

内明

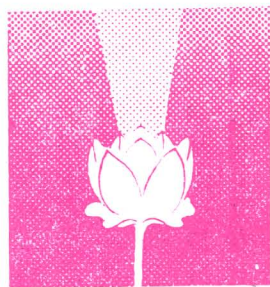
集漢穀城刻石字



145



◀ 唐·玉石觀音立像



尖端科學家對於 遙控心力與靈魂的追尋

——諾貝爾獎物理學家與醫學家的觀點彙述——

馮馮

人到底有沒有靈魂？有沒有可以移物或遙控的心力？

我確信那是有的，我自己有過不少無法解釋的遙控心力實驗及「離體」經驗，世上很多人都有過此類經驗，雖則程度因人而殊。

有些「超常心理學家」稱此類經驗僅為「超常心理狀態」，又有些心理學家視之為「太豐富的想象」。一般人嗤之以鼻，認為那些心靈經驗都是「幻想」「活見鬼」。可是，在我個人的經歷來說，我知道都是真實的，既非幻象，亦非幻想，亦非想象，更不是活見鬼。我的精神狀況完全正常，心理健全。我的新科學智識水準不低於一般人，我的醫學知識也過得去，我知道我的精神狀況和健康情況無可能產生幻象。

我不時在修行佛家禪定時離開自己的軀體，看見軀體仍在打

坐，而真我已經飛翔進入太空深處，從彼處可以看見娑婆世界的過去與未來，自然更可看見這個五濁世界地球的過去與未來，因為在宇宙深處，時間是零，空間多度綜合交錯，以無限觀察有限，以靜觀動，一切因果，動向有一定的運動往復方向和軌道都歷歷在目。

所謂過去，所謂現在，所謂未來，在多度空間的宇宙之中，根本都是虛妄而不存在的，也可說是同時並存的幻相。「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」，這金剛經的名句，當進入宇宙太空深處，我們就可體會得到其深奧的意義的一斑。

很多人修禪定也有類似這樣的經驗，所謂禪定境界的四級，其實只是大概的劃分，並無確定的界限。上面說我的低淺的禪定

境界，大概也只能列入二禪階段罷？距離四禪境界的進入非非非想空間還遠得很？實在不值得竊喜，亦更不值得以之告人。在這裏，只不過是拿我這種幼稚的初境來作爲研究實驗話題而已。

如果這種「離體」的經驗，可以認爲是「心識」的自由活動，那末，識就是靈魂。佛經教人學佛找尋真如自性，轉識成智，因智生慧，在我個人的感受來說，這正是佛教我們達到「如來」的方法，也是唯一進入永恆不生不滅之路。

一九六三年榮獲諾貝爾醫學獎金的英國科學家約翰·艾克里（Sir John Eccles），在他的得獎論文中說過，神經細胞彼此之間有無形的溝通物質，這就是靈魂的構成。

艾克里爵士說，人體內蘊藏着一個「非物質」的思想與識力的「我」，那是在胚胎時期或極年幼時進入肉體的大腦，它控制着大腦，就好比人腦指揮電腦。人的無形的非物質識力智慧（靈魂）對其物質構成的肉體大腦；施予實質的推動；使大腦內的腦神經細胞發動工作。這種非物質的「識我」，在肉體大腦死亡之後，仍然存在和仍能具有生命活動形態，可以永生不滅。

牛津大學的著名生理學家查理士·謝靈頓爵士（Sir Charles Sherrington）也認爲：在人的肉體內，有一個非物質的「自我」在操縱着大腦小腦。

艾克里爵士關於靈魂存在的重要學說，結論得自他多年從事的科學實驗及統計。他估計每人平均大約有三萬個遺傳基因，這些遺傳基因具有潛在能力，可以產生「十」的一萬次平方個「自我」的排列方式（ $10^{10,000}$ ），各人的獨特個性，就是由這些遺傳基因（DNA）的組合所形成。每一個人的獨特的「自我」，進入了世界上無數的不相同的遺傳型式的肉體。

艾氏的理論，顯然已經發現了細胞的每一遺傳基因（DNA）的特性，是由一種無形的力量予以連結和控制，這些無形的力量的組合，就是一個整體的識力或靈魂。如果我對艾氏的理論的了解沒有錯誤，我想我可以作這一段的闡釋。

目錄

第一四五期

內明

特稿 尖端科學家對於心靈的探索……馮……3

遙控心力與靈魂的追尋……馮……3

譯稿

印度宗教之探索（續）

Young Oon Kim 原作……8

特稿

菩薩摩訶薩欲住十八空

當學般若波羅蜜（續完）……智銘……9

譯稿

「法句經」弘傳史……高永霄……13

特載

法華經最新英譯評介……鄭僧一原作……16

筆譚

論佛教因果法則的邏輯解析……楊政河……20

轉載

談智者大師釋無漏禪……智銘……25

特載

「王錫頓悟大乘政理決序說並校記」書後附錄……談錫永……28

專論

從原始佛教到華嚴宗（二）……霍韜晦講述……33

特載

戒行與禪定……蔡惠明……36

佛敎文藝

虛雲和尚（續）……馮……39

佛敎消息

編輯室……42

畫頁

封面：唐·石雕觀音頭像 面裏：唐·玉石觀音立像 底裏：明·牙雕觀音像 封底：大士像 宋·賈師古……45

英國的另一位著名科學家，柏頗爵士（Sir Karl Popper），完全同意艾克理爵士的理論，唯一不同意的是「靈魂可以永生不滅」這一點。柏頗爵士是二十世紀最傑出的科學家之一，他獨創了「科學正統的辯證系統」理論，至今仍為全世界科學家所採用。他因特殊成就而被英國女皇冊封爵位。上面所提的兩位科學家亦然。

加拿大的著名神經生理學家潘菲特博士（Dr. Wilder Graves Penfield）也認為人類並不僅是只有物質的軀體，必然兼有無形的非物質靈魂。

英國基勒學院的麥楷博士（Dr. Donald Mackay）說：「至今仍無一種已知的學說足以推翻艾氏與柏氏兩人的『生物有靈魂』理論。」

美國加州工學院著名神經生物學家史柏理博士（Dr. Roger Sperry），曾經以其分解人類大腦兩半邊的功能詳細學說而榮獲一九八一年諾貝爾醫學發明獎金。他說：「人的『自我』是一種嶄新的或急要的非物質，只出現於複雜分層結構組織的肉體大腦，控制著大腦的每一部份合計一百億個腦神經細胞的機械功能本能。」

麥楷博士認為：「意識自我」與肉體的關係相似數學方程式與電腦行為功能的關係，「意識自我」決定和操縱肉體大腦的行為，識我掌握有自由的意志力，在其寄居的主體肉體及大腦死亡之後，識我仍然可以生存不滅。

加拿大科學教育電視台在一九八二年六月七日星期二之夜放映的一部科學紀錄片，有一段值得研究深思的實況。我看見片子紀錄下的情形如下：

在電子顯微鏡之下，一個人類的大腦神經細胞，在缺乏氧氣之後數分鐘內死亡。它像氣球洩氣般地萎縮及凹陷，在一秒鐘至兩秒鐘期間，它放出幾粒狀如氣泡的非物質，很快就消失無踪。講解的科學家說：這種神秘的非物質氣泡，非常神秘！任何科學精微儀器都顯示它並非物質的氣體，而是非物質的氣體狀態。任

何儀器均無法予以截取捕捉。光譜分析顯示它並不屬於物質世界的任何一種分子的氣體，它根本不是一種元素！世界各國科學家至今仍無法分析解釋這一個神秘的奇異現象。

在影片上，這一縷細微的，若有若無的氣體狀奇象，看得很清楚！它是無色的，透明的，無體的，我可以看得很清楚。

我認識這就是人腦內寄住的「識我」（靈魂）！

全世界最有名的數學家約翰·馮·紐曼博士（Dr. John von Neumann），曾經發明精密的數學定理為新興的「量子學」奠下基礎。他也提出了驚人的新理論：「人體可能具有一種非物質的『識我』控制肉體的大腦和遙控物質。」

馮·紐曼博士曾被很多科學家譽之為「世上最聰明的人」。諾貝爾文學獎金桂冠詩人漢斯·貝德（Hans Behe）說過：「我有時不禁這樣想：像約翰·馮·紐曼那樣聰敏的腦子，是不是顯示着世上還有一種比我們人類更超越的種族？」

著名物理學家菲列茲·倫敦（Dr. Fritz London）說：「馮·紐曼的精微量子學說顯示出物質上的實物只不過是人類的意念所造成的而已，真正的實體是思想意念！」

倫敦博士此語，反映出佛經所說：「諸法由心造」，「相由心生」。

他在一九三九年會這樣寫道：「科學界可能都是一羣靈魂學者吧？他們都如此熱衷於研究想象的奇象！而物理學的物體，只不過是觀察者自己製造出來的鬼魂罷了！」

有些科學家同意偉大的愛因斯坦的看法：「量子學的內部是有瑕疵的，因為它把人類引領到對於現實產生離奇的虛妄性結論！」

這不正接近了金剛經講的「色不異空，空不異色」及「有相皆妄」嗎？也正證明佛經內對於宇宙奧秘早有精微深入的認識了！多看這些大科學家的著論，我越來越感覺到佛經是超越太空時代的科學文獻！

在一九六三年諾貝爾物理發明獎金得主尤金·威格納博士（Dr. Eugene Wigner），這位本世紀最偉大的物理學家之一，大力支持馮·紐曼博士的量子學說內涵的哲學部份：「人類具有一個非物質的意識力能夠影響物質的變化！」

威格納博士說：量子學對於物質實物有驚人的聲明！例如：假如沒有人見過僻地森林的一棵大樹倒下，那棵樹就是同時存在於矗立與被人砍倒的兩種可能狀況的——量子學說中的一項「叔丁格波狀功能」（Schrodinger Function）精確地描述出這棵大樹的精神分裂般的存在形態。可是，一旦有人要砍這棵大樹，人的「觀察」就已經立刻砍倒了「叔丁格波狀功能」，使之成為簡單的可見的一項現實：那就是大樹本身的原子面臨於選擇了——到底是這些原子他們自己要去做一棵活的樹的原子呢，抑或一株「木材」呢？

馮·紐曼博士的量子論斷不能詮釋人類大腦或其他單純的物質物體是一種不受到觀察或意念的狀況，（因此就是分裂狀況）來砍倒其他物件的「叔丁格功能」，更別說他自己的了！

實質狀況是好像一列天九牌一般，等待外力來推倒，引起連鎖的波狀倒下。既然人類經常推到叔丁格波狀功能，所以威格納博士結論：「我們人類必然具有一種非物質的意識能力能夠影響物質變化！」

有些頂尖科學物理學家，把馮·紐曼的邏輯更向前推進一步，說：量子學可作為超感能力（心力）的理論基礎。

最敢言的科學家一羣之中，著名的法國物理學家奧立佛·柯斯達·狄·布赫格（Dr. Oliver Costa de Beauregard），非常嚮往於愛因斯坦與波多斯基（Podolsky）與魯爾（Rosen）等三人合創的「宇宙中光速最速」學說（Einstein - Podolsky - Rosen Theory），但是他亦傾倒於量子物理學說。

愛因斯坦與其合創學說者所注意到的量子物理學預言這樣說：當兩個雙生般完全相同的分子被創造成完全相同的物質特性時，科學家若對它們兩個分子之任一個的觀察，就會推動了兩個分子的另一個的「立即」反應！縱然那另一個分子可能是在宇宙的

另一端！

狄·布赫格強調稱：愛因斯坦的三人學說「光速最速說」沒有其他任何速度比光速更快。但這是不全正確的！這學說無法解釋上述的立即反應。

狄·布赫格在一九八四年內將從事一項新的實驗，企圖擊破及推翻愛因斯坦等三氏的EPR學說。他認為「宇宙中光速最快」是似是而非的真理。他要用反傳統的實驗來證明：「心力比光速更快！」

狄·布赫格認為，兩個相同而又分隔於宇宙兩端的分子，只有在直接物體接觸之時，才可適用愛因斯坦三氏的「光速最快」理論，否則，EPR學說是不能解釋兩分子的遙遠無限空間的立即反應的。

上面我所引述的各段，從「觀察大樹」那一段開始，一直都是在說明「心力」「識力」的速度是「立即」的，而且是最迅速的，比光速更快的，而心力顯然是由大腦內的非物質輻射超微波所發出來自「識」「慧」。不過，這幾段文字，即使在英文原文亦相當晦澀不明，我已竭盡所能將文簡化，以求深入淺出。否則，較少接觸太空物理學智識的讀者，可能無法明瞭其真義！當然，原本的各學說更絕非毫無科學頂尖新知的人所能消化，那些只知皮毛理化落伍常識的人，更加無法領會了。

遠在五六年以前，我尚未有機會研究上述的頂尖科學家的理論，彼時，我已經用中文在「內明雜誌」上多次發表愚見：「心力速度超過光速」，讀者們也許仍記得我這些拙文吧？我又多次發表於「內明」說：從念佛修禪中獲得佛力引導心力立即穿越宇宙時空。我不止一次地說過，佛力比心力更快！更強有力不知多少億萬倍！

我很歡喜，如今看到這些世界上頂尖科學家已經開始求證心力比光速更快，我更歡喜看到，他們已經逐漸步趨佛經的先見真理。

很多世界聞名的物理學家被佛教的真理及禪定所釋放的潛能所折服。舉例說：一九七二年榮獲諾貝爾物理學獎金的白賴恩·

約瑟芬遜博士 (Dr. Brian Josephson)——因他在「超級導性」上的先進發現而得諾貝爾獎金——就是一位認真研習佛教經論和坐禪的科學家，他每天都坐禪以求進入客觀的真正內明狀況。這位劍橋大學的名教授，得過很多著名的科學獎，包括著名的「非列茲倫敦科學發明獎」，那是獎賞他的初次引起科學界注意的量子物理學的內涵精神（心力與識我靈魂）。

英國倫敦的北貝克學院 (Birbeck College) 物理學教授大衛·波恩博士 (Dr. David Bohm)，也深信人類心力能夠掌握和控制更高形態的「真實」形態。（這是一般傳統科學所否定的，是保守或落後的科學家所不願接觸理會的，也是俗人低智者一知半解者所武斷否定的。）

波恩博士說：典型模式的科學已經走進了危險的「死巷」，因為它把經驗分析成為分立的碎片！人類不斷地強予分類一切經驗，已把本來並無裂縫的物質實體，分解成為零碎的個別事件，只能在不同時空才可發生了！只有在超時代的新科學創造之中，心才可逃出其自錮的牢獄。

六祖慧能不是早說過：「應無所住而生其心」嗎？

直到今天，世人仍大多數不了解此語的真義，尤其是被神權思想統治愚化了兩千年的西方人，更茫然於早被佛教揭示的真理。波恩博士可真算得是西方頂尖科學家中的一位先進先知先覺者。

我多次在拙作各文中講過，人人都有潛在的「心力」，只是被自己的物欲六魔五蘊所封閉！被七情六欲所禁錮。唯有從修學佛經修習禪定和念佛，理入行入，才可獲得佛力接引自力而釋放自己的心力與識力（靈魂）。

上面我提及的世界領導地位的頂尖科學家們，已經一步一步趨近於佛經的深奧真理。我深信，新一代的前衛太空科學家會更進一步踏入佛理之中，更能以太空時代的新物理學來詮釋佛經佛理！

佛經基本觀念之一，因果與輪迴，至少我們又可以從上面引述的頂尖科學前衛學理來予以作另一角度的證明，也更可見是受到了進步科學界的承認。將來，更多的前衛科學家會更多證明佛學是超越時代的真智慧！

（上接第8頁「印度宗教之探索」）
，以逃避重稅。可是戰士階級 Rajputs 和驕傲的婆羅門拒不繳稅——稅只攤在一切非同教徒身上。結果，「他們的封地及官廳被攫取，他們的婦女同胞受凌辱，他們的聖廟遭破壞，而他們之中有許多人喪失生命⑥。」

可是印度教堅忍不拔，其儀式及信仰非暴力所能撼動。開明的穆罕默德的追隨者終能認識印度的古代文化並能見到那個國家高潔的一面。此外，男回教徒及女印度教徒間的通婚也是緩和怨懟的一項因素。有時女印度教徒成為回教徒的妻妾而不會改變信仰。使印度教徒得以緩一口氣的最後因素是回教徒本身之四分五裂。除了正統派 Sunnite 的皇帝如奧蘭格遮博，還有十葉派 Shiite 的回教及其他宗派。他們常從伊拉克、阿拉伯和埃及遠來印度，以逃避正統派的迫害，因為印度以寬容一切信仰而聞名。苦行派 Sufi 似乎特別能和印度教徒融洽相處。到了一五〇〇年，苦行派聖人就坦然置身於印度教徒 Sadhus 及回教徒 Pirs 之旁了。

這一切都為卡比爾 Kabir (的出現) 鋪設了台階；卡比爾之於那那克大師，是施洗者約翰 John the Baptist 一型的人物（譯按：約翰是耶穌的前驅並為其施洗人）。從後來印度的印回間的衝突看起來，我們惟有希望卡比爾及其繼承人曾（在歷史舞台上）更有效地活動過。

〔註〕

- ① 「塞克教聖書選 Selections from the Sacred Writings of the Sikhs」，聯合國教育科學文化組織，一九六零年紐約 Macmillan 頁一零。可是奧蘭格遮博不是典型的木古爾 Mughul 統治者。他的暴政遺臭萬年。
- ② 引用於馬考力夫 Max Arthur Macauliffe 「塞克教 The Sikh Religion」，一九六三年新德里牛津大學出版社，第一冊，頁xivii。這是塞克教完整精確的英文經文及歷史。
- ③ 亞徹 John Clark Archer，「塞克教徒 The Sikhs」，一九四六年普林斯頓，普林斯頓大學出版社，頁四二。關於那那克之前及其時的回教與印度教的關係，參看「休種園與豐收 Fallow Garden and Fruitful Seed」，頁三七一五五。
- ④ 同書頁四二。
- ⑤ 同書頁四四。
- ⑥ 同書頁四四。



印度宗教之探索

(續)

第三篇 塞克教

Young Oon Kim 原作

無意譯

神的宮殿富麗堂皇：飾以璀璨的寶石、紅玉、珍珠及鑽石；繞以金色的要塞。

那是個快樂的宅第。

我怎能登此要塞而毋需梯子呢？以大師之助而凝思於神，我當能見到他。

大師示我以神名，那就是我的梯子、我的船、我的筏。

——馬考力夫 M. A. Macauliffe, 「塞克教 The Sikh Religion」, 一九六三年德里 S. Chand & Co., 頁六二。

第一章 塞克教的誕生

第一節 回教與印度教的衝突

塞克教今天有六到八百萬信徒。要瞭解塞克教就先要瞭解發生於印度的印度教與回教間的故事。溯自五世紀以前，當我們在那那克 Nanak 大師身上見到那試圖折衷於兩個南轅北轍的宗教之間的運動時，回教影響印度已達五百年之久。印度教因為缺乏教條的維繫，很容易招致外來宗教、政治及軍事的侵害；回教於此（弱點）大肆利用。如湯恩比所指出的：「印度宗教與猶太宗教的精神大異其趣。兩者一旦相遇時，彼此對待，時或如油之與醋①。」

有時穆罕默德的信仰的進展乃經由和平的、神學的論辯；但有時信仰的轉變是在劍尖下逼成。試看一位回教史家對十七世紀的回教皇帝奧蘭格日博 Aurangzeb ② 的記載：「陛下——信仰的保護者——聞說，愚蠢的婆羅門慣於在他們校中闡揚無謂的書

① 同書頁四四。

② 同書頁四二。

Knighthood, 頁三十一至五。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

同書頁四二。

般若波羅蜜學當空八十住欲薩訶摩薩苦

「大智度論」集粹之三十

智
銘

（續上期）

欲令衆生知久遠已來；往來生死爲大苦，生厭患心。如經說：一人在世間，計一切中受身被害時，聚集諸血，多於海水。啼泣出淚及飲母乳，皆亦如是。積集身骨，過於毗浮羅山，譬喻斬天下草木爲二寸籌，數其父、祖、曾祖，猶不能盡。如是等無量劫中，受生死苦惱，初始不可得故，心生怖畏，斷諸結使。如無常雖爲邊，而佛以是無常而度衆生；無始亦如是，雖爲是邊，亦以是無始而度衆生。爲度衆生，令生厭心，故說有無始，非爲實有無始。所以者何？實有無始，不應說無始空。

佛以方便力故，說是無始，以無著心說，故受者亦得無著，無著故則生厭離，以慧眼見衆生及法畢竟空，以是故說無始空。如般若波羅蜜中說：常觀不實，無常觀亦不實；苦觀不實；樂觀亦不實；而佛說常、樂爲倒，無常、苦爲諦。以衆生多著常、樂，不著無常、苦，是故以無常苦諦，破是常、樂倒。以是故，說無常、苦爲諦；若衆生著無常、苦者，說無常、苦亦空。有始、無始亦如是。無始能破著始倒，若著無始，復以無始爲空，是名無始空。

十、散空者：散名別離相，如諸法和合故有：五衆和合因緣，故名爲人，若別離五衆，人不可得。人爲四大和合因緣生出可見色，亦是假名，若離散四大，則無有色。是色以香、味、觸及四大和合，故有色可見，除諸香、味、觸等更無別色。以智分別，各各離散，色不可得。若色實有，捨此諸法，應別有色而更無別。是故經言：所有色皆從四大和合有；和合有故，皆是假名，假名故可散。

四陰亦是假名，生、老、住、無常觀故，散而爲空。所以者何？生時異，老時異，住時異，無常時異故。三世中觀是四衆，皆亦散滅。心隨所緣，緣滅則滅，緣破則破。此四衆不定，隨緣生故，因眼緣色生眼識，若離所緣，識不可得。餘情識亦如是。如經中說：佛告羅陀：此色衆破壞散滅，令無所有，餘衆亦如是，是名散空。凡夫人未離欲故，於諸法中生愛著心，若得離欲，

見諸法皆散壞棄捨，是名散空。復次，諸法集合故，各有名字，凡夫人隨逐名字，生顛倒染著；佛爲說法，當觀其實，莫逐名字，有無皆空。如迦旃延經說：觀集諦則無無見。觀滅諦則無有見，如是種種因緣，是名散空。

十一、性空者：諸法性常空，假來相續故，似若不空。諸法象緣和合故有，象緣若少若無，則無有性。如經說：眼空、無我、無我所。何以故？性自爾！耳、鼻、舌、身、意，色乃至法等，亦復如是。性空有二種：一者、於十二入中無我、無我所；二者、十二入相自空。無我、無我所，是聲聞論中說。摩訶衍法說：十二入我、我所無故空，十二入性無故空。復次，若無我、無我所，自然得法空。以人著我及我所故，佛但說無我、無我所；如是應當知一切法空。若我、我所法尚不著，何況餘法？以是故，象生空、法空、終歸一義，是名性空。性名自有，不待因緣，若待因緣，則是作法，不名爲性。諸法中皆無性，何以故？一切有爲法，皆從因緣生，因緣生則是作法；若不從因緣和合，則是無法；如是一切諸法性不可得故，名爲性空。

畢竟空與性空有異。畢竟空者，名爲無有遺餘；性空者，名爲本來常爾。畢竟空如虛空，常不生不滅，不垢不淨，故爾不同。復次，諸法畢竟空，何以故？性不可得故。諸法性空，何以故？畢竟空故。復次，性空，多是菩薩所行；畢竟空，多是諸佛所行。何以故？性空中，但有因緣和合，無有實性；畢竟空，三世清淨；有如是等差別。

一切諸法性有二種：一、總性；二者、別性。總性者，無常、苦、空、無我，無生無滅，無來無去，無入無出等。別性者，如火熱性，水濕性，心爲識性。如人喜作惡，故名爲惡性，好集善事，故名爲善性。如十力經中說：佛知世間種種性，如是諸性皆空，是名性空。何以故？若無常性是實，應失業果報。所以者何？生滅過去不住故，六情亦不受塵，亦無積習因緣，若無積習則無誦經、坐禪等；以是故，知無常性不可得。無常當不可得，何況常相？

若性不可得，若實有是苦，則不應生染著心。若人厭畏苦痛，於諸樂中亦應厭畏；佛亦不應說三受：苦、樂、不苦不樂；亦不應苦中生瞋，樂中生愛，不苦不樂中生癡。若一相者，樂中應生瞋，苦中應生愛，但是事不然，如是等苦性，尚不可得，何況樂性虛妄而可得。空相亦不可得。所以者何？若有空相，則無罪福，無罪福故，亦無今世後世。諸法相待有，所以者何？若有空應當有實，若有實應當有空，空性尚無，何況有實？若無我者，則無縛無解，亦無從今世至後世受罪福，亦無業因緣果報；如是等因緣，知無我性尚不可得，何況我性？無生無滅性亦不實，何以故？若實則墮常見，若一切法常，則無罪無福；若有者常有，無者常無，若無者不生，有者不失。如不生不滅性不可得，何況生滅性，無來無去，無入無出等，諸總性亦如是。

諸法別性，是亦不然，何以故？如火能燒，造色能照，二法和合，故名爲火。若離是二法有火者，應別有用而實無別用；以是故，知火是假名，亦無有實。若實無火法，云何言熱是火性？熱性從衆緣生，內有身報，外有色觸，和合生身識，覺知有熱，若未和合時，則無熱性，以是故，知熱非火性。餘性亦如是。

是總性、別性無故，名爲性空。復次，性空者，從本已來空。如世間人，謂虛妄不久者是空，謂須彌、金剛等物及聖人所知，以爲真實不空。欲斷此疑故，佛說是雖堅固相續久住，皆亦性空。聖人智慧，雖度衆生，破諸煩惱，性不可得故，是亦爲空。又人謂五衆、十二入、十八界皆空，但如、法性、實際，是其實性。佛欲斷此疑故，佛欲斷此疑故，但分別說五衆，如、法性、實際，皆亦是空，是名性空。復次，有爲性三相：生、住、滅；無爲性亦三相：不生、不住、不滅。有爲性尚空，何況有爲法？無爲性尚空，何況無爲法？以是種種因緣，性不可得，名爲性空。

十二、自相空者：一切法有二種：總相、別相。是二相空，故名相空。總相者，如無常等，別相者，諸法皆無常，而如有別相；如地有堅相，火爲熱相。

性與相，有言：實無有異，名有差別，說性則爲說相，說相則爲說性；譬如說火性即是熱相，說熱相即是火性。有言：性相小有差別，性言其體，相言可識。如釋子受持禁戒是其性，剃髮、割截染衣，是其相。梵志自受其法，是其性；頂有周羅，執三岐杖，是其相。相不定從身出，性則言其實。如見黃色爲金相而內是銅，火燒石磨，知非金性。如人恭敬供養時，似是善人，是爲相，罵詈毀辱，憤然瞋恚，是其性。性相、內外、遠近、初後，有如是差別。

諸相皆空，名爲相空。如說一切有爲法，皆是無常相。所以者何？生滅不住故，先無今有，已有還無故，屬諸因緣故，虛誑不眞故，無常因緣生故，衆合因緣起故。如是等因緣，故一切有爲法是無常相。能生身心惱故，名爲苦，身之威儀無不苦故，苦聖諦故，聖人捨不受故，無時不惱故，無常故，如是等因緣，名爲苦相。離我所故空，因緣和合生故空，無常、苦、空，無我故名爲空，始終不可得故空，誑心故名爲空，賢聖一切法不著故名爲空，以無相、無作解脫門故名爲空，諸法實相無量無數故名爲空，斷一切語言道故名爲空，滅一切心行故名爲空，諸佛、辟支佛、阿羅漢入而不出故名爲空。如是等因緣故，是名爲空。

無常、苦、空故無我，不自在故無我，無主故名無我；諸法無不從因緣生，從因緣生故無我，無相無作故無我，假名字故無我，身見顛倒故無我，斷我必得道故無我。以是種種，名爲無我。如是等名總相。

別相者，地堅相、火熱相、水濕相、風動相；眼識依處名眼相，耳、鼻、舌、身亦如是；識覺相，智慧相，慧智相，捨爲施相，不悔不惱爲持戒相，心不變異爲忍相，發勤爲精進相，攝心爲禪相，無所著爲智慧相，能成事爲方便相，識、作、生、滅爲世間相，無識爲涅槃相。如是等諸法各有別相，知是諸相皆空，是名自空相。餘義如性空中說，性相義同故。

衆生和合，故一法生，是一法空，如是等一一法皆空。今和合因緣法，展轉皆亦空，一切法各各自相空，以是故名爲自相空。

。衆生顛倒故，以一相、異相、總相、別相等，而著諸法，爲斷是故，而有所說。如是等因緣，名爲自相空。

十三、一切（諸）法空者：一切法名五衆、十二入、十八界等，是諸法皆入種種門。所謂一切法有相、知相、識相、緣相、增上相，因相、果相，總相、別相，依相。一切法有好有醜，有內有外；一切法由心生，故名爲有。無法不名爲法，但以遮有故，名字爲無法；若實有無法，則名爲有；是故說一切法有相。知相者，苦法智、苦比智能知苦諦，集法智、集比智能知集諦，滅法智、滅比智能知滅諦，道法智、道比智能知道諦。及世俗善智，能知苦，能知集，能知滅，能知道；亦能知虛空，非智緣滅，是名一切法知相。

識相者，眼識能知色，耳識能知聲，鼻識能知香，舌識能知味，身識能知觸，意識能知法。能知眼、能知色、能知眼識；能知耳、能知聲、能知耳識；能知鼻、能知香、能知鼻識；……乃至能知意識，是名識相。

緣相者，眼識及眼識相應諸法能緣色，……乃至意識及意識相應諸法能緣法。能緣眼、能緣色、能緣眼識；……乃至能緣意識、能緣法、能緣意識；是名緣相。

增上相者，一切有爲法，各各增上，無爲法亦於有爲法有增上相。

因果相者，一切法各各爲因，各各爲果，是名因果相。

總相、別相者，一切法中，各各爲總相、別相。如馬是總相，白是別相；如人是總相，若失一耳者則是別相。如是各各展轉，皆有總相、別相，是爲總相、別相。

依相者，諸法各共相依止，如草木山河，依止於地，是一切各各相依，是名依止相。如是等一法門相，攝一切法。

一切法皆空，而有種種名字，是凡夫人於空法中，無明顛倒取相，故生愛等諸煩惱，因煩惱故起種種業，起種種業故入種種道，入種種道故受種種身，受種種身故受種種苦樂。聖人清淨智慧力故，分別一切法本末皆空；欲度衆生故說其著處，所謂五衆

、十二入、十八界等；衆生但以無明故，而生五衆等自作自著，若聖人但說空者，不能得道，以無所因、無所厭故。

相不定故不應是相，如酥、蜜、膠、臘等，皆是地相，與火合故，自捨其相，轉成濕相，金、銀、銅、鐵與火合故，亦自捨其相，變爲水相；如水得寒成冰，轉爲地相；如人醉睡，入無心定，冰凍中魚，皆無心識，捨其心相，無所覺知；如慧爲知相，入諸法實相，則無所覺知，自捨知相。是故，諸法無有定相。若謂有爲法，定有三相：生、住、滅；無爲法亦有三相：不生、不住、不滅。若以未來世中，非智緣滅法，是有爲法而無有爲相。若謂以非智緣盡是滅相，是亦不然，所以者何？無常盡，是名滅相，非以非智緣滅故名爲滅相。如是等種種，無有定相。

聖智亦無定相，爲破凡夫所知，故名爲聖智，若無凡夫法，則無聖法，如無病則無藥。是故經言：離凡夫法即無聖法，凡夫法性即是聖法。復次，聖人於諸法不取相亦不著，是故聖法爲真實；凡夫法於諸法取相亦著，故以凡夫人法爲虛妄，聖人雖用而不取相，不取相故則無定相。

我，是一切諸煩惱根本，先著五衆爲我，然後著外物爲我所；我所縛故而生貪恚，貪恚因緣故起諸業。如佛說無作者，則破一切法中我；若說眼無所從來，滅亦無所去，則說眼無常，若無常即是苦，苦即是非我、我所。我、我所無故，於一切法中心無所著，心無所著故，則不生結使，不生結使，何用說空？以是故，三藏中，多說無常、苦、空、無我，不多說一切法空。若無我亦無我所，是即入空義，亦即一切法皆空。波羅延經利衆經中說：智者於一切法不受不着，若受著法則生戲論，若無所依止則無所論。諸得道聖人於諸法無取無捨，若無取捨，能離一切諸見。如是等三藏中處處說法空，是名一切法空。

十四、不可得空者：有言：於衆、界、入中、我法、常法不可得，故名爲不可得空。有言：諸因緣中求法不可得，如五指中拳不可得，故名不可得空。有言：一切法及因緣，畢竟不可得，故名爲不可得空。諸法實無，故不可得，若人聞上諸空，都無所

有，而心懷怖畏生疑，今說所以空因緣，以求索不可得故，爲說不可得空。斷是疑怖故，佛說不可得空。所以者何？佛言：我從初發心乃至成佛，及十方佛，於諸法中求實不可得，是名不可得空。一切法乃至無餘涅槃不可得故，名爲不可得空。行者得是不可得空，不得三毒、四流、四縛、五蓋、六愛、七使、八邪、九結、十惡，諸弊惡垢縛等都不可得故，名爲不可得空。

行是不可得空，能得戒、定、慧，得四沙門果、五根、五無學衆，六捨法、七覺分、八聖道分、九次第定、十無學法，得如是等，是聲聞法。若得般若波羅蜜，則具足六波羅蜜，及十地諸功德。是法等雖得，皆趣不可得空，無受著故，是名不可得；爲無爲法故，名不可得，聖諦故名不可得；第一義諦故名不可得。聖人雖得諸功德，入無餘涅槃故，不以爲得；凡夫人以爲大得，聖人雖有所得而不以爲得，是名爲不可得空。

十五、無法空、有法空、無法有法空者：無法空者：有言：無法、名法已滅，是滅無故，名無法空。有法空者：諸法因緣和合生，故有法，有法無故，名有法空。無法有法空者，取無法、有法相不可得，是爲無法、有法空。復次，觀無法有法空，故名無法有法空。行者觀諸法：生、滅，若有門、若無門，生門生喜，滅門生憂。行者觀生法空則滅喜心，觀滅法空則滅憂心。所以者何？生無所得，滅無所失，除世間貪憂故，是名無法有法空。

十八空中，初三品空，破一切法，後三空，亦破一切法。有法空破一切法生時、住時；無法空破一切法滅時；無法有法空，生、滅一時俱破。有言：過去、未來法空，是名無法空，現在及無爲法空，是名有法空。何以故？過去法滅失、變異歸無；未來法因緣未和合，未生、未有、未出、未起，以是故名無法。觀知現在法及無爲法現有，是名有法。是二俱空，故名爲無法、有法空。有言：無爲法無生、住、滅，是名無法；有爲法生、住、滅，是名有法。如是等空，名爲無法有法空。

是爲菩薩欲住內空乃至無法有法空，當學般若波羅蜜。

（完）



「法句經」弘傳史

高永霄

「法句」(Dhammapada)又名「曇鉢」，是指佛弟子爲尋求佛陀教法的「法蹟」而言；如「法句經」第一偈云：「車轢於轍」，譯作：車輛經過時，壓於車蹟上。新譯‘Pada’，則爲牛足，解釋爲：車輛隨牛足而行。因此，「法句經」的意義爲：法句是佛陀在世時所說的教法(道理)，經句集而成，故亦名法句集，或法句錄。這些法句爲後來佛徒所依據，所遵循的方法或道路，所以歐洲學者將其意譯爲：「真正的道路」(The way of Righteousness)。

「法句經」有多種譯本，漢譯本(梵文系)現仍留存在大藏經的祇有四種(見新修大正藏)，內容頗有差別。

一、「法句經」(編號二〇一)尊者法救撰 吳天竺沙門

二卷卅九品七百五十二偈 維祇難等譯

譯出時代——西紀二二四年

二、「法句譬喻經」(編號二一一) 晋世沙門法矩

四卷三十九品(屬長行) 與法道譯

譯出年代——西紀二九〇至三〇六年

三、「出曜經」(編號二一二) 姚秦涼州沙門

三十卷卅四品(屬長行) 竺佛念譯

譯出年代——西紀三九九

四、「法集要頌經」(編號二二三)尊者法救集 宋沙門臣

四卷三十三品

天息災譯

譯出年代——西紀九八〇—一〇〇一年

巴利文系之「法句經」在南傳巴利聖典中則爲巴利三藏之經藏經典第五「小集經」(Khuddaka Nikaya)十五卷中第二卷，有二十六品(Vaggas)四百一十三偈，句維祇難譯之梵文系「法句經」比較，却缺少了最初之第一至第八品，第三十三品，和最後之第三十六至三十九品，總共缺十三品，即三百二十九偈，與法矩譯之「法句譬喻經」比較，亦缺少十三品，但次第和品名則多相同。

由此可見，梵文系譯本比巴利文系較爲完整。「法句經」在十二分教中屬於無問自說之「優陀那」或「鄢陀南」(Udana)，因爲是集錄佛陀之自說偈而成，其偈散見各經中，與後人所發現之梵文原典和藏文原典之名稱「優陀那品」(Udanavagga)相符，可作明證。

「法句經」在佛陀教法中有崇高的地位，以其行文言簡意賅，容易念誦，道理精要警惕，爲初入佛門者之南針，而在南傳佛教國家中特別受尊重。

「法句經」在印度阿育王時代傳入錫蘭後，受到了佛教人士

普遍的信仰，成為必讀的經典。到了西紀五世紀時，錫蘭學者覺音（Buddhaghosa）將之整理註釋後，更成為南傳佛典之珍貴法寶「法句注釋」（Dhammapada - trhakatha），後來，由寶齡美（E. W. Burlingame）於西紀一九二一年在美國哈佛（Harvard）大學翻譯成英文本出版，其中有譬喻二九九種，成為哈佛東方全書（Harvard Oriental Series）一部份。

「法句經」最初出現於歐洲是在西紀一八五五年，由丹麥佛敎碩學雷斯保教授（Prof. Vincet Fausball）首次將之譯成拉丁文（Latin Translation）出版，並且將巴利文本羅馬字化，引起當時學術界的注意，以霍氏乃哥本哈根大學梵文教授，有相當影響力。當他試圖將一本佛敎經典在有限度的幫助，於傳統的宗教環境下出版，乃是一種果敢的作為。他同時將巴利經文與拉丁文互相對照，並加以簡畧的註釋。這樣便是第一本巴利聖典出現於歐洲學者的面前，實在是翻譯佛敎典籍的一個里程碑，揭開了歐洲學者研究巴利聖典的序幕。

其後，「法句經」巴利本羅馬字化第二版，相繼於西紀一九〇〇年在倫敦出版，到了西紀一九一四年，倫敦巴利聖典協會（Pali Text Society）由蘇曼伽那上座（Sūriyagoda Sumangala Thera）將之重新校訂，印行於世。

西紀一八六〇年，德國學者偉伯（Albrecht Weber）將巴利文「法句經」譯成德國文，以“Zeitschrift der Morgenlandischen Gesellschaft”名稱在萊比錫（Leipzig）出版。

英國倫敦大學中文系教授比爾（Samuel Beal）在西紀一八七〇年發現中文本「法句譬喻經」，乃進行翻譯英文，於西紀一八七八年完成，刊行英文譯本。

其後，繼續譯出「法句經」英譯本者，則有穆勒博士（Dr. F. Max Müller）於西紀一八八一年出版，該譯本被編入牛津東方聖書（Sacred Books of the East）第十卷，穆勒博士係德籍學者，乃巴黎之畢爾諾夫（Eugene Burnouf）教授的得意門生，穆勒於西紀一八四六年抵達倫敦，即被介紹到牛津大學（University of Oxford）任教。西紀一八四八年，他出版了印度古文學黎俱吠

陀（Rig Veda）的英文譯本，奠定了他在牛津的地位。西紀一八五八年，他又出版了「古代梵文文學歷史」（The History of Ancient Sanskrit Literature）後，聲名大著；由西紀一八七五年開始，他担任刊行牛津逸書（Ancedota Oxoniensis）之東方聖書部份。該聖書出版至五十一卷。這是穆勒博士畢生精力所貢獻的鉅著。他對於追求和研究東方古代文獻，尤其是佛敎原典，可說不遺餘力。在他死後（西紀一九〇〇年），他所收集的珍貴圖書，全部出讓給東京大學收存。

茲將南傳「法句經」英譯本的譯者及出版年份分列如下：

穆勒博士（Dr. F. Max Müller）	西紀一八八一年
比爾教授（Prof. Samuel Beal）	西紀一八七八年
艾曼氏（A. L. Edmonds）——（詩體）	西紀一九〇二年
胡活特（F. L. Woodward）	西紀一九二一年
麥士威及申打士（Magiswara & Saunders）	
——（散文式）	西紀一九二〇年
蘭門氏（C. R. Lanman）——（哈佛）	西紀一九三〇年
巴必特（Irving Barbit）	西紀一九三六年
皮達西大上座（Ven. Piyadassi Maha Thera）	日期未詳
愛迪加林博士（Dr. E. W. Adikaram）——（牛津）	日期未詳
烈達基南博士（Dr. S. Radhakrishnan）	西紀一九五〇年
佛陀達多大上座（Ven. Buddhadhatta Maha Thera）	日期未詳
尼那達上座（Narada Thera）——（可倫坡）	西紀一九四〇年
佛陀那祈達上座（Buddharakkhita Thera）	
——（孟加拉）	西紀一九六六年
拜倫（Thomas Byrom）——（紐約）	西紀一九七六年
阿難陀彌勒（Ven. B. Ananda Maitreya）	
——（可倫坡）	西紀一九七八年

在德國，自從偉伯（Weber）譯出「法句經」德文本後，已成為最流通之佛敎哲理典籍，其後，繼續譯出者有：史高打（Leopold Von Schroeder）於西紀一八九二年，紐曼（K. E. Neuman）於西紀一八九三年，麥加夫（Waller Markgraf）於西紀一九一一年，德奇（Paul Dahlke）於西紀一九一九年，及佛蘭期（F. Otto

Franke)於西紀一九二三年。

「法句經」之法文譯本則由曉耳(Fernando Hue)於西紀一八七八年，和二位馬勒提(R. & M. de Maratray)於西紀一九三一年譯出。

在印度，「法句經」亦受到印度學者的重視，最初之印地文(Hindi)譯本是在西紀一九〇四年出版，由維爾馬(Suriyakumara Varma)譯出。其後更有六種印度文譯本出現，最遲的一種乃是由波羅奈斯(Benares)的阿難陀古衍那(Ananda Karsalyana)所譯的。而一位僧伽羅僧(Sinhalese Monk)蘇米難陀(Ven. N. Somananda)將「法句經」譯為塔米爾(Tamil)文。時在西紀一九五〇年。

「法句經」俄文譯本，乃係在西紀一九六〇年出版，成為俄國佛教文庫(Bibliotheca Buddhica)之第三十一種叢書，列為要籍。

日文「法句經」譯本則已有編入「國譯大藏經」經部第十二卷，大正七年(西紀一九一八年)立花俊道教授譯；「世界文庫」，大正十三年(西紀一九二四年)長井真琴教授譯；「岩波文庫」，昭和十年(西紀一九三六年)荻原雲來教授譯；「南傳大藏經」，昭和十二年(西紀一九三八年)辻直四郎譯。

大正四年(西紀一九一五年)東京帝國大學文學部印度哲學研究室刊行巴利文及漢文「法句經」對照本。其後，更有日本佛教學者常盤大定著成南北傳佛教原文對照之「英、漢、和譯『法句經』」，是為最完備之法句經文輯錄集全。

由巴利文系翻譯成漢文譯本之「法句經」有下列多種：

「南傳法句經」釋了參譯

西紀一九五三年

「真理的語言」釋淨海譯

西紀一九七二年

「法句經」黃謹良譯

日期未詳

(由泰國南傳大藏經選譯)

「佛說法句經」黃繩會譯

西紀一九七六年

(由穆勒博士英文本譯)

「南傳法句經」以巴利文原本為依據，譯成五字或七字頌句；「真理的語言」參考巴利文與英文本譯成中國的新詩體裁形式；

後二者皆譯成漢體文現代語體文。四者各有千秋，別具風格。

在十九世紀時，有人於亞細亞、庫車、及敦煌地方發掘出了法救(Dharmatrata)撰之「優陀那品」(Udanavagga)梵文原本之片斷，經過當時法國學者李維(Sylvain Lévi)和積加維提(P. N. Chakravarti)研究的結果，發現其與「法集要頌經」相類，但却與「南傳法句經」的偈頌數目相差甚遠，其發表之文章可見：「梵文優陀羅品」(Udānavagga Sanskrit)。

由梵文翻譯成西藏語之「法句經」名為“Ched - du - brjod - padishomes”(法集要頌)，被收輯於甘珠爾(Kanjur)和丹珠爾(Tanjur)兩大藏中，全經有三十三品，九百八十五偈，其與巴利文本相合偈祇有二百五十頌，而相合品祇有十數品而已，可見兩系之差異。

藏文本已由佛教學者洛希爾(W. W. Rochhill)翻成英文在倫敦出版(西紀一八七八年)，並分別於西紀一八八三和一八九二年再版，原本之藏文版則由巴克(H. Beckh)校訂後於西紀一九一一年在柏林印行，書名為：「甘珠爾和丹珠爾之優陀那品」(Udanavarga nach Kanjur und Tanjur)。

至於其他方言之「法句經」，有西北印度方面于闐地方發現和掘出之·Kharoshti·抄本，已由洗納特(E. Senart)於西紀一八九八年在亞洲雜誌(Journal Asiatique)發表研究心得；尚有李維(S. Lévi)於西紀一九三五年在巴黎，適益(E. Sieg)和適益靈氏(W. Siegling)於西紀一九三一年在倫敦分別刊出有關「法句經」與龜茲語關係的文章，後者更著成專書於西紀一九三三年在來比錫出版，以說明「法句經」與烏耆語的關係和研究。

以上大概說明了「法句經」的翻譯流源，及其在佛教史的地位，並且顯示出「法句經」弘傳的範圍廣濶，不失為一本佛教的重要典籍。

「法句經」就是佛滅後在王舍城第一次結集的成果，經過多年的口口相傳，於阿育王時代傳入錫蘭，書以文字，到現在仍保持原有風格，在今讀起來時，好像佛陀所說的教訓仍在耳畔一樣，特別有親切感。

(完)



法華經最新英譯評介

鄭僧一原作
唐龍中譯

「轉經法華經」黃麟會輯

（由蘇譯對士英文本輯）
西曆一八六六年

（由泰國南嶺大藏經館輯）
日曆末緒

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

——“Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma”——

本書是郝理庵 Leon Hurvitz 就鳩摩羅什的中文經文所作的英譯，其中包括前言、詞彙註釋、梵文經文的譯品

經文校註及引得。一九七六年紐約哥倫比亞大學出版社出版。頁數 xxviii + 421。精裝本十五美元，對開本西曆

平裝本七美元。（譯按：本文原載芝加哥大學「宗教學史 History of Religions」十九卷四期，一九八八年三月一八

日）

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

「法華經」，是佛教中最重要的經典之一。

動的表達，當龍（那迦，「蛇」）女把她的寶珠獻給佛陀時（頁二〇一），當觀音把無價的頸鍊（瓔珞）裂而為二，分別獻給久已入滅的多寶如來佛及釋迦牟尼佛時（頁三一六），又當藥王菩薩自焚以供養時（頁二九五）。

觀音的行持再度強調了佛的永恆，有涅槃非絕滅自身的涵義；涅槃只在滅絕無盡的輪迴因果並止息現象及暫時的存在。龍女據說「得陀羅尼」而立證佛位（頁一九九）。因此，經文重行肯定佛性遍在的原則而推翻「婦身不淨」又「非法器」的傳統觀念（頁二〇〇）。「陀羅尼」（來自語根 *dhri*，「持」）在這段文字及他處（包括頁一）的意思是對萬法的絕對控制或對一切煩惱及情境的主宰而有別於陀羅尼品及詞彙註釋中狹義的「曼陀羅陀羅尼」或「咒語」。陀羅尼有四個範疇，即：護持正「法」的能力，護持正法的無數「義」涵；在禪定中藉助「咒」的力量定心；在實相中不退轉（忍）^③。因此，善無畏（六三七——七三五）作了那概括一切的敘述：「三藏之教在內是戒、定、慧，在外是經、律、論；陀羅尼者乃兼內外而有之^④。」

郝氏依西方傳統譯中國的「龍」字為德拉根 *dragon* 雖然未可厚非，我們要為他的詞彙註釋進一解以澄清其中（把龍與德拉根相並論）的說法：「那伽 *nāga* 是一蛇魔，中國人幾乎一成不變地把這個字譯為『龍』（德拉根）。」從字源上說，中國的龍字在甲骨文裏作倒寫的A形，一條扭曲多鱗的尾巴從倒A之橫劃的中間昇起，落下於倒A的一旁，這顯然是一條爬蟲的樣子。在字義上，它與深淵及甘霖之降相關連，因此是中國農業社會的施惠者，又是帝王的象徵。當中國人寫「龍」字時，心中並沒有西方觀念中（凶惡）的「德拉根」；「龍」只是一條神秘的爬蟲，和印度傳統中的半神那伽相類。

蘇西爾教授寫道：「啟示的文學必然是神秘的，甚至是矛盾與奧妙的。依文解經的人不是被這神秘吸引就是被這神秘排斥。」同時，「他們有如西方那些對聖經依文解義的，鮮能透視舞台及戲劇的究竟^⑤。」藥王菩薩之自焚是空觀理想的戲劇化；所謂

「空」，就是要離我執與法執。此二執乃是一切痛苦的根源，並為涅槃最大的障礙。同時，藥王菩薩是法身摩訶薩，他無形的身體被鋪張地描述為燃燒了「一千二百年」，而慧紹以一介夫凡於四五一年的自焚，另一僧人曇弘又於四五五年在越南步其後塵^⑥；他們顯然未嘗經心於「方便品」所說法華經僅意在敘述故事以開示佛理的話。

竺道生（卒於四三四年）有言：現象所以示理，執象則惑；教言所以啟悟，執言則愚。佛曾訴諸一切方法，包括奇蹟及方便立名，以啟悟衆生^⑦。法華經中，一切諸佛都被視為理體——法身——之佛的種種名稱及種種形相。法身佛是無名而無形的，所有的菩薩都是他的德性之人格化。觀音代表大悲，文殊師利代表大智，普賢代表大行，智顗寫道：「唯以智慧之眼與實行之足乃能達於涅槃^⑧。」法華的作者於諸菩薩的歷史性無所關懷；如第五世紀的佛教註釋家佛鳴所見，法華的作者把時間看為為權宜方便之故，而從這樣那樣的事件中得到的抽象觀念，並把整個「生生」（的過程）視為「無生」的開顯，而無別的真理的外象。

鳩摩羅什二十八品的譯本清晰而明白；這是由一個擁有二千餘位僧人的譯場於四〇六年譯自中亞的龜茲經文^⑨。在三本現存的法華經裏，這是第二本。第一本由竺法護於二八六年譯自梵文，樸素而質直；其突出處在於把陀羅尼品意譯而不採一般的音譯。在六〇一年由闍那笈多和達摩笈多譯出的「添品法華」是法華經的最後一譯。顧否思義，這是鳩摩羅什譯本的擴充，其中所增為提婆達多品及觀音偈部分。「添品法華」的前言中不曾說及提婆達多品與觀音偈的譯者為誰，只說在羅什本中所未見的資料為前賢所出而補入經文；我認為這前言是印度學專家彥琮（五五七——六一〇）所寫；彥琮曾校定不同的譯本，據說還為所有新譯的經典寫序。不過闍那笈多傳的作者把觀音偈歸到闍那笈多名下^⑩；而提婆達多品則為法獻於四七五年從于闐帶回，令他的弟子法意譯為中文，完成於四八三年到四九三年之間^⑪。

鳩摩羅什的譯本，連同其中未見而經後人加入的品偈，今所通行，並為七十餘種現存的中文註疏之所本，這些註疏多出天台宿學之手。郝氏以為「羅什極不可能於中文會讀寫一字（頁ix）」；事實不然：與羅什同時的著名人物及合作者中，可以舉出僧叡（三五五——四三九）與僧肇（三八四——四一四），還有（後來）為他作傳的慧皎（五五二前後）對羅什之能說善寫眾口一詞^⑫。

法華經中，陀羅尼品顯然是後出的，經後的某些部分可能也是附加到全書之中的。除此之外，法華經在文體上相當一致。傳統上大家認為此經著成的年代約當基督紀元之始^⑬。不過克恩和南條的收藏中有兩部現存的來自卡什加爾及尼泊爾的梵文手寫本，季羨林教授對它們作過語言學上的比較以後，認為此經成書的年代甚至更要早些，他又指出中印度古摩竭陀國——佛陀及佛教的老家——為此經的出處；然後他以經中原來的摩竭陀國普拉克利特語 *Prakrit*（佛陀所用的口語）成份之逐漸減弱及梵文化之不斷增強乃至語尾的 *-ant-* 之轉成 *-ā-* 找出佛教向西北傳播的路線。語尾的 *-ā-* 是西北方言的特色。佛教從印度西北又進入中亞，最後達於中國及日本^⑭。

郝氏流暢而細心的譯文是克恩氏枯燥專門及蘇西爾氏大而化之的譯法間的一個可喜的中庸之道。他對現今梵文經本（和羅什譯本）中的相異所作洋洋六十七頁的詳盡註解對專家學者不啻恩物。如果竺法護二八六年的譯本也在參考之列，這註解就更有用了；竺譯所據梵文本要比現存梵文本早了好幾個世紀。郝氏十八頁的前言對他三百一十一頁的譯文來說，應該好好地擴充一下（試比較蘇西爾的五十八頁對二〇八頁及克恩的三十四頁對四四二頁），以供讀者（所需的）一個整體形象及深入領悟，姑且說是對這部微妙精深的宗教傑作的一種「陀羅尼」吧。（因為）以鳩摩羅什的話來說，任何翻譯對此經都是「嚼飯與人」。

郝氏嚴格遵行把羅什的中譯一字一句翻為英文的辦法；這誠然可佩，然而吃力不討好：多寶如來因此成了「如是來者衆多珠

寶 *Thus Come One Many Jewels*」（頁一八四），還有別的許多「如是來者 *Thus Come Ones*」。當鳩摩羅什音翻譯「如來」一詞時，他並不寫「*Tathagata*」（頁xxiv），反之，他用五個中國字音以表達梵文的連音變化——多陀阿伽度（*Tathagata*）。如來是一切諸佛的稱號，他以永恆真理或究竟空性（「如」）之身，出現於現象世界（「來」）以救度一切衆生。在天台哲學裏，這就表達了三諦的原理：以法為究竟的空與現象的有，而空有並存於中道第一義諦中。

當然，一些明顯的疏失在所不免。例如，中國的名物「油燈」或譯為「炬」（頁三百）或譯為「燭」（頁三二四）；在觀音偈中，「觀」譯為「凝視」*gaze*：「真凝視（的觀音啊）」，清淨凝視（的觀音啊）」，廣大智慧凝視（的觀音啊）」，悲凝視及慈凝視（的觀音啊）」。（頁三二八）（譯按：原文為「真觀清淨觀，廣大智慧觀，悲觀及慈觀。」這充其量祇能算是不清楚的譯文。誠如郝氏在其傑作中所確認的，觀指「觀心」、禪思、或知見。透過洞察的智慧以認識自己與真理之同一，並「以自己探究煩惱（道德的缺憾）而消除之^⑮」。

智顗未及見觀音偈而逝，智顗之後的天台高僧以觀音的「真觀清淨觀」為觀一切法之真空的絕待真理（譯按：即「空觀」）；他們以「廣大智慧觀」為觀中道（譯按：即「中觀」）；他們又以「悲觀及慈觀」為觀暫存的現象真理（譯按：即「假觀」）。這就切合了他們的「三諦」之理（三即一，一即三）：相對存於絕對之中；反過來，絕對也存於相對之中，存於涵容萬法的一心之中。空觀除幻相，假觀除業力，中觀除無明。幻相、業力及無明是到涅槃的三大阻力，分別為涅槃三特性的般若（智慧）、解脫及法身所對治^⑯。

一件有關油燈的事可以順便一提。關於浸入燈油而有名於維摩經及許多經典裏的薔薇花（頁三〇〇及三二四），按諸中國的本草綱目及閩南方言乃是我們熟知的梔子花。油燈是對佛的六種供養——象徵六波羅密——之一，油燈代表其第六，即般若波羅

密，而為「施燈功德經」的主題¹⁷。

整個說起來，此經是大乘佛教的基本經典，由法華經及天台思想的行家以其特具學識專心致志地譯為英文。此譯應推薦給所有佛家傳統的研究者。

(完)

〔註〕

- ① 見郝理庵，「智顗（五三八—五九七）：一位中國佛教僧人的生平及思想導論」，*Méanges chinois et bouddhiques*，第十二冊（Bruxelles，一九六二）。
- ② 佛教以為「一物只是一種力量，一種因素，一種條件（助緣），名之為 *dharma*（法）。」（拉達克利須南 S. Radhakrishnan，「印度哲學 *Indian Philosophy*」，兩冊（倫敦，一九五一），一：二七一），當 *dharma*（法）大寫時，指的是普遍之法或究竟的真理。
- ③ 窺基（六三一—八二）瑜伽論畧纂，卷十二（大正藏，四三：一五四）。
- ④ 贊寧（九一九—一〇〇一）「宋高僧傳」卷二，「善無畏傳」（大正藏，五〇：六一四C）
- ⑤ 蘇西爾譯，「妙法蓮華經 *The Lotus of the Wonderful Law*」（牛津一九三〇），頁五三。
- ⑥ 慧皎（五五二前後），「高僧傳」，卷十二（大正藏，五〇，四〇五ac）
- ⑦ 分見慧琳（四三二—五〇四），「竺道生誄」，載於道宣編，「廣弘明集」，卷二三（大正藏，五二：二六五C）及竺道生，「法華經疏」卷二（續藏經，第二編，二三函，四：四一二A）。
- ⑧ 智顗，「法華玄義」，卷二上（大正藏，三三：六九八B）。
- ⑨ 慧觀（四一〇前後），「法華宗要序」，載於僧佑（四四五—五一八），「出三藏記集」，卷八（大正藏，五五：五七B）。
- ⑩ 見闍那笈多傳，載於道宣，「續高僧傳」，卷二（大正藏，五十二：四三三C）。參較闍那笈多及達摩笈多譯，「添品妙華蓮花經」之序言（大正藏，九：一三四C）；又道宣，「彥琮傳」（大正藏，五十：四三七C）。
- ⑪ 道宣，「大唐內典錄」，卷四（大正藏，五五：二六二C）。
- ⑫ 分見僧叡，「鳩摩羅什譯「大品經」序」，載於「出三藏記集」卷八（大正藏，五五：五三B）；僧肇，「註維摩經」（大正藏三八：三二七b）及慧皎，「高僧傳」，卷二（大正藏，五十：三三二bc）。
- ⑬ 見康慈 Edwar Conze，「佛教：論其要旨及發展 *Buddhism: Its Essence and Development*」附錄（牛津，一九五一）。
- ⑭ 季羨林，「論梵本妙法蓮華經」，載於「中印文化關係史論叢」（北京，一九五七），頁二四—三〇。
- ⑮ 郝理庵，頁三一九，註一。這種差錯會不會是由他前言中所提到的日本資料引起的呢？資料來源可能影響研究者自己的判斷及專門學識。高楠順次郎教授曾獨出心裁地把「觀自在」解為「凝視之主 *Gazing lord*」。見哈斯庭 James Hastings 編，「宗教及倫理百科全書 *Encyclopaedia of Religion and Ethics*」，共十三冊（紐約，一九一五），七：七六三a，「觀音 *Kuan-yin*」條，參較鄭僧一：「觀音：半個亞洲的崇拜對象 *Kuan-yin: The Cult of Half Asia*」載於「宗教學史 *History of Religions*」，卷十六，二期（一九七六年十一月份），一四八頁以下。
- ⑯ 見靈耀（一六七八前後），「觀音經普門品膚說」（續藏經，第二編，五五函，二：一五二b）。參較智顗：「空觀是般若，假觀是解脫，中觀是法身。」（「法華文句」卷一上（大正藏，三四：七b）。關於天台三諦，也可看陳觀勝 Kenneth D.S. Chen，「佛教：亞洲之光 *Buddhism: The Light of Asia*」（Woodbury，N.Y.，一九六八），頁一六二及狄百瑞編「印度、中國及日本的佛教傳統 *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*」（紐約，一九六九），頁一五六。
- ⑰ 那連提耶舍（四九〇—五八九）譯，「施燈功德經」（大正藏，十六：八〇三—八）

論佛教因果法則的邏輯解析

楊政河

一、前言

「因果律」(Causality or Causal principle)並不是佛家所單獨具有，在西方哲學或科學(包括自然科學與社會科學及人文科學)裏面，就常常會提到或討論「因果律」的各項理則。因為凡是一個「現象」的產生，必有形成此一「現象」的原因在先，然後才會產生此一「現象」的結果。「因」與「果」二者的關係，極為密切，由於有前「因」才會生出後「果」，後「果」必可追溯前「因」，循環不已，相因而生，相輔而成，互為因果，遞嬗變遷，先後連續，關係承接，縱橫交錯，如此便形成宇宙的理網，使得世間的萬事萬物都無法超脫它的理想領域。倘若我們對於這些自然法則都能具有很深切的了解，那麼在日常生活裏面，不論是遇到任何遭遇，都能任運自在，隨緣處之泰然，也就不會有大驚小怪之感，所謂「事有必至，理有固然」是也。

在佛學的領域中，「因果律」可以說是佛法的中心課題之一。祇不過佛法裏面的「因果律」特別着重於倫理道德的關係上①。佛家鼓勵人要種善「因」，可以得善「果」。使人有不怕死的念頭，如果你今生遭受到苦難，或許是你前生曾經種下惡「因」

所致。換句話說，爲了求得來生能獲得善「果」，那麼你今生非種善「因」不可。利用這種觀念的互相推演，對於促進善良風氣的養成以及社會的安定，至關重要。最主要的是因爲佛法強調人類思想行爲所產生的業力(Karma)，張澄基教授在「佛學今詮」業力論中說：

「業力者，即控制一切自然界和道德界現象之因果律也②。」所謂有此因必有此果，它已經成爲佛學思想的基礎，而且可以貫通「過去」、「現在」、「未來」，形成所謂「三世因果論」，勉勵人改過遷善，努力造善「因」，以期獲得善「果」而脫離輪迴的生死苦海③。達到涅槃解脫的境界。

在大般涅槃經橋陳如品說：

衆生從業而有果報，如是果報則有三種：一者現報；二者生報；三者後報④。

而它的另一段又說：

我佛法中或有從因知果，或有從果知因，我佛法中有過去業有現在業⑤。

從這二段經文中可以得知，佛教為何要強調善惡之報，如影隨形，三世因果，循環不失的道理。又譬如「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，諸佛所教」⑥，這也是佛教啟示「因果律」的結論，所以在在處處都在勉人為善去惡，消除染業，彰顯淨業。所謂「果地覺為因地心」，華嚴經中強調因赅果海，果徹因圓；並有所謂因地不真，果招迂曲的說法。因此，三世因果的說法，可說是佛教修己度眾的理論根據，含有甚深的妙諦，豈可以迷信（superstition）視之？

然而究竟何者為「因」？何者為「果」？「因」與「果」間到底具有何種關係？這是本文所要探討的主要內容，筆者將從分析哲學之觀點着手，俾能從中尋出佛家因果法則的理論根據，或許將會有助於某些人對佛教所產生不必要的誤解。

II、因果關聯的認識

何謂「原因」（Cause）？任何人祇要想探討因果法則時，他就必須從此開始。也就是說，當我們遇到某些問題時，就必須先由所產生的事件起因去探討，或者是看它的完成部分去求取，所謂追因溯果，是也。從這裏面我們可以假設，那些被產生或被完成的事件視之為「結果」（Effect 簡稱E），而導致E發生的因素稱為「原因」（Cause 簡稱C）。由於有C，所以才產生E，那麼C與E之間就存在着因果關聯的關係。但是有關因果關聯的問題必須蘊含有下列三種條件之一。譬如：

(1) 充足又必要條件（sufficient - necessary condition）。

(2) 充足條件（sufficient condition）。

(3) 必要條件（necessary condition）。

即當這些條件具足時，C與E之間才會因果法則可言。

當C發生時，就某種程度而言，E「必須」發生，這即指C與E之間的「必然關聯」（necessary connection）。提到「必須」（must），有幾個概念需要如下說明的⑦：

(1) 語氣問題：例如「你必須在夜晚十二時以前回來，否則……」，這是強制性的語氣，意思是說倘若你不依令而行，那

麼將會有受處罰的可能。又譬如「既然我向人借了錢，我就必須還錢」，或譬如「你今晚必須來參加我的宴會」。這兩句話的語氣，就不像第一句那麼強硬，它祇是表示「如果我不還錢的話，我將會失去信用或其他」，和「如果你不來的話，你將會失掉X、Y、Z的任一機會」。另外一種更弱的語氣，如「明天我們要去野餐的天氣，希望必須是晴朗的」，意思是表示我們非常渴望明天有個好的天氣。

(2) 「推論」問題（inference），例如：「若P為真，且P蘊含Q，則Q必須為真（If P is true, and P implies q, then q must be true）」。這個b係從前提d演繹出來的，但是這並不是意味着b本身是「真」的，只是在當d為真時，而且d蘊含b的情況下，則b才會是「真」。

這裏的「必須」係指具有一種「邏輯的必然」（logical necessity），它存於「前提」和「結論」之間（between the premise and the conclusion）。這個「結論」就是「所以b必須為真」。此外，「必須」也可應用於歸納語句之中，例如：「從犯罪的各種事實來看，他必定是兇手」，意思是說，由各種條件的歸納來看，便可以得知，所以他必定是兇手。

(3) 指明「必要條件」的問題，如A是B產生的必要條件，如果缺乏A，則B便不發生，像空氣是人類生命的必要條件，沒有空氣就沒有生命，表示生命的發生，非先有空氣不可，空氣就是生命的必要條件。不過空氣並非生命的充足條件，沒有空氣，固然沒有生命，可是有空氣不見得必有生命，誠如墨子所說：「有之不必然，無之必不然」是也。

了解「必須」的概念之後，我們必須再進一步來探討「必須」和「因果律」的關聯問題，不過在要討論「因果律」之前，勢必要先釐清某些容易「混淆」（confusion）的觀念。

(1) 「因果律」和「邏輯的必然」之混淆，所謂「邏輯的必然」就是指如果前提是真和論證是有效（valid）時，則結論必然為真。有些陳述語句：如「A是B」，那不是「邏輯的必然」，談不上「因果律」。如果一個句子是「若……則……」的形式

時，這是指在某種條件之下會產生某種結果，其中存在着「因果律」，是至為顯然。又譬如「石頭必會掉下來」和「水必須往低下處流」、「有機體必會死亡」等語句，都不能算具有「邏輯的必然」，扯不上「因果律」，因為這些現象乃是來自「自然律」中的發展法則的必然表現。

(2)「自然法則」(laws of nature)和「法規」(Prescriptive laws)的混淆。在「法規」裏面，無形中強迫你非如此做不可，否則你將會遭到不利的結果，如「你必須在晚上十一時以前回家，否則……」，你自己被迫要去辦某件事情，否則你將要受到處罰。又譬如法律規定你開車時速不得超過九十公里(在高速公路上)，否則你將受到處罰。這些語句是具有強烈的情緒意義，意思是說「你必須服從法律的規定，否則你將受罰」。但是，一般人容易把「敘述的法則」(descriptive law)和「法規」(prescriptive law)攪亂，例如：「水必須往下流」，這水被「自然秩序」(natural order)的同一性所驅使而往下流，這乃是屬於一種敘述性的法則，並不是屬於強制性的「法規」所應使然。

(3)語言為萬物有靈論者(animism)如人類在使用之時所導致的混淆。本來人類有其自己的「意志」，而且都是順着自己的意志去做任何事，但是對無生命的石頭和水則無「意志」，所以「水必須往下流」並無「被迫」之意，然而一般人相信「萬物有靈論者」，却把無生命的東西賦予「靈」的屬性，例如一般詩人或文人，常把無生命之物給擬人化了，他們會說：「巖石之裂痕像打呵欠」，又說：「火車不耐煩地離開了」，萬物有靈論者的文字容易令人產生誤解。追究其實際原因，就在於有生命的生靈方有被迫做某件事的可能，無生命之物所發生的現象只是隨順着自然的法則，不應該以「有靈」觀念去形容它，由於它所使用的文字容易令人產生迷惑，而且並不具有邏輯的意義。

(一)休姆的因果哲學⑧

近代英國的哲學家休姆(David Hume 1711-1776)對「原因」所下的定義是：

「C是E的原因，倘若而且唯有(1)C在E之前，和(2)C和E同時有規律地發生」。

因此，休姆便主張「原因」就是「聯合發生」(constant conjunction)的現象。所謂「C是E的原因」，意思是說：「C和E在聯合狀態下發生」，所以每當C出現時，E也會很有規律地緊跟着發生(C is regularly followed by E)，由此可說C是E的原因，意思是說，在任何情況下，只要C一加入時E，都會出現，這樣才構成因果關係。如果C加入而E只是偶然出現，那就不構成因果關係。因此休姆認為「因果關係」可用「若——則」總是「(If - then - always)」來表示。而「原因」只不過表明「聯合發生」的規律性會產生什麼結果而已。它本身不是「什麼」？只是表明某種「關係」而已。

對於休姆的「聯合發生」的說法，也不是十分正確，雖然有很多「例子」可以被用來證明「聯合發生」可能性，但是它們並不是「因果律」的例子，譬如紅綠燈與車輛通行，當紅燈亮時，車輛不准通行，綠燈亮時，車輛才可通行，雖然紅燈持續聯合發生，但是它並不是「因果律」，又譬如有很多「例子」具有「因果律」但是它們並不是「聯合發生」，例如擦火柴棒來點火，並不是每一次都能點燃，但是在擦火柴棒點燃之間，確實具有「因果律」。最主要的是休姆認為宇宙間的一切事物都可用感覺來解釋，即使科學所講的「因果律」也不是一種客觀的自然秩序，而是一種主觀的「聯合作用」。雖然他肯定了經驗論的前提，可是連我們「心」的存在也值得懷疑。在他看來「因果律」也不過是一種主觀的見解，而不具有客觀的、必然的、自明的原理。我們在經驗的歷程上往往會產生兩種印象(impression)，先後發生，有甲就有乙，每回都如此，所以我們自然而然地就養成了一種習慣，以為這兩種印象是有聯合性的，下次甲再發生時，就預料乙不久也必然要出現；並且還斷定乙的產生完全是甲所致，但真正講起來，這不過是我們的想像，並不是我們確實所觀察到的事實，我們真正觀察到的只是甲在乙之前，並不能觀察到甲具有一種什麼能力使乙出現；而且甲、乙雖然以往是先後發現，未必在

現在見到有了甲，就一定會再產生乙。因此，所謂「因果聯合關係」，也只能說是或然的，而不能說是必然的。甚至可以說，因果關係並非客觀存在的條理，而祇是主觀的聯想作用，甲、乙二印象總是先後發生，所以有甲就聯想到有乙。直言之，「因果律」不是自然明顯的原理或者超乎經驗以上的法則，而是從習慣或經驗得來的一種觀念（idea）⑥。

依據休姆對以上的說法，認為宇宙間並沒有客觀的因果關係，可是在實際生活方面，我們不妨承認有我、有物、有因果，然而，並不等於說用理智去探求事理，所以，休姆只好走上懷疑論（Scepticism）之途，我們的知識不過限於蓋然率（Probabilism）的程度而已。

（二）米勒的因果哲學⑩

爲了彌補休姆學說的不足，英國的另一位哲學家米勒（John Stuart Mill 1806 - 1873）乃提出了「原因就是指充分條件」之說，他認為「原因」並不等於「必要條件」，「必要條件」只表示和「因果律」有關，而且成爲「原因」的「因子」（Causal factor），並不就等於「原因」。

這裏，我們首先必須要說明「必要條件」和「充足條件」的意義：

（一）「必要條件」：意思是說，如果沒有C就沒有E；如果有E，就會有C。

（二）「充分條件」：意思是說，如果沒有E，就沒有C。

米勒所提的「充分條件」的確可以補救休姆在證明「因果律」的缺點，他舉出以物質的燃燒爲例，物質燃燒與否，必須具備三個條件，即：（1）有可燃燒的物質，（2）具備適當的溫度，（3）具足充分的氧氣。當這三個條件具足時，物質才會燃燒，倘若缺乏其中的任一條件，都無法引發燃燒的現象。在這個例子中，對於每一個個別的條件而言，它們都是「必要條件」，但是當每個條件都聚集在一起時，將會形成「充分條件」，這就會成

爲任何事件發生的「原因」。

我們看到底米勒對「原因」所做的解釋是什麼？他說：「原因就是所有條件的總合，包括正的、反的條件，通過聚集起來」（The Cause is the sum of talal of the Conditions, Positive and Negative taken together），換句話說，導致任何事件發生的「原因」，是許多「條件」的組合，在因果之間具有錯綜複雜的關係。

然則，米勒的觀點未必就能成爲我們日常生活中所必須用到的法則，這是由於一般人多半喜歡挑一個自認為較爲重要的原因（所謂重要的原因就是指使事件發生的最後因或近因、究極因），例如韓國前總統朴正熙被該國中央情報局長金載圭所槍殺，有關此一事件發生的「原因」至爲複雜，但是一般人只喜歡挑一個自認為較重要的原因來解釋，自然就無法了解事件發生的真相。因此米勒認為所有的（Causal factors）都和結果所發生的事件具有密切的關係，他所作的這種說法很能合乎科學對「原因」的定義。若就科學的態度來說，他們堅信自然界的現象到處都存在著因果律，亦即凡事必有其因，在「原因」當中可以預想到結果，兩者之間，必然具有相即不離的關係。一個科學家不只要明確地敘述一個事件，更需要尋出其原因，因此因果律可說是世上一切學問的根本。米勒在此，既然說明充分條件係由許多條件所聚集而成的，但是否每一個條件都是「必要條件」呢？不一定如此。

假設：① C1 + C2 + C3 → E

② C4 + C5 + C6 → E

那麼對於E的發生有兩個「充分條件」，但是如果有些條件重疊時，例如

假設：① C1 + C2 + C3 → E

② C1 + C2 + C4 → E

如此，C1和C2就成爲E的「必要條件」，C3和C4則否，因爲E的發生並不直接依賴C3和C4。

由以上的分析，便可看出在「充分條件」中，有時會包含太

多的條件，這時只好找出他們相關和不相關的因素出來，自然便可以斷定何者是「原因」？何者不是「原因」？

(三) 因果哲學的經驗觀察

這裏我們所要問的是到底我們對「原因」所知道的限度有多少呢？有沒有所謂「先驗知識」(priori knowledge)呢？一般人通常都仰賴「經驗的觀察」(empirical of servation)可是這到底是怎麼樣來觀察呢？可以從二方面來探討：

(1) 如果要想知道C是否為E的必要條件，那麼我們就必須先要區別分類的各個條件，並且在透過觀察時發現，如果沒有C時，那麼E是否會出現呢？

(2) 如果要想進一步了解，到底C是否為E的充分條件，那麼在進行實驗時加上的C的部分，看看E是否會發生。

在我們進行觀察的過程中，就必須要考慮是否有某些現象會發生，而且所獲得的結果是否對「過去」、「現在」、「未來」都可以得到印證？事實上，我們只能根據過去和現在的經驗來推測未來，由此得到對某種可能程度(degree of psability)而已。

(四) 其他學派的因果哲學^⑪

雖然米勒對「原因」的定義接近科學所下的定義，但是在我們日常生活當中，可能還會產生和米勒的定義不一致，究竟在日常生活當中對「原因」的看法如何呢？現在我們再根據 R. G. Collingwood (1889-1943) 的說法，他認為最根本的「原因」是建立在人與人(person-to-person)互相依存的活動關係上。人與人間互相產生「推動力」(compelling force)，彼此互以某種方式去行動，例如「律師的信促使某人償付債款」，這就是「能作因之人」(Human agent)對另一「被作用人」的影響。換言之，我們置某人於某種狀況下，促使某人去做某事的「意向」(intension)。

高氏(Collingwood)又指出另外一種對「原因」的感覺，

他說是建立在「人與事」(Person-to-thing)的關係上。在這方面，高氏強調「操作技術」(manipulatory technique)。換句話說，某一「事件」的「原因」是指示給我們所能「操作」或「處理」的狀況，例如「事件Y的原因是什麼？」在此就表示我們如何用自己的意志去產生或防止Y事件的發生？既然在「人對人」的關係上，我們試想要去改變他人的行動，所以我們也能改變自然界的事件。因此，一般人認為他們在做某事是為了達到某事的發生，這種現象的模式就是：

條件(Conditions) + 操作技術 (Manipulatory technique)
結果(Effect)。

註釋：

(未完)

① 參閱演培法師著「佛教之緣起觀」，頁206—207。

② 參閱張澄基教授著「佛學今註」(上)頁74。慧炬出版社印行。

③ 佛家把生死區分為分段生死與變異生死二種。認為衆生以有漏之善、不善為親因，以煩惱障為助緣，所感的三界相異熟果。由於三界衆生各隨其業力因緣，而定其形體、壽命、分段、段落等，稱為分段生死，如果以諸無漏有分別為親因，以所知障為助緣，所感的界外淨土殊勝細異熟果，其身為變異身。菩薩由於有智慧之揀擇，迷惑漸滅，悟證漸增，轉變改易鄙劣身命，而為殊勝妙嚴。其身或大或小，其壽或長或短，皆無一定的齊限。由於有變易，所以可稱變異生死，像因移果易，捨所住位，認為菩薩因地所修，破一分無明明一分本智，即變生滅的妄想易為無生的真心。

④ 參閱大藏經第十二冊，頁599下。

⑤ 參閱大藏經第十二冊，頁602下。

⑥ 英文譯句：To cease from all evil, To do what is good, To cleanse one's mind: This is the advice of all the Buddhas.

⑦ John Hospers, "Cause, Determinism, and Freedom" in the An Introduction to Philosophical Analysis Chapter 5, (Prentice Hall, Inc., Englewood Clif, N. J. 1967) P. P. 281 - 282.

⑧ Ibidem, P. P. 287—290.

⑨ Ibidem, P. P. 290 - 295.

⑩ Ibidem, P. P. 295 - 297.

⑪ Ibidem, P. P. 297—305.



談智者大師釋無漏禪

智 銘

修無漏禪，分對治無漏和緣理無漏二種修法。大集經說明：禪者應有兩種行：即行行與慧行。所謂行行，即是用九想、背捨等方法修習，這種行，即是對治無漏，是緣事而起行對治，破諸煩惱，所以叫行行。所謂慧行，即是四諦、十二因緣，以真空正觀，是緣理斷惑，所以叫慧行。以行對治時亦行慧觀，就是慧、行雙修。

對治無漏有九種法門：即九想、八念、十想，八背捨、八勝處、十一切處、九次第定、師子奮迅三昧、超越三昧等。這九種法門再將之分類，大別之爲「壞法道」、「不壞法」道二大類。如九想、八念、十想是壞法道、善修這三門，若能發真無漏，即成壞法阿羅漢。不壞法道是指背捨、勝處、一切處、九次第定、師子奮迅、超越三昧等六門。若具足此六門禪定而發真無漏，即成不壞法阿羅漢。

一、修壞法道

行壞法三門，即名爲壞法觀者。此時，心厭六欲，猶如怨

賊。故修九想以爲對治，六欲雖破，但生恐怖，修八念時恐怖即除。貪欲心薄、恐怖又除，可進修十想，殺諸結使賊，即成阿羅漢。

(一) 修九想

衆生原具的六欲，是指色欲、形貌欲、威儀姿態欲、言語音聲欲、細滑欲、人相欲。這六欲能生六著，世世誑惑衆生，沉淪生死，沒溺三塗，不得解脫。若能善修九想，對治除滅，六欲賊破，即可疾證涅槃。故善修九想，從事入理，斷見思惑，定趣三乘道，滅一切憂苦。

菩薩爲憐愍衆生，雖於九想能入涅槃，但不取實際作證。而以大悲心，於不淨觀中，成就一切佛法，救度諸苦難衆生。

(二) 修八念

所謂八念，是念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天、念入出息、念死。修習八念時，一心緣中，憶持而不忘失，所以名之爲念。八念是對治生死恐怖之法，是一途入道法門，在八念之中

，隨修一念，即得入道。菩薩爲廣求佛道而行八念，但念而心無依倚，大悲方便，廣習法門，以化衆生。

(三) 修十想

所謂十想，是無常想、苦想、無我想、食不淨想、一切世間不可樂想、死想、不淨想、斷想、離想、盡想。行者於十想之中隨修一想，而能善得成就，即能斷三界結使。如善修「無常想」，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉慢、無明、三界結使等等，永盡無餘。其他九想也都如此。菩薩摩訶薩行菩薩道時，悲心廣大，欲爲一切衆生習甘露法藥，雖知諸法畢竟空寂，而仍具足十想，於一一想中，次第入一切法門，旋轉無閼，爲衆生廣說，度脫衆生。

二、修不壞法道

不壞法道，是指背捨以下的六種法門。而六種法門之修習分四大習行方法，就是：觀、鍊、熏、修。

(一) 觀

觀修包括背捨、勝處、一切處三法門，背捨是初行，勝處是中行，一切處是後行。都是對治法，破根本禪味中的貪著及淨法愛。

1. 背捨：背捨，就是八背捨，即內有色相外觀色是初背捨。內無色相外觀色是二背捨。淨背捨，身作證是三背捨。以及虛空處背捨、識處背捨、不用處背捨、非有想非無想背捨、滅受想背捨。「背」是淨潔五欲，以離著心，得根本禪定喜樂，因爲捨棄著心，所以名爲「背捨」。

此八背捨，具事、理兩觀，在因則名爲背捨，在果則爲解脫。行者欲修八背捨無漏觀行，必須精持諸戒，極令清淨，並須精勤勇猛，大誓莊嚴，心無退沒，方能成辦大事。

一般說來，衆生普遍地具有二分行，即愛行和見行。愛多者著樂，多被縛於外在的結使。見多者著於身見等諸見，多被縛於

內在的結使，行者爲破除內、外結使，故須修八背捨的無漏法。由八背捨入道，以背捨破遮道法。然後具足修習勝處乃至超越三昧等。事、理二觀具足，方能發真無漏，證三乘道。

行者修背捨時，若能緣諦真觀，於八背捨中的一背捨發真無漏，證三乘道，即已具足八解脫，不必一定具有其他的背捨法門。例如行者若厭離生死心重，證得初背捨，即深觀四諦眞定之理，無漏若發，便於此地入金剛三昧，證三乘道。那末，不一定要遍修其他七背捨。

菩薩摩訶薩之所以仍要修八背捨，因心如虛空，無所取捨，以方便力徧修一切法，具足成就一切佛法，以度脫衆生。

2. 勝處：勝處，就是八勝處，即內有色相，外觀色少，若好若醜，勝知勝見，是爲一勝處。內有色相，外觀色多，若好若醜，勝知勝見，是爲二勝處。內無色相，外觀色少，若好若醜，勝知勝見，是爲三勝處。內無色相，外觀色多，若好若醜，勝知勝見，是爲四勝處。其他尚有青勝處、黃勝處、赤勝處、白勝處等，共爲八勝處。

八法通名勝處者，是因若淨、若不淨的五欲，得此觀時，即隨意能破，故名勝處。

行者先用勝處調心，具足成就，深入四諦真觀，於第四禪中，發真無漏，斷三界結，證三乘道。若行者能於初禪時，厭畏心重，欲疾取涅槃，即深觀四諦、十二因緣、中道實相，若發無漏，即證三乘果。其他七勝處，一一如此，都能各自發無漏，證三乘果。

菩薩摩訶薩知諸法空寂，憐愍一切衆生，故深修八勝處，於勝處中發大神通，摧伏天魔，破諸外道，度脫衆生。

3. 十一一切處：十一一切處，即是青、黃、赤、白、地、水、火、風、空、識。這十處通名一切處。蓋其一一色，各照十方徧滿，所以名之爲一切處。前八個一切處，位在第四禪中，而第九的空一切處，位在空處。第十的識一切處，位在識處。

前一、二、三禪中，之所以不立一切處，是行者在該地中，

有覺、觀、喜、動故，不能令色徧滿停住。而無所有處定，無物可廣，亦不得快樂，故佛在無所有處、無量無邊處等立一切處。

行者住第四禪中，以成就自在勝色，用念清淨心，捨七種色，直念青色，取少青光焰相，一心緣中，即與少青相應觀心，運此少青，徧照十方，即見光明隨心普照，一切世間，皆見青相，徧滿停住不動，如青世界，是名青一色處。其他七色的一切處，修觀之相，也都如此。

行者既已成就，以一切處欲入虛空處，當入虛空背捨。但背捨緣狹，不能名爲一切處，當更廣緣十方虛空，方得名爲虛空一切處，欲入識處一切處者，亦當先入識處背捨，於識定中，廣觀此識，徧滿十方，皆是識，故名識一切處。

行者若欲修一切入，既得一切處成就，當以一切處爲本，就後善巧觀心，於青一切中，令黃、赤、白、等皆入其中，入其中而不壞青之本相，於青色之中，能具見餘色，這就是入一切處。

佛弟子既得背捨、勝處、十一一切處三番觀行，若欲爲化度衆生，現希有事，令心清淨，應當仍廣修一切神通道力。如六神通、十四變化、四辯、無諍三昧、願智頂禪，自在定、鍊禪、十八變化等諸大功德，皆應住此背捨、勝處、一切處中學，既學得已，令多衆生覩見歡喜，信伏聽受。

(二) 鍊

九次第定即是「鍊」禪。是離諸欲、離諸惡、不善法，有覺有觀；離生喜樂，入初禪。如是次第入二、三、四禪、空處定、識定處、不用處定，非有想非無想處定、滅受想處定，這就是九次第定。

這九法之所以要次第而入者，是因上來的法門觀行未熟，入禪時，心有間隔，不得各次第定，行者定觀之法，雖於先一禪位中成就，而於次定中，修鍊更熟，從一禪心起，入次一禪，使心心無間，不使有異想得入，九定如此綿密相接，故稱之爲九次第定，亦名之爲鍊禪。

行者修九次第定，是由淺至深，修鍊諸禪定、觀之法，極其

調柔利熟，然後總合定、觀二法門，一心齊入，善斷法愛。由初禪而至滅受想定，使定、觀均等，則必定深智利。

定深，在緣則不散；智利，通升則疾捷無闕。是以，從一禪起入一禪時，非常疾利，心心相次，無諸雜間，這種無雜間的定、觀，名之爲無間三昧。行者若如此用心，徧入諸禪，非但次第調柔、心無間雜，且更能增益諸禪功德，轉深微妙。這好比鍛煉黃金，鍛煉愈精，光色更增，價值更高，所以叫此禪是鍊禪。

(三) 熏

師子奮迅三昧是熏禪，依般若經中說明，行者依九次第定，入師子奮迅三昧。行者離欲、離不善法，有覺有觀；離生喜樂入初禪，如是次第，乃至入滅受想定。而又能從滅受想定還源入非有想非無想定，如是次第，乃至入初禪。能進能退，故名師子奮迅三昧。

因爲師子不但能奮迅而進，亦能却行奮迅而歸，行者若修得此法門，也能如是。非但能心心次第從初禪入於滅受想定，也能從滅受想定退歸入非有想非無想定，乃至初禪。因此，行者住此法門，能隨意徧入一切諸禪，熏諸禪定，悉令通利，轉變自在，出生諸深三昧，種種功德，神智愈熏愈勝，故名熏禪。

(四) 修

超越三昧是修禪，離諸欲、惡、不善法，有覺有觀，離生喜樂，入初禪。從初禪起，因定、觀利疾，超越入非有想非無想定，乃至入滅受想定。反之，亦能從滅受想定起，超越入初禪。能如此往、覆超越，故名爲超越三昧。

菩薩從初禪起，超越入滅受想定，隨意自在，具足修習一切法門，觀、定等法，轉深明利，復更能出生百千三昧，功德深厚，神通猛利。故超越三昧於諸禪中，最爲高極，能欲知隨願。

若二乘人，俱此諸禪，即是俱解脫，事、理具足，成就無累。菩薩於正觀心中，入諸三昧，得諸法等相，是爲禪波羅蜜滿行。



「王錫頓悟大乘政理決序說並校記」書後

附錄：「頓悟大乘正理決」

跋：前河西觀察判官朝散大夫殿中侍御史錫撰（此跋原為敦煌所出，有巴黎伯希和本（簡稱P本）及倫敦史坦因本（簡稱S卷）。此處所錄，據伯希和本，而校以史坦因本。）

（續上期）

自釋迦化滅，年代逾遠，經編貝葉，部帙雖多，其或真言，意兼秘密，理既深邃，非易涯津。是乃諸部競興，邪執紛亂。爰有小乘淺智，大義全乖，肆螢火之微光，與太陽而爭耀。厥茲蕃國，俗扇邪風，佛教無傳，禪宗莫測。粵我聖贊普，夙植善本，頓悟真筌，愍萬性以長迷，演三乘之奧旨。固知真違言說，則乘（一）實非乘，性離有無，信法而非法。蓋隨世諦，廣被（二）根機，不捨聲聞，曲存文字，頒傳境內，備遣精脩。交聘鄰邦，大延龍象。於五天竺國，請婆羅門僧等卅人，於大唐國，請漢僧大禪師摩訶衍等三人。會同淨域，互說真宗。我大師密授禪門，明標法印，皇后沒盧氏，一自虔誠，劃然開悟，剃除紺髮，披掛緇衣，朗戒珠於情田，洞禪宗於定水，雖蓮花不深，猶未足為喻也。善能為方便，化誘生靈，常為贊普姨母悉囊南氏，及諸大臣夫人卅餘人說大乘法，皆一時出家矣！亦何異波闍波提為比丘尼之唱首爾。又有僧統大德寶真，俗本姓鵠禪師，律不昧於情田，

經論備（三）談於口海，護持佛法，倍更精脩，或支解色身，曾（四）非矯動，並禪習然也。又有僧蘇毗王嗣子須伽提，節操精脩，戒珠明朗，身披百衲，心契三空。謂我大師曰：恨大師來晚，不得早聞此法耳。首自申年，我大師忽奉明詔曰：婆羅門僧等奉言：漢僧所教授頓悟禪宗，並非金口所說，請即停廢。我禪師乃猶然而笑曰：異哉！此土衆生，豈無大乘種性，而感（五）魔軍矯動耶？為我所教禪法，不契佛理，而自取殄滅耶？悲愍含靈，泫然流淚，遂於佛前恭虔稽首而言曰：若此土衆生，與大乘有緣，復所開禪法不謬，請與小乘論議，商榷是非，則法鼓振而動乾坤，法螺吹而倒山岳；若言不稱理，則願密迹金剛，碎貧道為微塵聖主之前也。於是奏曰：伏請聖上，於婆羅門僧，責其問目，對相詰難，校勘經義，須有指歸；少似差違，便請停廢。帝曰：俞！婆羅門僧等，以月繫年，搜索經義，屢奏問目，務掇瑕疵。我大師乃心湛真筌，隨問便答，若清風之卷霧，豁觀遙天，喻寶鏡以臨軒，明分象像。婆羅門等隨言理屈，約義詞窮，分已摧

鋒，猶思拒轍，遂復眩惑大臣，謀結朋（六）黨。有吐蕃僧乞奢彌尸毗磨羅等二人，知身聚沫，深契禪枝（七）爲法捐軀，何曾顧己，或頭燃熾火，或身解霜刀，曰：「吾不忍見朋（八）黨相結，毀謗禪法」，遂而死矣！又有吐蕃僧卅餘人，皆深悟眞理，同詞而奏曰：「若禪法不行，吾等請盡脫袈裟，委命溝壑。」婆羅門等乃瞪目卷舌，破膽驚魂，顧影脩牆，懷慚戰股。既小乘轍亂，豈復能軍，看大義旗揚，猶然賈勇，至戊年正月十五日，大宣詔命曰：摩訶衍所開禪義，究暢經文，一無差錯，從今已後，任道俗依法脩習。小子非才，大師徐謂錫曰：公文墨者，其所問答，頗爲題目，兼制叙焉。因目爲頓悟大乘正理決。

問曰：令看心除習氣，出何經文？謹答：准佛頂經云：一根既反源，六根成解脫。據金剛經及諸大乘經皆云：離一切妄想習氣，則名諸佛。所以令看心，除一切心想妄想習氣。問：所言大乘經者，何名大乘義？答：楞伽經曰：緣有妄想，則見有大小乘，若無妄想，則離大小乘，無乘及乘者，無有乘建立，我說爲大乘。

第一問：或有人言，佛者無量多劫已來，無量功德，智聚圓備，然始成佛；獨離妄想，不得成佛。何以故？若只（離）妄想成佛者，亦不要說六波羅蜜，十二部經，只合說令滅妄想，既若不如是說，於理相違。答：一切衆生，緣無量劫已來，常不離得三毒煩惱，無始心想習氣妄想，所以流浪生死，不得解脫。准諸法無行經上卷云：若一切法中，除却其心緣相不可得故，是人名爲已得度者。又金剛三昧經云：佛言一念心動，五陰俱生，令彼衆生，安坐心神，住金剛地，既無一念。此如如之理，具一切法，又金光明經第二云：一切煩惱，究竟滅盡。是故法如如，如如之智，攝一切佛法。又楞伽經第二云：但離心想妄想（九）則諸佛如來法身不思（議）智慧，自然顯現。又法身即頓現，示報身及以化身。又諸法無行經：佛告文殊師利，若有人問汝斷一切不善法，成就一切善法，名如來。汝云何答？文殊師利言：如佛坐於道場，頗見法有生滅不？佛言不也。世尊！若法不生不滅，是法可得說斷一切不善（法）成就一切善法不？佛言不也。世尊！

若法不生不滅，不斷一切不善法不成就一切善法，是何所見？何所斷？何所證？何所修？何所得？但離心想妄想，卽卅七道品，自然具足，一切功德，亦皆圓備，經文廣述，不可盡說，任自檢尋，當見經義據理。

問：所對於理不相違，若有衆生，離得三毒煩惱，無始心想，習氣妄想，便得解脫，亦得成佛，如是功德，不可比量。

又答：十二部經、准楞伽經云：佛所說經，皆有是義。大慧，諸修多羅，隨順一切衆生心說，而非眞實在於言中。譬如陽炎，誑惑諸獸，令生水想，而實無水。衆經所說，亦復如是。隨諸愚夫，自所分別，令生歡善，非皆顯示聖智證處眞實之法。大慧，應隨順義，莫著言說。又經云：佛言我某夜成道，某夜入涅槃，於此二中間，不說一字，不已說，今說，當說。不說者是佛說。又涅槃經云：聞佛不說法者，是人具足多聞。又金剛經云：「乃至無有少法可得，是爲無上菩提。」又經云：「無法可說，是名說法。」據此道理，應不相違。

又問，有天人制於妄想，以制妄想故，生無想天，此等不至佛道，明知除想，不得成佛。

謹答：彼諸天人，有觀有趣，取無想定，因此妄想，而生彼天，若能離觀，離無想定，則無妄想，不生彼天。金剛經云：「離一切諸相，則名諸佛。」若言離妄想不成佛者，出何經文？准楞伽經云：無三乘者謂五種性，衆生中謂不定性者假說，不應如是執也。又答：所言五種性者，只緣衆生有五種妄想不同，所以說有五種名，若離得妄想，一種性亦無，何處有五耳？豈更立餘方便耶？

問：楞伽經云：所言與聲聞授記；化佛化聲聞授記，據此只是方便調伏衆生，數箇義中，涅槃道是三乘也。若離於想，大小之乘，無可言者，謂無想不？觀大小乘，非無大小；譬如聲聞，證涅槃後，大小之乘，更無所觀，此聲聞人，豈得言入大乘道不？

謹答：所言化佛與化聲聞授記者，聲聞人爲未見法身，及以

報身；唯見化身。所以化身授記，正合其理。

又問：准楞伽經云：「我所說者分別，爾焰識滅，名為涅槃；不言涅槃道，是三乘也。楞伽經偈：預流一乘果，不還阿羅漢。是等諸聖人，其心悉迷惑。我所立三乘，一乘及非乘，為愚夫少智，樂寂諸聖說，第一義法門，遠離於三趣，住於無境界。何建立三乘，諸禪及無量，無色三摩地，乃經滅受想，唯心不可得。」准斯經義理所說，三乘皆是方便導引眾生法門。又思益經云：「網明菩薩問思益梵天言，何為行一切行非行？梵天言：若人千萬億劫行道，於法性理不增不減，是故名行一切行非行。我念過去阿僧祇劫，逢無量阿僧祇諸佛如來，承事無空過者，並行苦行十二頭陀，入山學道，持戒精進，所聞智慧讀、誦、思惟。」問：是諸如來，亦不見受記，何以故？依止所行故。以是當知，若是菩薩出過一切諸行，則得授記。據此道理，法性理中，大乘之見，並是虛妄想，妄想，若離妄想，則無大小之見。又准楞伽密嚴經云：「聲聞雖離妄想煩惱，處於習氣羶譬如昏醉之人，酒醒然後覺，彼聲聞亦然，貪著寂滅樂，三昧樂所醉，乃至劫不覺。覺後當成佛。」聲聞貪著寂滅樂，所以不得入大乘。

又問：所言聲聞住無相，得入大乘否？答：准楞伽經云：「若住無相，不見於大乘」，所以不得取無相定。是故經文：「應無所住而生其心。」

第二問：離一切相名諸佛，是何經說？謹答：金剛經云：「離一切諸相，則名諸佛。」又大般若經，楞伽、華嚴等經中，亦具廣說。

又再新問：金剛經云：「若了達諸法，觀了然不觀者，是智慧。」若具備一切善已，然始無修，為化眾生，生大智自然成就，言先願力，故為凡夫妄想不生，凡夫本來不達一切，猶未具諸功德，雖滅妄想，不得成佛。以要言之，解一切法是智，修一切善法是福，為成就如是一切故，所以經歷多劫，因諸福智力故，三昧無觀，從此方顯。又首楞嚴三昧經云：「初習觀故，然得此三昧，譬如學射，初射竹簾，大如牛身；已後漸小，由如毛髮，並亦皆中。」從習於觀，是漸修行，諸佛所說，皆是漸門，不見

頓門。

答第二新問：准楞伽經云：「佛告大慧菩薩，應莫著文字，隨宜說法，我及諸佛，皆隨眾生煩惱解故，欲種種不同，而為開演，令知諸法自心所現。」又思益經云：「說法性理，若人千萬億劫行道，於法性理不增不減。」若了知此理，是名大智慧，於法性理中，修以不修，皆是妄想。據法性道理，若離妄想，大智本自然成就，若論福智，更無過法性道理，及以法性三昧，所言漸頓，皆為眾生心想，妄想見。是故經云：「大慧是故應離因緣所作和合想中，漸頓生見。」若離一切想妄想，漸頓不可得；若言離妄想不成佛者，出何經文所言？首楞嚴經云：「學射漸漸者，不緣增長心想妄想；只合令除妄想。」

舊問第三，問：言一切想者，其想云何？

答：想者，心念起動，及取外境，言一切者，下至地獄，上至諸佛已下。楞伽經云：「諸法無自性，皆是妄想心見。」

新問第三：上至諸佛，下至地獄之想，切要茲長，成就善法，遠離惡法，因此而行。若不識佛，不知地獄，如說十二因緣中無明凡夫中不合修行此法。

新問第三，答：一切眾生，緣無始已來妄想分別；取著妄想善惡法，或長善，或長惡。以是因緣，流浪生死，出離不得。所以經文，凡所有想（十）皆是虛妄，若見諸想非想，則見如來。若了知此一念功德，經無量劫修習善法不如此一念功德。又所言凡夫位中，不合學此法者，一切諸佛菩薩，無量劫所修習善法，成等正覺，皆留與後代末法眾生，教令修學，既言凡夫眾生不合學此法，是諸佛法教，留與阿誰？凡夫不合學此法，出何經文？

舊問：想有何過？答：想過者，能障眾生本來一切智，及三惡道久遠輪迴，故有此過。金剛經說，亦令離一切諸想，則名諸佛。

新問第四，問或有故令生長之想，或有不令生想，處凡夫地，初修行時，不得除一切想。答：諸大乘經云：「一切眾生，緣有妄想分別，取著生不生妄想，是故流浪生死；若能不取著生不生妄想，便得解脫。凡夫眾生，不得除想，出何經文？」

舊問：云何看心？答：返照心源看心，心想若動，有無淨不

淨、空、不空等，盡皆不思，不觀者亦不思，故淨名經中說：「不觀是菩提」。

新問第五，問：據十地經中：「八地菩薩，唯入不觀，佛令入修行。」據此事，凡夫初地猶未得，唯不觀如何可得？答：准楞伽經云：「八地菩薩，離一切觀及分別習氣，無量劫來，所受善惡業者，如乾闥婆城，如幻化等。了知菩薩者超過一切行，得無生法忍，然後得授記。不聞八地菩薩，教令修行，經文何如說，只合細尋諸經所說。凡夫未得初地，不合不觀者，此義合行不行，前問說訖。」

舊問：作何方便，除得妄想及以習氣？答：妄想起不覺，名生死；覺竟，不隨妄想作業，不取不住，念念即是解脫般若。寶積經云：「不得少法，名無上菩提。」

新問第六，問：如前所說，凡夫初學，豈得喻佛，佛是已成就者。答：凡夫雖不共佛，同諸佛所悟之法，准經文皆留與後代末法眾生，教令修學；若不如是，法教留與阿誰？又佛言無有少法可得者，不可執著言說，若無少法可得，無思無觀，利益一切者，可不是得否？答：此義前者已答了，今更重來，又再說者：佛從無量劫來，已離得不得心？亦無心無思，猶如明鏡。無心無思，離得不得，且隨眾生，應物現形，水喻寶喻，日月等喻，皆亦同等。又據入如來功德經云：非是不得少法，是得一切法，與義相違者。前問所言，凡夫不合學此法，所以攀大乘經文時，得如是無量無邊功德，何況信受修行，因此言故，答如此事。以無所得故，是名為得，於理實不相違。

舊問：「六波羅蜜等及諸法門，要不要？」答：如世諦法、六波羅蜜等，為方便顯勝義故，非是不要。如勝義離言說，六波羅蜜及諸法門，不可說言要與不要，諸經廣說。

新問第七，問：世間及第一義諦，是一是異。答：不一不異。云何不一？妄想未盡，已來見有世諦，云何不異？離一切妄想習氣時，一異不可分別。又問：此方便為顯示第一義故，只為鈍根（十一）者；為復利鈍俱要？答：鈍根不了勝義者要；利根者不論要不要。又問：六波羅蜜等及餘法門，不言說要不要者，何為不可說？答：為法性理，即不可說。據法性理中，要不要，有

無，一異，俱不可得。又問：言經文廣說，如何說為說言要不要不會。答：經文廣說者，鈍根說要；利根不論要不要，譬如病人要藥，求渡河人要船，無病之人不言要不要，渡河了，更不要船。

舊問：六波羅蜜等要時，如何修行？答：修行六波羅蜜者為內為外。內外有二種：內為自渡，外為利益眾生，所修行方便者。據般若經、楞伽、思益經：「修六波羅蜜時，於一切法，無思無觀，三業清淨，由如陽炎，於一切不取不住。」

新問第八，問：所言三業清淨時，六波羅蜜，凡夫未能行得，且修習不觀，中間不修行，待三業清淨，然後修習。為復未能淨得三業，強修，如何修行？答：所言六波羅蜜有四種：一、世間波羅蜜，二、出世間波羅蜜，三、出世間上六波羅蜜，四、內六波羅蜜。准楞伽經云：廣說、畧說時，若得不觀不思時，六波羅蜜自然圓滿；未得不觀不思，中間事須行六波羅蜜，不希望果報。又問云：（十二）其野馬、陽炎，實是不會！答：野馬喻妄想心，陽炎喻一切世間一切法。譬如渴野馬，見陽炎是水，非實是水；若如是了達世間法時，即是三業清淨。舊問：修此法門，早晚得解脫？答：如楞伽及金剛經云：「離一切想則名諸佛」隨其根性利鈍，如是修習，妄想習氣亦歇，即得解脫。舊問：又行此法義，有何功德？無觀無想不功德，思及觀照，不可測量，佛所有功德，應如是見，且如此之少分。據般若經云：「假令一切眾生、天、人、聲聞、緣覺、盡證無上菩提，不如聞此般若波羅蜜義，敬信功德，等數所不能及。何以故？人天聲聞緣覺，及諸菩薩等，皆從般若波羅蜜出；人天及菩薩等，不能出得般若波羅蜜。又問：何名般若波羅蜜？所謂無想無取，無捨無著，是名般若波羅蜜。及入如來功德經，或有於三千大千世界微塵數佛所供養，承彼佛滅度後，又以七寶莊嚴其塔，高廣例如大千世界，又經無量劫供養之功德不及聞斯法義，生無疑心，而聽所獲福德，過彼無量百千倍數。又金剛經云：「若有人滿三千大千世界七寶，用已布施，及以恒河沙數身命布施，不如聞一四句偈，其福甚多，不可比喻。」大乘經中，廣說此義，其福德除佛無有知者。

新問第九，問：令一切眾生盡證無上菩提，猶不及此福者，

此無上菩提，乃成有上，此乃是否？次後說言無上菩提等，從般若波羅蜜出：無上菩提，不出般若波羅蜜；不出者說是阿耨多羅三藐三菩提。若說無上菩提，據如今現般若波羅蜜，似如此：只如此說者，不可是無上菩提。答：所言令一切眾生盡證無上菩提，猶（十三）不及此福者：前者所言，凡夫眾生，不合行此法，所以攀諸大乘經典，及般若波羅蜜。眾生聞此法生一念淨信者，得如是無量無邊功德。爲比量功德故作如是說。現有經文，說一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。今再問：有上、無上，及阿耨多羅三藐三菩提者，經文現在，請檢即知。舊問：若離想不思不觀，云何得一切種智？答：若妄心不起，離一切妄想者，眞性本有，及一切種智，自然顯現。如華嚴及楞伽等經云：「如日出雲，濁水澄清；鏡得明淨，如銀離鑛等。」

新問第十，問：此言是實，乃是已成就具勢力者之法，非是凡夫之法者！答：此義前者已答了，今更再問，譬如蓮花出離淤泥，皎潔清淨，離諸塵垢，諸天貴人見之彌（十四）敬。阿賴耶識，亦復如是，出習氣泥，而得明潔，爲諸佛菩薩、天人所重。凡夫眾生，亦復如是，若得出離無量劫來，三毒、妄想，分別習氣淤泥，還得成就大力之勢；凡夫緣有三毒妄想蓋覆，所以不出得大勢之力。舊問：若不觀智，云何利益眾生？答：不思不觀，利益眾生者，入如來功德經中廣說：「由如日月，光照一切；如意寶珠，具出一切；大地能生一切。」又問：說執境、執識、執中論此三法中，今依何宗？答：此義是般若波羅蜜，無思大乘禪門，無思義中，何論有三，一亦不立。般若經中廣說。

新問第十一，問：此義是般若波羅蜜者，縱令是般若波羅蜜智慧可得，論禪不相當。佛由（十五）自於般若波羅蜜，分別作六種，共智慧各自別說？答：所行六波羅蜜者，爲求般若波羅蜜，若智慧波羅蜜具者：餘五波羅蜜修與不修亦得。又答言：所言禪不相似者：如寶積經中說：「善住意天子白文殊師利云，大士所言禪行比丘者，何等名爲禪行比丘耶？文殊師利言，天子！無有法可取是爲禪行。」又密嚴經中，「若有能修行如來，微妙定善，知蘊無我，諸見悉除滅。」思益經云：「於諸法無所住，是

名禪波羅蜜。」楞伽經云：「不生分別，不起外道涅槃之見，是則名爲禪波羅蜜。」及諸大乘經典，皆說如是。據此道理，末法眾生，教令修學，何以得知。諸大乘經云：「爲末法眾生，智慧狹劣，所以廣說，若有人聞此法者，即功德不可量，何況信受奉行？」舊問：義既如此，何爲諸經廣說？答：如諸經所說，只說眾生妄想，若離妄想，更無法可說。所以楞伽經云：「一切諸經，只說眾生妄想，眞如在不言說之中。」又問：眾生本來有佛性者，何以得知本來有？如外道言有我，有何差別？答：本來有佛性者，如日出雲，濁水澄清，鏡磨明淨，如九十五外道者，以要言之，不知三界唯心所變。鑛中出銀，熱（十六）鐵却冷，先已說訖，不同外道有所言，有我等者見，有作者見，有時變者，或執有無，觀空住著於邊，以此不同楞伽經廣說。又問：何名爲眾生？答：眾生者，從具足妄想及五蔭、三毒，故有。又問：何名「二乘人」？答：二乘人者因見一切有，從因緣生：覺一切因緣和合所生者：無常、苦、空、厭於苦，故樂於涅槃，住於空寂。緣有取捨，故名二乘。偈言：「本無而有生，生已而復滅，因緣有非有，不住我教法。待有故成無，待無故成有，無既不可取，有且（亦）不可說。不了我無我；但着於語言，彼溺於二邊，自壞亦壞他。若能了此事，不毀大道師，是名爲正觀。若隨言取義，建立於諸法，以彼建立故，死墮地獄中。」

臣沙門摩訶衍言：臣聞人能弘道，非道弘人，賴大聖臨朝，闡揚正法，雖以三乘所化，令歸不二之門，爲迷愚蒼生，頻窮勝諦，臣之所說，無義可思，般若眞宗，難信難入，非大智能措意，豈小識造次堪聞。當佛啓教之秋，五百比丘起出。如來尚猶不制言，退亦甚佳。況臣老耆心風（十七），所說忘前失後，特蒙陛下福力加護，理性助宣，實冀廣及慈悲，絕斯爭論，即諸天必皆歡喜，僧尼彼我自無。臣據問而演經，非是信口而虛說，頗依貝葉傳，直啟禪門。若尋文究源，還同說藥而求愈疾，是知居士，默語吉祥，稱揚心契，相應名何有。若須詰難，臣有上足學徒，且聰明利根，復後生可畏，伏望允臣所請，遣緇俗欽承。兼臣本習禪宗，謹錄如左進上。

（未完）



從原始佛教到華嚴宗(二)

霍韜晦講述
陳沛然整理

(續上期)

天台宗之「空」——即空即假即中

天台宗便依這個意義而說「即空即假即中」，因為只說「空」，便可能會偏重於消解，這便產生問題。因「空」不單是個方法論上的消解字眼，因「空」是要來交代存在的狀態——非有非無。(西方的學者，經過五六十年的爭論，最近才能確定「空」之意思。原先，將「空」當爲虛無之意，以爲「空」是太虛自在、虛無，以爲龍樹將一切都破除，而龍樹也變爲虛無主義者。於是，涅槃、成佛、緣生法、因果關係、修行積福等等也是空。這是誤導。)

天台宗很明顯知道，偏重於空則成誤導，也是順應中國佛學的發展，來交代最高的存在，(而西方學者經五六十年研究的結果，最近也能確定此義，將「空」譯爲(Absolute)。)即是，天台宗之說明，既要「即空」，也要「即假即中」，才不偏於消解的「空」。依天台宗的觀點，存在就是「即空即假即中」，「空、假、中」都是一樣——有相同的邏輯等值，但最重要的是知道此三在存在上是一，是不可分解的，而不是三個分開而相同等值的集。若對此存在進行分解，說之是「有」或「無」皆不對，說之是「假」或「空」也不對，只說它是「中」也不對——只說

「中」便如有上無下，因天台宗借用三角形來表示「存在」，而「中」是在上面，「空」與「假」在下面對立，相遣之後在上面便得「中」。但以爲說「中」便能包含其他的義，也是不對，因只說「中」便只有金字塔頂，而沒有金字塔底，都會引致誤導。即是說，要知道一切都是「中」，便亦是一切都是「空」，知道一切都是「空」，便亦知道一切都是「假」，便能了解爲何要說「連三即」——「即空即假即中」，不能分開來說明存在——即是不能把存在分割，若有分割，便不是如實觀不是最高之存在。天台宗所說之「即空即假即中」，其實是個圓教的語言，是種動態的語言。(邏輯的語言不是圓教語言，它是理性的語言，是分解的語言；而圓教的語言，則是辯證的語言，從而交代存在是不可分解的。)

「存在是一」這銳見，是天台所創的。但這銳見是源於原始佛學的如實觀，整個佛學的思想，都是由實觀，次第地發展出來。(即是，如實觀是佛學的總領或態度或原則。)

天台宗說「存在是一」，雖是繼承如實觀，但此神形態，其開始之入路，便撤消自己之主觀的角度，即以物觀物，但這樣連主體之活動性格也同樣消解了，則主體與客體之存在，變成同一形式之存在。所謂存在之理法，既籠罩客體，也籠罩主體，而要求我們觀照及把握此存在的理法。結果，最後便說「即空即假即

中」——不但物之存在如此，我之存在也是如此，心之存在也是如此。所以天台宗所言「一念心具三千世界」，即「一念三千」——在此中，就是要見一念心起，就是「即空即假即中」，次第化為三千世界。這「次第」沒有時間之先後，也無空間上的距離，其存在就本來如是，這存在就是三千世界。一念之存在及整個世界之存在都是如此——全幅是空，全幅是假，全幅是中。但是，天台宗此種解析，一念心之「心」的意義，並不突顯，因此「心」只是個存在，換言之，一念心具三千法，其實是「性具三千」，即是「理具三千」，此「心」是存在之意，即存在上就是三千，通向三千，化為三千，三千之存在每心之存在同一，因存在理法一體籠罩着客體與主體，即籠罩一切。

天台宗的哲學，主要是要展示存在之理法，在這存在之理法下，既不分客體、主體，也無所謂心與物之分。天台宗由客觀存在入路，而發展至極，中間經般若之支持，由「空」之概念作為支柱點，說明真實之存在，既非有，亦非無，既即一切法，亦非一切法。空即一切法，一切法即空，互相之間是不捨不着，不即不離，要通過相遣而說「一」，這一是「絕對之一」。「存在是一」是指整個存在是絕對之一（Absolute One），天台宗要展示這個絕對，整個存在就是如此，而這絕對是不用向外追求得來的，因「絕對」無分內外、遠近的，當下一念便是絕對，向外追求絕對便不對，故此一念三千。

華嚴宗由主體活動入手

天台宗由客觀存在入路，由如實觀開啟，經大乘中觀作為理論之支柱點，然後到天台宗發展至頂點，故天台宗自稱圓教，其理由是這宗派能達到頂點，從客觀存在之入路，至天台宗已是盡頭。但是，若不從天台宗之客觀存在入路，可從另一入路——從主體活動、主觀境界入路，這便是華嚴宗。天台宗是扣緊客體，以客體籠罩主體，將客體膨脹，成為絕對，而籠罩主體，結果主體亦成為客體，主體意義收入客體之中；而華嚴宗則扣緊主體之活動意義，從而成就主體之境界，對象世界不離主體，存在不離

主體，只要扣緊主體便可獲得——色、聲、香、味觸之世界，這是不能離開主體，其根源是在於主體。

若離開主體所及之活動範圍，而說另有一世界之存在，則如何能證明？此證明是很難的。西方之哲學家洛克，承認存在有兩種性質：第一性及第二性。第一性是物之自身所具備的，如大小、密度、速度；而透過主體之感官活動所把握的，如顏色、味道、軟硬等，則是第二性。但柏克萊却認為，不單是第二性，也包括第一性，都是不離開主體，如離開主體，我們如何能把握到物之大小或速度等，故此，他把物自身（實體）也勾消了，結果他得出的結論是：一切的存在，都是在我們的主體活動之領域內之物，即「存在就是知覺」（To be is to be perceived）。

而印度之佛學，也有此相類似之觀點，扣緊主體之意義，反省存在，結果得出一套哲學——對生命存在，世界存在之說明即是唯識宗及如來藏系統的哲學。此兩系有相同之處：都是從主體處入路。但是，二者也有不同之處。站在經驗的、生物的或經驗心理的立場，與站在高層次的、超越的精神活動的立場是不同的。不同的心靈層次問題，可以分別構成不同的世界觀點，從這裏發覺，若要討論存在，是不能離開主體的，所謂存在，必然是我們主體活動所至的範圍。

例如，討論人之存在，若從生物的角度而言，人之存在是靠人之心臟所支持，由心臟之跳動而產生血液循環等等。心臟之活動便是人生之支持點，總機構，這是生物學中的人，但從心理學的觀點，真正支持人的活動，則是人自我意識，自我意識才是人的自我主宰，種種活動都是由自我意識所推動，這便是心理學中的人——主體。作為肉身生命的主體（心臟）及作為心理學中的主體（自我意識），在層次上是完全不同的。

這是強調主體之重要，在不同的層面，便見到不同的生命世界，是由不同的主體來支撐。換言之，這主體是有層次的，是可以升進的（當然，相對地也可以下降），而主體之升進則是十分重要。在佛學中，便有若干派是扣緊主體意義，而討論生命之存在，進而討論世界之存在。

唯識宗與如來藏

如早期之部派佛學，其所言之六識，在原始佛學中已有。但是，將之建構成一大系統，經過嚴格之處理，則是唯識宗及如來藏之體系，這兩個體系亦有不同。大體來說，唯識宗比較著重對現實生命之解剖，所謂現實之生命，是由眼、耳、鼻、舌、身、意識及自我意識所構成，由這七個活動之功能（七識）再作反省，覺得應有一更根本之主體——第八識（阿賴耶識），雖然此識具有心理學上潛意識的意義，與及宇宙論中的宇宙心的意義，即是，雖然第八識之提出，是具有形上學的性格，但是，基本上，唯識宗是從經驗之人格之分解入路，故此，在原則上，這派是站在經驗的立場來了解人生。不過，這派覺得，要亦待經驗人格之結構，是需要一些條件或預設，便要先建立阿賴耶識，才能交代七識之活動之根源。

而如來藏之體系，目的不在解釋人之生命的結構，而是站在宗教立場，說明若要到達如實觀，獲得智慧，所需要的條件是甚麼。即是問：能達到如實觀，需要甚麼條件？又我們是否具備這些條件到達如實觀？這些反省便開出如來藏的體系。

由唯識宗到如來藏，都是由扣緊主體而言的。前者是經驗之入路，後者是超越之入路。（經驗之入路及超越之入路是哲學上的專有名詞，此二分用於描述二者之別，大體上是恰當的，但却是粗糙之分，若依佛學的觀點，主體不能單分為：經驗之入路及超越之入路，兩路也不能徹底二分的，因為一切對主體的描述，也是基於經驗而開始的，一切哲學都是基於經驗而作之反省，也察覺到此反省是需要條件。）

而華嚴宗哲學，則是接着如來藏發展而來，也是超越之入路，而討論成佛之條件問題，由此覺得這條條件不能是外在的，若成佛條件是外在的，則我們成佛與否，便由外間世界所給予我們，則主體不能自決成佛；但成佛若是需要內在的條件，則我們便要先問自身，究竟有沒有此能力，即是先反省自身之存在究竟自身之構造，與所要求的，是否相干（例如盲人便沒有視覺的條件，故此盲人是沒有內在條件看見外間世界。）故此，對成佛之內在

條件之反省，便產生如來藏之系統。

以上簡單地介紹佛學之思想淵源，從天台宗到華嚴宗，其實是由原始佛學，一直到華嚴宗之基本入路，這些是講述華嚴宗之重要起點。

（完）

研究佛學必備之參考書

「內弘明集」經已出版

為你提供探求佛法的捷徑

「內弘明集」，係許智銘居士蒐集佛學作家：張澄基、吳汝鈞、談錫永、馮馮、趙亮杰、朱斐、李鶴年、程文熙、致遠、沈九成諸居士及日慧法師等四十餘篇論著彙編而成。內容充實，遍涉三藏法義，辯析精微，深入佛法義理，對於某些久已晦澀之教義及名相，均經依法依義，反覆推究，詳細論證，從而獲致為佛教界共許之結論，如向有爭議之「大乘不修斷愛離欲」、「菩薩不修聲聞法」等等。悉皆依諸經義，求得明確案。為求法求義者提供了重要參考資料和研究的捷徑。洵為學佛同道探求佛法必備之參考書籍。全書都三十五萬言，十六開本精印乙冊，定價港幣二十元，美金三元，郵費另計。

經銷處：

香港：北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

灣仔道二三四號E2地下波文書局

百德新街五十五號華納大廈六樓B座香港佛學書局

九龍：金巴利道二十七號永利大廈二樓智源書局

新界：新界青山道22呎屯門藍地妙法寺

台北：中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

，指的是意念集中，不沉不掉，攝心專注的心理活動，是奇異功能——神通的源泉。「定」又可分「止」與「觀」。「止」是盡可能地止息妄想分別，希望以一念代萬念，達到「心一境性」的境地。「觀」則所盡可能地運用觀照工夫，要求從道理上達到「心一境性」的境地。依照佛教觀點，修定的目的是在持戒基礎上集中意念對治煩惱並從而顯發本性智慧。如果僅僅停留在「止」的階段，對煩惱所起的作用只能是暫時的調伏。習氣潛在，觸境遇緣，必然再現。所以在得「止」之後，更須再接再厲，依「止」起「觀」，進一步針對我執無明，尋根究底，追個水落石出，以期破除實執，證入空性，獲得本末智慧。這就是利用有分別的心，去取得無分別智，再以無分別智使用有分別心。

依「止」起「觀」是就實證的次第而言的，如果沒有得到真正的「止」，就不可能得到真正的「觀」。止觀是可交互使用的。一般說來，「掉舉」（妄想紛飛的）可以多修「止」。「昏沉」（易入昏懵的）可以多修「觀」。但在交錯發生時也可以改換修法，總之，要隨順機宜，不能固定不變。

止、觀所緣有種種不同。如「小止觀」中修「止」有意守鼻端、臍下等處，或數出入息，或持名念佛等。至於修「觀」，如對治貪慾，可修「不淨觀」。對治瞋恚，可修「慈悲觀」。對治散亂，可修數息觀。但無論修「止」作「觀」，都不可忘失「緣起無我」的正見。要知道離開這「緣起無我」的鐵杖，想要攀登「解惑顯真」的高峯，是會感到不得力的。

修定很自然地會得到妄念止息，身心調適，輕安自在喜樂逾常的境界。在定中會有帶快感的痛、癢、冷、暖、輕、重、滑、澀的異樣觸覺。這時不必在意或執着，任它自生自滅。如果着意追求，貪戀清淨，就會捨本逐末，離道愈遠。這是必須加以注意的。因為我們修「止」的目的，並非為求輕安喜樂，而是要破我執無明。得「止」之後，不是放棄分別思維，而是要運用分別思維針對煩惱，起修「觀」行。同樣，觀的進程，大體上也與「止」相同，要由粗到細，由外及內，由外絕攀緣漸至內伏散動。其時煩惱習氣還會此伏彼起，就須及時覺照，使之寂靜再寂靜。與

「止」所不同的，在於以思維分別力就所觀察的意境進行如理如量的抉擇。由此而產生較「止」更有增進的身心輕安，達成「心一境性」。先是「觀」因「止」的力量排除妄想雜念，進行集中而有力的思維活動，繼而「止」因「觀」力，更能起到高度集中，抑制妄想雜念的效能。到功夫純熟，即止即觀，即觀即止，止觀雙運，定慧等持，就能使心理影響生理，達到身心調伏輕安。

關於靜坐修定

初學修定，可以試用靜坐的方法。定真居士編寫的「靜坐入門」，對此作了詳盡而有系統的介紹，希望參照學坐。靜坐的姿勢，是把右足墊在左腿下，左足放在右腿上（這叫做單趺坐，若是雙趺坐，再把右足從下扳上，攔在左腿上。靜坐不拘單、雙趺坐都可以的。）左手放在右手手，手掌心向上安疊於小腿上，將身前後搖動數次，吐出濁氣數口，由鼻吸入新鮮空氣。頭要自然正直，忌僵硬。閉眼，合唇，舌抵上顎，鼻正對肚臍，肩部放鬆下垂勿聳起，背勿靠壁，或依靠於他物之上，以免妨礙血液流通。臀部墊高一二寸，腎囊勿使壓住，解鬆褲帶襪帶與領扣，以寬適為宜。天氣冷時，腿部要蓋上毯子，以免關節受風寒。

靜坐修定可分三步實行：一、數息。鼻中的一呼一吸叫「息」。靜坐入手的功夫就是調息，呼吸須細長深遠，用意引至臍下，出入綿綿，忌迫切或有聲。息調順後便可數息。「法觀經」說：「佛法初門，即數息觀，以世間人皆貪着身，未能於身守意，心多散亂，故佛法初門，教修數息觀。」初入坐時可數自己的呼吸，呼吸一次就計個數，從一數到十，數完了再從一數去。二、係心臍下。經過相當時間的數息之後，思慮漸趨恬靜，這時可放下數息，將注意力集中於臍下小腹，眼雖閉着，但目光要內視小腹。「小止觀」中「釋禪波羅密法門」指出：「若係心臍下，臍是氣海，係心在臍能除眾病」。其原因是注意臍下，深長細遠的呼吸，不但有強肺健身的功能，而且具有寧靜神經的作用。「小止觀」還說：「下着安心（指係心臍下），令息微微然，息調則眾患不生，其心易定。」這時心息相依，存心於聽信的出入，但

不是有聲可聽，一有聲，息就粗浮，所以必須耐心潛神地輕輕微微傾聽若存若亡的息，愈微愈靜。二、凝息。靜坐注意臍下，使心息相依，倘心息不忘，就不能入定。心息相依，經過一段時期，心便凝然。「小止觀」說：「但凝其心，息諸亂想，即是修止，名凝心止。」怎樣凝心呢？只須應用一個呆字，一呆呆住，什麼都不思量，這就是凝心。漸漸地不覺有手，不覺有身，並不覺有我，但見聞仍然了了，這是定相初現，從此進入心息兩忘的境界，就是入定。入定是功夫純熟後自然達到的，切勿存心求定。因為一有求定心，就不能得定，而且反因求定的一念，引起其他的妄念，實質上這求定的一念，就是妄念。

在靜坐時調息念佛，是一個善巧的方法。就是在靜坐時，心中跟隨自己鼻端的呼吸，來默念「阿彌陀佛」名號。可在吸時念「阿彌」，呼時念「陀佛」。或呼時念「阿彌」，吸時念「陀佛」。念時的快慢，要隨呼吸的長短，但以不急不緩，聽其自然為宜。這樣在坐中萬緣放心，安心默念，由呼吸出入的自然規律，佛號也就隨之念念不斷，心息相依。經過持久練習，心相愈來愈靜，氣息也若存若亡，而一句佛號仍綿綿密密，不散亂、不昏沉，漸漸證入無念、無不念的境地。「坐禪三昧經」說：「菩薩坐禪，不念一切，惟念一佛，即得三昧。」這樣的靜坐念佛，不但能使妄想消落，正念現前，同時因調息的作用，又能使氣血流暢，體力輕健。此外，也可用數息念佛的方法（即一呼一吸，念佛號，隨默數一，連續數至十，再從一起。）可隨各人的情況相一句宜而行。

唐飛錫大師在所著「念佛三昧寶王論」中說：「世上之人，多以寶玉、水晶、金剛、菩提、木棍為數珠矣。吾則以出入息為念珠焉。稱佛名號，隨之於息，有大恃怙，安懼於息不還屬後世者哉！余行住坐臥，常用此珠，縱令昏昧，含佛而寢，覺即續之。」這正是關於調息念佛的寶貴開示。

古德有詩云：「若人靜坐一須臾，勝造恆沙七寶塔，寶塔畢竟碎為塵，一念淨心成正覺。」靜坐入定確是轉迷成覺，得定開慧的一門不可缺少的功夫。

（完）

（上接第41頁「在家菩薩戒本」釋義）

現在，交通發達，四十里只不過一小時可達，故較以往便捷多了，即使超過四十里，亦可前往聽法。然為適應現代人生活方式，各講經說法師，多定於夜間行之；以利從事公務等各種職業佛弟子於下班後前往聽法。

【講法處】：

「講法」就是講經說法，講法者不一定為出家長老德比丘、比丘尼，若優婆塞、優婆夷中的長者、先宿講法，亦應前往聽法。

教授敲打法器、唱念偈誦、學做佛事，亦屬「講法」的範圍，可前往聽取、學習。

聽法的目的在親近善知識，聽受法要，依法而行。若不往聽法，對經義不明，所行恐難如法。不如法行即為盲行，易生舛誤，甚至而為邪魔外道。故受戒了的優婆塞、優婆夷應勤於聽法。

【旨意】：

親近善知識，聽受經法要義，有利修行，早成道業，故佛制此戒。若犯此戒，其所得罪惡，如第一輕戒者然。

受僧用物戒第九

若優婆塞、優婆夷受持戒已，受招提僧臥具床坐，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

【招提僧】：

「招提」是梵文 Caturdeśa —「招門提舍」的簡稱。義譯則是「四方」。四方僧就叫「招提僧」。四方僧的施物，為招提僧物。四方僧的住處，為招提僧坊。

【受招提僧臥具床坐】：

首先要解釋這個「受」字，這「受」字很重要。「受」有「取藏」的意思。如周禮春官司干記說：「既舞則受之。」又「受」字有「用」的意思，如呂氏春秋贊能上說：「舜得臯陶而舜受之。」

（未完）



「在家菩薩戒本」釋義 (續)

子明

見四眾尊長不承禮拜戒第五

若優婆塞、優婆夷受持戒已，若見比丘、比丘尼；長老、先宿優婆塞、優婆夷等，不起承迎、禮拜、問訊，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔長老〕：

「長老」者，凡道行高、戒臍（臘）長的比丘，通被尊稱為「長老」，如經文常有「長老舍利弗」、「長老須菩提」等是。「增一阿含經」說：「阿難白世尊：『如何？比丘當云何自稱名號？』世尊告曰：『若小比丘向大比丘，稱長老；大比丘稱小比丘，稱名字。』」。

十誦律也載：佛言：「從今，下座比丘喚上座比丘，言『長老』。（或有比丘言：）『爾時但喚長老不便？』」佛言：「從今喚長老『某甲』如喚：『長老舍利弗』、『長老目犍連』。」

因此，「長老」僅是對德高、年長的出家比丘、比丘尼的尊稱。若是在家人，德再高、年再長，亦不得尊稱其為「長老」。

〔先宿〕：

「先宿」是對年事較高，且先受戒者的尊稱。所謂「宿」是指老宿且具道德的意思。「先宿」出家比丘、比丘尼；在家優婆

塞、優婆夷，可互稱其年高、德劬且先受戒者為「先宿」。但「長者」僅限於對年高、德劬之優婆塞、優婆夷的尊稱，對出家比丘、比丘尼則不可稱「長者」。

〔不起〕：

此處之「不起」，是不起身的意思。凡優婆塞、優婆夷遇比丘、比丘尼；長老、先宿（長者）等大德四眾尊長蒞臨，均應起身為禮，不得我行我素，坐臥不起。

優婆塞、優婆夷，貴在虛心求法，遇比丘、比丘尼；長老、先宿時，若貢高我慢，其心已生障礙，不能獲得佛法利益。

〔承迎〕：

「承」就是「承事」；「迎」就是「迎奉」。凡遇比丘、比丘尼；長老、先宿四眾尊長，除應立即起身而外，並表示歡迎接待，並隨時準備承事囑咐。

出家二眾合稱為「僧」，「僧」是大眾僧。在家二眾應一體承迎奉事，不可有所差別而分親疏、彼此。

〔禮拜〕：

「禮拜」就是五體投地頂禮膜拜。這是優婆塞、優婆夷必具的禮儀。一般說來，以三拜為禮數，若被拜比丘、比丘尼；長老、先宿說：「一拜！」則一拜即止。如果沒有說，則必須三拜。

五體投地的「五體」，係指頭部及雙手、雙足，均須着地，方符禮節，若其一不著地，則爲禮不恭。六祖壇經機緣品第七說：「僧法達……來禮祖師，頭不至地。祖師曰：『禮不投地，何如不拜！』」所以禮拜之時，五體須着於地，方爲合禮。

〔問訊〕：

遇比丘、比丘尼；長老、先宿，禮拜以後，仍須雙手合掌，深深躬身作揖，心生崇敬，並相問：「安康否？」如善見論說：「比丘到佛所問訊：『少病、少惱、安樂行否？』又僧祇律說：『禮拜不得如羴羊，當相問訊。』」所以，「問訊」是一個很重要的禮儀，優婆塞、優婆夷應知禮，爲禮具足。

【旨意】：

尊賢、敬老，是一大美德，是虛心求法的最大利益因緣。故佛制此戒，若犯此戒，其所得罪惡，如第一輕戒者然。

見四衆毀戒心生憍慢戒第六

若優婆塞、優婆夷受持戒已，若見比丘、比丘尼；優婆塞、優婆夷毀所受戒，心生憍慢。言：「我勝彼，彼不如我。」是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔毀所受戒〕：

四衆所受戒法不同，比丘爲二百五十戒，比丘尼爲五百戒。優婆塞、優婆夷同爲六重二十八輕戒，這是「在家菩薩戒」法。出家菩薩則有四百戒。而殺、盜、淫、妄、酒的五戒，則是所有佛弟子的共同戒法。

四衆所受的戒法至爲綿密，而且都是日常生活行爲上的瑣事，一不小心，就可能犯戒了而不自知。因此，四衆犯戒的機會，嚴格觀察是很頻繁的。

〔心生憍慢〕：

持戒多少，即得戒果多少，這是戒法上明文規定了的，持戒與犯戒都自我承當，與他人無重大關係。故對犯了戒的四衆，除

應發慈悲心，代爲惋惜外，不可生憍慢心，以爲「他不如我」，「我勝於他」。若如此，就犯戒了。

「憍慢」是煩惱，是五上分結之一。自高凌物而不能容物，故易招致惱煩，俱舍論四說：「慢對他心舉，憍由染自法，心高無所顧。」故「憍慢」是大結、是大染，必須去除。大集經二十說：「摧憍慢山，拔生死樹。」由此可見「憍慢」被視爲與「生死」同等，必須摧破的二件大事。

【旨意】：

佛說因果，自作自受，持戒者得戒果，犯戒者得罪果。故見四衆犯戒，應自警惕，或以慈悲心相待，若生憍慢心，即失戒法，故佛制此戒，若犯此戒，所得罪惡與第一輕戒者然。

不持六齋戒第七

若優婆塞、優婆夷受持戒已，一月之中，不能六日受持八戒，供養三寶，是優婆塞、優婆夷得失意罪。不起、墮落；不淨，有作。

▲註釋：

〔六齋戒〕：

戒文上的「一月」是以「夏曆」爲計算的標準，不是現在一般使用的陽曆。

「六齋」是指「夏曆」——即陰曆中的六個齋日。這六個齋日是當月的初八、十四、十五、二十三、二十九、三十等六個日子。若當月是小月，只有二十九日，那末最後的二個齋日是二十八、二十九日。

在這六個齋日中，要行「八戒」，所以叫「六齋戒」。「八戒」就是：一不殺生、二不偷盜、三不淫、四不妄語、五不飲酒、六不著香華鬘不香塗身、七不歌舞倡妓不故往觀聽，八不坐高廣大床。最後是「不非時食」。

一至八條稱爲「關」，就是關閉邪惡之門。「不非時食」是「齋」，就是「過午不食」。二者合稱爲「八關齋」。

所謂「不著香華鬘，不香塗身」，就是頭部不得戴花圈、插

花朵。現代流行人工飾物，婦女頭飾，琳琅滿目，雖非「香華鬘」，齋日仍以不著爲宜。「不香塗身」就是不使用香水、化粧品等物。有者主張「香皂」也不可用，但香皂爲清潔劑，爲現代人生活必須品，應可從寬。

所謂「歌舞倡伎」，「歌」是以口唱出的曲詞以自樂或以樂人。「舞」是手舞、足蹈、扭身、搖頭、顧盼，用以自娛亦以娛人，但現代流行健身操，應不屬於「舞」的範圍。「倡」是古時候的樂人，以歌、舞、樂器演奏娛人，原來是很高尚的，但慢慢趨於墮落，故妓女之流亦爲「倡」，後寫爲「娼」。「伎」是古代表演技藝的人，如特技、魔術、樂器演奏等都被稱爲「伎」。但亦逐漸墮落，故妓女亦爲「伎」，後寫爲「妓」。故「倡伎」與「娼妓」性質相近。

受了戒的優婆塞、優婆夷，在六齋日當然不應著香華鬘、以香塗身，更不可以歌舞倡伎自娛或以娛人。

「不坐高廣大床」中的「坐」含有「臥」的意義，就是既不能坐，當然也不能臥。「高廣大床」如現在用的寬大舒適的彈簧床，六齋日中坐臥的床，高不能過一尺六寸，寬不能逾四尺，即小床可以坐、臥。

「不非時食」即日偏以後不得再食，即所稱的「過午不食」。什麼時候叫「午」？佛世沒有時鐘，無法確定十二時正爲「午」，中國古時以「子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、辛、酉、戌、亥。」爲計時標準。那末，古時的一個時辰，即涵蓋現在的兩個小時。如「午時」即涵蓋上午十一點和十二點。所以在這個時段內進食，是爲「時食」，過此而進食，則爲「非時食」。不過，現在是工業時代，時間有時無法自我控制。如身爲職業性的優婆塞、優婆夷，常須參與各種會議，有時議程延至十二時以後方散會，若不准再進食，必肚飢而頭暈眼花，駕車（汽車、機車）易生危險，可能自傷或更傷人。故下午一時以前，應仍爲「午」的時段，准予進食，方合時代意義。否則造成自、他的傷害、死亡，則非戒文之所願。

真正說來，佛世將一天分爲六時，如阿彌陀經上說：「晝夜

六時，雨天曼陀羅華。」是晝三時，夜三時，合爲「晝夜六時」。晝三時是指晨朝、日中、日沒。夜三時是指初夜、中夜、後夜。那末，佛世的午時，包括現在的上午十一、十二，下午的一、二等四個小時，在此時內進食，應爲「時食」。

從事體力勞動之優婆塞、優婆夷，若下午均不得進食，則體力將不勝負荷，工作效率能將因而降低，尤其從事機械操作的優婆塞、優婆夷，更易生危險。故雖已過午，仍可食生酥、熟酥（牛奶品）、石蜜（冰糖）、植物油脂、蜂蜜之類的流質食物，以維持體能，而保安全。

【供養三寶】：

所謂「供養」，其種類爲鮮花、水果、食物、錢財、作務、承事等均可供養三寶。但工業社會，工作繁忙，非假日甚難前往寺院行供養之優婆塞、優婆夷，可於食時誦念：「供養佛、供養法、供養僧。」亦屬供養三寶之一法，如在誦念之時，並行懺悔當更真誠。

【旨意】：

佛、法、僧三寶最尊，受戒之優婆塞、優婆夷，每月的六齋日，須行供養，故佛制此戒，若犯此戒，其所得罪惡，如第一輕戒者然。

不往聽法戒第八

若優婆塞、優婆夷受持戒已，四十里中有講法處不能往聽，是優婆塞、優婆夷得失意罪。不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

（四十里中）：

「四十里」是最大限數，在四十里的範圍之內，就叫「四十里中」。「四十里」是當日可以往返的距離。每時以行十里計，四小時可達。早上四時起行，八點即可到達，下午四時返家，八時亦可抵達家門，佛制此里數，完全符合行路的體能。至於不到四十里的地方，那就更爲方便了。

（下轉第38頁）

虛雲老和尚法相



六十餘年法相

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

（續上期）

那金山寺，是梁武帝所勅建，規模宏偉，矗立於金山之上，俯臨長江的百里寬濶江面，江水混濁，波浪滔滔，傳說白蛇素貞端午節飲了丈夫所置雄黃酒而醉露原身，嚇暈了許仙。白蛇醒後騰雲駕霧前往南極，盜取靈芝仙草回來救活許仙，對他說明是白蛇化身來報恩，不料許仙聽信金山寺法海長老，竟躲藏在金山寺內不出，白蛇帶了小青來索夫不遂，發動鯉魚精把兄，鼓動洪水淹灌金山寺，千千萬萬蝦兵蟹將，乘浪殺上金山寺來，淹死金山居民無數，罪大惡極，法海長老不得已，施法退去洪水，法誅鯉魚精，與白蛇鬥法，騰雲門到杭州西湖斷橋，用僧鉢收了白蛇，永鎮於雷峯塔底。

德清明知那是民間傳說，不可能是事實。但是民間咸信固有其事，千千萬萬文人香客紛紛來金山寺憑吊遊歷，使得金山寺香火特盛，不亞於西湖靈隱寺與雷峯塔，水淹金山寺這段神話，也就弄假成真了。金山寺外的鄉民，個個都說真有其事，

比手劃腳，指出當年法海和尚在何處與白蛇青蛇鯉魚鬥法，講得活龍活現。

德清一路聽到鄉人響導騙得那些遊人楞頭楞腦，煞是有趣。不過，德清在那寺下山脚河水之畔一望過去，只見江水濁浪，疊疊滾滾，湧撲而至，崖脚分明有那洪水遺跡水線，看來長江氾濫之時，洪潦驟至，周圍數百里盡成澤國，直迫寺院牆根，這亦非無可能的，文人想必由此而獲靈感，編造出白蛇鬥法水淹金山的故事來。白蛇成了千古悲劇的反叛象徵，法海成了無情法理的化身，千古同悲白蛇，萬民痛恨法海和尚無情冷酷。

望着那江水滔滔，崖下迴漩，泡沫旋轉，德清不禁爲這虛構的神話歛噓了起來，千尺流水，萬里長江，煙波茫茫，往事何處尋？大夢何時醒？

金山寺的傳說軼事特多，有一個傳說謂明太祖朱元璋在金山寺俯望長江橋帆，說聲好多的船，寺僧就說：江中唯有兩船

而已。太祖怪而問之，僧曰：「一船爲名，一船爲利」，太祖默然不語，太祖悟是悟了，却放不下，悟了不修，徒增煩惱，倒不如糊塗不悟的好。

金山寺傳說中可信有據者，還是那蘇東坡在寺壁的題咏，蘇東坡與佛印和尚的酬唱詩詞，禪偈問答，見於金山寺的紀事刻刊。

相傳蘇東坡作了一首禪詩，自以爲很空靈，着人送來呈給佛印禪師，詩曰：「稽首天中天，毫光照大千，八風吹不動，端坐紫金蓮。」佛印在箋上批字：「放屁，放屁！」令來人持回，東坡一看，生氣得立即過江來與師問罪，問佛印：「拙作有何不通？禪師如此見辱？」

佛印笑道：「你還說什麼八風吹不動？我只放屁就把你氣得大發噴怒過江來了。」

傳說東坡聞言後立即開悟，傳說是否屬實，很難稽考。談禪者喜歡提及此段軼聞趣事，往往引爲笑談。但是，道理很簡單，行之却不易，試問講此笑談者，人人明白，却又有幾人做得到八風吹不動？莫說八風，一風也動了！

德清熟聞此一軼事，也就感慨良多！他深深感到佛法修行之知易行難，來到金山寺，緬懷先賢，能不更生警惕？

他又記得在杭州中天竺時，聞及傳說謂白香山曾經在中天竺向鳥巢禪師請教佛法。鳥巢禪師答稱：「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教。」白居易意嫌其簡易，就說：「此語三歲孩童亦可說也。」

鳥巢禪師笑曰：「三歲孩童可說，七十老翁未必能行！」增一阿含經有句云：「迦葉尊者問：何等偈中生三十七道及諸法？尊者阿難便說是偈：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教！」

大小乘入門之法藏，自此一偈出，但是此一戒定生慧之基本，有幾人做得到呢？

德清在金山寺掛單，隨着觀心和尙等唸佛研究經律論，金山寺藏書甚豐，非唯佛經佛論而已，而且亦藏有大批子學經書

。此是金山寺與衆寺不同之處。觀心老和尚對德清說：

「你儘管看書不妨，佛法是入世的，你打算入世濟度，若不識世務，却如何得深體人心入微，觀其病症而對症下藥？運用種種善巧方便予以度化？故此，你應亦多讀雜書雜學，多留意世務，不可只專看佛書，金山寺藏書諸子百家時人思想論著，無不收藏，你儘管隨意取閱不妨！」

原來那觀心和尙，是一位飽讀詩書的秀才出身，拋棄功名前途出家，精研佛理，經論均熟，又深學儒道與諸子百家，無書不讀，金山寺自從宋代佛印以後，無形中形成一種傳統，和尚都兼通衆學。金山寺是出名的學術中心之一，歷代文人學者，甚多喜歡做效東坡學士來此與和尚談佛論學。金山寺的領導階層和尚都充滿書卷氣，恂恂儒雅，飽學博識，那住持觀心和尙尤其風雅通達，時常與文人學者酬唱往還的，又樂於與貴顯富豪交往，同時對待貧苦却又慈悲樂施。

觀心對德清說：「這江南自古以來是人文薈萃之地，文風最盛，士民富庶，樂施好善。我若要宏法救世，怎能不與人交往應酬？豈可躲在深山做世外和尚？佛教宏揚，需要護法有人，我們不可斤斤計較於小節，尤其在此金山寺名利，達官貴人與文人雅士來此遊山者多，我們務須應酬，相機觀便予以佛法度化，使之成爲大力護法的。休說金錢萬惡，金錢若用於濟貧救苦，行菩薩之行，則金錢就是萬善！若無金錢，又何以濟貧救苦呢？金山寺施粥施飯，賑災救難、辦義學，這些都需金錢推動，沒有錢，却怎末來施捨？和尚不辦施捨，又怎教得世人施捨？你莫笑我趨炎附勢交往貴顯，來往都是王公貴人名士墨客。推動法輪，原是需要權宜方便善巧行事的呀！」

德清敬佩道：「德清來此跟隨上座，正是要學些善巧方便的濟度方法。看到上座的開明廣接，令我獲益非淺！」

觀心和尙笑道：「德清禪師，你是個有心人，將來宏法揚教肩負重責，你的胸懷遠大志向大悲願，這是我看得出來的，故此我不妨與你講談此等方便。若你是個只圖遁跡空門自了漢，我就不跟你談這些話了。」

德清拜道：「多謝上座慧鑒！」

觀心道：「我這裏時常有應酬，你也不妨隨我出席，見見世面，歷練一下，將來也好應付世俗，便利度化。莫做那枯木頑石，須做那活人和尚！」

德清道：「謹遵教諭！」

觀心道：「你在我這裏，不妨多讀群書，充實學問，言談高雅，學識廣博，佛學精深，才能使人敬服。又須學些處世，面面俱圓，方好應付環境人事，總之，和尚亦是俗人，不能免俗，你若自己清高，遺世而獨立，那却不是佛法佛心！」

德清一一如教，從此在金山寺學習。那觀心和尚果然與他和尚不同，只見他時常在寺內別院精舍備下素筵素酒，與文人墨客唱酬詩賦，談禪論機，又不時素筵款待王公貴人，觀心和尚是個出名的風雅和尚，交遊廣大，廣結善緣。果然那金山寺前車水馬龍，達官貴人名儒學士，絡繹不絕，紛紛歸依佛法，金山寺的慈善事業，施飯施衣施棺施藥，惠及災民數十萬人，數百寺僧，日夜忙個不了。

觀心和尚不時邀德清參與交際酬酢，德清不喝酒，但與文人墨客詩賦文字應酬，棋琴談禪，學習那善巧說法。

那金山寺的花園，有荷池石山，水榭曲欄，十分幽雅，時常有些文人及貴家子弟，來此開詩社談文講禪話。成爲一時風尚。

德清時常碰到這些賓客，也聽聽他們的議論，亦相機爲他們講些佛理，設或觀心和尚沒空閒，就是他談吐風雅，風采飄逸，清不擅於詩詞，只可勉強附和，但是他談吐風雅，風采飄逸，態度謙遜和藹，沉默寡言而言必有禪機，是以衆士人都非常敬重德清。口碑載道，沒有多久，江淮一帶的士紳之家就人人都知道金山寺有一位文雅的诗僧德清和尚了。

有一天衆士人貴介子弟又在金山寺荷池水榭開詩鐘，素筵素酒，十分風雅，荷池內荷香陣陣，衆儒者以荷花爲題，吟詠唱和。德清來到，衆人忙推德清作詩，德清笑道：「諸位却又來勉我所難了！我的打油詩怎能入諸位法眼？」

衆人笑道：「德清禪師休得謙辭，今日務必賜教一首。」

德清笑道：「我的詩太差，獻醜不如藏拙。」

衆人俱道：「德清師又圖推賴了！今日若不賜教，斷不放行！」

「我好多功課待做哩！」德清笑道：「不放行怎好？」

衆人道：「和尚有甚麼忙？不外是坐禪念佛罷了！那怕觀心長者罵你，我們也不放你走的。」

德清道：「出家人哪只唸佛坐禪？跑香，坐香，小參，行脚，呈堂，讀經研論，勞作供役……」

衆人道：「管你怎麼說；好歹作一首詩來！」

德清笑道：「我確無詩才，也罷，借花敬佛，唸一首永明壽禪師的七言絕句給諸位聽聽罷！」就唸道：「千途盡向空源出，萬景終歸一路通，忽爾有心成大患，坦然無事却全功。春開小岫調新綠，水漾漂霞離晚紅，莫道境緣能幻惑，達來何處不消融？」

衆士子道：「永明壽禪師此詩，誰個不知道？却要德清師來拿它推搪不作詩，不行不行！要罰要罰！」

德清笑道：「諸位都知此詩，可知其深意？」

衆士子笑道：「不外是講個空字便了。」

德清道：「空字講講不難，却有幾人做得到孤明獨露豁達消融？會入不變隨緣？楞伽經云：『狂心頓歇，歇即菩提。』衆生轉識成智，與佛心齊。佛心妙心，非徒言玄妙之妙，乃真空妙有之妙，即空即有，即有即空，空有相融，一法不立，一塵不捨，即是妙道。佛語心宗，無門爲法門。無門無法，是淨法。佛言不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應生無所住心。如來又說：諸心皆爲非心，是名爲心。就是說，凡夫以此非心爲心，於過去未來現在無數離亂心，生出煩惱。須菩提白佛言云何應住？云何降伏其心？佛告須菩提……善男子，善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心……」

正在講着，忽然闖來一個青年士人，大聲叫道：「這是什麼時代了？你們還在此效魏晉清談性命之學！不講實務！」

（未完）



中道學會

增設佛學入門講座

歡迎各界人士參加

中道學會為具有二十餘年歷史的佛教居士組織，向以研究佛學為宗旨，尤重於原始佛教的探討。長期以來，逢週末下午四時至六時由佛教「內明」雜誌主編沈九成居士講原始佛教，以阿含經為依據，深入淺出，闡揚義理，聽者甚眾。現有鑒於近年對佛學感興趣者漸多，爰增設佛學入門講座，由資深居士分別主講「印度佛教史畧」、「佛陀傳」、「簡要名相」、「佛學概論」、「佛經選讀」等，為期半年，共二十四講，旨在輔導初學者對佛學有基本的認識，進而研究原始佛教經典，今定於三月卅一日星期六下午二時半至四時開始佛學入門講座，四時至六時仍由沈居士續講原始佛教，歡迎各界人士參加。

會址：彌敦道五四六號（碧街口）旺角大樓四樓（3字）B座，油麻地地鐵站碧街出口，渣打銀行樓上。

法雨精舍設「佛學初基班」恭請

葉文意居士主持

逢星期二晚上課

香港法雨精舍，向以弘法利生為宗旨，每年禮懺、念佛從不間斷，現為廣應羣機之請，普度衆生，特開辦「佛學初基班」，蒙葉文意居士應邀，於百忙中出任主持，誠佛門子弟之佳音也。

現定一九八四年五月一日起，逢星期二晚上八時至九時半上課，費用全免。凡有興趣研究佛學人士，請從速親臨本舍報名或致電查詢。

法雨精舍釋松泉啟

地址：香港銅鑼灣百德新街五十五號六樓（5字）B座「暹羅燕窩」樓上。

電話：五十七九九〇八，七七二三七二均可。

香港中大佛學會選出新幹事

香港中文大學學生會佛學會，一九八四年第四屆幹事會幹事，業已選出。茲公佈如下：

會長	鄧祿榮（新亞財務二）	五·六二一五五三
副會長	朱俊德（聯合經濟二）	零·九八九三九七
秘書長	侯桂強（新亞企管一）	三·四五四二八三
財政	楊燕玲（崇基地理一）	零·二五三六二〇
學術	姜國海（新亞會計二）	五·七八七九三六
總務	羅高鈴（新亞電算一）	零·二一〇三五五

台十方大覺寺長期念佛通告

本寺為成就淨業行者長期念佛，求證一心，現世得證念佛三昧。並以身體力行，實踐教法，闡揚淨土法門。護國衛教，淨化人心，光大法教為宗旨。

由上靈下源老和尚主七。已於七二年十二月十五日（國曆七三年元月十七日）開始。長年念佛不間，每日七枝香，過堂用齋，月半、月底放香誦戒。遇夏僅依佛制結夏安居，逢冬則加香舉行精進佛七四十九天，以期圓成三昧淨業。

凡正信佛弟子，虔修念佛法門，終身以淨土為依歸者，但必須持戒守律，願遵行共修規約，聽從指導，身心健全，無諸疾病者均可參加。

出家衆約六十位，在家二衆無限額。出家衆除供養食住外，每月並發給零用金。在家二衆生活自理（即按月繳伙食費），多寡隨力。共分二種：一為長期念佛住修，二為隨喜住寺念佛，可以隨時參加，不限時日。長

期念佛備有套房，專供老人終身住修之用。
至於經費來源：（一）祈願十方大德，鼎力護持，布施淨資共襄善舉，成立長期護法會，維持長期念佛，功德無量。（二）本寺普光明殿萬佛，每尊功德金二千元，盼護法善信發心供養，以作念佛道糧。

基隆市十方大覺寺謹啟

地址：臺灣基隆市崇德路10巷67號

郵政劃撥帳號：五〇二〇六

印度菩提總會秘書長圓寂

（印度航訊）印度加爾各達市摩訶菩提總會前任秘書長真納拉丹那大法師，在去年九月以心臟病在醫院去世後。新任秘書長 Ven. Dr. Drgirataana Nayaka Thero，於本月二十日，亦因心臟病突發，在醫院不幸去世。廿五日上午

十一時半，將遺體由殯儀館移至菩提會禮堂供信眾瞻禮。各地分會法師齊集誦經，直至下午一時舉行公祭。計有斯里蘭卡駐新德里專員迪拉卡勒納氏等，由鹿野苑分會秘書報告 Dr. Thero 圓寂秘書長平生事略，宣讀各政要及各寺代表吊唁電文。華僑方面有加城中華佛寺代表黃保霖、加城玄奘寺代表黃梅桐、神學院院長余清波、及善信等。並特備大型旅遊汽車，在二時半公祭畢，隨靈柩直赴茶毘。行列由警察電單車、設有無線電警車領導，攝影車、治喪車專在三時半抵達火化場，法師們誦經後，舉行茶毘。信眾行列長達數里，備極哀榮。

廿六日上午十一時，在摩訶菩提總會舉行首七誦經。計該會各分會法師外，到有印度佛教會主席、日本佛寺代表等領導誦經。信眾們皆有無限追悼哀思之心情云。

捐款鳴謝

陳志偉居士	港幣1,000.00元
香港佛教真言宗居士林	港幣1,000.00元
李蘇芳居士	港幣200.00元
何忠全居士	港幣300.00元
唐芝雲居士	港幣100.00元
黎耀童居士	港幣100.00元
劉逢吉居士	港幣100.00元
李榮光居士	港幣100.00元
李德遠居士	港幣100.00元
楊惠南居士	港幣550.00元
霍韜晦居士	港幣250.00元
妙法寺	港幣7,125.10元
總計	港幣 10,925.10元

一四四期收支報告

一、收入：	
捐款項下撥入	港幣 10,925.10元
發行收入	港幣 1,306.00元
總計	港幣 12,231.10元
二、支出：	
印刷費	港幣 7,257.20元
稿費	港幣 2,150.00元
郵費	港幣 1,623.90元
什費	港幣 1,200.00元
總計	港幣 12,231.10元

內明雜誌社謹啟

出版人 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋洗塵
主編 沈金成
編輯 釋會機

社址 香港新界青山道22味藍地妙法寺

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.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,

Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永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

佛元二五二八 中華民國七三年
四月一日出版

每册定價港幣肆元



▲ 明·牙彫觀音像



▲ 大士像 宋·賈師古