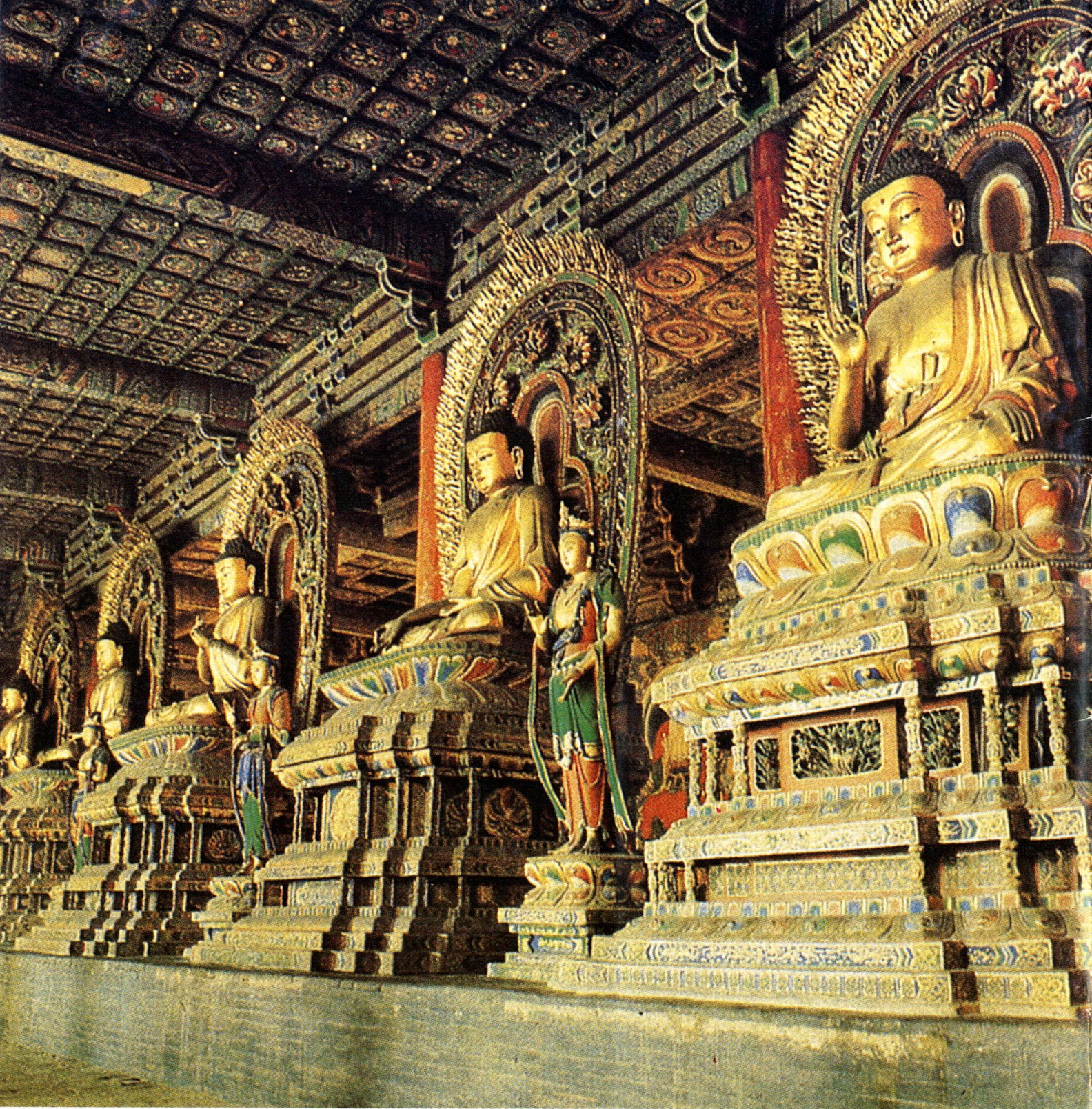




明内

175

集漢穀城刻石字





△下華嚴寺遼代塑像



緣起論的世界觀

佛教的根本命題，是以緣起法來攷察自然和社會一切事物，否定事物第一因——神創說及凝固不變的形而上學的觀點。這一理論是佛教的心髓，不與婆羅門教及其它一切學派的基本特點。

什麼是緣起和緣起法？緣起是指事物相互聯系，相互作用若干要素（條件）組成的具有特定功能和運動規律的有機體。緣起法是把對象放在因緣中攷察的一種方法。即從因緣的觀點出發，綜合地精確地攷察整體與部份，部份與部份，整體與環境的相互聯系、相互作用。宇宙間，從基本粒子到河外星系，從人類社會到人的思維，從無機界到有機界，從自然科學到社會科學，因緣無時不有，無處不在，舉凡一個人，一部機器、一座工廠、商店、醫院，乃至一個民族，國家及整個社會，一切皆為因緣，它是客觀世界的普遍存在，可以說沒有因緣，就沒有世界。

用緣起法攷察事物的基本原則

一、因緣與整體的原則

龍樹在『中論』裏說：「未曾有一法，不從因緣生。」說明宇宙間一切事物現象，沒有一種不是緣起的。緣起是事物的整體功能，世界上一切事物的現象和過程，都是有機整體，自成系統，又互成系統。客觀世界的整體性，正是緣起法整體性原則的來源和依據。唯有把握、研究事物的一切方面，一切聯系和「中介」，才能防止錯誤和僵化。整體性的原則，認為緣的整體功能不等於它的各個組成部份功能的總和，而且具有各個組成部份所沒有的新功能。古代印度將生命的要素說成是地、水、火、風、空、識六大，但是生命不是六大的機械相加，也不是六大雜亂無章的堆積，而是由因緣的整體功能各要素相互聯系，相互作用的

結果。在條件相同的情況下，由於要素的相互聯系不同，組合方式差異，即產生各種不同的生命。以人而論，又是秉賦迥殊，百人百顏。再如常人瞥見紅花時，總覺得紅色是自生自存的，與其它事物無何聯系，在一定的時間內可能是不變的。但科學告訴我們，這種看法恰恰是錯誤的。紅色，是花對於光波所發生的反射作用，當光波投射到花這一物體時，花把其它色素的光波都吸收進去了，將紅色的光波反射出來，我們才能瞥見紅色，葉現綠色，或花現黃色和紫色等，也是這個道理。如光波為全物體所吸收，就呈現黑色，反之，全不吸收，都反射出來，物體即呈現白色。天晴光波強，花色鮮艷，天陰光波弱，花色暗淡。沒有光波，也就沒有花色。此外能見者的視覺器官，注意力，位置的遠近，和花本身所佔有的空間環境等，對花色都能發生一定的影響，都應納入整體功能各個要素相互聯系和作用的範疇之中。這些要素在實際中，又是錯綜複雜，隨時變異，因此花色的淺深濃淡，亦將前後異態。

從因緣的整體性出發，觀察事物和處理問題，是佛教認識論的重要原則。一切現象從生起而發展而變化而消滅，都是緣生緣滅，無疑「緣」的本身是充滿着矛盾性，必然都是矛盾的統一，因緣的發展變化的動力，來自因緣內部對立面的矛盾和統一——內在矛盾，自然界的變化，主要地由於自然界內部矛盾的發展。社會的變化，主要地由於社會內部矛盾的發展。新和舊的矛盾，正確和錯誤的矛盾等等。

因緣與因緣之間的界限是相對的，又是多級別多層次的，對所屬的緣來說它是部份或要素，對其組成部份來說，也是一個自成系統的因緣，為了正確認識事物的真相，就要善於立足整體，統籌全局，科學地協調各部份的關係，以期達到整體的優化。就自然和社會與人們的關係來說，緣有二種，有能促成事物的生住並使之延長的各種要素（條件）叫順緣，也有能促使事物破壞並使之短促的各種要素（條件）叫逆緣。例如農業上選擇優良種子，合理施肥，改進土壤，適當地調節水量和氣候，自然就會提高

內明 第一七五期 目錄

特稿	緣起論的世界觀……………方興……3
專稿	談宗教信仰……………李潤生……11
特稿	「太空科學核子物理學與佛理的印證」自序……………馮……17
筆譚	肇論淺釋……………單培根……20
譯稿	談如來有無生死……………智銘……24
特載	原始佛教的生滅法……………羽矢夫辰著 黃玉坤譯……26
佛教文藝	「大智度論」集粹之五十七 論菩薩摩訶薩方便力 度脫衆生生死……………智銘……30
法海拾貝	永懺樓隨筆之八十三 魚目混珠……………馮……33
佛教文藝	延壽大師與「宗鏡錄」……………蔡惠明……36
畫頁	虛雲和尚（續）……………馮……39
佛教消息	編輯室……………44
封面：	上華嚴寺大雄寶殿之五方佛
面裏：	下華嚴寺遼代塑像
底裏：	下華嚴寺之天宮樓閣
封底：	下華嚴寺異獸雕塑

農作物的產量和質量。反之，就會給農業生產帶來逆緣，有力說明一切無不由緣決定。宇宙間除了緣的整體性而外，其間斷無什麼永恒不變的自性，或有什麼力量主宰農民的命運。人們掌握緣的整體運動規律的目的，是爲了諦察緣、創造緣、掌握緣、於多種可能的途徑中，選擇最優化的順緣，避免逆緣，使順緣處於最優狀態，達到最優的效果。

這個從整體到部份，再由部份到整體的緣起整體觀，是對人類認識史的突破，它批判了只見樹木不見森林片面的形而上學，把分析與綜合，部份與整體，原因與結果的關係機械的割裂開來，錯誤地認爲部份是原因，整體是結果，原因決定結果的綫性因果論的局限性。認爲部分功能好整體功能一定好，部份功能不好整體功能也不可能好的邏輯結論，這個結論與客觀事實是不符合的。如水稻的種子好，水、土、肥、氣候、管理不好，收成就不會好。又如一個人工作態度好，但由於業務水平差等其它原因，就不可能創造出優異成績。在現實生活中，好心幹壞事，動機與效果不一致的例子，是舉不勝舉的。在思維方式上，緣起論把整體（綜合）作爲發出點和歸宿，並把分析與綜合貫徹於過程的始終，是人類思維史上的一次重大突破，在方法論上具有重大的意義。

二、無我與事物普遍聯繫的原則

佛教在緣起論是在「此故彼」公式的基礎上，建立一切法無我或諸法無我的命題，來說明一切現象。我的含義是自主。我有兩種：人我、法我，是指自性而言。由於人們執着的對象有兩種，執有情（人）的自性，便稱「有情我執」或稱「人我執」。執非有情一切現象有自性，便稱「法我執」。實際上有情我執或法我執，都是形而上學的錯覺，都是從「實在感」、「自我感」孤立和片面的觀點出發，錯誤認識事物的反映，一切現象既然是緣起的，都是沒有自性，所以說一切法無我。一切法無我，與一切法性空是同義語。「諸佛兩足尊，知法常無性，」明白告訴人們

，無自性即是無我，無我即是自性空。世間一切事物都處於「此故彼」的相互聯系之中，離開聯系沒有任何的本質，沒有一毫端許事物的存在。因此才說「世間空」（義見『雜阿含』卷九第二三二經）。世間空，便是說世間的一切，全都是「無我」、「性空」，所以說無我，無自性，空，都是揭示一切法緣起性空的本質，諸法無我論，用現代語言來表達，即是一切事物相互聯系的原則。這一原則在自然科學和社會科學領域內被認爲是認識事物的普遍相對原則。

宇宙現象都是互相聯系的總體。以互相觀待，互相聯系，互相依賴，互相制約的觀點來攷察事物，是緣起論方法論的重要原則。釋迦牟尼一生的言教都是根據這一原則展開的，在『阿含經』裏他曾無數次以此來告誡他的弟子們：

我今當說緣起法，謂此有故彼有，此無故彼無，謂緣無明、行、緣行、識，如是乃至純大苦聚集；此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，行滅則識滅，如是乃至純大苦聚滅。（見『雜阿含』卷十二第二九六經——二九八經）

說明世間的一切現象，全都是在「此故彼」互相聯系的原則下產生、發展和消滅的，不僅一切現象的「生」是緣生的，就是它的「滅」，同樣也是緣滅的，有情的生命現象是這樣，非有情的自然現象，也是如此。現代科學發展的成就，證明了普遍聯系的觀點是正確的。質量和能量的相互轉化和守恒定律，揭示了各種物質狀態，這運動狀態之間的普遍聯系。細胞的發現和達爾文進化論的創立，揭示了生物界內部普遍聯系以及生物和環境之間的聯系。門德列夫以周期表，揭示了曾經被認爲互不聯系，互不依賴的各種元素之間的聯系。可見客觀世界就是一個相互聯系的整體。自然現象是這樣，社會現象也不例外。人類社會是互依互賴的，人們的衣食住行，事事必須依賴他人的幫助供給，才能生存，沒有任何一個人不依賴他人的幫助而能單獨生存的。自己的一切既需要他人的協助，自己也有義務爲他人服務。這一人人爲我，我

爲人人的互相依賴關係，即是公民權利與義務。人類的互相依賴，形成了彼此互依的人類社會之網。每一個人都是這個網的一環，每一環都不能脫離整體而獨立，離開整體的網，個人的那一環便不存在。明乎此理，每個佛教徒，就應該盡到社會一環的責任。對自己：通過不斷的修行，淨化自己的思想和言行，諸惡莫作，衆善奉行。對社會：應積極作出貢獻，見義勇爲，以天下爲己任，視黎民爲父母。運用自己的智慧，從無窮無盡的因果關係中，去尋求和掌握因緣關係的發展規律，對互相聯系方法的研究，使人可以避免主觀性和片面性。所謂主觀性，就是不知道客觀的看問題，如人我執重的人，關起門來稱大王，老子是天下第一，遇事我字當頭，聽不得半點意見。其實人的本質並不是單個人的所固有的抽象物，實際上它是一切社會關係的總和。主觀主義者的錯誤，是將個人超越於社會之上，脫離於社會之外。一滴水離開了大海，當然很快就會乾涸，所謂片面性；就是不知全面的看問題，只知其一不知其二，知其然而不知其所以然。孫子說：「知彼知己，百戰不殆」。魏徵說：「兼聽則明，偏信則暗」。都是反對片面地看問題。

近百年來，現代科學技術已形成一個嚴密完整的體系，人們在宏觀世界和微觀世界取得巨大的進展，使各種事物現象和過程本質聯系逐步顯現出來，對整體各部份相互聯系的研究已經被提高首位，證明了緣起論相互聯系原則的正確性。

三、無常與動態原則

佛教根據一切現象都在不停地運動，提出「諸行無常，是生滅法」的原則。「諸行」，是指自然的和社會的，物質的和心理的一切現象。「無常」，是指生滅變化。一切現象都在不停止的生滅變化，所以說是無常。事物的運動和變化的根本原因，是其內部固有矛盾和外因緣關係的演變所決定的。緣生事物的相互聯系和相互作用，在其內質上必然會經常發生摩擦和衝突，因之便導致「諸行」的無常和生滅。

從運動變化的角度來看事物，佛教將一切現象稱爲生滅法。事物新陳代謝的變易，是由量變到質變。量變，是說事物的數量和形量的變化，佛教稱爲「念念生滅」，或「剎那生滅」。質變，是說明事物性質上的變化，佛教稱之爲「分段生滅」。一切事物的變化，由漸次的量變達到頓然的質變。在新的質體上，又開始新的量變，在變化的過程中，質與量是互爲條件，相互轉化，互爲因果的。一切生滅法，由於對立物的衝突，一方面有舊質物的消亡，另一方面又有新質物的生起，成長和發展。生起與滅亡是一對矛盾，却統一在每一事物中，一切現象，永遠是不停止地變化着，不停地由量變到質變的變化着。

緣起的時間觀，是佛教因果律的基礎。生命在緣起的勾鎖中，從無明而有行，從行而有識，從識而有名色……。從生而有老死，似乎是前前生於後後，井然有序。這種緣性因果論，實際上是值得研究的。依緣起法的觀點，生與死是互相對待、互相依賴的，正如大的與小，迷之與悟，睡眠之與醒覺，智慧之與愚昧一樣。實際上生與死如影之隨形，互爲消長。生之則死繼其踵而至，死之則生隨其後而起，狀如循環，無始無終。佛經上以十二有支前後相望，說明生命緣起，實質是說三道循環的流轉。所謂「無明愛取三煩惱，行有二支屬業道，從識至愛並生死，七事同名一苦道」。生命的自體是煩惱、業、苦三道流轉不息，在流轉的過程中，向上追溯，過去的煩惱和業，是從過去的生命苦果而來，過去復有過去，過去無始。向下推算，未來的苦果，更生未來的煩惱和業，未來還有未來，未來無終。這種有前後而無始終因果相生的道理，恰似時鐘，從一到十二，又從十二到一，是永遠找不到它的始終。相反，如將十二有支作爲綫性因果來理解，必然會導致因還有因，果更存果。最後會走上神本論，常因論（自性）的邪路上去。

佛教以成、住、壞、空，或生、住、異、滅來說明事物運動的過程，其中「住」是講事物量變中平衡狀態。緣起法的運動與平衡是不可分割的，不能離開運動講平衡，也不能離開平衡講運

動，在變化的過程中，以此為指導來處理問題，應當在動態中，協調緣起法各個要素相互聯系的關係。

四、增長順緣與最優化原則

緣起法從聯系和運動的原則來看問題，是使人們於多種可能的途徑中，選擇最優化的原則，即佛經上說的「甚深法門」，「最殊勝法門」等等。根據社會和自然一切現象，都是運動不居，變化不已的原則，認為一切全都可改造的。聲聞，緣覺體證了一切法緣起自性空，實現了自我解脫。菩薩了達並體證一切法緣起自性空，所以能自我犧牲地從事利益眾生。

在佛教修持上，各宗派都注意選擇最優化方案，皆以自宗為最優異，最殊勝的法門。如淨土宗以一句彌陀為徑中之徑，禪宗以直指人心，見性成佛，大徹大悟為頓超直入。密宗以三密相應，即身成佛為第一。天台宗以止觀法門，亦即成佛為圓頓。其實佛教修行的真正意義是：以無所得的般若，去觀察照見五蘊以及一切法畢竟空，無所得，從思想上消除常識上的錯誤認識，即在感情上消除「實在感」，在理智上消除「自性見」。以無所得的智慧觀一切法空，證無所得的真理。以此淨化自我和饒益有情，莊嚴國土，便是菩薩行。所謂修行的意義和目的，全在於此。至於那些功利主義的市僧們，想從修行中得到什麼油水，比如求發財、長壽、禪定、神通、享樂、本來面目等等，都是水中撈月，徒勞無益。在修持上一一有所得，即落入第二著，與佛教根本思想是背道而馳。

在研究和處理日常生活問題上，以聯系和運動的觀點對付一切，人們從事物的結構中，把握事物的性質和規律，不斷總結提高，取得合理的最優化的方案，也是十分有益的。如我國古代齊威王與大臣田忌賽馬，兩人各出上、中、下三匹馬，齊威王的三匹馬比田忌的馬都強，因此，田忌三戰三敗，後來田忌採用了軍事家孫臏的最優化方案，以下馬對齊的上馬，以上馬對齊的中馬

，以中馬對齊的下馬，結果田忌以二比一獲勝。這個故事生動地說明，佛教說緣起法，正是叫人們分析條件，創造條件，運用條件，來很好地完成人生的目的，滿足人生的願望，絕不是任運浮沉，漫無主宰。隨波逐流，得過且過。

可知佛說緣起法，是把人們從神和神我牢籠裏解放出來，在運動中協調整體與部份，部份與部份的關係，實現緣起整體最優化的原則，取得修持和生活的最佳效果，這就是以緣起法研究問題的出發點和歸宿。

緣起論的本質自性空

一、以自性空來透視緣起

『中論·觀四諦品』說：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」。依緣起法觀察事物，除了互相聯系和運動變化以外，沒有任何實體的存在，宇宙間一切雜然紛陳，形色各異的現象，無一不由因緣而生起，以其是因緣生起的，所以沒有自生、獨存、常在的自性。佛教說空，並不是空無所有的虛空。一切法性空，只是說緣起的一切事物沒有自性而已，從空間方面來說，一切事物都是相互聯系，相互作用的有機複合體，這個複合體又不斷地化合和分解，從時間來說，一切都是無常的生滅法，長江後浪推前浪，後後否定前前。總之，隨緣變異的東西，個中即無自性可得，如有自性，應即具有不變的意味。但在一般人的心目中，總認為一切事物都有一個固定的模式，不變、自存的本體，人有人的自體，桌子有桌子的自體。東西方哲學家持這種意見的不乏其人。如印度奧義書哲學主張「梵我一如」。婆羅門教主張歌詠吠陀的聲音是有自性的，常住的，其他如時方外道和順世外道都持自性的觀點。至於西方唯心主義哲學家持自性本體觀的人就更多。可見「自性執」，在人們的認識領域內是根深蒂固的，佛家說空，正是要空却這點東西。如果一切事物都有自性，則必導致世界的僵化和凝固，一切生滅的現象亦將不復存

在。恰恰相反，宇宙間森羅萬象，生機盎然，都是由沒有自性的因緣所生的，因此緣起性空的道理，不只是宇宙一切現象的如實相，也是闡明人類世界形成的根本觀點。如『中論·觀四諦品』說：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」這裡說的「空」，是自性空的省畧語，指緣起法「聯系」和「運動」的法則。因為諸法緣生無性，客觀世界才能形成，一切事物才能互相聯系，互相轉化，形成無窮無盡的因果關係。

龍樹的高明之處，雖然說一切法沒有自性，但又反對人們認為自性空是事物的本質。若有此執，亦將同樣陷於自性有見中去。如『中論·觀品行』說：「大聖說空法，為離諸見故。若復見有空，諸佛所不化。」不但對自性執的「有見」要空除；而且對堅持的「自性空」的空見也要空除。依此推論彼岸世界涅槃，也是沒有自性。『中論·觀涅槃品』說：「無得亦無至，不斷亦無常，不生亦不滅，是說明涅槃。如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。」人們證得涅槃境界，並不是要到一個超世間的世界裏，也不一定要到彌陀和彌勒的淨土裡去，只要徹底證悟緣起性空的八不中道，於世間內當下即可證果，如『中論·觀涅槃品』說：「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」無涅槃可至，當然也無佛果可證，最高的佛果，也是無自性、無實體，與世間緣起法，平等無異。『中論·觀如來品』說：「如來所有性，即是世間性，如來無有性，世間也無性。」

二、自性空是摧邪顯正的武器

龍樹時代的印度，九十六種外道非常猖獗，小乘說一切有部保守勢力十分頑固，龍樹需要與四周的環境作艱苦卓絕的鬥爭，他根據外道和小乘學說中根本弱點，提出畢竟空的學說，予以迎頭痛擊，為大乘佛教殺出一條血路來。外道教義的梵我一體思

想，我法二執甚重。小乘教義但破人空，未證法空，對能與所，主觀與客觀的分別，還未全空，雖證知五蘊非我，但仍執客觀世界為實有，為薩婆多部計一切法實有，三世恒有。犢子部執有非即蘊非離蘊的我，大眾部雖體認法空，又復墮於偏空，以中道義衡之，偏空亦屬有執的變種。所以龍樹創「八不」，「二諦」學說，闡述不生不滅，不斷不常（時間），不一不異，不來不去（空間）的深義。從緣生無性的思想來看，生、滅、斷、常，一、異、去、來八相沒有自性可得，純屬形式概念，是對事物靜相（斷常一異）動相（生滅來去）的描述，佛學稱教假名，徹底掃蕩外道和小乘的有執。當時有人質問龍樹：如果一切皆空，無始無終，豈不是沒有三寶，四諦法，善惡果報，也沒有生活的規範和認識真理的原則。對此龍樹在『中論』裏回答說：「諸佛依二諦，為衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦。」不知分別二諦的人，就不會理解佛法的真義。沒有世俗諦的方便，就不能理解真諦，不理解真諦就不能證涅槃，例如他為禪陀迦王說法要偈，是就世俗諦分別世俗諦，態度相當嚴肅。慳①、嫉②、貪欲③及諂偽④，誑惑⑤，顛倒與懈怠⑥，如此六惡不善法，大王當觀速棄捨。」龍樹的畢竟空思想震動了印度的思想界，確立了大乘佛教思想的權威。在傳記裏讀到小乘法師逼迫龍樹進入涅槃，提婆為外教徒刺殺，可以看出當時激烈鬥爭的情況，使我們對這二位為真理而獻身的人，肅然起敬，為樹立自性空（深般若）的世界觀而努力修持。

三、修持的正確途徑

佛教的修持，從總體來講，有二種思想，二種途徑，取得二種不同的效果，這就是通常所講的小乘與大乘，龍樹在『大智度論』裏說了一故事，很有啟發。傳說過去師子音王佛，有二位弟子，一名喜根，一名勝意，喜根是位大乘學者，為諸弟子說諸法實相清淨，一切諸法，淫欲相，瞋恚相，愚癡相，即是實相，無可罣礙，入一相智，喜根說法的主要內容，如下偈語：

淫欲即是道，瞋癡亦如是。如此三事中，無量諸佛道。若有人分別，淫欲癡及道，是人去佛遠，譬如天與地。道與淫欲癡，是一法平等。若人聞怖畏，去佛道甚遠，淫欲不生滅，不能令人惱；若人計吾我，淫欲入惡道。見有爲法異，是不離有無。若知有無等，超勝成佛道。

據說當時三萬諸天子，聞喜根說此偈已，體得無生忍，喜根的諸弟子，聽從他的教導，不起瞋恚等三毒心，得生法二忍，於實法中，不動其心，穩實如山。

勝意是位小乘學者，持戒清淨，行十二頭陀行。一日勝意入聚落中，在喜根諸弟子間，盛毀喜根，喜根弟子質問勝意：「是淫欲法，名何等相？」答：「淫欲是煩惱相。」又問：「淫欲煩惱，在內耶？在外耶？」答：「淫欲煩惱，不在內，不在外。」若在內，則不待外緣可生起；若在外，則於我無關，不可惱我。淫欲若不在內，不在外，不從東南西北四維上下來，是遍求實相不可得。是法既不生不滅，無生滅相，空無所有，云何人惱？勝意被駁得啞口無言，但又不甘心失敗，於是發出悲哀的狂叫，「噫！喜根多誑，教人着邪道。」

龍樹對這個故事評論說：「勝意未知音聲陀羅尼，若聞佛說，則便歡迎，聞外道語，則便瞋恚。聞之不善，則不歡悅，若聞之善，則大歡喜。聞說生死則憂，聞涅槃則喜。說明喜根的思想是於貪瞋癡三毒體認緣生無性，驗知諸法本自不生，今則不滅，即於生滅中見無生滅，於無生滅中不礙生滅，以此滅惡生善，自利利他，成菩薩乘。即是彌勒說的「不厭生死，不求涅槃。」龍樹說的「煩惱即菩提，生死即涅槃。」觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空……的思想，大乘佛故修持方法。於緣起有見自性空，染淨平等是學習佛法最吃緊處，否則沉空著有，執斷執常，不管說得多麼娓娓動聽，終了是誤入歧途。「是人行邪道，不得見如來。」可見佛法說空，主要是破除人們主觀上「

實有自性」的情見，絕不是離開現實世界之外別有什麼空法存在，更不是否定客觀現實去尋找一個什麼虛幻的世界。

四、緣起有與自性空是現象與本質辯證的統一

有神論和非心論不懂得事物的聯系和運動的原則，認為在宇宙現象的背面或上面，有一個真實而永恆的東西存在。或稱「上帝」，或稱「絕對觀念」，「宇宙精神」等等，當作是宇宙的本體，佛教的緣起性空論不承認宇宙現象上面或背面有任何的本體。所以有人說佛教是現象論，不講事物的本體，其實佛教是現象與本體的統一論，它認為事物本體，就是無自性的自性空，從緣生的角度來說，因為一切生物的現象是自性空，所以才能緣起有。「以有空義故，一切法可成」。『中論』，說明一切事物皆從聯系和運動而生起，從空性的角度來說，一切現象，既是因空而有，所以緣生的事物都是空無自性，「因緣所生法，我說即是空」，『中論』說自性空是一切法的本質上。從本質來看一切法，當然即空。

這一理論，在『金剛經』裏有十四處句式相同的排列公式，論證緣起有與自性空是辯證的統一。

1. 諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。
2. 如來說世界，即非世界，是名世界。
3. 三十二相，即是非相，是名三十二相。
4. 是實相者，則非實相，是故如來說名實相。
5. 如來說第一波羅密，即非第一波羅密，是名第一波羅密。
6. 莊嚴國土者，即非莊嚴，是名莊嚴。
7. 如來說諸心，皆爲非心，是名爲心。
8. 如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。
9. 如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。

10 說法者，無法可說，是名說法。

11 衆生衆生（一切衆生）者，如來說非衆生，是名衆生。

12 說我見人見，衆生見，壽者見，即非我見，人見衆生見，壽者見，是名我見人見衆生見壽者見。

13 所言法相者，如來說即非法相，是名法相。

14 所言善法者，如來說即非善法，是名善法。

這一公式稱爲般若學三段論式。從邏輯思辯來講，第一句「善法者」，說善法從緣而起，對緣起現象的肯定，是正命題。第二句「即非善法」，說緣起的善法沒有自性，對緣起現象的自性或本體予以否定，是反命題。第三句「是名善法」，於性空中說緣起法，於緣起法中見性空，說性空事物都是緣起有，爲否定之否定，是合命題。依此法觀察世界，則見現象而不執着現象（見諸法非相），即所謂依他起而不偏計執，不會被現象所迷惑，而見圓成實相（緣起不礙性空）。既見實相，而依他起假名現象，依然門芳鬥艷，萬紫千紅（性空不礙緣起）。即空而有，依性空而建立的緣起有，是建立染淨因果，井然不亂，而一一皆可融歸於第一義諦，於客觀世界不起顛倒妄想，度一切苦厄，依緣起有而顯示自性空，是即有之空，縱標空義，而因果不失，不會生斷滅見，否認客觀世界的存在，逃避現實，悲觀厭世。此即大乘佛教，昭示學佛者要「隨順空理，無勸修衆生善莊嚴，成無上果」（見『廣百論釋義』卷六）可見緣起性空的教義，是令人在肯定客觀存在的前提下，一面承認存在的事物是緣生的，另一面承認緣生的事物都是無自性的，空與有是一個事物的兩個側面說有：緣生的客觀事物，相用宛然，誰也抹煞不了。說空：此中絕無人們常識上所執着的實有自性。每一件事物都是依本體而顯示現象，依現象而透視本體，這一本體與現象統一論，揭示現象與現象的關係，現象與本體的關係，玲瓏剔透，不假雕琢，能處處把握事物的表象與底裏，時時顯露人們的面目和智慧，糾正在認識上沉空滯寂，割裂有無形而上學的錯誤，賦予人們的新的生命活力。

（上接第16頁「談宗教信仰」）

如行遠之自邇，登高之自卑，由較低的境界，逐漸提升到較高的境界。這固然是人類本具「精進」的美德，人類文化演進的原動力，可是由於人類根器之局限，個體宗教信仰的境界，一般來說，都很難是直綫地昇進的，因此，就以佛教爲例，無論大乘小乘，都有退轉的可能。也就是說：信徒可由祈求個人的福祉這種「功利境界」，昇進爲自度度他、自利利他、同體大悲、拔衆生苦那種「道德境界」；但也曾因種種引誘、種種困擾，使到信徒我執復熾，把個人的利益放在第一位，不惜求神禮佛，以期達致個人的名利；甚或不惜利用別人，犧牲別人，以成其一己之私。於是這個信徒，就於此一念之間便從「道德境界」退轉到「功利境界」去。所以孔子也說：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」（見『論語·雍也篇』），這是人類的可悲處，也同時是「君子遵道而行，半途而廢，吾弗能已矣」的可貴處。

從大方向說，宗教信仰的境界，總要提升的，而人類心靈就本具這種「精進」的境界昇進的推動力量，正如『法華經·方便品』所載：佛依衆生根器的差別，方便而演說三乘教理，可是佛的本懷，却不使衆生成就「聲聞」、「辟支」而滿足，故以種種因緣、種種譬喻、種種言辭、演說諸法，目的在欲令衆生聞佛知見，悟佛知見，入佛知見。從「聞」到「悟」，從「悟」到「入」，層層昇進，而以「入佛知見」爲極則，亦即成就佛乘，臻於與佛相等的「天地境界」，也與『中庸』所申說的「贊天地之化育」、「與天地參」同一境界。

隨著時代的進步，宗教徒再不能只停滯在希求個人的福祉爲自足，必須透過智慧的培養，如實了知人類煩惱的本源，覺解人生的意義與發展路向；透過多聞熏習，如理作意，從聞思修，到三摩地，以實踐人類最崇高的道德理性，破除人我之執，法我之執，臻至「宗教信仰的天地境界」中去。唯有如此，宗教才可以與時偕行，歷久常新，成爲發揮人文精神不可缺少的一股力量。

（完）



談宗教信仰

(一) 宗教研究的廣度

宗教是人類的一種非常奇特的文化。固然不少人愛護它，宣揚它。但也有不少人咒詛它，抨擊它。宗教救了不少人的「靈魂」（依邪教說），也奪取了不少人的性命（如千多年來無休止的宗教戰爭），大多數信徒信奉他們的宗教，但對他們所信奉的，却不去作深入的探究，可是却有部分學人，孜孜不倦去研究宗教，但却不投身於宗教信仰之中，他們祇愛探索宗教的精神面貌，而並沒有要求宗教給予甚麼報酬。「既以爲人已愈有，既以與人已愈多；」（借用「道德經」語），這種學人，在某種意義上確也值得我們崇敬。

隨著時代的進展，學術日益開拓，宗教研究除了各種不同宗教自身的教理、教史外，其他的範圍也日益擴展：

有些人從語意學的範圍來研究宗教。他們分析宗教的外延與內涵，發現了很多問題，甚至最基本的「甚麼是宗教」，也得不到一個共許的結論。如所周知的歐陽竟無先生，也許得風氣之先，提出了「佛教非宗教非哲學」的主張。佛教若非宗教，則孔教更不足論了。可是近代的神學家却提出了另一極端的界說，認為「終極的關懷」便是宗教，那末三民主義、社會主義、資本

主義等，對某些人來說，也成了他們所信奉的宗教，多有趣的評論！

有些從倫理學的角度來研究宗教，探求如何發揮宗教的倫理作用，如本港由宗教團體所辦的學校，便以聖經、佛經、經訓等作爲它們的德育課程。於是如何透過宗教以提昇人類的道德理性與道德境界，使人類了解生存的意義，建立生命的價值，這是很貢獻的工作！

有些人從社會學方面來研究宗教，尋求如何發展宗教對社會的職能，於是神職人員也各有職份，有負責宣教與護教工作的；在理論上研究如何發揮宗教的精神力量，爲社會謀求福祉，同時研究宗教戰爭發生的緣由，如何遏止它，消弭它。

有些人從心理學出發，研究如何運用宗教去化解人類的種種煩惱——空虛、失落、疏離……。也有學者運用電子科技，探索信徒在甚深的禪定中，腦電波所發生的種種變化，對人類心理可能發生的影響。

此外，宗教的比較研究，宗教對政治、哲學、文學、藝術，乃至對整個歷史文化所產生的正面、反面、積極性的、極消性的種種影響，種種阻礙、種種貢獻，都是除了教史、教理外，現代

李潤生

學人所不能忽畧的問題。也許上述各種研究的成果，足以促進宗教從質到量起了一個翻天覆地的巨大變化，帶給宗教一個嶄新的天地。

(二) 宗教的起源與發展

遠古民智未開，根本就不存在有宗教；他們的職分，最重要的是爭天鬥地，透過與大自然的爭鬥以求生存，猶如今天我們不見牛馬信仰宗教，乃至不見猿猴信仰宗教——所以西遊記中的孫悟空，也有大鬧天宮的一幕，其實很有深意。

直至人類心智日漸發展，對自然災害懂得了畏懼，對雷電，風暴、洪水、猛獸，一則以懼怕，一則以懷疑，於是原始的宗教順應而產生，如印度的早期吠陀時代，便崇拜天神 Varuna、雷雨之神 Indra，此外對太陽，對馬，對火等等不同自然力量與自然現象，由恐懼而轉化為崇拜，透過祭祀、歌詠、讚頌，以求消災解難，雨順風調，其實不特印度如此，世界各民族の原始宗教亦莫不如此，如希臘神話中便反映了對宙斯諸神的信奉，而在中國楚辭中也保留了諸神的名字，所謂「前望舒使先驅兮，後飛廉使奔屬」；望舒便是月神，飛廉便是風神。

此期重犧牲，重祭祀，而人神之間的溝通，便要文化較高的巫覡來擔任祭師了。印度的婆羅門階級便如此產生，在中國東周這樣文化開明的時代，巫師竟然還可以弄出「河伯娶婦」這種把戲來。希望透過祭祀，犧牲以消滅自然界災害這種思想，竟然如此根深蒂固，也不能不使人驚訝。

民智日開，便會追求探索：大自然與人類的生存有何關係？我從何來？我的祖先從何來？死了何去？還有何種能力？如是等等問題，便產生較高層次的宗教。如周頌「豐年」一章：「豐年多黍多稌，亦有高廩，萬億及秭。爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮，降福孔皆。」這就反映時人對農作的豐收，有需要託庇於祖先，故一方面以酒以醴酬答祖先的降福之恩，一方面祈求來年的

福蔭。這是祖先教的一個典型例子。——這種思想到後期更有所發展，不求祖妣的降福，只求我的生命，我的道德行爲，無愧於我的生命的來處，所謂「無忝爾所生」就是這道理。

天覆地載，人類生命由大自然孕育出來，而得所長養，於是對山河大地，總有一份情感，既感其德，又敬畏其無比偉大。因此自秦始皇、漢武帝始，便有封泰山，禪梁甫的大典。

人類懂得過羣體生活，由部落民族，慢慢發展成邦國。這有賴社會秩序來維持。社會秩序以何爲依據？個體應守的道德則以何爲標準？於是天帝、天命、天啓的觀念順應而生。在印度有「吠陀天啓」，在中東有「摩西十誡」，在中國「詩經」中，也保存了大量資料，如「大雅文王篇」便有「天命靡常」思想，詩云：「無念爾祖，聿修厥德，永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝，宜鑒於殷，駿命不易！」這反映出順天命者得天下，逆天命者失天下。天命以何爲依歸？就是以天帝的道德律則爲依歸——這種思想，從「主宰之天」發展到孟子的「義理之天」，再從孟子「義理之天」發展爲荀子「自然之天」，宗教的色彩才得以淡泊過來。

要回答我的生命與宇宙的淵源，人類某些民族又從多種的信仰，發展到創世神論的一神信仰。創世主君臨天下，每個人類個體都是祂的子民。創世主把一切最寶貴的東西都賜給了人們；人們便得感恩而絕對順從，進而體會到上主對子民無盡的愛，因而兄弟姐妹之間也得要互相親愛。耶教與回教便是這方面信仰的典型，而中國墨子的「天志」思想，也多少有這種傾向。

人類智慧再向內作自我生命的探究，便發現了難以解決的「生、老、病、死」的問題，人類後天的「煩惱」與先天的「無明」問題。於是便尋求自我生命的解脫。破無明始可以除煩惱，煩惱消除淨盡始可以從「生、老、病、死」解脫出來；再從自我的解脫，進而解脫一切有情生命的苦。能成就這個的必是具大悲、大智的圓滿覺者，此名之爲佛。佛教便是這樣不談天命，不談天

啓，不談天志、創造、主宰、懲罰，而求自動自覺、解脫自我生命之苦而成就一個圓滿覺者的宗教。

由是可見宗教起源於對大自然的恐懼，然後順著民智的發展而產生各種的形態，而每一種的形態，亦不斷地發展，不斷地提昇。如是由對自然的懼怕而轉為崇拜與敬畏，希望透過祭祀而得以消災解難。再由人類生命之源出發，開展了對祖先的敬仰、祈福與酬答。然後宗教沿著三個路向繼續發展：

一者：沿著天命思想，發展成天德流行、天人合一的形態。

二者：沿著宇宙生命之源的思想，發展成創世神論的一神形態。

三者：沿著人生痛苦的體驗，發展成以大悲大智為上首，以求解決或嘗試解決現實生活所無從解決之個體生命問題的宗教形態。

(三) 宗教的進路

宗教是隨著不同時代、不同社會、不同文化的演變而演變；而進入宗教的領域，也因著不同個體的不同氣質、不同根性、不同動機取向而有種種不同的進路。依粗畧的分野，可有三大類別：其一是欲求的進路，其二是情感的進路，其三是理智的進路。

欲求的宗教進路亦有種種不同的形態，例如為求取個人的財富而信奉宗教，為求個人的健康而信奉宗教，如是乃至為求全人類、全有情界的福祉，全社會的安寧、全世界的和平而進入宗教。我們不要因為信眾的追求個人的利益而對他們有所偏見，這是人類先天本具的本性，只要無損於他人。那末，欲當則理得，有何不可？孔子也說「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。」（見「論語·述而篇」）故密教有「黃財神法」可修，顯教亦有「光明藥師佛法」可求，藉以激發貧者病者的生存意欲，於情於

理實無可厚非。還記得戰時躲避戰機慘無人道的轟炸，母親背著我逃進防空洞裏暫避，洞裏一片喧譁，但給我深刻印象的，却是「大慈大悲觀世音菩薩」與「救苦救難觀世音菩薩」的祈求禱告。一人念起，萬人齊誦，媽沒有念，不知甚麼我却念起來——那時幼少的我，還沒懂得甚麼是佛教，但禱文語意却是明白的。四十年後追憶往事，我也不會責怪自己的無知，可應評議他人的為爭取個人生命存在的欲求而發出的呼告嗎？至於在我心裏，祇賸下一種哀愁，鬱結了足足四十年也無從消解！

從中國二十四史所載，反映出中華民族光明的一面少，黑暗的一面多。哪一個朝代沒有戰亂？沒有人禍？沒有天災？中華民族就在這種多禍多難的環境中壯大起來。我們固然懂得運用科學方法以疏導洪流，開發水利，同時也透過宗教儀軌求霖治旱。求雨之事，不僅是民間一鄉一社之事，也是君國的大事，歷朝的君主，不論昏明愚不肖，雄才大畧如唐太宗，昏闇愚昧如明思宗，似乎沒有一位不會為天下萬民向上蒼求雨解懸。姑勿論其應驗率是高是低，但這行為已可納入宗教的欲求的進路了。

進入宗教的領域，可有總總因緣，總總途徑。除了上文所介紹的「欲求的進路」外，最少還有「情感」與「理智」兩大坦途。

宗教主要以信仰為本質，信仰不歸於情感便歸於理智，而且尤以與情感更為契合。因此，「情感的宗教進路」最為常見。古往今來，多少眾生，由於事業的失敗，愛情的挫折，因而需要宗教的慰藉，來支持他們的生命；所以風流倜儻如賈寶玉，也難免要遁跡於空門，他的姐姐亦體會到「大化本無方，云何是應住」的宗教真理，因而抉擇「既從空中來，應向空中去」的宗教歸宿——這是由苦惱而進入宗教的典型。

除苦惱外，罪惡感也是常見的途徑。放下屠刀雖不一定能「立地成佛」，但至少也象徵對過去的罪孽有個懺悔，無論他皈依耶和華或皈依釋迦老祖，但這一念之仁却真確地改變了生命取向

，重新確定了他的生存意義，即使這種懺悔來得太遲，已跑到生命最後的一站，紅燈才亮着，沒有熊熊的火炬來照耀他的前路，可是「人之將死，其言也善」這種真誠的懺悔，也可暫時藉著宗教而收到心靈安頓的實效；何況生命之路的盡頭，誰敢肯定沒有「柳暗花明又一村」的出現。

由某種偉大的感召而步入宗教的大門雖不多見，但却不能下「史無前例」的判語。聖保羅就是透過聖寵的感召而弘揚耶教的。其實佛典中不少言教，却委實給人莫大的感召，如「金剛經」中所謂「一切衆生之類，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若無想，若非有想，非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之；如是滅度無量、無數、無邊衆生，實無衆生得滅度者。」這種無相的悲心大願，是何等的崇高，何等的超脫。這一段話，對所有具備開放心靈的讀者和聽衆，都能發出無量的光輝，燭照無限的宇宙，使人洞察人類心靈深處無盡的悲情。它比起論語「朕躬有罪無以萬方，萬方有罪罪在朕躬」，絕無半點遜色，而且還要積極；比起耶穌釘死在十字架以洗滌人間的罪惡，也同樣能發揮不可思議的感召力。「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也，西海有聖人出焉，此心同也，此理同也……」心同理同，信矣！

宗教的進路，除了「欲求」與「情感」外，還有「理智」這個途徑。宗教既非自然的產物，亦非先驗地存在於人類心智之中，而是人類文明進化史裏的一個不可分割的環節，直接或間接地影響人類的精神生活。因此，宗教也成為研究文化史中的一個不可或缺課題。

學者透過理智的活動，探索宗教的起源、變化、特質、意義，乃至與其他文化的交接與影響，各別宗教特有的教史教義，如是等等品類，等等內涵，皆足以或多或少引起心靈上的某些反應，使研究者對某一宗教產生了一種獨特的鑒賞、喜悅、認同，因而進入了這種宗教的信仰大門——雖然在形式上未必成為那宗教的信徒，但往往在精神上却獲致某種程度上的受用。從這

種方式而投入宗教的王國者，我們不妨稱之爲「理智」的宗教進路。

從理智進入宗教者，未嘗不具宗教的情操，但在外表上却很少顯出宗教的狂熱罷了；我們不見章炳麟先生或梁啟超先生對佛教信仰有任何的狂熱，因爲他們的信仰是靜態的，在他們冷靜的理智分析中，深切覺解到：要解決生、老、病、死問題上，一般人需要借助宗教的力量，在解決先天的煩惱與無明上，也得要依賴宗教的助力；而生、老、病、死是普遍存在的問題，煩惱與無明，是普遍地存在於一切有情的生命體中，而非現實生活中的物質文明所能解決者。一般有情要求在這方面得到自我的解脫，而從事宗教文化研究的學者們，也同樣有這樣的需要。因此他們的從理智的途徑而進入宗教是完全可能的，是完全可理解的。

不過宗教畢竟是信仰之事，最高境界暫時非現實生活所能實證的，若干基本觀念——如佛教的談三世因果，耶教的談造物主與造物主的全智全能，都不是純理智之所能完全覺解者，所以從理智的途徑來進入宗教，其開步雖然始肇於理智，但當他們從理智進到宗教領域的時候，情感上對宗教的信念還是佔最重要的地位，沒有宗教的情感，還是沒有半點受用的，不然，則研究宗教而評價宗教爲「精神鴉片」的學者怎會存在？

（四）宗教信仰的境界

宗教的信仰，隨着信衆的種種根器、種種機緣可有種種不同的進路。既進入宗教的大門，觀見其自教的宗廟之美、教義之富，但却不一定獲致同一的宗教受用，這便構成了宗教信仰在境界上的差異。

假若我們借用馮友蘭在「新原人」中的意念，則不妨把宗教信仰的境界分爲四重：一者名之爲「自然境界」，二者爲「功利境界」，三者爲「道德境界」，四者爲「天地境界」。

「自然境界」的信家，對所信奉的宗教根本就沒有覺解，就像幼年的我，新年到了，便隨著先祖母到廟裏參神許願，每年的歲暮，又到廟堂去酬答神恩；可是在我那時的心靈上，卻沒有覺解到參神的意義，更沒有覺解到許願與酬神之間的契約關係，我只不過隨順家庭的習俗，參與一些宗教的儀式吧了，至於此等儀式背後所蘊涵的意義，我根本一無所知，根本也懶得過問，這可說是「自然境界」的一個典型。他如迎神賽會，人參加，我也湊湊熱鬧；聖誕節到了，人唱聖誕歌，我也去唱，人去做子夜彌撒，我也去湊湊高興。這樣也不能說我沒有宗教的行為，也不能說我從參與宗教活動中完全得不到半點受用，可是此類的宗教行為與宗教受用，只具備最低層面的形式意義，而對宗教精神上的意義是無所覺解的。這種不識不知的信徒——只從形式上說是信徒，若從精神信仰上，嚴格言之也可說「非信徒」，故強為之名曰「自然境界」中的信徒，大概不會有太大的過患吧。

真正的宗教信仰，最低也得要從「功利境界」開始。因為「功利境界」的信家之對教宗的信仰，雖然其動機是追求個人的福祉，其行為也可能是極端的自私自利；可是他的參與宗教活動是有宗教意義的，因為至少這個信徒是真正覺解到他的自身跟他所信奉的宗教之間究竟是存在著甚麼的關係；他不再是隨順習俗，不識不知地參與宗教活動，也不是為了湊湊熱鬧而作出宗教行為，而是清晰地、明確地瞭解到其宗教行為的目的所在。

初民對宗教的信仰，固然難以超越於「功利境界」，他們祭祀諸神，目的不過在為個人、為部落以求趨吉避凶，消災解難，但時至今日的宗教信徒，又有多少能從一己的欲求中超拔出來？道教的設乩壇以求「賽事靈感」。佛教杜撰「消災延壽」諸經以迎合徒眾。他們為了追求福祉而信賴宗教，這也可算是宗教信仰的常態表現，所以無怪叔梁紇與夫人顏氏禱於尼丘而生孔子（依「史記·孔子世家」，孔子有疾，子路也請禱於上下神祇）

見「論語·述而篇」），由此可見其境界仍未能擺脫「功利」二字。

不過子路「請禱」的行為，其出發點，不在於利己，故已有脫羈之勢，而步向「道德境界」；至於孔子答他說：「丘之禱久矣！」（引文同上）這一反語，顯然是對「功利境界」的一種否定了。但孔子主張「敬鬼神而遠之」（見「論語·雍也篇」），又說：「獲罪於天，無所禱也。」（見「論語·八佾篇」），則孔子對宗教並沒有強烈的意識，所以也不宜論斷孔子的宗教信仰究竟造升到甚麼境界。

可是宗教信仰的「道德境界」畢竟是存在的。若有信家，守五戒，行十善，目的不僅在求自我的生天，而真切地覺解到自我是人類的一份子，要促進人類的安寧富足，不能不有一套彼此認同的道德律則以為所依，所以我不偷盜，我不邪淫，我不妄語……並非因為諸佛、菩薩加諸我的緣故而我要遵守，而是為了全人類的和諧、全人類的福祉，所以我得要遵守。這些律則都是經我覺解後然後接受。同一理趣，我的布施、我的忍辱、我的精進……不僅是我的分內事，也是攝一切同類為一體這種同體大悲所引發的分內事。儒者的立己立人、成己成物，佛家的四弘願、四無量心，都足以使人達到這種境界。

宗教既是人類文化的產物，達到「道德境界」的信徒，便能泯除人、我的隔閡，泯除不同宗教的隔閡；泯除宗教思想的排他習性，然後宗教戰爭才能避免，宗教的負面影響才得以消弭於無形。

六祖壇經有這樣一段的記載：昔者南朝梁武帝也曾問達摩祖師說：「朕一生造寺度僧、布施設齋，有何功德？」達摩却回答說：「實無功德。」驟聽去，真使人大惑不解，布施已是六度之一，何況造寺度僧，弘揚佛法，拔眾生苦，何以實無功德？這問題似可就境界說來加以解說：

設梁武帝以「自然境界」的心境來度僧布施，則根本無所謂有功德，無所謂無功德，因為對宗教信仰缺乏覺解故。若以「功利境界」的心境來度僧布施，則他應得較劣功德，因為以自利為目的，與煩惱仍結不解之緣故。若以「道德境界」的心境來度僧布施，則應得殊勝功德，因為從全人類的福祉出發，不與我執煩惱結合故。

至於達摩說梁武帝沒有功德，則並非從上述三種境界來評鑑的。正如惠能所解說：見性是功，平等是德，念念無滯，常見本性，真實妙用，名為功德。（俱見『壇經·疑問品第三』）這種功德，是從一切衆生平等，平等、遠離「人我執」的煩惱、遠離「法我執」的無明那種純一無漏的境界來界定的；這種境界，我們姑且名之曰「天地境界」吧。達摩所運用的正是這把「評鑑之尺」，所以把仍停滯在較低層境界的梁武帝之度僧與布施說成「實無功德」，這自然是很有深意的。

「天地境界」是宗教信仰的最高境界，達至此種境界的人，必能透徹覺解到自身與天地萬物為一體，即如莊子所謂「天地與我並生，萬物與我為一」，程子所謂「仁者與天地萬物為一體」。既與萬有一體，則自無主客之分、人我之別，我心即是佛心，我心即是上帝之心，上帝與佛，亦即我心。故能以大悲大智贊化天地，如是舉心動念，無不是天理的流行，念念無滯常見本性，妙用無窮。故『乾文言』說「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」，『金剛經』所謂「滅度無量、無數、無邊衆生，實無衆生得滅度者」，便是這種境界的鮮明寫照。

（五）宗教信仰境界的昇進

如前所述，宗教信仰的境界，各因其覺解情況的不同，可有「自然境界」、「功利境界」、「道德境界」及「天地境界」的

四種差異。這四種差異，不是同一層面的並列差異，而是不同層面有高下區分的價值差異。那就是說「功利境界」的宗教信仰，其價值比「自然境界」為高；「道德境界」又比「功利境界」為高；「天地境界」也要比「道德境界」為高。這種境界高低的差異，可以自釋迦生平，略見其一二。釋迦在家，隨順婆羅門的傳統，這是「自然境界」。出四門，覺自己生命之苦而追尋宗教的解脫，這是「功利境界」。及見道成正等正覺，度五比丘，乃至說教度生，凡四十五年，此自覺覺他，自度度他的行為，已臻於「道德境界」，至於在「金剛般若」所說的「滅度無量無數無邊衆生，實無衆生得滅度者」，這種行乎其不得不行，止乎其不得不止的崇高表現，已把「天地境界」的究竟心態顯露無遺，在釋迦成道前後作比較。由「自然」而進於「功利」，由「功利」而進於「道德」、「天地」（按：依大乘教義衡量，釋迦的行為屬「道德境界」，其心態則屬「天地境界」，因為諸佛離「人我執」，離「法我執」，其心靈涵蓋宇宙；加以「大悲」發動，「心、佛、衆生，三無差別」，故佛所要滅度的，不以人類為限，而要擴展到整個生命界，甚或擴展到整個「法界」，於是更有「非情成佛」之說——依「圓教」教義。佛之本懷，滅度不以人類為限，這已超出「道德境界」；使有情非情皆得成佛，天地一體，這已臻於「天地境界」了。）

使從佛教的發展來看，小乘求個人的解脫，這也不免乎「功利」，但得無學果者從「人我執」，宣教度生，這已臻於「道德」，大乘主張離「法我執」，度一切有情，再發展到「非情成佛」說，這是由「道德」而臻於「天地境界」的極則了。

「君子惡居下流」（借用『論語』語），人類心靈總有一種向上的要求，此即佛家之所謂「精進」是也。有此「精進」為原動力，宗教信仰境界，然後有昇進的可能。

「君子闇然而日彰」，故信徒的宗教信仰，（下轉第12頁）



「太空科學核子物理學」

與

佛理的印證」自序

馮馮

我們的小宇宙並不是唯一的宇宙，我們的世界不是大宇宙中唯一的世界，我們也不會是大宇宙中唯一的人類！

猶太教與基督教兩千年來，堅持地球是唯一有人類的星球，人類和萬物都是上帝創造的。古老的舊約「創世紀」說：上帝在七日之內創造了世界天地、日月、光和暗、水和陸、動物和植物、晝和夜、亞當和夏娃。

中國儒家思想說「天無二日」、「天圓地方」。

佛陀釋迦牟尼在大約兩千五百年前講經，指出天有無數層次，三十三天以上還有更多的天，世界之外還有無窮的世界，有無數的各種衆生。詳見阿含經內的起世經、起世因本經、大樓炭經、泥犍經、七日經等數百萬字。阿含經是佛滅後，衆弟子第一次結集，共推經常隨侍在佛陀左右的阿難尊者，整理佛語編成此經，是第一手資料，爲佛教最基本的經典。經內的各分卷可說是綜合宇宙學、太空學及物理學之大成，被視爲佛教的創世紀。佛陀開示：宇宙萬物都是因緣業力而自然發生的，並非由任何人或神所創造，又指示出宇宙世界「此生彼滅」「此滅彼生」，不斷在

生滅循環，經歷「成、住、壞、空」過程，又回到成住壞空。佛陀指示，在我們周圍就有一千個日月之多。

在阿含經的將近五百萬字記載中，佛陀不時詳細解說超級宇宙的構成，很不幸地，中國大乘佛教的講經法師歷來都不講阿含經，尤其不重視佛陀開示的宇宙學。一些法師視阿含經爲小乘經典，而頗有輕視之意；殊不知，諸經都從阿含出，佛理是包含宇宙學在內的綜合學問，佛理的一切哲理與玄理，都與宇宙學及宇宙真理相通。若不研究宇宙物理，是不太容易瞭解佛理的。先研究宇宙學，漸次進入佛理，許多難解的佛理奧義就會迎刃而解了。佛陀所以先講宇宙學，講了幾百萬字，然後才進入佛理、哲學、因明學等等，自有其道理的。一般大乘學者，却不願先去研讀阿含經。未先築基，就跳往大般若經，法華經等等；甚至有些學人，連經也不看，一開始就從「中論」「百論」入手；更連任何佛經都不看，就從「六祖壇經」入手；更有人連壇經都未看過，就從「禪語公案」之類去研究「禪」，越講越玄，也越來越墮入迷霧之中，這些都等於是在半空中砌樓。

我個人認為，研究佛學，應該先從最基本的阿含經諸卷開始入手。先從阿含經認識宇宙學及宇宙物理，次從阿含經瞭解佛理的基本觀念、基本哲理，以及最重要的戒行與修行方法，先自度然後可以度人。

現代天文學與宇宙學的許多新發現，越來越接近佛教的宇宙學，固然不能說佛學就是現代宇宙學，更不可說佛學就可以取代現代科學，也不能以「佛經早就說過了！」這句話來抹殺現代科學的成就，現代科學也有很多發現是佛經所未能詳確記載的。宇宙萬物永遠在變動，瞬息萬變，佛陀說法時代，距今已兩千五、六百年之久，宇宙不知變化了多大！那時候的宇宙現象，有些變化較少，有些今日已經變化，有些已不存在。所以不能說，今天或明天的科學發現，凡是不符合佛經的就是否定的證據；也不能期望佛經的宇宙學，與現代的宇宙學完全百分之百吻合一致；更不能說，佛學可以取代今日明日的科學教科書。反過來說，今日的科學教科書與哲學，亦不能代替佛經佛學。

我說佛理及其宇宙學與現代科學接近，這是出於研究觀點的比較，並沒有讚佛學而抑科學之意，也無崇科學而抑佛學之心。我只是將兩種學問作一比較，我的目的自然仍是在闡揚佛學。學佛的目的在於修行及自度度人，而非研究科學做科學家。但是，先認識科學，及先從科學的宇宙學與佛學的宇宙學之比較入手，對於學習佛理，我感覺有很大的方便。佛理是觀察宇宙萬物之物理而得的真理，並不單純是觀察人心與行為而已。而人心與行為也實在是宇宙的一部分，脫離不了宇宙法則。沒有什麼理由可以強詞奪理地說人會超出宇宙，更沒有任何理由硬說佛教只是人間的佛教而與宇宙無關。若果佛教只是人間的佛教，那麼佛經內何必本本都記載佛陀及諸佛普度三界各途眾生？為什麼要提及佛陀說法，天人鬼神各界眾生都來聽法而得開悟？乾脆把佛陀說成孔夫子周遊列國講學，只講「誠意正心修身齊家治國平天下」，不就夠好了嗎？有些人硬要剔除佛經內的宇宙學及超自然事蹟，這是不可解的愚昧無知，如果佛陀只講修身治國，他又何必先從宇宙學開始說法呢？

佛陀當日要以幾百萬言來解說宇宙，顯然是佛陀希望弟子們先從認識宇宙入手。明白了宇宙真理之後，更容易瞭解佛教哲理與修行方法和佛教的目的與目標。也顯然可見佛陀並沒有教人捨棄科學上的求知。相反地，佛陀說法是以科學真知作為基礎的。不幸地，今日的學佛人很多受了黃老「絕聖棄智」思想的影響，加上用曲解的儒家觀念，以及膚淺落伍的原始科學觀念，妄自否定宇宙中一切他所未知的真理，指斥佛經內的超自然現象是「迷信」；或者矯枉過正地聲稱「佛學不需要科學」、「佛學是超越科學的」；或說「佛經不能成為科學教科書」、「學佛不需要知道科學」、「佛學不等於科學」……凡此都是自己封蔽良知的愚昧！

這裏蒐集的二十一篇拙作，是一九八四年至一九八六年的兩年期間，在香港「內明」月刊陸續發表的。承蒙該刊主編沈九成居士，每次均賜予卷首第一篇地位刊出，榮寵有加，足見沈居士重視用科學新知來闡析佛學，令我衷心至感！

在我創作及發表期間，我所獲的反應是毀譽參半，正如我的其他作品一樣，都是最遭抨議的。有很多讀者，包括海外的科學界學者與非佛教徒在內，很熱心來信指教，使我獲益非淺。同時，我也受到不少抨擊。奇怪的是，大多數來自一些學府的佛學學者，他們主張只可從學術觀點和哲學概念上來研究佛學；說我不應該以信仰為出發點，和從科學角度來探討闡析佛理。這使我感到很詫異！另外，又有些人在報章上發表文章，連續抨擊我不懂西洋哲學與邏輯學，不配講佛學，這也是使我詫異的。

佛學的理則學與因明學，根本是種結合東方哲學與宇宙科學的另一思想系統，並非西洋的唯心哲學與唯物哲學或邏輯學所可以分析瞭解的，西方哲學與東方哲學，根本上就是如橘子與蘋果之不同，怎麼可以用橘子的味道去批評蘋果呢？至於西方的邏輯學，固然是西方思想的推理方法，不過，若認為西方邏輯學就能解釋宇宙萬象，恐怕未免太不夠了吧？西方的科學界，倘若事事墨守西方的哲學觀念與西方宗教信仰，今天是否能夠達成那麼多

的科學突破發現與太空宇宙認識，則尙屬疑問！可能仍然停留在中世紀的「黑暗時代」吧？

種種嚴厲的抨擊，都不能改變我對佛教的信仰和我立心從科學闡釋佛理的衷願。這是要感謝家慈張鳳儀女士的！她所受正式學校教育無多，初中而已。但是她不斷自修，她每天讀佛經，看佛論，閱讀各種知識刊物，陪同我觀看西方主要國家的電視科學新知節目。她瞭解我的論文，她不斷地教我不計毀譽、勿怯勿退；她時常鼓勵我勤學精進，追尋佛學與科學、哲學三方面的交叉真理；她鼓勵我將這些論文繼續寫下去。佛恩與母恩都如此深厚，我是多麼幸運啊！也多麼感激啊！當然，我會一直向著這個方向摸索前進的，我將會寫作更多的從科學角度探討求證佛理與宇宙真理的這一類型的論文。

天華出版公司董事長李雲鵬先生及夫人，對我的鼓勵也很大。這種論文集子，不可能成爲熱門暢銷書。可是李先生及李夫人不計成敗，不以牟利爲目的，不惜鉅資發心來出版發行這本論文集。這也是我所深深感激的！天華公司同仁們十分細心地爲拙稿校對多達十餘次，爲我查對佛經及國內科學資料，校正錯字，種種辛勞，也是我心深銘感的。

讓我再覆述一次：佛學並不等於科學，科學的發現也不等於佛學。但是，從認識科學的新知入手，的確可以更容易深入瞭解佛學與佛理。佛學與科學有相通，也有可以互相印證的真理。用科學來印證佛學，在我認爲是一種學習佛理與科學兩得其便的途徑，我個人在這樣的研究中獲益不少。

佛學、科學、哲學三者都是尋求宇宙真理的學問，都是相通的，互相補益的。沒有什麼理由一定要尊此抑彼，更沒有理由執此排彼。

在這三方面，我的知識都仍是太淺陋的，現在先嘗試做科學與佛學的印證。做這樣的比較研究，確實是力有未逮，只是拋磚引玉，希望有更多的學者致力於深入的研究，以揭開宇宙的真理，更有益助於修行及邁向崇高昇華的理想目標。

（上接第23頁「肇論淺釋」）

來問婉切，難爲郢人。

你的來問，辭甚婉，義甚切，這可使我好像郢人一樣的爲難了。莊子有說：有一郢人以白粉污在鼻端，污點很微細，若蠅翼，使匠人拿了斧劈去這污點，匠人拿斧劈去，呼呼有風聲，郢人聽他劈，粉污劈去了，鼻子沒有傷，這郢人站着面不改容，這郢人和匠人都是很難爲的啊！

貧道思不關微，兼拙於筆語，且至趣無言，言必乖趣，云云不已，竟何所辨，聊以狂言，示酬來旨耳。

僧肇很自謙的說：我的思想很粗淺，沒有深入精微，又是不善於用筆寫文以達意。況且最高至極的道理，是無言語可說明的，任你怎樣說，說出來總有乖於義趣，說啊說啊說得不停，終究有什麼可以辨明呢？姑且用些不很確當的話，表示表示以酬答你的來意吧。

疏云：稱聖心冥寂，理極同無。雖處有名之中，而還與無名同。斯理之玄，固常所彌昧者。

你的來書說：所說聖心冥符寂滅。道理至極，即同於無，所以雖處在有名的事物之中，也還與無名同，這理極同無的道理，太深奧了，固是一般人所攪不清的。

以此爲懷，自可忘言內得，取定方寸，復可足以人情之所異，而求聖心之異乎？

僧肇說：你既知如此，即可以此懷在心中，從此自可忘其言象之表，而內得其意，使方寸之中，取得決定。還有什麼因各人情見的種種不同，而謂求聖心有不同呢？

方寸即心，古人以精神的心，處在肉團心中，故精神心與肉團心同名爲心，肉團心在胸中的地方只方寸，故以方寸指心。此是僧肇總答，意謂知理極同無，即可於此忘言內得，何求聖心之異，以聖心不同於凡心，故說聖心有異，若求聖心之異，又是執有，而非理極同無了。

（未完）

，更其益也。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

曰：王，希聖者更進而求之，則其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

肇論淺釋

而非愚昧所能目擊。

以聖心不同於凡心，然則聖心亦異。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

此其理之深，固非愚昧所能目擊。然則此高深之理，固非愚昧所能目擊。

單培根

的了。

夫心數既玄，而孤運其照。神淳化表，而慧明獨存。當有深證。可試為辨之。

一般人的心數，既已深入玄妙了，而又有孤獨運其照的神明，神明淳厚，在於化外，而察世俗之慧明仍獨存在，此其所以然，應當有深深的證明，請試為辨而明之。

此所舉第一疑，此疑從異乎人者神明而來，以為有異於人的神明，則不應即定慧所成。此異於人的神明，又何以能與萬物發生關係而應化？

疑者當以撫會應機觀變之知，不可謂之不有矣。而論旨云：本無惑取之知。而未釋所以不取之理。

我們疑惑的是：聖心適合衆生之機，安撫利益，此應機觀變之知

，不可說是沒有。然而論的義旨乃說，本無惑取之知，怎樣是不取呢？其道理沒有得到解釋。

謂宜先定聖心所以應會之道。爲當唯照無相耶？爲當咸觀其變耶？

我們認爲：應當先作決定，聖心所以應會之道，爲是應當唯照無相呢？爲是應當盡觀其變呢？

若觀其變，則異乎無相，若唯照無相，則無會可撫。

假使說觀其變，那末，不是無相了，假使說唯照無相，又有什麼應會而撫益呢？

既無會可撫，而有撫會之功，意有未悟，幸復誨之。

照無相則無可撫，既無會可撫，而有撫會之功，這意義我們尚未了解，望再賜以教誨。

這是第二疑。以應機度生是需有觀變之知，而觀變與照無相不同，照無相則不可能觀變撫會了。故要求解釋。

論云：無當則物無不當，無是則物無不是。物無不是故，是而無是。物無不當故，當而無當。

論中說：無當則物無不當，無是則物無不是。而又說，物無不是故，是而無是，物無不當故，當而無當，這也令人難解。

夫無當而物無不當，乃所以爲至當。無是而物無不是，乃所以爲真是。豈有真是而非是，至當而非當，而云：當而無當，是而無是耶？

無當而物無不當，以物無不當，是所以爲至當，無是而物無不是，以物無不是，是所以爲真是，而又說：當而無當，是而無是，豈有真是可以非是的，至當可以非當的？

若謂：至當非常當，真是非常是。此蓋悟惑之言本異耳。固論旨所以不明也。願復重喻以祛其惑矣。

假使說：至當不是一般的當，真是不是一般的是。這又即是悟與惑兩語根本不同之處了，就是我們對於論旨所不明的地方，希望重復加以解釋，祛除我們的疑惑。

這是第三疑，以真是不應非是，至當不應非當。若有真是至當，不同於一般的是和當，這又即是聖心凡心不同的問題了，是所不明白的。

總劉遺民所談三疑，皆由聞異乎人者神明，別求聖智而來。

論至日，即與遺法師詳省之。法師亦好相領得意，但標位似各有本，或當不必理盡同矣。

此論帶到的那天，即和遠法師共同詳細研究，法師也很好的相與領會。得其義意。但恐各自站在不同的本位上看問題，見仁見智成峯成嶺，或不必所得之理是盡同的。羅什宗實相，慧遠宗法性，實相與法性，二人所說，似一空一有不同。

頃兼以班諸有懷，屢有擊其節者，而恨不得與斯人同時也。

近亦每發給那些有志於道的人同看，他們看了，屢屢有讚賞不止的，而恨不得與作論的人共同在一起可以親聞妙道。

▲論主復書釋答

這是僧肇復劉遺民的信，解釋疑問以作答。

不面在昔，佇想用勞。慧明道人至，得去年十二月疏並問。披尋返復，欣若暫對。涼風屆節，頃常如何？貧道勞疾。多不佳耳，信南返，不悉。八月十五日，釋僧肇疏答。

過去從來未曾見過面，爲了想念，站起來望得很疲勞。慧明道人

來此，得到你去年十二月所寫的信並問。披開來返覆尋讀，歡喜得好像暫時見面了。涼風吹來，時節已是秋天。近來日常生活如何？貧道時有疾病，身體不怎麼好。寫此信託帶回南方。不一具悉了。八月十五日，釋僧肇疏答。

先作短簡，別再詳答。

服像雖殊，妙期不二，江山雖緬，理契即鄰。所以望途致想，虛襟有寄。

僧肇是出家人，劉遺民是在家人。然都爲佛弟子，所以說，服裝雖有不同，志在菩提妙道則無有二，江山雖然遠隔，志同道合。也即等於鄰居了。所以望望路途而起想。所懷的心念也寄去了。

君既遂嘉道之志，標越俗之美，獨恬事外，歡足方寸，每一言集，何嘗不遠喻林下之雅詠，高致悠然。清教未期，厚自保愛。

你遁世隱居的嘉志，既已得遂，超越塵俗，顯出高尚的美德，獨恬靜於人事紛紜之外，真是滿懷的歡樂，每一聽人談到你們的集會，我亦何嘗不遠想而領會到你們在林下的雅興吟咏，高人幽致，令人悠然神往，清談閒散，未能相期。惟望好好的自己保養珍重。

每因行李，數有承問。願彼山僧無恙，道俗通佳。

每次有便人來，常常承蒙你垂問，祝願你們山中僧衆身體健康，出家的在家的大家都好。

承遠法師之勝常，以爲欣慰。雖未清承，然服膺高軌，企佇之勤，爲日久矣。

承你告訴我，遠法師身體精神，日勝一日，很是歡喜，很是安慰，我雖未得淨心承教，然中心欽佩他崇高的模範，經常翹起腳跟

而望，已是很長遠了。

公以過順之年，湛氣彌厲，養徒幽巖，抱一冲谷，遐邇仰詠，何美如之！

遠公以超過六十以上的高年，神清氣爽，老而彌健，教養得衆，幽居深山，懷抱一真，凝神空谷，遠近都仰望讚歎，還有什麼更好能這樣呢！

每亦翹想一隅，懸庇霄岸，無由寫敬，致慨良深。

雖天各一方，每仰首想望，天地相懸，遠託福佑。無緣伸述敬意，慨歎良深。

君清對於終日，快有悟心之歡也。

你一天到晚清心相對，我慶快你有開悟心地的快樂。

即此大衆尋常，什法師如宜。

在此的大衆如常，什法師很好。

秦王道性自然，天機邁俗，城塹三寶，弘道是務。

秦王的道性，出於自然，天生之機，超越凡俗，他擁護三寶，猶如城塹。以弘揚佛法爲其事務。

由使異典勝僧，方遠而至，靈鷲之風，萃於茲土。

因此使珍貴的經典，高勝的僧衆，從很遠的地方而來，靈鷲山的風。聚會在此土了。

領公遠舉，乃千載之津梁。於西域還，得方等新經二百餘部。請大乘禪師一人，三藏法師一人，毘婆沙法師二人。

支法領遠遊佛國，爲千載後代的人施設入佛的橋梁，從西域還，

取得大乘方等經爲中國所沒有的二百餘部。請來大乘禪師一人，佛陀跋陀羅，三藏法師一人，佛陀耶舍，毘婆沙法師二人，曇摩耶舍及曇摩掘多。

什法師於大石寺出新至諸經，法藏淵曠。日有異聞。

什法師在大石寺翻譯出新到的許多經典，佛法的寶藏，既甚深，又廣大，每天總有新的東西聽到。

禪師於瓦官寺教習禪道，門徒數百，夙夜匪懈，邕邕肅肅，致可欣樂。

禪師在瓦官寺教授修習禪定之道，門下的徒弟數百人，日日夜夜，不懈怠的用功，和和睦睦，恭恭敬敬，真是很歡喜快樂。

三藏法師於中寺出律藏，本末精悉，若觀初制。

三藏法師在寺中教授律藏，那幾條是根本戒，那幾條是枝末戒，詳詳細細，好像親眼看到佛當初制戒的情況。

毘婆沙法師於石羊寺出舍利弗阿毘曇，胡本雖未及譯，時間中事，發言新奇。

毘婆沙法師於石羊寺講舍利弗阿毘曇，外國來的原本，雖未及翻譯，時時問問其中事，聽他所說的話，很是新奇，爲向所未聞。什法師主持翻譯經典，禪師教習禪定，三藏法師教授律藏，還有教授論藏的是小乘毘婆沙法師，所講的是舍利弗阿毘曇，也是小乘論，阿毘曇，義譯對法，卽論。

貧道一生，猥參嘉運，遇茲盛化，自恨不覩釋迦祇桓之集，餘復何恨，而慨不得與清勝君子同斯法集耳。

我此一生幸運，得蒙參預這樣的嘉會，逢到這樣盛大的教化。惟自惜未得見到當年釋迦在祇園等法會，更無其他可恨的事了。所

遺憾的是不得與各位清高超勝的君子共同參加此處的法集。

生上人頃在此，同止數年，至於言語之際，常相稱詠，中途還南，君得與相見。未更近問，惘惘何言。

生上人近來在此，同住數年，在談話的時候，他總是稱揚讚誦你們。他沒有續續在此住下去，中途回到南方去了，你得和他相見。我們未能再接近問談，心中惘惘若失，挹悵不樂，還有什麼可說呢。

威道人至，得君念佛三昧詠，並得法師三昧詠及序。此作興寄既高，辭致清婉。能文之士，率稱其美，可謂游涉聖門，扣玄關之唱也。君與法師，當數有文集，因來何少？

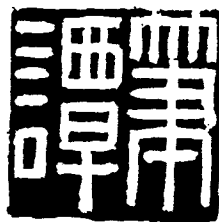
曇威道人來，帶來你的念佛三昧詩，還有法師的三昧詩和序文，詩以寄興，這些作品，興寄既高，文辭又清而婉，能作文章的人，相率稱頌爲佳品，真是已經游入聖人之門，以敲扣玄關所唱吟之詠，我想你和法師，當常有文集，爲什麼帶來這樣少呢？

什法師以午年出維摩經，貧道時預聽次，參承之暇，輒復條記成言，以爲注解，辭雖不文，然義承有本，今因信持一本往南。君閑詳，試可取看。

什法師在弘始八年丙午，譯出維摩詰經。我當時參預聽衆之列。在參預承受的空暇，經常復一條一條記錄法師所講的話，用以作爲注解，雖寫得不文雅，然意義的來源都有根據的。今因寄信之便，託帶一本到南方，你是精於文，詳於理的，試可取之看看。

僧肇以讀舊譯維摩經而信佛發心出家，羅什重譯維摩詰經，這當然是僧肇最關心歡喜的事了，所以他不但參聽承受，還要條記成言以爲注解，並以抄示同好之友。維摩詰經肇注，今存。

（下轉第19頁）



談如來有無生死

智 銘

在王舍城迦蘭陀竹園地方，尊者摩訶迦葉與舍利弗，在耆闍崛山中相距不遠的地方禪坐。那時有許多位出家外道，去到尊者舍利弗的座處，向他提出了如來有無生死的一連串問題：

- 一、如來有後生死嗎？
- 二、如來無後生死嗎？
- 三、如來有後生死、無後生死嗎？
- 四、如來非有後生死、非無後生死嗎？

舍利弗尊者對外道所提的這些問題，都依佛陀的意思答覆他們說：「無記。」諸外道聽舍利弗對每一個問題都答以「無記」二字，而又說不出個所以然來，非常生氣，竟以粗話罵舍利弗：「你稱得上什麼上座，如愚如癡，不善不辯，如嬰兒無自性智。」

責罵完了以後，就起座盛怒而去，舍利弗尊者以忍辱波羅密遭受一切的辱罵，沒有還嘴。等看到外道們離開很遠，看不到踪影以後，才起身前往摩訶迦葉尊者處，將外道提出的上列問題告訴了摩訶迦葉尊者，請他說明對以上問題的看法。摩訶迦葉尊者聽了，也根據佛陀的意思告訴舍利弗尊者說：

「若說如來有後生死者，是則爲色；若說如來無後生死者，是則爲色；若說如來有後生死、無後生死者，是則爲色；若說如來非有後生死、非無後生死者，是則爲色。」

他們兩位尊者答覆外道的問題，都是用的同一句話，舍利弗尊者用「無記」；迦葉尊者用「是則爲色」。茲將二尊者的答話意義說明於後：

所謂「無記」者，是說明對一切事物，應作中道觀，不記其爲善；亦不記其爲惡。世間事物是因緣和合而成的，是互相對待的。有因有緣則相生，因緣失調則相滅，所以世間人有生死相。因此，若於任何事物記着一邊，那就成爲執着，執着即是生死因緣。如來已無執着，於一切空中，不記善、不記惡，自性解脫。所以，既成如來則不應記着生死相。即是不能記着如來永生；也不能記着如來永滅。對如來有後生死；無後生死；有後、無後生死；非有後、非無後生死，均應以「無記」來看待，若記如來定有生死，即非佛法。

所謂「色」者；「色」有變壞、變礙、質礙等的意義。「變壞」者，就是轉變破壞，人由出生起，即在生、老、病的轉變之中，最後是「死」，四大破壞了，色也不存在了。「變礙」者，

就是變化而生障礙。如一棟新建的房屋，經過一段歲月以後，風吹、雨打、空氣侵蝕，而由新變舊，最後破敗不堪，架構發生障礙，最後終於倒塌。「質礙」者，因一切事物，都因質量、形態產生變化而出現障礙。因此，宇宙也好、人生也好，由於變壞、變礙、質礙的現象產生，乃成無常，色法即是無常法。為什麼「色」能生變壞、變礙、質礙呢？因為「色」是由眼、耳、鼻、舌身的五根，緣於色、聲、香、味、觸的五塵，而成五蘊，由這五蘊而成一切色法，這一切色法是人性能昇華的大障礙，是使人纏縛的大根本。所以，凡記着如來有後生死、無後生死；有後、無後生死；非有後、非無後生死者，都是執着一邊的色法。如來無執，更不落於五蘊之中，故不能以「色」來看待如來。

因此，摩訶迦葉尊者告訴舍利弗尊者：

「如來者，色已盡，心善解脫，言有後生死者，此則不然；無後生死；有後、無後生死；非有後、非無後生死者，此亦不然，如來者，色已盡，心善解脫，甚深廣大，無量無數，寂滅涅槃。」

這段話中的「色已盡」者，就是如來已無「色」可記，如來本身不記着於色，一般的人當然更不應記着如來有生、死之色。因為如來入於「寂滅涅槃」之中，「涅槃」者，「不生不滅、不垢不淨、不增不減、……無老死亦無老死盡。」既然如此，怎麼能說如來有後生死；無後生死；有後、無後生死，非有後、非無後生死呢？

摩訶迦葉尊者再告訴舍利弗尊者說：

「若說如來有後生死者，是則為受、為想、為行、為識、為動、為慮、為虛誑、為有為、為愛。乃至非有非無後有者，亦如是說。如來者，愛已盡，心善解脫。是故，記後有者不然；無後有者、後非有非無者不然。如來者，愛已盡，心善解脫。甚深廣大，無量無數，寂滅涅槃。」

迦葉尊者所列諸色法中，受、想、行、識與色，屬於五蘊，而動、慮、虛誑、有為、愛等，是由五蘊發動的諸法。由於有這

些的諸法，才有苦、樂、不苦不樂等複雜而又痛苦的人生。如來者，愛已盡，當然動、慮、虛誑、有為等一切諸法也都已盡。既諸法已盡，心善解脫，入於涅槃，怎能說如來有後生死乃至非有後、非無後生死呢？若是執著如來有生死相者，那就不是「如來」本義了。

現在再依「大般涅槃經」來說明「如來」的生死問題。經內，佛陀對文殊菩薩說：

「行是生滅法。」

「行」者，即色、受、想、行、識中的「行」，若將「行」的意義擴大，這「行」即代表了五蘊，甚至包括一切的視、聽、言、動和一切心理活動，既然「行」是生滅法，當然其他一切法也都是生滅法。所以佛陀又說：

「諸行即是生滅法故，是故文殊，勿視如來同於諸行。……汝今不應意想分別，以如來法同於諸行。」

如來既不同於諸行，當然不能記其有無生死。所以說如來正法，不可思議，不應宣說如來定是有為、有生死；定是無為、無生死。如來是常住法，不變異法；如來是法身，不是食身，不可說如來有後生死；無後生死；有後、無後生死；非有後、非無後生死。

如來沒有倒想，若有倒想即有生死，有生死者即是有為法。一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，虛妄不實，如來者不是有為法，更沒有倒想，故不應記如來有無生死。

如來於一切法，得自在力，因是之故，當知如來是常住法，不變異法，因為如來即是真實性，真實性者無有生滅。如來不習不修、無量無邊、無有足道、無有動搖、無受無行、不住不作、無味無雜、非是有為、非業非果、非心非數，畢竟清淨，實無生滅，為化眾生，故示生滅，故不可執着如來故示的生滅，而認為如來有後生死；無後生死；有後、無後生死；非有後、非無後生死。

(完)

的思惟的產物，而是對於超越我們的範圍之物，要順從地謙虛地生活下去。關於此事已經論過了②。

也許說是解決苦，或者說是探求真理，只是同一物的兩面，但那是要從高次元來看的結果纔成爲那樣，對於我們來說是從何開始？重點在那裏？纔是非常重要的問題。

從解決苦的觀點來看，生滅的事實也如前述的解釋，只不過是依着爲人說示的教說能更深一層地具有說服力的方法。另一方面，從探求的觀點來看，對於自己苦的解決，在結果當然是該帶來的東西，不管其是否意識到，是不成問題的。

筆者認爲：釋尊是以探求真理作根本，這纔是最大的重點所在。然後終於到達真理，結果當然是實踐了依着真理的生活方式③。現在就從生死、生滅的事實而導出無常說或無我說之過程來論述吧。在論說之前，先把表示生滅的眞理性之例子舉出來。

1. *nāyaṃ aṭṭaṇo dhammo n'acchero na pi abbhuto;*
yattha jāyetha miyetha; tattha kim viya abbhutaṃ.

「那不只是今日的定規。既不奇妙，也非不可思議。——既是有生，就得有死。那有什麼不可思議的。」（Thag. 552）

2. *anantaṃ hi jātaṣa jīvitaṃ maraṇaṃ dhuvā;*
jātaṃ jātaṃ maratidha, evaṃdhammā hi pāṇino,

「生者，在生之後必有死。生生死死，而死於此。實在有生命的所有東西，都會有這樣的定理。」（Thag. 553）

3. *Suñhāgāraṃ Pavithassa, santacittassa bhikkhuno,*
amānusi rati hoti sammā dhammaṃ vipassato.

「修行僧進入無人住的空屋靜心來正觀真理，就會生起超越人間的快樂。」（Dhp. 373）

4. *Yato yato sammāsati khaṇḍhānaṃ udayabbayaṃ.*

labhati piṭṭāmojjaṃ amataṃ vijānataṃ.

「順着正確理解構成個人存在的諸要素之生起與消滅，而知悉其不死的眞理的人們來說，其歡樂與喜悅，他是體悟得了。」（Dhp. 374）

一、生滅的教說

我們是會生滅的。生滅對於我們來說，具體的說話就是生死。那麼生死在經典中被如何使用，就在『經集』中來看看其例子吧。

1. 到達生死的彼岸（*jāṭimaraṇassa Pāragā*, 32）

2. 捨棄生死（*Pahinajāṭimaraṇaṃ*, 351; *jāhetvā jāṭimaraṇaṃ*, 500）

3. 超越生死（*aṭṭāri jāṭimaraṇaṃ*, 355; *jāṭimaraṇaṃ upātīvatto*, 520）

4. 知悉生死之終局（*vedī jāṭimaraṇassa antaṃ*, 467）

5. 究竟生死（*jāṭimaraṇakovidāṃ*, 484）

此外，有捨棄，超越生（*jāti*）與老（*jarā*）的表現，也有敘述生死之認識的句子，但從全體上來看，「生滅」之認識，「超越」在此被更強烈的關心到。在此情況的生死就是指輪迴這件事，超越輪迴可以反映當時的修行者的理想④。

的確，深入的認識生滅之事實，而順從着它去生活，並排除人類的思惟行爲而生存的方式，當然輪迴（人的思惟產物）將被捨棄，被超越。如果以苦來表現它的話，則可以說是已達到苦的終滅。但是在此，與其說是釋尊之實踐的當然的結果，不如說是表明了其他含意的超越輪迴，才是佛弟子或修行者最具興趣的事，同時他們本身認爲該解決的問題能夠獲得解決的這種看法較爲

妥當。人們的理想在表面上或許有較重的部份，但在根本上就不同了。唯有尋求真理的結果會使人們的理想有所表現，並在可以表現的範圍內表明出來。使用在表現上的語句雖相同，但是含意的確有所不同。爲了那樣而作出的努力，與結果所變成那樣的，應有所區別。何況，在根本思想上有所不同的。他們（譯者按：指佛弟子）和釋尊的立場有差異的在『經集』中可以看到，舉個例子來說：

「賓閣尊者問道：『我年紀已大，耳朵也聽不清楚。讓我能夠不迷失在中途而死。請爲我講說理法吧。那是我極想知道的。——在這世上要捨棄生與老衰的事。』」（1120）

「尊師（佛陀）回答了，『賓閣啊，因爲有物質的形態，怠惰的人們會被（生病）煩惱。賓閣啊，因此，你對於捨棄物質的形態不可怠惰，不要重回到生存狀態。』」（1121）

「『四方與四維，上方與下方，在這十方世界，沒有一樣東西是您不見不聞不思不識的。請爲我說理法。那是我欲想知道的。——在此世界要捨棄生與老衰的事。』」（1122）

「尊師回答：『賓閣，人們陷入妄執而生起苦惱，眼看着越來越老，因此，賓閣，你不可怠惰，要捨棄愛執，不要重回到生存狀態。』」（1122）這是表示沒有真正理解釋尊所說的意思之一個例子，可以知道兩者的目的是相異的。雖然使用同樣的語言，但所含的意義却是相異的。

如此，我們具體的生滅是僅由指出事實來表現，或許是爲了要避免與輪迴的誤解，但爲其生滅的論理概念所取代。

其次，我們也被分析爲五蘊（色受想行識）或五取蘊，成爲一般所說的五蘊生滅或五取蘊生滅。

生滅的教說方法大約分爲三種類。分類的方法與目的有些不同，其用例在森章司氏的論文中有詳細的記載⑥。在此讓筆者按着自己的意圖再來編構一次，茲舉數例於下：

（一）生滅

這是不包括在刪敘述過的森氏之論文中的項目。

Aham Kho Velugumbasmim bhuvāna madhupāyāsm
Padakkhiṇaṃ Sammasanto Khandhānaṃ udaybayaṃ sānuṃ
Paṭhamissāmi Vivekam anubruhaṇaṃ ti.

「我在竹叢中飲食着實在甜美的乳粥，切實而正確地理解到個人存在的（五個）構成要素（一個接一個）生起又消滅，思念着遠離人們，想回到山頂。（Thag. 23）

（二）（生滅）體、生、滅

在森氏的論文是寫成體、集、滅，因與本論文的宗旨不符合，改變爲體、生、滅。

（Idh' āvuso bhikkhu pañcas' upādāna-kkhandhesu udaya-bayānupassī viharati—）'Iti rūpaṃ, itī rūpass samudayo, itī rūpassa atthagamo,……

「（比丘住在觀察五取蘊的生滅。）即是，此爲色，此爲色的生起，此爲色的滅盡。……（D. N. III. p. 223.）

在此從觀察生滅這個事實（一）的立場，可以看到體、生、滅，用作分析觀察的階段。釋尊教說是要認識生滅的事實，而不是把它分解成個別的來觀察。若是如此做的話就遠離釋尊的本意了。因爲包含着理性是表露了人類有關自己的驕傲。釋尊從來決不採取在人類思维的範圍內來處理一切的這種態度。

如此體、生、滅被分解被分析的教說是把「體」的部份變換爲「苦」，「生」的部份解釋爲原因。「苦」又可用人爲的方法來消滅，所以爲了尋求滅苦的方法，就有所探求。如此人的傲慢實在是有限的。四諦說的起源或許就在此，俟有機會再來討論吧。在被分解的「生」與「滅」之間的因果關係，似與「苦」有關

聯而展開成爲緣起說，這也留在別的機會再來討論吧。

(三) 生、滅、味、患、離

Sutava bhikkhava ariyasavako rūpassa samudayaṇ ca
athagamaṇ ca assadaṇ ca ādinavaṇ ca nissaraṇaṇ ca yathābhūtaṇ
pajānāti

「多聞的聖弟子如實知悉色的生與滅和味與患與離。」(S. N. III. p. 82.)

此外也有教說體，生，滅，味，患，離，及體，生，滅，道，味，患，離的例子，但不論那個都是由生滅衍生的教說和味患離的教說所結合的例子。味患離的教說在此可以看作從自然的生滅到人爲的生滅之過渡期，這個論點也在論及生滅與苦的關係時再說。

從以上的敘述，可知生滅的教說和其他大多數教說有密切關係。想慢慢瞭解這些，以了解釋尊真理教說的，既不是常住論也不是斷滅論，不是四諦說也不是緣起說，而是這單純明快的生滅的教說。

二、生滅與無常

「無常」乃是指老、死的自覺本身，既慘痛又嚴酷的人間實存反省的實體，此並非「常」的反應對照 (Anti these)。因此「無常——苦」也不是「常——樂」之反應對照。容筆者再說一遍，這與「常」，「常樂」的意識無關，於老——死的極限狀況下的人間存在 (實存) 直接反省之時無常會突然顯現⑧。「這是三枝博士敏銳的洞察力。我們可以推察，關於無記的問題上，釋尊或許基於同樣理由而沒有回答是無常或不是無常。「如先所強調的，佛陀說『無常』並非對應『常』的無常。『無常』乃是按字面所顯明的無常，是『一切無常』，是與實踐密切結合的。因此把常與無常在邏輯上併置，而選擇二者之一，無非是導致形

而上學的毫無意義之理論而已。所以是無記⑨……。」此外無常 (anica) 在「像『經集』，『法句經』，『自說經』，『如是語』等所謂小部經典中幾未登場，或極少出現⑩。」基於上述情形，對於釋尊遺言中的 *Vayadhammā Saṅkhārā* (諸行爲壞法) 一語應加以考察。即應該替代 *Vayadhamma* 的另有 *anica*，而不使用 *anica* 的理由，「在喬達摩，佛陀當時『無常』(anica) 等語沒有人能瞭解，且不是廣泛被認知的語句 (雖是古老的語言，但尚未成爲一般通用的佛教用語)，既然如此，最直截了當的說『壞法』，或許最爲適當⑪。」這是他的結論。

三枝博士就以上所論提示了兩點：

(一) 無常 (anica) 以前，有替代無常之用語或有其概念的可能性。

(二) 無常之眞理性，亦即存在自體的反省，是一自明之理而無需說明，乃至被認爲無常是以前就有的用語或概念，也同樣無需說明。

綜合判斷以上所述，不得不研究到生滅。做爲佛教用語的無常被定型以前，雖用幾項語句來表達無常的意思，但其根本却是生滅，說得具體一點就是生死。反過來說，在人類存在的現實反省上將生死問題冷徹正視，並採用其概念的生滅。此語逐漸用各種用語表達。無常 (anica) 也是其中之一。於是無常乃包含了以擴大的生滅概念之形態，在佛教中被加以一般化、定型化。筆者將生滅無常之展開如此加以考察。

vayadhammā saṅkhārā (諸行壞法) 或許就是其留存的一例吧。若認爲應該說 *anica*，則可解釋它爲生滅留存用語所湊合，若是純粹觀察，却又可解釋爲那是 *anica* 一語被一般化以前的形式。總之，以 *sabbe saṅkhārā anica* (諸行無常) 而成其定型化。又在 *vayadhammā* 祇提出滅而缺乏生，於後再予討論，不過生滅的教說並非一開始便僅以事實的認識面，而是由於強調滅，蘊藏着在實踐面也有可能被利用的理由所致。(未完)



「大智度論」集粹之五十七

二、主氣與無常

論菩薩摩訶薩方便力度脫衆生生死

智 銘

度脫衆生生死

佛告須菩提：「是菩薩摩訶薩成就方便力者，發心已來無量億阿僧祇劫。供養如恒河沙等諸佛，從初發意已來於檀波羅蜜無不具足，於尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毗梨耶波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜無不具足。」

菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，作是念：是世間心皆顛倒，我若不行方便力，不能度脫衆生生死，我當爲衆生故行檀波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毗梨耶波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜。是菩薩爲衆生故，捨內外物，捨時作是念：我無所捨。何以故？是物必當壞敗。爲衆生故，終不破戒。何以故？菩薩作是念：我爲衆生發阿耨多羅三藐三菩提，若殺生、若作邪見、若貪著聲聞、辟支佛地，是所不應。爲衆生故不瞋，乃至不生一念，菩薩如是思惟：我應利益衆生，云何而起瞋心？爲衆生故，乃至阿耨多羅三藐三菩提，常不生懈怠心。爲衆生故，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，不生散亂心。爲衆生故，乃至阿耨多羅三藐三菩提終不離智慧。何以故？除智慧不可以餘法度脫衆生故。菩薩能如是行，能具足六波羅蜜。

諸波羅蜜雖無差別，若無般若波羅蜜，五波羅蜜則不得波羅蜜名字，因般若波羅蜜，五波羅蜜，得波羅蜜名字。……雖實義中無分別，但以世俗故，說檀波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毗梨耶波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜。爲欲度衆生生死，是衆生實不生不死，不起不退。衆生無所有故，當知一切法無所有。以是因緣故，般若波羅蜜於五波羅蜜中最上、最妙。般若波羅蜜取一切善法到薩婆若中，住不住故。

般若波羅蜜無法可取，無法可捨。何以故？一切法不取不捨。般若波羅蜜於色不取不捨，於受、想、行、識，乃至阿耨多羅三藐三菩提不取不捨。

若菩薩不念色，乃至不念阿耨多羅三藐三菩提，是時善根增

益，善根增益故，具足諸波羅蜜。諸波羅蜜具足故，得阿耨多羅三藐三菩提，何以故？不念色，乃至不念阿耨多羅三藐三菩提時，便得阿耨多羅三藐三菩提。

以念故著欲界、色界、無色界、不念故無所著。如是，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不應有所著。

菩薩摩訶薩如是行，不住色，乃至不住一切種智。不著故不住，何以故？是菩薩不見有法可著可住，菩薩摩訶薩以不著不住法，行般若波羅蜜。

菩薩摩訶薩作是念：若能如是行、如是修，是行般若波羅蜜，我今行般若波羅蜜，修般若波羅蜜，若如是取相，則遠離般若波羅蜜，若遠離般若波羅蜜，則遠離檀波羅蜜，乃至離一切種智。何以故？般若波羅蜜無有著處，亦無著者，自性無故。菩薩摩訶薩如是取相，則於般若波羅蜜退。若退般若波羅蜜，則是退阿耨多羅三藐三菩提，不得受記。

若菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，作是念：諸法無所有，不可取，若法無所有、不可取，則無所得。若如是行，爲行般若波羅蜜。若菩薩摩訶薩著無所有法，則遠離般若波羅蜜。何以故？般若波羅蜜中無有著法故。

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不生色、是色、誰色。乃至一切種智不生，是一切種智、誰一切種智。如是，菩薩能生般若波羅蜜，乃至一切種智。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不觀色若常、若無常、若苦、若樂，若我、若非我，若空、若不空，若離、若非離。何以故？自性不能生自性，乃至一切種智亦如是。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，如是觀色，乃至觀一切種智，能生般若波羅蜜。乃至能生一切種智。

一切種智是菩薩摩訶薩道，是名菩薩摩訶薩道、非道。般若

波羅蜜爲大事故起，所謂示是道，是非道。是般若波羅蜜爲度無量衆生故起，爲利益阿僧祇衆生故起。般若波羅蜜雖作是利益，亦不受色、亦不受受、想、行、識；亦不受聲聞、辟支佛地，般若波羅蜜是諸菩薩摩訶薩導，示阿耨多羅三藐三菩提，能令離聲聞、辟支佛地，住薩婆若。般若波羅蜜無所生、無所滅，諸法常住故。」

菩薩發心已來，無量阿僧祇劫，供養如恒河沙等諸佛，種諸善根。從初發心已來，具足六波羅蜜，一切福德無不作者，一切善法無不修集，是爲度脫衆生生死。

一切衆生無恩於菩薩，而菩薩常欲利益。是諸衆生或欲奪菩薩命，割截身體，菩薩欲以第一佛樂智慧命，欲與衆生，是爲希有。菩薩於四生中，以大悲心憐愍衆生故，能隨所願行一切法，大智慧力故，破衆生著善法心。如是六波羅蜜等諸善增長成就，直至阿耨多羅三藐三菩提。

菩薩雖行五波羅蜜，不得般若波羅蜜，不得名波羅蜜，以不破著心故。菩薩乃至能自以身命布施，若無般若，其心易破。若有般若，則不可破壞。菩薩行種種諸餘深法，不得般若，不名爲行波羅蜜，但名爲行善法，有量有盡故。

爲般若波羅蜜，故說五波羅蜜，若人能直行諸法實相，則不爲說布施等，入般若初門，以人鈍根罪重故，種種因緣說：以布施破慳；持戒折薄諸煩惱；忍辱開福德門。能行難事；精進如風吹火，熾然不息；禪定攝心一定，觀諸法實相故。是五波羅密，皆趣向般若波羅蜜。布施等諸善法，爲般若波羅蜜所守護故，得至薩婆若。薩婆若即是般若異名，五波羅密福德，入般若波羅蜜中，即得清淨般若，般若清淨故得佛道，變名薩婆若。是故言：入薩婆若，即是入般若。有人疑諸波羅蜜各各有力，何以獨言般

若波羅蜜功用爲大？是故言：導五波羅蜜，所可修集成辦，皆仰般若。

菩薩行般若，作是念：諸法雖畢竟空，衆生狂顛倒故，深著不解，我若不以方便力，則不可得度。方便者，所謂金色身、三十二相、八十隨形好，無量光明，神通變化，能以一指動十方三千大千國土，梵音說法，無厭色身，十力、四無所畏、十八不共法、無礙解脫、一切種智、大慈大悲等；具足無量諸佛法，然後能教化衆生，衆生必能信受。得如是力，假令妄語，人猶當信，何況實語。如經說：我雖知諸法實相，能入涅槃，但爲衆生故行檀波羅蜜等。如經中廣說：乃至不可以異事度衆生。

畢竟空中，諸波羅蜜實無差別，若無般若波羅蜜，五法云何得波羅蜜名字？五波羅蜜未入般若時，有差別，既入般若則無差別。皆是般若力故。

分別說六波羅蜜，皆爲世俗故，何以故？世人不可但爲說諸法實相，聞則迷悶，生於疑悔，是故以第一義爲心，用世俗語言爲說，是故說分別有諸波羅蜜教化衆生。衆生實無有法，皆是空，不生不死，不退不起，色等法亦如是。是故般若波羅蜜雖空，能示如是事故，於中最爲第一而最上、最妙。般若波羅蜜守護一切善法，至薩婆若中住者，一切法雖空，若無般若，一切諸善法皆不能至薩婆若。善法者，五波羅蜜、三十七品、大慈大悲等諸善法。雖諸善法和合能破煩惱，得阿耨多羅三藐三菩提，而般若波羅蜜於中功力最大。

是般若無取無捨，雖言取薩婆若，以不取法故取，住義亦如是。所謂一切法不取相，一切法者，色乃至菩提。是法虛誑，從因緣生，自性無故不取，不取故不捨，以不憶念取相故。若菩薩

能滅一切法中憶念，即是空、無相、無作解脫門，解脫即是諸法實相。雖有善根，以取相著心顛倒故不增長。以衆生憶念故，生三界善、不善處，若無憶念則不著，不著則不生。色等一切法中不住，乃至不住中亦不住，不取相故不著，不著故則不住。是菩薩不見法有可著可住。

若菩薩住是衆生空、法空，作是念：能如是行者，則是失，則是離。何以故？般若波羅蜜是不著相，是菩薩以我心，外著空，內著我，不如般若行故，言遠離般若，何以故？般若波羅蜜是不著相，以性無故。上以著空故失，今以破空得般若，而著般若無性故失。失故不得受記。

若菩薩於一切法不生，是名能行般若，是菩薩不說是色若常、若無常等，是色、誰色。是色、破色，誰色、破人；色乃至一切種智，亦如是。若法如是畢竟空，推求不可得，是不可生。所以者何？性不能生性，無性不能生無性；如是等破顛倒，得實論議，皆是般若波羅密力，餘波羅密皆隨從。般若力故，諸餘法皆是實性，同至佛道。五波羅密入般若中雖無差別，以是事故而般若波羅密最尊、最妙。

至於何等是菩薩道？何等非菩薩道？二乘非菩薩道，雖同行空、同求涅槃，粗事人不疑，細事人疑故。薩婆若是菩薩道，因中說果故，菩薩具足六波羅密、慈等諸功德，是故佛言：「若有菩薩摩訶薩如般若波羅密所說住，當知是菩薩摩訶薩是阿鞞跋致，爲諸佛所念。如是方便力成就，當知是菩薩親近供養無量千萬億諸佛種善根，與善知識相隨，行六波羅密，久修十八空、四念處乃至八聖道分，佛十力乃至一切種智。當知是菩薩住法王子地，滿足諸願，常不離諸佛，不離諸善根。」

菩薩摩訶薩，自具足而後以方便力，度脫衆生生死。

永懺樓隨筆之八十三

魚目混珠

馮馮

美國洛杉磯最近有一位律師友人打長途電話給我，他說：「最近佛教出家人的形象，在美國受到了魚目混珠之累，而致引起很多人誤解而攻訐佛教僧人，你知道這件事嗎？」

「是什麼事呢？」我大吃一驚，慌忙問他，我的確是很關懷這件事，因為，佛教好不容易才在美加萌芽，正在開始走上欣欣向榮之路，一般的佛教出家人的清淨梵行，已經受到西方社會人士的逐漸認識與尊敬，很多西方青年人因為首先看見比丘與比丘尼的清淨修行，才引起對佛教教理的興趣；接近佛教學習佛教的戒行，理入行入。可以說，佛教出家人的形象，是極其重要的，尤其是在西方社會宏法，形象更是重要。

「你真不知道？」美國律師友人說：「都上報了。」

「真的不知道。」我說：「我又沒訂閱洛杉磯報紙，怎會知道呢？」

「我以為你有天眼，是無所不知的，」他微微諷刺地笑道：「至少，我認為你對於這些事應該早已知道。」

「你當我是真有那什大能耐麼？」我說：「我只是個凡夫俗子，怎會無所不知？只有佛菩薩才能夠無所不知呀！你別取笑我了。戴維斯快告訴我，發生了什麼事吧！」

戴維斯是美國人，他並不是佛教徒，他本來是天主教徒。兩年前，因偶然看到我寫的英文佛教散文而和我通信，成為朋友，他日漸對佛教有興趣，也越來越關心佛教——我曾經用天眼透視來指出他的一些困擾問題，作為初步的接引，現在則介紹他閱讀佛教的基本佛理書籍，我告訴過他，神通只是學佛人進入禪定以後必會經歷獲得的經驗之一，只可說是學佛的副產品收獲，我們學佛的目的並不是追求神通，我們應該追求佛理的真理，實行佛法的大慈大悲，我又告訴他，我的「天眼服務」只是一種方便，接引世人學佛及實行佛心大慈悲去發心濟助苦厄（例如勸請世人支持佛教慈濟醫院及功德會），並不能視為佛法內的重要部份。戴維斯先生同意我的觀念，不過，他仍然是對佛教的神通感到很大興趣，他常打電話來找我談話，也免不了求我為他解決一些疑難。我也總是盡量勸他多讀佛經佛論的英文譯本。他和我至今仍未見過面，這一類從未見過面的電話朋友，我越來越認識多了。每天晚上都有好幾個電話朋友打電話來。

像戴維斯這樣以天主教徒而關心佛教，並不多見，我推想他是越來越接近佛教了，或者在不久的將來，他會改變宗教信仰而成為佛教徒，不過我並沒有催促他，我要讓他慢慢自行選

擇。

「實在是好幾件事，」戴維斯說：「先說第一件，那就是，有一個——也許還不只一個——我也不知道他到底是哪一國人，樣子是像中國人——他在此地的一家旅館開了個長期房間。掛起了「佛學大家×國四面佛主持×活佛」的牌子，爲人算命，看掌相，看面相，看風水，教授房中術……他分明是個江湖人，却穿披了大紅袈裟，也剃光頭，也在房中供了一尊四面佛，也念經，也燒香。」

「他不可能是真正的佛教僧人！」我說：「你說得對！他分明是個江湖人，我們佛教比丘沒有住在酒店的，更沒有掛牌自稱是活佛的，更沒有在酒店掛牌爲人看相看八字看風水甚至傳授房中術的！」

「他還在中文報上登出了首頁半幅的巨大廣告，」戴維斯說：「他說他有天眼通，能知過去未來，前生後世，能預知投資吉凶……能解決男女愛情問題……他居然門庭若市，每天有好幾百人排隊等候活佛指示迷津……。」

「美國不是有法律禁止報紙刊登不實的廣告嗎？」我說：「怎麼報紙會登出這樣的廣告來？」

「當然我們有這種法律，」戴維斯說：「有些人去看這位活佛，被他收取數千元美金之多，有人感覺到他的來歷不明，就向美國政府投訴，現在連那家美國出版的中文報紙也受到了政府提出檢控了，那位假活佛，也被移民局拘留了起來，可能不久就把他驅逐出境。」

「我們加拿大也發生過類似事件，」我說：「那位自稱是×國四面佛主持的人，已被加拿大驅逐了，不知是否同一人？聽說現在有好幾十個人在美加自稱是四面佛教派的法師到處招搖。」

「或者就是同一人吧？」戴維斯說：「他居然聘請律師抗辯，那位律師是我認識的。他和我談起他的當事人是自稱的真正的佛教僧人，我表示懷疑，因此我想向你打聽一下這個顯然是華裔的東方僧人是不是真佛教僧人？」

「我們中國佛教沒有這樣的僧人！」我立刻說：「絕對不會有！四面佛也不是中國佛教的。」

「泰國越南呢？」

「真正的佛教僧人絕不會這樣做，」我說：「我也認爲他不是泰國四面佛主持！越南佛教也不會有這樣的人，真正的佛教僧人有戒牒，你們不妨問他有沒有戒牒，然後和泰國佛教當局和台灣佛教方面聯絡核對，不就知道了是真是假了嗎？」

「噢，原來有這樣的證件，」戴維斯說：「我們都不知道。我得告訴我的朋友，免得他上當而爲假身份辯護，自找麻煩。你知不知道，這半年以來，已經有好幾個美國律師因爲知情袒護僞冒身份證的非法入境者而被政府抓起來了，連帶承辦的美國移民官也被抓坐牢了，其中有一個律師是我認識的，也有兩個移民官我是知道的。」

「是什麼事情呢？」

「正是我從一開頭就想告訴你的怪事，」戴維斯說：「事情最早的發現是在去年一九八五年秋天，洛杉磯國際機場到達了從台北飛來的班機旅客一批，其中有十多個旅客身穿黃袍，項掛唸珠，頭頂是新剃光的，看樣子是佛教的出家人。移民局機場驗關官員感覺有些奇怪，怎麼這批僧人頭上都沒有烙印？怎麼還帶着大批婦女孩子眷屬？難道和尚還會有太太孩子嗎？移民官員檢查他們的證件，發現他們是正式移民。移民官員詢查電腦資料證實了他們是援用美國移民法例之中的傳教士特別優待條例的，不受移民名額限制……。」

在這裏我要簡單解釋一下，美國移民法對於世界各國各地申請移民赴美，是採取出生地區名額分配辦法的，規定很嚴。香港出生的人，現在就最難獲得移民美國，因爲香港名額已滿額了，申請者往往要等候八年至十年之久才可獲准永久居住美國，而台灣地區名額，也所餘有限了，申請都須等三年至五年才輪得到，於是，就有些人利用美國移民法的漏洞了。

「戴維斯，」我說：「我明白了，你的意思是說他們可能是冒牌的和尚，利用美國移民法的漏洞來移民到美國。」

「並不是我個人的推測，」他說：「而是美國移民局爆發了這些假冒佛教出家人的移民案件！移民局發動了全面的追查，發現在過去已經有了不少相似的案件。有些假佛教和尚，一到了美國，取得水久居留身份，就馬上還俗，把在台灣的孩子接來，甚至也有真正的佛教僧人，也這樣做。」

「不可能有真的佛教僧人也這樣做！」我立刻抗議：「戴維斯，你別胡說八道！」

「不可能嗎？」戴維斯冷笑：「美國移民局所公佈的名單裏，清清楚楚地列出來，哪一個是台灣來的，哪一個是越南來的，上了岸，得了永久居留身份，就脫下袈裟，把太太孩子接來。」

「我不相信有這樣的事！」我再抗議！

「我手上有這名單副本，」他說：「我隨便順手挑一個名字，看，這個法名叫做SK（作者註，此處只用英文字母代替，以存忠厚）的C姓男子，早在一九六四年以佛教僧人身份移民來美宏法，上了岸就立刻還俗，把太太孩子從台灣接來，以後做了商人，也不再宏法了，這位SK，你該聽說過吧？他可是一個真正的佛教和尚？」

我爲之語塞，我豈但知道SK法師？我早在一九六二年在國內唸書時代就認識他，他的英文中文都很好，旁人告訴我，他是一位中學教師，教英文的，已經結了婚，有太太，有孩子，不知爲了什麼事，發過精神病，住過醫院，後來出了家，由於那個時代的學士和尚不多見，他的教育背景頗爲引起佛教圈內的敬羨，不少人許之爲弘一法師之後的一位學者比丘，我會被他「抓公差」寫過幾篇佛教文章，也曾隨他到某寺去過，說起來，他還是在國內接觸最早的法師之一，我記得這位從前我十多歲時代認識的沉默寡言戴着深度近視眼鏡的法師，他出國以後，失了聯絡，我也於一九六五年返回加拿大，以後迄今，都沒有他的消息，誰知竟在戴維斯的電話中聽到SK法師的變化！

戴維斯還提出了一串名字，那都是近幾年來，到了美國以後還俗的人，那些名字，我有些聽過，有些沒聽過，不認識。

我的沉默使戴維斯感到他勝利了，他笑道：「怎麼樣？你能解釋這種奇怪現象麼？」

「我能！」我說：「新聞說，台灣有些人偽造美國移民簽證，進入美國，還有一些以旅行團體爲名，到了美國就不走，既有這些事，自然也就會有人冒充佛教僧人來美國，或者深謀遠慮，蓄意爲了方便移民美國而出家做和尚，一上了岸就還俗。不過，這並不能代表佛教的全體出家人，你知道，任何一行，都難免有少數害羣之馬，請你別因爲看見有這些少數的假和尚和還俗和尚移民就歧視所有的佛教出家人。你須知道，絕大多數佛教僧尼都是守法守戒的。」

「我個人倒沒有什麼歧視，」戴維斯說：「不過，社會上一般的觀感就不一樣了。很多人已向報紙投書譴責佛教僧人，甚至有些激烈份子高叫：『佛教僧人滾回台灣去！這是美國，這是基督教社會，不需要你們！』，又有人投書要求美國國會提案修改移民法案不准任何宗教傳教士享有不受名額限制之特別優待，這件事，已經有人積極向國會游說。固然，提案也還言之尚早，不過，就目前的加緊嚴格審查尺度而言，今後，佛教僧人來美國，恐怕多少也會受到不便了。更不幸的是，這些少數的敗類，已經使一向受到美國人尊敬的佛教僧人形象，蒙上了污點陰影，不容易消除了。你們佛教，好不容易才在美國建立了初步基礎，現在恐怕也蒙受不利了。」

戴維斯律師語重心長，我很感動，同時，也很感慨。

多少佛教出家人，從台灣來到美國，苦幹不懈，弘法度眾，經過將近二三十年，才漸漸在美國樹立了良好基礎，誰想到現在竟會出現那麼多的敗類，魚目混珠，破壞了佛教僧人的名譽與形象呢？



延壽大師與「宗鏡錄」

蔡惠明

延壽（九〇四—九七五）大師俗姓王，浙江餘杭人，惠洪「禪林僧寶傳」說他「年二十八，爲華亭（今屬上海市松江縣）鎮將。年三十四，捨俗出家，苦行自律，曾於天台山靜修禪定，參謁德韶，遂從受法。後往明州雪竇山，住持資聖寺。宋太祖建隆元年（九六〇），吳越忠懿王錢俶，延請住持杭州靈隱山新寺；

第二年，又請住持永明寺（即今杭州西湖淨慈寺），衆至二千人，時號慈氏下生。居永明十五年，度弟子千七百人。太祖開寶七年（九七四），入天台山，度戒萬餘人。」大師一生誦「妙法蓮華經」一萬三千部。禪教兼重，但歸極淨土。高麗國王遠慕聲教，遣使資書，執弟子禮，並贈金鑲袈裟，紫水晶數珠，金澡罐等法物。前來從大師受學的高麗僧人共三十六人。據「樂邦文集卷三·大宋永明智覺禪師傳」載：

「師徒衆常二千，日課一百八事，每日暮，仍往別峯行道念

佛。吳越王錢俶聞而歎曰：『自古求西方者，未有如此之切也。』由於大師如此專心於淨土，所以被奉爲蓮宗第七祖。他於開寶八年（九七五年）十二月二十六日在念佛聲中往生，世壽七十二歲，賜諡智覺禪師。著有「宗鏡錄」一百卷，「萬善同歸集」三卷，「唯心訣」一卷，以及詩文多篇。

惠洪把大師列入「禪林僧寶傳」，宗曉則將他列入「樂邦文集」，這對禪淨雙修的大師來說，是很適合的。大師在「宗鏡錄」中指出：

「近代有濫參禪門不得旨者，並是指鹿作馬！期悟遭迷，執影是真，以病爲法。……其人皆是發狂慧而守癡禪，迷方便而違宗旨。起法我見而輕忽上流，恃錯知解而摧殘末學！毀金口所說之正典，撥圓因助道之修行。」

大師還寫了「禪淨四料簡」指引禪者棲心淨土。這「四料簡」就是用四句偈語來衡量抉擇禪淨有無的利弊關係的。原偈文是：

- 一、有禪有淨土，猶如戴角虎，現世爲人師，來生作佛祖。
- 二、無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟？
- 三、有禪無淨土，十人九差路，陰境若現前，瞥爾若他去。
- 四、無禪無淨土，鐵床並銅柱，萬劫與千生，沒個人依怙！

大師不僅提倡禪淨雙修，棲心淨土，還主張宗教並重！性相融合。他在「宗鏡錄」中說：

「從上非是一向不許看教，恐慮不詳佛語，隨文生解，失於佛意，以負初心。若因詮得旨，直了佛心，則看教讀經，又有何過？只如藥山和尚，一生看『大涅槃經』，手不釋卷。且如西天上代二十八祖，此土六祖，並博通經論，圓悟自心，所有示徒，皆引誠證，終不出自胸臆，妄有指陳。」大師還強調：「經是佛語，禪是佛意，諸佛心口，必不相違。故凡稱知識，法爾須明佛語即可自心；若不與了義一乘圓教相應，設證聖果，亦非究竟。」他因而得出結論：「祖標禪理，傳默契之正宗，佛演教門，立詮下之大旨，則前學所稟，後學有歸。」

「宗鏡錄」是延壽大師廣爲徵引大乘佛經一百二十種，祖師語錄一百二十種，聖賢集六十種，共約三百種的文獻資料，編出的一部長達百卷的巨著。全書分爲三章：一至六十卷，爲「第一標宗章」；六十一至九十三卷，爲「第二問答章」；九十四至一百卷，爲「第三引證章」。大師在「宗鏡錄序」中對此書結構作了說明：「分爲百卷，大約三章：先立正宗，以爲歸趣；次申問答，用去疑情，後引真詮，成其圓信。」

「集此『宗鏡』，有何功德？」大師在序中提出這樣的一個

問題，並闡述了編纂「宗鏡錄」的意義說：

「今詳祖師大意，經論正宗，削去繁文，唯搜要旨，假申問答，廣引證明，舉一心爲『宗』，照萬法如『鏡』，編聯古制之深義，撮畧寶藏之圓詮，同此顯揚，稱之曰『錄』。……都三百本之微言，總一佛乘之真訓。可謂舉一字而攝無邊教誨，立一理而收無盡真詮，一一標宗，同龍宮之遍覺，重重引證，若鷲嶺之親聞，可謂端拱坐參，不出門而知天下；易辦現成，弗動足而到龍宮。故若入『宗鏡』，無往不真，若以若人於此『宗鏡』之中，或起介爾之心，或瞥然舉意，或偶得手觸，或暫以目觀，皆成入道之緣，盡結一乘之種，以是祖佛正訣，經論本宗，高布涅槃之天，深窮般若之海。又此中，文包義富，宗瞻理圓，搜之而句句盡徹根源，編之而一一含旨趣。」

「宗鏡錄」系統地表達了延壽大師的佛學思想，他在書中明確指出：「今論正宗，而勝而言，約法性宗說。」說明他是依據法性宗的思想而立論的。他寫道：

「詳夫心者，非真妄、有無之所辨，豈文言句義之能述乎？然衆聖歌詠，往哲詮量，非不洞明，爲物故耳。是以千途異說，隨順機宜，無不指歸一法而已。故『般若』唯言無二，『法華』但說『一乘』，『思益』平等如之，『華嚴』純眞法界，『圓覺』建立一切，『楞嚴』含裹十方，『大集』染淨融通，『寶積』根塵泯合，『涅槃』咸安秘藏，『淨名』無非道場，統攝包含，事無不盡；籠羅該括，理無不歸。是以一法千名，應緣立號，不可滯方便之說，迷隨事之名，謂衆生非眞，諸佛是實。若悟一法，萬法圓通，塵劫凝滯，當下冰消，無盡妙義，一時通盡，深徹法源之底，洞探諸佛之機，優游法界，遍歷道場。」

大師對「一心」，作了解釋：

「何謂一心？謂眞妄、染淨一切諸法無二之性，故名之爲『

「一」；此無二處，諸法中實，不同虛空，性自神解，故名爲「心」。此一心法，理事圓備，乃萬化之原，一真之本。心也者，萬法資始也。」對於法性，大師認爲：

「法性者，『法』謂差別依、正等法，『性』謂彼法所依體性，即法之『性』，故名『法性』」。概括說來，佛教所說的「法」，大致有六種含義：（一）指現象，即宇宙的一切事物，也就是「法性」之「法」。（二）指本體，即宇宙萬有的實體，也就是「法性」之性。（三）指規律，「即此可軌，亦名爲法」，也就是客觀事物發展的規律。（四）指教義，即通常的佛法。（五）指法門，即佛教所講的各種修持的方法、行門。（六）指佛教的各種法規、律儀、儀式（如律宗的「羯磨」——法）等。這裏的「法」，是指客觀存在，也就是主（正）、客（依）體世界。一切的客觀存在，都是由心造作，因此心就是它們的真實「體性」。諸法之性，故稱「法性」。

從「理」與「事」來說，大師在「萬善同歸集」中寫道：

「若論理事，幽旨難明，細而推之，非一非異。是以性實之理，相虛之事，力用交徹，舒卷同時。事因理立，不隱理而成事；理因事彰，不壞事而顯理。」

就是說，事因理而立，所以理是實的，事是虛的；理是體，事是用。大師認爲：「即體之用，用不離體；即用之體，體不離用。」這種關係，猶如水、波，「離理無事，全水是波，離事是理，全波即水。」歸根結底，水（理）是根本的，而波（事）只不過是因風而起的假象，是虛的。

「宗鏡錄」中，大師提出「眞如隨緣成衆生」，是說主體的衆生，客體的世界，都是由「眞如隨緣而成。」因此只有眞如（理與體）才是眞實的本質，而由「眞如隨緣」衍生出來的世界，衆生（事與用）不過是一些虛假現象而已。在「萬善同歸集

」中，大師作結論說：「是以離自心源，更無別體，故作一切歸心。」

大師在「宗鏡錄」中又提出：

「欲知法要，心是十二部經之根本，入道要門。一乘法者，一心是，但守一心，一切諸法，無有缺少，一切法行，不出自心。……是知十方諸佛中，無有一佛不是因信此心而成佛，二十八祖內，無有一祖不是因見此性而成祖。故諸祖只是以心傳心，達者即可，更無別法。」

作爲禪宗法眼宗創始人，文益的再傳弟子延壽，鑒於當時禪風每況愈下，宗門中流行「作探玄上士，效無礙無修，不知反墮無知，成空見外道。」於是痛心疾首，力挽狂瀾，提倡禪淨雙修，棲心淨土。又貫徹禪教兼重，性相融合。在當時確是難能可貴，而終成爲宋代佛教的一面鮮明的旗幟！

稿 約

- 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。
- 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

虛雲老和尚遺相



六十歲時之遺照

虛雲和尚

馮瑞

(續上期)

「看到四面大山上的積雪嗎？」領隊說：「如今夏季，積雪不堅實，一點點聲音就會引起雪崩，那麼我們就全都葬身在雪堆了！」

那些藏人都噤然無聲，小心翼翼，像貓兒般輕步踏上河灘，德清到了河灘，仰望四周，群山四合，那些積雪，高上雲霄，何止千丈？又有冰川在上面凌空懸掛，那些岩巉的冰峯冰崖，搖搖欲墜，那些白雪，好像萬丈白雲俯壓着河谷上空，也好像不勝負荷，隨時就會傾瀉下來了。

德清跟隨着商隊，小心得幾乎屏息一般，探足前進。此時一切死寂，只聞谷中風響，風吹着那些冰隙，發出奇異的音樂聲音，不知是仙音抑或魔音？驢馬駱駝頸下的銅鈴輕輕搖動，清脆叮噠叮噠地響。

——長篇連載 佛教小說——

在極端的小心寂靜中走了一個多時辰，德清一直在心中默默虔念觀音菩薩和諸佛。這些萬尺高山是那麼崇高，這些積雪是那麼深厚無際，一隻兀鷹在半空翱翔，俯視商隊，不久就隱沒在高空的雲霧之中。

德清隨商隊走出了隘口不久，就看見前面是一帶寬濶的高原，他在這些萬重千層雪山中走了三四個月，天天見着都是山峯，至此才看到開濶的原野，不禁心神爲之開暢！

現在呈現在他眼底的，是一望百里的高原，牧草翻浪，風吹草低見羊群，牧人騎馬驅趕奔馳，多麼自由自在！還有處處可見的皮帳篷和草頂圓形蒙古包。德清感覺到十分歡喜，三四個月在荒山中難逢一人，現在總算又見到了人類了！

回望來處，雲霧封山，冰雪深厚，他不敢相信自己曾經走完了那麼奇險的高山！正在頻頻回望，那山中雷響隆隆，越傳

越密。

「隘內雪崩啦！」藏人驚駭叫喊。

遙望山頂萬噸積雪滾滾崩潰，好像整座山峯都坍了下來，白烟騰起百尺，那些積雪滾流快逾閃電，瞬息間已經淹沒了隘口了！對峙的兩山白雪因之相連了起來，新的雪山堵塞了山谷，那白烟兀自騰騰上升。

「好險啊！」藏人都喊道：「若走遲一個小時，難免葬身雪崩之中了。」

德清望着那遙遠的雪崩，心有餘悸，他從來沒有見過這樣恐怖的雪崩景象，雖然隔了那末遠，也還感到它的震動呢！

且喜一切險路都已成過去，如今他已經走上坦途了。以後的四百多里路，越走越平坦，越來遇見更多的藏人放牧，也多村落了。這是西藏最密人口的中心地區，也是畜牧的主要原野，高原上到處是成千成萬的羊羣和牛羣，那些新生未久的小羊，蹦蹦地跟着母親，咩咩叫喊，憨態可愛，只可惜牠們都將難免受到屠宰之災，看到牠們那麼天真可愛，人們竟也殺得下手，多麼殘忍呀！德清不禁爲牠們感覺到悲傷，他恨不得能夠拯救這些牛羊，叫牠們成千成萬都放給生，自由奔馳於那高山之上，可是，這只是一種夢想罷了，他又怎能做得到呢？

那些藏族牧人十分友善，笑皺了一臉風霜皺紋，望着這個身穿海青的和尙抱起一隻小小乳羊的慈愛神情，他把小羊抱在懷中，他慈愛地撫摩牠，爲牠唸佛，然後把牠放下，牠立即就咩咩地叫喊，蹦蹦着奔回母羊身邊去了，那母羊慈愛地舐着羊兒，讓牠吃奶，羊兒的前蹄跪了下來，然後吮吸母乳。

德清感動得很，指着羊兒母子，對藏人牧人說道：「看！羊兒多麼通具人性啊，人類怎麼那麼忍心屠殺牠呢？」

那些西藏人不懂漢語，只是笑嘻嘻地好奇望着德清，他們也都善良的人哪！他們善良得無知，他們不知自己殺生的罪孽，他們不知道因果律，爲什麼喇嘛活佛不教他們呢？活佛不是

稱爲菩薩化身再世嗎？那末爲什麼不教化這西藏人呢？

德清想不通這些道理。他不知道遊牧民族信仰佛教的方式是與農業民族的中國人不相同的，他不知道西藏喇嘛教講戒殺生只是戒殺人，不戒殺牛羊牲口。同樣的出於佛教，却有這麼大的區別！

那天晚上他隨商隊在一處藏人部落歇息，部落藏人非常好客，邀請德清到皮帳內喝茶，那茶是茶磚泡的，用羊乳酥酪調的，主人是五兄弟，却只有一個女主人，正在調製食物，地氈上有五六個孩子。

「這是你的孩子嗎？」德清問那位大哥。

主人說：「是我們五兄弟的孩子。」又指着那個西藏婦人：「這是我們五兄弟的妻子，孩子都是她和我們生的。」

德清大吃一驚：「什麼？你們五兄弟共娶一個妻子？」

大哥笑道：「是的，在西藏，這是很平常的事。」

「這怎麼可以？」

大哥笑道：「我們西藏人太窮了，哪能人人都娶一個老婆？只好幾兄弟共享一個女人罷了，我們世世代代都這樣做的。」又說：「大和尚，你是遠來的貴客，如果你喜歡，今天晚上，我們可以叫我們的老婆侍候你。」

德清嚇得慌忙擺手：「那怎麼行？我是出家人呀！」

主人笑道：「西藏的喇嘛和尚不戒女色的，你們漢人怎麼戒呢？」

德清費了半天唇舌，才使主人明白了佛教的戒律，那主人笑道：「本來，在西藏，主人要叫老婆侍候客人，就是對貴客的最大敬意，客人若不接受，主人認爲是侮辱的，不過，既然漢人風俗不同，你們的佛教戒律又不同，我們也就不敢勉強你了。」

德清嚇出了一身冷汗，他再也想不到西藏風俗跟漢人有

那麼大的分別，他不知道遊牧民旅很多都是那樣的，在德清看來，他真不明白佛教怎能在遊牧民族當中傳播。

他從此不敢再接受邀請進入藏人家裏了。他希望見到活佛，提出他的疑問，他希望請求活佛重申佛陀本意，禁戒藏人殺生，和改變這些兄弟共妻的風俗，這些風俗都是違反佛陀原意的啊！是的，他一定要向活佛勸說，希望佛教的清淨戒願在西藏實行，如果他能對活佛如此請願，那就不枉他千辛萬苦來西藏一遭了。

走到太昭的時候，他已經遙遙可見拉薩山上城堡了，他感到無比地興奮！

「那就是拉薩了！」藏人對他說：「高高在山上的那座城堡就是普陀洛迦宮，是活佛居住的宮殿，很多人去參拜的。」

這時候，太昭街市上已經走着很多香客，那些來自四方八面的西藏人，捧着香料，鮮花，菓品，牽着牲口，抬着烤羊，烤牛，烤豬，還有布疋，綢緞，珠寶，金銀……擔着彩旗，還有藏人的笙管鑼鼓樂隊，吹吹打打，匯成龐大的行列，又有許多喇嘛僧人，有些身穿紅袍，有些穿黃袍，捧着真珍珠串成的唵珠，金子打的佛像，純銀的寶塔。邊行邊唱佛號，紛紛向着拉薩前進。有些一邊行一邊合十膜拜。

德清驚異得很，西藏人這麼窮苦，怎麼却向活佛貢獻那麼多貴重的禮品呢？瞧這些老百姓，多半只是身穿藍布袍子，襤褸不堪，腳下的皮靴布靴也破爛了，這些貴重的貢禮，無疑必是各人傾盡所有，或者是全年的收入，甚至是畢生的積蓄吧。他們這樣奉獻，所為的是求福祉平安，他們的虔誠是可嘉的，可是，他們多麼可憐哪！

德清不禁憐憫他們！佛陀當日所肯受的供奉，只限於素食與鮮花，佛陀與弟子，每日尚須出去化緣乞食，怎能想像得到今日的西藏人要用殺生燒烤去供奉活佛？

走到拉薩河邊的時候，德清抬頭看見了普洛迦宮矗立在對岸的山坡上，那是一座宏偉無倫的巍然巨大建築，式樣完全迥異於中國宮殿，它是西方式的方形多重層宮堡，從前面望去，就有十座方形的十多層多窗平頂高堡，各個單元高度不一致，互相以階石走廊相連着，各單元都是油漆着灰白色的，各就山崗形勢而建基，下半截像城牆般巨大成座落，沒有窗子，頂上三層到五六層都是長方形垂直並排巨窗，整齊劃一。

這些城堡各單元的後面，依次第拾級而上，還有許多層城堡，最高的一層是巨大的一排紅磚宮堡，有七層的成排並列長窗，在這一排紅堡的後面，還有露出許多金光燦爛的中國式宮殿琉璃瓦頂，頂上又有許多尖塔狀和葫蘆狀的裝飾尖頂。

仰望上去，這座普陀洛迦宮堡真是宏偉崇高無比！令人心生敬仰與懾服。這座就是充滿神秘的一千二百年的古宮了！那些藏人早已經紛紛下跪叩拜，也不顧是在地上是在水裏，大家就叩頭了，此時拉薩河河水很淺，只有幾寸的水，藏人成千成萬地涉水而過，在水中又跪又拜，又唱又喊，有的哭泣着，流着淚，高喊着活佛的名號，德清從未見過這樣的宗教狂熱，那景象真是既使他感動，又使他驚異！

德清隨着衆人涉水渡河，到了普陀洛迦宮堡山腳下面的石灘上來，隔着長達數里的磚石圍牆，那些藏人就跪着向山上叩拜，也不顧跪在石子上疼痛，也不顧淺水浸濕。

這時候馳來了一隊西藏騎兵，有百來人吧，他們頭戴西式白色大簷呢帽，身穿黑色西藏大掛長袍，腳穿長統皮靴，胸前掛着紅布皮帶，背後斜掛英國新式毛瑟步槍。他們騎着馬，在淺水中奔馳而來，一個身穿綠袍的領隊軍官，指揮揮打着長長的皮鞭，向膜拜中的藏人叱喝，驅趕他們排列成行，一鞭一鞭打在人身上，德清覺得駭然，他不知道這些騎兵是什麼人，此時又沒有通漢語的人可問，不過他可以猜付這必是保護普陀洛迦宮的衛隊，他並不知道活佛也就是西藏的政治軍事元首，這些都是活佛的軍隊。

德清看不慣騎兵隊這樣鞭打藏人香客，好像鞭打奴隸一般，這些行爲是一個佛陀的弟子所無法接受的。那些藏人却甘之如飴，他們毫無怨言，他們有些還搶前去請求騎兵鞭打，似乎是能夠接受活佛衛隊的鞭笞也是一種光榮。

德清只有默唸着佛號，跟隨着衆人慢慢前進，只見香客越來越多，各處湧來了大批外地的喇嘛僧，還有許多婦女携老扶幼，也來參拜活佛，德清不懂藏文，他不知道這一天是活佛生辰，所以幾乎全西藏的人都湧來參拜，人人捧了名貴禮品供奉，德清現在被人潮淹沒了，他不由自主，被人潮推到普陀洛伽宮的大門。

那是一座巨大的鐵鑄欄柵間門，幾個穿紅袍的喇嘛僧在門口站立，又有十多個持槍的藏兵在守衛着，監視着每一個香客，另一些藏兵，則持槍整理人潮的秩序，呼喝着教他們排隊依次進入。又有些喇嘛僧在門外設下桌子出售門票，香客必須繳納錢銀買票，給裏面的和尚收了票才准進去，這倒是新鮮的事。德清還從未見過寺院要收票的，不過聽說普陀洛伽宮養了七八千個喇嘛僧，食指浩繁，也許就不得不出以售票來籌募一些經費吧，門票也只須一串銅錢，德清照付，買了門票。

進得間內，德清跟隨着人潮，沿着那些之字形的橫擺的石階，拾級而上，此時那五六疊的傍山橫階上面，滿滿的都是香客，男女老幼，手持牛油做的臘燭，燭光萬點，沿級而登，大家唱着佛號，場面偉大極了，德清從未見過這樣的萬人進香盛況。

進了宮門，見到兩邊守衛的禁衛兵和喇嘛僧人，那些牆壁上繪着無數的萬佛之像，顏色以金色和紅色爲主，又有許多雕塑佛像，多得無法計數。這座高達七百英尺的十七層古代宮堡，據說有二十萬座佛像，一千多個殿堂，一萬多個佛壇，從來沒有人看得完拜得完，來參拜的人潮，不過是隨着執事喇嘛領路，循着主要路綫，參拜主要的佛殿罷了。他們一路拜上去，

最終的目的是到金頂大殿去拜活佛。

這時候人潮極其擠擁，比肩接踵，人人手持牛油臘燭和香料或香枝，牛油燃燒的臭煙和香枝的嫋嫋香煙混和，滿殿內都是香烟瀰漫，燭光閃閃，那些老婦撐着拐杖，舉步維艱，虔誠唸喊着佛號，那些各地來的喇嘛唱唸着，敲打着法器，那些牧人拉了羔羊，另一些揹了烤羊烤牛烤豬雞鴨，鮮花水菓，綢緞皮毛，逐殿去上供，那些老婦人手持金色銅罩，內藏一卷小小向喇嘛購得的佛經抄本，據喇嘛們說，只要不停轉動這支木柄銅罩，筒內的佛經就旋轉不止，積下唸經十萬卷的功德，不用唸經出聲。

這都是德清做夢也想不到的奇風異俗，難道這些都是佛教的本意嗎？他不禁懷疑了！他認爲佛教在西藏已然已經和當地的原始宗教儀注混合了，內地的人抬了豬羊去拜神拜佛，又何嘗不是把佛教與神教混合了呢？

德清搖搖頭歎息，他不明白普陀洛伽宮這麼偉大莊嚴的佛宮也竟容許使用犧牲拜佛！這當然不會是佛教本意，佛教是戒殺生的呀！這也不會是活佛的本意，大概只是聽任藏人自然自由吧？

德清隨衆拜了一殿又一殿，都是萬頭鑽動，衆人紛紛亂拜，沒有什麼秩序，藏人們拜倒在地，全身俯伏而臥，兩手掌按着地面，不住頓首，把頭碰得砰砰响。這些拜法，也是德清從未見過的。

在紛紛亂亂之中，德清隨衆拜到了十七層頂上天台的金頂大殿，那是中國式的金色琉璃瓦大殿，十分輝煌，殿分兩層，上層供着千手千眼觀世音菩薩，全是黃金鑄造而成，這座立像，頭部有四層，最高一層是一尊跌坐的觀音菩薩，背有紅色火焰光輪，以下三層，各有三個方向的三個頭像，每一個頭都戴有黃金寶冠，站立的身體也是黃金鑄成的，胸前兩手捧着舍利子，旁邊兩對手各捧持法器，背後有十六對金手，象徵千手，

菩薩全身的瓔珞都是用綠玉和藍寶石鑲裝的，背後的巨大金光輪是純金造的，菩薩的形貌是一個慈悲智慧的男子，而非內地流傳的女像，殿旁有一座三眼神像，衆人紛紛用針插在他身上，以求智慧。

拜過了金頂大殿觀音菩薩，德清又隨衆人，由執事喇嘛領入一座大殿內去，一進此殿，氣氛完全不同，衆人至此全都肅然鴉雀無聲，德清向殿上仰望，只見一路兩旁站立了許多紅衣大喇嘛，從其服飾判斷，大概都是職品甚高的僧人，在殿的中央，一旁供桌上擺了一隻金鼎，三脚都是金雕的鬼王頭顱，上托一個鏤花金籃，其內放着一隻倒置的骷髏頭，兩隻空洞的眼眶和鼻孔，都用純銀鑲了框子，牙齒和顎下也都用純銀鑲飾，頭上有一隻小小的銀製皇冠，冠內冒出微微的檀香的煙，骷髏頭旁有一把銀製的搖鈴和一對銅鈸，也都鑲了藍寶石，德清覺得愕然不解，佛教怎麼却用死人骷髏頭作香爐呢？

十數級大理石石級上面，有一張金雕花供桌，大理石桌面上供着檀香片，桌後有一張紅底鏤金雕的禪床，床背是一扇飛鳳屏風，再後面是繪在背牆上的金色釋迦佛像，襯以左脅右侍的四位大菩薩，背景是一片青山綠野。頂上是深紅色絨簾半垂。

德清正在猜忖，忽聽殿上的大喇嘛司儀高喝，那些藏人就紛紛跪下，匍伏在地，在一片西藏音樂吹奏聲中，此時由四個大喇嘛奉侍着一位六十多歲樣子的老和尚出來了，那人身披火紅袈裟，肩披金黃色披掛，他在衆喇嘛擁簇之中，登上了禪床，盤足趺坐，微笑着俯視羣衆，這就是著名的達賴喇嘛了。

樂聲止住，司儀唱禮，藏人依禮跪拜，全身俯伏在地。參拜了三跪九叩，向前跪奉紅色封包，由喇嘛在一旁接受，如此禮成，就給引導到一旁退出殿外了。

德清此時，身不由己，隨衆上前叩拜如儀，他本來希望參拜之後得以向活佛親近教益，他希望可以向活佛進言，他希望

可以請求准許他留下學習喇嘛教的秘密法，他希望可以請求活佛廢止信徒用殺生犧牲上供。可是，這些參拜的儀注如此隆重，好比參見一國君王，這些喇嘛如此威嚴無比，那些藏人又一批一批地上來參拜，拜完就出殿，哪裏有機會讓德清單獨向活佛講話？

活佛高坐在禪床上面，好像帝王之尊嚴尊貴，俯視衆人，微笑領首，舉一單掌回禮。也看見了這位與衆不同的漢人和尙德清，但是活佛並沒有垂問，德清也沒有機會發問講話。本來，在活佛眼中，這位漢僧也不過是萬千朝聖者之一罷了，每天有多少的人來拜？

德清快然退下，到了偏殿，找一位看來高職的喇嘛，向之請求活佛約期單獨接見，那位喇嘛畧通漢語，搖頭說：「活佛很忙！」德清待要多講，那大喇嘛就擺手表示聽不懂了。

德清沒法子，只好作罷。想不到萬里跋涉，千山萬水，來到拉薩，只能參拜了達賴喇嘛活佛不到十分鐘，一切的夢想都成泡影了！

德清在拉薩幾天，天天去普陀洛珈宮求見，希望能進藏經樓修習，誰知喇嘛總管說：「經樓是禁地，就是我們喇嘛也不能擅入呢！」

德清感到很失望，他素聞普陀洛珈宮經藏豐富，頗饒秘教妙法之經論，哪料竟是無緣得見？

德清雖是曠達，至此也難禁心中那一份「受」苦了！畢竟他也還只不過是凡人啊！當他遙遙拜別那座七百餘尺矗立山上的宏偉普陀洛珈宮之時，他禁不住潸然淚下了，佛家一切都講緣，他能怨什麼呢？而且，這也正是他要學習的，凡事不可強求執着，如果他永遠放不往下看，那又何異於俗子之貪圖金銀珠寶得不到手就痛苦呢？

正當數萬名紅衣與黃衣喇嘛拾級而登普陀洛珈宮，唱唸响入雲霄之時，德清悄然離去了。

（未完）



大嶼山木魚峯興建

青銅大佛像

被譽為全球最高的露天青銅釋迦牟尼像，三年後將座落在香港大嶼山寶蓮寺前的木魚峯。這座天壇大佛由香港寶蓮禪寺

籌建，中國航天工業科技諮詢公司承建，九月四日在港海酒店為天壇大佛建造舉行簽約儀式，邀請布政司鍾逸傑爵士擔任主禮嘉賓，宗教代表、政界、工商界、建築界、娛樂界等人士出席觀禮，合約簽署後，龐大鑄造工程即正式開始。

此一無量功德是寶蓮禪寺發起籌建的，開始於一九七四年，獲港府以象徵式的地價批出大嶼山木魚峯作建造佛像之用，這座形如木魚的小山峯，佔地六千五百六十七平方米。



座落在木魚峯上的青銅大佛模型

由於工程浩大，籌建方案歷時多年才完成，包括審訂佛像的藝術造型、建造材料和施工細則等；一九八二年正式成立「寶蓮禪寺籌建天壇大佛委員會」，統籌全局。

籌委會決定選用青銅鑄造，據稱：「除因青銅持久耐用，古樸雅素，以爐火千錘百鍊而成，外型優美細緻外，更重要的是，青銅藝術源於石器時代的古典藝術精粹，在世界藝術上享有崇高地位。」

大佛高廿六點四米，重約二百五十噸，連天壇底座總高三十三點九五米。由於佛像體積龐大，需分件鑄造，再將銅片逐塊裝嵌。過程中需考慮銅片間在露天的情況下所受到的自然因素影響，如颱風、曝曬、豪雨、海風侵蝕等所產生的冷縮熱脹及重量的偏差，故每塊銅片的駁位空間都必須經過精密的計算，絲毫不差，才能確保佛像的持久性。

大佛的坐基是仿照北京天壇的圓丘而設計，故名「天壇大佛」，興建費用約為六千萬港元，募捐運動經已展開。

法住學會擴展會址

秋季課程開始報名

法住學會推動佛教思想現代化，四年來在學術文化方面做了不少創發性的工作，不畏艱辛，勇往直前。早已獲得社會人士注目，紛紛回響，致令會員人數激增，所設課程多告滿座，原行教部會址已不敷應用。為解決場地之擠迫問題，該會決定於行教部樓下（即晉利大廈五樓）開闢新址。新址面積一千七百餘尺，除舉行經會外。兼可作展覽、休憩。研討會等多種用途。連同原有場地，該會之使用面積已達三千餘尺，事業發展可謂再創高峯。

該會之秋季課程章程現已印備，歡迎各界人士索取或查詢。由於該會課程一向重視思想性、文化性，在本港成為特色，且師資優良，執教者多為支持該會之專家學者，故收費廉宜，目的只在推廣文化，不在牟利。茲將該會秋季課程之科目列後，詳細內容請向該會查詢：

一 佛學課程：佛學概論、印度佛學、唯識哲學、名著選讀——般若經、禪文學——碧巖錄、梵文；

二 哲學課程：思考方法、哲學概論、中國哲學、人生觀與人生問題，英國經驗主義、近代美學、及形而上學；

三 藝術課程：書法、篆刻、國畫、素描、美術設計、藝術欣賞等。

此外，該會尚設有語言及修養課程，如靜坐、氣功、太極拳等，歡迎各界人士入學，查詢電話：三一三二七八八二，三一七八〇九三九二。

地址：九龍油麻地彌敦道四九四至四九六號五樓及六樓。

香港法輪會社

第一屆職員就職典禮

法輪會社第一屆職員就職典禮於八月底，假英皇御准賽馬會行政大樓舉行，恭請國際獅子總會港澳三〇三區總監龍啟光先生主禮，法輪顧問、菩提學會會長永惺法師致詞，助理政務司會謝靄文女士頒發委任狀，由甘國衛先生、莫佩雯小姐司儀。出席者有法輪會長吳永雄先生，副會長郭匡義律師，諸會董、會員、社團代表，教內外友好近百人，典禮並設素筵及古箏演奏，極一時之盛。致賀者有香港佛教聯合會副會長黃允政居士、佛教法住學會李美瑜居士、佛教青年中心容超榮居士、覺妙精舍陳壽強居士、佛教真言宗居士林青年團何壽棉居士、佛教青年協會林幹居士及西方寺、妙法寺、法雨精舍、香港佛學書局、妙慈淨苑、明珠佛學社、香港佛經流通處、香港中文大學佛學會、北美佛教福壽寺、台南禪學研究會等。

是晚吳會長除於致詞時簡介法輪會社之緣起，宗旨及發展計劃外。並於記者招待會宣佈成立法輪救援基金，本佛教慈悲精神，援助突遭不幸的貧苦人士。

能仁書院校外課程之一

古物書畫鑑定

香港佛教僧伽聯合會主辦之能仁書院校外課程，特聘請張壽平教授主講古物書畫鑑定，並以實物提供欣賞研究，每週上課一次，上課地點在九龍荔枝角道本院，歡迎各界同好報名。張教授為中國文物學會創辦人，現任樹仁書院高級講師，學識豐富，尤於古文物方面，無論陶瓷、銅器、書法、古畫各類文物之鑑定，允稱權威。報名修習者衆，今尚有少數學額，有意者可前往九龍荔枝角道該校報名，或先電三一八六二八一九聯絡。

三大佛教團體主辦

二十二屆星期班結業

（本港訊）世界佛教友誼會港澳分區總會、三輪佛學社及佛教法相學會三大佛教團體聯合主辦之第廿二屆佛學星期班，自從去年九月初開學後，經過整整一年時間學習和聽講，佛教的主要歷史教理、修行方法和證得之佛果等基本學理後，大概經已對佛教有所認識，並得到講師們的悉心指導，完成了入佛的初步階段。經過考試後，已於本（九）月十四日（星期日）上午十時舉行結業典禮。出席者有世佛會港澳總會董事長釋忍慧法師、會長高永霄居士、三輪佛學社副董事長張寶仁、董事葉文意，佛教法相學會副董事長姚繼華、董事林潤根，結業學員莫穎雅、林麗娟等，時屆念佛號後，由忍慧法師致開會詞，姚繼華致訓詞，語多勉勵，應求上進等語，最後由結業生代表致謝詞，並由張寶仁居士頒發證書及禮品，然後茶聚聯歡云。

元亨寺傳授三壇大戒

國曆十一月三日起為期卅二天

（高雄訊）戒為無上菩提之本，亦是解脫之基，戒在則佛法在，是故弘揚戒法即弘揚佛法矣；元亨寺為秉遵如來之遺教，弘傳戒法，使正法久住，淨化人心，特傳授千佛三壇大戒，為期三十二天。

恭請白聖長老為得戒和尚，演培長老為羯磨和尚，了中長老為教授和尚，淨心大法師為開堂和尚，圓宗大法師為陪堂和尚。傳戒事項如後：

香港佛教僧伽聯合會主辦能仁書院，於九月十三日下午六時，舉行開學典禮。到會者有校監寶燈法師、校董永惺法師、各系主任及教授四十餘人。大專部及研究所學生二百餘人，濟濟一堂，氣氛肅穆隆重。首由宋哲美教務長代表吳院長致詞，續由寶燈、永惺兩位法師致訓詞鼓勵。戴錦標系主任、蔡龍訓導長致詞後，岑振業教授演講。八時散會。全體師生參加茶會歡叙，至九時許，盡歡而散。

(一) 傳戒日期：

① 出家戒定於：國曆十一月三日起至十二月四日止（農曆十月二日起至十一月三日止），計三十二天。

② 在家戒定於：國曆十二月五日起至十二月十一日止（農曆十一月四日起至十一月十日止），計七天。

(二) 傳戒地點：高雄市鼓山區元亨街五號，打鼓巖元亨寺。

(三) 報名日期：

① 出家戒：自即日起，至國曆十月二十六日（農曆九月二十三日）止，逾時不受理，請提前報名。

② 在家戒：自即日起，至國曆十一月二十五日（農曆十月二十四日）止，逾時不受理，請提前報名。

(四) 受戒資格：

① 出家眾：須五官端正，年滿二十歲，無

不良嗜好，並已出家之男女二眾。

② 在家眾：正信的三寶弟子，無不良嗜好，身心健康者。

(五) 報各手續：

① 出家眾：填寫報名單乙份，個人戶籍謄本一份，佛教會員證或繳會費證明單。

② 在家眾：填寫報名單乙份，佛教會員證（或繳會費證明單），皈依證影本。

(六) 受戒費用：

① 出家眾：一律免費，並由本寺結緣。三衣、鉢、具，錫杖及戒本。

② 在家眾：戒費、膳宿費全免，並有縵衣結緣。

(七) 攜帶物品：盥洗用具及衣被。

(八) 交通路線：高雄市43、45、19號公車至元亨寺站下車。

元亨寺地址：高雄市鼓山區元亨街五號
電話：(〇七)五二一三二三六（五線）

捐 款 鳴 謝

何澤霖居士	港幣2,000.00元
會機法師	港幣1,560.00元
黃兆榮、周美雲居士	港幣500.00元
伍杏金居士	港幣200.00元
郭亨祥居士	港幣120.00元
龍綺霞居士	港幣100.00元
陳聖炎居士	港幣100.00元
南寧羅志堅居士	港幣 20.00元
妙法寺	港幣8,816.40元
總計	港幣 13,416.40元

一七四期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 13,416.40元
發行收入	港幣 3,316.60元
總 計	港幣 16,733.00元

二、支出：

印刷費	港幣 9,998.00元
稿 費	港幣 2,830.00元
郵 費	港幣 2,105.00元
什 費	港幣 1,800.00元
總 計	港幣 16,733.00元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋金山
主編 沈九成

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 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 中山北路六段231號二樓天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, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會藏經法蘭

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九九號亞洲大廈五樓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室香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：交采印刷公司

電話：五 七 一 一 六 五 四

佛元二五三〇 中華民國七十六年

十月一日出版

每册定價港幣陸元



△下華嚴寺之天宮樓閣



△ 下華嚴寺異獸雕塑