

内 明

吴道子青持珠菩薩寶相

吳興趙孟頫拜題



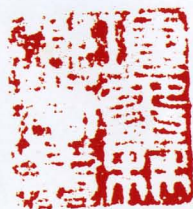
集漢穀城刻石字

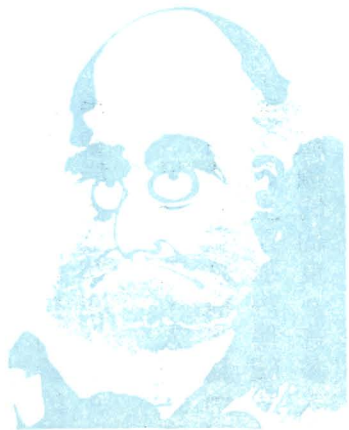


望江南淨土詞十二首

白雲法師撰

松雪道人書





現代思想對宗教的挑戰

阿部正雄 著

王雷泉、王雷波譯

不知從何時起，宗教開始成了一個難以回答的問題。約畧而言，我們也許會說可以從人類產生的那一時刻回溯宗教的起源。縱觀那時以來的人類歷史，幾乎沒有誰會懷疑宗教對人類的必要性。但在過去的幾個世紀中，出現了對宗教本身的懷疑。提出了這樣一些問題：「宗教是否爲人類所須更不可或離？」「離開宗教，人就不能得到永生嗎？」「宗教是不是阻礙人類進步的障礙？」可以說，這些疑問在十九世紀發展成一個宗教本身有無必要的根本問題。當然，對個別宗教的批判古已有之。但是，人們從不懷疑宗教對於人的重要意義。在西方，對宗教的一些懷疑產生於啓蒙運動時代。但在那個時代，宗教並不會受到現在這樣的質難。啓蒙時代的人們，是就宗教的世界觀和宗教對自然的理解，對宗教提出批評的。然而，當今各思想和哲學派別，是在根本上否定宗教本身，這些思想在當今世界上的許多人中間佔

據主導地位。我認爲，這一事實構成當前現代思想對宗教挑戰的特徵。

鑒於這一事實，我希望對當今形勢下的這種現象進行研究。在現代社會中，對宗教持冷漠態度的人與日俱增。他們對宗教既不肯定也不否定。這一現象被稱爲「世俗化」，業已成爲現代社會的一個特徵。但是，這種冷漠態度爲何蔓延，却並不是那麼容易回答的。

根據以上分析，我認爲這種現象起因於現代人對自己心靈的日益麻木不仁，因而變得精神空虛。恐怕在我們現代人心中，正在失去真誠的歡樂或真誠的悲哀之能力。現代人在他們的生命深處，既不能哭泣，也不能歡笑。相反，原始人成古代人儘管對自然界、社會和歷史進程的知識有其局限性，亦無法擺脫與生來俱

來的根本憂患，我却感到他對他在宇宙中的存在有着全面而完整的理解。他對自己的靈魂有着坦誠和敏銳的感受。因此，他可以更真誠地感受到喜怒哀樂。現在，伴隨着高度發展的科學技術，並受制於複雜的政治經濟體制，與自然分離的人業已變得支離破碎。他們雖在今天增益了對世界的客觀認識，却丟失了對他們在宇宙中存在的根本而全面的理解，失去了靈魂中「天生的」感受。人已變得支離破碎，失去了他與自然和世界的整合性。這也許就是為什麼現代人對宗教變得冷漠的主要原因。

尤其在歐洲從十九世紀起，出現了種種否定宗教的觀點。這些否定宗教的批判，不是出自一種情緒上的立場，而是建立在一定的哲學理論觀點的基礎上。這樣的批判包括科學主義、精神分析學、馬克斯主義和虛無主義等。它們並不是明確地否定某一個宗教的個別真理，而是遠為根本地在本質上否定宗教本身的有效性，因為宗教不能為人提出任何有益的目標。正如我們今天所看到的，這些思想體系發展為強有力的意識形態勢力，業已控制和影響了大多數人的思想，瀰漫於整個世界。這就不難理解，受到這些觀念挑戰的傳統宗教組織，幾乎不能維持它們原有的形式。無論在其組織上還是教義上，都可看到某種程度上的瓦解。除非這些宗教組織找到新的方向，否則既不能發展自己，甚至也不用指望能繼續存在下去。

另一方面，人們正在尋求一種可以替代宗教的東西。這些替代品我們很難稱之為「宗教」。這種探求在程度和表現上都不相同。與上述那些傳統宗教組織相比，這種對宗教的探求並不受宗教組織的約束。許多人在這些教團之外，去找尋一種宗教的存在形態。例如，有許多既未受洗又不從屬於教會的人，却由衷地敬仰耶穌基督。他們自行閱讀「聖經」，按「聖經」的準則生活。這種人在全世界比比皆是。在日本，欽仰親鸞或道元的人，不一定是本願寺或曹洞禪寺院的成員。因而，我們可以看到有許多

內明

第一八五期 目錄

譯稿	現代思想對宗教的挑戰	阿部正雄著	3
中國歷史中的佛教(續)	(美) Arthur F. Wright	吳琦幸譯	9
特稿	近代中國的居士佛教	丁鋼	15
專論	肇論淺釋(完)	單培根	19
特載	佛教的本質與責任感	鄭僧一	21
特稿	「大智度論」集粹之六十六 菩薩為衆生說四聖諦	智銘	23
中國傑出天文學家—— 一行禪師	楊作舟		26
法海拾貝	世界僅有的佛指舍利出土	蔡惠明	28
筆譚	談佛說斷愛結、修善法	智銘	31
佛教文藝	峨山夜月(續完)	法雲	34
	永憊樓隨筆之九十	馮馮	39
	王居士的「坦克車」	馮馮	43
	虛雲和尚(續)	馮馮	43
佛教消息		編輯室	45
畫頁	封面：唐吳道子畫，元趙孟頫題持珠菩薩綉像		
	面裏：趙孟頫書淨土詞之一		
	底裏：趙孟頫書淨土詞之二		
	封底：趙孟頫淨土詞之三		

在基督、親鸞或道元身上找到心靈啓示的人，仍徘徊在諸如教會的宗教組織門外。我們不能說他們就不是真正的基督徒或佛教徒。

我們發現在宗教界有兩類基本成員。一類由堅定、虔誠的信徒組成，他們恪守傳統的禮儀和教義。這些人固然正視時代的潮流，但他們的信仰是堅定的，不會爲這些潮流所搖動。另一類由無知、輕信的信徒組成，他們從不受流行的反宗教思潮影響，幾乎完全不爲我們這個瞬息萬變的世界所觸動，繼續保持着他們最初的信仰。這兩類人依然在傳統宗教的架構內領導着宗教生活。那些不屬於上述兩種類型的人，今天却在人數上迅速地增長。他們多少站在傳統宗教的範圍之外，去尋找精神的家園。邦霍弗（Bonhoeffer）從神學家角度，提出了「非宗教的基督教」，意謂真正的基督教不應被所謂傳統的基督教所約束。這也許可視作探索非宗教化宗教的一種形式。

在文字作品中，同樣存在着某些宗教式的探索。許多現代文學作品看來不僅竭力描述人的衝突，而且在這種衝突中含有明顯的宗教因素。在藝術的創作和表現上，看來亦同樣包含着某些宗教內容。現代藝術完全不同於中世紀宗教藝術。從中世紀宗教藝術的立場看，我們不得不承認現代藝術完全是非宗教的。然而，在現代藝術作品中仍存在相當的宗教色彩，撥動着人們的心弦，這樣的作品事實上正源源不斷地創製出來。我們可以發現，許多爲社會改革運動所吸引的年青人，皆受其信仰或同情心的激勵。雖然這些運動看來似乎是非宗教的，我們還是能夠在其中找到某些真正的宗教內容。發動於美國的嬉皮士運動，儘管從保守的觀點看來不是一場宗教運動，遊離於宗教之外，然在我看來，它也是一種尋求非宗教化宗教的形式。

考察這類非宗教化宗教，那些遊離於傳統形式之外的「宗教式的」因素，可以分成兩種類型。第一類只是帶有不透明晰的「

宗教味」，並且多少與純粹的世俗性相關。這裏有一個例子：有一次我與一些外國遊客一起，參觀日本一個新宗教「完全自由教團」（PL）。在「完全自由教團」裏，一些人在玩高爾夫球，另一些人則放烟火消遣，頗有點宗教意味。傳統宗教傾向於禁欲主義，壓制人的娛樂欲望。可在這裏，我們可以看到一種相應於現代人需求的嘗試，它把積極的娛樂活動帶進宗教活動中。這類新宗教亦可見諸美國，尤其是在加利福尼亞州。第二類的「宗教味」則是地道正宗的，儘管它們忽視所有傳統宗教的組織、禮儀和教義。它們或者是探求復歸於各宗教創始者的精神，並不在乎發展傳統宗教中的宗教組織；或者是以禪定、祈禱等方式，謀求直達人們自我的本源。

於是，在當今社會中，當許多人對宗教表示冷漠時，也有許多人正在尋求非宗教化宗教，或尋求一種新型的宗教。儘管對這種現象，可以從不同方面去分析，但對宗教來說，最嚴峻的莫過於前述否定宗教的各種思想。歸根到底，正是各種反宗教理論的出現，導致上述種種新宗教現象的產生。

二

現在，我將對這些反宗教理論逐一加以討論，看看它們是怎樣否定宗教的。首先是科學主義。科學與科學主義這兩者的基礎不容混淆。科學的觀點並不必然地與宗教的觀點相抵觸。當然，兩者在某些觀點上有本質的差異，但並不互相排斥。換句話說，我們至少可以看到兩者具有一種協調的可能。相反，科學主義的觀點絕不可能同宗教相協調。這是因爲科學主義持科學至上的觀點，認爲只有「科學」，才是真理的唯一標準。任何非科學的東西都是錯誤的。根據科學主義的思想，宗教因其非科學，還被視爲謬誤。由於科學今天已取得顯著的進步，科學的定律總是被實驗無可辯駁地證明，科學真理已作爲絕對真理而銘刻在許多人心

中，儘管它不過只是一種真理而已。在久負盛名的科學家中，幾乎沒有人會贊同科學主義。例如，愛因斯坦和湯川秀樹^①，就容納宗教的觀點。然而，却有許多不是科學家的人，總是以科學主義的方式去評判一切事物。如果把「科學」視為唯一的真理標準，那麼對宗教的排斥也就勢所必然的了。科學主義的信奉者們認為，宗教之所以仍能在今天存在，只是因為科學的思想尚未深入到廣大羣象中。他們相信，一旦科學發展到所有人都接受了科學的思想方式，宗教自然就會消亡。對科學主義來說，宗教的繼續存在與宗教的性質或本質完全無關，不過是個時間問題而已。宗教遂在根本上為科學主義所否定。儘管這樣一種純粹的科學主義不可能完全普遍地實現，但許多人的基本觀點是受這樣一種信念左右的。

其次是精神分析學。關於它是否否定宗教，存在着一些爭議。不過，在事實上，精神分析學是在一定程度上否定宗教的。精神分析學的創始人西格蒙德·弗洛伊德，將宗教與在兒童中觀察到的神經症進行比較，把宗教解釋為人類共同的兒童期神經症。出於精神分析和心理學上的立場，弗洛伊德的理論認為，信仰一個上帝或聖父的一神論，是導因於人類欲望的一種幻想。他試圖證明，一神論是與事實不符的。卡爾·榮格以自己的風格發展了弗洛伊德許多基本學說，他觀察到在每個人心靈的最深處存在着「一種集體無意識」。這一集體無意識超越了個體無意識，成為神話和宗教的根源。根據榮格的學說，宗教來自且可回溯到這一集體無意識，與弗洛伊德相比，他是肯定宗教的，因為他反對單持科學的和客觀的方法，詳細闡發了他那集體無意識中的自主理論。憑藉這種自主，宗教遂免遭科學的摧佈，為自己提供了存在的理由，正因為將宗教象徵的根源置於集體無意識，保證了宗教在人類生活中具有不容置疑的地位。正是用這樣一種方式，榮格給予宗教一個深層心理學的基礎。

不過，這裏缺少一個重要的因素。榮格看來並沒有認識到需要有一種「精神上的死」。聖保羅和諸大佛教徒都清楚地看到，這是真正宗教的一個基本因素「我們若是與基督同死，就信必與他同活」（『新約·羅馬書』第六章第八節）。同樣，佛教有「大死」（通過「大死」才能得到「大活」）和「往生淨土」的觀念。由於榮格忽視了「精神上的死」的可能性，可以說他對宗教的理解並未完全抓住要害，在榮格看來，正統的宗教意識終究要被集體無意識所取代。今天，各種建立在榮格理論基礎上的精神分析治療法，正應用於許多精神病患者中。在美國，那些精神上受困擾的人，常去求助於精神分析醫生，而不是去找他們的牧師。通過在會牧輔導站的正規訓練，教會現在正式試圖將精神分析的理論和實踐結合進他們的活動計劃中去。儘管這種現象有其明顯的價值，但假如忽視需要有一「精神上的死」，就會削弱各教真正的宗教基礎。

據新弗洛伊德主義者埃里奇·弗洛姆看來，精神分析學並不總是反對宗教。弗洛姆把宗教分成兩種類型：權威主義和入道主義。在弗洛姆看來，精神分析學未必以同一方式影響這兩類宗教。權威主義的宗教鼓吹順從上帝，這上帝凌駕於人類之上，並統治着人類。相反，宣揚萬物一體的人道主義宗教教導說，上帝不過是一種人所渴望實現的理想象徵。弗洛姆認為，權威主義宗教受到精神分析學的嚴重威脅。他注意到精神病患者的行為方式有時與宗教禮儀驚人地相似。例如，有些患者被一些強逼性的念頭所困擾，偏執於儀式上的潔淨，這有時與許多宗教上的潔淨禮儀極其相似。這些患者強制性地忙於儀式性活動，儘管這些活動與宗教毫不相干。倘若我們把這類活動視為儀式，它們將是一種最隱密的禮儀形式，可與歷史上和社會中的宗教禮儀相比。弗洛姆畢竟在這兩類儀式中的精神機制內，發現了顯著的共同點。值得注意的是，雖然弗洛姆相信精神分析學能闡明蘊於宗教活動中

強迫性欲望的心理動機，不過他仍堅持，不應把宗教禮儀與強迫性神經症的儀式性行為等量齊觀。

如前所述，精神分析學的立場並不完全反對宗教。但是，精神分析學試圖以「兒童期神經症」和「父親肖像的投影」等理論來解釋宗教。在我看來，這樣一種理論最終導致對宗教的否定。

馬克斯主義亦以其激進的方式，否定正統的宗教。正如我已解釋過的，科學主義因堅持科學知識至上而否定宗教。精神分析學圖解了這一觀點，以科學的心理學立場而否定宗教。馬克斯主義則出於社會科學的立場，同樣否定宗教。在馬克思看來，人類的苦難歸根到底歸結於階級社會中不同的社會階層之間的鬥爭。這就是說，無產者因不斷遭受資產階級的剝削，不可能成為完整意義上的人。勞動這一人類創造力的結果，卻變成了資本主義社會中的商品。在這種社會結構中，資本家總是剝削勞動者，即使他在個人道德上也許是個好人。工人由於被剝奪了他勞動的果實，他完整的人格也被肢解了。按照馬克思主義的理論，這並不歸諸於資產階級天生的不道德，而是歸結於階級社會的結構。人類苦難的根源就在於此。爲了消除人類的苦難，馬克思主義主張在無階級的公有制社會裡，人人都有平等的權力，人的勞動使他的入性得以實現。我們可以發現，這裏蘊含着對宗教的否定，這種否定不是次要的事，而是馬克思主義革命中不可缺少的組成部份。在「黑格爾法哲學批判」導言」一書中，馬克思強調，對宗教的批判是一切社會批判的基礎。根據馬克思這一說法，信仰宗教解救的人，他們並不是在這個世界上去尋找人類解放的實現，而是到彼岸的理想世界或天國去尋找。這些人把這個世界上的苦難和矛盾視爲神的天意或考驗；或看作作業（即人前生行為的積聚）的報應。根據宗教思想，人應當順從上帝的意志，或從他們的業中尋求解脫，並在天國或悟中找到精神的安寧。

馬克思認爲這不能真正解決人類的苦難，而是把人完全引入歧途，企圖磨滅人們對社會政治革命的熱情。故宗教是革命道路

上最大的障礙，爲達到一個無階級的社會，人們必須徹底否定宗教。正是在這道路上，馬克思否定了宗教。

最後我們來看虛無主義。這裏我指的是尼采所闡述的虛無主義。科學主義和馬克思主義是站在宗教外部來否定宗教。精神分析學直探人的精神深處，但在其闡述中並不包括宗教的本質。尼采的虛無主義在其實質上，明確地否定宗教。尼采聲稱：「上帝死了」，以及「上帝是一個神聖的謊言」。這裏我們必須注意，他不是僅僅說「上帝不存在」，而是說「上帝死了」。那些沒有宗教體驗的人，也許會說「上帝是不存在的」。但尼采說的「上帝死了」，意謂上帝曾經存在過，但現在死了。因此，尼采想必有過某些宗教經歷，或在一定程度上體驗過活着的上帝。尼采強調，爲忍受無神的虛無，人必須成爲一個「超人」，即積極的虛無主義者。尼采正是在這一基礎上否定宗教的。

尼采不僅不相信上帝，而且超越了上帝。此外，他曾發問：「上帝從何而來？」其回答是，來自「權力意志」，這亦是人自我保存本能的根源。按照尼采的說法，信仰上帝爲宇宙主宰，不能充分發展人的潛力。在這上帝觀念的背後，他認爲有一個宇宙論上的「權力意志」。這是最根本的意志。上帝無非是一個人造的產物，是這箇根本意志爲保全人的生命而在這個世界的虛無深處虛構出來的。人們把這虛構的「上帝」當作活着的上帝來信仰，並以這種信仰過活。的確，這種信仰對於迄今爲止的人類生活產生富有意義和有效的影響。但尼采宣佈，我們已進入一個全新的時代，以往的生活方式在這個時代已變得毫無用處。這樣就出現了虛無主義。人們現在必須意識到，到今天仍信仰上帝，不過是一種自欺欺人的行爲。他們必須復歸於「上帝」本身所由創構的「權力意志」中。人必須超越自己，並成爲能忍受無神之虛無的「超人」。於是，尼采在根本上否定了宗教的基本信條。他那些「永恒復歸」、「酒神精神」、「命運之愛」等觀念，皆根源於此。至此，尼采給非教宗化的宗教打開了一條全新的道路。

三

科學主義、精神分析學、馬克思主義和虛無主義，是以不同的方式否定宗教的。站在宗教的立場看，這四種思想方式構成了對宗教的挑戰。

宗教堅持，為抵達能找到真正的精神、心靈和靈魂之處，人的理性應當被超越。此外，宗教所要拯救的，不僅是單個的人，而且是整個世界。宗教鼓吹天國的實現或佛國的建設，以及這個世界的改善。在這一點上，宗教不只是鼓吹解脫，而且也對社會、政治、人類習俗及欲望的根本提出了挑戰。故神或佛性永遠構成宗教最基本的教義和目標。

宗教並不像科學主義那樣，認為人的理性和判斷是終極的東西。現代精神分析學認為靈魂、精神和情感超乎人的理性，但只是把它們看作產生於無意識，而不是來自上帝或任何超自然的實在。馬克思主義為人類的解放，提倡一種邏輯的和實踐的方法論，通過階級鬥爭以實現一個理想的公有制社會，因而公開批判宗教，因為宗教企圖通過天國或佛土的實現來拯救這個世界。最後，虛無主義否定上帝和一切超自然實在，把它們當作權力意志的虛構物而拋棄。建立在一定理論和哲學立場上的，以上四種流派，從不同的角度展開了對宗教的挑戰。宗教遭到這樣的挑戰，在歷史上還是第一次。除非宗教能迎接挑戰，否則它會變成一種僵化的職業性團體，並最終失去其活力。現代人不得不在他們的生命深處同反宗教觀點抗爭。各宗教團體自身亦不得不對這場挑戰作出明確的反應。比如，佛教通過對這些挑戰的反應，必須宗教論和實踐上展示其真正的靈性。否則，宗教就不可能在將來具有創造性和建設性。在這個意義上，這些對宗教的否定亦可說是對宗教的一大恩惠。

——譯自 Masao Abe: *Zen and Western Thought*,
Macmillan, London and Basingstoke 1985.

① 湯川秀樹(1907—1981)，因他的介子理論而于1949年榮獲諾貝爾物理學獎，並擔任京都大學名譽教授，宣到逝世。

(上接第22頁「佛教的本質與責任感」)

任繼愈序正確地指出：「伴隨着佛教的傳播，推進了我國與鄰國的文化交流，加深了鄰國友誼與了解」(『中國佛教史』第一卷，頁一八)。不過任教授認為佛教「所指出的解脫道路是假的……幾千年來的廣大佛教信奉者是受害者。他們信仰虔誠，態度嚴肅，真心相信佛教可以幫助解脫現實苦難。他們的行為雖不足效法，但他們成為宗教的俘虜是值得同情的……我們也還要指出宣傳佛教的人們中間確有一些利用佛教作為工具謀取私利的……我們批判的鋒芒所向是佛教的宗教世界觀，而不是當前信奉佛教的群眾；揭露的是佛教麻醉人民的宗教本質，而不是針對虔誠的善男信女。這樣既尊重曾經存在的歷史事實，也尊重千百萬宗教信徒的宗教感情」(頁一六—一七)。這樣的「同情」和「尊重」恐怕不是千百萬信徒所樂於接受的，也無補於學術研究的尊嚴，未必能「加深了鄰國的友誼與了解」；但他對一些以神謀私，污染佛門的指摘，合當拜受，以資鑒戒，發揚真風。

當我看到新華社一九八七年二月二十六日傳真，鄧小平先生在北京會見泰國王儲，接受王儲贈送的銀烟盒，我有點顧慮，小平先生回敬這位佛國貴賓的禮物之中，不知有沒有這部佛教史？

任繼愈先生有他的職業道德和責任感，值得我們尊重和學習，可惜這種責任感已經落在八十年代的後頭。他的否定無異是一種挑戰，對突破舊框框，進一步全面性研究佛教文化有其催化作用。「科研」重實驗而非閉門造車，如巴利藏『相應部經』(相當於『雜阿含』)第一所指出，「佛陀的教義不是憑什麼道聽途說，而是意味着『來察看吧！』」

清·龔自珍詩云：「九州生氣恃風雷，萬馬齊瘖實可哀，我勸天公重抖擻，不拘一格降人材。」「佛法今欲滅，我當助護持，」「實積經」(卷七八)這麼說正可表達我們這一代佛子的責分——「拯既滅之文，匡已墜之典」，淨正人心，護持正信，「恰似中秋月，無雲點太清」(楚石和拾得詩)。

一九八七年浴佛節於紐約大學



中國歷史中的佛教

(續)

(美國) Arthur F. Wright
吳琦幸譯

第四章

獨立發展期

當後周的一位異族青年官員^①，在公元五八一年從貴族手中奪得王位以後，他便宣告隋朝建立。憑藉其殘暴、專制和時來運轉，他在北方鞏固了統治並用這些方式去征服南方，統一中國——就像他的許多北方前任一樣。他的計劃是審慎的，軍隊、經濟和思想方面的準備也是充分而完整的。到了公元五八九年，他的軍隊攻入了南京的最末一個所謂「正統」王朝。此後差不多三百年，中國的政治又趨統一。

但是，單靠軍事和政治的征服並不能有效地統一幾個世紀分裂所造成的破壞和文化傳統、習慣、風俗上的不同。北方民族的生活趨向於較為質樸，飲食、穿着和處世都比較簡單。穩固的一夫一妻制家庭與南方盛行的納妾制、門第婚配恰成對照。南方人認為北方文學風格是粗獷的、高亢的「猶驢鳴狗叫」。而北方人

則覺得南方文學蒼白乏力、無病呻吟，缺乏陽剛之美。隋朝統治者要想重新恢復漢代那種穩定、諧調、大一統的秩序，使用各種形式致力於獲得上層人士和廣大農民對王朝的忠誠。

他們認為道教是簡單易行的，由此，給予老子以至尊至聖的榮耀，並在國家控制管理下建立道教組織。

具有較偉大歷史意義的是復蘇了儒學傳統。它的禮制給予隋代統治者以合法地位，並可證明隋是承襲了聲振宇內的漢帝國而來。儒學中的個人道德觀則作為全體人民的規範，儒家的等級制度則是復興監督、選舉制的基礎，儒學傳統渡過了它的蕭條期，具有了某種壟斷作用，尤其是在政治理論和社會政治管理方式方面倍受重視，沒有其他學派可與之爭短長。而這還只是一種有限的恢復，儒學要作為全部知識份子的思想體系，現在顯然是不合時宜的。直到三百年以後，人們才又重新開始將儒學作為中國知識份子和社會各階層的精神需要。

在南北分裂的末期，佛教在廣大農民和上層人士中有了廣泛的信徒。在隋朝重新統一中國的過程中，以及代隋而興的大唐王朝中，佛教都是作為揉合南北文化的一種工具。隋唐兩代都把捐助佛教作為王朝的國策，從投資捐造佛寺到施捨隨緣等等，隋朝統治者處於佛教的統治者、信徒和施主的地位上（摩訶檀越 *Ma hādānapati*）。在其政治統治的早期，他就宣佈了所從事的軍事戰役中的宗教思想：

用輪王之兵，申至仁之意。百戰百勝，為行十善。故以干戈之器，已類香華，玄黃之野，久同淨國②。

隋唐王朝多次捐助和弘揚佛教。他們認識到佛教在保持國家穩定、統一、和平方面的作用。同時，他們也注意到前朝的歷史，擔心並且反對佛教寺院成為「國中之國」。於是，便反復採取步驟控制寺院的发展增長，並在佛教社會中扼殺任何具有叛逆思想的傾向。北魏時代的那種國家控制的佛教官僚機構又建立起來了。用繁瑣的篩選制度來區別選拔僧侶住持，出家和尚必須持有官方度牒，並常常更換。寺廟必須具備官方所頒的文契，禁止私立廟宇。

同時還嘗試讓佛徒在戒律中限制其活動，迫使他們遵循自己的儀規，毘奈耶（*Vinaya*）。如果真正地強制施行，這些繁瑣的清規戒律可能會成功地阻止那些寺廟經濟的來源，並取消佛教所具有的許多法律之外吸取財富的勾當，因此，隋朝開國皇帝選擇毘奈耶的首座來担任官方的僧團首領，就不是純屬偶然了。「帝告之曰：弟子是俗人天子，律師為道人天子」。此話並非作為一個信徒的溢美之辭而表達了他的願望③。那就是君主專制的王室特別要對控制王朝中的僧徒負起全部責任。唐代的佛教歷史說明這種措施僅具有部分效果。因為佛寺和寺院經濟的增長，並沒有牽涉到官方的農業方面的政治經濟的盛衰，而常常是與王室的權益資助有關，或者是與那些華中大乘佛教與貿易流通的商人有關④。

除了這些官方控制佛徒和僧團的措施以外，隋唐兩朝特別注意僧徒中具有謀逆的經文和團體，尤其在農村中，那裏的官方寺監是很少的。大乘佛教有好些教義是有較大的、潛在的煽動性的，隱藏着叛逆、篡位的可能。一個便是三階教的年代之分，或謂佛教階段論，認為到了宗教本性反應的最後一點，人就會進入最後階段——它會有某種跡象顯現出來——此時便沒有任何政權值得尊崇或虔誠膜拜。這種思想明顯地具有謀逆意味，而它又被類似三階教的教派廣泛傳播，隋唐統治者便加強對這個宗教的壓制，幾乎所有的危險都由於對彌勒佛的頂禮膜拜。彌勒是佛教中的未來佛，那些認為世界的末日就在眼前的人們，篤信彌勒的降生將會帶來一個光明的新天地。在南北分裂的北方，數以千萬計的民衆基於這種信念而造反，隋唐統治者則面臨更多類似的麻煩。在此時到以後一段時期——白色與彌陀聯繫在一塊的顏色——成為反抗運動的思想，行動的鮮明象徵。

唐代統治者那些零星的擔憂和限制措施，被臣民們獻身於宗教的熱情所抵消。唐初二百年中，佛教以前所未有的形勢蓬勃發展，虔誠的信徒不遺餘力的捐資，德高望重的主持僧出任僧團首座，美侖美奐的捐贈品及建築藝術，所有這些，使佛教滲透入中國社會和思想嚴密的組織結構中。這幾個世紀是中國佛教獨立發展的黃金時代。

佛教儀規現在也成為國家和王朝所遵循的那一套。新皇即位，王族降誕，祭祖禮儀，——所有這些場合以及更多的其他場合都採納了佛教儀規，如念誦佛號、做素齋、拜謁佛祖等等。隋唐皇帝已經重新確立了天子作為大一統王朝的中心地位。但並不像以前的漢朝帝王那樣老是嚴格規範在固有的傳統思想和形式中，隋唐政權極大地利用外來宗教以擴大權力和威望。

在長安大都的藝術和文化生活中，佛教幾乎無所不在。不計其數的鑲金尖頂廟宇和佛塔，悠揚的暮鼓晨鐘，梵唄聲聲，這些莊嚴肅穆的宗教氣氛都是佛教廣泛地影響王朝生活的明顯特點。佛塔和寺廟吸收了印度和本國的風格形式，形成一種新型的中國

佛教建築，從日本的唐招提寺的建築，我們尚可想見當時的輝煌壯麗。滿佈大建築物中的佛像和繪塑，更是一種把本土傳統與印度、波斯、希臘、羅馬及中亞傳統文化揉合的傑作。凝聚了所有虔誠而製作的端坐垂目的佛祖和菩薩帶着中國式的平靜表情，反映了中國傳譯的佛教關於生活和時間的看法。衣服的綫條表現了中國風格和模式，但是裝飾品和姿勢仍保持了印度佛像的原貌。現存的物品清楚地表明：當時的中國佛教藝術和建築正從外來模式的規範中解脫出來，形成鮮明的中國佛教藝術。

處於隋唐兩代的繁榮，一些士大夫和學者轉而被佛教普度衆生的思想和許諾所吸引，傾向佛教。另外一些人甚至偶然被它華麗的廟宇和富於神秘力重的儀規所吸引。唐代所賴以成爲中國文學史上最輝煌偉大時代之一的許多大詩人文豪都精於佛教思想。儘管有許多人出自於道教，並還借以來充實佛教。在他們的詩裏，人們可以發現明顯的或隱蔽的佛教影響痕跡。他們創作中的想像和隱喻往往也從一些讀得爛熟的佛教經典中得到啓示。他們還細致地描寫經常游歷的寺廟，並同一些高僧交往談禪。白居易就爲我們寫出了他在公元八一四年訪謁一個大寺廟的情境：

前對多寶塔，風鐸鳴四端。欒櫨與戶牖，恰恰金碧繁。
云昔迦葉佛，此地坐涅槃。……西開玉像殿，白佛森比肩。
斗藪塵埃衣，禮拜冰雪顏。蒼霜爲袈裟，貫電爲華鬘。
逼觀疑鬼功，其迹非雕鐫。

——「遊悟真寺詩」⑤

如果說佛教滲透到了上層精英的生命和都市的日常生活中，那麼在王朝的小村鎮中就不可能沒有佛教在盛行。一個龐大的官方寺廟系統把地方佛教與王朝首都聯繫在一塊，它通過定期的佛教儀規活動提醒人們，這一宗教是全中國的共同信仰。地方官員在各自的轄區內對於佛教僧侶和僧團表現出極大的興趣，讚頌拜謁已是他們的責任。除此之外，還有無數的私人捐造廟宇，在廣博的平原，山坡的定期的廟會又充分顯示了農村經濟、社會生活

的特點。在各地寺廟中，佛曆年節的慶祝成爲盛大的節日。令人注目的釋迦牟尼生日和盂蘭盤節（中元節）中，大眾聚集在一地盡情表達對佛教的虔誠，聆聽誦經，或坐聽高僧串講經義（俗講）。當地的宗教組織便在素齋宴上歡聚。在友好合作的氣氛中，僧俗同樂。這些聯繫吸引着當地長官來參加聚會，捐贈禮品時互比高低。這都有助於佛教在鄉村中的傳播。

鄉村的僧人儘管常常沒有受過正規訓練或並非官方剃度入寺，但對本地的信徒是極爲了解的。他們在婚喪大事中作爲儀規的主持人。在一般的村民事務方面，還不僅作調解人和醫生，並且還用他們的經文故事來娛樂大眾。這些作用使他們有些像早期迎合社會需要的薩滿教徒的祓魔師。在一些未開化的村莊裏，日本旅行家圓仁告訴我們，具有簡單信仰的人們提供施捨物，並款待游方僧和去游歷佛教聖地的旅行者⑥。這些聖地往往座落在高山上，是早期當地監護人祭祀禮拜的中心。就像其他一些神殿的所在地，佛教在這兒也依附到當地的宗教迷信中，而佛教神力却慢慢代替了自然的上帝。從圓仁明確而精細的統計中，人們可能會清楚地看到唐代中國的佛教反映在每天日常生活中的影響，在每一個角落中擴充它的經義和儀規。人們也可以正確而詳盡地看到，佛教就好像社會中的水泥在起作用，用共同的信仰和行爲把社會所有階層及部落粘合在一起。

這樣一種共同的信仰在行爲的模式和制度上可望有一種廣泛的影響。例如，佛教要求珍惜生命，在中國的刑律中盡量減去酷刑，起碼傳播了這種想法，隋唐時期，皇帝大赦，特別是對死刑判決的局部緩和，在佛教觀念中認爲是公正的處理。這些朝代繼續奉行佛教早期制度的習慣，在一、五、九三個月中禁止殺生和處決犯人。

具有諷刺意味的是：佛教也被國家利用作爲它的軍隊的心理條件。中國對祭祀的虔誠却對戰爭缺乏熱情，要人們知道「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」。還有更多關於不能辱沒宗族、光宗耀祖等的教育。而戰爭却驅使人們沙場馳騁，不得善終，且又

遠葬他鄉異地。中國佛教有關靈魂的概念，則引出了一種新的道德觀，隋唐兩朝在交戰地建起寺廟，為那些戰爭中死亡的靈魂安置長眠之所，並超度他們的亡靈。

更顯著的是，佛教作為一種共同信仰的大力發展也導致了所有類型的慈善工作的大量增加。寺僧首次免費發藥，瘟疫流行期間，佛徒們去受災地區救治了數以千計的人。他們建立了免費醫療點。到了唐代，國家也開始資助。圓仁述及佛教團體也常常提供免費的或低價的旅驛服務，並建造橋樑，種植蔭道樹等等慈善事業。

上述這些事業的性質和規模展示了中國社會中，佛教從兩個方面努力改變傳統的文化。一個是以泛愛衆生來與長期流傳下來的本地傳統中的家庭倫理觀對抗；另一個是通過宣傳來灌輸前世欠債，今生贖罪的思想。就是 *Canet* 所述，捐贈完全是一種虔誠的行為——被認為贖去前世的罪孽，捐助來世的幸福——這種行為在捐助人來說，可以免去因果報應的負擔。做效菩薩而自我捐軀的和尚，通過點滴修行給予所有人之超度，提供了一種典範，鼓勵人們去做功德。窮人也捐出了菲薄的錢財或僅有的家產，而富人則常常捐贈土地，從這種道德的捐贈物上來換回自己的內心的福氣幸運。然而，如果認為佛教泛愛衆生的觀念簡單地替代傳統的中國家庭倫理觀念是一種誤解，就像我們在南北分裂時期所看到的，佛教經典、慈善事業照樣可以滿足捐贈人的家庭 and 家族的幸福。我們還將看到，佛教泛愛衆生的倫理觀與中國個人倫理觀的結合甚至還成為十世紀發展起來的新的儒學（理學）的一個組成部分。

現在我們要轉而討論隋唐時期迎合中國社會需要的偉大的佛教運動以及形成中國佛教思想和活動類型的特點。這些活動是基於對佛教思想的深刻理解上面；而前幾個世紀傑出的佛經翻譯家和精神思想的先驅者已創造了條件。除了印度外來的思想和實踐以外，這些活動無疑都是中國式的。唐代最偉大的佛經翻譯家和高僧玄奘就是一個傑出的例子——他精通梵文，並不需要依靠他

人幫助就能理解佛經經義。梵文從來沒有像西方的拉丁語那樣成為「宗教語言」。真正具備這種語言知識的中國佛教徒只是極少數，大多數（當然不是全部）中國佛教學派的創立者和思想家都只通漢語。此外，沒有任何羅馬或耶路撒冷來作為一個傳統中心，以阻止佛教徒在整個南亞和東亞的所進行的經義改革。一句話，這個時期的佛教宗派和活動僅僅在長期發展的中國思想和傳統的環境裏變得通俗易懂，適合着當時中國人民的精神和知識方面的需要。

在所有學派의 思想和著作中，都有許多與印度語不完全對應的句子、概念和語法。例如印度語的抽象概念差不多都用漢語中具體形象的辭語來表達。漢語「圓」本義為「圈」，用來表達「完滿、完全」；「精華」則用漢語「眼」「眼睛」來表達；「人的真實本性」則用「本來面目」來表達，其本義却為「本身的臉和眼」⑦。「複雜的抽象概念適當地圖解，而一連串的抽象概念則常常用一整套或多或少的具體比喻來導引出。在這個獨立發展期中，中國佛教裏的極少數教文是印度思想的系統擴展，大都是用典型的中國思想的範疇和表達方法加以重新翻譯闡述。

在中國稱之為「禪」的靜思學派，是影响最大的學派之一，尤其是在中國的上層精英中。盡管禪宗的完全成熟要到唐代，但作為一個學派的起源則早在公元六世紀，它的基本教義——即佛性存在每個人的內心，只有通過閉目靜思、排除一切幻覺干擾方能顯現出來——甚至還可追溯到更早。如前所述，在公元四世紀的哲學討論中這些經義就初步形成了。

關於覺悟過程的爭論在唐代禪宗裏形成兩個支派。一支認為覺悟是在一種總體受到突然的啟發時所產生的；另一支則認為這是一個需要長期沉思的過程。後一種分支比較接近於道家傳統。而兩個分支都最透徹地成為佛教與道家思想的混合物。詞匯的不確定性，具體比喻和類比的豐富內涵，喜用反語，厭倦了書籍相傳，信仰簡捷明了而不著一字等等，所有這一切都具有濃厚的道家色彩。確實，禪宗可被認為是強大的中國傳統文化抵禦印度佛

教中那些嚴密的邏輯推理、繁瑣冗長的經院哲學的反抗。在後一個分支中（後來特別盛行）還提出了一種度脫堅持中國式信仰的僧伽——指外來定居的印度人——在一生中只要通過努力即能達到這個高度。儒家傳統謂：「人皆堯舜」。道家則用「庖丁解牛」的故事來說明「道」的作用。

禪宗用其直覺的思辨哲學，強烈的聯繫個人覺悟，「道」的概念或自然中的佛性思索，對於藝術家、文學家和所有思索人生的人們，具有很大的魅力。唐代詩人常在禪院中與禪師談玄，禪宗一代一代地吸引着統治者的讚頌和捐助。

唐代用一種強烈的吸引力吸引着上層精英成為基本的教派。我們還將看到禪宗的教義在其他佛教學派寂滅以後還具有很大的影響。

具有不同教義的一個宗派是天台宗，其宗名用浙江的一座山命名。天台宗的創始人智顗（公元五三一—五九七年）建立了主要的寺院。智顗也像其他的佛教徒一樣，被佛教紛繁多變的教義和早期經文中的紕漏所困擾。他建立發展了用歷史方法來調和佛教的各家學說，他建立了教判的學說，也即五時八教，每一時都與釋迦一代說法的時期相符。對於智顗說來，每一時都有其佛教中的真實性和獨到價值。其學說之豐富，在龍樹（*Lonis*）的語錄中也可見到。

儘管天台宗的儀規、拜謁佛像及心理像徵都是印度佛教的來源，但在好多方面還是典型的中國式。它反映出中國佛教對調和各種觀點所作的長期努力，而其本身可能也是中國人在諧調人際關係中具有高價值的反應。它的主要的和諧的含義——一種歷史的相對主義——可以追溯到周代古典哲學。在這些經義的相互交匯和積累中，天台宗十分理解並呼籲當時的隋朝亟需統一。到了唐朝，天台宗繼續發展很快，它的這類主張在當時直至以後都深深地擴展到文學階層中。

在官方所編定的一系列著述，還有其他一些代表某種哲學的

宗派。這些宗派就像中國的哲學學派一樣，幾乎沒有什麼是教條的或排他的。它通常總是適應知識分子的精神需要而互相吸收或變化的。這類宗派許多都是有限的影响，其生存力也短暫。重要的並不是一些學派繁榮，另一些學派便消沉，而是各種形式的宗派可能會適合上層階級和士大夫的口味。禪宗提供給那些深受道教傳統影响的知識分子的力量，而另外一些學派則又提供了學術性的模式，自我培養出一種對於時空的觀念，人的本性比起由傳統儒家所提供的教義更為完美。

佛教各宗在其影响的哲學、美學、文學、藝術等方面的活動，並不能計算出在生活模式、行為和價值觀念的變化，這點我們在本章開頭已敘述過了。相信佛陀和菩薩拯救力量的信念，已經慢慢滲透進中國社會的所有階層，它存在於所有新的個人和集團行為的背後：從僧徒的自我捐身到農民在佛像前獻上的菲薄供品。我們看到在各種宗派和宗教儀規中表示出來的這種信念的本質，還包含着一種無可稽查的神化力。這種神化力在相當長的時間內遮蔽了在中國宗教討論：也即中國人是理智的和民族中心及多少具有對宗教感情的免疫力的觀念。我們在前述的二世紀黃中起義後面感受到了這種宗教狂潮的感情，或者日後的歸依伊斯蘭和共產主義的熱情。很顯然，中國人為了信奉一個拯救世人的信仰能力是很強烈很執着的。普渡衆生的佛教在這個時期的獨立發展，既非例外的也非一個「理性」人民所呈現的暫時性衝動。

在大乘佛教的許多經典中，表達了大慈大悲的菩薩能夠降臨人世，把人們從危難中解救出來，幫助他們到達幸福，指向極樂世界，普通人在講經僧和居士的宣傳中，了解菩薩普渡衆生的傳說，看到公開湊成的、用中國風格寫的「語錄」，收集到大量因果報應的事例。每一個佛教天神，和無數的地獄痛苦，都形容得有血有肉、栩栩如生。人們虔誠信奉彌勒（未來佛），他吸引着信徒到天堂，等待着提供的新的更美好的年代。漸漸地，人們用對阿彌陀佛的祭拜來替代這種信奉，企求到西方極樂世界再證善果。這證明了阿彌陀得到最廣泛的崇拜。另兩位次要的偶像是

觀音菩薩 (Avalokiteśvara) 和文殊師利 (Mañjuśrī) 都有特殊的神力和解脫的法道，在當時也得到了廣泛的崇拜。稍有不同的偶像是崇拜龍樹 (Lotus) 語錄的力量。祈禱、背誦或抄寫都能改善現世的痛苦，為來世帶來幸福。還有另外一種對佛陀表示崇敬的方式便是供奉佛陀的某一遺物在京都或邊地的廟宇中，而這些廟宇以後也就成了朝拜的聖地。

與道教追求所謂不死的信念和心理體質而修行相反，佛教提供了大量豐富的偶像崇拜和各種神話傳說，甚至在想像力最貧乏的人那兒也能煽起熱情。佛教用絢麗多彩的天國上帝來代替精神本原和早期的保護神。用音樂、符號體系來揭示其經義，這些精神上的滿足是昔日宗教所始料而不及的。

到了公元八世紀，佛教在整個中國已完全站穩了脚跟，其戒律得到了尊敬，其精神本原也無人懷疑。在唐朝帝國，它顯著地影响着大小集團中尊卑貴賤各色人等。那麼，到了公元九世紀後，它慢慢被忽視是什麼原因呢？其中自有許多因素——我特在下章論述我的看法。佛教在印度的被忽視意味着在中國，這種新思想慢慢可以找到追隨者，但到了公元十一世紀却停止發展了。公元七五五—七六三年，大唐王朝被安祿山的叛軍所騷擾——這是一次反抗統治王朝的事件，國家日漸衰弱，而佛教在發展中也遭到了削弱。叛軍及追隨者動搖了整個唐王朝的自信心。偉大時代所給予人們對於文化交流的自信也無可避免地轉成恐外症。來自中亞的惡訊，反復地報告着那裏的回紇、突厥正猖狂地威脅着王朝。

昔日對立的學派攻擊佛教，現在比以往任何時候都容易找到市場和響應。他們指責佛教是國外的異教和施行內部獨裁，遣責建寺廟、塑像、祭拜是極大地浪費國力財力，反對傳譯佛教和佛徒的免稅地位等等。這些指責在唐王室建立以前還沒有一個支持者，差不多兩百年，現在則成為政治和軍事力量的基礎。對佛教施行高壓的頂點是公元八四二—八四五年（會昌廢佛），成為對佛寺和蘭若的全面毀壞。沒收寺院土地，逼迫僧人還俗。儘管佛

教在後來又得到復興，但來自於八世紀的這些社會的總的變化，却極大的傷害了佛教的生力，Jacques Gernet 曾用如下一段話來說明這些變化：

在宗教運動達到鼎盛時給予壓制，是因為它在整個中國社會得到發展以及宗教保護人、施主團體的誠信增加：高僧及大量農民被吸引入寺院，佛教徒的追隨者也往往有世家大族，顯貴參與捐助功德錢。在對立的階級和宗教中出現了許多共同點，宗教把僧徒、豪門大族和老百姓連繫在一塊……然而這些傳統結構到了公元八世紀發生了徹底變化，這個時代我們認為在中國佛教史上是一個顯著的轉折點。此後便可看到農人與農業工人形成的一個階層。這種歷史現象馬上作為一種新的社會關係的概念而被認識。此後便有僱主和僱工，而在國家財政也傾向於貨幣經濟 (Money economy) 一個人會合法地把日益分立的各個社會階層的人結合在一起去謀利，在佛教發展中，它的信徒已經適應了舊的結構。一旦舊結構崩潰，就會產生一種分解力，影响佛教從其普遍性中所獲取的力量⑧。

還有更重要的是來自於中國上層人士中那部份儒家傳統的復盛。我認為這種復盛標誌着佛教在士大夫中影响的終結，也正成為下一個時期的開始。這點容在下章敘述。

註：

(未完)

- ① 即隋文帝楊堅。
- ② 『歷代三寶記』卷十二第78頁。
- ③ 『續高僧傳』卷21，『大藏經』致11。
- ④ Gernet之論點。
- ⑤ 『全唐詩』第429卷4734頁，中草版。
- ⑥ 『論大眾佛教』見Edwin Reischauer『圓仁的唐朝之行』（紐約版1935）第164—216頁。
- ⑦ 『東亞人的思維模式』東京1948年 P. 348。
- ⑧ 『經濟現象……』P. 298。



近代中國的居士佛教

丁
綱

自古以來，從事佛教事業的人就由出家僧人和在家居士兩部份成員構成。然而，古時雖已有不少居士，但發展佛教的主要力量仍在僧人。到了清代，自乾隆帝採取了把佛教教團從社會中分離出來的方針，致使情況有所改變，清末佛教的實權已漸漸脫離教團開始轉入在家居士手中。隨之而來的是居士佛教的勃興，其改變了宋明以來佛教日益式微的狀況。他們通過深入研究佛學、興辦佛教教育以及大力開展各種類型的佛教文化事業等一系列的不懈努力，使佛教有了重大的進展，並且成為近代佛教復興的一支重要力量。在此，筆者擇其要者，主要從以下三個方面畧述史實，以闡明近代居士佛教在中國佛教史上的歷史地位和作用。

一 佛教理論的研究

中國佛教史上，佛教理論研究的鼎盛時期是隋唐，當時的佛教學者深入探求印度佛學，在中國化的改造過程中，形成了中國佛教諸多宗派的理論。但自宋明以後，佛教漸趨衰落，祇有禪宗與淨土宗繼續流行。此二宗重實踐輕義理，加以連年戰亂，佛教經典散佚嚴重，各教派僅亦不絕如縷而已，佛學研究無甚進展。

近代佛學得力於居士而振興，一方面承繼了明末以來三教兼治、教宗並融的趨勢，發展為融通諸宗、內外文學的基本傾向；另一方面也逐漸形成了以法相唯識為重，統攝其它各宗的時代特色

。從前者看，如被稱為「中興之祖」的楊文會（仁山居士），就是一位「教宗賢首，行在彌陀」的佛教學者。他不僅華嚴、淨土兼而研習，同時還積極提倡深入研究各宗各派學說。他的弟子，專攻一宗一派的有之，而融會諸宗成大家者也不乏其人，在楊文會的倡導下，兼治諸宗，內外之學成為當時佛學研究的時代風尚。這又導致了對於佛教理論和歷史進行總體考察的興趣，一批重要的佛教研究著作相繼問世。如蔣維喬的「中國佛教史」、「佛學綱要」、「大乘廣五蘊論註」等，黃懺華著的「中國佛教史」、「印度哲學史綱」、「佛教各宗大意」等，都是具有一定影響的傳世名作，這對佛教研究的深入起了很大的推動作用。

然而從佛學理論上講，近代中國佛學以唯識學的復興為最發達。近代對法相唯識學的研究與發展，可說是自唐玄奘、窺基後千餘年來未有的盛況。這既與章太炎所說，其學說的「精深」、「縝密」，適合近代學術重視樸學的趨勢有關，同時也與窺基「唯識論述記」（此書久佚，楊文會從日本友人處訪求而得以刻印問世）等一批唯識學的典籍重見於世有關，從而引起了人們對唯識學的廣泛興趣。

近代推崇與研究其學者很多，光是楊文會門下就有章太炎、歐陽漸、梅光羲、李證剛、蒯若木、釋太虛等一批名家。當時還有「南歐北韓」之說，「南歐」即指歐陽漸及門下劉定權、呂澂等，「北韓」指韓清淨及門下周叔迦、朱沛煌等。歐、韓二人分別創辦南京支那內學院與北京三時學會，專研唯識學，成為當時唯識學的重要傳播基地。居士佛教學者們還撰寫了一大批論著，如歐陽漸的「法相諸論」、韓清淨的「唯識論述記講義」、呂澂的「論莊嚴經論和唯識古學」、梅光羲的「相宗綱要」等等，都是代表當時唯識學研究的重要成果。於此同時，因明學也得以復興和發展。

綜觀居士佛學研究，除以上所舉不同於前代的特點外，還具有如下特點。

首先，研究方法上創新，致使在理論上不囿舊說，有所發展。以歐陽師生為例，歐陽漸提倡「結論後之研究」的佛學研究方法，認為「一切佛法研究，皆是結論後之研究，而非結論之結論。」（「今日之佛法研究」，「歐陽竟無內外學·內學雜著」）反對因循守舊。他通過自己的研究，「毅然摒絕」其師楊文會推崇備至的「楞嚴經」和「大乘起信論」為「偽說」。並從義理、經典依據等方面作了詳實細緻的分析和比較，提出「法相、唯識非一」的理論，獨步於佛學界。而其高足呂澂雖承師說而不囿師說。他十分重視研究方法，曾撰「佛教研究法」一書，其中不照搬歐陽之法，而是強調研究佛教要「實事求是，分析批判」，既要「運用哲學史一般的研究方法，同時注意到佛學本身的特殊範疇和特殊規律等方面。」他從學說淵源上判明唯識古今學之歧異在於，「俱言唯識而所以解之者不同。」（「論莊嚴經論與唯識古學」）故判法性、法相為一種宗教。師生之說，雖有所差異，但從各自的方法所研究出來的獨到見解，都為唯識學的研究作出了重要貢獻。

其次，近代居士大力提倡研習佛學，不僅在於弘揚佛法，而且非常主張為社會現實服務，具有強烈的愛國精神。如歐陽漸晚年曾言「亂之興也自無悲始，始之萌也自親愛始。」（「內學序」）提倡以佛教大悲的精神來救亡圖強。其學生和助手呂澂更是主張「佛法不離世間。」在近代居士的影響下，近代如梁啟超、章太炎等思想家，都援用佛學作為救國自強的思想武器。當時一些政治家和思想家競相研習佛學，著述立說。在一些著名大學中，也開始講授佛學。如梁啟超之於清華大學，蔣維喬之於東南大學，湯用彤、梁漱冥、熊十力之於北京大學等，佛學思想滲透到上層建築各個領域，客觀上使得佛學成為中國近代哲學史和思想史的重要組成部分。

復次，近代居士還創辦了大量的以宣揚佛教思想，研討佛學義理的各種報刊。如狄楚卿創辦「佛學叢報」，范古農、餘了翁和太虛在上海創刊的「世界佛教居士林刊」、「佛學半月刊」、

顧顯微創辦的『淨業月刊』等等。其中學術價值最高的是歐陽漸創辦的『內學』雜誌。這些衆多的佛學報刊，對近代佛教的復興，都會起過不小的作用。

總之，以上這些特點說明，近代居士的佛學研究已具有強烈的近代特徵。

二 居士佛教教育的興辦

梁啟超曾說過，「晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係。」此論確有道理。然而究其原因，不能不說與近代居士興辦的佛教教育有着密切的關係。

近代居士的佛教教育追溯其源，則與彭紹升有關。彭紹升，號尺木居士。其受友人影響專心佛學，鑒於當時佛學衰微，他曾與友人汪縉一起共同設立建陽書院，弘傳佛學，這可算是近代最早由居士創辦佛教學校，予居士教育有一定影響。

但是論影響和貢獻，還得首推清末的楊文會。楊文會以其學佛的切身體會，深感當時大多僧人缺乏佛學知識，急需辦些佛教學堂來培養佛學人才。他曾撰寫『釋氏學堂內班課程芻議』一文，建議「由各省擇名勝大刹，開設釋氏學堂」，並「仿照小學、中學、大學之例」，各爲三年、九年學成不等。在『支那佛教振興策一』中，還把開設僧尼學堂，作爲中國佛教振興之策提出。他爲釋氏學堂編寫了『佛教初學課本』，將佛教基本教義和歷史，以傳統通俗的「三字經」形式，包羅無遺。並作『佛教初學課本注』，以供初學者用。

光緒三十三年（一九〇七）秋，楊文會正式實現了辦學設想。在金陵刻經處設立學堂，名「祇洹精舍」，招收僧俗學生二十餘人。他親授『大乘起信論』，延請諦閑法師講天台宗，著名詩

僧蘇曼殊教授梵文和英文，得慶名士李曉墩講授國文。祇洹精舍因經費短缺停辦後，楊文會又和他人一起，成立了佛學研究會。自任會長，每七日講經一次，聽者踴躍，很受歡迎。楊文會通過祇洹精舍和佛學研究會，不僅促進了佛學的復興，而且培養出不少佛學人才，較著名的有譚嗣同、桂伯華、黎端甫、章太炎、孫少侯、歐陽漸、太虛、謝無量、李證剛、梅謁雲、蒯若木等，他們在佛學研究上都有所成就，而且在日後對中國佛教的發展乃至社會的發展都作出了重要的貢獻。

楊文會興辦的佛教教育對近代佛教教育的開展，起了很大的推動作用。自他之後，以宏揚佛學、陶冶佛學人才爲目的的各類佛學院，猶如雨後春筍般地大批湧現，幾乎遍及全國各地。其中，由他的學生歐陽漸所辦的支那內學院最爲著名。

支那內學院的辦學原則是講學和刻經並重。該院成立後，設學、事兩科。事科主在編印佛學著述，以便流行，面向社會宣揚佛學，學科則仿照近代學製，設中學、大學（分補習科、預科、特科、本科等）、研究（又分設正班、試學班）、游學。體現教學科研結合的特點，並詳細規定各級學生的修業年限。教學內容上，除了佛學課程外，還充分體現歐陽先生兼治內外之學的辦學主張。課程上以法相唯識學爲主，其餘研究皆歸束於此。並還開設了算術、代數、生物、植物、物理、化學、文學以及中外歷史地理、音樂、圖畫和手工等課程，梵文、藏文、英文和日文課程也在此列。在教學方法上，採用了講演、討論和指導研究的學習制度。以後又改爲指導自習的制度，以「教授以誘進閱藏開啓心思爲鵠的。」一九四三年歐陽先生病逝，由呂澂繼任院長。他在教學上，承繼先師學風，創立了佛學五科，即毗曇、般若、瑜伽、涅槃、戒律的講習體系，主張對佛學作系統的研究。

在兩位大師的倡導努力下，支那內學院培養出了大批佛學人才。先後在內學院學習過的有數百人之多，其中著名的有姚柏年

、湯用彤、梁啟超、熊十力、梁漱溟、陳銘樞、王恩洋等，他們在佛學研究上都具相當的造詣，成為近代佛學研究的棟樑。另如韓清淨在北京三時學會中所培養出來的周叔迦、朱芾煌等人，也都是近代中國的著名佛教學者。

可以說，近代中國佛學的振興，以及能夠取得顯著的成就，在很大程度上不得不歸公於近代居士對佛教教育事業的重視和實施，近代佛學研究的佼佼者大多出自於居士興辦的佛教學校，便是一個有力地見證。

三 佛籍的整理和出版

在中國佛教史上，近代居士佛學活動的另一重大貢獻，便是對歷代佛教典籍的整理和出版。

中國的佛教典籍，自宋明以來時有聚散，加上連年戰亂，多遭焚毀。到了近代，明刻本『嘉興藏』也毀於一旦，僅存的北京『龍藏』是梵夾本，閱讀十分不便。在佛教界最早引起重視的，首推楊文會。他認為這種狀況於佛法弘揚十分不利，因此『發心刻書本藏經』，以廣流傳。一八四六年，他在南京設立了金陵刻經處。自任校勘，立志重刻方冊藏經。當時有江都人鄭學川協作其事，在揚州磚橋也設立了江北刻經處。楊、鄭通力合作，分工刻經。

光緒四年（一八七八），楊文會隨公使出駐英、法。在倫敦結識日本著名佛教學者南條文雄，在交往中，得知日本流傳佛書很多，且有不少是國內久佚的隋唐疏本，共計三百餘種。於是開始特別注意收亡佚經典，收集藏經之外的『古德逸書』。或托人購還，或托內弟抄錄寄回。並將搜求的佛書，選編刊印，訂編『大藏輯要目錄』。楊文會等人的刻經事業，推動了近代刻經事業的興盛。此後刻經之風大盛，使佛籍得以流通，對佛教文化事業

的發展起了重大的作用。

在他逝世後，歐陽漸承揚其遺志，在興辦佛教教育同時，致力於刻經事業。他刻定『瑜伽師地論』後五十卷，並作了長序，使法相學得以昌明，予知識界和思想界很大影響。在內學院中，還特立事科，進行佛籍的整理和出版，並在方法上勇闢新路。隋唐以來，佛學研究通常是據漢譯佛典。由於翻譯和傳抄中的失誤和錯訛，常出現一些疑難問題，久未能解決。由此，歐陽漸在內學院非常重視漢譯佛典的校勘，在整理舊有資料時，要求『簡別真偽』和『考訂散亂』，並主張『借助藏文』和『廣採時賢論述』。其學生和助手呂澂繼承其傳統並有發展。進而指出要注意譯者的辨偽、時代錯誤的訂正、原來意義的尋究、年代異說的決定等。在二先生的指導組織下，他們充分利用當時已搜集到的梵、藏、巴利文各種經典，集中人才，從事選譯，或出全文，或錄要義，補正缺失，輸益新知，做到『治梵、巴、漢、藏於一爐』。校勘漢譯經論，考訂辨偽，解答了歷史上遺留下來的許多疑難問題。經他們重新標校輯印的『藏要』，共收有佛典五十餘種，三百餘卷。發行後受到國內外學者的好評，其中一部分曾被日本各佛教大學用作課本，一部分被印度國際大學作為研究資料。

在他們的帶動下，佛教典籍的整理和出版又有了新的發展。如熊十力的『佛教名相通釋』，丁福保的『佛學大辭典』和『一切經音義提要』等，都屬此中的重要成果。

這眾多的佛教典籍的整理刊印和廣為流通，不僅構成了近代居士佛教活動的一個重要方面，而且對近代佛教的振興和發展，起到了極為重要的促進作用。

以上三方面的歷史事實，都充分證實了近代居士佛教在中國近代佛學史上的重要地位和作用。而充分認識這點，對於我們研究近代佛學歷史是十分重要的。

（完）

肇論淺釋

單培根

(續上期)

經曰：涅槃非衆生，亦不異衆生。維摩詰言：若彌勒得滅度者，一切衆生亦當滅度。所以者何？一切衆生，本性常滅，不復更滅。

所以經中說，涅槃非衆生，亦不異衆生。涅槃非衆生，故五陰都盡。涅槃也不異衆生，非離五陰外有涅槃。故維摩詰對彌勒說，若彌勒得滅度者，一切衆生亦當滅度。所以這樣說是爲什麼呢？因爲一切衆生，本性是常滅的。本性常滅，不需要再滅。什麼可以說彌勒得涅槃呢？

此名滅度，在於無滅者也。

這樣的說滅度，其意是在於無有滅度的啊！

然則衆生非衆生，誰爲得之者？涅槃非涅槃，誰爲可得者。

這樣說來，那末，衆生不是衆生，誰是得涅槃的呢？涅槃不是涅槃，

有什麼可得呢？

放光云：菩提從有得耶？答曰：不也。從無得耶？答曰：不也。從有無得耶？答曰：不也。離有無得耶？答曰：不也。然則都無得耶？答曰：不也。

放光般若經說得很詳。他說：菩提從有得嗎？答說：不是。從無得嗎？答說：不是。從亦有亦無得嗎？答說：不是。從離有離無得嗎？答說：不是。有不是，無不是，亦有亦無不是，非有非無不是。四句都不是，那末是無得了。答也說：不是。

是義云何？答曰：無所得故爲得也。是故得無所得也。

這意義怎樣講呢？可以回答說：無所得所以爲得。因此故是得無所得。

無所得謂之得者，誰獨不然耶？

既然是無所得謂之得，那個不是無所得，也那個不是得。問題在

於衆生不知無所得，妄以爲有得。於是衆生自衆生，欲更得涅槃了。

然則玄道在於絕域，故不得以得之。

這樣，所以深玄的佛道，不在世間，而在於出世間。故不能以得之，要不得乃爲得之。

妙智存乎物外，故不知以知之。

這不單是信的問題，要在於知之。因爲我們是愚了，愚不是信即可解決的。然而這又不是衆生之知所能知。要用般若妙智。不識廬山真面目，只緣身在此山中。惟般若妙智，不囿於世間，超出於世間之外，不同於一般之知。般若無知，故能知之。

大象隱於無形，故不見以見之。

涅槃是般若妙智之所知，那末，是怎樣形象呢？形象由於相形。涅槃無二，無有相形。其大無外，無與相形。故隱於無形。而非見可見。惟不見以見之。

大音匿於希聲，故不聞以聞之。

涅槃是怎樣的聲音，可以聽聞呢？聲音之可聞，由於相較。涅槃無二，無有相較。其大無外，無與相較。故匿於希聲。聽之不聞。惟般若不聞以聞之。

故能囊括終古，導達靈方。亭毒蒼生，疏而不漏。汪哉洋哉！何莫由之哉？

所以他能把盡古以來，一切一切，無不包括。各方異類，導之共達。亭毒語出老子，是養育成熟之意。謂其養育成熟衆生，亦如天網之疏而不漏。真是，如大海之汪哉洋哉，有誰不歸趣之，如百川之入海呢？

故梵志曰：吾聞佛道，厥義弘深。汪洋無涯，靡不成就，靡不度生。

所以在印度有志向清淨的人讚嘆佛說：吾聞佛道，其義廣大甚深。如汪洋大海，無有涯際。無有事業不成就，無有衆生不被度。

然則三乘之路開。眞僞之途辨。賢聖之道存。無名之致顯矣。

這樣，三乘之路開了，涅槃是三乘同歸的。眞僞之途辨了，涅槃是令絕僞即眞的。賢聖之道存了，涅槃是有進修之階的。無名之致也顯了，涅槃是無名可名的。

涅槃初惟一名，無有分別。後乃有有餘涅槃無餘涅槃二種之分。迨及大乘興起，又漸有四種涅槃之說，一、本性清淨涅槃，二、有餘依涅槃，三、無餘依涅槃，四、無住涅槃。以本性清淨涅槃爲衆生共有，以有餘依涅槃無餘依涅槃爲小乘，以無住涅槃爲大乘。這樣分四種來說，似乎說得很清楚了。但是，分析得清楚了，也就有了界限了。好像四種涅槃是四種不同的。此考得之折難，以衆生是五陰，涅槃是五陰盡，因之以衆生得涅槃爲矛盾。似就無餘依涅槃而問。玄得之演答，說一切衆生本性常滅，似就本性清淨涅槃而答。若以四種涅槃爲四種，則是答和問不相對了。所以四種涅槃之說，雖似分析清楚。而在學的人每每只成爲口頭上的教條。說得頭頭是道，終無裨於悟。肇論中的涅槃，只說一涅槃，不分爲四。即有餘無餘雖有其名，也認爲是一。不但涅槃是一，涅槃與菩提，也不分爲二，相互言之。蓋證涅槃，得菩提，原是一事，並非有二。得菩提故證涅槃，證涅槃故得菩提。後來研究教義的人，斤斤於菩提涅槃三身四涅槃的分別，而不復從統一方面領會其意旨。於是終至玩弄名相，成爲教條主義者，不能有所悟入。非但說食不能充饑，而乃是對於所食的味也不知。

（完）



佛教的本質與責任感

——拯既滅之文 匡已墜之典——

鄭僧一

佛教的本質是什麼呢？恩格斯在一八五九年「新美國百科全書」中發表的『緬甸』一文，稱佛教為泛神論，熟悉地提到緬甸的僧人「比較遵守『清貧』（無私產）和『獨身』的戒行」（見一九七五年國際出版社『馬、恩全集』第一八冊，頁二八五）。也有人提出相反的意見：佛教同基督教、回教一樣，都是一神論（『哲學雜誌』一九八一年文章『儒教質疑』）。已故陳海量老居士認為佛教是無神論，這當然要看對「神」的定義。任繼愈主編『中國佛教史』一九八〇年序（頁一六），先自聲明立場，作出判斷：「我們不信仰佛教，也不認為佛教所宣傳的是真理。」魯迅告訴我們：「釋迦牟尼真是大哲，他把我們平常對於人生難以解決的問題，早給我們啓示了，真是大哲」（見許壽棠『亡友魯迅印象記』）！蔣維喬『佛學概論』說：「釋迦實一慈悲智慧說法不倦之老比丘，應機指導，未嘗自組教義；亦未嘗對其他教派，有所攻擊；對於弟子，極其親切；又其生活，至為樸素，戒行嚴肅；以平民的圓滿人格，留模範於人間。」我認為『馬、恩全

集』的索引不將否定「至高無上的神」的『佛教』歸納於被批判的『宗教』項下，而別立條目，意義深長，值得深入探討。

印度哲學權威拉達克里什南教授說：「原始佛教像『實證論』，企圖將重心從對神的崇拜轉移到對人類的服務。佛陀對新宇宙論的創立就沒有像他對新責任感的教導那麼熱切」（『印度哲學』第一冊，頁三五七）。這新的責任感就是對人類的責任感，也即是說，佛教是以人道設教，呂澂先生所謂「為人」的宗教，尊重人類的莊嚴；而不是以神道設教，尊重神格；因為佛陀就是一位反抗婆羅門神權，教導人們掌握自己的命運，對衆生負責，濟劫濁，破邪山，生活得又快樂、又有意義的導師。

馬、恩批判一切宗教，獨不及佛，有時還作不平鳴，有點像吳承恩在他的『西遊記』小說中，「雖然把天上所有的神、佛、天帝嘲諷殆盡，却對觀音採取不同的態度，把他描繪成仁慈可親，有時甚至還帶有讚美的意思」（拙作『觀音——半個亞洲的信

仰」，原載美國芝加哥大學一九七六年十一月「宗教學史」季刊，臺灣「慧炬」中譯。太平天國「毀佛崇天帝」（翼王石達開「白龍洞題壁詩」），一場浩劫，馬翁於一八五四年寫於倫敦，發表於「紐約每日論壇報」的「英、法作戰計劃」文章中說：「中國的反叛者（指太平軍）對佛教進行了十足的十字軍式殺伐，毀壞他們的寺廟，殺害他們的僧侶」（「馬、恩全集」第一三冊，頁四一）。按照他小女兒埃莉諾·馬克斯·艾夫林，小名「科科、中國儲君」的「卡爾·馬克斯散記」所說，「摩爾人」並不像他一般信徒和反對者所想像的那麼「凶神惡煞」，而是「挺幽默，挺溫情的。」魯迅有詩：「無情未必真豪傑！」馬克思臉色黝黑，鬚髮如墨，妻女和親密的朋友都叫他「摩爾人」（非洲北海岸的土民）；他也稱無情、失去人性、機械活動人爲「商品人」。

唐武宗毀佛，詩人杜牧說：「今權歸於佛，買福賣罪，如持左契，交手相付」見（『樊川文集』卷一〇，『杭州新造南亭子記』），正如中古歐洲教會之賣券贖罪；漸染成俗，遂迷正路。宋·宗頤禪師有詩自檢：「天生三武禍吾宗，釋子回家塔寺空，應是昔年崇奉日，不能清儉守真風。」儉是民族傳統美德，戒貪減欲，奉公守法之本；也是原「清貧」托鉢謙儉自拘，釋子的天職，『大寶積經』（卷八八）所謂「信施之食難可消故。」

人心無厭，三十年代美國總統羅斯福競選的標語是，「每家的鍋子裏每星期都有一隻雞」，現在每家的車房裡有兩、三輛汽車已經是平常事了。美國當前公、私債臺高築，亮起紅燈，生產率和外貿都落在日本後頭，正掀起一股向日本學習風，就是因爲這個受過佛教和中華文化傳統薰陶的蕞爾島國，有「根深蒂固的節約民族性」，成就「高比率的儲蓄，可以用來投資於工廠設備、器材、研究和人材的培養」（見莫比爾石油公司一九八七年公關文章「使美國加強競爭力」之三，「讓我們向日本看」）。

『人民日報·海外版』一九八七年三月十七日「中外名人名言」專欄，以「勤儉成功，奢侈失敗」爲題，載錄唐·李商隱句

：「歷覽前賢國與家，成由勤儉破（敗）由奢。」四月十八、十九日在這裡舉行的海峽兩岸留美學界「中國現代化模式」研討會上，臺灣丁庭宇教授指出：「由於經濟的發展，臺灣的色情問題嚴重，經濟犯變成了英雄好漢，倒會的數目越大越了不起，以及價值觀完全被曲扭。這種對現實生活的滿足，導致對理想主義的放棄」（見『美洲華僑日報』一九八七年四月二十一日）。這不僅如丁教授所云，「對臺灣是一種危機」，而是對全人類的一種嚴重考驗。宋·蘇舜欽說：「習情志覆，安久質變」（『蘇舜欽集』卷一三，『送外弟王靖序』）。

晉·慧遠法師曾言：「釋氏之化，無所不可，適道固自教源，濟俗亦爲要務……若使家家持戒，則一國息刑」（『高僧傳初集』卷七『釋慧嚴傳』）。現在社會出現「鋼琴詩人」傅聰所謂「人性枯萎，精神貧乏」，導之以正則正，導之以邪則邪。哀莫大於心死，正本清源，重學敬德，爲國爲教，此其時也。

『四十二章經』說：「佛言出家沙門者，斷欲去愛。」中國漢語系佛教院校工作座談會「紀要」強調：「遵紀守法，嚴持戒律」（『法音』一九八六年第六期）。四川尼衆佛學院更明確指出：「學員出家都是自覺自願，是終身從事於佛教事業的獨身者，如要結婚，必須還俗，脫離寺院」（見一九八五年十一月二十三日『美洲華僑日報』）。可見恩格斯所提出的「清貧」梵行雖不爲中國社會形態所許可，「獨身」斷欲的基本戒律中國僧伽並不後人。其實百丈禪師的『清規』，不許僧衆外宿、蓄財物，已契佛意。明·楚石和拾得詩云：「釋子當持戒，沙門合離俗，休誇色身健，正恐業果熟。」白居易雖爲白衣，尙「護戒先辭酒，……香火道場深。」今天的僧青年是桃李芬芳，不甘爲凡夫，明天是宗門的龍象，負担起佛法的興亡，「以文章接才子，以禪理說高人，」踵盛唐之風。

劫後百廢待興，寺院重修與僧材的德育固屬當務之急，學術尤不容落後，只有在嚴肅學術文化的基礎上，才能對佛教作出客觀、正確、全面的評價，向世界看齊。（下轉第8頁）

菩薩爲衆生說四聖諦



「大智度論」集粹之六十六

智 銘

須菩提白佛言：「若是諸法是菩薩法，何等是佛法？」

佛告須菩提：「菩薩法亦是佛法。若知一切種，是後一切種智，斷一切煩惱習，菩薩當得是法。佛以一念相應慧，知一切法已，得阿耨多羅三藐三菩提。是爲菩薩、佛之差別。菩薩摩訶薩無礙道中行，是名菩薩摩訶薩；解脫道中無一切閼蔽是爲佛。」

須菩提白佛言：「佛得阿耨多羅三藐三菩提已，得六道生死不？」

佛言：「不得也。菩薩則往來六道中。若衆生知諸法自相空，菩薩摩訶薩不求阿耨多羅三藐三菩提，亦不拔衆生於三惡趣，乃至往來六道生死中。以衆生實不知諸法自性空故，不得脫六道生死。是菩薩從諸佛所，聞諸法自相空，發意求阿耨多羅三藐三菩提。」

是衆生於無所有法中，顛倒妄想分別得法：無衆生作有衆生想，無色作有色想，無受、想、行、識，作有受、想、行、識想。乃至一切有爲法無所有，用顛倒妄想心，作身、口、意業因緣，往來六道生死中不得脫。

是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，一切善法，內般若波羅蜜中，行菩薩道，得阿耨多羅三藐三菩提。得阿耨多羅三藐三菩提已，爲衆生說四聖諦：苦、苦集、苦滅、苦滅道。開示分別一切助道善法，皆入四聖諦中；用是助道善法，分別有三寶，何等三？佛寶、法寶、僧寶。不信、拒逆是三寶故，不離六道生死。」

須菩提白佛言：「用苦聖諦得度？用苦智得度？用集聖諦得度？用集智得度？用滅聖諦得度？用滅智得度？用道聖諦得度？」

用道智得度？

佛告須菩提：「非苦聖諦得度，亦非苦智得度，乃至非道聖諦得度，亦非道智得度。是四聖諦平等故，我說即是涅槃，不以苦聖諦，不以集、滅、道聖諦，亦不以苦智，不以集、滅、道智得涅槃。」

若無苦，無苦智，無集、無集智，無滅、無滅智，無道、無道智，是名四聖諦平等。是四聖諦如、不異，法相、法性、法住、法位、實際，有佛、無佛，法相常住，爲不誑不失故。是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，爲通達實諦故，行般若波羅蜜。

若菩薩摩訶薩如實見諸法，見已得無所有法，得無所有法已，見一切法空，四聖諦所攝，四聖諦所不攝法皆空。若如是觀，是時，便入菩薩位中，是爲菩薩住性地中，不從頂墮，用是頂墮故，墮聲聞、辟支佛地。是菩薩住性地中，能生四禪、四無量心，四無色定。是菩薩住是初地中，分別一切諸法，通達四聖諦：知苦不生緣苦心，乃至知道不生緣道心，但順阿耨多羅三藐三菩提心，觀諸法如實相——即觀諸法空。

一切法自空相，是菩薩用如是智慧，觀一切法空，無法性可見，住是性中得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？無性相是阿耨多羅三藐三菩提，非諸佛所作，非辟支佛所作，非阿羅漢所作，亦非向道人所作，亦非得果人所作，亦非菩薩所作。但衆生不知不見諸法如實相，以是事故，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故，爲是衆生說法。」

須菩提問佛：何等是菩薩法，何等是佛法？佛告以：菩薩與佛，色等諸法行處是同，但智慧利鈍有異。菩薩雖如實行六波羅蜜，而未能週遍，未能入一切門，是故不名爲佛。若菩薩已入一

切種智門，入諸法實相中，以一念相應智慧，得阿耨多羅三藐三菩提，斷一切煩惱習，得諸法中自在力，爾時名爲佛。

如向道、得果，同爲聖人而有差別。菩薩亦如是，行者名爲菩薩，從初發心乃至金剛三昧，佛已得果，斷一切法中疑，無所不了，故名爲佛。

佛不墮六道，菩薩則往來六道。若一切衆生自知諸法自性空者，菩薩不發阿耨多羅三藐三菩提意，亦不於六道中拔出衆生。何以故？衆生自知諸法性空，則無所度。今衆生實不知自相空法故，隨心取相生著，以著故染，染故隨於五欲，隨五欲故爲貪所覆，貪因緣故慳、虛誑、嫉妬、瞋恚、鬥諍，以瞋恚故起諸罪業，無所知識。是故，壽終隨業因緣生於彼處，續作生死業，常往來六道中，無復窮已。

是故，菩薩於諸佛及弟子所，聞說諸法空，而慈愍衆生。作是念：衆生以狂愚顛倒故生著，我當作佛，破衆生顛倒，令解諸法空相。衆生無有定實，但自於無所有中，憶想分別，妄有所得；無衆生中起衆生想，無色中起色想，無受、想、行、識中起識想。以狂顛倒故，是能起身、口、意業，於六道生死，不能得脫。

但若衆生法想，結縛猶輕，易可得度，生貪欲、瞋恚，於是中起諸重業，是爲重縛，受此業果報，則難可得度。菩薩欲破其生死因緣故，於般若中攝一切善法，行菩薩道，得阿耨多羅三藐三菩提，爲衆生說四聖諦，所謂苦、苦集、苦滅、苦滅道。種種因緣開示，敷演。

衆生所畏急者，無過於苦，爲除苦已，然後示以佛道。苦者受五受衆身，是一切苦本，性即是苦，是苦畧而言之，是生、老

、病等。

苦集者，愛等諸煩惱，愛是心中舊法，以是故，佛說愛能生後身，故是苦因，苦因即是集。若人欲捨苦，先當斷愛，愛斷苦則滅，斷愛即是苦滅。苦滅即是道，觀是五衆種種因緣，苦及苦集過罪，所謂無常、苦、空、無我。如病、如瘡、如怨、如賊等，於八聖道分中爲正見，餘七事助成發起，能斷一切法中愛。

四聖諦中，攝一切善法，佛說一切助道善法，皆攝在四諦中。助道善法因緣故，分別有三寶。衆生不信三寶，不得離六道生死。然四聖諦中，以四聖諦體故滅？爲用智故滅？若以苦諦得道，一切衆生、牛羊等亦應得道，若用苦智得道，離苦則無智，離苦智則不名爲苦諦，但名爲苦。苦諦、苦智和合故生，不得言但以苦滅，但以智滅，乃至道諦亦如是。

佛說四諦平等即是滅，不用苦諦滅乃至道諦滅，何以故？是苦等四法，皆從因緣生，虛誑不實，無有自性故，不名爲實。不實故云何能滅？

初得道時，知二諦是虛誑，將入無餘涅槃，亦知道諦虛誑，以空空三昧等捨離道諦，如說械喻，滅諦亦無定法，離有爲無無爲，因有爲故說無爲。苦滅如燈滅，是故佛說不以用苦，乃至用道得滅。

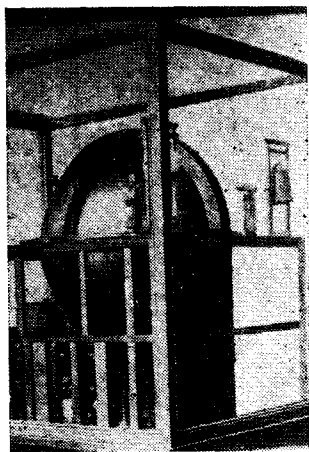
所謂四諦平等者，四諦如實、不誑、不異、如、法性、法相、法位、實際，若有佛若無佛法相常住，不用心、心數法及諸觀，但爲不誑衆生故住。一切餘法皆顛倒，妄著顛倒果報生故，雖能與人大喜樂，久久皆虛誑變異。但有一法，所謂諸法實相，以不誑故，常住不滅。如是菩薩行般若波羅蜜，通達諸法實諦。

菩薩思惟籌量求諸法，無有一法可得定相，見一切法皆空，若在四諦，若不在四諦。非四諦者，虛空、非數緣盡；餘者四諦。若觀如是法空，爾時，入菩薩位。菩薩住是性地中不墮頂，性地者所謂菩薩法位，如聲聞法中，煖法、頂法、忍法、世間第一法，名爲性地。是法隨順無漏道故，名爲性，是中住必望得道。菩薩亦如是，安住是性地中，必望作佛，能生四禪、四無量心、四無色定，是菩薩住在禪定中攝心，分別思惟籌量諸法，道達四諦，所謂知見量，亦非緣苦生心。知苦是凡夫受身，著苦因緣故，受諸憂惱，是人身皆如賊、如怨、無常、空等。得是已，即時捨不取苦相，亦不緣苦諦。菩薩法位力故，乃至道諦亦如是。但知一心迴向阿耨多羅三藐三菩提。知是四諦藥病相對，亦不著是四諦，但觀諸法如實相，不作四種分別觀。

如實觀者，觀空。若菩薩能觀一切法若大若小皆空，是名如實觀。自相空能入甚深空中，是菩薩得自相空如是法，觀一切法皆空，乃至不見一法有性可住。得阿耨多羅三藐三菩提，觀諸法如阿耨多羅三藐三菩提。阿耨多羅三藐三菩提亦自性空。非佛所作，非大菩薩所作，非阿羅漢所作、辟支佛所作，常寂滅相，無戲論語言。衆生不能知見如實相，是故菩薩行般若，以方便力，爲衆生說法。

方便力者，菩薩得無生法忍，入菩薩位，通達菩薩第一義諦。觀是道相甚深微妙，無得無捨，用妙智慧不可得，何況可得口說？大悲心深念衆生，以空事故，墮三惡道，受大劇苦，若直說是法，則不信不受，則破壞法，墮於地獄，爲成就一切善法，莊嚴身三十二相，引導衆生，起無量無邊諸佛神道力，得成佛道，一切衆中生，於諸法得自在，是菩薩如所願思惟行，爲衆生說，使皆度脫。

『新唐書·天文志』說：開元十一年，一行和尚率府兵曹參軍梁令瓚用銅鐵鑄成可以測量星宿運動和考察月球運行規律的黃道游儀。測候結果，證實了恒星的位置有移動，畫成三十六張圖，深得唐玄宗的嘉許，親為黃道游儀制銘。接着一行又受詔和梁令瓚等製造渾天儀。……『舊唐書·天文志』說鑄銅為圓天之象，上具列宿赤道及周天度數，注水激輪令其自轉一日一夜，天轉一周。又別置二輪絡在天外，綴以日月，令其運行，每天西轉一匝，日東行一度，月行十三度十九分之七，凡二十九轉有餘而日月會，三百六十五轉而日行匝，仍置以木櫃以為地平，令儀半在地下晦明朔望，遲速有準，又立二木人於地平之上，前置鐘鼓以候辰刻，每一刻自動擊鼓，每辰則自動撞鐘。皆於櫃中各施輪軸，鈎鍵交錯，關鎖相持。既與天道合同，當時共稱其妙；鑄成命之曰「水運渾天俯視圖」置於武成殿前以示百僚。由此可以考見當時的創造精妙。



圖視俯天渾運水

『新唐書·天文志』又說：「中晷之法，初(李)淳風造曆」定二十四氣，中晷與祖冲之短長頗異，然未知孰是？及一行作『大衍曆』詔太史測天下之晷，求其上中以為定數。這就是用圭表測量日影於同一時間在各地投影的差數，即所謂(「影差」)以計算太陽距離赤道南北遠近的地方。如太陽走到最北面位置最高的時候，圭表最短就是夏至節，太陽走到最南而位置最低的時候圭表最長，就是冬至節，依此可以區分二十四節氣的測定時刻。一行根據當時的實測結果，計算出來大約五百二十六里(唐里小程每里三百步，合454.363公尺)二百七十步，影差

二寸有餘，糾正『周髀算經』王畿千里「影差一寸」的說法。影差與北極的高度有關，而一地的北極高度即等於該地的緯度，所以一行大率三百五十一里八十步，而極差一度的議論。『新唐書·天文志』就是說明緯度一度之長，亦即子午線一度的長度。比公元八一四年回教王阿爾馬蒙的實測子午線早九十年。『新唐書·天文志』說：一行根據許多資料作『復矩圖』，南自丹穴，北至幽都每極高移動一度，就註明它的差數可用以確定日蝕的偏全，和晝夜的長短。後來昭宗時代(889)的邊岡重訂曆法，認為一行此圖非常精粹，是一種罕見傑出的作品。

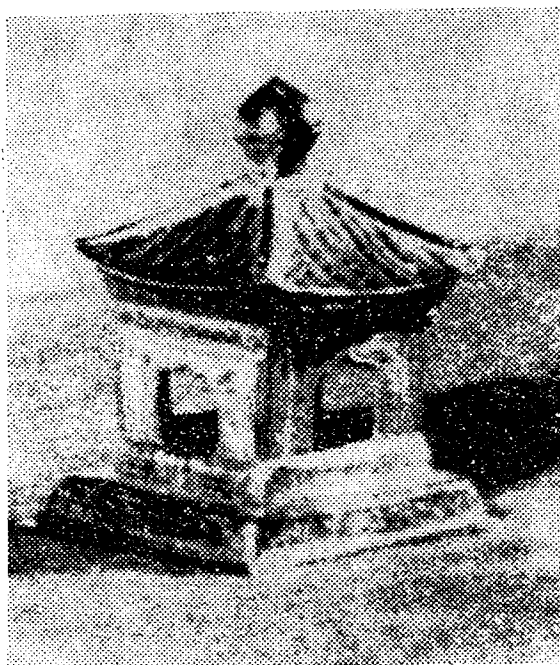
『大衍曆』的主要著作有『經七章』一卷，『長曆』三卷，『曆儀』十卷，『立成法』十二卷，『天竺九執曆』一卷，『古今曆書』二十四卷，『畧列奏章』一卷合併為五十二卷，總稱為開元『大衍曆』。一行對天文學的這些巨大貢獻，是有其科學價值的。

一行除對天文學有着重大的貢獻和功績，在佛教方面的著作有『攝調伏經』十卷，『釋氏系錄』一卷，『大日經疏』二十卷，『藥師琉璃光如來消災除難念誦儀軌』一卷，『曼殊室利焰曼德伽萬愛密術如意法』一卷，『大毘盧遮那佛眼修行儀軌』一卷，『宿曜儀軌』一卷，共八種。他的佛教著作應以組織密宗教禮『大日經疏』為代表密宗教理合理化，他在我國佛教史上的地位是極為重要的。可惜，他積勞成疾(玄宗撰碑文有吐血忘倦之語)不到五十歲就圓寂了，『舊唐書·一行傳』說：玄宗賜諡曰大慧禪師，並為一行製碑文，親書於石，出內庫錢五十萬為起塔於銅人之原。明年幸溫湯過其塔前，又駐騎徘徊，令品官就塔以告其出豫之意，更賜絹五十匹以蒔塔前松柏焉，可以想見當時朝廷對一行的尊仰和懷念。一行所貢獻於我國古代科學文化的功績將永遠昭垂史冊。

據專程前往考察的中國佛教協會會長趙樸初居士、著名學者季羨林教授等十餘位專家鑒定，四枚佛指舍利中一枚爲「靈骨」，三枚爲「影骨」，係唐朝皇帝多次迎送的佛骨原物，是世界上迄今僅存的釋迦牟尼佛指舍利。這一發現，在中國和世界佛教史上都具有重要意義，國內佛教界人士極爲關注。

碑文記載，出土的佛指舍利和唐代珍貴文物是唐懿宗咸通十五年（八七四年）正月封存於法門寺的地宮中的，迄今已有一千一百三十三年。地宮於原法門寺磚塔塔基之下，總長二十一點一五米，總面積三十一點八四平方米，由踏步漫道、平臺、隧道和前、中、後三室組成。地宮隧道中安放有「大唐咸通啓送岐陽眞身誌文」和「監送眞身使隨眞身供養道具及金銀寶器衣物帳」兩通石碑，碑文詳細記載了法門寺佛骨傳世的過程、唐懿宗皇帝迎送佛骨盛況和物品名稱、數量及奉獻者姓名、身份。碑文載明：這些文物主要是唐懿宗咸通十四年（八七三年）迎送佛骨時，唐懿宗和皇后、貴族、僧侶等贈送給法門寺的。此外，還有寺內保存的武則天的「繡裙」和「純金銀綾披襖子」等。物帳與實物查對勘驗證實，地宮文物基本沒有遺失。又據「資治通鑑」記載，唐咸通十四年三月廿九日，懿宗皇帝「遣敕使詣法門寺迎佛骨」，「廣造浮圖、寶帳、香輦、幡花、幢蓋迎之，皆飾以金玉、錦綉、翠珠。」

在出土的大量金銀法器和供養器中，以迎眞身銀金花十二環錫杖最爲重要。其杖身中空，長達一點九六米。通體鑿花塗金，杖首有銀絲盤屈而成的兩個桃形外輪；杖頂又有忍冬花、流雲紋、仰蓮瓣組成的三重佛座，其上承托五鈎杵與寶珠；全杖鑿刻十二個手持法鈴，身披袈裟的圓覺僧。雍容華貴，巧奪天工，比現藏在日本正倉院最大的第一號白銅頭錫杖等級要高，形制更宏偉。還有全身以鑲金珍珠瓔珞爲裝飾的捧眞身菩薩像，



塔金純門四頂珠寶的利舍指佛置安

金碧輝煌，造型精美，是爲祈求懿宗皇帝「聖壽萬春」而鑄造的。

法門寺塔與法門寺同時始建於東漢，原爲四層木塔，明代隆慶年間毀於關中大地震，明萬曆七年（一五七九年）重建爲磚塔，高四十九米，十三層，雕檐刻拱。第一層南、北、東、西分別題額「眞身寶塔」、「美陽重鎮」、「舍利飛霞」、「浮圖耀日」。塔前有佛殿五間，兩側爲鐘鍾、鼓樓。塔後正北就是大雄寶殿，殿前牆頭鑲有北宋太平興國三年（九七八年）浴室靈異記刻石，並豎有光緒十年（一八八四年）「重修法門寺碑」。碑文表明，法門寺是唐、宋時的宮廷寺廟。法門寺塔西半部於一九八一年八月二十四日倒塌，爲了重修佛塔，一九八五年起又拆掉了搖搖欲墜的殘存東半部，今年三月間，清理塔基時首次發現地宮天井，四月起在地宮內陸續出土了這批稀世珍寶。地宮甬道中的碑文還

記載，法門寺塔塔門每隔三十年開一次，由皇帝率眾臣迎佛骨至長安供奉，送還法門寺時，皇室朝廷都要賞贈一批珍貴的器物。出土的一百廿一件統體華貴、富麗堂皇的金銀器物，絕大部份是唐懿宗、僖宗、惠安王太后供養的宮廷器物，五分之一的器物都鑿文和墨書題記。

在地宮中發現的大批層層疊疊的絲織品，幾乎涉及唐代全部絲織物品種的紡織品，堪稱唐代一座地下紡織品倉庫。據地宮物帳記載，係唐懿宗、僖宗，惠安王太后、昭儀、晉國夫人等贈奉的，共有七百多件。這是繼甘肅敦煌、新疆吐魯蕃之後，唐代絲綢考古上最重大的收獲。計有錦、緞、羅、紗、絹、刺綉、印花等織物。存世最早、數量眾多的唐代織金錦，其金綫加工技術之高超，令人嘆為觀止。捻金絲最細，直徑僅零點一毫米，比人的頭髮還細，閃耀着中華民族的智慧。

舍利，梵語遺骨的音譯。佛指舍利，就是釋迦牟尼佛的手指骨。史料記載，釋迦牟尼佛涅槃後，他的遺骨被分成八份，初為八國分得，各築塔供奉。到了印度阿育王時代，阿育王在王舍城等地打開七塔取出舍利。比後，有一印度僧人將一部份佛舍利獻給了隋文帝楊堅。幽州高僧靜琬後來從隋文帝那裏得到三粒佛舍利，安放在北京房山白帶山（後稱石經山）第五藏經洞雷音洞內。明萬曆二十年，佛舍利首次被發現，由當時神宗皇帝朱翊鈞的母親迎入皇宮慈寧宮供養三日，又送還石經山雷音洞內，但有一粒佛舍利在這中間不慎遺失。北京廣濟寺大雄寶殿供奉的就是剩下的兩粒舍利。至於佛指舍利的來歷等情況，待搜集有關考證資料後再向本刊讀者介紹。但有一點可以肯定：迄今為止，世界上其他地方尚未發現佛指舍利，因此被認為是佛教極為珍貴的聖物。

公司佛像彫玉才天

香港銅鑼灣高士威道21號灣景商場27號 電話：5-769518
香港九龍漆咸道273號地下 電話：3-774518 3-7650726

- 整塊白玉彫刻大小佛像，永固千年
- 蘇、杭，木彫佛像、佛龕、寶塔
- 緬、泰、中、台，佛俱、念珠批發

現貨木彫佛像

卍 12 吋 地藏菩薩

卍 18 吋 西方三聖

卍 2 呎 - 3 呎 彌勒佛



在緬外最大最重玉佛8尺高
現香港有貨，另3尺4尺6尺等

No. 273, G/F Chatham Rd. Kowloon, H. K.
TEL.: 3-774518 3-7650726



談佛說斷愛結、修善法

智
銘

有一天，尊者阿難，在祇樹給孤獨園的一個靜處，獨自坐禪。他忽然悟得：「假若有一個人能作如此的認識：『我這個識身與外界的一切相中，無有我、我所見；也無我慢繫着結使，因而得心解脫、慧解脫。那末，他就是現法自知作証具足住了』」。

他悟得了這個道理，就從禪定中覺醒過來，並立刻前往佛陀處，將所悟得的道理向佛陀說了一遍。佛陀聽了，認為：如果真有一位比丘能如阿難所說的那樣，即成就了斷愛、縛、結、慢無間等而究竟苦邊了。所以，佛陀說了一個偈，其中兩句是：

「斷於愛欲想，憂苦亦俱離。」

佛陀爲了要比丘們斷愛結，就將「愛」的爲害，向大家說明這「愛」就好像是網、是膠、是泉、是藕根一樣。

爲網者，是愛能網羅衆生，凡衆生入了愛網之中就脫離不了。就如同禽獸之入捕網，必死無疑。

爲膠者，是愛有如膠漆，能使衆生粘在一起，難分難捨。凡是爲愛所膠住的衆生，也必死無疑。

爲泉者，是愛泉潺潺不斷地沁出，源流不斷，一切的江河甚至大海，都是由泉水匯集而成的，落入江海之中，生命危險，落入愛海之中，同樣必死無疑。

爲藕根者，藕根不如蓮華，藕根專鑽污泥，而蓮華則出污泥而不染，鑽污泥而不以爲污，是自甘墮落，永遠不能出離。而藕根有絲，絲絲不斷，纏纏不放，是自我繫縛，永無昇進之日。

「愛」因爲有這些特性，佛認為它對衆生產生的障害，就好像是「蓋」、「膠」、「守衛」、「覆」、「閉」、「塞」、「闇冥」、「狗腸」、「亂草」、「絮」，這些都是「愛」所生的「害」。

佛陀接着解釋：「愛」爲什麼爲網、爲膠，往來流馳，轉動不已呢？是因爲衆生心中執著有個「我」。因爲有「我」，所以

連續產生了欲我、爾我、有我、無我、異我、當我、不當我等九種愛（註：雜阿含卷三十五，將有我、欲我雙列，所以成九種愛）。有了這九愛之後，相對地又產生了當異、異我、或欲我、或爾我、或異、或然、或欲然、或爾然、或異等九愛。合起來就是十八種愛、這十八種愛行，都是從「我」的心內而起的，既然有內十八愛行，相對地就有外起的十八愛行，內外即成三十六愛行。依三世因果來說，每一世有三十六愛行，合過去、現在、未來，就成了一百零八個愛行了。有這麼多的愛行加諸於衆生的一身不能脫離，所以說這「愛」爲網、爲膠、爲泉、爲藕根。對衆生產生了無量的障害，由這「愛」的業力牽引，由此世而他世，又從他世而此世，往來流馳，沒有停止不轉的時候。

衆生因爲有「愛」，乃又產生從愛生愛；從愛生患；從患生愛，從患生患的錯綜複雜的人際關係。

所謂「從愛生愛」者，是說：某甲衆生對某乙衆生有喜、有愛、有念、有可意；而某丙衆生，也對某乙衆生產生了同樣的有愛、有喜、有念、有可意。因爲甲、丙二衆生所愛對象相同，所以某甲衆生對某丙衆生，也產生了有喜、有愛、有念、有可意，這就是「從愛生愛」。

所謂「從愛生患」者，是說：某甲衆生對某乙衆生有喜、有愛、有念、有可意；但是，某丙衆生却對某乙衆生不喜、不愛、不念、不可意，所以某甲衆生乃對某丙衆生產生瞋患。這就是「從愛生患」。

所謂「從患生愛」者，是說：某甲衆生對某乙衆生不喜、不愛、不念、不可意；而某丙衆生對某乙衆生也不喜、不愛、不念、不可意。某甲衆生與某丙衆生意氣相投，於是，某甲衆生乃對某丙衆生產生愛、念，這就是「從患生愛」。

所謂「從患生患」者，是某甲衆生對某一衆生不喜、不愛、不念、不可意，而某丙衆生對某乙衆生却有喜、有愛、有念、有可意。於是，某甲衆生乃對某丙衆生產生瞋患，這就是「從患生患」。

由於人際關係越來越複雜，人與人之愛，患心理難以同步化，所以產生了錯綜複雜的愛網和患網，一切衆生都陷入網，網的繫縛中而不能自拔、自解了。

佛陀認爲：「愛」是惡、不善法，佛弟子們應該對這「愛」行、有覺、有觀。在初禪、二禪、三禪乃至四禪的禪定中，觀察這「愛」是患、是苦而連根拔起，不使它在心內留下一枝一葉，就如同以利斧斫截多羅樹頭一樣，不使再發芽生長。能將這一生的「愛」結煩惱斷盡，就是將生命輪轉的因緣截斷。所以，「斷愛」即成了不生法。

若佛弟子們，真能斷盡這有漏法，無漏的心就從有漏法中解脫了出來，也就是說，此生已盡、梵行已立、所作已作，自知作證、並知不受後有了。到了這個境界，心理上即不自舉、不起塵、不熾燃，不嫌彼了。

自舉者，就是說在五陰中見色是我、見色異我；我中有色，色中有我。其他於受、想、行、識中，也存有我、異我的分別執着之心，這就是「自舉」。「不自舉」者，是不見色是我、色異我，我中色、色中我等等的分別執着心，於受、想、行、識中，亦復如此，這就是「不自舉」。已不自舉的人，自然不近舉。所謂「還舉」，是聽到別人罵我。我就還罵於他，他瞋恨我，我就還瞋於他，他打了我，我也還打於他。這就是基督教所說的「以牙還牙，以眼還眼」。所謂「不還舉」者，是對罵我的人，我不還罵於他；瞋恨我的人，我不還瞋於他；打我的人，我不還打於他，以忍辱波羅蜜忍受之，以智慧照見五蘊皆空，無罵、瞋、打相視之，這就是「不還舉」。

起塵者，「塵」就是愛結煩惱。在塵勞中，第一是執着有我，有我而後有我欲，由欲而生愛，即前面所說的內十八、外十八種愛，此世、過去、未來一百零八種愛，有了這些的「愛」，就是「起塵」，「不起塵」者，是悟無我，無我即無欲，無欲者諸愛不起，所以是「不起塵」。

「熾然」者，就是執有我所、我所欲乃至外十八愛行的運作，這就是「熾然」、「不熾然」者，即無我所、無我所欲，乃至無外十八愛行運作，能行俱寂，就是「不熾然」。

嫌彼者，是說：見我真實起，於我慢、我欲、我使不斷不知，是名「嫌彼」；「不嫌彼」者，是不見我真實，我慢、我欲、我使已斷已知，這就是「不嫌彼」。

佛陀認為佛弟子有二件事很難持：

第一件是，若在俗人處或非人處（無人的地方），於衣、食、床臥、資生家具，持彼斷者，是則難行，這就是說，人必須仰賴資生家具以維生，若行持斷，則生命即死亡，所以要持斷資生家具是很難的，只要不奢求名聞利養就好了。

第二件是，非家出家，斷除貪愛，持彼斷者，亦甚難行。這就是說，出家的弟子們，在放捨俗家而出家，斷除了父母、妻子、眷屬的貪愛，是比較容易的事，但要能持之以恆，從此斷除一切貪愛，使此心一無愛念，這是很難做到的。

所以，佛陀說了一偈。偈說：

在家財入出	衣食等家具
世間貪愛樂	持斷者甚難
比丘已離俗	信非家出家
滅除於貪愛	持斷亦甚難

所以，佛陀勸告佛弟子們，要對修積善法不能有知足心。因為，應斷除的資具、貪愛未曾遠離，所以修積善法不能知足。為了修積善法乃至肌肉消盡、筋連骨立，終不捨離於善法的修積。要精勤方便，在善法不得、未得的時候，終不休息，對於貪愛等劣心，不能生歡喜。而於諸善法却要生不滿足心。如此地修上上昇進善法，不久當得速盡諸漏，使無漏心得以解脫、慧解脫，現法自知作證，我生已盡、梵行已立、所作已作，自知不受後有，永斷生死的愛結，而入於涅槃。

（上接第38頁「峨山夜月」）

獵過的古今中外一切典籍，實在望塵莫及，難怪古今多少志士學者皆被佛法所折服。

他總覺得心裏泛起一股依戀之情，這短短的十來天，每當拂曉和黃昏，那晨鐘暮鼓，震撼山林，他沉浸在莊嚴肅穆的梵唄聲中，心靈似乎有一種淨化的甦生之感。

傍晚，他打開日記本，若有所思，這時透過竹簾，可望見一輪滿月，冉冉升起，特別明亮，周圍的天色被映襯得分外碧藍幽深，此中真趣，唯有王漁洋最為賞心者，他記得王氏，咏「峨山月」：

青衣江上水溶溶，
隔岸遙聞戒夜鐘，
閒依竹床聽梵放，
月華剛到第三峯。

當天的日記他這樣寫道：「在我平生的經歷，第一次出現留連忘返的情懷，心靈深處，頗感依依。我有幸聽聞這微妙甚深的佛法，我竟像是徘徊大海邊的遊子，忽然檢到一枚希世的貝殼，窺視到殼裏明珠的光輝，欣喜之情難於言喻，現在我在感覺身心清淨，與前判若兩人，好像到了另一個廣潤的天地……。」

當他來到莊穆的大殿向釋尊告別，他虔敬地在釋迦牟尼佛像前頂禮膜拜，頓時微忱踴躍，淚水模糊了他的眼睛，他閉上雙眼，不禁囁嚅道：「我真正找到了！啊！救星啊！」

他開始整理簡單的行裝，突然發現夾在「讀者文摘」裏那「最後一封信」。他嘴角浮起一絲淡然的微笑，毫不猶豫地將它投向爐火，似乎拋棄所有舊的東西。他舉首仰望明月，決心邁向一條更新奇更有意義的路去。

來欄坐臥的耍辭，而人做甚麼。
去自眠半窗，與生口盡，其行口立，而半口半，自眠不受對言，
吳越善生，不入當縣板連前歸，尙無歸心，以賴劍，懸繩劍，與
信心，不論生處。而此書一書味要生不盡，生不盡，生不盡，生不盡，
要辭慢衣，去得去不盡，生不盡，生不盡，生不盡，生不盡，
丁書聲善出，以至四節肉盡，通事骨立，終不舒懶，生不盡，生不盡，
真，則懶斜的貴具，竟愛未曾盡，而以書聲善去不盡，生不盡，
而以，則以書聲善去不盡，生不盡，生不盡，生不盡，生不盡，

(續上期)

的確他並不是到這名山古剎來涵養性靈，他根本無意這莊穆的殿宇，清幽的山林。他獨自掩門，當然也無心於客房的潔靜和壁上古老的字畫，他從書包裏掏出紙筆，這連日來悲痛的情緒降落到最低潮，他短短一生中所經歷的苦痛這時像潮水般在胸中翻騰，不堪回首黯淡的童年零丁孤苦，自己如何夜以繼日地寒窗苦讀，終於考取大學，鄉人由漠視轉爲讚嘆。而與趙玲一段純情，更給他孤寂的心靈帶來無限的慰藉，他的前景似乎剛透露出一線曙光，然而却在剎那之間，一切希望被擊得粉碎。

他決定給同窗好友寫下最後一封信，他思潮起伏，揮筆寫道：「人生在世，要活下去，精神上總得有個支柱、或是理想、或是情感，或是某些責任，可給他生活的希望和力量。崇高的理想是強大的動力，可使生活充滿意義，天下雖廣，皆可馳聘，即使沒有遠大的抱負，若能與相悅的知己花前月下，舉案齊眉，亦無遺恨。至於責任，好比家庭關係，人際關係，一種無形的紐帶把彼此聯系，無論如何得維持下去，然而倘若這

些支柱都沒有了，人還憑什麼活下去……

來是那位青年和尚惟明，他手裏端着一隻瓦杯，微笑着說：「師父說恐怕在路上受了風寒，他老給你煎了一杯薑茶。」

「啊，謝謝！」他伸手接過熱氣騰騰的茶杯，不知該說什麼好，頓覺胸中泛起一股暖意，惟明那清澈的大眼睛閃爍着誠摯聰慧的光芒，他怕那雙眼睛會看出他臉上的淚痕，他轉身指着壁上清秀的英文「峨山簡介」問道：

「我師父！」惟明的話音含着對師父的尊崇：「他老人家經常自修到深夜。」

麼？」但他立即覺得似乎不太禮貌。

不太了解，佛法完全爲了改善人生，慈悲救世，要普度一切衆生，外國人也是衆生呀！這裏旅客來自五洲四海，所以英語是有用的工具。」

這時一個年約十七、八歲的小沙彌氣喘吁吁地跑來：

「惟明師，我到處找你！山下捎來了你的家信。」

惟明一把接過，邊看邊笑着說：「我爸爸媽媽初二要上山來看我。」

陳純隨意問道：「你家就在附近？」

「是的，我父母都在峨眉縣教書。」

「啊，我真羨慕你。」他不無感慨地說：

「什麼？」惟明驚訝地抬起頭：「你難道沒有父母？」

他嘆息一聲：「哎，一言難盡！」

惟明打斷了他絕望的思路，一再盛情地邀請他去到客堂，他不便推辭。惟明在火爐上放好茶壺，這時法師和李教授一前一後走進來。桌上擺着幾盤松籽、柑橘和素餅。

李教授笑道：「除夕之夜，本應守歲，今晚我們好好聊聊。」

這時惟明給大家斟上茶，頓覺清香撲鼻，法師微笑着，雙目微眯縫，他向陳純道：

「山野之中，沒好的招待，僅一杯清茶，請別客氣。」

他壓抑着內心的煩憂，不願辜負他們一番好意，勉強應酬着，他靜靜地注視着法師一舉一動是那樣威儀莊嚴，從容澄明的氣度，眉宇間所透慈光，好像對他有一股吸引力。

法師笑問道：「你從前沒有來過峨眉山吧？」

「是的，但我對這裏幽美的風景十分想往。」他怎敢說出是迫不得已才上山。

這時李教授深邃的目光凝視着他那瘦削的面容，坦誠說道：「恕我直言，我看你是心事重重。」

「你怎麼知道？」他憂鬱地抬起頭，只見法師那蘊含着極大

同情的眼光凝望着他，慈眉微皺，更顯得悲天憫人，彷彿鼓勵他講下去。

於是，他就將他的不幸和他的心境滔滔地傾訴了出來。最後，他泣不成聲地說他實在經受不起這悲慘的打擊。

聽完了他的敘述，法師深表同情地說道：「你的遭遇很不幸，使我想起了從前吉坦爾有一愛子，不幸病死，她悲痛欲絕，竟希望讓他復活。她抱着屍體走遍了所有藥店哀求，但皆無回生之藥，有賢者告曰：『有一人知道此藥。』她驚喜地問：『他在那裏？』那人言：『他叫釋迦牟尼，住在祇園精舍。』於是她找到釋尊說明來意。釋尊道：『有一種白芥子可救這孩子，不過一定得向從沒有死過人的家裏要來，方有效。』她立即挨家戶詢問，然而却沒有一家未曾死過人，最後她失望而疲憊地回到釋尊那裏，這時釋尊才告訴她：『有生必有死，世上沒有任何人能違反這常理。』吉坦爾這才發現自己的愚痴，從此皈依佛法以超度自己的孩子。」

聽到這裏，陳純抬頭望了望法師，然後無可奈何地說道：「但我已失去了生命的支柱。」

這時李教授侃切直言：

「實際上，你根本還沒有找到人生的支柱！」

「為什麼？」他顯得有點惶惑。

法師慈和地開導他道：「人生確實充滿痛苦，但一死却不能了，大概四十年前，抗戰已快結束，一位留學英國劍橋大學，榮獲哲學碩士的青年，滿懷信心，凱旋回國。可是回到故鄉重慶，萬分不幸，日機的狂轟亂炸，使他家破人亡，他痛不欲生，跋涉到峨山金頂，擬於清靜聖地捨身，正巧遇到太虛大師帶領我們到此朝拜，慈悲的大師給他指引了光輝的人生道

路，正直和仁慈充實了他的人生，他今年八十高齡，却仍然心如赤子。」

陳純下意識地注視着李教授問道：

「他現在哪裏？」

法師笑道：「遠在天邊！」

李教授頗有感慨地說道：「可以說是大師給了他生命的支柱，佛法的真理可以使人超越生死的假相而得自在解脫。」

陳純頗為驚訝：「難道生死是可以超越的嗎？」

「首先得了解生死之道。」李教授耐心告訴他道：「從生理學言，有生有死是自然現象。而佛理認為生命如流水般不息，死亡是前一生命的結束也是後一生命的開始。」

「那生死是否命定呢？」

「生命是隨因緣有所變化，現在所受都是過去種的因，可以說即是『命定』，那將來呢？『欲知未來果，現在作者是』，佛法不講宿命論，希望有好的果，現在就造好的因，故命運可以掌握在自己的手裏。」

法師接着諄諄言道：「生命之流，永遠不斷，亦是因緣的結合，一期生死僅為一個片段，無論身體如何變化，生命之火永不熄滅，故有人比喻生命的傳遞如同搬家、換衣服一樣。」

陳純專注地恭聽，內心彷彿一泓死水，漸漸泛起微瀾。

李教授循循善誘，不失時機道：「明瞭生死原是自然現象如同白晝黑夜的交替，正確的人生觀是生不值得沉迷，死亦不必憂懼。如同那位母親，因子死而過度悲傷，反而會加深孩子之罪，使他為不孝之子。若你再不能自拔，趙玲在天之靈也無法得到安寧。應振作精神，昇化智慧而得自在，讓她的靈魂得以安歇。」

他掙扎已久的心靈，一陣陣痙攣，剎那間，如同閃電，他心裏恍如有一道光明，他不覺熱淚潸潸。

法師深沉言道：「詩云：落紅不是無情物，化作春泥更護花。我人若能像落花，雖遭風雨摧殘，却毫不憂傷、怨恨，而以慈悲的心情，去關懷衆生，生命就會放出永恒的光輝。」

陳純的目光變得明亮起來，憂煩的心緒漸覺舒暢。這一夜他們談了很久很久。從探討中國文化、歷史、人類文明，宗教哲理，乃至社會、政治、經濟、科技、文藝、倫理教育無所不談。他發現法師和教授的確識見超邁，以透視的眼光，從事物的表象發掘探索內在的實質和意義。他收益非淺，真可說是「與君一夕話，勝讀十年書。」

後來法師侃侃而談為他解釋峨山神秘的佛光、雲海及千佛燈，並聯系愛因斯坦相對論，量子力學和多廣空間等科學觀念，使他大為震驚、嘆服。原來佛法的道理如此高妙，他頓覺眼界大為開闊。他好像在暴風雨中跋涉出黑暗深淵的盡頭，忽然天邊閃動燦然的霞光，雨過天晴，升起無限的光明。

這裏的生活頗具新意，沒有世俗的紛繁，清幽的環境，慈悲的僧衆，晨鐘暮鼓，檀香縹渺，梵唄悠揚，他彷彿到了一個新的世界，不少事情使他終身難忘。

因為金頂已是白雪皚皚，朝山信衆和游客多半以此作為朝拜和觀光的中心，自從正月初二，每天人流如潮水般湧來。初三那天一大清早，峨眉縣的善信紛至沓來，成百上千，其中有不少青年，人們臉上露出莊嚴慈和的笑容，虔敬地焚香禮拜。有十幾位七、八十歲的老人家，健步如飛，人人臉上充滿法喜。他看見一位退休工人模樣的從提包裹拿出一塊紅幡，虔誠地準備掛在普賢菩薩的白象頭上，這時法師正從山門送別了日

本友人進來，他老人家明晰銳利的目光一下子落在紅幡金綉的「神明庇祐」四字上，他大步走向那位工人，是那樣的溫和而又耐心，像老師教導學生一般，旁邊立即圍上一大羣人，當陳純走過去，只聽見老人懇切的話音：「要知道佛不是神，他和我們一樣是人！只是佛的智慧最高，覺悟最大，他不但證悟了宇宙人生的真理，更要普度天下蒼生，若我們依照佛的教導，下決心修行，都可以成佛！」

那位工人面呈負疚而難堪神色道：「我們不懂啊，要不是法師開示，我真罪過了！」

「不知者不為過！」法師一直慈祥地微笑着說：「你的誠心很難得，待會我改寫『佛光普照』再掛上去，怎麼樣？」

那工人樂呵呵地笑了：「那太好了，麻煩法師了！」

後來法師語重心長地告訴他和惟明，要摒棄幾千年封建社會遺留於佛教的包袱，諸如燒錢化紙，相命卜巫等陋習，要滌淨存留人們思想中迷信的色彩，讓現代人看到佛教的真面目，讓慈悲利生的佛教深入現代生活，實是非常艱巨的任務。他看見惟明心領神會不住點頭，他這兩天雖然有所領悟，但實在尚未入門。他有不少疑問，他向法師詢問道：

「請問法師，您們每天唸經拜佛，意義何在呢？」

法師答道：「佛法是闡揚真理，是治心之法，大地眾生本有如來福德智慧，可是被妄想物慾所蔽，皆向外追求，故煩惱無窮。」

他不禁插話：「是啊，今天報載兩兄弟為爭奪家產，拔刀相害，雙雙斃命，現在提倡發財，把人心搞得很壞。」

法師覺得他悟性很好，贊許地點頭，接着說：「念佛誦經，禮拜參禪，集中心力，止息妄念，斷除煩惱，淨化身心，

濟世度生。」

陳純信口問身旁的惟明道：「惟明師，你們還有煩惱嗎？」

惟明笑道：「我們仍是凡夫，有時也不可避免，不過你看我師父，為弘法利生，從早忙到晚，哪裏會感到煩惱呢？」

法師接着說：「從前有人問趙州禪師：『像您這樣大徹大悟的禪師也有煩惱嗎？』他說：『有啊。』『那像您這麼偉大的高僧總不會下地獄吧？』禪師說：『我會第一個下地獄！』『為什麼呢？』『若不先入地獄，當你們下地獄時，必會痛苦萬分！』

這是何等的胸懷，這真正道出了佛家先天下之憂而憂的慈悲真義。這一席話，使陳純久久地陷入了深思。

法師關切地叫惟明多多幫助他，惟明熱誠地借給他一些初機佛學書籍：「學佛是怎麼一回事」、「佛教科學觀」、「印光大師文鈔」等，他如飢似渴地讀着，他覺得這幾天所獲，遠勝過大學數年，心中有一種難言的欣喜之情，他好像漫漫長夜徘徊歧路的浪子，忽然天空升起一顆彗星，在他內心燃起一道光明，他整個的人生觀起很大的改變，他感到自己和世人是多麼愚昧可憐，個已存在於無窮的宇宙中是多麼微不足道，為什麼要把自己局限在自私狹隘的死胡同裏？為何不把心胸打開，像虛空一樣容納萬有？他覺得很多很多。

李教授正忙着整理他的一部佛教哲學巨著，兩位老人不時研討各種問題，天文地理、哲理文學、科技藝術，包羅萬象，有時兩位老友也爭論不休，他默默傾聽，收益不少。每到黃昏，只要天色晴朗，他就陪同他們一道下山散步。一天李教授談到他的同窗好友，朱光潛教授，幼承庭訓，博學深思，陳純不勝仰慕道：

「是那位著名美學家嗎？我很愛讀他的『詩論』！」

李教授嘆息一聲道：「遺憾的是，他對佛典無緣研習，我曾以自己心得告之，他說待緣吧！」

惟明也有了興致，問道：「後來怎樣呢？」

李教授接着說：「不久朱教授染恙，恰好於一寺中休養，有幸所讀佛經，一天我偶爾造訪，問他感想如何，他只說了三個字。」

陳純急忙追問：「這三個字怎講啊？」

李教授慢慢道出「真厲害！」

大家都笑了。

給他留下最不可磨滅的印象，要算正月初五那天，早餐過後，法師就叫惟明來相邀去參觀一所正在維修的古寺，夜雪初晴，遠眺羣山，玉宇瓊裝，十分壯觀。大概行了數里，雄偉的大殿映入眼簾，蒼苔掩徑，修竹叢生，非常幽靜，踏上石橋，陳純眼前彷彿出現古代高士，芒鞋竹杖，在這碎石小徑徜徉，頓時一種超然塵外之感油然而生。

走進這座寬敞的年久失修的古刹，只見到處堆放着木材和水泥。幾個工人歡度春節，晚上看戲，現剛起來，看見法師來了，急忙抹桌子，端板凳。正好泡茶，沒有開水，一個青工慌張張去插上電爐澆水，不知是忙中出錯或是電線太陳舊，忽然一股異樣的橡膠臭味散發出來，外間牆角的電線叭叭地冒火花。陳純敏感憶起學校高壓線失火之迅猛危急景象，他急得大叫，李教授喊那工人：「快關上總電閘！」可是總電閘在很遠的大門外，大家急得手忙腳亂，不知如何是好，這時陳純聽見喃喃的念佛聲，只見法師異常沉靜，閉目念佛。非常奇怪，猛烈縱橫的電火僅停留原處，却不漫延開來，這時一個工人猛將一盆水潑去，電線斷了，火很快熄滅了，大家才鬆了一口大

氣。

陳純的心情一直不能平靜，往常聽人講感應、奇迹，他總報以懷疑，今天親眼得見，他確信佛力真是不可思議。回寺途中，他向法師請教：

「法師：剛才的奇蹟令我心服，但究竟感應是怎麼一回事？」

法師慈容沉靜地說道：「衆生祈禱佛菩薩叫「感」，佛菩薩救濟衆生爲「應」，感應道交，能度一切苦厄。」

「可是衆生無量無邊，佛菩薩怎能一一照顧得到？」

「一月映千江，千江同一月。佛菩薩認得廣大無邊眞如法性，不受時空限制，即能分身十方，普現一切衆生前，正如電學上，由電線圈所組成感應接受週率，若能與某電台發射的週率相同，這感應圈便能接收到空中傳來的訊息。當我們修行靜坐，俗念澄清，形成與佛相同的週率，感應神通自然顯現，不足爲奇。」

「那如何才能得到感應呢？」

「常言：精誠所至，金石爲開。衆生以善根、誠心去感佛菩薩的悲心。金光明文句曰：「自他性本不二，方有能感得有能資。」

陳純漸漸體會到恰如李教授所言：人生在世，若無緣聽聞歷萬古而常新的佛法真理，實乃一大憾事。

七、尾聲

寒假十分短促，他準備明天清早下山返校了，法師特地送給他一部精裝的「金剛經」。他一口氣讀了兩遍，啊真是太偉大了！深奧的哲理，瑰麗的文句，實可嘆爲觀止，十分後悔，以前爲報考研究生忙碌，連趙家的佛典也無暇顧及，他從前所涉

永懺樓隨筆之九十

王居士的「坦克車」

馮馮

爲了地下室的事，正當我還在發愁，不知怎樣辦的時候。有一天晚上，王雄昌居士打電話來說：「培德兄，這一個星期六和星期日，是長週末，下星期一放假，我有三天假期，我來替們把土庫車房裝修起來，給你做琴房寫作你的音樂。」

「真的嗎？」我大喜過望，我怎麼也料想不到，竟然會有人自動發心要來幫助我。

「真的。」王先生說：「我會把工具都帶來，我有一座電動鋸台。」

「電動鋸台？那不是很重嗎？怎麼搬得來？」

「我們會把它搬上『坦克車』運來。」王先生笑道：「你都不用擔心，我們有的是人力。」

所謂「坦克車」，其實並不真的是坦克，只是一輛很舊的雪佛蘭巨型旅行車，大概是七〇年度的吧？或者更舊一點。這輛汽車是一座龐然巨物，車頭很長，以致看來有兩輛小汽車那

麼大。它開在馬路上，老態龍鍾，可是依然威風八面，羣車辟易，誰都怕讓它碰撞，它的馬力甚大，又可多載幾個人，又可搬運笨重物件，它的主人怎麼也捨不得將它報廢，修了又修，不知修了多少次，伺候它的時間佔了他的大部份的公餘日子，可是，他一點也不厭煩，每次提起這輛老爺破車，脫都帶着一些驕傲的態度自嘲說：「有這輛坦克車，一切都攬括啦！」

王先生的「坦克車」是很有名的，他常常駕駛着這「坦克車」，義務地接送過很多來此講經弘法的高僧大德和很多上廟拜佛的佛教徒。大牌的人物坐上這輛老爺坦克，往往感到好像有些有辱身份，露於形色，可不知道王先生其實並無責任接送他們，他完全是自告奮勇，盡義務般地，爲佛教會接送嘉賓，非但毫無酬報，還連汽油也是他自己貼錢買的，披星戴月，冒風雨闖冰雪的接送，半夜三更，週末假期，也都駕駛着「坦克車」去爲佛教會服務，他任勞任怨，從來也不因「坦克車」寒酸而自卑。很多人坐過他車的，都覺得他的坦克車實在比那些華麗新車舒敞而且安全得多，而且親切得多。

當我往佛恩寺講經之時，我原可自乘巴士前往。但是王先生每次都一定要我讓他來接送我往返。他住在東區，我住在西郊，相距十多英里，來回二十多里地，他總是不彈勞煩地來接我，從我家又奔馳回到東區的佛恩寺去，然後他就在寺裏等候我，直到我代表主持人上香領供上供又講完經為止，前後四五小時之久，倘若遇上佛節，例如觀音誕，得隨羅午堂老居士率領之下做大悲懺，或是藥師誕，就得做為時更長久的拜藥師懺，乃就時間更長了，往往忙上一整天。從大清早直到傍晚，王先生和他的太太也都參加一切儀典，等到做完了功課，又駕車送我回到西區寓所來。我上其他佛寺去，他也一樣自動來接送，他盛意拳拳，推也推不掉，每每使我感銘得無言可表，愧無以報。

王先生說過就做，從不食言，這一次也不例外，他果然駕駛着他的「坦克車」來了，載來了他的電動鋸台和許多木工工具。王太太和兒子小添美合力抬那座鋸台。他們是全家總動員來了，我在窗子看到，慌忙跑出去幫忙，但是王先生全家三人已經把它抬進來了，我上去要幫，他們不讓我抬。那座鋸台那麼沉重，也不知有多重？我瞧着他們三人掙扎抬着，我的淚水就禁不住湧上眼眶。

看哪！小男孩才十歲，他的母親幫他在一邊抬着，他的父親，只有一條胳膊，在另一邊抬着，多麼沉重艱辛！

韋陀菩薩說：要差遣有人來助我一臂之力，又說，還有婦人和小孩也來助我！這不就是應驗了嗎？菩薩說的一臂之力，誰知竟是這一條胳膊的王先生呢？

我認識的人，會做木工的有不少，有氣有力的也不少，是職業木匠的也有，那些雙手的朋友却沒有一個來幫助我的，那些佛教徒也沒有一個來幫助我的，向來只有人家有急有病有難就來求我，等到我有事，一個也不來幫我。只有這位王雄昌先生（我老是弄不清楚他的名字到底是鴻昌或雄昌）這位只有一

條胳膊的人來幫助我，還有他的兒子小男孩添美，和王太太麗瑛，他們一家三人來了，韋陀菩薩的靈感真是不可思議了，可是，也未免令我心中太難過啊！

王先生數年前在一次意外失慎失去了一條胳膊，遭遇這樣的不幸之後，失去了在這殘酷社會的生活搏鬥所須的胳膊，又失了業，爲了控告失職而造成他失臂的那位醫生，他們被律師獅子開大口地索取訴訟費，他們被迫將唯一的住宅賣掉，以籌款交付律師。他們一家曾經歷過多麼大的打擊啊，他們的內心多麼痛苦啊！他們夫婦在最痛苦最淒慘的時候，偶然路過佛恩寺，在叫天不應叫地不靈的情況之下，他們看到了佛像，心生誠敬，他們進入佛寺去叩拜了觀音菩薩和韋陀菩薩。獲得了無形的撫慰，也獲得了人生奮鬥意志的重燃。從此，他們成爲了佛教徒。後來，官司打贏了，獲得了醫生的賠償，可是，得不償失，賠款被律師收取費用佔了大部份，實際上，王先生所獲得的賠款只是微不足道的尾數，他們夫婦白白賠了一幢房子，換回來只是空虛的勝訴，他們得從頭做起。在那麼樣的艱苦辛酸遭遇之中，他們全靠信仰着觀音菩薩而勇敢奮鬥下去，他們不怨天尤人，王先生儘可向政府申請殘疾人士救濟金，而不必去找工做，但是，他不屑去接受救濟，他寧願自食其力，他戴上了假臂，到一家工廠去做鋸工。

鋸工是多麼艱辛的工作，可是王先生幹下去，從來不哼一聲。他還在公餘時間，駕駛他的「坦克車」爲佛教服務，而且不辭勞苦地志願幫助許多佛教朋友，接送法師，接送老弱，他的太太也常在佛恩寺幫忙，除了參加打法器班，跟羅午堂老居士學習打法器，還做一切的雜務。這一對夫婦的虔誠和熱忱，不知感動了多少人，我曾經稱讚他倆的佈施。

「我們有什麼可以貢獻的呢？」某一次王先生這樣回答我的讚美：「哪裏談得到是佈施？只不過是跑跑腿，做些小事罷了。」

「觀音菩薩對我一家恩深如海，」王太太這樣說：「如果不是觀音菩薩的加被，我們還不知道能不能活到今天？有沒有勇氣活下去？現在我們做的小事，哪裏能報答得了觀音菩薩的恩德呢？」又說：「只是希望多些人也信仰佛教也獲得佛恩加被罷了。」

外來的法師都不知道王氏夫婦的遭遇，更不知道他倆是志願服務，出力又貼汽油，甚至於貼錢的，他倆賺的血淚錢可真不容易，也還是節衣縮食地去供養法師，接送法師。有一些大牌的法師不明白，還嫌他倆的坦克車太破太舊，嫌他們接送來遲，往往還會責怪他們幾句的，可是王先生和王太太都恭恭敬敬地接受，任勞任怨。

「法師罵我是替我們消災嘛！」王太太常常笑着這樣說。

有兩只手的人不來幫我，有氣有力的，有錢的，也不來幫我，可是，這最艱苦的一家三口却來幫助我了，叫我怎麼不感動得落淚？

王先生只有一條臂膀，而且也不是職業的木工，他竟帶着太太和孩子來幫助我了，怎不叫我感動？而又汗顏！我可從來沒幫過他們什麼啊！

王先生一家三人搬好了工具用具，一些也不要我動手，然後，他駕駛「坦克車」，和我到十里以外的木廠去買板塊和木料。那木廠的五夾那麼重，他獨臂單手地去搬取，我慌忙在另一邊去幫忙扛抬。（這裏木廠都是顧客自助的，自己搬貨上車，然後職員來核數收錢）。然後王先生又去挑選二乘四英寸的木條，你再也想象不出來這位不幸失去一臂的人，竟會有那麼大的幹勁，他把木條一根一根地挑出來，用他的獨臂搬到「坦克車」後座去。我這兩臂人還比不上他的靈活，和他相較之下，我真是太粗手笨腳的了。平常我也是什麼活都幹的，也不算得是「文弱書生」哪！

把木料運回我家地下室之後，他就開工，他用他的單手把材料斜搬放在電動鋸台上，按照他量的尺寸，就鋸了起來，電鋸尖銳刺耳聲音不斷地响着，這位獨臂的王先生流着汗，辛苦地工作着，王太太在旁幫他扶住木料，小男孩不時做着父親叫他做的零星事務。這一家三口這樣發心來幫助我。使我感激得不知怎樣去表示。每一次，我都感到拙於辭令，期期艾艾。

「不必客氣！」王先生笑道：「我們只希望把這間房間修補好，讓你好早日寫出佛教音樂來。」

「是呀！」王太太也笑道：「我們要聽你的觀音菩薩頌。就是有一次你彈奏給我們聽的那首歌，好像聖母頌風格的。」

王太太所說的「觀音菩薩頌」，其實不叫這名字，而是「晚禱曲」。我作的這個曲子，是以夜闌人靜向觀音菩薩祈禱為主題的。我沒有用「觀音菩薩頌」這一類歌名，因為同名的曲子已經有很多人作了。我的曲子以祈禱為主並非讚頌體裁，故此不用那個曲名。當初，曲子開始在心中孕育之時，有一晚，我正在地下室的亂柴堆中彈奏此曲。王氏伉儷來訪，聽到了。王太太立刻就感動得眼中含淚。

「這是什麼曲子？」她當時問我：「這樣感人！」

「晚禱曲，」我回答；隨即就唱了起來：「觀音菩薩——南無觀音菩薩——」

王太太很快就跟着唱，唱了幾句，就問：「誰作的？」

「我！」我指着自己的鼻子。

「啊！」王太太吃驚地說：「你會作曲呀？」

「亂寫而已。」

王太太和王先生四面觀看，我的破舊鋼琴，擺在一室的枯枝柴草的圍繞之中，都是我去砍樹或到附近拾取回來以供冬天

壁爐使用的，熒然一燈，照着這垃圾堆。

「我們一定要幫你這地下室收拾出來。」王太太說：「我看書知道作曲家怎樣窮苦，可沒有聽過作曲家在亂柴堆中作出這樣美麗的歌曲的，多美多悲傷的曲子！」

「我並不覺得自己窮。」我說：「我很知足，垃圾堆中寫曲子，不也別有情調嗎？」

「你應該有一間琴室」王先生說：「好讓你多作佛教歌曲。我們一定要幫助你」

王氏伉儷果然履行他倆的諾言，真的全家總動員來幫助我，他們足足忙了好幾個週末，終於把這一間舊車房改為有地板的房間了，還替我裝上了門和彌補了天花板的缺陷，餘下來的只是油漆粉刷工作，而這是我優而為之的，因此我說：「油漆工作讓我自己來做吧，不好意思再麻煩你們了！」

要詳細敘述王氏伉儷怎樣艱辛地替我修成了琴室，那就非數萬字寫不完了。一個獨臂人，要在電鋸台工作，要搬木料，要揮鎚釘地板和天花板，唯一的助手是一個弱質女子和一個小孩，那種艱辛，是旁觀的人也可以感受得出來的，到我自己拿起油漆滾筒刷子來刷天花板和四面牆壁，我就更加體會到王先生的工作是多麼越苦了，老是那麼仰首舉臂地工作，一連油漆了五天，我頸子都酸痛了、僵硬了。

油漆的來源亦是一件奇怪的事，我本來打算好去買幾加侖油漆，算一算，每加侖三十元，一共十加侖，就是三百元，我却一時無法籌措，正在感到為難之時，忽然就有人送了八桶油漆來了。

久未見面的蘇學深居士，那天晚上，忽然來看我，我正在地下室打掃着新裝修的琴室，他一看，就說：「你預備油漆什麼顏色？白色嗎？」

「全白的，」我回答：

「我明天送八桶白色油漆給你」蘇先生說：「你不用去買了。」

我大喜過望，但是，怎好叫人家為我而破鈔呢？我一說，蘇先生笑道：「不是特別為你去買的，這是我修房子的時候，老早買下的，也不知道為什麼緣故，會買多了這八桶白色油漆，空放在那裏一年了，現在看全座房子的顏色，和這批油漆都不對路，我正不知道拿它怎麼辦呢，我又不能退貨的，假如你能用上，那就太好了，免得暴殄了它。」

「真的是這樣麼？是真的不另外為我破鈔的，那我一定接受。」

「是真的，」他說：「我明晚就可以送來，希望它還沒有乾掉。」又說：「真奇怪，怎麼那麼巧，正好是你這裡該用的數量。」

觀音菩薩的安排真乃不可思議！我不由不讚頌！可不是麼？在一年多之前就預先安排好了，叫蘇先生忙中有錯地多買這一批八桶白色油漆，分明就是預留給我用的。

翌晚，蘇先生把油漆送來了，就是靠着這八桶油漆，我才得以把琴室的上下四方都油漆得雪白雪白，一座十六英尺乘十英尺的房間，乾乾淨淨，一扇五英尺乘三尺的鋁窗，光光猛猛的，多麼令人喜悅的這一間靜室，我知道，這是觀音菩薩賜給我的。我一定得好好用功，在這靜室寫出佛教的藝術抒情歌曲來！佛教就是太缺少藝術抒情歌曲，不是嗎？我們拿什麼來跟天主教基督教的「聖母頌」「Largo」和「哈里路亞」大合唱相比？我現在有了這間靜室，我也許沒有音樂天才，也許永遠作不出可比那些偉大的作品的歌曲來，但是，我一定要好好努力，做得一點算一點，一分算一分。

虛雲老和尚遺相



六十張三刀繪

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮瑞

(續上期)

等那批錫蘭和尚來到，他就下拜，慌得衆僧連忙回拜，彼此都是佛教僧人，難得在此已經滅法的印度相逢，見到自然都喜歡不迭！雖然彼此言語不通，可是一念佛陀，彼此就都深深溝通了。德清講的中國話，錫蘭僧講錫蘭話，牛頭不對馬咀，那又何妨呢？德清的意思，錫蘭僧也都猜到了，他們都明白路途不熟要附香同拜之意，衆僧無不欣然同意。也有一個錫蘭僧是畧懂華語的。

於是這位海青華僧，就跟在那一批三四十位黃袍錫蘭僧後面，大家一同三步一拜，踏上了走向王舍城之路。

這批僧衆三步一拜，走得很慢，第三天才來到拉吉爾，那是一個很小的丘陵地帶，村落很小，村民不多，此時都在稻田中插秧，另外一些趕牛犁田，村莊都是土磚矮房，孩子們沒有衣穿，光着屁股，跑來看熱鬧，嘻嘻哈哈，望着這批三步一拜

的和尙。

天氣十分炎熱，衆僧都走得一身大汗，口乾難耐，大家走過村莊水井旁邊，向村人討些井水解渴，那村婦倒也和氣，取桶吊了涼水上來，任憑衆僧取飲，衆人看那村人貧苦不堪，有衣沒吃的，就不敢向之化齋，各自吃着隨身乾糧，在樹下歇了些時，然後起程。

走出村外，錫蘭僧領着德清，逕向荒野而去，他們對德清講了幾次「拉札加哈」。德清領會其意，知道那前面荒野就是古代王舍城的遺址了。

衆僧人三步一拜，來到曠野當中，只見荒涼滿目，野草蔓生，哪有什麼王舍城？

德清邊拜邊望，隨着錫蘭僧衆在曠野的野草叢莽中轉來轉去，只見遠山似黛，遠樹婆娑，北天雲高，雪峯微現於雲頂，四周烟氛蒼茫，怎麼也不見有佛陀遺跡。

回想兩千五百多年前，摩揭陀國在此地，是全天空最強盛繁華之國，人文蔚集之中心，王城必然曾經是宮室連雲，家戶櫛比相連，車水馬龍，笙歌不夜。釋迦太子來自北方迦毘羅，進入此處王舍城，坐於樹下，王舍城國王頻婆（Bimbisara）盛服以迎，為求聯盟釋迦族夾攻鄰國，他願以王位給釋迦繼承，居民爭相供養釋迦。

釋迦太子婉拒國王美意，說明非為世間權位而來，並說明是為訪道而來，之後就飄然而去，到邦羅瓦山中求道訪師。

這一段歷史，究竟發生在此一曠野何處呢？

德清漸漸看到了一些微露於野草泥沙中的殘餘盤石碎磚，似是昔年王城地基的殘跡，也都被風雪侵蝕殆盡了，隨手拾起，一捻即粉碎。這些莫非就是當年佛陀到過的王宮？

如果此地就是王舍城遺址，那麼，當年釋迦太子從此地出去，走入鬱蘆衛羅（Urvula）村的世那森林內去，向五位婆羅門仙人求道，那遺址又在何處呢？

德清四望，只見小小山崗環立，有五六座之多，無不森林茂密，葱葱鬱鬱，也不知哪一處是邦羅瓦山（Pandava），何處是世那森林？何處是佛陀當年受教於婆羅門五師之處？又何方是佛陀苦行獨修七年的森林呢？

據世尊晚年所述：為求無上妙法，進入世那森林獨坐苦修，婆羅門仙人舍珠蘇尼對世尊道：你獨居陬僻，恐遭山林剝奪修行心志。世尊答稱：

「修行人塵心未淨，雖然獨居隱僻山林，而身口心行仍未淨，故生恐怖，難成大道，此等修行人，耽溺貪欲，心生瞋恚，意存惡欲，困於煩惱，沉於睡眠，心神不安，疑惑重重，讚己誇人，喜聞諛言，好利貪名，既愚且昧，怠慢自欺……故雖隱山林而枉修，我心無愛欲，心無所求，不生瞋恚，斷惑去貪，且心懷慈悲，心神安靜，又不妄自尊大，又不謗毀他人，我

努力奮發，專念求淨，獨居森林，何怖之有？」

德清記得這些世尊苦修答問的大意，世尊在森林中苦修七年，在婆羅門仙人阿羅迦蘭瑪（Alara Kalama）與鄔達迦羅摩子（Uddaka Ramaputra）等外道五師指導之下，苦練成了四禪階段，到達了「無所有處」，「非想非非想處」的禪境，進而超越了五師，直到他在菩提樹下，悟得最高的禪境，一切知覺感受俱已空止的「想受滅定」。

那該是多麼值得艷羨追求的修行境界啊！

四禪境界！

德清和尚不知道自己何時才能修得到四禪呢？他自問自己修了這麼多年，頂多也不過只到達二禪階段罷了。

他老早已能消除自己感官意識與本能欲望，他不會被欲望，遊思，怠惰，恐懼，迷惘所困擾，他已能徹底拋棄這些而進入了二禪階段。

在二禪之中，他心念不再散亂，他感到自信平和，從而產生超然物外的超脫歡欣，可是這種滿足感對於進一步的禪定，仍是一種障礙。他必須予以克服，而這一點是他尚未能做到的。當他徘徊於華山峨嵋與喜馬拉雅山之時，他仍有超然物外的超脫喜悅，他縱能做到無動於衷喜憂好壞，他仍進不到「無色定」——視萬物為「空無邊處。」

這是三禪的第一段，經過「空無邊處」，再修到「識無邊處」，又再進入「識即是空」的「無所有處」，才可以再上一層樓修到非想非非想，然後才可又再上一層修成「想受滅定」。

在「想受滅定」之中，心思俱止，只有微息微溫僅存，潛意識亦靜止，心識已經進入永恆，那是無法言傳的。

德清自問還早得很，他甚至未進入「無色定」哪！怎能奢望達到真如？

（未完）



香港佛學書局

重印「萬佛懺」

歡迎善信預約或助印

香港佛學書局為應各方道場需求，現重新排印「佛說佛名經」（即「萬佛懺」），分兩種版本，歡迎隨喜預約或助印，功德無量。部份數量將送往中國大陸有需要之道場結緣。

*大梵本 一套七本（連匣）

二百五十元

*線裝本 一套三本

一百二十元

聯絡地址：香港百德新街55號六樓B座

電話：五·七七二三七二 五·七七九九〇八

又敝書局日前重印之「禪門日誦」將於新曆九月間全部付梓，請預約者於此期間請回預約本數。

美國佛教會舉辦

第二屆佛學夏令營

（本刊訊）美國佛教會為宏揚佛法，使對佛法有興趣者，能深入瞭解佛學與啟發智慧，特於山明水秀的紐約州博南郡莊嚴寺，舉辦第二屆佛學夏令營。

從七月二日下午開始報到，至七月六日下午圓滿結束。美佛會為加強教師陣容，除禮請美國各地高僧大德外，特敦請來自台灣之淨空法師與普獻法師蒞臨演講，參加者極為踴躍，一百六十餘名學員分別來自全美各地，更有遠自俄亥俄州、德州、麻州、加州、佛州及華府等專程趕來參加盛會。

三天四夜之夏令營，美佛會提供充實而緊湊的各種佛學演講，分組討論與早晚課誦、禮佛、靜坐、拜山等活動，讓參加者能瞭解佛法之精奧和體驗叢林生活。

拜山是夏令營的精彩活動之一，五日清晨四時許，曉色未茁，值日法

師打板，四十分鐘內漱洗完畢，集合於莊嚴寺放生池畔，隊伍分成四列，綿延百餘尺，在莊嚴的佛號和法器引導下，三步一跪拜，朝着觀音殿緩緩移動。

放生池到觀音殿相距四百公尺的碎石路面，參加拜山者從十一歲小朋友到高齡七十餘的長者，他們憑著虔誠的信念和堅強的毅力，漠視如針砭骨的碎石路面，三步一跪拜，計兩個小時始功德圓滿。

七月六日上午十一時在觀音殿舉行結業典禮，在莊嚴祥和的三寶歌聲中，互道珍重，相約明年再見！

中國佛教會

傳三壇大戒暨在家戒通告

緣起：本年傳授三壇大戒，依登記本輪由高雄義永寺承辦，該寺為響應本會籌建佛教大學，故將三壇大戒由本會承辦，戒期收入全部作為大學建校專款。敬請諸方大德，護法居士，成就功德，護持戒壇，設齋供眾，增益福田。

恭請

白聖長老為得戒和尚

悟明長老為羯磨和尚

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

傳戒日期：出家戒自國曆十一月廿二日即農曆十月初二日起至國曆十二月廿三日即農曆十一月初三日止。

在家戒自國曆十二月廿四日即農曆十一月初四日起至國曆十二月三十日即農曆十一月初十日止。

地點：台北市酒泉街臨濟寺

報名日期資格及地點：

出家戒即日起至國曆十一月六日即農曆九月十五日止，請填寫報名單，繳戶籍謄本及佛教會會員證影印本，年滿二十歲，六根具足。

繳戶籍謄本及佛教會會員證影印本，年滿二十歲，六根具足。

在家戒即日起至國曆十二月十日即農曆十月二十日止，請填寫報名單繳收依證影印本，正信三寶，身心健康。

注意事項：報名日期截止後，不再延期，發心求戒者，請如期報名，報到日期及有關事項另

行通知。

中國佛教會傳戒委員會謹啟

地址：台北市紹興北街六號

電話：(〇二) 三二一九四二五
三九六二六〇二

郵政劃撥：〇〇〇〇二四四一五號

香港佛教圖書館 誠徵秘書及管理員多名

- 一、道心堅固，願發心為三寶事業効力者。
- 二、對經教方面有相當認識。
- 三、具高中文化水平。

性別不拘，有意者請繕具學、履歷及要求待遇等，寄：香港七姊妹郵箱六零三二零號，香港佛教圖書館收。

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
香港佛教真言宗女居士林	港幣1,000.00元
顧涵敬居士	港幣800.00元
林簡倩儀居士	港幣800.00元
趙楊珮羣居士	港幣800.00元
楊茵霓居士	港幣800.00元
李寬德居士	港幣500.00元
瑪利亞書院	港幣500.00元
超塵法師	港幣200.00元
王輝林居士	港幣200.00元
阮品芳居士	港幣200.00元
願振法師(坡幣30元)	港幣100.00元
見仁法師	港幣100.00元
莊金治居士	港幣100.00元
林守誠居士	港幣100.00元
吳澈居士	港幣100.00元
演培法師	港幣500.00元
高永霄居士	港幣250.00元
妙法寺	港幣 2,724.90元
總計	港幣 12,674.90元

一八四期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 12,674.90元
發行收入	港幣 3,030.00元
總計	港幣 15,704.90元

二、支出：

印刷費	港幣 10,180.00元
稿費	港幣 2,200.00元
郵費	港幣 1,524.90元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 15,704.90元

內明雜誌社謹啟

出版人 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋金山
主編 沈九成

社址 香港新界青山道22味藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Min Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,

3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,

215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 中山北路六段231號二樓大華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, North St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 Southill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

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

Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五七一六五四

佛元二五三一 中華民國七六年
八月一日出版

每册定價港幣八元

西方好隨念即起羣一點靈
光隨落日萬端塵事付浮雲
人世自紛：凝望處決定去
樓神金地經行光裏步玉
樓宴坐定中身方好任天
去



西方好瓊樹，
清高空彌覆。
七重珠寶網，
莊嚴百億妙。
華宮裏，
衆天童。
金地上，
栴檀繞重。
華雨飄，
香散漫。
樂音嘹亮，
鼓清風。
聞者樂，
無窮。

