



62

集漢穀城刻石字



明內

第六十二期 目錄

封 面	日本京都三十三間堂五百尊千手觀音像	日 慧	3
專 載	修大方廣佛華嚴法界觀門論釋	幻 生	7
譯 稿	宗密之禪宗史觀（續）	梶山雄一著 吳汝鈞譯	12
特 載	龍樹之思想（續）	Dr. C. Sharma 著 關 泰 和 譯	16
佛教藝術介紹	印度大乘佛教三宗概論（續）	智 銘	19
佛教文藝	吾思吾師	編 輯 室	22
	日本佛像彫刻選輯（一）	謝 冰 瑩	24
	獨眼龍日記之七——重見光明	馮 馮	25
	永懺樓隨筆之十二——夜半鐘聲	張 雪 茵	27
	靜室心聲	李 荃 華	28
海外通訊	觀世音菩薩靈驗記	真 覺	30
譯 稿	記一個念佛拜佛圓融一片的佛七	張澄基譯	36
海外通訊	密勒日巴尊者歌集（第二十五篇）	竺 摩	40
教 界 動 態	太虛大師圓寂卅週年	編 輯 室	41
底 裏	日本京都峯定寺之釋迦彫像		

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 Pluplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 新店鎮文中路50號竹林精舍
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, 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, Turretta 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

佛元二五二一 中華民國六六年
公元一九七七年

五月一日出版

定價每冊港幣貳元

第一編 專論

甲、導論章

論一 緒言

據本論①論主華嚴宗初祖杜順和尚傳載：和尚在終南山住靜的時候，按照華嚴經的義理，撰寫法界觀門，寫好之後，把它投向大火，禱告說：「若契合聖心，令一字無損。」果然，當下感得華嚴海會菩薩，現身讚歎，神力加護，真的一點也沒有燬壞。這一故實，姑且不論它是否真實，但頗能反映本論在華嚴教學上價值之高，則無可諱言。

論主杜順和尚，以寥寥五千餘字，將一浩浩瀚瀚，廣達十萬頌之華嚴經，束為三重觀門，作為上希華嚴境界者的入路；因此，其為文，就止在標識出其門，示令行者，依此標識，觀察簡釋，得其門而入其室為止，基此，故不廣衍義理，防入歧路。惟其如此，古德注疏，也就都尚簡要了。注華嚴法界觀門裴休序②，特別強調此點，舉圭山之意說：

「觀者，見法之智眼，門者，通智眼令見法之門。初心者悟性之智雖明，不得其門，則不能見法，此文，即入法之門矣。但應以智眼於門中觀照妙境，若別張義目而廣釋之，是於門中復設門也。又，此門中重重法界，事理無邊，雖百紙不能盡其義，徒以繁文廣說，蕪沒真法而惑後人爾。」

所以，圭峯的注華嚴法界觀，是最為簡畧的，但於本文之下，擇其所謂「關要」者，如其所謂：「隨本義注之，至其門已，則使其自入之也」而已。清涼之法界玄鏡③，雖比圭山的注要廣一些，但也是解文多於說理，無疑的，也是不欲廣衍其義的。此外，注法界觀裴休序，雖說「觀文有數家之注」，但是，現在收存在藏經裏的，却祇見清涼和圭山兩種了。

古人純樸，聞而信受，可以簡；如圭山意，初心者，悟性之智已明，但啓其入法之門即可，則更可以簡；若更如圭山說④：「求道者，必資於慧目，慧目不能自開，必求師以扶其膜也……

「一如六祖壇經⑤所說：「須假大善知識，示導見性」，然後纔能修是觀，入是門，如是，就尤其用不著廣了。然而，生在這個時代的我們，一方面缺乏扶膜的大善知識；一方面却又眩於各種詭譎的哲學玄談，迷於擺在眼前的科學事實，使障慧目之膜，越積越厚，再加之此論迄今，上下已歷一千二百九十餘年⑥，這中間的語文形態和思維方式的蛻變，其差距是相當大的。因為這些原因，不要說如實修觀困難，即使是解義，也不無問題。如不能了解其義，自然就不知其彌足珍貴，就被忽視而不信受了。嚴家的瑰寶長期塵封，它的原因，當以此。今欲弘揚此論，讓人知道它是彌足珍貴的，就應當把詮釋工作，從頭作起，根據經論，詳析其義，明其理趣，達其指歸，乃至顯示其思想體系。

筆者，讀此論，頗有感於這些問題；讀得多了，也有一些得



於心處，因就所得，述爲論釋。希望因此，打開塵封已久的嚴家瑰寶；至於說，若有有志修此觀行者，藉此研究，得到聞、思、修三慧的增上，契入於道，那正是至心禱祝，求之不得的。

當要著手疏釋本論——法界觀——時，第一個所遭遇到的問題，就是本論的理趣；要明瞭它的理趣，就要明瞭它所依的華嚴經的理趣，故不得不一論華嚴教相。論名修大方廣佛華嚴法界觀門，但法界一詞，其含義似乎不大爲一般人所深知，嚴家的四法界——理法界、事法界、理事無礙法界、事事無礙法界——說，極容易被誤會作哲學上的範疇（Category）去解釋。故法界名義的討論，似乎是很必要。修法界觀門，旨在導引學人證入法界，如是發菩提心，菩薩的修行階位——道經行相，都跟本論有著密切的關係，都有必要加以討論。由於這些問題，牽涉頗廣，若是納入觀文的疏釋中去寫，勢必造成臃腫、瑣細、零亂等許多很不好的現象。因此，就把它分成兩編：第一編專論係用專題作有系統的來討論這些問題；第二編疏釋則專門疏釋觀文。這樣，也許比較要合適些。

此論釋中所持的許多解說，跟我國傳統是有其不同的看法的。傳統的是祖師之教，自然有其很重要的地位和很高的價值，我們應該倍加尊重！其著述都收在大藏經裏，毋須重舉，更毋容置喙，故存而不論。筆者在這裏，但直依契經和聖龍樹……等聖人論典陳述已見而已。某些問題保留兩種乃至更多一些的並行不悖的意見，也是論中常見之事，該無傷於傳統吧？

論二 華嚴教相辨

這一論題之所以提出，其理由如緒言所說，是因為要瞭解法界觀的理趣；要瞭解法界觀的理趣，就得先瞭解法界觀所依的華嚴經的理趣；瞭解華嚴理趣，就正是華嚴教相的類屬問題，以及它的了義與不了義的辨別……等問題的討論。

關於教相的判攝，我國天台的五時八教，華嚴的五時教，都各自站在不同的角度，判攝世尊一代時教，裨闡從衡，無見不周。然而，此非本篇範圍所能及，本篇但就問題的關鍵處作有關的討論。溯判教一事，不自我國始，早在印度，就已盛行，如華嚴經

探玄記⑦嚴家三祖法藏賢首國師，自記親承中天竺日照三藏法師口述云：

「天竺那爛陀寺，同時有二大德論師，一名戒賢，二稱智光……戒賢即遠承彌勒、無著，近踵護法、難陀，依深密等經，瑜伽等論，立三種教：謂佛初鹿園說小乘法，雖說生空，然猶未說法空真理，故非了義，即四阿含等經。第二時中，雖依遍計所執自性，說諸法空，然猶未說圓成唯識道理，故亦非了義，即諸部般若等教。第三時中，方就大乘真理，具說三性三無性等唯識二諦，方爲了義，即解深密等經。又，此三位各以三義釋：一、攝機；二、說教；三、顯理。且初，唯攝聲聞，唯說小乘，唯顯生空。二、唯攝菩薩，唯說大乘，唯顯二空。三、普攝諸機，通說諸乘，具顯空、有。是故前二攝機、教、理，各互有缺，故非了義，後一機無不攝，教無不具，理無不圓，故爲了義。」

「智光論師，遠承文殊、龍樹，近稟提婆、清辯，依般若等經，中觀等論，亦立三教：謂佛初鹿園爲諸小根說小乘法，明心境俱有。第二時中，爲彼中根，說法相大乘，明境空心有唯識道理，以根猶劣，未能令入平等眞空，故作是說。於第三時，爲上根說無相大乘，辯心境俱空，平等一味，爲眞了義。又，此三位亦三義釋：先攝機者，初時唯攝二乘人機；第二通攝大、小二機，以此宗計一分二乘，不向佛果；三唯攝菩薩，通於漸頓，以諸二乘悉向佛果，無異路故。二約教者，初唯說小乘，次通三乘，後唯一乘。三約顯理者，初破分道自性等，故說緣生法定是實有；次即漸破二乘緣生實有之執，說此緣生以爲似有，以彼怖畏此眞空故，猶存假有而援引之；後時方就究竟大乘，說此緣生即是性空，平等一味，不礙二諦。是故法相大乘，有所得等，屬第二教，非眞了義。此三教次第，如智光論師般若燈論釋中，具引蘇若那摩訶衍經說，此云大乘妙智經。」

考此中所舉戒賢論師立的三時教，漢譯解深密經典自性相品⑧，是有明文可證的。可惜的是，大乘妙智經及般若燈釋論，漢譯都

闕，以至無有直接校覈的文獻；所幸，在鳳毛麟角般的漢譯藏籍——密宗道次第論⑨——中，尚可得其一鱗半爪，雖是間接，頗能充份證明賢首國師所記、日照三藏所述，都信而非虛。密宗道次第論轉法輪相分說：

「佛，薄伽梵，於……施鹿林中……爲五賢部及無量諸天，初轉第一四諦法輪。……」

「次，佛、世尊，於靈鷲山。爲共住弟子五賢部等五千苾芻聲聞大眾，及正所化機無量菩薩，轉第二無相法輪。……」

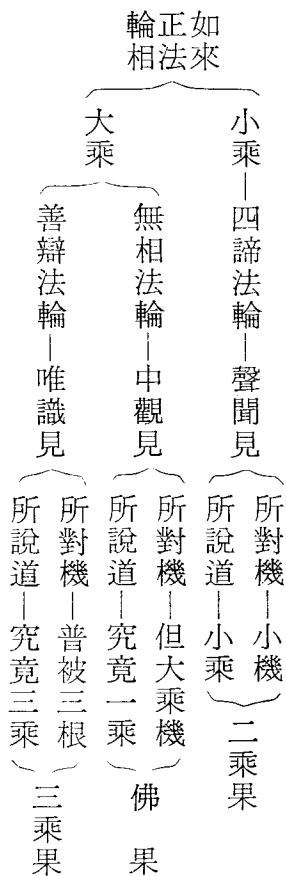
「最後，善辯法輪者，謂在廣嚴城等處，正爲趣一切乘無數菩薩而說解深密經。……」

「凡說一切諸法真實性空之大乘經典，皆中轉法輪所攝，凡說究竟一乘之經，亦爲彼攝。凡說三自性中，徧計執無實性，依他起及圓成實有實性之經，皆後轉法輪經攝，凡說究竟三乘之大經，亦爲彼攝。……」

「又，三法輪中：初是小乘法藏，餘二是大乘法藏。又，初法輪開示聲聞見⑩，第二開示中觀見，第三開示唯識見。故第二轉爲了義，餘二不了義。」

此中所說的三時教，與探玄記：智光論師引大乘妙智經說，祇有次第上的排列不同，其內容則是一致的。至於三時的排列次第，二者並無衝突。蓋以三時之時，並非實指時間的迦羅時（Kala），乃是虛指時機的三昧耶時（Samaya），爲對如是之機說如是之法之意，與契經中「如是我聞一時」之「時」⑪，正同一義趣；同時，亦由此一義趣之如是，可以肯定彼一義趣亦必如是。舉例說：佛初成正覺，即於菩提道場，爲無量無邊大乘聖象，開演華嚴大不思議經；然後纔到鹿園，爲五比丘等轉四諦十二行法輪；直到末後，於娑羅樹林臨般涅槃際，尚以八正道四聖諦，度蘇跋陀成阿羅漢。所以，佛是一切時中，應一切機，轉一切法輪的。至於法輪相的排列次第，或如前之深密、妙智等經，照下、中、上的根機，順序作不了義的小乘教及不了義、了義的大乘教排列；或如此密宗道次第論，以中道了義教居中，餘二非中道不了義教，分列前後，都是可以的。

如上所述，則佛的正法輪相，惟四諦、無相、善辯之三乘。此三種中：前一是小乘；後二是大乘。二大乘中：前者惟說究竟一乘；後者並許究竟三乘。茲表顯之爲：



如是之判教，不但是當時印度教界所共舉，而且是經有明文的。教界之諍，並非於經說教相之外，諍論判教；惟是各各舉其自宗所宗的經量，互爲了、不了義之諍耳。蓋佛每說一經，爲饒益所對之機，爲顯以不二相說法，是必然讚歎法、稱揚法——或讚歎功德，或稱揚了義——的。

然則，此中之諍，是如何形成的呢？

如探玄記承日照三藏說——其實，大乘經論，是在在處處，都能顯示出——大乘二法藏中，補處慈尊，固然是代表著善辯法輪，而相對的，無相法輪，也就以大智文殊菩薩爲代表了。在佛滅後，約七百五十年間，聖龍樹高舉無相法輪大幢於前；稍後，百五十年左右⑫，聖無著弘揚善辯法輪於後，這就形成了龍樹學與無著學的空、有二宗的爭榮。在這種情形下，各自標榜自宗爲了義的實教。指他宗爲不了義的權教，也是必然之事。由於佛，每說一經，必讚之以殊勝功德，或甚深了義，所以，標榜亦各有所本，無著學識，本解深經，說善辯法輪是了義教，龍樹學論，本大乘妙智經，說無相法輪是了義教。儘管是如此之諍論不下，但諍論若不爲名聞利養，旨在弘揚佛的某一教法，那並不是什麼壞事，反之，且充實了此一教法的內容。自許，若是爲了饒益有此道根機傾向的衆生，使之斷疑生信，啓發眞智，則自許也沒有錯。因爲：

若人生語見，實語是虛妄；
若是增上慢，虛妄成實語。⑬

在這種根機不齊的情況之下，佛無定法與人，但應機隨宜宣說，所謂「因病與藥」的。撇開大乘共許爲不了義的小乘教不談；在大乘教法中，無論是那「一法輪」，契其機者，不了義亦是了義，若不契機，了義亦不了義。所以，佛的大乘兩種法輪，是可以並行而作饒益的。

雖然，若就真實義說，私意以爲亦當有一正真的了義教可以抉擇的，豈能顛預實相？抉擇的方法，不能以各經的讚德爲依據，要從聖言量中找出一個總的抉擇原則。大寶積經菩薩藏會般若波羅密多品^⑭，有一段佛對舍利弗所說的「法四依」——一、依義不依文，二、依智不依識，三、依了義經不依不了義經，四、依法不依人——的開示。這「四依」法，是菩薩修行般若波羅密的究竟依止，無論任何宗論，都要奉爲最高指導原則的。菩薩之能夠「有所聞法，即自開解，不由他教」，其原因，當即在此。又，此中所說的了、不了義經的分別要領，根本不是隨順某一法門的讚德說法，是佛對自說的一切教法所作的總的最高裁判的開示。我人有理由依據這項開示，直接來衡量抉擇何者是了義經，何者是不了義經；而不必依據隨順某一法門所作的讚德說法。

經中，對了、不了義經的分別開示，首先是這樣說：

「舍利子，諸菩薩摩訶薩善能通達即如先說所有廣文，是則名爲不了義經，如是廣文，不應依趣；即如先說，所有廣義，是則名爲了義經際，如是廣義，則可依趣。」

此中，「廣文」與「廣義」的解釋，詳「如（在這段經文之）先說」的依義不依文的經文。其重要的有謂：凡是，隨順諸乘建立言說；宣說捨離諸所有法；演諸善根發起精進；能開持一切文字諸慧根本；能開示三十七覺分聖道正法；能開示苦、集、道諦，宣說止觀資糧正法；宣說貪、瞋、癡等分行法；開示一切解脫障礙之法……乃至如來所演八萬四千法藏聖教，都說之文。凡是直接開示，一理趣法善通達智；三輪究竟清淨；無取、無捨、無住精進；不可說義；證得菩提分法正行之果；於滅作證；明解脫智，無分別心解脫智；無障礙之智……乃至離諸一切言音文字，理不可說，都名之爲義。復次，前舉分別了、不了義經的開示，尚有廣說，茲選擇若干精要，條錄如次，以助解了。（未完待續）

註：①

法界觀納入三藏之中，自然屬於論藏。故此處以「本論」稱之，後同此。

② 傳見法界宗五祖畧記中，原爲金陵刻經處本所收，今附刊於臺北華嚴蓮社影印的華嚴疏鈔末冊。

③ 文收大正藏一八八四部。

④ 收在大正藏一八八三部。

⑤ 見注華嚴法界觀門裴休序。

⑥ 順和尚的傳記是很簡畧的。他住靜終南山和集法界觀的正確年代都不詳。這個數字，是根據智儼在廿七歲時，即從學法界觀一事所作的最低估計。

⑦ 大正一七三三，第一一頁。

附論：

日照三藏對賢首大師所說的智光論般若燈論釋與唐波羅密多羅譯的分別明菩薩般若燈論釋，照澄觀國師華嚴疏鈔（大正一七三六，五六）說，則是書同、人同。疏鈔釋曰：「分別是智，明即是光，人譯真耳。」這實在是一項錯誤的附會。照許多典籍記載，分別明與清辯爲一人名之真譯，他與佛護同是西元五世紀人，智光則與月稱同時，約在西元七世紀。在中觀見中，月稱尊佛護，智光奉清辯。言分別明是清辯非智光理由有：

一、清辯的梵文是 *Bhāvavivēka*，字中 *vivēka* 是明辯之意，亦作分別智講，譯分別明者，就分別智義譯也。智光的梵文 *Jñāna-prabha*，是智慧光明義，二字完全不同。

二、清辯（分別明）的般若燈論釋，有梵本在，還有漢藏兩譯，都可勘對。

三、現存的分別明般若燈論釋復有判教的論說，當知其非智光撰。參考廣文書局印行之荻原雲來著印度佛教史畧，真善美出版社印行之黃繼華著印度哲學史綱，台灣佛教月刊社印行之李世傑著印度大乘佛教哲學史。

⑧ 大正六七六，第六九七頁。

⑨ 密宗道次第論，爲西藏克主大師著，法尊法師編譯成漢文。

⑩ 聲聞見，即二乘見。按：十二支的緣起與還滅即是四諦法。故智論五三說：「辟支佛與聲聞無復真道，但福德、利根、小深入諸法實相爲真。」

⑪ 參閱智論卷一釋「一時」義。

⑫ 聖龍樹約當公元一五〇至二五〇年代。聖無著約當公元三一〇至三九〇年代。

⑬ 出思益經，大正五八六·四一。



宗密之禪宗史觀

幻生

論「禪門師資承襲圖」

(續上期)

宗密將江西、荷澤、北秀、與天台並舉，對天台止觀，視為十室之一家。

其次，關於北宗禪的思想，我們對照禪源諸詮集都序，禪門師資承襲圖，圓覺經大疏鈔卷三之三種資料，看宗密所說。

一、禪源諸詮集都序說：

初息妄修心宗者，說眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。諸佛已斷妄想故，見性了了，出離生死，神通自在。當知凡聖功用不同，外境內心各有分限，故須依師言教，背境觀心，息滅妄念。念盡即覺悟，無所不知。如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照。又須明解趣入禪境方便，遠離憤悶，住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌挂上顎，心注一境。(大正四八·四〇二中)

二、禪門師資承襲圖說：

北宗意者，眾生本有覺性，如鏡有明性，煩惱覆之不見，如鏡有塵闇。若依師言教，息滅妄念，念盡則心性覺悟，無所不知。如磨拂昏塵，塵盡則鏡體明淨，無所不照。故彼宗主神秀大師呈五祖偈云：

身是菩提樹，心如明鏡台。時時須拂拭，莫遣有塵埃。評曰：此但是染淨緣起之相，反流背習之門，而不覺妄念本空，心性本淨。悟既未澈，修豈稱真？(劍南復有淨象宗

旨與此大同；復有保唐宗所解似同，所修全異。不可繁叙，他日面奉一一辨之。)(《正續》一一〇·四三五c—d)

三、圓覺經大疏鈔卷三之下說：

拂塵者，即彼本偈云：『時時須拂拭，莫遣有塵埃』是也。意云：眾生本有覺性，如鏡有明性，煩惱覆之，如鏡之塵，息滅妄念，念盡即本性圓明，如磨拂，塵盡鏡明，即物無不極。此但是染淨緣起之烟。未見妄念本無，一性本淨。悟既未澈，修豈稱真？修不稱真，多切何證？

疏方便通經者，方便謂五方便也。第一總彰佛體：依起信論。謂佛者覺也，自覺覺他覺滿。離心名自覺(覺心無心為離心也)，離色名覺他(覺身無身為離色也)，俱離為覺滿(覺自他離身心煙自在知見)。所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界(心也，釋自覺。謂：讚歎不喜，打罵不瞋，離念即無心，無心即與虛空合體，故名等虛空界。若起心，即不等虛空界也。)，無所不遍，法界一相(色也，釋覺他。)，即是如來平等法身(俱也，釋覺滿。)。如是用心，常無間斷，是長養法身。沒身沒心，沒天沒地，湛然清淨，亦名圓滿法身。瞋起心，即有心色，破壞法身。色是色蘊，謂五根六塵。心即四蘊，蘊是積聚義，亦名為陰；陰是覆蓋義。謂離念故無心，無心即無色。色心清淨，五蘊常空，故名一相。十二處、十八界例知。謂若離根塵識，即界分

常空寂，根根空，塵塵靜，根根無心，塵塵是聖。聖者正也。眼見色，意同知染法界，意不同知淨法界。耳等皆然。瞥起心，即十八界，無心即一相。一相者，無相。對境不動名如，不隨應是來。若見色有憎愛等，是動是去，非如非來。故無憎愛，即自在知見，此是光明如來眼識。餘耳等例之。謂無量如來，香積如來，甘露如來，華聚如來，法門如來，如次配五識也云云。乃至不見有身，身是佛；不見有心，心是佛；身心總不見，身心總是佛。

第二開智慧門：依法華經。開示悟入佛知見也。謂身心不動，豁然無念是定，見聞覺知是慧。不動是開，此不動即能從定發慧。意根不動智門開，五根不動慧門開。智用是知，慧用是見，名開佛知見。知見即是菩提，菩提者，不可以身心得。寂滅是菩提，滅諸相故。眼見色，不被色塵礙眼菩提云云（耳鼻舌身意亦然）。六根不礙諸塵相，即是圓滿大菩提。知是根本智緣真，見是後得智了俗。一往無間是緣真，先以證為根本。若不以證為先，所有知見隨染。今日熾然於六根得自在，由何物只緣先以證為根本。所以知見不染六塵。處處知見分明，名佛知見。次下釋諸佛世尊唯以一大事等云云。

第三顯不思議解脫，依維摩經。謂瞥起心是縛，不起心是解，二乘人厭喧住寂。貪著禪味是菩薩縛，不沉不寂，以方便生是菩薩解。二乘人在定即不能說法，出定則說生滅法，為無定水潤心，名為乾慧。但住不動中說法，不動是方便，說法是慧。二乘人聞說法不動為方便，便住不動中，無自在知見，在定亦不能說法。菩薩定中，有慧自在，知見即不被縛，得定得慧，於無相無作法中，以自調伏，名之為慧。五陰空空解脫，六塵無思無相解脫，心無所緣無作解脫，是名三空解脫門。次下釋經文十數節云云。

第四明諸法正性：依思益經。謂心不起離自性，識不生難故（離欲？）際，見是眼寂性（聞等五云云）。不起即無心，無心即無境性，是名諸法正性。眼是欲，色是障，眼識不生

離欲際（耳等五云云）。餘如別卷也。

第五了無異自然無礙解脫：依華嚴經。一切無礙人是無礙道，一道出生死是無住道，非長亦非短，解脫人所行是解脫道。因無異得離根塵，眼見色無異。一切色塵不能為礙無礙道。離塵色不染，見見離染解脫道。離染（耳等五云云）根相塵相，一法亦無塵來染，唯有知見獨尊，光明遍照。無礙道等覺，解脫道妙覺；等覺智照，依性起相；妙覺慧照，攝相取性。智能照理，慧能照事，分明知見，光明遍照。等覺是大智，妙覺是大慧。不起心心如，心如一切物皆如。如即是智，智能含慧，是名大智慧云云。餘如別卷。上四門文末皆有云云字者，悉是餘義插入別卷也。（正續一四·二七七C——二七八b）

禪源諸詮集都序，將北宗定為息妄修心宗，其宗旨，說明眾生雖然本來具有佛性，但為無始無明覆之，佛性不能顯現，故輪迴生死。其修行的方法，必須背境觀心，息滅妄念。妄念滅盡，恰如拂拭鏡上塵垢，使鏡之明淨顯現，無所不照。拂拭妄念的方法，要遠離憤鬧，獨住閑靜，調身調息，結跏趺坐，舌掛齶上，心注一境。禪門師資承襲圖所記，其內容與禪源諸詮集都序大致相同，只是用覺性代替佛性。其與禪源諸詮集都序相異者，便是末後收錄神秀的『身是菩提樹，心如明鏡台，時時須拂拭，莫使有塵埃。』一偈。這首偈頌，一般稱為神秀呈五祖的開悟偈，事實上，可能是由南宗人創作的。我們看敦煌本六祖壇經，慧能之偈與此偈作一比對：

身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，莫使有塵埃！（大正四八·三三七下）

慧能之偈：

心是菩提樹，身為明鏡台，明鏡本清淨，何處染塵埃？（大正四八·三三八上）

神秀之偈，稱為持有漸悟主義的始覺門，慧能之偈，稱為具有頓悟主義的本覺門。這大概是荷澤神會或神會系統的人所偽造的。最後，宗密批評北宗之教說：北宗之說，違背煩惱即菩提的性空

之教，不能理解煩惱本空，心性本淨之義，悟既不澈底，修行豈能真實？

就北宗禪的教說，說得最詳細的，爲圓覺經大疏鈔卷三。圓覺經大疏鈔玄談第八修證門中，第一叙禪宗，此中又分叙祖宗、叙末計等四段，叙末計中又舉禪宗七家，其中第一家便是北宗。宗密在圓覺經大疏中，論及北宗之教說，僅有「拂塵看淨，方便通經」一句，他在圓覺經大疏鈔中注釋此句，却有很長的一段文字。其中解釋「拂塵」的文字較短，約與禪門師資承襲圖相若，其意亦同。茲將禪門師資承襲圖之文，畧爲變動其次序，以與圓覺經大疏鈔對照如下：

禪門師資承襲圖

故彼宗主神秀大師呈五祖偈云：身是菩提樹，心如明鏡台，時時須拂拭，莫遣有塵埃！

北宗意者，衆生本有覺性，如鏡有明性；煩惱覆之不見，如鏡有塵闇。若依師言教，息滅妄念，念盡則心性覺悟，無所不知。如磨拂昏塵，塵盡則鏡體明淨，無所不照。

評曰：此但是染淨緣起之相，反流背習之門，而不覺妄念本空，心性本淨。悟既未徹，修豈稱真？

圓覺經大疏鈔

拂塵者，即彼本偈云：時時須拂拭，莫遣有塵埃是也。

意云：衆生本有覺性，如鏡有明性；煩惱覆之，如鏡之塵。息滅妄念，念盡即本性圓明，如磨拂塵盡鏡明，即無物不極。

此但是染淨緣起之煙，未見妄念本無，一性本淨。悟既未徹，修豈稱真？修不稱真，多却何證？

比較這二者所說，幾乎完全相同。禪門師資承襲圖最後一段「評曰」，顯然爲宗密批評之言；圓覺經大疏鈔雖然未用「評曰」，初初一看，好像叙述北宗教說，然文中之「此」字，即指北宗之說，「此」字以下之文，乃宗密批評之言。圓覺經大疏鈔，首先說明「拂塵」，引用神秀「時時須拂拭，莫遣有塵埃」之偈。接着說明衆生本來具有覺性，恰如鏡子具有明性，煩惱覆之，

如鏡子爲塵埃所蔽。息滅妄念，則本性圓明。此如磨拂塵垢，顯現鏡之明淨，無物不照。宗密對於北宗的這種說法，加以批評說：北宗之說，只是說明染淨緣起之煙（「煙」大概爲「相」字之誤），並不知道本性本來明淨，妄念本來就不存在。悟不徹底，修行那能真實？修行不真，縱令多却修之，也不能真實證悟。

其次，圓覺經大疏鈔解釋「方便通經」，方便，乃指北宗之五方便，宗密對於北宗的五方便思想，非常熟悉，由他來注釋北宗的典籍，應該值得注意。五方便，第一總彰佛體，第二開智慧門，第三顯不思議解脫，第四明諸法正性，第五了無異自然無礙解脫。

一、總彰佛體，這是依起信論立論的。以佛爲覺者，覺有自覺、覺他、覺滿之義。離心名自覺，離色名覺他，色心二者俱離名覺滿。覺滿就是覺行圓滿之義。接着宗密引用起信論說：『所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。』就「離念之相」，宗密解釋說：「心也，釋自覺。謂：讚歎不喜，打罵不瞋，離念即無心，無心即與虛空合體，故名等虛空界。若起心，即不等空界也。」離念就是無心，無心等同虛空界。此中最重要的，是以「離念」爲「無心」。

關於法身問題，當然是指圓滿法身而言。宗密說：「沒身沒心沒天沒地，湛然清淨，亦名圓滿法身。」沒去身、心、天、地的主體客體，到達湛然清淨的境地，名爲法身圓滿。若瞥爾起心，即有色心而破壞法身。瞥起，便是在一瞬間忽然生起之義。心忽然生起，就有主客的對立；有主客的對立，也就有色心二個世界的成立，因此而破壞湛然清淨的法身世界。

對於色心的說明，宗密用五蘊來解釋。色是色蘊，心是受想行識四蘊。色蘊，具體的說，爲五根六塵。蘊爲積聚義，舊譯爲陰，陰爲覆蓋義。前說離念即是無心，無心即是無色。無心即無色，色心清淨，五蘊常空，故名一相。十二處十八界亦然。若離根塵識，則界分空寂，根空塵淨，根根無心，塵塵是聖。

至於宗密所說：「眼見色，意同知染法界，意不同知淨法

界。」其意雖然並非完全不明，若對照敦煌本「大乘五方便北宗」來看，其意更爲明顯。「大乘五方便北宗」說：

法界一相者，意知是法界，是十八界。眼見意知，念起多想生，隔障不通，即是染法界，是衆生界。眼見意知，離念即無隔障，即是淨法界，是佛界。一相無相，無一二相，即是實相。實相即是法界一相。（見鈴木大拙全集第三卷，一九二頁）

眼見色，意知法界，妄念生起，便有多想生，就是隔障不通，這是染法界、衆生界。反之，眼見色，意知法界，若能離念，則便無障，這是淨法界、佛界。顯然這是將眼見色認爲知覺作用或分別作用，妄念生起，便是衆生界、染法界；若能離念，則作用雖同，便是佛界、淨法界。所以，宗密批評北宗禪，「但是染淨緣起之相」，就是指此點而言。

瞥起心即是十八界，無心就是一相。一相便是無相。就如來眼識說，對境不動是如，不隨應是來。見色而起憎愛等，是動是去，並非如來。對境無憎愛，則知見自在，便是光明，也是如來眼識。

此外，宗密以無量教如來、香積如來、甘露如來、華聚如來、法門如來，配合於五識。就敦煌本「大乘五方便北宗」來看，這是相當於第二開智慧門第十一節之文；在敦煌本第一門中並無此文。敦煌本說：

眼是光明世界，耳是娑婆世界，鼻是香積世界，舌是甘露世界，身是象花世界，意是妙喜世界。娑婆世界，釋迦如來，以音聲爲佛事；光明世界，燈明如來，以光明爲佛事；香積（原作釋）世界，香積如來，以象香爲佛事；甘露世界，甘露如來，以甘露味爲佛事；象花世界，花光如來，以象花爲佛事；妙喜世界，法明如來，以一切法不動爲佛事。（見鈴木大拙全集卷三，一九七頁）

根據敦煌本看，其文意非常清楚明白。宗密解釋北宗五方便，顯見將其文意予以簡畧化，故文意不太詳盡明顯。

最後論到不見有身，身是佛；不見有心，心是佛；身心都不

見，身心都是佛。就敦煌本看，其文如下：

問：身心既空，誰吐誰納？答：身心空，無吐納，即與無爲合。啓無爲，達實相。身心空，善廻向。廻向菩提，證眞常樂。常對境界，心無所著。身心二法染淨依，有念無量恆沙煩惱依，離念無量恆沙功德依。（見鈴木大拙全集卷三，一九三頁）

依敦煌本說，身心空，無吐納，與無爲合。宗密圓覺經大疏鈔，以無爲代佛。若依此意，與無爲合，便與佛合。身心二者爲染淨依，所以，身心也成爲佛與衆生所依。

以上爲宗密論及五方便的第一門，說明離念與無心；敦煌本名爲「第一總章（彰？）佛體，亦名離念門」，說明離念之意。

二、開智慧門；敦煌本名不動門。圓覺經大疏鈔說：「依法華經開示悟入佛知見」，舉法華經論之；敦煌本說：「離念是沒⑦」，就離念而論。圓覺經大疏鈔說，身心不動，豁然無念是定，見聞覺知是慧，「開示悟入」之開，便稱不動，不動就是定，從定而發慧。宗密更就智與慧加以區別說，意根不動智門開，五根不動慧門開。智的作用是知，慧的作用是見，這叫做「開佛知見」。

六根無礙於煩惱塵相，便是圓滿大菩提。就知與見的關係說，知是根本智，見是後得智。知以眞諦爲對象，見以俗諦爲對象。證得知見，才成爲淨知淨見。知見若不以證爲根本，則不能稱爲眞佛知見。

三、顯不思議解脫門，依維摩經說明。敦煌本爲第三顯不思議門，初就維摩經不思議如解脫而立說。圓覺經大疏鈔說，瞥起心是縛，不起心是解。貪寂禪味是菩薩縛，不沉不寂，以方便生是菩薩解。二乘人在定中不能說法，以無慧故；菩薩在定中有慧滋潤，得定得慧，於空無相無作法中，能善自調伏，此名爲慧。

四、明諸法正性門，依思益經立論。思益經就是鳩摩羅什譯的思益梵天所問經。明諸法正性，敦煌本引用經文說：

思益經云：告網明：諸法離自性，離欲際，是名正性。（

見鈴木大拙全集卷三，二〇九頁）

敦煌本的這段引文，便是思益梵天所問經分別品第三之文：

網明言：何謂爲諸法正性？梵天言：諸法離自性，離欲際，是名正性。網明言：少有能解如是正性。梵天言：是正性，不一不多。網明！若有善男子善女人，能如是知諸法正性，若已知，若今知，若當知，是人無有法已得，無有法今得，無有法當得。所以者何？佛說無得無分別，名爲所作已辦相。若人聞是諸法正性，勤行精進，是名如說修行。不從一地至一地。若不從一地至一地，是人不在生死，不在涅槃。所以者何？諸佛不得生死，不得涅槃。（大正一五·三六中—下）

思益經的這段經文，是就正性而論說的。思益梵天所問經，也爲天台「摩訶止觀」所引用^⑧，作爲煩惱即菩提等思想根據。所謂正性，雖有「正性離性」等義，然在此處，與法性、佛性之義近之。

圓覺經大疏鈔說：心不起，離自性，識不生，離欲際，就是引用的思益經經文。心不起便是無心，無心即無對象，無對象也就是無境性。以無心、無境性，名諸法正性。

五、了無異自然無礙解脫門，這是依華嚴經立論的。敦煌本爲第五了無異門，相當於此。圓覺經大疏鈔，就華嚴經的圓融無礙思想，從無礙道、無住道、解脫道說明。到了不爲色塵所障的地位，唯有知見獨尊。獨尊可能爲獨存之誤。無礙道是等覺，解脫道是妙覺。等覺是大智，妙覺是大慧。心不起時，心就是如，心如則一切物皆如，如就是大智慧。依華嚴思想的北宗思想，從其他資料中也能證明。如宗鏡錄卷九十八引用神秀之言：

神秀和尚云：一切非情。以是心等現故，染淨隨心，有轉變故；無有餘性要依緣故。謂緣生之法皆無自性，空有不俱。即有情正有時，非情必空故，他即自故。何以故？他無性以自作故。即有情修證，是非情修證也。經云：其身周遍等眞法界。既等法界，非情門空，全是佛故。又非情正有時，有情必空故，自即他故。何以故？自無性以他作故。即非情無修無證，是有情無修無證也。善財觀樓閣時，遍周法界，

有情門空，全一闍故。經云：衆生不違一切剎，剎不違一切衆生。雖云有無同時，分相斯在矣；（大正四八·九四三上—中）

有情有，則非情空，反之，非情有，則有情空。這是從「他即自，自即他」來說明的。善財觀樓閣時，徧周法界，有情空故，唯見一樓閣。神秀的這段文字，顯然是以華嚴思想爲背景說明的。

以上就圓覺經大疏鈔敘述北宗思想教說的大要。宗密在五門末後說：『上四門文末皆有云云字者，悉是餘義插入別卷。』這說明了圓覺經大疏鈔的引文，均將北宗的文獻資料予以簡畧或省畧了。所謂「插入別卷」，別卷是指的什裏，不太清楚。若說是指禪門師資承襲圖而言，似乎不像。禪門師資承襲圖，雖然是整理北宗的思想教說，但圓覺經大疏鈔省畧的部分，並不見於禪門師資承襲圖中。所謂別卷，究竟指的什麼，頗難推斷，不知是否是指的「法集別行錄」？

與北宗思想相接近的淨衆宗、保唐宗、南山念佛門禪宗，圓覺經大疏鈔卷三之下，均有論及；如：『疏有三句用心，爲戒定慧者，第二家也。』其下一段文字，便是敘述淨衆宗的歷史（見^⑨續一四·二七八b—c）；『疏有教行不拘而滅識者，第三家也。』其下所述，便是保唐宗的歷史與思想（見^⑩續一四·二七八c—d）；『疏有藉傳香而存佛者，第六家也。』其下所述，爲南山念佛門禪宗的歷史（見^⑪續一四·二七九c）。因其思想與北宗接近，故歸入北宗論之，不另個別敘述。

（未完待續）

註釋：

⑦ 『問：是沒是常來？答：來體常故，故名常來。問：是沒是定？是沒是慧？』『是沒』的「沒」字，其意與「什麼」「甚麼」相同。

⑧ 摩訶止觀卷一說：『經言：煩惱即是菩提，菩提即是煩惱，是名推無生四諦，上求下化發菩提心。……經言：生死即涅槃。一色一香皆是中道。』（大正四六六上—中）



龍樹之思想

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(續上期)

空之論理

(A) 依存性——關於緣起

所謂緣起一語

亦不滅，亦不生，亦不斷絕，亦非恆常，亦非單一，亦非複數，亦不來，亦不去，這依存性（緣起），佛說為超越言語的虛構，是至福的東西。我禮拜這最上的說法者。

『中論』最先揭舉的這個禮拜的詩頌，簡潔明晰地表明本書的本質。同樣的旨趣亦述於一八的第一〇、一一兩詩頌中。（以下不附書名，一八·一〇的數字即『中論』第十八章第十頌之意）所謂不滅不生的否定，在『般若經』中亦作為對事物的真相、空性作形容的詞語而屢屢出現。此中列舉了八個這樣的否定。八這數目並沒有特別的意味，這樣的否定的數目，或增或減都是可能的，又一言以表之，即是「空的」。或者如後期中觀派所做的那樣，把所有的否定收入於「非單一，亦非複數」這二句中，亦是可能的。這些否定句與「超越言語的虛構，而為至福」這一說話相並，而描寫依存性。順此，龍樹即在此表明非一非多的依存性是佛陀說教的本質，中論是繼承這說教的。

此中我敢意譯為「依存性」的詞語，原語是 *Pratiya-samutpāda*，一般來說其意思是事物必依原因而起。漢譯普通作「緣起」。

。作為現代日本語的緣起，表示像說「信貴山緣起」等時那樣的社寺等的興起、由來之意，或者被說為是有吉凶的前兆這樣的意思的「緣起是不良的」「迷信緣起」等之意。此中已全失去了作為佛教術語的緣起的本質意義。

由於事物依原因、條件而生，而以因果關係理解之，便接近原意了。經典中出現的十二支緣起，追求迷妄與苦惱的人間生存因果系列，而發見作為根本原因的無知與渴愛。人行善行而得好環境，人行惡行而得痛苦的結果，這亦是緣起。又，由稻的種子而生稻的芽，這亦是緣起。在這個意義下，緣起是先指述在自然與人間存在中的因果關係的。

不過說到因果關係，通常指在不同時間存在着的兩個東西間的生成關係。實緣起并不限於那樣的因果關係，以我們的說話言，實亦包含同時的相互作用與共存關係，甚至是同一性與相對性等的論理關係。因此，說緣起是因果關係，倒不如說它是關係一般的事，來得比較正確。

在古印度，同時因果常被說及。勝論以布與構成它的線間有因果關係。同時都存在着，線是原因，布是結果。這在現代人的意識看來，是全體與部分的關係，而非因果。佛教因不承認事物全體中有實體性，故全體與部分的關係，被看作為部份間的相互作用而解釋訂正，但這是因果，這是緣起，則無改變。把三稻束或三步槍組合起來而使之立着不倒，這亦是緣起、因果。

如本全集第二卷「存在之分析」中詳說那樣，說一切有部把

因果關係分析為六因、四緣。其中亦有很多處不能被看成是狹義的因果關係。霄壤之別的东西，其間亦可建立因果關係。對於月的存在來說，鼈不起任何積極的作用；但最低限度就不妨礙月的存在這點說，鼈亦對月有原因的作用，這樣的無關係乃至無關心的共存關係，亦是因果（能作因——增上果）。心與心作用，地、水、火、風的物質元素，所有被作的東西與生、住、異、滅的相狀等，常成一羣而生起而存在。這關係被看作俱有因——士用果的因果關係而被說明，但亦可說這是相互作用或者是實體與屬性的關係。由於說一切有部把像一般者或種那樣的在我們看來是論理的觀念，也視為在客觀方面是實在的要素（包含於心不相應行中），如櫻是木這樣的論理的同—性關係，亦是對於櫻這東西有木這東西在共存的關係，亦即是俱有因的因果關係了吧。

這樣可見，在佛教中的所謂因果，其意味遠較我們所理解的為廣。與因果差不多是同義的緣起一詞，亦有同樣的情況。

緣起之語義解釋

清辨（Bhavya，又或 Bhāvaviveka）的『般若燈論』（用西藏譯）與月稱的 Prasannapadā（『明晰的言語』）等，其第一章，在這些『中論』注釋家作為批判對象或自說而舉出的「緣起」的語義解釋的主要東西中，有被簡約為如下的三種說法。

（1）各種要素同時生起，作為剎那滅的現象而出現。

（2）事物要到達（Pratītya = Prāpya）原因與條件而生，即要依存（apeksya）原因與條件而生。

（3）此有時彼有、此生時彼生的所謂「以此為緣（idaṁ pratītyatā）」之意。

（1）是阿毗達磨哲學者對於緣起的語義解釋，（2）是作為中觀學派的一分派的歸謬論證派的東西，（3）是作為同樣的另外一分派的自立論證派的東西。自立論證派的清辨在舉出第一說與第二說後，只對上述二說不符合如經典中所表示的「依眼與色形有視覺生起」的那樣場合的緣起這一意思，作簡單的描述與批判，而未有說明是怎樣的不符合。但採取第二說的歸謬論證派的月稱，對第一說首先語學地詳加批判，以這樣的解釋在語源上是不妥

當的，其後又指出以下之點：視覺這一單一者依眼、色形這各各是單一的東西而生，由於這亦是緣起，故如阿毗達磨哲學者所了解那樣，把緣起時常限於只是多種類的實在要素的生起，是不成的。不過就有部的立場看，視覺是單一的東西，常與心一齊生起，由於眼與色形是多數的物質原子的複合體，由於這些不能說為是單一的，故月稱的批判不大有說服力。

由於注釋的形式要求語義的檢討，議論勢必成為語學的。但其中當隱藏有對於哲學立場的批判。阿毗達磨哲學者本阿毗達磨的立場捏造語源解釋，中觀派又就符合其哲學立場處，來解釋訂正語義，這都是真有的事。緣起這詞語，在初期經典中，亦以事物必依原因而被作這樣程度的概括的意味而被使用。後代的各學派即依其哲學而各各提出其獨斷的語義解釋。因此，真正的論爭並不是語義，而當是關係到哲學了。

環境緣起之解釋的論爭

就說一切有部的立場說，本來是恆常本體的多數的實在要素，同時地共同作用而現為現象，此中有只在現在一瞬間持續的經驗的東西出現，這便是緣起。中觀派不認許恆常的本體作為剎那滅的東西而變為現象一點。他們的不滿，基本上大抵是指向說一切有部的哲學立場的。同時，清辨與月稱都要避免把緣起限於在時間過程中事物的生起這樣的狹窄意義的因果關係上。

在清辨的『般若燈論』中，文法家提出這樣的反論。倘若結果在開始時已存在，它到達原因，與之相會，而生起，則「到達而生起」這樣的緣起（參照以上第二說）一詞亦是有意義吧。但最初存在的結果何以能到達原因呢？又「到達」一事與「生起」一事，這兩作用是不能同時有的。這是由於，「到達」Pratītya這一連續體的語形，像譬如說「沐浴而食」那樣，表示一作用先行於他一作用的關係。文法家這樣提出其反論。

對於由文法立場而來的這樣的批判，清辨提出這樣的反擊。「張開口睡眠」、「向着路而行」這樣的表現亦是用連續體，但它們的兩個作用不是同時有麼？此中亦是，論爭是關於語學的，但其背後是有意圖的：不把緣起解釋為只是繼起的因果作用、而

更推廣至甚至是兩個東西同時的關係。這亦可透過清辨自說的第三說「此有彼有、此生彼生」是能夠包有因果關係與論理關係兩方的廣義的東西一點，而得明白。

清辨不贊成第二說，亦是由於以為上面的文法家的反論亦有多少道理吧。又可能由於清辨像月稱對他所有的想法的推測那樣，以為「到達、生起」這種事故，只能就物質性的東西而說，像視覺那樣的非物質性的東西，要到達眼與色形，那是不可能的。月稱主張，由於「比丘到達修行的果」這樣的比喻的表現亦是可能的，故沒有把「到達」想為是常與物質的東西的會合的必要，更且，「到達」亦含有「依存」「相對」這樣的論理的意思。又月稱又要把緣起推廣至甚至是論理的相對關係，或者把這方面想為是比因果有更重要的意思，這都是確實的。

月稱反對清辨的第三說，是由於他認為清辨只舉出「以此為緣」這樣的緣起的同義語；他未有給予緣起一詞自體的語義解釋，這並不是作為注釋者的正確態度。不過，這兩注釋家應酬於環繞着語義解釋的激烈的非難，其對緣起的哲學理解，實際上幾乎沒有差異。月稱在凌厲攻擊清辨後說：清辨把緣起解釋為「此有時彼有，如短有時長有」，即使就此看，亦可以明白到，歸結上他的意見與我們的是相同的。清辨在『般若燈論』第一章解釋緣起時，並未有使用月稱所舉出的「短與長」的譬喻。只說及「此有時彼有，云云」而已。不過，由於在龍樹與清辨的其他著作中亦有「短與長」的譬喻，故當亦無把月稱的引用非難為不確實的必要。

中觀者之緣起解釋

要之，除了言語的語義解釋不計外，在對緣起的理解方面，自立論證派與歸謬論證派都沒有如是差異的意見。兩派都批判如阿毗達磨所作那樣解釋為本體表現為現象一點。又在不把緣起限於只是狹窄的因果關係下，將之理解為亦含有論理的相對關係的東西，而借「以此為緣」這一術語以表現之。「以此為緣」(idampratyaya)這一術語，其中在文獻學上亦有各種的問題。但作為中觀派，因為是用以上所述的那樣的意思來使用這詞語

之故，語學的檢討還是另外的問題，我想現在未有涉入它的必要。只要指出緣起可意味依存性一般，包含有繼時的因果關係與論理的相對關係的依存性一般，便足夠了。

大抵亦是由於中國三論宗傳統的影響吧，我們有時會不小心有『中論』是談緣起的書、或龍樹教人相對性這樣的說法。這種說法有相當基本的誤解，必須注意。龍樹並不主張因果關係與論理的關係。龍樹並未有以像有部談及它們時那樣的方式，說有依存關係。實際上他是否定那樣為有部所解釋的那兩個關係的。他所說的是，固執本體的立場，其因果關係與論理的關係都不成立。他否定具有本體的東西之間的依存關係，而說出所謂關係一般只在不具有同一、別異的本體的東西之間成立。

固然，一旦被否定的依存性再度被回復，這種情況是有的。龍樹對此有相當詳盡的說明。不過，在這種情形，這依存性亦是只作為不具有本體而是空的依存性而被回復的。關於這點，清辨有極其明確的意識。在『般若燈論』中，他不講單純的緣起，而反覆地表示「為不生不滅等特徵所限定的緣起」這說法。這特殊的緣起異於非佛教者與小乘佛教所說的因果關係，而是大乘獨自的緣起，『中論』的主題。

中觀哲學之性格

在『中論』、『迴諍論』(Vigrahavārtani)、『廣破論』(Vaidalyaparakaraṇa)等主著中，龍樹並未有組織地構成自己的哲學。前述那樣的、他否定概念世界而要回溯至直觀的哲學，本質上是神秘主義的東西，而不是形成一個哲學體系的東西。如後要述的，開始於寂護(Santarakṣita)的後期中觀派達至具有一種體系的規模。不過，這亦應該說是為了批判諸哲學體系而立的體系，不能說其自身即是積極的哲學體系。龍樹只在其著作中，批判說一切有部、數論學派、勝論學派、正理學派等體系的原理而已。在『廣破論』中，是全面地提出正理學派的體系而批判之，但『中論』與『迴諍論』則不是批評其他學派的體系自身，而只是批判基本的教義而已。而作為其批判對象的教義，亦不可以說為是忠實地再現該學派的教義的東西。無寧是這樣，那樣的個別

的教義和以之作爲要素而被構成的體系，作爲它們的原理的思惟方法，是批判的標的。在這個意義下，我們可以說龍樹的哲學是對各哲學體系的原理的批判。

『中論』由二十七章組成。其中亦有不能說爲是對其他學派的批判的章節，譬如第二十六、二十七兩章；但其他大部份的章節，都把其他學派所有的教義選爲主題而批判之。此中在選擇主題的方法方面，並無一定的組織；作爲批判對象的主題亦不能說爲是已盡於二十數章中。倘若他有足夠的時間與意志，則這樣的批判對象的主題當是可增多的吧。若作極端的說法，主題當是可無限地增加的。這即表示，在龍樹的著作中重要的，不是被拿來處理的主題，而是龍樹批判的論理。他的批判的方法，雖被用到多種多樣的主題上，但實際上可還原到比較地少數的形式。換言之，倘若使用這樣形式的批判的論理，可以否定所有的學說。而，這樣形式的批判的論理，亦在歸結上基礎於一基本的論理。站在中觀派的立場說，不管是甚麼學說，甚麼命題，大抵都是不能成立的。這樣的論理，自與我們在前節所見到的那樣的龍樹的根本立場相一致。

(未完待續)

捐款鳴謝

南亭老法師	港幣	100.00元
元果法師	港幣	100.00元
覺願法師	港幣	50.00元
黃金彩居士	港幣	100.00元
王澄清居士	港幣	50.00元
蔡輝居士	港幣	50.00元
陳兆雄居士	港幣	40.00元
謝冰瑩居士	港幣	105.00元
駱浮雲居士	港幣	90.00元
鄭烘雲居士	港幣	45.00元
黃日光居士	港幣	120.00元
張教授	港幣	225.00元
妙法寺	港幣	4,406.00元
總計	港幣	5,481.00元

六十一期收支報告

一、收入		
本期捐款	港幣	5,481.00元
發行收入	港幣	272.00元
總計	港幣	5,753.00元
二、支出		
印刷費	港幣	2,949.80元
稿費	港幣	1,605.00元
郵費	港幣	598.20元
什費	港幣	600.00元
總計	港幣	5,753.00元

內明雜誌社謹啓

(上接第18頁 印度大乘佛教三宗概論)

唯識性或純粹意識是唯一之真實，不是「不斷」而是「絕對地恆常」。註釋世親之安慧，在解釋頌文中之唯識性是常(Dhruva)時，清楚地指出此Dhruva之義即Nitya，這足見出畢氏之爭持是錯誤的，安慧公開說唯識性是永久、是恆常，它是樂，因爲常是樂，無常是苦²²。

世親之系統是絕對唯心論，其實我們可說在二元吠檀多中(Advaita Vedānta)，唯識性近乎大梵或大我，阿賴耶識近乎自在天(Ishvara)，煩惱意識近乎命(jiva)，識境近乎世界(Jagat)，而異熟則近乎幻顯(Vivarta)。

註釋

- ① Vinśatikā, K. 17
- ② Ibid, K. 21. K. 22.
- ③ Trishikā (三十頌) K. 1-2. with Sthiramati Commentary, Ed. by S. Levi, Paris, 1925.
- ④ Ibid, K. 6; K. 7; K. 8-9; K. 17.
- ⑤ Laṅkāvatāra, pp 56, 67, 68, 222, 229.
- ⑥ Madhyāntavibhāga (中邊分別論) P. 19.
- ⑦ Ed. by S. Yamaguchi, Nagoya, 1934.
- ⑧ Mahāyānasūtrālaṅkāra, XI.
- ⑨ Trīm Shikā, K. 20-21.
- ⑩ Ibid, K. 23. Also Madhyāntavibhāga, I, 6.
- ⑪ Madhyāntavibhāga, I, 9.
- ⑫ Ibid, I, 2; Ibid,
- ⑬ Trisvabhavanirdeśa, K. 36-37.
- ⑭ Trishikā, K. 26.
- ⑮ Ibid, K. 27; K. 29, 30.
- ⑯ The Āgamaśāstra of Gaudapāda, Introduction p. CXL 11.
- ⑰ Trishikā-Bhāṣya, p 44.
- ⑱
- ⑲
- ⑳
- ㉑
- ㉒



印度大乘佛教三宗概論

Dr. C. Sharm 著
關泰和 譯

(續上期)

世親繼而破反對者的其它論證，知覺不能保證外物存在，因為就算在夢中，或見到兩個月亮都是有著同樣感覺，記憶並不包含對外物之知覺，而只包含其意識。反對者著重說，若夢境與醒時無異，我們在醒時應清楚知道心外之法不存在，有若我們知道夢境是假一般。對這一難，世親答覆道：在我們未全醒之前，我們不知夢境是假，夢境對夢者來說，與我們見到外境是同等真實的，只到醒後，才知道夢境非真；同理，世間諸有情沉迷於無明之中，他們一天仍沉溺於此無明之中，便不會知道世界並不真的存在，只有到真知冒升時，才能證得真實即純粹意識之義①。世間智總是著於能所二分，除非能所真的被超越，我們不能證得真實②。世親在結束他的三十論時指出，他已盡他之力去證明真實是純粹意識，但由於此真實離於辨解之智，所以不能由它而獲得。真實之證得，要由超越能所二分，離棄分別，而入於純粹意識，簡單地說，就是要成佛③。

5 絕對及其幻現

安慧在他的三十論釋中，告訴我們，世親造此論的目的，是要開示人無我與法無我的正義。無明有兩種，一是煩惱障，一是所知障；前者由誤執實我而生種種煩惱，後者由誤執實法而不能得法之實性，三十論的目的就是要破除此兩種無明。另外，一些學者執持外法，如內心般是絕對真實，一些學者則執持內心，也如外法般同樣是緣生而不真，三十論的另一目的，就是要消除這

些邊見(ekāntavāda)。

有些學者堅持說空宗連識也說為不真，但在上一章我們已擺出事實並非如此；要切記，空宗所說為不真的，只是個別的主體(individual subject)，這點唯識宗也是同意的。如果自覺是對自識的覺，空宗便批評之，火不能自燃，刀不能自割，指不能自觸；對純粹意識之意識會導至無限後退(infinite regress)。空宗說純粹意識是實在的，龍樹即把他的大空(prapañcha-shunya tātva)與菩提(Bodhi)或智(prajñā)等同，若果龍樹所說的菩提，聖天所說的心(chitta)，寂天所說的菩提心(Bodhi-Chitta)不是這純粹意識或清淨我(Self-luminous Self)的話，它們又是什麼呢？

三十論說，真實就是識，此唯識的狀態(Vijñaptimātra)，因於其內在力(Shakti)，而變為三種。首先，它變為阿賴耶識或云(異)熟識(Vipāka)，此識如藏庫，含藏一切種子，這個普遍的識隨著變為兩種，其一是末那識或染污意識(manana, kliša manovijñāna)，其二是各種受(mental States)與所謂外境(viśaya-vijñapti)。在此三種變之背後，便是那恆常不變之純粹意識(Vijñāna, Vijñaptimātra)④。

楞伽經所說的阿賴耶與世親所說的阿賴耶之間的異同是要特別加以注意的，楞伽經所說的阿賴耶識，與如來藏或淨心為一，這等於世親所說的唯識(Vijñaptimātra)，二者皆是純粹意識，亦是一切世間，內與外法之底據，亦是究竟地超越了能所二元的。世親所說的阿賴耶識則只是此純粹意識之顯現，它包含一切世

間內與外的種子(第二頌)，它恆轉如瀑流(第四頌)，到證得佛時，它的流轉才會停止(第五頌)。

末那識基於阿賴耶而起，伴隨有四種煩惱，即我見、我慢、我癡、我愛⑤，要到我執被破除及離於分別智時，它才不再起作用⑥。

第三種轉變，即轉出心理活動的意識(*manovijñāna*)與把握外境的五識(*Viśaya-vijñāna*)，這也就是我們的對象形式，總名六識。此中又可分為善與不善(*kushala, akushala*)兩種，伴隨着種種煩惱與隨煩惱(*klesha, upaklesha*)⑦。這些識都依於阿賴耶，如波濤依於水(第十五頌)。

因此，我們見到我與法實只是阿賴耶識之轉變，而阿賴耶識亦只是純粹意識之一轉變，所以，純粹意識是唯一的實在之義便可成立⑧。

6 三性(*Trisvabhāva*)

空宗所說的第一義諦(*Paramārtha*)，唯識宗亦稱之為圓成實性(*Parinispanna*)，而空宗所說的世俗諦(*Samvṛti*)，唯識宗則進而剖成依他起性(*Paratantra*)與遍計所執性(*Parikalpita*)；前者是指因緣生，後者則為想像(*imaginary*)。楞伽經說遍計所執性是純然的想像，如兔角，石女人之子，空中之花，第二月一般；依他起性則是依因待緣，基於辨解之智，屬於現象(*phenomenal*)之一層，圓成實性則是第一義諦，是基於精神經驗之絕對真實，離分別智與現象(世間)的雜多性，且有種種名字：真如、如來藏、阿賴耶識、聖智(*Aryajñāna*)、正智(*Samyag-jñāna*)或般若(*prajñā*)⑨。彌勒亦說遍計執性是純然的想像，畢竟空(*atyanta-Shūnya*)；依他起性則是緣生，依於世間境界(*laukikagochara*)；圓成實性則是絕對的真，依於無分別智境界(*avikalpajñāna-gochara*)⑩。無著說想像的只是假名(*nama, jalpa*)，緣生的亦如迷謬(*bhrānti*)，它只是幻現，有條件的與世俗的，有能所相(*grāhyagrāhaka-lakṣaṇa*)於其中的。想像的與緣生的同樣都不可名狀，不能說有，不能說無，它們非有，因

為事實上非如此；它們非無，因為作為幻現而在。絕對，亦是不可名狀，離於世智，是唯一的真實⑪。世親亦察覺到想像的只是由分別智計度出來；緣生的依因待緣而生；而絕對的則靠自己而存在於自己⑫。這三者都是無自性而有三個不同意義：遍計執無自性，因它是絕對的假(雖然它以假名或幻想而存在)；依他起無自性，因它究竟不存在(雖然它宛然而現)；圓成實也是無自性，因為它不能以分別智來攀緣(雖然它依於自己而存在於自己，只能由精神經驗所證得⑬)。

7 虛妄分別(*abhūtaparikalpa*)(遍計所執)

唯識論者，好像空觀者一樣，警告我們不要把空義誤解成斷滅見，空並非絕對的否定，只是否定了有某些東西在一些東西之內(*Something in Something*)，只有那些計執才可以被否定；能被否定的是不真實的，但這些計執之底據却是真實的，所為世俗法之超越根據之純粹意識是唯一的真實，其餘那些世俗之計執全是虛假。唯識論者與空觀者之分別只是程度上之差別，前者的解說更清楚詳盡，後者則畧嫌不足，在這裏，我們可以看到唯識宗的一個主要的功勞是它把一切對於空之誤解掃除，不再留有可誤解之餘地。唯識宗為此而立其虛妄分別(*abhūtaparikalpa*)之義，此義，如空義一般，適用於世俗與勝義，在前面一章，我們會說過，絕對地說之空，是大空(*prapñcha-Shūnyatā*)或者是那「離思維分別之自證之絕對」，而世俗地說之空，則是自性空，或者說「無獨立性因緣生之世間法」。同理，虛妄分別，在絕對上說，是「一切世間計執之真實超越根據」，而在世俗而說，則是「由那建構性之阿賴耶識之自發力而顯現為有能所相之世界」。虛妄分別一詞通常用來代替阿賴耶識，然亦有為一切世俗法所依止(*āśraya*)之義，由其無始而超越的無明賴耶識恆轉而顯現為能所差別之世界。虛妄分別亦名為分別，亦名為依他，若與它的內容等同，它則是因緣生，若從其本質看，它則是絕對，絕對是既內在於世界亦超越之。虛妄分別，作為阿賴耶，是緣生的；它聯繫著真與不真，它的本質是真，它的內容則是不真。

虛妄分別一詞亦通於三性之三義，在圓成實性，其義為超越不二之因之真實（Transcendental Non-dual Ground-Reality），無二分，無計執，然亦可以間接地被計執所披加；在依他起性，其義則為建構之識作為底據地，經由其自力而構成能所二分之世界；在遍計執性，其義則為計執的假我及假法，三界之一切我及法皆是計執^⑭，其所依之阿賴耶是依它起^⑮，然阿賴耶在超越真實處，斷除一切雜染而轉其所依（āśrayaparāvṛtti），便是圓成實性^⑯。

世親說，若證得外法不真，內我亦應俱假，因我與法是相依的，不能缺一而成，若離開我法之執，便安住在安靜之實性中^⑰，衆生若一朝不證得他們的識原本與純粹意識為一，便不能不超能所之分別^⑱。究竟地說，實性是純粹意識這句話亦不可說，因其亦是一分別，分別智不能以其「有」這一範疇來把握真實，但却不應說無真實，因為它可以由超能所之經驗證得，分別智是不能把絕對當成一對象把握的^⑲，此純粹意識離於分別智與世間的雜多相，它是淨界（anāśayo dhātuḥ），是不可思議（achintyaḥ），是善（kuśalaḥ），是常（dhruvaḥ），是樂（Sukhaḥ），是解脫（vimukti），是法身（dharmakāya）^⑳。

8 總 評

唯識宗通常被看成是一淺薄的主觀主義，它否定外法之實在，只以外法為生滅識之投影。它否定內我之存在，說之為在剎那相續念上所成之虛妄。它還主張一流轉之教義，而所謂真實，在他們來說，只是衆生相續的（生滅的）識。我們確信，我們對唯識宗之表述，已給予上述那些，或類似那些誤解此一沉重的打擊。在任何唯識宗之經典著作裏，也找不到絲毫以上所說之教義，好像命定般，空宗該被斥為斷見，而唯識宗本是絕對唯心論，又該被斥為主觀主義，宣說一字宙流轉之教。

我們已清楚說過，唯識宗把剎那生滅限在世俗法裏，只有世俗才是如此，只在這一層才強調剎那性。然剎那性根本觸不到真實，確實說真實是超於分別智的，它非間斷，亦非恆常，但是在

世俗的觀點上說，必要說它是生滅法上之不變，不朽，恆常底據。我們亦說過只是那經驗我（empirical self）或是衆生，（individual subject）或是自我（ego）才被唯識宗宣佈為虛假的，只有純粹意識之實在性，或分別被說名為阿黎耶識（在楞伽經）、如來藏、唯心（Chitta mātra）、唯識（Vijñapti mātra），是特別被強調的。純粹意識既超越能所之二分，亦離世俗之雜多性，它等如自性清淨之心。

唯識論不能看成是主觀主義，它不是煩惱意識（kliṣṭamano-vijñāna）連結着其他成就世界之轉識（pravṛti vijñāna）。世界被說成是絕對意識之顯現或轉變，所謂世界虛妄，只是說它不能離意識而存在。夢中與醒時的確是相等的，但切記偏計執與依他起之別，二者都是究竟地不真，而又皆存於識之內，它們不能逃出識之金鋼之環，它們不能越此雷池半步。世界之客觀性沒有被否定，外境是似於心外之境而現，但是這似外之境仍不能離開識，因為見相二分亦不離此究竟超越能所二分之識，識內在於世間法，然亦是一切法之恆常而超越之底據。

畢陀閣耶（MM Pt. Vidhushekhara Bhattacharya）提出「一有趣的論點，他說世親之純粹意識並非絕對恆常的（kūṭasthānitya），「是相待地常（āpekṣika-nitya），畢氏分開絕對地常與相待地常，他稱前者為Nitya（恆常），後者為Dhruva（義亦為恆常二字之義甚近）。他說世親（在三十論之第三十頌中）只用Dhruva一字而不用Nitya一字來形容唯識性，因此，它只是相待地恆常，如火之不斷，可稱之為相續之常（Pravāhanitya, Santānitya）^㉑。

畢氏說阿賴耶識是相待地恆常是很對的，世親亦明說阿賴耶是純粹意識之顯現，如瀑流般轉，可以名之為相續地常，但畢氏似乎忽略了世親之阿賴耶識與唯識性之分別，畢氏說唯識性亦是相續地常是肯定地錯了的，他拈出Nitya與Dhruva二字不是很有力量，因為這二字在佛教及吠檀多的經論中常被當作同義語來用，Dhruva, Nitya, ajara, Amara, Shāśvata, Kuṣastha等字通常是可通用的，世親在此用Dhruva一字是有絕對恆常之義，（下轉第15頁）

吾思吾師

智 銘

在我四十歲以前的生命意識內，宗教信仰是一片空白，我雖不否定宗教，但是也不信仰任何宗教。在當時的我，有着健康的身體，有着頗具成就的事業，更有着一個無窮的希望。可是，這一切，在一個料所不到的意外災禍內，頓時化為烏有。一顆小小的炸彈毀去了我的一切。當我躺在病牀上，除了充滿煩惱、憂傷的心靈尚能任意所之外，其他一切運動機能都已停頓，使我動彈不得，原來馳騁球場一小時可不休息的身體，而竟連一隻聞腐肉腥臭而侵襲的蒼蠅，也無法抗拒，痛苦的情狀，難以筆墨形容。在這個時候，我對生命產生了很大的懷疑，原有的自信已煙消雲散，我自問：為什麼世間的一切是如此的真實？為什麼人生是如此的痛苦？……諸如此類的問題，充滿在我的腦海中，我希望能夠找到答案，使這些疑問能夠解開，使我的心得到平伏。於是，我開始產生宗教的意識。

我首先接觸的是基督、天主教，基督、天主的信徒們，在病房川流不息，送單張、分小冊、臨床傳道、溫言寬慰，不畏蒸蒸的夏日，也不怕凜冽的寒風，日日如是，月月如是，他們之中有青年、中年、老年，有學生、教職、公務員、有家庭主婦，高貴小姐、達官巨賈夫人、大學教授。有牧師、神甫、傳教士、修女……雖然我身臭難當，但他（她）們勇於臨牀，既無不快的表情，更無厭惡之感。他們為道而犧牲的熱忱，深深地打動了我這

正需要溫暖的破碎的心。於是，我很用心地聽他們傳道，更用心閱讀他們的經典、宗教史、宗教哲學等書籍，由淺而入深。可是，久久，我的問題並沒有找到答案，反而使我產生了更多的問題，我向他們提出問題請求解答。所得到的答案是：「只准信，不許疑。」這個答案使我產生了反響，我認為基督、天主教不是我應該皈依的宗教。在徬徨一段時間以後，我已傷癒出院，在家閱



道安法師遺像

讀一些佛教之類的刊物書籍，漸漸地，我由其中得到了一線曙光，指示我走向解答人生疑難問題的路途。因而對佛教產生了信仰的意念，就是因為這個意念，使我投到吾師——上道下安上人的法座前，忝為門徒，幸沐慈恩。

民國五十一年十月八日，我拖着一個傷後而又諸病纏身的皮囊，自台中的豐原到達台北，又由計程車司機的引導，使我找到原不知方位的——道公道場——松山寺。當時的松山寺，就是現在的彌勒殿，雖名之為寺，却只不過是用鐵皮板搭成的三間小房而已，道公就住在殿右的小寮房中。皈依時，他給我開示說：「出家作比丘，是大丈夫事，其實皈依佛教，學修佛法，也是大丈夫事。因為，學佛的人，要能忍別人之所不能忍。一般人的作為是要追求一切，執着一切，而學佛的人，恰是反其道而行——要捨棄一切。不但得不到的要捨，既得到的也要捨，有形的物質要捨，而連起心動念也要捨，唯有能捨

得透、滌得淨、提得起、放得下的人，學佛才會有成。」

這些話，言猶在耳，就好像是昨天的事一樣。自此，我就成爲一個佛教徒，列爲道公門下的弟子。十幾年來，我雖不能近席聆取法益，但敬愛吾師之心，却常隨師左右。

民國六十三年十一月，台中霧峯萬佛寺傳戒，師任羯磨和尚。同月廿二日，接到他的限時信，叫我去萬佛寺一談，我遵示前往，拜見以後，他交給我一張用三張八開稿紙相粘的「中國佛教設計劃表解」，叫我依此表解寫成一個「中國佛教會發展計劃綱要」，當即携回漏夜撰成，第二日持送萬佛寺呈師核閱，師閱後，令往台中打字油印一百份，準備戒會結束後携往台北開會討論。等該綱要打字、油印、裝訂以後，當天下午又送萬佛寺交師親收。當時，道公令我常住玄奘寺，將來有些書稿叫我整理出書。師命難違，乃拋開一切俗務，前往玄奘寺，於該寺後山親手修建茅蓬一座安居。平日以閱讀、寫作、墾植、農作而解行並修。

六十四年八月，我去台北松山寺拜見。師出其手著「中國大藏經翻譯雕刻史」原稿一細，叫我携回代爲整理出書。受命之餘，手足無措，蓋此項艱巨工作從來沒有嘗試過，但爲師分勞，應是弟子份內之事，故勉強帶回，代爲整理、編目。同年底，師以眼疾嚴重，急需療養，乃摒除台北一切法務，來玄奘寺常住，此方爲我真正追隨左右的開始，乃將編就的「中國大藏經翻譯雕刻史」呈上，並建言道：「中國大藏經翻譯雕刻史」之內容，重在「翻譯」史之敘述，而於「雕刻」史則未盡其詳，如將雕刻史部份另出一書，以爲彌補，則中國大藏經之史料，庶幾齊備矣。師虛懷若谷，欣以爲然。但要編該書，國內無有各藏版本，參考資料欠缺，唯有以日人之著作用以借鏡。師云：「台北丈室適有日本龍谷等六所大佛學系佛學教授小川貫一氏等六人合撰之『大藏經之成立和變遷』一書，可資取材。」因命使者持之以歸。但要自中取材，必須將之譯成中文，在道公弟子中能來山操此日文翻譯工作者不多，而內子莊寶桂之日文頗具基礎，師乃召之來山共同翻譯，及譯稿呈師，師閱後，覺文筆流暢，文義貼切，非常高興，對內子獎勉有加，並云：「台北存有日文佛書甚多，將來要

全部翻譯。」師近年來忙於中、日佛教關係之促進工作，每感懂日文人才正需培植、運用，故對內子頗器重之，曾一再函勉用功爲佛教努力。師即以該譯稿爲基礎，再參酌其他著述，乃成「中國大藏經雕刻史話」，並同前書由師携往台北親自交廠排印。

以上這二本書，都是道公親自交廠排印，其中第一部「中國大藏經翻譯雕刻史」已出版，第二部「中國大藏經雕刻史話」已三校定稿甚久，但至今尚未出書。師圓寂後，我趕到松山寺瞻仰，誦經時特往佛經流通處詢問韓凱居士，據言：「第二部書款已付九萬多元，承印之人，遲不交書，可能有問題了。工廠在什麼地方都找不到。如此看來，還得爲老人家去交涉一番了。」

六十五年十一月下旬，道公又電召我去台北，那時是道公將去高雄縣大岡山阿蓮鄉龍湖庵傳法之前三日，在丈室頂禮之時，老人家正坐在書桌旁用心寫作，案頭上放了兩大堆資料，都高達一尺以上，他見我到了非常高興，坐定以後，告訴我說……

「有一位弟子要在我七十歲時，爲我寫年譜，向我索取資料，學佛之人本不著重這些，所以平時我也沒注意留取什麼，只好將在台灣的這些年來，所發表於各報章雜誌的文章及宏法活動圖片影印了下來，由你按照發表的先後次序加以整理，然後交那位弟子去參考。這些文章都是在匆忙中寫的，在內容上說，較我在大陸時的寫作，還要差些，但隻字並未携出，不無可惜。」

他說完就抱了一大堆影印資料交給我，叫我就在丈室整理，因爲三天後要去高雄傳法，故令我在三天內交卷。我想，二十多年的資料，要在三天內做好，恐力所不逮，但我却不能表現一點點難爲之色。於是，我就脫去外衣開始工作。老人家見我連茶都沒喝一口，立刻由櫥內取出一盒日本茶葉，親手爲我泡了一大杯茶，當時的我既感激又慚愧，吾師之愛護弟子，真是無微不至。

我將那些資料先依發表的年份檢出，分成二十一堆，再依各年之月份又予分序，再按文章內容分類，以後以複寫方式登錄。馬不停蹄似地趕工，於兩天一晚交卷。當道公接到我整理出的資料時，臉上堆滿了慈祥和靄的笑容，他讚勉地說：

「你作事又快又好，最合我的心意。」說完，看了看我整理出的資料，不但將年、月、日依序分得清清楚楚，而且登出的刊物名稱及卷、期、號、頁，均詳予註記，一目瞭然，他顯得非常滿意。接着，又說：

「這些影印資料你拿回去，代我編爲『二力室文集』，在四十四年我六十歲生日時，弟子們會將四十四年前發表過的文章編爲『第一輯』，這些資料編爲『第二輯』好了，明天我要去大岡山龍湖庵傳法，有什麼事向那邊連絡。」

我唯唯受命，將資料裝入一個特大的塑膠提袋中携回玄奘寺。正在剪接、編排、分類、錄目等處理工作時，道公的電話來了，他查詢編排的工作進度如何？我報告說「一週以內完成。」他聽了很高興，沒有說什麼就放下聽筒，我將携回的資料統編爲第二輯，計算字數達五十多萬字。將稿件用限時雙掛號寄到龍湖庵。他審閱過後又掛號寄回，另外寫了一封信，他的信這樣寫的：

「志明吾徒：手書及稿均悉，吾徒編歷史方面書甚相宜，不必過謙，唯對理論如中觀，唯識，及禪宗方面，須經多年研驗方可着手，明年師擬常住玄奘寺時，每日爲徒等講有關上三方面的東西，方能深入義海。寄回文稿，細加檢閱，除糾正其中錯字錯句外，如有不順處或接氣不上的地方，均一一加以校正過來，祝近佳！師 安手啓，65、12、17。」

在這封信內，又附了一頁編排的指示事項，內容是：

「一、尚有多篇文章未收入：『哲學與文化』內有一篇未收入，『中央日報』有一篇未收入。另在『獅刊』中，有好幾篇社論也未收入，還有七次傳戒的法語六十多篇。二、有些文字應當加以修改，如『玄奘大師的精神』一文欠整嚴，應加修改，諸如此類者頗多。

三、此書明（六六）年元月先付印一、二輯，不必在生日出版，紀念文集，已另有專書。

四、還有一本『入佛指南』，又名『學佛手冊』亦應加以整理，加入『二力室文集』中之一部『修持講座』書內。

五、此外，詩詞約計有一百首，聯對約三十付，但遺失者太多。」

接到道公的這一手諭和指示後，編排工作不得不暫時終止。我給道公寫了一封信，大意是：

「一、師父的文章，弟子讀之，字字珠璣，義理圓融，實不敢修正，恐牽一髮而動全身，如師認有不妥之處，俟戒會完畢師北返後，弟子即前往台北，或由師修改，或口述而弟子筆記。

二、要補充之資料，弟子平時沒有注意，不知登載時間，及於何處蒐集。獅刊社論未具名，檢視困難。」

此信發出後，道公立即限時來信，他寫道：

銘徒（法號智銘）：書悉，文集之蒐集，須過農曆元月，始可有時間，社論師自知，擇取後一律加以影印。法語正在蒐集，八次傳戒之同戒錄中影印出來，尚須加以整理，屆時將交吾徒整理。還有在各大學及大陸、日本各地講演稿近三百篇，亦擬加以寫出，次第出版，此外，經、律、論講稿，亦可用新方法表解出書，還有『佛教予中國文化之影響』等。吾徒應抽暇翻閱大藏中的史傳部『弘明集』及『廣弘明集』等書，以便對佛教史料之第一手資料，有所認識。明下午六時乘機返台北，又有十八天忙碌。祝近佳！

師手啓 65，12，27 早。」

（未完待續）

徵集道安老和尚遺著緊急啓事

敬啓者：鑑於往昔大德先賢之遺著大多散佚，致使後人研究佛教（學）史者，發生諸多困難和舛誤。道公住世時，遺著、遺墨甚多，爲恐時日推移，亦遭散佚，故特緊急啓事；凡海內外各方大德持有或見有道公之文章、法語、講詞、詩詞、對聯、手札、圖片等資料者，敬請影印一份見擲，以便編入『二力室文集』，勞神之處，功德無量。此啓。

受命弟子 智銘謹啓 六六，三，十五。

賜件處：台灣日月潭玄奘寺智銘收。

日本佛像彫刻選輯

(一)



◁ 奈良來迎寺善導大師像



▷ 奈良般若寺文殊菩薩像



◁ 日本神奈川東慶寺水月觀音像





◁ 京都鞍馬寺聖觀音彫像



△ 奈良東大寺釋迦如來坐像



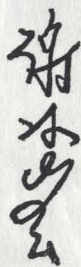
◁ 京都東寺弘法大師彫像



◁ 奈良西大寺愛染明王像

獨眼龍日記之七

重見光明



今天左眼睛要折線了，我是多麼高興呵！

一個星期來，我什麼事也沒做，只偷偷地寫了幾封信。今天收到沈居士、潤清、人仿、桂英等來信，我把每封信讀了又讀，很想馬上回他們，不要一拖又是幾個星期；但爲了眼睛，只好又擱下了。

我真不懂，爲什麼越到老年，覺得日子特別過得快，正如日落西山，很快就消逝了。我有很多很多的計劃，五四以來的文壇掌故和作家印象，我要寫的太多，太多；同時我還想寫一個至少三、四十萬字的長篇小說，還要譯些佛教故事，續寫女兵自傳，雪茵今年七十，她寫了部自傳，我羨慕她的精神，儘管常常鬧病；可是她近年來創作力特別強，小說，散文，詩詞，一本一本地出版，我呢？完全在半死不活，若斷若續之間，我欠的文債不知多少，我像一條老牛，非用鞭子抽打，就停在那裏不動，抽一下，我走一步；不抽，就停步了。達明在幾年前就勸我「封筆」，叫我不再寫文章，他的理由是，現代人要看現代小說，我寫的故事，早已落伍，沒有人要看的；可是奇怪，爲什麼台北的力行書局來信說，女兵自傳台版第九版出來了，現在正在再版碧瑤之戀。這是以菲律賓爲背景的一部長篇小說，主角是幾個華僑青年男女。十餘年來，都沒有再版，怎麼現在統統賣光了，一本也不剩，要不是有人經常去買它，老闆是捨不得花錢再印的。我想等我的眼睛完全好了之後，我要一步步實現我的計劃，只要我的腦筋還能思想，沒有老到寫不成字的地步，我是不想放下這支筆的。

藕益大師集，今天看完了，這是看第一遍，有時間，我

還要從頭看二遍、三遍，所謂「好書不厭百回讀」，每次都會發現新的意境，良好的心得。本書最後兩段，實在寫得太好了，真是字字珠璣，語語沉痛，我想將它抄下，相信一定有人喜歡讀的。「末法中病，有三不可救：喜守不喜攻；喜畧不喜廣；喜同不喜異。交友有三大惡：喜順不喜逆；喜口是而心非；喜不如不喜勝。學問有三大錯：好多不好精，逐末不求本；求解却不求證。」

這裏作者所說的交友三大惡，及求學問的三大錯，真是一針見血的金玉良言。

「法門有七壞相，六興相。何謂七壞相？一、懼命天，知命孤，以家貧故，令出家；二、避難無聊，激氣求安樂故自出家；三、求清高故自出家、四、以好名故受戒；五、好名故聽經；六、藏拙故參禪；七好名故參禪。七種雖高低不等，優劣判然，同爲因地不真，壞法門一也！」

「何謂六興相？一、爲生死故出家；二、爲大菩提故出家；三、爲修行基本故受戒；四、爲修行門路故聽經；五、爲了生死故參禪；六、爲得種智故參禪。六種雖大小不等，偏圓有殊，同爲因地真正，能興正法一也。噫！凡吾同類，尙自考之：倘因地真，幸善自保持，俾中正而不入於邪；或因地未真，則痛自改悔，速反真而無溺於偽，庶幾自救，亦救法門耳。」

下午一點半懿宗和嘉慧來看我們，知道我今天下午要去梁大夫診所拆線，所以特地開車來送我去，本來約的是兩點四十五分看眼睛，因爲病人太多，一直候到四點才拆線。

「不要害怕，拆線不會痛的。」
梁禮崇大夫輕聲地說。

「我知道，您不要耽心，我不會害怕的。」
說這話時，我有點自責，明明在說謊，我心裏早就在嘀咕了，拆線時，稍為有一點痛；但我能忍受。

「長得很好，大概再過一兩個星期，你就可以完全復原了。」

「這隆起的地方，會不會長平呢？」

我緊接着梁大夫的話問。

「會，一定會長得和原來一樣的。」

他很有把握地回答我。

永懺樓隨筆之十二

夜半鐘聲

馮 馮

從舊金山北上往西雅圖，有兩條主要公路，一條是內陸線，一條海線，內陸線平坦寬闊，直奔數十里尚無須轉彎，且是雙行的快車大道，一邊來，一邊去，每一邊可以同時平行跑四路車子，十分便捷，只有到了沙士山區之時才稍為曲折。沙士峯雪景之美，若比之富士的主峯劍峯，固然不及遠甚，但配上沙士湖的山光湖色，也差可比擬蘆之湖一帶的小火山。從公路望下去，沙士湖水蒼綠，山脚褐黃，水線層次分明，形狀有如海棠葉之曲捲，雪峯倒影，另有一種荒涼之美。

山線過了沙士峯以北，下了山，進入奧立岡平原，處處樹林人家，油站工廠，公路直通百里，幾乎可以不必轉動駕駛盤，任由車子自己直開，但是若論沿途景色，就無甚值得一提的了。車行到此，猴兒總是睡覺的居多，因為太乏味了，只可惜睡又睡不着。

海線不及山線快捷，要多走五小時，因為一〇一號公路大部份是沿着海岸邊沿前進，曲曲折折，而且不若山線快車

拆線完了，梁大夫送我一瓶眼藥，再三囑咐我，千萬少看書，少寫字，要多多休息。

爲了怕有灰塵吹進眼裏，我仍然用眼罩蓋住左眼，回到家，我就取下來，究竟兩隻眼睛看什麼都舒服，都方便，我希望從此以後，不再寫獨眼龍日記，我追求的是完全的與真正的光明，永遠的光明！

最後，我還要萬分感謝梁大夫爲我除害，朋友們爲我耽憂，這些珍貴的友情，我當永遠銘記在心裏。

大道之寬闊。但是沿途景色之美，無法形容，即使你是三天三夜失眠，疲倦不堪，至此也精神百倍，全神欣賞，目不暇接，不能旁瞬的。

海線一〇一公路，離開金山，開上著名的金山大橋，俯望金山市區，濃霧籠罩，房舍密密繫在一片，不知怎的，忽然叫猴兒看了覺得悚然心驚，住在金山的人一定會罵猴兒如此亂說，但當時猴兒看見的只是一大片頹牆斷瓦，完全是個廢墟的樣子。又像是一片密集的塋地碑林，看了心頭十分難過，再想想，自己也不過如是罷了，誰又能跳得出去？那些金融大樓，那些銀行，忙忙碌碌，苦苦營謀，鎔銖必較，都不過是做了自己貪慾的奴隸罷了，就算富如侯活休斯，他又帶了幾文而去？

那金山底下的地殼載浮載沉，移移動動，金門橋上濃霧翻騰，數百尺下，輪船有如玩具，人影一閃，又有名人跳橋自殺，那一點灰色西裝，直落大海，飄飄蕩蕩……

到得北岸山上，依然陽光普照，回望金山，依然是宏偉華麗，氣派十足，毫無異樣，摩天大樓，玻璃高塔，都浮在雲霧之上

，好像是神話中的雲中仙國，金門大橋臥雲，更顯壯麗。

此後沿途都是荒山衰草，一片焦黃，瘦牛成羣，老馬處處，看見這些動物骨瘦如柴，心中十分惻然，加州奇旱，到處無水，連這些牲口都吃不飽了，可憐又要給人搾奶，還難逃屠刀，真不知那些美國人怎麼吃得下咽牛排的，西岸沿途所見牲口都是如此瘦弱，美國人號稱富裕，講究人道，看來也不過是徒有其名罷了。

那些山下全無水源，全靠下雨。橡樹零星生長於山谷低地，也要根深三十尺以下始勉強吸得少許水份，橡樹也大多乾枯半死。一路上都是如此景象，直到過了「生命谷」以後，情形才較為好些，以後開上更大山區，公路越來越窄，轉來彎曲，轉到加州北部，天已黑了，猴兒打了一陣瞌睡，醒來時已經進入尤力卡市區，風景至此爲之一變，全是海景了，只見海面浮燈成串，閃閃不定。東山月出，有如銀盤，海堤飛雪，沙灘上野火點點。

自此以後，海岸全是天然荒野，不見人家，美國政府現在不准私人佔有風景區海灘，不准建造私人房舍獨霸勝景，這是一件值得喝采的新政，把天然勝景保存其原有風味，指定爲國家公園，海灘森林一律留給大眾享受。要不然有錢人都把海灘名勝佔盡，窮人別想去觀光了。加州南部就是如此，弄到到處是私人海灘，插牌禁入，有些甚至設立鐵絲網，雇了槍手防守，銅臭得可憎可恨！幸而美國政府還算保留了北加州與奧立岡海岸的天然景色。

加州與奧立岡交界的兩百里海岸公路，才是全線勝景精華所在。這一帶公路在海邊蜿蜒前進，忽高忽低，忽而懸崖凌空，車輪之下，怒濤雷奔，亂石崩雲，飛瀑激雪，驚險不亞於台灣東岸的蘇花公路懸崖，景色亦頗爲相似。忽而飛墜浪邊，狂瀾直壓窗外，有如雪崩堆來，忽而沙灘平坦，小山處處，海水秀峯座座，狀如桂林山水，峯頂孤松傲立，巖石蒼古，海水迴流。忽而斷崖數十里，海浪百尺，排排猛攻，月影化爲千點萬片於倒流淺水，風聲吼然與海濤爭雄，雄偉

之象則更勝蘇花公路多矣。

猴兒看得十分着迷，巴士上一車旅客此時全皆睡着，就只有猴兒獨享美景，越看越有精神，看得連氣都不敢喘了，此線猴兒以前都是白天走過，已經嘆爲觀止，誰知月夜之下，更勝日間十倍，那種淒迷神秘的氣氛，更非人間所有。

海岸已盡，再折入內陸山線，此處全是三百尺高的千年紅木，公路在紅木森林之中穿過，兩旁全是十人可以合抱的巨大紅色樹身，仰望天頂，全爲樹梢所遮，不能再見月色，只見一線蜿蜒曲天光，難怪山海經稱此處有神木高及萬仞了，山海經是一本奇書，所載遍及北美南南洋各地風光，猴兒幼時曾一閱，仍有依稀印象。直到在海外才一一印證此書內容之不謬，可惜現在想找一本也找不到，否則當可一一註解它是何地何處，免得後來讀者以爲它是神話而已，它不是神話，它是一本中國古代對於世界地理的紀錄。中國古人早已遍遊海外，遺跡到處，可惜筆記都保存不了下來。這些是題外，以後另外再記。

却說猴兒坐在巴士前面第一個位置，面前是車頭玻璃，有如寬銀幕，一切景色都盡收眼底，眼望兩邊紅木森林，有如頂天巨人，排排後退，此時林中黑暗無比，車頭燈光照着霧氣，前後均無車輛，只聞車輪輾壓柏油之聲，路旁不時出現細小如狼犬之黑水鹿，踟躕不前，唸佛之餘，猴兒心中忽然漸漸澄清無比，光明大放，聽見音樂鐘聲，然後又聞鐘敲十二下，那鐘聲正似英國倫敦鐘塔之聲，十分熟悉，視之則爲溫哥華鐘樓之大鐘，又見吾母背痛臥牀，盼我早歸之狀，心中不禁悽然不安。

此時車內無燈，猴兒生平不帶手錶，不敢確定，於是就問司機之黑人，是否十二點正午夜。司機開小燈看錶，正是十二點過一分。他反問我如何猜得如此準確，猴兒無言以對。

想起平時在溫哥華居家夜讀，每每聽聞此鐘樓敲出時間，驗之皆準，而住處爲郊外，距鐘樓十餘英里，平時偶然問及鄰人，無人曾經聽見，都斥我爲妄，溫哥華日夜有萬車奔馳，百船出進，百機飛行，噪音至夥，如何可以聽到城中鐘聲十數里？想不到在奧立岡紅木森林中亦聽到此鐘，距溫哥華尚有八九百英里，真

是豈非奇怪？

爲求證實，再聽到鐘聲時，又與司機驗時，凡五次，均無錯誤，猴兒無法解釋，唯有默然自識而已。

思及唐人詩句：「姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船。一良有以也。每見有人斥之爲妄，說寒山寺在城外數十里，如何可聞？猴兒今乃知張繼之不妄。鐘聲之音波若產生超音之波，心靜之人偶然感受，何足爲異？千里亦爲咫尺而已。

靜室心聲

張雪茵

遷居後，除臥室、客廳之外，尚有餘室，友人惠我磁塑觀音一尊。我將它供奉於餘室條案之上，每晨拈香誦白衣咒千遍，習爲常課。漸覺塵俗煩惱之念祛除，身心淨化。此儒家所謂寧靜致遠之道，乃於唸佛中悟得。

不如意事，人所難免，一旦遇不如意事，就難免煩惱，人有了煩惱，心就無法寧靜，別人的溫情勸慰，對你都沒有幫助，惟有自己在靜中去祛除，才得到心靈的解脫。

百法明門論把煩惱分爲「根本煩惱」與「隨煩惱」兩種；所謂根本煩惱，是指貪、瞋、癡、慢、疑、邪而言；所謂「隨煩惱」，是指憤、恨、惱、覆、誑、詭、害、嫉、慳十個小隨，無慚和無愧兩個中隨，不信，懈怠、放逸、沉昏、掉舉、失正念、不正知、散亂等八個大隨，試想一個人在人生旅途中，有這許多煩惱和自己的偏差主見，困擾着身心，支配自己的言行，精神自由，已無形喪失，那還有幸福可言呢？

人一生都在情、慾中打轉，慾望乃永無止境，貪求追逐，永遠也得不到滿足，還有什麼快樂可言。不但自己得不到

猴兒曾養一幼犬，每聞其無端哭號叫喊，後來靜心細察，乃知此犬可聽聞十數里外之警車及救護車之鳴鳴鳴聲，驚怖而啼，跑來依人，我每聞鐘聲之時，此犬亦昂首相向豎耳而聽。

再說猴兒在車上見吾母輾轉病榻，不禁淚下，歸心似箭，恨不得巴士變爲飛機，立即飛到家中，心緒一亂，旋即又一無所聞，一無所見，但見森林黑沉有如地獄，而前途漸見燈火，到達可容汽車鑽過之紅木樹洞公路，猴兒亦無心觀望了。

幸福、快樂，更因你的貪、瞋、慾，傷害別人。

我本無慧根，歷人生旅途，又多沾煩惱，自從皈依後，常有機會聆聽高僧宏揚佛法，自己也每於靜坐唸佛中，獲得祛除煩惱，淨化身心的捷徑。佛陀在救世的遺教中，再三昭示衆生，唯有誠心念佛，才能擺脫煩惱，超出輪迴，佛就是光明火炬，舉起光明火炬照亮你，何愁心地不能清明呢？

二

一般所講的智慧，是指先天的秉賦，和後天學問的培育，而佛學所講的智慧，是聞佛法真理而發生的智慧；是多親近善知識，精心研談佛學而產生的智慧，是精研佛經義理有所得，而加以思維抉擇的智慧，這種智慧，才是正覺的般若智慧，完全是以正覺的妙真如心出發而勤謹修持，才能親證真理，辨別是非邪正。念佛即所以求定心，定心才能大澈悟，才能產生般若智慧。所謂修身即是修心，修心才能成正果。

這些道理，都是我靜坐念佛時所獲得。有了這一間靜室，讓我禮佛靜坐，我早已忘却仍在軟紅十丈中了。

我將以一個月的時間，讀歷代高僧傳，他們的事蹟和遺教，將會使我獲得更多的智慧，更大的澈悟。

觀世音菩薩靈驗記

李荃華

冰瑩按：這是李荃華居士在七十六年十二月廿二日寫給我的一封長信，內容敘述她信佛的經過以及觀世音菩薩靈驗的真實故事，現徵得作者本人同意，在內明上發表，以供佛友及其他教友參攷。}}（上畧）關於我信佛教的經過，從來沒有對人說過，今天我願意向你傾訴。

抗日期間，我任教雲南女師，夜間在一家公司任會計，每星期參加基督教的禮拜，新約舊約，我都很熟；只是我個性倔強，自尊心大，一年後，我不信教了。

到了台灣，又被佛教和基督教友拉去聽經，做禮拜；但最後我發覺我愛看佛書，決定信佛，佛書看了十多年，才去聽經皈依師父。開始讀太虛大師全集，給我的影響很大。看佛經時有不了解的地方，就向師父請教，對佛理稍為知道一點之後，才肯偶然跪拜，近年來，我是自動跪拜了。

記得皈依三寶之後，我並沒有設佛堂，也沒有供佛像。一天傍晚，唐居士來看我，送我一張佛像，我打開一看，美極了，翠綠的荷葉上，臥着白玉觀音，太漂亮了，立刻令我生歡喜心，我對朋友說：「明天我就去配個鏡框來，設立佛堂，我要朝夕禮拜。」

第二天臨出門時，再打開一看，原來是白報紙上油印黑線條相，可是信用要緊，仍然配了鏡框，供在佛堂。

這時我皈依南亭老法師，十年之後，才參加每月初二、十六的法會。回憶初入佛門時，連「無南」兩字都不會念。外子的母親逝世，在廟裏念經，火葬後，把骨灰供奉在台北郊外的圓通寺靈塔，當尼師們誦經的時候，忽然在靈塔前面出現一個女人大像，看來像一個五十左右的老太太，很慈祥

的樣子，穿着藍色衣服，和塔一般高；可是看不見腿部。我以為她是婆婆，因為不懂佛教規矩，也不敢哭，很久，她才消逝，這是觀世音菩薩第一次顯示。

每次聽到大家念經時，我只能默念，因為一出聲，我並不知道其中的意義。我很奇怪，經常在家裏，嗅到濃厚的檀香味。有一天午飯後，我躺在床上小憩，忽然看見從床邊左門，走進來一位中年婦女，面貌、衣服，和那次在圓通寺看到的一模一樣，她像普通人一般，口裏說着「念」，我的腦子很清楚，知道這又是觀世音菩薩顯示，心想，我千萬不可動，聽她說念什麼？結果只聽到：「念……念……念……」她繞着床從左到右，直到窗外，我趕快起來去看，什麼影子也沒有。從此，每次在法會上，我必定大聲誦經，隨着視線所及能一目兩三行，一口氣念完，從來沒錯過，而且全文都了解。操木魚的法師，她願意我坐在她的身旁，因為我的聲音大，可以領導大眾省點力也。

接着，我又學會了唱讚，操各種法器。（我有全套法器，已送給金山法王寺。）

一九七四年來美之前，曾作過一個這樣的夢，我從高高的山上跑下來追尋亡夫，口裏叫着：「仲光，仲光……」起初，還有迴音，漸漸地山谷間的迴音沒有了。正在感到萬分傷心的時候，突然，這座高山，變成了平原，在大樹下的石桌前面，站着一位半老婦人，和我過去看到的兩次面貌，完全相同，惟有藍色的衣服，換為紫色，她對我說：「友情最重要。」我回答她：「也要有緣。」然後我回顧四週，茅屋數間，花草幽美，覺得這位老人非常和藹可親，我心裏想，就在此定居下來豈不很好，可是一瞬間，老人的影子不見了。

來美後，因言語上的障礙，孩子們的忙碌，以致很晚才和他

們連絡上，可見老人指示友情的重要，真是一點不錯。我常常想，在這個異教徒充滿的美國，也許佛菩薩離我遠去了，一天清晨，忽然聞到檀香味，以為鄰居有信佛者，四處尋找，沒有發現什麼可疑的地方，我寫信到台灣去問這天是什麼日子，原來是法會開始的第一天。

來美將近一年，除家人外，沒有說話的對象，我們的附近，有一個用國語傳道的浸信會，牧師夫婦對我很好，孩子們怕我整天悶在家裏，會對我不利，於是她們勸我去做禮拜。在宗教同源的種種解釋下，我參加禮拜將近一年；但是我的內心非常苦悶，精神恍惚，有天晚上，我夢見有人要我做個選擇：「你到底信仰什麼宗教？你應該有一個決定。」我很着急，立刻念一遍偈，以表明心志，醒來，我的口中還在念個不停，我覺得太奇怪了，於是連忙把它寫下來：

「東逃西奔近卅年，世態炎涼苦難言，識破緣起真實相，深入法海習參禪。」

我幾次見到觀音菩薩，總是穿藍色和紫色衣，不知是什麼意思，猛然看到我供奉的觀音聖像，磁的是藍色，掛像是紫色，所以我近來所畫的聖像，就採用這兩種顏色。

金山法王寺的妙境師父慈悲，指導我閱中論，我清醒了，我了解佛教是緣起正法，耶教是主造萬物，我真糊塗，怎麼會跑去做禮拜呢？幸有演培法師指示我「以法為友」，現閱中論，頗有興趣，生活得很愉快。

八月裏，我第三次去金山，是參加法會，在法王寺住了十天，每天六支香，禁語。我因腿疾，處處顯得特別，上大殿時，眾人脫鞋，我只好換穿一雙新鞋，大家跪拜時，我只能鞠躬；大家打坐時，我只能坐在高椅上，垂着雙腿，唉！爲了病，有什麼辦法呢？我的內心苦痛極了！

第四天，第六支香後，我在大殿中獨坐，觀想，剛靜下來，妄念起了，我不耐煩，忽然想到，我不應該逃避現實，就把握眼前的妄念，觀他個究竟，天呵！那三毒——貪、瞋、癡——出現了，竟是損人害己的思想，有違佛意，令我毛

骨聳然，我立刻抓住此行不通之一點，發誓起願，一定使他昇華，互證佛果，自度度他。

在當天晚上甜睡中，清晰地感到雙腿漲痛；可是很舒適，第五天，第一支香時，就可脫下鞋子登大殿跪拜，也能像她們一樣打坐，在禁語的情況下，大家都用驚訝的眼光望着我，在這種神聖的道場，師父的功德和眾師兄的精進莊嚴之下，我得救了！

「將此身心獻塵刹，是則名為報佛恩。」回到洛杉磯後，我一連畫了十多張觀世音菩薩聖像，裱了許多經畫，我從此更要研究中論，一定由此經深入研究佛理。

關於觀世音菩薩的感應，我還有一個真實的故事告訴你，記得八年前，先夫去世後，我一人獨居，自己懶得做飯，由餐館送來，吃不完的，往冰箱一放，下次再吃。不知是日子太久，還是飯菜不清潔，有一晚深夜，我忽然肚瀉不止，一連五次，實在沒有力氣起床了，於是急呼觀世音菩薩聖號，繼念白衣咒，漸漸入睡了；第二天醒來，健康如常，我立刻去印了白衣咒千份，送給大家念。

這真是一件不可思議的事，我覺得很奇怪，若是其他的病，只要念咒，可使心專、心靜，安然入睡，休息一夜，病況減輕或痊愈；但泄肚子如何可以止住呢，那晚我還想嘔吐，水泄幾次後，好像會轉為痢疾，何以念咒後，竟能安然入睡，霍然而愈？

觀世音菩薩太好了，將近三十年來，我時時刻刻默念聖號，有時夢中自動在念，還有時聽到我內心在念聖號。不論在萬忙之中，我的形體雖在做事，而內心念佛並未間斷，有時，我自己也不能解釋。總之，菩薩心腸是慈悲的，廣度眾生，有求必應，像我這種個性倔強的人，竟能信佛如此之誠，真是佛法不可思議。

我生性愛看書，可是四十歲以後，除了看報紙外，任何書都看不進去，唯有佛書，是我的精神食糧，接引我入佛門者是太虛大師，看完了他的全集，真令人折服；令我終日稱念者是觀世音菩薩，他累次顯示聖像，真太慈悲了。（下畧）

一九七六，十二，廿二於洛杉磯



記一個念佛拜佛圓融一片的佛七

眞覺

紐約美國佛教會的大覺寺，於一九七七年一月卅日至二月五日舉行第十一次佛七法會，本來每年一度的佛七，似乎用不着記述。但是要知，每年法會，參加法師和居士們有變動，境象有不同，開示的圓音亦有差別，感想也有異了。所以不能不記。

在時間而論，大覺寺的佛七，每逢在釋尊成道日（臘八）之後，彌勒誕辰之前，正值農曆屆終，公元的新歲開始，而今歲與往年不同，新總統卡德就職，佇望新的氣象，新的政治，所謂繼往開來之際，在氣候而論，紐約恰是隆冬，自一九〇四年以來所未有的北極寒流，在我們打佛七的一週，幾無日不在攝氏零度以下十度至十五度。對於參加此次佛七的人，真是一個嚴格的考驗！所謂「須穿雪竅千峯冷，才到禪心五蘊空！」

在參加法會的縑素而言，主七的爲本會會長敏智法師，維那爲報恩寺的淨海法師，籌備一切的本會大覺寺的住持仁俊法師，本會的聖嚴法師、通如法師及光明寺的靈眞法師、會機法師。居士方面有二十餘位，但自鄰州趕到參加的相江淨業，蔡嚴智雲；從中國城趕來熱忱參與的有吳張國英，王呂淨音，鍾益章等；還有一位美國青年佛教徒道格拉斯朗登曾留學印度十二年得到印度梵文大學碩士，專攻佛教的哲學，特地自紐約的石豁趕來參加。此外尚有我國的青年佛教徒，曾憲煒君，係台灣海洋學院輪機工程學畢業，現在紐約市立大學機械工程系專攻碩士，及李祖浩君，係台灣淡江文理學院數學系畢業移民來此，現在紐約服務。這兩位青壯有爲，都是懺雲法師的徒弟，除皈依外，皆受五戒。他們的唱念及拜佛，均饒有特殊活潑的精神。

第一天（晴寒，攝氏零下十度）

△愈寒冷念佛愈清切 要與佛融攝

佛七已於昨晚七時淨壇開始，我與美國佛教信徒朗登同室，住在大覺寺所租寺旁的公寓，我們在凌晨四點半鐘起身，覺得奇冷，因爲今年美國

缺乏天然煤氣，政府明令節約，公寓的熱氣，於晚間十時後即停掉，在我們起身之時，尚未起火，盥洗整理後，我即到太覺寺，街上還有積雪，朔風凜冽，但使我清新！

第一炷香於五點半準開始，會衆於香讚後，照例於第一天第一節須誦彌陀經，隨即於讚佛後禮佛，每次作廿四拜，左右兩面會衆，口念「南無阿彌陀佛」六字聖號，此起彼伏，大眾動作齊一，聲調和諧，莊嚴中含有歡喜心。二十四拜後，由住持領衆繞佛，繞佛時不分男女，魚貫而行，一律依木魚聲舉步及念佛。我覺得步伐較以前似更有進步，因沒有人腳步錯的！初念六字佛號，繼則四字佛號，一依維那引磬而變。嗣即歸位，仍念四字佛號，大眾盤膝而坐，約念十分鐘，聽維那引磬，即一律入靜。清晨的靜坐對我似最殊勝，約一刻鐘後開靜，大眾即合掌念西方極樂世界一聲，繼念南無阿彌陀佛約十分鐘，隨引磬轉入四字佛號，約有十分鐘，再聽維那的引磬，及住持的領導，共念回向偈。嗣即禮佛三拜後，第一炷香完畢，以後第二炷香均以讚佛開始，不再誦經，以留多分時間念佛。

晨間的第三炷香，照上面禮佛，繞佛，念佛，靜坐，及回向完畢後，即繼以佛前大供。除往生會外，今歲新加延生位。故大供後，隨即繼以延生位及往生位的上供，然後大眾午齋。

午後第一炷香完時，由主七和尚敏智老法師開示。他老人家慈懷溢色，有古德風矩。茲將他的訓示，歸納如次：

本人參加美國佛教會的大覺寺，已第四次。今年的佛七，因緣殊勝，最難得的是有七位法師參加，都是道德高尚，廣學多聞，即在東方門戶的香港不易有此境界，在西方的美國更非易事。每天的開示，仍請諸位法師，依照戒臘輪流，廣開佛法寶藏，并與各居士結善緣。

釋尊說：「一切法因緣生」，正是至理名言，顛撲不破的真理。譬如諸位能來參加這次佛七，要有道場，法師，不但要有設備住宿，還要有大眾居士，和諧地同修一堂，何等難得，可稱殊勝的因緣。有的人很想有機

會參加佛七，却因為沒有因緣，也就無法參加。所以學佛也是要有因緣的，為什麼要學佛？要啟發你的智慧，智慧的對面是什麼呢？是無知，在佛教謂之「無明」。佛法就是要去除你的無明，增進你的智慧。

第二層要求「無我」，無我的入手方法要能「忘我」。從前孔子的弟子顏回，要以仁義之道去教化衛國的國王，向老師請教，如何能勸導衛君，孔子對他說，只有一個「齋」字。孔子說的「齋」字，是「心齋」也，即是教顏回摒除成見，就是忘掉我，才能辦得好，莊子說：「虛室生白，吉祥止之」，虛室之內，擴然清白，比喻心胸襟坦蕩，不存成見，不存我見，才能接納人家的意見而獲益。就是孔子所說的：無意，無必，無固，無我。若能做到如此，這個人就完滿了！我說這些話，是要你們都能學到「無我」。譬如我們念佛以什麼來念？以「我」來念是不是？你們不可以這麼想！你把這個「我」忘掉，不去想它，但一味念佛，你心中，就什麼煩惱也沒有了！你按時吃飯，睡覺，事事如意，如果你時時心頭有個我在，好多毛病都來了，要有病不以為病，念佛就念得徹底。所以，念佛時要空，要無我，與阿彌陀佛打成一片，要無我相，無人相，無眾生相，一切放下，才後你會得到大自在，得到大自在，就與阿彌陀佛相應了。

第三，念佛要具備三種心，何者為三？第一要具「純一心」。你認定念佛，抱著一個佛號，一心不昧，朝也念，晚也念，行也念，坐也念，醒了念，臥也念，心純志粹，這叫做純一心。二者是「決定心」，決定心者心定不移，假如你知道念佛好，又想拜佛更好；天台，賢首諸宗樣樣都想學；今天想學這個，明天又想學那個。沒個決定，結果沒有一樣學得好。所以念佛必須有決定心，不可改變，念到底，誠心專一，金石為開，你總會成功，三者是相續心，就持續而不間斷，綿密而能一貫。有種人決心是有了，今天決定做了，明天又不能持續，所謂斷斷續續的，這樣還是不行。必須要持久不斷，相續有恆，綿綿密密的相續心才好，才能成功。所以念佛要成功，就必須持這三種心，盡心努力去念。

第二天（攝氏零下十二度）

△學佛應注重「淨」，還須修功、積德、及發心

本日功課仍舊，午前三課，拜佛念佛，更覺純熟。午後第一炷香開靜後，由本會副會長兼大覺寺住持仁俊法師開示。仁俊上人篤實光輝，出語超絕，他說，佛法最不同於世間宗教，思想，學說之處，就在一個「淨」字，修學佛法簡單說，就是修習「清淨」，從清淨中把自己的性向，性情，性格調治好了，才能走上修行的正道，基本地說，信佛，學佛就是重新徹底地教育自己，具體地改革自己，以求達到徹底清淨。清淨的本義，就

是要汰濾垢穢，罪惡，邪執或邪行，進而積極地，成就了種種功德，智慧，慈悲，善根。十六觀經上說，韋提希夫人因為遭到逆子阿闍世王的幽禁，感到世間沒有一點值得貪戀之處。因此，她請求世尊指示一個清淨業處。所謂清淨業處就是純善業處，也就是由於清淨業所造成的一種最理想的環境，其實就是清淨而微妙的極樂國土。「淨土」的「淨」字所含的意義既深且廣，簡直可以說，無量無邊真妙法門，一個「淨」字就把它包括盡了。所以修學佛法，千萬應重視這個「淨」字。

其次，提出兩個問題，請諸位思維、思維。1. 在淨土經論中，是否也特別重視世出世間的一切活動或功德？2. 淨土經論中是否也特別重視我們現生的功德善根？現在就從第一個問題，先分兩點說：

① 無量壽經上說，在娑婆世界齋戒一日一夜勝極樂世界為善百歲；在娑婆世界修善十日十夜，勝在他方諸佛國中為善千歲。由此看來，就知道非但沒有忽視，抑且重視娑婆世界所修的功德與善行。由於我們現在是在「因」地修行，在艱難的環境中，所修功德深厚光實，到了極樂世界才能得到高的果位，而得以直接聽到佛菩薩的圓音說法。所以我們不能忽視自己的修行。這是我們資糧之所在。有些修淨土法門的人，對娑婆世界每起強烈的厭心，只盼望生到極樂世界去。這種觀念乃由於「愛不深不生娑婆，厭不深不生極樂。」的思想。只因我人許久以來，深陷染愛之中不能自拔。這樣，要生到西方極樂世界去是不可能的。反之，一味厭離娑婆，忽視修學善法，要知道這也並不全合乎淨土宗的原意呀！所以我們應有善巧適度的厭，配合明厚切實的悲心；要時時調整厭離心，來加強自己的悲心。如此，自會知道，處於娑婆世界，如能善用生命力，自有其價值；要在娑婆世界，善聚資糧，準備到了西方極樂世界進修之後，將來再回來救度有情。釋尊在大乘經典中說，我們在娑婆世界的人，發心勇猛強烈，小身能辦大事。所以我們不該忽視自己。要好好地積修資糧！

② 淨土法門雖特別強調阿彌陀佛的功德以及西方極樂世界的莊嚴，但他也點醒了我們每個心中當下的「佛性」。淨土經上說，是心作佛，是心是佛，就是說我們心中當下就含有佛性。如能把這個佛性灌溉培養出來，好好修學，佛性就能漸漸顯現，發揚光大，最後就能成佛。從這裏看來，修淨土的人，一面要念客觀中的佛，使他加持；另一方面，也要把握自己心中的佛性，使其光大，才不會自己欺昧自己。也有人提倡念佛要學愚夫愚婦。不錯，有些老人家念佛念得好，念到沒有妄念，死時沒有痛苦，無疾而終。這種「愚」在儒家說，可以不受威脅利誘，不受任何外力所動搖，所謂「愚不可及」。但要知道佛法中所說的「愚」是與「痴」相應，就是「無明」。如果修學佛法，心頭糊塗，應做的不做，只知消極的念佛

，這種無明的「愚」是要不得的。正當的修學佛法，應把自己的佛性看得莊嚴，但也不誇大，應好好地修學念佛，要具積極的自力，使佛力的加庇，求生西方。以上兩點是答復第一個問題。

關於上面提出的第二個問題：「淨土法門是否也重視我們現生的善根功德？阿彌陀經上說：『不可以少善根福德因緣，得生彼國』。照這句經來看，如把淨土法門看作純粹的易行道，以為祇要一句阿彌陀佛，萬事皆了，全仗佛力往生西方，這就太忽視淨土的深義了。試問什麼是善根？什麼是福德？善根是指與菩提心相應的一種大誓願，這是修學大乘佛法的根本，決不可少的。福德乃是輔導的條件，就是六波羅密。『不可以少善根福德』的意義，就是說對於成佛的親因——大菩提的誓願——要加強，對於助緣也須充實圓滿。反言之，如將淨土法門看成純粹的難行道，不但有違彌陀的慈悲加持，抑亦使一般人不敢修學淨土了。因此，仁俊法師，在結語中特別提出了兩句話：『易則生忽，難則生畏』。作為對於修學彌陀淨土的行者，時時思維，刻意向上的警策。

第三天（二月一日，寒晴）

△「佛七」能引我們入於善業的清淨好境界

兩日來念佛拜佛，使我們同修的一位美國居士朗登，漸漸落堂，落堂者著實之謂也。因為我們同一臥室，他今晨起身就告訴我，來此參加佛七的欣感，他最動人的說：『你們真是幸運呀！自幼即聞佛法，我為學習佛法，先赴倫敦，然後再赴印度，讀了梵文，始學佛法，真是困難重重！』他希望我能將靜坐後我們同聲所唱的回向偈能譯音譯意，使他練習并了解。他是首次參加佛七，他感到我們這佛七中，拜佛，念佛的方法，真能增長他心裏的光明。

午後第一炷香靜坐後，輪到參預法會當維那的淨海法師開示。淨海法師因為要刊印他所編著中英對照的佛書，曾赴西岸及遠東，真是謙光 and 德，法雨宏敷的意思。他的書已精美的印好了，筆者已看見他帶來的樣本，以引導初學，我認為對於美國有特別的需要，他今天開示的要點，是在闡發在佛七中念佛與靜坐的重要性，方法與效果。

他首說現在我們參加佛七，念佛，大眾在清淨的佛堂三寶之中，這種境界是淨的，減除了我們在外面所感觸到的種種塵境。不但是消極的去除客塵煩惱，抑且發生積極的功効，有益於我們的修學。在佛堂念佛，所聽到的是人家念佛聲，自己念佛聲，聽法師說法，這都是善業的好境界。在佛堂裏，所嗅到嘗到的是檀香味，花香，佛法味，佛法味不是普通的味所可比擬的。法句經上說，法味最深，又說戒香最上。我們念佛能念到一

心不亂，與佛相應，六根就會清淨。六根清淨了，自能收到念佛的效果。其次講到靜坐。靜坐時須坐得正，注意呼吸，心力集中。心頭興奮想得太多則起掉舉。有時什麼也不想。就會昏沉欲睡。兩者都是靜坐時的障礙，佛七時念佛，我們正可以念佛的方法來對治他，淨海法師并簡述五種觀法：第一，觀身不淨，可除我執，減少欲望；第二，慈悲觀，能去除瞋恨心；第三，因緣觀，觀一切法都離不開因緣，可破除法執、我執；第四，界觀，就是十八界之界，與因緣觀大體相同，只方法不同而已；第五，數息觀，是對於靜坐很有幫助的，方才已畧述。因時間關係，不贅。

第四天（二月二日，寒晴）

△修行功德是我們的瓔珞 念佛與心須融成一片

今天雖然極寒，但在第一炷香後，陽光顯露，覺得比前兩天晴光更充滿。我昨晚已知道今日為同修沈家楨兄的壽辰，記得去年也是佛七的第四天，適逢他的生日，還記他願以佛七功德迴向所有母親。如往年，我們又集體獻花，其中有紅的玫瑰花最為鮮艷，還有黃的菊花，由沈家楨夫人供於佛前。我於昨夜枕上得到兩首偈句，因此也錄呈家楨兄如次：

一、

每逢佛七君生日

應是因緣積世修

悲願宏深非為己

利人處處作慈舟

二、

認日不忘慈愛親

蘭階花雨落繽紛

完人期必成金佛

縷縷孝思見本真

當大眾下樓去早餐，經過觀音殿桌子，看見沈家楨兄留了一柬，書明「願以捐印曲肱齋叢書上函功德，迴向十方三世一切諸母親，福壽綿增，往生極樂，早趣菩提。沈家楨謹頂禮」。不禁使全體歡喜，今天參加佛七的居士較前幾天更多，我在午時參加迴向，見到往生位前亦有鮮花。

午後第一炷香後，輪到聖嚴法師開示，聖嚴法師我在去歲大覺寺佛七記中已介紹（見慧炬第一四三期），不過他現已被舉為美國佛教會的理事并負責禪班訓練，他的講解融通味雋。以下依照他所講，分段歸納如次：

因緣 在釋尊降生的前後或同時，許多他方世界及各界天人，紛紛生到我們這個娑婆世界來，這一切都為的是因緣。釋迦佛來了，和釋迦佛有關係的許多羅漢及菩薩們也來了。因緣是互為配合的。這些羅漢及菩薩們並不是為配合釋迦佛而來，我是因為他們生到這個世界來，希望聽到佛法，釋迦牟尼佛就因此而來了。諸位參加佛七的因緣也是如此。

璦珞 這是一個佛經上的故事，當釋迦佛在法華會上講觀世音菩薩普門品，讚嘆觀世音菩薩種種功德之後，無盡意菩薩把他的家寶璦珞供養觀世音菩薩，觀世音菩薩為憫惜衆生而受了他的璦珞，把它分作二分，一分奉釋迦牟尼佛，一分奉多寶佛塔。這個故事的想起是因為今天恰是沈家楨先生的生日。在沈先生心中，第一重要的是三寶，第二就是他的夫人，因為一個有作為的丈夫後面，必定有一個賢能的夫人幫助他成功。假如我們為沈先生祝壽，而將我們種種修行功德所成的「璦珞」送給他，那末沈先生是否接受我們的璦珞，又怎樣分給人呢？我想，在平時，他會接受後以一分供奉三寶，一分送給他的夫人。但在今天，因為是他的母難之辰，為了報父母恩，他會以一分供奉歷劫父母，一分送給他的夫人，而沈夫人呢，則會轉奉給三寶。

阿彌陀佛的意義 在維摩經，般舟三昧，大阿彌陀經之中講的是無量，在清淨平等覺經中稱為無量清淨佛，該經云：「世界名清淨，得佛號無量。」到西方極樂世界去，是清淨無量，這個「淨」字是非常重要的。佛說阿彌陀經中講到阿彌陀佛是無量光，無量壽，還有無量弟子。無量光代表他的智慧，無量壽代表他的功德，無量弟子代表他的悲智雙運的力量。在阿彌陀佛的極樂國中不但佛有無量壽，就連每個信佛念佛生到極樂國土的人，也都有無量的壽。以此來看，世間的帝王，儘管被稱為「萬歲」，比起我們能生到西方極樂世界的人，還差得遠哩！

禪、觀 修行佛法，不管是禪、淨、天台、唯識，方法都是一樣的，不離「禪」「觀」二字，現在我把禪觀的修行種類及時限等等介紹一下：天台智者大師在摩訶止觀中，把所有經典中的修行方法分成四類：1.常坐三昧；2.常行三昧；3.半行半坐三昧；4.非行非坐三昧。

常坐三昧以九十天為期，除了吃飯，大小便之外，其他時間都在坐，沒有睡覺的時間，是根據文殊師利般若經而說的；常行三昧，又叫般舟三昧，不坐不睡，整個時間都在走，一個人在房間中一步一步慢慢地繞着走，為期也是九十天；半行半坐三昧，主要是根據大方等陀羅尼經講的，為期七天，是走與坐並重的修行方法，不過它不念阿彌陀佛，而念大方等陀羅尼咒；還有根據法華經的法華三昧，也屬半行半坐三昧。所謂非行非坐三昧，就是除了前面三種修行方法之外的，都稱為非行非坐三昧。

念佛三昧 至於念佛修行的「念佛三昧」，又稱為「寶王三昧」，明末藕益大師強調一切三昧之中，寶王三昧最高，也最究竟，也是老少咸宜，三根普被的修行方法。有些人講的念佛方法很複雜，其實愈單純，才愈能集中注意力，注意力能集中，易愈收效。念佛時要走又要坐，這是動靜互為配合的道理。在走或坐時，只嘴動，身動而心不動，除了佛號，什麼

也不想，不要想面前有佛，也不想西方極樂世界的種種莊嚴，你只一心念佛、拜佛，集中你的心力，才有希望得到念佛三昧。

我們佛七中每次有二十分鐘靜坐，也許有人因睡眠不足，坐下來便閉目養神什麼也不想，這實在不是修行的辦法，應當仍用你的心來貫徹你的念佛。須知在此佛堂和大家一同念佛，比起你在家裏念佛不同，你不但聽到自己念佛聲，也聽到人家念佛聲，你的耳邊可以不斷有佛號聲。在家裏你不方便大聲念佛，怕吵鬧別人。在此地，則越大聲念則越好，大聲念佛對你的身體有益，而聲音愈小，妄想愈多，若能把注意力集中在念佛聲中，你的心便也集中了，假若諸位能照我所介紹的方法，念佛時專心注意聽佛號聲音，那末當你休息下來時，佛號仍會不斷地在你的耳際縈繞不已！

古時有人主張一天念佛十萬遍，事實上就是你隨時隨地，無時無刻，都在念佛，佛號一刻也不會離開心頭，此所謂淨念相繼，念頭成片，不管是食，睡，做事，看經，照樣都在念佛中，念佛念到這種境界，正是「不念而念，無念而念」，在睡夢中所見的是阿彌陀佛，所聽到也無非是佛號，現在我們在這裏佛堂念佛，會聽到外面種種雜音。但若是你念佛能念到一心不亂，心中除了佛號，再沒有別的聲音時，則你所有聽到的聲音，都是西方極樂世界的聲音，所有看到的景象，也都是西方極樂世界的景象了！

第五天（二月三日陰寒，微雪）

△念佛是有「事」，有「理」，有「止」，有「觀」

今晨醒來不到清晨四點，此間公寓暖氣於夜間十時起熄，須至翌晨六時方再生火，所以室內如冰，同室朗登，昨因受寒感冒，今日尚未痊，余幸未受寒，上午照常三炷香，拜佛念佛，繞佛的步伐，特別齊一，與念佛聲相應，正有融成一片之感，午前同修的朱智健居士，為鄭斐湛先生設立往生位，鄭先生法名因達，國學與數學均精邃，篤信淨土，切實踐行，朱居士出示其所題照片，有「凡所有相，皆是虛妄」。經彼援引而歸依印光大師者有張靜江先生及其夫人與公子乃昌，張弁群夫人（余之岳母），李力經先生，唐夫人及朱智健本人共七人，他真是一個法雨宏化的善知識，斐湛先生陷於大陸，詳情不知，張靜江夫人與朱居士，悉彼已作故，今得設位，願彼往生淨土，心甚安樂。

佛七已屆第五天，真不覺駒光之速！午後第一炷香，由光明寺來參加法會的靈真法師開示，法師原姓陸，在滬經商，一九五一年逃往香港，由感家破人亡，於一九五三年出家，其剃度恩師為明觀法師，他為戒行精嚴的宗門碩德，聽靈真法師講詞，當知其參究有得。

靈真法師先引用藕益大師的兩句話，以說明事理必求無碍，才後佛法

可證圓通，藕益大師說：『執理而廢事，如貧士得豪富之券；執事而廢理，如蒙童讀聖賢之書』，第一句話，是譬喻一個窮人得到一張支票而不能兌現者，結果是沒有用。換言之，有理論而沒有事實的表現，則無實用。第二句亦用譬喻，好像一個幼童讀聖賢的古書；雖然他強記了字眼，而不知其辭，須待將來如能豁然開悟，但在當時，確是茫然無知。故雖有讀書之事實，但在當時也沒有用，所以理與事必須相輔而行。事理必須雙修，不可執一而廢他也。

他進一步的再推求，事與事的無碍，引用清涼國師澄觀所造的華嚴經疏鈔，關於事事無碍法門，有兩句重要的話，可以參考：『理隨事變，則一多緣起之無碍；事得理融，則千差涉入而無碍』，其中第一句說明理必根據於事實；雖然有一至多以至於無邊的事相，但可歸納入於一條理中。第二句說明白事雖然千變萬化，但如能相融於一個理中，則事與事以至於錯綜複雜的無數事也必無碍，筆者認為這兩句話是非常合理而化學的。當時雖然靈真法師未及詳細說明，但不難想像用聯列方程式代數說明如左：

$$\begin{array}{l} \text{①} \quad X + Y = 5 \\ \text{②} \quad Y - X = 1 \end{array} \quad \begin{array}{l} \text{從②，} \\ \text{代入①，} \end{array} \quad \begin{array}{l} X + 1 = 5, \\ 2X = 4 \end{array} \quad \begin{array}{l} \text{將} \\ \text{再} \end{array} \quad \begin{array}{l} X = 2 \\ Y = 3 \end{array}$$

這兩個簡單的代數公式①，②都是事相，是兩件事，如能相融於一個代數原理，則①與②兩事當然無碍，而能求得需要的X和Y的答數。推至於一百一千個公式都可解答。

其次，靈真法師說明世間一切理，一切事，無一非我人自己的心所造的。他先引用華嚴經梵行品最後一偈：『知一切法，即心自性，成就慧身，不由他悟』，這首偈如以真諦來解釋，知一切法的「法」字就是「理」；即心「自性」，就是「本真」，成就了智慧之身，不是從他處所得來的。這正是真理。如約事而言，在華嚴經升夜摩天宮偈讚品中，覺林菩薩說得很妙，來譬喻我們的心：『心如工畫師，能畫諸世間；五蘊悉從生，無法而不造』，這是以俗諦來說我們的「心」。所以不妨歸納起來，理就是「體」，事就是「用」，體者就是「性」，事者就是「相」。「真」就是「性」，是「理」。「俗」就是「相」，是「事」。所以在煩惱文裏

有一句話：『二諦融通三昧印』。二諦者就是真俗二諦，也就是理與事，性與相，體與用。

再次，靈真法師就眼前的事物說明理之所在，佛座蓮花均是事，但均有理在，其他不一而足。最後，他說「事」「理」兩門，實求吾人「心」之所適，動靜都是我們的心，動既是他，靜也是他，所謂「動靜一如」。問題是我們應怎樣去調伏他？靈真法師引用了很多譬喻，但最後說「念佛」是最好，最便捷的，調伏「心」的方法。他說他的老師是有名的禪宗明觀法師，但他老人家也念佛。我們要知道一句佛號，念得誠心，有「事」有「理」，有「止」有「觀」。譬「即心是佛」是「理」，願「往生淨土」是「事」；「一心不亂」是「止」能止，使心明利，就能「觀」。

靈真法師結語，他很謙虛地說以上各點為個人管窺蠡測之見，請諸位大德及各大居士的指教。在這場散後，他告訴筆者，此次佛七中的念佛聲，不論六字的佛號或四字佛號，抑揚頓挫，從未聽到，請代錄一卷音樂紀念，當然照辦。

第六天（二月四日晴，冷稍減）

△念佛法門是博大精深的大乘法門

今晨我起身特別清醒，同室的朗登君感冒已愈，盥洗畢後即同赴佛堂，禮佛後各自靜坐，迨至五時半，一聲維那的引磬，均各就本位禮佛，讚佛。朗登君已能隨眾唱出「阿彌陀佛身金色」，這是他參加佛七的收穫。午後第一炷香後，輪到會機法師開示，他比較年紀最輕的一位法師，他是演培法師的高足，一九五八年當小沙彌受沙彌戒，剃度師為虛妙法師，一九六五年在台灣受具足戒，俟於一九六九年赴香港能仁書院佛學系進修，於一九七三年畢業，擔任內明雜誌的編輯，他現在紐約光明寺，真參實究，不落膚淺，此次被邀參加佛七，他的講詞，歸納如左：

他首先說明，對於修學淨土法門的人而言，講開示可以說是需要的，因為只要信心够，老實虔誠地一心念佛，念得一心不亂，你的工夫就成功了，至於徹底懂不懂得其中道理，是不要緊的，可是，從整個佛法來說，佛教是一個理智的宗教，是解行並重的，並不主張盲目地信仰，所以，佛法應該是有理論有實踐的，重視信心，重視理解，尤其重視智慧，這是佛教的特色，佛法大海，唯信能入，唯智能渡，大智度論說，有信無智長愚痴，有智無信長邪見。佛法深廣無邊，現在只就念佛一法譚禪。

因為有些人蒙昧無知，雖然終日念佛，但所作言行與佛理全不相應，因此念佛法門被人譏為愚夫愚婦法門。但事實上念佛法門不祇不是愚夫愚婦法門，而且博大精深的大乘法門，如果你真正能够把握念佛法門的哲理。

念佛的人都知道念佛的目的，是爲往生西方極樂世界，但爲什麼要往生西方極樂世界呢？有人說，西方極樂世界沒有苦，但受諸樂，而娑婆世界的煩惱痛苦太多，所以要往生西方極樂世界，這觀念是不正確的。因爲如果你修淨土念佛，目的祇在貪圖西方極樂世界，逃避娑婆世界的苦惱，那你祇是逃難而去，你不配稱爲念佛人！大乘佛法主要是發菩提心，沒有菩提心，便不成爲大乘佛子。不發菩提心的人，縱然能生到西方極樂世界去，品位必非常低，無緣聽到佛法，永遠不能成果的。所以，我們應該把往生淨土，看作一種修學的過程，我們仗着佛力，得到一個修習的好環境，然後，回到娑婆世界度有情，這才是我們修淨土念佛法門的主要目的。

以念佛本義來說，念什麼佛都是一樣，但是頭腦一定要清清楚楚，由念佛中得到智慧，我們知道阿彌陀佛是無量壽、無量光的意思；無量壽代表他的福德，無量光代表他的智慧，每個佛號都是代表佛本身的一種德行，例如釋迦牟尼佛也是代表他的智慧與慈悲。這跟阿彌陀佛的福德智慧並無不同。因爲智慧、福德，一切都從慈悲而來，在自利利他中完成福德。念佛就是念念不忘佛陀的智慧、慈悲、與功德，而向他仰慕、效法。

持名念佛在念佛法門中是最初步的修行工夫，若能進一步以智慧觀察，再進而修證到諸實相，那才是究竟的。念佛看來是簡單，實際並非如此，在佛法中，以佛號來統攝一切佛法，例如念佛，也就包涵了念佛、念法、念僧。佛是體證真理的覺者，僧是追隨佛陀修學的未來佛，至於法，它就是真理，它無形無象地在一處，而由於佛陀的體悟證得而顯現，所以佛陀就是法的化身，也因為有真理存在，我們修行才可成佛，所以離開法不會有佛，因此三寶可歸納成爲一寶。

第七天（二月五日，晴麗，奇寒，攝氏零下十四度）

△圓滿結束，要生極樂世界先建人間淨土

今日爲佛七的最後一天，起身後自檢，自生慚愧，默願再努力，更求精進，并默計此次佛七完時，我們將共念佛四萬聲，拜佛一千二百餘次，我深深自問有否浪費寶貴的光陰？隨即赴佛堂禮佛并默念佛號，晨間三課如舊，午後第一炷香後，主七和尚敏智法師，作佛七圓滿的結語如下：

感謝 時光如飛，一轉眼已屆佛七圓滿之日。在此七天之中，我首先要感謝諸位法師的開示，諸位護法居士的熱忱護法，以及衆多前來參加佛七的居士們的成就功德。

淨土資糧 修淨土最重要的資糧是「信」、「願」、「行」。彌陀經上對於往生西方極樂世界所要具備的資糧，說得極詳盡，全部阿彌陀經，可以三個字包括之。就是信、願、行。

信 修淨土的第一個條件是「信」。凡事必須有信心才會成就。古人說信應具三種心：①純一心，②決定心，③相續的信心。這三種心，在第一天開示已說，不贅。但信從何處起？彌陀經所說依報莊嚴，指所依國土。極樂國之所以稱爲極樂，因其中不但有七重欄楯，七重行樹，七寶池，天樂等種種莊嚴，且白鶴、鸚鵡等鳥都會說法，七寶行樹也能發微妙音，有情無情皆能說法，爲堅定衆生之信心，佛陀並引六方諸佛所說的「誠實言」，要衆生「當信是稱讚不可思議功德，一切諸佛所護念經」。其次講正報，阿彌陀佛有無量光，無量壽，正報殊勝。華嚴經講「因赅果海，果攝因源」。佛在因地修不可思議因緣，所以在果地上得不可思議果報。

願 我們要生極樂世界，一定要發願。這是佛陀會再三鄭重叮嚀的！行 念佛，拜佛都是「行」。天親菩薩在往生淨土論中分五門，其中有禮拜門，與讚嘆門。念佛能念到一心不亂，就成就六度；因若一心不亂，即無貪心，不貪就是佈施；一心不亂，則諸惡不作，就是持戒；一心不亂，就是精進；一心不亂，自然無嗔恨心，就是忍辱；一心不亂即是定，當然，就是智慧。如此，不但六度，連三法印也具足了。這是真正淨土之行，具足圓滿。

太虛大師的理想 大師說，要建設「人間淨土」，須先從人乘做起，即是說，把三皈依五戒十善修好，人道具足，則人間淨土便可建成。我希望大家要有願力，不但自己持五戒行十善，而且還須擴大出去，使大家都能持五戒，修十善，雖然，這是不容易的事，但每個佛弟子若都能抱着改造世界，淨化世界，以弘法爲己任的決心，這人間淨土總有建成的一日！莊嚴寺爲人間淨土的起點 現在我們正在籌建莊嚴寺，我們就從這裏起步，來建設人間淨土，我們必須建成一個大道場，一面化導美國人，一面接引中國人，通同合力，一面做功德，一面利益大眾。美國是一個近代工業國家，不做工是沒有飯吃的，不妨採用這個方式：「工作不忘修行，修行不妨工作」，如能做到這樣，大家都有光輝都有利益。

雖然，我們都願將來能生到西方極樂世界去，但是，現在還沒有去，我們便有負起先建立人間淨土的責任。參加建立「人間淨土」應該也是往生西方極樂世界的一種重要資糧。願諸位把這個作爲課題，努力以赴之，功德無量！

法會隨着開示後，舉行大迴向及禮祖，皆大歡喜，圓滿結束。

【附記】筆者草完此稿因時間所限，或有闕漏，特請各大德指教，并向王沈醒園居士致謝，緣所有各法師開示之錄音帶，除靈真法師者外，均爲伊所節錄。

一九七七年二月十二日紐約大覺寺

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第廿五篇 大弟子惹瓊瑪的故事

尊者密勒日巴，在他的心子惹瓊瑪的侍奉下，在只蒼的五小湖一帶乞食渡衆的時節，遠近的人們都一齊說道：「看哪！尊者密勒父子現在正在笛色雪山和馬湧湖一帶修行利生啊！」大家這樣互相傳頌，尊者父子的名氣也越來越大。此時覺若只蒼一帶的居民們屢聞尊者種種稀有不可思議的事蹟。大家都生起仰慕敬信之情，都一齊說道：「讓我們快去參拜那已經證得真實成就的尊者父子吧！」

一天，一大群人帶著各種食物和供養前來朝拜尊者父子。其中有一少女，她早已對尊者的生平和種種言行銘記在心，對尊者久已生起不退的信心。原來她是一位智慧空行母的轉世，從小就對佛法深具信心；慈悲、智慧，精進亦無不具足，確是一位具有種性善根的人。這一天，她帶領著四位少女朋友，隨著衆人前來朝拜尊者。爲了當衆考驗和證實尊者的功德盛名，同時激發尊者的心情起見，她們五人同時向尊者父子唱了下面這首挑釁的歌曲：

「三寶尊前誠歸依，
請暫肅靜聽我歌。

慈悲祈賜大加持。
我等姊妹善女人，

上方來此二惹巴，
齊誦樂音歌此曲，

名聞遠揚傳千里；
詞與韻和取譬喻，

來此參拜諸會衆，
其中義理願君思。

惹巴二君試諦聽：

笛色雪山有美譽，

白雪罩蓋其頂峯；

何足聲名震千里？

盛貯雨滴一池耳！

咸謂其崖似寶玉，

（山水清幽差人意，）

汝等大小二惹巴，

只見老小二狂人，

狼吞窮丐殘食者，

朝禮聖跡遍天下，

腿痛足酸何利益？

吾等至交五姊妹，

或爲魔鬼所變障，

汝若迷茫不曉了，

速離此鄉回家去！」

尊者聽了此歌後說道：「惹瓊瑪啊！笛色雪山和馬湧三湖是佛陀親自所授記的修行聖地。對那些誹謗的人，如果不據理答辯，她們的罪業就深重了。修行聖地的殊勝也會被人抹煞了。瑜伽行者的言行應該是毫無造作，任運自然常住本來風光才是對的。譏笑這種作風的人，應該予以開導，示以瑜伽行者的風範和正途，使她們的誤解和偏見得以糾正，使她們了解密乘行人的真正功德。我要唱一首歌回答她們，你與我和音隨唱吧！」隨即歌曰：

「於此集會衆施主，
不知今當爲汝說。
惹巴惹瓊朵着也。
應思其義銘記心。

能歌喜唱諸少年，

吾等老小二惹巴，

我以妙義配歌韻，

笛色雪山有盛名，

未見之時盛名傳，

遠近峯巒似綠叢。

其湖似翠如曼陀，

不見有何稀奇處，

峭壁突出一山耳！

衆人咸謂罕古今，

口歌小曲出嚙語，

不見有何稀奇處！

吾等至交五姊妹，

閱盡天下奇妙事；

密勒父子之盛譽，

想係魔鬼來作擾！

真實偉大成就者！

隨意暴露自男根；

未見高明與奇特！

足跡曾至衆國土，

今日清晨所見者，

聒噪無實虛名耳！

汝若識得我歌意，

行近親眼目睹時，

布衣半披著裸身，

吾等至交五姊妹，

今日來此涉山川，

不過老小二狂耳！

汝等必是假佛徒，

應鼓勇氣酬一曲！

行近山足目睹時，諸佛金口曾授記。白色雪獅舞躍地。四週雪山圍繞者，四圍峯巒環繞者，大成就者住所也；何地較此更奇特？

馬滂玉湖盛名揚，澄瑩碧玉一曼陀！溪流雨露總集處，四大江河之源頭，八大龍王宮殿也；帝釋浴身天露也；峭崖峨岫作莊嚴，南瞻州名由此出。紅崖高峯盛名揚，行近親眼目睹時，取名黑山號霹靂。斑斕猛虎漫遊處；六善妙藥如意樹。空行授記靜修所，游客漫步賞心所。我等大小二惹巴，行近親眼目睹時，執相妄念已盡也；男根自然隨露者，覺證自然流露也；食用窮人粗陋食，六識坦蕩騰騰也。具信請問口訣處，修士質詢覺證處，現證無生空性處，自利現證法身處，何事較此更奇特？

果見山峯爲雪罩；笛色雪山非尋常，狀似水晶寶塔者，五百羅漢住所也；出產香料之處也；無漏三昧得處也。

遠處不見多傳聞，行近親眼目睹時，往昔如來曾授記，魚鼈水獺游舞處。滴流灌注此湖者，八功德水具足也。正是小龍藏寶處；何處較此更稀有？遠處不見多傳聞，草坪矗立一突崖，森林北方境中央，蔭深濃茂森林處，紅崖崔嵬似玉者，古昔大德成就處；何處較此更稀有？遠處不見多傳聞，只見無羞二狂人。坦然赤裸而臥者，已離人爲羞窘也；布衣一襲披身者，已斷貪欲之兆也；引導宿善諸弟子，男女施主朝拜處，內心懷疑斷絕處，立契本來心性處，利生悲心湧生處，來此聚會五姊妹，

雪罩山峯有來由，矗立瞻州臍心處，上樂金剛宮殿也；天龍八部供奉也；妙藥甘露淵藪也，何處較此更稀有？

咸謂其湖通體翠，見一大湖盛碧水，湖名無暖遐邇聞，所謂湖似曼陀者，甘露醍醐涓涓也；湖周草坪綠萋萋，寶樹「瞻香」出生處；何地較此更奇特？咸謂其崖似寶玉；往昔如來曾授記，藏印兩國交界處，盛產梅檀幽香木，仙人天子住所也，四周小溪繞山流，何處較此更奇特？咸謂真乃成就士。老小不知羞恥者，已離能所衣著也；口中隨時出新曲，拙火暖樂熾然也；恣欲而行隨意樂，作彼依歸上師處，博、嚴比丘請益處，本體實相研討處，催發道上暖相處，何人較此更稀有？汝雖朝拜諸聖地，

無非徒勞身心耳。汝雖曾遊蒙山川，應朝菩提金剛座。今後若欲再遊歷，所聞大都近兒戲，汝雖曾依各種人，應依善妙真上師。今後若欲作益行，若解其義即法訣，我行我素隨意樂，五位少女中，站在中央的那個少女，聽了尊者的歌後，不禁生起極誠的信心，眼淚簌簌的走近尊者，從自己的頸上拿下來一串頸珠，又恭敬的從頭冠上取下一束玉石，全身禮拜，跪在地上，啟稟尊者道：

今後若欲再朝拜，無非虐待貴足耳！汝之閱歷雖家廣，應謁拉薩儲龍寺②。今後若欲求聞解，無非世間親朋耳，汝雖曾作各種事，應行佛陀之教法。不解即是一小曲。日暮時遲可離矣。」

「首自法身金剛持，大悲覺證寶傳承，親謁諦洛及那若，馬爾巴譯師之尊前，此非密勒日巴耶③？尊心悲智光無盡，前生未積福報故，今日依尊加持故，頸飾莊嚴之玉石，至尊聖者大惹巴，（來此聚會諸信衆，）入耳必獲大利益。」

猶如一燈燃一燈，此非諦洛那若耶？承襲衣鉢得妙法，歷盡煎熬甚稀奇，尊體赤裸發光彩，敬禮父尊身口意。雖得人身種性卑④，我心深處起淨信；誠意供奉尊者前，可否慈悲爲吾等，講說自己之畧傳？

她這樣至誠的祈求尊者引導她進入佛法之門。密勒日巴回答她說：「我不需要你的珠寶和玉石，你們如果眞心想學佛法，比我博學的和超勝於我的上師別處亦有。你們應該去依止別的上師修學佛法。我對衣食和生活的種種顧念，早已完全斷捨了。經常都在無人的山谷中獨居，你們恐怕不易効法我這樣的苦行來共修吧！我這種缺衣缺食的艱苦生活，恐怕你們也受不了。我有一歌，你且聽來：

金剛持佛所加持，通兩國語大譯師，密勒日巴我名也。聞喜我之原名也。

諦洛那若至尊前，此我父師馬爾巴也。我父密勒智慧幢，往昔因果業感故，

遍歷艱辛甚稀有，父師慈悲所護佑，我母名白莊嚴女，母女三人甚薄福，

慈父見背正壯年，

盡爲伯父姑母奪，

拳打足踢孱弱身；

遍嚐賤奴之疾苦。

（血淚深仇難自己，

二師尊前得法訣，

伯父姑母親目睹，

（決心懺罪學正法。）

親承那若之加持，

來至恩師馬爾巴前。

爲淨我之罪障故，

遵囑一一建築成。

指示甚深之實相；

圓成四灌法流道，

一一慈悲盡傳授。

專心一意習禪觀，

汝等樂天五姊妹，

她們聽了尊者的生平後，

苦苦哀求攝受爲徒僕。

尊者說道：「你們都是驕生慣養的富家子弟，雖然

你們隨我去，恐怕也受不了那樣的苦吧。修持佛法應能忍受如斯的苦行，

你們仔細想一想自己能否辦到呢？」隨即唱了下面這首歌來質詢她們的決

心和勇氣：

「敬禮譯師馬爾巴前。

決心跟隨我老密，

能斷諸慾堅持否？

如法修行不退否？

險山寂洞苦生活，

深知其害願捨離，

皆爲魔鬼之引誘，

雖決捨棄輕暖裘，

能耐獨居寂寞否？

雖知此世皆無常，

可隨我去學承續，

方便妙道諸口訣，

（從此歷盡人間苦。）

如幻田產及財寶，

伯父動輒怒氣生，

未敢暫忽時兢兢，

悲苦無告意沮絕。

雍登那戎及雲登，

（作法盡誅諸仇敵。）

事後我心甚痛悔，

駐錫羅去切普處，

不辭艱辛遠跋涉，

歷時六年零八月。

屋高九層連庭院，

傳我究竟大印見⑥。

六種成就之妙法，

深可信託諸口訣，

捨棄今生一切法，

我之生平畧如是，

如今可以返鄉矣。」

五姊妹聽了都歡喜雀躍難以言表。爲主的那位少女說道：「我們的四

大肉體雖然是『低劣』的女身，但就一切種識而言，衆生却都是一樣的，

並無男女之區別。我們思及輪迴之過患，決心如尊者所囑去刻苦修行，但

是否能夠有此耐心不負師望也不敢說；所以請您先攝受我們爲您的僕人吧！

至於我們是否堪能修行，您的心中現在也一定十分明了。請您慈悲在不

拖累您的情況下，方便攝受我們吧！」說畢就唱了下面這首歌來表示自己

具有能如尊者所期望般修持之信心，同時請求尊者攝受她爲徒僕！

「圓滿父師仁波且，

敬禮至尊惹巴前。

菩提心中無男女。

克勞堅忍修苦行！

親朋本是魔障礙，

願永棄之修苦行！

永捨愛侶及市居，

常居卑下無怨尤！

如師所囑而修行！

圓滿上師仁波且，

傳以恩庇之佛法！」

尊者自付這些都是有緣的弟子們，於是就攝受她們爲徒僕。此時尊者

父子正在五小湖附近居住，就在該地傳給五姊妹灌頂及口訣，命她們去修

觀。爲主的那個少女（惹瓊瑪），在三天之內就產生了拙火之暖樂及其他

覺受。各種功德皆次第生起。

某一段時期惹瓊瑪染上了疾病，尊者自付道：「我到要看看她是否真

有住山的耐心，和堅固不移的信心。」

此時惹瓊瑪不顧病痛，將一切所有棄之不顧。雖然病態十分嚴重，她

也不管，仍舊住在山洞裏決不下山去求醫，真正的獲得『抗禦逆境』的把

握及成就。

另外又有一次，尊者在其他某處居住的時候，惹瓊瑪前來朝謹。此時

有許多信徒也來朝拜尊者。尊者爲了測驗她的信心有無退轉，故意的唱了

一首含有深意的歌：

「祈禱至尊諸上師，

（且聽老密歌此曲。）

一旦遭遇逆境時，

莫說已爲持戒者，

（惡業感應無毫爽，）

歸依本尊諸佛陀。

來此聚會諸信衆，

莫言已是信佛者，

信心將退捨佛法！

汝若未能斷十惡，

汝若未能斷十惡，

墮落三塗豈偶然？

註解

- ① 聖哇底，於尼泊爾國某地有一廟，其中供有一殊勝佛陀之像，據云該像塑於佛陀在世之時，親為佛陀開光加持（？）。藏人極為崇奉，朝拜者甚多云。
 - ② 儲龍寺——為藏王松贊剛波所建，為西藏有名之聖廟之一。
 - ③ 此處原應譯作：『密行大惹巴』，或『禁行大惹巴』，但如此則意義不明，故逕譯為『密勒巴巴』。
 - ④ 種性卑——此處大概指女人身，並非指家族之種性卑下也。重男輕女之觀念，過去世界皆然，佛教是否對女人較男子為低劣頗難輕斷，就小乘言表面上或有此趨勢，但實質上亦不一定如此。釋迦終究許可女人出家，以及眾多女眾得阿羅漢成就之記載，在在皆是。
 - ⑤ 至大乘經中則女人勝過男人之記載更多，密乘更強調女人在多方面勝過男人，許多佛像亦皆為女身。
 - ⑥ 三種誅法——原文作：nTan，惡咒、殺法、Ser，降雹法；gTad，則不知為何種誅法。
 - ⑦ 大印見——即是大手印見，為譯文方便起見，大手印見常必需縮為大印見。
 - ⑧ 每日四座——依密宗規矩，行人每日應修四座法，每座約二小時。
 - ⑨ 外境諸法之實性——直譯應為『所作有法之實相』，如是譯則反而其義不明矣。
 - ⑩ 十種證相、八種功德——十種證相可能為氣入中脈時所顯之內外五相，八功德可能為八大世間成就之功德。但亦不敢確定，此類佛教之數目字的術語，實在太多，不能全記，手中亦無專書可查，特向讀者致歉。
- 斷、證功德——於修道上，斷一分煩惱，或斷一分愚惑。則證悟法性亦必得一分增長。反之，若證得一分實相，則煩惱亦必減少一分。斷、證功德所以是正反兩種之同時成就。

心中若仍存狡詐，莫謂已能持密戒，（不能直心是道場，）墮金剛獄豈偶然？若未廣大習聞思，切莫貶損他宗派，（否則日漸離道遠，）不覺心自背佛法。若未親證法如幻，若未親證法如幻，（未脫業力束縛故，）墮落三途豈偶然？行善去惡不可忽，莫責其人謗其法，否則自心增傲慢，莫誇自得善覺受，未識他人之根性，心與法性未融合，心若未證離言境，意求佛果終難得。招惹魔障甚難防。（否則眼高而手低，）否則自招惡反應，不可吝意胡亂行，善思其義令明了！」

聽眾之中，唯有惹瓊瑪明了尊者的密意，起立言道：「我對恩師大成就者一切言行，無一刹那畧減淨信之心！」說畢就唱了一首『十五決了曲』：

「敬禮至尊諸上師，如父師尊大士前，恭敬信心永不斷！三寶佛陀聖眾前，我已獲得真救護！耳傳口訣心已契，從此不難世言詮！本尊瑜伽之修觀，每日四座已不斷⑦！顯境本來如幻化，執實習氣已捨除！心體本來是光明，不參妄念作污染！外境諸法⑧之實性，不以能所二執垢！此心本來之體性，不為習氣作依根！自心法身體性空，不因此身作爭鬥！不以有相污染之！何用疑慮占卜為？習氣幻變之夢境，魔障本是增上緣，忍辱怨敵即上師，不以妄念作揣奪！成就上師之言行，具信善根之弟子，佛陀自顯本來成，不向外境求佛果！悲心不斷常恩佑，噫嘻！尊者我上師，深恩似海難與酬！愚蒙不肖此劣徒，祈莫捨離賜悲護！」

密勒巴巴聽了十分歡喜，心想：「她真是一個具相的瑜伽母，堪能作為修行之道伴。」於是就把一切的口訣無遺的傳授了給她。又對惹瓊瑪道：「你是一個很善於調教弟子的人，從此你要好好的攝受她。」就把惹瓊瑪交付給了惹瓊巴。於是他倆就結為道伴，共修了一個時期。從來她一人在北部的天池富珠洞中，禁語修行達八年之久。最後終於得到禪觀之十種證相和八種功德⑨。

於道上之斷、證⑩，各種功德皆得成就，即此肉身往生空行淨土。這是密勒巴巴在覺若只蒼的五小湖邊遇見惹瓊瑪——尊者的四大女弟



檳城三慧講堂紀念

太虛大師圓寂卅週年

竺摩

三月廿一日，爲檳城三慧講堂紀念太虛大師圓寂卅週年暨人生佛學中心成立二週年舉行紀念儀式。

首由三慧講堂住持暨人生佛學中心導師竺摩上人訓話，繼由該中心主席黃蔭文居士致詞，出席男女信徒，異常踴躍。

竺摩上人致詞謂：太虛大師是佛教劃時代的偉大人物，他的心地高超，學識淵博，思想深刻，見解圓融，在佛教文化學術上的建樹，爲世人所景仰。而對佛教的改善，提出「教制革命、教產革命、教理革命」三大口號，他認爲佛教須恢復唐代以前的律儀制度，僧團才爲清淨。他有一篇「遺訓」是「僧教育要建築在僧律儀之上」，沒有律儀的僧教育是不健全的。在教產方面他主張教產如原始印度佛制一樣公衆化，不被私人統制才能把寺產集中力量推動佛教文化、教育、慈善事業。在教理的研究上，他深入經藏推陳出新，要把佛理配合時潮，融攝新時代的學說，使佛法不與社會脫節，活用在人類實際的生活中，把佛法學術化、科學化、大衆化，與人生社會發生實際的作用。

大師辦理佛教教育數十年，造就僧材很多，他對學生有一篇「遺訓」（刊在正信月刊十三卷第一期），他說：「爲我的學生要從四方面學：一修行：包括聞思修慧，由聽講研究靜坐思惟，以至根據六度四攝之原則，表現於行爲上。二講學：如法會講經或學院授課，乃至著書立說、翻譯、流通等是。三用人：一件較大的事不是一個人可以成功的，必須和合各種不同才能的人，所以要有團體的組織，並要有領導的人，善能用人，最要能自知知人。四辦事：佛教的事亦有多方面的，如學院僧寺等，往往與政府社會發生種種關係。若遇難的事，要有判斷力；困難的事，要有忍耐力；觀察於法於衆有益的事，務須任勞任怨去處理應付，

不可畏縮；如於法於衆無益者，勿爲虛榮私利和人爭持不捨！」

他還說：「這四事各人宜時時對自己反省，對他人觀察，於中長於那種或短於那種，互探其長以補其短，切不可己之長而驕人！亦尊重他人長處而勿生嫉忌，對他人短處不輕視，自己短處自勵而不放鬆，可以改正補充，以此種精神爲「和合」「同事」之準則，則機緣一到，將來許多佛教的大事，當可必成。」

又說：「在我的意境上，向以全國乃至世界人羣爲對象，攝授的人非常廣泛，覺得無論甚麼人都有他的用處……只要用之得當，沒有一個人是沒有用的。」現在我們都是跟大師學習的人，故對這些語重心長的話，特爲提出紀念大師，並與大家相勉。

主席黃蔭文闡述人生佛學中心的成立意義說：中心成立之宗旨首先標明爲「遠承釋迦牟尼佛無上正覺教法，師太虛大師之人生佛教原理……」。太虛大師的思想言行是：（一）直溯釋尊示現人間遺下的口說與身行的一味教法；（二）攝取釋尊圓寂後二千三百多年來，各時各地各宗各派，所闡發佛教教義之精華，而不作任何一宗一派之徒裔，但融滙於釋尊之一味教法中；（三）太虛大師晚年歸納佛教爲：「教之佛本及三期三系」，「理之實際及三級三宗」，「行之當機及三依三趣」。（四）爲適應當前及今後世界人類文化潮流，即人生現實化，科學證據化，羣衆組織化之大勢，大師乃依據上述三項而倡導實施「人生佛教」，即「依於人乘行果而趣入大乘行」，簡言之爲「直依人生，增進成佛」，或「發達人生，進化成佛」，對社會言即「實行大乘佛法，建設人間淨土」。「其次，大師年僅五十九歲即去世，實太可惜，假如活到現在，對世界佛教必有更大貢獻。在大師本人言，他是立願上生兜率天宮的，相信現已親近彌勒菩薩，應無遺憾。同時大師幾

位高足已將大師數十年的講著，編印成七百五十萬字的「太虛大師全書」，讓後人可得而研習、實行、大師之思想言行影响了彼多人，我們中心同人亦受影响的一羣，有感於本邦有集體研習修行之需要，故趁三慧講堂建成大師舍利塔之一九七五年，在竺公上人直接指導下，成立了「人生佛學中心」。目的是要闡揚大師「人生佛教」原理與實踐方法。第三，「中心」成立迄經兩年，曾出版「人生佛教真義」，作為研習修行的基本課本。可惜我們多屬各有所業，只能每月舉行兩次集體研討，進度頗慢，至於外地學友，亦未多表現，自中心馬六甲組得到金星、金明法師之協導，從去年十月起，研討會已由每月兩次，增到每星期一次。近年來各地佛教青年多已重視人生社會之改良活動，可稱大好現象，惟大師明示過：人生佛教之開展，一須闡揚其真義，二須多作社會改良活動，但要長久維持信心熱力，則深研教義實不可少，而基本則須認清三寶意義，皈依三寶，今趁兩種紀念時機，將太

虛大師所著之「佛法僧義廣論」，贈送結緣，在座均可各取一冊，這書雖僅一萬二千多字，而內容明白、徹底、切實、握要，而又契合佛理，適應時機。就從這本書中，只須留心閱讀，相信可以發見我剛才所說的太虛大師思想言行之深廣了。

人生佛學中心四月十七日將在檳城召集大會，具體問題，今天不談。只望學友們提供寶貴意見。在座各位及正信佛友，亦望加入我們中心為「學友」。中心章程在此，有興趣者歡迎取閱。事實上大師倡導人生佛教至今已六十年，現大師所創辦之海潮月刊亦近六十年，大師信徒亦均有所表現。我們現在欲集體研修發揚的為繼續大師之思想言行。普通教育事業已有「百年樹人」之說，何況宗教事業呢。在此雙重紀念之集會上願衷誠呼籲中心同人及所有正信佛友，都能下大決心，共為「實行大乘法，建設人間淨土」而努力學習太虛大師的精神和實踐！

香港佛教僧伽會

定期舉行七屆剃度法會

即日起接受報名

電話：5-734687。

二、新界青山道22咪
藍地妙法寺能真法師，電
話：12-816357。

三、荃灣九咪半弘法

香港佛教僧伽會

合會第七屆剃度法會

已定於七月二十四日

至卅日（農曆六月初

九至十五日）仍假荃

灣九咪半弘法精舍舉

行。即日起開始接受

報名，凡有志參加剃

度者，不論長短期出家，均免收任何費用

。申請表格可向下列地點洽取。

一、香港跑馬地黃泥涌道永勝大廈13
樓B座香港佛教僧伽聯合會劉淨意居士，

精舍陳慈解居士電話：12-403226。

能仁學術研討會

鄒偉雄講新預算

強調「平均財富」原則

能仁書院大專部工商管理學系系會，為關心政府施政之得失，及提高學術研究風氣，於四月十九日舉行第二次學術研討會，主題為「一九七七至七八年度香港財政預算的檢討」。邀請市政局民選議員鄒偉雄律師為顧問，蒞會指導並主講「香港新財政對本港未來經濟的展望。」

鄒議員首先指出：本港財政政策，向

較一般國家之財政政策為佳，惟預算案應採「量出為入」，新預算案似仍忽畧「平均財富」原則，差餉徵收尤應採累進制，俾中下層市民得到較大的照顧。鄒氏最後稱：展望將來，香港經濟將繼續增長，講詞全文，鞭辟入裏，頗多獨得之見。

是日大會出席人數，除嘉賓鄒偉雄議員外，到有該院副院長白志忠，工管系主任張燦榮，銀會系主任蔡鴻盛，教授黃廷奇邱寶鴻，暨各系學生共百餘人，與會人士均踴躍發言，語多中肯。

青年節論文賽

能仁公佈結果

能仁書院大專部舉辦六十六年青年節論文比賽，於三月廿九日舉行，題為：「

從青年節談到時代青年的責任。「參加者至為踴躍。全部文稿經由該院組成閱卷委員會評選完竣，並公佈名次如下：

第一名謝樹強，得現金獎三百元。第二名李炳坤，得現金獎二百元。第三名陳愛珠，得現金獎一百元。優異獎林兆明、蕭昆明、馮寄生、劉伍亨、翁慧芬等五名，各得現金獎五十元。

佛聯法會功德圓滿

善款達百二十萬元

撥作發展慈善福利

兩會長致謝各方支持

香港佛教聯合會啓建丁巳年清明思親法會七天法事功德，於四月六日下午一時圓滿送聖。法會會長覺光法師，暨各壇主法法師甘珠爾瓦、永惺、洗塵、大光、融靈、智開、寶燈、應成、源慧、智慧、宣揚、海慧、慈祥、誠明、愍生等會同各壇大德僧尼、居士等數百人齊集大壇，首由佛聯副會長黃允畋居士代表大會致閉幕謝詞稱：「香港佛教聯合會啓建丁巳年清明思親法會，自舊曆十二啓壇，經過七天佛事，在各位法師主持領導，大會全體人員通力合作，順利進行，到今天圓滿結壇，本人謹藉此機緣，代表香港佛教聯合會向各位法師、各位居士敬致無限感謝。佛聯法會在香港佛教界大團結、大合作之表現，法會弘揚佛法，虔修禮懺，功德固屬莊嚴巍巍，普利有情陰安陽樂，以此迴向世

界和平人民幸福，風調雨順地方安寧，亦足以充分顯示我佛教徒慈悲廣願之言行。

佛聯會歷年啓建法會籌款，賴各位大德、四眾同人之努力支持，均獲美滿成果，使佛教醫院得以建成，多年不敷鉅額經費，賴以籌措，今日醫院更成為政府補足不敷經費之津貼醫院，參與政府分區統籌服務計劃，使留醫收費能與政府醫院收費相同，佛教醫院由四月一日開始，經已實行三等病床每日收留醫費用五元，減低病者負擔至堪告慰。

佛聯會學校除現有中學三間，小學九間及幼稚園三間外，今年三月將增加中學兩間，小學一間，而佛教青年中心，亦已獲政府撥地進行興建，佛教中心大廈亦向政府申請領地，積極籌備，本屆法會收入計核將達一百廿萬元，佛聯董事會必一如舊貫，將善款妥為利用，保證分文都用於醫療、教育各項福利上，無負諸山長老、各大善信慈悲喜捨之厚意，而本屆得到此一美滿成績，實為參與法會工作每位法師、每個人員、每一個同學之功勞，尤其比丘尼師壇各位師傅，更是施力施財，不受法會供養，全欸撥作善捨，慈悲喜捨，更堪欽佩，現在法會功德圓滿，並將在稍後開始送聖。謹再三多謝全體同人之辛勞，希望明年此日，再有機緣追隨長者各界善信參與下一屆在九龍地區啓建之法會，謹祝各位法樂常增，慧福無量，四時佳趣，如意吉祥」。講畢，隨偕同董事黎時媛、孔昭棉、楊日霖、區碧茵、張妙願等代表

大會向各法師頂禮，隨即開始誦經送聖儀式，非常隆重。

馬佛教總會

興建佛教大廈

料八月可竣工

傳播佛教，促進和平，惠澤衆生，耗資一百廿餘萬元興建瑰麗堂皇之五層首都佛教大廈，將在今年八月間全部竣工。

籌建首都大廈委員會於昨日召開會議後，籌委會負責人鏡盒法師稱：這座佛教大廈經在去年八月一日開始動工興建，全部建築工程將需一年時間，直到今日為止，該座大廈全部工程經已興建四分之三，本籌委會將積極督促全部興建工程。

鏡盒法師向記者表示，這座瑰麗堂皇，莊嚴美觀的五層佛教大廈將耗資一百廿餘萬元，各界善信及熱心人士的捐款總共有一百一十五萬餘元，建築費尚差十餘萬元，祈望各界善信大力支持，踴躍捐輸，則功德無量。

法師又說：這座大廈全部建築費之捐款，雪州及吉隆坡各善信捐得九十餘萬元，新加坡各善信捐得約十萬元，其他各州善信也捐得約十萬元，已繳捐款共收到九十萬元左右，該委員會對各地善信及熱心人士的捐款表示萬分感激。

法師最後說，這座大廈廳堂將裝置數以萬計之佛祖磁像，並有美倫美奐能容納千餘人的大禮堂。

該籌委會將積極推動敬奉萬佛及進行籌募工作，俾佛教大廈興建成功云。



△ 日本京都峯定寺之釋迦如來彫像





▲ 日本京都三十三間堂五百尊千手觀音像