中文版第七十三期
二〇〇九年冬季刊

RC
文化雜誌

澳門特別行政區政府文化局

竺摩法師畫佛
竺公濠江遺稿鉤沉
地藏經金剛經新闡釋
澳門功德林創立史蹟

文化雜誌 中文版第七十三期 【二〇〇九年冬季刊】

澳門文化局出版

ISSN 0872-4407

RC 文化雜誌
澳門特別行政區政府文化局

目錄

《文化雜誌》中文版第七十三期　二〇〇九年冬季刊

・特輯：竺摩法師與澳門（二）・

竺摩法師畫佛　繼傳法師／松青居士提供　1

竺摩法師自述及濠江遺稿鈎沉　柳　蓮輯校　29

—— 行腳過千秋（29） 暹羅紀遊（前言）（43）《華南覺音》的希望（45） 為普照寺僧及藏經殉難志哀（47） 《海潮音》卅歲感言（48） 再悼惺公法師（50） 僧救事業的回顧和展望（51） 關於本刊遷居及其他（52） 對於“經懺佛事”的新估價（53） 由學佛的職責講到自我教育（56） 佛學問題座談（61） 一個大學教授眼中的佛教（79） 從紀念佛誕談到佛的思想學說（82） 地藏菩薩聖德的蠡測（89） “大眾顧問”編者論佛學（94） 讓我先來一語（96） 由宗教信仰論到佛教（97） 答畏因君的一封公開信（99）《覺音》第十六期編後雜話（100） 弘傳佛法的基本工作（102）《覺音》第十八期編後雜話（103） 答魯衡先生（104） 寫給為工作懊喪者（105） 借花獻佛（105） 弘一律師的“先師”（107） 紀念印光法師的老實話（108） 太虛大師的融貫思想（110） 勝鬘與勝鬘經（112） 維摩經語體講錄（117） 大乘廣五蘊論講題（127） 地藏經講話（134） 金剛經講話（金剛般若波羅密）（171）

竺摩法師對《地藏經》和《金剛經》的新闡釋　何建明　181

・特約專稿・

澳門功德林創立之史蹟鈎沉　譚世寶　胡慧明　王曉冉　193

澳門特別行政區政府文化局出版

封面引言

1937年“七・七”蘆溝橋事變發生，原擬赴日本留學的竺摩法師立即拋棄一切書物投身抗戰前線救援工作。翌年正月佛教界推選他為“香港佛教救濟難民會”委員兼駐會辦事，遂南下嶺外。1939年春，他應邀到澳門功德林創辦“佛學研究班”擔任主講及主編《覺音月刊》，宣揚愛國救世的佛教文化，時年二十七歲。竺摩隨之於功德林彌陀誕期間設堂開講維摩經。高劍父蒞訪功德林，見竺摩所書屏條頗有新意，就說：“（汝）既能作書，何不學畫？學佛我可奉汝為師，學畫則汝須師我！”青年法師竺摩遂事高師習畫，日與過從，成忘年交。高師有詩贈竺摩云：“曾問三生事，逢源為師友！”

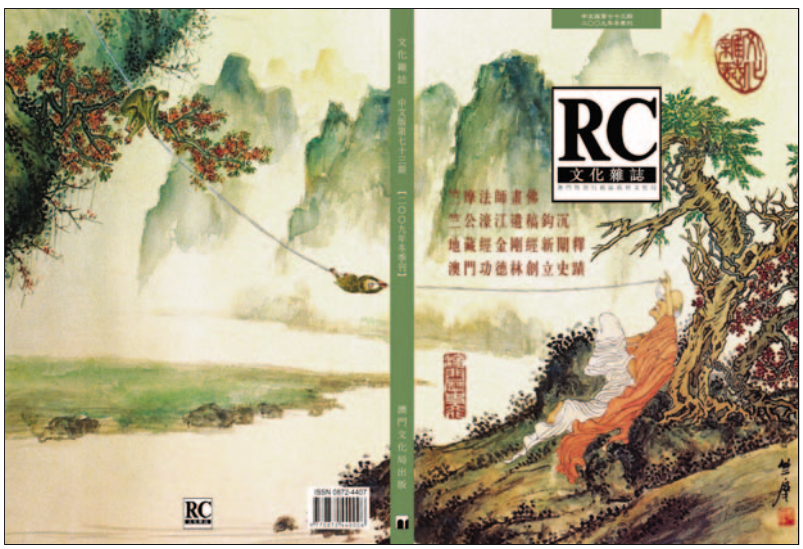
這期封面與封底聯成的一幅畫是竺摩所繪〈長眉戲猿〉：祇見眼前豁然打開了一卷堪稱“寰中絕勝”“天下奇秀”的山水畫面，好個一派窮崖巨谷、銳峰疊嶂。尤為奇絕的是那棵頂端綻出新綠枝椏卻一身枯幹虬結的老樹旁，倚靠着一位袈裟抖動的長眉老道人，正在全神貫注地舉手牽起一根劃過山谷飛掛於見不到盡頭的對岸絕壁彼端的長索，那飛索高處攀着兩隻相依偎的猢猻瞧着另一隻正在繩索中間不憚於向前爬滑的同夥呢！— 這幅禪味無窮的“空觀”之作，原來是竺摩法師追摹老家雁蕩山南天門奇絕的天險景象，而那位正在引渡靈長目生命越過迷津的長眉羅漢想必是少年竺摩哪位師尊原型之詩化形象吧。

竺摩十八歲進閩南佛學院，得以親近太虛大師，濡染了一身禪化之般若智慧，修成一名去蔽開悟自性超覺的模範青年法師。他不僅具備圓覺的智慧觀照真理洞悉世事，而且勇於在個體實踐和社會活動上有所擔當。1936年冬太虛大師應粵港信眾懇請南下講學，專囑竺摩隨行侍錄。就是在那“烽煙淪劫蒼生苦，霜露橫江行路艱”的戰亂年代，以“雁蕩山僧”自號的竺摩法師與濠江蓮島結緣，從1939年至1954年掛單澳門投身愛國救難熱心傳道解惑。偉哉斯人乎，固有辭贊曰：“彼自千里而來，就講席於功德林，為儕輩作文字友，說佛法墜天華，刊覺音明因果，其所以為眾生解脫一切苦劫而備受地方之推崇者，夫豈曰萬眾生佛已哉！”

《文化雜誌》・第七十三期

致謝提供資料之作者與機構

繼傳法師　松青居士
柳　蓮
何建明
譚世寶　胡慧明　王曉冉
馬來西亞檳城三慧講堂
浙江雁蕩山竺摩法師紀念館
澳門無量壽功德林住持戒晟法師



本期封面由韋雅思（Gisela Viegas）設計

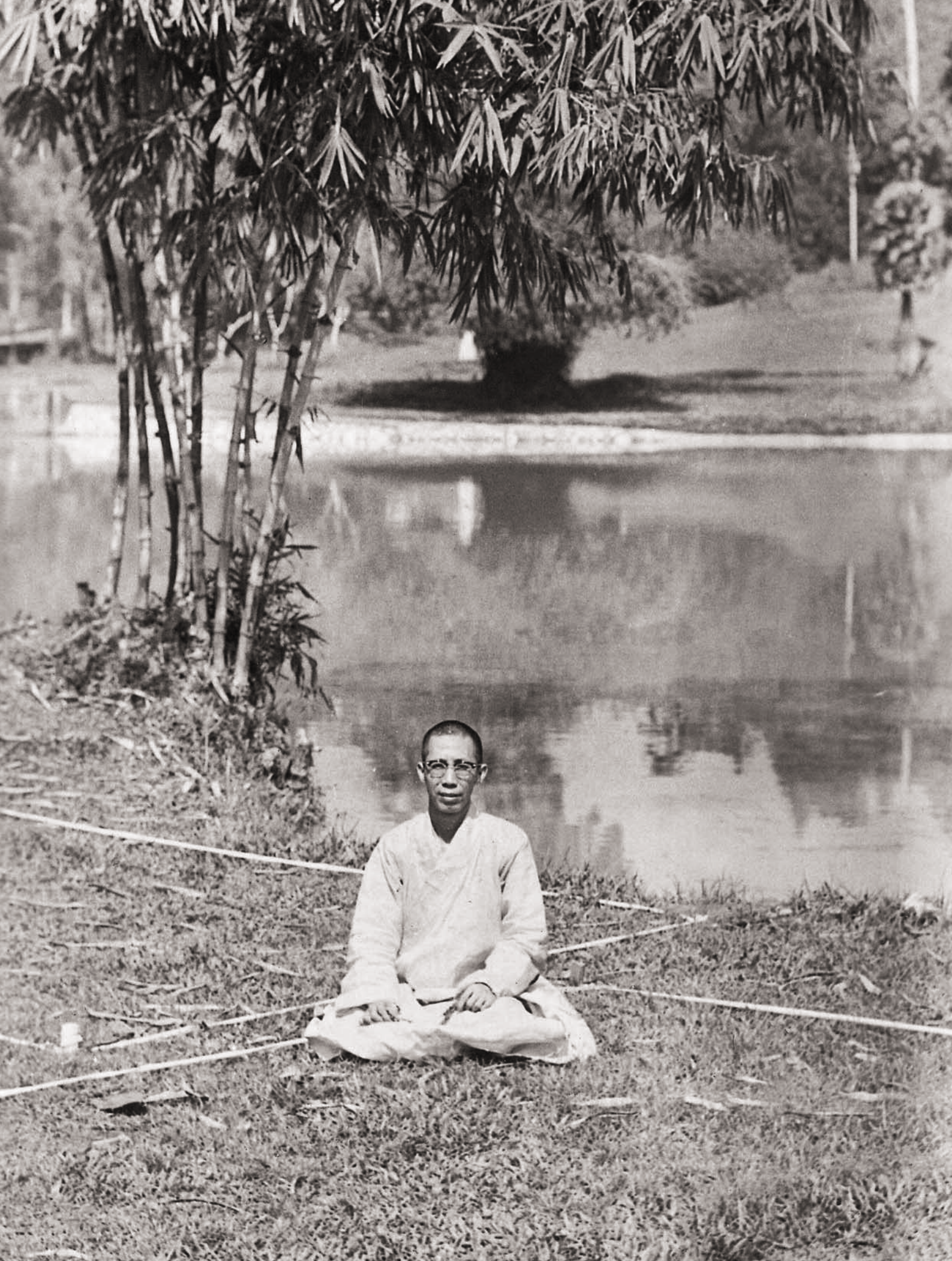
RC 文化雜誌 是一份研究歷史文化的雜誌，亦為切磋學問的自由論壇。其宗旨是推動東西方文化交往，探討澳門獨特的個性及中外文化互補的歷史，藉以促進澳門與海內外的學術交流。

為此，本雜誌刊登任何有關上述主題的文章，祇求學術價值，不拘思想見解；作者文責自負，其理論和觀點並不代表本刊立場。

本雜誌編委會有權不發表與不退回無約投稿。

RC 文化雜誌 是一份季刊，用中文和外文兩種文本出版，根據不同語言讀者的實際情況，在內容上各有所側重。有心的讀者將會注意到這種差別，並領會我們的意圖。謹此，我們向各位讀者、學者和收藏家們推薦，訂閱全套（兩種文本）的《文化雜誌》會有更大的參攷與收藏價值。

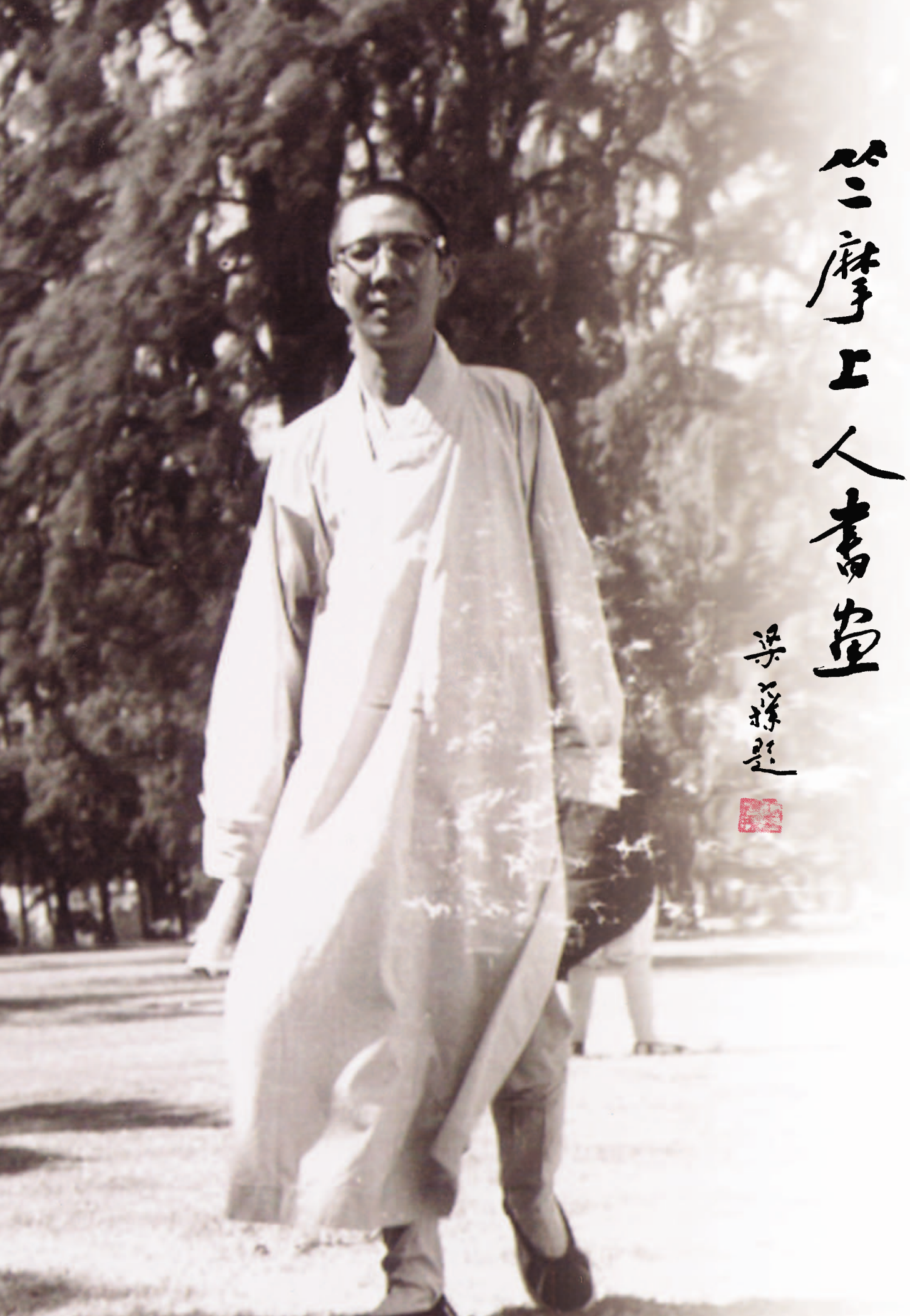
竺摩在澳門・永遠之懷念



等春雲意未央

劍父

世出世間皆有累
為真為俗兩俱難


笠摩工人書塾
梁蔡題

一葦渡江圖　Bodhiarma

竺摩法師繪

李鐵拐　The God of Cripple

竺摩法師繪

羅漢托鉢圖　Arhat Cultivating Alms-giving

竺摩法師繪

坐禪圖　Zen Meditation

竺摩法師繪

無量壽佛　Buddha of Innumerable Lives

羅漢醉酒　Drunken Samadhi　　竺摩法師繪

行腳僧　Zen Ascetic

竺摩法師繪

達摩面壁　Bodhiarma Faing the Wall　　竺摩法師繪

維摩示疾圖　Wei Mo Preaching Beings Through Dukka (Sufferings)

竺摩法師繪

众知累却
曾脩真七
相莊嚴迴
云塵十二
願深柽營
海三千
化被指迷
津圖明有
多通天耳
清淨無為
濟界身不
耳循聲
閱自性梵
音常作海
潮音
觀音大士聖像
世摩并題

我有慈悲大士咒但求成佛
不生天願將一滴甘露水化為
慈雨普遍大千
世摩并題

觀自在菩薩行深般若波羅
蜜多時照見五蘊皆空度一
切苦厄
竺摩實經并圖

觀音大士圖　Avalokitesvara Bodhisattva

竺摩法師繪

南無大慈大悲觀世音菩薩　Ven Kuan Tze Yin Bodhisattva

竺摩法師繪

聽瀑觀音　Contemplation on the Sound of Waterfall

竺摩法師繪

觀音飄海圖　Kwan Yin in Lotus on Water

竺摩法師繪

觀音大士像　Portrait of Kwan Yin

竺摩法師繪

敦煌天女圖　Goddess of Good Fortune

竺摩法師繪

答曰寒山问拾得曰世间谤我欺我辱我笑我轻我贱我恶我骗我如何处治乎拾得答云只是忍他让他由他避他耐他敬他不理他再待几年你且看他

布袋和尚因成偈以题之

笠摩

世界广依山河匪日大海微尘须弥入芥拾起幌头解腰带后资之五网取

布袋 笠摩

一个布袋包罗万有等闲放掇多少难受惟大度人常开笑口是非不置

不语 丰子恺

世是佛子佛
抑是魔子魔孫
現前大德試一參
竺摩

壽星圖　Longevity

竺摩法師繪

鹿苑度僧　Deer Park Sermon　　竺摩法師繪

長眉戲猿　The Long eye-brow Arhat　　竺摩法師繪

竺摩法師自述及濠江遺稿鉤沉

柳　蓮輯錄

竺摩法師駐錫澳門期間著述開講的遺稿軼文之蒐集主要根據馬來西亞三慧講堂印經會（Triple Wisdom Hall Dharma Publication）出版的《篆香畫室文集》（2003年出版，由陳松青先生提供）以及《覺音》、《無盡燈》等珍藏本中校勘輯錄。所錄文章為：竺摩行狀自述（〈行腳過千秋〉、〈暹羅紀遊〉（前言））；竺摩論及佛教與時事之感言（〈華南覺音的希望〉、〈為普照寺僧及藏經殉難志哀〉、〈海潮音卅歲感言〉、〈再悼惺公法師〉、〈僧救事業的回顧和展望〉、〈關於本刊遷居及其他〉）；竺摩在澳門開講及撰寫佛教文化與教育專稿（〈對於"經懺佛事"的新估價〉、〈由學佛的職責講到自我教育〉、〈佛學問題座談〉、〈一個大學教授眼中的佛教〉、〈從紀念佛誕談到佛的思想學說〉、〈地藏菩薩聖德的蠡測〉、〈"大眾顧問"編者論佛學〉、〈讓我先來一語〉、〈由宗教信仰論到佛教〉、〈答畏因君的一封公開信〉、〈《覺音》第十六期編後雜話〉、〈弘傳佛法的基本工作〉、〈《覺音》第十八期編後雜話〉、〈答魯衡先生〉、〈寫給為工作懊喪者〉、〈借花獻佛〉、〈弘一律師的"先師"〉、〈紀念印光法師的老實話〉、〈太虛大師的融貫思想〉、〈勝鬘與勝鬘經〉、〈維摩經語體講錄〉、〈大乘廣五蘊論講題〉、〈地藏經講話〉、〈金剛經講話（金剛般若波羅蜜）〉）。

行腳過千秋

人生數十寒暑，瞬息即逝，任你是功業上的英雄豪傑，或學問上的法龍義虎，氣焰萬丈，不可一世，曾幾何時，夕陽北邙，又與荒煙夢草同腐。這祥一想，要為自己寫些甚麼，不藏拙寫了又有多大作用，不過難卻編者萬里寄書的熱情和厚意，寫下一點留作自己的記憶。

地藏法會出家因緣

1913年農曆八月十三日未時，我出生在中國浙江樂清縣距離雁蕩山下不遠的河新橋村，俗姓陳名德安。兄弟姐妹十人，排行第七。父諱紅梅，修長清瘦，為地方鄉長，母王氏，矮如冬瓜，皆虔誠事佛，樓上自設佛堂，朝夕禮念，我亦隨之，《神咒》《心經》成能背誦。十歲入學樂清私塾，每試多冠榜首。時邑中名士張雲雷（民元最早留日生，與高劍父同時，曾任上海《時事新報》主筆）、縣長胡奉塵，皆印光大師皈依弟子，與永嘉吳璧華，發起創辦樂清居士林，每逢朔望，集會唸經者千餘人，浙東佛法，盛極一時。我和我父，為法會中的常隨眾。二五〔1925〕年秋，隨父至黃塘壽昌寺，聽欽漢法師講《地藏經》；師見我禮佛至誠甚喜，勸父舍我學佛，遂禮寺主白雲上人披剃，時十二歲，法名默誠，字守志，別號雁蕩山僧，因住過雁蕩靈峰的靈巖寺，師父教我讀《天臺四教儀》，不久成誦；翌年送至永嘉普覺寺，為象賢師叔護關，從之學習《始修心要》、《永嘉證道歌》及《古文觀止講學入門》。時弘一律師出家不久，在永嘉城下寮閉關，我的師公萬定和尚攜我拜見，很歡喜，承書"發菩提心"四字勉勵我。

二六〔1926〕年，師父在寧波梅墟建靜宗寺，挈我同去，過了一年多的趕經懺生活。

竺摩法師講著

由舊叢林到新學院

1927年，師父送我至四明觀宗寺，住叢林參學，隨侍根慧方丈，學背《梵網經》並聽淨寬老法師講解此經。一朝早課下殿，他坐在禪龕上好像提筆在寫上堂法語，寫到第三句“一爐縹緲煙雲起”，老是唸着寫不下去；我多嘴道：“百鳥銜花遍界香。”剛剛和他第二句的陽韻相合。他說：“很好，你也懂得？你不必跟我學坐禪，明年我薦你到弘法社學做法師。”明年是民國十七年，我十六歲，他的法師 —— 諦閑老法師 —— 七旬大壽開戒，我依之受具後，轉入觀宗弘法社，親近我的教授和尚靜權法師學習天臺教觀。次年靜權退位，寶靜法師繼任方丈，主講學社，教授《十不二門指要鈔》。當時同學有清淮、心道、智定、葦庵、逸山、又信等三十餘人，我是架子最矮年齡最少的一個。叢林中習禪習教分有各個部分，凡是習教覆講小座的學生，用勉勵語以法師相稱，於是大家都稱呼我作“小法師”。剛巧第一次抽籤抽到我覆講，講得依文解義並不理想，而法師以我年少能講，不免要贊勉幾句，因此我這個小法師的綽號，在寧波一帶，就不脛而走。在十年後聞名而未見面的常惺法師到白湖講舍會晤芝師等，還以小法師戲我，在我求學的過程中，這也是非常有趣的小插曲。

1930（民二九）年夏，廈門閩南佛學院教務主任芝師叔，假期往蘇州定光寺講經，歸經寧波觀宗寺去看諦老。因諦老過去在溫州首剎頭陀寺講經，他曾代座；可是他是武昌佛學院出身，現在在廈門辦新學院，又辦《現代僧伽》，主張改革佛教，作風已有不同，見面寒暄一番出來，就叫我向主講寶公法師告假，從此我就離開觀宗學社轉到閩院去了。

我隨芝師到了閩院，已是秋季開學的時候，同學心道、西蓮、洪林、德潛、普欽、智嚴已先我而到，燈霞、東初、窺諦、靜嚴、大訥等後我而到，印順法師則遲至九月才從普陀山來到。同學分甲乙兩班，我僥倖考入甲班，又是兩班中年紀最輕的一個，聽的課程有《成唯識論》、《攝大乘論》、《解深密經》、因明、佛教史等等，因為這些課都未聽過的，又遲了一個學期才到，所以得益並不多。1931（民二〇）年春，院長虛大師回院，甲乙兩班大會考，是一次全部佛教常識的測驗，不料發榜時我的小名竟誤居王前，而許多齒德高、學問好的同學，反而落在盧後，使我感到惶恐萬分！後來大師講“宗地圖解”、“僧教育是建築僧律儀之上”，是研究部的寶忍等同學記錄；而專題演講，則全體同學自由筆記。有一次講“佛教的教史和教法”，選了我的筆記，大師並親筆寫一張信箋，叫院務主任大醒法師交給我：“守志思清筆雅，為少年之秀，若能多培福報，前途不可限量。”今日來看此條，真使人慚愧到無地自容；也因此緣故，1932（民二一）年卒業，大師弘法潮州和汕頭，就命我去作筆記。所有講稿及弘法盛事，都寫在〈太虛大師潮汕弘法記〉中，刊於《海潮音》月刊上。大師弘法潮汕兩地回到廈門，命芝師赴武漢主編《海刊》，我亦奉命隨從助理，並轉入武昌佛學院深造，為研究員，兼任世界佛學苑編譯員。時武院為世苑之總苑，分考校與編譯兩部，以會覺法師為考校部主任，本光、印順、塵空、清虛、力空為考校員，以芝峰法師為編譯部主任，葦舫、洪林、紹樊和我為編譯員，法舫法師為院務主任。

叢林講經與學院辦學方式是不同的：在舊式的講大座，學員要覆講，即講小座；新型的學院的學制，接近現代教育的新方法，有佛學科與普通文史等科，學生多作筆記，練習通俗演講，以代替小座的覆講。因此新學院出師的學生，會講會寫；而舊叢林出來的學生，多是會講而不會寫，不過死背註解，強記名詞，結果熟能生巧，講得頭頭是道，亦是有他的好處。

隨侍大師弘法潮汕

1933（民廿二）年，芝師辭《海刊》主編，至慈溪金僊寺辦白湖講舍，我亦隨之任教職，1934年夏，虛大師因我師父之請，在梅墟靜宗寺講《金剛經》，以後他回雪竇寺，命觀宗西堂式昌上人和我代座，講至圓滿。秋間，我回鄉省親，一別十年，重見甚歡，並訪樂清居士林張胡兩林長話舊，邀我在林講“佛教的十法界觀”。

1935（民廿四）年十一月，大師應閩粵緇素之邀南來講學，自滬來書命我隨行為記錄。自春申江畔搭船，先往廈門，常公院長師生及諸山緇素熱烈開會歡迎大師；以院中師生稍有波折，大師乃講“師生應如何愛護學院”。常公繼起致辭，並發表要我為閩院助教。越一旬，大師鑄蘇慧純和我至港，陳靜濤、王學仁等請駐錫里頓山利園佛學講經一週，並講“從香港感想說到香港佛教”；又為我與悅西、通一、雲海、法舫諸同學重受菩薩戒。12月1日，東蓮覺苑何東夫人張蓮覺居士請大師至山頂花園應供和說法，有主講靄亭法師、林楞真苑長和我們二十多人陪同上山遊憩一日。隨後港九新界多寺庵如東普陀、青山寺、慈航淨苑、般若精舍、葦草間皆輪流請大師應供開示。大師每到一處，皆作專題演講，由我記錄成文，付諸《海刊》。港九佛徒，向似散沙，各自為政，自大師在各佛教機構，應機開示佛理，鼓勵團結，起了很大的作用，影響以後香港有佛教徒聯合的機構產生，這是大師啟導誘化的工夫勞績，不可磨滅。

14日，我和陳靜濤隨大師去廣州，駐錫六榕寺佛教會。次日在廣州民眾教育館，受佛教界聯合歡迎，大師講“六祖與總理”，並應虛雲長老之邀，參禮六祖，在南華寺戒壇講“贊揚六祖以祝南華復興”，回廣州在居士林開講《彌勒下生經》、明德學社開講唯識、復旦中學講“佛學之人生道德”等皆有記錄；後泊舟汕頭，在庵埠龍清中學、潮州開元寺等講學至是年除夕，還抵上海，駐雪竇寺分院過新年，大師並命為上海佛學會分會諸居士學講佛理。

抗戰期間雲水生活

1936年回白湖講舍自修，1937年1月至6月，我在四明延慶寺請英文先生來寺專攻英語，每日趕讀英文八小時，預定九月入日本大正大學留學；中日雙方正接洽當中，不料7月北平蘆溝橋事變，為中日戰爭所阻，不果行，心灰意冷，乃從白湖參加慈北抗敵後援會作宣傳工作。不久，全國的不設防城市，都在惶惶恐怖中，每個人隨時可以被敵機炸死，乃與白湖講舍學友暮笳、化莊等放下一切。他們把笨重衣單都丟了，我則把在廈門三年所讀的所有日文書及英文書等從白湖搭小船出來，都丟入河中，以為此生此世，絕無再讀外國書的機會。從後方間道而出，欲至武漢參加僧侶救護隊，當行腳經江西南昌時，適遇敵機空襲警報，我們三人因不識路，誤入機場路旁，遠見中國兵舉槍欲射，我們趕快躲入路邊凹處的深洞，不一分鐘，即見雙方飛機十餘架，在上空混戰，炸彈響聲震天，使聽到者心驚膽跳。我和暮笳、化莊說：“今天我們誤履險境，小命休矣！”他倆說：“那就當作出師未捷身先死吧！”相顧唏噓不已！約戰二十多分鐘，看見對方機尾，都出煙地飛走了。我們從洞中爬出來，正慶頭顱無恙，不料哨兵追問：“你們幾個和尚不是日本間諜吧？為何要送死，跑到機場來避空襲？”經我們說明“過路不識路，誤入險道”的原因，也就無事算了。

後來從南昌幾經問關輾轉到了武漢，找到救護隊的宏明隊長，承他好意聘我為幹事，亦見到分隊長萬弟同學，曾到龍海鐵路救濟傷兵。我們曾被逃難的傷兵和難民衝散，萬弟衝去西安，我碰遇民族大學的宣傳隊，參加他們的隊伍工作。民族大學是閻錫山氏抗戰初期在臨汾辦的。臨汾在近黃河北面的三角形地帶，後來被敵軍包圍，我們被逼到一個山坡，聽到槍聲，回望遠見敵軍就要衝上來，恐被看見，大家分散伏在山坡上拚命向上爬，爬得太疲倦，最後身邊僅有一條禦寒的絨毛氈，及一小包大師及弘公同豐子愷、蕭乾、陶亢德等作家給我的信件也嫌重，都丟光了，剩一條身，在寒夜裡爬過高山已天亮，望下見到黃河。大家走近黃河，祇見黃流滾滾，欲渡無船，後面部隊傳來的消息，日兵已步步逼緊，不趕快渡河，恐被追及。這時沿河邊已跑了好久，遠見一隻大空船，大家高興得救，可是走到大船邊，失望得很，祇是一隻有漏洞的死船，能否得渡，並無把握，但大家既在倉惶中逃命，就跳下船去，各持殘破的木板，拚命盡力地當槳划，划近彼岸，船已沉到八分，二三十人各各爭快跳出，最後兩個還是跳不上來，眼巴巴見他倆被無情的黃流滾滾地沖走。

俗語說“不到黃河心不死”，現在到了黃河，心尚有心，也未身死；可是經過南昌空襲不死，漏船渡河不死，為國報効又報不成，心傷萬分，無精打彩地走到洛陽，也

無心去看白馬寺，在鄭州車站直搭火車回到武漢。武漢同學葦舫見我一驚，問知情形，慰勉一番了事。

1938（民廿七）年寄宿武院，時武漢三鎮，岌岌堪危，接法尊、法舫二師自重慶寄來聘書，要我去漢藏教理院任教職未果，旋與慧雲法師搭粵漢車南下廣州，飛機炸彈，無時無之，急趨香港；次日五羊淪陷，哀鴻遍野，港上緇素名德筏可、海仁、靄亭、劉德譜、陳靜濤、王學仁等在菩提場發起成立佛教救濟難民會。我與墨禪、葦庵法師，皆被推為委員，兼駐會辦事，兼將戰地經過情形寫投香港《大公報》文藝〔副刊〕以及《宇宙風》月刊，得編者蕭乾與陶亢德來訪，並在《大公報》舉辦的一個文藝會中介紹與葉靈鳳、落花生〔許地山〕、周揚、蕭軍、蕭虹〔紅〕及詩人田間等認識。他們皆以奇異眼光投我，我談笑風生，引以為樂。

澳門辦學兼習藝事

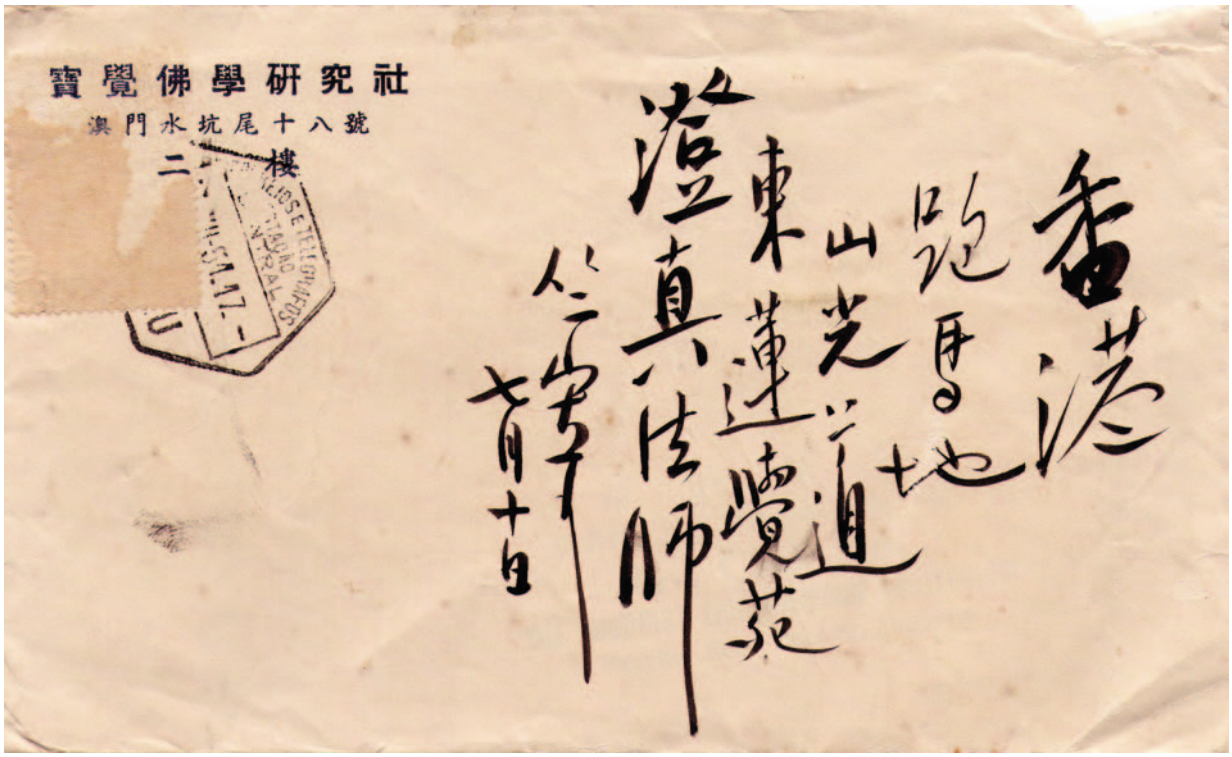
1939年（民廿八），應東蓮覺苑林楞真苑長及主講靄亭法師之邀，赴澳門功德林辦佛學研究班，有學生釋照真、黃本真、釋性真、林朗真、釋覺源、釋了願等十餘人，皆是東苑第一屆畢業生。靄老因要退隱青山海雲蘭若，要我出來再為他們研講唯識，乃講《解深密經》及《因明大疏》，講解之餘，並主編《覺音雜誌》，宣揚佛學，結識了港澳許多的文化人。

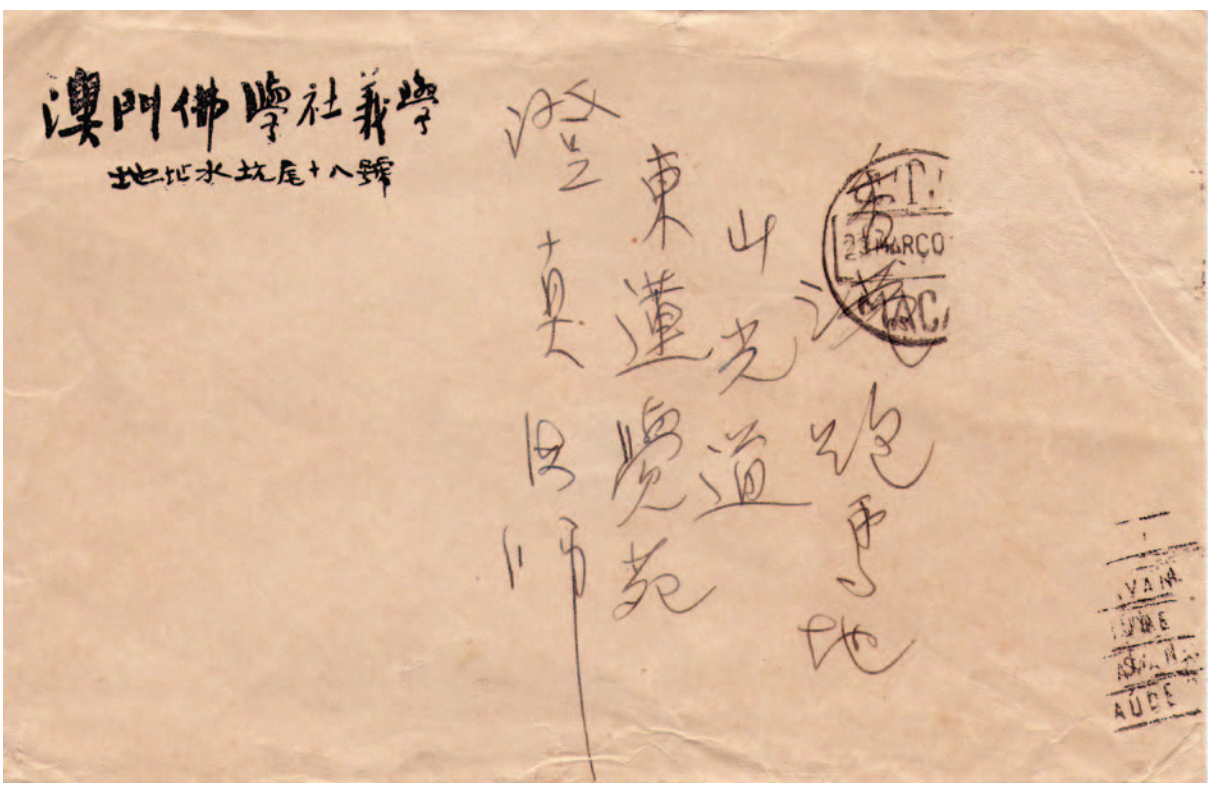
是冬彌陀佛誕，林規結七四十九天，宣講《維摩經》。一日，嶺南畫哲高劍父氏來隨喜聽講，見我所書屏條，頗為欣賞，並謂：“既已學書，何不學畫？學佛我可奉汝為師，學畫則汝必師我才可！”次日復來，送我大草一聯，語為：“莫問有無法，已空生滅心”，上款“竺摩我師博粲”，下款“建國三十一年試粥飯僧劍父手製墨”。自此我遊於藝，渠耽於禪，遂成忘年之交，時劍老年逾六十，我年僅二十又七。時五羊城淪陷，百粵文人，多避居澳岸，組清遊會，每逢週日雅集，各出書畫詩詞觀摩，以文會友。我在講編之餘，亦被邀濫竽其間，逢場作戲，視為人生之一樂。

1943（民三二）年戰事未已，我欲北歸雁蕩靜修，假松山聽松山館個展書畫，留別文化界諸師友。彼等數十人在媽閣廟為我餞別，予出示留別二律云：“三年聚首情如昨，今夕禪林把別觴。坐喜清風來爽颯，笑從明月問行藏。過江名士音塵接，遁跡精監俗慮忘。貽我佳篇逾百幅，滿船書畫似襄陽。”其二云：“清遊幾度樂追攀，風雅論文喜往還；杯茗幸同聯汐社，芒鞋時或踏秋山。烽煙淪劫蒼生苦，霜露橫江行路難！湘捷欣聞開盛宴，臨歧何惜唱陽關。”題為“留別澳港清遊會及潔社諸子”，並附序云：“辛巳年避兵濠江，附麗清遊吟侶，以文會友藉消永晝。中秋前夕將歸雁蕩，承諸詩翁畫友，餞別媽閣，紛投珠玉，賦此志感，時正湘北大捷也。”次日港澳報章，競刊佳句（見陳寂作〈媽閣餞僧記〉）。時遐庵（恭綽）居士在港大閱及欣然來書云：“奉示及諸公詩章，一時盛會，佩羨之至！愚藏有明代趙文度（左）所繪〈送生明法師還雪竇圖〉，附緇白送行詩甚多，最著者為智舷法師及王石谷，可後先輝映，第天啟時世局尚安，雪竇清夷，足為幽棲之所，不若今之荊棘載途耳。”我在《覺音》編《弘一六旬專刊》及《維摩》出版，葉遐老曾為我題字。當時，多次在港大，我常去港大訪許地山和馬鑒都曾和他晤談，知他在現代僧伽裡，心目中祇有弘一律師一人，並對我說：“看報紙的和尚，已非高僧。”不料他這次竟以明趙文度〈送生明法師還雪竇圖〉，拿來與諸文化人送我歸雁蕩的詩詞圖畫相比，謂為“後先輝映”，文人雅趣，有時亦會使人莫測高深！

北歸遭難死裡逃生

事有出人意料，當我北歸經香港，剛上碼頭，即遇日機空襲下彈，人心惶惶，爭相逃命，亂成一堆。我從彈雨中穿至跑馬地黃泥涌道靜老處暫避。連夜炮火不停，次晨日軍已在九龍登陸，連日炮轟跑馬地，每早開窗一看，跑馬地街邊都是屍體。有一大富商綁滿一身大港票逃難，不料為流彈所中，倒在馬路上，散得一地大鈔票，沒有一人敢去收領。我看情形不對，轉住東蓮覺苑；林苑長十分厚待，〔我〕住在主講靄老法師房裡，因靄老適於早一日入青山，困在海雲蘭若四圍的戰火中不能回港，死生未卜。過兩天，





竺摩法師當年在澳門發郵的兩通信封（原大）

住在東苑左邊王府中的顯慈法師，亦在驚恐中搬來和我同房住，在這時候真好似“生死同參”。樓下後殿則住着早一天來避難的呂碧城老小姐，她每天上樓找我兩三次，手中拿着一本她的大作《觀無量壽經唯識釋》，說自己此次浩劫難逃，要我替她保存好這本經，待戰爭和平後，寄到上海佛學書局交沈彬翰經理出版，因她已和沈經理預約好了的。我祇好說：“在這個生死關頭，你我誰先過關，毫無把握，不如交託東苑負責吧。”聽我一說，她歎了一下，也就同意了。

呂碧城的文名藉藉，天下皆知，為五四新文化運動以後的產物、南社的健者，亦是一個人海中的奇女子。她當年在天津《大公報》編文藝副刊，曾和太虛大師、常惺法師通過幾次信，對佛法起了信仰，尤服膺佛陀的慈悲，提倡素食主義；後來在維也納曾主持世界素食大會，在會中對戒殺放生、提倡素食、保護動物大聲疾呼，獲得許多人的同情，並與素食主義者的李石曾在世界各地宣傳素食和平的利益，對推動世界和平，起了很大的作用，相信她不因戰事的阻礙，努力提倡素食戒殺、保護動物，應可獲得諾貝爾的和平獎金。

呂居士信佛後，不僅是一個譯佛學的學者，也是一個虔誠的信徒。她住東苑大殿後面，一出房門便和觀音大士相對，故當我每次行過佛殿，都見她跪在大士面前磕頭，有時還在求籤。她每次看見我，必起來找我談話，多數是談她那部《觀經唯識釋》中有關唯識的一些問題。一次她拿起籤筒，要我對世界的大事求求籤，說很靈驗。我說：“我向來誠信大士，可是對於求籤未曾深信，如果要求，我來頂禮，你拿籤筒代我求吧！”她問：“那麼你求甚麼呢？”我說：“我心裡所要求的事，我在頂禮時大士必已知道，你搖籤好了。”於是她拿着籤筒，跪下三叩三搖，跳了一枝第某（我還記得號碼，暫不寫出）籤出來，給我一看，使我駭了一跳，正是打中我心裡要求要知的事，幾乎使我歎住說不出話來了。她問怎麼的？我祇告以“不可思議”！我跪在大士前再禱告，要她為我再求一次，求出來又是這枝籤，使我心灰意冷。從這時起我對於籤詩的觀念是：有無靈驗，祇在乎誠和不誠的一個誠字而已。

在雙方交戰的槍林彈雨中經過十八天的恐怖生活，英軍孤鬥無援，陣亡殆盡，據說最後是港督和中國的陳儀收軍乘夜搭小艇從後方衝走，日軍登陸，香港隨着九龍都淪陷了。

重病再生因禍得福

港九戰事期間，所有大小船隻，皆受日方控制和徵用，所以戰事雖暫停止，而北歸雁蕩之路已斷，即回澳亦無船隻；後與友人種種設法，以重價搭一小舢板冒險渡海，曾遇大浪打擊，船身顛簸，幸未沉沒！得以回澳，借住羅利馬路一小佛堂，與高畫師住的提督街近在咫尺，距離祇有百餘步；想起自己業深障重三死一生，苦難多經，想到此身空餘，頗有“苟舍性命於亂世，不求聞達於諸侯”的想法，遂與外間隔絕，日與劍老過從，並和諸書畫文人往來，生活頗為放浪形骸。不料至三十三歲（1945），忽染大熱症，兼患重咳，中西醫葯罔效，醫生皆謂難有起色；至此痛思數年來祇顧弘法度人，而自未能度，乃以待死之身，於病榻上生大慚愧，深自痛責，放下萬緣，專稱觀音聖號，七晝夜不斷，忽夢大士放光，以大雪梨治咳，並引入古廟，見觀音像一拜而醒來，嘔吐濃痰，熱病全消。次日教醫生見，知此事，亦歎為宗教的奇跡。佛法不可思議，至此稍能體驗，乃益加功用行，再接再勵，一夕復夢大士引至地藏殿燒香，暗示多唸《地藏經》，可消除宿業，增延福慧。於是晝夜讀誦，至四十九日，夜夢圓光，見自己從床上起來，走入一寺的花園，房有工役二人，一踞坐草坡打盹，一在薙草，目不旁視，口中卻乾脆在說：“本來今年卅三歲壽盡，現在好啦，以修持之力，已增延壽命一半有多了！”經過此一體驗，對佛教信念更加堅強，認為佛語句句屬實，祇要自己死心體驗，便可獲得證明。自此不問世事，掩室自修，一燈定慧，六時不輟，在定境依稀見到太虛大師搭衣持具，在一叢林的大佛殿前，與我並排站着，拿過我的具一起問訊，意即送位要我回到叢林中去；又夢見印光大師（民國十九年我與芝師在蘇州拜候他的樣子）開示我說：“你不要怕身體不好，越弘法，身體越好，南方世界有很多眾生

是你應的機緣。”此時的心境與因緣，無一人知道，感覺心靈上非常的沉寂與淒獨；而急於求證，竟為病魔所乘，弄得骨瘦如柴，弱不禁風，幾難支持下去。就在這種情形之下，挨過兩年，後來移居東普陀，恰被樂觀法師見到，他在書中所寫的說我“失蹤”，說我急於求證的樣子，就在這個時期。那沉重的心情，不求人知，祇是當作自己心靈上的淒獨！

協辦澳社出版《燈刊》

1948（民卅七）年，一日在佛堂靜坐之際，似覺有人上樓入廚，開眼即見幾年不見的尹居士（現住香港）。他高興地說：“不見你好久，原來你在此靜修，欽佩欽佩！你鑊裡吃剩的鹹菜已發霉生毛了！現在我們擬辦澳門佛學社，請你出去畫佛弘法，機緣到了，你不可推辭，令人失望！”我笑笑而已。一月後，我把佛像畫好，就移居佛社。不久，佛社也開幕了。了弘二師不常在，我常駐社中，往來信徒問法，皆由我招顧。

1949（民卅八）年春，弘了二師相繼來社講經。夏秋之交，我講《地藏經》，並再版此經的講話。時選尹居士出任社長，出家眾都任導師。

1950（民卅九）年，在社宣講《金剛經》，並出版講義；過港與陳靜老及林苑長相見，晤叙甚喜，並承關懷，至為可感，靜老並命我住東普陀月餘，再回澳門。與社友陳心彬、陳心潔等發起辦佛教義學，招來學生三百多人，加佛學科，藉向兒童播種，影晌良好。

1951 年 8 月，義學加班，我除了往來港澳講說外，又創辦《無盡燈》雜誌，宣揚佛法，風行港澳，遍及海外多地，頗受讀者歡迎。

1952（民四一）年冬，大埔墟攝提精舍明老請敏智法師辦正心佛學院開學，我與禪定和尚、陳靜老等受邀出席演講；為尼眾學院，提倡尼眾教育。予亦曾請明老及金山和尚蒞澳社開示佛法。

1953（民四二）年 3 月，鹿野苑明老，籌辦棲霞佛學院，聘余為副院長，時余已移居鹿野苑。次年春，學院開學，超塵法師為教務主任，有學生妙賢、清峰、修嚴、青松、法慧等十八人。秋，法舫法師蒞苑講《大乘起信論》，多年不見，晤叙正喜；並將《燈刊》遷到跑馬地出岫軒發行，編輯部則設在鹿野苑，後由超塵法師主編。（舫師應改 1952 年來）

奉安舍利拜訪僧皇

1954（民四三）年三月八日，接暹羅龍華佛教社長林德潤居士航函，邀我去暹主持虛大師舍利入塔大典，及宣講佛經；而檀島及檳城亦先在出國前，有函邀請前去弘法與教書，心情忐忑，頗為躊躇，後決定先去暹羅，由暹轉檳，酌情再去美檀。

暹羅向稱佛國，全國皆僧，視僧如佛，因全國男人，皆須出家一次，才受社會尊敬。全國佛教行政，皆倣國家制度，有最高僧皇，及小僧王頒勒四人猶似宰相，其它昭坤以下， 等於部長及部長以下各中央及地方的幹部。華僑佛教團體，以中華、龍華兩社為著名。龍華社眾，都皈奉太虛大師為師，曾在港請去大師舍利，建塔供養，開建大法會，並派代表陳懋廉親聘函迎接至暹，主禮舍利奉安入塔，並泰僧皇朱點法粉，是日泰華高僧及信眾到會者數千人。余在歡迎會中報告“大師宏法史蹟”，次日講“龍華佛教與人間”及講《彌勒上生經》半月；在講經期間，開個人書畫展覽會，參觀者甚眾；皈依者亦數百人，每由佛教青年學者與社長執事數人，陪我拜訪僧皇及各僧伽部長，互贈禮物，情形歡洽。所有談詢大小乘佛教之教制和教理上的問題，都已寫入拙著《南遊寄語》中，在此不贅述了。

在龍華社講經期間，一面講經，一面畫展書畫，各報紙上宣傳得非常熱鬧。講經畢，中華佛學社社員陳克文、李淑亮、黃謹良、馬筱葦等來訪，要我抽點時間去中華講經，結果距離去檳的時間祇有四天，就在中華講《心經》三天，皈依修八關齋的善男信女亦有數百人，皆大歡喜，作禮而別。

受聘菩提弘法星馬

1954 年 5 月 4 日早上，我從曼谷搭機經過三點半鐘，到了檳城咎六拜機場，看到菩提學院住持陳寬宗、

菩提中學校長王弄書等，邀約諸山長老及董教師生約百人左右，豎旗排隊在機場迎接至菩院大廳齋宴，席上賓主講話，甚為歡暢。次日下午二時舉行全檳佛教徒歡迎大會，除了全檳佛教寺院僧俗住持外，還有藝術協會主席駱清泉、教育界領袖管震民等文化人及菩提中小學董事師生代表百餘人，濟濟一堂。極樂寺志昆方丈致歡迎辭，我在會上講“佛法的三要點”；王弄書及管駱諸人相續致辭，表示推崇之意，使我非常感激。

憶舫法師在香港時，已與我說過，他在錫大教書四年期滿，約我同來檳城攪菩提中學。可惜他在錫大教到第三年便患腦溢血逝世，所以現在已見不到舫師。這時已開始辦初中一年級，我就在班上教佛學課兼在週訓講話；並應新加坡菩提闌若及靈峰菩院林達堅主持之約，每自菩中放假，即去星洲講經，來來去去，將達十年之久。因她說這是慈航法師的道場，自他去世無人說法，信徒已漸漸散失，故要求我每到假期去弘法，維持這些信徒，堅強信心，擁護佛法；除了在星洲講說外，常到全馬各州如吉隆坡、霹靂、吉蘭丹、丁加奴、森美蘭、柔佛等處講經，而各寺庵之請開光、剪綵、開示佛理的，亦不時有之，並曾於1969年，組織訪問團，到未有佛僧的砂勞越去開闢佛法，亦曾率團到回教國家的印尼棉蘭等處，去宣傳佛法，散播大乘的種籽。

9月17日起一連三天，協力資助菩提學校中學部科學室設備，及佛教文化事業，出版經書，舉辦書畫義展，開會選菩提董事鍾文深、李華春為推動主任，管震民、駱清泉、王弄書為特刊主編，即印書畫第一集，籌款得萬圓，半為資助科學館，半為《燈刊》叢書。

代表檳星出席世會

11月，予住洪福寺，邱思仁、思義昆仲來訪，邀我代表檳城，去仰光參加世界第三次佛教友誼大會，同行者當有王如山、丘清來等僧俗十餘人，住在仰光新江青年會，我們僧眾數人住在和平塔畔的極樂寺。

12月3日，第三屆世誼大會在仰光和平塔旁僧伽耶那大石窟內舉行開幕禮。此大石窟如古時七葉窟，乃政府與人民一千多萬圓新建築起來，專供南傳僧伽雲集，作有史以來第六次修纂巴利藏經用的，他們在5月已開始誦經結集。有一位緬甸僧伽能將巴利文三藏全部背誦出來，甚為難得。今日大會開幕，有英、美、澳、加、甘埔寨、挪威、立陶宛、星馬等廿七國家，若以單位代表計，則有四十多個單位，代表共有四百多位，各國觀光者共有一千多人。中國內地和臺灣都無人來。

會中提出討論的要案有四個問題：

第一個問題是佛曆的決定：世會上二屆曾經討論，未有結果；此次為求實際需要問題，通過以南傳佛教的教曆為教曆，即決定公元1954年為佛元二四九八年，通告全世界佛教徒，以後都要用此教曆，以求統一。

第二個問題是世會總會所遷移與總會長的改選：緬僧主張總會遷緬，會長由緬僧長擔任，本是好的；但星菲代表畢俊輝與蘇行三主張總會成立祇有四年，基礎未穩，不宜快遷，遂通過照舊在錫蘭，會長亦照舊為馬拉拉式葛拉博士。其實是佛法僧為佛教要素，總會會長應由高僧主持為宜。

第三個問題是否認大乘是佛說：據說緬方早在開會前已提出與會長馬博士商量，要他支持通過；但馬博士在會中表示，此一問題現時不宜提出，因出席本會的大乘佛教國家不祇是中國與日本，還有越南、朝鮮、西藏、尼泊爾等都流行大乘佛法，是會引起廣大的反對，決難通過的。佛教如無大乘，智慧不大，思想不深，攝機不廣，必會削弱了佛教的價值；況太虛大師最先鼓勵世會，是想溝通世界佛教，融會大小乘的學理與思想，故此問題，應改為“如何融會大小乘佛教思想”，或“今日應如何溝通大小乘佛教文化以貢獻世界，爭取和平”才對，不料緬僧還是囿於一偏之見否認大乘，想一筆抹煞了大乘教義，抱此思想來召開世界佛教會議，未免貽笑大方了。

第四個問題是要辦一間國際佛教大學，在哪一國創辦，設在哪裡，難以議定，有緬僧謂不如將現費了千方圓建築來結經用的大石窟，待結經功德圓滿，用作國際佛教大學的校址，豈不很好？大家一致贊好！

第五個提案是第四屆佛教代表大會，議決在佛教開基滿二千五百年的佛教發源地的尼泊示舉行。

佛曆二五〇〇年是公元1956年，畢俊輝居士組織新加坡佛教代表團，推我為團長，畢居士為副團

ALLAHABAD

.....195 .

From,

DR. CHOU HSIANG-KUANG PH. D. (DELHI)
PROFESSOR OF CHINESE
UNIVERSITY OF ALLAHABAD
UTTAR PRADESH (INDIA)

From,
DR. CHOU HSIANG-KUANG PH. D. (DELHI)
PROFESSOR OF CHINESE
UNIVERSITY OF ALLAHABAD
UTTAR PRADESH. (INDIA)

ALLAHABAD
.....195 .

長，黎東方博士為秘書。我率團由星出發，共有僧俗男女十三人，經過泰國和仰光，一路受到盛大的歡迎；到印度加爾加答，住摩訶菩提協會，先去朝禮印度佛教的菩提迦耶等八大聖蹟，經過十八天朝完，才搭機飛尼泊爾的首都甲德滿都，召開二五〇〇年的第四屆世界佛教大會三天，由國王與阿難陀法師主持開幕。會中最受注意，是一個婆羅門教徒領袖，率二萬人皈依佛教，可說是獻給佛教二五〇〇年紀念的最好禮物。開了這個大會，一班代表又轉飛新德里，開世界佛教文化大會。我們住在阿輸迦王大旅館，有中國的巨贊法師和周叔迦教授見訪，談了一些中國內地和臺灣的情形，大家都希望推動佛教及和平世界。

遠飛檀島開壇說法

1957年（民四六年），我在未來檳城之前，曾應檀香山中華佛教會聘為導師，後以檳城菩中聘書先到，乃由泰國先轉至檳城，並去函與靜老商量，轉請粵籍法師筏老去檀，我因在檳教育弘法工作太繁，已嘆分身乏術；不料筏老去檀不到一年，竟回香港，檀山又乏主理法務之人，故我又被聘邀，約祖印學友同去，亦在年初離港前已與他商定，後接檀島會方主事來函，謂有一位釋泉慧要求來檀，問我可否答應他？我想出家人粒米同飧，多一位去並無所謂；且兩年前海老在沙田講《法華經》，他在當侍者，我曾和他見過一面，就答應他可與祖印早一個月先去，我因事要遲一個月才到。不料後來攪到祖印去夏大讀書，兼長檀華字校，檀華寺與佛教會都交泉慧去料理了。

擅香山是海上仙島，氣候和暖，奇花異卉，四季皆春，空氣又清新衛生，所以在島上活到八九十歲至百零歲的人很多，真是人間福地；可借福報不夠，1957年冬天去，1958年冬天就回檳了。在那邊一年，講了一部《普賢十大願王》的意義，沒有照正文講，祇憑十大願的名字，講其綱要，演繹其義，變成通俗講座，適應大眾的機宜，講了一番，與其說是綱要，不如說是演義比較來得合理。

檀香山是中國人給它的稱呼，從英文Hawaii譯音，應名夏威夷，或夏威夷群島，因一共有七八個小島，而以檀島的面積為最大。其次是奧湖，孫中山先生少年時代是該島的華僑，現在還保存他讀書的遺蹟，其反滿興漢的革命，亦多是在夏島發動的。我們年中曾組織佛教訪問團，率領會友廿多人去宣傳佛法，由該島的市長譚福善氏招待歡迎。在那邊留宿一晚，次晨三點起來上山待看日出。平時在中國祇聽說"去泰山觀日出"，不料在這裡亦可見到一輪紅日從火海昇上，全個海面一片金光，景色非常美麗，當時哼了五首小詩紀事，今錄三首如下：

茂宜觀日

破曉車臨千丈峰，幾疑乘化摩蒼穹；
須臾日自扶桑出，萬錦平鋪碧海中。

訪中山先生讀書處

締造中華天下奇，龍雲風虎憶當時；
疏煙幾樹荒墟在，不信英雄竟出之。

重晤譚福善市長

議制西方民主風，自由角逐各爭雄；
偶於鬧市聲喧處，又見先生競選中。

由奧湖回檀不久，快近舊曆年尾，適逢島上過年風俗，非常排場，有遊行花車數十輛，每輛有生活特點，代表世界各民族風情；還從夏大選出水仙皇后和公主四位遊埠，並到我們的佛會禮佛。度過這些熱鬧場面，我也離檀回檳了。

籌建全馬佛教總會

我1954年由港飛泰轉來檳城，主要的工作，是在菩提教學。但到1955年，金星法師自馬六甲來訪我幾次，談話的主點，是專誠邀我出馬領導組織馬來亞佛教總會。我向他表示感激他的美意，不過覺到現實佛教的基礎不好，組織不易，好像我們要建築洋樓在沙灘上，終是不穩固的。說我此人生活在佛教裡，祇宜教教書、搖搖筆杆、做點弘法的工作，對教會的事向來不感興趣；但經他這幾次語重心長的說活，使我也非常感劫，

想不到馬來西亞還有一位這樣熱心佛教的同道，敬佩之心油然而起。當我反問他對佛教具有如此熱情，為何不早組織佛總，要到此時才來提出？他表示苦衷，近去曾與星洲某老居士懇商組織星馬佛教聯合會，可是他堅持要做會長，他就拂袖而出，從此凡到星洲，即不履其處，不欲再見此人。原因是佛教會乃處理佛教行政的事情，居士不能越規管理僧制，故佛教之主席必定由僧伽出任，對佛法有認識的居士，決不敢自据高位在三寶的僧寶之上。因此要組織佛總會的事，一拖又是幾年，這次菩提學院聘請我來弘法，認為是一個大好的時機，因此再三挽我發心出任籌委會主席，發動籌建佛會及會所。次年恰巧菩院住持陳寬宗逝世，各州諸山法師齊集菩院為之誦經追悼後，他們與我商量開會成立籌備會，推我為主席，我轉推老成持重的志昆長老為主席。我們經過兩年的籌備工作完成，即將召開成立大會，恰遇美檀專函催聘，難以再辭，祇好在1967年11月赴美，到1968年12月才回檳城。大眾就決議在1969年4月19日借極樂寺開成立大會，首相東姑剪綵、華會長林蒼佑致辭，正式成了本總會，是日下午的全國會員代表大會，就選了我做佛總會的首任主席。

總會成立後做了幾件大事：

一、其時政府要登記寺廟產業，欲加管制或抽稅捐；總會成立則佛教的產業由教會自己處理，政府就打消了調查寺廟產業的意圖。

二、8月間本會組織了一個大規模的弘法團，推我為團長，伯圓為副，金明為領隊，參加的包括中錫泰緬各佛教團體的講師、團員、職員及青年歌咏隊的工作人員，並聘大報記者二員隨團記錄，共達卅八人，作馬星環島弘法，開馬星佛教史無前例的歷史的新頁。

三、申請佛教衛塞節為全團的公共假期：過去十年來祇有檳城與馬六甲兩州定衛塞節為公共假期，其它各州皆無公共假期，教友要在這日慶祝佛誕，都不能遂願，且在耶教有三天公共假期，佛教一天也無，在宗教信仰自由的馬國，為不公道。故本會在1961年秋有議決案向政府申請衛塞節為全國公共假期，派總務金星委員執行，請各黨領袖簽名。還未統統簽完，政府知勢在必行，在1962年1月3日就宣佈了佛教的衛塞日為全國公共假期。（我在《燈刊》第12期發表〈迎接佛教衛塞年〉）

開辦學院培植人材

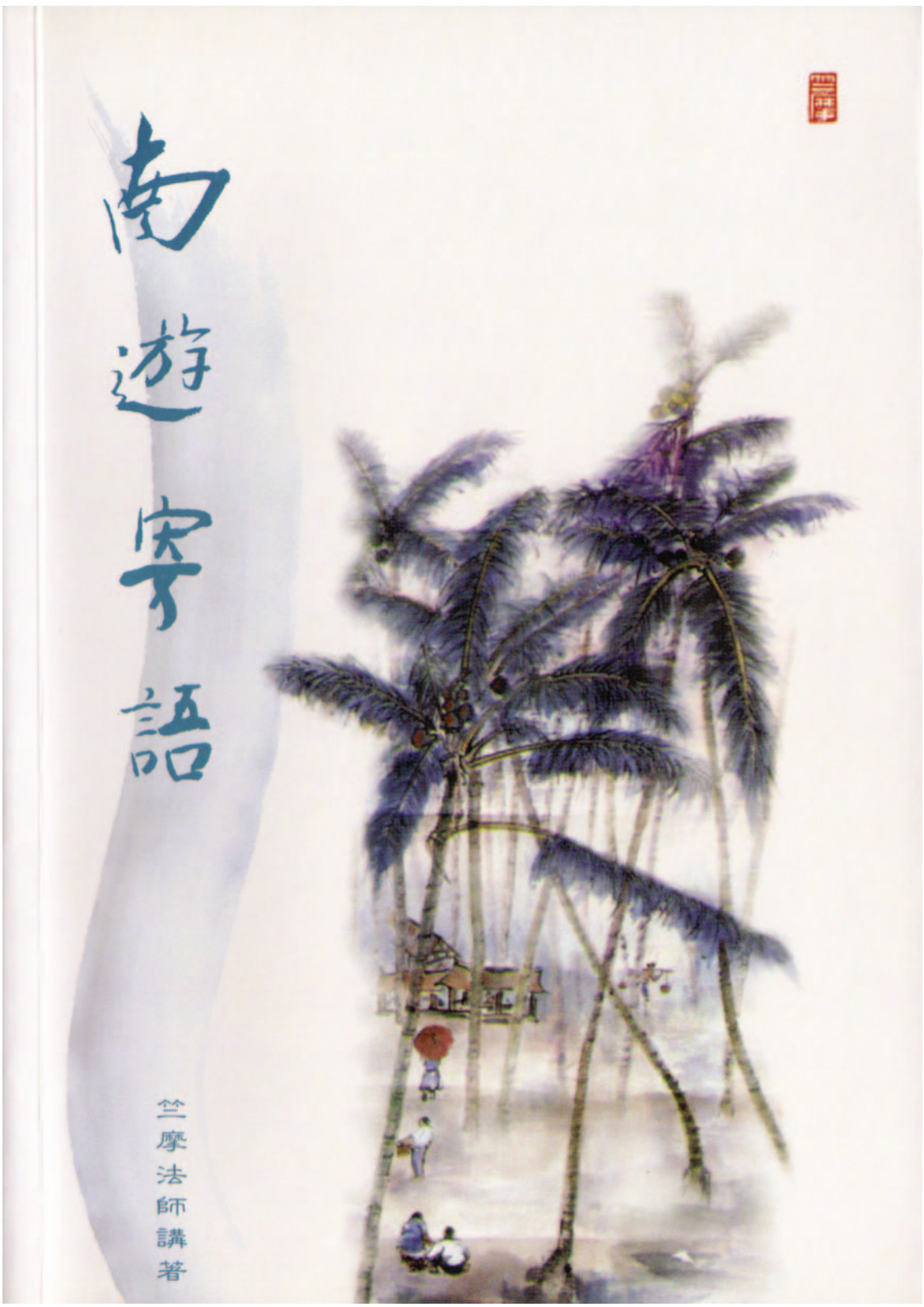
語云：“人能宏道，非道弘人。”這是真理。中國佛教自明清以來，不重教育，不辦學院，不植人材，所以漸形衰微，呈現秋山葉落的景色。民元以來有月霞、諦閑、太虛、仁山等老師出而辦學，略有人材，佛教已有起色；自經國共紛爭，左興右倒，佛教一切教育機構，亦隨之偃旗息鼓，故大陸今日已無佛教。海外各國，亦多名存實亡，尤其馬星兩地，更需有教才挺身而出，奮發致力，建設佛事，佛教的前途，始有發展的希望。

1970年春，佛總新會所落成開幕後，我已辭去主席一職；但因責任所在，幾經僧俗同事三數人之督促，復以總會名義創辦馬來西亞佛學院，推我任院長，與一二同事，立院訓，作院章，以及各種大小規條。全程教育共達十年之久，即由預備班一年、初中班、高中班各三年，深造班三年。如不辦深造班，則辦進修班一年，則全程教育祇有八年。學生初開辦幾年，共有五六十名，後六七年多在四五十名左右。學生多數來自各州的寺院齋堂，亦有來自家庭及普通學校者。教師專教的四五人，兼教普通科的約六七人。學生三年畢業一次，辦至1978年已有三屆學生畢業，有留學臺港的，有回家任住持的，有出至佛教機構任職的；亦有未得工作而失意的，大多學無所長所致。

現在學院已辦至第四屆第二年上學期了，明年（1981年）又到第四屆畢業。因師資欠缺，而學生學佛發長遠心的不多，故成績平平，沒有甚麼特別，亦是一個主要的原因。初期教師，今多七八十歲，夕陽無限好，祇惜近黃昏，故現時正安排新血，作未來的接班人。教育乃百年大計，不是一朝一夕之事，教界之人能體驗佛法衰微，因無人材弘講，應對學院之經費支持，多作慷慨施舍，對學生貧寒的多幫忙和鼓勵，相信此學院還可以辦得下去，於未來馬星的佛教一定有貢獻的。

再度遊美至溫哥華

我在1957至1958年，曾遊化檀香山一年，本來是預擬回檳後一年再去，誰知為菩校授課，創辦佛總


南遊寓語
竺摩法師講著

及佛學院，以及宏法星馬及印尼各地，諸事不了，一拖就拖到二十年後才再去美國；可是這次並不去夏威夷，是去三藩市，因法參醫師之請，為她所新置的慈恩寺開光，宣講《心經》兩週，出版了一部《心經講話》。

在講經期間，慈恩寺主及陳心潔伉儷等曾伴遊金門公園、金門大橋、屋倫橋、灣曲路、紅木園等名勝；又承冢中僧的活死人的好意，伴遊洛杉磯新興的幾間寺宇，並在金輪寺講經，及與恆隱尼師多人共遊世界著名的狄斯奈兒童樂園，大開眼界。每次我出國弘法，都忙得不可開交，很少遊山玩水，這次卻好似天賜 —— 多點時間，給我遊了許多名勝風景。

在洛杉磯遊了三四天，回到金山寺住一晚，次日又承冢中僧與諸僧尼徒眾共訪“萬佛城法界大學”，才知道了所謂“萬佛城者，你是佛，我是佛，一切人都是佛，豈非萬佛城嗎？”的道理，又知道了“法界大學者，校長是釋迦如來，學員是十萬應現的菩薩，法身無相，空洞無際，名之法界，不亦宜乎！”我一晚而歸，亦變成了禪宗的永嘉大師，得名“一宿覺”了。

在慈恩寺講完經，又遊了一些地方，屈指一算，尚有一星期就要回港了，忽然來了一個不速的機會，飛到加拿大的溫哥華，逗留了三天，與繼明、繼慈及心誼、心玲等住在羅居士代管理的小佛堂，與幾位信徒談論佛理，皆大歡喜。一日，張居士請供，又與十幾個佛友，共話無生，別有樂趣；又訪世界佛教會呂雒九居士，不料碰到多年不見的老友馮居士夫婦。於是羅居士作東道，請到他的府上應供，大家有說有笑，又是很快地度過一天。是晚由香遷居溫埠的達觀倚梅夫婦來訪，他們兩位依然天真，坐談別後的情形，知其已安居溫埠，生活安定，家庭雖小，別有樂天；次日是六月十九觀音誕，世會呂馮二居士請講菩薩法門，當時一口答應，後來省起明晨九時的飛機回舊金山，所以大士聖誕已無緣參加，祇好留待下次了。

我這次來美加前一個月，曾發了一個夢，夢到從三藩市的屋倫橋海中渡過到了溫哥華的一切情形，現在都在眼中親歷其境，因緣不可思議，所以我說“留待下次再來贊說大師的法門”，是言中有意的。看情形，我是不久的將來，會再來溫哥華，可能亦有開壇說法的好日子。

1980 年 5 月 20 日寫止此

遣羅紀遊

寫在前面

近幾年來，我時時想把身心安定下來看經和靜坐，對看經與靜坐很感興趣，覺得這裡面有無窮的意趣，不是動筆寫文章可以找得到的；但是為了《無盡燈》的工作騎虎難下，又把許多工夫耗費在搖筆桿上，這在個人方面認為是很大的損失！不大想做的事，逼於時勢，偏偏要做；自己想做的事，卻又遇到障道因緣，而做不成。在個人的心境上，時常使我納悶！

臨行的時候，超塵法師說：這次南行很有意義，所見既廣，所獲必多，一定要為《無盡燈》寫〈南行寄語〉。到了曼谷，不久，又接到慧濤居士來函，極力慫恿我抽暇多寫遊記通訊之類的文章，可以代投報紙，不但可做佛教的文獻，還可拿到稿費。他居然以稿費來餌我了，但是他的用心還是良苦的。他說從前太虛大師訪問東南亞時，曾要求某師寫日記、寫通訊，作為佛教文獻材料，是有價值的，但結果沒有寫，想來真令人不禁歎息。他又說：“如果那時你照大師吩咐，參加訪問團做團員，那麼一定會有多一些文獻記載出來。”我聽了他的話，祇是覺得慚愧，他老對我的期望還是那麼深！然而，他為教護法的一腔熱情，也真使人感動！為了師友們這些熱情的期待，我祇好在百忙中偷閑來寫一些。但相信所寫的多是糟粕，沒有甚麼

精華，不可看作文獻，祇當它是萍踪寄語，聊以告慰友好罷了。

想到我這次的南行，完全是由於外緣的激發而助成的。因為在幾個月前，我就嚷着要出國，但到底去哪裡呢？檀島？檳城？臺灣？隨人作嫁，莫衷一是。港澳的朋友笑我：密雲不雨。遠方的朋友笑我：但聞樓梯響，不見人下來。有的朋友問我：究竟去哪裡呢？ 我祇好自己解嘲似地說：“四海隨緣憑掛錫，千山似夢供吟詩。”“做一天和尚撞一天鐘，走到哪裡，算到哪裡，前途的事難可預測。”除了用這些話來搪塞，實在找不到更適當的話來答覆他們。

在1954年3月8日，突然接到暹羅龍華佛教社社長林德潤代表該社寄來一函（已登在《無盡燈》第二卷第三期），邀我去暹主持太虛大師舍利入塔大典，及宣講佛經。我讀了該函，心裡躊躇幾日，不曾決定，後經南圃老農再三促成，他說去檀尚未有期，檳城這班佛友對你虔城的期待，你是免不了要去一趟的。那麼，經過曼谷再轉去檳星，那是再好沒有的機緣了。這番話扣動了我的心弦，就這樣決定下來：決定先遊佛國 — 暹羅，再去其它的地方。這時我想起太虛大師生平曾幾次想遊佛國都以時緣不足，臨時中止；不料這回卻留下一個機會給我替他代遊，不但我意想不到，就是他老人家亦是意想不到的吧？我既決意先去暹羅，必先有一個預定的打算，想到這點，我的心內有點慌張了！因龍華舍利奉安的日子，定在4月17日，即農曆三月十五日，亦為該社建立二十週年，雙重紀念，不可更改日期。計算時間，距離祇有三十多天，但我在棲霞佛學院的功課未講完，又已答應2月19到澳門佛學社建大悲法會，還要到香港開個“出國書畫展覽會”，都已預定，也不能更改。這祥，我還有甚麼時間為去暹羅而作預定的打算呢？俗語說“船到橋頭自然直”，不必打算，管他去吧！結果就這樣忙完了三件事 —— 棲霞講課，澳社法會，香港畫展 —— 祇剩下三天做收拾行裝的工夫，就踏上征途，港澳一切忙之不了的法務，都不了了之。登機之日，祇覺身心飄蕩在萬丈高空的蒼茫雲海中，無比的輕快舒適，真是“祇堪自怡悅，不可持贈君”了。

出發前夕

人是感情的動物，無論做甚麼事都需要感情的聯絡，沒有感情，甚麼事都不容易做成，這是一種事實。

港澳的師友們，對我的感情都很好，使我有說不出來的感謝。我將要離開港澳，他們都對我有所表示，或饋贈禮物，或請我食齋，真使我卻之不恭，受之有愧。先是澳門佛學社的社友和義學裡的師生，為我餞行，大家高興了一番。席上有位徐展立居士說：“法師的弟子都以心字為號，今天有這麼多的心來送你，多心極了，不知法師是用哪一顆心來接受？可是我卻沒有心，祇好以無心之心來相送！”我說：“你是無心道人，好極了。無心之心才是真心，我便用這顆無心之心來接受你們相送的隆情高誼。”另一位居士說“近讀《無盡燈》〈論狗咬呂洞賓〉一文，知宋浮山遠禪師：‘〈因棋說法〉’，而融照禪師則‘〈因狗說法〉’。法師今日應要臨別贈言，剛才說了許多心，可否‘因心說法’？”我說：“金剛經云，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。你道此心，究為何心？雖然此心不落三世，迥超六合，但豎窮三際，橫遍十方，還不離此當前一念。此一念無以名之，名之為菩提心。菩提之心，遍發處處，如長明之燈，點點無盡。既是菩提之心，無處不在，是則形雖有別，而此心未別，心心相照，光光無盡，那麼海角天涯，猶同聚首了。”大家笑了一回，就結束了這一夕的盛筵。

在香港，臨去的前二日，承東蓮覺苑苑長林楞真居士與幾位教師，設齋叙別。陪席者有佛教長老海仁老法師。同時倓虛老法師亦派高足大光法師來送行，並惠贈愛爾蘭餅乾一箱，大家就拉同大光法師入席同叙。在席上他說我是佛教中的一個才子。才子與詩人，在舊時代，誠是值得人歆羡和愛好的雅號，但在今日新時代，似乎成為揶揄或嘲笑的名詞了；那麼，他是好意抬舉我，贊美我，而我聽了很慚愧，比罵我還要難受。

次日中午，香港佛教聯合會同仁為我設讌餞行，諸山大德到有海仁、茂蕊、葉福林、呂燦銘、智林、黎本立、性智、瑞融、李澤長、廖佛如、覺岸、妙吉祥、澄真、曾婉環、悟性、陳靜濤等理監事二三十人。席同代理事長王學仁居士起立致辭，說暹羅以盛

弘小乘佛教見稱於世，近年雖亦有人在宣揚大法，仍未十分發展，希望我此去多把我國的大乘佛法廣為宣傳，為教增光，亦為國增光；又說我多年來都在做宣傳佛教的工作，希望此去繼續為佛教努力工作，前途必定光明。他誠摯的說話，使我很感動。他說完，我為表示感謝佛教同仁此番送別的盛情，也說了一些活，摘要如下：一、感謝他（她）們對我這次出國的事加以重視與愛護。二、在座的人與我相識多年，都以佛法的關係結為師友，一旦別去，不無懸懸，引詩經“昔我往矣，楊柳依依，今我來思，雨雪霏霏”的句子以表達離情別緒，因那天正下着霏霏的春雨。三、此去泰國為主持大師舍利入塔奉安，隨緣弘法，略盡個人為佛徒之職責而已。四、暹羅雖為小乘佛教盛行的國家，但有全國皆僧之制，佛教徒已深入社會，普遍民間，在行動上是否完全小乘化，實待研究。此去自當不離大乘本位，量力宣化。五、華嚴經行願品說：諸供養中，以“法供養”為最，我今日則以“心供養”為最，因無心供，法供無從生起，故宜以心供為最先，法供為最大。今各位對我施以法供、財供、無畏供以及食供，我無一物可以回敬，祇有此一點弘法之心，回敬各位，作為供養。因當時筵席設在東苑，海老法師正在該苑講普賢行願品，故說此第五節，略作插曲，亦為贊揚海老，因我對海老的德高望重，甚為欽敬。〔後略〕

（《南遊記語》上篇前兩節）

《華南覺音》的希望

無情的戰火，隨着暴虐的魔軍彌漫了大江南北，不但無辜的平民受其摧殘，即無辜的教育文化機構亦被毀滅殆盡了！就是我們佛教徒與佛教育的文化學院，受其屠殺蹂躪和毀滅，亦未能例外，揚州的□祿寺，杭州的淨慈寺等等，好多僧眾被槍決了。上海的龍華，廈門的閩南，鎮江的竹林、焦山等等的寺院和佛教文化機關亦被炸壞了；就是內地未毀壞的佛學院，也因戰時的影晌，停閉的停閉，離散的離散，剩下來的已寥寥無幾。我們是佛教徒，和平的真理叫我們與世無爭，但既被惡魔侵擾，我們忍無可忍，亦非起來與之抗爭不可；所以在今日的我們，除在前線赴湯蹈火救護眾生或犧牲殺賊的外，在後方的亦須秉着智慧的利劍用真理來擊傷敵人的精神，這就在文字的宣傳了。

我這次從前線退回後方，再重臨香港，原想邀集師友在華南從事這方面的工作；可是時勢艱難的壁壘障隔在面前，望不着光，找不到熱，祇有退避了。忽聽《華南覺音》將要出世，一線的曙光，又好像在眼前閃耀！欲祝無辭，僅寫個人的感想與希望在這裡。

誰都知道戰爭是極殘酷的，受過戰爭痛苦的人們，其心理之趨向和平，是勢所必然的。然這和平，不是侵略主義者口頭所喊着欺騙民眾的和平，而是所謂真理的絕對和平。一般談和平的路向，歸納之不外兩種，一是從戰爭求和平，一是從和平求和平。前者是如近來蘇美英法的國際和平陣線，為了要打擊法西斯蒂的侵略陣線，要粉碎侵略主義者的迷夢，他們到了維持和平再不能維持的時候，就要起來消滅人類的惡魔，從戰爭中探求和平。但這種和平畢竟還是相對的，從撲滅瘋狂侵略者的野心之火上說，固然也是人類所需要的，然不能保證戰爭之後，便無戰爭，所以這種和平還是不徹底的。而徹底的和平，唯有從和平中才能求得，換句話說，就是求之於平等的真理，才可得到絕對的和平，這便是後者的和平，也就是我們佛教徒所認的真理和平。因我們相信、確信，唯有依據佛教“一切眾生本性平等”的真理，人類才能得到真正和平。所以，人類為避免戰爭的痛苦，從戰爭中去消滅侵略者所謂的和平，是需要的，而更需要的永久的和平，即是佛教真理平等的絕對和平。

但怎樣開展這種真理的和平呢？就是我們當前的責任！

學習一切的學問事業，必先有一個基礎，學世間的學問事業如此，學出世的學問事業也是如此，預先沒有打好每種學問事業根本的基礎，那是很難望得成功的！

佛教時事感言
竺摩法師講著

信仰佛教的人，大都曉得佛的智慧高尚，人格偉大；但這種高尚的智慧，偉大的人格，不是一個平常泛泛的人可以企及，需要長時期的學習與修養，經過羅漢菩薩種種的等級，才能達到這種超越的境界。所以佛本着自己證悟的經驗說出的經典，有五乘共法，三乘共法，一乘不共法等等。這五乘共法中的人乘和天乘，所談五戒十善的道理，便是修習佛法的基礎，也是人類學習做人的本位道德。其儒教的三綱五常，同樣重要，倘若沒有這人類基礎的善法和本位的道德，而侈談佛是如何偉大，菩薩是如何高尚，即是自己欺騙自己，和佛菩薩的高尚偉大，還是毫無關係。旨哉，太虛大師之言曰："仰止唯佛陀，完成在人格，人成佛即成，是名真現實。"

建設人類本位的道德，打定學佛的基礎，以完就人類的人格來實現佛化的真社會；誰說這不是當前的急務呢？

佛陀的教義，已被判為大乘和小乘兩派：小乘是利己主義，是方便教：大乘是利他主義，是真實教。小乘雖也是佛學的一種，而論佛學的精神與價值，大都排斥小乘而尊崇大乘，是歷來研究佛教的人所公認的。我想今日的佛徒，應學小乘的利己道德作根本，更學大乘的精神為方便，尤其是專注這種精神的伸展，使之深入社會！

釋迦牟尼佛生長於當時的印度，因看不慣印度四姓階級的森嚴，人民的不自由與不平等，想鏟除這階級森嚴的壁壘，想把處於不得自由平等、飽受壓迫和痛苦的人民解救出來，乃毅然犧牲王位，去從刻苦做起，結果掘發了自由平等的學說，拔濟眾生於水深火熱，這種精神是何等的偉大啊！我們生在今世而學佛，應該學佛的這種精神，才有價值！可是一檢過去中國佛教徒的行動，大都關起大門自顧自，沒有將這種精神傳運到門外去，使社會人士有認識的機會，於是便和佛教發生一層隔膜：如果不打破隔膜，一般社會就永遠與佛教徒脫了節，便見不到佛教的真精神與真面目了。所以現在學了佛的人，不論男的或女的，懂得了這種情形，不要跟着老人家們固步自封，應該自己設法深入人群中去表現學佛的精神！

復興民族的生命線，繫於青年人；復興佛教的生命線，繫於青年僧；今日的民族青年，也應起來建設青年的佛教！

中國的佛教，未能深入於一般社會的核心，使知識人物明瞭和認識，這是過去在宣傳方法上的失敗！佛教原有契理契機兩方面，我們可以說過去中國佛教的宣傳是偏重於契理，而沒有做到契機的方便，放棄現實社會，專尚空理空論，因此把佛教神秘化了。不但不信仰佛教的人，要說聲"虛無渺茫"，就是連一般學佛的人，也有"虛無渺茫"之感！因此，在佛徒的集團裡面，為逃避現實，閒羨"虛無渺茫""清靜無為"而來的人，日多一日，積之既久，便使佛教由神秘化而轉到老年化，青年活潑的氣象已消失淨盡了。

青年們！看看週圍異教青年會的林立，青年學校遍佈各地，夠慚愧了吧！我們應怎樣來救濟中國貧弱而老化的佛教，而建設新青年化的佛教呢？

（《佛教時事感言》）

為普照寺僧及藏經殉難志哀

一個在戰區工作的朋友，為宣傳正義促進大眾認識民族解放的真理，在那裡編輯一種"血花牆報"，時時寫信來要求我從香港寄些畫報雜誌之類去充實他的材料。在香港這個錯綜交雜如商業式的文化區域中，抗戰以來，內地文化外流，很明顯的已滲入一種新的血液。受這種血液影響的宣傳工具的戰時刊物，確也不少，但關於戰爭的畫報，則寥寥無幾，大多是軟性的有閒階級的消遣品。最近梁國英出版了《天下》畫報，比較富於戰時意識，我曾連購數冊寄去。今日看到第三期已出版，急去買了一冊。裡面有一篇標着〈瘋狂的轟炸下 —— 蘭州唐代名剎普照寺被毀記〉。和佛教有些關係的人，看到這題目，自然要怵目驚心。我把內容翻開一看，除了刊載〈明版藏經全部被毀〉、〈方丈悟明殉難遺像〉等四幅圖畫，還附了一段記載云：

蘭州普照寺，一名大佛寺，建自唐代，四壁丹青絕妙，並有明版藏經一部藏於藏經閣內。方丈悟明，閉讀藏經，多年行道，尤稱於遐邇。距三月二十三日日機肆虐投彈，殿頹樓崩，經毀僧亡。轟炸不設防城市，已為文明國家所恥，況日以崇佛自居，入寇以來，在我內地，濫肆狂炸，今更殃及佛寺，其摧殘文化，慘無人道，尤可痛恨！甘肅省佛教會為此事特通電全國，略謂“……最可痛者，以佛教國佛教徒，壞佛像而炸佛寺，正如佛言‘獅子身中蟲，自食獅子肉’，蔑視佛法等罪，不惟舉世所譴責，抑亦天人所共憤……”

讀了這段記載，對日本這種毫無理性的野蠻行為，誰不痛心！又在藏經閣全部被毀的那張圖像的說明中尚有“悟明方丈及全寺僧眾亦於此殉難”。日本自發動侵略戰爭以來，炸佛寺、壞佛像、屠殺非戰鬥員，甘冒天下之大不韙，已是有目共見，有耳共聞，所以我現在感到要寫的，不是他們的殘忍行為，而是他們信仰佛教卻又侮辱了佛教的一種恥辱！

談到日本的佛教，在明治維新初年，排佛毀釋之風潮激烈，一如歐戰後俄國大革命時期迫害宗佛的情形，終因真宗教徒島地默雷、大內青巒、井上圓了等不堪武力及外教壓迫，努力奮鬥的結果，到明治二十年後，真理始復伸展，威信亦漸樹立。至明治三十年因訓練武士道的精神，據說是僧侶品行逐漸轉好，過去譏釋排佛的錯誤，始完全更正，這種化凶為吉的現象在佛教徒看來當然是好的。但是日本的佛教，自經真宗教徒的改造，在佛教的本質上，已起了種種的變相，而失其真義。所以我們可以說：日本佛教的復興與弘盛，其功固由真宗教徒，而其因變相失卻真義，真宗教徒，亦何能卸其咎？近年來他們更因囿於國家觀念，想把佛教去迎合政府，不惜用種種方法來歪曲佛理，如最有名的佛教學者高楠氏，在他寫〈佛教的和平主義〉一文中，居然也為侵略者張目，來歪曲了佛教的和平真理，況乎智識見地在其下者？至於戰士背護身符，飛機師帶佛像，妄冀神佛來為虎作倀，來保障他們的殺人行為，更可見他們的信神信佛，全是一種愚民政策，離開佛教的真意和本旨更遠了。我常想，無論何種宗教，其親善的動機和立教的精神，大多是善良純正給予人類利益的，及其為人利用失去本真面目，那麼就應該用另一種眼光去看待才對。所以，如果日本的佛教現在也走上這種蹊徑，我們倒很希望他在明治初期的譏佛排釋的風潮中隨之絕滅，以免今日背教違理，偽似亂真，委屈了釋迦牟尼，使教徒們蒙上了許多恥辱！

佛教會諸公們好像理正辭嚴，呵斥他們 —— 日本的佛教徒 —— 為“獅子身中蟲，自食獅子肉”。他們既有畜意不善，有意歪曲了佛教悖逆佛理，那末對於這種呵斥，我想也是聽來頗難入耳的吧？就是我現在所說的話，也不是一樣嗎？不過我寫這文，並不是想和他們爭甚麼正義真理，因為在國家觀念濃厚侵略主義至上的人們之間，甚麼正義真理，都已無用了。所以我寫這文，祇算是為普照寺無辜殉難的同胞們默哀！也為全部明版藏經殉難默哀！

—— 七七紀念日寫於澳門

《海潮音》卅歲感言

時代的狂潮在全世界每一個角落裡怒吼着，隨時隨地都可以發生你爭我奪而致於呼戰撕殺的慘劇。那祇是多數利令智昏喪心病狂的野心家在操縱着他們的特權，吮吸了人民的脂膏血髓而把人民的生命視同兒戲來做他們的孤注一擲。因此，今日全世界的人類無時不在戰爭惡魔恐怖的巨掌中顫栗着、掙扎着，無時不想逃脫他們給予精神上的與生命上的恐怖與威脅。但是這從恐怖威脅中呻吟呼救的聲音是那麼的脆弱和微小，全被戰爭惡魔們的科學利器的巨聲 —— 那些轟炸聲襲擊聲覆障了，惡魔們是永遠也聽不到那被難

受苦的脆弱的微小的呼救聲，而且他們即使聽到也不會來同情理睬一下的，因為他們的同情心早已被熾熱的利慾給熏沒了。所以人類要解除自己精神的痛苦與生命的威脅，還是要靠自己的力量，努力去尋找新的解決的路線和方法。那想仰賴惡魔們底鼻息，希望他們來拯救自己是決難實現的，那永遠祇是一種理想的憧憬與希望而已。

雖然，這由於少數的野心家造成世界禍亂民生疾苦的壞現象，這也不過是一種循俗的淺顯的推論而已。若進一層以佛法的理論來說，那麼這世界上戰爭禍亂與社會民生疾苦的來源，都是由於人類各自業力所造成，即佛教所謂業力緣起或業感緣起。其業力是分有共業力的招感與不共業力的招感，由於大家過去共同所造的惡業之因，致招感今世界戰爭禍亂的苦報，由於各人自己所作不共的惡業之因，別別不同，故雖然同生在這惡濁的世界，而各人所過的生活，或苦或樂，境界各各有別，即野心家的軍閥們操縱着權力與小民百姓的無權無力、挨痛受苦，其關係都由於各別所造業力的不同。所以我們真正想解除世界的戰禍與民生的痛苦，還須依佛理來先消滅自己的業力，或改變惡業力而使之成為善業力，才是一種根本的方法。因此，佛法在這風雨飄搖人類昏迷失性的危險時期，尤覺迫切的需要。換句話說，是非用佛法的真理來解除現世的禍亂痛苦不可了。

佛法既是今日世界所迫切需要的，那末我們修學佛法的一般佛教徒，應要負起宣傳佛法的重大的責任，以弘揚佛法來爭取人類大眾，使人類大眾在佛法中尋求解決其人生社會的疾苦。在這點上，我們感到宣傳佛法在目前是極需要的。但應怎樣去宣傳呢？那就是不出講經說法的口頭宣傳與編刊雜誌的文字宣傳；尤其是文字宣傳收效更大，因其力量可以普遍民間，深入社會，吸引有知識的群眾來對佛法生起研究學習的興趣，又可以藉文字宣傳來解除普通社會一般人對於佛教的誤解，使他們瞭解佛教的真理與佛教徒大乘救世的精神。佛教徒原是與社會很接近的，不是消極的逃避現實的社會人群而世外獨立的。因此提倡文字宣傳與設辦刊物是極其需要的。故自太虛大師提倡新佛教建設二三十年來，國內與國外，與大師直接辦的或間接的雜誌不下數十種之多，國內的如廈門的《現代佛教》，北平的《佛教評論》，南京的《內學》，上海的《中國佛學》，天津的《佛教月報》，北平三時學會的刊物，武昌佛學院的刊物，及各地佛學院中的刊物等等，指不勝屈。抗戰時期的刊物更有桂林的《獅子吼》，澳門的《覺音》等等。國外的的刊物，如星洲的《佛學與佛教》，香港的《人海燈》等等，都是宣傳佛學的新雜誌。但是這許多刊物中或因經濟，或因環境的各種關係，時斷時續難以持久，唯有在新佛教中資格最老的刊物 —— 《海潮音》出至今日已滿三十年，依然繼續不斷地出版着。其間因經濟的缺少，及編輯環境的不適 —— 尤其是在八年抗戰的時期中，經過種種苦難的掙扎，而克服種種的困難，始能在其它佛教刊物皆已沉寂斷絕的今日，唯有它 —— 《海潮音》為魯殿靈光，巍然獨存，依然無恙，這是一件极不容易的大事！所以論《海潮音》的雜誌資格之老，不特佛教內的雜誌未有其匹，即中國學術界的普通雜誌，除了《東方雜誌》與《教育雜誌》以外，其餘一切雜誌之歷史的深長，皆不如《海潮音》，而且教育雜誌在商務印書館被毀時期中也曾停刊，故唯有《東方雜誌》出版的歷史才可與《海潮音》相比。由此可知《海潮音》能繼續不斷地辦到今日，實是一件極其難得的事。其間自創辦、編輯以及寫稿，不知經過幾許佛教大德的辛苦經營，苦心孤詣，才有今日的成績。尤其是太虛大師，一生佛教事業建設的精神，大多寄託在《海潮音》中。所以大師現今雖已逝世，而其不死的精神，仍然長寄在《海潮音》中，所以凡是參加建設新佛教的信徒，今日每一翻開《海潮音》，便如看見大師為佛教為大眾的精神，仍在一頁一頁中活躍着。因此《海潮音》的持續及其前途的發揚光大，實為今日一切佛教信徒所應注意的。這不特是紀念大師的精神永遠不滅，同時也是使新佛教的慧命永遠長存！

至於《海潮音》三十年來所發表的佛教思想文字，不論在學理上，在事相上，其所收獲的功效之偉大，那是非筆墨所能形容於萬一的。大家試想一下，自《海潮音》發刊以來，其刊載的學術研究闡發思想的理論文章有多少！其因閱讀理論文章而引起研究佛學興趣的人有多少！其因研究佛學，而深入佛學、而

信仰佛學、而發願弘揚佛法的人又有多少？這當然是非筆墨所能伸述。我想祇要大家能閉目靜思一下，就知道其收獲至足驚人了！就在這些地方，所以凡是佛教徒，應該毫無異議地對於這佛教唯一的刊物，大家要應設法共同來維持愛護使牠的生命永遠地延長，如人海中的一座大燈塔，放射着破除黯闇的光芒！

普通一個人長到三十歲的年齡，差不多一切學問、思想、事業，都臻到了相當成熟的時期了，所以孔子說吾年三十而立，釋迦牟尼佛則三十歲成正覺，而《海潮音》今年也已到了三十歲，它的一切學問思想與事業，應該亦已到了相當成熟，而且正當發展的時期了，猶之乎一個人到了三十歲，亦宜高排筵席大事慶祝他的福壽，何況我們的《海潮音》是建設新佛教的精神和佛教新慧命所寄託的呢？大家應該要共同來慶祝了。可惜我八九年來未寫文章，手頭關於《海潮音》方面的書籍一本也沒有，想寫點關於《海潮音》歷史方面的文字，終是聯想不起來，即想起來也不完全，所以雖承編者法師幾度的催囑，結果祇能在往來港澳匆匆忙忙的行腳中寫出這小小的一點感想與希望而已。

1951 年 11 月 23 日寄於澳門（《佛教時事感言》）

再悼惺公法師

一月二十號晚上，接到靜濤居士的電話，謂據上海朋友來信，常惺法師已於十四日，病逝於滬之佛教醫院。驀然聽到這消息，真如晴天霹靂，驚痛無已！隨着把這消息轉告港中諸師友，大家都有同樣的感觸，同樣的悲痛！不久，我曾寫了一篇悼文，寄交泰縣葦宗法師，題目為“佛壇巨星的殞落”，是倣柯靈君弔魯迅先生的〈文壇巨星之殞落〉。因為我覺得魯迅先生自五四新文化運動以來，在中國文化界盡了很大的力量；而我們的常惺法師，在民國以來的佛教新運動中，他站在領導的地位，佔有相當的功績，所以他的死對於佛教新運動的損失，也和魯迅先生的死在新文化界的損失一樣，於是我當時就襲了這標題，略寄我的哀思。現在因本刊編者的函促，再綴俚語紀念之，亦哀痛之。

法師江蘇如皋籍，現年僅四十五歲。他的特點：是生在南方，而有北方人的體魄；身雖出世，而有入世的精神；學無偏見，而有超越的思想；辭無礙辯，且有驚人動聽的吸力。前一點沒有說明的必要，後三點我想略略地解釋一下。

根據中國佛教史的發展，知道中國一般比較高明的佛教徒，限於中國的習慣與環境，一向除了自修進德淡泊明志外，很少與普通社會的人士聯絡來做積極利世的社會事業；而有出世頭腦兼具入世精神的教徒，更是不可多得。可是因為時代潮流的改變，為適應這種時代潮流的需要，這種人物，現在是不斷地產生了。惺公法師，就是其中之一。怎麼知道呢？你看他這一二十年來，在安慶、廈門、北平、泰縣等地不斷地興辦僧伽教育培植弘法人材，發展社會教化，就可以知道他的入世精神；而這種入世精神，無疑的，是從出世的冷靜的頭腦中養成的。所以他雖然死了，這種出世而入世的精神，還是值得後來的學者模倣的。

至於“學無偏見，而有超越的思想”，這句話說得很抽象，實在也非我的認識所能解釋得了的！不過我從間接知道他早年曾從月霞法師專攻賢首華嚴，而於法相唯識等等也具同樣的鑽研，太虛大師著《大乘宗地圖釋》，衡量中國各宗的殊勝與平等，他曾替這書做了一篇序文，推奉太虛大師的圓融思想，為有宋永明大師以後的第一人。從這些地方，便可知道法師的“學無偏見”，同時也可反顯出他的圓融的眼光，出人頭地。我所謂“超越的思想”，不外指的這些。近兩年來，也許是他辦僧教育的經驗告訴他，好像使他有點厭倦了辦僧教育的工作，跑到佛教會裡去當秘書長了。為了這，也有人批評過他；但我以為這正是法師沒有“偏見”的表示，同時他站在第三者的立場，想調和新的和舊的，這在我，也認為是他的“超越的思想”。

不談這些了。法師的學德，法師的偉大，還是值得人們欽敬的！他除了講經說法、辦僧伽教育外，雲南、北平等處好多大學裡，也常常有他在講演佛學。在國內出家的佛學家，除了太虛大師，他的雄姿，他的魄力，又有幾個人能及得他呢？所以我想到佛教中有這一類的人物，就使他吃了飯睡覺，也有莫大的光榮，何況他是一個曾經實際努力事業的大德呵！因此，覺到法師在這種行年未到遽伯玉所指的“五十而知四十九年之非”就死去，真使我們感到無限的悲哀！

記得孫中山先生在他的著作中，曾說到生平有兩個值得他敬佩的和尚，一個是曼殊和尚，一個是太虛和尚。曼殊和尚為孫先生所敬佩，是因為他富有革命思想而已；若是在佛教的正史上，他雖具有改革佛教的正確的見地，而沒有事跡的史實。所以我想孫先生如在現在，或許會在他所敬仰的和尚中，要加上一個常惺和尚呢？以和尚的天資高遠，以和尚的學說思想，我想這樣說也不會十分欠當的吧？

好，和尚已經死了，多說又有甚麼意思？不過我們要說，無非想是紀念紀念他老人家！同時知道他的精神，他的願力，他的事業，使後死者知所勉勵，知所步武罷了。

四月三日寫於上水山風撼屋中

（原載《華南學音》第八期）

僧救事業的回顧和展望

佛化的教育，我想可以分作兩部：一部是慈悲和平的感化教育；一部是大雄無畏的威猛教育。主慈悲和平，故善薩低眉；主大雄威猛，故金剛怒目。特以佛教旨在和平，所以慈悲的教義，發揮提倡，不遺餘力；而大雄威猛的硬性教育，金剛降魔的鬥爭主義，終成為慈悲教義的附庸了。說個譬喻，好像達爾文的學說原有闡明生物對外的抗禦力和對內的合群力的兩部份。生物對外來的侵略，必須抗禦，故主劣敗優勝、適者生存的互競論；對內部社會的組織，必須聯絡聚合，故主群策群力、團結生存的互助論。而互競論得到赫胥黎等提倡，就風靡一時；互助論沒有人發揮光大，幾堙沒無聞，雖後來出個俄國偉大的思想家克魯泡特金來極力提示，但因歐人好鬥，仍然漠視。這與佛教的慈悲和威猛的一起一伏，卻正成了個反比例。

雖然，自從抗戰發生，在平日毫無生氣、枯禪如冰的僧侶集團裡面，也因戰火的猛燄吹入所影響，忽然亦引動如火如荼般的熱情，金剛怒目的精神，似乎復活了。當淞滬爭奪戰正劇烈的展開，首先有上海僧侶救護隊出現，勇冒第一防線，槍林彈雨，奮不顧身，搶救了許多被難同胞，博得全滬報紙，競稱英勇，添上佛教史料中光榮的幾行。兩三年來，西安、四川、湖南、廣東等地各種救護隊和救濟會，繼之而起的，亦復不少，雖因環境或經濟等各種關係，有些辦的時間較長，有些辦起來不久就停頓了，而受訓習練，卻振起不少佛徒的勇猛精神，把向來那暮氣沉沉的、怯弱畏縮的現象，都衝破了，漸見消失了。而其中除於前線做救護事業較有貢獻的各種救護隊外，其在後方能實地作宣傳救濟事業，與普通社會各種救亡工作團聯絡的，要算湖南佛教青年工作團（見本刊巨贊法師所著《奔走呼號一整年》）了。這個團體，曾驅策着一群前進的僧青年，和許多救亡工作者一起，深入各種市鎮與鄉村的階層，一面作真理正義的宣傳，一面也作救傷慈濟的工作，活潑生動的姿態，給予群眾以良好印象。惜乎奔走呼號僅一整年，因長沙時局的動盪不定，未能實現他們原定的計劃，充分地發展這一群僧青年的才幹和偉力，又以內部的組織基礎未臻健全鞏固，及受環境惡勢力的支配，現在已趨於停頓的狀態，未能照原定的計劃，由湖南的僧眾組織，擴展到全國僧眾組織，誠如巨贊法師所說，引為“遺憾”的！

但是現在又有可喜的消息傳來，即嘉陵江畔、獅子山頭的慈雲寺僧侶救護隊又在活躍，這可說是各處僧救隊中的一支生力軍，也可說是上海僧救隊的精神復活了。最近該隊曾奮發佛教無畏犧牲的精神，為搶救難胞，在飛機轟炸之下，視若無睹(見本刊上期新聞)，博得廣大群眾的稱道，也博得佛教領袖們的獎許（太虛大師曾作勉勵語贈該隊樂觀隊長等）。同時蔣總裁六月十七在中央紀念週上講話，也讚揚到該隊工作的精神（見六月二十渝地各報）。這在該隊，固足引以自榮，但我們希望該隊的，仍須充足實力，鞏固陣容，積極地開展這種救濟的事業！並希望在不久的將來，能將這種組織擴展到全國，使全國的僧青年，都有參加工作的機會，為民族，為佛教，為群眾，策發他們那潛在着的偉力，集中他們那威猛的精神！

世界五大列強之一的法國，抗戰不到一月就崩潰了。回顧我們的國家，抗戰已逾三週年了，生氣轉趨蓬勃，一切事業，都向着新的建設的道路上邁進。我們的佛教，自然也要跟上這建設的新路上走，不然，將來不落伍，也必歸淘汰。現在太虛大師，率領國際佛教訪問團歸來，收到了特殊的效果，鑒定佛教新建設的基石，所以在這時候，我們更希望各種救護慈濟的事業，更大的展開！

（原載《覺音》第十六期）

關於本刊遷居及其他

佛教的刊物，富有遷居的歷史性的，在現在算是《海潮音》月刊了。海潮音出版至今垂二十一年，其間遷滬移杭，轉鄂入蜀，不知經過幾多次的路途風霜，才保留着現在僅存的生命。其次，算是《現代僧伽》與《人海燈了》：《現代僧伽》改名《現代佛教》後，曾由廈門移居汕頭，《人海燈》則由潮州遷到香港，香港又遷到寧波，直至戰禍發生，也和《現代佛教》一樣的壽終正寢了。現在，這小小的刊物——《覺音》，僅刊行一年，因看護她的保母們負笈他適，忽在“人口擁擠，房租增昂”的港澳居然也鬧着遷居的事情；雖然，它的遷居畢竟不像普通人遷家那樣的具有着複雜性，它是很簡單地被我接收了過來。

談到這刊物，它的產生和我沒有甚麼關係，但是它的連續維持，自從第七期我編了太虛大師專刊以後，卻在文稿方面和我發生了些許關係，因此也曾使我時常想念到它。現在因替它負務的慈音二師要入蜀深造，把它攜過海來交付給我。我本來自給不暇，哪裡能夠養活它？況有學務在身，時間與精力，也似不許可我再做別的事；可是惡濁的空氣籠罩了我們的週遭，光明仍在黑暗中伸不出頭來，感到華南的佛教界委實太沉寂了！而時代的面目又是那麼的猙獰可怕，佛教慈悲平等的真理的發揚，實覺需要，人道正義的伸張，更感逼切，那末這華南佛教全體中的一個新細胞，又豈可任它消滅？因此我無可推辭，毫無疑懼地來負起這應盡的責任。但這責任應盡到甚麼時候呢？我的意思很簡單：一要有好稿二要有經費。這兩個條件能維持到甚麼時候，我的責任或義務也應盡到甚麼時候。尤其在這兩個條件中，我認為前者比後者更重要，因為沒有錢，稿果然印不出來，但有了錢，如果沒有好稿足以覺世牖民，自益益人，即使集了許多鉛字用墨汁印在紙上，試問又有甚麼意思啦？

為了這些問題，我最近特過香港跑了一趟，徵求師友們的同意，發起招請社董（社董名單擬在下期發表），居然得到許多師友們的同情贊助，於是使經費方面稍稍得具眉目。現在所要說的，是文稿問題，也是本刊的內容問題了。

內容的性質，是思想的路線，也是本刊今後的方針；但這路線和方針，都在希望中，肖口渺茫得無從說起；可以說的，本刊今後但求質的提高，不求量的擴充。一，想多載理論文字，如專門研究佛學心得的學術理論，建立佛教新思想的時代理論，適應佛教大眾化的通俗理論。二，多載佛教文藝作品：

如小說，戲劇，詩，歌。三，多載時事評論，包括佛教內部的時事，和外界發生了有關佛教的時事，或學理言論的評述。其他：生活在淪陷區裡的同袍們，希望能就實地的生活思想所得寫出富於正義感的文字，來感化人，來推行感化教育；獻身戰地做宣傳救護工作的同志們，亦望能就實生活所得寫些內容充實的稿子，使遠在海外的僑胞，可以從中探悉祖國的同袍們在劫難中所表現的大乘行者對於社會人類服務的精神。

不過在這裡，還得請作家們注意到本刊所在地的環境！在國內，我們時常可以聽到空襲警報過後的飛機，給予我們精神上的沉悶與威脅，現在本刊在海外雖沒有這種有形的騷擾，但另外一種無形的沉悶和威脅，仍如神出鬼沒似的免不掉。

末了，希望作家們和讀者們，本向日愛護本刊的精神，努力創作，使在著述貧乏的佛教園地中，能開出鮮麗燦爛的花朵！

（原載《覺音》第十三期）

對於“經懺佛事”的新估價

從理解處來修學修法

研究佛法，是修學佛法必需的工作；不瞭解佛法，如何能修學佛法？這是很明顯的道理。如聽經聞法，或攻讀經論，仗自力來開闢路線，這都是能循正軌走入研究佛法的途徑。但學佛祇是研究理解行不行呢？自然不行！自然還需要在行持上努力，始能達成佛道的任務；如果沒有修持，縱令博學強記，通達三藏，說得天花亂墜，與人不無利益，與自己還是不大相干。“分別名相不知修，人海數沙徒自困”；不特永嘉大師曾經如此說過，許多古德都曾如此警誡學者。現在，也有人這樣說：有解無行，祇算是一個佛教學者，不能算是佛教信徒；要解而能行，行解相應，才稱得是佛教信徒。可知真正學佛，腳踏實地的力行，是十分需要的，離此而談學佛，那是很渺茫的。

講到修持的行門，佛教的經論中，有種種不同的說法，各宗有各宗的行門不同，如參禪、誦經、持律、念佛、修觀、禮拜等，無一非佛教的行持法門；而現在所要講的“經懺法事”，也正是許多法門中的一種，而且是每一宗每一個佛徒都用得到的一種。本來“經懺佛事”四個字，在現社會、現階段的佛教中，使人聽到是最感頭痛的事，似乎不需要去提它！因為今日佛教的不振，佛門的衰落，佛徒的腐化，僧格的墮落，都是由“經懺法事”中發生出來的弊病，“經懺法事”已成為僧侶的逋逃藪、佛門的大毒瘤，應該要填平這惡藪、鏟除這毒瘤才對，那麼，還要提它說它做甚呢？但現在社中有法事部，各人聽經究理外，又自己發心每日做功課，以及朔望日禮懺，為自己懺悔業障，增進智德，以便與理解相應，這樣的禮懺法事是很合佛理的、很對的，恐怕與一般人做的“經懺法事”混同，予不識者以批評，所以有提出來一講的必要。

懺法的根據是甚麼

現在所說的“經懺佛事”，多數指普通一般人家裡死了人，請僧侶去唸唸經、拜拜懺的那種儀式化的佛事。本來佛法傳自印度，這種儀式化的法事，在印度究竟有沒有的呢？可以說是沒有的。雖然在經論中也不無說到“臨終助念”等的功德，但完全不像現在商業化的儀式佛事那樣。就是在我國，這種完全買賣式的商業化的法事，在宋朝慈雲懺法流行後，才有這種不良的現象；宋前隋唐時代也有懺法，但還沒有這種弊病。檢討諸經之中，雖無懺法之儀式，亦有懺悔之文義。懺悔之原義，原為世人改過自新最好的方法。世間的聖賢，雖也說到“人非聖賢，誰能無過，過而能改，方為丈夫”，但沒有具體改過的法則。在

佛律中，對於怎樣懺悔才能生善滅惡、罪消福增的道理，卻有種種具體的說明。如止觀云：“懺名陳露先惡，悔名改往修來。”正言懺侮，是改過自新的最好法則。有部毘奈耶律云：“言懺摩者，此方正譯，當乞容恕；容忍致謝義也，若觸誤前人，欲乞歡喜者，皆云懺摩。”此懺摩，即懺悔之異名，亦即為後世製造懺法的來源。

在佛教的律部，對於懺悔罪業，有種種詳盡的說明，如“羯磨法”與“布薩法”，是最顯著的。梵語羯磨，此譯“作業”，即作授戒懺悔等事業之一種宣告式的方法，由這宣告文的方式，使其所作事業成就。如現在叢林授戒時，規定讀“遮難文”等的方式，都屬於羯磨的一類。梵語“布薩”，譯為“淨住”或“長養”，意為有過則懺悔，無過則加勉，使大家長住淨戒中，長養種種菩提善法。如今日叢林中依律規定每半月集眾誦戒一次，即為布薩之法；但此為出家佛徒的懺悔法，若在家佛徒，則為六齋日・十齋日，守持八戒，增長善法，亦可名之為布薩法。

如上經律中所說的懺摩、懺悔、羯磨、布薩等等，都為後世祖師，根據以作懺本，遂為種種懺儀流行的濫觴。

幾種著名的懺儀

佛經譯自印度，原有懺悔懺摩之意義；但懺儀之製作，始自我國南北朝及隋唐時代。現在我國最流行、最著名的懺本，要算是蕭梁武帝製的“慈悲道場梁皇寶懺”，簡稱“梁皇懺”，和李唐悟達製的“慈悲三昧水懺”，簡稱“水懺”。《釋氏通鑒》云：“梁武帝為妃郗氏閱大藏，製慈悲道場懺法。”又云：“梁武帝妃郗氏，其性酷妒。既薨，化為巨蛇，入後宮通夢於帝，為求修功德，使離苦難，帝閱大藏，製慈悲懺法，請僧懺罪。尋化為天人，於空中謝帝。既得生天，帝畢生不復立后。”這裡簡述製造梁皇懺的因緣：相傳梁武帝誠信佛法，時請志公諸高僧，入宮說法；而郗氏皇后，誹謗不信，且瞋妒極深，嘗以狗肉饅頭，污穢僧眾，身後墮為巨蟒，實瞋毒所得之果報，蓋蛇蝎乃畜類中最毒的東西。所以全部梁皇懺，以首至尾，其間“出地獄”、“顯果報”等等，都是詳揭因果報應之理，從諸經中搜集材料，頗為豐富，可為賞善罰惡的有力證據；而功過的史蹟，斑斑可考，亦足資後人之憑證。

至“三昧水懺”製造者，是唐時悟達國師。悟達原名知玄，五歲便能吟詩，出家為沙彌，十四歲登座講涅槃經，時名詩人李商隱等亦入座為聽眾，且贈詩云：“十四沙彌解講經，似師年紀祇攜鉼；沙彌說法沙門聽，不在年高在性靈。”他的廣解法義，可謂聰穎絕倫。元和中，懿宗敕署“悟達國師”，受王敬禮，名利心動，冤家乘虛而入，遂生一怪瘡，猶如人面。神僧傳云：“唐懿宗朝有悟達國師，膝上生‘人面瘡’，依神僧迦諾迦之告而修懺悔，以三昧之水洗之，瘡乃愈。”按悟達曾為十世高僧，今世乃第十世修成道果，故“冤家會遇時，果報還自受”。史載：悟達即漢文帝時郎中大夫袁盎，善自諫，計誅晁錯，遂結不解之冤。因晁錯在漢文帝時為太子家令，懷才善辯，帝頗寵幸。景帝登位，恩遇益隆，獻策削諸侯食邑以尊京師；吳楚七國，因此反叛。袁盎乘間獻策，帝就把他腰斬洛陽東市，怨氣不散，十世追隨悟達，以謀報仇。因悟達十世皆為高僧，戒律精嚴，無隙可乘，徒呼負負而已。適此世悟達貴為王者之師，恩遇既隆，名利心動，晁錯遂得隙入為“人面瘡”以報之。後憶神僧迦諾迦尊者之指點，悟達入西蜀九龍，得三昧水洗滌，冤既解釋，瘡遂得癒，乃歸而述其經過，成為“三昧水懺”。既有如此生動之史實，其人其事，都屬稀有，故其懺法流傳甚廣，至今不替。

自梁武志公制梁皇懺後，繼續作懺法的，亦復不少，其較著者，如隋天臺智者大師，依《法華經》、《普賢觀經》及諸經之意，作“法華懺法”，亦名“法華三昧懺儀”。又依《方等大陀羅尼經》，作“方等懺法”；依《金光明經》，作“金光明懺法”，亦云“吉祥懺法”。至宋朝，以“慈雲懺主”聞名的遵式大師，更依《觀音經》作“觀音懺法”，即“大悲懺”；依淨土諸經，作“彌陀懺法”，即“淨土懺”；及作“往生淨土願儀”、“水陸儀軌”等等，於是宋後懺法，大行一時，致使後世僧徒，專以禮懺為職業，為能事，不復知有弘宗演教、解經著疏、比禮懺更為重要的法事了。

修禮懺法及其功用

“人非聖賢，孰能無過？”以世法論如此。若依佛法論，六道眾生，無始以來，輪回生死，皆有罪業，即聖賢亦是有過有業，除非妳到成佛的地位，“五住究竟，二死永亡”，才可以說自己無過，不然，九法界眾生都在過中，出世菩薩羅漢尚未能無過，何況世間的凡夫聖賢？既屬有過，必須修改，修改之法，必須懺悔，故修懺的功用，要言之，即罪滅福生，惑淨智現而已。

當讀大寶積經，其中說到我們要求福智辯才，應自懺悔業障始。懺悔之法，頂好每於夜半或清晨，沐浴焚香，至心禮拜諸佛名號，精誠所至，必得感應，便可罪滅福生、障淨智現。其所列的佛名，即今晚課〈大懺悔文〉中所列的三十五佛，和五十三佛。可見祖師們所做的懺悔文，以及各種懺儀，都是根據經律明文，而憑自己修學之經驗寫出來的，因此我們對於各種懺文懺儀，切不可起輕心、慢心，自招罪戾；因行之有錯，做的不好，產生後世種種不良的怪誕、變相的流弊，那是在乎行的做的人不對，懺儀懺法的本身，原為行持之助力，是沒有甚麼不對的！

佛教所說明我們懺悔最高的原理，是在“罪從心起將心懺，懺罪何如淨六根”；六根能得清淨，即是罪相消滅。但清淨六根，須先清淨其心，心清淨故，六根亦清淨；而心性本空，罪性亦空，空不可得故，罪亦不可得。如此運心作觀，罪性自然消滅。故偈云：“罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡；罪亡心滅兩俱空，是則名為真懺悔。”在《天臺四教儀集註》中，說及三種懺悔法：一作法懺，自己向佛前披陳過罪，身口所造，一一依於法度者，為滅犯戒之罪。二取相懺，行者能於定境中運用懺悔之想，如觀佛來摩頂以感瑞相為期者，為滅煩惱之罪性。三無生懺，正心端坐，而觀無生之理者，為滅除中道之無明。這三種懺悔，不出事懺與理懺：作法取相兩種懺，是比較着重於儀式的，屬於事懺；無生懺是端坐觀實相理體。所謂“眾罪如霜露，慧日能消除”，是屬於理懺。故止觀云：“理事不出三種懺法，理謂無生妙懺，事謂取相作法。”《涅盤經》卷十七，明阿闍世王懺悔之相云：“耆婆所教者為事懺；如來所說者為理懺。”以阿闍世王之五逆十惡，罪大惡極，承耆婆之助緣，得如來之開示，卻得罪滅福生，不招惡報，此即是由懺悔所起功用的事實證明。有懺悔偈云：“能禮所禮性空寂，感應道交難思議！我此道場如帝珠，諸佛菩薩影現中；我身影現諸佛前，頭面接足歸命禮。”此即禮懺時須如理思惟，運心觀想，理遍一切，心包一切，佛遍一切，我身亦遍一切，則禮一佛一菩薩時，即等同禮一切佛一切菩薩；佛菩薩遍滿虛空不可限量，所得功德亦遍滿虛空不可限量。此即從事相而入理觀，達到無相無為的至境，則無罪不滅、無福不生了。

菩薩修行，有漸修法門，有頓修法門。理可頓悟，事須漸修。修行效率的遲速，有“日劫相倍”之說，即在乎理修和漸修之不同。故禮懺時，如能運心作觀，如理思惟，由事相而窮理性，遂可漸入不思議化的狀態，由此所引起的功用，亦不可思議。此可見真正禮懺之重要，不徒然重於形式，如“小和尚唸經，有口無心”，那是沒有多大意義的；若能如理作觀，則罪滅福生在乎此，“十地頓超無難事”，亦在於此。阿難尊者所以能“銷我億劫顛倒想，不歷僧祇獲法身”，亦全在懺悔能運心作觀中得到受用。

從變相上來重新估定

經中既有懺悔之教誡，律中亦有懺悔之製作，古德據之以作懺儀，原亦為修學佛法的一種前方便，本不可廢，不過後世變相的流行，法久弊生，已失其真，故現在起而大聲疾呼禁止、取締、廢止的，亦頗有其人，原因誠如蘇曼殊所說：“自慈雲懺法興，出家者皆以應赴為能事，取為衣食之資，用作揮霍之具，流毒沙門，於今為烈！”從這種情形看來，為振興佛教，改良僧制，實在需要一個時期制止不作的必要。其理由：一因應赴經懺的商業化，不但使僧格墮落，亦使人輕賤佛法，由輕法而罵法，不見其利，反受其害，以慢法造業，必致墮苦。二因應赴法事，既已商業化，則事主出資請僧，如同顧工；僧人唸經禮懺，如同賣物，兩者之同，多是粉飾門面，沒有誠心，無由感應。因經律原意，須由雙方恭敬至誠，感應道交，始能獲得功德，今

既隨隨便便，輕率從事，行同稗販，必亦難得滅罪徵福。如《地藏經》中所說，如為死者啟建度亡法事，須要請者誠心誠意，亦要行者一心一德，則七分功德，生者自得六分，死者僅得其一。今請者既心不在焉，行者亦有口無心，則能否由滅罪而獲致功德，亦頗成問題。從這兩種原因來看：前者既敗壞法制，自貶僧格；後者亦虛偽粉飾，不得真實法益；為尊重佛法，提高僧格，啟人正信，實有暫行取締之必要；然而此從公開的，或集休的應赴場面而說，固有禁止取締的必要：若為自己個人之修持，以求除障淨業，增進福智，則可仍沿其舊，無須廢止。因此，我們對現時流行的經懺法事，須要重新估價，另做一種新的看法：

甲、 應取締的：即取締商業化的應赴法事，扭轉一般僧侶走入研求佛法的正路。因佛教衰敗，多由教理無人研究，教義無由發揚所致。研究教乘，是一條古僻艱澀的生路；一般僧眾，既走應赴輕易的熟路，賺錢既易，深染俗習，對於鑽研佛乘的艱苦工作，自然難望其來顧問。且說法者辛勤數月所獲之財利，往往不如應赴法事者數日所得之代價，其趨之如鶩，自亦勢所不免；故唯有取締此種變相的僧侶生活，始可納全體僧侶生活於正軌，而集中力量，發展佛教正當的事業。

乙、不取締的：即懺罪獲福，為自修佛法之臂助；運用得法，除輕視行持的心理；誠敬感應，可培固行者之信仰。現時一般僧青年，每喜侈談新思潮、新文藝、新主義，對於誦經禮懺之事，每每譏為老僧之所為，或齋公齋婆們的迷信，為不足道，或不稍提。即筆者亦曾犯過此種毛病，後來曾經有這一個機會，痛自發心在每晨二時虔禮大悲懺，禮過四十九晨，得到種種見光見花見佛像的瑞相，對於自己以前血氣未定的高傲心，隨便說活的輕率心，降伏不少，且深自省覺，痛懺前非；並自修水懺、淨土懺、藥師懺、梁皇懺、地藏懺等各種懺法，約時間說，陸陸續續，在一年以上。每修一懺法，皆有一種奇異的感覺，冥冥中如有人在暗示着、影射着，或消滅過去的罪障、或指點未來的作業。就從這些地方，更樹立了我堅定的信念；現在對於懺法的改變看法，也是從這種信念的立場上來立論的。或者有人以為我這種思想是不對的、或退步的，但我自己卻認為是進步的。這個信念，也是很堅固的。

現在因為社中時有修懺，而修的人又多屬居士，故對於禮懺自修為助成行業方面的道理，須要深切地明瞭；不然，僧眾因修懺而走入應赴之路，已成為今日發展佛教、推行佛化於社會的障礙物，而在家信眾若不深加體察，將來或染時習，那就更不像樣了。

1951 年在澳門佛學社法事部講

（《佛教時事感言》）

由學佛的職責講到自我教育

·在澳門佛學社社員大會席上講話·

修學佛法，弘揚佛法，傳持佛法，這是四眾佛弟子共同所負的責任。本來沒有甚麼區別的，不過在分工合作上各求其便利而專其職責，則佛陀亦曾在經律中處處都說到：出家二眾佛教徒要負主持佛法的責任；護持佛法的責任則由在家二眾佛教徒來荷擔。原因在於出家無累，易於專精，堪能傳持佛法的命脈；而在家有家庭妻子以及種種社會事務的拖纏，往往分身不暇，未能專志修學佛法，故不便主持佛法，而祇是處在護法的地位。又出家清修，為避世譏嫌，社會上有許多事情都不方便去做，所以有許多佛法與普通社會發生密切關係的事情，都應由居家佛徒去盡力，因此居家佛徒為使佛法向一般社會發展，亦應處在護法的地位，才可以得到種種做事上的便利。這樣看來，出家佛教徒主持佛法的責任固然重要，居家佛教徒護持佛法的責任亦一樣的重要，因佛說法的中心對象是社會人類，離開了社會人類便不需要佛法，所以

佛教教育与文化
竺摩法師講著

須要把佛法向社會人群中盡量地宣傳，從現實社會各個領域上盡力去推廣發展，方能見得佛法的好處和佛的精神之偉大；而這使命的主流的發動力固在出家的僧眾，但推波助瀾的推動力則全在居家之信眾，沒有居家信眾的努力，佛法決難深入民間，普遍社會。由此可見居家信眾對於護持佛法的責任是何等的重大！所以說修習佛法，弘揚佛法，傳持佛法是四眾佛弟子共同的責任！現在我們這個佛學社，就是我們四眾佛子共同弘揚佛法的道場。因為舊社友的散漫，新社友的激增，在大眾共同的要求之下，人事方面需要調整，故現在要來開一次重新選舉職員的大會。希望被選的社友，要各盡其力、各出其能為這個社忠實地服務，也就是為弘揚佛法為利濟眾生而服務，大家要“當仁不讓，見義勇為”，各就自己的崗位，努力盡自己一分子的力量，來推動本社社務之發展！現在為貫徹我們的主張，達到我們的任務以盡我們的職責，我們在做事上，應把精神注意到以下的各點：

一、公而私忘

為公忘私這句話，是大家耳熟能詳的。不過說來似乎很容易，但真正能夠做到的人確實不多。關於這，我們且慢來談佛教所闡述的行菩薩道那種為公忘私的道理是如何的透徹與偉大，就拿普通儒書上所講“大道之行，天下為公”的道理來講，也夠你受用無窮了。人為私慾所蔽，公理就日見汩沒，失卻了天下為公的大道，天下就從此多事。所以儒者要主張“克己復禮”，也就是要克服自我的私慾而復歸於天下之公理。因此，一個人真正為事業而奮鬥，為正義而努力，必然地是為公而忘其私，方有作為；否則不論做個人的事也好，做團體的事也好，若是祇為自己個人的地位、名譽、利益而打算，件件經心，步步為營，任他的做法手段如何高明或奸巧，其結果必無所成就！原因是因私而失其公，公既無成，私亦不就；反過來說，若是為公忘私，公成就了也即是私成就，這在佛教的菩薩道上來講，就是“度人即是度己，利他便是自利”。昔賢謂：起一念與人有損，不起；發一言與人不利，不發；做一事與人無益，不做。—— 正是此理。普通一般沒有學佛的人，做事尚能顧到為公忘私，何況我們是皈依三寶的佛弟子？佛弟子所作所為的一切行徑，應比一般人來得更切實、更高超才對！因為普通一般人的人生觀，大多數是自私的。我們現在是學了佛的人，受過了佛法真理的熏陶、智慧聖水的洗滌，應把為私人打算的步步為營的人生觀，改正為大悲無我為公忘私的人生觀，那麼又有甚麼事情做不成呢？

二、和諧合聚

一個團體裡，氣氛和諧，大家歡喜，精誠合作，和睦愉快，這是極需要的。據一般的觀察，學佛的人能在順境中自己悟解佛教自動地來信仰，是很少的；大多數都是因逆境急轉而來信佛的，或以家庭變故，或以社會失利，或以環境苦悶的各種因緣，而走入了佛門，他們最需要的是想從佛法中護得精神上的調劑與安慰。所以一個佛堂中的空氣需要和諧歡悅，使大家都浸淫在這一團和氣中，精神上感到愉快和安慰，因歡喜而成功德，則一切或因家庭社會環境所引起的苦悶，都可以暫時把它忘掉；且或可由此養成一種新的人生觀，轉苦悶為快樂，化頹唐為振作。本來因煩惱失意而頹廢了的人，信了佛，救了他，可以使他另轉變成一個新人。這固由佛學微妙的人生哲理感悟了他，使他重新建立了新的人生觀，同時也正由佛化的歡悅的環境助成了他，使他重新成了一個新的有用的人物；不然，來學佛前是煩惱和苦悶，學了佛後仍是煩惱和苦悶，不但不能解決苦悶，或者更加煩惱，那麼又何貴乎來學佛？因此，我們學了佛的人，應要把我們的集團搞得和諧合聚，歡歡喜喜，同時還要大家團結精神，親誠合作，則一切事業的進行，都可以順利而易於發展。俗語所謂“二人同心，其利斷金”，何況我們現在有這麼多的人，如果大家都能謙讓和睦，同心合力，不要自己破壞自己，要自己衛護自己，那麼想做甚麼事都沒有做不成的，這是可以斷定的。

三、捨己從眾

前面說的公而忘私的德性，和諧合聚的團結，都有捨己從眾的成份在裡面；雖然，現在要講的捨己從眾，是專從人的觀念或意見方面講的。因為既是一個公眾的團體，必定是人多意見多，各人的觀念亦必各各不同，在這裡面若不謀個溝通的聯繫，那麼甚麼事

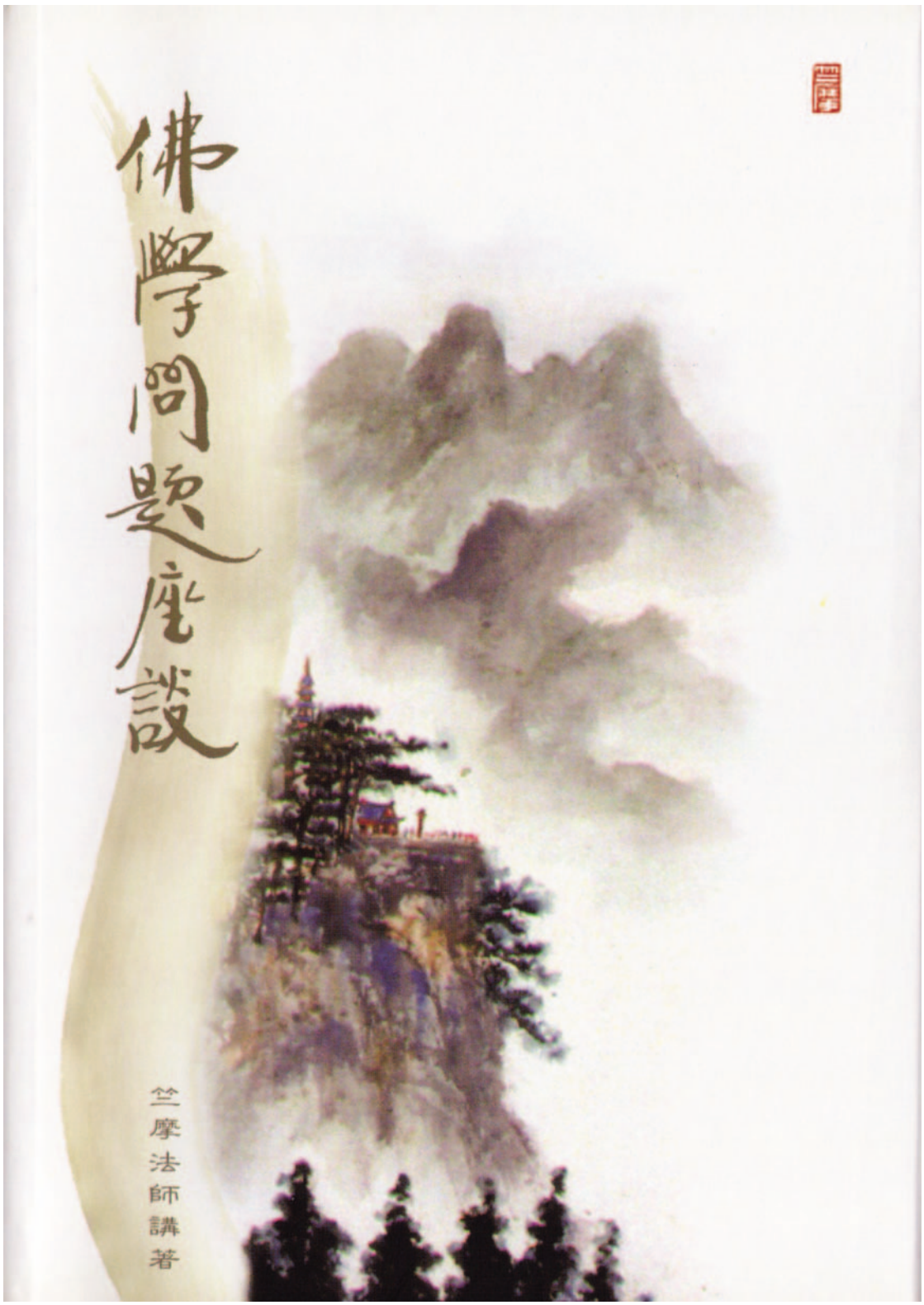
都不容易做得成，更談不到前途的如何發展。成見深的人，入主出奴，一切都自以為是，以他為非，除了他自己覺悟，幾乎是甚麼人的好意見他都不能接受，所以佛在解深密經中謂有執有情是：“性非質直，非質直類，雖有能力思擇廢立，而復安住自見取中。”這“安住自見取中”，就是指固執成見深重的“性非質直”之類的人，雖有妙法，不能接受，就是連佛也沒有辦法度他，故“見取中”是攝在五利使中，言其性質最為猛利。一個成見深重的人，口口聲聲說自己做事沒有成見，其實他時時“安住自見取”的成見中，連他自己都不知道。所以一個團體中如果懷成見的人太多，這個團體一定要分化，難以成功。我們參透這種道理，遇到一件各執其是難以解決的事情，應該要提醒自己的警覺，犧牲自己的成見，以眾人的意見為意見，那是沒有事辦不成的。何況我們大家是學佛的，學佛的最高目標是捨己從人，一切珍寶財物乃至自己的身命都可以布施與人，則犧牲了自己一個小小的意見妄想又算得甚麼？這麼一想，甚麼都不成問題了。

四、化小為大

把為公忘私的精神擴展起來，變成化小我而成大我。小我，是多麼的渺小，若人生祇是為自己這個渺小的自我而努力，那是多麼的狹窄？又有甚麼人生意義的存在？甚麼人生真理都可以不必提了。所以，在儒道要主張為公忘私，在佛法則說無我，無了私我，即化小我而成大我；佛法的化小我而為大我，是完全根據於無我的原理。在無我的真理中，相對的小我已不能存在，於是就成為絕對的大我了。說明由相對的小我而成絕對的大我，一可基於三世因果輪回的原理。因佛曾說：“一切男人是我父，一切女人是我母，我生生世世，莫不從之受生。”一切男女既都已做過我們的父母以至兄弟姐妹，那麼大家都是骨肉至親，何分人我？這樣，就可把小我化為大我，把小家庭化為大家庭。二可基於佛性平等的原理，佛說一切眾生皆有佛性，有佛性者皆可成佛。既然一切眾生具足佛性，大家都是同體的，那麼還分甚麼彼此，這樣亦可將狹隘的相對的小我，化為廣大的絕對的大我，使大家的精神打成一片，浸潤在無礙自在的新天地裡，這又是何等美滿和幸福的境界！學佛者能於佛法加以體驗和修養，悟解這種理趣，再回頭來看看自己這渺小的我，真如渤海之一漚，太倉之一粟，決不想從這小我上生起種種之爭執，搞出許多是非的亂子來，那又是多麼愚蠢的事！這樣，我們對於這個小我，還有甚麼看不破，放不下？看得破，放得下，又提得起，這便是人生最好的處世哲學。能於佛法中學得這種處世哲學，便可應用無窮，受用不盡，而所過的生活，也必是最合理的生活。

上面所說的四條理論，若從事實上表現出來，便可成為每個人行為上的規律。說來容易，做來也不難，祇要行者自己信心內充，願力具足，配合以外表的身體力行，那末做起來，自有水到渠成之妙。不要說怎樣高深玄妙的修養工夫，就是能於此中獲得小小的效驗或受用，那末這個人做起事來的精神也會同常人不同，自會信心百倍，勇往直前，不用人督促他，他自己也會自動地很起勁地做，你想阻止他也阻止不住了。不然，縱使你說得唇焦舌裂，做的人仍是散漫無力，或毫不感興趣，所以石琦禪師說到做修養佛法的工夫是：“把手牽君行不得，為人自肯乃方親。”這是修學佛法的經驗之談。為甚麼學佛必要這樣呢？因佛的教義是最注重“自力更生”，若自己做不好，佛都沒辦法救你！所以“自我教育”的原理，在佛教裡面是發揮到非常透徹。佛叫弟子有過必改，而改過的方法是必要犯者自己“發露、懺悔”。這發露和懺悔用現代新名詞來說，就是“自我檢討”，“自我批評”，也即是“自我教育”。所以我現在提出上面的幾點意思來說，也就是希望自己能教育自己，同時亦希望大家都能自己來教育自己。因為現在在名義上，各位曾請我為導師，而各位中不少是名教中人的老前輩，不少受過社會高等教育的，或做教授的。我自己慚愧得很，道德學問都沒有，教學的經驗又缺乏，連自己都教育不了自己，哪裡還有資格教育人？所以現在說了這些話，其意思不外乎要各位由聽經聞法獲得佛法的好處之後，來個自我教育，各人各站在自己的崗位上來弘揚佛法，為自利利人救己救人而努力！

（1950年8月載《無盡燈》創刊號）


佛學問題座談
竺摩法師講著

佛學問題座談

本書三版小叙

時光荏苒，瞬息即逝，1953年出版這冊《佛學問題座談》，到現在不知不覺又是十三年了。回溯當時我在澳門佛學社談經之餘，偶然的因緣，大家聚集一起討論佛法，陳心彬居士把它記錄下來，就成了“佛學座談會”。不過佛學上的問題很多、很廣、也很深。這裡所談的都是各人隨意想到就問，有問則答，比較深的問題或亦偶然涉及，而多數屬於普通一般人對於佛法的疑難解答。所以在普通社會一般未學佛或欲學佛的人來閱讀這些問題，還是感到需要的。因此，當時把記錄稿子發表於《無盡燈》雜誌以後，曾引起遠近許多讀者的良好反應。據南洋一個燈刊讀者來函說及該地一間報紙的佛學副刊“慈海”，曾將這些文字抄錄轉載，博得許多讀者的歡迎，可見用這種方式宣傳佛學，也是十分需要的。

當時講者身負法務，往來港澳之間，不長住澳門，所以座談會祇開了三五次就中斷了；而後來兩次的稿子，因未暇整理，不久也在行腳中散佚，這是可惜的！又因初版印的一千本，事隔十多年，除了我處尚保存三本外，在其它地方的都散佚了。五六年前星洲就有佛教信徒自願捐款，要求再版，祇慚筆者披了袈裟，更多教務，奔忙不息，竟將此事置諸腦後。近復有人提及此事，就決定把它編整重印；但原來的篇幅不多，於是就收集近年來和遠近青年所討論的有關佛教其它問題的十三篇稿子，附錄在後面，在匆匆中寄港再版，算是“藉啟智信，略結法緣”，以答覆遠近讀者來信問難的好意了。

佛紀二五一〇（1966）七月十五日竺園志於檳城三慧講堂。

第一會座談問題

時間：1952年3月19晚（每逢星期三晚上舉行）

地點：澳門佛學社

主座：竺摩

記錄：陳心彬

出席：竺摩、陳心彬、陳聖覺、冼心尊、譚慧照、譚心珠、區心昌、黎德全、曾寬衡、譚心智、李金城、文心真、關寬鸞、區心畹、朱心果、余麗珍、馬心攝、李心虛、陳寬明、黃心怡、李聖壽、金寬珍、林先生、陳寬正、鍾居士、麥心菊、梁居士、王心莊、忘我等卅餘人

竺摩：今天來開佛學座談會，是想採取自由談話的方式來問答、討論、辯難佛學上的各種問題。平常登座講經，外表雖甚莊嚴，而方式較為刻板，聽者每感不易領會，聽之即忘；若用座談會的方式來談論一個問題，經過大家反複申論，留入腦中的印象會比較深一點，不會很快的就忘記。所以現時普通社會一般的學術團體，亦有採取座談會的方式來討論學問；但在佛教團體裡有沒有這種作風呢？國內外的佛教團體，也有類似佛學座談會的舉行，在各種佛教雜誌上，可以知道消息，不過很少很少罷了。本來佛法出在印度，當時佛在印度說法，都是用自由問難辯論的方式說出來的，如楞嚴、維摩、金剛等經都由須菩提、阿難、舍利弗等對佛法有所疑難，佛才加以解釋、申辯，一問一答，或反問、或反難，如此把雙方所講的話記錄下來，就成了一部楞嚴經、維摩經、金剛經。這些都是用問難式錄成的經典。也有用一條論題格式而經過大家討論綴成的經典，如楞嚴經的“二十五圓通”，二十多個聖者，都對正甚麼是圓通的論題發表意見，遂成了圓通章。如維摩經的“入不二法門”，幾十個菩薩，在討論辯難着“怎樣是不二法門？”“怎樣能入不二法門？”對這兩個論題，各抒高見，遂成為“入不二法門品”。

在中國，古來講佛法的人，亦有“主講”與“都講”之制度。都講，即用以與主講問難對揚之人。釋氏要覽云：“梁武帝每講經，必詔祇園寺法彪為都講。彪先舉一問帝，方鼓舌端，載索載徵，隨問隨答。”又云：“晉支遁至越，王羲之請講維摩經，以

許詢為都講。詢發一問，眾謂遁無以答；遁答一義，眾渭詢無所難。”可以想見當時他們辯難的情形，議論風生，神出鬼沒，亦頗堪玩味。現在的叢林制度也有都講之名，但已失其意義，故要覽又云：“今之都講，但舉唱經文，而亡擊問也”！

眾人：這祥看來，座談會倒是很有意思的！（歡笑）

竺摩：我已把開座談會的意義講了，現在要大家來問，大家來講。若是多由我一個人來講，那是講經會，不叫座談會了。

眾人：（互相推諉，你推我作“許詢”，我推他作“法彪”，推來推去，笑聲掩蓋了說話聲。）

陳君：如果知道今晚開座談會，我們應先預備好一些問題來。（大家沉靜片晌）

梁君：你們大家都不肯作“許詢”，就讓我來吧！（眾笑）各位聽過佛法的，都知道佛法有大小乘；現在我來問：甚麼是小乘？甚麼是大乘？大乘和小乘的區別在哪裡？

陳居士：佛法有三乘，即聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。聲聞緣覺為小乘，菩薩為大乘；但大小乘的區別在哪裡呢？(停片晌，無語)

竺摩：佛法本來是一味平等，原無大小差別；而因聽眾的智力有深淺，器識有寬狹，願行有勝劣，遂有大小之分，即智淺、願劣、識量狹者為小乘，智深、願勝、器識寬者為大乘。智深、量廣、願勝，故能上求佛道，下化眾生，犧牲自己，利濟大眾；智淺、願劣、器狹，故畏怕生死，逃避現實，自求解脫趨於小道。

李心虛：佛法有中乘、有一乘，又有五乘，是怎樣講的？

竺摩：中乘，是指緣覺乘，因其根器較聲聞為利，比菩薩乘則純，居兩者之間，故亦謂之中乘。一乘，是指佛乘，乃大乘之究極，法華經所謂“十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三”。五乘，是在三乘之上再加人乘和天乘，合為五乘。

李心虛：人天乘法與三乘法有何差別呢？

竺摩：人天乘是世間善法，尚有生死輪迴，是未徹底的，不究竟的，但可作為修習三乘法的基礎或階梯。三乘是出世善法，修此即能跳出三界，不受輪迴。但聲聞緣覺的二乘法，亦不了義、不徹底，要菩薩乘法，才是徹底了義的佛法。

李君：大小乘的乘字，是怎樣解的？三乘出在哪一部經典裡呢？

竺摩：乘即車乘，有運載之義。小乘、中乘、大乘，即羊車、鹿車、牛車或小車、中車、大車，出在法華經裡。法華經譬喻品說我們眾生所處的“三界無安，猶如火宅”，而不知出離，故喻一長者家宅失火，小兒無知，不肯出來，長者憂慮，乃方便說門外有羊車、鹿車、牛車，可供彼輩嬉戲，始引誘他們逃出火宅。羊車即喻小乘，鹿車喻中乘，牛車或大白牛車，即喻大乘菩薩，能運載許多眾生，從生死岸，入涅槃城也。或解牛車為大乘，大白牛車為一乘，亦是可以的。

寬衡：法華經中說到有一少壯人，年紀祇有二十五歲，而指一個百歲人，說是他所生的兒子，那個百歲人亦承認少壯人是他的父親。“父少而子老”，其事難可信，這如何解釋呢？

竺摩：這是一個譬喻。在佛講法華經至“從地湧出品”，有許多老菩薩從地中如水一樣的湧出來，當時在座大眾，都驚疑不定；佛乃告訴大眾說：你們不須驚異疑惑，這些老菩薩們都是我出家以來所教化的眾生。不說還好，這一說，大家倒疑惑起來了，即覺得佛為太子時，出於釋宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得成正覺，始過四十餘年，為甚麼能教化了這些老菩薩，真是“父少而子老，舉世所不信”？因此佛就接着說“壽量品”，開跡顯本，說明自己不自今生才出家成佛，在過去塵點劫前已在此娑婆世界出家成佛，不知幾多次，久已教化這班菩薩，這班菩薩都是在此娑婆世界下方空界中住，現在知我在講法華經，所以他們又從地裡湧出來聽經了。（眾笑，一片喜悅之聲。）

李金城：佛法微妙，真是不可思議！我現在有一問：佛以慈悲為本；今有一人，未皈信佛法，而他能好心作好事，甚合佛法，他能否獲得佛的護佑呢？

竺摩：能獲得佛的護佑，因佛有他心通，你既好心修善，即與佛心相應，自然得到護念，不過若能皈依，誠信專一，更會加速護佑的效驗！

陳君：既然不皈信三寶，也得到佛的護佑，那麼，又何必需要學佛呢？

竺摩：未曾學佛雖也好心能做善事，但對宇宙人生真諦，認識不透，理路未清，目標不明朗，雖有好心，難得徹底，雖做善事，不易究竟；若能歸信三寶，明了佛法，則可擴此善心而為大菩提心，能為入世出世之大事業；且信仰確定，在精神上亦不會徬徨，可獲得一種肯定的保障，故學佛需要皈依一次，方為合法。

心彬：佛和菩薩既都大慈大悲，救苦救難，為何眼見世間還有如許苦惱眾生，都不來救他們呢？

竺摩：懷有這種疑問的人很多，值得一問。這疑問在攝大乘論中有一節文解得很好，大意是說佛得無分別智，普惠眾生，一律平等，但眾生中有的作惡多端，孽深障重，自不感佛，佛亦無法來應。好比“千江有水千江月，萬里無雲萬里天”。月之照水，一律普遍，而水自混濁，不能映月，非月之咎，咎自在水。又如天本無心，人人可見，而雲來遮隔，天就不見，非天之過，過在雲也。故眾生障重，自絕於佛，如烏雲濁水之隔天月，非佛不慈悲，不肯救苦救難，與慈悲之旨有所相違。所以在佛法上雖可仗他力加被，而以自力為主，自不努力，佛雖具大神德，亦無法救你，佛法於其它神權宗教不同之處，亦正在此。

李君：眾生孽重，佛不能救，豈非近於”定命論”？

竺摩：不同！定命論是把命運的好壞肯定了，決定不變的；佛法說“重業”之業力，是可以轉變的：好的做得不好，可以變壞；壞的做得好，可以變好。故重業可以變輕；輕業可以變重，是樂觀的、活動的，不是固定不變的悲觀論。

李君：那麼，佛家信不信“命運”的呢？

竺摩：佛家重修福積善，可以改變命運，不講命運，也講福運；但不論其為福運或命運，都不是固定不變的東西，也祇是業力的轉變在作祟而已。昔日袁了凡先生，遇一道者姓孔的，為他算定命運，廿多年來，事事皆驗，奉之如神；後遇雲谷禪師以佛理破之，依佛法而行，向所驗而靈者，今皆不靈不驗。如了凡四訓云：“吾為孔先生算定，榮辱生死，皆有定數；即要妄想，亦無可妄想。”雲谷笑曰：“我待汝是豪傑，原來祇是凡夫！”問其故，曰：“人未能無心，終為陰陽（即氣數命運）所縛，安得無數！但惟凡人有數；極善之人，數固拘他不定；極惡之人，數亦拘他不定。汝二十年來被他算定，不曾轉動一毫，豈非是凡夫！”余問曰：“然則數可逃乎？”曰：“命由我作，福自己求！詩書所稱的為明訓，我教典中，求富貴得富貴，求男女得男女，求長壽得長壽。夫妄語乃釋迦大戒，諸佛菩薩，豈誑語欺人！”這段話，正好引來做佛家對於有無命運看法的註腳。

譚心珠：了凡四訓是說甚麼？

竺摩答：了凡姓袁，明朝人。撰作〈立命〉〈改過〉〈積善〉〈謙德〉四文以訓子，故謂之了凡四訓。其人初信命理，嗣以雲谷禪師之教，深悟佛理，尤重實行，有“了去凡俗思想，不再為世間凡夫”之意，故易名了凡也。

寬衡：現在眼見許多好人，無辜被殺；許多惡人，反而趾揚氣高，洋洋得意，是否也在定數之列呢？

竺摩：佛說眾生孽力增盛所致，也有奇劫難逃之數，故有“五濁惡世”之嘆。不過說到無辜受害，作惡而得好報，這要涉及“三世因果”的問題了：欲知前世因，今生受者是；欲知未來果，今生作者是。無辜之人，今生修善之果未成，而前世造惡之因已熟，故先受害，善在後報也；作惡受樂之人，前世所修善果已熟，而今生惡因未報，故先受樂，亦無足異也。

眾人：因果之理，真是微妙！（驚嘆聲）

竺摩：因果如此重要，故佛在觀經中要學佛的人須“發菩提心，深信因果”。昔有一野狐，化身和百丈禪師等一同參禪。一日自謂前世因僧問法，答錯一語，至今墮為野狐，不得解脫。百丈問他答錯何語？他說：“那僧問我：‘大修行人還落因果否？’我答‘不落因果’，因此墮為野狐。現在唯求大師為我下一轉語，明日即可在後山脫身轉世。百丈告訴他：“汝今且來問我！”野狐僧問：“大修行人還落因果否？”師轉語曰：“不昧因果！”明晨果見後山死一大野狐。師乃以僧禮葬之。本來在最高的禪理中，心無所住，一法不立，因果二字如何安得上去？所以在參禪得意時，不免趾高氣揚，說聲“大修行人不落因果”，還算得甚麼！殊不知稍一疏忽，還是跳不出因

果的牢籠，祇是自己苦了自己！所以學佛的人要深信因果！不識佛法的不要說他；若稍明佛法，而強作解人、撥無因果，輕慢三寶；或為逞一時之意氣，明知故犯，則佛法不可思議，果報亦不可思議矣！

李金城：佛家有“放下屠刀，立地成佛”之語；既屠刀放下便可以成佛，則其過去所作之罪惡，似皆不須懺悔，哪有如此便宜之事？還講甚麼果報？

竺摩：這公案，記載在《山堂肆考》一書中說：“屠兒在涅槃會上，放下屠刀，立地成佛。”意思是說他能放下屠刀，即是善心發現，此善心與佛心無異，故說他“立地成佛”，形容其改過遷善之速也，有“苦海無邊，回頭是岸”，“浪子回頭金不換”之意，非謂不假修持，便可成佛。況其在“改過遷善”的轉念中，已作懺悔的工夫，佛法不可思議，工夫得力處，無邊罪業，一時消殞，如千年暗室，一燈能破，此天臺宗所以說藏教人與圓教人修行有“日劫相倍”之說。學佛人要多聽法究理，理可頓悟，與理相應，事功必速，其故在此。

心彬：懺悔，應如何懺法才對呢？

竺摩：懺者懺其既往的過咎，悔者悔不作新殃。知過必改，聖人所尚，智者所為。佛法講懺悔，綜合有三種：一、當眾懺悔，如半月誦戒一次，犯者自己坦白，對眾發露自己所犯之罪，當眾禮拜懺悔。二、對戒師懺悔，即將犯罪行為，對傳戒師父發露懺悔，經其證明，即可滅罪。三、向佛前懺悔，即對佛發露自己所作之罪惡，慚愧懇倒，至誠懺悔，罪可消除，福還增長。這三種懺悔法：第一種不易作，因犯者的心理，多數畏羞怕醜，悔心不切，不肯發露。第二種亦少人作，即使能作，亦難得如法如律的戒師，故唯有第三種對佛懺悔，如能哀求懇倒，衷誠披露，得見瑞相 —— 如見佛身、見光、見花等，即可證明罪滅之相，戒體還復清淨。但懺除之後，切不可再犯，若再犯而欲再懺，那就不易了，須要很長的時間用功，才能懺掉。

心彬：信佛、學佛、拜佛的人，可否再拜神？

竺摩：學佛的人，不宜拜神！因受三皈戒法時，已說明皈依佛後，依佛為師，誓不再皈依一切天魔外道、邪神邪師，則何須拜神！但神有兩類，一天神、二鬼神。天神多數發願擁護佛法，值得吾人敬仰，故一切懺法中，對天神亦行問訊禮。此就出家眾而言，若在家眾，不在此例，不妨禮拜。鬼神之神，則攝在六道中之鬼道，地位低劣於人，何須拜他！但風俗造成習慣，諺語說得好：“見佛不肯拜，見鬼磕頭如搗蒜。”尤其是廣東人，把拜佛叫做“拜神”，神佛不分，三教合流，拜得佛門烏煙瘴氣！（笑聲）

陳君：燒金銀元寶紙錢彩絹等事，是否出在佛門？到底有沒有這種事？

竺摩：這些事不是出在佛門！佛法來自印度，印度根本沒有這種事，即翻遍三藏十二部經，也找不出燒金銀元寶的根據。我國民族性，喜歡崇拜祖先，祭祀祖先，父母在生，盡可以不孝不順，待他死了，要賣弄好多花樣，以示尊敬。而佛法講慈悲方便，由於方便“隨俗”，而變成“流俗”了！至於這事的本身到底有沒有呢？亦儒者所謂“知之為知之，不知為不知；不知而強以為知，是不知也。”為何我要如此說呢？因幾年前曾與一道者相處，道者修禪，頗有定力，時時在定中見佛聞法，且聽佛教之說法，辯才無礙，滔滔不絕，但一出定，叫他重說，說得並不怎樣好，且不多識文墨，此其有定無慧，即功力未到，定未發慧有以致之。一年七月，家家焚燒銀錠紙錢施幽，他卻主張“我家不焚銀錠紙錢”！當晚做工夫時，見到二鬼，並聽其說話聲：“這家不肯布施的，我倆快點走。”他出定驚覺，告知我，亦以為奇。本來一件事的創造出來，大概都有多少來歷的，沒有靈驗，應早已不能存在。故認為這類事，至多在今日不須要提倡，有沒有，暫且不去管它。唐吏部尚書撰冥報記云：“唐睦，趙人。少事經學，不信鬼神。一日路次見一人，衣冠乘馬，從者五十餘人。駐馬召睦曰：‘比頻見君，情相眷戀，欲與君遊。’睦問：‘君何人？’答：‘吾鬼也，姓成名景本，弘農人，仕西晉別駕，今為胡國長史。’睦問：‘胡國何在？’曰：‘自黃河北俱攝，正都樓煩西北沙磧中，王即昔趙靈王也。每月遣我朝泰山，故由此路。’睦許之，乃設酒食，復以錢彩為好。辭曰：‘鬼所用錢，即紙錢也；君彩絹亦紙為之！錢即錫紙，金即黃塗之可也。’”此或即歷來焚化紙錢銀錠之濫觴乎？

通果：何謂八關齋戒？

竺摩：八關齋戒，亦叫八支齋法，有兩種說法不同：一在智度論中說有九種齋戒法，戒與齋有異，即一不殺、二不盜、三不邪淫、四不妄語、五不飲酒、六不身塗飾香鬘、七不自歌舞及不觀聽歌舞、八不眠高廣大床、九不非時食，亦作“不過中食”。前八條為戒而非齋，第九方為齋戒。二在俱舍論中，合前第六塗飾香鬘與第七歌舞觀聽為一戒，則以前七為七戒，第八為齋戒，合為八齋戒。

心彬：八關齋戒中前五即為五戒，即稱五戒。酒卻列為“遮戒”，是何道理？

竺摩：戒為止惡防非滅罪生善之義。有“性戒”與“遮戒”二種：性戒即指殺盜淫妄四戒，此四戒本身性質是惡應戒，不待佛制始戒，因人若犯之即受罪，持之即得福故；遮戒則如“飲酒”等戒，人若飲酒昏迷，則連犯諸戒，前功盡棄，故佛特遮之禁之，使之不犯，飲酒之性固非罪也，故亦名禁戒。

心尊：剛才法師說到一乘、三乘、五乘；但金剛經中有“此經為發最上乘者說”，最上乘是指那一乘呢？為甚麼要對“最上乘者”才說呢？豈非佛說法也有偏心？

竺摩：佛說法，甚麼人都可以聽受，對甚麼人都說，若是心不平等，豈成為佛！不過金剛般若，陳義過高，劣智難以領受，恐狐疑不信，反有害無益，故先指明“此經是為發最上乘心者說”的，唯這種上根利智的人，才能接受大法。最上乘，是指佛乘，為菩薩乘中之究極最上者；而菩薩乘，為三乘五乘中之最上者，亦屬最上乘。

心智：金剛經中有首偈：“若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來！”佛有形相可見，有聲音可聽，為甚麼說以色聲見佛是邪道呢？那麼甚麼才是正道呢？

竺摩：這首偈是從法身無相，以顯明諸法實相無相的空理。法身實相，既是無相，你現在要從色去見，要從聲去求，自然是愈求愈遠，愈想見愈見不到，所謂“有意栽花花不活”也，不走正路，即落邪道。因如來有三身，其可見者，應身之假相；其不可見者，無相之法身，為如來之真實身，其理體唯可以證知，不可以相求；若從色相上見，聲音中求，即心有所住，心有所住，未如法性，未稱其量，即不能見充滿法界之法身如來，故金剛中心思想在“應無所住而生其心”，若心有所住，即違正道，此理甚深，故前說“此經為最上乘者說”，其故在此。

梁君：前面講的與“許詢”對揚佛法的“支遁”，是否就是“支郎”？是居士呢，抑是法師呢？

竺摩：支郎和支遁，是兩師徒，是高僧，不是居士。支郎即支謙，月氏國人，漢末來中國，受業於支亮。高僧傳云：“魏有三高僧，曰支謙，支纖，支亮。於中謙者，為人細長黑瘦，眼多白而睛黃，復多智。時賢諺曰：‘支郎眼中黃，形軀雖小是智囊。’”故文學士，每以支郎稱之，後世且多以支郎稱僧人，如韋莊下第題僧房詩云：“酒薄恨濃消不得，卻將惆悵問支郎。”支遁，為晉之高僧，字道林，嘗學於支謙，人多以支公、林公稱之，與謝安、王羲之、許詢等為方外交，尤以許詢為最，佛門有“支許”之稱，似世俗之有“管鮑”也。

梁君：支遁、支謙、支纖、支亮，都用支字，支遁又叫道林，似為俗姓？為甚麼出家還用俗姓？

竺摩：中國在晉朝以前，出家人本無定姓，大多俗姓，或姓竺、姓支等不一，如竺法蘭、竺潛、竺道生等。或依師姓，如支遁依支謙姓支。即支謙亦為月氏國之優婆塞，後在中國為僧，仍用俗名。本來佛世弟子，多用俗名，如迦葉、舍利弗、目犍連等都是在俗之名，投佛出家，仍用其舊，佛並無為人取法名。在中國的出家人多事，始有剃度名、法派名，一個兩個不夠，還多取幾個。如現在各位皈依三寶亦然，要多拜幾個師父，取多幾十個法名，才夠癮。有時想想：老和尚們年紀大，取的法名一定是好的？但有時又想：法師們雖然年輕，講佛法講得好，取的名亦是好的？於是遇到人眾集會處，心裡轆轆轉，轉個不停，不知用哪個法名才好？（眾人聽得哄笑）

陳居士：佛經中不是說善財童子有五十三參嗎？為甚麼不能多拜師父呢？

竺摩：華嚴經說善財童子五十三參，是說他為進求佛法，向五十三位善知識，請求開示，目的是多參學，增廣見聞，並不是拜了五十三個師父，說了五十

三次皈依，取了五十三個法名！試打開華嚴看看，善財有沒有五十三個名字呢？善財參了五十三個善知識，始終還是用善財一個名字，不是很好的證明嗎？

李君：照這樣說法，那麼，師父便應祇要一個，不必太多了？

竺摩：也不一定是這樣！要知拜師父的目的，是要參學佛法；要多學佛法，便要多親近明師。那麼，一切有學問有道德的善知識，有機會，都成為我親近瞻依的師範；但並不是叫你去一一皈依，送了一個紅包，求取一個法名，就算是參過師了。許多人以為自己多拜師父就好，拜多了師父，似乎是自己不必修行亦不要緊，因為那許多師父裡面，碰得巧，總有一個好的，總有一個能度到我，祇要給我拖住他的袈裟角，就可以跟上西天的。從這樣的動機去拜師父，那就有問題了！

李君：那麼中國的出家人到甚麼時候才有出家的姓氏呢？

竺摩：中國出家人有姓，始自晉時道安法師。道師以為出家人既同為佛弟子，應依佛姓為姓，同稱釋迦氏，或簡稱釋氏。當時僧中，似或不甚同意，後來見到阿含經中有這樣的話：“四河入海，無復河名，四姓出家，同為釋種。”於是大家才惊嘆道公的高見，同以釋氏為姓。

李君：僧字不算是出家人的姓嗎？

竺摩：僧是眾稱，不能當姓。梵語具云“僧伽”，我國譯為“和合眾”，即是指出家共住的團體，有“和諧合聚”的意思。故有“六和僧”之稱 —— 六和，即身和同住、口和無諍，意和同悅、戒和同修，利和同均、見和同解。中國人往往在出家人的名字上冠以僧字，成為“僧某某”，當作姓，那是錯誤的。

眾人：（似很興奮，坐得久，亦無倦容，但時間已過鐘點了）。

竺摩：前面說過，佛說經有用問答方式的，有用一條題目來大家討論的，今晚的座談會可說是用問答方式來談話的。孔子說：“三人行，必有我師焉。”現在在座的不止三人，則其中可以為我師者必多，如果覺得我有答錯的，亦不妨提出來大家重新研究過。（大眾無語，盡歡而散。）

第二會座談問題

地點：澳門佛學社

時間：3 月 22 晚上 8 至 10 時

出席：李明哲、文寬如、陳寬光、王先生、麥貴清、陳聖覺、梁仲珩、冼寶奇、譚心智、李金城、馮寬茂、譚心珠、李聖壽、杜鳳彩、李心虛、關寬鸞、馬智思、鍾賢定、陳寬明、曾寬衡、潘靜聞、區心畹、蘇心宗、麥心行、王心果、張先生、陳心功等六十餘人。

主講：竺摩

記錄：陳心彬

竺摩：本社設講的座談會，今晚已是第二次，即席人數比前一次更多，更踴躍，可見各位對於開座談會，比聽講經更感興趣。前次說過，座談會有問答佛理的，也有討論佛學上的問題的；上次都屬問答性質的居多，但問答中亦包含有討論問題的意思，所以今次仍照舊，自由談話，隨意討論。

眾人：座談會的方式，沒有講經那樣嚴格，可以自由說話，隨意發問，所以比較來得生動，有興趣。

陳聖覺：前聽法師講經時講到兜率淨土，有外院與內院之分，外院有男女飲食等相，內院無男女飲食等相。佛法本來平等，既在淨土，還有男女之分，豈非仍是有不平等相嗎？

竺摩：兜率內院是補處大士彌勒菩薩所居的淨土，所以無男女飲食等相；外院是慾界第四天的天人所居的，所以還有男女飲食等相。天堂、天國，雖然也可稱它為淨土，但其所淨化的程度還不能與佛菩薩的淨土相比；要達到菩薩和佛的淨土那樣，始能稱得上是真正實現佛法的平等。

李心虛：何謂三界？上面所說的慾界是怎樣的？

竺摩：三界即慾界、色界、無色界。慾界，即三界中的第一界。慾即慾望，或慾念。慾界的眾生，都依慾望來維持生命；如財色名食睡的五慾，色聲香味觸法的六塵，都為生存慾所繫，沒有了這些，是難以生存的。慾界，亦叫做“五趣雜居地”，不但人類賴慾愛來維持生命，其它地獄餓鬼畜生，以及六慾天人，都靠貪慾來維持生命。前面講的兜率外院的天

人，尚有男女飲食之慾，就是例證；不過天人的慾念微薄，不如人類等之沉迷。至於色界的天人，則已離開慾界下地的粗慾，唯在禪定的光明妙色中討生活；到無色界的眾生，則禪定的工夫更為進步，連色界的微妙淨色都厭離了，悟入四空天的四空定中，去過着幻滅空寂的禪境。

又問：幻滅空寂的禪境，是否就是涅槃？涅槃與真如有何不同？甚麼叫做真如？

竺摩：幻滅空寂的禪境，不是涅槃。涅槃譯云“圓寂”，義為不生不滅。寂名不生，煩惱已斷；圓即不滅，真理已證。現在所講四空天的定境，未曾到不生不滅的地步。因在此定中，以定制伏前六識的分別妄念不起，似入涅槃的狀態；其實第七識的執染未除，第八阿賴耶識的染相仍在，定力一衰，染識依舊現前，所以此定修到最高的“非想非非想處定”，壽命八萬大劫，定力已盡，煩惱復生，仍再墮落下界。如果是涅槃，哪裡還會再墮落呢！真如，是佛教揭發宇宙人生的一條真理。真名不變，如名不易，此真理法爾如是，不變不易，不比世間人所說今是昨非的真理，所以叫它做真如。證到不生不滅的涅槃，即是圓證這真如之理。不過從斷生滅煩惱而到不生不滅的地位講，叫它做涅槃；若從理性的本身講，亦可名之為真如。同是一種東西，從幾方面的不同看法來說，所以有真如、涅槃、無為、菩提、法性、法身、法界等多種不同的名詞。

冼心尊：佛教把人修成叫做涅槃；但人死時又叫做“荼毗”，是何意義？

竺摩：印語“荼毗”，亦作“闍維”，或“闍鼻多”，譯作“焚燒”，即火葬的意思。古代印度社會制度，人死葬法有四種：一、水葬，投之江河，以飼魚鱉；二、火葬，積薪焚之，以求清淨；三、土葬，埋於岸畔，以取速朽；四、林葬，露屍寒林，飼諸烏獸。印度僧人圓寂，多採用火葬法，中國僧人亦多用此法，故叫“荼毗”。蘇東坡居士在“夜讀傳燈錄”，燈花掉下，燒了一個僧字，他吟詩云：“山窗風雨夜，燈下讀傳燈，不覺燈花落，荼毗一個僧。”妙語雙關，頗堪玩味。涅槃譯作“圓寂”，即圓滿一切智德，寂滅一切惑業，指修道所證悟的理境而言。與荼毗不同，以荼毗乃循世俗習慣之火葬，涅槃則為出世佛法所修證的不生不滅的理境。

又問：佛說人身有八萬屍蟲，經中亦叫“一蟲聚身”，火葬豈非殺生？

竺摩：問得妙極！十誦律云：“有比丘疑：火葬殺身中八萬屍蟲？佛言：人死蟲亦死”。可謂一語道破，因人死血管凍結硬化，自然蟲亦死了。

陳君：經言身為一大蟲聚，如何憑信？又“八萬屍蟲”，如何確知其數？

竺摩：身為蟲聚，此一問題，在昔之時，不易證知：在今日科學昌明，儀器進步，倒反容易證知。試用顯微鏡一照，我們腸有腸蟲，胃有胃蟲，五臟六腑以及全身大小便中、血液中，細菌不知多少，何止“八萬屍蟲”？八萬屍蟲，正言其蟲數之多。故從前“佛觀一缽水”，亦言有“八萬四千蟲”。但以佛的智慧深細廣大，即作為實數而知，亦有可能。印度昔有牧牛專家數人，不信“佛為一切智人”，乃以牧牛法考問於佛，看佛知不知道？佛不加思索，即為記十一種牧牛法。牧牛專家自嘆不如，始信服。以此例知佛知其數，何無可能？

王先生：法師剛才提到科學，卻引起我的問題來，因為我是對研究科學很有興趣的人。根據現代科學家的說法，我們這個地球的成立，迄今已有三萬多年的歷史；而佛教的釋迦牟尼佛降生印度，距今不過二千五百多年。那麼，在佛未出世之前，這個世界上亦有所謂佛法否？

竺摩：依理推測，是有的！因佛法有“教法”與“證法”之分：在教法上講，則須由釋迦牟尼佛出世後，這個世界上始有他所說的教法；若在證法上講，則佛未出此世，未證此法，而此法本來如是，法性法爾，天然具足，不因佛之出與不出，而有所增減的。佛出此世，不過是發現此法，不是發明此法，或創造此法。佛法祇有發現，沒有發明。解深密云：“諸佛若出世，若不出世，諸法法性，常常時，恒恒時，安住法位，法爾如是。”法華經亦云：“是法住法位，世間相常住。”則自法性法爾如是觀之，世間諸法，皆為常住妙法之佛法，豈待佛之出世始有佛法乎？

王先生：這個世界沒有佛時，既然亦有佛法；不知那時亦有修行成佛之人否？

竺摩：修行人是有的，成佛與否，則不一定。因佛教中有一類修行的人，叫做“獨覺”，修行的方法和程度，同聲聞羅漢差不多，所不同的，是聲聞羅漢出在有佛之世，獨覺則出在無佛之世。自己把茅為蓬，獨宿孤峰，春聞百花香，秋觀黃葉落，自悟世相生滅無常的緣起性空的宇宙人生之真理，而證涅槃，故謂之獨覺。但其所證之涅槃為小果，非佛果之大般涅槃；或根性利者，遇緣回入大乘，而成佛道，亦非無可能，故說不一定。

又問：既無人傳授指教，如何亦能悟道？

竺摩：佛經說有一種智慧，叫做“無師智”，“自然智”。如釋迦牟尼佛的悟道，即是無師自悟，自然成就。據此，更可作為無佛出世之時，亦有人修行證果的有力證據。況佛菩薩不是一世修成，是多生多劫修來，既具宿慧，遇緣引發，便能成事。

張先生：法師昨天講經講到慾界第六天為魔王天，魔王既破壞佛法，又損害修道者，罪大惡極，應叫他墮地獄才對，如何也會高據六天之上？

竺摩：佛法說我們眾生的業力不可思議，業力所致，自然會有這一種魔王集團的組織產生。魔王們在因地中也曾修過善法，故能生天；但因其知見不正，故雖生天，亦落邪道。這是一種說法。另一種說法，是如維摩經所說，“住不思議解脫境界”的菩薩們，常現魔王身，以試驗十方世界的修道之士，是否堅固其心？或以種種恐怖逼迫之相，堅固行者的道德，為行者作試金石，逼迫其道業成功。這樣看來，魔王雖然罪大惡极，與佛法為敵，但如能因此而促成佛及弟子的道業成功，亦是好的。且魔王雖害修道者，若是修道者堅固道意，不為所惑，魔王亦五體投地，歸誠道者，如佛世時多少惡魔，害佛不得，都轉為佛徒，誠心護法。所以在佛的慈悲眼中，世界上是沒有惡人的！惡人是由不好的環境和人事促成的。

又問：那麼，魔王會不會墮落呢？

竺摩：自然會墮落。因三界眾生，都在六道輪回之列。魔王既在慾界的第六天，天福盡時，自然墮落。永嘉大師云：“三惡報窮來善道，六天福盡下塵寰。”下句正歌此也。

王先生：我還是要從科學觀點上來說話。前天法師講成道記，說天上有四塔，人間亦有四塔。人間四塔尚未講到，天上四塔是發塔、箭塔、缽塔、牙塔。悉達多太子出家時用寶劍割落的發，比武用了的箭，飲了乳糜的缽，燒成舍利的牙，遺棄了之後，都被四天王及帝釋尊者拾去，帶到天宮去建塔供養。物質的東西，怎樣能帶到天宮裡去？依科學的眼光看來，物質是絕對不能運到天宮去的！如果物質可運到天宮裡去，那麼現在的飛機大砲輪船都可以運到天宮，我們何不去玩玩呢？

眾人：（喜盈於面，笑出於口，都說王先生問得真好！看法師如何答法？）

竺摩：（停一停，很興奮地笑着說）佛經說慾界有六天，二為地居天，四為空居天。現在起塔的天，是帝釋尊者所處的忉利天，在須彌山頂，與慾界下地相連，故亦不妨建塔。至於物質是否亦能上天，這可用兩種說法：第一、依佛法的唯識學上說，物質的東西，都是我們心識上變現出來的影子，故同是一種物事，隨各人的心識染淨的業力不同，而生出種種不同的看法；這在攝大乘論上，說是眾生同於一種境上，能生起種種知解不同的差別。在二十唯識論中，有一個很好的說法，如同是一條河，我們人類見之為河水，天人見之為琉璃水晶，魚龍見之為宮殿舍宅，餓鬼見之為膿血猛焰。為何如此呢？業力使眾生心識染淨有別，故見其所變起的現象影子，亦有種種不同。所以現在所講的若髮、若箭、若缽、若牙，在我們人類中看來，是髮、是箭、是缽、是牙，是實實在在的物質；而在天人的淨識中看來，或已起了淨化的變質，不與我們所見的實物相同，所以能把它們帶到天宮裡去建塔。不如此，不但塔建不成，即天人們住的天宮也應要倒下來（眾笑），因為在天空中哪裡能建得宮殿呢？可見凡聖歧見，於理甚明。第二依科學說，物質亦有上天的可能，如天文學中所說的“彗星”，為天體之一種，其尾巴拖得很長，猶如掃把，故俗名亦叫“掃把星”。這裡，共有一百餘顆，現在已被天文學家發現到三十餘顆，是由大隊流星的鐵石等物質及氣圈集合而成的，全體分“髮”“核”“尾”三部：髮如雲霧，體質透明；核居中央，形如恆星，近太陽時出現，光輝甚強；尾為極稀薄之物質所成，由核射出白光，望遠鏡可見之。如此看來，物質亦可上天，不是也為科學家所說而且許可的

嗎？現在的飛機雖尚未能飛入天宮，但已可飛入天空，將來人智再進步，科學更發達，算不定人類亦可乘飛機飛入天宮中去玩玩，我們命長一點的話，也有在月球中開座談會的可能呢！

眾人：（笑得很厲害，鼓掌到不能出聲）

王先生：很有道理，很有道理！但彗星所含的鐵石等稀薄物質的成分，已近於原子能的一類。科學家說明宇宙間充滿多種元素，凡是有機體的物事，皆由這多種元素所構成，其質料細至不可見，散布宇宙間，所以有“物質不滅”之說。

竺摩：若依佛法來講，科學由原子能而成立“物質不滅”的定律，亦是靠不住的，因為科學家從時間和空間關係，而成立動的觀念，由質量的運動，而成立力的觀念。又從力與空間的關係，而成立能的觀念：由此說能力是常住不滅的，而立“能力不滅律”，或“物質不滅說”。依佛法看來，這還不能算是究竟的真理。如佛法的唯識學說，是用“三性”的三段論法，來說明甚麼才是萬法真理的定律。三性(性，可解作有這樣性質的東西)即是偏計執性，依他起性，圓成實性。偏計執性，是指各人所執事物的主觀成見：依他起性，是指依其它種種因緣所生起的宇宙間一切客觀的事物；圓成實性，是指離去偏計執的情見，而從客觀的事物上所得到的真理。現在科學家所講的從時間與空間的關係所發生的動（質量的運動）、能、熱力、力能等，都是由依他種種因緣關係所生的客觀事物，佛法並不否認這種客觀事物的存在，不過一落於科學家主觀的計執，說為實有，或執為不滅，就會失去客觀事物的真相——即不能達到圓成實性的真理。所以說，這種能力不滅律或物質不滅律的真理是靠不住的。即現在的科學界，自從把能力與物質通譜之後，已知能力可以消滅而變為非能力，故知這種定律亦由自己推翻，已是不適用了。(此可參閱尤智表居士著的《一個科學者研究佛經的報告》)。又依佛教因明的論理學來推測，凡是“勤勇無間所發性”（等於熱、力）的東西，亦即是緣力激成的東西，都不能說是常住的，或不滅的，因緣成必歸於緣滅故。昔印度有一派哲學，執“極微實有論”，已為佛法破斥。極微，是極微細的微塵，或作“鄰虛塵”，言其微度已鄰近虛空，不可再微，近於科學上的分子、量子、以太、電子、原子、力能的狀態。外道哲學執此“極微”以為實有，佛法仍以依他因緣所生，是緣生性空的假相，不是如實的真理來破了它。故依佛法觀，凡是帶有主觀情執的東西，都不是真理，要離去主觀的執情，完全從客觀的事物證悟出來的真相，即是真相如是，還它如是，不容絲毫假借的，才是如實的真理——這即是佛法所講的“圓成實性”，也就是前面所說的“真如”。

李居士：所講的“極微”，是否是金剛經中所講的“微塵”，或“微塵眾”？經中又說“一合相”，與微塵相同否？

竺摩：極微，即是極微細的微塵；不過金剛經所講的微塵，是緣起的假相，不是實有的，而外道所執的極微論是實有。故經云：“若是微塵眾實有者，佛即不說是微塵眾。”許多微塵集合，即成為微塵眾，亦即是“一合相”。“一合相”是由眾微塵聚合的世界，微塵是“一合相”的世界裡面的一分子，微塵自性不實，微塵聚合亦無實性，故世界緣起亦空，這是佛法的宇宙觀。凡夫妄見所蔽；妄生貪着，以為世界有和合相的實體。

譚心珠：人既有相，何以金剛經說“無我相，無人相，無眾生相，無壽者相”呢？

竺摩：昔有小沙彌誦心經至“無眼耳鼻舌身意”，忽然向他的師父發問：“師父，我明明有眼、有耳、有鼻舌身意，怎麼經中要說我沒有眼耳鼻舌身意呢？”他的師父聽了，瞠目不知所對，但知他是法器，因小孩能發問這樣深的道理。現在你這一問，也幾乎使我有口難言！若能了知諸法“緣起性空”之理，“人、我、眾生、壽者”的四相皆空，六根非有，都是一種因緣和合的假相，自性本空，你能從甚麼地方說它是實有的呢？多言亂道，多歧亡羊，即此反問一下自己，便可悟得個中道理。

關寬鸞：金剛經裡“應無所住而生其心”，作何解釋？

竺摩：這句話，是金剛經的重心所在。先要明白住字的意思。住是住着，貪着。無住即不貪着，不起執見。是佛勸人應以般若空慧，了達諸法性空，離諸

塵相，而發無上菩提大心；若心有所住，即取相着相，一有住着，即有拘泥，有限量，如何能普利一切眾生？不能普利眾生，就不能安住無上大菩提心了。所以佛法的重心點，是要“從無住本，立一切法”(維摩經語)，這無住着處，正是建立佛法之處；若心有所住，即從有住本上立一切，則一切法，都成了執着的世法，所謂“第一峰頭，不容擬議；第二峰頭，始許商量”，也可以解作，無住心(真諦)和有住心(俗諦)的區別。昔慧能六祖因聽五祖講誦此句，忽然大悟曰：“何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本不搖動；何期自性，能生萬法。”此自性本自清淨，本不生滅，本不搖動，即是心無所住的無住之本；此自性本自具足，能生萬法，故又能從無住本上立一切法，即生出一切法也。

梁居士：佛經中動輒說眾生無盡，世界無邊；又說三千大千世界，如恆河沙數，不可算數。這種說法，似太空洞，不易令人置信？

竺摩：這種道理，在昔科學未昌明，倒不易置信，今日科學家謂吾人所處之地為地球，月為月球，星為星球。一太陽系環繞着許多行星，天空中佈滿了星系星雲，都有眾生住處，各有無數世界，你信不信呢？如果科學家的話可信的，那麼更見得釋迦牟尼佛的偉大，他在二千五百年前，已知道這些道理了。不明白的人，總以為佛在空說大話，甚至有人說“吹牛皮的祖師，是出在佛教裡”(二十年前有文學家劉半農曾撰文刊大公報，作如此說。——講者按：現在已是五十年前的事了)，真是少見多怪了！

曾寬衡：心經說：“色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。”怎樣解釋的呢？

竺摩：心經的宗要，是在“照見五蘊皆空，度一切苦厄”。 所以經中先舉色蘊來說，色蘊既明，諸蘊可解。色與空的關係，佛法所說甚廣，而在心經中，卻用“不異”“即是”四字來說明。不異即不離義。因色離於空，空即不成；空離於色，空亦不顯。色空空色，二不相離，故說“色不異空，空不異色”。但有人聽了，不免要疑惑：色是有的，空是沒有的，兩者如何可以相同？雖說二不相離，而實是各別的，空仍是空，色仍是色呀！為除此執，故接着說：“色即是空，空即是色。”即是說明空色二法，不但二不相離，而且是相即相成的(此可參閱印順法師的心經講記)。若再解釋其義理：色，指一切現實的事物；空，指一切現實事物的真理。真理與現實事物，是一種東西的兩面不同看法，不是絕對不同的兩樁事。我們不能離開現實事物去求真理，即是“色不異空”；也不能離開真理去認識現實事物，即是“空不異色”。現實事物既然不能離開真理，故現實事物即是真理，也就是“色即是空”；同時真理也不能離開現實事物另外去求，則真理就是現實物事，也便是“色即是空”了(此可參閱法舫法師的心經講話)。又龍樹菩薩在他作的大智度論裡，用生死煩惱與菩提涅槃的無別，來解釋色空二法的不異。色，指煩惱生死法。空，指菩提涅槃法；煩惱生死是法之動相，菩提涅槃是法之靜性。相不離性，即“色不異空”；性不離相，即“空不異色”。即煩惱生死而成菩提涅槃，即“色不異空”；菩提涅槃不在生死煩惱外求，也便是“空即是色”了。總之，一切色法，緣生性空，故說“色即是空”；其性雖空，幻相歷然，故說“空即是色”。此即說明緣生諸法，不相離性，相即相成，重重無盡，變化無窮。若人執着一切法性為有，固定不變，則有永遠是有，無永遠是無，有不生無，無不生有，宇宙方物永遠是死板的、固定的東西；其實諸法並不如此，事實上是有的因緣滅而變為無，無的因緣現而可變為有，一切法的生滅與有無，都由於諸法畢竟空性而成立，所以龍樹菩薩說：“以有空義故，一切法得成。”又說：“不壞假名(色法)而說中道(空觀)。”此義較深，思之思之，則易領悟。

陳君：普通一般不懂佛法的人，大多把“色即是空”的色字，自作“色慾”的色字解，以為看空色慾，是世間最難之事，故佛教說“色即是空”；不料今講佛法中的色空二字，尚有如許精深的妙諦，甚為可喜！

竺摩：色慾之色，也可視為色法的一種；佛法所說色法的範圍極廣，有：有形色、無形色，有表色、無表色等等，包括了一切的色法，但切莫將“色即是空”的色，誤指為色慾，好像道教、先天教、無為教等輩之末流，往往把心經、金剛經等亂加註釋，把

"色即是空"解作"色慾是空的"，"舍利子"（即佛弟子，人名）解為"精、氣、神"，人身三寶的結晶，我也見過很多人作如此說，那完全是錯誤的！少見多怪，自誤誤人而已。

王先生（又笑着起身說）：我又要問：念佛珠何以一定要一百零八粒？一百零九粒或一百零七粒都不可以嗎（眾人又笑）？

竺摩：宋高僧道誠，著釋氏要覽三卷，其中多言佛門法物出典。他引《牟利曼陀多咒經》說："梵語'鉢塞莫'，梁云'數珠'，此乃是引接下根定課修亞之具也。"《木患子》經云："昔有國王名波流利，向佛言：'我國邊小，頻年寇疫，穀貴民困，我常不安；法藏深廣，不得遍行，惟願垂示法要！'佛言：'大王！若欲滅煩惱，當貫木患子一百八個，常自隨身，志心稱念'南無佛陀！南無達磨！南無僧伽'名，乃過一子，如是漸次，乃至千萬，能滿二十萬遍，身心不亂，除諂曲，捨命得生炎摩天。若滿百萬遍，當除百八結業，獲常樂果。"王言：'我當奉行'"。此說因要除百八結煩惱，故定數珠百八粒，是為手珠百八粒之原義；後世佛徒有謂自十八加三十幾，自三十幾又加幾十幾合為百八，加以種種配法，或係後人杜撰，可勿信。

又問：百八結煩惱是指甚麼？

竺摩：結即結使，乃煩惱之異名。百八煩惱，乃就三界四諦下配成：一、三界四諦下見道所斷貪、瞋、癡、慢、疑、身、邊、邪、見、戒十結煩惱，共有八十八種；二、修道所斷煩惱，慾界有貪、瞋、癡、慢四惑，上二界除瞋，各餘貪、癡、慢三種，合慾界四種成十種，合前共成九十八種。再加無慚、無愧、昏沉、惡作、嫉妒、掉舉、睡眠、憤、覆之十纏，合前共一百零八。詳見佛學辭典及俱舍論等。

李心虛：《水滸傳》裡說梁山泊上有百八個強盜，是否也合百八數珠之數？（眾哄堂笑）

陳心彬（笑說）：梁山百八好漢，照世俗的說法，是三十六個"天罡星"，七十二個"地煞星"，與數珠百八粒，真是牛頭不對馬嘴，哪裡可以混為一談呢，真是太笑死人了！（眾更笑）

竺摩：廣東的俗語說"神話《封神榜》，大砲《西遊記》，滑（無）稽《水滸傳》"，她要問，就讓她自己去"車大砲"吧！（哄笑）

第三會座談問題

地點：澳門佛學社義學

時間：9月19晚8時至10時

出席：釋覺源、馬心佛、何寬永、徐展文、梁仲珩、譚心珠、蘇心宗、陳聖覺、李金城、寬鸞、寬儉、張冕周、王居士、黃心怡、陳紀培、冼心尊、文寬如、區心昌、區心畹、譚心智、馮彩等七十餘人。

主席：竺摩

記錄：陳心彬

李聖壽：我們研究佛學，初看佛經，苦無入門下手之處，如果循着次序，由淺至深，應先讀何種經論為好？請為指示！

竺摩：這實在是一個很大的問題，因中國佛經雖多，從來沒有人編出一套如由小學而中學而大學的有系統的讀物。但在各宗中，也有比較有系統的由淺至深的經論，俟有暇另為寫出。如普通流行的《佛學淺說》，《佛學課本》，《佛法概論》，《佛教宗派源流》，《佛字入門》（上海佛學書局出版）等書不妨先讀，先熟悉佛法大旨，再尋求各宗由淺至深的經論來讀，就可找出辦法來。

又問：佛曆有稱"二千二百二十三年"，有稱"二千五百一十七年"，或"二千五百一十六年"，有稱"二千九百餘年"，究竟以誰為正？這樣參差不一，在教外的人看來，似乎是很大的笑話？

竺摩：這倒不算笑話，說起來卻是個很大的問題。因印度古代人民，富於宗教哲理思想，對歷史觀念很薄弱，所以對於佛滅紀年，很難考定。十廿年前，日本佛教學者對於這問題的考據說法，不下六七十種，但亦未見得有個確論。據現時一班關於考據此問題的人說，大概從印度阿育王年代算起，至今年為"二二二三"年，已不成問題；成問題的，自阿育王上溯至佛滅時二三百年間，各家各有所據，各持己見，尚難統一。故印順法師嘗主張應從阿育王時代算起，

以“二二二三”年為“世界佛教紀年”，因佛教是從阿育王時代起才流佈到世界各國去，成為世界性的佛教，所以要紀念世界性的佛教，同時又免去各家的爭執不一，故應定今年為：世界佛教紀元二二二三年，亦有相當理由。你現在所看到的第一種說法，即印師所主張的。第二種有兩說，即“二五一七”年及“二五一六”年，前者為呂澄居士等所主張，今流行大陸等地；後者為閩南同學東初法師等所主張，今流行臺灣等地。第三種“二千九百餘年”，是中國舊說，已不為現在的佛史考據家所重視，但固執的老僧們，仍咬定不放。兩年前法舫法師自錫蘭歸，帶來“南傳佛教”的佛曆是二四四二（今年應是二四四四）年。但他在自己著的同年出版的兩本書上，卻印上兩個不同的紀年，岑學呂居士嘗舉以問我，也認為很笑話。這大概是印書時著者不在，校印的人隨意加上去的。總之，佛歷考據到這時候，已有了相當的時期，應該各家酌量情形，放棄成見，選定一個，以求劃一，所以今日的佛曆，是“在定不在考”，武昌同學塵空法師曾經提出這個意見，亦有理由。如耶元公佈數年之後，又發現少了幾年，但既已考定施行，也就不再更改了。

冼心尊：“梵網”二字，作何解釋？

竺摩：此喻佛之教門無量，無障無礙，如大梵天之珠網無量，無障無礙。故梵網經云：“時佛觀諸大梵天王網羅幢，因為說無量世界如網孔，一一世界各各不同，無量佛教門亦復如是。”

黎德全：懺本中有“三業精進”一語，“業”應消滅才對，何以反言精進呢？

竺摩：業有“黑業”和“白業”：黑業是指惡業，罪業，應要消滅它才對；現在“三業精進”的業是指白業，即淨業，所以要精進。昔人有云：“萬法皆空修白業，一心不亂出紅塵。”你祇知有黑業，而不知有白業，故有此疑，其亦六祖所謂：“讀經不解意，與義作仇家”乎？

徐先生：我的太太時時勸我皈依三寶，勸我學佛。學佛到底有甚麼好處呢?

竺摩：學佛的好處很多，隨便可以說它幾點：一、人生在世數十年，混混噩噩，生不知所來，死不知所去；若因學佛而認識佛理，則對人生究竟是甚麼一回事，可以加深一層的瞭解與認識。二、人生未能認清事事物物的真相，遇事往往執着認真，一點也不肯放鬆，因此攪出許多亂子來，弄得連雞犬也不寧；如果學佛，認識佛法緣生性空，大悲無我之理，覷破現實，而不捨現實，那麼作諸事業，都可步入理性的正規，過着理性的生活，則人類世界必太平無事了。三、人生未學佛，一切事業的出發點，多數是為家庭、為妻孥、為自己、在自私二字上做工夫；若學佛，受到釋迦牟尼佛捨己為人的精神感召，必可將自私的人生觀，改為利眾的人生觀，以普利一切為前提，提高人生的警覺，認識人生的真價。四、人生渺茫，茫無歸宿；學佛可以使你如大海危舟得到羅盤針，迷途羔羊得到指路碑，從黑暗之鄉走向光明之路，認識人生徹底的真理，獲得究竟解脫的歸宿。

徐先生：學佛既有如是好處，何以現在眼見許多出家學佛的人都不很像樣，在家學佛的人則迷迷信信，滿天神佛，使人討厭，這又是怎祥的？

竺摩：這是他們雖然標榜學佛，而根本還沒有理解佛學，得不到學佛的好處，與真正學佛的人還是毫不相干！

梁先生：學佛應從何處下手？

竺摩：學佛應從解行二字上着手！先聽講佛法，研究佛法，然後依智解而起正行，便可免去像徐先生認為那些不很像樣的，及滿天神佛，迷迷信信的弊病。

梁先生：所講的解，自然是指研究經典，而其最淺的行，應修些甚麼才好？

竺摩：中國的佛法，有性、相、臺、賢、禪、淨、律、密的八宗。前面四宗是重解的；後面四宗是重行的。唯禪是佛法最高的原理，根利智猛，方易取證；其最淺近的行，要算淨宗的稱念聖號。誠心稱念聖號，亦可獲得真實受用。

覺源：禪既為佛法最高原理，應該是一致才對，何以有“祖師禪”和“如來禪”之分？其差別何在？

竺摩：禪理一致，原無種類；在修學契悟程度深淺上，乃有區別。向謂祖師禪為教外別傳，不立文字，不依經教次第頓超三界；如來禪乃經教所說，如四禪八定等循序進修，以圓滿一切智智。此在佛門，曾經有過一段公案：昔香嚴禪師參溈山禪師，山問：

“我聞汝在百丈先師處問一答十，問十答百，此是汝聰明伶俐，意解識想；但生死根本父母未生前，試道一句看？”師被一問，茫然不知所對，歸寮將平日看過的文字，想從頭尋一句酬對，竟不可得，乃自嘆如畫餅不可充饑，屢乞溈山說破！山曰：“我若說似汝，汝以後罵我去；我說底是我底，終不干汝事！”師有所感，遂將平昔所看文字燒卻，並說：“此生不學佛法也！且做個長行粥飯僧，免役心神！”遂泣辭溈山，參訪各處；後在南陽住山，一日芟除草木，偶拋瓦礫擊竹作聲，忽然省悟，乃沐浴焚香遙禮溈山曰：“和尚大慈，恩逾父母；當時若為我說破，何有今日之事！”並有頌道：“一擊忘所知，更不假修持，動容揚古路，不墮悄然機。處處無踪迹，聲色外威儀；諸方達道者，咸言上上機。”溈山聞其事，謂弟子仰山曰：“此子徹也！”仰山頗不以為然；後見香嚴問曰“和尚贊嘆師弟發明大事，你且試說看！”香嚴即舉前頌。仰曰：“此是你夙習記持而成；若有正悟，別更說看！”香答頌云：“去年貧未是貧，今年貧始為貧；去年貧猶有卓錐之地，今年貧錐也無”。仰曰“如來禪許師弟會，祖師禪未夢見在！”香又頌云：“我有一機，瞬目視伊；若人不會，別呼沙彌！”仰仍歸報溈山曰：“且喜賢師弟會祖師禪也！”這便是祖師禪與如來禪分家的嚆矢。

覺源：怎麼“若人不會，別呼沙彌”？究竟是會甚麼？“一機”到底是甚麼機？

竺摩：這我也沒有法子答！祇好學溈山說：“我若說似汝，汝以後罵我去；我說底是我底，終不干汝事！”其實也不干我事！

覺源：丹霞燒佛，究竟有罪無罪？現在的人說，燒了殘破的經像、圖籍都要獲罪，不好燒；何以丹霞燒佛，反做了祖師？這是怎樣解？

竺摩：這是有了工夫的人，偶然的一種舉措，平常人看來似很特別，但在祖師的境界中，都是很尋常的。像雲門禪師對佛“天上天下，唯我獨尊”的話，下了“若使當時老僧在，一棒打死狗子吃”的狠心語。禪德們的“一大藏教莫非是拭不淨故紙”，乃至羅什吞針，志公瞰鴿，濟顛吃狗肉，多是這一類的行徑。但沒有到這種境界的人，切莫東施效顰，自己苦了自己！或者祖師們此種作風，亦是有寓意的，如禪德的呵佛罵祖，是抓住了他那一剎那間說話時的“高傲心理”。丹霞或者是燒卻假佛，使人領悟真佛，因泥假為真的人，已向外馳求，迷頭認影，不如把它燒了倒乾淨些，免得惹人分別是非，自塞悟門！故丹霞燒佛，乃至雲門撻佛，趙州“念佛一聲，要漱口三日”，及“佛之一字，吾不喜聞”等等，多為禪門破執之語。至於殘缺破爛不堪的經像，與其任人污瀆，倒不如把它燒了，亦無可咎，不必泥於世俗一般的知見。

覺源：臺宗判釋如來一代說法為“五時八教”。後人留傳一首偈說：“阿含十二方等八，二十二載般若談，法華涅槃共八年，華嚴最初三七日。”這樣，佛一生說法是“五十年”；但平常講經的人，又說“說法‘四十九年’，談經三百餘會”，到底佛說法是四十九年呢？還是五十年呢？

竺摩：四十九與五十，不過一年之差。我想若計完整的全年，則為四十九年：若計首尾，則成五十年：如說“頭尾三年”，其實祇有兩全年。又這首偈的刻板配法，古來也有人指議過；但從佛一代說法的大體上看，作如是規定，也是不錯的。又南傳佛教，說佛二十九歲才出家，三十五歲才成道，說法行化。因佛在宮中受慾樂十年，若十九歲就出家，有點不合情理，如此，三十五歲說法，到八十歲涅槃，中間祇有四十五年，與五十年或四十九年的數目，又相差了四五年。總之，印度人歷史觀念薄弱，記載不全，吾人對佛理之高妙與佛陀的人格之偉大，祇好憑信仰去接受！那些年數稍有出入等同題，讓自己慢慢去理會，必可得到答案。

黃心怡：修淨土念佛的人，都說往生極樂世界，極樂世界究竟在哪裡？是否在我們的世界之外，另外有個十全十美的極樂世界呢？

竺摩：照淨土宗主要的經典——《阿彌陀經》，是說從我們這個娑婆世界向西過去，經過十萬億佛的國土，有個清淨莊嚴的極樂世界，也就是你所說的十全十美的世界。經中既有如此說法，亦是證明〔原作象徵〕西方確有這樣子的一個世界，可為修淨土者志願趨向的目標，不過這是從事實來說的，若依理論來講，則經裡還有更重要的教義！是“唯心淨土，自性

彌陀”！既然彌陀是自性本具，淨土是唯心所變，那麼祇須我們現前一念的心識清淨，則極樂與彌陀的淨土，即迸現在我們的目前；何必心外取法，離此而另求十萬億佛土外的西方！所謂“十世古今，不離於當念；無邊剎海，不隔一毫端”，到此田地，還論甚麼東方西方啦！

黃心怡：淨土既然為唯心所變，我們現在何不變一個來看看！又既一切都是唯心所變，窮人無衣食住，何不為他們多變些衣食住？富人衣食住太多了，何不為他們變少了些來補救窮人？既不能改變現實，則佛法於現實還是沒有多大用處，我們又何必需要它？

竺摩：談佛法不是這祥簡單的！也不是這樣容易的！若是這樣簡單容易，要變就變，那就成了一種誑人的幻術，佛法還有甚麼價值可言哪？佛法講“一切唯心造”，是指心為一切法（事物）生起的原動力；在心力上面還有業力、緣力。業力未到，緣力未至，是不可隨便遷就假借的！國土染淨，貧富懸隔，是各人業力的作用不同，故由緣力增上所感的果報亦各有別。在經中是有共變和不共變：現實世界的惡濁，是眾人過去心識中業因不淨，故由緣力牽引而共同變成今日的世界亦惡濁，非任何人有能力可以更改既定的事實；個人的貧富懸殊、美醜不等，亦由各人不同的業力和緣力所致，而從心識變現出各不相共的享受，也不是隨便任意能更改的。要更改，除非你的修養工夫到了家，你的心識完全清淨，則你心識上的十全十美的莊嚴淨土，以及你個人的享受，都可隨心所欲而變現了。不然，國土惡濁的，還是惡濁；人富的還是富，窮的還是窮，豬還是豬不能變狗，狗還是狗不能變豬。其中是不容絲毫的遷就與假借！所以要改造現實，創造現實，還請從改造心地開始！

何寬永：有人向我說：你天天念佛，念多了佛也要討厭你；比方你叫我的名叫多了，我就會討厭你！

竺摩：那麼，你怎樣答他呢？

何寬永：我說我們時時念佛，即憶念佛，繫念佛，佛如何會討厭我們呢？

竺摩：這也答得不錯；但應作兩種解答：一把念字作口唸解，實時時念佛，佛也不會討厭你；因佛已斷生死，已無煩惱，《華嚴經》所謂“若人欲識佛境界，常淨其意如虛空！”佛心平等，已無愛憎，哪裡會同常人一樣：高興就愛人，不高興就厭人呢！二把念字作觀念，憶念，或繫念解，你時時想念佛，即表示你傾誠於佛，與佛親近，你感念多，佛的反應亦必多，佛的精神與你共鳴，時來護念你，即你念佛獲得了實益。如平常說“一日思君十二時”，若對方知道你如此思念他，記掛他，他將怎樣地來感激你，哪裡會討厭你呢；念佛之理，亦是如此。

陳聖覺：偶讀唯識書，見其中說“三支量”；甚麼是三支量呢？

竺摩：三支量是指宗支、因支、喻支。因明學中所講的，是佛教的論理學，在與人辯論理法時用的方法。

陳聖覺：宗、因、喻的意思是怎樣？

竺摩：“宗”，是辯論時先立出自己的宗義，再用“因”來說明自己所以要立此宗的原因或理由；然後再拿大家所共同承認的事物來作譬喻，來證成自己的立說不錯。古代印度，宗教哲理思想發達，學者喜開座談會，辯論學術，而辯論時必有一定的方式，可以檢舉雙方的是非功過，所以因明學特別發達。

眾人：這樣看來，因明學亦是很有意思！

竺摩：因明學即論理學；在印度叫“因明”，在西洋叫邏輯，在中國則叫“名學”，所謂“名不正而言不順”也。但在今日，這已成冷僻的學問，除了讀唯識三論書多見到外，是很少有人能採用這種方式來辯論的，所以說它已成為冷門的學問了。

座談會問題中引起的問題

本刊第三期發表“佛學座談會”第一會後，引起遠近讀者不少興趣，來函同意此種研究宣傳之方式者多起。謝家寶居士且附問題三令，有關理論，故特為提出發表之。

謝居士謂：“（上略）獲讀《無盡燈》第三期，內容豐富，理論精闢，尤以貴社之佛學座談會，獨樹一幟，為港澳佛教團體倡；而法師答釋精詳周到，令人讀之頗感興奮！若非博學智深，不克負此重任。如此研究佛學，認識特別深刻，獲益最大（中略）。法師所答各題，旁徵博引，理由充足，無任欽佩！惟其

中一二點，弟子不甚明白，爰特另文錄出，並陳疑義，伏祈慈悲，詳為開示：

一、《法華經》以羊車喻小乘，鹿車喻中乘，牛車喻大乘，大白牛車喻一佛乘。等與一大白牛車，是喻會三乘歸一乘之意。今法師謂大白牛車喻大乘菩薩，其義云何？

二、《金剛經》中有“如來為發大乘者說，為發最上乘者說”二句，按顯慈法師所著《金剛經真義疏》，謂大乘為別教機（即佛法乘），最上乘為圓教機（即佛乘）。今法師謂最上乘是指菩薩乘，究竟大乘與最上乘有何區別？

三、野狐化人，聽法公案，據弟子所知與法師所說者略有出入。按《大乘起信論述記》的記載：“百丈山之前住持，以錯說一字，五百世墮野狐身。因人問：善知識（即大修行人）落因果否？答曰：不落因果。不思如是，則善知識造罪，即不落果報耶？後百丈為明眼人昇座說法，野狐化人聽法，聽眾散後，彼仍徘徊座下。後百丈問之，何事不去？答以前五百世於此說法有錯，墮野狐身，不知錯在何處，請和尚為我下一轉語！百丈允之。因重問曰：善知識落因果否？百丈答曰：善知識不昧因果，換一落字為昧，即不錯因果。化人即轉迷為悟，至誠禮謝，並請為茶毗狐身，和尚允之。此明說法大非易事，不可不慎。”云云！是野狐一向不知錯在何處，聞百丈禪師開示不昧因果，始心悟脫罪。今法師文意似謂野狐心已明白，教百丈代下轉語，然後脫野狐身，且轉語為“還落因果”，不是“不昧因果”，究竟以何為合？”

承詢各點，謹答如下：

一、按經中明文，是以三車喻三乘；而大白牛車，亦不過牛車之擴充其量，以喻大乘增上至極之義也，如《譬喻品》原文云：“時諸子等各白父言：父先所許玩好之具，羊車、鹿車，願時賜與！爾時長者，各賜諸子等一大車（……）駕以白牛。”此“各賜諸子等一大車”而“駕以白牛”，其意應是“平等賜與諸子等一大車”，或即“給與諸兒輩（等眾）一大車”，則此大車，仍指上文所言之牛車，而所駕之牛，或為白牛，故亦謂之大白牛車。易言之，即喻等以一大乘法濟度眾生，使眾生開示悟入佛之知見耳。若“以牛車喻大乘，大白牛車喻一佛乘，等與一大白牛喻三乘會歸一乘”；此為經家釋義，各出己意，以成註疏，固無不可；今答文中，僅取經文原義，故未能詳盡。然今所舉之牛車，大白牛車，或等與一大車，是否有三種完全不同性質之車？亦即由二乘或三乘而說的大乘與一乘或一佛乘，是否是二種完全不同性質之法？此問題，即為三乘與大乘或一乘不同之問題，歷來諍論，頗多歧見：或以為三乘中之大乘即是一乘（一佛乘）；或以為離大乘之外另有一乘。中國自梁光宅寺法雲法師，隋天臺智者大師以來，都傾向後說，即主張離大乘外另有一乘或一佛乘；而三論諸師，多主張前說，即三乘中之大乘，即為一乘或一佛乘，因大乘通因通果，菩薩因行是大乘，如來果德也是大乘，亦名一乘。故離大乘而另談一乘，是離因說果；同時一乘既是如來之果德，則知大乘與一乘是一貫性，修菩薩廣大之因行，始得如來究竟之果德，亦依如來究竟之果德，始發起菩薩廣大之因行。故自因言，則為大乘；自果言即為一乘，仍通大乘。即本此義，我說大白牛車即喻大乘菩薩，蓋大乘因行，已含一乘果德，無須離大乘外別求一乘，亦即牛車擴充其量，即成大白牛車，無須於牛車之外，另設一大白牛車也。

二、此問題，其義可作二解：１）大乘與最上乘，皆可以菩薩乘上立言，大乘是菩薩所修之因行，最上乘是菩辭所具之果德，因該果海，果徹因源，兩者不能截為二物。況經文於“如來為發大乘者說”一句下，緊追一句“為發最上乘者說”，體其原義，看其語氣亦是形容大乘之最上者；大乘之最上至極，即為最上乘，故將最上乘指為菩薩乘，亦無不可。又當時間者，祇截取下之一句 ——“此經為發最上乘者說”為問，未提到上句“為發大乘者說”，故即將最上乘指為菩薩，言其為三乘五乘中之最上者。２）當時若具問二句義，為解釋易於明白起見，亦得將大乘指菩薩乘，最上乘指一乘或一佛乘；然大乘、一乘、一佛乘、最上乘，雖在因果行上，大小量上，各就其重點而別立多名，苟以理融會之，仍為一物而自多方面看法不同也。故瑜伽師地論等處明“無上乘”與“有上乘”，其有上乘即指聲聞緣覺乘，因有菩薩居其上；

其無上乘，即指菩薩乘，或大乘。菩薩乘可稱“無上乘”，則與“最上乘”之義亦相同：不過菩薩乘自因言，無上乘、或最上乘自果言，同是一法，因果有連貫性，決不能將它截為兩蹶。至於真義疏所言：大乘為別教機（即菩薩乘）；最上乘為圓教機（即佛乘）。此乃就臺宗判教方式而加以配合，自成一家言耳。

三、答同中旁及野狐禪故事，意在學佛者須“發菩提心，深信因果”，此理既明，亦算了事；今既不厭求詳，再為一言：此事《五燈會元》卷三大智章，及《四家玄錄》等皆有記載，大旨相同，詳略或異。今尊引起信論述記所言，與《五燈會元》略同；然既經後人申述，文字略詳，亦已頗有出入；唯諸書皆作“不昧因果”，自以“不昧”之義為佳。答問中作“還落因果”者，乃講時順口而出，未及思擇；又以上文有“還落因果否”之語句影響所致；然字句稍異，理固一致也。又尊引“百丈山之前住持，以錯說一字，五百世墮野狐身”；查諸書上文皆為“大修行人‘還’落因果否？答曰‘不’落因果”。今既言祇“錯說一字”，即“還”字與“不”字之一字，則百丈改正語中若作“還落因果”，恰改正其一字，與“不昧因果”之改“落”為“昧”之意正相當，故即用還落因果句，亦無大誤。至於野狐僧未聆百丈開示，是否先自己知其錯，及錯在何處，以意度之，或有可能。且從《五燈會元》等“今請和尚代某甲下一轉語，使脫野狐身”語氣看來，野狐心已多少自知其錯處，但未經禪德之指點印證，未易脫罪，故有此舉耳。況野狐僧既為“化人”，問題更大，蓋其既能變化自在，又自知其說錯法得罪，指定和尚為其下一轉語，則絕不能說其完全不知錯處！故鄙意以為野狐之所作，或亦大權示現，其亦開曉禪病者之忽略因果耶？如是則言其事前未知固合理，即言其已知又何妨呢！

極樂世界究竟在哪裡

一、極樂世界與現代科學（余無我）

本刊第二卷三期座談會有這麼一段：

黃心怡：修淨土念佛的人，都說往生極樂世界。極樂世界究竟在哪裡？是否在我們的世界之外，另外有個十全十美的極樂世界？

竺摩：照淨土宗主要的經典——《阿彌陀經》，是說從我們這個娑婆世界向西過去，經過十萬億佛的國土，有個清淨莊嚴的極樂世界。但經中要如此說法，亦證明西方有這樣子的一個世界，可為修淨土者志願趨向的目標，其實還有更重要的教義，是“唯心淨土，自性彌陀”！既然彌陀是自性本具，淨土是唯心所變，那麼祇須我們現前一念的心識清淨，則極樂與彌陀的淨土，即迸現在我們的目前，何必心外取法，離此而另求十萬億佛土外的西方！所謂“十世古今，不離於當念，無邊剎海，不隔一毫端”，到此田地，還論甚麼東方西方啦！

黃君之問，根本懷疑到經中的真實性，此土眾生，心量狹隘，所知障深，無怪其然，古來雖有大賢大智之士，言論無論如何淵博，其所想象，不能超出地球以外。如古代的陰陽家，創說大九州島等學說，甚至為一代教主的耶穌，敘述天堂的殊勝，亦祇由下界所有的事物比知，對於宇宙的觀念，遠不如近代的科學來得確實。但世尊是一個如實覺知於宇宙萬有之真實性者，他對於萬事萬物，亦祇如實而說，他深知眾生根性淺，早已料到人們對於他的廣大的宇宙觀發生懷疑，故在阿彌陀經結尾上，稱之為“難信之法”。

余友某君深信佛法，每為吾言：“佛法覺世，妙則妙矣，但每壹經卷，開始必有若干阿修羅、菩薩、人非人種種不必要及不可信的東西聚集其間，聽來甚覺逆耳。”余又見景昌極君答太虛法師函云：“佛法中有銅牆鐵壁雖撞而不倒者，六度萬行，苦空無我，唯心唯識諸要義是；亦有土牆柴壁，將不撞而自倒者，三身六道，四大部洲，三十三天諸舊說是。豫為披沙揀金之謀，期免傾水棄兒之患，此我之所以護佛法，兼以護一切有價值之學問道德者也。”此種見解，盤據於一部份學佛人的心目中，想不為少。他們一方面贊嘆佛法的玄妙，一面懷疑佛說的無稽，黃君之問，良有以也！在佛經上的宇宙觀，對於這個離開我們祇區區十萬億佛土的西方極樂世界，不過是一個很短很短的距離，所以特別勸我們專心去修行，祇要臨終一靈不泯，即可轉瞬到達，除此以外，尚有無邊

的樂園，與我們距離，難以用數目字來形容！如《藥師七佛經》所說：東方去此過四十殑伽河沙佛土，有世界名曰無勝，佛號善名稱吉祥王如來，至東方去此過十殑伽河沙佛土，有世界名曰淨琉璃，佛號藥師琉璃光如來（……）他如南方世界日月燈佛等，北方世界焰肩佛等，下方上方各有無量億佛世界。此等世界，與此土距離，動輒以恆河沙佛土計，在我輩凡人眼光，很難加以想象，如果非在今日科學發達，有種種望遠鏡和放大鏡的幫助，誰有能力證明佛經上的準確呢？

照現代天文學的發現，距離地球很遠的星星，每一粒都是一個太陽，每一星座，還有許多環繞着它的行星，每一行星，都可成為一個世界。現就我們的太陽系來計，就有九顆行星。與我們地球最為鄰近的金星和火星，都有空氣和植物，裡面也有居住人類的可能，尤其是火星，已為人類發現了其間有許多有規律的線條，可能是為人力所構成的，正如他們在彼方探見我們的萬里長城一般，從而比知此世界上也有智慧的生物盤據着。夜間舉頭一望，無限的星宿，構成了銀河系，我們的太陽，佔在其中，祇如太倉一粟，這整個銀河系，就是佛經上所說的娑婆世界。在這銀河系以外，還有無數的星系，每一組星系稱為星雲，合無數星雲，方成一個小千世界，一千小千成一中千，一千中千成一大千，所謂三千大千世界，就是佛經上常說的宇宙現。現在人類雖未能離開地球半步，但科學家都相信，幾十年後就會溝通了星球間的航線，那時可能將二千餘年前，佛陀所曉示的佛土，一一加以證實。我們雖不能希望以科學的方法，帶此肉身往西方去，但至少可以證明在娑婆世界以外，的的確確有其它的國土，而此十全十美的極樂世界，亦在意料中之事了！我們修淨土的人，最主要的條件是一個信字，如果連唯一的目的地 —— 極樂世界，也起疑心，豈非無的放矢，其不誤入迷途也幾稀，故曰“有禪無淨土，十人九差路”也！在禪宗本有大疑大悟之說，尤不可無淨土之信仰，況專修淨土者，祇存些少疑慮亦不往生。故昔人講彌陀經，每不將高深理論滲入，即此之故；後人不知，往往好高，實失卻世尊說經之意，負了彌陀普度之心。昔有法師問慧海和尚：“實有淨土否？”師曰：“經云欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，即佛土淨；若心清淨，所在之處，皆為淨土。譬如生國王家，決定紹王業，發心向佛道，必生淨佛國，其心若不淨，在所生處，皆是穢土，淨穢在心，不在國土。”此種事問而理答的態度，對於實用不能發生多大益處，在問者固已存在對淨土之疑心，而答者雖未否決淨土之存在，而其對於淨土之存在，其懷疑之程度乃與問者相等，若對修淨土者言之，則罪過不少。假若當日世尊說經，真的祇為“象徵（講者按：象徵二字不當，已改為證明。）西方有這樣子的一個世界，可為修淨土者志願趨向的目標”，並非宇宙間的的確確有這樣的一個世存在，他老人家大可以糊糊模模地假想另一所虛無飄渺之境出來，如中國古代之桃花源，耶穌的天堂，豈非亦可成為一個象徵的世界，趨向的目標乎？何至遠求於十萬億淨土，說此難信之法，還要請出十方世界諸佛，為之證明，孜孜然惟恐此五濁惡土眾生，嗤之以鼻，蓋鑒於此不可思議功德，甚難獲得此土眾生信受也！但世尊切戒人以妄語，何至妄語以誑人，故雖知不獲見信，而仍如實而言也！蓋念佛往生，橫超三界，實為易行法門，世尊一片婆心苦口，故不惜說之至再，故自性彌陀，惟心淨土之論高則高矣，然非本宗之旨，自性誠即彌陀，其各已蒙蔽何？唯心誠即淨土，其為已污染何？所謂“十世古今，不離於當念，無邊剎海，不隔一毫端”，直欲從前六識及第八之現量上頓得相應，何殊於蟻子上高山？豎出三界，談何容易，是故仍須“心外取法，而另求此十萬億佛土外的西方極樂世界”！然而真理即真理，事實即事實，在於今日科學日益昌明的時代當中，一切古昔的神學、玄學、陰陽家、道家，對於渺茫無涯的宇宙學說，都在萬能的科學相對照之下，而一一現出其虛妄的面目來，唯有佛經所說的種種，即因科學發達而愈證明其準確，此無他，蓋因佛已得無上正遍覺知，其智境非如吾人零碎不確之知解所測量。故起疑惑，為修行之障，良可哀也。

宇宙之大，固非渺小之人類所能測量，即眼前之事物，又何獨不然！試觀一滴水內，有無量之微生物，光學上之紫外線，皆非人類目力所及，在某限度外震動之聲音亦非人類聽覺所及，但由科學之方法，皆一一證明其存在，足知佛經上所說的一切不能見不

能聞之事物，皆有其存在之價值，甚至可由科學之繼續發達，而將來均一一予以實現於我們的肉眼前，那時的娑婆世界，或值此而成為普遍佛化的樂土！人類不再對於佛說存有懷疑，於是實現了人間淨土！

古來大德，鑒於人間淨土之說，疑其非有，往往疑而不修，或修行已久者，亦因疑情一起，盡墮前功，因疑而誤，流弊無窮，故嘗作種種解說，以析其疑。如蓮池大師云：“有謂唯心淨土，無復十萬億剎外，更有極樂世界。此唯心之說，源出經語，真實非謬，但引而據之者，錯會其旨。夫即心即境，終無心外之境，即境即心，亦無境外之心，既境全是心，何須定執心而斥境，撥境言心，未為達心者矣。或又曰，臨終所見淨土，皆是自心，故無淨土；不思古今念佛往生者，其臨終聖眾來迎，與乎異香幢幡樓閣等，惟彼一人獨見，可云自心，而一時大眾，悉皆見之，有聞天樂隱隱，向西而去者，有異香在室多日不散者，夫天樂不向他方，而西向以去，彼人已故，此香猶在，是猶得謂無淨土乎？圓照本禪師，人見其標名蓮品，豈得他人之心，作圓照之心乎！又試問汝臨終地獄相現者非心乎？曰：心也，其人墮地獄乎？曰：墮也。夫既墮地獄，則地獄之有明矣，淨土獨無乎？”

吾人見此論調，亦可知古人衛道之苦心，無所不用其極，猶惜此種知見，仍是凡情之所緣慮，未能徹底厭伏疑情。吾人居住地球上，對於天堂地獄之存在，甚少見疑，蓋平日仰觀俯察，猶覺冥冥中有其境界，獨於西方極樂，遠在十萬億佛土外，迥非凡情所能忖度其萬一，若非從科學之根據，誰人能有此偉大之想象力乎？

我因平日所得到的佛經很少，而對於科學更未能一知半解，故雖欲將此問題作詳盡的對照，力有未逮，故拉雜說來，殊多未洽。好在我行文宗旨，不在勝他，乃求增進人們向佛的信心，故就大膽地草成此篇來發表了。

二、對極樂淨土有無的說明（略答余無我居士）

這冊子校印將完，接到余居士從社友處交來此文，並在附信中說：“蒙將《無盡燈》按址付來，甚感！見說稿荒，故不自諒，草成此篇；如有不妥，還祈教正”等語。急閱一過，覺居士所言，並無不妥，和我的說話，亦無大相徑庭處，反之，且可為我的小答詞中下一大腳註；而能以現代科學之說來證明極樂世界，於淨土宗義多所張揚，亦可謂拋磚引玉。不過因我的答辭言簡意有未顯，致疑為我在否認極樂世界，故不惜婆心片片，婉轉勸導，其衛教苦心，可謂與昔人同，與今人亦同，吾人在此，宜先致其敬意！

我的答辭中，為顧慮到接引初機的方便，不採開門見山之法，直說極樂世界是如何地離此世界，另外實有；因恐這樣硬答，一時難得對方同意，反失去了啟信的作用，祇取從旁面影射的法子，或較易逗機，故有此種答法，並非即以此來否認淨土。其實在我初引彌陀經語時，已足言明離此十萬億佛土外，確有極樂世界；同時在“象徵西方有這樣子的一個世界，可為修淨土者志願趨向的目標”中，亦已隱示着極樂淨土的存在。如果我是否認極樂淨土，根本就不需要引出經語，及引用這些影射極樂世界的句子；不過“象徵”二字確有語病，反覺以詞害意，招致疑難，若易為“證明”二字，便省卻了許多閑話葛藤了 。又答辭中還有兩個意思，即先以事答，故引彌陀經語，謂極樂世界為修淨土者趨向的目標；再以理答，故出“唯心淨土，自性彌陀”之教義，使行者不因事忘理，從心外取法，即可納事於理，融境於心，此與淨土宗名著 —— 蕅益大師的《彌陀要解》中思想亦不相違。且示以不拋棄現實世界，而另覓他方國土，或即從此現實中來爭取清淨佛土，亦不失為迎合時潮的一種權宜作用。今竟以“唯心淨土，自性彌陀”來比同慧海法師所答，認為是“事問而理答”，似與鄙意不大相合；且慧海即依理而答事，亦未見其有何錯處？如其有錯，亦錯在執事廢理者未能融理於事耳！蓋佛法從絕對境觀之，如心經所謂“無智亦無得”，心境兩亡，理事俱泯；若自相對境來說，則執理撥事固不對，即着境迷心亦不可！古人謂“離心一句，即同魔說”。今居士謂“仍須心外取法，而另求此十萬億佛土外的西方極樂世界”；此“心外取法”，豈是佛法正義？亦豈是淨土正宗？觀經謂“是心作佛，是心是佛”。華嚴謂“三界唯心，萬法唯識”，深密謂“諸

法眾緣生，唯識現”，楞伽經謂“心生則種種法生，心滅則種種法滅”，故佛法對心外取法，斥為外道，意即在此；且與居士自引蓮池大師“夫即心即境，終無心外之境；即境即心，亦無境外之心”之語亦相違。觀居士之文，亦知深識佛法，而有“心外取法”之語，恐亦一時權宜，或與我用“象徵”二字犯了類似的毛病？

至於“十世古今，不離於當念，無邊剎土，不隔一毫端”，雖從理言，亦由事修，事功未至，何有此等境界？須由事功，融理於事，心境一如，則十方世界，打成一片，豈復存彼此觀念？非謂從今妄念，即能契合八識現量，頓得相應，躐等而成，於理甚明，不須置辯。其他如由科學家發明顯微鏡，而證成“佛觀一缽水，八方四千蟲”之說；由科學家發現空中之星球、星系、星雲，而證成佛法“世界無邊”之說，我在座談會第二會中亦已說及，與居士之說，不但不悖，且可相成，足見吾人亦非否認離此世界，另有其它世界，雙方原無根本歧見；不過我以為十方淨土彼此隔歷不融，是在凡夫心境中如此，若在佛菩薩境界中，十方佛土猶如虛空，豈分彼此？華嚴所謂“普賢身相如虛空，依真而住非國土”；試問又向甚麼處覓個淨土呢？稿待付排，且止於此。

1953 年 5 月 14 夜深一時半

校稿後寫於澳門佛學社義學

一個大學教授眼中的佛教

五月十九日下午四時許，一個新近皈依三寶而在華大辦消費合作社的俞心秀居士，來佛學社樓下和她的丈夫張先生正在談話，見到我從她的旁邊走過，即刻叫住我：“師父！請坐一坐！我有些關於佛教的問題要請教。”她停一停，又接着說：“華大裡有個教授，近來時時和我談論各種問題，我很想他信佛，但恨自己雖然皈依了三寶，對於佛法毫無研究，理解得太少，遇到他談到關於佛教的話，我終沒法子說服他，又不夠他辯駁，有時心裡真也着急，現在想從法師處聽一點兒來，準備下次和他辯駁辯駁。”

“那末，他和你是怎樣談法？談些甚麼呢？”我坐下來問她。她說：“我覺得佛教很好，叫他信佛；但他說：‘你不必要我信佛，我亦讀過佛書，我認識比你多，佛教既消極厭世，又迷信自私，而且還虛無寂滅，甚麼都沒有，還好個甚麼？’我說：‘佛教為甚麼自私？如果佛教自私，你教書賺錢，又何嘗不是自私？’但我終覺得自己的說話不夠圓滿！”

“不錯，你的話的確太簡略，不夠完滿，因為他的話裡包括佛教是厭世、迷信、自私、虛無四個難題。你祇說到自私，而且還沒有說出佛教所以不自私的理由。”

“不錯！不錯！”她說。

“那位教授雖說自己讀過佛書，讀得比你多，但看他說出佛教是消極、厭世、迷信、自私、虛無寂滅的話，可以證知他未讀過佛書，即使讀過，也未曾讀得懂！為甚麼呢？因他所說這些問題是社會上一般人士誤會佛教的極其普通的問題，一個學識深湛的大學教授，對佛教尚且有這些幼稚的見識，這在普通學問上講，他居然不失為一個大學教授，若在佛法的理解上講，他祇可說是一個中學生的程度，因普通一般學生，大多數都誤認佛法是厭世的，迷信的，自私的，虛無的。”

“那末，佛教怎樣是不厭世、不迷信、不自私、不虛無的呢？”

“這問題說來很多，簡單一點，可以這樣反問他：你說你讀過佛書，釋迦牟尼是印度淨飯王的太子，你大概是知道的吧？太子犧牲王位以及王宮裡一切華麗尊貴的物質享受而粗衣淡飯，深入民間，大聲疾呼，救濟人民苦難，這是厭世的嗎？是消極的嗎？是自私自利的嗎？菩提樹下悟道，發現眾生平等的真理，人人具有靈覺之性，個個皆可以做佛，這是自私的嗎？人多執見，佛來說空，空卻人們主觀的情見，才能認識客觀的真理，這空是虛無的嗎？而且佛所說的空，空中尚有不空的智德淨法所在，那怎能說它是虛無寂滅的？是甚麼都沒有的嗎？”

“這是簡單的說法，那麼詳細點又怎麼呢？”

“如果詳細地來講，可分作幾節：第一先講消極厭世 —— 佛教的教理，原分小乘和大乘兩種。小乘的代表是羅漢，因觀察宇宙萬物的變幻無常，人生的生老病死不能免離，所以在自身方面嚴肅地刻苦自勵，修養個人的道德智慧，人格，希望自己能獲得一種新的生命 —— 我空無生的真理，做為他的離苦得樂的目標。從他這修養的過程中觀來，不免帶着多少感傷的氣味，消極的成分，但是在他個人修養德性方面講，亦是極有價值的！因為如果每個人都能注重自己道德智慧人格的修養，則這個人在家庭為好人，在社會為好人，在國家亦為一個良民；那麼這家庭，這社會，這國家都可以和平快樂了。現在之所以家庭不和，社會紊亂，國家多事，就因為大多數人都不注重自己的德性人格的修養，致使造成現世惡濁紊亂的場面，皆因每個人無小乘佛徒自我修養的道德基礎。由此可見小乘佛教徒，雖然偏重自己個性的修養，帶着多少避鬧趨靜的消極氣味，平心而論，仍是極有價值的；同時小乘人的趨靜避世，也不是完全逃避現實，而是為應付現實，救度現實的一種的預備工作。試問自己沒有修養，沒有充實，有甚麼資格去救度人？拿世麼東西去教化人？故如佛世時代著名的小乘羅漢如舍利弗，如阿難，如目連等‘二千五百人俱’，哪一個不會度人？哪一個不會教化人？不過今日佛法衰敗，末流所至，偽似亂真，入山惟恐不深，老死丘壑，惟恐不早，那是早已被佛呵為焦芽敗種，不成法器的了。至於大乘佛教的代表人是菩薩，菩薩不是指泥塑木雕的偶像，是指覺己利世、捨己為人的正覺者，其心腸是救苦救難的，其精神是由出世而入世的。在佛法中說做菩薩的標準，是‘自未度而先度人’，所以在菩薩的人生觀中，是祇覺得一股熱烈的氣象，無所畏的精神，找不到半點感傷厭世逃避現實的消極氣味，而佛教真正的精神，也就寄托在菩薩們的身上。這精神達到最高的表現，就是佛。所以釋迦牟尼會棄王位如蔽履，視富貴如浮雲，深入民間，濟拔大眾。試問：這精神不算積極，世界上還有甚麼東西才配稱積極呢？”

第二講到迷信 —— 迷信，是指沒有智慧理解的盲從的信仰。佛，是被世界上多數人類公認了的大徹大悟的先覺者。他所說的全部佛教，亦完全發源於他的大智慧底覺海。佛法是從這智慧覺海中流露出來的結晶；那麼信佛，也可說完全是一種智慧的信仰。在佛的本身，固然是智慧底源泉，即在信佛的人方面講，亦必是有大智慧的人才能接受佛法。如此說信佛是迷信，這句話是絕對講不通的！但為甚麼現在有許多人將社會上迷信的東西都歸罪於佛教呢？還有兩種原因：一是一般人把民間習俗燒紙紮人馬元寶臘燭之類的東西都認為是佛教的所有物，所以說佛教是迷信；二是一般愚夫愚婦齋公齋婆把拜神禱鬼的一切蛇神牛鬼都和佛菩薩相提並論，所以菩薩也變了和蛇神牛鬼一樣的迷信。其實呢，佛教發源於印度，在印度當時根本沒有燒元寶紙紮等舉動，是佛教來了中國之後，因我們中國人向來有‘崇祀祖先’‘孝敬祖先’的習俗，佛教為方便適應此土的環境，所以也傳染了這種陋習。其實這陋習根本與佛教是沒有甚麼關係的，如果能了解這種道理，我想你祇有同情佛教的受屈受辱，還敢罵佛教是迷信嗎？又佛教中說到眾生‘六道輪迴’，其中雖也有一道是屬於鬼神的，但把鬼神的地位看得很低很低，根本不主張人去拜鬼拜神。依佛教看來，鬼神根本不能禍福於人，人的禍福是完全由於各人自己造成的，拜鬼求神，毫不相干，而且在佛教最高的原理上，有時不但把一切迷迷信信的鬼神魔鬼統統掃除，就連真正的佛或菩薩亦無立錐之地。所以禪師們曾說，‘此法如金剛王寶劍，魔來魔斬，佛來佛斬，魔佛來魔佛俱斬。’由此看來，在佛法最高的原理中，一切神怪魔鬼都不能存在，所以佛法稱為‘無神論’，也就是這個道理。可憐一般人不肯研究佛法，不解此理，硬把佛法拖到鬼神隊裡去，和鬼神混為一談，神佛不分，烏煙瘴氣，所以就把信佛拜佛和信神拜神，看作一樣迷信了。

第三講到自私 —— 自私二字在佛教的本身無論如何都加不上去的！因佛教的教主釋迦牟尼佛，誰都知道他是一個捨己為人，為公忘私的聖者。他自己自然不會自私自利，就是他所創立的教規制度，也看不到半點有自私的色彩。因佛和徒眾們當時在印度所過的生活，是‘六和僧迦’的團體生活，甚麼都講和助，甚麼都歸公有，今日社會主義所提倡的各盡所能，各取所需制度，佛和徒眾在二千年前已在印度實行。不過佛教自漢明帝時傳到中國以後，受了我國宗

法社會的影響，原始的佛制已漸漸不能存在了。至唐代‘馬祖興叢林，百丈立清規’，雖也有‘一切歸於常住’的公有制度，但到後來，叢林的內容也漸漸地起了變化，所謂‘清規’也者，成了一種具文，於是在一般寺院的傳統上，發現了三種制度，即是子孫制，法派制，十方制。子孫制和法派制的寺院，完全成了普通家族式的傳統，沒有一點教產公有的現象，流弊至今，變本加厲，一班狡猾者，因獨霸一寺，食尊處優，傲視一切，即一般低能兒亦祇顧自私自利，不知佛教為何物，經典具何養。至於十方制的叢林，本來也是好的，可惜今日亦多‘掛羊頭賣狗肉’，十方其外，子孫其中。因此要罵佛教為自私，在這種變相的流弊上罵，我們自己亦承認，若罵佛教的本身是自私的，那就大錯特錯了。平心而論，世界上不論甚麼宗教，甚麼主義，創法雖好，傳久弊生，這是古今同慨，中外一例，如果因這流弊而罵到這宗教或主義的本身，甚至要毀滅了它，這又何異‘因噎廢食’啦！

第四講到虛無寂滅——‘虛無寂滅’‘清靜無為’這些話似乎在中國的道家亦最流行，老莊之學，都已被人認為‘清靜無為’，近於小乘佛教的‘沉空滯寂’，墮於消極的、逃世的虛無界而不能自拔，即不墮於虛無厭世，亦流於享樂玩世的一派，如魏晉六朝間的清談之士，都有這種傾向。而在大乘佛教中，雖亦有虛無、寂滅、無為這些名詞，而其所深明的義理，全與道家所說的‘清靜無為’大異其趣，不過在字眼上的相同而已。佛教所講的虛無，即是‘空’的意思，寂滅，即是涅槃的意思。涅槃義為不生不滅，即含有‘空中不空’的意思，空中既有不空的存在，可見佛教所講的空，與普通道家等所講虛無寂滅、一無所有的枯寂之空或斷滅之空，全異其趣。如六祖偈云‘菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃’，正是顯明空之究竟的最高理；但不是說空了，就連一點東西都沒有，反轉來說，這空中是具有無量勝德，恆沙妙義，正所謂‘無一物中無盡藏，有花有月有樓臺’。既然有這麼多的無量勝德、恆沙妙義，那麼為甚麼要說空呢？這有兩種原因，一因佛認為宇宙人生諸法實相的真理，是惟有在客觀底心境中才能領略得到，若挾帶絲毫主觀的心理去衡量，那就如人戴着黃色眼鏡去看到一切事物皆成黃色，就失掉萬事萬物的本真了。而這主觀的心理，就是各人於各事物上生出來的一種偏見或執見，這執見是相對的，真理是絕對的，想憑這相對的執見想去認識那絕對的成理，自然難於認識了，因此佛法要說空，就是利用空來掃蕩眾生界的一切情執，不留渣滓，乾乾淨淨，然後法界事物的真相才會赤裸裸地呈顯出來。可見佛教談空，完全是修學佛法過程中的一種方法或手段，不是目的，其目的是在空去主觀執情後所顯現出來的種種不空的勝德和妙義。由此可知，世人以佛教談空，就目佛為空王，寺院為空門，僧人為空人，和普通道家虛無寂滅一無所有的偏空或斷滅空一樣，那完全是因不了解佛法所生起的一種錯覺。二因佛法所說的‘空’不僅要空去各人主觀的熱情，最後要連所有客觀的萬事萬物的執情，亦都要空得乾乾淨淨，才能認識體會到諸法緣起性空的真理。故唯識論謂‘若執唯識是實有者，亦屬法執’。一個真能修學佛法的佛弟子，就能做到破我執，破去執，我空，法空的修養工夫，所以能對於世界人生的一切，認得真，看得破，提得起，放得下。認得真，看得破，故能作諸善事，而無爭鬥；提得起，放得下，故能上求佛道，下化眾生，又知諸法緣起性空，如幻如化，而不妨在這幻化中和光同塵，捨己為人，勇往精進，不休不息，所謂‘建水月道場，作空花佛事，度如幻眾生’，這便是修養佛法的行者從空中而起不空的智德勝用。”

“法師所講的義理很好，可惜我記不得這麼多！”俞居士聽到此感歎地說。

“記不得多，記個大意亦可以。或照上面第一個簡單的記法，亦可以和他們駁辯一下。”我接着說：“一個具高深知識的大學教授，對佛法尚有這種誤會，這是佛法在中國最可憐、最尷尬的情形！中國信佛的人雖然多，而知識界的人士亦循俗從佛教變相的流弊上作淺薄的觀察，成見深，誤會多，祇有輕慢，沒有尊崇，所以能信解的畢竟還太少，我們近來想辦刊物向知識界宣傳，也就是這個意思。”說到這裡，剛剛來了一個出家人硬向我化張船票要過香港，把我們的談話打斷了。

（《無盡燈》第一卷第一期
一九五〇年八月十二日出版）

從紀念佛誕談到佛的思想學說

〔編者按〕檳城三慧講堂印經會2003年出版的〈篆香畫室文集〉中之本文題為“從佛誕談佛陀的文教思想（一九五〇年在在澳門佛學社賀誕講）”（收入《佛理論集》），其行文有所增訂而詞句可供比勘者皆以方括號示之摘錄插入。

怎樣來紀念佛誕

今天是四月初八，為佛教教主釋迦牟尼佛誕生的日子，故我國通俗亦謂之“俗佛節”。〔但南傳佛教是以五月月圓日（四月十五日）為佛陀誕生、成道、涅槃三期同一慶的大日子。〕其實佛是一個極有趣、極生動的人，他平時都是住在真理中過着理性的生活，所謂“那伽常在定，無有不定時”，又說“普賢身相如虛空，依真而住非國土”。這“常在定”，這“依真而住”，就是佛所過的理性生活，也即是佛的本地風光。所以在佛的本身本來沒有甚麼生滅之相可說的，所謂“機緣一來，非生現生，機緣一去，非滅示滅。”那麼，現在說是紀念佛的誕生，〔或成道、涅槃〕也不過是我們眾生境界中的情感作用罷了。

佛教是從反對印度婆羅門教的神權迷信中產生出來的，是最重“自力更生”、“解放自我”的一種宗教，所以佛教叫人信佛信菩薩，換言之，即叫人信仰自己，珍重自己，佛菩薩不過是一個已成為人格健全的人、給我們做做榜樣而已。但因我國的民族性向來有“祭祀祖先，崇尚鬼神”的習俗，尤其是神權迷信的色彩更為濃厚，所以佛教自中世紀傳來我國，一時未能轉移我國舊社會的習俗風尚，一般習俗社會就以敬事鬼神的姿態轉以敬佛敬菩薩、事佛事菩薩，於是就把佛教變為〔有〕鬼神〔色彩〕的佛教了！但是佛和菩薩是不可隨便妄求的，所以或謂佛菩薩的靈驗不如鬼神，其敬事之心反不如敬事鬼神之篤。因此，雖有信仰，似是而非，對於佛法的根本原理，佛的慈悲偉大的精神更毫無認識，反而添多了一層神權迷信的色彩來籠罩了佛法的真理與精神，造成了與社會一般人的誤會，而成了佛法之累！今日中國信佛的人雖然還很多，而佛教並不怎樣的興盛，知識階級信仰佛教的仍是很少，就是這個原因。所以我們今日紀念佛誕，應要多加理解佛的真理，和認識佛的精神。

一、從法身來提醒自己

我們紀念佛，先要知道，佛有三身，第一是“法身”，亦名“法性身”，以法為體性。因法遍一切，所以這法身亦是遍於一切法中，即是宇宙間萬物的體性或真如覺性。這覺性既遍於一切萬事萬物之中，所以我們眾生也是本來具有的，不過因迷此覺性，便為眾生，若〔能覺〕悟，當體即是佛了。但眾生雖然迷此覺性，而覺性是從來不失的，亦無增減的，祇要自己能在佛法修養中體驗得到，那末這覺性的靈光，當體便為赤裸裸地顯露出來。好比一塊長久蒙塵的明鏡，你若用工夫拭拂淨了那塵垢，明鏡的真光頓時便呈現了出來。現在所講的佛，就是已做到拭淨鏡污的工夫，覺悟了自性的真光；而我們眾生本來也是和佛一樣同具真如覺性，因生死沉淪，迷真逐妄，就不能顯現覺性的靈光。所以我們今日紀念佛，應該趁此時機來提醒自己，喚醒了自己的本性，那末雖說紀念佛誕，其實還同紀念自己！

二、從報身來學習佛法

佛的第二種身是“報身”。前面講的法身覺性，佛與眾生是平等具足的，但現在佛是佛，眾生是眾生，完全不同樣，這就是在報身上的差別。因為這報身我們眾生是從來沒有夢見過，是要真正〔究竟〕做到修學佛法的工夫，才有這報身的獲得〔顯現〕，所謂“那〔哪〕有天然的彌勒，自然的釋迦？”因為這報身，完全是佛果上福德智慧集成的結晶，是由於佛先悟到法身之理，繼之以六度萬行的修學，所謂“三祇修福慧，百劫種相好”，悟證了法身的體性，獲得了大圓滿覺的佛果，就是福足慧足的圓滿報身。這圓滿報身，也就是佛所以為佛不與眾生相共的特點。所以我們紀念佛誕，應要去認識法身之理後，再加以精進

努力的修持學習和證悟，才可以達到佛的地位、佛的境界。

三、從應身來紀念佛誕

佛的第三種身是“應身”。這應身便是我們今日所可紀念的釋迦牟尼佛的應化身。因前面所講的報身，完全是佛果的境界。報身還有兩種，一是“自受用報身”，是佛自己性地受用的法悅境，佛是常在這法悅境過着理性的生活，其真趣是“唯佛與佛，乃能究盡”，我們眾生從未夢見，就是想紀念也紀念不到。二是“他受用報身”，是為十地菩薩所被之機而應現，我們博地凡夫也紀念不到的。至於佛所證悟的法身理體，更是絕語言所思慮，不可捉摸，無從表現，哪裡還談得到甚麼紀念不紀念呢？真是無從可紀念了。所以，所可紀念的，還是在釋迦牟尼佛的應化身。這應化身，就是距今二千五百年誕生在印度的釋迦牟尼。他的父親是淨飯王，他的母親是摩耶夫人。他十九歲出家，三十歲成道，行化人間，說法度生四十九年，到了八十歲，觀察到所化的機緣已盡，就“非滅示滅”地入了涅槃。這是有經史可以考查，有傳紀可資憑證，是值得我們紀念的；況且佛入滅後，阿育王在四天下造了八萬四千舍利塔，優填王以旃檀金銀雕刻佛像留傳後世，使我們今日能對着佛像來做紀念。但我們既然是紀念佛，對於佛一生的經歷以及他的思想學說，亦須有個概念的理解〔與認識〕，所以在這裡，還要〔有〕說說佛的生活經歷和思想學說的需要。

釋尊的民主思想

今日新時代的新中國，民主社會的思想已如風起雲湧地遍散社會的各個階層〔和角落〕，人民都走上平時自由的民主陣線；但在距今二千五百年前的釋迦牟尼佛，卻是一個極富民主思想的人物。他在未出家時是位太子，名叫悉達多（譯義成）〔意譯一切義成〕。當摩耶夫人遊藍毘尼園誕生了太子，淨飯王聽到非常歡喜，自然要大排筵席，慶祝傳位得人。但摩耶夫人生下太子，不到七天就死了，以後太子就賴姨母波闍波提教養以成人。太子七歲，師事婆羅門學者跋陀羅尼為師，學會了四吠陀論及聲明、工巧、醫方、因明、內明的五明學術；文事既嫻，更講武藝，又跟羼提提婆學會了躍象、跨車、跑馬、射擊等廿九種技藝。太子如此聰明，固然使父母無限快慰，但有一件事值得父王時時擔心的，是太子誕生不久，阿私陀仙曾說：“太子具三十二相，非凡人也，若在俗，必為轉輪聖王，若出家，必為三界之大導師。”父王因此時時擔心太子會出家，斬絕王統，所以戒備森嚴，多方防範，並為建三時殿，多選女樂，又強他納娶表妹耶輸陀羅為妃，歌舞管絃，使之陶醉。但太子畢竟是個大有來歷的人，逢場作戲，不隨境轉，聽五慾艷歌，如清淨的梵音，形式上雖然過着紙醉金迷的生活，精神卻寄托在那富於哲理的渺遠的幽思。就在這前後，太子產生了幾種民主社會思想的問題，成了他後來出家學道的動機：

一、剝削人民的啟示

悉達多太子雖然過着王宮貴族的繁華生活，但因他學會了一身技藝，當然不免要時時出外遊獵、射擊、越車、跑馬等等，因此既與外間社會接觸，他又是個腦筋靈敏智慧深廣的人，物質享受無論怎樣優越，還是彌補不了他精神糧食上的缺乏，因此有許多人生社會問題，這時都來襲擊他的心頭；尤其是見到勞働人民生活的可憐，耕農樵牧的勤苦勞作而困乏饑渴，烏獸蟲魚的以強凌弱而互相殘食，更使他無限傷心，且認為自己所過王宮貴族繁華闊綽的生活，都是建築在勞働人民的艱苦之上，是極不合理的！這思想，正如今日共產主義所嚷的資產階級剝削農民的思想，而悉達多太子在二千多年前已因觀察而發現到了。

二、四姓階級的不平

太子自感到資產階級剝削人民的惡現象，對現實社會自然有許多不滿意的地方，在他那純潔清淨的思想中，從此含蓄着、醞釀着一種改革舊社會創造新現實的觀念；閱歷較深，更進一層的觀察到印度社會有四姓階級的壁壘，非常地森嚴。所謂四姓階級：1)婆羅門姓，掌握教化社會教育及道德的特權；2)剎帝利姓為王族，以武力統轄其餘三姓；3)毗舍姓為工商階級，專事貿易買賣的工作；4)首陀羅姓，為農民及奴隸階級。四姓中以婆羅門為最尊貴，以農民奴隸為最下賤，不能和上二姓往來結婚通親等事，尤其是奴隸們所過的生活，完全是暗無天日。因奴隸們是被雅利安族所征服者，但以勞力供賤役，沒有祭神重生的權利。又傳說這四姓制度是盛行於古印度，為古代〔四〕吠陀論師所創作，他說：“梵王生四姓，王口生婆羅門，臂生剎利，肋生毗舍，足生首陀。”(引譬喻經語)

婆羅門是從大梵天王的口中生出，自然高貴清淨，首陀的農奴是從梵天的足底生出，自然是卑鄙下賤了。其實由這種言論造成的社會制度，在悉達多太子高深的智慧觀察之下，自然是難以立足的，何況他於四吠陀的典籍，也已有過深刻的研究與觀察，吠陀的理論自然不在他的眼裡，不能使他滿意，於是社會革命的思潮，不時洶湧澎湃在悉達多太子的心頭，時機一到，隨時有爆發出來的可能。這思想和現在以打倒資本極權、以農工領導為號召的共產黨新民主主義的社會革命思想，也沒有多大的不同，所以悉達多太子，雖生在王族，他的身份卻很平民化，也可說是最早的社會革命思想的倡導者。

三、生老病死的感悟

資產主義極權者的剝削農民，社會四姓階級制度的不平等，當然既使悉達多太子對當時的印度社會感到不滿意，使他醞釀着改造社會人民生活的思潮。但使這種思潮達於沸騰點的，還是因他後來遊觀四門，見到眾生有生老病死的痛苦，是人生不能避免，使他在現實的“社會缺陷”之外，更添多一種“人生缺陷”，他才決心要去掘發一條人生宇宙的真理，來彌補這“缺陷的人生”，來救濟這“缺陷的社會”，使社會獲得平等和安寧，使人生得到真正的歸宿。就為了這人生真理的追求，他寧願犧牲了自己尊貴的王位，自貶了太子的身價，在一個大地沉醉的夜半，他乘人不覺一溜煙似地逃出了王城，去做一個極平民化的參訪善知識的行腳僧了。

真理的追求和問題的解決

前人說：“出家是大丈夫事，非將相所能為。”這句話在悉達多太子的身上，卻十足地表現出來。他為了追求真理，解決各種人生問題，毅然決然地揮起慧劍，斬斷了五塵樂慾的纏縛，去過出家清淨的生活，沒有大丈夫的氣概，哪有如此堅決的態度？他出家後的兩三年中，曾訪印度好多學者名師，來增廣他的見識。但出人意料的，那些名師學者的學說及修養的經歷，都不能滿足他的知識慾望。如初訪跋伽仙，見其所修苦行大多是徒勞無益，即知其非畢竟安樂之道；再訪阿羅邏仙人，他以超越一切有、而住於無所有的定境為解脫之道，亦不以為然；三訪鬱頭藍弗，他以“非想非非想處定”為涅槃，覺得也不是究竟解脫的歸趣，—— 於是就不復求師，獨行其道，在尼連禪河岸畔，專做思維修養的工夫。經過了六年苦行，飢瘦力疲，形色憔悴，乃起而沐浴河中，受了牧女的乳糜之供，轉至佛陀迦耶山的菩提樹下，聚精會銳，深入禪定，終於在臘月初八的中夜，“覩明星，成正覺”。他出家以來時刻不忘所欲追求的真理，這時在徹底大覺悟中被他發現到了，在那發現真理的剎那間，真可謂如貧得寶，慶快平生了。

一、以佛性平等打破社會階級

悉達多太子，在這時已真正成為釋迦牟尼佛了。人生的真理，宇宙的真理，他都大徹悟到了。他徹悟的人生真理是甚麼呢？就是他最初在華嚴經上說的：“奇哉奇哉，大地眾生，皆具如來智慧德相，但以妄想執着而不能證得。”這大地眾生皆具的如來智慧德相，即是佛性，也就是前面講的法身理體，但未經我佛一語道破，誰能知道呢？而這佛性既是每個眾生(包括人類、動物乃至一切低能的蠢動生靈以及植物礦物)都平等具足，那末每個眾生都可以成上等的人，做上等的佛，還有甚麼農奴，談甚麼下人？在平等的理性下，便不宜有不平等階級的社會制度的存在。他就憑了這真理原則，一生深入民間說法，大聲呼疾，打破了印度社會四姓階級的觀念，要大家都能在和諧合聚的精神中來過着和平安寧的生活。尤其是他以皇太子的身份，到這時已完全平民化了，以身作則和人民站在同一陣線上來，領導人民來改造新生活，創造新社會，建設人間的佛國淨土。試問世界上的宗教家，學說家的犧牲精神和無畏毅力，還有比他更偉大的嗎？同時他這種為社會革命的精神、毅力、作風，和現在共產主義所提倡的階級平等的精神，也很有相似之點；所不同的，共產主義是想專賴政治武力來奮鬥以求解決，而我佛是以慈悲同情來感化，從心理上剷除貪瞋痴慾的禍根，以求平等合理的解決，修養不同，觀點亦異了。

二、以緣生原理解決勞資糾紛

從佛性平等的真理中，知道眾生與佛是平等的，而由業力輾轉增勝的事相上，眾生須由修學方能進化到佛的境界，這是佛教對人生的看法，也可說是佛教的人生觀。至於佛所徹悟到的宇宙間事事物物的原理，則在乎“諸法眾緣生唯識觀”。這“眾緣生”，就是說明宇宙間森羅萬象的事事物物，它的生起或變壞，皆有因緣性的作用，因緣會遇則生，因緣離散則滅。因，是構成宇宙萬有事物的主要因素，譬如桌上一朵花的種籽；緣〔是助緣〕，是事事物物湊集而成的助緣，如這朵花祇有種

籽是不能生出花來的，必須借助於水土日光等的助緣，才會生出花來。由此可以推知凡是宇宙人生的事物不論大少，它的生起或成功，皆有主要的因和助伴的緣，這些具備的關係和條件若是缺少了某一種，便不能生起或成功。同時在於事事物物的本身而言，每一事物皆可為主，而又皆可為伴，如以我為主的一事，由你們種種的緣來助成我，同時以你為主的事，我們亦可以種種緣來助成你，所以主主伴伴，互助互成，交互相徧的條件與關係是不可以分離的。自一物、一人、家庭、社會以至國家，民族，世界，都是在因緣交織互助相徧的原則中構成的，在這主因助緣的關係和條件中若有些條件不具備，或不健全，那未所構成的一物一人以至國家世界，也是不會健全的。因此，主因和助緣的單位條件是一樣的重要。根據這個緣生互助的原理，那末人類社會，應該要互相互助，群策群力從合理中得以調協，那極權主義、資本主義的剝削階級自然是很不對的，必須要從〔如果遵循〕緣生互助的合理原則才能解決得了勞資的糾紛。所以後世教徒的“六和僧團”，就是依這合法的原理產生的。而六和中的“利和同均”，和現在社會主義的經濟平衡律，正可相同，祇是觀點〔理論〕不同。佛法是從緣生互助的和平理論來解決社會經濟不平衡的勞資糾紛，而共產的社會主義是要從階級鬥爭來〔求〕解決勞資糾紛，結果其糾紛是愈解而愈多了。

三、以業力緣起判釋貧富智愚問題

佛在徹底覺悟到人生宇宙的原理之下，還發現到一條在佛教中認為最重要的理法，那就是“業力”，或所謂“業感緣起”。因為上面說的佛性真理既然是生佛平等，那麼眾生當下與佛一樣，為甚麼還要學佛呢？事實上現在眾生是眾生，佛是佛，佛的境界與眾生的境界全然不同。這就要講〔牽涉〕到業力的問題了：因為在法身理性方面，佛與眾生確是平等的，而在業果事相方面，則眾生與佛是大有分別的，即善的業力增勝所以為佛，惡的業力增勝所以為眾生；故眾生若要與佛平等齊觀，須要眾生自己創造善的業力，把這惡劣的業果（即我們現在的果報身器），轉變為善良殊勝的業果，這時就可和佛等量齊觀了。就在這業力緣起的原理上，有許多其它宗教學說所不能解決的問題，在佛法中都可以把它解決了。如今日社會主義在處理勞資問題上，採用政治武力的強制手段，讓使社會經濟平衡均等，這種做法，做為一種理想或願望是可以的，若要化為事實，那是很難辦到的，即使辦得到，也是暫時的，而不是永久的。此外，對於人生為甚麼有智愚賢不肖等問題，它也是無法解答的。這因為資本家之與貧民，聰穎之與愚呆，因為他們各有各的宿因不同，如同一父母，而兄弟二人的智愚不等，我們斷沒有能力把他們的智愚加以平均，即中國的孔子也說“上智與下愚不移”。而佛教以業力輪迴的因果律來判明，善業增強則富而智，惡業增勝則貧而愚，要真正的平等，還是要靠各人自己隨時創造善的業力，達到人人為佛的平等境地，這種說法，是何等的直捷了當！又試問你：一個極愚蠢的獃子，你要和他講平等，他不理不睬你，你革了資本家的命將其財產分給他，他不懂得享受，你找工作給他，他不會作，那末你有甚麼能力使他和你平等起來呢？我想你那時除了狠狠地罵他幾聲“蠢物”外，還有甚麼法子平等呢？且當你罵他蠢物時，你即發現在心理上〔思想智慧上〕已和他不平等了，你自以為你的一切已高過他多多了。在這裡，可見佛法所闡明的業力緣起的理論，還是有價值的，值得研討的。

佛未出家前時時縈繞於懷的種種問題，自從菩提樹下大覺大悟，發現到佛性、緣生、業力的真理，人生的沉悶被他沖破了，人生宇宙間的一切若事若理，他也都已洞如觀火了。

教育原理及其修證步驟

現在再來講點釋迦佛所說的教理，和學佛的人怎樣修行證果的法子。佛一生說法四十餘年，談經三百多會，所說的教門，自然很多很多，今以“信教”“解理”“修行”“證果”八個字來略提其綱要。

一、信教

信是信仰，教是言教。要學佛，要研究佛教，必須有堅固的信仰。故此信仰，實為一切善法功德生起的根源。佛的言教流傳後世的，有三藏經典，十二分教。三藏即經、律、論。十二分教，有頌云：“長行重頌並授記，孤起無問而自說，因緣譬喻及祇夜，本生方廣未曾有，論議合成十二名，廣如大論三十三。”佛一生所說的言教雖有三藏十二部，但綜合言之，不出五乘教法：

1）人乘 —— 說五戒的教法。五戒是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒，與儒家所說的仁

（不殺）義（不盜）禮（不邪淫）智（不飲酒）信（不妄語）的五常之理差不多，而其說理則更為透闢。

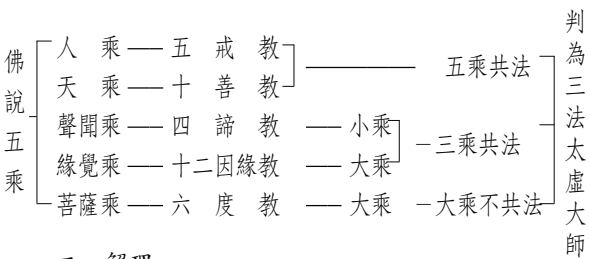
2）天乘 —— 說十善的教法。十善，是身不殺盜淫、口不妄言綺語兩舌惡口、意不貪瞋痴。這十善法和人乘的五戒法，都是做人應有的基本道德，做得好，便是人格具足、福緣俱全的好人；而五戒十善的善業力特別增勝，就可生天為天人了。

3）聲聞乘 —— 說四諦的教法。四諦，就是苦、集、滅、道。苦是世間的業果，集是煩惱的業因，有煩惱之業因，故招有漏的苦果。要捨離這世間的業因苦果，要修出世的道法，而求證滅諦的涅槃。但這不生不滅的涅槃，是小乘我空的無餘涅槃，不是大乘法空的無住涅槃。

4）緣覺乘 —— 說十二因緣的教法。十二因緣，是無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。無明和行，是過去做的因；識、名色、六入、觸、受，是現在招惑的果；愛、取、有，是現在造的因；生、老死，是未來招惑的果。佛教就根據這十二緣生的原理，建立了三世因果、輪迴六道的理論。

5）菩薩乘 —— 說六度的教法。六度即是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。（一）布施，有財施、法施、無畏施。（二）持戒，有攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。戒是有止惡生善的意思。（三）忍辱，有生忍、法忍、無生法忍。即對於一切若事若理、若逆若順的境界，都能忍受、忍耐，忍可慾樂。（四）精進，精者不雜，進者不退，菩薩排除邪行，糾修正道，勇進不退。（五）禪定，能制伏妄念，使精神得以專注一境，不為為界一切物慾所傾動，遺教經所謂“制心一處，無事不辦”。（六）智慧，由正定所發之真慧，照徹了人生宇宙的真理，明白萬有緣起的真相。

太虛大師曾把這五乘教法，判為三種，即“五乘共法”、“三乘共法”、“大乘不共法”。因佛教的宗趣，人天二乘不過曲為凡外之機，同時亦為出世三乘共修的方便法門，故判為“五乘共法”。中小二乘雖能出世，但自求涅槃，究非佛的本懷，然亦為菩薩修學經過的階梯，故判為“三乘共法”。唯菩薩大乘之因，方證大乘之果，不與人天二乘相共，故判菩薩乘教為“大乘不共法”。茲表解於下：



二、解理

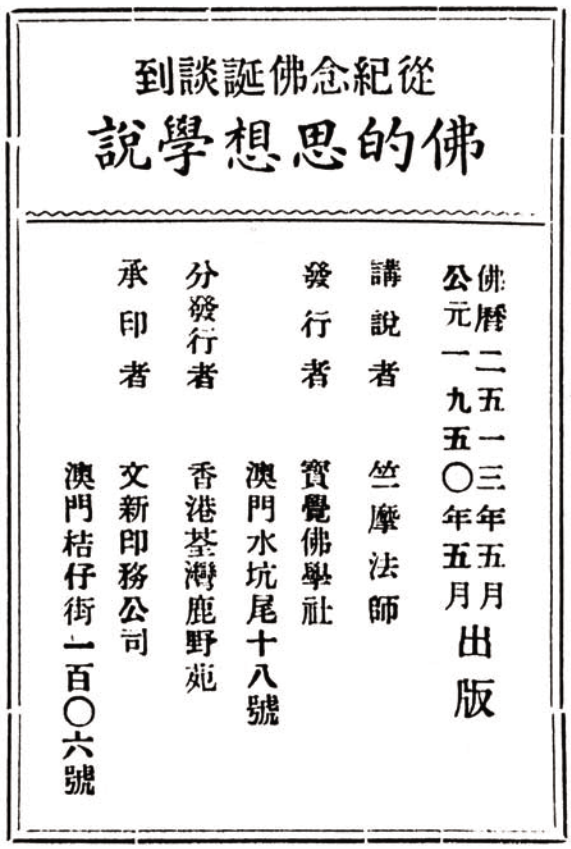
信教，是為學佛者的先決條件，但若理不能解，必也信之不切，故第二個步驟，須要研解佛的學理。又教為能詮的言教，理即所詮的義理，故前面所說的那三藏十二分教中所詮顯的義理，都在現在所說的解理範圍之內。現在為容易明瞭起見，亦可從全部能詮的教法中尋出幾條原理來：

1）我空理 —— 這我空理，是佛最初說的基本原理。因為眾生多執，着有沉迷，流轉生死，所以佛成道後即先說阿含提謂等經，闡明我空的真理，以破眾生處處執有的偏見。所謂我空，即從五蘊等法上說

明。能分析五蘊皆空，四大非有，則我體當下不可得，我空之理便顯露出來了。

2）法空理 —— 法空理是對我空理而說的。因為許多眾生既知我空，或者蘊、界、處等法是有的，遂捨我有而執法空。殊不知真理無邪，不落執障，執有固然是病，着空也一樣是病，所以佛就在般若等經中，闡明法空的真理，即要眾生了知不但蘊等所成的我是空，即蘊等法的自體亦因緣所生，空無自性，了不可得。因為佛說諸法都是因緣所生，“此有故彼有，此生故彼生”，緣生無性，其理甚明。

3）中道理 —— 宇宙萬有之物，形形色色森羅萬象，但歸納言之，不出我之與法（物），今言我法皆空，豈非事事都無，樣樣都沒有了，那還談甚麼法？學甚麼佛？所以佛能在深密、華嚴、法華等經中，說了實相中道的教理。在這些經裡面，也談


從紀念佛誕談到佛的思想學說

佛曆二五一三年五月
公元一九五〇年五月出版

講說者 竺摩法師
發行者 寶覺佛學社
澳門水坑尾十八號
分發行者 香港荃灣鹿野苑
承印者 文新印務公司
澳門桔仔街一百〇六號

△《從紀念佛誕談到佛的思想學說》原版封底之出版資料

懷竺法師 李撫虹
幽深縹渺兩霏微 去本無端住亦非
倦留心影記皈依 至竟往來忘所自

贈竺法師 李撫虹
握手溫溫有古情 細論道藝擬含英
又見滄涼筆底生 恍從雪个清湘外

鹿野苑訪竺摩上人並簡 歐廣瀚
羅季昭兄梁奎照弟
滿山烟雨携朋去 藝苑浮屠得未曾
歸來一片玉壺冰 半日聽禪兼讀畫

◁ 小冊子附頁載李撫虹、歐廣瀚贈竺摩法師詩

空，也說有，但其所談的空不是偏空而是真空，所說的有不是執有而是妙有，真空不空，妙有非有，所以就成了不倚不偏的中道的義理。

這二空中道的義理，經過佛四十五年的種種說法，其精義已遍散在三藏十二分教中。後來佛滅度後，在印度有龍樹、馬鳴、無着、世親等大士加以種種的闡發，演成了性相空有的兩大思潮，真空妙有之理，至是已登峰造極。後來傳來我國，成立十餘宗派，如三論宗之與唯識宗，就是繼承此兩大思潮的代表者。

三、修行

信教解理，是學佛者的頭兩步工作。第三步工作，就要依理起行；若是不行，那末即使懂了教理，還是與不懂時一樣。所以修行，是佛教中的重要點，也是佛教建立在這世間上與其它宗教學說不同的地

方。但所修的行門，佛在經典中說得很多，所謂“眾生有八萬四千煩惱病，佛有八萬四千法門對治之”，即上面所提到的小乘四諦十二因緣行，菩薩六度四攝行等，都是修持的行門。但太虛大師曾根據全部佛法提出四種行門，可以收攝一切的行門，今依之敘述於下：

1）律儀行 —— 律儀是學佛者的行業規範，專依律儀修持，亦可達到究竟的佛位。如先持別解脫戒（七眾律儀），而後修定共戒（即初二禪的靜慮律儀，與禪定共生，防非止惡的戒體），道共戒（三乘聖者在色界修的無漏律儀，與無漏道共生共滅），乃至修菩薩的三聚淨戒，即可達到究竟的佛果。如優婆離尊者持律第一，即依律儀而修達到究竟果位的好例子。

2）禪觀行 —— 禪觀即是修習禪定的觀行。自凡夫禪、小乘禪乃至菩薩修的禪，皆名修習禪定，不過程度淺深，自有不同。平常修禪定的入手，小乘如修五停心觀：（一）不淨觀（治貪慾），（二）慈悲觀（治瞋），（三）因緣觀（治痴），（四）界分別觀（治我見），（五）數息觀（治散亂）—— 漸進至九次第定等。大乘如修首楞嚴三昧（譯健行，一切事竟）等種種三昧，皆此禪觀行攝。因聖智非散心所能發，欲證聖果，須由定力，所以修行皆由智照，而必有定力與之相應，始發真慧。故此禪觀行和前律儀行不同的，是律儀乃從道德實踐而言，此禪定觀行，乃由觀證實驗上而來的。

3）真言行 —— 真言行，即修“陀羅尼”（總持）的密法。修時要三密加持，即身密結印，口密誦咒，意密觀字。三密相應，始生實效。並有曼荼羅（法壇）等的施設。修習須要嚴敬，不是隨隨便便唸幾句咒語所能湊效的！此依種種法配合而成行，如以種種藥配合成丸治病一樣。同時還須依阿闍黎的傳授灌頂，亦正如藥丸須由醫生為對病施用一樣。

4）淨土行 —— 修淨土行，即是念佛名號，仗佛菩薩果上的功德妙用，大悲願力而方便攝受下位的眾生，使其臨命終時，決定往生，而不退轉。但普通人都知念彌陀為修西方的淨土行，其實十方世界，皆有淨土，故佛說：“十方淨土，隨願往生。”如藥師經中有琉璃淨土，上方有香積淨土，彌勒佛有兜率淨土等，皆是其比較著名者，其它不著名的，真不知凡幾。

上面四種行門，律儀和禪觀，全賴自力增進得效，是佛法中修行最平正的通途；真言和淨土，則由他力（佛力）加持見功，是特別殊勝的方便行。學者可憑自己的根性所好，擇修一行，精勤堅信，勇往直前，決可成功。〔按：此段被刪去了。〕

四、證果

證果的果，便是修行所達到的目的。修行若是沒有目，那末即使修也是徒勞無益的。如印度苦行外道的投崖赴火，便是徒勞無果的，如婆羅門教的梵天、基督教的天國、道教的仙位，雖然有些目的，終是變幻無常的、不究竟的小果，還不如佛教依人天乘法修得的福果來得好。那麼佛教所修得的常住快樂的、究竟自在的，到底有些甚麼果呢？乾脆地說就是真解脫果，大菩提果。

1）斷煩惱障證真解脫果 —— 煩惱，即指貪慾、瞋恚、愚痴等擾亂心神的東西，能覆障了自己的真性，不能顯現。經中說：“一切眾生，皆有佛性。”又前引華嚴經說：“大地眾生皆有如來智慧德相，但以妄想執着而不能證得。”這妄想執着就是煩惱障。故小乘人以我空智慧，照破煩惱，使煩惱障不現行，即得無學位的解脫果；至大乘人自十地至佛果，用法空智慧斷一切煩惱障之種現，煩惱永不再起，自心離惑自在，冥契真如，智境合一，能所相融，便是得真解脫。

2）斷所知障證大菩提果 —— 所知障者，即於所知境的對象，不了其為幻象假現，妄起見解，卻障蔽了所知對象（境）的真相，故名之為所知障。要斷此障，須證菩提。但菩提有三種，即聲聞菩提，緣覺菩提，無上菩提。今言大菩提，即指無上菩提。因聲聞緣覺僅斷煩惱障而契空理，所知障未斷，故菩提不名為大；佛以法空無漏圓滿的智慧，斷所知障，故得大菩提。又二乘人未斷所知，不明宇宙萬有事物不同的真相，畏其菩難，逃避現實，僅自利而不能利他，故其所得之果亦小。菩薩與佛能斷所知障，洞明宇宙萬事萬物之真相，於境事上無所怖畏，大雄、大力、大慈悲，普度眾生，故其所證的大果，名大菩提。 —— 約位次來說：小乘證無學果，即煩惱障不現行。菩薩登初地，根本智親證真如，真見道時，即斷煩惱障種；從根本智起後得智，相見道時，即伏斷所知障；以後地地增勝伏斷直至佛位，二障種現皆盡了。

聽了佛法要生起作用

佛的偉大處，是說之不盡、贊之無窮。前面就佛的出家、悟道、說法度生，以及學佛修證的方法，略略地加以說明，大家對於“佛及全部佛法”就有一個比較明確的概念。其實學佛的人，瞭解佛法不妨多，或愈多愈好，而修行的方法，不在多，而在專。若能於許多法中擇其一法來專做工夫，那是無有不成功湊效的。如佛在楞嚴經中說的二十五種圓通法門，各有各的修法不同，觀世音以耳根清淨證圓通，大勢至以念佛三昧證圓通。最有趣的是周梨槃陀伽以“掃地法門”而證圓通。他宿世為人極聰明智慧深解佛法，但不肯與人說法或有問而不答，或見富人問即為答，見窮人問鄙而不答，所以今生得的果報，是做個極愚笨的人，佛對他說甚麼法他都不懂，但他的信仰心卻很專誠，佛就叫他做掃地工作，並教他唸“掃帚”二字。他唸到“掃”字又忘了“帚”字，唸到“帚”字又忘了“掃”字，唸了很多歲月，都無法聯唸二字；一日無意中，忽然唸出“掃帚”二字，他心中感到的歡喜愉快，得未曾有，急急地跑到佛前。但他未開口，佛即印證他已見性悟道了。

在周梨槃陀伽的修學佛法過程中，我們可以得到兩種教訓，一是修學佛法的法子，不在多，祇要能專能誠；二是自己瞭解佛法之後，還須隨緣和人解說，慳法不說，是要招感愚痴的果報。因此，我們現在都是修學佛法的人，我們對於修學的方法也要專要誠；同時自己明白多少佛法，也可隨時與人說多少。經中也說過：一切供養中，以法供養佛的功德為最好、最上。所以大家能於自己瞭解佛法後，在自己專誠修學之餘，再隨緣與人解說佛法，其功德是最好最上；能如此，也就是我所說的“要發生作用”了。〔那是最有功德了。〕

地藏菩薩聖德的蠡測

·1952年秋在澳門佛學社講·

稽首禮，地藏王，累劫弘誓難量！
親承衣缽度剛強，獨具菩薩心腸。
金錫振開地獄門，明珠照徹天堂。
猶如大地佈春陽，萬類沐恩光！
猶如大地佈春陽，萬類沐恩光！
—— 地藏菩薩八句大贊：講者補撰

講述的意趣

現在講地藏菩薩的聖德，是屬於菩薩法門，不是講佛的法門，也不是講眾生的法門，亦即是菩薩道。雖然，佛法以菩薩道為中心，菩薩道上窮佛果，果徹因源，下貫眾生，因賅果海，故菩薩道是不離眾生道，也不離佛道。講明菩薩道，也就可以窺見諸佛成佛度生之道了。

佛之精神，寄存在菩薩身上，而智悲行願四字，足以代表一切的菩薩道；而文殊、普賢、觀音、地藏四菩薩，又足以代表了智悲行願的四個字，即文殊的智慧、普賢的功行、觀音的慈悲、地藏的願力。佛法的精髓，在這四位菩薩身上表現無遺；而地藏菩薩在眾生界中埋頭苦幹，沉毅果敢的威猛，尤足以傳達了釋尊面對現實、克服困難的無畏精神。所以，在此世界，在此眾生，在此時候來講地藏菩薩的法門，是倍覺有意義的！

從誓願以見精神

地藏菩薩在釋迦牟尼佛法中，是代表大願的實踐者；從這實踐大願中，可以見到菩薩救度眾生的精神，也可以認識佛陀說法救世的事業。

通常學佛的人，都知道學佛的三個步驟是信、願、行。信願行中，願是比較重要，宜以願為中心。故大智度論云：“莊嚴佛界事大，獨行功德不能成故，要須願力！譬如牛力，雖能挽車，要須御者，能有所至；淨世界願，亦復如是，福德如牛，願如御者。”有信無願，行而不知所趣，故學佛之人，必須有願，諸佛因地，莫不有願，除非二乘人灰身泯智，發心學大乘菩薩行者，都是憑願力而趣向菩提，莊嚴佛果的。

願有總願與別願：如四弘誓、五大願為總願，或通願，凡學佛者都須具足的；如釋迦五百，藥師十二，彌陀四八，普賢十大等為別願，各人所發之願別別不同故。如地藏菩薩的“眾土度盡方證菩提，地獄未空誓不成佛”，乃即通願而成別願；固入地獄度眾生雖是各各菩薩都能做的事，唯有地藏表現力最強，做得最徹底，所以就即通願而成了他的別願。又現在學佛的人多數願意求生淨土，或願生極樂，願生琉璃，願生兜率等淨土，為人所共知，所共學；而對於釋迦世尊在此五濁惡世，誰忍能忍，難行能行，誓願調伏剛強難伏的眾生，誓願救濟現實眾苦煎迫的眾生，這種硬幹苦幹，值得景仰，值得效法的精神，反被人所忽略了！而此種面向眾生正視現實的苦幹精神，釋尊滅度之後，唯於地藏菩薩見之！如釋尊在地藏本願經分身集會品對地藏菩薩說：“汝觀吾累劫勤苦，度脫如是等難化剛強罪苦眾生，其有未調伏者，隨業報應，若墮惡趣受大苦時，汝當憶念吾在忉利天宮，殷懃付囑，令娑婆世界至彌勒出世已來眾生，悉使解脫，永離諸苦，遇佛授記！”當時分身各處度生的地藏菩薩，共復一形，涕淚哀戀，三白佛言：“唯願世尊不以後世惡業眾生為慮！”又說：“我所分身，遍滿百千萬億恆河沙世界，每一世界化百千萬億身，每一身度百千萬億人，令歸敬三寶，永離生死，至涅槃樂；但於佛法中所為善事，一毛一滴一沙一塵，或毫髮許，我漸度脫，使獲大利。唯願世尊，不以後世惡業眾生為慮！”於此，可見菩薩一口答應了釋尊，誓願將釋尊未度盡的罪苦眾生，一齊度盡，要釋尊不必為此事掛慮，其一肩獨當的毅力，至足驚人！地藏十輪經序品亦云：“我今學世尊，發如是誓願：當於此穢土，得無上菩薩！”在淨土成佛不算稀奇，在穢土成佛才為難得！故“我不入地獄，誰入地獄”之犧牲自我的精神，釋尊之後，唯“親承衣缽”的地藏大士能徹底實踐之！

示苦切以攝剛強

在地藏經中，佛多用極其苦切的語言，來調伏剛強難化的眾生。本來諸佛隨機說法，法門因之而異：或有世界，以光明色相做佛事，來生見之而得益；或有世界，以香氣香飯做佛事，眾生聞之而悟道；或有世界，擎拳合掌；或有世界，揚眉瞬目；或有世界，拈花微笑；或有世界，語默動靜；乃至如黃蘗之棒，臨濟之喝，天龍之堅指，黃梅之振錫，都可以做佛事。總之六塵境界，皆可以做佛事，得益不同，在眾生根機之利鈍：利根猛智的人，如“良馬見鞭影”，便可會意，故見光明笑默，都能悟道；鈍根愚暗的人，則須語言文字，左說右說，豎說橫說，始得見諦，甚至或說了種種因緣譬喻，都聽不懂。所以我佛如來，在這娑婆世界，說了這許多經典，甚至說苦切語，呵責語，還是為了我們眾生的根鈍所致。現在有許多研究佛法比較有心得的人，大多以為自己智大根利，很了不得，其實比起他方擎拳合掌，揚眉瞬目的利根眾生，還是渺小得很哩！

釋尊在這個世界說法，是用聲、名、文、語為工具的。雖然楞嚴經是說“此方真教體，清淨在音聞”，而在唯識家，亦有以名句語言文字能表達聲音的，統可以為教體，不獨“以聲音為佛事”。佛從聲音中傳達出來的語言，可以攝為兩種，即妙語與粗語。如柔和、贊美的話，都可攝入妙語中，所謂“世間好語佛說盡”。佛說法有八轉音聲，其中極好音、柔軟音、和適音，都在妙語之類。粗語，即惡辣語、呵責語、苦切語之類多屬之。這不過在俗諦上，作如是說；若在真諦上，則佛所說法，無非妙語，法華所謂“粗言及細語，皆歸第一義”。

現在不論真諦，但講俗諦，則地藏經中所說，自然不無好語；但多以惡辣語，苦切語見着，如十輪經所謂：“五濁惡世眾生剛強難化，故我世尊，隱其無量自在之力，為說剛強苦切之語。”如言：此是地獄，此是地獄報；此是餓鬼，此是餓鬼報；此是畜生，此是畜生報；乃至此是諸難處，是愚人生處；都是極言三途苦事，若切，若報，欲以感化一般兇狠頑魯，不分善惡，肆無忌憚，妄作妄為的剛強眾生。今人好鬥，破壞社會安寧，使生靈塗炭；或窮兇極惡，以強凌弱，以眾暴寡，不講人道，故此地藏經中所說的法門，正可折伏此類強梁兇悍的眾生。又十方諸佛國土，都是妙麗莊嚴，而釋尊獨隱其無量自在丈身，微妙莊嚴之土，示娑婆以五濁惡世，砂礫荊棘，高低不平，這表示不但以苦切語來感悟剛強頑劣的眾生，且以惡濁土來折伏之，使之厭離穢污，而欣求淨土，以修習無上莊嚴之佛道。

地藏經概說
竺摩法師講著

近世仁道不張，淳風掃地，人心險惡，達於極點。有心之士，嘗思提倡佛法以救之；然佛法博大精深，浩如煙海，法相繁多，法性玄微，智者說食，愚人不飽，唯說地藏法門的地藏經，剛強之語，苦切之言，如午夜清鐘，發人深省。所以對一般社會的化導，這個法門還是需要推行的。

顯因果以勵末俗

因緣業感之理，因果報應之事，不獨佛家言之，儒家道家亦言之，即今日的科學家，亦不否認其事。“積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃”，儒家之言因果也；“天綱恢恢，疏而不漏”，道家之言因果也；科學家則說宇宙萬物之遞嬗轉變，都有因果律；唯佛法之言因果，不獨物質，更及人事，不獨此世此事，更及他世他事，說理之透徹圓滿，為一切宗教學說所不及。

佛法既重因果理論，故在諸經律論中，都有說及因果之理，然莫如地藏經中所說要而不煩，淺而易明。如說：是身邪行是身邪行報，是口邪行是口邪行報，是意邪行是意邪行報，是殺生是殺生報，是偷盜是偷盜報，是邪淫是邪淫報，是妄語是妄語報，是兩舌是兩舌報，是惡口是惡口報，是無義語是無義語報，是貪、瞋、邪見、慳吝、毀戒、愚癡，是貪瞋邪見慳吝毀戒愚癡報。這是從我們平日的身口意三業所造惡因，必得惡報，說得很明白。但為甚麼要這樣說呢？經中又說：“譬如象馬，龍悗不調，加諸楚毒，乃至徹骨，然後調伏。”這正顯明此界眾生根性，有很多是很惡劣的、兇狠不馴的，光是用慈悲柔和的軟法，他們是不會聽從接受的，故需要用硬派的作風，為折伏他們的龍悗不調，把惡因苦果的道理原原本本地說了出來，說之又說，不厭其煩。眉毛拖地，真是慈悲到了極點。

復次，在經中又說到地藏菩薩在此世界，同百千種方便的法門，教化嗜惡不同的眾生，即是：“若遇殺生者，說宿殃短命報；若遇竊盜者，說貧窮苦楚報；若遇邪淫者，說雀鴿鴛鴦報；若遇惡口者，說眷屬鬥爭報：若遇譭謗者，說無舌瘡口報；若遇瞋恚者，說醜陋癃殘報；若遇慳吝者，說所求違願報；若遇飲食無度者，說饑渴咽病報；若遇網捕生雛者，說骨肉分離報；若遇譭謗三寶者，說盲聾瘖啞報(……)”今世風澆薄，末俗者流，殺盜淫妄，肆無忌憚，故此地藏法門中所說的因果理論，實為對機的良藥，豈可以文語淺顯而輕忽之耶！

敦孝行以睦人群

孝行在我國，原為固有的美德，一向為我國人所重視，如“百行孝為先”，“忠孝節義”，“孝悌忠信禮義廉恥”，在我國固有的道德中，都把孝字列在重要的地位；但今日時勢不同了，那些際會風雲炙手可熱的人，或自命頭腦最新思想最前進的人物，往往把孝行視作舊社會舊禮教中的封建思想，予以輕賤，甚至認為應該廢除。其實天地大德曰生，生者莫不有其本，倘若把“生我者父母”的根本恩德都忘了，否認了，那麼所謂有知識的文明人物，與無知識的野蠻禽獸之類，又有甚麼區別呢？況且“烏有反哺之情”，自命為萬物之靈的人類，又豈可以不如烏鴉嗎？當然是講不過去的。現在且撇開孝字不講，來講忠字。忠字，在一般所謂新人物，對於忠於君主，忠於帝國，固然反對，若忠於他的黨，忠於他的主義，忠於他的人民，則亦認為是一種公德，並不反對。這樣來看孝，推測他們所反對孝為封建思想，或者是指孝一人父母 —— 即孝自己的父母而言，若孝多人的父母，或孝於大眾，我想亦無反對或不妥的理由？這推測如果是對的話，那麼佛教所言的孝，正是適應這種需求。因佛教所闡揚的孝行，是不但孝自己的父母，且要孝順一切眾生，因一切眾生都是我的父母。誠如梵網經所說：“一切男子是我父，一切女人是我母，我生生莫不從之受生：是故若殺一切眾生，即殺我父母，或殺我故身。”由於這種倫理思想，所以釋迦世尊，就是徹頭徹尾實行大孝主義的人物，所謂“大孝釋迦尊，累劫報親恩”；而地藏菩薩，就是憑着這種倫理觀念，繼續實踐釋尊的大孝主義，孝順六道四生的一切眾生，要度盡一切眾生，才徹底實踐了他的倫理觀念與報恩思想。

世界之亂，亂於野蠻好鬥；家庭之壞，壞在無禮失德。故能重視孝道，從狹義的孝以孝自己的父母，先使家庭和樂；再從廣義的孝以孝一切人類，人人如此，則人人都在愛敬和睦中討生活，社會不寧而自寧，世界不太平亦自太平了。而今地藏大士的法門

中，頂重視闡發人類的孝道思想；地藏大士本身，就是一個實行大孝主義的賢者。

重修福以慎空論

佛道，是從菩薩道而修得的。“皈依佛，兩足尊”；我們知道成佛，要福足慧足。福慧兩足，如車之兩輪，鳥之兩翼，缺一不可。今人愚於修福者，每多忘其修慧；而黠慧聰利者，往往又輕視修福，認為修福是愚夫愚婦的事，每每“嗤之以鼻”！今地藏菩薩，不但願大，福亦甚大，其寶相莊嚴，全從大悲修福中得來，在地藏經中說到他見到“師子奮迅具足萬行如來”的相好莊嚴，問佛是怎樣得來的？佛說：“欲證此身，當須久遠度脫一切受苦眾生？”因此他就發心替眾生勞作，無數劫來，廣修福行，所以現在能如願所成，獲得相貌莊嚴，便是一個很大的證明。

在佛教的眼光看來，修福的人亦有不同：如凡夫人認為一切都是實有，故一修福，即貪着其身；二乘人知身虛幻，棄厭其身，祇顧自己灰身泯智，取入空境，甚麼福也不肯修了；菩薩人則不同，雖知人生如夢，現實如幻，但不妨普為大眾，廣修無量福德，以莊嚴他的法身。在這裡要注意的：即因凡夫修福貪身愛果，故諸經中多斥為人天有漏的福報，是不徹底不究竟的小果，勸學佛人不要希罕它：於是，解大乘空理而愛墮空境的人，又轉而輕修福報，自己散漫懈怠不肯誦經禮念，而見他人的禮佛誦經，亦認為可笑，譏為消極無用的，或思想退步，沒有出息的。殊不知在研經說理之暇，能以餘力修習福行，即所以莊嚴其身，為莊嚴法身的基本工作。同時可知偏愛空理的大乘人，若輕修福報，亦等同二乘人的厭棄其身，雖有所說，亦易流於空理空論，欲成“兩足尊”之佛道，又是談何容易？故知善學大乘者，固不當如凡夫之貪着和二乘之厭棄，九不可一言福報，即譏為人天小果，認為不足取法。須知人天善福，為出世階梯，沒有基礎，如何能建空中樓閣？故地藏十輪經卷九說：“若但發心發誓願力，不由修行十善業道能得菩提般涅槃者，然無是事，所以者何？十善業道是世出世殊勝果報功德根本。”又說：“若不修行十善業道，設經十方佛土微塵數劫自號大乘，或說或聽，或但發心，或發誓願，終不能證菩提涅槃，亦不令他脫生死苦！”本來菩薩所修的福行，重在六度四攝，但如果沒有十善業道的基礎福行，任你四攝六度如何高遠玄妙，人怎樣能建立得起來呢？所以智慧高深的太虛大師，生平有見及此，極力提倡“人乘正法論”以建設人間佛教，所謂“人成佛即成，是名真現實”。其所講的“人乘正法”，即是十善業道。有此，亦足以為墮偏空論者輕棄福報的棒喝了。

地藏菩薩，正是一個標準的修福論者，所以在經中廣示眾生因果報應之理，普勸眾生修習一切善福；而在他自己本身，則是“於今百千萬億那由他不可說劫，尚為菩薩”，為利眾生，廣修福行，以莊嚴他的法身，圓顯他的功德。於此，可見修福不修慧，因屬愚福癡福為可笑，而修慧不修福，以誦經禮懺念佛持咒等為不屑之道，亦易流於狂慧狂論而可嘆了！

勤受持以資印證

佛法與普通一般的學說、宗教、哲學不同的地方，是在佛法能如說實踐，便可獲得證驗的實效，此為佛法的特異點，否則便與一般宗教學說無異。現在不講別的，但講這地藏菩薩現身說法的成果，或修習地藏法門的應驗，在宋人所撰的《地藏靈驗記》等中，說得很多，都是從人事方面有確鑿證據的，或正史所記載的，我們當不能說那些記載都是假的，除非你是一個不信佛法的非佛教徒，才對這些感應的史蹟多所懷疑，不然，是應當要以堅強的信仰去接受的！平常說：“百聞莫如一見。”如果我們對聖賢的靈蹟有所懷疑，頂好自己能死心蹋地做一個時期工夫，來看看有無靈驗？如果在這裡面稍微能休驗一點，那麼你就會有“始悔生平錯用心”的感覺，那時叫你懷疑你都不敢懷疑了，叫你不信仰你都要堅強地信仰了。

為甚麼我要提出這些話來說呢？因為這是說到與學佛者最有關的所渭“了生脫死”的切身向題了。我說也慚愧，出家已有廿九年的時間，除了初初的三四年與最尾的五六年在行持上稍為下這一點苦功，中間十幾年的時間，從求學到做事，都是在經卷上，書本上，書冊

上，做些語言文墨的工作，甚少注意到所謂“己躬下身”的心地工夫。有一個時期，為逆境所轉，甚至連對佛法的信仰都動搖起來，生出誹謗佛法的念頭來，真是“出家一年，佛在眼前；出家三年，佛在西天；出家五年，佛前借火食煙”；就是我這種人！雖然我還不曾吸煙，但犯了一般出家人懶散的通病，卻是無可否認的事實。空披如來法服，徒受信施供養，天下的奇恥大辱，莫過於此！所以我現在帶着感傷的心情，願向十方三寶，十方檀那表示懺悔！希望自己在佛法中獲得新的生命！

我能夠養成這種慚愧的心境，不能不感謝觀音地藏二大士賜給我的勇氣！在五六年前一種疾病痛苦襲擊的因緣，使我死心念佛，獲得觀音大士的救苦；又以大士的啟示，虔誦地藏經多時，獲見地藏大士的相好莊嚴，賜予種種教益，因此，從實驗中，重新建築我對佛法堅固無比的信仰。可是佛法的修持，畢竟不是一件易事，自問究竟能行得多少呢？每一回想，又不禁慚愧！流涕！時習的熏染，人事的推移，要想保持一顆精進不息的心，那亦是很不容易的事！

記得我初讀地藏經的時候，不時在這樣想着：“我求觀音菩薩指示修學方法，為甚麼他要教我誦地藏經，推揚地藏法門，他自己的觀音法門不好麼？”後來讀到地藏經中見聞利益品：“是故觀音，汝以神力，流佈是經，令娑婆世界眾生，百千萬劫，永受安樂！”忽然把這個疑團解決了：原來是釋尊吩咐過他，叫他負責推揚流通地藏法門的，所以他指點我誦地藏經，一方面可說是責任所在，一方面亦是聖者隱自己之善，以揚他人之善吧。在經中佛又說：“諸天眷屬，擁護是人！何故得知是聖賢擁護？皆由瞻禮地藏形象，及轉讀是本願經故，自然畢竟出離苦海，證涅槃樂。”有此數語，亦足以增進行者用功的信念了。

“大眾顧問”編者論佛學

香港大公報今年增添“大眾顧問”和“學生界”二欄以來，頗受讀者歡迎，銷路因之大暢。“學生界”是文藝編輯楊剛先生兼編的。“大眾顧問”是誰編的呢？一直到現在，尚“不知何許人也，亦不詳其姓氏”；雖屢有讀者問焉，彼亦推讓不答，豈真“不慕榮利”者耶？然觀其每為讀者解答問題，或筆墨申述，或口頭接談，不厭褸縷，不怕麻煩，則其非“閑靜少言”者亦可知。

他之受讀者歡迎，因他解答各種問題，簡潔明快，頗有恰到好處之妙，博學多能，深入淺出，尊為“大眾顧問”，敢說名符其實。三月廿六日該欄中刊有“宗教與人生無意義”一條，是讀者明華君感到“人生無意義”，似乎要跌入苦悶的深淵，他卻以“宗教是由大智慧的偉人創造出來”，為精神的慰藉工具之一，在肯定宗教為解決人生的苦悶所需要。他說到佛教的地方是這樣：

> 佛教，看來是消極的宗教，教人四大皆空，一切不要看是真，但以我個人見解，佛教其實也不是完全是消極的，它正因為眾生的生老病死苦不可免，七情六慾的糾纏不清，人生就是苦，所以設教來說服眾生，使眾生覺悟這不過是幻境，何必要認真，自己吃苦。從這點來看也可見佛教亦是教人如何做人，並不是因四大皆空，一切都是無，叫你馬上去自殺，早點往生極樂。

佛教對於這個人生，是做兩方面的看法：從消極方面去看，這個人生的確是苦、空、無當的。但這苦空無當並不是佛教強要說如此，實在是因世間的事物，無時不在“苦空無常律”的遞嬗變幻中，試問“樂極悲生”，哪一樣不是苦的？“暫有還無”，哪一件是常住不變的？生、老、病、死等種種痛苦的事實，鐵一般的擺在我們面前，誰個能否認？誰敢說個不字？所以佛教便根據這由個人修養經驗所得的事實，來說明這人生是苦的、空的、無常的，來“說服眾生，使眾生覺悟這不過是幻境，何必要認真，自己吃苦”，所謂“天下本無事，庸人自擾之”，這是帶着消極的態度來說明世間事物的虛偽不實，大都屬於小

乘佛教的教義。在另一方面看法的大乘佛教，他對人生觀察所得的出發點也和小乘人一樣的是苦、空、無常；但他不像小乘人那樣感到苦空無常，便要消極、灰心、厭世、逃避現實，他是要積極的深入社會，爭取大眾，要把現實的卑污齷齪加以刷洗、改轉，實現他所理想的那美化淨化的人間。因為他既有了小乘佛教的基礎修養，對於人生的真相看得很清楚，做起事來就不會太執着，太認真，自討苦吃，同時了知現實的事物雖如幻如化，而不妨即在這幻化的現實社會中練成“出世而入世”的精神，大建其水月般的道場，做其空花樣的佛事，為實現他的理想，達到他的目的，他願為眾生犧牲一切，即使捐廩頂踵、肝腦塗地亦所不惜，而結果是“度盡眾生，實覺無一眾生為己所度”，“功成不居”，“心無掛礙”，祇有義務，沒有權利，世間一切功利主義者到這裡還有甚麼話可說！佛學最高的目標，就繫於這大乘佛教。可見學佛不但叫人認識人生的真趣，把人生觀弄得清楚、正確，而且還教人應該怎樣的做人？怎樣做才是好的，有價值的，偉大的人。一般沒有深讀佛書的人，專門喜歡誤解佛教，說是學了佛即想“不做人”，真是冤哉枉也。聰明一世的胡適博士，也會說：“佛教叫人不做人，佛教徒的立場簡直是迷信。”這種誤解，無疑的都由昧於教理及從一般奇形變態的佛徒形式上淺薄的觀察所造成的。所以“大眾顧問”的編者，雖自謙說“我不是宗教家，也不是甚麼教的教徒，不過對基督教與佛教有些少的認識”，而在“佛教亦是教人如何做人，並不是因四大皆空，一切都是無，叫你馬上去自殺”這點上，沒有普通一般學者對佛教那種含糊儱侗的曲解，這意見至少在我個人是認為很可貴的。他在四月九日答定菴君的〈佛與仁義〉文中，又把這類意思加以明朗的伸述：

> 你說落魄窮途，數年一日，心志不無打擊，想研究佛學，調劑一下性情。這點我在原則上贊成，但我請你要注意，佛學叫人一切無相，是抽象的，斷不是叫人呆板消極的意思，正是叫人失意的時候，不要悲觀，世事無非是“這樣”的意思，好叫你樂觀，然後做人做得不苦。但何惜世人誤會佛的道理，差不多以為佛叫人去自殺，早離苦海。佛是最仁義的，它說一切眾生皆平等，它不主張掠奪，它不主張殺別的動物來滿足自己的貪慾，這就是仁。這比儒家的“聞其聲，不忍食其肉，是以君子遠庖廚也”的假仁，徹底得多！談到義，佛所謂“我不入地獄，誰入地獄”，“入地獄救眾生”，真是大義凜然！前人詩句“眾生一日未成佛，我眼夢中有淚痕”，這真可以寫出佛的如何不自私自利，不是自了漢。再談佛之一個“無”字，我個人認定它是抽象的廣義的，如果佛真的認定一切皆無，何必叫人不殺生，既然一切皆無，何處來“生”？“生”已無有，何來殺？所以我個人大膽認定佛法斷不是出世法！我個人學問淺薄，佛學更研究得少，這話當然不是讜論，不過我憑我的直覺思想力，想貢獻點謬見，好使世人不要學佛而不做人，自己做成羔羊一樣，聽人宰割。這是我的苦衷，大抵可以邀得你的同情吧？

在這中間，他簡要的闡明佛的仁義的偉大，又在首尾頗着眼佛教中“老僧常談”的一個“無”字，前後不厭反覆地解釋着。但他似以為這樣的解釋，是不得已的“苦衷”。其實也算不得“苦衷”，這種道理在佛教中是早有明白的解說，不過世人大多未識，而被誤會罷了。現在我想在這裡補充上一點意思：佛教所謂的“無”字，換一個更通俗的字眼來說，即是“空”字；不論無也好，空也好，的確都是“抽象的，廣義的”名詞。因為佛學上說明一切事物的真相，有“遮”和“表”的兩條原理，在“遮”的方面，它否定眾生一切的執情。金剛經所謂：“凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。”見如來即見到諸法的真相或真理，但這真理須“空”除一切執相才能見到，若挾帶絲毫的主觀的執情，都見不到真理如來的面目，所以必項講“無”，必須講“空”。在“表”的方面，它肯定諸法的如幻相是有的（所以殺生因果等事不無），諸法的真理也是有的；但這肯定不是眾生主觀執情的肯定，而是佛的無分別智，現量智，純粹是客觀真理的肯定。所以這肯定的“有”完全是從空

的修養中否定了一切執情，真理然後赤裸裸地顯露出來的意思，厚嚴經所謂：“非不見真如，而能了諸行；皆如幻事等，雖有實非真。”了知“如幻事”的非真，須由於空的修養，所以佛教特別注重空。前面所說大乘佛教的行者，雖知現實的一切都如幻如化，而仍能不斷地奮鬥，不斷地破壞，不斷地建設，就因他們能認識這個空，認識這個無，常在這空的無的真理中過着理性的生活。

佛教因從遮表兩方面說明事物的原理，所以當時印度在宗派上就形成空有性想的兩大思潮：代表空宗思想的是“法性般若學”，代表有宗思想的是“法相唯識學”。這兩種思想在印度當時，是平衡的發展；到中國後，法相唯識學說有的思想在唐代雖亦曾盛極一時，但終不及說空說無的法性般若學來得通俗流行，所以歷來一般不學佛的，或學佛的人，談到佛教，總祇知佛教是談空的，談無的，喻佛為“空王”，佛家為“空門”，佛徒為“空人”，而不知佛教亦談有。這原因完全在佛教着重在破除眾生主觀的執情有以致之。即在這點上，我們亦可證知佛教的談空說無，全是破壞的手段，不是建設的目的，而世人大多不明此理，把手段誤為目的，所以譏佛學是空洞無益於現實的，學佛是叫人走上自殺的途徑的；與言及此，能無大意！其實佛學的談空說無，對於人世的改善上，也自有其不可磨沒的價值。譬如唯物論者要從社會經濟的平衡發展，以求人民生活的平等，這種道理未嘗不適合於現實社會的改造，但終於大家把這唯物的“物”字看得太重要了，人我的界限 —— 階級（這是無形的階級）看得太嚴格了，分得太清楚了，所以會從爭執中攪出許多的亂子來，弄得人民平等未見，痛苦先嚐，如果滲入佛教“空”或“無”的思想修養，像大乘人的人生觀那樣，把現實當作如幻的觀察，不要太認真，認真是自討苦吃，不要把人我的壁壘建築得太高，太高了會“縱我制物”，祇看見自我，看不到人，無論如何也平等不起來的；那麼唯物論的目的豈不更容易達到，豈不更健全而有價值嗎？筆者曾和少數同志們想把這意思帶給陝北的朋友們，可是個人力量太渺小了，終於從苦痛中感到孤掌難鳴！

因了“大眾顧問”編者的兩段話，引起我說了許多話，但我這些話祇可以說是推廣伸述他的文意而已。他因定菴君要研究佛學，在文末又給他介紹學佛的地方說：“跑馬地的居士林是公開的。”跑馬地那裡有甚麼“居士林？”是怎樣“公開”的？我住過跑馬地半年以上還不知道。香港佛徒雖多，並無供給大眾公開研究佛學的正式的地方，做佛徒的，真是言之可愧亦復可慨了！

（原戴《覺音》第十四期）

讓我先來一語

讀了楊寅官先生這文，使我非常底感動！現在的大學生，大多是“天之驕子”，醉心科學文明的物質享受，對於注重身心修養的佛學，是很難得到他們來瞅它一眼的。寅官先生居然因梁啟超先生的言論引起研究佛學的興趣，“慈悲，平等，因緣，果報(……)新鮮燦爛底花，在我心地上盛開着！”這心境是多麼的活潑生動！但因多跑了些寺院，多認識了一些和尚，就招來許多“疑慮，感慨，憤怒，誹謗(……)”，咱們做和尚的，看了這話，還有甚麼可說！因為和尚（應該包括尼姑！楊君是男學生，多與和尚接近，所以祇說和尚，如果他是個女學生，多與尼姑接近，自然也會發出“請尼姑語我來”的呼聲吧？）們是代表佛教的人物，和尚們既如此糟糕，一般近視的人們，自然要連佛教的理論也一概抹煞了。不過我要告訴楊君：和尚自身不認識佛教，甘自腐敗墮落，引起社會的感慨，憤怒，甚至誹謗，在現在的中國，這的確是無可掩飾，也無可否認的是實；但這是佛教內部的制度的改善問題，僧伽的制度如果不加以改善，這廣大的不良的現象終難以肅清。譬如楊君所提到的和尚念經懺做佛事，這種習慣完全從中國人好“祭祀祖先”的環境中養成的，在印度佛世當時的佛教徒並沒有“稗販如來”替人定做經懺賺衣食的生活，所以詩人曼殊，也曾感慨地說：“慈雲製造懺法，流毒沙門，於今為烈！”佛家有句很普通的話：

"慈悲為本，方便為門。"做經懺的產生，考其原意，當然是一種方便，因為中國人有"祭祀祖先"的需求，佛教為適合這種機宜，所以就產生了念經拜懺的方便法門。可是現在一般的和尚，既不認識佛教根本的教義，就執這方便以為究竟，覺得自己出家除了應赴經懺，送送死屍，替死人們開開甚麼鬼路以外，便沒有旁的事情可做。這一方面固然要怪責和尚自己不認識佛教的真義，弄得自己也莫明其妙地替人做孝子，送死人；在另一方面，也要怪責中國人為甚麼要喜歡祭祀祖先，使一般的和尚們也跟着棺材送死屍，走上死路！這問題太煩瑣了，若再牽涉下去，我也要來個"請楊君有以語我"來哩！

一般的和尚既然如此，那末楊君要向他們問：你們的教主是怎樣的人物？佛教對世間有甚麼利益？說句不好聽的話，真是對牛彈琴。但請楊君在這裡要注意：你的信佛既由於理論上的認識，應該利用你的工作的閑暇對真理更深一層底探討與追求以堅固你的信仰，更利用你的環境和餘力來解除別人的一向對於佛教發生的那種淺陋的誤解，和幫助推動佛教內部制度的改良，決不能看到那些和尚的舉動愚蠢和乖張，就和一般人一樣的"感慨、憤怒"，甚至加以"誹謗"而厭棄了佛法。如果這樣，那就無異"因噎廢食"，結果還是自己吃虧！因為社會的組織是很複雜，甚麼團體都是"良莠不齊，龍蛇混雜"的呀！

至於"擁護真理？抑是事實？"我認為：這真理如果是經過自己認識選擇之後的真理，那末縱使他人在事實上未曾表現出來，我亦應該擁護到底，且要設法把它表現於事實，這才算盡了自己信仰真理的任務；反之，耶教雖"教理幼稚偏狹"，但在事實上所表現的"那樣的轟轟烈烈"，我們亦不能否認，而且需要效法，此欠所謂："捨短從長"。信筆寫來，不知楊先生以為如何？

（原載《覺音》第十四期）

由宗教信仰論到佛教

・答陳樂煒先生・

"人生是不要信仰宗教的"；"人生沒有宗教便不成了"：這確能代表你們對於宗教的兩種不同的意見。不過這兩種不同的意見，從句義或態度上推究起來，似各有所偏失：前者是易失於魯莽或輕浮；後者則易失於拘執或盲從。我的意思：在談論需要或不需要信仰宗教之前，應先行研究檢討一種宗教的本身的性質與價值；因為宗教據一般人的觀察，都說是人類精神上的一種寄托所，這可說是宗教的共同色彩。但我們不可祇在這所謂"共同的色彩"上打轉，我們須研討其不同的性質與理論，對於它有了深刻的理解和認識，然後始可以言信仰或不信仰的選擇。不然，說"人生不需要信仰宗教"的，即一切宗教都一概抹煞了，說"人生沒有宗教便不成了"的，即一切宗教好像都非信不成了，不落於鹵莽浮淺，即落於盲從拘忌，都非今日學者研究任何一種學問的真實態度。如果認為我這話是對的，那麼我們就不妨進一步來談各宗教的本身問題。

宗教的種類是很繁雜的：在古代人民智識未開，日常生活於大自然界中，每遇有不可理解的東西，即驚異為有人格性之神在那裡行動。如忽覺有風在面前掠過，他們即以為風神，如聞雷聲，則以為有雷神，乃至山川草木的一一動作，莫不驚疑其有神的存在，由驚異而崇拜。這種多神教的崇拜，在文明智識發達之後的社會中，已不攻自破了。其次較多神教為進步的，過去在印度如婆羅門教信仰一切萬物都是梵天所創造的，在西洋如耶穌教信仰一切萬物都是上帝所創造的，教人求生梵天或天國，這種一神教的崇拜，在科學發達，人智進步的今日，也早已發生動搖了。而替代這種一神教思想的，是近代新興的唯物論者的無神思想，無神唯物思想是建立於科學的基礎上，他除了信仰物質萬能，要求人民以經濟平等來統一人類的思想以外，否認其他一切，即其他一切宗教或學說皆不准人去信仰；所以基於此點，也有人說牠，"雖無宗教之名，實有宗教之實"，

而名之為“無神的宗教”。這“無神的宗教”，在今日已獲得許多青年的信仰。然而他的手段錯誤了，為社會經濟平等，不惜用暴力來壓迫，結果其政權依舊為少數狡猾者所操縱，勢必成為絕對的“寡頭政治”。尤其依佛教的眼光看來，唯物的世界觀與人生觀，不是撥無因果，就有倒果為因或輕重倒置的過失：因為人類間的貧富智愚，都是各人自己的心力作業所創造出來的結果，決不能用簡單的物質去支配他們可以獲得平等。如同一父母所生兄弟二人的智愚不等，我們斷沒有“去替他們智愚平均起來”的能力，即孔子也說過：“上智與下愚不移。”所以要全靠唯物理論去求人民經濟的平等，而達到人類平等的目的，這種理想也是必難實現的，即使實現起來也決難獲得人類平等的。但如果在這裡根據佛學上所講的“佛性平等的原理”（略見前信）並滲入佛學“以各人自己的心識業力造創一切，心識使之善則善，心識使之惡則惡”的因果理論，去作物質建設的標準，而求社會經濟的平衡，那末，看每個人覺悟反省的程度如何，就不難實現人類平等的理想了。

多神教和一神教在今日既站腳不住，“唯物的無神教”，又以不能改變一個人的天性智愚，決難達到社會經濟的平衡，那麼我們要求社會經濟得到平衡的發展，人類得到真正的平等，就不能不求之於“唯識的無神教”——即是無神論的佛教。要說佛教是無神論，有許多不認識佛教的人，不免要發生疑問，其實佛教確是一種無神論的宗教，因佛教雖然也說到神，但它並不叫人信仰神，依賴神，以為神是最高最妙的東西，而是把神的地位看的很低很劣，屬六道中的神鬼道所攝，——如多神教所說的那些神，地位並不比人高，即一神教所執的神，也與人不相上下，並不叫人信以為真，信以為究竟，因佛教根本教義是“一切眾生皆有佛性，有佛性者皆可成佛”，這佛即是自性佛，每個人的自性各各平等，自己即佛，又何必信奉他神？可知說神說鬼，決非佛教的真義。況“是心是佛，是心作佛”，佛與非佛，全在自力更生；不但成佛如此，即世界的或好或壞，亦唯視人類自己的心識之力可以轉變之，可以支配之，故佛經中說：“自性彌陀，唯心淨土。”又說：“眾生心穢故國土穢，眾生心淨故國土淨。”所以祇要大家的心識清淨，除去“貪，嗔，痴，慢，執我，執物”的種種卑污齷齪的自私自利的觀念，大家當體就是佛，這個世界當體就是極樂世界，並不是叫人離了這個身另外去求佛，離了這個世界另外去求一個世界！因此在佛教的真義中，決找不出半點逃避現實的思想，而那些學了佛的人偏要逃避現實，那是早已被佛呵為“焦芽敗種，不成法器”的東西！

在前信我曾說過：佛所覺悟的是“萬法緣生”與“佛性平等”的兩條原理。由於前者，它闡明人生社會的萬事萬物，莫不由種種主伴的因緣互助交織的堆積，緣成則好，緣缺則壞，那末人類應從相助相成的原則中去求社會經濟、政治以及其他一切的平衡發展；這和唯物主義者，縱我制物的思想，從鬥爭殘殺中去求社會經濟平衡發展，自然要來得平和，美化。由於後者闡明一切眾生“佛性平等”的原理，在這裡面，已無資本家與農奴的區別，人類間的歧視心理，可以完全掃除了。即根據這原理做理論的基本，再配合“緣生互助”律來求社會事物的互相發展，那末甚麼階級鬥爭、勞資對峙的壁壘，都可以連根拔去，而人類間真正的平等自由才會出現！

依照以上的敘說，我的結論是：合理的宗教，人生應該需要；否則便無需要不需要可言。至於問到“沒有宗教信仰的結果”人生是如何？我以為不論宗教或學說或主義，人生有一個信仰是必需的。沒有信仰的人，對這人生往往會感到自己太空虛，太渺茫，太無聊，做起事來終是無精打彩；有了宗教信仰，或其他革命主義的信仰，跟着宗教家或革命家的偉大情緒和偉大精神，往往也會把自己的情緒和精神培養偉大起來，不至於因太覷小了自我，而走上自暴自棄的途徑。這不但信仰宗教為然，就是信仰其他的主義或學說也是一樣。如現在的巴金先生，他在文章裡面，總喜說自己“有了信仰”，所以他寫出來的作品富於熱力，做起事來也有充實的力的表現。可見無論信仰甚麼，祇要有了信仰，一個人的精神力量便與無信仰的人不同，做起事來效率的遲速也迥有差別，這是可斷言的。

我把個人從宗教中所得的觀感約略寫了，祇算給你們下次討論宗教問題時略做參考，並不敢強他人的信仰來同我的信仰，因佛教是講智慧的佛教，是最注重理智的信仰，並不強人來迷信，憑你自己的智慧去抉擇去信解吧。

（原載《覺音》第十五期）

答畏因君的一封公開信

—— 不算教訓你，祇是請你明諒；
不算發牢騷，祇是訴點苦衷 ——

畏因君：承你寄來未貼足郵票被郵局處罰的賬單一紙已收悉。當我看到信封上“香港畏因寄”的字樣，以為從前在滬曾經編過《威音雜誌》而著名的謝畏因居士已到了香港，或者因稿件事和我商量，同時也以為他初來香港，不知港澳信札寄法，以致貼少了郵票；孰知拆開看了之後，原來是你老人家一封說不上三四句話的無頭無腦的匿名信！

你恐編者頭腦簡單有錯誤，來檢核賬目，這好意我是很感謝的；但你糊里糊塗地核了一番，不明不白地就斷定人家的錯誤，這種輕率的舉動，是不可饒恕的！你要知道：敝刊為便利統一起見，對於款項都用港紙計算，故付出毫銀，仍須折合港紙。至於毫銀有“二六六算”“三四五算”等字樣，係指當時市價，用港紙一元，可換得毫銀一元“二”角“八”分“六”厘，或一元“三”角“四”分“五”厘。因市面記賬法大都不記“一元”的整數，僅記零數，故成“二八六”算或“三四五”算，未能寫明“一二八陸”算，或“一三四五”算。又以《覺音》每期不能同時出版，而市價時時起落無定，故有“二八陸”或“三四五”等之相差。吾不知君究用何種算法，會謂十三期“合共毛銀三拾二元五毫八仙三四五寸伸實港幣一拾一元二毫五仙如二拾八元之數則多一拾六元七毫五仙”，拾四期“共毛銀三拾九元二毫二八六寸伸實港幣一拾一元一毫一仙如叁拾元零陸毫捌仙之數則多壹拾玖元伍毫柒仙”，拾伍期“共毛銀伍拾捌元式伍伍寸伸實港幣壹拾肆元柒毫玖仙如叁拾陸元式毫壹仙之數則多叁拾壹元肆毫式仙”，於是你就斷定“叁期共核多銀陸拾柒元柒毫肆仙”。無疑的，你的意思是：這核多的陸拾柒元柒毫肆仙大銀，當然是被“發行主任”吞沒了。這還了得！“發行主任”僅發行了叁期，就賺錢陸拾柒元柒毫肆仙，這樣繼續辦下去，辦到二拾年或叁年，“發行主任”不但可以蓋洋房，也可抬小老婆了，真要把你的眼睛急得紅出血來！但是朋友！平心靜氣地說吧，你的賬是核得大錯特錯了，我請了幾個賬房先生對着你所核的數字重算幾番，都算不出你是甚麼巧妙方法算的，曾差得那麼多！現在請你照我上面的說明，再算一番，如果仍覺有錯，望即以真姓名真住址告我，我當再與君公開痛算之。惟這裡請注意添入的：第拾叁期支出項中尚脫落“支印信封信箋毫銀伍元壹角”，和叁期來支賞送稿的細老毫銀共陸毫，因本人教務事忙，在第十五期中仍忘記補入，正想在這期補入的，現在就順便在這裡說明了。

至於“郵費每期支壹拾捌元太多”（十三期祇支拾伍元，十四期祇支拾柒元，說話切忌不顧事實！）這因為贈閱的讀者隨時加多了，篇幅也隨時加多加重了，所以“如是支法”不但不太多，也無“不對”，而且還不夠哩！試思敝刊每期千本，除百餘本交便人帶發及留存數十本外，其餘七百餘本都須郵寄，每本需寄費兩分，這還是在十六篇以內計算的，如上期印了十八篇每本各貼兩分郵票付寄後，竟有許多打回頭，要補貼足四分才准寄，有的被沒收了，讀者來信又須補寄。而寄國外南洋等處的，因篇幅多少無定，每本須貼四分至六分的。有時航寄內地一□本，每本需費好幾角。同時發行主任因兼編輯主任，向各地作者催稿函件，讀者往返函件，平均每日差不多有一件，有時也有多至三四封六七封的，而在澳寄四川的航信每封要郵票八角五分（作者們有時貼一元多郵票把稿航寄來，你說不回信嗎？），寄南洋的平信也須兩角半。有時多謝讀者們附來郵票二分索閱，而在信封上僅貼四分士担，郵差先生馬上氣兇兇地送來一條子：“欠資六分！”（你這封信就是一個例證）我馬上跑到郵局費了精神和罰資六分不算外，收來的是兩分不兑現的香港郵票，而為感謝讀者愛讀，《覺音》仍須照寄。這樣，你想“拾捌元”郵費哪裡夠用，但我怕付得太多了，恐《覺音》負擔太重，所以上期除付拾捌元之外的，其餘就算作我私人的信件，自己剔出。為了郵費太貴，前些時也曾與在港師友商量，擬運

載到中山去發行，可是現在中山也死了。這些苦處，又豈你毫無編緝發行經驗的頭腦所能想像！？又編緝《覺音》為廣見聞，須要定買幾份普通報紙雜誌看看，所以在雜項中付一二元等不定，這雖是你錯過了未曾檢到，也有特別提出和你這類人說明的必要。

不便多說了，恐佔我寶貴的篇幅 —— 每篇需澳銀叁元二角哩！但不說你哪裡會知道！你不知天高地厚，不花一文睇睇《覺音》，高起興來，不負責任地說說風涼話，毫不顧到別人聽了會痛心！會消極！你想想：普通人辦一種雜誌，編緝要錢，發行要錢，校對要錢，文稿要錢，乃至食住對等都要錢，就是現在著名的佛教雜誌《海潮音》，編緝發行校對等也都須薪金，你想辦一個刊物是多麼困難呀！而我現在呢，叨承林主供給食住，社董大德的發心捐助刊費，拚我自己個人的餘力，忙着編排校對發行(發行也請同學們幫忙)乃有這小刊物的生命得以維持。尤其是校對，每次對得你頭暈眼花，送稿跑街跑得你腳痛骨疲，像這幾天來天天有風雨我也須在風雨中往來對稿送稿並未付過車資。其實為甚麼要忙呢？忙得要死還是煩惱自尋？現在還忙着和你嚕嗦？這又何必！然而你說："我是一個佛教信徒。"你既自命"佛教信徒"，有事應該開誠相見相問，何必寫匿名信？慣用那種不光明的技倆，使人摸不着頭腦。何況《覺音》的刊行，也無非想解釋社會對佛教的誤會，使社會對佛教發生些好感，大家團結精神，應付這非常的局面。你既是"佛教信徒"，我若不加以說明，反而退了你自稱的"信"，這罪過我還當得起？記得我前在港徵求社董時，和港慈法師到新界某寺，某君一聽到他要去四川求學，就向他說："哈，你辦《覺音》賺了錢現在要去四川嗎？"其實據我所知，他們幾個人忙着編排校對，不知費了幾多氣力，都是盡義務的。這又不同販賣經懺，哪裡可以賺得錢？所以當時他聽了出來，頗感怏怏不樂似地，我還安慰他說："你們有青年人的熱情與勇敢，自問撫心無愧，要做的事還是要做，怕人家說哪裡還有事做！"但現在挨到我自己，才感到真夠難受！雖然你或者是好意的，但是我並不覺察到你的誠意，我祇感到佛教中人太黑暗，向來自己就是卑鄙，妒忌(……)這麼一套，所以就以為別人也是如此。現在不論你是和尚或居士，我敬向你頂禮要求：請你替我請個好的"發行主任"來，能請個好編輯來更佳，我馬上可將《覺音》的一切移交給你。但你請到之後，還須租屋給他們住，開伙食給他們吃，不然，還是辦不成的！不要說是"佛教信徒"，就便你是有一點良心的人也應該為佛教設設辦法的！現在我等待着你的答覆！也待着讀者的公論！第十七期須待到兩個月以後付印。第十八期你若仍無辦法，我或者宣佈停刊，把存款退還每個社董大德。這不是我推委責任，實在是做佛教的事太使人傷心，流淚。我寫到這裡，我的眼淚又禁不住地流出來了。

為了登這封糟糕信，我把已印好的〈從重慶到香港〉一文，及作家書簡中度寰明真二法師的信稿臨時抽出，特向作者及工友們致歉！

八月三日寫在風雨之夕

（原載《覺音》第十六期）

編後雜話

（《覺音》第十六期）

本刊上期曾刊載三篇較長的文字：一是如幻法師的〈楞嚴正旨〉。此經在港澳間，研究弘揚，似較他經為盛。今法師從穎悟之心得，演為文字般若，提示正旨，當予研讀者大有幫助。二是巨贊法師的〈奔走呼號一整年〉，報告他過去一年中和一班僧青年在後方做宣傳救傷工作的經過。戰事發生以來，我佛徒為"慈悲救世"的職責所驅使，雖組織過許來多救傷的團體（略見本期〈僧救事業的回顧和展望〉一文），而當以這個佛青工作團較活潑生動，能代表此時期中一部份前進的佛教青年的思想。三是寶乘法師的〈來！吾語汝〉。在本刊十四期發出不數日，忽接法師來信，謂讀了楊君和編者的兩篇文後，引動了他的"衝

教熱忱”，頗想寫文答楊君云云。編者知道他的“煙士披里純”來了，馬上快函敦促，遂產生了這篇洋洋灑灑的大作，說理透脫，語意精警，使人讀了踴躍歡喜！在今日的中國，對佛教懷着和楊君一樣疑謗感憤的人是很多，舉一個例，正像魯迅的“阿Q型”，依然遍地都是。所以證明法師此作，不但不白費氣力，而且已博得許多讀者的好評。

這一期裡，值得一說的，是太虛大師的〈精誠團結與佛教之調整〉，是七七紀念應重慶《大公報》特請的應時之作。大師在文中寫明佛法在中國興替的情形：隋唐佛學，為中國佛教的黃金時代，給予中國文化、教育、美術、文學等以良好的影響；自三武一宗的道士橫行，韓歐疑闢以及宋明儒的陰向陽背以異端夷狄的態度對待佛徒，於是不但佛法衰微了，僧俗之間也因疏闊而隔膜愈厚、鴻溝愈深了。在今日，精神團結為救亡圖存的唯一要素，所以大師挺身而出來，調整僧俗人士向來對佛教那種陋劣的態度，不但俗人要改變，連僧人自己都要改變！大師熱情盈溢，正義磅薄，編者讀後，曾抓住那一剎間的情緒寫成俚詩一首，藉伸景仰。近人有引大師“豪情已逐韶華逝，濯足滄浪萬里流”詩句，評大師已失去革命精神，那不過是一時的詩情衝動罷了。今讀此文，知大師不但韶華未逝，豪情猶存，且正氣拂鬱天地間，直與日月爭光明！

其次，《佛教在馬來亞》的作者，原是香港舊侶，近在該島教書寫文甚忙，承他抽暇寫此文，述明馬來亞在教史上的地位，及僑胞們愛護佛教運動的情形，不但給諸者一個認識，也可供研究佛史者的一些史料。

〈提倡新佛教之管見〉的作者楊立人先生，是個具有熱情發展佛教的有心人。據重慶達居法師附信說：楊先生是黃埔軍校第三期畢業生，早年信仰基督教，自謂參加革命工作也是受基督教的影響，後來接受了科學的思想，覺得耶教缺點尚多，拿來改造現階段的社會是不可能的，所以就改走社會主義的路線，但仍未滿足其理想，又走進孔老莊子的書本裡鑽研也不得要領，結果作了最後一任廈門市警察局司 —— 即廈市淪陷前的一任，因與少數佛學思想人物接觸，認識唯有佛法可以擔任改造社會的巨責，遂奠定了學佛的基石，最近已歸依太虛大師了，且有佛學著作在《海潮音》發表。他現在是軍政部的上校部附，不久就要被派為ＸＸ墾植區的團長。這封信是他寫給海軍前輩韓玉衡（仲英）將軍，請他就力量資望所及，就地提倡新佛教運動，建設新佛教，因為韓先生也是個身體力行的佛教徒。這位佛教青年，對未來的新佛教懷着無限的期望與熱情，他主張佛法到知識界去，新佛教的主持者的使命要放在青年教徒的肩上，就是他所提到改革佛教的各項意見，也都是今日佛教所需要的。

通俗佛學欄內所刊的幾篇，都是這裡的學員們的試卷，雖然未能問答到八識的深義，但使未研究過唯識學的人讀了，我想至少也可窺到八識的全個面影，認識八識是甚麼東西；況是一種“集體問答”，互相說明，確是較有意思較有興趣的。編者敬希望各佛學院裡的同志同學們，能多運用這種集體式的，或座談式的方法，把佛學上的高深哲理 —— 各種教義，或專門名詞術語等，用通俗、淺顯、流利生動的文字寫成寄來，本刊是極為歡迎登載的。

至其他各篇，恕未一一介紹，如劉承澤居士的〈不能不再來一辨〉，是針對着上期海仁老法師的所作而發的。他們兩位一往一來，有聲有色，所謂“真理愈辯愈明”，他倆自己辯得很明白了，這裡再也用不着編者絮語，以免“介入”而拖泥帶水了。

本刊各期分欄原無一定，即要定也定不起來，祇好看甚麼類的稿來得多了，就臨時酌定。最近也有讀者來信要求增設“讀者信箱”一欄，編者也祇好用上面的話答覆他。又本刊所發之言論，都是站在佛教的立場上說話，公平正直，原無甚麼政治意味的背景；而本刊上一期，由錦章書局拿到檢查處去檢查，忽遭“沒收！”“禁售！”—— 這是編者未曾料及的，也是各位讀者料不及的吧？光明書局主人陳善朗先生說：“書遭禁售沒收是有價值的！”這話雖不是解嘲，倒也覺到幽默。

末了，敬向錦章書局，光明書局，中山書局，小小書店致謝忱，承他們的好意，為本刊代為流通（贈送）推行！

竺摩．七月廿九日

（原載《覺音》第十六期）

弘傳佛法的基本工作

魏徵先生說：“求木之長者，必固其根本；欲流之遠者，必濬其泉源。根不固則木不長，源不濬則流不遠。”的確，無論甚麼事情的生長與成立，都要着重根源，根不固，源不濬，那是很難望其有久長的效果的，豈獨水木為然，即談佛法的弘傳，亦是如此。

佛法自東漢傳入我國，已有一千八百多年的歷史了。在這許多年頭裡面，它有過得意的時候，給人捧得高高的；也有過倒霉的時期，遭人白眼碰壁，甚至“格殺勿論”的。在其得意時，幾同中國的儒教，由漢武帝罷黜百家，獨尊儒術；在其倒霉時，也像中國的儒教，有秦始皇的焚書坑儒，有漢高祖的溲溺儒冠。這不是過張其詞，讀過中國佛教史的人，都知道佛教在中國隋唐的時代，在學術上曾有過光明的發揮，給予中國的文化教育等等以良好的影響，王臣士大夫，備極崇敬；但其間也曾遇到幾個混世的魔王，給他打得落花流水，甚至乎消聲斂踪 —— 即是三武（魏武，周武，唐武）一宗（徽宗）的輕佛毀法，奪產滅僧。前者，即吾所謂得意的時代；後者，即吾所謂倒霉的時期。但為甚麼會有得意的時代，會有倒霉的時期呢？吾人探究起來，不外宣傳佛學的基礎沒有建築在廣大普遍的群眾身上，而是寄託在專制君王以及大臣士夫階級的身上，靠他們的威勢使佛法弘傳，一旦失了這種威勢，佛法又要走入篳路藍縷的路上去了。所以在隋唐時代佛法興盛，固然由於智者玄奘等諸佛學大家努力鼓吹所致，但如果沒有當時的君臣士大夫階級的尊崇信奉，佛法哪會一帆風順地流行無阻？反之，三武一宗時代，未嘗沒有積學卓識的高僧大德，但他們始終半籌莫展，一敗塗地，致使法門寥落，道樹凋殘，佛化衰微到幾乎絕亡。這完全因佛法的弘揚是寄託在君王士夫的身上，吃了他們的大虧！他們欲尊之，即抬到半天，他們欲毀之，即一落千丈。因了這種教訓，我們今日欲談傳盛佛法，應把基礎建立在廣大普遍的民眾身上，使他們深入佛理，種下慧根，鑿定堅固普遍的根基，則雖或一時一代有排佛毀法的風潮，而他們的“爍迦羅心，終無動轉”。那末，祇要世界有人類存在的一天，佛法自然也有存在的一天。但怎樣能使佛法深入民間，普及大眾，這實在是一個重大的問題！也是一個急需解決的問題！而我以為這問題的重要點不出兩種，即：佛化家庭問題；佛教兒童問題。

關於兒童教育問題，不獨在我佛教為然，世界的教育家，也早已注目到了。所謂：“西洋在十六世紀發現了人，十八世紀發現了婦女，十九世紀發現了兒童”。這說明了兒童教育的重要性，到十九世紀始被西洋教育家所發現，所以二十世紀以來，西洋產生了不少兒童教育專家，也組織了不少專門研究兒童教育的學會。今日歐美各強國的國民，即是數十年前訓練出來的兒童。回顧我們老大的中國，近年來也開始發現到兒童教育訓練的重要，四月四日的兒童節紀念日，即是在這種意義中產生的。再回顧到我們貴佛教裡的兒童，那就太可憐了，出家信教的兒童，固然難受到良好的教育，在家信教的兒童，也一樣地受不到好的教育，即是沒有受教育的地方，沒有正式佛化學校。所以我們今日要振興佛教，鞏固佛教，設佛化小學校，辦義務教育，實在是最感逼切需要的！筆者寫到這裡，想起前幾年在白湖碰兩浙鹽運使周宗華氏，大家偶然談到佛教上的問題之後，他用極懇摯的語氣再四地告訴我們：“你們不必高談闊論，要宣揚佛理，最切要的工作是辦兒童教育，使兒童在佛教的懷抱裡養成慈悲偉大的情緒，則不但於佛教本身有益，於國家，於世界，都有莫大的利益。”因了他的摯誠和熱情，這話一直到現在使我沒有忘記，特寫出來提振有心辦佛教兒童教育者的精神。

關於佛化家庭問題，近年來也有好多人討論到，要鞏固佛教的流傳，這問題比前者尤覺切要。前者是要學佛的四眾弟子共同來工作，這問題的責任，則完全落於在家學佛二眾的肩膀上，尤其造成佛化家庭的因素，是在於學佛的婦女。太虛大師曾感慨地說到（見筆者記大師在東蓮學苑演講〈優婆夷教育與佛化家庭〉一文）：“佛化家庭在佛教中向未注重，故佛教在世界上雖曾盛行一時於各國，終是不久便告銷聲滅

跡。”他曾考察印度的歷史，說印度今日有婆羅門教徒二萬多人，回教徒有七千多人，即後來傳入的基督教徒亦有一千多萬人，其他如耆那教徒亦有兩百多萬人；而佛教在今日的印度，除近尼泊爾的雪山部落有少部份人信仰佛教，其他的都非佛教徒，即有些在家佛教徒，也是從錫蘭過去的，不是印度原有的佛教徒。印度本為佛教的發源地，自佛世經阿育王至戒日王時代，佛教在印度曾放過光明燦爛的異彩，使婆羅門的氣燄一落千丈，而到今日其他各種教徒反而存在，為甚麼佛教反而由衰微到滅跡呢？這原因是由於過去主持佛教者唯為寺院的僧眾，而維護興盛佛教的關鍵，完全操諸高僧及王臣之手，若得王臣擁護的佛教高僧，便可使佛教弘盛風靡一時，不然，沒有傑出的高僧，或遇根本不信的王臣，佛教就要被壓迫而遭摧殘了。如中國元末的時候，蒙古部屬崇奉回教的莫臥爾，曾征服印度建立莫臥爾大帝國，想把印度其他的宗教都消滅掉，當時佛教早已絕跡，但婆羅門教和耆那教並沒有給他們摧滅，原因婆羅門教和耆那教是建築在家庭宗族的基礎上，過去已把家庭宗族佛教化，子孫相承，根深蒂固，故不易為異教所征服摧滅，反觀佛教在今日的印度反而絕跡了，由於這種前車之鑑，所以建設佛化新家庭，實是推行佛法、流通佛法最切要的、最基本的工作。

慧誠居士，事佛唯勤，護持有願，近著〈建設佛化新家庭之商榷〉，歷述建設佛化新家庭之需要，在精神建設方面，求其誠摯、和穆，在物質建設方面，求其簡潔、淨化，實為今日居家學佛者必讀必備之書。居士屢次來函囑我作序，並附其長公子師聖君之函，讀後不禁感慨繫之。該函云：“親愛的父親！學校已經開學，我和弟妹乃照常在同文讀書，大姊是在毓德讀，阿姨也在同文讀。同文這次大變相，星期日須要去作禮拜，如果不去，就要扣分，甚至要打。他說我們所見各物，都是上帝造的，人是泥土做的，這樣可笑！並且強叫人買耶穌書，你看可怕不可怕？可惡不可惡？但為求學關係，祇得勉強罷了（……）”讀了這信，使我想起佛化家庭果然需要，設辦佛化學校的兒童教育也一樣的需要。沒有佛化學校，雖有佛化家庭，兒童仍無享受佛化學校教育的地方。因此把佛教兒童教育問題和佛化家庭問題一起寫出，竊願我教大德，且慢談佛土萬億，世界三千，請先從這根本問題上腳踏實地做起如何？

廿九年雙十節前三日寫

（原載《覺音》第十八期）

編後雜話

（《覺音》第十八期）

太虛大師在今日的中國佛教界，已被公認為劃時代的人物，因此我們對他的中心思想和整個論理，實有認識了解的必要。過去，他散在各種報章雜誌上的言論，要重新去翻閱，那是很費時費神的。也許為了這個要求，大師最近在漢院講了〈我怎樣判攝一切佛法〉和〈我的改進佛教運動略史〉二文，把過去的思想言論加以檢討和綜合，給人一個明晰的觀念。遠承諸記錄者把稿航來，當陸續發表，以餉我讀者。

幽默大師林語堂博士，自在美國發表《吾國與吾民》《瞬息京華》等諸書後，一躍而為世界的名作家。但這次返國後，很少看見他發表言論，卻在漢院講了這篇論文，承記錄者把原稿寄交本刊，頗覺可貴！林先生說：現代歐美的哲學，已不足研究；現代的科學，也已感到“支離破碎的現象”；所以這次戰後，必有一種應運而起的新宗教運動發生。但這種新宗教究竟屬怎樣性質的宗教，他像似幾次說到嘴邊而終未說出來，這正是幽默大師的妙處。然而事有湊巧，在楊立先生的文中指出了“正確的宗教觀”，好像給這問題一個解答似的。而幽默大師提到中國佛教應效法西洋宗教的幾點，尤值得我們注意！

時間是最無情的，許多歷史上壯烈的偉舉，一霎時便給它閃過去成了陳跡甚至湮沒無聞了！大醒法師寫的兩位殉教先烈的偉績，真使人讀了悲從中來，無限慘悽！龔定盦詩云：“但開風氣不為師。”像這兩

位先烈“流血開風氣”，吾人今日應像醒公所說來協力搜集史料，塑像立碑，時時追念他們才是！

如是齋窯啟錄，博古通今，筆極簡練；芬陀利室隨筆，幽默諷刺，別饒風趣；其他各篇文字，都有一讀的價值。而羅季昭先生的紀文，尤可借作詩欄中的註腳，故雖曾發表在《華僑報》，此處特為轉載。羅先生過去曾從政宦遊，做過縣長，今為教育努力，在澳門擔任四個中學教職，能偷閒來寫作這篇文字，亦可謂別有興致。

上期校對稍差，錯字落字很多，尤以海仁法師之文為甚，如“圓覺悞作園覺，則純悞作為純，無邊悞作無道，衡準悞作衝準，亦有空下脫一亦字，兩處菩提誤作菩薩，一切下脫一法字，無執誤作無堅，勅台悞作勃臺，設使誤作沒使，不生下脫一靜字，究竟誤作研竟”等等，均大錯特錯！而文章段落因謄者將頁數號碼寫錯，據海公來信說：亦有“倒亂陰陽”之慨！海公謂：自“言詮之範圍既廣”起至“故余評曰言義未周亦未為過”為一段。再自“余前文云佛說空法亦有表義”起至“於遮照二邊渾然倒置”為一段。再自“余前文謂達法和生皆真實相”，至“若取着者何名為達耶”為一段。特此照囑更正，並致歉疚！

（原載《覺音》第十八期）

答魯衡先生

魯衡先生：

我因事繁，把你的信挨到現在才答覆，歉甚！

你說像是一個殘廢者。我想世界上五官俱全而實同殘廢的人多着哩，你何必為自己那麼感傷？我雖未與你碰過面，但據朋友說你是生了一種“癱病”，兩隻腳是完全軟化了，但你的兩隻手還很剛強勇敢，能寫出許多好文章，在上海，在香港等各種文藝書報上發表，這已夠你自己拿來作慰籍，似乎再用不着找別人來安慰你了！別人的安慰哪有比自己的好，唯有信仰自己才是真實的安慰；何況“廢物”既可以利用 —— 會寫好文章，那你就不能再說自己是“廢物”了。

佛徒有新舊之分，是民國以來教徒在爭論教制革興上發生的，不是佛教的本身問題，佛教的本身是不能說他有新舊的。不過在中國寺院裡有所謂清規之制，流傳久了祇成一種具文，積弊叢生，不合實用，於是有些人提倡革新，有些人主張保守，這樣便無形中形成新舊的對峙，而“新派”“舊派”也就漸漸地被人呼為固定的名詞了。你問的是否從出世入世，積極消極，利他自私上分新舊的，這在教制的作用上，也可以講得通的，因為照現訂的新教制看來，它的確是注重佛教積極入世利他的各方面，但這樣去分新舊，恐怕是難得守舊者的承認，因他們亦未嘗不以為自己的所作所為是屬於自利利他的，雖不能說為積極利他，至少說他是自私自利，我相信他們是不高興的，也不承認的。至於“入世才是佛教的真理，也是佛教最寶貴的哲學”，的確如此，在佛教裡許多先賢古聖，深入人群，犧牲自我，多是為佛教這種最高的人生哲學的理論所驅策，大乘佛教的精神與價值，也全繫於此點，否則佛教便沒有超人的精神，也沒有甚麼特別好的價值。

由佛教入世的真理，談到佛徒參政的問題，這問題是在中國成了問題，在別國大多不成問題的，如現在的西藏、錫蘭、緬甸、暹羅等地，多是世界上佛教最興盛的區域，他們的教王即是政治領袖，或執政的大臣們，有許多都是佛教徒。就是今日的日本，政治舞臺上也有和尚的位置。不過在我們中國，向來被一種習慣束縛：和尚談政治，好像寡婦再醮，像煞是一種不名譽的事。但現在寡婦也可公開再醮了，和尚談政治還怕甚麼？然而事實上，民元初年有人禁止僧人入黨，現在的國民參政會，雖然主張男女平權，不分宗教、階級，但僧尼仍是名落孫山。其實，社會上無論何事的成就，都需要政治力量來推動。佛教擁有廣大的徒眾，沒有政治的力量來幫助，甚麼新制度也行不通，新理論也不能發展 —— 前期《覺音》中寶乘法師著的〈思想界的權威〉，對這點已有精確的闡述。所以今後的僧尼，為要佛教的理論兌現，不使自

己與現實的社會離得太遠，應該不避譏嫌，來爭取政治的權力，雖不能有“成為統治者”的野心，但拿來作為自己慈悲平等和平自由底理想的實現，也是一極需要的方便。

“為甚麼結婚就不能成佛呢？”這在佛教裡並沒有肯定的說法。佛曾把信徒分成四類，有在家學佛的男女二眾，有出家學佛的男女二眾。在家學佛的二眾是允許結婚的，佛並沒有說過他們結了婚修行就不能成佛。不過佛教認貪慾是一切煩惱生死的根本，所以要杜塞這苦的源泉，必須嚴厲戒除，尤其是出家二眾。同時絕慾還有一種好處，即是避免了家室眷屬的牽累，才好把全副精神放在修學道業的成就上。這不獨以佛教為然，就是西洋有許多學問大家要想把全副心力集中在他們的事業，要使這種事業成功，也有抱獨身主義的，如亞力斯多德、康德、斯賓那莎等都是。你說你是極端反對禁慾主義的，這或者是各人的觀點不同吧。

竺摩．十二月二日

（原載《覺音》第十九期）

寫給爲工作懊喪者

澄真師：

“書到用時方恨少，事不經過不知難。”讀了你的信，同有這種感覺。

你離開功德林時，許多人都懷念着你。現在讀着你的信，我想大家還是一樣的對你懷念。在這年頭，鄉國遭遇的慘痛是歷史上所未有的浩劫，死一個人比死一株草芥還不如。小小的一條生命的消耗祇要是有意義的，本不算甚麼一回事，所以你的隨綠參加救傷工作，說是“略盡一點天職”是很對的。但因工作的環境不適，引起你的不安、恐懼、懊喪(……)這是佛徒初初參加社會工作，必然會發生的現象，自己要有工作的毅力，這種困難是不難克服的。何況看你的說法，他們對你的憐惜是同情的表現，不是惡意的佻薄，我認為這至少要比你行街時被小流氓們偷打一下頭顱的侮辱是好得多。僧尼自己不長進，一向受盡了社會的厭惡，要洗刷了這種恥辱，非要每個佛教青年自己健全自己的學識技能與惡劣的環境奮鬥不可！要是自己有了學識技能應付環境，社會對僧尼的陋劣觀念自可除去。譬如你的同學慧真師，在香港華民教育司處考到小學教員，又考到防空演習員，有時實地工作起來，雖然是尼僧，人家也祇有讚好，決不會存着歧視的心理。這證明了我上面說的話是不錯的。所以我對於你的參加社會團體工作，有機會學點知識、技能、經驗，當然是認為對的，而且你若做得好，於自於人於佛教都有莫大的光榮。在今日，尼僧能去參加社會團體工作，是很稀有的。你不必以為自己沒有知識經驗，沒有上陣便想退縮下來，須知學識經驗不專在書本上可以求得，從一切生活工作中隨時都可以求得的，古人所謂“人情練達即文章”。況專靠學識經驗還不夠，須用行動來爭取人家的同情。不過那所參加的團體，組織是否健全，保證自己不會上當，那須要自己先有一番謹慎縝密的觀察考慮，和一個堅定不變的意志。

我慫恿你去工作，或者有人要反對，因為今日的僧尼是特別難做：你去參加社會工作，教內有人要說你俗化，你安閑地吃一頓老米飯，教外人又說你是寄生蟲。有甚麼辦法呵！除了自己裝作癡聾，“唔理得咁多”，自己認為對的，還是勇敢地做去，不然，就做個安分守道的人，以冷眼來靜察現實的世間，仍不失為一個熱腸的青年！

竺摩十二月一日

（原載《覺音》第十九期）

借花獻佛

本刊很少出專號，第七期曾替太虛大師出了一個五秩紀念的專刊，現在為紀念晚晴老人六十歲，又來個專刊，這意思告訴我們凡是一個學行高遠的佛教大德，都值得我們用文字來表揚他，紀念他。

在佛法中說，甚麼事的成就都是一種因緣。絕頂天聰的袁才子，不大認識佛學，而對佛學上所講的"因緣"二字卻特別推崇（陳祥耀文）。的確，人生宇宙的一切現象，因緣二字確能闡明了它，一切法的生住異滅是因緣，一切人的成敗利鈍亦是因緣，宇宙之大是因緣，蒼蠅之小亦莫不是因緣。本刊偶然想到出專刊紀念弘一法師是一種因緣，就是弘一法師自己本身的變化，由浪漫到嚴肅，由崎嶇到平易，由平易中又有精練，也無不是因緣，而且這是不可思議的因緣！

這因緣，真不可思議：曾經"走馬章臺，厮磨金粉"（姜丹書語），忽而變為"苦行頭陀，律己精嚴"（陸丹林語），曾經扮演哀艷絕世的茶花女，描寫富於藝術的裸體畫，忽而"一肩敝蓆，草已稀疎"（夏丏尊語）；"曾一度學過外交"（釋亦幻文），想為國一逞才能，忽而投向佛前"眼觀鼻，鼻觀心"（釋文濤語）；曾經提携日姬，情同鼓瑟，忽而"飄然老去一孤僧"（岑學呂語）。晚晴老人，為甚麼要這樣呢？不為一代藝人卻來雲水逃禪，是消極嗎？是厭世嗎？不是的，他底心境太高超了，他底情緒太藝術化了，所以會表現出他超越常人的行動。"余知因其非厭世，更非欺世，蓋由於參透人生，飄然出世，世所謂近樸歸真者是也。其於佛門宗派，則為淨土兼律宗；於修練則為苦行；於期望，則仍在救世。"（姜丹書語）他的期望仍在救世，所以他的態度雖然冷靜，他的心情卻是熱烈的。他雖然常在寂寞中，孜孜矻矻在從事整興中國的律部，"他的精神卻震憾着每一個文化的角落"（釋巨贊語），他"看到一冊日本國木田獨步集和開明出版的新文學書，欣喜着中國文學革命的成功"（釋亦幻語），從這些地方都可以得到一些消息。他最近為泉州草菴撰了這樣的聯語：

草積不除，時覺眼前生意滿；
菴門常掩，勿忘世上苦人多！

從這裡面，我們知道他的心情活潑，生趣盎然，嗅不到半點消極厭世的氣味；又知道他仍要積極救世，教訓僧人們不要自顧自，拋棄了現實社會、眾生，關起山門"在鬼窟裡做活計"（禪語），這反顯了他沒有忘世，而時在關懷着社會大眾的生活，大有以大眾的苦痛為苦痛，以大眾的幸福為幸福之慨。有人說他雖在中國的藝術界有過相當的貢獻，但自從出了家"國人對他的影子已漸漸淡漠下去"（曹聚仁語），這也不盡然，"他的人格感化力極偉大，凡與他接觸過的或聽聞過的人"（高文顯文），都會在腦中留着深刻不磨的印象。這在編者自己就可以實驗到，編者自民國十三年的春天在永嘉初初和他見了一面，那清瘦慈和的瘦影始終浮動在我微弱的心靈。無怪乎受了他的感化的人，曾對他發出"安得千古不壞身，永住世間剎塵劫"（豐子愷語）的呼聲！

他自從拋棄了藝術生涯轉到佛教的集團裡，就研究佛教的律學，專門從事學術的工作，好像對現代佛教的大勢以及僧伽制度的整頓，是漠不關心；其實不然，律制是佛教原始的比丘僧制，在中國自從馬祖興叢林百丈立清規的制度施設，迄今變相的因襲的流傳，律風早以掃地，所以他的研討律學，整興律學，不無提倡恢復佛制的意味。在民國十六年春，杭州政局初變，青年大唱"滅佛"之議，為他的一封書信感動，"遂寢共事"（姜丹書文）。他又提供整頓僧制的意見，願推出太虛法師與弘傘法師為整理委員，這又可見他對振興教制的關心，和他所推重的人物。但他自己卻祇願專做修養工夫，這大概是他認為振興今日中國的佛教，是需要各從所好，各盡其能，從多方面着手進行而分工作作的吧？

編者常以為振興今日中國的佛教，有兩種人物是同樣的需要：即需要學菩薩僧的精神以深入社會，塗肝腦而斬荊棘；也需要學比丘僧的精神以律己精嚴，敦品節以風末俗。無前者無以革除佛教的積弊，衝破佛教與社會群眾的隔膜；無後者無以梵行高超，冰清玉潔，使人如見寒潭，照自形穢（郭沫若語，見本刊第十二期）。因此，師友中常有把今後的佛教徒應分為純社會運動與純佛學研究的兩群子來奮鬥（釋為力語）的，這理論，確已把握着今日振興佛教的核心。而且這兩者，是如春蘭秋菊，各有其美，亦如夏日之可畏，和冬日之可愛，有其同樣的需要。我愛敬弘一法師，即愛敬他如冬日之慈和，和秋菊之幽香！

弘一法師自署"晚晴老人"。"天意憐幽草，人間重晚晴"（李義山句），晚節馨香，確實可愛！青島

淪陷前，他輾轉經滬避到廈門，廈門淪陷前他在匆促中避到泉州的林谷，這是他在尊重自我，瞧不慣那些齷齪的醜虜！年來他覺得自己在這人生“猶如夕陽，殷紅絢彩，隨即西沉”（懷晚晴老人）就盡力講經、著述、赴宴、演說（……）積極雄壯，沒有一點感傷的氣味，同時也正表現出他“晚晴”的心情了。

為了紀念這“一代藝人與高僧”（高文顯語），編者曾發出了不少的宣紙求題祝詞。最初接到葉恭綽居士題的“無量壽”，晝哲高劍父居士看了，謂下面應該添一句：“大法王”。我現在即掇拾各題詞中，各文稿中的語意以成此文，“借花獻佛”（元雜劇取過現因果經中語），用祝弘翁法師的“法臘無疆”（鄧爾雅語）！

一月二十日寫

（原載《覺音》第廿一期）

弘一律師的“先師”

發出了許多徵稿的信，祇收到這麼寥寥數篇，自己別不好再躲懶！本想寫篇回憶的文字，來紀念筆者與弘一法師一些“淡如水”的交情，自從接到頑石比丘的文裡說：“因他的師傅不學，所以他也燒了戒疤了。”我便想憑我所知的弘一律師，要找出他的老師來，給頑石比丘看看！而把回憶的文字暫時擱下來，讓弘一律師那清瘦挺秀的藝術化的瘦影，永遠地保存在我的回憶裡。

但是，我現在要說的弘一律師的老師，不是曾做過他教授的蔡孑民，也不是“好個夏丏尊，導公做和尚”（梁彥明語）的夏丏尊，更不是頑石所指的“因他的師傅不學”的那個師傅，而是弘一大師自己奉為“先師”的那位蕅益大師！

筆者自從民國拾四年的春天，由萬公和尚引我去拜見弘師，以後雲水各方，常常看見弘師在寫贈師友們的聯幅上，有“敬錄靈峰先師法語”的字樣，—— 靈峰即是蕅益大師，使我常常會懷疑着：為甚麼弘師會稱靈峰做先師？後來在廈門讀書，讀到〈八不道人自傳〉，〈退戒緣起並囑語〉兩文，才明白靈峰蕅益大師是明季高僧，和蓮池、憨山、紫柏為當時佛教的四大師之一，而他尤其是頂門隻眼、屹然卓立的佛教怪傑！但他的怪，不是故意瘋顛的怪，不是裝模作樣的怪，不是盜名欺世的怪，而是坦白誠摯的怪，是真參實學的怪，是超凡拔俗的怪，弘一法師奉為“先師”，於是就大有來由在。

蕅益大師自號八不道人，他在自傳裡說：“古者有儒有禪有律有教，道人既蹴然不敢，今亦有儒有禪有律有教，道人亦艴然不屑，故名八不也。”他未出家前本是個“大悟孔顏心法”（自傳語，下同）的儒學者，謗佛法，闢異端，“千古自任，誓滅釋老”，後閱《日知錄》序及《竹窗隨筆》，乃悟佛理，誓不謗佛，把所著的闢佛論都付之一炬。但他在儒的時候，就不滿那些“為孔子罪人”的儒學者，出家後看到了佛教的內部一班“老疲參”與“哩啦腔”的腐化情形，他怪起來了，—— 其實是一點也不怪，一面自己以身作則，操行堅貞，一面大發表了許多改革積弊、建設佛教的新理論。他的著述共有四拾多種，二百多卷，祇要是看過他那部數拾厚冊的靈峰宗論，就可以知道他曾對惡劣環境作殊死戰，是佛教革命的先導，也是唐代以後道德學問俱臻到最高峰的一位善知識。現在為簡起見，綜提兩點來說：

第一，他對於當時佛教的衰頹現象，深感不滿，曾作過深刻的批評，和毫不客氣地痛擊為“舉世積偽”；尤其感到禪、教、淨、律等各宗的互相水火，完全是門庭知見在作祟。他啟示着他的圓融思想是：“禪教律三，同條共貫，非但春蘭秋菊也。禪者佛心，教者佛語，律者佛行，世安有有心而無語無行，有語而無行無心者乎？今之學者，不惟分門別戶，縱發心徧學，曾不知其一以貫之。所以一入律堂便將衣鉢錫杖為標榜，一人講席便將消文釋句為要務；一人禪林便將機鋒轉語為茶飯（……）”（示世聞）又說：“漢宋註疏盛而聖賢心法晦，如方木入圓竅也！隨機羯磨出而律學衰，如水添乳也！指月錄盛行而禪道壞，如鋟混沌竅也！四教儀流傳而臺宗昧，如執死方醫變症

也！是故舉世若儒若禪若律若教，無不目為異物，疾若寇讎！”（自傳）這是他對當時佛教的憤慨，因積弊太深，被環境的惡勢力包圍，雖有革新的思想，而新佛教運動終無法開展，甚至發出“予運無數苦思，發無數弘願，用無數心力，不能使五比丘如法同住”的太息，可見創造一宗事業之不易！

第二，他雖不滿當時的佛教，而他自己訪道尋師的態度，和他的實行精神，卻非常認真。他說：“時紫柏尊者已寂園中，雲棲老人亦遷安養，憨山大師遠遊曹溪，力不能往；其餘知識，非予所好。”又說：“予三閱律，始知如法不如法事（……）但見聞諸律堂，亦並無一處如法者！”（退戒緣起並囑語）律堂既不如法，徒然在頭頂上燒了幾個香疤，哪有甚麼用？哪裡算作如法？所以他就自跪佛前拈得“菩薩沙彌鬮”，深自慶快地退了以前在叢林裡所受的不如法的偽戒，發願“永作外護，奉事如法比丘”。在當時老八股的佛教界中，一個佛教大德，忽有這種舉動，不能不說是破天荒的大革命了。

在這裡，我們現在把中國佛教的現狀，去和明季衰頹的情形來對照一番，那麼就知說蕅益大師怪，其實是一點也沒有怪。他的作風，祇是要轉移當時佛教的風氣，和表露佛教的真面目而已。況他雖然是退休了那種偽戒，他仍是做一個自己如法修持的佛教徒。他奉蓮池大師為“先師”，自稱是蓮池的私淑弟子。今弘一律師奉蕅益大師為“先師”，無疑的，他是蕅益大師的稱淑弟子了，他也應該已於佛前自行退戒而重新受戒了（據他的神交芝峰法師說，他確曾做過這番工作，是否待考。），那麼，受戒的如法和不如法，又豈頭頂的幾句香疤所能輕重？然而，蕅益大師是大聲呼疾，不可一世，為甚麼弘一大師不步他的芳踵，而無聲無臭地孑然獨行呢？如果頑石比丘這樣問我，我可以答道：這正是弘一法師的好處！不論老派新派，新僧舊僧（……），聽到他的名字，肅然起敬，見到他的風儀，歡喜讚歎，就在這點；不然，如頑石比丘那樣，雖滿腹經綸，曾榮為錫蘭留學團長，但要大聲呼疾，要發表“燒疤闢略”，回到中國不但沒有人慷慨供養，連適宜修學著述的地方到現在還沒有找到，更談不上人家來歡迎你赴宴了。但弘師所以如此，我想應是他出家動機與常人不同，他是“參透人生，飄然出世”，那末他縱使發現到佛教中應改應革的弊端，他決不大聲呼疾，他或者祇有感慨，祇有緘默，祇有藏拙，祇有“慚愧”（見兩法師），祇有用自己堅苦卓絕的行動來爭取別人的同情，來暗示着感化的警覺！

近年來，弘一法師專在從事編著《南山律學叢書》。他雖編律持律，他自己並沒有稱律師，稱法師，稱大師，或稱禪師，那都是別人在多事！蕅益大師曾說：“方受戒，志為律師矣；方聽經，志為法師矣；方參禪，志為宗師矣。不為律師、法師、宗師，無所用其受戒、聽教、參禪也！猶應院不為親（貝旁）施，無用經懺；俗儒不為作官，無用舉業；娼優隸卒不為利，無用眩色俳演，承迎趨走也。雖然，以世虛圖利，事雖卑無大過也。讀書規富貴，得罪宣尼矣；佛法博法名，玷污正教矣！”好了，這算是紀念弘一法師，也算是就教頑石比丘，想我友頑石比丘看到，必為我遠發一噱吧？

舊歲除夕前一日寫

（原載《覺音》第二十、廿一期刊）

紀念印光法師的老實話

現在，正是處於末法時代，佛法自然是衰頹到了相當的氣運。其間有些所謂住持佛教生命的僧伽，外護佛教的居士，卻不免變相似的來敗壞佛教，加深了社會罪惡相。

高深的教理，本為行菩薩道的指針，現在祇是剩極少數人在那兒摸索，已不能為全佛教的生命；高潔的律行，原是佛教徒保護生命橫渡死海的浮囊，現在已成海底的沉澱物了。佛教徒處在這種惡現狀之下，都將喪失了自身的本來面目，還有甚麼力量可以濟世化人、弘法利生呢。

有清末造及民初，是佛教最黑暗的時期，伽藍法宇，變成社會逃罪藪，文盲佔絕大多數，慧命之燄，

搖搖欲滅。所謂宗教律淨的門庭，徒成殘軀。在這過渡垂絕的時期，教內產生了幾位大德：月霞法師以賢首鳴，諦閒法師以天臺鳴，印光老人以淨土鳴，大繫法鼓，驚醒夢魘。寄禪和尚早死於教難，月霞諦閒兩法師相繼圓寂亦十餘年，去年冬臘，印光老人亦以往生見聞。四大師雖攝化方法不同，其為續絕佛教之真生命則一。今請略論印老人攝化之方便及個人特殊之風格，亦將藉以紀念老人於萬一。

我與印老人，雖私心欽仰，然祇□□謁一面，聆一小時仄教誨，這是在民國十八年的夏天，所以對他的生平史實，祇散見於他的文鈔及現在各方面追悼他的文墨之間，形成一種輪廓的概念而已。

他在清末八股場中，爭取到一個秀才資格，在這十年寒窗之下，煅煉成一個以儒家的思想為中心，給他後來弘法利生上一種莫大的啟示。我們試打開他的文章一讀，隨處見到指示在家弟子的教誨，修身齊家，敦倫盡份，那些熟煉的句子。總之，他覺得在世間做人，應當學孔子，孔子教人做人的方法，是最好沒有了；而修身齊家，敦倫盡份，也是做人唯一的範疇。

憶在民國十七八年的時候，一位發心去西藏停在打箭爐的大勇闍黎，印發了宣傳佛法的小冊子，內有批評孔子指摘孔子的地方，原是站在純佛教的立場，貶孔子為外道。在沒有主觀的人看起來，祇稍覺文句有點激昂，不會大發雷霆。可是印老人讀了這篇文章後，把大勇罵得不值一錢。在這一點上，我們就可了解老人的處世化人思想基點，是站在孔家店招牌下面。□□□□□□出一種反感，我以為佛教之□□□□有人天乘的法門，儘可教導，□□□□於孔子，引儒入釋，結果祇是非驢非馬的三教一家的思想而已，於佛教不但無益，且於純淨佛教上不免是個贅疣。後來我漸漸的涉獵到印度各派的哲學，這也正是被佛教指為外道的學說，可是佛教在處世化俗的權巧方便上，盡量的容納了外道的學說。

若世界的建立說，六道輪迴說，這些都原是釋迦未出世時的印度原有思想，卻成為大小乘俗諦學說基本的知識；甚至於思辯立破的工具外道因明學，也變成佛教破外道破小乘的唯一法寶。以佛教思想的神妙，融化侵入於外道的殭骸中，使之活躍，擴大了佛教的內容。孔子的淑世哲學，是中國民族正統的思想。佛教自印度傳播到中國後，彼此互相滲透所起的變形變質的作用很大，這種勢力，是無可抗拒的。不過善用者為我利，不善用者為我害，在歷史上不乏為顯明的例子。況印老人既自秀才出家，孔子的思想，遍滋長在每個細胞中，同時所教化的都是些舊文化知識分子，利用孔子的思想，為做人的基本，修身治家，敦倫盡份，自無可非難。且較於純佛教的人天乘，也易接受。因基於這些原因之上，所以決定了印老人以儒教的思想，代替了人天乘，以教化在俗弟子，本五常五戒一體說，作為諧俗治生的指針。

印老人化人，以儒修身，進至於佛法，則以淨土宗的思想，代替了儒家的正心誠意，形成了身儒心佛的狀態。這一點，在中國宋元明以來的理學家，都涵煦着這種氣氛。不過理學家是受着禪宗思想的溶化居多數，而印老人則標明了淨土化。

至於淨土宗的本質，自然根本於佛說的淨土三經，及其他大乘經論間有說到的思想。在印度並沒有像中國似地獨立一宗，所以淨土宗，是中國創立的宗派，若天臺、賢者、禪宗一樣。但天臺、賢、禪，在教理思想上，有他的獨特的組織；而淨土宗則不然。較有明顯的思想教理的組織，還是善導大師的四帖疏；此外，淨土宗無獨立可言。所以淨土宗不重於說教是重於實行，持名念佛，求生淨土，若天臺宗、賢首宗、禪宗，兼修淨土者，皆成為永土宗師。如永明壽，蓮池，蕅益三大師，皆被後人遵為淨土宗師。

中國之淨土宗，日人把他稱為“融通念佛宗”。自唐宋元明以來，各宗宗師，都把念佛求生為自修化人的法門，所以各宗教理研究雖有不同，甚至發生種種的論諍，一談到念佛的法門，都成把手言歡，默契於心；可是一討論說明淨土思想上，又各有各的所根據教理不同。印光老人，在教理研究上，是出於天臺，所以說明淨土的理論，是承接了蕅益大師的思想。今人把他作為蓮池之後第一人，這思想是錯誤的。試把蕅益大師的彌陀經要解，詳讀一遍，再來讀印老人的關於淨土宗教理之思想的文章，就可完全現出蕅益大師之面影的了。且蕅益大帥憤憤於當時積偽成真，以非為是的法門怪現狀，不惜厲色厲聲的斥

責，印老人嚴峻的風度也有相似之處，絕不像蓮池大師和藕益近仁慈的態度。總之，印老人的淨土思想，是以天臺宗為出發點，尤接近於藕益大師，這是無可否認的。

宗教在於社會人群最大的作用，是在於行不在於言說，這不僅佛教為然，所謂雨點雷聲，虛往實歸，都是身教使之然。

印光老人之教化，聲教幾遍於全國。蒙受化之弟子，一聽到老人西歸，幾欲身殉。這不是印老人文章之力，乃是其平生實行之功。他的不虛偽，不遷就，岸然峻立，拒人好像唯恐不遠，而慕道者卻蜂擁雲臻，圍繞左右。老實念佛是老人平素自行功課，也以此接引嚮往歸依者。生以儒教修身，恐以淨土明心，這是老人二而不二的法門。其語練，其行簡，上中下三根的機群，都易接受立行。加以老人熟練的富於情感的文筆，而中上知識的分子，更於無形中受其默化而不自覺。今則老人化緣已畢，往生西方，然他的思想將永為一般在俗佛教徒所接受承繼，作為精神的食糧，是無可疑。

間亦有不滿於印老人者，說他固執淨土宗，屏絕他宗，幾以一句彌陀，替代了三藏十二分教。這在老人的文鈔中，也不少其例。但在我，則以這為老人的老實話，老人既自己歸心淨土，倘又以他宗勸人，無異老人放棄了自己的立場，欺騙了人家，搖動了淨土的信心。因為淨土一宗，是標明念佛求生，念佛而得三昧，則一切智慧更不他求，念佛而得生西，則一切諸行悉在其中，更何須苦研他教，以分散個己的精神，擾亂專門的淨業。

且人生壽命有限，法門無量，欲逼究諸宗，其如生命之短促奈何？遠不若攝萬念於一念，融諸行於一行為得。況法門無量，契機則是。印老人既不以大通家自命，他人亦不得以大通家轉責於老人。老人有知，其以我言為然否？

印老人在臨終之前，致函於所親信的弟子，囑以死後不得援俗例，開弔徵文等等，喻之“以糞着頭”。但是各方歸信的弟子們，仍情不能自已，一若生前拒之欲遠者而親之逾切然。而我之於老人，尤深愧少親近之因緣，平素亦未能化自我的私見，今執筆為文，雖絕力棄揚主觀的素見，仍恐不免暱於素好，以這樣淺薄的思想，妄評一代宗師，深虞殞越。“以糞着頭”之語，加諸我這篇文章，恰當無似。蓋善頌善贊之語，筆如重繭，不聽指揮，祇有率性說老實話耳。知我者其唯老人！罪我者亦其唯老人！

寫於滬上西竺等之聽潮軒

民國三十年，二月八日

（原載《覺音》第廿四、廿五期合刊）

太虛大師的融貫思想

研究西洋哲學史的人說，西洋出了亞力斯多德和康德，使哲學史上增加不少的光彩。我們現在研究中國佛教史也可以這樣說，中國出了法顯玄奘兩公，使佛教史上塗着不可磨滅的光輝；而近今出了太虛大師，又使佛教史上開闢了新生面。這是就歷史的偉大性說，大師在近今佛教建設及宣化的豐功偉績，是不讓顯奘兩公專美於前；而就教理方面的精深圓解，則自盛唐以後，又堪與永明藕益兩大師比擬了。蓋中國佛教在盛唐之世，十宗競彩，自武宗破法經五季之亂，獅弦絕響，圓音久寂，雖有宋永明大師出，融澈各宗，慧解獨具，而明季藕益大師承其遺緒，思想圓融，亦能高出一時；及今太虛大師應運而生，力唱八宗平等之說，引經據典，理論透闢，於前人尤覺過之而無不及。現在僅就個人的管窺蠡測，對大師融貫佛教的思想稍為介紹。

大師自己曾把他的融貫思想，分為宗乘融貫和文系融貫。前者約橫論，側重在教理的融貫；後者約豎說，根據教史的發展，欲融貫世界各文系的佛教而建立其所謂世界佛教。

宗乘融貫，是在宗派教乘上立論。佛教在流傳上，老早就有宗派的分立。在印度佛滅初期，小乘佛教即有二十派的分畛，不久大乘佛教興起，復有大小

相對及性相空有兩宗的對峙。至後期佛教，復有密宗繼起。傳至中國之後，又有小乘空有二宗及大乘八宗。大乘性相律密四宗，皆為傳承印度之宗派；臺賢禪淨四宗，則為中國自己創立的宗派。其在宗中復分派別，則如禪宗之臨濟、曹洞、雲門、溈仰等等。這在大師的佛教各宗派源流等書中，有明晰的詳述，並說：“所述大乘各宗，共有十一，然地論歸入華嚴，攝論歸入唯識，涅槃歸入天臺，則唯八宗而已。”這是把十一宗攝歸八宗，後又把八宗攝歸三宗了，就是以法性空慧宗攝三論，法相唯識宗攝唯識，真如淨德宗攝禪宗、天臺、華嚴、淨土、密宗。至律宗，則攝入法相唯識和真如淨德二宗。這三宗的攝歸，從前窺基大師雖曾略示其義，而沒有像大師這樣用以判一切教，攝一切法。因大師認為在整個佛教的根源中，其所以有種種宗派的支流，皆是“古德以自悟之心得及教化適應時機而建立”（大師語下同）。抓住了這個核心，所以他能睥睨宇宙，獨步乾坤，把全部佛法，一肩承當，“不為專承一宗的徒裔”，像智慧狹小的人那樣局於一隅，固步自封，不能窺澈整個佛法的全豹。

然大師在各宗派上有這種圓融思想，完全由於他得力在經論上的妙悟，發見各宗在教理上的共同律。他在佛學概論等書裡，曾把全部佛法分為“五乘共教”，“三乘共教”，“大乘不共教”三種來貫攝，顯明佛法在方便義上雖有多門，而在究竟義上無不曾歸於大乘不共教的正覺教海中。最近他自己發現到這種分法的見解，和宗喀巴大師在菩提道次第論中所說“下士道”，“中士道”，“上士道”，可以比觀。宗喀巴為西藏黃教的初祖，大師的見地竟能和其前後相呼應，亦可見大師於教理上證悟的工夫了。又在《大乘宗地圖釋》等書中，把大乘八宗的教法和宗義，作歷別的分析和總合的說明，謂各宗在教法、發心和證果上是平等的，而在所崇尚的宗義，所集理的成宗和趣行上，則各宗都有殊勝特長之處；而這種殊勝特長，是學佛者隨根性所契反博歸約所必然的結果，不然研究教義而無專趣，將要散漫無歸了。雖然，各宗的殊勝和平等，這種說法在古德的著疏中也不是完全沒有的，不過那祇是東鱗西爪，吉光片羽，像大師這樣用科學的方法來分析和總合，溶冶於一爐，在中國不能不說是空前的了。但大師雖然圓解八宗，現在在弘場上卻推許於慈恩所宗的唯識學，這也就是所謂“教化適應時機而建立”的意味。

至於文系方面的融貫思想，大師依教史的發展，把印度佛教分三期的看法：以佛滅前後第一五百年間為“小彰大隱”時期，第二五百年間為“大主小從”時期，第三五百年間為“密主顯從”時期。這三個時期的佛教，直到現在，尚在這個世界上不斷的流傳。現在流傳在錫蘭、暹邏、緬甸等地的巴利文系的小乘佛教，即印度第一期的佛教；由中國再傳高麗日本等地的漢日文系的佛教，即印度第二期的大乘佛教；由西藏再傳尼泊爾蒙古等地的藏文系的密乘佛教，就是印度第三時期的佛教。這三種文系的佛教，在意義上和價值上，當然首推漢文系的大乘佛教；但時至今日，科學猛進，交通發達，佛教的原理雖無國際性，而因各種民族各種宗派不同的文字語言的隔膜和偏執，反足以阻礙佛教的發展，況在信奉上各有所尊，誰願意說自己國土裡所崇信的佛教是方便的小乘或密乘教呢？故不謀融會貫通，必使無國際性的佛教而成為有國際性的佛教。又在典籍上，三種文系的佛教都各有所長而互有所缺，如中國以大乘為主，大乘經典比較完備，密典和小乘經典自然比不上西藏或錫蘭，反之，西藏和錫蘭等處的所長缺亦然。故欲融貫各文系的佛教使之成為世界佛教，不特在文字典籍上需要交換，在思想上也非要溝通不可了。為了這種世界佛教的理想的實現，大師在十年前就派學僧赴康藏留學。近三四年前，又有錫蘭、暹邏、日本等留學團的出國。在今日，“世界佛教”已組成一種雛型，相信在時代潮流的趨勢上，在文化思想的激進中，這種理想將來是不難實現的。

除了上面三種文系的佛教，近年來尚有一種新的佛教文系出現，就是歐美文系的佛教。大師為欲使這新文系的佛教發展，在民國十七八年間，特赴歐美各國宣化，得到不少的收穫。希特勒兩三年前曾說：“德國青年的思想猛進，迷信的宗教已不足啟其理智的信仰，東方的佛教，將來或為德國青年所歡迎。”可見西方民族，對東方佛教已漸有認識。大師當時在倫敦一篇演說詞中，並揭出他建設新佛學的整個思想。

他說：“我所宣傳的佛學思想，為適應現代世界人類的根機起見，約為四項：一，科學的佛學，以最新的科學方法研究佛典，並以最新之各種科學的發明來證明佛學的真理；二，實證的佛學，以禪宗或瑜伽的方法，對於哲學家所討論的最高問題，予以實際證驗之解決；三，人生的佛學，即從完成人生發達人生的向前進化中，走上自他兼濟的大乘覺路；四，世界的佛學，解除佛教向來在時代各方土各民族所傳的各種文字各種宗派的偏執，以成為世界人類同解同行的佛學。”大師想把全部佛法在現實世界中活用起來，所以懷抱這種絕大的宏願，不但把和宗各派的佛學融會成整個的佛學，並曾努力將中國的學說和西洋新舊的學說拉到佛學上來而建立其世界新佛學的王國。看他近廿年來對古今中外的各種新舊學說，莫不網羅評述，綽有裕餘，就可知道他老的悲願和魄力了。

（原載《華南覺音》第七期）

勝鬘與勝鬘經

·勝鬘經大義·

各位都是學佛的人，自然都知道：佛教是迦牟尼佛從證悟的經驗中說出來的一種學問。

佛是在二千九〔五〕百多年前誕生於印度，在時間和空間兩方面，都和我們隔離得很遙遠。但他所說的教法，仍舊流傳在世間，這當然是由他的弟子中的出家二眾能住持佛法，和在家二眾能護持佛法所致。說到四眾弟子，在責任上，出家主持佛法，在家護持佛法，雖各有所重，而大家都要研求教義，信解佛法，修證教理，是一樣的。但要使每個佛教徒都能信解教理，必然的，是需要興辦佛教教育。歷史很明顯地昭示着我們，隋唐時代的佛教，是中國佛教的黃金時代，就因那時研究佛學的人很多，各宗的教育俱極發達，如春蘭秋菊，互競秀美，所以能隆盛一時。自宋明以還，禪淨二宗，興而代之，一般教徒，漸漸地疏忽了教理的研究〔與宣傳〕，因此佛法就日趨衰微了。清末民初，各方大德，有鑒於斯，力倡振興佛教教育，迄至今日，各地先後興辦的僧教育機關，不下數十所；但大多是比丘僧學院，尼眾的教育機關，則極稀少。自抗戰以來，內地的更因戰事關係停辦了，祇有在香港特殊情形下的東蓮覺苑等處，尚能繼續上課。近來，青山又得多位青年法師集眾講說，於是現在又有這個佛學社〔苑〕的產生，範圍雖小，亦可視作女眾教育道場的一種雛型。今天承各位法師邀我演講，同時因貴社的名額亦是我題的，所以現在就想將“勝鬘”及“勝鬘經”的意義，略為講解。

勝鬘夫人，是佛世時代一個學佛的女子。當時在印度，她是和毗舍佉母、大愛道、末莉〔夫人〕、韋提希等一樣，都是學佛婦女界的領袖。而且末利夫人，就是她的母親。她的父親，也是當時在佛教界極負盛名的波斯匿王。她自己則是阿踰闍國稱王的夫人，對於佛法有着很深刻的研究和認識，在研究佛法的女眾中，莫說現在可作各位同學的模範，就是在當時也算是有數的。她的名字叫勝鬘（梵語利尸摩羅）。“勝”就是殊勝；“鬘”是花茸之類的一種裝飾品，因她在宮殿中，貴以七寶莊嚴其色身，同時修學菩薩勝行，以六度萬行，莊嚴其法身，因名顯義，這也可以想見她的偉大了。

好學佛，是完全因她父母的關係。她父母信佛聞法沒有多少時候，每每感佛法的精密微妙，便會連想到那遠在阿踰闍國的“聰明利根，通敏易悟”（經中語）的女兒。因為以女兒的“智慧方便，甚深微妙”，必定容易悟解佛理而大弘佛事的。所以他倆就寫信給她，大贊佛陀功德，勸她信仰佛教。果然，勝鬘夫人到底是個善根深厚的人，看了父母的信，當下虔誠發誓，感佛出現，得佛授記，同時還在佛前說了這部勝鬘經，得到佛陀的印可嘉許。所以我們現在要認識勝鬘夫人是如何的人物，就要認識這部勝鬘經，這部勝鬘經，也可以說是一部勝鬘夫人的認識論。

這經前後共有兩譯：一是晉安帝時，曇摩法師所譯，名“勝鬘經”，亦名“勝鬘師子吼一乘方便經”；一是劉宋時求那跋陀羅三藏所譯，名“勝鬘師子吼一乘大方便方廣經”，就是現在的流行本。但原經文大概是沒有分章標目的，因在這劉譯本的首頁註明：“依高麗古藏，參以吉師疏本，分章標目。”把本經共分了十五章，並不見得怎樣好，但為便利起見，現在就依十五章的分法來說明本經的大旨。

佛理論集
竺摩法師講著

這十五章經文，在日王疏中把最後真子勝鬘二章合為一章，闡明一乘正法為本經之理體，而以前五章明教乘之體，中八章明教乘之境，後一章明行乘之人。又以前五章中的前三章為自分行，因這三章說明七地菩薩所修行門，勝鬘本行不可思議，跡行居在七地，故其所說，全為自己份內的事。後二章明他分行，言八地以上之行，非其七地份內之事，必仗他佛威力，方堪演說。至中八章說明一乘境，是以前四章總明境界，即總取有作無作八聖諦為一乘境；後四章別明境界，即簡除七諦，唯取無作一滅諦為一乘最極之境界。今依鄙見，分一乘勝行，一乘勝理，一乘勝境，一乘勝果，一乘勝人五方面，把本經概略地打量一番。

一、一乘勝行

這是包括着經文的前三章，這三章的內容，重明大乘菩薩所修的殊勝行。第一、如來真實功德章，是先贊嘆如來法身德、般若德、解脫德，然後以清淨三業，皈敬三寶。第二、十大受章，明皈依三寶後，發願受持十種大受：

（一）於所受戒不起犯心。

（二）於諸尊長不起慢心。

（三）於諸眾生不起恚心。

（四）於他身色及外眾具，不起嫉心。

（五）於內外法不起慳心。

（六）不自為己受蓄財物，凡有所受，悉為成熟貧苦眾生。

（七）為一切眾生行四攝法，以不愛染心，無厭足心，無罣礙心，攝受眾生。

（八）若見孤獨、幽繫、疾病，種種厄難困苦眾生，終不暫舍，必欲安穩，以義饒益，令脫眾苦，然後乃捨。

（九）若見捕養眾惡律儀，及諸犯戒……應折伏者而折伏之，應攝受者而攝受之……救攝不捨。

（十）攝受正法，終不忘失。

第三、三願章是勝鬘夫人，皈依受戒之後，接着就在佛前發三大勝願，而以此三願，攝盡菩薩所發的一切諸願。

第一大願：以此善根，於一切生得正法智。

第二大願：我得正法智已，以無厭心，為眾生說。

第三大願：我於攝受正法，捨身命財護持。

這三章若更依“信、願、行”三分配，第一章即“信”，第二章即“行”，第三章即“願”。但“信”“能”起“行”，“願”又是為“行”而發的目標，所以都總攝於一“一乘勝行”中；同時這一乘勝行，也就是勝鬘夫人所攝持的勝行。

二、一乘勝理

經文第四章與第五章，都是說明大乘殊勝之理體。因本經以一乘理體為極則，所以在這兩章中，對於三乘與一乘的關係，頗有闡述，而以歸依一乘道法為究竟。

三乘者：聲聞、緣覺、菩薩是也。一乘者，即一佛乘也。三乘中雖有菩薩為大乘，然較之究竟圓滿之一乘，猶未能無上無容。況三乘通稱共法，而一乘為不共法，絕非小乘人所能瞭解，所以一乘與大乘，亦不無區別。至於大乘和小乘的分別，簡略說之，不外乎所解理有法空和我空，所修行有他利和自利，所斷障有煩惱和所知，所出生死有變易和分段，所證涅槃有偏真和無住的各種不同而已。

本經所說的道理，最初雖三乘俱說，但他的目的，是和法華等經一樣，在會小歸大，以一乘之理體為極則。如第四攝，正法章所說的正法，就是指的一乘之理體，如云：“如是攝受正法，出大乘無界藏。”即此義。又一乘章云：“攝受正法者，是摩訶衍。何以故？摩訶衍者，出生一切聲聞緣覺世間出世間善法……世尊！又如一乘種籽，皆依於地而得生長，如是一切聲聞緣覺世間善法，依於大乘而得增長。”摩訶衍，就是大乘，世間出世間一切善法，無不從此大乘法生長出來，所以雖說三乘，結果還是會歸一乘，正如華嚴所謂：“無不從此法界流，無不還歸法界。”故又云：“世尊！彼先所得地，不愚於法，不由於他，亦自知得有餘地，必當得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？聲聞緣覺乘，皆入大乘。大乘者，即是佛乘。是故三乘即是一乘。”這正說明小乘人先得五方便（總相別相念處為一，合四善根為五），四果四向，不愚於法，即不迷一乘常住之理，同時不待他教，自知得有餘地，便可證入大乘，就是本經會三乘歸於大乘的道理。

復次，本經從一乘理體中，顯明一體三寶之義。如云：“常住歸依者，謂如來應等正覺也；法者，即是說一乘道；僧者，是三乘眾。”此在僧眾的方面雖有三乘，在法體上是祇有一乘，而咸攝歸於如來應等正覺。故云：“歸依第一義者，是歸依如來，此二（即法和僧）歸依第一義，是究竟歸依如來。何以故？無異如來，無異二歸依，如來即三歸依。”此將法歸依、僧歸依，攝於佛歸依，故隨舉一歸依，亦即顯示一乘理體，

故曰：“若如來隨彼所欲，而方便說，即是大乘，無有三乘。三乘者入於一乘，一乘者，即第一義乘。”

三、一乘勝境

疏鈔云：“夫善不自生，必由境起，故有作無作二種聖諦皆是一乘之境。”從第六無邊聖諦算，至第十三自性清淨章，共有八章，皆明聖智所緣的境界，因智有廣狹，故境亦有淺深。現以了義與不了義，空如來藏與不空如來藏二句義，略顯其理。

一般對於佛陀所說的教典，常依了義與不了義來判別深淺。了義，就是佛暢本懷，盡情宣說，顯一乘理，普導眾生，盡入佛智，金剛經所謂“皆以無餘涅槃而滅度之”。不了義，就是佛對凡小鈍根之機，恐怕他們聽到究竟一乘之理，畏難退墮，所以不能明顯說出，祇能挾在小乘法中隱密地暗示。現在本經這八章明四諦境，正可看出了義與不了義的教法。因這四聖諦，在全部佛法中，是佔着重要的位置。佛陀一代時教，直說橫說，或演繹說，或歸納說，從最初說到最後，都離不開這四聖諦。在本經中，把四聖諦分為“有作四諦”與“無作四諦”，尤足以代表小乘佛教與大乘佛教的思想。有作四諦，是小乘以狹劣的智慧，知苦斷集，慕滅修道，有所作為，修此四諦，所以是不究竟的，不了義的。無作四諦，是大乘人以甚深廣大的智慧，了達一切法無非中道，所謂煩惱即菩提，不必在煩惱之外另求菩提，故無集可斷，無道可修；生恐即涅槃，無須在生死之外，別尋涅槃，故無苦可離，無滅可證。本經所說的旨歸，就在這究竟的、了義的四諦教法，故第六無邊聖諦章云：“聖諦者，非聲聞緣覺諦，亦非聲聞緣覺功德；世尊！此諦如來應等正覺初始覺知，然後為無明殼藏世間開現演說，是名聖諦。”

小乘大乘之智有別，有作無作之境亦異。因此分而言之，四諦即成八諦，但當其合為四諦時，即在四諦法的本身，亦可顯明了義和不了義。如第十一諦章中說：“此四聖諦，三是無常，一是常。何以故？三諦入有為相，入有為相者是無常，無常者是虛妄法，虛妄法者非諦、非常、非依，是故苦諦、集諦、道諦，非第一義諦，非常非依。一苦滅諦，離有為相，離有為相者是常，常者非虛妄法，非虛妄法者是諦、是常、是依，是故滅諦是第一義。”無常的、虛妄的，當然是不了義。常的、不虛妄的，當然是了義。而這種滅諦的境界，不是凡夫聲聞緣覺的智慧所了知，唯有證到無上佛果才能盡知；同時依於無上佛果所證的境界說出的滅諦法，才是義教法，為究竟之依，故第十二依章云：“一依者，一切依上，出世間法上第一義依，所謂滅諦。”此即簡去三諦，明一滅諦為諸法所依之極則。

至於空如來藏與不空如來藏句義，就是說明真如之體在煩惱中的時候，謂之如來藏。本經中所謂“生死者，依如來藏”之義；真如出煩惱後，則謂之法身。如來藏的“藏”有三義：1）所攝義：真如從眾生的本位上說，有和合與不和合的二門，和合則生一切染法，不和合則生一切淨法；而此染淨諸法，皆攝於真如之性，是所攝藏，名如來藏。2）能藏義：真如在煩惱中，含攝如來一切果地的功德，有能藏義，名如來藏。3）隱覆義：真如在煩惱中時，如來德性，為煩惱所隱覆，不使顯現，是隱覆故，名如來藏。本經空義隱覆真實章，與自性清淨章，皆明此義。

本經說到如來藏義，是更進一層地說明如來藏與四聖諦的關係。如第七如來藏章云：“如來藏者，非一切聲聞緣覺所知，如來藏處總說聖諦義，如來藏處甚深，故說聖諦亦甚深。”此明四諦與如來藏甚深境界，亦正顯明真如在煩惱位中的境況。在第八法身章，則說明真如隱約為如來藏，顯為法身，隱顯雖殊，理體原無二致。

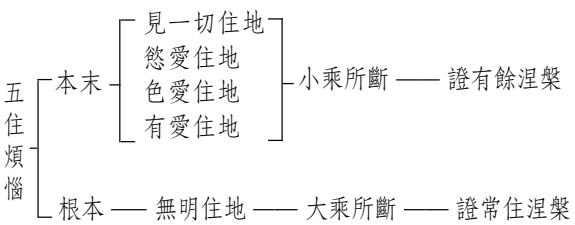
第九空義隱覆真實章中，進一步的說明空如來藏和不空如來藏的兩種。本經云：“世尊！空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恆河不離不脫不異不思議佛法。”這即是說：空如來藏，日離一切法所顯的！不空如來藏，是即一切法所具的，與楞嚴經所說的空不空如來藏是相同的。楞嚴煩空如來藏：“如來藏本妙圓心，非心非空，非……非常樂我淨，以是俱非世出世故。”顯不空如來藏云：“即如來藏元明妙心，即心即空，即……即常樂我淨，以是俱即世出世故。”在文字構造上，本經和楞嚴經雖然不同，但在意義上，俱是俱非，相即相離，原是沒有甚麼差別的。

其它如第十二顛倒真實章明無作一滅諦，即如來藏“生死神明，依如來藏相續不滅”。非但出惑時為依，從未出惑即以為依。第十三自性清淨章，明如來自性清淨，雖眾生在煩惱生死中，而不為煩惱生死所染污，但隱覆不顯罷了。

四、一乘勝果

本經中關於“果”的方面，說得很少。這因為“果”重實證，離言絕思，不易說明，所以唯在一乘章與法身章中，略有講到。

泛說“果”字，即是涅槃。但涅槃有“有餘涅槃”和“無餘涅槃”之分，換句話說，就是有小乘的“果”和大乘的“果”。為甚麼有這兩種果的分別呢？因為大小乘人，所斷的煩惱有深淺的不同，所以所證的果位也有勝劣的差別。所斷煩惱不同，約有五住：1)見一切處住地，2）慾愛住地，3）色愛住地，4）有愛住地，5）無明住地。前四是枝末煩惱，後一是根本煩惱。（見經文十頁）。小乘人在這五住煩惱中，祇斷前四種枝末煩惱，最後無明住地的根本煩惱未能斷除，所以經中說：“阿羅漢闢支佛斷四種住地，無漏不盡，不得自在力，亦不作證。為無明住地之所覆障故，於彼彼法，不知不覺，以不知見故，所應斷者，不究竟，以不斷故，名有餘過解脫，非離一切過解脫，……是名得少分涅槃”，這因小乘人於四諦法，知不究竟，斷不究竟，故證亦不究竟。大乘人知究竟故，能進斷無明住煩惱，證得常住清淨涅槃。故經文云：“若知一切苦，斷一切集，證一切滅。修一切道，……得常住涅槃……法無優劣故得涅盤，智慧等故得涅槃，解脫等故得涅槃，清淨等故得涅槃，是故涅槃一味等味，謂解脫味。世尊！若無明住地不斷不究竟者，不得一味等味。”綜上所述，表解如下：



總之，本經最高目的，在趣證常住涅槃，顯現清淨法身，故又云：“惟有如來得般涅槃，一切所應斷過皆悉斷滅，成就第一清淨故；阿羅漢闢支佛有餘過非第一清淨，言得涅槃者，是佛方便。”這種第一清淨涅槃的證得，也就是清淨法身的顯現，而達到大乘最殊勝的最高佛果了。

五、一乘勝人

有大乘的勝行、勝理、勝境和勝果，必有能修此勝行，解此勝理緣此勝境、證此勝果的大乘勝人。這勝人是誰呢？第十四如來真子章說：若能隨順法智觀察而起信行的三忍菩薩，都是如來真子，也就是行此大乘勝行的勝人。換句話說，我們能這樣學習、做到，我們當體也就是實行一乘勝行的勝人了。在第十五勝鬘章中，更詳細的表明有三種真子 —— 就是一乘行者：

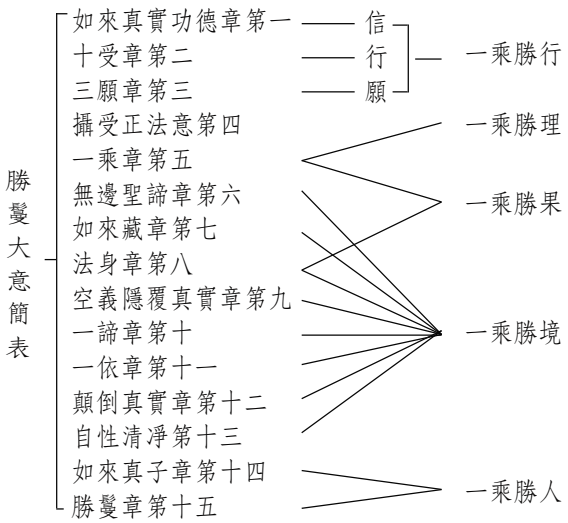
（一）一自成就甚深法智者；

（二）成就隨順（眾生）法智者；

（三）於諸深法，不自了知，仰推世尊，非我境界，唯佛所知，而起信行者。

這三種人，便是能修此勝行，解此勝理，緣此勝境，證此勝果的大乘勝人。但第一種人是自悟甚深法智。第二種人是隨順法智而悟。第三種人是自無智慧得悟，乃仗佛力修行。因智慧有勝劣，根性自然也分利鈍的三種了。

疏鈔云：“勝鬘所演十四章，無非常住自性清淨。”上面雖分勝行、勝理、勝境、勝果、勝人五項來說，但本經所顯理，實盡藏此扼要的一語中。現為顯明更列一表綜明如次：



從上面講來，知道勝鬘夫人，實是一個學佛婦女的典型人物。她不但自己深求勝解，修學佛法，同時在十大受中，還能表現菩薩利世的大乘精神，發展其佛教的社會慈濟事業，而成其為一個信解行證俱全的佛教徒！因此她這種學佛的理解與精神，委實是值得我們後世的學佛人所當倣倣的！貴佛學社立名勝鬘，我想也不外是這種意思吧。

我因感冒與時間的兩種關係，對這部辭簡義賅的經文，現在僅潦草地敘說一點，以後有機會，我想貴社諸法師是會和各位詳細講解的，不多說了。

——（1939（民國廿八）年夏曆三月十五日講於香港青山勝鬘佛學社，由達居法師筆記，妙欽法師口譯粵語，發表於《華南覺音》第十期）

維摩經語體講錄

一、法會因緣

（一）個人對於講經的感想

今天開講這部維摩經，在未講經文以前，我有點感想要先和大家說，就是我出家求學十多年來，未嘗有過想登大座說法的妄想，這並不是不想和人家結緣，或所謂“慳吝法施”，原因是覺得自己沒有相當的德學以前，實在不敢輕易與人講說；因為講經不是馬馬虎虎塞責便可以了事的。明末時候有個藕益大師，他的道德和學問，當時是與蓮池憨山大師同聞於世，對於整個佛法的圓融思想，見解尤稱獨特，但他發願終身不搭大紅袒衣講經，因為他感到這樣講經是太形式化，而不注重精神實質的了。也許是受了這種思想的啟示，所以我對於搭大紅袒衣講經，也並無十分興趣，又因孟老夫子說“人之患在為人師”，我不敢貿然登座說法，也是這個意思吧。

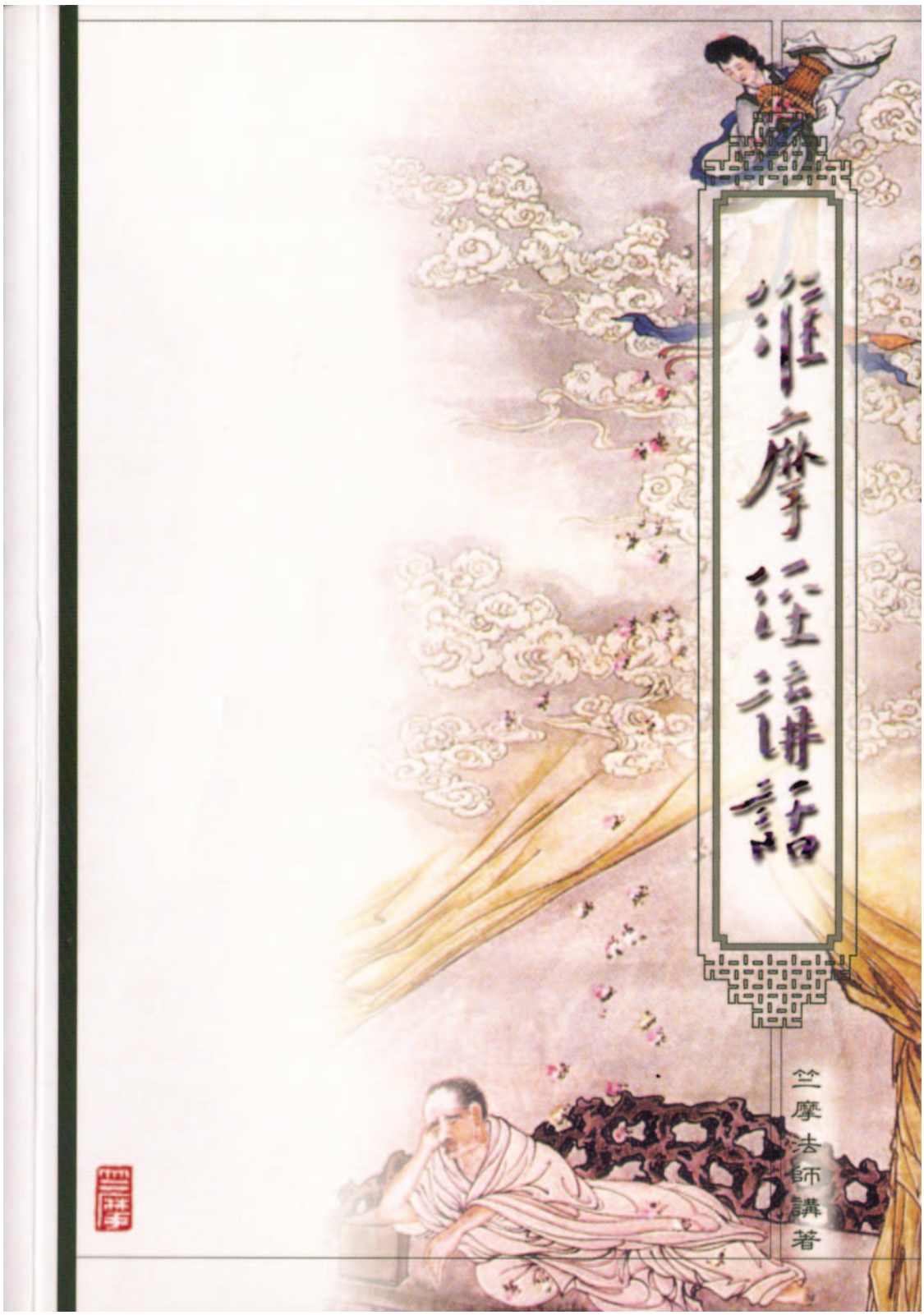
雖然，兩三年前，太虛大師在寧波講金剛經，芝峰法師在永嘉一個首剎叢林裡 —— 頭陀寺 —— 講彌陀要解，我也曾代座講過好多天，但始終由我個人搭上“咁靚嘅”黃稠海青和紅衣來負責講四十九天的，要算以今次為始。但這次之所以講經，因少數同學要研究唯識，不久前靄法師和林居士要我來這裡講些因明和五蘊論等唯識學的基本典籍，恰巧現在大家要加功用行，念四十九天佛七，又需要一人講經，有了這種種因緣，隨然我也不能推辭了。

（二）講經與念佛的關係

現在我們一方面在講求經理，一方面各位又在念佛七，這和行解相應的道理是很相符的。有些人，他以為念佛可以不必聽經，聽經不需要念佛，這是很錯謬的，實際上講經和念佛是有很大關係的。講經是了解真理，猶之乎路徑，念佛是行持，猶之乎實踐，試問理論能夠離開實踐，實踐能夠離開理論嗎？況且前者是求慧，後者是求福，學佛人的最高目的是成佛，成佛要福足慧足才可以，然而慧有“大乘慧”，“小乘慧”之分，福有“有為福”、“無為福”之別。我們要證得無上佛果，須要從求大乘慧，修無為福下手才好。談到有為福無為福，這裡有一段公案：從前梁武帝時有個達摩祖師來到中國，梁武帝問他道：“我自信佛以來，供僧造寺無數，究竟有多少功德？”達摩回答他是：“並無功德！”梁武帝覺得很奇怪，再問他道：“我不曉得這是甚麼道理？”他說：“淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不以世求。”見話不投機，他說了這首偈，就管自己跑到嵩山少林寺去面壁了。這因為武帝未獲大乘智慧，不明無相布施與有相布施的原故，所以做了些善事，就以為自己很有功德。其實學佛人貴乎破執着，既計較所得功德之多少，則智慧心量落邊有邊際，則其所獲功德也是很有限量的。因此要求正覺地位，對於修行布施等善事，須要做到三輪體空，不着跡痕才對。就是念佛的道理，也是一樣，須要心境觀空，隨順真理，如法而念，不落執障，方是真實用功，真實得到受用；不然就很容易走錯了路頭。然而，這種大乘空慧的求得，又完全要從研究經解理人手。現在這部維摩經的中心思想，就是要闡明這種大乘空慧之理；這也可見講經與修持的關係之重要了。

（三）講解本經之所由

在〔本林〕念佛期中，本來是想講觀無量壽經的，因觀無量壽經，說有十六行觀法，是觀想極樂淨土的依正莊嚴。平常說念佛法門，不外持名念、觀想念〔和觀像念、實相念〕的兩〔四〕種，〔而普通用的，多是前面的兩種。〕前者是口持名號，尅期取證，如彌陀經所云：“若一日若二日（……）若至七日，一心不亂，其人臨命終時，即得往生阿彌陀佛極樂國土”等是。後者是觀想默念佛的依正莊嚴，若能在行住坐臥之間，恆時觀想，則雖未生極樂，而已棲神淨土了。談到淨土，普通一般人，祇知西方有極樂，孰不知十方世界，皆有淨土，如東方有琉璃，上方有寶積，內院有兜率等，皆是淨


維摩經講話
竺摩法師講著

土。《法華經》云：“其人臨命終時，十方諸佛授手。”十方既有諸佛，也正足以證明十方皆有淨土。又淨土不是心外實有，皆是唯心所成，唯識所現，本經中所謂“眾生心淨故國土淨”；法華所謂“劫火所燒時，我此土安穩”；攝大乘論所謂“清淨佛國土，由佛見清淨”，皆是唯心淨土之明證。所以修淨土的人，雖於專修上有所取擇，但不應偏執於任何一邊而說某淨土好，某淨土不好，須知得旨觀通，則頭頭是道，背理執着，則處處障礙。何況淨土既是唯心、唯識，你心識中既有分別妄想〔未能清淨〕的貪婪〔老實不客氣地說，你〕厭根兒就得不到淨土。

然而，現在不講無量壽佛經，而來改講此經，是甚麼緣故呢？簡單點來說，可有三點意思：

1）本經闡揚唯心淨土：本經對於唯心淨土的學理，發揮得特別精到〔與透闢〕，如佛國品中云：“若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。”這種說法，何等直捷了當。又寶積獻蓋，佛以威神心力，把諸蓋變為淨土，駭煞了舍利弗等一班小乘人；同時舍利弗見此土穢濁生疑，〔以為佛心既淨，何以此土污穢？難道佛心還未清淨嗎？〕於是“佛以足指按地，即時三千大千世界，若干百千珍嚴寶飾”，使令舍利弗發出敬歎，謂為“本所不見，本所不聞，今佛土嚴淨悉現！”〔佛就說：“我所見的娑婆世界，就是這樣清淨的！不過你的心未清淨，所以看不見罷了。”〕此皆闡明唯心淨土之理。因舍利弗煩惱染污未盡，心不清淨，所以見到國土污穢，佛心淨如琉璃，穢污之相了不可得，污土當體就是淨土，再也不必迷頭認影，心外取法，執污土以外另外有個淨土可尋了。但是同是個這娑婆國土，〔而佛與聲聞以及我們凡夫眾生〕而見有淨穢不同，這是足以闡明本經談淨土唯心所現之理的扼要和透闢。

2）維摩詰是修淨土行的模範者：佛教的修行，可以說有山林修和住世修兩種。但中國的修行人〔的習慣〕，一向都是歡喜跑進深山林谷中去修的。這種山林修，於個人未嘗不是好的，不過有點不合今日的時宜潮流，因為今日的社會人士，對於我們的山林修，認為是厭世，〔是逃避現實。〕對於我們不作利世的事業，便罵我們是分利〔分子〕。本來佛教的對象是度一切眾生，離開了眾生則無生可度，既無生可度，又何貴乎有佛教？六祖說得好：“佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求免角。”這就是教我們認識佛法是不能離開世間社會的真理。所以山林修固然也重要，但我們為免去社會人士的譏謗招罪，同時也要提倡合乎時宜的住世修〔才好〕。我們根據佛教真理，知道學佛本不妨礙做事的，能夠真修行者，不一定要跑進山林或禪堂、念佛才是修行，就是行住坐臥，行走十字街頭，乃至一切時一切處，無不是他真正修行的道場。這樣說來，維摩居士，可是真合理想的住世修的模範者了。如佛道品云：“示有資生而恆觀無常，實無所貪；示有妻妾綵女，而常遠離五慾於污泥（……）示入邪濟，而以正濟度諸眾生。”這種出淤泥而不染，入世俗而化他的和光同塵的菩薩精神，確實是值得〔現時代、現階段的〕學佛者做法的。

3）本經的文學趣味：本經的文字，寫得非常的生動，用淺顯的筆法，表達出深奧的義理，尤其是各品的體裁、組織頗有恰到好處之妙。如文殊問疾品等，都用故事式的體裁寫出，顯理非常底透徹和靈活。又如入不二法門品，聚集了數十位〔研求證悟不二法門的專家 ──〕菩薩，大家對着“怎樣是不二法門”這條題目，互相發表意見，互相辯論，逸趣橫生，〔不但是符合“真理愈辨愈明”的法則，更可引聽眾步步入勝。講到這裡，我想起……〕正像我有一次到大公報開“文藝座談會”一樣，〔大家對着一條文藝題目互相發表意見那種情形，也好像本經中菩薩們在討論不二法門的樣子。誰知現代人認為最時髦的討論學理用的“座談會”方式，在兩千年前佛教學者已經採取，這種方法在研究學問，那麼〕本經的富於文學趣味，於此可以想見了。

本經是羅什法師譯的，法師的譯筆靈活生動，在翻譯界早負盛名。本經的藝術手腕，尤卓出諸經，故自唐宋直到明清，文人墨士，用本經為題材，寫成詞賦繪畫小說戲曲的不知凡幾。最著名的如唐代山水派詩人王維字摩詰，就因他渴仰本經中的文藝、思想、

人物而摸擬的。近人黃懺華氏在〈佛教文學一滴〉中也曾推崇過〔本經〕，他說：“像淨名經（即維摩經）筆飛墨舞，神妙欲到利毫；小彌陀經玲瓏嬌小，如洛川神女，羅襪凌波；擺在文學史裡，也算是絕代的佳作。”龔定菴亦曾說：“先生讀書盡三藏，最喜維摩卷裡多清詞。”又云：“淨土落花深四尺，瞑目觀想尤神馳。”這又可見古近一般文人對於本經的傾倒，而更顯出本經的文學價值了。

〔竺法師講此經時，係參考維摩經義記，無我疏，折衷疏，肇註，太虛大師的維摩經釋，華嚴大學的講義而講的；我因擔任翻釋，當時祇能記其大意，多半是下座後追記而成的，難免沒有漏失；現法師擬講完全部，即謀整理出版流通，但在其未出版之先，本刊擬登載其講題，或選登正文一二品，以餉讀者。 —— 編者（滿慈）附識〕

二、題前漫論

在中國，照向來講經者的方式，講者在未開始講經文以前，先把經中比較重要的義理，提綱挈領似的揭示出來，用以貫攝全經，批評群說。這在古今諸家，立說各有不同，各異其趣，最顯著的，如天臺用“釋名”“辨體”“明宗”“論用”“判教”等五科解釋經題，叫做“五重玄義”。華嚴以“教起因緣”“藏乘所攝”“教辯權實”“分教攝經”“教所被機”“能詮教體”“所詮宗趣”“傳譯時年”“通釋名題”“隨文釋義”等十種貫攝全經，叫做“十門懸談”。慈恩則在唯識述記中以“辨時機”“論宗體”“藏乘所說”“說教年主”“判釋本文”等五義判析經旨，叫做“五門分別”。其他各宗解釋經意，亦有“懸論”或“概說”等類似的說法，但都局在一宗，或偏於一部分，並沒有顯著地被人引用。至於現在，如太虛大師等，每講一經，先把自己研究的心得，自由講解一番，推陳出新，別闢生面，獨具心裁，不落前人窠臼，現在又將成為一種風氣了。

五重玄機，十門懸談，五門分別等，這些都是前人憑着自己個人對於一經一論的心得，而用主觀的見解去衡量餘經餘論的淺深，格定其〔在全藏佛經中的〕地位和價值，頗有近代所謂“比較宗教學”的意味。不過“比較宗教學”是拿各種宗教學問來比較其長短得失，而五重玄義等是完全從佛教各宗派的立場和判教的觀點上來推定群經的長短淺深，所以給它一個新名詞也可以叫做“佛教的比較學”。不過這種佛教的比較學往往因主觀者的色彩太濃厚，亦足以引起學者的迷蒙和偏失，使之在整個全身的佛教圓體中，起了種種障隔，執是非他，偏局一隅，一鱗自賞，失卻全豹！因為佛教本來是整個的，雖因祖師們隨着自己〔研究修證〕的心得，各宏經論，別立宗派，但各經論、各宗派，都有它的特勝點和共通點，表揚它的特勝點，會通它的共通點，那麼全個的佛法，愈見其靈活動人。不然，執一非餘，〔斷章取義，〕隨自宰割，反足以殘傷整個佛法的生命了。譬如同是這部維摩經，在天臺五重玄義的第五“判教相”中，把本經判在五時中的第三方等時，五味中的第三生酥味，後面還有第四般若時的熟酥味第五法華時的醍醐味，似乎為此經所不及。在清涼十門玄談的第四“分教攝經”中，用小、始、終、頓、圓五教來判攝群經的勝劣淺深，而說此經是五教並談：如方便品種種呵身厭身的破我，是小教義；弟子品觀察宿世因緣而為說法，是始教義；菩薩品一切眾生，畢竟寂滅即涅槃相，不復更滅，是終教義；不二法門品諸菩薩鎔會諸法歸一實相，文殊以言遣言以顯實相，維摩以無言遣言正陳實相，是頓教義；不思議品芥子納須彌，須彌藏芥子，及丈室廣容師子高座和無量〔數〕大眾，一多無礙，大小相容，是圓教義。這樣，在華嚴學者的眼光看來，本經已攝盡釋迦如來一代時教無遺了。而在慈恩五門分別的第一門“辨時機”中，則根據解深密經等唯識經論的三時機宜，判釋如來一代教法為三個時期：即世尊最初第一時在波羅尼斯仙人墮處的施鹿林中，“唯為發趣聲聞乘者，以四諦相，轉正法輪”；第二時是“唯為發趣修大乘者，依一切皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以隱密相，轉正法輪”；第三時是“普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，以顯了相轉正法輪”。這三時期的教法中，第一時期說的是有相教，第二時期說的是無相教，都未究竟

了義，容有諍論處所；唯第三時期說的是有無合一〔、真俗圓融〕的中道教，究竟了義，無上無容，一切諍論，都無從安立。那麼本經在這三時教中是屬於哪一時教呢？窺基大師在疏贊中說：“准理配經（……）即第二第三時教也。”又說：“中百等師，多引唯是說空之教，今解不然，正中道教。”所謂“准理配經”，即是窺師師承玄奘法師依據唯識學系諸經論的教理，把全部大小乘的佛法，分做八宗的看法：一、我法俱有宗（小乘犢子部等說我法二種都是實有的）；二、有法無我宗（小乘薩婆多部等說我是虛幻不實，而一切諸法悉是實有）；三、法無去來宗（小乘大眾部等說祇有現在法和無為法是有的，過去法和未來法，都無實體實用）；四、現通假實宗（小乘說假部等說無去來世法，現在世中諸法，在蘊可實，在界處假，隨應諸法，假實不定）；五、俗妄真實宗（小乘出世部等說世法皆虛妄不實，出世法才是真實不虛）；六、諸法但名宗（小乘一說部等說諸我法，但有假名都無實體）；七、勝義皆空宗（大乘清辨師等以說空之經為了義，即諸法世俗可有，勝義皆空）；八、應理圓實宗（大乘護法師等弘揚華嚴、深密等經，雖說二諦，而以勝義空理、圓妙無缺為真實）。現在本經，說我空，亦說法空，說世俗，亦說勝義，而究其極，唯屬後二宗的大乘所攝。這樣看來，本經在天臺判在方等會上所說，藏通別圓四教並談；在華嚴，也判為小始終頓圓互明；在慈恩則屬三時教中的後二時教，八宗中的後二宗。即在這點上，可說本經雖在各家的判教比較上或有抑揚出入，而其所闡明真空勝義的至理，屬於大乘了義之教是無疑的。我想，即抓住了這點意思，來研究講解本經，可說能事已畢，那些種種比較的長短得失的葛藤，似乎無須重翻舊案了。

由於上面的敘說，本經在整個佛法的地位與價值，已隱約可見。因佛法中所闡明的學理，不能超過世俗諦和勝義諦，本經對於這二諦的原理，闡發無道。如序品云：“無我無造無受者。”弟子品云：“法無眾生，離眾生垢故。”菩薩品云：“假名是菩提，名字空故。”問疾品云：“又此病起，皆由著我，是故於我不應生着，既知病本，即除我想及眾生想，當起法想！應作是念，但以眾法，合我此身，起唯法起，滅唯法滅。（……）此法想者，亦是顛倒，顛倒者，即是大患，我應離之。”這些經文，都是從世俗諦中，說明我空和法空的道理。至於本經闡述勝義諦的道理，窺基法師曾分成因緣、唯識、無相、真如的四種法門來說。如序品云：“待因緣故諸法生”，“善惡之業亦不亡。”方便品云：“是四大種所合成身，無常無強；如來法身，無量善法共所集成。”問疾品云：“居士是何疾所因起？維摩詰言：“從痴有愛，即我病生。”又說：“一切眾生病故，是故我病。”前答病者的先死因緣，故以痴愛為本，後答病者的出世因緣，故以大悲為本。這些經文，都是說的“因緣法門”。又如序品說：“直心是菩薩淨土”，“深心是菩薩淨土”，“菩提心是菩薩淨土”，“若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。”這等等的經文，都是說的“唯識法門”。又如弟子品說：“法常寂然，滅諸相故；法離於相，無所緣故。”又說：“一切言說，不離於相，至於智者，不著文字，故無所懼。文字性離，無有文字，是則解脫；解脫相者，即諸法也。”這些經文，都是說的“無相法門”。又序品云：“能善分別諸法相，於第一義而不動。”弟子品說：“無以生滅心行說實相法，諸法畢竟不生滅。”菩薩品說：“若以如滅得受記者，如無有滅，一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至於彌勒亦如也。”觀眾生品說：“從無住本，立一切法。”以及不二法門品等文殊的“無示無說，離諸問答”，淨名的“默然無言”，都是說的“真如法門”，顯真如理體，甚深微妙，不落思議。這從勝義諦所說的四種法門，正是本經所闡明的最高的義理，誠如窺師所說：“今此經中，顯世俗諦，我法皆空，令不執着。說有因緣之法；斷染取淨，顯其唯識，明妄境非真，證唯心之理，彰無相之旨；斷分別差別之相，說真如之理，合起智證。”又說這勝義的四種法門是：“寄詮說四，事理可殊；廢旨談詮，一切無別。”從勝義諦上會歸到“一切無別”的理體，就是本經所着眼的“不可思議解脫”的境界，就是全部佛法的重心所在；於此，本經在整個佛法中的地位與價值是何等的重要，便可以概見之。

關於本經在整個佛法中的地位與價值，實非寥寥數行所能說盡。日人渡邊海旭氏嘗為本經做“解題”，分本經的名義、原文、翻譯、在教理史上之位置、在教會史上之位置、分文、內容概說等七節來說明。其在“本經在教理史上之位置”一節中有說：“本經以不思議解脫為宗，蓋其中至理，絕言詮，超思議，蕩蕩乎本無能名，古釋家嘗從‘實在’‘認識’‘論理’三方面觀之，遂假說不思議境，不思議智，不思議教。解脫者，即示此至理之體得與本具；而不思議教者，即不二之法門也，凡空有，生滅，因果，迷悟，本體與現象，主觀與客觀，目的與方法，均二而一，一而二。姑就空有相對一邊說之：花紅柳綠，萬象歷歷，而本來空寂，非空而空，是為真空；夢幻泡沫之宇宙，凡物均無定相，而荻露楓霜，秋光滿目，非有而有，是為妙有；此於實在論與虛無說，捨其偏而祛其執，無執之大道，無着之至理，大公大平，大自由大光明之乾坤自顯矣。本經說此大道至理，徹底痛快，別出機軸，迥異他經，雄大之奇想，警拔之妙句，諸聖典中，罕見其匹！”在這裡面，我們可以知道本經在不二法門的妙諦中，把諸法的本體和現象打成一片，主觀和客觀渾融一體是一事，而“雄大之奇想，警拔之妙句”，又是一事。即由於前者在證悟中有合一渾融的意境，始能產生後者語文上的奇想和妙句；亦唯由於後者思想語文上的雄大與警拔，說得有聲有色，形容得維妙維肖，淋漓盡致，所以才能把前者證悟的合一渾融的真理表達出來，誠如渡邊海旭所言“徹底痛快，別出機軸！”於此，我敢大膽地說：本經實為諸聖典中結構最精密，語言最善巧，文字最生動，取材最得當，思想最前進的作品！

三、粗釋經名

佛教解釋經典的名題，往往發揮得特別詳細，和普通解說書題，迥異其趣。從前如智者大師解釋妙法蓮華經的一個妙字，費了九十天的時間，積成玄義數十卷，蔚為大觀。但那種解法，是因講者專宗研究，欲發揮其心得成為宗尚，故不惜全力以赴；同時也因當時佛法興盛，聽眾大多深解教理，故講者亦須賣力一點，俾聽者知其中心思想之所在，而有所依循去取。現在時勢不同，那種因緣條件又缺乏，何況如來說法的意旨是契理也要契機，所以向來講解經論的人，對於那種講法或者祇有景仰，而不一定都要照那刻板的方法去講。就是我現在，也祇能來個比較通俗的講解而已。

本經的名字，在最後囑累品中標出兩個：“是經名為維摩詰所說；亦名不可思議解脫法門。”太虛大師講這經時，曾把這兩名連成一名為“維摩詰所說不可思議解脫經”，標名既醒目，意義又具足，所以現在也依之分別解釋。

（一）通別得名　通是通於各部，別是別於諸經。每部經都有通題與別題，“經”之一字是通題，因為不但本經可以名經，其他一切凡是佛說的典籍，皆可以叫做經，如《法華經》，《金剛經》等，“維摩詰所說不可思議解脫”十一字是別題，因這是唯局本經所限定之名，和其他經名各各不同的緣故。

（二）人法立題　天臺解題，嘗分或單或複的七種，以獨人獨法立名為單，以人法、法喻或人法喻合而立名為複。今依慧遠法師義記說，可得八種：一、以法立名的，如涅槃經等；二、以人立名的，如薩和檀須達拏經等；三、就事立稱的，如枯稻芊經等；四、就喻彰名的，如寶篋大雲經等；五、入法並彰的，如地藏菩薩本願功德經等；六、事法雙舉的，如方等大集經等；七、法喻俱題的，如妙法蓮華經等；八、人事雙立的，如舍利弗問疾經等。若再加一種人法喻三種立題的，則如大方廣佛華嚴經等是。現在本經是屬於第五法並彰為題的：維摩詰是能說的人名，不可思議解脫是所說的法名；法藉人通，所以要標人；人因法顯，所以須舉法；可知人之和法，在本經中是有其相互作用的關係。

（三）維摩詰　維摩詰是梵語，秦譯“淨名”。吉藏法師釋云：“以淨德內充，嘉聲外滿，天下藉甚，故曰淨名。”這是說淨名居士當時在印度，德譽滿天下，所以博得這個嘉稱。依折衷疏解釋淨名，尚有三種意義：第一是以“真性清淨為名”；真性的本體是

非有非無，非凡非聖，不落去來，亦無生滅，言語不能說，心行不能測的；但這個淨名居士現在說這部經，完全是從真性不思議的本體上所起的妙用：由用彰體，以體攝用，體用不二，其性常淨，所以叫做淨名。第二是以“方便清淨為名”，居士從本出跡，方便利人，雖為白衣，常修淨行，雖居家室，不為五塵慾境所染亂，所以得名。第三是以“離障清淨為名”：因從跡窮本，居士的前身是金粟如來，煩惱已斷，現在是法身大士，障縛亦除，對於凡夫染有，二乘染空，菩薩染中道的執病都已遠離，所以叫做淨名，真是名副其實了。

又太虛大師嘗用“六離合釋”中的三釋來解釋淨名，今採其要義如下：

1）淨和名 —— 這屬相違釋，淨和名是兩件東西，淨不是名，名不是淨；淨是真淨，在五法中為正智和真如，在三身四土中為法性身土，和受用身土，在二諦中為勝義諦；名是名相，在五法中屬法相、名言、分別，在身三四土中為他受用身土和應化身土，在二諦中為世俗諦。

2）淨的名 —— 這屬依士釋，顯名乃是所淨的名，因諧法的體性離言，名字本來無從安立，所以勉強地安立個名字，那完全是由於我們的心識上所現起的影子，攝論所謂：“三界名言假立，無邊剎土，全屬名言。”也即是唯識論中所說的“顯境名言”；同時名既由心，心即是名，既淨其名，亦淨其心，用此為名，也正影射着本經中淨佛國土的那番大道理。

3）淨即名 —— 這屬持業釋，是持體之用，全用在體，淨即是名，名即是淨，可說是“真淨的名相”，在本經叫做“不二法門”；在心經叫做“諸法空相”，在法華叫做“諸法實相”，在涅槃叫做“佛性”，在其他叫做“真如”等等，都是一樣的道理。

照這三點解釋，則淨名二字，已攝盡佛法的情要，居士用以為名，那是多麼的妙呀！不必說他的人，祇這字名，已夠妙到不可思議了！但淨名是唐以前的古譯，唐玄奘法師的新譯本，是譯作“無垢稱”，窺基疏贊解云：“既清梵行，且肅神禁，雅譽遠彰，名無垢稱。”意思也是和淨名相同的。

（四）所說不可思議 “所說”是指維摩居士所說的法；他說的甚麼法呢？就是“不可思議”。思是心思，議是口議，非心所能思測，非口所能擬議，所以叫做不可思議。吉藏玄疏云：“不可思議者，內無功用，不假思量，外化幽微，物莫能測。”內無功用是實智，外化幽微是權智。正明居士從權實二智中流露出來的法化，都不是普通淺智淺識的人所能測量得到的。因本經的旨趣，是在正化菩薩，旁激二乘，兼化人天，全經十四品所說的法要，尤以不思議為張本：始自寶積獻蓋，由於佛的神力，全蓋為土，是先揭出不可思議妙境的序幕；其次寶積問佛怎樣修淨土行？佛說以直心，深心，菩提心，為眾行之因素，是第二幕顯示不思議的妙行；其次維摩示疾，佛遣眾弟子們去問疾，他們各述以前說法碰釘子 —— 被維摩呵斥的經過，都說不堪勝任，不能前去，有這一幕插曲，顯出維摩是具有不可思議的妙智；其次，和文殊等菩薩對答，由抑揚酬唱，而入不二法門，正是共揚不思議的妙教；其次，借座燈王，請飯香積，室羅萬象，手擲三千等等各幕，都是不可思議人物所起的妙用。這因妙境與妙智，是不思議的根本；垂妙教，起妙用，是不思議的跡象；從不思議本，垂不思議跡，因不思議跡，發不思議本，所謂“本跡雖殊，其不思議一也。”

佛教，一向是被一般學者目為不思議化的哲學。其實談到不可思議，不但一般形而上的哲學是不可思議，即一切形而下的科學以及種種學科或學說的事理，又何嘗是可思議的啊？孔子說：“天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？”這是說明我們生活日用的事物，都是不可思議的。老子說：“道可道，非常道。”又說“道之為物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。”這證明了世間的道理，也是不可捉摸，落於不可思議。又如西洋的哲學家，把宇宙人生分成本體論、現象論、知識論等等，而其推論到宇宙本體的終極，就落於不可知論；科學家分析宇宙現象到不可再分析的時候，也同樣的是沒有辦法；這可見世間的一般推論，也都是不可思議的。再就我們的建築在超世的智慧上的佛法來說，則小乘佛法是不可思議，大乘佛法是更不可思議了。

小乘人修世間禪入到色界的二禪“定生喜樂地”以上，他的思想已超過覺觀尋思的擬議，而浸在無尋無伺的不思議狀能中；至其修出世間禪的所修所證之法，更非世俗學者所可思議了。大乘人呢，他們所證悟的離言說相、離文字相、離心緣相的自覺聖智的境界，不但世俗凡夫難以測知，就是出世小乘，也不能望其項背。這在本經中表現出來的：如佛國品佛以足指按地，頓變五濁為琉璃；不思議品小室廣容高座，菩薩用手斷取世界；觀眾生品天身轉女成男，說文字語言即解脫相；佛道品從非道以求通達佛道，生恐煩惱即如來種；入不二法門品的因言遣言，一默了然；香積佛品的食佛餘飯，毛孔皆香；這些這些，都是住在不可思議解脫法門中的大乘人所領受的不可思議的法悅境。

（五）解脫　解脫有離繫和自在二義，離繫是離除種種煩惱的繫縛，繫縛既除，就自由自在了。但煩惱的繫縛，說法亦各不一：相宗說有煩惱障和所知障；性宗多說煩惱有見思、塵沙、無明的三惑。小乘人祇斷除煩惱障或見思惑得到解脫，但所知障未斷，塵沙、無明二惑未破，都不算是究竟徹的解脫；菩薩呢，雖然比較二乘進步，但所知障掃而未淨，無明惑破而未盡，亦未究竟徹底；唯佛二障永離，三惑全空，大光明和大自由，顯現在當前的靈境中，才是究竟徹底的解脫。現在本經所闡明的解脫，就是由菩薩到佛地的不思議徹底自由的解脫。

在天臺，說究竟即的佛果，有法身、般若、解脫的三德。現在本經的解脫，即屬於斷捨清淨的解脫德。在仁王護國等經中，說有三種解脫：一、空解脫，是了達諸法本空，而不著於空；二、無願解脫，了知諸法幻有，而無所願求；三、無相解脫，了知諸法無相，而無不相入於中道；故說：“空解脫門，無願解脫門，無相解脫門，此是菩薩從初發心至一切智諸行根本。”解脫而稱之為門，就因為牠是以一切智為體，由方便門而入真實智體。瑜伽云：“若以解脫門言之，出世正智所攝。”窺基疏贊也說：“解脫即無障，無障解脫，以智為體，智即是門，以智為門，能入三性境故。”由三解脫的智門，入於三性的法境，這是窺師用唯識理來配釋解脫。他說：“空門緣所執，彼無體故；無願門緣依他，不於三界願求故；無相門緣圓成，觀真如為無相故。”唯識雖把諸法分有徧計執、依他起、圓成實的三性，而完全着眼在依他起性，以依他起性為中心，從之而分劃染淨因果的界線；因為染淨因果諸法同是一個依他起性，由於六七兩識迷昧真理，在這些“依他因緣而幻有”的法上種種周徧計度，妄想分別，執我執法，於是由這心識所變現的依正色心諸法，都成為徧計執性，落於染污；如果六七兩識由於聽聞正法的多聞熏習，了知依他幻有的諸法空無實質，不於其上妄計分別，遠離執障，那麼依他起的諸法捨染清淨，圓成實的真性也就當體顯露了。所以在修三解脫門的時候，即用空智空去虛妄無體的徧計執性，用無願智不於依他幻有的三界色心諸法上有所貪求，用無相智冥契真如無相而無不相的圓成實性；這樣，由三種智門，入於三性妙境，實是解脫最高的境界。本經所講的不思議解脫法門，都不能踰過這最高的妙境。

（六）經　經之梵語為“修多羅”，或“素恆覽”，中國翻之為經，義訓“常”“法”等等，顯真理常新，千古不移，且經常之法，可為後世規模。亦翻“契經”，有契理和契機二義：因為凡是佛所說的經法，都是上和三世諸佛所說的真理相契冥合，同時又下契一切眾生的根性利鈍程度淺深。這契理與契機的兩條原理，實是講解佛學者的重心所在；可惜現在中國講佛經的人，對於契理或者做到，契機總是疏忽。比方我，從來不曾有過在中國甚麼佛教大學裡研究過社會科學，如果現在有個甚麼社會科學專家來聽經，就沒本領用佛學的學理去解釋社會科學，使他感悟領受，那麼契機施教的作用還談得上嗎？所以我要希望現在的佛教學者，在注重契理之餘，尤須注重契機，庶幾不偏失了佛說契經的原義。

（七）維摩詰所說不可思議解脫　由於上面逐個名詞的分析講解，知道本經所欲闡揚的不可思議解脫之法，全由維摩詰居士所說的，所以〔把各個名詞連攏來，就〕叫做“維摩詰所說不可思議解脫經”。因為本經共有三會說法，初會佛國品是佛在行開幕禮開頭說法；次會室中六品，是以維摩為主腦而說的；其

他各品，是包括了佛與維摩及弟子菩薩們共同說的。然而法會的主幹是維摩，以維摩為本會的中心人物，皆因他的示疾因緣，引出不思議的妙法，所以標為維摩所說。又在大智度論中，說佛法的人共有五種：一、佛自說，二、弟子說，三、仙人說，四、諸天說，五、化人說。現在本經，正是佛勅維摩轉教菩薩，所以標為“維摩詰所說不可思議解脫經”，也是合乎“名正言順”的邏輯。

〔《覺音》第十一至十三期所刊〈維摩經語體講錄〉至此另有“竺摩附啟”云：“本人講此經時，總科分為五門：第一法會緣起，第二題前漫論，第三粗釋經名。此三門已在本刊分成三次刊出，以下第四略稽譯史，第五廣解正文二門，因已另謀出單行本，擬不再在此刊載。”——下節“略稽譯史”係由單行本補輯附此。〕

略稽譯史

姚泰三藏法師鳩摩羅什奉詔譯

據東洋渡邊海旭氏的考證，本經在我國共有七譯。第一次在後漢靈帝中平五年（西元188），嚴佛調在洛陽譯出，名古維摩，共有二卷，早已失傳。第二次在吳黃武二年(223)至建興年間，支謙在武昌譯出，名為維摩詰經，亦名佛法普入道門三昧經，亦名維摩詰所說不可思議法門經，共二卷，今猶存在。第三次竺法蘭在西晉惠帝元康元年(291)，譯名毗摩羅詰經，共三卷。大安二年(303)，竺法護譯維摩詰所說法門經一卷，是第四譯。當時支敏度以為“偏執一經，則普遍功失，廣彼三經，則文繁難究”的緣故，於是就把以上三個譯本糅合成為一部，共編五卷為合維摩詰經，惜已湮沒不存。第五次是在東晉時代，西域沙門祇多密譯出維摩詰經四卷，今亦不傳。第六譯即現在憑為講解的本子，是後秦弘始八年(406)，鳩摩羅什在長安大興善寺譯出，共有三卷。至唐太宗貞觀年間，玄奘法師在長安大慈恩寺重譯，名為無垢稱經六卷，是為第七譯，今仍存在。至於奘公重譯的原因，照窺基疏贊說，本經當時在梵夏盛行的情形是：“西摩玉牒，東耀金姿，競賞一真，已經六譯。”而“華梵懸隔，音韻所乖”，不免漏失參差，所以奘公要精中求精，就重譯一番，其詳密精細處，在疏贊中引入舊譯之文比較，時有點出，的確好過以上諸譯；唯文字沒有什公的譯本來得流利、生動，所以，普通講說，大多依什譯，而不依奘譯，就是我現在也不能例外。

姚秦的姚是姓，即姚興僭號關中的時候。秦是五胡亂華時代十六國中的一國。標明姚秦，是簡別不是秦始皇的嬴秦，也不是前秦苻堅的苻秦，而是後秦姚興當朝的姚秦。三藏是經藏、律藏、論藏。藏是含藏一切喜法的意義，因經能詮定，律能詮戒，論能詮慧，這叫做“三無漏學”，是全個佛法的根本總綱。現在這位鳩摩羅什法師能窮究三藏，自奉為師，又能宣說三藏，為他人師，所以得名法師。鳩摩羅什是梵語，譯為童壽，或童叟，因他少年老成，童心而懷耆德。大莊嚴經有說：“聰明有智慧，是名真長老。”此語惟什師足以當之。他生來聰穎過人，卅角之年，即蜚聲五印，而遠播我國。當時前秦的苻堅聞名傾慕，遂派遣呂光將軍到龜茲國去迎候。誰知歸途行到涼州，苻堅已死了，後秦的姚萇正僭號關中。呂光怕羅什足智多謀，為姚萇所用，就把他供養在涼州。直至後來姚萇的位置為他的兒子姚興所襲，姚興信仰佛法，慕其學德，就西伐呂隆（呂光的後代），更把他迎入關中，禮為國師，供他在逍遙園裡，翻譯出來的經典，總共不下三四百卷。門下弟子嘗有三千餘人，學風一盛，一時無兩。姚興王對於他的天才高遠、學識超群佩服到五體投地，而且常常用一種愛憐感慨的神情向他說：“大師聰明超悟，天下莫二，若一旦後世，何可使法種無嗣？”於是他為環境所逼，據說就攪出許多浪漫史來，但那些浪漫史現在都與他的“吞針”，他的死後“舌頭不爛”的奇跡一樣底煙流雲散了。

奉詔譯的詔，是詔書，換句話說，就是這部經是羅什法師奉姚興王的聖旨譯出來的。在中國佛典翻譯史上有四個最負盛名的翻譯大家，而什師和奘師，尤是其中“首屈二指”的；但以二師的譯風不同，所譯的典籍，名詞語句和文法組織，亦各異其趣；世稱前者為舊譯，後者為新譯，就是這個原因。

正覺的啓示
竺摩法師講著

大乘廣五蘊論講題

甲、略序意趣

“佛法深廣，浩如煙海，豎則亘徹古今，橫則包羅萬象。”這些話，在好多地方，都好像是拿來形容佛教的高深和廣博的；其實，佛教陳義之高，闡理之深，固然如是，然其在設教的方法上，倒是很善巧的，研究起來，並不是像說得渺渺茫茫底那樣困難，祇要自己有毅力，有耐性，那麼就使牠的義理更高深，更廣博，也是容易得入的。所以，要研究佛學，須先明此理，不然，對着那些高深廣博的字眼，就要望之生畏而氣餒，而不敢問津了。

這裡所談的佛法，當然是指釋迦牟尼佛所說之法；因為釋迦牟尼是娑婆說法的法主。他由於過去修證的工夫，能以無上的真智，於諸法中，獲得實解；同時因了大悲心的驅使，隨順眾生的根性與時緣，或頓漸，或橫或豎，或空或有，作種種善巧的說法，雜集論所謂：“大權善巧不思議。”他在說法的技巧上，常常引用“遮”與“表”的兩條原理。在遮的方面，排除一切的執見，顯明一切法都是空無所有。倘若有人於諸空無所有的法上自生計執，生出種種的煩惱與痛苦，那麼結果還是庸人自擾，自己食虧；在表的方面，則說明一切諸法都是有而不空，但若果有人於諸有而不空的法上自生計執，結果生出種種的煩惱與痛苦，也是庸人自擾，自己吃虧；因為諸法的法性理體，法爾如是，本無可說，空有這些名詞，原來都是安立不上的，即使勉強安立上去，也無異頭上安頭，屋上架屋，但現在所以要安立空有等這些名詞，那完全是為設法教化眾生的一種方便。空有既是方便安立，則知所說空有，即非空有，因佛雖然表面上在談空，而骨子裡還是離不了有，所謂“真空不空，即彰妙有”；另一方面，佛雖然表面上在說有，骨子裡也仍然離不了空，所謂“妙有非有，即顯真空。”所以談空義臻到最高峰的莫如中觀論，而中觀論云“以有空義故，一切法得成”；說有義達到沸騰點的莫如唯識論，而唯識論云：“若執有法名唯識者，亦是法執。”是知所談的空，是有為空，所說的有，是如幻有，即遮即表，即表即遮，不落二邊，中道湛然；這可說是佛說法的一種意趣，也是佛說法的善巧方便，但非具有圓融無礙的大智慧，是不能臻到這種境界的。

復次：佛將諸法，攝為兩類，即有為法和無為法。用有為法，攝盡世間一切的有漏染污之法；用無為法，攝盡出世一切的無漏清淨之法。又把千差萬別的有為諸法，分成五種聚類，即色蘊聚，受蘊聚，想蘊聚，行蘊聚，識蘊聚，所謂“法相多如塵沙，而五蘊可以盡之”。五蘊和十八界及十二處，合之名為三科法。這三科法，是佛所說法中最善巧的法門，所以瑜伽論卷二十七有五善巧，卷三有六善巧，顯揚論卷十四有七善巧，辨中邊等論有十善巧，而皆以這三科法為首，為的是三科法能攝一切事，盡一切理，是一切善巧法中的善巧。因此，在廣五蘊論中，既廣明五蘊總攝有為之法，同時又說到處界，問答以發無我的隱微，無我則明擇滅，處界則攝無為；四十二處中的法處，和十八界中的法界，都能收攝無為法的。成唯識論卷十所謂：“說有為法，皆蘊攝故；說一切法，界處攝故。”而現在這部五蘊論，正是正明諸蘊，兼說界處，獨談三科之根本法，統籲教門的總機扭，粗陳簡明，文略理深，故能靜讀之，深思之，則“近為發慧之基，遠為善提之本”，可以庶幾了。

乙、別解五蘊

五蘊論的主題在五蘊，這五蘊是一切法的總聚，所以佛說的許多經典中，都離不了五蘊，正如

佛說的四諦法一樣，佛從成道說法說到涅槃，於其中間直說橫說，或演繹說，或歸納說，都離不了四諦，不過所說的義理有淺深不同罷了。現在的五蘊也是如此，在佛法中是很重要的一法，故先來大略地解釋一番。

一、五蘊的名義

五蘊，即色蘊，受蘊，想蘊，行蘊，識蘊。五是數目。蘊是積聚的意思。本論云：“問：蘊為何義？答：積聚是蘊義。謂：世間，相續，品類，趣，處，差別色等總略攝故。”此出世間等五義差別，廣說其相有十一種。《雜集論》卷二云：“問：蘊義云何？答：諸所有色若過者，若未來，若現在；若內，若外；若粗，若細；若劣，若勝；若遠，若近。彼一切略說一色蘊，積聚義故。”這過去色，現在色，未來色，是屬“世間”句義；因世是遷流生滅為義，此三世色是在因果相續流轉的時分上假立的。內是內身色，這是屬於“相續”句義；因諸有為法是前引於後，名曰相續。粗色和細色的差別，是屬於“品類”句義；因慾界色多外門轉，是粗品，定地色多內門轉，是細品。劣色和勝色，是屬“趣”句義；趣者趣向，即是五趣（天人鬼畜地獄），善趣名勝，惡趣為劣。遠色與近色，是或遠或近的差別，屬於“處”句義。把這十一種差別的色法，總共起來略攝為一聚，就名之為色蘊。換言之：若把所有諸受若過去，若未來，若現在等十一種受法總共起來略攝為一聚，就叫做受蘊；如是想行識等所以稱蘊，也是這樣。但《雜集論》接着又說：“當知依止十一種愛所依蘊故，於色等法，建立過去等差別。十一種愛者：謂顧戀愛（過），希望愛（未），執着愛（現）；內我愛（內），境界愛（外）；慾愛（粗），定愛（細）；惡行苦愛（劣），妙行樂愛（勝）；遠愛（遠），近愛（近）。由如是所緣境故，如其次第，立過去等種種差別。”這都是說明色等五蘊，皆依十一種愛而建立過去等種種差別不同的蘊法，同時也正是說明了蘊是積聚義的意思。

又五蘊，古譯五陰。陰覆蔽義，謂此五法，能覆蓋障蔽法界平等不生不滅的真性，唯局於有漏。蘊，是積聚義，謂此品類之多法積聚故，其義通有漏，亦通無漏。關於這，太虛大師曾作了一篇五陰五蘊研究（見《法相唯識學》下卷），以蘊義為正義。他說：“陰為覆蔽義，謂一切差別生滅之有為法，能覆蔽無差別不生滅之涅槃，其義惟局有漏，蘊為積聚義，謂眾多之法積為五聚，在眾生為有漏雜染之五蘊，在佛果則為無漏清淨之五蘊，其義通漏無漏。故二乘人生空，菩薩證二空，佛證果地時，可具五蘊聚，而無五陰蔽；是則蘊字為究竟，而陰字所不能及耳。”這是約寬狹勝劣而論：以陰唯局有漏，為狹為劣；而蘊通漏無漏。佛果上之眾相莊嚴，四智菩提，五分法身等都可名為清淨無漏的五蘊，其義為寬為勝。雖然，有些地方說有“五取蘊”，為小乘有部說煩惱的異名，即大乘唯識雜集等亦明貪愛為取蘊，則所明蘊義，專局凡情，就和陰的意思相等；又二乘人常觀五陰而得解脫，則陰義似亦通於二乘的無漏，但嚴格地講，二乘人無餘涅槃的時候，盡捨以前覆蔽涅槃的五陰法，且二乘許四諦中的道諦，及十八界中的後三界，都是無漏，所以五陰乃不通二乘的無漏法，而名之為五蘊，在範圍上，在意義上，都比較來得寬大與超勝。

又云：“夫譯陰者為羅什，多用於法性之經論；譯蘊者為玄奘，多用於法相之經論。蓋什師盛宏法性，以性宗專顯無為法性為目的，故視此無為法性，在眾生分上名自性涅槃，在佛果上名無上涅槃，而有為法皆能覆蔽無為法，盡除無為法之蔽，故什師譯之為陰也。奘師盛宏法相，以相宗專從有為法轉有漏成無漏為目的，故睹一切有為法皆有各各不同之種子，即將眾多有為之法合為五聚，故有色等五聚之名；但此五聚在眾生分上即名有漏，在佛果位上即名無漏，欲轉有漏法而成無漏法，故奘師譯為蘊也。”這是說明立場不同，譯筆亦別：什師站在性宗的立場上，以有為法能障蔽無為法性，欲顯法性，須去陰蔽，故譯作陰；而奘師站在相宗的立場上，以有漏法能轉成無漏法，積集種子聚類相同，故譯做蘊。其實呢，陰之和蘊，雖然各相沿

襲，但亦可隨順經論的文義把牠融會過來，如《天臺止觀》云：“陰者陰蓋善法，此就因得名；又陰是積集，生死重沓，此就果得名。”而仁王經則云：“不可說識，生諸有情色心二法，色名色蘊，心名四蘊，皆積聚性，隱覆真實。”顯然地，這已把陰和蘊互相解釋，和合融會起來了。

二、五蘊的體相

五蘊的相狀，就是說明五蘊究竟是如何樣子的東西？牠的體性是甚麼？是怎樣建立起來的？這在雜集論中，有比較明晰的闡述，因雜集論是廣明唯識法相的義理，而這五蘊論，僅粗陳法相的體義，不過是法相論的梗概，或雜集論的一種胚胎而已。

1）色蘊 —— 雜集論云：“問：色蘊何相？答：變壞相是色相。此有二種：一觸對變懷，二方所示現。”這是把色之相分成兩類：一是觸對變壞叫做色，如為手足等觸對到時即便發生變壞的，或為蚊蛇等所咬時即便起了變化的；一是方所示現的叫做色，就是三界九地若定若散、若假若實等所有的色，因為這許多色，都是有方所，有所示現的。色蘊之相狀如此，色蘊之體性又如何？論文說：“云何建立色蘊？謂諸所有色，若四大種，及四大種所造。”四大種是能造色，即地水火風。地以堅勁為性，水以流濕為性，火以蘊熱為性，風以輕動為性。所造色是眼等五根，色聲香味，所觸一分，及法處所攝色。這些色都是由於能造的四大種造作出來的，所以叫做所造色。且在論中，說明大種生造色，有五種原因：一生因，即是起因，離了大種，色不起故；二依因，即是轉因，謂捨了大種，諸所造色，沒有功能，依據別處；三立因，即隨轉因，由大種變異故，造色也隨之轉異；四持因即住因，謂由大種故，諸所造色相似相續生，持令不絕；五養因即是長因，謂由大種養彼造色使令它增長。由這五種原因，造色必依大種。這便是色蘊的大概情形。

2）受蘊 —— 雜集論云“蘊問：受蘊何相？答：領納相是受相，謂由此受故，領納種種淨不淨業所得異熟：若清淨業，受樂異熟；不清淨業，受苦異熟；淨不淨業，受不苦不樂異熟。”這由淨不淨業感得的不苦不樂異熟，就是恆與捨受相應的真異熟體：淨業感得的樂受，和不淨業感得的苦受，那都是從真異熟上生出來的，假而非實，祇可叫做異熟生，不可名為真異熟。

論又云：“云何建立受蘊？謂六受身，眼觸所生受，乃至意觸所生受，若苦若樂，若不苦不樂。”眼等六受身，皆有苦樂捨三受。除這六受身外，尚分有身受（五識相應受），心受（意識相應受），有味受（自體愛相應受），無味受（自體愛不相應受），依耽嗜愛（妙五慾愛相應受），依出離受（妙五欲愛不相應受）。這許多受，各各都有苦樂捨三受，即因如此種種受的多相及其體義，建立了愛蘊。

3）想蘊 —— 雜集論云：“問：想蘊何相？答：構了相是想相，由此想故，構畫種種諸法像類，隨所見問覺知之義，起諸言說。”想的相狀，即是構畫，或是一種取相的作用，其種類則甚多。如論又云：“云何建立想蘊？謂六想身，眼觸所生想，乃至意觸所生想；由此想故，或了有相，或了無相，或了小大無量，或了無少所有 —— 無所有處。”這又把想分成有相想，無相想，小想，大想，無量想，無所有處想等。有相想，謂除了不善言說（嬰兒未學語言等），無相界定（離色等一切相無相涅槃想），有頂定（彼想不明利不能於境圖種種相）等想以外，包括了其餘一切的想。無相想，即前想所除出的不善言說等想。小想，謂能了慾界想。大想，謂能了色界想。無量想，謂能了空邊處想和識無邊處想。無所有處想，即能了無所有處的想。有了這種種的想，即建立了想蘊。

4）行蘊 —— 雜集論云：“問：行蘊何相？答：造作相是行相，由此行故，令心造作；謂於善惡無記品中，驅役心故；又於種苦樂等位，驅役心故。”造作，是行的相狀，也就是動力最強的思心所，和五別境中的慧心所，所以牠能於善惡等品中，苦樂等位中，驅使心識，使之造業。論又云：“云何建立行蘊？謂六思身，眼觸所生思，乃至意觸所生

思；由此思故，思作諸善，思作雜染，思作分位差別。又即此思，除受及想，與餘心所有法（其他五別境等四十九法），並心不想應行（得等二十四法），總名行蘊。”此顯思法最勝，能與一切行作導首，所以能造作信等諸善法，貪等諸雜染法，以及由思所發的種種行位差別假立的心不想應行。即由此所造諸行，建立了行蘊。

5）識蘊 —— 雜集論云：“問：識蘊何相？答：了別相是識相：由此識故，了別色聲香味觸法等種種境界。”識以了別為相，由識能明了辨別色等諸法的名等體相，以及一切差別的種類。但了別單彰六境識，進而窮之，更有他識，故論又云：“云何建立識蘊？謂心意識差別。”心，是蘊界處習氣所熏成一切種子的第八阿賴耶識，亦名異熟識，亦名阿陀那識，因為心能積集諸法的習氣的緣故。意，就是一切時，一切地，恆緣阿賴耶識的見分相應，執此見分為自內我，思量為性相，與我見我愛我慢我痴四煩惱常俱的第七末那識。識，就是六識身（即前六思身），眼識乃至意識；眼識是依眼緣色，了別為性，乃至意識是依意緣法，了別為性。有了這八種積集、思量、了別的心、意、識，於是就建立了識蘊。

上面雖依雜集論說明五蘊的體相，和建立的意義，實際，在五蘊論中，大致亦都已有說到的，不過不甚詳細罷了。

三、蘊的廢立及其次第

五蘊是佛說的，佛把有為法分為五類聚；但為甚麼不多說一種，或少說一種呢？這在論中，亦有說明。如問云：“何因蘊唯有五？答：為顯五種我事故。謂：為顯身其我事，受用我事，言說我事，造作一切法非法我事，彼所依止我自體事；於此五中前四是我所事，第五即我相事。”為顯身具我事，說色蘊；為顯受用我事，說受蘊；為顯言說我事，說想事；為顯造作一切法非法我事，說行蘊；為顯身具等所依止的我相事義，說識蘊。但之所以說前四蘊都是我所事，而第五識蘊為我相事，因為“世間有情多於識蘊計執為我，於餘蘊計執我所。”這樣，即此五蘊，足以包括概說一切法的能事，更無須別立第六蘊了。

至於五蘊所以如是次第，先說色蘊乃至第六說識蘊，是因前蘊能為後蘊作依止性！如先有色相，然後有領受，有領受然後有構想，有構想然後有造作；而這色等四蘊，皆依識蘊為根本，同時亦為識蘊之所住處，所以把識蘊說在最後。

四、五蘊皆空義

佛說五蘊，把諸有為法總括歸為五聚，其目的並非在說五蘊有，而是在講明五蘊空。因世間一般的人，大多是着有，於諸法中，計執有我，計執有我，及我所有的一切物，而其計執着所指為我的，都是離不了這由四大原素所造，五蘊積聚所成的這個身體，所以佛要提出五蘊法來說明五蘊是空，使這所計執的我，無從寄託，無處安立，顯其性空。雖然這種我空之理，世間的智哲亦有說到，如老子云：“吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾患何有？”孔子云：“毋意毋必毋固毋我。”但他們祇知其然，不知其所以然，所以祇是抽象的說說，並沒有像佛教那樣具體底說四大，說五蘊，加以種種的分析與敘述，來證明身是無常我是空。但身怎麼是無常呢？我怎樣是空呢？這就要先說明五蘊空，其義方顯：而要說明五蘊空，亦可行一般凡夫外道的五蘊計執中顯示出來。

一般的凡夫外道，其所執我，大都不離蘊身，或即蘊計我，或離蘊計我，或計色大我小我在色中，或計我大色小，色在我中，翼執紛紛，莫衷一是。雜集卷一云：“於五取蘊，有二十句薩迦耶見，謂計色是我，我有諸色，色屬於我，我在色中；如是計受想行識是我，我有識等。識等屬我，我在識等中。”這是計五蘊為我和我所，每蘊各有四計，共有二十種計，而初五句是計我，所謂“我見”，後十五句是計我所有之物，所謂“我所見”。其實能稱為我的東西，必須要備能“為主”，“自在”，“常在”，“唯一”的四條件，如果不能具備這四條件，則雖稱我，亦何貴其為我？而現在所計為我的五蘊身，壓根兒就是眾緣所成，生滅遷流無

常敗壞的東西，從這裡面，哪裡有個實我可得？哪裡能自己主宰？哪裡能自在？哪裡是常在？哪裡是唯一所依？五蘊既是無常的、空的，能依的我自然也是無常、空的了。這在雜集第十六卷中，古因明論師曾用五分作法立了一個量 —— 是無我論者對有我論者立的一個量，說明五蘊皆空、無我可得。如云 ——

（宗）諸法無我；

（因）若於蘊施設四過可得故；

（喻）如於現在施設過去；

（合）如是遮破我顛倒已，即由此道理，常等亦無；

（結）是故五蘊皆是無常，乃至無我。

這是無着菩薩等的古因明論式，其合結二支的組織，和通常的合結略有不同，非今所論，今所欲論的，是立“諸法無我”的宗，用“若於蘊施設四過可得故”的因，和“如於現在施設過去”的喻。怎樣是於蘊求我可得四過呢？該論云：“若於諸蘊施設實我者，此所計我，為即蘊相？為於蘊中？為於餘處？為不屬蘊而施設耶？若即蘊相施設者，蘊不自在，從眾緣生，是生滅法，若即彼相，我不成就，是名初過。若於蘊中而施設者，所依諸蘊既是無常，能依之我亦應無常，是第二過。若離蘊於餘處施設者，我無所因，我亦無用，是第三過。若不屬蘊而施設者，我應獨存，自性解脫，更求解脫，唐捐其功，是第四過。”這是闡明五蘊無常，空無實我，即蘊求我既不可得，離蘊求我更無是理；同時用此四過顯無我義，也正是顯出了五蘊皆空的意義。至其用“如於現在施設過去”的喻，如該論又云：“若同現在相施設實有過去者，此所計過，為即現在相？為於現在中？為於餘處？為不待現在而施設耶？若即現在相而施設者，已生未滅是現在相，過去法體亦因已生未滅為相，是初過。若於現在中施設者，於未滅中施設滅體，不相應故，不應道理，是第二過。若離現在於餘處施設者，除現在外，餘實有事，少分亦不可得，云何於彼施設；是第三過。若不待現在而施設者，亦應施設無為為過去世，是第四過。然過去世相滅壞故，無相義成；若同現在施設，即成四過，是故過去相不成就。諸法無我亦爾，若於蘊施設，即四過可得，故無我義成。”即由這個以根據現在相而比例施設過去實有不能成的喻，來比例於蘊施設四過我不可得的因，而顯出諸法無我的宗，於是在合中，就逼出“如是遮破我顛倒已，即由此道理，常等亦無。”而得其結論曰：“是故五蘊皆是無常，乃至無我。”就是因為五蘊本身根本便是無常的，所以不管他即蘊計我也好，離蘊計我也好，我屬於蘊也好，我不屬蘊也好，而求其真實之我，終是了不可得！

又解五蘊空無我義，如無垢稱經云：“是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久往；是身如燄，從渴愛生；是身如芭蕉，中無實有；是身如幻，從顛倒起。”佛教說身是五蘊所成，所指之身，即是所說的蘊。故雜集卷二又云：“如佛所說，色如聚沫，受如浮泡，想為陽燄，行如芭蕉，識如幻化。問：以何義故，色如聚沫乃至識如幻化？答：以無我故；離淨故；少味故；不堅實故。”離集述記解云：“心為無我，色為離淨，受為少味，想表不堅，行表不實。”這是不知五蘊是空，在五蘊上起四顛倒：心識無我，計以為我；眾色不淨，計以為淨；諸受是苦（少味），計以為樂；想行不堅實，計以為堅實；所以若了“一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電”，悟五蘊皆空，就可離除四倒，而得常樂我淨四德。

但是真正達到五蘊皆空的境界，也非易易，非以聖智聖見照燭諸法自性本空，所謂“照了眾經，如光輝之臨幽谷，達諸法相，似長風之遊太虛”，那是很難做到的。故心經云：“觀自在菩薩行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。”既以般若大智，照見五蘊皆空，五蘊為根身所依，五蘊既空，則身心世界，一切苦厄，自然都不可得了，正如皮之不存，毛將焉附。而現在這部五蘊論，正是說五蘊皆空之理，亦可見其在佛法中的重要與價值了。

丙、總釋論題

大乘廣五蘊論，是對大乘五蘊論而言。五蘊論是世親菩薩所造，稱為本論；廣五蘊論是安慧菩薩所造，亦稱釋論，因其解釋比較五蘊論來得詳細，所以稱為廣五蘊論。

五蘊是本論的別名，唯局於本論故；大乘是諸經的通稱，通於其他諸大乘經論故。乘，是運載的意思，從譬喻得名。大有二義：一當體名大；二簡小名大。當體大是顯絕對的，常徧的，常則堅窮三際，徧則橫遍十方，無始無終，本來如是。簡小大是相對的，即對小而名大，對權而顯實，簡明此論是大是實，是具有運載的殊勝功用，所以安立了大乘二字。又十二門論宗致記云：“大有七義：一對小超過故，即於二乘為上也；二能至大處故，即諸佛最大是乘能至也；三大人所乘故，即諸佛大人乘是乘故也；四利由廣大故，即能滅除眾生大苦，與大利益事也；五多所乘故，即觀音得大勢文殊師利彌勒菩薩等諸大士之所乘故也；六廣大甚深故，即此乘能盡一切諸法邊底，謂廣盡其邊，則是無邊之釋量智境也（如量智 —— 後得智）。深窮其底，則是無底之度理智境也（如理智 —— 根本智）；七攝功德大，即如般若經中佛自說摩訶衍義，無量無邊，以是因緣，故名大也。”由此七義，所說大乘，究為何物，亦可思過其半了。本論雖正明五蘊，兼攝界處，以明無為法空之義理，而其意含大乘諸義，自與其他大乘諸經論並無二致。

綜合來說：五蘊是所明的法體，大乘是法體上所起的廣大運載之用，即體持用，就用彰體，則大乘即是五蘊，五蘊亦即大乘。又大乘五蘊是所詮的義理，論是能詮的言辭，能詮的言辭若離，所詮的義理，則雖有言辭的名目，亦不成其論之所以為論的功用，那麼，能詮即是所詮，所詮亦即能詮，大乘五蘊即是論，所以叫做大乘五蘊論；又因安慧菩薩所釋的比較詳細，所以這部論，亦叫做大乘廣五蘊論。

〔編者按：接下為“正釋經文”，從略，講錄結尾文字據《篆香畫室文集》補錄於後〕

這部經算是草草地講完了。在我開講的時候，並沒有相到要出講錄，祇不過是臨時參考十數種注釋，隨緣講講罷了。誰知講到今天，記錄者始終把稿記下來整理出來，沒有間斷過一日，同時又聞有人發心出些印費。有了這種機緣，祇好在匆忙中略加修改，任它付梓了，橫豎在這裡沒有特別深妙的哲理發揮，祇不過是求其能通俗普結善緣罷了。

又我在講這經時，因這經中有許多精警的文句，頗能切中時弊，因之望文生義，發抒感想，往往東拉西扯，離題萬丈，抑不住自己的熱情，是個人最大的缺點，祇有愧對佛陀而已！今晨我在蒲團瞑坐，偶然想起維摩居士，實在是佛教界的一大豪傑，也是佛教革新運動的鼻祖，他的思想與行動，都突破了當時印度佛教界的藩籬，不但建立了人間佛教的新理論，而且以出世而入世的大乘精神，不避譏嫌，不畏難辛，深入各種社會的階層，以身作則，犧牲佈教，這種精神，真是千古不朽。因此感慨，忽得了兩首小詩，算是歌頌他，也是景仰他，現在錄在這裡作為回向偈子吧：

病榻悠然一鑒開（定水湛然），
十方淨土涌緣臺（唯心所現）；
燈王高座寧容借（法爾俱足）？
香積妙餐本自來（法味天然）；
手擲大千成快事（快人快舉）；
室包干象亦佳哉（大小無礙）！
更番尚有驚人處（少見多怪），
震碎虛空一默雷（淵默雷聲）。

稽首毗耶最上人，原來金粟是前身。
修真已自空三毒，導俗何妨有六親。
深入階層觀社會，廣施慈勇見精神。
蓮華在火誠希有，千古其誰步後塵。

廿八年九月講於澳門功德林
（載於《覺音》卅至卅二期合刊）

佛教演講集
上
竺摩法師講著

地藏經講話

地藏菩薩本願經講話小序

竺摩法師，博學多聞，善說法要；嘗從般若妙慧，流為世諦文字，莫不巧逗時機，別出心裁！故凡讀其著作，無不歡喜贊歎，不忍釋卷。尤為吾人所敬佩者，其不但貴講寫，且貴躬行，每見其於法務匆忙中，仍能虔誠禮念，晨夕無輟，實為今日一般僧青年中不可多得之法師，亦吾教難得之人材也。

大智度論云：“佛法無人說，雖慧莫能了：譬如暗中寶，無燈不能見。” 華嚴經云：“假使頂戴經塵劫，身為床座遍三千：若不說法度眾生，畢竟無能報恩者！”今法師精勤講寫，孜孜不倦，不但“以書畫作佛事”，且“以文語宣佛法”；而於地藏法門，稱揚贊歎 ，尤具願力，非於此有所體驗而深沐大士之德化者，焉能如是？近聞法師應澳土善信之邀，講演此經；並有講義，行將問世。以印資不敷，函商於余。余仰其慧，又佩其誠，除喜舍淨資以襄其事，並不揣譾譫陋，略綴短言，用志景仰！且冀讀此講話者，共懷報恩之心，同發濟苦之願，知所共勉云爾。一九五三年五月明常撰於鹿野苑關房。

《地藏經》講話再版序

日本有首很流行的詩：同是櫻花，開在被人看見的地方，亦是特別幸運的。我們對菩薩們，亦可以作如是觀：同是菩薩，常常受人瞻禮稱念，亦是特別有緣的。不是嗎，中國四大名山，有四大著名的菩薩，但文殊普賢二大脅士，知道的人卻很少，而觀音地藏兩大士，知道的人就比較多。在《地藏經》的見聞利益品，佛陀曾贊歎觀音大士與這世界眾生有大因緣，更強調地藏大士和此土眾生的緣分，特別深厚；不論瞻禮他的形象，稱念他的洪名，或布施供養，或贊歎恭敬，都可以消災免難，或福衰壽盡，特隨惡道，亦可轉衰為盛，上昇不墜。所謂：“是人業報合受重病者，承斯功德，尋既除愈，壽命增益。”總之，隨願所求，都是獲得感應的。

說也漸愧，在筆者修持地藏法門時期，亦曾親身獲得許多靈驗。回憶在民國三十四年夏，我曾患熱咳到了危險時期，中西葯石罔效，祇有睡以待斃；忽想起世間不治之症，佛法可以治之，何不乘此考驗一下？於是放下萬緣，以必死之身，一心稱念觀音聖號，七日而病霍然脫體，頑疾盡吐，熱毒全消。連一位異教徒的西醫見到，亦驚為奇跡贊歎“佛法誠不可思義”。同時我自己亦感到二十三歲起，就隨待太虛大師弘法閩粵兩省，以佛法醫人，而到三十三歲病危，自不能醫，不覺茫然！然經此一番靈驗，信心百倍，虔誠愈恆，不久夢中復得大士放光顯示：“宿業尚重，須虔誦地藏經，始能化險為夷，消殃續命。”於是日夜誦持不輟，且每誦“見聞利益品”至“惟願地藏菩薩具大慈悲，永擁護我，是人於睡夢中。即得菩薩摩頂受記”，即起身頂禮再三懇求。如是誦到第四十九日，於夜夢中十分清楚，我從床上出來走到一間寺院，從邊門入去，見有工役二人，一個踞坐路邊的草地打盹，一個在小花園中掘草，沒有看我，只高聲說話給我聽：“好啦！本來是今年三十三歲壽盡，現在已增壽一半有多了。”再進數步，忽見地藏菩薩在大殿蓮臺上起身走下來，走出邊門和我相見，玉相莊嚴無比，勝過日常所見之面像百倍。我即頂禮下去，菩薩慈悲竟先我下禮，當我拜下去，頭即擱在菩薩的毘盧帽的左角上，起來時祇覺他的手在我頭上一指，我就醒來了。由於這個警覺，知道自己下半世的壽命，是菩薩所賜給的再造之恩。昊天罔極，難以圖報，故在病癒後不久，就在澳社講地藏經。在不甚充裕時間中寫了這本大要，祇是報恩性質，沒有甚麼特別的深義發揮，可是承蒙各方讀者的推薦，在這二十八年中，

已出版了四五次，每次至少印一千本以上，今又送贈了，祇剩十幾本了。

昨日忽得一位從未謀面的陳知信居士，自臺島來函，說在一位了空法師處看到這部講話，歡喜異常，決意編入青蓮叢刊中，重新打字再版，並邀我寫一篇再版的序文。我很慚愧，粗製濫作了十幾部書，從來未敢勞煩大德們寫序，自己也絕少替自己的書寫序。現在感於陳居士的發大乘心，熱情流通佛書，祇好寫上幾行，作為隨喜功德，並祈大士的德化，永垂無盡！佛紀二五二四（1980）年衛塞前寫於檳城篆香室。

一、講述的微誠

地藏經在我國流行之盛，其情形可與金剛、彌陀、法華三經相提並論。所以在近代中國講經法師群中，盛行着講“四部頭”的術語。所謂“四部頭”，即上面所舉的四部經；能講得這四部經的，自然贏得法師這個銜頭了。因此，學講“四部頭”幾乎也成了今日學做法師的“登龍術”！話雖如此說，這四部經所以能夠這樣盛行，亦自有其原因；彌陀和地藏，與此土眾生緣力殊勝，所以二經特別流行。法華自智者大師在大蘇山妙悟後，抉微發隱，唱為純圓獨妙；金剛自六祖得法黃梅，代替了禪宗傳佛心印的楞伽經；這都是二經在後世暢行無阻的原因。如果沒有這些內在的因素，即使你以此為學做法師的“登龍術”，恐怕也難得給你學得成功，或學成而變為“屠龍術”了。

佛法的昇華，表現在智、悲、願、行四個字上。文殊的大智，觀音的大悲，地藏的大願，普賢的大行，正足以代表全盤佛法的昇華；而地藏菩薩在眾生界中精勤苦幹，不辭勞瘁，尤足以傳達了釋尊面對現實、克服困難的無畏精神。故在這裡，很想一掬微誠，先來說一點地藏菩薩與地藏經的好處，亦見得我們為何要講頌本經的微意。

（一）偉大的精神需要學習

地藏菩薩在釋迦佛法中，是代表大願的實踐者，從這實踐的大願中，可以見到菩薩救度眾生的精神，也可以認識佛陀說法救世的事業。

通常談學佛的三個步驟，是信、願、行，而以願為中心。大論云：“莊嚴佛界事大，獨行功德不能成故，要須願力！譬如牛力，雖能挽車，要須御者，能有所至；淨世界願亦復如是，福德如牛，願如御者。”有信無願，行而不知所趣。故學佛之人，必須立願，諸佛因地，莫不有願，除了二乘人的灰心泯智，其他大乘行者都憑願力而趣向菩提莊嚴佛果的。今日學佛的人，亦莫不有願，而多願生淨土，消極的情意頗為濃厚；至於本師釋尊生於此濁世，調伏剛強眾生，難行能行，難忍能忍的精神，反而被忽略，被遺棄！現在本經中所講的地藏菩薩，卻特別重視此種精神，有“我不入地獄，誰入地獄”的無畏毅力！地藏十輪經序品云：“我今學世尊，發如是大願，當於此穢土，得無上菩提！”這種精神與振作今日佛教的衰頹，及在現實唯物的科學世界裡，都是很需要的，我們有加以重視及提倡、學習的必要。

（二）切苦的法語今日用得着

諸佛隨機說法，應病與藥，故其方法手段，種種不同：有的世界以光明色相代口說，眾生見相，便能得益；有的世界，以香氣香飯做佛事，眾生聞香即可悟道；有的世界以擎拳合掌，揚眉瞬目，拈花微笑，語默動靜；乃至如中國黃蘗的棒，臨濟的喝，天龍的豎指，黃梅的頓杖，都可以代替說法而做大佛事。這都是因為人的根性利鈍不同，故得道遲速亦異：鈍根的直說橫說，說了又說，他都不懂；利根的祇需揚眉瞬目，他便會意，好如良馬兒見鞭影而馳，與駑駘的拖拉不進大不相同了。

現在地藏經裡，佛觀此世界眾生根性不馴，剛強難伏，故用苦切語、極惡辣語來替代妙法。因這些廣造五逆十惡的眾生，肆無忌憚，剛愎自用，若對他們說好話，一世也不會聽你的，那麼祇好用苦切語、粗惡語、呵責的語氣同他們說：“此是地獄，此是地獄報；此是餓鬼，此是餓鬼報；此是畜生，此是畜生報；乃至此是諸難處！是愚人生處！”都是極言三途苦事、苦切、苦報，欲以感化一般兇狠頑強、妄作妄為的劣根性者。經云：“譬如象馬，乖懊不調，加諸楚毒，乃至砌骨，然後調伏。”十輪經云：“五濁惡世眾生剛強難化，故我世尊隱其無量自在之力，為說

剛強苦切之語。”而且不但所說語惡，所示之土亦惡，如今五濁惡世，砂礫荊棘，污穢不平，正表示不但以苦切語來感悟剛強頑劣的眾生，且以濁惡土來威懾之、折伏之，使他們由此厭污欣淨、修習莊嚴佛土的勝業。

今日仁道不張，淳風掃地，人心險惡，達於沸點。有心之士，嘗思以佛法拯濟之；然佛法博大精深，浩如煙海，法相繁賾，法性玄微，智者說食，愚人不飽，倒不如本經用剛強苦切的三言兩語，刺其心肺，如晨鐘暮鼓，發人深省。所以對一般社會的化導，這個法門還是用得着的，需要推行的。何況本經廣說因果報應之事，又足以激礪末俗，以補社會道德法律之不足呢！

（三）推行孝道可以和睦人群

孝道在我國，原為固有的美德，素為我國人民所重視。如“百行孝為先”、“忠孝節義”、“孝悌忠信禮義廉恥”，在我國固有的道德，都把孝字列在重要地位；但時至今日，人思詭變，那些際會風雲炙手可熱的前進人物，往往把孝行視為舊禮教中的封建思想，予以輕視，甚至廢棄。實則天地大德曰生，生者莫不有其本；倘把“生我者父母”的根本恩德都忘記了，或否定了，那麼所謂20世紀刷新知識的文明人物，與愚蠢未開化的野蠻動物又有甚麼區別呢？

現在且撇開孝字，來講忠字。忠是忠君，封建思想看來更為濃厚；但在一般新人物，對忠於君，忠於帝國，或忠於主子，固然反對，若忠於他的黨，他的主義，他管轄下的人民 —— 即做人民的公僕，則一律認為是公德，並不加以反對。這樣再來反觀孝的思想，他們認為封建的，或者是指那些祇孝一人的父母，換言之，即孝自己個人的父母，若孝多人的父母，或孝於大眾，以大眾來做自己的父母，我看他們亦無甚麼反對的理由？如果這推測是對的，那麼佛教所言的孝，正可適應這種需求。因佛教的孝，不但孝一己的父母，更要孝一切眾生。佛教認為一切眾生都是我們自己的父母，我們應該為眾生服務，向眾生報恩。故本經中說地藏大士要度盡眾生，方成佛道，便是這種孝義。

世界之亂，亂於野蠻好鬥；家庭之壞，壞在無禮失德。故能重視孝道，從狹義的孝以孝自己的父母，先使家庭和樂；再從廣義的孝以孝一切人類，大家互相孝敬，使大家在愛敬和睦中過生活，那末自家庭以至社會、世界，都可走上寧靜和悅的道路，“世界和平”這個漂亮名詞，也不至於永遠是一種理想。

（四）學佛在行不光是說的

佛學，要學佛的福和慧。慧，是在多聞熏習、如理作意、如法思惟中得來的；福，是從廣修善行中得來的。今人愛好修福者，每多輕視修慧，把多看佛經、多寫佛學文章宣傳佛法，都評為“文字障”；而點慧聰利者，往往又撇棄修福，認為修福是愚夫愚婦的事，每每“嗤之以鼻”！返都有偏差，不算正見！今地藏經為一般人說法，亦多說積善培福之事，地藏大士就是一個標準修福的行者，他在經中說到他的福相莊嚴，就是從多劫度生修福中培植得來的。

從佛教眼光看來，修福的類型亦有不同：如凡夫人認為一切都是實有，故一修福，即貪着其身；二乘人知身虛幻而厭棄，灰心氓智，甚麼利人培福的事，他都敬謝不顧了；菩薩人則不同，雖知人生如夢，現實如幻，而不妨普為大眾，廣修福德，以莊嚴他的身土。但在這裡應要注意的，即因凡夫修福貪身愛果，故諸經中多斥之為人天有漏的福報，是不徹底不究竟的，叫學佛的人不要希罕它！然能解空理而深染空境的人，往往亦輕修福，以誦經禮佛等為多事，或譏為消極無用。殊不知在研經說理之暇，能以餘力修習福行，那是最好不過的，正是莊嚴身土的基本工作。故知善學大乘空理的固不當如凡夫之貪着和二乘之厭棄，尤不可一言福報，即譏為人天小果，認為不足取法。須知人天善福，為出世階梯，沒有基礎，如何能建空中樓閣呢？故地藏十輪經卷九云：“若但發心發誓願力，不由修行十善業道能得菩提般涅盤者，然無是事，所以者何？十善業道是世出世殊勝果報功德根本。”又說：“若不修行十善業道，設經十方佛土微塵數劫自號大乘，或說或聽，或但發心，或發誓願，終不能證菩提涅盤，亦不令他脫生死苦！”所以有時代意識者，說修學佛法，應從“人乘正法”做起，則本經所講積善培福之行，亦恰可以適應這種需求了。

（五）誠信受持必能獲得實用

佛法與普通一般宗教哲學不同的地方，是在佛教乃從果說因，而一般宗教哲學是由因說果。佛從自己實證的果地說出自己的親歷經瞼，祇要大家循此路徑善修勝因，便可保證你由因至果，達到佛位；而一般搞宗教哲學的人，自己還沒有親證其境，光是在理想的因中模擬將來的結果，根本還沒有親身體驗過，所以那個理想中的目標究竟好不好，對不對，是否可以達到，自己亦毫無把握，若要實行起來，便會感到太渺茫了！佛法則不然，若能如說實踐，便可獲得證驗的實效。此即為佛法的特異點，否則佛法與世法便無從區別。現在不講別的，祇講這地藏經，古來因讀誦、受持、供養、禮拜而獲得實際受用的人，真不知有多少。在宋人所撰的《地藏靈驗記》等，都可獲得確鑿的證據。平常說“百聞不如一見”，我們對許多靈跡如有懷疑，不能信受，自己最好能死心踏地做一番實驗工夫，見到個中真相，即使不須人說，自己也會起信，真如石琦大師說的“把手牽君行不得，為人自肯乃方親”。講者平時對這些因果報應以及甚麼菩薩靈驗的事跡，向來亦都淡然視之，漠不經意；但自從讀地藏經得到感應，始改變觀念，懺悔自新，對佛法說的因果事理，終不敢馬虎。現在就從這微誠中來寫這部講話，獻給我時南無本師地藏和尚，算是我圖報菩薩的恩德於萬一了！

二、泛論本經的一般情形

在未講本經正文之前，應要把本經的宗義，提綱挈領，來一個比較概要的敘述，使人先明瞭本經的大旨，有了一個明確的概念，然後在聽講或看閱全文，就容易得到實益。但本經的重要思想，是在揭發因果報應之理，與孝道思想，以及地藏菩薩的救世精神。在前章及後“本經的重要點”章中已略有涉及，現在不擬再從正面來作長篇大論的敘說，祇從側面來申說一番，以顯出本經的好處。

（一）一般民俗觀念的正謬

經中說地藏菩薩對我們娑婆世界的眾生，特別有緣，所以化度之事，非常地普遍和廣遠；尤其對我們中國的眾生，緣份更為深厚。我國自盛唐以來，普通社會一般的人士，莫不知有地藏菩薩；地藏菩薩這個名字，幾乎是像唐代詩人白居易的詩歌一樣，老嫗能解，孺子亦知。唯其能知能解的人太廣泛了，時間一久，習俗相沿，產生種種變化，對信仰地藏菩薩的真相，漸漸走樣，在民間反而被渲染了許多被人譏為迷迷信信的色彩。因此在講解本經前，順便略為解釋一下。

1）菩薩誕日種種舉動

每年農厲七月卅日，為地藏菩薩誕期，中國大江南北的人，差不多都知道的。在民間，每到誕期，各地人民有種種慶祝的儀式，表示紀念或敬意；但其中有的儀式，是不見經傳的，雖然他們的誠信是可取的，可是因所表現的行動有些近於愚蠢，就被一般的智識分子，譬為極端迷信。第一、即是每逢誕日，在住宅的前後左右，遍地插滿香燭。猜他們的意思，或認為地藏菩薩是在“地”裡“藏”着的，所以在地上插香燃燭，表示恭敬。如果地藏菩薩是藏在地裡的，那麼你燒香燃燭，豈不是要燒了他的黃袍紅衣和毘盧帽嗎？這點，他們卻沒有理會到。還有，如果遇着刮大風的夜晚，因燃燒香燭，不慎引起了火患，不但害了鄰居，甚至連自己的住宅也被燒了去，豈不是反為不美嗎？這點，他們亦沒有想到。第二、還有許多人家，每到誕期那晚，以盆盛諸穢水，貯藏不倒。這也是恭敬菩薩的表示，他們以為菩薩是住在地裡的，恐怕穢水倒濕了菩薩的衣袍，所以貯藏隔日；這樣也往往會招引家中不信菩薩的人的冷嘲熱諷。這兩種情形，在中國各地都有，極為普遍，地藏菩薩的威神之力，如果不是這樣地深入民間，哪裡會有這樣普遍的信奉？今日時代思潮前進，人民思想趨新，許多舊有的習慣舉動如不加改善，反而會引起他們的譏笑與斥責，加重他們的罪過，更為不美。故宣傳佛法的人，能就一般民眾舊有的信仰，有意識的加以改造，使之由感情趨入理智，那就更好了。

2）以地動為菩薩轉肩

在中國浙江省一帶，到現在還盛行着一種說法，即“地動是地藏菩薩的轉肩”。他們認為地藏菩薩救度地獄眾生，是挑着一個重擔，挑得辛苦了，透了一

口大氣，把擔子從左肩轉到右肩，所以地就動起來了。因此往往發生地動，他們就膜拜不止，表示感謝菩薩為眾生服務的辛苦。這誠意本來是很好的，可是從時代眼光看來，是會令人覺得可笑的！地動地震，有時是因火山爆發造成的，而且會燒死好多人，地藏菩薩豈不是也在被燒之列嗎？這點，他們亦沒有想到。地動的原因，在佛經裡有八種說法：一為地心為水所持，水因風動，故地亦動；其餘七種是因佛、菩薩、羅漢成道、或降魔、或涅盤時神力所動。所以若用地藏菩薩的威神力動去解釋地動，那亦是可以會通的。但這點，他們亦未想到，依科學家的地動說：地球為九大行星之一，它不但每日自轉一圈，還環繞着太陽運行。在地質學上說：地殼為一彈性物體，雖非地震，常有“微動”“脈動”“傾斜動”，時時無閑。甚麼緣故地殼會有彈性力？若依佛經解釋，即地心為水所持，水因風動，故見地殼有彈動，這樣去講解地動，或能使科學家同意；若要說地動是地藏菩薩挑擔子的轉肩，那不但科學家笑你，連普通一般有常識的人，都要笑你迷信了。

（二）佛說本經的緣起與動機

佛每說一部經，都有他的動機或緣起；換句話說，即是有目標的，不是隨隨便便毫無目的地亂說。若是隨便說，那就等同丈二詩人的無病呻吟了。所以佛平時說經，或有因人請教而說的，或有無人請教而自說的；不論請教或自說，都有重大的意義，絕不是像今人的講經，有許多是隨便敷衍局面的。那麼佛說本經的動機或緣起，又是怎樣的呢？

1）三種動機

關於佛說本經的動機，綜覽各處的記載，說佛為三事故，而昇忉利天宮說法：一、因佛的母親摩耶夫人，在佛誕生七日逝世，上昇忉利天宮。後來佛出家成道，說法度生，一直到年屆八十，快要涅盤，還未報答母恩；所以現在為報答母親鞠育劬勞的恩德，決上昇忉利為母說法，以了報恩的心願。二、佛一生說法四五十年，蓆不暇暖，法化鼎盛，頗有依賴許多天人的擁護，於他自己亦有恩德，故上忉利說法，亦是知恩報恩的意思。同時，佛滅度後，將來末世比丘修行，多障多魔，道業難成，亦須囑託天人盡力擁護行者，故有去忉利天走一趟，表示慰別的必要。現在我們修行用功的人，到功夫得力時，往往會發現許多魔來擾亂，同時天神亦出現衛護，驅令四散，就因為天人們，當說地藏經時，已接受了世尊的囑託。三、在本經忉利天宮品中說到，罪業眾生，六道輪迴，出苦無期，佛一生說法，將入涅盤，仍度脫不了，須要地藏菩薩繼起，負此度生責任，以待彌勒下生，龍華三會，同成佛道，故有說此一經之必要。

2）兩類緣由

有些法籍，說佛上忉利說法，有二種緣起：一說佛上忉利天宮為母說法，是為遮破六師外道的疑謗。自佛世時印度的六師外道，頗具勢力，受國王的尊重，得大臣的禮拜，好不威風；但自釋迦牟尼佛的學說昌明之後，六師之術，已如螢火之光，不能與佛的慧日爭輝鬥美，所以祇好吹毛求疵，借題發揮，希望藉此掩護自己的學說，挽回自己的名聞利養。他們說佛的壞話，造佛的謠言，自然多到不是現在所能盡講的，現在要講的，是他們責難瞿曇，說他出家，連自己的父母都不養，是一個忘恩負義的人，還談什麼高妙漂亮的佛法啦！這種懷疑，與我國不瞭解佛法的人，說出家是違背倫常的道理是一樣的。佛為破除這種人的疑謗，所以特上忉利天為母說地藏經，表示佛法不但要度現世的父母，且如地藏菩薩還要累世發願，救度先亡，報答親恩，則六師之胡說，就不攻自破了。一說佛上忉利為母說法，是要示範後世弟子，引起後世四眾弟子的報恩思想與行動，這的確亦是很重要的原因！因後世四眾弟子看到佛都上天度母，報答親恩，我們為佛弟子的，也應學習佛陀的作法，對報答父母養育之恩，不可馬虎。如果沒有這一着，後世的出家弟子，背親離俗，或因障緣，道業既修不成，親恩又棄養不顧，於情於理，都說不過去；那麼佛陀於此又不能不昇天講經，有所開示，有所標榜，有所警惕了。

3）一個原因

照本經忉利天宮品的意思，佛上忉利說法，是為宏揚地藏菩薩的救拔罪苦眾生的歷劫宏誓，並贊揚他的威神慈悲之力。所以說到聚集忉利天宮不可勝數的人天，都是地藏菩薩的化眾。那些眾生的數目到底有

多少？不但大智文殊自說“若以我神力，千劫測度，不能得知”；即連佛自己也說“我以佛眼觀故，猶不盡數”。至於同到地藏的“因地作何行、立何願，而能成就如是不思議事”？佛則說地藏菩薩證十地果位以來，已不知多少無量數劫，何況他在聲聞辟支佛地，更不知做了多少度生的事業。看佛如此推崇地藏菩薩具大功德智慧的意思，無非欲顯他自己在娑婆世界教化未了的事業，祇有付託這位菩薩，才算是“深慶得人”！因此他要上忉利天宮說地藏本願，這亦可說是重要的原因之一。

上面舉六種原因，是說明佛上忉利說法的所以。但佛發心上天說法，到底是自動的，抑是被動的呢？准觀佛三昧海經說是“父王白佛：自往忉利天，為母說法！佛言：當如輪王行法，問訊檀越”。而在增一阿含經裡，說佛是因帝釋尊者所請，上天為母說法的。帝釋說：“諸佛皆上昇忉利，為母說法，如來亦應為聖母說法！”“於是如來與千比丘，於安達羅國曲女城邊，上昇忉利，為母說法，以報生身之恩。”照上面多種原因研究，佛是自動發心為報母恩，上天說法；不過由外緣而助成之，所以看來似乎是被動的罷了。

（三）、本經在佛教中的地位

1）從情理上推究本經是大乘

有人問我：“你這次去澳門又是要講甚麼經？”我說：“有人請定，又是要講地藏經。”那人說：“這些小乘經，說些因果業報，有甚麼好講？”看他的語氣，好像有些蔑視地藏經！我卻不這樣想；我以為說因果業報的，不一定就是小乘經，難道大乘經中都沒有說因果業報的嗎？佛法是最重視因果，全部佛經不離談因果法，離因果而說佛法，恐怕沒有這個道理，何況信因果是信佛的第一條件，不信因果不算是信佛法，那麼，我們如何可以輕視因果業報呢？結果，他沒有話可說，因哪一部大乘經中，都不免要說因果業報之理，不過詳略不同、隱顯有別罷了。又，我以為小乘經，也不一定就沒有甚麼好講，如阿含經等一向被人輕視為小乘經，似乎不值一看，我們就不應該講它嗎？他亦沒有法子答覆我！因小乘阿含，為原始佛教的根本教義，後來大乘經典中有許多大好理論，都是從阿含經中蛻化出來的！因為印度佛教思想史的演變，曾經過三個時期：佛滅初期，是小顯大隱的佛教，即小乘盛行、大乘隱晦的時期，就是一般人認為原始根本佛教的時期；佛滅六七百年起，為第二期大顯小隱時期，即一般公認為大乘佛教發展的時期；佛滅千餘年，為密盛顯衰時期，即一般認為密宗流行、顯教衰微的時期。各期佛教的此伏彼起，此盛彼衰，是隨時代機宜、人事環境而演變，各自有其背景的；我們不能因為他祇說到這點，便否認了那點，或廣說那點，即否定這點，這都是不對的。譬如在小顯大隱時期所說的小乘經，我們便不能否定了這時期便沒有大乘佛教的思想，不過佛因說法的機宜與重點不同，在這時期就着重於此，便略於彼，縱及大乘，亦提而不論，所以在四阿含裡，我們便不能肯定沒有大乘思想，這是很明顯的推論。那末這部地藏經，即依你說是小乘經罷，也不見得便不談大乘佛法。本經說“我觀閻浮眾生，性識無定，為善為惡，遂境而生”；性識無定，善惡從心，這不是大乘賴耶緣起的說法嗎？何況地藏十輪經亦說：“一切諸法，從心所起，與心作相，和合而有，共生共滅，同無有住；以一切境界、但隨心所緣，念念相續故，而得住持，暫時為有者。”這雖說在別經，而同為地藏一人所說，亦足以證此為業從心生、罪性本空的緣起性空的大乘佛法。又本經說業感緣起，業緣無定，這不是大乘性空無相的佛法嗎？又因果業感之說，雖為小乘佛教所偏向，而大乘佛教豈不談因果業感的嗎？又如本經校施品所談，如果以平等心布施，布施一個最下賤的乞丐，他的功德等於布施恆河沙佛；這不是大乘佛法六度中的無相施、等心施嗎？誰敢說本經是小乘經呢？

2）從教相上判定本經是大乘

古來諸師講解本經，語焉不詳，而且以其多談因果報應的業感緣起，多數都判此經為小乘經。所以後來的人，就拾人遺唾，咬定本經是小乘經。又在藏經裡，把本經收在密部，大概亦以本經為後期佛教密乘興盛時代的產物吧！至清康熙間青蓮法師研究本經，別有心得，著有地藏科註與綸貫，依天臺教觀，判定此經以無上醍醐為教相。當時有人質問他：天臺判一代聖教為華嚴、阿含、方等、般若、法華涅盤為五

時，逐次配以乳味、酪味、生酥味、熟酥味、醍醐為五味；而前後四時，判味有定，凡不屬前後四時所攝的經典，如光明、勝鬘、大集、楞嚴等經，皆收歸中間四教並談的方等。今地藏既屬大乘，亦應判屬方等生酥味，何以判為醍醐呢？青師引據《佛祖統紀》中所引“佛昇忉利經”中語，以證明他的說法不錯。《紀》云：“(周穆王)五十三年壬申，佛先往忉利天，三月安居，遣文殊詣母所，暫屈禮敬三寶。摩耶夫人聞之，乳自流出，直至佛口，即與文殊俱至佛所。佛為說法，得須陀洹果。三月將盡，欲出涅盤，帝釋作三道寶階，佛與母別，大眾導從，下還祇園。”東湖大師曾加以說明：佛說本經前，曾說一部行法經。在行法經中佛說：“卻後三月，我當涅盤。”則知說行法經，在周穆王五十二年辛未十一月望日。前佛昇忉利經既說“佛先往忉利天，三月安居”，則知說行法經畢，接說本經圓滿，在次年二月十四日下閻浮提，十五日入涅盤，正合“卻後三月”之數，將同時亦合涅盤經謂“二月十五日，將入涅盤”之語。由此證知本經是說在涅盤經之前、法華經之後，那麼判歸醍醐上味，亦是確當的。既是醍醐，味同法華涅盤，則本經在全部佛經中，處在何等重要的地位，我們亦可以推知了。

（四）本經與佛教的倫理思想

1）佛教的倫理

倫理，即人倫道德之理。故研究此人倫道德的學說，也叫做倫理學。倫理學以闡明人倫道德的理法為旨趣，大要分為理論的倫理學和實踐的倫理學：前者是說明倫理學的根本原理；後者是研究其實踐的作用，即各階層種種不同的道德修養法，如商業道德、教育道德、宗教道德等等。平常不瞭解佛法的人，多以為佛教是廣談玄理為出世的，不近世間倫理，似乎與世間人群沒有甚麼關係。殊不知佛出人間，示人以範，佛法全以人生為本位的。佛在增一阿含經說：“我身生於人間，長於人間，於人間得佛。”故佛法雖廣談十方，而着重此土；雖詳言三世，而着重現實；雖縱論六道，而着重人類，且全以人道為說法的對象，以人道為中心而言昇沉進退。這樣看來，佛教自然是人生改進的最圓滿的倫理學；其在理論的倫理學，有大乘重心法為戒體而分析善惡的動機；有小乘重色法為戒體而判別善惡的結果。不論是動機或結果，都是倫理思想產生的根源。其在實踐的倫理學，則在小乘有五戒十善，在大乘有四攝六度。五戒近於五常，而說理過之，為人倫的基本道德。十善，更為人本的善法，而為出世的階梯。四攝六度雖屬出世的勝行，仍為改善人類，增進人類修養，圓滿人格的最高無上目的倫理學。

2）佛教的倫常

再由倫理轉到倫常來講；世間眼光淺短的人，往往以為佛法既不近倫理，更不合倫常。他們說：父子有親，君臣有義，夫婦有別，兄弟有序，朋友有信，這叫做倫常；佛教的僧人既離親出家，君臣不顧，婚嫁事斷，骨肉分散，朋友絕交，還談得到倫常嗎？這都是從表面上，用淺薄的眼光來觀察佛教，隨便輕率地加以批評。其實佛教最注重報答四恩 —— 父母養育恩，師長教導恩，國王水土恩，眾生護助恩 —— 這是佛教弟子朝夕勤修的主要課題。這報恩倫理的義理很廣泛，不光是自己的父母，還把一切人類與我有恩德的，都包括在報恩之範圍內。現在再引出佛說的幾部經來看看，便知道佛教對於倫常是怎樣地重視：

A. 善生經，佛為羅閱祇城的善生長者子。說他拜六方神明空洞不切現實，乃教依佛教改善人生禮拜六方聖賢的方法：禮東方如父母，禮南方如師長，禮西方如妻婦，禮北方如親黨，禮下方如僮僕，禮上方如宗教師。對於父子師徒等的彼此互敬，較之儒家的“潔矩之道”，還要切實。

B. 孛經，是佛在舍衛國祇樹給孤獨園，為波斯匿王說一個梵志名孛的故事。內中孛向藍達國王說了修身、交友、敬師、待妻、親賢臣、遠小人、齊家、治國、平天下的大道理，完全是世間法中最優良的倫常理則。

C. 玉耶經，是佛為須達長者的媳婦玉耶小姐說的如何事奉翁姑、親近夫婿的倫常之道。內有五善，三惡、七輩婦女法、優婆夷十戒等，可以比之我國的禮記內則篇。

D. 梵網經中以孝為戒，不孝親即不足以言戒。

E. 四十二章經說：“人事天地鬼神，不如孝其親矣，二親最神也！”

F. 雜寶藏經說：“若有人欲得梵天王在家中者，能孝養父母，梵天王即在家中；欲使帝釋在家中者，能孝養父母，即帝釋在家中；欲得一切天神在家中者，但供養父母，當知一切天神即在家中；乃至若欲供養諸聖賢及佛，但供養父母，諸聖賢及佛，即在家中。”不過出家比丘，為專心清淨，道業成就，故暫時辭親學道，非拋棄父母等不顧，亦非絕天倫常之情理。試再一論世間孝行與出世孝行之暫時性與永遠性、徹底與不徹底，就可知道佛教的人生倫理，才是人生最高尚的倫理。

3）世出世間孝思之比較

人類孝道的思想和行孝的行為，應該是順乎天然的本性而來的；尤其是在文明之國、禮儀之邦的中國人，對於行孝的史蹟，斑斑可考，有很多行孝的掌故更是動人。故曾子曾說：“夫孝，推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。”西竺云：“西竺遠在流沙外，去中國不知其幾萬里，而竺氏之為教，以無相為宗，以空諸所有為諦；獨所云孝者，世出世間，俱不能廢，是所謂此心同此理同也。”此因孝道為人生建立的根本，所謂“人生在世父母始”；沒有父母，那裡會有人類？則不論其為世間或出世間，孝行之道，又豈可不論！烏鴉有反哺之情，人無報德之心，則與禽獸不同者幾希！甚至或不如禽獸了！但平常許多人都誤會和尚出家，不要父母，等同古時墨子的“無父無君”，或如現在第三國際之“不要爸爸，不要媽媽”；實則大謬不然，佛教決不是那麼一回事！先說世間的孝道罷，詩經所謂“哀哀父母，生我劬勞，欲報之恩，昊天罔極！”或“晨昏定省，福祿侍養”；或“生事之以禮，死祭之以禮，葬之以禮。”這是從子女對父母應盡的孝行；至父母所望於兒子的，所渭“積穀防饑，養子防老”；或“不孝有三，無後為大”。福祿侍養，生子繼嗣，固然是應作的；但惡逆之子，做了貪官污吏，冒犯國法，弄到“滿門抄斬”，“九族誅滅”，那又是如何呢？或生了敗家子，連祖宗三代九族財產都敗得精光，結果不善而終，族嗣依舊斷絕，那又怎麼辦呢？反觀佛教所講的孝道，便不是這樣淺薄短視的，僅僅顧到眼前的一剎那！他是要使父母獲得永遠的快樂，才算是孝行的成全。蓮池大師說：“父母恩重，過於山丘，五鼎三牲未足酬；親得離塵垢，子道方成就！”“大孝釋迦尊，累劫報親恩。”可見得眼前為父母作暫時的打算，即使“五鼎三牲”，又何以酬父母的大德呢？真能報父母的恩德，要在自己道業成就，度脫父母超越苦海，轉生樂土，才算是永固的徹底的孝。又佛教的孝道，亦可分三種來說：一人天乘的孝道，注重孝養父母現生的福報；二小乘人的孝道，度親族脫離苦海；三菩薩乘的孝道，普度一切眾生（包括三世父母在內），離苦得樂，同成佛道。這樣來比較一下：世間人的孝道，是狹義的，現世的，短視的，暫時的，不徹底的，如不善游水的兒子，想救沉溺中的父母，力所難及，或二俱陷溺；出世間人的孝道，是廣義的，三世的，遠矚的，永久的，徹底的，如善於游水的兒子，或善於撐船的兒子，可救父母於沉溺，易如反掌。這就是世間孝與出世間孝，不同說法的地方。所謂“人而不孝父母，不足以為人；孝而不了死，不足以為孝”，正道出了在家行孝與出家行孝不同的道理。

4）本經的孝道思想

本經所講的孝道又是怎樣呢？李宗鄴序本經科注云：“佛昇忉利為母說法，復召地藏大士永為幽冥教主，為世人有親者，皆得報本薦案，咸登極樂，輒掩卷欷歔曰：此即吾儒之孝經也！世人漫不加察，而以因果視之，謬矣！夫吾儒之所謂孝者，上則博冠誥之榮，下則覓甘肥之奉，此外則寂寂無聞，較之釋氏急於成己而即以成親者，奚啻霄壤！”這些話裡，已顯示此經實為佛門之孝經。的確，不說別的，祇說婆羅門女為憶念母親，弄得自己“舉身自撲，支節皆損，左右扶持，良久方蘇”；做光目女時，又是為救母親，“哽咽悲啼”，“涕淚號泣”，孝思感佛，語不勝情，真是感天地而泣鬼神了。在經中菩薩多次現女子身，發願救度眾生，多由孝順母親之故，因母為“悲母”，鞠育兒女，劬勞勤苦，十月懷胎，三年乳哺，為小兒費熬苦心，尤屬世所難能。又母女天性相關，故菩薩多世皆示女人，救度母親，這與學佛婦

女，關係深切，亦足以為學佛婦女的典範。但在此，大家還要注意：地藏菩薩不但愛他的媽媽，也愛他的爸爸，且愛一切眾生，故每次發大誓願都要度盡一切罪苦眾生，這因為一切眾生，都是菩薩的父母。梵網經說：“一切男人是我父，一切女人是我母，我生生莫不從之受生。”既一切眾生，輾轉輪迴，都曾做過我的父母，所以要“眾生度盡，方證菩提，地獄未空，誓不成佛”。這樣，佛教的孝道思想，報恩主義，從本經地藏菩薩由孝自己的父母，推而孝一切人的父母；由孝一切人的父母而孝一切眾生；不單人類的眾生，而且遍及三途六道一切的眾生。談孝道至此，可謂“嘆觀止矣”！試想世間一切的宗教學說，其不談孝道的不提，其談孝道的，無論如何好法，都不能比佛法這種似浩海煙瀚、茫無際岸、廣大無邊的孝道思想了。

三、地藏菩薩的名義

我們在未瞭解全經之前，對地藏菩薩的名義，先要認識清楚！前章說到一般民俗錯覺的思想，就因他們沒有瞭解地藏菩薩的名義，以致引起許多不大正確的謬解。

地藏二字為別名，即別於其他菩薩，為各自不同的名稱。菩薩二字為通名，不但地藏可稱菩薩，文殊普賢、觀音勢至皆可稱為菩薩，乃至一切發心學佛的人，都可稱為菩薩，不過是學佛程度淺深、功用有別罷了。現在先來講通名的菩薩。菩薩的菩，是菩提之略；薩，亦是薩埵之省：故具名應云“菩提薩埵”。菩提譯覺，亦譯智；覺對迷言，智對愚說。薩埵義譯有情，亦譯眾生。合言之，即“覺悟的有情”或“覺悟的眾生”。因為凡是稱得上菩薩的人，須具三種資格：1）能自覺，不同一般凡夫，迷而不覺；2）能覺他，即先覺覺後覺，先知知後知的意思；3）覺自能上求菩提，勇修佛道，覺他能下化眾生，普度迷情。智悲具足，自他兼濟，這樣一個沉毅勇敢、悲天憫世的人，才叫做菩薩。至於那些泥塑木雕的偶像，就算是菩薩，也祇不過是代表菩薩的形象而已。

地藏二字，梵音為“乞叉底蘗沙”，或“叉底俱舍”又底譯地，俱舍譯藏。地藏為義譯，綜釋如下。

（一）以大地喻大德

地本一物，能容無量萬物，功用至大，故科註說地“為四大之首，居五行之中，元氣所生，萬物之祖。其卦為坤，其德為母。”在儒書周易中說：“至哉坤元，萬物資生；含弘光大，品物咸享；體用黃厚，德大難名；所以能持、能育、能栽、能生。”此為地之四德，用以喻菩薩十地，地地皆能持諸智德，培育聖行，荷載眾生，能生種種德用。今依地藏十輪經及本經來解釋這地之四德，更為明白。1）十輪經云：“此善男子（地藏），曾過無量無數大劫，於無量無數佛世尊所，發大精進，堅固誓願；由此願力為欲成熟諸有情故，常普住持一切大地。”這即是“住持德”，言地藏菩薩為成熟一切眾生，如大地普持一切生物。2）經又云：“常普持一切種籽，能令大地一切草木根鬚、芽莖枝葉花果，皆悉生長。”這即是“生長德”，言菩薩於眾生，能以法水沐其心垢，以智光照其淨芽，而生長眾生的法身慧命。3）又云：“譬如大地，一切種籽，樹山稼穡，地身眾生之所依；此善男子亦復如是，一切殊妙菩提分法之所依止。良由菩薩於不可說無量數劫來，散影分身，放光說法，恆處幽冥界內，常教六道眾生，或已成佛，或久階真因，或住聲聞緣覺，或在天上人間。”此為“培育德”，言菩薩常以四攝、六度、七覺支、八正道，教化三途六道、天上人間的眾生，為一切眾生做所依止。4）本經分身集會品與囑累人天品皆說：“唯願世尊，不以為慮！未來世中若善男子善女人於佛法中一念恭敬，我亦百千方便，度脫是人，於生死中速得解脫；何況聞諸善事，念念修行，自然於無上道，永不退轉。”此即能載眾生的“荷負德”。佛令此娑婆世界至彌勒出世已來未成佛的眾生，都囑地藏大士包辦救度，而大士毫無倦勤，一肩承當，足見他為眾生服勞之勤勇，所謂“欲為諸佛龍象，先作眾生馬牛”，故以大地來喻菩薩的智德，真是形容得恰到好處了。

（二）借庫藏顯秘藏

地藏的地字固屬於喻，即藏字亦以喻立名。如世間有庫藏、寶藏、伏藏、秘藏，用以喻佛法的法身、

般若、解脫的三德秘藏。世間庫藏，儲藏金銀寶物，一旦主人受難，可為贖罪贖命之用，或遇饑荒餓殍之世，便可散為救濟貧窮之用。以合佛法來講：一喻菩薩與眾生各具三德秘藏，而眾生迷昧，不解不知，如寶藏之隱伏，尚待開發；今地藏菩薩，正有助成眾生開發自家寶藏的大力。二喻菩薩已做過掘發的工夫，打開功德寶藏，正可利濟失德的眾生。三喻眾生妄動，六賊猖狂，無明暗覆，長劫沉淪，不知衣裡明珠，常住妙寶，向外馳求，流浪忘返；今菩薩出此三德秘藏，贖諸眾生的法身慧命，故以藏為喻。地藏十輪經謂：“又以菩薩欲來，則眾會手中，各現如意珠、雨寶放光，見十方土。”又說：當時在會的大眾，當菩薩從他方來集，各見其身，地大增強，堅重難舉。此因大士向來度生，多以大地為所觀境，觀此大地含藏諸物，亦似吾人性地所含的三德秘藏；而即從日常教化生活，於地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天的事相中，而證此常住秘密之如來藏性的真理，故得名地藏。故十輪經又云：“如是大士，成就如是不可思議諸功德法，是諸殊勝功德伏藏，是諸解脫出處。所以者何？地藏菩薩利益安樂一切有情，所願滿足，如如意珠，亦如伏藏。如是大士為欲成熟諸有情故，久住堅固大願大悲，勇猛精進，過諸菩薩。”這亦是顯菩薩得名地藏的原因。

（三）指心地為寶藏

佛法的發揮，最注重一個心字，所謂法不離心，心外無法。起信論云：“心生則種種法生，心滅則種種法滅。”宗鏡錄云：“以一宗為心，照萬物如鏡。”此正顯心地光明，容涵萬象，則知心珠智寶，具於一心。所謂“百千妙門，不離方寸，河沙功德，盡在心源”。故若以地來喻心，則心地正如寶藏，所有妙德，皆具於此。又學佛修行，首重發明心地，故禪德謂“明心見性，立地成佛”，“遠磨西來一字，全憑心地用功夫”。六祖惠能，亦以悟明心地，而說：“何期自性，本來清淨；何期自性，本不動搖；何期自性，本是具足；何期自性，本不生滅：何期自性，能生萬法。”此在悟明心地，故能顯出萬法。楞嚴經中的持地菩薩，欲平道路，以待毗舍如來。毗舍如來既到，地路仍未填平，心感慚愧，淚流於面，佛乃摩頂慰渝之：“善男子！當平心地，則世界地一切皆平！”此即從自己心地改造起，心地未得清淨，想把外界的地填平到清淨莊嚴，那是辦不到的！地藏十輪經亦說：“心如大地，能安一心，以故佛說於諸力中，心力為大。”又經云：“若人識得心，大地無寸土。”內心外地，是相對的境界；心識地亡，即落於絕對的妙境了。今地藏菩薩，已果證十地，當他的無分別智現在前時，智境雙亡，物我一如，心與地已打成一片，所以以之為心地寶藏，應化眾生，受用無窮，也是實至名歸，名副其實了。

（四）從住從孝得名

古人經註中亦說，菩薩因常住地獄，度脫眾生，所以亦得名地藏 —— 即藏身地獄中之意，如阿彌陀佛之法界藏身。前面說的，一般民俗誤會地藏菩薩住在地下，故在菩薩誕日，不將污水倒地，表示敬意，照此釋名看來，這亦是有道理的；但若恐潑水污地藏菩薩的黃袍和紅衣而貯之不倒，那是大笑煞人了。從菩薩住地獄，可以得名地藏；則從菩薩廣行孝道，亦可得名地藏，故經註云：“昔婆羅門女，由廣行孝道成地藏之身，是故孝行，置之而塞乎天地，敷之而橫於四海，施之後世而無朝夕，放之東海而皆準則。上自王臣，下至庶民，貴賤雖殊，行孝一等，如地為萬物之所依止，如藏為萬人之所受用，萬人萬物雖多，而為地為藏則一，故知地藏之名，全由孝行之目。”這樣解釋地藏，亦是很有意義。

四、地藏菩薩的本願

這部經叫做“地藏菩薩本願經”，可見本願二字，在本經中，是佔有重要的位置，因本經以闡揚菩薩願力為張本，其他的豎說橫說，左說右說，都不過是用來陪襯本願罷了。所以在如來贊嘆品末，普廣菩薩問起本經應以何名？“佛告普廣，此經有三名：一名地藏本願，亦名地藏本行，亦名地藏本誓力經。”雖然有三個名字，而今獨標本願者，以本誓本行，要以本願為重心；因願屬思想方面的立志，志願的目標既立，就使行為上的行有所根據，然後行起來，才會

發生力量。故祇立本願之名，已概攝了本行本力；此亦見得本願之重要。

（一）通願與別願

佛弟子學佛，必須立信，立願，立行；這是天經地義的道理。而使信之與行，能成為堅信與力行，達到理想希望中的目標，則尤着重於立願；這亦是天經地義的道理；所謂“福德如牛，願如御者”，第一章中已有說及。願在各經中說，有通願與別願。1）通願，即每個佛弟子在理想願望中所共同照做的事業，如“眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。”這四件事，是學佛的共同綱領，或共同目標，誰都要遵行的；不能遵行，就不夠資格說學佛。這四種願，是緣苦、集、道、滅的四諦境而發生的：見眾生苦多，故誓要救度；見煩惱集多，故誓要斷除；見法門道廣，故誓要學盡；見佛道無上，故誓要取證。不但自度、自斷、自學、自證，且使他度、他斷、他學、他證，所以叫做“四大誓願”，是每個佛弟子，都應要共同學習的！2)別願，即每個學佛者，因自己研究、學習佛法的心得與志趣不同，就從通願中而自立別願。如釋迦佛因地五百願，彌沱佛因地四十八願，普賢十大願王，觀音的尋聲救苦，處處現身，現在地藏的“眾生度盡，方證菩提，地獄未空，誓不成佛”，都成了各各不同的別願。雖然這些菩薩的願，亦可通於其他菩薩的；而以其注意力特重此點，因此點而著名，所以也就成為他們的別願了。

（二）地藏的本願

地藏菩薩從本因地以來，已力度脫一切眾生，發過很多很多的大願，故本經說他是“纍劫重誓”。他多生多世以來，從行為上表現出許多度苦的事業，都是根據他所發的願而來的。以此誓願為張本，而付之身體力行的實踐，一生做不了，就再來一生，再生做未完，又來一生，因此生生世世，服各與犧牲無窮，這種耐煩忍勞的精神，唯有利他忘我的菩薩才能做到。試問普通的凡夫，對於自己所要做的事業，有幾個能堅持到底？又菩薩的發願做事，也不同我們凡夫一樣，現在才發才做，是過去早已在發在做的，所以說為“本願”。

1）為長者子時發願

忉利天宮品說：“地藏菩薩於過去久遠不可說劫前，身為大長者子。時世有佛，號曰‘師子奮迅具足萬行如來’。時長者子，見佛相好，千福莊嚴，因問彼佛：“作何行願，而得此相？”時佛告言：“欲證此身，當須久遠度脫一切受苦眾生！”時長者子，因發願言：“我今盡未來際不可計劫，為是罪苦六道眾生，廣設方便，盡令解脫，而我自身，方成佛道。”這長者子，就是地藏的前身，由發如此大願，故到今日，眾生猶未度盡。但這願中，闡明佛的相好莊嚴，是因廣度眾生、培植福德而來的；那末告訴現在學佛的婦女或男子吧：你們覺得自己今生生得醜陋，有欠漂亮，想來生相貌漂亮亦不遲，就請你學學師子奮迅具足萬行如來，學學地藏菩薩多度點眾生吧！這才是使自己相貌莊嚴的上乘方法，祇以好花供佛以求相貌漂亮，那是下乘的方法了。

2）為婆羅門女時發願

忉利品中又說：“又於過去不可思議阿僧祇劫，時世有佛，號曰‘覺華定自在王如來’。時有婆羅門女，宿福深厚，眾所欽敬，行住坐臥，諸天衛護。其母信邪，常輕三寶。是時聖女廣設方便，勸誘其母(信佛)，令生正見；而此女母未全生信，不久命終，魂神墮在無間地獄。時婆羅門女知母在世不信因果，計當隨業，必墮惡趣。”遂賣家宅，廣求香花及諸淨品供佛，志誠懇禱，涕淚悲泣，感佛空中現告見母方法。時“婆羅門女聞此聲已，舉身自撲，支節皆損，左右扶持，良久方蘇。”以憶母故，歸舍即端坐念覺華定自在王如來，經一日一夜，忽見自己身到大鐵圍山西面第一重海邊，見諸惡鬼驅使罪人受苦的情形，以念佛力故，無有恐懼，並得無毒鬼王告以“願聖者卻返本處，無至憂憶悲戀！悅帝利（即聖女之母）罪女，生天已來，經今三日，云承孝順之子，為母設供修福，布施覺華定自在王如來塔寺，非唯菩薩之母，得脫地獄，應是無間罪人，此日悉得受樂，俱同生訖。”婆羅門女，尋如夢歸，悟此事已，感之至深，遂發願言：“願我盡未來劫，應有罪苦眾生，廣設方便，使令解脫！”此婆羅門女，是地藏前身；無毒鬼王，即今日在忉利聞法的財首菩薩。

3）為小國王時發願

在閻浮眾生業感品中說：過去有佛名叫“一切智成就如來”，未出家時，為小國王，與一鄰國王為友，同行十善，饒益眾生。其鄰國內，所有人民，多造眾惡，二王議計，廣設方便。一王發願：“早成佛道，當度是輩，令使無餘！”一王發願：“若不先度罪苦，令是安樂，得至菩提，我終未願成佛！”發願先成佛後度生的，就是過去的一切智成就如來；發願先度生後成佛的，就是現在的地藏菩薩。為使眾生得樂，忍教自己受苦，地藏大士所以偉大，就在這點；我們所以要崇拜他，也即是崇拜他這點！

4）為光目女時發願

閻浮眾生業感品又說：過去有佛出世，名“清淨蓮華目如來”。彼時有一羅漢教化，遇光目女，設食供養。齋畢，羅漢問她有何所求？女謂欲見已故之母。羅漢入定，觀見其母墮在惡趣，受極大苦，求救甚切；問其母在生造何罪業，而至於此？女謂：“我母所習，唯好食噉魚鱉之屬。所食魚鱉，多食其子，或炒或煮，恣情食噉，計其命數，千萬復倍。尊者慈湣！如何哀救？”羅漢教她念清淨蓮花目如來的聖號，並塑畫形像供養。由於恭敬悲泣，夜夢見金佛，告以“汝母不久，當生汝家，才覺饑寒，即當言說……”其後家內，婢生一子，未滿三日，而乃言說，稽首悲泣，告於光目：“生死業緣，果報自受！吾是汝母，久處暗冥，自別汝來，累墮大地獄；蒙汝福為，方得受生，為下賤人，又復短命，壽年十三，更落惡道，汝有何計，令吾脫免。”光目聞說，知母無疑，哽咽悲泣，而白婢子：“既是我母，合知本罪，作何行業，墮於惡道？”婢子答言：“以殺害、譭罵二業受報；若非蒙福，救拔吾難，以是業故，未合解脫。”光目問言：“地獄罪報，其事云何？”婢子答言：“罪苦之事，不忍稱說，百千歲中，卒白難竟！”光目聞已，啼淚號泣，而白空界：“願我之母，永脫地獄，畢十三歲，更無重罪，及歷惡道！十方諸佛，慈哀湣我，聽我為母所發廣大誓願；若得我母永離三塗，及斯下賤，乃至女人之身，永劫不受者，願我自今日後，對清淨蓮華目如來像前，卻後百千萬億劫中，應有世界，所有地獄，及三惡道，諸罪苦眾生，誓願救拔，令離地獄惡趣、畜生、餓鬼等！如是罪報等人盡成佛竟，我然後方成正覺！”從孝女的心聲裡，亦反映出世間母愛的偉大！如果不是母女天性相關，平時愛護至切，雖是菩薩的願力使然，恐亦難得如此悲切。又菩薩多世轉女人身、化身女人，可說與婦女界特別有緣。這裡，請學佛的婦女們要特別推行孝道，要做法地藏菩薩，向菩薩學習與看齊！

（三）諸聖願力的比較

諸佛菩薩出現於世，濟世度人，各有願力，如所周知的：菩薩裡面有文殊、普賢、觀音、彌勒等；佛裡面如彌陀，葯師等，哪一位沒有普度眾生的大願呢？不過願力之大，與緣力之大，亦極有關係；因這些在此界著名的佛和菩薩，和此界的眾生特別有緣，感眾生沉淪六道，長夜受苦，需要度脫，所以發的願力亦特別大。何況十方佛土，都是微妙莊嚴，獨我釋迦此土，五濁惡世，荊棘丘陵，諸多不平，牛屎馬糞，諸多臭穢，而佛為化剛強眾生，堪忍於此，不惜“脫舍那珍御之服，着丈六弊垢之衣”；諸大菩薩為擁護道場，亦不借捨尊就劣，與眾和光同坐；尤以地藏菩薩，不但示現於此五濁惡世，反要在刀山劍樹、鑊湯爐火中赴湯蹈火救濟罪苦眾生，這在我們凡情看來，其犧牲救苦的精神，自較諸聖為勝了。故本經云：“是地藏菩薩於閻浮提有大因緣，如文殊普賢觀音彌勒，亦化百千身形度於六道，其願尚有畢竟；是地藏菩薩教化六道一切眾生，所發誓願劫數，如千百億恆河沙。”諸菩薩願力“尚有畢竟”，而此菩薩願力如恆河之沙，數之不盡，則自以此菩薩為勝。這是我佛親口說的，不容我們不信！況且從本經中看菩薩為度脫罪苦，而自甘受苦的志願和態度，則知贏得“大願地藏”的專名美號，雖華藏世界願如雲海重重無盡的聖者普賢，亦不與之相頡頏，決不是偶然的一回事了！因修行度生最難得是在穢土，尤其是在地獄中；在淨土，一切生活自在快樂，修行度生，也算不得甚麼稀奇了！

復次，占察因果業報經亦云：“地藏菩薩於此世界所有化業，唯除遍吉、觀音等，諸大菩薩皆不能及！以是菩薩本願誓力，速滿眾生一切所求，能滅眾生一切重罪，除諸障礙，現得安隱。”這裡則說地藏

菩薩在娑婆世界的教化事業，除了普賢與觀音可以和他相交手外，其他的一切聖者，皆瞠乎其後了。

再次，大集地藏十輪經中亦云：“假使有人，於其彌勒及妙吉祥，並觀自在普賢之類而為上首，殑伽沙等諸大菩薩摩訶薩所，於百劫中至心皈依、稱名、念誦、禮拜、供養，求諸所願，不如人於一食頃，至心皈依、稱名、念誦、禮拜、供養地藏菩薩，求諸所願，速得滿足！”這節經文，更把地藏菩薩贊得不可復贊，但在這裡面卻發生了一個很大的問題，如不加以會通，不信的人，必以為佛的思想矛盾，不肯接受。這是怎樣說的呢？因這裡說有人於百千劫的長時間中禮念其他菩薩的功德，不及於一食頃禮念地藏菩薩的功德；而在觀音普門品等經中，亦有說到於百千個劫中禮供其他菩薩，不及禮供觀音菩薩等一食頃的功德。在普門品即有此類相似的文字，如云：“無盡意！若有人受持六十二億恆河沙菩薩名字，復盡形供養飲食、衣服、臥具，醫藥，於汝意云何？是善男子善女人功德多否？無盡意言：甚多！世尊。佛言：若復有人受持觀世音菩薩名號，乃至一時禮拜供養，是二人福，正等無異，於百千萬億劫，不可窮盡。”這是說有人盡形禮念六十二億菩薩，而功德與禮念觀音菩薩一時一刻相等。有人解釋六十二億是指權乘菩薩，觀音是果後施化菩薩，故時間有長短，功德無大小，如真金一兩，勝氈華千觔，摩尼一粒，等海寶千群，這是有道理的；但觀音彌勒文殊普賢等也都是果後施化的菩薩，為甚麼亦不及果後一樣施化的地藏呢？這依我的揣測，不外兩個意思：1）菩薩功德平等，原無高下，而願力與緣力不同，故有時偏贊一位。2）說法隨機，各據勝點。在此場合，於此機為勝，故偏贊此位菩薩；在彼場合，於彼機為勝，故又偏贊彼位菩薩。如此觀來，我佛說法，大權善巧，豈有前後思想矛盾之謬？況法無定法，契理契機，即為妙法；如自不善思惟，觸處成滯，則妙法成毒藥了。

（四）地藏菩薩與目連尊者

地藏菩薩和目連尊者，在釋迦佛法中，一個以孝女著名，一個以孝子著名；而地藏經與盂蘭盆經，也都成了佛門的孝經。但這兩位聖者是否有相同或相異的地方呢？自然有的，如兩者沒有關係，談他作甚呢？何況不拿別的聖者來比說，但拿目連來比說，自然他與地藏有些瓜葛了。

1）兩者相同之點

現在先說兩位聖者的相同之點：第一孝道相同，同為佛門弟子，所修的都是出世的孝道，比世間的孝行，更為徹底，而且還同是在釋迦佛法中以現比丘相度世的。第二動機相似，同為救度罪母，而發大願。地藏救母的幾種因由，前已說過，今單說目連救母的因緣，又是怎麼產生的呢？目連出家修道，得六神通，即以道眼向上一看，看見其父生忉利天上，享受天福，甚為歡喜；又向下看，見其母親因在生慳貪多惡，死墮餓鬼道中，受飢餓大苦。目連即以神力化飯送食，誰知飯將入口，化為火炭，燒得其母幾乎焦頭爛舌。目連失聲大叫，悲泣歸來，求佛救度。佛說：“汝母罪根深結，非汝一人力所奈何，須待七月十五僧自恣日，十方聖眾，多得道者，汝具百味寶飯，供養聖眾，獲福百倍，不但令母得救，七世父母也都能超脫。”這種救母情形，與地藏菩薩豈非大旨相同麼？第三法事相同，即今人每到七月，以為地藏聖誕，又以目連度母，廣作功德，濟度先靈；但這在供佛齋僧，修福度親上講是對的；若以施鬼神食，建盂蘭大齋之會，那就錯了！蘭盆緣起在目連，因律制修僧，自四月十五起，結夏安居，至七月十五律制修僧解夏自恣，九旬修學期滿，得道者多，供之獲福百倍，非施食鬼神可比。施食緣起在阿難林間入定，夜見鬼王，由是修法救濟，固不限於七月十五日。又七月十五與地藏聖誕在卅日亦沒有關係，且地藏經中也祇說人死七七期中，廣修功德，利益存亡，並沒有說到一定要在七月做功德。故知這些都是後來的人自作聰明杜撰的。第四陋習相同，即指民間因信奉既久，發生許多變相的、跡近迷信色彩的舉動，如每到七月，幾乎家家鬧鬼，燒了許許多多的紙紮金銀、元寶銀錠。最怪的，廣東人還有一種叫做燒紅綠真衣，即裁好五顏六色的紅綠紙衣，很認真，要尺寸合度，差了一點似乎就不靈了，製好放在鐵籠裡，化成紙灰，始與鬼魂有效云云。這種謬妄的舉動，與上面說的污水會倒濕地藏菩薩的袈裟海青一樣可笑！在七月多作功德，超薦亡靈，是附會七月

十五僧自恣日供齋培福之說而來，已是離題很遠；而燒元寶銀錠、紅綠真衣，這些跡近迷信的說法，在盂蘭盆經與地藏經中找遍也沒有隻字的記載！可見民間陋習，有許多迷信色彩很濃厚的，都與佛教毫無關係，是那些好奇喜異的人自己從疑神疑鬼中杜撰出來的。

2）兩者各異之處

地藏與目連各異之處，很明顯的：第一是大小有別，雖同現比丘僧相，而一是菩薩，一是羅漢，道行深淺不同，化度功用亦有大小差別。第二願力不同：目連為救今生之母，求佛建設盂蘭盆供，目的為度他自己的母親，即照盂蘭經中說，至多亦不過超度七世父母而已。這與報恩經說的“我今身肉，供養父母，願我父母，當得餘福！發是願已，天地大動，日無精光”的迦拏剜肉供親一樣，都指救現世的父母，和地藏的累劫弘誓，盡未來際，廣度罪苦眾生，自然有不同的地方了。第三，其它神通、智慧、化業、功德等不同的地方亦多，與今無關，不復多述了。

五、地藏菩薩的示蹟

每一個佛興世來化度眾生，必有許多聖者出現擁護道場，所謂廣一佛出世，千佛扶持”，正如“牡丹雖好，須仗綠葉扶持”，有一樣的意義。因此釋尊出世說法，也有許多聖者跟蹤他、侍從他、擁護他。平常說佛講經時候，多有四眾在座：常隨眾，當機眾，影響眾，結緣眾。常隨眾、當機眾，都屬比丘，亦有大心凡夫。結緣眾，是普通大眾隨喜法合的。影響眾，多屬菩薩、古佛或菩薩大悲再來，一以助佛道場，一以廣度眾生。現在地藏菩薩，就屬於釋迦佛法中的影響眾。所以本經中曾以三千大千世界的草木叢林、山石微塵碎為恆河沙劫數的時間為喻，而說地藏菩薩證十地果位已來，千倍多於上喻，何況他在聲聞辟支佛地？即如果連做聲聞辟支佛時都計算起來，那時間就更長久了。故占察經云：“地藏菩薩發心以來，過無量無邊不可思議阿僧祇劫，久已能度薩婆若海，功德滿足；但依本願自在力故，權巧現化，影應十方；雖復普遊一切剎土，常起功業，而於五濁惡世，化益偏厚，亦依本願力所熏習故：及因眾生應受化業故也。彼從十一劫來，莊嚴此世界成熟眾生；以本誓願力，速滿眾生一切所求，能滅眾生一切重罪，除諸障礙，現得安穩。又是菩薩名為善慰說者，所謂巧說諸法，能善開導。”因此菩薩“從一切劫來”，即“莊嚴此世界成熟眾生”，“於五濁惡世化益偏厚”，故相信此菩薩在此土的垂化史蹟已相當多；現在僅就示現我國的事蹟來說，亦可以一概餘了。

（一）現實的史蹟

地藏菩薩示跡我國，時在唐朝，迄今已千餘年，見聞各異，記載稍殊。1）神僧傳說：佛滅度一千五百年，菩薩降跡於新羅國（朝鮮）王家，姓金，號喬覺。唐高宗永徽四年，二十四歲祝髮，攜白犬善聽航海而來，至江南池州東青陽縣九華山，端坐九子山頭七十五載，至開元十六年七月三十夜成道，計年九十九歲……菩薩入定二十年，至至德二年三十日顯聖起塔，至今成大道場。2）宋高僧傳唐池州九華山化城寺地藏雲：“釋地藏，姓金氏，新羅國王之支屬也。慈心而貌惡，穎悟天然；七尺成軀，頂聳奇骨突高，才力可敵十夫。嘗自誨曰：‘六籍寰中，三清術內，唯第一義與方寸合。’於是落髮涉海，捨舟而涉，振錫觀方，邂逅至池陽，觀九子山焉。心甚樂之，乃徑造其峰，得谷中之地，面陽而寬平，其土黑壤，其泉滑甘，巖棲澗汲，趣爾度日。……其山天寶中李白遊，號為九華焉。藏素持四大部經，遂下山至南陵，有信士為繕寫，得以歸山。至德年初，有諸葛節，率村父自麓登高，深極無人：雲日鮮明，居唯藏孤然閉目石室。其房有折足鼎，日中以白土和少米烹而食之。群老驚嘆曰：‘和尚如斯苦行，我曹山下列居之咎耳。’相與同構禪宇，不累載而成大伽藍。……貞觀十九年夏，忽召眾告別，罔知攸往；但聞山鳴石隕，扣鏡嘶嗄，跏趺而滅，春秋九十九。其屍坐於函中，泊三稔開，將入塔，顏貌如生，舉昇之，動骨節若撼金粟焉。乃立小浮圖於南台，是藏坐宴之地也。”二說事蹟詳略或異，而菩薩的籍貫、姓氏、王屬、出家、渡海、居山、起塔等大旨相同，足資憑信。

（二）傳誦的軼事

地藏菩薩示跡九華山的時候，修道行化的軼事甚多，今略說幾種，多為史實所載而傳誦於民間的。

1）閔公施地

神僧傳云：“時有閣老閔公，素懷善念，每齋百僧，必虛一位，請洞僧足數；僧乃乞一袈裟地，公許之，衣遍覆九峰，遂盡喜舍。其子求出家，即道明如尚。公後示離塵網。”現今所塑地藏菩薩左右分立二人，即道明和閔公兩父子；下面坐的，是白犬善聽。如果當時沒有這種實情，必難傳誦至今，我們宜誠信接受之。

2）白土供眾

宋高僧傳云：“建中初，張公嚴典是邦、仰藏之高風，因移舊額，奏置寺焉。本國聞之，率以渡海相尋，其徒且多，無以資歲；藏乃發石得上，其色青白，不磣如麵，而供眾食。其眾請法以資神，不以食而養命；南方號為‘枯槁眾’，莫不宗仰！”這與上引“地藏孤然閉目石室，其房有折足鼎，鼎中白土，和少米煮而食之”相呼應；最初一人時已有如此食法，至後來眾多，再顯神力，亦不足為奇了。

3）謝罪獻泉

宋高僧傳說地藏初住九子山，有一次，曾遇毒螫，他卻端坐無念，不動聲色；忽然有一艷婦，姍姍而來，向他作禮饋藥，並說道：“我的小兒無知，毒螫聖者，今我願引甘泉，以補此過！”言訖不見，但顧左右，甘泉潺潺而流。當時的人都說：這是九子山神因被菩薩的高深道行所感動，所以向菩薩殷勤獻供。

4）賦詩送童

相傳地藏比丘居九華山時，有個時期，用了一個書僮 —— 即侍者。後來這書僮不慣山居寂寞的生涯，就向他哭辭回家。他也很感動，就寫了一首詩相送：“空門寂寞汝思家，禮別雲房下九華。愛向竹欄騎竹馬，懶於金地聚金沙。添瓶澗底休招月，烹茗甌中罷弄花！好去不須頻下淚，老僧相伴有煙霞。”這首詩我曾從好多書中讀到，題目都標為“新羅金地藏居九華山送童子下山詩”。如果這首詩真是地藏比丘作的，那麼他不但是一個苦行的修僧，也是一個上乘的詩人了。因為在這詩裡，不但是音韻好，且把山童與山僧兩者的心情，描寫得很逼真，幾乎從紙上跳躍起來，很夠表現力，不愧是一篇成功的作品！我想許多富於感情的詩人，讀到這樣富於表現力與感化力的作品，必會在宗教藝術的情緒中給陶醉了。

地藏菩薩示跡我國，是不足為異的！本經分身集會品，已說他分身十方世界的六道中度脫眾生。地藏十輪經亦說他與觀音菩薩一樣能現大梵王、大自在、佛、菩薩、聲聞、緣覺等種種身救濟有情；可見示蹤九華山的，也不過是在這許多身中示現一種聲聞比丘身罷了。又十輪經等也說他從他方世界來此土時，多是以聲聞身的姿態出現的，故在唐朝示現的也是聲聞身相。於此，可見菩薩在此世界的化儀，都是“內秘菩薩行，外現似聲聞”的。

六、化主的分身集會

本經現時的流行本，為唐代於闐國（即新疆一帶）的實叉難陀（譯學喜或地乳）法師所譯，共有三卷十三品。我國自東晉道安法師以來，判釋各經，都分序、正、流通三分；意義好像是由頭、身、足三部分組織而成的。清青蓮靈乘法師的科註，亦據此而把本經分成序、正、流通三分；以忉利天宮神通品為序分，包括正信序與起序；以分身集會至校量布施共有九品，為本經的正宗分，闡明本經之重要宗義；以地神護法、見聞利益、囑累人天三品，為本經的流通分，是佛囑地藏、觀音等聖者，負起傳承與推動本經的法化。在正宗分中的經文，共有四大段落，以初分身集會一品，為能化之主；二業緣、業感、獄名（業報）三品，為所化之機；三如來贊嘆、利益存亡、閻羅贊嘆三品，為度脫之緣；四稱佛名號、校量布施兩品，為成佛之因。提此總綱，亦可見出全經的脈絡。今亦據此以說本經的主要教義與理趣。

化主，就是教化眾生的主動人物。我們的教化主，當然要推本師釋迦牟尼佛，因為三藏十二部中的許多經典，都是我佛本師說出來的；但現在就經說經，則本經的化主地藏菩薩，就是佛也要推重他了。試觀忉利法會中的百萬人天，若過去、現在、未來，若已度、當度、未度，若已成就、當成就、未成就，

都是地藏菩薩的化度之機。故分身集會品說：“以如來神為故，各以方面，與諸得解脫從業道出者，亦各有百千萬億那由他數，共持香華來供養佛。彼諸同來等輩，皆因地藏菩薩教化，永不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。是諸眾等，久遠劫來，流浪生死，六道受苦，暫無休息，以地藏菩薩廣大慈悲深誓願故，各獲果證。既至忉利，心懷踴躍，瞻仰如來，目不暫舍。”可見現在的化主，是地藏菩薩。

（一）菩薩分身十方

凡有資格被稱為菩薩的，必定都發菩提心，自己廣學佛法，同時又能犧牲自我，救濟眾生；不然，就當不起菩薩這個美稱。因此，凡是修學佛法的行者，不論初發心修行的，或已發心修了很久的，祇要他在自己能力範圍內做自利利他的事業，都稱得菩薩；不過老修行的菩薩，多是經過十信、十住、十行、十回向，而至於十地的階位，智慧神力，不可思議，分身百界，教化眾生，如文殊、普賢、觀音、彌勒，個個都如此，教化眾生，這是初心菩薩所不能及的。

地藏菩薩，當然是一個久修梵行、具足智慧的老菩薩。論他的地位，佛在忉利天宮品中曾與文殊說過：“譬如三千大千世界所有草木叢林，稻麻竹葦，山石微塵，一物一數，作一恆河，一恆河沙，一沙一界。一界之內，一塵一劫。一劫之內所積塵數，盡充為劫。地藏菩薩證十地果位以來，千倍多於上喻；何況地藏菩薩在聲聞辟支佛地？”論他所度的眾生，數目之多，在忉利大會中，雖以文殊菩薩的大智，亦說：“世尊！若以我神力，千劫測度，不能得知！”世尊亦說：“吾以佛眼觀故，猶不盡數；此皆是地藏菩薩久遠劫來已度、出度、未度，已成就、當成就、未成就。”地藏菩薩所度的眾生，如是之多，所以他要化身千百億，分身十方世界，廣作佛事。但因他發願永久入地獄度脫罪苦眾生，所以他的分身，亦多在十方地獄中。至佛說此經，時機到來，故從“不可量不可說無量阿僧祇世界所有地獄處分身地藏菩薩，俱來集在忉利天宮”。因菩薩為法王子，傳佛心印，是以佛的意志為意志、佛的言行為言行，無時不在佛的那伽大定攝受中。菩薩心，即同佛心，兩不時共鳴，常起着感應道融的交響曲。故菩薩雖分身十方，而無時不在佛的身旁，正如心地觀經所說：“以身常處於地獄，非不親近大慈尊；以身常處於輪迴，非不親聞微妙法；以是因緣諸佛子，繫心常念天人師。”而佛憶菩薩，亦猶母之憶子，骨肉情深，天性相關，所以有時佛對菩薩們的說話（教授教誡），都懷着慈柔的情緒，語極悲切動人；尤其是在這一部地藏經中，有很多地方都可以見得到的。

（二）我佛摩頂付託

在分身集會品中，佛以極悲切的神情，手摩諸分身地藏菩薩之頂而說道：“吾於五濁惡世，教化如是剛強眾生，令心調伏，捨邪歸正。十有一二，尚惡習在，吾亦分身千百億，廣設方便；或有利根，聞即信受；或有善果，勤勸成就；或有暗鈍，久化方歸；或有業重，不生敬仰。如是等輩眾生，各各差別，分身度脫。”從這裡面，可見佛為誘化眾生，他的慈懷，是無微不至，而且忍勞耐煩，毫無厭倦。從佛法得益的眾生，本有兩類，即隨法行和隨信行。隨法行，聞、思、修三慧頓成，是利根之機；隨信行，三慧漸進，是鈍根之機。這裡列出利根、善果、暗鈍、業重的四種根機，其最難教化的，自然要算“業重不生敬信”的一類了。如佛世的提婆達多不受教，便是這一類的。大論廿六云：“如死人種種莊嚴，輾轉爛壞，總不可令活！提婆達多亦如是，佛的種種教化，惡心轉劇，惡不善法，口日轉增，乃至作三逆罪。”從前佛在舍衛城住廿五年。舍衛城中共有九億人家：三億人家，眼見佛；三億人家，耳聞佛；三億人家，不見不聞。真是佛門廣大，難度無緣之人！佛在忉利說此經，距離他的涅盤祇有三個月了，所以對暗鈍業重、無緣難度的眾生，也祇有帶着淒切的口脗，將之付託給地藏菩薩：“汝觀吾囑劫勤苦，度脫如是等難化剛強罪苦眾生，其有未調伏者，隨業報應，若墮惡趣受大苦時，汝當憶念吾在忉利天宮殷勤咐囑，令娑婆世界自彌勒出世已來眾生，悉使解脫，永離諸苦，遇佛授記。”無疑的，這些未調伏未度盡的眾生，都是地藏大士的機緣，統歸地藏大士去攝化度脫了。

（三）地藏一肩承當

前面悅過，菩薩心即同佛心，故地藏菩薩聽了佛這一番悲天憫人的囑咐，更認清了自己的責任重大，便不怕艱鉅，挑起擔子。他先感謝佛說：“我從久遠劫來，蒙佛接引，使獲不可思議神力，具大智慧。”更進一步承擔起責任說：“我所分身，遍滿百千萬億恆河沙世界，每一世界化百千萬億身，每一身度百千萬億人，令歸敬三寶，永離生死，至涅盤樂；但於佛法中所為善事，一毛一滴，一沙一塵，或毫髮許，我漸度脫，使獲大利。”然後再安慰佛說：“唯願世尊！不以後世惡業眾生為慮！如是三白佛言：唯願世尊！不以後世惡業眾生為慮！”菩薩內心的悲切，擔子的沉重，在這些話裡，我們可以體會得出。

七、菩薩為佛母說業緣

業力，是佛法中最重要的一法；故小乘佛學多談“業感緣起”，即大乘佛學離了業感緣起，也沒有根木的佛法可談了。因業感的說法，是着重在十二緣起。十二緣起與四真諦理，都是佛陀多所闡揚的根本教義。

諸佛與眾生，昇沉之間，都緣業力。但業由惑生，因惑造業，由業招苦，惑業苦三道的回漩，遂招致地獄餓鬼畜生三途的流轉。然眾生受苦之處，正是菩薩攝化之門，沒有眾生罪業深重，難調難度，見不出菩薩的堅忍沉毅，高超偉大，故普賢行願品云：“一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水澆益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果；若無眾生，一切菩薩終不能成阿耨多羅三藐三菩提。”維摩經亦說：“諸佛解脫，當於眾生心行中求。”故在本經業緣、業感、獄名三品中，正是地藏菩薩運同體慈悲的心腸，作為幽冥教主的良緣。眾生，力菩薩成就佛道的增上緣，其意即在此。

（一）墮落地獄的業緣

業為行業，有動作的意思，所謂“構造經營，運動三業”，平常說身、語、意三業，大都以為身體造業，身即是業，或語即是業；其實造業在意，其體為思心所，所謂“動身之思，發語之思，思之當體，三皆言業”。故知身語非即是業，運動身語的思心所，才可名之為業。又業有福業、非福業、不動業。福業，即白業、善業、上昇之業。非福業即是黑業、罪業、下墮之業。不動業，則為定地之業。業之善惡，多由緣力之所牽引。緣，是諸法中互相牽涉的作用，為諸善惡法生起之因。其淨緣，固由於淨識，其染緣，實為無明顛倒之心。故綸貫云：“因心起業。因緣受身。身還造業以受形，形復從心而作業。昇沉隨業，苦樂從心，若影之隨形曲伸，響之隨聲大小，而無毫微差忒。”因心起業，此心之運動力，仍為第六意識相應之思心所，藉外緣力，引發識種之現行，現行又熏種籽，輾轉相生，苦樂無窮。故大經云：“如木有火，遇緣即發。”華嚴云：“心如工畫師，造種種五陰，一切世間法，無不由此造。”又說：“若心緣破戒事，即地獄身；緣無慚愧、憍慢、恚怒等，即畜生身；緣諂曲名聞，即餓鬼身；緣嫉妒諍競，即修羅身；緣五戒，防五惡，即人身；緣十善防十惡，緣禪定防散亂，即天身；緣無常苦空，無相無願，即二乘身；緣慈悲六度即菩薩身；緣真如實相，即佛身。”十法界眾生的昇沉因緣，識此可以了然。現在本品說的眾生業緣，是着重在染緣的方面，故有地獄現相，因業淪落。其所說的地獄，為無間地獄，其墮落重要的業緣，舉出以下幾種：

1）若有眾生不孝父母，或至殺害，當墮無間地獄。

2）若有眾生出佛身血，謗謗三寶，不敬尊經，當墮落無間地獄。

3）若有眾生侵損常住，沾污僧尼；或伽藍內恣行淫慾；或殺或害：如是等輩，當墮無間地獄。

4）若有眾生偽作沙門，心非沙門，破用常住，欺誑白衣，違背戒律，種種造惡，自墮無間地獄。

5）若有眾生偷窃常住財物、穀米、飲食衣服乃至一物不與取者，當墮無間地獄。

若遇這五種惡緣，因此犯戒造出重罪，都有打入阿鼻地獄的資格。

（二）阿鼻地獄的名義

阿鼻地獄即無間地獄，為經中所說八大地獄中之最苦處，乃極惡之人所受的果報。涅盤經十九云：

“阿者言無，鼻者名間，間無暫樂，故名無間。”法華經序品說：“上自阿迦尼托天，下至阿鼻地獄。”所謂上天下地，以阿迦尼托為色界最高之天，阿鼻為慾界最下之地獄。俱舍論說，此獄在我們居住的南贍部洲地下最底層，其他諸獄，重迭其上。平常善罵的人說：“你要墮十九層地獄！”其實是沒有十九層的，最底的是受罪最重的一層，就是第十八層地獄。其得名為無間，經中亦有兩個意思：一是說一墮此獄“動經億劫，求出無期：此界壞時，寄生他界，他界次壞，轉寄他方；他方壞時，輾轉相寄；此界成後，還復而來”。於其中間，苦難磨折，無有間斷。一是“五事業感，故稱無間”。甚麼叫做五事業感而稱無間呢？

1）時無間：日夜受罪，以至劫數，無時間絕。

2）形無間：因業力所致，即一人在獄，見到自身遍滿其間，多所磨折；與多人在獄，亦一樣遍滿其間，受苦無量。

3）苦無間：罪器叉棒，鷹蛇狼犬，碓磨鋸鑿，剉斫鑊湯，鐵網鐵繩，鐵驢鐵馬，生革絡首，熱鐵澆身，饑吞鐵丸，渴飲鐵汁，從年竟劫，數那由他，苦楚相連，更無間斷。

4）果無間：不問男子女人，羌胡夷狄，老幼貴賤，或龍或神，或天或鬼，罪行業感，悉同受之，故稱無間。

5）命無間：若墮此獄，從初入時，至百千劫，一日一夜，萬死萬生，求一念間，暫住不得，除非業盡，方得受生，以此連綿，故稱無間。

地獄此云苦器，即是受苦之處，其種類繁多，豈止無間而已。經說：“諸有地獄，在大鐵圍山之內。其大地獄，有十八所；次有五百，名號各別；次有千百，名字亦別。”而以無間地獄受苦為最，僅說此獄，亦足以概況其餘，而使“頑夫廉，懦夫立”了。

（三）地獄苦狀與現實地獄

地獄中受罪的苦狀，是隨各人所做的不共業力，而受罪也千差方別的：刀山劍樹，鑊湯爐炭，銅柱鐵床，鷹蛇狼犬，那些都是形容獄景的可怕。單就經中所說的無間苦狀，也夠你舉一反三了。經說：“其獄周匝萬八千里，獄牆高一千里，悉是鐵圍。上火徹下，下火徹上，鐵蛇鐵狗，吐火馳逐。”又說：“千百夜叉，以及惡鬼，口牙如劍，眼如電光，手復銅爪，拖拽罪人；復有夜叉執大鐵戟，中罪人身，或中口鼻，或中腹背，拋空翻接，或置床上。”又說：“復有鐵鷹，啖罪人目。復有鐵蛇，繳罪人頸。百肢節內，悉下長釘。拔舌耕犁，抽腸剉斬，洋銅灌口，熱鐵纏身。”這些，便是無間罪人受苦的狀態。

我們現在且撇開這些業緣所感、業感所現的地獄不談，就來談談我們現實的人間，有沒有地獄呢？饑寒交迫、凍死路旁的，這不等於餓鬼寒冰地獄嗎？槍林彈雨、焦頭爛額的，這不等於鐵戟火坑地獄嗎？衝鋒肉搏、被斬喪身的，這不等於刀山劍樹地獄嗎？鐵窗深鎖、徒刑無期，這不等於無間地獄嗎？受苦的慘情，或有大小，大致的形狀，還是相彷彿的。所以我們不能因地獄的苦境為現時的五官所接觸不到的，就把因果罪報之事否定了。儒者云：“種瓜得瓜，種豆得豆。”道家云：“天網恢恢，疏而不漏。”佛法對因果理則，更有具體透徹的說明。而這部地藏經，更是從俗諦門中，大作佛事，我們豈可以因它多談事相而輕視之？從前佛在華嚴經中，說無厭足王，因為他國土內的人民剛強暴惡，乃示瞋恚之相，現刀山劍樹，鑊湯爐炭，大做佛事，使罪人就範，他們一觸到地獄的苦器，即刻悟道。今日世界猖狂混亂，人心兇惡已極，而且大多不信因果輪迴之事，安得無厭足王再世，寓慈悲於瞋恚裡，寓教育於憤怒中而折懾之調伏之，那麼就可化干戈為玉帛，登眾生於樂園了。

八、閻浮眾生的業感

業緣之後，又明業感；業感之後，又明業報。三品文義鐵鎖如環，本是連屬不斷的。業緣所引，因受無間之苦，而業感所至，亦是同樣地要受果報，如本品中所說的光目女母，正是業感現形的寫真。

（一）以事實來證明業感

佛要發揮業感的真義，特為引出過去的一件史實

來佐證，那史實就是光目女遇聖者羅漢，因此救拔了她那已經墮落的母親。當羅漢問光目女：“汝母在生作何行業？今在惡趣，受極大苦？”光目答言：“我母所習，惟好食噉魚龜之屬；所食魚鱉，多食其子。或炒或煮，恣情食噉，計其命數，千萬復倍。”這正說明了她的母親平時殺生害命的事做得太多，所以惹得一身的罪業，飽受痛苦。蘇東坡說：“刀鱭魚鱉，以為饌膳，食者甚美，死者甚苦！”周顒說：“性命之於彼極切，滋味之在我可賒！”孔子說：“見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉。”黃庭堅詩：“我肉眾生肉，名殊體不殊；原同一種性，祇是別形軀。”仁人惻隱痛恨的話，正可以對殘殺者下一針砭。光目女母因在生嗜食好殺，所以雖因光目女念佛供像之力，救援了她，脫離苦獄，而結果還是“其後家內，婢生一子，未滿三日，而乃言說，稽首悲泣，告於光目：生死業緣，果報自受！吾是汝母，久處暗冥，自別汝來，墜墮大地獄；蒙汝福為，方得受生，為下賤人，又復短命，壽年十三，更落惡道。汝有何計，令吾脫免？”因為多殺生而墮落，使他為滅罪，招得窮苦貧賤之身（婢子）不計，還仍要短命墮落，這正是業感現形的寫真，足為嗜食好殺、殘忍無慈者痛下棒喝了。

（二）業感是怎樣緣起的

華嚴經云：“三界唯心，萬法唯識。”起信論云：“心生則種種法生，心滅則種種法滅。”現在所講的業感，亦是諸法中之一法，所以心生法生，心滅法滅，正可答覆了“業感是怎祥緣起”的道理。這道理在地藏經，佛更有極確切的揭示，那就是在業感品裡說：“一切眾生未解脫者，性識無定，惡習結業，善習結果；為善為惡，逐境而生，輪轉五道，暫無休息，動經塵劫，迷惑障難。”這“性識無定”四字，正是善惡結業所從生，也就是“業感緣起”的根源。關於性識之義，在本經中算是比較重要的說法，故科註作者在釋五重玄義中，標名此經以“不思議性識為體”。但對於性識的見解，似有二說：一以虛妄習性為性識，則謂妄識不可立為經體；二以此性即法性，法性既為無名所覆，真隨妄緣，全體屬妄，故言性識；但性即真如，即妄成真，亦即立為經體。真如隨緣，即是起信論真如受熏。生滅和不生滅和合之義，以顯明業感緣起。亦即金光明經謂：“無明體相，本自不有，妄想因緣，和合而有。”由於法性既為無明所覆，無明幻出六道依正果報，所以就有業感緣起的義理產生了。

若依法相唯識來說，此性識就是虛妄的阿賴耶識。因阿賴耶識，為宇宙萬法生起的依止，所以攝論說“無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅盤證得”；故不但為一切法依止，亦為聖凡迷悟的根源。但此識本身是“無覆無已記性”，沒有甚麼染污的，因有第七末那識執之為我，常與我癡、我見、我慢、我愛的四惑相應，故使本識成為染污，而由此本識所變所緣而起的諸法，都成為有漏不淨的業感之法了。然其尚有一個可以左右或操縱七八二識及前五識的，即為構思運動力最強的第六意識。此識以第七識為所依根，與前五識相應和合，造諸善惡業後，都被攝入第八識本識田中，如倉庫盛物，隨時出入，隨意作主，故此第六意識亦為諸法染淨的中心：因使眾生逞兇為非，墮落惡趣，固為此識；而使眾生修觀改善，漸階佛位的，亦是此識。所以天臺家談到觀心，要減之又減，減到唯觀此現前的芥爾一念。此芥爾藏心的一念，即是意識。所謂“眾生性具三千之寶，為煩惱六賊所覆，意識惡王所害”；故觀此一念，使之清淨，猶如“擒賊先擒其王”，亦似“伐樹得根，炙病得穴”了。

這裡說業感緣起，而這業感從染的方面看，都是罪惡不淨的，我們若要改變惡的、不淨的業感，而成為善的清淨的業感，那麼，全要賴此意識來聽經研教，多聞熏習，能觀心自在，即得大光明，就可使之改染為淨。這時，不定識性，都可成為決定的清淨性識，身心與國土，亦俱與之同沐清淨之化了。

（三）眾生何以度之不盡

在本品中，佛說到眾生因性識不定，或善或惡，隨境漂流，出入生死，淪沉六道，“如魚游網，將是長流，脫入暫出，又復遭網”，語氣已很沉痛，不料四天王又問道：“世尊！地藏菩薩於久遠劫來發如是大願，云何至今猶度未絕，更發廣大誓言？”這一問，卻觸動世尊無限感傷的情緒，因眾生沉迷不醒，

或暫醒復迷，致勞菩薩憂慮勤苦，救度工作無有已時，所以“久遠劫來，迄至於今，度脫眾生，猶未畢願”，是因“慈愍此世罪苦眾生，復觀未來無量劫中，因蔓不斷，以是之故，又發重願”。這意思：一因眾生出而復入，悟而復迷，反復無常，故度之不盡；二因觀無量眾生造業招果，如蔓牽連不斷，故菩薩要再發願，度之又度。聖者從悲愍迷人的沉痛心情中說出來的話，幾乎聲淚俱落，故縱使他是“金剛怒目”、心如鐵石一般強硬的四天王們聽了，也不覺涕淚橫流、彷徨悲嘆起來了！

（四）看地藏是如何說法

地藏菩薩所度脫的眾生，如“因蔓不斷”，所以願，是發了又發；法，也是說了又說。那麼，他說的多是些甚麼法呢？世尊說：“如是菩薩，於娑婆世界閻浮提中，百千萬億方便，而為教化。四天王！地藏菩薩若遇殺生者，說宿殃短命報；若遇竊盜者，說貧窮苦楚報；若遇邪淫者，說雀鴿鴛鴦報；若遇惡口者，說眷屬鬥諍報；若遇證謗者，說無舌瘡口報；若遇瞋恚者，說醜陋癰殘報；若遇慳吝者，說所求違願者；若遇飲食無度者，說饑渴咽病報；若遇畋獵恣情者，說驚狂喪命報；若遇悖逆父母者，說天地災殺報；若遇燒山林木者，說狂迷取死報；若遇前後父母惡毒者，說返生鞭撻現受報；若遇網捕生雛者，說骨肉分離報；若遇證謗三寶者，說盲聾瘖啞報；若遇輕法慢教者，說永處惡道服；若遇破用常住者，說億劫輪廻地獄報；若遇污梵誣僧者，說永在畜生報；若遇湯火斬斫傷生者，說輪回遞償報；若遇破戒犯齋者，說禽獸饑餓報；若遇非理毀用者，說所求闕絕報；若遇吾我貢高者，說卑使下賤報；若遇兩舌鬥亂者，說無舌百舌報；若遇邪見者，說邊地受生報。如是等閻浮提眾生，身口意業，惡習結果，百千報應，今粗略說。”有如是因，得如是報，因果之理，絲毫不爽，一經說穿，毫不奇怪。對何等人，說何等法，這正是菩薩說法的善巧方便。說法既然逗機，使受感化者，便可發生實際的作用，好過“話不投機半句多”，縱使你妙舌燦蓮，說得天花亂墜，不與實際情形發生關係，那不但失了說法的作用，亦見不到有佛法的好處了。

中論說：“諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二以第一義。不說世俗諦，不得第一義。”諸佛以真俗二諦為眾生說法，菩薩亦何嘗不以真俗二諦為眾生說法？有些菩薩，從真諦為眾生說空、無我、無相、無願的勝義；有些菩薩依俗諦為眾生說因果事相之真理。但真乃即俗之真，俗亦即真之俗；否則，真俗不融，是非各別，那還配稱圓妙的佛法嗎？所以我們現在對地藏菩薩說的因果事相之法，倒不覺它是淺顯、粗俗，祇覺它是語語實際，句句貼切；從一切平淡無奇的事物中，從耳目所接的日常生活裡，隨手拈來，都成妙諦，隨口說來，都是正法。其實真正的佛理，也正是不要離開現實的俗事，離了這些現實因果的俗事，試問還從何處去談玄妙的佛法呢？太虛大師有偈云：“佛法如如世法融，真真俗俗本圓通；若能悟得無他事，都在尋常日用中。”現在地藏菩薩從這些俗事來談佛法，正見得他說法的大權善巧，同時亦表現出菩薩的心腸來！因菩薩發願度地獄中的罪苦眾生，而眾生的心情，大都是“畏果不畏因”，墮到地獄來受苦，才覺察地獄的惡狀可畏，而在生時，平日作業造因，卻並不覺到半點可畏。所以菩薩要在感報上，找出感報的因子來對照，如說你今生“多病短命”，不就是因你的“宿殃”“殺生”太多所致嗎？由此可見地藏菩薩說這類法門，都是從實際的經臉中得來，腳踏實地來說的，不同常人空談闊論，光是一味唱高調說漂亮話的。

九、普賢菩薩請說業報

在地獄名號品中，因普賢菩薩的請說“閻浮提罪苦眾生所受報處，地獄名號，及惡報等事，使未來世末法眾生知是果報”，所以地藏菩薩就舉出許多地獄的名號，和受罪眾生的苦境。

（一）根本地獄與眷屬地獄

在佛經裡說到地獄，有十八大地獄，十六小地獄。依俱舍論，把地獄分為三大類：其一、根本地獄，有八大地獄與八寒地獄，即俗說十八層地獄。八大地獄：1）等活，罪人斫刺磨搗後，風吹復活；2）黑繩，先以黑繩秤量肢體，而後斬鋸；3)眾合，眾多

苦具俱來逼身，合黨相害；4)號叫，逼於眾苦，發號怨聲；5）大叫，逼於劇苦，發大叫號；6）炎熱，火熾周圍，苦熱難堪；7)大熱，為熱中之最極者；八無間，即受苦等五無間。8）寒地獄，俱舍智論，列名稍異。據涅盤經云：所謂阿波波、阿托托、阿羅羅、阿婆婆、優缽羅、波頭摩、拘物頭、分陀利。前四取寒冰寒顫之聲；後四取蓬花青黃赤白之色，即地獄外壁形似蓮華的顏色。其二、近邊地獄，即十六遊增地獄，近在大地獄邊緣；亦即十六小地獄，為副地獄，或眷屬地獄。在每一大地獄的四門，各有塘煨增、屍糞增、鋒刃增、烈河增之四處，合為十六處。若以八大地獄總計，合有一百二十個，都是罪人臨時遊履增加的地獄，所以叫遊增。這因罪人們在大地獄受苦受得雒了，或打妄念想找個臨時遊適的地方，誰知業力不可思議，即刻在業識上出現另一似可遊適的境界，誰知一入之後，仍舊是嘗寒顫栗悚或焦頭爛額的滋味；所以說遊增，不是說臨時真的增加了甚麼遊樂自在的場面，如果或可以享樂的，那就不叫地獄了。想起筆者從前在上海，有人向我說他去看諧星韓蘭根和劉繼群扮演的“地獄獵艷記”，見到血湖地獄裡有很多女鬼，他們就去獵艷了。這種人真可說荒誕不經，乖謬絕倫，聽到地獄二字沒有半點畏懼，已是因果觀念淡薄，反而起了獵艷的妄念，真是死有餘辜！鐵床抱柱地獄，不叫這種人去入，還留待誰去入呢？其三，孤獨地獄，即在山間、曠野、樹下、空中等不定的地方，都是一些零星的小地獄。現在本經所講的正地獄，即阿鼻地獄，為主要的地獄；其他的眷屬地獄，有四角、飛刀、火箭、夾山、通槍、鐵車、鐵床、鐵牛、鐵衣、千刀、鐵驢、洋銅、抱柱、流火、耕舌、剉首、燒腳、啖眼、鐵丸、諍論、鐵鈇、多瞋、糞尿、銅鎮、火象、火狗、火牛、火馬、火山、火石、火床、火梁、火鷹、鋸牙、剝皮，飲血、燒手、燒腳、倒刺、火屋、鐵屋、火狼，這些都是小地獄。

（二）無情的業報不能替代

地藏菩薩說了地獄名號，又對普賢菩薩嘆息道：“仁者！此者皆是南閻浮提行惡眾生，業感如是！業力甚大，能敵須彌，能深巨海，能障聖道！”業之為力，亦足驚人！眾生隨着自己所做的善惡業結，如輕清者為天，重濁者為地，各自昇沉，毫無假借。故經說：“縱經百千劫，所作業不亡；因緣會遇時，果報還自受。”在本經中，則說得更剴切明白：“是故眾生，莫輕小惡，以為無罪，死後有報，纖毫受之！父子至親，歧路各別，縱然相逢，無肯代受。”在這寥寥數語中，卻道出了人生的真情真境！人生勞碌，熙來攘去，忙個不了，多半是為家庭，為兒女，誰知一口氣不來，便是來生，“萬般帶不去，唯有業隨身。”到那時一切罪報，自作自受，絲毫不容假借，雖親如父子妻女，亦同陌路之人，不能替你代受。所以仔細想起來，人生若祇是為自己的家庭兒女忙碌，不為社會大眾多謀福利多作功德，那還是很愚蠢的事！“兒孫自有兒孫福，不替兒孫做馬牛。”這也是人生修養的經驗之談吧。

因果報底之事，摩登時髦的人，或淺見近識的人，大都不肯深信。他們以為，如果有因果的話，何以眼見許多為國為人的貞忠君子，或樂施為善的厚道長者，往往多是被人殺害而死，或死於非命，且死得很慘呢？或作善者而不得好報？作惡者反得好報？尤其是社會上那些欺詐混騙、行同盜賊、窮兇極惡的人，千夫所指，個個都望他早死，而他不但不死，反而高樓大廈，快樂享受，而且還死得很好呢？如果有因果報應，這又怎樣講得通呢？這就是我所說的戴近視眼鏡的人，目光淺短，祇看到僅有的現在，看不到稍遠的將來。若依世間現世的因果理論來說，這的確也是難解得通的；但依佛教的三世輪迴的因果來說，那是沒有解不通的，而且還能解得很透徹的。佛經說：果報有三種：一生報、二現報、三後報。生報，即前生做善做惡，在此生中受；現報，即現在做善做惡，現生即食其報；後報，是此生做善做惡，報在來生，或在未來無量生中受。這裡除了現報如“殺人者死”為大家所明白外，其生報後報，即用以解答現世為善者受惡報，為惡者受善報的問題。譬如說現在眼見窮兇極惡的人受到好報，是因此人前世做善的業力甚強，現時已屆成熟，所以先受善報；他現在所造的惡因未熟，惡果是在未來。為惡報善如此，反過來說，為善報惡的道理亦是一樣，因此過

去所造的惡業已熟，所以現在雖為善，也要先受惡報了。

（三）地獄存在與否的問題

地獄是天堂的反面。我們現在既沒有親遊天堂，也未曾到過地獄，所以現在經中舉出許多地獄，不信的人，還是要懷疑着：地獄到底有沒有？到底存在不存在？或天堂究竟在哪裡？現在說地獄，祇須解釋地獄，能知地獄到底存在不存在，也就可知道天堂究竟有沒有了。

本經說：“各各獄中，有千百種業道之器，無非是銅是鐵是石是火。此四種物，眾業行感。”地獄到底有沒有？從“此四種物，眾業行感”的幾個字裡，可悟其理。佛教的理論，是雙方面的：由相對的到絕對的，由相待的到絕待的。自相對相待方面而觀，則善之與惡，淨之與染，內心與外物，天堂與地獄，都是存在的，不可否定；若從絕對絕待方面觀之，則善惡、淨染、心物，天堂與地獄，都不能在執情中存在，若認有一法存在，此法即非佛法。譬如現在說地獄，經說地獄中所有銅鐵石火的苦器，都不過是“眾業行感”而已。這是說在眾生界造了這麼一種業力，在我們的業識中自然影起地獄的境物，可見地獄的境物，是完全唯心唯識所現的，離開心識業力變現的影現，便沒有真實的地獄存在了。故成唯識論云：“一切如地獄，同見獄卒等，能為逼迫事，皆是罪人惡業心現，並無心外實銅狗鐵蛇等事。”又云：“如地獄中，無地獄主：而地獄眾生依自然業，見地獄主，與種種苦，而起心見，此是地獄處，此夜時晝時，以惡業故，見狗見鳥，或見山壓。”此言地獄以唯心所現，實無心外存在之地獄，祇是罪人惡業成時，強自妄見，遂受苦楚，雖獄主閻羅老子，亦不能倖免！因他亦由一種自業之力，生到地獄，晝夜三時受苦時至，鑊湯爐炭，自然出現，難以逃避；起世經云：“閻羅王受洋銅灌口苦後，自發願言：願我從今捨身已，更得身時，但於人間受生，如來法中信解，剃除鬚髮著袈裟衣，既出家已，願得證道，不復於後世受生！”故獄主雖有主權治人之苦，而自苦卻無法躲避，所以佛教說業力不可思議，便妙在這裡！又決定毗尼亦云：“我說地獄諸苦事，實無惡趣可來往；刀杖鉾肖眾苦具，亦無有能造作者；有分別故而見有，無量苦毒逼其心，猶如分別諸幻焰，於此分別悉皆空。”此亦言由妄想業力，心有分別，所以就有外境的苦器出現，毒逼其身。故知有分別業力的妄念，便落於相對相待的境界，染是染，淨是淨，天堂與地獄的存在，絲毫不容雜亂；若能“於此分別悉皆空”，到於悉皆空，畢竟空，不但所執的外境空，能執的內心亦空，就達到絕對絕待的境界，這時不但地獄與天堂都不能存在，即佛與眾生之相亦都不可得了。所以佛法在相對的境上，固說唯識無境，唯心無物；而到絕對的地域，則不但天堂地獄的境相全要掃蕩乾淨，即認為唯心唯識的心識，亦都要掃蕩乾淨，渣滓不存，故成唯識論云：“若執唯識是實有者，亦同法執。”唯其有此種絕對待的理境，故如楞嚴等經說：“一人返妄歸真，十方虛空，悉皆消殞。”虛空亦可消殞，大地亦可粉碎，到此田地，試問地獄天堂的名字，還能安得上去嗎？佛之哲理透徹深妙，便在這些地方，如能靜心思惟，自可洞悉其趣。

十、如何為普廣稱贊修福

第六如來贊嘆品裡，佛說：“聽吾今日稱揚贊嘆地藏菩薩摩訶薩，於十方世界現大不可思議威神慈悲之力，救護一切罪苦之事！”當時有一位普廣菩薩在座，就請佛“為未來世末法眾生，宣說地藏菩薩利益人天因果等事，使未來世眾生，頂受佛語！”佛應所求，當時就說了許多地藏菩薩怎樣利益人天大眾的因果等事。現在摘要綜合說明如下：

（一）供奉譏毀的得失

1）供養得福

供養地藏菩薩得福有好多種：a. 不要說供養，祇要聽到菩薩的名字，表示致敬，或合掌、贊嘆、作禮、戀慕，這人便可超越卅劫之罪。b. 若人彩畫或塑畫菩薩形像，對之一瞻一禮，就可百返生於忉利天，永遠不墮惡趣，即使天福享盡下生人間，猶為國王，不失大利益。c. 若有女人厭女人身，每日以華、香、飲食、衣服、繒彩、幢旛、錢寶物等供養，便可盡此

一報，更不會受女身；除非你自己懷慈悲願力，要受女身，度脫眾生，那便沒有話說。d. 若有女人自厭醜陋、或厭多病，但於菩薩像前，志心瞻禮，以後便可獲美貌莊嚴無病無痛之身。e. 若人能對菩薩像前，作諸伎樂，及歌詠贊嘆，或勸於一人至多人信奉供養，就可於此世或未來“常得百千鬼神日夜護衛，不令惡事輒聞其耳，何況親受諸橫”？

2）譏謗獲罪

贊嘆的反面，就是譏謗。信的贊嘆既得大利，不信的譏謗應獲大損。經云：“未來世中若有惡人，見有善男子善女人歸敬供養贊嘆瞻禮地藏菩薩形像，或妄生譏謗，謗無功德及利益事；或露齒笑；或背面非；或勸人共非；或一人非，或多人非；乃至一念生譏謗者：如是之人，賢劫千佛滅度，譏謗之報，尚在阿鼻地獄，受極重罪。”這點，請大家要特別留意！譏笑尚且如此，若別生惡見，欲毀滅聖像經像，那就更危險了。

（二）其他種種的福利

1）久病離苦

有許多人生了怪病，久處床枕，輾轉纏綿，求生不得，求死不得；或夜夢惡鬼，遊於險道；或睡眠中叫苦，慘淒不樂；這是甚麼緣故呢？經說：“此皆是業道論對，未定輕重，或難捨壽，或不得癒；男女俗眼，不辨是事！”解決方法，是對諸佛菩薩的像前，高聲轉讀此經；或取病人可愛的衣服寶貝、莊園舍宅等物，再三地對他說明；我今為你對經像前捨物供養，或造佛菩薩形像，或造塔寺，或燃油燈，或施常住。祇要病人神識未散 —— 一日至七日，對他高聲表白，高聲讀經，那末他雖有重罪命終，應至無間，亦可消滅罪消愆而得解脫。為人讀誦，功德尚且如此，何況自己能讀誦、書寫，乃至塑畫形像供養呵！

2）夢魅得度

有許多人，或夢或寐，見諸鬼神；或其它種種怪形，或悲、或啼、或愁、或嘆、或恐、或怖。這是甚麼緣故呢？經說：“此皆是一生十生，百生千生（的）過去父母男女弟妹夫妻眷屬，在於惡趣未得出離，無處希望福力救拔，當告宿世骨肉，使作方便，願離惡道！”故解救的辦法，是要此眷屬自讀此經，或請人代讀此經數篇，經聲畢時，那些惡道眷屬，便得解脫，從此夢寐之中，永不復見了。

3）下賤求悔

若有下賤奴婢之人，諸不自由，覺知宿業要懺悔的，祇須志心瞻禮地藏形像，或七天內念菩薩名萬遍，轉生就可生尊貴之家，不再經歷三惡道苦。

4）生產獲福

如女若將生產男女，能於七日中早讀此經，更為念菩薩名號萬聲，則所生子女，即使宿有殃報，亦可解除；而且安樂易養，壽命增長。如果這孩子是承福而生的，那就更增添安樂與壽命了。

5）齋誦感報

佛教中人有年三長齋月：正月、五月、九月。有月十齋日：初一、初八、十四、十五、十八、廿三、廿四、廿八、廿九、三十。有月六齋日：初八、十四、十五、廿三、廿四、三十。此齋月齋日，皆有天人下凡巡查世事，能齋戒清淨，天人歡喜擁護，自己亦福報倍增。經說能於十齋日讀誦此經，可令讀者所處五百日旬內無諸災難；且能令“當此居家，若長若幼，現在未來百千歲中永離惡趣……無諸橫病，衣食豐益”。

十一、怎樣能使存亡兩利

在利益存亡品中，地藏菩薩與大辯長者，為眾生謀實際的利益設想，問答出幾條道理，與我們眾生的存亡兩方面，都有很切身的關係。利益是重在為他方面；但為他人得了利益，也即是自己的功德，故功德之與利益，也有連帶的關係。妙玄云：“功德利益，一而無異；若分別者，自益名功德，益他名利益。”今品中地藏與大辯的現身說法，多為勸勉他人，不為自身，志在存歿俱利。又科註謂本經所講的利益，有三種意思：1)遠益，如前忉利天宮所集大眾，除諸佛菩薩已種、已熟、已脫的，其餘天龍八部之眾，都是由菩薩久種善根而未熟脫的；2)近益，自地藏菩薩在賢劫的拘留孫至釋迦四佛以來的眾生，有種、有熟、有脫的，現在皆來天宮聽法；3)當益，即本品後所講

的那些“千萬億那由他閻浮鬼神，悉發無上菩提之心”，都是當文所獲利益的人物。

（一）地藏觀察眾生罪福

1）善心老是難發易退

地藏菩薩在本品中劈頭就說：“世尊！我觀是閻浮眾生，舉心動念，無非是罪。脫獲善利，多退初心；若遇惡緣，念念增益。是等輩人，如履泥塗，負於重石，漸困漸重，足步深邃。”這幾句話，說得極緊要：一是眾生境界，平時舉心動念，多屬罪行，而自己迷而不知；二是或有起善念做善事的人，亦多屬一時偶然，發些“流水道心”，遇到惡緣現前，不消說要退失道心，即做善的，往往亦會變心。如僧護經云：“閻浮提人為性難信，由行善而獲利益，自宜進益無間；乃因獲利，返退初心。”世間人因做善事而獲利，因獲利多了，反而造業，退失初心，這種情形比比皆是。故寶雨經云：“菩薩見一切有情，受諸苦惱，雖復成就微少善根、暫時非久。”寶積經亦說：“魚子庵羅華，菩薩初發心；三事因中多，及其結果少。”即是說：魚的子，庵摩羅樹的花，因中很多，長大成果的卻很少，這和菩薩初發心的多而不退心得到結果的很少是一樣的道理。眾生罪業既多，善心亦難發易退，故地藏菩薩對此道理，剴切陳辭；不然，“惡習眾生，從纖毫間，便至無量”，所造的罪業，就如江流泛濫，不可收拾了。

2）臨終為何必要戒殺

善心既是難發易退，所以人生在世，平時必是惡多善少；那末到臨終的時候若是自己仍無緣省悟，家人眷屬亦宜為他修善資福。懸旛、燃燈、讀誦、供佛、稱念佛菩薩聖號，這些都是功德；尤其是為臨終人稱佛一名一號，使他臨去之心，改惡向善，“一入耳根，永留道種”，雖然他平時多造惡應墮落，因此亦可消滅罪業，挽回頹勢。如不此之圖，反而為臨終人廣殺生命，“拜祭鬼神，求諸魍魎”，希冀他的病好，這反成為倒行逆施，於病人是有害無益的。故經說：“爾所殺害乃至拜祭，無纖毫之力利益亡人，但結罪緣。”使病人的罪業“轉增深重”。為甚麼呢？1)假定說，這個病人平時作善應該生天的，因為你為他殺生，多結冤家，使此病人命終，業鏡臺前，殃累對辯，反而拖累了他，使他遲生善處。2）這病人如果在生未曾種少善根，則據自業，必受惡趣，而現在為他殺害，更增重了他的罪業，如知其事，何忍出此？經中為此事說了一個很好的比喻道：“譬如有人，從遠地來，絕糧三日，所負擔物，強過百斤；忽遇鄰人，更附少物，以是之故，轉復困重！”即是他的罪重已夠受苦而你為他殺生，更添一點罪給他；這種舉動作為，真是其愚不可及也！況經中勸我們不要“拜祭鬼神，求諸魍魎”；可是本經雖廣說因果報應之事，卻排斥妄求神鬼的迷信，則知其所談因果報應的事實，是要我們以佛法的正理去認識而樹立自己的正信的！

（二）大辯發問修齋功德

佛法勸人平時布施作善，以及臨終又勸人打齋結緣，誦經禮懺，究竟是怎樣一回事？到底有沒有功德呢？這可從兩方面講；一從出世法說，則圓滿菩提，歸無所得，涅盤生死，猶如昨夢。達摩對梁武帝所謂：“淨智妙圓，體自空寂，如此功德，不以世求！”那麼，對於世間人天的有漏福果，根本是不大着眼，有沒有還是另外一件事。二從世間法說，則種瓜得瓜，種豆得豆，人天福緣的因果事宜還是不可輕視的！況且五戒十善的善行，不但為修人天福報的資本，也為出世三乘的基絀，如果不依此為出世階梯，則菩薩和佛果都是無從建立的。祇因本經注重教化地獄眾生，故廣談因果事相，這亦是勢所必然的。

1）亡人在七七期內為何需要修齋

大辯長者為這個問題，曾向地藏菩薩發問：“是南閻浮提眾生，命終之後，小大眷屬為修功德，乃至設齋造眾善因，是命終人得大利益及解脫否？”菩薩在經中乃分幾點來答覆：第一、“現在諸眾生等，臨命終日，得聞一佛名，一菩薩名，一辟支佛名，不問有罪無罪，悉得解脫。”平日作善的，臨終再加念佛名號作助緣而得無罪解脫，是易信的；但惡人重罪，臨終聞一佛名便得解脫，豈不是便宜了他，如何使人信得過？從前印度有個國王，對那先比丘提出這個問題，表示不信。那先說：“如持百枚大石置船上，因船故不沒。人雖有本惡，一時念佛，不入泥犁中；其小石不因船故沒者，如人作惡，不知念佛，便入泥

犁。”這是說事急心專，故功勝平時，亦如“真金一兩，勝百疊之艷華；爝火微光，爇萬仞之聚草。”第二、為人“在生不修善因，命終之後，眷屬小大，為造福利，一切聖事，七分之中，而乃獲一，六分功德，生者自利”；因此勸人健在時，努為自修，功德分分自獲，不必待死後空望他人修福，而自己所得到的祇是“七分一”而已。第三、說到人死七七四十九天之內，為何需要作功德超度？要了知此中意義，須先知道佛說我們生命的循環流轉，要經“本有”“生有”“後有”“中有”的四個階段。本有是本具的生命；生有是生時的生命；後有是死時的生命；中有是介乎後有到生有之間的生命，亦叫“中陰身”。據經旨，極善之人與極惡之人，死後皆無“中有身”，因極善死後即上昇，極惡死後即下沉，不須等待業司辯論業果，審定判決，唯善惡參半之人，死後七七日內，神識如癡如聾，不知皂白，須待業司論判善惡，方得出處。但在審判未定之際，神識自畏，據業受苦，恐怖萬千，甚望生前家眷為他修福，資往善處。華嚴經云：“人欲終時，見中陰相；若行業者，見閻羅持諸兵杖，囚執將去。”瑜伽師地論云：“人死中有身若未得生緣，極七日住，死而復生；如是展轉生死至七七日，決定得生。若有生緣，即不定。”此即說中有身壽長祇有七天。七天之後若無緣轉生，又來個七日；如此壽命最長的到四十九日為止。故生人如為亡者做功德，頂好在七七日內；不然，亡者已捨中有轉身，用不着你來超度，即超度亦已失去那亡者渴望等待救濟的緊張局面了。

2）修齋功效如何視行者誠懇而定

根據經文所述，營齋資福，自然是有功德的；但功德之大小，全視施者與行者的心意清淨與否、態度誠懇與否為轉移。故經說：“如是罪業眾生，命終之後，眷屬骨肉，為修營齋，資助業道，未齋食竟，及營齋之次，米泔菜葉，不棄於地，乃至諸食未獻佛僧，勿得先食。”這就是施供者誠懇的表現，為施供應具的條件；如果是“如有違食，及不精勤，是命終人，了不得力”，足見佛法的功德，全從精誠勤懇中得來。又“如精勤護淨，奉獻佛僧，是人命終，七分獲一”，施者精誠勤懇，亡者都祇得到七分之一的功德；那麼，大家在生時應要自己努力修持，修一得一，修十得十，真是“求人不如求己”了。

十二、獄吏陳述二三事

佛法說眾生無盡，世界無邊，如現在科學家說地為地球，月為月球，星為星球。天空中有無數的星球，每一個星球中都有人類住宿，等同一世界。那麼，佛法說世界無邊眾生無盡，在現代科學家的眼中觀來，反不足為奇了。如現在說的地獄，即我們住的世界下面的另一個世界。世界上有許多國家，國家組成的因素，是土地、人民、主權。那麼地獄的國土亦不能例外，當然亦有這獄土、鬼民、職權的三個條件的了。本經在閻羅王贊嘆品裡，列出諸鬼王與鬼官的名字，也不足為奇。但其中有閻羅、惡毒、主命三位鬼官陳述自己在位當職親歷的事實，使我們聽了，也覺得無限的悵惘！

現在順便介紹一下閻羅王的略歷：閻羅亦作閻魔，此翻“雙王”；因有兄妹二人，皆為獄主，兄治男事，妹治女事。男女分治，亦像我們世界的法制。又苦樂並受，叫做雙王。淨度三昧經云：“昔為毘沙國王，與維陀如生王共戰，兵力不敵，因立誓為地獄主。臣佐十八人領百萬之眾，頭有角耳，皆悉忿懟，因立誓曰：‘後當奉助，治此罪人。’毘沙王即今閻羅王；十八大臣即諸小王；百萬之眾即諸牛頭阿傍。長阿含經云：“閻浮提南，有金剛山，內有閻羅王宮縱廣六千由旬，晝夜三時，有大銅鑊自然在前；若鑊入宮內，王見怖畏，舍出宮外；若鑊出宮外，王入宮內，有大獄卒，臥王熱鐵上，鐵鉤擗口，洋銅灌之，從咽下徹，無不焦爛；事竟，還與采女，共相娛樂。彼諸大臣同受福者，亦復如是。”所以前說閻羅王是苦樂並受，也是自己的業力使然。這是從實感受生而言。若從方便示跡來說，則閻羅與主命、惡毒二鬼王一樣，他們都是菩薩為攝化眾生而示現的。

（一）閻羅問眾生為何不依教化

閻羅是獄主，為鬼官的總司令。地藏菩薩為幽冥教主，與他素有往來。這番如來既在忉利說經，贊揚地藏的神威功德，所以亦必仗佛慈力，統領無量臣

民，俱到忉利聽法；聽至第八品，就向如來提出一個眾人皆疑的問題：“世尊！我觀地藏菩薩在眾道中，百千方便而度罪苦眾生，不辭疲倦，是大菩薩有如是不可思議神通之事；然諸眾生脫獲罪報，未久之間又墮惡道。世尊！是地藏菩薩既有如是不可思議神力，云何眾生而不依止善道，永取解脫？”世尊的答覆，是說此界眾生，其性剛強，難調難伏，菩薩雖費盡苦心，百千劫來以方便力，拔出他們的根本業緣，暗示他們的宿世本事，使之省悟，無奈他們結惡習重，在三途中，入而令出，出而復入，縱使菩薩久經劫數度脫，仍度不盡這些積迷難返的眾生。譬如迷路的人，誤入險道，須臾之間，將被虎狼獅子蚖蛇蝮蝎毒死；有明眼知識，導之個出，並告知如此險道，喪身失命，不可復入。但迷者不久忘記此事，又復誤入。如此旋出旋入，無有已時，完全是自業之力遣使，自己若無徹底覺悟，菩薩雖有無量神力威德，亦奈何他不得。故知佛教雖說要仗佛菩薩的他力護助，使之超拔，但護助祇是護助而已，如果自己不堅志勤修求脫，佛菩薩亦祇有感到“愛莫能助”。所以佛法主自力更生，不同其它宗教依賴上帝或梵天，於此理最為明顯。

（二）惡毒報告衛護善人的經過

佛經中說：學佛修持的人，若是修得如法，行住坐臥出入往還之間，都有許多善神護衛你，無論如何也不會令你無辜橫死。所以戒律上說：持得一戒清淨，有四位護法神跟你作保鏢：若五戒清淨，就有廿位隨身跟從你的好保鏢，祇要你在修養上稍為有這一點工夫的，就會相信這些話是很確實的，決不是一種乖謬的說法。唐代律宗初祖道宣大師，戒品冰清，梵玉行潔，一日行走山間，將跌入深坑，為北方毗沙門天王之子護住，得不受傷，嘆奇蹟，這在佛門已成為膾炙人口的事。又如藥師經說我們每個人一生下來就有兩神跟隨你，一個記善數的，一個記惡數的，跟到你死為止，把你一生的善惡登記得清清楚楚，將來呈報他的上司，備以償善罰惡之用，但這不是保護你的神，是監察你的使者。現在本經中有一位惡毒鬼王對佛說：世尊！我等諸鬼王在閻浮提的，其數甚多，或利益人，或損害人，舉動各各不同。但因眾生業報所致，使我的眷屬惡鬼，遊行世界，終是害人多而益人少。雖然，我們在遊行時，看見人家有一毛一髮那樣細小的善事，或一簷一蓋少花少香供佛的，或轉讀尊經時燒香供養一句一偈的，我們敬禮這些人，如敬事三世諸佛一樣，並且會勤令諸小鬼和土地中有大力的護衛他們，使一切惡事、橫事，及各種不如意的事都不入其門。由此可見惡鬼們雖然有時不免惡作劇，但對依佛法修行的人，還是費煞苦心來擁護的。那麼，我們人類為何不深自反省，而多作惡，使惡鬼們看到，也感到頭痛而唾棄呢！

（三）主命亦來一個沉痛的報告

主命鬼王，是菩薩示跡來主理我們這個世界眾生生死二時的壽命等事。因為他的職務是主理閻浮眾生的生命，故對這方面的事，別有實際的經驗，說來不同泛泛。我們聽了他在經中一番沉痛報告，真不知作何感想呢？

主命尊者的報告，文有三段。第一是“我本業緣，主閻浮人命，生時死時，我皆主之，在我本願，甚欲利益；自是眾生不會我意，致令生死俱不得安。”這不是說得很痛惜嗎？接着又說：何以故？是閻浮提人，初生之時，不問男女，或欲生時，但作善事，增益舍宅，自令土地無量歡喜，擁護子母，得大安樂，利益眷屬。或已生下，慎勿殺害，取諸鮮味，供給產母；及廣聚眷屬，飲酒食肉，歌樂弦管，能令子母，不得安樂。”這是說到婦女生產時有關殺生的問題。生產時應要廣修善德，保護母子平安，令諸鬼神歡喜，這是很合理的；而不此之徒，反貪世俗口腹，恣意殺生，淫歌艷舞，花天酒地，鬧得胡天胡地，不但鬼神憎厭，亦令母子增罪，這又何苦來呢？殺害一事，今古同憐，無非體天道好生之德，存人生難得之命；況欲增我慶喜。而喪彼生命，於仁慈惻隱的道理上，都說不過去的！蓮池大師云：“生子不宜殺生，人無子則悲，有子則喜；不思一切禽獸，亦各愛其子。慶我子生，令他子死，於心安乎？夫嬰孩始生，不為積福，而反殺生造業，亦太愚矣！”古書說：“昔周豫學士，嘗煮鱔，見其躬身向上，而首尾就湯；剖之，見腹中有子，乃知躬身避湯者，以愛子故。”可見人畜雖異，愛子心同；明乎此，普吉世人，生產殺生，豈不太殘忍嗎？

第二段是說：“是產難時，有無數惡鬼及魍魎精魅，欲食腥血。是我早令舍宅土地靈祇，荷護子母，使令安樂，而得利益。如是之人見安樂故，便合設福答諸土地，翻為殺害，集聚眷屬！”這是誤了主命及諸神保護的好意。同時亦見得一個人生產時，是有好多魍魎精魅來爭食腥血的。有好多人，都畏怕人死時有鬼，殊不知生時亦多鬼怪，又不可不慎之了。

第三段是說；這世界的人臨命終時，不論善惡，他都一律保護，使之不落惡道；如果人能修善法，則更能增加他保護的力量與勇氣。是甚麼緣故呢？他說：閻浮提有百千惡道魔鬼，專喜引人墮落的；即使你是善良的人吧，臨命終時，他們亦會變作偽君子，或變為你的父母兄弟乃至諸眷屬，用甘言蜜辭，引你誤入惡道；何況你自己若是本身做惡的，那正逗合他的口味，自然更危險了。這情形亦與我們現世一樣，你看現在的社會上，有多少的偽善君子，陰險詐猾，盜名欺世？又有多少惡人，存心不良，引誘許多良家的青年男女去墮落。“一失足成千古恨，再回頭已百年身”；於此，可見主命鬼王說的一番話，不但在天道或鬼趣引起作用，就在我們人世 ── 在今日洋場十里、軟紅萬丈、人慾橫流的現實社會裡，亦可發生很大的作用了。

十三、以稱佛名號為正行

佛法的修學，分難行道與易行道。難行道是正道，易行道是助行。如六度四攝等菩薩所修的難忍堪忍、難行能行的，都屬難行道的正行；如念佛、禮敬、稱贊、供養、懺悔、隨喜等都屬易行道，屬於助行。但本經的觀點不同，推揚因果業報，主張解除眾生現實的煩惱障、業障、報障，故以稱名念佛的簡便之行為正行，以布施修福等行為助道，於是就有稱佛名號與校施功德兩品的產生。科註謂：“前來諸品，或發明六道之相，或贊嘆地藏威神之力，或廣明利益存亡之輩；若不明出苦成佛之因，則初地藏救拔之心，期與眾生同成佛果之願未滿。欲成佛果，必須稱名，故有稱佛名號品之來也。”

（一）本經所稱的佛名

十方世界，都有佛土，眾生稱念，隨願往生：如欲生東方琉璃淨土，則稱念南無消災延壽藥師佛；欲生西方極樂淨土，則稱念南無阿彌陀佛；欲生上方兜率淨土，則稱念南無當來下生彌勒佛。這幾尊佛是與此界眾生特別有緣的，故名聞極為普遍；其它十方許多淨土許多佛，如能專心自稱念，都一樣地可以往生。又諸佛名號，名實皆真，才舉鴻名，萬德全備，一稱嘉號，眾罪齊收；且十方世界，佛佛道同，如能如法如理而念，則稱一佛名亦等同稱十方一切佛號，固不容拘泥固執分別而自生障礙，若是執一非諸，反而會削弱了念佛的功德。

本經所列出應稱的佛號，有無邊身佛，寶性如來、波頭摩勝如來、師子吼如來、拘留孫佛、毘婆尸佛、寶勝如來、空相如來、袈裟幢如來、大通山王如來、淨月佛、山王佛、智勝佛、淨名王佛、智成就佛、無上佛、妙聲佛、滿月佛、月面佛等。因這些佛都是福慧莊嚴，與此土眾生願力大，緣力亦大，故能至誠禮念，便得種種利益：或滅重罪，獲福無量；或於無上道，永不退轉；或得千返，生六欲天中；或得無量諸佛，摩頂授記；或為天上梵王；或永不墮惡道；或得阿羅漢果；或遇恆河沙佛：都成為自己得道的勝緣。又這些佛，在普通經典裡，亦是老僧常見的。大寶積經中且舉此等三十五佛，說我們眾生欲求福慧辯才，每於午夜清晨，沐浴焚香，志誠禮念此等諸佛名號，則一切所願，必可隨所樂求。則此經舉此諸佛，自然亦別具勝義的。

（二）稱佛與念佛的區別

淨土宗談到念佛的法門，有持名念、觀像念、觀想念、實相念。在淨土三經中可以見到：如阿彌陀經，是重在持名念佛；觀無量壽佛經，是重在觀想念；無量壽佛經，重在廣修念佛的功德。現在本經所說的“稱佛名號”，是近於持名念佛。

念佛與稱佛，若加以研究，是有區別的。念佛之念，不是專指口念，是指觀念之念，約觀心而說的；由觀心而念佛，才會得到念佛三昧；不然，光指口念，那就任你念佛一世，念到頭髮胡鬚都白了，也不易獲得念佛三昧。所以從前智者大師，立了四種念佛

三昧，通名念佛，都約觀心念佛而說的，唯觀心才能達到三昧的定境。如慧遠大師在念佛三昧中，曾三見彌陀與西方淨境。善導大師念佛一句，口放一光。這些都是由觀心念佛而獲得成就的。而此經為使重罪眾生從惑、業、苦中獲得解放，故特為贊揚稱念佛號的功德。在五停心中說：“多障眾生念佛觀。”業障深重的人，無力做別的工夫，祇有念佛先消宿障，則做起其它行門來，才易漸漸上進。故此經為重障罪人，開示稱念名號的法門，是很對的！禪法秘要經云：“有禪難提羅漢，問滅罪法。佛告禪難提及敕阿難：汝等當教未來眾生罪業多者，為除罪故，教使念佛。以念佛故，除諸業障、報障、煩惱障。念佛者，當先端坐，叉手閉目，舉舌向顎，一心繫念，心心相注，使不分散；心既定已，先當觀像……”這是由持名念進至觀像念，以至於實相念，皆由一心繫念，專趨一境（即心一境性），而得成念佛三昧。

稱佛，或如本經的稱佛名號，即同阿彌陀經的“聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日二日乃至七日，一心不亂”。稱佛既然亦能達到一心不亂的境界，則念佛三昧當然亦會成功的。這樣看來，念佛與稱佛，又是不分而分，分而不分，其關鍵或在念佛的念字，稱佛的稱字，不作口念口稱，要作心念心稱，那就會異曲同功。其實這都是些實際功用的境界，說多也是無用，做了便知，真是“法無定體，神而明之，存乎其人”了。又智者大師說：“一心稱名，有事有理：若用心存念不間，名事一心；若達此心四種不生(自、他、共、離四種性計），與空慧相應（四性既離，即知無生），是理一心。”念佛稱佛，既由事一心而融於理一心，兩者哪還有分別呢？故念佛寶王論說：“浴大海者，已用於百川；念佛名者，必成於三昧。亦猶清珠下於濁水，濁水不得不清；佛號投於亂心，亂心不得不佛。”則知不論念佛與稱佛，都可達到理想中同一的目標。

（三）人生與念佛的關係

人生一定要念佛嗎？不念佛不可以嗎？自然可以；不過不念佛，就沒有那麼好 —— 為甚麼呢？因為人生在世，不懂佛法，糊糊塗塗，造了許多罪業，自己都不知覺；若知佛法，明白眾生是因業緣而來，你以為自己是一身清白，毫無瑕疵，其實沒有業緣罪障，你是不會出生在這個娑婆世界，所以你若懂佛法，當然不會大言不慚，說自己是無罪垢的。既有罪垢，就要憑佛法的念佛懺悔來解決，這就與人生有關係了。況人生在世，光景無多，寒暄數十，如駒過隙，其間雖有不少的快樂，卻都是暫時的；那生老病死的無常之苦，卻是長久的。佛說四不可得經云：“世有四事，不可獲致：一曰年幼，顏色煒燁，眾人愛敬；一旦忽耄，頭白齒落；欲使常少不老者，終不可得。二曰身體強健，謂為豪壯；疾病卒至，眾患難喻！欲免常安無病，終不可得。三曰欲求長壽，五慾永存；非常對至，如風吹雲，冀念長生，終不可得。四曰父母兄弟，恩愛榮樂；宿對卒至，如湯消雪，欲求不死，終不可得。古今以來，天地成立，無免四難之患；以斯四苦，佛興於世。”諸佛興世，既為解決人生四苦，可見人生與學佛、念佛，還是很有關係的。因為今生的四苦是果報，其原是由於前世的業因，欲懺業因的愆尤，莫過於念佛。經謂：“念佛一聲，可滅八十億劫生死之罪。”又云：“佛滅度後，若眾生欲滅罪者，佛雖不在，繫念諦觀形像者，諸惡罪業，速得清淨。”

本經前面說了許多地獄罪苦眾生，皆因在生不知佛法，沒有念佛，所以墮落；故學佛念佛，能使自己心念清淨，輾轉增勝，至於佛位。增一阿含偈云：“諸有皈依佛，不墮三惡趣，盡漏處人天，便當至涅盤。”佛經裡說：我們眾生，本具佛性，個個平等，祇為業重，積迷不返，生死輪迴，頭出頭沒，煩勞了地藏菩薩等費煞苦心，終是度脫不了；如果自己由學佛因緣，一旦覺悟，翻然改圖，斷惑契真，則眾生也當下是佛了。故涅盤經云：“一切眾生即是佛：如貧女舍寶，眾物具存；力士額珠，圓明頓在。但未遇智者點示其處，日受貧窮之厄，時懷失珠之憂；才聞指示，即知本有，貧女發藏，受用無窮，力士見珠，歡喜無量。”這又見得學佛念佛與人生的關係了。

十四、以布施修福為助道

布施修福雖為世間法，亦為修出世聖法助道的勝緣；況依般若大慧，修無相布施，即世間法而成出世

法，故菩薩六度妙行中，首言布施。布施有說二種，或說三種。二種即財施與法施：財施包括一切飲食衣服、國城珍寶的外財，和自己身命的內財；法施，即世出世間種種善法，以清淨心，為人演說。有說三施，即資生施、無畏施、法施。資生施，即上述外財與內財的布施。無畏施：是積極的，是助懦弱者以強力，給膽怯者以勇氣；消極的，以持戒不惱，忍辱不報有冤等等。法施即與眾生說諸善法，如精進，則說法不倦；禪定，則觀機說法，有緣無冤；智慧，則說法不顛倒。這樣看來，三施是體通六度、祇一檀施、已攝盡餘度了。故佛法的行門雖多，布施已可以攝盡無遺。因此本經在“稱佛名號品”說念佛正行後，又來“校量布施功德緣品”說助道之行。但布施雖要校量功德的大小，是為引起行者的判別力，使他們知道布施應如何施才合法，如何施才獲大福利。綜觀品中所說的道理，不出就能施的施心和所施的福田來比較功德多少，今略述於下：

（一）校量施福的主要點

布施何以要校量功德多少呢？地藏菩薩方便權巧，先把這問題提出問佛道：“我觀業道眾生，校量布施，有輕有重，有一生受福，有十生受福，有百生千生受大福利者，是事云何？”我們在未說到佛的答覆以前，先來研究一下：為甚麼同樣做布施功德的人，有的祇一生受福，有的十生至百千生受福，功德的輕重距離有如此之遠呢？這，主要點完全在乎能施者的施心淨和不淨，與所施者的福田德或不德而造成差別。如以能布施者的心地來說，如果能施者的心是清淨的，所謂“淨心者治心故施、莊嚴故施、為得第一利故布施、為助涅盤故施，譬如新華未萎，色好且香，淨心布施，亦復如是”。若懷着這淨心好心來施，則雖施少物，功德卻是很大，如本經所說的一個國王或大臣能大發慈悲，善言慰喻，親手持物，施與一個最貧窮下賤的乞丐，其“所獲福利，如布施百恆河沙佛功德之利”。如從前佛在祇園，舍利弗以一缽飯供佛，佛看見身旁有隻狗，即將缽飯轉施與狗吃，同時問舍利弗道：“汝以飯施我，我以飯施狗，誰得福利多呢？”舍利弗言：“布施狗得福利多！”佛即加以印可。故知大福從心，不在於田。但不懂此理的布施者，或以為布施佛不如施狗，那麼要佛作甚？那又大錯特錯了。反之，如施心不淨，或為失財故施，或為自己親愛故施，或輕賤他不恭敬而施，或高傲而施，或為虛榮而施，或為……而施，那麼功德就很少，因為你的施心有分別有限量，功德也就有限量了。

如果再從施田來說，無論如何，都是以施佛功德為最為大，狗子決不能再拿來做比擬了，這完全是在觀點上的不同。故如四十二章經說：“施與闍浮提凡夫人，不如施彼仙人得福多；雖施仙人，不如施一須陀洹；施須陀洹，不如施斯陀含；乃至施百辟支佛，不如施與如來得福多。”又大論云：“布施之福在於田，如億耳阿羅漢，昔以一花施於佛塔，九十一劫人天中受樂，餘福德力，得阿羅漢。”這就因施田妙故，得大果報，則知大福，亦從良田而生。這樣看來，從心從田，各得其利，在乎如法，其間固無矛盾之存在，亦不須加以會通；不過據理而論，萬法從心，一切功德福利，唯心可以左右之、支配之，心有分別則福少，心無分別則福大，如此，則當以“大福從心”為勝了。

（二）分別施福的差別緣

布施所獲的利益，雖以從心從田為主眼，但因布施時的因緣差別不等，故獲報亦勝劣有別，因此在本品中，加以比較量度，使愛布施修福的人，可以自己的智慧來抉擇作法。今據經文，略述於後：

1）施卑劣缺根福

卑劣根缺，是指最下賤貧窮的人，或六根不具的如手足不全、癃殘瘖啞、聾癡無目的人。如果有王臣長者一類的貴人，對這種貧賤下劣六根不具的人，慈悲憐愍，親自布施，善意慰喻，則施一人雖少，其所獲的福利，如施供一百恆河沙佛的功德一樣多。這因富貴者多驕慢自尊，平時施幾個錢給叫化子 —— 乞兒，都要罵他幾聲，然後把錢擲給他：“拿去吧！”哪裡肯虛心下氣，親自布施，還能用軟言慰喻呢？唯其難作能作，故功德亦倍加廣大了。

2）施塔寺聖像福

佛說末世之中，諸富貴者，遇佛的塔寺，或佛、菩薩、聲聞辟支佛的形像，躬自營辦供養布施，則所

獲之福，來世三劫為帝釋天身，受勝妙樂：如果能夠將此功德回向法界眾生，那麼未來在十劫的長時間中，常作大梵天王。喜歡生天享福的人，於此不可不加以注意。

3）施修補經像福

學佛的人，入寺禮佛，見有塔寺壞了，經像破了，發心加以修補，或自營辦，或勸他人一同布施，其所得利，百千生中，常做轉輪聖王；同布施的人亦常得小國王身，若發心回向，終至皆成佛道。像法決疑經云：“造新不婦修故，作福不婦避禍；然欲修造，理須佛法，造作雖少，得福無量；若不依經，縱多無益。”百緣經說：從前有一長者之子，相貌端嚴，天人愛敬，長而見佛，得羅漢道；因他過去世為童子，見毗婆尸佛舍利塔小毀，與諸童子和顏悅色，以泥團塗補，從此多劫受福，今世遇佛得道。佛說偈云：“真金百千擔，持用行布施；不婦一團泥，敬心治佛塔。”又一時，佛禮過去佛，諸比丘敬心從禮，佛又說偈：“人等百千金，持用行布施，不如一善心，恭敬禮佛塔。”這又是“大福從心”的道理，故華手經云：“若見塔廟毀壞，當加修持，若泥若塊，乃至一磚，終不退轉無上菩提。”發心修補殘破的經像，亦是一樣的功德。

4）施老病產婦福

經說：未來世中諸人，見有老病之人，或生產受難的婦女，若一念間，具大慈心，布施醫藥、飲食、臥具，使令安樂；因此得報，一百劫中為淨居天王，二百劫中為六欲天王，永不墮苦，常受快樂，如能回向，畢竟成佛。因老病無依，極可憐憫；而生產苦難，亦等於病人。佛在梵網經中說：“八福田中，看病福田為第一福田。”故佛在世時，常於夜深自巡僧寮，慰問病者，仁慈的作風，是值得後人做法的！

5）施供大乘經福

經說：“未來世中，若有善男子善女人，遇大乘經典，或聽聲一偈一句，發殷重心，贊嘆恭敬，布施供養；是人獲大果報，無量無邊。”大乘經典，具諸功德，如起信論說：“一體大，謂一切法真如平等不增減故；二相大，謂如來藏具足無量性功德故；三用大，能生一切世間出世間善果故。一切諸佛，本所乘故；一切菩薩，皆乘此法，到如來地。”所以供養大乘經典，能獲如此大利。又聽聞佛法，亦是很需要的；能發殷重敬贊之心，全由聽聞佛法而來的。大論云：“佛法無人說，雖慧莫能了；譬如暗室中，無燈不能見。”涅盤經云：“聽法因緣，則得近於大般涅盤，以開法眼故。世有三人：一、無目，譬凡夫人，常不聞法；二、一目，譬聲聞暫聽法，其心不住；三、二目，譬菩薩專心聽法，如聞而行。”由聽法故，如有這三種人；同時亦知大乘經典的好處，敬贊之心，油然而生，福利之報，亦享之不盡。

（三）施少福大的問題

經中說：如上面所做的善事，若能回向法界，普利眾生，則所得之福報，百千生中受勝妙樂，乃至畢竟成佛；但若祇回向給自家眷屬，或自己個人的利益，那末祇有三生受樂。即使“三生受樂”吧，亦是“捨一得萬”了。為甚麼施捨少而得福大呢？這是有道理的。雜譬喻經說：“昔舍衛城外，有婦人清信。佛自至門乞食，婦以飯缽中，卻行作禮。佛言：種一生十，種十生百，種百生千，種千生萬，種萬生億，得見諦道。其夫不信，默於後，聽佛咒願。夫曰：言何過甚？施一缽飯，乃得爾福，復見諦道？佛言：汝見尼拘陀樹高幾許耶？答：高四五里，其籽歲下數萬斛。佛問：其核大小？答：如芥子。佛言：汝語過甚！何有種一芥子，乃高四五里，歲下數十萬籽？答：實如此！佛言：地是無知，其報力乃爾；何況人是有情，歡喜以一缽飯上佛，自然其福甚大。夫婦心開意解，即得須陀洹道。”這樣解釋，道理是很明顯的。如我們中國漢時的韓信，在落難未發達時，食了“漂母一飯”，後來發達，乃以“千金報德”。這亦是捨一得千的現成事實，不容你不信；何況為善積德之事，是無有形相，不可思議的呢？

復次，前說布施修善的功德，回向自家自身福少，回向法界大眾福多而不可量，這又是甚麼意思呢？這是要在“住相布施”與“無相布施”上來說明。住相布施是自己布施時，心有分別執着，不平等，有限量，故隨其心量所得之福亦有限量，能得到三生受樂，已算是很僥倖了。永嘉證道歌云：“住相布施生

天福，猶如仰箭射虛空，勢力盡，箭還墮，招得來生不如意。”因天福一盡，五衰相現，還要墮下來的。從前有個名叫鬱頭藍拂的仙人，修到天上最高的非非想處天，壽命八萬四千劫，天福享盡，墮作耕牛頸領中蟲。即是住相布施所得人天福果的不究竟。這是生天的話，若在人中享受富貴，因富貴而仗勢凌人、欺人、壓迫勞苦大眾，廣造諸惡，那麼要“招得來生不如意”的事就更多了。所以住相布施，得福不但有限量，而且還是不徹底、不究竟的。再次談到“無相布施”，是利根智深，了知諸法緣起性空，無相可得，不住於有，不住於無，無住而住，住於中道，即是布施到“三輪體空”的境界。三輪體空，是指能施的人，所施的物，和能所中間的受物者，都是自性本空，無相可得，三法輪轉，體自空寂，於其中間，毫無住着，不施而施，施同非施，等心稱性，任運而轉，心量不落邊際，故福報亦稱法界性，量同虛空，不可限制了。金剛經說：“須菩提！若菩薩心住於法，而行布施；如人入闇，即無所見；若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。”住着則暗，不住則明，福德的大小，隨智慧的深淺而轉移，於此文可見般若妙智之重要了。

十五、推行佛法的責任

本經的正宗，自第二分身集會品起，到第九品稱佛名號為成佛正因，第十品校量布施為助成佛道，地藏本願，大意昭明；此下地神護法、見聞利益、囑累人天的三品，都屬於流通分的部門。

（一）堅牢地神衛護行者

堅牢地神，有大神力。佛曾對他說：“汝大神力，諸神少及！何以故？閻浮土地，悉蒙汝護，乃至草木沙石，稻麻竹葦，穀米寶貝，從地而有，皆因汝力。”他在品中，先說地藏的願力，為文殊、普賢、觀音、彌勒等所不及，因他們雖亦乘願度脫娑婆眾生，願力尚有盡時，而地藏大士所發誓願劫數，如千百億恆河沙，不可窮數。繼而又說：現在未來的眾生，在所住之處，於南方清潔之地，用土木竹石，雕成龕室，以金銀銅鐵作地藏菩薩的形像，供養瞻禮，可得十種利益：一者土地豐壤，二者家宅永安，三者先亡生天，四者現存益壽，五者所求遂意，六者無水火災，七者虛耗辟除，八者杜絕惡夢，九者出入神護，十者多遇聖因。又對佛說：未來世的眾生，若於所住之處，有此地藏經，及地藏菩薩像；而且這人又能轉讀本經，供養菩薩，我當日夜以本神力，衛護是人，乃至水火盜賊，大橫小橫，一切惡事，悉皆消滅。這人為甚麼值得如此衛護呢？經說：“皆由瞻禮地藏形像及轉讀是本願經故，自然畢竟出離苦海，證涅盤樂，以是之故，得大擁護。”是則但念地藏經，亦可以了生死，證佛道；可見佛法多門，門門皆可入道，門門皆可得度，能否如理作意，如法修行，真是“神而明之，存乎其人”了。

（二）觀音大士負責流佈

諸佛說法，必先三業清淨，所謂“三輪不思議化”：身輪現變放光；口輪說法無滯；意輪觀機明確。在見聞利益品中，佛先放光，然後自說：“今日於忉利天宮稱揚贊嘆地藏菩薩於人天中利益等事，不思議事、超聖因事、證十地事、畢竟不退阿耨多羅三藐三菩提事。”當時觀音大士在座，亦極擁戴地藏菩薩說：“正使過去現在未來諸佛，說其功德，猶不能盡。”並希望世尊快點宣說，因為在會的大眾，都已渴望得很厲害。佛即為說見此菩薩、聞此菩薩、所得的種種利益，並叫觀音大士負責推揚此法。

1）天人轉衰為福

未來世界，若有天人受盡天福，五衰相現，快要墮落；這時天人不論男女，祇要能見地藏形，或聞地藏名，一瞻一禮，即可轉增天福，得大快樂，不再墮落惡道。—— 五衰有小有大。小五衰：一身出惡臭，二身光微昧，三浴水着身，四着境不舍，五身虛眼瞬。大五衰：一衣服今穢，二華冠光萎，三兩腋流汗，四體生臭氣，五不樂本座。小現不求救，大現必墮落。折伏羅漢經云：“昔忉利天有一天人，壽垂盡，有七種相現：光滅、華萎、色變、衣塵、液汗、身瘦及離本座。天人即自思惟觀察，知壽終下生鳩夷那竭國，在一個疥癩母豬腹中作豚。”故知天人欲轉衰為福，如聞見地藏菩薩，那是很幸運的！

2）臨終聞名離苦

平時作惡多端的人，死後自然要墮惡趣；即好人臨終，亦有諸多危險，前面已說過了。這裡又說：“若未來現在諸世界中六道眾生臨命終時，得聞地藏菩薩名，一聲歷耳根者，是諸眾生，永不歷三惡道苦。”平時不信佛的人，臨命終時，想遇善知識，聽到佛號是極難能的，何況自己能念呢？除非是他自己的宿根發現，才能做到。唯其難能難得，所以一念堅專，即召感應，速得菩薩來救濟。故不但未入惡趣的人，可以不入，即已入獄趣的業障鬼，亦可由此一念，獲得救濟。從前我國唐朝，有一位禪師，死後忽墮地獄，在受苦逼迫時，宿習善根發現，驀地念佛一聲，刀山劍樹盡變寶林，鑊湯爐炭都化白蓮；翻生之後，留詩一首，即轉生淨土。詩云：“何緣死後復生回？業劫流浪劇可哀！一念臨終生淨土，火坑化作白蓮台。”這詩裡面，頗有醒世的意味。

3）先亡父母生天

我們在生，誰無父母師長、兄弟姐妹；但有的人，剛剛生下三五歲，父母等便亡故了，到長大成人時，每每思念父母，不知自己的父母眷屬是何等樣子？死後生何等地萬？如果有這樣的人，想見自己先亡的父母眷屬，祇須“一七日”中誠心對地藏菩薩瞻禮供養，便可於睡夢中，得知下落：其父母等作惡已墮的，由此可得解脫生天；作善已生天的，則轉增上聖因，漸趣菩提。若能於“三七日”中，恆心禮念此菩薩名號萬遍，即得菩薩具告父母等所生之處，並親領去見他的父母；若能每日念菩薩名千聲，至於千日，則得菩薩摩頂授記，現世衣食豐裕，善神衛護。講者在十歲那一年，母親生弟弟後不到半月，與弟弟一同逝世；四五年前在澳門與師友同誦地藏經，志誠懇禱，夜夢一四十多歲婦人領一孩提，帶著歡喜的神情來佛堂前，飲了佛前淨水數口，騰雲而去。醒來一回想，知是我的母親和弟弟，一點不錯。但我的父親前幾年也死了，年來事多心忙，禮念不專，終是無法見到他。這亦因自己的道念未曾堅固所致，不說也罷，說來卻是無限淒慚，別有傷心處！

4）加速度人效率

學佛發心，旨在度人。有些人“欲發廣大慈心，救度一切眾生者，欲修無上菩提者，欲出離三界者”；想這三種願望快點實現，如能至心皈依菩薩，瞻禮供養，求其大力加被，則所願所欲，皆得速成。

5）鈍根轉成智者

有些學佛的人，想讀經總是讀不熟；遇到好師父教視令熟，又是旋得旋忘，動經年月，老是不能讀誦。甚麼緣故會如此呢？經中說：“是善男子等，有宿業障，未得消除，故於大乘經典，無讀誦性。”要想讀熟，其辦法是對菩薩前，以香花飲食淨品供養，具以本心，恭敬陳白，且“以淨水一盞，經一日一夜，安菩薩前，然後合掌請服，回首向南，臨入口時，至心鄭重。”還有一個重要條件，是服了淨水之後，在三七廿一日內，要“慎五辛酒肉，邪淫妄語，及諸殺害”，則“於睡夢中，具見地藏菩薩現無邊身，於是人處，授灌頂水。其人夢覺，即獲聰明，應是經典，一歷耳根，即當永記、更不忘失一句一偈”。為何須要戒食酒肉，及蔥蒜等五辛才易得效呢？楞嚴經云：“熟食發淫，生炎增恚，十方天仙，嫌臭遠離；餓鬼舐脣，常與鬼住，福德日消，長無利益！”僧鏡錄云：“竺曇猷禮天臺石樑，遇聖僧謂曰：“汝母懷妊時，行經蔥園，胎氣犯穢，不可住寺。”仙傳云：“樂子萇舉家飲仙酒昇天，獨從子墮地。天神言：‘此人茹蒜，故不得往！’”道藏云：“誦黃庭經，忌食五辛。”道家世法，尚戒五辛。故佛法茹素，先重戒除五辛，是極有道理的經驗之談，青蓮法師在科註中，言之頗詳。

平時曾有好多人問過我：“為甚麼我讀經總是讀不熟，記不得？”但在我回答之前，對方終是自己先說，不是推腦力不好，即推年紀大了。若讀到本經此一節文，則知在腦不好、年紀大之外，還有一個“宿障”的重要緣故；因宿業性愚，和宿冤障礙，都能使你無緣讀誦大乘經典的！故極希望懷有此種“讀經不熟”現象的人，不妨身體力行，照此方案來誠心一試！諸佛菩薩是“不誑語者”，則講者的推波助瀾，發揮微誠，亦不能說是沒有意義的。

6）凶衰化為祥和

人生在世，有富有貧：富貴多驕，炙手可熱；貧賤寒酸，情景淒涼。況人情多數是趨炎附勢的，所謂“貧窮鬧市無人問，富貴深山有遠親”，致使富的錦上添花，好之更好；幾人能懂得雪中送炭，所以貧的是更苦了。詩人尼采亦說：“世事猶如春夢，人情薄似秋雲，不須計較苦勞心，萬事原來由命。”這命不是定命，應該是業命或業力才對。在本經中說到一個人由於自作的業力，得報每多貪賤寒微，衣食不足，或多疾病，家境不安，真是“不如意事常八九，可以說者無二三”。有些人或初時富貴，後來貧窮，真如徐文長詩謂：“業曠家人棄，門寒結客稀。”一種破落戶的情境，現出淒涼的顏色。有些人或為了時世凶衰，家庭變故，眷屬分散，流離失所，日間痛苦不足，夜裡還多惡夢驚怖，真是“福無雙至，禍不單行”！遇有這些情形的人，若能至心瞻禮菩薩形像，念滿聖號萬遍，諸惡凶衰，也可漸漸地消散，轉入安樂的佳境。

7）旅行安度險道

旅行是人生的一種行樂，不但現在一般時髦的哥兒小姐，多歡喜旅行遊樂，即古代曠放的詩人如李白，亦多是講遊樂的：“夫天地者，人生之逆旅；光陰者，百代之過客。浮生若夢！為歡幾何？古人秉燭夜遊，良有以也。”現在本經中講到的，不光是遊樂式的旅行，而且尚說有些人“或因治生，或因公私，或因生死，或因急事，入山林中，過渡河海，乃及大水，或經險道”的旅行，遇到虎狼獅子一切的毒害，或狂風襲擊危舟，恐懼萬狀，生命岌岌可危。但在旅行之前，如能至誠先念地藏菩薩名萬遍，然後整裝出門，則所進之地，皆有菩薩囑諸土地鬼神，善為衛護，縱使碰到這種險境，也安然度過，不會發生意外的危險。

佛對觀音菩薩說了這些利益，又囑觀音：“汝以神力，流佈是經，令娑婆世界眾生，百千萬劫，永受安樂！”觀音於地藏功德，素所欽敬，犧牲自己，化度他人，又是菩薩們的天職，那麼對這推揚地藏法門的責任，自然亦是義不容辭了。

（三）地藏菩薩親承衣缽

佛每說將完一部經，都要囑咐在會的聽眾，要他們把佛法推揚流通，故每經之尾，皆有流通經文的文字。本經最後的囑累品，也是這種意思。囑累二字，在法華文句中作三種解釋：一從聖旨得名，囑是佛所咐囑，累是煩爾宣傳；二從菩薩敬順得名，囑是頂受所囑，累是甘而弗勞；三從授受合論，囑是如來金口所囑，累是菩薩丹心頂荷。故囑累即是等於付法傳授衣缽的意思。

1）地藏菩薩挑起沉重的擔子

佛在這品頗賞識地藏菩薩，他說：“地藏！地藏！汝之神力不可思議，汝之慈悲不可思議，汝之智慧不可思議，汝之辯才不可思議。”因佛賞識他是這樣一位了不得的菩薩，所以敢將法付託他。梵網戒經中說：如果將法付與非人，不能負起弘法的責任，非法授受，反將佛法糟蹋了。現在佛以審慎的態度，對地藏菩薩說：“記吾個日於忉利天中……再以人天諸眾生等，未出三界在火宅中者，付囑於汝，無令是諸眾生，墮惡趣中一日一夜，何況更落五無間及阿鼻地獄，動經千萬億劫，無有出期！”又說：“是南閻浮提眾生，志性無定，習惡者多，縱發善心，須臾即退；若遇惡緣，念念增長，以是之故，吾分是形百千萬億化度，隨其根性而度脫之。”又說：“吾今殷勤以天人眾付囑於汝，未來之世若有天人及善男子善女人，於佛法中種少善根，一毛一塵，一沙一滴，汝以道力擁護是人，漸修無上，勿令退失！”又說：“未來世中，若天若人，隨業報應，落在惡趣，臨墮趣中，或至門首，是諸眾生若能念得一佛名一菩薩名，一句一偈大乘經典，汝以神力，方便救拔！於是人所現無邊身，為碎地獄，遣令生天，受勝妙樂！”大家看看，這個擔子，是何等沉重？如果沒有大力量的人，如何擔得起來？但地藏菩薩，畢竟是釋迦佛法中的慈悲長者，是出生入死的英雄豪傑，所以他毫不推辭，很堅決地挑起這副沉重的擔子，並安慰佛說：“世尊！唯願世尊，不以為慮！未來世中若有善男子善女人，於佛法中一念恭敬，我亦百千方便度脫是人，於生死中速得解脫；何況聞諸善事，念念修行？自然於無上道，永不退轉。”

這裡菩薩說：祇要有人對佛法中有過一念的恭敬，菩薩亦度他們由生死中速得解脫；何以現在不解脫的人還有那麼多？不信佛的人不說他，難道好多信

過佛的人，亦連“一念恭敬”都沒有的嗎？這“從生死中速得解脫”，多數是指度地獄眾生生人中或天上，獲得脫苦快樂；但自然亦有脫離苦海，誕登涅盤，得到究竟解脫的。又眾生沉迷，得脫復入，入而復脫，如蔓草拖延，纏綿不斷，如魚入網，頭出頭沒，這在前面四天王問辭與利益存亡品中已有說及。所以現在祇要大眾自己加以猛省，提高自己的警覺，使自己上進不再墮落，使地藏菩薩少了一份負擔，這就算是你幫地藏菩薩的忙了。

2）佛化以人類為中心的對象

本經處處說以人天眾生付囑地藏菩薩度脫，地藏菩薩素以度脫地獄眾生著名，何以不言地獄而獨言人天呢？這因為佛法雖普度六道眾生，而以人天眾生為對象；在人天中，猶重以現實的人類為中心對象。因人道中，苦樂參半，知苦慕樂，才容易發心修道；所以處處經中，佛皆說我於人天眾中，得菩提，轉法輪，入涅盤，如增一阿含云：“我身生於人間，長於人間，於人間得佛。”如諸經云：“我於現法樂住。”“於現法得涅盤。”“於現法得究竟。”中阿含說：“慎莫念過去，亦勿願未來；過去事已滅，未來復未至；現在所有法，彼亦當為思！”這些都是佛叫弟子把握現實人生來修學佛法，故多言人道，而不言其它五道，因其它五道的眾生，都不是修行的理想環境。為甚麼呢？如大論說：“若善男子能行是深般若波羅蜜者，當知是人。人道中來；所以者何？三惡道中，罪苦多故，不得行深般若；慾界諸天，着淨五慾，心則狂惑，故不能行；色界天等，深着禪定味，故不能行；無色界天無形，故不能行。”這雖在隱隱中指示人道修行是最易修成的，但還沒有說到修羅道為何也不能修行呢？在裴休丞相的圓覺經序中卻說到了，他說：“嗚呼！生靈之所以往來者，六道也：鬼神沉幽愁之苦；鳥獸懷橘絨之悲；修羅方瞋；諸天耽樂；可以整心慮，趣菩提，唯人道為能耳！”故佛說法，最着重於人道。太虛大師曾大力提倡人生佛教，謂學佛先從做人學起，由人道修菩提心直趣佛果，就是根據這種道理說的。即地藏菩薩化度地獄眾生，亦多是化他們離苦得樂，先來人道，然後修行做佛，必很少從地獄中直接度他做佛的，除非他是宿具廣大智德，或可由地獄直接成佛，否則，地獄極惡眾生，暫聞佛名，便可成佛，決沒有這樣便宜的事！如果有這樣便宜的事，眾生盡可作惡，用不着廣修善行了。故法華文句云：“頗有發願令五道同成佛不？佛言：不可以非器之身，成無上道！要先化三惡趣，令得人天，然後乃可如願，三趣非善道，何能成佛？如人求寶聚，非於空中求。”這便是地獄不易直接成佛的極大證明；同時如求寶聚，不於空求，也正是說明了人類修持五戒十善，是學佛最好的基礎。所以，如果是我們人道的法門都不肯修，善行的基礎都沒有，那麼，想談學菩薩行，學佛所行，祇是名詞好聽而已，其實是自己騙了自己！“天知，地知，你知，我知。”古時楊震有四知，今人卻祇有三知，少了一個“自知”！“一失人身，萬劫難復”；這是對人類眾生最好的警誡！“莫從袈裟下失卻人身”，這又是出家人一個很醒目的教導！

（四）虛空藏提綜合福利

關於讀誦受持本經，瞻禮供養菩薩的福利，前面已說得很多。到末品之尾，有個虛空藏菩薩出來，問佛對聞此經典及聞菩薩名字，或瞻禮形像，共得幾多福利？乃引起佛綜合福利，說有廿八種。

1）廿八種福利

一滅龍護念，二善果日增，三集上聖因，四菩提不退，五衣食豐足，六疾疫不臨，七離水火災，八無盜賊厄，九人見欽敬，十神鬼助持，十一女轉男身，十二為王臣女，十三端正相好，十四多生天上，十五或為帝王，十六宿智命通，十七有求皆從，十八眷屬歡樂，十九諸橫消滅，二十業道永除，廿一去處盡通，廿二夜夢安樂，廿三先亡離苦，廿四宿福受生，廿五諸聖贊嘆，廿六聰明利根，廿七饒慈憫心，廿八畢竟成佛。

2）七種福利

上面廿八種福利，多對人類眾生而言。對天龍神鬼，聞此經及瞻禮菩薩形像，本經又說了七種利益：一速超聖地，二惡業消滅，三諸佛護臨，四菩提不退，五增長本力，六宿命皆通，七畢竟成佛。所說大同小異，和上面的廿八種，頗多相通的地方。

十六、本經的重要點

本經事相雖淺顯，含義卻很深遠。前面各章，隨意講說，亦講不出甚麼好道理來，正如狗嘴裡拿不出象牙來一樣；雖然，能看了各章，對本經大體所講的道理，想必亦可知道多少了吧？今餘義未盡，再來說幾點本經與他不同的地方。

（一）度人重於自度

佛法談大乘、小乘。照一般的說法，大乘人重度生，是先利人而後自利的。楞嚴經謂：“自未度而先度人者，菩薩發心。”小乘人重自利的、自度的；但自度自利之後能否再利人度人呢？若是“趣寂”的定性小乘人，是否定了這種功德；若大力大根的小乘人，或回小向大的小乘人，那就同菩薩一樣以“宏法為家務，度生為職志”了。

本經屬大乘經，為大乘人所修的法門，前在“本經在佛法中之地位”中已說過了。本經既是大乘經，本經主要的人物 —— 地藏菩薩又是標準的犧牲自我，為眾生服務的大乘行者，所以本經的作風，是度人重於自度，利他勝過利己；因地藏菩薩要“眾生度盡方證菩提，地獄未空誓不成佛”，則知其他菩薩雖亦多為度人利人；而纍劫重誓，願力無窮，比起地藏菩薩來，恐有遜色。這可說是本經的特點之一。

（二）事相重於理論

諸經所談之理則，不出性相、因果；性相偏於理，因果偏於事。說性空以顯中道，則有般若三論諸經論；說相有以示圓實，則有法相唯識諸經論。至於談因果事相的，則差不多各宗的經論都有涉及，不過大小不同、詳略有別罷了。

本經亦有許多談理論的地方，如業緣等諸品，涉及“業感緣起”的道理，固不限於小乘；而性識不定，造業從心，造福亦從心，亦多涉及唯識唯心的理論；至罪性本空，從緣而有，則又涉及性空中道的道理了。不過本經對這方面的理論，似乎議而不論，甚少發揮，祇略為涉及而已。但為甚麼不多談理論呢？因本經是為人類而說，尤其是為教化剛強不馴的罪苦眾生，為使此類罪苦眾生就範，不得不用苦切語、強硬語，引地獄的事相，廣為說法，故業感、獄名、閻羅等品，都是重於因果理論。除此而外，如見聞利益品等，廣談人天見聞之福利，也不過用來助顯此因果事相之理論而已。因此，其他經論雖亦多談因果事相，而所談或未如此經的淺白明顯，與夫感人之深切。此又為本經的特點之二。

（三）他力重於自力

佛法說到修行的法門，多到無量無邊。廣言之，即眾生有八萬四千病，佛法有八萬四千藥而對治之；略言之，不出六度行；再略之，不出戒、定、慧。戒攝布施、持戒、忍辱；定攝禪定；慧攝智慧；精進則通諸度。而八萬四千以及無量行門，又多從這根本的三無漏字與六度諸行演化出來的。若從中國佛教各宗上來分行門，則不出禪觀行、戒律行、淨土行、真言行；亦逃不出戒定慧的範疇。不過參禪學戒，屬於自力行，以自力為主，他力幫助者次之；而修淨習密，則着重他力 —— 佛力被護，自力反在其次了。

本經處處說到地獄罪苦眾生，皆由佛陀及地藏菩薩大悲威神之力，拔之令出，是以他力加被為重。因地獄眾生，久沉幽冥，昏迷失性，哪裡還談得上用自力來修行呢？祇有仗他菩薩之力為前方便，先令脫苦轉生人間天上，然後再以自力修持，漸至究竟解脫。因此，可知用到他力時，是因自己身在地獄，已失去自力的主見，不得已而用之，若自己做人，尚有辦法時，應自依止，若不用自力來修持，尤其平日自己不肯做工夫，臨時事到，求救佛菩薩，向佛菩薩叩響頭，一味養成依賴他人的心理，失其自力更生的勇敢，那就太沒出息，太無價值了！

佛法最重自力，說一切的罪惡與福樂，都是自己造出來的，要改惡為善，離苦得樂，完全要用自己的勞力去創造出來；靠佛，靠天，靠祖先，都是弱者，不算好漢！但本經為對治地獄罪苦眾生，因他們已失去自己修行的力量，需要佛菩薩救濟，故他力重於自力，別具作風，不同他經，這又為本經的特點之三。

（四）修福重於修慧

福慧兩輪，在佛法中是相提並論的；因為由人學菩薩而學佛，是要福足慧足，才能完成人格，達到了學佛的任務。所謂“道德必以智慧為本，智慧必以福

德為基”。故慧之與福，猶如人的目足，無目則不能看，無足則不能行，即失去了人的完整性，亦如鳥之兩翼，車之兩輪，缺一不可，福慧喻之為輪，亦是這個意思，若少了一輪，即推動不靈，故佛法裡有兩句極流行的話，即是“解行並進，福慧雙修”；解即屬慧，福即屬行，慧解和福行，能得相輔而行、平均發展才是學佛的正宗！

本經於慧解與福行兩方面，都有說到。如廣說因果報應之處，叫你去理解有如是因，招如是果，畏果不如慎因，怕罪不如修德，都是要人運用智力，審思善惡，判斷是非，這些都是屬於智解邊的事。如說念佛、誦經、布施、禮拜、供養、贊嘆等，都屬於修福邊的事。雖福慧兩邊都說，但多說方便之慧，少及究竟之慧，若以三般若來講，則以文字、觀照為多，實相較少。至於講到修福邊的事，本經則比較修慧說的為多，差不多全部經都是說勸善修福的法門。福慧兩輪，學佛人既要平均發展，才達到學佛的任務；那麼為何本經要偏重說修福呢？因本經主化的對象，是地獄罪苦眾生；這些人因不信因果罪福，不肯修福才墮落，為要這些人省悟，使他脫離迷途，同登覺岸，故本經特着重於修福。這也可說是本經的特點之四，其它的特點還有，隨文可尋，不復一一敘述。

十七、兩個有關本經的問題

未曾信佛的人，或初學佛的人，初讀本經，定會引起好多問題：如地獄到底有沒有？人死是否要變鬼？病中何以會感痛苦？亡人何以要超薦，眾生為何度之不盡？生命是否會連續的？業力何以持久不失？六道修行以哪一道為最好？最易修成？出家要辭親學道，佛法是否也重孝道的？這許多問題，本經都有涉及，而且在行文之便，也曾經順為解釋。唯對鬼神到底存在與否？佛教也談鬼神嗎？地藏菩薩到底是度鬼呢？度人呢？因本經多談因果報應，以涉及地獄鬼神之說為最多，故今另為提出討論之。

（一）佛教是有神呢無神呢

神鬼之說，一般宗教談到的，自然要比普通一般學說主義為多。如我國孔子的學說，因注重現實的政治與教育，把說神道鬼的那一方面，略去不談。如說“未知生，焉知死？”“未能事人，焉能事鬼？”“子不語怪力亂神”—— 表示他對這方面的事已不暇顧，或亦因智力所不能及。如近世的科學家，當然是不會提倡有鬼論，但他們亦拿不出何種確鑿的事實，來證明無鬼論。西洋的耶教，說耶穌被惡人釘死在十字架，那些惡人都是受了魔鬼的迷惑和指使。既然說有魔鬼，自然是主張有鬼論。至於我國的道教，從張天師捉鬼而被鬼迷的話裡，亦知道是有鬼論。談到佛教，究竟是有鬼呢？還是無鬼呢？我們當然不同意那些怕人罵佛教迷信，急於衛教而口不擇辭，不顧事實地大嚷大叫：“佛教是無鬼論的，我找遍了三藏十二部經都沒有鬼神二字。”這是他們自己蒙蓋了眼睛來哄人，單祇在這部地藏經裡面，就提到了許多鬼神。且佛教既建立六道輪迴的理論，部部經都不免要提到鬼神，你現在若說在三藏十二部經裡都找不到鬼神二字，除非未讀過佛經的人，不然哪裡會信服你的說法呢？這樣看來，我現在是主張佛法有鬼論嗎？這也不然。那麼到底是有鬼呢？還是無鬼呢？我們可以說佛法是無神論；因此自然也無鬼。那麼現在為何還要談鬼說神呢？依世法與佛法的理論，可從相對論與絕對論兩方面來說明。自世法的相對論說，天堂與地獄是相對的，人與鬼也是相對的，既然是相對的，自然不可否定。自佛法說，佛法的最高目標，是在爭取成佛，把鬼神的地位看得很低，作用看得很少，並非崇拜有甚麼三頭六臂、能呼風呼雨的那些怪力亂神，在這點上，所以也可說佛教是無神無鬼論。即如本經，雖說了許多鬼神，但在利益存亡品中卻叫我們不要“拜祭鬼神，求諸魍魎”，這就是否定了求神拜鬼的價值節證明。這是從佛教的相對論上來說明，若從佛教的絕對論來說，則佛法最高的境界，智境一如，心物冥然，所謂“般若如大火聚，四面俱不可觸，觸之則焦頭爛額，喪身失命”。禪德說：“此法如金剛王寶劍，魔來魔斬，佛來佛斬，魔佛來魔佛俱斬。”不但魔斬，連佛都要斬了，在這種離四句、絕百非、絕對絕待的理境中，連佛都不可說，那裡還談得到有甚麼有鬼有神，自然是屬於無神無鬼論了。

（二）地藏是度鬼呢度人呢

地藏菩薩的大銜頭是：“幽冥教王”，看起來，似乎是完全度鬼的；故世人往往以為既是度鬼的，與我們人生有甚麼關係，還談他做甚呢？其實菩薩發心度生，甚麼眾生都度，本不限於人鬼的眾生，若有分別心揀擇度脫眾生，或度鬼而不度人，那在佛教裡叫做墮在“愛見悲”中的菩薩，即自己喜愛的就度，不喜愛的就不度，已不能稱“運無緣大慈，起同體大悲”的大悲無我的菩薩了。地藏菩薩所以度鬼著名，成為度鬼的專家，是因他慧眼照察地獄眾生所受的痛苦，甚於人間百千萬倍，憐憫心、同情心驅策他傾向於度鬼的工作，並不是不度其他的眾生；若是拋棄了其他的眾生都不度，那還成為菩薩嗎？這有幾層意義：1）如忉利天宮品長者子發願言：“我今盡未來際不可計劫，為是罪苦六道眾生，廣設方便，盡令解脫。”鬼神乃是六道中之一道，今既說六道眾生，盡令解脫，可見人都包括在裡面了，那麼能說他是專門度鬼的嗎？又在日本大藏經收錄一部延命地藏經，亦說到延命地藏菩薩，“每日朝晨入於諸定，遊化六道，拔苦與樂。”—— 亦是普度一切眾生。2）如經又云：“應有世界，所有地獄，及三惡道諸罪苦眾生，誓願救拔……如是罪報等人盡成佛竟，我然後方成正覺。”從這三惡道的“如是罪報等人”看來，知道這些地獄裡的罪人，也是由人作惡墮落的，那麼說度鬼也即等於度人了；況經中多說罪人，或罪報等人，並沒有說到罪鬼，或罪報等鬼。這因為佛教的說理，比科學家的研究實驗分析還要精到，科學家祇由實驗分析研究到人類的進化論，說我們人類是由低等動物的爬蟲之類，逐漸進化為高等動物的人，而還沒有發明到人類的退化論；但釋迦牟尼佛在二千五百多年以前，已經發明了人類不但有進化論 —— 即由低等畜生修進為高等的人、聲聞、緣覺、菩薩、佛，同時也發明了人類的退化論 —— 即由未證果的羅漢可以退為天人，由天人可以退墮為畜生、餓鬼、地獄。如此看來，鬼獄也都是由人退化而成的，那麼度鬼也不即等於度人嗎？3）地藏菩薩的大願是“眾生度盡，方證菩提”，這眾生裡面包括了九法界的眾生，不但世間的六道眾生都要他度，而且還能度得出世的三果羅漢和權乘菩薩呢。因為在本經中說他乃是果證十地以上，位同等覺大士，所以許多羅漢以及初發心的菩薩，還都要稱念他的萬德聖號哩！

雖然，地藏菩薩的偏重度鬼，依我們凡情來揣測，也正是菩薩的聰明智慧處！為甚麼要這樣說呢？因為是“度鬼容易度人難”！經說：“菩薩畏因，眾生畏果。”菩薩智深，看到惡報苦果，是由造因而來的，故畏而慎之；眾生慧淺，不見其因，果報到來，方知是苦，痛悔不及，求救之心，非常真切，故一受教化，即便得度。如現在說的“地獄罪人”—— 就叫他罪鬼吧，這些罪鬼眾生，業報臨頭，眾苦逼迫，急求出離，望菩薩救濟之心，如大旱之望雲霓，故一沐慈化，就易度脫。反觀我們人類：富貴的驕傲凌人，不肯受教；貧窮的窮兇極惡，剛愎自用；那許多馬馬虎虎的懶懶散散的人，或者會連佛到他的身邊，也懶得起身，縱使受教，沒有勇猛精進的心，也難得修成。由此可見得地藏菩薩要從獄道度生，事半功倍，正是他的高明處。說句比較幽默的話：地藏菩薩亦以聰明之人自作聰明，難以受教，空費氣力，倒不如去度那些糊塗罪苦的鬼吧！鬼雖然一時糊塗造業墮落，而那些自作聰明的人，卻要聰明一世，我見深重難以就範，連菩薩都感到不易度脫了。

附　錄

釋弘一自在家時，即信仰地藏菩薩。於十六年丁卯，在杭州多間小寺居住，室中供養地藏菩薩像，並常至心持誦聖號。有日晨起，開房門至客堂，見諸物狼藉遍地，問諸同住僧眾？答云：是夜有強盜多人入寺，執刀杖威迫僧眾，劫去銀洋物件甚多；曾欲入弘一房，以刀杖擊門，經歷多時終不得入云云。而弘一是夜惟聞樓上有人往來說話音聲，以為寺中僧眾，毫不介意，終夜安眠，未受驚怖，亦無損失，人咸謂為地藏菩薩之靈感也。—— 按地藏靈感近聞錄中，載釋亡言記四則，此為其一。亡言即弘一律師之別名。律師無妄語，此事當可信。

金剛經講話（金剛般若波羅蜜）

一、略解經題

講解本經，大科分四：一略解經題、二泛論般若、三旁稽譯史、四正釋本文。平常講經，大多數人是先提經的綱要，次釋經題；今先解經題，是要使人因名見義，先對本經有一個概念，然後再泛談般若，把般若及與般若有關係的一般情形略為引述，亦可見到本經的經義所在。這意思，好像開門見山，先見到山的大體，獲得一個輪廓的觀念，至於山裡面的景色畢竟如何？則橫看成嶺，側看成峰，遠近東西，各各不同，那是要任憑觀者自己的眼光和智力去慢慢地觀察、欣賞、領略和品評了。

佛教解釋經題，和普通人解釋書題稍異，首先要分通題與別題。如現在說的這部經，“經”之一字為通題，是通於諸經，因部部經都可以叫做經；“金剛般若波羅蜜”七字，叫做別題，唯限此經，他經不能用此名故。若再嚴格地講，“般若波羅蜜”五字亦通於諸部般若的，不但八部般若都用此名，即經藏有五千多卷，其中七百多卷都是以“般若波羅蜜多”為題名的，不過此經特重闡發金剛般若的妙義，故得以此為專名。其次講立題，也有人、法、喻單數立題的；也有人法、人喻、法喻雙數立題的；也有人法喻三種複數合而立題的。現在本經，是用法喻雙數立題，金剛屬喻，般若波羅蜜屬法。今將法喻立題之義，稍微解釋如下：

（一）金剛

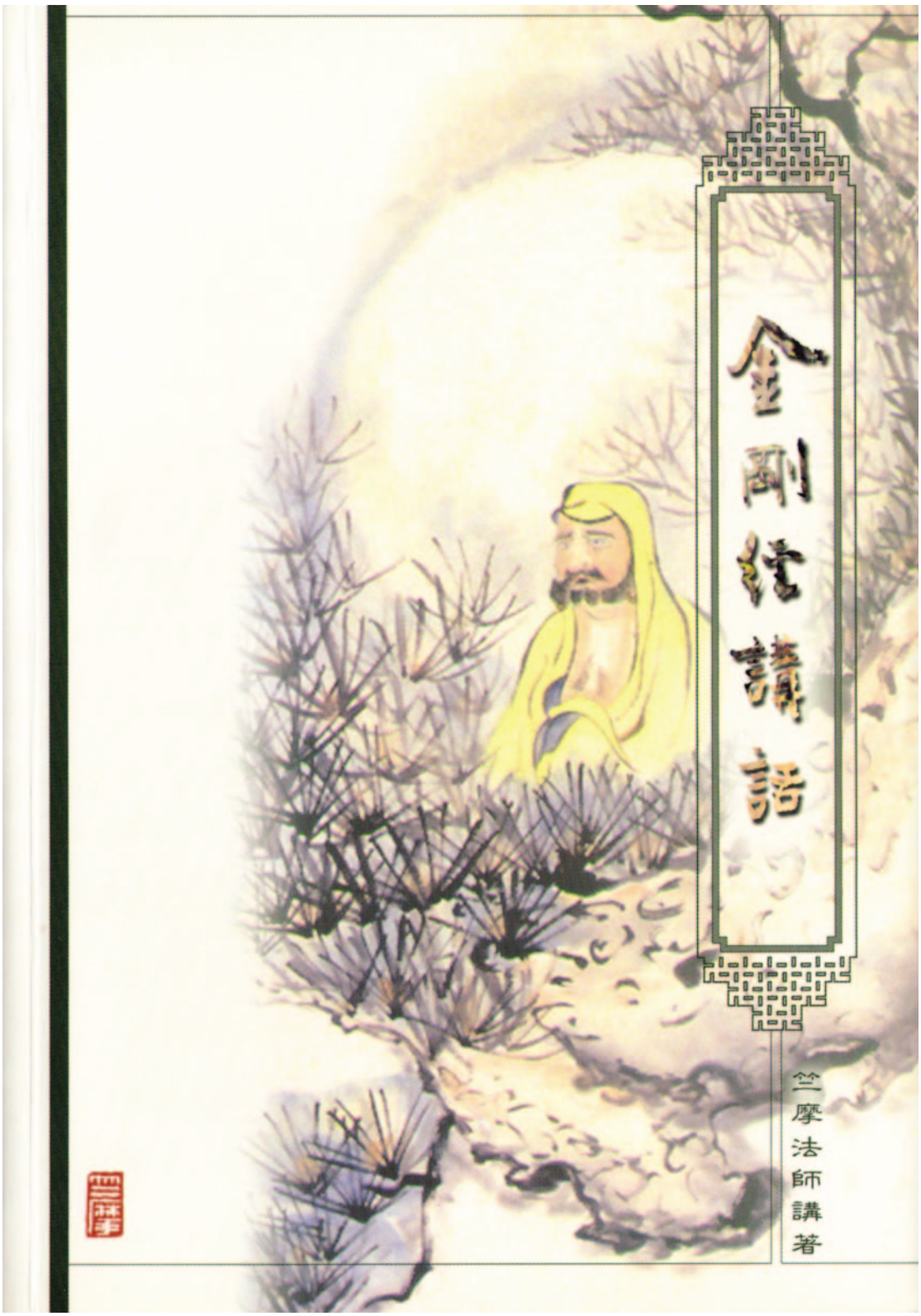
金剛，有指人說與物說。如信佛的人常知有“四大金剛”，或“金剛怒目”，這是指人名說的。現在所講的金剛，是指物說的。毗婆沙論說：“如從礦出金，從金出金剛。”則知金剛乃屬金礦中的寶石，是比金更為精緻名貴的。它的特性：一是堅常，堅則不壞，常則不變，即自身不為他物所壞，且能變壞他物。二是明潔，明為透明，能映眾物，潔則淨潔，即落在污穢之處，亦不為污物所玷染。三是鋒利，它的力用極為極速，能摧破世間鐵石等一切堅固的物體，而鐵石等卻不能損害它。又金剛寶有二種：一金剛石，是世間的寶石，世間法是沒有不可破壞的，所以也有破壞的一天；二金剛寶，為菩薩寶冠上的莊嚴品，是菩薩廣修福報所感得的，所以不為他物所破壞，且有破壞他物的力用。

（二）般若

般若是指佛法的智慧，或智慧的佛法。這智慧有種種不同的名相，以及體質，深淺也不同。

1）世出世間的智慧 —— 般若二字是梵文的原音，意義與我國的智慧二字相當。但為甚麼不直名智慧而用般若呢？因般若義廣，多涵不翻；智慧義狹，不能代表般若的多涵諸義。莊嚴法師云：“般若名涵五義，智能祇是一條，非正翻譯。”又大智度論說：“般若深重，智慧輕薄，不可以輕薄智慧，稱量深廣般若。”這是把智能指為世間的知識學問；把般若指為出世間的智慧。世間的知識學問，如科學哲學及一般的宗教，雖然都是有智慧的，但這些智慧多是“世智辯聰”的小智慧，或小聰明，是從妄想執着的主觀知見上分別出來，有利有弊，利害參半的，不同出世聖者的大智慧，是純粹清淨無漏的。出世聖者的大智慧，是從“根本智”親證真如的無分別智中產生出來的；雖也有“後得智”能分別抉擇世出世間一切性相、空有、善惡、染淨的諸法，但這完全是掃除主觀情見以後的客觀的智性的抉擇，已不同世間人情見深重的主觀執着的妄想分別了。所以也有人說：世間的聰明智慧，得之鑽研世俗一般學識，由外而入於內的；佛法的般若妙慧，純由內在的省悟和證驗而掘發出來的那蘊借着的無限的心地的智慧寶藏。諸佛自得此種智寶，故能自在說法，如瓶瀉水，滔滔不絕，智源無盡，就是這個緣故。這也就是世間智慧和出世智慧不同的地方。

2）智慧的離合 —— 又智慧二字，慧苑法師在一切音義上，亦曾把它分開來解釋。他說：“般若，此云慧也，西域有二名，一名般若，一名末底；智唯一名，謂之般若，即是第十智度名也。”這說法似乎與維摩經所說的相同。維摩經說：“知眾生心念，如應說法，起於智業；不取不捨，入一相門，起於慧業。”


金剛經講話
竺摩法師講著

把智慧分成智業和慧業，所謂“智以方便為功，慧以決斷為用”。智業屬於有，是菩薩利他方面的妙行，慧業屬於空，是菩薩自利方面的功用。大品般若說：“道慧，道種慧，一切智，一切種智。”道慧是空慧，道種慧是假（有）慧；一切智是空智，一切種智是假智。照這樣說來，在慧有空假（有），在智也有空假，智不離慧，則假即是空，慧不離智，則空又是假，空假不二，也就是智慧合一了。這是把智慧合攏來說的，可見智慧的本身，也是非空非有，即空即有，空有圓融，才顯得佛法的智慧，是圓融無礙的大智慧。有了這空有不二、圓融無礙的般若空智，其性平等，普遍一如，故諸佛菩薩最初因地發心，便依之而發廣大的菩提心，修無相的六度行，度無量無邊的眾生，而不見有一眾生為自己所度，誠如本經所說：“所有一切眾生之類，我皆令入無餘涅盤而滅度之；如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。”菩薩以智慧力，了知諸法性空平等，生佛一如，依空理性，自在生活，本無佛法可得，亦何眾生可度？而為莊嚴菩提，圓滿果德，仍不妨建水月道場，做空花佛事，度如幻眾生，使眾生菩提圓滿，也即是自己的涅盤究竟了。菩薩即依於般若，具此理趣，故願成大願，行成大行，果成大果，不然，便沒有這種大用，也不成其為菩薩、為佛了。故心經說：“三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。”就因菩薩能依般若的無得正觀，修無相勝行，趣無上菩提，故能出生三世諸佛，所以說：“般若為三世諸佛之母”，便是這個意義。

3）幾種般若 —— 般若的分類，亦有多種說法：一、二般若，即共般若與不共般若。智論百卷說：共般若（我空）是通聲聞、緣覺、菩薩三乘共修共證的般若。不共般若（法空），是獨菩薩法，為大乘了義之教，不與二乘共學的。

（二）三般若，即實相般若、觀照般若、文字般若。1）實相般若，是指法界諸法如實的本相，換句通俗的話來說，就是宇宙的真理，人生的真相。能以般若智慧悟證此真理真相的，即名之為佛；不能悟證此理，迷昧不知的，便謂之凡夫。智論說：“般若者，即一切諸法實相，不可破，不可壞。”這就是說實相般若，因此般若為諸法的本體，也是眾生具足的真性，法爾如是，常住不滅，故不可破壞，所謂“在凡不減，在聖不增”；生佛的懸殊，僅在迷悟之隔，本無有別。我們現在學佛，目的亦在求證此實相般若而已。2）觀照般若，是觀察諸法事物的智慧，即對於人生社會一切事物，加以觀察、分析、體驗而辨別邪正，去惡就善，是屬於修行的智慧，與前屬於證悟的實相般若不同，彼屬於果，此屬於因，由修此因，才證彼果。智論說：“從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是名般若。”這“知諸法實相慧”的大乘空慧，就是觀照般若，是由大悲方便而助成的，悲與智和合的般若，既非凡夫利害參半的俗慧，亦非外道徒勞無果的邪慧，更非二乘解脫生死的偏慧，而是大乘觀照諸法空相，能引發大慈方便，利生濟物的妙慧。智論說：“般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。”這是把般若和方便的界線，略為分開：但不論其為將入畢竟空的根本智證真的前方便。或嚴土熟生的後得智，都可以攝入這觀照般若的範圍。3）文字般若，是指佛所說的，或佛弟子所說的一切言教，故般若經中說：“般若當於何求？當於須菩提所說中求！”又此文字的範圍亦是很廣的，不獨指經本典籍的文字，凡是能代表思想的文字、語言、圖表、符號等，都可以叫做文字。又佛經由名句文身而綴立，名句文身是依聲音假立的；況佛世尚無文字經典，多賴聲音以作文字。如此觀察，如禪宗學者不立文字，排斥文字，而禪者所開示的語言音聲，又何嘗不是文字呢！所以能足以傳達思想，藉以修學佛法的方便作略，都可以攝入文字般若。而嚴格地來講，文字般若是由聞慧為主，思慧為伴；由聞而思至於如理作意，修習成觀，即成為觀照般若；由修慧的現觀成就，遠離妄想戲論，見如實理，便證實相般若了。如此，三般若的中心主力，在於觀照的修習，否則如無觀照的力行，則文字固成了戲論，即實相亦空有其果，難以到達目的了。

（三）五般若、即在文字、觀照、實相的三般若外，再加上境界般若和眷屬般若。這二種般若，是慈恩三藏增添的，故亦謂新般若，因古師的般若是祇說三種的。仁王經良賁疏說：“觀如來品別名三種：實相、觀照，及以文字。慈恩三藏更加二種：境界、眷屬。通前五法：般若性故（實相）；般若相故（觀照）；般若因故（文字）；般若境故（境界）；般若伴故（眷屬）。”這五般若，前二屬於慧性，後三屬於慧資，即由此三種，資以發慧。境界般若，是指為般若所緣的諸法，以般若真智，緣一切諸法，為廣大的境界。眷屬般若，是觀照般若所引生智慧的眷屬，

如暖、頂、忍、世第一的四加行位所生的諸智，及戒、定、慧、解脫、解脫知見等五分淨智，都是觀照般若所攝的慧性眷屬。所以在三般若外加此二種般若，顯得般若的薩婆若海，是更廣泛無際了。

復次，般若可約橫而說，約豎而說。約橫而說，古師所釋實相、觀照、文字的三般若，其義隱涵，新師所釋的五般若，即加多眷屬和境界，其義比較顯了。這五般若一舉其名，即可攝盡一切佛法，因一切佛法所講的事理，不出福慧，空有：實相般若，是諸法的理體，其性本空即屬於空；境界般若，通指諸法的法相，其相歷然屬於有；觀照般若所起的真智屬於慧；眷屬般若所修的萬行屬於福。至於文字般若的言教，為生空有之解，修福慧之行的前方便：故知般若一法，即可攝盡一切佛法。又約豎而論，有加行般若、根本般若、後得般若。暖、頂、忍、世第一的四加行位所修的般若即觀照般若；根本般若，是由觀照親證實相的般若，是根本智所顯現的真理；後得般若，即從根本智證真理後所起的種種攝化眾生的大權善巧的妙用。故約諸法的體相用三種來講，根本屬體，如行屬相，後得屬用，即此三種般若，亦可攝盡一切法了。

（三）金剛般若

關於金剛般若，糅合各家註疏，可做三種解釋：1）以金剛為喻，喻般若之法。金剛具堅固、鋒利、明潔諸義，喻般若妙智是堅固不變的、不為世間一切戲論妄執的染污之法所壞，同時此智鋒利無比，且能壞諸分別戲論的煩惱染法。因我們的心性本淨，為諸煩惱惑染，如明鏡蒙塵，光明不發，今由般若智水洗淨惑染，本性光明，依舊照徹天地，洞明十方，所以喻如金剛寶石之明潔晶瑩，鑒人可愛。在羅什法師一系的人物，對金剛般若，大都作如是解說。2）以般若為能斷的智慧，金剛為所斷的煩惱。此指根本無明，牢不可破，其相深細，猶如金剛，極難斷除，而唯有般若能斷除這堅固深細的無明煩惱，所以叫做金剛般若。這是玄奘法師一系的人物，都做如此解法，所以唐譯叫做“能斷金剛般若”，是屬於直譯之類；而秦譯僅云“金剛般若”，是把“能斷”的意義含入“金剛”裡面，這是屬於意譯的。3)把金剛譬如金剛神手中所拿的“金剛杵”，以喻菩薩根本智親證真如的無相無分別的清淨般若智。因為金剛杵的形式，是兩頭闊大，中間深細。兩頭闊大，喻如大乘菩薩的因地和果地：菩薩因地緣廣大境，發廣大心是大的；到了果地成佛時轉識成智，大圓平等，普照塵剎，又是大的。中間深細，是喻菩薩由因至果，要經過資糧、加行、通達、修習的四階段而到於究竟階位的佛果。當其在通達位時，先入真見道，而後相見道。真見道時由根本智破無明、見法性，聚精會銳，攻破此點，所以工作是比較深而且細的，故如金剛杵的中間深細。這是根據無著大師的金剛經論，把金剛杵的“初後闊，中則狹”，喻如菩薩的信行地、淨心地及如來地的般若智體。現在再縮緊點來說，喻如真見道時的根本般若智，更為恰切了。

金剛般若雖有三種說法，但以金剛來喻般若的道理是最直捷了當的，也最通俗易曉的。現在再約五義來說明這意思：1）第一義：世間寶物，以金剛為第一：出世最貴重的法寶，則推般若為第一。無此般若，三世諸佛不能成佛，一切菩薩也不成其為菩薩了。2）無價義：金剛相傳是金翅鳥身上落下的如意寶珠，一切世人，不能稱量其價值；喻如從般若法中所出生的無相功德，一切凡夫、外道、二乘不能測度其價值。3）堅固義：金剛之體堅固無比，不為他物所壞；喻如般若道體堅固、不為一切天魔外道所能傾壞，如佛在覺樹成道時，金剛三昧成就，金剛戒體堅固，就不因魔女的擾亂而有所損壞。4）快利義：前已說及，金剛不但堅，而且利，堅則不為物壞，利則能壞他物，猶如金剛王寶劍，魔來魔斬，佛來佛斬。又般若空慧現前，一切煩惱魔障，悉皆消殞如清風之掃蕩浮雲，渣滓不留，杲日之消除霜露，跡痕無存。般若智聚，如大火聚，四面俱不可觸，觸之即焦頭爛額，正可以喻此義。5）尖細義：言金剛微細的妙用。金剛義疏云：“如金剛寶，若置山頂，及在平地；直過無礙，到金剛際，同性乃住；般若金剛，亦復如是，置福山頂，若罪平地，直過無礙，到諸法實相，非罪非福，非有非無，同性乃住。”到金剛際，即經過地、水、火、風四輪而到達空際。空性平等，以喻般若無相的罪福平等，人我山崩，有無路絕，於畢竟空，得大自在，可說是更有意思了。

（四）波羅蜜

波羅蜜，亦作波羅蜜多。多字，是語尾的拋音，讀重音，就有多字的尾聲，若讀輕一點，便可以不用多字了。波羅蜜是印度語，意譯為究竟、圓滿、成辦等義。直譯為“彼岸到”。印度文法，指動詞（到）放在代名詞（彼岸）的下面，好像現時英文倒裝文法；若照中國文法，應把動詞（到）放在代名詞之上，那麼就成為“到彼岸”了。到彼岸，是印度語中的一句

成語，印度社會習慣，凡是做完做好一件事，都叫做波羅蜜。現在我們學佛，因得般若智慧，生死永斷，涅槃究竟，就可以叫做到彼岸，即到達涅槃淨域的彼岸。譬如有人說：香港是東方的樂土。現在我們假定把香港當做樂土，那末我們要去香港，須從澳江此岸乘船，渡過中流，方能到達香江的彼岸。若是合法來說：眾生生死為苦海此岸，菩提涅槃為樂土的彼岸，無明煩惱為中流。因有無明煩惱之黑海，使生死與涅槃隔開，眾生和諸佛分離，迷悟各別，昇沉異路，但現在如果能依般若，修諸梵行，便如得到一艘輪船，由生死此岸，渡過無明黑海的中流，而抵達涅槃光明的彼岸。所以照本經的六度來講，般若一度，如船如導，其它布施等五度，如在船上幫忙工作的水手。所以六度須以般若為宗主，如果沒有這宗主的統領，那麼其它五度的水手，不但工作散漫無力，且失其為主為導者，必難達到目的的彼岸。因此龍樹大師說："說般若波羅蜜，即等於說六波羅蜜。"—— 也是這個意思。

（五）經

經、梵音為"修多羅"、或"素呾囉"，義為"線"、"貫"等。因當時佛在印度說法時，并無經本，由佛口所說的法，弟子們把它記錄在貝多羅樹葉上，然後用線把樹葉貫串起來。中國譯作經，是採用四書五經、或聖經賢傳的意思，同為聖賢所說，故以經之稱呼恭敬之。又經字在我國，訓"常"、訓"法"，即指經常大法，乃詮千古不易之至理，千聖不傳之妙心，如儒家四書五經中所說的五倫八德的道理，亦如日月麗天，江河經地，可為萬世人民所規法的。而佛法則為世出世間所尊重，其義更與經之一字相當。又佛之至理，恆古今而不變，歷萬劫而常新，不如世間一般的學說主義，日新月異，時時更易，所以稱之為經，也是很適當的。又佛之說經，尚有契理契機二義，即上契十方諸佛所說之理，下契一切眾生所需之機，如應而說，義無乖謬，故名之為經，亦是很妥當的。

（六）金剛般若波羅蜜經

本經的全名，叫做：金剛般若波羅蜜經。即是說本經所講的道理，是如金剛一樣堅利明淨的般若妙慧，而這般若妙慧，是大乘了義、究竟、圓滿的言教，所以把它叫做波羅蜜經。這裡面也可以包含兩個意思：一是在佛方面講，佛已證此金剛般若，而又能說此金剛般若，若證若說，都是究竟圓滿波羅蜜的，所以叫做金剛般若波羅蜜經；一是在人方面講，我們學佛的人，祇須依此金剛般若的妙慧來修學佛法，將來必可像佛一樣證到金剛般若，究竟成就，圓滿具足，所以也叫做金剛般若波羅蜜經。

二、泛論般若

（一）般若是佛法的眼睛

般若是佛法的特點，也是佛法的眼睛！如果沒有般若的慧眼，一切佛法都將要變成世法，世法與佛法亦無從區別。故大智度論說："般若如導，五度如伴；若無般若，五度如盲。"所以說，般若是佛法的眼睛。

我們先從世法與佛法的大體上來說：世法是有為的、有漏的、染污的、生滅流轉虛幻不實的；佛法呢，是無為的、無漏的、清淨的、沒有生滅流轉而是究竟圓實的。但從何了知這兩者是如此不同的呢？可以說是全由於般若妙慧；沒有般若妙慧，便無從區別，也不知世法有為、佛法無為的界線。故本經云："一切聖賢，皆以無為法而有差別！"這無為法是怎樣領悟的？就是由修習般若妙慧而來：小乘得我空般若，證無為真理；大乘得法空般若，證無為真理。於是，同在平等的無為法中，祇因了般若妙慧的妙與不妙，徹底或不徹底，在證驗與認識的程度上就有深淺高下，使出世的聖賢，生出差別的分畛。再廣泛地來說：不但出世聖賢的差別，由此分判，即世間聖賢和出世聖賢的差別，也在於般若妙慧的有無。有此妙慧，能窮真如，了脫生死，便成出世聖賢；無此妙慧，不認識真如，未了生死的，就成世間的聖賢。故不但以般若妙慧來區別出世聖賢，就是世間聖賢，以至於世法與佛法的分野，亦莫不因般若妙慧之有無以為轉移。

進而言之：佛法雖非世法，但一切的世法，佛法可以攝之無遺。因佛法把世間和出世間所有的諸法，分析為五乘；人乘、天乘為世間法；聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘為出世法。世間二乘，為出世三乘的基礎，五乘法次第修習具足成就，方成為究竟圓滿的佛法。這究竟圓滿的佛法，雖然深廣無量，而在佛陀證驗的說明上，可以因緣、般若、大悲三義來攝盡。太虛大師在講"能斷金剛"時，曾據此以說明全部佛法的大意，今略為引申如下：

1）因緣義：是說明宇宙萬有的諸法，它的生起與滅壞，都是由於為主的因力，和為助的緣力。由於主因與助緣的撮合，然後才得成功一法。如一粒稻種，能成為穀子，必藉水、土、日光、人工之緣力。

這稻種是主因，水土陽光等便是助緣。稻種一法如此，其它一切法亦是如此，故宇宙諸法的羅列，實為種種主因助緣的互相交織，絕沒有一法，純由自己單獨的個體而能夠成立或生存的，故因緣一律，已成為世出世法普遍廣泛的成壞規則或定律。不知道這規則或定律的人，說萬有諸法是梵天創造的，或上帝創造的，或由神我和自性和合而來的，或有因生的，或無因生的；佛法有了這因緣生義，故說：“諸法因緣生，諸法因緣滅，我佛大沙門，常作如是說。”由此便可洞明人生宇宙緣起的真相，而破除了人生對於真理瞎子摸象的迷惘。

2）般若義：般若無體，以空為體，所以諸法的空相，便是般若的智體。這有我空般若和法空般若；我空般若，是從破除種種我執的謬見而顯其為空的；法空般若，是從破除種種法執的謬見而顯其為空的。而所以能空我空法，完全由於般若妙智，了知諸法緣起性空，不但沒有實我的存在，也沒有實法的存在。普通一般人執有實我實法，因不知二空智所顯的諸法的真相；若以般若妙智，了徹世間諸法緣生如幻，無有實性，就可以從世間法而見到佛法了，也即世法而成出世的佛法了。這又可見般若一法在佛法中的重要性。

3）大悲義：大悲是指大悲心，能與一切眾生救苦救難。所謂“發菩提心，行菩薩道”；這菩提心，就是大悲心。因菩薩行菩薩道的，在因地時要發大悲心，一面下救眾生苦難，一面上求佛道菩提，直至果位，成就無上菩提，才能具有徹底救世的能力。故大悲心，亦即是大悲菩提心，為我們學菩薩學佛的主要因素，沒這主要因素，便學不成菩薩，也學不成佛。

這三句義可以攝盡世出世間的善法：由“因緣句義”，通攝五乘因果諸法，如修五戒十善四禪八定，感得當來人天的善果；修三十七菩提分法斷惑證真，感得出世三乘的善果。由“般若句義”，通於出世三乘：於諸法空相中證我空般若的為二乘法；證法空般若的為菩薩。由“大悲句義”，顯出佛和菩薩獨特的大乘法，因發大悲心，行菩薩道，才能直趣無上正覺菩提，已非世間的凡外和出世的二乘所能做到的。但必須三義其足，方能顯出圓滿大乘的佛法，若有所偏，便落過患，就不算純淨完美的佛法了。如偏於“大悲心”，而沒有“因緣義”和“般若義”，雖也能救世利人，而沒有般若智照見諸法緣生如幻的真諦，不免從所做所知的事理上謬生計執。計是計非，執我執法，生出種種的爭鬥來，弄得好事未見，反見過患，受其所害，不能收到救世利人的成果，世間一般的宗教學說，利害參半，大多如此。正如本經所說：“若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩。”其次，般若的空義，是從諸法緣生的義上建立，若祇偏明諸法空相，不談緣生與大悲，其所明之空，便落虛無斷滅的惡趣空，不能成為空而不空的善趣空；同時惡趣空是撥無因果，沒有罪福的，那麼救世利人的大悲心也失掉了。再次，若祇偏明諸法緣生，而沒有般若與大悲，就成為無記心行，不能捨煩惱、趣解脫，也不肯修善行，祇是理智的遊戲，成為普通一般的玄學、哲學了。所以必須緣生、般若、大悲三義圓具，乃成為活潑、圓滿的大乘佛法。

佛法有此三義，而般若獨佔一義；同時諸法因緣生，非般若不能了徹，大悲菩提心，亦非般若不能啟發和證趣，可見般若與佛法的重要性，故說般若為佛法的眼睛，為佛法的特義或特點，我想，是沒有甚麼不妥當的。

（二）般若的傳譯與倡盛

般若談空的理趣，既為佛法重要的宗義，所以佛一生說法，都離不開般若。如二夜經中說：“我從得道夜，訖至泥洹夜，於其中間，常說般若。”因此，所說的般若經，也是非常廣泛和豐富的，如我們現在從中國的經論中所知道的，有五部般若，或八部般若。五部即摩辭般若、金剛般若、天王問般若、光贊般若、仁王般若。現在所講的金剛般若，即是這五大部中的一部。還有八部般若，照金剛仙論所說：一大品般若有十萬偈，二放光般若有二萬五千偈，三光贊般若有一萬八千偈，四道行般若有八千偈，五小品般若有四千偈，六天王問般若有二千五百偈，七文殊般若有六百偈，八金剛般若有三百偈。這八部中有四部是與前五部中相同，卻少了仁王般若未曾攝入。般若部類既繁，卷帙亦多，中國雖有各種譯本，亦未具足，故天台、嘉祥二疏都說：“八部般若，猶未全渡中國，前二部等，仍韞外邦。”最有名的，是唐玄奘法師譯的大般若經，有六百卷之多；且現在中國的經藏中有五千多卷，其中七百多卷，都是以般若波羅蜜多為名的。可見佛於甚深般若的義理，是多所發揮的，所謂“二十二年般若談”，其實何止談二十二年呢？不然，哪裡來這麼多的般若經呢？

般若性空之學，說本佛陀。昔在印度，龍樹菩薩大闡其學，蔚為大觀。中國傳譯般若經，始於漢末。及晉惠帝時，朱士行西行，取得放光般若，講習行

世，尤轉興盛。湯用彤在漢魏兩晉南北朝佛教史中說：“自漢之末葉，訖劉宋初年，中國佛典之最流行者，當為般若經。”般若經最早來中國的，是支簍迦纖的道行十卷。放光光贊，同為大品。光贊得東晉道安法師的表彰，始行流傳；放光於西晉時，早已行世。史謂安公一生，於般若研究最力，其著述有關般若者如《光贊折中解》等，達十、廿種之多。且主性空“本無”之說，曾和主“即色空”的支道林，主“心無”的支愍度等往返爭辯，大張其義；但如支公序其要鈔所說：“夫般若波羅蜜者，明諸佛之始有，盡群靈之本無，登十住之妙階，趣無生之徑路。何者耶？賴其至無，故能為用。”至無，或同畢竟空之義，則知其所主張的即色空理，以即色證明其本無之旨，亦是為安公般若本無之義下一批註而已。當時研究般若的學者，有六家七宗之稱，或可攝為三派：第一派為本無宗，即道安主本體空無；竺法深、竺法汰則據此而另立本無異義，所謂“道安以寂靜說真際；法深法汰偏於虛豁之談。”第二派為支道林的即色宗說色不自色，因空言色；於法開的識含宗，說三界如大夢，一切唯識所現；道壹的幻化宗，說世諦諸法，幻化皆空；於道邃的緣會宗，說緣會則色成，緣壞則色相成空。── 故謂：“四宗之分馳，悉在辨別心色之空無。”第三派為支愍度的心無宗，謂“無心於萬物，萬物未嘗無。”── 乃空心不空境之說，近於今世的唯物論了。

安公之世，般若的研究，既有六宗七家之辨，可見當時學者，對般若教義之重視。但後來安公自襄陽駐錫關中，適值罽賓有研究一切有部的學者僧伽提婆東來，道安助之傳譯，有部說一切諸法，皆有自性，與性空般若之學，大異其趣。嗣提婆南下，毗曇小乘之學，亦在南方流行，般若性空之學，似潛斂勢；但有羅什入關，學宗般若三論，特尊龍猛。── 其弟子之秀傑者，皆尊此學，如道融的疏大品，道生的註小品，僧導、僧叡的屢講般若，般若之學，又復大盛，所謂“什公入關，開托真照，般若之明，復得輝光。”不過後來自三論宗興盛，三論之名蓋過般若，似乎已不復有般若宗之名稱存在了。

（三）各宗派學者眼中的般若

般若是佛法的特義，為中國各宗各派的佛教學者所共尊重，這是沒有異議的；不過各宗各派的學者就其觀點與看法的不同，在判教上亦發生不同的態度。但這所抱持的態度，亦不是絕對不同的，即是有些地方，仍可以通融的。

1）天台宗的學者，對於判教的看法，是把如來一大藏教，判為五時八教。五時即：華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅盤時。如其次第，配以乳、酪、生酥、熟酥、醍醐的五味。八教則有藏、通、別、圓的化法四教，和頓、漸、秘密、不定的化儀四教。現在所說的般若，是被判在五時中的第四般若時，五味中為熟酥味，若在化法四教，則為帶通別二教，正明圓教。但台宗大德有一偈說：“阿含十二方等八，二十二年般若談，法華涅槃共八載，華嚴最初三七日。”佛說般若二十二年，可見一大藏教中，還是以說般若的時間為最多，所以雖判在第四時，而其它諸時，亦莫不以金剛般若的妙慧，作為啟迪眾生的前導，也正合了佛在二夜經中所說的話：“我從得道夜，訖至泥洹夜，於其中間，常說般若。”

2）賢首宗的學者，指佛一代的說法，判為小、始、終、頓、圓的五教。賢首雖說般若屬始教，但亦判為頓教，為大乘圓教之前導，正與天台帶通別二教而正明圓教的道理差不多，故般若是一樣地被賢首學者所重視。

3）法相宗的學者，根據解深密經，把佛一生的說教，判為三個時期：先說有相教，是為化度人天小乘之機，如說阿含等經；次說無相教，顯大乘真空之理，以破蕩小乘着有的偏執，故說般若等經；後說中道教，雙明空有，不偏左右，以顯中道了義之教，乃說深密等經。這亦把般若判在第二時期，因般若畢竟是破執蕩垢、融通淘汰的必需工具，故證諸法中道實相的真理，多賴般若，以般若為前導；同時諸法中道實相的圓證，也正顯得般若妙智的圓滿。所以般若雖為證真的前導，亦為證真的究竟，因有般若才得究竟，沒有般若，那有佛果的圓證呢？因此，中觀家謂般若的空，便是中道，離空外更別無中道，即空之當體便是中道。這樣看來，法相學者雖說般若為第二時期的無相教，而無相教所顯的究竟空義，也即是中道教了。

4）空宗的學者智光法師，亦嘗判佛所說之法為三時教：第一時教是說阿含經時期，佛為憍陳如等五比丘說小乘心境俱有的言教，其法要在說諸法因緣生滅，令悟苦集滅道四真諦理，令遣我執，但仍着重在人天因果的五戒十善之教，故屬心境俱有。第二時教是說深密經時期，因小乘人雖在初期已遣我執，證得我空之理，但猶未了悟諸法緣生如幻，本無實性的法空之理，故又為一班大聲聞眾，及一般初發菩提心

者，說“諸法眾緣生，唯識現”的道理，即屬於境空心有的言教。第三時教是說般若經的時期，因此時期聽法的，都是已經久參飽學的上根利智的人，所以佛為暢自己出世說法度生的本懷，拈出般若妙諦，說無相大乘，顯心境俱空，普令悟入中道第一義天。照此看來，般若又為究竟了義的大乘之極談了。

如上各家的判教，或把般若判為第二時教，而為圓頓大乘之前導；或直說般若為第三時期的中道了義之教；不論其為第二期或第三時都好，般若在各家學者的眼中，已成為重要的教義，是無可異議的了。

（四）般若的無得和禪宗的頓悟

佛法傳來中國，已有二千年的歷史，在中國人心目中所受到影響最深，恐怕是在“空”和“因果”的兩種觀念。代表因果業報之說的，如地藏經等。代表空的說法，是般若心經，或是金剛般若了。因金剛般若，是八部般若的一部，在中國流行之盛，為諸部般若所不及。尤其在盛唐時代，禪宗因慧能六祖的穎悟，宗風大振，而六祖所宗的是金剛經，因六祖依金剛經悟道，經過五祖弘忍的印證，金剛經隨着禪學的發達，流行大江以南，終因六祖門徒神會高舉“南頓”的旗幟，戰勝了“北漸”的神秀，金剛經也跟着六祖之禪而遍至大江以北。以前達摩時代的禪宗所謂“楞伽四卷，可以印心”，到這時候，完全以金剛經代替了楞伽經在禪宗所佔的地位了。為甚麼金剛經會和禪宗合流，代替了楞伽經而成為禪宗的典籍呢？這可說有二種原因：其一，楞伽雖明佛心，直指“離四句，絕百非”的離言法性，但大部分經文還是在說“五法三自性，八識二無我”的法相唯識的哲理；而金剛般若，恰是真明法性空慧。無相性空的無所得的理趣，與禪者的“不立文字，教外別傳”的宗旨相契，所以自然是樂於接受。其二，楞伽有立有破，漸悟漸證，重在事修；而金剛則以悟入性空，有破無立，頓悟頓證，重在理悟。禪者的作風，既重“見地”的頓悟，不重“行地”的漸修，故代表說空的金剛般若，與禪者的頓悟空慧，正相暗合，故能應運而行了。

復次，代表說空的金剛般若，以其所明空無所得的理趣，很近似中國道教的清靜無為之說，尤其是和晉人所尚的清談之風，更為接近，故諸部般若，在東晉前後，已極流行。道安法師在鼻奈耶序中亦說：“以斯邦人，老莊教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也。”（見漢魏兩晉南北朝佛教史）般若談空，既因道教的無為、名士的清談而相混流行，這一方面固是佛法的能契此土之機的好處，一方面亦以太將就了世法，太和世法混同，弄得真似不分，奴郎莫辨，後來反遺留給佛法無窮的遺憾！因佛法雖也般若談空，而其所談的空，既不同道家偏空的虛無渺茫，也不同名士清談的空洞無物，更不是世俗懷斷滅見者 —— 惡取空的拔無因果，而是諸法如幻如化的緣生性空，是活潑莊嚴的空，不是死寂無物的空，并不否定因空所顯的一切真淨智德。世人不解此點，終以為佛法談空，是空無所有，一切皆空，甚麼都否定了，甚麼都沒有了，故以佛為空王，寺為空門，僧為空人，譏為厭世，謗為消極；殊不知佛法談空，是別有意趣的！因世人着有，佛來說空，二乘着法，佛來說空，空祇是滌垢蕩污、掃滯破執的工具，并非佛法的究竟目的；空的背面所顯現的一切真空不空的淨妙智德，才是學佛者所要證趣的究竟目的。譬如世俗的革命，須有一番大破壞，才有一番大建設；佛法中經過大乘空慧的大革命，才有佛果真淨智德的大建設，其理論亦是如此。我們現在來讀這部代表說空的金剛般若，這一點是要首先來理解的；不然，失之毫釐，謬以千里，那就離題太遠了。

三、旁稽譯史

（一）稽譯史

本經是從大般若經中別錄出來的，在印度梵文的原本，據說有八卷本，或十卷本的不同。佛說大般若經，共分四處十六會。四處即：一在王舍城的靈鷲山，二在舍衛國的給孤獨國，三在他化自在天宮，四在王舍城竹林精舍的白鷺池。現在這部金剛般若，是七百卷大般若經中第五百七十七卷，是在第九會說的，地點是祇樹給孤獨園。在中國，先後共有六個譯本：1）羅什法師譯的，即現在所憑為講解的本子，是本經在中國最早的譯本。2）元魏菩提留支譯的，叫做金剛般若經，共一卷。3）陳真諦三藏譯的，譯名卷數與第二譯相同。4）隋達摩笈多法師譯的，名金剛能斷般若波羅密經，一卷。5）唐玄奘法師譯的，名能斷金剛般若波羅密多經，分上下二卷。6）唐義淨三藏譯的，名與玄奘所譯相同，但卷數祇有一卷。六譯之中，有五譯都是根據印度無着和世親的譯本譯出的，同屬法相學系的誦本；唯羅什法師的譯本，是根據印度中觀學系的誦本譯出的。又奘公等多屬直譯，文辭難懂；什公則重意譯，文辭流利通暢，甚合

中國人的性情和胃口，因此什公的譯本，特別通行無阻，便是這個原因。

（二）叙譯者

現在講的經本，是姚秦時代羅什三藏法師譯的。在中國史上，姓秦的時代有三個：嬴秦、苻秦、姚秦。在姚秦時，佛法傳來中國已有三百年，經典的傳譯，已相當可觀，同時佛法也漸漸興盛起了；何況這時又來了一個在中國佛學界劃時代的學者羅什法師，德參造化，學窮三藏（經、律、論），既以三藏佛法自師，復以三藏師人，化度無數，入室三千，關中八傑，盡出門下，法化是更為隆盛了。

鳩摩羅什，此云童壽，因童年便具耆德，少年老成，依德立名，叫做童壽。他的父親叫做鳩摩羅炎，也是出家的，是印度當時的一個大德高僧，後來遊化到龜茲國（即今新疆一帶），國王愛他的德學和才貌，優遇極隆，甚至強要他還俗，把自己的女兒嫁給他。他為了宏揚佛法上的方便，祇好犧牲自己，把她迎娶過來，後來就生下了這位羅什法師。法師一生宏化的功績和佚事，不可勝記，而其顯著的，如七歲時跟他的母親（後來亦出家，道行極高。）到一個寺里，見大殿中一個大磬，就將它拿來放在頭上作帽子戴，但是分別心一起：我怎麼會拿起這樣重的磬戴在頭上呢？第二次就再也拿不起了，於是就悟“萬法唯心”之理。因前一剎那的童心未起分別，就會把那樣重量的鐵磬拿起來當帽戴，後一剎那心有了“這樣重的磬，怎麼會被我拿起來”的分別，所以就再也拿不起了。八歲出家後，參訪印度諸大德高僧；至廿一歲回國，德名就廣聞國中了。時中國正值前秦苻堅為王，崇佛頗篤，聞“襄陽有道安，龜茲有羅什”，就遣呂光到龜茲迎羅什，并同呂光說：“倘龜茲王不肯，也須從戰爭中把他奪過來。”結果是呂光滅了龜茲，奪得羅什，歸途中至西涼，聞苻堅敗於淮水，國為姚萇所竊，號為後秦，於是他也就在西涼獨立了。後來姚萇死，姚興繼位，亦崇奉佛法，把法師迎入關中，建逍遙園，廣集全國僧侶八百餘眾隨法師學習佛法。法師自此翻譯經典，先後共譯七十四部，三百八十餘卷，成為中國佛教史上的四大譯師之首，後玄奘法師與之齊名，成為中國佛教譯經界中的兩大支柱。

又什公將來中國時，他的母親向他說：“方等深教，應大闡真丹（亦譯震旦，即中國）傳之東土，唯汝之力，但於自身無利，為之奈何？”羅什答道：“大士之道，利彼忘軀，若必使大化流傳，能洗悟蒙俗，雖復身當爐鑊，苦而無恨！”故其在我國雖有“吞針”的傳說，而能大弘法化，自比泥中蓮花，但取蓮花，不取其泥可矣；並如預言，所譯經典不謬，臨終火化，舌燒不壞，尤為千古希有的奇迹！

四、正釋經文

中國釋經，必先分科目，以提綱宗，始自東晉道安法師。道公根據佛經說有初、中、後三善，就把每部經都分成序、正、流通三分。後人稱為“彌天高判，今古同遵”。本經，梁朝昭明太子曾把科文分成三十二分，但全經如此分法，脈胳似欠清楚，所以現在不用它，而參考嘉祥大師的義疏，和太虛大師的能斷金剛經科文，仍將它分成序、正、流通三分來講。序者，序述講解一經之緣由；正宗，是闡明全經的要義；流通，是講完經，必使此法輾轉流傳於後世，佛法的慧命，方不絕滅。說一個譬喻，序如人之具足頭首，正宗如人的身體，流通如人之有腳，可以行走。但序有通序和別序。通序自“如是我聞”起，至“千二百五十人俱”，因此序文，通於諸經，諸經之首，皆有這兩行多文字的安置。通序也可以叫做證信序，每經之首所以安置這兩行多文字，為的就是要使後人知道有所憑證，可以起信。因當時佛將入涅槃之際，阿難等很多弟子們都感到悲傷，哭泣不已。後來，阿逸樓陀收淚對阿難說道：“阿難！佛將入滅了，你是將來荷擔如來大法的人，一切所應做的事，應該要請問過佛，現在不是你哭泣的時候！”阿難於是就向佛問四件大事，其中有一件是問：“世尊！你滅度後，將來恐有人懷疑經典非你親口所說，不易生信，那怎麼辦呢？佛答阿難道：“你可在每經之首，說明我親口說如是之法，你親耳聞如是之法，以及在甚麼時候，甚麼地方說，聽眾有多少等等，都加以說明，這樣後人自然會相信的。”這就是每部經之首都有“如是我聞”等這兩行文字的原因。別序自“爾時世尊”至“敷座而坐”，說明佛說本經的特別緣由，和說他經的緣由不同，也叫做發起序，是所以要發起解說本經的意思。

◁ 星雲法師致竺摩法師函贊言《金剛般若波羅密經講話》「通暢易曉實為宣揚佛教最好教材」

竺摩法師對《地藏經》和《金剛經》的新闡釋

何建明*

《地藏經》和《金剛經》與《維摩詰經》《心經》《阿彌陀經》，是中國佛教道場最常見的基本經典，也是廣大華人地區最流行的佛教經典，歷代的佛門高僧大德註疏、講論不斷，直到今天仍然為各道場所流行的弘法經典。從1948年開始，竺摩法師在澳門佛學社擔任常駐導師，實際主持澳門佛學社的講經弘法工作，先後講解《地藏經》和《金剛經》等。他沿着太虛大師人間佛教思想所指引的路向，大力闡揚佛法的救世度人精神，深入而系統地闡發了《地藏經》和《金剛經》中的現代人間佛教思想。

竺摩法師在澳門宣講《地藏經》和《金剛經》的因緣

《地藏菩薩本願經》是竺摩法師病癒後所講解的第一部經。當時，澳門佛學社的同仁並沒有建議或規定他講解哪部佛教經典，是他自己首先選擇講解《地藏菩薩本願經》。這與他在此前多年的病休中與地藏菩薩的特殊因緣及地藏菩薩最適合當時社會之應急需要，有着至為密切的關係。

竺摩法師在重版《地藏菩薩本願經講話》時提到：“我自己亦感到二十三歲起，就隨侍太虛大師弘法閩粵兩省，以佛法醫人，而到三十三歲病危，自不能醫，不覺茫然！然經此一番靈驗，信心百倍，虔誠愈恆，不久夢中復得大士放光顯示：‘宿業尚重，虔誦《地藏經》，始能化險為夷，消殃續命。’於是日夜誦持不輟，且每誦〈見聞利益品〉至‘惟願地藏菩薩具大慈悲，永擁護我，是人於睡夢中，即得菩薩摩頂受記’，即起身頂禮再三懇求。”後來，他做了一個夢，夢見真的地藏菩薩在大殿蓮臺上起身下來與他相見。當他從夢中醒過來時，就覺得：“自己下半世的壽命，是菩薩所賜給的再造之恩。昊天罔極，雖則圖報，故在病癒後不久，就在澳社講《地藏經》，在不甚充裕的時間中寫了這本大要，祇是報恩性質，沒有甚麼特別的深義發揮。”(1)

其實，除了上述的個人因素，竺摩法師在澳門佛學社首講《地藏菩薩本願經》，還有更深刻的社會因緣。《地藏經》與《金剛經》《阿彌陀經》《法華經》是中國社會最流行的四部佛教經典。在晚近中國佛教界的講經法師中，流行着一種比較普遍的共識，即祇有能講這四部經的出家人，才稱得上真正的法師。大概是因為這四部經分別代表着悲、智、行、願的四大佛教觀念，而這也正是中國社會普遍信仰的主要佛教觀念。

> 佛法的昇華，表現在智、悲、願、行四個字上。文殊的大智，觀音的大悲，地藏的大願，普賢的大行，正足以代表全盤佛法的昇華。而地藏菩薩在眾生界中精勤苦幹，不辭勞瘁，尤足以傳達了釋尊面對現實、克服困難的無畏精神。(2)

*何建明，哲學博士，中國人民大學佛教與宗教學理論研究所教授。

在竺摩法師看來，他之所以首先選擇講授《地藏經》，至少還有以下幾方面的重要因緣 ——

一是地藏菩薩是大願之實踐者，人們從其大願中最能看到菩薩救度眾生的精神，而這正是我們需要學習的：

> 今日學佛的人，亦莫不有願，而多願生淨土，消極的情意頗為濃厚；至於本師釋尊生於此濁世，調伏剛強眾生，難行能行、難忍能忍的精神，反而被忽略，被遺棄！現在本經中所講的地藏菩薩，卻特別重視此種精神，有“我不入地獄，誰入地獄”的無畏毅力！地藏十輪經序品云：“我今學世尊，發如是大願，當於此穢土，得無上菩提！”這種精神與振作今日佛教的衰頹，及在現實唯物的科學世界裡，都是很需要的，我們有加以重視及提倡、學習的必要。(3)

二是地藏菩薩對待根性不馴、剛強難伏的世界眾生，用極惡辣的語言進行教導，這對於當今仁道不張、淳風掃地、人心險惡的眾生來講，確如晨鐘暮鼓，發人深省。

三是當今世界之亂，家庭之壞，皆因無禮失德，需要孝道，而地藏菩薩正是“推行孝道”而“可以和睦人群”的。

四是學佛不能光是多聞習慧，更要修習福行，“有時代意識者，說修學佛法，應從‘人乘正法’做起，則本經所講積善培福之行，亦恰可以適應這種需求了。”(4)

1952 年，竺摩法師在澳門佛學社再度講解《地藏菩薩本願經》。這次他沒有像三年前那樣詳細講解，而是特別強調宣講地藏菩薩本願的菩薩道精神的重要性，地藏菩薩道不僅體現着佛法的精神，更能展現出佛陀面對現實、克服困難的無畏精神：

> 佛法以菩薩道為中心，菩薩道上窮佛果，果徹因源，下貫眾生，因賅果海，故菩薩道是不離眾生道，也不離佛道，講明菩薩道，也就可以窺見諸佛成佛度生之道了。佛之精神，寄存在菩薩身上，而智悲行願四字，足以代表一切的菩薩道；而文殊、普賢、觀音、地藏四菩薩，又足以代表了智悲行願的四個字 。即文殊的智慧、普賢的功行、觀音的慈悲、地藏的願力，佛法的精髓，在這四位菩薩身上表現無遺；而地藏菩薩在眾生界中埋頭苦幹，沉毅果敢的威猛，尤足以傳達了釋尊面對現實、克服困難的無畏精神。所以，在此世界，在此眾生，在此時候，來講地藏菩薩的法門，是倍覺有意義的！(5)

當然，竺摩法師在澳門佛學社特別宣講《地藏經》和《金剛經》，也有另一個特別重要的因素。他曾說過，自佛教傳入中國的兩千多年時間裡，佛教的“因果”觀念和“空”的觀念最為流行，影響中國人的心裡也最為深遠，而代表因果業報之說的，正是《地藏經》等，代表“空”之說法的，則是《般若波羅密多心經》，或是《金剛般若波羅密多經》。(6)利用澳門佛學社向社會宣講契理契機的佛法“因果”和“空”的觀念，無疑是非常必要的。

在澳門佛學社首講《地藏菩薩本願經》之後，竺摩法師接着在第二年，即 1950 年宣講《金剛經》。至於他為甚麼宣講《金剛經》，竺摩法師沒有講明特別的理由，而祇是強調《金剛經》的般若智慧在佛法中的重要意義。

太虛大師曾於 1924 年 5 月在武昌佛教會上演講《金剛經》。當時，太虛大師針對社會上人們都追求“易行道”的念佛法門，強調說：

> 就世間法言之，無論欲辦何事，無智慧本不能辦，無較優之智慧，雖辦亦不能辦到成就，此世人所共知共見者也。更從出世法念佛一門言之，倘念佛之人，未經耆宿之開示了達念佛之真理，固不能念，即念亦不能有往生極樂之成功。何以故？不具金剛般若，必不能摧破邪道、護持正法也。

很顯然，學佛不能僅僅是念佛，更要在念佛中增長般若智慧。世間行事，需要智慧，那是世間法

之智慧，不是佛法的智慧。佛菩薩所追求的智慧是圓滿究竟的，《金剛經》正是說明般若智慧的。因此，太虛大師強調的是，學佛方便法門雖多，但不能離開般若智慧。般若智慧，可以說是學佛的根本。沒有般若智慧，就很可能墮入迷信。而人們從《金剛經》中，就能夠培養和獲得般若智慧。(7)作為太虛大師的學生，竺摩法師進一步強調了般若智慧的重要性，提出“般若是佛法的眼睛”的觀點：

> 般若是佛法的特點，也是佛法的眼睛！如果沒有般若的慧眼，一切佛法都將要變成世法，世法與佛法亦無從區別。故大智度論說：般若如導，五度如伴；若無般若，五度如盲。所以說，般若是佛法的眼睛。(8)

他更從太虛大師1931年7月在華北居士林講演《能斷金剛般若波羅密多經釋》時闡釋的佛法“因緣義”“般若義”和“大悲義”來說明《金剛經》的重要意義。(9)太虛大師同時強調，這三義不可偏執，必須三義具足才是真正圓滿的佛法。他針對現時社會許多人都想學菩薩行，都想投入救世救人的事業，認為如果沒有般若智慧，結果卻事與願違。他說：

> 要是祇偏於“大悲心”，能救世救人救苦救難，看見人家的苦就如自己的苦一樣，總是想為大家謀幸福謀安樂，這就是宗教所謂的博愛心。像這種為人的心雖然都可名為大悲心，但是大悲心要是離了“因緣生義”同“般若”智慧所顯我法空義，就能生起種種妄執：或計世界萬物都是上帝所造的，因為得罪了上帝所以才到這世上來受苦，要是能信仰上帝就能生到天國去了；或計世間一切萬法都是從物質原質所生，要是根據唯物論改造物質，就能救世救人了。他們這種大悲心，不但不能救世，反成害世。(10)

因此，竺摩法師從太虛大師對《能斷金剛般若波羅密多經釋》的闡釋中進一步說明：“佛法有此三義，而般若獨佔一義；同時諸法因緣生，非般若不能了徹，大悲菩提心，亦非般若不能啟發和證趣，可見般若與佛法的重要性，故說般若為佛法的眼睛，為佛法的特義或特點，我想，是沒有甚不妥當的。”(11)很顯然，這正是竺摩法師在澳門佛學社開講《金剛經》的主要原因。其實，如果我們仔細考慮一下當時竺摩法師的弘法處境，特別是他傳播太虛大師宣導的人間佛教之宏願，不難想見，強調般若智慧，就是宣揚佛法的的真理，破除各種迷信，堅信佛性就在自心之中，不須外求甚麼神靈鬼怪。

《地藏經》的人間佛教思想

近代以來的中國高僧大德都很重視《地藏經》。太虛大師1935年秋在上海雪竇寺分院曾演講《地藏經》，高度評價地藏菩薩“我不入地獄，誰入地獄”的濟世度人精神，並指出：“唯有此經（《地藏經》）於其本願、本行及果上之濟度眾生，說得最為詳細。”(12)弘一法師則認為“地藏本願經，尤與吾等常人之根器深相契合。”(13)印光大師則有偈贊曰：“大士誓願不可測，運悲周遍塵剎國。眾生盡後誓方休，地獄空時願始息。受化多成無上道，自身猶示聲聞跡。祇緣生佛性唯一，欲令同獲究竟即。”竺摩法師1949年和1952年於澳門佛學社講解《地藏菩薩本願經》，在宣講地藏菩薩的救度眾生的精神過程中，沒有逐字逐句地解釋，而是從整體上把握《地藏經》的實質內容，特別闡釋了其中所蘊涵的現代人間佛教的意義。

首先，竺摩法師確立“佛化以人類為中心的對象”的觀念，認為佛法從本質上講是以人生為本。他借鑒現代社會的倫理學，認為研究人倫道德的倫理學說，在佛教中非常完備，佛教並不像有些人所認為的那樣祇談玄理的出世間法，與世間的人倫道理沒有關係，其實正好相反：

> 平常不瞭解佛法的人，多以為佛教廣談心法為出世的，不近世間倫理，似乎與世間人群沒有甚麼關係，殊不知佛出人間，示人以範，全以人生為本。佛在《增一阿含經》說：“我身生於人

> 間，長於人間，於人間得佛。”故佛法雖廣談十方，而着重此土；雖詳言三世，而着重現實；雖縱論六道，而着重人類，且全以人道為說法的對象，以人道為中心而言昇沉進退。這樣看來，佛教自然是人生改進的最善良的倫理學。其在理論的倫理學，有大乘重心法為戒體而分析善惡的動機；有小乘重色法為戒體而判別善惡的結果。不論這動機或結果，都是倫理思想的所以產生。其在實踐的倫理學，則在小乘有五戒十善，在大乘有四攝六度。五戒近於五常，而說理過之，為人倫的基本道德。十善，更為人本的善法，而為出世的階梯。四攝六度雖屬出世的勝行，仍為改善人類、增進人類修養、圓滿人格的最無上的道德價值。(14)

人們通常以為和尚出家，就是捨棄父母，早在釋迦牟尼出家後，就有人批評釋迦不孝敬父母，以為僧人既離親出家，君臣不顧，婚嫁事斷，骨肉分離，朋友絕交，完全無社會倫常可言。竺摩法師指出，佛教是非常強調報四恩的，即報父母養育之恩，報師長教導之恩，報國王水土之恩，報眾生護助之恩，這種報恩是佛教弟子朝夕勤修的主要功課。不僅如此，佛教的這種報恩倫理極其的廣泛，不光是針對自己的父母，而是把一切人類與我有恩德的，都包括在報恩之內。因此，佛教有專門闡發報恩和孝道思想的經典，如《善生經》《孛經》《玉耶經》《梵網經》《四十二章經》《雜寶藏經》等等。他甚至指出，一般世俗的報恩和孝道，祇是針對自己的父母弟兄友朋和今生今世，這是短暫的、為己的，而佛教的報恩和孝道是要父母得着永遠的快樂，而且他也不祇是針對自己的父母和兄弟朋友，而是針對所有眾生的。

竺摩法師認為，《地藏經》主要闡發三種偉大的思想，即因果觀念、孝道觀念和救世觀念。(15)就地藏菩薩的孝道觀念而言，“地藏菩薩不但愛他的媽媽，也愛他的爸爸，且愛一切眾生，故每次發大誓願都要度盡一切罪苦眾生，這因為一切眾生，都是菩薩的父母”。從孝道的觀念來闡釋地藏菩薩的本願與功德，最能打動中國人的心靈，而孝道的普世價值也使得佛教的孝道觀念超越種族、國家和時空的限制，從而獲得更廣泛的倫理學價值。因此，竺摩法師認為：“佛教的人生倫理，才是人生最高尚的倫理。”(16)

其次，在佛法以人生為本的觀念基礎上，竺摩法師認為，《地藏經》並不是對鬼神說法，而是對人說法，不是超度鬼神的，而是救濟人類眾生的：

> 本經處處說以人天眾生付囑地藏菩薩度脫，地藏菩薩素以度脫地獄眾生著名，何以不言地獄而獨言人天呢？這因為佛法雖普度六道眾生，而以人天眾生為對象；在人天中，尤重以現實的人類為中心對象。因人道中，苦樂參半，知苦慕樂，才容易發心修道；所以處處經中，佛皆說我於人天眾中，得菩提，轉法輪，入涅槃。(17)

《增一阿含經》就說：“我身生於人間，長於人間，於人間得佛。”《中阿含經》亦說：“慎莫念過去，亦勿願未來；過去事滅，未來復未至；現在所有法，彼亦當為思！”竺摩法師認為，佛教原始經典中的這些語言，“都是佛叫弟子把握現實人生來修學佛法，故多言人道，而不言其它五道”。為甚麼呢？因為，在佛所說的六道眾生中，“其它五道的眾生，都不是修行的理想。如大論說：‘若善男子能行是深般若波羅密者，當知是人，人道中來；所以者何？三惡道中，罪苦多故，不得行深般若；慾界諸天，着淨五慾，心則狂惑，故不能行；色界天等，深着禪定味，故不能行；無色界天無形，故不能行。’這雖在隱隱中指示人道修行是最易修成的，但還沒有說到修羅道為何也不能修行呢？”而裴休〈圓覺經序〉中也已指出：“生靈之所以往來者，六道也；鬼神沉幽愁之苦；鳥獸懷獐狨之悲；修羅方嗔，諸天耽樂，可以整心慮，趣菩提，唯人道為能耳！”竺摩法師因此說：

> 故佛說法，最着重於人道。太虛大師曾謂“學佛先從做人起”，就是根據這種道理說的。即地藏菩薩化度地獄眾生，亦多是化他們離苦得樂，先來

人道，然後修行做佛，必很少從地獄中直接度他做佛的，除非他是宿具廣大智德，或可由地獄直接成佛，否則，地獄極惡眾生，暫聞佛名，便可成佛，決沒有這樣便宜的事！如果有這樣便宜的事，眾生盡可作惡，用不着廣修善行了。故法華文句引經云："頗有發願令五道同成佛不？佛言：'不可以非器之身，成無上道！要先化三惡趣，令得人天，然後乃可如願，三趣非善道，何能成佛？如人求寶聚，非於空中求。'"這便是地獄不易直接成佛的極大證明；同時如求寶聚，不於空求，也正是說明了人類修持五戒十善，是學佛最好的基礎。所以，如果是我們人道都不修，善行的基礎都沒有，那麼，想談學菩薩行，學佛所行，祇是名詞好聽而已，其實是自己騙了自己！(18)

可是，《地藏經》在《大藏經》中是收着在密教部分的，歷來人們對《地藏經》的理解，都着眼於其超度鬼神，這就涉及《地藏經》中的地藏菩薩是渡人還是渡鬼的問題。

太虛大師的大弟子大醒法師曾經專就人們容易從《地藏經》中看到鬼神論而誤以為佛教即是鬼神論，並就《地藏經》中最容易引起誤解的第一品"忉利天宮神通品"和第二品"分身集會品"作了闡釋。他針對所謂"復有它方國土，及娑婆世界，海神、江神、河神、樹神、草木神，如是等神，皆來集會"的說法，從現代科學的物質不滅定律出發指出，我們死亡後，身體消失了，並非一了百了，還有靈魂以及生前的種種習慣和觀念存在，那是能量，也是訊息、物質，祇不過以前的存在方式改變了而已。這些並不神秘；並強調指出："學佛最重要的是啟發'智慧'，千萬不可以迷信'神通'，不要求'神通'，更要不得的是崇拜'神通'，執着於'神通'。"(19)而近代以來，從章太炎開始，就不斷有人提出佛教是無神論的觀點。

竺摩法師針對《地藏經》中經常出現的各種鬼神的論述，認為佛教並不是完全排斥鬼神，完全不談鬼神，但佛教既不能定位為像基督教、道教那樣的鬼神論教，也不能定位為以鬼神為主的宗教：

談到佛教，究竟是有鬼呢？是無鬼呢？我們當然不同意那些怕人罵佛教迷信，急於衛教而不擇手段、不顧事實地大嚷大叫：佛教是無鬼神的，找遍了三藏十二部經都沒有鬼神二字。這是他們自己蒙蓋了眼睛來哄人，想瞞過了他自己！祇這《地藏經》裡面，已說了許多鬼神；且佛教既建立六道輪迴的理論，部部經都不免要提到鬼神，你現在要說在三藏十二部裡都找不到"鬼神"二字，除非未讀過佛經的人，不然哪裡會信服你的說法呢？這樣看來，我現在是主張佛法有鬼論嗎？這也不然。那麼到底有鬼呢？無鬼呢？我們可以說佛法是無神論；自然也無鬼。那麼現在為何還要談鬼說神呢？依佛法的理論，可從相對論與絕對論的兩方面來說明。自相對論說，天堂與地獄是相對的，人與鬼也是相對的，既然相對的，自然不可否定。不過佛法的最高目標，是在爭取成佛，把鬼神的地位看得很低、作用看得很少，並非是甚麼三頭六臂、呼風喚雨的神奇，或根本否定了鬼神的價值，在這點上，所以也可說佛教是無神無鬼論。即如本經，雖說了許多鬼神，但在"利益存亡品"中卻叫我們不要"拜祭鬼神，求諸魍魎"，這就是否定了求神拜鬼的價值的證明。這是從佛教的相對論上來說明。若從佛教的絕對論來說，則佛法最高底境界，智境一如，心物冥然，所謂"般若如大火聚，四面俱不可觸，觸之則焦頭爛額、喪身失命。"禪德說："此法如金剛王寶劍，魔來魔斬，佛來佛斬，魔佛來魔佛俱斬。"不但魔斬，連佛都要斬了，在這種離四面、絕百非、絕對絕待的境域，連佛法都不可說，哪裡還談得到有鬼有神，自然是無神無鬼論了。(20)

以上這段話，可以看作是近代以來談論佛教是有神論還是無神論最精采的論述。因為，由於大多數近代佛教的護教論者，從科學的無神論觀念出發，過於強調佛教的無神論特色，而輕視了佛經中大量有關鬼神的論述，以至於反對佛教的論者批評

護教論者不能自圓其說，明明佛經中記載有大量的鬼神論思想內容，卻偏要說佛教是無神論。竺摩法師從世法與佛法的相對論與絕對論來說明佛教與鬼神的關係，不僅強調了佛教主無神論的特色，也克服了諸如大醒法師等試圖借助於現代科學理論來解釋鬼神問題等的牽強說法。應該說，這是對近代以來人間佛教理論的一個重要貢獻。

在此基礎上，竺摩法師進一步闡釋《地藏經》是度人還是度鬼的問題。因為，在一般人看來，地藏菩薩是“幽冥教主”，似乎是完全度鬼的；因此世人往往以為《地藏經》或地藏菩薩既然是專度鬼的，與我們人生有甚麼關係，談他有甚麼意義呢？竺摩法師指出，其實菩薩發心度生，一切有情眾生都度，本無人鬼的分別，若有分別心揀擇度脫眾生，祇度鬼而不度人，那在佛教裡叫做墮在“愛見悲”中的菩薩，即自己喜愛的就度，不喜愛的就不度。這樣的菩薩就不能稱之為“運無緣大慈，起同體大悲”的大悲無我的菩薩了。

> 地藏菩薩所以度鬼著名，成為度鬼的專家，是因他慧眼照察地獄眾生所受的痛苦，甚於人間百千萬倍，憐憫心，同情心驅策了他傾向於度鬼的工作，並不是不度其他的眾生；若是拋棄了其他的眾生都不度，那還成為菩薩嗎？這有幾種意思：一、如忉利天宮品長者發願言：“我今盡未來際不可計劫，為是罪苦六道眾生，廣設方便，盡令解脫。”鬼神乃是六道中之一道，今既說六道眾生，盡令解脫，可見人鬼都包括在裡面了，那麼能說他是專門度鬼的嗎？又在日本大藏經收錄一部延命地藏經，亦說到延命地藏菩薩“每日朝晨入於諸定，遊化六道，拔苦與樂”。亦是普度一切眾生。二、如經又云：“應有世界，所有地獄，及三惡道諸罪苦眾生，誓願救拔，（……）如是罪報等人盡成佛竟，我然後方成正覺。”從這三惡道的“如是罪報等人”看來，知道這些地獄裡的罪人，也是由人作惡墮下去的，那麼說度鬼也即等於度人了；況經中多說罪人，或罪報等人，並沒有說到罪鬼，或罪報等鬼。這因為佛教的說理，比科學家的研究實驗分析還要精到，科學家祇由實驗分析研究到人類的進化論；說我們人類是由低等動物的爬蟲之類，進為高等動物的人，而還沒有發明到人類的退化論；但釋迦牟尼佛在二千五百多年以前，已經發明了人類不但有進化論——即由低等畜生修進為高等的人、聲聞、緣覺、菩薩、佛；同時也發明了人類的退化論——即由羅漢可以退為天人，由天人可以退墮為畜生、餓鬼、地獄。如此看來，鬼獄也都是由人退化下去的，那麼度鬼也不即等於度人嗎？三、地藏菩薩的大願是“眾生度盡，方證菩提”，這眾生裡面包括了九法界的眾生，不但世間的六道眾生都要他度，而且還能度得出世的羅漢、菩薩呢。因地藏在本門上，我們且不談，其在跡門上，乃是果證十地以上位同等覺大士，所以許多羅漢以及初位發心的菩薩，還都要稱念他的萬德聖號哩！(21)

很顯然，竺摩法師並不像一些護教論者那樣避談佛教中的鬼神論或度鬼的問題，而是勇敢地直面這個現代社會中的敏感話題，並進行大膽的闡釋。也正如上文已經指出的那樣，竺摩法師講解《地藏經》是他在病中體驗佛法的驅使，他並不是一味地否定佛教經典中的鬼神論思想，而更多地是從佛教的終極關懷論出發，闡釋鬼神論不是佛教的本質，祇是一種方便說法，因此，佛陀指派地藏菩薩充當“幽冥教主”，其實是救度世間受苦難最深重的人類的。

第三，為了說明《地藏經》和地藏菩薩是救度眾生救度世間人類而不是救度鬼神的，竺摩法師還着重批判了中國民間社會對待地藏菩薩的不正確的觀念，堅決反對將佛法迷信化的作法。

自唐代以後，中國人沒有不知道地藏菩薩的，可謂家喻戶曉，婦孺皆知，但是，大多數人對待地藏菩薩的認識及其方式，不僅是錯誤的，也是可笑的。地藏菩薩的真實形象也因此逐漸走樣，“在民間反而被渲染了許多被人譏為迷迷信信的色彩”。竺摩法師特別針對兩種比較流行的迷信化作法進行了分析。

一種是，在地藏菩薩的誕生日，在住宅前後的地上插滿香燭，以為地藏菩薩是在地裡藏着的，或

在地藏誕期那天晚上，用盆子盛滿穢水，貯着不倒，以為地藏菩薩住在地裡，人們倒了穢水會濕了菩薩的衣袍。這種以地藏菩薩住在地下的想法，在一般智識分子看來，實在是極端的迷信，特別容易招致不信佛教和反佛教之人的批評。

另一種民間流行的迷信作法是，在浙江省一帶，以為地動(震)是地藏菩薩轉肩，即地藏菩薩救度地獄眾生，挑了一負重擔，太辛苦了，因此透了一口氣，將擔子從左肩移到右肩。其實，現代的地球科學已經揭示了地震的原因，並非人們想象的是地藏菩薩轉肩所致。將地震理解為地藏菩薩轉肩，實在難免成為科學家和一般民眾的笑話。

竺摩法師認為，現時代宣揚佛法，一定要鍥合時代的發展，逐漸改變過去那些迷信化的作法，使人們對佛法的信仰，從感情而趨於理智。

> 今日時代思潮狂進，人民思想趨新，許多舊有的習慣舉動如不加改善，反而引起他們的譏笑與斥責，增重他們的罪過，亦不為美。故宣傳佛法的人，能就一般民眾舊有的信仰，加以意識改造，使之由感情趨入理智，那就更好了。(22)

其四，竺摩法師特別強調地藏菩薩的大乘救世精神。

在歷史上，《地藏經》也常常被當作是小乘佛教的經典，在大藏經中就被收入密教部。小乘佛教是注重自修自了的，並不重視救度眾生。這種小乘思想在中國社會遭到排斥，在竺摩法師宣講《地藏經》時，就有人提出這種祇講因果業報的小乘經典，不值得講授。竺摩法師卻認為，講因果業報的並不一定就屬於小乘經典，大乘也一樣重視因果業報觀念，因果業報觀念是整個佛法的重點。

> 佛法最重視因果，全部佛經不離談因果法，離因果而說佛法，恐怕沒有這個道理，何況信因果是信佛的第一條件，不信因果不算是信佛法，那麼我們如何可以輕視因果業報呢？(23)

竺摩法師高度評價《地藏經》中的因果業報觀念，認為“有如是因，得如是報，因果之理，絲毫不爽，一經說穿，毫不奇怪。對何等人，說何等法，這正是菩薩救世說法的善巧方便”。(24)《地藏經．閻浮眾生業感品第四》中就針對不同眾生而說因果業報的救世觀念，並沒有甚麼高深莫測的義理，而是句句都切中時機的大白話，即“依俗諦而為眾生說因果事相之真理”。竺摩法師贊歎“它是語語實際，句句貼切。從一切平淡無奇的事物中，從耳目所接的日常生活裡，隨手拈來，都成妙諦，隨口說來，都成正法。”太虛大師所提倡的人間佛教，就是要切應時機，善巧說法，竺摩法師也因此說：

> 其實真正的佛理，也正是不要離開現實的俗事，離了這些現實因果的俗事，試問還從哪裡去談玄妙的佛法呢？太虛大師有偈云：“佛法如如世法融，真真俗俗本圓通；若人識得其中意，都在尋常日用中。”現在地藏菩薩從這些俗事來談佛法，正見得他說法的大權善巧，同時亦見得出菩薩底心事來！因菩薩發願度地獄中的罪苦眾生，而眾生的心情，大都是“畏果不畏因”，墮到地獄來受苦，才覺到地獄的惡狀可畏，而平時在生作業造因時，卻並不覺到半點可畏。(25)

竺摩法師批評那種將小乘佛教與大乘佛教絕對對立起來的作法，強調無論是小乘佛教還是大乘佛教，都來自於佛陀的教化，都重視因果業報。他從太虛大師的印度佛教思想史觀念出發，認為無論是早期的小顯大隱的佛教，還是中期的大顯小隱的佛教，抑或是晚期的密盛顯衰的佛教，“各期佛教的此伏彼起，此盛彼衰，是隨時代機宜，人事環境而演變，各自有其背景的；我們不能因為他祇說到這點，便否認了那點，或廣說那點，即否定這點，這都是不對的”。因此，竺摩法師繼承太虛大師超越宗派門戶之見的思想傳統，主張佛教不論小乘還是大乘，都要從整個的和根本的佛法上來看待。小乘經典四阿含中也有大乘佛教的思想，由此，他“從情理上推究”《地藏經》是大乘經典。譬如說，《地

藏經》中有說“我觀閻浮眾生，性識無定，為善為惡，逐境而生”，這便是大乘阿賴耶識緣起觀念；而本經中的業感緣起、業緣無定的觀念，正是大乘性空無相的佛法；本經中強調平等布施的觀念，正是大乘佛法六度中的無相施、等心施。(26)

竺摩法師如此強調《地藏經》的大乘佛教觀念，其實是着力於強調《地藏經》中所包涵的最可寶貴的救世救苦精神。在他看來，諸佛、菩薩出現於世間，都濟世度人，各有願力。“凡有資格被稱為菩薩的，必定都發菩提心，自己廣學佛法，同時又能犧牲自我，救濟眾生；不然，就當不起菩薩這個美稱。”(27) 但在眾多菩薩中，願力最大的還得算地藏菩薩了。(28)正因為如此，竺摩法師認為，《地藏菩薩本願經》的鮮明特點，就是“度人重於自度”，“事相重於理論”，“他力重於自力”和“修福重於修慧”。

他指出，大乘人重度生，是先利人而後自利的，《地藏經》屬於大乘經，為大乘人所修行的法門，而地藏菩薩“又是標準的犧牲自我，為眾生服務的大乘行者，所以本經的作風，是度人重於自度，利他勝過利己”，因此地藏菩薩才有其他菩薩所不可比擬的“眾生度盡方證菩提，地獄未空誓不成佛”的精神。

佛教本是講自力的，最重自力的作用。但是《地藏經》處處說到地獄罪苦眾生，都是由佛陀和地藏菩薩大悲威神之力救度出來的，因此重在他力，即佛菩薩的力。這主要是因為墮入地獄中的眾生，已失去自力的主見和能力，而祇能依止和求助於佛菩薩的救護。不過，竺摩法師強調指出，雖然《地藏經》告訴人們墮入地獄可以求助佛菩薩的救護，但是，“佛法最重自力，說一切的罪惡與福樂，都是自己造出來的，要改惡為善，離苦得樂，完全要用自己的勞力去創造出來；靠佛，靠天，靠祖先，都是弱者，不算好漢！”(29) 他還說：“佛教雖說要仗佛菩薩的他力護助，使之超拔，但護助祇是護助而已，如果自己不堅志勤修求脫，佛菩薩亦祇有感到‘愛莫能助’。所以佛法主自力更生，不同其它宗教依賴上帝或梵天，於此理最為明顯。”(30) 這也就是說，人們不能完全依賴佛菩薩的救助，主要的還是要靠自己千方百計努力拯救自己。要想自己拯救自己，就應當在世間多修福行。而這也正是《地藏經》所昭示的第四個重要思想，即修福重於修慧。

《地藏經》中雖然都講到修慧修福的事，竺摩法師認為：“福慧兩輪，學佛人既要平均發展，才達到學佛的任務；那麼為何本經要偏重說修福呢？因本經主化的對象，是地獄罪苦眾生；這些人因不信因果罪福，不肯修福才墮落，為要省悟這些人，使他脫離迷途，同登覺岸，故本經特着重於修福。”(31)他還特別強調，修福不是祇為了自己的家庭和親戚朋友，更重要的是為了社會大眾，“人生若祇是為自己家庭兒女忙碌，不為社會大眾多謀福利多作功德，那還是很愚蠢的事。”(32)

1952 年秋，竺摩法師在澳門佛學社以“地藏菩薩聖德的蠡測”為名再度宣揚《地藏經》的地藏菩薩救世精神。他說，雖然講地藏菩薩的聖德是屬於菩薩法門，而不是佛的法門，也不是講眾生的法門，而是菩薩道，但是，佛法以菩薩道為中心，菩薩道不離眾生道，也不離佛道，“佛的精神，寄存在菩薩身上”，而“地藏菩薩在釋迦牟尼佛法中，是代表大願的實踐者；從這實踐大願中，可以見到菩薩救度眾生的精神，也可以認識佛陀說法救世的事業”。(33) 這種“我不入地獄，誰入地獄”的救世救民的自我犧牲精神，在釋尊之後，“唯‘親承衣缽’的地藏菩薩大士能徹底實踐之”(34) 。他甚至強調說：

> 本來菩薩所修的福行，重在六度四攝，但如果沒有十善業道的基礎福行，任你四攝六度如何高遠玄妙，人怎樣能建立得起來呢？所以智慧高深的太虛大師，平生有見及此，極力提倡“人乘正法論”以建設人間佛教，所謂“人成佛即成，是名真現實”。其所講的“人乘正法”，即是十善業道。有此，亦足以為墮偏空論者輕棄福報的棒喝了。(35)

竺摩法師上述在澳門佛學社兩次講演《地藏菩薩本願經》，重點都不是單方面強調地藏菩薩如何能夠救度眾生，而是既宣揚地藏菩薩所體現的佛教救苦救難的自我犧牲精神，同時也極力宣揚眾生踐

行“人乘正法”、自力更生的重要性。這對於近代貧弱衰敗的中國社會中企盼外來救世主的廣大佛教信眾來說，無疑是一個警醒，也正體現了太虛大師民初以後宣揚人生佛教或人間佛教的精神旨趣。

《地藏菩薩本願經》是中國民間社會佛教徒中最流行的經典之一，有着廣泛的社會影響和歷史影響。竺摩法師從現代人間佛教思想出發來重新闡釋《地藏菩薩本願經》所蘊含的佛教理論的現代意義，更契合現代人心的需要，因此他的講演獲得很大的成功，講稿很快在澳門出版，正如資助出版者所說：

> 竺摩法師講述本經，深入淺出，三根普被，祇覺倘荷天寵，生返故里，敬遵先慈遺命，重付梨棗，分贈大家，藉結善緣。心屬未來，然亦未始非凡夫之人些小愚忱也！竊以吼座雲遊未定，誠恐時節成熟，謀面無緣，是以陳詩致意，先商俞允，願為出世津梁，希作大雄眷屬。嗟乎！終天惟有思親淚（兼駭法界眾生），剎土更無我佛慈。興念及此，肝腸寸斷，痛絕常情矣！爰將俚句，東塵郢政，敢問門庭留雪爪，為憐眾苦費商量，無言妙盡西來意，有竹能生夏日涼，身世百年雙涕淚，葉衣千眼一葦航，剡藤廣植家鄉土，肯惜風行貴洛陽。(36)

很顯然，竺摩法師對《地藏經》的演講之所以受到歡迎，主要是它契合現代人的需要，這體現了竺摩法師的對佛典的詮釋方式不是依文解義，而是依義釋理，超越了傳統的講經弘法方式。而它出版之際正值竺摩法師應邀赴泰國弘法，許多東南亞國家的華人佛教信徒都久慕竺摩法師的才學與現代弘法方式，紛紛邀請他前往弘法，因此港澳的信眾擔心他的離開。這也從一個側面充份展現了竺摩法師在港澳廣大佛教善信中具有非常重要的影響。

《金剛經》── 人間佛教思想

竺摩法師在澳門佛學社講解《金剛經》，也是直接地引申和闡揚太虛大師講《能斷金剛》時的思想。他指出，《金剛經》的因緣義，“可洞明人生宇宙緣起的真相，而破除了人生對於真理瞎子摸象的迷惘”。《金剛經》的般若義，“可以從世間法而見到佛法”，“也即世法而成出世的佛法”。《金剛經》的大悲義，能與一切眾生救苦救難；“大悲心，亦即大悲菩提心，為我們學菩薩學佛的主要因素，沒有這主要因素，便學不成菩薩，也學不成佛”。因此，他講解《金剛經》，“參考嘉祥大師的義疏，和太虛大師的能斷金剛經科文，仍將它分成序、正、流通三分來講。”(37)

《金剛經》又名《金剛般若波羅密經》，因講佛法的性空理論，歷來為學者所重視，因此在中國歷史上註解此經者代不乏人。近代研究《金剛經》的著名佛教學者江味農先生就曾指出，歷來中國的祖師大德都非常重視此經，但依文解義、駁雜不純的現象隨處可見。(38)近代以來，圓瑛、太虛、道源、慈舟、黃念祖、印順等高僧大德，也都曾多次講演《金剛經》，江味農更是對《金剛經》版本校勘等方面有獨特貢獻，印順則於1940年代就對《金剛經》的義理解釋有重要貢獻。印順於1947年夏在雪竇寺講說《般若波羅蜜多心經》時曾指出：

> 大乘中法門很多，在很多的大乘法門中，般若波羅蜜多又算是主要中之最主要了。因為修學大乘的菩薩行，無論是利濟他人或是淨化自己，都需要般若的智慧來領導——不是說祇要般若，布施乃至禪定，世間外道也有，算不得是佛法中的特法。般若經裡常說：般若為導。若沒有般若，一切修行皆成為盲目的，不是落於凡外——人天，就是墮於小乘——聲聞、緣覺。從教典說：“一切經中般若經最大。”因為般若經是特別發揚般若的體悟宇宙人生真理的，所以般若經在一切經中為最大。在全體大乘法中，般若波羅蜜多及其經典最為精要。(39)

上述這段話，關鍵在於說明般若波羅密（多）是大乘菩薩行的智慧之學，般若經的重點在於特別發揚般若體悟宇宙人生的真理。這實際上也說明了重

視般若智慧的《金剛經》和《般若波羅密多心經》一樣，是大乘菩薩行者所必需的。印順對般若學和《金剛經》闡釋，明顯地是在弘揚太虛大師所宣導的人間佛教思想。曾與印順同學於閩南佛學院的竺摩法師，與印順在法王學院宣講《金剛經》十年，在澳門佛學社演說《金剛經》的般若智慧，同樣是繼承了太虛大師的人間佛教傳統的。他不僅闡釋上文已經指出的"般若是佛法的眼睛"，更着重闡釋《金剛經》的般若思想對大乘菩薩行的重要意義。

首先，竺摩法師從《金剛經》與禪宗合流的實際出發，闡釋以禪為特色的中國佛學，不是世俗所謂的消極出世之學。

竺摩法師在演講《金剛經》時，特別提到六祖慧能依《金剛經》悟道而大弘禪門宗風的事。而在五祖弘忍之前，禪宗一直崇尚《楞伽經》，而在六祖依《金剛經》悟道並大弘禪門宗風後，《金剛經》的地位就取代了《楞伽經》，《金剛經》也因此而在中國社會有廣泛而深入的影響，但同時《金剛經》所闡揚的般若之空的觀念，也在社會上流傳開來。由此所帶來的一個嚴重後果，就是一般社會中人，誤以為佛教是講空無所有、一切皆空的，而一些反佛教的人，更是利用佛教的般若空的思想，批評佛是空王、寺是空門、僧是空人，佛教就成為厭世、消極的出世法。這也就是為甚麼長期以來，特別是在近代中國社會，佛教被人攻擊為消極、厭世的代名詞的重要原因。

竺摩法師認為，《金剛經》取代《楞伽經》而與禪宗合流，並成為禪宗的重要典籍，一方面是由於《楞伽經》雖講佛心，大部分還是講法相唯識，而《金剛經》的般若是講法性空慧，正與禪者所追求的"不立文字，教外別傳"的宗旨相契合；另一方面則由於《楞伽經》有立有破，漸悟漸證，重在事修，而《金剛經》則以悟入性空，有破有立，頓悟頓證，重在理悟。而《金剛經》的這一特點正符合禪者重"見地"的頓悟，不重"行地"的漸修作風。但是，《金剛經》與禪宗合流所強調的仍然是般若的空的智慧。這種空，是佛家獨有的，並不同於道家和世俗的空無之理，更不能因此將佛教理解為消極、厭世之學。

> 佛法雖也般若談空，而其所談的空，既不同道家偏空的虛無渺茫，也不同名士清談的空洞無物，更不是世俗懷斷滅見者 —— 惡取空的拔無因果，而是諸法如幻如化的緣生性空，是活潑莊嚴的空，不是死寂無物的空，並不否定因空所顯的一切真淨智德。世人不解此點，終以為佛法談空，是空無所有，一切皆空，甚麼都否定了，甚麼都沒有了，故以佛為空王，寺為空門，僧為空人，譏為厭世，謗為消極；殊不知佛法談空，是別有意趣的！因世人着有，佛來說空，二乘着法，佛來說空，空祇是滌垢蕩污、掃滯破執的工具，並非佛法的究竟目的；空的背面所顯現的一切真空不空的淨妙智德，才是學佛者所要證趣的究竟目的。(40)

其次，就般若智慧與菩薩道的關係而言，竺摩法師認為，菩薩道正是建立於般若智慧之上的，因般若空的智慧說明無人我相、無眾生相、無壽者相，由此才能有菩薩道的平等心、救度心和利他行。

辨明般若空的智慧不會帶來佛教的消極、厭世，主要是為了進一步說明佛教的積極救世的菩薩道精神。人們之所以不能明瞭佛教的菩薩道精神，是因為一般總以為信修佛行就是自我了脫，不關心他人和社會、眾生。《金剛經》說："若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。"反過來說，菩薩是無我相、無人相、無眾生相、無壽者相的。竺摩法師說："我相，是認有我個體的存在。人相，即認有和我對立的他人存在。"而眾生相，即是世間眾生，各各分別，互不關聯；而壽者相，是追求一個長生不死或立德、立言、立功而不朽的精神上或事業上的形象。其實，按《金剛經》的般若性空理論而言，一切諸法無我，諸行無常，因緣和合，五蘊皆空，正如竺摩法師所言：

> 我相既無，人相亦亡，因人我是對待的法；同時眾生相亦可悟其非有，因眾生相亦是建立在人我二相上面的；眾生相沒有，哪裡還有壽者之

相呢？自然也沒有了。這樣，就可悟到四相皆空的道理。故圓覺經云：“未除四種相，不得成菩提。”又說：“菩薩眾生，本無異性，悟則眾生是菩薩，迷則菩薩是眾生，有無此四種相，在乎迷悟如何耳。”但能達到四相皆空，完全由於我空般若的力量，由我空般若智照見五蘊皆空，才能掃蕩了四相的妄執，悟達我空真如的聖境。(41)

這也就是說，菩薩是安立於破除人、我及眾生相的基礎之上的，沒有人、我及眾生相和壽者相的執着，當然就不會想着“我既度他，我與他有恩德，他應報我恩德。如此心量狹小，步步為自己打算，其心地與一般凡夫無異，哪裡還像個菩薩呢？”(42)

第三，竺摩法師從《金剛經》般若性空論出發，闡揚菩薩布施應“不住於法”，大力弘揚“無住相布施”的菩薩道精神。

菩薩所修的法門，主要有布施、持戒、忍辱、精進、禪定和般若等六度。這六度之間是相互關聯的，並不是互不相干的，且布施可以收攝其它五度。竺摩法師認為，《金剛經》所闡明的菩薩道的布施，是沒有執着的，並不是說施了錢物就是菩薩道；或是持戒、或是忍辱、或是精進、或是禪定、或是般若，就是菩薩道，這些都要有，但也不可執着。

> 布施能攝五度，所以佛告訴須菩提他們，修菩薩道的人，須要修布施就好了。但修布施的時候，須要於諸法無所着而修布施，方算是真行菩薩道，若於法有所住着而修行布施，那就落於相似非真之道了。又，於法無所住着而行布施，並非說一切法都無所有，若一切法都無所有，那就要落於外道的斷滅空了。因落於斷滅空的眾生，就是無可救藥！所以佛曾警告弟子們說：“寧起有見如妙高山，不可起空見如芥子許！”可知於法無所住，並非沒有了法，是要你無住而住，住於諸法無相的廣大法性中，稱性而住，行於布施，這布施的數量，就可和法性相稱，廣大無量，這是何等有價值！有意義！可知達理雖空，仍不廢於事；同時“應無所住”是空，“行於布施”是不空的有，也正顯菩薩是不住於空，不住不空（有），無住而住，住於空有不二的中道第一義諦中，過着理性的生活。（……）對於布施一法是如此做法，對於其它持戒、忍辱等六度一切功德善利之事，亦是如此做法，使心無所住，不落執障，那末行住坐臥中所過的生活，都是合乎理性的生活。(43)

按竺摩法師的說法，所謂布施不住於法，就是菩薩們了知諸法因緣生，一切皆空，既然是空，當然就用不着因布施而生貪愛或執着。用現在的話來講，菩薩道的布施，應當是無條件的，既不企求於回報，也不企求於大小。任何懷功報恩的觀念，都是有所住於法。祇有無所住於法的布施，才有無量的福德。因此，《金剛經》說：“菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住於相布施，其福德不可思量。”竺摩法師因此發揮道：

> 恐怕有人懷疑說：既然無住相布施，一切皆空，那麼世間做了許多善事的人，豈不是白費了財物嗎？又不是傻子，誰願意做這樣的笨事！所以 佛要說：“不住相布施不是沒有福德，而且福德是不可思量的”；因為得福大小，全在於心量大小，心量大小，又全在智慧淺深，普通人智淺量狹，着相布施，得福自少，菩薩智廣量大，不住於相，得福自然更大，哪裡會沒有福德呢！(44)

第四，從《金剛經》般若性空的智慧出發，竺摩法師認為，真正的菩薩，當是我空法空，度一切眾生，而至無一眾生可度，建立莊嚴淨土。

印順法師曾指出：《金剛經》的“全經大義，再扼要的提示二點：金剛般若即無上遍正覺：本經以金剛般若為名，而內容多明阿耨多羅三藐三菩提。如佛為須菩提說如此發心，直至究竟菩提，徹始徹終的歸宗於離相無住。”(45)《金剛經》就說：“佛告：‘須菩提！善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應滅度一切眾生；滅度

一切眾生，已而無有一眾生實滅度者’。”竺摩法師認為，這是佛叫在家菩薩和出家菩薩發廣大心，度脫一切胎生、卵生、濕生、化生，乃至非有想非無想的眾生，同時度脫一切眾生入了大悲無餘涅槃，心裡不要執着有一切眾生為我所度的念頭，因為諸法畢竟空，無我等四相，無法等四相，沒有能度的人，也沒有所度的人，哪裡有甚麼人為我所度？更從理性上講，一切眾生本來與佛平等，何假我度？

其實，這是指佛叫菩薩度脫眾生，應至無眾生可度之時，即要發心度脫一切眾生，而不是祇度脫其中一些眾生。另一方面，菩薩度脫眾生，應當超越一切所執障，如果心裡覺得有菩薩可修，眾生可度，大身可成，那就不可能成為菩薩。

> 所謂菩薩，必須我空法空，了知“實無有法”，即菩薩這個名字，也為度眾生的緣故而假設的，哪裡自己可以執着有個實在的菩薩呢！即所度的眾生，也是眾緣和合而幻現的，哪裡有甚麼實有的眾生為我所度呢！這樣，以廣大般若，達諸法性空，既無所着，亦無所得，而不妨即在無着無得的理性中建水月樣的道場，作空花樣的佛事，教化眾生，修菩薩道：這才是真正的大菩薩！(46)

因此，竺摩法師進一步指出，把當世的穢土轉變成佛國的淨土（佛土），是修無邊法忍的菩薩所做的事業，必須以願力攝受同行願者，以共業來建立淨土。他特別強調，佛所說的莊嚴淨土，不一定就土而論，亦可以就人而論，人自莊嚴，故土亦莊嚴。而所謂莊嚴淨土，從佛理上來說，就是人自性清淨。也就是說，建立莊嚴的淨土，是靠人，而不是靠佛。不過，真正建立莊嚴淨土，不是靠幾個或一些菩薩行者來完成，而需要全社會都來努力成為菩薩行者才能實現。這也就是說，莊嚴淨土或人間淨土的實現，不是少數個人或菩薩的事，而是全社會共同參與的事。菩薩行者的事業，既是度脫眾生的事業，同時也是莊嚴佛土的事業。從竺摩法師和印順法師的闡釋中不難看出，近代以來太虛大師所宣導的人間佛教，所追求的不是菩薩行者的個人英雄主義，靠佛菩薩來救度眾生，而是教化眾生，“同行菩薩行”，最終實現莊嚴淨土或人間淨土。

【註】

（1）竺摩〈《地藏經》講話再版序〉，《篆香畫室文集．地藏經概說》，頁3。2003年馬來西亞檳城三慧講堂印經會出版。

（2）（3）（4）竺摩《篆香畫室文集．地藏經概說》，頁5；頁6；頁7。

（5）竺摩〈地藏菩薩聖德的蠡測 —— 1952年秋講於澳門佛學社〉，《篆香畫室文集．佛教演講集（上）》，頁138-139。2003年馬來西亞檳城三慧講堂印經會出版。

（6）竺摩《金剛經講話》，頁23。

（7）太虛〈金剛般若波羅蜜經講錄〉，載《太虛大師全書》第五編法性空慧學《教釋》。

（8）竺摩《金剛經講話》，頁14。載《篆香畫室文集》， 2003年馬來西亞檳城三慧講堂印經會出版。

（9）（10）太虛〈能斷金剛般若波羅密多經釋〉一《明佛法大義》，載《太虛大師全書》第五編法性空慧學《釋教》。

（11）竺摩《金剛經講話》，頁17-18。

（12）太虛大師《地藏菩薩本願經開題(附大科)——二十四年十月在上海雪竇寺分院講》，《太虛大師全書》第七編《法界圓覺學》《釋教》。

（13）弘一大師《普勸淨宗道侶兼持誦地藏經》，http://www.jiuhuashan.com.cn/jhs99/DF14.htm.

（14）（15）（16）（17）（18）竺摩《地藏經概說》，頁23；頁13；頁25；頁117；頁118。

（19）大醒《地藏經二品研究》，http://www.jiuhuashan.com.cn/jhs99/daxindyj1.htm.

（20）（21）（22）（23）（24）（25）（26）（27）（28）（29）（30）（31）（32）竺摩《地藏經概說》，頁127-128；頁128-130；頁14；頁19-20；頁69；頁69-70；頁21；頁54；頁42；頁123；頁90；頁125；頁73。

（33）（34）（35）竺摩〈地藏菩薩聖德的蠡測〉，載《篆香畫室文集．佛教演講集（上）》，頁138-139；頁140-141；頁148。

（36）剡中祇覺金回〈東竺摩上人並引〉，載《無盡燈》第三卷第三期（1954年4月15日，香港），頁27。

（37）竺摩《金剛經講話》，頁15-16、頁29。

（38）江味農《金剛般若波羅蜜經講義》（上），1942年上海再版本。http://www.hhfg.org/fjyj/f1281.html

（39）印順《般若波羅蜜多心經講記——民國三十六年夏在雪竇寺說》，《懸論．一釋經題》。（臺灣）正聞出版社版。本文所引印順著作，均取自其網路版。

（40）竺摩〈金剛經講話〉，載《篆香畫室文集．金剛經講話》，頁24-25。

（41）（42）（43）（44）竺摩《金剛經講話》，頁57；頁54；頁59、頁61；頁63。

（45）印順《金剛般若波羅蜜經講記 —— 三十一年春講於四川法王學院》，《正釋．甲一序分》。

（46）竺摩《金剛經講話》，頁160。

澳門功德林創立之史蹟鉤沉

譚世寶* 胡慧明** 王曉冉***

澳門無量壽功德林，為民國初年建立的一間獨具特色的佛教寺院。其原來為“女眾清修之所”，在當年頗有影響，在民國以來的中國佛教史中也有一定的地位。但是自從創辦該林的一些僧尼大德陸續往生之後，有相當長時期不對外開放，也不發起主辦公開的社會活動，故長期不為外界瞭解。但近幾年來這種情況有所改觀，原因在於功德林現任住持戒晟法師的大力改革。因此，近來仍有報紙報導說“……（澳門無量壽功德林）雖門禁森嚴，但對社會公益就不甘人後”(1)，就不甚確切了。“門禁森嚴”應是功德林純為“女眾清修之所”的舊事。自從2004年禮請香港佛學會會長戒晟法師為功德林的現任住持以來，短短數年間無量壽功德林舊貌換新顏，呈現出一派中興氣象，不但繼承了過去對社會公益事業的“不甘人後”，而且通過打開大門弘揚佛法，接待更多的信眾教徒，主辦一系列的弘法、祈福、慈善活動，廣泛樹立了其開放、熱心慈善事業的人間佛教形象。例如，戒晟法師住持下的無量壽功德林，在澳門舉行了幾屆大型的祈福法會，得到澳門特首等官員和社會賢達的親臨，並且引起了社會公眾的廣泛參與關注。在中國大陸，戒晟法師領導的無量壽功德林慈善會更是關注教育事業，先後資助興建了一百五十多所希望小學，並且於近兩年開始對高等學校的人材教育進行資助。也正因為如此，功德林多有事蹟見諸報端，而對於功德林的一些歷史舊事也時有報導涉及。例如，香港、澳門的各種報紙如《新報》、《澳門日報》等關於功德林的報導中也有功德林創建問題的簡單介紹；網路上對功德林的介紹也有不少。這些介紹之所以有不盡不實之毛病，還有一個原因，就是其所參考更早的一些有影響的佛教歷史文獻和論著都有此弊。追其根源，乃濫觴於鄭子健居士著《觀本法師事略》，此一最早介紹功德林創建歷史及其主要人物之文，最初發表於《圓音月刊》(2)，後收錄於《虛雲法師年譜》(3)。《虛雲禪學精華錄》等，(4)故影響甚大，成為迄今有關佛教史論著所援引的主要史料。例如，何建明的《澳門佛教》一書對澳門功德林的創建歷史和相關人物的論述，就是主要根據鄭氏此文演繹。(5)但是，經筆者用最近考查發現的功德林現存早期各種金、石、木等文物銘寫的文字資料與鄭氏此文作對比研究，發現鄭氏此文撰於觀本圓寂一年多之後，具體在“民國三十六年夏曆丁亥（1947）清明節”(6)，其所記實乃較後出的一家憶述的片面之言，多有不合史實之處。為還原歷史真相，特此撰寫本文，以該廟一些早期的歷史文物的原始文字資料為據（詳見附錄的各文物的文字錄文及照片），對有關功德林創建歷史的一些問題作新的研究探討。

簡濟善堂兄弟等人對功德林創建的貢獻

鄭子健居士在他的《觀本法師事略》中對無量壽功德林創建的過程敘述為：張壽波〔按：即後來的觀本法師〕(7)“乙丑〔按：即1925年〕就其故居念佛道場改組無量壽功德林。由澳門政府批

*譚世寶，現任澳門理工學院歷史研究所教授兼山東大學歷史文化學院教授，博士生導師。
**胡慧明，現任澳門衛生局顧問翻譯員，山東大學歷史文化學院博士候選人。
***王曉冉，山東大學對外漢語教師，歷史學碩士。

△三巴仔街門牌十三號的澳門功德林大門照片

林　德　功

立德全提十願王　加功緊拶一聲佛

功德林大門錄文

◁三層樓上街門牌十四號的澳門功德林後門照片

△其門匾除了漢文“功德林”及其葡文音譯“KONG TAC LAM”之外，四邊還有漢、梵、藏、拉丁等文字的“那謨阿彌陀佛”等佛教口號。

准。永為慈善女修院……”[8] 何建明在書中也介紹：“……接着，1924年正月，繼室李夫人又病歿於澳門。張壽波（按：即後來的觀本法師）在不到兩年的時間內‘迭遭變故，心志迄無掛礙’，便於次年將澳門其故居的念佛道場，改建為無量壽功德林，由澳門政府正式批准，永為慈善女修院。”[9] 但從功德林保存了八十多年的一塊木刻的功德林創建記事木碑（原無題名，此名是筆者據其內容代命，下簡稱“木碑”）的碑文和兩口民國初年的廟鐘銘文[10]，筆者發現了與上面兩者所述不同的內容。這塊木碑的刻立時間為“民國十五年歲次丙寅四月初八日”（1926年5月19日）。功德林現有三口鐘，其中第一口鐘為“光緒五年”（1878）造，顯然在功德林創建之前就存在了，應為後搬至功德林內的；後兩口鐘同年鑄立，其一的立鐘紀年為“民國戊辰年”（1928），其二的紀年為“民國十七年”（1928），皆為浙江吳大房鑄造。可見，木碑和這兩口鐘的製造日期都在功德林創建之後不久，是目前所見較原始的第一手史料。但現存最早有“無量壽功德林”題款文字的，是大雄寶殿蓮花型香爐以及供桌前面板的紀年銘刻“民國己未（1919）”。這些文物和碑、鐘上的文字，相比前面提到的鄭子健及何建明的記述，要可靠得多。而且因為刻碑、鑄鐘的主持者和碑銘文字的撰寫或決定者，都應該是當時所銘刻的功德林住持比丘尼觀健法師，顯然是她發起和帶頭參與了功德林創建時的捐款置屋購物等一系列具體活動（對此將在下文其它部分詳細敘述）。因此筆者認為碑和鐘等文物上記載創建時期的功德林主要人物的名字、職稱、年代等，比鄭子健居士於二十年後的1946年清明節所撰之文的追記，更具有原始性和可信性。

據木碑上的記載，無量壽功德林的創建過程為：

> 本林原香山居士觀本張氏弟昆做古人藍田山莊，為奉母念佛經行次處。繼以機緣漸熟，隨喜者眾，乃擴拓道場，莊嚴佛殿，遂成今日規模。其址在澳門三巴仔街門牌十三號，及三層樓上街門牌十四號。自民國十二年，南海簡濟善堂弟昆出而為功德主，布金買地，向葡國官廳立案，永為女眾清修之所，定名曰無量壽功德林。其地基房舍，計面積約一萬英尺有奇。

雖然早有1919年的蓮花型香爐以及供桌證明其時已經有“無量壽功德林”了，但是從上面木碑的文字可知，無量壽功德林正式完成創立之時間在民國十二年（即1923年），不是1925年。另外，無量壽功德林的房產是由“南海簡濟善堂弟昆出而為功德主，布金買地，向葡國官廳立案，永為女眾清修之所”。對此大功德主的最重要功德，不應隱沒不提。而前引鄭子健及何建明的記述都祇說張壽波將其故居的念佛道場，改建為無量壽功德林，使人誤會有關房產是張壽波捐出的。其實功德林原址充其量祇是張壽波曾租借該處作“為奉母念佛經行次處”。木碑的下文還提到：

> 本林十數年來，苦心經營，陸續設備不少。今略舉其大者一基址，經大功德主簡濟善堂購置送出，於上文緣起中已述明，茲不復贅。

顯然，“布金買地”應指簡濟善堂購置基址，成為無量壽功德林房產的基礎。正如碑文的上文已經清楚說明了“基址”的具體範圍：“其址在澳門三巴仔街門牌十三號及三層樓上街門牌十四號。”直到今天，功德林房產的“基址”範圍還是沒變。澳門特別行政區政府旅遊局公告：“無量壽功德林／澳門三巴仔街13號”[11]，則創建至今，無量壽功德林的“基址”都有“三巴仔街十三號”這一處。還有，碑文的後文記敘說：“謹將捐款芳名開列如左……簡潘永慈（應是簡氏兄弟的母親或其一的夫人）大善長送出三巴仔街十三號洋樓一棟合價港幣貳萬圓正。”[12]因此可知，直到捐出之前，功德林的房產主人為簡氏，而碑文上所說的基址，就是指三巴仔街十三號及三層樓上街門牌十四號為無量壽功德林的基本

房產。這兩處房產經改建後是打通連成一座功德林的基址，但保持佔據了三巴仔街和三層樓上街兩條街的交匯處。除了這兩處作為“基址”的房產之外，當時功德林還有三處附屬的房產。據木碑所載，其一為“三層樓上街門牌十二號劃分樓房一棟，專為招待法師，及贊助員聚集之所，命名曰佛聲社。”其二、三為主持“觀健師大善長送出本澳天通街八號、十號屋兩間，原價港幣叁仟肆百元正。”

至於張觀本的捐獻，並沒有房產，而祇有三筆合共港幣貳仟肆百元正的金錢，木碑所載如下：

> 張觀本大善長敬為先王考益階府君、妣趙太夫人祈願生西捐助本林嘗產港幣壹仟圓正。
>
> 又敬為：四恩總報，三有齊資，法界眾生，同圓種智，捐助本林佛學院經費港幣伍百元正。
>
> 又敬為現生父母眷屬祈願生西捐助本林塔院經費港幣伍百元正。

上述關於功德林創建的原始史料，筆者至今尚未發現有專業的學術論文、著作引用為佐證。但是，香港《新報》關於功德林的一則報導，其作者似乎曾對有關史料略有涉獵，故有這樣的說法：“張壽波得到南洋兄弟煙草公司總經理簡照南[13]的資助，廉價買下澳門三巴仔街與三層樓上街交界處的一幢大宅，經改建，於1931年4月佛誕日，創立‘功德林’寺廟……”[14]雖然此中年份多少有出入，而且把簡氏兄弟（即木碑所說的“南海簡濟善堂弟昆”）捐贈兩間房產說成資助張壽波買下一幢大宅，不過其中卻明確記述了簡氏兄弟在功德林創建上起到了舉足輕重的作用。此報導並未說明資料來源，但應是前述木碑所紀事之部分訛傳。

其實，簡氏兄弟捐房地產興辦佛堂的善行功德並非祇有一次，根據高振農記載，1926年在上海，簡氏兄弟也有同類義舉：

功德林舉行大型祈福法會的巡遊隊伍（2008年）

> 先有簡照南居士，信奉三寶，曾在其所建南園（今常德路覺園）之西，建設佛堂，題為菩提精舍，後擬將南園捐獻為功德地，但未及竣工即逝世。後簡濟善堂主人簡玉階秉承其兄簡照南遺志，實行舍出。淨業社諸居士，即將此舍讓之公共功德地，定名為佛教淨業社。(15)

那麼，簡氏兄弟對無量壽功德林的創建出力頗多，也應該不是偶爾為之的舉動了。雖然，無量壽功德林創建過程這段被後人隱沒遺忘的細節緣由，已經挖掘而基本大白於世，可見，“簡濟善堂兄弟”支持無量壽功德林的創建做出了很多努力。當然，不僅簡氏兄弟，在功德林的木碑上還記載了很多功德芳名，協力創建功德林。

有些家族的關係還可以據有關文物作進一步的研究。例如，細考簡、張這兩個信佛的家族，發現他們有聯姻關係：“（觀本）師之長女樾群。適南陽兄弟煙草公司經理簡照南君之次公子程萬……”(16)今功德林供奉簡照南家族的蓮位牌正中書：“簡門堂上歷代內外宗姻親往生之蓮位”，右旁書“大護法簡照南　大護法簡啟康大居士”倆父子，左旁書“大護法潘杏濃　大護法張樾群大居士”倆婆媳，實非偶然。

按照木碑所記的功德林規劃，本來是要發展為接待十方的現代大型廟宇，並且多次強調凡捐功德的都會把“芳名勒碑”，但是後來卻沒有付諸實施，就連這塊創建紀事碑也是用木板雕刻，整個廟宇一直停止在初建時期的小規模，所以創廟時期的歷史細節也就沒有宣傳而不為人所知見了。加上張壽波原為本地舉人名士，後來出家，追隨一代高僧虛雲老和尚，成為佛門中著名的觀本法師，在佛教界名聲遠播，使他後來居上，完全掩蓋了與他共同創建功德林的其他法師居士；而且也因為1918年張壽波剛剛在澳門創建了“佛聲社”(17)，名聲較響，而無量壽功德林籌劃創建的所知的最早年限，距此不到一年，或者剛剛有一年(18)，故鄭子健居士雖然是與他們的時代較為接近的晚輩，且與觀本家族有三代世交之誼，但由於沒有親歷其中經過，也不知道具體捐贈細節，故其專門為觀本法師撰寫褒揚性的“事略”傳記，不免有傳聞失實的偏見，過譽觀本居士（法師）一人對創立功德林的獨大貢獻，而完全抹煞了其他人的巨大功德與奉獻。對於此類僧俗史界古今常見的現象，嚴謹的論史者祇能作同情的理解，決不可盡信而全盤照引。把鄭居士等人的文章和專著與碑文、鐘銘等對照，需要探討的還有：無量壽功德林及其佛學院的創建年代和首任住持、佛學院長究竟為何人，以及無量壽功德林所屬的佛教宗派等一系列問題。

澳門功德林及其佛學院等機構創建年代之異說探討

關於澳門功德林的開始籌建及建成的年代，除了有些專著有所涉及之外，各種說法也現於報端。目前主要有如下三說流行：1）1912年說：《澳門日報》2006年10月29日的一則報導說：“無量壽功德林是本澳名剎之一，始創於一九一二年。”(19) 2）1925年說：鄭子健《觀本法師事略》記：“乙丑（即1925年）就其故居念佛，改組無量壽功德林”(20)；何建明說：“1924年正月……便於次年將澳門其故居的念佛道場，改建為無量壽功德林。”(21)3）1931年說：《新報》兩則報導介紹“張玉濤得到南洋兄弟煙草公司總經理簡照南的資助……於1931年4月佛誕日，創立‘功德林’寺廟……”(22)；“‘功德林’自1931年創立，至今七十餘載”(23)。但是，值得注意的是，鄭子健在民國廿二年十二月（1934年1月15日 -1934年2月13日）間以功德林董事頭銜致虛雲之函卻說：“澳門無量壽功德林，乃民國六年觀本大師未出家前所創辦。”(24) 此民國六年（1917年1月23日-1918年2月10日）創辦功德林之說，較為罕見而耐人尋味。

筆者認為，以上諸說皆有一定根據而與無量壽功德林現存文物之證有較大出入，唯有民國六年之

▷ 功德林創建記事木碑之上部、中部

說雖在創辦者方面有不中之處，但在創辦時間上卻與有關文物之證較為接近。首先，功德林創建記事木碑有如下記載（原碑標點皆作頓號，今改作現代標點）說：

> 自民國十二年，南海簡濟善堂弟昆出而為功德主，布金買地，向葡國官廳立案，永為女眾清修之所，定名曰“無量壽功德林”。其地基房舍，計面積約一萬英尺有奇。
>
> 本林自民國十三年懸掛鐘板……

由此記載可以推定，無量壽功德林的正式進行改建開始於民國十二年（1923），而其正式建成之年，則可以根據木碑所說“民國十三年懸掛鐘板”之句，確定在1924年，功德林肯定已經創建完成，並且完成了向澳葡政府申請註冊立案“永為女眾清修之所，定名曰‘無量壽功德林’”的手續。所以，為大功告成而刻木碑就是在“民國十五年歲次丙寅四月初八日（1926年5月19日）”。之所以有1912年以及民國六年創建之說，一則因為木碑有“本林十數年來苦心經營”之句，二則通過對功德林內存有的文物進行考察，功德林的確有與“十數年來苦心經營”相關的物證，其一是功德林大雄寶殿供桌前面板上刻有“民國己未冬月穀旦”紀年銘刻，而“民國己未冬月”，即為民國八年冬（1919年11月22日-1920年2月19日）。其二是大雄寶殿上的蓮花形香爐，上有“無量壽功德林”，下記“己未年”，應該也是1919年至1920年初所置。這兩點實物證據的遺存，表明至少在1919年，功德林已經初具規模、名實俱全地存在了，祇是尚有未完成工程，故沒有進行註冊時所刻下的文字。持1912年之說的人，很可能知道在“民國十五年（1926）”，功德林已經“苦心經營”了“十數年”之說，但沒有看見木碑全文，故所知不詳，又混淆了開始“經營”“籌建”與全部正式完工的時間過程，才有此一說。

◁ 功德林創建記事木碑之中下部、下部

對於港澳地區的每一位女子學佛者，每月發給生活津貼一百元，使她們能夠安心學佛和修道。(25)

其實，前述功德林創建記事木碑上已有“中華民國十五年歲次丙寅四月初八日（1926年5月19日），無量壽功德林現任院長釋觀健和南謹啟”，表明功德林其時不但已經設有佛學院，而且有釋觀健為其院長，並且在上文聲明說：

本林自民國十三年懸掛鐘板，接待十方來眾，凡在家、出家清修女眾，到院討單參學，皆得接待。惟出家尼眾米糧，歸常住供給。未出家女眾，每月須酌貼飯食之費。

……本林因慨吾粵道風壞滅，特倣江浙女修院之制，作大輅椎輪之先聲……再本林並提倡經教律儀，宏佛法以肅尼行，冀開吾粵就地參學之門，養成佛門模範之種子。

至於澳門功德林佛學院的創立，因為受鄭子健《觀本法師事略》的片面記載影響，何建明發展出如下說：

1929年，也就是在澳門佛教功德林創辦的第五年，香港爵紳何東的夫人張蓮覺居士……聽說澳門功德林作為女眾的修道場，管理和修道都很好，便商議來此興辦女子佛教文化教育機構——女子佛學院。在觀本和功德林善信的支持和幫助下，終於在澳門無量壽功德林辦起了港澳地區有史以來的第一所女子佛教文化教育機構。該學院

可見該院是“接待十方來眾”的，並無祇接待“港澳地區”的學佛者的規定。當然，那時任何佛學院都不可能做到“對於港澳地區的每一位女子學佛者，每月發給生活津貼一百元，使她們能夠安心學佛和修道”。因為“港澳地區”的女子學佛者，在過去和現在都是多得難計其數，當時絕對沒有哪一間佛學院能夠給予每人每月“一百元”的極高額的生活津貼。請看木碑下文又規定說：

自布金買地緬懷祇樹之園塗像生天、終付靈山之法、堂無愛道、千年之正法誰開、佛在南方、八歲之龍女湧現、況一華五葉、曹溪之法脈、本屬南宗八難三災劫海之狂瀾、誰為砥柱、慨自阿難七夢、應在今時、僧伽四倫、非復古昔滅驢邊之法眼、感象齒以焚身既無德而呼龔龍天、抑何法以保全羊石、由是師子死而旃檀林荒、野干鳴而鐘梵聲絕、南朝四百八十寺、傷片瓦之難存、菩薩千百億化身、慨一網而俱盡、嗟嗟年來浩劫、悲哉慘哉、夷考佛法東來、千八百載、自大夏赫連、坑殺長安僧侶、有明天順、解散頭密宗徒、其間上下千年、毀寺法僧、數見不一見矣、然日月非修羅能障、雷霆亦天鼓深恩萬物以肅殺而昭蘇、六爻以制復為張本、是故北魏誅夷、未幾而達摩東渡、會昌沙汰、接踵而臨濟開宗、引歸千鈞、每繫一髮、誠有不可思議者、本功德林、處嶺海澤鏡之隅、接天南冶祖之蔭、假摩詰輞川之故宅、廬山蓮社之道場、經十稔之辛勤、倡萬指之緇白、今幸法雲地住、甘露門開、拜少陵廣廈之恩、做百丈清規之制、伏念等慈圓教、會本無遮回施有情、法應普利、況四方僧物、菩提當具足資糧三寶法幢、福田有無量種子、逢乃依佛發願、以忍事人、隨緣應機、如力攝化、養生送死、擬求無憾於耆年、老安少懷、更欲有補於世運、守六和之本分、懷十度之深心、應九蓮湧地之祥、現十劫道場之法、具茲本願、用告同人竊維瓶鑽施僧、嘗感金天之富、石珠供眾、亦成兩寶之家、捐拾糞之雨錢即現黃雲擁貴、較隨藍之滿鉢、方知飯佛為尊、是皆經藏可稽、古事有據人之欲善、誰不如我佛之功德難可思量、伏願大心菩薩成聯袂以加盟、敬請護世檀那各解囊以隨喜是為引

茲謹臚列本林緣起宗旨及籌備事宜如左

一緣起內分二段

本林原香山居士觀本張氏弟昆、仿古人藍田山莊、為奉母念佛經行次處、繼以機緣漸熟、隨喜者眾、乃擴拓道場、莊嚴佛殿、遂成今日規模、其址在澳門三巴仔街門牌十三號、及三層樓上街門牌十四號、自民國十二年、南海簡濟善堂弟昆、出而為功德主、布金買地、向　葡國官廳立案、永為女眾清修之所、定名曰無量壽功德林、其地基房舍、計面積約一萬尺有奇、

本林自民國十三年懸掛鐘板、接待十方來眾、凡在家出家清修女眾到院討單參學、皆得接待惟出家、尼眾米糧、歸常住供給、未出家女眾、每月須酌貼飯食之費、

二宗旨內分三段

本林因慨吾粵道風壞滅、特仿江浙女修院之制、作大輅椎輪之先聲、希望龍天鑒佑、成就善種其宗旨在提倡淨土法門、以修持萬德洪名為正因以臨終念往生為助緣、務祈善信同人、普同得益再本林並提倡經教律儀、宏佛法以庶尼行、冀開吾粵就地參學之門、養成佛門模範之種子、又本林鑒於亂世、知各家清明祭掃之難、擬仿日本寺院之制為護法菩信、籌及萬年吉地、萬年香火、

三籌備事宜內分二種

一經已籌備之事宜、本林十數年來、苦心經營、陸續設備不少、今　舉其大者

一基址　經大功德主簡濟善堂、購置送出於上文緣起中已述明、茲不復贅、

二內部莊嚴、初由先師天甯冶公、歐陽老居士碩公、賜與西方三聖造像裟婆教主玉像、建立壇場　其後經靈山朝公、觀本居士、繼續添置、南海簡氏弟昆、暨本林諸大檀越分時致送所有幡蓋聯額、等等物品、殿堂房舍、種種修改計不數千金今已粗備

三萬年吉地、經觀善居士、張容氏送出銀坑山地一段、計約玖畝有奇、將來可營建塔院、

四萬年香火、經設立報本堂、專備檀越善信、供奉先人生薦位、永受本林香火、其中細則、另有專章、

五附屬之善舉　為女修士設講學會、為貧家子弟設女義學、為清貧者設贍養例、為苦眾生設放生會、為臨命終者設助念會、皆當次第舉辦、另有專章　二只今籌備之事宜　本林堂內住眾現約五十餘人、常年經費除簡濟善堂每月津貼毫銀壹百元外並無其他常產出息、本林既非應赴門庭祇募堂內經懺呪施、及齋主發心致送之香油以資彌補、竊思開堂接眾、家無恆產、事至可慮、雖古人有打街供眾以接待十方之事、非今世薄德者之所能、況若輩為尼眾耶、故今日為常住計、莫要於謀及恆產、雖不敢望如唐代之華嚴寺、日供千僧有無盡之米麵但得現前大眾、二時粥飯無缺、留此慧命、以培世間福田足矣、再本林立案成例、許設男眾之贊助員以為外護、又年中經眾公決、得延請大德法師、開設講筵、以資教化、凡此輩男眾、應另開招待之所、今於本林之左、即三層樓上街門牌十二號劃分樓房一棟、專為招待法師、及贊助員聚集之所、命名曰佛聲社、經已組織成立、每星期會集一次、專以討論護法正義及方便導引念佛、該社不另設經費平時香燈茶水、及講經時招待法師等費統歸本林供給、如上二端旨屬本林急務、今幸同志有人叛當籌備倘事過境遷、恐為難辦、用是發起恆產籌備之之舉、夫人之欲善誰不如我、三寶功德、帝釋亦樂行檀、八福校量、粹藍豈無長者、故不忖冒昧、集諸檀護、勉出捐冊並擬辦法、二事如左　一收捐辦法、本林募捐辦法、祇就熟識、本林、熱心為法諸大檀、護商請維持之策、不敢濫發緣簿、故無須另訂各埠收捐地點、以省手續之繁、今決議各路捐集之　請直接匯交本林、統委任本林副主席張觀本居士彙收、本林收條、均由伊署名給發、並理銀行存　之規畫、侯各　收齊、當即招集董事會商置產業以垂永久、二報恩辦法、內分五種　一立功德堂一所謹以供奉諸功德主凡為本林營產捐助港幣五百元以上或募得千元以上者、除芳名勒碑外、並設長生祿位　供奉台銜以申頂祝若捐現　、或施送產業、在港幣千元以上、或募得二千元以上者除芳名勒碑外、供設長生祿位、並請本人十二寸之玉照、懸掛堂中、以資景仰、其有在千元以上、特捐鉅　者、當由董事會另議特別尊崇之法　二如有孝子順孫、為先人祈願生西、捐助之數、准前例辦理、除芳名勒碑懸掛玉照外、將長生祿位、改立其先人之生蓮位供奉報本堂中、而申頂祝　三凡為本林營產、捐助港幣在百元以上、或募得二百元以上者芳名勒碑、以垂久遠　四本林經衛習立案、所置產業、歸官廳保護不許任意變賣、如有檀越、欲搬不動產業、移交本林名下保管年中租息、酌提若干成為常住香火其餘歸本人子孫承領、當如所囑妥為辦理、亦得准上條例辦法紀事勒碑、垂諸永久、五將來如捐　豐足所應設之佛學院塔院及諸善舉當次第集商討論興辦、以副諸大檀護之深心

中華民國十五年歲次丙寅四月初八日　無量壽功德林現任院長釋覺健和南謹啟

十號

簡濟善堂大善長捐出南洋公司股份三百股共計票面港幣陸仟元正　簡玉階

簡玉階大善長送出三巴仔街十三號洋樓一棟合價港幣弍萬元正　簡濟永慈

觀健師大善長送出本澳天通街八號屋兩間原價港幣三仟肆百元正　簡阮妙時

張觀本大善長敬為先王考益階府君祈願生西捐助本林膏產港幣壹仟元正　張福申　金觀復　等公啟

姚趙太夫人

容觀善大善長送出銀坑山地一段原價毫銀弍百壹拾元正　張容氏

觀道師大善長捐助本林修建禪堂毫銀伍百元正　簡阮妙時

簡濟善堂大善長捐出南洋公司股份四百股共計票面港幣捌仟元正　余周佛慧　張賈成　張開如

簡濟善堂大善長捐出南洋公司股份三百股共計票面港幣陸仟元正　李協臣　張仲球　衛芹軒　伍功博　馮印雪　杜禧芝　盧幕舟　王惺岸　鄭乾初　楊量予　陸珮蓀

簡程萬大善長捐出南洋公司股份壹百股共計票面港幣弍仟元正

觀健師大善長送出本澳天通街八號屋兩間原價港幣三仟肆百元正　謹將捐　芳名開列如左

十一號

何張蓮大善長覺助繡本林大鑊港幣伍百元正　佛龕

李協臣大善長敬為先考讓文府君祈願生西捐助本林膏產毫銀伍百元正　姚林氏淑人

姚鄭氏安人

張觀圃大善長敬為先考式軒張府君祈願生西捐助本林修建禪堂港幣壹百元正　張觀始大善長敬為先考顯堂府君祈願生西捐助本林搭院經費毫銀壹百元正　庶姚許氏孺人

李妙達大善長捐助本林修建禪堂港幣壹百元正

周國勤大善長捐助本林修建禪堂港幣壹百元正

梁智明大善長捐助本林修建禪堂港幣壹百元正　流記店造

均

簡日林大善長捐出南洋公司股份伍拾股共計票面港幣壹仟元正　祥

朱昌盛大善長助修本林大殿佛像港幣捌百元正

何寶巖大善長敬為先姚達川府君祈願生西捐助本林膏產毫銀伍百元正　侯夫人

盧大成堂大善長捐助本林膏產毫銀三百元正　許祥大善長捐佛聲社經費毫銀壹百元正

餘國鐸大善長捐助本林膏產港幣弍百元正　馮作霖大善長捐助佛聲社經費毫銀壹百元正

周俊年大善長捐助本林膏產港幣弍百元正

梁智明大善長捐助本林膏產港幣弍百元正　雷乘綠大善長捐助本林禪堂佛龕毫銀壹百弍拾元正

周楚卿大善長捐助本林膏產港幣壹百元正

李妙達大善長捐助本林修建禪堂港幣壹百元正

周國勤大善長捐助本林修建禪堂港幣壹百元正

梁智明大善長捐助本林修建禪堂港幣壹百元正

十一號

張觀圃大善長敬為先考式軒張府君祈願生西捐助本林膏產港幣壹仟元正　張容氏

十二號

何張蓮大善長覺助繡本林大鑊港幣伍百元正　佛龕

十三號

張觀圃大善長敬為先考式軒張府君祈願生西捐助本林膏產港幣壹仟元正　張容氏

十四號

本林自民國十三年懸掛鐘板、接待十方來眾、凡在家出家清修女眾到院討單參學、皆得接待惟出家、尼眾米糧、歸常住供給、未出家女眾、每月須酌貼飯食之費、

十五號

本林因慨吾粵道風壞滅、特仿江浙女修院之制、作大輅椎輪之先聲、希望龍天鑒佑、成就善種其宗旨在提倡淨土法門、以修持萬德洪名為正因以臨終念往生為助緣、務祈善信同人、普同得益

十六號

再本林並提倡經教律儀、宏佛法以庶尼行、冀開吾粵就地參學之門、養成佛門模範之種子、又本林鑒於亂世、知各家清明祭掃之難、擬仿日本寺院之制為護法菩信、籌及萬年吉地、萬年香火、

十七號

一基址　經大功德主簡濟善堂、購置送出於上文緣起中已述明、茲不復贅、

十八號

二內部莊嚴、初由先師天甯冶公、歐陽老居士碩公、賜與西方三聖造像裟婆教主玉像、建立壇場　其後經靈山朝公、觀本居士、繼續添置、南海簡氏弟昆、暨本林諸大檀越分時致送所有幡蓋聯額、等等物品、殿堂房舍、種種修改計不數千金今已粗備

十九號

三萬年吉地、經觀善居士、張容氏送出銀坑山地一段、計約玖畝有奇、將來可營建塔院、

二十號

四萬年香火、經設立報本堂、專備檀越善信、供奉先人生薦位、永受本林香火、其中細則、另有專章、

廿一號

五附屬之善舉　為女修士設講學會、為貧家子弟設女義學、為清貧者設贍養例、為苦眾生設放生會、為臨命終者設助念會、皆當次第舉辦、另有專章　二只今籌備之事宜　本林堂內住眾現約五十餘人、常年經費除簡濟善堂每月津貼毫銀壹百元外並無其他常產出息、本林既非應赴門庭祇募堂內經懺呪施、及齋主發心致送之香油以資彌補、竊思開堂接眾、家無恆產、事至可慮、雖古人有打街供眾以接待十方之事、非今世薄德者之所能、況若輩為尼眾耶、故今日為常住計、莫要於謀及恆產、雖不敢望如唐代之華嚴寺、日供千僧有無盡之米麵但得現前大眾、二時粥飯無缺、留此慧命、以培世間福田足矣、再本林立案成例、許設男眾之贊助員以為外護、又年中經眾公決、得延請大德法師、開設講筵、以資教化、凡此輩男眾、應另開招待之所、今於本林之左、即三層樓上街門牌十二號劃分樓房一棟、專為招待法師、及贊助員聚集之所、命名曰佛聲社、經已組織成立、每星期會集一次、專以討論護法正義及方便導引念佛、該社不另設經費平時香燈茶水、及講經時招待法師等費統歸本林供給、如上二端旨屬本林急務、今幸同志有人叛當籌備倘事過境遷、恐為難辦、用是發起恆產籌備之之舉、夫人之欲善誰不如我、三寶功德、帝釋亦樂行檀、八福校量、粹藍豈無長者、故不忖冒昧、集諸檀護、勉出捐冊並擬辦法、二事如左　一收捐辦法、本林募捐辦法、祇就熟識、本林、熱心為法諸大檀、護商請維持之策、不敢濫發緣簿、故無須另訂各埠收捐地點、以省手續之繁、今決議各路捐集之　請直接匯交本林、統委任本林副主席張觀本居士彙收、本林收條、均由伊署名給發、並理銀行存　之規畫、侯各　收齊、當即招集董事會商置產業以垂永久、二報恩辦法、內分五種　一立功德堂一所謹以供奉諸功德主凡為本林營產捐助港幣五百元以上或募得千元以上者、除芳名勒碑外、並設長生祿位　供奉台銜以申頂祝若捐現　、或施送產業、在港幣千元以上、或募得二千元以上者除芳名勒碑外、供設長生祿位、並請本人十二寸之玉照、懸掛堂中、以資景仰、其有在千元以上、特捐鉅　者、當由董事會另議特別尊崇之法　二如有孝子順孫、為先人祈願生西、捐助之數、准前例辦理、除芳名勒碑懸掛玉照外、將長生祿位、改立其先人之生蓮位供奉報本堂中、而申頂祝　三凡為本林膏產、捐助港幣在百元以上、或募得二百元以上者芳名勒碑、以垂久遠　四本林經衛習立案、所置產業、歸官廳保護不許任意變賣、如有檀越、欲搬不動產業、移交本林名下保管年中租息、酌提若干成為常住香火其餘歸本人子孫承領、當如所囑妥為辦理、亦得准上條例辦法紀事勒碑、垂諸永久、五將來如捐　豐足所應設之佛學院塔院及諸善舉當次第集商討論興辦、以副諸大檀護之深心

廿二號

中華民國十五年歲次丙寅四月初八日　無量壽功德林現任院長釋覺健和南謹啟

廿三號

無量壽功德林護法同人　簡濟永慈　劉馮昌頌　簡玉增　張觀本　何寶巖　簡英南　繆筱珊　顏章民　馮秋雪　崔今覺　梁彥伯　吳葉蔗　鄭國增　張福申　金觀復　等公啟

廿四號

供奉報本堂中、而申頂祝　三凡為本林膏產、捐助港幣在百元以上、或募得二百元以上者芳名勒碑、以垂久遠　四本林經衛習立案、所置產業、歸官廳保護不許任意變賣、如有檀越、欲搬不動產業、移交本林名下保管年中租息、酌提若干成為常住香火

廿五號

其餘歸本人子孫承領、當如所囑妥為辦理、亦得准上條例辦法紀事勒碑、垂諸永久、五將來如捐　豐足所應設之佛學院塔院及諸善舉當次第集商討論興辦、以副諸大檀護之深心

廿六號

中華民國十五年歲次丙寅四月初八日　無量壽功德林現任院長釋覺健和南謹啟

廿七號

無量壽功德林護法同人　簡濟永慈　劉馮昌頌　簡玉增　張觀本　何寶巖　簡英南　繆筱珊　顏章民　馮秋雪　崔今覺　梁彥伯　吳葉蔗　鄭國增　張福申　金觀復　等公啟

廿八號

簡阮妙時　余周佛慧　張賈成　張開如　李協臣　張仲球　衛芹軒　伍功博　馮印雪　杜禧芝　盧幕舟　王惺岸　鄭乾初　楊量予　陸珮蓀

廿九號

謹將捐　芳名開列如左

三十號

簡濟永慈　劉馮昌頌　簡玉增　張觀本　何寶巖　簡英南　繆筱珊　顏章民　馮秋雪　崔今覺　梁彥伯　吳葉蔗　鄭國增　張福申　金觀復　等公啟

卅一號

簡阮妙時　余周佛慧　張賈成　張開如　李協臣　張仲球　衛芹軒　伍功博　馮印雪　杜禧芝　盧幕舟　王惺岸　鄭乾初　楊量予　陸珮蓀

卅二號

謹將捐　芳名開列如左

卅三號

簡濟永慈　劉馮昌頌　簡玉增　張觀本　何寶巖　簡英南　繆筱珊　顏章民　馮秋雪　崔今覺　梁彥伯　吳葉蔗　鄭國增　張福申　金觀復　等公啟

卅四號

簡阮妙時　余周佛慧　張賈成　張開如　李協臣　張仲球　衛芹軒　伍功博　馮印雪　杜禧芝　盧幕舟　王惺岸　鄭乾初　楊量予　陸珮蓀

卅五號

謹將捐　芳名開列如左

（五）附屬之善舉：為女修士設講學會，為貧家子弟設女義學，為清貧者設贍養例，為苦眾生設放生會，為臨命終者設助念會，皆當次第舉辦，另有專章。

二、只今籌備之事宜：

本林堂內住眾現約五十餘人，常年經費除簡濟善堂每月津貼毫銀壹百元外，並無其他常產出息。

可見當時功德林及其佛學院的“住眾現約五十餘人，常年經費除簡濟善堂每月津貼毫銀壹百元外，並無其他常產出息”。故其佛學院仍在籌辦完善之中。因此，其下文載：

又敬為：四恩總報，三有齊資，法界眾生，同圓種智，捐助本林佛學院經費港幣伍百元正。

除了以上碑文證為主證之外，尚有其他人證、物證可為旁證。例如，有學者指出：“顧（按：據其下文，可知“顧”為“觀”之誤）願法師（1899-？），俗姓楊，名秀霞，福建海澄人。其父即早期與孫中山先生共同革命的香港興中會會長楊雲衢烈士。1921年，她至澳門功德林聽教研律，被稱‘帶髮沙彌尼’，次年，作〈辭婚書〉，於九華山出家。”[26]由此可證：1921年前已經有澳門功德林及佛學院，接待外地女眾來“聽教研律”。而且，1925年的大雄寶殿神壇左側木幡、1928年所立鐘的銘文、1930年的大雄寶殿右側石柱木幡，也都有釋觀願的題名，表明其在澳門功德林佛學院居住學習有十多年。

至於張蓮覺與功德林及其佛學院的關係，更非始於1929年。因為本木碑文已經載有“何張蓮大善長覺助鑄本林大鐘港幣伍百元正”，還有1925年的大雄寶殿神壇右側木幡也有張蓮覺的題名，至1928年所立之大鐘的銘文，在住持釋觀健之後就有何氏家族包括何張蓮覺及其子女、女婿等人的集體捐款題名：“何伯煊、何張蓮覺、何世儉、 何世禮、何嫻姿、何嬌姿、何文姿、何堯姿、何孝姿、羅文錦、羅何錦姿、歐陽百祥、歐陽何慧姿、林楞真、林證明、潘應麒，以上共捐西紙五百元”。這裡的西紙五百元”如果是指澳門大西洋銀行的鈔票，那就是前述木碑上已經記載的“何張蓮大善長覺助鑄本林大鐘港幣伍百元正”之外的另加捐款。還有，在此大鐘下一欄的兩百四十九人的集體捐款“西紙六佰五十元”的題名中，也有林證明、潘應麒、何文姿、何伯煊等四人重出，這可以證明一個人為此鐘參加多次捐款，更可以證明張蓮覺及其家庭成員在功德林及其佛學院籌建時期已經參與捐款籌建的一系列工作，早已是創建功德林及其佛學院的重要功德主，並非在“1929年，也就是在澳門佛教功德林創辦的第五年”，才“聽說澳門功德林作為女眾的修道場，管理和修道都很好，便商議來此興辦女子佛教文化教育機構 —— 女子佛學院”。因此，澳門女子佛學院的籌辦，其實要比何建明所謂“近代第一所佛教女眾教育機構，是始建於1924年的武昌佛學院女眾院”要早。[27]所以，中國近代第一所佛教女眾教育機構，應該說是由內地的高僧天甯冶開和尚來澳立壇設教傳法（詳見下文），而誕生於澳門功德林，1929年張蓮覺與張觀本祇是對功德林原有的佛學院作進一步的發展而已。

另外，鄭子健《觀本法師事略》記：觀本於“戊午（1918）創設佛聲社於澳門。招集同志。星期講學。及提倡素食。”今人亦多援引此說。[28]但是，據前述1926年5月19日功德林創建記事木碑卻有如下記載：

……再本林立案成例，許設男眾之贊助員以為外護。又年中經眾公決：得延請大德法師開設講筵，以資教化。凡此輩男眾，應另開招待之所。今於本林之左， 即三層樓上街門牌十二號劃分樓房一棟，專為招待法師及贊助員聚集之所，命名曰“佛聲社”，經已組織成立，每星期會集一次，專以討論護法正義，及方便導引念佛。該

◁ ▽清光緒五年（1879 年 3 月 23 日 ~4 月 20 日）鐘照片及錄文

吉祥如意

上海同椿冶造　光緒五年三月吉立

無量壽功德

謝觀心敬送　己未年

大雄寶殿蓮花型香爐（1919 年 2 月 1 日 ~1920 年 2 月 19 日）照片及錄文

無量壽功德

民國己未冬月穀旦　三寶信士弟子等敬獻　佛弟子（冼）廉蕙沐敬書

大雄寶殿供桌前壁（1919 年 11 月 22 日 ~1920 年 2 月 19 日）照片及錄文

社不另設經費，平時香燈、茶水及講經時招待法師等費，統歸本林供給。

本碑下文還有兩人專門捐款給佛聲社的記載：

許祥大善長捐佛聲社經費毫銀壹百元正
……
馮作霖大善長捐助佛聲社經費毫銀壹百元正

由此可知，佛聲社之創立並非張觀本居士早期的個人行為，而是在功德林創建立案時，以張觀健法師為首的功德林全體同修的一項集體決定，是在專作女眾清修的功德林所在“三巴仔街門牌十三號及三層樓上街門牌十四號”的旁邊，另外把“三層樓上街門牌十二號劃分樓房一棟，專為招待（男眾的）法師及贊助員聚集之所，命名曰‘佛聲社’。”至於這“三層樓上街門牌十二號”的樓房原來是否屬於觀本私家的居室“蓮社”，尚有待挖掘新資料作進一步的探索。

功德林早期住持及佛學院長觀健法師的史料

在以往所有著述和相關報導中，有一個地位最重要而且出錢出力甚大的人物始終沒有被提到，那就是真正的功德林早期住持及佛學院長釋觀健法師。鄭子健居士在《觀本法師事略》中，叙述從乙丑年（1925）功德林組建，就禮請上海靈山寺朝林老和尚掛臨濟鐘板，到癸酉年（1933）因朝林老和尚圓寂，觀本法師回到功德林提持住眾。[29]何建明在他的著作中也提到自1925年觀本法師將他在澳門的住宅改建為無量壽功德林起，就禮請了上海靈山寺的高僧朝林老和尚持〔譚按：“持”應為“掛”〕臨濟鐘板[30]，直至1933年朝林老和尚圓寂觀本法師才回到無量壽功德林提持住眾[31]。這裡先要說明一點，就是根據木碑說“民國十三年懸掛鐘板”，可知“禮請了上海靈山寺的高僧朝林老和尚持臨濟鐘板”之時在1924年。今功德林所懸掛光緒五年（1879）鐘，為上海同椿裕冶坊造的，應是朝林老和尚帶來的。還有，功德林現存一個上海造的銅磬，也應是朝林老和尚帶來的，其銘文的“上海□□禪寺”，及“住持□□”，被遮蓋的寺名應為“靈山”，住持名應為“朝林”。

鄭、何兩位都沒有提到“觀健”法師之名。不過，無論是提持住眾，還是掛臨濟鐘板，兩位作者都沒有說朝林老和尚和觀本法師就是功德林的住持，同時也沒有提到在此期間功德林的住持及佛學院長是誰。

從無量壽功德林的木牌碑文和舊鐘銘文中，我們明確知道至少在1926年至1928年期間，功德林的住持和佛學院長是釋觀健。木碑上的紀年刻字為：“中華民國十五年歲次丙寅四月初八日（1926年5月19日），無量壽功德林現任院長釋觀健和南謹啟”；而兩口鐘上的紀年銘文則是：1）“住持觀健及合林等募……民國戊辰年正月（1928年1月23日-1928年2月20日）吉立”。2）“住持觀健及合林等募……民國十七年（1928年1月23日-1929年　月　日）立”。而且木碑和鐵鐘都是在觀健法師任住持和院長期間製造的。這證明何建明提出功德林的佛學院是由觀本法師在1930年代在香港何張蓮覺居士的幫助下才組織之說或進一步具體說由觀本法師在1934年組織之說[32]，都是失實的。

另外，從觀健法師的捐助來看，她對無量壽功德林也頗多捐獻：木碑上文字記載：“觀健師大善長送出本澳天通街八號、十號屋兩間原價港幣三仟肆百元正”[33]而鐘的銘文上，捐獻者中也有“釋觀健”的名字。同時，有關的碑文和鐘銘顯示，觀本其時為居士，在功德林擔任副主席一職[34]，主管財務，職務應該在任住持與院長的觀健之下。功德林在民國創建時期既然被定位為“女眾清修之所”，其住持及佛學院長為比丘尼，自然是題中應有之義，故不可能由男僧或男居士擔任其住持及佛學院長，也是理所當然。但是，從木碑稱觀健為“現任院長”，可以推斷其尚有前任住持及院長。其人可能是觀道法師，因為從下文所舉的功德林“祖師忌辰日期”表可知觀道是可能比觀健年長八歲而且排位

中華民國　壬戌年　五月二十日　敬募

上海　□□禪寺

護法信女　王門秦氏
護法信女　王門陶氏
王固志二小姐
王昭凌三小姐
護法信女　王樹芹
徐定賢
周門任氏
仝敬立
住持□□
杭州湖墅
沈德泰造

△ 大雄寶殿神壇右側銅磬（1922 年 6 月 15 日）照片及錄文

◁ 前廊上方掛着的雲板（約 1924）照片

在其前的比丘尼。木碑記載了“觀道師大善長捐助本林修建禪堂毫銀伍百元正”，而且其在民國戊辰年（1928）所立鐘的第二層銘文、大雄寶殿神壇前方右側石柱1930年木幡上的題名也都在觀健之前。

還有，在本廟的歷代祖師的蓮位中，觀本的蓮位牌上書：“本林開創教授阿闍黎法師上觀下本之蓮位”，表明觀本在建廟時期的職務是“教授阿闍黎”。而觀健則被列入與其他三位比丘尼共用一塊蓮位牌，上書其職稱：“圓寂比丘尼法名上觀下建（健）當家師父蓮位”。“當家師父”應是

觀健（建）法師圓寂多年後之人為其立蓮位牌追記的職稱，並沒有準確反映其在本林創建時期曾任住持及佛學院長的史實，這應該是導致當今一些論著出現“張冠李戴”之誤的原因之一。因為該蓮位牌是觀健（建）與觀道、觀志和觀苗等四位比丘尼共用的，前三位皆被稱為“當家師父”，祇有最後一位觀苗法師，才用了“當家師父”這一通俗稱呼的正式職稱：“監院師父”。故此可以推定，此一四人共用的蓮位牌，應該是在最後一位觀苗法師於1979年4月29日圓寂之後才製作，其時距離觀健圓寂的1952年4月7日已近三十年了，所以難免有失其本來之歷史地位之誤，加上上世紀90年代這部分祖師蓮位牌曾失火燒燬，是根據鄭煒明的筆記重製,難免有個別名字刻錯。

此外，觀健在本林留名的現存文物還有民國十九年歲次庚午佛降生日（1930年5月6日）大雄寶殿神壇前方右側石柱木幡題名。觀健之所以題名於此木幡而且位於顧願法師等人之後，而沒有題名於“民國十四年”孟夏（1925年4月23日-1925年5月21日）大雄寶殿神壇左右兩側的木幡，估計是因為1925年時其為住持兼院長，已經在其它重要器物上題名。而1930年時她已經從住持兼院長的位置退下，故祇能在顧願法師等人之後題名於木幡了。

最近查閱功德林的“祖師忌辰日期”表，見其上載有關本林祖師生辰、忌辰如下:

朝林老和尚 生於光緒丁丑年九月十七日亥時，終於民國壬申年十一月廿一日子時

△ ▷走廊門口上方木匾（1925年5月29日）照片及錄文

觀本老和尚 生於同治戊辰年閏四月十三卯時，終於民國乙酉年十二月初七日丑時

觀道老當家 生於同治癸丑(按：應為乙丑或癸酉之誤）年正月初二日吉時，終於民國己亥年十二月初九日吉時

觀健老當家 生於同治癸酉年八月十八日吉時，終於民國壬辰年三月十三日吉時

觀志當家　生於己亥年十二月十八日寅時，終於壬子年正月廿六日午時

觀苗監院　生於辛丑年二月廿二日亥時，終於己未年四月初四日癸時

將以日上期轉換為西曆，可知朝林（1875年10月15日-1932年12月18日）、觀本（1868年6月3日-1946年1月9日）、觀道（1865年1月28日或1873年1月30日-1960年1月7日）、觀健（1873年10月9日-1952年4月7日）、觀志（1900年1月18日-1972年3月11日）、觀苗（1901年4月10日-1979年4月29日）。由此推定，前述觀健等四人合一的蓮位牌是在1979年4月29日以後始製，至90年代火災後又重刻。

嘸嘸本師釋迦牟尼佛

中華民國十四年歲次乙丑孟夏穀旦

潘乘柳　釋觀願
陳乘浩　釋觀心

趙觀保　李觀熹　黃乘舜　陳奶九
李爵修　釋乘行　張妙香　鄭渭彬
楊紅綃　李觀印　龍妙世　劉乘備

歐觀熙　楊乘衙
廖嘉祥　張觀定

梁大傑　戴梁氏　謝亞好　謝信開
謝色雨　戴皮　馮成佩　莫乘熟
徐亞英　趙乘拱　何傳竹　廖乘迫

許宅合家

嘸嘸本師釋迦牟尼佛

中華民國十四年歲次乙丑孟夏穀旦

田乘勣　譚觀度
陳乘燈　伍乘直

陳乘茵　張蓮覺　林乘堂　周大成
莫乘寬　黃紹中堂　周松香　林證明
梁心照　張乘輔　林乘咏　關傳月

方傳功　方傳慈　郭傳為
黃乘師　張傳世　郭傳岸

李妙家　葉觀念　餘幹庭
廖乘載　張　翼　黃觀覺
蔡乘覽　郭性聰　黃傳海

大雄寶殿神壇左、右側對聯木幡（1925 年 6 月 21 日 ~7 月 20 日）照片及錄文

法力無量無邊放大光明普度三千世界眾生
隨登彼岸
佛曆二千九百五十二年歲次乙丑穀旦

究竟涅槃
功行至深至妙破諸幽暗銷滅萬億塵蒙孽障
淨業後學七十八歲(?)人弟子觀意李協臣撰
八十八歲(?)人弟子觀藕劉光廉書

◁大雄寶殿 1925年1月24日~1926年2月12日對聯的上聯照片及錄文(註：此“佛曆二千九百五十二年”乃舊說，比現通行的佛曆紀年多了四百八十三年，下同不註。)

冶開和尚等人與功德林的關係

以往的論著，都援用鄭子健《觀本法師事略》的記載，祇提及觀本法師於民國三年“甲寅”(1914年1月26日-1915年2月13日)去上海，曾在玉佛寺拜常州天甯寺冶開和尚為師，被賜法名“觀本”一事。(35)但是，值得注意的是，早期功德林文物所載的法師和居士之名，有“觀”字者甚多。除了釋觀健、張觀本外，還有謝(釋)觀心、張觀圓、譚觀度、葉觀念、黃觀覺、釋觀願、劉觀藕(光廉)、趙觀保、李觀熹(協臣)、李觀印、張觀定、釋觀慧、釋觀道、容觀悅、歐觀熙、釋觀然、釋觀蓮、歐觀愉、張觀秀、區觀康、許觀順、陳觀吉、黃觀乘、張觀源、黃觀覺、張觀芳、曹觀發、釋觀苗、蔡觀始、何觀慰、陳觀搵、梁觀合、葉觀妙、黃觀如、釋觀瑞、釋觀志、容觀善、金觀復、陳觀提等，表明其應為同一師父所賜之名，在佛門中是同一輩分的師兄弟姐妹。

現存功德林的“西天東土歷代祖師之蓮位”，其右半為天甯寺冶開和尚的蓮位，上書：“臨濟正宗四十一世天甯堂上上冶下開鎔公老和尚”，左半為海潮寺微軍和尚的蓮位，上書：“臨濟正宗四十三世海潮堂上上微下軍融公老和尚”。由於微軍和尚於民國十年“辛酉三月”(1921年4月8日-1921年5月7日)之間圓寂(36)，綜合有關史料書籍記載，可知冶開和尚(1852-1923)，俗姓許，江蘇江都縣人，十一歲奉父命出家，十二歲祝發於鎮江九華山，十七歲具足戒於泰州祇樹寺，為清末明初極具影響力的禪宗高僧。其曾任江南四大叢林之一的江蘇常州天甯寺住持，並於1913年出任正式成立的中華佛教

好箇阿師驀直便去
佛曆二千九百五十二年歲次乙丑吉日
撞著道伴交肩又來
蔡顯堂撰

原走廊1925年1月24日~1926年2月12日對聯（原為綠底紅字）

乙丑閏月佛日
居士此閭山宏暘蠻陬喜迹刪能接躅
功德林落成以歡□
遺民多集社近皈淨土問惠遠可同游
今嬰居士陳□□兒女合十上頌 印章 印章

原客堂門口 1925 年 5 月 29 日對聯照片及錄文
署名末款印文為“百越一民”

總會會長，民國十一年“壬戌十一月”廿日（1923年1月6日）圓寂。[37] 由此可以推定，此蓮位牌應立於1923年之後。而有紀年確立冶開和尚為本林的首位傳法老和尚之證，則在本林所刻立的創林記事碑上有如下的明確記載：“……本功德林、處嶺海濠鏡之隅、接天甯冶祖之蔭。”其下文記“本林十數年來，苦心經營，陸續設備”的大事又說：“二、內部莊嚴，初由先師天甯冶公、歐陽老居士碩公，賜與西方三聖造像、娑婆教主玉像，建立壇場。”由此可以進一步推定：冶開和尚之所以在功德林正式建成之初，就已經被功德林首任住持釋觀健法師與全體創林的人士，確定為本林的首位傳法老和尚，而在創林記事碑上明確宣告本功德林為“接天甯冶祖之蔭”的廟宇，原因就在於冶開在功德林籌建階段，已經為之作了傳法送像、建立壇場的工作。而且上述功德林四眾弟子的“觀”字輩的師兄弟姐妹，應該都是皈依冶開和尚並受其傳法賜名。即使是在冶開和尚圓寂後不久的功德林信眾出家，也要由他人以冶開和尚的代表之身份名義為之剃髮。最典型著名的例子，就是觀本居士在功德林出家“現沙彌相”，鄭子健記其於民國二十年“辛未四月（1931年5月17日-1931年6月15日），禮天甯冶公遺像剃度，靈山朝公為披剃代刀師，是時師春秋已六十有四矣。”[38] 今功德林還有供奉朝林法師之蓮位牌，上書“本林開山傳法上朝下林老和尚生蓮之位”。嚴格說，“本林開山傳法”者應為冶開和尚，這蓮位牌的寫法也是受了後來的片面觀點所影響。但是，岑學呂著《觀本法師事略》卻對鄭子健之文作了進一步的錯誤刪改說：“民國十九年庚午，太夫人棄養，師遂出家，赴鼓山依雲公受具。法名明一，號觀本，年六十六矣。”[39] 這是把觀本在功德林的剃度出家與其在兩年後赴鼓山依雲公受

法輪常轉

無量壽

國基永固

功德林

民業遐昌

住持觀音殿
何何何何孝文
婀世伯健姿姿
姿儉煊及羅
何何何張女
婚世蓮女
姿禮覺募

南無藥師灌頂真言
鉢殺陀阿闍琉帝真
恒帝恒殺婬三他喇社
揭婆婆薄伽
多喝嚕伽
薛伐
帝逝他藐揭
莎鞞唵三
訶殺鞞勃
耶囉也璃鞞言
三逝

羅羅歐歐林林何何
佛何孝姿
錦添百陽陽真證
姿祥慧
羅女女
潘應麒
金玉黃陳道妙觀妙乘觀觀觀乘世乘乘荣慧
珠帶敕成哲寶
玉有蓮氏氏然先妙毛益揖始發僖福釗容敕德贊明章聰昭圓良增蘿擲竹度略皆修直遠泰霞抱慧籤陝氏慈法志緣仔弩想鏞嘉木功章訪混綵氏滿如青泉初旻周慧海

以上共捐西紙五百元

民國戊辰年正月吉立

浙江吳大房鑄造

佛日增輝

民國戊辰年正月（1928 年 1 月 23 日 ~2 月 20 日）所立鐘照片及錄文

民業遐昌 佛日增輝 法輪常轉	国基永固	無量壽功德林			
應觀法界性	三世一切佛	立年七十国民 江　浙 造　房大吳	若人欲了知	持　住 募等林閣及健觀 造　等　人　姓　眾	一切惟心造

◁△淨土壇內民國十七年（1928 年 1 月 23 日至 1929 年 2 月 9 日）立銅鐘照片及錄文

原淨土壇門口民國十八年（1929 年 2 月 10 日 -1930 年 1 月 29 日）對聯正反兩面照片及左照之錄文

民國十八年穀旦
菩薩戒弟子雷乘緣敬送

◁ △淨土壇內民國十八年（1929年2月10日-1930年1月29日）木神龕雙柱題款照片及錄文

具足戒正式為比丘僧人混為一談，使人誤以為早年冶開所賜“觀本”之法名，為虛雲此時賜予之法號。至近年新編的《虛雲和尚全集》所收岑學呂著〈雲公和尚事略〉，卻將其原本的〈觀本法師事略〉改名為“觀本法師出家事略”。其內文則照岑氏舊本而多有標點之誤，而且將其“至民國十九年庚午，太夫人棄養，師遂出家，赴鼓山依雲公受具，法名明一，號觀本，年六十六矣”之句，進一步修改為“至民國十九年（1930）庚午，太夫人棄養，師遂赴鼓山依雲公出家剃染。法名明一，號觀本，年六十三矣。”(40)至此，就把1933年之事提前移至1930年，而把1931年觀本在功德林“禮天甯冶公遺像剃度，靈山朝公為披剃代刀師，是時師春秋已六十有四矣”之事，完全抹煞得一乾二淨了，真可謂冶絲愈棼，越改越差。其實，觀本於出家兩年之後再從虛雲受具足戒這段事實的真相詳情，也應如鄭子健之下文所載：“次年癸酉二月（1933年2月24日-1933年3月25日），授三壇大戒，法名明一。”(41)此後，觀本常以“明一”之法名行事。例如，竺摩法師在功德林辦的《覺音》雜誌第十二期（1940年2月）的“本刊常年董事”名單便有“明一法師”。(42)

另外，鄭子健還記載觀本的“堂叔張仲球居士，亦皈依冶開老和尚，法名觀圓”(43)。雖然，這裡沒有說明張仲球獲此法名的時間，但是，從本林所刻立的創林記事碑已經記載：“張觀圓大善長敬為先考式軒張府君祈願生西捐助嘗產亳銀伍百元正”，可知張仲球在刻立此碑的“民國十五年歲次丙寅四月初八日（1926年5月19日）”之前，就已經有“法名觀圓”。所以，可以肯定他是在冶開和尚於民國十一年圓寂之前皈依並獲其賜法名觀圓。

值得注意的是，有學者方祖猷提及張蓮覺於1928年10月寫信給觀宗寺的寶靜法師，談到澳門佛教的過去情況說：

> 竊維我粵，僻處南海，泯紛眾群，罕研法典，故高人碩德，絕少見聞，即法門中人，亦初循名而不求實，大教日以凌夷，良堪喟惜。洎乎國體變更，改翔以來，海內鼎沸，時局無定，士大夫更鮮注意。比天甯冶公，始說法於鏡海，廣布教澤，大海稍露曙光。濠鏡同志，擴推此旨，立功德林，結蓮社會，以期修明法教。迨後杭州海潮微公，上海靈山朝公，相繼南下，提挈宗風，一時人士傾矜禮拜，設場念佛，規模漸備，此澳門功德林成立之往事，覺亦樂觀厥成之一份子也。(44)

張蓮覺此信以親身參與者的身份，記述“比天甯冶公，始說法於鏡海，廣佈教澤，大海稍露曙

△朝林法師的蓮位牌照片及錄文：“本林開山傳法上朝下林老和尚生蓮之位”

△觀本法師的蓮位牌照片及錄文：“本林開創教授阿闍黎法師上觀下本之蓮位”

臨濟正宗四十一世天甯堂上上冶下開鎔公老和尚

臨濟正宗四十三世海潮堂上上微下軍融公老和尚

西天東土歷代祖師之蓮位

△◁ 功德林的「西天東土歷代祖師之蓮位」照片及錄文

▽▷ 觀健法師等四位比丘尼共用的一塊蓮位牌照片及錄文

圓寂比丘尼

法名

上觀觀觀下

建當家師父

道志當家師父

苗監院師父

蓮位

大護法簡照南　簡啟康大居士

簡門堂上歷代內外宗姻親往生之蓮位

大護法潘杏濃　張樾羣大居士

◁ △簡照南家族的蓮位牌表照片及錄文

入不二法門觀第一義諦天華香滿妙光堂

盧觀潔
三寶弟子盧蔭民薰沐拜題　惠陽鄧（享？）湘敬書　印章　印章　印章
衛芹軒

△ 原掛於“不二門”兩旁。佛曆二千夷百五十三年歲次丙寅孟春穀日（1926年2月13-3月13日）

發明心地

提振綱宗

佛歷（曆）二千九百五十二年乙丑穀旦

無上法門未悟空時先履實

這條覺路還從是處去求非

何澤永　等拜題
梁彥伯

原掛於“人天覺路”兩旁

嘸嘸十方法界常住三寶佛

中華民國十九年歲次庚午佛降生日十九年

陳廣注　郭廣賢

黃觀覺　趙燭庭　張乘遐　盧陳氏

陳光徵　容祖融　盧廣照　盧羨基

梁佛喜

梁乘靜　黃仁溥　黃廣洪　陳廣喜　輝　鈿

黃傳遐　容傳慶　林廣成　黃廣昌　孫乘雲

嘸嘸十方法界常住三寶佛

中華民國十九年歲次庚午佛降生日

廣　鞠

李乘航　釋觀願　釋觀道　釋觀健　釋觀瑞

譚觀度　張觀本　張觀秀　葉觀念　黃傳海

盧蓮慧

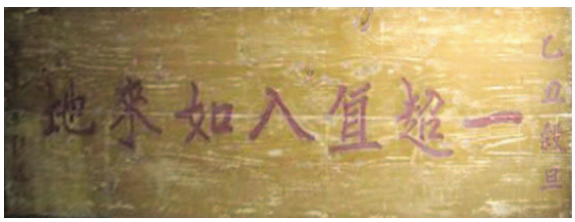
盧慧果　盧榮爵　盧榮驥　盧榮蔭　盧榮典

盧榮儉　盧妙毓　盧妙拔　盧念祖　盧榮滿

1930 年 5 月 6 日大雄寶殿神壇前方左、右側石柱木幡照片及錄文

民國二十年（1931）

民國二十年穀旦
觀志薰沐敬書
念佛堂



乙丑（1925 年 1 月 25-1926 年 2 月 12 日）

乙丑穀旦
楊暈予敬送
一超直入如來地

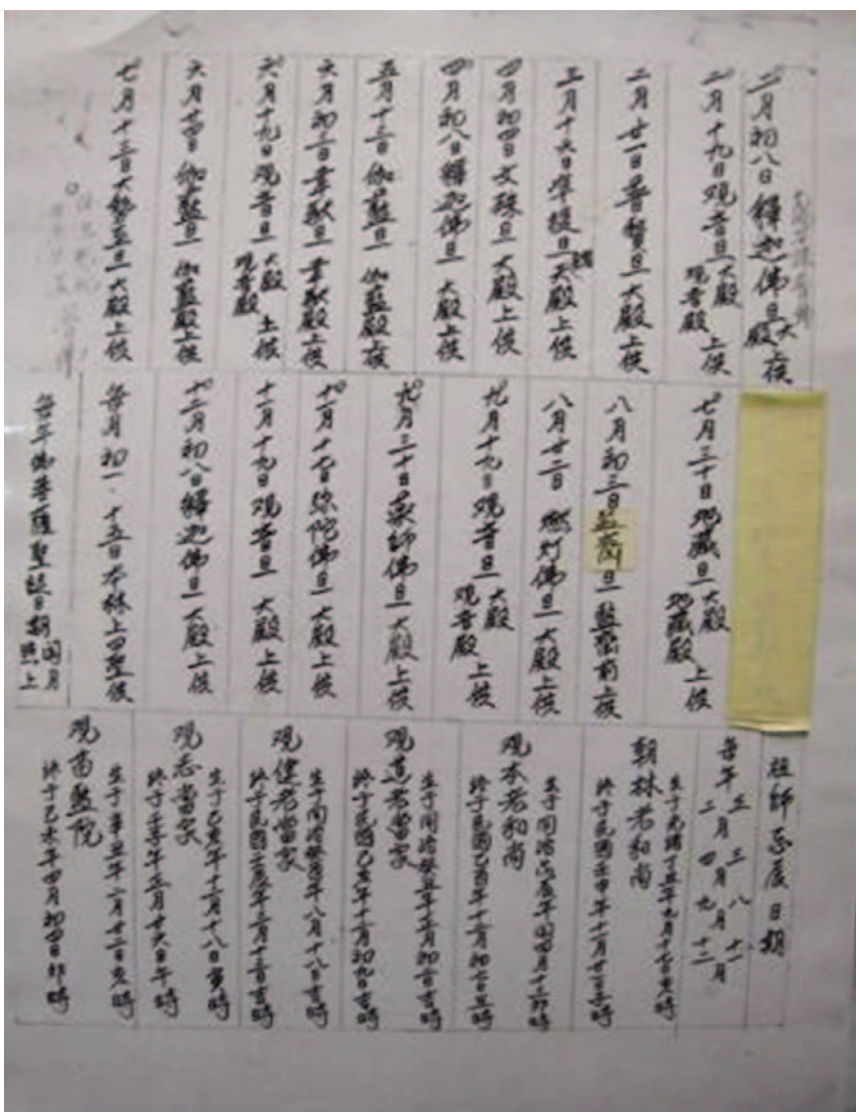
福田第一處

此三匾聯現已卸下置於舊物室，是寶貴的歷史文物。

光。濠鏡同志，擴推此旨，立功德林，結蓮社會，以期修明法教。杭州海潮微公，上海靈山朝公，相繼南下，提挈宗風，一時人士傾矜禮拜，設場念佛，規模漸備，此澳門功德林成立之往事”，這完全與前述澳門功德林的碑刻鐘銘等文物資料之證脗合。

但是，由於沒有看到有關文物，故方祖猷對有關功德林的人物和歷史的考證論述不免有些疏漏。除了上文及注釋已經提及者外，還要說明一點，方氏曾有一疑問說：“‘海潮微公’又是誰？鄭子健在文中又說，張玉濤於 1919 年‘復至杭州，禮常寂光寺微軍老和尚為師，法名妙導。’這裡的差別在於是杭州的常寂光寺，還是海朝寺？待考。然‘微公’當為微軍法師無疑。”前引本林現存“西天東土歷代祖師之蓮位”上書：“臨濟正宗四十三世海潮堂上上微下軍融公老和尚”，這可以證明張蓮覺此信之說正確，而鄭子健之說錯。可見，鄭氏《觀本法師事略》的影響雖然很大，但其可信度實在不高,不能不嚴加考證便引用。至於“天甯冶公，始說法於鏡海”之時間，現依據此信之文意及前文對功德林早期碑刻鐘銘等文物的考證，可以推定應在清亡而民國建立之後不久。例如，“中華民國十五年歲次丙寅四月初八日（1926 年 5 月 19 日），無量壽功德林現任院長釋觀健和南謹啟”的木碑上有概述其創建歷程的兩句話如下：1）“……本林十數年來，苦心經營，陸續設備不少。”可證功德林開始創建之時，最遲不晚於 1913 年。2）“……本功德林處嶺海濠鏡之隅，接天甯冶祖之蔭，假摩詰輞川之故宅，拂廬山蓮社之道場，經十稔之辛勤，侶萬指之緇白。今幸法雲地住……”可以推定天甯冶開和尚到功德林傳法之年，最遲不晚於 1916 年。

祖師忌辰日期	
每年月月月月	正三八十一 二四九十二
朝林老和尚	生於光緒丁丑年九月十七日亥時 終於民國壬申年十一月廿一日子時
觀本老和尚	生於同治戊辰年閏四月十三卯時 終於民國乙酉年十二月初七日丑時
觀道老當家	生於同治癸丑年正月初二日吉時 終於民國己亥年十二月初九日吉時
觀健老當家	生於同治癸酉年八月十八日吉時 終於民國壬辰年三月十三日吉時
觀志當家	生於己亥年十二月十八日寅時 終於壬子年正月廿六日午時
觀苗監院	生於辛丑年二月廿二日亥時 終於己未年四月初四日癸時



△功德林的“祖師忌辰日期”表錄文

◁功德林的“祖師忌辰日期”表照片

功德林所屬宗派研究

關於無量壽功德林所屬的佛教宗派，現有的觀點，多認為此林為淨土宗道場。例如華方田在《中國佛教與般若中觀學說》一文中寫道：

> 位於澳門本島三巴仔街13號的無量壽功德林，是澳門淨土宗的另一重要道場。(45)

何建明《澳門宗教》一書中也寫道：

> 功德林的大門楹聯是：加功緊拶一聲佛，立德全提十願王。
>
> 這一大門楹聯說明功德林是一個以念佛為主的淨土念佛道場，顯然是繼承了功德林的前身張氏家族念佛道場的傳統。作為淨土念佛道場，最明顯的持征，就是其中專門設有念佛堂。而且，念佛堂是功德林最主要的佛事活動和修道場所。1925年剛成立時的一幅楹聯，很能夠反映功德林的志願和特徵。因此，澳門功德林雖然也與禪宗有關，如觀本曾從內地常州天甯寺冶開禪師皈依佛門，並禮請上海靈山寺高僧朝林老和尚來澳門功德林掛臨濟鐘板，後來又從虛雲老和尚出家，但是，澳門功德林作為居士特別是女眾學佛道場，主要還是淨土宗。況且，觀本剛皈依佛門時，就是從著名的禪門高僧冶開老和尚修持淨土。(46)

由於沒有看到相關的文物資料，華、何二位祇能依據片面的資料進行推測，因此才有了澳門無量壽功德林是淨土宗道場之說。

細考何氏在文中用來作為證據的楹聯，筆者認為這祇能說明無量壽功德林有淨土宗念佛道場的性質，而不足以說明功德林不是禪宗性質的。而其關於“觀本法師”皈依佛門“從著名的禪門高僧冶開老和尚修持淨土”的描述，恰恰說明了觀本本人即修習禪淨合一。

正如筆者前文已進行考證，證明觀本居士並不是功德林的主要創建者，祇能是主要創建者之一，因此，即使是觀本居士本人的最初選擇，也還不能完全代表無量壽功德林的性質。真正找到無量壽功德林所屬的宗派，必須要回到歷史證據中去。看功德林的木碑，雖然上有“其宗旨在提倡淨土法門”一句，但這也祇能說明功德林也提倡淨土宗的念佛法門。因為當日的功德林，以女性信徒居多，而念佛正為女性提供方便法門。而木碑上，明確載有這樣一段話：

> ……本功德林處嶺海濠鏡之隅，接天甯冶祖之蔭，假摩詰輞川之故宅，刱（創）廬山蓮社之道場，經十稔之辛勤，侶萬指之緇白，今幸法雲地住，甘露門開，拜少陵廣廈之恩，倣百丈清規之制，伏念等慈圓教……

文中既有“接天甯冶祖之蔭”一句，又有“倣百丈清規之制”一句，可見，功德林建立之初就是淨土與禪宗（臨濟宗）合而為一的。而木碑上還有以下兩段話：

> ……是故北魏誅夷、未幾而達摩東渡、會昌沙汰、接踵而臨濟開宗、引睇千鈞、每繫一髮、誠有不可思議者、本功德林、處嶺海濠鏡之隅。……
>
> ……本林自民國十三年懸掛鐘板、接待十方來眾、凡在家出家清修女眾到院討單參學、皆得接待惟出家、尼眾米糧、歸常住供給、未出家女眾、每月須酌貼飯食之費。……

前一句，用追宗叙祖的方法追述了禪宗祖師達摩東渡，到臨濟宗開宗的一段故事，後面接着寫到了功德林的創建。可見功德林創建之初就以禪宗的臨濟一派為自己的宗派。後一句，則是叙述了功德林自民國十三年，即建成之日起，便懸掛臨濟宗鐘板，清楚說明瞭功德林是以臨濟宗為主。還有，木碑上

記載有關“本林修建禪堂”的捐款題名如下：

觀道師大善長捐助本林修建禪堂毫銀伍百元正
雷乘緣大善長捐助本林禪堂佛龕毫銀壹百弍拾元正
……
李妙達大善長捐助本林修建禪堂港幣壹百元正
周國勤大善長捐助本林修建禪堂港幣壹百元正
梁智明大善長捐助本林修建禪堂港幣壹百元正

這就清楚說明功德林作為禪宗的道場，在創建時期便已經着手“修建禪堂”了。又功德林的淨土壇正門原有1929年木刻對聯云：

是真法供養如來，儼見靈山一會；
以淨土提持後學，毋忘華雨六時。

這裡上聯的“靈山一會”，就是指如來靈山會上拈花，祇有迦葉會心微笑，由此開出教外別傳的禪宗故事，與下聯合觀，可見其禪淨合一之旨。又念佛堂內原來還有木刻對聯云：

願此生長依佛性；
了本際直透禪關。

這裡下聯的“了本際直透禪關”，更是明確歸宗禪法。最為重要而直接的證據是，觀本法師於1930年才由朝林老和尚代冶開長老操刀為之薙度，正式出家為僧。至1933年時年六十六歲，才到福州鼓山湧泉寺正式從虛雲大師受具足戒，實際就是接了臨濟正宗第四十三世虛雲大師之法。其受具後於四十年代回澳門功德林弘法講經，主要就是講慧能的禪法和六祖《壇經》。(47) 因此，在由出身於廈門閩南佛學院第一屆畢業生的戒晟禪師接任功德林住持，舉行隆重的陞座慶典中，便公佈了如下的臨濟正宗傳法世系(48)：

臨濟正宗第四十五世法脈傳人戒晟法師簡介

釋戒晟法師，現年三十八歲，文化程度大專。原籍福建，十七歲出家，二十二歲畢業於閩南佛學院，受聘留院任教三年，於九一年蒞臨香港弘法，九八年創立香港佛學會。同時擔任香港佛教僧伽聯合會董事，香港妙法寺董事，香港能仁書院校董及多間中學校董，現被選為澳門功德林慈善會住持。

傳燈續燄

昔世尊在靈山會上，拈花示眾。百萬人天，圍繞莫喻。惟迦葉頭陀，破顏微笑。佛云：“吾以正法眼藏涅槃妙心，付囑於汝摩訶迦葉。”自是輾轉流傳，至菩提達摩尊者，在西天為二十八祖，東渡則為初祖。厥後六祖惠公出，而其道大行。一再相沿，又分臨濟為正宗。以上源流，因佛門共曉，不復詳述。茲從臨濟玄禪師為始，謹敬依次叙明焉：

一世臨濟義玄禪師
二世興化存獎禪師
三世南院慧顒禪師
四世風穴延沼禪師
五世首山省念禪師
六世汾陽善昭禪師
七世石霜楚圓禪師
八世楊岐方會禪師
九世白雲守端禪師
十世東山法演禪師
十一世昭覺克勤禪師
十二世虎丘紹隆禪師
十三世應菴曇華禪師
十四世密菴咸傑禪師
十五世破菴祖光禪師
十六世無準師範禪師
十七世雪巖祖欽禪師
十八世高峰原妙禪師
十九世中峰明本禪師

二十世千巖元長禪師
二十一世萬峰時蔚禪師
二十二世寶藏普持禪師
二十三世東明慧昌禪師
二十四世海舟永慈禪師
二十五世寶峰智瑄禪師
二十六世天琦本瑞禪師
二十七世無聞正聰禪師
二十八世笑巖德寶禪師
二十九世龍池正傳禪師
三十世天隱圓修禪師
三十一世玉林通秀禪師
三十二世茆溪竹森禪師
三十三世形山超寶禪師
三十四世楚雲明慧禪師
三十五世幻住寶靖禪師
三十六世慧天際覺禪師
三十七世智山了願禪師
三十八世印照達聽禪師
三十九世照千悟亮禪師
四十世佛海真覺禪師
四十一世福經空印禪師
四十二世妙蓮覺華禪師
四十三世虛雲性徹禪師
四十四世明一觀本禪師

今代將正法眼藏囑付與無量壽功德林戒晟禪師，是為

臨濟正宗第四十五世，深望赤心擔荷，綿綿不絕。

偈曰：

戒珠明皎潔
晟曜朗中天
常修無為法
慧燈永留傳

臨濟正宗字派：

覺性本常寂 心惟法界同
如緣宏性教 正法永昌隆

時維

佛曆二千五百四十八年歲次甲申九月十八日

由上面的證據和分析，足證澳門無量壽功德林無疑是以禪宗臨濟一派為主，禪淨雙修的“臨濟道場”。

結　語

前人如觀本法師、簡濟善堂二位兄弟大護法及觀健法師等為弘揚佛法，成就大事而不問微塵細節的精神，乃佛門常見，不足為奇。但是，如果有人借此而隨便竄改或亂寫寺院的創建歷史，那就既違反佛教不許妄語之戒，也有違世俗史學的寫實精神。作為佛教歷史的研究者，筆者認為，我們還是有義務還原歷史的真實面目，以便勉勵今人，做好承前啟後之工作。孔子曰：“君子疾沒世而名不彰！”本文之所以不怕麻煩，竭盡全力，挖掘和研究有關文物資料，目的就是發潛光而揚幽德，使得那些被埋沒隱藏了多年的參與創建功德林及其佛學院的各位僧尼大德以及護法功德主的宏圖偉願、美德芳名重新為世人所知，其事業和精神都得以被今人和後世繼承發展。

【註】

（1）陳清平〈“功德林”有風水庭木花樹〉，香港：《新報》2007年5月31日A6版。
（2）鄭子健：〈觀本法師事略〉，載《圓音月刊》，第5、6期合刊頁17-20，廣州，1947年。
（3）岑學呂編：《虛雲法師年譜》，頁109-113，北京，宗教文化出版社，1995年。
（4）呂寬覽等著，張志哲選編：《虛雲禪學精華錄》上冊頁160-166，江蘇廣陵古籍刻印社1996年。
（5）何建明：《澳門佛教》，頁62-68，宗教文化出版社1999年。
（6）鄭子健：〈觀本法師事略〉，同上（《虛雲禪學精華錄》上冊頁166）。而同上何建明：《澳門佛教》頁68卻誤稱鄭子健的〈觀本法師事略〉“作於1946年夏”。其與此相關之粗疏處，在於沒有把觀本圓寂的乙酉年十二月七日準確轉

換為1946年1月9日。受此影響，方祖猷：〈寶靜法師與近代澳門佛教〉誤稱“張玉濤居士（1868-1945）”，澳門佛教總會：《澳門佛教》第24期2001年5月。

（7）法師俗家姓張，名壽波，字玉濤，為居士時法名觀本，於1931年出家為僧仍稱觀本法師。

（8）同上鄭子健：〈觀本法師事略〉(《虛雲禪學精華錄》頁163)。

（9）同上何建明：〈澳門佛教〉，頁64。

（10）碑、鐘的照片與全部文字見本文附錄。

（11）摘自《無量壽功德林啟建水陸大齋法會》，澳門特別行政區政府旅遊局2006年旅遊資料。

（12）此為木碑上原文。

（13）簡照南為南海簡濟善堂兄弟之一，其弟簡玉階。

（14）金英傑：〈“功德林”清貴無比“西瀛瑤台”穴〉，《新報》2007年5月31日A6版。

（15）高振農：〈民國年間的上海佛教淨業社〉，《法音》1996年第五期。

（16）同上鄭子健：〈觀本法師事略〉(《虛雲禪學精華錄》上冊頁166)。

（17）同上何建明：《澳門佛教》頁63有載。華方田：《中國佛教與般若中觀學說》頁179亦有載，宗教文化出版社2005年。刻於1926年的木碑上也有“本林原香山居士觀本張氏弟昆……繼以機緣漸熟，隨喜者眾，乃擴拓道場，莊嚴佛殿，遂成今日規模”之句。雖無具體年代，但從全文可以做更合理的推斷。

（18）關於籌建年代與創建年代問題，後文有專門探討，在此祇說明，功德林現存1919年的香爐已經有“無量壽功德林”銘文，表明至少在這一年，功德林的雛形已經存在了。

（19）《澳門日報》2006年十二月二十九日一版報導。

（20）同上鄭子健：〈觀本法師事略〉(《虛雲禪學精華錄》上冊頁163）。

（21）同上何建明：《澳門佛教》頁64。

（22）同上金英傑：〈“功德林”清貴無比“西瀛瑤台”穴〉。

（23）同上陳清平：〈“功德林”有風水庭木花樹〉。

（24）〈虛雲和尚法匯．書問．澳門功德林函〉(《虛雲禪學精華錄》下冊，頁647-648）。

（25）同上何建明：《澳門佛教》頁72。

（26）同上方祖猷：〈寶靜法師與近代澳門佛教〉。

（27）何建明：〈中國近代的佛教女眾教育〉，北京：《佛教文化》1999年第12期，引自 http://www.buddhism.com.cn/fjwh/9906/14.htm.

（28）同上鄭子健：〈觀本法師事略〉(《虛雲禪學精華錄》上冊，頁163）。何建明：《澳門佛教》，頁63-64。

（29）同上鄭子健：〈觀本法師事略〉(《虛雲禪學精華錄》上冊，頁163-165）。

（30）參見同上何建明：《澳門佛教》頁64。

（31）同上頁67。

（32）何建明：〈近四百年澳門與內地間的佛教文化關係史略〉，《法音》，1999年第12期，頁25-32。同上何建明：《澳門佛教》頁67。

（33）木碑上原文。根據“中華民國十五年歲次丙寅四月初八日、無量壽功德林現任院長釋觀健和南謹啟”一句話，木碑上敘述功德林創建經過的這段文字為觀健法師所寫。但之後開列的功德芳名並不是觀健法師所書，因此，這裡在“觀健”後面用了“師”及“大善長”的稱呼應該沒有矛盾之處。

（34）木碑上有“……今決議各路捐集之款請直接匯交本林、統委任本林副主席張觀本居士彙收……”，表明了其時觀本法師在功德林中的職務。

（35）參見同上鄭子健：〈觀本法師事略〉(《虛雲禪學精華錄》上冊頁163）。何建明：《澳門佛教》頁64記此事在1914年。

（36）參見同上鄭子健：〈觀本法師事略〉(《虛雲禪學精華錄》上冊頁163）。同上方祖猷：《寶靜法師與近代澳門佛教》誤說“微軍法師於1921年三月圓寂”。

（37）同上鄭子健：〈觀本法師事略〉(《虛雲禪學精華錄》上冊頁163）祇記其圓寂於11月，故何建明：《澳門佛教》頁64及方祖猷：《寶靜法師與近代澳門佛教》皆誤說其圓寂於1922年。今有 www.vekee.com/b19374/ - 22k - 網站之文：〈天甯禪寺高僧大德 - 天甯禪寺（中國）口碑〉雖然知道其圓寂於“農曆十一月廿”，卻在中西日曆轉換時出錯說：“民國十一年 公元1922年 1月6日農曆十一月廿，冶開禪師示寂。”

（38）參見同上鄭子健：〈觀本法師事略〉(《虛雲禪學精華錄》上冊頁164)。何建明：《澳門佛教》頁64誤記此事在1931年4月。

（39）岑學呂：〈虛雲和尚年譜．附觀本法師事略〉(《虛雲禪學精華錄》上冊，頁108-109）。

（40）淨慧主編：《虛雲和尚全集》第8冊頁93，河北禪學研究所、三省堂佛教文化工作室，2008年。

（41）參見同上鄭子健：〈觀本法師事略〉(《虛雲禪學精華錄》上冊頁164）。

（42）參見何建明：〈竺摩法師與澳門〉，載《文化雜誌》中文版第69期，頁29-102，本文所引見頁72，澳門文化局，2008年冬季。

（43）參見同上鄭子健：〈觀本法師事略〉(《虛雲禪學精華錄》上冊頁164）。

（44）同上方祖猷：〈寶靜法師與近代澳門佛教〉。

（45）華方田：《中國佛教與般若中觀學說》，頁180，北京：宗教文化出版社2005年。

（46）參見同上何建明：《澳門佛教》，頁70。

（47）參見同上何建明：《澳門佛教》，頁74-92的第三節“一卷壇經涵萬法”。

（48）〈功德林恭請戒晟法師晉山榮膺住持陞座慶典〉，載香港佛教聯合會：《香港佛教》月刊第535期，2004年12月出版。〈澳門功德林陞座慶典〉，載澳門佛教總會：《澳門佛教》第四十六期，2005年1月15日出版。因為前者所載較為詳細正確，以下引文據前者。