

内明

集賢堂主人石字



第五十六期 目錄

特 封	專 載	專 論	海外通訊	四 眾 堂	佛教藝術介紹	筆 譚	佛 教 文 藝	專 譯	譯 稿	佛 教 界 動 態	底 裏	封 底																									
羅漢像宋劉松年繪	玄奘大師靈骨遷流分供之研究	煩惱的病理與對治法門	宗密教禪一致思想之形成（續完）	出席世界佛教史學會議	佛教國家尼泊爾	旅台割記	世界最大之石刻佛像——凌雲山大佛	歷代高僧書畫（一）	瞋恨心	獨眼龍日記之四——成都之憶	「大莊嚴論經」寓言三則	永懺樓隨筆之八——蝙蝠聽法記	林中記	密勒日巴尊者歌集（第十九篇）	玄奘法師年代之商榷（續完）	悼黃日光居士	「彌勒上生經講記」序言	瞿曇佛陀傳（續）	中村元著、王惠美譯	弘一法師墨寶	妙禪和尚繪達摩聖像																
智 銘	黃 偉	幻 生	聖 嚴	果 照	大 成	遊 子	編 輯	圓 香	謝 冰	談 錫	馮 永	馮 意	無 意	張澄基譯	黃家樹	徐慶譽	鄭壽彭	編輯室	41	40	39	38	35	34	31	29	27	25	24	22	21	20	17	14	11	8	3

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society C/O Mia Fat Buddhist Monastery
22Mile, 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.
檀香山華僑佛教總會
Chinese Buddhist Ass'n of Hawaii
42 Kawanakoa Place, Honolulu, Hawaii 96817, 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, Tiretta Bazar St., Calcutta-12, India.
香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處
承印者：文采印刷公司
電話：五・七一六五四

佛元二五二零 中華民國六五年
十一月一日出版
定價每册港幣式元

專題研究

玄奘大師靈骨遷流分供之研究

智 銘

一、玄奘大師簡傳

玄奘大師俗姓陳，單名奘，誕生地爲河南省之饒氏縣，即今河南省偃師縣，關於其出生年代共有四說；一爲隋開皇二十年（西六〇〇）、二爲開皇十六年（西五九六）、三爲開皇十九年（西五九九）、四爲仁壽二年（西六〇二）。祖父爲北齊國學博士，受時人崇仰。父名惠，學養亦深，尤以經術聞名，曾爲江陵縣令，爲時不久，隋朝乃亡，因倦於仕途，即此辭官歸隱田園，一生共生四子，二子陳素，少年時即在洛陽出家，即是長捷法師。奘師排行第四。自小親受庭訓，由於資質聰慧，喜讀聖賢之學，十歲時，父親去世，即隨長捷法師至洛陽，住淨土寺中。

當時之洛陽，不但是全國之政治中心、文化中心，且也是佛教最爲發達之地。各處寺院，常有高僧大德講經說法，長捷法師前往聽講時，常携奘師以俱往。因此種下善根，立弘法、利生之大志。

十三歲時，隋煬帝派大理卿鄭善果至洛陽，主持度僧考試，當時限定錄取二十七名。可是參加應考者多達數百人，故所立錄取之標準至爲嚴格；不僅須學識基礎深厚、人品出衆、而且儀禮、家世、出身均須通達和清白。而最基本之條件爲年滿二十歲。使原想出家之奘師，大失所望，當他整日徘徊於大理卿行署門外時，終爲鄭善果所見。經詳細詢問其終日徘徊不去之理由後，特破格錄取，奘師乃正式出家爲沙彌。

奘師出家以後，由於煬帝之無道，驕奢淫佚，致使民怨沸騰而天下大亂，難民成隊，餓殍遍地。洛陽佛教寺院，亦在兵連禍結中，動盪不安。出家比丘無法修持辦道，紛向四川躲避，長捷法師偕同奘師亦逃奔長安，於莊嚴寺暫住。不久，長安亦陷入戰亂之中，兄弟二人乃續奔四川成都。四川因天時地利，未爲兵火所及，維持相當安定之局面，各地高僧大德陸續到來，成都乃成爲當時佛教之活動中心。奘師在長安時，曾親近法常、僧辯兩位論師，一位是攝大乘論之權威，一位則精通俱舍論，奘師向他們求法時，曾被讚許爲佛門之千里駒和再明之慧日，由此可見奘師天賦之高和學法之誠。至成都以後，由於碩德雲集，使他在無邊遼闊之法海中，迅速成就道業。但當時由於梵典東來不多，各大德所持，已無法滿足奘師追求真理之熱望。爲作更爲廣泛之探究，感成都已不是久居之地，不顧二兄長捷法師之留勸，冒三峽之險，順江而下湖北，經湖南、安徽、江蘇、河北最後又回到河南洛陽。在環遊中國一週後之奘師，道業已具有甚深基礎。但他並不因小有成就自滿，反立下宏願——往西求經，此時他已二十六歲。

貞觀元年，上表太宗，請求准許前往印度取經，太宗以天下甫定，爲防萬一，不許任何人離開國境。但奘師不喪初願，乃私行潛逃出境。橫渡白骨連綿之大戈壁沙漠，攀越天山南路，終於貞觀二年抵達北印度邊境。自此，即走遍五印大陸，參訪名師，蒐集梵文佛典。而在那爛陀寺，禮拜戒賢大師，學修佛道，爲其日後成就偉大道業之基礎。

奘師滯留印度前後十七年，於貞觀十八年乃負經返國，當足抵國門，上自當朝之太宗，下至百姓，無不予以熱烈之歡迎。奘師乃就長安宏福寺開始譯經，貞觀二十二年太子李治（唐高宗）為紀念其母文德皇后，建造慈恩寺，乃請玄奘大師（以下稱大師）移錫慈恩寺譯經，大師晚年，體力日衰，高宗勸大師又移錫玉華宮譯經。至麟德元年二月初五日夜半示寂，享年六十五歲，二十年間，共譯出梵文佛典凡七十四部，一千三百八十卷，成為中國佛教史上空前絕後之偉大不朽巨業。

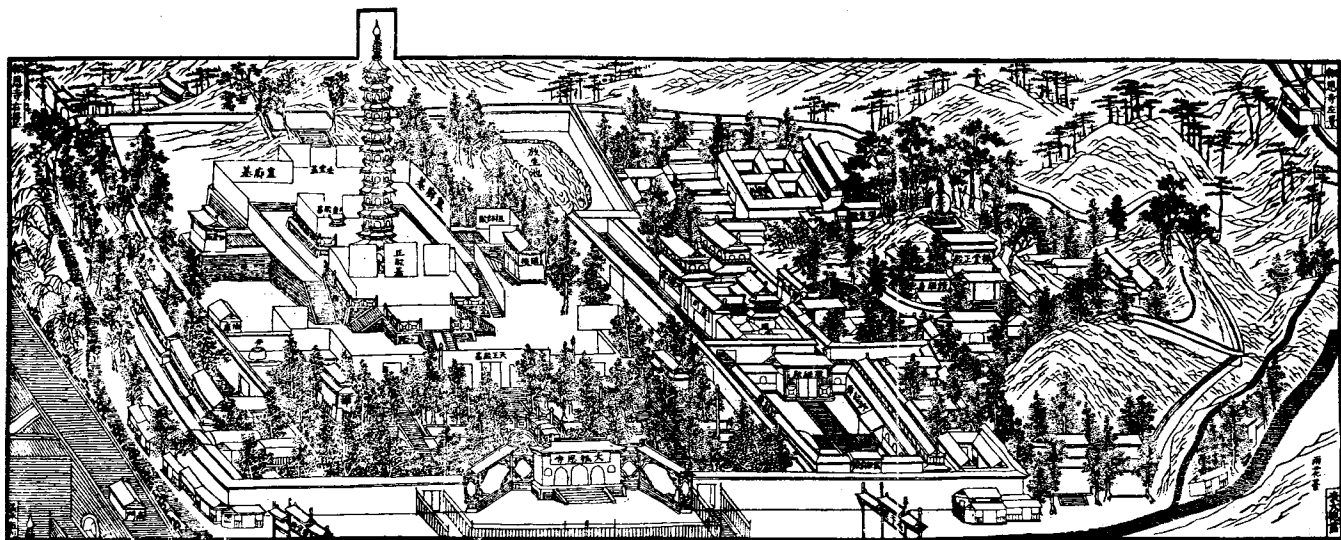
二、玄奘大師靈骨之變遷及發掘

玄奘大師示寂後，高宗命將大師遺體以隆重之佛教儀式荼毘，將舍利供奉在白鹿原（今潼水鎮東四十四里處），總章二年（西六六九）四月八日，高宗勅將大師舍利遷到樊川北原（今西安城南四十里處），修建塔宇供奉，同時，其兩大弟子窺基、圓測示寂後，亦建塔供奉於此。至肅宗時，賜塔額稱興教寺。其後，寺漸荒廢，至「塔無主，寺無僧」之狀態，大和二年（西八二九）安國寺義林於三藏忌日修葺之。凡此諸端，開成四年（西八三九）之塔銘及序，記述甚詳。唯此等塔宇，旋於僖宗廣明元年（西八八〇）時，黃巢攻陷長安，被其所毀，由僧將大師頂骨移奉於終南山以避亂。至宋太宗端拱元年（西九八八），金陵比丘可政，自終南山之紫閣寺迎奉大師頂骨南下，供奉於金陵天禧寺之東崗，此為大師頂骨之所以在南京被發現之因緣。

根據史籍記載：吳之赤烏年間，康僧（西藏僧）奉佛舍利來金陵，吳大帝乃於是地建寺築塔，是為該處有佛教寺院之嚆矢，亦江南有寺塔之始。其後，於晉之太康年間建長干寺。並築三層塔，梁武帝時曾加修葺。長干之名為後人所沿用，並以之作其地之里名。唐代李白越女詞亦道及之。降至宋代改為天禧寺，並建聖感塔，元代改為慈恩旌忠教寺，後罹兵災而燬於火，明代重建則名之曰大報恩寺焉。大報恩寺起工於永樂十年（西一四一二），至宣德三年（西一四二八），費時十七年之久。在其側建琉璃

磚塔，稱天下第一塔，更設藏經殿，貯藏南藏經板，常住僧人五百，寺運隆盛。明代逐漸衰微，寺院規模亦隨之而小。至清代康熙五年，稍加修葺，但僅就琉璃塔為中心之一角而已。咸豐六年，太平天國之亂，據南京為首都，乃大肆破佛毀寺，大報恩寺及琉璃塔，難逃此難，僅留下一二遺蹟，供後人追懷憑弔而已。

清朝滅亡，民國成立，東鄰日本，侵華日急，民國二十六年之七月七日，於蘆溝橋尋釁，挑起中日戰爭，當時日本揚言「三個月滅亡中國」。後因蔣委員長號召全國總動員，長期作戰，拖住日軍，使其陷於泥淖。至民國三十一年，中日戰爭已逾五個年頭矣。當時駐在南京之日軍高森隆介部隊，於南京中華門外原大報恩寺原址，設立兵器廠。高森氏為悼念在華戰死之日本士兵，欲於



兵器廠之後方丘台地建築稻荷神社，於十一月二十三日在上述地點平治土地，切除丘陵突出部之工程時，從切開約三十糎之斷面內，露出若干整齊之石材，計其場地，層於大報恩寺範圍內，惟不辨爲何物，工程乃爲之中斷，高森隆介氏乃邀請南京汪偽政府「文物保管委員會」之研究員（日籍）谷田閱次及幹事（華籍）顧天賜二人，前往實地調查研究結果，乃正式確定爲大報恩寺原址無誤。惟當時所能見及之出土物，僅爲二糎厚之土下露出三方石材，更下則有倒圓錐形之建築物，此乃從其周圍之土質上觀察而得者。倒圓錐之下端又有石材一層，向下方似有三米半之厚。

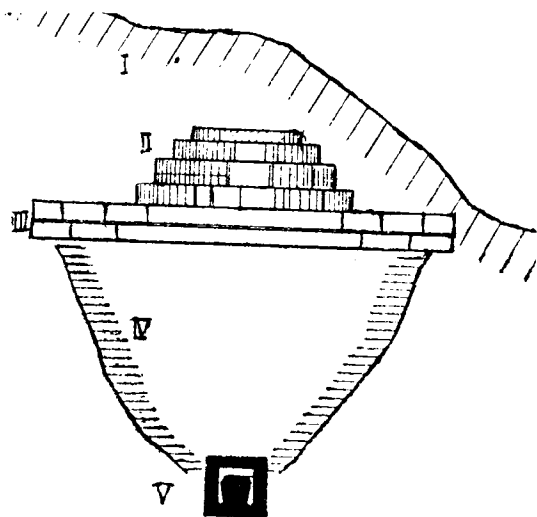
細察石材，即知其爲建築物之基礎部，故其下層嵌有一層異質之泥土，爲欲正確明瞭建築物之性質，決定將縱斷丘陵之工程停止，改變方針，先將覆於其上層之泥土小心削去，計劃將建築物之基礎首先全部呈露出來。

根據以上方針進行之結果，建築物之基礎部份，已可明確看清；形狀畧如下述：

一、以平方七米二十糎之長方形之石材疊築而成，中間部則有圓形四階梯之壇，壇用扇面形石材構築而成。

二、圓形壇下端之直徑爲三米六十糎，最上端之直徑爲一米八十糎，每隔一段約減六十糎，漸次遞減，壇之全體約高一米二十糎。

三、壇之完全形狀，因部份尚未掘出，不能確定，故上述數字，有若干爲初步之推定。又方形之石，



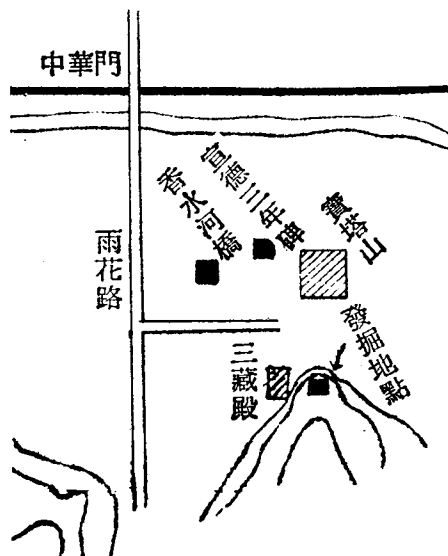
厚自二十五糎至三十糎不等，此乃因地形關係，蓋第二層階梯部份與第三階梯部份有所不同。

四、於發掘上述基礎時，在壇之週圍泥土中發現甚多磚塊，

其中有弧形邊緣，而削薄之扇面形磚，亦有附以唐草凸花之長方形磚及花瓣形之大磚，構成龜形之特種磚塊。

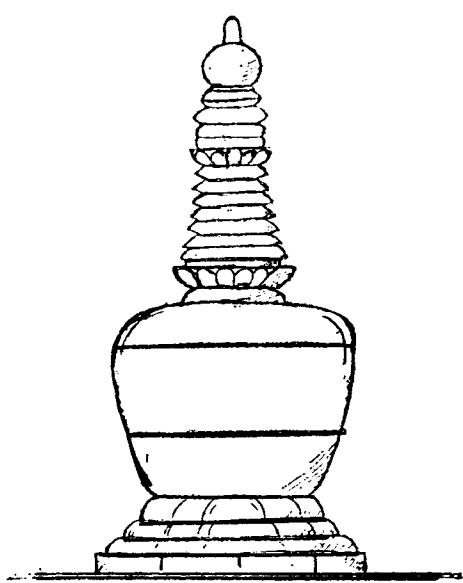
由上述初步挖掘所見，建築物平面之大及其磚片之多，可斷定其爲相當大規模之遺蹟，至此更可推知其爲一磚塔。於是翻閱有關大報恩寺諸文獻，明代葛寅亮所撰「金陵梵剎志」存有大報恩寺建築平面圖，乃按圖索蹟，並徵之石橋及石碑之位置，認定該發掘物可能爲三藏塔之塔基，依此認定爲根據，而定寶塔山之位置。寶塔山應在石橋之東，即發掘地之北之一丘陵地。寶塔山者，大報恩寺寶塔即琉璃塔之所在地也。而與發掘地點，在相互之關係上，與「金陵梵剎志」所述完全相合，以此爲依據，則琉璃塔之位置與三藏塔之位置，可以同時確定矣。

關於三藏塔在金陵有關古蹟之書本記載，僅稱之爲「三藏塔」在其上未加其他名號，考稽史籍：「景定建康志」四十六卷上，明白載有：「端拱元年（宋太宗年號——西九八八），僧可政往終南山（紫閣寺），得唐三藏大徧覺玄奘大師頂骨，爲建塔歸瘞於寺（指天禧寺前身之長干寺）」，其後，葛寅亮之「金陵梵剎志」三十一卷載有：「禪堂後有唐玄奘石塔，即藏爪髮處……」，陳開虞之「康熙江寧府志」三十一卷載有：「左爲禪堂，有三藏殿，唐三藏法師石塔在焉……」。姚鼐之「嘉慶江寧府志」二卷載有：「……又有唐三藏法師石塔，後有放生池，康熙二十三



年（西一六八四），聖祖南巡幸寺……。『清人凌大德所繪「大報恩寺全圖」（附「金陵梵剎志」內）於報恩寺之東院，禪堂正殿後面土山上，繪有一座小塔，註明「三藏塔」字樣，可知三藏塔自宋朝至清代，向爲金陵名蹟之一，並無人異疑。其中僅明代南京人顧起元著「客座贅語」一書，其中曾謂：「余嘗至大報恩寺，登三藏殿，後階有塔，云是唐玄奘葬處，私臆謂三藏自在長安慈恩寺，以何因緣，復過江表？乃考晉隆安中（晉安帝年號西三九七—四〇一），延至鳩摩羅什，施寺，賜額法王，尊爲三藏國師，寺名白塔，後併入報恩寺，疑此是三藏舊塔院，誤認爲唐之玄奘耳。』顧氏之有此疑，蓋其僅知玄奘大師示寂於長安，平生未曾到過金陵，因連想在金陵者僅有晉代高僧鳩摩羅什，而致兩事誤合爲一，甚至張冠李戴，發生絕大錯誤。但顧氏旋即發現自身錯誤，在同書之本條下云：「頃檢金陵新志云：白塔寺在東，即葬唐三藏大徧覺玄奘大師頂首之所。金陵僧可政，宋端拱元年，得於長安終南山紫閣寺，俗名白塔，於是始灼然知爲唐之三藏，惜所謂塔記，無從可考。」至此，唯一之疑竇亦不復存在。

經過如此綿密考證史冊之結果，乃確認此發掘物即爲唐三藏玄奘大師頂骨之所在，即行加速挖掘，直至全部建築物呈現以後，發現三藏塔之建築樣式，並非習見之多角形寶塔，而爲塔婆（圓）形式者，在方形基礎之上，有石造圓形之基壇，其上則有四



分之三近似球形之磚築塔，依據磚之形狀，則塔上盤以蓮花瓣，上部則用同樣之磚築成相輪。

此種樣式之塔，在南京附近麒麟鋪東北有遺存明代弘治年間建造之行覺禪師塔，此其代

表式樣耳。三藏塔殆亦爲此種形式。而規模較爲宏大而已。由此基壇之發掘，而認定三藏塔之位置，藉建材而推定三藏塔之樣式，初步之收穫甚宏。

繼續發掘嵌入塔下倒圓錐形部份之異質土層，其下即恰當基壇之中心部，直下約三米半許，發現一石槨，石槨之內圍爲五九乘七八槓之長方形平面，深約五七槓。在其內，更藏有五一槓平方，高三十槓之石函，石函用磚作蓋，體之兩側刻有文字，其一面之刻文如左：

「大唐三藏大徧覺

法師玄奘頂骨，早因黃巢發塔，今長干演化大師可政，於長安傳得於此葬之，天聖丁卯二月五日，同緣弟子唐文遇弟文德文慶、弟子丁洪審、弟子劉文進、弟子張靄。」

安唐三藏法師之舍利塔毀於黃巢之亂，其頂骨由長干寺演化大師可政由長安傳得，携奉而至金陵埋葬者。天聖丁卯即天聖五年（西一〇二七）時，演化大師可政，據明代顧起元著「客座贅語」卷二中，謂曾担任更名「天禧寺」後之住持。

以上刻文與「景定建康志」及「金陵新志」互相參證，可政於長安得玄奘大師頂骨而葬於是寺，完全一致。惟以上二志謂頂骨得自端拱元年之時，而石函刻文則作天聖五年，其間相距三十九之多，傳骨與埋骨之所以相距三十九年之久者，可以想見，是

大唐三藏大徧覺
法師玄奘頂骨早因黃巢
發塔今長干演化大師可政
於長安傳得於此葬之
天聖丁卯二月五日同緣弟
子唐文遇弟文德文慶
弟子丁洪審弟子劉文進
弟子張靄

可政大師先將頂骨供奉於別處，至天聖五年，方始安葬之也。至於刻文所示天聖五年二月五日之埋骨時日，決非出於偶然，當係刻意按照麟德元年玄奘三藏大師入寂之月日而爲之者，具有紀念性質。

其次，在上述刻文之反對面石函上，尚有左列刻文：

「玄奘法師頂骨

塔，初在天禧

寺之東崗，大

明洪武十九年

受菩薩戒弟子

黃福燈□□□

□□，普寶遷

於寺之南崗三

塔之上，是歲

丙寅冬十月傳

教比丘守仁謹

誌。」

後述刻文字體

，較前者爲劣，依

據上二刻文，可以確知天聖五年埋骨之塔，在天禧寺之東崗，此次之發掘地則在南崗，蓋係明洪武十九年所遷葬者。由以上二刻文之發現，關於玄奘三藏塔之考證，已爲事實所證明，再無懷疑之必要矣。

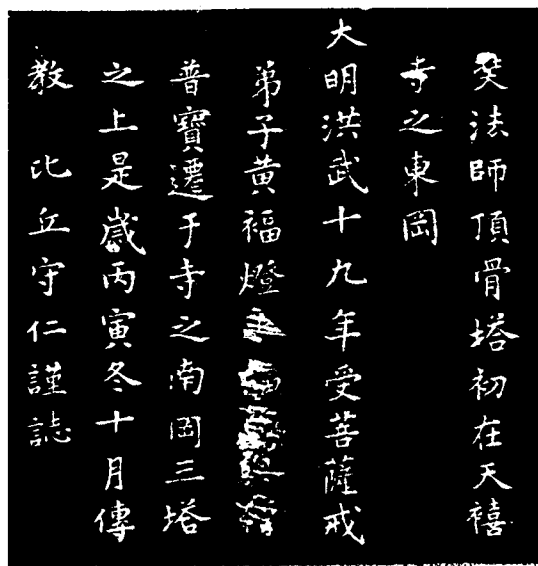
掀開石函，發現內藏遺物如下：

甲、頭骨之一部：

藏於薄銅板匣（方一六·五，高五·五糲）內，連帶耳部之頭骨一部份，所謂薄銅板匣者，至發掘時止，已相當腐蝕，可以推想爲匣蓋之部，僅係數枚破片，故稱之爲匣，乃屬推想者也。破片之上，有堂皇之字，可以判明爲「唐」「三藏」「師」等字。

乙、鎔鑄小箱（一六·一×九糲，高一〇·五糲）。

丙、銀質小箱置於「乙」項之鎔鑄小箱內，大一二·五×七



（面一另之函石在）字文刻石年九十武洪代明

·三糲，高六糲，有蓋。蓋上有雲龍紋，一部曾鍍金，蓋之四邊及箱之週圍，飾以唐草花紋，箱底刻「大唐三藏」四大字，其傍有「壬申四月吉日」文字，蓋之外側刻有「大元至順三年壬申四月吉日，天禧住持弘教大師演吉祥置」之銘文——其中住持「演」者，在「金陵新志」有「廣演」其人也，銀質小箱之中，藏有金質之僧形細工像（高三·五糲）一尊，及小玉器、念珠、以及各種小珠凡三十五件。

丁、璧玉一件（徑八糲）。

於石槨之內、石函之外，尙藏有左列物品：

戊、銅器：盃（徑一四·五，高五·五糲）一個、鼎（徑六·五，高六·八糲）一件。燭台（高二二糲）。

己、瓷器：青瓷瓶（體徑一〇·五高一九糲）二個，青瓷香爐（徑一四高九·五糲）一個，青磁洗（徑一三高三·五糲）一個。

庚、錢：連破片在內共有三百數有多枚，種類計有唐、宋、元、明各代，自唐之開元以至明之洪武，雜然並陳。

辛、供養麥粒一包。

由以上之出土物看，有三點須加認明：

一、僧可政於宋之端拱元年，自長安將玄奘大師頂骨傳奉南

來，至天聖五年，始下葬於天禧寺境內。

二、到元朝至順三年時，天禧寺住持僧廣演，未知以何種理

由，將頂骨掘出，另以銀質小箱爲裏，外套鎔鑄小箱，而供養之

。前文所述金質細工僧像，或係玄奘三藏像，其他諸物如小玉器

等爲附加物，以兩層箱嚴加保藏。可以想見，此次之舍利供養甚

爲隆重，此可由出土物推測之。

三、降至明初，又不知因何理由，將舍利由寺之東崗而遷葬

於南崗，即此次發掘地點，埋藏物中之銅器、瓷器及錢幣等，諒

爲此次附加，瓷器中之各物年代不同，石槨則全爲明初物，塔之

基壇自亦建於是時，故此塔乃發掘前之定點，未曾再被遷葬。

（未完待續）



煩惱的病理與對治法門

黃公偉

六十五年九月十八日在「中佛居士會」講詞

主席、各位長老、居士大德：

好久沒有到本會來和佛門四眾談論佛法了。一則為事忙，二則為拙體健康欠佳，撰寫講詞，精力感到不足。上半年曾應周邦道所長在文化學院「佛學研究所」講了一次（文載獅子吼月刊），已經有此經驗了。因此一年來，凡外縣市學校、社團的約請，我都謝絕了。儘量減少此類應酬活動。本會李理事長前曾為我排在七月份的弘法日程，當時為了學期末了，俗務紛繁，只好延期到現在了。

不慧今天選定這個講題，當然有所感而發，主要的是為今春我審查過一篇博士論文，覺得值得向各位一談。因為大學裏開佛學課，我也講過多年。講到世間法的「十二因緣」、「業力」就要講到煩惱。生活在萬丈紅塵世界裏，人人難免為種種煩惱所苦，甚至有人因煩惱而自殺，如民初文豪蘇曼殊，詩人宋湘。日本文壇名士厨川百村以文學為「苦悶的象徵」，德哲叔本華的「悲慘世界」觀，構為厭世主義。這都不及宋明理學家看得開，所謂「以塵勞煩惱作道場」，從煩惱中磨鍊出真覺、正智來，這不就是佛陀出家的原因嗎？

我們寄生命於大地，是一個生來就是「欲體」的，佛稱「有情」。在三界中這裏是「欲界」(Kāmaloka)，過去的歷史不說，就拿我們這一代人所遭遇幾十年的苦難為例，空前未有，因而煩惱之深之多，罄筆難盡。我們也正好可以把它當作我們離欲滅苦，修度淨化身心的道場。所謂「煩惱即菩提」，成為一個大覺與覺世的人。不慧行年近七十，而不能「從心所欲不踰矩」。遑論「不惑」與「知命」。乘此機會和各位大德一談煩惱的生活與病理，及其對治法門，為時間所限，也許不可能講得「柳暗花明又一村」，至少可供彼此共修佛法的參攷，希望諸位大德多多指正。

（一）欲與煩惱的生理認識

孔子云：「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道」（中庸十三章）孟子云：「可欲之謂善，有諸己之謂信」（盡心下）這表示儒家主張人不離道，人有可欲是道德的欲，有不可欲即惡作惡行。全以自我心理之一念之轉而分得失。佛法亦如是，站在凡夫位而不忘出離世間之淨法，這就是一種心理上的一種可欲，道不遠人，佛法在宗教哲學中，世人公認是最深奧開濶的天地，由死說生，由三世輪迴、四諦、緣起談解脫。三世之說，古德最初說「三世實有」（發智論），後來又有「現在實在，過去無體」說。（大毗婆娑論）這些留待後說。

佛法以世間為「欲界」(Kāmaloka)為「有情」(Satta)的活動場，而有情身的構成生理，從知德雙方面分析，可說都是病態的。因為有情身在知性上是「無明」(Avidya)的，在情體上以「愛欲」為表現。如「雜阿含經」稱：「諸業愛以無明為因，而積他世之蘊」，故每受想行該五蘊都由前世愛欲而來。由此，人之先天所具之生根命根，既在知性上是「根無知」，乃有「癡」、「惑」，而不智、愚昧。進一步，所謂「見惑」乃生不正見，不正知，如邊見、邪見、惡見之類，即為「癡」之結果，亦即只有「迷」而無悟，是為「下愚」。所謂「思惑」生於「意業」，因業力之障蓋，故無「正思」，無正見，無正思，造成知識論的「迷」惘，是為知障。古德把無明又分「根本無明」，難以開悟，「枝節無明」知其一不知其二。這是和「明」、「智」、「慧」相對而存在的，可說是有情病理之主體。這和孟子的「良知」說不同。如「緣起經」云：「云何無明？謂於前際（前生）無知，於後際（死後）無知，於前後際（現在）無知。於內（心意）無知，於外（凡塵）無知，於業（Karma）無知，於異熟無知」

。故曰根本無明。由於無知，故生疑惑，陷於昏沉。此佛法言「五蓋」說之由來。有五種知障蓋覆心靈，有「五欲」重重糾纏。使人變成糊塗一生。於是而有知性的煩惱（*Mos*）。如癡、見、疑所生煩惱。感性上的煩惱，即由欲而生者。如「成實論」云：「樂受是煩惱生處，所以者何？以貪身故，則欲所須。欲因緣故，患等煩惱次第而生。」（壞苦品）又稱：「下軟心受，即此心增長，各為煩惱」（初煩惱品）所謂「下軟心受」即心能薄弱，可受污染而無自制力。

在情體，意體上的煩惱皆因「心王」之不淨而起。世親（*Vasubandhu*）婆藪盤豆（又譯天親），初在小乘相宗「俱舍論」中五位七十五法，以「色法」（十一）列前，心王（一）居次。在（心所法）中分為四十六心所，持心王染淨合一說。乃約「凡夫位」而說，其中言煩惱分為：

1. 小煩惱——（十）：如忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍。

2. 大煩惱——（六）：如癡、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉舉。此大小煩惱，俱攝於「行蘊」，其中又有「六根本煩惱」。就是「貪、瞋、癡、慢、疑、惡見」。名之曰「纏」。而以「貪、瞋、癡」為三毒。其害最烈。

3. 睡眠煩惱——（六）如欲貪、瞋、慢、無明、見、疑。此睡眠煩惱緣八識染分所生，其由「受蘊」而來者有三「縛」，即三毒。隨六根本煩惱而來者，潛伏於行蘊中，使人眠而不醒。

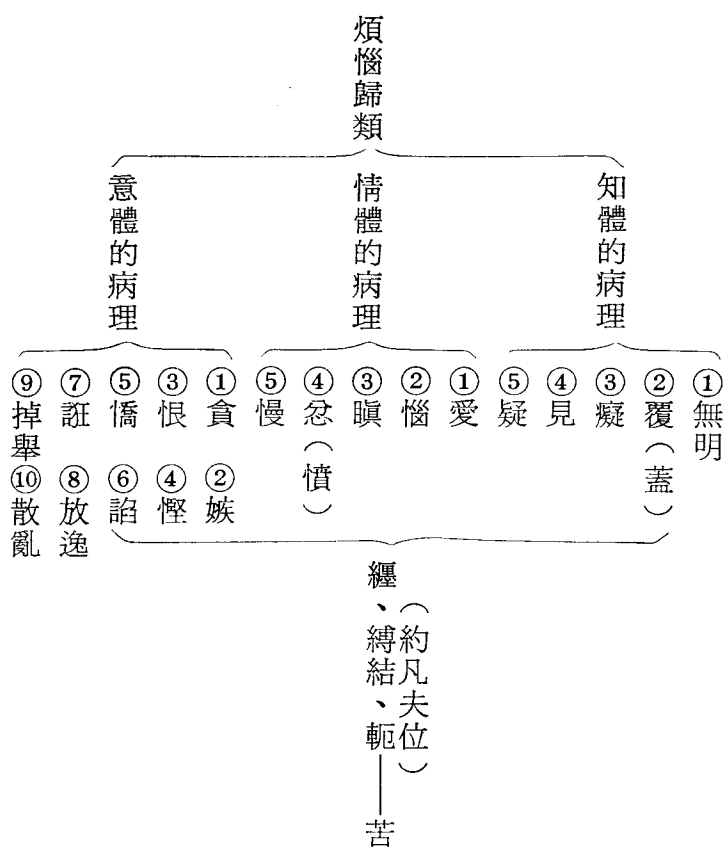
根本煩惱由「業」所生有「徧行性」，如是則「縛」，「纏」作用合為「九結」，即是「愛結、患結、慢結、無明結、見結、取結、疑結、嫉、慳結」，牢縛心靈而不能掙脫。世親在「俱舍論」中又以「貪欲、欲欲、親欲、愛欲、樂欲、悶欲、耽欲、嗜欲、喜欲、藏欲」故十欲為「軛」，纏壓於心，恒隨有情常為過患，故名「隨縛」。此煩惱作用為「纏」，為「縛」，為「結」，為「軛」，為「隨縛」，對心所法（心理活動）言，可謂心病累累，造成無上痛苦。

不過世親由小轉大以後，作「百法明門論」歸於性宗。在百

法中心王居首，色法居次。改持八識淨心說。在心所法中，共分廿種。即：

1. 小隨煩惱（十）：即憤、恨、覆、惱、嫉、慳、諂、憍。
2. 中隨煩惱（二）：即無慚、無愧。
3. 大隨煩惱（八）：即掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。

這種顯然就強調隨煩惱，而不重根本煩惱了。因為他已改採了「客塵煩惱」的路子，外緣作用重於內緣作用了。



世親又作「中邊分別論」，提出「客塵煩惱」說，乃「約聖賢位」而說。既主淨心則內緣作用不生煩惱，一切煩惱均因客塵所染而生。如世親云：「唯塵智名心，差別名心法」（相品）。他指八識分為二種，即八識名「緣識」（依他性）餘七識由緣識而生是為「用識」。即謂「於塵受分別，引行謂心法」（同上）。義即一切煩惱由外緣而起。他說：「若言不淨者，衆生無解脫

，若言無垢者，功用無所施」（同上）。是煩惱因垢識功用而成。從而：「心本清淨故，煩惱客塵故」（同上），楞伽經云：「藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生，非異非不異，海水起波浪，七識亦如是，心俱和合生」（一切佛經心品），是故因中觀，楞伽的性空說而立論，則世親說之一大轉變。

（二）煩惱的對治法門

儒家孔子言：「智」是攝智歸仁，他論及「智者動，仁者靜，智者樂，仁者壽」是動靜合一，體用合一，知德合一。言及修證是「戒慎恐懼」，「慎獨存誠」，「克己復禮」，乃見本體之源。宋儒程明道認為人有「怒、懼、疑」三病，主「克己止怒，明理治懼」，（定性書）不如孔子的「智者不惑，仁者不憂，勇者不懼」來得了當。明儒薛文清公（敬軒）有云：「二十年來治一怒字，尚未消磨得盡，以是知克己最難」（讀書錄），道家老莊言「心齋坐忘」，就不必用戒，直由悟入而已。佛家煩惱較以「三毒」為欲之本，相宗小乘以修戒與除業斷惑以成智^①，如「成實論」云：「貪斷故色斷，乃至識斷，斷此貪欲則心得解脫。色斷則無色，無色則苦滅」（過患品）。此與俱舍論之「三無性」不同。轉八識成四智，化三自性為智識，故由智以治惑破愚。思惑見惑不存，而成「慧」，此本龍樹（nāgajuna）中觀論而來。世親在「中邊分別論」中言對治法門有云：「若諸法空，對治未起時，為客塵不染，故自性清淨。煩惱障無。若對治已起時，自性故不淨，為得解脫修道」（相品第一）。這表示「心本清淨故，煩惱客塵故」，^①只要心清淨，煩惱由外來亦無傷本心之不動，必修「四念處」。如是去八識之「染分」，發展其「淨分」，則「用識」亦成淨。然此，非凡夫位所能做到。故為護法，陳那所不取。彌勒陳那的有相唯識，言變識是「但遣分別（六識）」，不遣依他（八識）」與世親說不同，因為如護法「成唯識論」說，此八識中有主客四種本能，故不排「緣識」，主本質轉變，與世親之「作用轉變」說有異。就是八識中含有見分、相分二本能，有「自證」、「證自證」的本能。是謂「四分法」。^②勤修「

四正斷」，則可化染成淨，破迷成智。世親不能辯。

註：①參世親：「中邊分別論」（對治修性品第四）

②參彌勒：「辯中邊論頌」（辯修對治品第四）

（三）結語

從上所說，實在是一項粗枝大葉的介紹，在此無暇細談。就中印哲學的會通來看，無不著重對付一個「欲」字。例如儒家孔子主「節欲」，以禮代戒，墨子主「禁欲」，以尚儉、節用、苦行代戒，法家主「絕欲」，以法代戒，而不用智。都把欲視作被動的，加以限制消滅。孟子主「寡欲」，道家主「無欲」，則從由智慧的悟解以消化人性的弱點。自我開悟。莊子主「去四六之害」，而煩惱不存。唯荀子主「養欲」，殆近管子「衣食足而知榮辱，倉廩實而知禮節」的態度。前者可與小乘佛相通，後者有似大乘佛法。此儒道佛的同異處。

從佛法來看，「教宗」重信仰，所謂「華嚴證信，彌陀證念」，只要「四弘誓願」只念「南無」（namah）阿彌陀佛，一心向佛，歸向三寶，即可由大悲願力，進入樂界，解脫世間苦。進之，真言宗標立身口意三密，不立語言文字，只誦咒語，亦可見佛。故佛云：「不可說，不可說」，一落言詮，便墜世間。惟顯教修宗重「解」、「行」，即禪宗的「教外別傳」的「一悟即至佛地」，講「見性成佛」，亦不離修行。修智修慧。六祖云：「佛法生世間，不離世間覺」者是也。我們在家修道的人，果能悲智雙運，智德同修，把凡夫位的欲界身改造成戒具足的清淨身，那怕不能跨入大智慧海，而以善道壓伏惡道，以發真心、正覺。抵於佛界。我以為世上的「上根人」究不可多得，要「一悟即至佛地」事實上不那捷便。由修宗言，大乘性宗中人，大抵先天智慧具足。所謂「慧根人」肅清業根染垢，比較容易。如中下根人，就非依三學六度去修行不可了。

關於煩惱的對治法門或由德入，如修戒，積功德。或由智入，如轉識成智，理論繁多，這裏僅舉其要領而已。今天為時有限，話止於此，就此結束。謝謝各位！



宗密教禪一致思想之形成

幻生

論「禪源諸詮集都序」

(續上期)

答知云：非識所能識（不可（以）識識者，以識屬分別；分別即非真知，真知唯無念方見也），亦非心境界（不可以智知。謂若以智證之，即屬所證之境，真知非境界，故不可以智證。瞥起照心，即非真知也。故經云：自心取自心，非幻成幻法。論云：心不見心。荷澤大師云：擬心即差。故北宗看心，是失真旨。心若可看，即是境界，故此云非心境界（），其性本清淨（不待離垢惑方淨，不待斷疑濁方清，故云本清淨也。就實性論中，即揀非離垢之淨，是彼性淨，故云其性本清淨），開示諸羣生（既云本淨，不待斷障，即知羣生本來皆有。但以惑翳而不自知，故佛開示皆令悟入。即法華中開示悟入佛之知見。如上所引，佛本出世，只爲此事也。彼云使得清淨者，即實性中離垢清淨也。此心雖自性清淨，終須修悟，方得性相圓淨。故數十本經論，皆說二種清淨，二種解脫。今時學淺之人，或只知離垢清淨，離垢淨解脫，故毀禪門即心即佛；或只知自性清淨，性淨解脫，故輕於教相，斥於持律坐禪調伏等行。不知必須頓悟自性清淨，性自解脫，漸修令得離垢清淨，離障解脫，成圓滿清淨究竟解脫。若身若心，無所壅滯，同釋迦佛也）。寶藏論亦云：知有有壞，知無無敗（此皆能知有無之智），真知之知，有無不計（既不計有無，即自性無分別之知也）。如是開示靈知之心，即是真性，與佛無異，故名顯示真心即性教也。華嚴、密嚴、圓覺、佛頂、勝鬘、如來藏、法華、涅槃等四宗十餘部經，實性、佛性、起信、十地、法界、涅槃等十五部論，雖或頓或漸不同，據所顯法體，皆屬此教，全同禪門第

三直顯心性之宗。（大正，四八、四〇四，中——四〇五，上）

顯示真心即性教，直接指出一切衆生本來具有空寂真心——真性，宗密特別引用華嚴經出現品經文，說明衆生本來具有如來智慧，作爲顯示真心即性教之根據。宗密主張靈知之心不外真性。顯示真心即性教，具體的顯示與荷澤相合。如就華嚴宗性起思想實踐之展開，則爲洪州宗，但強調無念之知、靈知不昧之一心，則與荷澤禪相合。此外，說到本宗的經論，便是相當於如來藏系的諸經諸論。

宗密在其文中，舉出荷澤神會的一「擬心即差」①，說明北宗的看心失其真旨。另外，宗密舉出離垢清淨與自性清淨二種，這是應該注意的。當時的禪者，對清淨不知有離垢清淨與自性清淨，只知離垢清淨的，便毀謗禪門即心即佛爲邪道，反之，也有站在自性清淨立場，強調平常心是道，將一切行動都視爲佛道的錯誤見解之禪者，他們輕視教相，無視戒律禪坐之行，這些都不能真正認識清淨的真實面貌。宗密批評這二者，說明必須由自性清淨確立頓悟，就離垢清淨建立漸修，依頓悟漸修到達悟證。對自性清淨論者（南宗），強調漸修的重要性，對離垢清淨論者（北宗），強調頓悟的重要性，以此而圖謀南北二宗的融會。

論到教之三教的價值判斷，決定禪之三宗的優劣，這是宗密處理教禪問題的方法程序。他就（1）將識破境教與息妄修心宗、（2）破相顯性教與泯絕無寄宗、（3）真心即性教與直顯心性宗，各各配合，自然決定禪之三宗的淺深高低。總之，以息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗之順序，提高禪宗價值。若將禪之三宗，安上具體宗派，則其順序爲北宗、牛頭宗、洪州宗與荷

澤宗。宗密想用如此方法確立荷澤宗的優越地位。然而直顯心性宗包含荷澤宗與洪州宗二派，禪源諸詮集都序直顯心性宗說：『指示心性，復有二類』，初說洪州宗，次說荷澤宗之教，末後結論說：『然此兩家，皆會相歸性，故同一宗』。此處所謂「會相歸性」的意思，乃指兩者所說同一水準。宗密對當時正當興盛的洪州宗，必須主張荷澤宗的優越地位，他究竟以怎樣的基準來整理荷澤宗與洪州宗而確定其優劣呢？這是宗密當時的一個重要課題。宗密在「禪門師資承襲圖」中，對此課題，給與完全的解答。決定二宗的優劣，他由「起信論」的不變與隨緣思想，以及頓悟與漸悟二門解釋，說明二宗的相異點。首先檢討洪州宗的觀點，認為一切語言動作，都看做佛性表現的結果。宗密爲了說明荷澤宗與洪州宗的不同，從三點加以說明：第一、從自性本用與隨緣應用來看：洪州宗只說隨緣應用，荷澤宗說自性本用。自性本用，爲荷澤宗所說之空寂之知，隨緣應用，爲洪州宗所說佛性全體作用之一切所作。第二、從現量與比量來看：洪州宗只限於由比量推知佛性；荷澤宗由現量（直接知覺）佛性而直覺。第三、從頓悟與漸修來看：洪州宗將一切煩惱，視為佛性的全體作用，無修行之必要性，否認漸修；荷澤宗主張頓悟與漸修，說明修行之重要性。宗密從這三點來看，主張荷澤宗比洪州宗更爲優越。

以上所說，可知北宗、牛頭宗、洪州宗、荷澤宗各宗深淺高低，同時，並對當時禪之各宗作禪相判釋，禪源諸詮集都序，在這方面，可說具有禪宗思想史的意義。從隋至初唐成立的中國佛教諸宗，樹立了經典的價值體系，對此，宗密也確立了禪宗諸派的價值體系。

註釋

⑪ 宗密「華嚴經行願品疏鈔」卷二有：『七祖云：擬心即差。』宗密將此語看做七祖之言。其在同書卷三中也有記載。此外，還有證定的「禪宗綱目」，對「祖師云」而引用此言。「擬心即差」的典故，原出於僧肇「肇論」答劉遺民書中：『擬心已差，況乃有言。』（大正，四五，一五七，上）此

二句，亦見於「祖堂集」卷五雲巖禪師條，及「傳燈錄」卷二十華州草庵法義禪師條，有：『擬心即差，動念即乖，學人如何進道？』（大正，五一，三六五，上）「傳心法要」有：『故學道之人，直下無心默契，擬心即差。』此文亦見「臨濟錄」。然神會的「壇語」與「定是非論」，似乎沒有。

四、教禪一致說思想史之理解

宗密的意圖，將教之三教與禪之三宗配對，作教禪一致說形成之嘗試，這是向來的見解。現在，我們再將它作思想史的問題來考察。此處所說思想史的問題，並不是取（1）將識破境教與北宗、（2）破相顯性教與牛頭宗、（3）真心即性教與洪州、荷澤宗的圖式，作空間的思考，而是作時間的思想史展開的考察。同時，我們更將教之三教所說的內容，更換具體的中國佛教宗派之名，便是法相宗與北宗、三論宗與牛頭宗、華嚴宗與洪州、荷澤宗。法相宗、三論宗、華嚴宗三宗，是從隋至初唐形成的宗派，但這三宗的共通點，都是注重哲學理論的思辨超過修行實踐。當然，法相宗有五重唯識觀，三論宗有般若空觀，華嚴宗有妄盡還源觀與三聖圓融觀等，不用說，這些都帶有濃厚的理論色彩。具有如此性格的三宗，如果移到實踐佛教上來，它將採用怎樣的形態？論到這個問題，如實說來，當然不外禪之三宗。就是由法相宗變爲北宗禪，三論宗變爲牛頭禪，華嚴宗變爲洪州禪及荷澤禪。中國佛教，從教之三教，轉到禪之三宗，可說是歷史的必然性。關於此一問題的論證，留待其他機緣，在此不談。由法相宗轉移到北宗禪，三論宗轉爲牛頭禪，華嚴宗轉爲洪州禪、荷澤禪，我們可以探出它的可能性，其經過演變的脈絡，簡單地說，大體是這樣的：

第一、法相宗的教說與北宗的修心看心如何相同呢？法相宗說，一切外在的客觀存在，都是由心識變現產生，真正的存在，唯有心識。特別是傳承護法系唯識的中國法相宗，更是主張「境無識有」。這與北宗禪恰相類似，拂拭外境與煩惱，把握擬心的立場。窺基對法相宗的獨自觀法而作五重唯識觀，將唯識觀法予

以組織化；其五重唯識觀，爲華嚴宗所繼承，並將其發展爲十重唯識觀。

記載唯識與禪之關係的文獻資料，有華嚴宗智儼「華嚴五十要問答」卷下唯識畧觀義。智儼在此文中，首先提出入唯識觀的方便如何？他對這一問題的回答，便是說坐禪的方法：『持戒清淨，至心懺悔，請十方佛，一切賢聖，及善神王加被已，身結跏趺坐，左手置右手上，正端其身，閉目調息，以舌約上顎。』（大正，四五，五三二，上）唯識與禪的具體關係於此可見。又，北宗禪的文獻，「大乘開心顯性頓悟真宗論」，引用阿賴耶識與大圓鏡智等唯識學的術語而論說，可知北宗禪與法相宗關聯的一大佐證。

第二、從三論宗到牛頭禪的展開，檢視牛頭法融的「心銘」與「絕觀論」等內容，以無得正觀爲目的，此與三論宗般若學共通之處非常顯明。同時，從法融的歷史看，他入牛頭山，從靈法師學三論，後來又繼承止觀寺僧詮與茅山大明法師的般若止觀傳統，這些都是明確的證據。

第三、從華嚴宗到洪州禪與荷澤禪的系統，不論是思想的或歷史的，都有證明它的可能。在思想的背景上，有華嚴宗的性起說。華嚴宗第二祖智儼，在「搜玄記」卷四下，解釋性起說：『性者體（也），起者現在心地耳！』（已續，四，三，C）這是以佛結跏趺坐的身心爲性起。法藏在「妄盡還源觀」說：『依體起用，名爲性起。』（大正，四五，六三九，中）此與洪州宗將一切煩惱視爲佛性的全體作用相合。宗密說，性起，乃法界性之全體，生一切諸法。其所說之性起，確是顯示法性宗（華嚴宗）的特質。他說：『眞性湛然靈明，全體即用故。』又華嚴宗說：『舉體全眞』。此「舉此全眞」，也與法藏性起說所說的『性起唯淨』相同。如從此一立場而言，一切妄法都是佛性作用，這與洪州宗的立場相通。此外，關於華嚴宗與荷澤宗的關聯性，這從澄觀與宗密的靈知不昧眞心可以證明。

以上所說，從三教與三宗的對照，我想有一疑問，便是沒有論及天台宗。宗密在「圓覺經道場修證儀」中，將「天台小止觀

」全面引用，天台的坐禪法，給與禪宗坐禪法有決定性的影響。從坐禪的方法看，北宗與南宗，都受了天台止觀的影響。然而，荷澤宗與洪州宗的思想背景，與其說是天台的，不如說是華嚴的來得確當。此事說明了中唐時代禪宗思想史形成的背景，已經從天台而走上華嚴之路。

首倡教禪一致說的宗密思想，其後沒有直接的繼承者，僅止宗密一代而斷絕。直到唐末五代，永明延壽（九〇四—九七五），才倡導教禪一致，折衷法相、三論、華嚴、天台，與禪融會。他的思想學說核心，是唯一眞心，也是起信論的一心。可以說，永明延壽是繼承宗密的圓覺妙心，靈知不昧的一心之說。宋代慧洪，在「禪林僧寶傳」卷九，指摘延壽著「宗鏡錄」一百卷的目的，是補天台，華嚴，法相三宗互相矛盾之處，將三宗由一心來綜合。延壽爲融會性相而以華嚴教學爲根本，此與宗密的立場一致。

延壽居住杭州永明寺十五年，度弟子一千七百人。爲大眾授菩薩戒，對鬼神作施食，設放生池，充分發揮慈悲精神。由於他的多種德行，不僅贏得吳越忠懿王的皈依，同時其名聲遠播至朝鮮，使高麗國王光宗遣使來中國，致書而求皈依，並派遣鮮朝僧三十六人師事之。後來這些朝鮮僧回國，並將延壽的佛法傳入朝鮮。

繼承延壽教禪一致說的，在元代有中峯明本（一二六三—一三二三），在明代有雲棲株宏（一五三三—一六一五），但沒有多大勢力。然在朝鮮佛教、教禪一致說，却有很大影響。在朝鮮唱道教禪一致說的，爲曹洞宗的知訥（一一五八—一二一〇）。他愛讀六祖壇經，與宗密的禪源諸詮集都序、禪門師資承襲圖，以及李通玄的新華嚴經論等。他著的「眞心直說」，理路整然，被稱爲朝鮮禪書中的白眉。眞心直說，是對眞心作縱橫說明；但就教禪一致說，却以力說頓悟漸修的「修心訣」最重要。知訥主張頓悟漸修，常常引證宗密之言，因此，對宗密深爲傾倒。「修心訣」亦說靈知不昧：『諸法如夢，亦如幻化。故妄念本寂，

（下轉第16頁）



出席世界佛教史學會議

聖嚴

這次世界佛教史學會議的召集人，是新任威斯康辛大學南亞研究所的主任教授，印度籍的佛教史學者 A. K. Nairn 博士，在今年年初，便向各國發出了邀請書，我中華民國也由外交部轉到了推派學者出席的徵求書。本來，應經教育部轉給各有關的研究機構，可惜中華民國政府，似尚未會知道研究佛學早已是國際上的一門顯要的人文科學，故將研究佛學的會議，當作宗教信仰的問題來看待，交由內政部的社會司轉給了中國佛教會。雖然，專攻佛學而得到博士學位的中國人，在今日的國內國外，政府亦無不知之理，就以去年出席海外學人國家建設研究會議的人之中，至少有兩位是專攻佛學的人，一位是以研究因明而在英國牛津及劍橋兩所大學獲得博士學位的齊思貽教授，另一個就是我。我們既然會受政府邀請回國，當然在政府已有資料，其他在國外專授佛學而享譽國際的國人，尚可舉出數位。可是陰錯陽差，這次威斯康辛大學的徵求書，轉到中國佛教會，在其常務理事會上通過，請在美國的沈家楨博士和我，就近出席。沈博士無法分身，竟又改請齊博士出席了這項會議。我們樂意代表中華民國，我們也覺得由中國佛教會推派，是一項光榮，但是對於我們的政府，將學術會議，視作宗教活動，不能不表示遺憾！

這次的會議日程，一共三天，加上從居住地到開會地點的報到及返回，我們整整花費了五天的時間。約好八月十八日下午五時半，在威斯康辛州的首府，麥迪遜機場與齊教授會齊。當我們到達時，始知他是早晨到的，爲了接待我，齊教授特別商請了威大的一位藏文學者，茲威林博士，開車前來，同時還帶來一位齊

教授的朋友，現在威大圖書館服務的王正義先生。這次出席會議的學者之中，會議秘書處派車到機場迎接的，只有我一人，不用說，我是仗着比丘身份的緣故。雖在學術上的成就，不論僧俗，皆靠真本領，應對和接待之時，宗教師是比較受尊重的。

八月十九日清晨九時，至八月二十一日晚上九時半，是這次會議的全部日程。一共有來自美國國內及加拿大、法國、德國、荷蘭、澳大利亞、中華民國、日本、印度、西藏、錫蘭、越南，等的學者三十多人，平均每天有十二個人讀出他們的論文，每人讀稿二十分鐘，然後以十分鐘留與大眾問答討論。

美國各大學之中，開設佛學課程之最早的，即是威斯康辛大學，迄今已有許多由該大學培養出來的研究佛學的人材，分散在美國好幾個大學，擔任教授佛學的課程。在這次的會議中，即有好幾位這種身份的學者。他們最得力的教授，是已故的魯濱遜博士，他的繼任者是羅伯特·密勒，目前的那拉因，則是接替密勒氏的職務。

威斯康辛大學有學生十七萬人，以人數之多而言，它是次於加州大學及紐約州立大學而名列第三位。讀佛學的僅二百多人，研究所專攻博士碩士課程而屬於佛學部門的，有三十多人。這次會議中，這三十多人，既是服務員，也是最熱心的聽眾。祇是未見有學生聽眾，提出任何問題來向發表論文的學者討論，僅於會議的極短的休息時間，他們找到所要問話的對象，提出他們的意見。

會議在美國召開，到會的人，也以美國人最多，包括威斯康

辛、哥倫比亞、加州、斯丹福、賓州、維吉尼亞州、華盛頓州、西北大學及克爾利通學院等。加上在美國的外國學者，比如我和齊思貽博士，代表中華民國，却住在美國；山田一止及清田實是日本人，却分屬於西北大學及威斯康辛大學。印度學者 Jaini、Upadhyaya 及 Chandra，却分屬於加州大學、夏威夷大學及印度駐美大使館。也有美國學者而來自國外的，比如哥倫比亞大學出身的 Leon Hurwicz 博士，却在加拿大的溫哥華大學，他是智顗的專家，曾先後在日本六年，已是世界知名的佛教學者。

提起知名的佛教學者，出席這次會議的，可以舉出十位担任主席的人，作為代表：①日本的西藏學者長尾雅人，②澳洲的印度教專家 A. L. Basham，③加拿大的 Leon Hurwicz，④印度的 Padmanabh Jaini，⑤紐約哥倫比亞大學，曾英譯勝鬘夫人經的 Alex Wayman，⑥荷蘭萊頓大學漢學研究院的許理和 (Erik Zürcher)，他曾以一部「佛教征服中國」著名於世，⑦法國巴黎大學的 A. W. MacDonald，⑧西德的 Heinze Becher，⑨日本的唯識學者，山田一止，⑩印度的 Nathmal Tatia，他是那蘭陀大學的教授。

在日本國內，京都大學的長尾雅人博士，是很受尊敬的長老學者，但尚不是最高地位的佛教學者，由於他常以英文撰寫佛學論文，所以頗為國際知名，也成了這次會議上享譽最高的人。他提出的論文，却是關於伽藍建構的圖形位置配備的歷史地理學，很有分量。最有份量的一篇論文，應該是山田一止的有關唯識學的研究；在會議的第三天，他問我對會議的觀感，我說，西方人研究佛學，不論如何努力，總是兜着問題的中心在轉圈子，說來說去，總不易觸及問題的癢處；同時，這次會議是以歷史學為主題，也以歷史學的學者為最多。這表明長於理論的西方學者不多。若係長於理論的學者，他必懂得歷史，歷史學易治而思想史難治。齊思貽教授也是治佛教理論的人，他對山田一止博士很有好感，山田氏對我的說法，頗表同感。

我的英文程度很差，在會議期間，對於學者們宣讀的論文，僅能知其大概，若干在文獻學上鑽牛角尖的論文，也不感興趣。

倒是兩位印度學者，提出的佛教和耆那教的對比，並且論及何以佛教在印度，結果被印度教吸收而失去了佛教的面貌，耆那教在印度出現與佛教同一時代而畧早，但其迄今仍在印度繼續活躍？

綜合的印象，今日世界上的佛教學者，主要是語言學家及歷史學家，尚談不上思想家。他們為了研究東方的佛教，大多要懂得日文、漢文、巴利文、梵文、藏文，加上英文、德文及法文，甚至於蒙古文及俄文。會議期間，大多數用英語，少數用日語和漢語，仍以英語為主要的媒介。但是，研究大乘佛教的人，無不能閱讀日文、漢文、梵文、藏文。像我這樣僅能懂兩三種語文的人，頗有半聾啞的感覺了。我國近代佛教學界，像印順法師這樣廣博而有思想深度的人，當今世界上恐怕不會有第二位，但是印公不擅外文，也無人用外文尤其英文，將他的思想及研究的成果，向國際上作有深度的介紹。所以很少知有印順法師之名。為了彌補這一缺憾，我這次宣讀的論題是「近代中國佛教史上的四位思想家」，選的是明末的智旭，民國的歐陽漸、太虛、印順。國內的學界，每每重視歐陽的地位，歐陽固然傑出，第一位則應推印順。如果對佛教的思想史有若干認識的話，宋以下，像印順這樣的人，的確少見。我對四人的介紹是很均等的，與會的學者們，獨對印公的大乘三系說，及對如來藏的認識，感到興趣，引起了 Dr. Alex Wayman (哥大) 及 Dr. Diana Paul (斯丹福大) 的討論。

因此，如果說出席這次會議，有什麼收穫的話，是使國際佛教學術界，發現了中國比丘之中，也有人夠資格出席這種學術會議的人，尤其使他們知道了近世的中國佛教界，尚有四位思想家，特別是印順法師，乃是一位現在的佛學大家，好多人都感到意外和新奇。外國人是好奇而不服氣的，為了追查我對印公的介紹，是否屬實，今後當有一些能夠看懂現代中文的外國學者，來研究印公的著作了。

有一位印度學者 Chandra，在第二天的晚宴中，問我對於這次會議的觀感如何？我說，有趣得很，至少使我們聚在一處有了相互認識與交換意見的機會。我的英語講不好，但還可以說幾句

和聽一些，日本早稻田大學的中澤かつし教授及大谷大學的寺川俊照教授，均不能說英語，倒是有好幾位西洋人能說日語，在會外，無形中結成了一組日語的交談小組。意外的，有一位錫蘭比丘，名叫 Rev. H. Gunaratana，現住華盛頓，他是參加旁聽的，也能說普通的日語。另外，在會中遇到了一位越南比丘，現在也住華盛頓，他是拖倒吳廷炎政權的活躍者之一，是釋智光的有力助手，名叫釋覺德 (Ven. Dr. Thich Giac Duc)，他的博士學位不是佛學，而是加州某一所大學的政治學，他一口帶有法語腔調的英語，頗有鎮攝聽眾心神的能力，他確是一位具有傳教師所應有的神態的人，他今年四十三歲，他向我說出了要使一半的美國人化為佛教徒的豪語。所以齊思貽教授對他也很有興趣，我們談了好幾次。

中國人與會的，尚有一位札奇斯欽教授，他是蒙古人，除受了完美的漢文教育之外，也是日本早稻田大學的畢業生，他的英語又出奇的好。他曾任國立政治大學教授，現在摩門教的 Brigham Young University 任教，他是蒙古問題專家。另在威大東亞語言文學系担任主任教授的周策縱博士，雖未提出論文，却和我們天天見面，並在八月二十日的晚宴之前，抽空將我們幾個中國人，用汽車接到他的府上，喝茶、欣賞他珍藏的字畫，特別給我看了大幅弘一大師的墨寶，「南無阿彌陀佛」六個字的卷軸，紙質尚未變黃。周先生之所以曉得我，是由一位台灣大學的講師，現在威大博士班專攻佛學課程的古政梅小姐告訴他的，古小姐本來也不認識我，只因在威大的圖書館，看過我寫的書。她正在致力於佛教語文的修學，學成後，將準備回國教授佛學。

會議期間的三天晚上，均有宴會，八月十九日的晚宴，設於威大的學生活動中心；二十日的晚宴，由會議主持人那拉因博士夫婦招待在他的家裏；二十一日日的晚宴，則受那拉因的前任，密勒博士夫婦招待在密勒氏的府上。與會者中，有好幾位是素食主義者，我的飲食，故也未成問題。因為有不少東方人，所以，冷麵、餃子、咖喱食品，和西洋口味的食品兼美，筷子和刀叉具備。雖在宴會上，也充分顯示了國際色彩。

會議的第三天下午，利用兩個小時，討論了立成一個簡名為 I. A. B. S. (International Association of Buddhist Studies) 的組織問題，這次出席會議的人員，為當然的基本會員 Core members，會長或名譽會長為長尾雅人博士，並將邀請若干榮譽會員，當時被提名的有十位，日本的山口益博士，華裔美籍的陳觀勝博士，皆在其中。預定每年集會一次，出版一冊論集，這次的會議，算作初屆。像這樣以佛學為主題的世界性的學會組織，尚是第一個。對於佛學研究的前途而言，不用說這是一個很可喜的事實。

一九七六年九月二日 於紐約

（上接第13頁 宗密教禪一致思想之形成）

塵境本空。諸法皆空處，靈知不昧。即此空寂靈知之心，是汝本來面目。』此確與宗密主張的靈知不昧一致。『法集別行錄節要並入私記』，「牧牛子曰」引用知訥話說，他雖然批評荷澤神會為知解宗師，非曹溪嫡子，但稱揚他「悟解高明，決擇了然。」並將宗密之言從禪門師資承襲圖抄出。他以宗密的承襲圖為修行的龜鑑。此外，高麗忠烈王十九年（一二九三），天傾編纂的「禪門寶藏錄」，在「禪教對辨門」項目下，敘述教禪一致。

教禪一致說傳到日本，是在鎌倉時代，由師事高山寺明惠（一一七三——一二三二）的證定，著「禪宗綱目」一卷，舉揚教禪一致說。證定的傳記不明，但由凝然的「法界義鏡」，與金澤文庫所藏的「華嚴佛光三昧觀秘寶藏」跋文，及「禪宗綱目」卷末一文等，可知證定為明惠的真實弟子。證定說：『昔專聞華嚴，傍諮禪門』。他是華嚴與禪的兼修者。然而，真正繼承宗密禪源諸詮集都序所說的教禪一致說，將宗密思想最初移植到日本的，便是證定。禪宗綱目引用的書籍，除了澄觀的「華嚴演義鈔」與李通玄的書之外，宗密的圓覺經各種注疏也被引用，足見證定的思想源於宗密的教說而來。

民國六十五年六月十八日於德山寺藏經樓。

佛教國家尼泊爾

果照

尼泊爾(Nepal)是個佛教小王國，梵語叫「尼泊拉」，中國唐時稱「尼波羅」。位於世界屋脊——喜馬拉雅山南麓，北連西藏，東接錫金，南鄰印度，國內差不多都是峯巒層疊山嶺。全國面積二十一萬二千四百五十七平方公里，山南傾斜地，隨着山脈迤邐細長八百公里，闊一百六十公里，從地勢上可以分成三部：高部在一萬尺以上，二萬尺以上的高峯也比皆是，終年冰雪封。中部為森林密佈的丘陵地帶，首都甲德滿都是個谷地，海拔五千尺，最著名的佛教聖地垂蔭蕪坡(Swayambhu)聖地，就在這個山谷間，低部平原為農業區，雨量充足，生產米、小麥、玉蜀、黃麻、蔗為主。主要有四條河流，都流入恆河。

人口六十五萬七千人，大多數聚居平原地帶，以信仰佛教的尼瓦爾。(Newars)人為最多，其次為信仰興都教(即婆羅門教)的廓爾喀(即居喀Kurkhas)人。後者是在二百年前由印度移入，人數僅佔全人口二成蓋，但驍勇善戰，操縱政治大權，英國用的居喀兵，即是這個種族。

市鎮除甲德滿都以外，還有八塘、廓爾喀等地，對外貿易，以印度為主，連與中國交易商場，也大部份通過印度大城市加爾各答的港口。輸出多是木材、獸皮、牛、苧麻、蓖麻等。入口的貨物有車輛、鹽、汽油、紙、鐵、茶等。老實說，尼泊爾仍相當落後，農業不發達，工業也不振，地瘠民貧，礦藏有銅、鉛、鋅等，尚未開發。

尼泊爾最大平原，要算南邊境特萊(Terai)一帶地區，靠近印度交界，這就是釋尊出生聖境的蘭毘尼(Lumbini)園，地面高出海平面約六七百尺，近代以來，是一個濃蔭蔽日的古森林，有危害健康的沼澤瘴氣，出沒曠野叢林的是野獸，有大象、老虎、犀牛、野猪、豹、鹿、麝鹿、鱷魚等等。聞名世界的行獵區。但是自一八六九年經印度考古學家亞力山大爵士考證，知道是佛陀降生聖地的蘭毘尼園(在十大佛教聖地之一的「蘭毘尼」拙文

已詳作介紹)，尼泊爾政府已逐漸開發出來了，過去無人敢去的森林地帶，現在已很多人去朝拜蘭毘尼園聖地了，建有新的寺宇，也有宿舍供朝聖香客食宿。

甲德滿都首府，是尼泊爾國家政治、文化、宗教、交通和商業中心，人口十多萬，市內市外，到處都有塔，有寺廟。塔的形状有方型、圓型，有石造、銅造、木造，款式精美，雕工細膩；有的塔脚彫象、獅、虎、馬四獸作守門狀，有的上掛銅鐘，鐘上刻有梵文，信徒繞塔禮念唵嘛呢叭彌吽(on mani padme hum)椎鐘作响，象徵法輪常轉不息。寺廟則多是嘛喇廟，有間叫哈衛哈拉廟，放着一頂龕轎，裏面坐着一位看來是五六歲的女孩，兩旁分站二婦女侍從保護，上了年紀的老喇嘛，也向之膜拜。後聽人說起，原來那位女孩是活佛轉世。同行的性仁法師跌足道：「我真業障啊！見活佛錯過叩頭。」我也惋惜說：「可不是，我也當時不知頂禮。同樣當面錯過。」繼想咱們無量劫來，沉迷生死，何止一次錯過，不知錯過多少萬萬次得渡好機會了，一直將錯就錯，錯到而今，我還是在錯下去。

燃燈古佛廟，靠近垂蔭蕪坡聖地，殿堂供紙畫佛菩薩像三尊，看樣子，是華嚴三聖。其他的塔，其外的廟，多不勝數，難一一枚舉。在拉里柏地方，據說昔日阿育王曾經到過，造一座高聳入雲的方型寶塔，塔脚分五層，皆用方石分層次築成，極為莊嚴雄偉。

有這樣一個傳說，阿育王晚年捨王位出家，巡禮各處佛教聖地名跡，到甲德滿都這塊谷地小住，建立了五座支提(塔——Caityas)，而這五塔之中的一座塔，即建於八塘(Patan)都市的中央，另四塔建在市面東南西北四角落。阿育王所以要分四角方建塔，用意是要來紀念世界瑜伽(Yugas)的四期中最初時日。這個傳說，固然談不上正確根據，但看看四方所建的支提，今日依然保存舊有原狀，一點也看不出與古說有何矛盾之處。在尼泊爾許多塔林群中，最美觀的，首推彫工精巧的健額那

拉央 (Changu Narayan)。當地方色彩和歷史紀念性的，要算五重塔 (Temple auxcing Etages)。這座塔，於紀元一七〇三年，由菩拍廷德拉·馬爾拉 (Bhupatindra malla) 王，在巴托牙翁 (Bhatgaon) 地方的尼阿特普拉·德伐爾 (Nyatola Deval) 寺，依五層寺的基址上面，分別加建起來的，每層塔各建一對守護神。下層守塔神就是國王手下的力士若耶馬爾拉 (Jaya malla) 與普哈達 (Phata) 兩個護衛神像，稱為「具有十人之力」。再上一層塔，造兩隻象，表示倍於十人之力，到第三層塔，造兩隻獅，是說超越象的十倍之力。如是一層高過一層十倍之力。到第四層塔是兩隻虎守護，第五層最高層有二尊女神分侍兩旁，即辛額希尼 (Singhini) 牝獅女神與吠耶額里尼 (Vyaghriini) 牝虎女神。佛教發源於印度，成長於印度；教主釋尊出生於印度，教化於印度，可見印度與佛教關係太大了，可是到而今，佛教在印度，差不多消弭殆盡，如果想要看到昔日佛教的影子，那只有在尼泊尔，古印度佛教留傳下來，只有尼泊尔保存下來。

佛教在印度創立時，跟原有的婆羅門教有過密切關係；而今日尼泊尔的佛教，也同樣和由婆羅門教蛻變出來的興都教——至少在表層上仍有拉攏，特別是密宗盛行的尼泊尔，喇嘛廟裏的佛像，眼睛上出現三道有如濕婆的花紋，與都教的神，彫刻在佛塔底層。

例如，梵語叫「跋折羅」(Vajra)，中國音譯為「金剛杵」，兩端大，中間細，本來是興都教崇奉梵天一個發號施令的權力信物，用以降魔。佛教也用來表現降魔的權威力量。垂蔭蕪坡聖地山門前擺着一個五尺長的降魔杵，威鎮山門，是我有眼睛所看到最大的一個；平時在中國佛教山門裏，和尚放飯口時才拿出來用，那是四五寸長罷了。垂蔭蕪坡山門前的降魔杵，是尼泊尔國中最出名最精亮的一個權威杵，它是在十七世紀時，由普拉達跋·馬爾拉 (Pratapa malla) 王獻造的。此外塔簷角及寺廟角到處掛鈴，說是金剛杵和鈴 (Chantā) 或為組織的一對。杵表男性覺道，鈴表女性般若。(降魔杵在舍利傳奇文畧提及)。

尼泊尔民間，普遍流行繪造佛陀足跡印的風氣，作為紀念禮敬，彫刻在石上，線條塗上色彩，分不同類型，定不同名意，叫

做：幸福之轎 (Crivatsa)，平面蓮花 (Prdma)，幢 (Dhavya)，寶瓶 (Kalaca)，傘蓋 (Chattrā)，拂子 (Camara)，魚 (Matsya)，螺 (Cankah)。這八種吉祥之相，代表佛陀足印，還有的描畫成幾個相同的中心圓形作為輪寶 (Cakra)，顯示世界上具有的威力。除了佛陀足印，也崇拜文殊菩薩 (Manjuceri)，不過在足印上橫彫一目，就如在一般佛塔上頭所畫的眼睛一樣，很受尊敬。

談到尼泊尔寺廟建築，向來都是承襲着毘訶羅 (Vihara) 寺古代形式，在八塘 (Patān) 有十五個大寺院，屬下有一百個分院；在甲德滿都 (Katmandu) 有著名的八大寺院，八十八個小寺院，無論大小寺院，總是幾間毗連四角的二層樓屋，周圍建塔，外邊又環繞着許多小塔，要進寺廟的人，先經過一道狹窄低垂的小門，在兩扇大門上彫着兩隻眼睛和水瓶。入口處，右方立着歡喜天 (Ganeca)，左邊站着大黑天 (Mahakala)。歡喜天是個象頭人身模樣，大黑天哨牙外突，有三隻紅眼，胸前掛着髑髏華鬘。這兩尊神像，又跟興都教脫不了關係。

在「印度十大聖地之一的菩提場」一文中，說到「阿育王愛女森訶密陀 (Sanghamitta) 公主」携菩提樹分枝移植錫蘭。這位公主，後來隨其父王到尼泊尔拜佛跡，由此而下嫁給尼泊尔國一位武士提婆波羅 (Devā pala)，說來真奇怪，阿育王之所以將愛女下嫁尼泊尔一名武士，是因為看到當地瑞兆，鐵矢突然變成了石塊。我們知道，公主的名字都是由梵文音譯，華文在印度譯為「森訶密陀」，英文譯為「Sanghamitta」，在尼泊尔英文譯為「Carumati」，華文則譯為「沙路瑪蒂」。華文不相同，英文字母也有異，但兩者的口語音極相近，各地方拼音不符一，把一個人的名字往往變成幾個名字。即尼泊尔來說，沙路瑪蒂公主這個名字，世俗又呼為「刹巴禧爾」，英文字母則是「Chaba-hi」，其實就是公主她一個人而已。沙路瑪蒂公主晚年同夫婿住在八塘，子孫昌盛，現在德鄂八塘 (Geopān)，有一間規模雄巍的「沙路瑪蒂寺」，也叫「刹巴禧爾寺」，就是公主用她自己的名字建立的一座大寺廟。此外又有嚴毘訶羅 (Gwa vihara) 寺、富藍

昆訶羅 (Hiam vihara) 寺，這都是古代建築的有名大寺院。

尼泊爾把寺院依梵文寫為「Vihara」，意在說明是專為僧伽修學佛法參究的公共處所，這和中國音譯為「僧伽藍」完全相合。對於尼泊爾寺僧的現狀，我不敢下斷語，免得人家又斥我在罵人了。我且一字不易錄一段一位去過尼泊爾觀感所得的講詞：「寺院雖然仍是昔日的寺院，但住在寺院的人們已和昔日大不相同了。所謂寺院，昔時雖為修習禪定三昧和祈禱者靜居之處；可是今日，却已成爲老少男女混雜，鬻鬻地騷鬧着的一個雜沓的群集的宿處了」。這情形，要是和星馬一帶地區相比，裏面住一個男的，圍繞的盡是女的，直同家星拱月，大概天下烏鴉一般黑，彼此彼此。

有些人總以爲西藏佛教是因十八歲文成公主嫁給年已六十八歲的西藏國王雙贊甘普，也音譯索倫贊堪布 (Srip-gsan-gam-po) 王，不知他在這個高齡的同時，又討娶了尼泊爾國公主布爾庫提爲妃。這個老皇帝在兩位年青美麗的公主「共同影響下皈依了佛法，他派遣大臣端美三菩提 (Tornmesunpu) 等十六人，到印度學梵文和佛經。」一路來，在尼泊爾蓬勃發展的密宗佛教，給西藏的傳佈實在是太大了。

過去的尼泊爾佛教，「往事只能回味」，現在能看到的有些地方是「另闢途徑」，僧伽中有一種叫「班拉」(Baura) 的出家人，他們結婚生子，爲一家長，又爲僧中的「職人」，有點像是日本和尚風氣。至於他們受戒，採自佛教法中的古制，再加上現實社會生活的要求加以調整，訂定一套新法：要受戒爲僧的人，先拜師父——梵語叫「俱盧」(Guru)，陳述自己出家的意志，做俱盧的就念咒加持，給受戒者三樣保護法器：1. 跋折羅 (Vajra-raksa 即金剛杵)、2. 鐵 (Toha-raksa 即振鈴)、3. 火 (Akni-raksa 即盛火酒在杯中)，用這三項加持的神水 (Kala-a-ab-hiseka) 洒在受戒者頭上，完成了「灌頂」儀式。到第二天，請五位出家上座，梵語名「那耶伽」(Nayaka) 傳授五戒、沙彌戒、比丘戒，這與中國佛教三壇戒差不多。不同的是，一個受完三壇戒的正式比丘四天後，就可捨戒還俗了，新戒比丘可對「俱羅」——師父這樣說：

「師父，我不能過出家生活，請您把我穿的袈裟和標誌僧的特徵拿掉吧！許我停止小乘的聲音 (Gravakas) 行，教我行大乘菩薩法好了」。

做師父的就這樣答道：「好的，在這末法之世，出家生活本來是困難的。修大乘菩薩行也可以，但是，你停止過出家的生活，可不能解除五戒，以後要好好守持五戒」。

就這樣一問一答，昨天是和尙，此刻已是俗人了，他可以合法討妻生子，可做家庭的主人了。佛教是個講理而又通情達理的宗教，這在大小乘佛法中，皆無強人所難，許可出家後還俗，這不單是尼泊爾密宗佛教這樣，中國顯宗佛教也是這樣，南傳所有小乘佛教國家無不這樣。只是，捨戒要合法，要明白向僧前稟白脫離僧團，不可「先斬後奏」，也不可帶佛門錢財去「快活」，更不可不脫下袈裟偷偷摸摸在裏頭「胡來」，如此，均屬犯戒，罪無可追。

尼泊爾喇嘛僧團分三級，第一級是笈部哈爾珠 (Gubhrjus)，有升爲金剛阿遮利耶 (Vajracarya) 的資格，進而稱銜爲阿羅漢——活佛 (Vajracarya-arant-hiku-buddha)，在宗教祭祀時，獨當一面爲最高上師，也可爲世俗人作主持婚禮、喪事、壽慶等的儀式。第二級是比丘 (Bhikus)，要經過「燒護」(Howa) 的考驗。證明有司祀的能力，才有升高一級的機會。第三級就是「班拉」，這是個不合佛制存在寺廟中生活的一類，華文譯意爲「睥睨」，本來也應被承認的，但靠寺廟生活受信徒供養而又娶妻生子，不脫離僧的身份就不應該。

近代以來，南傳小乘佛教在尼泊爾成爲一股新興勢力，雖然還沒法與根深蒂固的密宗大乘佛法相抗衡，但後者著重教育，注意培植人材，前途發展，無可限量。可憾的是尼泊爾這樣一個佛教國家，近幾代的國王：早期的摩訶羅闍 (Maholasahk)，年前駕崩的馬亨德拉 (Mahinturia)，以及其子（最近登基的）比倫德拉 (Belontaria)，代代都是與都教徒。馬亨德拉老王登基加冕影片，我們看過，是由南傳比丘主持；而二十九歲的比倫德拉新王，在去年一九七五年二月二十四日舉行登基典禮，則由與都教主持儀式。

旅臺劄記

大成

最近爲避塵囂，又到台灣作十日遊。台灣的繁華依舊。尤其是在雙十國慶期間，外國使節，各地僑胞，紛至沓來，熱鬧異常。我雖非特爲參加慶祝而來，卻也感到盛況空前。

在台寄寓友家，環境安靜非常。深夜凌晨萬籟俱寂！平居如同坐在無風的沙灘上，只有類似海濤沖激沙灘的微聲，靜得怕人！這種境界，和香港吵音比較起來，其分別就無法形容。我想到釋迦牟尼佛在菩提樹下，得正等正覺的環境，可能就是這樣。

我在台灣參加過幾次演講會聽講。其值得記載的，有下列一些言說。亟錄爲內明補白。

一、姚夢谷先生講中華佛教藝術的特色

姚夢谷先生是台灣藝術評判家，「藝壇」雜誌的發行人。十月三日在慧炬社粥會上，演說中國佛教藝術的特色。對於我國佛教藝術的演進，剖釋分明。從建築起到雕、塑、繪畫列舉印度佛教藝術，契合中國藝術的傳統，被中國深遠的文化吸收之後，再廣大發揚出來，直到今日。

姚先生又講了幾件有關藝術的珍貴資料。他說有人批評敦煌壁畫爲近人粗製濫造。姚先生以爲不然。他說當年有許多外籍（省）到陝甘服官的虔誠佛教信徒，多從名藝術畫家手上購得珍貴精緻的畫像，供奉（裱貼）在石窟壁上，以便禮拜。據說姚先生，就在一位敦煌壁畫專家處，曾親見過一軸絲質的壁畫珍品，名貴之至，可稱無價之寶。

慧炬社周宣德居士的淨廬道場上，有弘一法師的法書匾額，

另一軸琴挑。有人問姚先生弘一法師的字係屬何體。先生答曰：弘一法師之書，係屬魏碑。不過漢魏皆成扁體，弘師則寫成直體，不扁而長。因其人身體頗長也，至其握筆手法亦與平常人不同，係虎口向裏，腕力轉入，故一筆不苟。

姚先生將應香港中大之約，來港開會。期在十一月內。

二、大使夫人葉曼女士在台講演「六祖壇經」

女作家劉世綸女士，即大使田實岱夫人。筆名葉曼。現應台灣家庭設計協會之約，講說禪學。聯合報登出小新開一則，說劉女士爲台灣學佛者演說六祖壇經，爲期三個月，每星期二演說兩小時，不收費用，歡迎學佛人士報名參加。

十月五日開講的第一天。我隨着友人往聽，才知道劉女士不收分文是真，家庭設計協會卻要收學費，以補助經費，是晚聽衆達八十餘人，卻有三分之一，因未帶鈔票，白聽了一晚。

劉女士自稱學佛十五年，但謙稱不懂佛法。聽她講得安詳清楚，學佛有相當成就，而且儀態莊嚴，有時妙語雋永，大方不拘。她說了一個故事，足發人深省。

她說：她從沙地阿拉伯歸國時，有人設素筵餞行。這席盛饌，將豆腐蔬菜，泡製成鷄鴨魚肉的形狀。她即席答謝時卻說：「這樣素宴，失去吃齋的意義，保留着殺食生物的惡念，還不如把魚肉之類，作成豆腐白菜的形狀來吃。」她說：「這是直言，但在外交禮節上講，就未免使人難堪了。」

一九七六年十月十日



世界最大之石刻佛像

凌雲山大佛

遊子

看了四十八期內明封面凌雲山大佛彩圖，撩起了我三十年前舊遊的回憶，那時正是抗戰後期，筆者於役川南，曾瞻仰過這尊偉大的佛像。

凌雲山石刻，沒有敦煌、雲崗那麼有名，可是這尊大佛之大，遠非他處所可企及，佛像高達三百六十尺，（約當本港康樂大廈五十二層那麼高）頂圍百尺，目長二十尺，可能是世界上最大的石刻佛像。

大佛在四川省樂山縣城（嘉定）對岸的凌雲山麓。山下便是岷江大渡河、青衣江三水匯合處，佛像依山鑿成，跏趺袒胸，雙手按膝，面江而坐，頭環紺髻，面如滿月，大耳隆鼻，寶相莊嚴，是唐代最偉大摩崖造像之一，佛像開鑿於唐開元年間，由當時高僧海通和尚發心募化興工，但施工未竣，和尚示寂，貞元間始由劍南西川節度使韋皋繼續開鑿，經十九年始成，工程浩大可以想見。當時大佛全身髹金，燦爛輝煌，百里外可見寶相。像上原有七層高之『大佛閣』，以蔽風雨，今則閣圯金褪，唯留碩大無朋之大佛而已。

愛國詩人陸放翁『凌雲禮佛詩』：

「出郭尋幽一笑新，旋呼艇子截烟津，
不辭疾步登重閣，聊欲今生識偉人，
泉鏡自涵螺髻綠，浪花不犯寶趺塵，
始知神力無窮盡，丈六金身小果身。」

可見放翁遊時，大佛閣尚存。陸詩自註云：「一泉泓然，正在髻下，每歲水臨，不能及神足。」蘇東坡亦有類似的讚嘆，在『初發嘉州詩』中：

「錦水細不見，蠻江清可憐，奔流過佛脚，曠蕩造平川。」
原來嘉定（樂山）城正當岷江等三水之衝，地勢西北高，東南低，岷江水緩而大渡河湍急，夏季水漲之時，大渡河水位，常高過岷水數尺，加之青衣江洪流，均直奔嘉定城脚而過，如遇山洪暴發，怒濤洶湧，濁浪滔天，湍流奔莽，大有席捲全城之勢，據傳海通和尚之所以開山鑿佛，就爲了抑止水勢，大佛鑿成後，水勢高漲時，三河激流，經大佛脚下，水勢轉緩，嘉定城自此遂少水患，故蘇詩有「曠蕩造平川」和陸詩「浪花不犯寶趺塵，始知神力無窮盡」的讚嘆！

古詩中紀凌雲山的頗多，若黃庭堅之「凌雲遊記詩」：

「凌雲一笑見桃花，三十年來始到家，
從此春風春雨後，亂隨流水到天涯。」

當時名校書薛濤之「寄凌雲寺上韋相公詩」：

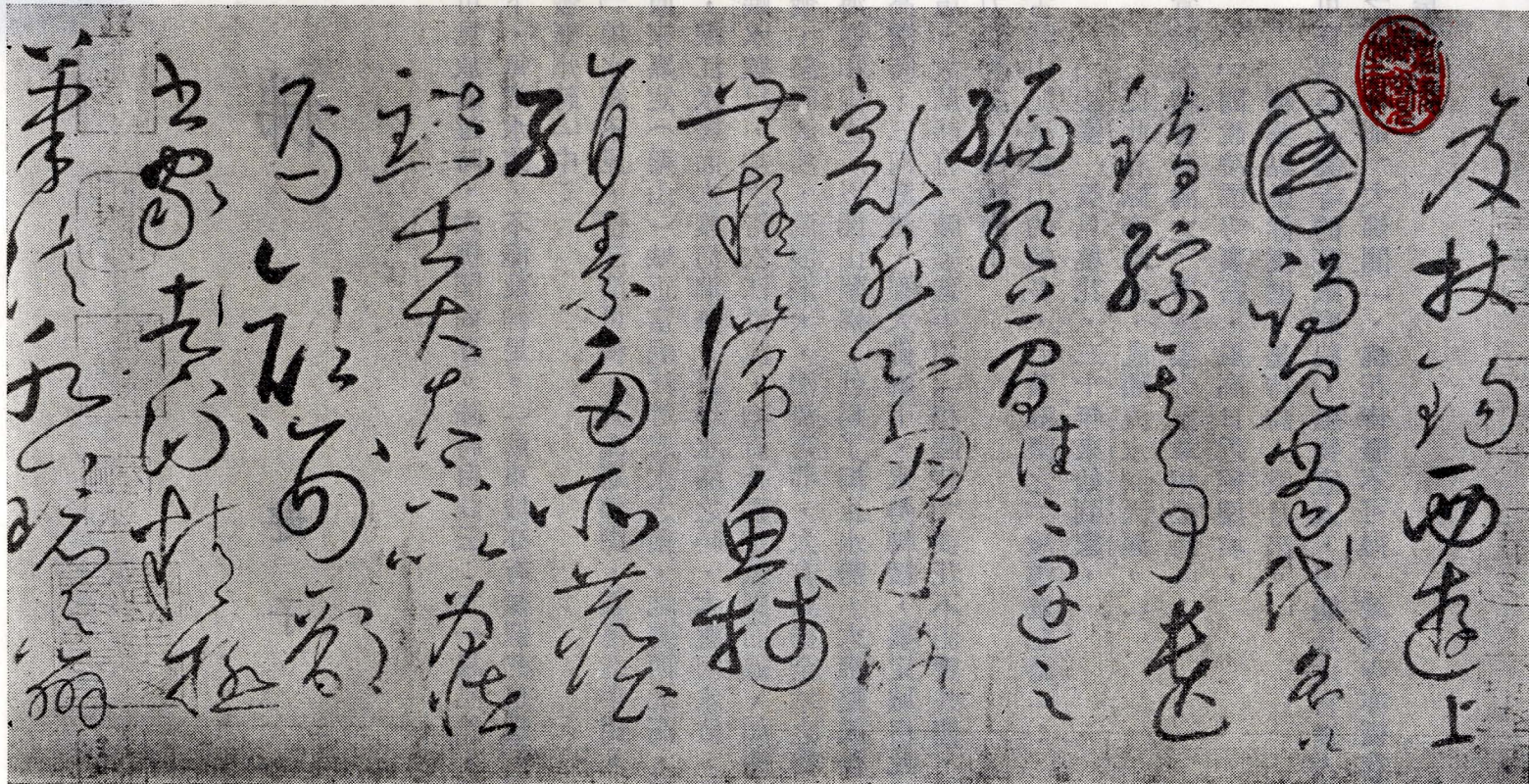
「聞說凌雲寺裏苔，風高日近絕塵埃，
橫雲點染浮雲壁，是待詩人賞月來。」

可見當時凌雲寺的莊嚴廟貌，風物宜人，可能是達官貴人的遊憩之所，今則「大佛閣」、桃花皆渺不可得，凌雲寺亦僅存數椽敗屋而矣。



△ 正草千字文真蹟

隋·釋智永



△ 自叙帖卷

唐·釋懷素



瞋恨心

圓香

野蜂羣中，據說有一種工蜂，牠在螫人而放出最後的一滴毒液時，被螫的人，固然可以致死，但是牠自己也就不能再活下去了，結果是同歸於盡。一個人如果瞋恨心太强，不但會傷害別人，一樣也是摧殘自己，終是個兩敗俱傷的局。

貪、瞋、癡，在佛法上說，名爲三毒，瞋爲三毒之一，學道人，心中的三毒不除，期望了生死，證聖果，祇是妄想，我們三祇修行，爲的就是清除這些個。

這三毒，名雖分立，實在是一體相連，互爲因果，順着看，因貪而不得，就生瞋恨，瞋恨心一生，人就會忽然變得更愚蠢。經上說：「一念瞋心起，百萬障門開。」倒過來講，瞋恨心生，是因爲愚癡，所以俗話說：「愚人多怒。」因瞋恨而思報復，而想出口氣，自然就激發了貪心。不信祇要冷眼看世人，多少人不擇手段的去貪求名位、權勢、財富，祇是受瞋恨心的驅使，報復或出口氣的念頭在激勵，並非真有什麼高尚的大志。歷史上頗與竊國大盜，殺人如山，不過是瞋心的發洩，貪心的激發而已。就俗而言，瞋恨心也是非常可怕的，在一個庸碌無奇的人來說，爲害不會太大；若是一個具有邪慧歪才的人，心中一旦有了瞋恨的種子，就難免要搞得天下大亂，雞犬不寧了。古今中外的暴君梟雄，大盜巨寇，大都有一顆怨毒的瞋恨心，我們祇要去翻翻他們的歷史，就可證明。這些且置不談，本文祇淺近地談談學佛人應有的修持，該如何去洗除自己心中的瞋恨。

瞋恨心的種子，在衆生的八識田中，植根甚深，要想一下拔除，自是不易，但也有方便，先使枝葉不長，伏而不發。首先可

以自我觀察，心懷瞋恨，對自己到底有何好處？能增加樂趣？還是感到痛苦？而最後得到的又是什麼？相信還是稍有生活體驗的人，對這些問題，自己都能找到正確肯定的答案，無須細加解說，如能這樣審察諦觀。怨恨的心理，自會慢慢淡薄。

第二是冷靜的自我檢點，「我爲什麼會懷恨別人？」完全是別人的不是嗎？還是自己也有錯呢？孟子說：「有人如此，其待我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也，我必不忠也；自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：此一家也矣，如是，則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉。」這是儒家亞聖教人息瞋的辦法，也是佛法修忍的方便，事實上「人非聖賢，孰能無過，」人與人之間的恩怨，決沒有單方面的絕對是非，一塊石頭不會發火，而石相擊，才會發生火花，人因爲不肯自反，所以各自是己責人，不知當甲認爲乙實在可恨的同時，乙也正在恨甲入骨，若能彼此自反，雙方的怨恨心，可能會一齊冰消瓦解，立刻變敵爲友，在這一正一反之間，結果卻有天壤之別，豈有智者而不爲？現代人與人之間，特別擾攘不安，瞋恨心日強，看來還是智者少，而愚者衆，佛說衆生愚癡，實在是如實評語，不信佛說，應是愚中之愚。我佛門弟子，理應明白這些道理，力去瞋恨，當然；瞋恨由我執生，是無始以來的業習之一，想完全拔除，固然不易，但總該朝着這方向去走，不能因爲「不容易」，就以「凡夫」二字而自我原諒，放任瞋恨心滋長，也和一般人樣，鑽向牛角尖裏去，直至同歸於盡而後已，（下轉第30頁）

獨眼龍日記之四

成都之憶

補寫昨天的日記。

今天只接兩個電話，首先是弘弟的，他問我眼睛還痛不痛？他和瑛妹兩人都忙，又住在鄉下，進一次城，來回要三小時，實在太費時。我回答他，等眼罩取消，完全復原之後，我要去他家裏，好好地跟他學一天畫。

提到畫，真難爲情！我的細胞裏，根本沒有藝術，所以我老老實實地承認，我沒有繪畫天才，永遠畫不出一幅好畫來的。

小時候，看見母親畫花鳥給姊姊繡，我問母親是跟誰學的？她回答我，是摹仿畫譜上的，我要求看畫譜（並非芥子園畫譜，而是散張的。）她隨手在抽屜裏抓了一疊給我，我嫌麻煩，以後再也不看了。

又有好幾次，我見大哥給姨媽和六祖母她們畫包袱，那是用錫水在藍色的竹布上畫四君子——梅、蘭、菊、竹，和牡丹。他不看畫譜，幾分鐘一幅，畫得又好又快。每當下筆之前，大哥總要照例先問對方一聲：「你喜歡什麼花？」對方還沒有回答，姊姊就搶着說：「梅花。」六祖母道：「什麼花都可以，只要好看。」

「給我畫幾朵菊花吧，要大朵的，葉子不要太多。」

「姨媽，對不起，花的大小和葉子的疏密，不能由您指定，只能由我高興畫多少就是多少。」

我不同意大哥的話，我覺得他太驕傲，也太沒有禮貌了。我在心裏想：假如有一天，我學會寫畫，我要替每個要我送畫給他的人，畫一幅他所最喜愛的畫。唉！可惜我學畫未成，而姨媽、大哥、姊姊都已作古，思之悽然！

一九七六，一，九，先雨後晴。

張小雲

第二個是出乎我意外的電話：鎮海和萬珍從台灣來金山了！鎮海在中華航空公司服務，她經常飛來飛去，我們一年要見好幾次面；只有萬珍，爲家事牽累，從不出門，這回是她初次訪美，能在病中見到他們，實在使我太高興了。

「你煮飯，我出去買菜，他們說來就來，晚了就來不及。」達明說完，馬上乘電梯下樓。

好在我們的公寓附近有三家雜貨店，還有兩家是中國人開的；至于四川飯店就在隔壁，實在來不及做菜，上館子，馬上可解決民生問題。

還算一切順利，他們來到，未過一點，就吃午飯了。

兩年多不見萬珍，她還是那麼年輕、漂亮，喜歡說話。她看見我左眼被罩住了，非常難過。

「老師，你以後少寫些文章吧，眼睛用得太多，是於你不利的。」萬珍說。

「你就心我失明是不是？」

「我永遠不希望老師有那麼一天。」

「誰知道呢？今天不知道明天將發生什麼事？你不要小視我這獨眼龍，一樣看書、寫信、記日記。」

我回答她，不談眼睛了，四人一面吃飯，一面談錦鏢。

「老師，你的學生在舊金山的很多嗎？可是中學生，恐怕只有我一個吧？」

「當然啦，只有你獨一無二。」

萬珍這一問，又引起了我一段長遠難忘的回憶：

民國三十二年，我辭去了黃河文藝的主編，從西安來到有小北平之稱的成都，從事筆耕生活。除了担任高級製革學校全校的國文外，還在立達中學兼了一班國文，一共教了七班；但學生人數只有兩百多，兩星期交一篇作文，那時候我天天下課回來，就是改作文，左手抱着莉兒餵奶，右手改文章，抗戰期間的生活，要算那時最苦了。

萬珍和錦鏢，是立達中學的高材生，不但文章好，還寫得一手好毛筆字，特別是萬珍，她的字曾經裱起來掛在客廳裏，不知道的人，還以為是名家的書法呢。

飯後達明陪他們逛中國城，漁人碼頭去了，我閉目休息了一個多鐘頭，趁他不在家，偷偷地寫了三封短信。

卍

卍

卍

莉兒來信，告訴我本月二十三號要舉行鋼琴演奏會；可惜路途遙遠，不能去聽，只好遙祝她演奏成功。

右手的大拇指和中指，不知為什麼突然痛起來，簡直不能下水。

眼看着風濕關節炎，越來越厲害，又腫又痛，葉大夫想要為我針灸，我害怕痛，謝絕了她的好意。在台北時，也會請教骨科專家，他們也贊成在手指上注射；甚至有主張開刀的。一聽到開刀，我的心就要猛跳幾下，真的，我並不怕死；但怕打針、吃藥、開刀。

卍

卍

卍

每當我心裏有什麼不愉快，或者肉體上有一點痛苦的時侯，我就想着與佛有關的書。我喜歡看高僧選集，「紫柏大師集」，我看過兩遍了，方才我又拿起來重讀，隨手一翻，就是四十二頁，有兩則感人的故事，特地錄在這裏，以資自勉。

梁元帝在會稽的時候，才十二歲。那時他手患疥瘡，痛澈心肝，手不能握拳，膝不能伸屈，他整天日夜，假讀書以解除痛苦。夏天蚊子很多，他就坐在蚊帳裏飲酒讀書，自寬自慰。他讀史書，一天二十卷，沒有老師教，完全靠自修，有不懂的字句，重複再三，自然就明白了。

義陽朱詹（鎮南），世居江陵，從小好學，家中窮苦不堪，常常好幾天沒有米下鍋，餓得實在不能忍耐時，就吞紙以填飽空肚。

冬天到了，冷得發抖，也沒有棉衣氈子禦寒，每晚抱着他的愛犬睡覺取暖；可是狗不能吃紙療飢，牠跑出去偷東西吃，朱詹使勁叫牠，怎麼也不回來，他那淒慘的叫聲，驚動四鄰。不論窮到什麼程度，他始終不放棄讀書，最後終於獲得學士，官至鎮南錄事參軍，為孝元所器重。

在一百二十頁上，紫柏大師又講了一個真實故事：有一個屠夫，將要殺一條牛的時候，牠忽然跪下求生，眼淚滾滾而下，屠夫非但沒有絲毫同情心；而且非常生氣，就用刀先刺向牛的兩隻眼睛，然後再殺牠；隨即屠夫用力砍牛筋骨的時候，那刀忽然跳起來刺瞎屠夫的眼睛，他痛得無法忍受，就一命嗚呼了。

這是一個最現實的因果報應故事，紫柏大師作了以下結論：「嗚呼，萬物一物也，萬神一神也；故以大道觀之，天地我伯仲也；以天地觀之，萬物我伯仲也，我戕伯仲，則伯仲戕我，何尤哉？」

卍

卍

卍

這又是一個感人的故事：

當湖有位比丘日夜念法華經，多年未斷，有一隻蝦蟆，也常常跑來聽經，有次忽然像合掌，又像下跪，看到的人，都覺得非常奇怪；不久，牠彷彿在打坐，很久沒有動靜，有人去碰牠，發現牠已斷氣。

想想世人不知有多少誦經拜佛的，不能得像蝦蟆一樣的結局，自然因為心不誠的緣故。

「大莊嚴論經」寓言二則

談錫永

馬推磨

昔年天竺有一國王，登位之後，對民間別無所求，唯求好馬。若是有人拿好馬上獻，他給的賞賜必然是十倍於馬的價值；若是有人能常常貢上好馬，他就封這人的官，讓他為國家豢養馬群。

以此因緣，百姓中凡是懂得豢馬的，都不肯馬虎，必盡心竭智去伺候馬匹，然後千中挑十，十中挑一，小心養好膘，再獻給國王。販馬的商人，亦是凡有較好的馬必轉販來此國土，因為可以賣大價錢。

這樣二十年過去，幾乎天竺的所有好馬，都集中在此國度。羣馬出牧，蹄聲得得，即使偶然發一聲鳴嘶，也浩蕩迴響於山谷若沈雷。比較起來，鄰近各國的馬羣，就孱弱得如驢子、嚼口軟、蹄聲碎，嘶叫起來也只似蚊蚋。

其時天竺各國時常發生戰爭，攻城掠地的事年年都有，只此國度却一片太平氣象，倘有別國的軍隊經過邊境，也是偃旗息鼓、靜悄悄的繞路走過，從不敢動一草一木。沒有戰爭，國力就自然豐厚，老百姓也就家家富足了。雖然富足，却不愁鄰國的人敢打他們的主意，這份安樂便有如天人戰勝了阿修羅後的景象。

國家一太平，就自然有人喜歡在國王面前出些小主意。這個國家也自然難以例外。有一個聰明的近臣，便常常找機會向國王獻策，因為主意聰明，也常常博得國王的稱賞。

有一天，他陪同國王到牧馬場去巡視，只見匹匹都壯健，匹匹都上膘，良馬何只千頭，整個綠茵盡是雄偉生命的歡躍。

「可惜呀，可惜。」這位聰明人却故意嘆一口氣，皺着眉頭說。

國王很驚奇，問他是甚麼意思。

聰明人馬上跪伏在地奏道：「大王當年養馬，無非是防備鄰國的侵畧。如今，藉着大王的威德，三十六邦盡爭先和我國結納，把這些良駒投閒置散，不覺得可惜嗎？」

國王說：「但倘如我把它們遣賣，鄰國知道我國缺少戰馬，是否會攻打我們呢？」

「有一個兩全其美的辦法。」聰明人奏道：「請國王把馬匹分散給磨坊，責令他們小心豢養。國家無事，這些好馬可以給他們推磨，一旦有事，半日之間召集起來，依然是一羣壯健的戰馬。這樣，國家既可以省去養馬的錢，磨坊又可以蒙其大利，於國計民生，有益不少。」

國王一聽，倒是個好主意，便立刻下令施行，並且賞了聰明人一百足絲綢。

如是三年過去，國家果然增加了進益，那是磨坊的租稅，且也節省了開支，那是養馬的費用。國王一敲算盤，滿心高興，便打算再重重賞賜那位聰明人。誰曉得賞賜令尚未頒，就接到緊急報告：鄰國重兵聚集邊土，正準備攻城。

國王心想，打甚麼緊，自己有天竺最好的戰馬。於是即刻下令全國磨坊，將馬匹交還給國家備戰。

不半日，馬匹即便如令齊集。雄糾糾的戰士，跨上雄糾糾的戰馬，把敵人踏成塵粉又有何難！看見這樣的陣容，老百姓的心便覺踏實了。然而他們不久就發現馬兵根本無法開拔，因為一叱喝，馬便兜圈；愈加鞭，圈子兜得愈快。——馬早已習慣了推磨，它們又那曉得今番是要上戰場。……

這個國家的命運如何，也就不必再留給後人來猜想了。

貓兒問食

過去有一母貓，生了一羣貓兒。母貓自然慈愛，小心哺養，如是月餘過去，貓兒已經長大。

「從今天起，你們不要再吃奶，應該去自己找食物了。」有一天，母貓對貓兒說。

「妙啊！」早已吃厭了奶的貓兒，歡喜得跳起來，有一兩隻，甚至爬上母親的後頸，俯下頭去吻她。

「妙是妙。」有一隻毛色長成四蹄踏雪的貓兒，雖然歡喜，却不禁疑惑，因此問道：「可是，甚麼東西才是我們的食物呢？」

「問得妙。」母貓說：「但是却不用我來教你，你們走到人家，那些人就自然會告訴你的。」

於是，那羣貓兒就離開母貓去覓食了。

他們走進一家人家，不作聲，靜靜地伏着。不一會，就聽見女主人吩咐她的婢女了：

「酥乳和魚蓋好了沒有，不蓋好，讓貓兒偷吃了，小心我敲破你的頭！」

「都蓋好了。」

「小雞的籠子要放好。上一回，你任它放在地上，給貓兒偷了兩隻小雞去吃。這回你不放好，我用雞骨頭哽死你！」

「知道了，太太。」

貓兒也知道了。酥乳、魚和小雞，就是他們應該找的食物。

醜婢破瓶

從前，有一大家人家的媳婦，長得容貌端正，艷麗雍容。一天，却因為占星婆羅門替她推算，災難即將來臨，必須

避到西北五十里外的林中，在枝上棲身一日，才能躲過災厄，她的丈夫便照着這樣做了。——乾糧自是讓媳婦隨身攜帶，爲了方便喝水，丈夫便把她安置在近池邊的一株大樹上，隨着，自己也就回家。

媳婦在枝上坐也不是，躺也不是，百無聊賴，只好撥開一些樹葉，對着池水照影，欣賞自己的美麗，也撥理一下鬢髮，如是作爲消遣。正消遣間，忽見一個醜婦頂着個水瓶，走到池邊來汲水。

她却不汲水，只見她像中了魔般只是對着池水發呆。老一會，忽然高高舉起水瓶，摔在地上，自己對自己說：

「我的樣子原來是這樣美麗的，風度又高貴，主人的媳婦和女兒還比我不上，他們有甚麼理由差遣我做粗賤的工夫。」

邊說着邊走，一會兒就穿過小徑，走得老遠。

過不了多久工夫，只見那醜婢噙着淚，抽泣着，又頂着一個水瓶走來池邊。

依舊不馬上就汲水，依舊對着池水發呆，好半天，她又再舉起水瓶狠狠摔下，一壁摔，一壁罵：

「我分明長得雍容華貴，他們却說我中了邪，鞭打我一頓，叫我再來汲水，難道他們是瞎了眼睛的嗎？」

那躲在樹上的媳婦見醜婢如此，便知她是把自己的影子當做她的影子，不禁噗嗤一聲笑出來。

那醜婢忽聞笑聲，抬頭向樹上望，再回頭看看水影，立時就痛哭失聲，掩面回身便走。樹上的媳婦既可憐醜婢，想必回到主人處是一頓毒打，又兼且悶極無聊，便作歌消遣道：

香油塗頂髻，香末熏衣裳，

愚人都解，說是自身香。

作歌未已，山谷回聲響應：

愚人都解，都不解

說是自身香……

這媳婦遂猛然省起，自己何嘗沒有種種顛倒！一時慚愧由心湧出，也不禁抽泣起來。

永懺樓隨筆之八

蝙蝠聽法記

馮 馮

猴兒這兩三個月沒寫文章，也忘了給「內明」雜誌寄稿，抱歉抱歉。皆因猴兒跑到美國去玩了，這一週遊，玩心如猿，果真是猴性大發，那裏還記得寫稿子？

美國之遊，可記之事太多，回家後百事煩冗，一下也靜不下來寫稿，咱首先把這一段真實的奇事寫下，給「內明」的佛友知道知道，這事可是完全真實，毫無增減的。

一九七六年八月二十七或二十八日——日子可記不清了，猴兒住在加州「生命之谷」的「萬佛城」，有如世外，天天拜佛打坐，閑則遊山玩水，逍遙得連日子都記不住了——萬佛城如來寺的長老宣化老法師（即是從前在香港的度輪法師）和台北來的客人道源老法師、金華老法師等三十餘位高僧，在萬佛城的圖書館前廳聯合說法。到會的居士百餘人，都是美國西岸的中美知名之士、學者、名流、淑媛，濟濟一堂。猴兒叨陪末座。

猴兒性情是坐不住的，仗着宣化老法師寵我，拿着照相機，到處亂跑，亂拍照片，人家恭恭敬敬靜聽，我卻真是猴子似的。沒個停，好不容易才安靜下來，也不回座，就靠在道源法師講座後面的內門邊就坐，坐在地氈上。

道源老法師說法說得十分高妙，大家聚精會神聆聽，猴兒忽然在眼前閃現一個異象：看見一個身穿褐黑大袍而有兩翼之巨人，從遠方飛來，他面目猙獰，非常可怖，他一飛就到了大門外，猴兒陡然一驚，也顧不得禮數，一躍而起，從內門跑到甬道，衝向大門去瞧瞧。

時值晚上八點多，大門外黑暗一片，屋內燈火輝煌，羣兒在門內的小廳遊戲，猴兒睜眼向外面暗處一望，只見那巨

魔迎面飛來，到了我面前，卻是小小一隻蝙蝠，牠不飛向黑暗，卻飛進燈火輝煌之門內，繞我而飛。

羣兒見狀都嘩叫起來，就要撲打蝙蝠，猴兒連忙制止，不准他們喧嘩，大門寬濶高大，蝙蝠隨時可以飛出去，但牠卻不出去，只在燈光下繞着猴兒盤旋。猴兒手指大門外，對牠說：「你出去吧！」牠只是繞着猴兒而飛，不肯出去。

「我知道了！」猴兒悟道：「你可是想來聽法師講佛法？若是，你跟我來！」

羣兒驚詫地望着，蝙蝠竟真的跟隨我，飛越長長的走廊，來到講經的廳堂門口。此一景象立即驚動全場，引起一陣騷動，大家看我對蝙蝠講話，牠聽從地跟隨。

「你先在門上等等吧！」我對牠說，牠就降落在門框上面，抬頭望我，點點頭。

此時堂內人人都爭看此事，道老也不得不暫時停講。度輪上人此時也過來了，對我說：「你把牠接引進來了！你知道他是誰嗎？他不是一隻真的蝙蝠呀！他是來聽法的！」又對蝙蝠說：「你可以進去聽了！」

蝙蝠點點頭，一展翅，飛進廳內，繞室迴旋數次，落在窗框上，倒掛着望着講台上的道老和度輪上人，不住點頭，狀若叩首。此時全場都為之動容，紛紛下拜，紛紛誦念阿彌陀佛佛號。猴兒攝了數張照片，上人之高弟恆具法師（美籍，曾一步一拜三步一叩首，由舊金山拜佛至西雅圖，全程一千一百英里，為時十個月，祈求世界和平。）也拍了數照。

此時猴兒額前又一閃，看見室外黑暗中坐着一隻巨大山貓，傾聽室內情形，我乃起身出去，上人已經知道，對猴兒說：「你

出去把門關上，別叫那大貓進來了。」

猴兒乃關門，不叫大貓進來，此貓不是家貓，牠一直在外面坐到我們散會才走，大概也是來聽法的。

蝙蝠在空中停留，道老講法完畢，度輪上人又再去爲蝙蝠祝福，爲牠唸佛，牠就不住點頭。全場聽衆都驚詫不已，蝙蝠怎麼會闖進燈光之中來呢？牠爲何不飛向窗外黑暗中去？

散會時大家都擔心，蝙蝠飛不出去，猴兒說：「不必擔心，我會帶牠走的，我能帶牠進來，應該也能帶牠走。」人將散盡時，猴兒指着窗子外面，對蝙蝠說：「你請回去吧！你從何處來，還向何處去！」

大家都笑，又是巧合吧，那蝙蝠竟一直從我指的窗口飛出去，消失在黑暗之中了。猴兒看見的是一個巨大的猙獰魔影，掠空而去。

在場仍有一二十人，大家都愕然，幾乎不敢相信，蝙蝠會懂人語，真的是來聽法嗎？但我們又如何解釋這些真實的奇異現象？

當晚聽衆目擊者，有多位有名學者，博士、學士，佛學學者，大家都說這事太湊巧太奇怪了，美籍的幾位博士也無法解釋。

猴兒看見牠的真面目，是親領牠進廳內的，卻不知牠到底是誰，是天魔呢？是山峭？是什麼？上人卻笑而不言，不肯示知。

這件事，共同目擊的人有百多位。您如不信，可以向金山寺打聽。猴兒絕未渲染誇大，至於蝙蝠是不是蝙蝠，牠是誰，就要由您的智慧來判斷了。

至於大山貓，也是怪事，因爲猴兒看見的是一個人的臉孔，貓的身體，而又沒別人看見，所以我就不多談牠了。

後來第二晚說法，外面又來了兩隻大黑狗，坐着聽，完了就不見了。

您可以存疑，我却知道都是眞事。

（上接第24頁 瞋恨心）

論入惡道悔已遲！皈依三寶，拜師學佛，所爲何來？

復次是當瞋恨心起時，就立刻去誦經，或拜佛念佛，最好是平時專修的法門，務必要到心平氣和而後止，然後再自檢點，若是自己的不是，自然不會再恨別人，倘若自己無過，當是宿業所惑，可作償債觀，還了一債，了卻一業，須知忍辱受侮，加諸「我」的人，看似可恨，實在是成就「我」的聲名福德。不信？在我們的生活週圍，隨時可以找到證明。就舉個最淺的例子來說吧？如果有人遭受他人無故的侮辱，卻能不動聲色，歡喜忍受，一定會得到旁觀者的衷心讚美，「某人的修養真好！」這樣看來，侮辱他的人，祇有一個，而讚美被侮辱的人，可能就無法計算了，這不是成就被侮辱者的聲名福德麼？若能如是觀，世上還有什麼可恨的人，又有什麼可恨的事？因此；恨人不如責己，責己的多受益，恨人的每招殃，這是世間常見的事實，也可證明因果相應的至理。

佛法是心法，八萬四千行門，皆是針對治心而立，心若無病，則一法不存。瞋恨是心病，心病還須心藥治，區區是個草藥郎中，開不出什麼妙方，謹以一得之愚，配了一味草藥，也許可作初步治療，就是作爲一個佛弟子，當時刻懷着「我能給衆生什麼利益」的念頭，作「我能爲法做些什麼」的打算。不要有「衆生能給我什麼」的希求，果能這樣存心，相信就祇有慚愧了，慚愧心可以降伏瞋恨，初學道友，不妨試服看。若要根治，還須謹遵大醫王的開示，勤苦精修，「阿彌陀佛」聖號，才是萬應靈藥，無病不治。

前面曾道及過，瞋恨由我執生，欲除我執，法門雖多，當此末法，以念佛爲最上。不過不是朝念十聲，暮念三句就能夠見效，必待工夫上路以後，就會自知「病」有起色了。佛法不尚空談，眞修方有實證，裝模作樣，祇能騙過別人，決瞞不過自己，既入佛門，老實依法勤修的好。禪、淨、律、密，任自選擇，但能一門深入，我執自除，我執一除，百病自癒，瞋恨心也就不治自消了。

林中記

無意

——我們全紐約的佛教界，爲了慶祝美國建國二百週年而舉行特別法會，松壇的主人希望我們假這個祭壇舉行佛教儀式……便促成了這次盛大的集會。

恍如一夢

沈先生在這次法會英文講詞的結尾中說：「法會行將逝去，……明天你回想此際，便恍如一夢。」唐人小說中的那位盧生在呂洞賓的枕中做了一場夢，「死生之情，得失之理，盡知之矣！」我們在松壇主人的林中做了一場夢，悟得「一切有爲法，如夢幻泡影」，執着不得。

懷念不忘

然而這會的前前後後，却使人懷念不忘。

法會籌備的開端，總在兩個月以前，自是便縈繞在許多人的腦際。那個週日下午打坐，有人吃了聖嚴法師棒喝，問：「打什麼妄想？」答：「想松壇法會。」

法會傳供時所用的二十件褐衣是特別設計的。長短大小，剪裁形製，曾經試著；進退旋轉，問入諸法師居士的法眼否？傳供時所用的盤碗也刻意揀擇，盤爲圓形，色澤不同而成雙作對；碗爲銀色，中置多孔的平底。碗邊刻削，酷似蓮花綻瓣，以爲定造，其實不過供尋常插花之用而已，蓋沈伯母之匠心慧眼也。

會前數週的一個週六，紐約各寺廟的法師們會齊集大覺寺，把整個法會的過程再三演習。傳供之物計十對，香、燈、珠、寶俱全，時值盛夏，想當有冰淇淋，乃竟無之。或因菩薩不屑屑於此物。文殊之居清涼山，固無論矣；其餘諸佛菩薩也莫不心靜自然涼。是以冰淇淋之名，不見經傳。聖意不可以凡情度也。

演習開始，法師們從圖書室中走出到大殿，楊枝淨水，東西

聖嚴法師松壇法會講詞——

西洒，左右洒之。演習三次，洒了三次，直洒得你塵垢盡淨，心如明鏡。繼而在佛號聲中請聖。然後傳供，男坐女坐，或捧香焉，或捧燈焉，分立兩行；於是第一對慢步走到假想的階前，右膝著地，舉案齊眉，階上的兩位法師正面迎來，留盤取碗。供於佛前。階下的人起身退到其餘傳供者之後，接著第二對以至第十對，依次上前。第二次演習，大家忘了自己第一次派定供什麼，兩珠都在女隊，珠光閃爍而男隊無珠堪奉；兩寶都在男隊，寶氣充盈，而女隊無寶可獻。那天我坐在達磨祖師一葦渡江的圖下，起立參加傳供時，肩頭碰軸，致勞老人家下於人間，正想請他仍作壁上觀，沈伯母連催「快點快點，別管閒事」，以爲誰人多事請達磨；方自不知所措，真覺居士慢條斯理地把圖捲起道：「以後找個時間牢牢釘一釘、掛一掛。」這便解了圍。

傳供過後是講演。講者爲聖嚴法師和沈先生家楨。司儀方道講演，便道講演已畢，三度皆然。或以爲講詞未經試講，是烏乎可？其實早在先一個週日講過了。本當聖嚴法師先講，不過那天他請沈先生先講，說是要「學習學習」。在立國兩百週年，美國人緬想先人驚濤駭浪中的「五月花」的時節，沈先生取金剛經「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」一偈以破我執，合道心，擬之於度娑婆此岸，達佛國彼岸的「五月花」，善巧應機，兼而有之。及聖嚴法師說法，開端幾句便說：「人的生命，從片段看，雖然是無常的；從本性看，却是永恆的。」於是有人問：「生命到底是夢幻泡影呢？還是永恆的呢？」實則法師已明白點出「從本性看」四字，那便意味著從現象看，生命爲無常夢幻。撇開本性，單從現象方面著眼，我們可以說生命是「

持續的變化」，持續故曰永恆，變化故曰無常。如果有一個支配生命的永恆不易的原則，那便是無常變化。

松林教堂

松林教堂 Cathedral of the Pines 是松壇的英文名稱。一九三三年史侖氏 D. Sloane 夫婦遊紐約州喬治湖時，在湖濱發現一塊天工塑成，形似打開的聖典的石頭。自此便醞釀著在麻省故鄉建立一座戶外教堂的念頭，但是不會付諸行動；一九四四年他們的愛子史侖中尉在駕機對德作戰時殉職，不啻是一針催生劑。次年，史侖中尉生前在新罕布什爾州 Rindge 擬議中的家園便闢成了露天教堂，所有各宗教都可以按自己特有的方式行儀作禮，聞風而來的信仰派別迄今已過半百。

據我所知，這是紐約佛教界第二度在此地舉行法會。聖嚴法師和我談及整個法會的過程，意在讓西方人看看中國佛教的精神面貌。

在山一方

松壇位於新罕布什爾南部的靈光山 Halo Hill ①上。從紐約北行再跨越康乃狄克和麻塞諸薩兩州，車程五個多小時。陳綱先生負責租三輛大巴士載運紐約與會的會眾。兩輛從中國城報恩寺出發，一輛從大覺寺。車子要在當天往返，聽來已經累死人；更可担心的是那些司機未必是什麼識途老馬，萬一迷了路，不僅錯過法會，還會弄到幾十人三更半夜才回得了（或回不了）家。所以陳先生如臨大敵，派定他的令郎，吳炫三和我為領車人。會前的一個星期天，陳先生打電話到菩提精舍指定我在中國城上車，並說三位領車人最好和他見面一談。我說可在十三號星期五上午八時離長島，十時到紐約車站，他說到時便打電話給他，後又輾轉聽說星期五要到大覺寺一趟，心想總不外是法會的事，所以週五特改乘七時的車，以趕在十時前到寺。不料在寺裏和陳先生通了電話才曉得大覺寺的事和他的事是兩回事，所以又巴巴兒趕到紐約車站，再到指定的街角見面，他說約定在車站，何以就擅

到寺裏？誤時誤事。這算是「求全之毀」，照孟子的說法，還該有「不虞之譽」，按下不表。且說陳先生父子為主人，領吳炫三和我到市銀自助餐廳舉行午餐會談。我自覺飲食該節制，所以取了蘋果餅、烤牛肉、生菜沙拉，麵包之後，便跳過一切，逕取可樂、咖啡而止。沒想到抬眼一看，小陳先生盤中惟烤牛肉兩片而已。坐定以後，陳先生開始說領車注意事項，其餘三人時而放刀叉以執筆，時而置筆以取刀叉。注意事項既畢，陳先生發給每個人一紙袋，中有急救藥包、地圖、鉛筆紙張及兩頁領車注意事項與行車路線，陳先生特別要我們一讀，「細細讀一讀」，則他才所說諸事，約畧見於紙上。可謂反覆叮嚀，苦口婆心者矣！吳炫三問領車人該坐那裏，陳先生說緊坐司機之後，以便指示他應走的路線，小陳先生說對的，萬一出事時，我們也好第一個知道。他父親糾正他道：出事時你們第一個不知道。小陳又問如果臨時有人要上車怎麼辦？陳先生說可為候補，但若有記者則儘可能設法讓他登車。

會後直趨大覺寺，而寺中諸事已辦，倒成了個沒事的人兒。仁俊法師說既來之則安之，不必走了。於是以筆為車，鋪展地圖，依行車路線，試走到松壇，那松壇在地圖上是標明的，可見並非等閒之地。次晨有一部巴士先驅，載運擴音器材、錄音器材、種種法器以及佛像往會場，法師及一些人員或隨此車，或登私家車也走了。行前我問那司機識路否，曰識，便拉著他問長問短。為明天的長征作準備。

週日，大家都按規定在八時前集合於中國城，巴士則快到八點半才踴躍而來，而且只有一部，問怎麼著，司機說另一部去了大覺寺，所以大覺寺的一部就成了兩部，正叫反其道而行之。小陳忙打電話叫公司令車到中國城。一位女居士催著出發，說上次（四年前）走錯路，到會場時儀式也過啦，演講也完啦；下了車，馬上又登車回府。我說路一錯就真糟糕，她說他不是一錯呀，一錯接著就再錯、三錯，老半天也上不了該走的路。這就是 expressway，不能走錯一個出口，轉錯了一個彎。小陳和我商定我先出發。我記得瞥見紐約日報的記者包信 E. Boctian，認為他

也該先走，免得錯過法會的精彩鏡頭，所以又花了些分秒必爭的時間把他找到。車行約一小時，司機指了指 Rest Area 的牌子，我搖頭。又過半小時，我說到二十八號出口 Tourist Information 處休息，蓋出於陳先生紙袋中的指示；司機說：「到時候你告訴我就是了。」却是一個難題。目不轉睛地看每兩分鐘過一出口，總算沒錯過那裏可以休息。那裏可以飲白水，上廁所，問路徑，舒筋骨。更要緊的是可以打電話報告陳先生 So far so good, 十一點重上征途。到一一九號路，同機看我一眼，我說你直走，上二〇二號路，仍直走，又接上一一九，那就松壇不遠了。到松壇時兩點多，包信先生說：「你大約是冠軍。」我也不暇去注意吳炫三的車到了沒有，直趨松壇休息室，裏面碗啊、盤啊、供物啊、器材啊、衣袍啊、人啊！忙成一團。側聞聖嚴法師說：「昨天到現在馬不停蹄，真累死。」沈先生迎面走來，和我握手道：「及時到達，真好。」我說：「小心謹慎。」又見到沈伯母，也說：「該記你一功。」看官，這便是孟子所謂「不虞之譽」了。原來在下認路本領奇差，當晚由紐約返長島笑話百出。

三點正，鐘聲響起。會眾紛紛進場。我選一排木椅坐下。這獨出心裁的露天教堂蒼穹為頂，黃泥為地，青松為柱，枝葉為飾。說起氈毯，既是松林，就想當然地以為是松針織成了。其實不然。松針飄落，混以松球、松枝看起來田園荒蕪，踩上去空空礙礙又兼軟綿綿，滿不是那麼回事。所以那氈毯乃由松木屑鋪成，綴以松針，却是因為落葉掃不盡的緣故。那木屑，又不是咱們老祖宗陶侃的竹頭木屑。這樣說吧，如果你家門前合抱之木擋了你的陽光，必欲去之而後快，樹公司就會派來大卡車把它節節肢解，車後附有一機器，樹枝吸進去就化為屑粉，約姆指大小，這就是松壇地面的木屑了。

法會的正式記載留之眞覺居士。我只記一景：傳供之後，祭台上的二十個銀碗在夕陽餘暉中閃閃生光，十四位法服鮮明的法師們面佛一字排開，梵音悠暢，供養三寶與一切衆生。左爲貴賓席，星條旗飄揚，右邊立着二十位傳供者，祭壇下一片會眾煞是壯觀。會眾與祭壇間，一個石頭砌成的方柱形講桌獨立，史侖氏

的石頭聖典聽說就在那上面。松壇主人沒有參加我們法會的演習，所以他受禮等情形也該一提。眞覺居士把一幅玻璃護著的、置在木框裏的浮雕式坐佛交給敏智法師，法師贈之於松壇主人。他接過佛像說：「這像有點重，不過我還是要舉起它來，讓大家都看到；會後我要叫人在管理處找個地方永久懸掛。」又說：「這樣的盛會，是我平生所僅見。」要敏智法師與他合攝一影，又聽他說：「Mr Shen, Come over here.」想見沈先生謙讓的情景。

得道多助

五點鐘，法會結束，我立領原車回紐約，只願大家早還家。中途下雨，所以原定的十分鐘休息也取消了。後來沈先生談起，才知道收拾會場的人晚走一兩小時，遇到的雨可是傾盤大雨，不是我們所遇的那種小意思。因說週日上午紐約也下雨；就連會前不久，都還陰晴不定，會場的管理人告沈先生以山雨欲來，來便如何？沈先生答以一切照常進行。殊未料法會的兩小時中太陽還露了臉。真要下起雨來，那尊塗金的木頭佛像就無顏色了，豈不是諸佛菩薩眞有法力嗎？又提到松壇雖好，畢竟不是舉行法會太理想的地方，法會中途遇雨猶可進行，若是從一大早就下雨，下個不休，該怎麼辦？只有期望莊嚴寺早日落成，那就任它晴雨，莫奈我法會何了。

想當年史侖氏擬建松壇之初，也是孤立無助的。然而他的宏願不久就感動各方。歷任總統，各州州長，軍事將領，全美各地乃至世界各國都贈以建壇所需的石頭，其中甚至還有萬里長城的磚塊。其中的記念鐘樓、紀念花園、母親教堂等等都是在各方鼎力協助下完成的。

詩經上說，文王築台「庶民子來」，文王能之，有道者亦皆能之。謹以「得道多助」爲法會未來的會場莊嚴寺祝。

註①靈光山得名是因為時有彩虹繞於此山。彩虹的形成乃因朝日的光芒照耀晨霧之故。

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第十九篇 廿一種心要曲

敬禮上師。

尊者密勒日巴在哪息雪山靜居時，一天夜晚夢見一個家寶莊嚴身著骨飾的美麗少女，前來對他說道：「瑜伽行者密勒日巴啊！你一定要遵照上師的訓示立即到笛色雪山去修行。途中，你將遇到一個與你有緣的弟子，你要好好的攝受他！」說畢不見。尊者醒來後，心中自付道：「這是本尊空行母叫我依照上師咐囑的開示。既然有此授記，我應立即起身前去。」

從哪息到笛色的途中，在雅龍的覺打地方，一位名叫當巴交普的（青年）前來朝謁尊者。然後迎請尊者到他的家中去，他為尊者召集了一個盛大的會供宴會，邀請了許多客人參加。宴會中，當巴交普啟稟尊者道：「為了與會的大眾，恭請尊者把心得的妙法對我們開示一下，使所有的人都能了解學佛人所必須知道的根本法要，不知可否？」

為酬其請，尊者即為與會大眾唱了一首「廿一種心要曲」：

「秘密真言方便道，是為法門之心要；上師口傳之妙訣，是為修行之心要；
本身具足精進力，是為行持之心要；此三心要應知悉。命氣令入精樞處①，
意入心性廣體中，自心契入大自在，「入」之三要應知悉。依上師教能成就，
自心所求自然得，利他事業任運成，此三「圓成」應知悉。妖魔外障盡消除，
煩惱內障自寂滅，百千疾病不侵身，此三「寧寂」應知悉。善引經典之法句，
善答徒眾之詢問，善知自心之實相，此三「善巧」應知悉。一見喜樂無體性，
二見諸顯赤裸空，三見諸法離言詮，此三「善見」應知悉。一合眾人之集會，
二合受用之集會，三合空行之集會，此三「會集」應知悉。此心要法二十一，
我由定慧證量得，學佛之人應重視，特於吾傳弟子眾，極應珍重善受持。
一切法緣及所需，圓滿具足百難一，是故解脫甚艱難。難中又難誠如是，
努力奮鬥終能克！」

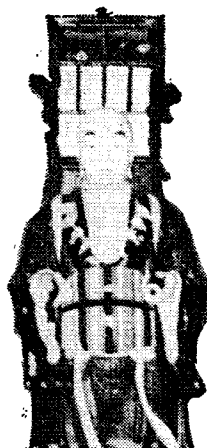
尊者於是攝受當巴交普為徒，帶他同去。然後就傳以灌頂及口訣。他依法修持終於得到究竟之覺受和證解，以後他就成為尊者之出家②眾中的「親近弟子」之一。

這是尊者遇見當巴交普的故事。

註解

① 命氣即根本氣，密宗行人於修習圓滿次第或正分之時，於全身各氣得自在後，則能令命氣入中脈。此處之所謂精樞處大概指中脈之各輪，特別是心輪。此與大手印空性相應故也。

② 原文有「出家修行人」之字樣。sTon · sGom · nyi sTon · pa（出家人，和尚，或法師）。本故事未詳言當巴交普出家之因緣，想係後來出家。



玄奘法師年代之商榷

黃家樹

(續上期)

是故，將「行狀」、「續傳」、「慈恩傳」三書各文，連同奘師自云爲僧「年將二紀」一語，及鄭善果任大理卿之年代等史料綜合考證，可知奘師年十一出家，時爲大業八年，即西元六一年^{②4}。

第四節 受戒年代

「行狀」等三書記奘師年歲，每有牴牾或令人易生錯解之處，其能記載相合，而毫不含糊者，除「貞觀三年西行」一條外，實推「武德五年，年二十一」之說。如「行狀」云：「法師年二十有一，以武德五年，於成都受具，坐夏學律」；「慈恩傳」云：「法師年滿二十，即以武德五年，於成都受具，坐夏學律」（按：年滿二十，依國人習慣，亦即二十一）；「續傳」云：「武德五年，二十有一，爲諸學府雄伯沙門講揚心論」。此外，「塔銘」亦云：「武德五年，受具於成都」。雖未明言「年二十一」，然亦無別說，故不可以此疑「年二十一」之可信性。至若「本傳」，則止云「大業末出家」，並無一語涉及受戒事。是以，「武德五年，年二十一」之說，雖非五書所同舉，然「塔銘」本傳既未有異載，則「行狀」等文應可憑信。今更以前段所已論者勘之，奘師寂於麟德元年，享年六十三歲，是即生於仁壽二年（西元六零二年），至武德五年（西元六二二年），正爲二十一歲，彼此完全切合，於此益見「行狀」之六十三歲說可信。蓋若依「慈恩傳」或「續傳」，武德五年，不應年二十一也。

「行狀」及「慈恩傳」於「年二十一」及「滿年二十」下，隨述受戒並坐夏學律事，可知玄奘於二十一歲受戒後，即坐夏學

律。按中國佛教制度，冠年以前止可受沙彌戒，冠年始受比丘戒，正式名爲比丘。故二十一歲實乃法定之受具足戒年齡。至於「坐夏」，依「大唐西域記」卷二所云，本言安居，每年例有兩次，或前三月，或後三月。在中國，前三月，爲五月十六至八月十五；後三月，爲六月十六至九月十五^{②5}。此本印度僧徒適應天時之舉措^{②6}，而爲中國佛徒所模爲規儀者。若奘師受具戒後即遇安居期，則自應安居，事固毋用懷疑，而受具之後，五年以內須依止其師，就學戒律^{②7}，此亦爲中國佛教之傳統制度，奘師當無例外。是故，「行狀」及「慈恩傳」謂奘師二十一受具並坐夏學律，固合佛教習慣，並無可議之處。「羅師」對此問題，亦同意奘師年二十一受戒，然以爲「玄奘既生於開皇十六年（西元五九六年），則其二十歲或二十一歲之年，必爲大業十一年或十二年（西元六一六年），而非爲武德五年（西元六二二年）」；「舊唐書」本傳，謂玄奘於「大業末出家」，此殆以受具足戒之年爲出家之年也。而此所謂「大業末」者，殆即大業十二年（西元六一六年）……而此大業十二年，則正爲玄奘二十一歲之年；「至「慈恩傳」與「行狀」所以皆云玄奘於武德五年受具足戒者，殆誤將玄奘「坐夏學律」與受具足戒之年混合而爲一耳。而究之則受具戒與「坐夏學律」本爲不同之二事，不能強合爲一；「坐夏學律」爲在武德五年（西元六二二年），時年已二十七歲也。師意蓋謂奘師應於大業十二年受具，武德五年坐夏學律，一如「本傳」所載，而受具與「坐夏學律」本爲二事，「慈恩傳」及「行狀」合之爲一，實屬錯誤。惟師說有待商榷者五：一、奘師實非生於開皇十六年，說已詳上。二、「武德五年，年二十一」，此說爲「行狀」、「續傳」，及「慈恩傳」所共載，非有極

強反證，不易推翻。況由此上下推算，又合上文所考定之六十三歲。三、師所據以考樊師享年歲數之「塔銘」，亦云武德五年受具戒。雖未明指是年二十一，然仍可證受具之年爲武德五年，而非大業十二年。四、本傳明謂大業末出家而非受具。師則以之爲受具之年，所言似近於推測。且據「慈恩傳」卷一所記，大業十二年，樊師仍居童幼，不應爲二十一歲（說見上文第三節）。五、受具與學律正可連爲一事，謂受具後六年始學律。則反不合佛教習慣。由上可知，樊師乃於武德五年受具，並隨而坐夏學律，時年二十一，即西元六二二年。

第五節 總說

綜合上述各節，可見諸書之記樊師年代，於享年歲數，則「本傳」、「慈恩傳」、「續傳」、「塔銘」皆誤，惟「行狀」能免自語相違。於出家年歲，則只「塔銘」不合，餘事無別。於西行年代，則除「本傳」云「貞觀初」外，餘書盡同。於受具戒之年，則除「本傳」缺載外，餘書大致無異。是故，諸書之中，最難憑持者爲「本傳」，最可依據者則爲「行狀」。

或謂「行狀」於貞觀三年西行之下，記樊師之年爲二十九，與六十三歲不相合。故「行狀」仍不可信。然更翻餘書，則「續傳」同作二十九，「慈恩傳」則作二十六。若以「續傳」所主之六十五爲說，其時應爲三十；若以「慈恩傳」所隱指之六十九爲說，其年應爲三十四。故二書於此，亦有不是，固未可獨責「行狀」。此誤或由傳寫之失，或出於記者一時疏忽，要之，皆不至於動搖其書之可靠性也。

又或以樊師之表啓爲據²⁸，以證「慈恩傳」之六十九說是，而「行狀」之六十三說非，按顯慶二年（西元六五七年）「請入少林寺譯經表」有云：「六十之年，颯然已至」。依「行狀」，則顯慶二年止爲五十六歲，未至六十。「梁氏十八篇」據此以爲：「以六十九歲推算，是年爲六十二歲，若僅五十六歲，無緣用『已至』二字。」此言誠爲不謬，惟樊之表啓，每自相牴牾，實不可盡信。今列舉他表於下，以作論證：

顯慶二年（西元六五七年）「請改葬父母表」

「玄奘不夭，夙種茶蓼，兼復時逢隋亂，殯掩倉卒，日月不居，已經四十餘載……」

按：「續傳」記樊之隨兄學經，有云：「（兄）以樊少罹窮皓，携以將之，日授精理，旁兼巧論」。可知樊之從兄入寺門，乃在其父母去世之後²⁹。若依上表推定樊師享年爲六十九歲，則無論十一歲或十三歲出家，其時總在大業四年或二年（西元六零六年），距顯慶二年已至少五十載，故樊之父母去世實不止四十餘年。反之，若依享年六十三並十一歲出家之說，則出家時爲大業八年（西元六一二年），樊之父母如於其子出家前一年去世（即西元六一一年），至顯慶二年爲四十七年，與「四十餘載」之語合。是以，若據此表，六十三歲說又較六十九歲說爲優勝矣！顯慶四年（西元六五九年）「重請入山表」：

「行年六十，又嬰風疹」

按：若以第一表之「六十」作「六十二」計算，則顯慶二年六十二，四年當爲六十四。而本表云「行年六十」，雖「行年」可如「羅師」解爲「所經歷年代之約數」，似亦不應有多至四歲之差距。若以本表之「六十」爲「六十」，則顯慶四年爲六十，二當年爲五十八，亦無以與第一表所云「已至」二字相切合。

故樊師之表啓顯有不當之處，未可盡信。其致誤之由，或因表啓爲慧立收輯，後經彥悰補訂，彥悰箋「慈恩傳」時既有誤，其所補訂之表啓遂亦隨誤矣。

玄奘法師雖爲中國史上一等人物，而載述其生平事蹟之傳文，雖亦不少，然有關樊之年代問題，各文所記，偏多相異，甚至竟有自生牴牾之處，使後之探究者幾無以措其手。若謂必待其文全無矛盾，並能盡合他種文獻，然後始視之爲可信者，則諸書皆須廢棄，而樊師之年代事蹟不可考矣。今獨取「行狀」之說，非謂所言全符事實，第以其文於大處確當，則小處雖誤，亦無損其真實也。

至於近人有關樊師年代之考證，其短長優劣，亦有可資比對探討者。除羅師及梁啓超，陳垣三氏之說已見上引，不必再贅外，茲將其餘各說概括引述於下，以辨得失，並結本文。

一、「劉譜」主張六十三歲說，謂「續傳」之六十五歲說不

確。因奘師所可紀念之三事：出家、受具、出遊，其年歲均與六十五歲說不相應。此言誠當。然謂奘師十三歲出家，此則有誤也。更謂「『負笈從師』當指出遊之前而為時最近者，即北上從惠休、道深學也。若依六十三歲說推之，則此時正在二十二三歲，與『年將二紀』之言相合」。其意蓋將一紀釋作廿四載，而又強為抹殺奘師自言「早預緇門」一語。是又其大誤處。

二、「曾譜」亦主六十三歲說。然但云：「按法師之生年，雖異說紛紜，但究以冥詳『玄奘法師行狀』說，最為可信」，未舉論證。其餘如主十三歲出家，武德五年二十一歲受具，及貞觀元年出遊等說，皆只直據「慈恩傳」與「梁氏研究法」為言，並無別樹旁證。此並其不足處。

三、「印順法師」同主六十三歲說。所言均合事實，獨對奘師出遊之年，仍用梁氏之證據，是為有待商榷之處。

四、「燕氏」主六十五歲說。所據但為「續傳」之說，及顯慶四年「重請入山表」「行年六十」一語，證據未免過於薄弱，不足以成定讞。於奘師出遊事，則主貞觀元年說。然以印僧波頗（「續傳」卷三有傳）於貞觀元年到京事為主要證據，似理有未足。按波頗雖於元年抵長安，然遍考各僧傳，及其他有關奘師事蹟之文記，皆未言波頗在京日與奘師發生若何關係。「燕氏」復引呂澂氏「玄奘法師之生平及其學說」之原文云：「時適波頗蜜多羅東來，得聞那爛陀寺戒賢所授『瑜伽論』總攝三乘之說，乃發願逕往梵土，尋其全文，以窮究竟。」呂氏之論據為何，因未見原文，無從置評，惟據現有釋門文獻，則似未見有可予此說佐證之記載。故「燕氏」之說，疑未可憑信。

五、石氏主六十三歲說，其說頗為充實。惟於奘師出家之齡，誤「慈恩傳」之說為十三，「行狀」「續傳」之說為十五，是其美中之不足。

有關玄奘法師年代之問題，前代文獻記載之正誤，及近人考證之得失，已一一論列如上。今更依上面各節所論，條理奘師之年代如下：

（一）奘師生於隋仁壽二年（西元六零二年），卒於唐麟德

元年（西元六六四年），享年六十三歲。

（二）奘師於隋大業八年（西元六二二年）出家，時年十一。

（三）奘師於唐武德五年（西元六二二年）受具足戒，隨而坐夏學律，時年二十一。

（四）奘師於唐貞觀三年（西元六二九年）八月自長安出發西行，時年二十八。（續完）

附註

②④「舊唐書」本傳於玄奘出家事，但云「大業末出家」，未明指何年，亦未帶及他事，其記過畧，實不宜作據，而其文復晚出，價值不及釋門記載，說已詳上。故今不引。

②⑤原文云：「故印度僧徒，依佛聖教，坐西安居，或前三月，或後三月。前三月，當此從五月十六日至八月十五日，後三月，當此從六月十六日至九月十五日。前代譯經律者，或云坐夏，或云坐臘，斯皆邊裔殊俗，不達中國正音。或方言未融，而傳譯有謬。」

②⑥「大唐西域記」卷二云：「如來聖教，歲為三時……五月十六日至九月十五日，雨時也……雨時出外，化緣不便，並易傷身體及蟲蟻，此所以有安居之必要也。」

②⑦雖未必實有戒律可學於其師，惟形式上仍須依止五年。玄奘之表啓除見於「慈恩傳」外，猶有日本知恩院藏本，凡十三篇，與慧立所輯者畧有出入。另更有日人小泉氏所藏抄本，內有慧立所未錄者八篇。見「燕氏」引。

②⑧「羅師」則以為玄奘出家時，其父母仍在。師云：「玄奘於十三歲時，於洛陽……度為僧籍……其後至大業末葉，世局日亂，其父陳惠，亦且辭官隱居，事見冥詳所撰『行狀』……」。然考查「行狀」，則但云玄奘父「拜陳留令，又遷江陵。後隋運將衰，遂息纓冠之心，結薜蘿之志，識者高之。」其辭官歸隱，在「隋運將衰」之際，究實指何時，未可斷言。蓋隋自大業六年，即已呈衰象（是年雁門尉文通及朱崖王萬昌等已聚眾起事）。陳惠有可能於六年歸隱，而卒於七年或八年初，故此事似以「續傳」所叙較為明確可據。



悼黃日光居士

徐慶譽

老友黃教授日光先生於五月八日在紐約去世，噩耗傳來，所有親友，無不同聲嘆息。黃教授享年八十三歲，已達高齡，以他個人而論，靈返天堂，圓寂解脫，可謂功德圓滿，了無遺憾。以社會國家而論，黃教授物故，係大眾一大損失，因黃教授賦性剛直，急公好義，經驗豐富，學有專長，倘天假以年，對社會國家，必有更大贡献。

黃教授早歲在巴黎與李璜等發起組織中國青年黨。在法國專修農業，回國後歷任國立中山大學教授、廣東省府委員及雲南農林處長等職。大陸易幟後，携眷來美，身居海外，心在中原。

黃教授與其夫人伍志文女士，皆篤信佛教，常與余討論佛學，余謂佛學十大宗派，如「俱舍」、「成實」、「律」、「法相」、「三論」、「華嚴」、「天台」、「真言」、「禪」、「淨土」，各宗教典達五千七百餘卷，且各宗對宇宙本體與現象之觀點頗有出入，如天台以本體為空，現象為假，華嚴以本體為理，現象為事。淨土以本體為佛，現象為衆生，說法雖因時因人而不同，但皆以自覺覺他為中心思想。

佛對人生與宇宙，一面看為「空」與「穢」，一面又看為「實」與「淨」。倘認一切皆「空」，則佛法亦為烏有。如世間一切皆「穢」，則有何「淨土」之可言？對一切佔有之物慾，應作「空」與「穢」觀。孔子亦嘗謂：「不義而富且貴，於我如浮雲。」耶穌亦云：「凡要救自己生命的，必喪掉生命。」（殺身成仁）犧牲肉體之小我。成全精神之大我，為去慾而出世，為存理而入世，故佛學非完全厭世消極。所放棄者為迷幻，所追求者為眞如。大乘異於小乘者在此，佛與儒耶同道者亦在此，黃教授贊同余之觀點。

黃教授皈依佛法，其目的非僅求個人解脫，乃在普渡衆生。

一九七四年一月渠自吟七律一章如次：

「前生原是一山僧，重入人間係宿因。苦海茫茫非易渡，慈航泛泛盼傳燈。聊將軀殼供諸佛，誓以忠誠救衆生。」

萬衆須臾成泡影，色空空色悟玄津。」

自覺覺他，救人淑世之熱情，溢於言表。此詩與渠題光明寺一聯，足以概其平生之志趣，其聯如次：

「光照大千成佛海，明如般若證菩提。」

黃教授精神矍鑠，膂力過人。一九七三年適逢八十壽辰，余以詩賀之：

「杖朝豪邁如年少，預祝期頤樂未央。」

今夕海隅同醉月，嶺南風起好還鄉。」

渠前年抱病，住院療養，旋即痊癒。余喜其康復，又贈以七絕慰之：

「昨聞康復喜如狂，天佑仁人百世昌。」

同把餘年安社稷，萬方引領望陶唐。」

去年冬，舊病復發，經醫生檢驗，係腰部生癌，余偕內子一再赴醫院慰問。

黃教授與世長辭，不但余一人喪失良朋，中國文化界亦少一中堅人物，追思以往，無任悲傷。瞻望前途，益增惶恐，匆成輓聯兩首如次，聊表哀忱。

（一）

多士仰高風，十載籌謀興故國。
衆生淪苦海，萬方翹首望慈航。

（二）

先覺云亡，華胄同聲哀國士。
故人永訣，天涯何處訪知音。

「彌勒上生經講記」序言

鄭壽彭

原夫十方皆有淨土，漢地之修者，畧異於康、藏，揆其信奉，不外有二：趣於現法樂者，則修藥師淨土；趣於後法樂者，則修彌陀淨土；或修彌勒淨土（亦曰兜率淨土）。實則，佛佛道同，歸元無二，祇以衆生根性不同，而有取捨之別。倘能如法熏修，皆可證得涅槃究竟之樂焉。

吾國佛教，雖始於漢明感夢，白馬馱經，而其發皇，則在於隋、唐。稽之史乘，晉之道安，唐之玄奘、窺基諸大師，莫不崇信彌勒淨土。惜自趙宋以降，禪、淨大興，佛徒幾不知有彌勒教義及上生兜率之說，甚或依彌勒示化之布袋和尚，而創爲種種邪說。近代佛教偉人太虛大師及慈航老法師等，均發願上生兜率內院，以俟龍華三會，隨侍慈尊，下生閻浮。此與印度早期佛子如無著、世親等大論師之信仰，如出一轍。蓋以彌勒在釋尊教系中，爲發起妙有之上首，與文殊菩薩遙相應答；且也，以菩薩而現比丘相，爲釋尊弟子，此則以此界補處當來，故不同於他方之化現菩薩也。高山仰止，景行行止，嚮往之因，殆卽以此。

印海法師，宿植道根，深得法髓，三番去國，四坐道場（慧日講堂、福嚴精舍）。遇故山而耆舊膜拜，入丈室而龍象歡顏，誠教界一法將也。民國六十四年春，曾講此經——佛說觀彌勒菩薩上生經於慧日講堂，尋以美國紐約東禪寺，開山以來，亦弘彌勒淨土法門，爲慶祝其建寺三週年；及紀念慈航老法師（亦該寺住持浩霖法師之導師）上生二十年，特邀其赴美，專講此經，以襄盛會。今歲（六十五年）一鉢歸來，又講「佛說彌勒菩薩下生成佛經」於解夏之會，以無礙智，得最上乘，凡所講說，莫不敲開祖師頂門，拽轉衲僧鼻孔，使佛徒知此同界同業，尙有人天淨土在也。

嘗考弘揚佛法，不外顯正破邪。法師之宣講此經，以顯正言

：太虛大師有云，兜率淨土之殊勝有三：一、十方淨土有願皆得往生，但何方淨土與此界衆生最爲有緣，則未易知。彌勒菩薩一生補處，以當來於此土作佛，教化此土衆生，特現兜率淨土與此界衆生結緣，故應發願往生兜率親近彌勒也。二、兜率淨土同在娑婆，同在欲界，變化淨土在同處同界，卽與此處此界衆生有殊勝緣，最易得度。他方淨土汎攝十方衆生，而此專攝此土欲界衆生也。三、彌勒淨土是由人上生，故其上生是由人修習福德成辦，卽是使人類德業增勝，社會進化，咸成清淨安樂人世；因此可早感彌勒下生成佛，亦卽爲剋造人間淨土也。

以破邪言：自隋煬大業六年（六一〇）以「彌勒教」爲政變行動始，於唐則飾爲白衣長髮，夜聚曉散；於宋則有李順、王則，資之爲亂；迨乎元、明則變爲白蓮教，再變爲一貫道。據新聞傳播，台省亦爲妖教活動之區，且其風頗熾，屢爲治安機關所破獲。雖然，萬變不離其宗，不曰：「釋迦佛退位，彌勒佛掌盤。」卽曰：「彌勒出世，龍華快觀。」凡所譏言，莫不附會彌勒經典，以煽惑人心，擾亂社會爲目的，且爲掩護其非法結社，乃自詡爲「在家學佛」，反譏正信佛徒爲「跑廟修行」，庶幾亂人耳目，以圖自全。是可忍也，孰不可忍也。

法師以自在門，行真實諦，講說既竟，衆以是經也：乃指彼岸之津梁，示羣迷之領袖。牆壁瓦爍，皆具法音，龍天鬼神，遍作花雨。爰請將講本流通，俾作過者一洗前塵；熏修者無忝後昆。付梓之日，屬序不才，夫法施務廣，當衆建而共扶；正道大行，欣一枝之旁出。愧乏妙語，用伸讚歎，謹撫蕪詞，濫竽篇首。謹序。

中華民國六十五年僧自恣日佛弟子鄭壽彭敬序於卜居之雙修樓



瞿曇佛陀傳

中村元著
王惠美譯

(續上期)

可是在詩句之中，却没有記載着四聖諦、八正道、中道是婆利那陀的說法。又依據其他經典⑧的記述，釋尊在波羅奈斯的「鹿野苑」，向五位修行者，教導關於構成人身存在的五個要素（五蘊），並且一個一個的提出來說明，那是非我、那是苦、那是無常等。

可是又在另外的經典⑨所記述是：

「如是我聞。一時，世尊在波羅奈斯，仙人集處鹿野苑。」

以這樣說了通題之後，便首先以中道，再次是詳細的述說四個真理（四聖諦）。其中關於中道的說明，和前面的漢譯佛典所說的是相互符合而一致的。

「沙門呀！有兩個極端之義，是出家者不可以實踐修習的。

那兩個是什麼呢？一個是：耽溺於諸多的欲望中，當知！欲樂，是下劣、鄙漏的，是屬凡愚的行爲而不高尚，且又沒有用處的。另一個是：耽溺於內心所起的苦惱，這是痛苦而不高尚，且又設有用處的。實踐的真人是不接近於這兩極端，而注重覺知的中道爲旨趣。因中道能開眼、知識，而趣向於平安、神通、正覺、安樂（涅槃）之境的」⑩。

至於後世，在南方佛教裏所解釋⑪，關於「四個真理」和「無我」，都是在波羅奈斯的說法主旨。可是，北方的佛傳裏，却說：釋尊在波羅奈斯的說法是中道、四聖諦，至於五個集合的無常、苦、空、無我、十二因緣等。又向彌勒等諸菩薩說，一切諸

法的本性是：寂靜、不生不滅的⑫。但是，這些說法，也許是到後來才逐次而所附加進去的。

釋尊的說法，最初是稱做「轉梵輪」⑬。這是在古「奧義書」⑭裏，把宇宙的輪圓叫做「梵天之輪」（brahma-cakra），認爲是最高神才能轉動它的，所以採用了那種思想，而改爲這是醒悟真理的人，才能迴轉的。所以能說法的長老，有時也被稱做「轉輪的人」⑮。可是到後代，却是只限於佛的說法，才稱做「轉法輪」⑯，成爲一般之術語。

（未完待續）

註：⑧ SN. XXII, 59, III, p. 66.

⑨ SN. V. p. 420f. cf. Vinaya, Mahāvagga I, 7-8.

⑩ SN. V. p. 421

⑪ Nīdānakathā (Jātaka I, p. 82)

⑫ 『方廣大莊嚴經』（大正三——六〇七B——六〇八C）在這裏關於說法的內容，如想得容易理解，可參照：金倉博士『釋迦』一六——二二頁

⑬ esa so bhagavā buddho esa siho anuttaro sadevakassa lokassa brahmaccakkaṃ pavatayi (Itiv. 122G; AN. I, p. 24G)

⑭ Svet. up. I, 6; vI, I. 例如：『首多首多羅·奧羅書』，是佛教興起以後的成立，但其內容的詞句，却是很古老的思想是無疑的，也許比現存的巴利語聖典還要古老。

⑮ Cakkānuvattaka, Therag. 1014.

⑯ dhammacakkavattana, c, g. SN. V, p. 420.

佛聲新聞

香港佛聯會覺光會長

赴韓主持千佛大戒

香港佛教聯合會會長覺光法師，應韓國佛教道場般若禪寺住持白岡法師邀請，

於十月十六日下午四時，乘大韓班機飛漢城，主持「千佛大戒」。

覺光法師在韓逗留一星期，除主持戒會外，並開示「現代社會和佛教倫理觀」，與該地佛教人士加強港韓佛教聯絡，拜會韓國佛教寺院道場。是次戒會有日本、馬來西亞、台灣高僧參加。

如虛法師接住

慧日講堂住持

台北市慧日講堂住持，今秋任期屆滿，經福嚴、慧日二道場寺務會議議決；選聘如虛法師接任住持之職，已於國曆九月二十六日舉行晉山典禮，是日蒞臨參加觀禮者，計有諸山長老，福嚴學社諸同學法師、護法居士等三百餘人。典禮開始，鳴鐘集眾，接着鐘鼓齊鳴，由護法代表迎接新任住持步入講堂，四眾合掌迎迓，首由前任住持印海法師送位，新任住持如虛法師主持上佛供，送單後，由印海法師介紹如虛法師資歷，希望新任住持今後要本着印順導師創辦講堂初衷弘法利生，保持講堂原有家風，發揚光大。然後恭請中佛會代表悟明法師致詞，接著成一、星雲、道源

諸長老法師及居士會李審會長致詞，諸位除為新任住持致道賀意外，語多勗勉，佛教應啓用年青才幹，宣揚佛法，並希望創辦僧伽教育為教儲材。最後由新任住持致答謝詞，說明受聘講堂住持之職，是為報師長法乳之恩，今後當盡心盡力，利用講堂現有良好基礎，從事弘化任務，以答師長、諸山長老法師及諸護法信眾期望云。

圓通講堂佛相開光

泰國僧皇躬臨住持

光宗禪師將赴韓日弘揚「直指禪」

泰京孔堤三攀區圓通講堂，定於十月卅一日，恭請泰國僧皇頌綠拍訥卡叻上人為其新鑄巨尊觀音大士聖相開光。該講堂自十月廿三日起，特啟建開光吉祥法會九天，由甫自澳洲歸來之光宗禪師住持。

泰京圓通講堂自去年佛成道日落成後，每週三教導達摩祖師之「直指禪」，每週六講經。光宗禪師之「直指人心」法門，極為泰澳人士所重視，他主張修任何法門，如不先把自心（己）找出，空談修行，即淨土也不例外，忘失自己，對於心不在（身）內，不在外，不在中間，光師頗持異議，因他是主張「直指」的。

他揚棄「念起即覺，覺之即無。」「不怕念起，只怕覺遲」「佛來佛掃，魔來魔掃」，這種工夫，認為這是徒勞歲月，

完全被動，何來解脫？

韓日兩國佛教人士，聞光宗禪師教法特別，實益衆生，來函恭請赴該國弘法，聞禪師將於十一月份離泰云。

馬鶴鳴寺弘法團請恭

壽治老法師說法

馬來西亞鶴鳴寺弘法團於十月廿日晚八時，恭請壽治法師在本寺講經堂說法。壽師早年四方參學，曾由中國經越南，過香港，而駐錫美國，為美國光明寺住持。師專修華嚴（宗）經，曾刺血書寫八十二卷華嚴經，為佛教放一異彩。

本團承蒙壽治法師及恆觀法師（美國人）慈悲，得以舉行上述兩項法會。

又文健法師下月開示：法師為本團團友之親密師長之一，曾多次在本寺講演佛理，深入淺出，以通俗語，說深奧義，至得團眾歡喜，茲特預定於十一月六日晚上八時半（課誦後）在本寺講經堂宣講佛理，請各位依時出席。

中美佛教總會創辦之

法界大學明春開學

法界大學 Dharma Realm University 係中美佛教總會所創辦，經加州政府立案，並獲各界慈善家之支援鼓吹，業已籌備就緒，即日起招收大學部及研究部新生，定於明（一九七七）年二月正式開學，此實為青年學子與佛教之佳訊。

該大學設於加里佛尼亞，舊金山北一百一十餘哩、瑜伽（Ukiah）之達摩市（

(Talmage)。該地風光秀麗，氣候宜人，離紅木公路(Redwood Highway)僅二哩，交通稱便。該校現已擁有最新設備校舍四十餘棟，校園松柏楓榆鬱茂成林，實不僅係世界有數之叢林道場，尤為有志進修研究者之理想園地。

該校現設：佛學、文理、藝術三個學院，院下分設十六個學系，學成分別授予學士、碩士、博士學位。第一學年將優先開設：有關佛教經典理論，中國哲學、藝術、醫藥、及亞洲語言、文學等課程，禪坐及太極拳將列為身心健康操練項目。

該校探學術研究與修心養性並重原則，教學上務求擷取東西文化之長，科學與道德兼修。該校無宗教信仰之限制，凡經合格許可入學之學生，均可自由選修佛教有關課程。

如需該校第一學年入學申請書表者，無論全修或選修均表歡迎。請按下址電話詢問，或來函索取，當即寄覆：

Dharma Realm University

City of Ten Thousand Buddhas

Box 217, Talmage, Calif. 95481 U.S.A.

(707) 462 - 0939

Extension: 1731 15th Street

San Francisco, Calif. 94103 U. S. A.

(415) 861 - 9672

該校附設「世界宗教中心」，旨在促進各種宗教間之相互瞭解，凡「譯學中心」，從事各種語言文字之互譯，接受翻譯學術訓練者，亦授予相當學位。

該校之創辦者中美佛教總會為一經政府註冊之宗教教育團體，會員數千遍世界各地，在國際間享有盛譽，如善士佈施樂捐，共襄盛舉，竭誠感荷。該會設於舊金山，參與工作之象弟子，其嚴持戒律，勤修苦行，更著名於世。其所屬「佛典翻譯學會」，從事佛經之英譯，已有多數年，出版：六祖法寶壇經、地藏經、妙法蓮華經等經典暨刊物三十餘種，頗受學術界、宗教界之推崇。捐助法界大學欸者，請寄

1731 15th Street, San Francisco, Calif.

94103 U. S. A.

漢梵英泰佛學辭典出版

經由普門報恩寺圖書館編成印行

華宗大尊長普淨上師。於十餘年前。鑑於僑生之依大乘教出家者。對於教理之學習。至為艱難。蓋中國之經論。多為古作原本。文義玄微。讀解甚苦。泰文又少介紹大乘。雙方之對譯。更多誤缺。乃成立一泰華佛學辭典編輯委員會。主持譯編工作。由仁愿大師總其事經五年而成。但上師又覺無相當釋義。閱者亦難理解。而英文為目前最流行之文字。應加對譯。乃重新令附加英泰文淺釋。此後期工作。除須費鉅款購置英日文參考書外。選譯鈔述。更為繁重。書手眾多。輒經午夜。四年又再告成今則已刊印成本。為十六開型。約一千版。精裝燙金每本收回成本二百餘。(各國收回成本十五美元海郵費在內。航空郵費另加。)所得全部欸項作擴充圖書館基金之用。讀者除得隨時參閱四種文

字對譯之佛教名詞外。更為佛教造福。真乃最勝因緣。請向各大書局及普門報恩寺圖書館仁愿大師詢問種切。封面請書寫英文或泰文，因關於領取匯欸之手續也。

Please send an order to

Wat Phomae Khunaram Temple,

323 Soi Sawang Arom, Sathupradit Rd.,

Yannava, Bangkok - 12 THAILAND.

捐款鳴謝

樂吟觀居士	港幣	五〇〇〇元
深福法師	港幣	一〇〇〇元
盛雲法師	港幣	一〇〇〇元
天機法師	港幣	一〇〇〇元
大光法師	港幣	六八〇元
沈家楨居士	港幣	三〇〇元
聖嚴法師	港幣	六〇〇元
眞覺居士	港幣	四〇〇元
張居士	港幣	一〇〇元
謝冰瑩居士	港幣	三〇〇元
馮馮居士	港幣	三〇〇元
蕭果照居士	港幣	一〇〇元
王居士	港幣	六〇〇元
妙法寺	港幣	二七八元
總計	港幣	一六八〇元

五十五期收支報告

一、收入	本期捐款	港幣	四、一六一元
	發行收入	港幣	五三六元
	總計	港幣	四、六九七元
二、支出	印刷費	港幣	二、八七八元
	郵費	港幣	九〇〇元
	稿費	港幣	五一九元
	什費	港幣	四〇〇元
	總計	港幣	四、六九七元

內明雜誌社謹啓

弘一法師墨寶

雪夜千卷

井誠先生正

華時一尊





△ 妙禪和尚繪達摩聖像