



50

明内

集漢穀城刻石字



第五十期 目錄

封面	專著	筆譚	四衆堂	佛教名勝介紹	佛教藝術介紹	佛教文藝	譯稿	海外通訊	譯稿	佛教界動態	底裏	封底															
七寶金塔金蓮花上供奉之佛牙	佛教傳播與中國戲曲	宗密之傳記及其著作（續完）	中國藏經譯印史（續完）	從清嚴法師肉身不朽——談到醫學家的意見	爲隆健法師釋疑	論積極培養佛教人才	中國佛塔特輯（四）	唐圭峯定慧禪師傳法碑（并序）（三）	永懺樓隨筆之三——取土記	台灣太魯閣觀音靈感記	談呂澂著歐陽竟無大師事畧感賦	密勒日巴尊者歌集（第十四篇）	記一個虔誠清淨的佛七法會	瞿曇佛陀傳（續）	中村元著、王惠美譯	廣濟寺舍利閣	百壽圖										
談錫永	幻生	道安	圓香	智銘	謝冰瑩	編輯室	編輯室	馮馮	張雪茵	詹勵吾	張澄基譯	眞覺	編輯室	37	34	29	28	27	25	24	22	20	18	17	14	9	3

出版者 內明雜誌社
社長 釋敏智
督印人 釋洗塵
發行人 釋金山
主編 沈九成
編輯 釋會機

社址

香港新界青山道22咪藍地妙法寺

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

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

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, 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, Tirretta 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

五月一日出版

定價每册港幣貳元

佛教傳播

與

中國戲曲

談錫永

佛教傳播之路

我國的漢代，可以看作是世界文明大交流的時代。這次交流，又藉佛教的傳播以完成。

印度的佛教，大盛於孔雀王朝（Maurya Dynasty），其時約相當於西元前四世紀至二世紀，在我國，則相當於周顯王至漢呂后臨朝年代。於孔雀王朝成立的前數年，亞歷山大侵入印度，帶來了希臘文化。印度本身，則是佛教小乘思想居主流的時代。希臘文化與佛教思想交流，又由阿育王對外文化輸出，故這時的文化體系，曾西傳至希臘、敘利亞、埃及等地，向東傳播，則至今之柬埔寨，印度南方的錫蘭，更爲佛教最興盛的地區。

這次佛教傳播，可視爲第一次大傳播。

至西元前一世紀後期，印度北方貴霜王朝（Kushan Dynasty）勃興，迦膩色迦王大弘佛教大乘的學說，馬鳴菩薩和龍樹菩薩，即是這時代的學者。於貴霜王朝成立之前數十年，希臘軍隊再度入侵印度，佔領了恆河上游，並且建立了王國，即佛經中提到的彌蘭陀王。希臘和印度的文化，於貴霜王朝時代水乳交融，例如著名犍陀羅雕塑建築藝術，即是此次文化交流的成果。

這時，由於迦膩色迦王的護持，佛教得傳於印度各邦；貴霜王朝建邦的地理位置，又接近漢土的西域，佛教即因西域的交通，而傳入中國。傳來的雖多大乘思想，但來漢土後，所形成的文化體系，實在可看作是中國、印度與希臘三大文明古國的文化交流結晶。

這次傳播，可視爲佛教的第二次大傳播。

我國，由於漢武帝交通西域，建立了絲路和毛皮之路：（一）南道沿崑崙山（南山）北坡西行，越過葱嶺之南，可到大秦。這道路爲絲綢出口的要道；（二）北道沿天山（北山）南坡西行越過葱嶺之北，可到奄蔡。這道路爲毛皮入口的要道。

這兩條陸路很自然就成爲接受佛教第二次大傳播的吸納口。除此之外，漢武帝又發展海道交通。他遣使沿海往南海諸國，直至印度南方諸港。出口的貨物爲黃金絲綢，進口的貨物則爲珍珠與琉璃。藉着這次交通，中國接觸到孔雀王朝的文物，成爲西域之外，對印度希臘文化的另一方面吸收。

這條海路的吸收，很自然接受了佛教第一次大傳播的成果。中國戲曲藝術的發展，和陸、海兩路的文化交流都有極大的關係，因爲南北印度、南海諸國、波斯、希臘、羅馬的表演藝術，都可以在中國戲曲中找到它們的影子。

戲曲與外來散樂

戲曲的源頭是歌舞，據王靜安的說法，歌舞又出自巫與優。巫的歌舞，目的在娛神，優的歌舞，目的則在娛人。然而無論娛神與娛人，我國的歌舞在先秦以前，敘事的成份極少，相傳周武王革命後，常以歌舞形式搬演夏代的故事，此說法固值得存疑，

縱有也似乎是極少數的例外，直至漢初，所流行的仍然只是文始舞、武德舞、五行舞等非敘事性質的歌舞。然而到了後漢，在文獻上便發現了極富敘事色彩的歌舞表現紀錄：

東海黃公，赤刀粵祝，

冀獸白虎，卒不能救。

（張衡：西京賦）

漢代的表演場所，集中於平樂觀，張衡所賦，即是平樂觀的公開演出，因知「東海黃公」的故事，其時已相當流行，並非一時偶然的即興。關於這個故事：「西京雜記」有更詳細的敘述：

有東海人黃公，少時爲術，能制御蛇虎，佩赤金刀，以絳繒束髮，立興雲霧，坐成山河。及衰老，氣力羸憊，飲酒過度，不能復行其術。秦末有白虎見於東海，黃公乃以赤刀往厭之。術既不行，乃爲虎所殺。俗用以爲戲，漢帝亦取以爲角觝之戲焉。

所謂「角觝」，當時列爲「散樂」。散樂則是與雅樂相對而言，富娛樂性的雜技歌舞。據張衡的「西京賦」，可知其時盛行的散樂大畧：

（一）雜技樂：「烏獲扛鼎、都盧尋橦、冲狹燕躍、胸突鋤鋒、跳丸劍之揮霍，走索上而相逢。」——扛鼎即是舉重、尋橦即是竿上戲和繩技（也就是「開口跳」小丑的「三上吊」），冲狹即是跳火圈和跳刀圈、燕躍即是「打大翻」，胸突鋤鋒即是刀劍雜技、跳丸劍即是上刀山、走索即是踏繩技。其中的「都盧」，爲南洋群島的小國，相傳其人身輕，故善於爬竿和緣繩，這也可證明佛教南傳文化體系的輸入。

（二）假面戲：「總會仙倡、戲豹熊羆、白虎鼓瑟、蒼龍吹篴。」——薛綜注「西京賦」說：「仙倡，僞作假形，謂如神也。」可見是一種裝扮，至於能鼓瑟吹篴的虎與龍，更可知爲戴上面具的化裝。這種假面戲的遺制，可見於西藏喇嘛的「跳神」及東南亞諸國祭神的舞蹈。

（三）化裝歌舞：「女媧坐而長歌，聲清宛而委蛇，洪厓立而指麾，被毛羽之襪履。」——此中所說的「女媧」與「洪厓」，都是古代的神仙，因可知當時除了假面戲之外，還有象形古人的

化裝歌舞。

（四）百獸戲：「熊虎升而拿攫，猿狖超而高援，怪獸陸梁、大雀踔踔，白象行孕，垂鼻麟困。」

（五）幻術：「海鱗變而成龍，狀蜿蜒以蠃螽；舍利魃，化爲仙車，驪駕四鹿，鹿蓋九葩；蟾蜍與龜，水人弄蛇；奇幻儵忽，易貌分形，吞刀吐火，雲霧杳冥；畫地成川，流渭通涇。」——幻術之戲，最盛行於印度，所以佛經常提到「幻師」，賦中又提到「弄蛇」，更是印度的技藝。

「西京賦」中所提到的散樂，項目雖然不多，但至少我們已可知道，中國戲曲中的臉譜和武打，顯然就和這些技藝有關。至於「東海黃公」的表演，當然更直接刺激戲曲藝術的發展。所以說，中國戲曲實在是接受佛教兩次傳播的副產品。

六朝的戲曲

散樂百戲既盛於漢代，至魏晉六朝便演變而爲簡單的戲曲。然而演變之初，則仍僅是象形、敘事性質的歌舞。「魏書」裴注引廢帝奏說：

日延小優郭懷、袁信，於建始芙蓉殿前，裸袒遊戲，……又於廣望觀上，使懷、信等於觀下作遼東妖婦，嬉褻過度，道路行人掩目。

此條所記，似開以男角扮演女旦的先河。六朝時代，仍然保存着這種作風。如周宣帝，便「好令城市少年有容貌者，婦人服而歌舞」。（見隋書·音樂志）

既有化裝的歌舞，便有化裝的「科白戲」。文獻中所見，當以蜀先主劉備爲濫觴。「蜀志·許慈傳」說：

先主定蜀，（許）慈（胡）潛並爲博士……座事草創，動多疑義，慈潛更相克伐，謗諫忿爭，形於聲色……先主愍其若斯，群僚大會，使倡家假爲二子之容，倣其訟閱之狀，酒酣樂作，以爲嬉戲。

在此之前，雖然有「優孟衣冠」的故事，但顯然沒有敘事的科白，劉備這次使倡優化裝模倣兩位博士的「訟閱之狀」，則已屬科

白敘事的表演形式，這種形式，當然又是由漢代散樂的化裝歌舞一脈而來。因此，它們的脈絡可以表示如下：

化裝歌舞（漢散樂）↓象形的歌舞（如遼東妖婦）↓敘事的象形歌舞（如許胡訟鬪）

自此而後，六朝間遂多敘事的象形歌舞，也可以說是六朝的樸素的戲曲。這些資料，具見於「舊唐書·音樂志」。

一為「代面」：

代面出於北齊。北齊蘭陵王長恭，才武而面美，常著假面以對敵。嘗擊周師金墉城下，勇冠三軍，齊人壯之，為此舞以效其指揮擊刺之容，謂之「蘭陵王入陣曲」。

「樂府雜錄」更說明他的扮相，是「衣紫、腰金、執鞭」。

二為「鉢頭」——亦作「撥頭」：

撥頭者，出西域，胡人為猛獸所噬，其子求獸殺之，為此舞以象之也。

此戲曲在「樂府雜錄」中有更詳細的描述。他記演出時，有「胡人之子，上山尋父屍」的橋段，「山有八折，故曲八疊」——這頗使我們想起「十八相送」與「十奏嚴嵩」的排場。至於胡人之子的扮相，則為「戲者披素衣，面作啼，蓋遭喪之狀也。」按，唐時婦女有「啼裝」一種，為於眼下塗紅痕，恐怕和這鉢頭的表演頗有淵源。

三為「踏搖娘」——亦作「蘇中郎」或「蘇郎中」：

踏搖娘生於隋末河內。河內有人，貌惡而嗜酒，常自號郎中。醉歸，必毆其妻。其妻美色善歌，為怨苦之辭。

河朔演其聲，而被之弦管，因寫其夫之容。妻悲訴，每搖頓其身，故號「踏搖娘」。

這位醉酒毆妻的戲曲人物，實有其人。據「樂府雜錄」，他名蘇葩。戲曲中的扮相，則為「著緋、帶帽、面正赤，蓋狀其醉也。」

「教坊記」更著錄演出時的排場：

大夫著婦人衣，徐步入場，行歌。每一疊，旁人齊聲和之云：「踏搖和來。踏搖娘苦和來。」以其且步且歌，故謂之「踏搖」；以其稱冤，故言苦。及其夫至，則作

毆鬥之狀，以為笑樂。

以大夫著婦人衣扮「踏搖娘」，仍是以男旦當行的傳統；歌有和聲，此風尤盛於唐宋，如今漢劇及受漢劇影响的潮劇，仍保留這種傳統；至於蘇郎中扮「正赤」色的面，又是「開面」的最早著錄。

舊唐書所載的上述原始戲曲，情節雖然簡單，但却有一些值得注意的地方。

它的內容，包括了武打、調笑，甚至包括了悲劇；它的演出已著重抽象的誇張——如「撥頭」中的「山有八折」，分明就是八段歌舞的鋪排；它的化裝，亦有藝術誇張的因素——如啼裝及醉臉；它的音樂，已脫離了散樂的範圍，發展為戲曲音樂的濫觴——如「撥頭」的八疊曲調，當已是一個有機的組織，類乎後來人的「套數」；它的內容，已開始由第三人稱的敘事，轉入為第一人稱的敘事——如「踏搖娘」中的「妻悲訴，每搖頓其身」，自是以第一人稱來傾訴哀怨。而這種轉變，則正是說故事與演戲曲的最大分野。

這類原始戲曲，與佛教傳播的關係，固已極其明顯，且其中竟有是由西域直接移植的。如「撥頭」一劇，王靜安就以為與古代西域的小國「拔豆」有關，此國會一度交通中國，其後中斷，故「撥頭」的演出，可能是直接的傳植，亦可能是由龜茲等國間接引入。

唐代「參軍戲」

前述的原始戲曲，既屬敘事的象形歌舞，則科白自不受重視，甚至可能完全沒有科白。戲曲藝術的發展，科白為不可缺少的部份，而科白的發展，則得力於唐代的「參軍戲」。（前舉「許胡訟鬪」，終不能發展為科白戲，則因為它只注重於一時一地之當前事件，不能隨時演出，故視之為濫觴則可，視之為發展則不可。）

目前能見到的，有關參軍戲的文獻，頗有互相矛盾的地方，如「樂府雜錄」有一條記載：

開元中，黃幡綽、張野狐弄「參軍」，始自漢館陶令石耽，耽有賊犯，和帝惜其才，免罪，每宴樂，即令衣白夾衫，命俳優弄辱之，經年乃放，後爲參軍，誤也。

開元中，有李仙鶴善此戲，明皇特授韶州同正參軍，以食其祿。是以陸鴻漸撰詞，言韶州參軍，蓋由此也。

參軍戲出於石耽之被弄辱，此說「樂府雜錄」已說是「誤也」。屏棄其源流不予研究，它的內容恐仍不出諧謔的範圍。

王靜安說，此類戲劇的演出形式，主要爲兩位藝人的表演，一演參軍，是裝癡弄呆的脚色，也是受嘲弄的對象；一演蒼鶻，則逞機作智，是逗起笑料的脚色。故王氏於「古劇角式考」中以爲參軍即後來的「淨」、蒼鶻即後來的「末」。王氏的說法，有宋代的文獻支持，故實在可信，然而，却與「雲溪友議」的記載不符。「雲溪友議」說：

（元稹）廉問浙東……有俳優周季南、季崇及妻劉採春，自淮甸而來，善弄「陸參軍」，歌聲澈雲。……贈採春詩曰：「新粧巧樣畫雙蛾，慢裏恆州透額羅。正面偷輪光滑笏，緩行輕蹬雛文靴。言詞雅措風流足，舉止低徊秀媚多。更有惱人腸斷處，選詞能唱望夫歌。」——望夫歌者，即「羅噴」之曲也。採春所唱一百二十首，皆當代才子所作，其詞爲六七言皆可知矣。

這裏所說的演出，既「歌聲澈雲」，則自是有歌唱的表演。最值得注意的是，劉採春所唱，是「羅噴」之曲。羅噴曲於當時樂部，屬「扶南樂」，故頗可證明此類演出的來源，是來自印度，因爲扶南是佛教化很早的國家，受佛教第一次大傳播的影響很深。

然而正是由於有羅噴曲的引入，遂使人不得不生疑，蓋參軍與蒼鶻的調笑，以至後來淨與末的調笑，與歌曲的關係都很少，甚至可以說是沒有，然則羅噴曲在這裏，究竟又處於甚麼地位？個人以爲，把「參軍戲」與「陸參軍」視同爲一，是招致疑問的根源，它們間的血緣雖深，但究竟是不盡相同的品種。現試就此問題論證如下。

趙璘「因話錄」有一則云：

肅宗宴於宮中，女優有弄假官戲，其綵衣秉簡者，謂之「參軍椿」。天寶末，蕃將阿布思伏法，其妻配掖庭，善爲優，因此隸樂工，是日，遂爲假官之長，所爲「椿」者。

這段紀錄，可以使我們推知頗多事實。

第一、假官戲的扮演官員爲主要內容。

第二、假官的首領，稱爲參軍椿，「椿」的意思，有若今日之所謂「台柱」。

第三、這種假官戲，演出者當已不止參軍、蒼鶻二人，而是角色頗多的群戲，因而才有「椿」的設立。但其來源，仍是由參軍戲發展而來，故仍保留參軍的名目。

第四、參軍椿的裝扮，是「綵衣秉簡」。

倘如我們推斷，「假官戲」即是「參軍戲」的發展，這說法能站得住腳的話，則「陸參軍」又可視爲「假官戲」的發展了，即是：

參軍戲（二人科白戲）↓假官戲（多人的科白戲——可能參有歌舞）↓陸參軍（多人的科白歌舞戲）

近人考出，羅噴即是 Lakon，可與「陸」字對音，故謂參軍戲純粹出自扶南。如果由發展的觀點來看，這說法是頗有問題的，倒不如說，「陸參軍」就是「羅噴參軍」也就是說，它是土生土長的參軍戲，滲入了羅噴樂曲後形成的新品種。

現今東南亞國家，仍有羅噴劇演出，其中頗有調笑的成份。這種形式的戲劇傳入中國，自然容易與本來就着重調笑的參軍戲合流，再加上歌唱，更是很自然的事。

元稹贈劉採春詩，有「正面偷輪光滑笏」之句，笏，就是「綵衣秉簡」的簡；至於「慢裏恆州透額羅」，以及「緩行輕蹬雛文靴」，更顯然是「假官」的裝扮。這樣說來，說「陸參軍」與「假官戲」一脈相承，則更可得到有力的證據了。

照當時的實際情形來說，雖然參軍戲已發展爲陸參軍，但原始形式，土生土長的參軍戲仍未被淘汰。「五代史·吳世家」說：徐氏（知訓）之專政也，楊隆演幼懦不能自持，而知訓

尤凌侮之。嘗飲酒樓上，令優人高貴卿侍酒，知訓爲參軍，隆演鶉衣髻髻爲蒼鶻。

徐知訓之欺侮幼主楊隆演，亦必以當時仍流行參軍戲，才會作這樣的模倣。而由此故事，亦可知蒼鶻一角的扮相。

我國古代戲曲，由歌舞而科白，參軍戲自是一大關鍵；把科白與歌舞融和結合，成爲接近於近代舞台藝術形式的戲劇，則陸參軍可以說是較早期的嘗試。由此劇種的形成，亦可窺見佛教傳播的影響痕跡

佛經俗講的影響

佛教傳播對戲劇的影響，另有一個源頭，即是佛經俗講。

俗講所據的本子，即是「變文」。變文的組織特殊，爲白文與韻文的交替結構，故由此演變而成話本，再變而爲短篇小說以至章回小說，但變文的另一枝發展，則是以唱爲主的「說唱」。這類說唱，至宋代發展得最爲成熟。在宋代，五言七言詩的地位，已被新興的詩體——詞所代替，因而所「唱」的，就是各種宮調的詞，而不再像唐代那樣，以「聲詩」爲主了。這時候，流行的說唱文學形式，自然就是變文與詞的融和結構。

屬於這種結構的文學，大致有如下幾種：

(一) 鼓子詞——這是用一個「詞牌」來反覆歌唱的體裁，所歌唱的內容，可以是詠眼前景物，也可以是敘述故事。前者如歐陽修，以十一首「采桑子」來詠西湖景色；後者如趙令時，以十二首「商調蝶戀花」來寫「會真記」的故事。

最值得注意的，是趙令時的作品。它的組織，爲先用一段「引子」來開篇，然後在末尾用「奉勞歌伴，先定格調，後聽蕪詞」的話，引起一闕「蝶戀花」。然後是一大段敘述故事的白文；白文之末，又用「奉和歌伴，再和前聲」的話，來引起第二闕詞……。以此形式，一文一詞地，貫注全篇。——這種結構，很明顯可以看出，正是變文的結構。

(二) 傳踏（轉踏、纏達）——這是一種以歌舞敘事的藝術。它的結構，大體上和鼓子詞一樣，開始時有「勾隊詞」作引，

以後則爲一詩一詞的交替——用詩來代替了鼓子詞的說白，則是因爲以歌爲主的緣故，最後，則爲「放隊詞」，也相當於變文的「解座文」。

(三) 賺詞——這是鼓子詞的另一形式變化。變爲傳踏，依然是通篇用同一詞牌，但變爲賺詞，則已允許用同宮調中各種不同的詞牌，組織而爲「套數」；變爲傳踏，只是用一首詩來代替說白，但變爲賺詞，則竟是以詞和詞反覆演唱，而這時，所唱的亦已不限於詞，並且已發展爲曲了。因此，唱賺的結構看起來便似比鼓子詞和轉踏爲簡單，它只是「致語」作引，然後是「套數」的演唱，最後以「尾聲」作結。

(四) 諸宮調——賺詞所唱的詞曲，是集合同一宮調的牌子組成，故稱爲套數，諸宮調則是集合不同宮調的詞曲組成，因而在運用上所受的限制更少。

但諸宮調又和賺詞有一顯著的不同，那就是，它又恢復了說白的形式。雖然，它已不像變文或鼓子詞那樣，硬性的一白一韻交替，而變成是唱若干首詞曲後，始加入短短的說白，然而說白究竟是恢復過來了。倘沒有這恢復，是很難過渡爲元代雜劇的。現存的諸宮調，以金代董解元的「西廂記」爲最著名，即是後來王實甫「西廂記」的藍本，由此亦可看到諸宮調與元雜劇的血脉。

然而，諸宮調究竟是說唱本子，因此，它仍然是用第三人稱敘事，至於元人雜劇，則已是第一人稱的戲劇了。

能由第三人稱過渡爲第一人稱，近人孫楷第先生認爲得力於傀儡戲與影戲。

據孫氏研究，一堂俗講的進行，時有「裝屏設像」之事，屏風映出佛像，便是影子戲的濫觴，因爲映出的佛像或其他人物形象，是與變文的內容有關的。

傀儡戲是西域傳入的藝術，因此也與佛教的傳播有關，它後來在宋代得到很大的發展，以至有「懸絲傀儡」、「杖頭傀儡」、「藥發傀儡」和「水傀儡」的分科，所演出的內容，又正是「烟粉、靈怪、鐵騎、公案、史書、歷代將相君臣故事」，這樣，

就簡直已是元雜劇的前身了，只不過由傀儡扮演，發展為由演員扮演而已。

餘 論

一種藝術形式，由草創以至成型，所經過的路程是漫長的。中國的戲曲藝術，冶美術、武功、雜技、歌唱、舞蹈、科白以及文學於一爐，其內涵的複雜，世界再無其他劇種能望其脊項，但倘如知道，這種藝術，實在是世界三種古老文明——中國的、印度的、希臘的文明的結合體，則我們當可瞭解，能構成內涵如此豐富的藝術，實有它必然的因素。

世界上三種古老文明能共冶一爐，自然得力於佛教的傳播。因一種宗教的宣佈而結出如此光輝的藝術果實，更是不能不令人讚嘆的事。

本文只用了很少篇幅，談自印度傳來的傀儡戲，原因是孫楷第的「傀儡戲考原」一文，已作出權威性的結論，筆者的研究，無法超越它的範圍，但傀儡戲對元雜劇的影響，其實是很大的，為了避免讀者對此問題忽略，在結束本文之前，有將關於這方面的資料轉販的必要：

（一）中國戲曲，自元雜劇而後，角色登場即有「自報家門」——自報姓名及身世的演出，這種傳統，即是傀儡戲的遺跡，因為傀儡體積不大，線條刻畫簡單，不於登場時「自報家門」，很易使觀眾弄錯。

（二）中國戲曲的「臉譜」，以簡單明快的色塊及線條，刻劃出角色的內涵，這種作風，正合傀儡戲的要求。

（三）中國戲曲的舞台步法，時有模倣塑像的身段——如亮相、紮架等，這些模倣，可能是由染有傀儡戲色彩的西域舞蹈傳來，亦有可能是直接由傀儡戲傳來。

（四）中國戲曲的角色，由單純演變為複雜，實在很受傀儡戲的影響，因為傀儡戲的演員只是傀儡，為劇情需要，多添一兩個角色，隨時可以應付，其影響所及，遂使中國戲曲角色豐富起來。

（五）角色增加了，就能表演複雜的故事內容，因而才有元代雜劇的文學奇葩放出異彩。

（六）最後，也是最重要的一項，在元雜劇出現以前，中國的戲曲仍以第三人稱敘事為主——如「董西廂」，故發展至諸宮調，仍不脫說唱形式；從另一條路線發展而來的參軍戲，雖已具備歌舞與科目，但仍不見得具足第一人稱的戲劇因素。必待諸宮調、參軍戲與傀儡戲三者融和，發展為元雜劇的條件始告圓滿。本文所述的種種，或可表列如下，以作總結：

散樂——象形歌舞——敘事歌舞——參軍戲——

羅唢曲——（陸參軍）——

變文——鼓子詞——傳踏——唱賺——諸宮調——

傀儡戲（影戲）——

元雜劇

元代雜劇形成以後，中國戲曲已到成熟階段，此後的發展，與佛教傳播的關係已不密切，因而就不屬於本文的敘述範圍了。

捐 款 鳴 謝

心明法師	港幣	100.00元
陳威穆居士	港幣	400.00元
詹勵吾居士	港幣	200.00元
謝冰瑩居士	港幣	100.00元
王文壘居士	港幣	90.00元
沈醒圖居士	港幣	60.00元
道老法師	港幣	90.00元
馮馮居士	港幣	60.00元
蕭果照居士	港幣	120.00元
張居士	港幣	50.00元
王居士	港幣	90.00元
妙法寺	港幣	3,262.00元
總計	港幣	4,622.00元

四十九期收支報告

一、收入		
本期捐款	港幣	4,622.00元
發行收入	港幣	236.80元
總 計	港幣	4,858.80元
二、支出		
印刷費	港幣	3,024.60元
稿 費	港幣	960.00元
什 費	港幣	400.00元
郵 費	港幣	474.20元
總 計	港幣	4,858.80元

內明雜誌社謹啓



宗密之傳記及其著作

幻生

(續上期)

三

從宗密的傳記來看宗密的一生，他自活躍時代以後，專心從事著作，以一禪者立場，精通華嚴學、唯識學、起信論等，寫成許多典籍，倡導其教禪一致說的思想特色。關於宗密的著作，在其傳記及各種記錄中，雖然都有記載，但其所記多寡不一，並不完全。現在綜合各種傳記及經錄所記，舉述如下：

①禪源諸詮集都序（見大正藏四十五冊；**正續一〇三冊**）

此書在法界宗五祖畧記、凝然目錄、諸宗章疏錄等，均已著錄。宗史卷二〇五藝文志，著錄爲「禪源諸詮」二卷。關於本書之印行、流轉、注釋等，鎌田博士在第四章附節「萬曆四年刊『禪源諸詮集都序』」，有詳細敘述。其現存的最古板本，經我國冉雲華教授研究，爲現在大英博物館所藏的五山版。「禪籍志」目錄，對本書有如下之簡介：

主峯禪源諸詮

定慧禪師宗密，稟曹溪道于遂州道圓和尚（圓嗣荆南惟忠，忠嗣磁州法如，如嗣蒙山光寶，寶嗣荷澤神會，會嗣六祖慧能），承華嚴宗于清涼澄觀法師（觀嗣賢首法藏，藏嗣雲華智嚴，嚴嗣始祖終南法順）。初住鄆縣草堂寺，復移終南圭峯院。唐文宗徵入禁庭，問道賜紫。朝士多歸慕，唯相國裴休深崇外護。師以禪教學徒互相非毀，遂著禪源諸詮一百一卷，寫錄諸家所述，詮表禪門根源道理文字句偈，以貽後代，今則逸矣，只存都序三卷。其都序畧曰：萬行不出六波羅密。禪者六中之一，當其第五，宜可都目眞性一禪行哉！然禪定一行，最爲神妙，能發起性上無漏智慧，一切妙用

，萬行萬德，乃至神通光明，皆從定發。故三乘人，欲求聖道，必須修禪，離此無門，離此無路。至於念佛求生淨土，亦修十六觀禪，及念佛三昧，般舟三昧等也。又眞性即不垢不淨，凡聖無差。禪門則有淺有深，階級殊等。謂帶異計，欣上厭下而修者，是外道禪；正信因果，亦以欣厭而修者，是凡夫禪；悟我空偏眞之理而修者，是小乘禪；悟我法二空所顯眞理而修者，是大乘禪（上四類，皆有四色四空之異也）。若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性，本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名眞如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修習，自然漸得百千三昧。達磨門下，展轉相傳者，是此禪也。達磨未到，古來諸家所解，皆是前四禪八定。諸高僧修之，皆得用功。南嶽天台，令依三諦之理，修三止三觀教義，雖最圓妙，然其趣入，門戶次第，亦只是前之諸禪行相。唯達磨所傳者，頓同佛體，迥異諸門。故宗習者，雖得其旨，得即成聖，疾證菩提。失即成邪，速入塗炭。先祖革昧防失，故且人傳一人，後代已有所憑，故任千燈千照。洎乎法久成弊，錯謬者多，故經論學人疑謗亦衆。原夫佛說頓教漸教，禪開頓門漸門，二教二門，各相符契。今講者偏彰漸義，禪者偏播頓宗，禪講相逢，吳越之隔。宗密不知宿生何作，熏得此心，自未解脫，欲解他縛，爲法忘於軀命，惑人切於神情。又有原人論，行於世矣。圭峯大師，分禪爲五種，以如來最上乘禪，爲達磨祖師所傳。若是最上乘，則未離教之分齊。蓋大師曾自看圓覺經，所感悟之地是也。達磨教外旨，不在于斯矣！作麼生是達磨教外旨？三世諸佛，漆桶不會參。（日佛全，佛教書籍目錄第一，二七九

——二八〇——

②禪藏 本書之記載，見於圭峯禪師碑銘，與宋高僧傳，但不知是否即指「禪源諸詮集」而言？新唐書藝文志稱，禪源諸詮集一百一卷，與原人論均為宗密撰述。肯定宗密禪藏存在的學者，為今人冉雲華教授。朝鮮「禪門寶藏錄」中，引用「圭峯禪源諸詮集序及本錄」之言，本錄是否即指禪藏，不能明確斷定。

③原人論（見大正藏四五冊；**卍藏**三四·一〇） 此書為宗密所著無疑，唯著作年代不明。一般稱禪源諸詮集都序為太和七年（八三三）以後所撰，此書恐怕更在其以後所成。裴休為此書撰一序文，名曰「華嚴原人論序」，收集在全唐文卷七四三中。序文泛泛而言，對原人論內容未作提介。「禪籍志」目錄，對此書有扼要之簡介：

原人論

此書分為四篇：一、斥迷執者：破世教言虛無大道生一氣，一氣生天地，天地生萬物，死後又歸虛無，更有何物，受身後身？二、斥偏淺者：破佛教不了義之人。雖知因果報應之理，不曉罪性本空之道。三、直顯真源者：因了義教，明衆生源。四、會通本末者：會前所斥，同歸一源。宋淨源法師，祖述論師圭峯，中興華嚴宗者，作發微錄，細釋此書。

④華嚴論貫 此書卷數，凝然目錄及其他許多目錄書類，均作十五卷，法界宗五祖畧記，作五卷。宗密圓覺經畧疏鈔卷二，有如下之說明：

綸貫華嚴者，由見華嚴稱性之法，恢廓宏遠，實可宗承。以文富義博，學者難見涯畔。但攻章鈔，迷於經意。致令後輩，輕於大經。云講華嚴涅槃者，但是轉經之流，或云卷經之輩。故長慶二年，於終南豐德寺，以疏中關節，綸次貫於一部經文。令講者刻意，記持經文，以將釋於此疏，勒成五卷，題云華嚴綸貫。（**卍續**，一五，一〇九，B—C）

⑤華嚴行願品隨疏義記（見**卍續**第七冊） 此書名稱，有與其他書名相混同者。凝然在華嚴宗章疏目錄中，舉有三種：

華嚴疏義記 二卷

花嚴經行願別行疏隨疏義記 三卷

行願疏義記 六卷

行願品隨疏義記，現在收藏於金澤文庫。其內容，與下面⑨行願品疏鈔相同。

⑥行願品隨疏義記科 此書恐怕即是上面⑤華嚴行願品隨疏義記之科文。

⑦行願品疏 此書唯法界宗五祖畧記著錄，可能誤認澄觀之行願品疏為宗密之書。

⑧行願品疏科（見**卍續**第七冊） 此書唯凝然華嚴宗章疏目錄著錄。對澄觀華嚴經普賢行願品別行疏一卷圖示科段。此書更為簡明，收錄於**卍續藏**第七冊。書前題為「大方廣佛華嚴經普賢行願品疏科文」；書後題為「華嚴行願品疏鈔科文」。

⑨華嚴經行願品疏鈔（見**卍續**第七冊） 此書名稱，義天錄題為行願品隨疏釋義鈔。佛典疏鈔目錄，名行願品別行疏鈔。有二卷與六卷本。大日本續藏經，作「華嚴經行願品疏鈔」，其下為澄觀別行疏，宗密隨疏鈔。行願品疏，為澄觀所撰，宗密對澄觀之疏，加以注釋，可以視為隨疏鈔之類的著作。因此，此書乃對澄觀華嚴經行願品別行疏一卷之注釋，收攝在澄觀行願品別行疏或行願品疏鈔中。續藏經所收本，卷初有新安道奎之重刊序文，其序文中說：「清涼於大疏鈔外，已為十卷疏，疏此後譯。而復更作別行疏，疏此一卷。圭峯作鈔釋之，最為詳盡。」（**卍續**，七，三八七，A）

⑩圓覺經大疏（見**卍續**第十四冊） 此書卷數，圓覺經大疏鈔與五祖畧記，均作三卷。義天錄作「六卷或三卷」。凝然錄、諸宗章疏錄、佛典疏鈔目錄等，均作六卷。此書為長慶三年（八二三）撰述。東大寺圓超之「東域傳燈目錄」，未有記述。明萬曆三十五年（一六〇七）十月，徑山寂照庵之識語中說：「除科文外，通計全疏一十二卷，計字一十三萬一千六百五十。」（**卍續**，一四，二〇三，A）此書之前，有：唐江西道觀察使洪州刺史兼御史大夫裴休之「大方廣圓覺經疏序」，其次為宗密之自序。裴休之序，與圓覺經畧疏之序文相同，唯所署之官銜相異。「禪

籍志」目錄，有如下之簡介：『大方廣圓覺修多羅了義經，唐佛陀多羅三藏譯，曾藏海寺道詮，崇福寺惟慤作疏。圭峯以為未盡善，故重疏之，集賢殿大學士裴休序之。』

⑪圓覺經大疏科文 圓覺經大疏鈔，著錄為「圓覺經大疏科文一卷」；五祖畧記稱為「圓覺科文」；義天錄將「大疏科」著錄為「二卷或一卷」；佛典疏鈔目錄稱「大疏科二卷」。『續藏經第八七冊所收錄的，為圓覺經大疏鈔科文（缺上卷，僅存中下二卷）。圓覺經大疏科文不存。其撰述時間，為長慶元年（八二一）至三年，成於草堂寺。據大疏鈔卷末刊記所記：『吾祖圭峯禪師，所釋圓覺，有大疏鈔。唯□□□□□□□□海東鏤版。此方字本訛舛猶多。紹興間有□□□□□□□□圓澄法師（諱義和）根尋印本，募緣刊本疏鈔，開就其科，唯開上策餘科方版，未圓便自坐滅。予因領徒於嘉禾古塔累讀畧（下缺）。』

⑫圓覺經大疏鈔（見『續第十四、十五冊』） 此書為宗密自注其圓覺經大疏之注釋。裴休圓覺經大疏及畧疏序文，均記「大鈔十三卷」，可知此書之卷數。圓覺經大疏鈔及五祖畧記，亦記「十三卷」。義天錄作「二十六卷或十三卷」；凝然錄、諸宗章疏錄、佛典疏鈔目錄，均作「二十六卷」。大疏成於長慶二年至三年，此書之撰述，大概在長慶三年（八二三）以後，至宗密示寂之會昌元年正月之間，卷末有沙門釋心海如下之識語：『建長四年夏之比，以梅尾之本，託他人書寫畢，此書者，新渡也。當寺一本書也。能可崇重矣。同年十月之比，以寫一本校了。沙門釋心海，生年三十二，戒臘十六。』心海為明惠上人高辨之弟子，高辨常與弟子喜海等講解此書。又，卷末另有紹興九年十一月十四日兩浙平江府常熟縣楊澳果居住，劉華開版之識語。『續藏所收本，其卷首附有平江府崑山能仁院沙門義和穎脫軒校定門人元慧的「大方廣圓覺經大鈔序」。

⑬圓覺經畧疏（大正藏三九冊；『續十五冊』） 此書卷數，五祖畧記作「二卷」；義天錄作「四卷或二卷」。其他經錄均作「四卷」。此書亦名「圓覺經畧疏註」，取圓覺經大疏之精要簡化而成。其撰述主旨，宗密在其自序中說：『觀夫文富義博，誠

讓難華。指體投機，無偕圓覺。故參詳諸論，反復百家，以利其器，方為疏解。冥心聖旨，極思研精，義備性相，禪兼頓漸，勒成三卷，以傳強學。然上中下品根欲性殊，今將法彼曲成，從其易簡，更搜精要，直註本經。』（『續一五，五九，A』）宗密自序之前，附有金紫光祿大夫守中書侍郎尚書門下平章事充集賢殿大學士裴休撰之「大方廣圓覺修多羅了義經畧疏序」。

⑭圓覺經畧疏科（見『續十五冊』） 此為圓覺經畧疏二卷之科判。『續藏所收本分為上下二卷；義天錄作「二卷或一卷」。

⑮圓覺經畧疏鈔（見『續十五冊』） 此書為宗密自注圓覺經畧疏之注釋。其方法，從圓覺經大疏鈔十三卷撮要畧出。據吳門傳教臨壇賜紫明義大師思齊之序文說：『圭峯定慧禪師畧疏二卷，畧鈔六卷，疏以通經，鈔以通疏。探蹟而索隱，辭簡而義博，則備之。』本鈔卷第一，有：『圭峯蘭若沙門宗密施大鈔畧出』，可知是由大疏鈔畧出的。五祖畧記記為六卷，義天錄作「十二卷或六卷」，凝然錄與諸宗章疏錄等，均作十二卷。

⑯圓覺經纂要 此書唯五祖畧記與圓覺經大疏鈔著錄，均作「二卷」，不存。

⑰金剛般若經疏鈔 金剛般若經「疏」與「鈔」，均為宗密注釋，不存。圓覺經大疏鈔曾舉其名。圓覺經畧疏鈔說：『采集般若者，由見般若破相是諸佛母，祖師深讚。遂以元和十四年，於興福寺，采集無著天親二論，大雲等疏，肇公等注，纂其要妙，以釋金剛般若經也。勒成疏一卷，鈔一卷。』（『續一五，一〇九，B』）據此可知此書確為宗密所著。

⑱金剛般若經疏論纂要（見大正藏三三冊；『續三八冊』） 宋代子瑋治定的二卷本，收錄於『續藏第三十八冊。五祖畧記出「金剛纂要疏」與「金剛纂要疏鈔」二本，但不知是否誤指⑰金剛般若經之「疏」與「鈔」二本，抑係另有其書，不明。此書卷數，義天錄、凝然錄、禪籍志等，均作一卷，現存本則為二卷。禪籍志有如下簡介：『此經凡有六譯：一後秦羅什，二後魏流支，三陳朝真諦，四隋朝笈多，五唐玄奘，六武周義淨也。今圭峯所纂要者，羅什之譯。論者，世親無著等所述。疏者，青龍、大

雲、資聖、塵外等所造。圭峯門人子璿（長水，曾註楞嚴）取纂要爲解鈔，自曰治定。」

⑲涅槃經疏 此書圭峯禪師碑銘、宋高僧傳、佛祖統紀、五祖畧記均著錄，現已散失不存。

⑳孟蘭盆經疏（見大正藏三九冊；**卍**續第十五冊） 本書現存本爲上下二卷，義天錄與凝然錄等，均作一卷。卷初有宗密之自序，卷末附有繼慶之跋文。宗密早年喪親，因有此書之撰述。本書爲結合中國儒家孝親倫理與佛教思想而成。宗密在其自序中說：「宗密罪孽，早年喪親。每履雪霜之悲，永懷風樹之恨。竊以終身墳壟，卒世蒸嘗，雖展孝思不資神通，遂搜索聖賢之教，虔求追薦之方，得此法門，實是妙行，年年僧自恣日，四事供養三尊。宗密依之修崇，已歷多載。兼講其誥，用是（示？）未聞。今因歸鄉，依日開設，道俗耆艾，悲喜導行。異口同音，請製新疏。心在松柏，豈慢鄉閭。式允來情，發揮要道。」（大正，三九，五〇六，上）

㉑注華嚴法界觀門（見大正藏四五冊） 義天錄名「注法界觀門」，凝然錄及諸宗章疏錄，作「注法界觀」，均作一卷。此爲注釋杜順「法界觀門」。卷初有唐綿州刺史裴休序文。此與澄觀「法界玄鏡」同爲重要之書。全唐文收錄裴休序文。其序文說：「有圭山禪師，歎曰：妙哉法界之門也。自非知樞鑰之淺深，識閭臬之廣狹，又何以扣其門而入之哉？於是真以精義，注於觀文之下，使人尋注而見門，得門而入觀，由觀以通經，因經以證性，朗然如來炬火，而照重關矣。」此外，**卍**續藏經第一〇三冊收錄宗密述「注華嚴法界觀科文」一卷。

㉒唯識論疏 圓覺經大疏鈔記唯識論疏二卷，五祖畧記作唯識疏二卷。義天錄未收錄，可見在高麗初期已經散佚。圓覺經畧疏鈔說：「疏發明唯識者，然唯識宗旨，釋教之綱。諸論浩瀚，諸師差別，致使學者，但於部帙同偈，熟習唯識之名言，不就自心，尋伺諸法，唯是我心識之行相。遂以元和十四年冬，至十五年春，於上都興福寺保壽寺，采掇大論大疏，精純正義，以釋三十本，勒成兩卷。顯發彰明唯識宗趣，令人易見諸法唯是自心之

義理，故云發明唯識。」（**卍**續，一五，一〇九，C）據此，可知本書撰於元和十四年至十五年之間。

㉓起信註疏 諸宗章疏錄、佛典疏鈔目錄，均作四卷。此書現存，爲注釋法藏「起信論義記」。華嚴玄談會玄記卷二十一說：「鈔藏和尚起信疏者。此圭峯未移疏於論文下，作注以前之古疏也。」（**卍**續，十一，一六四，C）普寂「起信要決」卷上，對此也有評述：「圭峯製注疏，題法藏撰，而懸談中，恣加添削，其旨多依清涼。至譯文中間依海東竄改義記，而當時支那不傳義記故，乃使時人錯謂注疏是賢首之製也。按注疏之改易，猶如以鑰換金也。嗟乎！圭峯若有自製作鑿於賢首者，其猶可恕焉。題以法藏，肆事竄改，籍令雖有長處，而不可依用也。況其所改革，多不允當乎！幻虎所噬，不可免也。」

㉔一心修證始末圖 圭峯禪師碑銘與宋高僧傳，均稱「修證圖」。義天錄及佛典疏鈔目錄作「一心修證始末圖」。此爲圖示起信論大綱。義天錄稱本書爲宗密述，附於起信論注釋之最後，說明爲起信論之圖。此圖是否亦爲禪源諸詮集都序卷末所稱之迷悟圖？不明。

㉕四分律疏 圓覺經大疏鈔與五祖畧記，作四分律疏三卷，宋高僧傳作五卷。義天錄未著錄，可能在宋代業已散佚。圓覺經畧疏鈔卷二說：「疏提契毘尼者。因徧討大毘尼藏五部律等，聽四分新章，見律文繁廣，事數重疊。或是天竺風俗之事，不關此方。傳者騁於重重句數，致令修持者不知剋實要用之處。遂以長慶三年夏，於豐德寺，因聽次采集律文疏文，取修行人要行用者，提舉纂出，接引道流，勒成三卷。」（**卍**續，一五，一〇九，C）由此可知，本書爲長慶三年夏於豐德寺所撰。

㉖答眞妄頌 此頌唯凝然錄與諸宗章疏錄著錄。景德傳燈錄附於宗密傳後，似爲答史山人與溫造尙書而作。其頌文爲：「作有義事，是惺悟心；作無義事，是狂亂心。狂亂隨情念，臨終被業牽；惺悟不由情，臨終能轉業。」（大正，五一，三〇八，中）

㉗酬答書 圭峯禪師碑銘、宋高僧傳、五祖畧記著錄，其他經錄不見。禪門師資承襲圖，爲宗密答裴休問而成，本書不知是

否即爲禪門師資承襲圖？禪門師資承襲圖，亦稱「圭峯答裴相國宗趣狀」、「圭峯答裴休問書」，不知是否或稱「酬答書」？

②8 圓覺經道場修證儀（見《續藏》第一一八冊）以五祖畧記開始，凝然錄及諸宗章疏錄等，均作十八卷。此書亦稱道場修證儀或修證科儀。圓覺經畧疏裴休序說：『凡大疏三卷，大鈔十三卷，畧疏兩卷，畧鈔六卷，道場修證儀一十八卷，並行於世。』此書十八卷是正確的。《續藏經》所收本，乃根據日本京都梶尾高山寺所藏本。又，圓覺經畧疏鈔卷十二說：『華嚴祖師藏和尚所製，受持大乘教儀式有五門，每門五義，在別卷中。』《續藏》一五，二二三，D）宗密此書之作，不知是否緣法藏之佛教禮儀而來？

②9 圓覺經道場六時禮 五祖畧記與佛典疏鈔目錄著錄，內容不明。

③0 禮懺畧本 圭峯碑銘、宋高僧傳作「禮懺」，義天錄有「禮懺畧本四卷」。佛典疏鈔目錄，著錄爲圓覺經禮懺畧本四卷與禮懺畧本四卷二書。宋代淨源「圓覺經畧本修證儀」，不知是否與之有何關係？

③1 法義類例 圭峯碑銘與宋高僧傳著錄，內容不明。不知是否說明佛教儀禮，抑或關於起信論之法與義？或有關禪源諸詮集都序法與義之一節，另行流傳？無法想像其範圍。

③2 修門人書 唯義天錄著錄。由朝鮮傳至日本。其書名下有「圭峯上清涼」數字，不知是否指附於圓覺經畧疏卷末宗密致澄觀之書簡，或指宗密之「示學徒文」（全唐文九二〇）？

③3 後錄 本書唯東域傳燈錄著錄，可能爲誤記。東域傳燈錄所記宗密之著作，除本書外無一著錄，所書「宗密作」之「蜜」字亦與「密」字相異，不知是否另有其人？若爲宗密所作，則「禪門寶藏錄」中，有「禪源諸詮集都序並本錄」，是否將「本錄」稱爲「後錄」？

③4 圖六面 宋高僧傳著錄。是否即指上列一心修證圖？不明。

③5 偈 五祖畧記著錄。裴休原人論序中，稱編集偈言、告示、歌詠有十卷，此偈是否爲其中之一部？又，宋高僧傳說「偈議

諦等」，未知是否指此。五祖畧記又記「議論」，不知是否裴休所說十卷中之一部？

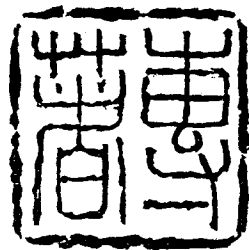
③6 注華嚴心要法門（見《續藏》第一〇三冊）此書任何經錄都未著錄，乃爲注釋澄觀「華嚴心要法門」，明顯地爲宗密所撰。《續藏本與澄觀之「心要法門」俱收錄於三〇三頁，題爲「答順宗心要法門」，下署「唐清涼國師澄觀撰，圭峯沙門宗密注」。

③7 禪門師資承襲圖（見《續藏》第一一〇冊）此書任何目錄都未著錄，其在中國與朝鮮早經散佚。本書爲宗密答裴休之長信書簡，詳述其時禪宗各派之師資傳承。宗密於「承襲圖」之前，首先簡述其傳記。其傳記，不僅局限於荷澤宗一家，即對牛頭宗、北宗、南宗、荷澤宗、洪州宗之歷史與教說，也有論及，並說明諸宗之優劣。「禪源諸詮集都序」，說明荷澤、洪州二宗同爲直顯心性宗，但「承襲圖」，却對洪州宗加以徹底批判，確立荷澤宗的優越地位。本書久不爲人所知，保存於日本日蓮宗大本山妙顯寺，後來編入《續藏》。本書現存之書名，爲「中華傳心地禪門師資承襲圖」，可能爲後人所安立。在此以前，尚有種種名稱。如「林間錄」卷上，有：「圭峯答裴相國宗趣狀」及「草堂禪師賤要」。明惠弟子證定之「禪宗綱目」，則稱「圭山答裴休問書」。本書最初，恐怕未立名稱，嗣後爲引用者私自安立。現在之書名，大概是朝鮮所流傳的。

以上舉宗密之著作加以簡要說明。圭峯禪師碑銘、宋高僧傳、五祖畧記著錄，但在義天錄以後未著錄的，大概已在宋代散佚，未能傳於朝鮮與日本。

民國六十五年一月廿六日於德山寺藏經樓。

請批評，請訂閱！



中國藏經譯印史

道安

(續上期)

四、藏經之組織

我國藏經版本既多，歷時極長，而每因編輯者立場不同，組織未能劃一，各有長短。但歷代藏經之編組，大體不出三種格式，一個原則。原則即「經、律、論」三藏之次第編排法，此一原則，無分我國、日本、西藏、蒙古、高麗等版，未嘗有所變更也。三種格式：一、依據開元釋教錄格式者：先大分爲「經律論」藏等部，更一一區別大小乘；於大乘經中復分「般若、寶積、大集、華嚴、涅槃」五類，順次排列以爲常規。此一常列，迄明代止，以前各種版本，縱有參差，距離亦不甚遠。致於以「般若」

部獨居五部之首者，蓋取般若爲「諸佛母」之意。二、依據閱藏知津格式者。明代四大師之一之藕益，遍閱大藏，提綱挈領，竭二十年之精力，著成是書，對於藏經之組織，銳意改革，一洗以往傳承之風格。益師稟天台五時判教之說，分大乘經爲「華嚴、大方等、般若、法華、涅槃」之五部；全併開元錄中之「寶積、大集」并密經等以爲方等，而別加法華，次涅槃之前，應五時之次第，其它「律論」二藏，亦多有所更動。益師立論之正確與否，姑置勿論，然能以一家之教判，全變大藏之組織，於學術研究上，固有足多借鏡之處者。日本於A.D. 1885年排印之「縮刷藏經」，即採取益師之格式而編輯；我國於A.D. 1920年，在上海頻伽精舍刊印之「頻伽藏」，即純依縮刷藏經爲藍本而做印者。其全藏組織如次：

頻伽精舍刊大藏經	
論藏	
大乘	
釋經論	九三部四〇四卷
諸經論	二六部一八一卷
經藏	
大乘	
般若	二九部七四七卷
法華	一五部五八卷
涅槃	一六部一二一卷
小乘	
三二部七七卷	
律藏	
大乘	
小乘七二部四九六卷(附疑偽)	三二部四九卷
一部一卷	
華嚴	二八部二三三卷
方等	三六五部一一三九卷
印度撰述	

〔小乘四六卷七三二部（附雜部外道疑偽）〕……………六二部六五卷
 秘密藏……………五七六部九三七卷〕

經疏、論疏、懺悔……………
 諸宗、傳記、纂集……………
 護教、目錄、音義……………
 序讚詩歌等……………
 二〇四部二二四二卷（中國撰述）

日本各宗……………一三部三九卷（日本撰述）

此種組織，以經律論及秘密之四藏，包括印度全部撰述，雜藏一種，則網羅我國之主要撰述兼及日本各宗開宗祖師之述作，可謂大體完備；至大乘論分宗經等三類，即完全取法閱藏知津。其中宗經論，即概括佛教全體之通申論，如瑜伽師地論，三十唯識論等皆是。釋經論，即註解一種經典之別申論，如智度論（釋大品般若經），十地經論（釋十住經）等，皆是。諸論釋，即各論典之註釋，如瑜伽師地論釋，成唯識論述記等，皆是。又小乘論附錄三類，雜部指義通大小抄出節畧等籍，如四十二章經，法句經之屬。又指傳記等，如馬鳴、龍樹菩薩傳等。其次外道錄勝宗十句義論，金七十論二部。至於疑偽，則僅指「大明仁孝皇后夢感佛說第一希有大功德經」一部之偽造。論及閱藏知津之分類

極其詳細。自全體觀之，整然成一組織，固可取也。三、依據大正新修大藏經格式者：日本大正十三年創刊至昭和七年A.D.一九二二——一九三二）編印之「大正新修大藏經」，乃另起爐竈，一洗從前之偏見。其格式全藏分爲二：內篇分經律論三部，經中廢大小乘之分別，平列爲：阿含、本緣、般若、法華、華嚴、寶積、涅槃、大集等類。自餘雜經，統編於經集類。密教又別爲一類；律論亦平列各種，不分大小；益以中國、日本二類之撰述；最後以史傳、辭彙、目錄、疑似、外教、雜部等爲外篇，殿之。如此編輯蓋有合於客觀論理之需要者也。目前中華佛教文化館影印者，即係此藏前五十五冊。全藏系統如后：

印度撰述部		經藏	
律藏	律部	阿含部	一二二部——三九八卷
		本緣部	六八部——三一八卷
		般若部	四〇部——七七五卷
		法華部	一六部——六〇卷
		華嚴部	三二部——二五四卷
		寶積部	六三部——三〇一卷
		涅槃部	二〇部——一二四卷
		大集部	二四部——一二六卷
		經集部	三六五部——一二二二卷
		密教部	四八二部——一二三一卷
		律部	八七部——四五八卷

大正新修大藏
經組織系統

內篇		外篇	
中國撰述部		日本撰述部	
論藏	釋經論部——三〇部——一七一卷 毗曇部——二九部——六五六卷 中觀部——一七部——六〇卷 瑜伽部——四五部——三〇九卷 論集部——五九部——二八八卷	經疏部——一七五部——一一九〇卷 律疏部——二八部——一八一卷 論疏部——八六部——四九〇卷 諸宗部——二九三部——一一六九卷 章疏部——二〇部——三三四卷 宗典部——七八部——三八七卷 史傳部——一六四部——一〇六六卷 辭彙部——一九部——四〇二卷 目錄部——四一部——二四六卷 疑似部——五七部——五七卷 外教部——二部——九卷 雜部——四五部——二四一卷	外篇………

附：參考書目

本篇取材，乃直自下列各書者：

- 一、印度之佛教 印順著 正聞學社
- 二、佛教研究法 呂澂著 臺灣印經處
- 三、法寶留影 大正一切經刊行會
- 四、大正新修大藏經目錄 大正一切經刊行會
- 五、南行第六期 南行學社
- 六、翻譯名義集 大正大藏經內

此外如「大藏經影印考，一切經由來，佛教聖典概論，佛典汎論，印度佛教文學史，中日韓歷代所刊中文大藏經述要等，亦皆爲本文之參考資料。」

(續完)

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，歡迎四家投稿。
- 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自十元至二十港元。
- 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。
- 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿兩投等情，皆作却酬論。
- 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。



從清嚴法師肉身不朽

談到醫學家的意見

圓香

話說台灣又出了一位肉身不朽的清嚴法師，因為這是一樁稀有的難得的奇事，所以成了近來的熱門新聞，聞風前往參觀和瞻禮的，成千上萬，絡繹不絕。凡親見或耳聞的，讚嘆稱奇之餘，心裏或多或少，都有一些疑問，這也是人之常情，理所當然的。依照佛法的解釋，當是由戒、定、慧的薰修，以及願力的成就，本是不可思議的。道安老法師，已說得很明白：「這是超科學的，不能用一般世俗理論去解釋它。」但也有迷信科學的，以為科學萬能，希望能用「科學」的方法，來揭開這個「謎底。」以眩示自己的博學。

這類一知半解強作解人？除了眩示博學外，可能還有其他妬忌成份在內，因為有部份外道徒衆，對佛門的舍利子和肉身不朽的事實無法抹煞，於是擺出一副「專家」「學者」的姿態，提出一些似是而非的論調，以否定或歪曲它的實質意義，沖淡一般人對它的重視。起先說是木乃伊，或誣指是用了防腐劑，對舍利子，就有所謂醫學家說是結石等等一類的妙論，可是這些妙論，經不起一般人的常識考驗，很容易被人識破，沒有收到預期的效果，到底還是白費了心機。

慈航老法師的肉身風波，才告停息，誰知不到二十年，又出了一位肉身不朽的清嚴法師，這真是國之祥瑞，佛門的光榮。他們有了前一次的教訓，不敢再用木乃伊或防腐劑一類的高論了，知道現在一般知識份子，對這類玩意，多少有些認識，不是想像中那末好欺騙，這一次改變了方法，表面上偽裝讚揚，骨子裏却另懷詭計，乍看好像比較高明，說穿了仍是半文不值，一樣祇能欺騙自己，騙不了別人，徒然暴露自己的淺薄自己。

現在節抄某些醫學家的「妙論」，供大家欣賞，這是四月二日台灣聯合報第三版的一篇專訪報導：

「幾位熟悉「坐缸」程序的解剖學和病理學教授，研究這個問題的焦點不在坐缸的方法，而在坐缸前這位和尚的修行過程。」

通常，人死後，身體裏最先腐敗的部份是內臟。因為，內臟裏原本就有許多細菌，而且富有水份，給細菌製造了繁殖的機會。所以，醫院和殯儀館保存遺體都是在血管和腹腔注射防腐劑。

那末，肉身成道的和尚何以不用防腐劑，就能使內臟不腐敗呢？

據了解，一位和尚決定坐缸前要幾年的時間準備。

日本記載的法子是：先斷五穀，然後斷十穀，最後什麼都不吃，終至圓寂。五穀十穀，究竟是什麼東西，倒不頂重要，反正都是些不易在人體內腐敗的東西，因此，在斷穀的過程中，細菌已難滋生，迨及完全斷穀以後，體內已幾乎沒有細菌了！……醫學家說通過這段由少吃終至不吃的階段，人體內臟缺乏營養，實際上已萎縮了，萎縮到連細菌都無法繁殖。圓寂後，將遺體放進缸裏，石灰、木炭都是乾燥劑，檀香、香包也有相當程度的防腐作用，遺體表皮也得以保存。……日本名小說家井上靖在「滿月」這本文集裏，有一篇名為「正在想的一個人」的文章，記載「坐缸」的事。——首先要指出的，是他們的論證資料，原來出自小說家言，並不是出自醫學界的研究報告。當然這也有個道理，日本醫學界，

對未經證實的事物，似還不致貿然提出臆測之說，譬如：我國無際（即石頭希遷）大師的肉身，日本醫學界研究了三十多年，至今尚無研究報告發表，較之我們的醫學家不必研究考察，根據小說家言，信手拈來，即成定論，何等省力。誰若不信，自有小說為證，小說是反映現實，世界上沒有這等事，他能寫在書上嗎？

第二是細菌的繁殖問題，當然我們不是醫學專家，但根據常識判斷，一個人的內臟，萎縮到了細菌都無法生存的時候，這個人是否還能活着？總不會萎縮到像塊烤肉乾吧？就算能萎縮到像塊烤肉，若長期暴露在空中，恐怕也要腐爛的。可是無際大師的肉身，已經千多年了，而且從沒有上漆或裝金，肌肉仍有點彈性，不知高明的醫學家，如何解釋？還能從外國的小說上，找到答案嗎？

第三是絕食的問題，一個人完全斷絕飲食，到底能活多久？他的內臟，因斷食而缺乏營養，以致萎縮到細菌都絕跡的時候，是否還能保持身體的肥胖？據說世上絕食紀錄最高的，是四十多天，但仍不能缺乏飲水。我國俗傳女人至多能餓七日，男人祇能餓三天，如果滴水不進，時間還要縮短些，但這位醫學專家說，可以持續「幾年」，不過就常識來說，一個人因為長期缺乏營養

，使內臟萎縮到乾枯的時候，這人也該會骨瘦如柴了吧？可是不可巧得很，慈航老法師，是有名的胖和尚，清嚴法師也是體態豐滿，他們直到圓寂的前一刻，都未見消瘦跡象。我們高明的醫學家，又將作何解釋？

妙的是這幾位專家，連五穀都不知為何物，祇是不負責任的說：「倒不頂重要」，這五穀十穀，既然和肉身不朽有關，怎見得不重要？既不知五穀十穀，如何能判定「反正都是些不易在人體腐敗的東西」？不過信口胡言之說，到底沒有十足信心，祇能以不肯定口氣：「肉體已幾乎沒有細菌了。」其實不妨大胆說：「完全沒有細菌了」，有誰敢去將清嚴法師的內臟取出來檢驗？這樣不就成了千真萬確的科學定論？

關於小說上描述的坐缸過程，不知高明的解剖學和病理學教授，曾否去查證過？日本和尚真有這種事嗎？你們曾公正地，細心地去瞭解過慈航、清嚴二位法師生前的生活情形嗎？從小說上得來的「常識」，就能作為科學的證據嗎？幸好，這幾位醫學家，大概不屑讀中國小說，要不然，引上幾段封神榜、西遊記、聊齋等「古典」，來作論證，不就使中國人更加信服嗎？

為隆健法師釋疑

智 銘

一個出家比丘，為成就道業，必須參訪明師，親近善知識，故行腳乃成為修學佛法的重要法門。但既經出家，平時不事營利，了無積蓄，而欲萬里雲遊，只有賴掛單以完成心願。故掛單，在佛教叢林來說，實在是美好的制度。由於有這個制度的便利，不知成就了多少高僧大德的慧業，更進者，中國幅員遼廣，寺院分佈各地，行腳足以增進友情聯繫通佛教文化，有助於中國佛教的團結，故掛單實在是值得稱揚的制度。

讀海潮音月刊第五十七卷三月號，隆健法師所撰：「致台灣

各大小道場公開書」，文中對香港、台灣佛教寺院掛單一事，作了一個比較敘說，義正詞嚴，見解正確，不過，其中有一段說：「正欲摒擋於來年入境啓程，詎今（六四）年十月初間，有一粵籍的同鄉同參道友遊台，亦是有意作回歸計，留台月餘，觀察所得，回來告訴我：除台北臨濟寺、基隆大覺寺留單外，所有本省籍與外省籍的大小廟，概不留單，連日月潭玄奘寺，也只留小住三天。……我問他有否弄錯，我昨年三月，曾到玄奘寺，親口詢問當家師，怎麼忽又變卦？且玄奘寺為政府建造的正正式式的

公產，也有問題？他說：已換了一位法師作當家了，或者改變規矩也未定。我又問他：其他大小廟不留單的原因？據說：誠恐香港掛單僧刁頑，到時趕也趕不走，為免麻煩，故而不留。豈非俗語所（謂）斬趾避沙蟲乎？拒人於千里，殊感意外，為此故，作不平之鳴，特將港、台兩地之叢林作一比較，質詢於台方長老德，請詳為解釋，以釋疑團。」

關於隆健法師同鄉同參道友的這段傳話，或略有偏差，其中對玄奘寺的說法便非事實，為恐香港以及世界各地道友看了隆健法師的「質疑」而發生誤會或錯覺，有加說明的必要。

台灣佛教寺院大小合計可能近千。（恕手邊無確實統計資料）其中究有多少不留單，更無法知道。貴同鄉同參道友留台一個月中，是否曾遍遊台灣各個寺院掛單而一一被拒，不無疑問。相信還不至於只有台北的臨濟寺，基隆的大覺寺二處留單的程度。

至於玄奘寺留單與否，依筆者個人所知，該寺過去留單，現在仍然留單，將來還會留單。不過，以過去情形看，在玄奘寺安單的大德不少，但能安定下來辦道的却不多，其原因何在，非本文討論範圍，暫且不談。至於現任當家師，他到職一年來，並未「改變」玄奘寺留單的「蕭規」。該寺住持道安老法師，又任台北松山寺、善導寺住持；他對出家道友同住，無不表示歡迎，對海外歸國道友，更是滿心喜悅，禮敬有加。故松山寺、善導寺也是留單的，只要有寮房可住，從不「拒人於千里之外」。過去他因教務關係常住台北，近因健康欠佳，故移杖玄奘寺，與道公同住者，除當家師外，尚有知福法師、傳悔法師、智祥法師及由緬甸返國九七高齡之恆月長老，共六位之多，為玄奘寺過去所未曾有者。至於臨時行腳至此掛單者，更難一一列述，何得謂玄奘寺不留單？隆健法師之同鄉同參道友來玄奘寺時，適筆者亦在該處小住，曾禮拜那位法師並蒙慈悲開示，獲益甚多。當時，當家師因往台中印刷廠編排佛書不在寺內，那位法師由知福法師接待，他們二位原為同戒兄弟，知福法師告訴他：「因當家師不在，我（知福法師自稱）只能留您住三天，如當家師回寺，則由他決定。」這是知福法師審慎的權宜措置。三天後，當家師仍未返寺，

那位法師即行收拾離寺，我等曾予拜別，並請他過幾天再來。此乃當時之事實，並非玄奘寺「只留小住三天，」更非「不留單」，請港方道友不要誤會。

玄奘寺當家師在學養上，是位有相當成就的法師，他不但沒「改變規矩」，反而念念不忘要在後山翠林中建設十多間茅棚，迎請一些認真辦道的大德來山同參，以提高玄奘寺的道風，道安老法師對玄奘寺的建設，更有其宏遠的計劃，如因緣成熟，建設完成，玄奘寺將歡迎海內外同道來山常住，共參同修，使玄奘寺成為一個研究和發揚佛教文化的大叢林。

台灣的佛教寺院，確也有不歡迎掛單者，至於不歡迎掛單的理由，倒不一定是「誠恐香港掛單僧刁頑，到時趕也趕不走。」如果真不許掛單，即使在台出生、在台出家受戒，甚至同師兄弟，也不一定會破例「開恩」。這種風氣與香港佛教寺院之開明道風，實較遜色多矣。不許掛單，自然會影響行腳、參學。也一定會妨礙佛教文化的傳播，此風不足道，更不可長，筆者完全讚嘆隆健法師的獅子吼。

香港大德，多由中國大陸叢林逃出，將大陸的優良道風，不但保留下來，而且還遺留給年青的一代，這是值得讚嘆的！我們虔誠地期望香港的大德們來此移風易俗，使台灣佛教共同邁進，真是功德無量。

本文係就筆者所知事實，為隆健法師釋疑，只是屬於個人知見，並不代表任何佛教社團或寺院，這是應該附帶聲明的。

贈書啟事

曾在本刊連載之敏智老法師講，林大成居士記：「大乘起信論講記」單行本，業已出版。林大成居士為廣結善緣，發心贈送五百本，歡迎函索，送完即止。來函請附回當地郵票——美加地區郵票三角，台灣十元，星馬、泰、菲六角。

內明雜誌社謹啟



論積極培養佛教人才

張小雲

近年來，佛教在全世界各地一天比一天發達，信仰佛教的女人士，一天比一天增加；特別是臺灣在最近幾年來，大專學生對於佛教研究的興趣，異常濃厚，從大專學生佛學論文各集看來，已有了相當高的水準，這是個令人非常高興的現象。儘管還有人在諷刺學佛的人是思想落伍，消極出世，迷信木偶；但有識之士，誰也不去理他，認為井蛙之見，只當做耳邊風罷了。

在佛教界有許多傑出的青年，他們能詩、能畫、能寫小說、戲劇，也能做歌譜，懂得各種外國語文；可是並不普遍，我以為欲使佛教的種子，撒下全國每一個角落，使他開花結實，那麼還需要我們做到下列幾件事：

一、培養寫作人才

記得我和慈航法師初次在臺北汐止彌勒內院會見的時候，他從關房裏把頭伸在窗口對我說道：

「謝先生，我希望你辭去師大的課，來山上和我們一同工作。」

我問他：「我能為您做點什麼呢？」

「翻譯佛經，把艱深的佛經，用通俗的語體文譯出來，使所有畧識文字的人都能看得懂。」

「太慚愧了，我對於佛經素來沒有研究，許多地方看不懂，我怎能翻譯呢？」



慈老法師連忙說：「不懂的，我會告訴你，詳細地講解給你聽。」

「好的，我願意將來有一天能跟您學習。」
「現在我要你寫這類文章，你也許沒有興趣，將來有一天別人不要你寫，你也會自動寫的。」

我真不懂慈老法師怎麼能預知未來事，如今我果然最高興譯佛經故事，每次都是一氣呵成，一點也不感覺疲勞。

還有，他說：「王弄書和畢俊輝她們，都是我的徒弟，將來你會去南洋；而且會和她們結成好朋友。」

說着，他把在南洋照的許多相片，都搬出來給我看看。

其實那時候，我做夢也沒有夢到南洋去，後來在四十六年終於實現了，我和弄書、俊輝，真的成了好朋友。

為什麼說到培養寫作人才，要提起慈老法師這一段話呢？因為他老人家是最愛護青年的，我們要使佛教普遍地深入民間，固然需要口頭宣傳；但最要緊的還是要使佛經像基督教的新約舊約一樣，用口語寫成，使大家看得懂，更能收到很大的效果。

我們要籌備一大筆基金，來辦各種訓練班，例如小說、詩歌、散文、佛教故事、佛教童話研究班，一個人可以加入一兩組甚至三組，只要他的時間能夠分配。

按照普通的情形，每期訓練班爲三個月或半年，聘請專家擔任教授，編發講義，願意來學習的青年，須經過入學測驗；至於教授如何致送車馬費，學生應否繳納一點學費，這是細則，不在本文討論之列。

二、開辦外語訓練班

佛教既然是世界性的，我們研究佛學的人，應該懂得各種語言文字，才能出國從事弘教的工作。目前我們佛教界，懂得英文的較多，其次是日文；最好我們有計劃地聘請專家來教授英文、日文、法文、德文……起碼能夠做到把外國的好作品介紹進來，我國的好作品介紹出國，那就功德無量了。

三、開辦繪畫訓練班

爲了加強文藝氣氛，增加讀者的興趣，二十年來，許多小說和故事，都注重插圖；每篇文章上面有一個小刊頭；出版一本書，需要有一個美觀大方而能吸引讀者的封面；至於連環圖畫，更被社會廣大的讀者所歡迎。我們如果有計劃地開辦繪畫訓練班，分爲國畫、西畫、漫畫、木刻……分組招生，一定能培養一批批藝術的人才出來。

四、造就音樂人才

不可諱言的，佛教音樂有待大大地提倡，徹底改良。我曾經問過許多信仰基督教的青年爲什麼信教，他們說：「我喜歡唱詩，所以進了基督教。」

的確，每年到了聖誕節來臨之前，所有廣播電台都播出聖樂，像「平安夜」那種安靜的調子，聽了真的使你感到平安。有名的彌賽亞，也使你聽了舒服。我們佛教的音樂，如果能改良，我相信更能吸引萬萬千的青年加入，我們應該有唱經班的組織，聘請對能製作歌詞曲譜的專家，替我們訓練一批人才；再請懂得中樂、西樂的人來指導演奏，演唱。

五、開辦戲劇電影訓練班

爲什麼不把戲劇電影放在寫作裏面呢？因爲這是一種比較專

門的形式，與普通一般寫作有點不同。記得去年有位青年女居士，她急於需要一個宣傳佛教的獨幕劇在佛祖聖誕前夜上演，我不能幫她的忙，她很感遺憾；我尤其慚愧，她問我能不能趕寫一個。我告訴他過去雖然寫過幾個劇本和一個電影脚本；可惜對這方面沒有研究，如今久已不彈此調，不敢嘗試；後來我去找王右家，她正忙著要去意大利沒有功夫寫，並說她有個計劃，要將釋迦牟尼的一生編成劇本。這次日本大映公司的「釋迦傳」，因爲把耶輸陀羅演成自殺，與事實不符，遭到五國大使館及萬萬千的佛教徒反對，據澹思先生說，日本出版了二十多部釋迦傳，沒有一本是十全十美的，都不能把佛陀捨己爲世人的偉大精神描寫出來；可見編劇、編電影、當導演、演員，不是那麼簡單、容易的事，須要有專家指導，細心研究，才能在這方面有所成就。

最後，我要特別提到一件事，爲什麼沒有人大量設計一些佛教賀年咭呢？聖誕下的種類，不知有多少種，爲什麼我們不設計一些以慈悲爲懷，熱愛世人與佛祖有關的彩色賀年卡呢？

拉雜寫來，缺乏系統，希望我這篇短文，能收拋磚引玉之效，大家參加討論，使我這點小小的願望能夠實現，那麼許多青年朋友都要受到好處；而佛教事業的前途，也更要大放光明了！

作者附註：本文是二十年前的舊作，王右家女士早已作古，重讀一遍，引起我無限哀思。因沒有時間性，故重刊一次。

（上接第28頁 台灣太魯閣觀音靈感記）

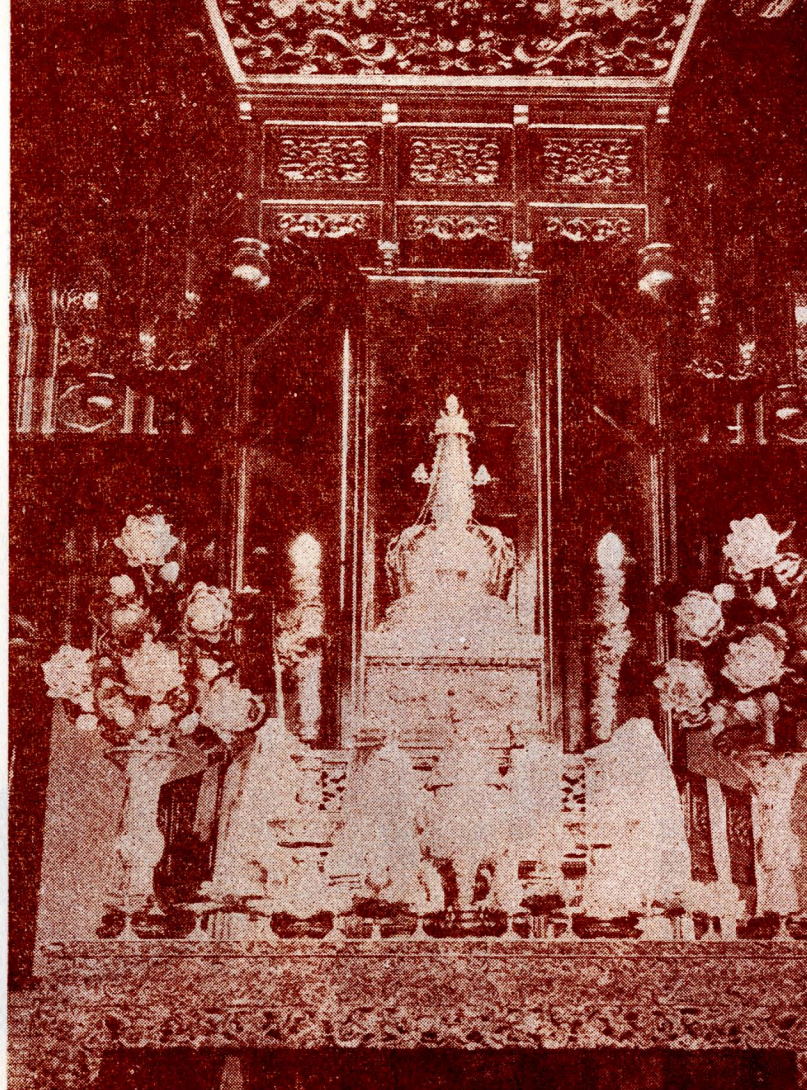
觀世音菩薩，成佛於釋迦牟尼之前，佛號正法明如來，發大悲願力，降世渡人，後世有魚籃觀音、白衣觀音、千手千眼觀音、四臂觀音等本尊。皆菩薩隨緣化身，恩被下界。祇要誠心供奉，處處皆是道場。

昔南海普陀，西湖天竺，香火鼎盛，頂禮膜拜，絡繹不絕。台灣寶島，風光如畫，橫貫公路築成，因擇立霧溪高岸，建太魯閣以祀菩薩，並請湖南張齡居士撰觀音靈感碑文，塑於閣壁，以傳靈異，蓋發十方願力，同播佛音，以祈海晏河清，重整錦繡河山。

佛國中

佛敎
勝不紹

▷ 北平廣濟寺中供奉佛牙之七寶塔。

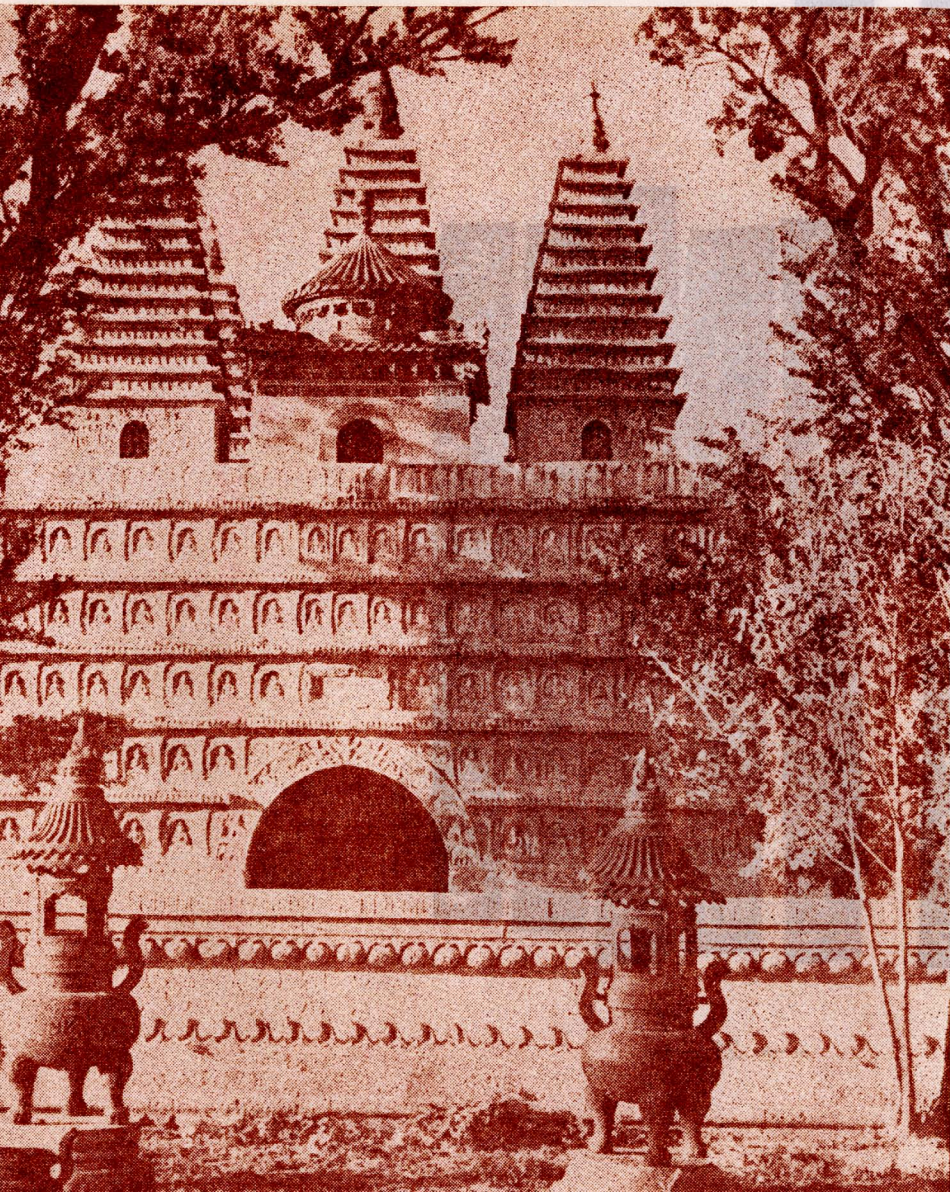


▷ 「畫像千佛塔」建於遼咸雍七年(公元一〇七一年)塔毀於八國聯軍之役，該塔中原供之佛牙，由靈光寺僧人掘出供奉，圖中高台小亭，即是塔基。

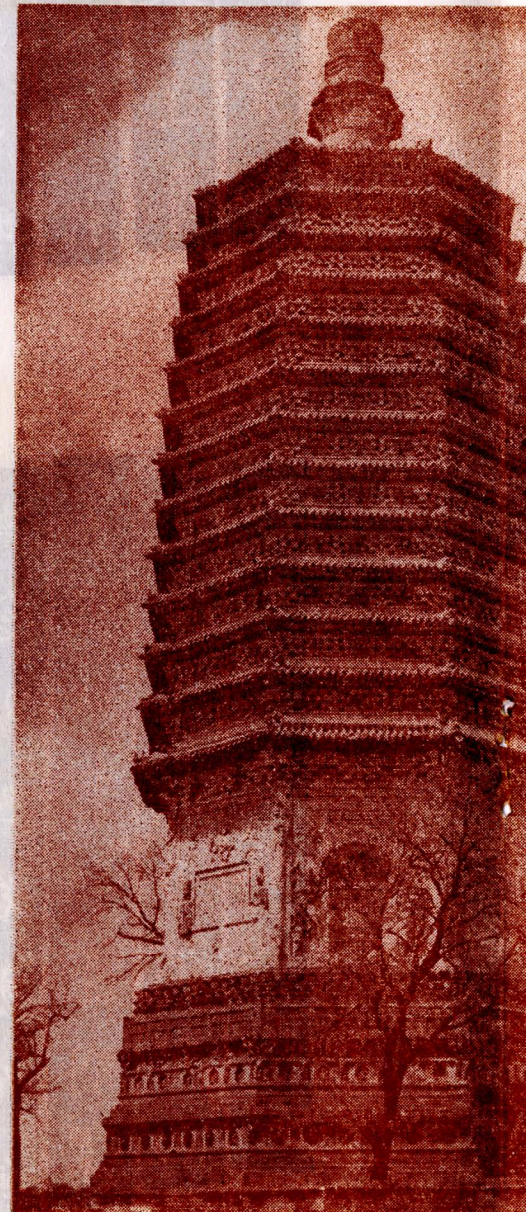
塔特輯 (四)



◁ 妙應寺白塔建於元至正八年（公元一三四八年）



◁ 五塔寺之五塔，建於明永樂元年（公元一四〇三年）



△ 天寧寺塔，建於隋代（公元589—



唐圭峯之慧禪師傳法碑并序

唐·裴休書

(三)

六祖又傳秀為北宗
能傳曾為荷澤宗荷
澤於宗為七祖又傳
讓傳馬馬於其具
為江西宗荷澤傳磁州

如如傳荆南張張傳
遂州圓又傳東魚照
圓傳大
師大師於
荷澤為五世於達摩
為十一世於迦葉為

三千八世其法宗之
系也如此大師本
豪家少通儒書欲干世
以活生靈偶謁遂州
遂州未與語退遊徒

中見其儼然善思而
無念朗然若照而無
覺欣然慕之遂削染
受教道成乃謁荆南
荆南曰傳教人也當

永懺樓隨筆之三

取 土 記

「偶然」的機會，遇到一位來自羅曼尼亞的中年人，交談之下，很自然地就談到宗教問題，他是一位飽學深思的學者，對於東方與佛教有相當的瞭解，他說他家世代是信奉正教的，(Orthodox)，但是他真正感到興趣的是佛教。碰巧我稍為涉獵過一些「比較宗教學」的書籍，我對於各種宗教，算得有些一知半解，態度也自問是不偏不倚。咱們倆這可算一見如故，在火車上談足半夜，直到他下車，才依依道別。我至今仍不時念及這位一面知音，我記得他說他對於佛教發生興趣之始，是由於一篇短篇小說。那篇文章叫做「取土記」，是一位羅曼尼亞作家在半世紀之前所寫的有名故事。

「我猜那是從東方流傳到東歐去的。」那位羅曼尼亞人說：「說不定是從印度，也可能是來自中國。總之是很令我深思的一個好故事。」

他說手頭沒有那篇文章，只能憑記憶，將梗概告訴我，我聽了，印象很深，可是現在再重寫出來，自然就是七折八扣的了，他是用英文講的，不用說，也只得到原作的提要罷了，這麼一折再減，我寫出這篇偷工減料的「取土記」中文版，悔恨我老是容易遺失朋友地址，沒法子去函問他找一份原文寄來，而我這個「猴子精」，心性又安定，又善忘，竟連故事的作家名字都忘記了。我還在打算去查，可是猴兒性急，姑且先把故事寫出來吧，要一攔下，不是又想去溜冰，又想着去駛帆船，又想着去騎馬，猴兒般的沒個停，越發連一隻字都記不起來了。

這就是馮馮猴兒版的取土記：

「有一個農夫，家中有很多錢財田產和驢馬，已經算得

是富甲一方了。可是他老是不滿足，天天只計算着如何去弄更多的金錢和更多的田產。他認為土地是最值錢的實業，只有漲價不會虧蝕的。」

「我要擁有一萬畝田產，我要擁有比一萬畝更多的地產，要比那幾個山頭更廣大。」農夫望着門外的遠山原野：「要廣大到看不見盡頭！一直到天底下！那我心滿意足！直到那時候，我才算得上是富甲全羅曼尼亞呢！」

「罷啦！」他的老婆說：「少做白日夢吧！就算你擁有比那山頭更大的地產，你也不能算是全羅曼尼亞的首富大地主呀！難道你能比得上羅曼尼亞的皇帝陛下嗎？」

「這倒是真的！」那農夫說：「再富也比不上國王陛下的地產廣大呀！我一定得擁有比國王更多的地產才行！是不是？可是我那樣才能得到那麼多的土地呢？」

「這個，我也不知道呢。」他老婆說：

那富翁農夫就從此終日悵悵不歡，吃不下，睡不安，因為他想到他的財產竟是那末少，真是少得可憐，只有幾千畝田地，幾百頭牲口，和幾百座房子，頂多只算是個鄉下財主罷了。

「將來，」他望着他的獨生子：「只有這一點點可憐的薄產留給他，他怎麼夠生活呢？我非要多弄點地產不可！我不能叫子孫過窮日子，我的子孫難道要像窮人那樣去吃菜根土豆？笑話！我的子孫將來一定要過得舒舒服服的，要穿上中國的絲綢，要享用跟宮廷中一般的美味酒菜肉食，山珍海味！否則公主是不會嫁給我們這樣的人家的，我的兒子一定要娶公主，非公主不娶。那就得要有很多很多的土地來供給他們收租收稅，供給他們做游獵之用……是的，這一點點現有的財產是太寒酸了！怎麼配得上

馮 馮

帝王之家？」

農夫的決心是有了，可是他不知道怎樣才能弄到富可敵國的地產，雖然他的經商手段精明，也不能一下得到那麼多土地呀！他日夜這樣憂慮着，再好的美饌也吃不下，在再舒服的床上也睡不着，他漸漸地就憂慮成疾了。

他的老婆非常擔憂，聘請了一位有名的醫師來為他診治。醫生檢查之後說：「你這病是心病哪！你得告訴我你的心事，我才好下藥呀！」

「大夫高明得很，」農夫說：「我實是有很重心事！」

「告訴我，看我能幫得了不？」

「不能！」農夫無望地搖頭：「誰也幫不了！」

還是他的老婆把他的心事告訴了醫師，醫師聽了笑道：「我當這是什麼辦不到的事呢！原來是這樣簡單的心病！我包能治好！」

「怎麼？你……能治好我的心病？」農夫不相信地望着醫師：「不可能！」

醫師：「不可能！」

「你所渴想的不過是土地罷了！」醫師說：「那還不容易嗎？」

「容易？我日夜拼命賺錢，做一千年也賺不了足夠的錢去買那麼多土地呀！」

「我的朋友！你無須日夜拼命去賺錢，只要去拿取就是了！土地有的是！」

「什麼？」農夫驚問：「世上有這樣的事？」

「當然有啦！」醫師說：「你沒聽過東方有一個土地廣闊的國家嗎？」

「是嗎？在什麼地方？是不是中國？」

「中國本土已經有很多人口，他們自己都不夠土地使用呢。這個地廣人稀的地方，是中國的西藏，有的是土地！你拿到了，不比比羅曼尼亞國王富有？」

「很便宜是嗎？」

「根本不用錢買。」醫師說：「聽說只要向大喇嘛活佛

求取，他就慷慨贈送給人的了。」

「不會罷？他為什麼要這樣慷慨？」

「因為活佛要鼓勵開發，他希望西藏增加人口。他是極其歡迎外國人和任何人去開發的。」

「真的？」農夫跳起來，病情立時好了一半。

「真的！千真萬確！」醫師說：「有人已經移民去了！否則我怎麼知道？」

「哎呀！那我們趕快去！」農夫從床上一躍而起：「別遲到叫別人都拿走了所有的土地！」

「放心罷！西藏很廣大，隨便拿它一點點也比羅曼尼亞本土大得多呢，誰一下要得了？」

話雖如此，農夫却担心得很，他也不生病了，把家產一切交付給老婆管理，就匆忙趕路上西藏求土去了。

「你當心掌管財產生意。」他對老婆說：「等我去西藏取了土地回來，我們就是全世界首富了，你看我叫國王親自來向我兒求他做駙馬！」

千山萬水，戴月披霜，他不知經過多少艱辛，農夫終於到達了西藏拉薩，求見大喇嘛活佛。

「活佛，」農夫下拜：「求您老人家慈悲！」

活佛回禮，慈祥笑問：「施主何來？貧僧有何可供差遣？」

「聽說活佛施贈土地，我也想討一點，我來自萬里之外的羅曼尼亞。」

「啊！真是不容易呢！」活佛笑道：「千山萬水啊！」

「可不是？」農夫說：「我是誠心來開發的！」

「施主想要多少土地呢？」

農夫不立即回答，又怕開口多要了，不給，又怕要少了，吃虧。活佛笑道：「施主不妨見告！」

「活佛您老能賜多少土地給我呢？」農夫試探。

活佛微微一笑：「施主隨便要多少都可以，只要合乎我們的規定之內，任憑施主自己決定多寡大小。」

「是什麼規定呢？」

「凡是來求取土地的，從日出之時開始向我辭別，自己步行量地，無論走了多遠，到日落之時，必須回到貧僧面前示知步數，凡是步量過的土地一概奉送——條件就是必須在日落時回到貧僧面前，日落之後就無効了。」

農夫大喜過望：「太好了！我明晨就去！」

「施主請便！」

第二天日出，農夫趕着去佛寺向活佛辭別，就走向原野，看到那廣大的原野與周圍的山嶺，果然都是沃野，山中說不定有金礦銀礦呢！農夫心花怒放，美夢已得實現，他再快樂不過了。日落之後，這一切山峯原野就屬於他的了，能不興奮？步行未免太慢，拿到的土地太少了，必須是跑步才好！

於是他開始飛跑，他果然是年富力强，跑上了一座山峯又一座。

「現在我已經是這兩座礦山的業主了！」他笑喘着自語：「可是面前那座大山的藏金必定更多！我必須佔領它才好！」

他佔領了那座山頭，前面又有一座更高更像蘊藏豐富的高山，「我不應太貪心，」農夫笑喘不已：「可是，白白放棄未免可惜！就添這一座吧！」

台灣太魯閣觀音靈感記

張雪茵

願求一滴楊枝露 灑遍人間處處春

台灣東西橫貫公路，貫通中央山脈，歷時四年築成，沿線重山疊嶂，風景絕佳，主修本路工程專家林則彬居士，是一位虔誠的佛教信徒，路成，築閣於太魯閣峽口，立霧溪高岸之上，以祀觀音菩薩。並立觀音靈感碑於閣後巖洞，供人瞻仰！

他又添取了這一座，可是前面又有更好的山，他不停地佔領下去，直到他記起日落之前必須回到活佛面前去，擔心趕不上，他才回頭跑，一路還依戀地回頭望他的財產。

「這一下！我可比羅曼尼亞國王富多了！」他越想越甜：「恐怕全歐洲的王室都比不上我了！」

太陽就快下山，農夫一看，祇好拼命飛跑，跑得氣喘如牛，還好，日落之時，他終於及時地奔到拉薩佛寺門前，活佛已經在殿前等候了。

「施主回來了？」活佛笑問

「回來……了！」農夫氣喘，心房劇跳，說不出話來。

「施主量了多少地呢？」

「不……不多！」他回答：「還……不……夠……」話沒講完，他一頭栽倒在地上，心臟停止了。

活佛俯身檢視，農夫已經氣絕了。

活佛悲傷憐憫地對僧眾說：「可憐的人啊！我們就給他以他需要的土地罷！」

活佛的徒眾把農夫的屍體焚化了，裝在一隻小小的磁罐之內，埋下土地裏，面積是兩寸見方，乘四寸的高度。」

猴兒邊憶邊寫，寫到這兒，忍不住眼睛就濕潤了，却絕不是多愁也不是善感。

一九七六年三月於加拿大

由花蓮至東西橫貫公路入口，前行約二公里，左側有一條支路，迂迴上升，左轉可至禪光寺。林木茂盛，濃蔭蔽空，幽靜禪林，建築極為壯麗

寺前有吊橋渡谷，經眺望台，可抵太魯閣，閣後洞中，供奉觀音佛像。左壁塑橫貫公路施工全貌浮雕，峯巒隱約，人物如生。

右壁嵌有故總統蔣公橫貫公路通車典禮訓詞。左洞壁前，勒石刻有靈感碑，以誌靈異事蹟。湖南張齡撰文，浙江丁翼恭書。

觀音佛像，原來安立於閣堂中，民國五十一年春，地震山崩，閣壁全毀，而觀音佛像，前移數尺，屹立不動，毫髮無傷，事後經人發現，始知菩薩顯示威靈，因重建太魯閣，就閣後鑿巖洞，移佛像於其中，與天祥之祥德寺，及咫尺相望之禪光寺，鼎足而三，成為橫貫公路上的佛教聖地，歷年來國際觀光旅遊人士，絡繹於途，同深景仰！

由太魯閣拾級而下，至長春祠，祠傍飛瀑，高高下瀉，水濤澎湃，濺玉飛珠，點染溪山，如詩如畫。

越銀瀑循路前行至彌陀巖，供有阿彌陀佛石像，巖前有臺，小立臺上，可觀賞對岸溪山，過此經長春橋，回望峯巒

寺閣，隱約於烟雲縹緲中，忽天際叢林，傳來悠悠鐘聲，眞使人空靈似洗，萬慮俱消！

民國五十九年佛誕，林則彬居士，發願印製台灣太魯閣感靈碑誌，倩筆者作序，深夜焚香，唸白衣神咒五百遍，濡筆書曰：「佛與人普結善緣者，莫過於觀世音菩薩，即窮鄉僻壤，無處不有菩薩庵寺，無處不傳靈異事跡，蓋菩薩神威之力，與其慈悲本願，深植於人心者久矣。

生死凡夫，通身業障，即有靈明妙心，亦難免爲情慾所蔽，苦惱相纏，惟菩薩乃能以慈悲願力，普渡衆生。

經文明載：「觀世音淨聖，於苦惱死厄，能爲作依怙，是故須常念，念念勿生疑」。倘日誦菩薩尊號千遍，自能消災解厄，明心見性。

（下轉第21頁）

讀呂澂著歐陽竟無大師事畧感賦（有序）

詹勵吾

呂澂所作歐陽大師事畧，有云：「師之佛學，由楊仁山老居士出楞嚴起信，僞說流毒千年，老居士料簡未純，至師始毅然屏絕，蕘稗務去，眞實乃存，誠所以竟老居士之志也。」按此數語，是呂澂妄自捧師蔑祖，分明說出楊老居士對楞嚴起信未能料簡之過，如何反說歐陽料簡楞嚴起信，是竟楊老居士之志！又大師簡介有云：「歐陽先生行事爲文的風格，和他所表現那種突出的生命形態，也都是難使人忘懷的，他曾說：悲憤而後有學！這實在是他就最逼眞的寫照。」讀後感不絕於余心，遂漫書俚句八章，闢邪見，護正法，知者當不見罪也。

乙卯冬日，半癡謹識

由來此法是无爲，名句文身枉費思；若澈一眞空萬象，識全非識復奚唯？

阿難問道尙求知，乞食威儀學佛師，施念方欣貧富等，衣緇遭劫不能持！

性相雙融本不違，云何執一想非非？分河飲水猶卑下，況是天花亂著衣。

楞嚴起信盡雷音，聖哲東西共一心。了義不關名字相，呂澂何苦夢追尋！

法相莊嚴一代師，何須更樹大王旗。如來肢解無瞋恨，憤出悲心壞大悲！

楞嚴毒殺出家兒，一句天翻地覆詞，未怪雲門思棒佛，却憐居士比余癡！

法魄詩魂何處尋，有緣相約欲談心，一眞性海楞嚴定，思獻黃龍未絕音。（指印度詩哲泰戈爾來華，與歐陽大師論學事。）

癡愛貪嗔七十年，也同傀儡被人牽，猛然掙脫海天濶，自上無生自渡船。

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

敬禮上師

第十四篇 女弟子巴達朋的故事

一天，密勒日巴尊者動念要到北馬雪山去修行。當他行至醉境的格巴勒尋時，其時已屆秋收的季節，村民都忙着在收割稼穡。有一個年約十五歲的絕美少女，圓滿具足智慧空行母^①的各種象徵。她正領導着許多村民在收割農物。密勒日巴進前說道：「施主！請你施捨我一點食物吧！」少女說道：「瑜伽行者啊！請你先到那所大房子的門口去等我一下，我很快就會來的。」

尊者就依言走到大屋的門前，用手杖把大門推了一下，門就向內開了一個縫。立時從屋中跳出一個衣著敝陋的老太婆來，手中緊抓着一大把烟灰，怒聲喝道：「窮要飯的遊方瑜伽士！夏天的時候你們來討牛奶和酥油，冬天你們就來討糧食回去作酒喝！從來沒有看見你們在一個地方長期安份的住下來的！你是不是看見無人在家，想趁機會來偷竊我女兒和媳婦的首飾珍寶來了！噫！」她那怒顫的身體，微微的發着抖，一面說着話，一面就憤怒不息的準備將手中緊握的那一大把烟灰向尊者的臉上洒去！尊者說道：「老婆婆！你朝我臉上撒灰的時間充裕得很！請稍微等一下，先聽我密勒日巴唱一首歌，唱畢你再撒灰不遲！」於是他就對這位老婆婆唱了一首『九種進諫歌』：

「天道在上享快樂，三塗居下受煎熬，此三潛力集汝身，
噫！怒慍老婆婆！憤恨佛法究如何？汝應善觀汝自心，
汝應修行正佛法，速覓合格之上師，依仗於彼修正法。
深可憐憫老婆婆！捫心思維試自問；昔日初嫁至此時，
曾料今日如斯耶？晨曦未明昏暗時，象人未醒汝先起，
夜深衆人已入夢，汝猶摸索尋已榻；白日無窮家務事，
辛勤終日難了畢，此三疲勞集一身，汝實無酬之奴婢！
汝應善觀汝自心，汝應修行正佛法，速訪合格之上師，
依仗於彼修正法。若依我言而修行，改頭換面成另人。
全家之主第一要，錢財利息第二要，不可缺少之子姪，
是爲心頭第三要，汝應善觀汝自心，汝應修行正佛法，

平心自審善思量，
不能獲得寧攬搶，

怨恨滿心老媽婆！
汝應善觀汝自心，

依仗於彼得解脫，
是汝生平第一好；

天南地北扯閒天，
忍耐柔和異平時！

速訪合格之上師，
定從繫縛得解脫。

坐時膨冬似地震，
幻身纏累實可哀！

速訪合格之上師，
定從繫縛得解脫。

半聾半癡半殘跛，
汝應善觀汝自心，

依仗於彼修正法；
殘食冷肴以爲食，

此三一時聚汝身，
汝應善觀汝自心，

依仗於彼修正道；
往生善趣解脫者，

如蠅萬千趨腐肉，
日復一日近死期，

汝應善觀汝自心，
依彼修時得解脫。

感動了這位老太婆，

從手指縫間落在地

位姑娘走進屋來。

看見這情景，就對密勒日巴說道：「瑜伽行者，你真是一位了不起的學佛人呀！居然會毆打一個老太婆麼，有什麼理由呀？」

老婆婆立即說道：「姑娘！你莫要冤枉他！他並沒有打罵我，倒是我先向他辱罵，他却向我宣講了我從未聽過的佛法大道理，使我想起自己的愚昧，多年棄置正法於不顧，因此心中十分感動和悔恨。不禁流下淚來。唉！姑娘啊！你和我不一樣。你既年輕又富有，又有信心，這位師傅就是密勒日巴，你應該向他恭敬承事，請示法要和口訣，不要失去機會啊！」

那名叫巴達朋的女孩對尊者說道：「這樣說來，你們兩個人都真是了不起啊！瑜伽行者，您若是密勒日巴，我見到一面就是積福了。您如果對聽法者講述您的傳承故事，您的徒衆就會生起不移的淨信，並且聽說還能轉變人的心意，所以請您慈悲對我講一下您的傳承好嗎？」

密勒日巴付道：「這是一個與我有緣的弟子，應該予以度化，於是就唱了下面這首歌，講述他的傳承：

「法身普賢王如來②，報身莊嚴金剛持③，化身釋迦牟尼佛④，我此傳承具三佛；何處有緣之弟子，前來歸依我傳承？」

巴達朋說道：「您的傳承真是十分稀有，好似雪山爲一切衆水之源『流出所有善法』。聽說你們學佛的人有一種所謂的『外緣指示』上師，依賴這種上師可以確實證悟內心的無生法身⑤。請問您自己所依止的根本上師是怎樣的一個人？」

密勒日巴說道：「我的根本上師是這樣的，」於是唱道：「由外方便示正見，是爲我之外上師；於內指示內明體⑥，是爲我之內上師；指示心體如實性⑦，是爲眞實之上師；三種上師我皆具，何處有緣之弟子，前來皈依我上師？」巴達朋說道：「您的這些上師，真是稀有殊勝！就如線在一條金鍊上穿着一串明珠一般。但請問在你問法以前，他們傳授你什麼灌頂呢？」

密勒日巴答道：

「置瓶於頂傳瓶灌⑧；指示自身卽佛身，二無差別是內灌⑨；開顯心性本來面⑩，是爲眞實無上灌；此三灌頂我全具，

何處有緣之弟子，前來請授此三灌？」

巴達朋說道：「這些灌頂實在非常深奧，如獅王出現，群獸懾服。但請問得了灌頂以後，聽說還有一個名叫『引導光明入道』之口訣。那口訣如何去求呢？」

密勒日巴尊者道：

「聞：思：修是外引導；澈證明體至究竟，如是指示內引導；覺受證解無離合，水乳融一真引導，此三引導我皆具；何處有緣之弟子，前來請授此引導？」

巴達朋說道：「您的這些引導法就像明鏡一般，反映影像歷歷如真。但是聽說在得到這些引導以後，尚需要到山中去住茅篷修行，這些修行又是怎麼回事呢？」

密勒日巴尊者道：

「深山險地無人處，獨居茅篷是外修；不顧此身如棄物，了無牽掛是內修；惟一實相之底蘊，深觀決斷最勝修，三種修持我全具，何處有緣之弟子，前來請問此法要？」

巴達朋說道：「這些修持就像翱翔於天空中的大鵬一樣，震伏一切鳥禽之屬，實在是稀有難得！但我聽說瑜伽行者們，在修行時於適當之時機會用一種『呬』字訣來入道。請你把『呬』字訣替我講述一下吧！」

密勒日巴尊者道：

「妄念洶湧紛沓時，攔腰斬斷用外『呬』；自心昏昏闇暗時，明朗震醒用內『呬』；安住實相無修整，是為真實最勝『呬』，此三口訣我全具；何處有緣之弟子，前來請問此法要？」

巴達朋問道：「這個『呬』字訣真正非常殊勝，就如像國王的諭敕和軍令一樣，速能成辦各種大事；但這樣修行又會發生什麼覺受呢？」

密勒日巴尊者道：

「無有整治大寬廣，能生遍滿之覺受，此為修行之『根』因；無有整治惺惺去，出生光明之覺受，此為修行之『道』相；無有整治法爾性，出生現量大手印，此為修行之『果』德；此三覺受我全具；何處有緣之弟子，前來請問此法要？」

巴達朋道：「你說的這些覺受像皓日在無雲晴空光照天下，使一切物體都明亮了，實在很了不起！但這些覺受生起後，你又得到些什麼決定的信解呢？」

密勒日巴尊者道：

「通達無神亦無鬼，我於見地得決信；現證無緣無散亂，我於修道得決信；心無希求及疑懼，我於果地得決信；見：修：果：訣我全具，何處有緣之弟子，前來請問此法要？」

巴達朋聽到這裏，突然心中對尊者生起了極大的信心，立刻雙膝跪下，全身伏地，作大禮拜，頭觸尊者之足。然後起身迎接尊者入宅，恭敬承事，圓滿供養。她於是對尊者說道：「師傅啊！過去我因無明之蔽障，全然不是真心的想學佛法，現在請你收我作一徒僕，慈悲傳授給我法要和口訣吧！」巴達朋因遇見尊者，乃真正的反省到自已以往的驕慢過失。於是她才真心誠意的向尊者求法，隨即唱道：

「噫噫！最勝上師寶，諸佛化身人中尊！愚癡無知無明我，生此惡世罪業深，夏日火力透雲層，浮雲飄飄偶作蔭，我雖遍覓清涼地，踏遍大地無處尋，冬日風雪極酷寒，傲霜美花間綻發，愧我心怯無慧眼，未識何處尋芳跡；惡業習氣緊纏身，我慢障眼視不清，未識眼前瑜伽士，竟是成就人中尊！俗女生平無可述，宿業感此卑劣身，煩惱罪障覆蔽我，未見自心佛圓成，心乏大勇堅毅力，忘懷正法混光陰，偶或亦思修正法，懶怠蹉跎至今！此命由天不自由；可憐娑婆之女人，幸運若生富貴家，丈夫面前尋自殺，不幸若生貧苦家，終生伴侶難找尋；專長怨咒與罵人，恩重父母棄腦後，慾望絕大忍耐小，專長怨咒與罵人，閒話是非擅搜集，離間夫婦最拿手，慳吝成性少施捨，美食珍寶自享受，一向不念死無常，如影隨形罪難消，噫吁！我今誠懺悔！衷心一意向佛道，願祈慈悲傳授我，易解易行之法要。」

密勒日巴聽了非常高興，以歌答曰：「賢善女徒巴達朋，所言女子之過患，聞後令我難酬答。」

我若讚揚汝所說，豈不增長汝驕慢？
汝心難免生瞋恙；我若直說真實語，
虔心且聽老密歌：清洗面容之染污，
不作矯揉偽君子，爭如安處卑下位？
爭如依止具相師？捨棄此生之作爲，
斷捨財物及慳吝，爭如廣行大布施？
舌如雲雀狡如鼠，巧言善辯雖悅耳，
汝乃靈巧小女郎，畧似市集之滑商，
修學佛法恐未足！汝若決心學佛法，
依訣修行住深山！」

巴達朋聽了，又向尊者說道：

「至尊上師仁波且^⑫，與汝相遇得大利，
晝間百事待處理，夜間沉昧睡昏昏，
何有閒暇修正法？」

尊者說道：「你若真正的想修持佛法，
就必須認清一切世間的作爲皆是修行之仇敵，
要決心予以拋棄！」於是就唱了一首

「四種捨棄歌」：

「幸運姑娘巴達朋， 來生旅途長於今， 今生極宜行布施， 爲求利益反遭害， 幸運姑娘巴達朋， 應備明燈照黑暗。 閻癡貪睡是怨敵， 知者應斷癡煩惱！ 來生遙遠路途上， 汝應勤修善逝教 ^⑬ 。 欲得利益反爲害， 來生險途勝今生， 精進能生象功德， 應斷懶惰與懈怠！」	有福具信之弟子， 旅途食糧安籌未？ 應識慳吝爲怨敵， 知此速應斷慳貪！ 來生之事黑如漆， 而今燈燭若未備， 求彼利益反得害， 幸運姑娘巴達朋， 應覓知心之伴侶， 親眷何異諸仇敵， 知已應捨諸親眷！ 汝應速覓好雄駒， 懈怠是汝眞仇敵， 能生百害無一益，	且聽老密至誠歌！ 旅途食糧若未備， 慳施猶如喂瘋狗， 遠較今生更迷濛！ 應修「法身」光明法； 應知癡惱是仇敵， 來生可怖勝今生， 最勝伴侶是佛法， 無非礙道障法者， 幸運姑娘巴達朋， 最勝雄駒是精進， 能生百害無一益，
--	--	--

巴達朋說道：「師傅啊！我實在對來生的資糧從未準備過！
現在我決定要爲此而努力，請慈悲教導我修行方法吧！」

她非常虔誠的向尊者請求。密勒日巴見了非常高興，於是對
她說道：「你如果全心全意的決心修道，在我這個傳承中，不必
易名剃髮或出家，亦能一樣的成佛。」於是就唱了一首「四喻五
義修心訣」的歌向她開示：

「幸運姑娘巴達朋， 取喻周遍之虛空， 無有方所離邊際。 取喻空中之日月， 光明昭昭極炳燁。 汝應觀心如山峩， 深廣無底難可測， 汝應如是觀自心，	有福具信之弟子， 廣遍滿離中邊， 汝應觀心如虛空， 光明普照離遮闇， 取喻面前之山嶺， 堅固安住離動盪。 取喻大海爲譬喻， 深深無底亦無邊， 離諸分別與尋伺。」
---	--

於是尊者就傳授了巴達朋修身和修心的各種口訣，命她去修
行。過了不久，巴達朋產生了許多美妙覺受和證解。爲了除祛心
中的疑惑和障礙，她來到密勒日巴面前請示，唱了下面這首歌：

「至尊勝妙上師寶， 想及雲霧心不適！ 想及星曜心不適！ 想及草木心不適！ 想及波濤心不適！ 妄念起時感不適！	諸佛化身人中尊！ 祈示如何觀雲霧？ 祈示如何觀星曜？ 祈示如何觀草木？ 祈示如何觀波濤？ 祈示如何觀妄念？	我觀虛空雖安樂， 我觀日月雖安樂， 我觀山嶺雖安樂， 我觀大海雖安樂， 我觀自心雖安樂，
---	--	--

密勒日巴聽了，知道她是真正在修行中產生了覺受與疑問，
爲了除遣她的疑惑和增進她的覺受，密勒日巴說道：

「噫！善哉問也 ^⑭ ！ 汝觀虛空若安樂， 即於虛空而安住！ 乃是日月之反照， 應知草木不離山， 汝觀大海若安樂，	幸運姑娘巴達朋， 應知雲霧起於空， 汝觀日月若安樂， 即於光明而安住！ 皆爲山力所顯現， 應知波濤不離海，	具信弟子當諦聽！ 虛空遊戲之變化， 應知星曜不離彼， 汝觀山嶺若安樂， 即於不動而安住！ 大海興用所變化，
--	--	--

即於廣大而安住！汝觀自心若安樂，應知妄念不離心，無非心變之遊戲，即於心性坦然住！」

巴達朋依照指示而修，深觀自心法性之實相，終於即生得大成就。最後在她離開此世時，舉身騰空，手搖鈴鼓^⑮樂聲遍空，即此肉身往生空行淨土^⑯。在密勒日巴的衆大弟子中，她是「領袖女衆的」四大姐妹之一。這是密勒日巴在醉地的格巴勒桑處遇見女弟子巴達朋的故事。

註解

- ① 空行母不僅指密乘之護法天女，任何具足密宗根性之女人，亦可稱為空行母，或具有空行種性的人。
- ② 法身普賢王如來——此處密師似用紅教的說法，以本初佛普賢王如來表示法身。普賢王如來普賢二字與大乘之普賢菩薩相同，似有深長之象徵意義。
- ③ 金剛持——西藏朗達爾瑪王滅佛法後之後期西藏佛教之各派，如噶居派、薩迦派、格魯派等，皆稱為新派密教。此與舊教或寧馬派相對而言者也，新派密乘皆稱一切密法均由金剛持佛傳出。
- ④ 化身釋迦牟尼佛——釋迦牟尼依大乘說，乃是化身佛，其清淨報身乃毘盧遮那佛，或大日如來，如華嚴經所言者。但小乘佛法則不承認法、報、化三身之說。
- ⑤ 無生法身——無生，即諸法本來不生之意，凡夫所見諸法生滅乃屬幻境。此「無生理」即是空性或實相，亦即佛之法身。
- ⑥ 明體——心之本性明朗而空寂，大手印法稱之為「明體」。
- ⑦ 如實性——如實之性，即如其實相之性也。
- ⑧ 漸灌頂——無上密宗之第一步，初入門之灌頂，說明修本尊及壇城之觀法。見第一篇註六。
- ⑨ 內灌頂——無上密宗之第二灌頂，說明修氣、脈、明點，及六種成就法。
- ⑩ 心性本來面——心性本來圓成，不假造作及一切有為，當下具足。本來面目之語，禪宗亦處處用之。
- ⑪ 呬字訣——於習定時偶忽高呼一聲「呬」字，能斷妄念之流，開顯光明。此種修法亦不得已而為之者耳，自己呼「呬」，不如別人呼「呬」來得好，突然、離作意，效果較大也。

⑫ 仁波且——寶貝之意。

⑬ 善逝——即如來，或佛陀。

⑭ 原文無此句，但含意有此，此為譯者所加，使情境較為生動。

⑮ 鈴、鼓——密乘行人，修儀軌時，皆用鈴鼓作樂，為一種密乘之表記也。

⑯ 空行淨土——密乘之淨土亦稱為空行淨土，淨土中人皆為空行種性故。男者又稱勇父，女者稱勇母或空行母。

法光精舍開光法語

袁雲

阿彌陀佛大願王 觀音勢至左右相

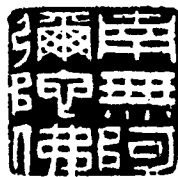
清淨海家常圍繞 接引衆生極樂邦

阿彌陀佛在空王佛所，王子出家名法藏比丘，曾發四十八種大願大悲願力，莊嚴佛土，願願度脫衆生，往生淨土，乃至十念，若不生者，不取正覺，阿彌陀佛，現已成佛，於今十劫，現在正在說法，十方諸佛，莫不讚揚，十方衆生，咸令度脫，故阿彌陀經云：「若有善男子善女人聞說阿彌陀佛執持名號，若一日若二日乃至七日一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛，與諸聖衆，現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」古今念佛行人，臨終見佛接引往生，極樂國土者，無時無之，末法一萬年後，所有佛經盡毀不見，僅存一卷阿彌陀經及一句阿彌陀佛，最後度生。今有法光精舍住持證慧法師專修淨土，建此道場，恭塑西方三聖像，導衆念佛，往生淨土，於今民國六十五年農曆二月二十一日邀約煮雲來此開光說法，然則佛身充滿於法界，普現一切衆生前，阿彌陀佛有無量光明，照十方界，無所障礙，又有何光可開，何法可說，即今開光一句又作麼生。

佛即心兮心即佛 心佛從來皆妄物

若知無物復無心 始知眞如法身佛

開



記一個虔誠清淨的佛七法會

眞覺

紐約的美國佛教會於一九七六年一月十二日起至十八日止，爲舊曆臘月十二至十八日，在本會大覺寺舉行一個淨土的佛七法會。按美佛會成立迄今已十有一載，此次爲其第十次的佛七，筆者也忝參法會第六次，正所謂機緣難得，同修互勵，消除習氣，增長願力。可是美佛會的佛七，與時並進，今歲較去年，又有改善。整個佛七，着重於念佛與拜佛，惟今年的念佛不但口念，亦倡心念。至於拜佛，則在佛前分左右兩排交替分拜；即左排頂禮下拜並不作聲，而以心念。如是心念兩次「南無阿彌陀佛」時，當即起立。在第三次改爲朗聲口念之時，右排即心念下拜。如此一方下拜之時，另一方朗念佛號，交替不息，迨各拜滿二十四拜，然後由住持領眾繞佛，須同一聲調與步驟，使心口相一。如是每一炷香均規定爲讚佛、禮佛、（同時念佛）繞佛，靜慮。每天規定六炷香，上下午各三炷，在下午第一炷香後，規定有一位法師輪流開示。除第一天的第一炷香須念彌陀經，最後一天的第五炷香須念大回向及禮祖爲時較長，即作爲最後一炷香外，餘均一律。佛堂之上，較前更嚴，祇有一片念佛聲。

本屆佛七由會長敏智老法師主持，由大覺寺住持仁俊法師及副寺日常法師規劃籌備，並由淨海法師爲維那。其他參加之法師有新自日本載譽來美之聖嚴法師及原在本會之通如法師；居士方面有沈家楨、趙眞覺、賀國權、鄭僧一、鄭烘雲、俞俊民、曾憲煒、俞時中、鄭允征、徐桂瑩、郝天授、吳炫三、李金玉、沈家楨夫人、朱竹孚夫人、高肇源夫人、應金玉堂、張靜江夫人、杜維屏夫婦、楊蕭慧性、張劉佩珍、吳俞素貞、俞俊民夫人、俞時中夫人、陳綱夫人、張自芄姊妹二人、李文彬夫人、何兆驥夫人

，來自緬甸的曾金源夫婦、來自加拿大的李毓華女居士，以前在港主辦「人生雜誌」的王沈醒圖居士，美國的佛教信徒佛及尼女士，及虔研佛學的美國哈佛大學教授的湯姆·克利雷博士，約共二十餘位。

十一日晚舉行淨壇，多數會衆於是晚七時準時參加。最可感者住持仁俊法師讓出其所住臥室，以供居士們留宿，其他各法師亦均遷併，以備遠道居士留宿寺中，俾得專心念佛，免往返跋涉。我認爲這就是諸位比丘的第一椿功德，使佛七方便。

（本文係根據個人臨時筆記。所有各法師講詞及個人的了解，因未曾錄音，憑記憶所及，概由筆者負責。）

第一日（天陰晴，地上積雪未融）

拜佛相觀增上 念佛心口並用

今天余於四時起身，盥洗後，健身半小時，即至大殿，禮佛後靜坐，頗覺心無掛礙，第一炷香於五時半準時開始，會衆都虔誠地於香讚後，誦彌陀經，隨即於讚佛後禮佛，左右兩邊的會衆，交替的遵維那引磬領導，各作二十四拜，正是一絲不亂，且有相觀而善的效果，因交替拜，所以能見對方拜佛，自己朗聲的念佛，更能見到同參道友的虔誠，增上自己的虔誠。拜時用「一心念」，起立時用「口念」，也能使我們念佛心、口並用的妙處。大眾拜佛的動作，左起右伏，右起左伏，會場念佛之聲不斷，但拜下的一邊可以默念佛號，以利呼吸。各二十四拜後，由住持領眾繞佛，魚貫而行，依木魚而念佛號，一律先舉右腳起步，每四步念一聲六字佛號。因爲各人的脚步相符，使各人心口相應，專

注念佛，聲韻齊一而美妙，正如彌陀經所說，出和雅音，演暢五根，這次佛七中繞佛的步伐，積去年的經驗，所以特別的整齊，如是繞佛約兩匝，維那的一聲引磬，大眾即合掌，改念四字佛號，念四字佛號時亦以右腳為起步，每兩步念一聲佛號，換言之較諸六字佛號，在同一時間，可多念一倍，如是約再繞佛兩匝後，即依次歸位，繼續念四字佛號，盤膝而坐，約十分鐘，然後聽到一聲引磬，及三聲木魚聲，全體靜止，約十五分鐘後開靜，先念六字佛號，後念四字佛號，約共十分鐘，再由維那領導，同聲念迴向偈，然後一起佛前頂禮，完成一炷香的功課。迴向偈每次相同，表示我們要努力修持，但決不是自了漢，乃是大悲的。其詞如次：

願我臨終無障礙，彌陀聖眾遠相迎；
迅離五濁生淨土，還入娑婆度有情，

上午第三炷香末後，佛前大供後，繼由住持率領大眾，向大殿後所設往生位上供，此亦係本屆佛七所增加者，如是會眾中凡設有祖宗或親友往生位者，都可共同上供、念佛，在佛七期間每日敬禮。我們一起念清涼地三稱，心經一卷，往生咒三遍，變食真言三遍，蓮池海會讚及迴向偈。在此迴向禮畢後，然後午齋，七天中每日如此，以後佛七前并須將此節目通知全體會員及會友，必有更多人參加。

午後第一炷香靜默完畢時，由會長敏智老法師開示。他老人家自上屆佛七以來仍繼續於每週講唯識學的基本法典解深密經，深入顯出，最能引人入勝。今日開示如下：

他說美國佛教會一年一度的佛七，他很喜歡已繼續了第三次。今年佛七的開示，仍如舊年，請在場的法師輪流講，以求集思廣益。我們學佛，釋尊給我們許多法門，隨根基的利鈍，但貴在於行，淨土是最靠得住，最方便的法門，不論根基的利鈍，都可以學，都可以成功，只得切切實實的行。但如何能行及行之有效呢？本人先要講我們須具備五種心，所謂：

（一）信解心 我們學佛須先建立信仰，信仰建於了解。所謂了解，不是人云亦云，必要智解，然後能徹頭徹腦的悟解，達

到「智信」，然後有力量，顛撲不破，能切切實實的行，所謂修持、行持、一心不離。

（二）好樂心 好樂心就是高度的歡喜心，「好」是初步，「樂」是更進一步，有渴望要求的意思，正所謂「好之者不如樂之者」。佛法是艱深的，但具好樂心的人，不覺其難；反之，沒有好樂心的人，就覺得艱難了。研習一切學問，都是如此，佛法亦然。

（三）懇切心 懇切就是至誠切實的意思，做任何事離不了誠與敬，然後可以有成，我們必須懇懇切切地念佛，發起大悲心，能與懇切心相合，成為悲切心，所以達到懇切之至的時候，念佛會淌眼淚，這正是悲切心的表示。

（四）願力心 世間一切的成功全靠願力，所謂由誓願而發的力，這力是無限的大。試舉四宏誓來說：眾生無邊誓願度，是利他的願力；煩惱無盡誓願斷，是利己的願力；法門無量誓願學，佛道無上誓願成，這都是有關利人利己的願力，所以我們須具願力心。

（五）精進心 精進的意思是要我人一天比一天的好，所謂：「苟日新，日日新，又日新。」要能勇猛的進步，每日能盡可能的改進。譬如今日第一天打七，明日比今天還要打得好，後日比明天更好。念佛、拜佛，天天進步。希望佛七圓滿的一天，諸位更清淨、美滿。

敏智老法師的開示，可說開宗明義的第一篇，使我們都感動，使我們猛省，使我們無窮的啟發！畧事休憩後，下午四時第五支香開始，照常的讚佛、拜佛、念佛、繞佛及靜坐，但在末了，我們會眾於念佛聲不斷中，再赴往生位做迴向，由維那領導，齋聲共誦，迴向地菩薩摩訶薩三稱，南無西方接引阿彌陀佛三稱，齊命文一遍，往生咒三遍，阿彌陀佛無上往生讚一遍，及迴向偈。然後晚餐，七天中每日如此。

第二日（晴、寒）

念佛須專注 同向，同歸

四時晨起，盥洗後畧做練身運動，即上大殿禮佛，見見到一

位女居士借韋駄菩薩龕內的燈光正在讀經，彼時大殿所懸的大燈尚未亮；同時美國的佛教信徒克利雷亦正在禮佛。我們禮佛畢，即各靜座，殿上肅穆，不覺時光的快，一聲引磬，第一炷香於五點卅分開始，參加佛七的都很準時，照例讚佛後，拜佛、念佛、繞佛後靜坐，回向。午後第一課止靜後由仁俊法師開示，他是美國佛教會的副會長，也是大覺寺的住持，他首先稱揚此次佛七，有新自日本應本會邀請常住本寺的聖嚴法師，及自中國城報恩寺特來參加的淨海法師，還有美國的青年居士湯姆·克利雷博士同參法會，較諸往昔尤為增色。他即提綱的說，所要講的：（一）念的意義；（二）念佛；（三）為什麼要念佛；（四）念佛的什麼呢？（五）念佛的利與害。（筆者謹按，仁師所講（一），（二），（三）乃指一般散念；（四）（五）則指說持名念阿彌陀佛。）

（一）念 仁俊法師在說明「念」的一字，他舉一個比喻：念發動於思維，「思」好像是火種，有了火種，便會生出火苗，所以「念」便是火苗，有了這個苗頭，便會見諸行動。念與思維有關，行動與念頭有關。念頭正，則一切光明，念頭不正，則一切黑暗。佛法教人正思維，就是要教人不妄念；佛教也教人不失正念，就是不被環境所轉。如我心有所念，能從心到腦，從腦到口，而成為唸。唸能增信。

（二）念佛 我們對於一個朋友，值得我們學或值得我們佩服的，我們不禁要念着他。佛陀的無窮功德，無窮智慧，當然值得我們念。我要念三世諸佛，佛法要點是「緣起」與「無我」。如對照世界上各家思想學派來說：儒家側重在天命，所以說「不知生，焉知死」；勸勵大家做一個好人；道家則主張「道」是萬物的根源；印度的婆羅門教則以「大梵」為創造一切的原理。類似「定命論」的西方學派亦可以找到。佛教的入門方法與其他學派極為不同。佛教始於現實的、動的、相互關係的世界，佛陀首創「緣起論」，說明生死和命運不是命中註定的，而是「行為」或「業」的必然的結果。生命是因緣和合而成，亦即是煩惱之源。除了佛陀，沒有其他如此創說。佛法使自己知道自己，自

己來改造自己，自己完成自己，以達到「自調」，「自淨」，「自度」，把緣起推廣來說，知道一切是因緣和合而成，沒有一個真實的我，『自我』的枷鎖就不會套在自己頸上。就會把他人看作「如兄如弟，如手如足」，就是「無我」的要旨。佛法上講智慧，就是能通明，能融和，能銷融一切，悲心大的人，把許多問題銷平了。

（三）為什麼要念佛？ 簡單淺近的說，一個人易生害怕，尤其在危難或臨死的時候。人性有很多矛盾，一般人在猖狂得意之際，叱咤風雲，不可一世，則傲岸無比。一旦失意，則志氣銷沉，自視渺小。在這種情況，如提起一聲佛，覺得有一個偉大的佛陀加被我身，得以心安體泰。又普通人逢善事，不覺念佛，歡喜讚嘆。這都是普通念佛的動機。

（四）念佛的什麼呢？ 一般持名念佛為的是要求得阿彌陀佛的無量光與無量壽。這兩種是人們所最需要的。光明可破黑暗，銷除愚闇，得到智慧，至於無量壽，使衆生得到慧命的延續，可說念佛最理想之目的——求佛之德化。

（五）念佛的利與害 至誠懇切的念佛，可使我人清淨、莊嚴，化生於白蓮花上，成鈍的可以見到佛的色身，利根而用功修持的可以見到佛的法身，而達成開悟，但不善念佛者，或以為佛威加身上，無所不為，則反興起大害，或念不專誠，亦足引致疲患。

仁俊法師於開示後，在第三天的凌晨，第一炷將要開始之前，又提示我們念佛，拜佛，必須每天能精進，以求達到下列的三層：

一心專注；
一念同向；然後能
一切同歸

他說話不多，但他提示會衆的熱心，使大眾感動，更求精進。

（未完待續）



瞿曇佛陀傳

中村元著
王惠美譯

2 所開悟是什麼？

釋尊究竟是開悟了什麼？其開悟的內容又是如何？普通常被提出來的是：依照律藏的記述，釋尊是觀十二因緣之理而悟道的。可是，比十二因緣說以前，已成立了表現更簡單的緣起說，然後，漸成了種種的緣起說，最後才成立了有力的十二因緣的學說，這是依據事實而立證的①，所以前面的傳說，也許不能認為是歷史上的依據了。

因此，在經典中，所流傳的釋尊向某波羅門談話的傳說②，茲把它拿來作個研究：

「我對於真實的修行，曾確立了堅決的觀念而努力，身體是輕鬆、愉快而不會激動的，精神是統一的。我離開了欲望，更遠離了不善的事物，雖然初有粗率的思慮，也有微細的思惟，由此而成就了由遠離煩惱而產生喜樂的初禪。其次，由於粗率的思慮和細微的思慮止滅之故，內心成為安靜，精神能統一，便沒有粗率的思慮，也斷除細微的思慮，然後成就了由定而產生喜樂的第二禪。其次：由於不染執喜悅之故，心境平靜，具正觀念，正思惟，由身心感受到安樂，這就是成就了聖者所說的正平靜、正觀念、止住於安樂的第三禪。再其次是：由於捨棄樂和苦，首先滅盡了喜悅的憂惱，而達到不苦不樂的境界，那就證了由於平靜和觀念清淨的第四禪。這樣的精神統一，獲到身心清淨，而不污穢，柔軟而巧妙

，確立了不動心的境地，那時的我，便向着想起過去生涯的智慧。這樣一來，我就想起了過去的種種生涯。即：「第一個生涯、第二個生涯、第三個生涯、第四個生涯、第五個生涯、第十個生涯、第二十個生涯、第三十個生涯、第四十個生涯、第五十個生涯、以至於百個生涯、千個生涯、百千個生涯，更在幾多次的宇宙成立期，幾多次的宇宙破壞期，然在幾多的宇宙成立和破壞期間。我都生存在那裏，以種種不同的姓氏，吃了如此這般的飯食，感受了如此這般的苦樂，如此不明不白的死去復來，生生死死，皆在彼（三界）處輪迴不息」。

在無盡生死的過程中，我又想起了，每一個的相貌，以及詳細的狀況，還有很多過去世的生涯。這便是在夜中的初更，所達成的第一明知。因此，無明就消滅了部份，而生出明知（智慧）。即如消滅了闇黑，就能放出光明。這就是出現於正在修行而努力精進的人身上。

由此，精神得到了統一、清淨、不污穢、柔軟而巧妙、確立而不動心的時候，我便知道諸多生存者的死和生，這就是我以清淨而得超人的天眼，能看到諸多生存者的死亡，或出生。即看到卑賤的人和高貴的，美麗的人和醜惡的，幸福的人和不幸福的，出生諸多生存者，各個都是須從於自己的業報——真實的，這些生存者，或有作惡的行為，其語言也有惡口的說話，心裏更有作惡的思惟，而且愛好毀謗諸多的行者，

常涌邪惡的見解，並且依邪惡的見解去行事。他們的身體破壞而死亡之後，出生在罪惡的地方，或墮落下賤的地方，最後就是到地獄裏去。

至於另外的一些生存者，其身的動作，是善的行爲，言語有善的說話，心也作善的思維，又不會毀謗諸多的聖者，他們都懷着正見的見解，而依正確的見解去行爲。他們的身體破壞而死亡之後，便會生到善良的地方，天上的世界裏。

我是如此的清淨，且具超人的天眼，看到諸多的死亡或是出生。波羅門呀！這就是我在夜中的中更（第二更）所達成的第二明知。由此，無明又消滅了一部份而獲明知。如是：心有了統一、清淨、不染穢、柔軟而巧妙，能確立而不動的時候，能滅盡諸多污穢，而得智慧（漏盡智）。因此，如實的知道一切是苦（以下是關係「四諦」的說明，可是漢譯本，沒有記載，這大概是後世的附加）。

我所知道的如此，所看到的也是如此，我的心，由欲的污穢而得解脫；我的心，由生存的污穢而得解脫；我的心，由無明的污穢而得解脫，最後完全得到解脫的時候，便會產生智慧。至於生都淨盡了，即完成了清淨之行，這就是必須要做的事都已經做完了，從此，絕不會再有生死的狀態。波羅門呀！這就是我在夜中的最後之更（第三更）所達成的第三明知。於此，無明又消滅了一部份而獲明知」。

這裏所說的文句，雖是非常的長，可是，終結於完成了四禪，也就是四種的禪定，而歸納於看透了衆生的各個命運的情形。因用肉眼看不到本性，必須由於用「天眼」（divyāṅkṣu）看，關於這在印度教的國民聖典『婆伽鬱羅記陀』（xlg）中，也會經說明過，而佛教也採用了同樣的思想。且在其他的經典中③，還有如下的記載：

『我，未證得正覺的以前，那時還未開大智慧，仍是菩提薩埵之時，我這樣的想——「現在我將分爲二種類而在思慮」。這樣一來，我便將欲的思慮、瞋的思慮、及害的思慮，整作爲一部份，而將離欲的思慮、無瞋的思慮、及無害的思慮

，另作爲第二個部份』。

更對於每一部份，加以說明之後，再說明成就四禪的事情，雖其內容在前面所引用的文句，大約相同。尤在其他的經典裏④，也都說同樣的事情。可是，四禪的學說，在古詩句裏，是沒有敘述到的，所以，大概是在佛教相當的發達之後，才成立了如前面那樣非常長的經典的一種說明。

註：① 拙稿『緣起說之原型』『印度佛教學研究』五·一·五九

② MN. I, p. 21f

③ Dvedhā-vitakka-sutta, MN. I, p. 114f.

④ Mahāsaṃyama-Sūtra, MN. I, pp. 247-249.

3 捨去苦行

一般的傳說，釋尊是捨棄苦行之後，才開大智慧的，但是，依據比較後出經典①的記載：晚年的釋尊，曾對其弟子沙利弗陀，敘述過去的回憶，將自己年輕之時，堅決的修習苦行的所有一切的情況：

「由於行動、實踐、難行，我都無法達到於超過人類之性質的完整聖哲的智見。那是何故呢？因為還未達到於聖哲的智慧的緣故。如果是達成了這聖哲的智慧，那便能引導其出離，而以達到消滅苦的境界」③。

關於釋尊捨棄苦行的事情，在『大釋迦經』④中，更具體的敘述說，釋尊曾問法於阿羅羅·迦羅摩和羅摩之子，但未能得到滿足，因此，自己就去修習嚴格的苦行，後來再加上說：

『那時，我這樣想——「像這樣極端瘦消的身體，安樂是難獲得的。來吧！我來攝取實質上的食物乳糜吧」！因此，我就攝取了實質上的食物乳糜。那時有五個修行者接近了我，他們都說：「假使修行者瞿曇，如果是得到了法，他一定會向我們講的」。可是，我攝取了實質上的食物乳糜之後，他們五個修行者，就嫌惡我而說：「修行者瞿曇，已患貪的性質，並且捨棄了修行的本務，變成了奢侈」！說後便離去了

於是，我攝取了實質上的食物之後，獲得了力氣，而離去了諸多的欲望，又離去了不善的事情，有了粗率的思惟，有了微細的思惟，便成就了由遠離煩惱而獲得喜樂的初禪」。其次尚有敘述到成就四禪的情況。這種經典，可惜沒有漢譯本。而巴利文本，也是後來所編纂的。是以關於捨棄苦行的事情，是到新階層經典，才有詳細的描述出來。

依據後來的某一「佛傳」的記述：這五個修行者，首先是跟鬱羅迦修行，後來，知道瞿曇在短短的時間中，能夠達到於和其師傅同樣的究極境地，因此，就隨從於瞿曇^⑤。又說：瞿曇和這五個修行者，向迦耶山頂出發，「到山頂上的一棵樹下，敷草而坐在那裏思惟」。然後，他們又到宇蘆衛羅的一個池側的東邊，看見到尼連河。

又說：「攝取了乳糜」，這依據後代的「佛傳」^⑥流傳說：在宇蘆衛羅的世那尼村，一位長者的女兒——善生(Saṅgha)，捧上乳糜奉給與釋尊的。——又依據另外的「佛傳」說：宇蘆衛羅的「聚落主」——世那巴提(Senāpati)有十個童女，「諸女已經知道菩薩，將要捨棄苦行，並且作種種的飲食奉獻。沒有多久，他的色相就有了光澤」。在十個童女之中，其最年少的就是善生。照這樣的捨棄苦行的傳說，漸漸的進展而廣大的流傳下來！在根本佛教時代，是最注重着苦行，是以佛教徒都要一定修苦行^⑧。可是在其實質上，和其他的諸宗教，却是修習比較輕鬆的行門。因佛教徒的最初，就是跟着耆那教徒的苦行，曾劃了一條不同的界線。這依據最古佛典的記載：尼乾外道的信徒，有如此的說話：

「厭慾離者，而又聰明的修行者，在所見到，或是所聽到，而學習守着四種的制戒，的確他是沒有罪惡的存在」^⑨。依據註解說：「厭慾離者」就是「由於實修苦行，而厭離了罪惡的人」，四種的制戒就是1「一切不使用冷水」。2「要退斥一切惡」。3「由退斥惡而離惡」。4「要達到離一切之惡」。這在漢譯本的記述說，他是特別修持難行的人。

「我要說——那尼乾外道，若提子，出家而修行學道，在長

夜裏修持難行。在大師的象徒弟們之面前，已遠離妄語。我說：如是的人，離羅漢是不太遠的」^⑩。

「那多族的尼乾外道，曾向我如次的說——尼乾外道（脫離束縛的人），是用四種的戒支配着控制。大王呀！尼乾外道是以如何的四種戒支來控制呢？尼乾外道是：禁止使用一切的冷水，又離一切水，再除去一切的水，且得一滴水而充滿。他的確是用如此「四種戒支，是以便被稱為「尼乾外道的「脫離束縛的人」、「自己竟達到究極境界的人」、「控制自己的人」、「自己能夠安住的人」」。

「那多族的尼乾外道，如被問：在實踐生活的實際上，所經驗而現出的果報，究竟是怎樣？即常說明：用以四種戒，來作支配修持」^⑪。

關於水，是嚴格的守着禁令，這事情在耆那教的聖典中，也曾有記述。原因是：說不定冷水之中，也許有小蟲，所以，特別的注意，為了飲冷水而犯殺生的罪過。且現在的耆那教的修道行者，和佛教的僧侶，不但同樣的過午不吃飯，更加是過午不飲水。

可是修這樣嚴格的苦行，佛教徒却是不採用的。不用說，在最古階層的經典中，從來沒有出現對於諸宗教，實踐修苦行而反駁。可是，其他的諸宗教，如耆那教、阿斯衛迦教等，都指責佛教說：佛教徒是懈怠，因此，發生了佛教徒為維護自己的態度，而作了必要的主張，於是就強調「中道」，並且，對於釋尊的修行中，捨棄了苦行的傳說，便積極的提倡起來。但，更將釋尊的開悟和中道思想，連結起來說明的情形，還是後世的觀念。而且，這中道的觀念，在後世的佛教中，却佔着非常重要的義理位置。

又在其他經典的記述：因為厭惡人生，是充滿於生、老、病、死、憂、污，始能獲得涅槃（安樂）。再說：

修行僧們！我看到衆生之中，有患難，因此，為了要尋求不生之無上的安穩和安樂（涅槃）的獲得！雖然明知是免不了衰老、病患、死亡、憂悶、污穢，但為了要尋求不老、不病

、不死、不憂、不污的無上安穩、安樂。然後我思惟了正知和正見——「我的解脫是不動的，這就是我最後的生存，已經是不會再有來生的」。

註：① MN. No. 12, Mahāśihanāda-Sutta.

② MN. I, pp. 77-83.

③ MN. I, p. 81f

④ Mahāsaṃyutta-Sutta, MN, I, p. 247.

⑤ 『方廣大莊嚴經』第七卷（大正三一五八〇A B）

⑥ Nidānakāṭhā（南傳譯本・一四四以下）

⑦ 『方廣大莊嚴經』第七卷（大正三一五八三A B）

⑧ Cf. Sn 655 etc; Dhṛp 395. 參照拙稿：『原始佛教聖典成立史研究的基準』（日本佛教學會年報二十一）

⑨ SN. I, p. 66G.

⑩ 『雜阿含經』第四十九卷（大正二一三五九C）

⑪ DN. II. 29-30. vol. I, 57-8.

4 瞿曇的証道於思想史上的地位

在巴利聖典中①，曾記述：釋尊回顧證道的事情之後，便躊躇着說法，可是，由於梵天的懇願，終於接受了說法，但在漢譯本裏，卻沒有這些的記載，也許這一段是後世所附加的。尤其這一段的說明「緣起理法難見」等等，可是，沒有把緣起作為證道的內容而加以說明，且不符合「不老、不病、不死、不憂、不污的無上的安穩」等事一致。所以，一見就明瞭這是被添寫而插入的。

像這樣，關於釋尊證道的內容，在經典本身所傳下來的情况，就有非常的距離。然究竟那一種才是真正的呢？豈是瞿曇所證的大智慧，竟被傳經典者誤傳？變為那麼不安定、曖昧模糊的嗎？而且佛教教義，也是沒有確立的思想基礎嗎？

關於釋尊證道的內容，因印度民族，古來就不重歷史傳承，故佛教被種種的相異而流傳，是以發見到有重大的問題和特性之存在。

首先，佛教的本身，是注重中道而不執固定的教義。且佛陀本身也不希望將自己證道的內容，用一定的形式來說明，他是應機緣、應對方，而用種種不同的方法而說法，因此，想要推測他

的證道內容的人們，便以傳下了過於自由的各種各樣的差異。

雖然關於證道的內容，有種種差異的傳說，但仍是所歸結的地方，都是同一的。不受既成的信條和教理的拘束，而照實的觀看現實，而獲得安心立命的境地，那是作為實踐上的存在而體會人的理法(dharma)。前面所述，非常長的說明四禪的文，也就都歸結在此處。然從現代人的觀感說起來，這文是太過長的，可是，想要真實的觀看人心的形狀，及最初期的佛教立場，是值得看重的。

其次，關於人的理法，還是沒有固定的，認為隨在過着具體生活而展開才對！更為實踐哲學的立場，及從思想上說起來，思想是不停而發展的。由此，到了後世，佛教會成立多種多樣的思想可知。據過去的人類思想史說：宗教是時常成為進步的阻害。可是，前面的所述，却是沒有阻害進步的情况。在佛教諸國家中，宗教和合理主義，或者是宗教和科學之間，都沒有對立衝突的情形，也許是由於最初期的佛教思想，是以安身立命為旨趣而來的。

註：① MN. I, 160 Ariya-pariyesana-Sutta.

② 『羅摩經』

第五章 闡明真理

1 接受皈依・弘法

依據巴利文『律藏』①記載：世尊自成道後的七日間，都是在菩提樹下而深入於三昧定中，然後，便從菩提樹下出發，來到阿闍婆羅(Ajapāla)榕樹的地方，在其樹下結跏趺坐，又是靜坐了七天，深入解脫的快樂。在那時候來了一位傲慢的波羅門，被釋尊感化了他。然後再到無闍林陀(Mucalinda, Skt, Mucilinda)樹下，同樣的結跏趺坐，又是靜坐了七天。即在那時候，無闍林陀龍王，便歸依了世尊。然後世尊又從那地方出發，而到了羅闍耶陀那(Rājāyatana)樹的地方，又在那樹下同樣的結跏趺坐，也靜坐了七天。那時有羅弗婆((Tapussa)和婆利迦(Bhāluka)兩個商人，從烏加拉(ukala)村來至此地，向釋尊敬禮之後，站立在一邊，恭敬合掌向釋尊說：（未完待續）

註：① Vinaya, Mahāvagga, I, 1, 4.

佛聯清明法會閉幕送聖

佛聯清明法會閉幕送聖

籌得善款一百廿五萬元

覺光黃允畋致謝各方善信支持善業

佛教聯合會清明思親法會，清明前夕開壇後，於四月九日宣告功德圓滿，在七晝夜法事中，本港各山長老、海外高僧及諸大道場大德比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，參加誦經禮懺數千人，到場附薦先人及祈福現眷與隨喜禮佛之各界善信逾十五萬人次，在熱烈響應贊助佛教醫療教育慈善福利目標下，法會善款收入達一百廿五萬餘元，破歷年法會紀錄。

下午二時法會送聖結壇，佛聯會會長覺光法師致閉幕謝詞稱：香港佛教聯合會清明思親法會，今天宣告功德圓滿，送聖結壇。在法會圓滿之前，本人謹以佛教聯合會會長名義，向護持法會的諸山長老、大德，各壇比丘法師，比丘尼法師，全體參與法會工作居士和同學，敬謝各位的慈悲辛勞。佛聯會舉辦清明法會，除了弘法利生外，主要是藉此結緣，籌募佛教學校慈善福利經費，在佛教四眾同人努力支持，各界善信熱烈響應下，法會善款獲一百廿五萬元，這一超卓成績，證明佛教四眾同人精誠團結。我更向密宗壇甘珠爾瓦活佛，以及法華壇、報恩壇、淨土壇，各位比丘尼法師們每年舉行法會將全部經費撥捐

法會，出錢出力，實至感佩，佛教醫院年需經費五百萬元，除政府補助部份之外，佛聯會每年需自籌七八十萬。佛教教育，陸續籌建學校，與及各項慈善福利工作，在在需要經費維持，希望各界善信大力支持，喜捨佈施，作善降祥，功德無量。

隨結壇送聖，首為佛教大雄中學學生儀仗執事，次為法會大壇及金剛、大悲、水懺、藥師、密宗、法華、報恩、淨土各壇，由大會會長覺光法師及各壇主壇，各組主任：洗塵、永惺、大光、智開、融靈、寶燈、淨真、宣揚、明德、應成、悟性、源慧、智慧、了知、誠明、慈祥、繼航、愍生法師，大會副會長黃允畋，董事黎時煖、楊日霖、周有，率同四眾，齊宣佛號，將法會附荐壇全部蓮位分載十數寶筏送往焚化，送聖行列逾千餘人，場面盛大，四時法會功德圓滿。

能仁論文比賽

公佈優勝名單

能仁書院大專部為表彰革命先烈事蹟，激發學生愛國精神，曾於三月廿九日青年節舉辦論文比賽，參加學生五十餘人，題為：「怎樣紀念青年節？」全部文卷，

經由該院商請教授五位評閱完竣，其中不乏義正辭嚴警頑立懦之佳作，評選結果，昨日公佈。計第一名胡培基，得獎金三百元，第二名雙亞軍，林兆明，鍾志仁各得獎金二百元，第三名陳錦清，得獎金一百元，第四名謝博華，得獎金六十元，第五名衛家儀，得獎金四十元，另優異獎五名，吳恩堅、李炳坤、熊美德、鄭偉倫、簡應財各得獎金二十元。頒獎日期，該院另行公佈。

佛教慈濟中醫贈診所

一九七五年度收支報告

藥師吉祥會第十四屆董惠贈一九七五年度藥資及贈診施藥人數彙刊以供公鑒用昭慈德聊誌謝忱。

愍生法師向劉慈安居士捐三千元正。慧瑩法師自經捐二千〇六十元正。莊志揚居士二千元正。吳覺麗居士六百二十七元五角正。楊志誠堂五百元正。繼航法師自經捐四百九十元正。陸子常居士四百五十元正。本幻法師四百三十元正。楊鄧淨德居士、李梁佩芳居士、以上每位各四百一十元正。鄭淑環居士、陳鄭清居士、以上每位各四百元正。賢光法師三百七十二元正。衛性緣居士三百六十元正。覺能法師、品修法師、性智法師、慈祥法師、慈航淨苑、楊成禮堂、黃寬素居士、以上每位各三百元正。梁杏貞居士二百五十元正。伍佩榮居士、梁心嚴居士、黃陳氏、以上每位各二百元正。李坤合居士、岑愛群居士、張譚佩瑛居士、以上每位各一百五十

元正。蘇啓德·成居士一百一十元正。瑞通法師、培德法師、宏賢法師、知明法師、佛明法師、寬德法師、寬榮·如法師、徐原文姬居士、陸桂居士、曾悟行居士、鄭馮杏妮居士、石景祈居士、鄭馬氏、無名氏、以上每位各一百元正。淨衍法師六十元正。瑞覺法師、達理法師、寬道法師、了賢法師、瑞洪法師、淨恆法師、祥信法師、佛弟子、佛弟子、李榮傑合家、李寬慧居士、陳美珍居士、李鳳蓮居士、生敬居士、陳軒雲居士、王泰生居士、聶定性居士、何壽康居士、劉寬樞居士、以上每位各五十元正。鄭愛琴居士、洪偉裕居士、以上每位各四十元正。知修法居、見證法師、體照法師、知樂法師、文賢法師、寬儉法師、梁德莊居士、無名氏、以上

每位各三十元正。靜愛法師、寬佐法師、德雲法師、德柔法師、靈華法師、曾國顯居士、駱寬了居士、黃志雄居士、嚴有世居士、以上每位各二十元正。騰性法師一十五元正。知本法師、梁心聖居士、林宇珏居士、以上每位各一十元正。黎桂香居士、楊志豪居士、劉衢孫居士、以上每位各五元正。

總計收入一萬八千三百七十九元五角正。

支付正、分所贈藥一萬六千五百五十七元四角正。

全年購買瘋藥酒、針灸器、血壓表二架、阿膠、艾條、三千七百三十九元正。對除外透用一千九百一十六元九角正。

月份	正、分所贈醫人數	贈藥劑數	支付金額
一	二千九百八十二人	三百八十一劑	一千一百元
二	二千八百九十七人	三百二十八劑	八百二十一元
三	三千二百二十六人	四百〇八劑	一千三百九十元
四	三千五百一十七人	四百三十四劑	一千五百六十二元八角
五	三千四百六十九人	四百三十一劑	一千五百〇七元
六	二千九百九十九人	四百〇七劑	一千一百七十二元
七	三千一百一十二人	四百二十劑	一千二百〇二元
八	三千三百七十一人	四百四十六劑	一千五百八十四元
九	三千二百〇八人	四百三十二劑	一千三百三十元
十	三千二百九十四人	四百五十八劑	一千四百六十三元
十一	三千六百八十人	四百七十三劑	一千七百七十九元二角
十二	三千六百二十二	四百五十九劑	一千六百四十六元四角

本醫所藥師吉祥會董事鑑於貧病者求施醫藥與日俱增乃建議勸募基金始能繼續

善舉熱誠盛德永銘大眾心版謹將捐款芳名錄刊。

一九七五年度樂助贈藥基金 (下列一律港幣)

郭兄弟公司二千元正、繼慈法師一千七百六十元正、連心聯居士一千五百二十五元六角正、郭鄭真如居士一千元、壽治和尚六百九十元六角正、繼修法師五百六十九元八角正、吳人俊居士五百二十三元二角正、伍佩琳居士五百〇五元、郭陳祥如居士五百元正、郭鶴年居士五百元正、郭鶴舉居士五百元正、郭孔裕居士五百元正、菩提學院吳寬定居士四百九十八元一角正、妙峯法師向潘慧志、黃慧珠居士捐四百九十一元四角、菩提學院、桑蓮姑、黃慧清居士、吳南英居士、郭梅儀居士、郭秋華居士等每位各三百元正、遠行法師二百五十二元四角、菩提蘭若二百〇八元八角正、三寶弟子二百〇八元八角正、蘇慧哲居士二百〇四元六角正、雲碧如居士二百元、慧圓法師一百〇四元四角正、陳尙炎居士一百元正、性仁法師、文智順居士每位各四十一元七角正、曾宏智居士經捐六百八十元正芳名如下：賴志雄、林彩鳳、陳巧璇、吳萬瑞、王玉爲、曾蘭芳、鍾蘊秀、吳萬霖、邱素和等諸居士。

中道學會年會

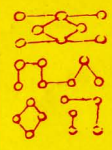
林大成連任會長

本港中道學會於四月十一日假藍塘道光明講堂召開一九七六年會員大會，討論有關該會與革事宜，及選舉林大成居士爲會長，陳志偉、袁忠愷等十七人爲理事。



△ 北平廣濟寺，建於金代（公元1115—1234）圖為該寺之舍利閣，閣中曾供佛牙塔。

佛敎
勝不
紹

 壽 萬	 文儀庚	 落 習	 文葉柳	 文絡纓	 跡 鳥	 蟾 玉	 文鼎鐘	 章 匡	 星 奎
 文治陶	 篆 小	 文鼓石	 文英芝	 文香流	 文壽彌	 蓋 周	 書 龜	 文頭鵠	 岳 華
 文慶祥	 文榮魯	 篆陽華	 文筋玉	 文持衡	 喬之王	 文元上	 文斗科	 書 鳥	 斗 南
 書 文	 寶 春	 文符刺	 篆茲雕	 文宿轉	 書 鳳	 文記馬	 文霄凌	 璽 玉	 篆 大
 文水秋	 壽 慶	 甫吉尹	 文錯金	 文廷武	 昌 文	 篆方上	 字 奇	 書 金	 菰 倒
 璽 篆	 章 禹	 文雲垂	 君帝青	 文尚堂	 壽 上	 文寶姬	 篆 玉	 書 慶	 章子柏
 文誕仙	 文剪金	 壽公壺	 章霞壽	 斗 西	 公邱浮	 書 穗	 文乙父	 敬之王	 極 皇
 篆紫紅	 文款獻	 目 天	 文斗星	 章元米	 文白飛	 鼎 虞	 露 垂	 篆 重	 華 太
 文池瑤	 文玉伯	 簡 竹	 鉤 銀	 爪 龍	 文離鍾	 文周莊	 書平屈	 文玉刻	 臺 雲
 文易註	 體 漢	 人夫衛	 針 懸	 玉宣周	 書 龍	 書 墳	 文岳中	 爪 虎	 文星三