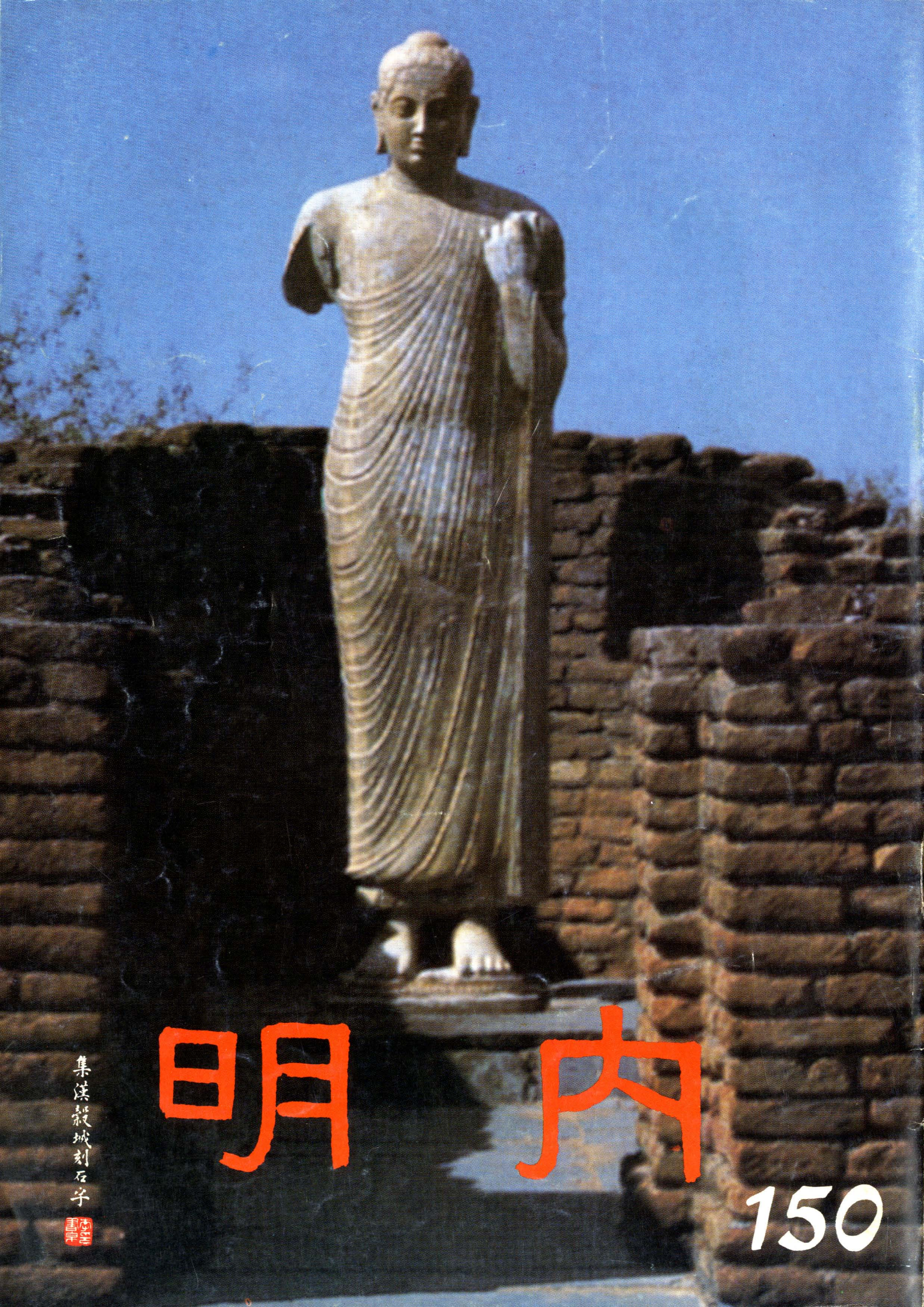




明内

150

集漢穀城刻石字





△五世紀的沙爾納德初轉法輪像（沙爾納德博物館）。



法之概念

在我們日常生活中，誠如史狄丙在其論著「邏輯概論」說：「我們慣於分辨事情發生在乎有緣故的或偶然無故發生的。」①無疑原始初民對自然界某些現象，從經驗中認識了它們的規律性，並使日常生活作出適應。但對不明所以然的故事，唯有靠祭祀和巫術來應付②。這類祭祀的目的，只是企圖克服或避免生活中不幸意外的發生。前者是有規律的發現，後者是偶發事件所導致，分別稱為規律性和多形性③。科學知識乃被認為高度歸納和抽象化的，可以使多形性轉成規律性；換句話說，分析偶發事情的因果關係，則會了解到偶發事情也是時常可以遇到的事而已。

佛陀也曾作過近似的發現，他在那爛闍拉（Nerañjarā）河岸的苦提樹下證覺了法的本性④。後來他把證覺的真理扼要傳授弟子，他表示其證覺有兩方面：（一）因緣法（*Paṭiccasamuppāda*），（二）緣生法（*paṭiccasamuppanne ca dhamme*）⑤。「說處經」（譯者按：原文為「所處經」，查中阿含經實為「說處經」）很清楚明白用兩個詞「因緣起」和「因緣起所生法」來分別表示 *paṭiccasamuppāda* 和 *paṭiccasamuppanadhama*⑥。

前者以因果律深入解釋「此有故彼有，此起故彼起；此無故彼無，此滅故彼滅。」據此因果律事物有所規範，十二因緣更明顯明其中特別用意，亦可見因與緣之分野。因緣法因此包含兩個方面：事物在此規律或範疇中變易，和事物本身必然變易⑦。

分析「法」的本質可看清楚因緣法的內涵。法的概念乃是佛陀的基本哲理。尚塞（Conze）在「印度佛教思想」一書中指出：「法的理論精要貫通所有部派，佛陀的智慧乃在此結構中運行。」⑧「法」這一詞有廣泛的意義⑨，註釋者對其意必經過推敲，綜合成為兩種含義相近的詞類⑩。韋晏（Wilhelm）和麥加杜連·紀格（Magdalene Geiger）則混合這兩類詞義，而有下列五種不同的解釋：

1. *Guṇa*... (德文: *Eigenschaft, Fähigkeit, Tugend*) 性質、種類。
2. *desanā*... (德文: *Lehre, Predigt*) 教義，言說。
3. *hetu*... (德文: *ursache*) 原因，理由。
4. *pariyatti*... (德文: *heiliger, kanonischen Text*) 神聖。

聖典。

5. nissatta (= nijjiva) : (德文: Unbelebts, Ding, Sache) 事件⑪。

大都一般採用第三及第五項的解釋，方便來說，二者意義相類似。「法」解作原因、事件，在部派學說中都有各種各樣的演變。本章主要企圖考察一下巴利文經典和漢譯阿含經中有關「法」的概念，必要時還會涉及其演變⑫。

佛學者曾建議多方面翻譯「法」(dhammā) 這個詞，謝爾巴斯基譯為元素 (element)；里斯·大衛斯 (Rhys Davids) 則譯為現象 (Phenomena)；韋晏 (Wilhelm) 和麥加杜連·紀格 (Magdalene Gieger) 譯為事情、事物 (Ding(e)) 或更恰切的譯為經驗事情 (die empirischen Dinge)⑬。現暫時不理會怎樣的翻譯和詮釋，直至完全考察和鑒定了巴利文經典和漢譯阿含經中有關的概念，然後才能決定在這些早期論著裏哪個譯意最能表達「法」(dhammā) 這個詞的意義。

法 (dhammā) 主要的特質是無常 (anicca)、苦 (dukkha) 與及無我 (anatta)⑭。還有其他各種特質，但只不過是上述三大特質的說明或詮釋而已。再者，三位合一包含了無常、苦、變易或變易法 (vipariṇāmadhamma)⑮。最後一個特質以變易代替了無我 (anatta)，因為變易代表「實體或「我」(atta) 的反面，此乃經驗真實所確立不移的基礎，上述三類特質最主要的是無常 (anicca)，其餘二者可視為必然的⑯。

討論佛法的無常思想，謝爾巴斯基有以下的見解：

「存在的本質是瞬息間（剎那）的現象，剎那間從一個莫名的源頭閃耀着進入現象世界來。彼此都是隔離的，廣義言之，沒有跟任何遍在的物質有聯繫，如此在時空中間斷，因為僅有一剎那的出現。也隨即消失，剎那消失後跟着有下一個剎那的存在出現。因此，剎那變成一個元素（「法」dhammā）的同義詞，兩個剎那乃是不同的兩個元素。一個元素像時空中的一個點。說一切有部曾企圖以數理方式來斷

內明

第一五〇期目錄

譯稿

法之概念…… D. J. Kalupahana 著 劉逢吉 譯 3

印度宗教之探索(續)

塞克教…… Young Oon Kim 原作 無意 譯 9

特稿

菩薩摩訶薩心不著五欲
當學般若波羅蜜…… 智銘 12

專論

莊子逍遙義與般若學即色派的關聯性…… 黃錦鉉 14

佛學原理之實踐與現代問題…… 喬施 18

佛教藝術之道…… 柯孟達 24

轉載

太虛大師二三事…… 大風 28

特稿

蓮池大師的禪淨思想…… 蔡惠明 33

佛教文藝

永憊樓隨筆之六十九
「古代陵墓的咒詛」…… 馮馮 36

虛雲和尚(續)…… 馮馮 41

佛教消息

畫頁…… 編輯室 45

封面：那加爾丘納貢達寺院遺址的佛立像

面裏：五世紀的沙爾納德初轉法輪像

底裏：五世紀的馬士臘像立像

封底：用朱那爾出產砂巖雕磨成美麗雕像，被稱為「東方的維納斯女神」。

定一個剎那的長短，無論怎樣，那是可接受為代表想像得到的最微小的單元。這樣推算原子的體積，及剎那的長短，很明顯只是企圖尋求這個極微，其觀念來自兩個剎那呈現了兩個不同的元素。必然的，元素不會變易，但消失了，世界變成電影院。消失是存在的本質；不能消失者即不會存在。佛教指起因並不是真的起因，不過就是上述的剎那，其來自於無，也消失歸於無^⑭。」

謝爾巴斯基認為這個法（*dhammā*）是佛教第一個階段的觀念^⑮。但這種講法在巴利文經典及漢譯阿含經中找不到屬於第一個階段如此的概念，毋寧明顯地指出謝爾巴斯基此種「法」的概念乃屬於阿毘達磨時期的產物。

論藏（阿毘達磨藏 *Abhidhamma - piṭaka*）雖是以佛陀所講的為根據而造的論述^⑯，無疑是後世之作，可見論藏所表達的義理只不過使經藏隱晦的佛法明朗化^⑰。此一取向乃減少了從各大部派對佛法誤解所引致經論兩藏的差異。事實上，從巴利文經典及漢譯阿含經中，可看到原始佛教顯出現象論的形態^⑱。真的，當佛陀講述外境界，或更恰當的說色（*rūpa*）而提及四大（*mahābhūta*）和四大所造色（*upādāya rūpa*）^⑲。但這個分別並不等於實在論派所分為四大和副產品，此四大即地水火風只是知覺資料，因此，例如地係被指為堅實（*kakkhalatā*）^⑳。另一方面，特別要指出對外境界的認識乃基於受（*vedanā*），而受乃由觸（*phassa*）而起^㉑。所以，任何有關外境界性質的見解都由觸而來，在觸以外的推測均屬形而上的和空談的。這個見解基於想像，着重事情實在如何多於證明事情如何。（此句似宜照原文譯成較淺白的文句。——成註）換言之，那是屬於超越受的範疇（非境界 *avisaṃsa*）^㉒。

但從阿毘達磨中發現這個哲學觀逐漸轉變。阿毘達磨原意乃在佛入滅後企圖保存其基本的教義^㉓，採取的方法是把中心教義抽出來，加以分析和類別，當中心教義一旦議定，下一個步驟便將之分類。亦以順數排列。這個分析和類別的方法一直維持到上

座部的法集（*Dhammasaṅgani*）和分別論（*Vibhaṅga*），以及說一切有部的發智論（*Jñānaprasthāna*）和其他論著編集成典。從中可找到「法」給分析類別為物質（色 *rūpa*）和心（*citta*, *cetasika*）。這些分析與類別將由一些定義來確定。在識別之中，阿毘達磨論師似乎以他們自己的意思為依據，比根據原始經典為多。例如，色（*rūpa*）被視為非心所的（*acetasika*, *cittaviprayutta*）^㉔。這些定義給精神與物象比較心與物的真實區別帶來一個清楚的劃分。這樣，阿毘達磨的哲理便有樸素實在論或多元論的形態，與原始佛教的哲學形成了很大的不同。

在印度，阿毘達磨傳統給外界的印象是非佛教的哲學的思辨，逐漸發展到了危險的地步。多元論和實在論派如毘尸伽論（*Vaiśeṣika*）與阿毘達磨論師受思辨所驅使，被無休止的繁瑣詮釋的方式所束縛。這種詮釋直至達到邏輯的結論為止。阿毘達磨論師同意「法」（*dhammā*）是時空之中一個點，因此，印度佛教各派都承認原子論（極微論 *paramāṇuvādā*）和剎那論（*kṣaṇavādā*）。誠如謝爾巴斯基指出：「這樣推算原子的體積及剎那的長短，很明顯僅是企圖尋求這個極微。」^㉕雖然謝爾巴斯基曾試圖將此段時期推回原始佛教年代，但上述理論乃在阿毘達磨時期已佔盡優勢，甚至在覺音（*Buddhaghosa*）之前的上座部傳統也沒注意到這一點。暫放下極微論不談，且研究一下剎那論，因為與無常的理論有密切關係，並提供了不少資料來理解佛陀的緣起論。

佛教所面臨的困難是因為承認剎那論而引起非佛學思想家如商羯羅，還有僧徒本身的非難至為明顯。商羯羅指出：「那些主張任何物象有一剎那的存在，只不過因為有下一個剎那繼而出現，而前一剎那的存在確然滅了。準此，兩者的因緣關係便不可能成立！因為前一剎那的存在既滅或已滅，便進入一個不存在的狀態，故不能成為下一個剎那存在的因。」^㉖「在攝真實論（*Tattvasaṅgraha*）裏寂護引證瑜伽先那尊者的觀點，認為不能在剎那的存在實例中主張有因果關係^㉗。」

耶瑪哈密·蘇鈞 (Yamakami-Sōgen) 對商羯羅加以譴責，並錯誤的指他「對諸行無常完全無知。」^{③②}其實，商羯羅清晰剖示了剎那論的邏輯複雜性。他的批評並不影響巴利文經典和漢譯阿含經中的無常思想，甚至上座部覺音之前對無常的解說。剎那論是從心理及邏輯的分析無常思想中所生的產物，問題上，正如商羯羅和瑜伽先那早指出此與緣起觀有關。如果一個物象只有一剎那的存在，而一剎那又被計算為所能想像得到最微小的，試問如何使人理解那一剎那的因果關係？

後期佛教採取兩種方法來解決由於承認剎那論所產生的因果相續問題。第一，必須認識到一剎那所顯現外表形相的「法」的本性是不變的。第二，成立等無間 (samanantara) 理論和承認因緣作用 (arthakriya-karita) 即法。說一切有部採取了上述兩種方法，而經量部 (Sautrāntikas) 和後期上座部則批評前者而接受後者。

耶瑪哈密·蘇鈞 (Yamakami Sōgen) 因商羯羅批評佛教義理而顯得不耐煩，他說：「任何事物的本性是不變的，是恒常的。每剎那在轉變的只不過是事物的形相。所以那樣的武斷是錯誤的，依佛教義理，前剎那滅，後剎那便出現。」^{③③}說一切有部的要旨在於分辨物象的本性和變易的相，就如判別物象有因和緣的特性一樣^{③④}。

謝爾巴斯基在討論到說一切有部的義理時把「法」(dharma) 一詞譯為元素 (element)，並下這樣的定義：「盡可能考察範圍內再不能找到更顯淺的詞。」^{③⑤}但科學上對元素這個詞是指各類原子，某種可形成宇宙的物質。用元素這個詞來表達「法」的意義，可能為了保持說一切有部義理的原意。據其說法，「法」是一個實在物體可減縮為最小的元素。謝氏並指出這些元素「法」有四個特徵：(一)無我「諸法無我」——引證全部七十五法，究竟是恒常不變的或是無常的。(二)無常「諸行無常」——此只參考七十二種世間無常法。(三)苦「一切皆苦」，而苦有一盡頭，是(四)最後解脫「涅槃寂靜 sānta」。

謝爾巴斯基詳加解釋法的四個特徵之中第一個，他表示：「anātman (無我) 一詞通常被譯為非靈魂 (non-soul)，但「我」(ātman) 實在與個性、自我、一己、個體、一個生物、一個有情等等同義，意思是無論什麼名詞都不是真實的，這個名詞只不過是羣象為了互相溝通事件而設。佛陀乃把這些事件歸納為法 (dharma)。」因此，謝氏依說一切有部所作詮釋：一個有情 (pudgala) 只不過是由元素聚集而成，本身沒有根本的實在性 (不是法)^{③⑥}。即是雖然此個體不是一個實在的個體，但構成他的元素(法)根本是實在的。這些根本的實在是在分隔的和斷續的元素。是剎那的 (kṣaṇika)，屬四個特徵中的第二個。謝爾巴斯基自己解釋：「他們剎那出現，從莫名的源頭剎那閃現到現象界來。」^{③⑦}那末，這便是「二分法」，一個元素有不可知的自性 (svabhāva) 而又有了一個因緣相 (lakṣaṇa)。當進而研究自性 (svabhāva) 和實體 (dravya) 的內涵時，兩者是同意義的，說一切有部對因果特徵有不同的看法。

阿毘達磨俱舍論和其他跟說一切有部有關的經論倡議了四個理論詮釋因緣相 (lakṣaṇa) 的性質^{③⑧}。第一個觀念就是法救 (Dharmatrāta) 主張的類異理論 (bhāvānyathāva)。他認為一個物象是分三個時間階段改變其存在 (bhāva) 而非其實體 (dravya)。這個情形可以用黃金有各種形狀而本身不變作個比較。因此，這三個時間階段——過去、現在、將來——乃因存在的非統一性而辨別出來。另一個論師妙音 (Choṣaka) 有第二個理論，他認為物象唯一的特徵是相異 (lakṣaṇānyathāva)。準此，一個實體常有三個過程，當物象是現在的，則有過去和將來的種籽；同樣過去和將來的物象也如此。舉個例子說明一下：如一個男人給一個女人纏上，並不說明他當時沒有其他女人纏上他。第三個理論由世友 (Vasumitra) 提出，他認為一個物象經過三個時間階段而不會改變其性質，但會位異 (avasthānyathāva)。此由因緣作用 (kāritra) 所能決定。「因緣力在，其物必存；因緣力減，其物則亡；因緣力當來在則物當來生。」^{③⑨}

第四個理論覺天 (Buddhadeva) 提出一個異的理論 (

anyonyathāva)，一個物象被視為變異，因其過去與現在的關係變異。所以，一個女人同時是女兒，又是一個母親。但蓮華戒（Kamalaśīta）在攝真實論疏義（*tattvasamgraha - pañjikā*）中對這些論調提出反駁^{④①}。這樣，說一切有部認識到經驗真實世界的兩個半球（two hemispheres）^{④②}：一個是知識和經驗世界，因為任何事物只不過是飛逝的剎那幻象，沒有根本的真實。另一個是真實的世界，這個真實是在剎那幻象的背後。

說一切有部確是否定有情（*pudgala*）的實體性，但逼切需要解釋由於承認不連續的剎那「法」（*dharma*s）所引起的相續性的問題。他們只好相信有一個自性和實體（*svabhava, dravya*），並認為那是恒有的（*sarvadā asti*）。^{④③}我們同意尼年·史瑪特（*Ninian Smart*）的說法：「這類難題成為實在論派的一個動機，強硬堅持任何事物有過去、現在及將來的存在，因此事情便有彼此互相的關連。」^{④④}

（未完）

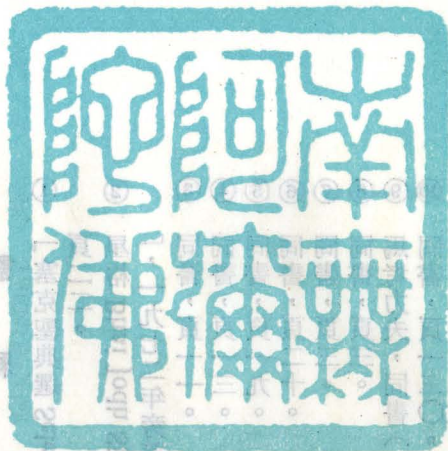
註釋

- ① Stebbing, *Introduction to Logic*, p. 258.
- ② B. K. Malinowski, "Magic, Science and Religion," in *Religion, Science and Reality*, ed J. Needham (London: Sheldon Press, 1952), pp. 30 - 31.
- ③ Stebbing, *Introduction to Logic*, p. 259.
- ④ Vin 1. If.; Ud 1
- ⑤ S 2.25: "patīcasamuppanñ ca vo bhikkhave desissāmi patīcasamuppanne ca dhamme"; TD 2.84b (Tsc 12.14)
- ⑥ TD 1.562c - 563a (Chung 21.3); Chachakka-sutta; M. 3.280 - 287.
- ⑦ Cf. B. A. W. Russell, *Human Knowledge, Its Scope & Limits* (London: Allen & Unwin, 1948), p. 439: "What

passes for knowledge is of two kinds: first, knowledge of facts; second, knowledge of the general connections between facts."

- ⑧ Edward Conze, *Buddhist Thought in India* (London: George Allen and Unwin, 1962), p. 92.
- ⑨ Magdalene Geiger and Wilhelm Geiger, *Pali Dhamma, venemlich in der Kanonischen Literatur* (Munich: Bavarian Academy of Science, 1921); Conze, *Buddhist Thought*, pp. 92 ff
- ⑩ One is in DA 1.99 & DhA 1.22; the other is in DhA 38.
- ⑪ Geiger and Geiger, *Pali Dhamma*, p. 4.
- ⑫ See T. I. Stecherbatsky, *The Central Conception of Buddhism & the Meaning of the Term 'Dharma'* (London: Royal Asiatic Society, 1923), which is mainly devoted to an analysis of the conception of dharma in the *Abhidharmakośa* of Vasubandhu.
- ⑬ Stecherbatsky, *Central Conception*, pp. 2 ff.; idem *Buddhist Logic*, 2 vols. (Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1930), 1: 3 ff.; C. A. F. Rhys Davids, *Buddhism, A Study of the Buddhist Norm*, Home University Library of Modern Knowledge (London: Williams and Norgate, 1912), pp. 49, 51 ff.; Geiger and Geiger, *Pali Dhamma*, p. 4.
- ⑭ S 3.41, 67, 180; 4.28. 85, 106ff.; TD 2.66a (Tsa 10.6).
- ⑮ S 3.43, 139; 4.68; TD 2.8b (Tsa 2.4).
- ⑯ S 3. 67; TD 266a (Tsa 10.6).
- ⑰ Stecherbatsky, *Central Conception*, pp. 37 - 38.
- ⑱ Stecherbatsky, *Buddhist Logic*, 1:4 - 5.

- ⑲ DhsA, p. 17, also p. 4; Saky, p. 12.
- ⑳ C. A. F. Rhys Davids, *Buddhism*, p. 47.
- ㉑ D. J. Kalupahana, "Aspects of the Buddhist Theory of the External World & the Emergence of the Philosophical Schools of Buddhism," *CJH* 1 (1970): 97ff.
- ㉒ S 2.3f.; TD 2.85a-b (Tsa 12.16).
- ㉓ M 1.185; TD 1.464b (Chung 7.2).
- ㉔ S 2.33; TD 1.76a (Chang 12.1).
- ㉕ S 4.15; TD 2.91a-b (Tsa 13.16); see also D. J. Kalupahana, "A Buddhist Tract on Empiricism," *PEW* 19 (1970): 65 ff.
- ㉖ P. S. Jaini, ed., *AD*, Introduction, pp. 29 ff.
- ㉗ Cp. Dasuttara - sutanta of the *Dīgha Nikāya*; also the *Aṅguttara Nikāya*.
- ㉘ Dhs 125, 206-207. In *Sarvāstivāda*, the term *cittavi-prayukta* referred to a category of *dharma*s drawn up later on; see *AD*, Introduction, pp. 93 ff.
- ㉙ Stecherbatsky, *Central Conception*, p. 37.
- ㉚ Śaṅkara - bhāṣya on *Brahma - sūtra* 2.2.20: "Kṣaṇabhañ gavadino'yaṁ abhyupagama, uttarasmim kṣaṇa utpadyamāne pūrvāḥ kṣaṇo nirudhyata iti. Na caivam abhyupagacchatā pūrvottaraḥ kṣaṇayor hetuḥ phalaḥ bhāvaḥ śakyate sampādayitum, nirudhyamānasya niruddhasya vā pūrvakṣaṇasyābhāvagrastatvād uttarakṣaṇahetubhāvānupapattih."
- ㉛ TS 1.153. Bhaddanta Yogasena is said to be a Buddhist of the Hinayāna school; see S. Mookerjee, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux* (Calcutta: University of Calcutt Press, 1935), p. 39.
- ㉜ Yamakami Sōgen, *Systems of Buddhist Thought* (Calcutta: University of Calcutta Press, 1912) p. 134.
- ㉝ Ibid.
- ㉞ Stebbing, *Introduction to Logic*, pp. 265ff Following C. D. Broad (*Mind and Its Place in Nature* [London: Kegan Paul & Co., 1962] p. 432), she says: "What changes are the states; what does not change is the thing of which the states are the states."
- ㉟ Dictionary of Philosophy and Psychology, J. H. Baldwin, ed., s. v. "element."
- ㊱ Stecherbatsky, *Central Conception*, pp. 25-26.
- ㊲ Ibid., p. 37.
- ㊳ Kośa 5.52ff.; TD 29.104c (CSL 20); ADV, pp. 259-260 TS 1. 504; Saky, p. 44, 471ff.; see also de la Vallée Poussin, "Sarvāstivāda," *MCB* 5.1-157; *AD*, Introduction, pp. 117ff.
- ㊴ TS 1. 504: "tathā kāritre' vasthite bhāvo vartamānas tataḥ pracyuto' tīas tad aprāpto' nāgata iti."
- ㊵ TS, pp. 504-505.
- ㊶ Cf. F. H. Bradley, *Appearance & Reality* (Oxford: The Clarendon Press, 1951), p. 110.
- ㊷ TD 29. 104b (CSL 20).
- ㊸ Ninian Smart, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1964) p. 183.



印度宗教之探索 (續)

第三篇 塞克教

Young Oon Kim 原作

無意譯

第二章 塞克教教義

第一節 那那克所見的神

如同穆罕默德及卡比爾，那那克力主神的整體性及合一性。可是那那克的神近乎彌布的偉須努而不類阿拉。那那克之相信神無所不在，在以下一則著名的故事中表露無遺：他入睡時以足朝向麥加，當一位憤怒的回教徒指責他褻瀆的行爲時，那那克答道：「如果你認爲我以足朝向神之所居是不敬的表現，那麼請你把我的雙足轉向神所不居的一方。」①

那那克（基於他對神）的看法（而於神有一）透徹的描述：「我人不能設一神，復不能造一神，純潔無瑕的神是自我創造的；神創造自身，然後他創造了名」②；然後「他創造了自然，並……心滿意足地看著他……誰能歌頌他的權力？誰有資格歌頌？誰能歌頌他的稟賦或知道他的徵象？千百萬人想描述他，却徒勞而無功。若我於他有知，何以我不加描述？因爲言詞有時而窮。」③

神是遍布的，又是超越的：「你有千眼，而你無一眼；千形

屬你，而無一形屬你；您有不染的千足，而實無一足。」④保留於塞克教中的一些次要的神與這位上師嚴格的一神論並不衝突。正如拜火教、回教與基督教中較次要的存在（如天使等）無害教徒於獨一創造主的信仰。那那克在其頌歌中有一段重要的文字清楚地界定了這些印度教的諸天地位：「黑暗存在了無限的年代。沒有天地，唯有主宰者『無限』。沒有太陽、月亮，沒有白天、黑夜。他處於心行處滅 Nirvi kalpa Gamadha 的境界中。……上界、斯世與下界俱不存在。無地獄、天堂或輪迴，那時沒有婆羅馬、偉須努或濕婆。」⑤後來「當他高興時，他造成宇宙，安立了沒有任何支撐的天。他造了婆羅馬、偉須努、濕婆，並使（衆生於）幻相之執着日益增長。」⑥

魔耶的概念也來自印度教，因此；色相乃被目爲幻影：「你恒爲一；對立只是你的遊戲。我能舉什麼與你分而爲二呢？沒有（這樣的）存在。」⑦

如果塞克教裏有個人格化的神，那麼，我們也許最好把神視爲上師的示現。那那克的一首詩說：

在日月燦爛的燈裏，

我無間斷地見到我之所愛恒保青春。

他的恩典令我心合於他心。

這位真正的上師使我得知何爲一而不分；

透過上師我體認到無二真人，

他不染不濁。⑧

那那克在宣揚他對神的學說時，無疑比那位神秘的卡比爾更具一個改革者（的色彩）；他常於世人對神不當的了解大張其有力而不容情的撻伐。那那克批評印度教的偶像崇拜說：「無知的蠢人取石頭而拜之。印度教徒啊！自沉的石頭，怎能載你到彼岸呢？」⑨有一次，他遊方時歇足於拉賀爾地方，一位富有的農人禪德 Duni Chand 家裏；禪德於那那克禮敬有加。那那克問禪德爲什麼他的門上掛着那麼多旗子？禪德說每一面旗子代表他所擁有的十萬盧比，那那克當下給他一根針，要他代爲保管到那那克在陰間向他討回爲止。禪德把針轉託給妻子保管。她認爲她丈夫瘋了，詰問他一根針如何能到達陰間。禪德拿着針回到那那克那裏陳述了太大的反應。那那克於是說：「如果像一根針這樣小而輕的東西都不能送達陰間，你的財富怎麼到得了那裏呢？」常德聞言跪在上師跟前，求上師開示如何可以使他的財富達到陰間；上師回答說：「奉神之名獻出你財富的一部份；施食窮人；然後你的財富就能長伴着你。」⑩

註 釋

- ① 「塞克聖典選 Selections from the Sacred Writings of the Sikhs」頁二二。
- ② 星格 Bhai Jodh Singh, 「那那克上師教義 Gospel of Guru Nanak」, 一九七二年旁遮普 Punjab (旁遮普大學) 語言系, 頁一一。
- ③ 同書, 頁一一。
- ④ 同書, 頁一三。
- ⑤ 同書, 頁一九。
- ⑥ 同書, 頁二十。
- ⑦ 同書, 頁三。
- ⑧ 同書, 頁三。
- ⑨ 馬考力夫, 同書 (「塞克教 The Sikh Religion」), 頁三二六。
- ⑩ 同書, 頁一三〇。

第二節 格蘭斯

塞塞克教在其聖典「阿迪·格蘭斯」(意爲「原書」)裏, 輯有創教者及其繼承人的第一手著作。後來, 第十祖又編纂了另一本「格蘭斯」, 塞克教徒於兩書同等尊重, 稱合刊的完整版本爲「格蘭斯·薩希博 Granth Sahib」(「主之書」)。塞克教上師及聖者的著作以各種中古印度方言寫成; 所以讀者會在其中讀到波斯、印度、古蓬遮博及幾種地區性的方言。許多頌歌於阿拉伯及梵文詞彙的運用了無限制。①

安格德是十位上師裏的第二位。最後一位上師星格 Gobind Singh (一六六六—一七〇八) 宣稱, 在世的上師至他而止。可是後世的塞克教徒並未因此失去上師; 事實上, 以後格蘭斯就成了永恒的上師; 塞克教徒對他們聖典的極端崇拜於焉開始。湯恩比認爲塞克教徒於其經典之崇拜遠過於回教徒、基督教徒及猶太教徒之崇拜可蘭、聖經與托刺。② 安利特沙 Amritsar 華麗的中央塞克廟雖號稱獻給唯一眞神而無偶像, 人們却認爲在這部聖典裏不可見的神呈現了可見的形像。事實上, 格蘭斯是廟中的眞神, 信徒待之如眞實的人格化的存在。每天早晨它披掛着昂貴的錦緞出現而被必恭必敬地擺在嚴飾的傘蓋下的低矮的寶座上; 每晚它在一聖室中夜寢於金色的床上, 聖室(周遭) 栓栓柵柵以防褻瀆之患。③

第五位上師阿占(一五六三—一六〇六) 開始把前四位上師的著作哀爲一集, 名爲阿迪·格蘭斯。他在這些頌歌及卡比爾的頌歌之外, 又加以回教徒及印度教徒的詩偈。星格上師後來又編出一本較長的格蘭斯, 其中加入他自己及中間(第六上師以下) 四位上師的著作, 他完成這第二本格蘭斯之後, 宣稱從此當奉斯篇爲一切先知的永生之聲。

阿占在位時的情況清楚顯示, 這個百年宗教的使命有待重估, 同時它在印度教及回教中的地位, 也要重行界定。因爲一方面「塞克教有成爲與基督教相異的印度教內的一個運動的傾向」; 另一方面它又「和類乎基督教的回教站在同一邊」。④ 因而對爲數日增的塞克教徒來說, 這合該是把他們的教義經典化的時候。

正如鼓勵羣體（關係）和講求實際，不貴苦行的那那克，阿占務實而反對極端的神秘主義。他對塞克教運動應取何種形式的想法和他編一本公定教義的想法一樣真切可行。阿占創始什一稅並為塞克教傳教工作的先鋒。塞克教在傳教方面比印度教佔優勢，因為印度教以海外旅行為禁忌，認為它有損於宗教（的尊嚴）。

格蘭斯首卷中有三十八首那那克的頌詩，這些詩雖然篇幅無多，却以其作者，內涵及體裁奠定了全書的風格，這些頌詩名為加普濟 Japji 對後賢的著作是一種啓示。那那克在這些頌詩裏表達一種對俗世的捨棄，這種行持迥異於朝聖，行禮及離羣索居的苦行。對「名」的信與解至關緊要，如果一個人要從罪中解脫，就應稱名並認識它的愛；如果他想了解宇宙四方而體驗神之所體驗，就應置意於「名」，在內心沉思而反復（誦）之。

加普濟受公認為阿迪·格蘭斯的精髓。真正的塞克教徒應在每天早晨默念加普濟，每個塞克教徒若想擠身正統派都當背誦斯篇——不論他識字與否。因為晨間儀式非常重要，加普濟似乎是那那克上師晚年所著；自然他是識字的，而且他還常拿他的教義同別的教派比較。他學波斯文，讀回教苦行派的著述。他看印度文或旁遮普文的印度文學，在加普濟裏，他甚至不憚其煩地為他的宗教創作了一套新的字母及文法叫做「上師語 Gurmukhi」。這個笨拙的、人工的語言是糅合地區性的方言，阿拉伯文及波斯文的字彙乃至口語的旁遮普文而成。然而上師的功夫沒有白花，「上師語」迄今仍為塞克教的古典語言——格蘭斯的語言。

註釋

- ① 同書，頁五。
- ② 參較「塞克聖典選 Selections from the Sacred Writings of the Sikhs」頁九，湯恩比前言。
- ③ 威廉斯 Monier - Williams，「婆羅門教與印度教 Brahmanism and Hinduism」，一八九一年倫敦 J. Murray，頁一七七。
- ④ 亞徹，同書（「塞克教徒 The Sikhs」），頁一四三—一四四。

（未完）

（上接第13頁「大智度論」集粹之三十四）

，現眼所見，若初言空無，則難可信。今先破我，次破我所法，破我、破我所法故，則一切法盡空；如是離欲，名為得道。

般若波羅蜜，無一定法，故不見我行般若。不見不行者，如凡夫不得般若，故名不行；菩薩則不然，但行空般若，故說不見不行。佛為法王，觀諸菩薩其智甚少，離諸結使，不名為行。雖有少行，不名為行。行般若波羅蜜者，生憍慢心，言：我有般若波羅蜜。取是相；若不行者，心自懈怠而懷憂悴；是故，不見我行與不行。不見我行般若波羅蜜者，破著有見；不見我不行般若波羅蜜者，破著無見。不見我行般若波羅蜜者，止諸法戲論；不見我不行者，止懈怠心故。譬如乘馬，疾則制之，遲則鞭之。如是等分別行與不行。

佛自說因緣，所謂菩薩、菩薩字性空。是中雖但說菩薩字空，而五象亦空。空中無色，離色亦無空者，空名法空，法空中乃無一毫法，何況粗色！空亦不離色，所以者何？破色故有空，云何言離色？受、想、行、識亦如是。何以故？佛自更說因緣，所謂但有名字謂為菩提，但有名字謂為菩薩，但有名字謂為空。

般若波羅蜜，分為二分：成就者名為菩提；未成就者名為空。生實相不可得故，名為無生。所以者何？若先生後法，若先法後生，若生法一時，皆不可得。無生故無滅，若法不生不滅如虛空，云何有垢有淨？所以者何？本自無生故。菩薩能如是觀，不見離是不生不滅法，有生有滅，有垢有淨，何以故？佛自說因緣，一切法皆憶想分別，因緣和合故，強以名說。不可說者是實義，可說者皆是名字。菩薩行般若波羅蜜，不見一切名字者，先畧說名字，所謂菩薩、菩薩字，般若波羅蜜、菩提字；今廣說一切名字，皆不可見，不見故不著；不著者，不可得故。如諸眼中，慧眼第一，菩薩以慧眼徧求不見，乃至不見微細一法是故不著。

菩薩不著亦不入涅槃者，大悲心故，十方佛念故，本願未滿故，精進波羅蜜力故，般若波羅蜜、方便二事和合故，所謂不著於不著故。如是等種種因緣故，說菩薩雖不著諸法，而不入涅槃。

（完）

菩薩摩訶薩心不著五欲當學般若波羅蜜

「大智度論」集粹之三十四

智
銘

佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，能作是功德，是時四大天王皆大歡喜，意念言：我等當以四鉢奉上菩薩，如先王奉先佛鉢。」菩薩行般若波羅蜜，作是功德，四天王等歡喜奉鉢，以菩薩能具諸願行，故佛安慰勸進，言有此果報，終不虛也。般若波羅蜜有二種：一者、成佛度衆生；二者、雖未成佛，受世間果報，今以世間果報以示衆生，故說是事。

佛言：「是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，增益六波羅蜜時，諸善男子、善女人，各各歡喜，意念言：我等當爲是人作父母、妻子、親族、知識。」所謂善男子、善女人者，從佛聞法，或從弟子、菩薩聞，或聞受記當作佛；又聞佛讚歎其名者，故知修善。善相者，有慈悲心，能忍辱罵。如法句經品中說：能忍辱罵人，是爲人中上！復次，以五種邪語，及鞭杖、打害、縛繫等，不能毀壞其心，是名爲善相。

三業無失，樂於善人，不毀他善，不顯己德，隨順衆人，不說他過；不著世樂，不求名譽，信樂道德之樂；自業清淨，不惱衆生；心貴實法，輕賤世事；唯好直言，不隨他誑；爲一切衆生得樂故，自捨己樂，令一切衆生得離苦故，以身代之。如是等無量，名爲善人相。是相多在男、女，故說善男子、善女人。

善男子、善女人，自知福薄，智慧尠少；近習菩薩，欲求過度。又善男子、善女人，聞菩薩不從一世、二世而得成道，無央數世往來生死，便作是念：我當與爲因緣。復次，菩薩積德厚故，在所生處，衆生皆來敬仰菩薩，以蒙利益重故。若見菩薩捨壽，則生是願：我當與菩薩作父母、妻子、眷屬。所以者何？知習近善人，增益功德故。如不可思議經中，廣說父母、妻子、眷屬因緣。故知善男子、善女人世世願爲菩薩父母、妻子、眷屬。

佛言：「菩薩摩訶薩斷淫欲出家者，應得阿耨多羅三藐三菩提，非不斷。」世間中五欲第一，無不愛樂；於五欲中，觸爲第一，能繫人心，如人墮在深泥，難可拯濟。五欲中應受餘欲，猶不失智慧，淫欲會時，身、心荒迷，無所省覺，深著自沒，以是故，淫欲應離。

釋迦文菩薩，在淨飯王宮，欲出城遊觀，淨居諸天，化爲老

、病、死人，令其心厭。又令夜半，見諸宮人妓直，惡露不淨，涕唾流涎，屎尿塗漫。菩薩見已，即便穢厭。或時諸天，令女人惡心妬忌，不識恩德，惡口欺誑，無所省察。菩薩見已，即生念言：身雖似人，其心可惡，即便捨之。欲使菩薩從初發心，常作童貞行，不與色欲共會。何以故？淫欲爲諸結之本，佛言：寧以利刀割截身體，不與女色共會。刀截雖苦，不墮惡趣，淫欲因緣，於無量劫數受地獄苦。人受五欲，尚不生梵世，何況阿耨多羅三藐三菩提！

或有人言：菩薩雖受五欲，心不著故，不妨於道；以是故經言：受五欲尚不生梵世，無始衆生皆得生中，受五欲者，常所應得尚不得之；何況阿耨多羅三藐三菩提本所不得而欲得之！以是故，菩薩應作童貞，修行梵行，當得阿耨多羅三藐三菩提。梵行菩薩不覺世間故，速成菩薩道。若淫欲者，譬如膠漆，難可得離。所以者何？身受欲樂，淫欲根深，是故出家法中，淫戒在初，又亦爲重。

佛言：「或有菩薩，有父母、妻子、親族、知識；或有菩薩，從初發意斷淫欲，修梵童貞行，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，不犯色欲；或有菩薩，方便力故，受五欲已，出家得阿耨多羅三藐三菩提。」是三藐三菩薩，初者、如世間人受五欲，後捨離出家，得菩提道。二者、大功德牢固，發心時斷於淫欲，乃至成佛，是菩薩，或法身、或肉身；或離欲，或未離欲。三者、清淨法身菩薩，得無生法忍，住六神通；爲教化衆生故，與衆生同事而攝取之。

佛言：「菩薩摩訶薩以方便力故，化作五欲，於中受樂，成就衆生，亦復如是。是菩薩摩訶薩不染於欲，種種因緣，毀訾五欲，欲爲熾然，欲爲穢惡，欲爲毀壞，欲爲如怨！是故，當知菩薩爲衆生故受五欲。」衆生有二種：在家、出家。爲度出家衆生故，現聲聞、辟支佛及諸出家外道師；在家衆生，或有見出家者得度，或有見在家同受五欲而可化度。菩薩常以種種因緣，毀訾五欲，欲爲熾然者，若未失時，三毒火然；若其失時，無常火燒。二火燒故，名爲熾然，都無樂時，欲爲穢惡者，諸佛、菩薩、阿羅漢等諸離欲者，皆行穢賤，不得內心離欲之樂，而於色欲不淨求樂。欲爲毀壞者，著五欲因緣故，天王、天人、諸富貴者，

亡國危身，無不由之。欲如怨者，失人善利，亦如刺客，外如親善，內心懷害。五欲如是喪失善心，奪人慧命。

五欲之生，正爲破壞衆善，毀敗德業故出。又知五欲如鈎賊魚，如涼害鹿，如燈焚蛾，是故說欲如怨。怨家之苦，不過一世；著五欲因緣，墮三惡道，無量世受諸苦毒。

佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見菩薩，不見菩薩名字，不見般若波羅蜜，亦不見我行般若波羅蜜，亦不見我不行般若波羅蜜。何以故？菩薩、菩薩字性空，空中無色，無受、想、行、識；離色亦無空，離受、想、行、識亦無空；空即是色，色即是空，空即是受、想、行、識，受、想、行、識即是空。何以故？但有名字故，謂爲菩提，但有名字故，謂爲菩薩，但有名字故，謂爲空。所以者何？諸法實性，無生、無滅，無垢、無淨故。菩薩摩訶薩如是行，亦不見生，亦不見滅，亦不見垢，亦不見淨。何以故？名字是因緣和合作法，但憶想分別假名說。是故菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見一切名字，不見故不著。」

佛讚歎般若，聞者歡喜尊重，則增其福德，若聞說般若，則增其智慧。不但福德因緣故可成佛道，要須智慧得成；是故不須但讚歎。人聞讚歎，心已得清淨，渴仰欲得般若；如爲渴人，廣讚歎美飲，不解於渴，即便與之。如是等因緣故，佛爲讚歎。

入般若觀時，不見菩薩及般若波羅蜜；般若波羅蜜，爲令衆生知實法故出；此菩薩名字，衆緣和合假稱。般若波羅蜜名字，亦如是。衆法和合故，假名般若波羅蜜。般若波羅蜜雖是假名，而能識破戲論；以自性無故，說言不可見。如火從衆緣和合，假名爲火，雖無實事，而能燒物。

行者入般若波羅蜜，諸觀戲論滅故，無出、無入。若諸聖賢不以名字說，則不得以教化凡夫；當取說意，莫著語言謂有出、有入。

初聞般若，不得便說一切法空。我，不以五情求得，但憶想分別生我想，無而謂有。又意情中無有定緣，但憶想分別，顛倒因緣故，於空五象中而生我想，若聞無我，則易可能。色等諸法



莊子逍遙義與

般若學即色派的關聯性

黃錦鉉

莊子逍遙遊篇是莊子主要的思想之一，是大家討論的重要對象，但也是最不好理解的一篇。在當時只有向秀郭象可以稱得上是研究逍遙遊的專家。據世說新語文學類說：

莊子逍遙遊，舊是難處，諸名賢所可讚味，而不能拔理於向郭之外。

可見當時很多名賢學者，都有研究討論，不過，他們的理論學說，都不能超越向（秀）郭（象）的範圍。那麼，向郭的逍遙遊注是什麼，為什麼「諸名賢所可讚味，不能拔理於向郭之外」呢？這是首先要說明的。

我們知道，注莊子的，當以晉司馬彪為最早，所謂司馬彪注本，以後有孟氏注本。再以後有崔謨注本，可惜這些注本都沒有傳留下來，我們只能在經典釋文中看出一點痕跡。根據經典釋文遺留下來的那些音釋義訓，我們可以推測當時注莊子，都是以文字的音義為主，並沒有闡發莊子的內容思想，所以後來向秀就根

據崔謨的注本，加以發揮，根據世說新語文學類記載：

秀游託數賢，蕭屑卒歲，都無注述，唯好莊子，聊應崔謨所注，以備遺忘。

可以知道向秀認為崔謨所注的莊子不夠理想。而根據崔謨的本子，再加以闡發。那麼向秀又是怎麼注莊子的，世說新語文學類又說：向秀於舊注外為解義，妙析奇致，大暢玄風。這也是一般人所謂的「隱解」。「隱解」與「顯解」相對，當時注莊子的，大概從司馬彪、孟氏、崔謨都是顯解，也就是從莊子文字的言表求其顯義。而向秀能夠一反舊說，在言意之表，求其隱義。所謂得意忘言，這是出乎一般研究者意料之外的。向秀認為文字的表面意義大家都知道，至於隱義，則一般人未必了解。所以說：

寄之於顯迹，為常人所樂道，而忘顯迹而求隱意，則為常人所不知。

他認為要了解莊子逍遙遊的真意，非從隱意去體會不可。否則會曲解莊子的本意。莊子逍遙遊篇注說：

夫莊子之大意，在乎逍遙遊，放無爲而自得，故極小大之致，以明性分之適。達觀之士，宜要其會歸，而遺其所寄，不足事事曲與生說，自不害其弘旨，皆可畧之耳。

要能夠忘掉所寄託的顯迹，才能夠了解逍遙遊真正的含意，他譬喻說：

夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，這種忘掉所寄於廟堂的顯迹，去了解心在山林的隱意，世人是會理解的，這是他引爲自豪的。所以接著說：「世豈識之哉。」他在逍遙篇宋人資章甫而適諸「越」段注說：

天下雖宗堯，而堯未嘗有天下也，故嗟然喪之，而遊心於絕冥之境，雖寄坐萬物之上，而未嘗不逍遙也。

堯作了國君，日理萬機，按理說應該是案牘勞形，不勝煩惱。但他認爲這些都是顯迹，看得見的，其實堯已經是「遊心於絕冥之境」。雖然是坐在廟堂之上，而其心未嘗不逍遙，這就是所謂「隱解」。他認爲現實的堯如能通過「冥」的過程，就可以達到逍遙的境域。

這種解釋，在現實的觀點說，是很奇異的，不容易爲一般人所接受，他自己也知道，所以又說：

夫堯實冥矣，其迹則堯也，自迹觀冥，內外異域，未足怪也。世徒見堯之爲堯，豈視其冥哉。

他怪世人不知道「冥」的境界，只知道堯爲君的辛勞，不知堯進入絕「冥」境界的逍遙。這大概就是他所謂「妙析奇致，大暢玄風。」這是一種出人意表前所未有的解釋，據說也有很多人很滿意他這種解說，受到大家的稱贊。晉書記載當時人讀了都能「超然心悟，莫不自足一時。」這種隱解，受到當時學者的歡迎，當然也有他的道理和時代背景存在。

如果有人要問「冥」是什麼？簡單地說：是直覺的心悟，不可言說的，與禪宗磨磚爲鏡，坐禪成佛的故事很相似。

根據這個隱解，向秀是認爲宇宙間任何物體，無論大小，只要適性，都可以逍遙的。逍遙遊注說：

夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉。

所以「大鵬飛九萬里高空」，當然逍遙，「斥鷃檣榆枋時則不至而控於地」，也是逍遙。大鵬飛高空徙於南冥是大鵬的逍遙，斥鷃飛小樹是斥鷃的逍遙，所謂：

苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣，故小大雖殊，逍遙一也。

這種逍遙遊的注解，在當時支配了學術界以及思想界。魏晉的思想很受其影響。也可以說，這種見解，很迎合當時一般人的心意。因爲魏晉人士，都是一邊作官，一邊清談的人物，所謂「吏非吏，隱非隱。」向秀自己就是這樣的人物，他在思舊賦中曾說：「過舊苞之窮廬，心徘徊而躊躇」。

向秀的逍遙遊注，也就在「心徘徊而躊躇」的情形下借逍遙遊注來解決他內心的矛盾。這種情勢，一直到了支遁出來，才有了改變。

支遁，字道林，本姓關氏：陳留人，或云河東樹慮人，幼有神理，聰明秀徹，是兼修內外典的一個高僧，高僧傳支遁傳說他「初至京師，太原王濛甚重之，曰：『造微之功，不減輔嗣。』」輔嗣就是王弼。王弼在正始時代，是貴無派的代表者，也是玄學的領導人物。支遁言談理論，不下王弼，可見他對玄學造詣之深。正當學術界對莊子逍遙遊的解釋，不能拔理於向郭之外的時候，據世說新語記載：有一天支遁在白馬寺中與馮太常共語，因及逍遙，支遁居然能「標新理於二家之表，立異義於衆賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。」又說：

支語王（逸少）曰：君未可去，貧道與君小語，因論莊子逍遙遊，支作數千言，才藻新奇，花爛映發，王遂披襟解帶，留連不能已。可見支遁的逍遙遊義很受當時人士的讚賞。

那麼，支遁對逍遙的解釋是什麼，為什麼能夠與向郭注分庭抗禮呢？這在世說新語文學類注裏可以透露一點消息。支遁對逍遙遊的注解是這樣的。

夫逍遙遊者，明至人之心也，莊生建言大道，而寄指鵬鳴鷦鷯以營生之路曠，故失適於體外，鳴以在近而笑遠，有矜伐於內心。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不爲，不鷄而速，則逍然靡不適，此所以爲逍遙也。

從這段話，我們可以了解，支遁的逍遙遊與向秀的逍遙遊義有一點不同。

向秀的逍遙遊注，以適性爲逍遙，這是支遁所反對的，高僧傳說：

通常在白馬寺佛劉系之等談莊子逍遙遊篇，云：各適性以爲逍遙，遁曰：不然，夫桀跖以殘害爲性，若適性爲得者，彼亦逍遙矣。

支遁反對向郭所注以適性爲逍遙。這是基本原因，再其次，支遁認爲逍遙者。是物物而不物於物。而向秀以「聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」，是一種自我的解脫。所以他認爲沒有「物物者」，而是「物自物」，所以說：「世人但見堯之迹，但不知堯之冥。」

這種現象他稱爲「冥」，「冥」也就是「物自物」的過程。知北遊注云：

明物物者無物，而物自物耳，物自物耳，故冥也。

「物物而不物於物」，與「物自物」，最終的境界可能是一樣的

，但就字面的意義來看是不同的。

逍遙遊義之與佛學發生關係，當然不是向秀的隱解，而是支遁的逍遙遊義，是般若學的即色義。

爲什麼支遁用即色義解釋逍遙遊，而能夠受到當時士大夫學者的欽崇呢？大家都知道，當時的般若學，有六家七宗，歸爲三派，即本無派以道安爲代表，心無派以支愍度（據陳寅恪說）爲代表，即色派以支遁爲代表，根據肇論不真空論批評各派的記錄來看，而支遁最能集各派學說之長，肇論評本無宗說：

本無者，情尚於無，多觸言以賓無，故非有，有即無，非無，無亦無。尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無，非真無耳，何必非有非無此有，非無無彼無，此直爲無之說，豈謂順通事實，即物之情哉！

從肇論批評的意見看來，本無這一派，是否定客觀的存在，有說它不是真有，連無，也說不是真無。（是相對的無，不是絕對的無）因爲道安否認外界客觀存在，所以他主張：「執寂以御有，崇本以息末。」（安般法序，大正藏55卷）這裏的「寂」和「本」，實際的意義都是無。認爲「無在萬化之前，空爲象形之始。」所以只要「定心本無，異想本息。」這和當時魏晉玄學的貴無派，是有連繫的。這種觀念正與王弼同一形式，周易畧例明象云：

夫象不能治象，治象者至寡也，夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。……自統而尋之，雖物象則知可以執一御。由本而觀之，義雖博，則知可以一名舉也。

其次是心無派，根據肇論的批評是這樣的：

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無，此得在於神靜，失在於物虛。

其意爲心無這一派，它主張心中不以萬物的存在，但是外界萬物仍舊是存在的，這種理論爲處在於能夠心神寧靜，缺點在於不承

認物是虛的。

心無這一派，它是心不趨附於萬物，但認為外界客觀是存在的。所以肇論批評它其失在於未達物虛。也可以說是不了解物質本來是虛無的。肇論疏云：

無心於萬物，萬物未嘗無，謂經中言空者，但於物上不起執心，故言其空，然物是有，未曾無也。

再其次是即色派，根據肇論的批評看來是這樣的：

即色者，明色不自色，故雖色而非色也，夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉，此直語色不自色，未領色之非色也。

支遁的意見，認為外界物質是空的，所以說「色即是空」，但物質的存在是事實的一個問題，又說「色復異空」。世說新語文學注引支遁說：

夫色之性也，不自有色，色不自有，雖色而空，故曰色即為聖，色復異空。

根據這些資料看來，支遁的即色派，可以說是本無派，和心無派的綜合。因為從「色不自有」的命題看來，否定物質客觀的存在。所以說「色即是空」。但從「色復異空」的命題看來，是承認宇宙客觀的物質是存在的。看起來好像是有矛盾的。但其實是一致的。根據肇論注說：「心不計色，色即為空，如果心計色，色即異空。」在形式上說，有與無是集於一身，就像向秀的逍遙遊注說：「天下雖宗堯，而堯未嘗有天下。」有天下的是堯，未嘗有天下的也是堯。

那這樣說，支遁即色義的逍遙遊注，和向秀的逍遙遊注，豈不是一樣的嗎？那也不是，在強式的邏輯說，可以說是相似的，但有其本質上的不同。向秀本質上是要儒道合，所以莊子注中，

引易經、論語的文句很多，支遁的逍遙遊義是以般若學的即色義來解釋的，最顯著的不同，向秀郭象是認為小大都可以逍遙。大鵬斥鷃都是可以逍遙。「大鵬無以自貴於小鳥，小鳥也無羨於天池。」所以認為物是自物的，沒有物物者，而支遁則認小大都不能逍遙，大鵬高飛九萬里高空，固可逍遙，但仍須六月的大風。蓬蒿之間，此亦飛之至也。「可以逍遙，但仍受有限制，換句話說，大鵬受時間的限制，尺鷃鷃？躊躇？尺鷃自以為「騰躍而上，不過數仞而下，翱翔斥鷃則受空間的限制，只有至人無己，才可以「乘天地之正，御六氣之辯」，才是真正的逍遙。因此，在文句的解釋上，逍遙遊篇中，「海運」及「去以六月息者也」。向郭注：海運謂大鵬在海中運轉。又說：「夫大鵬一去半年，至天池而息。」適性逍遙的意思，但支遁的意思，「鵬以營生之路曠，故失性於體外。」不能逍遙，所以凡是以佛學解釋莊子的，「去以六月息者也」的「息」字，不解釋為休息，而解釋為風，像宋林希逸莊子口義：

海運者，海動也，今海瀕之俚歌，猶有六月海動之語，海動必有大風，其水湧沸自海底而起，聲聞數里，言必有此大風，而後可以南徙也。莊子內篇注也說「海運」謂「海氣運動」，「息」謂「即風也」，六月即夏之四月。謂盛陽開發，風始大而有力量，乃能鼓其力。」（釋德清說）

藥地炮莊雖然對於這兩句用易經象數來解釋，但其逍遙之意仍引支遁之「物物不物於物，則遙然不我得，玄感不疾而速。則逍然靡不適，此所以為逍遙也。」

總而言之，都可以看出支遁以即色義解釋莊子逍遙遊的影響之大。

些理念以及修行是佛教界共同接受的。以下本文將逐一討論：

(一) 信心：與當代一些作家的意見恰好相反，佛經是說信心乃是通往喜樂和平的人類生活的起點。以下是就一部古代巴利文的經典，來闡釋信心對人類的意義。信心是宗教與精神文化的種子，也是人類最好珍貴的寶藏。有信心即可克服萬難，求得解脫，超越死亡。佛教的虔誠來自信心，是對佛陀所揭示的超凡目標以及到達該目的地的方法的信心。如果一個人覺得對其有限的存在覺得失望，他就可以將信心轉向超俗與無限的境界。在無限的領域中開始其神遊。信心更是創造生命的基礎。在佛教傳統中，精神與道德文化之成就並非信心的果。當人類越前進，信心就越來越無關重要，經驗知識很快就取代信心，雖然信心是信仰訓練必須的一步，但不可過份誇大其重要性，在這個世界上，很少有人是完全沒有信心的。信心是一切人類活動的根，不管是世俗的還是宗教的，信心可以說與人類關係最為親密。

在佛教傳統中，信心的基礎目標是成佛。其他目標則由佛的教化衍生而來。在佛陀的意思中，信心是一切問題的最後解決。信心是一種能力與力量，並且因為對(1)佛陀、教規，及僧伽的信心。(2)對重生與因果的原則之信心。(3)對關於現象界、世界，人類形體不存在的最後性質的教化之信心。(4)對遵循教規乃是成佛或升入涅槃的有效方法之信心，而使這種力量更形強化。而信心只有在真誠熱心地修練佛規才會顯得有意義以及有結果。

信心與信仰不同，佛教及其哲學很少談及信仰，佛教理論中，最有特色的是因果與重生理論，這種是不能以科學方法加以證明。只有那些具備「超識」的人才能了解。也可以說只有在達到自我淨化以及修得「超識」的人才能知道這種理論的真諦。到時候，人就以信心來接受它，但是如前面所說，信心只是對一個人的最後目標的起步而已，信心的重要性會在一個人培養其自我淨化與沉思之後褪色。由此可見，信心是現代人類渡過災難與危機的重要憑藉。人類對真善美和平智慧所共同遵守的原則就是信心的來源。使人克服痛苦，獲得快樂，正是佛教教義所在。

(二) 念心：念心是佛教思想與修行的重要美德。包括五力、七覺支，以及八正道。是佛陀的心理訓練技巧，使人不致於偏道，使人專心，時時記憶。念心是沉思的一種，是淨化心靈的方法，是佛教理念與修行最有代表性的一項。以下的說明可以了解它在佛教中的重要性。佛陀曾說過「修行四念處即是淨化、消災，以及得登涅槃的不二法門。」念心的理論所強調的是落實於目前。真實的生活乃心思以及意識生活的時刻。生活中的每一時刻，如有念心即為最快樂的時刻，而快樂正是修行念心的目的。

如果說現代人大都處於心不在焉的狀況之下，可不是危言聳聽。並不只是因為他們耽於酒色，而且是因為他們缺乏盡心的修行知識。幾乎所有現代人的神經與精神的病痛，都導因於無念心。所以只要教導他們如何修行念心，他們的病痛即可不藥而癒。佛教的祖師大德對這方面特有詳細研究。

(三) 約制：佛道也可以說是中庸之道。它不斷強調人類行為中的溫和與敦睦。指責佛教是「世俗禁慾主義」者，乃是對佛教的教義與修行未能了解。我們要指出的一點是每一個良好行為都是溫和的。判斷好壞的行為就稱為因果。每個人都應對其行為負責。人的行為都是經由其意志力決定，決意力就包含好壞的選擇。良好行為者必須約制自己不做壞事。不只如此，良好行為者還必須約制自己的行為，以符合善良的標準。

身體、語言，與思想是人類活動的三大機能，佛教的約束就是要控制自己的三大機能做善事而不做惡事。簡單地說：「佛的教化，就是不做惡事，只行善事，淨化心靈。」這種意思與基督教是不謀而合，在現代，也仍然切題。

在一個有組織的社會裏面，每個人都必須約束自己的身體、語言，與思想的活動，因為約制才能達到和諧與幸福。所謂自治是表示對自己的身體、語言、與思想的掌握，一個真正的自由人是能夠指導自己的心思做真正的善事。這種自由就植根於意志力的約制，所以約制是善良與快樂的基礎。佛教的聖賢大師，一直認為控制心思才是安和樂利的關鍵。所以說：「控制心思是好的

，心思控制良好就會帶來幸福快樂。智者保護其心思，心思保護良好，就會帶來快樂。」佛說：「約束自己心思，人人即能約制，克服自己的心思，其他事情也能克服。」我們都知道統治別人的野心乃是今日世界動盪不安的原因。所以我們繼續檢討全人類平等的問題。

(四) 平等：在佛陀時代的印度社會，階級制度嚴明。少數統治階級，享受各種特權、權力，以及機會，而其他階級則一無所有。而且吠陀宗教與哲學也只為阿利安人與婆羅門的幸福與利益著想，其他多數人都得不到設想。

與古代吠陀意識正好相反，佛陀認為人生而平等，絕無種姓、種族、膚色、文化等差異而產生的不平等。佛陀的教義中說：「為眾生著想，憐愍眾生。」這就是佛教意識傳統的整個架構，它含有三點：①為眾生之善良，②為眾生之快樂，③全宇宙的憐愍或愛心的精神。

佛教普渡眾生，不分男女、階級、種族，都歡迎參禮修行，同修最高的涅槃境界。佛陀批評種姓制度，婆羅門的優越，統治國王的專制，對老弱婦孺的剝削。於是他提倡新的人類社會觀、博愛、行為淨化、對生命的尊重、心理文化，以及世界存在的本性。他完全否定不平等的天賦說，認為「人並非一生出來就是低賤，也不能一生出來就是婆羅門。人之低賤或高貴應以其行為來決定。」他對低賤的新定義是「自高自大，輕蔑他人。」對高貴婆羅門的新定義是：「像一粒芥菜種子慢慢成其偉大」。

佛陀不斷由生物學方面來闡釋眾生平等，白人與黑人、貴族與奴隸在生理機能並無不同，他們都是母親十月懷胎所生，有手也有腳，有痛苦，也有快樂。他更進一步以宗教論點來支持他的平等主義。人不論其種族階級，都很表現善良的行為。他在傳道時，也不分其對象，所謂有教無類，他的教化就是要求平等，但是他的方法却是和平的、理性的。他承認人類信仰的自由，在對不接受他的人，他只以理以及證道方式設法說服，絕不強迫。他尊重人有不同意見的權力。

佛教反對不平等，二千五百年來從未改變。

(五) 慈悲：慈悲可以說是佛教修行的純正證明。佛教運動的根源可以溯及佛陀偉大的慈悲心。憐愍眾生，普渡眾生，佛陀是全世界真正的朋友，也是最偉大的慈悲大師。菩薩的理論與修行，基本上是智慧與慈悲的原則，如無此兩個原則，修練可以說是不可可能的。另外有人說，佛教主要就是這兩個原則，佛教教義的精髓就是修行慈悲，無限的慈悲即可得登涅槃。慈悲就是人溺己溺，人饑己饑的心懷。菩薩說過：「我之期望成佛，是為眾生利益著想。」菩薩的終身就是為了拯救眾生脫離苦海。

菩薩的哲學經得起時間的考驗，在二十世紀，不自私的服務人羣仍是崇高的理想。這個世界需要無私的愛，以無私的愛教導別人；也需要有菩薩心腸的人，他們以別人的快樂為自己快樂的原因，犧牲小我，完成大我。世人皆兄弟姐妹的觀念正是博愛平等的概念。寂天說過：「眾生在苦樂之中完全平等，因此我為自己時必須想到眾生全體，我必須為別人解除苦難，因為別人的苦難正是我自己的苦難；我必須為人設想幸福，因為他們與我一樣，都是有生命的東西。如果我與別人在追求快樂時都是平等的，那麼我的得到有何不同。」有些人對神的信心不夠堅定，也許可以發現佛教的教義還可以接受。

不過這種主張的性質並不在於此，重要的是要告訴人們，基於自我中心考慮的形式的虔誠，其結果仍是失望。佛教強調的是為慈悲而慈悲的修行，為解脫而解脫的修練。佛經強調的社會美德之成就，但並不只是社會美德之修行而已。真正的解脫是超俗的解脫，而真正的道德是超俗的道德。必須要純正，不得摻雜其他，才會達到最高境界，就是它本身不能成為其他目的的工具，它本身就是目的。菩薩的修行，不論是宗教的修行，道德的修行，精神的修行，甚至是利他主義，都是為達其最高境界。也就是說，他們的修行都具有無限的價值，因為他們的需求是無限的。所以只要全世界都沒有災難痛苦，才能算是修行的最高境界，全世界的生老病死都不再輪迴，才算修成正果。佛經說：「菩薩的全部訓練（德智與精神）就是在於偉大的慈悲心。」另一佛經則

說：「菩薩的佛陀精神就是在於完成解脫。」即使現代人可能與佛教持不同看法，或者對佛教的宇宙解脫哲學不感興趣，他也不能懷疑慈悲心的原則，更不能否認現代人的同類自殘。慈悲心又與愛心或友愛相關聯。

(六) 愛心： 愛心有積極與消極兩面，消極的功能是為別人消災，積極的則為別人促進幸福。佛陀要我們用愛心來克服怨瞋與仇恨。愛心必須先克服瞋怒。下面的神職誓詞可為一例子：

願眾生快樂平安，願眾生滿足，不論是何種人、何地人，都願他們心靈快樂。願人人互愛、互重、無仇恨、無恚怒，就像母親保護子女，即使犧牲自己生命也在所不惜，願人的無限愛心得於散播全世界各角落。

不用說，人的思想影響人的行為。善意的思想激發善良的行為。所以心靈充滿愛與友誼，在行為上就會表現出來。有一部經典對無限愛心有如下描述：

他將愛心散播世界的四分之一，然後是第二個四分之一，然後是第三個四分之一，然後是第四個四分之一，於是全世界都浸在他的愛心之中。

愛心不但可以使人從污辱中解脫，而且也是人類和諧的定律，「仇恨不能化解仇恨，愛心才能化解仇恨，這是永恒的定律。」愛心不只消除敵意與仇恨，它也是追求幸福快樂和平的妙方，對想從罪惡中解脫出來的人，更應修煉愛心。菩薩的愛心表現在解脫與自我犧牲，不求酬報。愛與友誼最崇高的理想，寂天有如下描述：

「願受苦難的眾生因為我的美德得到幸福與快樂。願受寒挨凍的人得到溫暖，在火熱中的眾生，得享菩薩甘霖，願盲人得現光明，聾人能聽到聲音，願孕婦能無痛地產下嬰兒，願天下蒼生都得到食衣住行的需要。願一切受驚嚇的人不再恐懼，願傷心人得到快樂，願煩惱的人不再煩惱，願病人得到健康，願眾生解脫桎梏，願弱者強壯，願所有的人都以仁慈相對待，願老幼皆得照顧，願四時順興，五穀豐收，國泰民安，願眾生不再做邪惡，不

再不幸。」

我們這個世界正需要這種愛，無限的宇宙愛，無保留的愛。因為真愛不是自私的，不局限於一個人的家庭與國家，真愛是無所不被，像太空一樣，無休無止，使我人生活的世界成為極樂淨土。

(七) 克己： 今天談克己好像不合時宜，現代文明創造許多事務，現代人所要求的遠比古代為多，物質文明的進步，使克己制慾漸失立場。

佛教一直提倡克己制慾，幾千年來，佛教僧侶就是苦修與自制的象徵。佛教歷史中僧侶的角色並不過分強調，所以佛教僧侶接受苦修訓練的人數之減少也不必把它當作佛教式微的象徵，雖然僧侶在過去二千五百年來一直是佛教與哲學的領袖與導師。只有表面上的苦行生活並無意義。佛教最反對虛偽的禁慾主義。它說：「穿上僧袍而不純淨的人缺乏真理與自制，沒有資格穿僧袍。」另一方面，它也宣稱：「一個人雖然衣裝華麗，但只要他修行寧靜、自制、堅定，也是一位真正的聖人。」

克己可以用打坐修煉來達成，打坐可以發展人的智慧，智慧又是和平與快樂之門，所以克己是可以獲得快樂。但是克己並不是要人拋棄妻子，放棄工作而到深山之中苦修。克己制慾只是修煉思想、語言、與行為，是內在修為的功夫，所謂對自己的心收放自如不逾矩。收放心是內心的掙扎結果，心裏思緒接受感官的事務，都會成為脫韁野馬，克服它，就是收心。克己制慾正是一種精神武裝。馬鳴說過：「五官的箭頭都沾有虛幻的毒藥，因色相而憂慮，因目標而歡愉，因五官所感覺的目標而奔命」，又說：「當感官平靜，每個人就能平和，無憂無慮。」這是一種人人皆知的常識。佛教認為未加約束的感官乃是導至罪惡的敵人。但克己制慾必須合乎中庸之道，制慾程度必須適當，才是佛教的真義。

某種程度的禁慾是與宗教倫理生活不可分的，比如說如不能克服貪婪，就無法修成解脫。佛教禁慾哲學主要在於一切現象界的三特徵理論，即短暫、受難、非我所有。現象界的一切事務都

是短暫，而短暫的就必須忍受苦難，而短暫與苦難就沒有自我所歸屬。永恒不變的稱作「自身」，自身就是擁有的意思，不單是事務的擁有，而且是人的擁有。「自身」往往是邪惡的溫床，比如自我主義——妬忌、敵對、仇恨、殘忍、戰爭、貪婪、不容忍簡單地說，是一切苦難的相。禁慾就是無相。自身與擁有的不真實正是佛教禁慾理想的基礎。佛陀說：「有人說，我有兒子，我有財富，這些人很愚蠢，事實上，他本身就不屬於自己，又何來兒子和財富。」禁慾修行是免除苦難提昇生活層次的方法。

禁慾的哲學教導我們不可過份需求，過分需求與擁有的慾望是不幸的因，不可做拼命的競爭，無厭的囤積金錢，更不可奢侈。它要求我們行為正直，待人溫和，無厭的追求慾望只有產生災難。宇宙中是無休止的短暫，但每個人又都要認為自己是不朽的，這正是妄念與貪心。慾望的深淵是無底的，再多的黃金也不能滿足。滿足才是真正的快樂與最大的財富。不管現代人對禁慾克己的理想持何態度，佛教是反對物質財富的擁有，也不支持權力慾，生命的本質應予認清。佛經說：「通向神聖之路的第一步。」

(八) 智慧：要放棄權力與自身的魄力需要大智大慧。佛教的主要特徵正是大智的修行，佛陀的意思就是智慧。佛教精神的完美就是智慧。智慧是超俗的，與涅槃同義，佛陀就是達到涅槃的人，大智慧領導我人提昇到最高層的善，永恆和平的善，指導我人正當的行為與努力。打坐修行與智慧的關係非常密切。所以說沒有智慧的人，就無法沉思打坐，如無禪定也無法得到大智慧。禪定與智慧兩者俱備，去涅槃不遠矣！

智慧的概念包括知識、哲學思考，以及精神上的知識。據佛陀的指示，最重要的智慧是能分辨事務的本質或者心理與物質的現象。智慧有如一盞明燈，照亮黑暗，使人能看清事務本質。佛教的智慧不僅是世俗的智慧，也是對精神奧妙現象的了解。「具有大智慧的人乃是那些能徹底分辨身體行為、語言行為以及精神行為，了解何為善，並且一直去行善的人。」換句話說，智慧

就是了解何者為對自身與對別人都好的事，並且按其所了解與知識去做。聖人認為只要人類社會的成員都是智者、聖人，這個社會就會安和樂利。當代思想家承認現代的教育膨脹所傳輸的知識多偏重物質世界，結果科技所帶來的災難，使人類自身都覺得不安全。如果現代文明能注重大智慧的培養，就不會發生這種事情。

(九) 和平：和平一直是人類追求的目標。即使戰爭與暴力無時或已。現代人似乎比古人更愛好和平，但是現代的危機比之人類過去的歷史，嚴重不知幾倍。人人恐懼核戰，却又烽火不斷。暴力與不安幾乎與現代文明不可分。這種動盪不安的時代，佛陀的訊息變得特別有意義，因為它既深妙又與世界和平有所貢獻。佛教反對任何形式的戰爭，不論是個人的鬥爭或是國家之間的戰爭。佛教不斷地傳播和平與和諧。佛教認為人類宗教信仰的最高目標是和平。和平事實上就是涅槃。人修煉到淨化就是一種寧靜，寧靜就是和平。和平的人，到那裏，就為那裏帶來和平。

因為戰爭起於人心，所以佛教強調人心的鍛煉。許多聖人的禪定功夫就是要達到心寧靜，寧靜的心不會產生仇恨。不殺生是佛教的教義之一。佛說：「衆生皆懼兵器，皆懼死亡。將心比心，人不得殺生；衆生皆懼兵器，皆愛生命，將心比心，人人不得殺生。」佛教一直在維護地上的生命，絕對反對會造成殺戮的戰爭，地球是佛教的園地，衆生和平地在此生存。

戰爭造成不幸，人却耽於戰爭，完全是因為人的無知。殺生是因為仇恨，仇恨正是佛教所說的最大邪惡，因為它毀滅辛苦累積的功德。佛教所同意的唯一戰爭是對抗邪惡。諸如無知、貪婪、仇恨。而佛教所同意的唯一武器，是智慧的神劍。其實各種戰爭的勝利如不能使宇宙幸福和平，就不能稱之為勝利。征服不能征服自己，也不算征服。

世界歷史最偉大的帝王之一：阿育王（西元前二七二至二二三年）正是佛教的信徒，他的政策就是實行佛教的世界和平。他

說：「最偉大的勝利，乃是正義的勝利。」二十世紀的超級強國如能遵循他的政策，國際緊張局勢必可減緩。使軍備競賽停止，促進和平，及全人類的幸福。

(十) **幸福快樂**：苦難一直是全人類的問題。幸福的追求也無時或已，人類於是處於苦難與追求幸福的緊張狀態之下。佛陀可以說是第一個討論此兩問題的思想家。四真理就談到這兩個問題。佛之道就是幸福之道，脫離苦海，就是涅槃，涅槃就是最高的幸福。苦難一直困著人類，佛陀是救苦救難，只要人類尚未脫離苦海，就需要佛教。根據佛教教義，幸福是生命的目標。幸福有兩面：其一是與吾人所生存的時空有關，其二是與幸福快樂的最後與超俗的層次。這兩面關係密切。以下畧述佛陀追求快樂幸福的建議。

佛陀是主張智慧，智慧是分辨真理的能力，分辨何為幸福、何為不幸，智慧可以使人不失望。另一重要的快樂泉源是信心，信心要依法而得，因為法是人類文明的基礎，也是幸福的泉源，它是正義與虔誠。人與動物一樣，要吃，要睡，有恐懼，如無宗教信仰的精神修練，人如何超越其他動物。所以對法的信心正是心靈平靜的因素。

政府的目的是使人免於匱乏，好的政府，更需要提倡正義。有正義的政府就是要提供幸福。阿育王正是這種典型的好政府，他對人民如自己子女，他認為自己的責任是要使人民幸福，免於恐懼，人人正直。政府的另一問題是壓制犯罪，但佛教不主張懲罰，主張政府應消除貧窮，因為貧窮是罪惡的來源，消除貧窮才是治本之道。

幸福是一種價值及理想，佛教對幸福的價值有深入的探討，佛教認為，即使是幸福的暫時形式，也必須以永恒的形式來加以了解並定義。否則的話，以物質的享樂主義就混淆不清了。幸福就是善良的生活，堅定的信心，智慧的取得，並且不做惡事。

(上接第27頁「佛教藝術之道」)

動本性乃是實踐之本質，也是目標。要使本性或佛性在生活中自然表現出來。達到自發性，就是「成道」。成道就是佛陀的旨意。基本上，心與物都是空的(五蘊)、心物互相吸收而為一。如果心能從「相」解脫出來，物的有形之相即為無形。這種經驗乃是直覺，使藝術家產生自發性的表現，不再執著於有形之相。相不再是相，藝術就是「昇華」的表現。舉個例子，山在畫家眼中不再是一座山，而是由藝術家的生動筆觸使它「成為」一座山，而此畫家必須具有靈性。

具有慧眼並且又有自發性的藝術家乃是對藝術創作能夠直覺的人，不僅僅是學院教育所培養的理念與才能。禪意充盈的藝術作品是行者修行之途，而不是哲學家的審美哲學。聖人藝術家只是個普通凡人，他為法而作，不是做為表現主義下的英雄。

從複雜昇華到簡單，其本身就是適當技巧之發現，同時也滿足精神需要。藝術的全部也是唯一的原則是可觸及的沉靜與真知。真正的藝術絕不壓抑觀賞的人。不再是表現主義，而是謙沖的新境界。無藝術之藝術或可說即是涅槃文化，包含簡單、純正、清正、祥和。不是誇張的表現色彩與形象。

六、結論——藝術之為道

佛陀與佛教大師一直都在提醒我們的信心，他告訴我們，人類自己本身就有潛在力，解脫自己並解脫整個社會，修行的意義就是要人有和平的心與愛心，也就是原心之本質，整個世界的本質，培養智慧與愛的行為就是善。不為虛偽所蒙蔽的本性就是修行佛法的開始。而個人只要在其日常生活、行止、繪畫中開始修行，就有可能達到涅槃文化的境界，就是從內心的和諧推及於外，從最內心處發展出來。

佛教藝術必須超越政治與一切形式的自我主意。佛教藝術家不再是藝術家，藝術也不再是藝術，而是「道」。願世界接受佛教徒由衷的獻禮，願天下大同，四海一家，沒有宗教、種族、膚色的歧視，願天下人相親相愛。



佛教藝術之道

佛陀的教義乃直指我們人類的自然法則，此法則亦即是說個人的真理與整個宇宙有連帶的關係。宇宙上的個體都會與衝突、掙扎、絕望、悲哀，無法獲得內心之寧靜，沒有信心斷除一切痛苦煩惱，不能建立一個含有高度創作水準的日常生活……等有所關連。佛陀的教理清純，含義簡單，不外乎教人要具滿懷慈悲與同情去對待人與人之間的人際關係；佛教的教義親切自然，不含說教式之教條法規。佛陀苦口婆心地要人們不偏見、不自私地處理觀察一切事務，佛教的「無我」是極樂之境界；此「無我」之教理放之四海而皆準，真實不虛。一個身、口、意三業清淨的眞修行人，其行為會給這個混亂不安的世界帶來祥和安寧。佛教的「無我」觀念，乃能使世界「化戾氣而致祥和」的不二法門也。同時很顯然地，佛教明確地告訴我們，吾人因無明、妄想、塵勞之故，五蘊聚積，使我們侷促在苦痛的環境中。佛教接著更積極地告訴我們，一切不過是鏡花水月，海市蜃樓而已，根本就沒有「我」與「我所」。佛教唯有大智（般若）與大悲，「大悲大智」乃佛陀也。而人人都具佛性，亦即人人都可成爲具悲智的佛陀啊！爲了不落言詮，佛教提到佛性是個個本具，人人不缺時，都名之爲「如來」、「眞如」或「如是」。當修行者眞的領悟到「眞如實相」之際，就已去除一切結使，束縛而解脫自在了。

除此之外，佛陀教示人們的許多主要原理，像因果論、緣起說、四諦法、八正道、七覺支等都與現在的科學原理相吻合。故

有一點要值得注意的是，若不把這些佛教原理在日常生活之行住坐臥中，和應對進退時加以應用實施的話，佛教只能夠稱爲哲學之一支而已。

柯達 (Kovit Khemananda)

一、非言詮之教義

理論佛學確能發展智慧，但是往往不能超越一個民族傳統文化色彩，使佛學的表達方式與思考方法頗受局限。國家民族的成長却必須強調民族性，在民族主義高漲時，眞理往往被矇蔽了。在眞理與國家之間，問題是國家是否違反眞理。

很顯然的，地理因素與社會因素的組合和交互作用產生文化模式。也就是說社會意識在心理上已經界定了藝術的形態，包括建築、舞蹈、歌唱、繪畫、雕刻等等。文化模式又隨時空法則而改變，生活方式在時間過程中的改變，我們稱爲「進化」，在時空範圍內，人類藝術活動的心智從未超越過去的經驗，藝術活動因受時空的限制，往往只是模倣與重複。能夠進步的只是一種技巧能力而已。如果藝術能達到不受時間限制的存在之境界，也就是無限眞理，那麼情況會怎樣？藝術本身的迷誘與限制，將使它自己的世界依附於眞理之名，只能稱爲類似眞理，藝術系統性的成長，本身也會成爲反眞理。

那麼，什麼才是無限存在的藝術？是不是仍然關於事相的形

式，色的形式，構造的形式，空間與幻覺的形式？我認為，一個佛教徒，我們必須培養的應該比理論言語詮釋之層次還要深入，以便從佛教教化體會出純佛教藝術的真諦。

大乘佛教最重要的經典——「心經」，告訴我們：「色即是空」，而「空即是色」，五蘊是空，空中無五蘊、上座佛教的經典中也有如下的佛陀教義：

比丘，為「彼」之領域，既無土、亦無水、亦無風、亦無火。不是另一個世界，沒有來、沒有去、無所有、亦無對象。乃是一切痛苦的結束。

這是與理論言詮不同的另一種智慧，不能依邏輯來判定與猜測，是從「假設」中解脫出來的智慧，是超越一切有形事物的智慧，這種智慧曾經表現在藝術之中嗎？藝術曾經以這種深度來表現嗎？如果沒有，那麼佛教藝術的意義又是什麼？如果藝術沒有這種深度，那麼藝術只是虛幻而已。

看起來好像很神秘，本文的目的就是要找出佛教表現藝術的方法，而不只是重複過去的虛幻成就，乃是要生動地將佛教的教義反映於藝術以及日常生活。

簡而言之，我們必須注意的是兩者的意義，與藝術的深度。並注意到尋求藝術在時間過程中的正確方式之想像力與超越時空差異的心靈思想力之間的和諧。

二、以有形觀無形之原始主義與精神象徵

雖然大部分的人都認為宗教的黃金時代已成爲過去的光榮，在此之前則爲原始時代，也就是蠻荒時代。我們比較文化的外形，也就是工具、居室、建築、洞穴、繪畫、圖騰等等。事實上，我們都是以我們自己進步的技術來分類這些生活模式，而不是以精神面或我們自己所了解的美學來分類。亨利馬蒂斯曾經建議年青時的畢加索去學習非洲的面具以便能夠步入世界藝壇，這段佳話對我們是個很好的啓示，美學是超越時空限制的，因為它能夠將人類純精神的感覺力在藝術方面組織起來並使之具體化。可見的

相與不可見的「畫相」之間的和諧是屬於它本身的時代性以及不受時間限制的原理。對真正喜愛藝術的人來說，他能體會出貫穿時代的存在。

所以我們討論的創作力既不是過去現在未來，也不是意志意識，更不是非意志心識所發展的技巧，在討論時，我們必須懷着公正心與大慈大悲。

我們舉一個非意識的畫圖法，比如古代稱爲班江（Ban Chiang）地方的陶器裝飾所用的螺旋圖形，成爲今日泰文「一」的字形。

我們知道，在心理上與精神上有一個同時運動的中心，所有事務皆來自此一中心，然後延伸到無限或不能想像的境界。從所舉的例子，該圖案也正在表達此一意。

各時代人類所共知的常識，其本身就就很神秘。人類心靈所存在的深不可測又不可見的，就是一切可見事物的中心——由人類的意識形成「意識圓周」，而依此原則之事務「歸一」就是存在，佛教稱之爲曼陀羅。

圖騰柱形成精神的「相」——老鷹或其他兇猛野獸環繞中心。是否表示在進入天堂——不可想像與深不可測之境界——之前，精神先要一圈一圈在徘徊？

各時代的人類總是關心此精神原則，人類的藝術，紀念碑、神壇、繪畫、雕刻等等都在表現該項存在。爪哇島上的拔羅魔拉巴那與婆羅浮圖或泰國的布拉布南的形式就是個好例子。在伊羅拉的濕婆圖騰或雕刻都在表示此一主要理念——在思考最高存在時的精神化之結構。雖然其表現之細節各有不同，即技巧與哲學，但是原理是相同的。生命只是許多不同形式中的一種。

三、中心乃事物之要

心，梵文叫 *Indra*，中文爲「心」，泰文是 *jin*，都是傾向表示「本質」的意思，而不是英文中的幾何中心之意思，如果用幾何方法思考時，我們就會有物的大小形相，而形相只是我們在心

裏裝扮的模型而已，而且形相本身却限制它自己，不能接近它自己原來的「本質」。

「本質」或「心」不是一種可以想像的「相」，而是無形、無點，却無所不在的「空」，而一切可能性與潛在性又因此而顯示出來。比如說水吧，水就是蘊育一切生命形式的「本質」。本質是永不改變，因為它不是有形的物，比如說魚是有形的物，魚就會有生老病死各種改變，所有生物的「相」都是如此，來到這個世界，又從這個世界消失。這既非哲學的思考方法也不是形上學的思考方法，乃是存在的「如是」。

只要此一深度為自我意識所忽略，那麼自己就被自己所束縛，並把自己陷於受苦的深淵。這完全是因為無知所誤導的結果。然而個體的完全並純粹的關聯，亦即「純知」，却能使我人一步一步的回到那個「本質」。

事物對此「心的本質」之表現只不過是「正在成為」而已——即由意識轉化為無限意識。由這一點，我們將討論藝術形式，有形或無形的藝術轉化形式，這種藝術轉化形式非常重視轉化中的寧靜。

(一) 西方藝術之道：古希臘與古羅馬文明較偏重哲學、數學、幾何學等等，並且非常重視邏輯學的思考方法，在藝術方面，則開啓古典派的表現方法。經由豐富的想像與圓熟的技巧，藝術家將其理念轉化為具體的相。他相信人類的才智就是智慧（但是這種智慧只表示「聰明」而已）。但從精神成長這方面來看，正如保羅所說：

「猶太人要求象徵意義，希臘人追求智慧，但是我們基督徒祈求為世人背十字架……」

聖保羅的意思是相信復活，死而復活就是佛教的 Ariyajata 的精神意義，它的意思是說同一生命的再生。

理念哲學與科學的成長使他們以身為人類為榮，雖然藝術大都涉及神，但是最重要的還是人，文明的意義就是人類之表現。藝術作品偏重有形的而且要有系統的。而藝術的目的也只是在於裝飾而已。

基督徒的精神源自希臘人的思考與生活方式。當羅馬帝國接受基督徒的時候，也繼承了基督徒的謙恭與信仰，並且延續到今天。雖然過去，偉大的使者，聖保羅反對這些理念。聖保羅較注重精神與靈性。

總之，西方的藝術只是藝術家的表現而已，而藝術家又自比審美英雄，他自恃其圓熟技巧在「做」藝術。

(二) 東方的藝術與藝術家：在我們比較東西方的藝術時，通常認為印度是東方藝術之母。但是就本人所知，印度藝術與希臘和羅馬藝術並無多大差別。在史詩、神祇、哲學與藝術作品更有許多相似之處。所以在比較的時候，本人喜歡研究中國人的生活與思考方式，特別是藝術之道。

最能表現中國人實際生活哲學的藝術是繪畫（不是一種造形藝術，而是生動的描繪）。繪畫不僅僅是才智，而且深含禪機。他們使用的材料，如墨、毛筆、宣紙等等，正是使有形與無形交互作用的最佳工具，並且自然地流露出生動的趣味，表現最自然的神秘之道。中國繪畫並不是一種需要技能的專業活動，它需要的是內省的工夫，而不是哲學家的邏輯能力。它是純粹的「心的本質」，是要「成為」什麼，而不是要「做」什麼，是謙沖的而不是誇張的表現形相與色彩。

墨汁、白宣紙與氣乃水墨畫的要素。水墨畫提醒我們「非色彩」才是我們存在的「本質」。

根據佛教的教義，一切相，一切事務皆為虛幻，只有法才具有永恒性。「如是」之內省可以使修行者超越一切「心中的物象」。心靈的區別能力可以自然地了解其本身之「元」，超越一切附著的相，也就是解脫——佛教的意義正是表現於簡單的線條。

藝術就是「致良知」，在每一動作時，都會自然產生生活的每一刻都是從「正在發生」到「正成為」的不斷動作。國畫所用的毛筆因為其柔軟但有利的本質而可以不受幾何圖形的限制，其線條更生動，更不受局限，每一筆每一畫都自然。我們就稱為繪圖的極樂文化。

西方的藝術是有形的，比如畫就是畫，舞就是舞，先破壞空間，再以人爲方式造形，或者在畫布上的新空間做畫。戲劇中，就是舞台的空間；音樂方面，就是用一些歌聲去填滿一個寂靜的空間。他們的作品目的就是要將觀賞者局限在時空的範圍之內，使他們覺得符合他們的哲學觀點。

中國畫，特別是禪宗大師的作品，是將宣紙上的空間當作最重要的「本質」，再畫幾條生動的線條，然後將整個關聯起來，將所有次要事物組合爲一。

這樣做，完全隨意，也就是說順着毛筆、墨汁、宣紙以及聖人般的開放心懷來寫生，自然生動有趣。中國畫的透視法與結構之所以受歡迎，是因為它的無限空間。它並無畫框。畫卷就是個哲學園地。透視就是天地的無限眼光，是圓的，所以沒有盡頭；不像西方畫的方形畫框，自限於小框框的範圍。繪畫應不只是人爲的造形，局限於時空範圍者，不可能對神秘的大自然有何哲學理念。中國的繪畫幾乎是都在象徵「道」，道是無形的自然法則，中國畫不但表現技巧，而且表現生命力。

繪畫的這種崇高原則與方法，在其他中國藝術中，也同樣表現出來，比如中國音樂與太極拳，我們也可以發現他們之間的和諧。一切藝術與活動的目標，都很自然地歸向「道」，在每件事上，都表現「如是」。

值得注意的是，禪師繪畫與其他藝術與活動都是以極樂文化的無限傳統爲歸依。像黑墨汁富於親密，宣紙適當的吸力，從一個人自我磨練出來然後自然表現出來的「氣」，組合於空間的寂靜之中。每件事各得其所，各順其性，畫家自己好像只是自然的代筆人。中國畫的最高境界是沒有藝術家，只有超越藝術的藝術。

四、從傳統到宇宙性

(一) 質變：我們通常所說的佛教藝術與基督教藝術等名詞時，是指佛教或基督教的藝術作品，大部分在描述聖人與先知的事蹟，但很少提到藝術生命力的軌跡。佛教、基督教，或回教都是如此。從此一觀點來看，種族的不同已無關緊要，傳統仍然繼

續，使藝術作品關心到深不可測的存在之生命力，使人類自覺爲一體。佛教藝術不只是佛教徒的，基督藝術，也不只是基督徒的，它們都是人類的遺產。

藝術家並不是他自己的，而是整體中的個體，他經由環境成長，也是環境的一個關聯，他的作品反映他的信仰和觀點，也反映他的衝突。他在繪形時所提出的方法是受傳統與他自己內心不受拘束的程度來決定。不論他是個藝術家，或詩人，或普通人，他會隨年齡的增長改變其作品，因爲靈性的成長會使一個人的思考方式提升到另一個境界。在他的作品中，空間與物相的組合會更趨簡單，使物相脫離空間的束縛，最後只有無形的軌跡。一個人越修越平凡，他的作品也越單純，而且也越普遍，雖然在一開始時，他只是傳統文化架構中訓練出來的一個人而已。

(二) 學院式的訓練：我們大部分的人都是在學院式訓練中成長，我們被訓練應如何思考、繪畫、唱歌、與舞蹈，然後我們定自己的理想，並努力訓練自己成爲實現自己理想的工具。其中，我們發現並實驗自己所培養出來的語言、歌唱、舞蹈與繪畫技巧；這些都可以使我們增加技能，提升社會地位，所以我們就成爲藝術家，演說家，歌唱家，舞者，學者，聖人，哲學家等等。我們自己的生活範圍就是在於可使我們自己重複表現才能的地方。藝廊、博物館是藝術家被肯定的地方。年青藝術家要人讚賞的唯一方法就是尋求個人風格——成爲英雄或普通平民藝術家。藝術家是最具英雄式的個人主義傾向，他不斷培養自己的技術使人們對他印象深刻，並使自己爲社會所接受。新技巧的實驗與創新只不過在表現其繪畫的哲學理念。這種努力是否被接受？是佛教式的解脫呢？或只是一種沉迷？表現主義是佛教藝術之道嗎？藝術教育只是一種專業訓練嗎？學院式的訓練能使他們從風格主義與表現主義中解脫出來嗎？有這些疑問，我們進一步要談談藝術的表達與佛教的統一。

五、天性視覺與直覺之自發性

佛陀的教義直接指出天性的自發性。實現所有日常生活的活

(下轉第23頁)



太虛大師二三事

大風

——本文爲一九五八年之舊作，原刊於「大人」雜誌第十期，乃應該刊主編沈葦窗先生之約而作之漫談式雜文，撫拾太虛大師生平佚事，信口而談，殊少斟酌，敘事狀物，難免渲染，作爲掌故，固無傷大雅，視同信史，則不免失諸莊重。一九七九年？本港佛教雜誌，「香港佛教」編者大德，或亦察覺此一缺失，乃復大加剪裁，以「太虛法師歸太虛」爲題，再度在最近出版之二八九期「香港佛教」刊出，雖已較爲得體，然字裏行間，仍多未妥善處，爲再加刪改，付刊內明，藉以更正，而誌我率爾操觚之過。

實踐利他教義 創造人間淨土

「有我跟太虛大師閑聊，我說：『外間有人說老法師是政治和尚，您聽了有何意見？』」

「那也是事實！」大師微笑說：「自古以來，不分中外，政教都相輔以行，宗教昌盛，有賴於統治者的倡導護持，反之，必因政治的阻力而衰頹，所以歷來宗教家，必須和統治者周旋，遠的不說，民國以來內政部就幾次制訂條例，要把佛寺產業充公興學，基督將軍馮玉祥在河南，就曾大肆摧殘佛教，像這種情形，你說能不跟政府打交道？從佛教教義上說，昔世尊也曾接受國王大臣的供養，所以與政治接觸，並不違反教義！『政治和尚』這外號，也不壞呀！」

「中國需要佛教政黨，這也是原因之一，就是要改變仰事求『政』的歷史。在歐洲，基督教、天主教早有了政黨組織，中國

爲什麼不能有佛教政黨呢？不錯，和尚是出家人，可是並沒有出國呀！」

「應該特別說明的：佛教徒組黨，並非與人爭權奪利，而是盡佛教徒應盡的國民義務！佛教有許多裨益世道人心的教義，對於現代社會的個人主義、功利思想、貪污頹風，無疑是極好的針砭！佛教政黨和佛教徒的參政，必然會擴大教義對國民精神的影響力，在佛教立場說乃是發揚教義，佛化社會的一種新形式！」

「新佛教徒不應囿於自利，更應體驗菩薩利樂有情的救世精神，着重於利他的實踐教義的利他精神，實現菩薩政治，從而創造人間樂土的佛化世界！」

「有些大德修持專精，圓通不足，以爲佛教組黨，僧侶參政，史無前例，不足爲訓，殊不知佛法不離世間法，佛法亦有其入世的一面，不可偏廢，是故佛教應隨時代進化而進化。譬如今之

大風附識 一九八四年七月卅日

電燈、電話、輪船、汽車……爲人類進化之產物，古之所無，試問能否因事無前例，拒而不用？由知任何人都應隨時代進化而進化！佛教亦不例外！墨守成規，故步自封，不能適應社會進步，將爲時代所淘汰！」

「現在中國佛教界，封建氣息，仍極濃厚，古老的剃派、法派（都是以寺產逐代相傳的舊制）依然普遍存在，這是數千年來封建制度的產物，但是仍有人抱着這個『木乃伊』，視同拱璧的！那能適應現代社會環境？以前我曾在永生電台作廣播講經，有些老派就有意見，以爲違反傳統方式，他們就不明白，以前的講經方式，適合於農業社會的環境，現在商業社會，人事業六生活緊張，哪能有許多時間，經常到寺院來聽誦句累月的講經呢？」

「我認爲：只要不違背佛教的基本教義，形式和方法，不妨因時制宜，因地制宜，跟社會的進步和需要，作適應的調整！」

廣結翰墨緣 未爲嚶嚶誤

如果你問我，太虛大師若不出家，他的成就又將如何？我會毫不猶豫回答：他將是詩人、是革命家！

大師具有卓越的詩才和奔放的熱情。已是大家所熟知。他這種熱情，可說出諸天賦，而昇華於禪定。他在自傳中曾說：「在禪慧融徹中，俠情奔湧，不可一世！」這種「俠情」，也即救世的熱情，乃係澈悟之後，「迴真向俗」而來，大師的「入世佛學觀」就建築在一片奔湧的俠情之上。

在他早年事蹟中，可以瞭解太虛大師乃是性情中人，光緒卅四年，棲雲和尚參加革命，被捕於吳江，情勢極爲嚴重，大師與棲雲雖僅片面之交，聞訊之下，即多方營救，但因情節重大，非大力者無以疏解。當時江蘇巡撫程德全，與寄禪老和尚有舊，事非寄老莫救，而大師此時正以圓瑛事開罪於寄老。於是不惜委曲求全，負荆請罪，長跪力請，棲雲和尚始獲開脫。其生平行誼，類多如此。

太虛大師的詩文，亦多性情之作，入世的成分，多於出世的一面。這裏且介紹一篇「答鹿港遺老洪月樵詩」：

「曾聞天網說恢恢，讚佛梅邨拜五台，蓬島連雲秦代望，潛流有水漢時來，聊從大海遊懷放，怕向中原醒目開，鷄鶩一羣祇逐食，治平無復見雄才！」

「年年不共不能和，早從光陰六載過，據社憑城狐鼠逞，墮人肥己虎狼多，浴雲嫌我帶龍氣，講學逢君隱鹿河，更好蒿萊同沒盡，不關臨去轉秋波。」

這是民六大師東遊日本時所作，悲時憂國之情，溢於言表。太虛吟咏中，頗有悲天憫人之作，限於篇幅，不能一一介紹，讀者如有興趣，可看「悲華集」、「太虛詩存」。大師的詩，多屬即興之作，不尚琢磨，然卓越之才華，奔湧之俠情已充溢於字裏行間。太虛大師倘能肆意於詩篇，不難繼放翁之後，成爲愛國詩人。

有次談到詩時，他說：「學佛之人最好不要作詩，早年我給汪篤甫詩中，即有『年來却爲嚶嚶誤，此際真成去住難。』之句，然應酬唱和，積習難除，迄今猶不能免於吟咏，文字障也！」

太虛自言誤於嚶嚶，然太虛受知於名公巨卿學者名流，泰半由唱和中來，早年之梁啟超、易哭庵、章太炎、梁節庵以及較後之黃膺白、戴傳賢，都是由「嚶嚶」而結成文字之交。這些詩友對於大師的佛教事業，間接直接都有過很大的助力。

革命和尚？政治和尚？

太虛大師之所以有「政治和尚」之稱，大抵由於與當政者周旋而來，但他早年的革命活動，反而少爲人知。

原來大師所營救之棲雲和尚，確是革命黨人。留學日本時，即參加同盟會，與徐錫麟、秋瑾同時受命返國，從事革命活動，事洩被捕，幸經大師疏解得脫。一九一〇年，棲雲邀大師到廣州，協助組織廣州僧教育會。駐錫白雲山雙溪寺，講學華林寺，以吟誦獲知於梁節庵、江霞公、易哭庵輩，而暗中與朱執信、鄒海濱、葉兢生、潘達微、夏同和、林君復等黨人，過從極密。及太虛任雙溪寺住持後，黨人秘密會議，多借該寺舉行，三月廿九日廣州之役，先事策劃，均出自雙溪，太虛大師實參密筭。事敗，清廷發兵圍雙溪，搜捕大師，幸事先聞訊得脫，匿居潘達微之平

民報館。時江孔殷（霞公）爲清鄉督辦，力爲疏通，汪莘伯復加資助，大師乃得離粵北返。

曾參加廣州革命的羅落花君，曾追記此事說：「太虛法師之南來也，在建國前二年，其時吾黨雲集廣州，圖屋清社。師偕吾黨出生入死，寄錫白雲雙溪寺。……憶余之謁師也，於鄭仙洞，似十一月之夜，朱執信、鄒海濱、葉兢生等先生，挈余繞十八洞行，至山，門虛掩，昏無人焉，吾輩轉曲廊，廊盡，荒院數楹，琉璃一點，黯黯欲滅，趨前，從紙窗內窺，見有擁破衲披斗蓬之黃面瞿曇，兀坐於室。海濱先生曰：此即太虛師也。余齒稚，第知從諸先生後，挺身擊殺韃虜，密笏之謀，未之敢預也。諸先生與師作耳語，余則立風簷下，延佇有無暇我者，燈昏如霧，余隱約辨師爲三十許人，惡知是時師才二十許耶？」原來太虛大師二十多歲便已參加革命行列了。

大師曾參與廣州之役的策劃，觀此當無疑問，但曾否入黨？年月已久，已無可查攷了。

不過太虛大師早期曾參加政黨活動，確爲事實，且有史可稽者，大師曾參加武昌起義後成立之「統一黨」。時沿江各省雖已光復，北袁南孫，猶在對峙中，孫（文）黃（克強）爲壯大聲勢，爭取江南耆老，令宋教仁、章炳麟、汪兆銘等組友黨，互爲呼應，於是有統一黨之設，參加者除宋、章、汪等同盟會分子外，江浙耆宿政要如張謇、湯壽潛、趙鳳昌均經參與，張謇且被推爲理事長，章當秘書長，趙任基金監督，實爲民國史上第一個政黨，時太虛正在滬上，由章炳麟、趙鳳昌之介紹，加入了統一黨，原來章、趙以宗教活動委請太虛，而太虛亦冀藉政黨力量，建立佛教事業，由此可見太虛之運用政黨組織，從事於佛教革新，早經關劃。所惜統一黨壽命極短，南北議和後，即隨政府北遷，旋且爲袁氏所操縱，改組爲共和黨，至此名實皆變，大師及同盟會份子，均紛紛脫黨。

太虛大師晚年自謂：「少壯的我，曾有撥一代之亂而致世界於治的雄圖，期以人的菩薩心行——無我、大悲、六度、十善——造成人間淨土」（見佛教之中國民族英雄史）可見大師之革命熱情及政治的抱負了！如果他不出家的話，很可能成爲政治家或革命者。

大師四次出國西遊記畧

太虛大師生平法緣之盛，遊化之廣，在中國佛教史上，也算得古今一人了。

在國內的宏法固不必說，出國遊化，前後亦達四次，足蹟所及，遍於寰宇。

大師第一次出國是在民國六年的東遊日台；

第二次是民國十五年的南遊星洲；

第三次是民國十七年的遊化歐、美；

最後是民國廿八年的訪問印、錫、緬、泰、越等佛教國家。

除了最後一次代表中國佛教界對鄰國作親善訪問外，其餘三次，都是爲宏揚佛教而遠遊，唯一的，對非佛教國家進行遊化的，就是十七年的歐美之行，這是特別值得一提的希有盛舉！

太虛大師歐遊之議，始於民國十三年，當時大師自謂對佛教有兩種新覺悟，其一就是「當將佛法傳播於國際文化，先變易西洋學者之思想着手」。但遠遊歐美，旅費不貲，一時無以籌措，直到民國十六秋遇蔣後，告以欲赴歐美遊化計劃，得蔣同意，資助了三千元旅費，始獲成行。

大師爲什麼要捨近就遠，宏法歐美呢？這點可於大師在駐法使館歡宴席上所發表的「西來講佛學之意趣」中，觀其概畧：

「一、歐人所知佛學之偏謬：僅知小乘上座部巴利文一派之偏狹，且用歐人歷史眼光考證上之謬誤；至譯大乘經典，既少且偏謬；

二、歐人未知真正佛學：梵文大乘淪沒不全，藏文亦偏蔽於混雜婆羅門行法之密教；真正之能暢達中國語文，精研佛學，以及能虛懷訪問於佛學有實證之華人；

三、歐人今有間真正佛學以實行修證之根基：以哲學之批判及科學之發明，已漸摧神教及空想之迷執，而接近佛學所顯示之宇宙人生實相，犧牲一切以專心試驗，求證真實一途前進；

四、對歐人信佛學後之期望，希望歐人能以治科學之堅忍勤勇之精神，於佛學得成實行實證之效果，以哲學的批判方法，洗

除佛教因時、地所附雜之偽習，而顯出佛學真相；以有組織有規律、輕身家重社會之品德，能闡揚佛學真理，以普及世界人類，造成正覺和樂之人世！

五、在歐講佛學之態度，當仁不讓，以攻破偏謬而顯示正法，開誠佈公，以待求其真正佛學者之訪問。

歐洲今富聖人之才而缺聖人之道，吾人今有聖人之道而乏聖人之才，有道乏才，則不足以證其道，有才乏道，則不足以盡其才。得聖人之才授以聖人之道，是為吾至歐講佛學之經意處。」

太虛大師歐遊的第一站是法國巴黎，一時巴黎哲人、學者、東方語言專家紛來訪問，設茶會請講學者，幾無虛席，因聽講而發心學佛，乞求皈依者有卜麗都女士等多人。而最奇特的因緣：在一席講學中，太虛倡議籌組「世界佛學院」，作為國際性之佛學研究機構。以昌明佛學，增進人類智慧，達成人間樂土，竟獲得法國學術界普遍贊同，如當時東方語言學校校長馬古烈、東方博物院長卜也、巴黎大學教授葛拉乃等二十餘人，俱列名發起。法國通訊處為巴黎之東方博物院，中國通訊處設南京毘盧寺。這就是以後設在北平的世界佛學院（後改為苑）的由來。

在英倫太虛大師以蔡子民之介，會晤了英國當代哲人羅素，深入探討了羅素哲學與佛學的異同，發現兩者之間，頗多相似之處，特別是羅素的「中立特體」概念，很似佛學中的「緣生法」，大師引為此行最欣慰的收穫。

他的「世界佛學院」計劃，贏得了倫敦佛教會長堪富利士的熱烈贊同，自動參加發起，並成立了世界佛學院的倫敦籌備處。

他在倫敦電台著名的學術講座節目中，作了世界性的廣播講學，那是被英國學術界認為殊榮的節目，中國學者被邀參加這個節目的，當以太虛大師為第一人了。時在一九二八年十一月五日的晚上，講題是：「告全球佛學同志」。翌日即經比京去德之佛朗府（即法蘭福克），因大師此行原為應佛朗府大學中國學院院長衛禮賢（德人）之邀而來講學者，實為此行之重點，故逗留德國達兩個半月。期間在柏林大學、佛朗府大學作有系統之講學外，並在民族博物院、遠東協會，柏林佛學會及私人茶會、晚餐上

隨機說法，引起德國學術界普遍研究佛學之熱潮。德國學者，教育部長伯克以次六十餘人，也熱烈贊助「世院」組織，列名發起。及大師去美經法時，列名發起之英、德、法名流學者，已達三百餘人。法國政府且令巴黎市長撥地作「世院」院址。可惜後來戰亂相尋，對外聯繫不夠，祇在北平成立規模有限的「世院」，以及在武昌成立了「世院」圖書館，與當時的理想，距離太遠了。

太虛大師歸程，取道美國，曾在哈佛大學、哈脫福特宗教學院、摩訶菩提會等處講學，法緣似不如歐洲之盛。蓋此時美人研究佛學之興趣，猶不如今日之濃厚也。

春風桃李、佛學宗師

大師生平創辦的佛教組織，無慮百計，單以造就僧材的佛學院說，也就遍佈全國，其中最著名的武昌佛學院、北平世界佛學院，縉雲山漢藏教理院、閩南佛學院、鷄足（山）佛學院等處，現在宏法海外的，不少是這些學院出來的學僧。佛學的修養，自然比舊式師徒相傳的水平高得多。太虛對於作育僧材，光揚佛學方面，確有其不可埋沒之貢獻！不過大師雖然辦了那麼多佛學院，但由他親自主持過一年半載的，只得武昌佛學院一處，其餘由門人去主持。太虛大師富於披荆斬棘的開創精神，却缺乏一份誨人不倦的耐力。因此一度會為若干門人所不諒。大師在他的「我的佛教革命失敗史」中，也作了如下的自我檢討：

「我的失敗，固然由於反對方面的障礙的深廣，而本身的弱點，大抵因為我理論有餘而實行不足，啓導雖巧而統率無能，故遇到實行便統率不住了。然我終自信，我的理論和啓導，必可建立適應中國之佛教的學理和制度。」

「我失敗弱點的由來，出於個人的性情氣質固多，而由境遇使然亦非少。例如第一期以偶然的機緣，燃起了佛教革命的热情；第二期以偶然而開了講學的風氣，第三期以偶然而組織主導過的佛教會，大抵皆出於偶然倖致，未經過熟謀深慮，勞力苦行，所以往往出於隨緣應付的態度，輕易散漫，不能堅守強毅，抱持固執。」

「我現雖盡力於所志所行，然早衰的身心，只可隨緣消舊業，再不能有何新貢獻。後路的人（暗指芝峯，亦幻等指責大師缺少實行的門人），應知我的弱點的由來而自矯自勉，勿徒盼望我而苛責我，則我對佛教的理論和啓導，或猶不失其相當作用，以我的失敗，爲後來者成功之母。」

這是太虛以身說法，也可說是自我批判，太虛的弱點，正如他自己說，出於個人的性情氣質，大凡富於熱情善於衝動的人！往往缺乏持久實踐的耐力，太虛有其自知之明，而芝峯輩的責難，無異強人所難，不免近於苛求。

芝峯法師是大師的大弟子，曾代主持閩南佛學院、武昌佛學院等校務，有能力、有學問，但性情偏激，對於領導中國佛教之狂熱程度，遠過於乃師。勝利後太虛大師領導全國佛教整理委員會，對於過去反對他的諸山，採取了「和同政策」，深爲芝峯所不滿，竟在佛教刊物上公開指責太虛與舊派妥協，認爲太虛已喪失了早年的革命精神，暗示不配領導全國佛教會。

事後大師跟我談到此事：「這些責難，別的人說不足爲異，出於芝峯筆下，就不能無所遺憾了！」大師說時，語調強自平靜，神色顯然有些激動：「芝峯跟我二三十年，對他的性格一向取諒解的態度，偏激過頭，圓通不足，當年閩南佛學院的風潮，與他的脾氣，實不無關係。但他對我的爲人，顯然缺乏瞭解，我過去與舊派對峙，是爲了改革佛教，今日形勢轉變了，改採「和同」政策，也是爲要改革佛教，當知要改革佛教，必先統一佛教，要統一佛教，先要團結各派，我們不能抹煞老派諸山存在的事實，我們不能——也沒有力量把諸山一齊打倒，取而代之，那麼祇有運用佛教會的施策，潛移默化地改造他。……除非有別的原因，芝峯的態度是不夠明智的……。」

「復興中國佛教計劃」

至於大師晚年，是否如芝峯法師的指責，喪失了早年的革命精神，放棄了佛教的革新運動呢？這答案，該是否定的。就我所知，大師一生盡瘁佛教革新，可說是至死不渝，晚年雖體氣虛弱，然仍致力於改革佛教的策劃。

勝利後，大師在上海，爲了推進戰後佛教的革新運動，曾草擬了一份「復興中國佛教計劃」。這個計劃草案，雖名爲「復興」，其實內容全是革新，諸如建立僧伽制度、加強僧材教育、改良講經方法、淘汰迷信形式、舉辦社會福利事業、統一整理全國寺產等，皆是具有革命性的改革。

太虛大師特別重視開闢佛教經費的新途徑。

「過去中國佛教的經濟來源，約可分爲三種：一是寺產，二是善信的施捨，三是經懺法事的收入，其中最大者爲法事收入。」大師對我說：「寺產的收入，所佔比重不大，而且患不均，我們已有了初步的整理計劃，希望能做到由佛教會統一管理，統一支配，單是這種收入，決不夠維持及發展佛教的用途，善信的施捨，並不穩定，而且有些出家人爲爭取施捨，不免裝神作怪、導人於迷信；至於經懺的收入，可說是迷信收入，同時也妨礙僧尼的清修。爲了導人正信，維持清修，經懺法事要逐漸減少，即使爲善誦經，亦不應以金錢爲交易。因此，今後佛教經費，應在這三種以外，另闢新源泉……。」

直指軒中安詳示寂

卅三年八月太虛大師駐錫緬雲山漢藏教理院，突患中風，經數月療養，始告痊癒。但此後體氣日就衰頹。勝利後還滬，關劃會務、周旋縹緲，時露疲狀。卅六年春，大師方在寧波延慶寺講經，聞門人福善病訊，冒寒返滬探視，二月二十日福善不治去世，大師深爲悲慟，蓋福善學養行誼，頗類大師早年，故極爲讚許，以爲衣鉢之傳，不料年英早逝，大師甚爲悲痛，觀其所撰「懺福善」一文（載覺有情），可概太虛之愴痛了。

三月十二日太虛爲玉佛寺退居震華法師舉行「封龕」禮，親書封龕法語：「諸法剎那生，諸法剎那滅，剎那生滅中，無生亦無滅。」正說法間，中風復發，延至十七日下午一時一刻，安詳圓寂於玉佛寺之直指軒，四月八日，舉行荼毘典禮於海潮寺，恭送行列長達里餘。荼毘後揀取靈骨，得紫色、白色、水晶色舍利三百餘顆，且心臟不壞，滿綴舍利，甚爲希有，足徵大師不獨以事功見稱，其生平修持亦已實證圓滿矣。

——原刊「大人」第十期



蓮池大師的禪淨思想

蔡惠明

(四)當知宋門中盡有學古，效顰者不五之風。大禪五「念，明辨真；辨真，明辨真矣。以直念真，何平？」更辨真念，更辨真。此語出。吳景隆與謝之意。……古直「世有」同義，「因甚難辨」之談，與表裏意對。

「世有」，此「不與燈台」，「悉照出」，「照出」中辨真的重要關鍵十二語。此語出。吳景隆與謝之意。……古直「世有」同義，「因甚難辨」之談，與表裏意對。

晉公案，跋真，皆資此出。」「禪宗要義」。又曰：「禪宗要義」。非平？自為尊宿人。」「當此中，靜而思之。」「又曰：「內於禪宗」。又曰：

蓮池大師（一五三五—一六一五）名株宏，字佛慧，俗姓沈。他與同代的真可（紫柏）、德清（憨山）、和智旭（藕益）都是禪教兼通，棲心淨土，不拘一格的佛學大師，被稱為「明代佛教四大家」。

蓮池大師在明嘉靖四十五年（一五六六年）三十二歲時出家，受具足戒後，就「單瓢只杖游諸方，遍參知識。明穆宗隆慶五年（一五七一年）到杭州五雲山結茅而居，題名「雲棲」。據說，北宋乾德年間，吳越錢氏曾為僧志達於此地創雲棲寺，久已廢圯。蓮池大師去時僅有茅庵數間，後漸成蘭若，終為名利。他在「重修雲棲禪院記」中寫道：

「大都主以淨土，而冬專坐禪，餘兼講誦。日有程，月有稽，歲有表，凜凜乎使無賴者不得參乎其間。……生平尚真實而賤浮誇，甘窮藥而羞名利。」

就這樣，雲棲道風遠揚，十方衲子如歸。據德清撰「古杭雲棲蓮池大師塔銘」載：

「太司馬宋公應昌，太宰陸公光祖，宮諭張公元忭，……並一時諸縉紳先生，次第及問道者以百計。……天下名公、巨卿、

長者、居士，泊諸善信，無論百千，傾心事師。」

可見當時的盛況。「塔銘」最後還對大師作了高度評價：

「師才足以經世，悟足以傳心，教足以契機，戒足以護法，操足以勵世，規足以救弊……，乃法門之周孔！」

大師示寂於明萬歷四十三年（一六一五年），世壽八十一歲。「佛祖統記」卷廿六「淨土立教誌」載：「蓮宗之祖，匡山逮永明而亡，……至是，諸大弟子，周爰諮謀，協於克一，定以師為蓮宗八祖。」因大師遙承北宋的延壽，而被尊為蓮宗第八代祖。他的著述，經編成「雲棲法匯」，有「釋經」三種，「輯古」十六種，「手著」十一種。其中以「彌陀疏鈔」、「楞嚴摸象記」、「戒殺放生文」尤為膾炙人口，傳誦一時。德清在「雲棲老人全集序」中推崇至極地說：

「予讀『雲棲大師集』，三復而興歎焉。師以儒發家，中年離俗。……遍參諸方，有所發明。遂掛瓢笠，匿跡雲棲以恬養。……久之，聲光獨耀，緇白問道而來者，初則履滿，次則林立，久則雲屯霧集，皆有請焉。諸弟子記其語者謂之文，平實而易喻，直捷而盡，如月照百川，清濁並映。……如是而為佛祖之亞者，

予於雲棲之文見矣。」

智旭也在「靈峯宗論」中稱讚：「雲棲宏大師，極力主張淨土，贊戒、贊教、贊禪，痛斥口頭三昧，乃『真救世菩薩』。」

當時禪風雖盛，但為一般玩弄機鋒的時式禪僧所誤，宗門裏出現窺敗情況。蓮池大師力挽狂流，提出了一系列正知灼見的見解。大致有這樣幾點：

(一)認為「有念」並不礙於參禪。他在「遺稿答問」中說：

「一念不生，是禪非參。起念下疑，乃名曰參。『楞嚴』云：『又以此心，反復研究』等是也。念時，參時俱屬有念，也不相悖。」

(二)提出把禪宗的「參究」，和經裏的「研究」等同起來，在「竹窗二筆——參禪」中，他寫道：

「僧有恒言，小疑小悟，大疑大悟，不疑不悟。疑之言參也。然參禪二字，起於何時？或曰：經未有之也。予曰有之。『楞嚴』云：『當在此中，精研妙明。』又曰：『內外研究』。又曰：『研究深遠』。又曰：『研究精極』。非參乎？自後尊宿教人看公案、起疑情，皆從此生也。」

(三)正面地解釋參疑，提出參就是疑，疑就是參。呵斥那種「誤念為參」的淺陋作法。他在「正訛集——疑情」中指出：

「參疑二字，不必分解；疑則參之別名，總是體究、追審之意。但看『念佛是誰？』以悟為則而已。」

「世有念『一歸何處』、『因甚道無』之類，或連聲急提，或拖聲長念，喚作疑情。此訛也。疑是參究體察之意。……若直念，則無疑；無疑，則無悟矣。以直念為疑，可乎？」

(四)當時宗門中還流行學舌、效顰等不正之風，大師在「

竹窗二筆——宗門語不可亂擬」中也加以破斥：

「今人性未妙悟，而資性聰利，辭辯捷語者，窺看諸『語錄』中問答機緣，便能模倣，只貴顛倒異常，可喜可愕，以眩俗目。如『當午三更』、『夜半日出』、『山頭起波』、『海底生塵』，種種無義味語，信口亂發。諸無識者，莫能校勘，同聲贊揚。彼人久假不歸，亦謂真得。甚至『一棒打殺與狗子吃』；『這裏有祖師麼？喚來與我洗脚！』此等處，亦復無忌禪，往往效顰。吁！妄談般若，罪在不原！可畏哉！」

(五)對「變參禪為講禪」，忘失「西來」原意的弊端。大師也予否定。他在「竹窗三筆——講宗」中指出：

「宗門之壞，講宗者壞之也。或問：講以明宗，曷言乎壞之也？予曰：經、律、論有義路，不講則不明；宗門無義路，講之則反晦，將使其參而得之耳。故曰：『任從滄海變，終不為君通。』又曰：『我若與汝說破，汝向後罵我在。』今講者，翻成套子話矣。西來意不明，正坐此耳。」

此外，蓮池大師與狂禪者流不同，自己歸心淨土，却同時也兼重禪教。在「竹窗隨筆——經教」中，他寫道：

「有自負參禪者，輒云達摩不立文字，見性則休。有自負念佛者，輒云止貴直下有人，何必經典。此二輩人，有真得而作是語者，且不必論；亦有實無所得而漫言之者，大都不通教理而護惜其短者也。予一生崇尚念佛，然勤懇懇勸人看教，何以故？念佛之說，何自來乎？非金口所宣，明載簡冊，今日衆生何由而知十萬億刹之外有阿彌陀佛也。其參禪者，藉口教外別傳，不知離教而參，是邪因也；離教而悟，是邪解也。饒汝參而得悟，必須依教印證，不與教合悉邪也。……學佛者必須以三藏十二部為楷模。」

可見包括禪僧、念佛的淨業學人在內的學佛者都必須「以三藏十二部為楷模」，通曉教理，達到理明信深。否則即使「參而得悟」，也「不與教合」，「悉邪也」，這是切中時弊的重要開示。

蓮池大師雖然行在淨土，但他也融會性、相，並論心、性。在「竹窗三筆——性相」中，他寫道：

「相傳佛滅後，性相二宗學者各執所見，至分河飲水。其爭如是。孰是而孰非歟？曰：但執之，則皆非；不執，則皆是。性者何？相之性也；相者何？性之相也。非判然二也。譬之一身然，身為主，而有耳目口鼻，臟腑百骸，皆身也。是身者，耳目等之身；耳目等者，身之耳目也。譬之一室然，室為主，而有樑棟椽桷、垣壁戶牖等，皆室也。是室者，樑棟之室；樑棟等者，是室之樑棟等也。夫豈判然爲二哉。不惟不當爭，而亦無可爭也。……是故偏言性不可，而偏言相尤不可。偏言性者，急本而緩末，猶爲不可中之可，務枝葉而失根原，不可中之不可者也。」

自延壽以來，即有融宗教、會性相之風。蓮池大師在禪教兼重，歸心淨土的同時，也繼承了這一傳統。不過他認爲偏言性「猶爲不可中之可」，仍是更看重性。

蓮池大師的淨土思想，貫穿在他所著的「彌陀疏鈔」中。疏鈔與幽溪大師的「圓中鈔」，藕益大師的「彌陀要解」同被列爲淨土宗的重要著述。印光大師贊揚說：「彌陀一經，得此三疏，法無不備，機無不收。」限於篇幅，擬另撰文予以介紹。

蓮池大師在「竹窗三筆序」中說：

「古有『容齋隨筆』，予效之竹窗之下。時有所感，筆焉；時有所見，筆焉。從初至再，成二帙焉。茲度八旬，頗知七十九年之非。而自覺其心之未悄然也。……所感、所見，積之歲月，忽復成帙。雖東語西語，賓叩主酬，種種不一，要歸於整飭行門，平治心地而已。」

蓮池大師的一生，是「整飭行門，平治心地」的一生，他對佛教事業作出的不可磨滅的貢獻，將永載史冊。他倡導的「禪教兼重，行在淨土」，不僅在當時針砭時弊，抑邪顯正，起了很重要的作用。而且對今日「末法之弊」，也仍有現實指導意義。我們要沿着他走過的道路，遵循他指引的方向，向着康莊的苦提大道，勇猛前進！

（上接第44頁「虛雲和尚」）

太后問李鴻章：「李中堂你的意思呢？」

李鴻章奏道：「臣亦贊同恭王之見。最好循外交途徑向法國交涉。非到不得已，不可輕啓戰釁，我朝經濟衰弱，國力未復，新軍未練成，舊軍落後，武器陳舊，不足以抗法軍，而且，戰端一啓，日俄將覬覦我之後方，我若戰勝則可，我若敗於法國，今後將更暴露我之衰弱，若敗於法國，又勢須賠款割地，使我國力更軟，日俄英德均乘機入侵我本土矣，唯願聖母皇太后后宸斷。」

太后厲聲曰：「你們言之雖然有理，但你們一貫作風軟弱退縮，適足助長了洋人侵畧之野心，洋人都是這樣的，你退一步，他就進一步，你越退讓，他越進逼；你們說倚靠外交來交涉，外交人才最好莫過於曾紀澤，曾紀澤交涉得回伊犁條約，却也未必就交涉得法國退出越南，情形不同，俄國有內亂，不得不讓步，法國如今無內亂，又取了墨西哥非洲許多屬地，野心勃勃，看準了我們中國人怕死軟弱，就非搶在列強前面先佔取中國土地不可，你們就派神仙去交涉都無用，依我說，這一仗，是非打不可的，不能讓這歐洲病夫輕易就奪取了我中國的屬地，否則，此例一開，什麼洋人阿貓阿狗威脅奪取土地了，你們說怕日俄，又說怕戰敗了更貽日俄入侵之機，依我看，不戰而拱手讓越南給法國，更怕更惹得日俄加速來侵畧。你們各位滿漢大臣，不妨想一想我的話！」

衆大臣議論紛紛，意見不一。

太后厲聲喝道：「現在是什麼時候了？你們還在猶疑不決，你們一向優柔寡斷軟弱畏縮，但知做官保身家，弄得國家如此不可收拾，到今天還是這樣嗎？」

衆大臣俱噤然不敢作聲，唯有跪伏墀下。

太后又厲聲喝道：「我主意已決定！一方面令曾紀澤向法國交涉，一方面派大軍入越南，這場大戰，是我中國生死關頭，躲得了今朝，逃不了明日，只有趁早打走了法國人，才可免後患，重新佈置實力應付日本俄國。」

（未完）

永懺樓隨筆之六十九

「古代陵墓的咒詛」

馮場

溫哥華的夏夜，九點半鐘才日落，十點鐘天色仍未黑，天邊餘暉，絢爛多姿，我喜歡趁此一段清涼薄暮時光，在後園多做些園工。

一九八四年六月十九日之夜，我仍在後園做工及運動之時，樓上的電話響了。意識到好像有些什麼緊急重要的事，慌忙飛奔上樓去接聽。

原來是馮公夏伯伯打來的。

「培德。」馮伯伯說：「香港葉文意居士剛才打長途電話來，有人託她打來的，有些事要問問你，請你幫幫忙。」

葉文意居士是香港著名的佛學學者之一，在香港電臺上講「空中結緣」佛經故事及於中文大學講佛學，她年初來過加拿大，應馮伯伯之邀，在世界佛教會佛恩寺講佛學。曾經與我約定見面，因臨時有事，未能如約來舍下賜教，緣慳一面。我久仰葉居士，也拜讀過她的大作「佛學十八講」，葉居士後來託人帶來一張她姪兒的照片，叫我一觀病情及病因。因此，彼此算是認識的。葉居士既受友人之託，打長途電話來問我，我素知以葉居士這樣嚴肅有成就的佛學學者，必然是經過慎重考慮才會受託的，斷不會是一般人的好奇。

「是什麼事呢？只要我能力所及，我一定効勞。」

馮伯伯說：「葉居士說，香港有一家朋友的兒子失踪了，他們到處找尋不見。報警，警署也找不到，父母焦急得很，他

們聞說你的名，他們在無法可想之餘，就求葉居士打電話來試問一下，請你幫忙看看，找得到找不到？」

不錯，前年曾經有人從遙遠的紐約打長途電話來叫我試找失踪人士，我當夜幸不辱命，指出失踪者在紐澤西某處。警方與有關人士姑妄一試，果然在該處找到失踪者，此事有很多人知道，與找到失踪的鑽石耳環案，同樣為友人們時常稱道。在我認為，那都只不過是得到佛菩薩指示叫我偶然看見，並非我真有什麼奇能。我至今仍不習慣於為人找尋失物失人，自問也無此本領。雖有另外數次倖而言中的實驗，也不敢自許有何把握。

因此我感到此次事件的困難。

「這就難極了，」我說：「香港有五百萬人，地方那麼遼闊，連警方都找不到，叫我遠在加拿大怎會找得到呢？何況我又不認識失踪者，根本不知是誰。這與紐約案完全不同，紐約案最少我是從前見過那人呀！這一次我真是毫無靈感了。」

馮伯伯說：「葉文意不會隨便代別人來問你的，情形是相當嚴重，那家人着急得很痛苦，葉文意很同情他們，才來試問你的，你就勉為其難吧，如果幫得到這家人，也是我們佛弟子應做的事。」

「好吧！伯爺，我姑且試試看，但是，你最少得告訴我，他家的姓名和地址呀！否則茫茫人海，我向何處去找？」

「我忘記問地址」馮伯伯說：「讓我立即打長途電話到香

港去問葉文意，一有回音，我再打電話給你。」

十五分鐘以後，馮伯伯再打電話來，告訴我，葉居士已答覆了有關失踪者的姓名及住址，及其父母姓名。

「培德，」馮伯伯說：「你試試看看，能不能幫他們找到失踪的兒子？」

「我姑妄一試吧！」我在電話上對馮伯伯說：「我現在閉上眼睛了，我看見尖沙嘴海邊，我看見更多的海邊，我看見一個大約二十三歲的男子，長得很漂亮，頭髮很黑，後面髮尾很長，戴眼鏡，身穿薄薄花格恤衫牛仔褲，不知是不是他。」

「年齡就接近了」馮伯伯說：「你還看見他在什麼地方，做什麼？」

「我看見這個高大青年在海邊一邊行走一邊哭泣，眼望海心的輪船燈光，我看見他有自殺念頭！」

「你看見他在海水當中抑或海邊？」

「在海邊，不是海心，不過，凶多吉少！雖然我仍未見到他跳海，但是我見到他在三五日之後……或者是六日之後……我見到的是青年的屍體浮起被人發現報案，但是我不敢直說。」

「說呀」馮伯伯很着急：「你見到他三五日之後怎樣？」

「伯爺，你只可這樣婉轉告訴香港，」我不敢直答：「就說，我說他三五天，最多不過六七日，會重新出現，生死就不必問了。」

「我就照你話回覆葉文意轉告他家。」

「我但願我真正幫得到他，」我說：「真抱歉，雖見得到也幫不了他；我但願他好像多倫多一案那樣就好了。」

「多倫多什麼案？」

「多倫多有人打長途電話來，說她的弟弟失踪了，叫我找，那一個青年留下了類似遺書的英文信，離家出走，做姊姊的急壞了，打電話來託我找，我告訴她，弟弟出去以後，在湖邊蕩來蕩去，終於取消自殺之念，轉去看一個朋友，不久就回家的，大約同一天下午就會回家，你們出去找他，他已經在回家

途中了。」

「後來呢？」

「後來他們出去找，找不到，回家，果然弟弟已經回來了，我希望香港這一家的兒子也能像那樣醒悟，但是，看來是凶多吉少，我但願我看錯了。」

「叫他家補寄一張照片來，你看看是不是他，好不好？」

「也好！」

某家父母寄來照片，是用雙掛號專送快郵寄的，過份的慎重，反而耽誤了時間，寄到之時，已是四天以後了。

那時馮伯伯因事飛往洛杉磯，臨行命我暫時代理他在世界佛教會的會長主禮拜佛的職務及講佛學。

我看了某氏兒子照片，證實了是我當晚所見之青年，我立即以專送航信回覆，並勸他父母：「不可太悲痛，務必節哀順變！」我並指出他家的不幸原因何在，素封之家，為何年來迭出禍事？

我看見這位不幸的青年，中了古墓之邪。我看見他腦神經內已被古墓的一種過濾性細菌所侵蝕，以致把一個本來活潑樂觀的大好青年引向自殺之途！

我看見的古墓，是一座極其宏偉的帝王陵墓，夾道石人石馬石象，十分魁宏，陵墓內有數千陪葬殉葬的奴隸奴婢，還有數千石俑，那位帝王極其威嚴，令人不寒而慄，不敢迫視，對於陵墓被發掘及開放，他顯然十分震怒！

我看見香港這某氏一家曾經參觀這處帝王古墓及其出土的古物，我看見他們會進入陵穴徘徊參觀，我看見墓室內的千年屍毒細菌侵入某氏家人。數千年的封墓符咒威力發動，犯之者則不吉。

我寫信回覆某氏，在信中提及我所見，我本來不知道他們去參觀陵墓，沒有人告訴我。我也從未見過這一家人，對他們一無所知，可是我這一次看見了他們旅遊的情形。我說我看見很乾旱的黃土原野。好像是中原或西北，我不能確定地點，因為我未去過大陸，不熟悉。

我同時說，很抱歉我無能力幫助他們，我為他們感到難過，對於那樣威猛恐怖的古代帝陵的封墓符咒威力，我毫無破法之能，也不敢擾其盛怒，我說，若要解免這種符咒魔力對其家人的未來威脅，唯一的途徑，乃是祈求佛菩薩加被，尤其是須祈求韋陀菩薩保護，只有韋陀可破魔力，我勸他在家供奉一尊韋陀菩薩，因韋陀菩薩是降魔最威靈的。

某氏一家的悲慘遭遇，上週已由香港電話完全證實了。在過去這一兩年來，還有幾件似都發生在旅遊之後，他家的悲慘，我不願多提，本來也不應提此事，但是，爲了警告其他旅遊者，免得再有人誤觸古墓符咒受害，我不得不提出某氏家的這一件兒子失蹤慘案，希望某氏一家及葉文意居士原諒我。

但願提供前車之鑒，讓世人得知警惕，勿陷覆轍，如果能有助世人避免災禍，某氏父母失子之痛重提的再痛，也就不是毫無意義的了！

或者有人仍不信邪，或者有人仍自以爲很有科學頭腦，不信有鬼邪，不信有符咒魔法，指稱這都是迷信。

我們不妨看看幾件事實：

埃及十九歲法老王吐突的陵墓被考古家率領數千勞工發掘，掘出了金棺，木乃伊和許多金銀珠寶古物，運往各國展覽。根據一本專門研究的報導，當年參與掘墓的工人，大部份都死於非命，那些考古家數十人，先後都死於橫禍，或死於車禍，或死於空難、海難、惡疾、癌症、自殺，或被人謀殺，或死於瘋狂，無一善終。這本著作「吐突王的咒詛」(The Curses of King Tut)列舉事實統計，並非虛構。

埃及金字塔及古墓中，均有古代符咒護陵，不容侵犯，中國古代的帝王陵墓構築宏偉，不亞於埃及金字塔，亦有符咒符籙封閉護陵以防被侵入，任何人發掘它或進入，就很可能觸犯了它的符咒禁制，因而中了邪。

符咒是一種超自然力量，至今仍不甚明白其發生作用的所以然。但是符咒確有它的力量，不容忽視。當然，符咒有真有偽，今世江湖符咒未必都是真品，茅山法也有真有假。往往真

偽難分，辰州排教符咒也有真偽之分，我們很難判別。但是，古代帝王陵墓之符咒，都是真正的魔法，往往是使用劇毒的藥品藥水或最厲害的細菌來書寫或塗在墓壁內的，如果你了解這一點，或者就不會再輕視古代的符咒。

我所能見到的那座帝王古墓，就是牆壁上、門上、框上、柱上、寶物上、器皿上、石廊上……無不會經施有各種厲害的符咒！其中有些是劇毒的毒藥藥水藥油，有些是最厲害的過濾性毒菌(Virus)！

毒藥的化學毒素會逸出瀰漫於墓穴內的空氣之中，多數是神經性毒氣，極微量的吸入也會引致腦神經的中毒，漸漸變成瘋狂！

如果說這些毒素經過三千年已經逐漸消失殆盡，那麼，那些過濾細菌却是永不會死亡的。

去年英倫發現了一處地下古墓，是兩千多年的，科學家採集古墓內標本研究，發現了兩千多年前的細菌仍然生存着，也仍然在分裂繁殖，一遇到「寄體」，立即就活躍了起來，這件新聞，曾經由路透社向世界報導，英國電視播映現場實況，引起全球科學界的驚詫。

兩千多年的細菌仍然生存不死！這是科學的新發現，並非迷信！

事實上，細菌自身是永不會死亡的，除非受到抗生素或藥品殺死。否則，它們永遠在不斷地分裂下去，從一個單細胞分裂爲二，二爲四，四爲十六……細菌是不會自己老死的。

秦始皇陵，武則天陵等等，都有封墓符咒，帝王之墓，怎會毫無護墓禁制？三千年或二千年的毒菌，依然生存，參觀者眼睛看不見而已。一般表面的消毒，是否能殺死那些有毒的過濾細菌？當前醫學如此發達，也毫無良方可殺死「先天免疫力失效症」(AIDS)的病源過濾細菌呢！

最近法國科學家發現「先天免疫力失效症」(又名「愛得死」)的病原菌，美國科學界亦隨之宣佈相同的發現，分別在電視上宣佈佳訊，放映高倍電子顯微鏡放大的「愛得死」過濾性細菌

，是形似毛栗子的圓形細菌，細小到難以發現，須用百萬倍放大才看得見，它能進入人體細胞膜的微細孔穴，它是無形的。來源仍不明。有些科學家說「愛得死」病原菌來自非洲埃及，這話真有些意思，聯合國衛生署檔案記載着埃及與索瑪利亞一帶，一向有類如「愛得死」的神秘死亡症，現在使歐美人士談虎色變的「愛得死」神秘絕症，據說大部份的死者是同性戀者，一部份是海地國來美的移民，一部份是一般家庭的主婦及小孩，醫學界至今仍無良藥對抗「愛得死」病原細菌。

「愛得死」病菌來源是否埃及金字塔？無法斷定，舉一知百，既然「愛得死」病菌如此厲害，何況是帝王古墓內的護陵毒菌呢？那些過濾細菌更細小更不可觀察得到。誰要是入墓內參觀，說不定就觸上霉頭了，那就看各人的運氣了。

撇開護陵符咒不談，因為也許你仍不信確有符咒，那麼，我告訴你有關越南與廣西流行的一種「蠱毒」。

越南與廣西南部龍州一帶，有些女巫善於施蠱，稱之為「蠱蟲」，其法以活鷄公母合一對，活生生置於瓷罈內，密封，施以符咒。經過一段時間之後，兩鷄已死，腐化成汁，再久，成為乾粉，女巫取出此種蠱粉，只須畧施少許於人身上，或令之呼吸吸入，或置於食物內，那人不久就會內臟腐爛而死。

傳說越南多美女，越女多情，往昔往往有華人或他國男子去越南與越女婚配或相戀，臨別時，越女恐良人一去不回，就在他身上施了蠱蟲，聲明若不依時歸來取解藥，就會全身腐爛而死。

當然不是每一個越女或桂女都會施蠱，懂得此道的女子畢竟很少。

蠱蟲却是真有其事的妖法，拆穿了無他，只不過是「細菌戰術」而已。今世的「化生放」戰術，就是化學戰，細菌戰，放射戰，其實古人早已懂得這些戰術。

桂越女巫懂得運用蠱蟲，即是鷄屍滋養而培養出來的屍毒病菌，古人為什麼不懂得運用更厲害的細菌作戰？

古代戰爭有所謂「鬥法」，狗頭軍師對敵陣施放瘟疫，不就是施放細菌戰嗎？蚩尤善放大霧，不就是化學戰嗎？人造煙霧，用乾冰就得啦，燒燒垃圾堆也可製煙霧呀，別小看了古人的智慧，古人知道運用細菌製造醬油，做饅頭，做豆腐乳，臭豆腐，做醋……你以為古人不知有細菌麼？

古人既善用細菌於製造食品，自然亦深知細菌的毒害，那些專家運用劇毒的細菌來做符咒，也是順理成章的事，無足為奇。

佛教經論之中，有關於細菌的作用，散見於很多典籍，都說人死後被細小的「蟲」所吃光而腐化，經論中稱為「蟲」，當今稱為「細菌」，名雖不同，實為一物，古代佛典都已明示細菌腐蝕之理，我們怎可說只有現代人才知道細菌？

古代巫師很多都懂得如何使用細菌來製造疫病或災禍，而託言符咒之一，符咒另有他其成份，其効力不在本文討論之列，本文只指出有一些符咒與符籙是運用細菌或毒藥來施法的。

縱然封墓護陵的符咒仍不使你信服，至少你應知道屍毒吧？古墓的屍體被細菌腐蝕以後，發生多少屍毒？殘骸中的無數細菌，瀰漫散佈於墓穴之內空氣之中，豈是肉眼所能見？進入古墓參觀的人，中了屍毒細菌也還不知呢！這些各式各樣的細菌，入侵了人身各部門，侵蝕了腦神經，人就會慢慢得病，至於精神失常，至於死亡，至於自殺……無所不有。

實在說，所謂中了邪，多半就是中了毒或中了過濾性毒菌，可惜世人不知，從不信有邪，有人以考古學的精神去發掘古代陵墓，却不知道開放了毒菌出來為害，害己害人！一般人只為好奇或艷羨，爭着趕去參觀古代陵墓和出土古物，實乃無知之至！愚不可及！固然未必每一個參觀者都會着邪，但是，誰又敢担保一定不會中了菌毒？誰敢拍胸膛担保？細菌是肉眼看得見的嗎？

對於細菌學無甚知識的人，總以為一講古墓的咒詛就是迷信，其實，古墓的咒詛不是迷信！上文已經分析得很明白，信與不信，都由得你。

以前我曾報導過千年木乃伊身體仍有電流（在內明刊出「木乃伊之電」），說明人死後的能量不滅現象，有關於死者的靈能問題，也不能在本文詳論，只可簡約而言之。上面所提的帝王之靈，就是一個實例，他的靈能未滅，仍然挾着兇殘威猛的個性，他的電子仍然存在於古墓之內，相聚成形，蘊藏着核爆的力量，發射有害的輻射能，誤觸之者則得災禍，或病或死。這種無理智的「識」能，不是人間的任何巫師或道法所能屈服的，什麼茅山法，什麼天師法，青城劍仙，都不是他的對手。切勿輕信江湖術士誇大宣傳，以為普普通通的符咒就可制服古代陵墓之靈，除非你能找到一種可以化解輻射的方法，你用什麼解禳法都等於零！

只有韋陀菩薩及其他具有降魔大神通的菩薩，以其更超級的輻射能，才可以壓倒那些邪惡的靈能，或者請得地藏王菩薩以其無比偉大的靈能來超渡了那些凶暴的亡靈，那才是辦法。無論如何，從這許多件事實的教訓來看，任何人實不宜冒險去參觀什麼古代陵墓，就算你不怕鬼不信邪，最少也須防着細菌！

本來，尊敬亡魂，不犯其居，這是人人應有的態度，佛教主張荼毘火葬，這是很合衛生的，不會留下細菌為害。活人也不會喜歡成日都有成千成萬的遊客來侵擾居處的安寧呀！怎麼能怪古代陵墓的亡魂震怒於觀光客的侵擾？

參觀古代陵墓，縱然心懷敬仰，也難侵擾死者的安寧。是不是？好比現代的著名歌星，到處有成羣歌迷跟蹤崇拜，雖然歌星心亦喜之，也不免感到被騷擾的不快，有些被擾得大發脾氣而罵人揍打觀眾，這也是可以理解的。成千成萬的遊客上你家來看你怎麼睡覺，你可樂意？

人同此心，幽冥相同，古代陵墓中的死者，並非已經靈能全泯，怎能忍受遊客的騷擾？幽靈發惡，亦是可以理解的事。

有人問，那麼多人去參觀古墓了，怎麼都不見中邪呢？

我反問幾句：這些參觀者中沒中邪，你有統計嗎？他們誰

中了邪，誰着了魔，誰着了毒菌，都能自知嗎？也都會來向你報告麼？

有許多人着了道兒，尚不自知啊！

總而言之，我們應該首先尊敬他人，不論是對活人對死者，都一樣尊敬，不可侵擾其私人安寧。這是做人起碼的規矩。死者入土為安，不應受到什麼考古研究美其名的侵擾發掘出土，更不應當作藝術品來陳列展覽，埃及也好，中國也好，都應該尊重死者安寧與自由，不應予以侵擾發掘的。

已經證實了香港某氏世家的不幸悲劇，應是前車之鑒，但願世人醒悟，勿再於旅遊時去參觀古墓。以避免古墓的咒詛。

美國三藩市金門大橋上，前幾天有一個婦人因喝酒後駕車，失却控制，撞上橋欄，車墜橋下，喪命於海中。其悲痛的丈夫每天手持花圈，站在失事之處，向過路的駕車人高舉，花圈上寫着：

「我妻因酒後駕車在此處撞橋落海身亡，我悲痛已極，在此勸請你們切勿酒後駕車，以策平安！」

香港某氏世家，當你們身為父母者，可能看見此篇拙文，必定會觸動您的失子的悲痛，但是，希望你們了解，這篇文字，引用你們失子之痛來警惕世人勿近古墓以免受害，這樣來說，也是對於你們的兒子的一點有意義的紀念罷。你們問過我，你們做了什麼孽？致遭此報？我會經回答你們，這不是你們做了什麼孽，只是不慎，我在信上奉勸你們今後多布施救窮苦他人的命，救他人的病，為你們多種善因，善心能感動鬼神，相信今後你們也就會安泰的。多行善舉，縱有積孽，也可化解的，讓我們人人都學習佛陀所教的慈悲吧！

華嚴經十迴向品說：「不為自己求安樂，但願眾生得離苦。」

這是對於我寫本文的啓示動機，並非爲了要誇言什麼超能天眼，更非故意以觸他人的痛苦作題材。

虛雲老和尚法相



虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

德清讀了該碑文，拜了幾拜，才進大殿，果然少林是名山大刹，規模宏偉，冠於各地，單是那座大雄寶殿，就寬達九百多尺，深達三百餘尺，巨柱多達數百，都大可三人合抱。大殿高聳至少百尺。全部椽柱樑桁，均是名貴檜杉，全是接榫而成，絕無鐵釘，雕刻的佛像、蓮座就有三人之高，釋迦金頂，及於殿頂，巨大宏偉，得未曾見！德清慌忙頂禮。

少林是禪宗發源之名刹，寺規嚴峻，肅靜無譁，三千寺僧，各自執役苦修，噤然無聲，亦不見人影，行堂執事者，亦均兢兢業業，殿中肅穆莊嚴之氣氛，還是德清歷來所初見。

辦了掛單手續，德清安頓於後院精舍，但見舍內一視到底，床榻數百，床上僅得氈被，堆得方方正整，十分劃一，更無雜物凌亂，亦無房間牆隔，每床各有編號人名，床前僧鞋置放亦有一定規矩，一切均整齊潔淨，此時不見一人。德清在床位旁邊放好了背包及香橈，那執事沙彌指示本寺起居規矩，告誡

不得違規，不得與寺僧交談，有話只可與執事講明，德清一一答應，再問沙彌：「怎麼這麼靜？人都到哪兒去了呢？」又說想參見方丈性淨長老。

沙彌說：「都在後面上課呢！方丈也在後面監課，你要見，須等下課。」又說：「我可領你去遠遠觀看，但切不可作聲打擾功課，不然，長老罰打，我却吃不消！」

德清吃驚問：「長老會打人？」

沙彌道：「本寺規矩最嚴，凡有犯規犯過，必然鞭答責罰，犯了何規，鞭打多少，均有詳細登明，犯了何規須禁足或禁食或苦役，亦有詳列。」

德清咋舌道：「不意少林寺規如此森嚴！」

沙彌道：「少林是天下第一大刹，寺僧經常有三五千人，若無嚴規，何以統制？掛單的客人，亦一樣受管，不唯本門弟子而已，客人犯規，雖不致鞭答却受驅逐下山，永不准再來，你在此掛單，一切要小心了，切記時常記得恭謹緘默，見到長

老，他若問你話，你方可開言，若不問你，你勿可作聲！」

德清忙道：「記得！」

到了後院，未見人影，先聞一陣陣吶喝齊聲，山谷震動！好像有千軍萬馬，原來那後山廣場，數千僧人分散紮步，排成浩蕩齊整陣容，人人紮穩馬步，伸臂舒拳，動作一致，踏步同時，教師示範指揮，僧眾隨聲吶喝，真是個個雄壯，拳風沉重！馳名天下的少林拳，威風八面，那長老鬚髮俱白，亦在場中與眾同時練拳，老當益壯！

少林寺練武之風，起於漢代，當時黃巾亂黨侵害天下，黃巾賊侵到少林寺，意欲屠僧燒寺，寺僧惶惶欲散，忽有一火頭老僧出自庖中，運用三尺棍，殺入黃巾隊中，遭者辟易，解圍而去。自始寺僧開始練武。火頭老僧，據傳說是緊那羅佛化身救寺，後來少林歷代興武自衛，成為中國武林中心。

德清初次見到少林數千寺僧練武之整齊雄壯勇猛，不禁敬佩！一般人均說，學佛者當專修佛道，不可兼練武藝，德清甚不以為然！他覺得少林練武是有必要的，練武非唯可自衛於亂世，亦為健身之道。佛家大乘志在救世，豈能以羸弱多病之體得竟大業？總須先勞其筋骨，練強去弱方可擔重任呀！練武若非為了逞強生事欺凌他人，就不是壞事！他覺得應在此少林學些強身拳術，他日若能開一局，亦必立規使門下文武兼習！不可令僧人只顧靜坐不動，徒然使血脈不暢，易生疾病，出家人病弱衰老，却如何去做入世濟度大業呢？

德清佇立在一株古柏樹後面靜靜遠觀，直待練拳完畢，方敢往見長老，看那古柏樹旁立有石碑刻曰：「六祖慧能手植」，他慌忙下拜。那古柏業已高及殿簷了，柯葉蔥蘢，蒼黑古老，令人倍緬六祖當年之德能風範！

那少林三千僧眾練完一套少林拳，收了操練，集合列隊，整齊有序，領隊領眾拜了長老，方才領眾歸舍，那種隆重嚴肅整齊，不亞於新軍練兵，德清看得不勝欽佩。

長老退場，德清慌忙上前叩見。

長老傲然不甚為禮，問道：「你是何人？」

德清叩稟：「弟子德清，是福建鼓山湧泉寺妙蓮長老門人，為報生身父母劬勞之恩，發心朝台，由普陀起香三步一拜至此，叩拜長老。」

長老顏色稍和，說道：「你來此拜我却為何事。」

德清稟道：「少林是禪宗發源地，弟子竊思身為禪門弟子理應來此參學祖教門風，以正誤訛。」

長老道：「難得！難得！我聞鼓山妙蓮亦是個有道的和尚，却縱容得弟子懶惰怠忽！寺裏也毫無規矩！難得却教出像你這樣精勤的徒弟來！」

德清道：「妙蓮長老着重自覺自行，並非縱容。」

長老道：「我這裏却不同！此寺是禪門正統！禪規森嚴，刑罰嚴峻！我們此地不許妄言禪語話頭，賣弄禪話機鋒；不許伴狂裝瘋，自欺欺人……你們南方禪門那些陋習，不拜佛，不跑香，不繞佛，不坐禪，不看經，不讀論，不守戒，乃至不唸佛，呵佛罵祖……那些末流歪風！把禪門弄得烏煙瘴氣！終必使禪教淪於滅亡，這種作風，是要不得的！少林嚴厲禁止此種行為作風！你若是要來參學，須全守少林禪門門規！否則請自便！」

德清道：「弟子正是有感於南方禪門風氣不良，心殊厭之，故此才到處參學各大叢林，又專誠來拜少林。」

長老說：「你有此決心，甚好！我准你在此觀摩本寺作為。他日你回南方，也好仿此一革南方禪門諸多陋習！你在此須完全遵守規律，作息隨眾，參與一切操作！」

德清道：「這個自然遵命！」

性淨長老說道：「少林之傳統，千年如一日，依然遵守達摩祖師遺教，講求理入行入，修頭陀苦行，仍以楞伽為主經，兼修金剛經，又須知，煩惱即是菩提，生死即是涅槃，四行萬行同攝，方能藉教悟宗，去除客塵，捨偽歸真，此理你都懂麼？」

德清道：「畧知一二。」

性淨長老道：「如此甚好！不必我多言了！我不重多言，不喜故作玄妙深奧之禪話，我這裏着重實踐力行，行而後得真悟，是頓是漸，均須實行體驗得來，方是正悟。人不飲水，怎自知冷暖？你若明此理，可在少林住下見習兩三個月，然後繼續拜香朝台。」

德清叩謝，那長老也不再多言，也不同禮，竟自去了。

德清卽日就隨衆作息，果然少林門風嚴峻，一日作息均有規定時間表，依時實行，唸經、聽經、讀史、勞役、操練、打掃、種植、開墾荒地，靜坐，洗衣……無不依照規定限時集體進行，不准缺席，不得遲到，簡直比練新軍更嚴厲，一日到晚，從無半刻閒暇，數千和尚，進退有序，不苟言笑，鴉雀無聲，人人止語，絕無個人行動。

德清隨衆繞佛唱唸之時，但見三千僧人，肅穆莊敬，魚貫而行，合掌念佛，聲音一致，繞着釋迦牟尼巨大佛座，那情景，莊嚴虔敬無比。

德清無限感動，心中充滿法喜，想道：「這才是道場風範呀！」

他從此在少林，一面修習「少室六門」——心經，破相論，二種入，安心法門，悟心論，血脈論等，同時學習少林規律及强身之少林拳術運動，他希望將來把少林寺的莊嚴門風帶回南方去！重建南方禪門的莊嚴！

却說此時高麗越南均發生了惡化局勢。

高麗事件，光緒八年八月二十日，清廷所派北洋水師提督丁汝昌率艦八艘馳抵仁川，廣東水師提督吳長慶亦領淮軍六營馳抵漢城，清日兩軍對峙，大戰一觸卽發。

恭親王奕訢深知清軍難抗日本新軍，電諭盡量避免開戰，清軍將領馬建忠乃按兵不動，入宮逮捕朝鮮大院君李昱應，解往天津，扶持國王李熙復位。日本出師原號稱扶持李熙，今已失藉口，兼以日軍有內部問題，乃不敢啓戰，日使花房義質僅威迫李熙政權簽訂「日朝濟物浦條約」，條款內容包括日軍得

長期駐在朝鮮，日本享有治外法權等等。

消息傳到北京，震動朝野，都說：「豈有此理！中國平定朝鮮內亂，却被日本無理壓迫朝鮮簽訂辱國條約！」

給事中鄧承修等激烈大臣聯名上疏，奏請朝廷集合南北艦隊及陸軍兵臨日本討罪！

是時李鴻章已銷假視事，慈禧太后閱疏之後，召見恭親王及李鴻章。

太后說：「日本無理侵入朝鮮，有人奏請朝廷出兵征討日本，你們意下如何？」

李鴻章奏曰：「日本侵入朝鮮，奪我國宗主之權，固應予以懲罰，惟我國力未足，列強四鄰壓境，無時不伺機入寇，我已首尾難以兼顧，似不宜勞師渡海遠征日本而置國內於空虛俾敵長驅直入也！當今之急務，乃先求自保，自保又以自強爲先——練新兵辦新工業，辦鐵路，開礦場，擴展洋船對外貿易，擴充南北洋海軍艦隊……凡此皆爲富強而立萬世基業之措施，國家富強，則無虞外侮也！臣與張之洞等諸大臣業已逐步發展此等自強要務，畧有初步成就，今若征日，則百舉待廢，難竟全功矣！乞皇太后鑒鑒！」

慈禧道：「李中堂言之有理！悉依所奏！我們姑且忍耐！等到準備齊全再說！但我觀日本必將得寸進尺！將來始終難免一戰！法國窺伺於越南，亦將難免一戰！你們練新軍辦新式洋槍洋炮，務須加緊進行才好！」

李鴻章奏曰：「越南問題，臣去歲已奉懿旨，令滇桂馳援越南，同時臣亦與法國公使寶海在天津議定三款，中法分界保護越北自治……」

太后說：「你與法使寶海所訂三款，等於承認法國人在越南之勢力！非唯我不贊成，廷臣人人都反對！唐景崧奏謂劉永福黑旗軍志堅力足，屢敗法軍，前次解圍河內，至今仍使法人喪胆驚避，我正宜獎成名譽，藉生強敵畏憚之心，借重黑旗軍抗法，你那天津草約，及後來之上海會議，均嫌太軟弱了！恐將貽外人得寸進尺，法國與日本不同，法國自身國內不穩，路

途遙遠，不宜遠征，我們切不可對之讓步！你須另行與之再議，不妨強硬一點！」

鴻章奏曰：「皇太后明鑒，臣如此做無非是委曲求全，爲保國力。」

太后曰：「讓步也得有個限度，你只顧讓步，法國必以我弱，而佔取全越，英國繼之佔取全緬，英法瓜分暹羅，入侵滇桂。」

恭親王奏曰：「皇太后明鑒，懿訓極是，唯依臣所知，黑旗軍不足久倚，黑旗軍統領劉永福原是洪楊餘黨，洪楊滅後，劉永福率衆入越，屯田生聚，但人數不多，槍械窳劣，糧食補給困難，前者大敗法軍者，以法軍僅得千人耳，我若倚黑旗軍爲干城，臣誠恐其縱有小勝，亦將難擋法國大軍之新式火器，臣意不如姑藉黑旗軍之勝而循外交交涉，較爲妥善！願皇太后思之！」

慈禧太后怒曰：「你們講得頭頭是道，還要我來思什麼？天下只有打敗仗割地，沒有打勝仗也要退讓的，你們如此退讓，豈有止境？現在情勢，日本太强，我不敢與之開戰，但是法國乃歐洲病夫耳！你們何得畏懼？依我之意，我們應避強戰弱，集中兵力打垮法兵，叫列強也看看我大清帝國顏色，不敢妄動，然後我再練新軍抗日，若不擊退法兵，勢將失去越南，成我心腹之患，爺制滇桂兩廣之兵，使我首尾難顧，你們不妨再想一想。」

恭親王與李鴻章哪裏還敢再多言？

太后曰：「爲今之計，就是速令唐景崧發動滇桂及兩廣兵力後援黑旗軍，一鼓作氣，消滅法軍殘兵，使其本國來援亦不及，一方面叫曾紀澤在法京強硬交涉。」

却說那黑旗軍，都是兩廣子弟，初時參加太平天國，以爲實行革命，不料洪楊腐化，徒擁革命之名，不行革命之實，抑且暴虐殘酷摧毀中華文化，劉永福知洪楊掛羊頭賣狗肉，不禁失望，乃率領子弟兵進入越南，既不奉太平天國年號，亦不奉大清正朔，而以黑旗爲幟，屯田生聚教訓，黑旗子弟各娶越婦

。劉永福率軍一再擊敗法兵，上年解圍河內，深得越人擁戴。此次獲得清廷補給支持，劉永福初意不肯接受，終以民族國家爲重，抗法保國爲先，勉強接受清廷封職，但仍不肯用大清旗號，而仍用黑旗。

劉永福黑旗軍採用游擊戰術，善於突襲，突襲河內法軍，月黑風高，奇兵突至，殺盡法兵，連法將也殺了。但是黑旗軍人數僅得數百，只攻北部，無力南征，法軍在南方，攻陷順化京城，俘虜越王，強迫越王與之訂立「順化條約」，內容二十八條，要點爲：越南承認法蘭西爲保護國，嗣後一切對中國交涉，須經由法國爲之。法國得在越南置設軍隊，築軍港，越南外交、關稅、警政，均由法國全權處理監督，越南各州府官吏，聽命於法國，法國有任免權。

恭親王與李鴻章接到急電，召開軍機緊急會議，衆臣都說茲事體大，無人敢提主意。恭親王與李鴻章入宮遞牌請見。

慈禧太后看了急電及奏章，十分震怒，臉色鐵青，說道：「不是叫滇桂駐軍支援黑旗軍進兵越南了嗎？怎麼還會給法國人侵奪了順化，逼越南王訂了這樣的條約，這不是把越南都拿了去嗎？」

恭親王奏曰：「滇桂援兵與黑旗軍開到諒山，法軍已在南邊佔了順化，援救不及了。」

太后說：「爲什麼不及早爲謀？爲什麼不早些開兵進駐順化？」

恭親王道：「越南都是山地，行軍困難，況且滇桂防軍補給輜重不足……」

太后說：「你也不用多說了，如今弄成這個局面，怎樣收拾？難道咱們就拱手把越南奉送給法國人？軍機處各大臣怎麼說？」

恭王道：「各大臣都很激憤，有主戰有主和。」

太后說：「你們的意思呢？」

恭王道：「朝廷如今無力作戰，多一事不如少一事，還是勿啓戰釁爲上。循外交交涉較好。」

（下轉第35頁）



法住學會增設思想文化課程 另辦研究部招收研究生

香港佛教法住學會自成立後，即專力進行學術文化教育工作，一方面出版書刊，一方面開設各級佛學班，從現代人立場提供系統性之佛學知識。最近該會鑒於時代進步，求學者激增，原來開設之初基班、印度佛學班、中國佛學班、及法住經會，已不敷要求，見遺者甚多，感到有必要再加擴充，並考慮及研究佛學應循開放路線，平等對待其他文化思想，開拓視野，因決定自本年度秋季起，增辦多項進修課程，延聘專家學者任教。第一期開設科目如下：一、思考方法；二、中國哲學概論；三、西方哲學概論；四、印度哲學。以上四科為研究中西文化、宗教思想之基礎科目與訓練，以後將逐期增加專門課程。以組成一全面之相等於大學哲學系或佛學系之課程。每月上課約四個月，入學資格與選讀科數均不限，完全由學者決定，唯每科酌收學費。詳情請致電該會查詢或備回郵索取簡章。電話：三一九六六三八。地址：九龍旺角通菜街一〇三號三樓。辦公時間：每日下午及晚上。

又訊：該會除開設上述課程外，另舉辦研究課程，研究範圍包括：佛教哲學、佛教史、佛教文學與藝術、佛教與其他宗教、文化、及哲學思想之比較，招收大專畢業或具同等學歷之青年學者為研究生。名額每年錄取四至六名，申請者如能出具已有相當學術訓練之證明，可免入學考試。本課程之主要目的在訓練學者之研究能力與寫作論文之能力，為佛教培養人才及師資，有意深造者請與該會聯絡。

香港佛教菩提學會

第七屆佛學班九月一日開課

香港佛教菩提學會永惺法師倡辦之佛學研究班成立以來，已有六年，對弘揚佛法，造就人材，和灌輸佛學於智識青年方面，貢獻不少。在香港

島地區被認為是最悠久之佛學星期班，現該班第六屆學習階段完成，已於七月廿一日星期六下午四時半，在該會內舉行結業典禮。由於永惺法師因主持佛教僧伽剃度大會，演慈法師赴馬來西亞旅行外，出席典禮者有高永霄講師，學員楊慶汶、梁雪梅、朱輝、陳建源、陳建波、甄錦棠、李寶基、鄧家駒、楊振波、林達文、陳慧鐘、吳智貴、余淑珍、沈月娟、林玉珍、莫濟康、黃炳權及嘉賓親友等數十人，儀式簡單隆重。

行體如儀後，由高永霄講師致訓詞，畧謂當此科學進步，物質享樂極度發展時代，很多人都感受到生活上困難，而居住的環境擠迫，人們的健康和幸福受到威脅，多數人因為事業和家庭的衝突，遭遇經濟的困擾，足以構成精神壓力，形成社會的不安，為了補救此種弊病，宗教信仰可使人們感受到在困難中得着依靠，故可間接使人有心理平衡的作用，精神上得到安慰，保持良好的生活情緒，維持安定社會的功用。高氏更勉勵學員作更深入研究佛法，實踐修行，以便達成自利利他的學佛目的，聞該會第七屆佛學研究班，將於九月一日（星期六）下午四時半開課，歡迎各界人士報名參加。該班每星期六下午四時半至六時，在香港銅鑼灣高士威道灣景樓C2座九樓上課，電話為⑤一七七二二九八號云。

澳洲佛教圖書館成立緣起

佛法是教導人們找出在日常生活上種種錯覺與幻覺，認識無常苦空的真理，從而加以合理的糾正，改善人們的身心達到清淨輕安的生活狀態，走上覺悟的大道。

理雖說深邃微妙，然在在經得起科學的考驗，且理論上的分析十分謹嚴，既深入又精密，本着因果律，有演譯，有歸納，修行上有信解行證四個步驟，是完全有科學的根據，佛教是純理智的宗教，因此科學愈昌明，佛教的教義愈能發揚光大，且看晚近數十年來世界各地佛教日益興盛，實與科學成正比可以明證！

澳洲是一個新興的國家，多種文化的民族，對東方文化已開始發生興趣。而佛教文化是東方文化主流之一，佛教在此土播種，僅僅數十年而已，自從澳洲中華佛學研究社成立以來，十二年間從而學佛者日益衆多，而參考書籍尚付闕如，雖然最高學府雪梨大學東方圖書館，佛教經典論說，收藏亦頗豐，惜限於自用範圍不能普及，本人有鑒及此，乃集諸同道，組

織澳洲佛教圖書館於雪梨市，從事收集各國大藏經世界佛學者研究之著述，以中英文為主，然後旁及泰國巴利文西藏日本等著述，俾對有志佛學者有所幫助，圖書館內將有閱讀的地方，有靜坐的地方，有說法的地方。

我們確信，以文字般若作為弘法之一環，推演佛法、佛教必能普及於現代的社會，必能使全世界人類得大利益，希望海內外縑素大德，發心贈送佛書流通，不勝幸甚！

優婆塞菩薩戒弟子 廖常惺拜啟

世佛會慈氏托嬰所收初生至二歲嬰兒

世界佛教友誼會港澳分區總會，創辦之佛教不牟利「世佛會慈氏托嬰所」，自一九八一年成立以來，已逾三年多，成績斐然。該所位於葵涌麗景山道祖堯邨榮祖街啟光樓地下，佔地三千餘尺，為社會福利署核准之幼兒中心，環境優美，育嬰工作人員服務良好，受託嬰兒自初生至二歲足時，期間供應奶粉、生菓、食物等，營養豐富，並有遊戲活動，因管理完善，深得各家長稱許，

故受託嬰兒範圍遠至荃灣、梨木樹、葵興、美孚新邨、長沙灣等地區。每月祇收託費五百六十元，並無雜費，現因有滿二歲之嬰孩，因格於條例所限，需要於下月退出，現已開始接納新嬰報名，祇限十名，額滿即止，各界人士若將嬰兒交由該所受託者，請從速攜帶證明文件往該所報名，若符合資格，即可入所受託。如欲知更詳細情形者，請電三一七四四三九六二號陳主任查詢。

捐 款 鳴 謝

李城璧居士	港幣500.00元
丁似蘭居士	港幣200.00元
心明法師	港幣200.00元
李蘇居士	港幣200.00元
劉逢吉居士	港幣200.00元
謝振剛居士	港幣150.00元
李德遠居士	港幣100.00元
張之璿居士	港幣100.00元
何麗貞居士	港幣100.00元
趙洪玉居士	港幣16.00元
鄭烘雲居士	港幣100.00元
本空法師	港幣225.00元
妙法寺	港幣9,600.00元
總計	港幣11,691.70元

一四九期收支報告

一、收入：	
捐款項下撥入	港幣11,691.70元
發行收入	港幣950.00元
總計	港幣12,641.70元
二、支出：	
印刷費	港幣7,730.00元
稿費	港幣2,100.00元
郵費	港幣1,611.70元
什費	港幣1,200.00元
總計	港幣12,641.70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 沈會機

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.

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 Husuan 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
九月一日出版

每册定價港幣肆元



△五世紀馬士臘佛立像（邦立馬都拉博物館）。
圖源：馬士臘佛立像（邦立馬都拉博物館）。



△用朱那爾出產砂岩雕成被稱為「東方維納斯女神」雕像。