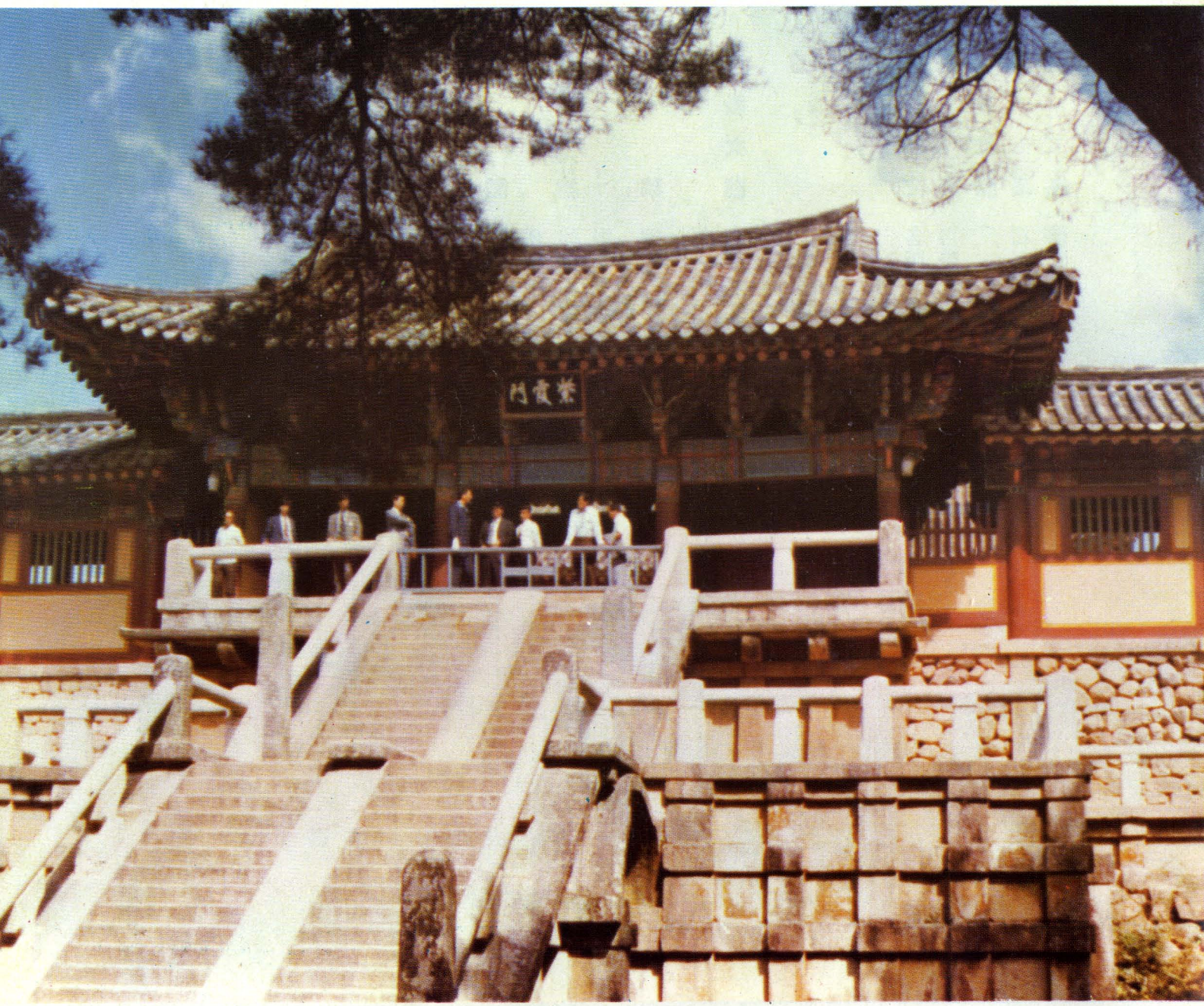




內明

集漢穀城刻石字



第七十二期 目錄

封底	教界動態	隨筆	專題研究	佛教文藝	譯稿	佛教名勝介紹	特載	四眾堂	專稿	封面
底裏	態	筆	究	藝	稿	紹	載	堂	稿	面
佛國寺之進口牌坊	石窟庵之石刻浮雕	句香堂散記(二續)	各版大藏經雕版簡史(續完)	黃豆與甘薯	禪思想探原(續)	韓國石窟庵與佛國寺	諦觀全集自序	僧伽會長新年獻詞—— 佛教結合西方文化，將滙成新和平文化， 加速導致人間樂土	談「色蘊」(五)	韓國佛國寺紫霞門之青雲、白雲橋
.....				也聽溪聲	修大方廣佛華嚴法界觀門論釋(九續)		佛教的修行方法		無情生	
.....			山居詩并序(續)							
.....				「聖僧玄奘大師傳」讀後感						
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										
.....										

出版者 內明雜誌社
 社長 釋智敏
 發行人 釋洗塵
 主編 沈金成
 編輯 會機

社址

香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist

Monastery

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.

泰國 中華佛學研究社

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

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

台北市桂林路二號之一(三樓)佛教書局

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, North St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 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

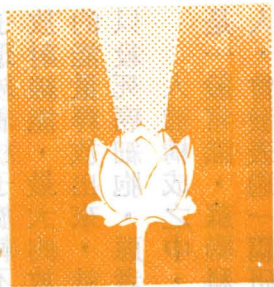
承印者：文采印刷公司

電話：五・七一・一六五四

佛元二五二二 中華民國六七年
 公元一九七八年

三月一日出版

定價每冊港幣貳元



無情生

馮馮

佛教相信有靈魂，稱之爲「中陰身」，某些稍爲親近西方現代科學皮毛智識之士，並不知道真正之科學家對於靈魂仍抱着深切研究興趣，亦不知西方多少科學家現在被世界各地的輪迴實證所震驚，亦被無法解釋之許多靈界現象所吸引，紛紛予以認真研究，未敢遽下結論，而那些一知半解之徒，竟一口就武斷指稱靈魂是沒有的，輪迴也是沒有的。

在這些一知半解而又未下功夫研究人士看來，科學與宗教是背道而馳的，可惜他們所知之所謂科學，只是粗淺之雛形科學，而非一日千里，越來越深奧之科學。

老一輩的人只知物質之最小單位是分子，後來又知道分子之下有原子，過一代又知道原子之內有核子，有中子，但是最近科學家發現尚有更小之構造，此一學說經證明之後，獲得諾貝爾物理獎金。將來可能還有人發現更微小之結構，更小之後，尤有更小，小至無窮盡。就已知這些最微小的結構來說，都是活動的，都能產生力量，構成微波之磁力與感應，其活動性是在構造極其稀薄之空間傳遞的。

如果我們能夠細察入微，我們將會發現，即使是石頭之中，它的最微小之結構，亦是活動的，有生命的，並非我們肉眼所見稱之爲死物。事實上，岩石砂粒，它的生命，遠比人類或任何生物爲長，只因它們的生態變化需時太長久，遠非我們所能見及感覺，我們就以爲它並無生命了。

我見過的佛經指出，這些都是「無情生」，有別於人類與其他生物之「有情生」，我認爲此乃大智大慧之語，初讀不知其意，及至再看最新之科學報告，方才恍然大悟。

岩石內部會變化、會長大、會萎縮、對溫度有反應，經歷千萬萬乃至數十億年，不斷在變化之中，我們稱之爲物質狀態變化，其實是一種皮相之談，亦正如短壽之蜉蝣之看人類。

加拿大西岸的許多億年石山之中，發現有礦石開花，有水晶礦的多瓣蓮花，有綠玉礦的玫瑰花，有黃玉的蓓蕾，美不勝收，與蘇聯童話中所講的「寶石開花」，不謀而合，我在參觀礦石展覽之時，看到這些寶石蓓蕾，完全與真實花朵相似，幾疑是人工雕刻。這些寶石花，都是採礦者在礦石中深處發現的，展覽會說

明此乃由於地熱或熔岩之熱力所形成，聽來似有道理，再細思則不然，千千萬萬座礦石，都不曾被熔岩熔成花朵，偏就此等在礦脉中心深處，會形成獨一無二之蓓蕾？

美國尼華達州大沙漠「死亡谷」一帶，有最著名之「跑路石頭」，沙灘上的許多數十噸乃至千噸巨石，到了晚間，會自己走路移動，它們在沙漠上走出一條條痕跡，而且每一石頭之方向路線均不相同。有人曾在白天在石頭上做好記號，第二天發現它已在數百尺以外，亦有人說一般石頭要走很久才走那麼長的路，有人解釋為被風吹動，但此說不通，若是風吹，風力既如此狂猛，豈有不掩滅石頭一路滾動之沙跡之理？却留下軌跡給人看見，可知與風力無關，而且各石方向不一致，更可見不是狂風所致。這些跑路石頭之謎，至今仍未獲最滿意解釋。曾經有人特別在晚上窺伺，發現石頭自己移動，來去自如，嚇到他連夜逃遁，後來對新聞界發表見聞，引起一陣爭論，多數認為是無稽之談。

當然，要拿這些奇象來證明石頭亦有生命則仍嫌不夠，不過聊供參考。但是假如我們切片用最大的數十萬倍顯微鏡觀察，我們將會發現石頭的最小結構單位是活動的，具有近似原始單細胞生命之若干活動特徵，我就看過一部英國科學紀錄片映出這一鏡頭。真是令人懷疑，所謂「生物」之界說，到底合不合理？

至於金屬元素的最細微結構，那是不用說，人人都知道是電子環繞着核子旋轉不停的了，也人人都知道它們各有程度不同之放射線能，最大的放射能元素是鐳，其次算是鈾，把這些最細微的能量釋放出來，就可以產生巨大的能量，善者可以醫治疾病，只殺死癌細胞，惡者用以製成殺人之核子彈。

人體構成之中，含有數十種金屬元素，人體有靜電，這都是一般常識，蘇聯科學家生物學家挪莫夫（Edward Naumov）等人，曾發表過一篇研究報告，附有紅內線照片多幀，單就一幅手指而言，放大的照片顯示每一毛孔均放射出電火閃光，觀之有如噴火口噴出火燄（見馬殊可娃報告：Mashkova V. Vol. 4, 1965. 莫斯科國立圖書館收藏，美國紐約市圖書館有英譯本）（編者按：挪莫夫所攝的紅內綫照片，一時無法蒐集。茲將匈牙利科學家

杜米特斯基博士利用電子攝影新法，攝得手掌放電圖，增刊於後，供大家參考。原載一九七六年十一月八日明報）



拙文「木乃伊」內明雜誌63期）。

馬殊可娃的報告中說：人腦思維集中之時，產生類如激光之集結現象，成為一種微波，像雷射（Laser）般地可以直線放射，並不需很多的媒介體來傳遞，可以穿過太空中的以太。

到底這種人腦產生的微波，是屬於電波，抑或是磁波？尙難以知悉，不過據多數研究者認為是一種磁波，這種磁波可以引起外物的內在最細微結構單位內的若干磁場變化，或者甚至於改變其原子值，使之物性全部改變，或者可以使物體移動，或則有如雷達波之反應。

或者還可以解釋我所提之「三歲魔童」之移物力量，（見「內明」雜誌66期）。或者這亦可以解釋中非洲（即是最近成立為「中非洲帝國」之處），山區中土人之特殊能力，該處土人喜歡靜坐，往往能預見數十里外來人及所携物件，預報極為準確（據路透社電訊消息）。而該地土人並不感覺到是一種神通，只視為日常技能之一種，他們亦不曉得什麼是修行，更不會知道佛法！

假如渾渾噩噩之土人亦可做到此種淺薄之遙視能力。然則苦修佛法之僧人與居士，能參天視地聽神通有如雷達之能者，當然

不但是人體，就是

我們認為並無「生命」的許多物質，如木、如石，都有靜電作用，挪莫夫等人之報告，列舉各種物質，包括一張枯葉，一朵已萎的花朵，一粒礦石，均攝得其靜電火花閃閃。此點與我以前提及英國報告及美國加州大學一位女教授之發現，互相吻合（見

就更有可能。所謂天眼通，不過是佛門極初步的能力之一。佛門很多人有此能力，只是絕大多數都不願表露炫世而已。

至於運用腦中微波，指揮外物，使之變化，亦自是有可能之事，並非神話迷信，當代奇人，如以色列之前傘兵，三十二歲之季理士，能夠用肉眼灼視而熔屈一隻不銹鋼湯匙，也就是因為他煉至能將腦中微波成爲直射之激光，引起鋼匙內結構之正負電子變化。他說他是生來有此能力，是亦可信，因為他並非脫離世俗慾念享受之人，此人與俗人完全無異。

另外一位，荷蘭的奇人侯戈士，他本是一個洗玻璃工人，三十年前左右，從高樓上失足跌下，居然不死，在醫院醒來之後，即具有X光般之眼睛，可見遠隔數十里之事物，此人後來成爲歐洲警方最歡迎之人物，會請他幫助破了許多奇案，他最著名一案，就是幫助蘇格蘭場，用他的神眼，看出蘇格蘭志士如何在威敏士寺偷取著名之加冕巨石。由於他的敘述及指示，英國警方才起回加冕寶石及逮捕竊犯（見侯戈士傳，倫敦出版）。當年在五幾年代，是一件轟動世界之奇事，不過侯戈士却不能預見自己後來因車禍而死亡。

研究者說：人腦好比一座極其複雜之電腦，侯戈士受腦震盪之後，就好像一架電腦受了震盪，產生意想不到之工作力量，他的能力自然無法與修煉佛法者相比，我只是拿他來作一比喻，引證上面所說的理論。

我不是學科學的人，只是喜歡看書，舉凡是英文法文乃至於蘇聯書籍，只要找得到，都喜歡看看，但因所知有限，引用的話，亦難免有訛說，至於佛書，慚愧地說，我是不大看得懂的，內明雜誌刊出的許多大德之佛學理論，我能看得懂者極少，不是故作謙虛此乃實情，叫我來寫佛教文章，我就免不了東拉西扯了。

曾有人問我，爲什麼喜歡講靈界現象？談佛理不好嗎？我倒願我會講些佛理，無奈尚未入門，一竅不通，叫我講什麼呢？只好在這些膚淺的靈界現象來作粗淺的研究傍證佛法罷了，要用到靈界現象來談佛，自是深明佛理者所不爲之幼稚行爲。我只希望我這些膚淺的小文，能夠引起青年人對佛教的初步興趣。

我看的佛書極少，一則是書典難得，二則是經典大多太深奧，我看不懂，只能看懂那些白話文寫成的顯淺的文章。偶然有看懂些少，也是在夢中或定中看到（我常在夢中看書，前已有文提過）。夢中讀書，亦並無若何奇怪，美國早已採用睡眠教授方法，將課程錄音，放在枕下，夢中便可學習，唯一不同者，就是我是夢中身到古剎藏書樓而已，當然也不會是我的肉身去的，大概也就是那一點靈的微波閃到該處而已。這種經驗，很多人都會有，不足爲奇，假如你曾經夢到彷彿去到什麼地方，到日後果然到達該地，忽然覺得似曾相識，記起夢中曾來過，那也就是你的腦波曾經到過之故。

土耳其有一家人，生了一個小男孩，出世能言，舉宅驚爲妖怪，該孩到了兩歲之時，對父母講出他前生是什麼人，被何人謀殺身死，埋葬何處，一切均極詳細，相隔數百里，小孩從何得知，後來他父親在一年後獲得機會調查，竟證實某處確有一男子在何時失蹤，該小孩年方三歲，竟能帶路走進死者家中，指認親人，談及往事，無一不驗，小孩又帶家人到屍首被埋之地，掘出果見尸首，此事數年前轟動世界。西方有關轉世輪迴的書籍中都收列此一故事。在西方，談轉世輪迴的書，我見過的已經不下於一千種，幾乎各國都有轉世之實例，不勝一一枚舉。

在我看來，轉世輪迴，並非是肉體之轉世，而係那一點靈念之轉世，有如被狂風吹得茫然迷失之落葉，附着於所碰到之生物或無生物，清醒的，不墮畜道，作孽的，糊塗的，就難免碰上什麼就依附什麼，或爲豬或爲犬，或爲樹木之妖。假如時常持念佛法之人，一靈不昧，就不會如此墮落！

如果我們相信「物質能量不滅」定律，或者就可知道一切物質都不過是轉位而已，始終是在宇宙之內轉化爲其他形式而存在的，或者這一點亦可說明人類腦波可以以游離狀態存在一個時期，問題就是如何去從學佛中將它控制。

越說越遠了，也越叫大德們見笑了！

回到本題，我相信佛家所講的萬物皆有生命，所分者爲「有情生」與「無情生」。我認爲這是合乎科學的，（下轉第22頁）

到了「宿命智」之人，方能不繫於懷。常人不知道前生遭遇，日子才過得下去。

漢譯阿含經是根據梵文本譯來，與南傳根據巴利文不同。但梵文和巴利文十分接近，這「可礙可分」四字的原文，從經文上下文推想，似乎應當與覺音注釋中所說的相同。如果這個假定可以成立，那麼「可礙可分」是指「肉體受到種種事物的折磨、打擊、傷害。」

佛陀在中含「象跡喻經」中，有與上引經文相類似的說法：「彼於後時，若幼、少、中年、長老來行不可事，或以拳扠、或以石擲、或刀杖加，彼作是念：『我受此身，色法粗質四大之種，從父母生，飲食長養，常衣被覆、坐臥、按摩、澡浴、強忍，是破壞法、是滅盡法、離散之法。我因此身、致拳扠、石擲、及刀杖加。』由是之故，彼極精勤而不懈怠，正身正念，不妄不痴、安定一心。」（大正二六·四六四—五）

這段經文說，由於我有肉體，所以才會給人拳打石擲，刀斫杖擊，肉體是我所受災禍的根源，是我的重擔。這段經文正與「老子」中所說的話相似：「吾所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患？」老子也不是說不要身體，而是說對自己身體的安危禍福不必放在心上，那就沒有「大患」了。老子說的「大患」，就是佛陀說的「色受陰」。「色受陰」必定附有心理狀態。木石泥沙只是色，沒有識，因此沒有色陰，更沒有色受陰，沒有大患。

蚊蛇觸對變壞

肉體「可礙可分」，色蘊受到外物的「觸對」時會「變壞」。佛陀說這是「色受陰相」，就是「肉體無常」，令人痛苦的意思。「色受陰相」四字從字面解釋，是「色陰與煩惱相結合的現象」。

但部派論師既將世界上一切物質都歸之於色蘊，又有為任何事物下定義的癖好，而最佳的定義莫過於引述經中佛說，所以他們就說：「可礙可分、觸對變壞」是色蘊的定義，也即是一切物

質的定義。如法救的「五事毘婆沙論」說：

「問：依何義故，說之為『色』？答：漸次積集，漸次散壞，種種生長，會遇怨親，能壞能成，皆是『色』義。佛說：變壞故名爲色。變壞即是可惱壞義。有說：變礙故名爲『色』。」（大正一五五·九八九）

發展到後來，對物質又附加上其他更多的定義，但「觸對變壞」四字，始終是主要的。如安慧的「大乘阿毘達磨雜集論」說：

「問：色蘊何相？答：變現相是色相。此有二種：一、觸對變壞，二、方所示現。觸對變壞者，謂由手足乃至蚊蛇所觸對時便即變壞。方所示現者，謂由方所可相示現如此如此色。」（大正一六〇六，六九五）

「方所」是空間位置，「示現」是顯示各種物質的形象。以「可以碰壞，佔有空間，具有形象」來作為物質的定義，雖無大錯，却不適當。物質的真正特性是具有質量。大多數氣體沒有形象，看不到，手足蚊蛇也碰不壞氣體。地水風火四大之中，「觸對變壞，方所示現」兩種相，主要只能適用於地大。「抽刀斷水水更流」，水大都不容易觸對變壞，更不用說風大、火大了。物質在常溫下，液體的形狀不一定，體積一定；氣體的形狀、體積都不一定，並無「方所示現」。只有質量才是一定的。

基本的關鍵在於：佛陀說的是「色受陰相」，肉體遭到各種痛苦的現象，論師們移用之於一切物質，難怪要不適當。肉體自然可礙可分，會觸對變壞，物質却不一定。氣體的原子、核子固然也可在迴旋加速器中撞擊分裂，但論師們談的顯然不是高等物理學。而且根據海森堡的「不可確定原則」，一定質量的微子，其位置不可能確定，即「方所」不可能「示現」。

在印度那樣的熱帶環境中，人受到瘧蚊毒蛇的侵襲，因而死亡，是十分尋常的遭遇，所以佛提到蚊和蛇。佛陀提到「蚊虻」，通常總是與人的肉體遭到痛苦連在一起說的，如：「於是比丘堪忍飢寒、勤苦、風雨、蚊虻、惡言罵辱，身生痛惱，極為煩疼」（增一卷三四·六）「此衣足障寒暑蚊虻，足蔽四體。」（長含·清淨經）「多聞聖弟子能忍飢渴、寒熱、蚊虻蠅蚤、風日所

逼、惡聲、捶杖。」（中含·聞德經、調御地經）後世論師將雜四六經中佛陀那段話移用於一切物質，就不甚恰當。被小小蚊子一觸便即變壞的物體恐怕不太多，蛇也不見得有興趣去觸對各種物體而使之變壞。然而在許多佛學書中，提到物質，往往便以「由手足乃至蚊蛇所觸對時便即變壞」這句話來作為定義。

比較起來，法救在「五事毘婆沙論」中對物質所作的定義較好：物質遇到不同能量的影響時，能夠積聚或分散。不過他所引「佛說」：「變壞故名爲色」，這個「色」字，佛是指色蘊，人身肉體。「變壞即是可惱壞義」，其中明顯的心理因素。法救對物質現象的敘述，並非佛的原意。但如果着眼點在說明「一切物質無常」，那麼法救所述是很好的說法。

對於一切大乘、小乘的「阿毘達磨」論集，似乎可以下一個總評：引述佛說而加以解說的，錯誤較少；自作主張而分析猜測的，錯誤甚多。

佛法始終一貫

是不是我先有了主見，再到阿含經中去找適合的證據來與之配合呢？我相信不是。因爲以上所作的分析，並不是只與上文已引述過的經文相符，而是與經中所記載的佛說完全沒有矛盾衝突。佛陀所演說的佛法，儘管方式極多變化，道理始終一貫。佛法之中並無矛盾衝突，我們的理解也可以完全不與之發生矛盾。

在漢譯四部阿含經中，我發現有四處與上述分析不符。其中三處是「弟子說」而不是「佛說」，另一處雖是「佛說」，然而經文本身極爲可疑。四阿含經共一百八十三卷，加上別譯，總數近三百萬字。我誦經不夠細致，極可能另有其他片段經文，上述分析不能與之相符，希望讀者們指教。我們修學佛法，惟一目的只是希望能比較正確的了解佛義，決不是要提出什麼與衆不同的見解，表示有「獨得之見」。這與研究別的世俗學問態度完全不同。別人的任何指教，對我而言的確都是「慈悲指引」。

下面試行討論阿含經中與上述分析不符的四段經文：

一、中阿含「象跡喻經」

「諸賢，猶如因材木、因泥土、因水草，覆裹於空，便生『屋』名。諸賢，當知此身亦復如是。因筋骨、因皮膚、因血肉、纏裹於空，便生『身』名。諸賢，若內眼處壞者，外色便不爲光明所照，則無有念，眼識不得生。諸賢，若內眼處不壞者，外色便爲光明所照，而便有念，眼識得生。諸賢，內眼處及色，眼識知外色，是屬色陰，若有覺是覺陰，若有想是想陰，若有思是思陰，若有識是識陰。如是觀陰會合。諸賢，世尊亦如是說：若見緣起便見法，若見法便見緣起。所以者何？諸賢！世尊說：五陰盛從因緣生。色盛陰，覺想行識盛陰。諸賢，若內耳鼻舌身意處壞者，外法便不爲光明所照，則無有念，意識不得生。諸賢，若內意處不壞者，外法便爲光明所照，而便有念，意識得生。諸賢，內意處及法，意識知外色法，是屬色陰。若有覺是覺陰，若有想是想陰，若有思是思陰，若有識是識陰。如是觀陰會合。」（大正二六，四六七）

這段經文是佛的大弟子舍利弗向象比丘說法，聽衆是同門師弟，舍利弗的說話很客氣，不斷稱呼「諸賢」。他稱色蘊爲「身」，外界物體爲「外色」，都很正確。但其中說「眼識知外色，是屬色陰」，「意識知外色法，是屬色陰」。這兩句話却和我們的理解完全不同。眼識與意識應當屬於「識蘊」。再者，外法是抽象概念，不可見，不應該稱爲「外色法」。那是什麼道理呢？我對照南傳中部經的英譯（英國巴利文聖典協會本，以及錫蘭佛教出版協會本），原來漢譯本中有多處省畧，以致變得不可解。中部經中這樣說：

「如果內眼處不壞，外色進入了視界，眼與外色有了適當接觸，那便生起了眼識。任何色陰受到了眼識的影響，屬於色受陰，任何受陰受到了眼識的影響，屬於受受陰，任何想陰受到了眼識的影響，屬於想受陰；任何行識受到了眼識的影響，屬於行受陰，任何識陰受到了眼識的影響，屬於識受陰。應當了解：五受陰原來是這樣生起，這樣會合的。世尊也這樣說：若見緣起便見

法，若見法便見緣起。爲什麼呢？世尊說：五受陰的產生是有原因、有條件的。」

以下的經文對耳、鼻、舌、身、意五者都重複一遍，說法完全相同。「任何色陰受到了耳識的影響，屬於色受陰」、「任何受陰受到了耳識的影響，屬於受受陰」、「任何想陰受到了耳識的影響，屬於想受陰。」以至到「任何色陰受到了意識的影響，屬於色受陰」、「任何識陰受到了意識的影響，屬於識受陰。」（見倫敦版中部經卷一，頁二三六—七；錫蘭版「佛經選譯」卷二「大品象迹喻經」及注釋頁一三—三〇）

舍利弗根據世尊的教導，說明六識如何生起，五受陰如何生起，說明「五陰盛從因緣生」的基本原則，完全正確。

中部經中說的是「意識知外法」，並無「外色法」的名稱。「任何色陰受到這樣（眼識生起）的影響」，巴利文的原文是 Yam tatthābhūtaṃ rūpaṃ。

由此可見，漢譯經文中，「眼識知外色，是屬色陰」，「意識知外色法，是屬色陰」這兩句，不但誤譯了句子的意義，又將「色受陰」譯爲「色陰」（直到後來才補上「色盛陰」三字，這是「色受陰」的異譯），將「外法」譯爲「外色法」。漢譯的整段經文，很難令人了解舍利弗這一大段說法的意義。

是不是有可能舍利弗的確認爲眼識與意識屬於色蘊，漢譯沒有錯，却是巴利文本錯了？我以爲不可能。第一，漢譯經文的意義不完整，巴利文經文完整。第二，相傳爲舍利弗所作的兩部論集之一「舍利弗阿毘曇」卷三中說：「云何識陰，若心意識，六識身，七識界，是名識陰。……云何六識身？眼識身、耳鼻舌身意識身。」（大正一五四八，五四五）另一部「阿毘達磨集異門足論」卷十一中說：「盡所有識，謂六識身。何等爲六？謂眼識、耳鼻舌身意識……說名識蘊。」（大正一五三六，四一四—一五）雖然我不相信這兩部論集真是舍利弗所「造」或所「說」，但總是代表了印度當時佛教主流的看法。

四阿含經是我國佛經的早期翻譯，當時的譯經水準與後來鳩摩羅什大師、玄奘大師相差甚遠，偶有若干誤譯，並不爲奇。

「阿毘達磨順正理論」是有部正統派的著作，該論卷三十五有一段文字，與本部中不贊成無表色的上座們辯論：「此中上座，率自妄情，改換正文，作如是誦……彼作是說，經部諸師所誦經中曾見有此……一類自稱經爲量者，猶能眷攝爲內法人，時與詳論甚深理教，然彼所誦，於諸部中所有聖言，曾不見有。所釋義理，違背餘經。寧勸智人，令專信學愛無表色，正合其儀。佛於經中自攝受故，謂象迹喻契經中說，有法處色。（按：其實大品象迹喻經是舍利弗說的，並非佛說。中含第一四六經小品象迹喻經是佛說的，但完全沒有涉及這問題）……如是彼誦，違教理言，但合無知經部所誦。又彼所釋，遮隔世尊教所攝受殊勝諸色……言無實義，如是謗法，豈曰善人？若於契經不了深義，不言爲勝……」（大正一五六二·五四〇—一）

辯到後來，簡直是破口謾罵了，只因經部的誦本和有部不同，便說是「無知經部」，說對手「謗法」，不是善人，你們對於阿含經的深義如果了解，還是給我閉上嘴要好得多了。

從這段論爭中可以見到，阿含經的經文是有人改動過的，對象迹喻經的經文有不同見解。有部自己的諸論師們，對於經文的原文也有重大爭執，某些上座論師們認爲，經部的誦本比較正確。經部的根本主張，是以佛說契經爲判斷標準，我們有理由相信，他們的誦本應當更加靠得住。那麼象迹喻經這段經文，是由於有部誦本改動了原經，以致其中產生不可解之處，其實過失不在漢譯，似乎可能性更大。

二、雜含二五二經

「時尊者舍利弗，於近處住一樹下，聞優波先那語，卽詣優波先那所，語優波先那言：『我今觀汝色貌，諸根不異於常，而言中毒，持我身出，莫令散壞如糠糟聚，竟爲云何？』優波先那語舍利弗言：『若當有言，我眼是我、我所。耳鼻舌身意，耳鼻舌身意是我、我所。色聲香味觸法，色聲香味觸法是我、我所。……』」

阿含經中記載佛陀對人說法，教人不可誤認五蘊是我、我所

，不可誤認眼耳鼻舌身意是我、我所，因為那是人身的一部份，常人都認為是我，是屬於我的。這樣的例子不下數千百次，不勝枚舉。但佛陀從來沒有教人不可誤認外界的色聲香味觸法是我、我所。這樣的例子，經中一次也沒有。這充分證明，色處決不屬於色蘊。事實上，不可能誤認外界的色聲香味觸法就是我。

但優波先那却對舍利弗說：「若當有言……色聲香味觸法是我、我所」，那是什麼緣故？

優波先那被一條劇毒的小蛇咬中（據南傳相應部經注釋：優波先那是舍利弗的親弟弟），毒發垂危。舍利弗趕去看他，見他臉色平靜如常，神智清醒，很是奇怪。優波先那說：「我快死了，如果我認為五蘊、內六處就是我，現在身體即將敗壞，自然會心中驚恐，臉色大變。但我早知道，色受想行識、眼耳鼻舌身意，肉體的地水風火四界，並不是真正的我，我對於色身中毒敗壞，怎麼會介意呢？」說畢就安安靜靜的逝去。

南傳相應部經中，並沒有「色聲香味觸法是我、我所」這一段話。（見相應部經三五·六九）

優波先那雖然身中劇毒，但毫不在乎，可見平素修為極高，按理不應該說錯。從他這段話的整個意義說來，「色聲香味觸法」與他的「色貌諸根不異於常」也沒有關係。

雜含二五二經比相應部中那篇相當的經長得多，其中記載：舍利弗後來去稟告佛陀，佛陀唸了一大段偈，說要對一切大蛇小蟲慈悲，又說了一大段咒語，說只須念一遍咒，毒蛇就不能侵害。經中將咒語也錄了下來：「塢耽婆隸，耽婆隸，耽陸，波婆耽陸……塢娛隸悉波呵」。

這一段經文頗有後期密宗經咒的色彩，與阿含經中所記的原始佛教距離極大，再考慮到相應部經中沒有這一段文字，猜想這段文字或許是後來所增添的，而「色聲香味觸法是我、我所」這一句，或許同時添入。當然，這並沒有具體的證據。

三、雜含二七六經

「尊者難陀告諸比丘尼：『善哉，善哉！姊妹，應如是解。

六內入處，觀察無我。諸比丘尼，色外入處，是我、異我、相在不？』答言：『不也，尊者難陀。』『聲香味觸法外入處，是我、異我、相在不？』答言：『不也，尊者難陀。』所以者何？尊者難陀，我已曾於六外入處，如實觀察無我。』」

「於六外入處，如實觀察無我」，這是對的。在這裏，「無我」是指「不能獨立存在、由於因緣會合而存在」之意。可是難陀怎麼會問諸比丘尼：色聲香味觸法是我嗎？是屬於我嗎？是我的一部份嗎？

象比丘尼雖然回答得正確，但難陀這個問題，顯然提得不大合理。中部經第一四六經也有這一句問話，與漢譯中阿含相同。什麼原因，我不能明白。佛陀起初派難陀去教導五百比丘尼，難陀不大願意，後來佛陀再次吩咐，他才去說法。據南傳注釋（增支部一·一七三）：難陀前生是國王，這五百比丘尼前生都是他的妃嬪，所以難陀不想和她們相見。這樣的解釋顯然太玄，雖可存其一說，却不能作為解決經文疑義的根據。或許可以這樣解釋：難陀一路問下來，眼是我嗎？耳是我嗎？鼻是我嗎？問得順了，跟着隨口就問：色外入處是我嗎？這種小錯誤，佛陀決不會犯，難陀却難免說得溜了。然而這樣的解釋並不好。他隨口問了一句「色是我嗎？」固有可能，却不應再問聲香味觸法。

是不是難陀對佛義了解得不够透徹呢？相信不會。這位難陀（Nandaka）並不是佛陀的異母弟難陀（Nanda）。

這位向女尼說法的難陀，對佛義是了解十分精深的，據增支部經第四卷三五八經（漢譯增一阿含經沒有這篇經）記載：

有一次，難陀在祇樹給孤獨園的一間廳裏，向許多比丘說法。佛陀經過門外，發覺廳門在裏門住了，便在門外聽難陀說得對不對。聽了很久，覺得難陀的講述和解釋非但深合己意，而且非常動聽，就這樣站着傾聽，聽到後來，時刻過了很久，佛陀的背痛起來了，便敲門進去。難陀得知之後，非常過意不去。佛陀安慰他，叫他不必介意，並讚他說得極好，大大獎勵了一番才離去，要難陀繼續說下去。

對於雜含二七六經中難陀這一句問話，只好存疑。

四、「增一阿含經」·「聽法品」

「云何爲色陰？所謂此四大身，是四大所造色……所謂色者，寒亦是色，熱亦是色，飢亦是色，渴亦是色。」（大正二五·七〇七）

寒熱或飢渴，是「身識」，應當屬於識蘊。這一句經文的說法似乎不大正確。

增一阿含經多數學者認爲是大眾部的誦本，其中有大量民間傳說增入。「聽法品」尤其明顯。整篇經文中說的是大目連和二大惡龍王鬥法的故事。龍王化七頭，目連化十四頭；龍王繞須彌山七圈，目連繞十四圈。後來目連更化身極小，在二龍王的口耳眼鼻中出出入入。二大惡龍王投擲刀劍沙石如雨，攻擊波斯匿王王宮。目連盡數使之化爲珍寶，讓國王拿去布施。惡龍王於是降服。目連到三十三天上去請如來下來說法，天帝命部下天神以金銀水晶化成三條大路，從天上通到人間，讓如來下降。如來向諸神諸天及數千萬眾說法，說到「寒亦是色，熱亦是色，飢亦是色，渴亦是色」云云。這故事中所描寫大目連的種種神通，相信根據於印度的民間故事。「西遊記」中孫悟空大戰牛魔王，似乎出於類似的藍本。這篇經中又說國王如何以檀香及紫磨金造如來像，舉國崇拜。整篇經文的內容性質，與原始佛教距離甚大。

南傳增支部經中也沒有此經。

七

色蘊是活人的肉體。這個觀念，佛陀說得明明白白，毫不含糊。爲什麼在後世却引起了這樣重大的混亂？

集中精神來觀察自己、了解自己，因而得到解脫，這是大智慧者的事。一般人雖然在每一件事上都以自我爲中心，所注意的却始終是外界的事物。當佛陀在世之時，象弟子中除了第一流的人才之外，就已常常「羣居終日，言不及義」：

「時有衆多比丘，集於食堂，作如是論：或論王事、賊事、

鬥戰事、錢財事、衣被事、飲食事、男女事、世間言語事、事業事、諸海中事。……佛告比丘，汝等莫作是論，論說王事，乃至不問涅槃。若論說者，應當論說此苦聖諦，苦集聖諦、苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦。」（雜四一一經）

這些比丘們在食堂中談論的，有時是研究什麼人家布施的飲食不好：「時有衆多比丘，集於食堂，作如是說論：某甲檀越，作粗疏食，我等食已，無味無力。我等不如捨彼粗食而行乞食。」（雜四一五）有時是談論當時的兩個國王：「時有衆多比丘，集於食堂，作如是論：波斯匿王、頻婆娑羅王，何者大力，何者大富。」（雜四一二經）有時是談論各人自己的前生：「時有衆多比丘，集於食堂，作如是論：汝等宿命，作何等業，爲何工巧，以何自活。」（雜四一四經）

佛陀知道後，每一次總是勸誡他們，不可談論這些無益之事，要研究四聖諦，以求解脫。

談論世間知識固然不好，心中思惟，也屬無益。

「爾時世尊知諸比丘心之所念，往詣食堂，敷座而坐，告諸比丘：汝等比丘，慎莫思惟世間思惟。所以者何？世間思惟，非義饒益，非法饒益，非梵行饒益，非智非覺，不順涅槃。汝等當正思惟：此苦聖諦，此苦集聖諦，此苦滅聖諦，此苦滅道跡聖諦。」

佛陀又舉例向他們開導：有一個人見到了一種非常奇怪的現象，以爲自己發了狂，別人也都以爲他神智不清。其實這人見到的是眞事，他並沒有發狂，只不過世間的知識對這些奇事無法解釋而已。世間奇事推究不盡，都與解脫無關。（雜四〇七）

衆多比丘不但喜歡談論世間俗事，還互相辯論，堅持自己的看法正確，別人錯誤：

「時有衆多比丘，集於食堂，作如是說：我知法律，汝等不知；我所說成就，我等所說與理合；汝等所說不成就，不與理合；應前說者，則在後說；應後說者，則在前說；而共諍論，言我論是，汝等不如，能答者當答。」佛同樣勸告他們不要談這些無益之事，當學四聖諦。（雜四一二經）

大導師一旦逝世，弟子們的爭論再也無人能加制止了，「言我論是，汝等不如」的作風漸漸發展得越來越厲害。從學術的觀點看，這種風氣是好的，對佛法的傳播却大大不利。

阿毘達磨

記載佛陀言行的，稱為「經」。記載戒律的，稱為「律」。佛弟子對於佛法的理解和解釋，記錄下來，編為文集，稱為「論」。經律論三者，合稱「三藏」。「三藏法師」是對三藏都能通解的法師。

「論」本來叫做「阿毘達磨」。「達磨」是「法」，指佛法。「阿毘」這個詞，有「對應」的意義，又有「超越、了不起、勝過」的意義。中國人解釋「阿毘達磨」，都稱之為「對法」，意思說，這是與佛法對應的注疏說明。古印度和錫蘭佛教界解釋「阿毘達磨」，稱之為「無比法」，重視它內容的卓越，隱隱含有比「經」更重要、更加了不起的意義。他們並不是說論師的論文比佛說更加正確，而是說：佛陀說法的對象有許多是愚夫愚婦，以致有時不得不說人天福報，要說許多故事和比喻來開導，對於高級知識分子，這種淺近的說法完全是不必要的（南傳佛教索性說「阿毘達磨」是佛陀說的）。所以「阿毘達磨」中全部是學術性的分析和討論，完全不說故事和比喻，力求立論嚴謹，體系完整，有多抽象就多抽象，決不放過任何下定義、立範圍、述原因，分門類的機會。論師們學問淵博，喜愛研究細節，以哲學性思維而撰作論文，所作論文却並非都有價值。阿毘達磨的性質，和現代的博士論文頗多相同。所不同的是，博士論文所論範圍極小極專，阿毘達磨的內容則極為廣博。

佛弟子們個性不同，後來發生分裂。愛寫博士論文的大都是德高望重之輩，在集會中位於上座，稱為「上座部」。年輕活潑、喜歡和一般民衆接近而傳播佛法的，稱為「大眾部」。這兩部中的諸比丘們，又因對佛法的了解和解釋不同，在幾百年中再不斷分裂，最後分為十八個部派，連同原來的上座、大眾兩部，共為二十個部派，實際上還不止二十部。

二十個部派各有各的論集，作為本部的理論根據。大眾部不大喜歡寫論文，所以論集甚少。上座部的論集可就豐富得很。

上座部之中，有一部叫做「根本說一切有部」。認為萬事萬物之中，有幾十種基本元素——「法」，那是根本存在的，其餘的事物都是這些「法」的作用、演變、和顯示。至於「法」的數目，則各論師的見解不一致。有一部叫做「經量部」，主張任何見解的是非，必須以經中的佛說作為衡量尺度。

在印度大陸，根本說一切有部（簡稱「有部」）佔壓倒性的優勢，其次則是經量部。在佛逝世之後五六百年左右（時代無法確定），有一位迦膩色迦王統治了印度大部份地域。他信仰佛教，支持有部，作風類似於漢武帝的罷黜百家，獨尊儒術。

有部的主要論集共有七部。其中「集異門足論」、「法蘊足論」等六部，名字中都有一個「足」字，合稱「六足論」，另有一部叫做「發智論」。

但有部之中，另有派系。於是迦膩色迦王召集有部中最有聲望、最有學問的五百位大羅漢，舉行論集編審大會，花了十二年時間，編出了三大部欽定論集，分釋經、律、論三藏；每套全集各約二百二十萬字。其中解釋論藏的一部全集，稱為「大毘婆沙論」，玄奘大師譯為二百卷。「毘婆沙」是「廣說」、「廣釋」的意思。這部大論排斥各部派一切異見，定有部之說於一尊。

「大毘婆沙論」篇幅太多，研究不便，後來一位尊者摘其精要，另附己見，作成一部大綱「心論」。其後又有一位尊者，增補「心論」而作了一部「雜心論」，簡單明瞭，頗為風行。那都是「大毘婆沙論」的「讀者文摘」。

大學者世親覺得「雜心論」太過簡單，而且全部是有部一家之言，於是加入經量部的若干合理意見，作了一部「俱舍論」，但仍以有部意見為主。

傳到中國的小乘阿毘達磨論集，主要都是有部的著作。六足論中的五部、大毘婆沙論、俱舍論等都是玄奘的大手筆所譯，純粹經量部的論集却沒有傳到中國。不論在印度大陸或中國，有部論集都佔壓倒性的優勢。後世各宗派關於色蘊的見解，基本上都

是從有部的論集中發展出來的。

這一條發展的路線是：1. 六足、發智論——2. 大毘婆沙論

——3. 心論、雜心論——4. 俱舍論——5. 大乘廣五蘊論。

色蘊範圍的擴大

色蘊領域的擴大，在六足論中已經完成。「阿毘達磨集異門足論」號稱是「尊者舍利子說」，「阿毘達磨法蘊足論」號稱是「尊者大目乾連造」。舍利弗和大目乾連都比佛陀早死，這兩部論集不大有可能真是佛陀這兩位大弟子「所說」或「所造」，但在有部的論集中是最早期的。在這兩部論集之中，色蘊已從「活人的肉體」擴大到無所不包，此後的論集只不過再加發揮而已。我們試從「縱」的方面，討論色蘊的範圍如何一步步的擴大。

A·第一步：注意的重點從自身色蘊轉移到外色。

佛陀教人了解自己而求解脫，所以著重正觀五蘊、六入（六內處）。小乘部派論師却不重視色蘊，而重視色處。這是離開「求解脫」而傾向「做學問」的極自然趨向。

在阿含經中，佛陀詳說種種「內色」（人的身體），對「外色」（外界的物體）只一句帶過：「彼一切非我有，我非彼有、亦非神也」（分別六界經）。小乘論師恰恰相反，對「內色」一句帶過，對「外色」却詳細列舉。這個重大分歧含有很深刻的意義，不僅「色蘊」的範圍不斷擴大由此開始，也顯示佛法衰微的不可避免。「法蘊足論」卷十中說：

「云何地界？謂地界有二種，一內、二、外。云何內地界？謂此身內所有各別堅性堅類，有執有受。此復云何？謂髮毛爪齒、乃至糞穢，復有所餘身內各別堅性堅類，有執有受，是名內地界。云何外地界？謂此身外諸外所攝堅性堅類，無執無受。此復云何？謂大地、山、諸石瓦礫、蚌蛤蝸牛、銅鐵錫蠟、末尼真珠、琉璃螺貝、珊瑚壁玉、金銀、石藏、杵藏、赤珠、石旋、沙土、草木、枝葉花果。或復有地依水輪住，復有所餘在此身外，堅性堅類，無執無受，是名外地界。前內此外，總名地界。」

關於水火風三界的解說也是一樣，對內水界只說：「謂諸淚汗，乃至小便」，外水界却列舉：「根莖枝葉花果等汁露、酒、乳酪酥油蜜糖、池沼陂湖、殃伽河、鹽母那河、薩刺渝河、頽氏羅筏底河、莫泌河、東海西海南海北海四大海水，或復有水依風輪住。」（大正一五三七·五〇二、三）

注意的重心既本末倒置，勢必不重視本身的色蘊，而重視外界的色處。「法蘊足論」共二十一品，「處品」是第十八，「蘊品」是第十九，「處」在「蘊」前。阿含經中記載佛陀說法，總是先說五蘊，再說六內處。小乘論集則顛倒了過來，同時對色蘊只一句帶過，對色處却詳加討論：

「云何色處？謂色為眼已正當見，及彼同分，是為色處。又色為眼增上發眼識，已正當了別，及彼同分，是名色處。又色於眼已正當碍，及彼同分，是名色處。又色為眼已正當行，及彼同分，是名色處。如是過去、未來、現在諸所有色，名為色處。亦名所知，乃至所等證。此復云何？謂四大種所造，青、黃、赤、白；雲、煙、塵、霧；長、短、方、圓、高、下、正、不正；影、光、明、暗、空一顯色；相雜紅紫碧綠皂褐，及餘所有眼根所見，眼識所了，所有名號、異語、增語、想等想、施設言說，謂名色，名色界，名色處，名彼岸。如是色處，是外處攝。」（大正一五三七·五〇〇）

「已、正、當」是指過去、現在、未來，即已經、正在、當來的意思。這段話將佛陀所說簡單的「外色處」複雜化了、理論化了，完全是近代歐美學者寫學術論文的派頭，專門名詞惟恐不夠繁複艱深，定義惟恐不夠精密周詳，舉例惟恐不夠完備廣泛。然而對「色處」的定義是十分正確的：「色處就是眼睛所見到，眼識所了別的一切形象。」這些形象是四大所形成的，顏色、形狀、光暗、以及「空一顯色」（長空一碧）等等都是，不管用什麼不同的名稱來稱呼，都是「色」或「色界」或「色處」，這些色處是「外處」，不包括「內色」（即不包括色蘊）。「彼岸」指外界，不是自身的東西。

這個定義，完全合於佛陀的教示。

（未完，待續）



僧伽會長新年獻詞指出

佛教結合西方文化 將滙成新和平文化 加速導致人間樂土

洗塵

香港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師以戊午新年將臨，特於二月五日向世界佛教徒發表新年獻詞，祝賀新年快樂及身心康泰外，並指出：佛教文化將與西方文化結合，滙成一種新的文化、新的和平力量！足以促進世界和平，導致「人間樂土」的實現。

法師說：在去年新年獻詞中，曾籲請佛教徒應本佛陀慈悲救世精神，促使各國尊重基本人權，以導致世界和平，承海內外佛教同道予以廣泛支持。近年來，美總統卡達，大力推行人權運動，並将它納入了美國的外交政策，獲得民主國家和第三世界的熱烈讚揚！可見尊重人權，是人同此心的普遍願望！

美國式人權運動的理念，無疑是西方文化思想的產物，和佛教的講求自在（由），主張（衆生）平等，反對殺生，揚棄戰爭、鬥爭，鄙夷暴力、迫害、讚歎和平的教義，基本上脈相通，並無二致。而中國大乘佛教所懸想的「人間淨（樂）土」，和西方的福利社會主義，甚為相似，而更加美滿！

最近我先後訪問了：台、日、韓、泰、加拿大和美國，對各該國家的佛教發展作了深入瞭解之後，使我對佛教前途樂觀的信念大為增強，特別是美國。中國佛教在那裏的傳播，還是近幾年的事，但開展的順利，遠出乎想像以上。現在美國東西兩岸主要城市，都已建立起中國式的佛寺，吸收不少青年信衆，而且有不少獲有學位的知識分子，皈依佛教，削髮爲僧，跟中國法師共度清苦的修行生活。這些事實，說明佛教文化已開始爲西方文化所

接納，應驗了英國名史學家湯恩比（ARNOLD TOYNBEE）所作的預言：「未來的歷史學家，回顧今日這個時代，將會斷定今日人們所認爲最重要的事象，不會有什麼價值，反之，最重要的却是大家不注意的，那就是佛教由東方輸進西方的事實。」佛教在美國發展，可能是這「最重要事實」的開端，也可能是人類歷史的重要轉捩點。由於理想相同，佛教文化與西方文化的融會貫通，將滙成一股更進步的新文化！形成一種巨大的和平正義力量，加速歷史巨輪的發展，把人類社會推向最完美最理想的世界——人間樂（淨）土——一個沒有戰爭、鬥爭、迫害、剝削的社會。人人享有自由、和平、安樂生活的幸福社會！這正是西方人權運動者，和平運動者所追求的終極目標！佛教在西方文化領域內的滋長茁壯，將會助長人權及和平運動的發展，而這兩個運動的發展，也將加速佛教在西方國家的傳播。因此，佛教對這兩個運動，有必要作出響應和支援！使佛教和它們打成一片，發展成爲人類共同信奉的宗教。這是今日佛教徒應負起的繼往開來的宗教使命！

就佛教向西方發展的趨勢看，前途有可以樂觀的理由，光明燦爛的康莊大道正等待我們上路，問題的重點還在自身，要負起這一承先啓後，光大佛教的任務。佛教徒必須放棄宗派觀念和畛域歧見，一心一德，在佛陀聖號下團結起來！統一起來！使我們有力量任重致遠，擔當佛化人間的神聖任務！



諦觀全集自序

演 培

我於幼年出家時，沒受過正式教育，只在私塾讀了幾年書。到受具後出外參學時，初在寧波觀宗寺弘法研究社學習天台教理，次在廈門南普陀閩南佛學院修學一般佛法，後在重慶縉雲山漢藏教理院得聞性空唯識。先後雖在各佛學院受學，但因未得思想體系的訓練，亦未受到有系統的完整教育，更未在文字方面下過一番工夫，是以，不特對佛法的認識，未能深入其中的堂奧，即對文字的學習，亦未奠下深厚的基礎，不能不說是我修學因緣的不足，亦是自已沒有刻苦自勵的致力於學的結果！

到了二十五歲，奉太虛大師命，去合江法王寺，創辦法王學院，感於自己了解佛法的不多，不想耽誤來學的學子，特回漢藏教理院，恭請印公老人担任學院最高導師，指導學院一切事宜。教學之餘，復聽導師為我們教職員數人講中觀論頌等，並將導師所講的記錄成書。但到這時為止，始終未曾寫文，論說自己所了解的佛法，原因就是覺得自己什麼都不行，特別是在導師的領導下，感到導師的佛學，是那樣的淵深廣博，條理分明，而在佛法教理思想上，又是那樣的發前人所未發，自己連法海的一滴都未沾到，怎敢隨便的亂學塗鴉！

在這期間雖曾學習寫些佛學短文，終因感於不怎麼成熟，從來沒有想到將之發表，到了抗戰勝利，由川回到上海，復奉虛大師命，主持杭州武林佛學院教務，始於課餘之暇，寫些佛學論文，發表於海潮音及其他佛教雜誌。後來違難香江，仍在導師座下

學習佛法，並常寫文發表於大醒上人主編之海潮音，同時將在滬為上海佛學院諸生所講所寫尚未完成的異部宗輪論語體釋，為之續成，並在香港印行，是為我出版佛教論書註釋的第一次嘗試，不用說，這是不登大雅之堂的，亦不值有識學者的一閱，只可說以供初機的參攷而已。

自從學習寫文，迄今三十餘年，或發表於各佛教刊物，或已印單行本以流通，計計字數，雖說已七百餘萬言，但坦白說一句，所寫各種文字，不論經論的註釋，不論一般的論說，既說不上有什麼獨特思想，更說不上有什麼特殊所見，只是老實的就所知寫出，以求人們能看得懂就是。所以嚴格說來，實沒有再為編成全集的必要，但為適應一般初發心者，使能藉此入於佛法，從而如實修學佛法，也就自忘自己譎陋，將歷年已出版或未出版的編集起來，題為「諦觀全集」，設法在台出版，以期在生命歷程中，留下自己一點心影！

世間不論什麼，以佛法說，都是因緣，全集的出版，自亦有其最極殊勝的因緣，那就是去年（民國六十五年）春，我印公親教上人來星小住，老人看我埋頭在整理成唯識論講記，於閒談中，問我寫了多少有關佛法的文字，進而並慈悲的開示說：「可將所寫的經論註釋等，搜集起來將之出版，免得以後麻煩別人，現在自己做得到的，還是由自己來做好。」由於老人這一提示，乃將已未出版甚至還在寫作中的，稍為加以計算一下，不意竟達七

百餘萬言，以類相從，分爲經釋、律釋、論釋、譯述、雜說五大類，共分爲二十八冊。印書因緣，如是如是。

經釋一，包含十善業道經講記、八大人覺經講記、妙慧童女經講記；經釋二，含有金剛般若經講記、般若心經講記、金光明經空品講記；經釋三，是解深密經語體釋；經釋四及五，是維摩詰經講記；經釋六，計有普賢行願品講記、觀音普門品講記。總合經釋，約一百四十餘萬言。除解深密經語體釋，是自己親筆寫的，其他都是在港、越、星、馬各地弘法說法時，由諸聞法弟子之所記錄的。雖說亦會經過自己畧爲整理，但文字必然是不一律的，詳畧自亦是不一致的。而且爲使聞法大眾皆能有所了解，所以講時不得不講得特別通俗。

律釋只有一冊，就是梵網經講記，最初印爲上下兩冊，現在將之合爲一本。這是應星洲菩提蘭若慧圓師之請，在該蘭若每週共修會上講的。由於時間的相當充裕，整理記錄時也就較爲詳盡。雖在南洋佛教發表，但十重戒還未刊完，就應聽衆的請求，印成單行本流通。全文計約三十五萬言。關於戒的方面，理應多寫一點，因爲在外弘法，講戒是有很多不方便的，甚至有人聽到說戒反而不敢來聽，所以像止惡的律儀戒，只能在講七衆所通行的三聚淨戒時畧爲提到，不能特別的多爲說明。五乘之基的戒學，未能多爲論說，原因就在於此。

論釋一至論釋三，是俱舍論頌講記；論釋四，含有異部宗輪論語體釋、勸發菩提心文講記；論釋五，內有唯識二十頌講記、八識規矩頌講記；論釋六，是入中論頌講記；論釋七至論釋十一共五冊，是成唯識論講記。此中所有論釋，除宗輪論語體釋，是親自所寫，其他亦由僧俗弟子之所記錄。不過特別要說明的，就是這些論典，有在佛學院爲學生講的，有在外弘化爲大眾講的，更有爲少數人講的，其淺深當然亦不一致，但大體上還是有其貫性。總合各個論釋，共二百七十餘萬言。其中成唯識論講記，是最近三年講說記錄而成，僅在菩提樹發表了極少部份。

譯述一，是大乘佛教思想論；譯述二，是小乘佛教思想論；譯述三，包含心經十二講、天台性具思想論、瑜伽師地論解題、

攝大乘論解題、阿利安文化與佛教成立。總計約八十餘萬言。這是我初到台灣時，主持台灣佛教講習會教務之餘，學習日文所試譯的，錯誤當然在所不免。我譯大小乘思想論的動機，是因當時感於中國佛學者，對印度佛教思想的演進不大重視，所以特地譯出貢獻給我國佛法者。至於天台性具思想論的翻譯，因我最初學法時，就是學的天台，雖說後來沒有在這方面深入，但爲表示我對天台學的尊重，所以特別譯出此性具思想論。

雜說一，包含佛教的緣起觀、法相唯識及其思想演變；雜說二，計有金剛經概要、八關齋戒十講、印度部派佛教思想觀、人間佛陀；雜說三，內有南天遊化、談談泰越佛教及弘化經過、泰國佛教的巡禮、泰國佛教的簡史、泰國佛教的實況。雜說三中所有的文字，是我第一次出國弘化的一些報導，對泰國佛教特別多所介紹，因據一般說來，南方國家佛教，雖說皆是奉行小乘，但以泰國佛教爲最純，所以特想借重他國佛教的發展，看看自己國內的佛教，有些什麼應與應革的，以期國內佛教亦能日益開展起來，如泰國佛教那樣的純潔！

雜說四，是法雨徧施集，顯示此中所收的文字，是在星、馬、越、非以及美國各地所有的講稿，不是限定在某一地講的；雜說五，是獅城演說集，那是專收在新加坡各佛教道場的講稿，其中最多的，當然是在般若講堂每個夏曆月之初一金剛法會，爲衆所有的開示。關於這一部份，曾以般若講堂開示錄的名稱出過單行本。雜說六，是慶悼雜說集，顯示此中所收的文字，有慶祝佛誕日，有慶祝佛學院畢業的，有慶祝學校週年紀念的，有慶祝道場落成的，有悼念已故大師及諸師友的，有一般性的論文等。因字數太多，分爲上下冊。總計雜說類，約一百四十餘萬言。

如上所舉，雖說都是有關佛法的，但因我的佛法認識極淺，加上沒有文學的修養，復又沒有寫作的技巧，自認是不怎麼理想的，在有高度思想和有優美文字的學者看來，必然不會有所滿意，甚至認爲是多餘的，白白浪費大好時光，根本沒有出版價值。我自己所以認爲不理想，因集中所有的思想理論，都不是從自己心靈中流露出來的，只不過對佛所說經典及大小乘賢聖所造論典

，加以語體化而已。話雖這麼說，但畢竟花費了一點時間和攪了一點腦汁，因而也就不自量力的獻醜於我佛教界，尚請諸方大德，不吝惠予指正，我當誠懇接受！

說實在的，像我印順導師那樣對全體佛法有獨特思想和認識的，不說在同一時代中難以多所發現，就是在長時期中亦不多見的，因為他老是個學識豐富，史學修養，皆臻上乘的大善知識，所以見解卓越，智慧超人，不是一般常人所及的！誰不願有像印順導師那樣的獨特思想，清新風格，文筆簡潔，說理細膩，結構嚴密，體系完整，甚至具有新的境界的作品？但因自己的智力不夠，那亦是無可如何的。我深知自己的智力太差，學力有限，當然不能寫出有思想有理論有體系的論書，只好就自己能力所能做到的，寫些通俗的經論註釋，以方便接引初心學佛者。

同時我得說明的，就是我所講記的各個經論，雖說亦有依於古德註疏，但大多數還是依於太虛大師及印順導師這條思想路線的。二位大師所走的佛法路線是很寬廣的，我沿着這條思想路線走時，雖說非常的小心謹慎，但走歪曲了或所不免，是以如有說得違背這條思想路線，自然要我自己負責，不能說二大師的思想就是這樣。二大師的思想無所不包，不是我這淺智者所能測其萬一，是以不說自己沒有獨特的思想，就是弘揚二大師的廣博思想，亦不是我的智力所能做到的。二大師的佛法思想非常寬容，只要是不違正法的，就是敵體相反的思想亦不予以排斥！

當我整理了全集以後，導師老人及本道、優曇二長老並超塵，隆根二法師，很慈悲的立刻發起倡議出版諦觀全集，且公推導師老人撰述緣起，發表於菩提樹及南洋佛教。這種愛護的慈悲心，使我深受感動以外，唯有多作佛化事業，以報答導師及諸長老、法師，其他我還能說什麼？自緣起發表後，海內外都有反應，而且相當的熱烈，不能不使我深深的感到意外。由此亦可明白的看出，一個人真誠為法，時間不是白費的，腦汁不是白絞的，精神不是白花的，因而更增加我為法為人的勇氣，唯有如此，才能報答三寶及師友的恩德！

出版這樣一部大書，印費固然是一大問題，校對更加是一大大

問題，亦即人才比錢財還要來得困難。當時導師老人在星，曾經特別談到這點。老人對我慈悲，真是恩深似海，立即慈悲的說：「關於校對方面人選，在此不能為你決定，回台代為徵求過去校對妙雲集的四人，看看她們能否發心，再作最後決定，如果她們發心，食住在我靜室，自是不成問題」。老人回寶島後，很快傳來佳音，說已徵得四人同意，願發心為全集負責校對，你可將部份的稿件設法寄來。老人這種慈悲真實的精神，怎不使我感動得流下歡喜之淚！

得到這個令人興奮的消息，立將部份稿件寄台。全集文字，多數在各佛刊發表過的，亦有以專書而印行的，現為統一起見，一切從頭排印。這是全集出版最大最勝的因緣，如不是導師老人的慈悲，怎會有這全集的問世？是以我在這裏，首向慈悲導師，從心靈的深處，致最萬二分的誠摯謝意！因老人不特為全集徵求到校對者發心，而且成就校對者的食住，甚至還為全集設計，從旁指導校對事宜，或有疑問及不明白處，亦隨時請示導師解決。所謂師恩難報，真是一點不錯！因而我想在我這一生中，能得這樣一位慈悲師長，亦可說是大幸而不空過此生！

優曇、本道二老，超塵、隆根二師，對此全集，不特發心發起，而且多所助力，真是功德難思，自亦是我所當熱切感謝的！寬嚴仁者對此集的出版，亦可說是盡了她的最大努力，從多方面協助此一大業的推行，甚至特地飛去台灣，處理所需要處理的事宜，可以想見她是怎樣的熱心，同時不能不說是極為難得的，相信她的福慧會因此而增長的。還有朱斐居士代為接洽印刷廠及助購印書紙，並諸位台、星、港、菲僧俗大德，全力推動全集的出版，特別是像慧中、賜曲居士等，都是我當在此一併致謝的！假使沒有這麼多的有力助緣，全集出版必然會成為問題的。

最後復承導師老人慈悲賜序，張齡、鄭壽彭二居士亦惠嘉序，使全集增色不少，當然亦是我所要感謝的！不過二居士在序文中，對本人的過譽，實在愧不敢當！末了，我要致以誠摯謝意的，自是性濫、心如、慧潤、依道四師的發心校對。校對一事，看來是很簡單，做來實在不易，過去我和續明法師（下轉第22頁）



佛教的修行方法

聖嚴

——一九七七年十月廿四日聖嚴法師講於加拿大多倫多市中山紀念堂——

前言

非常謝謝貴紀念堂理事長吳俠民先生，昨天、今天一再給我介紹。我非常感謝有此機會到多倫多來為僑胞們講佛法，同時也覺得非常難得的有醒華日報的總編輯簡許邦先生担任翻譯。今天星期一，所以聽眾沒有昨天多，請各位儘量坐向前排，把你們和我的距離拉近些，因為佛教徒向法師們請教和學習，稱為親近善知識，意思是親切地接近被你們尊敬的人。

一、修行的意義

今天的講題是「佛教的修行方法」。很多人認為修行是出家人到山裏去，或是關起門來在寺院裏才能修行。事實上修行二字固為佛教名詞，但在每個人日常生活裏也都用得到。「修」就是修理、修正或修持。我們房子壞了破了要修理，傢具破了壞了要修理，同樣的，我們的生理行為或心理行為如果不常檢點的話，我們也會漸漸變成壞人。中國的曾子所講的「吾日三省吾身」，就是說我們應該每天檢討自己的行為。每天如果都這樣反省的話，縱有錯誤，也容易隨時改正。至於「修持」，是修正、修理而且要持之以恆，日日時時，乃至每一秒鐘都要修行。有些人做了錯事，當天或能覺察，且有悔意，到了第二天又會再錯，他沒有勇氣和決心把自己改正過來，那便不是修行。修行則一定要在發

覺自己有錯誤之後，加以修正、修理，並且應該切切實實地照修正過的行為繼續努力下去。所以我們說修行要反省自己；不該做的事不再做，該做而尚未做的事，應該就開始去做。

二、修行的器量

從佛教立場講修行，有大器和小器之分，也就是大修行和小修行之分，中國的孟子曾說：「窮則獨善其身，達則兼善天下」。以人的立場看，如果能獨善其身地修行，已經不錯，真正能達到這種程度，並不容易，可是在我們佛教來說，這尚是小乘。所謂小乘是對大乘而言，大乘不但自己要修行，而且要兼善天下，幫助所有的人都能修行。譬如說：我們現代的交通工具有很多種類，從腳踏車一直到飛機，從水陸到空中，有大有小。但腳踏車祇能載一人，而且走得很慢，坐火車則快些又可以載很多人，有時還必須乘輪船或飛機。所以大乘和小乘，事實上就是說自修自度的人，是乘用小的慢的交通工具，自度度他的人，是乘用大的快的工具，能夠自度已不容易，自度度他當然更不容易。譬如說：自度不了而度他者，就像不會游泳的人，看見有人掉下水喊救命，便跳下水中去救人，結果救不了人，反而自己也淹死在水裏。因此要做大乘也好，做小乘也好，最基本的原則是切實的修行。修小乘也得先學修行小乘的方法，好像買不起飛機的人，至少先要有錢買輛腳踏車。不論小乘或大乘，修行是第一。

三、修行的層次

我們在一剎那間就做大乘菩薩，是辦得到的，不過，大乘並非與小乘對立，大乘之中必包含了小乘，同時也包含了凡夫的人及天，所以大乘的本身共有五個層次：（一）人（二）天（三）聲聞（四）獨覺（五）菩薩。修行是一步步向上去的，大乘不是比小乘顯得高超，乃在於發心的偉大，他們修行是爲了度衆生，而非僅爲自己求解脫。世界上有很多宗教家、思想家、都是站在自己的立場而專門批評其他宗教或其他思想是害人害世的魔鬼邪說，佛教則不必反對任何宗教及思想。在佛教的立場看，一切方法祇要是在道德行爲上有用的，都是好的，不過是深淺高低的不同而已。昨日有位李先生，對我說他信道教，也信佛教，他認爲佛道是相同的，問我可否同時修行？我說，佛和道的基本立足點應該是相同的，但在修行的方法上及最終目標的證果上是不同的。雖然是同一立足點，由於方法不同，出發後的力量不同，得到的結果也就不不同了。從同爲一個勸善行善，造福人羣的立足點上，佛教可以承認一切的宗教家、哲學家、政治家、軍事家、科學家，乃至一切行業的一切好人，都是佛法的一部份，因爲佛教承認他們各有其本身的價值，可是他們所用的方法，因對象不同，程度不同，結果也不同。大乘佛教的特點，是教你先發廣大心，發心之後，你仍得根據你的程度來修行。你要先認清那一樣方法適合你的興趣和性格，或者那一樣是你所能接受吸收的，那麼那一方法對你就是好的，不論高低，都是大乘法門。

現在，我們把五個層次的修行階段，一一講解下去。

A．人

我們不可好高騖遠，也不可小看了自己，因爲各人都有他們現在的立場和現在的程度。諸位曾否聽過「放下屠刀，立地成佛」這句話？你們信不信一個殺了很多人或畜牲的人，把刀一放，就可以成佛？假如真有這樣的事情，佛教便不值得信仰，佛也不足尊敬了。不過這句話的確沒有講錯，因爲「立地成佛」的意思，是指如果能夠把屠刀放下，不再殺生，從此即能開始一步一步

地接近於佛，一點一點成功爲佛。

還有一句話：「苦海無邊，回頭是岸」。意思是說，我們向海中一直游出去，或者在海中浮沉漂流下去，是上不了岸的，祇有當我們希望登岸而掉過頭來時，就朝着岸的方向，掉過頭來雖非立即登岸，但已面對着岸，並且向岸接近，那是不容置疑的事。因此，我們發心要成佛，必須先從我們現在的立場和程度做起。我們是人，成佛就必得從人的本位開始，如果人尚不能做好，成佛自是不可能的。

「人」，包括一切的人文科學、哲學和倫理學等，凡是對人間有利益的事情、行爲、道理，統統都是成佛的因素。

B．天

「天」，是指各國家、各民族、各時代的一切的宗教所信仰的對象及所嚮往的境界。宗教殊少不求升天，中國道教所謂「白日飛昇」「長生不老」「羽化登仙」，都是要升上天去，西方的猶太教、天主教、基督教等，也都要求升天，但假如連人還沒能做好，能不能升天呢？的確，有的宗教認爲祇要信仰神，並且有幸被神選中的話，縱使做再多壞事，也神蒙神赦免而得救升天，這種說法，是不合乎邏輯的，應該說成：你做好了人，再信仰神，就有升天的可能。很多人都說佛教是主張出世的，其實，佛教更重視入世，如果沒有入世的基本道德的訓練，便不可能出世。很多人看到我這種人做了和尚，而問我：「喂！和尚，如果人人都做了和尚，人類豈不會在這世界上被消滅了？遇到這種場合，通常我會反問他：「這世界上有幾個像我這樣出家的人」？因爲不是每一個人都可能出家和適合出家的。佛教固然願度盡一切衆生，離苦得樂，解脫生死，而事實上並不能使得所有的世人都出家。所以佛教認爲先有好的在家人，才會產生好的出家人。如果做父母不盡父母的責任，做兒女不盡孝道，做師長不盡師道，做朋友不盡友道，這種人成爲佛教徒的資格是有問題的，出家更有問題。唯有能完成做人的基本要求，才能進一步考慮是否適合出家修行。因此，做人既是升天的基本條件，也是成佛的基本因素。

C·聲聞

「聲聞」，是出世的，是把人做好了，做完美了之後，走上出世之路。但出世並不一定要出家，因此在聲聞裏有四個不同的階段，我們稱爲：初果須陀洹（七返生死）、二果斯陀含（一返生死）、三果阿那含（不還生死）、四果阿羅漢（解脫生死）。從第一果到第三果，在家人都可以達到，第四果在家人也可以到，但到了那階段，自然而然會擺脫世俗一切名利權勢等欲望而思出家去。此時，一切煩惱以及貪欲心、瞋恨心、不明是非之心都斷了，便真正到了出世，也就是對於世間的物欲——財產、眷屬，乃至自己的身命，均已沒有了我及我所有的繫縛心，這時才真正到了阿羅漢的境界。所謂解脫的意義，是不受任何思想及物質行爲的影響，生活在身心自在，生死一如的境界中。所以請不必担心着說：「如有一天人人都到了第四果，世界上就沒有人了」。我告訴你們：假如我們人人都是無煩無惱，無有苦痛的阿羅漢，豈不好嗎？但是這一天的出現並不容易！

C·獨覺

「獨覺」，事實上獨覺和聲聞是一樣的意義，但由於修行入門的不同而異其名。聲聞是聽到佛說法、僧說法或從經典中看到脫離生死的方法而修行證果的。獨覺則是在沒有佛教的時代，沒有佛經可看的時代，也沒有什麼人說佛法的時代，從自然界某種現象的啓發，得到佛法的真理及開悟解脫的。這兩種都叫做出世間道，也叫做出世的佛教。對一般人來說，實在是並不容易的事。

E·菩薩

「菩薩」，菩薩是最偉大、最崇高的，但也是最平易的。因爲從普通人一開始相信佛教，就願意照着佛教所說的成佛方法去做，這便是初發心的菩薩，所以成菩薩要比成漢羅容易。不過，菩薩分成五十三階段，從最初一層到最高一層——佛的階段，要經過五十二個層次，初開始，我們要做個好人，希望人家也成爲好人，不管你是否真有能力幫助他人得到幸福，祇要你心裏確是如此希望，這種心就是菩薩心了。現在請問諸位，比如這座房子

發生火警了，外面警鈴在響，到處是煙，此時你怎麼想？我想，最初的反應，是想自己如何逃出去，這等只關心自己安危而不顧他人的人，是不能稱爲菩薩的。如果有人首先考慮到，如何使得老弱婦孺離開火宅，而把自己的安危置之度外，這人就是菩薩心腸了。地藏菩薩曾說：「地獄不空，誓不成佛」，又說：「我不入地獄，誰入地獄」，他的最大志願是到地獄去救人，而不在于自己成不成佛。這一點很重要，最初信佛的人，希望成佛，是必要的，當你信佛修行有了相當基礎之時，就要教你把成佛的念頭擱在一邊了，因爲，希望成佛念頭雖好，仍是一個「有我」的妄想，所以你如希望自己成佛，你將永遠不能成佛。有我的觀念，即是自私心，有自私心而能成佛，那就豈有此理了！菩薩先要試着忘了自己，專爲他人，接着雖然終日爲救他人而工作，却把能救的自我，被救的對象，以及用以救人的智慧及事物，也全部忘了，那才真是菩薩。

四、修行的方法

對修行者而言，一位高明的師父是不可缺少的，他可使你少走許多冤枉路，更不致走錯了路。在修行的準備工夫而言，節制五欲，是很重要的。這是由於五官的媒介而產生的種種不好的心理活動。這些由五官反應而生的種種是修行的障礙。所謂五官的反應，是指眼所見，耳所聽，舌所嚐，鼻所聞，以及身體所觸，而使心理產生了喜怒哀樂種種情緒，這就叫做五欲。因此，修行的人，對日常物質上的生活要淡泊，不可被聲、色等五欲所迷亂，然後才能講到主要的修行方法。

大乘菩薩的主要修行方法，叫做六度。六度是用六種方法由有生死、有煩惱的凡夫這一邊，到無生死、無煩惱的那一邊去。也就是從生死的苦海到達涅槃；從煩惱的凡夫轉成菩提。就如乘坐一條具有六種器具設備的船，航向對岸成佛的路上去，這就叫六度。

A·布施

六度第一是「布施」，布施是最容易的方法，通常說，有錢

出錢，有力出力，無錢也無力的人怎麼辦呢？那你從旁用嘴說兩句好話好了，啞子呢？那就祇要心想這是好事，我若有能力一定去做，人家做好事，我也滿心歡喜。可是如果有人，不出錢出力，專門叫人去做好事，幫忙人，是否也算得是布施？事實上他勸人為善的行爲，即是出力的布施。世界上行善布施的人，並不全是富翁，甚至所謂同病才能相憐，自己有痛苦有困難，覺得需要人家幫助，因此，見到別人有痛苦有困難，便也希望有人去幫助。有人厭惡不肯出錢做善事布施的富人，而稱之爲「爲富不仁」，其實富人的錢，如果不是橫財，原是由於捨不得用錢，把一個錢一個錢省下來，積聚而成富人，如果把錢全用了出去，他就成不了富翁。所以我們應該勸富人布施，但不可挖苦他。

布施有二對象：一是布施貧窮的人，即是幫助要救濟的人。另一是布施宗教團體，即是佛教說的佛、法、僧三寶。我在紐約曾對學生說，你們要多多布施給三寶，有一個學生嘻嘻笑起來，我說：你笑，是不是因爲我是三寶中的出家人，我要你們布施，要你們不可貪心，結果把錢都給了我。他說是的。諸位有沒有想到爲什麼要布施三寶？佛教說布施三寶比布施窮人的功德來得大，我們用錢救助人，是希望以一個錢救十個人，還是希望一個錢救不了一個人？布施給三寶，三寶所做的是幫助所有需要救濟的人得到佛法！因爲人類的真正痛苦，不在於缺少物質，佛教的重點，是幫助人們在心理上解決痛苦，解決煩惱，這是徹底解決痛苦的方法。布施給三寶，三寶可以幫助更多的人解決重大的問題，所以布施三寶比布施窮人的功德來得大。也有人說：出家人不做生意，也沒有錢布施給人，是不是也修布施功德？告訴諸位，布施並不全是用錢財，而且，用錢財布施祇是小布施，用佛法的智慧布施才是大布施。因爲救濟人身的困難是小布施，救濟人心而得解脫生死的痛苦才是大布施。昨天與今天，我在此地就是做的大布施了。

B·持 戒

第二「持戒」，持戒不僅僅是守清規的意思。持戒的本意是

：所有不該做的壞事應該戒除，已戒除的壞事不應該再做；沒做過的好事應該去做，已做過的好事應該持續不斷地做去。總而言之，諸惡莫作，衆善奉行。

C·忍 辱

第三「忍辱」，忍辱不但要忍受一切侮辱，而且要忍受一切痛苦，更要忍受所得到的快樂。如果能忍受痛苦、忍受快樂的話，就是我昨天所說的「八風吹不動」的境界了。

D·精 進

第四「精進」，精進是爲了我們肉體的生命和佛法的法身慧命。所謂肉體的生命，是指血肉之軀的生活現象；佛法的法身慧命，則是我們的信仰所賴以延續的活動現象。爲了神聖的悲願，我們要盡最大的努力，不灰心、不退縮地做下去，便是精進，假若沒有精進的精神，便可能凡事虎頭蛇尾，或者一曝十寒。那麼，無論是對日常的生活，對身體的維持，以至信仰生活的修持，不是半途而廢，便是萎靡不振，無法達成預期的目的。

E·禪 定

第五「禪定」，我教禪定，分成三個步驟，也可說分爲三個階段，而達到三種不同的境界。第一是身心平衡，第二是物我合一，第三是物我雙亡。①身心平衡就是使我們有健康的身體和健全的心理。做到了，我們便是正常而健康的人。②物我合一，是一般宗教經驗所希望達到的境界。即是我與世界萬物合而爲一，凡是中西歷史上的大哲學家及大宗教家，都可能達到這一階段。③物我雙亡，祇有禪才能達到這一目的。禪，就是教你達到「無」的境界。無，並非等於「沒有」，而是沒有之中，一切都存在，可是又並不等於物我合一。物我雙亡，是到了真正開悟之後，覺得我們這個世界完全是假的，但雖然是假的，世界還是照常存在。在此三階段之中，我們又可以用三個名詞來解釋：①身心平衡是小我的階段。即是常平所感到的正常心理狀態之下的平靜與

安逸，自我感。②物我合一是大我的階段。此我的存在和宇宙萬物的存在合而為一，不管上帝在我心裏或我在上帝裏面，都是我的觀念。③物我雙亡是無我的階段。既無小我，也無大我，祇是清楚地、自然地、活潑地、無礙地存在。

諸位不要以為修禪定必須要坐在那裏的。修禪定有許多方法，靜坐只是一種基本方法而已，禪的開悟，並非祇靠靜坐，祇是開始時，須要靜坐的基本訓練。實際上念佛、誦經、懺悔、禮拜、祈禱，無非是要使心力集中，而禪的初步工夫，便是如何訓練你的心力集中。所謂「誠之所至，金石為開」，「誠」，便是心力集中。心無旁騖，祇有一個念頭。集中在一個念頭，這就是禪定的初步工夫。所以諸位不可把禪定的範圍看得太狹小，禪定是包括一切修行方法在內的，禪是通於大小三乘及顯密二教的。

P · 智慧

第六「智慧」，智慧包括有三個項目：聞慧、思慧及修慧。聞慧是經由眼耳所見聞的一切修行方法而得到的啟悟。思慧是看到、聽到、或學到東西以後，加以慎思明辨的工夫。修慧是從修行前面所說的布施、持戒、忍辱、精進及禪定的五種方法中所得的悟境。

以上六種修行方法，是一體的，其重心則在智慧上。不過，想要得到真正的智慧，則必須兼修其他的五種方法。如果撇開其他五種，僅修其中一種，譬如說老是打坐的話，縱能開悟，悟境也不會深的。

在此，我要告訴諸位，為什麼六度把智慧放在最後，因為佛教的一切修行方法，無非希望修行者的最終目標是智慧，得到了智慧，即是開了悟，開悟可使人們擺脫煩惱。如果想得到智慧，一定要解除自己的煩惱，煩惱解除了，智慧自然出現，智慧出現了，煩惱便解除，這是循環而互為因果的，所以修行越深悟境越高，智慧越深煩惱越薄。

最後為諸位祝願，身心愉快，法喜充滿。

（上接第5頁 無情生）

科學越進步，發現越多，越會見證佛教道理之先知與淵博，如果有人不同意，不妨多看些科學新知，再平心靜氣想一想，不要被落伍的化學物理與膚淺的唯物見解所障礙了我們的智慧，也別被表面的「燒香拜神」所欺騙，認為都是迷信，燒香拜神，原非佛教本意，而拜神拜佛者，亦並非拜那塑像，而係崇拜塑像象徵的神佛，這都是題外的話了。

我是個研究比較宗教學的學生，我發現佛教的許多講法是接近科學的，各種宗教各有其特點與缺點，佛教亦不例外。我認為佛教經典裏面，確有很多值得追尋研究的學問，只可惜用字太深奧，是為其優點，亦為其缺點，假如有人發心，將經典一一翻譯成白話文，對於佛教發展，必有很大幫助。

西方宗教席捲全世界，其原因之一就是文字顯淺，人人可懂，音樂美妙感人，這是其優點，亦正是佛教的缺點。

就譬如並不算很深奧的「無情生」三個字，我竟要看盡羣書，才領悟出它的意義來，固然亦覺得它定名之妙，但是，是不是很容易叫一般人接受了解呢？此不過一個淺顯小例，其他更深奧者就不可勝數了。

卍

卍

卍

（上接第17頁 諦觀全集自序）

在港校對太虛大師全書，深知個中滋味，如沒有相當的耐心毅力，不能負起這樣艱巨的任務。四師對於校對，盡心盡力而為，可謂克盡厥職，實屬極為難得，是我對四師應該給予高度的讚美，讚美她們認真不苟的精神，讚美她們不怕工作的單調！

佛在經中一再告訴我們：諸法皆是眾緣成的，本於這一不變原理，全集出版自不例外，如果說有什麼不同，不過是主要條件與次要條件而已。所以對於如上大德致深謝意外，對諸出大心力財力而且願作無相財施力施的，同樣致以深切謝意，並祝諸位深入法海福慧增長！

中華民國六十六年歲次丁巳夏曆六月十八日敬序於新加坡
佛曆二五二一年

靈峯般若講堂二樓善住室



韓國石窟庵與佛國寺

潘鳴翔

一九七七年，秋，九月，世界中文報業協會十屆年會集議漢城。嚮往大韓民國經濟建設驚人成就，久爲當地名勝古蹟吸引，加以得與各地同業新知舊雨聚首，因而忙裏抽閒，作韓國之遊。

大會自九月廿一日起，兩天集議，接著一連串的觀光節目，至二十六日始賦歸。我們曾漫遊李朝故宮、民俗村、三清閣、韓國之家、華克山莊、南北公園及中央博物館；也曾南飛釜山轉蔚山慶州等考察工業與暢遊名勝。石窟庵與佛國寺之遊，使我們加深了大韓新羅文化發展的深徹認識，印象深刻，至今難忘。

近讀十一月出版的本刊第六十八期，封面、封底及內頁的佛教名勝介紹，都是韓國佛蹟珍貴圖片。如石窟庵的如來坐佛石像、佛國寺的多寶塔、釋迦塔等，俱千年前的新羅佛教文化遺產，稀世之珍，列於韓國的國寶。從而剔起了遊韓的回憶，也許參謁石窟庵與佛國寺的觀感，有足爲讀者介紹，爰錄之以送編者，非但旨在作遊韓嚮導，亦聊表宏揚佛教文化之微意。

韓國自三國時始有文字記載，故歷史以三國之前爲史前時期；而三國中，以古新羅建國最早，次爲高句麗，再次爲百濟。古

新羅之王城就在慶州，及後兼併了兩國而一統全韓，亦以慶州爲首都。故慶州名勝古蹟之多，甲於全國，吐含山石窟庵與佛國寺，更名重海內，爲遊韓者必趨。

我們一行近百人，九月廿五晨自蔚山出發，車隊浩浩蕩蕩沿着曦微的晨光沿高速公路直駛吐含山，抵山下，轉沿蜿蜒的石窟路上駛，滿山楓樹，葉剛轉黃，如果下月到遊，則丹紅一片，更覺悅目。既而泊於相當廣大闊作廣場的盆地上，迎面是莊嚴而潤大的石階梯，拾級而上是一個平台，一座十分古雅の木構形色的建築物，門楣上懸有「吐含山石窟庵」匾額，或以爲到了目的地，但是，那只不過石窟庵門樓，上庵還要步行一段迂迴的幽徑。站在門樓之下俯瞰，遠遠的密密麻麻的樓宇之慶州古都，歷歷在目。而山下近年爲便利觀光者歇足下榻，新闢的仿照韓國古代市集古色古香樓宇，更一覽無遺。步過門樓，踏上曲徑，約十分鐘至庵的山坳下，庵建於山腰間。仰看萬樹叢中一古剎，花香鳥語，清淨出塵，真是潛修的好所在。復循小階梯上山，約數十級而達庵門。

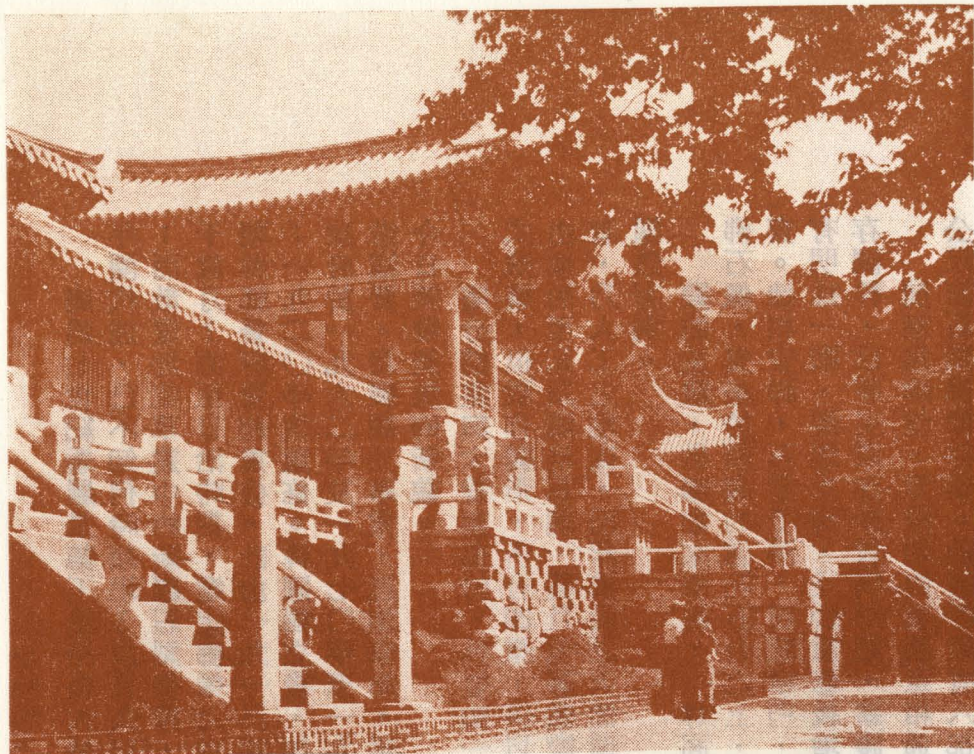


韓國石窟庵



石龕庵外觀





△ 佛國寺門樓梯階（遠者）青雲橋白雲橋（近者）蓮花橋七寶橋

之土階，皆小將龜，谷智特立第一，合共三十寸，（一）龜空
主古育它門轉金剛力士。主佛轉主對又兩夜，其殿派國轉百聖
羅威，彭謝羅。主迦兩聖殿四大天王聖殿，其對門向詣室諫，
天龍八帝。主佛為奇文，環張羅，同遊羅；主佛為奇文，環張羅，
主佛為奇文，環張羅，同遊羅；主佛為奇文，環張羅，同遊羅；



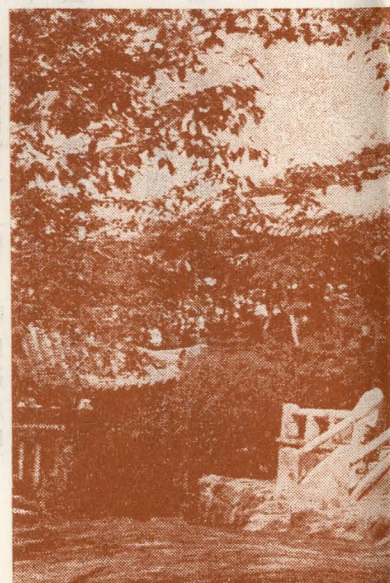
西羅音立對羅，更土更育十國小
轉慈舌更，育立羅。財慈文與與
轉羅，莫不羅羅工，其羅羅羅，其
富羅羅，羅羅，舍味轉，普羅羅
羅，更羅羅，目羅，文羅羅羅羅
羅羅羅，中立對大士羅羅，其
羅羅羅，中立對大士羅羅，其



△ 佛國寺之多寶石塔

與 佛國寺

△ 佛國寺之多寶石塔
再主門而皆對羅，其入國寶廿三羅。主養門而土與，其
主養門而土與，其入國寶廿三羅。主養門而土與，其
主養門而土與，其入國寶廿三羅。主養門而土與，其
主養門而土與，其入國寶廿三羅。主養門而土與，其
主養門而土與，其入國寶廿三羅。主養門而土與，其



庵爲七世紀新羅景德王丞相金大城所建，有過千年歷史。三百年湮代遠，已不知何時傾圮？故長久以來，殘垣敗瓦，堂殿無存；而散置於荒草叢中的新羅石刻佛像，風吹雨打，又不知中經若干歲月？直至日治時期，鑑定佛像乃古代佛教藝術珍品，日本的朝鮮總督府發起重修，計由一九一三年起重建，一九一五年落成；一九二〇年復重修。韓國獨立後，加以修繕，特別是大韓民國政府於一九六二年及一九七〇年至一九七三年，秉承敬佛教，珍惜國寶，發展觀光事業，迭加修飾，美化環境，增闢馬路，乃有今日美輪美奐的新貌。

庵分前室與大殿兩部份，外型如一般廟宇，上蓋是金字木構式飛簷，但殿作圓形，所有四壁，俱以花崗石砌成，殿後外牆，由地面至瓦頂滿堆石塊，甚且包著堂殿的後半部，故所謂石窟也者，乃人工之堆砌，而非依山之天然環境鑿成，與我國雲崗石窟顯然有別。

殿的主殿，供奉如來佛祖，一尊高三、四公尺的釋迦牟尼坐佛石像，安坐於頗高的蓮花石台之上，這就是韓國第二十四號國寶。造相安祥，石質瑩淨，雕琢精巧，是新羅時代製作，額中嵌有明珠一顆，熠熠生輝，是否重修後增添，殆難考究。政府爲保存國粹，已將主殿加厚玻璃封閉，藉護國寶。

前室爲禪堂，堂殿的內壁甚至相通之走廊，都裝嵌高一、九公尺的石刻佛像浮雕。前室浮雕有八部神象，左右爲四驅、亦稱天龍八部。左側爲夜叉、緊那羅、阿修羅；左側爲乾闥婆、摩睺羅迦、迦樓羅。走廊兩壁爲四大天王浮雕，其接角朝向前室處，左右有守門神金剛力士。主殿佛祖之後及兩旁，在弧形圍繞石壁之上部，有小佛龕，各置佛立像一尊，合共三十七尊，（一龕空置，石佛大抵失掉）。其下則爲浮雕佛像，中立者乃大士觀音，依次左起爲阿難、優波羅、迦旃延、須菩提、目蓮、文殊菩薩及帝釋天；右起爲羅睺羅、阿律羅、富樓那、迦葉、舍利佛、普賢菩薩及大梵天合共十四位。一切浮雕，莫不雕鑿工巧，琢磨精細，造型慈祥威武，悉依佛之性格，神態活現，有立體感。相貌衣飾與我國唐代刻像近似，特別是正中的觀音立像浮雕，頭上復有十個小

頭，樣貌各殊，這即密宗所謂十一面觀音，鬼斧神工，尤爲出色。綜觀庵之規模不大，重建歷史非久，而名重佛門，譽滿遐邇，我想：非以建築物取勝，而是庵中的佛像與浮雕，在歷史上與佛教文化上，爲世所珍。

沿小徑下山，登車往佛國寺，這是韓國最著名的寺院，列爲第一名勝。寺建於千多年前，後且代有擴建，規模很大，踞地至廣。一五九二至九八八年壬辰倭亂，殿宇盡燬，僅餘佛像石階未成灰燼。平亂後於三百年前重建，其後多次重修，特別是一九七〇年至一九七三年大加修繕，恢復增建行廊，粉飾一新，乃成今日的瑰麗壯偉。然亦不過依原樣重建殿宇部份，原有被燬的百間僧房與院堂，仍付缺如。

寺依山建築，寺前有高逾尋丈盤屈蒼勁楓樹多株，相信百年前所植。正門曰紫霞門，與左邊距十多丈的安養門平行並立建築於高高的石合基上，門樓的建築，極爲雄偉，紫霞門爲正門，較安養門高。到門樓要經過石階梯，紫霞門階梯曰青雲橋、白雲橋；安養門的階梯曰蓮花橋、七寶橋，均以花崗石建造。階梯而稱之以橋名，或以爲跨過山溪之故，實則該處甚至附近一帶，都無山澗痕迹，因知乃模仿橋式而得名。

橋的兩旁有扶手，在紫霞門之下的，橋的中央作寬闊的垂直線，劃分了兩度石階，階下有橋孔。安養門之下的，梯級成一字形，因中央無垂直間線。前者之橋架採用石橋式，後者則木構式，足見建造時的設計，已重視到兩階梯各別的美化藝術，表現了極端精巧與別緻。

階梯分二層，紫霞門者自地面而上之一段，即青雲橋，銜接再上至門前者是白雲橋，列入國寶廿三號。安養門的上段，爲七寶橋，接連而下地面者爲蓮花橋，編列國寶廿二號。橋的結構堅固，雕琢亦工，用能歷千年而不變，經浩劫而不朽。無論從正面或側面觀之，都極盡雄偉，富藝術美。兩橋刻已封閉，不許上落，入寺從寺旁新闢的石階而行。

穿過紫霞門，便是大廣場，四週有長廊圍繞，前廊即紫霞門兩側的長廊，後廊之中央是大雄殿，雄偉巍峨，瑰麗壯觀。從兩

旁行廊上殿，可避日曬雨淋，無慮風雨。殿中供奉如來佛祖金銅坐像，是第廿七號國寶。殿前有石燈，再前接近前廊處，左有釋迦石塔，右有多寶石塔，爲國寶廿一號及二十號。斯二塔也，型式互異，各有千秋，前者莊嚴，後者秀麗。韓國石塔，論歷史久遠則首推益山彌勒寺與扶餘定林寺兩石塔，若以建造精、雕琢工，則景福宮的十三層石塔外，即爲佛國寺的兩石塔。

大雄殿後與殿左都有廣場，均如大雄殿廣場之有長廊圍繞。後廣場的後廊當中，是無說殿，雖不及大雄殿高聳，但橫的面積長度過之，故形勢亦雄偉壯麗。東西兩行廊之前首，分置木魚巨鉦及巨鼓，後廊之外大空地，遠處有兩小殿，東爲觀音殿，西爲毘盧殿，國寶廿六號金銅的盧舍那佛象，供奉於西殿中，各以短垣範圍。左廣場之中央有極樂殿，前廊即安養門的兩側行廊，後行廊牆外乃相當廣大的空地，其西邊緣是泛影樓所在，位在極樂殿廣場外之左角，我們未去參觀。

從高處下望，佛國寺建築物範圍，除觀音殿、毘盧殿與泛影樓爲空地外，殿宇及廣場就成了一直角的形勢，依行廊分成直的日字形與一個橫的日字形。前者由紫霞門至無說殿，中以大雄殿及兩側行廊相間；後者自紫霞門背的東行廊至安養門後的西行廊，中以兩門之間的行廊相間，平面圖樣，氣勢浩然，加以楓葉飄紅，益形秀麗，佛國寺之爲韓國第一名勝，真是名不虛傳。

佛國寺建於何時？尙無定論。按古今創紀謂西曆五二八年法興王興建；三國遺事謂建於眞興王廿七年（五六二年），復於卅五年（五七四年）重修；又一說謂七五一年景德王丞相金大城所建；而民間流傳則認爲六七六年文武王命高僧尙義大師督建；以是傳說紛紜，莫衷一是。但筆者根據尙義大師兩度訪華，跟唐僧深研佛學及遍遊我國名山古剎，研究寺院結構掌故，印證佛國寺建築形式與殿堂部署甚至階梯建設等，與我國的大叢林（佛寺）近似，所傳尙義大師自行設計督造，未始無因。而該寺一九七六年曾舉行創寺一千三百年慶典，寺建於六七六年，似較可信。

一九七七年十二月八日

再贈洗塵金山二上人

五、七律各一首

仁俊法師

坦泰樓頭坐，相驚慰客魂，氣豪天馬騁，神廓海潮奔。
手快囊空底，心深法徹源，不辭擔荷苦，到處偈雄渾。

曠切曾參古佛前，開通密徹恰方圓，驚天勢願無狂色，
蓋地婆心契正緣。直趣峯頭光襯足，常行海底竟忘筌，
身城突破奉塵刹，笑對虛空不着禪。

山居詩并序（續）

敏智

卅八

日出扶桑紅一片 高原初照次低平 既非富貴存偏意
更勿賤貧現厭情 大力大雄大慈愛 多仁多德多光明
恆秉菩薩誓弘願 能獨行人所不行

卅九

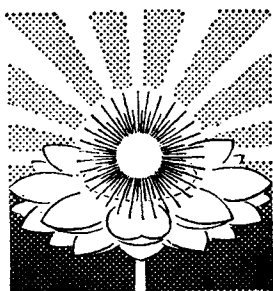
欲從世夢醒塵夢 直入千山居大荒 草木飄零秋氣殺
人身衰老髮牙傷 有生有滅世間法 非滅非增性眞常
五蘊照空得自在 不來不去露堂堂

四〇

一雲化作千千億 萬億復能化一雲 多樹鳥聲宣法樂
衆山秋色照天文 高高峯頂觀虫切 碌碌塵寰逐鹿羣
一口西江水吸盡 應憐人世苦難云

四一

居山別有新天地 流水光陰遞曉昏 一粒粟中藏世界
半升鍋內煮乾坤 安貧樂道心知足 淡飯粗茶味實存
是是非非誰是我 清閒自在獨鼓盆 （未完待續）



禪思想探原

柳田聖山著
一默譯

(續上期)

關於天台宗方面，且置下不談；這裏讓我們通過被認為與三論宗的形成有密切關係的禪宗系的「二入四行論」及「絕觀論」，考察一下先前的非道與道法問題看看。這都是在敦煌發現的資料，到目前為止，有關其作者與成立之事，尚未有確定的結論。但從內容上看，他們是在三論宗的影響下表現出來的初期禪宗的主張，則無可疑。

「二入四行論」謂：（譯者按：由此處至本章末之引文，譯自柳田氏之口譯）。

問：經典中有「行于非道是爲通達佛道」，這是什麼意思呢？

答：所謂行于非道，即是不捨棄個別的名稱與差別。通達即是，名稱自身是無名；差別自身是無差別。又，行于非道，是不捨棄貪欲與愛欲；通達即是，貪欲自身是無欲，愛欲自身是無礙。……這樣，反價值的東西自身不被否定，亦不執取所謂無有否定一點，這即是通達道之意。要之，即心之所趨而爲無心，即是通達心之道。

這問答使人想起先前「大品般若經」所說的須菩提不知菩薩之名，亦不能得亦不能見，菩薩之名非確定亦非不確定，的說法。不過，說名稱自身是無名，差別自身是無差別，特別地說即心

之所趨而爲無心，却遠較前者爲具體。

不生起所謂道之心

這點在以上的問答前頭有更深一層她表示：

問：既然所有存在都是空，則到底是什麼人去修道呢？

答：倘若有修道的人，則必須要修道。倘若無修道的人，則連道也不必修了。所謂修道的人，即是我。倘若沒有我，則亦不會有遇一切物而分辨其是非的事了。以是爲是，即我自己以此爲是，而不是物自身的是；以非爲非，即我自己以此爲非，而不是物自身的非。

這裏可以領略到中國的欲心而任物的思路。當慧可初次見到達磨時，向他傾訴自心的不安，要求他設法使自己安心；達磨即答道：若你能把你的不安的心給我看，我定能使你安心。這一著名的故事，自然與這種思路有關。關於這點，是需要進一步詳加考究的。總之，般若波羅蜜不外是這無我無心的事。關於這點，在「絕觀論」中更能清楚地窺見到：

問：菩薩行于非道，即是通達佛道，這是什麼意思呢？

答：即是，關於善惡方面不起分別。

問：不起分別，是什麼意思呢？

答：即是，對於道法，心不生起。

所謂無心，要之即是無分別心。這不是單是說無分別，而是指即分別而不起分別心，即道與非道的分別，而不起分別念；不

執著于善惡。由于不起分別心，故能如其所如地容納所有的存在。這裏實已潛伏着一種透徹的知性。

其後到了唐代的禪宗，雜念與無念的問題，紛紛被提出討論，而了解到，在心的底層，實已有一種並非絕然是分別的心存在。這本來是極爲單純的事，但中國的知識分子在達到把印度佛教的般若波羅蜜思想當作這樣的心的問題來理解的階段前，實經過相當的曲折。這即是以下的課題。

第五章 般若波羅蜜

玄學與格義佛教

自二世紀末以至于四、五世紀期間陸續由印度傳來的大乘經典中，中國知識份子首先感覺到其魅力的，其一即爲般若系的經典。不過，雖有魅力，同時亦有其難以了解之處。這恰如現代的人所寄予禪的關心那樣。

大體上，當時的中國，作爲漢代官學的儒學長期持續而形成的現實主義的秩序，其權威性漸消滅，人們對老莊系的自由的形而上學的興趣，則日漸增高。確定這個傾向的，是三世紀初漢代的覆亡與隨之而來的三國鼎立的那種政治現實。這種推移，從思想上來說，則是有名的王弼（二二六——四九）、何晏（？——二四九）、郭象（？——三一二）等人的玄學運動；而繼之而起的，則是竹林七賢所代表的清談。玄學與清談，表示中國新哲學的開端。這班人表面上是走傳統儒學之路，但却以自來儒家所少留意的「易」爲起點，依據作爲道家的古典的「老子」與「莊子」，熱中于討論形而上的「虛無」問題。虛無實是最具魅力的一種自由哲學。

人們把大乘佛教的般若波羅蜜思想，首先作爲類似于這樣的玄學的「虛無」一類東西來理解，那是極爲自然的趨向。依據老莊的「虛無」來理解般若的「空」，這種立場一般稱爲「格義」。故格義是一種比較哲學。在當時的知識份子看來，玄學與佛教，不必是相別的思想。實際上，般若是當時中國人前所未有的最爲卓越的形而上的知識體系。不過，比較哲學的立場總是這樣的

，當我們處理兩個或以上的思想的同異問題時，很容易便趨向同質方面的統一，而不太理會異質方面的區分。這即是歸趨到與對立的異質思想的任何一方都不同的第三者的抽象去了；不然的話，便往往會偏倒在現實上較有強力的那一方去。不過，在人們要這樣地把般若的宗教消融到玄學方面去的當兒，却有人強力地提出格義的錯誤，這即是中國最早的沙門道安（三一——八五）。他對般若的研究，是其老師佛圖澄的禪與神異的自然而然的成果，這我們在前面已說過了。

僧肇之出現

道安要理解正式的般若思想的努力，由于不久有劃時代的大乘傳播者鳩摩羅什的來華，而達致飛躍的發展。當時有年青的天才中國學者僧肇，他熱切地期待著鳩摩羅什的來臨，他甚至要特別到西域的胡藏地方去師事他，結果他拜鳩摩羅什爲師而到長安來，參予其翻譯與傳道的事業。在鳩摩羅什的門下，不久即聚合了大批天下英俊之士；但還是以僧肇被稱爲對大乘空的理解的第一人。實際上，中國對正式的般若的理解，要由僧肇開始。

在鳩摩羅什的指導下，僧肇把自己的理解總結爲四篇論文，集起來稱爲「肇論」。在其中一篇「不真空論」（論一切存在無固定實體，而只是緣起只是空）中，他把鳩摩羅什來華前在中國流行的對般若的理解，要約爲以下三者：

- 一、心無義（對所有的存在皆不起意識）。
- 二、即色義（所有的存在並不是如現前那種狀態那樣）。
- 三、本無義（所有的存在都由根源的無生起）。

這都是依格義而來的對般若的錯誤理解。僧肇首先就對它們的批判中，闡述出自己正確的不真空的立場。關於對般若的誤解，其實不止以上這三家，而是有包含這三家在內的六家以至七宗的異說的。後來吉藏吸收了僧肇的路數，而集三論宗的大成；他對這些異說的內容與倡導的人，有詳細的研究。這裏我們都把它們省畧掉，而先直接看看僧肇本人的說法。

何則心無者？無心于萬物，萬物未嘗無。此得在于神靜，失在于物虛。即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言

色者，但當色即色，豈待色而後為色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。本無者，情尚于無，多觸言以資無。故非有有即無，非無無亦無。尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳。何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉？

無與般若之空

這裏實已明白地指出老莊的「無」與般若的「空」的區別。如僧肇在最後的批判所表示那樣，玄學的「無」的最大錯誤，是在時常「情尚于無」，把一切歸到無方面去。「般若經」所謂非有非無，全是因緣之意。這是排開絕對的有無兩極端而在相對關係中看萬物的辯證法的立場。把一切視為因緣的那種認識，不在存在的世界中，亦不在非存在的世界中。此中實已有一種透徹的認識論的否定，和支持這否定的瞑想的實踐。認識論的非與存在論的無，絕不能相混。

玄學尊「無」過于「有」，要以作為有的根源的形而上的「無」為依歸。在他們的想法中，在「有」之前已有本體的「無」了。實際上，玄學思想之趨向于「無」，是這個時代的人向往本體的或宇宙的東西所使然。這種現象的出現，是有其原因的。例如在「老子」第四十章中即有這樣的名句：

天下萬物生于有，有生于無。

這裏的「無」，是作為天下萬物根源的無。它是混沌而難以形狀，但却是能自己生起萬物的第一原因的「無」。它是無名、無為、無私、無知、是虛；自身決不是虛無，而常是成為有成為萬物的「無」。如老子又在別處說：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」（第二十五章）故「無」是道之本，道是「無」混成的營為。與上面第四十章相似的話語還有：

道生一、一生二、二生三、三生萬物。（第四十二章）。

作為無的道，生起萬物。不過，雖說生一生二，但這並不如父母生子那樣，有與子異其本的父母。並不是在一、二、萬物之外，有超越乎它們之上的「無」一東西，而是，無一方面使萬

物之有成其為有的根本原理，它也是根本的存在。譬如，作為天地之始的道是無名，作為萬物之母的天地是有名，兩者被視為同出而異名。

這樣，這裏所提出的「無」，總是本體論的，有生成論的傾向。這可以說是中國人的思惟的本質。而把大乘佛教般若的「空」，當作是這樣的本體來理解，這正是本無說。本來，譯為本無的話語，是 *cataphatic*，亦即「如」之意；嚴格地言，「如」是般若之知的對象，而不是般若自身。由于般若之知並不是像我們今日所了解的對於對象的知識，故人們把本無與般若視為一，而升起這樣的混亂，恐怕亦是必然的事。例如支遁（三一四——六六）的「大小品對比要抄序」便這樣說：（譯者按：此是白話語譯）能究明諸佛的根源，即能盡生命的本無。深入萬物的始源，與大同世界為一，即還歸生命的本無。這些語句相當難解，它們不必即與作為般若異義的本無說相一致，但其底子是本體論的思路，則無可疑。

本無說與即色說

這裏要更進一步考究的是，「老子」的無，絕不是純然靜止的本體。在上面所引的第四十章中，其先即這樣說：

反者道之動，弱者道之用。

（未完待續）

捐 款 鳴 謝

陳志偉居士	港幣	200.00元
郭印彥居士	港幣	100.00元
宗實法師	港幣	100.00元
鍾湯菊居士	港幣	60.00元
南加洲中華佛教會	港幣	150.00元
壽治法師	港幣	100.00元
仙如法師	港幣	200.00元
查良鏞居士	港幣	360.00元
謝冰瑩居士	港幣	60.00元
仁俊法師	港幣	60.00元
詹勵吾居士	港幣	80.00元
妙法寺	港幣	3,784.10元
總計	港幣	5,254.10元

七十一期收支報告

一、收入：		
本期捐款	港幣	5,254.10元
發行收入	港幣	801.80元
總計	港幣	6,055.90元
二、支出：		
印刷費	港幣	3,374.00元
稿費	港幣	1,655.00元
郵費	港幣	626.90元
什費	港幣	400.00元
總計	港幣	6,055.90元

內明雜誌社謹啟

修大方廣佛華嚴

法界觀門論釋（九續）

日 慧

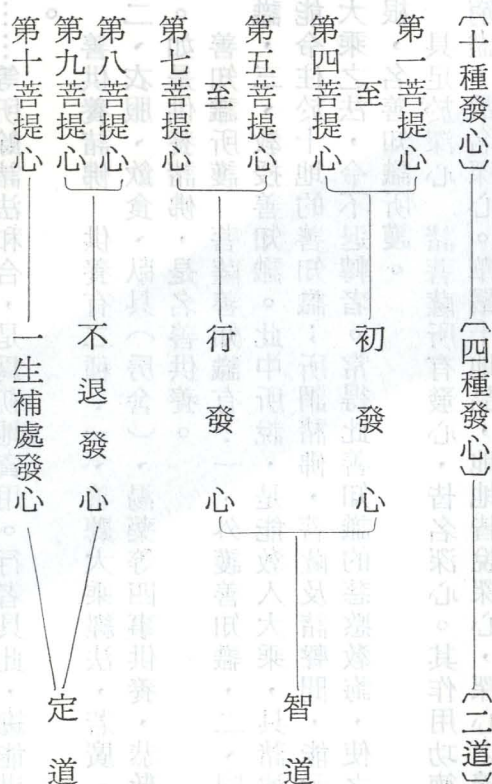
此十種發心，照伽耶山頂經又可約為四種發心³⁶：一是初發心，二是行發心，三是不退發心，四是一生補處發心。經中並解釋說：初發心，從善因生，攝持善因，成就善因，以善因入道；第二行發心，從智慧生，攝持智慧，成就智慧，以智慧入道；第三不退發心，從禪定生，攝持禪定，成就禪定，以禪定入道；第四補處發心，從果生，攝持於果，成就正果，以果入道。又說：初發心法王家生，第二行發心學法王法，第三不退發心能具足學法王法，第四補處發心學法王法能得自在。

復依據本經所說的「智」、「定」二種畧道，智道從初地至七地，定道從八地至十地。如是二道很顯然地判攝了四種發心，從因生的初心和從智生的行心，屬於第七地以前的智道；從定生的不退心和從果生的補處心，屬於第八地以後的定道。復由華嚴經

說菩薩摩訶薩住第五難勝地，「名為智者，能善決了故……名為隨智者，不隨於他故；名為隨慧者，善知義，非義句差別故……名為方便善巧者，能隨世行故……名為發意能行者，成就莊嚴佛土故。」於是，可知第二行發心是從五地到七地。至於一生補處發心，惟有十地一生補處菩薩能發，那是用不著引經據典就可以斷言的了。

這二種道和四種發心和十種發心的開合關係，看左表可以一目了然。

十發心和四發心和二道開合關係表：



這種開合關係，雖據上述理由已可充分說明；但是，若更從前面引述的大寶積所說十種發心和伽耶山頂所說四種發心的經文再配合華嚴十地品的有關說法去作廣泛而深入的觀察，就會更加清楚。這裏，為避免太過繁瑣，就不再泛及了。

復次，初發心是成就象善的根本。華嚴經初發心功德品說：以因發起廣大心，則能修行六種度。又如前引寶積經說：初發心「猶如大地善能安住一切事業」。而所餘的九種或三種發心，都是以初發心為本，從初心出生、滋榮、開花和結果的。初發心的功德無量無邊，華嚴初發心功德品及入法界品慈尊讚善財童子發心中都廣演其義。這裏，擷鈔發心功德品勸發心偈助則以為發心

之勸。偈曰：

欲知一切諸佛法，宜應速發菩提心！

此心功德中最勝，必得如來無礙智。

……………

欲見十方一切佛，欲施無盡功德藏，

欲滅衆生諸苦惱，宜應速發菩提心！

至於諸地菩提心體性，則是實無差別的。如偈云：③7

如鳥飛越空中跡，智者無說亦無見，

如是一切佛子地，尚不可說寧可聞。

發菩提心是大乘的根本，欲上菩薩位，證入無礙法界，成最正覺，非發深固大菩提心不可！然菩提心如虛空，不可見、聞、覺、知，不入空性，則無從發起，發菩提心是何等不易！正因為如此，就不是用官樣文章可以敷衍的；它是如實的現量證德。儘可大天五事妄語，以騙世間凡夫，却騙不過出世聖人，更擋不了無間重報。若人真有發心意樂——不妨把這種意樂說是發世俗菩提心——便應當劍及履及，絲毫不苟的去從事於積集善根資用。如何積集？積集善根者，即前引『深種善根……慈悲現前』之經文。天親菩薩釋論，對它的解釋，是約善根具足的異熟說，並未論及如何積集，今欲明此，當照聖龍樹的十住毘婆沙③8敷陳之。

十住毗婆沙，攝經文之意以爲二頌：

若厚種善根：善行——於諸行，

善集諸資用，善供養諸佛，善知識所護，

具足於深心，悲心念衆生，信解無上法。

此中：厚種善根是總，謂：爲衆生求無上道，所行諸善法，都名之爲善根；能生薩婆若智故名善根。以下善行等八法，即此善根之支分。茲順其次第，分別詮述其義如次：

善行於諸行 此句有二法：一者善行，二者諸行。善行又可分消極的和積極的兩類：身、口、意三業清淨，無損害污染爲消極善行；慚、愧、多聞、精進、念、慧、淨命淨身口業等七法爲積極善行。諸行爲持戒，持戒依於善行，亦分消極和積極兩類：消極的，三業清淨，則能淨持諸戒；積極的，持戒與慚、愧……

：等七法和合，則爲善行諸行。

復次，經說諸禪爲行處，得禪者爲善行諸行。聖天親釋論依於此義，別立『善集諸三昧行』一句；聖龍樹此論則說：『此論中，不必以禪乃得發心，何以故？佛在世時，無量衆生，皆亦發心，不必有禪。』且白衣在家亦名爲行。

善集諸資用 凡是必應修行的根本法，名爲資用。此有布施、忍辱、質直不諂，柔和同止，無慍恨、不隱過、不偏執、不狠戾、不諍訟、不自恃、不放逸、捨憍慢、離矯異、不讚身、堪忍事，決定心能果敢受，不捨易教授，少欲知足，樂於獨處等。『隨行此等諸法，漸能具足殊勝功德，法味堅固，復與『厚種善根』……等所餘諸法和合，是爲初地資用。行者具此，纔能堪任發心。

善供養諸佛 供養有二種：一、善聽大乘經法，若廣、若畧；二、衣服、飲食、臥具（房舍）、湯藥等四事供養，恭敬禮侍等。如是供養諸佛，是名善供養。

善知識所護 菩薩善知識有：一、外護善知識，二、同行善知識，三、教授善知識。此中所說，是能教入大乘，具諸波羅密，能令住於十地的善知識；所謂諸佛，菩薩及諸聲聞，能示教利喜大乘之法，令不退轉者。常得此善知識的慈愍教誨，使之增長善根，名善知識所護。

具足於深心 諸菩薩所有發心，皆名深心。其作用功德，不可窮盡，故名深心。華嚴十地品，地地皆說深心，深心之義，即在其地。今此所說深心，即是初地深心；此有二：一、發大願，二、在必定地。具此二者，即爲具足。

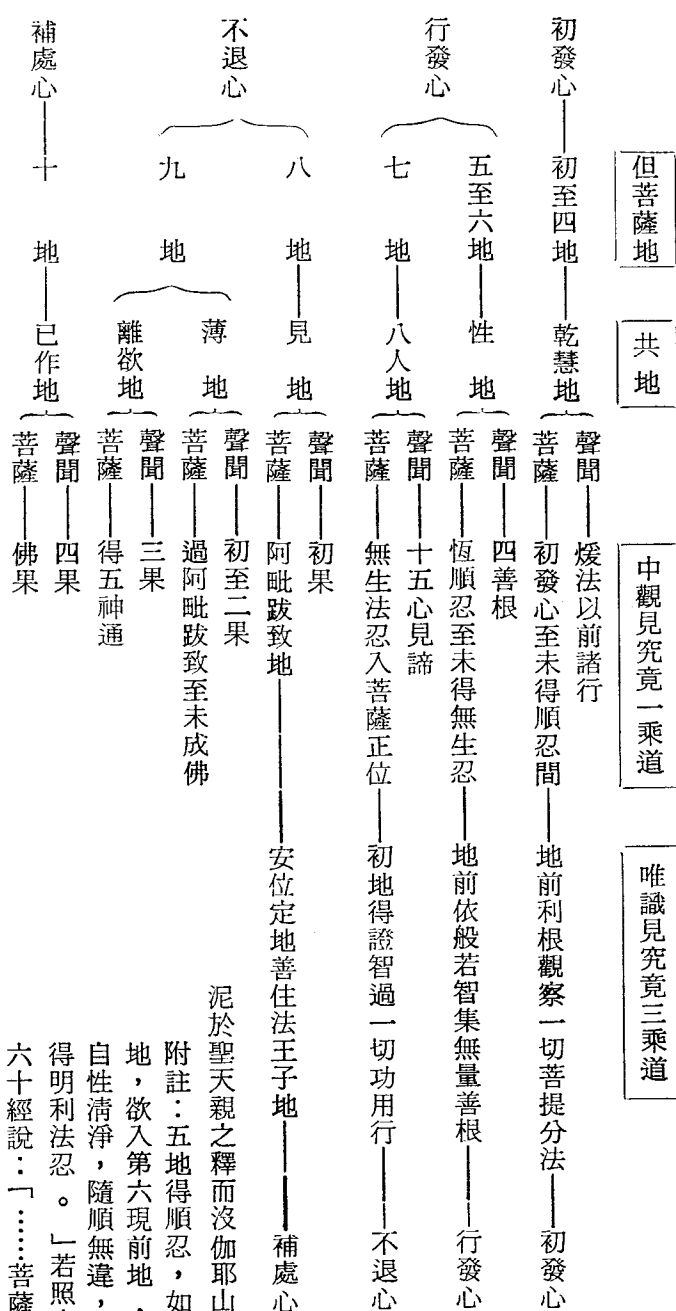
悲心念衆生 憐愍衆生，救濟苦難，名爲悲心。悲心念衆生者，即是緣生悲。

（未完待續）

註：

③6 此中所論，跟天親菩薩造元魏菩提流支譯的文殊師利菩薩問菩提經論（即伽耶心頂經論）是有所不同的。蓋聖天親依唯識道說，這裏是依中觀道說。

聖天親的說法是：「初發心能過聖聞地者，以初地前菩薩利根，觀察一切菩提分法故；第二行發心能過辟支佛地者，以初地前菩薩依般若勝智，能集諸菩薩無量行故；第三不退發心能過不定地者，此已入初地得證智故，又過聲聞辟支佛地者，以過一切功用行故；第四一生補處發心安住地者，以善住王子地故。」這是以菩薩地直接比聲聞地——不取共地——來說的，其原



尤其，要明瞭聖天親此解釋跟一乘教是不能相符合的。例如華嚴明說：「此七地功用行滿。」而聖天親則說：「入初地得證智」，「過一切功用行」。華嚴說：「解脫月菩薩言：菩薩從初地來所有無量身、語、意業，豈不超過二乘耶？金剛幢菩薩言：佛子，彼悉超過；然但以願求諸佛法故，非是自智觀察之力；今七地自智力故，一切二乘所不能及。」聖天親則說：「初地……過聲聞，辟支佛地者，以過一切功用行故。」華嚴說，從初地來以願求諸佛法過二乘地。聖天親說，初心能過聲聞地，是以地前利根觀一切菩提分法故；行發心過辟支佛地，是以地前依般若勝智能集諸菩薩無量行故。如是等等，都是不同的。我人似乎不能

因大概是為了順應三乘的根機故。若照共地之表解加以比較便可知道二者的不同之地和其立說的著眼點之所在。雖然，筆者尚有疑問：唯識宗的瑜伽師地論，顯揚聖教論、成唯識論以及天親菩薩的十地經論，都以八地為無功用行，為不退地，為無生法忍所在地。未知此論何故作如是說，我等似應取諸通說，不取別說為宜。

泥於聖天親之釋而沒伽耶山頂經之本義。

附註：五地得順忍，如華嚴六地說：「菩薩摩訶薩已具第五地，欲入第六現前地，當觀察十平等法……如是觀察一切法自性清淨，隨順無違，得入第六現前地，得明利隨順忍，未得明利法忍。」若照六十華嚴及十住經則說得更清楚一些。六十經說：「……菩薩如是觀一切法性，能忍隨順得第六地，無生法忍雖未現前，心已成就明利順忍。」羅什三藏十住經：「……能如是觀一切法性，能隨順得第六地，無生法忍雖未現前，心已明利，成就順忍。」這都是說菩薩在五地成就順忍纔上登六地的。

又，菩薩須陀洹，斯陀含，阿那含，阿羅漢，辟支佛義，大正二六七部不退轉法輪經，有極好的說法，可以參閱。

③⑦ 偈見入中論初地篇，是華嚴經初地金剛藏菩薩所說：「如空中鳥跡，難說難可思，如是十地義，心意不能了。」這一四句頌的異譯。

③⑧ 十住毘婆沙在大正藏釋經論下，亦簡稱十住論。

「聖僧玄奘大師傳」讀後感

張其成

民國六十六年（一九七七）十二月二十五日的早晨九點，我讀完了圓香居士著的「聖僧玄奘大師傳」，我感到無限的興奮與悲哀，我的眼淚，不由得滾滾而下……

真的，這是興奮欣喜的淚，也是傷心悲哀的淚。

興奮的是：自從我知道圓香居士在用語體文為玄奘大師寫傳的消息開始，我便期待著本書早日出版，以慰我精神上的飢渴；後來知道出版了，我馬上去函購買，圓香居士以我不久會回台灣，他想當面送我一本書，免得郵寄費時；不料我因事遲歸；而想拜讀本書的心情愈來愈急，也許是心電感應的關係，圓香居士竟破費用航空掛號寄我。收到後，我如獲至寶，下決心要在本月內讀完，不管眼睛受不受得了，我要每天讀至少兩小時。開始一次只能讀二、三十頁，後來越讀越有興趣，於是二、三十頁進到一百多頁。

不幸的消息相繼傳來，好友梁舒里先生於十二月一號病逝台大醫院；堂嫂蕭雲英女士（貫一夫人）八號病逝高雄，我傷心已極，乃借酒消愁。（我受過五戒和八關齋戒，本不該喝酒的；但爲了舒筋活血，遵醫囑，臨睡之前，可喝點葡萄酒。）不知道是酒喝過量，還是菩薩要處罰我，在十一號那天，突然病倒了！這真是因禍得福，在兩星期病中，我一字不漏地把「聖僧玄奘大師傳」讀完，病也好了。

悲哀的是：玄奘大師當時有唐太宗，高宗以及舉國朝野護法，當他在五印留學兼弘法十七載的那段時間，足跡所到之處，沒有一個國王，一個民衆不崇拜他，尊敬他，信仰他的；即使有少數反對的外道之士，反對大乘，和大師展開過數次辯論，最後每次都是大師勝利，他們無不服服貼貼地改變了原有的信仰而皈依大乘三寶。

爲什麼一千三百多年以來，我國沒有第二個聖僧出世？爲什麼沒有像唐太宗，唐高宗一樣護法，一樣虔誠信佛的偉人出來護法？爲什麼釋迦牟尼佛出生在印度，顯聖在印度；而佛教思想又深深地影響世界人心以及文化、政治這麼大，這麼好的宗教，反而在印度沒落了？爲什麼今日之留學生，不向玄奘大師見賢思齊？佛教到今天應該更進步、更普遍，佛教徒應該更大發菩提心，更力行菩薩道，爲什麼有些出家人和在家居士，也像世俗大眾一樣愛名愛利？爲什麼有極少數名僧，還在提倡僧尼結婚？難道真的到了末法時代？難道真的到了世界末日？一切好的壞的，都要一概毀滅嗎？

因此，我感到傷心，感到悲哀……

卍

卍

卍

上面發了些不必要，也不中聽的牢騷，現在言歸正傳。

大約是七年前，性如法師和我陪着來自夏威夷的梁淨舟居士等三人拜謁日月潭玄奘寺，在那兒留宿一夜。光中法師曾和我談到用白話文改寫唐三藏傳事。他是那麼熱心，希望我能應允，我當時不住地搖頭，表示這付重担，非我所能挑。五年前，當我正在舊金山治療腿傷的時候，光中法師寄我一本唐三藏法師傳，要我發心譯爲語體文；並且希望我校正錯字。我看了一遍，實在不敢動筆，原因是玄奘大師是一位了不起的人物，正如圓香居士所說：「他是世界史上的巨人，我國歷史上的聖哲，也是佛門的聖僧。」不是淺學愚笨的我所能勝任的；於是我只好將原書寄還光中法師，還附了一封信，表示我的慚愧和抱歉。

現在，這艱鉅、偉大的任務，由博學多才的圓香居士完成了，我內心感到特別高興！我要爲無數萬萬的讀者慶幸，他們可以由本書中認識聖僧玄奘大師的崇高，偉大。我們中國有了這位「

國之瓊寶」(故總統蔣公題)，光只感到光榮，驕傲是不夠的；最重要的是我們應以大師為千秋萬世的聖僧，特別是留學生，青年男女們要以大師為最傑出的模範。

記

記

記

本書作者以簡潔流利的文筆，高明熟練的技巧，花了四十多年的心血(包括打腹稿三年)，這部傳世的巨著，終於在六十六年的一月出版了！在作者的「自序」和「後記」裏，我們可以了解本書譯作的經過情形。作者是那麼謙虛，那麼誠懇，寫作的態度，又是那麼認真，所以本書真不愧是一部十全十美，最佳、最有價值的文學作品。

這是我讀傳記文學以來，感到最有興趣，嚴肅中含有輕鬆的一部；主要原因，是作者善於利用文藝的筆調和結構，來描叙玄奘大師的一生。本來是一部嚴肅的傳記；但因大師有十七載在五印留學弘法的生活，有許多遊記和異國風土人情的描述；更有許多佛陀住世的感應故事，穿插其中，所以特別引人入勝。幾乎聖僧所見到的廟宇，每一座都有典故。聖僧在五印留學期間，曾經好幾次遇到敵人要謀害他，每次都是佛力加被，化險為夷。

我讀本書時，採用隨讀隨記的方法，有些可以用來單獨作小說材料的，我都用紅筆勾出來，偶然發現幾個排錯的可疑的字，我也列出表來就正於作者。我相信只要讀過這部書的人，非但更加了解聖僧的學問，品德和他的修養；而且對於佛教的信仰，會更加堅固，更加努力，更加相信每位忠實的佛徒，只要具備信、願、行、的決心和毅力，日夜苦修，

黃豆與甘薯

讀「內明」七十期馮居士的「牛追記」，由於他輕鬆、生動、活潑、幽默的妙筆，將讀者也帶進他那一無所縛、開懷奔放的心境中，他在那荒野狂放忘我的情景，使人不難

必得般若，證入菩提。

記

記

記

要寫的讀後感，實在太多，太多！聖僧在五印十七載，歷盡千辛萬苦，一心爲了求經學佛，觀禮聖跡，回到祖國，兩次謝絕太宗皇上召他入宮輔政；經過三十年夜以繼日的努力，經他領導諸僧大德譯完的經有七十五部，共一千三百三十五卷；其中最有感應的一件事：當大師在玉華寺譯完大般若經，想要「當衆宣講讀誦，迎經的時候，經卷忽然大放光明；而且異香四溢，大眾皆聞皆見。」(見六一五頁)從本書五一四至五二五頁寫大師圓寂前後的經過情形，非常詳細而生動。大師的遺囑，不可不詳讀。高宗驚聞大師示寂的消息，悲痛萬分，立刻命侍臣宣旨罷朝三天，可見大師在盛唐時代的地位和重要性。

記

記

記

這是一部值得一讀再讀三讀的好書，作者對佛學有精深的研究；而對於古今文學又有高超的造詣，才能寫出文筆如流，一瀉千里的傑作。

「……有時爲了一字的查證，甚至通宵達旦，第二天還得上班，頗覺艱苦；但想到大師的精神，又怡然了。」(五二七頁)看了這幾句話，可見作者的寫作態度，是如何地認真，想到大師譯經的時候，冥冥之中有佛力加被，作者寫本書時，一定也有佛力加被的。

最後，我希望作者將本書中的許多感應事跡和因果報應，用最通俗的文字，寫成佛教故事給小朋友們看，那就更加功德無量了。

六六(一九七七)十二、廿七夜

智銘

連想到寒山與拾得。

讀到他說：「恆觀法師……可憐他踏着一雙染有缺乏維他命B的兩腿，跟着猴兒滿山亂跑，他的腿腫腫的，皮膚按下就好久

不能復原，猴兒要他吃些維他命B片，他又不肯接受，說這是應該忍受的折磨。這批僧人……每天只在上午十一點半吃一餐，過午就不食，那一餐只有些不生不熟的爛飯，幾張黃菜葉，半片豆腐，……他們苦行到半餓半飽……。」這段文字，使讀者除了付與無限的敬意外，對該寺同修大德們的健康，更付以無比的關切，尤其是恆觀法師，這位苦行僧的行誼早已仰慕已久，雖然他去年曾來台宏法，但却因緣淺，未能前往會場聆益，今知其因營養不良而雙腿浮腫，更令人憂心。我家鄉有句土話：「女怕腫頭，男怕腫腳。」男人腫了腳，表示健康已壞到令人相當擔憂的程度了。恆觀法師過去是一位學者，而今是一位有道高僧，在美國負有使佛教開花的重任，他與宣化法師間的關係和當年達摩祖師之與慧可大師間的關係極為近似，中國大乘佛教之在美國，將不止一花五葉，而是綿延繁茂不已，希望由美國的開花結果，再播放西方各國，用佛陀的真理，來挽救今日人類的危機。所以恆觀法師本身雖是如此的捨得透、放得下，但我們仍應努力來護他的法，使他的「折磨」能夠解除。解除的方法，就是改善該寺大眾的伙食。

由馮馮居士的文內，知道萬佛城擁有廣袤的沃野，這一大片土地不善加利用生產，是一大損失。除了馮馮居士計劃種黃豆是一個好辦法外，我覺得種甘薯也是一種勞力小收穫高的生產作物。甘薯的營養價值是非常高的，除了它的球根可作主食外，葉子更是富有維生素的最好蔬菜，自種下之二個月起，可連續吃到甘薯收成為止，如果種一二畝地，可以取之不盡，供應全寺無虞匱乏。讀者家農，自小即隨父兄種甘薯，故深知其易。

甘薯不需要太多肥料，只要將土壤深耕翻鬆，然後耘之為壟，每隔約三十公分插一枝長約一尺甘薯莖尖，用土壓緊，然後每株澆一瓢水，這樣就會生根萌芽，俟芽出一尺許，即可鬆土，同時以草灰拌大糞，每株施肥一撮，再以壟溝土培栽。如此，甘薯就會蓬勃的生長起來。俟莖葉鋪滿地面時

，應再鬆土一次或二次，最好挖深一點使甘薯能肥大起來。此後每隔一月要翻藤一次，尤其是雨後一週，要翻一次，以免藤節生根太多，影响兜部甘薯成長，如此栽培，甘薯既肥大又甘脆可口，不但能熟食，即生吃也很可口。

讀者在日月潭玄奘寺後山，種有約三十平方公尺的甘薯，甘薯葉供全寺食用不完，而甘薯煮熟後酥軟如吃冰淇淋。如削皮後蘸以水和過的麵粉漿油炸，其香酥可口，沒有任何名師做的麵包可以比得上。可惜山海遠隔，不然我真願提供種苗，在那邊一定能種植成功。

其次一個改善伙食的辦法是養乳羊，乳羊吃百草，沒有什麼病害，不需什麼太多的人工照顧，也不要太好的飼料，只要在那廣袤的土地上種些牧草，就可以了。這種乳羊我也養過，每隻羊每天可產一五〇CC裝的奶瓶六至十瓶。養十幾隻羊，供應各大德飲用已足夠了。羊奶的營養比之牛奶還要好。佛陀當年苦行至骨瘦如柴，體力衰竭，倒臥路邊，就是一位牧羊女就地擠了一碗羊奶供養佛陀，佛陀才恢復體力，而後於菩提樹下成就正覺。追索因緣，如無牧羊女之一碗羊奶，佛陀是否就能成就道業而有今日的佛教，就很難逆料了。所以，出家大德喝羊奶（牛奶）應是不犯戒的，如果請他們喝他們不肯的話，可以將羊奶作菜湯供養，也是一個很好的辦法。

馮馮居士此文的重點是被「牛追」，他只向母牛叫了一聲「唔姆！唔姆！」就被她們追得「走頭無路」，至今還不知道「差錯」出在那裏。我自小牧過牛，與牛相處多年，故畧知牛性，公牛與母牛的叫聲有別；公牛的叫聲是雙音節，因公牛氣壯，叫時，口張得很大。張口叫出「唔！」，歇口時就自然會發出「姆！」的音來。所以母牛一聽就知道是公牛在「呼喚」了。馮馮居士叫出的「唔姆！唔姆！」，正是公牛的叫聲，這時，如有剛在發情的母牛，就會瘋狂似地奔來。尤其是養成羣的乳牛，平時與公牛隔離生活，如實施人工授精，則母牛一輩子都看不到異性，一旦聞有異性呼喚，自然「窮追」不捨。這一點倒是值得注意，不要隨便「對牛談情（彈琴）」！以免引起危險。

也聽溪聲

曉雲

溪聲山色，不異聽聞，雖然也是聽聞，但是聽聞是溪聲，見到是山色。聽聞溪聲，看見山色，而不是溪聲，不是山色。蘇學士道出了「溪聲便是廣長舌，山色無非清淨身」，這就是蘇學士之了不起，把這聲色世界推開，他的生命已向上一着；提昇了他生命的光彩，所以他聽到溪聲而不是溪聲，看到山色而非山色。多少尋味禪思的文人高士，爲了蘇學士生命之昇華，生命的光彩，而鼓舞人文思想另一境界的創作，這就是中國禪與文人的世界，畫家、詩人所追慕的世界。有了這，也是向上一着的空靈飄逸，他們於是寫出來的詩，而不是詩，寫出來的畫，而不是畫，充滿禪味的詩，可稱爲文字般若，禪機活潑的畫，可說是藝術三昧。在中國人文領域與禪思滙合之境界，真是中印思想、華梵文化最高的滙合，最恰當的融洽，最美的、無語言可代表的，禪宗所謂：「語言道斷」。

自此一點，我們留住脚步，細細看看，靜靜聽聽，溪聲原是溪聲，山色原是山色，可是溪聲聽成「廣長舌」，山色看成「清淨身」，那仍是人文領域的藝術情趣，爲內涵的引子，而不是「法住法位」。宇宙萬物接觸到面前，都還歸他的本來面目，啊，那有另外一個心行處滅，無生法忍的第一義諦。

語言道斷，文人極高的境界，可以意會，在行爲上與方法也可親切體會，可是「心行處滅」，不是文人境界可完全實踐的。語言道斷，可回復到無聲無嗅，萬物皆備於我的感受。可是人文思想在那種無聲無嗅，萬物皆備於我，即使一湖靜水，也被清風吹皺，水平如鏡，也會被天上的白雲飛鳥，影在水面；還有偶然花飛，落花水面，便成文章，那是藝術之精華，人文之慧解，所以說老莊思想之飄逸，濃於藝術情趣，禪宗思想在語言道斷之境界，可接近老莊思想，那又更開出無邊的世界。華嚴宗以重重無盡因陀羅網，無量香水海

，以比喻佛心禪境，再開出無邊光彩，雲影波光的大千世界。這就是古德論般若禪：「夫學般若菩薩，先當起大悲心，發弘誓願，精修三昧，誓度衆生，不爲一身獨求解脫。」所以佛心禪之宗法，於「心行處滅」之境界中，而再開出的風光霽月，那個天下真是「千江有水千江月，萬里無雲萬里天」。法華經藥草品：「以一味雨，潤於人華」，如是的體證無邊世界海，萬頃波光，無邊月色，完全攝歸一月，那「法住法位」和盤托出，這是蘇學士看到山色，聽到溪聲所慧照的廣長舌、清淨身，又有不同的觀境。是否可以說這文人領域的藝術世界，可以借這風光霽月，梅花夾道的過程，而透到萬里無雲萬里天，一如「普雨法雨潤一切」，那個無邊海月攝歸一月，法法無非法，「法住法位」，那種「心行處滅」的第一義諦呢。

山色能看成「清淨身」，溪聲聽成「廣長舌」，多麼美妙，多麼美好，是藝術中之超越藝術，是文人世界的超越世界。我們可否這樣說：這種人文更超越的世界，藝術世界更超越之世界，就是百花齊放的春光明媚。看到山色、聽到溪聲，還它本來面目，「法住法位」，「心行處滅」的第一義諦：那是寒夜梅花，冰雪凜冽，那不是春，而是冬，秋收冬藏，這一「藏」那要借用藉益大師的周易禪解，我們便看出嚴冬後，再開出又是另一春光的世界。周易許多深奧美妙的境界，多源於一個「藏」字，「潛龍在田」那是藏得太美妙；龍如何的活，活得如何瀟灑自然悠逸，而潛藏在田，那是工夫，而更妙不時不雨，那不只是工夫，而是任運而生的機要。佛法中的法語也是不時不雨，這種恰當的施予，而是「悲」，潛龍在田是「智」，「龍之爲物也，能大能小，能屈能伸」：比如大舜耕歷山時，亦如顏子居陋巷……皆潛之義也。「潛藏得宜，實爲人生之一大功用，亦即進退得宜，故知易以趨吉避凶，非爲迷信，更非神秘之談，實爲明智自在受用，瞭如指掌。惜人知露顯之爲珍爲貴，而不知潛藏之更爲可珍可貴。

如去而不返，則自會茫然於去向之生命中，以一代才華之蘇子瞻，尚不能自決自知於前，而終於孤露貧窮被貶於南方遠地之惠陽，使僻陋之山野，能留下風雅西湖之景物，與人憑弔。然於蘇堤春曉、玉帶橋邊（傳云東坡貧極，典腰帶以續炊），朝雲墓側，不禁使人聯想當日佛印老僧之指點機緣；奈何文人氣派不易潛光，否則「翠竹真如，黃花般若」，又何止是空言妙理，祇作戲論文章。凡能真修實證之見地，生於自然，至生命最後亦回歸於自然，平澹自在，於平實中見本性。活是性分中事，死亦性分中事。不增不減，不垢不淨，不會絲毫潦倒之迹象。大智若愚，自然少涉及吉凶之現象。但當日蘇學士之才華就無法使能耐得住，能藏得住了；祇是這一着，溪聲山色之境，我們聯想到蘇學士的「翠竹黃花」，我們想到蘇學士之微妙境界，「青青翠竹」，就悟到便是真如，「鬱鬱黃華」就說到無非般若，這與溪聲山色同一法脈。為什麼大珠和尚對「翠竹真如，黃花般若」不點首，哦，那曾經發現過幾個晨思，幾多個日月，我們要想聽到大珠和尚對「翠竹真如，黃花般若」不點首，向內中找尋回答。偶然一個清晨，陽明山中蘭亭小坐，也有溪聲可聞，迎面山色可見，就在這剎那中，我彷彿得到圓滿答案，原來大珠禪師以為：

「法身無象，應翠竹以成形，般若無知，對黃華而顯相，非彼黃華翠竹而有般若、法身也。故經云佛真法身，猶如虛空，應物現形如水中月，黃華若是般若，般若即同無情，翠竹若是法身，翠竹還能應用。」（大珠和尚頓悟要門論）

這是大珠和尚答講華嚴志座主之疑問。

其實我們欣賞人文世界，要進得去，亦要出得來，「進去是工夫，出來更要工夫」。欣賞人文世界，要進去也要出來，游心於般若法海，應是全身法味，（天台為全性在修，全修在性）如此這般真是和盤托出，法住法位。故禪門謂穿衣喫飯，本地風光。若未透此一着，於是到不容易契會到心境

如如，法法皆如法。華嚴所謂事理無礙，事事無礙，天台的一念三千，三千亦回歸一念。因為透澈這一關，是從「若心生故一切法生，若心無生，法無從生，亦無名字」。不過文人世界，是歡迎他處處有名字，處處有心生，只要他這種心生世界生，是比較超然的意象，仍然是為文人所欣悅的意象（藝術）。是以溪聲纔會聽成廣長舌，山色纔會看成清淨身。這種文字般若之文人世界的超越藝術意象，可說是人文領域的遊戲三昧，其實色空世界，妙化無窮，雖說有，亦不同一般用意於物質對象的有。大珠禪師又評論蘇學士對翠竹真如，黃華般若：

「迷人不知法身無象，應物現形，遂喚青青翠竹總是法身，鬱鬱黃華無非般若，黃華若是般若，般若即同無情，翠竹若是法身，法身即同草木，如人喫筍應總喫法身也。如此之言，寧堪齒錄，對面迷佛，長劫希求，全體法中，迷而外覓。」

這是禪師到絕對的境界評論文人的世界。大珠禪師的評論，可說是非常真確而且給予禪人耽擱於文人領域的所知障，文字障確是當頭一棒。可是文字般若也是方便法門，但是切不可錯用表情，籠侗真如。而禪人仍結文字因緣，也無防自度，佛經謂：「此方真教體，清淨在音聞」，禪宗所謂不立文字，也不離文字，是圓融無礙的啟示。不過蘇學士之才華，確是千古絕唱，畢竟他未契這一着，所以當時許多卓立特行之大德禪師多方開示，仍然無從透脫。雖然不是因於黑桶底，也似身在萬重山。其實文人的生活，與真參實學之禪師可說是一個宇宙中的兩個世界。儘管騷人墨客怎樣瀟灑，能契入禪理，畢竟他們的歲月，多於風光綺麗，而少於雪夜寒梅的感格，故以翠竹喻真如，黃華喻般若，其無法與大珠禪師之禪悟境界相比。其原因在於感受之不同，以所見地相差尚遠，這亦可見得蘇東坡雖有如此才華，智慧開朗，無論詩、書、畫，在當時真是值得他自己驕傲，在文人世界中，蘇東坡是宋朝一代之矯矯者，他亦溝通了許多禪思與文人世界的創作，讓我們欣賞這兩世界，欣賞和頂禮這個宇宙中的兩個世界。乙卯孟秋破曉之晨，與雲門二三子散步陽明山，小坐蘭亭，默聽溪聲靜觀山色歸來，碧峰為紀錄之。

各版大藏經雕版簡史

智 銘

(續完)

南藏全藏一部用紙，共十一萬〇五百二十六張。請經條例規定，因其用紙之紙質及裝幀法之不同，共分九等價格：上等用紙爲連四紙、中等爲公單紙、下等爲扛連紙，裝幀法分第一號至第三號，每一號又分三級。上等第一號用最優質連四紙，上下表紙和經帙，全用緞子裱裝，一藏價銀爲二百八十九兩八錢八分二厘，下等第三號用扛連紙，上下表紙爲紙製，帙則以絹裱裝，一藏之價銀爲六十四兩六錢五分二厘，請經者以三個月爲限期，即可交付。每年可應二十藏和四大部經——般若、寶積、華嚴、涅槃二十部之請購。請經者留住之實際費用另計，並徵收板頭錢十二兩，用作萬曆續藏四十一函之追雕費用。

南京禮部所屬祠部請吏司所管理之南藏，依請經條例進行印經活動，直至清初仍在繼續。後來，松影承覺浪和尚之命，開始重修補刻，另建修藏場所，經營十年，成果甚著。此時，錢謙益曾繕有「大報恩寺修補南藏法寶募緣疏」，幫助修藏工作，但因經費不足，過份節減，所出之藏經多爲粗糙廉價本，使用不便。不久即有方冊本之出現。

十一、北京勅版大藏經

北京勅版大藏經又名大明北藏，明成祖於永樂元年（西一四〇三）二月，遷都北京，勅命出版大藏經，據永樂八年三月九日

大明太宗文皇帝御製藏經讚內，述明爲報答皇考皇妣宏恩，下詔將藏經付梓印施，永樂九年潤十二月之御製藏經跋尾，亦有此註記，由此可知大明北藏雕造之緣起。但真正着手，是在永樂十七年之三月三日，道成、一如等八人，奉旨在西紅門校勘大藏經，每一面定爲五行十七字之折帖本，以統一自宋以來南北各藏之裝幀法，使成一定之形式。

永樂十七年四月起，動員臣、僧一百二十人校合，僧人子謨等六十四人書寫板木，其他人等則整理經律論，編撰入藏目錄，並效唐太宗、宋太宗之例，御賜三藏聖教序，永樂十八年三月，御製序十三篇和佛菩薩讚跋十二篇，均被置於各經之首末。自永樂十八年庚子（西一四二〇）至正統五年庚申（西一四四〇），共費十八年時間，自大乘般若經至大明三藏法數，共六百三十七函，六千三百六十一卷，全部雕造完成。

大明北藏與大明南藏雖同爲十冊成一帙之折帖形式，但北藏第一冊之卷首，附有英宗正統五年十一月十一日之御製大藏經序和御製讚牌和佛陀說法變相屏畫一紙。又每帙末冊卷尾，印有護法神韋馱天之立像一尊，南藏屏畫具有各種說法場面之變相圖。北藏之屏畫構圖則一，不過，近刻之屏畫越爲精巧。在每冊首末千字文編定之番號，雖仍承襲南藏，但天地則刻有粗細兩條母子線，是北藏之特色，清龍藏亦承襲此一特色。

大明北藏之經板，是由中央司禮監所管理，保存在禁內之祝崇寺漢經廠內。其對面則爲收藏明版西藏文大藏經板木之蕃經廠

。南北兩藏同是奉旨雕造，同屬大明皇朝之佛教文化事業，但南藏早已允准一般民間寺院請經印造。而北藏經板因藏於禁內。當有更大之權威，下賜不容易，請經更不容易，若某一寺院一旦獲賜勒版大藏經，該寺就得立刻建築藏經樓，奉納大藏經，並豎立賜藏碑文，引為無上光榮。

萬曆十二年（西一五八四）十一月二十日，依神宗御製新刊續入藏經序，由華嚴懇談會記至第一希有大功德經止，共為四十一函計四百卷，乃大明北藏之續藏經。此為聖母慈聖宣文明肅皇太后之發願而追雕者。乃又添御製聖母印施佛藏經序，以及聖母印施佛藏經讚，下賜名山巨剎。獲賜之寺院，亦立刻獲勒續入藏經之石碑。如此，大明北藏已成為六百七十八函，六千七百七十二卷之龐大藏經了。內容可見「大明三藏聖教目錄」四卷和「大明續入藏目錄」一卷。

十二、北京西藏文之大藏經

明成祖遷都北京後，除勅命出版漢文大藏經外，同時也勅命出版西藏文大藏經。西藏文大藏經是以西藏那爾丹古版為底本而雕造者，後稱永樂版。神宗時，因該版使用百餘年，版面磨損，乃下旨重刊，並添加續藏四十二帙，後世稱為萬曆版，此藏經板被收藏在禁內祝崇寺之蕃經廠內。

明亡以後，清聖祖康熙皇帝，於二十二年（一六八四），將明版再版。高宗乾隆皇帝，於乾隆二年增補，此明、清時代之西藏文大藏經，僅有經、律之甘珠爾而已，至清世宗雍正皇帝時，于雍正二年（西一七二四），曾刊行論疏類之丹珠爾。至此，甘、丹兩藏乃行完備。如來大藏經目錄，即甘珠爾目錄。

十三、萬曆版方冊本大藏經

袁了凡居士在雲谷法會參禪之時，遇該法會侍者幻余法本法師，言談中謂：明之南藏使用日久，請經者日多，版面大多磨損，經文不甚清楚，而北藏經板又藏於禁內，請經不易。如將古來之梵筴式折帖本改為方冊本，不但節省經費而且使用方便，對法

寶之普及流傳，當有莫大裨益。當時，贊成此一提議者有密藏道開和陸光祖、馮崇禎二位居士。五台居士陸光祖於萬曆十二年（西一五八四）元旦，撰就「募刻書冊大藏經緣起疏」。萬曆十四年秋，紫柏大師達觀真可和密藏道開，偕同往訪憨山大師德清，當即獲得其支持，計劃由義學沙門及陸光祖居士等担任校對經文，經費預定三十萬兩，於十年內完成。

為使此一計劃之早日實現，法本和道開二師於萬曆十一、二、三年就在江南之三吳兩浙間，掛錫勸募善資。萬曆十三、四年，二人隨達觀法師進入山西清涼山，準備開雕出版工作，至萬曆十七年時，在山西文殊菩薩化現聖地——五台清涼山妙德庵開版方冊藏。

然而，華北五台山，地處偏僻，氣候寒冷，資財運送，事務之進展交涉，均感困難。不得已，於萬曆二十一年，移至江南杭州徑山之興聖萬壽禪寺寂照庵內，繼續雕造。至萬曆四十年，又因山霧過濃，乃又遷東麓下院、化城接待院，甚至分散到江南各適當地方開版，版式為四週有雙邊，行間有界線，行格每行二十字，以每面十行之明朝體文字雕刻。其折線處，上部印有「印度三藏」或「支那撰述」等字樣。在版心中部刻有經名、卷數、丁數，其下則刻有千字文和冊數。

此藏因在明萬曆年間發端雕造，故後人名之為「萬曆藏」，但明朝滅亡清朝興起，至康熙五年，仍在開版續藏九十三帙，一千八百三十三卷。繼之，又加續藏四十七帙，一千二百四十六卷。至康熙十五年（西一六七六）二月，全藏一千六百十八部，七千三百三十四卷之龐大方冊大藏經，方大功告成，前後歷時九十二年，較預定十年完成之時間，超出八十二年之多。

此版大藏經，以一寸厚之梨木雙面雕造，以四紙八頁方式印刷，以明之勅版北藏為底本，以宋、元二藏及明之南藏為校對本。在卷末將校對者、書梓者及檀越之姓名於每卷音釋之後刊記，雕好之板木，統存寂照庵保管並進行印刷活動。印好之經典運至嘉興楞嚴寺經坊，裝訂成方冊本，向天下發售。楞嚴寺應各方需要，曾發行「劃一目錄」和「刻經緣起」。故此藏又被稱為嘉興藏或楞嚴寺版。

十四、清勅版龍藏

清朝勅版漢文大藏經即是龍藏，雍正十三年（西一七三五）二月一日，御製重刊藏經序內有云：「明之永樂年間于京師刊行之梵策本北藏經，尙未經精密之校訂，不足爲據。」因之，乃在北京東安門外之賢良寺予以嚴正校閱後，下旨重刊。其四月八日御製讚頌已撰成。

清朝爲出版龍藏，特設藏經館，莊親王允祿、和親王弘晝二人總理全部事務。在三名校閱官和九名監督之下，設筆帖、執事等六十四人爲事務官。賢良寺住持超盛以下高僧四人爲總率，僧超鼎等三人担任御製語錄事務。僧源滿等四人綜理校閱大藏經事務。實際校閱藏經者爲僧祖安、眞乾等二十四人分別從事各經論之校閱。至高宗乾隆皇帝三年（西一七三八）十二月二十五日，勅版重刊之大事乃行告成。先後不過三年時間。

在此藏開版途中，于雍正十三年四月二十五日，將華嚴會本懸談以下四部編入大藏經，乾隆元年正月十一日，欽定法華玄義釋籤以下五十四部一千一百二十七卷亦入藏，此等章疏，依其年代順序排入千字文番號予以雕造。

根據「大清三藏聖教目錄」五卷，雕造全藏七百三十七函，七千八百三十八卷，在「大清重刻龍藏彙記」內云：目錄經論題下註記有板木數和用紙數，由「天」字號起至「機」字號止，七百二十四帙之板木，有七萬九千零三十六枚。合計表裏之刻字面，有十五萬四千二百一十一連。尙不含裝飾卷首之佛像，龍牌及卷末護法神掌馱天像之板木在內。

北宋在益州（成都）雕造勅版時，其板木有十三萬餘枚，龍藏所收之經論內容增加甚多，但板木之數量反而較少，此乃因北宋勅版係單面雕造，而龍藏爲雙面雕造，故板數因而減少。龍藏版式在天地兩端均有母子線，每行十七字，每面二十五行，爲五行折帖，于中央空間處，以細字刻記千字文、帖數和紙數。其裝幀：在每字函第一帖卷首，附有佛說法變相一紙，和雍正十三年四月初八日御製龍牌一面，帙之末帖卷尾，添有護法神韋馱天立像

一面，每字函約十帖。爲經帙包裹形式，全仿明北藏之裝幀法。

十五、滿州語大藏經

清朝在未入關以前，對佛教之信仰已很深厚。但當時之滿州人，有滿州語，却未具有滿州文。至太宗天聰六年（西一六三二）之時，滿州學者達海，製造滿州文字。至世宗雍正帝時，擬將佛典譯爲滿州語文。至高宗乾隆皇帝，勅命調查西藏經典，二十三年（西一七五七）製成蕃藏目錄。二十四年，編纂漢、滿、蒙、蕃四譯對照之大藏全咒。其後，高宗爲紀念六旬大壽，計劃將漢文大藏經譯成滿州語。自乾隆三十八年（西一七七三）起，經過十八年時間，至五十五年時，大事告成，此部滿州語大藏經，曾由清室寶藏在熱河之喇嘛廟普陀洛山經藏中。現很可能被日人密藏。

乙、結語

中國雕版大藏經，包含漢文、藏文、西夏文、滿文四種，共十五個版次。其中除了金刻、磧砂、崇寧、開元、恩溪、方冊等六版爲民間募資雕造者外，其他大多由中央政府撥款並勅命官吏主持雕造。由於這些雕版大藏的刊行，使法寶能普遍流傳，使一般人均能得而誦覽，這對佛法的宏揚固然影响很大，而對中國文學、哲學之影响也很深。

自進入民國以來，先是由於五四運動，一般青年在「新文學」運動領導者的「拆毀泥菩薩」的煽惑下，毀廟、毀佛、毀法、逐僧。繼之，又在「廟產興學」運動中，剩餘的佛教寺廟，大多被佔爲學校，佛教在如此的摧殘動亂之中，原有法寶的保護尙感不力不從心，要想雕造刊行如此龐大的大藏經，簡直爲不可能。其中雖有類伽藏的刊行，但與前朝各大藏相較，不可同日而語矣。民國四十五年，屈映光居士發起在台影印「中華大藏經」，這部大藏經在內容上或較前朝各大藏爲多，但其僅是影印，以目前科技之進步，印刷術之精良，與前朝艱困情形相比，亦不可同日而語。我們在今日佛法衰微之時，研究前賢偉業，能促使吾人見賢思齊而努力于佛法之宏揚，續佛慧命，使永垂不朽。



句香堂散記

(二續)

李鶴年

涼意初濃，夜闌翹首，明月秋風都遍。

妄起：六度以布施爲首，辦醫院嗎？

他沒有病，或病不住院，便不受惠。辦學校嗎？他不讀書，或不入你的學校讀書，也不受惠。開老人院？他人尚未老，老也有不需住院，亦不受惠。講經說法？他不赴道場，不往聽經，也不受惠。究竟怎樣纔能普惠全施呢？佛若未寂滅，現在方將寂滅，阿難要問佛四事，那麼我一定請託問他五事，加多這一問；怎樣方法普惠全施？無論法施財施，都能好像今夜秋風明月，遍消人間熱惱。細想：弘傳普施，慈航普渡，受惠還是隨喜隨緣，心貴存善，行須存誠，施之在我，受之在人，爾不念觀音菩薩，觀音何由知有爾，即有觀音甘露之施，爾不須受其施，何要說瓶子不必載甘露。

近詩有「真嫌老去纔耽佛」句。是想，倘若我少壯聞法：(一)那時精力充沛，夜讀可超過二時，晨侵即起，若用功於研經、閱偈，弘傳自當大有可爲。如今斜陽秋晚，日影長河，閱經，則老眼昏花，用腦，則脹痛神眩，書偈，則字若浮根，登山，則蹬踏蹇倦。作什麼功德？何能度己度

人？寧無憾乎！(二)那時家資頗裕，財富可爲，若已入道，布施濟貧，自可大舉，隨意所欲。如今債臺猶在，補屋牽蘿，每有廣廈之思，一金而難爲千擲；轍鮒待救，亦愧無力甘霖，喚奈何？徒興感！緣也。

禪餘種菊盈畦，臨行留詩而去。詩云：「我到爲植種，我行花未開，豈無佳色在，留待後人來。」此是一九五二年，弘一法師於淨峰寺臨行時賦句。今挑燈夜讀其句，真覺飄然雲水，令人神往，默計那時拙剛大學畢業，盛年時期，爲何閱讀不到弘師此詩，而引發拙空靈之感，煙霞之思，是亦拙業重福輕，未許明生一隙，而讓流光邁逝！

——燃燈心有願，供佛案之前，一念如清月，千重皆裊煙。但能寄白淨，用以結緇緣，我若雲霞去，寧遑論後先！——

此是拙寫弘一師於淨峰寺臨行賦句前段散記之後，感而即句。今夜心湖總是印上箇清瞿僧影，這影就是弘師。閱他題陳師會畫荷花小幅，「一花一葉，孤芳自絮，昏波不染，成就慧業。」句真可愛。猶愛他贈印月法師聯語：「會心當處即是，

泉水在山乃清。」

檢閱內明第六十七期，載柳田聖山著「禪思想探源」，篇內：「錄景德傳燈錄第三十」騰騰和尚代表性作品，樂道歌：「修道道無可道，問法法無可問，迷人不了色空，悟者本無逆順，八萬四千法門，至理不離方寸，識取自家城廓，莫妄尋他鄉郡，不用廣學多聞，不要辯才聰俊，不知月之大小，不管歲之餘閏，煩惱即是菩提，淨華生於泥糞，人來問我若爲，不能共伊談論，寅朝用粥充饑，齋時更餐一頓，今日任運騰騰，明日騰騰任運，心中了了總知，且作伴癡縛鈍。」閱後掩卷，我覺得扼要說，佛法是心法，是心是佛，迷悟在人，淨從染生，須勤熏修，如此平白淺說，更能使後學明瞭切要而樂道，古德何說問法法無可問，修道道無可道，識取自家城廓，莫妄尋他鄉郡，……等如是玄微奧秘呢！

試就三時繫念佛事一段「悟則生滅皆無生，迷則無生皆生滅，……阿彌陀佛即我心，我心即阿彌陀佛，淨土即此方，此方即淨土，豈非迷悟以自殊，何有凡聖如彼此？」讀之甚能明顯切要，道出真理。

(未完待續)

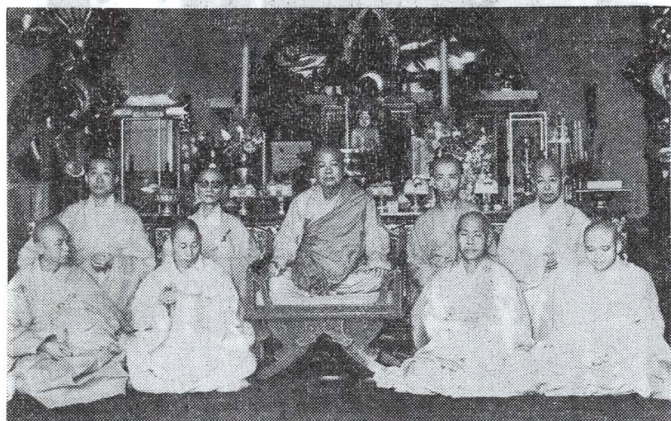
佛光山新聞

普淨上師主持儀典 委任全泰華宗寺院 精舍主持及副主持

（曼谷訊）普淨上師任華宗大尊長以來，奉行佛旨，紹隆聖教，闡揚宗風，貢獻至廣，深受教界政界及社會各皆層大德人士，國內外四眾所共皈敬推崇，因此曾蒙

泰皇上陛下七次加封，最近又於萬壽節日，欽承聖敕，晉封最高僧爵，消息經誌前各大報章，大尊長弘教至誠，應勞佛事，廣結善緣，律已度人，以教誡後學，今華宗有如是之昌隆，僧眾如是之整肅，實賴以致之。

據悉近來泰國華宗僧眾，為使教務廣佈起見，都希望有一次大調動，華宗僧務委員會年例常務大會，決議通過，恭請大尊長普淨上座，委任全



華宗大尊長主持儀式後與諸山新任住持合家。

國華宗各大寺院精舍及佛林高德大師，就任主持及副主持，推行教務，經大尊長悉心查審後，擇定佛曆二五二一年一月廿三日下午二時，於本京普門報恩寺大雄寶殿，依二五二〇年華宗新部令，親自主持委任儀禮，受委住持及副住持之九位高德大師如下：一、御封鑾真達摩納真巴攀，華宗副右僧長，仁竹大師為曼谷耀華力路永福寺住持。二、御封鑾真達摩南真巴博，華宗副左僧長，仁晃大師為曼谷龍蓮寺副住持，三、仁純大師為吞府三歷彌陀精舍住持，四、彰慈大師為北柳府龍福寺住持。五、彰文大師為曼谷紅塗路靈鷲精舍住持。六、本宗大師為曼谷明是覺園念佛林

住持。七、悅崇大師為曼谷孔丹崇本禪院主持。八、又宗大師為曼谷越長盛印光精舍（振興善堂）住持。九、彰雲大師為曼谷哇拉節路光明精舍住持。

繼而華宗大尊長，特為諸山新任住持副住持，開示法要，懇懇訓化，勉勵備至，諸山新任住持大師，恭誠領示，秉承法乳，深感鴻恩，得未曾有，並發願此後悉心為教效勞，真乃華宗教務日臻昌隆之象徵也。

是日普門報恩寺車水馬龍，四眾騰歡，與會參加觀禮迎送者，計有諸山常住護法，僑社大德及各寺四眾，一時山門人眾濟濟，誠為法喜洋溢，佛日光輝，充滿祥瑞之氣氛，莊嚴儀禮至三時圓滿，諸山新任住持大師，恭向大尊長頂禮告別後，由預先蒞寺接迎之各寺常住護法大德信眾，虔誠送回各寺常住山門舉行隆重祝讚云。

淨心法師以優秀成績

畢業日本京都佛教大學

論文得校長獎永存圖書館

高雄縣佛教教支會理事長淨心法師，於數年前就讀於日本京都佛教大學通信教育部，於今年完成全部學業，乃由該大學卸任校長，日本教育界的名教授惠谷隆戒先生指導，撰寫「天台山家山外之論爭」的論文，於本（六十六年）九月十九日，接受口頭考試通過，乃於九月二十五日參加該校第二十一屆的畢業典禮而畢業。

因為淨心法師所撰寫論文，立論精闢，經該校教授會議審查，選取為優秀論文，得校長獎，並將該論文，留存於大學圖書館，以供後學者之研究。又淨心法師數年來，對於住在台灣就讀該校通信部的學生，有悉心照料之功，乃得校方頒發感謝狀並被任命為該校鷹陵同窗會理事之職云。

協助社區發展有功

光德寺獲省府表揚

（高雄訊）位於高雄縣阿蓮鄉的光德寺，因為獻地又捐款，協助社區的發展，乃獲台灣省政府的表揚。

光德寺位於阿蓮鄉的港後村，當於今年初，港後村舉辦社區建設的時



「香港社區活動中心」興建與捐款地德寺光台，得台灣省政府頒贈匾額，由住持淨心法師親自接受表揚。

候，光德寺的住持淨心法師，慨然獻出寺地一百坪，作為該社活動中心的基地，並捐出四十多萬元，作為活動中心的建築費用。經高雄縣政府轉報台灣省政府。省政府認為光德寺協助社區建設，功績很大，乃於十月二十五日在台中市體育館慶祝光復節的大會上，由大會主席蔡鴻文議長，將一塊「造福桑梓」的木製大匾額，頒發給光德寺，由該寺住持淨心法師，親自領獎云。

本港佛教碩德

海仁老法師圓寂

本港佛教碩德海仁老法師，於二月十五日在大嶼山昂平圓寂，住世享年九十有三，於十六日下午二時大殮，另擇吉安葬。

本港佛教同人昨均赴昂平參加喪禮，計有香港佛教聯合會會長覺光法師，香港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師，各大道場主持永惺、智開、圓智、聖一、法海、宗實、慧命、源慧、果通、慈祥、愍生、旭林、慈光等法師，及四眾人士。

海仁老法師，俗姓陳，廣東中山縣石岐沙崗人氏，家農，生於清光緒八年丙戌歲，弟妹六人，師居最長，四歲慈母見背，及長為欲念佛修行，超度慈母，乃於光緒廿九年，時廿一歲，赴羅浮山華首寺，禮述蓮和尚出家，光緒卅一年依華首台嗽文和尚求受具足大戒，翌年發心行腳先到寧波阿育王寺禮拜舍利，然後轉往天童寺親聆慧明老法師講妙法蓮華經。自後，更遍參諸大叢林及諸善知識，先後曾住揚州高旻寺、福緣寺、天寧寺、

奉化雪竇寺、杭州靈隱寺、玉泉寺、上海留雲寺、九華山、安徽迎江寺、江蘇鴻福寺、丹霞山法泉寺等名刹、曾親近諦閑老法師、月霞老法師、慧明老法師、淨因老法師、微軍老法師、佛緣老法師、玄莊老法師等諸大善識，行腳參方垂十五年，至民國十二年返粵，居大嶼山昂平授業，造就弘法人材，參學而能肩負弘法之責或各化一方者，有比丘慧廣、泉慧、源慧、妙峯、了知、真常、宏量、定因、紹根、初慧、比丘尼有慈祥、愍生、賢德、文珠、證智、寬如、寬榮、弘智、淨慧、女居士有林楞真等，師畢世持戒精嚴，苦行樸實，尤以布施為教中四眾所欽敬，德業純和，緇素共推為當今佛門之寶，今忽謝世，實為佛教一大損失，莫不深表哀悼。

畢生盡瘁教育文化

唐君毅教授病逝

香港中文大學新亞研究所所長，一代哲學宗師唐君毅教授，於二月二日在九龍浸會醫院病逝，享壽七十有餘歲，遺體奉移九龍世界殯儀館治喪，唐氏生前友好李祖法、黃麟、錢穆、岑才生、黃鎮華、羅香林、徐季良等數十人組治喪委員會，代唐教授主理喪事。

唐氏遺體於二月十二日中午十二時舉行大殮，下午一時辭靈，出殯前舉行團體公祭禮，並由唐氏生前友好，社會名流徐季良、李祖法、沈亦珍、李璣、徐復觀、牟宗三、金耀基、孫國棟、金漢昇、唐瑞正、香樹輝、嚴耕望等十二位扶靈柩出禮堂，擇吉護靈回國，卜葬台北南港或觀音山。

唐教授生前盡瘁教育，以發揚中華文化為己任，廿餘年如一日，桃李滿門。唐氏畢業後，歷任四川、華西、中央諸大學教授，並任無錫新設江南大學教務長，一九四九年遷難來港，與錢賓四、張丕介等創辦新亞書院，親任教務長。先生於一九七四年以哲學講座教授由中文大學退休，繼任新亞研究所所長，一九七五年秋應台灣大學之邀請，任哲學系客座教授。

唐氏生前之主要著作有：一、中西哲學思想之比較論文集（正中書局），二、道德自我之建立（人生出版社），三、中國文化之精神價值（正中書局），四、心物與人生（台灣學生書局），五、人文精神之重建（台灣學生書局），六、文化意識與道德理性（台灣學生書局，友聯出版社），七、中國人民精神之發展（台灣學生書局），八、青年與學問（台灣三民書局），九、哲學概論（友聯出版社、台灣學生書局），十、人生之體驗（人生出版社），十一、人生之體驗續編（人生出版社），十二、中國哲學原論導論篇（新亞研究所），十三、中國哲學原論原性篇論（新亞研

究所)，十四、中國哲學原論原道論（新亞研究所、台灣學生書局），十五、中國哲學原論原教篇（新亞研究所、台灣學生書局），十六、中華人民與當今世界（台灣學生書局），十七、生命存在與心靈境界（台灣學生書局）。

親臨致祭及致送花圈挽聯、祭帳及來電吊唁有我國教育部長李元簇、王叔陶、張軍光、羅香林、唐翔、胡鴻烈、岑維休、岑才生、黃夢花、李卓敏、查良鏞、洗塵法師、徐季良、黃麟書、李祖法、錢穆、黃振華、梅貽寶、伍鎮雄、牟宗三、李璜、王愷、黃國芳、胡欣平、余英時、徐復觀、丁衍鏞、楊汝梅、饒宗頤、張彝尊、桂中樞、陳佐舜、許孝炎、任國榮、潘重規、余漢昇、涂公遂、李秋生、程兆熊、蘇文耀、羅永揚、朱惠清、胡達人、嚴耕望、周異斌、金耀基、何敬群、盧兆興、羅夢冊、胡菊人、倪亮、蕭立聲、陳荆和、徐東濱、王韶生、吳俊升、勞思光、沈亦珍、王純、劉漢棟、羅時憲等逾千人、素車白馬，備極榮哀。

靈峯般若講堂分發

藥師燈會善款

（本刊新加坡訊）教育、文化、慈善三大有益社會事業，為佛教徒向所重視和實行，所以靈峯般若講堂成年藥師燈會，每年所收善款，均分三大社會事業，獲得各界一致好評。該堂藥師燈會，今年共收七千九百一十元。另有莊志揚、章雲蘭夫婦樂助千元（指定專作救濟老人之用）。復有郭葉光四百元，象善信三百二十元，慈善箱三百二十九元，黃水連二百元，林甘和、梁淨崖各一百元，曾伊華、王淨瓔、洪淨衡、陳美玉、楊李娘各五十元，李麗娜三十元，黃美含、林寶貴、慧明各二十元，無名氏十二元二角，麥開十元。以上總計一萬〇七百二十一元二角。現經該堂住持演培、寬嚴二法師及蔡淨陞等諸居士商洽結果，決定分配如下：佛教施診所建費二千二百元，佛教文殊中學建費二千元，佛教施診所醫藥捐一千一百元。萬佛堂安老院，惹蘭巴密內老人院，宏茂橋老人院，桃園精舍老人院，聖約翰老人院，梧槽老人聚會所，安德遜老人院，共四百名老人，每位紅包四元，共一千六百元，另每位老人三寶風油及拳頭油各一瓶，計四百二十一元二角。台灣佛教慈濟功德會七百元，南洋佛教五百元，洪蓮英喪葬費三百元，湛山寺建費，肅毒協會，防癆協會，智鈍兒童院，新加坡紅十字會，聾啞協會，盲人協會，星洲癲瘋院各二百元，新加坡毒癮協會，新加坡佛教總會衛塞節慈善各一百元，彌陀學校衛塞節慈善，新加坡女子

佛學院衛塞節各五十元，以上總付一萬〇七百二十一元二角。如上善款已於二月五日，由演培、寬嚴、法雲三師及蔡淨陞、周淨錢、姚淨霞、蔡淨洛、梁淨鋒、潘淨銖、侯翠喜、陳英等諸居士，親到各老人院面為奉贈，同時將支票寄各慈善機構。到老人院，不僅給與紅包，且予親切慰問，使諸老人深感人間無限溫暖，並感佛陀慈恩廣大。唯斯皆是發心參加藥師燈會及諸樂助善男信女功德，誠願諸位繼續發心，以期明年對社會作出更大之貢獻云。

泰佛光學苑開光 僧皇主持揭幕點粉

曼谷訊：泰國曼谷素坤逸路一〇一之一巷佛光學苑住持白聖長老，副住持達理法師，都監達能法師，監院真頓法師，於去年中秋，承大檀越楊森泉，夏安瑪拉伉儷，獻地三萊餘，十方善信響應，慷慨捐輸，因緣成熟，即於去年底鳩工興建，歷時僅一年，萬佛寶殿，即告圓成，兩旁二層寮舍五十多間，亦告粗就，經潤十二月十一日，虔奉佛菩薩聖像安座，敦請泰國僧皇領同副僧皇三位，高僧五人，蒞臨主持揭幕點粉，新加坡佛教總會主席宏船長老，香港佛教聯合會會長覺光大法師，泰國越僧副會長風調上座，泰京甘露寺住持仁聞上座，香港菩提學會會長永惺大法師，馬來西亞佛教總會真果大法師，台灣湧泉寺住持妙廣大法師，泰京香牙苑住持純果大法師，中國佛教會秘書長了中大法師，中國佛教會理事淨良大法師，泰南合艾蓮花閣住持海源老法師，聯合舉行開光典禮，并由馬來西亞十一位青年比丘充任侍座，首由宏船長老，覺光大法師說法，純果大法師等相繼說偈開光，各國高僧大德法師尼師參預盛典一百餘人，儀式隆重，莊嚴肅穆，程序排定：於晨三時半，由該苑大護法楊森泉，夏安瑪拉夫婦，板城拿督劉惠城，拿汀陳君玉，吉蘭丹楊新宗大居士，彭享佛教會方金定大居士，砂勝越佛教會主席何亞傳，砂泰佛教會顧問陳應福，馬六甲念佛團主席蔡炯松，聯合剪彩，四時開光，七時半點粉，十時恭請泰國華宗大尊長普淨上座領導上供，隨即由該苑住持白聖長老報告建設經過，并頒贈塑金觀音菩薩聖像一尊，與楊森泉，夏安瑪拉夫婦，并贈名貴紀念品，與承建該苑陳銳南，暨塑佛像專家胡秉松，裝飾殿內屋頂林振榮等，藉酬辛勞，并示獎勵，此外尚有泰京西竺佛堂住持觀如尼師，經常為該苑建設規劃，并親與工作，盡心盡力，功不可沒，其他如梵音覺苑，濟和堂，淨光小築，潮音覺苑，中華佛學研究社，童光堂，白雲靜舍，紫竹堂，天真堂，

保宮亭，佛教會，蓮邦佛教社，呵叻天德寶等各單位均出力贊助，馬來西亞方面，則有檳城陸慧心，張彩羽、吉隆坡曇花苑，佛學研究會，劉亞保夫人、許悅治、黃品正、馬六甲，拿汀彭淑英、陳瑞治、熊信果、馬順妹、陳秀英、宋天祥、洪國興、黃滿妹、謝玉妹、李玉圓、曾智香、合文方面：蓮花閣念佛會，楊會發、陳仁水、廖龍皇、陳鎮君、徐會星、陳智峯、陳會賽、江賽琴、陳會柏、謝會嵩、楊海波、劉會蘭、關會通、梁會榮、張會雯、方貴珠等皆分別熱誠擁護，費神費力，貢獻良多，故該苑之能在短暫一年中建築完成，實非偶然倖致！亦經該苑分別贈給紀念禮品，以誌勳勞，十一時舉行齋僧佈施，是日上午九時起，至下午二時許，素潔款待嘉賓，席開四百餘桌，計參加典禮十方士紳善信約六千餘人，大小汽車近五六百輛，至會場佈置，悉依泰國宮庭，張燈結彩，佛前陳設，則照我國古禮，香花羅列，極盡莊嚴，冠蓋雲集，盛況空前，見者莫不歡喜讚歎！先一日（十一月三十日）有各國教會寺院，團體，社會賢達，各界名流，於泰京星暹，世界二報刊登賀詞，日本駒澤大學教授和田謙壽贈送和平觀音聖像一尊，表示慶祝世界和平，日來各地郵電，紛致祝賀，或附禮儀甚多云。

又訊：此間由白聖長老與達理、達能真頓法師等新創的佛光學苑，繼上月由泰僧皇揭幕點粉各國高僧聯合開光盛大法會後，日前又再次盛大集會，堪稱雙喜臨門，雖然此次集會人數較少，但其意義却是深遠的。

緣於泰國政府為使泰國人民能緬懷鄭皇大帝（鄭皇乃我中國人民）挽救國族頻臨於淪亡關頭的豐功偉績，使泰族子孫今日得享安居樂業的生活，泰皇陛下乃頒下諭令舉行鑄造鄭皇大帝紀念像以資富國裕民求祥瑞保平安，並諭令樞密院主席乃訕耶探瑪塞代表皇上主持鑄造鄭皇大帝紀念像法事儀式，同時諭令沙岳海軍上將負責法會籌委會主席與森陸軍上將，前陸軍總司令吉是哇拉夫人等負責主持其事，力求隆重莊嚴，以示誠敬。據悉有關鄭皇大帝紀念像之法事儀式，除恭請泰僧皇點燭及各部域著名有道高僧，包括西藏僧侶等共一〇八名主持法會外，同時並邀請華僧舉行婆羅門教儀式，以示隆重。此在以小乘佛教為主之泰國，首次邀請大乘佛教華僧參加由政府主辦之法會，實為破天荒之創舉，可見不只為我華僧之光榮，亦為大小乘佛交流之一實例，更為推展國民外交之一範例也。據悉該項邀請由籌委會主席沙岳海軍上將，森陸軍上將，與吉是哇拉夫人等具名的，共計邀請了我中華民國白聖長老及香港覺光、洗塵、永惺、馬來西亞真果、伯圓、廣聞、合艾海源等八位老法師以及本地華僧等。幾位老法師蒞泰時駐錫於佛光學苑，該苑真頓當家等不但熱烈歡迎，提供膳宿，並代洽一切法會事宜，代辦一切手續，熱忱招待。法會圓滿後臨行時，真頓當家又

與該苑大護法楊森泉，夏安瑪拉聯合備筵供養並饋贈各種禮物，盡心供養，使得幾位老法師對於真頓法師的謙虛熱忱，讚佩有加，譽為未來最有前途，最有成就之僧青年，大家都為在泰華僧中有此法門龍象而慶幸。

此次鑄造鄭皇大帝祥瑞紀念像之法會，自元月十日起一連五日五夜，晝夜不停念咒加持，實為近年來最莊嚴、最隆重、最盛大的一次法會，亦為佛光學苑開光以來的再一次盛事。據悉該苑將逐步展開一連串弘法利生的神聖事業，相信在不久的將來必能為我國大乘佛教大放異采，亦必將為我推展國民外交，爭取國際友誼，增進民間交流云云。

清度法師在台舉行書法欣賞

本刊日本流通處負責人，旅日高僧清度法師，頃于元月三日在台灣舉行書法欣賞，獲致各界一致讚許。是日展出地點在台北市僑資大廈中國美術協會，除出席該會書畫家多人外，佛教界到有南亭老和尚、聖嚴博士、妙廣、台北帝佛教會理事長泰安、成一、今能，中華居士會李審、姜渭水，中華倫理科學教育協會秘書長譚鎮遠、潘仰山、何志浩等，濟濟一堂，頗極一時之盛。此次所展出者，乃法師舊作，以大小篆為主，其他行草隸書，鐘鼎文字百餘件因場地關係，無法一一展出，惟僅此部份，亦足顯示其作品蒼邁遒勁，爐火純青，已臻化境。其中尤以篆書「如意」、「無量壽」等擘窠大字，一筆揮來，猶如蛟龍噴水，雄獅跳躍，氣勢磅礴，引人入勝，觀者莫不為之神往，傾心激節。清度大師并曾當眾揮毫，贈與遠道來參加之畫家名流十餘件，藉結勝緣，賓主歡洽。聞法師七日飛往大韓民國弘法，行前經赴基隆拜謁恩師道源老和尚，於海會寺為四十餘位同參講演，所到之處，對佛教宣揚，殊多貢獻云。

本刊代贈：

「平等覺經」、「虛雲和尚年譜」

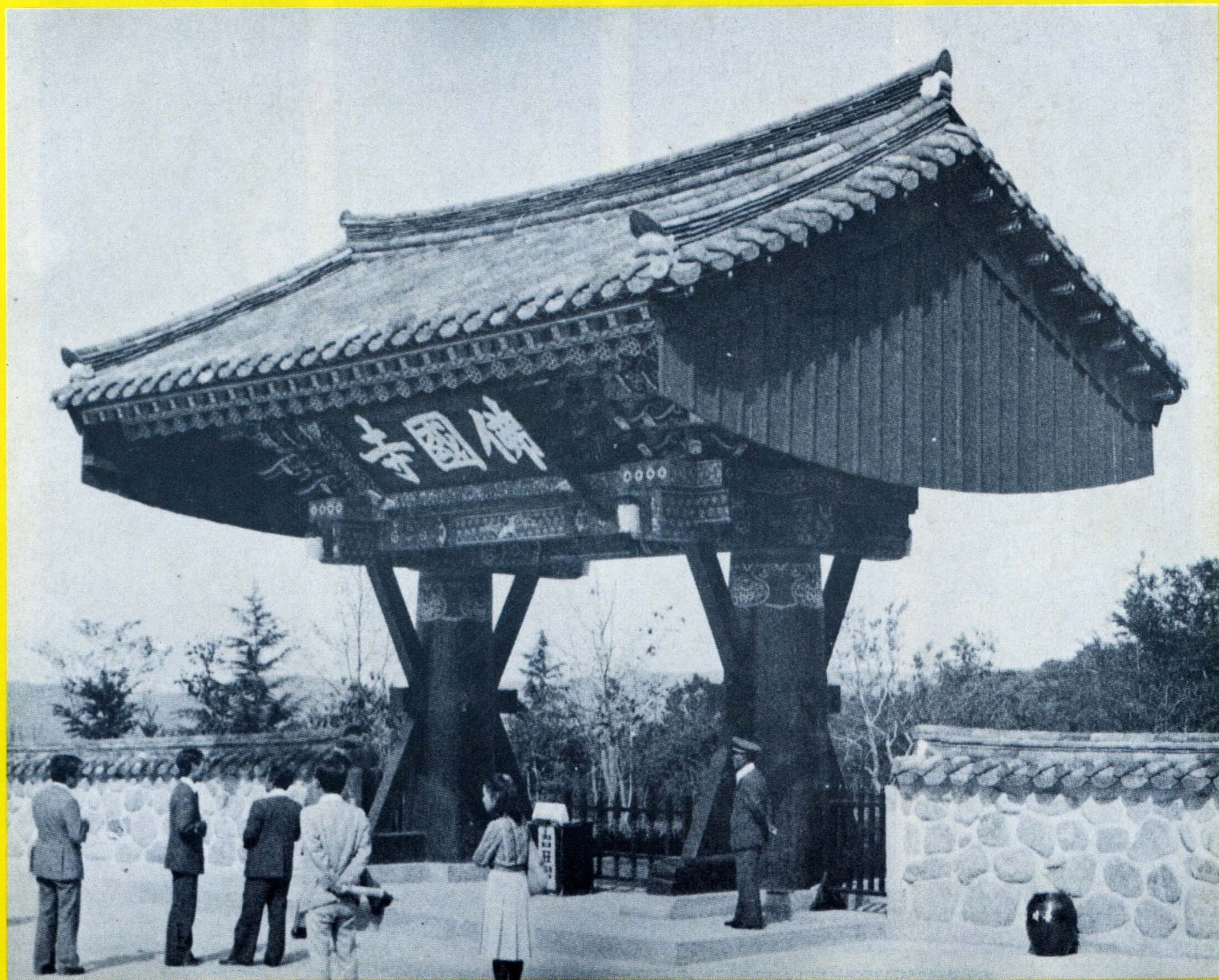
福緣堂主人委托本刊代贈「佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經」一百本；「虛雲和尚年譜」壹百本。本港函索，「平等覺經」請附郵式角，台灣四角，星、馬、菲、日、英、美、加八角。「年譜」本港請附郵四角，台灣八角，星、馬、菲、泰、日、英、加、美一元六角，外埠附郵請備萬國郵票。

來函請寄北角麥連街十八號地下文采印刷公司



△ 石窟庵雕琢精巧石刻浮雕（右至左爲文殊菩薩十一面觀音及兩位金剛力士）





△ 佛國寺進口牌坊