

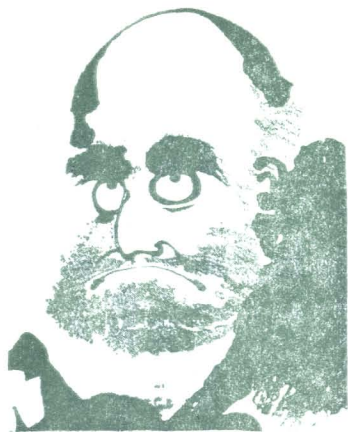


明内

181



△ 普陀山多寶塔



禪是什麼樣的哲學

阿部正雄著
王雷泉譯

人們很難深入細微地了解宗教，禪宗亦不例外。在某種意義上，禪宗可說是種最難以爲人理解的宗教，因爲它沒有一種可藉理智的方式系統表述的禪宗學說或神學體系。於是，在那些文化與宗教傳統迥異於禪宗故鄉却又熱衷於禪的西方人中，出現形形色色對禪的膚淺理解甚至誤解，也就不足爲奇了。

如此類的說法，與上面引述的那些自明的話相比，這類說法完全是違反邏輯、不可理喻的。故而自明的和反邏輯的這兩種表達方式皆爲禪宗所用。禪因此常被說成是「不可思議的、超出知性分析的東西」。它遂被視作一種反理智主義或膚淺直覺主義的形態，尤其當禪的頓悟被解釋爲一種電光石火般的直覺時，就更是如此。

再者，禪宗常說「饑來吃飯，困來即眠」。禪因而被誤解爲某種非道德的、受欲望或本能支配的東西，如同動物一樣，不思善惡。最好的也不過是稱禪爲「東方神秘主義」。但是，若以這種指稱來回答「禪是什麼」的問題，那簡直是什麼也沒說。

顯然，禪不是一種哲學。它超越了言語和知性，不像哲學那樣是一種規定思想和行爲的學問，也不是一種調節人與宇宙關係的原則或律法的理論體系。就禪的實現而言，修行才是絕對必需的。雖然如此，禪既不是反理性主義的，也不是一種膚淺的直覺

一、
在禪宗中，我們經常會遇到諸如：「柳青花紅」，「火熱水涼」之類尋常的表述。被公認爲日本曹洞禪①創始人的道元②，他從中國返國時，曾說道：「我空手還鄉，我在中國識得的，不過是眼橫鼻直而已。」這類話都是如此自明和尋常，倘若認真計較，倒反會使人感到糊塗。

不過，禪宗亦有「橋流水不流」，「青山恒走，石女生子」和「李公喝酒張公醉」這一類背謬的說法。的確，禪宗充滿了諸

主義，更不是去鼓勵達到一種動物式的自發性。更確切地說，禪擁有一種深奧的哲學。雖然知解不能替代禪悟，但修行若無適當合理的知解形式，往往會誤入歧途。知解若無修行則弱，修行若無知解則盲。所以，我寧願說禪同樣可能擁有一種哲學。

中國唐代禪師青原惟信^③的一段話，為我們進入禪宗哲學大門提供了一把鑰匙。他說：

「老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。

及至後來，親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。

而今得個休歇處，依前見山只是山，見水只是水。」

然後他問：「大眾，這三般見解，是同是別？^④這一問題是他全部說法中的關鍵。

這裏所述的第一階段見解，強調「山是山，水是水」。這是禪師在研習禪之前的見解。可是，當他習禪若干年後達到一種洞察時，他領悟到「山不是山，水不是水」。這是第二階段見解。但當他開悟時，他清晰地認識到「山只是山，水只是水」。這是第三階段也是最後的見解。在第一階段的見解中，惟信把山與水加以區別，「山不是水，而是山；水不是山，而是水」，從此將兩者判然相分。從而他肯定了山是山而水是水。於是，我們在此既有區別性，又有肯定性。然而，當他達到「山不是山，水不是水」的第二階段見解時，既沒有區別性又沒有肯定性，只具有否定性。最後，當他達到「山只是山，水只是水」這第三階段也是最後的見解時，我們又再次獲得了區別性與肯定性。

二、

在上述這段說法中，包含着許多重要的命題。在第一階段見解中，惟信區分並肯定了山和水是兩種不同的存在物。同時，他把山作為客觀化的山，把水作為客觀化的水，由此達到對這兩者的清晰了解。故在第一階段見解中，除區別性與肯定性外，還有

內明

第一期目錄

譯稿

禪是什麼樣的哲學……

阿部正雄著
王雷泉譯

3

中國歷史中的佛教（續）……

（美）Arthur F. Wright
吳琦幸譯

15

筆譯

談修不放逸與精進……

智銘……
21

特稿

肇論淺釋（續）……

單培根……
23

從人體藍火自焚醫學紀錄推論

「佛家火焰三昧」（續）……

馮馮……
27

法海拾貝

藏族文化經典的寶庫

——四川德格印經院……

蔡惠明……
31

特載

「大智度論」集粹之六十二

菩薩一念具萬行……

智銘……
33

佛教文藝

永懺樓隨筆之八十七

韋陀菩薩三重彩虹奇觀……

馮馮……
36

虛雲和尚（續）……

馮馮……
40

佛教消息

編輯室……
45

畫頁

封面：摩尼觀音

面裏：普陀山多寶塔

底裏：蓮花池中御碑亭

封底：普陀山法雨寺

着客觀性。

如果有人問他：「是誰把山與水區別開來？」他當然會回答：「是我。我把山與水區別開來，我肯定山是山而水是水。」於是，在第一階段，山之所以被理解為山，是為他或我們的客觀化所致，而不是為山本身理解為山的。山矗立於彼處，我們則站立在此處，出於自己優越的地位而眺望着它們。「山是山」，僅僅是出於我們的主觀性觀點而被客觀地觀察，並非是被山本身所把握。它們是從外部，而不是從內部被把握的。在這種見解中存在着主觀與客觀的二元性。在把山、水及一切構成我們世界的其他事物區別開來時，我們也就把我們自己與其他事物區別開來了。我們遂說：「我是我而你不是你；我不是你，而是我；你不是我，而是你。」在區別山水這一見解背後，存在着將自我與他物區別開來的這樣一種見解。簡言之，在本來密不可分的山、水和其他客觀現象之間、以及自我和他物之間，產生了分別。此中，「我」是這一分別的基礎，「我」把自己置於萬物的中心地位。

讓我們把這種「我」稱作（我）（ego-self）。通過把自己與其他人的自我區別開來，（我）遂在與其他人的自我相比較中了解自己。（我）因此處於與一切其他人的自我對立的位置。所以，（我）必然會向自己發問：「我是誰？」這對（我）是一個很自然的、必然會發生的問題，因為（我）把包括自己在內的萬物都客觀化了。但對這一問題，我們必定會問：「是誰在問，我是誰？」（我）也許會答：「是我在問，我是誰。」但在這個回答中，却出現了兩個「我」：一個發問的「我」和一個被問的「我」。那麼，這兩個「我」究竟是同一的，還是有區別的呢？它們想必是同一的，却又互相區別，因為發問的「我」是問的主體，而被問的「我」則是問的客體。自我被一分為二。換言之，這裏「我」正在問「我自己」，在這一情況下，「我自己」就不是主體，而是被我問的客體，這一「我自己」就不是真正的「我」，因為它已經被客體化，而一個客體化的自我決不可能是一個活潑潑的、真正主體性⑤的自我。這個活潑潑的、運作中的、主體性自我就是正在發問的「我」——即真（我）。

可是，我們怎樣才能把握這個「我」呢？我們怎樣才能認識我們的真（我）呢？倘若如此，我們也許會產生這樣的問題「是誰在問；誰在問：我是誰？」現在，另一個「我」作為一個新的主體出現了，直到完全轉換為另一個問題的客體。亦即說，會為前一問題的主體的「我」，現在又被客體化了，轉為新的問題的客體。這意味着，作為真正主體性、作為真（我）的「我」，必須永遠站在「背後」，永遠逃逸出我們的把握。因而，我們依然是永遠與我們的真（我）疏離，永遠飽嘗焦慮的折磨，永遠不可能達到安寧。

自我疏離和焦慮並非（我）的偶然附加物，而是內在於其機制中的。不管文化、階級、性別、民族或所處時代如何，是人就有他自己的問題。人，意味着是一個（我）；（我），意味着與其自身和其世界分離；而與其自身和其世界分離，則意味着處於不斷的焦慮之中，這就是人類的困境。這一從根本上割裂主體與客體的（我）。永遠懸蕩在萬丈深淵中，找不到立足之處。

當然也有人否認這種基本焦慮的存在。縱然如此，他們卻擺脫不了這種焦慮。雖然人們普遍逃避或抑制這種焦慮，但若作一嚴格的自我省察，我們不得不承認，這樣一種「道路」是徒勞無益的。檢查一下我們的生活，人人都有困惑徬徨之處；不是對陷入死亡深淵的無名恐懼，就是對行為的不潔而時常興起的內疚。這種恐懼或內疚，撕去了以力圖逃避或抑制我們的基本焦慮而可能得到的表面安寧。所以，除非我們首先克服（我）並醒悟到我們的真（我），否則人心深處的基本焦慮和自我疏離就永遠不可能得到克服。

但是，真（我）却因我們反復詢問自己而逐步後退。這一過程永無止境——這是一個無窮的後退。然而，在不斷被驅使於這一無窮盡捕捉過程中，我們同時也被迫認識到：這個可能被捕捉到的東西，無非是一個客體化的、僵死的自我。

正是因為這個原因，在涉及對真（我）的認識時，南泉才會說：「人心無住處，蹤跡不可尋。」⑥臨濟也說：「覓著轉遠，求

之轉乖，號之爲秘密。」⑦這種蘊含在「客體化方法」中的無窮後退，表明這種方法的徒勞無益和必然失敗。

因此，無論我們如何孜孜以求，作爲真正主體性的真（我），不可能通過這種方法獲得。所以，面對着無窮的後退，我們不得不認識到，真（我）是得不到的。無論我們可以多少次反復詢問自己，我們的真（我）總是站在「背後」；它決不會在我們「面前」出現。真（我）不是某種可得到的東西，它是不可得的。一旦它在存在上被我們以全部生命認識時，（我）也就破除了。這就是說，我們在存在上認識到，在僵局中不可能得到真（我），這一突破導致（我）的崩潰，從而達到對無我的認識。而當（我）消失時，「客觀化」的世界也隨之消失。這意味着處於第一階段見解上的主、客二元性，現在已被消解。結果就是山不是山，水不是水。建立在客體化基礎上的山水區分，現在得到了克服。換言之，投射於山水之上的主觀幕帳，現在被揭去了。同時，在無我的認識中，自他區分也得到了克服。隨着這種無我的認識，我們到達第二個階段。

三、

在第二階段，有着對第一階段見解的否定，我們認識到，這裏不存在任何分別、任何客體化作用、任何肯定性和任何主客體二元對立。這就是說，萬物皆空。爲揭示最高實在，這種否定性認識是重要的，也是必要的。⑧但如果僅停留在這種否定性認識上，將產生虛無主義。所以，雖在第二階段克服了山水、自他的分別，但依然蘊含着另⑨無分別（第二階段）的否定性認識，對於最高實在的揭示（第三階段）是必要的，但這並非意味着，在第二階段與第三階段的認識之間必須有一時間差（time gap）。在禪修中，「第二階段」的無分別或無我的否定性認識，與「第三階段」的真正分別或真（我）的肯定性認識，可以是同時發生的。「大死」一番才有「大活」，按嚴格意義上說，這無非表明是在第二和第三階段同時發生的認識。可是，正如惟信在他的說法中所清

楚表明的，他所經歷的第一、第二、第三階段是前後相繼的。這樣一種逐步深化的禪悟過程的明確記錄，在禪宗文獻中是罕見的，以至現代作者在分析惟信的禪修體驗時，只能沿着這條逐步深化過程的綫索。但是，這種分析並不排除在（禪悟）中第二、第三階段的認識同時發生的可能性。實際上，正如筆者在本章後半部份中所闡述的，在真正的（禪悟）中，第三即最後階段包含了前兩個階段，甚至連「階段」這一用語亦不甚恰當，因爲（禪悟）是在存在上對最高「實在」的「覺悟」，它超越了否定性和肯定性，也超越了任何漸進的方法。

一種形式的分別。這是更高層次上的分別，即在第一階段的分別和第二階段的無分別之間的分別。作爲只是對分別之否定的「無分別」，依然陷入一種差別中，因爲它與「分別」正相反對。爲認識真正的、無差別性的、同一的最高「實在」，我們必須克服隱於「無分別」背後的更高層次上的分別性。即便是「無分別」、「非客體化」，也必須否定，並超越第二階段，否定性的觀念也必須被否定。空必須空掉自身。如是我們就到達了第三階段。

在這方面必須注意的是，第二階段具有雙重的含義：

（一）第二階段表示對第一階段所含問題的一種終結或解決。它只有通過如下途徑才能達到：認識到（我）在「客體化方法」中的無窮後退，認識到真（我）的不可得。因爲這種對後退之無窮和真（我）之不可得的認識，必定是一種總體上有了的存在上的認識，而不是那種片面的和概念化的認識，（我）的焦慮和不安遂在這意義上得到克服，當這種探索的徒勞無益和必不可免將（我）逼迫到一種無法維持「客體化方法」的極限狀態時，（我）的主客結構遂以對真（我）不可得的痛苦揭示而崩潰。關於這一點，我們必須指出，爲使第一階段的（我）實現爲第二階段的無我，（我）——當（我）的停留在或從事於企圖解決「客體化方法」的困境時——僅僅只是感覺到或在理智上直觀到真（我）之不可得，就遠遠不夠了。如果只是這樣認識到真（我）不可得，那麼（我）將處於更爲絕

望的困境中，因為它唯一的目標和希望就是要獲得自己的真（我）。這種絕望正是（我）仍未擺脫執著的一個標誌。相反，為克服這種極端的絕望形式，（我）有必要以全部身心完全認識到後退之無窮和真（我）之不可得，迫使（我）進一步把自己逼進僵局、進而崩潰。認識到真（我）實際上不可得，即認識到真（我）就是空和非存在。這意味着從第一階段到第二階段不存在一條連續不斷的通道，毋寧說這裏是一種只有通過飛躍才得以克服的間斷，在這一飛躍中，（我）被迅速而徹底地冲破，故實現無我，需要從（我）和內在於（我）的焦慮中解脫出來。於是，對「真（我）不可得」的真正認識，不再是絕望的根源，而是對不安寧的解脫，因為在這種認識中不再有不可得的真（我）了。自我及自我與世界的聯系遂在超然中得到把握。這就是為什麼惟信在第二階段所說「我悟入禪的真理」⑩。在這種洞察中，洋溢着心靈的平靜和安寧。

（二）然而，如前所述，即使在第二階段的「無分別」中，仍蘊含着一種隱蔽的分別形式——即「分別」與「無分別」、（我）與無我間的分別——故仍未完全擺脫差別性。故人們仍偏向於把無我客體化，把無我執著為有別於（我）的某物。在第二階段所認識到的「超然」中，仍潛存着一種隱蔽的、消極性的執著形式。這樣一種對無我的執著，導致一種對自我與世界漠不關心和虛無主義的觀點。對人們的生活和行為沒有積極的基礎。在這意義上，還不能說第二階段已擺脫了隱蔽的焦慮形式，就是「安寧」亦未完全地從隱蔽的不安寧中脫穎而出。故必須克服第二階段，並突破到第三階段。為醒悟到真（我），就是連無我及對它隱蔽的執著和焦慮也必須被否定。這種否定同樣必須是總體上的和存在上的，而不是片面的和概念化的。此外，由於從第二階段到第三階段沒有連續性的通道，必須有一個飛躍以達到這個最後階段。

當我們達到第三階段時，遂有一種全新的分別形式。這是一種通過對「無分別」的否定而被認識到的「分別」。在此我們可以說：「山只是山，水只是水」。山水在其總體性和個體性上揭

示了自身，不再從我們主觀性立場上被作為客體。

在第二階段上的否定，必須在第三階段上再有一個否定。從邏輯上說，我們遂有否定之否定。但什麼是否定之否定？作為完全的否定之否定，實際上就是一種肯定。不過它不僅僅只是一種肯定、即一種相對意義上的肯定，而是一種絕對意義上的肯定。它是一種名副其實和絕對的肯定。現在，在第三也就是最後階段中，山和水按它們的本來面目被真正地肯定為山和水。空掉自身的空成為不空，亦即真正的「大全」。在這裏，一切形式的焦慮和執著——公開的和隱蔽的清晰的和隱晦的——都完全得到了克服。

隨着山和水這種名符其實的肯定，我們獲得對真（我）的認識。只有通過對無我的否定，才能認識到真（我），它緊接着對（我）的完全否定。在另一方面，完全的否定之否定，必然因名符其實的肯定而獲得真（我）。人們不僅可以將肯定性的東西客體化，同樣可以將否定性的東西客體化。人們也可以把「無我」像（我）一樣加以概念化。為達到最高（實在）並醒悟到真（我），克服一切可能存在的客體化作用和概念化作用，必須對「客體化方法」進行雙重否定。為澄清對真（我）的認識，下面一段論述必須予以注意：

「客體化方法」中固有的無窮後退，結果使我們終於認識到真（我）不可得；於此產生了從（我）到無我的飛躍。雖然對無我的認識（一種對真（我）不可得的認識）是必須的和重要的，但它仍是否定性的和虛無主義的，無我作為與（我）相反的某物，仍擁有一種二元論的觀點。只有當無我在存在上被克服，真（我）才能醒悟到自身。從認識（A）真（我）不可得——到認識（B）——不可得本身就是真（我）——的這個運動，是一個關鍵的轉折點。

四、

我們不妨以一堵牆的比喻來解釋這一觀點。持「真（我）可得」的（我）（第一階段），建立在類似於一堵不透明牆的意識模式

基礎上，阻礙了（我）的視野，從而阻礙了對（實在）的觀察。與此相反，持「真（我）不可得」的對無我（第二階段）的認識（A），建立在類似於一堵透明牆的意識模式基礎上，通過它可以暢通無阻地見到（實在）。從第一階段到第二階段的轉化，必須排除這不透明牆阻擋一切色與光的性質。因而第二階段的牆完全變得透明。如同在第一階段對色與光的阻擋性質一樣，在這一階段甚至不可能瞥見到事實；只有突破到第二階段，才能完全掃除障礙，通過這透明的牆，（實在）現在為無我所清晰地看見。

因此，隨着對無我的認識，「我」似乎把牆的透明性與牆的消失混同起來，因為當牆完全透明時，它看起來也就不復存在了。於是，「正在見」到（實在）的「我」，遂錯以為自己已與（實在）圓融無礙地合為一體。通過透明的牆看到（實在），與全然不能瞥見到（實在），這兩者無疑有着極大的差異。不過，只要牆依然存在，「我」就依然與（實在）分離。所以，在第一和第二階段中，即使客體化的方式從肯定性轉變為否定性，就像從不透明牆轉變為透明牆所譬喻的一樣，自我的基本存在方式及其永遠提出的「客觀化方式」，還是沒有得到改變。

但是，自我的基本任務並非是排除不透明牆阻擋色與光的性質，藉以使牆透明而見到（實在）；毋寧說，為了徹底克服「見者」與「被見者」、「我」與「實在」之間的差別，它要突破牆的本身，不管這牆是否透明。通過對牆本身的摧毀，遂突破到認識（B），在此人們認識到不可得本身就是真（我），這就是第三階段的見解。

通過對這堵牆的摧毀，（我）（為不透明牆所阻之自我）與無我（為透明牆所阻之自我）皆得到克服，最高（實在）無分別的同一——亦即當下最清晰的分別——得到揭示。在這裏，「不可得」或「空」不再被視作「他在」（over there）的東西（即便是通過透明的牆），而是直接被認識為真（我）的基礎。這不是僅僅把肯定性的客體化模式轉變為否定性的，而是一種更加徹底而根本的對自我基本存在方式的轉變。

如同用牆作譬喻一樣，我們還可以用邏輯分析的方法，說明從認識（A）——真（我）不可得——到認識（B）——不可得本身就是真（我）——的轉變。如把這兩個認識看作邏輯「命題」，認識（A）和認識（B）皆可看作主語和謂語所構成，由系詞「是」加以連結。不過，在認識（A）中所表述的命題之主謂語，皆可完全代入認識（B）中。在關於「真我」的命題所表述的認識（A）中，「不可得」被視為「真我」的謂語。由於謂語（即「不可得」）是否定性的，該命題所表述的認識（A）也是否定性的。這一命題可以重新表述為：「我作為真（我）是空的，或不存在的。」相反，在關於「不可得」這一命題所表述的認識（B）中，「真我」被視為「不可得」的謂語。雖然在這一命題中，主語帶有某些否定性意味（如「不可得」），由於謂語是肯定性的（即「真我」），故無論是從邏輯上還是從價值上的意義看，該命題所表述的認識（B）都是肯定性的。這一命題可以重新表述為：「空本身就是作為真（我）的「我」。」

對認識（A）和認識（B）的這種邏輯分析，也許有助於理解從認識（A）飛躍到認識（B）的存在上的意義。

在認識（A）亦即第二階段的認識中，真我被認作某種否定性的東西（「不可得」或「空」），從而在此意義上擺脫了客體化的作用，因為真（我）在這裏被理解為不存在的。不過，在這一理解中，真（我）仍帶有一些概念化和客體化的痕跡，因為即便破除了（我），認識到無我，真（我）仍作為「不可得」的或「空」的某物而處於外在的地位，從而尚未完全地擺脫實體性（somethingness）。真（我）依然在客觀性上被表達（儘管其否定性意味多於肯定性），它因在此中充當「真（我）不可得」這一否定性命題中的主語而被客體化或實體化了。同時，「不可得」在認識（A）中亦從外部被客觀地表達，從而也不是在總體上和存在上被認識為真正的「不可得」。它僅僅只是被理解為真（我）的屬性。

簡言之，即便以一個否定性的謂語（「不可得」）作真（我）的屬性，只要它是在真（我）的屬性範圍內充作一個謂語，那就只

能說它已被概念化了。故在認識（A）和作為真（我）的「我」之間，存在著一道鴻溝。所知與能知仍被二元割裂了。

然而，當我們進入認識（B），即認識到不可得本身就是真（我）時，無論是「真我」還是「不可得」，都絲毫不被客觀地表達了，因為在這一認識中，「不可得」本身被認作「我」——認作真（我）。換言之，在認識（B）中，不是「我即空」，而寧可說是「空即我」。通過克服「我即空」這種否定性的觀念，空遂在主體性上和存在上被認作「我」——認作真我。於是在認識（B）和「我」之間不再有任何鴻溝。所知即是能知，而能知即是所知。在以關於「不可得」的命題所表述的認識（B）中，真（我）在屬性的意義上被理解為一個謂語。這裏，「不可得」不再被理解為真（我）的屬性，故不再是不可得的某物，它就是「不可得」本身；它被認識為積極的（主體）。另一方面，作為謂語的真（我）完全擺脫了實體化和客體化的作用，按其本來面目在存在上得到認識，因為它不再被理解它本身的某種屬性，並從實體性中擺脫出來。它本身作為真（我）而真正非客體化地得到醒悟。

於是，在認識到不可得本身就是真（我）的認識（B）中，一切可能的概念化和客體化作用——不管是肯定性的還是不定性的——都得到徹底的克服。在第二階段仍帶有某些概念化的空，現在得到徹底的空；空的純粹主動性在於永遠空掉自身，這就被認識為真（我）。如此則徹底而根本地轉變為自我的基本存在方式。這一轉變並不僅僅在於從第一階段對自我的肯定性（雖然是成問題的）理解，轉到第二階段對自我的否定性理解。就第一和第二這兩個階段而言，自我都被置於中心位置上，盡管在第二階段中這自我是在否定性意義上被理解為不可得或空的。更確切地說，在這一轉變中必須將「不可得」或「空」理解為真正的心，以取代將自我作為中心。真（我）的醒悟與「不可得」或「空」相伴隨——它無限地擴展到整個宇宙——以此作為它的基礎和根源。

隨著對真（我）的這一醒悟，最高存在遂得到全面的揭示，這

裏，自我疏離與焦慮得到根本的克服，因為「不可得」不再被認作某種否定性的或虛無性的東西，而是被肯定地認作「真我」。臨濟的意思中，「父母未生你前之本來面目」和「無位真人」，無非就是這個「不可得」的真（我）。

當後來成為禪宗二祖慧可的神光^⑪向菩提達摩^⑫詢問如何安心時，菩提達摩說：「將心來，與汝安！」

神光回答（可能過了些時間之後）：「覓心了不可得。」

然後菩提達摩說：「我與汝安心竟！」^⑬

在這一段著名的故事中，假設神光這些話意謂認識（A）的話，那麼他的心是不可得的，菩提達摩就不應該接受神光「覓心了不可得」這一回答。只是因為神光表達了認識（B），主張不可得本身就是他的心，所以菩提達摩才給予印可。

五、

現在，讓我們回到惟信在他說法結束時提出的問題上，即：「大眾，這三般見解，是同是別？」從表面上看，第三階段類似於第二階段，因為兩者都表達了山與水的確定性和差異性。但實際上它們是根本不同的，因為在第二階段的否定之前，第一階段僅僅提出一種不加批判的肯定，而第三階段則道出一種名符其實的肯定，它是第二階段中否定的必然結果，又超越了這一否定。第二階段顯然迥異於第一和第三階段。因而每一階段都不同於其他兩個階段。但是，它們僅僅是不同於其他階段嗎？這必須加以仔細考察。

第一階段不可能包括後兩個階段，第二階段也不可能包括第三階段。相反，第三即最後一個階段却包括了前兩個階段。這意味著第二階段不可能包括第一階段的基礎，而第三階段則容納了前兩個階段的基礎。這裏不存在由低向高的連續性，也不存在從低級階段到高級階段的橋樑。如前所述，在每一階段之間，完全是一種間斷或不連續性。為達到更高的階段，必須有一個巨大的

飛躍。對間斷性的克服，這裏就表示為完全的否定或空。第二階段起始於對第一階段的否定或空。第三階段則起始於對第二階段的否定或空。簡言之，第三階段只是通過完全的否定之否定才得以實現，亦即通過對前兩個階段的絕對否定或雙重否定。如前所述，絕對否定其實也就是一種絕對肯定。它們是動力學上的同一。於是，第三階段不只是從低到高漸次達到的一種靜止的終極，而是一種動態的整合，它包括了絕對的否定和絕對的肯定。在這動態的整合中，你和我相融無間，它包容了一切。

因此，我們可以回答惟信關於這般見解是問是別的問題：「它們是別，同時又是同；它們是同，同時又是別。」

這裏面，有三點必須注意：

(1) 雖然以上對三個階段間關係的解釋頗具邏輯性，我們却不能把他們僅僅看作邏輯上的問題，而寧可把它們當作一個緊迫的問題來看待。否定，作為克服高低級階段間「不連續性」的手段，不只是一種邏輯上的否定，而是在最高的存在意義上的一種「棄絕」、「自我否定」或「自制」。

換言之，通過對第一階段（我）的否定，在第二階段（無我）中實現的必須是一種在總體上、存在上的對（我）的自我否定。它必須不是（我）對某些外部事物的外在否定，甚至也不是對作為客體的（我）的自我否定，更確切說是使（我）本身得到否定和摧毀——包括任何通過對陷於「客體化方法」中無窮後退及真（我）不可得的認識而成為主觀否定者的自我。這就必須使（我）死去。同樣，通過對第二階段（無我）的否定，第三階段（真我）也必須被認作對無我的一種總體上的、存在上的自我否定，在這一否定中，通過對其自身的隱藏焦慮和固有執著的完全認識，無我遂得以沖破。因此，作為否定之否定的「絕對否定」，必須在最根本的和存在的意義上被理解為：對無我的完全自我否定，必然是對（我）作完全自我否定的結果。這一根本的雙重否定，構成對「自我」最根本基礎的一種完全回復，一種比（我）的「原始」狀態更

為原始的基礎，原始真（我）通過這種根本回復而被覺悟。於是，作為否定之否定的「絕對否定」，當下即成「絕對肯定」。在這意義上，「絕對否定」涉及到打破（我）與無我、生與死的「大死」。若無這樣一個「大死」，作為復活的「大活」就不可能發生。

(2) 在「山只是山，水只是水」的第三階段見解中，看來似乎是一種對山水的純客觀認識。但這並非在自我中去客觀地談論山水。恰恰相反，是真（我）在談論自己。進一步說，這並不意謂真（我）祇是把山水當作它（自我）的象徵來談論，而是真（我）把山水當作它自身的（實在）來談論。在「山只是山，水只是水」這一陳述中，真（我）是同時把自己和山水作為它自身的（實在）來談論的。這是因為在第三階段中，完全克服了主——客二元對立；主體就是客體，客體就是主體。

對主——客二元對立的這種克服，只有通過第二階段「山不是山，水不是水」的認識才有可能，與這一認識密切相關的，是「我不是我，你不是你」這一認識。因此，無論禪宗與自然神秘主義或泛神論可能有多麼相似，兩者不應該混為一談。因為後者缺乏一種從主客體否定的清晰認識。

(3) 雖然我們在分析惟信的說法時使用了「階段」一詞，但這詞並不恰當，甚至會產生誤解，以為是理解他說法之真正含義的一個輔助手段。因為如前所述，「第三個階段」並不是一種從低級階段漸次抵達的靜止的終結，而是一個動態的整合。它包容了肯定性的和否定性的兩個低級階段。它遠非第三或最後階段所能涵蓋。正是從這一立場出發，過程的概念，甚至是「階段」的概念，以及它們所涉及的時間順序都得到了克服。「山只是山，水只是水」是從完全非概念化的方式，在絕對現在中被認識的，它超越了過去、現在、未來，而又包容了過去、現在、未來。這一包容所有三個階段的動態整合，正是在這絕對現在中被認識到的。從這一觀點出發，建立在「階段」概念基礎上的方法是虛幻的，因為這是與「階段」概念相聯系的暫存性概念。

在禪宗中，山水（以及與之相關的宇宙萬事萬物）的完全真實，是通過對蘊含於「階段」概念中的時間順序的雙重否定而實現的。通過對蘊含於「第二階段」中的非暫存性及蘊含於「第一階段」中的暫存性的否定，絕對現在得以完全揭示。

於是，對萬物如其本然的認識——這認識發生在絕對現在——就不只是一種客觀方法在時間中的最後階段或終結，而是超越了時間，是客觀方法能賴以確立的根源或原始基礎，從這基礎出發，時間順序才能合理地開始。在時間中的「三個階段」以其缺乏絕對現在的基礎而虛幻不實，它們只有在這一認識中才能復原為真實的東西。絕對現在也是萬事萬物賴以認識它們本來面目的根源或基礎，在這基礎上，萬事萬物既沒有失去它們的個性，也沒有互相對抗和妨礙。

故在惟信所獲的（禪悟）中，一方面，山在本質上就是真正的山，水在本質上就是真正的水，也就是說世界萬物皆如其本然；但在另一方面，每一事物與其他任何事物都任運無礙，萬物都是平等的、相互交替和相互融合的。從而我們可以說：「山就是山，水就是水。」就在絕對否定即為絕對肯定這樣一種（覺悟）中，禪宗才說：「橋流水不流」，「李公喝酒張公醉」。也正是在這樣一種（覺悟）中，禪宗會說：「饑來吃飯，困來即眠」。這並不是一種可見諸「第一階段」中的本能的、動物般的行為。相反，吃與眠依賴於對無窮盡虛無的認識。當你飢時，除飢之外別無他物，無非是饑而已。當你吃時，也沒有超出吃這件事，吃就是那時的絕對行為。當你眠時，除眠之外別無他物，無夢無覺，無非就是眠而已；眠是那時的徹底的實現。故在這種（覺悟）中我們可以說：「我不是我，所以我是你；正是因為這一理由，我是真正的我。你不是你，所以我；正是因為這一理由，你是真正的你。」在我們之間沒有任何妨礙，故任何人皆有完全的個性。這之所以可能，是因為真（我）就是無我。因為除我們之外別無他物，我們每個人都完全是他或她的本來面目，故每一個人都與其他任何人圓融無礙。於是，「李公喝酒張公醉」，「橋

流水不流」。這並不是一種文字遊戲，而是對禪之圓融無礙的一種表述，正如在「柳綠花紅」、「眼橫鼻直」中所表述的，它把每一個人、動物、植物和事物的獨立性和個性都不可分離地聯繫起來。

六、

這就是在禪宗中所認識的哲學。有人也許會覺得這與黑格爾哲學並無多大差異。的確，在黑格爾哲學和禪宗所蘊含的哲學之間有着很大的相似之處，尤其就否定之否定即為名符其實和絕對的肯定這一點而言，更是如此。但是，我們不應該忽視它們之間的根本差異。黑格爾在解釋辯證法時，把「否定」作為一個極其重要的概念而強調，他通過否定之否定而辯證地把握住萬事萬物。黑格爾的辯證法過程，被理解為作為最高（實在）的絕對精神的自我發展。例如，在他的「歷史哲學」中，歷史的意義被理解為絕對精神在時間中通過一系列諸如凱撒和拿破侖這樣的世界歷史人物的經歷而得以實現。對黑格爾來說，由於精神的本質是自由的，人類的現實歷史被理解為是在絕對精神的逐漸展開中人的自由的發展。雖然黑格爾主張一切歷史事件都是通過個人的意志和私欲而發生的，但他將其歸諸「理性的狡計」（List der Vernunft），是它把這意志和私欲作為工具去實現自己的目標，在這一過程中，個別的歷史代理人並不是清楚地認識到這一點。雖然他對個人在歷史上作用的解釋是相當辯證的，但是「理性的狡計」這一概念，表明個人並不能完全地把自己當作個人來把握。為使個人真正地把自己當作個人來把握，他必須與絕對辯證地同一。因為，假如個人與絕對即使被認為有些微分離，那麼前者的個性就不可能完全地相應於後者的絕對性。反之，假如絕對與個人發生某些分離的話，那麼它的絕對性也不可能完全實現，眾所周知，個人與絕對在某種意義上是根本不同的。然而，由於個人要成為真正的個人，他就必須與絕對（辯證地）同一；同時保持他作為個人的完整性。另一方面，由於絕對要成為真正的絕對，它必須與個人（辯證地）同一；同時保持它絕對的特性。這種個人與絕

對的辯證統一，不可能從客觀上得到充分理解，只有從非客觀性和存在意義上才能得到理解。

只有當絕對在非實體性意義上被把握——只有在不存在什麼隱於個人背後或超於個人之上的「絕對」，這種實體性東西時，個人才有可能與絕對辯證地同一。在黑格爾中；個人不能被充分地把握為個人，因為對黑格爾來說，絕對並非是絕對（無），而是在最終分析中的實體性東西絕對精神。說黑格爾的絕對精神概念只是實體性的東西，也許是不確切的，因為它是一個極其辯證的概念，只有通過否定之否定才能實現。正因為如此，它就不能說是實體性的。可是，按照禪宗對絕對（無）或空的認識，黑格爾絕對精神概念的實體性質就昭然若揭了。進而考慮到他那一「理性的狡計」這一概念，人們就不得不認為在個人背後有着某種東西，個人在某種程度上受到某種東西——即絕對精神——的擺佈。

相反，絕對在禪宗中被把握為絕對（無），這完全是非實體性的，故個人得以與絕對辯證地同一，從而個人也就完全得到認識。不存在任何隱於個人背後或超於個人之上的東西。沒有任何東西可以擺佈或控制個人——不管它是絕對精神還是上帝。在禪對絕對（無）的認識中，個人絕不受制於任何東西。絕不受制於任何東西，意味着個人在本質上完全取決於自己，它是完全自主的，無需任何超在的決定者。這一事實對任何人都同樣成立的。因此，通過並超越「山不是山，水不是水」（第二階段）這一否定性的認識，遂具有對「山只是山，水只是水」（每一事物的絕對個性）和「山是山，水是水」（每一事物都可相互交融）這兩者的肯定認識。更確切地說，通過第二階段的否定性認識，遂在禪的頓悟中具有一種肯定性的認識，它包括了每一事物的絕對個性和每一事物的相互交融性。個性和交融性被認為只是唯一的和同一的動態（實在）的兩個方面，作為一個動態整合，它是完全不可對象化和非實體化的。

雖是最高的辯證法，但與禪的絕對（無）概念相比較，黑格爾的絕對精神概念並未完全擺脫「實在性」。作為其結果，否定之

否定在黑格爾中並未被認識為完全的自我否定之自我否定，而是在絕對精神自我發展的框架內被認識，那自我發展的辯證過程又如何可能呢？但在禪宗中不存在這樣一種框架。一切皆空。萬物在無限的開放中被認識。（空）就是（實在），在這裏，「否定之否定」的辯證性質——完全自我否定之自我否定——遂得以充分實現。「否定之否定」（真正的空），同時就是肯定之肯定（不思議存在的真正大全）。在一種非概念化的、存在上的方法中，真正的（空）與真正的（大全）得到辯證的統一。兩者絲絲入扣，絲毫無間。正是這樣一種（實在），在絕對現在中被認識為一種動態的整合，在這一整合中，空間上的個人存在和他們在時間中無窮發展的關係被徹底把握住了。

上述黑格爾與禪宗間的差異，與它們對哲學與宗教的理解無關。在黑格爾中，哲學代表絕對知識（*absolutes Wissen*），在其形態上尚未擺脫信仰（*Glaube*）上帝模式（*Vorstellung*）的宗教，只能處於從屬於哲學的地位了。哲學位於宗教之前，這在黑格爾那裏是按照絕對精神的自我發展進程而被理解的。與之相反，建立在對絕對（無）的認識基礎上的禪宗，在黑格爾思想的意義上，則既非哲學，亦非宗教。在禪宗中，宗教並非如黑格爾那樣視作哲學的附屬；亦非如基督教那樣，認為哲學從屬於宗教。在表述為「山只是山，水只是水」的動力學認識中，兼容着智慧與慈悲，哲學與對人類困境的宗教解答。這就是為什麼禪既不是絕對知識也不是上帝拯救，而是（自我覺悟）的原因。在禪的（自我覺悟）中，每一個體存在——不管是人、動物、植物還是物——都如「柳綠花紅」所表述的，在其特殊性上顯示了自身；然而，又如「李公喝酒張公醉」所表述的，每一事物又都和諧地相互貫通。這當然並非目的，却是一個我們的生命與活動必須藉以完全建立其上的基礎。

七、

禪宗曾說：「佛說法四十九年，不會動他『廣長舌』。」又說道：「一落言詮，即失其旨。」禪宗沒有須用語言或理論來解

釋的東西，也沒有當作神聖教條來學習的東西。事實上，禪的核心就是「不可說」。因此，當一位僧人問：「如何是佛法的大意？」時，臨濟立即答以「喝！」但是，由於禪宗與真正的不可說有關，它不僅反對說，也反對寂默。所以，德山⑭在其說法中，曾揚棒說：「道得也三十棒，道不得也三十棒！」⑮首山⑯有一日舉竹篋問其弟子：「喚作竹篋即觸，不喚作竹篋即背。喚作什麼？」⑰禪總是以單刀直入的方式，表達那超出臧否語默的「不可說的」（實在），通過「道！道！」的命令逼迫我們去理解這個（實在）。

但禪宗並非單單以斷絕一切可能性（語或默、臧或否）的方法來指出這「不可說」，如前述德山與首山的例子中，這些可能性亦可用於弟子。如臨濟「喝」，雖是一種絕對的否定，它切斷了提問者每一種所想像得到的回答；但它同時又是對「不可說」的極度肯定。對「不可說」的這種肯定，在禪宗裏是極其重要的，它也是一種單刀直入的表達，就像下述對話中所表示的：

石築⑱問西堂⑲：「汝還解捉得虛空麼？」

堂曰：「捉得。」

師曰：「作麼生捉？」

堂以手撮虛空。

師曰：「汝不解捉。」

堂却問：「師兄作麼生捉？」

師把西堂鼻孔拽，堂作忍痛聲曰：「太煞！拽人鼻孔，直欲脫去。」

師曰：「直須怎麼捉虛空始得⑳。」

這一切例子清楚地表明，禪宗的目標永遠在於把握住生命中活潑潑的（實在），而這不是一光憑知性分析就能完全捕捉住的。但正如前面所述，這並非就一定要被當作反理性主義來看待。禪雖然超越了人的知性，但並沒有排除知性。所謂一旦從知性或哲學

上去把握和表達，禪的「認識」（悟）就衰退或消失的說法，必須說這從一開始就是虛假不實的。真正的禪悟，即使它應當經過嚴密的知性分析和哲學反思，也決不會被毀壞；相反，分析將有助於闡明這種認識，並使它更確定地證實自身，進而人們能把這種認識的精微之處傳達給其他人，而這正是通過語詞的中介。

有下述四句偈詞可以表達禪宗的基本特徵：

不立文字，

教外別傳，

直指人心，

見性成佛。

不過，「不立文字」並非象甚至有些修禪者所誤解的，僅僅表示排除語言或文字，毋寧說它表示了不拘執於語言文字的必要性。只要不拘執於語言文字，人們就能在禪的領域裏自由無疑地運用它們。正是這一理由，解釋了盡管強調「不立文字」，禪宗却產生了豐富的禪宗文獻和像道元這樣具有深刻思辯性的思想家這一事實。

禪宗說過：「未開悟者應參透（實在）的意義，已開悟者應將這（實在）用言語表達出來。」亦曾說：「開悟是容易的，自由而不拘執地說出這悟就難了。」禪是一把雙刃劍，既斬去語言和思想，同時又賦予它們以生命。禪雖然超越了人類的知性和哲學，却是它們的根本和泉源。

當藥山㉑坐禪時，有一僧問道：「兀兀地思量甚麼？」

師曰：「思量箇不思量底。」

曰：「不思量底如何思量？」

師曰：「非思量。㉒」

禪並非把自己建立在不是思就是不思的基礎上，毋寧說是建立在無思的基礎上，它超越了思與不思。當不思被當作禪的基礎

時，反理性主義就會變得猖獗。當思被當作禪的基礎時，禪就會喪失其真正的基礎，蛻化成單純的概念和抽象的冗詞贅語。然而，真正的禪把無思當作它的最高基礎，從而容納了思與不思，並通過它們而任運自在地表現自身。臨濟喝，德山棒，南泉斬貓²³，俱胝豎指²⁴，這一切都包含着無思的哲學。如果禪不停留在禪院中，如果禪充分地運用這種哲學，那麼正是這種哲學，將能有效地處理流行於當今世界上的許多使人煩惱的問題。禪並非一種反理性主義，也不是一種膚淺的直覺主義，更不是一種動物式的活動，而是擁有一種深奧的哲學，雖然禪本身並不是一種哲學。

——譯自「Zen and Western Thought」

註釋

① 曹洞禪，即佛教禪宗五家之一曹洞宗。開創人是唐代洞山良價和其弟子曹山本寂。南宋嘉定十六年（1223）日僧道元入宋，在天童山從洞山第十三代如淨受法，向日本傳入曹洞宗，以永平寺（在今福井縣）為中心傳教。

② 道元（1200—1253），全稱「希玄道元」，日本佛教曹洞宗創始人。

④ 「五燈會元」卷十七。

⑤ 在日本中，主觀的和主體的兩詞皆可譯成英文主體性（Subjective）一詞。「主觀的」相當於認識論意義——是在如何理解、思維或認知意義上使用的——英語中的反義詞即「客觀的」（Objective）。『主體的』則更多地涉及在動力學上的、存在上的承擔責任的自我，具有道德上、倫理上或宗教性質上的自決能力。這表明在存在上承擔義務的立場，這一立場超越了在認識論意義上的主客二分法。為表明這種區別，本書用（主體性）表達這層意思。

⑥ 見「五燈會元」卷三。

⑦ 見「古尊宿語錄」卷四。

⑩ 原文為「有個入處」。

⑪ 神光（487—593），即禪宗二祖慧可，北魏、北齊時僧人。

⑫ 菩提達摩（Buddhaharma，？—528），南天竺僧人。被稱為「西天」，（天竺）禪宗第二十八祖和「東土」（中國）禪宗初祖。

稿約

- 本刊園地公開，歡迎四眾投稿。
- 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，視內容需要為準。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。

- ⑬ 見「五燈會元」卷一。
- ⑭ 德山，即唐代青原系禪師宣鑒（782—865）。
- ⑮ 「五燈會元」卷七。
- ⑯ 首山，即宋代臨濟宗禪師省念（926—993）。
- ⑰ 「五燈會元」卷十一。
- ⑱ 石築，即唐代禪師慧藏，為馬祖道一（709—788）弟子。
- ⑲ 西堂，客居禪寺的他山退隱之長老，以西是賓位之故，故名。
- ⑳ 「五燈會元」卷三。
- ㉑ 藥山，即唐代青原系禪師惟儼（751—834）。
- ㉒ 「五燈會元」卷五。
- ㉓ 南泉，即唐代南岳系禪師普願（748—834）。斬貓，「師因東西兩堂年貓兒，師遇之，白衆曰：『道得即救取貓兒，道不得即斬却也。』衆無對，師便斬之。」見「五燈會元」卷三。
- ㉔ 俱胝豎指，禪宗公案。唐婺州金華山俱胝和尚因天龍和尚豎一指得悟。自此凡有學者參問，唯舉一指，無別提唱。見「五燈會元」卷四。



中國歷史中的佛教

(續)

(美國) Arthur F. Wright

吳 琦 幸 譯

第二章 準備期

公元一三〇年寫成的一首賦，爲我們描述了漢代首都長安城中一場歡宴，在摹寫了放浪歡樂以後，寫到了舞伎：

『振朱屣於盤樽，奮長袖之颯纒。要紹修態，麗服颯菁，昭藐流眄，一顧傾城。展季桑門，誰能不營。』李善注：『國語』曰「臧文仲聞柳下惠之言」。韋昭曰：「柳下，展禽之邑。季，字也。『家語』曰：昔有婦人召魯男子，不往。婦人曰：子何不若柳下惠。我嫗不逮門之女也，國人不稱其亂焉。桑門，沙門也，『東觀漢記』：制楚王曰：以助伊蒲塞桑門之盛饌。」①

在這幾行詩中，我們可以看到佛教僧人已成爲長安生活中的一個組成部份，其形象也成了詩賦所描寫的內容，還有其他跡象表明佛教已慢慢進入了前半世紀的中國，而在早些時候，中國的生活和思想中尚無佛教之踪跡。當我們再進一步來解釋這種現象時，便會發現有兩個完全不同的方面阻礙着佛教影響的傳播和發展。一個是漢代統治思想還沒有崩潰到使中國的各階層都能接受新的思想，特別是其思想的內核；另一個是佛教也還沒有有用能夠

爲中國人接受的形式和內容來適應中國社會。這兩個問題是本章敘述的重點，我們把一直延續到三世末的這段時期稱之爲佛教輸入的準備期。

概述漢代統治思想的崩潰，我們首先面臨的是上層人物的思想和生活中最早反映出來的精神危機，轉而它又明顯地影響到廣大農民身上。

公元二世紀的下半期，圍繞着漢王位的多邊鬥爭越來越激烈，宦官集團、大豪族地主的權力以及新豪強的軍隊都沒有受到當時王朝所限制，許多世家豪門通過皇后來爲奪取私利而奮鬥，宦官集團在其特殊地位上貪得無厭地爲親屬謀利，還盡量保護商人的利益。他們已經成爲當時社會上一夥貪婪的皇后黨派。

反對這些豪族的是在上層的士大夫，他們擔憂局勢，努力想挽回到漢初時的太平盛世。當他們逐漸被競爭的對手剝奪了權力之後，還希冀等待時機，重新挽回命運的失敗。他們不斷地鼓勵改革時弊，譴責政府的奢侈過度，聲言這是一場厄運，這在當時社會中引起了一些回響。他們對時政的批評有助於文學事業中的批判現實主義產生。

豪門大族、宦官集團、「新暴發戶」、以及士大夫之間的大集團的鬥爭，在公元一六六年宦官對士大夫的鎮壓中，變得公開、激烈起來。低級的誹謗、屠戮、謀害在以後便削弱了中國上層社會。謀取權益、平分私利、攫獲財富，上層階級毫無抑制地壓榨和侵吞農民利益。當整個國家處於無秩序的混亂狀態中時，農民無路可走，等待着的唯有大規模的揭竿而起。

在那些危機四伏的年代中，有頭腦的人們開始思考着他們的國家、社會墮落的現狀以及生活的動蕩潦倒。他們揭示出時代的病症並企圖開出藥方。在這一探究漢代混亂的思考中，他們開始批評漢代儒學的弊病，但又不得不承認和贊同當時社會的基本制度，承認統治集團及其佔絕對優勢的統治思想的穩固。我們可以發現，儒學的人道主義在漢初是沒有什麼宗教色彩的，它尋求宇宙間的整體的內在規律（每個人都能理解 and 認識自己的一種方式），在這個急劇變化的時代中，許多思想家轉向了長期為人忽視的道家經典『莊子』和『道德經』，用這個中國傳統思想首先來充實和改造當時的儒家思想，到了公元二五〇年以後便成為佔優勢的思想了。

但是學者們同時還振興了其他思想學派，努力為行將崩潰的漢代政體提供恢復其功能的處方和政策。注重現實政治的學派為權力而競逐，另外一些研究者則更多地探索表達思想——哲學的邏輯（這門長期為人忽視的學問），法家或所謂現實主義者則投身於使初級而統一的法律在國家管理中加強威力，防止濫用權力的發生。王符（公元九十——一六五年）通過對社會批判性的研究，在其著作中闡述了這種看法。崔實（公元一一零——？）在官僚內部的供職實踐認識到了腐敗的社會政治結構，由於其統治階級之懶散和高級官吏的貪圖安逸，發展了儒學陳陳說教的錯誤。他的經歷使他認識到唯有強嚴的法治方能重建社會和國家，儒家經典只會產生空洞的說教和經濟上的瓦解。這種法家學說，對於病態社會有着直接或間接的影響，使得儒家傳統大為削弱。這也正是人民起義和政治徹底崩潰的催化劑，由此而產生越來越大的正統派的沖擊，終於導致思想政治的總崩潰。

到了二世紀末，廣大農民處於完全失望走投無路的情緒之中，如前所述，大批無業游民增長，嚴重的大旱災使農民陷入了苦難的深淵，農民中的首領開始用道教的宗教迷信來吸引無知的農民，每一個地方都有一些秘密的宗教團體。道教首領們建立了一種我們稱之為「自為」的政權，這種政體提供給羣衆許多漢朝不會有的諸多生活利益。因此新的組織就毫不奇怪地大量發展和建立起來了。資料表明，當時道教會團在中國東部的八個省份都有廣大信徒，約佔王朝統治的三分之二。一俟分散的道教首領串通起來，便向虛弱的漢王朝政權挑戰，東部有一八四個黃巾起義軍，西部則有一八九個。

漢王朝內部只經過短暫的爭論就決定聯合用軍隊來對付農民的起義，以鞏固他們的共同利益。緊接着便是一場把千萬人推入死亡深淵的大屠殺、大鎮壓，禍及許多省份。漢朝官軍勝利了，却並沒能恢復井然有序的統治，戰爭的幽靈重又在各支力量之間徘徊。士大夫和世家大族攜起手來鏟除宦官及其追隨者，但是統治階級內部已腐朽到了極點，以致權力旁落到鎮壓黃巾起義中擴充武力的冒險家和強者手中。就像巴爾滋（Balazs）所說，「那些乞丐、釋囚、失去土地的農民、破落文人，無法無天地在三十年中佔據着絕對優勢。」軍事冒險家之一曹操，最終統治了中國的北方，而他努力要想重新統一整個國家的願望却被那些只知拚命搜刮錢財的世家大地主破壞。代曹操而興的晉朝（公元二六五年）與世家大族達成妥協，只要保留其中央政府中的地位，不去收拾所出現的分裂狀況。事實上它也無力進行政治和經濟的改革。不久，在八王之亂中（公元二九零——三零六年）晉朝被進一步削弱，直到四世紀初，晉代所控制的北方大部地區遭受到了瘟疫、乾旱，遍地餓殍。

這種昏暗局面使一度強大的帝國化為廢墟。從經濟上說來，已遠遠落後於漢代的財力；從社會方面看，已經是四分五裂，大家族隨心所欲地任意勞役農人，一部分士大夫在貧窮和動亂中，小心翼翼地墨守陳規。這就是政治的軟弱和動蕩——一種內外交困的犧牲品。漢的這種大範圍的崩潰，實質上是完整的，就像前面

所述，正是這種崩潰，才允許佛教擴展而滲透整個中國社會的。在我們論述佛教滲透這個廣大地區的各種方式以前，我們先簡短地論述一下當時思想敏銳的中國人分析并尋找解決社會問題的方式，這也正是佛教傳播入社會上層人士的生活和思想所必需的條件和新的基礎。

在所有那些批評漢代危機的哲學觀點中，都認為在社會政治變動時期，道教是被證明為一種具有最強的號召力的形式。差不多經過一代人之後，有思想力的人們才慢慢地、勉強地捨棄道家哲學經典中新發現的思想去調和儒家傳統的等級觀念。但是當恢復漢代統治的希望破滅，儒家思想僅成為暴君思想意識中的一部份而並不能在分裂的中國起積極作用的時候，知識階層的興趣就直接轉向道家哲學思想。他們在道家經典中找到了符合了現實的線索，對於文化危機的一些答案以及在黑暗和謬誤的年代中一個清醒的人的生活程式，隨着研究的深入，他們對於早期儒家思想的批判愈益尖銳和完整。下面是對一個宿儒死守經書不適應時代的批評：

「獨不見羣蚤之處穽中，逃乎深縫，匿於壞絮，自以為吉宅也。行不敢離縫隙，動不敢出穽穽，自以為得繩墨也。然炎丘大流，焦邑滅都，羣蚤處於穽中而不能出也。君子之處域內，何異夫蚤之處穽中乎？」②

對於喪失信譽的統治和規範的否定是徹底的，但這些滿腹牢騷和幻想破滅的人們從道家傳統中尋找到些什麼呢？他們所津津樂道的中心意思就是「自然」，按照巴爾茲（Balazs）所指出的，具有三層意思：（1）沒有人類參與的自然——自我調節、平衡的自然狀態；（2）個人本性的自由放誕——例如正常人的天性從習慣的束縛中解脫；（3）「絕對」——「道」的另一個名稱，形成所有富於諧調的生力的基本原則。

具有這種思想方式的人們通過各種途徑來表現自己，絕大多數的知識階層都積極地思考所遭遇到的個人和社會的不快，力圖擺脫這些糾纏。他們通過清談——運用語言、隱喻來羅列存在的

各種問題的思想交流形式，最樂道的是『莊子』『老子』（道德經）和『易經』三本書。他們也用行為來表達自己的感情，常常對統治者、社會環境和家庭倫理道德表示輕藐，他們反復強調的「自然」是首位，遠遠超過了社會中人為的規則條令：

「劉伶恒縱酒放逸，或脫衣裸形在屋中，人見譏之，伶曰：我以天地為棟宇，屋室為禪衣，諸君何入我穽中？」③

但是，他們在新道家中找到所有的事業和行為，決不意味着能夠適應社會，隨着時間的流逝，一些人流為純粹的逃避現實主義者，另一些人則對於所處的腐敗環境表現出憤世嫉俗，到了公元二四零——二六零年間，新道家思想廣為盛行以後，道家獨創的方式便衰落了，它的思想便成為富麗堂皇的宮殿中可以接受的政治話題。它那講道的形式——「清談」——也不再是一種思維方式，而是那些悠閒地坐視中國混亂狀況的貴族圈子中的無聊游戲，阿瑟·韋利（Arthur Waley）曾這樣描寫北中國完全陷落在異族手中後的一個皇朝大臣：

「他屬於中國最顯赫的家族之一……從高位上敗落。英俊瀟灑，雙手如凝脂。他信奉英傑卓越的人通過祭祀獲取無上權力，世俗民衆則以祭仙來保佑親屬，為適應時尚潮流，他盡最大努力否定事物法則。」④

以上描述了在北中國行將崩潰的前夕，籠罩在上層人士中的範圍，我們還將在下章看到以後出現的許多哲學、社會、文化上的後果。很明顯，漢代政治體系的倒塌，為一種新的政治秩序提供可供接受的條件，而這些條件又是一種新的宗教得以發展的基礎前提。

就在漢代統治的分崩離析過程中，佛教慢慢地滲透進來並在王朝的中心站穩了腳跟。這些中心的地理影響，為佛教沿着中亞與中國的貿易交往路線傳入中國本土提供了有利條件。而在中國，這一新的宗教也是沿着國內各種貿易和公共交往的渠道向外擴散。早期許多傳教僧的名字明確地表示他們來自中亞幾處大貿易中心。敦煌西北部的貿易轉運中心表明當時也是佛教中心，那兒

存留着許多長安和洛陽的社會痕跡。長江下游的山東、安徽南部、現今的武昌周圍都是貿易中心。印度商人也把佛教傳入了中國東南沿海的最前沿——膠州。

在佛教緩慢輸入的早期，它並沒有影響到前述的社會和士大夫活動的主要方面。沒有跡象表明新道家的大學者知道佛教，那些在對現實不滿的大眾中傳播的道教純粹是中國本土的內容，當時中國的帝王給予佛教有限的保護，只是因為佛陀有一種超常的神力可解除人世痛苦，佛也常被稱做「黃老浮屠」——這個名稱表明它只是道教中的一部分。早期的一些佛經翻譯著作也表明幾乎沒有什麼人對這個外國宗教的經義感興趣，僅僅囁於其超自然的神力、長生不老和治病救人的法術。早期佛教通常被認作道教的一個分支，猶如馬斯佩羅（Maspero）所述，道教團體成了佛教某種經義和儀式傳播的中介，就好像猶太教團體在羅馬社會中幫助傳播基督教的作用一樣。

意識到這些相當不順遂的開端，我們或許才不致於認為在印度宗教為中國人理解以前，必須要架起的文化橋樑。沒有什麼語言會比印度語和漢語的差異更大的了。漢語是以象形為基礎的、單音節非屈折語系統；印度語則是多音節高度屈折變化的字母系統。漢語沒有成體系的語法規則，印度語，特別是梵語，有一套正式的、極為精細的語法體系。當我們再來考察文學意味時，可以發現漢語是盡可能地精煉、常常用隱喻的手法來表達形象的內容；而印度語文學則好用推論，喜以誇張的手法表達充滿抽象思維的東西。在中國文學的形象化表達中——甚至在道家經典中——比起色彩絢爛的印度傳統文學來更加有限度、更加具有現實意味。

在佛教初傳入中土時期，中、印兩種傳統下的個人行為呈現為鮮明的兩極：中國人幾乎沒有分析個體各種組成部份的意向，而印度人則有一種高度發達的心理分析學。時空觀也有不同。中國人習慣於用一生、一代或政治王朝來計算和限定時間，印度人則恰恰相反，他們的時空觀是無限的、不確定的，往往用宇宙的永恒來思考，而不限於地球上的人類活動範圍。

兩種傳統最關鍵的差異則是對於社會和政治的價值。家庭倫理觀念在中國人中具有極大影響，甚至在社會大變動時代也莫不如此。而大乘佛教則教誨人們要有宇宙大同的倫理觀和超度世人的經義。由此而產生了中國思想家極力主張要為一個美滿的社會盡力，印度人和佛教徒思考的重點却往往是在另外一個世界。

這就是公元三世紀——中國人的那套思想和價值觀念的穩固已經慢慢地被削弱——文化橋樑在海灣上架起。也就在這個時期，佛教在東方開始了一個漫長的適應中國文化的過程，在中國社會的所有階層中，為此而作了一個相當廣泛和充分認可的準備。

我們能夠知道，佛教最先作為一個團體在中國得到認可的是漢朝的一個地方官，於公元一九一一年在江蘇北部建了一座廟宇，並建立為窮困潦倒的農民治病的慈善團體^⑤。很顯然，這種短暫嘗試的經驗便被引入後來黃中軍謀反的地區，在殘存的記載中可以看到這種團體採取了適合各地的形式並在以後的幾個世紀中充分地發展起來。

早期翻譯佛教卷子是在極為困難的條件下進行的，這項工作的贊助人是迷信的也是易變的；戰爭和謀亂往往打斷這項工作的持續進行。早期的沙門幾乎不懂漢語，而中國的合作者又幾乎對中亞語和印度語茫無所知。在佛教傳播中心沒有任何通訊聯絡工具，也即是說，對於一個譯經者來說，幾乎無法借助他人的經驗。這種事業令人想到早期基督教徒在中國的努力，二者都凝聚着信仰、熱情、願望，最後都出人意料地完滿地將新思想介紹入中國。翻譯技巧點滴積累進步。按照德米維勒（Deniéville）的說法，直到公元二八六年，大乘佛教的中文譯著才在中國出現，從而被人們所理解、接受^⑥。這一工作是由鳩摩羅什（Dharmaraksā）完成的，他出生在敦煌，孩提時代就學會了漢語，與其合作的是父子倆——兩個中國居士——均為中國佛教的最早詮釋者，他們工作的效果雖說是粗糙的、不成熟的，但開創了用漢語來介紹佛教思想的漫長而又重要的注疏傳統。

在早期工作中——口頭講經、筆頭翻譯及注疏——用中國的

語言文字來表達佛教經義，這肯定在漢語本身的傳統、語詞中產生一個重大變化，把佛經「譯」成中國人完全能夠理解的概念，新道家中的概念成為最合適和現成的表述佛教經義的嘗試。當然，儒家經典也是有用的，不過已經摒棄了它作為國家正統的統治思想。例如，古老的充滿神秘色彩的「道」，本為道教哲學的內核，有時也用來翻譯佛經中的「dharma（法）達摩」，意為「規範」，有時也用來譯「bodhi（菩提）」。「覺」，或也譯「yoga（瑜伽）」。「道」關於不朽的概念，「真人」，用以譯佛教詞「Arhat（阿羅漢）」意為「完全解脫覺悟的個人」。「無為」，用以表達佛教中表示靜止的概念：「nirvana（涅槃）」。「又儒家表達的「孝順」，意為「子女謙恭孝順」，通常用於翻譯梵文中更加普通的和抽象的詞「Śīla（尸羅）」「揚善」的意思。（編者按：尸羅意譯曰戒、曰清涼，舊譯為性善。此處譯為「揚善」，乃表揚性善之意。）

在翻譯過程中，一些有悖於儒家道德觀念的句子和表述方式盡量刪削，即如「吻」和「擁抱」——印度人對於菩薩表示尊敬和愛戴的一般動作——都乾脆刪除了。佛教給予婦女和母親的較高地位，在早期譯經中也相應地變化了。例如「丈夫贍養妻子」成為「丈夫管束妻子」，「妻子撫慰丈夫」則變成「妻子敬重丈夫」。

在佛教準備和可能被中國讀者通過「翻譯」來接受的時候，上述這些例子都以巧妙的方式來滿足人們習慣上的需要。更為正式和明顯的一種適應方式則是在「格義」的系統（即「概念對應」），在公元二三世紀中極為流行。佛教徒口頭講經時可能尤為注重。它由經過選擇的一組佛教概念，用一組中國本土的類似的概念來巧妙地對應。漢代儒家常常用「五行」「五色」等來分析事物，在「格義」中，也用這一組來解釋印度思想，不僅用熟悉的術語來表達，也用其熟悉的數字。例如佛教的Mahābhūtas（大種四大）便與中國的五行出於同樣解釋的意圖來對應的，儒學中的「五常」為五種道德規範，與佛教居士行為的五戒相當。許多類此的對應是勉強的。一位佛教僧人在五世紀寫的文章中說：「漢末魏初……那些探究佛教思想精華的傑出人士首次被吸引在講堂中。他

們用「格義」來擴大講經和用對應的詮釋來曲為之解⑦。」

另外一種解釋佛教並使其適應中國的方法是辯辭。在這些著作中，通常都為外來體系辯護，不僅贊美其優點，而且也用本土思想和價值觀念來加以補充。對於研究兩種傳統的交流，一篇辯辭具有特殊的價值。因為辯辭中的要點，是兩種思想體系所反映出來的最重要和必要的論點，今天流傳下來最早的辯辭是公元二世紀末的一位中國官方學者所寫，此人後來逃到膠州（今東京⑧）以避原籍地的社會政治禍亂。他的著作是佛教不得不適應和調和中國傳統而滙編了眾多論點的記載。運用問答的形式，他論述了外來傳統的主張抗衡本土傳統的主張，家族主義抗衡僧侶主義，中國本土論抗衡印度本土論，中國古典的禮儀行為經論抗衡佛教寺院的儀式戒律，中國謹細的經濟抗衡佛教寬容的經濟，中國死守一地的觀念抗衡佛教的雲游天下的觀念。這位辯護士用巧妙輕鬆的方法為佛教持辯。他深入到儒家和道家的各種著作中找尋有利於佛教實際存在的材料和依據。最後他的提問者問：

「問曰：子云佛經如江海，其文如錦綉，何不以佛經答吾問，而復引『詩』『書』合異為問乎？」

辯護者回答：

「子曰：吾以子知其意，故引其事，若說佛經之語，談無為之要，譬對盲者說五色，為聾者奏五音也⑨。」

這種對佛教還處於無知的觀念是此準備期的普遍現象。要想設法把辯護人、僧侶和本土信仰雜揉在一起的戰畧或許是一種錯誤，但是把外來宗教轉移成本土思想的基礎，他們就有了一種依附性，這或許應了「千四百年以後，博維特（Jesuit Father Bowvet）的名言：『我相信，世界上沒有更為合適的方法使中國人的精神和思想信奉我們那神聖的宗教，只有讓他們看到我們的宗教與他們那古老而正統的哲學思想是多麼和諧一致⑩。』」

當我們俯瞰舊統治面臨崩潰，在這個充滿困惑的年代，可以發現各階層的人都在拚命接受一大批新思想和觀念，佛教也更加穩步地完全滲透到漢代那頑固的封閉體系中去了。

我們用一段概要來結束這一章，在公元三世紀及四世紀初的環境中，佛教正在被日益增長的贊同佛理的社會及知識階層所接受，第一批中國的佛教取經者也已跋涉西方朝拜歸來，外國旅行家日益增多，中國人比以往更有效地與其合作譯經，數量逐步增加。公元二二〇年平均每年譯經二、五部，到了公元二六五—三一七年已上升到九、四部，早期譯經的範圍比較狹窄，也沒有代表性，到了三世紀末，大乘、小乘的許多重要經典也譯了出來。般若（Prajñā）經典也已被引入，後來成為淨土宗基礎的經文也出現在中國的最初譯本中。寺院生活的各種戒律條規首次譯成並實施，佛的讚頌也被引進，盡管這些被認為是魏王室杜撰的故事至今還受到學術界的懷疑^⑪。

佛教在地域上也繼續擴展，到這一時期末，佛教在長江中游已形成一個基地，其作用相當於北方原先的中心。在三百年的時間裏，北方兩個大都長安、洛陽的佛教徒，從一八〇名激增到三千七百名，還有跡象表明中國建築師開始把印度佛塔改造成為星羅棋佈於王朝大地的中國塔，而雕刻家和畫師們則在發展中國佛教藝術上走出了第一步。

到下一個時期，我們將著重論述文化交流。儘管沒有欄路虎，但是中國和印度的逐步改變進展中的中國社會的各種因素，却是一種緩慢的、複雜的交織體。

▲作者簡介

Arthur F. Wright，漢名喬沃壽（1913—1976），生前任耶魯大學西摩講座教授兼康西里厄姆國際研究執行秘書。亞洲研究協會會員（1950—1951年「亞洲研究雜誌」副編輯，1951—1955年編輯，1964—1965年會長）。

研究中國史，專長：中國社會史和思想史，中國佛教，中國中世紀史。1935年斯丹福大學學士，1937年牛津大學文學士，1937—1939年哈佛大學洛克菲勒研究生，1939—1940年和1941—1947年哈佛燕京社研究生，1940年碩士，1947年博士。1947—

1951年斯丹福大學歷史助理教授，1951—1958年副教授，1958—1959年教授。1953—1954年古根海姆研究獎金獲得者，赴日本京都大學講學。1956—1961年中國思想委員會洛克菲勒基金主管人和論文集編輯。1956—1959年東亞研究委員會主席和福特基金主管人。1957—1960對大英百科全書顧問。1963—1973年英國學術團體理事會中國文明研究委員會主席。1959—1962年耶魯大學教授，1962年至去世西摩講座教授，1960年至去世康西里厄姆國際研究執行秘書。

主要著作有「中國歷史中的佛教」「儒家學說與中國文明」「中國思想研究」「隋朝：中國的統一」等多種。

附 註

（本章完）

① 漢張衡『西京賦』『文選』卷二第27頁。

② 『晉書』卷49『阮籍傳』。

③ 『世說新語，任誕』卷下之上第37頁，四部照刊本。

④ 阿瑟·偉利（Arthur Waley）『洛陽之失』載『今日歷史』1951年第四期第8頁。

⑤ 參閱湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』（長河1938年版第71—73頁。馬斯佩羅（Maspero）則認為這種團體可以追溯到公元71年死的楚王劉英去彭城所建之道佛團體。

⑥ 參閱保羅·德米維勒（Paul Demieville）『La Penetration du Buddhismisme dans la tradition Philosophique chinoise』『Cahiers d'histoire mondiale』III（1956）19—38。

⑦ 見湯用彤『記口義，印度佛教和中國思想綜合的最早方式』。

⑧ 指牟融。此處誤，應為今廣東東部，廣西一部及越南一部。

⑨ 『理惑記』載『弘明集』卷一第16頁。

⑩ 引自1697年8月30日的信。『基督教學子與中國宗教』（Sien—Sien 1935）P.145

⑪ K. P. K. Whitaker 見『東方和非洲研究學派通報』1957年第八期 585—597頁。



談修不放逸與精進

智 銘

不放逸與精進，是學修佛法的二大原動力，在百法明論中，是屬善法十一法中的兩法，十一法是：

「一者信、二者精進、三者慚、四者愧、五者無貪、六者無瞋、七者無癡、八者輕安、九者不放逸、十者捨、十一者不害。」

慈恩寺大乘法師釋「精進」說：「心勇不退，精勤策勵，求諸善法，名爲精進。」釋「不放逸」說：「耽著五欲，名爲放逸；遠離彼塵，名不放逸」。由這釋義看來，「精進」者是求善法；「不放逸」者是去惡法。

窺基法師註解「百法明門論」時釋「精進」說：「於善惡品修斷事中，勇悍爲性，對治懈怠，滿善爲業，謂善品修惡品，斷勇表勝進，簡諸染法，悍表精純，簡淨無記。又云，勇而無怯，悍而無懼，言滿善者，圓了善事，名爲滿善。故三根爲作善，此

名滿善，能滿彼故。或曰：「唯識論言：精進一法，在三根後，百法則信後即言何焉？」曰：「唯識乃立依次第，此乃因依次第，蓋信爲欲依，欲爲勤依。故此，信後而更言勤。勤即精進也。」

他釋「不放逸」時說：言不放逸者，精進三根，於所斷修，防修爲性，對治放逸，成滿一切世、出世善事爲業。防修者，於所斷惡，防令不起；於所修善法，修令增長，言精進三根者，此不放逸。即四法防修，功能則非別有體。」

二位法師對「不放逸」與「精進」的解釋，前者將善法十一法的各法分別立義，意義較爲清晰；而後者則將善十一法作通貫性的解釋。將「不放逸」與「精進」相互發明，使其產生連貫性。語義雖較參差，但概而言之，精進中有不放逸的因素在；同樣地，不放逸中也有精進在。

佛陀在「雜阿含經」三十一卷中，對「不放逸」、「精進」有更精確的解釋。

佛陀認為：行者在修學佛法的時候，初夜、中夜、後夜，誦經、坐禪、求諸法實相，不為一切結使所覆蓋，使身心不懈怠，心不懈怠者，即是不放逸。

佛陀告訴佛弟子，要修「不放逸」，應先修四斷。所謂「四斷」者，即：

一者：斷斷：

佛陀認為行者在心中已生起惡、不善法之欲的時候，應行方便，修斷此所生之欲。若是未起惡、不善法的時候，仍要行方便精進。因此時心中雖不起惡、不善法，但尚未生善法，所以仍要行方便精進，使善法生起。善法既經生出，仍得行方便精進，使善法增益，這種斷惡、不善法之後，用累進的方法，以精進力成就善增長，這就是修斷斷。

二者：律儀斷：

眼、耳、鼻、舌、身、意六根，是生惡、不善法的根本。所以，行者若能善加維護自己的眼根，不使其在見色後生惡、不善法，就要在隱密之中調伏眼根，使之向善法精進。其他，於耳、鼻、舌、身、意根，也是要如此調伏，使之精進於善法。六根是代表一個人的律儀，六根的視、聽、言、動、聞、思，都趣於善法，則惡法必斷，這即是修律儀斷。

三者：隨護斷：

行者對於一切真實三昧相，要善加守護。例如青瘀相、脹相、膿相、壞相、食不淨相等，以如實的智慧觀察這些相，都可入於三昧之中，也就是所謂「一切三昧相」，於此等三昧相，修習守護，不令退沒，即是修隨護斷。

四者：修斷：

行者修四念處等，即是修斷。四念處者，即：

一是身念處：觀身為不淨，污穢充滿，無些淨處。

二是受念處：觀受是苦，受是苦、樂的感應。世間雖有樂，但樂從苦因緣生，而又生苦樂，世間法無實樂。

三是心念處，觀心無常，「心」是六根的心識作用，念念生滅，沒有常住之時。

四是法念處，觀法無我。所謂「法」者，除上述的身、受、心外，還包括世間其他的一切事物，都屬「法」的範圍，這「法」無自主、自在之性，無自性即是無我。

四念處是隨四諦中的「苦諦」而修斷的。因這一「苦諦」隨身，才有身、受、心、法的四念處，依此四念處而觀，即知其為不淨、苦、無常、無我。既知其為不淨、苦、無常、無我，故須一一修斷。修斷以後才不生顛倒。

行者在修四念處之外，還要修四如意足、五根、五力、七覺支、八道支、四句法。若於這些的法，均能精進，不放逸者，即可得盡諸漏。

佛弟子為什麼要修「不放逸」，佛陀舉了一個譬喻：譬如世間的人，要想做什麼，都要依「地」為根本，建造房屋要依地；生產一切作物要依地；其他一切莫不依地。凡於「地」精進不已者，即可建立世間諸法。同樣的道理，佛弟子之修學佛法，一切皆依「不放逸」為根本，佛弟子具有了「不放逸」的根本，才能學修佛法，才能成就佛道。

世間植物，是由五種「種子」而出生的，五種「種子」者，即是根種子、莖種子、節種子、壞種子、種種子，若這些的種子本身不斷、不破、不腐、不傷，雖入於土地中，（下轉第32頁）

肇論淺釋

單培根

使夫懷德者自絕，宗虛者靡託。

這樣將使懷仰聖德的絕望，趨向虛空的無歸了。

無異杜耳目於胎殼，掩玄象於霄外，而責宮商之異，辨玄素之殊者也。

像你這樣的說，真好像將人的耳目閉塞起來，仍舊回到生母的胎殼中去，將天上的日月星辰雷電之象，都掩蔽在雲霄之外。而責令這個人分清宮商的音調。辨別黑白的顏色。不是叫人不可知嗎？

子徒知遠推至人於有無之表，高韻絕唱於形名之外。而論旨竟莫知所歸。幽途故自蘊而未顯。

你只知將聖人遠遠的推到有無之上，高調唱得絕形名之外。而你所論的宗旨，使人不知道你說的什麼。深奧的道理仍舊蘊藏着而沒有顯出來。

靜思幽尋，寄懷無所。豈所謂朗大明於冥室，奏玄響於無聞者哉！

我靜靜的思索，深深的尋究，終是找不到可以使我放心的地方。講話要人明曉。如暗室之照大明。奏美妙的音樂，要給未聞的聞到。而你則不是這樣的。

位體第三

此第二演，答第一折，九折十演之第三。有名的折難，覈實其體，以無名所說，為令人寄懷無所。此無名的答，即與涅槃以適當的位置。亦是說有餘無餘，是位之不同，並非有異。

無名曰：有餘無餘者，蓋是涅槃之外稱，應物之假名耳。

有名認為：有餘涅槃無餘涅槃，是返本之真名，神道之妙稱。今無名答謂：是涅槃的表面稱號，應物不同，所用的假名而已。

而存稱謂者封名。志器象者就形。名也極於題目，形也盡於方圓。方圓有所不寫。題目。有所不傳。焉可以名於無名，而形於無形者哉。

而固執的人。聽到稱謂，遂封存於名。看到物象，遂就着於形。要知道名只是加上去的題目而已。如文章的題目，非其內容。形只是方的圓的相狀而已，不能以圓的方的相狀，即爲實物。有非方圓之形所能描寫的。有非題目之名所能傳達的。無可名的何可以名之。無可形的何可以形之。

難序云有餘無餘者，信是權寂致教之本意，亦是如來隱顯之誠跡也。

折難中所敘述的有餘無餘的說法，的確這是如來立教之本意，隨機應化，故有權現，有寂滅，或顯或隱，誠有此不同之跡。

但未是玄寂絕言之幽致。又非至人環中之妙術耳。

但這樣說法，惟見外表之跡，未探深幽之致。聖人之所證，玄寂絕言，聖人有得其中心的妙術，能證其所證。現在這樣說法，既未是玄寂絕言之幽致，亦非至人環中之妙術。

子獨不聞正觀之說歟？

你讀了許多經典，獨沒有聽到正觀之說嗎？

維摩詰言：我觀如來無始無終。六入已過。三界已出。不在方，不離方。非有爲，非無爲。不可以識識，不可以智知，無言無說，心行處滅。以此觀者，乃名正觀。以他觀者，非見佛也。此舉經中正觀之說以曉之。引維摩詰經。經中所說是如來。此論是論涅槃。一般說：佛有二果：一、斷果，即涅槃。二、智果，即菩提。經中又說：佛有三身：一、法身，二、報身，三、應化身。後人習聞三身之說，每偏向三的一面，不能融合爲一。於涅槃

菩提，亦偏向二的方面，不能即二爲一。僧肇論涅槃，引經中說如來爲證，可知是全面之論，不是偏說涅槃菩提二中之一。也不是偏說三身之一。前物不遷論，談真諦之常，其所言如來，乃說：如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固。亦三身不分，即凡夫所見如來功業不可朽而言其常。

真諦如來不動，不能有始，不能有終。六入之境，有形色，有局限，未能無際無邊。故超過六入。也不屬於三界。如此，無方所得，非有爲之法，也不可以識識之。一般人所說不在方。則以爲是離方。聽說非有爲，則以爲是無爲。聽說不可以識識，則以爲可以聖智知，此並說：不離方，非無爲，不可以智知。此應注意，不可偏執。言之所說，無非是名。心之所行，無非是相。不可以相相，不可以名名，故無言無說，心行處滅。維摩詰以爲如此觀者，乃爲正觀。若非其他觀，非見佛。吾人所知，皆用六入，不出三界，都有方所。今不在方，則方非是。亦不離方，則亦不能離方而求。是要即方而知非方。吾人所知所觸，無非有爲。今非有爲。然亦非無爲，則亦不在有爲之外，亦不排除有爲，而乃是即有爲而明其無爲。吾人無非以識識。今不可以識識，而亦非另有智知，則是即識而爲智。金剛經說：若見諸相非相，即見如來。又說：應無所住而生其心。住無所住，即聖人之心。

放光云：佛如虛空，無去無來。應緣而現，無有方所。

衆生之我，因身相而名。身爲五陰，是業所招之報。妄執爲我，遂局限而分彼此。佛則諸結俱盡，五陰永滅，無復有身相，無分於彼此。故如虛空，非有個體，何可來？何可去？而大悲度生，應緣而現身，則如千江有水千江月，無有方所。

然則聖人之在天下也。寂寞虛無，無執無競。導而弗先，感而後應。

如放光般若之說，如來之在世間，不同於衆生之在世。如來是寂寞虛無，無己身可執，故亦無他可競。化導衆生，不強爲先。有感皆應，亦無有失。

譬猶幽谷之響，明鏡之像。對之弗知其所以來，隨之罔識其所以往。

譬如幽谷的回響，明鏡的物像。迎睹其現，弗知其從何來。隨觀其去，不知其何所往。

恍焉而有，惚焉而亡。動而逾寂。隱而彌彰。出幽入冥，變化無常。

恍恍然的有了，惚惚的無了。有的時候，動態萬千。如幽谷之響，明鏡之影。幽谷明鏡，皆寂然不動。無的時候，也無所隱去，似幽谷益靜，明鏡益明。其出其入，幽冥莫測。而千變萬化，無有常往。

其爲稱也，因應而作。顯跡爲生，息跡爲滅。生名有餘，滅名無餘。

其所以有有餘無餘的名稱：是因於應機而作的。在顯形跡的時候，名之爲生。形跡息去了，名之爲滅。有形生的名有餘，形已滅的名無餘。

然則有無之稱，本乎無名。無名之道，於何不名。

稱之爲有餘，稱之爲無餘，皆是應機而作。原本是無名的。道本無名，既無名，強欲名之，亦無不可名。

是以至人居方而方、止圓而圓。在天而天，處人而人。

無定名，無定形。如虛空無定形，在方器即爲方，在圓器即爲圓。佛大聖人亦無定形，猶如虛空，隨機而現，在天即爲天形，在人即爲人形。

原夫能天能人者，豈天人之所能哉？果以非天非人，故能天能人耳。

若是天，既已爲天，不能爲人。若是人，既已爲人，不能爲天。既能爲天，又能爲人，則決不是天之所能，也不是人之所能。定是非天非人，乃能爲天爲人。

其爲治也，故應而不爲，因而不施。

佛的成所作事，是應機而作，不隨心而爲。乃順物而行，不自我而施。

因而不施，故施莫之廣。應而不爲，故爲莫之大。

順物而行，不自我而施，故其施普遍，廣被無外。應機而作，不隨心而爲，故無有不爲，其爲莫大。

爲莫之大，故乃返於小成。施莫之廣，故乃歸乎無名。

無有不爲，故庸言庸行，即日常小事，無不是道。隨處而施，如雲行雨施，無德可名了。

經曰：菩提之道，不可圖度。高而無上，廣不可極。淵而無下，深不可測，大包天地，細入無間。故謂之道。

經中說：菩提之道，無法圖其形，無術量其數。言其高，無出其上。言其廣，無窮其極。言其低，無在其下。言其深，無測其底，言其大，可包天地。言其細，中間無隙。此之所謂道。

然則涅槃之道，不可以有無得之，明矣。

涅槃之道，說他有餘，說他無餘，不即是有，不即是無，是很明白了。

引經說是菩提之道，此說涅槃之道，可見此論不以菩提涅槃分別爲說，乃總就佛果立論。

而惑者睹神變因謂之有。見滅度便謂之無。有無之境，妄想之域，豈足以標榜玄道，而語聖心者乎？

而乃迷惑的人，見到佛的神通變化，遂說爲有。看到佛滅度就說爲無。要知有和無的境界，是妄想的地方。怎可以用之作爲甚深佛道的標榜，而認爲可以說明佛聖人的心呢？

意爲至人寂泊無兆，隱顯同源。存不爲有，亡不爲無。

我意以爲，佛爲登峯造極之人，寂默淡泊，無有形兆。或隱或顯，同出一源。所以存在不爲有，亡了也不爲無。

何則？佛言：吾無生不生，雖生不生。無形不形，雖形不形。以知存不爲有。

爲什麼這樣說呢？佛自己說：吾任何生都生，沒有生是不生的。雖如是一切生，而是不生，吾任何形都形，沒有形是不形的。雖如是一切形，而是不形。從這些話可知其存不爲有。

經云：菩薩入無盡三昧，盡見過去滅度諸佛。又云：入於涅槃而不般涅槃。以知亡不爲無。

經中有說：菩薩入無盡三昧時，盡見過去滅度諸佛。又有說：入於涅槃而不是般涅槃。從這些話可知亡不爲無。

亡不爲無，雖無而有。存不爲有，雖有而無。

既然亡不爲無，則是雖無而有。既然存不爲有，則是雖有而無。

雖有而無故，所謂非有。雖無而有故，所謂非無。

以其雖有而無故，即所謂非有。以其雖無而有故，即所謂非無。

然則涅槃之道，果出有無之域，絕言象之逕，斷矣。

這樣，涅槃之道，不在有無的範圍內，非是言象的路所可通，可以判斷了。

子乃云：聖人患於有身，故滅身以歸無。勞動莫先於有智，故絕智以淪虛，無乃乖乎神極，傷於玄旨者也。

你乃說：聖人以身爲大患，所以要滅身歸於無。辛勤勞累，以智爲先首，所以要絕智以人於虛空。這不免是違背於神明的至極，有傷於甚深玄妙的旨趣了。

經曰：法身無象，應物而形。般若無知，對緣而照。

佛之身爲法身。佛之智爲般若。經中說：法身是無形象的，應物乃有形。般若是無知的，對緣而後有照。

萬機頓赴而不撓其神。千難殊對而不干其慮。

因此，衆生之機，千千萬萬，一時頓赴。佛亦隨應而同時頓現，無撓累其神。如鏡照物，一物來照一物，千千萬萬俱來，同時照千千萬萬物。衆生有萬千難問，同時俱發。佛亦同時有各各不同的對答。曾不干擾其思慮。如山谷之中，萬千之音聲俱至，亦同時有萬千的回響。

動若行雲，止猶谷神。豈有心於彼此，情係於動靜者乎？

其動若雲，運行不息。其止若谷，神而能應。無心於彼此之分，無情於動靜之欲。

既無心於動靜，亦無象於去來。

心既無彼此之分，無動靜之繫。亦無形象的隱顯，是去是來了。

去來不以象，故無器而不形。動靜不以心，故無感而不應。

不可以形象而謂其有去來，故隨器現形，或天或人，無形不現。不可以動靜而謂是由於心，故有感無應，無有感而不應。



從人體藍火自焚醫學紀錄推論 「佛家火焰三昧」

馮馮

(續一七九期)

(二) 佛家的火焰三昧實錄

關於人體自焚成灰的紀錄，中國有沒有呢？在中國的現代文獻當中，我接觸的不夠，資料欠缺，只找到後列的幾則。這並非說中國沒有人體自焚個案，只是紀錄文獻太少。

一九五〇年十月廿二日，香港華僑日報報導稱：一九四九年四月十八日「中國東北哈爾濱南郊二十餘里之大南溝屯，有一座龍雨茅蓬，其主持果舜法師自焚成燼，鄉人翌日見其體只餘心臟未焚化」。不過此段紀錄並未說明是否自身發火自燃，有人認為並非自燃，而是舉火自焚，但彼時國人無甚知曉人體自焚之事，對此亦不重視。報導可能根據憶猜居多，或稱果舜用豆油三斤半及木柴百斤舉火自焚。但此等油柴份量，安能燒達兩千度以上之

高熱以致全身化灰？頂多只可將人燒成焦炭而已。因此，我推測果舜可能是身體自燃，設或以豆油木柴引火，引發體內自燃，亦有可能。越戰前期，數位越南比丘在西貢街頭，當眾自淋汽油點火自焚殉教，以汽油之高燃性，產生火焰熱達千度以上，亦未將比丘燒成灰燼，只燒成焦炭，由此可以反證果舜並非被豆油木柴燒成灰燼，而極可能是身體發火自焚成灰。

倘若對於果舜個案存疑，不妨看看可靠的一則記載，這是虛雲和尚年譜（岑學呂居士編）內，民國十三年甲子，虛雲老和尚八十五歲的紀事。茲錄虛老自撰原文部份如後：

「……春戒期畢，具行禪人自化，予爲文記之：
「具行禪人行業自化記」

師名日辯，字具行，會理籍，幼失怙恃。依曾氏姓，繼以女配，生二子，家貧苦，余至鷄山，伊全家八人在寺工作。宣統元

年已酉歲，藏經回山。傳戒，師年二十，領全家八人乞求出家，師是年二十一歲，不識字，耳極聾，貌醜，日種菜苦行，夜禮拜念觀世音菩薩，習坐，閒則學課誦，不要人教，自極精勤。至民國四年乙卯歲，告假出外參學，至民國九年，余住昆明雲棲寺，師回助，任種菜職，能上殿課誦，暇則縫剪及造竹器，不辭勞苦，自種菜園，餘菜則送人結緣，不蓄餘物，口無多言，及在下院勝因寺種菜，見其密行難得，是年戒期，請為尊證，比丘戒過，即告假往下院。

至三月二十九日，午參後，往勝因寺大殿後晒坎後，自取禾稈數把，披袈裟趺坐，左手執引磬，右手敲木魚，面向西念佛。自放火，寺中數十人，無見聞知者。牆外人見內放大火光，進看不見師。至殿後，見跌坐火炭上不動，衣物如故，惟木魚磬柄成灰。

下院人來報，余因初八菩薩戒，不能下山，以書請財政廳長王竹村，水利局長張拙仙，暫代料理，張王見斯奇異，即向唐督說，唐率全家觀看，巍然近前，至身取引磬，忽爾，全身倒下，成一堆骨灰。感衆大生信心，唐提倡由政府為辦追悼三日，瞻禮者數萬人，唐將引磬作序，永存省圖書館保存。」

虛老並作一首輓詩，請參閱「虛雲和尚年譜」。

署名弘西居士亦有一篇「附題具行大師行業自化記」，其中一段云：「……本年戒期，請師為尊證，上堂戒徒請開示，師曰：『吾半路出家，一字不識，但知一句阿彌陀佛耳。』於自化前，將所有衣被用物售出，持資赴觀音堂，設齋供衆，衆疑不存一物，恐有去意，問師何往，但笑不語。」

「戒期圓滿之次日，當夏曆三月二十九日，午參後，密往殿後自焚，下院諸師不知，日暮，尋師不見，寮房關鎖，尋至後園，見烟起，始得師焚身處。時，師身趺坐於禾稈上，手執引磬木魚，寺外人民見寺內放光，競進寺內觀看，謂是何光。覓師不得，至後園，見師端坐火炭上，巍然不動，異香遠聞。」

王竹村居士往觀，形狀如生，見此奇異，即白唐師，率全家參觀，木魚經架僧鞋皆已成灰，惟一引磬墜地……」

以上抄錄自「虛雲年譜」，青年讀者若有不習慣看文言文的，請參閱拙著「空虛的雲」（天華公司出版）的白話文重述，或等候「內明月刊」連載拙作「虛雲和尚」登載。

具行禪師的自焚成灰案，當年，公元一九二四年曾轟動雲南與全中國，昆明報紙均有詳載，可惜已無法找到舊報。此事當年感動了雲南總督唐繼堯與省府各大員都去瞻仰，數萬人參拜。或者讀者之中有些雲南耆英仍會記得此事，或保有照片，若然，請提供給「內明月刊」登出。

具行禪師的自焚個案，算是中國文獻中最完整的一案，特徵有下列數點：具行預知化期，全身化灰，但形貌栩栩如生，直到唐繼堯觸動其引磬，它才全身忽然倒下，化為一堆灰燼，這是與西洋各案不同的，西洋各案並無此奇異之形貌如生的灰燼身體不倒之情形。

還有，具行所持去就坐的乾禾稈，是用作打坐用的，禾稈並未化灰（請看上文弘西居士文句：「時師身趺坐乾禾稈上」）。設或具行是用稻草自焚，數把稻草，怎能發生數千度之高熱把人燒成灰燼？稻草若着火，焚燒不久，這是常識，以片刻之稻草之火，豈可把人身燒成灰？顯然不可能用稻草自焚的。焚後又怎會「形狀如生」？頂多燒死了他，使他倒在地上全身半焦而已。

我認為具行是自身發出三昧真火燒成灰燼，而非升火所焚。具行自焚成灰之時，年方四十九。僧臘十四年而已，一位只會唸阿彌陀佛的文盲禪師，居然得此證果，豈可說唸佛無用呢？世人每每好高騖遠，輕視淨土宗唸阿彌陀佛法門，這是多麼不幸！

佛經及佛論之中，有不少關於自身發出火焰成灰的記載，我手頭缺書，只能找到數則：

「傳法正宗記」曰：「釋迦以化期爲近，乃命迦葉『以清淨法服及金鍍僧伽梨衣付汝』。一旦往拘尸羅城，右脇而臥，泊然大寂，納之金棺，待迦葉至，而後三昧火燔然而焚，舍利光燭天地。」

佛陀預知化期，將法眼奧秘及袈裟付予大迦葉。後來佛陀到了拘尸羅城雙樹林，右脇而臥，進入涅槃，祂的應身（肉身）被弟子們斂入金棺內，大迦葉來到之後，佛陀的肉身自發三昧眞火，化爲灰塵，留下八萬四千顆舍利，光明照遍天地。下引述的一段經文可爲證：

後分涅槃經下卷曰：「爾時如來，以大悲力，從心胸中，火踊棺外，漸漸荼毘，經於七日，焚妙香樓，爾乃示盡」（妙香樓卽安置金棺之處）。

長阿含經云：「佛在摩竭國毘陀山中，入火焰三昧。」釋氏要覽云：諸羅漢入滅時，多入此三昧（火焰三昧），灰燼其身。

佛經佛論又稱此種自發三昧眞火之「火焰三昧」爲「火光三昧」「火光定」。

「大唐西域記」三卷記阿難尊者之入滅：「卽升虛空，入火光定，身出烟燄，而入寂滅。」

「本行集經」四十卷曰：「……如來爾時，亦入如是火光三昧，身出大火。」

佛經上說「火生三昧」修法，就是說，不動尊之三昧。由身出火燄。

「底裏三昧經」卷上說：「不動亦自身遍出火燄光，卽是本尊，自住火生三昧！此眞言行人，亦於諸尊若欲作降伏卽須自身作無動尊，住火輪中，亦名火生三昧。」

三昧眞火出於不動之禪坐，此段已說明了。這種三昧眞火，

「能燒一切世界，使灰燼無餘。」（見「義釋」卷七），是溫度很高，最少數千度的火，有點像太空星雲爆炸而較小規模。（請參閱收於天華公司出版，內明月刊原載的拙文「三昧眞火」篇，——「禪定天眼通之實驗」。

龍樹菩薩著作解釋大般若經的大智度論，卷三，「釋初品」中，「共摩訶比丘僧」篇：共摩訶比丘僧，時，心；戒，見，道，解脫是名。

「須跋陀梵志經」云：

……須跋陀梵志，年百二十歲，得五神通……到拘夷那竭國，樹林中見阿難經行，語阿難言：「我聞汝師說涅槃道，今日夜半當取滅度，我心有疑，請欲見佛，決我所疑。」

阿難答言：「世尊身極疲，汝若難問，勞擾世尊。」

須跋陀如是重請至三，阿難答如初。

佛遙聞之，勅語阿難：「聽須跋陀梵志來前，自在難問，是吾末後共談，最後得道弟子。」

……（世尊答問）：「……若無八正道，是中無第一果，第二、第三、第四果，若有八正道，是有第一果、第二、第三、第四果！須跋陀！是我法中有八正道，是有第一道果，第二、第三、第四道果。餘外道法皆空，無道，無果，無沙門，無婆羅門，如是我大眾中，實作獅子吼！」

須跋陀梵志聞是法，得羅漢果，思唯言：我不應佛後般涅槃，如是思惟竟，在佛前結跏，趺坐，自以神力，身中出火，燒身而取滅度。」

從上面摘錄數段佛經，已可見到：佛陀入滅是身放三昧眞火化灰，須跋陀不忍見到佛陀入滅，而先行在佛陀面前全身放三昧眞火入滅。後來的阿難也是以火光三昧入滅的，也是自焚成灰。

相信佛經內還有更多有關火光三昧的記載，尙待一一發現。

佛陀與菩薩羅漢的自身出三昧真火，情形與西方的人身自焚不同，佛家的自焚成灰，都是預知及完全自己控制的。西方的個案之中，似乎並非人人是預知，亦不能澈底全身化盡，更無「形容如生」的奇異。顯然，西方發現的是較低境界的自焚成灰，而多數不是深禪三昧的化灰，不過，其中有幾件，可能是密行修定而得火光三昧。例如，一九六六年十二月五日，美國的賓特利醫生自焚成灰個案，上文提及的一九五一年七月二日，美國佛州李瑟太太個案，可能就是密行修定者，其他的老年人亦可能是的。一九五六年十二月。火奴魯魯的華人老翁楊錫金，更可能是一向密行修持習禪念佛的居士，獲得火燄三昧証果，一九五九年十二月，密歇根州的四個月大男嬰自焚成灰，可能是前生的修持之力。今生錯來了，所以趁早自焚入滅。

當然，並非凡是自焚的都是火光三昧，其中成者亦有些是外道魔火所致，三昧真火，並非佛教所專有，外道和魔道也有，祇是證果位不同吧，上文所提西方各案，有很多都不是得正果，只是被藍色火燄毀滅而已。不能視為佛果，我予以提出，只是要證明，人體自燃或自焚成炭或灰，確有其事，並非荒誕。亦並非不科學，但若以各案來企望佛家修持三昧的火光三昧涅槃，就仍是太不夠水平。佛家火光三昧的奧秘是仍有待更多的研究的。

(三)人體藍火自焚與佛家火焰三昧的分析比較

所謂自然焚燒現象，西方科學界的英文名稱是「Spontaneous Combustion」。前一字是自然地發生之意，後一字是燃燒。

燃燒的成因及過程，是由於可燃物質與氧氣的結合，氣體的氧化爆炸而發生火焰，光與高熱。物質的份子變為高度散射性。

「自燃」之意，就是，物體在某種情況之下，自己導發燃炸，而無需由外力或外熱引發，舉例說：一堆細碎煤粒，浸於油漬或水中，就會慢慢發生氧化作用，發生溫度，到後來，溫度聚集，高達燃點，就會發生自燃火焰。又例如：鄉下農莊的麥稈或稻草堆，潮濕已久，亦會氧化而自燃。

以上對自燃的解釋，節譯自「大英百科全書」

煤礦常有發生爆炸大火災禍，鄉下農莊稻草堆常會引發火災，都是熟知常見的自燃現象，毫無怪異。

一般人具有中學理化智識的也都知道有自燃現象，並且知道稻草堆自燃是氧化作用的結果，會產生火焰和高溫。不過，一般人可能只知道氧化的焚燒，即是說，凡是燃燒必須有氧氣才會發生。而可能不知道有些燃燒並非由氧化而成，亦無需氧氣，而且，非氧氣的其他氣體，所作用發生的焚燒，溫度遠比氧化燃燒更高，在沒有游離氧氣存在的太空中，氫氣的爆炸焚燒就是一例，溫度高達數千度華氏。

觸發自燃的，也不全都是氧化作用，在很多種情形中，觸發自燃的關鍵乃是內在電流。

人體和其他動植物，身體內都含有流動不休的電流，（請參閱「內明」月刊，拙作「瑞典醫學權威證實人體電流及磁場」，此處不贅，）。可說每一個生物，無論是單細胞生物，微小如草履蟲，或是巨大如人類，更巨大如象、鯨，植物中微小至細菌，如綠藻（algae），巨大如橡樹、紅木，都無不含有靜電電流。就是被世人視為無情的石頭沙土，也都會有電磁場，就是已死去的枯葉、枯木，動物屍體，也都含有若干電流及磁場。這是因為這些物質的組成之中，含有自然界的元素，離不開那九十多種至一百多種的元素。舉例說：血液中含有：鈉、鐵、鈣……等等微量元素，細胞也是由各種元素構成的，石頭的每一顆也是由元素的原子構成的，這些元素的原子內，都有電子。這些電子的活動匯成電子之流，即是電流。

（未完）



藏族文化經典的寶庫

——四川德格印經院——

蔡惠明

在四川省德格縣有一座中國最大的、古老的藏文印經院——德格印經院，佔地一千六百平方米，大小藏式房屋數十間。清雍正十年（一七三二年），第十二代德格土司却登巴澤仁發起建造印經院，經歷代增刻書版，現保存藏文典籍書版二十一萬七千塊（兩面刻字，合計四十三萬多頁）和少數藏畫版，內容包括各種佛教經典的譯作、著作、傳記、歷史、醫學、哲學、天文、曆算、辭書文法、詩詞音韻、音樂、美術、雕刻和工藝技術等大小八十二部，五百八十六冊。著名的「甘珠經」、「丹珠經」、「薩迦全書」、「四部醫典」、「醫學總集」、「西藏王統明鑒」、「宗喀巴全集前刻、續刻」、「西藏宗教源流」、「唐東畫傳」、「佛教源流」、「詩例」、「衛藏神山誌」等。這些經版，為研究西藏文化、歷史、佛教、藏醫的重要資料，堪稱藏族文化

經典的寶庫，其中有些是德格孤本，極為珍貴。德格印經院在歷史上與西藏拉薩布達拉宮印經院、後藏日喀則印經院並稱三大藏文印經院。由於拉薩、日喀則印經院遭到嚴重破壞，已蕩然無存，德格印經院保存比較完好，更引起舉世重視。

這座藏文印經院位於金沙江畔，四周森林茂密，採用當地樺木刻版，以樺木燒製的墨汁印刷，就地取材，成本低廉。跨進印經院大門，猶如一腳踏回古代，但見一對對古裝藏族工人對坐着，一個往版上抹墨，一個往版上貼紙，然後用滾桶往上一滾，熟練而機械重覆操作。這種古老的印書方法，就是原來我國發明的最早的印刷術——刻版印刷，在此被完整地保留下來了。真實而形象啓示我們祖先的歷史功績和聰明智。

印經院是按藏式建造的，體現了濃厚的民族風格。二十多萬塊的經版，整整堆放了三層樓房。典籍浩繁，可說是藏族古代文化的百科全書，是西藏人民具有悠久歷史和優良文化傳統的見證。兩百多塊的畫版中有世界上絕無僅有的梵文、尼泊爾文、藏文對照的「八千頌」經版，至今已有三、四百年。

藏文大藏經由甘珠爾、丹珠爾兩部組成，是世界知名的佛教叢書。「甘珠爾」意為佛語部，包括顯、密經律，有書一千一百零八種。「丹珠爾」意為論部，包括經律的闡明和注疏、密教儀軌和五明雜著等，有書三千四百六十一種。兩部份都以譯本為主，僅「丹珠爾」中收有少數藏人著述。西藏佛教徒在八、九世紀和十一、十二世紀，翻譯了大量佛書，十四世紀初曾由內地運去刻印器材，在奈塘寺刻版印刷，印版今已不存。十四世紀後半葉，噶舉派的衞噶多吉編訂了「甘珠爾」，日喀則夏魯寺的布頓編訂了「丹珠爾」。「甘珠爾」前後會刻過十幾次。所刻版本，有北京版、奈塘新版、德格版、卓尼版四種，而以德格版最為完整。不少專家學者不遠千里來到德格印經院觀光，全國各地的科研單位、大專院校、醫院和佛寺，以及印度、日本、尼泊爾、東南亞和西歐各國都來函要求印書。印經院目前正在為德意志聯邦共和國波恩大學翻印「丹珠爾」。近幾年來，共印「甘珠爾」「丹珠爾」「你瑪」等經書五千七百多部。

為了保護這一民族瑰寶，有關部門已撥款維修。據統計，光是對二十多萬塊經版全部抹酥油一次，就用去酥油（即奶油）八萬餘斤。現正準備補刻完散佚的「仁慶丁作」、「你絨」、「米旁克久」三部書，共二千七百塊經版。補刻畫版十一塊，新刻畫版五塊。同時還培養一百多名的刻版工和四百多名的印刷工，以解決「青黃不接」的技工問題。

（上接第22頁「談修不放逸與精進」）

若土地堅硬，仍不能萌芽穿破土地成長、增廣，必須有水界潤濕土地，使土地鬆軟，才能穿破土地成長、增廣。以這為例，衆生也有五種子，即是業、煩惱有愛、見、慢、無明。由無明緣於行，才生萬法，並成長增廣。若只有業，而無煩惱、愛、見、慢、無明，則行即滅，行滅則「十二因緣」法滅。十二因緣滅，則解脫自在。

這煩惱、愛、見、慢、無明是如何生長、增廣的呢？是由內六入處緣外六入處，這兩六入處的相緣，乃有六識身、六觸身、六受身、六想身、六思身、六愛身、六界身等等的生出。有這等的六身，才有憂悲惱苦。若眼見色，不爲色緣，即眼不起行，不起行即惡、不善法不生。其他如耳、鼻、舌、身、意，若不緣於聲、香、味、觸、法，當亦不起行，不起行，即惡、不善法不生。所以佛說：

「眼味着者，則生上煩惱。生上煩惱者，於諸染污心，不得離欲，彼障亦不得斷，乃至意入處，亦如是說。」

要六入處不味着，就得行不放逸法，修斷一切惡、不善法。所以說，不放逸、精進，是離苦的根本。

佛弟子修學佛法的目的，一是希望自己成佛；二是度一切衆生成佛。自己要成佛，就要修斷惡、不善法、修集一切善法無厭，「無厭」就是不放逸。要度衆生成佛，就要行布施、忍辱、誨人不倦，「不倦」就是精進。自、他都能不放逸、精進，則我與衆生方得共成佛道。所以，大智度論卷十六說：

「雖得至佛，衆生未盡，不應休息，譬如火相若不滅，終無不燒，菩薩精進，亦復如是。未入滅度，終不休息。以是故，十八不共法中，欲及精進，二事常修。」

這段文字中的「欲」非「貪欲」是「增上欲」。有增上欲才不放逸、才能精進。

菩薩一念具萬行



「大智度論」集粹之六十二

智 銘

須菩提白佛言：「若一切法性無所有，菩薩見何等利益故，爲衆生求阿耨多羅三藐三菩提？」

佛告須菩提：「以一切法性無所有故，菩薩爲衆生求阿耨多羅三藐三菩提。何以故？諸有得有著者，難可解脫。諸得相者，無有道，無有果，無有阿耨多羅三藐三菩提。……無所得即是道、即是果、即是阿耨多羅三藐三菩提，法性不壞故。若無所得法欲得道、欲得果、欲得阿耨多羅三藐三菩提，爲欲壞法性故。……以諸法無所得，故菩薩得初地乃至十地，有報得五神通，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，成就衆生，淨佛國土，亦以善根因緣，能利益衆生，乃至般涅槃後舍利及弟子得供養。」

須菩提白佛：「云何無所得法布施，乃至神通無有差別？」

佛告須菩提：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不得布施，施者、受者皆不可得而行布施，不得戒而持戒，不得忍而行忍，不得精進而行精進，不得禪而行禪，不得智慧而行智慧，不得神通而行神通，不得四念處而行四念處，乃至不得八聖道分而行八聖道分，不得空三昧、無相、無作三昧而行空、無相、無作三昧，不得衆生而成就衆生，不得佛國土而淨佛國土，不得諸佛法而得阿耨多羅三藐三菩提。菩薩摩訶薩應如是行無所得般若波羅蜜。」

須菩提白佛言：「云何菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，一念中具足行六波羅蜜、四禪、四無量心、四無色定、四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分，三解脫門、佛十力，四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲，三十二相、八十隨形好？」

佛告須菩提：「菩薩所有布施，不遠離般若波羅蜜，所修持戒、忍辱、精進、禪定，不遠離般若波羅蜜，四禪、四無量心、

四無色定、修四念處，乃至八十隨形好，不遠離般若波羅蜜。……菩薩行般若波羅蜜時，所有布施不遠離般若波羅蜜二相，持戒時亦不二相，修忍辱、勤精進、入禪定，亦不二相，乃至八十隨形好亦不二相。」

若菩薩摩訶薩住無漏心布施，於無漏心中不見相，所謂誰施誰受？所施何物？以是無相心、無漏心，斷愛、斷慳貪心而行布施，是時不見布施，乃至不見阿耨多羅三藐三菩提法。是菩薩以無相心，無漏心持戒，不見是我，乃至不見一切佛法。無相心、無漏心忍辱，乃至不見一切佛法。以無相心、無漏心精進，不見是精進，乃至不見一切佛法。以無相心、無漏心入禪定，乃至不見一切佛法。以無相心、無漏心修習智慧，不見是智慧，乃至不見一切佛法。以無相心、無漏心修四念處，不見是四念處，乃至八十隨形好。

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以無相心、無漏心布施，須食與食，乃至種種所須，盡給與之，……施已，與一切衆生共之，迴向阿耨多羅三藐三菩提，亦不見是相：誰施誰受？所施何物？迴向者誰？何等是迴向？何等是迴向處？所謂阿耨多羅三藐三菩提，是相皆不可得，何以故？一切法以內空故空……乃至自相空故空。如是觀，作是念：迴向者誰？迴向何處？用何法迴向，是名正迴向。爾時，菩薩成就衆生，淨佛國土，能具足檀波羅蜜……乃至般若波羅蜜，乃至三十七助道法，空、無相、無作三昧，十八不共法。是菩薩具足檀波羅蜜而不受世間果報。……是菩薩以檀波羅蜜攝取衆生，用方便力，以三乘法度脫衆生。

菩薩摩訶薩云何於無相、無得、無作法中，具足尸羅波羅蜜？是菩薩行尸羅波羅蜜時，持種種戒，所謂聖無漏入八聖道戒、自然戒，報得戒、受得戒、心生戒，如是等不缺、不破、不雜、不濁、不著，自在戒，智所護戒。用是戒，無所取，若色、若受、想、行、識……但爲一切衆生共之，迴向阿耨多羅三藐三菩提

，以無相、無得、無二迴向，爲世俗法故，非第一實義。

菩薩摩訶薩云何具足羼提波羅蜜？是菩薩從初發意已來，乃至坐道場，於其中間，若一切衆生來，以瓦石，刀杖加是菩薩，是時不起瞋心，乃至不生一念。爾時，應修二種忍：一者、一切衆生惡口罵詈，若加刀杖、瓦石，瞋心不起；二者、一切法無生。菩薩應如是思惟：罵我者誰，譏訶者誰？打擲者誰？誰有受者？是菩薩應思惟諸法實性，所謂畢竟空，無法、無衆生。諸法當不可得，何況有衆生。如是觀諸法相時，不見罵者，不見割截者。是菩薩如是觀諸法相時，即得無生法忍。云何名無生法忍？知諸法常不生，諸煩惱從本已來常不生。是菩薩住是二忍，能具足四禪乃至大慈大悲。

菩薩摩訶薩云何於諸法無相、無作、無得中，能具足毘梨耶波羅蜜？是菩薩行般若波羅蜜時，成就心精進、身精進，能具足毗梨耶波羅蜜。菩薩以是心精進聖無漏，入八聖道分精進，不令身、口不善業得入。亦不取諸法相，若常、若無常，若苦、若樂、若我、若無我，若有爲、若無爲，若欲界、若色界、若無色界，若有漏性、若無漏性，若初禪乃至第四禪，若慈、悲、喜、捨，若無邊虛空處乃至非有想非無想處，……乃至十八不共法，不取相。何以故？不可以性取相，是性無故。是菩薩以是心精進故，廣利益衆生，亦不得衆生，是爲菩薩具足毗梨耶波羅蜜。具足佛法，淨佛國土，成就衆生，不可得故，是菩薩身精進，心精進成就故，攝取一切諸善法，是法亦不著故。從一佛國至一佛國，利益衆生。

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，住無相、無作、無得中，云何能具足禪波羅蜜？是菩薩除佛諸禪定，餘一切諸禪、三昧，皆能具足。是菩薩離諸欲、諸惡不善法，離生喜樂，有覺有觀，入初禪，乃至入第四禪。以是慈、悲、喜、捨心、徧滿一方，乃至十方，一切世間徧滿。是菩薩過一切色相，滅有對相，不念別異相

故，入無邊空處，乃至入非有想非無想處。是菩薩於禪波羅蜜中住，逆順入八背捨，九次第定，入空三昧，無相、無作三昧。是菩薩住禪波羅蜜中，修三十七助道法，用道種智入一切禪定，過八地，入菩薩位。入已，具足佛地。是菩薩行如是道種智時，得一切種智，斷一切煩惱習，斷已，自益其身，亦益他人。自益益他已，爲一切世間天及人、阿修羅作福田。

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，住無相、無作、無得中，云何具足般若波羅蜜？是菩薩行般若波羅蜜時，於諸法不見定實相：見色不定，非實相，乃至見識不定、非實相。不見色生，乃至不見識生。一切法若有漏、若無漏，不見來處、去處、集處。如是觀時，不得色性乃至識性，亦不得有漏、無漏法性。是菩薩行般若波羅蜜時，信解一切諸法無所有相。如是信解已，行內空，乃至無法有法空。於諸法無所著，若色、受、想、行、識，乃至阿耨多羅三藐三菩提。是菩薩行無所有般若波羅蜜，能具足菩薩道，所謂六波羅蜜，乃至三十七助道法，佛十力乃至八十隨形好。是菩薩不受一切法若善、若不善等，如是一切法皆不受。」

須菩提以著心問「無所有」，佛則以無著心答「無所有」，諸法空中，不見菩薩發心者，不見衆生可利益者，不見阿耨多羅三藐三菩提，著心者難得解脫。是人從無始生死中來，以一切煩惱故染著諸法，聞有亦著，聞空亦著，得失亦著，如是衆生難可勉出。

是故，菩薩發無上道心，知衆生三世心根本，以種種因緣譬喻，爲說無所有法，空解脫門，引導其心。衆生即時其心柔軟，信佛受法。是故經說：著者難得解脫，有所得者，無道、無果、無阿耨多羅三藐三菩提。

無所有，即是道、即是果、即是阿耨多羅三藐三菩提。若人不分別是有所得，是無所得，入諸法實相畢竟空中，是亦無所得

即是道、即是果、即是阿耨多羅三藐三菩提。不破壞諸法實相故，法性即是諸法實相。

法性雖不可破壞，衆生邪行故，名爲破壞。新發意菩薩，聞是諸法實相空，即生著心，佛破其著，亦破所著法，菩薩從初發心已來，似阿耨多羅三藐三菩提寂滅相，布施畢竟空，所謂不得施者、受者、財物而行布施，如是布施中無有分別，乃至不得菩提而得阿耨多羅三藐三菩提，亦如是。是名菩薩行無所得般若波羅蜜。

菩薩從佛聞般若波羅蜜甚深無所有相，於諸法中無礙相，於一念中能攝六波羅蜜，乃至八十隨形好。其初發心時以著有無心重故，漸漸次第行，今有無悉捨故，無所不能，是故能一念具萬行。

菩薩行般若波羅蜜時，欲具足檀波羅蜜，於布施一念中，攝一切善法。何等是一念？所謂菩薩得無生法忍，斷一切煩惱，除諸憶想分別，安住無漏心中，布施一切。無漏心是無相相，菩薩住是心中，不見誰施、誰受、誰物，離一切相心布施。不見有一法，乃至阿耨多羅三藐三菩提尚不見，何況餘法，是名不二相。乃至八十隨形好亦如是。

菩薩無相、無作法中，不取相故，無障礙心布施。無漏、無相六波羅蜜有二種：一者、得無生法忍菩薩所行，二者、未得無生法忍菩薩所行，生身菩薩貪惜未除故，割截甚痛。得無生法忍菩薩，如化人所作，割截無痛。二種菩薩仍以得無生法忍菩薩所行甚難，所以何者？得無生法忍寂滅心，應受涅槃樂，而捨此寂滅樂，入衆生中受種種身，或爲賤人，或爲畜生等，是則爲難。生身菩薩貪愛未除，著佛身故，以身布施，是爲希望，非清淨施，是故不如。故行無漏、無相六波羅蜜，是時能具足一念具萬行，有漏、有相則不能具足，是故，能具足者，有大恩分。

永懺樓隨筆之八十七

韋陀菩薩三重彩虹奇觀

馮馮

加拿大氣候寒冷，多雪多雨，地方陰寒潮濕，因此，加拿大的住宅，家家都建成樓房，入住在樓上，樓下作為遊戲室及儲物室。有些住宅的樓下座陷於地平綫下面，或者部份陷在地下，就稱為地下室，老華僑稱之為「土庫」，我家也有這麼一家地下室。一邊是暖氣爐子和熱水電爐的置放處，和堆放雜物與那些棄之可惜的東西，包括紙箱、木箱，修房子牆下的木料，每日積存的報紙，無所不有，亂七八糟，另一邊是車房，可以停放一輛小汽車。

我買不起汽車，也養不起汽車，一輛汽車，新的從一萬多元美金起，舊的二手貨或三手四手貨，也至少五六千元，汽油費是不用說了，就是每年接近一千元保險費，我也負擔不起呀！爬格子寫稿，一篇能賺多少錢？

既然沒有汽車，空着一間車房，未免有些太浪費，而且，這車房的樓頂，就是樓上的客廳，冬天，零下十多度的奇寒，從車房的敞開的門冒進來，上侵客廳與全宅，再多的暖氣也不

夠抵抗它，也不知這家原來的業主，那位英國醫生是怎麼攪的，把房子設計成這樣不倫不類，第二任業主是一位德國人地質學家，德國人素以整潔出名，但這一位對於房子毫無保養，把房子弄得破破爛爛，賣到我手上，我一連幾年都在修理，把全部的稿費都投進去了，全部三層的破房子，三十三面玻璃窗的木框子都朽壞了，牆板油漆剝落了，四十年的老房子，修不勝修，房子冷得像冰庫。

好不容易，我籌了錢，叫人來把窗子全換了鋁框雙層厚玻璃，又把外牆全部加裝保溫板和白色鋁板，這才勉強弄得稍為像樣一點，房子也稍為暖和了一些，我的錢可都用光了，失業多年，只靠賣稿子，東借西借，合起來也應付不了。

那幾年可真是艱苦，往往連買菜買米的錢都沒有，捉襟見肘，望眼將穿也等不見稿費寄到，那滋味，窮作家都知道的。而那些熱心的讀者，不少人寫信來，有些人寄來照片，叫我看病，有些人問事業什麼的，每天總有十多封，他們都不知道我

是靠寫稿子爲生，我每天倘若每一封信都回，我還有時間寫稿子嗎？不說我要把自己的生計放下來，犧牲生活來服務他們，固然我是個學佛人，心甘情願學習佛教的佈施，但是，我怎能天天都回信而不寫稿呢？光是航空回信的郵資，我都付不起啦！我一天不寫稿去投寄，就是犧牲一天的伙食，這是很多人所不知道的。人家聽說我有一點微名，總以爲我是賣一部小說就可拿一百萬元稿酬或電影版權，或者以爲我僱有女秘書代我回信呢！

他們不知道我沒錢付太貴的汽油，只好到小店去收取人家過期賣不出的報紙，拾取附近的樹枝廢木，拿回家來放在壁爐燒火取暖，他們不知道幾封航空信的郵資，就奪去了我一天全家的伙食費，我的佛教文章引來了太多的讀者，人人都寫信來，寄照片來，叫我看病，看這看那，沒有人知道我已經無法應付這些回信，有時候，在抽屜內找來找去，也湊不起足夠的錢去買郵票，在不得已情形之下，我只好揀嚴重的重要的信先回，普通的客氣恭維信，好奇信，不合理的要求信，我只好不回了！可是這樣一來，很多人就不滿，罵我「搭架子」「驕傲」「沒有人情味」……

他們不知道我在加拿大是個失業已經十年的人，他們不知道加拿大的生活多貴，也不知道我的困難情形，還沒經過調查，就憑他的想象來罵我。

他們不知道我家的地下室多麼冰冷，沒有暖氣。有一年冬天氣候特別嚴寒，冷到攝氏零下二十五度，地下室的水管冰結了，爆裂了，連熱水爐也因冰凍爆裂而漏水滿地，我被迫叫人來修理和換裝新爐子，用掉了半年的稿費。

地下室的另西邊是車房，空空洞洞的，冰凍的冷風從門縫穿透到東邊室內來，這是東邊的水管凍裂的緣故。我沒有汽車，要這車房幹嗎？倒不如把它修改爲一間琴室還好些——我有一座舊鋼琴，是三百多元加幣買的舊貨，它大概有八九十年那

麼老了。這老古董放在樓上客廳很不好看，而且，我彈琴寫曲子必須絕對不受到干擾，我需要一個靜室來給我彈琴寫曲，搬家來的那年，老爺鋼琴就是給放在這車房內，雖不致受到風吹雨打，也就夠它受盡冰寒的了。幸虧古老的鋼琴真是材料不錯，居然耐得奇寒，冷了幾年，也沒走樣子，也沒變音，怪不得有人說，鋼琴是越老越好了。但是，也不能永遠這樣任由它被寒冷侵襲呀！

我想着要把車房改裝爲琴室，在加拿大和美國一樣，要請木工來做，工資每小時十多二十元，隨便修修，難免就花上幾千元，我怎付得起？這座古老房子，修理的錢，早已使我窮於應付了。我再向哪裏籌這筆錢？自己動手做麼？應該是自己來做的，在美加，幾乎人人都能夠自己做木工，自己修理房子，和自己修理汽車一樣普通。可是，我這雙手，從小就沒有做木工的天才，小時候在學校，勞作科總是不及格的，去鋤地種菜，我優而爲之，叫我做木工？那就慘了！我的手就是天生的笨拙過人，拿起錘子敲釘子，必定首先敲痛自己的手指，釘子反倒敲不着，不是敲歪了就是敲彎了，釘不進去又拔不出來，我這些拙劣的木工手藝，於今尤烈，我連釘一隻箱子都做不來，並不是自己不肯學，而是手太笨，我會努力過，無如每做一次木工就傷痕纍纍，釘出來的東西也四不像，而且，拿了幾天錘子釘子的手，變得僵硬了，無法再握管執筆寫稿，那怎可以呢？我是全靠寫稿維生的呀。

說起來好像有點自命嬌貴，什麼？你是作家就不可以拿錘子做木工啦？人家雖然是小提琴家，還喜歡做木工工作爲消遣呢，人家也沒說把手做粗了？

我自己也這樣責罵自己，但是，我就是笨手笨腳的，毫無木工天才，怎麼也學不來。我可以鋤地耕種，我可以搬東西，可以油刷，可以攀到屋頂上去刷烟突，可以砍樹劈柴，我什麼勞動都願做，都可做，就是無法做木工！更不會做電工，水管工，有時候看見隣居洋人們伶俐地自修房舍，我欣羨之餘，就

不免感到自卑，甚至於憎恨自己的無用無能。不過，反過來想一想，天下哪有萬能的人呢？他們洋人樣樣都能自己做，木工，電工、水管工，修車……全都會，可是他們不會寫中文文章呀！這一點，使我聊以告慰自己，中文文章不值錢，是另一回事。能寫寫中文文章，通不通，值不值錢，那都沒關係，只要能寫，我就感到快樂了。

寫文章是一件賞心樂事，做木工修房子却是我笨拙而又最苦惱的考驗。眼看著車房的情形，我真是苦惱，曾經僱了洋人木匠來替我把車房的門口築了一堵牆，裝上一個鋁窗，可是他沒做完就走了，再喊也不來。叫別的木匠，他們嫌工太少，花不來，都不肯來做，拖延了很久，我不得不拿釘鎚去補工，那門口仍是空空的，去拾取了隣人拋棄的一扇木門回來要把它裝上，可是太大，就用電鋸來鋸，這是生平第一次使用電鋸，把門邊鋸得像狗啃似的，比自己剪的頭髮更難看！

無論如何，總算有了門。可是，車房內沒有地板，只有水泥地，冷冰冰的，又潮濕——因鄰家地勢比我家高，他們的雨水流過來，滲進了車房，而且，沒有天花板，牆上沒有粉刷……問題真多！

我覺得很沮喪，只好把這件工程擱置，我心中在煩惱着。我需要一間靜室來練習鋼琴和作曲——我要寫些佛教的藝術歌曲，我不是學音樂出身，沒有鋼琴幫助，我不知道怎能寫得出來。而這時候，鋼琴仍然擺在一個黑暗角落，被雜物垃圾包圍着，我煩惱極了，我盼望會有人幫助我，至少指導我應該怎樣做木工。可是「相識遍天下，知己無一人！」平時有那麼多的人來見我，求診，求藥，問吉凶，問家庭問題，問財運，問命運，問戀愛……，當我需要別人幫助的時候，却一個人都不來幫我，打電話問他們，這個推說太忙，那個推說沒空，有些推說不會做，又有些人說：「你賺了那麼多錢，為什麼不花錢僱人來做呢？」

來見我的人，大多數都要把我的電話號碼抄去，以便他們再打電話來問東問西，但是他們很少把他們的電話號碼告訴我，而我也問，所以我也沒有多少個電話號碼可以打出去，揀個問問，很快就問完了，都沒有一個人能夠或願意幫助我的。

終於我還是拿起釘鎚，企圖自己來動手，站在車房內，左看看，右看看，都不知該從何處下手才好，正在徬徨之中，忽然感覺到有一個念頭閃現，又似是聲音，又似只是感覺。

「不要懊惱！」那閃現的念頭說：「我會差遣一位獨臂人來幫助你一臂之力。」

我四面張望，並沒有任何人在我身邊，這是誰對我說話呢？我懷疑這可能是幻覺。

「不是幻覺！」那念頭說：「是我！」

我腦中忽然看見一位威武魁梧無比的天神，全身放射着金光，黃金盔甲，手執金光閃閃的降魔雷矢寶杵，祂的面貌非常英俊威嚴，濃眉隆準，兩眼閃着金光，薄唇微微含笑，在威嚴凜凜之中帶着慈靄。

「啊！偉陀菩薩！」我慌忙伏地叩拜：「真的是您麼？這真的是您的法相麼？」

「本來有相俱妄！」偉陀菩薩微笑：「真就是幻，幻即是真，這是方便接引的幻相而已。」

「弟子明白了！」我說：「菩薩你是爲要安慰弟子而化現幻相的。弟子不應以相求見如來。」

「你知道不以相求見如來，」偉陀菩薩微笑：「這就很好，你就不會著相著魔的！你要知道，今日只是方便權宜而顯現，你不可以此觀想！」

「弟子知道。」我回答：「斷不敢以相觀想。」

「很好！」菩薩微笑：「你好自爲之！」

「菩薩！你說會差獨臂人來助弟子……」

「還有女子與童子！」

「獨臂人？女子？童子？」我一時感到迷惑。

偉陀菩薩微笑着，金光陡然轉盛，好像是長夏當空烈日，強光逼得我不能仰視。再抬頭時，已經了無踪影，我仍然身在車房。到外面仰望，天空上有整個圓形的，巨大的彩虹兩重，一明一淡罩住我家房頂上空，而那時沒有雲氣太陽亦已偏西。

「偉陀菩薩！」我再拜：「帝釋至尊！」

我感動得流淚，我不住這樣禱念着這位宇宙古佛的聖號，別人不知偉陀菩薩來歷，我可是幸運地畧知的，我知道祂就是帝釋！

如果剛才的化現是祂以幻相示真，至少這房頂上空的兩重彩虹並不是幻！不！是三重彩虹！我發現在兩重彩虹圈的外圍，還有淡薄可見的第三重彩虹！這些是我肉眼所見到的，並不是天眼所見的。

我慌忙奔進屋內，跑到樓上房間去取我的照相機，裝上彩色菲林，回到外面草地來，向房頂上空拍攝照片，我歡喜極了！誰曾見過自己住宅上空出現三重彩虹？這不是奇蹟嗎？

我一連拍了五六張照片，歡天喜地，那時第三重彩虹已經消失，第二重也漸漸褪色了，我跑去喚母親來看，等到她放下縫衣工作，來到外邊，上空只剩下一圈彩虹，不到幾分鐘，也消失了。

我們讚歎了半晌，深深感到奇異。我記得這種情形，我只在二十多年前乘飛機從花蓮飛台北時見過一次，那一次，飛機在颱風中起飛，飛到颱風雲層上面，飛進了颱風眼，飛機搖

動得很厲害，全機乘客都驚恐萬分，我開始合掌唸求觀音菩薩，乘客也跟着我唸，不久窗外可以看見彩虹圓圈罩着飛機全身，飛機投射在底下雲層的影子，給圓圈般的彩虹圍在當中，變成了彩虹圓圈套住了飛機在向前行，形狀像圓圈內有一個十字機影，這彩虹罩護着飛機飛行，全機的乘客都看見的，大家都感動得不住禱呼觀音菩薩，一直飛到了台北上空，平安降落松山機場，那彩虹才消失！大颱風中，狂風暴雨，不見陽光，彩虹從何而至呢？又怎麼會罩着飛機而一路飛行？實在無法解釋！

我永遠記得那一次經歷。我這一次又見到了奇異的彩虹圓圈！而且是三重彩虹，三百六十度的巨大全圓圈，籠罩着我的房子！這一次是偉陀菩薩顯聖，多麼令我興奮呀，我的房子只是一所平凡的破房子，並不是佛寺。不過，我供奉着佛像，有釋迦牟尼佛，觀音菩薩和偉陀菩薩，還有釋迦牟尼世尊的舍利子，或者，這是七色彩虹佛光三重籠罩的原因罷？否則，我自己有何德何能？怎能感應得佛光降臨呢？

我滿心歡喜，拿菲林去沖印，以爲必可印出奇蹟的三圈彩虹的照片了。誰知道，我是空歡喜一場！

「你的菲林沒上緊！」照相館的洋人告訴我：「一張也沒照到！」

我的失望，是無法形容的。我知道彩虹是很平常的天然現象，是陽光照射在水汽分子折射，把光譜的七種顏色分離了出來。但是，一般常見的彩虹都是半圓形的，它的第二重影子是不甚清楚的，往往只有淡淡的半環，三百六十度全圓形的彩虹，有多少人見過？何況還是三重的三百六十度圓周的彩虹呢？而且三重都正好照在我家房頂上，這時候，烈日不在天頂，四面天空都沒有雲影，水汽在哪兒呢？我知道那並不是平常的彩虹，我知道那必定是偉陀帝釋的佛光，我却沒能把那佛光拍攝下來，我多麼失望啊！

（完）

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

來路的偌大山坡上，只有他獨行涉雪的曳行足跡，並無別人，他進入堡門之前，忍不住頻頻回首。

亞東又名屯茅，漢人誤稱為茅屯，那是西藏與不丹進入錫金的門戶，也是此綫唯一的城堡，其實也僅得百多戶而已，不過是個小山莊，倒也有碉樓城堡，一切都是西藏制式，居民也都是藏民，平時有些印度商旅，如今冰雪未融，無人來往，居民看見德清獨自一人從山上雪坡走來，無不驚異，象人老早聚集在堡門旁邊好奇觀望了。

德清帶着一身水濕冰雪來到，象藏民都歡呼了起來，跑過來問長問短，吱喳不停，德清却是一句也不懂，彼此比手劃腳，還是弄不明白，幸而這是交通樞紐之地，也總有人通曉漢語，一位老者上前來用漢語發問：

「大和尚你從哪兒來的呀？怎麼弄得一身冰雪濕淋淋呢？」

呼。

一聽德清說從柏里走了一天一夜到此，藏民們無不咋舌驚呼。老者說：「大和尚你真的是從柏里來的麼？從來沒有人能在正月大雪裏闖過那一綫天崖邊險道大雪的呀！這條路，總要到三月以後才可通行呀！」

德清笑道：「你看那雪地足跡，我不是通行來了嗎？」

老者說：「一路上也沒遇到虎狼麼？這一路上猛虎和狼羣很多，時常出來侵襲商旅人畜的呀！」

「沒有遇着什麼虎狼。」德清說：「就是遇到，也看不見呀！雪又深，天又黑！」

象藏民都駭然說：「這位漢人和尚必是個菩薩化身了！我們昨晚還聽到虎嘯狼嗥，緊閉堡門，多點火把防備呢！他怎麼竟未遇到虎狼呢？」

馮瑞

家人紛紛跪下伏拜德清，慌得德清連忙跪下還禮，忙問：「列位為何如此多禮？」

老者拜畢說道：「此地山中素多虎狼出沒，商旅均須結伴鳴鑼擊鼓而行，又須携槍帶刀，雪地天寒，猛獸無食，時來侵襲堡內人家的人畜，大和尚獨自行走雪地數百里，未遇一虎一狼安然無恙，若非菩薩化身，就是有道神僧，我等自須拜伏。」

德清說：「我不過是血肉之軀凡夫俗子，雖是出家人，却毫無修爲，哪裏是什麼菩薩化身，有道神僧呢？列位休得錯拜了！」

家人哪裏肯聽，人人爭要供養，德清笑道：「我委實不是神僧！象位勿再多禮了！我一路上虔心唸佛號，那倒是事實，想來若非佛祐，就是虎狼嫌我這老骨頭太瘦，或嫌我這喫素的人沒有肉味罷！你們不信我是凡人，只管來摸摸我手，我若是菩薩神人，怎麼冷凍濕透呢？」

家人聞言，都來摸摸，也越發敬重了，都說：「這個和尚既老實又誠懇，若換了別人，還有不裝神扮佛的騙唬人麼？」

德清道：「在柏里不丹獵戶對我說路有虎患，我還不信，原來此地真有虎狼！」

老者道：「喜瑪拉雅山脈最多猛虎，黑熊，豺狼，這一帶到印度平原，都受其害，大和尚雖是神異，也要小心才好呀！」

德清笑道：「虎狼吃我，還不如啃石頭吧！」又說：「列位錯拜我，還不如多拜佛，多戒殺生罷！」

67

在亞東堡休息了幾天之後，德清已經從疲勞復元。亞東不過是個小小城堡市集交通樞地，全靠來往商旅繁榮，此時春寒

冰滑，並無商旅經過，亞東也就冷靜得跟任何山村差不多了，只有當地人和幾個紅衣喇嘛在小小喇嘛廟前鬧些跳神唱戲的熱鬧，到處都是巨大的烏鴉，成羣結隊覓食，見人不驚，那些藏人和不丹人不時撒佈食物給烏鴉，弄得終日只聞烏鴉喧叫之聲不絕。

藏人和不丹人都說烏鴉是神聖的佛鳥，不能捕殺的，殺死一隻烏鴉，罪孽比殺死十個喇嘛僧還深重。

此說不知出自何典？德清覺得納悶，本來佛法衆生平等，佛戒殺生，但從未聽說過烏鴉比和尚還重要。

不丹人在亞東時，跟藏民一起拜喇嘛，同拜大勢至菩薩，不丹人又拜一幅巨大的彩帳綉繪的一位菩薩，說是把佛法傳入不丹的尊者，藏人與不丹人都用豬肉拜佛，他們說佛戒殺生，但不戒殺豬，因為豬是前生罪孽甚深之人託生的，今生來還宿報。

德清拜了大勢至菩薩，不欲久留，他於是又再起程。

從亞東南下，餘雪未消，不過已非十分難行，德清踏着殘雪鋪道的山脊道路，一路好像走在恐龍脊背之上，又像走在魚翅尖上，兩邊都是一落千仞的深谷，殘雪成樹，滴水垂枝，晶瑩玲瓏，谷底瀑聲陣陣，德清一路上並無所苦，不過殘雪濕滑，又是下坡行走，不免滑倒多次，也無甚嚴重損傷。

不久，迂迴下嶺，又再走在山谷中了，此時的谷峽寬闊，谷底山澗流水飛瀑，挾着殘雪碎冰，雷鳴奔騰，群峯頂上白雪中露出巖巉巨石，山坡上樹林漸多現出，等到他走到谷底河邊，那山坡經已無雪了，氣候也溫暖多了。

橫吊凌空在他面前的是一條「草橋」，橋底百多尺底下，是滾滾奔流的河水，河灘急湍，大批碎冰飄浮沖來，這是流向孟加拉灣的一條河流，名叫鐵斯達河，它挾着冰雪泥沙，流匯下游的贊曼那江，奔向德卡，與恒河下游匯成寬闊的大江。

德清什麼橋也走過了，土橋，木橋，鐵橋，鐵索橋，石橋，磚橋……都見過，就從未見過這般的草橋，那橋全部是用稻草編成的巨大草繩草纜接綴而成的，上面兩邊各有一條草纜繫在兩岸的巨大木樁上，底下又各有兩條底纜，用草繩網住許多寬僅兩尺的橫板，綴成橋板草橋長約三百尺，德清攀住兩旁草繩疏網，探足慎行，那吊橋在空中搖搖擺擺，越到外面，越搖得兇，好像一條活龍，不甘被人踐踏，拼命搖抖，全身旋轉，河谷上空，狂風大作，百尺底下，河中亂石怒濤，德清心驚胆戰，不敢急進，橋板又濕滑，板隙又疏，德清好幾次踏了空，一足跌落板隙裏，人給板隙夾住，吊掛在空中，不停擺蕩，好不容易，死命抓住繩結，才免掉落河底粉身碎骨，驚魂甫定，才又掙起，重新踏着長串疏板過橋。

幸而已無大雪，德清得以安然走到對岸，回頭看那草橋，空無一人，還在空中搖擺，蕩來蕩去哩！

過橋不遠，已可望見一座山寨城堡，結構不同於西藏錫金，這是一座土城，完全是印度式樣，城上掛英國米字旗及印度邦旗，城門有印度兵守衛。

「這必是大吉嶺了！」德清歡喜：「我已經進入印度國境啦！」

這正是大吉嶺，在歷史上原屬中國，故得「大吉嶺」之漢名，不幸中國國勢日蹙，從元朝蒙古人撤出印度之後，此嶺及錫金不丹等均脫離中國版圖了。

大吉嶺是西藏不丹錫金進入印度的第一座關卡，城堡築於峯頂之側，形勢險要，英軍派有軍隊，率領印度兵勇在此關防範。

德清到得關前，被四名印度兵勇喝止，印兵噤哩咕嚕，德清不懂，但可猜其意，他從未見過印度人，現在初次面對印兵，看他們，濃眉虬髯，深目大鼻，頭包捲布，身穿白色軍裝，

下截似褲又似裙，赤着一雙大腳，皮膚棕黑，手足生滿黑毛，他們持槍威嚇，耀武揚威，不可一世，可憐哪可憐！不過是亡國奴罷了，居然也狐假虎威！

正是：印兵不知亡國恨，守門猶欺異鄉人！

德清嗟歎不已，一面把文牒遞給印兵檢查。

那印兵咕嚕半天，看了又看，又請出一個金髮碧眼的英國伍長來。那英兵身穿猩紅軍裝，下穿白色馬褲皮長靴，腰掛軍刀，態度十分狂傲，把德清文牒和拉薩英國領事的簽証英文看了，昂首揚眉，傲然不屑地打量德清，用手中的一支短短木棒指壓在德清胸前——那時候英軍流行隨身攜帶一根教學短棒，軍官人人一支，上行下效，連伍長也是如此——

那伍長用極不正確的中國話問：「幹什麼你來印度？」

德清是第一次遇見洋兵，瞧那樣子，一副盛氣凌人樣子，一副的優越感，真是可厭可恨極了！凡有所見者，悉發菩提心！德清也不把這些放在心上，可是他也不能學那印度人對英人的一副諂媚奴才相。德清他昂首泰然，不卑不亢，淡淡回答：「來拜佛！」

「什麼？」英軍伍長聽不懂德清的湘鄉口音，事實上這英兵也只學會兩三句華語盤詰商旅罷了，而這路上中國人太少。

德清只得合掌做出拜佛的樣子，其實英領事簽証紙內已寫明德清是「參拜巡禮」，這英兵不過是作威作福。

「有你錢？」英軍伍長又吆喝，一面叫印兵搜查德清，把背囊衣物抄跌了一地，沾濕了水和泥污，翻來翻去，也沒翻着什麼違禁品，只有一些零碎銀子和一兩張滙豐銀票，面額也很小，都是在中國內地時候和尚與居士們捐送的。那英兵做出一副鄙夷傲慢的神態。

德清心知英兵必是存心敲詐，這些守邊的洋兵印度兵，每勒索商旅孝敬一些金錢，這是在西藏已聽說的，他祇求能入境拜佛，些須銀子算得什麼呢？佛陀連自己的臂肉，都捨給貪心的餓鷹哪！

德清就把那銀票碎銀全都捧給了英兵，那洋人也不客氣，也就公然收下放在口袋了，但是把那些滙豐銀票還給了德清，說道：「去！可以！」德清蹲下收拾泥地污水中的散亂衣物，他絲毫也不生氣着惱，他依然是歡喜鎮定不亢不卑的，收拾了衣物，進入了大吉嶺堡門。

他循着主要的街道行走，發現這印度的邊城到處都是垃圾，其髒無比！殘雪污水，泥漿滿街，路邊到處糞便——牛糞，馬糞，人糞，奇臭無比，鴉鴨曳行，餓犬腹部露出肋骨，屋簷下蹲着些破衣褸結的乞丐，那些房子，難得見到像樣的，多是用山石堆牆，亂木為棟，門窗不全，破破爛爛，又多倚山為屋，層層疊疊，凌亂不堪，草頂仍有殘雪，屋內人畜同處，那些印度山民婦女，鼻子穿了孔，戴着銀環，好像耕牛穿鼻扣環一般，耳朵又吊墜巨大銀環，項下掛了些銀幣串成的練子，身上袍子却襤褸不堪，那些男子，皮膚棕黑，深目濃眉，高鼻虬髯，大多數都骨瘦如柴，那街上處處可見牛隻東躺西臥，又有些橫臥在路中心。

德清料不到印度人貧苦至此，他更不知道他只是看到印度貧窮的一點一滴而已。大吉嶺是交通要點，商旅必經之地，貨物集散之所，居民多少還有季節生計，比起別處的居民，還得多呢！

大吉嶺有旅肆，無佛寺，只有一座小小的印度教神廟，德清只好在旅舍住宿一夜，那印度旅舍低廉，可是亂七八糟，入夜，許多印度妓女打扮得花枝招展，披着印度長袍，外面一幅長長的彩布，搭在一邊肩頭，另一邊露出臂膀，扭扭捏捏，在那裏和那些英兵調笑，打情賣俏，那些英兵一手持酒瓶狂飲，

一手擁抱妓女，涎皮笑語，十分粗野猥褻，把旅舍的大廳酒吧弄得烏烟瘴氣！

德清看見旅舍如此不雅，就不想住店，可是外面又下起冷雨了，雨中雜有雪花。德清倒不怕雪，却不願再露宿被冷雨弄濕全身，這路程中已經受了風雪雨淋，人不大舒服了，他怕病倒，他必須休息以恢復這極度疲勞。

那些妓女看見來了個中國和尚，就鬼頭鬼腦，噤噤呱呱地詭笑了起來，指指點點，不知講些什麼，又有些扭著大屁股過來，挺高了胸部，湊上德清面前，搔首弄姿，大拋媚眼。

德清慌忙避開，忽忽在櫃檯登記付了房錢，他的慌張神態引得那些妓女格格浪笑，那些英兵也都哈哈捧腹大笑。

德清到了樓上房間，連忙把房門緊閉，再也不敢開門。一看那房間，窄小得不及十尺見方，實際上只可容一張板床，床邊一張小几，此外連轉身餘地都不多了。那牆壁只不過是薄薄板牆，上面又是空頂的，所謂牆，只不過是四面木板屏風，上面空，腳也空，站在床墊上可以探頭看見鄰室，俯首也可從壁腳窺看隔壁，那些板牆又有被人挖開了茶杯大小的洞，德清剛坐下就看見兩邊板壁小洞都出現了眼睛向他窺看。

德清甚為驚愕，他行遍中國南北，很少住店，但也不是沒見過店棧情形的，倒從未經歷過這樣的客棧，他心中想，見怪不怪，其怪自敗，不理它就是了，於是他就坐床念經打坐。

怎料那板壁在輕輕敲響，德清睜眼看時，只見一個小洞伸進了一隻黑毛的男子大手，向他招手，德清不解其意，但料想它必無善類，他也就相應不理它，依然閉目唸佛。

未幾，他覺得背後有手對他摸索，他警覺回頭一看，原來貼著床鋪板壁上也有一洞，有一隻黑毛茸茸大手伸了過來，却是皮膚甚白，分明是白種人之手。德清嚇得跳下床來，他有生

以來，從未見過這般猥褻下流之事，他再也想不到英兵下流至此！

68

從大吉嶺往南走，都是山脊道路，但是已無險可言，那山路跟着山脊，彎彎曲曲，迂迴下降，此時已無冰雪，山坡上梯田千層，尚無種植，細水涓流，這情景頗似湖南四川，德清不禁懷念起祖國來了，才出國門不久，便生鄉愁！中是出家人亦難遣此啊！

北望那喜瑪拉雅山脈，恰似茫茫大海洋的千千萬萬座滔天白浪浪峯，猛撲天頂，却又冰凍凝結，虛懸於空中！晶瑩璀璨，反射朝陽，金光閃閃，紫影疊疊，冰角尖稜，危巖嶙峋，斷層頂懸冰川，峭壁懸掛冰瀑，底下又有幾百層低波湧往朝拜，就像海中潮頭，一波跟着一波，擁簇着，逐漸越堆越高，忽然都消失在紫藍靄霧之內，暗中高高舉起了冰雪，使它浮懸天頂凍結萬年億載，永不消融。

多麼壯觀的山脈波瀾狂潮啊！不知有幾千里，不知有幾百萬座雪峯！

德清讚歎不已！他的印象是正確的，這印度大陸在亙古從南方北移，撞上西藏，地殼像海浪潮水般拱起，形成了喜瑪拉雅山脈長達兩三千里的波浪高峯，東邊形成橫斷山脈的千層波幅，西北到達卡什米爾和阿富汗！

德清從四川峨嵋山走到大吉嶺，走了兩年，也一直在這山脈系統之內，不行此萬里路，怎得見這曠世偉大壯麗奇景？不經歷許多艱苦，怎鍛練得筋骨強健，道心堅強比金剛鑽？不經妖魔，怎知佛法可貴？修行若無苦行若無種種折磨考驗，怎能證菩提心？

德清思及這些經歷，瞻望這佛境雪峯，他覺得一切苦行都沒有白費，他覺得獲得了進境，那是無法言喻的一種心靈體驗，那是不可讓渡的一種境界，不是過來人，不能感受得到的，所謂如人飲水，冷暖自知，他人未飲，怎得知這些苦行修行之樂？

是的，苦行對於德清來說，是一種「樂」，在苦行中念佛，存想着佛，追求佛的真理，這種「樂」是超越了一切世間的「樂」的，這是無法形容的，並不是單純的徜徉山水的逍遙樂趣而已，若果無有苦行求佛，那麼他這些萬里跋涉，又何殊於徐霞客之周遊？德清悅喜於山水者，是在這壯麗大自然中默契於佛心真理，而非徒然只悅目賞心於山川色相之美，可是這種心路境界，有誰能領會？除了他自己，更有誰知？

他心中此時充滿空前未有的法喜，他嘴角掛着微笑，眼中含着精光，他從未間斷過念佛，他慢慢地緩步下山，看那山下，阡陌縱橫，樹叢婆娑，江河如帶，他知道他已經越來越接近佛蹟聖地了。

當他走到較低的丘陵地帶之時，他發現那些樹木已經不再是喜瑪拉雅山麓上的寒帶森林，這兒只有亞熱帶的松樹和楠樹之類，枝葉茂盛，在他看來倍加親切，這裏多麼像他家鄉的衡山啊！

衡山！昔年與從弟富國私逃往衡山，途中的情景，至今猶歷歷如在目前！三四十年了，富國音訊杳然，鼓山一別，不知流落何方？

還有，繼母王太夫人又不知怎樣？還有那譚氏田氏兩妻又怎麼樣了呢？

德清向來很少念及親人，現在不知怎麼一來竟生此眷戀懷念。正是人非草木，誰是真正無情？看這綠野帶水，日暮鄉關何處？煙波茫茫。他不覺愴然下淚了！

(未完)



香港大嶼山寶蓮禪寺

秋期傳戒通告

爰夫釋尊降跡娑婆，菩提樹下成正覺，初說光明金剛寶戒，是一切佛本源，佛性種子，即結波羅提木叉相貌。三聚淨戒者，菩薩戒也。十二年後，為有事比丘，隨犯隨制。令戒珠圓明，而證阿羅漢果者，比丘戒是也。復為未滿二十歲，而出家學習僧儀，嚴肅道範者，沙彌戒是也。如是三壇出家大戒，次第而進，實出苦海之慈航，登聖域之階梯者也。

所以金河願命，諄諄以木叉為師，涅槃遺教，殷懃如我住世，等無有異。四分律云：「此經久住世，佛法得熾盛」。如是觀之，大矣哉，戒法精嚴，聖賢輩出，其為僧寶者於此乎。

本寺紀公和尚，於民國十三年，由鎮江金山寺來，駐錫此山，四眾欣然相隨學律，遂依中國各處戒壇，授受三壇儀式，復定三年開戒一次。今歲九月初一日，屆逢傳戒之期，恭請上聖下一律師為得戒和尚，上覺下光律師為羯磨阿闍黎，上心下明律師為教授阿闍黎，說授三壇大戒，十三日授五戒沙彌十戒。十六日授比丘具足戒。十九日授菩薩三聚淨戒。希十方發心求戒者，早日入山學習威儀，以免臨時倉卒登壇，肅此預聞。

農曆丁卯正月十五日

寶蓮禪寺 監院 謹啟
副寺

附註 一、凡發心出家者，費用全免，並敬送七衣、海青、鉢、具。

二、恭請聖一大和尚於公曆一九八七年九月廿四日即農曆丁卯年八月初二日起宣講梵網經菩薩戒本全部。

黃繩曾老居士往生

香港佛教名人黃繩曾老居士，原籍廣東南海縣平地鄉，生於清光緒四十年，世居廣州西關，為書香世第，居士幼承庭訓，熟諳四書五經，孔孟之學，十五歲抵港，研習法律，廿二歲時與香港耆紳太古洋行買辦三水胡公禧堂之長女紫雲女士聯姻。生有一男三女，亦皆類萃之材。

居士中年篤信佛教，入香港佛教真言宗居士林，修日本東密，拜大僧小野塚潤澄門下為弟子，後獲真言宗豐山派頒贈學頭法師銜，居士返港後，參與香港多間佛教社團，曾歷任世界佛教友誼會港澳分區總會副會長，香港蓮社董事，佛教法相學會董事，及三輪佛學社董事諸職，嘗代表香港出席在日本、印度、泰國舉行之世界佛教友誼大會多次，對溝通國際佛教文化居功至偉。

黃居士曾在香港中文大學校外進修部担任佛學課程，多次在各大佛教

會和香港大會堂主持佛學講座，並任香港經緯書院佛學系教授，故在佛學造詣甚深，居士生前譯有「佛說法句經」、「真言宗綱要」及「般若理趣經纂要」等著述，對弘揚佛學貢獻至巨。

黃居士宅心向善，對於提挈青年尤為熱心，不特捐助各學校獎助學金，並於西紀一九八五年捐助巨款予世界佛教友誼會港澳分區總會建成「世佛會黃繩曾託兒所」於九龍黃大仙下邨，俾益一般職業夫婦寄託子女於該所，坊眾皆稱方便。

黃居士於三月十四日壽終於養和醫院，積潤享壽八十有五，遺灰奉安於大埔半春園云。

籌建大學工作積極進行

祈佛教徒踴躍捐獻基金

（本刊台灣訊）台中國佛教會籌建大學促進委員會，為加速實現建校理想，正積極就建校用地、大學名稱等問題進行研議，並已獲得初步進展，如一切順利，可望在短期內定案。

在建校用地方面，曾赴新店、萬里、湖口、楊梅等地勘察，其中地理環境較佳者，因地價過高非本會所能負擔，但價錢稍廉者，環境又不理想。甚至有人願意捐獻土地，可是受某些客觀條件影響，這些問題都有待克服。

另外，在慈湖附近有一塊土地，原來預備中正大學建校用地，如今中正大學已決定在中部地區建校，此地若能洽商成功，應是最理想的校地。在大學名稱方面，經本會公開徵求後，佛教同道反應熱烈，提供了名稱數百個，但經執委會初步研究後，認為一時很難從中挑選最適當的名稱，因為大多數的名稱根本無從比較其優劣。

為支付未來的建校費用，現已開始接受捐款，教內同道發心捐獻建校基金者，請匯寄「中國佛教會」郵政劃撥帳號「〇〇〇〇二四四一五」號，並在劃撥單背面註明「籌建大學基金」字樣，所有捐款者的大名及金額，均將在徵信發表。

南投終南山淨律佛學院招生

為因應當前佛教教育及環境的需要，以培植質實剛健的佛教青年，住持三寶，續佛慧命，造福社會，服務人羣為目的。以三年為一期，並採取學分進修制度。

報考資格：高中（職）以上程度（出家眾另定）思想純正，素行清白，身心健康，年齡在十八歲與四十歲之間的比丘、沙彌、或未婚男居士。

考試科目：作文、佛學常識、自傳、口試。報名於民國七十六年三月十五日至五月十五日止。一律以通訊報名，填寫報名表一份，兩寸半身近照二張，附交戶籍謄本，又光體檢表及學歷證明書影本各一份，初審合格

捐 款 鳴 謝

Dr. Ben Jarin Yeng	港幣1,000.00元
羅永正居士	港幣780.00元
王志驊夫人	港幣650.00元
張立義居士	港幣200.00元
南洋佛學書局	港幣200.00元
黎耀童居士	港幣200.00元
梁慕芬居士	港幣200.00元
李虎威居士	港幣200.00元
黃牽治居士	港幣150.00元
震天法師	港幣100.00元
龍平法師	港幣100.00元
棲霞寺理因法師	港幣100.00元
單培根居士	港幣150.00元
崔文富居士	港幣 50.00元
上期結存	港幣 3,777.30元
妙法寺	港幣 6,622.00元
總計	港幣 14,479.30元

一八〇期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 14,479.30元
發行收入	港幣 1,951.20元
總計	港幣 16,430.50元

二、支出：

印刷費	港幣 10,180.60元
稿費	港幣 2,405.00元
郵費	港幣 2,144.90元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 16,430.50元

內明雜誌社謹啓

本刊定價表

零售每冊港幣 8.00

香港 全年十二冊 (連郵費) 港幣100.00

台灣

日本

泰國

菲律賓

新加坡

馬來亞

美國

加拿大

英國

歐洲

澳洲

全年 平郵 US \$16.00

空郵 US \$21.00

全年 平郵 US \$16.00

空郵 US \$24.00

調整定價啓事

本刊自一九八五年九月調整售價以來，近二年間，印工紙張等，均告漲價，迫不得已，自一九八七年四月一日（一八一一期）起，酌量調整定價，以資挹注。茲將新價目附刊於後，諸希諒鑒爲荷。

內明雜誌社敬啓

於五月一日起寄出准考證。錄取名額四十五名。報名表向本院教務處索取即寄。
考試日期及地點：民國七十六年（公元一九八七年）五月廿四日在本院舉行。考試完兩週內個別通知。並於七十六年六月七日以前，辦理報到參加結夏安居實施學前教育，食宿本院負責。

終南山淨律學佛院啟
地址：台灣南投鹿谷鄉5808初鄉村中村巷27之2號，電話：（〇四九）七五四三五六・七五四五五六。
附記：新加坡、馬來西亞地區委託馬來西亞洪福寺文建法師辦理。

出版人 內明雜誌社
社長 沈成
發行人 釋金成
編輯 釋山

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 Phuphar 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 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Hsuan 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

佛元二五三一

中華民國七十六年

四月一日出版

每冊定價港幣八元



△ 蓮花池中御碑亭

