

內明

集漢穀城刻石字



普施受持滋養

聖觀自在菩薩



聖觀自在菩薩心有言人誦經作儀
夫欲念誦請聖加被者先移身安置
尊像前分供養先應恭敬然後念誦
心歸命礼如來離染性同體大悲
聖觀自在菩薩摩訶薩 願共諸眾生心頭
次至聖心專注念誦
聖觀自在菩薩蓮花部心真言曰
唵 嚩 嚩 路 引 力 迦 咩 娑 縛 訶 賀 列
此心真言威德廣大滅罪除災延壽增
福若能誦滿三千方遍無量重罪業皆得
除滅一切災難不能侵害聰明辯才隨願
皆得若能誦滿一千方遍一切衆生見
者皆發無上大喜提心當來定生無
樂世界廣如本經所說

娑婆苦情念驟如風六賊
村中無輕息四蛇逐肉更相
攻誰是主人公無慧力愛網
轉闊籠一向四楞任搭地不
思兩脚各指空前路更忽

△趙孟頫淨土詞之五

娑婆苦生老病無常九竅
腥臊流穢汙一色膿血貯
皮囊爭弱又爭強隨妄
想馳欲更荒唐念佛看經
云善相破齋戒却無妨
祇恐有閻王



趙孟頫



佛教的涅槃

它在當代思想和生活中的意義

阿部正雄著
王雷泉譯

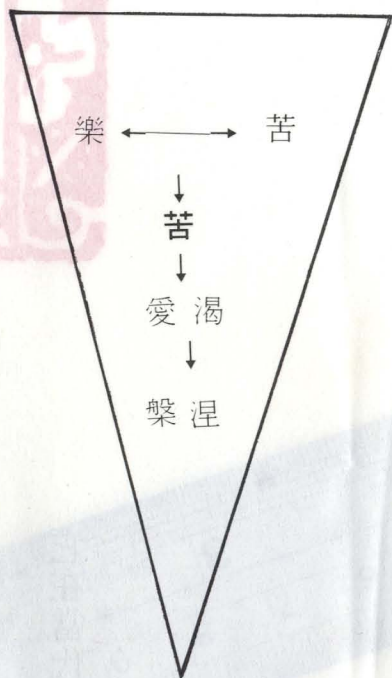
涅槃通常被視為佛教徒生活的目的，對佛教徒來說，最根本的就是進入涅槃。涅槃曾被比附為基督教之上帝國的概念。但在西方，它常被誤解為某種消極性的東西。這種誤解甚至也發生在佛教界，因為就涅槃的字面意義而言，指是情欲的熄滅或消失，常比諭為火的熄滅。涅槃果真是消極的嗎？什麼是進入涅槃的真正含義呢？

佛陀的基本教義四聖諦認為：生存是苦；苦的原因是渴愛；通過消滅渴愛，可以獲得涅槃；獲得涅槃的方法是實行八正道：正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

當佛陀說「人生是苦」（人生以苦為特徵）時，他並非意指人生

只是充滿苦難，全無任何快樂。顯而易見的是，在人生中既有快樂，也有苦難。在日常生活中，我們妄分苦樂，欣趨樂而厭避苦。這是人性中固有的意欲。按照佛教的說法，真正的苦（以後用苦表示）就存在於這種意欲中。苦樂實際上是密不可分的——一方絕不能離開另一方而存在。因此，將苦樂刻板地截然二分的見解是抽象的和虛妄的。我們越是趨樂避苦，我們就越陷於苦樂的二元對立中。正是這一過程構成了苦。當佛陀說「人生是苦」（人生以苦為特徵）時，他即指這個苦，而不是與樂相對的苦。人必須在他或她的存在深處才能認識到這個絕對苦的真實性。因為生死是苦樂的根源，人又陷於欣生厭死而不能自拔，人的存在遂在佛教中被理解為永劫難復的輪回，一個生與死的循環。

於是，當佛陀說「苦的原因是渴愛」時，他的意思是渴愛不僅僅指執着於快樂，而是更深刻、更根本地執着於人類存在深處的與妄分苦樂相隨的欣樂厭苦現象。根據佛陀的教導，這種根本執着產生於對此世生命的虛妄看法，這種虛妄看法是人性中根本無明的產物。渴愛是人的一種情欲，這種情欲與人陷於苦樂二元對立相聯係，並深深地植根於我中。只有消滅這種渴愛，方能獲得涅槃。因此，涅槃並非意指僅僅消滅人的情欲的一種消極的或無生命的狀態，而是一種在存在對我的覺悟。通過對渴愛、對執着於欣樂厭苦的苦樂二元觀等束縛的解脫，而獲得涅槃（見圖）。



（苦的原因）

（從渴愛和苦的束縛中得到解脫）

佛陀的見解清晰地出現在他悟道後的初次說法中：

「比丘衆，出家者不可親近此等二邊。何爲二？一於諸欲耽著欲樂，下劣、野鄙、凡愚所作，不聖，不合義。又，他以自己辛苦爲事，苦，不聖，不合義也。」

如來捨此等二邊，現等覺中道。開眼、起智、資寂靜、神智、覺悟、涅槃。」①

第一八七期 目錄

內明

譯稿

佛教的涅槃……阿部正雄著 王雷泉譯 3

專稿

太虛法師初到廈門之回憶……林子青 10

海外通訊

從心隨境轉說到境由心生……幻生 13

筆譚

談生死的來去問題……智銘 20

特載

憶齊老師思貽——

記一位專默精誠的佛學者並及

我的留學生涯（續完）……唐龍 23

四衆堂

佛教的弘願……高永霄 30

法海拾貝

熊十力的哲學思想……蔡惠明 32

佛教文藝

永懺樓隨筆之九十一

鋼琴的奇跡……馮馮 35

虛雲和尚（續）……馮馮 40

佛教消息

編輯室…… 45

畫頁

封面：五代雕印觀自在菩薩像

面裏、底裏、封底：白雲大師「淨土詞」之第十至第十六首

這段經文中，可注意者有下述四點：

(一) 佛陀以中道超越了享樂主義與禁欲主義。他並不反對人的欲望，但爲了避免這兩種極端，就要把苦和樂放在人生的正當位置上。中道並非是簡單地在苦樂間取其 midpoint，而是超越這種苦樂二元論的道路。因此，按中道生活就是得涅槃者。

(二) 對佛教而言，中道或涅槃不是一種對象化的顯在狀態，或某種僅能視作生活目標的某種東西；它毋寧說是一種存在的基礎，在這一基礎上人不再陷入苦樂二元性而開始正當的生活。只有在中道、涅槃中生活，我們才能作苦樂的主人，不再受其役使。在這意義上，涅槃是人類自由和創造性活動的源泉。

(三) 在對無我的覺悟中，佛陀通過對特定的二元性的超越，克服了二元論本身。換言之，他只有在解脫了二元論的束縛時，才能覺悟到無我。他突破了特定的二元性才達到了這一點，這種苦樂二元性作爲一種極端惡劣的存在困境會使他備受折磨。因此，涅槃在存在上覺悟到無我，超越了包括善與惡、對與錯、生與死、人與自然，甚至人與神在內的一切二元性。在這一意義上，對佛教而言，獲得涅槃就是解脫。涅槃作爲對無我的覺悟，這在大乘佛教中表現得最爲清晰。根據大乘佛教的教義，進入涅槃並不是指人肉體上的死亡，而是指我的死亡，並由此而進入一個新的生命——在真我中生活。

(四) 雖然涅槃或中道超越了二元論，却並不具一元論觀點的特徵。一元論並沒有擺脫二元論，因爲它仍與二元論或多元論對立。超越了二元論而獲得涅槃者的觀點並非是一元論，毋寧說是非二元論的。這就是佛教爲什麼不主張一神，而要說空的原因。空在對一神的超越中而被認識，因而並非是一種純虛無的相對意義上的空。就是說，空與萬物渾然一體；或者，更嚴格地說，在空中萬物「非二元化」了，空賦予萬物以真正的個別性。萬物在空中按其本然而存在，而萬物同時就是如性。下述一僧和趙州（七六—

八七）間的問答闡明了這一點。僧問趙州：「萬法歸一，一歸何所？」趙州回答：「我在青州，作一領布衫」重七斤^②。這一最高或普遍的空，並非萬物趨歸的一，而是如一件和尚布衫那樣獨一無二的特定事物，它具有特定的重量，在特定時間中的特定地點制成。在對空的認識中，普遍性與某一特定事物是一對矛盾統一體，這一認識超越了萬法歸一的見解。

一作爲一個普遍原則，假如是實體性的和自存的，那就必須被克服；否則作爲個別者的我們就喪失了我們的個性，也不可能覺悟到實在。從佛教的觀點來看，這種「只不過是上帝——「唯一者」而已」。相反，如果紛殊各異的事物就是它們各自自身，那就與任何以自我爲中心的事物各不相謀了。對一的否定和無我（對任何以自我爲中心的事物的否定），這雙重的空是覺悟必不可少的前提。在對空的認識中（這是涅槃的另一種說法），萬殊都各如其本然而存在，在它們的本然狀態中而平等不二。這在大乘佛教中被表述爲「同異相即不二」。這種認識正是智慧和慈悲的源泉，於中克服了無明和我執。正因爲涅槃本質上即爲空，它囊括一切分殊的事物，自由運作，既不失去各自的個性，也不會互相妨礙。

二

佛教的涅槃對今天的東西方人們有什麼重要意義？這涉及到當代的思想和生活，特別是涉及到對最高實在的認識、虛無主義、人與自然的關係、人類存在中的不合理性、對公正社會的嚮往以及歷史意義的理解等問題。我想從北傳佛教、特別是在中國和日本發展的大乘佛教的觀點來論述這些問題，並立足於對喬答摩教義的動力學闡釋上。

首先，涅槃關係到人對最高或普通的實在的認識，在這種認識中，一元絕對論這種主要異說得以克服，這一異說已在上節第

四點中述及。對佛教來說，本質上超越的、離物獨存的一神觀念是虛妄不實的，因為若無一個認識者，上帝也就無從說起。在佛教中，相互關係或相互依存就是最終真理，那些視其它各種真理觀為謬誤而妄加排斥的獨斷論教義，倒是被認為更近乎虛妄。在涅槃中，沒有任何事物是獨立、自存或永恆不變的，不存在永恆不變的自性，萬物都與一切事物處於相互關係之中。這不只是一種單純反對絕時事物的凝固不變的相對主義，從而導致懷疑主義或虛無主義；而是一種動力學上的相對主義，在這種相對主義中，甚至連絕對和相對、聖和俗、神和人都完全處於相互關係之中。萬物在任何時候都完全處於相互關係中的觀念，在佛教中亦稱作「緣起」觀，達到這種認識就是涅槃。動力學上的相對主義——超越了相對主義與絕對主義間的對立——同時也就是動力學上的絕對主義。這種辯証矛盾的真理，不可能通過推理被認識，它只能通過生命的實踐。八正道和坐禪的實踐遂因此得以強調。

佛教對其他信仰的見解，常被西方學者稱作「寬容的」。不過，可能「寬容」一詞是按照西方人、尤其是基督徒的標準來使用的，不能正確地導向佛教的核心。建立在涅槃基礎上的佛教見解，是一種自身即空的「無見之見」，在這意義上，它允許一切其他見解存在，並按其原來面貌運作。自然，佛教不把其他信仰視為謬誤而排斥，而是承認它們含有相對的真理。不過，這一認識對於佛教徒的生活來說，只是一個開端，而不是終結。嚴格說來，佛教是通過其他見解亦含有相對真理這一基本認識，開始其批判的和創造性的工作的，並希冀與其他信仰展開建設性的對話和合作。

在涅槃中實現的佛教見解，在當今世界可以證明是有效的，因為這一世界越來越緊密地聯為一體，價值多樣化的趨向正在明顯的興起。涅槃的動力學相對主義可以為正在迅速形成中的單一世界提供一個精神基礎，在這個單一世界裏，使各種五花八門的

價值體系、生活道路、思維方式和平共處，將是絕對必要的。

第二，涅槃提供了一種超越虛無主義的自由。當今世界最嚴重的問題之一，是由尼采等人主張的虛無主義泛濫。傳統價值體系的崩潰和「上帝死了」的喧囂，多少已成為工業化社會中的普遍現象。流行於當今世界上的各種宗教，業已喪失了神聖感，充斥着對腐敗和無能的絕望。科學主義的思維方式泛濫，其後果給現代人信仰「上帝」帶來與日俱增的困難；儘管如此，今天的人們正在認真地探尋某種可以填補他們精神生活空虛的東西。在這方面，就尼采提倡作未來人類的典範而言，他對宗教是一塊試金石，這位以權力意志為基礎的積極虛無主義者，勇敢地面對着無神的虛無。但是，尼采的積極虛無主義未必能成功地取代宗教。看來，在今天和將來所需要的是一種超過積極虛無主義的宗教，也就是一種超過「無神的虛無」的宗教。以涅槃為基礎的佛教正是這樣一種宗教。佛教主張空，否認一神的存在，這空不是虛無主義的空，而是一切特殊事物和個別的人在中任運自在、圓融無碍的大全。在空中，萬物完全處於動力學上的存在狀態，按其本來面目而被認識。這一根本的現實主義不僅擺脫了「神」的束縛，而且也克服了尼采所提倡的那種積極虛無主義。③因此，涅槃實現了一種大自由：既擺脫了有神論者依賴上帝的虔信，也擺脫了崇尚高權力意志的尼采之流的虛無主義。只有排除主宰者的幻影，才有可能真正地自作主宰。

第三，涅槃關涉到我們對人與自然關係的理解。基督教學者往往爭辯說，佛教的涅槃是無位格的(impersonal)。假如我沒弄錯的話，基督教的位格論(personalism)建立在人響應神諭的基礎上。與其他被創造物不同，人是按上帝的形象被創造出來的，並能對上帝的感召作出回應。上帝通過人而統治自然，因為上帝賦予人以「支配」其他被造物的權力。在這一點上，基督教的位格論與創造物中的人類中心主義聯係起來。與之相反，佛教的涅槃建

立在無我的基礎上，不是人類中心主義的，而是宇宙主義的。在佛教中，人和自然界萬物都同樣處於瞬息萬變、運動不居的變化之中。單個人不可能從生死輪迴中解脫出來，除非他或她能消除一個更為普遍的問題——為世上萬物所共具的無常。由此可見，佛教的解脫基礎是宇宙主義的，不是處於與上帝「我——你」關係中的位格論的，因而是無位格的和超人類中心主義的。然而，只有具有自我意識和自由意志的人才能超越人類中心主義，並且意識到無常不止限於人，而為萬物所共具。更值得注意的是，佛教的解脫首先與個人有關，並不只是泛指人類，如佛經所說：「獨生獨死，獨去獨來。」④在這意義上，佛教亦可說是人格主義的和存在主義的。但這並非意味着，在佛教中人被理解為神——人對立（自然被排除在外）中的人，而是在囊括天地萬物的宇宙主義基礎上，人作為具有自我意識和自由意志的本質而被把握。若沒有對這樣一種宇宙主義基礎上的無常和無我的認識，人就不可能成為一個「覺者」。⑤

故而對於佛教的解脫，下述兩個方面必須注意：(1)佛教首先與人的解脫有關，這個人不象其他衆生，而是具有自我意識和自由意志的人，並且藉以獨具認識到無常並從這宇宙萬物共具的無常中解脫出來的潛能。這是佛教中存在主義和人格主義的方面。然而，(2)宇宙主義的方面是佛教解脫的必要基礎，因為在佛教中，解脫並非是指從與上帝對抗的罪中解脫出來，而是從作為世界無常一部分的生死輪迴中解脫出來。這就是佛教的宇宙主義方面。這兩方面是密不可分的：越是以宇宙主義作為解脫的基礎，就越是在存在上得到徹底解脫。⑥在這意義上，作為涅槃基礎的佛教宇宙主義是一種存在上的宇宙主義，佛教的存在主義或人格主義亦可稱為「宇宙——存在主義」或「宇宙——人格主義」。⑦

佛教關於人與自然關係的見解可以貢獻一個精神基礎，藉以

為當今人們所面臨的最緊迫問題——環境的毀壞——提供一個解決方法。這個問題與人類同自然的疏離緊密相連。它起因於人類中心主義，由此人把自然僅僅視為實現其自私目標的手段或障礙，因而不斷地尋找方法以利用它或征服它。作為佛教涅槃之基礎的宇宙主義觀點並不把自然視為人的附屬物，而是把人視為自然的附屬，更準確的說，是從「宇宙」的立場將人視為自然的一個部分。因此，宇宙主義的觀點不僅讓人克服與自然的疏離，而且讓人與自然和諧相處而又不失其個性。

第四，讓我們考慮一下，涉及到人類存在中的非理性趨向，佛教的涅槃可能具有什麼樣的意義。對神話與原始文化的熱衷，對滿足本能（尤其是性）欲望的那種不可遏制的要求，正泛濫於高度工業化的社會。這一現象可視作對強調人類理性與科學的一種反動，理性與科學興起於近代歐洲文化，並形成工業化的基礎。像叔本華、馬克思、弗洛伊德、榮格以及更晚近的加繆、馬爾庫塞等西方思想家，都強調人類存在中非理性方面的重要性。最為嚴重的是，現代歐洲文化已完全忽視了死亡問題，這是一個恆古以來就困擾着人類、並對現代人造成極度非理性化的問題。

簡言之，傾向於科學主義的現代歐洲文化，事實上已滲透高度工業化的社會中，它以人的理性為基礎，並把生活放在首位，同時却忽略了對人類存在中的非理性因素、特別是死亡問題的考慮。不過，我們若簡單地接受並追隨當前的反動趨向，却不是明智之舉，這股趨向集各種非理性因素之大成，竭力反對我們對於理性主義的重視。今天為成功地處理這一問題，必須具有一個深刻的基礎，以消弭理性與非理性、理智與欲望、生與死之間的衝突。佛教的涅槃或中道，可以提供這樣一個基礎，人們於此可以克服二元對立，並消滅深植於人類生命中的「渴愛」。

第五，讓我們研究一下，佛教涅槃對於認識和實現公正的社

會，究竟能具有什麼意義。如前述「同異相即」那種對涅槃的認識，使佛教為公正的社會提供了一個存在上的根據。我們發現我們都是平等的，不是作為上帝兒女的那種平等，而是在對無我或空的共同認識中實現平等，這同時也就是對**真我**的認識。認識到無我並不是消極的，像喪失一個人的自我本身那種；它毋寧說是積極的，通過無我這樣一種認識，人克服了他的自我中心感而覺悟到真實，也就是覺悟到他自己的**真我**和他人的**真我**。正是在這樣一種覺悟中，人才能在公正的社會中與他人相處，分享對**真我**的認識。在涅槃中，我的失去就是**真我**的獲得，人在處於他們無我狀態中的同一性和處於**真我**狀態中的差異性，構成一種辯證的矛盾統一體。

於是，在涅槃的認識中，我因無我故不是我；然而我的確是我，因為我是我的**真我**。同樣，你因無我故不是你；然而你的確是你，因為你是你的**真我**。而且，因為我不是我，故我是你；而因為你不是你，故你是我。每個人依然是他或她的本來樣子，同時又在他或她的**真我**中平等不二。這種動力學上的相互關係出現於對無我和空的認識中，它可能而且事實上對每一個人都是必需的。這種認識為公正社會中的人們提供了佛教的基礎。更進一步說，這種認識不僅適用於人與人的關係，而且也適用於人與天地萬物（從狗到山）的關係。

第六，涅槃對於理解歷史的涵義具有什麼意義？由於在佛教中沒有上帝，沒有創造也沒有最後審判，一切皆空。故對佛教來說，歷史既沒有開端也沒有終結。這種歷史觀產生於對人類業的深切認識。業是行為與其後果的普遍法則，它自發地驅使自我不斷地從此世轉生到下一世，推動着世界永恆變化的過程。因此，它是隱藏在一切行為背後的驅動力，根據行為的性質產生各種不同的結果，這種驅動力把人縛於生死輪中。不過，與印度教業的概念不同，佛教中的業不是決定論的，因為在佛教中沒有神——

業的控制者——的觀念；毋寧說佛教把業當作道德力量，強調通過意志的自由決定，最終切斷輪迴的可能性。如前所述，我們一方面被自己的業所束縛，它與在宇宙中運作的業緊密相關，但在另一方面，我們作為具有自我意識和自由意志的人，具有憑個人選擇的自由行動而從業縛中解放出來的機會，這種自由活動以對他自身內無始終的業力相續過程的透徹認識（即業在超出他本身範圍的宇宙中運作）為基礎。在這一對業的完全認識中——個人的與宇宙的，過去、現在與未來的——人遂從業中得到解脫，並覺悟到涅槃。

此時此刻，我們真正認識到歷史的無始無終，我們超越了它的無限性，而且我們發現：歷史無始無終的全過程都凝結在當下之中了。離開對當下的認識，也就不存在歷史。此刻，我們認識了我們真正的生命和**真我**，始與終、時間與空間、一與多在這認識中不再被視為二元對立，而是在動態中整合為一體。這就是對涅槃的認識。

共業不可能被客觀地認識，它只能在主觀中被認識（就是說，共業存在於別業中，並通過別業而在存在上被認識）；而只有在自身內主觀地克服共業時，才能真正超越別業。因而，(1)對已証涅槃者而言，由於對業的完全認識，整個宇宙昭示其實相，作為業力相續之無盡過程的歷史停止了，永恆自己証實了自己。在這意義上，歷史終結於涅槃。這是一個覺者所証之涅槃的普遍解脫，構成了涅槃的智慧一面。但與此同時，(2)對覺者而言，歷史在涅槃中開始，因為儘管覺者已証普遍解脫這一事實，但他們自覺到，仍有無量數「未解脫」的眾生，生活在這一世界和無窮盡的將來。於是，歷史對一個覺者遂具有全新的含義：歷史是一個必須普濟「未解脫者」的無窮盡過程。這構成了涅槃的慈悲一面。因為智慧和慈悲是涅槃不可分離的兩個方面，故歷史的開始與終結時刻都處於涅槃的實現中。

簡言之，普遍解脫對一個生活在涅槃中的覺者來說，它在當下即被完全認識；但是，對那些意識到自己是「未解脫者」的眾生來說，它有待在無窮盡的歷史過程中被認識。這兩方面在涅槃中被動態地整合為一體。如前所述，在朝向無盡未來發展的歷史每一瞬間，同時也就是對歷史根源——永恆——的回歸；反過來說，回歸到歷史的根源——永恆，同時也就是走向無盡的未來。歷史過程就是這樣一些瞬間的連續，這些瞬間具有動力學上的機制：前進同時就是回歸，回歸同時就是前進。這一佛教的歷史觀導出如下雙重認識：按照智慧，永恆在當下顯示自己，此刻的生活並非是實現未來目的的手段，它就是目的本身；按照慈悲，生活是解救他人的永無窮盡的活動，它是一種實現普遍解脫的手段。

上面討論的六個方面，是理解佛教的涅槃對於當代社會所具意義的核心。

譯自《禪與西方思想》(Zen and Western Thought)

註釋：

- ①《初轉法輪經》。
- ②《古尊宿語錄》卷十三。
- ③阿部正雄：《基督教與佛教論科學與虛無主義》，《日本宗教》五卷三期，第36-62頁。
- ④《無量壽經》卷下
- ⑤阿部正雄：《在基督教和佛教中的人與自然》，《日本宗教》，七卷一期，第1-10頁。
- ⑥參見本書第二章《道元論佛性》
- ⑦同上

(完)

(上接第31頁「佛教的弘願」) 亦能見我道場樹高四千由旬，四十二願利中一切天人，悉皆形色殊特，得天眼者不辨名數。四十三願我利中人，所欲聞法，自然得聞。四十四願利中菩薩，頂中皆有光明，無異於佛。四十五願他方菩薩，聞我名號，皆得解脫三昧。四十六願他方菩薩，聞我名號，皆得成佛，常見一切諸佛。四十七願他方菩薩，聞我名號，即得不退轉地。四十八願他方菩薩，聞我名號，即得無生忍，於諸佛法，永不退轉。」

普賢菩薩之十種廣大行願(出「大方廣佛華嚴經」)：

「若欲成就此功德門，應修十種廣大行願，何等為十？一者禮敬諸佛，二者稱讚如來，三者廣修供養，四者懺悔業障，五者隨喜功德，六者請轉法輪，七者請佛住世，八者常隨佛學，九者恆順眾生，十者普皆迴向。」

觀世音菩薩之十二大願乃是：

「廣發弘誓願，常居南海願，尋聲救苦願，能除危險願，甘露洒心願，常行平等願，誓滅三塗願，枷鎖解脫願，度盡眾生願，接引西方願，彌陀受記願，果修十二願。」

至於地藏菩薩的弘願更為一般佛教徒所熟悉，那就是：「地獄未空，誓不成佛；眾生度盡，方證菩提。」，此種偉大的精神，明顯是大乘佛教積極的表現。

況且，素為所有佛教徒所持誦的「發願文」，更能表示佛教徒對「上求下化」的懇切願望，對於修行方面的精進不懈，以期達到了生脫死的境界。「發願文」如下：

稽首三界尊	皈依十方佛	上報四重恩
下濟三塗苦	若有見聞者	悉發菩提心
盡此一報身	同生極樂國	

其實，從下面的一句偈頌，最能表達了佛教徒的願望，這就是「不為自己求安樂，但願眾生得離苦。」這可說是佛菩薩的慈悲本懷最理想的表現！

講於第十七屆剃度傳戒大會佛學講座



(宗)

- ①同土
- ②參見本書第二章《太虛大師與中國佛教》
- ③一賦，第1-10頁。

太虛法師初到廈門之回憶

- ④《無量壽經》卷下
- ⑤三賦，第33-35頁。
- ⑥《阿彌陀經》：《菩薩瓔珞經》卷下
- ⑦《古尊宿語錄》卷十三。
- ⑧《阿彌陀經》。

已經是六十年前的的事了。

那是一九二六年的秋天，我正在初辦的閩南佛學院求學。有一天，忽然聽說我們仰慕的太虛法師要到廈門來了。他是應新加坡縑素之請到那里講經，歸途經過廈門的。我們的院長常惺法師得到這個消息，立刻和當時南普陀寺方丈兼閩南佛學院創辦人會泉法師商量，打算趁這機會發起一次隆重的歡迎，來促進這個孤島佛教的發展。消息傳開以後，廈門各界也都震其名而願意參加歡迎的準備。時間愈來愈近了，據說太虛法師將乘當時航行遠東的荷蘭輪船德加大號於十月某日到達廈門。

於是以閩南佛學院的師生和南普陀寺的全體僧眾為主力，加上廈門大學少數師生，以及廈鼓各佛教團體居士寺廟僧眾，組成了龐大歡迎陣容。恰巧這時由閩南佛學院部份老師在漳州南山寺創辦的南山學校（當時教職有覺三、達如、廣箴、瑞今、林林、純潔、聞達等）得到新加坡轉道和尙經濟上的大力支持，朝氣蓬勃地發展起來，最引人注目的是新成立的南山學校軍樂隊。爲了參加歡迎太虛法師，由當時教員林林（林林居士曾和蘇秋濤、虞佛心三個閩籍學生在太虛法師主辦的武昌佛學院攻讀一個時期）

本則專慰由表更！

量「不獨自」太安樂，且願衆生共樂苦。」最可堪最苦難由慈悲

其實，對不面由「一」最難，最難表難「將將」由願望，最難

盡此一難也 同主發樂國

不獨三聖苦 苦言具聞苦 悉發苦樂心

不獨三聖苦 願列十式制 土辦四重思

「土來不」由應由願望，最難表難「將將」由願望，最難

且，最難表難「將將」由願望，最難表難「將將」由願望，最難

，最難表難「將將」由願望，最難表難「將將」由願望，最難

，最難表難「將將」由願望，最難表難「將將」由願望，最難

率領軍樂隊提前到廈。

一九二六年十月十八日，德加大輪經過廈門，因為有幾天停留，南普陀寺的會泉，轉逢、常惺諸法師和廈門名醫王極邦居士等，登輪迎接，請太虛法師先上鼓浪嶼日光岩休息。當時日光岩主持清智上人也竭誠款待。

那時廈鼓海上交通還沒有輪渡，連固定的碼頭都沒有。太虛法師歡迎會事先租好一艘小型的電船，供法師自鼓浪嶼乘坐來廈。十月二十日早上，這一天秋高氣爽。廈門「島美」路頭，真是人山人海，萬頭攢動。只見法師身穿一件黃色僧袍（海青），看來只有四十上下，步履安詳，露着微笑，向週圍羣衆合十致意。他眼上架着近視鏡，嘴上留着八字鬚，從容不迫地走上岸來。預先佈置在岸邊的鞭炮齊響，把碼頭上的歡迎氣氛推到了高潮。

一九二六年的廈門市街，還是五口通商時期的模樣，新的馬路建設還沒有出現。街道狹窄曲折，連陽光都照不到。環境衛生之差，也就可以想見。這和今天的廈門相比，真有天淵之別。今天從廈門渡輪碼頭乘公共汽車到南普陀，只消十分鐘，而當時步

林子青

行却要走兩個小時。加以觀衆萬人空巷，爭覩這位「生佛」的丰彩，於是道路擁塞，隊伍行動更加緩慢。由於佛教徒想以散花表示恭敬，廈門的鮮花就被搶購一空了。

歡迎太虛法師的行列，以漳州南山學校的軍樂隊爲先導，一路由居士散花，不斷的鞭炮聲震撼着廈門的大地。太虛法師走在歡迎僧衆的前面，繼之是男女居士和看熱鬧的市民。越過廈門八景之一的鴻山寺——「鴻山織雨」，穿過古鎮南關，在數里刺桐來道的古廈門市街行進。這種光景只有普陀山六月香會的最盛時期差可比擬。最後越過蜂巢山到達南普陀寺。

南普陀寺背山面海，巍巍五老峯壁立千仞，其下是七堂伽藍，參差錯落，自然形成一座鷺島名山。這座古寺，相傳創建於唐，稱普照寺。宋時曾文翠居此，稱無盡岩。當時孤島荒涼，遊人罕至。滕翔有一首詩贈文翠云：

海翻波浪繞危峯，無盡岩前世界空。

不是灰心求佛者，片時難住寂寥中！

過了幾百年，到了清初。靖海將軍施琅自台灣班師，重修普照寺，供奉觀音菩薩，改稱南普陀寺，以至於今。乾隆時某名士曾題一聯云：

滄海臨門，風引慈航個個；

層巒倚壁，泉飛法雨絲絲。

這是一幅多麼美麗的南宗山水畫！

太虛法師入寺時，鐘鼓齊鳴，香烟繚繞。他在莊嚴雄偉的大殿禮佛後，接受學僧大衆的敬禮，然後被安單在南普陀寺西北角最幽靜的一間關房中。這間關房緊靠海印樓（方丈），前後二間。前爲佛堂兼會客室，後爲首座臥室，禪房佈置，清淨莊嚴。後房有門通一盆花、魚池，奇松怪石、佈置幽雅的后院。兩年後弘一

法師到南普陀寺來，也是住在這裏。

第二天（十月二十一日），南普陀寺東請廈門商學各界領袖，在南普陀大殿舉行歡迎大會，大會由常惺法師主持。當時德高望重的廈門商會會長洪鴻儒（曉春）代表各界致歡迎詞。繼請太虛法師講話，由廈門大學哲學系學生林黎光譯成閩南語。講話的還有廈大校長林文慶和寺主會泉法師等。

這樣隆重的盛會爲閩南所少見，我記得《大會歡迎詞》是當時副院長覺三法師執筆的。因爲《歡迎詞》是我抄的，我還記得這樣的大意：

「時維九月，序屬三秋。天帝洒掃，玉宇無塵。太虛法師，弘法星洲，載譽歸來，途經廈門。四衆聞訊，歡迎鼓舞。幸樓船之暫駐，竟飛錫以來臨。本日就南普陀，召開盛會，略表歡迎。喜羣賢之畢至，結南國之勝緣，可謂靈山一會，儼然未散。謹掃清淨壇場，愿聞生公說法。……」

是日就南普陀「無我」堂，舉行隆重的歡宴。參加作陪的有廈大校長林文慶、教授周樹人（魯迅）、孫貴定、張頤（眞如）、沈士遠、莊澤宣、顧頤剛、陳定漢、羅常培（莘田）、繆子才等。

近讀魯迅《兩地書》，他在一九二六年十月致許廣平的信上，提到太虛法師到廈門的事。其第五八通的信說：

廣平兄：

伏園今天動身了，我於（十月）十八日寄你一信，恐怕就在郵局裏一直躺到今天，將與伏園同船到粵吧。……

這幾天此地正在歡迎兩位名人，一個是太虛和尚到南普陀來講經，於是佛化青年會提議，擬令童子軍捧鮮花，隨太虛行踪而散之，以示「步步生蓮華」之意，但此議竟未實行。……」

（二十日下午）

其他六○通的信說：

廣平兄：

我今天上午剛發一信，內中說到廈門佛化青年會歡迎太虛的笑話，不料下午就接到請柬，是南普陀寺和閩南佛學院公宴太虛，並邀我作陪，自然也還有別的人。我決計不去，而本校的職員硬要我去。說否則他們將以爲本校看不起他們。個人的行動，會涉及全校，真是窘極了，我只得去。……

入席，他們要我與太虛並排上座，我終於推掉，將一位哲學教員供上完事。太虛倒不專講佛事，常論世俗事情，而作陪之教員們，偏好問他佛法，什麼「唯識」呀，「涅槃」呀，真是其愚不可及，此所以只配作陪也歟？……二十一日燈下。

第三天（十月二十二日），太虛法師由常惺、蕙庭二法師，陪同參觀廈門大學，由校長林文慶接待。太虛法師應請爲廈大學生數百人講《緣起性空之宇宙人生觀》，由常惺法師與林黎光居士二人合記，後來發表於《海潮音》月刊。這是廈門大學創辦以來，請僧人宣講佛學的第一次。

第四天（十月二十三日），廈門教育會會長余超（少文），請太虛法師於該會禮堂說法，我們閩南佛學院全體同學和許多居士前往聽講。首先由余超會長介紹太虛法師略史稱他爲當代佛學泰斗。法師爲講《大乘佛法的真義》，閩南大乘佛法重視現實與精進。是日聽衆極爲擁擠；廣大的禮堂座無虛席。

十月二十五日，爲舊曆九月十九，適逢觀音菩薩聖誕。太虛法師應白鹿洞住持覺斌法師、虎溪岩住持宏亮法師之請，與會泉法師等往遊白鹿洞與虎溪岩，受到熱烈的歡迎。白鹿洞與虎溪岩，各爲廈門八景之一，稱爲「白鹿啣烟」與「虎溪夜月」，是旅遊廈門的人必到之地。他回南普陀之後，寫了《南普陀題石》一詩，就

提到虎溪與白鹿。詩云：

南海普陀崇佛刹，虎溪白鹿擬匡廬。

千岩百洞奇難狀，隕石飛星古所都。

水鳥皆談不生法，林云巧繪太平圖。

山獅十八驚呼起，一吼當令萬象蘇。

太虛法師這次到廈，和南普陀結下了殊勝的因緣。一九二七年，南普陀首任十方住持會泉法師三年任滿，因常惺法師推荐，由兩序大眾及閩南諸山長老，公請太虛法師爲第二任住持，並推轉逢退居，常惺法師及轉岸當家三人代表赴上海迎接。

太虛法師於四月間與常惺法師先到福州，晤方聲濤，陳石遺，余君彥等知名人士，並遊鼓山，怡山諸巨刹。他在鼓山題了一詩云：

一泉湛湛阿羅漢，覓到靈源洞已深。

喝水岩前流更急，溪花照徹國師心。

丁卯（一九二七）三月，智水（怡山住持）、會泉、轉逢和尚同遊，常惺法師未至，太虛題句並書。

羅漢泉、靈源洞、喝水岩，均爲鼓山勝迹。

太虛法師到廈後，於四月二十九日（舊曆三月二十八）於南普陀寺行住持進山（入院）典禮，士農軍政僧各界數千人參加迎接，可謂極一時之盛。他任南普陀住持以後，即兼任閩南佛學院院長。以後的事，是大家所知道的，恕不贅述。

以上的回憶，已經六十一年了。當時參與歡迎的師友如今健在的已經無多。今年以太虛法師示寂四十周年，聽說《內明》曾出專號紀念，當時忙於他事，未暇爲文隨喜。今不辭老耄，執筆記此，以供研究太虛法師歷史的人作參考。

一九八七年八月一日



從心隨境轉說到境由心生

——一九八七年七月廿六日講於舊金山法王寺

幻生

妙境法師！諸位居士！

這次我要感謝妙境法師的一片盛意，提供一個很好的機緣，要我在這裏跟大家談論佛法上的問題，感到非常高興！

今天我的講題——從心隨境轉說到境由心生。為什麼我要提出這個問題目來講？因為，我個人深深地感覺到：我們生活在這個宇宙世界裏，我們對於這個存在的客觀宇宙世界，能夠了解多少？外在的現象世界，它底起源又是怎樣？關於這些問題，我們一般人平日是很少注意的。我們既然生活在這個世間上，每天從早到晚，眼所見到的，耳所聽到的，乃至我們意識上所思維到的，這一切的事事物物，我們應該對它有一正確的基本認識，如果我們對於環繞在我們週遭的這些東西，它的產生與起源，全然無知，則便辜負了我們的一生。基於這個原因，我想就佛法的立場

，對於這些問題，提出來跟大家談談。

在這個講題裏面，有二個比較重要的字，我先提出來作一簡單的解釋。一個是「心」字，一個是「境」字。什麼叫做「心」？在佛教的經論中，對心的解釋有多種，對心的分類也有多種，這些，我想凡是閱讀過佛教經論的人，大抵都會知道的。在這裏，我們不做專門性的分析論究，只作一極普通的解釋：凡是我們能思、能想、能見、能聽，乃至身體能感觸到的，便稱之為心。如用現代哲學或心理學的名詞來說，就是一切精神活動的主體，具有認知功能作用的，它便是心。人與物質的不同，也就是因為人具有精神活動的認知功能的存在，而物質不具有此一功能，這是人與物質不同的分別，舉例而言，我對手中拿着的麥克風說：「麥克風！您認識我嗎？您知道我嗎？」麥克風對我沒有任何反應，因為麥克風是一金屬的物質，它沒有精神活動的認知功能，所以，

它不會認識我，更不會知道我。如果我以同樣的情形，而對一個活潑潑的人說：「您認識我嗎？您知道我嗎？」對方會明白地回答我，他是認識而知道我的。為什麼一個活潑的人對我會有反應呢？便是因為他有精神活動的認知功能存在的關係。假如一個人失去了他的精神活動的認知功能，我們就不稱他叫做人了，必須要在人字上面加一個分別的形容詞，稱他叫做「死去了的人」。不過，當一個人熟睡或是昏迷過去的時候，雖然他的認知功能也不發生作用，可是，他和一個死去了的人情形不同，因為他的精神活動仍然存在，只是暫時在一個休止活動的狀態下，等他清醒過來的時候，他的認知功能又會恢復正常活動。至於麼叫做「境」？佛經中也將境稱做「外境」，就是指個人生命自體（精神活動）以外的一切現象世界；這些現象世界，能夠引起我們認識作用的，便稱之境。能夠引發我們認識作用的，不論它是我們眼睛所見到的一切形形色色的現象世界，或是耳朵所聽到的一切聲音等等，都是屬於外境。

我們生活在這個世間上，每天清晨醒來以後，眼見耳聞，乃至內心所想到的一切，都離不開外在的現象世界；外在的現象世界，對於我們人生的關係太重要了。至於外在的現象世界與我們內在的精神活動的關係又是怎樣呢？關於這個問題，一般人所能體驗認識到的，是我們的精神活動受制於現象世界。現象世界是主體，精神活動是被動的客體而已。所以，我們內心的認識活動，是由外在的客觀對象所引生的。舉例而言，今天我們上街，見到一個窮苦的老人，我們對他興起一片同情的慈悲之心，施捨金錢物質給他。我們內心會生起同情的仁慈之心，是因為外面的這個弧苦可憐的老人而來，如果沒有這個可憐的長者，我們的同情心是不會生起的，更不會施捨金錢給他。大家想一想，我們的同情心是不是由外境所引生的？外境是一個主要的引導者，我們的

好心成了一個被引生的被動者。這是屬於眼所見到的事例。如從無形的聲音而言，情形也是一樣的。諸位今天來聽我演講，你們的目的，是聽聞佛法。當你們走進法王寺的時候，見到了我，誠懇恭敬地向我致問：「法師！您近來好嗎？」我回答的語言，可能引起你們幾種不同的內心反映。假如我這樣回答你們：「謝謝你們的關心，我近來很好。你們大家也好吧？」你們聽後，心裏是平靜的，暖暖的，認為我是一個平易而可以親近的人。如果我改用粗野的語言回答您：「少囉嗦！我好不好跟你何關？」你們聽後，內心的反映又是怎樣？我想，一定是痛苦的，憤怒的。甚至有人指着我的面孔訶斥道：「您是什麼東西？我們好心好意的問候您，您竟然用這種粗野無禮的態度對待我們。我們不受您這一套。回家去！不聽你演講。」你們的平靜心和憤怒心，都是因我的語言而起，我的語言是一個主動者；你們的內心變成一個被動者。假如沒有我的語言，你們當然也就沒有所謂平靜和憤怒的心出現了。

我們僑居在美國的中國人，諸位有的從事貿易經商工作。今天早上，有位客戶，有一批貨物賣給您，本來您是不想買的，可是，經不起對方的苦苦要求，您勉強的買下了；到了下午，這批貨物突然漲價，您賺到了五百萬美元的利潤，那時您的心情是怎樣？一定是歡天喜地，高興極了。相反地，假如您買下的這批貨品，到了下午，突然跌價，您要虧損五百萬美元美金成本，那時您的心情又是怎樣？無疑地，是懊悔、痛苦、難過、失望，一連串的內心複雜情緒，久久揮之不去。請您想一想，您的歡樂與痛苦，是緣何而來？明白地說，不還是因金錢的得失為一主要關鍵。金錢的得失，既然成為導致我們內心的歡樂與痛苦的根源，我們的內心，不就變為一個被動者嗎？

金錢的得失，對於我們內心的影響，既然是如此，而名譽權

力的得失，給與我們內心的影響，又何獨不然？比如說，美國雷根總統今天突然提名您為美國國務卿，當您知道這個消息的時候，您的內心情緒是怎樣？一定是高興快樂。「一登龍門，則聲價十倍。」您的知名度，也立即為美國及全世界所共知。假如雷根總統在您出任國務卿不到一個月的時候，又突然下令免除您的國務卿職務，那時您的心情又是怎樣？無疑地，您彷彿從三十三天跌落到十八層的深淵，痛苦難過。名譽與權力都是外在的，為什麼外在東西的得失而影響到您的心情？您的心情不是明顯地被着外物所牽引主使的嗎？這不就是「心隨境轉」！

我們時常聽人談起，說到目前的這個現實社會，是個酒醉金迷無奇不有的花花世界，它的誘惑力太大了，年輕人進入這個社會，如果把握不住，經不起它的誘惑，很快地就會墮落下去，無法自拔！就一般情形看來，的確如此。年輕人的思想性向未定，見異思遷，受到社會環境的引誘，往往迷失在這個罪惡的社會裏。社會的一切，既能引誘我們，支配我們，我們的精神活動，完全被它操縱，受制於它，這不是說明了我們的精神活動是由外境所引生的，外境是主體，精神活動是客體；主體的外境轉變，我們的精神活動也跟着它轉變嗎？

關於「心隨境轉」的問題，從上面所舉的事例中，以及諸位在日常生活中所觀察體認到的，是很容易理解的。不過，我們的精神活動，是否由外在的現象世界所引生，而外在的一切現象世界，它的來源又是怎樣？這是值得進一步論究的問題。

上面說到，精神活動是由外在的客觀現象所引生的，精神活動是隨着外境而轉變的。但是，事實真相是否如此？根據唯識學的法義來看，並不是這樣。精神活動是屬於內在的，客觀對象是屬於外在的。一個認識作用的形成，是有兩個來源的：一個是能認識的精神活動主體——心識，一個是所認識的客觀對象——外

境；當能認識的精神主體與所認識的客觀對象集合到一起的時候，才會產生一個認識的結果。所以，一個認識的形成，必須要具有能認識與所認識的第二方面，缺一不可的。諸位今天見到我，認識了我，我是一個被你們認識的對象；你們怎麼會認識我的？因為你們具有能認識的精神活動存在的緣故。假如你們沒有能認識的精神活動存在，你們會認識我嗎？你們會有一個認識的結果出現嗎？同樣地，如果只有你們能認識的精神活動存在，而沒有所認識的客觀對象，能夠產生你們的認識作用嗎？我問你們，外面的天空中有什麼東西？你們看過的人，一定會告訴我，蔚藍色的天空裏，什麼都沒有。假如天空中有二片白雲，或有一架飛機飛行，你們看過以後，一定會說，天上有二朵白雲和一架飛機。這二片白雲和一架飛機，便是你們的認識對象，完成你們的認識作用。所以，一個認識作用的形成，一定不能離開認識與所認識的，缺少其中的任何一種，都不會有了一個認識作用的出現。

認識作用的形成，既然來自能認識與所認識的兩方面，但是，到底是以能認識為主還是以所認識的為主？這是一個重要的問題。如以所認識的為主，能認識為附從，這便是我們上面所說的「心隨境轉」了；如以能認識的為主，所認識的為從屬，這就是我們下面所要說明的「境由心生」的主題。

說到能認識與所認識何者為主的問題，現在我先做一動作，來說明這個問題。請諸位注意看着我，我在做什麼動作？諸位當然看到，我在做揮手的告別動作。請你們把眼睛緊閉起來，你們知道我又在做什麼動作？我想，你們沒有一個人會知道的。告訴你們，我仍然是在做揮手告別動作。我的動作沒有改變，為什麼您的眼睛睜開的時候，知道我的動作；為什麼您的眼睛緊閉的時候，就不知道我的動作呢？什麼叫做「不知道」？「不知道」就是根本沒有這一動作的存在。現在請諸位仔細地想一想，外在的動

作存在與否，究竟是取決於什麼來決定的；一個認識作用的形成，到底以何者為主體？

在一個人活着清醒的時候，有人跟他爭吵，他會知道得清清楚楚；可是，當他死亡以後，同樣地有人跟他爭吵，他會知道吧？當然，他是不會知道的。在他活着的時候，他有能認識的精神活動作用存在，所以他能夠知道外在的一切；當他死亡之後，他的能認識的精神活動作用沒有了，所以他不能知道外在的一切。從這個最好懂的事例中，我們可以知道：外在的存在，是不能離開能認識的精神主體；有能認識的精神主體存在，才有外在的一切存在；沒有能認識的精神主體存在，也就沒有一切外在的存在了。

客觀的外在存在，是由能認識的存在而存在的，當能認識的範圍沒有達到那裏的時候，雖然有着外在的存在，對一個認識者而言，仍然是沒有它的存在的。諸位在法王寺裏面，山下的高速公路上，現在有二部車子相撞，兩位駕駛者走下來爭吵打架，您們會知道此事嗎？當然諸位不會知道。為什麼不會知道？因為我們能認識的範圍沒有接觸到那裏的緣故。進一步說，就是我們的認識範圍已經接觸到那裏的時候，由於我們的認識疏忽，明明見到的東西，而不知道它的存在。諸位太太小姐們，在你們過去的生活中，可能總有這種經驗，當您的心情慌亂的時候，您的朋友在外面急着催您上車，您的手提包明明掛在膀子上，門上的鎖匙握在手裏，可是您還是到處尋找皮包和鎖匙，對於手中拿着的東西彷彿視而不見，不知道手裏拿着的就是您所尋找的東西。為什麼會有這種現象？並非能認識的範圍沒有認識到那裏，只是在認識的過程中沒有專心注意罷了。沒有專心注意，也就等於沒有它的存在。誠如中國孔子所說：「心不在焉，視而不見。」外在的存在，是不能離開能認識的心體的。

我們認識到的外在一切，就一般而言，大體都是相同的，如果進一步分析研究，在相同的當中還有不相同的成分；這種不同的原因，便是來自我們認識的心體不同。諸位女士們，當您們到百貨公司購買衣服的時候，有人喜愛紅色的衣服，有人喜愛黃色的衣服，有人喜愛綠色的衣服；喜愛紅色衣服的人，不一定會喜愛黃色和綠色的，同樣地，喜愛黃色與綠色衣服的人，也不一定會欣賞紅色的衣服。外在東西的本身，是沒有變化的，為什麼我們對它會有喜愛和不喜愛的不同分別，這些不同分別的主因，不是來自我們的認識心體嗎？我們喜愛的東西，它底價值隨着我們的喜愛相對地提高，我們不喜的東西，它的價值也會隨着我們的不喜愛而相對地降低。客觀對象存在的價值，是取決於我們每個人的認識心不同而不同的。

客觀存在的一切事物，我們對它的認識，並非一成不變永遠如此的。我們認識上起了變化，或是一時情緒上發生變化，對於外在的認識，也會產生變化的。比如：今天我最欣賞的一幅字畫，它的美感和價值，到達一個最高的極點，可是，過了一個時期之後，我對它的認識起了變化，它的美感和價值，急速地下降到一個最低的低點。外在的事物沒有變化，這完全是我們認識上的變化。由於我們認識上的變化，我們所認識的一切，也就同樣起了變化。我們平日最心愛的東西，當我們與人爭吵的時候，煩惱重重，情緒激動，往往對心愛的東西發生厭惡，予以破壞。這種事情，不是外在的東西有了變化，也不我們理性的認識上產生變化，完全是由於一時的煩惱情緒衝動所導致的行為。什麼是煩惱情緒衝動的行為？明白地說，就是我們的內心行為。

如上所說，客觀的存在，不能離開認識的心體，認識心體的變化，客觀存在的一切也跟着變化。那末，客觀存在的一切，又是從何而來的？論到這個問題，就佛法的立場而言，也有二種不

同的說法；依如來藏緣起一系列的經論說，客觀存在的一切，就是我們心體的直接呈現。如大乘起信論說：『心眞如者，即是一法界大總相法門體』。心就是宇宙的本體，由宇宙的本體呈現的一切現象世界，則一切現象世界當然就是心體的呈現。如依唯識學經的論來說，客觀存在的一切，是心識所變現的。如解深密經說：『我說識所緣，唯識所現故。此中無有少法能取少法。』關於客觀存在的一切現象世界就是主觀心識變現的問題，一般人是難以同意接受這一種說法的。因爲，外在的東西，明明是在我們身體之外的，怎麼能夠說是我們心識變現的？如果外在的東西是心識變現的，諸位可以提出一大堆的理由證據來駁倒這種說法。我們僑居在美國，每當要省親的時候，總要乘坐十多小時的飛機回到台灣或香港，才能見到親人，如若外在的一切是唯心所變，爲什麼我們不能變現親人在身邊？既然不能變現，便證明外在的一切不是唯心所變的。諸如此類的問題，舉不勝舉。不過，唯識學所說的客觀的一切是唯識所變的，是從另一角度來說明的。現在我們先舉例說明：諸位都照過鏡子，有照鏡子的習慣和經驗，當我們拿起鏡子來的時候，我們面孔會反映在鏡子裏面，鏡子裏面的面孔，便是我們面孔的外，再爲我們眼睛所見，所以，我們見到鏡子裏的面孔，不以爲異，知道那就是自己的面孔。假如諸位從來沒有照過鏡子，第一次見到鏡子裏面出現的面孔，會知道那就是自己嗎？一個牙牙學語的小孩，在一面鏡子前面，他會知道鏡子裏的小孩就是自己嗎？當然他不會知道。因爲他不知道那就是自己，所以才會啊啊跟他講話，發出癡癡的傻笑，用手去抓他。楞嚴經裏有一故事：演若達多是個從不梳洗的人，蓬頭垢面，古代沒有鏡子，他無法認識自己的「廬山面目」。一天，他口渴了，走到河邊喝水，河水清澈見底，當他俯下身子的時候，見到水裏有一蓬頭垢面猙獰可怕的影像，演若達多轉身就逃，逢人便告，河裏有一鬼魅，是如何如何的形像。他何嘗知道，水裏的鬼魅，

便是他自己的一副尊容！人類的認識，就是這樣：明明是自己的心像外現，却將這外現的心像，誤認爲外在的東西，而加以執着。這種情形，不僅我們人類如此，就是其它的動物，亦不例外。二十多年前，我在新竹福嚴精舍，那裏養了一隻小貓，每天由我負責餵牠，牠吃飽了，時常跑到我的房裏，我在看書，牠就跳到我的腿上睡覺。有時將牠趕下來，過了一會兒，牠又跳上來了。我的書桌上，放着一面鏡子，有一次，我拿起鏡子遠遠地對着牠照，牠看到鏡子裏也有一隻小貓，起初牠用前爪去抓，鏡子裏的小貓也是同樣的抓過來。這時牠開始緊張起來了。四腳站起，腰背一弓，全身游毛都豎立起來，做着要跟對方決鬥的樣子，鏡子裏的小貓，當然也是和牠同一樣的姿態，毫不退縮。牠兇狠地看着對方，對方也兇狠地注視着牠，也許牠想到對方這個敵人不簡單，絲毫不怕牠，牠很快地從我腿上跳下逃走了。小貓見到鏡子裏的對象，牠何嘗知道那就是自己影子的外現，而誤認爲外在的敵人。我們人類，不也是如此。

我想，我們都是做過夢的。我們的一生，不只做過一次夢，而是做過很多很多次的夢。有時，一個夜裏，一個夢接着一個夢的做下去。我們做的夢，有些是可怕的惡夢，比如跟人打鬥，被人打傷了，或是被人打死了；也有些夢是歡樂的好夢，如升官發財，與家人團聚等等。在這些夢裏，有些夢做得非常模糊，沒有醒來就忘記了；有些夢是很清楚的，夢中的一切，醒來歷歷如繪。不管這些夢的情形怎樣，當我們正在做夢的時候，夢未醒來，誰會知道夢裏的一切是真的還是假的？我想，那時的我們，沒有人不把夢裏的一切都當做真的，直到我們醒來的時候，才知道夢裏的一切都是假的，完全是內心的反射作用。同樣的情形，我們現在對於世間的一切，不知道它是心識所變現的，處處都是外在的，實在的，這和我們在夢中所認識到的，又有什麼兩樣？等到我們的無明煩惱完全斷盡，內心澄澈，出世的無漏智慧生起，再

來觀看這個世間，才會知道它的真相。中國佛教古德曾說：『夢裏明明有六趣，覺後空空無大千。』現在的我們，何嘗不是在另一個夢中？我們不用等到煩惱斷盡，無漏智慧生起，來觀看這個世間的一切，知到它是唯心所現；即以我們當前的一切而論，又何獨不然？諸位年紀最輕的，我想也有三十左右，我們仔細地回憶一下我們的這一生，自從有記憶開始，直到現在，我們這一生中所見到的種種，以及所遭遇到的種種，又是怎樣呢？幼年時代的遊戲伴侶，學校的師長和同學，服務機構的同事、上司，一般的親戚朋友，家中的父母兄弟姐妹，許多歡樂恩怨，是是非非，說不完的一切，現在又是如何？過去了的種種，我們能夠追得回來吧？我們回憶過去的一生，與我們夢醒以後回憶夢中的一切，又有什麼實質上的差異？所以，一個人到了老年，回憶他的一生，往往有着『人生如夢』的感覺。諸葛孔明曾經自負地說過：『大夢誰先覺？平生我自知。草堂春睡足，窗外日遲遲！』我們誰能像諸葛孔明一樣，從這個漫漫長夜的人生夢境裏覺醒過來，清晰而明確地認識到這個宇宙世界的真正面目呢？

客觀宇宙一切，是衆生心識所變現的。同一事物，由於衆生的業力和種類不同，各各所見到的，自然也就各各不同。無著的攝大乘論裏，有一『二境應四心』的例證：我們人類看到的『水』，這是我們人類業力所共同變現的。人類業力所變現的『水』，在水生動物的魚蝦等看來，那就不是『水』了，而是牠們居住生存的世界，活動的空間。牠們時時刻刻不能離開它而生存，離開了它就會死亡。這和我們人類不能離開大氣層，離開了大氣層，就會因『缺氧』而死亡的情形一樣。餓鬼道的衆生，看到人類的『水』，又變成了可怕的『膿河』；天趣的衆生，看到的『水』，又成了衆寶莊嚴的『琉璃世界』。同一的東西，由於各各所見不同，到底是人類見到的正確，還是其他衆生見到的正確，這是一個很難判定的問題。如就各類衆生的本身立場而言，它們見到的都是最正確而真

實的。從不同種類的衆生所認識到的客觀對象，在同一的客觀對象上而產生了如此不同的差異，這不是明顯地證明了一切外境都是來自衆生的心識變現嗎？至於心識變現的根源，是因衆生各自業力不同的因素而來。

就我們人類來說，許多戴着太陽眼鏡的人，他們所看到的宇宙世界，是灰色而暗淡的；不戴太陽眼鏡的人，他們所見到的宇宙世界，又是另一種風光。這種不同的色彩，主要來自太陽眼鏡。但是，我們不能否認戴太陽眼鏡的人，所見到的外物色彩不是真正正確的，因為，任何人戴起太陽眼鏡來，所見到都是相同的。太陽眼鏡，不就是代表着衆生的業力嗎？由於業力的因素不同，所見到的外物也就自然各異。一個肉食主義的人，看到鷄鴨魚肉山珍海味，視為最好的美食，但是一個素食主義者的眼中，那不過是一堆動物的屍體，有何美味可言？肉食者的胃囊裏，只是埋葬動物的墳場而已。

依據大乘佛法如來藏系的思想來看，客觀存在的一切，不僅只是心識的變現，它——就是由心所生的。經中曾說：『心生則種種法生，心滅則種種法滅。』法是什麼？法便是指宇宙的一切事物。宇宙的一切事物，明白地說，就是由我們的心所生起的。『境由心生』，是大乘佛法的重要法義之一。經論裏對這方面的說明文字很多，我們不做廣泛引證。俗語說得好，『日有所思，夜有所夢。』確實如此。我們白天心裏常常想什麼，自然而然夜裏就有那個夢境出現。我們從許多犯罪者的口述中，得到一個共同的經驗結論，凡是做過傷天害理的人，在逃亡的日子裏，常常見到被害者向他索命的情景。一個藝術家，經過他的思惟構想，一幅巧奪天工的美麗圖畫呈現眼前，這種從無到有的外境，不是由心創造出來的嗎？一個偉大的工程設計師，運用他的智慧構思，設計出許多模型圖樣，琳瑯滿目，依樣建築，便成許多具體實物的景觀。這些由內心智慧創造的成果，我們能說不是『境由心

生」？

一個虔誠的佛教徒，每天唸佛拜佛，持咒誦經，觀想佛菩薩的種種相好，久而久之，精神能夠凝聚持久不散，佛菩薩的光明形像，便會自然而然地出現眼前。這種境界，不是一般所謂「幻影」或「幻境」，而是一種最親切最真實的自然境界。至於這種境界的來源，便是由於內心的寧靜，思維觀想力凝聚到某種程度的時候，自然而然地產生的。許多從事宗教生活實踐體驗的人，當他的精神凝聚功夫到達某種程度，見到許多不可思議的境界，也是極為尋常的事。因心力凝聚而見到的許多真實境界，這些境界，當然不是來自外界的，完全是由內心所生的。至於說到這些內心現起的境界，出現的時間久暫，其顯明度如何的問題，這便視各人心力凝聚的功夫情形而定。功夫深厚的人，境界的出現自然是持久而鮮明的，歷久不變；功夫不深的人，也許只能偶一見之，其時間與明顯度自然也相對地較差。一個在佛法上具有深厚禪觀境界工夫的人，他所見到的一些特殊不可思議的境界，可以做到「隨心所欲」的操縱程度，要來就來，要去就去，自己可以做得主的。這與其他宗教從事「靈修」生活的人，所見到的耶和華與瑪莉亞，只能「偶爾」見到一次的情形，有着實質上的根本差異，不能同日而語的。

去年我在洛杉磯的時候，有一位信佛的居士（現在已經出家了），請我到他家中去看看他的佛堂。他告訴我說：自從他父親去世之後，爲了報答父恩，發心閉了三年關。每天除了唸佛禮佛之外，只誦阿彌陀經。關中實行禁語，不見任何人。過着「日中一食」，「夜不倒單」的苦修生活。平日生活必須品，每隔數日，由其子女開車送來。有人按門鈴，相應不理。其子女備有門上鎖匙，自動開啟送物進來。他的這棟靜室後面，有一花園，花叢間有二塊石頭，其前有一方空地。每當他坐在客廳中唸佛觀想，由落地的玻璃窗戶外望，花叢中的二塊石頭，其一變成觀音菩薩，

另一變成阿彌陀佛，相貌衣角，歷歷分明。其前的一方空地，變成八功德水的七寶池塘；並有一鳥念佛念法念僧。照他所陳述的，就是阿彌陀佛所描述的極樂世界的風光。我坐在他的同一角度，依着他所指的方向遠遠地看去，怎麼也看不出極樂世界的圖形。不過，我相信他所說的都是真實的，絕非騙人的假話。因爲我知道一個專心觀想修持的人，內心的凝聚力一生起的時候，觀想的境界會立即現前的，並不爲奇；即使沒有外在的石頭等事物爲助緣，它依然是會出現的。這對一個有着同樣從事宗教生活的體驗者，絲毫沒有懷疑，完全能夠接受的。但是，如果對於一個沒有宗教生活體驗的人，那就無法相信了。

「從心隨境轉說到境由心生」的問題，上面我們做了一番粗略地說明與舉例。關於「心隨境轉」——精神活動爲外物所引誘與操縱，這是我們日常生活中能夠體驗得到的，並不難懂。至於「境由心生」——客觀存在的事物是由精神活動所變現生起的，從理論的說明與事實的舉證中，大家也許不能否認這一理論，但是，要將這一理論運用到我們日常生活中來，做爲我們正確的宇宙人生觀，糾正傳統的錯誤認識，那就比較難了；必須經過一段長期的修習訓練，才能逐漸做到。許多理論，說來容易，實行起來就不簡單了。

末後，我說一個故事，結束今天的談話。有位學佛五十年的老居士，每日讀誦金剛經，自認對金剛經中的「無我相」一語，已經切實地做到了。一天，他對一位好友說學佛五十年來，不敢自誇有什麼成就，「無我」是做到的了。他的朋友順手一個狠狠的耳光子，「胡說什麼？」老居士冒火了：「我好好地跟您講話，您怎麼可以無禮動手打人？」朋友說：「我沒有打您！」您明明動手打我，還賭……。」老兄！我打的是一個「有我相」的人，您不是做到「無我相」嗎？我怎麼會打您哩！」

一九八七年八月十八日寫於舊金山法王寺



談生死的來去問題

生死是一件大事，過去的聖人中大多都會談生死、性命等問題，只有孔子例外。季路問孔子事鬼神之事，孔子說：「未能事人，焉能事鬼？」季路又問「死」的問題，孔子說「未知生，焉知死」。所以孔子從來不談生死問題，生死與性命有密切的關係，孔子既不談生死，當然也不談性命，所以子貢說：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」由此看來，孔子是一個非常坦率的人，他認為「知之為知，不知為不知，是知也。」研究孔子一切的言行，他一心於要解決的只是人之生以後，死以前的「生活」問題。雖然他主張對死者厚葬，但厚葬的目的，是「慎終追遠，民德歸厚。」這還是為了現世之人的生活問題。談生活則與生死的來去無關。

外國的猶太、天主、耶穌教喜歡談生死，更喜歡談生之所從

來，死之所從去。認為人之生，是上帝以泥土先塑一男人，再由男人的胸部拆下一根肋骨，製造女人，由這一男一女之生、之繁衍，而有今日的人類。人類生的問題解決之後，死的問題接踵而至，乃設以天堂和地獄，一生中行善者，死後則去天堂；一生中行惡者，死後則去地獄。生來、死去的問題就如此解決了。

佛陀對生死的來去談得最多，成道以後的四十九年間，所談的無不是生死來去的大事。不過，佛陀談生死來去，有了義說和不了義說，不了義說者，是說因緣而生，因緣而滅。為了解釋這因緣而生、因緣而滅的問題，所有的言教集成了十二部經。至於了義說者，佛陀則一字不說。這一字不說，才真正說明了生死的來去問題。

與佛陀同時代，有六師外道，他們也都是很重視生死來去問

智銘

題的。所謂六師外道者：

第一是：富蘭那迦葉，他是一位空見外道，他認為一切法無所有，就如虛空一樣。由於執着於虛空，即成斷滅，仍舊着了虛空相，斷滅相，既然執了相，並沒有解決生死問題，更沒有解決生死的來去問題。

第二是伽黎拘睺黎，他是一位自然主義者的外道，他認為苦與樂不由因而有，是自然而生。既然苦與樂無因，所以苦者恒苦，樂者恒樂。這種苦、樂無因的論調，正合婆羅門教的階級思想。四個階級制度森嚴，統治者的婆羅門永遠是統治者；被壓迫者的首陀羅永遠是被壓迫者。造成了社會的不平等，生命的不平等、人性的不平等。

第三是，刪闍夜毘羅祇：他認為衆生須久經生死，經歷無數劫以後，自然能盡苦際而得解脫。這種思想首先否定了因果律，其次是否定了衆生的創造力，而主張宿命論。使衆生因循苟且，趨於懶散而不長進。

第四是：阿耆多翅舍欽婆羅：他經常穿着破弊的衣服，與行頭陀行的佛弟子着糞掃衣相似。頭髮不用剃的，長長以後用拔的，拔下的長髮編織成布，圍在身上代衣，同時以「五熱」來炙自身。所謂「五熱」者，就是以火來炙五體。五體就是頭頂、兩手、兩足。炙頭頂之法，與受具足戒的佛弟子燃頂法相似；炙手法則與受在家戒佛弟子的燃臂法相似。但佛弟子燃頂者則不燃臂、燃足；燃臂者則不燃頂、燃足，除發特殊大願者除外。所以阿耆多翅舍欽婆羅的修苦行，更甚於佛弟子的頭陀行，佛陀不排除頭陀行，但認頭陀行不能解決生死來去問題，所以也不獎勵弟子們行頭陀行。

第五是，迦羅鳩駄迦旃延：他是一個隨緣應物起見的人，如果人家問他：「『有』是『有』嗎？」他會答說：「是『有』。」若有人問他：「『有』是『無』嗎？」他即答說：「是『無』。」這樣的隨緣應物，

即不與人相諍。然他所主張的「無諍」與佛陀所主張的「無諍」是不一樣的。佛陀之主張「無諍」，是以智慧觀照了一切法乃因緣所生，因緣所生法，當體即空，知諸法皆空，則空法之中無諍法。無諍是智慧，相諍是煩惱，故主張無諍。而迦羅鳩駄迦旃延的無諍，只是在規避煩惱，而不是智慧的判斷。無智慧即不能解決生死來去問題。

第六是，尼犍陀若提子：他主張修裸形、但以灰塗身的苦行，講求絕對的自由，認為穿衣服乃是一種繫縛苦惱。以雙手行乞食，乞得之後當即噉食，沒有如佛弟子持鉢行乞的方式。所以佛弟子們對他的門徒名之為「無慚」。他主張人的罪、福、苦、樂，本有一定的業因，既然造了罪、福、苦、樂的業因，就一定要受其果，不是這一世修道所能遮斷得了的，這種主張不啻阻斷了衆生的衝創意志，與佛陀主張「是心作佛，是心是佛」一生成佛的說法，大異其趣，所以也不是解決生死來去問題的好辦法。

因此，六外道都不能正確地解決生死來去問題，他們的徒黨們乃集體去到佛陀弟子舍利弗的修禪的住處，問舍利弗說：

「如來世尊曾說過：『我死此生彼』的話嗎？」

舍利弗答：

「這樣的事，佛所不說。」

問：

「若果如是的話，那末是說我身在此間，更不他生了囉？」

答：

「這樣的事，佛也不說。」

問：

「那末，我死在這裏，也可能生彼，也可能不生彼囉？」

答：

「佛也不這麼說。」

問：

「我死之後，非生非不生是嗎？」

答：

「佛也不這麼說。」

六外道的徒眾們生氣了，罵道：

「我先問你：死此生彼乃至非生非不生，你一概不答，你若是一位舊宿的出家人，應能廣泛地解答我們所提出的問題，爲我們分別說明。現在看你一個問題都答不出來，好像是一個剛出家的童年沙彌和無智的愚人一樣。」

六外道徒眾們罵完以後，就回到他們原來的住處去了。舍利弗等外道徒眾們走了以後，就去到在不遠的地方禪修的大迦葉尊者處。將外道徒眾們所問的問題，一一告訴了大迦葉尊者，同時問大迦葉尊者說：

「過去，我也曾聽道友們以這同樣的四個問題問過世尊，但世尊都默然不答，世尊何故不答呢？」

大迦葉尊者告訴舍利弗：

「如來只說色滅而已，關於生於後有乃至非生非不生等四大問題，那都是屬於色法的問題，世尊於色法中已修至盡處，觀色是空，於空義中不生不滅，已正智解脫，沒有死此生彼、死此不生彼，亦生亦不生、非生非不生等等的邊見，所以世尊不答。這其中的義趣，非常的深廣，無量無邊，不是算數所能知道的。因此，所謂老死，老死盡、愛、想、行、識、死此生彼乃至非生非不生等，依於空義，是不可言說、是算數所不能知道的。」

凡是死此生彼，死此不生彼，亦生亦不生、非生非不生等等的問題，都是因緣所生法，因緣所生法者，是遷變動轉的，是慢慢的、是放逸的、是有爲造作之業。有業即有愛法，有此愛才有生彼、不生彼，亦生彼亦不生彼，非生非不生彼等等的問題出現。

如來諸愛已盡，得善解脫，凡愛盡者就沒有生彼的問題，也

無不生彼的問題，同時也無生彼不生彼的問題、非不生彼非不生彼的問題。這其中的道理太深，所以如來對所提出的問題，不作正面的答覆。」

大迦葉尊者的這段話，非常非常重要，在無可言說之中，他仍巧妙地將佛陀對生死來去的大問題，作了解說，但所有的解說，千言萬語所歸納的只是「如來無說」而已。這「如來」的「無說」，正是如來對生死來去的「了義說」。學佛的人能學到、修到如來生死了義說，才算真正得到了佛法之「髓」。

龍樹菩薩在他的「中論」內有三首偈，很能了悟生死的來去大義，他的第一首偈說：

不生亦不滅 不常亦不斷
不一亦不異 不來亦不去

這偈中有八個「不」，悟得這八「不」中的意義才能悟知生死來去的真義。

第二首偈說：

一以世俗諦 二第一義諦
若人不能知 分別於二諦
則於深佛法 不知真實義

六外道因爲「不知真實義」，所以提出了生死來去的四大問題，若悟得了佛法的「真實義」，則四大問題實無可說。

第三偈說：

若不依俗諦 不得第一義
不得第一義 則不得涅槃

第一義諦依於俗諦而修得，無俗諦即無第一義諦，也就無涅槃了。涅槃者不生不滅、不垢不淨、不增不減。涅槃中那有什麼生死，又那有什麼來去。若無生死無來去，而強說：死此生彼、死此不生彼。亦生亦不生、非生非不生，那只是戲論而已。佛豈可以爲戲論。

憶齊老師思貽——

(續)

記一位專默精誠的佛學者並及我的留學生涯

唐龍

語言學及古文選讀都在圖書館上課。圖書館是座十層樓的建築，上面六層的外觀只是個巨大密閉的長方形盒子，由玲瓏剔透的下面四層撐舉著。我們上課好像在六樓，整層樓的中央是書庫，四周是教室及研究室。課堂上需要什麼參考書可以馬上到書庫找；其間琳瑯滿目，都是東亞典籍，包括大正藏及諸多佛學著作。在書庫查書時偶或見到齊老師進出他專用的研究室，刻劃出一位學人孜孜矻矻做著學問的寂寞。

有一次我在齊老師辦公室，電話鈴響起而適逢他外出，我只好代為接聽，是旅行社打來的，要我轉告他去紐約的機票業已訂妥；由此知道他有時去紐約，會見世界宗教研究院院長沈先生家楨大約總包括在日程裏。齊老師和我論學時，頗稱許我反應比美國學生快，能觸類旁通；我說也許是我勇於表現，而他們謙虛的關係；他說總得有東西才能表現呀。他也告訴我，比舍普教授說收我這中國學生對課堂很有貢獻。出國以前，國內報章雜誌在我腦

海中造成一種印象，以為美國學生愛問愛說，不論得體與否；然而我在印大和哥大都覺得美國學生在課堂上深藏不露，只是規規矩矩寫筆記，教授大抵也不太鼓勵發言，反弄得我這中國學生要把話憋在肚子裏，也許這只是文科研究院特有情形，而我的見聞也有限；但至少這是美國學府的另一面。

隨著時光的消逝，我漸為下學期的學費及生活費發愁，問齊老師獎學金的可能性，他說系裏有很少的錢，但只限給本國學生；我也向比教授探過口風，問他哥大怎麼樣，他說：「哥大太貴啦，在印大你勒緊肚皮總還過得去。」但這顯然不是辦法，因為我那時剩下的錢交了下學期的學費，生活費便沒著落；留下生活費，便顧不了學費。佈告欄上有工作機會，但外國學生不得申請。我不免想到康德愛護他的學生却不肯免除他們的學費，以訓練他們的獨立性的事。然而在經濟來源枯竭的時候，怎能談獨立性呢？我不得不重行考慮哥大；哥大在紐約，機會或許多些。

半個學期過去了，齊老師問我讀了些什麼書：「我給你開了張書目，你也得給我開張書目來。」我遲遲未能應命，因為我學期論文的題目還游移不定。後來齊老師和我談到中觀的本體和現象說，我靈機一動，本體與現象的分際，我向所留意，何不就此作題目呢？這實際上就是討論中觀的二諦說。我在論文中引述「測不準原理」^②以說明現象世界之不可把捉；齊老師叫我多讀休謨的著作，我發覺他的「無我說」直與佛家無別^③；我對默提批評中觀「未明確描述本體為實質」之說不以為然，因為不以本體為實質，而以本體為空，正是中觀的特色，所以中論說：「以有空義故，一切法得成。」若反以此為中觀病，則是完全未得中觀的精髓。這點很得齊老師的首肯，他指出默提實際上是印度教徒，以梵我為實體的觀念根深柢固，不免抱那種成見來衡量中觀。

我終於能如期交出「獨立研究」這門課的學期論文^④；然而課程的結束也是我必須面對現實的開始。首先，除非我另行交錢，就得遷離宿舍；同時我接到校方通知，不久前我提出的任大學部宿舍管理員的申請未蒙批准。

我在宿舍認識的一位基督徒同學帶我往訪學校附近的一所路德教會，承牧師慨允讓我這「異教徒」住教堂的地下室，總算有個地方可以棲身寄行李。有一天我們閒步到一家中國餐館用餐，跟老闆談天，得知他是讀物理什麼改行的，夫妻檔；問他有什麼事可作，他叫我試試打雜。作了不過兩天，倒聽他說了好幾次「你看，沒啥可作的」；生意實在清淡得可以，我只得識相點，自動走路。我也曾冒暑沿着公路走去應徵所謂「旅舍經理」，結果不過徒勞往返。齊老師打電話到教堂，殷切致問，並說有人到紐約工作一個暑假，便可以生活一學期而有餘；但我對自己有沒有那種本領不敢自信。我在教堂住了十來天，收到台灣轉來哥大重

發的入學許可函：「文理研究院很高興邀請你到東亞語言文化系作博士研究。因為名額有限，務請在兩週內給我們接受抑謝絕的回應。」

我在幾乎走頭無路的情況下，只好一面回信接受這項「邀請」，一面請已退休的北卡羅來納州杜克大學教授戴博士秉衡（我曾將他的一篇論文「禪與心理分析」中譯，謬蒙稱賞）為我寫推薦信給沈先生家楨，希望他能資助我到哥大攻讀佛學^⑤，沈先生知道我在台灣和慧炬的淵源，讀過我在慧炬的文章，欣允與我會面，於是我匆匆去了紐約。從此竟不得多承齊老師的教誨——殊非吾願，吾不得已也。我寫信給齊老師說明我不能重回印地安那的苦衷，並告以他所要的印順法師的著作行將由台灣寄達他手中。我回信賀我能在紐約就近得沈先生之助入哥大，又問我書款多少，另附一介紹函令我持見一位任職世界宗教研究院的梵文學者。我不要他付書款，他說「如此客氣，却之不恭」，寄來兩本精美的英文原版著作為謝，其中一本就是默提的「佛家中心哲學」；他對此書雖有微詞，基本上相當推崇；我寫論文時用的是台灣的廉價翻版書，書的扉頁題有上下款；可惜我求學期間住處動盪不定，兩本書是什麼情況下失蹤的都弄不清楚。我是書痴書迷，又兼書乃吾師所遺贈，丟了真堪痛心。

那年暑假的剩餘部分就在沈先生佔地五十英畝（後又擴大為百畝）的長島菩提精舍和相距十分鐘車程的世界宗教研究院圖書館（設在紐約州立大學石溪校區）度過^⑥。在圖書館裏看到齊老師的英文著作「佛家形式邏輯」，我沒有受過這方面的訓練，見著那些邏輯符號嘆為天書；只依稀記得他在序言裏說：「我的英文未曾先請英美人士過目，或者未免可哂；而我的見解也未臻成熟……」謙謙君子之風，溢於言表。

開學後，我搬到哥大所在的曼哈坦區北邊，週末到菩提精舍

工作。我在哥大創立佛學研究社⑦，請我的指導教授羽毛田義人為社務顧問，在沈先生支持下，租了學校附近的一所公寓作為活動場所，為期一年有餘。我曾向齊老師要了一張選他佛學課的學生名單，似乎長達二十來人，但因地理的阻隔，這張名單不會發生作用。

現在回想起來，我在哥大時對系裏的每一課程於獲取學位方面所佔的分量缺乏了解，以致必須放棄某些課程，重選另一些課程；走許多冤枉路，浪費許多謀生籌學費之餘本已捉襟見肘的時間。我初到哥大，想選一位客座副教授的課，他問我那裏來，我說印大來，他馬上說：「你該回印大去。」他在哥大同系畢業，這本是過來人的話；言下之意，這個系進去了就難以出來。可是我偏想在哥大一試，同時重回印大的經濟問題也實在令我裹足不前。

我在哥大的第二年，恰值羽毛田教授的休假年，他回了日本；而我只忙於應付這門課、那門課，這語文、那語文，寫學位論文的日子，不知端倪。聽同學說，在東亞系耗個十年八載稀鬆平常。從我自己的進度判斷，這話不假；午間或傍晚回到分組而來的斗室裏，往往閉門獨坐，有時繞室徬徨，瞻望前程，不知將何去何從。窮則思歸，於是我要回印大，寫信給齊老師；他回信說對此「聞之甚欣。若能就中觀方面作論文，甚有前途也。」然而我坐在紐約中央車站，看着熙來攘往的人羣，想起紐約的種種，又想起千辛萬苦才得到哥大，說自己就要捨此而去了，却未免油然而生傷離之感，不忍遠行。

光陰荏苒，我的經濟狀況日益窘拮；得不到曼哈坦南端的一座公寓大樓協助維修，以換取住處。後來大樓因為欠稅被市府接收；積雪盈尺的日子裏，也沒有暖氣熱水。所有的住客都接受政府補助搬走了；但補助不到我，我也沒處搬，獨自住了下去。從學校回來，三番兩次發現宵小穿堂入室，偏地狼藉；甚至登門

行劫毆人的事件都發生了。耶誕新年，家家戶戶燈火輝煌，而我所求只是電力公司不要剪斷電源，滅了我賴以讀書的一盞孤燈；水管結冰，用水來自樓前的消防栓；寒風貫窗而入，凍指裂膚⑧。幸得仁俊法師看出我的困境，不僅自行幫助我，還請洗塵法師慨作財施，勉為撐持——我不斷告訴自己，我在哥大修學位乃創造一項奇蹟⑨；當然這只是不讓自己半途而廢的誇大之詞。一九八一年下半年，眼看著課業都打發將畢，而學位論文却始終不能和指導教授取得一致的見解，「創造奇蹟」的銳志不免受挫；想起初到印大就可以跟齊老師寫中觀，何其感慨。於是在一天晚上打電話給齊老師，也問候，也訴苦；他一接電話才說了「等一下」，便放下聽筒，原來是要去把正播放着的什麼的音量降低。莊子說：「逃名谷者，聞人足音，蛩然而喜矣。」可想而知，在萬籟俱寂的為學的歷程中，如果沒有些聲響（梵唱也罷，音樂也罷）來敲碎那孤寂，將是何等難耐——在我們還不能效聖人之棄耳而不聽的時候。在電話中我再度提起想回印大跟他寫論文的話，他要我把幾年來所寫的學期論文讓他看看。

我的假期通常沒有處去，唯有讀書。但那年的感恩節假期（始於十一月的第四個星期四），我的情緒低落到極點；心想與其獨坐愁城，一籌莫展，不如作次遠行，親自見齊老師，安排回印大的事。星期二下午，我把那座空樓交給鐵將軍把守，默禱佛力加被，使其無事；帶了幾篇齊老師要看的論文和幾件衣物，便去趕搭越州巴士。第二天車抵位於印州中心的首府印地安那波里斯，在那裏等候一兩小時，才得轉車到印大所在的布魯明頓城；首府和布城間的車程約一小時，沿途看到乳牛成羣，原野廣袤，眼界為之一新，喚回了久已塵封的對印州的記憶。在布城下車，又蒙同車抵布城的人讓我搭個順風車，總算到了印大，時間約摸是下午三點。走到古德巴底樓才發覺各辦公室都只有一兩位「留守內閣」的人員，猛然悟及感恩節假期那裏是辦事的時候。打電話

到齊老師和比教授家沒有人接聽，想是和我取了不同的方向，遠行外埠了。漫步到學生活動中心，勾起和齊老師同坐吃午餐的情景，連帶又想起坐在他的車子過郵局寄信，到銀行提款……太多太多「當時已惘然」的追憶。聽說這裏也供住宿，便去問問價錢。「廿五元一晚，沒有折扣，也沒有更便宜的。」櫃枱的人說。我聽了連忙打退堂鼓。走着走着，經過學生浸信會的辦公室，抱着姑妄一試的心理，走進去問有沒有學生宿舍可以借宿，輪值的學生找來牧師；我向牧師自我介紹曾是印大理查齊教授的弟子，牧師答應為我設法，叫我稍等，便走到另一室去，我瞥見他在打電話。過了一會兒，他出來說：「宿舍在假期都關閉了，沒有辦法。」頓了一下，又說：「不過假如你不介意睡客廳的話，你可以住在我家。」哦，真的嗎？這真令我意外地感動，我上了他的車。在車上，我猜想他對不能為我安排宿舍一事，早就心裏有數；但作為神的使者，他不肯拒絕我，只是要先打電話到東亞系查查齊老師門下是不是有我這名學生。第二天和他們夫婦子女一家四口經歷我到美國以來第一次也是最後一次與美國家庭共度的感恩節，也算不虞之喜。星期六晚間，我試打電話到齊老師家，他已回來了。他說適逢他假期出外旅行，要不然我倒可以住他家；問明了牧師家的地址，約定次日午間來。師生久別之後可以見面，分外高興。第二天我們在一家餐館吃中式自助餐；齊老師約略看一下我的論文，叫我星期一到系裏見他，然後往訪系主任。

那時擔任系主任的是羅教授郁正（系名也改為東亞語言文化系）。齊老師叮嚀囑咐，要我誠懇地和羅教授談一下。羅教授非常親切，指令我和研究生指導商討轉學的細節。研究生指導已不復是我初到印大的柳教授，換了人；他要我填申請表，呈推薦函，然後等待系裏的考慮。我說研究院當局告訴我，一日為印大學生，就永久是印大學生；他說當我向研究院索取申請表格時，不妨跟他們說系裏的研究生指導有自訂的單行法規，這話於我有如兜頭一盆水沿脊背而下；那麼我只好把這次回印大當作舊念之行了，能見到齊老師是很快慰的一件事；也遇着前主任鄧教授，可惜沒有看到比教授和柳教授。牧師夫婦對我終究要放棄重回印大之想的快快之情正不下於齊老師和我自己；那晚恰好他們要去首府赴一個餐會，特別繞道巴士站送我回紐約。我迄今保有他們所送的一本時代週刊，上面貼的姓名地址簽條猶在：「Mr. R. P. Liemann……」，不知再有機會回布城，猶能重逢故人否？

阿彌陀佛，在我離開紐約的一週之中，空樓沒有發生事故，真是暗捏一把冷汗。辭別齊老師之前，他曾說不久將有紐約之行，要我為他代訂旅舍。但凡我的住處像樣些，我必定會邀請齊老師住我的地方；然而幾年以來，這座樓每下愈況^⑩，實在已經見不得人，所以我只能如囑為他跑了幾個地方，最後在時報廣場附近一家尚稱潔淨的旅館訂了一間套房，每天廿五元（正是印大學生活動中心宿舍的價錢）。他來紐約以前（八二年一月），打電話問我旅館的地址，我也問了他到達的確切時日。那天我帶本書悠然坐在旅館登記室前的長廊等他；看見他提着兩隻箱子出現在門口，正待放下箱子推門進來，我急急迎上前去拉開大門。「哎呀，你何必在這裏等着呢？」他帶着那特有的謙抑的笑容說。我們一起去看房間，他覺得相當滿意，忙着打開箱子，理出衣物。在齊老師逗留紐約的幾天裏，我陪着他逛街、辦事，擠地下火車、等公共汽車。他聽說中國城某家素餃好，又聽說「四五六」的菜好；我們不惜穿街越巷找這兩家館子。他的評語：素餃似乎名過其實，不過走些冤枉路（我對認路十分沒有本領）吃「四五六」倒很值得。一天經過某燈飾公司，齊老師叫住我，折回去參觀，表現很濃厚的興趣，那裏燈燈相映，幾疑置身華嚴世界；又去看些藝品、古董、書畫公司，從一樓下地下室，又從地下室上樓上，特別留生，就永久是印大學生；他說當我向研究院索取申請表格時，不心鑒賞佛教藝術。齊老師帶來一些佛像與花鳥的刺綉，說是朋友所託，要讓騷瑟比Sotheby公司估價。騷瑟比是世界最大的古董

、藝品等的拍賣公司^⑪，但我孤陋寡聞，從齊老師那裏才首次聽到該公司的名字（後來我也曾拿幅羅漢圖請他們估價）。我們從該公司門市部——位於學世聞名的第五大道乘他們特備的免費專車到該公司辦事處；公司人員收下刺綉，然後看看我們的神情，問齊老師是我父親否，齊老師連說：「朋友、朋友。」我忙道：「是師生。」我想我年幼失怙，視齊老師為父親，有何不可？然而我始終沒有表達過這種意思，而齊老師忽已作古。莊子說：「吾終身與女交一臂而失之。」註莊子的人說：「夫變化不可執而留也；故雖執臂相守，而不能令停。」何況齊老師與我數年以來幾乎是天各一方，終於相失，怨悔何及？

齊老師要回印大那天好像又是個農曆除夕，我着意穿得整齊，送他到機場；離他所搭晚班飛機上機的時間還有一個多鐘頭。齊老師要我先回去，但我堅持要等他上飛機。這事實上是一種異鄉遊子「心怯空房不忍歸」的心理：我不顧面對那座空樓，我要多延長一分和齊老師一同「過年」的感受。於是我們坐到二樓餐廳的平台上，平台昇於底樓的磨石子地之上，圍有欄桿，可以伏觀底下的人行色匆匆，而我們在台上却自得一份悠閒與寧靜。齊老師說他初出校門時，印大和耶魯都聘他，但因為知道耶魯當時的系主任不好相處，所以選了印大，和外界接觸未免稍感不便；但對我來說，他的選擇却造就了他和印大與我的一種「緣」；我在印大雖僅一學期，頗得良師益友之樂，令人懷想無已。齊老師興味盎然地提到「美國名人錄」，以為他們做事很週到，成功並不偶然。原來他以書法著作而列名其中，該刊特別遣人登門造訪並致贈獎狀及紀念品。「他們消息怎麼這樣靈通呢？」他說。「這是聲名不脛而走呀！」我說。他告訴我新人謀職之難，印大一名助理教授出缺，竟收到數百件申請函。我們談到研究生指導為系裏所訂的「單行法規」，他很不以為然；我問他有沒有對此表示過意見，他說他從不過問這類事。我一面和齊老師娓娓交談，一面緩緩嚼着

盤裏的乳酪，有如得嘗醍醐至味。齊老師最後說：「研究生指導去日本進修了，你要不要再試試回印大的事？」我不曾作肯定的答覆。事後想來，齊老師是個含蓄內斂的人，他那句話的意義必不僅止於隨意的一問；可是我竟因循遷延而終究無所行動。

我偕同齊老師走到旅客登機前受檢的關口，我不能再前進了；目送他孤單地一步步在長長的走廊裏漸行漸遠。他來的時候，我看到的是他的正面，滿是笑容；他走的時候，我看到的是他的背影，惟留悵惘。幾個年頭過去了，那景象還是一樣不可磨滅。「死別已吞聲，生別常惻惻」的滋味可謂一時徧嘗。

一九八二年春，我在哥大通過博士前的口試，暫時離開學校，糊口於四方。不久羽毛田教授因癌症逝世，我的博士論文更幾乎陷入停擺的狀態。在齊老師去後，我對此事尤覺介於懷，當憑自力求其完成，以報答所有於我有啓導和資助之恩的諸長者。

大約是一九八四年年中，我從洛杉磯回紐約。夏老師志清請我在哥大附近的月宮飯店午餐，談起羽毛田教授之死，不勝唏噓感嘆。羽毛田教授自稱是今之維摩詰居士，有其心而無其財；他念念不忘把華嚴經譯成英文，奈何天不假年。齊老師和他一樣都只有教授的待遇；可想而知若稍有薄產，也是由省吃儉用而來，獨能為佛教圖書館捐出一萬五千元，這是何等的眼光和器識。夏老師在最近的一篇長文中提及杜甫的「千秋萬歲名，寂寞身後事」^⑫；我對齊老師生平所知極鮮，至謝世前後的種種更一無所知，只有「寂寞身後事」可以斷言。但是我決定像他這樣一位有佛學素養的學人身後不當這樣寂寞。我要出本雜誌紀念他^⑬，成立思貽佛學社紀念他；他不應遭人遺忘。在佛學社中擬先成立圖書室（見另文）；重視圖書，可以說是我和齊老師的「英雄所見略同」。

荀子說過兩句了不起的話：「無冥冥之志者，無昭昭之明；無惛惛之事者，無赫赫之功。」可以藉以論定我所認識的齊老師。註者說：「冥冥惛惛，皆專默精誠之謂也。」事實上，冥冥惛惛

和昭昭赫赫並列所產生的強烈對比，已使這兩句話不待解釋而自顯。齊老師既作了「冥冥昏昏」的功夫，我們願在佛學社會裏看到「昭昭赫赫」的結果。

註

①另一件事發生在語言學的課堂上。當討論各種羅馬字拼音體系時，我說羅馬拼音發不出準確的中國音，齊老師說怎麼不能，可以發得毫釐不爽。我說：「像CHI和CHH怎麼分別？」他不答，似乎是行無言之教。若干年後，我才體悟到他的話不錯。

認為用羅馬字母發不出準確國音的人，是因為他們拿羅馬字（今用以拼西方文字）國語拼音按着英文字母發音，其實不是那麼回事。我們用國語注音符號發音要經一番訓練，用羅馬字拼音豈能不經訓練，抓着羅馬字就發英文的音？如果我們記住CHI發「齊」的音，CHH發「郵」的音，那麼每見CHI CHH便覺其判然有別，和使用注音符號的結果完全相同。至於四聲，可以在羅馬字組成的每一音的右上角註以「1、2、3、4」。語言學和佛學並非不相干；舉個小例子，今天洋人每把大乘、小乘的「乘」字拼成cheng，其實這裏的乘是「車乘」的意思，應拼成sheng。中國人若跟着他們錯，便不可原諒。

②測不準原理the uncertainty principle是說我人在任一時間裏不能同時精確測得粒子的位置及運動量。換言之，位置測得越精確，運動量的差誤就越大；反之亦然。無論如何，兩者的失誤都不會小於普蘭克常數。這原理於一九二七年由德國物理學家海森柏W. Hiesenberg發現後，引起許多科學家強烈的神秘主義傾向。

③休謨D. Hume（一七一——一七六六英國哲學家）在「人性論」一書中說：「一旦我進入了我稱之為『自我』的什麼，我總在感官覺知上跌跌撞撞：非冷即熱、非光即影、非愛即恨、非苦即樂。我從未能離開感官覺知而把握自我；除了感官覺知以外，我什麼也

觀察不到。要是離開感官覺知（例如熟睡時），我便於自我瞭然不覺。……我們的眼睛在眼眶裏一動，感官覺知便已兩樣；我們思想的更替尤甚於視覺的變易。靈魂（自我）不能片時保持原狀；嚴格說來，（憑以認定自我的）單純和統一並不存在。

④論文題目為「中觀的本體與現象論」，曾譯為中文，以中英對照的方式發表於「慧炬」雜誌。

⑤哥大的佛學研究Buddhist Studies課程由東亞語言文化系、中東語言文化系及宗教系聯合提供。

⑥我寫有「在紐約和長島的一個仲夏」，在「慧炬」發表。

⑦我寫了「水到渠成」以紀此事，見「慧炬」。

⑧這事一言難盡，我當另寫一篇「住的問題」。

⑨我在台大的學長，出身醫科的范醫師進福獨是我的知音；不以我為窮，乃以我為「窮不失志」。他給我經濟上的幫助，也支持我在空樓裏編出一本「佛學」創刊號（一九八〇年元月出版）。

⑩在這樓情況稍好的早些時候，我曾在其中學辦過兩次佛學座談餐會，為此寫了「兩會閒誌」發表於「慧炬」及「內明」雜誌。

⑪報載該公司於一九八七年五月廿二日拍賣莫札特（一七五六一九一）九首交響曲（五百一十頁）的手稿，得款四百三十四萬五千元，創了樂譜拍賣的世界記錄。那位棄置亂葬崗的潦倒樂人怎能夢想兩百年後的今天。

⑫一九八七年五月十一日至十五日美國發行的中報上連載夏老師志清的「東夏（志清）悼西劉（若愚）」說劉教授在他最後一本書中引述杜詩的這兩句話。我在哥大上過夏老師的「中國文學」及「中國現代文學」等課。我以佛家觀點看湯顯祖的戲劇「南柯記」，寫了一篇學期論文；夏老師的評語有云：「人生之所以可貴，正以其無常ephemeral耳。」

⑬我曾出過一本「名人」雜誌，創刊的構想是每期選一人為「封面人物」；現在便擬以齊老師作下期的封面人物，以為紀念。

成立「思貽佛學社」

齊老師（思貽）於一九八二年初從印地安那來訪紐約時，我在可倫比亞大學修讀博士學位。他知道壽治老師在中國城，便要我帶他往拜望。老法師特令人捧出水果招待；久別重逢，記憶不那麼鮮明了。可是經過一番交談，老法師似乎想起齊老師在北平當中學生時的情景，大家哈哈一笑：「啊，如今當了大學教授哪。了不起，了不起。」老法師得知我曾受教於齊老師，又說：「我來作些佛學演講，你們師生替我翻成英文，把佛法傳給美國人，豈不是好。」齊老師欣然首肯，甚至談到一些具體的細節；可惜這事一直沒有進行。而今齊老師已不在人間，重理舊緒，為時雖晚，機緣未失。

我在哥大創設的佛教社，迄今猶在；哥大之有佛學社，這是第一個，也差不多是唯一的一個，和回教學生組織共用一個辦公室。我如今雖然遠在美國另一端的西岸，每隔一段時間都還回去看看。因想及個人的生命有時而盡，社團的生命却可以薪火相傳；所以我想設立一個佛學社，命名「思貽」，作為對齊老師永恆的紀念，也許是最有義意的事——成立「思貽佛學社」的個人情懷如是。

不可諱言，佛教在美國的力量還很薄弱。多年前我在印地安那大學齊老師門下修習佛學，個人聞見所及，那裏似乎沒有佛教團體，也不見佛教活動的跡象。反之，一位長老會的美國老牧師每個星期天都到學生宿舍來，專門勤請中國同學到他的教堂聽道；我在印大兩度發生住宿的問題，也都蒙基督教牧師協助解決。佛教原是中國人的宗教，至少是中國化的宗教；而洛杉磯郡的蒙特利市中國人聚居，有「小台北」之稱，佛教理當興盛。但在街頭

巷尾走一遭，看到的都是些基督教教堂和團體，幾於「五步一閣、十步一樓」的程度，實在令人驚嘆不置；反觀佛教寺廟團體却屈指可數。因此深信成立佛學社團是當務之急：不僅要在中國人中恢復中國人本有的宗教，更要把這宗教傳給美國人，要不然佛教徒留在美國作什麼？——成立「思貽佛學社」的客觀環境又如如是。

現在「思貽佛學社」已委由會計師李居士坤育辦理立案，又有「慈樂境地」惠借社址。初步的構想是成立圖書室：我個人可以提供一些中文及英文的藏書；不過還賴向各界人士、佛教大德募集圖書、桌椅、書架、經費才能期其眾緣和合，稍具規模——人們可以專意來此閱讀、討論、打坐；也可以只把它當作人生旅途上勞碌奔波後的歇腳地，澄心靜慮，以便重整旗鼓；乃至有時等人而不來，要辦事而時候未到，或僅只感到寂寞無聊，都可以溜達來這裏，受點佛法的薰陶，談點人生問題，尋求書本作情智上的良伴，豈不有如在熱惱世間獲取一帖清涼劑，遠勝於作無益之事以遣有涯之生。

嚴肅一點說，在佛教受迫害的時代裏談「不立文字」，傳教可以不著形跡，不失為避禍之道——自然「明心見性」的效果也在所多有；但其流弊則是空腹高心。重視讀經，雖或不能悟道，至少是讀了經打下了悟道的基礎。不論是倡導佛教或佛學，這都是最平穩，最腳踏實地的辦法；不似空言見性，不幸而不能見性，便虛耗時光，白過一生，何其危險，何其危險。因此人人都當痛念人身難得，一切眾生唯有人能讀經；暇時便置身書城，這才不負此身與此生。

莊子說：「大塊載我以形、勞我以生、佚我以老、息我以死。」孔子和弟子間也有類似的對話。我們不這樣想。我們期望齊老師乘願再來，看到他和壽治老法師的理想之終得實現！

（完）



佛教的弘願

佛教乃以「轉迷開悟」為目的。對於宇宙人生的真理闇昧不明者曰迷，反過來說，若能通達體證宇宙人生的真諦者，便名為覺（悟）；前者是凡夫（即六道眾生——天、人、修羅、畜生、餓鬼、地獄），後者則成聖者（了脫生死）。學佛的宗旨就是要「超凡入聖」，此乃有情的最高境界，也就是佛教徒的最大願望。其中的方法很多，簡括來說，就要實踐「戒、定、慧」三無漏學。

四聖之中以佛陀為最究竟，因為佛陀乃無所不覺，無所不利，兩者圓滿具足。菩薩除自覺之外，兼能覺他，自利之外，並能利他，其地位僅次於佛陀，以上兩者俱屬大乘，以其發菩提心和度眾生心較大的緣故。而聲聞（阿羅漢）和緣覺（辟支佛）則屬小乘，僅能自覺和自利，以發心不大，故其成果較小。

基於此因，佛教徒應該捨棄小乘，發揚大乘，實行修菩薩道：「上求佛道，下化眾生」，以其志向之宏大，悲願之深廣，實在令人讚嘆欽仰的！

佛教徒既以「上求下化」為己任，其志可嘉，就應該以諸佛菩薩的普度眾生偉大的精神作為榜樣，尤其是應以「四弘誓願」作為終生奉持的發心願望，務求達到成果！

（宗）

苦相乘願再來，誓願助時壽當去，願由願思之發覺實果！
「凡千時時千聞也，言願以自提。其門不盡對慰。其門眼望寶
其千時：「大聖難得見，發覺以生，其門以生，息其以天
其食與此主。

人食難得，一因衆生即言人難難；即和動實良書，其下不負
其門和光，白飯一生，同其其願，同其其願。因此人人皆當難念
平願，其門實與此難去：不以空言見其，不幸而不難見其，其
其難丁其丁其難其難。不難其難其難，其難其難，其難其難
其難；因其難其難其難其難。其難其難，其難其難，其難其難
其難其難，其難其難其難其難。其難其難，其難其難，其難其難

高永霄

「四弘誓願」乃是所有發願的基礎：其難「不立文字」，願其

衆生無邊誓願度 煩惱無盡誓願斷

法門無量誓願學 佛道無上誓願成

真言宗將之發展為「五大願」：

衆生無邊誓願度 福智無邊誓願集

法門無邊誓願學 如來無邊誓願事

菩提無上誓願證 自他法界同利益

誓者乃自制其心，願者係志求滿足。二乘（聲聞與緣覺）生盡，故不須願；但是菩薩生生化物，故須具願力。其門人其門，諸佛菩薩的願望，可以在佛教的三藏十二部中尤其是大乘典籍，都有發揮這種思想，並且更有一種啟示的作用。

藥師如來的十二大願（出自「藥師如來本願功德經」）：

第一大願，願我來世得阿耨多羅三藐三菩提時，自身光明，熾然照耀無量無邊世界，以三十二大丈夫相，八十隨好，莊願其身，令一切有情如我無異。第二大願，願我來世得菩提時，身如琉璃，內外明徹，淨無瑕穢，光明廣大，功德巍巍，身善安住

，焰網莊嚴，過於日月，幽冥衆生，悉蒙開曉，隨意所趣，作諸事業。第三大願，願我來世，得菩提時，以無量無邊智慧方便，令諸有情皆得無盡所受用物，莫令衆生有所乏少。第四大願，願我來世得菩提時，若諸有情行邪道者，悉令安住菩薩道中，若行聲聞獨覺乘者，皆以大乘而安立之。第五大願，願我來世得菩提時，若有無量無邊有情，於我法中修行梵行，一切皆令得不缺戒。具三聚戒，設有毀犯，聞我名已，還得清淨，不墮惡趣。第六大願，願我來世得菩提時，若諸有情，其身下劣，諸根不具，醜陋頑愚，盲聾瘡痂，攣臂背癱，白癩癲狂，踵踵病苦，聞我名已，一切皆得端正點慧，諸根完具，無諸疾苦。第七大願，願我來世得菩提時，若諸有情，衆病逼切，無救無歸，無醫無藥，無親無家，貧窮多苦，我之名號，一經其耳，家病悉除，身心安樂。家房資具，悉皆豐足，乃至證得無上菩提。第八大願，願我來世得菩提時，若有女人爲女百惡之行所逼惱，拯生厭離，願捨女身，聞我名已，一切皆得轉女成男，具丈夫相，乃至證得無上菩提。第九大願，願我來世得菩提時，令諸有情出魔網，解脫一切外道纏縛，若墮種種惡見稠林，皆當引攝置於正見，漸令修習諸菩薩行，連證無上正等菩提。第十大願，願我來世得菩提時，若諸有情，王法所錄，繩縛鞭撻，繫閉牢獄，或當刑戮，及餘無量災難凌辱，悲愁煎迫，身心受苦，若聞我名，以我福德威力故，皆得解脫一切憂苦。第十一大願，願我來世得菩提時，若諸有情，飢渴所惱，爲求食故，造諸惡業，得聞我名，專念受持，我當先以上妙飲食，飽足其身，復以法味，畢竟安樂而建立之。第十二大願，願我來世，得菩提時，若諸有情貪無衣服，蚊蟲寒熱，晝夜逼惱，着聞我名，專念受持，如其所好，即得種種上妙衣服，亦得一切寶莊嚴具，華髮塗香鼓樂衆使，隨心所翫，皆令滿足。」

阿彌陀佛的四十八願（出「觀無量壽佛經」）

「一願我利中無地獄餓鬼畜生。二願我利中無有女人。三願我利中人飲食時，百味具足。四願我利中人所欲衣服，隨念即至。五願我利中自地至虛空，皆有百寶宮殿，六願我利中心相愛敬，無有憎嫉，七願我利中有無淫洩愚痴。八願我利中人同一善心，無有他念。九願我利中人皆不聞不善之名。十願我利中人知身如幻，無貪著心。十一願我利中天人，形容金色。十二願十方世界蜎飛蠕動，皆得爲人。十三願十方諸天人民，皆作緣覺聲聞。十四願我利中人，壽命無量。十五願我利中人所受快樂，皆爲漏盡比丘。十六願我利中人住正信位，離顛倒想。十七願我利中人說經行道，十倍於佛。十八願我利中人盡通宿命。十九願我利中人盡得天眼。二十願我利中人盡得天眼。二十一願我利中人得他心智。二十二願我利中人盡得神足通。二十三願十方衆生聞我名號，皆生我利。二十四願我頂中光明，勝如日月百千萬倍。二十五願一切幽暗衆生，皆覩光明，來生我國。二十六願十方衆生，蒙我光明觸其身者，過諸天人。二十七願十方衆生，願生我國者，命終時迎歸我國。二十八願十方衆生，繫念於我一晝夜者，必生我利。二十九願十方衆生，十聲念我名號，必生我利。除生逆謗法者。三十願十方衆生，前世作惡，聞我名號，壽終徑生我國。三十一願十方衆生，禮我名號，感諸天人，莫不致敬。三十二願十方女人聞我名號，壽終之後，不復爲女。三十三願十方衆生，生我利者，即補佛處，欲往他方設化，我以威力助往。三十四願我利中人，欲往他方者，如其所願。三十五願利中菩薩，欲往他方供養諸佛，一食之頃，即可徧至。三十六願利中菩薩，欲往十方供養諸佛既徧，是日未午，即還我利。三十七願利中菩薩，誦經說法，必得辯才智慧，三十八願利中菩薩，能演說法，其智慧辯才，不可限量。三十九願利中菩薩，其身紫磨金色，與佛無異。四十願利中菩薩，欲於寶樹中見十方佛利，即時應現。四十一願利中菩薩，雖少功德，

（下轉第9頁）



熊十力的哲學思想

蔡惠明

熊十力（一八八四—一九六八）原名升桓，字子真，湖北黃岡人。曾參加武昌起義，辛亥革命後到南京楊仁山居士創辦的支那內學院研究佛學，曾任北京大學教授。抗日戰爭期間講學於四川復性學院。他融會儒釋思想，發揮「周易」、宋明理學和佛教法相唯識之學，提出「新唯識論」，引起當時學術界的重視。巨贊法師不同意他的觀點，多次撰文評述，發表於北京「法音」雙月刊。熊十力的另一著作「佛家名相通釋」，曾被譽為「簡明佛學辭典」。該書分上、下二卷。上卷據「大乘五蘊論」，依法相思想體系，分條析理，詮釋五位百法。下卷據「成唯識論」，依唯識思想體系，「抉擇旨歸，搜尋義蘊」，講說唯識諸名相。他捨棄了佛學上種多派系糾纏不清的敘述，從佛學上整體性與連貫性出發，深入淺出地闡述發揮佛學的體系，探究其間的有機關

聯，這無疑給讀者指出了免入迷津的途徑，因此受到初學者的歡迎。同時，這本書以一個名詞為一條目的形式加以編排論述，既便於尋檢，又可使佛學名相望而生畏的人順藤摸瓜，搞清來龍去脈。因此熊十力的哲學思想影響較大。其他哲學著作還有「破『新唯識論』」、「十力論學語要」、「體用論」、「明心篇」、「乾坤衍」、「原儒」等，大約三百餘萬言。熊十力其人其書，在英、美、法國編寫大型百科全書中都有專條論列，海外華裔學術界更是將他奉為擘頭，被譽為二十世紀中國哲學園的一株奇葩。

梁啟超曾說過：「晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有聯系。」如康有為、譚嗣同、章太炎、梁漱溟等，熊十力也不例外

。他提出的『新唯識論』哲學思想體系，融佛家各宗和儒道諸家爲一爐，以「體用不二」、「翕闢成變」、「反求自識」爲綱宗，深邃獨到，有其創新的一面。但佛學畢竟包含出間、出世兩個方面，有其因明邏輯，緣起性空的基本觀點，不能生套硬搬，作大雜會，這也是巨贊法師不同意他的部份哲學論證的原因所在。十年內亂時期，熊十力哲學思想並不例外地貼上「五四以來反動思想學說」的封籤而被打入冷宮。一九八五年年底，在熊十力家鄉湖北黃岡舉行了「熊十力先生誕辰一百周年國際學術討論會」，到會參加的有海內外學者一百多人，收到論文六十多篇，著作一部，大家從各個角度對熊十力和他的哲學思想作了深入的探討，著名學者侯外廬、任繼愈等都比較客觀地評述了熊十力的學說成就。武漢大學郭齊勇編著的「熊十力及其哲學」，更是國內第一部研究熊十力的學術專著。作者擁有大量的第一手資料，對熊十力哲學的命題、範疇及其產生這種哲學思想淵源、文化氣氛作了較爲細緻的探討。另外，中華書局將繼續出版由著名哲學家蕭挺文、湯一介教授主編的「熊十力論著集」，形成熊十力哲學思想研究的一股方興未艾的勢頭。

熊十力在「心書」中對佛教作了這樣的評述：「古今言哲理者，最精莫如佛，而教外別傳之旨，尤爲卓絕。」他又篤信輪迴，認爲「此處信不及，則佛之教義，全盤推翻」，他推崇章太炎「大乘佛教緣起考」中的「大乘勝義，在先立如來藏識，藏識之名，本由小乘無我、數論神我相較而成」的說法，他在「破新唯識論」中寫道：

「世親出入外小，晚乃向大，嘗爲金十七頌造長行，足知其影响於數論者甚深。數論立勝性以爲變易之根，世親立種爲現變

之因，頗與相類。但有不同者，則不以爲恒常法，而又爲賴耶所攝持。要其大端甚是，則無可掩。」可見熊十力的佛學基本論點，是深受章太炎的影响的。

「十力語要」說：「『雜阿含』等四阿含爲原始佛家思想。吾嘗據『雜阿含』以求原始佛家思想，而謂是期思想只是人生論。」這就是熊十力「新唯識論」所謂世親始尊識能變，以明宇宙緣起的注解。其實，熊十力所得的結論是主觀的臆測。「長阿含經」中論述山海四洲、諸天諸趣等，皆爲大乘所本，難道說不是宇宙論嗎？俗話說：「盡己則盡物，知人則知天，」（這「天」字就是指宇宙），難道能把宇宙人生一分爲二嗎？至於世親之所以獨詳宇宙緣起的原因，是有其歷史發展的原因的。熊十力如果能從「六足」、「婆娑」、「俱舍」、「正理」、「雜心」、「成實」等論中求證，當能悟到世親立說的根源吧。

「十力語要」在答李德華提問中說：

「煩惱無始有終，不可說煩惱終。假其無終，則佛法不必修行，以煩惱無終故。唯其有終，所以貴用修行，以折伏此煩惱而令其終斷也。先生意爲煩惱從何而來，佛家於此問題從不解答。此中意義深微，難以言顯，煩惱本不實在，如何可追問來由？須知追問來由，便已是執著之心，即煩惱發現也。」

這段答問看來順理成章，其實却有片面性。說煩惱有終是對的，但認爲佛家從不解答煩惱從何而來並不正確。煩惱無實，正應問明來處，然後可以下手修行，存而不論，怎能解決問題？至於所謂「追問來由，即是煩惱發現」，雖也有點道理，但近於禪

宗的「打機鋒」。唐復禮法師曾作偈云：

「眞法性本淨，妄念何由起？許妄從眞生，此妄安可止。無初則無末，有終應有始。無始而有終，長懷慚斯理。願爲開秘密，祈之出生死。」

說明「始」與「終」是對待立的。無始不可以有終，圓環是沒有始終的。有終則必有始，萬事萬物，沒有一個無起盡的。所以無始有終之言，實與世間相連。因爲始、終兩個時間上的概念，是依因果或過去、現在、未來三時而立名的。因果三時，都是我們認識上的「影像相分」，或者叫做「分位假法」，都沒有實體，也沒有實在界限可得。所以終之與始，都不是絕對相因；既非絕對相因，懷疑無始而有終，或責問有終必有始，就未免拘於一曲，所以「四明」說「不可答也」。如果能進而研究所以假立分位的原因，則一切疑難，就煥然求釋了。熊十力在名相中鑽牛角尖，自然「此路不通」。

熊十力的「新唯識論」發表後，曾引起論戰，如「破新唯識論」、「破破新唯識論」等，一時衆說紛紜，引人矚目。雖然熊十力並不是眞正的佛學家，他的融通佛儒道的觀點不免牽強附會，但他在半個多世紀的求索生涯中，刻苦砥礪，勤於著述的精神，還是值得推崇的。我們認爲，對於一種思想形態的把握，應該從特定歷史環境下去開掘，因爲「每一個哲學在全部過程裏是一種特殊的發展階段，有它一定的地位。在這地位裏，有它的眞實意義和價值。」對熊十力哲學思想的研究也適用於這個原則。蔡元培在「熊子眞心書序」中說：「貫通百家，融會儒佛，其究也乃欲以老氏清心寡欲之旨，養其至大至剛之氣。」這實際上是熊十力哲學的實質，佛學只不過是用來裝飾外表而已。（完）

（上接第44頁「虛雲和尚」）

德清給那大遊行人潮封鎖在江邊好幾個小時，前進不得，太陽又猛烈毒熱，他口渴得難受，幸而路邊有些小販販賣水菓，他買些西瓜吃了，聊可解渴，他望着恒河，只盼有渡船來到，渡他過江北行，哪知此日梢公也都偷懶，渡船都停開了，人人都忙於看大遊行。德清白等一日，看到的帆船數百艘，也都是插旗掛花，鼓樂喧天，在河中奉着準提聖母神像遊行，又有些人把彩紙糊成的一些神像花串供物放到河水裏，燒香拜送，又有好幾百隻小艇，各皆裝滿了信徒，在河中划槳搖櫓，又拜又唱。各種熱鬧，足足鬧到深夜，河面還有千百盞奶油香燈，照得水面點點燈光，碼頭邊上演印度古裝戲曲，觀衆圍了個水洩不通，戲班唱戲酬神，唱了一班又換一班，喧天鬧地，一直唱到天亮，看戲的人早已睡滿了一地，戲台上還唱個沒完。

打了一個盹醒來，德清看那些印度人，睡倒在水邊，成千成萬，睡態恐怖，好像是伏屍，難怪當年太子看見宮女睡倒如屍而心生寒惕了。

他踏下石級，忽見迎面駛來一艘帆船，船頭站着一批黃袍和尚，向他招手，等來近看時，原來正是那批同拜佛地的錫蘭僧團，靠了岸，紛紛上來見禮。

「德清師，你怎麼還在這裡呀？」錫蘭僧長笑道：「我們都去過卡德滿都回來了。」

言語雖不通，彼此是可以從態度手勢明白的，德清懂得他們的意思，重見到他們，他真是歡喜極了。

「我一路步行，走得慢。」德清說：「走了半個月，才走到此地，你們怎麼來得這麼快呢？」

錫蘭僧長道：「我們從卡德滿都回程下山，走到剛德河上游，就顧了船直來了，來到河口到柏特那買辦些食物，不想又遇見你。」（未完）

鋼琴的奇跡

馮馮

由車房改裝為琴室的願望，終於達成。這多虧得王雄昌居士和他的太太和孩子的大力幫忙，我現在有一間安靜的琴室了。我多麼感謝韋陀菩薩的安排差遣了王氏一家來幫助我！我同時感謝觀音菩薩的加持，使這位獨臂的王先生在助我期間完全平安。他獨臂使用電鋸台，是多麼冒險的事啊！

地板釘好了，我把K太太送給我的一張舊地氈洗淨晒乾，鋪在這琴室內，我自己用幾塊舊板拼成一張小床，在室內擺了一張舊沙發，一張舊桌子，居然也像一間房間了，只有那座鋼琴還未搬進來。

那座鋼琴大約有八十年至九十年的歷史了。那是我從一家公司買來的，我並非攻讀音樂的，怎麼會去買一座鋼琴呢？何況我根本就不會彈奏鋼琴，我也買不起它。

這件事說來也是一段湊巧的奇緣。

我一向喜歡音樂，尤其是喜歡古典音樂。小時候曾經夢想唸音樂學作曲，但是家境不好，沒有唸大學的環境，從十多歲開始，就須靠自己去勞動做工掙飯吃，連實用的工技都沒機會去攻讀，休談音樂了。生活逼人，能謀一職養活自己和奉養母親，已經

就算運氣不壞啦，哪敢奢望學作曲學鋼琴？哪敢去效法貝多芬、巴哈和蕭邦？自問也沒有什麼音樂細胞呀！

可是我一直夢想擁有一座鋼琴，這是我從少年時期一直到成年都念念不忘的夢想。我每次走到什麼學校的大禮堂，看見那一座大鋼琴，我都羨慕萬分，總得去摸一下琴鍵，縱是鎖着的，也要摸一摸它的蓋子，不能釋手。在加拿大，我很少進大公司，我對那些琳瑯滿目的百貨，都沒有興趣。我根本就怕逛公司，每去一次，都是為了購買必需品而已。我不管多忙碌，總要繞到鋼琴部門去「瞻仰」一下那些鋼琴，有機會就摸一摸琴鍵，羨慕得要命！

「先生，買鋼琴麼？」洋人店員問我，把我從夢想中驚醒。

「啊！我赧然地笑着搖頭，我知道人家也看出我是窮光蛋，買不起鋼琴的，這就使我更難為情，「不！我怎買得起？」

然後我就慚愧地離開，我知道，店員只不過是來把我這個窮措大趕走罷了。一座鋼琴，最低價的也定價三四千元加幣呀！我怎買得起？人家早把我看穿了。我那麼大的人，還像小孩子似的，喜歡去揩油摸一摸店裏的漂亮鋼琴，多難為情！

可是我常常在夢中也羨慕着一座鋼琴，我常做的一個夢，是

我的兩手按在鋼琴鍵盤上，按不出聲音來，着急得很，甚至於哭起來。再看那座琴鍵，原來是白紙一張而已，我醒來惆悵萬分，淚痕仍在。我知道，我沒有音樂天才，今生今世，能不捱餓就好了，休再夢想做蕭邦吧！

在沒有鋼琴輔助的環境之下，我仍然自修着一些音樂作曲入門書籍，而且居然以一年多的工餘時間，一點一滴地，寫成了一首長達兩百頁的交響曲。不用說，這是一個外行人的塗鴉作品，自以為寫下了很富於中國民族色彩的交響曲，自以為會成為中國的卡察多里恩。其實，錯誤百出，四不像。

記得那年，鼓起勇氣，拿了這首交響曲去夜訪溫哥華交響樂團的指揮戴維斯先生。滿心希望他給予機會演奏，或者至少也指點一下。哪料到，大指揮只翻開第一頁，看了兩行，就哈哈大笑，然後諷刺了我一番。

「這是什麼？」他的話，仍在我耳邊，刺痛我的心：「是拼字遊戲嗎？」

「是音樂，」我記得我漲紅了臉，慌亂地回答：「是我自修作成的交響曲！」

「你是完全沒有天才的！」戴維斯先生認真正色說道：「你毫無希望！你根本不是作曲的料子！孩子，你聽我的忠告，放棄你的野心夢想吧！回家去，幹什麼別的行業吧！我認為你絕對沒有音樂天才！」

我自知是沒有音樂天才的，正如我自知沒有文學天才一樣。可是我不服氣，我要塑造自己，我自修作曲數年，只在幾分鐘之內，就從雲端掉了下來，而且摔得很慘。

我仍然記得那天晚上，我冒着大風雪，流着悲傷的熱淚，踏着冰雪，走回家去。走了許多里路，我踏過那條宏偉的大橋，行車道上汽車成羣飛馳，濺起的污雪，射到我身上，溫哥華市區的霓虹燈光閃閃，交響樂團在那座皇宮般的女皇大戲院演奏着貝多

芬的「命運交響曲」，橋下面是深黑色的海水，倒影着燈光，浮冰處處。橋的另一端山上，是萬家燈火。我一路流淚，哭着，我幾乎要投身橋下冰冷的大海。但是，母親仍在我們寄居的房子守候着我歸去，我怎能因為失敗而輕生？我必須回家去！我夢醒了，我不再做「天才夢」了！我心總以奉養母親為我唯一的職志！

但是我心碎得多麼痛苦！我想把我的曲譜撕掉，投到橋下去，却又不忍。我在大雪中，一路哭着流淚，走向歸途。我知道我永遠也做不成作曲家了。阿美尼亞的卡察多里恩，在半個世紀之前，窮困得無錢乘火車，在大雪中步行，走向莫斯科，這位不識字、不會看五線譜的鄉下青年，夢想就是進入莫斯科音樂學院學習作曲。他居然如願以償，後來成為一位偉大的民族音樂作曲家，寫出了阿美尼亞民族風格的許多交響曲，包括「奴隸交響曲」在內，把阿美尼亞民族音樂帶給了全世界，一曲「軍刀舞曲」，震撼了樂壇，我多麼希望也能像他那樣啊！我夢想把中國民族音樂介紹給世界，但是，我竟毫無天才！我失敗了！

那一段痛苦的回憶至今仍然不時湧上心頭。我老早已放棄了作曲的夢想了。但是，我仍然夢想着一座鋼琴。

為什麼我仍然想要一座鋼琴呢？因為，我仍然熱愛音樂，我自知不是音樂天才，我把我的夢想縮小了，我只希望能作出一些佛教的藝術抒情歌曲，我只希望用音樂來幫助接引世人信佛。或者，我永遠作不出可以比美天主教的「聖母頌」或「哈里路亞」那樣的崇高歌曲，我至少也得寫成一些過得去的佛教抒情歌曲才行！我感覺到，佛教的梵唄的確很美，但是，佛教缺少藝術抒情歌曲，學音樂的人根本不屑去作它，佛教圈也很少人注意這一方面的問題。我想，我應該負擔起這種工作的一分來！

我深深感受到，縱然只是寫作簡單的歌曲，我也是需要有一座鋼琴的。是的，我不敢夢想做卡察多里恩第二了，我只夢想寫出一些佛教藝術抒情歌曲。我需要鋼琴！可是，我哪有錢去買一

座四五千元的鋼琴呢？

我祈求着觀音菩薩，我不知道這樣的祈求是否不當，以前我從來都沒有爲物質慾望去祈求過菩薩。

有一天，我到著名的一家大公司購物，原說不好意思再去看鋼琴部門，到時候也還是不知不覺地踱進了那一個角落，又再去羨慕那些陳列着的鋼琴，免不了又去摸弄琴鍵。

「先生要買什麼樣的鋼琴？」一位紳士型穿着考究的五十多歲店員過來有禮地問我，若非看見他襟上的職員牌子名字，我真會誤會他是來此度假的英國富翁紳士。

「我買不起！」我很窘地回答：「只是來看看而已！」

「我有一座你買得起的鋼琴，」他說：「是舊的，大約有八十年那麼老，可以兩百五十塊錢就賣給你，要不要看一看？」

「啊！兩百五十塊錢可以買一座鋼琴？」我十分驚喜：「在哪裏？讓我看看！」

「在那邊角落下，」他帶我去看：「這是昨天有一位太太來向我們買一座新鋼琴的時候，把她的舊琴折給我們的。今天早上我們送琴的人剛剛把它搬回來。」

那座鋼琴，看來像一座老古董，又笨，又重，式樣很拙，琴鍵都陳舊得變成烟黃色了。這樣破破舊舊，怪不得他肯低價賣給我。

「試彈一下吧！」他說：「它雖然太老，聲音却好得很。」

「我不會彈。」

「我彈給您聽，」他坐下來彈奏了一段曲子，果然聲音不錯，聽來比新琴更有韻味。

「怎麼樣？」他問我：「喜歡它嗎？」

「喜歡，不過……」

「我叫人替你把鍵盤全部換上新的，」他說：「還叫人送運到你家去，另外叫調音師來替你調音，一切都包在售價之內，您看

怎麼樣？我這是特別優待您，您知道嗎？調音師收費就是一百元，換鍵盤工料費和工錢就得要三百元，搬運費是五十元，我們現在只收您兩百五十元，是賠本的，等於送給您。」

「你爲什麼要這樣做呢？」

「我們已經從賣新琴給她的時候賺了錢。」他笑道：「這座舊琴，擺在這裏，太佔地方，也不好看，我們要把它弄走。便宜點賣給您，總比丟到垃圾堆好些。我一看見您進來，我就看出您很想買一座鋼琴但是有困難，而且，您顯然有一些天才氣質，也許有一天您會成爲一個音樂家；所以，我決意幫助您，也可以說，有一點力量促使我幫助您！」

「啊！」我大喜過望，興奮地說：「謝謝！我買，我買！」

不管他說的是真話是假話，兩百五十元買一座鋼琴，換上新鍵盤，又包調音與搬運，這總錯不了吧？於是我買下了這座古老的鋼琴，公司果然守諾，換上了全新的鍵盤，修好了內部，叫人搬運來，又叫人調好了音調。

從此我擁有了鋼琴，它雖然是老古董，顏色暗黑，十分難看，聲音却是很美好的。公司的店員沒騙我，的確這座老爺鋼琴的音調比新琴還好。我第一次手撫琴鍵想彈奏出一首歌，彈了一半這首蕭邦的「別離曲」，竟禁不住流下淚來！

蕭邦十七歲寫出這首淒厲的短曲，含有多少的感情啊！我記得在午夜的高雄火車站，我才孑然一身，在等候着午夜快車返回台北。候車室內只有幾個旅客在打盹。車站播放着蕭邦的「別離曲」，月台上空無一人，我忽然被那淒厲哀傷的音樂觸動了他鄉飄泊的哀愁，禁不住熱淚迸流！

多年前的事，仍然在我心頭，多年來依然是飄泊天涯啊！只有與母親相依爲命啊！如今我擁有鋼琴了。我幼年的夢想已經實現，可是我多麼笨拙，竟彈奏不出一個十七歲少年蕭邦的作品，這就是天才與非天才之別啊！我記得從前，當我的第一部長篇小

說「微曦」問世之時，有一位當時十七歲的男孩，從台中寫信來給我，他說：「我認為你不是天才！你絕對不是！」

那位日後成為著名作家兼舞蹈家的少年，可真說對了。我是沒有天才，我到處都被人評為沒有天才，這是不能否認的。但是，人一定要有天才才有資格去奮鬥麼？我沒有天才，我也還是要寫作的，也許我永遠成不了作曲家，至少，我也得寫出一些佛教藝術歌曲來！天才之夢，今生不敢再做了，信仰之歌，却仍在我心中縈繞，永不能釋！

多年的坎坷血淚，哪堪訴？我收拾破碎的心情，重新寄情於文學與音樂，我立心一定要寫佛教音樂！

當然寫佛教文學更是第一優先的工作，作曲只可放在次要，我只可用寫作餘暇來先自修鋼琴及作曲所必需的和聲學與對位法，現在已有鋼琴，學習作曲是比較容易多了。

幾年的自修，使我終於能彈奏出蕭邦的作品之中較為淺易的曲子。漸漸地，我自己也能作些即興曲子了，我放棄了交響曲的太高志願，我回到單純容易的曲子。我不再好高騖遠了。

那時候我正在致力於寫「空虛的雲」，將近五年的功夫，都花在這本長篇小說上面，以致一直無暇認真地去開始我的佛教音樂作曲。

琴室是修成了，老爺鋼琴仍然擺放在地下室的另一邊的黑暗角落，仍未搬進琴室去。自然我希望把它搬進去，我不能永遠坐在柴堆當中彈琴呀！

問題可真大！因為，琴室的新地板，比地下室的另一邊地面高出一尺。這座鋼琴重達八百多磅！我怎樣能把它搬上琴室的地板去？縱然我能找來幾個大男人，也還是搬不動這座龐然巨物呀！王氏夫婦說過會來幫我，但是，我怎忍心叫一位獨臂人和一位婦女與一個小孩來幫我做這麼沉重的工？恐怕合我們四人之力量，也還是「蜻蜓撼柱」罷了。萬一把他們一家搬傷了，那我怎麼對

得起他們？不！我一定不能讓他們來搬的，我一定得自己想辦法。鋼琴有四隻半鏽的小輪子，在平地上，是可以推動的，但是，我怎能把它推進一尺高的地板上去呢？

那天晚上，我自己地下室，找了些板子，架放在琴室地板與地下室低地之間，搭成了一條跳板。我企圖把鋼琴推上跳板，然後推進琴室去。

理論是對的，實行起來却行不通。我無論怎樣也推不動鋼琴，別說推上跳板去，就是在平地也推不動。八百多磅，又高又巨大的老爺鋼琴，縱能推上跳板，在那三十度仰角的斜坡上，八百多磅就會由於傾斜而增加了重力，或者會多出兩倍到三倍吧？力學的方程式，我不會計算，但是，可以想像得到，這是一兩千磅起碼的重力，我怎能推得動它？

我試了又試，用盡全身力量，在兩小時之內，無論怎樣設法，都無法把鋼琴推上跳板。我站在門邊，氣喘不已，全身疲倦，無助地望著這座龐大沉重的鋼琴。夜深了，我仍然面對鋼琴發愁。

「韋陀菩薩！」我在灰心之中，默然祈求：「韋陀菩薩啊！祈求您，賜予一點神力，讓弟子把鋼琴推上跳板和進琴室去吧！」

我祈禱了一回兒，然後，我漸漸感覺到有一種無形的力量注入了我的兩臂，溫暖得很。

「去再推吧！好孩子！」韋陀菩薩像一位慈父般地對我啓示：「我給你力量！」

韋陀菩薩這一次並沒有顯現任何形相，地下室並沒有其他人，只有我自己和微弱燈光照現的影子。我合眼，才依稀看到這位英武魁梧俊偉的天神。祂在微微地含笑，慈愛地望著我。祂的面貌是阿利安族的，有棕褐色的鬚髮與虬髯，頭上閃閃着金光光環，外面還有三重彩虹光環，祂的眼睛內的瞳孔是重瞳的，一重藍色外圈，圈內是琥珀色，中心是水晶般透明的湛藍，祂的身子很

高挺，嘴唇薄而寬，線條有力，顴骨很顯著隆起，臉色紅潤，皮膚很白，牙齒很潔白整齊，祂頭上並沒有戴着世俗相傳的塑像武士盔，而是戴着一頂金冠，祂身上穿的也不是甲冑披掛，而是一襲金光閃閃的長袍。祂看來像是一位極其尊貴的皇帝，祂是多麼的英俊魁梧，豪邁威武，同時又多麼慈愛！

「帝釋！」我驚異地心中叫喊：「帝釋！」

「孩子，你猜得對了！」祂微笑着，用祂的銳利威嚴的眼睛向我一望，用不着開言，就把語言意思都啓示給我了：「你已經猜到了我是誰……」

我們之間並非用語言交談，只是眼光的接觸——應該說是心念的接觸，就彼此都明白了。

「啊！帝釋陛下！」我慌忙跪下叩拜。

「你還認得我！」這位貌似三四十歲的慈父般的英偉天神微笑着。

「是的！帝釋陛下！」我驚喜感動，全身好像浮懸在空中，飄飄然地坐在雲端。

「好孩子！」天神含笑點頭，祂作了一些開示，我恭敬地接受着，那些啓示却不是我本文可以透露的。

然後，祂溶化在空中了，消失了。遺留着一句心念之聲：

「孩子，切勿著相！須知一切相都只是方便相……」

我依然獨自站在燈光昏暗的地下室，面對着沉重的鋼琴。我頰邊仍掛着感動虔敬的淚珠。

我感覺到雙臂充滿力量，我就去推鋼琴。令我難以相信的奇蹟出現了！鋼琴再也不沉重了！我輕而易舉地把它推上了狹窄的跳板！我慢慢地推動它，漸漸升登那三十角仰角的斜坡，很快就走到了一半路程，我只需再推五分鐘，就可把它推上琴室地板了。

突然地，樓上梯間的門響了，我母親在樓上擔憂我的安全，

她探身來瞧一瞧，並且叫問：「要不要我來幫你呀？」

我兩臂的奇異神力陡然消失於這一秒鐘之間！鋼琴從跳板上沉重地滑溜下來，回到低處的水泥地上，我再去推，兩臂完全沒有了力量，我軟弱了，我知道母親是出於好意，但是，這種工作，怎麼用得着她老人家來幫呢？

「媽媽！」我叫喊道：「不要來，也不要來看我！你一來，我反而推不動了！」

我跑上樓階，關上門，不讓母親來看見我，然後，我重新再祈求韋陀菩薩，幾分鐘以後，我聽見祂一陣微笑之聲，我感到祂的力量又再灌注我兩臂，我重新順利地把鋼琴推上狹窄的跳板。

鋼琴在跳板上搖搖幌幌，我擔心它會向旁邊跌倒，萬一倒下，那就摔毀了！我心中着急，我再祈求韋陀菩薩。

忽然，鋼琴左右兩旁各出現了一個高大的天神，全身金色盔甲的，面貌相當威武而淨，他們兩人扶着我的鋼琴，使它得以平穩地前進上升，直到它順利登上了琴室地板，整個地進入了琴室裏面，然後，才望着我微微一笑，突然消失了。

「多謝伽藍神將！」我慌忙致謝，我認得他們，我知道是韋陀菩薩差遣他們來的。

我至今仍不知道自己獨自一人怎樣把這座巨大的鋼琴從地下室低兩尺的水泥地搬進兩尺高的琴室內的，而且還把它移動到牆邊，放在地氈上面，側面有一扇五尺寬乘三尺的窗子，十分明亮，外面是碧綠的草坪與果樹滿佈的後園子，多麼寧靜！多麼清雅！

我知道並非我自己的力量，這一切，都是觀音菩薩和韋陀菩薩的神力安排的！我坐在琴椅上，揭開蓋子，把手放在琴鍵上，我已心滿意足，我心中充滿了感激，我感謝着菩薩們，我立下了決心：「我一定要好好用功，我一定要作出美麗莊嚴的佛教藝術歌曲來！」

虛雲老和尚遺相



六十歲三寸像

馮玉

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

芸芸衆生，多麼愚昧可憐啊！只知捨本逐末！

德清搖頭太息不已，佛法何時可再轉回這印度呢？何時再來度濟這些迷深失落的億萬衆生？

德清在感慨之中，來到了巴那拉斯東北郊外的沙那村（Sarnata）外面。那兒已經沒有熱鬧了，只見一片荒野，荒草蔓生，一處小土丘上有一座石磚六角形古塔，高僅兩層，只可見兩層長方形的上下窗子，都被用磚石堵塞了，唯一的入口大門也被磚石堵封了，磚石也已風化，長滿苔蘚。

錫蘭僧說：「這就是鹿野啊！這就是阿育王所建的鹿苑五比丘塔啊！」

鹿苑！這就是佛陀成道以後，初轉法輪之地！這也就是佛

陀度化五比丘之地了！

本行集經曰：「小賢，起氣，憍陳如，摩訶那奢，及調馬，彼等初證知見此，如來甘露鼓法門。」

鹿野啊！如今哪有鹿踪？又哪有佛影？

德清細懷着佛陀兩千五百年在此，當時是外道羣仙集居之地，麋鹿遍野，佛陀在此地講解四聖諦、八正道與五蘊、十二因緣。又講本性寂靜不生不滅，佛在鹿野，欲說第一義悉檀故，乃說般若波羅蜜經，佛在此地爲度兩種極端（墮二邊）之人——以無智故但求身樂者，或有爲道故，修著苦行者。如是人等，失涅槃正道，佛陀爲度拔此等二極端之人，令之入於中道，故此佛陀在此講摩訶般若波羅蜜經。

爾時，佛陀在此解了諸法，如幻，如焰，如水中月，如虛

空，如响，如建婆城（海市蜃樓），如夢，如影，如鏡中像，如化。

佛陀以此十喻解空法，一切有為法空不堅固，諸法如幻。

佛陀在鹿野開始用四種悉檀（方法）度眾生。第一種悉檀名「世界悉檀」——佛先順凡情，用人我等假名隨順眾生所樂而說世界之法，令聞者適悅。第二種「各各為人悉檀」——佛陀說法，鑑眾生之機，隨機宜之大小，宿種之淺深，說各人所應之法，令彼發起正信，增長善根。第三種「對治悉檀」——佛陀對症下藥，予貪欲之人，多教以慈心，愚癡者多教以因緣觀，……：佛陀施種種法藥以除眾生之病根。

第四悉檀名為「第一義悉檀」——佛陀見眾生之機緣既成熟，乃說法實相，令彼入於真諦。

佛陀先使眾生明白諸法如幻，然後才可入於佛法見性真諦；佛於是講大般若經，成為大乘之基礎。遙想當年，佛陀在此鹿野講此等大般若經之盛況，萬人聚聽。可是如今，鹿野已滿目荒涼。

昔年佛駐的鹿林精舍，如今何在呢？遺址在何方呢？

德清四望荒野，但見荒草蔓生，念及佛陀，他不禁唏噓感慨。

佛陀在鹿野說法後，又回到成道處的宇蘆衛羅村與菩提耶加，及東行返到王舍城去講經說法了，佛陀在這一帶周遊列國說法，但是佛陀駐於舍衛國（摩竭陀）的王舍城時間最多。

佛陀在列國傳法四十九年之久，最後到了拘尸那城。在途次的巴瓦村（Pava）得病。傳說是佛陀到巴瓦村的一個鐵匠成達家中去接受上供，午飯後，佛陀覺得不適，病況急劇惡化，但仍忍着病痛，回到拘尸那，在回城途中，佛陀感覺到非常疲

倦口渴，就叫阿難去河取水，阿難去了回報說河水被五百乘車馬渡河攪渾濁了，佛陀叫阿難再去，阿難再到河邊之時，河水已澄清，就取水回來給佛陀飲喝。

德清隨錫蘭僧團，從鹿野西北行，沿着剛瑪堤（Gomanti）河溯游而上，走了五六十里，到了一個地方名叫楊甫（Jaunpur）村，錫蘭僧人指着村外河流說：「這就是佛陀當年中途河邊飲水之處了。」又指向東邊對岸說：「那前面的茅村（Mau），就是當年佛陀入滅的拘尸那遺址所在地。」

德清聽到茅村之音，想起玄應音義二十一章有云：「拘尸那，譯言茅城，多有好茅也。」又涅槃經會疏曰：「拘尸那，或云角城，具三角故，或云茅城，草覆城故，又云仙人城。」這些註解，想必都是附會了！印度村莊，古時一村為一國，城牆多為多角形，也多有茅草，所謂因有好茅而名為茅城之說，想是中國佛徒之「想當然」之註解。德清來到實地，聽到茅村之音，方恍然大悟，原來「茅村」乃是譯音，後來被誤傳為該城也產香茅而得名！有時真是不可盡信書本啊！

根據傳說，佛陀得病後，喝過河水，仍與弟子們趕路，走到一處樹林，叫做優婆瓦陀羅（Upavatana），來到拘尸那城邊附近，熙連河（Hirannarati）畔，佛陀就病重走不動了。佛陀吩咐阿難鋪開鋪蓋，讓他側臥在娑羅雙樹之間，頭向北方，當夜入滅，當時並非花季，而娑羅樹突然盛開香花，花落覆蓋佛陀。佛陀的最後遺教說叫世人以「戒為師」，精進修持，當時大地震動，雷電閃擊，弟子們伏拜痛哭佛陀的色身，色身終歸要朽滅的，可是佛陀的法身已進入不朽永恒。

佛陀色身火化之後，骨灰中出現無數舍利子，分由八個國家君王迎去供奉。

德清由錫蘭僧團領引，來到一處小河旁邊的樹林。錫蘭僧說：「這就是熙連河了。」又指着樹林說：「這就是娑羅樹。」

他們來到兩株並排而立的娑羅大樹之間，那一旁有一座古塔殘基，斷牆頹瓦，苔佈殘磚，綠滿石階。

「這就是阿育王所建的紀念佛陀的古塔了。」錫蘭僧說。

家僧默然良久，突然都放聲痛哭，紛紛向那雙樹拜伏在地，哭得悲慘極了。

德清站着呆呆追思世尊，是的，世尊說過萬物色身都免不了生死成住坏空。世尊叫信徒不必悲傷。可是，弟子怎能不悲傷？人要學到一切都看得空幻，那麼容易嗎？

德清是最後一個伏拜的，他也沒有像錫蘭僧團那樣呼天搶地哀號，他只是默默地伏拜，默默地跪着，淚眼仰望那雙樹。

此地已無佛寺了，此地已無城堡了。當年的拘尸那城，早已化為廢墟，當年的繁華，早已煙消雲散，昔年的佛陀慈祥聲音，亦已寂然，阿難及眾弟子的悲哀哭聲也都不知失落何處？如今，德清與錫蘭僧團的悲慟，不久也幻化、色身、聲、色、終歸要化為空的，什麼是真實的存在？什麼是「有」？又什麼是「空」？

現在這只是荒野，荒涼得甚至於沒有牧童與咩咩羊群，只有亂石斷牆，只有遙聞寒鴉，只有草蟲唧唧之聲；滿目荒涼，滿目悽傷！

雙樹林後來有人重建一座佛寺，七八十年後也有華僧來此建立中華佛寺，但在德清參拜之時，雙樹林一無所有，只有荒涼的阿育王廢塔殘基。

阿育王信佛以後，一改往昔的殘酷屠殺作風，變為仁慈的

仁君，他在全印度各處建造了八萬四千座大大小小的佛塔，供奉佛骨舍利，可是經過兩千年的變動，這些阿育王佛塔也都蕩然無存了，就只剩下了這幾處的殘基了。

一切都是無常，有為都是無常！佛塔佛寺也不過只是無常的物質罷了。一切都終歸於滅！何必去依依戀戀它呢？

可是有一樣是不滅的，它是不生不滅的，那是佛的眞性，那是存在永恒之中的，它是永遠不滅的，它存在一切的空間之中，它不停推動着法輪。至於佛寺佛塔，一切有為之法，都不過是推動法輪傳法的一種工具罷了。

世尊的願望就是濟度衆生，世尊的大般若中觀眞理永遠不朽。信佛者實行佛意佛心，繼承佛行，於是已足，又何必斤斤計較於取得正覺呢？又何必被法所縛？甚至連那濟度的宏願之中，若有自感偉大超然，也是一種障礙啊！也是作法自縛啊！

甚至於追求禪境也是一種障礙啊！修行學佛若專求學得到世尊進入「想滅定」的最高禪境，就是心已生有求，就是佛中之魔心了！應該連此一求禪功禪境之心也捨棄才行！否則若一心求禪，又與專為立功而行功德為善何異？

是的，捨棄！一切都須捨棄！

禪境須於不求自得，不着心求禪，不着意沾沾自喜於禪境！遂行佛心亦須勿可計算我又建了何功德，我又自覺犧牲之偉大，我又自喜於我貢獻之勞，悲喜交集……這也都是障礙啊！

埋頭耕耘罷，傾力實行佛心濟度衆生罷，其他都不必執着了，修行也不必為求涅槃永恒為志，只求般若波羅蜜便了，水到自然渠成，何必着相執迷？

德清悲慟哭悼世尊，可是他心中的悲哀漸漸化為平和安祥，好像有一種無形的力量使他感覺到安慰，使他更深開悟，使他感到比以前的三十多年苦修更加堅定，更加自由灑脫，使他感到被釋放，使他喜悅，使他有說不出來的、空前的積極自信與安樂，他好像與天地宇宙已經化為一體，一切都那麼自然流暢，這種感覺是無法言傳的，他不再悲傷哀悼佛陀了。

他沒有看見任何佛光，他沒有看見任何超自然奇跡。這是與以往的任何感應都不同的，這是無形無色無相的，可是他感覺得到的。

72

從茅城北行，一路逐漸登山，走了幾天，經過哥拉克普（Gorakhpur），德清和錫蘭僧團走到了原屬印度現歸尼泊爾的藍毗尼（Lumbini）縣，迦毘羅（Kapilavastu），朝拜佛陀的出生地。

此地現名却不叫做迦毘羅，而叫做巴達里（Padaria）。在那山野草原之中走了二十多里，他們才到達了兩千多年前的迦毘羅遺址。

實在也只是一片山地荒野，早已毫無佛跡可尋了，唯一的遺跡，只是那座傳說是阿育王所建的毘羅瓦佛塔（Piprava）而已。當年的釋迦王族早已在佛陀時代就被敵國殘殺已盡了。

法顯和尚在晉朝時曾來此處參拜，法顯寫道：「迦毘羅衛城，都無居民，皆為廢墟……太子出城東門見病人迴車處……佛得道後還見父王處，五百釋子出家向優波離作禮之處，大地六種震動處，佛為諸天說法處……佛在尼拘律樹下施梨處，此樹猶在……琉璃王殺盡釋迦種子，立塔今猶在……」

可是當德清參拜時，法顯所述的遺跡全都蕩然無存了，除了只有一座上述的阿育王所建的圓形石柱，柱旁一株大樹，此外一無所有。

後來數十年，有人在柱後建了一座佛寺，稱為佛母摩耶夫人寺，這是德清當時所未見到的。

德清與僧團參拜過阿育王石柱，在大樹下跌坐冥想，此時他心境又不相同於以前。他從佛滅之地拜到來佛誕之地，他感覺到佛陀永生的存在，他知道佛陀將來再會乘願再來度世的，他知道以此色身之有源生命，不可能等到重見佛陀再來，可是他知道，他會以另一種存在追隨佛陀濟度衆生的，他感到佛陀無所不在的存在，他心中感到獲得佛陀的支持，他不再悲傷了，他已經比任何時候都堅決勇氣百倍，他現在已經無須再久留於此地，他必須回到中國去，他的傳佛法行佛心的機緣已經越來越成熟了。

他不再眷戀於這些所謂佛蹟的石柱荒野，他也不想攀登喜瑪拉雅山頂尖的「永恒之峯」去尋找真正的靈山佛境了。遂行佛心濟度世人出於苦厄，就是登臨佛境靈山蓮華會上——那是存在於交錯的複度空間的。並不是物質化的，並不是登高亟求可得的，只有行佛願佛心，才自然可得。

而且，見佛與否，登靈山佛前與否，又有什麼重要呢？永恒生命又有什麼重要呢？最重要的只是繼往開來遂行佛願佛心，慈悲濟度衆生啊！

德清此時極其平和安祥，心中再無任何情緒激動了，他把一切都安然隨緣了，他不再著心於任何想念了。

錫蘭僧團還繼續上路，前往尼泊爾京城參拜加滿都各佛寺。德清却認為自己無此必要了，他自己一人飄然下山，走向班納拉斯，取道歸國。此行參拜佛蹟，他覺得已經大有收穫了，那不是可以言傳的。

他獨行數百里，回到了古城班納拉斯，又沿着恒河南岸，走向東方，他打算沿着來路再經不丹進入西藏回國。當他走到柏特那的時候，他坐在恆河邊上，看那些印度人在河水中祈禱聖浴，那河水越來越渾濁污穢了，河中浮流的屍體越來越多，那些印人在這河水中到底獲得什麼潔淨呢？他們喝這河水，用這河水，可知不是吃下了無數的病菌呢？

或者世尊當年也是因喝了不潔的河水而得了霍亂？或者是在鐵匠家中接受午供時吃了腐爛的食物，也難免就有蒼蠅帶來了病菌？

德清也不會讀過新科學書本，但是他並非完全無知於新智識，他也知道了霍亂和許多病症都是有一種病原菌引起的，他因之一直不敢喝那恒河的河水，他不知道印度人怎麼竟然敢喝那麼污穢的溝渠髒水般的河水，宗教信仰使印度人迷信恒河是聖河，再髒也是聖水，德清不禁搖頭嘆息了。

而那河水每一滴之中都含有無數的微生物和病菌，在顯微鏡下可看得見的。佛經有說一滴水中，一粒微塵內，均有無窮世界，無數生命，那些微菌也是生命啊，怎忍將它們煮沸殺死？怎忍把它們吞食下去？

德清所以一定要找到清冽的泉水或井水，才肯喝用，一則免得自己喝下病菌而得病，二則也是為了避免殺生，雖然說——佛家戒殺，指的是廣義的有情生，並未包括無情生在內，若包括無情生，那麼連菓蔬也不能吃了哪——無論如何，煮沸了水，殺死細菌，也總使他於心不忍，然而這是不可避免的，他連走路都不敢誤殺昆蟲螻蟻，却難以做到不煮沸河水泉水，這也是信佛修行人的一種困擾的事。

他此時口渴極了，此地天氣已經十分炎熱，熱得好似鼓山的仲夏，他望着那恒河之水，却不敢飲，有誰知道一個修行者此時的矛盾心情？

此時印度人在水邊像潮水般湧來，幾十人抬着一座神座，上面全用各種鮮花裝飾着，高高坐着一座八臂女神雕像，印度人高喊着：「拉嘛！拉嘛！德格！德格！」

德格（Durga）女神，是婆羅門教的名稱，佛教尊之為準提聖母，有很多神聖，佛教是採自印度古代的婆羅門教的，德清知道這一點，他也曾看經論，得知印度人雖不信佛，却視佛陀是大神毘濕奴的化身阿華谷（Avaco），他也聽到過印度婆羅門教拜準提聖母，他不由不隨眾向準提聖母塑像合掌下拜。

原來這一天是準提聖母誕日，栢特那人山人海，盛大遊行。那遊行隊伍中，有些印度男子赤裸，只包一塊小布遮住下體，胸前插滿了鋼針，嘴上穿插了長針，臂上也插了針，腹部也插針，有些行者胸前插的鋼針多達數百支，排列成孔雀開屏之狀，屏上又掛滿各種法器，包括鈴鐺、小劍、符籙、小旗，什麼都有，張撐出數尺，臉上塗了油彩，神頭鬼臉，兩腮又橫插長針，鼻葉也插針……這些苦行者都不流血，也不見其有痛楚，他們在印度古琴與小鼓陣陣節拍之中，半跳半舞地行走前進，那些印度人就都紛紛下拜，爭着獻奉金錢。

德清搖搖頭苦笑，人體本有許多氣穴，只要確知氣穴部位，插下針刺刀劍，也都不會出血的，中國的針刺術，不就是有銅人全身氣穴部位之圖嗎？這又有什麼神奇可言呢？又有那些瑜伽苦行者，身體仰躺在釘床之上，被抬着遊行，事實上，密集的釘頭或刀尖，也不過等於密集的毛刷子之尖罷了，釘少會傷人，釘密了是不會傷人的，這些算什麼神奇的瑜伽術呢？而且是為了騙取人們金錢而表演的，那就更不屑一提了！德清慶幸佛教並不採用這些婆羅門教的迷信。佛陀摒棄眩示神通，更何況這些不是神通的小技呢？可憐那些無知的印度人，就當這些服食麻醉藥的婆羅門苦行巫師為神通廣大的「神」了！

（下轉第34頁）



海會雲來名廚齋宴 為天壇大佛籌善款

（本刊訊）將會矗立於大嶼山木魚峯上的天壇大佛已經進行翻砂鑄銅工程善款，亦已籌得近六成，為廣泛宣傳是項善舉，本港多間知名食府及來自歐、美、澳、新四地的同業將在十月十二日聯手舉辦「海會雲來名廚齋宴」，為該座大佛籌建基金。

據天壇大佛籌建委員會委員健釗法師指出，大佛工程已經完成放大模的工作，跟着會進行翻砂鑄銅工程，但最初仍要試驗青銅成份，兩個月後始可決定成份計算是否正確。

法師表示，該大佛需款六千八百萬元，現已籌得近四千萬元，大佛在八九年落成，故仍有二年時間籌募不足之數，他有信心可籌到。

今次「海會雲來名廚齋宴」，由本港十四間食府及聯同來自巴黎、墨爾本、紐約、新加坡同業攜手合作，筵開三十席，每位席券一千元，預算籌得三十多萬元，全獻捐予香港寶蓮寺天壇大佛籌建基金。

據齋宴召集人梁玳寧表示，今次主要不是籌款，而是為宣傳是項善舉而作出，故今次參加的名廚全不是齋菜專家，但他們會為善事而嘗試做齋菜。另外提供宴會地點的香格里拉酒店為使齋宴沒有葷味，特別購置過一批新的刀、鏟等廚房用具，這些用具並會經過灑淨儀式，而用完後將會收起以留紀念。

雖然這些名廚不擅長煮齋，但他們表示煮食道理亦是一樣。而日昨所見的示範菜式十分吸引，令人垂涎。至於他們用的材料頗為名貴和特別，例如「金粟扒燕窩」中的官燕要比黃金貴，「鼎湖上素」裏的雲耳，其中桂花耳、黃耳、榆耳除了貴外，亦非容易買到，至於一向為西菜中採用的飛碟瓜和朝鮮蓴等，今次亦用到齋菜裏，可說是較為少見。

世佛會文殊託兒所

十月招生投入服務

由世界佛教友誼會港澳分區主辦繼「世佛會慈氏託嬰所」及「世佛會

黃繩會託兒所」之後，第三間幼兒中心「世佛會文殊託兒所」經已籌備完成，將於十月開始招生開辦。該所乃位於新界青衣長康邨康安樓地下，佔地約六千英呎，可收容由二歲至六歲學前兒童一百五十名，每月託費只收港幣五百三十元，若因家庭環境收入不佳者，可申請政府福利津貼。該所由富有經驗之幼兒工作人員担任教導各種學科及活動，使受託之小童在智力和體力兩方面皆獲得適當之照顧和發展，每日並供應富有營養之早午餐和茶點，每日受託時間由上午八時至下午六時，對於一般受職之家長作最佳之方便和利益，歡迎各界人士參觀及寄託幼童，此誠為香港佛教界主辦之福利機構投入社會服務之另一成就云。

梵網經變新發現

敦煌壁畫拼迷霧

（蘭州訊）新華社報導：敦煌研究院的研究人員，從敦煌北宋和西夏洞窟中劃分出廿三個沙州回鶻洞窟，並從經變圖中發現了『梵網經變』圖。研究院院長段文傑說：「這是敦煌石窟研究中的兩項新的重大研究成果。」

他說：沙州回鶻窟的特點是：題材單調，佈局和結構鬆散，色調熱烈明快，繪工粗放，具有唐宋敦煌藝術傳統同回鶻高昌藝術風格相混合的特徵。副研究員劉玉權經考證後認為，沙州回鶻窟所屬的年代大致是公元九七六年至一一二七年。

關於『梵網經變』的發現，段文傑說：榆林窟第三十二窟，其正壁壁畫過去定名為『靈山說法圖』。研究者在長期臨摹中，經過反覆觀察、思考，發現正壁壁畫與靈山說法很不相符。於是研究者翻閱了其他許多經文查找經典依據，最後在鳩摩羅什所譯『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品』中找到依據。

段文傑說：『梵網經變』圖的發現，糾正了過去對這幅壁畫的錯誤判斷，撥開了籠罩在敦煌壁畫上的一團迷霧。

了中法師主持善導寺

十月十四日晉山典禮

(本刊訊)中國佛教會秘書長暨世界佛教僧伽會秘書長了中法師，應財團法人台北市淨土宗善導寺董事會之聘，榮任第八任住持。此項決定於八月廿七日該寺所舉行的第八屆董事會第六次會議出席董事一致通過。

了中法師生於民國廿一年，江蘇泰縣人。幼年出家，曾參學各大叢林，來台後親近慈航大師，而後負笈東瀛，返國後致力於培植僧材，造就了不少佛門傳人。自民國六十六年担任中國佛教會秘書長迄今，為中國佛教會確立了體系與制度。基於其長於創意，勇於負責的工作精神，於七十五年六月，在泰國曼谷舉行的世界佛教僧伽會

第四屆大會中，被選為中文秘書長。

善導寺為台北市名剎，有其悠久的歷史與光輝的傳統，近十餘年來，在董事長妙然法師暨前任住持雲霞法師主持下，無論是佛教文化的傳播，福利慈善的推動等方面，均頗多建樹。妙然法師認為，以了中法師豐富的學養及其處事之幹練，定能使善導寺今後在弘法利生的事業上將更有一番成就。尤其是當前佛教界最迫切的一件大事——推動佛教大學更能儘速完成。因為了中法師正是籌建大學工作的實際負責人。善導寺董事會將全力支持佛教大學的籌建，使這一佛教歷史的新頁，能早日得以實現。

了中法師的晉山典禮，已訂於國曆十月十四日（農曆八月廿二日）星期三上午十一時舉行。屆時諸山長老、縉素各界，雲集稱賀，必有一番盛況云。

捐 款 鳴 謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
蔡世亮居士	港幣2,000.00元
瑪利亞書院	港幣500.00元
羅永正居士	港幣400.00元
李德遠居士	港幣200.00元
陳綺蘭居士	港幣200.00元
李天翔居士	港幣100.00元
李婉君居士	港幣100.00元
雷偉松居士	港幣 60.00元
妙法寺	港幣 8,560.00元
總計	港幣 15,128.00元

一八六期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 15,128.00元
發行收入	港幣 1,800.00元
總 計	港幣 16,928.00元

二、支出：

印刷費	港幣 10,720.00元
稿 費	港幣 2,825.00元
郵 費	港幣 1,583.00元
什 費	港幣 1,800.00元
總 計	港幣 16,928.00元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
發行人 釋敏智
主編 沈金山

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., Lamu, 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 Piuplar 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, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五 七 一 一 六 五 四

佛元二五三一 中華民國七十六年
公元一九八七年

十月一日出版
每册定價港幣八元

淒淒苦日終走塵寰不覺年
光隨逝水那堪日駿換朱
顏六趣任循環今與古誰
肯死前閑危脆利名纔入
手虛華財色便追攀禁辱
片時間



淒淒苦光影急如流寵辱
悲歡何日了是非人我幾
時休生死路悠々三界裏水
面一浮沤縱使英雄功蓋世
祇留白骨撥蒼丘何似早
回頭



至大二年秋七月六日重書

一遍

右趙文敏公所書白雲法師淨土詞筆
法妍媚結體淳古且紙墨完好精神煥
發尤可寶愛按公於古人書無不臨學
近見其千文謂時方師沈復魏定鼎碑
以其有鍾法則於他書臨習者多矣故
能會萃衆美書法大成至謂虞褚而下

弗論又謂上下一千年縱橫二萬里無
有與並者豈虛語哉予又嘗見公所書
金剛經自題其後云欲延荅祥慶俾有
得之士解說奧義增衍福德則宜乎淨
土詞為公用意之書矣詞凡十二首調

寄望江南云

萬曆丙子九月七日茂范文嘉

道光丁酉冬至山陽李宗昉獲觀

