

内月

集漢魏城刻石字



出版者 社印人 社印人 社印人
編輯 沈九會 沈九會 沈九會
釋金洗 釋金洗 釋金洗
機成山 機成山 機成山

社址
香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nel 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

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

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍
台北市桂林路二號之一（三樓）佛教書局

新加坡 大坡大馬路一九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

日本 東京都豊島區駒込七・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 Southill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Budd, Sangha Federation of India 6, Tiretta Bazar St., Calcutta-12, India.

香港

北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處

承印者：文采印刷公司

電話：五・七一六五四

佛元二五二二
中華民國一九七六年

十月一日出版

定價每冊港幣貳元

彌勒信仰及其應化事蹟



幻生

前記

民國三十八年（一九四九）春初，我從上海到台灣親近慈航老法師，不久，浩霖兄也由常州天寧寺來台親近慈老。我們同在慈老門下相識，相聚數年。慈老寂後，我與浩霖兄各有因緣，分別離開了汐止彌勒內院。他去台北，我到新竹親近印順導師。雖然，我們有時尚能見面，但見面的機緣，並不太多。民國五十八年（一九六九），浩霖兄應聘來美弘化，於紐約成立東禪寺。慈老畢生弘揚彌勒法門，發願上生兜率內院，覲見慈氏，再到人間度化。此由慈老在台灣創建的道場，命名為「彌勒內院」，可以知之。浩霖兄為報慈老法乳之恩，以其東禪寺為弘揚彌勒法門，用以紀念慈老，每逢星期假日，及農曆初一十五，領導信眾誦念彌勒三經，稱念彌勒聖號。同時印行彌勒三經及彌勒聖像，普遍贈送結緣。去年我來紐約，掛單大覺寺，有時因事去華埠，常到東禪寺趕齋或小住。一次，浩霖兄出示其多年搜集之各種彌勒聖像圖片，告以將來計劃編印一部「彌勒菩薩影畫集」出版。此外，他更搜集了若干人所寫關於彌勒應化事迹的文字，預備出版一部彌勒專集。承蒙浩霖兄的盛意，要我寫一篇介紹彌勒的專文，以資弘揚彌勒法門。我與浩霖兄相識訂交，業經三十年，不論就私交及法誼而言，似都無法推却。何況，浩霖兄熱心弘揚彌勒法門，旨在紀念慈老，而我也受過慈老的法乳之恩。從這些關係來說，這篇文章我是不能不寫的。不過，我不是一個專門研究彌勒問題的人，對於彌勒資料的蒐集，整理與取捨，綜合與融貫，目前的環境，無法讓我做這分專業性的研究工作，我只能對彌勒作一般性的介紹敘述。

關於彌勒的資料，除了彌勒的典籍之外，大藏經中尚有許多零星片段的記述。尤其在佛說的經典中，與彌勒問答論辯的地方極多。但是，大藏經中有系統的記載彌勒歷史的資料，非常地少。這是研究彌勒歷史的人，最感困難的。近代日本佛教學者，研究無著之師——彌勒，與佛陀所說未來龍

華三會成佛的彌勒，認為是二個不同的人物。有的人甚至說，印度同叫彌勒的佛教論師，先後共有數人之多。此種說法，是否可信？這是涉及到歷史的考證研究問題。對於這些問題，我不想做專題的考證研究。現存的彌勒論典，都是屬於唯識學的典籍。關於彌勒的思想，應該從這些典籍中去探討論述，這又是屬於一個專門性的論題。本文所述，僅就彌勒信仰及其應化事迹，加以介紹。有關彌勒思想的論述，惟有待諸他日。

一、泛論彌勒

彌勒(Maitreya)，意譯為「慈氏」或「慈尊」。彌勒何以「慈」為名？據窺基的「彌勒上生經疏」所記，具有三個意義：一、從其母親而言：「母性慈故，因名慈氏。」賢愚經敘述其母的因緣說：「其母素性不調，懷子以來，慈矜苦厄故。」二、從其父親而言：其父本性仁慈，故稱慈氏。三、就彌勒自身來說：他從最初發心修行，不吃眾生之肉，後來遇到弗沙佛時，又修習慈心三昧。與釋迦同行菩薩道，仍行慈化。因為這些因緣，所以自古以來，均稱彌勒為慈氏。

根據佛經的資料記載，彌勒菩薩，將來繼承釋迦之後，而在娑婆世界成佛，所以，一般稱做「當來下生彌勒尊佛。」釋迦牟尼佛，是現在娑婆世界的佛，下一個到娑婆世界成佛的，便是彌勒。彌勒現在還是修行中的菩薩，不過已是菩薩道中最後身的菩薩，等到菩薩行圓滿成就，立即成佛。尅實地說，在現前的這個階段上，我們只能稱做「彌勒菩薩」；如果要稱「彌勒佛」或「彌勒如來」，上面應該要加「當來下生」四字，才比較合乎事實。傳說，彌勒菩薩過去與釋迦牟尼佛一同修行菩薩道，從根機而言，彌勒的根機，遠較釋迦為高，應該在釋迦之先成佛。但釋迦勇猛精進，超越了彌勒，反在彌勒之前成佛。

從佛教典籍的記載裏，彌勒現在兜率天宮，一面修行，一面為天眾說法。彌勒下生人間的時候，是在釋迦滅後的五十七億六千萬年。那時他從兜率天下生人間，托胎於一個婆羅門女梵摩波

提而降生，然後成長出家修行成佛。類如釋迦在人間成佛的情形一樣。彌勒成佛之後，在龍華樹下三度說法，度化有緣之人，這便是所謂「龍華三會」。凡是生於釋迦佛時代的末法眾生，未聞釋迦說法，未受其化度，只要信仰彌勒，修行積集善根，將來參加龍華三會而聞彌勒說法，獲得救度。彌勒的三會說法，尚在未來，時間尚遠，如果眾生覺得在生死的長流中，難以相遇，可以發願往生兜率天，與彌勒同住，經過五十七億多年，隨從彌勒下生人間，首先聽聞三會中的初會說法。

釋迦佛所說的經典中，提及彌勒之名的，為數甚多，但專為稱述彌勒功德的經典，有所謂「彌勒三經」。「彌勒三經」的漢譯，先後有多種不同譯本。現存的彌勒三經譯本，計有六種：

- 一、「佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經」（簡稱「上生經」），北涼沮渠京聲譯。
- 二、「佛說彌勒下生經」，西晉竺法護譯。
- 三、「佛說彌勒下生成佛經」（簡稱「下生經」），姚秦鳩摩羅什譯。
- 四、「佛說彌勒下生成佛經」（簡稱「下生經」），唐朝義淨譯。
- 五、「佛說彌勒大成佛經」（簡稱「成佛經」），姚秦鳩摩羅什譯。
- 六、「佛說彌勒來時經」（簡稱為「來時經」），見東晉時代附錄，譯者不詳。

以上六種現存彌勒經譯本，均收錄在日本大正藏中。就六種譯本的內容分之，可以分為二類：即是「上生經」與「下生經」的二類。從六種譯本而言，（一）是屬於「上生經」，（二）至（六）是屬於「下生經」的。不過，第二種竺法護譯的「下生經」，其經典性格，與其他譯本「下生經」畧異，暫不論述。「彌勒上生經」是敘述彌勒從這個世界歿後，上生兜率天時，兜率天上各種情形，以及彌勒說法的種種。「彌勒下生經」是敘說彌勒由兜率天下生，在人間出現，其時娑婆世界的各種狀態，與彌勒說法的種種。所以，「上生經」與「下生經」所說的，大有差異

，這是屬於二個系列的。

再就「下生經」部份研究，義淨譯的「下生經」，與東晉錄佚譯的「來時經」，跟羅什譯的「下生經」，大體上來自不同的梵文異本。因為，義淨與羅什譯的，雖然均名「下生經」，但經文的形式及其組織結構，都有差別，不能視為同本的異譯。至於羅什譯的「下生經」與「成佛經」，其間的關係便不同了。「成佛經」的經文較長，「下生經」的經文較短；「下生經」是從「成佛經」摘錄其要點而成的。這種節錄而成的經本，已在印度相當流行。所以，「下生經」與「成佛經」，並非二種不同的經典，如就其內容而言，可以稱為同一經典。就六種譯本總結論之，其中最重要的，為「上生經」，「成佛經」，以及「下生經」。這三經，也就是一般所稱的「彌勒三經」。

關於「彌勒三經」成立的順序，「下生經」是從「成佛經」節錄而成的，當然，「下生經」為新出的經典。「下生經」與「上生經」比較，「上生經」中已經明白地記載，論到彌勒下生閻浮提的問題，「如彌勒下生經說」，顯然地，「上生經」又比「下生經」為後出的經典。

依據「上生經」所說，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，舉身放光，其光金色，遍舍衛國。摩訶迦葉、大目犍連、舍利弗、文殊師利等，各各率其眷屬，以及天龍、夜叉，皆悉雲集佛前，佛說百萬億陀羅尼法門。彌勒菩薩，聞佛所說，當時立得百萬億陀羅尼門，從座起立，走入佛前。優波離問佛：「世尊！過去在「毘尼」(律)中，及諸經中，說阿逸多(彌勒)『次當作佛』。阿逸多具凡夫身，未斷煩惱，此人命終之後，當生何處？」佛說：「此人十二年後命終，往生兜率陀天。」這是說明彌勒上生兜率的記載。

「彌勒上生經」其下的部份，接着，敘述兜率天上的種種莊嚴。

當彌勒往生兜率天時，兜率天上五百萬億天人，爲了迎接供養這位補處菩薩(彌勒)，作五百萬億寶宮，每一寶宮，有七重圍牆，每一圍牆，由七寶所成。一一七寶，放五百億光明；一一

光明，現五百億蓮花；每一蓮花，化作五百億七寶行樹，五百億天女，立於樹下，手提瓔珞，出微妙音聲，演說不退轉地法輪。五百億龍王，守護寶宮圍牆。其時宮中有一大神，名牢度跋提，從座而起，遍禮十方諸佛，發弘誓願，若我有福，應爲彌勒菩薩造善法堂，令我額上自然出珠。發願之後，果然額間自然現出五百億珠，如紫紺摩尼，表裏映徹。此摩尼光中，化作四十九重寶宮，及九億天子，五百億天女，天樂不鼓自鳴。天女歌舞；聞其歌者，皆發無上菩提之心。往生兜率天者，皆有天女侍奉。

佛陀告訴優婆塞說：如有比丘及一切大眾，欲生天上，爲彌勒弟子者，必須持五戒，八齋戒，及具足戒，修十善法，一一思惟兜率天宮妙樂。作此觀者，方爲正觀；若他觀者，則爲邪觀。

優婆塞又問佛陀：彌勒何時始由閻浮提上生兜率？佛說：彌勒先於波羅捺國劫波利村大波羅門家出生，十二年後，二月十五日，從此世沒，生兜率天。彌勒至兜率天時，晝夜說法，度諸天子，過閻浮提五十七億萬歲，下生人間。此如彌勒下生經說。

佛陀又說：當我滅後，我諸弟子，勤修一切功德，讀誦經典，稱念彌勒之名。命終之後，往生兜率天上，值遇彌勒，彌勒下生人間，首聞其法。欲生兜率陀天者，當作是觀，念兜率，持禁戒。若一念頃稱彌勒名者，此人能除千二百劫生死之罪；但聞彌勒之名合掌恭敬者，此人能除五十劫生死之罪；若有恭敬禮拜者，此人能除百億劫生死之罪。縱或不能生天，未來世中，龍華樹下，能與彌勒相值，發無上心。

當時在會無數大眾，聽完「彌勒上生經」，歡喜讚歎，禮佛及彌勒足。佛陀最後告誡阿難：汝等慎勿忘失佛語，爲未來世開生天路，示菩提相莫斷佛種，此經名彌勒菩薩般涅槃，亦名觀彌勒菩薩上生兜率陀天。

這是「彌勒上生經」的大要。

至於彌勒下生成佛的問題，「彌勒下生經」及「成佛經」均有記述。

舍利弗首先問佛：世尊常說：彌勒將來由兜率天下生成佛，我們很願意聽世尊說一說彌勒的功德神力，國土莊嚴之事，以及

衆生以何施何戒何慧，才能得見彌勒？

佛陀告訴舍利弗：當四大海水逐漸減少到三千由旬，閻浮提地呈現一片平坦如鏡的時候，名花軟草，遍覆其上，樹木茂盛，高三十里。人間壽命，八萬四千歲，身高十六丈，智慧威德，安穩快樂。其時世間唯有三病：即飲食，排泄，衰老。有一大城，名翅頭末，美妙莊嚴，福德之人，充滿其中。城近龍王宮殿，夜夜微雨，潤濕塵土。此國爲轉輪王所治。王名穰佉。城中有一婆羅門夫婦，男名妙梵，女名梵摩波提，彌勒便托生其家，以之爲父母。彌勒成長之後，深感世間五欲之患，出家學道，坐於龍華樹下，便成正覺。諸天龍神，香花供養，三千大千世界，皆悉震動。

其王穰佉，至龍華樹下，覲見彌勒，爲佛作禮，乞求出家。彌勒以其神變，王未舉頭，鬚髮自落，袈裟著身，便成沙門。彌勒偕王，與八萬四千大臣，及諸比丘等，恭敬圍繞，入翅頭末城。彌勒之足，始入城門，娑婆世界，六種震動，閻浮提化作金色。彌勒坐於城中金剛法座，以大慈心爲衆說法：釋迦牟尼佛，出現五濁惡世，爲汝等說法，無奈汝何；教植來緣，令得見我。我今攝受是諸人等，或以衣食施人，持戒智慧，修此功德，來至我所。

彌勒龍華三會說法，初會令九十六億人得證阿羅漢果，二會令九十四億人得阿羅漢果，三會令九十二億人得阿羅漢果。後來，彌勒往耆闍崛山，大迦葉出定，將釋迦之袈裟傳與彌勒，說：「大師釋迦牟尼佛，臨涅槃時，以此法衣付囑於我，今奉世尊。」彌勒住世六萬歲，令諸衆生，皆得法眼。彌勒沒後，正法住世亦六萬歲。

這是「彌勒下生成佛經」的大要。

就「彌勒上生經」與「下生經」內容而言，二者是有差異的。「上生經」說明我們死後，上生兜率，經五十六億年後，下生閻浮提，值遇彌勒龍華三會說法。「下生經」與「成佛經」，專就彌勒下生成佛，我們與之三會相值而說。對於死後上生兜率，全未提及。「上生經」是建立彌勒的上生信仰，「下生經」是建

立彌勒的下生信仰。

二、彌勒信仰的興起與衰落

彌勒信仰的起源，產生於印度。釋尊滅後三百年間，人們的信仰，唯集中於釋迦，不信其他外佛，竺法護譯出「彌勒成佛經」，始於西元三百年間，這是中國最早譯出的彌勒經典。彌勒信仰，大抵可以推定：由是西元前二百年到西元後二百年間產生的，與大乘佛教的興起，頗相關連。

根據近代佛教美術史的研究，佛像的發源地，是印度西北有名的犍陀羅地方。犍陀羅地方的遺物，其中便有彌勒像，犍陀羅爲古代佛教美術中心，成爲近代考古學家研究佛教藝術的對象。從近代出土發現的二世紀後期的彌勒像，而推定彌勒的信仰，在西元二世紀至三世紀，印度已經相當盛行了。

玄奘去印度求法，在「大唐西域記」中記載：『無著菩薩，夜昇天宮，覲見慈氏（彌勒），學瑜伽師地論。』因此，彌勒的信仰，成爲法相宗的中心。無著上生兜率，請彌勒說法，這是上生的信仰。「彌勒上生經」，是在西元四五〇年傳到中國的，印度的上生思想信仰，可能起於四世紀末期。

犍陀羅發現的彌勒像，爲數甚多，彌勒信仰，古代也是以印度西北爲最盛。彌勒的信仰，隨着人類文化的交流，已從印度西北，逐漸擴展傳至中亞細亞（古代的西域）。七世紀初期，玄奘經由天山南路而去印度，途中所經敦煌寺，便有彌勒像。「法苑珠林」記述玄奘西行途中的見聞說：「玄奘三藏云：西域道俗，悉爲彌勒之業。」足見彌勒信仰，在西域已經具有如何的普遍性。中國的彌勒信仰，無疑地，是由西域傳入的。最初「彌勒經」的翻譯，是竺法護。他在大安二年（三〇三）譯出「彌勒成佛經」。法護的祖先，是月支人，其本人出生於敦煌，所以，一般稱他爲「月支菩薩」或「敦煌菩薩」。五世紀初，鳩摩羅什譯出「彌勒下生經」與「彌勒成佛經」，羅什也是出生於西域，成長於西域，成名於西域的。「彌勒上生經」的譯者，爲五世紀的北涼沮渠京聲。沮渠京聲乃北涼王的從弟，在於闐國研讀三藏，志心

於道。其於高昌地方，得高昌語所譯之「彌勒上生經」，將之再為漢譯。初期的彌勒經漢譯，其原本都是來自西域的，譯者亦為西域人。這些原本，可能不是梵文原本，而是經過西域語文轉化而來的。就初期彌勒經傳譯的歷史來看，中國的彌勒信仰，是與西域諸國的彌勒信仰，具有很深的淵源關係，這是可以肯定的。

中國信奉彌勒的，最初的有名人物，為釋道安（三一—三八五）。道安是中國佛教史上早期的重要人物，對於中國佛教貢獻至鉅。他研究般若經，確立北中國佛教的基礎，其名遠播西域。羅什未來中國之前，在西域早知道安之名，稱為東方聖人。道安對於漢譯佛經，其意不明之處，頗難解釋，欲請彌勒決疑，並發願往生兜率。慧皎的「高僧傳」說：「安每與弟子法遇等，於彌勒前立誓，願生兜率。後至秦建元十一年正月二十七日，忽有異僧，形甚庸陋，來寺寄宿，寺房既進（罕？）處之講堂。時維那直（值？）殿，夜見此僧從窗隙出入，遽以白安。安驚起禮訊，問其來意。答云：「相為而來。」安曰：「自惟罪深，詎可度脫？」彼答云：「甚可度耳。然須臾（更？）浴，聖僧情願必果。」具示浴法。安請問來生所往處，彼乃以手虛撥天之西北，即見雲開，備觀兜率妙勝之報。爾夕大眾，數十人悉皆同見。」（大正五〇，三五三中——下）「高僧傳」道安弟子，曇戒的傳記裏也說：「吾與和上（道安）等八人同願生兜率，和上及道願等，皆已往生，吾未得去，是故有願耳！」（大正五〇，三五六下）由這些記載中，足以說明道安是一彌勒的信奉者。中國彌勒信仰的起源，大抵可說是由道安及其門下而開始的。

中國另一位信奉彌勒的有名人物，便是法顯。法顯於西元三九九年至四一五年，西去印度求法，他越過帕米爾高原，進入北印度的陀歷國。陀歷國過去有一阿羅漢，要製彌勒像，以神足力，將一位有名的雕塑者，帶往兜率天上，親觀彌勒菩薩容顏相貌，然後下來作像。這位工人，曾經三度上天觀看彌勒，其像乃成。像高八丈，足趺八尺，齋日常有光明。這是印度最初雕塑的彌勒像。此像的雕塑，是在釋迦滅後的三百餘年。法顯曾經親自禮拜。佛教傳入中國，除了經典傳入之外，佛像的傳來，也是一大

重要因素。漢明帝夜夢金人，便是先見像而後求法的。初期的彌勒經典及彌勒像的傳入，彌勒是繼承釋迦而成佛的，這些彌勒經像的流傳，是有很大的關係的。

法顯在其「佛國記」裏記述，他在瞻波國時，聽一天竺道人誦經云：佛鉢本在毘舍離，現在犍陀羅，若干百年，當至月支國、于闐國、屈支國、師子國、中國，若干百年，當還至中天竺。其時上兜率天上，彌勒菩薩見之，歎曰：釋迦文佛鉢至，與諸天華香供養七日，還至閻浮提，海龍王持入龍宮。至彌勒成道時，佛鉢始出，四天王獻與彌勒。以賢劫千佛共用一鉢。法顯當時欲寫此經，天竺道人說：此無經本，我只口誦耳。由於佛國記的這一記載，可知當時印度已有種種有關彌勒經典的傳誦。

法顯回到中國，印度與西域的彌勒信仰，早已傳來。彌勒的靈驗，給與五世紀的中國人信仰很大影響。中國的彌勒信仰，經過道安與法顯的傳播，加上「彌勒上生經」的譯出，釋迦的繼承者，乃兜率天的彌勒菩薩。因此，中國紛紛地皈依信奉彌勒菩薩，形成北魏佛教的信仰中心——中國彌勒信仰的隆盛。

西元四六三年，北魏政府遷都洛陽，在洛陽南方黃河支流伊水河畔的龍門山上，大規模的營造石窟，彫刻很多石像——佛像。這便是飲譽世界藝林的龍門石窟。這一石窟的營造，一直延續到隋唐時代。在現存的二十五窟，根據銘文所記造像的由來，有大小九萬七千餘尊石佛，與二千造像。從龍門石窟銘文的記載中，我們可以了解到從西元五世紀末葉到八世紀之間，中國佛教信仰的變遷。

初期的龍門石窟造像，亦即六世紀的造像，釋迦與彌勒佔其多數，到了七世紀時代，彌陀像成了壓倒性的多數。由這一造像的演變，可知中國佛教由原先的彌勒信仰，進入唐代之時，已被彌陀信仰取代了。現在列一簡表如下：

無量壽	北魏495—535	唐(高宗至武后650—704)	合計
八	八	〇	八

阿彌陀	○	一一〇	一一〇
彌勒	三五	一一	四六
釋迦	四三	九	五二

北魏時代的彌勒信仰興盛，與北方的文化思想具有相當關係。北方民族的樸實，重於現世，嚮往天道，這是主要因素。太和十九年（四九五），長樂王夫人，爲亡媳造彌勒像，其銘文中說：「若娘子再生，生天上諸佛之所。」皇室如此，其他一般百姓，也不例外。任何一族，對其祖先或同輩等死者，都願其生於天上。總之，北方人的生天思想，非常濃厚。

北方民族，以六道輪迴中的人道與天道，視爲天人勝處，對於過去世的父母師長，希望生到兜率天上；如生人間，則在名門貴族受生，獲致高官顯爵，富貴終身。彌勒菩薩住於兜率天上；天趣的福德快樂，爲諸神菩薩所共享，這對北方民族，形成强有力的誘惑。當時的彌陀之名，尙未顯著，無量壽名，只被當時人聯想爲長壽不老。

由於北方民族的樸實粗獷，文化思想不若南方的深厚綿密，雖然從經典中，知這兜率天與極樂的不同，但在實際的信仰上，却將西方極樂世界認爲是天上的西方。道教的神祇、天人，彌勒，無量壽，均被視爲同住天界，其結果，兜率與極樂，彌勒與彌陀混同，造彌勒像的而願生西方極樂世界，更期望龍華三會與彌勒相值。

總結而論，北魏時代的佛教，是追求現世得福的，死後生天的。佛教中，彌勒是住在兜率天上的，所以，彌勒上生信仰，成爲北魏佛教的信仰中心，是有其理由的。

到了隋唐時代，由於道綽與善導的出現，主張極樂之勝，兜率之劣，強調末法之際五濁惡世衆生，爲極樂攝取，所以，彌陀信仰，發展至速，成爲中國佛教信仰的主流。原本重視此土的彌勒信仰，轉移到重視他土的彌陀信仰。從龍門石窟造像的變遷，可以反映到這一信仰的推移。

彌勒信仰的衰落，是有原因的：一、由於道綽等人的出現，爲了宜揚彌陀信仰，猛烈抨擊彌勒信仰，予以理論上的歪曲。二、民間利用彌勒下生之說，不肖者從事政治之謀變，妖言惑衆，妄殺無辜，形成所謂「彌勒邪教」。雖遭朝廷圍剿，但屢勸屢起。彌勒信仰，成了民間的禁忌。盛行一時的彌勒信仰，在這二個因素之下而被隱沒了。

道綽在他的「安樂集」卷上，舉出四點論述彌勒淨土與彌陀淨土的優劣說：

一、彌勒世尊，爲天象轉不退法輪，聞法生信者獲益，名爲信同，著樂無信者，其數非一。又來雖生兜率，位是退處，是故經云：三界無安，猶如火宅。二、往生兜率，正得壽命四千歲，命終之後，不免退落。三、兜率天上，雖有水鳥樹林和鳴哀雅，但與諸天生樂爲緣，順於五欲，不資聖道。若向彌陀淨國，一得生者，悉是阿毘跋致，更無退人與其雜居。又復位是無漏，出過三界，不復輪迴。論其壽命，即與佛齊，非算數能知。其有水鳥樹林，皆能說法，令人悟解，證會無生。四、據大經云：且以一種音樂比較者：經贊言：從世帝王至六天，音樂妙轉有八重，展轉勝前億萬億，寶樹音麗倍亦然。復有自然妙伎樂，法音清和悅心神；哀婉雅亮超十方，是故稽首清淨動。（大正四七·九中——下）道綽的這四點，明顯地貶斥彌勒淨土不及彌陀淨土的殊勝。

唐代的迦才，在其「淨土論」卷下，論述西方與兜率的優劣說：

問曰：兜率天宮，彌陀淨土，此之二處，俱是佛所讚經，未知此二何優何劣？

答曰：此之二處……若論其處，則互有優劣。且如兜率天宮，則構空而立；極樂世界，則就地而安。此則空實異居，人天趣別。若據此土一往論，則天優人劣也。若論其淨穢者，兜率雖是天宮，由有女人，故名之爲穢；極樂雖是地界，由無女人，故號之爲淨。有十種異：一、有女人無女人異；兜率男女雜居；極樂唯男無女。二、有欲無欲異：兜率

有上心欲，染着境界；極樂無上心欲，故常發菩薩心。三、退不退異：兜率處所是退，極樂處是不退。四、壽命異：兜率命四千歲，仍有中天；極樂壽命無量阿僧祇劫，無中天壽命者。五、三性心異：兜率則有三性心間起，故惡心墮地獄；極樂唯有善生，故永離惡道。六、三受心異：兜率三受互起，極樂但有樂受。七、六塵境界異：兜率六塵，令人放逸；極樂六塵，令人發菩提心。八、受生異：兜率受生，男在父膝上，女在母膝上；極樂受生，七寶池內，蓮花中生。九、說法異：兜率唯佛菩薩說法，極樂水鳥樹木皆能說法。十、得果異：兜率生者，或得聖果，或不得（聖果）；極樂生者，定得無上菩提。若就此義，西方大優，兜率極劣也。（大正四七，一〇〇上——中）

迦才接着以往生的難易，而比較西方與兜率說：

若論往生之人，往西方者易，上兜率者難。此之難易，亦有七種差別：一、處別：極樂是人，兜率是天，此則天難人易。二、因別：極樂但持五戒，亦得往生；兜率具修十善，方得上生。三、行別：極樂乃至十念成就，即得往生（出觀經）；兜率具施戒修三種，始得上生（出彌勒經）。四、自力他力別：極樂憑阿彌陀佛四十八大願，他力往生；兜率無願可憑，唯自力上生。五、有善知識無善知識別：極樂有觀世音、大勢至，常來此土，勸進往生，臨命終時，拏金剛台，來迎行者，種種讚歎，勸進其心，即得往生；兜率無此二菩薩故，但自進上生。六、經論勸生處多少別：極樂說處，經中讚，論中勸；兜率說處，何但經處讚稀，亦論勸處少。七、觀古來大德，趣向者多少別：極樂上古以來，大智名僧趣向者多；兜率上古以來大德願樂者少。由此義故，往生西方則易，上生兜率稍難也。（大正四七，一〇〇中——下）此外，懷感的「釋淨土群疑論」，及元曉的「遊心安樂道」等，都有類似的論說。

其實，迦才的這番論述，站在客觀立場來看，也不盡然。兜率與極樂，淨土的退與不退，莊嚴與不莊嚴，往生的難易等等，

這些都不是實質問題，而是信仰者的信心問題。重自力的並非就是劣，仗他力的也非就是優；修十念法的，與行施戒修的，也不能說就有絕對性的優劣差別，問題還是衆生的根機喜好不同罷了。至於論及兜率淨土，公正的看法，應該如此：彌勒淨土的特色，是由天上淨土而到人間淨土。所謂淨土，本是佛所居住的地方，彌勒菩薩在兜率天修行，嚴格地說，兜率天並不能稱為淨土。不過，彌勒是決定成佛的，稱為補處菩薩，所以兜率天一般也稱為淨土。兜率天是欲界的六天之一，在天界中並非屬於最高的位置。欲界六天最低的是四天王天，其上為忉利天、夜摩天，兜率天位於夜摩天之上。兜率之上，尚有化樂天、他化自在天。欲天之上，還有所謂更高的色界天與無色界天。天部思想，是隨着時代的演變發展建立的，在古代，兜率天可能是最高的天了。兜率天與極樂世界相同，都不是我們現住的人類世界，而是屬於另一世界。彌勒的兜率淨土，是屬於欲界的一部分，嚴格地說，他與彌勒的極樂淨土，性質不同，極樂淨土不是屬於欲界所有。但從死後往生而論，都是離開人間而到達另一世界，在實際的信仰上，是沒有多大差別的。彌勒在兜率天，稱為天上淨土，他到人間下生成佛，將閻浮提化成金色，成為「人間淨土」。就這一點而論，彌勒淨土是較積極而切實際的，不捨五濁惡世，化五濁為淨土。彌勒淨土，僅是消極地接引衆生脫離五濁惡世，對五濁惡世並不作積極而徹底的加以改造。這是兩者的思想差異。彌勒下生成佛（亦即人間淨土的出現），在時間上，是久遠的未來；彌勒淨土，在空間上，相距十萬億佛土，兩者均非在現前。彌勒化現世為淨土，龍華三會說法度生，這一思想，大致獲得多數人信仰支持的。所以我們的看法，與彌勒信仰者的觀點，並不全同。

其次，促成彌勒信仰衰落的原因，便是民衆借彌勒下生之說而謀亂。彌勒上生經與下生經的傳入，在中國建立了上生信仰與下生信仰。尤其在北魏時代，上生信仰與下生信仰非常發達，彌勒的下生，是在釋迦滅後的五十七億六千萬年。但民衆的不察，由下生思想之說，不肖者以訛傳訛，興起了「彌勒匪教」的變亂。

（未完待續）



智儼教學與其傳統

高峰了州著
釋慧嶽譯

唐智儼（六〇二——六六七）大師的事蹟，依法藏大師的傳述，最爲可靠！智儼大師乃甘肅省秦州西南的申州錄事參軍趙景之子。

儼大師十二歲時，遇神僧法順大師，就被嘆爲必成弘法之利器！十四歲出家，親近法常大師熏習『攝大乘論』，後數年間，就名震於攝論學派！

儼大師進具足戒後，專攻；『四分』『毘曇』『成實』『十地』『地持』『涅槃』等經論。後在法琳法師座下傾心於『華嚴經』，又近親智正大師研究『華嚴經』盡得其奧旨。但其所受的法門傳統，却是深承法順大師的「一乘十玄門」，其教學的構成，乃得力於慧光大師的『華嚴疏』！而對於「六相說」的思想，乃依自內證的悟解所立一乘爲旨趣。其名著『搜玄記』爲儼大師二十七歲時的偉大傑作。

儼大師的一世，清高風範，一生不求名聞，喜好棲於草澤之間，法事著述及教育弟子。唐高宗總章元年（六六八）十月廿九日圓寂，享年六十七。對其門下的遺言是：「吾此幻軀，從緣無性，今當暫往淨方，從遊蓮藏世界！汝等隨我，亦同此志」。（參照大正五一——一六三）。

儼大師的成名弟子，有薄塵、法藏、慧曉、懷濟、義湘、道成、惠招等法師，及樊玄智居士等。

二、

儼大師的著作，據云：共計二十餘部之多，悉是章句簡潔，剖曜新奇的巨著，可惜，現在失傳的也不少！茲依諸『傳錄』記載：

1. 『華嚴經疏』，或云『搜玄記』（五卷）。
2. 『供養十門儀式』。
3. 『蓮花藏世界圖』。
4. 『章門雜孔目』（四卷）。
5. 『要義門答』（二卷）。
6. 『十玄章』（一卷）。
7. 『六相章』（一卷）。
8. 『入法界品鈔』（一卷）。
9. 『楞伽經註』（七卷）。
10. 『金剛般若疏』（一卷）。
11. 『大乘起信論義記』（一卷）。
12. 『同疏』（一卷）。
13. 『無性釋論疏』（四卷）。
14. 『入道禪門秘要』（一卷）。
15. 『華嚴玄明要訣』（一卷）。
16. 『華嚴疏』（十三卷）。

上述著作的年代，能考查的唯『華嚴經疏』五卷（或云『搜玄分齊通智方軌』，畧云『搜玄記』）而已！至於其他都無從稽考。又『一乘十玄門』的思想，乃繼承『搜玄記』，故其著作的前後也難明定？『五十要問答』，曾引用着玄奘三藏譯（六五九

（一）『成唯識論』，係屬儼大師五十八歲以後的著作可知！至於『孔目章』還引用有『五十要問答』，且由其思想內容看，也屬圓熟晚年的傑作，可知爲更後的著作。『無性釋論疏』，也可推知是『無性釋論』譯出（六四九）以後，即儼大師四十八歲以後的著作。

關於『十玄章』，也許是指『一乘十玄門』？但『義天錄』，却題有『十玄無碍義』的另一本，故疑爲是後人之作？『六相章』似有附錄『三性章』？而法藏大師所用的『六相頌』，即出於該章是無疑的。又『入法界品鈔』及『無性釋論疏』，現在無存，唯依所引用的片段而知其一二而已。據『圓超錄』所載『華嚴疏』十三卷，和『搜玄記』乃屬不同的別書（參照大正五五——一三三）。且『搜玄記』既稱爲畧疏，即還有廣疏，可惜無法考查！所謂『楞伽經註』，據永超法師所舉（『東域傳燈目錄』），『註楞伽』七卷，乃大敬寺的智嚴所註，竟被後人混爲智儼大師的作品（參照大正五五——一一五二A）。

三、

將『華嚴經』配置於觀行而組織體系，就是『法界觀門』，而對教理的組織，即『一乘十玄門』。所謂『一乘十玄門』，乃承杜（法）順和尚說，智儼撰述，故其思想旨趣，屬杜順的『法界觀門』，是以澄觀大師，在周遍含容觀的『十門』中，導出『十玄門』，但『十玄門』的組織，却是由智儼大師而大成！這可以說由法順而智儼的傳統思想，成就『一乘十玄門』的淵源是至當的。

關於『一乘十玄門』，乃從『華嚴經』的根本思想，樹立於法界緣起，且將緣起自體的本質性，分爲因果兩門，因是屬方便緣修的普賢觀；果乃自體究竟的十佛境界。又果係絕對相而不可說，因是可說而明方便隨緣！如是思想乃依世親大士『十地經論』的『十地品』而來，且確定『華嚴經』的根本性，才樹立因門可說的教學組織，成爲法界緣起體系。然緣起體相，分爲譬說、法說二段，即舉譬明法，持法通理爲旨趣！

（一）譬說乃以十數而說無盡，分別異體門、同體門。所謂異體門，乃就相，即一中多，多中一，就理乃一即多，多即一，就智即論一多，本有不有，然至於一多之體，必竟息離論道說相，同於圓果的妙論。同體門亦分解爲一中多、多中一，與一即多、多即一，如同於異體門的各各順逆，向上去、向下來的十門爲論據的焦點！又異體乃一之外，在異體性中的多見，即一與多的相對關係！同體是一之中，或即於同體性中的多見，即一自體於一多的成立關係。故異體門的相對關係，仍依同體門而成立爲根據！故異體門屬並列性的無盡；同體門乃內含性的無盡爲旨趣！

（二）『法說』乃依十玄門的組織，其①同時具足相應門，②因陀羅網境界內，③秘密隱顯俱成門，④微細相容安立門，⑤十世隔法異成門，⑥諸藏純雜具德門，⑦一多相同不容門，⑧諸法相即自在門，⑨唯心廻轉善成門，⑩託事顯法生解門。且其各門，各具（一）教義，（二）理事，（三）解行，（四）因果，（五）人法，（六）分齊境界，（七）法智師弟，（八）主伴依正，（九）逆順體用，（十）隨生根欲性的十義而展開百門，即一與一切同時具足相應，周遍法界無盡的緣起爲理論。所謂十義，各各具相對性，且包含相對性而組織！尤其前五對，尙具理論爲主體觀；但後五對，即趨於實踐性的內容！且相對而常恆相關，決非是單獨孤立能存在的！例如：詮言語的能詮之教，與詮意味的所詮之義，即相待而成立，兩者絕不可分的關係！若缺論義即教學不能成立，無教理不能顯真諦，成爲相對相關緣起性的關係，是以教義具體性的內涵，配於無盡緣起，成爲教義唯一相對的緣起相關的思想，值得留意！

再從教義與理事關係，或對其他的八義，都是教義相對中的內含意趣！且教與義的另爲別立，即『以別教論別義』，爲三乘；對於『教即義同時相應』爲一乘，換言之：『理』與『事』的異見爲三乘；即事即理爲一乘，故理事依教所詮的內容，可領納教義與理事的相互關係！尤其理事與解行，即『解』與『行』的分離爲三乘，即解即行乃一乘，這是把握理事的實踐爲解行，教之於義，唯是單性的理與事的抽象分離，轉趨具體性的行作爲旨

趣，故於如是行，既無解行的區別，以解即性的攝持，才是正確的把握着個中的真義。且因果以下的七義，也漸次具實踐的內容，更以教義趨向於緣起性，故其十義也都各具關連而由緣起成立體系的。

如是相對的無盡緣起關係，以相應、譬、緣、相、世、行、理、用、心、智等，十種解釋就是十玄門。這十種說法乃以『華嚴經』思想為主體而成立，如由譬、緣的舉喻，進化至相，世的時空性的說明；行、理、用的體驗而通唯心為旨歸！且整然相應於海印三昧的根本智，妙得一時炳現！

如是十門的相互關係，雖無疑問，但對於②與④及⑧却不無抵觸的現象！即②之因陀羅，乃「隱映互相顯發，重重無盡」，④之微細相容，以「一時具顯，不相妨礙」，⑧之諸法相即自在，是「三種世間，圓融無礙自在」，然同是相容，但④的安立與⑦的不同。又相容與⑧之相即的區別不甚明顯，且將相入，相即共以「用」為對象的解釋，值得注目！

關於十玄門的思想，由『華嚴經』的海印三昧而組織，同時俱足相應門為基礎而統括後九門，且其內容，具『華嚴經』別開的獨有思想，茲將其引用有關的經說，作為教學性的研究，即首先的一乘緣起自體法界，乃大乘、二乘緣起的根本教學，將其分為通相、別相而以一乘、三乘的說法，如上述。茲以引用『華嚴經』以外的經典，有『維摩經』『涅槃經』『大品經』『梵網經』『楞伽經』；論部有『中論』『十地經論』。其中『維摩經』『楞伽經』『中論』『十地經論』，乃以一乘為旨趣而引用『涅槃經』『大品經』為大乘，或三乘，即『涅槃經月喻品』、『大品般若一念品』思想，強調大乘而異於一乘的顯明，『佛性品』『深奧品』即同於『華嚴經』的解釋。另一面：同於一乘的論調即『般若』『唯摩』的空與『楞伽』『涅槃』的如來藏，配置於法界觀門的真空與理事無碍，樹立周遍含容的體系。

又對於一乘與大乘，或三乘、二乘，尤其因果論，一念成佛說的明示綱要，乃承世親大士『攝論釋』（參照大正三一——一二）的教判思想而來！

四、

由『一乘十玄門』，還元於『法界觀門』，始能理解到法順大師的思想！且通覽『搜玄記』的傳承，也可知智儼大師的教學思想，乃承自法順而展開教學組織！但其內容，却非整然的由緣起體相而觀實踐的法門，仍依『華嚴經』的義理而組織教學體系；且也依之為構成教判思想的淵源！

另一方面；智儼大師也承慧光大師漸、頓、圓的三教判論！在其『一乘十玄門』的小三，一大，仍以『華嚴經』圓教一乘而立同別二教，故對於漸頓圓三教判，乃依圓教一乘為體系的組織。即：

1. 方便修相對治緣起自類，這乃依據因行，由漸生信；成頓行；圓成體用為漸頓圓的順序。

2. 約實際緣起自體因行，即示頓而修；示漸彰物；示圓為圓備果德。前者乃向上的階段；後者是向下的秩序。故針對實際的對治，自類自體為因行的旨趣。

3. 窮實世界，不增、不減，無障、無碍緣起，自體甚深秘密果道為對象，即示圓彰頓，隨喜辦漸，階位顯德，起信行的順序為體系，即針對前二者的因行而顯果道的組織。故在『一乘十玄門』的因果二門思想，配置於三教判，即漸頓屬因行；圓是果道。

智儼大師，對於另一面：還以『華嚴經』攝持二教，在『十玄門』為一乘圓教，及頓教法門，而針三乘漸教，即如尚同於頓圓的論調！如是的認識，即是依『華嚴經』的同別二教為旨趣！因依『法華經』，一乘與三乘，同境以三界見聞，因三乘還同於同教，而『華嚴經』是圓兼攝頓，故若於三乘、一乘的區別，頓教屬三乘，智與教乃是別，且又具淺深的分別，但在這裏，却認為不定、不別。這由頓教為中心而認識同別二教與一乘三乘的區別，成立其理論體系。

然『華嚴經』的同別二教義，即其前五會及『十明品』至『不思議品』止，乃屬一乘別教從三乘而說；『十地品』乃顯一乘

圓教，從三乘而說一乘別教，「普賢」、「性起」的兩品，即以「一乘別教顯明一乘義，『離世間品』以下的兩會，乃敘述教義共是一乘，即從三乘而說為同教（參照：大正四五——五八五）。但針對如是的說明，乃是依『法華經』，但同別二教，本來具圓通之德，實現圓起理，別教是明了三乘之別，即屬大白牛車；同教乃會三歸一之同，故依『華嚴經』為主體而看『法華經』時，認為屬同教。智儼大師的同教，即同於三乘為立場，也可以用「通而解釋，因前輩先德的所謂通別二教，雖未見釋相，但對通與同，却認為無別趣。通別二教，在「一乘十玄門」的通相、別相，即針三乘別相對一乘，例如：教即義同時相應為旨趣！換言之：三乘對別的別教一乘，還可在『華嚴經』解為屬同教，或於究竟的海印三昧，得一時炳現！故依三乘的旨趣，本來就是由海印三昧而成立（參照大正四五——五五六）。再以絕對性的說法，同時相應，即別教；故同別二教，即三乘同通，且教即義的同時相應，却別『十玄門』的同時具足相應，成為單獨的教與義，以別異的三乘別，竟以通即同的看法而已！故法順大師的「通」相，即屬智儼大師的圓「通」，如再站在絕對性的看法，針對別相三乘，或同別二教，乃屬相對性的通同而已！還可說：法順大師的通相，合同教一乘的同教，對於別相三乘，更區別於智儼大師之同教的別教一乘，同三乘的一乘。因此，脫離法順大師的通相、別相，及智儼大師的同別二教，始可追求一般性所謂的同別！即以一言通眾多別義的同；以一義通多種法門的同，乃三乘同一乘，小乘同一乘，小乘同三乘的三種，前二義屬通；後三屬同為旨趣。又別教中也具同別，多即一是同，一中多是別；同教中也分為一乘三乘同一善巧為同；且攝機而各分為別的说法。

智儼大師，尚對於一乘教，分為共教、不共教，針對小乘三乘為共教；以『華嚴經』為不共教，這乃承自樹龍大士的二種「般若」，或二種「十地」思想而來！但總括而稱一乘教，是針對圓通絕對性為主體！然其共教，却非指同教，故對於共、不共，乃屬對法順大師的通相、別相，如三乘一乘的相對而已，絕非是於一乘而區別同教、別教！但關於內容性，法順大師的「通相」

，適當於龍樹大士的「不共」；而龍樹大士的「共教」，即屬法順的「別相」。是以所謂：通別、共不共，一乘與三乘係相對的轉換而已！然如得能轉換，即遊離一般的抽象概念，還會失去教理內容，且也逸脫教判論的宗旨！故對於教判論的同別二教，必把握教理性的內容，依據如是的說法，如將三乘對一乘，即『華嚴經』對『法華經』，或以一乘真如，強調：圓通理事統合無盡因陀羅及微細等別教，及雖義同別教，但由智迴向故攝於一乘同教的區別，成為同別二教的焦點！這乃依『法華經』而論立，始成立同別二教論是值得留意！

更在『搜玄記』所見，同於頓圓的同教性義，以同教之『法華經』為主體，頓教乃分離圓教，屬一乘對三乘的位置。然一乘與三乘的區別，其根本乃依海印定所起的善眼所知，與依後得法住智所說，更以緣起思想為教說，及針對法義的種種內容性區別，這在『真如論』（參照大正四五——五五八）所示最為明顯！

前曾述過的一乘真如，分為別教門與同教門，三乘真如，分為頓教門與漸教門。所謂頓教門，乃以『維摩經不二法門品』；漸教門分為終教門、始教門、世間所知門。又終教門分為始終二門，始門是「不二法門品」的三十二菩薩的不二；終門是配置於文殊的不二。始教門也分始終，始門是『百法明門論』；終門是『維摩經弟子品』、『金剛般若經對法論』。世間所知門也分始終，「始門」是人天的善根及愚法二乘；「終門」乃特以諸法但名為旨趣！如是組織，『維摩經』即站在最重要地位，尤其頓教乃以『維摩經』的默照不二法門為主旨；漸教的始終二教，其根本也是『維摩經』的所說為依據。但「世間所知門」所攝各具始終的分別，其論述難免過於複雜，即：人天、聲聞、緣覺、始終漸教、頓教、一乘；或人天、小乘、漸悟、頓悟、究竟的五乘說（參照大正四五——五三七），却缺明判之感，其後說的人天、二乘、初教迴心、初教直進，終教一乘分開，以成佛說而解釋，後四教仍以大乘教之一念成佛的區別，依『一乘十玄門』而論成一念成佛說為旨趣！

（未完待續）

(續77期)

十、辭典之編纂

辭典的編纂，包括文法書在內；這是語文學習的兩個支柱，缺一不可。德國的佛學研究以巴利文學開始，因而亦展開編纂巴利文法書的風氣；辭典方面，可能由於有 T. W. Rhys Davids 與 W. Stede 合編的「巴利英語辭典」(Pāli-English Dictionary) 在先，且此已是一極為完全而優秀的辭書，故德人較少在這方面

又分析了「律藏」(Vinayapitaka)，寫了「有關巴利文特別是律藏中的格法的句法之研究」(Studien zur Kasussyntax des Pāli, besonders des Vinaya-pitaka)。又在巴利經典方面，L. Alsdorf 致力於透過東方方面的版本來修正舊有的版本，和分析巴利文學偈句上的問題，其結果表現於他的「巴利藏經的雅利安偈頌」(Die Āryā-Strophen des Pāli-kanons) 中。

在梵語方面，Otto Böhtlingk 與 Rudolph Roth 合編「梵語辭典」(Sanskrit-Wörterbuch)，這是目前世界最詳盡的梵文辭



德國之佛學研究

吳汝鈞

用力，而集中於研究巴利文的文法結構一點上。至於梵文藏文辭書文法書的編纂方面，亦有可觀的成果。

在巴利文的研究方面，首先必須提及的是巴利文學大師 Wilhelm Geiger (1856-1943)，他在這一天地上作過很大的努力。他除對巴利文典歷史「島史」與「大史」(見註⑧)作過多年的研究外，並編了一本最佳的巴利文法書「巴利文：文學與語言」(Pāli, Literatur und Sprache)。此書其後有 B. Ghose 的英譯本，名爲 Pāli and Language。近年，Oskar von Hinüber (1939-) 亦

典之一，或竟是最詳盡的；它比英國的 Monier-Williams 及印度的 Apte 所分別編纂的梵語辭典還要巨大。此辭典其後又有 Richard Schmidt 的補充，題爲「梵語辭典增補」(Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch)。文法書方面，A. Thumb 編有「梵語手冊：有關古印度語的語言學研究的一個入門」(Handbuch des Sanskrit, Eine Einführung in das sprachwissenschaftliche Studium des Altindischen)②。這是相當實用而有效的文法書。Max Müller 亦有梵語文法書，以英語作成。

又在關於佛教混淆梵語 (Buddhist Hybrid Sanskrit) ⑤的研究方面，自美國的 Franklin Edgerton (1885-1963) 的「佛教混淆梵語：文法與辭書」(Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary) 一巨著出版以來，即引起學者們討論這種梵語的熱潮。Edgerton 氏基本上是用詩體的觀點來研究梵語的。對於這種研究方法，德國學者紛紛加入討論，其中包括有 Waldechmidt, Heinz Bechert, 及 Franz Bernhard (1931-1971)。

西藏文的研究方面，當推上面提到的 H.A. Jäschke 為大家。他用英語編了一藏英辭書 A Tibetan-English Dictionary，又以英語寫了一本藏文文法書 Tibetan Grammar。

十一、中國佛學的研究 (禪學以外者)

這裏我們要附帶一述的，是德國學者對中國佛學的研究。這並不表示德國學者在這方面有甚麼特殊的表現，而只是由於這與我們有比較密切的關係而已。事實上，德國的中國佛學的研究，還是很貧乏，可以說還是在開始階段。除了在禪宗方面有比較可觀的成果外，似乎只有三數學者們在這方面做功夫，而且也限於南北朝以前的佛學。隋唐以還所興起的，而能真正代表中國佛學的，例如天台與華嚴，目前還未聽聞有人問津。而德國學者之可以在南北朝以前的佛教方面做些研究，那恐怕是有湯用彤的「漢魏兩晉南北朝佛教史」一巨著在先之故，起碼這是一極其重要的參考資料；書中提供了很多有關那個時期佛學發展的文獻 ⑥。德國的禪學研究，是德國的中國佛學研究中最重要部份；其中的內容，我們在上面第八、九兩章中已大體介紹過了，特別是以 Dumoulin 與 Gundert 兩人的貢獻尤大。關於這點，這裏不再重覆。這裏只就禪學以外的研究介紹一下。

首先要提的是 Walter Liebenthal。他獨力對「肇論」作過很廣面的研究，寫了 Chao-Lun: The Treatises of Seng-Chao 一書。其中收入肇論的四篇論文英譯及詳盡的註釋及評論；這四篇論文是「物不遷論」、「不真空論」、「般若無知論」、「涅槃無名論」。第三篇「般若無知論」中又附有「劉遺民書問肇公答」的

譯文。另外該書又載有譯者所寫的一篇緒論，歷敘僧肇的平生、作品及其哲學思想各面。最後又附有譯者的兩篇短文，討論中國佛學的「六家」問題，及「涅槃無名論」的真偽問題。⑦ Liebenthal 研究肇論，比較強調義理方面，故他的翻譯，有不少處是意譯，或較為自由的翻譯。他自己在該書第一版前言部份即已表示，由於肇論的哲學成分相當濃厚，故要理解其義理，比字面的翻譯困難得多。⑧

Liebenthal 對於慧遠，也作過廣泛的研究；這主要表現於他對慧遠作品的翻譯方面。他曾譯有慧遠的「沙門不敬王者論」部份、「明報應論」和「三報論」。他又譯有宗炳的「明佛論」和慧琳的「白黑論」。他把研究慧遠的思想，總結在其「從釋慧遠的作品看其佛學」(Shih Hui-yuan's Buddhism as Set Forth in his Writings) 一文中。他又研究過竺道生，寫有「道生及其時代」(Tao-Sheng and his Time) 一文，其中有對於中國佛教在四、五世紀時的發展的論述，有對於竺道生的世界觀念的探討，及翻譯了竺道生的一些作品，和載有竺道生的傳記。

在佛學一般方面，Liebenthal 也作過一些研究。這不必是限於中國佛學範圍中的，這裏亦聊為簡述一下。他在這方面所寫的作品，計有：「中國思想中的靈魂不朽說」(On the Immortality of the Soul in Chinese Thought)，「心法」(One-mind Dharma)，「我：各面之義意」(Ngo, Variations of Meaning)，「物與法」(Ding und Dharma)，在作為其反對者的佛教中所顯示的因中有果說」(Sattārya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner ⑨)，「中國思想的一些趨勢」(On Trends in Chinese Thought，等等。

另外一個值得留意的學者是瑞士籍的 Erik Zürcher。他用浩繁的篇幅，詳盡地寫了一本題為「佛教之征服中國」(The Buddhist Conquest of China) 一書。這書附有詳細的註釋、書目及索引。筆者以為，這是一本十分值得一讀的書，它透過社會現象的角度，描述四世紀及五世紀的初期佛教在中國中部及南部的發展情況。這書的特點是注重分析作為一種外來宗教的佛教在這個

時期在中國發展，中國人對於這一外來教義所作的反應，及分析當時中國具體的歷史的社會的環境。作者之持社會現象的角度來處理這個問題，其用意可見於該書第一章緒論有關「中國佛教」一節中。這裏不妨節譯一小部份來看看：

「首先必需指出的是，早期的中國佛教是一具有獨特性的體系，是一種獨立發展的結果，這只能透過關連到當時的文化環境一點來研究和了解；這種發展是在這樣的文化環境下進行的，它與當時流行的中國的世界觀的背景相對反。因此我們要對那些多方面的文化的與社會的因素予以適當注意；這些因素使佛教能在中古早期的中國社會形成，和刺激它發展。我們必需先做到這點，才能充份討論教條的純粹義理方面的問題。」

「作者之要強調社會背景一面，固然一方面由於他以為，所有宗教運動——不管它是如何地與世隔絕——都不能純粹地和單純地作為「觀念的歷史」而被研究。一方面這亦是佛教自身的性格的邏輯的結果。佛教不是一「理論」，對宇宙的一種解釋；它也從未以此自任，它却是一種能脫解的方式，一種生活的方式。它的傳入中國，不止表示某些宗教規條的繁殖，且亦表示在社會組織方面一種新形式的傳入：這即是僧伽的寺院的社團。對於中國人來說，佛教始終是一種僧人的教義。佛教寺院在中國的存在所喚起的力量與反力量、知識份子集團和政府的态度、僧侶集團的社會背景和地位，以及寺院社團的逐漸融合入中古的中國社會中，這些都是對早期中國佛教的形成有决定性影响的根本的社會現象。^{⑥⑧}作者的這種基本觀點，即決定他以社會學的方法論來研究這個極其複雜而有趣的問題。

因此，資料的運用，便變得十分重要；特別是四五世紀這個在文化上青黃不接的時期。作者將其運用的資料，分為兩種，這都是關乎佛教的：其一是歷史傳記，其一是早期辯護和宣揚佛教的文學。前者是基本的，它包括慧皎的「高僧傳」、僧祐的「出三藏記集」、寶唱的「比丘尼傳」、和寶唱的「名僧傳」；後者的文學與哲學價值較弱，但對佛教在中古時期對中國思想與社會

的衝擊，提供重要的資料，其中包括「牟子理惑論」、「正誣論」、宗炳的「明佛論」、孫綽的「喻道論」、何承天與宗炳論慧琳「黑白論」的來往五函件、慧遠的「沙門不敬王者論」、羅含的「更生論」、慧遠的「沙門袒服論」、慧遠的「明報應論」、慧遠的「三報論」、桓玄與王謐的「論道人應敬王專」的來往八函件、慧遠的「論料簡沙門書」、「支道林法師與桓玄論州符求沙門名籍書」、郗超的「奉法要」、和戴逵、慧遠、周續之論戴逵的「釋疑論」的來往八函件。

就社會學的方法論來研究佛教在中國的發展，特別是漢末至隋唐^{⑥⑨}間那段社會成混亂狀態時期的發展，無疑能使視野擴闊，能注意及社會廣面的因素；這亦是我們一向強調的重義理的方法所不及處。就佛學研究而言，這總是一種很可參照的方法。

（未完待續）

附註：

⑥② 梵語屬於印歐語族中的印度伊朗語族，在比較文法學中稱為古印度雅利安語（Ancient Indo-aryan），這在德文稱為古印度語（Altindisch）。

⑥③ 佛教混淆梵語，是大部份佛教經典的用語。它是梵語的一種，以古代中印度某一種口常語為基礎，多方借用另一中印度的方言而成。美國的Franklin Edgerton，即是這種語文的權威學者。

⑥④ Walter Liebenthal在其翻譯「肇論」一書第一版的前言中，便直認西方（特別是以德國為然）的中國佛學的研究，還是在幼稚期。他說這話時大抵是本世紀三四十年代。這句話似乎到目前還可以再說一遍。

⑥⑤ 「涅槃無名論」一文，後人懷疑非僧肇作，湯用彤即持此見解。Liebenthal則取保留看法，以之為真作，但經後人竄改。

⑥⑥ 關於「肇論」的研究，要以二十多年前日本學者塚本善隆及其所領導的京都大學人文科學研究所的學者所作的研究，最為詳論，而且忠實原著。其研究成果，具載於「肇論研究」一書中。

⑥⑦ 因中有果說（Sathāya-vāda）以為，作為結果而顯現出來的現象界，必內在於因中，因與果性質相等。數論哲學即有此種主張。E. Zürcher, The Buddhist Conquest of China, Text, Reprint, with Additions and Corrections, Leiden, 1972, P. 1.

(續完)

信訶沙利王朝第四世王毗濕奴跋壇那 (Viṣṇuvardhana, 1248-68) 死後，一部份遺骨在馬洛利 (Mlori) 建濕婆神廟埋葬，其餘一部分在瑪琅建加果佛寺 (Jago) 安葬。在寺中塑有一尊不空羅索觀音像 (Amoghapāśa) 供奉，此像流傳至今，仍受到人們崇拜①。

到了第五世名王訖里多那伽羅 (Kṛtānaga, 1268-92)

治世時，他很熱心佛教，爲僧人建築佛寺，教人民多行布施。

他通曉文學、哲學、語言學、科學等，特別是通達密教經典。

在闍迦杜洛 (Jaka Dolok) 的一碑文上，曾讚頌國王學識廣博，精神素質優越；碑上

並刻有王的肖像，是模仿阿閼佛的儀式；碑文中更稱他是佛陀的化身。又王對「須菩提咒

法」(Subhūṭanta) 更有很深研究，並親身傳授瑜伽及三昧儀式。王在瑪琅附近建有濕婆神廟，同時也興建佛寺。在

一神廟的前殿供奉濕婆像，後殿供奉阿閼佛像。這一佛像在

一三三一年，神廟遭雷電時毀於大火。

同時，訖里多那伽羅王在統一爪哇內部後，即厲行擴張政策

；一二七五年他征服了鄰邦的馬都拉 (Madura) 與峇里島，一

二八六年左右打敗了蘇島的末羅瑜，成爲屬國；然後將勢力伸展

到殘延的三佛齊和他在海外的各屬地。這時三佛齊並沒有滅亡，但海外威望盡失，受制於爪哇，局限一隅，且聲勢落在爪哇保護

印尼古代佛教考



國末羅瑜之下。信訶沙利王朝最後在外島的勢力，達到婆羅洲西南部，摩鹿加群島，以及馬來半島的東部(彭亨)，都承認其帝國的宗主權。但由於對外連年戰爭，而致民窮財盡，在國內引起叛亂，屬地起來對抗，最後國王被諫義里總督扎牙迦端 (Jayat-twan) 所殺，信訶沙利王朝覆滅。其婿毗闍耶 (Vijaya) 被迫逃至布朗塔斯河 (Brantas R.) 的一滿者伯夷 (Majapahit) 小村，

不久得到元朝遠征軍(一二九三年)的援助，恢復了王位，成爲印尼歷史上顯赫的滿者伯夷帝國(1292-1520)。

毗闍耶③統治時代(1293-1309)，滿者伯夷的勢力很快強大起來，據一二九四年一碑文說，王自稱是「爪哇全島之主」。毗闍耶曾爲信訶沙利王朝的訖里多那伽羅王建築一寺院，塑造一阿閼佛像供奉。而王自身死後(一三〇九)，遺骨分葬於王城內，及王生前於辛平 (Simping) 所建築的松巴雅提陵廟裏，此廟並安供王之濕婆像，留存至今，爲一藝術傑作。

淨海

其子闍耶那伽羅 (Jayanagara, 1309-28) 繼位，國內屢起叛亂。王信奉毗濕奴神及密宗的不空成就如來。

闍耶那伽羅死後，毗闍耶王的女兒闍耶毗濕奴跋壇尼 (Jayaviṣṇuvardhani, 1328-50) 嗣立，起用有才能而機智的迦查馬達 (Gaya Mada) 爲首相(1331-64)，國勢達到最隆盛的時代。

一三五〇年，女王讓位與子羅闍沙那伽羅 (Rājasaṅgara, 1350-89)，國力更加強大，疆域包括東爪哇、馬都拉、峇里島、蘇島

和馬來半島上的各屬地，也都承認宗主權。一三七七年，兵臨巴淋邦，消滅了三佛齊國。

在女王母子和迦查馬達首相統治時期，政治上很機巧地利用了宗教的影響，增強中央政府權力，削弱地方各藩侯的勢力，就是把原先各地方具有支配權的宗教寺院和陵廟，都收歸國王直屬之下，設總監管理，但名稱仍維持，宗教土地亦公布免徵租稅。據當時統計，爪哇全境約有佛教寺院五十餘所，印度教的濕婆派亦約此數，婆羅門派三十餘所，毗濕奴派最少。又王家菩提寺有二十七處，都委派僧人管理及免稅。宗教建築物中，最壯麗的是波那多蘭陵廟（Panataran），供有濕婆、梵天、毗濕奴神像。同時僧侶亦為王室宗教事務顧問，監督執行儀式，施政吉日選擇，及決定教義解釋。女王讓位後於一三七二年去世，被視為智慧女神般若波羅密多（Prajñāpāramitā）菩薩的化身，其像建築波利陵廟（Candi Pari）供奉^④。

據當時著名宮庭詩人波般加（Prapanca）所著的「那伽羅枳多伽摩」（Nāgarakṛtīgama）史詩（即羅闍沙那伽羅王行讚）記載，當時政府在宗教方面，濕婆教與佛教，各教團設一人為總監，嚴格管理宗教行政。在新的各屬領地，都派僧侶去向人民傳教。如峇里島曾派去兩位佛教僧人^⑤。

其實這時候的佛教，早與印度教相混合，即所謂與都佛教信仰；這種與都佛教，而且又逐漸與土著宗教的精髓及祖先崇拜相融和。

一三八九年羅闍沙那伽羅王死後，國運就開始日益衰微，一因互爭王位，發生內亂和藩邦叛離；二因火山爆發，引起饑饉連年，哀鴻遍野；三因回教勢力侵入，爪哇海岸城市的東西貿易，經濟受到回教徒的掠奪。到十六世紀初，爪哇北部沿海地區，就出現了好幾個回教小國，一五二〇年，滿者伯夷終為德馬克（Demak）的回教軍所擊敗，結束了二百多年的統治。

至於印尼佛教和印度教的滅亡，也是受到回教勢力侵入的影響。回教傳入東南亞，早在十三、十四世紀就開始散播，但到了十五、十六世紀才獲得飛速的發展。

回教在公元六二二年源創於阿刺伯半島的麥加（Mecca），後來隨着武力的擴張，一支征到非洲，一支經伊拉克、敘利亞、波斯而伸展到印度。十二世紀末，北印度已淪為回教統治區域；十三世紀時，西海岸著名的商港胡茶辣（Gujarat），也隸屬回教徒勢力的範圍。

十三世紀後葉，印度胡茶辣回教的商人，將回教信仰傳到蘇門答臘北部的商口巴塞（Pasai）及比勒（Pelak）；不久巴塞的鄰邦蘇木達（Samudra），也改信了回教^⑥。回教在蘇島沿海各地區的發展，也和早期的印度教及佛教一樣，一經國王或酋長們信奉之後，就建立了穩固的基礎，人民已成習慣，隨從君王所規定的宗教信仰。十五世紀初，回教通過婚姻的關係，巴塞將回教的信仰傳到馬六甲去。蘇島北部的啞魯（Aru）和南淳里（Lambri），也都信了回教。一四五〇年至一四八〇年，馬六甲王國先後征服蘇島中部的東岸。十五世紀末，占卑和巨港都信了回教。這時候的蘇島，幾全部成為回教的勢力了。

馬來半島上的馬六甲，自從傳入回教後，十五世紀便正式立為國教；後來一躍成為東南亞傳播回教的中心。同時馬六甲又利用王族通婚的關係，使北方的彭亨和吉打改信了回教；一四七〇年，回教勢力又伸到丁加奴與北大年，馬來半島很快就全部回教化了。

至於印尼爪哇方面，在十五世紀初，東爪哇的商業很繁榮，許多印度的回教商人，時常往來從事商業活動，並與當地女子結婚，妻子就變為回教徒。其次在馬六甲，有很多爪哇商人寄居，他們與故鄉有密切的聯繫，把回教信仰帶到爪哇的沿海地區^⑦。一四五六年至一四九〇年，爪哇各沿海商港，都逐漸接受了回教信仰，僅有中部和東部的內地，仍信奉原有的印度教和佛教。到十五世紀末，回教商人乘時崛起，首先建立了回教化的德馬克王國，到一五二〇年傾覆了滿者伯夷帝國。一五二三年，商港錦石（Gresik）有十二萬回教徒定居。一五二五年，西爪哇的萬丹（Banjarnegara）也信了回教。這時，爪哇的大部分地區已在回教勢力統治之下。但島上小邦林立，互相攻打，直至一五七五年，才由一個土王蘇多威左若（Sutowidjojo 即 Senapati）統一起來，建立了一

個回教的摩多藍王國 (Mataram) ⑧。

在印尼唯一沒有被回教勢力侵入的地區，就是爪哇東端的峇里島，即使到現在也如此。當滿者伯夷滅亡時，爪哇會有部分印度教徒和佛教徒逃至峇里島。現在島上約有一百多萬人，仍保持原有宗教信仰和社會習慣，即印度教與土著各種精靈、祖先混合信仰的崇拜。各地保存很多古代壯麗神廟的建築，這些神廟中，大多供有毗濕奴神像，及杜爾嘉女神 (Durgā, 濕婆神之妻)。而佛教的痕跡極稀少，祇有在教義的說明上，殘留一點業與輪迴的概念而已⑨。

註：① 亞洲佛教史、印度篇VI——東南亞佛教史，二六六頁。及龍山章真

著：南方佛教的樣態，二七一頁。

② 同上書。

③ 毘闍耶王 Vijaya，在元史卷一一〇爪哇傳中，稱土罕必闍耶 (Reden Vijaya)。

④ 南方佛教的樣態，二七二—三頁。又東印度的佛教文化，七八—八頁。

⑤ 亞洲佛教史、印度篇VI——東南亞佛教史，四九頁。

⑥ 元史載，一二八二年蘇木達國王遣使哈散 (Hasan) 及速里蠻 (Sulayman) 入朝，二人均為回教名字。又一二九二年，威尼斯馬可孛羅 (Marco Polo)，自中國西返，經蘇島記載說：「應知回教教徒時常往來此國 (比剌)，曾將國人勸化，歸信摩訶末 (即穆罕默德 Mahomet) 之教」。又考巴塞的第一位回教國王，死於一二九二年。

⑦ 明時馬觀著 (十五世紀初)：「瀛涯勝覽」爪哇國條記載說：「(滿者伯夷) 國有三等人：一等回回人，皆是西商各國為商流落此地；一等唐人，多有從回教門受戒持齋者；一等土人，崇信鬼教 (印度教、佛教、精靈等)」。可證回教於十五世紀初已傳入爪哇北岸。

⑧ 這一回教摩多藍王國 (Mataram)，與前文第二章第一節中於公元八世紀初之濕婆教摩多藍王朝 (Mataram) 沒有關係。蘇多威左若出生平民。

⑨ 南方佛教的樣態，二七九至二八一頁。

(佛曆二五二二年一月至三月於紐約東禪寺)

研讀國學的基本用書 復興文化實際行動

漢帝集

預約 影印 發售

備有樣張函索即寄

- ① 全書約二萬頁廿四開穿線平裝廿二冊
特價新台幣三二〇〇元 預約二五六〇元
- ② 全書約二萬頁廿四開精裝廿二冊
特價新台幣四二〇〇元 預約三三六〇元
- ③ 分冊分售請參閱樣張及中央日報八月七日第五版廣告
- ④ 預約即日起至十月卅一日止同時出書按先後順序寄發
- ⑤ 郵費互惠國新台幣一、〇〇〇元
歐美及其他新台幣一、二〇〇〇元

大藏經

詳細辦法請閱樣張

大正版大藏經正篇檢閱的工具書為各學術研究機構、圖書館、寺院、學者所需要

- 依部分冊內含典籍解題，凡例、分類項目一覽、音次索引、分類項目別索引、檢字索引、字畫索引、四角號碼索引、分析詳明包舉繁富，檢閱便利，全書三十冊，已出版二十一冊，先行預約發售，備有樣張函索即寄
- ① 全書索引十六開精裝本三十冊 預約六〇〇〇元
 - ② 定價新台幣一六〇〇元 預約六〇〇〇元
 - ③ 預約日期：即日起至十月三十一日止
出書日期：六十七年十二月三十一日先出二十一冊後九冊陸續編校出版發行
 - ④ 郵費互惠國新台幣一、二〇〇元
歐美及其他新台幣一、六〇〇元
- 匯率 港幣 1:7.50 美金 1:36

新文豐出版公司

公司：臺北市雙園街九十六號臺北郵政三六四三信箱
電話：3319757・3614629・3818624
門市部：臺北市羅斯福路一段廿號南門大廈八樓
電話：3415293・3415294 郵政劃撥：10004411



大乘佛教三宗概論

Dr. C. Sharma 著
關泰和 譯

(續上期)

9 對自我 (Ātman) 之批評

(a) 對於奧義書之信徒之自我：那些跟隨奧義書之一元論者①主張只有一常住的意識是真實，主體及客體都是它之幻現，寂護說這見解只有一輕微的錯誤。這錯誤便是在於把作為純粹意識的純自我看成是常住的②；我們只有變動的知覺，在此之外更無常住的知覺；若只有一常住的意識，那駁雜的知覺又如何解釋呢？它們一定是一齊被見到了。若究竟真實是一常住的意識，那麼

所有正見邪見，縛與解脫的分別便要抹除，而一切為達到正見而解脫的瑜伽行亦都沒有用處了③。

(b) 對於尼耶也勝論之自我：此派主張必要有一自我才知我們的觀念，亦必需有一自我，給我們的慾望、感情及觀念來依附，寂護與蓮花戒指出，知識不需要一知者，因為它是照明的，其餘欲望、感情、觀念也不像色法般需要有一承載它的東西；因為對方亦已把它們當成是不動的，當意識之自身連結上我 (Ego) 之觀念時，便名為自我 (Self)，它只有世俗之真實性，究竟地它不表示什麼東西的。諸欲望、感情及觀念皆剎那生滅，次第而起

，像種子、芽及枝蔓，不需要什麼自我來依附④。

(c)對於彌曼差之自我：告摩里那(Kumārila)主張說，雖然一條蛇有時卷成餅狀，或有時伸直，但蛇始終是蛇；同理，雖然自我或會由感情之狀態進於意志及思維之狀態，但自我始終以永恆及純粹意識為其本性，從自覺即可證明自我之存在，從有知覺之事實即排拒了無我之論。佛教徒對此駁斥說，若把自我當成是一常住之意識，那麼亦應把所有知覺當作是一的，及常住的我。告摩里那則回答說，知覺之特殊性是由於對象之特殊而來的，正如火，它有燃之本性，但只燃及那些可燃而又近於它的；又如一鏡或一水晶，它有反照之本性，但只反照放在它面前的東西。自我亦如是，雖然它以常住的意識為其本性，但亦只了知那些透過六根而現於它的感覺料(Sense-data)。佛教徒則反詰說，若知覺受根及境的變動的功能影響的話，它們便不能是一是常，而且也不能解釋在夢中或幻覺中之無所對之知覺的散殊性，又若火會燒一切可燃之物，那麼整個世界會立成灰燼；又鏡與水晶自身皆是生滅，只是造成一幻相之工具；又若那變動的感情意願與思維等是與自我同一，那麼自我便非常住；但它們若與自我不同，它們之轉變又怎可以影響自我？此外，蛇的設喻是錯的，蛇之可以變成餅狀等等，是因為它是剎那生滅的，若它如自我般常恆，它便永遠也不變了。其實自我或我見是緣於無始無明，從沒有一人曾自知我，因而亦無知者，知覺是基於憶念之執著，它不能證明自我之存在的⑤。

(d)對於數論之自我：數論亦是主張自我是純淨而恆常之意識，與知覺不同，佛教徒對此論，強調說，若自我只領受知覺所取著的影像，那麼這些影像與自我是同還是異呢？若同，自我便會隨影像而變動；若異，自我便不能領受它們。另外，若由知覺作業，而由自我受果報，那麼此作彼受之指責便可成立，若說物原(Prakṛti)與純我(Puruṣa)之合作，如瞎子與跛子般，而物原又依於純我的意欲而把果給它，如此的話，為何我們雖常常感到對一東西有強烈的渴望，但却得不到那東西呢？又若純我在領受時有所轉變的話，他便不是常住；若無轉變，他便不成領受者

，物原對它亦無能為力。而且，若物原演成此紛雜之世界是基於自我之「看之欲望」，那物原又怎能稱為不自覺？物原只懂得預備盛筵而不懂得享用是非常荒謬的⑥。

智、願望、意識、知識、感情確實都是同義的，把自我形容為意識是無傷大雅的，我們所要反對的，只是把它說成常住⑦。

(e)對於耆那之自我：耆那像彌曼差一樣，主張自我是意識，但他們將之看成是同與異之關係。作為實體，(dravya)它是同的而且是隨順的(aṇugamātma)；而作為隨緣(paryāya)；它則是分散的與相排斥的，正像獅身人(Nara-Siṃha)般，雖是一，但有兩種性質。但這種見解是荒謬的，只有單獨的同或單獨的異才是合乎邏輯的，二者不能同在一物之內，獅身人不是有兩種性質，他只是變動之原子之集合而已⑧。

法稱說那些不知羞恥又裸形的耆那教徒，竟說出這樣無稽而又自相矛盾的話，認為真實同時是有亦是無，是一亦是多，是相容亦是相斥，若如此，則酪一方面是酪，另外一方面亦是駱駝，這樣，當一人被邀請吃酪的時候，但便應跑去吃一頭駱駝了⑨！

(f)對於犢子部之我：寂護說，這些小乘之人，雖然自稱是佛教徒(Saṅga tannanyah)，竟以補特伽羅(Pudgala)之名目來宣揚自我，說之為與五蘊不一不異，說之為非實非假而不可名狀，他們應知補特伽羅如空中的蓮花，究竟不真，只有如空中之蓮花這一類非物，才可說為「不可名狀」⑩。存在之空義是作用力或有效之作用，只有生滅之法才有作用，所以才是真的，不可名狀的東西不能說是存在物，如世親等之大師已成功地解釋了為何聖典中有這表面的衝突，慈悲之佛陀之所以說，有補特伽羅，只由於他的善巧方便，暫時去宣說這一東西，以去除對空無之執著⑪。

10 對心外諸法之批評及對真實是純粹

意識之教之說明

陳那在其觀所緣緣論中對毘婆沙師及勝論師所說之極微有所批評，他用的論證大致上與世親在唯識二十論中所用的相同，識是唯一的真實。那些所謂外法實並不在意識之外獨立存在，蓋意

識顯現為相見二分，所謂外法只是意識之相分（grāhya-bhāga）或所緣緣（alambana-pratyaya）。它的客觀性並未被否定，因為它是對於能知者之所知，只是它的客觀性並非在識以外。對方會反對說，若所緣是識之一部份，而又與它同時顯現，又怎可以作為識之一緣呢？陳那在回答中，指出說，所緣之本性亦是識的，而又是識之唯一之所知（knowable aspect）；由於它與意識之緊密關係，又由於它陸續傳遞力用的緣故，它變似外境而現，同時亦作識之緣。六根只是識之力，是作為助因而使諸識顯現；它並非與識對抗，因為它在識之內。因此，作為相分之所緣及作為力之六根從無始之時間始即輾轉互相決定⑫。

法稱亦宣說，所謂一法者無他，只是因緣生的存在，而所謂因緣生，即是依因待緣而生，識以因緣而現之方式就是所謂「外法」⑬。世間智中之分別相，是由於不同的行和熏習（Saiskāra, Viśaṇā）而非由於有雜多的外法。⑭。已證明了識變似外法後，法稱說他實在不知因怎樣的無始無明，人竟把外法當成真實⑮！確實是的，對那些被幻術朦蔽了眼睛的人來說，一塊碎瓦片也會看來像個錢幣，而礫石看來像鑽石啊⑯！只有智者，如大象般的把視線緊貼於究竟真實，而又下降於世俗之層面時，才把外法看成是不可少的⑰。真實是純粹意識，它變現為內面的我，與外間的法，但這內外的分別仍然在識之內，識是一個統一。因而它之變現為能所只是一現象，而非真實⑱。識中之見分與相分是緊密相依的，沒有了其中一分，剩下的一分也不真，而識之真實最後超越了此能所二分⑲，所有能夠界定，能夠置之於分別智之下的東西都是幻現，不會出於能所二分之外，因此，現象被說成是不真的，因為它們都不能被界定⑳。只因無明的緣故，不二之識現為能所二分㉑，內我與外法同樣不真。這是我執，是一切煩惱之根源㉒，真我是光明的意識，所有不淨皆是外加上去的㉓。

寂護與蓮花戒自稱為無相的唯識論者（Nirākāra-vijñāvadins）。寂護坦然說，純粹意識即是究竟的實在，這已由出色的軌範師（Achāryas），如世親與陳那在他們的唯識論三十頌（Vijñāpiti-mātrāsiddhi）與觀所緣緣論中建立起來。在究竟實在這一方面，

他自己是走同一路線的㉔。無論意識之現起是無相（anirbhāsa）、是有相（Sanirbhāsa）或是以餘相（anyanirbhāsa），但它永不會見一外法，因為外法並不真的存在㉕。意識不需要任何東西來攀緣，自覺就是意識之非不自覺的特性；這即是說，知識是本質地自知的。告摩里那指責說，雖然知覺是自知的，但它仍須一潛存的外法作為他了知能力的憑依。對此，他們在回答中指出，知覺與它的功能是有分別的，知覺就是對外物的了知，所以它不需要任何其它的功能，也不需要任何外法㉖。

純粹意識最後超越了能所二分，它是「無二的」（Advaya）。它不須知之者，亦不須被知者。它是自知自照的㉗。笈多（Bhaṭṭa Shubhagupta）責難說，在證明識是究竟真實時，所用的論證是識是本地地意識的，這並不可以說是論證。對這責難的答覆是，識是本地地自知的，而又沒有任何外法可說是自知的，因此，外法不能是真的，它只是識的相分，由於無明的緣故，變似外法而現；它雖然是識的一部份，但由於它緊隨著識的緣故，它變成識的一緣㉘。純粹意識是自知的，其自本性是眞知的本質，所有不淨都是外鑲的，因此，識是本地地自覺的。由於它是自知的，不受感染的㉙。所以超越了能所二分，無論能或所都是究竟地不真。因此，諸佛會宣說識是不墮於此二迷謬中的，除非一個人給二分與決定性迷亂了，否則他怎會有此執著呢？㉚這純粹意識其實就是清淨我（vishuddhātma-darshana）正知之得到，在於體證此清淨我。當人知道究竟真實是離於外來之染污時，這清淨我便現起㉛。這是演說真理之佛陀所說的最高真理，它是一切功德及至善之來源，它是正法；因智者會說它是正法，由它可得功德及至善。至於外道之 Keshava（如薄伽梵教）之類，則沒有證到它㉜。

11 對於佛陀之說明

法稱以極度的宗教熱誠敬禮佛陀，說他超越了一切分別智之網（vidhu takalpanājāla）；意識之光由他遍照；他是法身（dharma-kāya）；是圓滿報身（Sambhogakāya）；是普賢母、變化身（Samanta bhadrā, nirmāṇakāya）㉝。但為了不違背他自己之嚴

格的邏輯，他不得不說佛陀之所以是絕對的可靠，不是因為他全知，而是因為他有正知；是因為他知道並指示出達至正知的途徑，使人認得到善與惡^{③④}。因而，法稱是連佛陀，也不許他是全知的，佛陀之可信，是因他有正知（*jñānavān*），因為他大慈大悲，他的說話沒有錯誤，因為他證得了真知與正道後，把它們都開示給全部要實行的人。^{③⑤}一個可信的人不應是全知或能遠望的，在這世界裏，全知是不可能的，又若把能遠望作為真理之準繩，那麼讓我們一同去崇拜兀鷹吧^{③⑥}！

不過，寂護對佛陀的看法與法稱非常不同，他特別強調說佛陀是全知的。彌曼差師們駁斥說一個全知的存有是不可能的，人連自己身體的原子與頭髮都不能盡知，他怎能說他知道一切呢？當然人可以說他自己是一切智（*sarvaṃ*），但只有他自己才知道什麼是「一切」（*Sarva*）了！再者，若佛陀是全知，為何迦比羅（*Kapila*）不是呢？若他們都是全知，為什麼他們的教說有分別呢？較為聰明的人知多一點東西是可能的，但不可能什麼都知。多些練習，人或可以跳高十五呎，但他絕不可以跳過八哩高，無論他會練習多少次。有說佛陀像如意寶珠（*Chintāmani*），他入定時，連牆垣亦可自由地宣佈他的教說，這樣荒謬的話只有那些盲目的信徒才會相信，我們不是盲從者，我們需要理由^{③⑦}。

寂護與蓮花戒是這樣答覆彌曼差師之責難：

若說我們見不到全知者便說他不存在，這是錯誤的，單單是見不到不能證明一東西不存在，就算不能證明他存在，那可以懷疑他是否存在，絕不能肯定他不存在^{③⑧}。而且，我們堅持有一全知者，他不能被普通人見到。一個人若非已達到全知，又怎能見到全知者呢？只有聖者能直接證到他，或者是，作為自知的全知者，自己見到自己^{③⑨}。

我們並非單單基於經典的權威而說有全知者，若我們可找到推論點，為什麼要求助於文辭的證據呢^{④①}其實，全知只不過是知識之最高階段而已^{④②}，端莊的天鵝在幼小時甚至不能從巢中出來，但經過練習後，它連大海亦能飛越。同樣道理，一個人從瑜伽行得到了正知便可變成佛陀。佛陀為了利益我們，而說無我之教

是到極樂之唯一法門；這使一切邪見怖懼。證得此理的人不會再受任何缺漏殘破所染污，因為殘破與真理，如晝夜之不相容。當一切有漏及執著都消逝，而無明之覆蓋亦去除，便可證得全知，達到與佛陀為一^{④③}；當證得唯一的真實是純粹意識及無人法我之真理時，生死之輪迴便止息，這時即為終極解脫（*Apavarga*）。慈悲的佛陀是衆生的良友，他把正確的教義無分別地傳給每一個人^{④④}。聰明的婆羅門敬仰全知的佛陀^{④⑤}，真正的婆羅門是那一些奉行無我之教以去除己惡的，他們是在解脫了的聖者之教之內^{④⑥}。那些虛假的婆羅門，不能以優勝的論證來支持他們的邪見，便退回吠陀的權威上。在另一方面，偉大的佛陀，自信他有以合理的論證來演說他的正確教義的威力，把對方如瘋象似的驕橫抑制住，毫無畏怯地如獅子般吼道：「比丘，不要單為敬仰我而聽我之言，要把它經過智慧之試金石之試鍊，如同智者把金經過燃燒，切割及在試金石上磨鍊後，才承認它是真^{④⑦}。」

註釋

- ① *Pañjika*, p 123.
- ② *Tattva - Saṅgraha*, K 330.
- ③④⑤ *Ibid*, K 328 - 335. 191 - 217. 241 - 283.
- ⑥⑦⑧ *Ibid*, K 288 - 300. 302, 305. 311 - 327.
- ⑨ *Pramāṇa - Vārtika*, I, 182 - 185.
- ⑩ *Tattva - Saṅgraha*, K 330. ⑪ *Ibid*, K 348.
- ⑫ *Alambana - Parikṣa* (觀所緣緣論) - Reconstructed by N. Aiyaswami Shastri, Adyar Library 1941. K 6-8.
- ⑬ *Pramāṇa - Vārtika*, III 224.
- ⑭⑮⑯⑰⑱ *Ibid*, III, 336. 353. 355. 219. 212. 213.
- ⑲⑳㉑㉒ *Ibid*, III, 215. 354. II, 196. 208.
- ㉓ *Tattva - Saṅgraha*, K 2084.
- ㉔㉕㉖ *Ibid*, K 1999. 2017, 2022. 2079.
- ㉗㉘㉙㉚ *Ibid*, K 2082-2083. 3435-3437. 3536, 3538. 3535.
- ㉛ *Ibid*, K 3486, 3540. ㉜ *Pramāṇa - Vārtika*, I, 1.
- ㉝㉞㉟ *Ibid*, II, 32. 145 - 146. 33.
- ㊱ *Tattva - Saṅgraha*, K 3269, 3170, 3311.
- ㊲㊳㊴ *Ibid*, K 3276. 3290. 3510. ㊵ *Pañjika*, p 908.
- ㊶ *Tattva - Saṅgraha*, K 3322, 3338 - 9.
- ㊷㊸㊹ *Ibid*, K 3569. 3512. 3589. ㊺ *Ibid*, *Quotedas* K 3588.

第八屆

剃度法會剪影

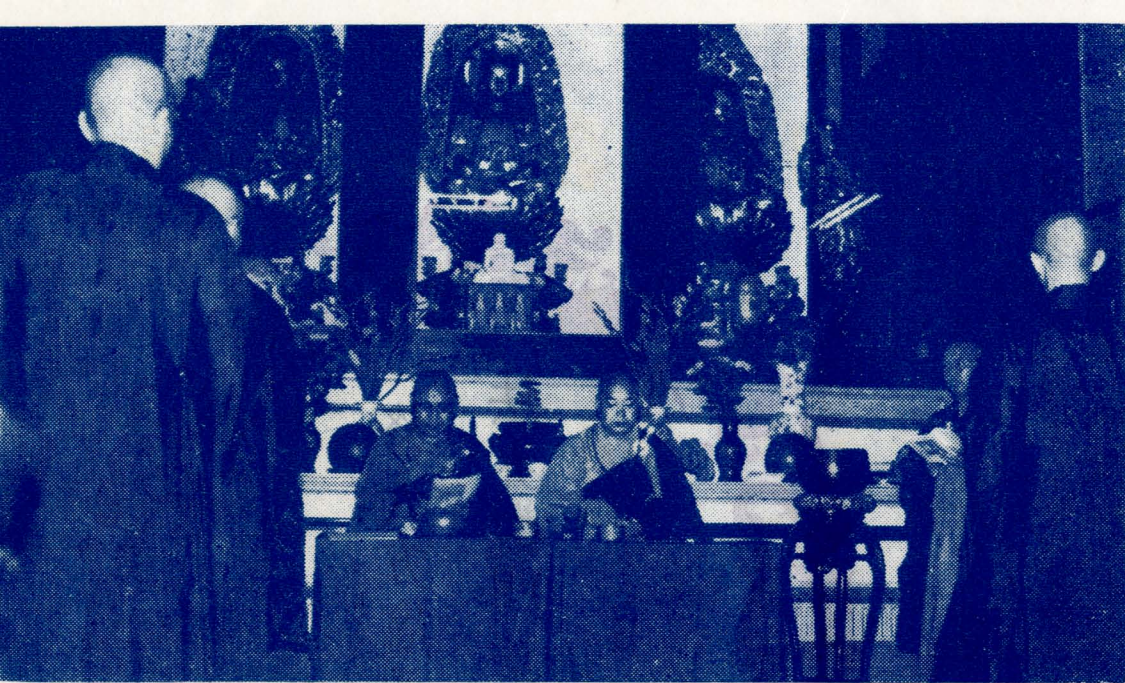
迎請三師七證



大 會 進 門 處 橫 額 ▽

會大傳度





問：華嚴內旨，計同華三十卷，
 經旨真，要答費幾段問讀，以爲本
 十載，劍菩薩出主變小量無影相也
 且之意，劍菩薩不貪善也，猶五國向
 諸眾奉天無劍菩薩十國向去門會處，聖
 善劍菩薩受法，劍菩薩善哉朝代
 善劍菩薩受法，劍菩薩善哉朝代

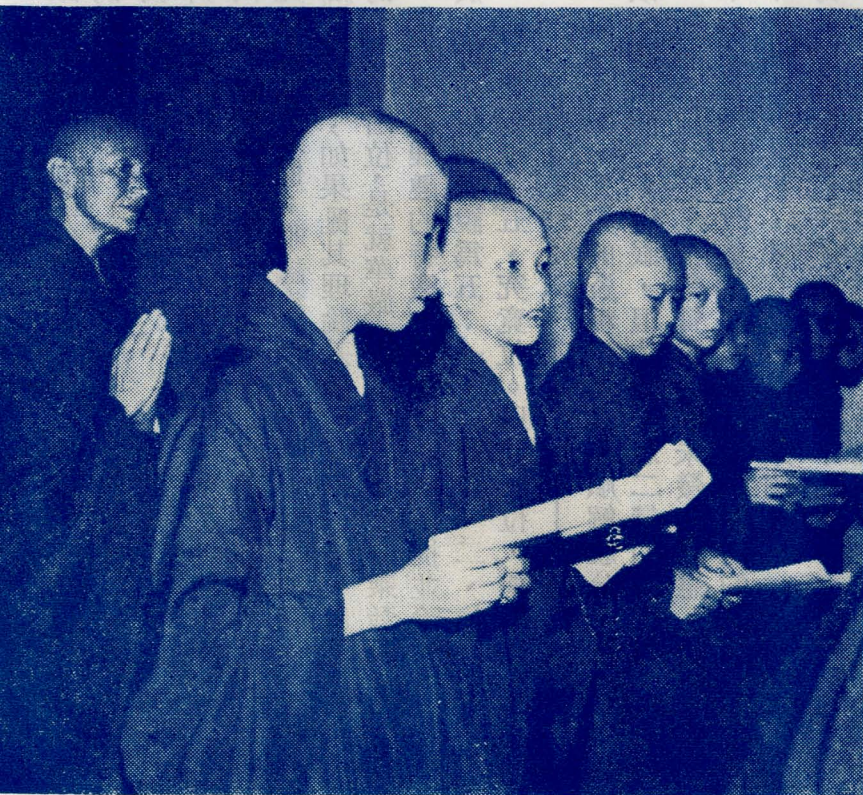
◁ 剃度後說法

(二)



▷ 全體戒弟子合影

十志前發善劍前
 前第：莊末，華



◁ 短期小沙彌

訓編不新華編祀第思量也，以若用導訓
 何國非華編定此職華編？
 然此，且冬官證陸內貝，此二案到然華此
 向三



修大方廣佛華嚴

法界觀門論釋(十三續)

日 慧

前說；那末，華嚴是唯識所宗的六經之一，何以唯識却能將此三十法作為菩薩地前的階位？

答：茲分二義，討論如左：

第一、我人對於佛法的理解，應該明該系統；由於各法系所依的理論基礎不同，所以解說亦隨之而異。如：中觀學系從法性基礎上，說一乘究竟，三乘方便；唯識從法相基礎上，說三乘究竟，一乘方便，二者都是正說，如果亂其理論基礎。混為一談，則將難求一是。上來討論菩薩階位，是就華嚴說華嚴，也是就一乘教說華嚴；華嚴理趣，自有華嚴理趣的特徵，不能與唯識相提並論。

第二、唯識於菩薩階位、通說為五：一、資糧位，二、加行位，三、通達位，四、修習位，五、究竟位。以此五位，總括凡、聖諸位。此中，一、二是凡夫地；三、四是聖地——三是見道，四是菩薩十地；五是佛果。凡夫的資糧位，亦名順解脫分，以未能住唯識性，故未能伏滅二取隨眠，但依聞、思二慧的勝解力，修習菩薩福德、智慧二種行業，積集資糧。既未發起修慧，伏滅二取，自然還不能談華嚴說菩薩修十住、十行、十迴向的殊勝功德。如此，則不過就深種善根，權宜施設以華嚴的住、行、向等名字、賦予些好聽的頭銜而已。所以，無可無不可。

至於唯識宗華嚴，我以為但宗菩薩十地，不盡宗餘義。

問：以住、行、向三十法作為地前三賢的，不止是唯識家，天台亦然，台家於此，且多有獨到的見解，此二家既然都如此說，其中必有道理，何獨非華嚴家如此解釋華嚴？

答：如前說，唯識不涉華嚴所說現量功德，但依法相教隨順世俗發菩提心與資糧位的理趣安立，是說依華嚴，而實未依，故無不可。

天台不同唯識，他博採三藏大、小經論等衆多之說，並且作了一番大的整理——綜合歸納和演繹分析，然後加以判教，每一教門都有其斷證分齊。別、圓二教，省益仁王般若，菩薩瓔珞本業經等說，將菩薩階位分為十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺之五十二位，所宗並非華嚴，若不以華嚴為宗，以別具的見地，自成一家之言，自然是可行的。

是故：華嚴會上，佛託須彌山頂以為會場，說菩薩十住法門，以及其所攝的梵行品，初發心功德品與明法品之三眷屬品類，喻所生起的淨菩提心至高至大，如須彌山王之出過一切^⑤，又，須彌山者，是三界虛空，是無量佛法，喻菩薩住大菩提心遊於無量佛法虛空中^⑥。次託夜摩天以為會場，說菩薩十行法門，及其眷屬品類十無盡藏品，夜摩為 Yāma 之對音，譯為時分或善分，以善知時分享受欲樂，喻菩薩善知時分行菩薩道而無失時過失。更託兜率天為說菩薩十迴向法門會場，兜率梵文是 Tusita，是正知足之意，喻菩薩不貪著功德，能正迴向菩提。更會他化自在天說十地，喻菩薩地出生變化無量無邊勝功德。所喻理趣，至為明顯。

到這裏，要答復幾項問難，以為本篇之殿。

問：華嚴的信、行、向等三十法，既不能與十地分觀，理如

嚴家釋華嚴，於菩薩階位亦汲彼說。華嚴原無十信之名而強立之，亦無等覺、妙覺之號，亦強立之。由華嚴之住、行、向、地無別，故其所顯功德，都是十法十法並駕齊驅，不分軒輊的。嚴家既將之約四十分位說道次第，但又不能不顧及經中所說各法門之功德，所以，就得跟天台立四教斷證分齊一樣，也於五教各立斷證分齊，終至建立令人費解的差別佛果——說佛果有勝劣的差別，這恐怕是一個大錯！這個錯誤，太虛大師已論之於前了。茲列嚴家五教（附台家四教）斷證表，以供一覽。

（一）嚴家五教菩薩分位斷證表（斷證情形以小教較之）

（圖教）（頓教）（終教）（始教）（小教）

初信	初信	七信	十信	四加	總相念處
七信	初住	初住	初住	世第一法	
				三地	二果
				五地	三果
				七地	阿羅漢
				八地	辟支佛
				九地	佛
九信	七住	二行	妙覺		
十信	十住	十行			
初住	初行	初向			
十住	十行	十向			
初行	初向	初地			
	十向	十地			
初向	初地	等覺			
	二地	妙覺			
初地	等覺				
二地	妙覺				

（二）天台四教分位斷證表

圖教 別教 通教 藏教

五	品	十	信	乾慧地	五停心四念住
初	信	初	住	性	地
				八人地	四加行
				見	地
				初果	
二至七信	二至七住	佛	地	佛地	
八至十信	十廻向				
初	住	初	地		
二至十住	二至十地				
初	行	等	覺		
二	行	妙	覺		

三行已去，別教之人尚不知名字，何況伏斷？

問：前言華嚴理趣有其特徵，試一述之。

答：華嚴理趣之特徵，亦即無相法相輪一乘教之特徵，有的已在前面說過，惟為顯此義，在此不妨綜合一談。

一、不說三大阿僧祇成佛。蓋由：

（一）說三大阿僧祇切是一有限的數目，一乘教終不以無量作有量。如智論言：『佛言無量阿僧祇切作功德，欲度衆生；何故言於三阿僧祇切，三阿僧祇切有限有量。』

（二）天上、人間、此土、他方，時分不一，無有定相。如：人間五十歲為四天王天一晝夜；人間百歲為忉利天一晝夜；此娑婆世界釋迦佛剎一切，於極樂世界阿彌陀佛剎為一晝夜。如是，欲求標準時間，終不可得。

（三）根有利鈍，若利根衆生，於諸法中，不生二解，一切佛法，疾得現前，初發心時，即成正覺。知一切法，即心自性，成就慧身，不由他悟故。

（三）道有遠近。如智論說⑤：六波羅密菩薩道遠，三七品菩提道近。六波羅密中布施、持戒等懃故遠；三七品三解脫門乃至大慈大悲畢竟清淨故近。二

乘利根，專修定慧，能即生成辦；利根菩薩，先依定慧，即生證得無生，當知亦能。

二、華嚴自始至終，但說一無量無邊，超越一切而又容受一切的無上大乘，但說一菩薩法，菩薩道，即此大乘菩薩道，既超越一切世間、聲聞、緣覺而復容受之。甚深廣大，無有涯岸，特能顯出究竟一乘⁵⁹的特色。

三、華嚴不說世俗發心，不見有世俗發心之名；不說資糧，加行階位，亦不見有其名，但由智慧力即得真實發菩提心，不必有禪（按：此禪當指四禪八定而言，非謂「無散亂智慧心」也）。但說：『深種善根；善修諸行，善集助道，善供養諸佛，善集白淨法，為善知識善攝，善清淨深心……』尤其智論在解釋大、小乘共地時⁶⁰，極清楚的，將菩薩地順忍位與小乘的加行位相配當。觀此，頗能深刻體認華嚴之於凡夫地不立階位的意趣。又，華嚴亦不立見道位，見道就是初地發菩提心，這道理，在寶雨經說得最明白：行者『以此增上最極增上勝解法性，於無間時得初地位』。此外，於大、小乘共地義中，亦可會得。總之：說一乘究竟的華嚴，是在一乘之外，毫不假以方便——而有所安立的。

茲將聲聞、菩薩共地列表如左，以資說明。

但菩薩地 共地

初至四地	乾慧地	聲聞——暖法以前諸行	菩薩——初發心至未得順忍間
五至六地	性地	聲聞——四善根	菩薩——得順忍至得無生法忍
七地	八人地	聲聞——十五心見諦	菩薩——無生法忍入菩薩正位
八地	見地	聲聞——初地	菩薩——阿鞞跋致地

九地	薄地	聲聞——初至二果
	離欲地	菩薩——過阿鞞跋致至未成佛

十地	已作地	聲聞——三果
		菩薩——得五神通
		聲聞——四果
		菩薩——佛果

附註：辟支佛以宿生聞法修道因緣，今生但以觀察緣起，即得頓證辟支佛道，故無有修道次第的道地可立。佛及大力菩薩，隨緣示現，亦無道階，若說共地，惟此隨緣示現『地』當之。

四、華嚴在無相法輪的理趣顯示下，一向不說斷生死、證涅槃，斷煩惱、證菩提。所以不說幾地斷幾許結使。試看華嚴第十法雲地頌：

其心寂滅恆調順，平等無礙如虛空，離諸垢濁住於道（初地）……

願力廣修諸善法，以悲愍故入後位（二地）。

戒香具足念衆生，滌除垢穢心明潔，觀察世間三毒火，廣大解者趣三地。三有一切皆無常，如箭入身苦熾然，厭離有爲求佛法，廣大智人趣欲地。念慧具足得道智，供養百千無量佛，常觀最勝諸功德，斯人趨入雅勝地。智慧方便善觀察，種種示現救衆生，復供十方無上尊，趣入無生現前地。世所難知而能知，不受於我離有無，法性本寂隨緣轉，得此微妙向七地。智慧方便心廣大，難行難伏難了知，雖證寂滅勤修習，能趣如空不動地。佛勸令從寂滅起，廣修種種諸智業，具十自在觀世間，以此而升善慧地。以微妙智觀衆生，心行業惑等稠林，爲欲化其令趣道，演說諸佛勝義藏，次第修行具衆善，乃至九地集福慧，常求諸佛最上法，得佛智水灌其頂；若蒙諸佛與灌頂，是則名爲法雲地。

讓我們再看華嚴是如何說世間道與解脫。夜摩宮中偈讚品，力林

菩薩頌曰：

云何說諸蘊，諸蘊有何性？蘊性不可滅，是故說無生。分別此諸蘊，其性本空寂，空故不可滅，此是無生義。衆生既如是，諸佛亦復然，佛及諸佛法，自性無所有。

行林菩薩頌曰：

若見一切法，本性如涅槃，是則見如來，究竟無所住。

智林菩薩頌曰：

所取不可取，所見不可見，所聞不可聞，一心不思議。有量及無量，二俱不可取，若有人欲取，畢竟無所得。雖聞如來聲，音聲非如來，亦不離於聲，能知正等覺。菩提無來去，離一切分別，云何於是中，自言能得見？諸佛無有法，佛於何有說，他隨其自心，謂說如是法。兜率宮中偈讚品，金剛幢菩薩頌曰：

如來不出世，亦無有涅槃，以本大願力，示現自在法。

星宿幢菩薩頌曰：

一切法皆如，諸佛境亦然，乃至無一法，於中有生滅。衆生妄分別，是佛是世界，了達法性者，無佛無世界。這些偈頌，正是所謂『煩惱、菩提一相說』；換句話說，就是一切法一相說。何謂一相？謂無相、法界相、如相。這樣說法，也就是不二法門的說法。究竟一乘教，都是這樣說的！那裏說什麼有此可斷，彼可證？

問：難道說法界觀作者華嚴初祖杜順和尚說五教止觀還有錯嗎？

答：杜順和尚所說，絕對不錯！但是，我懷疑這裏廝有後人的意見。本文首標『行人修道簡邪入正止觀法門』，末後又記『行人修道簡邪入正止觀法門一卷』，可見原來不名五教止觀。其中有關五教之文，似乎都非原有。退一步說，即使是原有，不立斷證分齊，又何礙之有？

問：七住爲不退住，八地爲不退地，同爲一阿鞞跋致（Avai-vat），若非賢聖階位的差別，何以有住、地之間的先後不同？

答：我人都知道，菩薩七住地，修無著行，行方便波羅密，

以具足善巧方便力，決定不退轉於大乘，不入餘乘般涅槃，因此得佛現前授記；菩薩得現前授記，是名得無生法忍；若成就此忍，即時上登八地，住於無生不動法中，亦名智慧不退，不假方便故。如是，同住方便力不退，第七住得不退住之名；因住不動法不退，第八地得不動地之名；又由七住方便力不退，故知八地是真實性不退。八地以上，皆無生忍大士，住地之名，就不會再有如七、八地之差異情事了。如八住名童眞（Kumārāṇḍya），九地亦得名之……而地之所以又有不動，善慧、法雲等名，蓋顯功德所依也。

論八、法界的證得

證得法界，如前說，必當以深種善根，令能悟入法界發起深因大菩提心爲起點，然後安住般若波羅密中住菩薩住，行菩薩行，發趣菩薩地，以至於證得究竟圓滿法界。此中深義，應隨順般若波羅密經述說之。

菩薩摩訶薩般若波羅密中，應如何住^⑤？這應分作兩方面說：一、如所應住，二、所不應住。

何謂如所應住？色、色空、受、想、行、識、受、想、行、識空；菩薩、菩薩空。此色空，受、想、行、識空與菩薩空，不二不別，菩薩摩訶薩應如是住。如是：六根、六塵、六識，十二因緣亦如是。如是：六波羅密、十八空、四念住，乃至十八不共法、一切三昧門，一切陀羅尼門，三乘道果，三乘行人亦如是。一切種智亦如是。（未完待續）

註：

⑤ 以須彌山喻一切智心，計見：（一）大薩遮尼乾學所說經，大正二七·三二六；（二）智論大正一五〇九·一〇〇，（三）六日經疏，大正一七九六·六三三……。

⑤⑥ 大正一五〇九·四四〇。

⑤⑦ 華嚴是究竟一乘經典，由：（一）華嚴不說二乘果證：（二）初發心功德品，有發心「已住究竟一乘道」之頌文，即可證明。

⑤⑧ 共地說，見智論釋深奧品下。大正一五〇九·五八六。

⑤⑨ 參考摩訶般若經問住品（智論作天主品）。大正二三·二七四。



情感和理智的平衡

何博元

我不知道生理學者，找到那一根神經，那一種細胞，是產生理智，或是情感？雖則每個人，都自以為很理智，尤其是希賢希聖的中國士大夫和官吏學人，他們的理智，可能高到九成，剩下不到一成的感情時，便可以吃冷猪肉，比方餓死事小，失節事大的宋儒，今日來看，未免不近人情了。

我常在想，我們尊重先聖先賢的思想和道理，以為可以適用於古今中外而不變，是不是關起大門做皇帝的結果？而今天青年人的思想，可能和聖賢之道差一百八十度了，只為時間和空間及當事者，都不相同所致。如夫不養婦，婦求離婚，那位法官以餓死事小，失節事大……相勸，不被社會罵為老頑固、老妖怪才奇怪。因為夫未能盡夫之責任，不足為夫矣。

我們有一個人，都自承為自己書讀得多，地方到得多，職務做得多，就是了解一切事物，博學多才。自己已做到不動心，感情和理智已平衡的地位，孔子的不惑更進到從心所欲不踰矩，也不過如此。

我們看自己的歷史，同時受地理環境的影響，國父曾提到：民族、文字、語言、宗教、諸多因素，並不單純。彼此互相因果，我們的科技，在春秋戰國，就已很進步到能破除迷信，西門豹治漳，以水利工程打倒河伯娶婦的迷信。假如西門豹不懂水利工程，漳河水仍泛濫時，第二三年，河伯又可以娶婦了。是不是？



而胡買辦適之，竟然不知道這實事，說我民族國家，不科學、太迷信，歸咎於孔老二和如來佛。店大欺客，有三十多個名譽學位，唬倒眾人四十年了，可惜！可歎！

近讀中國時報五月七日第十二版，科技與人生中的：科技本土化的困境。郭正昭先生所引出李約瑟的「中國的科學與文明」，歸納為：文化的——儒學阻礙科學，佛學破壞科學，道學則有助

於科學的發達。歸結於中國內在的宇宙觀與西方追求外觀者不同。地理的：中國七月多雨，必須有大規模的灌溉工程，於是東方絕對專制形成，缺乏民主政治的傳統體制。社會的：中國在皇權下，形成一人絕對自由的政治社會……。郭先生分別提出來供參考。

中國時報六月四日第十二版，又有「疑與頓悟」一文，也是根據李約瑟先生的大作，認為佛教思想阻礙了中國或東亞科學之發現……。「筆者認為這原因在佛教不論何種宗派，其大前提思想在認為這個世界是虛幻的，所以對現實世界採取消極或否定的態度，他們認為這世界，不過是一層無用的障幕，不值得重視；他們所要追求的，是現象世界背後的精神幻想世界。由科學史的觀點，我們知道消極式否定現象世界的態度，無論在心理上或形式上，都是與科學背道而馳的……。」

身為佛教徒的我們，是否默認同意陳郭兩先生引證李約瑟的

批評呢？在沒開始討論之前，有些問題，不得不提出來商量的：

1. 當時當地大多數認為是真理的，並不一定以後也永遠都是真理。核子、原子、中子、在第一次大戰後，並不知道它們，而以爲是不可能，如今正在世界每一個角落泛濫爲災。

2. 科技的發展，誰享受到最高的成果呢？是強國，還是弱國，是富國還是貧國？這世界的空氣、水、被誰沾污的？弄得許多動物，不能生存，生態學大改。請問已提前及將埋首獻身科技的人，想到了沒有？爲誰辛苦爲誰忙？誰享受成果最多？是少數還是全體人類？

我不懂禪，不敢談禪，連四十年來風頭最健，得有三十多個名譽學位的胡博士，仍不得其門而入。小子何敢望焉！也間接證明，人不是全能。愛因斯坦寫不下悲多汶的第九交响樂，悲多汶也不會懂甚麼核子，他們都不失爲偉大，因果不昧，也就是功能不滅，是不是？

我以爲推動也好，阻礙也好，政治才是最重要的因素，不將政治列入，根本無從談起。埃及金字塔的科技，如不是法老王的財勢，甚麼宗教也無能爲力。巴比倫的空中花園，現在的科技，該沒有問題罷，建立了沒有？萬里長城，只因亡秦者胡也一句話而起，孔老二，李耳，都阻不了它，誰知亡秦者是胡亥。不是塞外的胡人。中子彈的製造，爲何風風雨雨，又與宗教何關呢？

專制時代，以君王之安危福利爲首要。法老要復生，所以有金字塔，慈禧太后要頤和園，所以中國海軍打不過伊東亨佑的海軍，背罪名的是中國海軍和丁汝昌將軍。現在民主時代，以國家和全民的安危爲首要，次爲利益。任何宗教，不能也不該直接或間接妨礙國家和政府以及全民的安全。若說科技，太廣泛瑣碎了。古人以爲小技。中國有志之士，以先天下之憂而憂，後天下之樂而樂，在廟堂則憂其民，居此域則憂其君國。這做人的大前提，難道不比科技更重要？

佛教宗派太多，就顯密和禪淨，有時相諍很利害，究竟正得道的，則無所諍了。在高雄到台中向北走，在台北的向南走，在梧棲的向東走，在花蓮的向西走，誰錯呢？沒有一個錯，惟一錯

的是自己不知自己在何地位而已。

宗教必有來世，無來世的不是宗教，來世給人無限希望和安慰。人的才智能力有限，有來世如有站頭，才有希望。失之今世，收於來世，因果不昧，功能不滅。同一理也，並不消極，小學升中學，中學升大學，有惡補，宗教也可以說類似教育之惡補。宗教不違背政令，不靠洋人來反對政府，不愚弄百姓時，就是真正宗教。打開歷史，大唐帝國，西域尊重天子爲大可汗，玄奘大師，由西域取佛經回國，太宗皇帝迎他，曾想請他還俗，就宰輔職，奘大師婉辭，以譯經爲首要。爲太宗請往說法，終奘大師之世，使中國大乘佛法，超越母國及諸兄弟國，領導亞洲。太宗及太子大臣，多皈依奘師，萬法唯心，心通則萬法通，諸法諸事無難矣。

真正有識有爲的科技人才，應該有所爲，有所不爲。有爲有守。若圖一己名利，貽害人類，在佛教必墜地獄。在基督教，如浮士德，也少不了爲地獄之客人。今日之科技留學生，能有百分之一，乃至千分之一如奘大師，則世道人心，何致於此也。

南無阿彌陀佛。

捐 款 鳴 謝

鍾湯菊居士	港幣	100.00元
法海法師	港幣	100.00元
丁文清居士	港幣	100.00元
陳志偉居士	港幣	100.00元
盧佛照居士	港幣	30.00元
余文樂居士	港幣	20.00元
李世珍居士	港幣	50.00元
羅無虛居士	港幣	120.00元
演培法師	港幣	180.00元
周邦道居士	港幣	45.00元
率剛法師	港幣	120.00元
張教授	港幣	180.00元
陳健民居士	港幣	45.00元
妙法寺	港幣	4,494.35元
總計	港幣	5,684.35元

七十八期收支報告

一、收入：	本期捐款	港幣	5,684.35元
	發行收入	港幣	450.00元
	總計	港幣	6,134.35元
二、支出：	印刷費	港幣	3,325.75元
	稿費	港幣	1,515.00元
	郵費	港幣	693.60元
	什費	港幣	600.00元
	總計	港幣	6,134.35元

內明雜誌社謹啓



密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

（續上期）

達羅說道：「我們用『法語』來問你，你不以『法語』來回答，却唱些騙人的爛歌來搪塞。像你這樣欺騙愚人的行為，我們是不屑為的！如果你能用『法語』來回答就算你及格，否則一味唱些胡扯的亂調，拼命吃人家的供養，像你這樣的行徑真是需要嚐受這樣的待遇的！」說著就在地上抓起一把灰塵向尊者的臉上灑去。尊者一面拭去臉上的灰塵，一面微笑的說道：「像你們這些大法師，爲了此生的（享樂）目的而執持經典中的語句，怎麼能與佛法相應呢？在一所充滿了強大的罪業惡力的房屋中，去鑽究那尊貴的戒定慧學處，竟能忍受如此的（良心責備與內疚）之痛苦，真是稀有難得！至於我自己嗎，則僅是學習如何以一切法爲對治煩惱爲目的而已（我只有這一個學處）。你們教派中所傳的法，學了好像只是在接近和增加煩惱。因此我們彼此兩派的道既然不同，言亦自難相通，不能相互爲謀了。」

惹琰巴見了此狀，說道：「我雖然連尊者的一根汗毛也趕不上，眼見這樣罪大惡極的人，如此誣衊尊者；我如果不加阻止，斷彼之命，那我就是違犯了三昧耶戒。我若殺了他，反能成就功德資糧！」於是就拿起一根棍子準備去打達羅。尊者立刻抓住惹琰巴的手，誠懇的說道：「亟需時不能應急的財寶，苦難時不能援助的親友，遇逆緣時不能幫助的佛法，這些都是深可悲歎的大不幸啊！你要快快集中全力，好好對治當前的煩惱，兒啊！快快警策自己提起正念吧！」說着，尊者立刻唱了下面這首「警策正念歌」：

「衆生依怙頂摩尼，恩師馬爾巴足前禮，一切逆緣轉成道，加持此請得成就。吾子惹琰靜諦聽，驕慢貪熾之佛徒，遇逆緣時成俗子，心性惡故自作苦，若與彼輩起衝突，則成究竟之墮負。子兮！且緩！聽師言！法王勝見天空處，雛鵬振翅習飛翔，雛兮！且莫貪舞翅，恐墮邊見無底谷！惹瓊吾子兮！聽師勸！勝王禪觀大海中，學泳小魚習游水，魚兮！且莫貪遠游，

恐墮魚網埋伏中。惹瓊吾子兮！聽師勸！

正法果位之寶洲，求學幼賈習經商，切莫好逸貪玩樂，

否則恐失法性寶！子兮！子兮！聽師勸！

曠恨若起焚身心！速伏煩惱兮！力對治！」

惹瓊巴聽了尊者的歌後怒氣就平息下來了。施主們一致責怪法師們不應對尊者這樣毀謗，對惹瓊巴也畧為表示不滿，對尊者的信心却較前更增加了。不久衆人皆散去，各返自居。

達羅法師本來是想羞辱尊者的，不料却反而羞辱了自己。心中實在不甘。第二天他又到尊者的住所來。同時帶來了一大軀肉和許多經典。達羅和羅頓帶領著幾個和尚要求謁見尊者，說是特來懺悔的。

惹瓊巴說道：「懺悔也不必，辯論也不必，見面更不必！」就不許他們進來。其他的幾個和尚溜著進去，見到了尊者，稟明情由後，尊者非常高興，說道：「最好是根本不作惡業。如果作了惡業，能夠隨即懺悔也是很好的，就請那些法師們進來談話吧！」

他們進來後就把那一大軀肉供養給尊者，說道：「昨天您是對的，我們爲了表示懺悔起見，所以特來把這軀肉送給您。現在我請求以這些經典爲根據，和您平心靜氣的談一談佛法好嗎？」尊者道：「法師啊！俗話說得好：『是否吃了東西，看看臉頰上的紅色就能知道。』是否懂得或修持了佛法，看看能否克服煩惱及我執也就曉得了。如東能降服煩惱和我執，那就表示此人懂得佛法，也修持了佛法。否則，縱然能夠在談話中全佔上風和贏盡一切辯論，而對煩惱及我執却絲毫不能遣除，這種『佛法』只是邪知和邪行而已。這種空言的『說法』縱然能夠勝利，却必定會更增強自己的我慢，因而會成爲長期流轉輪迴和墮落地獄之因。所以我認爲這種說法和辯論是有損無益的，你們的懺悔非常稀有難得。現在話已說完，請各位回去吧！」

達羅說道：「能否降伏我執及煩惱，只有佛陀才知道，其他任何人也不曉得！雖然如此，我想能夠討論佛法和答覆辯難本身也不能說就是流轉輪迴和墮入地獄的原因。否則就是說：博通佛

學本身就成了大罪過了。如果（不通佛學）答覆不了法上的辯難，那就是愚癡。愚癡之過雖然小如糞矢，但以愚癡之心去行善業，也還是逃不了墮入地獄的深淵的！所以今天我們一定要詳細討論一下，看看究竟是誰對佛法具有真正的認識！因爲我對『論法』的規則比較熟悉，因此我提議你這位瑜伽士，把自己最熟悉的某項佛法問題，用一句話把你的意思和主張說出來，然後我就來觀察此話的得失和功過。如果你心中想：我的佛學不夠博通，那麼就請你提出任何問題來質詢我，我也可以盡力回答。」尊者說道：「法師何必一定要如此堅持呢？你我大家的一切，有目共睹，有耳共聞。附近的鄰居，誰也知道誰的底細。你一定堅持要我提出一個宗義，那麼不管我懂得也好，不懂得也好，我也只好遵命一試。現在我先提出一問：『虛空是有礙法呢？還是無礙法？』」

達羅說道：「從來還沒有人問過這種問題！但是我剛才已經說過，你提出任何問題我都要回答，所以我的回答是『虛空當然是無礙法。』除此尚有別的可能嗎？」

尊者道：「我却認爲虛空是有礙法。」

達羅道：「你說此話有何證據？有何理由呢？」

於是尊者就趨入虛空堅固三摩地，對達羅說道：「好吧！現在就請你看看虛空到底是無礙法還是有礙法！現在就請你站起來走動一下，把四肢伸縮活動一下吧！」

達羅就嚐試站起來和伸縮四肢，但身體絲毫也不能移動，好似僵硬的木頭似的呆坐在那裏，（就像四周皆有堅固的實質東西密密包圍起來的樣子。）連嘴巴也張不開，一直僵坐在那兒！

此時尊者就身騰空中，在空中行走、踐踏、臥倒、跌坐及示現種種活動的姿態，就像在實質的地上行動一般。然後尊者由三昧起，說道：「你方才說虛空決定是無礙，但現在事實證明虛空都是有礙法，你如何解釋呢？」

達羅說道：「這是因爲你的外道上師教會了你邪咒使出惑人的把戲而已。除了借邪咒及魔術之力會發生過才的現象外，所有的衆生都一致承認虛空是無礙的，有嘴巴的人也都是這樣說的。」

尊者道：「人如果不用分別思想去辨析，難道就會說虛空是無礙法嗎②？畜生也會說虛空是無礙法嗎？你自己和你的上師所認為『虛空是無礙法』的主張，現在已經被你自己的事實打破了。就算這是我的邪咒所致，但能使你親自經驗到『虛空確是有礙法』一點而言，對我也已經是足夠了。我現在另立一宗：『眼前這塊大崖石是無礙法。』你認為如何？」

達羅說道：「除非是你用邪咒或魔術，崖石當然是有礙法。」

尊者說道：「在最初你提出較量規則的時候（會說可以較量任何課題），現在我覺得你的『魔術』不夠精通，否則你就把我們面前這塊大崖石變成無礙的試試看！」

達羅說道：「會使魔術也不就是說為佛法所准許去隨便使用的。你現在倒是可以用魔術去迷惑那些愚夫們一下！」

尊者道：「我還以為你是無所不知的呢！你所說的那『不許可用的神通』也正是成佛之時所廣大開顯紛如雨降的事情啊！」

此時羅頓法師說道：「像適才把虛空變成有礙法一樣，現在就請你瑜伽士（再現一次神通）把這塊大崖石變成無礙法給我們看看吧！」

於是尊者即契入虛空遍處三昧，身體隨意穿過崖石，上入下出，下入上出，此入彼出，彼入此出；或半身隱於崖石，半身露外面；（又從空中猛然跌下）穿石落地……最後尊者（擲大崖石於空中），崖石下降時尊者以手托住說道：「惹瓊巴！去拿一個柱石來！」惹瓊巴就快去找來一個長形的石頭置於地上（尊者最後才把崖石放在柱石之上）。崖石上留下清楚的尊者手跡，直到現在人人去看皆能見到。

羅頓說道：「對你而言，這塊大崖石好像確是無礙的。如果這不是魔術（而是真正的神通），那麼所有的人也應該一樣才對。所以我要看一看是否大家都出入崖石無礙。」

尊者說道：「對你們，這崖石自然也變成無質礙的了。否則剛才崖石降下時，你們不都壓死了嗎？」

達羅說道：「可是我的面前沒有落下崖石呀！如果根本沒有崖石，那有什麼有質礙或無質礙之一說呢？」

此時達羅較前更為氣憤，可是羅頓却發生疑惑，心中動搖起來了。心中忖道：「這些神通好像是真的喇！但我們這些重分別思辨的學者們一向多疑，很難接受這種事實的！」於是就對尊者說道：「瑜伽行者，如果適才所示現不是魔術的話，那就決定是你的道證境界之憑證了！但悟道必需先學習六波羅密多，請你把六波羅密多的修法講說一下吧！」尊者以歌答道：

「三寶最勝皈依處，大樂頂際作莊嚴，我今衷心敬祈請，
祈以悲鈎攝護我，祈以澈骨之悲心，浸入六道父母身！」

×

×

×

修習大乘瑜伽士，於離言法無可聞，於空性義無可思，
於無生義無可修。（果能心契此境界），十惡諸業自絕跡！
若不解開慳吝結，口頭布施有何用？不能斷捨矯飾行，
外表持戒有何益？不能順受粗暴語，強名忍辱有何義？
不捨懶惰與放逸，經年行善有何益？自心若不捨散亂，
忍苦修觀有何用？顯境若不成助伴，觀修般若有何義？
不識甚深開、遮、法，博學多聞有何益？行為不與佛法②合，
講說因果有何用？自心不與「法」相合，披黃袈裟有何義？
五毒煩惱不斷除，妄求智慧是邪見！洶湧妬心若不息，
求菩提心成邪見！若於衆生作損惱，希求尊敬成邪見！
不捨我執宗派見，求平等性成邪見！若不降伏我執魔，
煩惱重槌擊行者！所行不合菩薩道③，勢壞他人之善業！
身心若不與法合，多言閒扯亂人意！毫無修持成空過，
若能勤修以備死，無常到時心無悔！」

達羅說道：「你到是聽見過六波羅密多的名稱，你現在把十波羅密多的修行方法說一下吧！」尊者以歌答道：

「大恩譯師馬爾巴父尊，祈為濁世有情作依怙！
平息妬忌之心祈加持！達羅邪慾法師汝諦聽：

心中從不念死亡，終日鑽究文字義④，三十二年匆匆過，
勸君回頭早修行！濁世衆生煩惱重，罪人口業甚可悲，
已離我執之彼岸，何用其他之布施？已捨狡詐之彼岸，
何用其他之持戒？一切無懼之彼岸，何用其他之忍辱？

不離修持之彼岸，何用任何之精進？安住本然之彼岸，何用任何之禪定？證悟實相之彼岸，何用其他之般若？所為皆道之彼岸，何用其他之方便？已伏四魔之彼岸，何用力波羅密為？二利皆成之彼岸，何用其他之願力？煩惱自相即明體，何用其他之智慧？實際修行應如是，文字空言有何益？」

羅頓說道：「你所說的意思確是與法相合的。這大概是你自己在修行中實際體會出來的吧？」

達羅說道：「你所說的都是仿倣和抄襲的詞句，若仔細推敲則根本不能成立。至於魔術和神通，則外道和因明家也都同樣的會使用的。你通才所說，除了列舉十波羅密多之名稱外，其他根本不能與這些經典所說之義相合。現在我們要根據這些經典來討論，在研討知見的時候，一切要以因明為基礎來作推理和抉擇。因此，因明是最要緊的學問。如果懂得因明，則其他各種經典亦自然能夠明白了。因此現在我先要問你的因明學。你如果答得上來，我就承認你夠格。從要點來談，因明學是極注重（敵我）所共許的普遍定義的。特別講求的則是研討現量和比量之性相（或界說）；還有就是違相，連相，顯現不定相，立宗之規則等等的學問！」

尊者道：「法師啊！你的心已被魔鬼所攝，你連自己和本尊都不能相信，連佛陀的咐囑都不能接受，（何況是我呢？）你所喜歡的『法』，我以悲心，出離和淨見（的嘴去飲嚙），却嚐到無有調料的毒灰，把我的舌頭和齒齦都燙壞了。（飲了你的法味後），我的肚中充滿了驕慢的（汁水）。上面吐出的是貪慾難填的狂傲臭氣，口中嘔出的是妬忌的苦汁。下面放出的是自讚毀他的臭屁和譏謗別人的屎尿。因此你就像服錯了藥，染了一場自害人的大病一般，把佛法變成了造罪的惡行。你這種『法』我是不會的。我只知道一切所顯皆源於自心，自心即是那無遮障無隱藏之明空。我於此理得決定不移之確信故，因此對我而言，已經沒有任何一法再需要用比量思維去分析的了。如果你一定要我舉例說明所謂：『違相』，『連相』及『顯現不定相』，那麼法師你的所知適與正法相違故，即是『違相』，此『違相』又與煩惱密切關

聯，故是『連相』；法師的衣著外表好像是學佛人，但實際上具足雙重『違相』及『連相』，因此可以說是『顯現不定相』了。」

羅頓聽了，一面把袈裟包住頭，一面掩住嘴笑。達羅則頭顫身抖的狂笑道：「哈哈！你對我這樣的訓戒真是少見啊！你連我的智識所屙出的屎的頭、尾有多大都弄不清楚，却擺出佛陀的架子來了！可笑哇！可笑！你說我把身心都交付給魔鬼了，看見這事的證人是誰呀？是你的註腳麼？如果因為我懂得因明，你就說我是自讚毀他，那麼你以佛陀的姿態自命，這樣的辱罵我，這就證明你也有你的『因明』，這就是你積聚資糧和善業之道嗎？我向你好好的用『法語』談論，你口中沒有冒出一字的『法語』來，說的却盡是些莫名其妙的比驢騾還大的現世寶！這些現世寶你最好收藏起來，免開尊口，乖乖的坐在一旁還要漂亮得多咧！」

（未完待續）

註解

②① 尊者此處之評語實極具深義。所謂「虛空」一法，乃人類思想之一項概念或構想，若無分別思想則不會覺得有所謂「虛空」或「空間」之概念產生，印度哲學各派，連佛學在內，大都認為「虛空」或「空間」為相對於物質與「有法」者。甚至認為「虛空」是一項無為法。此觀念在愛因斯坦之相對論發明以前，可能不發生什麼問題，相對論對時空之連續性及不可分離性，或「物空」之不可分性已有確切的說明。過去，把「虛空」或「空間」認為是一獨立之不生滅法，恐已不能立足。但佛學上之所謂「非擇滅無為法」之虛空，並非般若所指之空性。雖然在不得已時，或借喻時，講般若者常利用虛空一詞，以說明或影射空性，但兩者決非一事，此點必需強調說明。已證萬法為心所現之成就者，直覺的就能知道所謂時間、空間、物質、有、無等問題，皆六識分別妄想及習氣所生，非有定法及定相也。若爾則對法領域中所討論的虛空是無碍抑有碍，皆成為戲論矣。尊者以神通證實此點，除闡發諸法為心義外，尤能開顯諸法自性空義也。

②② 另譯可作：「取捨不與法行合」或直譯為「不合取捨及行規」。直譯應為：「所行若非積資糧」。

②③ 原文為「Lo·hDod。」不知何義，可能有誤。Lo可能為Log之誤，為「樂於邪欲」之意。

永懺樓隨筆之廿五

鶴崗舞魂

馮馮

原說不願隨俗，但既到了鎌倉，焉有不去參拜大佛之理？

離開了荒涼的日蓮寺廢墟，獨自彳亍漫步，在此一古都，不識途徑，路上不見行人，只有信步隨喜而已。

鎌倉在綿綿細雨之中，到處烟柳，古道狹窄，舊宇寂然，彷彿置身唐代城市，初時感到吳鄉飄零，不勝淒楚，漫步既久，漸漸就喜愛此一幽雅寧靜之古城。但見到處小溪，小橋流水，芳草遍野，籬花低垂，柴扉半掩，殊無車馬之喧，更無霓虹燈與彩色巨幅廣告。偶然瞥見和服老婦，持着油紙雨傘，脚穿日本齒履，龍鍾蹣跚，沒入於烟雨之中，又偶聞微弱竹笛吹奏，樂句哀傷而怪異，聲聲令人斷腸落淚，原來却是一介盲丐，在雨中摸索行走，視其竹笛，形如簫管而較短，不知如何會吹出如此摧人心肺之哀傷笛音。

憶及讀史，伍員吹簫求乞，莫非正是此形象？只是那盲丐肩頭簑衣與竹葉巨帽，帶着笛聲，逐漸遠去。

大佛不知在何處？東張西望，已找不到回到車站之原路，迷失在此一寂靜之古都郊區，只有胡亂隨着古道的卵石，在雨中前進，身上又未穿雨衣，已經雨珠盈頭，衣衫濕濡了。

不知流浪到了何處，也不知走了多少時候，找不到大佛，亦回不了車站，心不由急了起來，不意鎌倉荒涼一至於此，路上連行人都沒有幾個。

後來回到東京，問起日本友人，方知鎌倉人口只有五六萬人，而且鎌倉一無工業及生產，人口都到橫濱及東京做工

去了，朝出晚歸，是以平時難見行人，鎌倉雖為古蹟勝地，遊人却不多，加以季節不對，所以更加冷冷清清。一聽我竟於此一春雨綿綿之時獨遊鎌倉，友人都以為異。

事實上，此行並無所憾，其時雖已春殘花將盡，仍是處處續綻櫻花，落華遍地，杜鵑怒放，紫紅處處，烟雨獨行另有風味。

步行既久，忽見一處山坡上，石級數百，宮殿數座，堪稱古色古香，殊無一般日本神社之俗氣，亦不似中國現代廟宇之華麗。不知是何寺院？

到了跟前，路邊有矮簷木牌說明，全是日文，幸而書法端正，並非草書，筆劃刻琢清楚，漢字不少，可以半讀半猜，約摸猜到一些大意。

原來此地叫做鶴岡八幡宮（似是源氏的家廟），源氏是幕府將軍，於建久三年（一一九二）年被天皇封為征夷大將軍，開設幕府於鎌倉，史稱為鎌倉幕府。

源氏將軍打倒平氏家族，挾天子以令諸侯，以鎌倉為國都，奉天皇「白河法皇」遷都於此，但是第一代的源氏將軍義朝於征討平氏之時失敗被殺，源氏之勝利是第二代所獲得。

源義朝兵敗被殺之時，第三子源賴朝當時隨軍，年方十四歲，在風雪中被平氏兵馬所俘，將軍平清盛要斬草除根將之砍頭。平清盛將軍之母池之尼太院見而憐之，從屏後出庭，代為乞請赦免其一死，平清盛是個孝子，順從母命，但下令將此少年解往伊豆蛭島監禁終生，由當地諸侯北條時政予以監看。

平清盛同時亦赦免了源義朝幼子一死，此一幼子是庶出之源義經。義經之生母原為近衛天皇皇后之宮中侍女，天皇賜給源義

朝爲侍妾，生下三子，兵亂中携三子逃命，因被平氏追捕太急，乃出而自投，並乞求平清盛將軍赦免一死，當時此位常盤侍妃年方廿三歲，美艷無倫，平將軍驚爲天人而納之爲妾，乃殺其二子而赦免其幼子源義經，義經當年一歲。

常妃忍辱偷生，撫養幼子義經成人，始告以國破家亡之經過，並說明爲了保源氏一脈而忍辱事敵爲其妾婦之詳情。講完令兒子逃走幣兵復仇，義經跪聽母訓泣不可仰，抬頭時，其母已轉入堂後，自刎而亡，遺命令其務必復仇。

十八歲之源義經含淚逃至山中，召集源氏舊日家臣，發兵攻打平清盛，誓報殺父辱母之仇。

在另一方面，十四歲之源賴朝早已長大成人，諸侯北條時政見其英俊有爲，妻之以女，並發兵助其攻打平氏。

於是源氏兩兄弟，一在東，一在西，分頭攻打平氏，互相響應予以夾攻。賴朝長於其幼弟義經十三歲，兩兄弟從未見過面，因爲賴朝是嫡妻熱田氏之子，日本古代封建制度，正庶不同居一處，熱田氏是貴族之女。似是一個郡主。

兄弟二人合力擊敗平氏，將平氏予以族滅，平氏最後一代幼主年方九歲，被源氏兄弟追趕逃至日本西部今日之下關（即馬關條約簽訂地），最後一戰，平氏海軍全部覆滅於澶之浦，平氏幼主由池之尼太院君抱持，蹈海自殺。平氏滅亡。

受池之尼太夫人之恩得免一死，源賴朝却不赦免恩人一死，其殘酷可見！亦證明當時其不擇手段，卑鄙可怕！

（澶之浦之役，當另行撰記，曾往該地憑吊。）

源氏兄弟既滅平氏，重掌政權，就在皇都鎌倉大建宮室，此一鶴岡八幡宮，就是其中之一。

當時源氏兄弟漸不能相容，白河法皇心存挑撥，乃故意不問賴朝，逕行封派義經爲左衛門非違使，（此銜不知何解？）。由此開始，源氏兄弟之間發生爭奪權力，竟至兵戎相見，骨肉相殘，在鎌倉大戰一場，結果兄勝弟敗，義經兵敗逃亡，拋棄妻妾，在吉野山與愛妾靜氏泣別，獨自逃至奧州

，終被其兄所捕歸，予以斬首，其時義經年方三十歲。

源賴朝滅平氏，弑恩人池妃，弑庶母，殺庶弟，其爲人之殘酷，難以形容，但據傳說賴朝風流自賞，喜歡音樂歌舞，又喜歡文學，對於鎌倉時代之文化不無建設。

賴朝斬弟首之後，俘納弟妾靜氏御前（即夫人之意）爲妾，兄納弟妾，何異禽獸？

靜氏御前美貌無比，出身於「白拍子」（黃妓）。能歌善舞，被夫兄硬納爲妾，其心之痛苦可想而知，但一弱女有何能力反抗。

賴朝將軍得意之餘，令靜氏在鶴岡八幡宮之响屨樓台歌舞以娛，就是現在山坡上之古宮所在

靜氏不敢不從，盛裝揮袖而舞，以娛暴君，舞袖低迴，憶及亡夫義經之英俊多情，又悲其被兄長斬首，復感懷身世，不覺淚如雨下，歌聲哽咽。悲難自禁。一舞既罷，轉入後堂，玉手一揮，匕首插入心胸，倒地而亡。

原來此座鶴岡八幡宮，正是當年薄命佳人迴舞泣歌自殺之處！何等淒慘！

我仰望古宮，不禁洶流同情之淚，不由不拾級而上，盡百餘級，到了宮前，只見平台雕欄，頗有唐風。此時空無人影，宮門深扃，正不知何處爲薄命佳人迴舞之响屨樓台？是否依效中國古代吳王夫差在姑蘇所建之响屨？是否？鶴岡舞魂？千載遺恨，至今亦可解否？

遍視四方，崗巒起伏，烟雨淒迷，海天難辨，遙聞海潮之音，亦復如泣如訴，更顯古宮之寂靜悲慘。令人遊興闌珊，信步離去，亦再無心回首多看了。

觀之源氏並未建設佛殿，只營宮室宗廟，而其行又喜殺戮，骨肉相殘，可斷其必非佛徒，若是佛徒，斷無此種殘酷之行爲也。源氏縱是一代梟雄，其實所得又有若干？其子孫亦是被他人殘殺殆盡而已，到頭仍不過如日蓮寺後之荒塚枯骨？江山、黃金、美人、權力，亦可一併裝入骨之中否？



我輸了

(續完)

船在茫茫的大海裏前進，海上風平浪靜，一切現象也好像安寧，商人們經過了一番騷動後，也在安靜的休息了。他們正在休息的時候，海面上忽復冒上一人，此人形消瘦立，筋骨相連，枯瘦的形像，虛弱的神色，使人看了不禁生起憐憫的心腸。

他踏着起伏的波濤，走近了船邊，攀住船頭的邊沿，所有的商人祇是驚異的注視着，但沒有說一句話，可是導師此刻却步上船頭，和這個瘦弱的人談話了：

「你不是海神嗎？為何又再到這裏？」

「我想請問你一個問題。」海神攀住船頭的邊沿，有氣無力的說：

「你問吧，我會給你滿意的答覆的。」

「世間瘦弱的人，有勝過我的瘦弱嗎？」

「有的，」導師肯定的告訴他：「你的瘦弱的形像能算什麼？」

海神不勝驚疑的看着導師，但沒有說一句話。

「你不相信我的話嗎？」導師看着他驚疑的神情問。

「是的。」海神坦白的說：「你能舉個例麼？」

「可以的。」導師爽快的說：「世間有一種愚癡的人，心性蔽惡，慳貪成性，雖然自己擁有很多財富，但吝嗇得像一個最貧賤的乞丐一樣，自己吃的穿的，有時比最窮苦的乞丐還要差，更遑論家裏的妻子兒女了。若見貧苦的人來討乞，他立刻便生起極大的厭惡之心；如果實在不得已，拿點東西送人家，那就像割自己身上的肉一樣，痛苦無邊！這樣愚

率剛

癡慳吝的人死了，便墮入了餓鬼。」導師侃侃而談，但說話的表情很是莊嚴，增加了語氣的力量，加強了聽者的信心，他說到餓鬼的時候，突然的停止下來，海神像有點着急的樣子問道：

「下面還有呢？」

導師好像沒有聽到海神的發問，他休息了一會，又繼續說下去。

「餓鬼的形像，無比的瘦弱，咽喉細得像針，喝不下一滴水，吞不下一粒飯，這些形像不是比你的形體更瘦弱得多了嗎？」

海神聽到這裏，忽然放棄了攀緣，轉眼間隱沒不見了！

「剛才海神化現瘦弱的人來考驗我的。」導師平淡的告訴商人說：「假使他得不到圓滿的答覆，可能我們的船，就會遭波濤覆沒的不幸了。」

「你怎麼認識他是海神化身的呢？」商人們很是懷疑的問。

「世間任何鬼怪神祇，我都識得，為什麼不能認識海神的化身？」導師一時高興的說：「他海神不管要什麼花樣，變什麼把戲，都瞞不過我的眼睛！」

「導師，你真是偉大的智者呀！」商人們一致的恭敬讚歎說：「佛陀說，在有智慧的導師指導下，入海就安全了，這真是實在的話呀！」

「佛陀所說的話，都是真語者，實語者，那裏會有一句虛妄的言語？你們接受了佛陀的指示，復能依此指示去實實在在的奉行，故你們入海，能遠離災難，得到幸福了！」導師講到這裏，提示了船上的商人說：「人若奉行佛法，才能澈底的離苦得樂呀！」一陣騷動又過去了，導師與諸商人，都坐在船頭上輕閒的聊天。

「我們入海差不多已有六七天了，到現在還沒有發現到一座山呢！」商人像有點焦急的樣子說：「不知那一天才能真正的駛入寶山？」

「離開這兒差不多還有三個月的路程，就會接近一座價高無比的珍珠山，山上大的珍珠，就像碗一樣大，一到晚上，便像月亮一樣，輻射出清涼的光輝；那山裏的寶石，就像夜晚天上的星星一樣，輻射出藍的、青的、綠的、紫的、黃的各色各樣的光，瑰琦稀有，璀璨輝煌，而這些寶石多得不得了，俯拾即是，可惜，這座山上，到處都有最毒最毒的毒蛇，稍不留心，珍寶還未拿到，人已喪失了生命。」導師談到寶山裏面的珍珠寶石，以及可怕的毒蛇，但他忽然的話鋒一轉道：「山裏面的毒蛇雖然可怕之極，若大家心裏時時默念佛陀的名號，毒蛇自然的就會隱避你了！」

「為什麼稱念佛陀，毒蛇就會隱避呢？」商人們不解的問。「因為佛陀聖號在你們的心裏，你們的身上就會隱隱的發出一種功德的光來，此光毒蛇猛獸，夜叉鬼怪一見到，就會恐懼的隱避起來。」導師告訴他們說：「只要你們心中有佛，就能逢凶化吉，遇難成祥了！」

他們正在閒談之間，離船不遠的海面上，又湧現出一個人，這個人正踏着浪頭，一步一步的走近了商人們的船，但此人身相白淨端正，十分英俊瀟灑，可謂是人間氣質高貴的美男子，當他接近了船的時候，便迅速的攀登上船頭，站在商人們的面前道：

「世間男子的美貌端正，有沒有像我這樣的美呢？」商人們只是呆呆地看着面前的美貌端正的青年，但想不出對他問題的回答，只有導師站到衆人的面前，帶着微笑的說：

「海神，你又來了嗎？你所問的問題，就是世間有沒有比你更美的人，是嗎？」

「是的。」海神端正莊嚴的說。

「豈但和你一樣美的人很多，就是比你美過百倍千倍的

也有呀！」

海神聽到領航的導師這樣回答，甚為驚疑，於是嚴正的問題：

「你說的是真實嗎？」

「當然真實！」

「若不真實，你該怎樣？」海神認真的說。

「一切任你處理！」

「你不後悔麼？」

「我一點沒有後悔的意思。」導師如此勇壯的說：「你可以說出處理我們的方法嗎？」

「若你說話不實，我即命波臣來埋葬你們！」

「不過，」導師也不讓步的說：「若我說的話是實在的，你該怎樣？」

「我亦任你處理。」海神也很爽快的說。

「若我的話完全真實，我不要在傷害你的生命，只要你保送我們安全的到寶山，再安全的護送我們回來，你同意嗎？」

「同意！」海神豪爽的應說。

「現在我該告訴你世間比你美的人了。」導師和平常一樣的說：

「世間最美的，是有智慧的人！他們能離開了邪惡，而奉行一切善法，他們的言語，他們的行為，他們的舉心動念，都是莊嚴的。海神，你能做到身語意三業清淨莊嚴的工夫麼？」

「不能。」海神很坦誠的說。

「既然你的身語意，都不能做到清淨的工夫，你怎能比上有智慧的人美呢？」

垢染的身語意，怎能算得上是美？

這確是真實，海神站在導師的面前，一言不發；但也沒有別表示。商人們看看面前的英俊青年，再看看閃爍着智慧之光的導師，也是一言不發。大家沉默的站着，最後，還是海神開口了：

「我輸了！」

（本文是取材於賢愚經的第五品——海神問難）

滄海桑田話觀音

鄭烘雲

六月十九日觀世音菩薩誕，是我當年隻身到香港尋弟的日子，別鄉井，違親眷，離愁萬丈，淚痕時掛。一日弟弟忽爲我請了白衣大士十九寸名瓷立像回家供奉，適逢九月十九日也是觀音誕，不求而獲，喜出望外，自是朝念觀世音，暮念觀世音，念念不離心，憂苦時則以觀音爲依怙，輕鬆時則觀音如姊妹，亦師亦友，能減羈泊情緒。

今年跟弟弟住進紐約大學館舍，

觀音壇安設大廳中，兩個觀音誕都在家裏，前者阻於事，後者氣溫熾熱而不出戶，往年除了九月樂渡法師處起觀音七之外，皆在大覺寺隨衆，寺中觀音殿在大殿之後，係背劍式之建築，觀音相好莊嚴，見之能消百憂，雖每逢誕日經常於大殿舉行佛事，但佛弟子多進後殿向觀音膜拜頂禮，我常見沈居和如恭恭敬敬地燒香，竊自讚歎，有善根者必受蒙薰。最近週日（陽曆六月廿五日），我們至大覺寺，在大殿禮佛畢，仍趨觀音殿，却見月門關閉，一人面壁，只得寂寂深深問訊而退。

觀世音菩薩以慧眼視衆生，尋聲救苦，無刹不現身。大覺寺當年第一部份裝修完成就是觀音殿，樂渡法師說，趕快修好以爲沈太（居和如）之尊大人誦經超荐用，大家無論粗細細各展身手，沈家楨先生亦携子女同來，老老稚稚忙得不亦樂乎。我們剛由美京初至，新和諸大德一齊誦地藏經，



居和如泣不成誦，我數年前喪父，觸景傷情，亦淚珠斷續，但深佩服在座各位經聲與清罄紅魚渾成一片，塵囂妄雜，潛伏無踪，喜此眞道場，正好多種善根。一次荐亡諷畢地藏經，脫袍時，聽俞伯母說：「別走，有人來求大悲水，她的先生病在醫院，我們持七遍大悲咒，好讓這先生消災消災。」我在場一面持咒，一面觀想，求觀世音菩薩許我信納，願病者服水愈病，於佛誕日，見

他們倆偕來。多微妙，又是我們集會日，正當午齋，人數衆多，食時有云這位先生那天服了大悲水，很快就出院，今天佛誕偕太太特來拜佛謝恩的。我靜靜心銘觀音有冥契，而且善巧安排適與同席，默默而誌，未嘗對人言，可惜不久我們移家上佛州，重來已隔七載，於今不覺又四易寒暑了。

鈴、鈴、鈴，是姜任啓秀已從芝加哥回家，電話約我們去拜觀音，觀音回來了。我一時莫明其妙，因爲觀音誕是在後個週日，細聽之下，原來大覺寺要用觀音殿，設施日本式榻榻

味，以坐以眠，樂渡法師得到住持聖嚴法師幾次電話通知，所以辭了兒子，迅速歸來，遷出觀音，可是沒有地方，樂渡法師只得騰出樓上圖書室正面書架供用。我問觀音龕座巍峨壯麗，怎能安設，定費周章。既無別法，屈就些，觀音是了無所礙者，駐得金身，於心自安。啓秀說：「希望鄭兄發財購一廟宇來供奉觀音。」我不禁失聲而笑，窮教授那裏來一大筆錢。復聞其聲：「發起呀！發起呀！我們大家湊湊。」但願

如此。

星期六（陽曆七月十五日）姊弟帶了小蘭花上樂渡法師處拜觀音，還未安裝好，觀音坐在圓桌半邊，金身數損，我們將鮮花獻上，問訊畢，迴視週際，室本不寬，而今顯得逼窄，觀音忽寒薄矣，可歎可歎。不久之前，大覺寺於佛七之中，正聞高能馨老居士為同修們敘述本寺觀音來歷，今吾目觀往昔今朝，十數年之間，豈觀音亦有滄桑耶！遑論我輩為人。俗有云：世事茫茫難逆料，人生好歹無定期。

高能馨老居士告訴我們：「觀世音菩薩遠涉重洋之前，原係倭虛老法師的，因為老法師圓寂了，弘法精舍是借來與老人弘法用。客去物各歸其主，姜大嫂知道了，倩我高能馨代為寫信向香港中華佛教圖書館乞得，能夠越洋，誰不羨，誰不喜，可是運載抵步，箱頭龐大，其寓套房，門小難進，原裝寄存地下室，美佛會成立始獲供奉，觀音今是姜大嫂的。」沈先生說：「請你叫大嫂多來拜觀音。」

一次週日九月觀音誕後，大覺寺裏許多人仰瞻壁上新懸掛的童子拜觀音像，古人作品，名畫無疑，乃周宣德老居士贈送沈先生者。我凝神心賞，對畫中童子忽有所會，遂將宵來一夢告知沈先生，亦告訴過敏公和尚。

夢中見一小童，清潔整齊，徘徊眼前，憐愛之，招至身邊，抱而撫之，小童依依，有親切感，自言今夕不回家，婆婆不在，回去亦沒地方睡，婆婆的屋子，被人家要回去了，我是跟婆婆的。其狀可憐，因此問之：你能作什麼？却見其一面以手作勢一面說：我會敲敲打打。那就留在我們這裏當鼓手吧！小童喜悅而答：讓我試試看。遂蹦蹦跳跳，石道濟居士亦在場，共笑其用大人口吻。此二年前事也，當時樂渡法師起觀音七，依陽曆亡母週年正逢觀音誕日，七中我盡量收攝其心，一念報恩，頗得調伏自在，圓七得夢，及今思之，真不可思議也。

夢中生活餘影，日間拜佛持咒，夜裏夢中拜佛持咒，乃人之常情，不足為奇，偶然有靈異，則微妙不可思議，現在

我又在夢中說夢了，寫下來也許他日有印證。

本月觀世音菩薩成道日，我祝誕三朝，完滿之夕，夢至一廟，人擠香火旺，拜墊亦人滿，有一婆婆叫我燒香，我見她手拈三香，就說：大人燒香小人拜（夢中自覺稚弱）。她跪起上香去，我乘其位空就下拜，竟來不及看供何佛像，遂三稱三拜本師釋迦牟尼佛，及至舉頭觀望始見觀世音菩薩坐龕中，却未全窺，又重新恭敬禮念觀世音菩薩，三稱三拜，忽覺壇前供有「風雨聖者」（按：佛家只有「風天」執金剛神，降魔護法），將禮念間又想起吾鄉亦有「風雨聖者」（主風調雨順），應該普禮稱念「天下風雨聖者」才是，亦三稱三拜，既畢離位。復於深院中見一小女童，立圓桌上嬉戲，一婦人旁坐，小女童笑迎，我遂近前相親，心愛其純白素著，衣裳翹楚，秀氣薰人，惟雲髻高梳，環飾寶鍊，螺旋至額，異而問之：你叫何名字，從何所來，小小年紀何以頭上身中簪簪戴戴，金光奪目？小女童所答，却使我懵然不懂，雖經她再三輕聲細語為我解釋，仍是全未了了，及至聞其大呼：「鄭小姐！英文P字頭呀！P字頭呀！」竟被吼醒了。

朝起問弟僧一，弟言：「普陀山」也是P字頭，「普門品」亦是P字頭，「白衣觀音」梵名也是P字頭。

沈先生說：「還有一個P字頭。」我再問弟弟，弟弟俯首思索。對了！「蓮華手」觀世音菩薩，梵名也是P字頭。

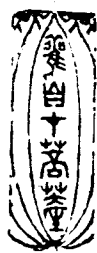
一九七八年觀音成道日後寫於帝城綠村

僧一按（一）愛因斯坦曾說：我們所能體驗到的最美麗最深邃的感情，就是神秘的感覺，它是一切真正科學的播種者。The most beautiful and most profound emotion we can experience is the sensation of the mystical. It is the sower of all true science.

——Albert Einstein.

（一）「白衣觀音」梵名「半拏囉縛悉寧」Pandaravasin。

（二）「蓮華手菩薩」（觀世音菩薩之異名），梵名「波頭摩巴尼」Padmapani。真言「唵摩呢叭爾吽」Om mani padme hum。



如何學習菩薩

陳健民

(續上期)

二者、稱讚如來

或係朝暮課誦之文，或自擬頌詞，或惟稱佛十號，或念南木十方三世一切如來常護念諸菩薩。南木十方三世一切如來常咐囑諸菩薩。自己常存心學習真正菩薩。

三者、廣修供養

或供上師，或齋僧，或向諸大乘寺廟捐款興建關房、藏經樓、往生塔，或捐款印送佛經，或供養僧衣、或捐燈油，或建法會，或就各菩薩聖誕，設無遮齋飯，或供諸天，或施盂蘭盆會，或上幢幡傘蓋。

四者、懺悔業障

每月十五至少拜三十五佛懺一次，念三十五佛燈，或在家自拜，或在佛寺請僧眾引導舉行，務必齋戒沐浴，反省己過，策勵未來。其他觀音懺、水懺皆可奉行。

五者、隨喜功德

三十五佛懺文中明載見作隨喜之罪業，亦當懺悔。此中隨喜但指積極之功德，要在隨時隨地見人爲善必予稱讚，不可妒忌。見人拾字紙、修橋、補路、習定誦經，皆當讚嘆，亦可增加自己之功德，減少自己之羞愧。

六者、請轉法輪

凡遇大德過境，必請其就地說法，或單講一經，或隨其己意別出專題，或開法會討論，或請逐問面答。雖無佛在，亦有善知識之加被，縱令其功德學問，不能如己，亦當虛心領教，使佛祖默佑，天龍歡喜。凡遇紅白喜事，新年佳節，佛祖聖誕，尤當隆重舉行。

七者、請佛住世

佛雖涅槃，然高僧猶存，亦當請其住世，偶有小疾，必早慰問，盡心定省，設法調治。西藏喇嘛一遇上師違和，分別入室，請其加餐。上師雖無口味，亦必勉強畧進，以示住世之意。此等好例，亦當奉行。

八者、常隨佛學

末世離佛太遠，宜深體貼，設使佛猶住世，其將隨時喜魔說暴行耶？其將降伏法仇以存佛法耶？其將尊重傳統耶？其將改變新法耶？其將維持戒律耶？其將遷就邪見耶？當如法如理，仔細思維，文佛必能以其威力神通，加被行人，令與彼意旨相合。是即常隨佛學之要旨，不必牽衣執經，方爲隨行佛學也。

九者、恆順眾生

恆順眾生者，恆順其善行，非謂隨喜其惡業。譬如土匪，殺人放火，打家劫舍，雖未恆順，其後奪得政權則爲王矣，人畏其權威，隨眾趨炎附勢之惡習，大加恆順，其必隨其墮落，必無疑義。故當知者，恆順眾生之善行，而不隨喜眾生之惡業也。

(未完待續)

佛聲

尸羅精舍盛大慶典

聖念法師陞座晋山

新界青山尸羅精舍，第三屆住持聖念法師陞座典禮，於九月十日上午

十一時在該舍舉行。是日天氣清和，大雄寶殿鐘鼓齊鳴，四眾畢集。由董事會代表：方業彬、曾文翰、黃妙度、許常樂、四位居士迎請法師。主禮者為香港佛教聯合會會長覺光大法師，致詞並開示法要。聖念法師虔誠恭敬，接任第三屆住持，謙和地謹致謝詞，並在佛前上供，便圓滿是項功德。

參加典禮與親往致賀，及致送牌匾、詞章、賀儀者計有：台北善導寺妙然法師、雲霞法師、華嚴蓮社南亭老法師、成一法師、台北中國佛教會



秘書長了中法師、大般若講堂、崇正佛社、台南觀音會、法界精舍聖一法師、香港佛教會、僧伽會、菩提學會、正覺蓮社、千華蓮社、妙法寺、妙法精舍、西方寺、竹林寺、寶蓮寺、觀音寺、海雲園、安養精舍、東林念佛堂、弘化蓮社、法藏寺、青山寺、鹿野苑、慧蓮精舍、南天竺、佛慈淨寺、東山佛社、荷石精舍、慧泉寺、靜安精舍、志蓮淨苑、寶靜安老院、道慈佛社、福德念佛社、覺華園、十善佛堂、含善堂、佛緣淨苑、佛閨園、紫上閣、普覺園等佛教道場。出家二眾有：覺光、洗塵、大光、永惺、金山、源慧、正定、蓮舟、慧忍、聖

佛門中一大因緣也。

金山法師六秩華誕

妙法寺設齋祝嘏

千餘人到會場面莊嚴

九月十七（八月十五）日中秋佳節，為妙法精舍住持金山法師六秩華誕。妙法寺住持洗塵法師，暨四眾弟子，特假妙法寺萬佛寶殿客廳，為金公慶祝六十大壽；並歡宴美國度輪法師率領之美國佛教訪問團全體團員。參加齋宴者有度輪法師、演培法師、香港僧伽會全體董事、僧伽會及妙法寺屬下各院校教職員、諸山長老、社會名流、四眾弟子等千餘人，宴開百餘席，場面甚為莊嚴。

按：金山法師原籍山西五台，在佛教聖地金閣寺受戒。後往北京西城正覺寺參學，雲遊晉北、綏遠、察哈爾十餘年，戒行嚴謹。南來以還協助洗塵法師開闢道場，興辦教育，不矜名、不爭利。妙法寺、妙法精舍四眾弟子，為表揚法師功德，倡議為他祝壽，雖經法師再三堅辭，仍照原定計劃進行云。

中美佛教總會法界大學

宣化禪師率團訪港

港佛教界熱烈歡迎

中美佛教總會法界大學亞洲區訪問團在團長宣化禪師率領下，一行十

餘人，於訪問東南亞後，再由曼谷乘飛機抵本港，宣化禪師又名安慈，字度輪，前曾在港設建道場多所，一九六二年赴美弘法，創辦中美佛教總會、金山禪寺、金輪寺、如來寺、萬佛城法界大學、國際譯經學院，皈依其座下剃度出家之中美弟子甚衆，其中不少具有博士、碩士學位者。

此次東來訪問之團員，包括有副團長恒實法師（奧倫大學東方文學系學士，加州柏克萊大學東方語文系碩士，單福爾研究所學士），總務恒朝法師（美國城西康遜大學歷史系碩士，福特研究所學士），文書果經尼師（史丹福大學心理學系學士），財政恒賢尼師（加州克力大學梵文系博士），宣傳果空居士（奧爾本大學博士），及果勒居士（律倫大學政治系碩士），團員果童、果歸、果齋、果利、果呂、果登、果洲、果英、果笙、果有、果肥、果欄、果欣、果琢、果營、果荃、果芷、果源、果偉、果異：果寬、果淦、果峙、果趁、果玲、果滋，均屬飽學之士。

本港佛教界對宣化禪師等訪港至表歡迎，計親到啟德機場接機者，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，妙法寺、能仁書院、佛教講堂等，宣揚法師、誠明法師、金山法師、周鯨文居士、王果原、智鴻、能眞、智廣、宗實、修智、修本、修炳、修果及內明書院師生代表等四衆人士。

宣化禪師於下機時接受學生獻花後，即與佛教兩會會長寒暄及拍照留影，並表示在港駐錫期間，將會公開宣揚佛法，並報導在美國弘法工作。

紐約中國佛學研究院

演培法師出任院長

（紐約訊）演培法師接受美國佛教會之敦聘擔任該會中國佛學研究院院長。演培法師在東南亞弘法多年，在新加坡設有般若講堂，爲印順老法師之大弟子，教理德行，爲衆稱道。此次應邀來美籌備中國佛學研究院，各方深慶得人。聞地點擬暫用紐約長島之菩提精舍，並將充份利用世界宗教研究院之圖書館以作研究之用，將來則擬與美國佛教會籌建中之莊嚴寺同在一處。又訊現在美國佛教會大覺寺之幻生法師，不日將赴菩提精舍從事研究工作云。

世佛中心舉行普門法會

敏智老法師開講壇經

紐約航訊：位於華埠軒利街一五八號之世界佛教中心，自六月間成立以來，即展開一系列之弘法活動，每星期六上午十時半，由該中心主席敏智老法師領導，舉行普門品法會，中午供齋結緣。下午二時開講「六祖法寶壇經」。敏老法師曾任常州天寧寺方丈，香港能仁書院佛學系主任，數十年來游心藏海，深達佛理，辯才善巧，爲當代著名之經教法師，法緣甚盛，每週六到該中心聽講者甚爲擠擁云。

中道學會恭請

演培法師開示法要

講題為「佛法精神在大乘」

新加坡般若講堂住持、紐約佛學研究院院長演培法師，於九月十四日由美來港，在港停留六日於廿日飛台傳戒，留港期間特應本港中道會之請，於十五日下午五時，出席該會佛學座談會，開示法要，法師以「佛法精神在大乘」爲題，闡釋大小乘精義，措詞賅要，析理周詳，深入淺出，顯示法要，聽者動容，法喜充滿，嘆未曾有，講畢，該會假座妙香林設齋供養法師，席間復蒙多方開示，以發菩提心勉會衆云云。

能仁大專舉行開學禮

能仁書院大專部，九月十一日舉行開學禮，到該院董事、教授、學生共三百餘人，董事長洗塵法師致詞，除對該院之過去、現狀及未來發展計劃作一扼要之敘述，以期鑑往知來外，並就其本人近年數度赴美弘法，並考察教育界之觀感，詳盡報導，並勉諸生潛心力學，自愛、自勵、自強！繼由副院長白志忠報告校務並演講，講題爲：「大學教育的任務」，針砭時弊，語多切合實際之新義，持論精闢，發揮盡致。

最後由英文系主任伍福焜博士就暑期赴美對當地高等教育觀察所得，提出報導，足供師生參考。

又訊：該院各學系原有教授，全部續聘，新學年並增聘湯文耀、鄺國材、羅啟銘、陳金生、林雄翌、潘樂生、釋日慧等，分別出任社工、英文、建築工程及哲學系教授。

美東哥倫比亞大學召開第一屆

國際佛教研究會議

美國國際佛教研究協會 (The International Association of Buddhist Studies)，假美東紐約市哥倫比亞大學國際時事館 (School of International Affairs Building) 召開首屆「國際佛教研究會議」，邀請世界各國名佛學者出席參加，會議內容，以佛教學術研究為主要討論議程。會期自九月十五日上午九時至十七日下午，應邀代表中華民國參加的是華崗教授佛教文化研究所所長曉雲法師。法師提供論文「般若思想與中國禪」(Prajñā-Paramitā Thought and Chinese Chan)，將在九月十六日上午發表。邇年，國際佛學研究會議，日益增加，去年九月，威斯康辛大學曾舉辦佛教歷史會議，今年六月，美國康州春田大學，亦曾舉辦國際中國哲學會議，論題「中國和西方思想中的有與無」，亦屬佛教般若思想空有二輪之玄理，而這次由國際佛教研究協會所主辦是規模最大，該會會員，多為世界知名佛學者；如精研中國佛教史的荷蘭許理和 (Zrik Zurcher)，法國戴密微 (Demieville)，比利時 (曾翻譯全本大智度論成法文的勞邁德 (Lamotte)，英國孔士 (Z. Konz 專研般若經)，及加拿大的何維茲 (Leon Hurvitz，研究智者大師，翻譯法華經) 德國的白希和 (Heinz Becher 研究南傳佛教)。我國是大乘佛教國家，參加是項會議，具有深遠歷史意義，曉雲法師代表前往開會，可說是中國佛教向世界再邁進一步。

紐約法王寺舉行落成典禮

紐約海柏風景幽美的金佛山法王寺，已於八月廿七日隆重舉行落成及觀音聖像開光典禮。恭請前大覺寺住持仁俊老法師主持開光說法，浩霖法

師主持法事，敏智、演培、樂渡、聖嚴、浩霖、幻生、法雲、日常、果忍、佛性法師等十二高僧共同領導誦經、祝福！開光畢，隨至正屋陽台，二百年古松樹下舉行落成大典，由陳綱居士司儀，繼莊嚴的三寶歌後即請該寺住持妙峯法師致詞，畧謂：新址奠基，得力於各大善信的熱心支持，及對今天法會，大家能抽空趕來參加，表示感謝，強調平時倘能於公務之暇，抽點時間探討佛學，潛心禪境，郊區參與殊勝法會，瀏覽伽藍風光，呼吸清新空氣，不但有陶冶性靈之妙，且有益身心健康。同時宣佈，發願將在該處興建有規模之中國佛寺，佛化公園，弘揚中國佛教哲學、文化、藝術，使它成為學佛人士，華僑子弟活動中心之樂園 (包括暑期露營等活動) 使他們有機會接受智、德、體、群、美育等的薰陶而成為品格優良的下一代，唯茲事體大所費至鉅，呼籲各界善信給予精神、物質多多支持。

來賓致詞有美國佛教教會會長敏智老法師，新嘉坡般若講堂住持演培法師，及世界宗教研究院院長沈家楨博士，他們均對妙師來美後傳播佛法所作的貢獻與成就，表示讚許，及對其將來期望而語多鼓勵。接着劉德光律師以護法代表身份，答詞致謝，最後，請美國佛教青年會會長樂渡法師領導同發四大弘願，而告圓滿禮成。

大馬首都佛教總會榮獲

政府捐贈十萬元建築基金

(吉隆坡訊) 馬來西亞吉隆坡首都佛教會，經榮幸得到首相拿督胡辛翁代表政府捐贈十萬元，作為該會的建築基金，佛教教友向祈不要辜負首相對佛教徒的期望，應能為國為民，盡佛教徒應盡的責任。

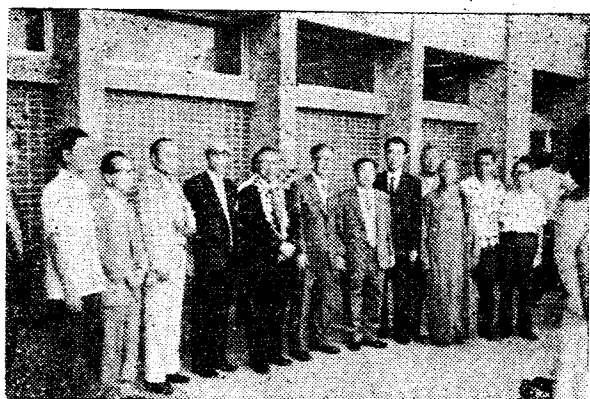
這是獲公選為馬來西亞首都佛教會第一任主席鏡龕法師於第一屆會員代表大會上致詞時，向各教友披露呼吁的。

鏡龕法師亦於發表建築首都佛教大廈財政報告時報告，迄至本年八月卅一日止，捐款計有一百廿三萬五千六百四十七元五角四分，萬佛收入計有十九萬六千三百四十元，合共收入一百四十三萬一千九百八十七元五角四分 (包括各承建商報效有四萬一千四百五十元)，支出一百廿一萬一千一百六十一元三角，結存廿二萬零八百廿六元二角四分，未付款項十九萬九千四百五十二元四角四分，剩餘二萬一千三百七十三元八角。

不過鏡龕法師亦披露該大廈尚有多項工程，預算需款共七萬三千五百元，與上比對之下，尚有五萬二千一百廿七元不敷，這些工程包括中西醫診所及辦公室傢俬設備，青年活動基金以及其他。因此，呼吁各熱心人士，各自捐及各代募捐之善士，早日惠賜所捐款項，以利進行。

中華佛教居士會與日本靈友會 在台舉行締盟週年紀念

中華佛教居士會與日本靈友會結姊妹會一週年紀念大會，於八月廿七日在台北中山堂舉行，我方出席余監察院長、內政部民政司居司長伯均、陳科長榮盛，中央社工會李副主任長貴，及中央民意代表多位，雙方會員到有一千五百餘人，日本方面則由靈友會副會長增永忠率領日籍會員兩百餘人參加，曾先後前往慈湖恭謁先總統蔣公陵寢致敬及分訪有關機構。會場則由貢噶老人，中央新村居士林等致送花籃圍繞，富麗堂皇，莊嚴肅穆。大會於上午九時半開始，奏中、日兩國國歌及三寶歌後，序幕開始，先由日方田代實作簡單報告籌備經過，大會由中居會李賽會長暨靈友會副會長增永忠代表久保繼成會長共同主持。



日本靈友會增永忠副會長來華參與大會於機場與歡迎人員攝影。

李理事長首先指出：中日兩會，自結為姊妹會後，不但感情因此而建立，而且在宏揚佛法上，在提倡孝道上，都有共同正確的認識，兩國佛教團體，有此熱情往來，實在是一種好現象。

最後由靈友會增永忠副會長致閉會詞，重申相互携手，宏揚佛法。靈友會的佛法遍佈世界各國，並且深深的感覺到全世界的人大家都是同胞，所以很希望全世界的人都過着幸福、快樂、和平的生活。

星雲法師榮獲

美國東方大學博士學位

佛光山星雲法師於八月初前往美國，榮獲美國東方大學頒贈榮譽哲學博士學位，並應聘為該大學客座教授，前後兩次在美國國際禪學中心及越南寺發表演說，備受聽眾歡迎，法師同時受到國際佛教人士推舉為國際佛教促進會會長，為我中華民國及大乘佛教，爭取了最大的光榮。

法師訪美期間曾應東方大學校長天恩博士之邀，前往該大學演講，由依航法師翻譯，以「禪學」為題，舉出禪宗要義，說明修學禪定，在行住坐臥的生活間，最為重要，最能獲得逍遙自在的生活。聽眾中包括來自錫蘭、越南、日本、西藏、寮國、泰國、美國、香港、德國等國際人士，但他們的程度很高，多半是博士、教授或大學生，所以很能領會法師的法語，大家聽得無不法喜充滿。

法師隨後又前往越南寺演講，聽眾大多數是越南比丘、比丘尼及信徒兩百多人，先說明中越兩國在歷史文化及佛教的關係，並且舉出觀世音菩薩卅二應化身，「遊」諸國土度化衆生的精神，希望大家都能學習，今日有緣「遊」到美國來，也能將佛法散播到美國各地。所有越南同胞都深受法師開示的法語所感動，尤其比丘、比丘尼們讚嘆上人善巧辯才。

中國內學院詩學講座

敦請姜渭水居士主講

（台灣訊）中國內學院自六七年度第一學期開始，新開古詩講座，該院院長慧嶽特聘姜渭水居士主講，已於九月十一日上課。

佛學院設班授詩，在台灣佛教史上尚屬創見，即以整個中國佛教教育史而言，亦為罕觀之舉。蓋瞻昔我國各佛學院校以及各大叢林，僅少數相關人士對詩學彼此討論推敲，且局限私塾式之個別形態。而懸之以課程進度；規之以作業測驗，務期學生心領神會之餘，能濡毫賦詩言情述志。

姜渭水居士頻年精研古詩，除出版「歷代人物詩史」闡揚佛教外，感於當前詩道式微，亟思有以振興之。同時確認由僧侶潛修，卒先倡導，必能蔚然成風，影响斯世。聞姜氏所講內容，包括有詩學通論與詩法綱要云。



△ 杭州靈隱寺飛來峯之彌勒造像



