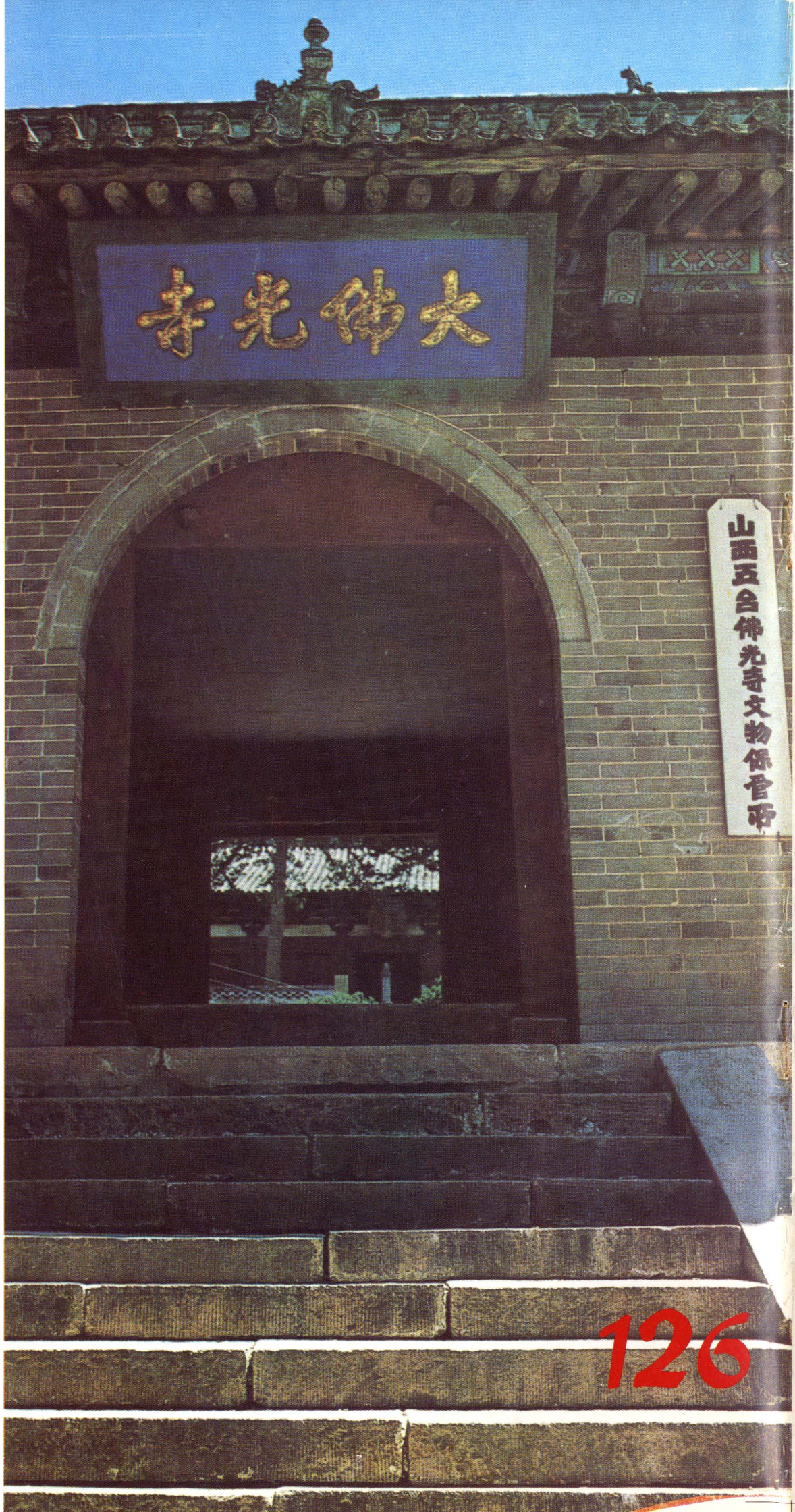




大佛光寺

山西五台佛光寺文物保管所

内明

集漢穀城刻石字



126



△ 大雄寶殿左側之文殊殿



僧肇不遷義質疑

廖明活

印度龍樹、提婆的中觀學說，乃通過鳩摩羅什（344—413）繙譯的『三論』（即『中論』、『百論』、『十二門論』）而傳入漢土，因此日後中國的三論學者，均推尊鳩摩羅什為中觀教學在華的初祖。羅什門下弟子甚衆，其中僧肇（374—414）因有系統著述傳世，故其言最爲後人所識，亦最得後人推重^①。肇天資英發，以精於辨難與慧觀（363—443）並稱^②，羅什嘗譽之爲『秦人解空第一』^③。惟肇著作徵引佛典以『般若經』次數最多，雖屢及『中論』，亦多止乎意引，且間中頗有錯漏處。又肇未嘗爲『三論』作註，其替羅什譯『百論』書序，言辭又甚空泛。總之，僧肇對作爲中國中觀佛教基本教典『三論』認識的程度如何，自現存文籍審之是頗難下斷語的。況且肇行文甚喜援用老莊，其『不真空論』唱言『聖人之於物也，即萬物之自虛』^④，其『般若無知論』主張『用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名』^⑤，其發揚佛理，都是偏重其與道家精神相似方面，其學說嚴格說仍未能盡擺脫東晉『格義佛教』以老莊訓釋佛理的舊套。至於其『物不遷論』以純推理方式論證萬物『雖動而常靜』，爲其諸篇章中最富名理趣味，也是跟龍樹中觀教學方法最爲吻合者。惜其陳義類乎詭辯，能服人口而未能服人心。以下我們試檢討『物不遷論』之論理層次，以見其疑義之所在。

『物不遷論』開章即云：『夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。余則謂之不然^⑥。』

常識以爲萬物隨着時間運轉而有變動。而僧肇作『物不遷論』的目的，乃是試圖通過一些客觀的論證，證明這常識觀念爲沒有根據。這是『物不遷論』的主旨。

僧肇首先指出常人認爲物有遷動之原因，並據此反駁之：

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。逆之所謂塞，順之所謂通。苟得其道，復何滯哉？^⑦

僧肇以為世人所以以為物有變動，是因為他們見到從前的物不同於現在的物（「昔物不至今」）。但從前的物既然不同現在的物，則從前者在從前，現在者在現在，各住其世，何變動之有？世人祇注意到昔物之「不來」今而說「動」，却忽畧了昔物之「不去」古而至今，因此不能領悟「靜」的道理。今僧肇就這「靜」方面，而唱「物不遷」。

僧肇的論理策畧是認定世人持有「昔物不至今」的假定，進而說明這假定不但不足以支持他們的「有物流動」觀念，反而可用來證成與此相反的「物不遷」說。但問題是當世人謂「有物流動」時，是否果假定了「昔物不至今」；說物變動，當然包含着昔日的物不同今日的物的意思。但不同亦有程度上的分別，可以是部份不同，也可以是完全不同。例如我們說這課室變動了，我們的意思往往不是今天這課室與昨天的完全二樣，而祇是說它的部份桌椅移動了，或牆壁漆上另一顏色，因而給我們不同的感覺。又例如我們謂一個人變了，也並不是我們以為從前的他與現在的他是截然的兩個人。他仍然是他，祇是他高了胖了，或談吐世故了，因此我們不得不對他重新估價。總之，常人言變動時往往同時承認有不變因素存在，而且更有以不變為本質，變為屬性的傾向。

因此我們不妨同意世人主張物有遷動是基於「昔物不至今」的假定。但我們亦要指出，是他們也同時持有「昔物至今」的假定。「至今」者是物的本質，「不至今」者是物的屬性，由本質同一的物在不同時間失去或得著某些屬性，他們便得到了物遷動的結論。

換句話說，常人言變動不是假定了昔物完全不至今，而祇是昔物部份不至今。如果昔物完全不至今，則當然必如僧肇所說，應無變動可言。因為昔物自是昔物，今物自是今物，並無一在變動中的東西。但問題是這不是常人言動時之假設。而僧肇模糊了「部份不同」與「完全不同」的界限，因此其說驟觀之似乎頗有道理，也或能收破見去疑的宗教果效。但若自純名理層面審之，是甚值得疑問的。

僧肇若要成立其「物不遷」論，你一定要證明「昔物完全不至今」。但根據甚麼可以說「昔物完全不至今」呢？在這問題上，僧肇借助了剎那生滅說：

求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今以至昔，今物自在今，不從昔以至今⑧。

特載

- 僧肇物不遷義質疑……………廖明活：3
中觀四句否定法的研究……………吳汝鈞：7

譯稿

- 禪的問題……………柳田聖山著
吳汝鈞譯：9

專稿

- 心經「色不異空」四句試釋……………呂沛銘：14
神會和尚的無住學與無念學……………智銘：17

筆譯

- 佛典選註之六……………中大佛學
教材編寫組：20

- 般若波羅蜜多心經……………中大佛學
教材編寫組：20

四衆堂

- 「演布經教、顯於句義」是
佛弟子應有的責任……………洗塵：23
禪心畫藝散清涼……………仁朗：25

特稿

- 菩薩應修禪定……………智銘：28
梵文文法自學法……………吳汝鈞：33

佛教文藝

從疑古談到因果律的

- 科學淺析（續完）……………馮馮：37
虛雲和尚……………馮馮：39
佛教消息……………編輯室：43

畫頁

- 封面：五台山佛光寺——
中國最古木構佛寺之一
封底：佛光寺外貌
封面裏：大雄寶殿左側之文殊殿
封底裏：文殊殿內五百羅漢像壁畫及
佛光寺屋簷木構

僧肇在這段文中並未提及「刹那」兩字，惟看其處理這問題的總方向，則亦必迫出這觀念。每一物都是刹那存在，因此前一刹那之物祇存於前刹那，現在已完全消滅。（「求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。」）由是前刹那之物自是前刹那物，後刹那之物自是後刹那物。就如活動畫前後兩個影像，它們無論如何相似，也還是兩個不同影像，各各獨立。所謂「昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今」，故無變動可言。而現今之物與將來之物的關係也是這樣（「覆而求今，今亦不往」）。

以下一段文字，似乎也暗示著同一道理：

人則求古於今，謂其不往；吾則求於古，知其不去。今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來⑨？

若果是「今而無古」，「古而無今」，萬物旋生旋滅，自然應該是「物不遷」。但問題是「萬物為旋生旋滅的刹那存在」這觀念是一複雜抽象的存有論主張，並非常人所容易理解與接受。今僧肇謂「人則求古於今，謂其不住；吾則求今於古，知其不去」，意思似乎是人主「動」和他主「靜」的大前提為一致；世人所以不能達到「不去」的結論，是因他們未能正確把握這大前提的含義；這是說不通的。常人「求古於今，謂其不住」，並非是因為他們接受了「刹那存在」這理論。他們以為古「不住」於古而來今，是因為他們察覺到今物與古物雖有相同地方，也有不同地方，就此不同地方，他們便說「不住」。但這仍不妨礙他們就其同地方而說「住」。依常識立場，變的祇是物的屬性，不是物的本質；因此就本質方面言「古應有今，今應有古」是理所當然，並不怎樣奇怪。當然，以刹那存在論為前提，自然是「今而無古」，「古而無今」；自然是「事各性住於一世」，無遷動可說。但這並非世人主張物有遷動根據所在，取之以責世人立場不一貫，是不公平的。

又變動這觀念往往是與因果關係相連。例如我們說梨種變作

梨樹，木塊變作桌子，根據便是在梨種為梨樹的因，木塊為桌子的因。因此若能證成因自因，果自果，因果不相及，當有助於「事各性住於一世」說的成立。因此「物不遷論」由論「不遷」進而論「因果」：

果不俱因，因因而果，因因而果，因不昔滅；果不俱因，因不來今。不滅不來，則不遷之致明矣。⑩

此節便是由因果不相及（「果不俱因」）說明「物不遷」之道理。僧肇這樣分析因果關係：

（1）有因才有果（「因因而果」）。

（2）因果不同時（「果不俱因」）。

他認為從這兩前提，可以推至以下兩個結論：

（3）果未出現前因已存在（「因不昔滅」）。

（4）前時的因不存在於後時的果中（「因不來今」）

但問題是從（1）（2）我們祇能推出（3），而不能直接推出（4）。蓋有前時的因，有後時的果，並不表示前因便不能繼續存於後果中。例如常識地看，有前時的木塊「因」，有後時的桌子「果」，並不表示前時的木塊（因）不能是後時桌子（果）的一部份。要成立（4）這命題，僧肇需要在（1）（2）外加添一些假設，假如「刹那生滅」的假設。蓋若木塊（因）與桌子（果）均是刹那生滅，則前時的木塊（因）在桌子（果）出現時已完全消失，當然便不能繼續存在於後時的桌子（果）中。這樣前時的木（因）在前時，後時的桌子（果）在後時，因果二者便各自獨立，互不相涉。但問題却是在這論證裏，僧肇完全沒有提及「刹那生滅」或類似之說。僧肇的意思似乎是世人既同意是「因因而果」和「果不俱因」，便也應同意「因不昔滅」和「因不來今」。其實却並非這樣簡單呢！

註釋

① 陳吉藏『中觀論疏』卷一記羅什「門徒三千，入室唯八，（僧）

睿為首領。文云：老則（道）融（僧）睿，少則（道）生（僧）肇」（大正藏42、頁1上），可見羅什徒眾之盛，並僧肇在羅什學系中所佔的重要位置。僧肇為羅什入室弟子之一，前人已定

論。如梁慧皎『高僧傳』卷三總述羅什譯業時云：「有(道)生、(道)融、(曇)影、(僧)叡、(慧)嚴、(慧)觀、(道)恒、(僧)肇，皆領悟前言，詞潤珠玉，執筆承旨，任在伊人」(大正藏50、頁345下)。又『大乘大義章』引言中述羅什弘法之隆：「至乎歸伏異學，歷國風靡；法集之盛，雲萃草堂。其甘雨所治者，(道)融、(?)倫、(曇)影、(僧)肇、(曇)淵、(道)生、(曇)無(成)、(僧)叡八人」(大正藏45、頁129中)。又『魏書』釋老志力稱羅什及其門下倡教之業，亦提到僧肇名字：「鳩摩羅什為姚興所敬，於長安草堂寺集義學八百人，重譯經本。……時沙門道形(融)，僧畧(智)、道恒、道禪、僧肇、曇影等，與羅什共相提挈，發明幽致。諸深大經論十有餘部，更定章句，辭義通明，至今沙門共所祖習」(北京：中華書局，1974年，頁3031)。

僧肇著述現收於『肇論』中，其中『物不遷論』『不真空論』『與般若無知論、附答劉遺民書』，均可確信為僧肇親筆。

- ② 『高僧傳』卷七記：時人稱之曰：通情則(道)生(道)融上首，精難則(慧)觀(僧)肇第一」(大正藏50、頁368中)
- ③ 吉藏『百論疏』卷一(大正藏42、頁232上)。
- ④ 大正藏45、頁152中。
- ⑤ 同上，頁154下。
- ⑥ 同上，頁151上。
- ⑦ 同上，頁151上。
- ⑧ 同上，頁151中。
- ⑨ 同上，頁151上。
- ⑩ 同上，頁151上。

更正。道歉

本刊第一二五期「觀念之開展」一文，原題應為「緣起觀念之開展」，手民漏去「緣起」兩字，校者又未及校正，疏忽失察，咎無可辭，除更正如上外，謹向作者、讀者鄭重道歉。

編輯室謹啟

(上接第8頁)「中觀四句否定法的研究」中觀學對四句的否定可以說成是命題的否定(Prasajyapratishedha)這種否定式的有限制的例子，我們說這種否定式是有限制的例子，因為其中肯定的成份是零的⑥。

註釋

筆者謹向漢斯·韓百格(Hans Herzberger)及B. K. 默耿羅(Bimal Krishna Mahil)兩位致意，他們曾給本文的初稿提出意見。

① 斯提爾(Frits Staal)著：神秘主義之探索(Exploring Mysticism)，企鵝叢書(Penguin)一九七五年出版，第40至54頁。

② 同上，第40至54頁。

③ 「中論」觀法品第八頌：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」

④ 當(4a)通過邏輯的化約而為(4b)時，我們也可以說它含藏了對排中律的否定。(這些化約可以從應用摩根律(De Morgan's Law)表示出來，這定律即使是直觀主義者都不會懷疑的。)不過，這充其量只是說在構成(4a)時，人們是在邏輯的表態上(logically Committed)把排中律否定了。我們甚至可以說(3)也是否定排中律的，因為(4a)可以從(3)導引出來，這(4a)是相等於(4b)的(詳見：希亭(A. Heyting)的直觀主義(Intuitionism)一書第99-100頁，一九五六年 North-Holland Publishing Co. 出版)。從龍樹之用(4a)來替代(3)來說，他可以被看作是現象學地(Phenomenologically)否定了排中律。史爾萊(John Searle)著：語言行為(Speech Act)。劍橋大學出版社(Cambridge University Press)一九六九年版，第32至33頁。這是命題之否定的例子，這否定法與動詞片語(verb phrase)相配合，故其位置性多於禁止性(Prohibition)的。詳見B. K. 默耿羅所著：正理學派之否定論(The Navya-Nyāya Doctrine of Negation)一書第156-157頁，一九六八年哈佛大學出版社版(Harvard University Press)。默耿羅在其印度哲學分析中的知識論·邏輯及文法(Epistemology, Logic and Grammar In Indian Philosophical Analysis)一書中第163頁說：「在某些否定的情況下，「否認」(denial)的一面，可以強烈到把「表態」(Commitment)一方減至全無(nullity)」。此書於一九七一年由荷蘭 Mountain 出版社出版。



中觀四句否定法的研究

S.S. 查基羅筏諦著

馮禮平 譯

吳汝鈞 校

譯者按：此文原名“The Mādhyanika Catuṣkoṭi of Tetalemma,” S. S. Chakravarti 著，載於Journal of Indian Philosophy, 8 (1980), pp. 303 – 306。

斯提爾(Staal)在其神秘主義之探索(Exploring Mysticism)一書中，說佛教裏並無任何非理性的義理。在該書的第一章第二節裏，他嘗試通過分析中觀學的四句否定^②方法來說明上述的見解。筆者雖然相信斯提爾的論點是有根據的，但對其書該章、節中有關上述見解提出一些分析，也是未嘗不可。

斯提爾認為，當我們考察中觀學的四句時，我們會發覺到它是違反了矛盾律及排中律。四句的形式是用下述的方式來表達：

- (1) P
- (2) —P
- (3) P · —P
- (4a) —P · — —P 或 (4b) —(P V —P)

如果(4b)反映了第四句形式的話，那麼，它自然會是違反排中律(如果在(4b)裏出現的「P」都同樣代表一相同的句子

，而這句子是同樣用來表達一種語言行為的話)的表達形式，但是，(4b)似是並非第四句否定法的唯一表達式。我們也可以說(4a)也是一可能的表達方式。而事實上，從「中論」所引用的原文看來^③，(4a)是似乎切合一些的。(該頌的繙譯是「非實非非實」)。

如果我們接受(4a)是第四句的正確表達形式的話，它便不是違反排中律的直接例子。但問題却是在於可否接受(4a)作為第三句之外的另一句。如果(4a)是被用作為選替式(alternative)的話，那麼，無論是雙重否定法(law of double negation)及排中律也都不被認可了。「P」及「—P」都並不窮盡全部可能性，因為(— —P)是有別於「—P」的一種可能性而又不可化為「P」。雖然(4a)其自身並不違於排中律，但它的內容却顯示出排中律是違反了，因為它並不接受雙重否定法^④。

有關這問題的標準解說是中觀學否定了全部的四句，這些否定可以以下述的形式來表達：

- (1') —P
- (2') — —P
- (3') —(P · —P)

(4') $\neg(\neg P \cdot \neg P)$

(1')及(2')否定了四句中的第一及第二句，(即上文的(1)和(2))。當我們斷言第一句及第二句的組合，便會出現第三句(即(3'))，而由(3')所否定。對第一句及第二句的否定便構成第四句選替式(即(1')及(2')兩句的合取句，即(4'))，而(4')又把它否定了。因此在(3')及(4')中的矛盾被否定了，故可以說在(4')中，排中律是被違反了。

雖然中觀派把四句都加以否定，但他們卻沒有否定所有事物。例如，他們沒有否定非矛盾律(law of non-contradiction)。我們可以說他們是否定一切必然假理(necessary falsities)(必然非真理 necessary non-truths)及全部一般執着的適然的真理及假理(contingent truths and falsities)。

我們可以運用下述的四句的具體例子來說明中觀學所謂一切皆不能斷定的立場：

(a) 法國皇帝是禿頭的。

(b) 法國皇帝不是禿頭的。

(c) 法國皇帝既是禿頭亦不是禿頭的。

(d) 法國皇帝既不是禿頭的亦不是不禿頭的。

根據史卓遜派(Strawsonian)論點，我們可以說(a)(d)，(c)及(b)如果在一九七九年時來說都是把真假值真理(truth-value truth)(或假理 falsity)否定了，因為在這個時候法國已沒有皇朝了。根據中觀學者來說，上述四句都不是真的，而下述的一句也不是真的。

(e) 現時沒有法國皇帝了。

這並非說(a)，(b)，(c)，(d)及(e)都是假的，而是說不可能給予他們真假值(truth-value)。這也只是說就(a)，(b)，(c)，(d)及(e)的使用而言，所否定的是他們的語言行為的斷定或否定。

因之，筆者想起「史爾萊(Searle)對於非語句之否定(illocutionary negation)及命題之否定(propositional negation)的分別。他說：『我答應前來』這句子有兩種否定法，一者是

『我不答應前來』，而二者是『我答應不前來』。前者是一種非語句之否定，而後者是命題之否定。命題之否定把非語句行為的特性留下來不予改變，因為這些命題之否定都會歸於同樣含有這些非語句力量的另一命題中。一般的非語句之否定都把非語句行為的特性改變了，正如說『我不答應前來』並不是一個允諾而是拒絕去作一允諾。⑤」

現在讓我們把巴基斯坦平民在布圖(前巴基斯坦總統)被判死刑後及執行死刑前的說話來作一分析。

(A) 我答應(合法地)釋放布圖。

(B) 我答應不(合法地)釋放布圖。

(C) 我不答應(合法地)釋放布圖。

(B)句是一種命題之否定，而(C)句是一種非語句之否定。(A)及(B)句都是允諾，但因為一般平民都沒有資格作出這樣的允諾，這種語言行為是無的放矢(我們說這語言行為是無的放矢，是因為一種適切的語言行為(像在A，B兩種允諾的例子中)的先決條件是那個想作出這樣的允諾的人必須具有作出這種允諾的資格)。同樣地，(C)句中如果說話的人是有資格作出這樣的允諾的話，這句子亦是不適切的(我不答應釋放布圖，但我本來可以釋放他——本來是可以作出這允諾的，雖然事實上我沒有這樣做)。對於(A)句的否定，如果是因為其中有不適切的因素，我們便可稱這為非語句之否定，這種非語句之否定同時也把(C)句否定了，因為在(A)句中所有不適切的因素，在(C)句中也會出現。

如果要給中觀學的四句否定法作出首尾一致的解釋，我們似應參考非語句之否定這一類否定法。非語句之否定是一種全面的否定法，因為所說的話語不是適切的，雖然那種不適切性並不一定相同於上述例子中所謂允諾中者。筆者並沒有打算核證中觀派對四句的否定，或者問為什麼一些陳述真理的具體例子被否定了呢。筆者試圖說明的是：雖然這些否定法在某些例子中並不能經得起理性的考驗，但對四句否定之否定法的架構都不是非理性的。



禪的問題

柳田聖山著
吳汝鈞譯

「中國的禪思想史」引言

編者按：柳田聖山著、吳汝鈞譯之「中國禪思想史」，已由台灣商務印書館出版。該書從印度的冥想方式寫起，敘述印度的禪思想如何傳到中國，如何與中國民族原有的觀念相結合，中國人如何建立自己的具有獨特風格的禪思想與禪宗，及如何發展出公案禪。書的篇幅雖不多，但所籠罩的面相當廣，提出的問題也是本質的；透過該書，可對中國禪思想的發展，有一全面的了解。茲特刊載該書的「引言」部份，以為推介。

一、禪的起源

禪肇始於古代印度人所謂瑜伽的智慧，與宇宙冥合的智慧。它的起源，可以追溯到遠古紀元前二十世紀。禪的梵語是 *dhyāna*，意思是冥想；瑜伽 *yoga* 則是精神集中的事。因此，禪是廣義瑜伽實踐的一個階段。但一般來說，我們可說它是一種修練；它的方式是把心集中在一定的對象上，而止息心的煩亂，得到無我的明朗的智慧。

印度文明雖有濃淡的差異，但都具有這種冥想與精神集中的實踐。譬如「白騾子仙人奧義書」(*Svetāśvatara Upaniṣad*)，出現於紀元前二五〇年左右；書中的第二章談及瑜伽的方法，即這樣地歌詠著：

使身體的三個部份（胸、頸、頭）啊，
一直保持著挺伸向上的狀態；

使各個感官和意識的注意力啊，
轉移到心上去；
你即能在梵天的船筏中啊，
振刷起精神，
而渡過那懼怖之源的水流。
要停止呼吸啊，要抑制運動啊，
在無聲無臭中，（悄悄地）由鼻孔吐息；
儼如登上狂馬所牽引的車輛那樣，
要謹慎地振刷你的精神啊，
統一你的意識啊。
（譯者按：這段文字，作者據高楠順次郎所編「奧義書全書」、忽滑谷快天所著「禪學思想史」上、金倉圓照所著「印度中古精神史」中，等資料引出，這裏我們把它譯成中文。）

II、「薄伽梵歌」(Bhagavad - gita)與瑜伽

「白驢子仙人奧義書」所述的瑜伽方法，其後由「薄伽梵歌」所繼承，而表示於第六章中；那是西元一世紀左右的印度梵語宗教詩。人們把這宗教詩中所談及的瑜伽實踐法，連結到印度原始的數論上去；這套哲學倡導對唯一的神的絕對皈依。不過，就實踐來說，基本上完全是一致的。

這裏我們謹引述「薄伽梵歌」第六章的前部數語如下。

實踐瑜伽的人，他遠離人煙而獨居，

他抑制身心，捨棄貪念，遠離自己的所有；

他決心走永遠修練的道路哩。(第十頌)

在一個寧謐的地方，高低正好相宜，

這裏鋪著衣物、毛毯和野草，

讓他敷設自己的安穩座位吧。(第十一頌)

他在那裏坐着，坐着，把意識集中在一點上，

又抑制內心與感官的活動；

我們必須修習瑜伽，來淨化自己啊。(第十二頌)

(譯者按：這段文字引自「世界古典文學全集」第三服部

正明所譯有關部份，我們把它譯為中語。)

這詩恐怕是現存表示出具體的冥想心得的最古的文獻了。而這些說明，與其後中國、日本方面有關坐禪的典籍的主張，基本上幾乎毫無異致。今日我們要求禪道場的人首先要做的事，亦大抵不出這詩的範圍。可以說，在文獻足徵下，我們可以知道，實際的冥想方式，即使貫通兩千年以上，仍是完全沒有變動的。這顯示出，人類的姿勢，就修行來說，仍以打坐為最佳。

三、冥想的拓展

這裏更應注意的是，印度、中國和日本的各派宗教，由基本上完全是相同的冥想的實踐而來，但它們的教義，實際上却是多種多樣的。這表示出，即使是同一佛教，亦有不同的開展。例如，今日的南方佛教與日本禪宗的冥想，在思想內容上，便有

顯著的差異。而且，瑜伽與禪的坐法，就其實踐的樣式來說，亦有所不同。可以說，冥想具有兩千年的歷史，流布於印度、中國、日本以至亞洲全域；它的思想與各地異質的文明相結合，而導致百花盛放的偉觀。由今日所存留下來的多樣的遺物與文獻，亦可想像得到，在中亞細亞、西藏、南海諸島，亦曾出現過傑出的冥想的宗教。又最近，如那些遊客們不約而同地表示出，歐美各地在宗教傳統方面與東方完全異致，却也相當強烈地要求冥想的實踐哩。

由是可知，冥想的宗教興起於古代印度，但過去的亞洲人對它的關心，實是多種多樣，跨越廣闊的地域。這與今日我們不期然地對禪有共同的期望，實在相應得很。

冥想的宗教起於印度，它具有悠長的歷史，而與廣漠的異質文明相結合着；要追源它的思想本質，那是極端困難的事。

一般地言，當我們籠統地說禪或瑜伽時，自然可以指涉一切，但却不免於曖昧，不必能說出它的本質。特別是當我們談及所謂禪文化或思想一類東西時，其曖昧性便越加嚴重。例如石庭、繪畫與墨跡等東西，在今日我們以視覺的意義把它們當作是禪文化的代表，但這些東西究竟是甚麼樣的禪文化呢？我們對它們的知識是極其籠統的，它大概不可能升而為明確的意識吧。或許那些東西不過是心境上的事而已。當然，可能是，正是要這樣才好。禪文化畢竟不一定要以哲學體系為前提。在鑑賞上與理解上的修養深淺，是人自身的問題。能理解的人便知曉，不能理解的人便不知曉了；又，在理解的方式中，和所謂不能理解的內容中，亦存在着無數的問題哩。

而最重要的是，人們關心今日的禪，竟流於通俗化。舉例來說，最近人們對以佛教為中心的東方傳統思想的反省加深了，因而相繼計劃出版各種啟蒙性質的書籍。特別是，人們對禪具有很大的興趣。有些人在以講座的名義計劃出版叢書時，為了適合一般口味的出版社，竟往往把佛教諸宗限於禪的叢書中，禪便這樣被通俗化了。實際上，這是非常危險的。而這種傾向，並不單是今日的事，它實與中國、日本的禪的歷史本質連在一起。

四、禪的超現實性

仔細地考察看，這完全是不可思議的事，禪在佛教各派中，恐怕是最難以通俗化的，但却能發出最通俗的魅力，這是甚麼緣故呢？

實際上，禪只是那些被挑選出來的人的宗教而已，是少數派的宗教而已。從歷史上說，這是由所謂出家與獨坐瞑想的嚴酷的實踐出發的。最低限度，佛教中的禪，是以嚴刻的出家與坐禪之道為始的；經典上有載，要人忠實地學習佛陀這種做法。這更可關連到佛教以前的孤獨的古仙人傳統上去。又，即使在大乘諸派興起之後，禪方面的人士，都仍然一心一意地遵循着最樸素的出家佛教的實踐。這實踐在我們今日來說，是有界限的，即不能立刻便被視為一般共通的實踐。本來，主張大乘禪，更進而強調超過它而以最上乘的禪為立場的，是中國和日本的禪；這原不拘泥於狹義的出家主義的。不過，如所見那樣，作為實踐的禪，自紀元前三世紀的古吠陀時代以至於今日，幾乎完全沒有變動。瞑想的實踐，其實是最難與一般現代人的生活連結起來的。最低限度，它要求一種孤獨的生活，要在一定期間中，斷絕與家庭與社會的來往。它實在要徹底地超越文化的領域。

嚴格意義的瞑想的實踐，已是過去的東西了。我們必需再次了解這一事實。現在一切都要依社會性的職業區別的體制與意識來衡量；這一現代史的方向，與禪的實踐、思想，本質上並不相容。我們亦可以說，由於本質上不相容，人們便相反地在非本質的情緒的領域中，尋求禪的通俗化了。

五、作為思想的禪的本質

更為困難的，是對於作為思想的禪的理解問題。禪由實踐興趣出發，在其思想的形式方面，並沒有一定系統的立場。無寧是，一方面，佛教體系的全部，都可視為禪的思想；相反地，人們也可譏誚地說某些思想是佛教思想，但不是禪思想哩。而且，中國禪與老莊思想，要本質地把它們區別開，是極為困難的事。一

般被認為是中國禪的思想的，多亦是老莊的思想，或者是儒家的思想。在這種情況下，所謂思想是甚麼一類問題，更使困難複雜化。

倘若我們遵循一般的想法，視思想為人人所應承認的普遍的根源的真理的話，則我們必須說，在禪中並無思想。本來，所謂思想，作為佛教的術語，一般地言，是妄想的意思；但有時却可轉換一下，而用到抑制妄想的那種思惟和瞑想的意思方面去。思想常是取倒退意思的。反過來說，當禪把思想看成問題來處理時，幾乎都是遊戲的意思。因妄想視實際為空的東西為有，它只是一種光景的玩弄。不過，現代的人是不取這樣的狹義的意思了，它們都是用一般的近代的意思。總之，禪是討厭這樣的東西的。到底禪思想是怎樣的呢？在人的種種活動中，倘若我們把思想看為是精神自覺的活動，是廣義的宗教或文化的表現的話，則當然在禪中亦有這樣的東西了。但禪應當有其被稱為禪的理由。譬如，作為中國佛教一派的禪宗，要追尋其歷史的由來，在某一定程度是可能的。不過，禪並不像其他佛教諸宗那樣，具有特定的宗祖與義理體系，我們對它的歷史的探究之道，已逐漸迷失了。作為禪宗的基本文獻的「語錄」，與那些如恆河沙數的被稱為「傳燈錄」的禪宗史書，由於我們難以找到線索，以弄清楚它們的主張與教義，故都變成難解了。這都是廣義的禪問答紀錄的集成。但說到禪問答，人們便往往把它看成是原來由不明的話頭的變形。另外，研究禪的特色的人，又喜歡強調它的超邏輯與非理性方面。這些因素，在在都顯示出，禪總與思想無緣。禪，與其通俗的巨大的魅力相比較，其自身好像不具有明確的思想哩。但果真這樣麼？

六、所謂「無」

現代的人（譯者按：此主要是指日本方面的學者）很有這樣的傾向，以「無」作為禪思想的特色。「無」有多義；但倘若是指對應於現實的「有」的「無」的話，即廣義地指非存有的話，則中國禪確曾以無作為問題的重點。又在日本禪宗中，它繼承中

國禪，亦有同樣的傾向。不過，我們能否把無視作禪思想的本質呢？又我們能否再進一步，從中國禪追溯而上，以無的思想來表示東方的冥想宗教的特色呢？

首先，印度禪、中國禪與日本禪，果真具有本質上一貫的東西麼？又在此之前，禪作為佛教的實踐基礎，它的特色，曾否被視為貫通於這三國歷史中呢？我們可否把佛陀覺悟的體驗，視為與直接在中國興起的禪宗的覺悟是完全相同呢？倘若以為相同，則從歷史來看，佛陀的立場其後為大乘佛教所超越，而印度大乘佛教來到中國，不也被超越麼？以它們本質上都是同一的東西的想法，無寧是中國佛教徒自己在義理上的要求而已。復次，今日我們日本所承繼的禪，是經過鎌倉以後的革新的了。故就明確的歷史發展的脈絡看，所謂貫通印度、中國和日本的禪思想，實際上從未出現過。

這裏我們應要弄清楚一點：一般所謂無的思想，實際上不過是那最流行的好尚所要求出來的立場而已。進一步說，這仍是一種東方思想，是由近代西方迴轉而來的。即是說，明治以後，我們的祖父輩開始認識西方的哲學和奇異的宗教，更而接觸那使人驚異的近代文明。他們要在佛教與禪中，重新尋求可以與西方抗衡的日本文化，或者東方精神的傳統。而東方傳統自身，則顯然經過一次中斷。

據增谷文雄氏的說法，佛教曾兩度傳來日本。最初的傳入，不用說，是經過中國和朝鮮而來；這是我們的祖先在前後約一千年間所吸收的佛教，這個時期由班鳩時代開始，及於奈良、平安、鎌倉、室町、江戶各時代。第二次的傳入，是自明治以後開始；我們的祖父們通過西方而認識印度佛教。要注意的是，這兩種佛教不必直接地是同質的。正式地把它們統合起來，則有待今後我們的新的研究與努力了。這裏我並不以增谷氏的說法為定論，但對於今後佛教的展望，則我與增谷氏有完全的同感。

七、東方的與西方的

以現代的立場來討論禪思想的意義，其問題比上面說到的佛

教一般的情況，更為複雜。在作過早的判斷時，必須極為審慎。當我們的祖父在通過西方人的學術性的佛教研究學習原始佛教時，此中已明顯地潛在着近代西方文明自身的課題的影子了。因之，以無的立場來理解禪，這一態度，實際上是更為西方化的東西，是近代的產物。東方的無的思想，既被稱為東方的，實際已經是以西方的近代為前提了。而且，由於稱為東方的，故它亦與西方的近代為異質。更有甚者，這裏恐怕含有一種危險。會墮入只追求既非西方亦非東方的、純然是觀念的東西的危險哩。

之所以如此，是由於這樣的現實：近代日本有關東方思想的研究，從一方面言，實擔負有這樣的使命：要順應日本政治上的要求，發揚偏狹的精神主義思想。提倡東方的無，實際上含有由純粹思想問題溢出來的危險性，這是不可否認的事實。那些過去的坐禪實踐與禪錄講義，自我們懂事以來即流行了，它們的用意，却全是為了提倡滅私奉公的精神，與培養天下一家的襟懷！

大體上，近代日本的新的印度學研究的立場，如依增谷文雄氏所指出而可粗知的那樣，是吸收了西方語言學的文獻研究的成果，是由對遺物的科學調查而來的歷史研究的成果，再加上對漢文「大藏經」的研究，而形成的。「大藏經」是日本佛教的傳統。日本學者在對印度佛教的學術研究方面，顯示出驚人的進展，但對中國、日本佛教的新的研究，則顯得相當遲緩。宇井伯壽博士的三冊「禪宗史研究」，最初收入於「印度哲學研究」末尾，最能顯示這種事實。

不過，極應注意的是，恰在同一時期，在吸收同樣的西方學術研究方法之餘，有些人亦表現出一種雄心，要以哲學的立場來說明和組織東方傳統的佛教，特別是禪的思想。這是完全不同於上述的印度學研究的一種工作。不用說，西田幾多郎和鈴木大拙兩博士對於禪的研究，即是這方面的。西田哲學並非單純是有關禪與佛教思想在學術方面的解說，而是純粹近代意義的哲學體系，這很多人已注意及了。不過，它的基礎與禪有密切的關係，那也是不可否認的事實。

現在我們無意述說西田哲學與禪的內在的關係。我們無寧要

注意這樣的事實：西田、鈴木兩博士的哲學與宇井博士所代表的印度哲學研究，都採取同樣的態度，本著與西方文明接頭而對東方的東西作深刻的學術反省的立場，但他們却走著完全不同的方向哩。一言以蔽之，西田、鈴木方面傾向於哲學，而捨棄歷史；宇井方面則傾向於歷史研究，而忽視哲學。一般地說，禪和學術距離最遠，但在思想方面，却被連結到最爲近代的哲學上去！說老實話，近代日本的禪學研究，正表現一種勇氣，把最新的車輛，駛向連基本工事都未具備好的泥道上去哩！

八、對於禪的歷史的研究的延誤

如上面我們論述印度佛教的研究時所表示那樣，近代意義的佛教研究，總的來說，正進入文獻學與歷史研究的階段；但有關中國禪與日本禪的研究，則差不多都飛越了文獻與歷史的階段，而直接關涉到哲學問題方面去。東方文化的特色，就相對於西方文化來說，可以在禪佛教的無中見到。但從歷史來說，却從未出現過一個完整的體系，能夠稱爲東方的無哩。最低限度，禪被稱爲無的傳統，它的立場，並不具有西方的那種絕對否定的意思。歷來的人，對禪有太多的幻想，因而他們對於禪的評價，亦有很多欠妥處。

首先的問題是，說東方的思想，但那是印度的呢，抑或是中國的呢？這兩者實際上是很不同的。又，即使是說中國的，它亦可以是儒家，亦可以是老莊哩，思想經常隨時代而變動。禪重視直接具體的體驗，而無抽象的思想；它並不與這些學說相融通；相反地，它與它們都不同。東方的無的立場，貫通於印度，中國和日本；就思想來說，它的意義相當曖昧。我們對近代的西方，意識得太多了。

再評價過去優秀的佛教思想，使它在現代與未來的社會中新生，這本來是重要的嘗試。對於今日的禪，我們實在要再度重溫過去的研究，就它在印度、中國和日本的歷史的發展，而重新考慮許多問題。可以這樣說，我們在這本書中要做的，是要把禪——那充滿着現代世界色彩的禪，放回博物館的箱子中，冷靜地

重新鑑賞。爲了禪的思想的前途，這區區的工作，總是的吧。到了不惑之年的縉紳之士，不免要檢查一下身體的器官了；禪也是一樣，它曾受過人們太多的期望，現在應有接受少許正確的健康診斷的必要了。

九、本書的展望

基於上面種種的理由，我們要在這本書中，把禪思想當作是過去了的東西，就其歷史的發生與變化過程，來考究一下。當然，要弄清楚禪與瑜伽在印度的興起和歷史，那是超乎我個人的能力以外的事，那亦不是我們目前所要做的。這裏我們首先透過「樂道」與奇異的「神通的信仰」，來把握原始佛教中的禪思想的特色。我們要通過中國初期的佛教，來探尋這原始佛教的禪思想的影響。同時，又檢討大乘佛教的禪思想；後者起於印度，又批判過原始佛教的禪思想。我們又就中國佛教徒的思想特色，以考察後來禪宗成立的契機；這些中國佛教徒，接受了這大乘佛教的禪思想。我們又要了解中國禪宗的成立和它的歷史意義，特別是要追跡作爲中國禪宗的新冥想法的「公案」的發生和它的發展；我們尤其要盡可能明晰地弄清楚所謂「無」的公案的意義。

首先，我們要處理原始佛教中的「樂道」與「神通的信仰」問題，自來的佛教研究對這兩者幾乎都不加注意。按禪的實踐目標，根本在極爲樂天的樂道的生活，而不在苦行，此中我想可以找出它與其他宗教不同的特色。後來中國的禪僧，幾乎都只視思想與哲學爲遊戲，其遠因我想可以從此中找。很多西方學者都研究過原始佛教，它具有極爲強烈的倫理性或邏輯性。本來是「樂道的生活」的冥想與精神統一的實踐，却有點被人牽涉到中世基督教修道上去，以爲是相同哩。

另外，伴隨着禪，有種種奇異的神通力生起，人們信仰它，修習它；這對其後的佛教，有悠久的影響。但儘管如此，自來的禪的研究，由於它具有後代的禪的邏輯整合性的一面，因而竟有漠視這種神通力的強烈傾向哩。這些奇跡，



心經「色不異空」四句試釋

呂沛銘

佛典中之卷帙最浩大者，乃七百四十七卷「大般若經」（玄奘編譯為六百卷）。而攝此經之精蘊，則為僅二百六十字之心經，其梵文原本今仍存在。古今註解此經者，無累數百家。此經之思想廣大而精微，詳詮之可書十萬言。其中以「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」四句，義尤難解。著者佛學知識淺陋，不敢妄談經義，僅以粗見對此四句試作簡釋。苟有謬誤，祈學者指正。

說「色」

色，梵文 rūpa，有形事物之總謂。吾人感觀所知覺之種種現象也。俱舍論卷一云：「色蘊者何？頌曰：『色者唯五根、五境、及無表。』」論曰：『言五根者，所謂眼、耳、鼻、舌、身根；言五境者，即是眼等五根境界，所謂色、聲、香、味所觸，及無表者，謂無表色。』唯依此量立色蘊名，此中應說五根相。頌曰：『彼識依淨色，名眼等五根。』……」

色包括一切有為法，不僅指物質界，生理與心理現象皆屬色範圍。增一阿含經卷廿八云：「所謂色者，寒亦是色，熱亦是色，饑亦是色，渴亦是色。」五事毘婆沙論卷上：「何義故說之為色？答：『漸次積集，漸次散壞，種種生長，會遇怨親，能壞能成，皆是色義。』」佛說：『變壞故名為色。』變壞即是可惱壞義。」

佛家所說一切世間現象，皆出於自心所現。心為一切事物之主宰。吾人所感知之物質界。實際上祇是心理作用，故色界即主觀之意識界。所謂「三界唯心，萬法唯識」是也。

說「空」

空，梵名 śūnyatā，由 śunya（空）及 tā（接尾詞，意為性質、形態、狀況）組成。故空之意義為空性。但空非謂虛無、烏有、或不存在；而是非空虛之空。大智度論卷三六云：「佛說：『諸法性常自空，非以『空三昧』令法空。』」維摩詰經弟子品：「教所明空……無實性故，是不斷滅之無。」佛家說空之主旨，乃勸導吾人不可執著，但非視萬物為烏有，或捨棄一切而趨於逃避或消極。雜阿含經云：「心樂清淨解脫，故名為空。」空五蘊乃從一「戒」字入手。色界可引起我執，因而生我所；受想識行為精神界，易產生法執。戒執始能破除我見。增一阿含經云：「無我者，即是空也……我非彼有，彼非我有」。成實論云：「知色性滅，受想行識性滅，是名無我。」無我即不生執，非視我為空無一物也。

佛家所說空，乃徹底空，稱為「畢竟空」，又名「空空」（梵名 aśānta - śūnyatā），即連空本身亦為空。蓋若視空性為形式上之存在，便成空執，與有執相類，亦即謂空具有自性（自性之義詳後），與空之本義相違。維摩詰經云：「問：『以何為空？

「答曰：『以空空』。」上一空字爲形容詞，下爲名詞。僧肇註此句云：「上空智空，下空法空也。直明法空，無以取定，故內引眞智，外證法空也。」

色空四句原文

色空四句，梵文心經原爲六句，其文云：

rūpaṃ śūnyāta,
śūnyatāiva rūpaṃ,
rūpāna prithak śūnyatā,
śūnyatāyā naprithag rūpaṃ,
yad rūpaṃ sā śūnyatā,
yā śūnyatā tad rūpaṃ.

此四句之翻譯爲：

色、空也，
空、色也，
色，與空無異，
空，與色無異，
凡色是空，
凡空是色。

鳩摩羅什首先翻心經，將原文撮譯成「色不異空」四句，其後玄奘從之。此四句成對聯式，詞意精簡，易於誦讀，勝於逐字直譯。

色空之無自性與互相不離

世間一切事物，皆生滅無常，恆依因果法則，此種性質稱爲「無自性」。所謂「田性」(svabhava)，意爲一自立、自足、自存之實體，無自性即無獨主性，祇具可塑性，如水之無定形，隨容器而變。水猶世間一切事物，容器猶因果法則。無自性非謂無體性(佛性)，其意乃指諸法並無一最終之本體，其存在是相對而非絕對。無自性乃空性。龍樹在中觀論稱爲緣起性(Pratitya-samutpadata)，緣起即一切有形與無形事物，皆基於互相依持之關係而存在，亦即「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」(此語在四阿含經中出現多次)。中觀論四諦品

云：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空義，以有空義故，一切法得成，若無空義者，一法則不成。」中頌云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。」

周易云：「形而上謂之道，形而下謂之器。」所稱道與器，相當於本體與現象。於現象以外求本體，乃唯神派哲學思想；捨本體而求現象，則淪於唯物論，二者皆佛家所不取。蓋探求本體，不能捨離現象；考究現象，亦不能摒開本體，此即色空互不異，色屬形而下，現象界也；空屬於形而上，本體界也。宋譯了義般若波羅密多經云：「色體自空性，以離性故，色體即空，離色則無別空；空體即色，離空無別色。」可見「不異」除釋作「不同」外，尙解爲「不離」。諸色法依附緣起，因具空性，故顯出世間一切幻象；另一方面，空性亦需藉世間諸法方能顯出，色空兩者乃相待而成，非互爲獨立。宋澄觀法師大方廣佛華嚴經疏云：「色外無空，全色爲空；空外無色，全空是色。色空關係如光與影之相隨。宗鏡錄云：「看色無不見空，觀空莫非見色。」是也。

色空乃一體之兩面觀

色即是空兩句，乃承其上不異兩句而作進一步言。「即」者，無差別也。色既是因緣所生之法，故無實體，亦即是空。另一方面，空爲諸法本性，雖無形，但非烏有，依業力而現，緣色法而顯，亦即爲色。色空之互通，不能以五官感知，祇能以智慧悟證。大智度論卷五十五云：「空即是般若波羅密，不以空智慧破色令空，亦不以破色因緣故有空。空即是色，色即是空故。」色空互爲因果，既平等亦相等。宗鏡錄云：「色即是空者，以色舉體全是真空；空即是色者，以真空必不異色。」又云：「無障無礙，一味法也，如舉衆波，全是一水，舉一水全是衆波。波水不礙同時，而水體挺然全露。」色空乃宇宙萬物一體兩面觀。周易言道與器，亦一體兩面觀，惟道與器之間有界限存在，色與空之間則無界限，故互相包涵，舉其一則二者兼在，一而不二

，二亦爲一；色中有空，空中有色。色空不離與不二，亦即性相不離不二。性是因緣，相是諸法體狀，兩者互相通融。

未懂佛理者或云：色空既爲一，則言其中之一即可，言二則贅累。其實色空兼言正是佛理深邃之所在。二者並言始能表出宇宙萬物之必然性與普遍性。僅言其一，則陷於偏計所執。色空四句，亦表示中道精神。所謂中道精神，即不偏倚於單一方，或各有深淺不同之衡量。始終心要云：「眞諦者泯一切法（空觀），俗諦者立一切法（假觀），中諦者統一切法。」

餘論

佛典不易讀原因之一，乃抽象名詞之難解。梵文 rūpa（色）與 śūnyata（空），中文無相等名詞，惟有取義意相近之「色」與「空」。解此等名詞，須從原字之本義着手，不能以傳統訓詁法，否則去經義相遠。名儒亦有犯此病者，如朱熹云：「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。」（朱子語類卷一二六）以空釋作一無所有，誤甚。又例清末經史學者俞樾「春在堂隨筆」卷九云：「般若波羅密多心經云，色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。余謂既云不異，不必更云即是矣。誦此經者。人人皆以此四句爲精語，實複語也。及讀『世說文學篇』注引支道林『即色論妙觀章』云：『夫色之性也，不自有色；色不自有，雖色而空，故曰：色即爲空，色復異空。』此二句語簡而意賅，疑經文本云：色即是空，空即是色；色復異空空復異色。蓋即金剛經非法非非法之旨，所謂無實無虛也。余於金剛經注言之詳矣。譯者誤耳。」俞氏雖精通經史學，惟未明色空本義，又未讀心經原文，故有此誤。又林語堂於民國五十五年七月三日中央日報副刊發表「論色即是空」一文，報導美國青年服食迷幻藥後，精神陷於虛幻恍惚狀態，「忘却一切煩惱，看破俗見，神遊太虛，直上兜天，但是吃了發瘋的也有。這種經驗，自然與佛法禪那『色即是空』的猛悟相關。」林氏對色空之謬解更甚，文人如此，凡夫更無論矣。

（完）

（上接第22頁「般若波羅蜜多心經」）別，是在十二處之上，增加六識。根是主體活動的提供者，本身屬於一種生理構造，即色法現象之一，但却不是真正的活動主體，所以在根之外，另建立識，這樣纔能完成對客體的分別。例如眼睛的構造，作爲一感官來說，是根；但作爲一視覺主體、有分別對象的能力上說，便必須在眼睛的生理構造之外，承認有一視覺之主，這就是識。識以了別爲義，這是扣緊主體的特性說的，所以一般經論解釋，都說識以根爲依，然後取境。根、境、識三者，代表佛教從認識觀點對存在事物反省後而建立的三大範疇。現在從上文說空的立場下來說，這些分類都不能成立。

⑮ 無無明，亦無無明盡：沒有無明，也沒有無明的滅盡。若據梵本，此處原來作四句：無明，無無明；無明的滅盡，亦無無明的滅盡。這就表現出一種兩邊不着、雙遣中道的性格，與上文破主客存在的精神一致。再從內容上說，這兩句是繼破主客存在之後，復破生命流轉的十二因緣。原始佛教說，由於有無明，所以有輪迴流轉，不得解脫；但若消除無明，便可以不受後有（參看『雜阿含經選』註③及第三經的分析）。現在從大乘佛教般若的觀點看來，這些明與無明，或明與無明的滅盡都是先假定了現象的獨立性纔能說的，所以都是妄執，因爲現象本空。

⑯ 乃至無老死，亦無老死盡：由有無明存在，始有順無明下來的十二因緣的老死。既無無明，則以下的十二段因緣亦無，所以說「乃至無老死」。若無老死，則亦無老死的滅盡（即解脫）。

⑰ 無苦、集、滅、道：苦、集、滅、道是對生命的流轉與還滅的兩種順逆觀法，同時也是配合着十二因緣來說的（參看『雜阿含經選』第三經的分析）。十二因緣既破，則人生順逆兩向的苦、集、滅、道的情形亦無。

⑱ 無智亦無得：「智」泛指認知主體；「得」，泛指對象。這是承上文說，所有一切把目光放射於外，以一種主客二分的思路來找尋存在的想法必然不相應。因爲「空」根本不是一個對象，所以無智亦無得，又根本不是一個對象，所以無智亦無得。又「智」（jñāna）在梵文有知識之義。「得」亦可以指實踐上的結果（如預流果、一來果等）。則此句亦可以解爲：在知識上無所知，在實踐修行上亦無結果可得。後代疏家對「智」字的用法不能確定，有以識解，有以般若解，結果反而遺失了關鍵之處。復次，若依梵文廣本，此下尚有「亦無不得」一句，這是把思想再推上一層，從「得」與「不得」中超出。

（未完）



無念學

神會和尚的無住學

智 銘

神會和尚倡頓悟說，他以「無念爲宗，無作爲本」作爲他頓悟說的中心思想，他處理紛繁、複雜的塵妄，用的是「快刀斬亂麻」的方法，「無念」、「無作」就是「快刀」。

要得「無念」，先得「無作」，「無作」就是「不作意」，所謂「作意」，以俗語來說，就是「起心動念」，依佛家術語來說，是「相應於一切之心而起者，俱使心驚覺而趣所緣之境之作用。」如俱舍論四曰：「作意謂能令心驚覺。」成唯識論三曰：「作意，謂能驚心爲性，於所緣境引心爲業。」所以，不作意，就是不令心驚覺，不隨緣境引心爲業。神會和尚有時將「不作意」解釋爲就是「無念」。行者住心營求，固然是作意，而住心取空、取淨，乃至起心求證菩提、涅槃、也是作意，作意乃是妄心

而非真心。

是以，不作意，就是心無物，無物之心，乃能自性空寂，自性空寂，方顯本智，有智則能具真知，以真知爲照用。這就是金剛般若波羅蜜經上說的「應無所住而生其心」的本意。所以，神會和尚主張無念、無作，即可頓悟，他說：「覺有淺深，教有頓漸。其漸也，歷僧祇劫，猶處輪迴，其頓也，屈伸臂頃，便登妙覺。」無念、無作，只是「屈伸臂頃」之事，人人可以做得到，因此，人人可以頓悟。

他主張行者應自我掌握其心，是淨、是染？是正、是邪，都由自己作意、不作意而定，所以「一切在心，邪正由己。」他叫人「不思一物」，便是自心，若思一物，自心便被作意的所思妄念所迷了。法本無來無去，無前際後際，若自心沒有來去，斷其前際後際，這個自心便自然曠徹清虛，便能頓開寶藏，達到無念的最高境界了。

自淨其意，則境慮不生，無作無念，則攀緣自息，以無念爲體，不逐物生，以無作爲用，舉體即空，自性空中，無作無相，所以不馳外求，眞常自現。

無念中亦不言有、無，若說無念中言有，就同世有；言無，就同世無。故無念但中，無空無假，是第一義諦。神會和尚之所以仍教人「無念、無作」者，只是爲了表達無念、無作的眞義及其功用，若不是爲了這，言說也是多餘的了。所謂「言語道斷，心行處滅」，無話可說。譬如明鏡，其明照之功自然，只因有物爲對，故顯其有，無物爲對，故覺其無，但明鏡的明照本身本無有、無。明照之功，人本自具，不待外求。

神會和尚在「五更轉」內說：「善惡不思即無念，無念無思是涅槃。」心的本體無善，亦無不善，思不善是妄念，思善亦是妄念，前者是麤妄，後者是細妄。神會和尚說：「仁者今來此間，貪愛財色男女等及念園林屋宅，此是麤妄，應無此心。爲有細妄，仁者不知，何者是細妄？心聞說菩提，起心取菩提。聞說涅槃，起心取涅槃。聞說空，起心取空。聞說淨，起心取淨。聞說

定，起心取定。此皆是妄心，亦是法縛。……住涅槃，被涅槃縛，住淨，被淨縛。住空，被空縛。住定，被定縛。作此用心，皆是障菩提道。」所以，善、惡不思，才能達到真正的涅槃境界。善、惡不思的這一思想，被王陽明借了去，王陽明有四句話頭來說明不思善、不思惡的境界，他說：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動。知善知惡是良知（照用），爲善去惡是格物。」這不是與神會和尚說的完全相同嗎？

神會和尚認爲「無念」是行者悟道的根本，所以他立「無念爲宗」。他說：「眞如無念之體，以是義故，立無念爲宗，若見無念者，雖具見聞覺知，而本常寂，即戒、定、慧學一時齊等，萬行俱備，即同如來知見，廣大深遠。」由此可知，「無念」一舉，能超萬行，一旦無念，即能直下承當，同如來知見，直了成佛。

神會和尚對定、慧學，有他的特別見地，他說：「念不起，空無所有爲正定，能見念不起，空無所有名爲正慧。」所以，定、慧是由「念不起」而來，他不但叫人不念善、惡，甚至不念菩提、不念涅槃、不念空、不念淨……若能俱不起念，就是般若波羅蜜，就是一行三昧。

本來，動念即乖，「無念」一法，實在是神會和尚最直截了當的教說，他完全擺脫了玄奘、智者、賢首等大師的繁瑣哲學。

神會和尚的禪學，教人任運自由，使心如虛空，一無遮蔽，更無障礙，永遠活潑潑，不爲任何心物所滯礙，所以他將「無住」作爲一大教法。

金剛般若波羅蜜經上說：「不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心。」住此六塵生心，即是煩惱，煩惱就是生死本。神會不但教人不得住色、聲、香、味、觸、法的六塵，甚至連涅槃、淨、空、定等亦不得住，他說：

「作住涅槃，被涅槃縛；住淨，被淨縛；住空，被空縛；住定，被定縛。」

涅槃、淨、空、定等，是學佛者所應修學的最高也是唯一境界。但到了這個境界，若即以爲樂而住其中，則即被其所縛。既被縛，原來修得的智慧立刻消失。所以，住涅槃、淨、空、定中，神會都認爲是「障菩提道」。蓋行者一經涅槃、淨、空、定而住之，即是取了涅槃、淨、空、定之相了。取相，即着我、人、衆生、壽者。經云：「凡所有相，皆是虛妄。」涅槃相、淨相、空相、定相也不例外。所以一住相中，當即墮落，又回復到原來的愚癡境界。

自性定中，無憶念妄想塵勞，因此，空寂中即有智慧。此一智慧善能分別世間青、黃、赤、白。但神會教人不得隨此分別起心，起心分別，即成妄心，行者對修行之法亦是如此。所以神會對神秀、普寂等教人：「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心甚深內證。」的教法，極力反對，他認爲這不但不是解脫心，而是法縛心。這樣的教法對行者不中用，一無善處。所以佛說：「莫入空定。」蓋入甚深空定，能「令大衆鈍故。」（涅槃）。入深定尚且不可，「凝心入定」當更乖離，一經「凝心」而入「深定」，一切諸般若波羅蜜就不能顯發了。

自性空寂之智慧，即具眞知，知前際不來，後際不去，今則不住，打破三世際流，體現不生不滅、不來不去之眞如佛性。神會認爲「去心是病，攝來是病。去來皆是病。」諸法無來去，知無來去，即知本性無住，無住之性，即是佛性。佛性者，衆生各具，自具佛性，須由自我智慧體知。神會教人：「不著佛求，不著法求。」著心外求者，就是邪求。所求不得，便生煩惱憂悲之苦，所以，神會教人「來去不計，有無雙遣，境智俱亡。即是自性菩提。」這就是教人遣妄歸眞，他給拓拔面府書說：

「一切衆生，心本無相，所言相者，並是妄心。何者是妄？所作意住心，取空、取淨，乃至起心求證菩提涅槃，並屬虛妄。但莫作意，心自無物，即無物心，自性空寂。空寂體上，自有本智，能知以爲照用，故般若經云：應無所住而生其心。應無所住，本寂之體；而生其心，本智之用。但莫作意，自當悟入。」

由此觀之，神會教人修學方法，第一，莫作意、第二莫住心。使心空寂，空寂體上自有本智。本智能知，以為照用，就可知道「來去不計，有無雙遣，境智俱亡。」了。

空寂體上有本智之知以為照用，所以，神會對金剛般若經上所謂的「應無所住而生其心」之句，有簡明的釋義，他認為：「應無所住，是本寂之體；而生其心，為本智之用」的說法，與維摩詰經的說法是如一的。維摩詰經觀衆生品第七有這樣一段師利文殊的問話：

又問：善、不善孰為本？ 答曰：身為本。

又問：身孰為本？ 答曰：欲貪為本。

又問：欲貪孰為本？ 答曰：虛妄分別為本。

又問：虛妄分別孰為本？ 答曰：顛倒為本。

又曰：顛倒孰為本？ 答曰：無住為本？

又問：無住孰為本？ 答曰：無住則無本。文殊師利！

從無住本，立一切法。

這最後的一句「從無住本，立一切法。」就是金剛般若經上說的「應無所住而生其心」，也是神會說的「體寂」而「智用」的意思。

關於「無住」的教法，還有許多家，為了比較，茲錄如下：

鳩摩羅什：

「法無自性，緣感而起，當其未起，莫知所寄。莫知所寄，故無所住。無所住故，則非有無。非有無而為有無之本。無住，則窮其根源更無所出，故曰無本。無本而為物之本，故言立一切法也。」（李翊灼校輯「維摩經集註」）。

僧叡：

「無住即實相異名，實相即性空異名，故從無住有一切法」（同上）。

道生：

「所謂顛倒，正反實也，為不實矣。苟以不實為體，是自無住也。既不自住，豈他住哉？若有所住，不得為顛倒，

故就顛倒取之為所明矣。以此為觀，復得有煩惱乎？」（同上）。

僧肇：

「心猶水也，靜則有照，動則無鑑。癡愛所濁，邪風所煽，涌溢波蕩，未始暫住。以此觀之，何住不倒？譬如面臨湧泉而責以本狀者，未之有也。倒想之無，本乎不住，義存於此乎。一切法從眾緣會而成。體緣未會，則法無寄。無寄，則無住。無住則無法，以無法為本，故能立一切法也。若以心動為本，則因有有相生，理極初動更無本也。若以無法為本，則有因無生，無不因無，故更無本也。無住故倒想，想倒故分別，分別故貪欲，貪欲故有身。既有身也，則善惡並陳。善惡既陳則萬法斯起，自茲以往，言數不能盡也。若善得其本，則眾末可除矣。」（同上）

至於智者在其「維摩經玄義」卷第二所釋「無住」之學，更是詞長而意繁，非深學者所不能達。

由上論諸德所釋「無住」的教法觀之，神會的教法實較簡練而明達多了。

七一年五月廿九日於淨室

（上接第13頁「禪的問題」）

本來源自一種神秘的能力，這能力是隨着禪而來的。所謂「神通」，正是那深奧神秘的宇宙生命的一種表現。禪與智，加上較此先行的制度戒律，構成了原始佛教重要的修道綱要。

後來的大乘禪，即基於這兩點，以之作為禪的支配力量，來批評原始教團的禪，而興盛起來；另外，初期的中國佛教徒，同時接受大小乘禪，因而在命運方面不免感到迷惑；由這兩點因素，再加上中國民族的那種比較樂天而貪婪的過剩的求知慾望，我們不是可以相當確實地探知其後中國禪宗不得不興起的必然性麼？固然，說之當否，有待讀者的判斷了。以下本文將盡量豐富地引用原手資料，俾能使讀者直接地聞得歷史上人物自身的說法。

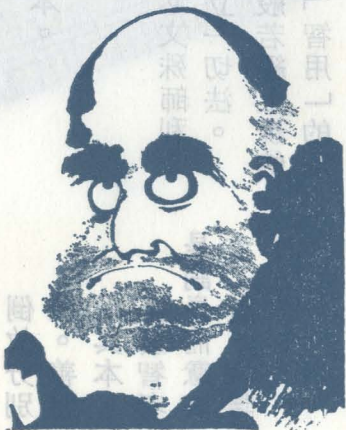
〔解題〕

在大乘佛教運動中，所產生的經典是很多的，除了代表信仰的『無量壽經』、和代表佛陀慈悲救度的『法華經』之外，更值得注意的，是般若類經典。

「般若」(prajñā)是智慧的意思。不過這種智慧，並非一般認識外界事物的智慧，而是化除自身的無明、妄執以體證真實的智慧。原始佛教時代所追求的如實觀的意思原來也在於此。但原始佛教未談及般若，因此如實觀如何可能尚未從主體方面給予根據，大乘佛教要進一步解答這個問題，就產生了般若。

佛典選註之六：

般若波羅蜜多心經



中大佛學教材編寫小組

關於這一點是需要從佛教的精神上說明的。佛教畢竟是講自覺、自力、自行的宗教，因此真正的解脫不能全依佛、菩薩的救度。佛、菩薩的偉大，正如『法華經』指出，在於說法，以「無數方便引導眾生，令離諸著」。但眾生真要到此「不著」境界，却非自己開悟不可。所以成佛是智慧上事，祇有升進智慧，提高智慧，纔能化解妄執。一切教與學的活動、戒與定的修持，都是對向這一目標。大乘佛教說有六種實踐(六度)，即六種波羅蜜多(pāramitā)一切都完成之後(按：波羅蜜多意思是「完成」，舊譯「到彼岸」)，即布施活動完成、忍辱活動完成、持戒活

動完成、精進活動完成、禪定活動完成，最後就是智慧活動完成，所以般若波羅蜜多是歸宿；沒有般若波羅蜜多，一切實踐都不徹底。正因為般若波羅蜜多如此重要，所以一般佛典都不作意譯以免讀經者以常識上的用法來淺化它。保留一種尊重是需要的。為了般若波羅蜜多在成佛理想中有特殊位置，所以用它來作主題的經典愈來愈多，形成般若類。最先編纂起來的，可能是『對策的大乘經』，即鳩摩羅什所譯的『小品般若』、支婁迦讖所譯的『道行般若』，及與玄奘所譯的『大般若經』的第四、五會相當，跟着有『二萬五千頌般若經』(即鳩摩羅什所譯的『大品般若』、竺法護所譯的『光讚般若』、及與玄奘所譯的『大般若經』的第二會相當)，『十萬頌般若經』(約與玄奘所譯的『大般若經』的第一會相當)，及『金剛般若經』、『理趣般若經』等。但最流行、受到廣大信眾及知識分子歡迎的，還是本篇所選錄的『般若波羅蜜多心經』(Prajñāpāramitāhṛdaya - cūṭra)「心」(hṛdaya)的意思原指心臟，引申有精髓的意思，亦有秘密的意思，所以古師的翻譯，亦有譯為「咒」的，但若從義理觀點看，『心經』言簡意賅，鞭辟入理，用作代表般若經典的精髓是很恰當的。它能夠顯示出般若經典最重要的觀念及精神所在。

『心經』在中國前後譯出多次，現在可讀到的尚有九種。從篇幅上分為廣、畧兩系，畧本僅有正宗分，而缺序分及流通分，廣本則三分齊全。茲列如下：

一、畧本系：

1. 姚秦·鳩摩羅什譯『摩訶般若波羅蜜咒經』；
2. 唐·玄奘譯『般若波羅蜜多心經』；
3. 唐·義淨譯『佛說般若波羅蜜多心經』；

二、廣本系：

4. 唐·法月譯『般若波羅蜜多心經』；
 5. 唐·法月重譯『普遍智藏般若波羅蜜多心經』；
 6. 唐·般若、利言共譯『般若波羅蜜多心經』；
 7. 唐·智慧輪譯『般若波羅蜜多心經』；
 8. 唐·法成譯『般若波羅蜜多心經』；
 9. 宋·施護譯『佛說聖母般若波羅蜜多經』。
- 本篇所選，以玄奘譯本為據。

〔譯者〕

玄奘法師（602—664），俗姓陳，名奘。洛州（今河南省）偃師人。隋煬帝大業年間，隨兄長捷法師在洛陽淨土寺出家。年方十餘歲，便已修讀『維摩』、『法華』、『涅槃』、『攝論』等經論。二十一歲受具足戒，但已遊學國中，遍訪名師。因感當時的漢譯經典中仍有阻隔，意義難知，於是發願往印度找尋原典、以正佛法，但不獲准出國。

唐太宗貞觀初年（一說三年），玄奘法師年約三十歲，潛出國境，冒險西行，越沙漠，翻雪嶺，經西域諸國，歷盡苦辛，終於抵達印度當時的最高學府——那爛陀寺，從戒賢等論師習『瑜伽師地論』、『順正理論』、『顯揚』、『對法』、『因明』、『聲明』、『集量論』、『中論』、『百論』等各方面的經典，學成後曾參加由戒日王主持的全印辯論法會，在曲女城舉行。結果玄奘取得了空前的勝利，被譽為『大乘天』，獲得全印僧俗的敬重。

貞觀十九年，玄奘法師返抵長安，帶回轉法輪佛像七軀、經論六百五十七部、佛舍利一百五十粒。不久，奉敕在弘福寺翻譯佛經及寫成『大唐西域記』一書。後來分別移居慈恩寺、西明寺、及玉華宮等地。麟德元年二月，卒於玉華宮，年六十三歲。

玄奘法師負責翻譯成漢文的佛經共有七十五部，合一千三百三十五卷。重要的有：『瑜伽師地論』（一百卷）、『發智論』、『觀所緣緣論』、『大毘婆沙論』（二百卷）、『大般若經』（六百卷）、『辨中邊論』、『唯識二十論』、『品類足論』、『俱舍論』、『因明入正理論』等。又糅合十家的註疏寫成『成唯識論』一書。從學問上看，玄奘得力於戒賢，所傳亦以唯識宗、說一切有部的經典為多，但事實上他是主張會通空有的，不拘守一派。在印度時他曾著有『會宗論』三千頌，回國後亦譯出『大般若經』六百卷，可見他的胸懷廣濶。無論學問和操守，都是值得我們景仰的。

〔原文〕

觀自在菩薩①，行深般若波羅蜜多時②，照見五蘊皆空③，度一切苦厄④。

舍利子⑤，色不異空，空不異色⑥；色即是空，空即是色⑦。受、想、行、識，亦復如是⑧。舍利子，是諸法空相⑨：不生、不滅；不垢、不淨；不增、不減⑩。是故空中無色⑪，無受、想、行、識；無眼、耳、鼻、舌、身、意⑫；無色、聲、香、味、觸、法⑬。無眼界，乃至無意識界⑭。無無明，亦無無明盡⑮；乃至無老死，亦無老死盡⑯。無苦、集、滅、道⑰；無智亦無得⑱。

以無所得故⑲，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙⑳。無罣礙故，無有恐怖㉑、遠離顛倒夢想㉒、究竟涅槃㉓。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提㉔。

故知般若波羅蜜多，是大神咒㉕，是大明咒㉖，是無上咒，是無等等咒㉗。能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅蜜多咒③〇，即說咒曰：

揭諦！揭諦！
波羅僧揭諦！

波羅揭諦！
菩提薩婆訶！^{③①}

〔註釋〕

- ① 觀自在菩薩：梵文全名是 *Āryāvalokitasvara bodhisattva*，由 *ārya*（聖）、*avalokita*（觀）、*Tsvara*（自在）、*bodhisattva*（菩薩）四字合成。鳩摩羅什譯為觀世音菩薩，可能因為觀世音的古名是 *avalokita*（觀）、*Svara*（音聲），在音節上十分相似；亦可能是受到『法華經』「普門品」中敘述觀世音菩薩的性格：「若有無量百千萬億衆生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫」的影響。一般來說，佛典中的菩薩名字都是與其經典的主旨相配合的（如阿彌陀與『無量壽經』），從這一點看來，『心經』的主旨應該是觀自在。行深般若波羅蜜多時：正在進行着極深的般若波羅蜜多的活動。若據梵文，此句應譯為：在極深的般若波羅蜜多之中進行着活動（意即指一種極高層次的禪觀境界）。般若波羅蜜多解見本篇之解題。
- ② 照見五蘊皆空：（如實）觀照到五蘊，即生命的種種現象都是處於空的，或無體的状态。關於空的意義，見本篇分析。簡單來說，就是指這些現象都不可以作為真實的存在來處理，所以是空。五蘊解釋見『雜阿含經選』註③及第一經的分析。
- ③ 度一切苦厄：能够這樣體驗生命現象，便超越了一切苦厄。按：依據梵本，此句是沒有的，可能是玄奘依修般若空觀的宗教精神增補。
- ④ 舍利子：即舍利弗（*Śāriputra*），原意是舍利（*śāli* 婦人名）之子（*putra*），故譯。參看『法華經』「方便品」註②。
- ⑤ 色不異空，空不異色：「色」（*rūpa*）廣義而言指物質現象，在這裏是承原始佛教以來的用法，指肉身。「色不異空」，就是說，生命的肉身現象和空的存在沒有分別；反過來「空不異色」，空的存在和肉身現象也沒有分別。爲甚麼呢？『心經』在這裏沒有舉出理由。但依據我們了解，這是由於『般若經』把現象看作是一種緣生的存在，因此不能有一獨立實體，這就稱爲「空」（*śūnyatā*）。關於「空」的詳細解釋，參看本篇分析。
- ⑥ 色即是空，空即是色：肉身是空，空就是肉身。按：以上四句，

若據梵本則有六句。全譯如下：「色空，空正是色；色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」玄奘翻譯時，大概認爲過於繁瑣，故畧去第一二句。

⑧ 受、想、行、識，亦復如是：其他四種生命現象：受、想、行、識（參看『雜阿含經選』註③）的存在情形和色（肉身現象）一樣，都與空不異，都是空。

⑨ 諸法空相：一切現象的存在都是空的狀態。「相」，狀態義。不生……不滅：以上六「不」分別組成三對，都是描述空的狀態的概念。由於一切現象都是空的狀態，所以並沒有存在主體。沒有存在主體自然沒有生、滅、垢、淨。增減的活動。當我們要採取這些概念來描述對象時，是必須先假定有這樣的一個對象獨立存在着的。換句話說，動作是必須先假定有動作主體的存在，否則不可能有動作產生。生滅是如此，其餘垢淨、增減的情形亦然。

⑩ 空中無色：處於空的狀態中就不能說有真實的肉身象現。以下受、想、行、識的情形也是一樣。

⑪ 無眼、耳、鼻、舌、身、意：由眼至身，是感官，意是思維主體，合稱「六根」（「根」是能生義，即活動的提供者），佛教以之代表自我的活動能力。但從空的角度看來，都不能說根有真正的獨立自主性。

⑫ 無色、聲、香、味、觸、法：此即「六境」，分別代表六根所攝取的對象世界。前句已說明主體方面並無六根的自主性，則客體方面亦無六境的獨立性。

⑬ 無眼界，乃至無意識界：「界」的意思是界域，代表對存在的分類。如對主體的分類有六根界、六識界，對客體的分類有六境界。合爲十八界。表列如左：

⑭

六根界			六境界		
眼	界	色	眼	識界	六識界
耳	界	聲	耳	識界	
鼻	界	香	鼻	識界	
舌	界	味	舌	識界	
身	界	觸	身	識界	
意	界	法	意	識界	

十八界的分類，原始佛教時代已有。它與十二處（六根、六境）的分類（下轉第16頁）



「演布經教，顯於句義」是佛弟子應有的責任

——序內弘明集——

洗塵

「內明」刊載「佛法中『愛』及『邪正分別』問題」的討論文字，始於一九七八年九月的七八期，終於一九八〇年十二月的一〇五期，連續討論了二年又三月。若將通信討論時期一併計算，前後歷時達五年又九個月，可能是佛教史上最冗長的一次教義討論。

參加這次討論者異常踴躍，前後著文發表的，約有二十餘位，其中有佛學教授、作家、證義法師，佛刊編者及深入經藏的大居士；來信和來電發表意見者，更無慮百數，充分表現了佛弟子對教義研究的高度興趣。在「內弘明集」裏，仍可看到討論者以洋溢之熱忱和縱橫的雄辯，對佛法中愛的問題，作了充分深入的探討，為佛教界開出了共論義理，精勤求法的新方向。

但持反對態度的也有人在，有的認為「無益的評論」，有的指為「激烈的論戰」，有的佛刊「婉却或封存」這一論題的來稿，有的編者在按語中大潑冷水，作世故之狀：「大凡論戰，不外各憑主觀，互相指責，然後放棄主題，謾罵一通，最後聲嘶力竭，不了了之……」於是自自然然作出了「不太必要」的結論。有些同道勸說「佛刊不宜刊載足以引起評論的文章」。這些說法自然都是好意。不過評論却不一定是壞事，要看所評、所論的

性質而定。為名利爭、為意氣爭，當然要不得。為佛法爭、為義理爭，即使爭得臉紅耳赤，也算不得「爭」！而是「論義」！「論義」，是佛陀及祖師們降服外道、摧破邪見的常法，所謂法說（依法而說）、義說（依義而論）攝化衆生。有時雖亦不免於評論，然以饒益衆生故，名為「論義」，不名「評論」。

佛陀在第一遊行經中，殷勤咐囑佛弟子的，就是「演布經教，顯於句義，若有異論，能以正法而降伏之。」（見長阿含經）所謂「演布經教，顯於句義」者，就是「論義」，「能以正法而降伏」「異論」正是佛教刊物和正信弟子應有的責任。

所以討論教義，降伏異論，是佛刊分內之事，佛弟子參加教義研究，是天經地義的參學進修，沒有可非議的。

古時佛弟子為求法求義，不顧生死艱險，萬里參訪，今日佛弟子福緣殊勝，不必跋涉，即可互相參學，共論法義，若有疑難，可通過教刊，質諸高明，若有心得，可提供大眾，互相印證，彼此切磋，大家饒益，亦復饒益外邪，所以佛刊公開探討教義，意義殊勝，不可橫加非難，多所障礙，當知障礙教義討論，即是障礙衆生求道因緣，罪過無量！

在這次冗長而嚴肅的討論過程中，參與討論的各抒己見，各

肆雄辯，由於大家認真研討，爭論自所不免，不過「無益評論」和「題外評論」，尚不多見，所以，並不影響討論的進行。爲了應付認真的評論，少不得尋經求典，以爲己論的支持，於是被迫「惡補」的，大不乏人。雖是「惡補」，而功不唐捐，不少被誤解的名相和晦澀不明的經義，因而重獲顯揚！這可算是意外的收穫。

例如：在討論中，頗有人以爲「斷愛離欲」乃小乘教義，發大乘心，修菩薩道的，就不必修小乘的「斷愛離欲」，既不修「斷愛離欲」，又「何必諱疾忌醫，峻拒愛欲」？這是誤人誤己的愚癡惡見！要斥破這種惡見，必須從大乘經典中尋求論據，大般若經和華嚴經對這愚癡惡見，就提供了最明白的答案：

「菩薩從初地直到成佛，常修清淨離欲的梵行。

初地至七地菩薩悉皆勤修斷邪愛恚癡。

六地以前菩薩修的正是「一乘的斷愛離欲」（請參閱

「般若由勤修斷愛離欲而來」）

從而在「佛法、魔法應加分別」文中肯定了：「約聲

聞說，四諦、五蘊、六入、十八界乃至三十七道品，

處處皆有佛說的斷愛教義

約大乘說，六度、十地、三解脫門……度度、地地、

門門、都有斷愛教義之宣說。」

證明「斷愛離欲」並不只是小乘的教義，而是大小乘佛教共同的、基本的教義，也是大小乘共修的基本善法。

另一是：有人以「丹霞燒佛像，呵佛罵祖，佛頭著糞又何妨」。爲「釋迦牟尼佛也曾造愛」的惡見作辯護。這是似是實非的詭辯，但要斥破這個詭辯，却很難從一經一論上找出根據。幸而托佛神威，使我們意外地發現了所有大乘經論的基本特點和共通義趣，以及禪宗的義理，皆是「會一明宗」，無有別異，從而斥破了邪惡的詭難。（請參閱「評佛法中愛及邪正分別問題辯論的總結」）

此外，又糾正了毘婆沙論「善士法」的誤解，以及許多名相

上的纏誤。

經過兩年多冗長、反覆、深入的討論，最後終於無異議的得出了共同的結論：

「佛法中捨棄一切愛」及「佛弟子無愛法、無染法。」

這一結論，清楚地糾正了「佛法中的愛是無限的」異說！同時也澄清了一般人對佛法中愛的衆多誤解。

佛世之時，佛弟子互相參學，舉義共論，是佛所讚嘆的修學常法。經文中，凡以「時二正士各聞所說，展轉隨喜，各還本處」結尾的。皆是記載弟子間共論教義的經文。所論內容雖互有不同，結果無不「彼此饒益」，「得大善利」，甚至「見法入法」，「心得解脫」。可說是成效卓著的研習佛理方式。今次的教義討論，無意中「值遇舊道舊經舊所行跡，古昔諸仙嘗所遊履。」可說因緣殊勝！雖然形式上稍有不同，舉義共論的基本精神是一樣的。這次書面討論，依據經教，通過辯論，有效地漸次深入，展轉增勝，不但糾正了很多錯誤的邪見，而且作出了理智的結論。由此可以論證：佛弟子互相參學，舉義共論，是符契古義的最佳修學方法！今後應該多多舉辦。

這次討論的收穫是多方面的，總的說來，該是有些成績的，這些成績，就是大家共同精勤探討的結果，絕非任何個人的成就，所以不論持論正反，皆已作了一定的貢獻！何況學佛之人，但求法義，饒益衆生，寧有勝負分別之心？然功不唐捐，必饒法益，通過這次討論：

李鶴年居士自動糾正了「釋迦牟尼佛也曾造愛」的嚴重錯誤。日慧法師擺脫了「佛法中愛有其正面不可否定價值」的邪見，回歸正法，不但重複奉持「斷愛」教義，而且進而要勤「修斷愛」。

禪心畫藝散清涼

——畫藝影塵讀後感

仁明

「前面一個影子，後面一個太陽，高低石徑，獨步徜徉……」，這是刊在「畫藝影塵」書面上的題字；圖中背景是舉世聞名號稱「東方藝術之宮」的佛教藝術古蹟，印度阿姜塔（Ajanta）的速寫，畫面上所見畧似敦煌莫高窟山間洞門之前，正有一人背著一囊畫紙袋，和一袋筆墨，一袋乾糧，循著石階而上。佛教禪門風範所謂「肩挑行李就風月」的境界吧。這是何等承擔，又是何等風光！似乎這畫中人已體悟到這種風光霽月，孤旨高昂而又不釋重負的卓立特行。而又是歷經長途跋涉，橫越幾千萬里的東南半島，由東邊的文化古國到西邊的文化古國，孤征萬里雲和月，何祇是畫人行腳，為探尋千年古窟——佛教藝術的淵源——佛教藝術之發源地，印度，由其所遺留的佛教古蹟，掌握其根源精神所在，才能真粹長存不變不朽，繼而再求創新的發展。這個影子，曾映照在佛國阿姜塔之石階，然而已是三十餘年前的往事影塵，那時尚未示現曉雲法師的莊嚴法相，而是蜚聲國際之游雲山女畫家，「懷着一個進香客的虔誠來參研印度藝術」（時師並任教泰戈爾大學藝術學院中國畫藝之課程），於居留阿姜塔月餘期間勤苦藝事，摹壁畫多幀，每日晨昏往來山徑之間之自畫像（見畫藝影塵封面）。「靜坐石岩地，道藝求清新……畫囊紙筆墨，餓糧無可啖，暮息山巖下，有河名華遮……洗濯去塵埃，風飄黃荻花。」這是輯集於「印度藝術」書中之阿姜塔摹古壁畫詩句。

「畫藝影塵」於民國六十六年四月由原泉出版社印行，由雲門學園子弟（曉雲法師門人）提供資料，將曉師昔日東南行、西

南行（乃曉師曾於中日戰期，蹟及西南半壁，黔桂岷蜀戰後，經東南亞、越、緬、暹、星、馬、印前後七載），後放洋歐美「寰宇周行」經日本東太平洋、美洲至大西洋歐陸希臘、義大利、西班牙、法國、比利時、德國等二十餘國。此書乃輯畫藝行腳所至之地報導撰論等文獻，以及後期示僧侶之相僑居香江，發展佛教文化，舉辦「雲門國畫展」，推動佛教藝術之各方刊報報導，乃至回國應聘華岡任教講授佛學，舉辦佛教文物展，繼於民國六十三年首創「清涼藝展」，以書畫紀念佛陀聖誕，開佛教藝術新頁，並掀起了社會之重視，報刊消息更是讚譽有加，咸以此項展出為對社會極有貢獻，為佛教藝術盛事，亦中國藝壇新風氣。凡此等資料，琳瑯滿目，拜讀之下，實有目不暇給之感。而且「畫藝影塵」，果真只是畫藝之塵事耶，真如曉師留印研究時所悟：「藝通乎道，道與藝合。」正如清涼藝展第四屆東初老法師主持於省立博物館之揭幕時謂：「寓佛法於藝事」、「為開前所未有之新風」。

由這本資料豐富又極珍貴的各類文獻中，令人深感那是昔年深蘊悲懷的藝術家，而今是道藝一身的宗教家佛門法將。一生辛勞在藝術上，在現代中國佛教藝術之開荒，在佛教教育文化墾地，自謂「願意做一頭耕牛」！這感人的事實，動人心腑的資料，何止是有意義之雪泥鴻爪。由於自幼對畫藝的興趣，奠定了一生致力藝術哲理深淵的追求，而至非凡的成就。不但是技巧筆法的妙運，更是由藝術至道之感通，妙心妙境之流露，故始能提揭「

藝通乎道，道與藝合」之超越境界。因而邁向人生之理想，寓人生至理、佛法於藝事。啓人深省於化「熱惱爲清涼」處處散發芬芳。由各地報導文中，最特殊共通點，即是皆有對畫中涵蘊着哲理深意表示讚歎，如：「她底藝術成就，一方面從學力經驗和修養功夫得來，另一方面是由於多聞廣見」（四十一年十月十六日星島日報）、「筆觸到處，可是從經歷修養智慧悲心的溶滙」，又一九五七年於西德佛萊堡由湯若望學會主辦畫展時，蕭師毅教授（時駐西德）致辭：「……這不僅是天才與學習的問題，覺得他對於哲學、宗教、以及詩文各方面必有一番深刻的研究和修養……引人入勝之處，並不是技術，而是哲學、宗教、和文學詩詞的研究、修養、陶練後的啓示……此次畫展不平凡的地方，就是作品另有一種作風，以思想哲理爲出發點，使人見後耐思尋味。」當時佛萊堡一家大報並以頭條刊爲「中國惠贈西方的禮物」，這又是透過畫中哲理令觀家感到中國文化的可貴與仰慕之心，無形之中作了成功的文化交流的任務。又民國六十三年台灣清涼藝展首屆展出時，文化界耆宿梁寒操先生有文「介紹雲門畫展並一談曉雲法師之志趣」，提到：「世界一切在變，但在萬變中，仍有永恆不變之存在，而其畫品的意境，實其平生志趣所培養，志趣爲何？在山水之高深，在人生之究竟，在淑世之悲心，在無窮之悲願，終於循自然之軌則，伴以『不動如山』之信念，而使一種從性靈智慧中之凝思，得以漸次實現，故二十餘年前的雲山畫格，與二十餘年後之雲門作風，蓋先後一貫也。」梁先生又有題贈清涼藝展詩：「斯世於今亂象多，人心多已失中和，大悲心贈清涼散，接引群生信佛陀。」更道出藝人道心濟世悲懷。

有關曉師上人畫境寓意，自有其本身修養、志向之因素，嘗有對藝術家應具之志向云：「一個藝人的志趣應比一般人高超，並應遍遊天下名山大川，不斷研究深造。」及學佛參禪，更開拓超越境界，唯藉禪畫行禪意，然而除其本身特具條件外亦思源有涖。上人於廣東文理學院畢業後，加入春睡畫院，禮嶺南畫祖高劍父先生爲師，高劍父畫祖爲革命畫家，倡導新中國畫，即運用國畫筆法而寄予新思想，故可知亦師承衣鉢遺風，故於行腳西南

行星馬一帶，被稱譽爲「嶺南女畫傑」；而後至留學印度時，再從國際大學名藝術大師難陀婆羅藪氏（Natali Bose）研究印度藝術，更融合中印特殊文化特質於畫中，更使人攝受啓發深思。

記得旅美程明錚教授曾於回國時與曉公導師晤話時稱道爲「華落蓮成」，然而曉師上人依止釋門，蓮園華敷，於今又蓮華朵朵華果同時，遍灑於蓮園淨地。有緣人把臂相呼歸蓮苑：「蓮園淨地無塵，蓮葉田田；綠陰清涼處，花敷葉上，玉潔冰清，無枝蔓，花果同時。花開蓮子滿，花開蓮現呀！花落蓮成，花落蓮現，但願花開蓮現，花落蓮成。」（今年四月曉師結經偈）

清涼藝展每年的展出，可說是再現無數綻開的花朵，吾等學子何幸如之，雖技拙藝淺，但皆踴躍共進，更期有志同道，善緣心發，感格於「藝通乎道，道與藝合」，學養共勉，綿遠延續，雲門畫藝與時俱增，佛教藝術淵遠流長。今清涼藝展進入第九年頭，學人們一方面感念清涼畫藝拓土者，雲門導師對藝事之研磨及推動佛教藝術苦心孤詣，一方面對導師畫藝之苦心，同時發展佛教教育文化工作；責任與道務繁冗，作畫時間已漸減少，那築於蓮園地般若禪堂側邊「妙行堂」（曉師工作室）屋頂上之草房「月明軒」（畫室）之門亦不見常開，顯然作畫時不多，教務勞神不已，難怪於二十六年，第二輯「泉聲」稿中有一則「慰畫筆」，曉師已有先見之明。道藝一身，於今道重於藝矣。然而師常歎思能傳道之人難，能傳藝之人也甚難！由此感念之殷，故而發起明年配合第十屆的清涼盛事，擴大展出，並同時舉行「曉雲山人畫藝回顧展」，爲曉師上人五十四畫齡行腳之新舊作品整理展出，亦讓這位似半隱山人之禪心畫藝，透過回顧展而能予觀衆體會到一位藝術家、宗教家的心懷畫迹歷程。而今年籌備工作，敬檢部分作爲預展陳列，作品有：「佛國靈鷲山」、「早禱」、「尋解」、「地中海勝景」、「古月一灣」（寫於希臘雅典）、巴黎「塞納河風光」、「戲世圖」、「雅典古城」及寫西德佛萊堡之夜景「佛城之夜」，及僑居香港「俯瞰蒼茫雲影裏」與回祖國後早期畫作：「雲煙世界」、「風雨中兀立」等。想爲同好以先觀爲快也。

（上接38頁從疑古談到因果的科學淺析）

可是，到後來，直線又回到淺水灣的！

是的，宇宙間無直線，一切的動向都是根據因果而循環的！佛教的因果說，完全符合宇宙法則。誰說因果是迷信？以為因果迷信的人，他自己的科學知識不夠而已。

佛教有句通俗的講法「善惡到頭終有報，只爭來早與來遲！」這是對因果律的一種很淺出的說法，這是完全合乎宇宙科學原則的。善與惡的出發點，就是我們手持飛曲尺將投出的那一點念頭，它會飛回來的，也會擊中我們自己。

我們越用新科學眼光去觀察，越會發現佛教的觀念之一——因果律是超越時空的宇宙法則，如不相信，不妨多研究佛學也不妨多研究新科學與太空物理學，那末就會逐漸進一步認識因果律的是科學真理了。

爲了淺白使青年朋友們感到有趣，容易了解，我這篇隨筆並未當作科學論文來寫。其實，是應該可以列舉幾車子物理科學家的證言與太空物理方程式來證明因果率的。不過，那樣一來，你難免就會看得打瞌睡了。（完）

卍 卍 卍 卍

（上接第24頁「演布經教，顯於句義」是佛弟子應有的責任）

菩提樹主編朱斐居士，在三五六菩刊上「佛學ABC」一文中，作了「斷愛可以解結」之說，自動糾正了異見，重闡正法，這是值得歡喜讚歎的！

真實的修行者！精進的修行者！大智慧的修行者！要以猛利心，糾正自己的錯誤！要依佛教義：

經常觀察自己的錯誤！

不斷糾正自己的錯誤！

澈底消滅自己的一切錯誤！圓滿成就清淨三德！

這是佛所讚嘆的！

一九八二年七月寫於妙法寺文室

（上接第32頁「菩薩應修禪定」）

，復次，是貪欲、貪欲者，不一不異，何以故？離貪欲，貪欲者不可得，離貪欲者，貪欲不可得，是但從因緣和合生。和合因緣生法，即是自性空。如是貪欲、貪欲者皆不可得。若一，貪欲，貪欲者，則無分別。如是等種種因緣，貪欲生不可得。若法無生，是法亦無滅，不生不滅故，則無定無亂。如是觀貪欲蓋，則與禪爲一。餘蓋亦如是。若得諸法實相，觀五蓋則無所有，是時便知五蓋實相，即是禪實相，禪實相即是五蓋。菩薩如是能知五欲及五蓋，禪定及枝相，無所依入禪定，是爲禪波羅蜜。

菩薩行禪波羅蜜時，五波羅蜜和合助成，是名禪波羅蜜。菩薩以禪波羅蜜力得神通，一念之頃，不起於定，能供養十方諸佛，華香、珍寶種種供養。菩薩以禪波羅蜜力，變身無數，徧入五道，以三乘法教化衆生。菩薩入禪波羅蜜中，除諸惡不善法，入初禪乃至非有想非無想定，其心柔軟，一一禪中行大慈悲，以慈悲因緣，拔無量劫中罪，得諸法實相智故，爲十方諸佛及大菩薩所念。菩薩入禪波羅蜜中，以天眼觸十方五道中衆生，見生色界中者，受禪定樂味，還墮禽獸中受種種苦。復見欲界諸天，七寶池中華香自娛，後墮鹹沸屎地獄中。又見人中多聞，世智辯聰，不得道故，還墮猪羊畜獸中，無所別知。如是等身，種種失大樂、得大苦，失大利、得大衰，失尊貴、得卑賤。於此衆生悲心，漸漸增廣，得成大悲。不惜身命，爲衆生生故，勤行精進。以求佛道。

不亂、不昧故，名禪波羅蜜。亂有二種：一者、微。二者、粗。微者有三種：一、愛多。二、慢多。三、見多。云何愛多？得禪定樂，其心樂著愛多。云何慢多？得禪時，自謂難事已得，而以自高。云何見多？以我見等入禪定，分別取相，是實餘妄語。是三，名爲細微亂。從是因緣，於禪定退，起三毒，是爲粗亂。味者，初得禪定，一心愛樂，是爲昧。愛與禪相似，何以故，禪則攝心堅住，愛亦專著難捨。又求初禪時，心專欲得，愛之爲性，欲樂專求，欲與禪定不相違故。既得禪定，染著不捨，則壞禪定。譬如施人物，必望現報，則無福德。於禪愛身，愛著於禪，亦復如是，是故，但以愛名昧，不以餘法爲昧。



「大智度論」集粹之十七

菩薩應修禪定

智 銘

佛說：不亂不昧故，應具足禪波羅蜜。菩薩法以度一切衆生爲事，閑坐林澤，靜默山間，身雖遠離衆生，非獨善其身，心常不捨，靜處求定，期獲得實智慧，以度一切。譬如服藥將身，權息衆務，氣力平健，則修業如故。菩薩宴息，亦復如是。以禪定力，服智慧藥，得神通力，還在衆生。或父母妻子，或師徒宗長，或天或人，下至畜生，種種語言，方便開導。

菩薩行布施、持戒、忍辱，三事名爲福德門。於無量世中，常施衆生，皆令具足。世世利益衆生，令得快樂。唯此樂無常，還復受苦。菩薩因此發大悲心，欲以常樂涅槃利益衆生，此常樂涅槃從實智慧生，實智慧從一心禪定生。以是故，菩薩雖離衆生遠在靜處，求得禪定。以禪定清淨故，智慧亦淨。若求世間近事，不能專心，則事業不成，何況甚深佛道，焉得不用禪定！禪定名攝諸亂心，亂心輕飄，甚於鴻毛，馳散不停，駛過疾風，不可制止，暫現轉滅，甚於掣電，心相如是不可禁止，若欲制之，非禪不定。

菩薩應却五事、除五法、行五行，方得禪波羅蜜。却何五事？當訶責五欲，哀哉衆生，常爲五欲所惱，而猶求之不已，此五欲者，得之轉劇，如火炙疥。五欲無益，如狗咬骨。五欲增爭，如鳥競肉。五欲燒人，如逆風執炬。五欲害人，如踐惡蛇。五欲無實，如夢所得。五欲不久，如假僧須臾。世人愚惑，貪著五欲，至死不捨，爲之後世受無量苦。此五欲，得時須臾樂，失時爲大苦。有智者識之，能自遠離。

五欲者，名爲妙色、香、味、觸，欲求禪定，皆應棄之。若人着色，諸結使火，盡皆熾然，燒害人身，急應捨之。若人著妙色、美味，亦復如是，而好惡在人，色無定也，如遙見所愛之人，即生喜心。若遙見怨家惡人，即生怒害心，若見中人，則無怒無喜。若欲棄此喜怒，當除邪念及色，一時俱捨，如是等種種因緣，是名詞色欲。

爲何訶聲？聲相不停，暫聞即滅。愚癡之人，不解聲相無常變失故，於音聲中妄生好樂。於已過之聲念而生著。有智之人，觀聲念念生滅，前後不俱，無相及者，作如是知，則不生染著。若斯智者，諸天音樂尚不能亂，何況人聲？如是等種種因緣，是名訶聲欲。

爲何訶香？人謂著香少罪，染愛於香，開結使門，雖復百歲持戒，能一時壞之。以聞香故，鼻受心著，以著香故，諸結使臥

者，今皆覺起，如是等種種因緣，是名訶香欲。

爲何訶味？當自覺悟，我但以貪著美味故，當受衆苦，若不觀食，嗜心堅著，墮不淨蟲中。心中愛著，樂喜不離，如是等種種因緣，是名訶著味欲。

爲何訶觸？此觸是生諸結使之大因，繫縛心之根本，何以故？餘四情各當其分，此則徧滿身識，生處廣故。多生染著，此著難離。何以知之，如人著色，觀身不淨三十六種，則生厭心。若於觸中生著，雖知不淨，貪其細軟，觀無所益，是故難離。而以其難捨，故爲之常作重罪。若墮地獄。地獄有二部：一名寒冰，二名炎火。此二獄中，皆以身觸受罪，苦毒萬端。此觸名爲大黑暗處，危難之險道也。如是種種因緣，是名訶細滑欲，如是訶五欲。

除五蓋者，貪欲蓋著，去道甚遠，所以者何？欲爲種種惱亂住處，若心著貪欲，無由近道。除欲蓋偈畧云：

欲樂著無厭 以何能滅除 若得不淨觀 此心自然無

著欲不自覺 以何悟其心 當觀老病死 爾乃出四淵

諸欲難放捨 何以能遠之 若能樂善法 此欲自然息

諸欲難可解 何以能釋之 觀身得實相 則不爲所縛

如是諸法觀 能滅諸欲火 譬如大澍雨 野火無不滅。

如是等種種因緣，滅除欲蓋。

瞋恚蓋者，失諸善法之本，墮諸惡道之因，法樂之怨家，善心之大賊，種種惡口之府藏。如佛教弟子偈畧云：

若欲滅瞋恚 當思惟慈心 獨處自清閑 息事滅因緣

當畏老病死 九種瞋惱除 如是思惟慈 則得滅瞋毒

如是等種種因緣，除瞋恚蓋。

睡眠蓋者，能破今世三事，欲樂、利樂、福德，能破今世、後世究竟樂與死無異，唯有氣息。如是等種種因緣，訶睡眠蓋。

掉、悔蓋者，掉之爲法，破出家心，如人攝心，猶不能住，何以掉散？掉散之人，如無鈎醉象，穴鼻駱駝，不可禁制。悔者，如犯大罪人，常懷畏怖，悔箭入心，堅不可拔。如是等種種因緣，訶掉、悔蓋。

疑蓋者，以疑覆故，於諸法中不得定心，定心無故，於佛法中空無所得。譬如入寶山，若無手者，無所能取。如是等種種因緣故，應捨疑。

棄是五蓋，譬如負債得脫，重病得瘥，饑餓之地，得至豐國，如從獄得出，如於惡賊中得自免濟，安隱無患。行者亦如是，除却五蓋，其心安隱，清淨快樂。人心若爲五蓋所覆，自不能利，亦不能益人。

若能訶五欲、除五蓋，行五法：欲、精進、念、巧慧、一心。行此五法得五枝，成就初禪。欲——名欲於欲界中出，欲得初禪。精進——名離家持戒，初夜後夜，專精不懈，節食攝心，不令馳散。念——名念初禪樂，知欲界不淨，狂惑可賤，初禪爲尊重可貴。巧慧——名觀察籌量欲界樂，初禪樂，輕重得失。一心——名常繫心緣中，不令分散。復次，專求初禪，放捨欲樂，譬如患怨，常欲滅除，則不爲怨之所害也。

如佛訶著欲婆羅門說：我本觀欲，欲爲怖畏、憂苦因緣，欲爲少樂多苦，欲爲魔網，纏綿難出，欲爲燃燒，乾竭諸樂。譬如樹林四邊火起。欲爲如臨火坑，甚可怖畏，如逼毒蛇，如怨賊拔刀，如惡羅刹，如惡毒入口，如吞熔銅，如三流狂象，如臨大深坑，如師子斷道，如摩竭魚開口，諸欲亦如是，甚可怖畏！若著諸欲，令人惱苦。著欲之人，亦如獄囚，如鹿在圍，如鳥入網，如魚吞鈎，如豹搏狗，如鳥在鷗群，如蛇值野猪，如鼠在貓中，……諸欲亦如是，虛誑無實，無牢無強，樂少苦多，欲爲魔軍，破善功德，常爲切害衆生故出。如是等種種諸喻訶欲。

訶五欲、除五蓋、行五法，得至初禪。何以八背捨、八勝處，十一切入、四無量心、諸定三昧，如是等種種定，不名波羅蜜？何以但言禪波羅蜜？蓋上述諸定功德，都是思惟修。禪——此言思惟修。言禪波羅蜜，一切皆攝。禪最大如王，說禪則攝一切，說餘定則不能攝一切。何以故？是四禪中，智、定等而樂，未到地、中間地。智多而定少，無色界定多而智少，是處非樂。譬如車，一輪強一輪弱，則不安隱。智、定不等亦如是。而是四禪處有四等心、五神通、背捨、勝處、一切處、無諍三昧，願智、

頂禪、自在定、練習、十四變化心，般舟般，諸菩薩三昧首楞嚴等，畧說則百二十。諸佛三昧不動等，畧說則百八。及佛得道、捨壽，如是等種種功德妙定，皆在禪中。以是故，禪名波羅蜜，餘定不名波羅蜜。

訶五欲、除五蓋、行五法，依不淨觀、安那般那等諸定門，能得初禪。如偈云：

離欲及惡法，有覺並有觀，離生得喜樂，是人入初禪……持戒清淨，閑居獨處，守攝諸根，初夜後夜，專精思惟，棄捨外樂，以禪自娛。離諸欲不善法，依未到地，得初禪。初禪者，如阿毗曇說禪有五種：一、味相應。二、淨。三、無漏。四、初禪所攝報得五衆。是中行者入淨無漏。二禪、三禪、四禪亦如是。如佛所說：若有比丘離諸欲及惡不善法，有覺、有觀，離生喜樂，入初禪。諸欲者，所愛著色等五欲，思惟分別，訶欲已如先說。惡不善法者，貪欲等五蓋。離此內外二事故，得初禪。

初禪有覺、有觀，喜樂一心。有覺有觀者，得初禪中未曾所得善法功德故，心大驚悟，常爲欲火所燒。得初禪時，如入清涼地，又如貧人卒得寶藏。行者思惟，分別欲界過罪，知初禪利益功德甚多，心大歡喜，是名有覺有觀。有覺、有觀是二者，粗心初念，是名爲覺，細心分別，是名爲觀。譬如撞鐘，初聲大時名爲覺，後聲細微名爲觀。二法雖在一心，二相不俱，覺時觀不明瞭，觀時覺不明了。譬如日出，衆星不現。一切心，心數法，隨時受名，亦復如是。如佛說：若斷一法，我證汝得阿那含。一法者，所謂慳貪，實應說五下分結盡得阿那含，云何但斷一法？以是人慳貪偏多，諸餘法結使皆從而生，是故慳盡，餘結亦斷。覺、觀隨時受名，亦復如是。

行者知是覺觀，雖是善法，而憊亂定心，心欲離故，訶是覺觀，作是念：覺觀憊動禪心，種種惱亂。攝心內定，覺觀憊動，亦復如是。如是等種種因緣訶覺觀，覺觀滅，內清淨，繫心一處，無覺無觀，定生喜樂，入二禪。

既得二禪，得二禪中未曾所得無比喜樂。覺觀滅者，知覺觀過罪故滅。內清淨者，入深禪定，信捨初禪覺觀，所得利重，

失甚少，所獲大多。繫心一緣，故名內清淨。行者觀喜之過，亦如覺觀，隨所喜處，多喜多憂。所以者何？如貧人得寶，歡喜無量，一旦失之，其憂亦深，喜即轉而成憂，是故當捨。離此喜故行捨念智，受身樂。是樂聖人能得能捨，一心在樂，入第三禪。

捨者，捨喜心，不復悔，念智者，既得三禪中樂，不令於樂生患。受身樂者，是三禪樂，偏身皆受，聖人能得能捨。此樂世間第一，能生心著，凡夫少能捨者，以是故，佛說行慈果報，偏淨地中第一。行者觀樂之失，亦如觀喜，知心不動處，最爲第一。若有動處，是則有苦，行者以第三禪樂動故，求不動處，以斷苦樂。先滅憂喜故，不苦不樂，捨念清淨，入第四禪。

四禪中，無苦無樂，但有不動智慧。以是故，說第四禪捨念清淨。第三禪樂動故說苦，是故第四禪中說斷苦樂。如佛說：過一切色相，不念別相，滅有對相，得入無邊虛空處。行者作是念：若無色，則無饑、渴、寒、熱之苦。是身色，粗重弊惡、虛誑非實，先世因緣和合，報得此身，種種苦惱之所住處，云何當得免此身患？當觀此身，身中虛空，常觀身空，如籠如飯，常念不捨，則是度色，不復見身。如內空，外色亦爾，是時能觀無量無邊空，得此觀已，無苦無樂，其心轉增，如鳥閉著瓶中，瓶破得出，是名空處定。是空無量無邊，以識緣之，緣多則散，能破於定，行者觀虛空緣受、想、行、識，如病如癰，無常、苦、空、無我，欺誑和合則有，非是實也。如是念已，捨虛空緣，但緣識。云何而緣？現前識緣過去、未來無量無邊識。是識無量無邊，如虛空無量無邊，是名識處定。是識無量無邊，以識緣之，識多則散，能破於定。行者觀是緣識受、想、行、識，如病如癰，如瘡、如刺，無常、苦、空、無我，欺誑和合而有，非實有也。如是觀已，則破識相。是訶識處，讚無所有處，破諸識相，繫心在無所有中，是名無所有處定。

無所有處緣受、想、行、識，如病、如癰、如瘡、如刺，無常、苦、空、無我，欺誑和合而有，非實有也。如是思惟，無想處如癰，有想處如病、如癰、如瘡、如刺，第一妙處，是非有想非無想處。非有想非無想處，是中雖仍有想，但細微難覺故，謂

爲非有想。有想故非無想，凡夫心謂得諸法實相，是爲涅槃。佛法中雖知有想，因其本名，名爲非有想非無想處。無想有三種：一、無想定。二、滅受想定。三、無想天。凡夫人欲滅心，入無想定，佛弟子欲滅心，入滅受定。

是諸禪定有二種：若有漏、若無漏。有漏即是凡夫所行。如上說：無漏是十六聖行。若有漏道，依上地邊離下地欲。若無漏道，離自地欲及上地。以是故，凡夫於有頂處不得離欲，更無上地邊故。若佛弟子欲離欲界欲，欲界煩惱思惟斷九種：上、中、下。上上、上中、上下、中上、中中、中下。下上、下中、下下。斷此九種故，佛弟子若依有漏道欲得初禪，是時於未到地九無礙道。八解脫道中，現在修有漏道，未來修有漏、無漏道。第九解脫道中，於未到地現在修有漏道，未來修未到地有漏、無漏道。及初禪邊地有漏。若無漏道欲得初禪，亦如是。

若依有漏道離初禪欲，於第二禪邊地，九無礙道、八解脫道中，現在修二禪邊地有漏，未來修二禪邊地有漏道，亦修無漏初禪及眷屬。第九解脫道中，於第二禪邊地，現在修二禪邊地有漏道，未來修二禪邊地，初禪無漏道及眷屬，二禪淨無漏。若無漏道離初禪欲，九無礙道、八解脫道中，現在修自地無漏道，未來修初禪及眷屬有漏、無漏道，及修二禪淨無漏。乃至無所有處離欲時，亦如是。非有想非無想處離欲時，九無礙道、八解脫道中，但修一切無漏道。第九解脫道中，修三界善根及無漏道，除無心定。所謂「修」，有二種：一、得修、二、行修。得修，名本所不得而今得，未來世修自事，亦修餘事。行修，名曾得，於現前修，未來亦爾，不修餘。如是等種種諸禪定中修。

禪定相，畧說有二十三種：八味、八淨、七無漏。復有六因：相應因、共因、相似因、徧因、報因、名因。一一無漏，七無漏因是相似因。自地中增相應、共有因。初味定初味定因。乃至後味定後味定因。淨亦如是。四緣：因緣、次第緣、緣緣、增上緣。因緣如上說。初禪無漏定，次第生六種定：一、初禪淨。二、無漏。二禪、三禪，亦如是。二禪無漏定，次第生八種定：自地淨、無漏。初禪淨、無漏。三禪、四禪亦如是。三禪無漏定，

次第生十種、自地二、下地四、上地四。第四禪、空處亦如是。識處無漏定，次第生九種：自地二、下地四、上地三。無所有處無漏定，次第生七種：自地二、下地四、上地一。非有想非無想處，次第生六心：自地二、下地四。諸淨地亦如是。又皆益自地味。初禪味，次第二種：味、淨。乃至非想非非想處味，亦如是。淨、無漏禪，一切處緣，味禪緣自地中味，亦緣淨愛。無無漏緣故，不緣無漏。淨、無漏根本無色定，不緣下地有漏。名因、增上緣，通一切。四無量心、三背捨、八勝處、八一切處，皆緣欲界。五神通緣欲、色界，餘各隨所緣。滅受想定無所緣。

四禪中有練法，以無漏練有漏故，得四禪心自在。能以無漏第四禪練有漏第四禪，然後第三、第二、第一禪，皆以自地無漏練自地有漏。所謂練禪者，諸聖人樂無漏定，不樂有漏。離欲時，淨有漏不樂而自得。今欲除其滓穢故，以無漏練之。譬如練金去其穢，無漏練有漏亦如是。從無漏禪起入淨禪，如是數之，是名爲練。又諸禪中有頂禪，何以故名爲頂？有二種阿羅漢，壞法、不壞法。不壞法阿羅漢，於一切深禪定得自在，能起頂禪，得是頂禪，能轉壽爲富，轉富爲壽，復有願智、四辯、無諍三昧。願智者，願欲知三世事，隨所願則知。此願智二處攝：欲界、第四禪。四辯者：法辯、辭辯。二處攝：欲界、初禪，餘二辯，九地攝：欲界、四禪、四無色定。無諍三昧者：令他心不起諍，五處攝：欲界及四禪。

得諸禪，味定生亦得，退亦得。淨禪生時得，離欲時得，無漏離欲時得，退時得。九地無漏定：四禪、三無色定、未到地禪、中間，能斷結使。未到地禪、中間，捨根相應。若人成就禪，下地變化心亦成就。如初禪成就，有種種變化心：一者、初禪。二者、欲界。二禪三種，三禪四種，四禪五種。若二禪、三禪、四禪中欲聞、見、觸時，皆用梵世識，識滅時則止。四無量意、五神道、八背捨、八勝處，十一切入，九次第定、九想、十想、三三昧、三解脫門、三無漏根、三十七品，如是等諸功德，皆禪波羅蜜中生，是中應廣說。

禪是波羅蜜之本，得是禪已，憐愍衆生，內心中有種種禪定

妙樂而不知求，乃在外法不淨苦中求樂。如是觀已，生大悲心，立宏誓願：我當令衆生皆得禪定內樂，離不淨樂，依此禪已，次令得佛道樂，是時禪得名波羅蜜。復次，此禪中不受昧，不求報，不隨報生，爲調心故入禪。以智慧方便，還生欲界，度脫一切衆生，是時，禪名波羅蜜。菩薩入深禪定，一切天人不能知其心所依、所緣，見聞覺知法中心不動。如毗摩羅詰經中，爲舍利弗說宴坐法：不依身、不依心，不依三界，於三界中不得身、心，是爲宴坐。再者，若人聞禪定樂勝於人天樂，便捨欲樂求禪定，是爲自求爲例，不足奇也。菩薩則不然，但樂衆生故令慈悲心淨，不捨衆生。菩薩禪，禪中皆發大悲心。禪有極妙內樂，而衆生捨之而求外樂。心中自有種種禪定樂而不知發，反求外樂。

菩薩知諸法實相故入禪，中心安隱，不著昧，諸餘外道，雖入禪定，心不安隱，不知諸法實故，著禪味。阿羅漢、辟支佛雖不着禪味，無大悲心故，不名禪波羅蜜。又復不能盡行諸禪。菩薩盡行諸禪：粗細、大小、深淺，內緣、外緣，一切盡行，以是故，菩薩心中名禪波羅蜜。餘人但名禪。

外道、聲聞、菩薩皆得禪定，而外道禪中有三種患：或味著、或邪見、或憍慢。聲聞禪中慈悲薄，於諸法中，不能以利智貫達諸法實相，獨善其身，斷諸佛種。菩薩禪中無此事，欲集一切諸佛法故，於諸禪中不忘衆生，乃至昆虫常加慈念。菩薩行禪波羅蜜，於欲界次第入禪，何以故？菩薩世世修諸功德，結使心薄，心柔軟故。餘人的總相智慧能離欲，如無常觀、苦觀、不淨觀。菩薩於一切法中，能別相分別離欲。故諸餘人等，但得禪之名字，不得波羅蜜。餘人知菩薩入出禪心，不能知住禪心所緣所到，知諸法深淺。阿羅漢、辟支佛尚不能知，何況餘人？若得初禪，同得初禪人能知，而不能知菩薩入初禪。有人得二禪，觀知得初禪心，了了知，不能知菩薩入初禪心。乃至非有想非無想處亦如是。

菩薩超越三昧中，從初禪起入第三禪，三禪中起入虛空處，虛空處起入無所有處。二乘能起一，不能超二。菩薩自在超，從初禪起，或入三禪如常法，或時入第四禪，或入空處、識處、無

所有處，或非有想非無想處。或入滅受想定。滅受想起，或入無所有處，或識處、空處，四禪乃至初禪。或時超一，或時超二，乃至超九。聲聞不能超二，何以故？智慧、功德、禪定力薄故。如是等種種因緣，分別禪波羅蜜。爾時菩薩常入禪定，攝心不動，不生覺觀，亦能爲十方一切衆生，以無量音聲說法而度脫之，是名禪波羅蜜。

常在禪定中，不生覺觀，而能爲衆生說法者，蓋生死人法，入禪定，先以語，覺觀，然後說法。法身菩薩離生死身，知一切諸法常住，如禪定相，不見有亂。法身菩薩變化無量身爲衆生說法，而菩薩心無所分別。如阿修羅琴，常自出聲，隨意而作無人彈者。此亦無散心，亦無攝心，是福德報生故，隨人意出聲。法身菩薩亦如是，無所分別，亦無散心，亦無說法相。是無量福德，禪定，智慧因緣故，是法身菩薩，種種法音隨應而出。慳貪心多，聞說布施之聲，破戒、瞋恚、懈怠、亂心、愚癡之人，各各聞說持戒、忍辱、禪定、智慧之聲。聞是法已，各各思惟，漸以三乘而得度脫。

菩薩觀一切法，若亂、若定，皆是不二相。餘人於亂求定，何以故？以亂法中求瞋想，於定法中生著想。是爲禪定中著心因緣。外道如此，佛弟子中亦有。故知取亂相，能生瞋等煩惱，取定相，能生著。菩薩不取亂相，亦不取禪定相，亂、定相一故，是名禪波羅蜜。如初禪相，離欲除蓋，攝心一處。是菩薩利根智觀觀故，於五蓋無所捨，於禪定相無所取，諸法相空故。

云何於五蓋無所捨？貪欲蓋非內非外，亦不兩中間，何以故？若內法有，不應待外生，若外法有，於我亦無患，若兩中間有，兩間則無處所，亦不從先世來，何以故？一切法無來故。如童子無有欲，若先世有者，小亦應有，以是故，知先世不來，亦不至於後世。不從諸方來，亦不常自有，非一分中，非偏身中。亦不從五塵來，亦不從五情出，無所從生，無所從滅。是貪欲若先生，若後生，若一時生，是事不然。何以故？若先有生，後有貪欲，是中不應貪欲生，未有貪欲故。若後有生，先有貪欲，則生無所生。若一時生，則無生者，無生處，生者、生處無分別故

梵文文法自學法

吳汝鈞編著

除了這些外，沒有其他可被容許的最後子音了。不被容許的子音，要轉成被容許的子音。其轉變的規則如下：

-c→-k	如vāc→vāk
-j→-k或-t	如vaṇij→vaṇik ; virāj→virāt
-ś→-k或-t	如diś→dik ; viś→vit
-ṣ→-t	如prāvṛṣ→prāvṛt
-h→-k或-t	如l-duḥ→-dhuk ; havyavāḥ→havyavāt

-k與-t的連聲規則如下：

在鼻音之前，-t→-ṇ	如virāt+na→virāṇ na
-k→-ṇ	如vāk+me→vāṇ me
在有聲音之前，-t→-ḍ	如havyavāt+āgacchati→havyavāḍ āgacchati
-k→-g	如vaṇik+dadāti→vaṇig dadāti
在h之前，-t→-ḍ, h→dh-	如prāvṛt+hi→prāvṛḍ dhi
-k→-g, h→gh-	如vaṇik+hi→vaṇig ghi

×

×

×

生字彙

tvac (陰 ; 主格單數 : tvak)	皮
devī	女神祇
nadī	河
patnī	妻子
pad (陽 ; 主格單數 : pāt)	腳，足
vaṇij (陽 ; 主格單數 : vaṇik)	商人
vāc (陰 ; 主格單數 : vāk)	說話，言說
vāpī	水槽，人工池
sprś (sprśati)	觸摸

把下列語句翻譯為語體文：

1. vāpyā jalam patnyai brāhmaṇa ānayati.
2. devyā vācam sadā manuṣyāḥ sevanta iti śiṣyo 'vadat.
3. yuddhe nr̥pasya tvacamapi nāsprśannarayaḥ.
4. vaṇigbhiḥ saha nr̥po ratnānyapaśyat.
5. devānām loke gaṅgāyā jalam devasya pādaḥ sprśatityavadacchūdraṃ brāhmaṇaḥ.
6. na kadāpi śiṣya ācāryasya patnyā mukhamapaśyatpādāveva tu.

7. śivasya patnīmumeti vadanti.
8. na devānām pādo bhūmiṃ kadāpi sprśanti.
9. atra vṛkṣānām chāyāsu vaṇija upaviśanbrāhmaṇebhyaśca pustakānyayacchan.
10. sadaiva hi vardhante kavīnām kīrtaya iti devīmavadacchivaḥ.
11. śiṣyaḥ pustakaṃ padāsprśaditi śūdra ācāryamavadat.
12. atra phalānyaśvānām bhojanāyaiva kalpanta ityamanyata vaṇik.

第十一課 rājan 與 dātr 的語尾變化

I. rājan與nāman的語尾變化：這類名詞，通常是陽性或中性。rājan是陽性，國王之意；nāman是中性，名稱之意。彼等的語尾變化形式，可表示如下：

	單	雙	衆
主	rājā/nāma	rājānau/nāmnī	rājānaḥ/nāmāni
對	rājānam/nāma	rājānau/nāmnī	rājānaḥ/nāmāni
具	rājñā/nāmnā	rājabhyām/nāmapbhyām	rājabhiḥ/nāmapbhiḥ
爲	rājñe/nāmne	rājabhyām/nāmapbhyām	rājabhyaḥ/nāmapbhyaḥ
奪	rājñāḥ/nāmnāḥ	rājabhyām/nāmapbhyām	rājabhyaḥ/nāmapbhyaḥ
屬	rājñāḥ/nāmnāḥ	rājñoh/nāmnoh	rājñām/nāmnām
處	rājñi/nāmni	rājñoh/nāmnoh	rājasu/nāmasu
呼	rājan/nāman		

nāman 的語尾變化，在主格、對格的單、雙、衆數方面，都與rājan的相同，其他的都不。陽性名詞，由水平線方向數下來，最先的五個是強的（如上一課所述）；中性名詞則只有衆數主、對格是強的。在rājan的語尾變化方面，在弱的情況來說（除了具有pāda 語尾者），直接跟隨着-j-的-n-要變成硬口蓋音，即變成-ñ-（n在j後，便要變成ñ，這是一條規則）。在nāman方面，-n-不必硬口蓋音化，因-n-跟在-m-後，而-mn-的結合，在梵文中是容許的。但在ātman(陽性；我)來說，在其弱語形式而無pāda語尾的情況來說，其具格單數本來是ātmnā，爲格單數本來是ātmne，但因-tmn-的結合，在梵文中不能出現，故要分別改爲ātmanā，ātmane，即在-tm-與-n-間加入-a-。

II. dātr的語尾變化：-tr-是一種接尾詞，用來形成作者，相當于中文的“者”（如施者，受者）。一般來說，我們可把-tr-加到動詞語根的二次化的結果上去，以形成語幹（如由 /kr-，做，而得kartr-，作者）。所有以-tr-而成的名詞，都是陽性，但有一些例外，如mātr-，母親，便是陰性；因母親本來是陰性者。現在以dātr-（施予者）爲代表，看此類名詞的語尾變化形式。

	單	雙	衆
主	dātā	dātārau	dātāraḥ
對	dātāram	dātārau	dātṛṇ
具	dātrā	dātr̥bhyām	dātr̥bhiḥ
爲	dātre	dātr̥bhyām	dātr̥bhyaḥ
奪	dātuḥ	dātr̥bhyām	dātr̥bhyaḥ
屬	dātuḥ	dātroḥ	dātṛṇām
處	dātari	dātroḥ	dātṛṣu
呼	dātar		

要注意的是，以-ṛ結尾的陰性名詞語幹的語尾變化，除對格多數爲-ṛḥ外，其他皆與陽性者同。另外，像pitṛ（父親），mātr̥與其他表示關係的字（svasṛ，姊妹，除外），在其強語形式方面，是依-ar-變化，不是-ār-。如pitṛ例：

主	pitā	pitarau	pitarah
對	pitaram	pitarau	如dātṛ
其他的變化形式，如dātṛ			

×

×

×

生字彙

dātṛ	施予者
dharma	法，正義，公正，道德，宗教或道德上殊勝之點
nāman（中）	名
√paṭh（paṭhati）	讀，朗誦
pitṛ	父；父母（雙數）
bhrātṛ	兄弟
mātr̥（陰）	母
mṛga	鹿，野獸
rājan	國王
svasṛ（陰）	姊妹

把以下語句翻譯為語體文：

1. rājñāḥ pitaraṃ rathe 'pasyankavayaḥ .
2. a'svānāṃ dātṛṇāṃ nāmānyapṛcchadrājā.
3. vane rājāno mṛgānapīḍayanniti brāhmaṇā avadan.
4. idānīm bhrātrā patnyā ca saha vanaṃ viśāmītyavadadrāmaḥ.
5. tatra bhrātroḥ putrānāṃ yuddhe dharmo 'pyanaśyat.
6. dātṛṇsadā sevante devā iti pustake brāhmaṇo 'paṭhat.
7. rājño bhrātuḥ putrā vṛkṣasya cchāyāyāmapāviśanmṛgaśya kathāmapaṭhaṃśca.
8. dharmasyārayo 'nasyanyuddha iti rājñāḥ kavayo 'vadan.
9. mātā putraṃ nagaramānayattatra ca nyavasat.
10. kavīnāṃ pustakeṣu putrāḥ sadā pitarau sevante manuṣyāṇāṃ loke tu kadā cidevetyācāryaḥ śiṣyānavadat.
11. rājannaraya idānīmāgacchantītyavadadbrāhmaṇaḥ.
12. lokasya pitarāvumā śivaśceti kālidadāsasya pustake śiṣyo 'paṭhat.

第十課答案：

1. 婆羅門替妻子把水從槽中帶來。
2. 學生說：『人們時常遵從女神祇的話語。』
3. 敵人在爭鬥中連國王的皮毛也摸不到。
4. 國王與商人們一齊見到寶石。
5. 婆羅門對首陀說：『在神祇們的世界中，神祇的兩足與恒河的水相接連。』
6. 學生從未見到老師的妻子的顏面，只見到（她的）兩足。
7. （他們）說：『濕婆的妻子是烏麻。』
8. 神祇們的腳，從來不接觸地面。
9. 商人們坐在這樹的陰影中，把書交給那些婆羅門。
10. 濕婆對女神祇說：『詩人們的名聲，總是在增長。』
11. 首陀對老師說：『學生以腳來接觸書本哩。』
12. 商人想：這裏的果實適宜作馬的食物。

第十一課答案：

1. 詩人們在戰車中看見國王的父親。
2. 國王詢問有關施與馬匹的人們的姓名。
3. 婆羅門們說：『國王們在森林中傷害了鹿羣。』
4. 拉麻說：『我現在和兄弟、妻子一同進入森林。』
5. 在兄弟兩人的兒子們的那個鬥爭中，即正義亦無可言。
6. 婆羅門朗誦書中所說：『神祇們時常服侍施予者。』
7. 國王的兄弟的兒子們生在樹蔭下，誦讀有關鹿的故事（書）。
8. 詩人們對國王們說：『正義的敵人在戰爭中死了。』
9. 母親把兒子帶進市鎮，在那裏居住下來。
10. 老師對學生說：『在詩人們的書本中，兒子們時常侍奉父母；但在人們的世界中，只是有時而已。』
11. 婆羅門說：『國王呀，敵人現在來了。』
12. 學生朗誦卡里達沙的書中（所說）：『世界的父母是烏麻和濕婆。』

從疑古談到因果律的科學淺析

馮鳴

(續上期)

我為什麼扯這些？我只是要說明，從這些可以推測人類的歷史差不多與地球的形成年代相等，人類的文明不斷產生，不斷毀滅，又不斷再生，不知經過多少億萬年，斷非如一般人認爲僅有數千年！有些神話說到神創造人類的故事，從其記載年代推算上去，大約是九千多年前，我認爲這神話可能是猶太民族在洪水紀以後，劫後第一世代的祖宗無可考據，因而衍造出上帝用泥土造人的神話來。

現在二十世紀末年，又是核子太空科學時代的來臨了。在亘古時代，也必然曾經有過核子科學的極盛文明時代，核子戰爭同歸於盡。現在的核子武器，將來也必然走上人類同歸於盡的道路，這是一個不可避免的週期，脫不了佛經所講的「成住壞空」循環法則，佛教從亘古以來，早已觀察宇宙法則很清楚了。太陽系的未來毀滅，銀河系的未來毀滅，宇宙其他的星系光璇的生生滅滅，也早都在佛經中有說明了。舉一例說：大般若經常提到三千大千世界，成壞同時。大智度論七謂：「百億日月，乃主百億大梵天，是名三千大千世界，一時生，一時滅！」

佛教亘古以來已知宇宙是無窮的，稱之爲三千大千世界，三千是一個寓言其變至無窮盡的代表喻意（而儒家却說「天無二日」），實際上天上太陽多到不可計數，單是銀河系

內，就估計有一百多億個太陽哩！我們的太陽系不過只是其中之一，大智度論說有「百億日月，乃至百億大梵天！」，足見龍樹菩薩精通宇宙太空科學，也足見佛教的科學是超越時代的了。佛教經論所講的年代，無限僧祇劫與多少億萬年，也都是很科學的。

人類的歷史，斷不只一萬幾千年，文明也斷非這幾千年才獨有，在以前已有。我們當代有美蘇英法的新科學，有中國佛教的深奧思想，但是也同時有菲律賓僻島的石器時代穴居民族，巴西森林內的赤裸原始民族，與澳洲的裸體石器人類……正像太古時代一般的文明程度參差不齊！

現代仍存的那些石器人類，巴西森林的那一族，已知用火，菲律賓的那一族却仍不會取火，澳洲的那一族知用火而不會建屋舍，這些石器民族的語言都簡單，都沒有手工藝，可是有些奇事，巴西的一族土人善於使用竹針刺穴治病，幾可比中國的針刺醫術，澳洲那一族會製造「飛曲尺」來做打獵武器。

針刺術需要熟悉人體氣穴位置，中國自古傳下來有「銅人氣穴圖」，可是毫無文化的巴西森林土人從何而知人體的氣穴呢？這可是一件神秘！

飛曲尺看似簡單，但是，西方航空工程學家視之爲一項驚人的飛行設計，飛曲尺畧似括弧「(」形狀，又畧似中國的「人」字形。隨便你將它扔向任何方向，扔多遠，它都會飛回到你手上

來，澳洲土人用之擲向野獸，擊中之後，飛曲尺仍然會自己飛回手中，現在也有很多玩具公司製造飛曲尺作為玩具，但是效果總不及澳洲土人製的好。航空工程家說，飛曲尺的設計有極準確的數學比例，弧線有一定的讀數，角度與弧度的比例，及其寬度與斜面傾角的度數，一些也馬虎不得，這是一項科學化的設計！澳洲土人毫無科學知識，說到數學，連超過十隻手指的數目也算不清，必須把腳趾也算進去，他們怎麼可能知道用微積分和三角幾何去計算來設計這流線型的飛曲尺？然而他們從祖宗一路傳下來這柄傳族之寶！這不是一件奇蹟嗎？

莫非這些土人的祖先曾經是有高度文明的民族？後來因為核子大戰而滅亡，躲在山洞內的倖存者世代僅僅記得「飛曲尺」？巴西的土人則同樣地只傳下來了針刺術與製造「箭毒」吹箭？——箭毒是從顛茄取出的毒汁，染在竹針上，用竹筒吹出來殺敵——這些都是難以考據的謎了。可是也難免令人推想到人類的多元文明在歷史上的興滅不一與人類歷史的久遠！

話題也像飛曲尺一般，投出去，繞飛了一個大彎兒，終於又回到原地。從一開頭，我就提出飛曲尺，現在收回飛曲尺了。

為什麼提飛曲尺？因為飛曲尺的飛回，正適合比喻佛教的「因果率」，通常我們常說「種瓜得瓜，種豆得豆」，如今我却因看到飛曲尺而悟出因果的道理另一詮釋！

當我們手中把飛曲尺擲出去，它會飛回來的，投出去的力量是「因」，那力量終於還是飛回原處，我們可能一手把它接住，也可能被它所擊中，那是我們的力量果。

也許還有人不明白我在講什麼，就不妨去買一隻玩具飛曲尺來試試看。

飛曲尺的飛行往復，正像哈利彗星一樣。哈利每隔七十年必定回到太陽系內，它繞過地球上空，投飛出去，飛出太陽系外，到了太空深處，繞了一個比太陽系大幾十倍的大圈

，又再飛回太陽系內來！

太陽系的各行星，繞着太陽旋轉不停，太陽帶着群星，繞着銀河系中心旋轉，要經過幾百億地球時間的「年」，才繞完一週，可是終歸又走回來。而且，銀河系這一個星系光漩，又繞着更大的的一個中心在旋轉……如此類推，無窮無盡，真正是佛經論所講的情形百億大梵天。

原來，宇宙法則之一就是循環，任何的動力，都是作圓形或橢圓的方向進行，週而復始，永遠在循環！生生滅滅也在不斷循環不息，佛教老早知道這些道理，故此以「圓」為最高的動力境界，因果率實在是宇宙動力的法則：「循環」，就像飛曲尺的投出去一般，那動力與動機終歸是要循環回來的。

如果有人駕駛一架太空火箭，飛向外太空深處，無論飛出多久多遠，算他飛去了一百億光年罷，他自以為到了什麼新地方去了，怎知他終於還是飛回到地球原處！他飛出去繞了一個很大很大的圓形或橢圓形圈子，還是要回到原地的，為什麼？因為這是宇宙的「動力」的法則：「循環」！也就是因果的現象之一！

你記得看過一部有名的科幻電影「人猿星球」嗎？那太空船的三個駕駛員，飛出外太空，過了幾千年，迫降在一個荒涼的星球上，遇到人猿種族統治者，被捉去，後來只有一個駕駛員逃出，最後一場戲，是他騎馬來到一處海邊，看見紐約自由神像的倒塌殘跡，他才恍然大悟地道：「他媽的！我早就知道了！」

那部科幻小說的想象力，我認為是超過一般科幻故事的，它能指出宇宙動力的因果律來！饒有深意！

是的，因果循環是宇宙動力的法則！誰都逃不了，我們的動機一念，快似投出去的飛曲尺！恰似哈利彗星，只因爲宇宙之中「無直線」！

宇宙中無直線？馮馮你有無搞錯呀？

沒有！宇宙中沒有直線！直線一去不回只是局部的，是人的觀念的假定而已，假如你現在從香港淺水灣海灘向上空劃一條直線，永遠劃下去，劃入太空，盡了幾千億幾兆光年，你以為很直

虛雲老和尚遺相



六十餘年冷眼

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

古巖道：「怎麼日本也敢對中國有野心呢？日本不是個蕞爾小國嗎？」

行販嘆息道：「大和尚！你是出家人，嘯傲山林，不理世事，哪知道外面世界情形哪？不錯日本是個小國，但是日本人如今經過明治維新，變成強盛，也會自造新式兵船大炮，船堅炮利，也有新式洋槍陸軍啦！」

古巖道：「慚愧！小僧真是不知世事變化。」

他那知道，日本自從一八五二年（清咸豐二年，日本嘉永五年），被美國培利上校（Capt. Mathew Perry）艦長率四艦叩關江戶，要求通商，威震日本朝野，而東亞第一強大的大清帝國，鴉片戰爭，被英國戰敗。江戶幕府有鑒於此，被迫與美國訂立通商條約，附有最惠國條件，日本喪失了關稅自主權及治外法權，門戶洞開，日人要求還政天皇，到了大清同治五年（一八六六年），日本孝明天皇逝世，其子明治天皇繼位，德川幕府將軍慶喜在日本全國壓力之下，還政

於天皇，終結了六百餘年的幕府武家統治。

明治天皇親政，頒諭日本全國：「大大充實軍備，使國威光耀於海外萬國。」於一八六八年（同治七年）發動維新運動，定都江戶，改稱東京，將諸侯領地收歸國有，收藩為縣，結束封建制度，將各藩武力收為政府軍，解除封建藩屬武力，而實行全國皆兵，發展以德國新軍為模範之新式陸軍，以英國海軍為藍本之現代化海軍，銳意西化，大辦重工業，一躍而成為現代化軍國極端國家。

大清同治十年（日本明治四年），日本特使來華，簽訂商約，但是同治十一年，日本藉口日人四名漂流台灣遇襲，西鄉隆盛大元帥主張派兵佔領台灣。

却說那行販對古巖和尚嘆息道：「大師父只在深山修道，逍遙自在，那知人間疾苦？不說外侮內亂，弄得民不聊生。又有天災人禍。同治八年，山西省大地震，山崩地陷，又逢旱魃，瘟疫大作，死了八十多萬人……這邊江浙却鬧水災，正是兵災未了，天災又來，大師父亦知否？」

古巖和尚聞言悲傷，嘆息不止：「小僧入山，不知歲月，不意外面變動如此巨大，民生如此疾苦。」

「可不是疾苦哩！」行販道：「民不聊生，百業凋零，我原是一介窮儒，靠教館過日子，如今民窮財盡，又兼朝廷廢了科舉，改開新學堂，講洋務講武事，哪還有人聘請西席？我又手無縛雞之力，無奈何，只得做起行販營生來，因見洪楊平定後，人敢上廟燒香，我姑且販些香燭，圖博衣食罷了！」

「原來如此，檀越方才說，朝廷廣開新學，開了些什麼學堂呢？」

「遠者不知，近者，沈葆楨在福州設立了船政局，造了兩三艘兵船，叫做什麼『萬年青』，『湄雲』，『福星』，又大收後生入學學那西洋造船和水師。又聞李鴻章在北方大辦北洋海軍及水師學堂，李中堂上疏說：『日本明治維新，富強必有可觀，此中土之遠患也。』故此擴建北洋海軍，以防日本，又設天津機器製造局，製造新式武器，大概日本終不免要侵犯中國的了。」

古巖嘆道：「若再起戰爭，庶黎就更加遭劫了啊！」言下，心情倍加沉重。

嗟嘆一番，到了入山路口，各自道別。

古巖入山走了半日，數十里寂無人煙，倒也省却遇見盤問，來至一處古寺，斷牆頹瓦，滿地瓦礫焦炭，僅餘石碑，又行一日，遇到樵夫，向之呼喚，欲待問路。

樵夫見他形狀如此，嚇得飛奔而逃，連柴担也不敢要了。

古巖忙叫道：「那位大哥勿慌，我是僧人。」

樵夫止步回望道：「你是人是鬼？」

古巖道：「我是苦行出家人，欲往天台山，迷路於此，煩大哥指路則個！」

樵夫道：「也不會見過這般樣子和尚，嚇煞人了！」又道：「你要去天台，此去不遠，再向北行七八里，便是天台

縣境了。」

古巖拜謝，向北而行，越過七八里，果見丹霞層亘，浮屠寶塔標立於巔峯。知道必是天台群峯，心中歡喜，連忙下拜，然後再行。

祇見重嵐聳翠，山外又山，向北行了十五六里地，見到瀑布如練，旁有路上山，到了山頂，原來却是平曠一團，群峯環遶，山野有鄉婦採摘茶葉，看見古巖，俱嚇得驚叫飛奔而逃不迭，一位老者，胆大來問：「兀那窮漢，是人是鬼？來此何事？」

古巖忙答：「我是出家人，欲往天台山華頂。」

「原來是個窮和尚」老者道：「此地名桐柏山，華頂却在東北四五十里，看你窮成這樣子，連衣裳都沒有，想必饑餓，你可到前面桐柏宮去，求道士給你些飯食再走。」

古巖道：「貧僧不食人間煙火已多年了。」

謝了老者，他却不去桐柏宮，他兼程上路，又越過數嶺，登上一崖，俯望峯巒突蹶重壑，四面危崖，重重峻嶺，澗水如帶，直匯到琮台峯脚，一泓深碧如黛，對面卓立一峯如柱，懸崖百丈，削石流沙，去路已絕。

古巖和尚只得攀枝仰陟而上，手足並用，好不容易攀登峯頂，方望見東方角上，一峯擎天，浮現白雲之上，想必就是華頂極峯了。

他十分興奮，從崖頂援葛踏隙而下，到了崖底，已經手足俱皮損血流，覓些草藥敷了，又涉越山澗急流，水深及胸，立腳不穩，幾被沖去，總算渡至對岸，攀上亂石，喘息方定，又再登程！也不知歷經幾許艱難路程，方才達到那座山峯脚下，他已筋疲力盡了，且喜望見一所寺院，勉力走到前面，一看山門匾書，原來是天封寺，拾級而上，來到寺門，却被幾個僧人喝止了：「佛門清淨之地，兀那腌臢漢子，不得亂闖！」又喝問：「你是人是鬼怪山魃？」

古巖忙作禮道：「上座請了！小僧乃是苦行行者，並非山魃鬼怪，此來是欲往華頂禮佛及求師。」

衆僧道：「原來是個行者，方才不知，多有得罪，你要往華

頂，此地便是華頂峯腳，只不知你要往何寺拜佛求師？」

「華頂龍泉庵融鏡老法師，未悉有此人否？」

「確有此人，融鏡老法師住在華頂最高峯上。五十年不曾下山，亦不見人，不知尚在不在？你不妨登峯去一看。」

古巖就在殿前下跪拜佛，然後辭別衆僧，重新上途，群僧說：「今日天色已晚，法師何不在此住宿一夜，明早才登山呢？我等持午，但可帶你到廚房，供應飯食。」

古巖拜謝道：「小僧已多年不食煙火，不敢打擾，求師心切，就此拜別了！」

衆僧道：「你不食煙火，却食何物？」

古巖道：「只食樹葉青草而已。住則荒山野嶺。」

衆僧駭然，紛說：「這和尚想是個瘋子。」

古巖再不多言，逕自登山，華頂是天臺首峯，寺院星羅棋佈，遊人香客時至，故此山路早設石階，景色幽絕，而非蠻荒，路途易行。古巖久經跋涉耐勞，在路邊捧飲些澗水，採食些覆盤子竹葉，精神恢復，健步復行，一路勝境，也無心觀賞，只盼早些到了華頂極峯。

走到日落黃昏，方才到達半山，回首俯望山下，紅霞滿天，赤紅如血，輕煙滾滾，紫霧封地，山繞煙霞，不知何處傳來暮鼓之聲。

古巖畧一駐足，又再登程，走至酉戌時分，雲開見月，清輝四照，蟲聲唧唧，萬籟有聲，却才看見，燈火掩映於樹叢之中，料想必是寺院，趨前一看，山門刻字曰「華頂寺」，仰望重重疊疊，樓台繁複。古巖欲待上前，又見時近夜半，不敢造次。

他趁着月色，四面仰望，只見該寺雖高處崖邊，却非極峯，其後約摸三四里地，才是極峯之頂，他就乘着月色，信步登峯，到了上面，已經是子夜了，他到處找尋，却不見有寺院，在峯頂轉來轉去，直到丑寅時分，方才覓到岩下野樹叢中，有一座小小茅庵，此時已黑暗無燈。

古巖心想，此必是龍泉庵了，此時天交四更，怎好登門

？不如且待天明方好求見。他因此索性信步走上峯頂，在一座大石上打坐待旦。

此時萬籟無聲，勾月東沉，霧擁群峯，古巖感覺得如浮坐於雲霧之上，鬚髮盡濕，漸而東方現出乳白，漸而可辨雲海形狀，再而霞光射透雲海，強芒耀空，忽現紅日跳出雲海，金光逼射，四字皆明，蔚爲奇觀。

古巖覺得心神曠怡，天高地濶，及至浮雲漸散，海天分現，東海一望無際，褐水白浪，沙鷗明滅，他更覺得是神仙般逍遙自在。可是總感到缺少什麼，他認爲亦不應再眷戀於此種逍遙自在，養成疎懶，他覺得自己仍未獲得佛法，仍未能肩負一份復興佛教的責任，自己一竅未通，如何可以度人濟世傳揚佛法呢？

他沒有忘記千山萬水此來之志，等到看見日上東方上空，轉爲耀目灼熱白光，萬宇俱明，他畧一俯視脚下如笏群峯，不再貪戀，就起身逕向茅庵而去。

到了茅庵前面，看見一個僧人掃地，他趕忙上前作禮，問道：「上座請了。」

那僧人嚇了一大驚，後退不迭，睜視驚問：「你是何方山精魑魅？」

古巖答道：「小僧是個行者，不是魑魅鬼怪，不見區坊，敢請問此處是否即爲龍泉庵？」

僧人驚魂始定，答道：「正是，你有何事？」

「小僧是從福建鼓山來此，求見融鏡老法師，不知他在否？」

僧人答道：「在簷下的補衣的便是。」

「敢勞通報求見。」

「我們不拘俗禮，你自去見他便是。」

古巖來到簷下，只見一位老僧，年約八十餘，白髮白眉，坐在一張竹製小檯上，正在綴補一襲破衲。

古巖恭恭敬敬，下跪頂禮，報曰：「學人特來親近老法師，萬望垂慈指示。」

老和尚全不爲禮，自顧補衣，置之不理，古巖又再頂禮懇求，老和尚方纔暫停針線，向他顧視，良久良久，方纔微微點頭，

問道：

「你是僧耶？道耶？俗耶？」

古岩連忙恭答：「學人是僧。」

老和尚問：「已受過戒否？」

「已受圓具。」

老和尚問：「既是受過圓具戒，為何却如此形狀？非人非鬼，半妖半魔？如此作爲，有多久了？」

古岩答道：「前後已有七八年來，若連同圓具至今合算，有十年了。」

他因詳述十年來苦行修煉之經過。老和尚側耳靜聽罷，問：「誰教你如此做？」

古岩答道：「並無人教，乃是自發心，因見古人每多苦行成道，故此想學，唯至今仍一無成就，至感徬徨，因聞老法師道德深遠，精嚴戒律，宗教並通，天台第一，故特來叩見。務乞指點修行學法之道。」

老和尚閉目片晌，然後張視，問道：「你志在於自度呢？還是度人？」

古岩答道：「學人先求自度，必要學得佛法精妙，方可度人。」

老和尚道：「若是自修自了，倒也做得，若以此求大乘，却不是正途，你知道古人持身苦修，還知道古人持心否？觀你作爲，近於外道，皆非正路，枉費了十年功夫！你若棲谷飲，就算得壽萬年，最多亦不過如楞嚴十種仙人之一，去道尚遠！即使可進一步！證到初果，亦不過自了漢耳！豈是我佛度世之意？若乎菩薩發心，上求下化，自度度人，不刻求自身成道與否，不問自身脫出生死與否，只問求世人得脫生死苦惱，只度世人成佛，方是大乘之道。」

古岩聞言，如醍醐灌頂，立時醒悟，感動無已，伏地悲泣道：「弟子今聆老師父指示，方破迷團，萬望老師父慈悲收容，俾可皈依座下，重頭學法！以遂我接傳佛法之志。」

老和尚道：「我固知你志願宏大，將來中興南禪，奇數

在你肩上，亦知你向道堅毅，求法心切，你有此苦行，作爲初步鍛煉，亦是佳事，有助你他日忍辱耐苦，肩仔重任，但你過猶不及，你勉強絕粒，不食人間煙火，苦練瑜珈，竟至衣不蔽體，連褲子都不穿，未免失諸標奇立異，又未免鑽入牛角之尖，驚世駭俗，即使有小成，亦是小乘而已，須知：出世法不離世間法！若求大乘，還須入世！」

古岩感悟悲泣道：「老師父一錘。直透到底，還乞慈悲開示收容，俾弟子隨侍法駕學習大乘正道。」

老和尚道：「你我也有緣份，我願教你，你若聽呢，就在此住下，不聽呢，任你自去！」

古岩泣道：「今已醒悟，焉敢不聽？」

老和尚道：「如此足見你尙虛心，甚好！你就留此學習天台教觀好了，你受圓具是何法名？」

古岩稟道：「戒名古巖，又號演徹，字德清。」

老和尚道：「連名都是虛假的，哪要許多名字囉嗦？就叫做德清便了！」

「謹遵訓示！」

「你既歸依我，須去剃去鬚髮，沐浴潔淨，穿着衫褲衣履，不得再走異端，亦須食粥食飯，勤勞操作、與衆一同，學作有時。」

「敢不從命！」

老和尚乃命衆僧，「帶德清下去，剃髮剃鬚，沐浴穿衣，叫他試食米粥，教他天台儀制！」

32

德清和尚此時已三十三歲，他在天台山華頂追隨融鏡老法師已兩年，循規蹈矩，恭謹誠懇，一改往昔在荒山野居人的態度。老法師這天對德清說：「我觀你跟隨我兩年，態度已大有改善。修行亦有進境，只是我看們未出得牛角尖。」

「老法師明鑒，洞若燭火。」德清慌忙頂禮：「未知有何法諭？」

（未完）



能仁各學系招生

九月十三日截止報名

能仁書院校董會，本年敦聘該院文學研究所所長鍾應梅教授出任副院長一職，代行校務，並聘周國正博士為教授兼教務長以來，校務推展，着着進行。諸如：增聘師資，廣開課程，添購圖書，刷新校舍等，莫不悉心策劃，該院創辦已歷十三年，分設中文、英文、哲學、佛學、藝術、新聞、社教、社工、工管、銀會等學系，及建築工程課程。新學年招收新生及轉學生，已於上月中旬開始接受申請，連日報名者至為踴躍。茲悉：新生入學試定本月十五日在荔枝角道校本部舉行，截止報名日期為本月十三日。又該院哲學、文學研究所，同時招收研究生，入學試則定本月廿八日，在元洲街三四〇號三樣該院分教處舉行。

能仁書院為香港佛教僧伽會所主辦，向以學風純樸，教學認真見稱，畢業生分赴海外深造後，先後回校任教者計有馮永明博士、蔡惠卿碩士、馬漢洲碩士等。新學年各學系教授，亦經聘定，除原有人員大致留任外，並改聘原哲學研究所所長羅時憲兼哲學系主任，原文學研究所所長鍾應梅兼中文系主任，其他新聘教授、講師計有周國正、李國楨、詹西陵、楊孔華、馬漢洲、麥增昌、龔興隆、馮偉、張貞白等數位，均屬學有專長之士，教授陣容，益見鼎盛。

又訊：該院將於新學年增辦電腦專科，以造就電腦業人才，刻正積極籌備中。

香港中文大學校課程

佛教與形而上學 Buddhism & Metaphysics

本課程共十三講，佛教反對自性等形而上學概念，以之皆為語言經過實體化的東西；但佛教的一些重要概念，却很富形而上學意味。其如來藏思想，在某個意義看，亦可說是一套形而上學。本課程基本上要透過哲學

分析，對佛教與形而上學的理論關連，作深入的探討。講授大綱如下：
①對自性的否定與肯定——佛教與西方哲學的分野；②宿業與海德格的被拋擲性；③法性與海德格的人生存在的真實性；④阿賴耶識與來布尼茲的單子論；⑤唯識論與斯賓諾沙的泛神論；⑥如來藏思想與黑格爾的精神哲學。

主講人：吳汝鈞先生

講授語言：粵語

地點：尖沙嘴漆咸道南六十七號安年大廈十七樓
日期：一九八二年九月十八日起每星期六
時間：下午三時半至五時
學費：全期一百五十元

香港菩提佛學院招生

宗旨：培植宏法人材，延續陀佛慧命。

入學資格：正科班：初中程度之出家在家男性

專修班：高中以上程度之出家在家男性

待遇：在校期間，免費供應膳宿及書籍，每月並發給衣單費港幣二百元。

凡在本修業期滿成績合格，同時獲得宣教士及大學哲學士學位。

報名地點：香港荃灣老圍村西方寺菩提佛學院

報名表格，函索即寄。

佛教青年協會 合辦第二屆佛學初級班

普明佛學會

一、宗旨：對有志於探討佛學的人士介紹基本佛學知識。

二、課程綱要：本課程共分兩部份：

甲、教理 1. 五乘佛法的判攝

2. 佛教世界觀

3. 佛家無我論

乙、教傳

1. 佛傳
2. 十大弟子傳
3. 法顯大師傳
4. 玄奘大師傳
5. 楊仁山居士傳
6. 太虛大師傳
7. 弘一大師傳
8. 圓滿正覺的成就

三、講 師：王聯章、謝志忠、歐陽崇勳、陳家寶、黎冠章諸居士
四、入學資格：凡具有誠意探討佛學，對佛學略有認識，有中等教育程度者，不限性別、年齡，不拘宗教，均可申請入學

五、名 額：限六十名

六、費 用：學費、雜費全免（印有講義備購）

七、開課日期：一九八二年十月九日（星期六）

八、上課時間：逢星期六下午七時半至九時

九、上課地點：九龍界限街一四四號三樓 中華佛教圖書館

十、修業期限：由一九八二年十月至八三年七月，為期十個月，每星期一節，約共三十二節

十一、結業證書：出席率不低於百份之七十之學員，經核准後，將獲頒結業證書

十二、聯絡處：索取報名表格或查詢，請致電中華佛教圖書館三——三六〇四三七（逢星期一休息）或普明佛學會三——七七八

六七六八（逢星期六晚）

十三、報名手續：將報名表於一九八二年九月十五日前郵寄或交回九龍元州街三四〇號豐祥大廈四樓E座普明佛學會，亦可寄交中華佛教圖書館

「空中結緣」週年紀念 集體旅行

香港電台與三輪、法相、世佛、佛學班同學會合辦之「空中結緣」節目，自去年七月五日播出以來，深受各界人士歡迎，咸認為該節目，有益世道人心，而該節目更於今年三月中，在紐約中華廣播電台播出，俾使海外人士法雨同沾。據紐約來鴻，該節目之受歡迎程度，高踞各華語節目之冠。由五月份開始，「空中結緣」除在星期三上午九時十五分播出外，更被安排於星期日晚上十一時重播，以償衆多華僑收聽這個被譽為代表真、善、美之廣播節目。

本港方面，蒐集一般聽眾之意見，均希望能夠安排機會，使節目之擁戴者及各工作人員，同聚一堂，共結喜緣。因此該會主席甘雪雄，楊家華與港台第五台總監鄧慧嫻女士發動一週年紀念旅行，原定人數二百名，詎料該節目在第五台首播時宣佈後，翌日即告滿額，熱烈況情，堪稱空前。

七月十一日晨，參加者在尖沙嘴豪華巴士總站出發，一行人等，首途前往粉嶺觀宗寺，並得該寺主持覺光法師熱誠招待，更帶領參觀該寺轄下之寶靜安老院及護理院，並致送住院老人禮物各一份。同時對住院老人之生活情況，作一般性之了解。佛學班同學會同學更表演舞蹈，以娛老人。覺光法師為表示支持「空中結緣」此次慶祝，特別送出一個「法喜充滿」獎——獎品為足金龍一條，為一姓張之幸運兒獲得，主持抽獎者，為「佛經故事」中飾演佛陀之黃兆強先生。

此次活動，香港電台節目總監朱培慶亦有參加，朱氏認為，各界人士對「空中結緣」之良好反應，極表欣慰云。

「空中結緣」播出時間為：

香港電台第五台：逢星期日上午九時四十五分「超短波九六及一〇五兆赫」；香港電台第一台：逢星期六下午六時十五分「中波七八三千赫」。

贈送及籌印佛學初機書籍

中華佛教圖書館與佛教青年協會印備下列各類佛學書籍，歡迎索閱：

- (一) 正信的佛教 聖嚴法師著
- (二) 人為什麼應該素食 果通法師著
- (三) 因果輪迴實錄 印光大師鑑定
- (四) 佛陀的啟示 顧法嚴居士譯
- (五) 佛教的精神與特色 林世敏居士著
- (六) 比較宗教信仰 林世敏居士著
- (七) 世界明燈

上列各書由護法善信出資印送，請親臨九龍界限街一四四號三樓中華佛教圖書館索取，查詢電話：K·三六〇四三七，或附回郵寄上址索閱。（圖

書館開放時間：每日上午九時至下午五時，星期日及假期照常開放，星期一全日休息。

又佛教青年協會現開始籌印下列書籍：

(一) 爲什麼要做佛事

聖嚴法師著

(二) 佛堂講話(第一、二、三輯合訂本)

道源老法師講

迎歡各界人士助印或附印

給諸山長老、善信護法的一封公開信

各位長老、護法大德：

我們是一羣關心中國佛教命運的僧俗佛教徒，我們深切的感覺到，目前要想復興佛教，第一要務便是及時興辦一所在動機、理想、與方法等方面都能契理、契機的高級佛教學府。

我們的目標與動機，可以歸納如下：

一、我們相信佛法之中，有不少成份是現代文明所缺乏的，透過妥善的處理，必可能將兩千五百年來的佛教智慧發掘出來，以供當代世人應用。在這方面，我們希望能夠貢獻我們的心力。

二、「見地、行願、修證」三者是佛教徒行持的總綱，我們希望透過學院師生的研究與行持，能够整理出最契理、最契機的佛法，使現代的學佛者能够具有清晰的見地與修持方法；並且希望能將大乘菩薩道的精神（行願）普及到社會每個角落。

三、中國佛教式微已久，元明以來即積弱不振，細揣箇中緣由，人才缺乏當是主要原因。所以，希望學院將是中國佛教復興人才的主要搖籃。

四、近百年來，舉世佛教研究的成績，論質論量，日本佛學界都居世界之冠。尤其近三十年來，我國學術界的佛教研究成果，更無法與日、韓、錫蘭等國相比擬。爲了扭轉這種趨勢，恢復中國佛教的舊日聲威，國內勢須成立若干够水準的佛教研究中心。學院的籌建，就是希望盡一點拋磚引玉的責任。

五、當代世界學術界的研究佛教，往往僅視佛教爲人類文化史上的一種歷史現象，而以純學術的態度處理。這種態度的優點是冷靜、客觀，但是對龐大佛教遺產中所蘊藏的偉大生命智慧及精神生活的重要經驗，往往視若無睹，這種研究態度的偏頗與不圓滿。我們希望在這方面，

能提供一種比較可行的研究態度。

六、近一二十年來，西方人研究佛教之興趣日益提高，然絕大多數西方研究者都到日本留學；即使是研究中國佛教，也很少到台灣來。此中主要原因，並非全係西方人的偏見，而是國內到目前爲止，仍然缺乏够水準的佛教研究機構。我們希望若干年後，學院能成爲世界各國研究者，最爲嚮往的佛學研究中心之一。

七、近代以來，舉世奉行的西方式大學教育，過分強調知識的傳授，而忽畧生命智慧的啟迪與德行的培養。而且，師生之間，學生與學校之間，也缺乏我國古代書院中所具有的相互關懷的情感，與親切和諧的氣氛。乃使各大學淪爲知識或技藝的單純販賣場所，而不是學生內在德性與智慧的培育學府。因此，我們希望秉持佛陀教育弟子的慈悲精神，從事辦學，以矯正西方式大學制度的弊病。

我們相信，如果能秉持上述理想，加上正確的管理方法，則這所世界水準的佛學院，將會成爲復興中國佛教的主要搖籃。

目前，已經有某位大護法捐獻價值數億的土地以供建校之用。然而建校經費，則仍須仰仗各界的鼎力支持。我們懇切的呼籲，請大家共同來完成這件使命，讓這所現代中國佛教的最高學府，其一磚一瓦，都出自現代中國人之手。 敬祝

法喜充滿

靈山佛教教育學院籌備同人 敬啟

如蒙惠賜捐款，請洽北市羅斯福路三段一七八巷十二弄三號靈山講堂
電話：3943996 3944468 郵政劃撥：一六一三一三、靈山講堂帳戶

請註明「佛教教育學院」用款

●按計劃，第一期工程先蓋講堂一座和數間寮房，完成後即開始進行第二期工程之策劃，屆時即可將土地及有關圖說資料公開徵信。

鳳山佛教蓮社暑期大專活動

鳳山佛教蓮社於七月十一日開始第一屆精進佛七，這是所有大專青年參加佛教活動，最苦的七天，今年第一次佛七報名的學生就有一百多人，佛七結束還有一百〇四人，參加的學校有台大、師大、政大、中興、東吳、東海、成功、文化、中央、淡大、輔大、逢甲、中原等卅五所院校學生。七天佛七除每天九柱香念佛外，每人一天要拜佛一千拜，修行的功德以

拜佛功德最大，這次拜佛第一名莊麗華三萬八千四百一十五拜，常華師、蔡明聰三萬以上。蔡明聰感應最大，他卅一歲雙腿患軟骨病開刀後不能拜佛，龍骨痛腰不能站直，喉嚨有病不能大聲說話，這次佛七拜佛得第三名後，腰也能直，喉嚨也能大聲念佛，這便是奇蹟了。

蔡明聰地址：板橋市四川路一段三六九巷八六號，電話(02)941-2671，讀者可以打電話問當事人求證。

檳城極樂寺舉辦短期出家

(檳城訊)本嶼名刹極樂寺為倡導人心向善，改良社會風氣，宏揚佛教戒法，實行僧伽教育起見，特定於本年農曆九月廿九日至十月十四日(即陽曆十一月十四日至廿八日)舉辦第三屆短期出家盛會十五天，每日施以僧伽基本訓練，以及中國叢林生活遺規，大凡行住坐臥均採禪堂制度，上殿過堂悉依律宗家風，以期在短短十五天內，授以基本戒法，陶冶身心，完成淨器，使佛教慧命不斷，俾三寶後繼有人，實一舉而數得也，凡有志學佛男女青年，幸勿錯過良機，提早報名登記。參加辦法如下：

1. 有志參加者希於農曆八月底前填妥報名表格寄回，並須附上兩張二寸之半身照片。
2. 凡思想純正，體格健全，無不良嗜好者皆可報名參加。(報名表函索即寄)
3. 所有獲錄取者須於農曆九月廿八日前報到。

海青及日常用品等均須自備。

報名地點：馬來西亞檳城亞依淡極樂寺，Kek Lok Si Ayer Itam, Penang, Malaysia.

捐款鳴謝

陳志偉居士	港幣	500.00元
楊永樂居士	港幣	380.00元
陳耀榮居士	港幣	50.00元
陳覺慧居士	港幣	100.00元
龍寬勝居士	港幣	40.00元
邱崇本居士	港幣	150.00元
鄭健明居士	港幣	200.00元
印堅法師	港幣	100.00元
慧光法師	港幣	100.00元
佛教青年協會	港幣	50.00元
李陳婉華居士	港幣	200.00元
侯翠容居士	港幣	200.00元
丘順容居士	港幣	150.00元
黃森友居士	港幣	150.00元
佛教青年協會	港幣	200.00元
葉阿月居士	港幣	350.00元
中大佛學教材寫作組	港幣	250.00元
馮居士	港幣	150.00元
黃公偉居士	港幣	100.00元
廣化法師	港幣	200.00元
妙法寺	港幣	6,147.60元
總計	港幣	9,767.60元

一式五期收支報告

一、收入：	
捐款項下撥入	港幣 9,766.60元
發行收入	港幣 834.00元
總計	港幣 10,601.60元
二、支出：	
印刷費	港幣 6,300.50元
稿費	港幣 1,900.00元
郵費	港幣 1,401.10元
什費	港幣 1,000.00元
總計	港幣 10,601.60元

內明雜誌社謹啓

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.

泰國 中華佛學研究社

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

台北 中山北路六段231號二樓大華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, North St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道二九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

九龍 金巴利道27號水利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五・七一六五四

佛元二五二六 中華民國七一年

九月一日出版

定價每冊港幣叁元



△ 文殊殿內五百羅漢像壁畫



◁ 佛光寺屋簷木構



△ 佛光寺外貌