



金剛乘季刊之 別觀



尊勝佛母



恭敬佛像功德：凡見佛像，必須存心恭敬，不可稍有褻瀆，更勿加以損壞。即使置在牀上、或地下，甚至跨越，其罪甚大。薩迦巴根桑澤程佛爺開示廣大心要云：「一人於雨中見小泥塔，急拾草履蓋之。又一人至，以履垢，易他淨物；如此二人，以此功德，其後與造塔人，三者皆為金輪之轉輪王」。故說開三寶之名，或見佛像、佛塔，皆可為成佛種子。

第 12 期

中華民國七十一年八月十九日
農曆壬戌年七月初一日出版

མ་ལིལ་ཡོངས་སུ་མི་དཔལ་དང་། ལམ་མཁོ་ཡོངས་སུ་བརྟེན་པ་དང་།

不耽著不疲。周徧攝持道。

ལྷན་ལྷན་དང་ལྷན་ལྷན་གྱི། ལོ་ལྷན་ལྷན་དང་མཐོང་ལམ་དང་།

五眼六通德。見道並修道。

སྒྲིམ་ལེས་སྤྱུ་ལག་དམས་དག་ནི། བརྒྱུ་ཡི་བདག་ཉིད་གྱིས་པར་བྱུ་རྗེ།

應知此即是。十教授體性。

དབང་པོ་རྒྱལ་དང་རྗེ་པོ་དག། །དང་དང་མཐོང་ཐོབ་རིགས་ལས་རིགས།

諸鈍根利根。信見至家家。

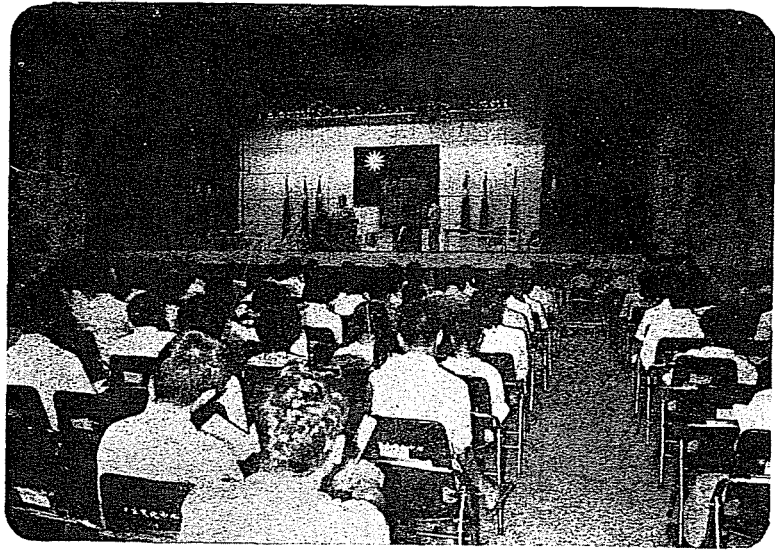
བར་ཆད་གཅིག་པར་སྤྱེས་ལས་དང་། །བྱེད་དང་བྱེད་མིལ་ལོག་མིལ་ལྟུང་།

一間中生般。行無行究竟。

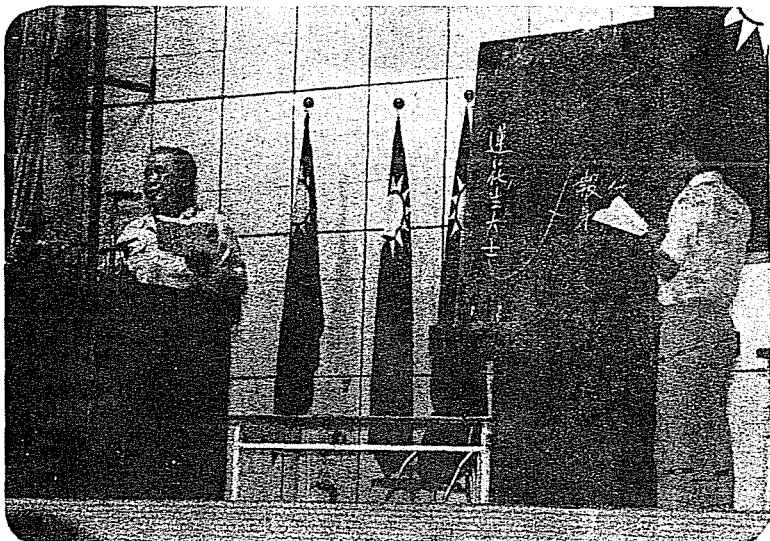
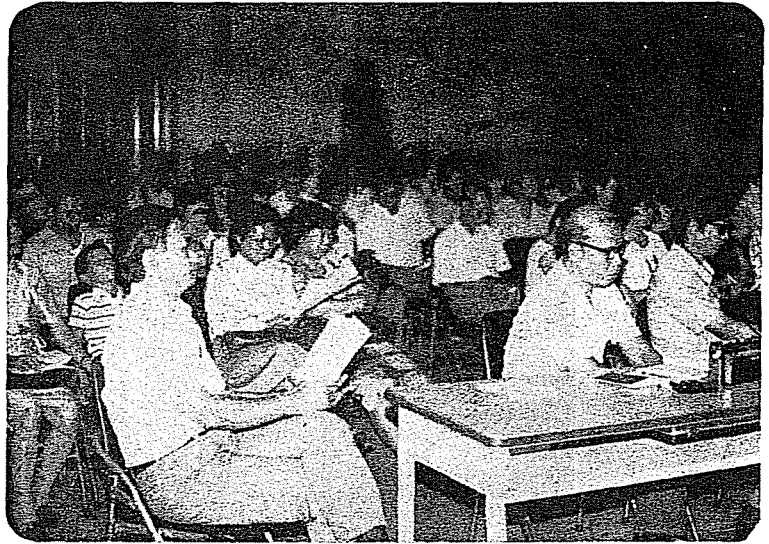
བཤད་གསུམ་སྤྱི་དུ་ཉིམ་བུར་བྱུག་པ་གོ། །གུལ་སྤྱི་ཆགས་བཅོམ་མཐོང་
བལྟ། 三超往有頂。壞色貪現法。

ཚོས་ལ་གྱི་ལུས་མཚན་སུམ་བྱེད། །བསོ་བུ་དང་བྱི་ཉི་ལུ་ལོ།

寂滅及身證。麟喻共二十。



劉銳之上師於
 七月廿四日在台
 中文化中心演說
 西藏密法大要



劉銳之上師於
 台中金剛乘學會
 舉行普巴金剛灌
 頂



香港金剛乘學會設立蓮花生大士獎學金

徵文啓事

本社 4

大幻化網導引法再版跋

劉銳之 5

更正啓事及金剛乘全集第二輯要目預告

劉銳之 6

普賢行願提要(上)

沈家楨 7

覺悟之道——生與死的禪法(下)

談錫永 9

無上師尊西藏佛教寧瑪派法王敦珠寧波

車偕佛母暨女公子法嗣仙藩寧波車等蒞

港弘法聖蹟紀實贊頌(附小引)

陳毓煦 12

宗喀巴師畫像

15

菩提道次第略論譯者序

邢肅芝 16

佛教對漢土文化之影響(一)

劉銳之 18

民初慧明法師開示錄(一)

24

西藏密宗之法會·度亡

本社 25

密宗寧瑪派印度祖師史略

摘錄 27

金剛乘學人四事省察之要

賴仲奎 29

節錄印度佛教史之神通(四)

劉銳之 31

我爲什麼皈依密宗

謝璧環 32

本會法訊

鍾棣湘 33

金剛乘全集第一輯(共五冊)

菩提正道菩薩戒論

附菩薩懺罪文、大乘布薩法、瑜伽菩薩戒略攝頌、梵網經菩薩

心地品、事師五十頌、敦珠甯波車戒本賜序、布薩須知。

大圓滿龍欽心髓前行引導文

俱生契合深導了義海心要

諸家大手印比較研究

附椎擊三要訣勝法解、恒河大手印直講、大手印要言、大乘要

道大手印要門、大手印導引顯明本體四瑜伽、大手印選集、

八大手印。

菩提道次第廣論

無上密法之所以即身成佛者，以有生起圓滿次第可修，惟須精進修

持十二年，始得第二級灌頂以修習；若大圓滿大手印，更非第四級

灌頂不可閱覽。敦珠甯波車特准公開，使精勤奉持，進而求法依

修也。

精裝：臺幣二千四百元
港幣三百七十元

定價：

平裝：臺幣二千元
港幣三百元

國外另加郵費，請以外幣滙票或現金交掛號逕寄本社

郵政劃撥：五一—四二二密乘出版社

通訊處：臺灣臺北郵政信箱五三一八四八號密乘出版社

社址：臺灣臺北市敦化南路三三〇巷十七號三樓

本刊

啓事

- 一、本刊以「弘揚西藏密宗佛法，淨化大衆身心」爲主旨，歡迎有緣人士索閱。來信請寄「臺北郵政信箱五十三之八四八號」。
- 二、凡來信索閱者，請用楷書，端正繕寫地址，本社即贈「卽期刊物」。過期刊物存量有限，歎難照贈，敬請原諒。
- 三、本刊物寄出後，部份讀者住址欠明而退回，凡來信三週後未收到者，請再來函告知。謝謝合作。
- 四、助印本刊者，國內請直接利用郵政劃撥第一五〇九八九號，國外請以外幣滙票或現金掛號滙交本社。

香港金剛乘學會

設立蓮花生大士獎學金徵文啓事

本社

蓮花生大士爲由印度入西藏傳法，創立甯瑪派之初祖。爲紀念大士及 歷代祖師恩德，以及爲弘揚西藏密宗教理，香港金剛乘學會特成立 蓮花生大士獎學金，並訂定辦法如下：

(一) 凡大專及研究院學生，有興趣研究西藏密宗教理者，皆歡迎參加。

(二) 參加者需撰寫文章一篇，以西藏密宗教理行果爲題材，文體及題目皆不限制，文長四千字以上。

(三) 請用標準稿紙繕寫，字跡力求工整，以標點符號分段，並具小標題。影印本無效。有按語或註解時，請附錄於文末，依次標出著者、書名、出版社及頁次等。

(四) 爲提供資料與參加者參考，凡填妥附表報名參加者，皆獲贈「金剛乘全集」第一輯平裝本全套。並可索閱「金剛乘學會」之季刊。

(五) 於閱讀「金剛乘全集」時，如有問題，本會可盡量予以解答，請來函聯繫。

(六) 參加者寄來之文章，經評閱後認爲合格，立即贈予 蓮花生大士獎學金港幣一千元。

(七) 參加者請將附表依樣製成填妥，寄「香港北角英皇道七〇〇號北角大廈七樓 A 座香港金剛乘學會收」，封面請註明「參加徵文」。

參加 蓮花生大士獎學金徵文表格

一九八二年	月	日	姓名	年齡	籍貫
			院校及班級	曾否研讀佛學(如答「曾」者，請填明曾修何種經論)	曾否修讀藏密經論(曾修讀者請註明程度)
電話	通訊地址	簽名	<input type="checkbox"/> 曾 <input type="checkbox"/> 否	<input type="checkbox"/> 曾 <input type="checkbox"/> 否	

請依此格式另行列表填報。

大幻化網導引法再版跋

大幻化網導引法之初版，距今整整二十年，撫今思昔，頗堪回首。西元一九五九年己亥九月，受法後返香港。雖有多人，欲來求法而師事余，以不敢肆取如來而止。為生活故，經營印務，書生不識商業，又不願張口求人，終日辛勞，不能自給；一方面處理「佛經選要」之印刷，一方面又需編撰此書，而赴印度求法時，在港接受遙灌傳授者多人，故編撰之餘，晚間要為之解說。於是即編、即譯、即印、即講、即用。隨即依之以念誦真言，修持接軌，急就成章，不得已也。

文剛脫稿，即付印行，是時自行處理，且值壯年，精力充沛，然亦錯誤百出，其最大者為呪音。憶在童年期艾艾，訥訥不能出於口，發音之笨，逾於常人。及長欲於愛國之心，從軍抗日，同胞者多為湖南人，習焉不察，無法學得正音，是時所譯呪音，共同學習者，全為廣東人，所說皆廣州語，故所誦呪，自無捨母語不用，而學步邯鄲，因此所用全為穗語；至今則積重難返，無可奈何。

今再版伊始，正思有以改正之，知譯事至於裝師，至高無上，無以復加，所定均有標準。但所用為河南中州之音，即所謂唐音，現雖不大流行，然亦可以復古。惟所譯者為呪音，要依以念誦者；如蓮華生大士誕生地，照唐音標準譯作「烏仗那」三個音節，若依藏音口授念誦，應為「鄒金」兩個音節。如照唐音譯出，音節多少既不一樣，發音又復不同，實不南轅北轍，從學者何所適從。

如依最近所定北平音為國音，且有註音符號，全國通行，小學校統一傳授。但余生也早，未及受此訓練，對此一竅不通，強不知以為知，如此不獨誤人，且於事無補。港中從學者，至今仍不懂國音及其符號，改正而後，雖可說昨非今是，然徒滋紛擾，念誦時將感何去從何？

或以為用英文注音，最為時尚，如羅馬音標，或達氏音標等，任擇其一，實不摩登。自維幼處香港，近又避難居滬，以殖民地之故，人每崇洋，即遇國人，言必英語。故當地俗語有云：「見到唐人即講番話，見到鬼佬即開口啞啞。」令人齒冷，可以想見。及求法印度，稍作居留，見有二印人相遇，稍懂英語，亦必以英語交談，識者咸哂為缺民族之精神，乏國家之觀念，為智者所不取。余不大諳英文，更無用英語注音之方便，於此錯誤，無法改善，抱憾之至。

若清世宗雍正御譯大威德怖畏金剛尊佛儀軌全經：「呪偈內，以數字合成一字，應以字之聯音，即而成韻，依自己之方音讀之，可通融原義，而發音當可自然無礙。」原讀者例言，作此介紹：數十年前，曾與諸同學研習，無法貫通，因我國祇以漢地為限，而南北方言，何止百數十種，各依自己方言，廣大法會中，將如百鳥爭鳴，眾音混雜，似亦非善法。且其字無法讀出，更無法仿效，茲影附片段，可見一斑。

本來呪音，應係師之與弟，口耳傳承，以文字紀錄之假施設耳，今此錯誤，既已無可奈何，任之而已，若錯誤較小，為檢討而得者，尚有數事，刻正盡力改進。

(一) 譯音前後不同：例如當今美國總統，某甲譯為「雷根」，某乙譯為「列根」。在不同譯者，不同刊物出之，較為常見。今在同一譯者，同一書本，而前後不同，此則必須改進，予以統一者。

(二) 呪字大小不一：所有呪字，均用藏文，以適合呪輪之觀想故。但前後大小不一，有欠整齊，已將全部呪字，重新恭寫，儘可統一矣。

(三) 文字及圖顛倒：此書由編譯、付印、校對、裝訂，均余一手一足之力以執行之，此前人譯場，執事者凡數百人，不可同日而語；加以倉卒從事，數事分心，錯誤在所不免。但自朝至暮，屹屹於茲，躬負校對之責，及裝訂完妥，竟發覺有文字前後段倒置，附圖亦有上下顛倒者，似此實無旁貸，惟自咎心；屈上師文六映光，見而加以慰藉，謂護法不欲大顯，藏文圖亦不有之者，其然豈其然乎？現在再版，已將之改正。

此書之劣點，既已陳述，且加改善，而其優點，亦有足陳者，分述如下：

(一) 密法之傳入漢地較遲，始於西元七百三十年，金剛智、善無畏入唐，所傳僅至瑜伽密，不久又值唐武宗毀法之難。故無上密之傳入更遲，現在中華大藏經及日本大正新修大藏經，密乘經典部份，幾全為譯出下三部密之經。呂澂西藏佛學原論有云：「無上瑜伽父部三類：密乘（宋施護譯本同），赤黑夜摩金剛佈長，及金剛大阿囉梨呪經（漢譯均缺）。母部三類：勝樂（漢譯缺），喜金剛（宋法護譯本同），時輪（漢譯缺），總計漢譯總得三之一耳。蓋密乘之學，降至晚宋始見完備，其無漢譯者，率皆時代限之也。」（見商務版五三頁。）密乘之藏文譯本，年已與宋施護譯之佛說一切如來金剛三業最上秘密大教王經七卷共十八分（中華大藏經第一輯第九集第六八册），取而對讀，其中於智慧灌之業印，回絕口不談，祇有明妃等字，亦非常隱約；即於密灌之脈氣明點，說得含糊，更無四空四喜之修法。而喜金剛之藏文譯，亦曾與宋法護譯之佛說大悲智金剛大教王儀軌經，稍事涉獵，內容隱約，與密乘大致相同。時代所限，風氣未開，有以致之。本書智灌部份，多人力主公開，但至今仍仍保密。且多年前曾以重金請 敦珠甯波車代聘名畫師彩繪本尊及寂忿諸尊法相共三幅，精緻華麗莊嚴，敬觀止矣，不敢附印，亦此意也。觀於晉代之六家七宗，思過半矣。民國而後，藏文譯漢，巨匠如雲，譯本如雨，尚未發現有全續譯出者。

(二) 佛說諸法因緣生，因固重要，緣亦不可或無。去年 師駕重渡香港，承事之餘，緬懷往事，謂當年初逢喪亂，逃難異邦，心念聖教危難，弘布無期。忽遇求法遠來，且知為前生同一壇城發願者，於是如瓶水瀉，盡量以傳，年五十三，精神與願力，均甚充滿，此為主要之因；悟緣法師，新從西藏逃抵印度，繞樹徬徨，居歲多年，能說善道，滔滔不絕，意會心通，如是度諸，適充其任，此為主要之緣。三年前悟緣師抵臺灣，談及藏語已全忘記，謬云：「拳不能離手，曲不能離口。」信然！緣之遠離，隻身居港，無所事事，暇則至居士林修法讀經，而於無上密法，尤為嚮往；初得 真嘴上師遙傳四灌，日向前輩借經典以鈔存，得遇明師，雀躍無已，時年祇四十五，精力過膺，每日開關示後，歸來整理，深夜始休，習以為常，毫無倦色，此亦一助緣也。普通密法之譯述，祇有經續本文，今則連同儀軌、注疏、導引，應有盡有，固因緣之不可少，實 師恩之可紀云。茲以金剛乘全集第二期付印，乃將前此錯誤，能改善改之，並誌其緣起如此。

中華民國七十一年壬戌之春觀自在菩薩應化日舒養卓之贊青剝鏡之記於臺灣知報廬

更正啓事及金剛乘全集第二輯要目預告

劉銳之

金剛乘全集，係從金剛乘學會藏書及叢書，彙集而成。其藏書部份，如本會藏有良好版本，則加以影印流通；否則分頭借影。若無善本，然後始付重排。已出版之菩提正道菩薩戒論，係上海菩提學會譯刊，版本精美，愛不釋手，決予影印，公諸同好。惟原本係中式線裝，每一篇書，祇編一個頁次；而全集所有精裝平裝，均依洋式，每篇列兩個頁次。如是原書所附「綱目」表所列頁次數目，惟中式是依，銳之一時糊塗，未加修改，特此更正，敬致歉意。

復有說者：全集出版之初，擬搜集無上密乘法要，分期推出，乃名之爲第一期。今以分「輯」選印，更正名爲「第一輯」，較爲適合。現邊吾 師西藏甯瑪巴法王敦珠甯波車之旨旨（見本刊第七期），將無上密法可以公開者，每年選印一輯，以爲弘揚。

金剛乘全集第二輯，已經選定，在印刷中，將於民國七十一年（西元一九八三年）元旦出版，其要目如下：

藏書部份

大乘要道密集

此書爲薩迦巴（花教）之主要法寶，元朝國師八思巴所指導譯出。內文共八十題，於無上密乘之四級灌頂修持法要及口訣，應有盡有，惜爲保密故，加以顛倒排列。然爲無上密法譯成漢文，最爲完備之第一本教授；比之宋施護之譯密集，法護之譯喜金剛，全部隱約其詞，超勝多矣。

大圓滿無上智廣大心要

此書爲甯瑪巴（紅教）龍清巴尊者之心髓，而爲薩迦巴根桑澤

程甯波車講授，內分前行次第法、本覺道次第兩大部分。講說詳明，深入淺出，旁徵博證，反復叮嚀，一片婆心，躍然紙上。初機讀之，於密法常識，領略不少；老瑜伽者亦得溫故知新之益。

叢書部份

賢劫千佛名號讚

賢劫千佛名經，前人已有一種不同譯本，而無上密法中，卻未之前見。去年吾 師駕臨香港，十月初五日假座東蓮覺苑，舉行千佛灌頂，受法者六百餘人。並將本讚飭譯漢文，以資普及。正付梓人，復奉 師將親繕本讚藏文賜下，莊嚴端肅，敬置卷端。倘以供奉，受持讀誦，功德無量。

大幻化網導引法

此法係廿餘年前，親近承事吾 師，數月來於四級灌頂之教授，各種註疏，及所有訣要，攝集無遺，一貫傳付。此聖教量，譯成漢文，似爲前人所未有，復奉恩准弘揚，婆心可想。去年師並面示云：「當年彼此壯年有暇，又值悟謙師亦復如是，且語能達意，眞希有也。」現在再版，將呪字注音統一，改正錯字，使更完妥。

菩提道次第訣要

宗喀巴大士之菩提道次第廣論，於上中下三士道，分析精要，指示詳明，蔚爲鉅著，惜未作爲修行之指導，微感美中不足。此書爲第一代班禪所作，分座示以依修，故名訣要，乃瑜伽者不可多得之教授。並將阿底峽尊者所著之菩提道炬論及那肅芝先生譯宗喀巴大士著之菩提道次第略論附錄，比而讀之，尤爲得益。

普賢行願提要(上)

一九八二年三月沈家楨講於紐約大覺寺

潘維疆記錄

銳之按：普賢行願，見四十華嚴普賢行願品，為顯教中極重要之經典，必須依之以發願，依之以實行。無上密乘雖別有其教誡，然於釋尊及諸大菩薩之開示，必須遵守，故其戒條有云：「從善逝語遠越者，說為根本第二墮。」其重視可知。我師敦珠甯波車傳所有教傳派嚴傳派諸法要，於加行中皈依、發菩提心而後，即為普賢行願，本會同人，口誦心維已久，正擬擇要而開示之。乃得沈家楨先生寄示此稿，詳細誦讀，覺所列兩項基本原則，已極精闢。而於對象無量、境界無限、時間無間三點，更能鞭辟入裏，闡發至微。若獨標廣修供養、恆順眾生、普皆迴向三願，則非實踐者，不能說出，歎觀止矣，佩服無涯。因函請以實本刊，使同人得以觀摩。及奉沈兄復函略謂：「尊刊欲編入發表，引以為幸。但因此文最近已在菩提樹及慧炬兩雜誌刊出，應向兄說明。因思貴刊中英文並用，而南洋一帶，實讀英文者多於中文，故請願法嚴兄譯成英文，英文稿尚未在任何刊物發表，故謹寄上，任兄選擇。若最後決定兩種都不刊出，亦勿介意。兄我均為弘法效力，千萬勿存客氣之心，諒兄亦同斯見。」說雖如此，然對此珠玉在側，既已快先觀，仍不願舍棄，故並刊之。

仁俊法師、各位法師、各位同修：

今天想提出和各位研討的普賢行願，出自華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品。華嚴經是佛教中一部極重要的經典，是釋迦牟尼

成佛之後，開示佛的境界，導引眾生如何成佛的一部經。經中很清晰的指出成佛的兩項基本要則：

一是不捨眾生。眾生也叫做「有情」，即是有情感的生物。眾生的範圍很廣，但對我們講，最親切的應該說是指人類，所以「不捨眾生」這條要則，最容易也最重要的講，即是不放棄任何一個人，我們要深深體會佛的慈悲廣大的心胸中，是永遠不放棄任何人的，不論這個人是多是醜，是善是惡，是貧是富，既沒有種族國籍之分，也沒有男女老少之別，一樣都攝入佛的悲心之中，只希望人人能離苦得樂，趣向善提，所以要成佛必須先從不捨眾生做起，時時將不捨眾生的意義存在心上。

二是行菩薩道。菩薩是菩提薩埵的簡稱。菩提薩埵是梵文 Bodhisattva 的中文音譯。在梵文中，菩提的意義是覺，是智慧；而薩埵是有情，是眾生。所以菩提薩埵可以有三種解釋。第一種的解釋是發心求覺悟的有情，譬如各位發了心要求智慧，求覺悟，各位就是發心在求覺悟的有情。所以都可以稱為菩薩。第二種是已覺悟了的有情。諸如具大智慧，已覺悟了的行者，都是菩薩。第三，菩提也可作動詞用，覺有情，那就是本大願去覺悟其他的有情，已悟悟人，這種人自然更稱得上是大行的菩薩。

菩薩道就是說菩薩應該怎樣存心，怎樣處事，怎樣待人，怎樣修持。簡言之，菩薩應該怎樣做人。

華嚴經裏面有一個很生動有趣的故事，那是講一位名叫善財的童子，他發心要學佛，可是不知道應該怎樣學菩薩行，怎樣修菩薩道。因他宿世的善根，給他遇上了文殊師利菩薩。文殊菩薩指點他去多多參訪善知識，說：「善男子，親近供養諸善知識，是具一切智最初因緣，是故於此，勿生疲厭。」於是介紹善財童子去拜訪德雲比丘。

善財童子見到了德雲比丘，禮拜請問：「我已發了要成佛普度

衆生的心，但不知應該怎樣學菩薩行，不知應該怎樣去修菩薩行。德雲比丘很稱讚他，因為發心成佛度衆生是一切功德的起源。德雲比丘將自己理解修行的心得都告訴了善財童子，但在末了，德雲比丘說：「大菩薩的境界功德，真是廣大得不可思議，我這一點點法門心得，實在微乎其微，您還得去參訪其他更多的眞善知識。」於是又給他介紹了一位善知識。

這樣一位一位的訪問過去，每到一處，那善知識都是將他的擅長教授了善財童子，末了却都強調大菩薩的境界功德廣大無邊，勸他及介紹他繼續去見其他的善知識。

善財童子一共經過了一百十個城市，參見了五十幾位善知識，學得了很多菩薩修行的法門，善根逐漸成熟，於是見到了彌勒菩薩。彌勒菩薩引他進了莊嚴大樓閣，使善財童子體驗到無量無際眞如法界自性的境界，更堅定了他成佛的心願。彌勒菩薩叫他再回去見文殊師利菩薩。

文殊師利菩薩這次却告誡善財童子：不要退失精勤，不要於任何一種善根心生執着，也不要以少許功德而自己滿足驕傲，要更以廣大行願求一切智智，一心求見普賢菩薩。

華嚴經這最後的一品，普賢行願品，就是善財童子見到普賢菩薩後，普賢菩薩針對善財的問題——如何學菩薩行，如何修菩薩道，而給善財童子的一套切實可行的方法。各位都是已經發了大心，所謂阿耨多羅三藐三菩提心的，都很希望知道如何學菩薩行，如何修菩薩道，所以普賢菩薩答覆善財童子的問題，也正好是答覆了各位心中的問題，因此這一品十分應機。

爲使各位對這一段經文有更深刻的領會，我們現在請果豁師敲法器，來帶領我們共同將普賢行願品朗誦一遍。大衆共誦普賢行願品（文見後）。

各位唸得很好，我覺得各位在唸時的心境都很愉快，這是非常

好的。經中說：這普賢菩薩的十大行願，只要一經於耳，即是功德無量無邊；若能以深信心誦此願者，臨命終時，雖一切親人、威勢、錢財珍寶都不能相隨跟去，唯此願王不相捨離，於一切時引導其前，一剎那中，即得往生極樂世界，即見阿彌陀佛及諸大菩薩。

這一段經文，講得何等明白肯定。

我常覺得我們常誦的阿彌陀經，對極樂世界的美妙莊嚴及稱讚十方諸佛的功德，講得十分明白，但對如何能往生極樂世界，祇說了一句不可以少善根福德因緣得生彼國。對於修持方面的開示只有「發願」及「持名」兩點。發願往生西方，持名阿彌陀佛到一心不亂，確乎是基本的修法，可是現代的人，生活繁雜，很難專心唸佛到一心不亂的程度，因此普賢的十大行願正好應機來補足，成爲現世離苦增福，臨終往生極樂的具體的修行法門。這是佛菩薩的慈悲安排，眞令人心銘。

現在我將這十大行願的標題開列如後：

- 一、禮敬諸佛
- 二、稱讚如來
- 三、廣修供養
- 四、懺悔業障
- 五、隨喜功德
- 六、請轉法輪
- 七、請佛住世
- 八、常隨佛學
- 九、恒順衆生
- 十、普皆迴向

今天我祇是提要，時間也不允許將每題細講。古今大德對這一品詳細注解的很多，各位應多加閱讀。我這一點僅是拋磚引玉的意思，希望各位略略嚐到一些普賢十大行願的廣大法味。

提要中最重要，我覺得還是在今天開始時提出的「不捨衆生」，一切行願都是以衆生爲對象的。各位剛才唸的經文中有一個極好的譬喻，一棵大樹，所以能有茂盛豐富的花果，是因爲它有廣大堅固的根盤，倘若根敗壞了，沒有了根，大樹就會枯槁而死，更談不到開花結果了。佛陀說花菓是譬喻菩薩及佛，而衆生則是樹根。所以沒有衆生，放棄了衆生，就不可能成菩薩，也不會成佛。一切的大願都是以衆生爲對象、爲根本的；忘了衆生，就失去了學佛的目的，等於想在虛空中建造房屋，怎能成功？

覺悟之道——生與死的禪法（下）

接第10期

（敦珠甯波車於一九八一年十月廿三日、假香港藝術中心壽臣劇場公開開示）

再傳弟子談錫永恭錄

今天參加法會的人，對佛法都有興趣，正如我一樣，所以我很高興能跟大家聚首一堂。

在如幻如化，不斷變異的世界中，一切有情以其身語意三業加入感業的循環。

在這樣的一個世界中，意業引導身業和語業。由入胎時開始，以基於過去生的業力，而形成一個新生命，意業即不斷地重新建立習性與形相，或好或壞，各種不同的積集，都根源於意的習染。意存在於身中，直至我們的生命結束為止，及此生變異，意不斷地積集善惡，也就是說，在積集着業力。

在輪迴時，意不斷為孕育的胚胎所包圍，成為分別智，它積集善惡，不同種類的業報亦由是而生。所以在輪迴中有六道有情，而六道之中，沒有兩個有情完全相同，即是由於他們彼此所積集的業力不同之故。或好或壞，我們所受的果報彼此有別，亦即是因為我們所積集的業力有所不同。

由不同的境，生起不同的報。意若善時，因善的覺受而生白業，亦即善的積集；意若惡時，因不善的覺受而生黑業，亦即惡的積集。如是我們便有不同苦樂生起。輪迴中的六道，所有種種一切皆基於業力。

由於不同業力的經歷與境況，都由意而生，由意識而生，所以釋迦牟尼佛便說過：「我能指引常樂的解脫道，只要你一跨步就可以踏上這途徑，常樂亦由是可得。」

然而，這也得要靠個人肯去走這條路。由於我們都希望快樂，事實上，六道中亦不會有不希望得到快樂的有情，所以六道有情，便需要瞭解，我們所希望得到的快樂，實際上是以我們所積集的業力為因。是故我們應依據業力來瞭解我們的行為。今日所作的種種不善，都由於過去的習染而來。因此我們便非要停止積集惡業不可，以期不會招致苦果。我們一定要完全摒除惡行，一定要生起善念以行善，這樣才可以得到快樂。是故應知，加諸我們身上的，其實都根源於我們的意以及意念。

關於一切善行惡行，我們需瞭解到，業力的法則是真實不虛的。無論其因如何，果都依照此因而生，故可以說是絕對的法則。

我們若具善思維以及善意念，則樂亦隨之而生，我們所處的環境亦必成為樂；反之，若具惡思維以及惡意念，則苦亦必隨之而生，其人的境況也就成為苦。

所以若能了知，善惡隨一己之意而生，則我們定不會以為佛法遙不可及，或者難於領受。領受法益其實只在一己之意，最簡單的方法即是遠離惡念，生起正念。

若能了知苦樂的不同只隨意念而生，則意無非只是意識。當我們談及身，談及根，即應知有根與根識之別。照外道的說法，當入胎之時，根身先在母胎中形成，然後才有意識；但根據佛法則並非如此，意識先入母胎，然後才長成根器，這是完全相反的兩種觀點。

佛家認為，輪迴的有情分六道。當意識離開根身，便成爲「中有」（一譯「中陰」），意與微細的氣，微妙地結合在一起。意識到處浮遊，找尋六道中的一種生趣，也可以說是找尋由業力牽引的他生父母。由是識即進入母胎，而根身亦逐漸成長。然而投生之處，亦由前生的業力所決定，以業爲基，由是有胎，更由是始有根身。

是故由意首先取得投生，身則於後來才慢慢在母胎成長——成肉，成血，成器官。

是故意識在這過程中便由業力來決定，依過去生的業力牽引，遭遇到父母的交會，並產生入胎的慾望。

得人身者，有人類的意識以及人類的器官，然而無論何時，當肉體消散，則一切亦歸於無有，只此意識微妙地與持命氣相結合，流轉於六道而無例外。這種生死的六道流轉是無限的。

倘此意識由於日常行爲所生的業力感應而爲善，譬如說，意識投入人類父母之胎，得到人類的根身後，復能知父母恩及積集種種善業，那麼，當生命結束，肉體敗壞之後，便可能對人類起感應，再一次取得人類的生命。因爲這感應自然會使他遭遇到人類作父母。

相反，倘意識由惡業而生，特別是不知父母之恩，甚至仇恨父母，則當意識流浪時，便不會因感應而能遭遇到人類來做自己的父母。其時，意識可能長期都找不到安身立命之所。直至由於惡業牽引，便會墮落於熾熱與潮溼之地，終致取禽畜或低等動物，爲再生之身。

事實上，雖有累千累萬的人類中有身在浮游，但却有更多禽畜與昆蟲的中有身。由於惡業牽引者多，因而再取人身的便少，再取禽畜昆蟲之身者便得多。於此可見人身難得，因爲要得人身，非要有善業作爲牽引不可。

外道相信，胎中先有肉體，然後才有意識。所以當死之來臨時——因疾病刀兵等而致死之時，自然是由器官組成的肉體先崩壞，然後才是意識。但佛家則不採取此說。

佛家認爲，肉體的死亡只是地水火風空等五大分散的過程。也就是說，是身體的元素，還原於大自然的過程。——骨肉歸於地大；液體歸於水大；熱力歸於火大；氣歸於風大；識則歸於空大。這些元素，正是胎兒在母體懷孕期中，於大自然間獲得的。

當識歸於空大之際，意跟持命氣便立刻流轉，當然，於五大還原之後，人的內外氣也就停止了。內氣一停，識便偕同意與持命氣去找尋再生的生命。

這時候，修習過佛法的人，對死亡的過程認知通透，他會記憶起導師傳授的口訣，因而對死亡沒有恐懼。——曾受過「頗哇」（遷識法）教導的人，會得生淨土，曾修密乘生起次第、圓滿次第的人，得進入佛土，並由是得到解脫。

相反，沒有修習的人，則不能生起覺受，這時神識便於虛空中消散，而成爲「中有」。所謂中有，即指今生結束，他生尚未取得前那段過渡時期。在過渡時期中，神識流轉，以接受六道輪迴的業報。

是故投生於六道的那一道，完全由業力決定，即知識於中有階段流轉時，其情形亦由業力決定，沒有兩個人會完全相同。有些人，會花一段的時間，有些人却只需要幾日，這完全由人的善與惡業來決定。所以，倘如有一個善人，並且曾經修持佛法，則可能完全不經過中有的階段，或者很快即可遭遇到具善的父母，而再生於優美的環境之中。

但即使得到解脫，其識亦依然存在於娑婆世界，直至這娑婆世界壞空爲止。——獲得解脫的識，會依然爲一切有情的解脫而勇猛精進，直至一切有情都得到解脫爲止。若識未得解脫，則他們便

依然會輪迴於六道之中，受個人前生業報的牽引。所以我們對於具恩上師必須尊敬，對三寶必須尊敬，他們對有情是如此地悲憫，我們因而才能積極進取，積聚善業，由是而能得解脫。否則，我們便會輪迴於六道中，永無休止。

惡業積集，投射於三惡道，識便會因此為無明所障，於是便頭出頭沒於三惡道中。這完全只是精神的投射，只是由業報所引起的精神境遇。故無論何時何地，身語意這三門，能否清淨都靠我們自己來努力。

依賴身語意，我們可以決定自己的去向，決定自己的行止，決定自己的行持。這三門又以意為根本，身及語，只是意的眷屬。

因此依照佛法，無論何時何地，人必需皈依三寶。必需認知所皈依的三寶，即是指引我們越過生死大海，到達解脫之岸的嚮導。

生起信念，走向皈依，是首要的事，其次則是認知一切有情是自己過去生中的慈愛父母了。所謂過去生，是指無數世的過去，直至今生為止。

每一個生物都有過去生的父母——這包括所有有生命、有知覺的生物在內，例如百千萬億畜生道中的生物，他們不但曾是我們的父母，而且對我們有恩。知道這恩惠，我們便得積集善業，對之圖報。

這種修持，即是發「覺心」——發菩提心了，亦即以悲憫之心對一切有情報恩，為他們的利益做一點事。所以，這便是善念——這種善念，我們已一再闡述過。

如果我們具有這種善念，我們就可以生起善的依正二報，否則，決定墮落惡道，得到惡的依正二報。

聽聞佛法的利益，即在於能使我們增長自己的覺性與及善念善行，否則，妄心則將因我們加以提升而永遠存在。當我們想發怒時

，即是我們將瞋心提升之故，所以瞋怒就會爆發得很快，其餘的妄心亦如是，都是覺性受蒙蔽的狀態。

所以我們要除去貪、瞋、癡三毒。要憑藉調伏自己的意，去除三毒的意念起時，馬上認識到它的本質，下一次，它再起時，便能起得沒那麼厲害。漸漸，我們就可以調伏自己的意念了。

妄念常常由於分別心而起，事實上，分別心的根源亦是一種妄念，所以我們應該嘗試去去除掉分別心。起初，要制止分別心，當起分別時認為甚麼是好與壞，其後，我們就不會去分別意念的好壞了。我們會覺得，所有的分別無非只是分別而已，分別心因此就會消除。這時候，我們就會感到鬆弛，因為分別心鬆弛下來，人便覺得輕安。

對待分別心這種意念，最重要的事即是皈依三寶，以及對有情悲憫發大菩提心。修持佛法，亦即一種精神的修習，佛法甚深微妙。

修持佛法當然是一種好事，但佛法的根源亦無非是意。倘若我們能正意，則人生已踏入解脫的途徑。對臨死時來說，正意亦非常重要。死亡是隨時可以來臨的，倘如我們敬信三寶，無可懷疑，覺心即可生起，因此也就得到善的果報。當意生正覺時，不會受痛苦，亦不生虛妄心，甚至能自虛妄中解脫。

是故無論何時何地，我們都要除去貪瞋癡等三毒，以及種種分別心。我們應該謹記上師對於死亡時如何解脫的教導。如果我們記得佛法與師訓，意便可趨向於覺。因此，一切都以意為主。能自淨其意，即得正覺。

信念非常重要，它是在死亡時趨向於覺或者趨向於惑的關鍵。佛經中有一個珠鬘女的故事可以說明這重要性。

（仙藩甯波車講述珠鬘女的故事如下——）

故事發生於佛陀在波羅尼斯國說法之時。有一次，他向皇室說法，皇宮的妃嬪綵女，紛紛向佛陀供養自己佩戴的首飾珍寶。可是，其中有一位妃子却沒有佩戴首飾，看見別人向佛陀供養，便馬上命令自己的隨身宮女返回皇宮，替自己拿珍寶來供養佛陀。

這個宮女心中很不願意，因為她正在聽聞佛法，不過她不得不服從。

在回返皇宮途中，不幸，一隻牛撞死了這位宮女。但由於她當時正在思維着無邊的佛法，受到佛法的感召，因此，她便得再生於獅子國成爲一位公主。當她降生之際，滿天降珠如雨，因此便被名爲「珠鬘女」。

有一天，她聽見一羣商人在唱着對佛陀的讚頌，便把那羣商人叫過來問道：「你們究竟在唱些甚麼呢？」商人回答，是唱佛陀教導他們的皈依祈禱文。珠鬘女要求他們解釋，商人便對她宣說皈依佛法僧三寶的道理。

珠鬘女聽過以後，拿出三籃堆得滿滿的珍珠出來交給那些商人——一籃獻給佛、一籃獻給法、一籃獻給僧。告訴商人，自己的名字叫做珠鬘女，請求佛陀賜給她一件物件，讓她可以供養。商人們回返到波羅尼斯國，將珍珠獻給佛陀，並且替珠鬘女提出請求，大智慧的佛陀便對弟子說出珠鬘女降生的因緣。

(以下，教珠鬘波車繼續開示——)

這個故事，目的在於強調，只要有獻身於佛法的想法，就己能够帶來他生的福報。

於此世間存在的種種相，都無實質，我們常常執妄爲實，所以才輪迴的生死流轉。由於業力牽引，意亦隨之，並因具分別而起五毒(貪、瞋、癡、妒、慢)。所有的惑都生於意，由此而使我們在無明中停留，從一種惑，走向另一種惑。

爲了清淨惑業，有一個方法。這即是瞭解一切如幻，並非真實

。於三界中所感受的苦樂，無非都是幻影，我們却因此幻影而生惑。我們目前所經歷的苦樂，並無本質存在。

由於去除了執着於有，我們的意就可以回復到自然狀態。這種自然狀態是本來具有的，它使意處於這樣的狀態——自然得像意的自性一樣。意的本來狀態原是空的，所以顯示出無礙的空性，可以任由種種相狀，生起於覺性的領域之中。

意的自性爲真空，但相狀則爲妙有，能認識到這二者，我們就可以住於中道。這即是微妙甚深的佛法。

中道生於意之無作意的本性中，以及一切相狀的真實本體覺性中。——我們應嘗試這樣做，則一切功德都會由此而生。

有許多種善巧方便的法門，可以自淨其意。所以對於具善根的人，便有許多寶貴的佛法替他們準備着。聽聞佛法之後，我們需要嘗試保任，使意處於正覺，處於善、誠的覺性之中，這時自己及有情都快樂。所以，生起以及保任自圓的覺性，這即是究竟離苦得樂的法門，福德與功德都擺在每一個人的面前。

願各位善妙增長。

無上師尊西藏佛教寧瑪派法王敦珠寧波
車偕佛母暨女公子法嗣仙藩寧波車等蒞
港弘法聖蹟紀實贊頌(附小引)

陳毓煦

「無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇，我今見聞得受持，願解如來真實義。」此乃修多羅藏開經贊偈，末學於藏密寧瑪派法王敦珠寧波車率仙藩寧波車等蒞港弘法，本學會虔誠奉迎供養，大開方便法門，補賜諸同門隆重皈依大典，暨傳藥師佛等四灌加持，開示大圓滿等口訣法要，末學均忝參末座，誠如上開經贊偈云云，非

僅諸同門難遭遇而得遭遇之幸，亦港九四眾之大幸也！

恭維 聖駕駐港月餘期間，所有弘法聖蹟，已由各大報章暨各承事先進同門報導，恕不再表，茲就末學躬沾法雨感受，謹藉蕪詞獻頌記實，大海涓滴，薄申一得之愚，分紀如次：

一 聖駕蒞港之翌日，為西元一九八一年十月十四日，古曆辛酉年九月十七日，本學會諸同門由 銳公上師率領假座溫沙皇宮大酒樓公宴洗塵，筵開多席，均得飽飫法味，謹賦詩致敬！

皇宮陳香積 公宴祖師尊

法味充雲海 醍醐灌頂門

二 十月十七日，古曆九月二十日，恭請聖駕主持藥師佛灌頂大法會，恩賜諸同門藥師佛四級灌頂結緣，開示修持口訣及示範，密不宜宣，謹詩申敬！以後紀實詩贊，均如是云云。

衆生同疾病 開示意何深

沐灌醫王頂 聖心卽我心

三 十月十九日，古曆九月二十三日，假座香港藝術中心壽臣劇場，恭請 聖駕公開宣講——覺悟之道，全場滿座，得聆無上妙法，皆大歡喜，圓滿殊勝！

顯密圓融理 闡釋入精微

卽身成佛道 二字攝菩提

四 十月二十一日，古曆九月二十四日，聖駕開示拋斡法口耳傳承要訣，並賜灌頂！

遷識先淨識 灌頂心翼翼

子母會光明 巖傳更精密

五 十月二十二日，古曆九月二十五日，聖駕主持咕嚕咕叻大法會，領修移喜佛母大法，莊嚴隆重，極爲殊勝！

滿陳雲海供 鐘鼓喜齊鳴

佛母勝功德 加持遍衆生

六 十月二十四日，古曆九月二十七日，聖駕開示皈依境及皈依之重要。

皈依勝功德 不二法門高

聖凡差一綫 迷覺看今朝

七 十月二十五日，古曆九月二十八日，聖駕開示大圓滿見，係口耳傳承大法，密不記錄。

正見修行理 生圓窮次第

樂空明不二 立擢如來地

八 十月二十六日，古曆九月二十九日，仙藩寧波車主持藥師佛暨拋斡法修持法會，並示範除三毒、小寶瓶氣等修持功夫。

三毒貪瞋癡 真教頃刻除

仗傳深法旨 頓悟不嫌遲

九 十月二十七日，古曆九月三十日，布薩法會，恭請 聖駕主持皈依大典，特准 銳公上師與師母以前曾親承最上灌頂者外，須一律率同新入門者接受嚴傳最殊勝之三皈依典禮，開示三皈依勝

義後，依法臘次第准予正式皈依，親自舉行象徵落髮少些，並分頒法名，莊嚴隆重，洵未曾有也，承賜未學法名爲——寶力王——意未譯。感愧不已！

四寶攝三皈 巖傳勝義諦

休爭四與三 功德無同異

落髮表精誠 賜名資授記

同沾師祖恩 擢登如來地

十月二十九日，古曆十月初二日，聖駕主持吉祥金剛普巴灌頂法會，二級灌以上同門才得受灌，脈氣點灌後，加名詞四級灌結緣。最後賜食子長壽灌頂圓滿吉祥。

沐灌普巴頂 羯磨知無量

世間出世法 當仁同不讓

十一月三十日，古曆十月初三日，聖駕開示菩薩戒，學佛首重戒律，可不勉旃。

六度開萬行 須知戒為首

敬聆祖師訓 三昧誓遵守

十二月一日，古曆十月初五日，假座東蓮覺苑寶覺學校大禮堂，恭請 聖駕主持千佛灌頂無遮大會，港九四眾踴躍參加，座無虛席，莊嚴隆重，殊勝可知，亦足見港九信佛者大不乏人也。

恭瞻老佛爺 勝會啓無遮

四灌傳千佛 遍栽火宅花

十三 十一月三日，古曆十月初七日，聖駕主持移喜佛母正式灌頂。

口耳防失傳 巖藏延法脈

蓮師家業存 萬世承恩澤

十四 十一月八日，古曆十月十二日，再假寶覺學校大禮堂，恭請 聖駕主持巖傳蓮師灌頂，廣結善緣，港九四眾，仍踴躍參加，同沐佛恩，謹此贊歎！

蓮華生大士 衆生堪依止

廣結灌頂緣 功德無涯涘

十五 十一月十四日，古曆十月十八日，爲 聖駕蒞港弘法圓滿總結大法會，特開示四加行要義，囑咐諸同門必須切實奉行，以奠道基，臨別垂訓，語重心長，敢不懷遵，並誓與諸同門共勉也！最後更分賜諸同門舍利佛座和甘露丸各一封加持增福；無不信任奉行，皆大歡喜，恭敬作禮，圓滿吉祥！惜 聖駕離港之日，末學以事前不知確期，未曾恭送，深感內疚！唯有勤修上師相應法祈賜 鑒宥以贖罪耳，末賦一律奉頌！總結末學無量感受！

佛陀無上瑜伽密 一脈相承十八傳

相好光明洵燦耀 性空微妙適宜宣

總持古國金剛藏 遍設中心大願船

難得聯番聆教益 親沾法雨勝因緣

黃教祖師宗喀巴



菩提道次第畧論譯者序

邢麗芝

佛教已逐漸世界化，尤其在亞洲，幾乎普及到每一角落，如中國，南北韓，日本，暹羅，緬甸，錫蘭，越南，馬來，印度等國；佛教徒佔了總人口的三份之二，然而欲求保持佛教的完整，無論在學術上，在實行上，在發展上，在制度上，處處表現有其獨特的風格者，那還是首推西藏。

西藏佛教源於第六世紀，那是中國的盛唐時代，漢族文明發展到了最高峯，這時距離鳩摩羅什法師譯經已有二百餘年，西藏則因松贊崗布王之與文成公主通婚，而把佛教種子帶來了西藏，若以時代來說，西藏佛教應與日本同一傳播時期（五九三——六二八）但在特質上，兩地則大異其趣，日本是完全以漢文佛經為主，多少世紀來，脫不了印度早期佛學的窠臼，故在形式上及思想上，多是保守的，毫無新發現。西藏佛教就不同了，牠是直接師承印度，假定印度晚期佛教是以世親而後為起點，直至印度佛教滅亡，其間約八百年，而那爛陀寺及超巖寺的學風；經過幾個世紀的陶鍊，已與早期大異其趣，當玄奘法師留學印度時，未聞龍樹提婆等空宗有宗大師，有關於密宗的特別著作，待佛教開始輸入西藏，密教學說已發展到與中觀唯識不可分離的階段，那爛陀寺的上座們公開研討密教，已列為主要課程（見達惹那他TARANATHI佛教史）在今天西藏丹珠爾大藏中；存有不少的密教論典，是龍樹提婆等所著，而且，印度晚期佛教聖人，如月稱的中觀論，獅子賢解脫軍的現觀論，法稱的量釋論，金洲的唯識論，德光的戒律論，都是晚期才有的傑作，這些均在印度佛教衰亡之先而傳入了西藏。加以西藏代有聖人，如寧瑪派的創始人蓮華生大士，迦當派的創始人阿底沙尊者，薩迦派的創始人貢曲甲布，迦舉派的創始人瑪巴及彌拉勒巴，菊南派的創始人米交多傑及達惹那他等，無不解行並勝，學貫梵藏，闡幽探微，發前人之所未發，且能加以融會貫通，形成佛教中一種特殊風格，在以上歷代聖人中，格魯巴教主宗喀巴祖師尤為晚出之傑出人物。

宗喀巴祖師一派之學說，其所以在西藏發生龐大影響作用之原因，分析起來，約有四點：一理論精闢，知見正確。二極重實踐，三組織完密，四凡聖階

段依據顯密次序井然。是那爛陀寺而後最能通達三藏者。因為學佛的最高目的是能獲得成就，如果知見不正，何以能修？又何以能證？關於知見是否正確這個問題，古往今來的祖師們，無不重視對於空之程度，西藏早期修密法的人，也同中國祖師禪一樣的，不依經教，只著重在氣脈明點等等有漏神通之外相，偏重定學，漠視慧學，不依道次而修大悲心菩提心，這與今天修密法的人沒有兩樣。（請注意！中國禪宗是頓超法門，但奈眾生之根性何！）自宗喀巴大師起，才把清淨正見，作一個肯定的明確指示。所謂清淨正見，就是了解緣起道理，一切諸法，緣生幻有，緣會則生，緣散則滅，有不撥無，無不執有，如諸法本無實性，何能執為有，又諸法名言假有，豈可撥為無，生死法固是寄於妄執假有為實有，故萬劫沉淪，就是涅槃法也是依於斷障而安立，豈可落相執，學佛的人，未能透徹了解此理，每每以為世間萬法都沒有，只有涅槃是實，這仍然未出斷常二邊之邊見；斷就是損滅執——無見。舉如鏡中人影，雖無實體，但由明鏡，空間，光線，人體等因緣會合，自然便有人影顯現，且能發生應有的作用，應承認其假有幻有，而不能全無，全無則影響了善惡業果，生死輪迴大道理。常就是增益執——有見。譬如人法二我自性本空，但因眾生無始妄執習氣之所薰染，於是遂起我法二執，由我執故，障礙涅槃，由法執故，障大菩提。若能離此斷常二邊，則明白了解世俗諦是怎麼一回事，勝義諦又是怎麼一回事，世俗與勝義兩者的關係是一是異？既了緣起，即是了空。故龍樹云：因緣所生法，我說即是空。其空之定義，不僅可解釋為緣起故空，空故緣起。且可釋為自體本淨。如果再於空上而起空執——有一性空之實體。或起無執——性空為畢竟無。則又離開中道遠甚。故中論云：若於空起執，斯人無可救。總之，言語道斷，心行路絕之境界，若以凡夫之心度之，則無不處處碰壁。故生死根本，首在我執，我執又因於我見，若能破我見，斷我執，乃能常住於明空無執境界。

至於修中道正見的方法，本論亦有詳細說明，先以四理或七相，觀察眾生無始時來所執的我，通達我空。再以四理或破四生等理，觀察眾生無始時來所執的實法，通達法空。四理就是：一認識所破的我。二決定我與五蘊的或一或異，二者必居其一。三認識我與五蘊是一的不合理。四認識我與五蘊是異的不

合理。七相就是：「一」我與五蘊是一。「異」我與五蘊是異。「能依」我依五蘊。「所依」五蘊依我。「具有」我有五蘊。「支聚」五蘊聚合爲我。「形狀」五蘊組合的形式爲我。四生就是：自生，他生，共生，無因生。以四理來破所執實法，先認識所執實法與構成他的支分，再以我及五蘊爲例，照上述以四理破我的道理來破，既通達無始妄執的我及實法空。再詳細推察緣起道理，得知諸法雖無性而有緣起因果。如果還覺得緣起因果與自性空各是一回事，就是還沒有真正通達中道深義。若是由見諸法因果緣起，就能破除內心執着，了達諸法空無自性，才是得了中道正見。這樣的正見，不只是由空來破常執，而且見緣起有的力量來破常邊，不只是由見有來除斷執，而且由見空（無實性空）的力量來破斷邊。這就是中道正見的特殊作用。

然僅有甚深見，仍不足以成大菩提，須有廣大行爲之輔導，廣行六度四攝，始得謂之圓滿福智資糧，佛號兩足尊，義即指此。若無空見之佈施，縱然盡有情，仍不得謂之佈施圓滿，以仍未能空去佈施之體相用，故亦不得謂之波羅密，凡夫二乘均能行佈施，持戒律，之所以不能稱之爲波羅密者，其分際是在未得甚深般若。大乘經論講六度互攝，佈施中有般若，般若中有佈施，乃至禪定亦爾，此是大乘佛教所特有之真精神，是真佛教。然如何能做到六度互容互攝，其命脈又在禪定智慧二度之能否雙運，故宗喀巴祖師在本論中有別明止觀二卷，議論精要，次序井然，是乃本論之精華。在漢文大藏中亦有不少關於止觀論著，如天台智者大師大小止觀，博引旁徵，詳則詳矣，然總嫌其語未中的，尤其凡夫定境，異生定境，聖者定境，實際含混，令人難以捉摸。祖師語錄，如六祖壇經，精則精矣，又非普通根性當下立斷，豈如本論之刻劃入微，痛快而淋漓也哉！

宗喀巴祖師之學說，在中國邊疆風行六百餘年，迄今未衰，藏中學者雖以宗派關係，研學方便容有不同，但以宗喀巴之學說組織完滿，超越古今，若言正宗，獨繫於此，以與漢文流行佛學相比，則其得失短長，自可立判，日本佛教，更不必論矣，時至今日，還在捨本逐末之中，極類印度初期大乘佛教流行之情形，蓋印度初期龍樹無著所釋經論，大多銜接小乘毘曇，辨析法門不厭繁博，令人難以獲得心要，歷後著述則較簡約，如四百論之於中觀，攝論顯揚論之於瑜伽，然猶未臻簡要，至寂天菩薩入菩薩行論出，則刪煩存淨，資於修行

，極切實際，此種簡當之風，因阿提沙尊者而傳至西藏，宗喀巴祖師遠承龍樹無著，中承佛護月稱，近承阿提沙，於清辨之辯難縱橫，唯識之組織微密，悉無所取，蓋即承受此種學風而來，以視後代註疏演譯，註疏愈多，真理愈遠之捨本逐末者，固遠勝矣。又印度自瑜伽菩薩地而後，有組織井然之菩薩學，然猶條理較繁，至寂天菩薩以六度爲綱，繪貫經論，以成集菩薩學論，益見簡要。阿提沙更取其精要著菩提道炬論，即本其意，取捨諸家，嘗於修行，故炬論釋增上戒取瑜伽菩薩地，以龍樹之書於此不備，釋增上心則取中觀家言，以瑜伽於此說之過繁，無覺實資糧品之精要。又如唯識諸籍說增上心學又失之大畧，又不如中觀方法之圓備，故唯中觀之說爲獨適矣。如是以實踐爲鵠的而組織異言，形成一時之學風，而悉傳之西藏，益發揮之，自宗師而後，以瑜伽學爲廣行，中觀學爲深觀，合龍樹無著二大家渾然爲一大乘學，實際顯現，不託空言，以談修學，似無間然矣。

宗喀巴祖師生於紀元後一三五七年，籍貫中國青海，十六歲入藏，徧參名師，習學經教，廿二歲後閉關自修，獲大成就，卅一歲著現觀莊嚴論金鬘疏，從此講經說法，廣行教化，直至六十三歲圓寂。一生之中，說法數百次，著書數百種，建立佛寺數百所，有名的西藏三大寺即其創建。大師四十六歲時著菩提道次第廣論，自以卷帙浩繁，有失精要，乃於五十九歲時更著菩提道次第畧論，是本論爲大師最後定章之著，可無疑義。

譯者自幼醉心佛教，少受庭訓，尤慕玄奘法師之高行，乃弱冠赴藏，訪求大德，親承教授，旅藏凡十餘年，有入寶山之感，方期繼續研究，不意大陸變色，乃避亂香江，一九五八年春，因應香江佛教同人之請，開講本論，隨講隨譯，隨譯隨刊，將近脫稿，適譯者又有美洲之行，直至航近檀香山，始全書譯完，故本論前四卷譯於香港，後一卷譯於日美途中。

至譯者本人佛教思想，在知見上，余奉宗師爲正宗，在實修上，則各派均無所偏頗，故當入藏之初，先從噶舉巴學大手印，繼從寧瑪巴學喜金剛二次第，又從薩迦派學密法大集，最後所受黃教灌頂尤多，不可勝述，總之見正則行無不正，特誌於此，以與學佛者共勉！

方今世亂日亟，亞洲人民水深火熱，茲願以此譯經印經功德，迴向全世界人民，獲致永久和平。

佛教對漢土文化之影響

(二)

劉說之

第三章 佛教全盛時之影響

南北朝時，中國思想界又有大變動。蓋於是時佛教思想，爲有系統的輸入，而中國人對之亦能有甚深了解，自此以後，以至宋初，中國之第一流思想家，皆爲佛學家。佛學本爲印度之產物，但中國人講之，多將其加入中國人思想之傾向，以成爲中國人之佛學。(註一)。

南北朝時代，佛教獨盛，梁武帝時於五經之外，仍不廢老莊，且又增佛義。(註二)迨隋唐盛運復興，其時則佛學亦有新蛻變教義精神，逐漸中國化，而佛教重心，亦逐步南移，舉其要者，則有天台、華嚴、禪宗三家。今若以魏晉南北朝佛學爲傳譯吸收時期，則隋唐佛學應爲融通蛻化期。(註三)

佛教思想之輸入，最主要則爲譯經，佛經翻譯之工作，在過去文化界上，是一件空前之偉大事業，年代繼續將近千年，譯品保存至今，還有一萬五千多卷，如此長期而大量將外國思想文學，移植進來，在國內之哲學界文學界要發生重大之影響，是無可置疑者。但此種影響，首先顯露於哲學思想方面，在東晉南北朝之士大夫，以佛教思想交織著道教思想，成爲清談玄言，已如前述。但在文學之形式文字與想像方面，發生明顯之影響，則肇始於唐朝。若六朝文人之作品中，偶然採用幾個佛經中名詞，不能算是佛教文學之真正影響。唐朝而後，文學界在形體上，修辭上，促進許多新文學形態之出現，始正式看出佛教文學之影響也。

佛經之翻譯，可分爲三期：第一期從東漢至西晉，爲譯經之幼稚時代。體裁既未建立，多取國內流行之文體，故內容不一定可信。宋贊寧高僧傳云：「初期則梵客華僧，聽言揣意，方圓共鑿，金石難和。」當時之真實情狀，概可想知。如安清、支謙、支謙、竺法護諸人，實爲此期之代表人物，而支謙、竺法護本爲外人，因久居中土，故通漢語，彼等譯述，是此期之最佳者。第二期從東晉至南北朝，爲譯經之進展時代。據唐代開元釋教錄所述，當時「譯者九十六人，譯品多至三千一百五十五卷，」而主持譯事者，無論

其籍隸中外，能兼通漢語梵文者甚多，一面能將佛教經典作有系統之真實介紹，且確立一種翻譯文件。其文體不求華美，只求切合原意，而文句組織，多傾向梵化，且夾雜語體於其間，釀成一種新文體，與當日流行之駢文古文不同，別樹一幟焉，如北方之鳩摩羅什，曇無讖，南方之佛陀跋陀羅，寶雲諸人，爲此期之代表人物。第三期是唐朝，爲譯經之全盛時代。代表譯者，爲獻畢生精力於佛教之第一位譯經大師玄奘法師，他孤征求法，歷十七年，於貞觀十九年，(六四五年)自天竺返國，携回佛經六百五十七部，五千二百卷，多爲大乘經典。同年太宗在長安弘福寺設立譯場，命他主持譯經工作，重要的助譯人員有二十餘人，皆爲當時之高僧。次年，他任長安大慈恩寺主持，繼續譯經。高宗顯慶三年(六五八年)他移居西明寺。次年又移至玉華宮，但譯事始終不輟。麟德元年(六六四年)死於玉華宮。(在今陝西省宜君縣)總計其從事譯經，前後歷十九年，共譯經律論七十五部，一千三百三十卷，從譯經之數量，可見其熱誠與超人之精力。且其以鳩摩羅什等前人之舊譯，錯誤甚多，因此譯經專以傳信爲事，其譯經品之文字雖不如舊譯流暢，但忠於原著，務求存真，所以具有崇高之價值。(註四)而其主要之工作，已由介紹佛學而進入於佛教哲學之創立焉。

佛經中有文學價值者爲數頗多，如法護譯之普曜經，就是一篇釋迦牟尼極好之傳記。鳩摩羅什所譯之維摩詰經，直如一部小說。法華經內之數則美麗寓言，亦均有文學之趣味。曇無讖所譯之佛所行讚經，爲佛教詩人馬鳴之傑作，所用韻文敘述佛一生之故事，譯者用五言無韻詩體移植到中國來，成爲一篇九千三百句四萬六千餘字空前鉅著之長篇敘事詩。再如寶雲譯之佛本行經，四五七言合用，文字更覺生動。在此類佛教文學之作品中，表現出兩個特色：一是富於想像，二是散韻並用之體裁，此兩點均極顯著影響於中國後代之文學。蓋以中國作品一向是缺少想像力，故頗難產生偉大之浪漫文學，佛教文學則不然。其所用祇是一些小事，而能變化百出，上天下地，無奇

不有，如此超時間超空間之幻想能力，確屬驚人。彼輩之頭腦中，不知尚有
多少世界，有多少層天，有多少層地。故其想像像是無窮盡，創作亦無窮盡，一
寫不是幾十卷之大文，就是幾萬字一篇之長詩，在一向缺少此種能力之中國
文學，正需要此種精神，而此種精神之輸入，無疑是給予文學甚大之影響。

其次中國文學之體裁，多屬單純，散文是散文，韻文是韻文，若是韓詩
外傳之前面散文，後面引兩句詩之形式亦僅為一種解說詩義之方式，並不能
成爲一種文體。但佛經內則甚多散韻夾雜並用之體裁。能於散文敘述之後，並
再用韻文重述一篇。此韻文名之曰偈，偈大概可以唱，頗易於使人記憶。並
且佛經之真義常包含於此類偈中；而其文學之趣味，亦往往較散文部分爲豐
。如普曜經、法華經、喻變經內，都有此種文體。因此種體裁對於通俗唱本
與戲曲在運用上之影響，則爲非常普遍者。（註五）

第一節 理學

理學又名道學，其初與約在宋眞宗與仁宗之際，而紹述至於明代，故稱
宋明理學家；亦即所謂新儒家之學，但却萌芽於唐代佛學稱盛之時。主要由
於唐宋時代之政府與社會，崇尚文學，而明經並非士子惟一之出路，加以當
時思想比較自由，學者不願死守傳統之經註，而思自創新見。另一重要原因
，則爲佛學深入於中國之學術思想界，而使之發生變化。此種風氣，最初是
懷疑古經，漸而形成一種新學派，即所謂理學。理學家最初目的，本在中興
儒學，抵制佛道。但彼等所討論之若干問題，如心性及宇宙等，都爲先儒所
不常談者，因而無形中蹈襲佛道之理論與方法，尤以佛家之禪宗理論，對理
學之影響最大。（註六）

眞可爲宋明理學家先驅之人，當推韓愈；愈雖排佛，但其後來對於佛學
，亦有相當之知識。故與孟尚書云：「潮州時，有一老僧，號大顛，頗聰
明識道理。……實能外形骸，以理自勝，不爲事物侵亂。與之語，雖不盡
解，要自胸中無滯礙。」又送高閑上人序云：「今閑師浮屠氏，一死生，解
外膠。是其爲心必泊然無所起，其於世必澹然無所嗜。」當時所認爲有與趣
之問題，韓愈對之，亦未嘗無興趣也。愈之弟子李翱所作復性書，雖仍用韓愈
原性中之性情二名詞。然其意義中所含佛學之分子，灼然可見。如云：「性當
佛學中所說之本心；情當佛學中所說之無明煩惱。衆生與佛，皆有淨明圓覺
之本心，不過衆生之心，爲無明煩惱所覆，故不能發露耳。……」由此可
知，則宋明理學之基礎及輪廓，在唐代已由韓愈李翱確定矣。而李之所貢獻

較韓爲大。其學說所受佛學之影響，尤爲顯然。李翱以爲情之爲害，能使
性昏與動。故復性者，即回復性之靜與明之本然也。此靜非與動相對之靜，
乃絕對之靜，即中庸所謂之誠也。能誠則自能明，能明則自能誠；中庸所謂
「誠則明明則誠」也。李翱此意，似受天台宗所說止觀之影響。然李翱所說
，實亦可爲儒家之說者，因其仍講修身齊家治國平天下，不離儒家之立場也
。此李翱及宋明理學家，皆欲使人成儒家之佛，故雖援佛入儒，而仍排佛
也。

宋明理學之確定成立，則當斷自程氏兄弟。宋史卷四百二十七云：「程
頤自十五六時，與弟頤聞汝南周敦頤論學，遂厭科舉之習，慨然有求道之志
。泛濫於諸家，出入於老釋者幾十年。」二程遺書內引伊川云：「釋氏之學
，又不可道他不知，亦儘極乎高深。」

朱子（熹）以佛家與儒家之不同，在於佛家以性爲空，儒家以性爲實，
故其對於佛家之評論，多根據此點。語錄云：「若佛家之說都是無，已前也
是無，如今眼下也是無，色即是空，空即是色，大而萬事萬物，細而百骸九竅
，一齊都歸於無。終日吃飯，却道不會咬着一粒米，終日著衣，却道不會掛
著一條絲。」又如朱子云：「人人有一太極，物物有一太極……蓋統體是
一太極，然又一物各具一太極。」由此而言，則一切事物中，除其自己之所
以然之理外，且具有太極，即一切理之全體。太極在一切物中，亦「不是割
成片去，只如月印萬川相似。」此與華嚴所謂因陀羅網境界，及天台宗一
事物，是如來藏全體，其中有一切法性之說相似，朱子想亦受其說之影響。

與朱子同時，而在理學中另立心學一派者，爲陸象山。象山所受佛教之
影響，有云：釋氏以人生天地間，有生有死，有輪迴，有煩惱，以爲甚苦，而
求所以免之。……故其言曰：生死事大。……其教之所從立如此。朱陸
之理學根本不同，朱子以爲佛氏之言性，「正告子生之謂性之說。」蓋依朱
子之系統，心是形而下者，有具體之個體時，方始有之。故朱子以爲以心爲
性，「正告子生之謂性之說。」象山死，朱子率門人往寺中哭之，既罷，良
久曰：「可惜死了告子」朱子以佛爲告子，亦以象山爲告子，蓋以爲二者皆
以心爲性也。（註七）

理學以朱子爲集大成，而其中之心學，則以明代之王陽明爲集大成。如
語錄所云：「先生遊南鎮，一友指巖中花樹問曰：「天下無心外之物，如此
花樹，在深山中，自開自落，於我心亦何所關。」先生云：「爾未看此花時
，此花與爾心同歸於寂；爾來看此花時，則此花顏色，一時明白起來；便

知此花，不在爾的心外」(註八)此與法相宗所謂「三界唯心，萬法唯識」之說相似，陽明想亦受其說之影響。

第二節 文學

儒學自漢武帝罷黜百家，表彰六經而後，雖曾經盛極一時。及至魏晉，便呈現極度衰微無力之狀態。時值佛教由初輸入，而至進展，於是乘著如此自由解放之機會，文學就向儒學宣告獨立。首先發難者，人皆知為曹丕；觀其有名之著作典論論文有云：「夫文本同而末異，奏議宜雅，書論宜理，銘誄尚質，詩賦欲麗。」蓋已帶有藝術至上之傾向，而作純文學之發展。其後佛經大事傳譯，於文學之影響，更廣博而深厚。簡畧言之，約有聲韻、詞彙、文體三者，茲分述之。

甲 聲 韻

漢字之特質，是孤立與單音，因其孤立，宜於講對偶；因其單音，宜於講音律。然周秦古音，大約只有所謂長言之平聲，與短言之入聲。迄於魏晉，聲韻之學漸興，研究確有進步，已有清濁宮羽之分別矣，但祇有宮商之類分韻，尚無四聲之名。宋齊以來，佛經轉讀之風盛，蓋讀經不僅誦其字句，必須傳其美蘊而有輕重節奏之聲音。慧皎在高僧傳中說：「自大教東流，乃譯文者衆，而傳聲者蓋寡，良由梵音重複，漢語單奇，若用梵音以詠漢語，則聲繁而偈迫，若用漢曲以詠梵文，則韻短而辭長。」蓋已說明單音之漢語，不容易傳達梵音之美妙。傳中又說：「若能精達經旨，洞曉音律，三位七聲，次而無亂，五言四句，契而莫爽。」可知漢字語音，既不適宜於佛經之轉讀與歌讀，欲達此目的，則必須參照梵語之拼音，而尋求漢語適應之轉變，於是二字反切之學，因以興起，而四聲得於此時成立，可知實受有佛經轉讀之影響。(註九)近人陳寅恪氏有云：「中國入聲，較易分別，平上去三聲，乃摹擬當日轉讀佛經之三聲而成。轉讀佛經之三聲，出於印度古時聲明論之三聲也，於是創為四聲之說，撰作聲譜。借轉讀佛經之聲調，應用於中國之美化文，四聲乃盛行。」(註十)觀此可知周頤之四聲切韻，沈約之四聲譜，所由作也。

漢末魏初，孫炎(字叔言，創爾雅音義，事見顏氏家訓。)注經，始為反切。董同龢氏有云：「有了反切，漢字才有逐字注音的可能。……利用兩個字來拼注另一個字的音，據現在所知，是導源於東漢，而盛行於六朝以後的。那時正當佛經傳入中國，一般文士受印度拼音文字的影響，知道了分析字音的門徑，於是逐漸利用反切來代替不能精確，又有時而窮的直音。」(註十一)孫叔言言反切而不言字母，至六朝僧神珙，始作四十字母。或云唐初僧舍

利作三十字母，後有僧守溫者，益以六字；今所謂見溪羣疑是牙音，端透定泥古頭音，知澈澄娘舌上音，幫滂並明重唇音，非敷奉微輕唇音，精清從心邪齒頭音，照牀穿審禪正齒音，影曉喻匣喉音，來日牛舌半齒音是也。……漢明帝時，與佛書同入中國，釋藏譯經字母，自言僧伽婆羅以下，可攷者尚十二家，則字母亦不始於神珙矣(註十二)，然據錢大昕十駕齋養新錄云：「唐人所撰之三十六母，實采涅槃之文，參以中原音韻，而去取之。」則三十六字母，始於何人，衆說紛紛，莫衷一是。但佛經有四十七字母，——大般涅槃經文字品，字音十四字，比聲二十五字，超聲八字。——見於一切經音義。可知此字母實受佛教之影響，可無疑焉。

乙 詞 彙

從東漢末年，到盛唐時代之六百年間，因翻譯佛經而創造之新字彙與成語，則有數萬之多，對中國文之辭彙與內容，無疑大有助益，到唐憲宗時，以沙門慧琳所作之一切經音義為最著名，此書共一百卷，書中引載失傳的古書甚多，對於古代中國文字之訓詁音義，亦保存不少。(註十三)

梁啟超氏有云：「或綴華語而別賦新義，如真如、衆生、因緣、果報等是；或存梵音而變為熟語，如涅槃、般若、瑜伽、剎那等是。」(註十四)復有佛教詞彙普及而深入者，如天堂、地獄、護法、魔鬼等，更俯拾即是焉。

丙 文 體

漢士文學之體裁，原屬單純，散文是散文，韻文是韻文；但佛經則不然，其中甚多散韻並用之體裁，已如前述。如大智度論云：「一、修多羅，此云契經。二、祇夜，此云重頌。三、伽陀，此云諷誦。……此十二部中，修多羅與祇夜、及伽陀三者，為經文上之體裁。」修多羅之體裁為長行，亦即散文。祇夜又云應頌，其體裁有二：一與長行相應之頌，由於長行說未盡故；二為後來，應更頌故。(見華嚴疏鈔)伽陀又云句頌，孤起頌，不重頌。凡伽陀有二種，一、通，不論頌文與散文，凡經文之文字數至三十二字者，謂之首盧伽陀。二、別，必以四句而文義具備者，不問三言乃至八言等，必要四句，是謂之結句伽陀。(見嘉祥法華義疏)至伽陀又譯為偈，偈又有五種偈之分：一、短句，二、前句，三、中句，四、後句，五、長句。是以字數之多寡為別，由二字至二十六字，以其易於憶念合於歌唱，洋洋乎大觀哉。由於偈頌之傳譯，影響而為梵唄、詩律、變文等，容將分節述之。至其格式及內容於漢土文化，亦不無影響也。佛經中分章分節，極其精細，名為「科判」；梁昭明太子首先採用之。歷代高僧，解釋經論，以有組織之解剖文體，製為疏鈔。近人梁啟超認為唐時義疏之學，導源於是。他又以為漢土小說與長篇歌曲，其體裁實受佛經文體之影響。所云：「自搜神記以下之小

說，不能謂與大莊嚴經論一類之書無因緣。水滸紅樓，其結體運筆，受華嚴涅槃之影響甚多。即宋元明以降，雜劇、傳奇、彈詞、長篇歌曲，亦間接接佛本行讀之流焉」（註十五）由於文體之影響，舉要言之，約有梵唄，詩律、變文、小說四者，分述如下：

(一) 梵唄

南北朝時代，佛徒除譯經外，在傳教方面，有所謂轉讀梵唄等方法。是佛教深入民間，一轉而成爲民間文學之佛經化焉。所謂轉讀者，是用一種正確音調及其節奏，以朗誦佛教經文；因此釀成平上去入之周顛四聲切韻，與沈約四聲譜，已如前述。梵唄則是應用於讀誦之歌唱，慧皎在高僧傳云：「天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱爲唄。至於此土，詠經則稱爲轉讀，歌讀則稱爲梵音。」由此可見在印度，轉讀與梵唄只是一門，到漢土則分爲二類。陳寅恪氏於四聲三問有云：「永明七年二月二十日，竟陵王子良大集沙門於京邸，造經唄新聲，爲當時考文審音一大事，故四聲音之成立，適值永明之世，而周顛、沈約、爲此新學說之代表也。」（註十六）及於晚近民間流行之歌唱俚曲，如歎五更，十二時辰等，可說是梵唄通俗歌唱化之一種影響。至今寺廟對於梵唄，依然流傳不絕也。

(二) 詩律

詩至唐朝已含有濃厚佛學之色彩，而於詩律之講求，尤爲精細，故杜甫詩有云：「晚節漸以詩律細」也。蓋由周至漢之詩，只是自然音調之和諧，還未達到人爲聲律之限制；迄於魏晉，聲韻之學始漸興。宋齊以來，佛經轉讀之風日盛，由是而使漢土之文學改觀，詩歌變質，所以聲律之說興，實於詩之體裁，發生變化，其貢獻不可謂不重大。劉勰之文心雕龍，持論精細，說明詳盡，尤其對於詩品。其在聲律篇中，亦承認聲律爲文學之重要原素，於詩體之影響尤甚焉。

聲律之說既興，再加以樂府小詩之影響，於是在詩之形式上，產生各種各樣之新格律。王夫之著古詩詳選，第二卷名曰「小詩」，第六卷名曰「近體」。王國運著八代詩選，卷十二至十四，收集自齊至隋新詩律之作品，名之爲「新體詩」。可知所有新格律之詩與漢魏兩晉之詩歌，發生形式與內容之變化，不得不將之區別。但如是新詩格律，都在試驗與醞釀，而還未達到精密成熟之階段。然而當日詩人之創作精神，與豐富之新體作品，充分表現詩歌新格律之新生命，經過此一努力之階段，才能產生盛極一時之唐詩，因此從南北朝到隋唐二百年由聲律所變化詩之格律而成新體詩之出現，則是漢魏古詩到唐代近體詩之一段爲其重要之橋樑。（註十七）

(三) 變文

變文源自佛經，用以宣傳教義，其文體則駢散詩歌，雜而有之；其始不過爲宗教之附庸，無甚文學意義。然以大部分爲俚俗口語，於民間頗爲流行，後來漸變其宗教內容，代以故事史料之敘述，寔假成爲通俗文學焉。以其滲入音樂歌唱，易於了解與記憶也。

變文有如下辭，是近幾十年才出現之重要文獻，一九〇七年五月，匈牙利地理學家史丹因（A. Steindler）到甘肅敦煌千佛洞石室裏，計誘王道士出賣漢文寫本二十四箱，現藏倫敦者六千卷，巴黎者一千五百卷，北平亦有六千多卷；私人偶有收藏，但爲數極少；此變文發現之經過也。

所謂變文也者，以其爲佛經之變相，與俗文之通俗化也。或稱佛曲，以其內容、性質、功用之別，其文體則大同而小異焉。如維摩詰經變文之持世菩薩卷，先用散文演述經義，再用韻文歌唱一遍。大目乾連冥問救母變文，只用散文作引，後用韻文敘述，實開後來彈詞戲曲中白與唱組合之先聲。伍子胥變文，則散文韻文雜用。其散文有用普通散文，或用語體，甚至亦有用駢文者。韻文則以七言爲主，偶雜三言五言或六言者。

變文對於漢土文學之影響，約有數端：（一）寶卷彈詞一類之通俗作品，是其直接演進而成者。（二）長篇小說中，間雜有詩詞歌賦或駢文之敘述，是其體裁之轉用者。（三）戲曲中唱白並用，可說是受其啓示；故由鼓詞諸宮調，而至於雜劇，其演化之痕跡，甚爲顯著焉。（註十八）

(四) 小說

小說亦始盛於唐代，有以爲小說即是變文，有以爲唐代小說，分傳奇與變文兩種，竊以爲未盡公允。蓋「小說家者流」一語，見於漢書藝文志，是於古有之，未盡由於佛教影響也。至「傳奇」於唐，則爲小說，於宋元等代，却不謂然。故傳奇只可爲一個時代小說之稱，似不能遽謂小說之爲傳奇也；故此文仍沿其舊名，名之曰小說。若小說之後變文何哉？則以變文爲佛教之直接影響，故置於前，小說爲間接影響，故置於後。

先秦時代之學派中，雖有所謂小說家，但其作品久已全部亡佚。現存之漢人小說，亦大都爲後人所僞託，比較真實可靠之作品，最早只能上推三國時代。魏時，邯鄲淳會作笑林三卷，魏文帝曹丕亦會作列異傳三卷。二書今已不全，但由其殘篇看來，可知全爲荒誕神怪之小故事。其後自兩晉至南北朝，小說漸盛，其最著名作品，如西晉張華之博物誌，干寶之搜神記，宋劉義慶之幽明錄，世說等，其中雖亦不乏具有文學價值之作品，但大都爲片斷簡記，疏於佈局。到唐小說之體裁，方變得曲折而有組織，與律詩同爲唐代

文學之特有創作。(註十九)

小說之源流，既已溯得，然其興盛之故，則以南北朝時，佛教大行，因果輪迴之說，震撼人心，文士教徒，或引經史舊聞，以證報應；或言神鬼故實，以明靈驗。如王琰之冥祥記，顏之推之冤魂志，類皆以佛教思想為基礎者。此外以吳均之續齊諧記，則更為轉寫佛經之故事；吳為梁代詩人，詩風清俊，時人號稱吳均體。續齊諧記雖係言神誌怪之書，然其文字亦卓然可觀。其中許彥一篇，述一書生變法之事，極為奇異，段成式在西陽雜俎續集貶誤篇中，證明此故事，原出於佛經，經吳均漢化而寫成者。可知在當時之小說內，一面表現佛教思想，一面採用佛經中之故事，而擴展文學之材料。(註二十)

唐人之文言小說，名為傳奇。及至宋代，則用淺近類似語體之文字，名為話本，又稱平話。元、明之演義，及明清之章回小說，大都名異實同。均淵源於變文，而其內容性質，不離佛教文學之窠臼也。

第三節 藝術

佛教之傳入，影響及於漢土文化，不獨於文學為然；即於藝術，亦起多少變化，簡畧言之，約有繪畫、印刷、雕塑、建築四者，茲分述之。

甲 繪畫

漢土之於繪畫，起源甚早，由近代發現之古代遺物，知商代已有繪畫；但多為壁畫，常隨宮室傾圮而毀滅，因此周秦遺畫，極少流傳。漢代亦多壁畫，且有繪於器物上者。及至魏晉，繪畫開始發達，繪於絹或紙上者也漸多。三國時，吳曹不興以畫名，東晉顧愷之，為曹再傳弟子，善繪仕女，於畫史極有地位，有三絕之稱。南北朝時代，佛教大興，印度西域之畫法，亦於此時隨佛教傳入漢土。彼方之畫法，著重明暗暈染，遂使中唐繪畫之技巧，盡變前期精細之習氣，而為渾健之風格；且以佛像畫，也隨之而興盛。(註廿一)

蕭梁張僧繇信奉佛教，仕於崇飾佛寺之梁武帝，以凸凹深淺之法，為一乘寺等之壁畫，觀其一生所繪，朝衣野服，奇形異貌，發揮千變萬化之精技，顯然受天竺之影響，曹顛而後，南朝屈指第一人。北朝曹仲達，僧吉底俱，僧摩羅菩提，僧伽佛陀，大尉遲及曇摩拙叉諸人，所作畫，皆有西域風味。是時流寓長安之西域畫家，復有康薩陀、尉遲乙僧諸人，所畫外國鬼神，奇異形狀，為漢土所罕聞。而畫聖吳道子，其人物畫，亦受凸凹畫派之陶冶。及宋李公麟亦善畫佛像，近吳道子，著名於時。(註廿二)

乙 印刷

秦漢時僅有勒石，繼而揚碑流傳，此祇為印刷之濫觴。至隋開皇十三年，文帝敕廢經遺經，悉令雕撰，是為雕板印書之始，然此猶限於佛教經像。至唐，始及於字書，及名人詩文集。下逮五代，始以刊刻經部，及其他各書；至宋仁宗時畢昇，始作活字版，神速輕便，時稱妙法。後世輾轉，傳之於西洋。是印刷之術，肇於隋，行於唐，擴於五代，而精於宋，流傳於外邦，(註廿三)發達於現代，然追源溯始，於佛教實有頗大之影響焉。

丙 雕塑

魏晉南北朝時代，佛教大興，為使丈六金身，便於瞻仰膜拜，則造像尚焉。於是雕塑之藝術，日益精湛；如劉宋元嘉時，戴顛所造丈八，丈六之佛像銅像。蕭齊文惠太子於棲霞山千佛洞所督造摩崖佛像。北魏文成帝時，釋曇曜在大同雲岡堡所鑿石窟諸摩崖佛像。孝文帝時，河南伊闕龍門山所鑿古陽洞諸摩崖佛像。及北齊時，山西太原龍山所鑿石窟摩崖佛像；是其例也。類皆氣魄弘偉，意象含蓄，絕無後世頹廢之氣。復次如江蘇丹陽縣所存南朝齊梁二代諸帝陵之石獸，(或稱為麒麟。)南京甘家巷梁安成康王蕭秀墓前之石獸，類皆作風殊異，頭高而仰，胸突而張，前身傳二翅膀，雖其形制，與東漢南陽等地墓前石獸相仿，然雄渾含蓄，大有過之，可見佛教大興而後，所引起之變化也。

楊隋一代，佛教造像，尤見盛行，文帝仁壽末年，凡造金銀檀香夾苧牙石等像，大小十萬六千餘尊，並修治舊像一百五十萬八千餘尊。唐興而雕塑之風，比隋為更盛，工匠之著者，有宋法智、韓伯通、王溫諸人，法智嘗與王玄策同往天竺，善塑像，兼能繪畫；伯通則善鑄像；王溫則為裝鑲妙手。而其最傑出者，則為楊惠之神塑，其較精之作品，直可與吳道子壁畫，爭一日之短長。至今江蘇吳縣之保聖寺、陝西藍田縣之水陸菴，尚存楊氏作品，蓋亦人間鴻寶矣。(廿四)雕塑於此，歎觀止焉。

丁 建築

版築記於載籍，實肇始於傅巖，然土階茅茨，似無足錄。迨秦阿房宮之蜂房水渦，漢建章宮之千門萬戶，既完且美，富麗堂皇，蕙以加矣。然自佛教東來以後，其形式風格不無因之而大有變更；如梵刹伽藍，其富麗莊嚴，別具一格。常見之牌樓，堂皇高聳，亦皆仿自天竺。又如南京花林村梁蕭景墓前之石闕，闕身皆作凹形瓜稜紋，與漢代石柱之編竹形紋者不類，說者謂為實受印度作風之影響。然在漢土美術建築史上，不無相當地位，如斯藝術，大都是隨佛教而來者。

第四節 其他

佛教東來，對於漢土文化之影響，不獨理學、文學、藝術爲然，即於地理學，古代地圖，始於戰國，地志始於西漢，皆由畧具雛型，漸趨完備，然祇於史記、漢書等附帶述及，尙無撰著專書。東晉僧慧遠，始著廬山記畧。其後不少僧侶長途跋涉，遠赴天竺求學，其親身經歷，便是最好之地理書，如釋法顯之佛國記，釋道安之西域志。及至唐代玄奘之大唐西域記，義淨之大唐西行求法高僧傳，與南海寄歸傳，至今已成爲後世研究唐代國際交通之重要資料，且於當時對地理知識大有助益。其後因版圖擴張，佛教流行，地理學大爲發達。定州府三年一造地圖。域外國家，則由鴻臚寺派官訊問各國使臣僑民，記錄其山川風俗，然後製圖奏上。高宗時，許敬宗撰西域圖志，詳載風物產，凡六十卷。德宗時宰相賈耽，尤精地理學，所繪地圖甚多，但多失傳。所製海內華夷圖，廣三丈，長三丈三尺，率以一寸折成百里。他又作古今郡國縣道四夷述，亦已亡佚，但從其他史籍，尙可窺見其書一部分內容，至今仍是有關唐代對外交通之珍貴資料。此外，憲宗時李吉甫會撰元和郡縣圖志四十卷，圖已佚失，但志至今猶存。

唐代天文學與數學，均受天竺影響，而爲之媒介者，仍是佛教徒。宗教與天文有密切關係，天文又與數學不可分，因此不少此類書籍，隨著佛教輸入漢土。唐代會屢次改易曆法，開元時，僧一行作大衍曆，最稱精密。醫學也隨著佛教而輸入，其中最爲漢土人士所讚許之眼科醫學。一身兼八宗祖師之龍樹菩薩，也擅長眼科醫學，並著有醫論，流傳漢地。此外如催眠術，按摩法，長生術等，亦都是天竺傳入，且有不少醫籍，由佛教徒攜帶東來，譯爲漢文。（註廿五）

隋唐以來之西域聲樂，大率皆與舞蹈相附，唐代舞工，據段安節樂府雜錄所記，有健舞、軟舞、字舞、花舞、馬舞諸目。然健舞之曲如胡旋、胡騰、柘枝三種，據文籍所記，固確出西域。軟舞中之蘇合香曲，則原出天竺。要之隋唐樂舞，多數受佛教盛行隨而傳入之影響，乃無可疑義者也。（註廿六）

- (註一) (註七) 參看馮友蘭中國哲學史
- (註二) 參看趙翼二十二史劄記
- (註三) 參看錢穆國史大綱
- (註四) (註六) (註十三) (註十九) (註二十) (註廿一) (註廿二)
- (註五) (註九) (註十六) (註十七) (註十八) 參看中華書局中國文學發達史
- (註八) 參看王文成公全書傳習錄下

- (註十) 參看清華學報四聲三問
- (註十一) 參看董同龢中國語音史第四章
- (註十二) 參看金兆豐中國通史
- (註十四) (十五) 參看梁啟超中國歷史研究法
- (註廿二) (註廿三) (註廿四) (註廿六) 參看羅香林中國通史

第四章 結論

漢土之於外來文物，多經吸收、融和、光大三期，寔假更遠勝於所從來處，所謂出藍勝藍；類皆善用彼長，補己之短，旋而運用固有深厚之文化根基，使之改良而同化。即以佛教文化而論，如張起鈞、吳怡著之中國哲學史話云：「玄奘大師在佛學上的造就，固然精闕，然而我們對於他的認識，却不限於此。因爲他不僅在佛學思想上，是一座高峯，同時在整個中國文化上，也是一顆光照萬代的巨星。……此一轉變，轉變了整個的佛教思想史，因爲自此以後，不再是印度僧徒，到中國來傳道，而是舉世的人們，都向中國學習大乘佛法了。到如今佛教發源地的印度，已沒有了大乘佛徒，而在中國却蔚爲大觀。這種全盤接收了外來文化，而又能出藍勝藍，實在是歷史上少見的奇蹟，而此一奇蹟的轉捩點，就是玄奘。」（錄自第十六章溝通中印的聖僧——玄奘）

憶自一九五九年，予從印度，禮謁達賴喇嘛，承事 敦珠上師，且備朝聖地；周諮博訪，不獨大乘闡教，即佛教亦復不多。甚至如僧伽藍（註一）窣堵波（註二）亦不易覓，祇於鹿野苑，有中華佛寺，菩提伽耶，有大覺塔；此皆漢土僧侶仿照天竺傳來之形式修建，印度人呼之爲中華廟宇，習非成是，不以爲奇。蓋在印度全國境內，除西藏廟塔，另有款式而外，若依唐代隨佛教傳入之式樣者，祇此二處，求之印人，則無有也。故於朝聖之暇，擬對以前東來所影響之文化，作實地之訪尋，竟無所得。相信若干年後，如此文化，反須從漢土求之矣。

然自海禁大開，歐美之風東漸，漢土人士，由輕外、而排外、轉而媚外。時至今日，莘莘學子，缺乏吸收、融和、光大之精神，祇知唯舶來是尙，其甚者竟以明月唯巴黎之圓，清風祇美國之爽，已無「唯土物愛」之觀念，抑且數典多忘，有愧前人多矣！有志之士，其將以玄奘大師爲榜樣，發揚漢土之幽光，是誠馨香以祝者焉。

- (註一) 僧伽藍者，梵語也，英譯爲 *stupa* 義即寺廟。
- (註二) 窣堵波者，或作率都婆，梵語也。英譯爲 *Stupa* 義即塔也。前有以浮圖爲塔，至有七級浮圖之誤。蓋浮圖梵語，在英譯則爲 *Buddha*，義即佛也，故英譯佛教爲 *Buddhism*。而漢譯浮圖，且有作佛陀、浮屠、浮陀、勃伽……等多種不同名字，更有譯作浮塔，故有此誤。窣堵波者，係自釋迦佛圓寂後，八王分得舍利，鄭重珍藏之處，必須高於人居，乃建塔以供養之。

民初慧明法師開示錄

(二) 奉法做修與真修

諸同學。禪密兼修。有假修真修之分。而真修中。又有決心與有恆之不易。須知學佛容易修行難。假修容易真修難。真修容易決心難。決心容易有恆難。學佛人。凡修到中途退悔者。皆因不是決心真修。或決心而無恆。若立願真修。又具決心。且能有恆。決不會退。今方便分此四種意義。略說明之。

云何假修。我等色身。本來是假。為求真故。於是有修。故云以假修真。能捨假。方能得真。若處處在假我上著相。不在真我上用功。是名假修。一切法門。皆起源於心。心即真我。離心外求。即不相應。亦名假修。心地法門。教人打坐。便是修心。教人持咒。即是攝心。如上座時。身坐而心不坐。持咒時。口持而心不持。亦名假修。禪密兼修。以心地無非為戒本。以利他無我為正行。真修此法者。即是行菩薩道。若僅知打坐。專圖自了。甚至嬌誑妬嫉。動生煩惱。即與本法不相應。亦是假修。

云何真修。一切時中。一切處所。對一切事物。不着相。亦不離相。在上座時。身心俱坐。持咒時。心口同持。身心打成一片。且本利他無我之旨。發大慈悲之心。起宏法利生之行。苦口婆心。勸人諸惡莫作。眾善奉行。自己更須心行不二。始終如一。乃為真修。如此真修。并非難事。所以不能實行者。只緣未下決心。易被外境所轉耳。

云何決心。即放下一切。一門深入。勇猛精進之意。佛法根本。是為了脫生死。普度眾生。何等重大。何等艱難。若不立下決心。豈能倖致。釋迦佛以皇太子之尊榮。正當青年有為之時。因見生老病死苦。便能悟假趣真。徹展王位。遍訪名師。五載。雪山苦行六年。其決心為何如乎。二祖慧可。趨謁達摩。初祖時。終宵立雪。而初祖面壁不顧。反呵斥曰。諸佛無上妙道。曠劫精勤。難行能行。難忍能忍。尚不得至。豈微勞小効。而輒求大法。二祖聞誨。以刀斷臂。其決心又何如乎。大家思量。思量。初祖原為授法。二祖而來。東土。

泛海三載。面壁九年。迨二祖千里來謁。何以始則不顧。更加呵斥。及見斷臂。示志。方許入門。此即驗其有無決心耳。大家修此法門。即應以我佛我祖之決心為決心。況我等今生學佛。以有因緣。故得聞無上心地法門。既不必出家為僧。又無雪山斷臂之苦。若再不下決心。豈非自甘暴棄。

云何有恆。即始終如一。百折不回之意。學佛人。已經決心。立願精進。或為時不久。而精神渙散。或遭遇逆境。而疑慮叢生。遂生差別。此何以故。病在無恆。無恆則百事無成。何況學佛。雖有一時之決心。仍與未決心等。當知學佛成道。非九苦九難。不得究竟。如逆水行舟。不進則退。偶一鬆放。前功盡棄。所以決心真修之後。必須全無間斷。一往直前。虛空可壞。願力不移。自然垢淨光明。水清月現。然則有恆無恆。究從何起。是在發心之至誠與否耳。凡決心而無恆者。乃由一念衝動。非出至誠。若發心出自至誠。則確有定見。斷不至半途而廢。所謂至誠無息。不息則久。久即有恆。有恆自能見性。若不能決心。有恆者。皆因無始以來。業力所障。故應虔誠加誦金剛經。心經。以作加行。此兩部經。均是實相般若。感應特殊。不僅能消無始夙業。且能增長福慧。若持之有恆。即可明心見性。

禪是諸佛心。傳密是諸佛心印。禪密兼修。確是無上法門。難逢難遇。要具無上之決心。至誠之行願。方可深入。有傾財盡命的勇氣。堅苦卓絕之精神。纔有明心見性的希望。蓋大捨大得。不捨不得。故也。現在末法時候。菩薩雖乘願而來。亦有隔陰之迷。如不速覺。覺悟。恐與眾生一同墮落。豈不危險。大家發心精進者。固然甚多。間斷無恆者。亦所不免。旋進旋退。終歸自誤。昔時佛恐比丘懈怠。無恆。有一警示之法。即教比丘。若生厭怠時。自摩其頭。摩頭即感覺到落髮為僧。為的是了生死。既想到了生死。雖千辛萬苦。粉身碎骨。亦所不辭。自然精進心起。厭怠心退。大家在家修行。雖不能摩頭自警。但憶親長故舊。或老或少。死去很多。并默想其臨死痛苦情。

西藏密宗之法會。度亡

超度法，本為西藏密宗所獨有之度亡大法，且公認以紅教（賽瑪巴）所修者最為殊勝。——藏密修超度法時，黃教以修時輪金剛為主；白教以修勝樂金剛為主；紅教則以修金剛薩埵為主。（此處所云「金剛」一詞，並不與顯教護法金剛同義，而為藏密所奉諸佛名號）。

有清一代，皇室崇信藏密，且最尊奉黃教。雍正並將其太子宮捨作雍和宮，獻為密宗道場，以奉養黃教喇嘛。但每年修超度法時，必厚禮敬迎紅教喇嘛主持法會，依紅教儀軌修法。

在漢土，因藏密傳入為時較短，故一般人多以為藏密之超度法，與顯教僧伽所作之焰口法事相同，其實二者實有不共之義。

焰口一詞，本於佛說焰口餓鬼經。餓鬼為六道中之一道，腹大如瓠瓢，口小如針鼻，食物到口輒變為火焰，故曰焰口。釋迦為救度餓鬼故，乃說咒以熄滅其火焰，使餓鬼得食，此為顯教焰口法事所據之義。故法事所度者為餓鬼而已，倘亡者不墮餓鬼道，則法事之義不具。

藏密超度法，所修者為三身成就之法，亡者生天，非天、人、及墮地獄，餓鬼，畜生等六道，均非究竟，法事主要為度亡者成佛，使之永不輪迴。故所度之範圍既廣，所攝之意義亦大。

何謂三身成就之法？

本藏密無上瑜伽密之說，經一級灌頂，可成化身佛；經二級三級灌頂，可成報身佛；經四級灌頂，可成法身佛。超度法乃報身法範圍，所謂中陰身成就之法。

如何是中陰身？

俗說鬼魂，即與中陰身所攝之義相若。具體而言，指死此生彼中間階段所受之陰形。即已脫離前身，未輪迴至後身間之一段歷程。譬如今生是人，次生入天道，在離人世後，而未成人時，中間一段飄蕩蕩蕩，蒙蒙昧昧的神識，非人類肉眼所可見，此即為中陰身，新譯作中有身。俗說投胎，轉輪，所投所轉者，即是此身。而超度法所度，亦是此身。

釋迦住世，為一大事因緣。何為大事因緣？即有感於生死事大，無常迅速，死此生彼，死死生生，輪迴不絕。故慨嘆眾生沉淪六道之苦，而思有以救度之，乃以生脫死之法門開示，故曰人身難得，佛法難聞。後人復有「此身不向今生度，更向何生度此身」之警語。

正以人身在世時，以業力故，未必能獲解脫，有重墮輪迴之厄，故佛法乃有救度中陰身之法事。蓋欲亡者，即使此生死去，仍能於未輪迴前，得往生諸佛刹土之機會。佛願慈悲，可謂無微不至矣。

密宗之「中陰身救度法」（或譯「中有身開度法」），本屬二級秘密灌頂之密法，向不公開。因宗喀巴大士謂眾生福薄，多未能即生成就，故期眾生於中陰身時可獲解脫，有中陰身成佛之說。後有伊雲斯溫慈據藏文法本英譯，張蓮善提居士又由英譯本翻譯成漢文，此法乃於漢土公開流傳。其救度亡魂之法，多取材於紅教，紅教修法儀軌，則盡在教珠寶波車所著「大幻化網」一書，此書業由劉銳之上師譯成漢文流傳，且為臺灣修訂中華大藏經會

收入續大藏經中。

今略述紅教修金剛薩埵之超度法：

修法法師，必須先將被超度者及其過去生中之冤敵債主觀想在面前，一併施法超度。所謂超度，乃以我功德力，如來加持力，及以法界力，此三力之加持力而奉行之。

從狹義言，法界二字可作道場解。因道場必有護法護持，故在佛堂修法，較在其他地點為勝。

為亡者修超度法，須先另布一壇，不能與佛同壇。又須製一張超度紙圖，圖中有梵字，為亡者識之所依；上有寶幢，表示亡者身住所依；圖右有帶葉之竹樹，為亡者手持所依；有一圓鏡，為亡者心（意）所依；圖下有蓮座，為亡者坐（身）所依；空白處填亡者姓名，表亡者語所依。

入佛壇修法之上師，親自身成本尊金剛薩埵。曾受二級灌頂弟子，始許可入壇同修。先念百字明若干遍，加念除三惡趣咒。念咒後，以平日修法加持之白芥子及沙，撒在超度紙圖上，用以替亡者清除魔障，如此施為已，始入超度壇修法。修法程序如次：

- (一) 洒淨：觀想忿怒母入寶瓶，以寶瓶淨水洒淨。
- (二) 觀空
- (三) 觀空性中，有一「八葉蓮花」。
- (四) 召亡者識，入此蓮花座上之梵字中。不論亡者在四生三界，均可勾召而使得超度。
- (五) 為亡者消除罪業。因造業為受執之主因。所謂「萬般帶不去，只有業隨身」，不仗法力，業障不能解脫。
- (六) 為亡者驅魔。
- (七) 觀想五方佛及佛母，住亡者頂上為其加

持，引導其神識勿取後有身。此時五方佛父母流出甘露，爲亡者除業增福。

(八) 繼念除三惡趣咒，並撒白芥子及沙，以除亡者身外之魔障。

(九) 此時，亡者多生之業種子尙未能淨盡，仍有俟機起現行，而重入三途惡趣之可能，法師乃爲其除去六趣種子。

(十) 法師觀自身成金剛薩埵本尊，爲亡者清淨身語意三業。並念六道成佛眞言，使亡者得以成佛。

(十一) 繼獻香花供品，手結燈印，香印，花印，鉢印。所陳設之篋箸，加持成爲一火一水，變起虛空藏，請其受用。

(十二) 最後，教亡者回向，持身、語、意三業，供養於佛。

於亡者壇前如此施法已，結壇時乃將亡者識送上色究竟天。亡者靈識之清淨部份既已遣送，所餘之惡濁部份（即超度紙圖）遂觀想以智慧火無餘燒盡。超度法至此遂告功德圓滿。本會農曆每月最後一星期六晚上即依上述儀軌修此超度法。

西藏修此金剛薩埵之度亡法，有修四十九日，有修七日，甚至祇修一日。滿清宮庭修超度法，則依紅教制度，加持若干陀羅尼經被，法會圓滿，用以頒賜二品以上官員，受賜者輒引爲殊榮。

此被製作，亦悉依紅教規定，爲當人臨命終時蓋用，可因加持力而獲超度。被之中央爲一藍色金剛五股杵。旁書身、語、意三金剛種子字，五方佛父母種子字及各種藏文咒字，如金剛薩埵咒，六道成佛眞言，密宗四灌之大圓滿成就咒等。於書寫各咒字時，須口誦百字明，因此被即主要藉百字明力以加持亡者，令其解脫。倘不如法製作，則效用全失矣。

(上接第24頁)

狀同時警覺我身不久亦當如是。自然能下決心。自然有恆了。所以云佛者覺也。覺了即佛。覺於何等。覺一切世法如幻。覺生老病死可怕。覺自身種種煩惱痛苦。畢竟難免乃至世法上一切成敗興亡。皆如夢幻泡影。都是促我等覺悟的對象。苟能時時借鏡。到處都可覺悟。何患不能有恆。諸同學。禪宗現在正是迴光返照的時候。而禪密兼修。也是有時間性的。花只一開月難再圓。切勿錯過此生機會。六字大明。功德無量。已詳載大乘莊嚴寶王經中。大家若能決心眞修。恆久不變。自有不可思議之受用。同學中曾得不可思議之感應者甚多。須知此等感應。即是諸佛加被。譬如老年父母。僅一獨子。忽然迷失。久無音信。一旦從外歸家。如何不歡躍愛護。然此父母所以愛護逃歸之子者。非僅爲其一身有所依怙。蓋喜有人繼承家業。傳嗣接代。諸佛菩薩。對眞修人慈悲愛護。亦復如是。但眞修人。應當負荷如來家業。宏揚正法。化度衆生。然化度衆生。首在功德。自己功德不夠。眷屬尙不能化度。何能化度其他。故儒家云。其家不可教。而能教人者無之。何謂功德。心地無非是功。利他無我是德。心正是功。行正是德。六度萬行。是大功德。達摩初祖所謂淨智圓妙。體自空寂。是真功德。此等功德。本非容易。然吾人果能眞修。既具決心。而又有恆。大雄無畏。慈悲無我。視一切衆生。皆未來諸佛。現在活佛。或往劫父母。則我欲仁。斯仁至矣。又何難哉。

閱讀全集問題復函

劉鏡之

在喜居士慧鑑：五月十四日大函，閱悉一切。密宗典籍，如屬第一級灌頂之儀軌，第二級灌頂之六法及第三級灌頂之雙運法，未經皈依，受法灌頂，不獨不能依之修持，抑且不能閱讀。本人所編印所有各期之金剛乘全集，均避免將上列各種編入，詳細請閱第五期刊便知，故即使非佛教徒，亦可閱讀，但必存心恭敬，勿自墮謗法之罪爲要。

卑嗎那密渣

一、卑嗎那密渣傳下嗎哈約噶修部之「功德」

教傳

教主卑嗎那密渣，傳下功德「寶生佛族」金剛甘露八部之教傳。出生於印度西方之象林，對五明甚爲通達，且向許多持經大德，聞大小乘之經藏，因此成爲學者。復從教主「畢達咕兮」等許多大金剛持，聞所有之續部，依之修持，得大手印成就；而於「大幻化網」，尤爲勝解。其著作有「燈光心要之解釋、上師除障法、及支分解釋、八十部集解、開智慧論、三明、手印靜慮、護摩會供、焚尸事業、布壇次序、簡略解釋」等論。

二、卑嗎那密渣得「阿的約噶」之傳承

印度西方南布港有家長「德敦果羅」，妻「德寧些利」其子卑嗎那密渣；及東方「嘉瑪詩利」城市，有戌陀羅族「史華喇巴」，妻「紀惠生晶瑪」，其子「移喜度」。一日，金剛薩埵顯現，對彼二人曰：「吾子二人，五百生都是班知達身，雖受用佛法，但以前未得果，現在仍不得果，如欲在此一世之人身，將此有漏蘊身體，轉變成佛，可到中國菩提樹寺。」作如是之授記。

卑嗎那密渣託鉢而至中國，見到「詩列星哈」，於二十年內得到耳傳全部內外密教誨之傳授，但於經續卻未得之。卑嗎便滿意回

到印度，見渣那宿渣（即移喜度），告以到中國後受法情況。

渣那非常精進，亦到中國求法；在施珍大尸陀林，見到詩列教主，一住三年，親近承事，常令上師歡喜，且將黃金曼達，獻呈上師，求受教誨。於九年當中，所有耳傳教誨，甚至經續，均已獲得，乃甚滿意，準備回去。教主問以是否滿意？乃對曰然。教主說：上師尚有許多未曾傳你。他遂再求最深教誨，教主乃爲之灌頂，將外類有戲論之全部灌頂，及無上密類之口訣，於三年中，一切傳之。渣那請示是否須要修行？上師以尚有無戲論之灌頂，亦當傳授。遂在果沙那山頂，作無戲論之灌頂；繼續將極無戲論之灌頂，全部付與。十六年中，他依之修行，教主特別用各種行爲，以作模範。時有利育國王，迎請渣那返國供養，他剛到利育七日，忽聽見極大聲音及預兆，看見詩列教主坐天空上，因此知道教主涅槃，於是痛哭，發出悲苦之聲音，教主乃將遺囑降下，付其手上。遺囑內說：秘密心要口訣與經續，皆在吉祥座門柱子裏，爾欲取出，應到班星尸陀林去；作如此之授記。渣那乃將所有秘密經續取出，帶到印度班星尸陀林，向世間及出世間空行與空行母，轉密心要法輪，並在此地傳授。

是時，卑嗎那密渣正在修行，有一空行告之曰：「嗟！具福德者，如欲得比以前更深之心要教誨，便應到班星大尸陀林去。」如是授記。他乃往謁渣那宿渣求授最深教誨，教主示以各種神變。如

是有戲論及無戲論之灌頂，均傳授之；並偕之到蘭遮山頂，將最極無戲論全部灌頂，皆付與焉，因此他便全部領悟。

卑嗎鼻尖有白顏色「阿」字，凌空嵌成，如欲墮狀。及渣那傳以極無戲論之灌頂，能證赤裸裸之空性；關於大圓滿類之灌頂，教誨及經續，均傳付之；十年當中，已斷疑焉。其後渣那之身體，化成光蘊圓寂，卑嗎大哭發出幾聲痛苦之聲音，渣那便在空中顯現身軀，並將五寶莊嚴之寶篋，交其手中，傳下涅槃以後之口訣，因此便得「語不增減，義無錯誤」之證量。

後來卑嗎到東方「嘉瑪魯城」，作「星曦生波王」之福田者二十年。又到西方「比雅城」，作「達瑪巴那王」之福田，並在「饒都郎遮大尸林」，對「有毒者」以「禁行」方法傳之。將殊勝密乘經續，繕寫三份：一埋藏於鄔金沙海洲內，一存迦濕彌羅之金洲巖洞裏，一存他所坐之大尸陀林裏，作諸空行之福田。而其自己之大遷清淨身，留在印度聖地頗久，然後前往西藏。

(上接第32頁)

父死於「心臟擴大症」，民國六十四年七月廿三日，養我、育我，恩情最深的祖母死於「老邁症」，民國六十五年十月十八日，扶養我長大，恩重如山的養父，突然死於「腦卒中」（腦中風），民國六十五年十一月廿九日，公公死於「尿毒症」，一年辦兩次喪事，兩年共辦四次喪事，人生還有比這更傷心更傷神的事嗎？兩年中我不知哭掉了多少的眼淚？嚐盡了死別的心酸與痛苦！

五、佛教

人生在世，離不開生、病、老、死、怨憎會、愛別離、求不得、五陰熾盛、憂、悲、哀傷……等身心的苦楚，生活中快樂的感覺和快樂的境遇，是無常的，沒有永恆的，遲早要改變的，它改變的時候，就產生了痛苦、苦惱、不樂，釋迦牟尼佛觀察到輪迴有解脫的可能，苦惱也有窮盡的一天，解脫苦惱的方法是「諸惡莫作，眾善

奉行，自淨其意，是諸佛教」。應該遵守：

(一) 五 戒：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。

(二) 十 善：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不惡口、不兩舌

、不綺語、不貪、不瞋、不愚癡。

(三) 八 正道：正見、正業、正精進、正思維、正命、正語、正念、正定。

(四) 六波羅密：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。

六、大乘和小乘

小乘認為三界如火宅一樣的可怕，輪迴像冤家一樣的可厭，急求解脫，懇切地學習四聖諦（苦、集、滅、道），戒律嚴謹，無意救濟他人，而遷延自己解脫的時日，到生死永盡的時候，入無餘之涅槃，不再示現人間。

大乘認為三界和輪迴可怕，企望求解脫，奉持六波羅密，精進修行，但是同情眾生，抱着大慈大悲的精神，希望別人一樣得到解脫和拯救。

七、密宗

密宗屬於大乘，顯教要經過三大阿僧祇劫才能成佛，密宗可即身成佛，顯教示女身不能成佛，密宗示婦女慧自性，可成佛，而且很重視女性，因此我選擇了密宗。各位兄弟姊妹們，密宗之門永遠為你們而開，有慧的隨時歡迎你們進來。

香港金剛乘學會簡訊

會長李福衡因病辭職，改選副會長郭文添昇任。餘副會長仍由呂榮光、談延祚蟬聯。

金剛乘學人四事省察之要

賴仲奎

甲、緣起

密乘行者得具德上師之殊勝灌頂及授以心要口訣，依教奉行，精進不懈，能即身成就；惟無有覺受，或障礙現前者，則當善自省察——戒行是否清淨？發心是否廣大？知見是否正確？福德法幢劉銳之上師嘗開示云：「省察之事有四：一者嚴守戒律、二者發出離心、三者發菩提心、四者具空性見。」茲依所示為文，述其原由，使知所從焉。

乙、省察

一、嚴守戒律

金剛乘學會戒本 敦珠甯波車賜序云：「灌頂為受持金剛乘密法之階梯，故能使受者獲終身解脫。……故學人必先如法接受灌頂，繼之必須澈底嚴守戒律，最後，尤須將灌頂心要付之於實踐。……唯無論如何，澈底及誠實之自我檢查，一己究能嚴守戒律否，實至為重要。」復次 福德法幢上師開示云：「戒為三學之首，萬行之基，無戒則不能超惡趣，更不能成法身，戒之重要有如此者。」由是當知戒為入道之初基、一切功德之所依，是以持戒清淨便為解脫之勝因，因戒而得定、慧；故 釋尊臨涅槃時，猶諄諄有「以戒為師」之訓。蓋其具有持身處眾，及增進道業之殊勝作用。試觀優婆塞尊者承 釋尊教誡，持戒執身，身得自在，次第執心，心得通達，然後身心一切通利，而圓滿菩提正覺。無上密乘，成就甚速，能使行者即身成佛，故其戒律嚴格周密，依行者所受各級灌頂次第圓滿及成熟程度，分別授以各種戒律；若四皈依者，受持「

十善」（五戒為消極之防止惡行，十善為積極之奉行善法）；若瓶灌者，再受「菩薩戒」及「十四根本墮」；若密灌者，增受「八支粗罪」及「五方佛三昧耶戒」；若智灌者，再增受「根本與支分三昧耶戒」；甚者，並依所修本尊法，而另有秘密三昧耶戒，故 敦珠甯波車云：「三昧耶戒，實為灌頂之中心基石。」是以「嚴守戒律」，為日常省察之第一要件。

二、發出離心

緣何發出離心，謂行者厭娑婆苦，欣涅槃樂，志求出離，解脫生死。大幻化網導引法云：「若求得解脫真實法者，當捨一切現世愛著，如棄唾塵，背捨故鄉，遠離人境。病既喜，死亦安，而事修行。」即為勸發出離心，而細析發出離心，殆有二義：一者離欲，二者離俗。所謂離欲者，行者由觀無常，知人身易失，唯見是苦，縱有所樂，相較而得，縱有所得，復恐失之，究非真實，故不隨愛欲而求世間名、利、財、色，少欲知足，不耽世樂；使不為諸根所牽，而生諸功德，四十二章經云：「愛欲垢盡，道可見矣。」所謂離俗者，行者怖輪迴苦，知黑白業，暇滿難得，擇處清淨，勇猛精進，策勵身心，長遠不息，聞思修行，而生諸禪定智慧功德。佛遺教經云：「欲求寂靜無為安樂，當離憤鬧，獨處閑居。」試觀 釋尊子夜踰城，棄王儲位，苦行六年，降諸魔障，解脫世間愛網，煩惱貪欲淨盡，得到無漏果位。那諾巴尊者於 諦洛巴祖師具有無比之淨信心，恭敬承事，且具有不可思議之苦行難行，經大小死難凡廿四次，而得恆河大手印。密勒日巴尊者受 馬爾巴祖師給予

之八次大痛苦磨折，和無數次之小痛苦磨折，而後灌頂得祕密心要口訣。此皆有堅毅之出離心，乃能忍人所不能忍，行人所不能行，遂得殊勝之成就，故密乘有「生依於法，法依於窮，窮依於死，死依於岩。」句，是以「發出離心」，為日常省察之第二要件。

三、發菩提心

緣何發菩提心，謂行者發出離心，唯厭生死而欣證涅槃，急於出世，但求自身解脫，離苦得樂，則走上聲聞之解脫道，覺行不能圓滿，僅得阿羅漢果；是於發殷切之出離心後，繼之發無上之菩提心，起大悲願行，利眾生而廣集福智，使自他悉皆解脫，行入世利他，拔苦與樂之悲願，走上菩薩之菩提道；如是由因地之悲心進而證得果地之智慧，覺行圓滿，即得無漏果位。發菩提心有二種：一者世俗，二者勝義。所謂世俗菩提心者，復分為願、行二端；願菩提心即觀世間苦，悲愍眾生，發廣大願，盡未來際，上求佛道，下化眾生。行菩提心即發悲願後，實行六度及諸善法，遠離眾惡，利益有情，成熟佛法。所謂勝義菩提心者，依願行菩提，廣集福智，上上升進，悟無生忍，證真如相，入如來地。發菩提心，具云發阿耨多羅三藐三菩提心，簡稱發心；阿耨多羅三藐三菩提，義為無上正等正覺；發菩提心論云：「若人求佛慧，通達菩提心，父母所生身，速證大覺位。」發世俗菩提心，由大悲願行，隨順解脫，而證真如，開如來慧，悉由世俗菩提心而進勝義菩提心，發勝義菩提心，依大幻化網導引法云：「發心之心自性離生、滅、住、緣、來、去、平等安立。」即觀照開發生佛平等，本自具足之如來智慧，華嚴經云：「證得如來智慧，利益安樂一切眾生。」成佛原為利益眾生，即是大悲願行，是故勝義菩提心能攝世俗菩提心。發菩提心，由大悲願行，實行六度及諸善法，悟諸法空性，平等安立，並成熟一切眾生，利益安樂之，能將菩提心融會於生活之中，達到圓融無礙，即為佛之境界；是以「發菩提心」，為日常省察之第三要件。

四、具空性見

釋尊志求出離，解脫生死，由自身出發，觀察生死輪迴之相；成道覺悟之真理，即情器世間均為內因外緣湊合而成，眾緣和合即生，眾緣分散則滅，生生滅滅，相續無窮，並無永恆不變真實之自體；乃一切諸法，緣生而存，展轉相依，非有而有，幻相不實，有即非有，當體是空，故應從緣生因果中了解緣生之「相有」，依以通達緣生之「性空」，莫認四大假合之身、六塵緣影之心，以及山河大地皆為真實，而證「空性」。凡夫濫計五蘊為我，執我有實自性，強立主宰以引生煩惱，造種種業，釋尊欲破此計，為說五蘊無我之理，觀人為五蘊之假和合，為因緣所生而無真實之自體，小乘悟之入於無我之理，謂之「人我空」。然小乘之人未達法空之理，計五蘊之法實，執法有實自性，而不免於一切之所知障，釋尊為說五蘊之自性皆空，觀色心等諸法，為因緣所生之俗法亦無真實之自體，大乘悟之，入於諸法皆空之理，謂之「法我空」。涅槃經云：「佛性者第一義空，第一義空者即是智慧。」若能證得二空，便悟入無生法忍，得本自具足之如來智慧，而能利益安樂一切眾生。金剛乘係以果地覺融因地心之修持法門，修持儀軌即本「空性」，依觀空之次第而成，首觀「人我空」，破人我執、斷煩惱障；次觀「法我空」，破法我執、斷所知障；而後入大手印定證「空性」——先修成本尊身，即妙有之義，然法身如虛空，再觀成真空，復於真空體內，顯現十方一切微塵刹海，轉大法輪。「大手印定」，統真空妙有，攝中道義，為西藏密宗之無上法門；此密乘修持要義，即運用觀想成本尊身，得上師加持已，再觀想而獲證知般若空慧；是以「具空性見」，為日常省察之第四要件。

丙、回向

願諸見聞者 皈信三學圓 即身得成就

同至鄔金剎 辛酉年仲冬黑月稿成

附記：

「賓瑪巴昆盧遮那佛七支坐與密乘儀軌配合修持之次序」乙稿，經呈福德法幢上師紺目，開示云：「密乘儀軌及口訣，應祕密不可公開。」並舉「金剛乘」季刊第五期「金剛乘全集出版啓事」乙文——密法之應祕密者：一為儀軌、二為戒律、三為脈氣點之修持、四為密灌教授，而詳示之；另囑據前稿作此文。

節錄印度佛教史之神通(四)

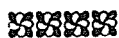
劉銳之

渣巴阿羅漢開示：以清淨圓滿佛陀之授記所說，如來之舍利精華，應於地上建塔以莊嚴之，以是囑咐。如欲得佛陀之舍利，要從未生怨王所分得之舍利，於王舍城之地下，建大塔以埋藏之，為想得之故，王者與渣巴阿羅漢及民衆集聚來到此處。挖掘地下達三人站立之高，其下鐵輪周圍大火，猛烈熾燃，無從下手，取而不得。當地有一老婦，告以方法，即從此地前往，僅三由旬，向西方去，到達山前，有急流水堵塞之，以圍繞鐵輪而火熄矣。又再挖地有銅版寫云：如來舍利，有一摩揭陀大斗之多，未來之貧乏王者取之，所寫如此，皆可見之。阿育王以好勝之力，認為取此者，不是我也。如是貧乏，乃他人也，掉頭而去。阿羅漢又告之曰：最後挖至僅為七人立高之處，有鐵櫃外內七層，依次開之，中有佛舍利，以前是摩揭陀一大斗，已增至重達六崎（按一崎為二十四兩）。櫃之四邊鑲有寶物，寶光放射至聲所達境，以為供養之物。既見已，如此寶物，若從價值判斷，可知阿育王全國一切之受用，無可比者，王之好勝退矣。於此寶櫃取舍利一大斗，復請如前安住，而埋於鐵輪以安置之。小溪深處，亦任如前流下，火亦如前熾燃，圍繞鐵輪，並以土封蓋其上。以詔頒下於各不同地方諸民衆，使者及一切辦事人員，使知為夜叉大威力之所為。八聖地之塔，於金剛座之間安置，他如北方至盧宇以內，瞻部洲一切地方，具釋尊舍利精華之塔，修建起來，在一日一夜成就八萬四千塔。復次頒詔全境，於一切塔，以燈燒香、花鬘、每天如是以千計供養。而於菩提樹以金、銀、吠琉璃瓶十千，將妙香水及五甘露充滿，以為供養，遠距離處亦以香燈十千，以為供養。如是三月，已迎請六萬羅漢，每日從華氏城上虛空而來，以一切資具供養，學者諸聖者，及各各凡夫僧等在地供養，其後各比丘皆穿絨衣。在此晚上，為見諸塔故，王者與眷屬俱，於大力諸夜叉之肩背上，七日之內，巡視瞻部洲一切依怙之塔，供養排列，超過十倍。及從佛陀及聲聞一切之塔，各各以金之嚴飾以獻，於菩提樹者，以一切寶物作殊勝之嚴飾。第八日白晝

（王者曰：）我之善根，再三再四，許願於此人中之尊，願成爲佛，如是許願。諸民衆集會中，願予隨喜，如是說已。許多民衆，認爲王者之作爲，所作多而得果少。一時所依無上之菩提亦無有，王者之願將難成就，如是說云。（王者說：）假如我之願於此而成，大地於此亦成震動，虛空亦降花雨，如是說已。即見地震動，而花雨降，民衆等於於此，亦信服而作許願。

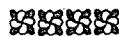
爾時爲待塗抹塔乾事，諸比丘已受三個月供養，塗抹亦乾。各各凡夫僧者甚多，突然到達王者花園受大供養，對坐此行列上座之老比丘，更爲盛大。此老比丘所聞不多，而且笨拙，即一偈亦不能誦；而諸少年比丘之內，有甚多能念誦全藏者。食事過後，諸在下座者問老者曰：王者對你非常敬奉之因，其知之乎？答以不知！諸少年謂此事我等已知，王者現在前來，爲欲聞法，你應以法示之。老比丘如被擊中要害，驚怖不已，曰：我受圓具戒，雖逾六十年，但於偈頌一節亦不知。如果早知此事，如此美食，應讓與其他諸比丘，另尋一說法者，今既食已，應如何辦？想已非常痛苦。爾時有一位園林之神，作如是想：假如國王對此比丘不起信仰，則影響甚大。乃化身到此比丘面前，說：如國王來聞法時，應告之曰：大王，大地連山，亦復變壞，況王者之國家乎？大王應如是想。如是說已。及王者穿金色無縫之衣，爲聞法而至，老比丘如是與之說。王者以具信故，認真如諦以思維，毛竦然豎，且於此義，加以熟思。其後園林之神，復對老比丘說：你於具信所施之物，不可浪費。老比丘遂向阿闍黎請示教誡，專心以修，至三個月，得阿羅漢。往三十三天，集一切山洞之園林，住夏安居。復返至華氏城，在甚多僧衆與民衆聚會之中，王者所施之衣，帶同如意寶樹之妙香而至，一切地方，爲香所遍；其他諸比丘問以故，他將前事說之，皆感驚異。漸次爲王者所聞，以比丘心智殊笨，而成羅漢，可見法之功德；又以自己布施衣緣所生起之故，布施利他之功德，此亦可見。

（待續）



我為什麼皈依密宗

謝璧環



一、生

記得小時候，有一天，對面鄰居突然圍圍了很多人，爲了好奇心的驅使，我也跑去湊熱鬧，看了半天不知道所以然，祇知道有一個老太婆手裏拿著香，一邊對着天拜拜，一邊口中念念有詞，一會兒打開這個抽屜，一會兒打開那個抽屜，好像很焦急，又好像很忙亂，後來聽大人們說，纔知道原來那家鄰居有人正在生小孩，也纔知道原來生小孩那麼地麻煩！

年歲漸長，我已是護理學校二年級的學生，開始一星期兩天要到病房實習，所接觸到的是孕婦、產婦與嬰兒；大部份的孕婦在未生產以前，都是又叫又哭又鬧，產後的婦女爲生產時受傷的痛苦而呻吟。嬰兒在未出生以前，在母體中自在的打「太極拳」，沒有人會管他，而且大人們還笑笑著說：「這小孩，以後一定很頑皮！」離開母體時，經過狹窄的產道，要經過多少的掙扎，纔到這個世間，一到這個世間，第一個見面禮就是「哇」「哇」的哭，如果這個世間不苦，他爲什麼要哭？我呀！我明知這條路是苦的，却偏偏走向這條路，被人生過，也生過兩個人，這也許是要親自體驗，以達到「如人之飲水，冷暖自知」吧！

二、病

談到病，我的「經驗」最豐富不過啦，從小就是一個體弱多病的女孩子，記得小學時，常常頭暈、頭痛、中暑……上課上一半牙齒痛得當場哭起來，然後邊哭邊走路回家，看過醫生仍然照痛不誤！

爲了自己的健康，爲了懂得照顧別人，爲了能有機會爲病人服

務，我毅然決然地就讀於護理助產學校。在護校期間學了不少護理常識，「病」，仍然跟我結了不解之緣，護校畢業到醫院服務不到半年，「口腔癌」病症突然發作，還好發現得早，治療得好，再加上諸佛菩薩及神靈的保佑（住院期間，養父爲我到處求佛祈神），很快地痊癒而出院，出院時臉部竟然看不出有照過鈷60的痕跡（大部份照過鈷60的部位，皮膚會呈咖啡色，且有脫皮的現象）。民國六十七年十二月下旬，腹脹如鼓，一吃東西就吐，一解大便時却拉出一大堆血，醫師認爲我得了「腸阻塞」症，且有「腸癌」的現象，必須施行「大腸截除術」及「肛門造漏術」（人工肛門），我的天！過著「肛門造漏術」的人生多沒意思啊！我的養父已回「老家」，不能再替我求佛祈神了，怎麼辦？！我生家的二姊突然出面爲我奔走，我終於又平安無事的出院，沒有施行「大腸截除術」，也沒有施行「肛門造漏術」。

三、老

花開花謝，青春易逝，偶而拿出相簿欣賞、回味、比較，發現現在的我，跟初中時代的我差多了！初中時代有一對大大的眼睛，鼓鼓的雙頰，永遠是白裏透紅，皮膚是那麼地潔白細嫩，臉上找不出一絲皺紋，現在跟初中時代比起來，不一樣就是不一樣啊！再想想以後的老態龍鍾，滿臉的皺紋，心裏未免已有了「老苦」的恐懼感。

四、死

在醫院實習和服務期間，常常目睹病人垂死之前掙扎的痛苦狀態，死亡之後病人家屬的痛苦情形。民國六十四年五月廿三日，生

本會法訊

鍾棟湘

本年三月卅日靜坐班結束之後，聽衆於當晚或來函請求登記皈依，前後達八十多人，按日分批傳授。

月後，受皈依弟子念滿四皈依兩萬遍後，紛紛請求灌頂，經考核，由弘法組安排於五月二日傳授蓮花生大士灌頂，旋即開示即身成佛無上密法儀軌，皆歡喜讚歎而去。同時，前曾受過瓶灌數年之弟子，由於發心嚴戒精進，亦得准傳密灌，計有八人。而以前已受二級灌之弟子，則接受一髮母、也火拉、金剛善等三護法之灌頂。

五月九日，是普巴金剛灌頂之好日子，以前曾經參加過除習氣之法要傳授，已經念滿百字明二萬遍及普巴金剛咒廿萬遍之同學，前來接受灌頂者，計有王麗東、林崇安、鍾棟湘、王仁祿、路梅英、李銘國、賴仲奎、王昌齡、謝璧環、彭吉勝、蕭慶秋、林天增、莊金沛、林坤旺、張廖貴斌、葉娟美、林永福、薛樹榮、林銘銘、陳祈忻、楊顏賓、高志中、林玉娟、林文生、王俊雄、陳建夫、陳光華、彭晃晉、謝勇文、何美蘭、蔡作豪、蔡影輝、黃文淵、郭安男、楊育芳、張安吉、張再福等，共三十七人。

劉上師於五月十二日專程飛返香港，為香港金剛乘學會同學講解普巴金剛儀軌及閉關訣要。並開示大幻化網導引法，聞已圓滿。

近日不少金剛乘季刊讀者來函，詢問皈依條件及有關各節，簡答如下：凡欲皈依之弟子，先需來信請求，於指定日期到達本會，接受四皈依，不須任何供養，但必須念滿四皈依兩萬遍，並須遵守金剛乘學會四原則——發菩提心、正見正知、嚴守戒律、精進修持，始得請求灌頂，經核准後，則由弘法組安排日期、時間、地址通知前來接受灌頂。

本會同人欲求任何灌頂，需先來函臺北郵政五三—八四八信箱，本會弘法組轉呈，核准後安排日期、時間、地址，再行通知。

捐助本刊芳名

出刊前臨期捐助者登下期

國外方面(港幣)

陳英偉捐三〇〇元 施圓捐一六〇元 曾石漢 王兆文各捐一〇〇元 陳榮海捐六〇元 吳民詩 顧國強 劉仰文 王棟儀 王秀彭 麥渭霖各捐五〇元 司徒德良 羅啓安 李明各捐三〇元 過期季刊回郵費三〇元 葉炳強 鍾秉榮各捐二〇元 徐先生 徐燦光各捐一〇元。鍾國寶 宋振湘各捐馬幣拾元 關培芳女士同向周焯然，祈蒙佛慈悲加被，超生極樂蓮邦，見佛聞法，證無生忍 王強武捐五〇元。

台灣方面(台幣)

于紹發捐二二七四元 楊鴻基捐一二〇〇元 隱名氏捐一〇〇〇元 曾美玲捐九〇〇元 張益源捐八五〇元 林振亨捐六〇〇元 游象國 吳周幼 董祖德 林勝雄 盧金龍 黃明玉 徐貴元 辛志賢 謝璧環 洪國瑞 王俊雄各捐五〇〇元 劉秀萍 陳光華各捐四五〇元 洪士良 詹漢卿 魏鈴木 游英傑 尚青山各捐四〇〇元 林崇安 蘇秀杰 何雪霞 陳庚宗 賴榮堂 張世昌 駱玉秀 陳國政 單豪 陳正輝 陳建夫各捐三〇〇元 劉茂雄捐二四〇元 李國棟 李南昌 蔡炎樹 吳榮 陳庚宗 許子賓 劉樊華 蕭武桐 吳姚銘 施皇智 彭吉勝 林哲用 郭庭榮 黃文淵 李徹 莊金沛 陳淑娟 何榮輝 方明銀 薛樹榮 黃秉坤 蔣馥全 曾馨儀 陳林和妹 蔡河源 鄭長林 韓希聖 楊徐安 蕭慶秋各捐二〇〇元 王博仲 林天增 林啓明各捐一五〇元 林亮夫捐一〇八元 楊焜暉 葉明正 黃榮頌 林建東 湯松義 馮際春 吳樂磐 王和惠 傅乾枝 蔡清華 蔡作豪 林永福 陳錦德 彭祿明 郭紀澎 顏慶麟 林銘銘 葉懷壹 王仁祿 路梅英 張丁 唐金源 陳國經 林景煌 賴幸男 李元勝 張山田 林文生 李秋助 洪士良 王昌齡 黃棟林 李銘國 賴麗峯 林明福 張再福 張秀滿 賴仲奎 彭晃晉 邱秀珍 洪敦仁 周玲華 趙崇溪 趙品尊 趙品森 周必興 周焜 周張阿款 周大雄 賴秀玉 蔡建華 陳登全 黃煌文各捐一〇〇元 檀新生捐九〇元 林子卿捐七〇元 張永昌捐六〇元 蔡瑞川 陳祈忻 王振沅 郭安男 林振煌各捐五〇元 周樑生 周楊育芳捐助印工 黃阿明助建佛堂五〇〇元

捐助印金剛乘全集

鍾展民捐三八〇〇元 甯天民捐貳仟元 馮際春捐壹佰元 呂榮光捐壹萬元

- (7) Room temperature should be suitable – It is easy to catch a cold for beginners. It is suitable to use towel to dry your sweat in summer and to use blanket to cover your body in winter and you should add clothes after meditation.
- (8) All activities should be put aside – Daily activities can be roughly categorized into four types: (1) working in order to earn your living; (2) social gathering; (3) hobbies and (4) academic research and knowledge seeking. These activities can affect your meditation, so calm and peace cannot be attained. It is better to finish these activities before you start your meditation. Incomplete work will surely affect your tranquillity and to be interrupted by phone call during meditation is also unsuitable.

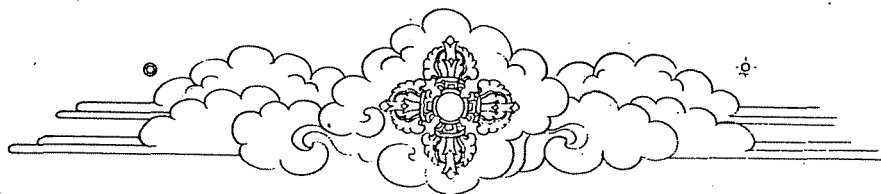
(To be Continued)

After the publication of the tenth issue of our VAJRAYANA QUARTERLY, we have received a lot of letters from our readers that they would like to know more about the visit of His Holiness back in 1972. And since we had already published a book called "The Visit of His Holiness Dudjom Rinpoche to Hong Kong, 1972" by Guru Lau Yui-Che (Ven. Lama Sonam Chokyi Gyaltzan), we would like to ask our readers to refer back to this book. This book is on resale at HK\$18.00 or N.T.\$200.00

The main contents of this book are as follows:

- 1) The Visit of His Holiness Dudjom Rinpoche;
- 2) Preparations for this special occasion;
- 3) Bestowal of precious thankas depicting
the eight manifestations of Guru Rinpoche and his twenty-five disciples;
- 4) Bestowal of precious ritual objects;
- 5) Working reports by Guru Lau;
- 6) The delivery of initiations (wangs);
- 7) The disclosure on the essence of esoteric practices;
- 8) Elaboration and demonstration of Cho-Ka practices;
- 9) Industrious practice on the four attitudes;
- 10) Bestowal of siddhis (supernatural powers);
- 11) Pre-requisites for different levels of wangs;
- 12) Exchange of gifts; and so on.

"The Visit of His Holiness Dudjom Rinpoche to Hong Kong, 1972", by Guru Lau Yui-Che, is now on resale at HK\$18.00 or N.T.\$200.00.



- (3) Clothing – Special kind of clothing for meditation should be prepared.
- a. Clothes – It is a taboo to have tight clothes during meditation. Thus, a loose clothe is appropriate in order not to disturb the running of nadi and prana. All the tight belt of your clothes including spectacles and watch should be loosened and put down.
 - b. Towel – During meditation, attention should be paid to shoulder and knees because at these two places, it is very easy to catch cold and become seriously ill. It is advisable to have towels to cover shoulder and knees for protection.
- (4) Supply of Water – It is desirable to have a bronze cup filled with water and put it near where you meditate for the purpose of reducing the slight cosmic concussion which will lead to the progress of meditation and for protecting and saving one's energy. There had been an experiment made by an Indian yogi. The method was to have 2 bronze cups of water; one was put by the side of a practitioner and one was outside the room. After meditation, these two cups of water were used to be poured separately into 2 plants of the same type. One week later, the plant which got water from the cup near the practitioner became very beautiful but the plant which got water from the cup outside the room was dying. You can imagine the impact of these difference. However, this cup of water is not compulsory.

Section 4 : Attention should be drawn to the following during meditation:

- (1) Noon and midnight should be avoided – From Tibetan Buddhist viewpoint, at noon and at midnight, prana enters “Dharmapala nadi”. Meditation at these two times will cause practitioners to feel uneasy. It is better to avoid meditation at noon and at midnight in order to avoid sickness. This will not be a problem to those who have practised for more than three years.
- (2) Smoked environment should be avoided – to burn incense during meditation can increase your tranquillity if the incense is the high quality type. Nevertheless, the incense burned should not be too many which may affect the surrounding, your breath and finally your health, not to mention the smoke from other sources.
- (3) Too hungry or to have eaten too much should be avoided – It is also a taboo to practise meditation when one is too hungry or has eaten too much. From physiological view point, too hungry will cause the stomach spasm and to have eaten too much will cause the blood to concentrate at the stomach. Thus, we should not eat too much and at least half an hour after meal, then we start our meditation.
- (4) Too tired should be avoided – It is the best time to practise meditation in the morning because you have much energy after sleep and it is most unsuitable to practise meditation before you go to sleep at night. The reason is that after a hard day's work, you are tired and you need rest psychologically and physiologically. If you try to meditate at this moment, it is easy to become drowsy. Despite the fact that meditation can substitute sleeping at the very high level, the beginners have no such effect. Furthermore, it is not suitable to practise meditation even one hour later after drinking wine and sexual intercourse.
- (5) Too sleepy should be avoided – Try to practise meditation when your mind is clear and feel you are full of energy. If you feel drowsy and want to sleep during meditation, you should walk around the room until your mind is clear again, then you continue to meditate.
- (6) Sweated clothes should be avoided – Although meditation is not a kind of physical activity, it is easy to get sweat in summer. You should use towel to dry your body and change for dried clothes. It is also a taboo to meditate in sweated clothes.

Section 2: Seven Types of Passions before Practice

The purposes of Tibetan Buddhism meditation are to achieve harmony and transparency in nadis, refined, slow and long breathing in prana and purification and sublimation of bindu only then can we have the feeling of light, comfort and tranquillity.

Delight, anger, sorrow, joy, love, hate and desire are the seven types of passions. Even the slightest of these passions will cause disturbances in prana, nadi and bindu which becomes hindrances to meditation. We should be very careful of these seven types of passions before the practice of meditation. Ancient people had the taboo of meditation after great anger and great joy. The reason is that anger causes chaos and rising of nadi which is contradictory to the inhalation and exhalation of breath. Meditation after great joy leads the descending of nadi which is also discordant to the regularity of breath. The similar phenomena above appear in delight, sorrow, love, hate and desire.

Therefore before meditation, attention should be drawn to the fact that harmony should be attained in body and mind as the centre of tranquillity and internal peace should be achieved after external perception without being affected by the seven types of passions. In this way, you will not be delighted in delight, not be angry in anger and even not be afraid in awe. Thus, you will achieve undivided mind and unfrightened heart and from tranquillity, stillness can be attained.

Section 3: Prerequisites

There are some prerequisites for those who want to practise meditation:

- (1) Meditation — a quiet room is required which should be decorated as simple as possible. If it is not possible to have a special room for meditation, at least a space is required to be sufficient to place a cushion. Furthermore, attention should be drawn at the following:
 - a. To avoid disturbance: It is dangerous to be called or to be pushed during meditation which will lead to shock and panic. Thus, it is necessary to choose a place with quiet environment so that you will not be disturbed. Even if you encounter the unpredicted noises during your meditation, you should keep calm to deal with the situation; never to be angry which only disturbs nadis and pranas. You should leave cushion once you are not feeling well and use towel to massage your whole body until the skin turns red. It is more beneficial to have perspiration after meditation.
 - b. To avoid direct wind-blow: The quiet room where you practise meditation should be well ventilated and in suitable temperature. It is a taboo to a practitioner to be perspiring under direct wind-blow. It is because the skin pores are expanding during meditation and easy to catch a cold. Natural or artificial, direct wind-blow is to be avoided not only during meditation, but also after meditation even you are perspiring.
 - c. A suitable degree of lighting: too strong light will disturb your calmness and visual perception but too dim light will cause drowsy.
- (2) Meditation Cushion — The cushion should be soft and will not change its form after long meditation; oblong and 4 fingers in height difference between the front and the back. It is better to be specially made of hard wood and covered with thin spongy layer and wrapped with plastic from outside. To simplify, you can have towel folded at the same height. On the meditation cushion, your buttock should be four fingers higher than your feet because your spinal cord is curved when you are sitting. But if the buttock is high, then the spinal cord is straightened as well as your central nadi.

TIBETAN ESOTERIC MEDITATION – A PRACTICAL ANALYSIS (VII)

BY
LAU YUI-CHI

Chapter 3 – Preparation Before Practice

Buddhism always puts emphasis on practice; so Buddha Sakyamuni indicates that during the “Last Age” of Buddhism, there are only preachers but no practitioners. It is useless that there is only talking without practice. Learning meditation should emphasize practice and preparation before practice is very complicated which will be described in the following sections.

Section 1 : Daily training

Training here means the correction of harmful activities in our daily life and the cultivation of beneficial activities. As mentioned by our ancestors: excess seeing exhausts our blood, excess laying hurts our breath, excess standing hurts our bones, excess walking hurts our nerves and excess sitting hurts our muscles. These are the five kinds of “hurtfulness” after the excess activities. We should pay attention not to do any activities in excess in our non-meditation period.

For those beginners of meditation, they meditate one hour each day, that is only twenty-fourth daily. If their daily life is completely different or contradictory to those periods when they are meditating, they can hardly get any benefits. Therefore, it is important that we should integrate and co-ordinate between our meditation period and our daily life.

Bodhidharma, the founder of Chinese Ch’an Buddhism, has eight guidelines which serve as a good guidance to our daily life.

(1) We must keep time in our rising and resting periods. Although in our city life, it is difficult to follow the maxim: to get up at dawn and the rest in the evening, we should at least not reverse day time as evening.

(2) We must regulate our eating and drinking habits. Eating and drinking is nutritious to us just because we take food and water at the right time and at the right amount. It is undesirable to take them in excess or to become too selective. It is difficult to have clear mind during meditation if we have taken food in excess.

(3) We must work within our capacity. In our present system, we must work eight hours each day and five and half days each week. It is not suitable to work in excess which will exhaust ourselves but we should not have too much leisure which can only lead to laziness.

(4) We must be patient in our physical exercises. Morning walk and a walk after meal are both beneficial to us. We should treat it as our daily exercise and keep it as a habit even we are busy at work. Rigorous exercise is not suitable to the old, and exercise will become harmful if it is in excess or too exhausting.

The above four points put emphasis on the physiological side while the following four points will lay stress on the spiritual side.

(5) Competition should be avoided. Meditation practitioners should avoid severe competition not even in words. We must keep in mind that “to forgive others and we must learn from Lao Tze’s “not to be the first of others”.

(6) No crazing for material things. Desire for material pleasure is fathomless which only induces “the suffering of non-attainability”. This strong desire and indulgence are undesirable for those who practise meditation.

(7) Nonchalance on passion. Desire for sensual attraction is dangerous without suppression which interferes us especially during meditation.

(8) Non-stop practice is necessary. A peaceful and quiet environment is necessary after a hard day’s work. Closing our eyes to take a rest for a while at leisure is helpful in our progress of meditation.

will produce boundless merits in any person who hears them pronounced. If a person can recite these vows with deep faith, they will accompany him when this person is on his death-bed, and all his kith and kin, power and wealth, have forsaken him. These vows will always be his guide, leading him forward. In a twinkling he will be reborn in the Western Pure Land where he will see the Buddha Amitabha and numerous great bodhisattvas."

How clear and firm this statement is!

I always feel that the Amitabha Sutra, which we often recite, has elaborated extravagantly on the magnificence of the Pure Land of Ultimate Joy and on the merits of the buddhas in the ten directions, but it has only one sentence to say on how one may be reborn there, i.e., "one cannot be reborn there with little merits, blessings and good roots." As for cultivation the only instruction is to "make a vow" and "repeat the name of Buddha Amitabha." To vow to be reborn in the West, and to repeat the name of Buddha Amitabha until one has achieved one-pointedness of mind are undoubtedly the bases of cultivation, but to a modern man leading a complicated life, it is very difficult to achieve one-pointedness of mind by repeating the buddha-name. The Ten Great Vows of Samantabhadra thus serve as a supplementary course of cultivation which will ensure not only a blissful life lacking suffering, but also rebirth in the Pure Land of Ultimate Joy. This is a compassionate arrangement of the buddhas/bodhisattvas for which we should be truly grateful.

I will now list the themes of the Ten Great Vows:

- 1) To pay homage to all buddhas
- 2) To sing praises to all tathagatas
- 3) To make extensive offerings
- 4) To repent all evil deeds
- 5) To rejoice in other people's merits
- 6) To request teachings from the buddhas
- 7) To implore the buddhas and bodhisattvas to remain in the world for a long time
- 8) To follow the buddhas' footsteps always
- 9) To always conform to the aspirations of sentient beings
- 10) To dedicate every merit one has accumulated to all sentient beings

Today I can merely touch on the essence of the Ten Vows. Both ancient and present day masters have made many detailed commentaries on these vows, which you should all read. What little I can do today is give you an introduction to that teaching. I hope that through this introduction, you gain a foretaste of the wonderful Dharma-flavor of the Ten Vows.

The most important theme of the vows, I think, is "not to forsake sentient beings" which I mentioned at the beginning of this speech. All vows have sentient beings as their objects. There is a very good simile in the sutra you have just read — the tree. A large tree is able to bear abundant fruit, verdant foliage, and a wealth of flowers because it has a large base of strong roots. If the roots are destroyed, the tree will wither and die, and will certainly not bear fruit and flowers. The Buddha said, "The flowers and fruit are the buddhas/bodhisattvas; sentient beings are the roots." So no one can become a bodhisattva or buddha without sentient beings, or by forsaking sentient beings. All the great vows have sentient beings as their objects. He who forgets sentient beings, forgets the object of his efforts for buddhahood. He would be like a person trying to build a house in midair. How can he succeed?

(To be Continued)

When Sudhana came to Bhiksu Gunamegha's place, he paid homage to the monk and stated, "I have decided to seek buddhahood to save all sentient beings. But I do not know how to perform the deeds or cultivate the way of a bodhisattva." Bhiksu Gunamegha then praised Sudhana highly because the decision to achieve buddhahood and to save sentient beings is the fountainhead of all merits. Then he told Sudhana all he knew about cultivation. In the end, Bhiksu Gunamegha said, "The extent and merits of a great bodhisattva are inconceivable. My knowledge is insignificant. Therefore, you must visit many more truly knowledgeable teachers."

Thus, Sudhana called on one teacher after another. Everywhere he went, the teacher would teach Sudhana all of his special and expert knowledge. But, in the end, each teacher would emphasize the same thing; the extent and merits of a great bodhisattva are inconceivable, and thus Sudhana should continue to visit other knowledgeable teachers. Each teacher would introduce Sudhana to the next.

Sudhana's journey took him to one hundred and ten cities. He called on a total of fifty-three teachers and learned many ways of cultivating bodhisattvahood. When his good roots had gradually matured, he came into the presence of Bodhisattva Maitreya. Maitreya led him into the Grand Storied Tower, wherein Sudhana acquired his first intimate vision of infinitude, the boundlessness and self-nature of the Dharma-realm of suchness. This further strengthened his vow to achieve Buddhahood. Thereupon, Bodhisattva Maitreya bade Sudhana to return to Bodhisattva Manjusri.

This time, Sudhana was admonished by Manjusri not to relax his efforts, not to attach himself to any of his accomplishments, and not to be content with his little merit and become proud. He needed to make his vows more extensive and continue the search for buddha-wisdom. He would have to aspire single-mindedly to meet Bodhisattva Samantabhadra.

This last chapter of the Avatamsaka Sutra, which contains the Vows of Samantabhadra, describes the occasion when Sudhana finally came to see Bodhisattva Samantabhadra. The latter, in answering Sudhana's questions on how to perform the deeds of a bodhisattva and how to tread the path of a bodhisattva, prescribed a whole course of practice for him to follow.

Now, you here today have all made the great decision to acquire the so-called unsurpassable perfect enlightenment (anuttara-samyak-sambodhi). You all want to know how to do the deeds of a bodhisattva, how to cultivate the ways of a bodhisattva. Therefore, the answers given to Sudhana by Bodhisattva Samantabhadra are also answers to the questions in your minds. Therefore, this teaching is just the thing for you.

In order to lead you to a deeper understanding of this chapter of the Sutra, I suggest that we all chant together the Vows of Samantabhadra.

(The congregation chants the vows)

You all chanted very well. I could feel the joy in your hearts while you were chanting. This is very good. As it is said in the sutra, "The Ten Vows of Samantabhadra

THE ESSENCE OF SAMANTABHADRA'S VOWS (I)

Delivered by C.T. Shen

at the Temple of Enlightenment, New York

Recorded by John Pan

Translated into English by Fayan Koo

March 1982

Reverend Jen Chun, Reverend Masters, and dear friends:

The topic I would like to bring up for discussion today is "The Ten Great Vows of Samantabhadra", which constitutes the chapter of the Avatamsaka Sutra called "The Vows of Samantabhadra that Lead to the Inconceivable State of Liberation." The Avatamsaka Sutra is an important Buddhist text that reveals the state of a buddha such as that achieved by Buddha Sakyamuni after his enlightenment. It also shows the path to buddhahood and clearly delineates two basic principles:

1) Not to forsake sentient beings: Sentient beings are endowed with emotions. They comprise a large variety of types, but by and large the beings most intimate to us are humans. So in following the principle of not forsaking sentient beings, the easiest and yet most important factor is not forsaking our fellow human beings. This principle originates in the expanse of Buddha's compassionate mind, where there's room for everyone. The Buddha never forsakes any person, whether the person be pretty or ugly, good or bad, rich or poor. There is no racial or national discrimination, sexism or ageism. His compassionate mind embraces all with equal favor. His constant hope is that everyone will obtain happiness, be released from suffering, and will advance towards enlightenment. So, to be in accordance with Buddha's mind, we also must not forsake sentient beings. We must constantly bear in mind the meaning of not forsaking sentient beings.

2) To tread the path of a Bodhisattva: Bodhisattva is a Sanskrit word consisting of bodhi (enlightenment) and sattva (sentient being). The term can have three meanings: 1. A sentient being seeking enlightenment. For instance, you who are here today have all made up your minds to seek wisdom and enlightenment. You are sentient beings seeking enlightenment. Therefore, you can all be called bodhisattvas. 2. An enlightened sentient being. All practitioners of Buddhism who have already become enlightened and who possess great wisdom are bodhisattvas. 3. Using bodhi as a verb, a bodhisattva can also be said to be a person who enlightens other sentient beings. In other words, he is a person who vows to enlighten others after his own enlightenment is fulfilled. Such a person, of course, is a bodhisattva of great deeds.

The path of a bodhisattva is the way to harbor one's thoughts, deal with things, treat people, and cultivate oneself. In other words, it is the way a bodhisattva lives life.

In the Avatamsaka Sutra, there is a very interesting story about a young man called Sudhana. Sudhana decided that he wanted to seek buddhahood, but he did not know how to follow the bodhisattva path, how to perform bodhisattva deeds. Because of the good roots he had cultivated in past lives, he had the good fortune to come into the presence of Bodhisattva Manjusri who directed him to study under a large number of knowledgeable teachers. Manjusri said, "Good man, to be near many knowledgeable teachers and to make offerings to them is the first condition for acquiring omniscience. Therefore, you must not get tired of this path." Thus he recommended that Sudhana first visit Bhiksu Gunamegha.

མིང་ 145b. l. 1 བ་ནས་ཡིད་ཀྱི་ཁམས་མིང་ཡིད་ཀྱི་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་ཁམས་

med-pa nas yid kyi kams med yid kyi rnam-par-shes-pa'i-khams

ཀྱི་བར་དུ་ཡང་མིང་དོ། །མ་རིག་པ་མིང་། མ་རིག་པ་ཟད་པ་མིང་པ་ནས་ཀ་

kyi bar du yang med do, ma-rig-pa med, ma-rig-pa zad-pa med-pa nas rga-

ཤི་མིང་། ཀ་ཤི་ཟད་པའི་བར་དུ་ཡང་མིང་དོ། །སྤྱལ་བསྐལ་བ་དང་། ཀུན་

shi med, rga-shi zad-pa'i bar du yang med do, sdug-bsngal-ba dang, kun-

འབྱུང་བ་དང་། འགོག་པ་དང་། ལམ་མིང་། ཡི་ཤེས་མིང་། 2 ཐོབ་པ་མིང་།

'byung-ba dang, 'gog-pa dang, lam med, ye-shes med, thob-pa med,

མ་ཐོབ་པ་ཡང་མིང་དོ། །ཤུ་རིའི་བྱ་དེ་ལྟ་བུ་ན་བྱང་རྒྱལ་སེམས་དཔའ་རྣམས་

ma thob-pa yang med do, sha-ri'i-bu de lta-bas na byang-chub-sems-dpa'

rnam

香港金剛乘學會

地址：香港北角英皇道七〇〇號
北角大廈七樓A座

臺北金剛乘學會

地址：臺北市忠孝東路六段昆陽街
一五五號四樓

臺中金剛乘學會

地址：臺中市仁和路二〇五巷七弄
四之四號

高雄金剛乘學會

地址：高雄市民族貳路一〇二
之五號

行政院新聞局版臺誌字第二一九八號

中華郵政臺字第四四〇二號執照登記為第一
類新聞紙類

發行人兼社長：董淑惠

發行所：金剛乘雜誌社
址：臺北縣永和市秀朗路一段九
十一號

郵政劃撥：第一五〇九九九號金剛乘雜
誌社帳戶

出版者：金剛乘學會敦珠精舍中心
印刷者：永裕彩色印刷公司

地址：台北市雙園街四九巷十六號
國外贈閱處：香港北角英皇道七〇〇號

北角大廈七樓A座

གསལ་སྤྲོད་གསལ་དོན་ཐེག་པ།

VAJRAYANA QUARTERLY, No.12. AUG., 1982.

國外贈閱處：700-702, KING'S ROAD, 6/F., NORTH POINT MANSION, FLAT A,
NORTH POINT, HONG KONG. 香港北角英皇道700號北角大廈七樓A座



魚龍變化寶盆