

內明

集漢穀城刻石字

書



第四十九期 目錄

封	譯	專	面	稿	著
浙江温州江心寺	蕩益大師之研究	宗密之傳記及其著作(續)	佛經俗講與小說(續)	中國藏經譯印史(續)	智者大師「聖之時者也」
幻生	聖嚴著、王文盟譯	談錫永	道安	鄭壽彭	智銘
6	3	9	12	15	17
金刻大藏經和磧砂藏的比較研究	參加美國佛教會大覺寺佛七瑣記	唐圭峯定慧禪師傳法碑(并序)(二)	瑯琊山中瑯琊寺與醉翁亭	永憊樓隨筆之二——胎裏素	隱居山之憶
大永	編輯室	編輯室	馮馮	張雪茵	姜渭水
19	21	22	24	25	27
讚嘆清涼藝展	念佛與拜佛	寧爲和事老·不作是非人	密勒日巴尊者歌集(第十三篇)	瞿曇佛陀傳(續)	「佛家名相通釋」(續)
淨業中心集體訂立	李續錚	張澄基譯	中村元著、王惠美譯	熊十力遺著	編輯室
28	32	33	35	38	39
佛教名勝介紹	佛教藝術介紹	海外通訊	佛教文藝	四衆堂	譯稿
特載	佛教界動態	底裏	封底	底裏	封底
杭州靈隱寺之冷月亭	江心嶼江心寺遠眺				

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., Lamoi, N. T. Hong Kong

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St. Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill 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

佛元二五二零 中華民國六十六年
公元一九七六年

四月一日出版

定價每冊港幣貳元



滿益大師之研究

聖嚴著
王文聖譯

本文爲聖嚴法師在日本立正大學獲得文學博士之畢業論文，對於滿益大師及明末佛教思想有深廣之探討，亟爲遂譯，以供國人研究之參考。

譯者

第一章 智旭大師的時代背景

第一節 政治、社會的關連

(一) 明王朝之衰落

在中國政治史上，由平民躍登帝位的，漢高祖劉邦之後，唯明太祖朱元璋（西元一三二八——一三九八）一人而已，明太祖少時，雖曾住過寺院，體驗過僧伽生活，但秉政之後，對佛教却無甚貢獻，殊爲可惜！朱元璋所建立的大明王朝，雖歷二百九十四年（一三六八——一六六一）之久，概畧的說：除推翻蒙族統治，光復山河外，對於爲國家政治、社會經濟、和人民生活，甚少改善。

從朱元璋開國起至南明三王滅亡止，計傳十九代，其中除太祖之外，堪稱爲英主的，祇是第三代的成祖（一四〇三——一四二四）和第九代的孝宗（一四八八——一五〇五）而已！蓋兩帝當政，恰值比較承平時時代！他如武宗（一五〇六——一五二一）即因過於寵信宦官劉瑾，朝綱大亂；繼之世宗（一五二二——一五六六）也過於信賴弄臣嚴嵩，竟二十餘年，不問朝政，任由嚴嵩恣意妄爲。神宗（一五七三——一六一九）時，也同樣的十餘年不顧朝政；喜宗（一六二一——一六二七），則寵用魏忠賢及客氏，遂使朝政日壞，國勢日衰，由於這幾位庸主昏王，累世積弊，垂至明末，國弱民貧，內亂外侮，國勢板蕩，終不免於覆

亡！

明朝最强盛時期，應數成祖的永樂年間（一四〇三——一四二四），安南與朝鮮（韓國）都上表稱臣。四夷賓服，國力强盛，尤其是派太監鄭和遠征南洋後，當時稱臣進貢者，達三十餘國。武宗時，安化王、寧王相繼作亂；世宗時，倭寇進犯江浙閩沿海，同時北方的諸達阿羅多，屢次侵入大同、哈密、山西、寧夏、北京等地；尤其神宗萬曆十二年（一五八三），北方「女真部」的興起，這段時期，可以說是明朝建國後最動亂的時代。另一面，也是西洋文化，開始逐漸侵入的時期。

明末的政府官吏，可以說是文官「無能」；武將「無節」的荒政！因明代的文官錄用，重視科舉制度，以四書、五經作試題，以「八股」刻板形式來作文，顧炎武（一六一三——一六八二）先生的『日知錄』卷十六「擬題」批評說：

「愚以爲『八股之害』等於焚書，而敗壞人材，有甚於咸陽之郊」。（台灣世界書局印行『日知錄集釋』三八六——三八七頁）

在『日知錄』卷十七「生員額數」中說：

「故敗壞天下之人才，而至於士不成士，官不成官。兵不成兵，將不成將。夫然後寇賊奸宄，得而乘之！敵國外侮，得而勝之！」（『日知錄集釋』三九六）

說明由「八股文」考試制度所錄用的官吏，皆是學殖空疎，缺乏才能之流，致使政治腐敗、武備式微、文教停滯，及社會經

濟的衰落，乃屬必然的結果！

又顧氏在『日知錄』卷十六「經義論策」，對神宗萬曆年間的官吏無能之甚，沉痛論說：

「科名所得，十人之中，其八九皆爲白徒，而一舉於鄉，即以營求關說，爲治生之計。在州里，則無人非勢豪。適四方，則無地非遊客。欲求天下安寧，斯民淳厚，如却行而求及前人。」（『日知錄』三八三——八四）

由科舉考試制度所錄用的公務員，只是依八股文的形式，作模擬填寫而已，故彼等缺乏實學的修養，遂使吏治日益腐敗，同時由於經濟衰退，武備疏畧，致有流寇蠡起，疲於征剿，清兵乘隙入侵，明將相繼投降，如當時擁有重兵之孔有德、耿仲明、洪承疇、吳三桂等先後降清。

人禍而外，復天災頻仍，特別是近畿諸省，災情更爲嚴重，如『明史』第壹百八十卷「汪奎傳」（開明書店版七五〇七頁）所載：

「陝西、山西、河南，頻年水旱，死徒大半。山陝之民，僅存無幾……（中畧）……山陝河洛饑民，多流隕裏，至骨肉相噉。」

又『明史』同卷「李俊傳」（同右）：

「陝西、河南、山西，赤地千里，屍骸枕籍，流亡日多，荏苒可慮。」

當時陝西、山西、河南等省，餓殍遍野，盜賊蠡起，逐漸嘯聚，成爲流寇。在這些流寇集團中，以高迎祥、李自成、張獻忠等股，脅裹最衆，流竄最廣，馬賊高迎祥，在思宗崇禎二年（一六二九）至九年（一六三六）的七年間，被竄擾的地區，遍及陝西、河南、湖北、安徽等四省。李自成於崇禎四年（一六三一），與孔有德共事起兵，崇禎八年，張獻忠也到處竄亂。十數年間，先後竄擾安徽、四川、陝西、河南、湖北、湖南、廣西等地，包圍北京，逼使崇禎帝，自殺於梅山（一六四四）。明朝統治遂瀕崩潰。

二、智旭大師所見「明末」社會動亂情形

爲研究智旭大師，必須先檢討其生滅年代。大師生於明末萬曆二十七年（一五九九），寂於永明王永曆九年，（一六五五），清順治一二年。崇禎帝自殺於梅山後，明裔諸王，仍相繼起而頡抗者，達於十五年之久，若南京之福王（一六四四——一六四五）、福州唐王（一六四五——一六四六）、肇慶（廣東省）之桂王——永明王（一六四六——一六六二）。然南京福王與福州唐王，不過僅兩年的短命政府，唯廣東的永明王，維持至永曆十三年（一六五九）始亡。

由此可知，智旭大師的一生，適值明末亂世，大師對於當時的政治社會，究竟有如何的關係？曾從其著作中詳加查考，惜未得充分的資料。唯載於法語、書簡中，揭出有六十餘名，但彼等的官職稱號一概省畧，故不容易作個別的檢討！現唯能從『靈峯宗論』的編集者成時法師，作該論集的「序說」中所說（『靈峯宗論』卷首——七頁）：

「法語、書柬中，諸名公鉅卿，遵大師原稿，但書姓名，概不書尊稱！以末法，道則僧體日卑，爭務乞靈人爵；俗則我相日重！終難覲破浮雲。」

智旭大師，對當時的政界中的顯要，還有往來。但據他四十五歲時，所著『關邪集』却說：「不與名公大人交，亦不思致身以事君」的自白，又可證明不願與政界人物結交，又如「復卓左車」的書簡說（『宗論』五之一——『全集』卷十七——一七頁）：

「承謬舉於葉宗伯，謂宗說俱通，解行雙到，實增慚愧！……中畧……山野病夫，不敢浪通其名，葉公處，以原柬繳。」

上述，也許就是旭大師，自從明朝滅亡後，隱逸山中，且不願與清朝政界交往的實證。因清代的編制，對於禮部尚書，俗稱爲「大宗伯」，侍郎爲「宗伯」；或「小宗伯」。所稱葉宗伯，也許是滿清政府的侍郎公卿，故對於邀請不單斷然的固辭，且不願出具眞名，旭大師如此的清高，誠是值得現代行者的效法。

關於旭大師的家世，其祖先，原在河南省汴梁（開封），至

其始祖時，移住於江蘇省吳縣木瀆鎮，父鍾岐仲公，母金大蓮夫人。據大師的自傳（『八不道人傳』）說：鍾氏一家，乃屬慈善文雅的知識家庭，與仕宦無關係。但『見聞錄』却說其母舅的金赤城，乃是政府官僚，（『正續藏經』精：一四九—一四〇C）：

「余母舅金赤城，守贛州。……中畧……未幾，陞袁東兵道。」

旭大師，雖與明末清初的政界人物有關，但對其宗教生涯及活動上，却不受政界人物的援助，這還可看出不失明末遺民的旭大師的清高亮節！另一面，身為宗教家的旭大師，對於社會的苦難，民衆的淒慘狀態，極表悲愍！這都表現於願文中，在『鐵佛寺禮懺文』說（旭大師四四歲，西紀一六四二年，『宗論』一—四—一）：

「目擊時艱，倍增愴愴！斗米幾及千錢，已歎民生之苦！病死日以千計，尤驚業報之深！」

又『禮千佛告文』（大師四七歲，一六四五，『宗論』一—四—六）：

「疾疫饑荒洊至，已至寒心！干戈兵革頻興，尤堪喪膽！父母妻孥莫保，骨肉身首分離！百骸潰散，誰思一性常靈！邁鬼聚號，肯信三緣自召！悠悠長夜，淚與血而俱枯！漠漠荒郊，魂與魄而奚泊！」

更在『占察行法願文』（大師四八歲，一六四六，『宗論』一—四—一〇）：

「又祈江南、江北，乃至震旦域內，近日遭兵難者，種種債負消除！一一怨嫌解釋，脫幽冥之劇苦，胎蓮萼以超昇！」

當時所蒙難的地域，不只華北，竟擴展至華中、華南，及於西南各地，可以說是遍及於整個中國領土。當時這種的悲慘狀態，由佛教宗教家的立場看，即屬衆生的業報所招，故旭大師，專爲被害者們的菩提種子著想，才幾次舉行禮懺，將其功德回向給苦難中的衆生，能獲脫離苦境；既亡者速生於佛國淨土！然至末法時代，尤其戰亂中，能幸免於災難者甚少！因旭大師的先輩長老中；如徧融眞圓（一五〇五——一五八四）、達觀眞可（一五四三——一六〇三）、憨山德清（一五四六——一六二二）等三

位高僧，都受過逼害，這在旭大師的自著文獻中，曾有述及（參照：『示靖開』法語，『宗論』二—二—一五）（待續）

（上接第11頁 佛經俗講與小說）

正文部份，詞話以白文敘事，以詞調歌詠，體例正如省去唱經的變文。『十段錦詞話』中即有一詞，把這體例說得很明白：

一段詞，一段話，聯珠間玉。一篇詩，一篇鑑，帶武間文。

元明人既有做宋人平話之作，稱爲詞話，則明中葉以後出現的小說，自是改革詞話的體例而成。這些小說，着重於說白敘事，所以詞的部份便可以省畧了，至於其中還插入一些韻語，以形容人物，則只是講唱的痕跡，在小說中的地位並不重要。然而這些重白輕韻的小說出現，却是我國文學史上的另一高潮。

千餘年間，由俗講的變文演爲小說，變化可謂繁雜，是則佛經的輸入，影響我國文學的深廣，也就可想而知了。

（上接第16頁 智者大師「聖之時者也」）

或問：佛教自來對教理問題，屢有爭辯，以天台宗而言，宋時即有山家、山外之爭，吾人今日也可效法前人從事批判嗎？個人以爲：此應視自身之德學而定；若有往聖前賢之德（不謾罵、不寫恐嚇信）之學（教理圓融）則可，無，則是謗（法）也。今有人焉，對天台學之「敵對相即」「十如是」……尙不了了，且自云學佛以來，未聞性惡之說，則去批判之程度尙遠。何況，天台宗乃教下三家之學，世出世法淵博如梁任公，尙感到旨深義奧，即教外人士亦認爲，天台宗是「調和一切，包含一切」（雷伯倫教授撰「中國文化的兩週」），所以要想批判天台宗，談何容易！

聖人有言：「士有諍友，則身不離於令名。」關於天台性具問題，筆者已盡同道忠告之誼，「朋友數斯疏矣」，今後對此問題，不願再談，並對其人之文，亦不寓目。爰舉法華一偈，以結束本文：

「惡鬼入其心，罵詈毀辱我，我等敬信佛，當着忍辱鎧。」



宗密之傳記及其著作

幻生

(續上期)

以上，就圓覺經大疏鈔所記，從長慶元年至長慶三年的不同記載，共有二處：一、長慶元年正月，宗密回到終南山草堂寺靜修，從長慶二年春至長慶三年夏，重治圓覺經科文及圓覺經纂要；二、他在終南山豐德寺，長慶二年，著華嚴綸貫五卷，長慶三年，著四分律疏三卷。宋代觀復，在其「圓覺經鈔辨疑誤」卷上，提出疑問（註③）。觀復指摘：一方面說，長慶二年在豐德寺，著華嚴綸貫，而在其他地方又說，長慶元年在草堂寺，絕跡息緣；長慶二年重治圓覺經疏，這說明了場所不同；從長慶二年春至長慶三年夏，修完了圓覺經疏，而他處又說，三年秋冬修疏，這顯示了時間的不同。簡單地說，大疏鈔所記，呈現着「場所」與「時間」的二種矛盾。對於這個問題，元代清遠在其「圓覺經疏鈔隨文要解」，代為辯說：「今謂草堂、豐德同在一山，有何不可？所叙年月，但言大概。豈得畧不從容，專於一邪？」（**凡**續，一五，二七〇，**B**）大體而言，草堂寺與豐德寺，均同在終南山上，而宗密在終南山著述，爲了閱讀參考資料的方便，可能草堂寺與豐德寺，都是常來常往的。大疏鈔中所記不同，不能視爲不思議的事。至於長慶三年夏，或三年秋冬的月分不同，這應該視宗密自己對成書的時間而定。在此應該注意的，大疏鈔中有一段說明：「至三年秋冬，方得終畢。言諸論者，起信、唯識、寶性、佛性、中觀、諸攝（攝大乘論自有數本）、智度、瑜伽也。」（**凡**續，一四，二二六，**B**）綜觀大疏鈔前後所記，其情形可能如此：長慶三年夏，宗密重治圓覺經科文及圓覺經纂要二書初稿完成，其後再參考諸經諸論，對其初稿有所修改，直到秋冬之際，全部始予修訂成功，成爲重治之定本。所以，宗密在圓覺經大疏鈔對此事之記述，才有「夏」與「秋」「冬」等時間之差異。

此外，宗密爲圓覺經所著的各種疏鈔，究竟是在何時寫成的？他的自傳與其他傳記裏，都沒有明確的記載。不過，圓覺經大疏鈔中有如下的記述，我們應該注意：「至三年秋冬，方得終畢。……以利其器」者，……此明欲造圓覺疏。故十數年來，先習教，以利其智方製。」（**凡**續，一四，二二六，**B**——**C**）根據這段文字來看，宗密發願爲圓覺經著注疏，十數年來，先做基本工作，研習諸經。長慶三年，宗密四十四歲。所謂十數年來，大抵指他二十八歲出家以後，至四十四歲的十多年中，廣泛地研究佛法期間，由此，可以見出宗密爲注釋圓覺經之前的一段準備時期之大要了。五祖畧記所記，長慶三年冬初，宗密著圓覺經大疏三卷，圓覺經大疏鈔十三卷。至於圓覺經畧疏一卷，圓覺經畧疏鈔四卷，圓覺經道場修證儀十八卷，撰於何年，便無明文可知了。圓覺經與宗密有着特殊的因緣關係。宗密出家後的前半時期，他的精力與時間，大半都用在圓覺經上。長慶三年，他在終南山豐德寺，不僅爲著圓覺經註釋而忙，同時也時時留意圓覺經的本子與注疏。圓覺經大疏鈔卷四，他有一段記述：「余又於豐德寺雜經中，見一本圓覺經，年多虫食，悉已破爛，經末兩三紙，纔可識辨。」（**凡**續，一四，二八二，**B**）宗密在終南山探索羣經之際，偶得圓覺經殘本，仍然不肯放過，其對圓覺經的熱情可知。他出家爲沙彌時，在府吏任灌家中見到圓覺經，現在終南山又見到圓覺經殘本，這顯示長安與四川都有圓覺經的存在。元和十四年（八一九）以後，宗密爲了配合研究圓覺經的關係，兼帶研究唯識，並寫成「唯識論疏」等。同時，他也從事金剛經與肇論的研究，結果又陸續地寫成「金剛經疏論纂要」一卷，「金剛經疏鈔」一卷，以及「大雲經疏」、「肇論注疏」等。長慶元年（八二一），宗密四十二歲，回到終南山草堂寺。

除了圓覺經大疏鈔等所記述之外，他在「禪源諸詮集都序」也說：「而自慮愛見難防，遂捨衆入山，習定均慧，前後息慮相計十年。（云前後者，中間被勒追入內，住城三年（按：麗本作二年），方却表請歸山也）」（大正，四八，三九九，下）所謂「捨衆入山」，即指長慶元年正月回終南山草堂寺之事。「前後息慮相計十年」，乃指文宗太和二年至太和三年，宗密被召入內，除此二年之外，從長慶元長至太和七年，前後相計共有十年，他隱棲在終南山草堂寺。宗密在這隱棲的十年中，也是其思想上的一大轉機，他除了廣泛研讀一切經論之外，並完成了他對圓覺經等許多精心的著作。

太和二年，（八二八）的慶成節，他被文宗召入宮內，賜紫方袍，受大德之號，一直在城內居住。直到太和四年，他才上表請回草堂寺。在此前後，他應裴休之請求，著「中華傳心地禪門師資承襲圖」。太和七年（八三三）以後，他著「禪源諸詮集都序」，說明當時禪宗各派的主張，同時，並倡導教禪一致說的思想。在太和年間，爲宗密聲譽到達最高的時代。他身爲政僧，與當時的政治人物交遊，獲得皇室的禮敬。景德傳燈錄說，對宗密說教而提質問的人，僅舉裴休、蕭相公（蕭俛）、史山人、溫造尚書（註④）四人之名。其中史山人的歷史不明。至於裴休等人，均係名門出身，爲當時的政治權力人物，宗密獲得他們的敬重與支持，其聲譽之隆，可想而知。

不過，還有一事，在宗密的自傳裏沒有提及，而爲宋高僧傳等所記載的，便是文宗太和九年（八三五）十一月二十一日，發出的甘露之變。策劃甘露之變的領導人物，爲宰相李訓與鄭注，李訓便是宗密平日交遊最密切的人物之一。甘露之變的目的，是在誅除宦官仇仕良等人，但事機不密，爲其發現，帶領禁兵反擊，李訓逃往終南山依投宗密。宗密不顧寺象反對，欲爲之剃髮出家，藏匿於寺。事爲李訓從者所阻，後來改變計劃，奔往鳳翔。此爲通鑑、舊唐書、宋高僧傳所載。舊唐書卷一九，李訓的傳記有如下記述：

是日訓中拳而仆，知事不濟，乃單騎走入終南山，投寺

僧宗密。訓與密素善，欲剃其髮匿之。從者止之，乃趨鳳翔，欲依鄭注。……仇仕良以宗密容李訓，遣人縛入左軍，責以不告之罪，將殺之。宗密怡然曰：「貧僧識訓年深，亦知反叛。然本師之法，遇苦即救，不愛身命，死固甘心。中尉魚弘志嘉之，奏釋其罪。」

「興隆佛教編年通論」卷二十五，對此事也加以讚嘆說：

論曰：太和末宰相李訓、鄭注，謀誅宦官，不克。事敗，訓走終南山，依密禪師。其徒懼禍不內，密獨保庇之。事急，訓奔鳳翔，爲羅卒所獲。宦官仇仕良，以密匿訓，迫至將殺之。密怡然曰：「與訓游久，吾法遇難即救，死固其分也。」

「仕良壯其不撓而釋之。唐史書此，蓋美其有大節也。密具微法眼，達佛知見，以廣大無礙辯才，闡釋宗教，功力具備。一旦遇死生不測之際，能自信道若此。昔韓退之文章，未必遇柳子厚，其後世所以推先者，特宣撫王廷湊一節勝耳。若圭峯史氏所書，乃萬行中之一行焉。尙爾焜耀竹帛，矧其開鑿人天，紹隆法道，稱菩薩人，不亦宜乎哉？然則吾祖所謂明佛心宗，行解相應圭峯是矣！」（元續，一三〇，三三七，A——B）

又，「指月錄」卷六，對宗密此種獨特超然的态度，也表示讚佩說：「予謂：比丘與唐士大夫交者多，或見傳記，多犯法辱教，而圭峯獨超然如此，爲史者亦欣然點筆疾書，蓋其履踐之明也。」（元續，一四三，D）

在世俗政治人物中，與宗密交遊相知最深的，當爲裴休。裴休出生於河南省濟源縣官僚貴族之家的進士。晝以講經，夜以賦詩爲日課。家中世代信佛，其本人亦皈依佛教，學養很深。大中六年（八五二）爲同平章事，在位五年，作運漕法與稅茶法等新法。咸通初（八六〇年頃），七十四歲卒。裴休不僅與宗密有很深關係，其與清涼澄觀、黃蘗希運、大達端甫等人，也有交往，此三僧之碑文，亦爲裴休所撰（見「全唐文」卷七四三）。會昌元年（八四一）宗密寂後，他與繼承洪州宗傳統的黃蘗有深交。此外，馬祖道一、潯山靈祐、東京圓紹等禪僧，裴休也與之交往。

裴休與宗密之關係，不只爲其「禪源諸詮集都序」及「圓覺經大疏」等作序，宗密滅後，他並且恭撰「圭峯禪師碑銘並序」。他對宗密標榜「教禪一致」與「諸宗融會」的佛教構想，也給予很高的評價。贊寧在其「宋高僧傳」宗密傳中說：「影待形起，響隨聲來。有宗密公，則有裴國相，非國相曷能知密公！」（大正，五〇，七四三，上）誠哉斯言。這也正如裴休在碑銘并序中說：「休與大師，於法爲昆仲，於義爲交友，於恩爲善知識，於教爲內外護，故得詳而叙之，他人則不詳。」由此足見二人之間關係情誼之深厚。

四、宗密之示寂 文宗開成四年（八三九），華嚴宗第四祖清涼澄觀——宗密華嚴學之師，以一百零二歲之高齡示寂。過了二年，在唐武宗會昌元年（八四一），正月六日，宗密也在福興院坐化。正月二十二日，由道俗等將其全身奉往圭峯山，二月十三日荼毘，得舍利數十粒，藏於石室中。

關於宗密的示寂之年，史傳中所記畧有出入，碑銘、宋高僧傳、景德傳燈、五祖畧記等，均作會昌元年正月六日說，鎌田博士在其書中，舉「佛祖歷代通載」卷二十二作開成四年正月六日說：「佛祖統紀」卷二九及四二，作開成五年（八四〇）說。我在大正藏中查勘其原文，「佛祖歷代通載」卷十六所記，誠如鎌田博士所說，作開成四年說，唯卷數不是在二十二卷。「佛祖統紀」卷二十九，在宗密傳記下所記：「會昌元年正月六，坐亡於福興塔院。」（大正，四九，二九三，下）又，卷四十二所記：「（開成）五年正月，圭峯禪師宗密亡，宰相裴休撰碑。」（大正，四九，三八五，下）佛祖統紀前後所記年代不一，相差一年，與鎌田博士所說，均作五年之說，也不一致。這可能爲鎌田博士一時疏誤所致。佛祖統紀與佛祖歷代通載，成書於宋元之時，均屬後出之史傳。宗密最早的傳記，爲裴休所作之碑銘，以碑銘等所記會昌元年之說，大概是更正確的信史。

如上所說，宗密的一生，其思想形成的關鍵，有如下幾點：①少年時代學儒學；②讀圓覺經；③師事道圓禪師等學禪；④從澄觀受華嚴哲學。宗密少年時代居家學儒學，攻讀儒家與道家的

典籍，成爲他後來著作「華嚴原人論」的學問基礎。他以佛教思想爲主體，來批判綜合儒家的思想理論。他初讀圓覺經時，由於特殊的慧解領悟，激發他從事圓覺經研究的思想端緒，其後，他以自己所學所知的全部佛教法義。配合圓覺經的思想闡述，完成了「圓覺經大疏鈔」等偉大思想著作。他最初從道圓禪師學荷澤宗宗義，不僅對禪宗各派宗旨有着正確的理解，同時，他並且寫作當時禪宗各派——北宗、牛頭宗、洪州宗、荷澤宗的歷史與教說，成爲「禪門師資承襲圖」一書。他從澄觀受華嚴哲學，以華嚴思想法義爲主，形成他綜合統一佛教學的方法基礎，完成兼容並蓄全收全揀的理論任務。由於這許多因緣，宗密在中唐佛教界中，留下許多著作；他的教禪一致說的思想，在中唐佛教思想史上，也發生了很大的影响作用。（未完待續）

註解

③ 「圓覺經鈔辨疑誤」卷上說：「則知，此時正在草堂寺度夏。豈有身在草堂寺造疏，同時又在豐德寺聽四分，故作提挈等耶？況二年三年，皆在豐德寺，爲造疏之資。又二年三年，皆在草堂寺正造疏，不審何得自叙年月及所居處，如是相違耶？此不可和會者，但疑之而已。」（卍續，一五，二三〇，B）又，此書序文也說：「然此鈔多疑者，以於大疏鈔畧出時，非圭峯一手，乃弟子輩，同抄畧之，致與大疏鈔前後不相照也。抑又傳寫脫落刊版添改。」（卍續，一五，二二八，A）

④ 「林間錄」卷上說：「唐溫尚書造嘗問圭峯禪師：悟理息妄之人，不復結業，一期壽終之後，靈性何依？密以書答之曰：一切衆生，無不具覺靈空寂，與佛無殊。但以無始劫來，未曾了悟，妄執身爲我相，故生愛惡等情。隨情造業，隨業受報，生老病死，長劫輪回。然身中覺性，未嘗生死。如夢被驅使，身本安閑；如水作冰，而濕性不異。若能悟此意，即是法身。本自無生，作有倚託？靈靈不昧，了了常知，無所從來，亦無所去。然多生習妄，執以性成，喜怒哀樂，微細流注；眞理雖然顯達，此情難以卒除。」（卍續，一四八，三〇六，D；全唐文卷九二〇）

(續上期)

從內容上對變文加以分類，也有值得注意的地方。

變文雖屬演唱佛經，但却可明顯地分成兩類：一類是引唱經文，然後一白一韻地交替講唱，如上節所引的「維摩詰經變文」；另一類則是不引唱經文，只是在一白一韻的交替講唱中宣說經義。——這是變文的第四種分類。

依照揣測，此中前一類型的變文，應該是較早的形式，其時由轉讀變為俗講未久，故尚如實地引唱經文，但其後娛樂性愈來愈濃，便覺得引唱經文為拖沓，於是就索性把經文刪去，只用講唱敷演其文義了。

不引唱經文的變文，又可以再細分為兩類：一類是如實演述經文，並不重視故事性；另一類則是單純演述佛經中的故事，或佛的本生本行，而不涉及佛經法義。

依個人揣測，這兩類變文的分別，意味着俗講的又一次變革。因為前一類雖不引唱經文，究竟還是對佛經作通俗講唱，後一類索性只抽取經中趣味性濃厚的故事部份來講唱，可以說是愈來愈注重娛樂性。在說經的觀點而言，這變革是一種墮落，在講唱文學的觀點而言，這則是一種趨俗的變遷。

然而，變文變革至此，仍未止步，在敦煌殘卷中，竟然發展了一些只講唱世俗故事的變文，內容完全和佛經無關。因而變文便可以作出更大的分類，即：一與佛經有關的；二與世俗事有關的。——這是變文的第五種分類。

從文學發展的觀點來看，講唱世俗事的變文，即是後來宋人

話本的前身，關於這點，我們將在下一節詳述，現在需要指出的是，這類變文為數相當之多，而且又可依其性質分成以下數類：

- 一 史事：如「伍子胥變文」之類。
- 二 傳奇：如「舜子至孝變文」之類。
- 三 靈怪：如「唐太宗入冥變文」之類。
- 四 英雄：如「張淮深變文」及「西征記」(「張義潮變文」)之類。

變文發展至這個地步，可以說，已不再與佛教有關了。在結束本節之前，試依據變文內容的變革，列一系統表，以清眉目：

俗講

引唱經文

佛經演述

佛經故事演述

由表可知，變文的內容實在經過三次的變革，每一次變革，都離佛經愈遠，走向通俗，無怪其能成為民間文學的祖禰了。

變文與說話

由變文的韻文部份發展而為戲曲，白文部份發展而為小說，這說法目前已可作為結論。本文專論後者，故對前者姑置而不談。然由變文到小說，却亦非一蹴而就，蓋其中曾經幾度的轉折。

首先，是由俗講發展為「說話」的階段。唐郭提「高力士外傳」說：

太上皇移仗西內安置，每日上皇與高公親看掃除庭院，芟雜草木。或講經論議，轉變說話，雖不近文律，終冀悅聖情。



此中所謂「轉變」，當爲說變文之意，轉，猶前述轉讀之轉。至於說話，則是講唱世俗故事。——依照揣測，當變文發展至專述世俗事時，因不好仍沿用有佛教意味的「變」字。後來就漸改稱爲「說話」了。而說話一詞，於隋唐人口語中原是說故事的意思。「太平廣記」引隋侯白「啓顏錄」曰：

（侯白）纔出省門，即逢（楊）素子玄感，乃云：「侯秀才可以玄感說一箇好話。」……

「說一箇好話」，即說一個好故事之意。

原來說故事的說話，不會太長，但採取了變文形式的說話，則說起來似乎頗費時了。「元氏長慶集」有「酬翰林白學士代書一百韻」一詩，中有句云：「光陰聽話移」，句下自註說：

嘗於新昌宅說「一枝花」話，自寅至巳，猶未畢詞也。

「一枝花」即白行簡傳奇「李娃傳」中的李娃。倘若是單純的「說」故事，恐怕不會「自寅至巳」，歷八個小時「猶未畢詞」，時間拖得這麼久，則「說」之外自然有「唱」。這種情形，可以「鶯鶯傳」爲例子說明。

元稹的「鶯鶯傳」，體裁上頗受變文的影響，所以在白文敘述中，藉張生與鶯鶯的詩詞酬答，已插入了不少韻文，可是元稹似乎還認爲不夠，竟在文中加上這樣的一段：

河南元稹亦續生「會真詩」三十韻，詩曰：「微月透簾櫳……」。

這「三十韻」的加入，顯然與當時說話的本子——即「話本」有韻文的體裁有關。至於韻文部份，則當然是唱的而不是說的了。

說話有唱的部份，還可以找出兩個例證。第一個例證見於「新唐書·禮樂志」：

……復有「銀字」之名，中管之格，皆前代應律之器也。

此言管色又名銀字。徐養源說其原因，謂由於是「鑲字於管，鈿之以銀」的緣故。據「都城紀勝」：「小說謂之銀字兒」，則顯然說話人說小說時，是要動用到管色的，故可證明說話有唱的部份。

再說，佛門梵唱，管色爲主要的樂器，至今法事時，醮師仍

用管色吹和。當日俗講變文沒有用管色，已不可考，但大抵恐怕是有的。這樣，由變文變革而成的說話，沿用管色吹和，似乎也是順理成章的事了。

第二個例證，見於高承「事物紀原」：

唐書武平一傳：平一上書，比來妖伎胡人，於御座之前，或言妃主情貌。或刊王公名質，詠歌舞蹈，名曰「合生」。

始自王公，稍及閭巷，今人亦謂之「唱題目」。宋代有說話四家，合生即爲其一，合生的來源又出於唐代，且有「詠歌舞蹈」，似更可證明說話——即使是說小說，的確是有唱的部份的。

關於說話的家數，唐代的記述未有發現，依宋人記載，其四家的系統應該如下：（據「東京夢華錄」「都城紀勝」「夢梁錄」及「武林舊事」整理）

一、小說：分三

甲 烟粉、靈怪、傳奇。

乙 說公案：朴刀桿棒及發跡變泰之事。

丙 說鐵騎兒：謂士馬金鼓之事。

二、說經：分四。

甲 說經：謂演說佛書。

乙 說參請，謂賓主參禪悟道等事。

丙 說誦經

丁 彈唱因緣

三、講史書：分二

甲 演史：講說通鑑漢唐歷代書史文傳爭戰興廢之事。

乙 小說人：以一朝一代故事頃刻間捏合。

四、合生（商謎附）

（此中「講史書」有「小說人」一家，爲筆者個人的分類。前輩學者多以此有關記述爲錯亂，不應附於講史書目下，愚見以爲此正與講史書的人相對而言，即講史的人，依史書敷衍，小說人雖曰講史，却不據史書，故「夢梁錄」才說：「但最畏小說人，蓋小說者，能講一朝一代故事，頃刻間捏合。」既云「捏合」，

自是編造出來的歷史故事。故此家不應列入「小說——銀字兒」項下，而應列入「講史書」之內。關於說話人的家數問題，至今猶未得確解，即由於此點的混淆，因附記在此。）

很明顯可以看出，說話四家中，很多項目是變文的承繼：說經，是俗講的直接發展。——其中的「說經」，自然已經變質，但猜想其形式仍是沿用俗講，所以才被列入說經之內。小說與講史，則是由講唱世俗故事的變文發展而成。至於合生與商謎，則恐怕和變文沒有甚麼直接關係了。

由前引「銀字」與「合生」的名目，可見宋代的說話，原是唐代說話的承繼，那麼，由俗講而變成說唱形式的說話，由變文而變成說話人所依據的話本——現在通稱為「平話」，更是可想而知的事。

詞話與小說

由變文演變成平話，事固彰彰可考，但元人所說的「詞話」，是否即宋人說話的平話，這涉及變文演為小說的段落問題，因而有把它弄清楚的必要。

近人孫楷第曾提出一有力的證據，證明「詞話」即宋說話人的話本，其證出於元夏伯和「青樓集」，集中有「時小童」一條云：

善「調話」，即世所謂小說者。如丸走坂、如水建瓴。

女童亦有舌辯，嫁末泥度豐年，不能盡母之技云。

孫氏以「調話」為「詞話」之誤。又再引二事作證：

「青樓集」稱時小童的「女童亦有舌辯」，「舌辯」二字，原來是宋代人對說話的另一稱謂，故「夢梁錄」有「說話者謂之舌辯」的說法，據「武林舊事」，說話人又有「雄辯社」的組織，因而可知「詞話」即是「說話」。

另一事則為「青樓集」形容時小童「詞話」之美，謂「如水建瓴」，這稱讚與宋人喻小說人之語相同，故又可作為旁證。

按，錢會「也是園書目」中，列「宋人詞話」十六種，既證明詞話即說話，那麼，這就是宋人的十六種平話了。其所以稱為

詞話的緣故，則是由於本字中有可唱的「詞」，有可說的「話」，正因如此，錢會的書目才把十六種宋人詞話附入「劇曲部」。也正因如此，後人所編的說唱擬平話，也以詞話為名，如諸聖隣的「唐秦王傳詞話」、楊慎的「歷代史畧十段錦詞話」，及擬說唱體裁的「金瓶梅詞話」。

考究詞話的組織，實在變文的組織很相似，由此更可知二者的血緣。現試將兩者的結構比對排列如下：

押座文	引詞
唱經題	(缺)
開題	入話
正文	正文
唱經	(缺)
說白	說白
歌讚	唱詞

解座文 結詞

此中的引詞與結詞，影響後來的小說很深，現在見到明、清小說，每回開頭例有詩詞作引，每回末尾也有詩詞作結——有僅作兩句韻語的，可以看作是後來的變體。

「七修類稿」有一則，即對引詞一事，給了我們最好的例證：閻閻「陶真」之本，「起」亦曰：「太祖太宗真宗帝，四祖神宗有道君」。國初瞿存齋過汴之詩，有「陌頭盲女無愁恨，猶撥琵琶說趙家」，皆指宋也。

所謂「陶真」，即是唱小說平話，也即是說話。「堯山堂外紀」說：

杭州瞽女唱古今小說平話，謂之陶真。

可作證明。它的所謂「起」，為七言韻文，所以實在是引詞，其作用正與押座文相當。

說話不同俗講，故沒有與「唱經題」相當的項目。至於「入話」則為平話及詞話中的術語，在後世小說中稱為「楔子」，這是逗起正文的項目，故可視為與俗講的「開題」相當。

(下轉第5頁)



中國藏經譯印史

道安

(續上期)

清藏	
龍藏	百衲藏
年代 清世宗雍正十三年(一七三五)勅刊於北京，至高宗乾隆三年(一七三八)完成。	年代 清同治五年(一八六六)楊仁山於金陵發起刻經，會同各寺分刻全藏。因集合北平、天津、金陵、江北
備考 御製序謂北藏版本訛舛，因重校刊，蓋以北藏爲底本而重修者。各地所存尙多。	備考 清同治五年(一八六六)楊仁山於金陵發起刻經，會同各寺分刻全藏。因集合北平、天津、金陵、江北
四〇函，四一四冊，一九一六部，八四一六卷。每半葉二〇行，每行四十五字，方冊本。	四〇函，四一四冊，一九一六部，八四一六卷。每半葉二〇行，每行四十五字，方冊本。

三、國外刊印之中國藏經版本

A、高麗刊印中國藏經述要

高麗國成宗年間，向宋庭求開寶藏，由韓彥恭奉歸，於顯宗二年始刻，即高麗大藏初藏本。文宗第四子出家，法號義天，宣宗三年自宋歸國，先後廣求佛典於宋遼日本，一總付刊，通稱爲高麗續藏本。文宗年間契丹藏重勘舊本，高宗二十三年刻爲再雕本。此一部再雕麗藏，在古來各藏中推爲精本，幸賴有此及高麗僧守其校正別錄，得以保全古本真相，窺見異同之一斑。高麗刻藏甚早，初雕比宋之開寶僅遲三十年；據再雕校記，校本有國藏宋藏丹藏，國本又有國前國後之別，則以前刻藏或不止二次矣。

高麗藏

高麗大藏
初雕本

年代 高麗顯宗二年（一〇一一當宋眞宗時）勅崔士成開雕，經德宗靖宗至文宗末年（一〇八二）完成，爲高麗官雕大藏經之初雕本。
備考 在蜀本外，加入貞元錄所收各本。△今僅存殘。

五七〇函，五九二四卷。每行一五字。卷子本。

高麗續藏
本

年代 宣宗三年（一〇八六當宋哲宗時）僧義天自宋歸，獻佛典一千餘卷；又奏求經於遼宋日本，達四千卷，在興王寺上梓，稱高麗續藏經。
備考 今松廣寺存有大涅槃疏卷十。又日本東大寺存有大安十年（一九四）及壽昌元年（一〇九五）刊華嚴經隨疏演義鈔殘本。

四〇〇〇卷，每行二〇或二一字。卷子本。

高麗大藏
再雕本

年代 高宗二十三年（一二三六當宋理宗時）勅相國李奎報等開雕，至三十八年（一二五一）完成。
備考 以北宋蜀本高麗初雕本與契丹本互校，稱精本。△日本東京增上寺存有全藏。△版片尙存。

六三九函，六五八九卷，一五二一部，每行一五字。

高麗契丹
藏仿刻本

年代 文宗十三年（一〇六三）後，倣宋契丹刊者。完成年代，已無可考。
備考 契丹本係宋興時（一〇三一—一〇四五）在南京勅雕本，至道宗清寧年間完成（一〇五五—一〇六四）。清寧九年，當文宗十七年（一〇六三），送於高麗而倣刻者。△全夫。

五百七十九秩，餘不詳。

B、日本歷代刊印中國藏經述要

日本印行藏經，始於天海藏，次有黃蘗藏與卍字正續藏；黃蘗藏係翻刻徑山本，卍字藏再依麗本對勘，改從麗藏；卍字續藏多收我國久佚之本。又有弘教藏，依麗宋元明四藏校對，用五號字排印，故稱縮刷藏；昭和時重加訂正，是爲昭和再訂縮刷藏。又有大正藏，於麗宋元明外，更參校宮本及聖語藏和其他古本；宮本即崇寧毗盧兩藏，亦即福州東禪寺本與開元寺本合成之全藏。聖語藏是古代寫本與版本之集合體；其中天平寫本很多，天平是日本聖武天皇年號（七二九—七四八）。約當唐玄宗開元天寶時代，與我國敦煌寫經同爲極可珍之古本。

天海藏

（寬永寺本）

年代 日本明正天皇寬永十四年（一六三七當明崇禎十年），在東叡山寬永寺以活字版開印，至光明天皇慶安元年（一六四八）完成。
備考 大體仿湖州版。亦稱倭藏。

六六五函，六三二三卷，每半葉六行，每行一七字。梵夾本。

黃蘗藏 (鐵眼本)	弘教藏 (縮刷藏本)	卍字藏	卍字續藏	大正新修 大藏經	昭和再訂 縮藏版	聖語藏	宮本
年代 日本靈元天皇寬文九年(一六六九當清康熙八年)，鐵眼道光禪師在宇治黃蘗山萬福寺創刊，至天和元年(一六八一)完成。	年代 日本明治十三年(一八八〇當清光緒六年)島田根蕃等在東京弘教書院，用五號字排印，至明治十九年(一八八六)完成。	年代 日本明治三十五年(一九〇二)，京都藏經書院，以僧忍激校訂之黃蘗本，用四號活字印行，至明治三十八年完成。	年代 日本明治三十八年(一九〇五)，由日本藏經院印行，至大正元年(一九一二)完成。	年代 日本大正十一年(一九二二)，高楠順次郎博士等發起，十三年創刊，至昭和七年(一九三二)完成。	年代 日本昭和十年(一九三五)縮刷大藏經刊行會鈴木靈眞等創刊。題曰昭和再訂大日本大藏經。	年代 日本正倉院藏有天平寫本，隋寫本，宋版，日本寬治版等，(寬治爲嵯治天皇年號，一〇八七至一〇九三)。合稱爲聖語藏。有一經存多種寫本，故大正藏校記以聖乙聖丙列舉之。	年代 日本宮內省圖書寮藏本，見大正藏校記。據昭和法寶目錄，係以北宋時東禪寺本與開元寺本合成全藏。
備考 即徑山藏之翻刻本，版式亦同。加入日本鐵眼及寶洲語錄。	備考 以麗藏爲本文，與宋元明三藏對校，互補遺缺，標其異同，並加句讀。又增日本撰述各宗典籍。以精審稱。然亦間有手民之誤，遂有後之昭和再訂本。	備考 忍激以黃蘗本全依徑山本，文義遜於麗本，乃集名德，以黃蘗本與建仁寺所藏麗本對校，改從麗本，互異處以圈爲記。麗本題記音釋皆保存。惜編次仍依黃蘗本，致麗本特有典籍多移入續藏。	備考 搜羅卍字藏中未收者，多我國久佚本，嘉興續藏及又續藏亦有編入。△民國十二年，上海涵芬樓影印續藏經本，畧爲縮小。	備考 所收異本最富，麗宋元明四藏之外，並對校聖語藏本宮本敦煌寫本古佚本以及各種流通本。△後三十函爲續編，多收日本著述。	備考 影印弘教本，加以訂正；故凡依弘教藏校勘者，宜參校此本改正之。		
二七六函，二一〇五冊。方冊本	四〇函，八五三四卷，四一九冊，一九一六部。每半葉二〇行，每行二二字。方冊本。	每半葉分上下欄，每欄二〇行，每行二二字。方冊本。	一五〇套，七五〇冊，七五六部，七一二四卷，版式每半葉分上下欄，每欄十八行，各欄上方留校記地位，每行二〇字，方冊本。	八五函，三〇五三部，一二五二三卷，八〇六三四頁，每頁分上下欄，每欄二九行，每行約一七字。方冊本。	版式與弘教藏同。方冊本。		

(未完待續)



智者大師「聖之時者也」

鄭壽彭

三談天臺性具思想·兼質「正本清源論」

關於天台宗的性具思想，我曾經寫過『談天台宗的性惡說』（獅子吼十卷九期）和「天台性惡說的再檢討」（海潮音五十三卷一月號）兩篇。茲閱「內明」連載「正本清源論」一文，深覺得對討論此一問題，愈趨愈複雜，從而對問題本身也愈離愈遠，除慧嶽、普行兩法師，已有專文駁斥外，茲亦就其想說部分，概述如次，以免惑人之甚！

人性善惡問題，是研究人文科學的重心問題，無論在政治學、社會學、行政學、教育學以及心理診療、人格評斷和拯救等方面，都需要做此一關鍵性的討論。智者大師對人性善惡的探討，一反我國傳統的假定或設證，而認為：下自闡提，上至等覺，是善惡複合的，絕不是單獨的善，也不是單獨的惡，所謂：「闡提起改悔心，上至等覺，皆有善惡，皆得為機。」惟其性具「善」，為家所熟知，但於惡具有「緣」與「了」，則非常人所能測量。此蓋我祖天台基於「敵對相即」理論的基礎，所形成為十界之具、百界千如、一念三千的實相觀而來的思想，非明天台宇宙觀者，不足以知之。筆者早於上述兩文，言之綦詳，今復述此，並非江郎才盡，老調重彈。乃因「法爾如是」，離了這，就如隔靴搔癢，對性具問題，都摸不着邊。

性具之說果能成立嗎？我們若果歷述古代若干經論來說明，也許以今人的文字程度，很難了解。明代的藕益大師，是近代的一位大師，茲姑舉其註「中庸」數條以見之：

一、大師所著「中庸直指補註」序云：「現前介爾一念，而實無量無邊，不生不滅，窮豎三際，橫遍十方，清淨本然，寂然不動，謂之性。感而遂通，有善有惡，有因有果者，謂之道。全性起修，為善去惡，造圓因以致圓果，謂之聖

人之教。……」

二、「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」

註云：不生不滅之理，名之為天。虛妄生滅之原，名之為命。生滅與不生滅和合，而成阿賴耶識，遂為萬法之本，故謂之性。蓋天是性體，命是功能。功能與體，不一不異，猶波與水也。體則非善非惡，功能則可善可惡，譬如鏡體非妍非媼，而光能照現妍媼。今性亦爾，率其善種而發為善行，則名君子之道；率其惡種而發為惡行，則名小人之道。……

三、「子曰：道其不行矣夫。子曰：舜其大智也與，舜好問，而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎。」

註云：「……何名兩端？答：善惡是也。善惡皆性具法門。惟聖人能善用惡，而不為善惡所用，則善惡無非中道，如舜誅四凶，即是用惡法門也。……」

四、「凡為天下國家有九經。……」

註云：「九經，無非性具。悟性，方行九經，故曰行之者一。」

我們從上述藕益大師所註的儒書，關於人性的問題，也用天台性具之說以觀，可見智者大師的性具思想，雖以藕益大師之德學，猶且師承，那麼作為性具思想基礎之百界千如、一念三千之說，更無疑問了。若謂其「不能成立」（內明42頁三八），那是今人的自用與自專！再說：若果認為：『性惡思想勢如洪水猛獸，破壞因果，產生暴政，導致人心大亂。』（內明44·頁三四）那也無異把藕益大師看為「是播其惡於家」的人物了。

或問：性具善惡之性，是『業性』？『法性』？

按：業性亦云業體，「正招苦樂異熟之異熟因也。小乘以表色無表色之色法爲業體，大乘以思心所之現行及種子爲業體，於所行之思心所上假立表色之名，於種子上假立無表色之名。成實論以之爲非色非心之法。」（佛學辭典·頁一五五八、業體條）天台所謂性具善惡之性，非指此。

法性，大乘法相、三論、華嚴、天台四家之論，各有不同。

「天台家謂法性固具染淨，謂之性善性惡，而生染淨之諸法。」（佛學辭典·頁八九〇，法性條）故印順導師於「如來藏之研究」云：

「天台說法性中具一切（善惡）法，這等於以如來藏而說明生死雜染的一切。與依阿賴耶而說明雜染，有所不同。中國佛教似乎要到天台的性具思想，才能圓滿的說明這一問題。」（妙雲集·下編③，頁三五九）

這又是一位讚歎性具思想的一位大師！

法性，就是「本然性」（同前引書·頁二），既具有「惡」的一面，那麼如何使之去惡就善？這在天台宗有其對待的方法，即：「性修不二」。乃從「性」起「修」，與所「修」歸「性」。說得更明白一點，就是用教育的方式，來改變其本然之性，亦即荀子所謂：「人之性惡；其善者僞也」之意相同。所以慧嶽法師原撰「天台大師之性惡思想觀」（筆戰由來的論文）以之相持並論，不無理由。

再回過來說：改變人類本然之性，從教育着手可以奏效嗎？這在我國就有家所傳誦「孟母三遷」的故事，而在外國也有兩個事例：

其一、有私生女名「依色貝爾」（Isabelle）者，與世隔絕，其母盲啞，只能用手勢與之表達情意。當她於六歲被人發現時，亦欠缺人性。對於日常的社會關係毫不知情，對人生的反應與動物無異，皆抱着恐懼與仇恨的態度。後來經過專家的特別訓練，她始於二年半後達到正常的教育水準，並成爲聰明、愉快而且富於精力的女子。」（見Kingsley Davis, "Final" American Journal

of Sociology. 1947, 52 pp. 432-437. 轉引郭有遜博士撰「本性可移」。）

其二、印度有一女孩，從小就在山野穴居。當她於八歲被一英國傳教士發現時，她不但沒有人性，而且與獸性幾無差異。當她被發現時，沒有穿衣，面無表情，仇視人類。她食生肉，雖有兩手，但像動物一般，將嘴伸到食物上去吃。復經該傳教士與其太太的細心教養，他學到穿衣、熟食，說簡易英語，和其他兒童往來，並表達各種情緒。（見J. A. L. Singh and R. Man. N. Y. Harper 1939. 轉引同上）

從以上所舉事例以觀，可知台家所謂「性修不二」與乎荀子所謂「其善者僞也。」是非常正確的，若果妄自指斥，無異自造口業！

近代西方管理學家，如泰勒（F. W. Taylor）及「福利政策」權威福朗西斯（Clarence Francis）均認爲人性是惡的，這當然不出路德（Marbin Lutne）所謂：「假如人性都是善的，那就不需要政府了」的影響（孫本文著：「社會思想」·商務·頁五三），而管理學家中之人羣關係學派如麥克格魯（Douglas McGregor）戴維斯（Keith Davis）和行爲科學派之霍桑（Hawthorne experiment），亦並未能完全承認「性善」之說，只視爲人性爲「可塑性」而已。故「意念領導」（或哲學領導）之主張，始綜合性善性惡爲一體（即「性具」之意）而視爲「可善可惡」（Blank Page Concept）所以葛斯林（L. H. Goslin）說：

「就一個任何組織之命運而言，若追究其成敗之決定因素，厥以其組織成員之忠誠與獻身的程度爲轉移。」（L. H. Goslin, The Product Planning System, Irwin, 1967, p. 104 轉引：蔡麟筆教授撰：人性、人類行爲和行政理論的演進）智者大師生於我國六朝時梁大同四年（五三八）其性具思想不特爲天台特說，而且與今日西方管理學家之人性觀，亦復相同，所謂「放之四海而皆準，百世以俟聖人而不惑。」謂之「聖之時者也」，不亦宜乎？

（下轉第5頁）

金刻大藏經和磧砂藏的比較研究

智 銘

一、前言

近來已不止一次先後聽到有些大德們不約而同地說：「崔法珍尼師斷臂募刻磧砂藏。」法珍尼師確曾斷臂募化雕造了一部大藏經，但她所雕造的是金刻大藏經，所謂「斷臂募刻磧砂藏」實係訛傳。最近讀到日本龍谷大學專門研究大藏經的小川貫式教授所撰「大藏經之成立及其變遷」一書中，也有上語的記載，可見這一訛誤不但流傳於中國佛教界，日本亦有同樣的誤傳，爲要解除這一訛誤，只有將金刻大藏經與磧砂藏雕造的簡要經過，作一個比較研究，就可大明真象了。

二、金刻大藏經之雕造

中國之有雕板大藏經，最初者應爲北宋勅版大藏經，宋太祖於開寶四年（西元九七一）派遣高品張從信到益州（成都）雕造大藏經印板。於太宗太平興國八年（九八三），張從信將雕造完成之經板運京（東京開封府）進上，太宗乃命於太平興國寺之譯經院西側創建「印經院」，將二院合稱之爲「傳法院」，開始印經活動，該版大藏經不但頒賜國內各大寺院，甚至鄰近信仰佛教的國家如高麗、日本等，亦獲賜贈。至神宗熙寧四年（西一〇七一）三月十九日，因王安石的新黨變法，國庫財政窮困，爲改革財政，而下旨廢止印經院。所有經板乃於同年八月十日移轉開封府下崇化坊顯聖寺之聖壽禪院接管，由住持智悟大師懷謹繼續印經活動。

至欽宗靖康元年（西一一二六）正月，由女真族建立之金入寇北宋首都東京開封。翌年，金兵將首都顯聖寺聖壽禪院所藏勅

版大藏經板木全部掠奪而去，致使該批板木行方不明，北宋勅版大藏經就此絕版。

其後三十年，有山西潞州出身之女居士崔法珍，發宏誓願，計劃新雕大藏經，這就是具有「崔法珍斷臂募刻」的大藏經。據此藏之記載，於金熙宗皇統九年（西一一四九）之際，在山西解州靜林山天寧寺內，成立開雕大藏經會，其開版活動，在貞元、正隆年間進行正盛。至世宗大定年止，雕造了六百八十二帙約七千卷。此藏爲每行十四字，每版二十三行之卷子本版式，與北宋勅版完全相同之版式。

大定十八年（西一一七八）潞州之崔法珍，將新雕之印本大藏經一藏，進獻給金國朝廷，旋在燕京聖安寺登壇受戒成爲比丘尼。此新雕藏經之板木，不久移至燕京之弘法寺接管，大定二十九年（西一一八九），在此繼續開始印經活動。法珍尼師在大定二十三年時，曾被金朝賜與紫衣及「宏教大師」之尊號。可能就是因爲其發心雕造並進獻此版大藏經之功蹟有以致之吧！其後趙諷在明昌四年（西一一九三），在燕京弘法寺曾建有「崔法珍比丘尼碑」，碑上即有以上諸事之記述。

燕京弘法寺金刻大藏經，傳存至元朝時代，至元二十二年（西一二八五），印有七千一百八十二卷經典。湛然居士耶律楚材，書就「補雕大藏經板疏」，請元朝准予補雕，以便作爲元朝首都之欽定大藏經版，繼續印經活動。

此版大藏經於民國二十三年（西一九三四），在山西省趙城縣之霍山廣勝寺彌勒殿內被發現，在所有佛教文獻中，尚不知有此版大藏經記載的學術界，乃成爲一時甚爲關動之事件。民國二十四年，上海會影印刊行了「宋藏遺珍」一百二十冊、十二函公

開流通。

三、磧砂藏之雕造

所謂「磧砂」，乃南宋平江府城東陳湖中之洲名，寂堂師元由華亭來此。此洲原爲費氏所有，寂堂師元於乾道八年（西一一七二）在此建一草菴，成爲開拓農民佛教信仰之中心，師元示寂後，其徒建舍利塔，獲頒「延聖禪院」之匾額一方，此磧砂延聖禪院，在南宋中期，即於院北建立經坊，計劃雕印大藏經，此藏即爲崔法珍「斷臂募刻」之誤傳，此磧砂藏之願主爲誰，以及其起源爲何，均不甚詳。在理宗紹定五年（西一二三二）之際，有宋室一族之趙安國，成爲此藏之勸緣大檀越，由僧俗多人担任募緣工作，派遣至浙江各地開始募集善資，趙安國本人自力出版了大般若經六百卷、摩訶般若經三十卷，紹定四年（西一二三一）七月之大寶積經刊記中有此記載，故此藏可能即在此期間着手刊印。

由磧砂藏之尾跋看，本藏刊行之次第，事先毫無通盤計劃，募有多少善資，即出版多少經典。在端平元年（西一二三四）時，已雕造有「平江府磧砂延聖禪院新雕大藏經、律、論等目錄」二卷，此乃根據湖州思溪之圓覺禪院之目錄雕造者。至嘉熙、淳祐年間，出版甚多經典，然而寶祐六年，延聖禪院爲火災所毀，爲復興禪院，刻經事業因而衰敗，未其完成，南宋亦亡。

至元代時，因該禪院第六任住持維吉之奔走，堂宇伽藍業已復興，於大德三年（西一二九九）之際，設置大藏經局，設定功德主、對經、點樣、管局、提調等職制，繼續進行自南宋以來之追雕事業。大德九年（西一三〇五）九月，河南江北等處行中書省左丞之朱文清一族，喜捨大藏經一千卷之善資。翌年，前松江府僧錄之廣福大師管主八，行宣政院之委，提調雕造大藏經板，並由朝廷予以絕大援助，故不出一年，未雕之一千數百卷，乃予雕造完竣而行出版。此即爲磧砂藏雕印之經過。

四、結語

看了以上二藏雕造之經過，金刻大藏經是在中國北方之山西，而磧砂藏則在中國南方之浙江，二者相隔數千里，何以有「崔法珍斷臂募刻磧砂藏」之誤傳發生，實在耐人尋思，勉強言之，可能爲下列兩個原因所造成：

（一）金刻大藏經與磧砂藏雕造問世之時間大致相同：金刻大藏經是崔法珍在欽宗靖康元年（西一一二六）金兵掠奪北宋勅版藏經之板木後三十年（西一一五六）發願募刻者，到元之至元二十二年（西一二八五年），湛然居士予以補刻。而磧砂藏之發起，亦在南宋中期中建立經坊，到理宗紹定五年（西一二三二）趙安國即捐印了大般若經等傳世，前後相距僅五十三年。可以說，這兩大部藏經，是在同時印造流傳，此可能被訛誤的原因之一。

（二）金刻大藏經與磧砂藏同爲民間募財雕造者：在此二版大藏經問世以前的大藏經雕造，是奉皇帝勅命，由國庫負擔經費，具有無上權威。而此二版則全由民間發起，同時由民間財力而進行者。遺憾的是：磧砂藏之最初發起的原因爲何？其願主爲誰？均不可考，雕造之先毫無計劃，捐多少錢，即雕造多少經板，中途更因火災而中輟，困難重重。而金刻大藏經又不知是何原因，在中國佛教歷史文獻上，沒有佔其一席之地，久而久之，竟被人遺忘。可是崔法珍比丘尼斷臂募刻大藏經的故事，却一直流傳了下來，既然金刻大藏經被淹沒無聞，而磧砂藏又找不到願主，於是很自然地被認爲崔法珍斷臂募刻磧砂藏，以訛傳訛，由古而至今，由中國而日本，被公認了下來。

以上造成誤傳的兩個原因，完全是筆者於研究該二版藏之後的推測，並無史實根據，是否正確，聊作爲讀者參考。不過；崔法珍比丘尼斷臂雕造了金刻大藏經，是依據小川貫次教授的考證，並經過日本六個大學佛學教授瓜生津隆雄等六人之審定，其考證應有相當的可靠性。但世間事無百分之百的絕對性，也許有百分之零點幾的或然率，如有那位大德能提出崔法珍比丘尼斷臂募刻的是磧砂藏的確實史料，將小川氏的考證推翻，那將是功德無量的事。



參加美國佛教會大覺寺佛七瑣記

大永

上方聞道說無生，欲溯靈源細細尋。
寒宵禮佛徐徐拜，鐙影熹微雪印深。

一 清靜道場 莊嚴法會

大覺寺的佛殿上，爐香清揚，盤花馥郁，我隨着大眾拜佛、念佛、繞佛、靜坐，週而復始。

四年前，平生第一次從曉雲法師學念佛。法師教我；你低聲念、默念，耳邊都要聽得字字分明。自那時起，在趁長途車中，我常專心默念佛，覺得念佛可以摒除雜念，暫隔塵囂。曉雲法師又極週至地教我靜坐，我却不能常常照做，因為那時心情正陷在極度痛苦中，日常必須藉分神於耳目肢體的活動，以逃避煩惱，一落入靜境，淒寂之感頓即自四方八面襲來，反而無法安寧，那時期我簡直怕靜坐。

佛七中的念佛，韻律齊整，比自己默念尤能收攝心神。衆聲齊唱中，耳聽敏公老和尚那聲全心全意地懇切念佛聲；眼望繞佛隊伍前頭，仁俊法師一步一步踏下去的步伐，心頭的清靜莊嚴感，似覺不容有我。

我念佛，耳聽着朗朗的佛號，心念也跟着佛號，但不知爲什麼，無端一陣酸楚潮湧而起，我流下淚。

二、佛前燈影庭除雪

凌晨睡醒，披衣起床，盥洗畢步上佛殿，已有一位女居士在

燈下看經了。禮佛畢，微掀窗簾看窗外積雪數寸，在沉沉夜色裏閃着白光。再走向大門口，隔着玻璃門向外望，路上闐然無人，冷風自門罅吹入，肌膚起慄，而頭腦却格外清醒，路旁積雪隆起，瑩淨一片，但馬路中間的雪却被縱橫輪印蹂躪得支離污黑，面目全非，看得人一心惘惘！

本來，這當前的景象，也不過景象而已，一天的陽光，一夜的風雨，就足以將它融溶消散得無影無踪。那時雪歸何處，白於何有？那或者才真是還他本來面目哩，我何必如此着相？

也許，我不是愛雪，祇是愛那個白，不，是那個潔淨，但潔淨是什麼，它又在那裏？我更覺茫然。

回進佛殿，此時各盞大吊燈尚未放光，只有佛前一燈獨明，那位終日不說話的美國青年，獨自坐在拜墊上打坐，幾位女居士已陸續輕步上來了。我靜坐一隅，看她們鬢髮斑白，法衣飄拂，在燈影下靜肅地俯身下拜，仰瞻佛像金身，似乎比日間所見，尤其慈悲寶相，一種從所未有的虔誠，突然生起。

因緣？一向堅持不動的原則，終於動了？

三、念佛三境界

幾天來聽法師們對於念佛及佛七一詞的開示，算是懂了一些，如果我領會無誤，則老和尚講的是念佛應如何持心（方法），仁法師講的是念佛的認識，至於佛七一詞，綜合幾位法師的說法：佛七是除妄念、去煩惱的一段精進修持。

自覺在此七天中念佛有三種心境。大多數時間是懇切地念，心頭不大起雜念，不過，那種忘我的情形，僅只偶一遇之而已。有時，我念得很悲切，似跪在佛前，哀懇垂憫。尤其每次誦迴向偈時，常若心神顫動，懇懇切切地祈求臨終無障礙，安詳往生；祈求還入娑婆，救度苦難衆生。

在往生位前，念清涼地菩薩聖號時，也令我感觸叢生，滿心悲戚！現前的世界，豈非不啻人間火宅？刀兵、饑饉、水火、仇恨、政爭、物慾……說不盡的煩惱與災難，遍布每一角落，每一時間，何處有一寸乾淨土真正可以安心安身？安得有無量數的清涼地菩薩爲這人間火宅給予清涼！

有一時，我念佛念得歡喜，出自我口我心的佛號，都是在讚嘆佛的慈悲與智慧。

四、仁者壽

今天是沈家楨大德壽辰，法會衆人以香花壽桃供佛爲壽。晨早，沈居士捧着一包精印彩色佛像，「與諸上善人結緣」。他又寫道：「願以佛七功德迴向所有母親都有緣往生極樂」。注視着這幾個字，我心生感動，這是沈居士在他誕辰之際，懷念慈母的心聲。因爲緬懷慈母當年的養育劬勞，他想到世間所有的母親之養育劬勞；因爲祝願自己的母親往生極樂，他也祝願世間所有的母親都能往生極樂。在這寥寥數字裏，他不但展露了「孝思不置」，也展露了「老吾老以及人之老」的推己及人的恕道。

聖嚴法師以阿彌陀佛的無量壽無量光爲沈居士護持佛教的無量功德祝，也正是道出大衆心中所共有的欽敬與祝賀。

五、鐘鼓淵淵注大悲

「鐘鼓淵淵注大悲」。是多年前外子在福州西禪古寺聽經後寫的一首詩中的一句。以前我雖曾從句中尋出一些隱約的意境，

但沒有親切的體驗，也未深切的探索（主要是我自己當時也未有此境界），所得的究也祇是一些浮泛的意象而已。

念佛七天，這才真真聽到一聲聲能讓靈魂淨化的鐘鼓之聲（木魚引聲也一樣），也才真切地瞭解到唯有空淨的心靈，鐘鼓淵淵銷融了一切煩惱；否則，鐘鼓鏘鏘，雖仍是人間的悅耳清音，而不是極樂世界的微妙法音了。

「姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船」的悠揚鐘聲，也是一塵不染的，但它與張繼先生共同進入的是文學世界。

六、完滿日

佛七完滿日（一九七六年一月十八日），鄭僧一曾省元夫婦，美國女青年教師 Virginia 連我共五人，同時皈依敏智老和尚並受五戒。

跪在我一旁的 Virginia 激動得滿眶熱淚，我則心頭反而空無一物，祇靜聽老和尚爲我們說三皈依，說五戒，說懺悔無始以來所有過愆，祈求消災延福。

皈依三寶，至少對我並非是一件輕率決定的事。回顧半生，兢兢業業地做人，幸無大過，然而，從佛教教義看，身口意貪瞋癡三業，誰能免此？我深信必先能做一個真真正正的人，方足以言學做一個真真正正的佛弟子，我唯有求慈悲的佛加被，令我終生好好地學做人，更好地地學做佛弟子。

後記

從未見過打佛七，不知佛七是什麼，又是如何打法。懷着忐忑的心情，我上大覺寺來參加打佛七，沒想到這七天下來，很微妙地令我轉入一個人生新領域。在這起步處，似頗值得將當時的幾個直覺紀錄下來，爲個人宗教生命植下第一個里程碑吧。



唐圭峯定慧禪師傳法碑并序

唐·裴休書

(二)

量諸解脫至昧惣持
門菩提涅槃常住法
性莊嚴佛土成就衆

生度天人教菩薩一切

妙道可謂廣大周密

廓法界於無疆微性

海於無際權實頓漸

無遺事義取後獨以

法眼侍大迦葉令祖

祖相傳別行於世非

移於迦葉而外人天

聲聞菩薩共願於法衆

生之本源諸佛之所

證超一切理離一切

相不可言語智識

有無隱顯推求而得

但心心相印印相

契使自證知光明受

用而已自迦葉至達

摩凡二十八世達摩傳

可。可傳琰琰傳信信

傳忍為五祖又傳融

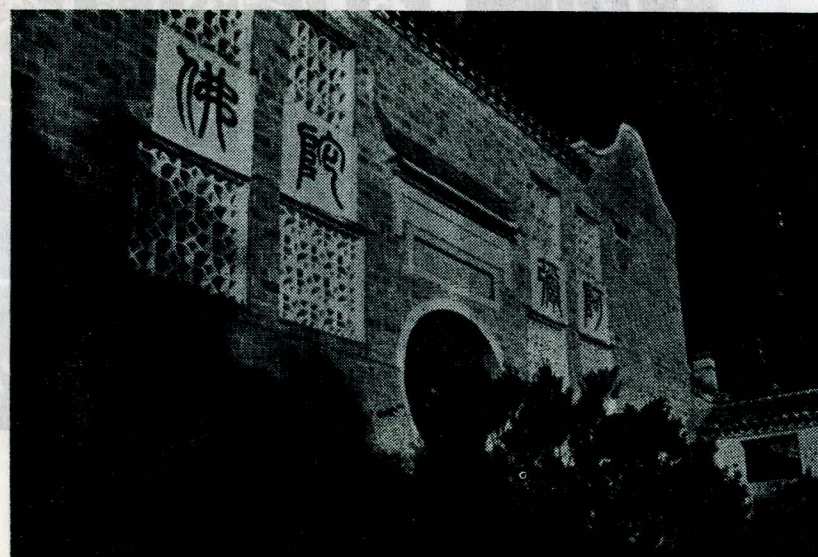
為牛頭忍傳能為

瑯琊山中瑯琊寺

與

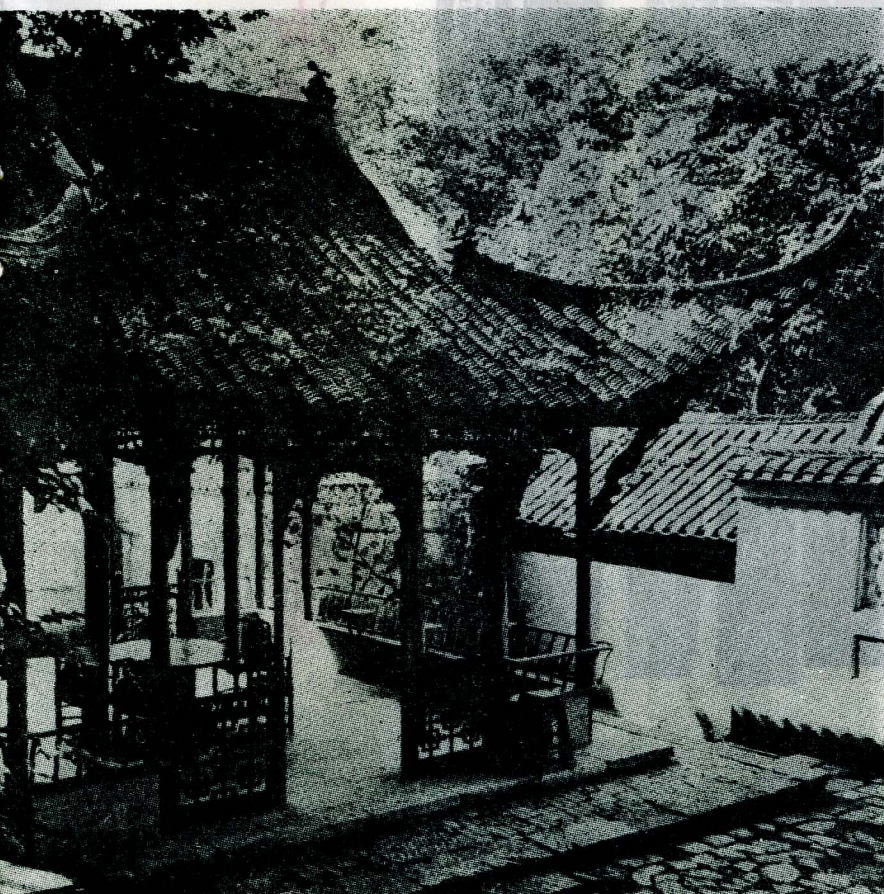


△ 瑯琊寺大殿



▷ 瑯琊寺後殿

翁亭



▽ 醉翁亭古刻



永懺樓隨筆之二

胎

裏

素

馮馮

我是個素食者，青菜、豆腐、豆芽、花生、黃豆，吃得最開胃，魚啦肉啦，雞鴨珍饈，一見就覺得腥羶反胃欲嘔，朋友請我吃飯，每使我面對滿桌佳肴無從下箸，弄得賓主兩不歡，尷尬之至，人家就愛問：「怎麼那麼笨？好魚好肉不愛吃，偏愛吃青菜白飯？」是呀，就那麼笨，笨透了。就是無法下嚥，那些葷菜，那怕是有名大館子的名菜，別人聞在鼻子是香的，垂涎三尺，我聞在鼻子裏是腥的臭的，屍味般的，一聞就想嘔吐。

「怎麼回事？」人家問，關心兼責備。

我自己也不明白，大概就是所謂胎裏素吧？

自從有知開始，我從幼就一直拒絕食用葷菜。父母親擔憂我營養不良，總是要我吃些肉類，而我總是不肯，千哄萬騙，也不肯沾唇，有時惹得父母不高興，就硬餵，硬餵了也吐出來，又哭又嚷，於是就招來一頓頓「雞毛掃」打屁股。幾乎天天餐餐都是哭哭吵吵，變成個脾氣古怪陰鬱離羣的個性。

「這孩子，」我母就嘆氣傷心：「怎麼長得大啊？一些營養都不吃。」

「送他去寺裏做和尚好了，」父親說：「留在家有什麼用？天天爲了一頓飯哭哭吵吵，家無寧日！」

或者父母親的確應該送我出家，因為我總是不聽話，不肯吃葷，鬧得吃頓頓飯都好像上刑似的。父母也常常因此口角不和，母親那時尚未信佛，她是個念過一些短期醫護的人，畧知西醫營養學說，再加上中國人固有的「進補」觀念，又自己養了許多雞鴨，所以經常殺雞進補，幾乎天天吃什麼

當歸燉雞，參茸之類，父親是個非常強壯高大的人，出身富家，講究飲食，無肉不飽，無饌不精。不意生了一個怕吃葷的兒子，他們愛兒心切，只怕我營養不良長不大，似乎也不大明白到底是否適合的問題。父親脾氣是很急的，而且最不喜歡聽見孩子哭鬧，我一哭就捱打屁股，給關在黑房，什麼都試過，我就是不肯吃葷。後來漸漸才勉強肯吃一些雞蛋，但是，老實說，一則是怕打，二是怕傷父母的心，才嚥下那腥羶的雞蛋，雞蛋也是腥臭令我作嘔的，放半瓶芝麻油也吃不下一個蛋。

後來有一天趁母親不在家，父親就狠狠揍我一頓，打到我連着鼻涕眼淚吞下他放在我面前的燉牛肉湯，然後又吐得一地，以後肉汁成爲每天難逃的一切，總是給父母恐嚇拿着雞毛掃指着才吞下，而那些名貴藥材燉雞更是可怕，總得設法逃走，跑出去再也不敢回家，晚上回家不免又是雞毛掃「修理」一番，而我總改不了，依然寧願吃白飯泡開水，依然天天嘔氣，實在說，童年沒有什麼歡樂，一半也是由於太頑皮淘氣，惹父母生氣，多打多罵，一半也是由於不肯吃葷，常常頂撞父母，招來煩惱。

我母後來信佛，一半也可說是由於我的奉勸，二十餘年來，我母不再殺過任何家禽，如今她老人家已經茹素，一如我之厭畏腥羶了，我父與我們分離二十餘年，聞說現在也信了佛，不再喜葷了，我母當時年青，吃雞吃補太多，中了動物屍毒毒素吧？常常終年生病，又是出風疹，又是高血壓，常年進出醫生之門，住院留醫，如今這些年，不吃葷腥，只吃素膳，反而顯得白髮童顏，滿臉紅潤，身輕步健了，我未見父親二十餘年，不知他老人家如何，只聽朋友說他也比從前硬朗寬容得多了。

有時候我也能依稀記得一些幼時的往事影子，我大概是兩歲

，或者還不到兩歲，正在學步，站在小兒車邊，看着女僕殺雞，那麼一刀在雞脖子上一來一往的割，刀不快，鋸了半天，那雞鮮血汨汨流出，却斷不了氣，拍翼踢腿，亂撲亂掙，眼睛求援地望向我，那情景，我永不能忘，當時我哭喊得什麼樣子，我仍記得。

「不殺啊！不殺啊！」我哭喊着，那時才牙牙學語，直到現在，我仍不時在夢中如是哭喊。

我的確可以憶及到一歲半左右的事，許多情景人物，往往在閒談時問母親，她都驚異，「那是你一歲半的事呀！你怎麼全記得？」我就是記得，而且有時歷歷如在目前。

我還記得看到男僕殺「田雞」（青蛙），那是父親最愛吃的美味，我記得青蛙如何給一刀砍下頭顱，活生生地剝皮，剝了皮的全身四肢帶着鮮血，仍在一彈一彈，一顫一顫地掙扎。

或許正是從此我就不吃葷腥，或許我是胎裏素，我自己也不明白。

成人以後，有一段時期，應酬多，酒席多，偶然也因不願叫主人難以措置而勉強吃一點葷或者裝作吃一點，菜肉都是夾放面前不動的，我未能像出家人那樣守戒，實際上仍是

隱居山之憶

一

隱居山，顧名思義，應該是有逃世的隱者，曾經留下值得稱道留念的事蹟，可是鄉史上沒有記載，鄉里居民，却有近乎神話的傳說；不知在多少年以前，有一位行腳苦僧，來到這不知從那兒糾纏而來的山嶺，他在最高的峯上，停下倦遊的足跡。剛好峯上有一個天然的石洞，洞口懸掛着一線飛瀑，想必他愛上該山的俊秀，水的清冽，如是他靜靜地在這

怕見葷腥的。

住在加拿大，想吃素可真不是容易的事，天寒地凍，什麼農產品都得仰賴美國運來，到過美加的人都知道，白菜多麼難得多麼名貴，比肉魚雞鴨還貴。我只好吃煮花生煮黃豆，有時買到一棵白菜，捨不得一下就吃，一餐只吃一片葉子，吃完還要把菜頭種在花園，不忍它生機死亡，可是還是給凍死的，幸而還能買到很多蘋果和美國橙子，每天喝些果汁，喝慣了芬芳的橙汁，越發怕那些葷腥了，連牛奶都覺得是腥的。

生活如此簡單，不見客，不應酬，彈彈鋼琴，寫點小品，聽唱片或電台的古典音樂，喝果汁，吃素食。說不上什麼附庸風雅，實在這正是我喜歡的生活方式，說到營養問題，我是消瘦一點，可從未患上「營養不良」之疾，三十幾歲的人，洋人見到還以為是個大孩子，喊我：「My Boy, My Boy」，上門來有事的一瞧都問：「可以跟你父母談談嗎？」也不知把我看成多年輕呢。或者這就是素食偏食的唯一壞處吧！

總之，素食有好處沒好處，我都不管，只一提葷腥魚肉雞鴨，那些血淋淋的掙命的慘狀就來到眼前，就放兩斤芝麻油十斤胡椒粉二十磅香菜，我也是吃不了的了。

一九七六，二，二十。

於加拿大永懺樓

張雪茵

石洞裏苦修，石洞裏沒有供佛，也沒有香火，他也不需要人間烟火供養，他自己採食野果，過着他平靜的生活。

那座山峯是很少人上去的。間常也有些獵人，為了捕捉山雞野兔，會去驚擾他，因此鄉民才知道石洞裏有這位清修的老和尚，經過獵人的渲染，村裏的人認為他是佛的化身，說不定是來保佑這塊地方的，鄉紳們告誡獵戶們不要去驚擾他，於是，最高的山峯上，成了禁區，遠遠望上去，雲氣蓊鬱，更顯得神秘。

不知經過若干年，一個秋天的早上，忽然有人發現，山頂有

一朵五彩祥雲，托着一個隱隱可現的人影，冉冉上升，沒入暝濛太空，於是一傳十，十傳百，老和尚白日飛昇了，村人都蜂湧攀上山頂，洞裏果然沒有了老和尚，只剩下草蒲團和幾卷經書，洞口飛瀑，濺玉飛珠，襯着幾樹經霜染透的紅葉，景色如畫！

村人在洞口跪下來，頂禮膜拜，佛爺升了天，競相傳說。老和尚生前雖沒有同村人打過交道，但他飛昇後却給村人很大的影響，隱居山村的人，家家都供着一張自己描摸畫出來的——老和尚的影像。老一輩的朝晚拈香唸佛。不知是那一位鄉紳，出了個主意，僱來石匠，在洞壁上刻上三個擘窠大字——靈巖洞。從此山有了名，洞有了名，飛泉的水，村人叫它心泉，也成了醫病的靈藥。到了秋天，那幾樹丹楓，繁紅一片，尤其是薄暮，太陽西下，彩霞幻起，紅葉與晚霞，給山頂披上一層美麗的頭紗，經過山下的人，都仰長脖子欣賞，都娓娓講述和尚白日飛昇的神秘故事，一代一代傳了下來，隱居山更有了名。

二

這座神秘的隱居山，位於湘南。我的老家，就在這座山麓。一片黑壓壓地大瓦屋，一棟連一棟，聚族而居，不知經過多少代。

當我還在孩提的時代，大瓦屋聚居的人，仍然很多，我的祖母羅太夫人，心慈信佛，古屋後園，闢有一間禮佛的靜室，供着一尊二尺來高白玉雕刻的白衣觀音，妙像莊嚴，栩栩如生，望之令人肅然起敬！

我小時候，極為伶俐，深得祖母寵愛，及長，性尤文靜、淡泊，不愛繁華，祖母常說我不是富貴中人，生有夙慧，晨昏禮佛，獨挈我相隨。香烟繚繞中，禮佛三拜，祖母朗誦心經及白衣神咒，我也合掌垂目，隨聲默誦，漸有所悟。

全家人每逢朔望，隨着祖母茹素，我也漸漸不習慣葷腥，唯誠則靈，唯靜生慧，日久祖母漸能預測親友鄉里間吉凶

禍福，屢有奇驗。

三

我幼年體弱多病，十五歲忽患傷寒，沉疴達四個月之久，一夕痰阻氣塞，幾瀕於危。深夜，祖母睡夢中忽見白衣觀音，立於床邊，以楊枝沾淨瓶仙露，遍洒我身，翌晨，我忽然清醒，再投以藥，得轉危為安。

病癒，母親帶着我和文表姐往東村白衣菴還願，主持了塵師太，俗家也是張姓，是我一位遠房姑母，沒有出嫁，就死去了她的未婚夫，看破紅塵，就在白衣菴落髮出家。後來就主持這所白衣菴。

因為白衣菴一帶，水秀山明，風景絕美！我常和文表姐去白衣菴聽了塵師太講經。秋天，白衣菴後園，菊花數十種，嫣紅姹紫，盛放着美麗的花朵，我更愛去欣賞。了塵師太，常撫着我的額髮，對我說：

「生有夙慧，佛必佑妳！」我問她，文表姐不是比我更聰明麼？

師太搖搖頭：

「她情孽太重了，不是我佛門中人。」

當時我不懂，後來文表姐因為婚姻不滿意，又惹了許多情孽，結果爲了情，竟不得善終，果然應了師太的話。

四

抗戰期間，我隨外子奔走天涯，生活動亂，每遇險難疾苦，輒誦白衣神咒，以求解厄，屢有奇驗。

民國三十二年西南大撤退，日軍進逼貴州，我和孩子先到了貴陽，外子阻於中途，二十多天沒有消息，焦急不安枕席，我每日晨昏都誦白衣咒，祈求佛佑，某夕忽夢白衣觀音索我手，在掌心書一品字。夢醒百思不解，第二天，找了一個測字卜者，問行人吉凶，卜者說：

「你一家三口，兩口已同在，另一口九日必可至，可耐心等待

候。」

果然九天後，外子脫險來會。觀音佛法無邊，益堅我信心。我請畫家爲繪觀音聖像一幅，朝夕膜拜。每年印送白衣咒，以傳靈異，藉結善緣。

勝利以還，重返故鄉古屋，才知祖母早於抗戰第四年仙逝，故鄉經征蹄踐踏後，瘡痍滿目，後園靜室，蛛網塵封，香烟久絕，白玉觀音，也散失無存。

季節正是初秋，隱居山紅葉，仍燦爛如春花，與晚霞相映，祇是人境俱杳，徒增感慨！

讚嘆清涼藝展

姜渭水

由曉雲大法師所主持的清涼藝展，溯自六十二年孟夏肇始迄今，已逾三屆，由於展品的題材新穎，內容豐富，不啻在自由中國的佛教文化史上，寫下了多彩多姿的一頁，即在國內的藝壇中，亦屬別樹一幟，予人以清新而深刻的印象，漪歎盛哉！

綜觀歷屆展品，其最特色處，是專題命意，分別佈置如第一屆：風雨，普光，動定，清涼。第二屆：風雨，大悲，耕心，清涼，都設四室陳列，如第一室「風雨」全爲風雨之作品，「大悲」室全是大悲觀世音菩薩像，如「清涼」室則爲「山水」作品等，書法則增強畫展中之意義。所描寫的皆能刻劃入微，維妙維肖，栩栩如生，既不落前人的窠臼，同時也表現了獨特的才華，毋怪頻年以還，觀者如堵，異口同聲，交相讚許，譽爲台灣佛教文化的一朵鮮花，給佛教藝術平添一份明麗的光彩。

清涼藝展之所以成功，並不是偶然的，首先，我們得佩服曉雲教授的眞知灼見，肩此重任，擘劃出這個史無前例的文化運動，讓我們從字與畫的感覺中，仰慕到佛陀的精神偉

這些年來，我默默地研究佛學。深深覺得佛教的精神是平等博愛，佛菩薩本身並非真有什麼靈異，也沒有大權大能，可以降福降禍，人的禍福，是自己善惡行爲的結果，一切都在後天的修持。一切衆生，皆可成佛，但成佛的力量，却要靠自己。

經過多少年動亂，歷過多少苦難，我能明心見性，安度一切人和事，世情、物慾給我的困擾，完全是幼年時祖母給我的薰陶與啓示，也是我自己多少年磨練的定力。

隱居山離開我已遠，往事縈迴，長相憶念，看起來我仍難免爲感情牽絆。

大，也讓我們深深地瞭解，人有靈性，人有佛性，人的誠心能與佛相通，人的靈性昇華能貫通古今，和天地萬物相終始，很顯然地，清涼藝展啓示了吾人一個大目標，人不可無宗教信仰，皈依大覺世尊，入佛智海，人活得才有意義，也才能描繪出大自然的美，所以我們認爲清涼藝展並非一般性的賣弄技巧，而在藉書畫的形式，透過人類的感官觸覺，收到潛移默化之效，去領悟佛教文化的深淵，它的手法雖說是短暫而普通的，但它的影響却是雋永而不朽的。

曉雲教授講學之餘，發起清涼藝展運動，雄心壯志，的確使人五體投地，而且筆者所強調的，我們推許曉雲教授，並不純粹對他的個人學養而言，而係指他能以本身超邁的道德文章，全部奉獻給了佛陀，我們歌頌清涼藝展的表現突出，當然也不是單單評論藝術造詣的精湛，乃是說這些作品無一不是爲佛陀而作，字裏行間，在在充滿了佛性的光輝，處處洋溢着祥和的氣氛；筆筆散發出至情的流露；清涼藝展的各位作家，他們的藝術境界固然值得大家學習摹仿，而他們這種燃燒自己，照亮衆生的濟世襟懷，可以說是空谷足音，求之整個畫壇，能有幾人？

淨業

念佛與拜佛

淨業中心集體訂立

供四眾同道參考

甲、念佛七偈子

一、激發——時光無多，生命有限，一寸光陰一寸命，時間就是人生，時光易逝命難久，及時抓住不放手；通身放下再提起，認真念佛加懺悔，捨死忘生做一回，昇沉關鍵在此舉。

二、立場——死盡偷心，腳踏實地，作老實頭，做老頭陀，爲苦行者，是苦惱子；言行一致，表裏一如，無計入我，焉有是非。

三、傾向——心不燥急，行不散亂，歸心淨土，立意投西，淒清悲切，哀仰神馳；念佛爲主，拜懺作輔，誠敬第一，專精不二。

四、定課——一日之計，永恆大業，虔禮兩懺四小時，兼持雙咒九十分，朝暮課誦三點半，竟日稱名十句鐘；分秒時間要爭取，剎那心念不放鬆，經年累月堅苦幹，盡此一生把行修。

五、抱負——願生佛國，不得不休。



鐵定每日課程，期得一心不亂，誓證念佛三昧，決求上品上生；行人所不能行，忍人所不能忍，苦人所不能苦，得人所不能得。

六、功行——念念相續，無有間斷，字字分明從心出，聲聲相續入耳聞，句句綿密無間斷，音音專注執持名；口口稱揚嬰喚母，意意繫念父認兒，念念攝心心念佛，心心憶佛佛在心。

七、立願——奉行四依，合成八願，聽釋尊教示，生彌陀淨土，紹文殊深智，從普賢大行，等觀音悲心，做地藏願輪，共衆生禍福，齊諸佛證真。

乙、拜佛五聯句

一、恭敬——生大慚愧，發大懺悔，觀對聖容汗流浹背，面臨懺悔淚沾衣襟。

二、尊重——痛陳往失，發露前愆，合掌躬身五體匍匐，稽顙歸命一心披陳。

三、懇切——今知往錯，現悟昔非。

懇苦翹勤哀切切
投誠傾倒意殷殷

四、至誠——求解冤結，乞脫情纏

竭誠盡敬磕得頭瘀額腫
殫心瀝血拜到肘裂膝穿

五、虔摯——洗心革面，改過自新

虔心虔意全神觀注
畢恭畢敬一心頂禮

丙、注意三原則

上面提綱挈領列出幾個要點，可說是一套用功計劃草案，爲淨土行程鋪路，方便初步下手。照這樣行個三年五載，不適用時，可作適當調整，要不，改爲晝夜不間斷專持名號，也無不可。在文字上，也許免不了門面裝飾，算不得理想的、標準的、人人適用的課程；可是，每個釐訂的出發點，都是從經驗中體會出來的安排。古德說的：「萬修萬人去」、「淨土之生，萬牛不能挽矣」、「汝若念佛不往生西方，老僧當墮拔舌地獄」，語氣何等肯定，就是要在這方面着得力。有心淨業的同道們，何妨放手一試——息影歸心，完全揚棄世情瑣事，全面進修念佛法門。

念佛焦點，最重要的步驟就是：相續不斷持名，無間緊接念佛，「念念相續，無有間斷」，不休不歇一路念下去。摒外境，攝內心，存至誠，下懇切，一聲緊接一聲，一句跟着一句；句句從心流出，聲聲隨耳聽入，淒清清，哀切切，猶嬰兒呼慈母，似遊子思故鄉，如臨危求救援，若將死求安息，作最後掙扎那樣，刻不容緩。「念念有如臨終日，心心準備往生時」；討厭五濁惡世，充滿了淒清悲切的情緒，憧憬九品蓮邦，滿懷着哀仰神馳的思潮。隨時、隨地、隨處，直把一句阿彌陀佛，牢牢盤踞在整個腦海，緊緊扣住着一顆心弦，縈牽夢繞，深持密憶，孜孜在念，瀝瀝在前，風吹不散，雨打不入；時時留心攝心，在在以念止念，養成念起即念佛的潛意識，將一顆亂心全寄托在一句佛號上，讓一聲佛號烙印在心坎裏。不能放鬆，不給走掉，不容絲毫雜想

滲透動搖，以期收到「都攝六根」的效果，進入「淨念相繼」的狀態，踏上打成一片的門檻，掀起「一心不亂」的高潮，成爲往生淨土的先決條件。

初心念佛，有時也許會力不從心，念不上來，常有佛號老提不起的感覺，精神沮喪，一股莫明的散漫，無可名狀的落寞，說不出的沉悶。這些現象，最易發生在默念的時候，往往在不知不覺間，念佛的念頭無形間消逝得無影無踪。不用說，這是業惑作怪，障礙阻隔，要打破這個阻隔，可出聲念佛或大聲猛念，或長跪在佛前懇苦切念，高聲力念。不管怎樣，要緊是顧住現前一句佛號，不讓中斷，好好保持。還有一個辦法，念佛不順，可暫轉爲拜佛，懺消惑障恢復淨定。本來，默念佛的好處是省氣，坐念佛則較安寧，倘工夫不夠，兩者皆易墮昏沉，所以蓮池大師說：「然始學者，先須行多坐少，若貪坐，則昏不能退」，又說：「端坐念佛，恐心難攝，不若經行」，這是很好的提示，不過不是作硬性規定，主要是隨各人適應與否，只要適應自己行持，大聲念，小聲念，金剛念，默念，經行念，正坐念，怎樣念怎樣好。要是躺着念，則不好出聲。

大抵老修行們都知道，無論用什麼功，難在開頭，最初下手，感到吃力，沒有恆心，缺乏持久的耐性，不易支撐下去。可是日子久了，一旦功夫上路，到時不但不以爲苦，反而會樂趣盎然，有說不出的輕安。

念佛念得相應，近時淨宗高德了然老法師形容爲：「有如小兒吃糖，越吃越有味，越吃越想吃」，這話誠屬經驗極談，有經驗的人，自然體會得出。吃糖吃到捨不得離手，那是吃到甜頭，吃出「味」來了；念佛念出法味來時，越念越起勁，越念越想念，越念越有味。不過這當子，要嚴防外境牽心，或內心閃動，可能就是心魔作怪，起善心，發惡念，想做這樣，想做那樣；喜歡寫文章的人，有可能文思蠢動，靈感湧現，一不小心，就要上當。最好的對治辦法什麼都不要去做，不要想，不要去寫，死心塌地，不爲外境牽走，不隨內情起伏動搖，加強正念，打起精神，專心一志加緊念佛，堅定保持念佛功夫，鍥而不捨不斷，不變不移念

下去。照理能打破這個關節會有更大的成就，更上一層樓的境界；至於境界如何？那就要上到一層樓的人來說了。

對於念佛功夫，個人有點體會，不知該不該說，姑以「悲音念佛」名之，是否有當，未便斷言；不過確有多少感受作用，大胆寫出來，是希望能得到淨業同道大德們一個明確曉示。

所謂「悲音念佛」，歸納起來，千言萬語一句話——那是要發自內心的至誠、內心的哀懇，內心的真切，內心的專、精、猛。反過來說，念佛念得誠，念得懇、念得切、念得力、念得上路、念得相應，念出來的聲浪，則句句含悲帶欣，聲聲韻味無窮，抑揚頓挫，節拍鏗鏘，自然而然形成淒清悲切的聲調，和雅哀涼的氣息；傾耳諦聽，且有攝心作用。自己念起來，生起神馳响往的思情，厭苦欣樂的意向；別人聽起來，會覺得清脆悅耳，清雅恬靜，受感動，作出塵遐想——所以名之為「悲音念佛」。

悲音念佛，絕不同連哭帶喊討人厭的悲啼聲可比，也不是世傳「五會念佛」的翻版，更有別於嶺南近德觀本法師用七個音符譜成的「七音念佛」。其最大原因是悲音念佛完全從內心的懇切表現到音色上，產生悲清和暢的韻質，沒一點浮華歌樂濁氣，同時是自然形成，不假作意，也不能作意，一有作意作狀或故放悲聲的造作意態，便念不來，念不好，念走樣了。因此，工夫不熟，就掌握不定，勉強不來，有時念得到，有時念不到。要克復這一困難，可在平日裏久念多念拼力念，日久功深，水到渠成，就不難摸到點子門路可走了。

再說一遍，念佛一定要擺脫現實生活一切糾纏，萬緣放下，不問世情，真心誠意，無間無斷，接力相應的念。否則，恐難在現在中見工夫，臨終前得受用。

拜佛與念佛一樣，也要發自內心的誠敬，所謂「一心頂禮」，重在全心貫注在「一心」上面。「一心」也叫「志心」，就是不分心、不二心、無雜心、無染心、誠敬心、恭敬心、懇切心、真切心。「一心無二用，雜念不生」，把全副精神聚中於「一心」一意「頂禮」膜拜上面，當作所拜之佛菩薩親臨在前，能拜之我則怎麼辛苦都不怕，抱着不顧身命、拚着老命的刻苦決心持續拜

到底，冀懺往昔愆尤，求消今生罪戾，得大自在，得大清淨，得到往生淨土歸宿。

「一心」是內懷恭淑，藉「頂禮」來彰顯；「頂禮」是外現莊謹，由「一心」而表達，懺本中「維那」大呼「一切恭謹」的句子，就是在提醒拜懺的人注意內外心身如法。古德用「一心頂禮」四字，在意義上，內容上、形式上、都剴切妙到極點。其所謂「頂禮」，原是把己之頭叩「頂」佛之腳為至高敬「禮」，倒身下拜必須是「五體投地」。有的地方，習慣上，多設有拜櫈，上面還加一個軟綿綿的墊褥，拜下去，兩手兩膝一頭，五體無一體著地，充其量，是雙腿蹲一下罷了，這樣算不得「頂禮」。

當然，那些「七種禮拜」的大道理可以不談，只要想想世俗那種「摩頂放踵」與「散髮鋪地」行大禮的場面，就使人怦然心動，覺得拜佛不撤蒲團，那是太對不起老佛爺了。再看近代海外尊宿年近九旬——八八高齡入滅的演本老法師，晚年在「退省齋」中拜佛，每拜頭必磕地有聲，額上老是叩得隆起一個大包，其虔敬如此。他老人家這樣一大把年紀，尚不肯用拜墊，要真正五體拜伏到地上，後面的人，怎好意思不「見賢思齊」呢？

拜佛，也算屬於一種苦行，拜佛拜得多，拜得時間久，遍身大汗淋漓，濕漉漉，不大好受；進入年逾不惑的人，平時不多拜，在開始幾天裏，還會腰酸、腿疼、腳軟、呼吸喘促，上氣不接下氣，好辛苦，好難受。在這個痛苦難挨的時候，就要拿出堅苦卓絕的勇氣和毅力來，咬緊牙關，強忍一切痛苦，熬得住，受得起，化辛苦為力量，以苦為鞭策，苦拜到底，拜得身流汗，眼流淚，膝流血，淒苦哀切，痛定思痛；再苦，也不會苦過地獄苦吧。能這樣，經過一段時期，就不致那麼辛苦了，久而久之，也可轉苦為樂，身心感到無比暢快起來。

一般上，念佛與拜佛，皆有事修和理觀兩個說法，初用功時，固當從事相上入手；就調理觀洞明，也還是要在事相上做工夫，絕不能執理廢事，一俟事修有得，理觀自會明白，正是：「若得見彌陀，何愁不開悟」，原因是，事相不離理體，理觀仍在事中，未臻實相境地，以其高談濶論：「自心念自佛」或「能禮所

禮性空寂」，不如實事求是，在這兒說幾句老實話來得切貼：

淨土路上，走起來，說難不難，說易不易，要走得乾淨俐落，不好拖泥帶水。拿文字來說，若無發前人所未發心得，又無悟解，乾脆不寫的好。未來嘛，文章原是行道者絆腳石，虛名無非學佛人致命傷，兩者都得棄如敝屣；何況「強作篇章，文致其惡」，未結人緣反結人怨，那就更不可為，萬萬使不得的。其次是好色貪歡，皆因業障發作，成墮落主流，有啥好貪？既知做着金錢的奴隸，又何苦成為愛情的犧牲俘虜？長夜漫漫，可憐迷失在沼澤地帶，流連忘返，自掘墳穴，那真的死火了。想要安隱到達目的地的西方領域，沒有別的，唯有扔掉七情包袱，高呼萬德洪名，大刀濶斧，剷除前面的障礙物，念佛以外，多加拜佛，正助兼修，雙管齊下，沒有不成功的道理。

如果中間把持不定，悠泛不前，起懈怠，萌退折，記得自我提高警惕：世間大事，莫過生死，生死不了，什麼也完了，一氣不來，更是不得了。處在這個紅塵炎炎，白浪滔滔的恐怖社會裏，只要一步差錯，滿盤皆僵，不給灼傷就是淹死，有那一樣好留戀？那一樣好追求？火宅裏，停不得片刻，急流中，沒有迴旋的餘地，還等什麼？還想什麼？還猶豫什麼？還有什麼放不下？還不趕快用功夫，辦大事，求出離，一了百了，該多好。省菴大師說：「勤勞暫時，安樂永切，懶惰一世，受苦多生」，印光大師說：「佛既丈夫我亦爾，敢不自勉力修持」，希運禪師說：「塵勞迥脫事非常，緊把繩頭做一場；不經一番寒徹骨，怎得梅花撲鼻香」？記取祖師們強而有力的激勵，道念便油然而生。

多年來，外在的感觸，內心的體驗，深覺得，在平時生活上，當注意三項原則，四個要求，作為淨土這一行業不可忽視的助緣：一者、1.言與行合，2.行與道合，3.道與心合，4.心與佛合。二者、1.存好心改正惡業，2.說好話改正口業，3.做好事改正身業，4.立好行完成淨業。所作皆與道合，行事不離佛心。三者、希能再次投身空門，甚至作一老沙彌，終身為一苦惱子，做個老實頭，行追頭陀，樂修苦行，遠名聞利養，避染著諸境。三者、1.不攀緣，2.不化緣，3.不應酬，4.不應赴。恢復以前初出家

時的心境與當年立身處世的態度，時時檢點自己，處處原諒別人，沒有是非心，不生人我見，任人奚落輕賤，不瞋怒相向。做到「四合」、「四好」、「四不」這三項原則，相信去道不遠，接近佛的思想，工夫才能相應，淨業方克有成，往生西方當是肯定中事。

丁、課程一覽表

衆所共知，古今出家大德羣中，有好些常行「般舟三昧」，為期九十天日夜不坐不臥經行念佛；也不乏精進勇猛夜不倒單的頭陀行，不分日夜埋頭苦用功。在這樣不為人知的大修行人面前，侈談定課計時，壓根兒是多餘的，絲毫就用不着。因為，立課表，訂行儀，原為對治個己情性而設。茲例舉一個方式，打從清晨三點半起床，到晚上十點鐘就寢，那是，二十四小時流光，一十八點鐘運用，也可說，一日之計時間表，畢生毋忘座右銘，依之而行，七日為期、三年為期、十年為期、一輩子為期，因人而異，隨個別環境而定；表列如下：

四點鐘：早課回向文後另發四依八願

五點鐘：拜大悲懺持誦大悲咒二十一遍加拜觀音約五百拜（接着早餐）

七點三刻鐘：念阿彌陀佛持誦不斷預計四萬聲觀念小淨土文回向（接着午餐）

十二點鐘：念阿彌陀佛持誦不斷預計六萬聲觀念西方發願文回向

六點鐘：拜淨土懺持誦往生咒一百五十遍加拜彌陀約五百拜

八點半鐘：晚課並大回向另發四依八願

十點鐘：養息

至於「四依」的主張，那是往生以後，回入娑婆，追隨四大菩薩為依止，作為實踐菩薩大道的別願，以大智、大行、大悲、大願四大菩薩的偉大心量為依歸，去從事展開，着手進行菩薩道的崇高法業，與一切衆生共禍福，齊十方諸佛證真常，虛空有盡，此願無窮，懇請十方三寶，證明護念。

寧爲和事老·不作是非人

九成主編有道：

接讀本刊四十八期幻生法師「我底答辯」大文，甚佩辯才無礙，舌燦蓮花。祇所謂伍佩琳居士及弟對其「提出若干指責」一節，經再細味伍函與拙作，自問「指」則有之，「責」則未也！蓋所指乃廣州六榕寺保有三藏法師靈骨之事，爲不爭之史實，彼此均已互認。至於「由文字上所造成的誤會」，則雙方均有。邏輯上之大前提既明（幻生法師精研唯識，湛通因明，弟於本刊連載中，心儀已久）；其餘悉屬枝節問題。雞蟲得失，無關宏旨。是以既不必代讀者臆斷，亦毋庸請當今通儒名家給予解釋。執着名相，向爲佛徒所戒，即弟所表白「指則有之」者，亦可能有「以手指月，但見指而不見月」之譏，此禪宗所以不立文字也。弟前草蕪篇，對幻生法師與伍居士之關心佛教文物，一再歡喜讚歎，稱頌無量功德。不意僅「未免言重了」五字，仍被認爲帶有責的含義，可見用詞遣句之難！弟本欲作和事老，雅不欲再斤斤於一二字句之爭持，轉輾反詰，糾纏不休。雖云真理愈辯而愈明，惟頹風所至，勢或流於戲論詭辯。例如設若弟將「言重」改爲「言輕」，作故意使有「人微」印象之譴舉，縱令可博一笑，究屬低級趣味，爲智者所不取。就世俗方面論，此亦一是非，彼亦一是非，本甚難言。筆戰之易入於人身攻擊邪道者，職是故耳。爲防微杜漸計，吾人固不宜陷於文字障中，弟尤不願作是非之人。惟恐誤已誤人，種下慧業，則罪莫大焉，浪費本刊寶貴篇幅，猶其餘事矣。

幻生法師爲本刊作家，文字般若，素所心折。學無先後，達者爲師，何況僧寶乎？拙作尊之爲智慧大德，並非無因。本期謬蒙其許以「見聞廣博」，彌深感愧。承垂詢胡毅生與胡漢民二位鄉賢之正確關係，益見仁人之用心，敢不從命。經請教林翼中老

居士（現已屆八十九高齡，曾任粵省參議會議長兼省佛教會副理事長，港僑稱之爲廣東家長），知毅生先生確是漢民先生之兄，但爲同祖父之從昆仲，即是堂兄。香港珠海書院中國文史研究所所長，歷史學家羅香林教授（抗戰勝利復員後，任廣東省政府委員兼省立文商學院院長，適毅生先生返鄉，時相過從），亦加證實。惟云：「漢民先生秉性孝友，對外常稱毅生先生爲『家兄』」，致社會上多誤爲同胞者」，弟亦有此失。茲由幻生法師之提示，得到修正，謹在此申表衷誠之謝忱。

鄙意此一公案至斯可以作了。嗣後討論問題，凡非關廣大讀友群者，似可採用直接通訊商榷方式。消極的：可避免撩起筆墨官司；積極的：弟殷願與幻生法師長結翰墨因緣，多聆書面開示。會函徵伍佩琳居士意見，亦表贊同。現先將弟等地址列後。倘荷幻生法師不棄，予以嘉納，則弟等之幸也。（幻生法師鴻篇之末，原註有「寫於德山寺藏經樓」字樣，下次最好加上郵區詳址，以便先行請益。如不吝一二附言賜答作實，尤所盼禱。）

再者：四十七期之六榕三寶圖片，原爲伍佩琳居士所珍藏，本應屬其二函內之附件，因排版關係，被插入拙文。幸伍居士與弟有同門之誼，否則又不免掠美之誤會矣！順以附及，藉作更正。詩云：「風雨如晦，雞鳴不已。既見君子，云胡不喜？」管見所及，未知善知識以爲如何？專此奉達，敬頌文祺

弟李續錚合十 民國六五、三、十。

伍佩琳居士地址：

Mr. Pui Lun Ng.

The Jeng Sen Buddhism & Taoism Ass'n

146 Waverly Place, 2nd floor,

San Francisco, California 94108,

U. S. A.

（按上址爲三藩市正善佛道研究會，北美四象弟子及道教中人多知之。伍佩琳居士係此會創辦人。）

李續錚地址：香港北角新邨東座十一樓一一八室



密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第十三篇 密勒日巴對法師釋迦古那的開示

敬禮上師。

尊者密勒日巴由蒙境的快樂村返回雅龍，昔日的施主們都高興萬分；在極端雀躍興奮的心情中，對密勒日巴說道：「請尊者以後長期住在雅龍吧。」在一個乾淨的大樹中央，有一塊腹狀的巨石，巨石之下有一個洞，尊者就安住在洞內，法師釋迦古那和雅龍的施主們都來拜望尊者。釋迦古那問道：「尊者啊！您這一向在遠方的山洞中修行時，有什麼心得啊？產生了怎樣的定解①，能開示我們一下嗎？」

尊者答道：

「敬禮譯師馬爾巴，我於他鄉修行時，於無生法得定解。今生來生二執着，皆已斷除得清淨，於六道境得解脫。切斷生死繩縛故，徹證諸法平等性，苦樂二執得清淨，虛假識受得解脫。斬斷取捨二執故，我契諸法無別境，輪涅二執皆清淨，道地幻行得解脫。已離希冀與怖畏，永斷諸疑心安樂。」

其他的施主們又問道：「捨此之外，其他的悟境，請一併開示一下。」

尊者道：「為適應你們施主的心意，我現在唱一首歌來幫助你們增長善根吧！」隨即唱道：

「父母助我作外因，自賴耶識為內緣，中間得清淨人身，得此三緣離惡趣。生死境界於外顯，信心出離於內生，中間常思正法教，此心乃能離親仇。如父上師作外因，本來智慧內開顯，中間得決定善解，乃能於法斷疑惑。六道有情顯於外，無偏大悲顯於內，中間常思修行事，能斷貪欲起慈悲。三界於外自解脫，本來智慧心內生，中間具確定證悟，如是乃能離惡危。五欲愛樂顯於外，無執智慧顯於內，中間能行平等行，苦樂二執自解脫。無為無事顯於外，心離冀畏顯於內，中離勤勇與作為，善惡二執皆超脫。」

法師釋迦古那說道：「尊者的定慧早已達到究竟圓滿的地步了。我雖然過去已經參謁尊顏多次，但迄今仍未得到使我信賴和依止的口訣。現在務必請尊者慈悲賜我灌頂，傳授口訣，予以攝受。」

尊者隨即傳給他灌頂和口訣，並命他立即依之修持。不久，釋迦古那產生了覺受和疑問，來到尊者前問道：「上師啊！如果外境和輪迴是根本沒有的，那麼我們根本也用不着修什麼行了。如果心也是空無的，我們亦不要上師了。如果上師也是空的，那麼誰也不知道怎樣去修持了。請尊者把這些疑問為我解釋一下，同時懇請您傳授我『指示心性②』的口訣。」

為酬其請，尊者歌曰：

「顯有三性本無生，雖現生相無可執，輪迴體空無實根，心體法爾本雙融，若有方所起愛執。如量上師具傳承，自創『上師』是愚行。心性猶如大虛空，偶被妄念烏雲遮；如量上師之口訣，恰如狂飆捲陰雲，妄念自滅光明顯；此時心中之覺受，一似日月朗晴空，十方三世齊寂滅③！無可執取離言詮，決定證悟如星現，於一切境樂融融；法身之體離戲論，六識境顯空幻中，自然離動住勝義，超越自他一切境，無執智慧常相續，三身不離甚奇哉！」

尊者繼續對他說道：「法師啊！不要貪著此生的榮譽和安樂，莫要被名相所縛，而讓名相牽着自己的鼻子到處跑。應當盡此一生，矢志修行。你若這樣去做，其他許多也會仿效你去努力修行的。我說的這些話，請牢記於心。」隨即歌道：

「具足善根諸施主，人生寧非枉勞耶？資財寧非幻化耶？輪迴寧非性空耶？欲樂豈非如夢耶？毀譽豈非谷響耶？顯境豈非心性耶？自心豈非佛陀耶？佛陀豈非法身耶？法身豈非法性耶？開悟之時何感受？親見一切惟心現！故應晝夜觀此心！觀心轉深無所見，即於無見而安住。自己即是大手印，心中亦無有我相，不執識見坦然住；根本、後得、無別故，我已超越道次第④，凡所顯現體性空，念時即持無不持。我已親嚐無生法，由觀心故得證悟，

（其他密乘方便道），氣、脈、明點及業印⑤唸誦真言觀本尊，四種淨住等修觀，大乘權巧方便耳。雖然精勤修斯法，不能盡斷貪瞋根！一切顯境由心起，應觀心性畢竟空；若能常契無生境，供養持戒諸善行，一切法爾得圓滿。」

釋迦古那依尊者囑，從此專心修行，獲得了殊勝之覺受及證解，以後他就成為尊者最親近的『出家弟子』之一。

以上是尊者在雅龍腹崖度化釋迦古那法師的故事。

註解

- ① 定解——決定的悟解，由現金所證之悟境，不可動搖，故名定解。
- ② 指示心性——此即大手印傳法時，上師用特殊方便使弟子立刻見到自己之心性之方法。其法不拘一定之形式。頗似禪宗之活潑的種種接近法如棒、喝，乃至默言等皆是。
- ③ 此句本來應該譯作「洞然明見十方三世齊寂滅」，除十方三世皆同時寂滅外，且有極重之「洞然明明顯顯的看見」的意味。此處因拘於文體不易譯出，故特別提出。
- ④ 超越道次第——已經超過五道十地、四瑜珈等境界而至究竟地也。業印——或事業手印，即密乘修空樂雙運之法。亦可簡譯為事印。
- ⑤ 四種淨住——或即四梵住修慈、悲、喜、捨定之法，但譯者不敢確定。

捐款鳴謝

樂吟觀居士	港幣	50.00元
法參法師	港幣	100.00元
馮馮居士	港幣	60.00元
道老法師	港幣	90.00元
林大成居士	港幣	40.00元
蕭慕迦居士	港幣	40.00元
蕭杏華居士	港幣	60.00元
張居士	港幣	120.00元
果照居士	港幣	90.00元
妙法寺	港幣	3,524.40元
總計	港幣	4,174.40元

四十八期收支報告

一、收入		
本期捐款	港幣	4,174.50元
發行收入	港幣	456.00元
總計	港幣	4,630.40元
二、支出		
印刷費	港幣	2,997.90元
稿費	港幣	760.00元
郵費	港幣	472.50元
什費	港幣	400.00元
總計	港幣	4,630.40元

內明雜誌社謹啓



瞿曇佛陀傳

中村元著
王惠美譯

(續47期)

同樣的，在前面的詩句裏，正在修行中的瞿曇，呼之爲「正覺者」(Sambuddha)，也是依然必須要留意的事情。且據後世的『佛傳』，所說瞿曇是退斥了惡魔的誘惑以後，就證道而成為覺者(佛陀)。可是，成爲佛陀之後，他仍然還是人，所以要避開惡魔的誘惑，這一點是相同的。因爲他有清楚的覺悟了這些事情，所以，他才制定了不少嚴格的戒律。因此，想成爲佛陀，就要退斥誘惑惡魔的行爲，但這却不能不求於他本身之上，加之不斷的精進實踐爲佛行的了。如果容許使用後世的語句，那就是「發心即究竟」、「修證不二」。因而關於成道以前的瞿曇，在古老的資料『斯多尼婆多』中，所使用的「佛陀」或是「正覺者」的稱呼，是一點也不奇怪的。而且，在後世的大乘佛教，及禪宗等所強調實踐上的精神，及其萌芽的形狀，已出現在這裏的了。還沒有證道以前的佛陀，稱爲菩提薩埵(菩薩)，是在後世一般普通的習慣，然而在新⑭的『斯多尼婆多』中，却將剛出生的瞿曇，便稱呼爲菩提薩埵。如果，嚴格的分別開悟以前，和以後的立場的話，將證道以前的瞿曇，稱爲菩提薩埵，這一稱呼，是至於後世，才成爲一般化了。

註：⑭ Sn. 683.

8 苦行

在前節敘述中，是描述他專心的修學實踐行爲，絕不屈服於

惡魔的誘惑下，終於完成了修行的宏願。因此，我們在這裏便須要檢討一番。

根據後世普通一般『佛傳』的所述：釋尊是隱閉在山林裏面，修了六年的苦行。但其結果，使他的身體變成了瘦弱，而面貌成爲一種死灰顏色，可是竟未能獲得最高的境界，他終於發覺苦行，確不是真實的修行方法，後來，喝了村裏一位少女所供獻的牛乳，而到河裏洗淨了身體，便捨棄了苦行。自從恢復了氣力之後，他便趨向弗陀伽耶地方，在那裏的一棵菩提樹的樹幹下(後人稱爲金剛座)靜坐而冥想，終於開闢了大智慧，成就了佛陀——覺者。這樣的傳說，大概是佛教發展之後，爲跟其他諸宗教的實踐法，相比擬的傾向，俾得加強對其教義的認識，所作出來的(此問題，留待以後再來研究)。

依據古詩句①的記事，瞿曇的修行年數是七年，又在某些詩句裏面，曾記述着：釋尊是「修七年的慈心」②。雖然這是一句很短的詩句，但確是值得注目的！因爲一般所認，佛教的教義是慈悲，然而釋尊由自己所體會了這些事的情形，從古代即會流傳着這一些說話，都在文獻上可以取證的。然「修慈愛」是：不但僅特有精神上內含的重大意義，而且可被認爲加上一種不可思議的精神力量③。這在某一部份學者之間，認爲慈悲的精神，是後來的大乘佛教所強調出來的，因初期的佛教，唯注重獨善而已，可是，從前面的詩句而加以判斷，就可以知道慈悲的精神，確實是佔着了瞿曇實踐修行的中心思想位置。

又關於修行的實情，在比較後出的經典中，釋尊的晚年，向修行僧所述的回憶，便有如次的記述：

「我爲了要尋求善法，而要追求無上絕妙的靜寂境地，遊行於摩竭陀國，而進入宇蘆衛羅④的世那⑤村落。在那裏看到了我所愛的地域，更有可愛的森林，還有尼連禪河⑥的流水，且有建設很好而美麗的堤防，其四圍都有豐富的村落。這時候我就這樣的想，這個地方是我所愛好的，有森林是那麼的可愛，且河水不停在流，堤防是建設的堅固而美麗。誠是適合於希望修行實踐的子弟們，所要修學的好地方。於是，我就坐在那裏——『這裏真是適合於修學的好地方』，我就這樣的想着」⑦。

關於敘述宇蘆衛羅的自然環境，也還是很適合於現在的那地方。依據漢譯本的記事——世那村。就是「波羅門村」（梵志村）。那是唯有波羅門的人，居住在一起而構成的一個村落。如果那是事實的話，就可以知道瞿曇是承接波羅門教的諸種修行法，爲自己而修行。

一個人在森林裏修行，仍然是需要勇氣的，在釋尊晚年的回憶中，曾有如次的敘述：

釋尊在舍衛城的逝多林的時候，舍珠蘇尼⑧波羅門向釋尊說⑨：「你瞿曇呀！隱棲在森林裏，獨居在偏僻的地方，這是多麼難堪的。須要遠遠的離去，這裏很難成功的，獨住是毫無樂趣的。所有的森林，都能剝奪精神統一的修行者的心」⑩。釋尊答覆說：「波羅門呀！在我還沒有證得正覺以前的菩提薩陲的時候，也是同樣的想起過這樣的事」。

然一個人住在山林裏，瞿曇曾經懷着恐怖心是不錯的。是以說：「波羅門呀！那時的我喚起了如次的想法——任何的沙門或是波羅門，而他們動作的行爲、語言的行爲、思想的行爲、以及生活還沒有完全得到清淨之時，如果他們隱棲在森林裏，獨居在偏僻的地方，那麼他們就由於身的行爲、口的行爲、心的行爲，以及生活還沒有完全的清淨而污穢之故，他們這班沙門、波羅門，就會招來不善的恐怕和驚愕的。可是，

我却不是由於身的行爲、口的行爲、心的行爲，以及生活還沒有完全的清淨，因而隱棲在森林裏，獨居在這荒涼的地方。因爲我是身的行爲、口的行爲、心的行爲，以及生活，都已經完全的清淨了的。不，我就是身（動作）的行爲、口（語言）的行爲、心（思想）的行爲，以及生活清淨了的聖者，而非隱棲在森林裏，淒涼地方的獨居人們中的一個人的了。波羅門呀！因爲我自認身的行爲、口的行爲、心的行爲，以及生活，都已經完全的清淨，所以，我就更確切的信任，我是可以住在森林裏的」。

其次便是寫了反覆同樣的文句，把它彙集而整理起來，便成爲如次的敘述：

「任何的沙門，或是波羅門，都是貪欲而耽溺於強烈的愛欲裏，他們都有瞋恚心，都有惡的意欲，受了沉鬱和睡眠的糾纏，心神不安定而且也不冷靜，迷惑懷疑心重，稱讚自己而毀謗他人，驚愕而戰戰兢兢的，希望獲得利益、尊敬、好的評判，又怠慢而不努力，失意而不注意，心沒有統一而散亂着，愚鈍而闇昧之時，如果他們隱棲在森林裏，獨居在荒涼的地方，那麼，他們沙門、波羅門，都會由於貪欲而耽溺於強烈愛欲裏的污穢！由於有瞋恚心，就具惡的意欲污穢；受鬱和睡眠糾纏的污穢，心神不安定而不冷靜的污穢，迷惑懷疑心重的污穢，稱讚自己而毀謗他人的污穢，希望獲得利益、尊敬、好的評判的污穢，怠慢而不努力的污穢，失意而不注意的污穢，精神沒有統一而散亂的污穢，愚鈍而闇昧的污穢之故，他們沙門、波羅門，都會因此而招來不善的恐怕和驚愕。可是，我却不是由於貪欲而耽溺於強烈的愛欲裏，已無有瞋恚心，及惡的意欲，更不受了沉鬱和睡眠的糾纏，且心神安定而很冷靜，既離迷惑的懷疑心，不稱讚自己而毀謗他人，致使驚愕而戰戰兢兢的狀態！又不希望獲得利益、尊敬、好的評判、怠慢而不努力、失意而不注意，心沒有統一而散亂着、愚鈍而闇昧，因而隱棲在森林裏，獨居在荒涼的地方，更因爲我是無貪欲，而具有慈心⑩，既離開了沉鬱和睡

眠，而就心神安靜，又脫離了疑惑，且不會稱讚自己，又不會毀謗他人，就不會發生有毛骨悚然的事，且欲念很少，更肯努力奮發，能專念的統一精神，具備智慧。那我就是無貪欲、有慈悲心，離開了沉鬱和睡眠，心神安靜，又脫離了疑惑，不會稱讚自己，更不會毀謗他人，自然而然不會有毛骨悚然的事，且欲念很少，而努力奮發，專念的統一精神，是具備智慧的聖者，隱棲在森林裏，是絕對不會發生意外的。當知！有這樣的想法，才能夠驅除內心的恐怖！因我們凡夫所要追求的途徑——那就是哲人瞿曇佛陀，既曾經履踏過的路程』。

註：① Sn. 432f.

② Sn. 446 AN. IV. p. 88G.

③ mettaññam, vibhāvetvā, AN. IV. p. 89G.

④ 參照：拙著『慈悲』（平樂寺書店。一九五六）五五頁。

⑤ uruVeḷā.

⑥ *senā-nigama*. 在『五分律』中，是承認一位仙那的波羅門。『佛說偈已，起到鬱鞞羅斯那聚落入村乞食。次到斯那波羅門舍，於門外默然立。彼女須闍陀。……』（大正二二——一〇三B，一〇八C）。可是在『四分律』的原本，似乎是 *senāni-gāma*。『詣鬱鞞羅大將村中』（同，七八〇C）。

⑦ 依漢譯補入。

⑧ MN. I, pp. 166-167. MN. I, p. 240 同文。

⑨ Jāṇussoṇi.

⑩ MN. I, p. 16f.

第四章 證悟真理

1 証道

釋尊在吠盧衛羅，後來叫做「弗多伽耶」的地方修行，據說他在這裏的「阿施鬱陀樹」①（無花果樹）的樹根上而證道②，被稱為正覺③，這在他一生中的思想上，是最重要的的一件事。

修行者坐在樹下而修行的事，在印度，老早就很流行着，且在原始佛教聖典中，也時常說及到④。尤其是在阿施鬱陀樹下的

思惟，更是有深重的意義。在印度，自古以來，這種樹是特別受尊敬，在『阿陀羅訶吠陀』的古歌裏⑤，也曾提說到要觀察「不死」（*amṛta*）的場所，所謂「不死」，就是指天上不死的甘露，且又具有精神上究極之境界的意義。因為這樹的葉和根會變寬，所以在『奧義書』和『婆伽鬱羅·義陀』，以及其他印度的諸文藝作品之中，都認為這是神秘⑥的靈樹。因此，瞿曇佛陀，特地的選擇這場所的理由是：關聯在從佛教以前，民間信仰的這些相傳。而且釋尊在這樹下證道的，是以，該樹就成為通常所稱呼的「菩提樹」。

關於釋尊成道之日，依據南方佛教流傳的記述⑦，是「吠舍伽月的滿月之日」。而把它改為太陽曆，就是符合於五月的滿月日。所以在南方佛教圈諸國，就在五月的這一天，要舉行盛大的慶祝。可是，吠舍伽月，而按照印度曆，是屬第二月，因此，在漢譯佛典中，大致都認為「二月八日」。因中國的曆法，時常變動，若依據周的曆法，則將陰曆的十一月，數為第一月，因此，第二個月的初八日，就是陰曆的十二月八日。日本也繼續受着這種影響，都以十二月八日，來慶祝釋尊的成道日。

按照古老的傳說，他是二十九歲那年出家的，假使修了苦行七年，那麼，成道的時候，即是三十六歲。然依後來的傳說，認為他是唯修六年的苦行，那麼成道的時候，就是三十五歲了。這不過是以概數而已，詳細的情形，還是不大明白。（未完待續）

註：① *Asvatta, assattha*.

② DN. II, p. 52

③ *Abhisambodhi* DN. II, p. 52

④ H. Oldenberg: *Buddha*, S. 105, Anm. 1; 2.

⑤ *Atharva - Veda*, V, 4; VI, 95; XIX, 39. of H. Beckh: *Buddhismus*, I. 3 Aufl. (Sammlung Götschen, Berlin und Leipzig, 1928) S. 86; H. Oldenberg: *Buddha*, S. 127, Anm. 1.

⑥ M. B. Emeneau: *The Strangling Figs in Sanskrit Literature*, in *University of California Publications in Classical Philology*, vol. 13, 1949, No. 10, pp. 345-370.

⑦ *Mahāvamsa* I.

有多部，詳異部宗輪論。輪論所記二十部，本可總判為空有兩派，但其中有些是空有混合的。

想略舉一二。如一說部。計一切諸法，但有假名，而無實體。說出世部，則說世間之法可破壞，皆非實有。是皆遮撥現象界也。及龍樹菩薩出。龍樹一神悟天縱。智周萬物。以實相之難

知，恒緣於情見之封執。實相即實，於是妙用遮詮，種種破斥。

掃盡一切執相。遮詮，參考新唯識論二頁，庶幾方便，令入真實。

入者，悟入，真至理，本非戲論安足處所。如西洋哲學上種種

猜度，種種概念，種種安立，大都戲論也。得龍樹之旨而存之。

不見而彰。不見者，掃除知見也。知見起於度物，故不與易簡

而天下之理得矣。道齊法界而功高羣聖者，其唯龍樹乎。古

今尊為大乘之一人也。龍樹所宗經，有大般若等。不詳舉故，

後知，所造論，有大智度與中觀等。以其空諸執故，遂有空宗

之目。實非持空見而妄計一切皆空之謂。小師執有者，則有

大師談空，則空不是見，如將空作見，便計一切都空，成無量過。末流沉空，甚乖其旨。龍樹弟

子提婆，造有百論，堪宏師說。故後之言大乘空宗者，必曰龍

樹提婆。空宗義蘊，深廣微妙，難可究宣。撮言其要，則諸法無

自性義，宜深體認。自性猶言自體，一切物實現象，都沒有獨

了此，故有法執。此中義蘊，無窮無盡，非是知識境界，而學子

輕心，每以知識推測。此理，無窮無盡，非是知識境界，而學子

苟非真了諸法實相者，何由真喻諸法無實自體義耶。吾大

安得深心之士而與之言乎。然所謂無自性，與小空之遮撥

現象界，義趣亦相通會。但小師證解尚淺，未能圓證實相。證

者，謂證解圓滿，若少，蓋猶滯於思構，而不得無上菩提故也。

佛 家 名 相 通 釋 (五) 熊十力遺著

梵云菩提，此翻為覺，簡異小智，故言無上，此無上正覺，唯大乘有故。

〔法性宗〕空宗之異名也。性者體義。法性者，謂諸法之實

體。空宗破一切情見之執，以顯體故。因其為說，在方便顯體。

故亦名法性宗。又省稱性宗。

〔法相宗〕有宗之異名也。相者，相狀或形相。有宗解析諸

法形相或緣生相。其旨在於析相以見性。析諸法相而知其

親唯識便失此意。此新唯識論所由作也。然以其善說法相

故，因得法相宗之名。亦省稱相宗。或曰：法相之名，用今哲學

論否？曰：法相一詞，亦略當於現象之義，但此與西洋現象論不可混同。

〔唯識宗〕有宗之別派也。此宗雖導源無着，而實成立於

世親。無着作攝論，具云攝大乘論，授世親。世親由此捨小入大。世親初治

宗，未幾創明唯識。作唯識二十論，成心外無境義。作百法明

門論，成一切法不離識義。最後作唯識三十頌，理論益完密。

而意計穿鑿之病，亦不可掩云。拙製新論，及破破論，學者倘

不難見也。

〔諸行〕諸者，徧舉之詞。行者，遷流義。相狀義，謂本遷流不

住，而亦幻有相現。通途言幻，便含劣義，實則幻者，不固定義，

新論第三十頁轉變章，具此二義，故名爲行。問曰：所謂行者，依何立名。

答曰：即依一切色法心法而立此名也。易言之，一切色法，心

法，通名爲行也。此中色法，即謂物質現象，世所謂心與物，色，都無實自體，

都不是固定的東西，所以把他叫做行。

經論皆云，諸行無常。諸行，即色心萬象之稱。常謂恒常。

佛聯會

參加世界佛教友誼會

佛聯僧伽兩會代表

洗塵覺光載譽歸來

香港佛教僧伽聯合會，出席世界佛教友誼會第十一屆大會代表團，二月廿七日午由該會會長兼代表團團長洗塵大法師，率領該團團員了知法師，融靈法師，願燭法師等，由曼谷回港；同行者尚有佛教

聯合會會長覺光法師。該兩團此次赴泰，曾受泰國華僧大尊長普淨上座之禮遇，除設宴歡迎，並招待食宿外，又親赴機場接送。該團此次在大會之表現，甚為突出，極受各國代表之讚許。尤其願燭法師，以極流利之英語，在大會發言，其談吐及意見，深受與會人士之注目，為華僧在國際上爭光不少。出席代表包括：中華民國、美國、英國、韓國、日本、印度、尼泊爾、蒙古等二十八國。大會於二月十九日開幕，至二十四日圓滿閉幕。各國代表，除接受泰總理歡宴外，並往各地參觀。昨由曼谷起飛時，普淨上座及泰國佛教人士，曾往機場送行並供養云。當日到接機者，計有：金山法師、果通法師、佛教英文中學教務主任呂昌言、古國豪、荃灣分校校長米至仁、藍觀海等多人。

佛聯會僧伽會歡迎

泰僧普淨法王

專程來港護持清明法會

佛教四眾人士，於三月十八日恭迎泰國御封華宗大尊長普淨法王，蒞臨本港弘法。普淨上座在泰國有崇高聲望，主持曼谷普門報恩寺及十數間名利，門下信眾弟

子遍佈海內外，此次來港係為：（一）香港佛教善長顏玉瑩居士伉儷，遊泰時曾獻奉六十萬元作佛教福利，泰皇特頒授爵銜表揚，代表將御旨送港頒授；（二）訪問香港佛教團體及會見港中信眾弟子；（三）來港贊助護持香港佛教聯合會啟建清明思親法會。普淨上座偕同隨員仁弘法師，中午十二時乘機抵港，佛教四眾在機場接機者有：香港佛教聯合會會長覺光法師，佛教僧伽聯合會會長洗塵法師，各大道場住持：大光、永惺、了知、智開、金山、融靈、萬心、廣普、智量、願燭，及顏玉瑩伉儷、陳永欽、趙廣海、石銘城、楊元浩、石徐英、馬家鑒夫人、方慧淨、許美玲、石玄哲、石玄忠、呂昌言、廖愛萍、米至仁、劉成昌、高淑賢、黎綺蓮、梁剛、林嚴興、莫慶靈、佛聯會、僧伽會、妙法寺、妙法精舍、法源精舍、正覺蓮社、千華蓮社、東普陀講寺、菩提學會、西方寺、觀音寺、內明書院、劉金龍英文中學、能仁書院、佛教英文中學等各團體代表，及員生百餘人。

普淨上座接受獻花致敬後，並開示此來機緣，向本港佛教四眾祝福吉祥。

佛聯會清明思親法會

籌募醫藥教育經費

九大壇場數百僧尼主持法事

佛教聯合會清明思親法會，四月三日至九日，在蘇屋邨長發街佛教大雄中學舉行，籌募醫療教育慈善經費，方便各界善

▷ 世界佛教友誼大會各國出席代表



信附薦先人及延生祈福孝思，由全港佛教諸山長老，大德僧尼參與法事，海外各地高僧來港勸助。

法會獲泰國華宗大尊長普淨法王上座

，台省基隆海會寺方丈道源老法師贊導。並恭請佛教大德長老海仁、明常、樂果、融秋、保賢、法海、慧命、慧廣、聖一爲主法導師。海外各地名譽導師計有：（台灣）白聖、甘珠爾瓦、格拉達吉、南亭、賢頓、印順、道源、道安、濟濤、星雲、悟一、煮雲、淨心、聖印。（菲律賓）瑞今、妙欽、如滿、自立、唯慈。騰捷。（泰國）普淨、仁弘、純果、修福。（星加坡）宏船、廣洽、常凱、演培、廣義、隆根。（馬來亞）竺摩、舍明、本道、宗鑑、鏡盒、伯圓、眞果。（日本）仁光、清度、麻布照海、牧田諦亮。（檀香山）知定、泉慧。（紐約）樂渡、敏智、妙峯、達成、浩霖。（華盛頓）達宗。（三藩市）智海。（印度）仁證、悟謙。（韓國）能嘉。（巴西）旣明。（加拿大）性空、誠祥。（錫蘭）蘇拉達。（緬甸）覺德。法會供設九大壇場，推定各壇主持：（一）大壇：永惺、淨眞。（二）大悲壇：源慧、智慧。（三）藥師壇：寶燈、智開。（四）金剛壇：宣揚、明德。（五）水懺壇：融靈。（六）淨土壇：誠明。（七）法華壇：慈祥。（八）報恩壇：繼航。（九）密宗壇：甘珠爾瓦呼圖克圖。各界善信附薦先靈至爲踴躍，灣仔洛克道三三八號佛教聯合會辦理附薦登記。

美佛教會長敏智法師

開講維摩詰經

法緣殊勝聽眾擁擠

香港中道學會以美國佛教會會長敏智老法師回港開雕佛像之便，機緣難得，特恭請老法師，自三月十四日起，每逢周日下午二時半假座香港藍塘道一一八號三樓光明講堂開講維摩詰經觀衆生品，老法師舌燦蓮花，辨才無礙，講解圓融，妙義紛陳，備受歡迎，到會聽衆，坐無虛席，法緣之盛，爲近年來所稀有。聞四月份仍假原址，每周日續講維摩詰經，歡迎各界準時到會聽講，以免向隅。

道源法師應邀蒞港弘法

台基隆海會寺道源法師，應本港佛教團體之邀，經於三月十六日乘機抵港，並於三月二十日展開弘法工作。道源法師德高望重，行解功深，向爲此間佛教四衆所共仰。故此番再來備受歡迎。佛教聯合會會長覺光，僧伽聯合會長洗塵，副會長寶燈，及永惺、融靈、等慈、暢懷、見仁、誠明、聖慧、宏清、定僧、圓明等法師，尼師，葉成基、周翁智等男女居士數十人在機場迎迓。道源法師抵埠後，暫卓錫九龍界限街中華佛教圖書館，日來分別拜訪此間佛教諸山長老，交換意見。道源法師悲願宏深，已允此間各教團之邀，將分別講演妙法。定二十日起，先在中華佛教圖書館開講圓覺經，時間爲每晚七時至八時半。大方廣圓覺經，爲佛陀之盡性極談，

徇文殊菩薩之請，解釋如來因地法行，使衆法能住持正見，不墜邪途。今由深入經藏之道源法師詳加闡釋，並能使聽衆同沾法益云。

佛教英文中學

展開康樂活動

香港佛教英文中學，爲佛教僧伽聯合會秉承佛陀慈悲濟世之精神，爲社會作育人才而興辦，爲僧伽聯合會屬下不牟利各級院校之一環，擁有自置校舍新舊兩座，分別位於九龍荔枝角道及醫局街，爲教育司資助中學之一，現有學生二千六百餘人。據該校校長白志忠談稱：該校宗旨，不獨爲培養學生德行及提高學生程度而認真教學，且注重康樂活動，以訓練體能，調劑身心，期收德智體三育並進之效。本學期特舉辦多項康樂活動，包括朗誦、合唱、洋樂、國術、太極拳、及柔道等，依據學生志趣，分別編班訓練，各項活動，業經全面展開。

修心養性研究佛學真理

洪羣娣許穩養落髮出家

由竺摩法師主持儀式

（檳城訊）來自怡保之一名少女洪羣娣，對於佛學產生濃厚興趣，決定削髮爲尼，終身出家。一名來自雙溪大年的電器商許穩養，由於參加佛學函授班後，引起研究佛學的興趣而決定削髮爲僧一星期。洪羣娣及許穩養，於十二月十三日在本嶼三慧講堂大佛殿，由竺摩法師主持剃

頭落髮儀式，前往參觀者極衆，情況殊盛。

洪羣娣，法名繼能，現年十七歲，自小在怡保光明園，由釋日光師父撫養。

曾在檳城三慧講堂求學，對佛學產生濃厚興趣，而決定落髮出家，終生爲尼，以求研究更爲深奧的佛家道理，她是自願出家，她師父曾建議至二十歲才出家也不遲，但她却認爲遲早都是要出家，倒不如趁早落髮，修心養性，研究佛學的真理。許穩養，法名繼應，現年廿八歲，爲雙溪大年電器店商，人生佛學中心會員，由於修完佛學函授班後，對佛理產生興趣，並且認爲佛學指導人們向善，培養高尚的品德，增進智慧，引導人類走向正確的道路，改良社會，成爲國家的良好公民。因此，他要落髮一星期，以求嘗試出家的修養生活，明瞭佛學對人生的重要性。

淨海法師著譯二種

極受佛教學界重視

我國在美弘法之淨海法師，曾留學泰國及日本十餘年，從事研究佛學、佛教語文、佛學史等，甚有成就。近兩年來，淨師已先將著作「南傳佛教史」及翻譯「真理的語言」二書出版，獲得國內外佛教界及學術界所重視，極具佛教學術價值。

「南傳佛教史」爲著者十多年之精心研究和編寫，三十餘萬言，內容包括錫蘭、緬甸、泰國、柬埔寨、寮國五篇佛教史，及附篇巴利文獻簡介、南傳佛教大事年表二文，且搜集多幅有關歷史圖片及地圖

加插於書中，依據多種不同語文資料文獻詳細地敘述了南傳佛教的傳承，歷史的發展，以及現在實際的情況。此書實爲了解或研究南傳佛教史極珍貴的參考書籍。

「真理的語言」（法句經）一書，爲巴利聖典最著名佛經之一，全經共二十六章，四二三偈。近百年來，世界上已有多種語文譯本，爲東西方廣大佛教徒所愛讀誦，句句是佛陀啓示給我們的格言，佛教精髓，智慧的花朵，文字的珠玉，爲佛教倫理道德的寶典，修學佛道的入門書。譯者依據巴利文偈譯成現代白話文，有如精美的新詩，讀來深切感人。同書又附錫蘭那羅陀上座之著名英譯法句經，可兼利中外英語讀者。

二書自年前出版後，淨師、佛教護法長者沈家楨夫婦、應金玉堂大居士等，捐獻二書各四百餘冊，寄贈國內外佛教文化學術機構、高僧大德居士、著名寺院、佛教學者，以及國內外著名大學圖書館等，這是一極有意義的事。

流通處：台灣台北市龍江街55巷11號
慧日講堂：郵政劃撥帳號第14322號
帳戶：慧日講堂

Hui Jih Auditorium, 11 Lane 55,
Lung Kiang St. Taipei, Taiwan.

書價：南傳佛教史——精裝台幣一六〇元，平裝台幣一三〇元，海外加郵資台幣四〇元。真理的語言（法句經）——精裝台幣七五元，平裝台幣四五元，海外加郵資台幣二〇元。

南洋書局影印

歸昌世楷書六經

徵求預約附印

明末崇禎年間，名書畫家歸昌世居士（歸有光之孫）楷書佛經，計有：金剛經、心經、彌陀經、四十二章經、遺教經、圓覺經六種，書法勁秀，可誦可摹，原爲私人珍藏，保護周全，幾經易主保存，歷時已有三百餘年，現爲星洲周穎南居士所得，意欲弘傳，承割愛贈本局出版。此一稀有墨寶，本局決定影印流通。茲擬將六經用毛邊紙印，線裝上下兩厚冊（上冊前五經合本，下冊圓覺經），沖皮封面，燙金字，外加布套。歡迎諸方大德參加附印，每一部收工料費星幣十元，港幣二十元，台幣一百五十元。如只附印上冊五經或下冊一經者，收星幣五元，港幣十元，台幣七十五元，郵寄不另收費（附印一冊者無布套）。附印約期四月底截止，六月底出版。凡欲附印者，請向本局接洽。香港附印者，請向香港佛經流通處接洽。又徵求守培法師著：大學釋釋一書，凡有藏者，請函隆根法師爲感！

南洋佛學書局地址：新加坡大坡大馬路二九八號，NANYANG BUDDHIST CULTURE SERVICE 298, South Bridge Road, Singapore 1.

四十六期所刊僧伽會歡宴敏智、壽治兩法師消息內：紐約光明寺方丈壽治老法師，誤植爲紐約大覺寺方丈，合亟更正，并致歉意。

台清嚴法師

圓寂六年肉身不朽

清嚴法師於六年前在台灣圓寂，坐在陶缸中封置於台北市郊山中。今年一月間，其門人遵囑開缸，見和尚合目端坐如入禪定。體呈半透明琥珀色，毛髮指甲均有增長。佛教謂為肉身證道，或稱金剛不壞，因事先未作防腐，故科學亦難解釋，於是轟動一時。中國歷史：和尚肉身成道，遠者有六祖慧能、石頭、憨山、丹霞等，近者有台北鎮靜修苑慈航法師的全身舍利，中國佛教會認此為國家之祥瑞，日來朝禮絡繹於途。和尚俗名黃興華，湖北人，民國十三年出生。十二歲在古潭寺出家，法名清嚴，字果華。曾朝禮四大名山。三十八年遶難香港，并參與大陸留港僧伽聯合會工作。四十三年赴台，創設水明寺及



台僧清嚴之生前像

海藏寺，講經傳道修持戒定慧。現在台灣正信佛法之沈經熊居士，及孫亞夫之夫人，決定負責迎養清嚴法師肉身，供奉新店碧潭橋畔法藏寺。三月十二日開始，中國佛教會將舉行七天法會，并用香花裝成禮車，迎接清嚴肉身到紹興南街善導寺隔隣之中國佛教會供奉。法會主持，除白聖及道安法師外，并得樂觀老法師親允，參加祝願國泰民安，人傑地靈，佛光普照，廣渡衆生。屆時當哄動各地佛教善信前往參拜云。

清嚴法師肉身成正果

各地朝拜者湧往台北

暫時奉養清嚴法師肉身的三張犁拇指山麓小木屋，日前自上午九點鐘開始，不斷的人潮紛紛上山，包括南部和中部的佛教信徒，他們是團體包租遊覽車而來的。當地派出所主管李必明，這幾天都在

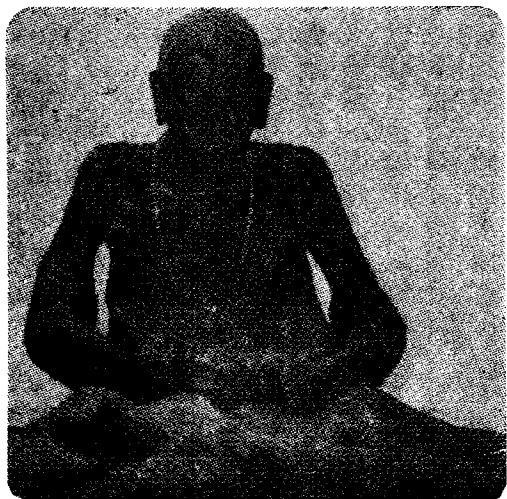


死後坐缸像

吳興街四三二巷一帶照料交通秩序，他看到洶湧的人潮感嘆說：「真是佛門廣大，佛法無邊。」王姓里長也在場協助照料上山的婦孺。四三二巷一帶販賣冷飲的小販走了好運。

談到何以肉身加漆的事，據照本法師說：肉身成道，金剛不壞，是水火不侵，風砂無害的，否則即不成其為道，加漆只是佛教界一部份人的關切之意，其實不必，如石頭和尚肉身歷經一千一百八十五年而不壞，至今供養於日本橫濱總持寺，即足以證明。

日本佛教界的臨濟宗派，已經非正式的用越洋電話與台北佛教界友好人士聯絡，表示他們將組團來台朝禮，日期可能在下月上旬之內。按：清嚴法師脈出臨濟，而有仿建蘇州靈巖山淨土道場之夙願。香港僧伽也正準備組團前往，日期則尚未確定。

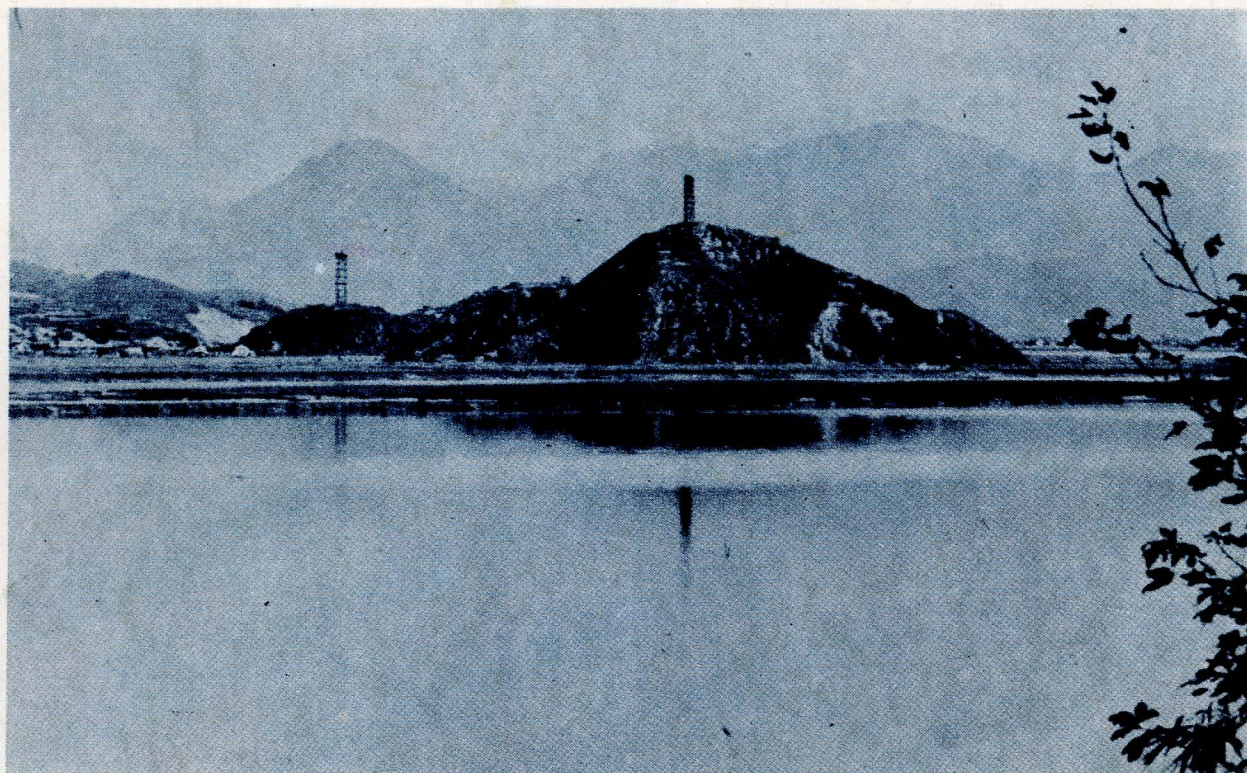


開缸金身舍利



△ 杭州靈隱寺之冷月亭





△ 江心嶼江心寺遠眺

文天祥在中川寺（即江心寺）

題詩：

「萬里風霜鬢已絲，
飄零回首壯心悲，
羅浮山下雲來去，
揚子江心月照誰？
祇謂虎頭非貴相，
不圖羝乳有歸期，
乘潮一到中川寺，
暗度中興第二碑。」