

安西榆林窟吉祥天女像
 辛巳二月八日張壽平書



此五代的歸義軍節度使曹議全功德窟壁畫
 上開以宋初之先學中羅氏所藏武庫部於元
 仙位高第不謬也 張壽平記

內明

集漢穀城刻石字





△ 盛唐 觀無量壽經變（局部）



般若波羅密多心經疏義

沈九成

一

一九八四年秋，爲答讀者問，寫了篇「心經文句闡幽」。刊於一五二期「內明」，內容主要是依原始佛教教義解釋「心經」的：「色不異空、空不異色，色即是空、空即是色」等句義。刊出後反應良好，並無異議，更有要求作全經註釋者。當時以爲「心經」之難解，在於四句，今四句既解，餘義可通，而且「闡幽」中註釋已過大半，稍加補充，不難註畢全經。於是稽古鈎沉、廣事徵引，希望對般若教義有較深廣的發掘。乃至略本、廣本及梵文原典等問題也作了些探討。始知詮注心經，並不簡單。特別是般若理論，圓融微妙，非止一義，有緣則諸法繁興，究竟則一如無異。世出世入，無非般若。

言空，足以明諸法自相無礙之理。說如，可令諸衆生還得實性。故般若經典，無不以眞如爲第一義。然心經全文未及「如」義。凡此種種，均非簡單之註釋所能畢其事。爰於注解之餘，復就衆說，加以會通，溯其源流，明其演變，題爲「般若波羅密多心經疏義」。

一九八七年春，與中道學會同道探討「因緣法」竟，有以重講「心經」爲請者，此時正爲搜集「疏義」材料而閱讀「奧義書」及「大經」之「般若波羅密多分」。於般若深義，似略有體會，亦亟欲以此體會，與同道共作探討。於是欣然受請，一面撰寫註疏，一面爲衆演說，如是每週一會，歷時年餘，猶未講畢，而函索講稿者、促請付梓者，頗不乏人，復以對讀者之承諾，久無交待。乃就講稿，略事整理，先行付刊，以答內明讀者多年來之雅屬。

大般若經漢譯有二：一爲姚秦鳩摩羅什法師所譯之「摩訶般若波羅密經」（以下簡稱爲「摩經」）分爲二十七卷及十卷本。二十七卷本與玄奘法師所譯之「大般若波羅密多經」（以下簡稱爲「大經」）初、二分同一梵本，世稱「大品般若」，十卷本與「大經」之第四分相同，名爲「小品般若」。什公尙意譯，故卷秩較少。

玄奘法師所譯之「大般若波羅密多經」爲廣譯本。計共六百卷。爲藏經中最大部之經典。

「心經」，什、奘兩公，各有一譯。什公所譯，名爲「摩訶般若波羅密大明咒經」（以下簡稱爲「咒經」），奘譯名爲「般若波羅密多心經」（以下簡稱爲「心經」）。

「心經」漢譯本，現存計八種。若加近人葉阿月教授新譯之廣、略各一種，共爲十種：其中什、奘兩公及葉譯爲略本。其餘均廣譯。

由藏文轉譯漢文者約六種。

各家注釋「心經」者，據周止菴居士在「心經詮注」中所舉，唐宋以來約八十四家，若加近人：印順法師、演培法師、斌宗法師、葉阿月教授等，將近百家。當是最多注本之佛經。其中除明代宗三防與如玘合註「大明咒經」外，其餘諸家皆註釋「心經」。

日本註本約計四十五家。

佛經之同本異譯者，每因譯筆之詳略，而有廣略本之分。如金剛經、大般若經等。什譯奘譯互有不同。什好意譯，所出之經多精簡賅要。奘尙直譯，譯文繁縟廣長，一如梵典無少損減。譯文有詳簡之分，梵本原無廣略之說。

「心經」，不獨譯文有廣略之別，梵本亦復有廣略之說。不過所分別者，不在經義之廣略，而在經文之結構。

內明

第一九五期 目錄

專稿

般若波羅密多心經疏義……………沈九成… 3

中國佛教藝術的燦爛明珠——

石窟藝術……………靜華… 14

譯稿

禪與西方思想(續)……………阿部正雄著
王雷泉譯… 23

四衆堂

致青海法師「四十九問」……………沙佛林… 27

筆譚

談衆生生死知多少……………智銘… 34

法海拾貝

胡適的禪宗研究……………蔡惠明… 36

佛教文藝

永憊樓隨筆之九十六——

一封尷尬的來信……………馮… 39

虛雲和尚(續)……………馮… 43

畫頁

封面：唐 吉祥天女圖——張大千臨摹敦煌壁畫

面裏：盛唐 觀無量壽經變(局部)

底裏：盛唐 普賢赴法會之象奴

封底：晚唐 供養人像

心經之具足三科者稱為廣本，省略序分、流通分者名為略本。梵文原典廣略之分，亦如是。

「心經」廣本，計有七譯。略本，惟什、奘二譯而已。最早之廣譯本，為唐般若(A. D. 734—810)與利言共譯之「般若波羅密多心經」(廣本)。較之奘公在唐貞觀二十三年(A. D. 649)所出之「般若波羅密多心經」已百有餘年。距什公之「咒經」，達三百四十餘年。

什奘二公何以不譯廣本而譯略本？

什公好簡，捨廣本而譯略本。猶有可說。奘公向主廣譯。如翻「大經」，就梵本直譯，一字不苟，無敢增損，故譯文長達六百卷之多。奘公對譯事之態度，可於「大般若經初會序」中覘之：「凡勒成四百卷，八十五品矣(指初會)，或謂權之方士。理宜裁譯。竊應之曰：一言可蔽，而雅頌之作聯章，二字可題，而涅槃之音積軸。優柔闡緩，其慈誨乎。若譯而可削，恐貽患於傷手，今傳而必本，庶無譏於溢言。況擗扎之辰，慨念增損，而魂交之夕，炯戒昭彰。」

奘公留學天竺，前後十七年之久，除旅途外，滯印約十三年。且有神僧傳授「心經」之說，若果有廣本梵典，以奘公對譯事態度豈有捨廣本而譯略本之理？可見奘公留印之時(公元630—645年)尚無「心經」廣本梵典。事實上亦無廣本「心經」原典之存在。

因為「咒經」、「心經」是「咒」非「經」。

咒，Dharani音譯為陀羅尼，義為總持。「大論」卷五：「陀羅尼者，秦言能持，或言能遮。能集種種善法，持令不失不散。能遮者，惡不善心生，能遮令不生，若欲作惡罪，持令不作，是名陀羅尼。」陀羅尼復有四種：一、法陀羅尼，於佛法能聞持不忘。

二、義陀羅尼，能通達法義，持令不失。三、咒陀羅尼，能憶持禪定所發秘密語，不散不失。四、忍陀羅尼，能安住於實相者，名忍陀羅尼。咒陀羅尼，復分四種，一、明，二、咒，三、密語，四、真言。明陀羅尼者，謂佛在放光中說，或謂咒之易於曉了者。咒者，謂能發神驗，與印度之禁咒術相似，故名曰咒。密語者一謂凡夫不能知者。真言者指密宗之咒語。

咒是大乘佛教特徵之一。大乘經每於長行中加插咒語，如「楞嚴經」之楞嚴咒；在經末附咒文者，如「大般若波羅密多經」末後之「般若佛母心咒」及「般若佛母親心咒」，或冠以三歸而說咒者，如「如意輪王陀羅尼」；或於頌偈後說咒者，如「準提咒」，或逕自說咒者，如「大悲咒」；或冠菩薩名而後說咒者，如「聖觀自在菩薩蓮華部真言」。咒之體裁頗多，繁簡不一，由一字輪王咒至三千餘言之楞嚴咒長短不等。經與咒之分別，如涅槃經第十五所謂：「從如是我聞乃至歡喜奉行，如是一切，名修多羅(經)。我國自東晉道安法師以來，將經文分為三科。即：首序分。(又稱証信序)次為正宗分、末為流通分。經首之「如是我聞」等句，是序分。經末「歡喜奉行」等句，謂流通分。中間說義理者為正宗分。具此三科，始名為經。雖經中或經末附有咒文，亦名為經，不名為咒。反之，無序分、流通分。不名為經。是咒非經。

「經」與「咒」，在體裁上有如是分別。什公奘公是大翻譯家，大經師，自然明白此中分別。「咒經」、「心經」，所以前無「如是我聞」等序分、後無「歡喜奉行」之流通分。已表明是「咒」而非「經」，與譯文之「廣」「略」無關。試將「廣」、「略」本互作比較，廣本除較略本多「如是我聞」、「歡喜奉行」等句外，其餘文句所表達之義理及咒文，廣、略兩本完全一樣，並無不同。故知心經原無廣本，亦無廣略之可分。所以引起廣略本誤會者，以「經」名咒也。然則何故名之為「經」？其實佛典中頗有為尊重故而名經者，如

百喻經、修行道地經、雜譬喻經等，雖非佛說，仍尊之爲經。陀羅尼之被尊爲陀羅尼經亦復如是。「大明咒經」，即已表明是「咒經」，「心經」以「般若佛母心咒」而得名，此心字即表「心咒」義。心經梵本最後有：「prajñā-paramita—hrdayam Samaptam」字樣。其中hrdayam可譯爲「心」、「真如」、「心咒」等義。但無Sūtra修多羅字樣。足以說明「心經」是「咒」非經。後世愚痴之徒，不別經、咒，以爲未足三科，謂是略本。乃加頭添足，踵事增華，以成「心經」之「廣本」。

至於「咒經」有無梵文原典？這是迄今尙無定論之問題。

「大般若波羅密多經」，是般若經的叢書。除了「仁王般若經」不攝於十六會外。凡是四處十六會所說的般若經，無一不收入「大般若波羅密多經」中。如「金剛般若經」、「勝天王般若經」、「光讚般若」、「文殊般若」，乃至與密部理趣經同本之「般若理趣分」，亦收入「大經」卷第五七八。

自來古德都認爲六百卷精髓的「心經」，在「大經」中却未見著錄。

「摩經」中亦無「咒經」著錄。

何以故？「咒經」並無獨立之梵本原典也。但「咒經」經文句義，無一不出自「摩經」。若將「咒經」與「摩經」諸品經文，互相比較，便可明白兩經之關係矣。

摩訶般若波羅密大明咒經

姚秦天竺三藏鳩摩羅什譯

觀世音菩薩，行深般若波羅密時，照見五蘊空，度一切苦厄。舍利弗，色空故，無惱坏相。受空故，無受相。想空

故，無知相。行空故，無作相。識空故，無覺相。何以故？舍利弗，非色異空，非空異色，色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是。舍利弗，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是空法非過去、非未來、非現在。是故空中無色、無受想行識。無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。無眼界，乃至無意識界。無無明，亦無無明盡。乃至無老死，無老死盡。無苦集滅道，無智亦無得。以無所得故，菩薩依般若波羅密故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖。離一切顛倒夢想苦惱，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅密故，得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅密，是大明咒、無上明咒、無等等明咒，能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅密咒，即說咒曰：竭帝竭帝，波羅竭帝，波羅僧竭帝，菩提僧莎呵。

「咒經」之與「摩經」習相應品第三之二經文完全相同者如下：

「舍利弗，色空故，無惱坏相，受空故，無受想。想空故，無知相。行空故，無作相，識空故，無覺相。何以故？舍利弗，非色異空，非空異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是。舍利弗，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是空法非過去、非未來、非現在。是故空中無色，無受想行識。無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦集滅道，無智亦無得。」

其中亦有文句稍異而義理相同者。如：

「佛告舍利弗，菩薩摩訶薩習應色空，是名與般若波羅

其餘如：「無無明，亦無無明盡」。措詞頗有可斟酌處，奘公在「大經」初分相應品中已改譯為：「無無明生，無無明滅」。在心經中却仍沿用：「無無明，亦無無明盡。」

般若波羅密多咒的咒文，仍如「咒經」，只錄「佛母心咒」，明知尚有「佛母親心咒」之咒，而未加補錄。

這些情節，可以表明「心經」是在「咒經」的基礎上改寫而成，而非譯自獨立梵本。

奘公刪去：「色空故、無惱壞相……」四十六字，必已確知「咒經」是什麼的集錄，如知此等經文出自獨立梵本原典，以奘公「概念增損、惘戒昭彰」的譯風，怎敢貿然刪去如許經文？

「心經」有無獨立梵文原典？

假如有獨立梵文原典，則「心經」的咒文，必一如「大經」所著錄，具足「般若佛母心咒」及「般若佛母親心咒」二咒。絕無只錄「心咒」而不錄主咒「親心咒」之理。「心經」仍襲「咒經」的缺失，說明「心經」只是在「咒經」基礎上改寫而成，而非據獨立梵本追譯而來。——除非獨立梵文原典內容一如「咒經」，或較「咒經」更為簡略，否則，「心經」無可能如此酷肖「咒經」。而缺失亦一如「咒經」。

以時間論，奘公之出「心經」，已遠距什公「咒經」之作，達二百四十餘年。由華譯梵，再由梵譯漢，固亦非無此可能。

「咒經」經文句義，皆出自「摩經」，所有出處，斑斑可考，可以復按。雖是集錄，而義理皆出自梵典，此則絕無疑義，猶四十二章經、法句經等出自西方賢聖之集錄，不特不影響其義理價值，而且由於簡明精要，易於持誦，而流傳益廣。「咒經」、「心經」，亦復如是。今之佛子能卒讀「摩經」、「大經」者，恐已萬不得

一！而背誦心經，朗朗上口者，比比皆是。般若教義仍能弘傳於今日，皆兩公之力也。

三

〔觀自在菩薩〕原語是Avalokite Svāra。梵文學者認為：Avalokita(觀)+isvara(自在)玄奘法師據此譯為觀自在菩薩。亦有人認為是Avalokita(觀)Svara(音)羅什法師據此譯為觀世音菩薩。日本學者榛業元水認為：「以般若智証得真理時，稱為觀自在，由此靈智(般若)生出無限的力，以慈悲救濟一切衆生時，稱為觀世音。因此，在普門品中所見的是宗教性的觀世音菩薩；在心經上是哲學上的觀自在菩薩。」

「觀自在菩薩」是指已得：命自在、心自在、財自在、業自在、願自在、解自在、如意自在、法自在、生自在、智自在等十大自在的八地以上的大菩薩。菩薩中頗多以德行、願力或殊勝功德成就而得名者。如「大經」中：善勇猛菩薩、上慈菩薩、極精進菩薩、常加行菩薩、摧魔力菩薩、大悲心菩薩、德王菩薩等等。此菩薩以自在觀照，殊勝成就而得名，是主智菩薩，所謂得此十大自在。則為不可思議智者、無量智者、廣大智者、無能壞智者。心經以此大智菩薩為說法主，以智慧第一之舍利子當機，表「心經」重智慧之義。

其實在「大經」的初分相應品中，說法主是釋迦牟尼佛。觀自在菩薩，則是與會菩薩衆之一。(見「大經」緣起品第一之一)

〔行深般若波羅密多時〕「般若」，梵文 prajna 之音譯。譯義曰慧或智慧。

大智度論（以下簡稱「大論」）卷四十三：「般若者，秦言智慧。智慧中最為第一、無上、無比、無等、更無勝者。」同論卷七十二：「阿耨多羅三藐三菩提即是般若，但名字異。在菩薩心中為般若，在佛心中名阿耨多羅三藐三菩提。」

法華義疏：「無境不照名波（般）若。」

般若無知論：「般若無知而無所不知。」僧肇維摩經序：「聖智（般若）無知，而萬品俱照。」

大乘義章九：「知世諦者，名之為智，照第一義者，說名為慧。通則義齊。」

地藏經之二般若：「一、世間般若，未行寂靜真實之般若，常行有見有相之般若。二、出世間般若，於其中心如虛空，平等寂滅，而離諸名相。」

金光明玄義：「一、實相般若，為般若之理體，本來為衆生之所具，離一切虛妄之相，般若之實性也，是為所証之理體。二、觀照般若，觀照實相之實智也。三、方便般若，分別諸法之權智也。」

法藏心經略疏，除同上之實相般若、觀照般若外，另立：「文字般若，詮上二般若之言教及般若諸經。」

玄奘法師更立：「境界般若及眷屬般若。」與前三般若，成為五般若：「境界般若，為境界之所緣。即一切法，般若真智以一切諸法為境界故。眷屬般若，乃指戒、定、慧、解脫、解脫知見等，是般若慧性之眷屬。」（見三藏法教二十）

佛教所用名相、名詞，除由佛陀善巧施設外，頗多是採用民間熟悉之習慣語，或古已有之的傳統名詞，而賦以某種概念，成為表達某種佛教義理的名相。如：為佛教常用的輪迴、地獄、業、天等等，皆是古已有之的傳統名相。般若兩字，亦復如是。

般若 prajna 在四吠陀中，已有記載。在「大愛多列雅奧義書」(Mahaitareya Upanisad) 及「考史多啓婆羅門奧義書」(Kansitaki Brahmana Upanisad) 則有較詳細的描述：

「大愛多列雅奧義書」第五章：

「是為誰耶？」

我輩敬為「自我」者也，

是誰自我耶？

是以彼而見色，以彼而聞聲，以彼而嗅香，以彼而吐言語，以彼而辨別甘苦者耶？（一）

凡為此心者，亦此意者，桑若那也③阿若那也④，毗若那也⑤般若那也⑥知識也，內視也，毅力也，感覺也，理解也，情念也，記憶也，壽度也，心志也，生力也，情欲也，意欲也。——凡此誠皆般若那之稱也（二）

此即大梵，此即因陀羅，此即般荼帕底，此即諸天，即五大：地、風、空、水、火，此即諸微生，如混雜生，即此種與彼種，即諸卵生，胎生，濕生、化生，即馬、牛、人、象。

即凡此有氣息者，行者、飛者、不動者，——凡此，皆爲般若所領導，皆安立於般若那中，世界爲般若所領導，安立於般若那中，般若那即大梵也。(3)

渦摩提婆以此般若自我，升出此世界，(至)於彼方天界中，盡得其樂欲，永生其臻至矣！
如是，唵！(四)

註：

- ① 爲最高之自我。——指大梵。
- ② 個人之自我。
- ③ 桑若那 Samjñāna 概念識。
- ④ 阿若那 Ajñāna 思維識。
- ⑤ 毗若那 Vijñāna 分別識。
- ⑥ 般若那 Prajñāna 永恆智慧、大梵。

「考史多婆羅門奧義書」第三章第六節：

「以般若加於語言，以語言而得一切名。

以般若加於氣息，以氣息而得一切香。

以般若加於眼識，以眼識而得一切色。

以般若加於耳識，以耳識而得一切聲。

以般若加於舌識，以舌識而得一切味。

以般若加之於手，以手而得一切業。

以般若加之於生殖根，以生殖根而得阿難陀(喜樂)、欲樂、後嗣。

以般若加之於足，以足而得一切行。

以般若加之於意，以意而得思想、所知、欲望矣！(六)

不當求知語言，而當求知說者。

不當求知香，而當求知嗅者。

不當求知色，而當求知見者。

不當求知聲，而當求知聞者。

不當求知味，而當求知味者。

不當求知業，而當求知作業者。

不當求知苦樂，而當求知辨苦樂者。

不當求知阿難陀，欲樂，後嗣，而當求知識阿難陀，欲

樂，後嗣者。

不當求知行，而當求知行者。

不當求知思，而當求知思惟者。

唯此十外境，皆屬般若，十般若根，皆應十外境。若無本境；必無般若根，若無般若根，必無本境。(八)

若無其一邊，任何相不得成。

而此亦非多，如車之輪環，安於車輻，而諸輻安於轂。

如是，此諸本境安於般若，而般若安於生命氣息。

唯彼生命氣息，即彼自身，是即阿難陀，不老而永生。

不以善業而充大，不以惡業而貶小，蓋彼欲引人由此諸界而上達，乃使其為善業，或唯欲引人下降，乃使其為惡業，彼即護世者，即世界之大君，即萬事萬物之主宰。

當知彼即我之「自我」！當知彼即我之「自我」矣。」(九)

這兩本奧義書所說的「般若」，是「般若」原義，與後來佛教般若經中的「般若」，顯然頗有出入。

考史多啓奧義書第六、八兩節所說「十般若根」，若將手、身、生殖器、足，攝入身根；語言、思想攝入意根，便是佛教教義的六根，而「十般若」便是六識。

大愛多列雅奧義書中：「是以彼（般若）而見色……以彼辨別甘苦者耶？」在佛經中皆是識的分辨作用。

在奧義書中「般若」，可以肯定是兼有識的作用。

中國古德以觀照實相之實智，稱為「觀照般若」，分別諸法之權智，稱謂「方便般若」。以及玄奘法師所立的「境界般若」，皆含有分別識之義。

考書第八節所說「知者」、「嗅者」、「見者」等等，即「渦摩提婆」以此般若自我升出世界：「般若自我」，即認般若為自我，「而安立於『般若那』中……般若那即大梵也。」（見愛書第二、三、四節）由分別、知、知者、自我與大梵結合。成為「梵我合一」說。在當時都認為「般若自我」是「般若那」（大梵）所派生，而又安立於般若那（大梵）中。此中般若若構成婆羅門「梵我合一」的基調。這

跟佛教般若經中否定「大梵」的般若，有着根本的不同。

愛書第二節所說：「凡此為心者，亦為意者、情欲也，意欲也——凡此誠皆般若那之稱也。」這裡所謂「心」、「意」等等，皆識之分別作用之分類。而原註「般若那」，稱為「永恆智慧」。可見奧義書時期「識」與「智慧」，尚未有明確分別。同時亦由此可理解到所謂「般若那」者，即是識。初民不明「識」何所從來？去無所至。於是，以為是「大梵」（般若那）化身，而又安立於大梵中成為「大梵」一部分。

「般若」是Prajña的音譯。與Vijnana的語根同是jñā（義為識或知）加前置詞Vi（分離之意）便是Vijnana（分別識）前置詞若為Pra（為先、前、或原來等義）便是Prajña，從語根所顯示，「般若」也是識的一種，加上前置詞的Pra就有「先天識」、「本（原）識」和「清淨識」之意。對Vijnana（分別識）來說，「般若」不是由分別而來的識，而是無分別識，所謂「無知之知，無識之識。」亦即是「無緣之識」，是一種不由攀緣、分別而來先天性的本能。無識故，無分別，名清淨識，無緣故無相。名為空相。

於此可以體會：

般若無緣之時，（所謂「實智無緣」。實智即是般若。）是純粹的先天識性（能），以無所緣，均無所識，故識（分別）故，無有分別，故名為無分別識。亦復以無緣故，無所有相，諸法不起，名為空相。空相即是般若之相。

般若有緣，分別諸法，識識故名為識，亦即是分別識（毗若那Vijñāna）分別諸相，繁興諸法。所謂「實智有緣，即非實智」。便失實智（般若）名。

般若無相，即無生滅垢淨等等之相，故無生滅。

識，分別行相，念念生滅，變易無常，故有生滅。

後世如來藏祖德，依此般若教義，演譯而為一心二門：即心生滅門；心真如門。（即不生不滅門），所謂：「不生不滅」與「生滅」和合之如來藏。

般若與識，亦復如是、非一非異。有緣之時，般若即識；識若無緣，還為般若。

「般若那」一詞的具體涵義，可在「愛」書第五章第二節中覘之。其中所謂：「心」、「意」、「桑若那」（可譯為概念識）、「阿若那」（思惟識）、「毗若那」（分別識）、「知識」、「內視力」、「毅力」、「情欲」、「意欲」等名詞。皆識所攝！識之分類而已。而在奧義書中：「凡此誠皆般若那之稱也。」而「般若那即『大梵』」。

「大梵」在當時婆羅門中，被認為至高無上的「生主神」、「萬物之生因」、「一切事物的本源」！與「大梵」等義的「般若那」。「凡此（各種識）誠皆般若那之稱也。」不特是識之總稱，而且是諸識之生因。——大梵！

在佛教裡，「梵」是清淨、寂靜之意。「大梵」，只是色界三梵天之一的大梵天王。所謂梵天者，是種清靜、離欲的境界（天），亦即是禪者的初禪境界。「大論」三十五：「色界都（皆）名為梵。又梵為色界之初門。」所謂「大梵天」者，即是清淨（梵）的意識境界（天）。

「般若那即大梵」，若撇開大梵的神話色彩，般若那的含義，便是「清淨識」或「清淨本識」——一切諸識之本源。

（未完）

玉佛雕像公司



玉佛特點簡介：

1. 不怕自然風化浸蝕。
2. 百年千年永不變。
3. 年期越長、越光亮、越晶瑩。
4. 可訂造：3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-12呎。
5. 出產地：（寶石王國，古老佛國）

緬甸的紅、藍寶石是世界聞名，尤其出產在模谷(MOGOK)山區，白玉出產地就在山區附近，在白玉石中還發現過含適量的紅、藍寶石成分，可稱之上品是具有無價之寶。

本公司雕工一流，專雕白玉、青玉佛像精師手藝。

- 蘇、杭木雕，香港裝金設計
各種佛像，佛座，各種尺寸可訂做

總公司：九龍漆咸道273號地下
K 347819 K 7650726
九龍 G-21號尖沙咀中心
66號麼地 3-7216657

分公司 台灣：台北市南京東路二段21巷40號
(02) 511 5468

新加坡：域多利亞街59號 3382929 • 3372164 •
馬來西亞：檳城瓜拉江沙路81號 612045



中國佛教藝術的燦爛明珠 ——石窟藝術

導言

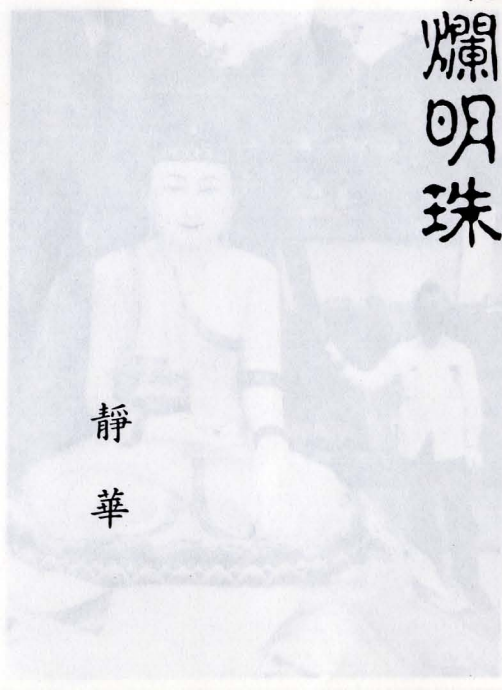
偉大的中華民族在其數千年的歷史長河中，創造了光輝燦爛、震驚世界的古代文化。這種文化不僅是本民族歷史傳統的結晶，也具有吸收外來文化的深刻印記。自我國西漢開闢「絲綢之路」，中外交流的門戶打開之後，作為印度傳統文化代表的佛教文化，以其頑強的生命力，闖進中原大地。迨及魏晉南北朝，戰亂頻仍、動蕩不安的形勢，更為這種文化的傳播，提供了溫床。兩種文化經過相互交叉、激盪，漸趨於相互融合、吸收，並由原先停留在王公貴族這個層面，逐漸下降，終浸於民間，而成為我國民族傳統心理結構的一部分。

佛教文化東漸，為我國的哲學、文學、藝術和社會生活的各個方面帶來了新的基因和營養，它刺激和豐富了中國文化向着多層次的方向發展。可以這麼說，第一次中外文化大交流是平等的、成功的，中華民族不但保留了自身文化傳統的特點，而且善於

吸取外來營養，長成為健壯的東方巨人。這種成功的範例，反映在藝術上，莫過於本文將要介紹的中國佛教藝術的燦爛明珠——石窟藝術上。

佛教石窟藝術的產生和發展是有其深刻的歷史背景的。

東漢末年至隋統一前這三百多年間，始而羣雄並起，各據一方，相互廝殺，繼之宮廷政變迭起，內外交困，導致五胡入主中原，北方又成了一片喋血的戰場：狼烟遍地，生靈塗炭，社會生產力遭到極大破壞。這個時期，不僅一般百姓朝不保夕，就連皇帝大臣也無法把握自己的命運。正是這樣的形勢下，佛教「人生皆苦」，唯有學佛修道方能擺脫塵世苦難的教義日益深入人心。由於皇室信佛有加，造寺齋僧，建塔立碑蔚然成風。石窟造像也隨着佛教影響的不斷擴大，應運而生。這個時期的作品，大都以印度犍陀羅藝術①為摹本，適當摻有一點本民族傳統藝術的色彩，西域味較濃。這是將外來藝術與民族傳統揉合、摸索前進及大



靜華

膽創造的階段。隋、唐兩代是我國封建社會的鼎盛時期，與當時政治經濟的高度發達相同步，石窟藝術也日趨精練成熟，造像手法嫺熟自然，已看出外來藝術和傳統藝術的相互拼湊的痕迹。五彩繽紛的壁畫，面目如生的彩塑，深沉雄大的石佛雕像，各色各樣的建築結構和美麗多姿的裝飾藝術，等等，爭奇鬥艷，呈現出羣星璀璨的盛景，成為我國石窟藝術的典型代表。五代以下，由於戰亂，「絲綢之路」趨於蕭條，北方石窟造像也隨之衰落。但其餘緒宋時延續到四川大足，又如落日後的晚霞，放射出奪目的異彩。但此後的佛教造像雖未停止，却刻意追求細致、精巧，向着工藝品方向發展，不再是偉大的藝術品了。

因此說，在如此漫長的藝術畫卷中，於這樣有限的篇幅里，要想真切地描繪出石窟藝術的全貌，是不可想象的。本文只能擇其要者，作一粗綫條的勾勒，安排如下：

第一部分 壁畫和彩塑

甲·克孜爾石窟壁畫

乙·莫高窟壁畫和彩塑

1. 莫高窟壁畫 A·早期壁畫藝術 B·全盛時期的燦

爛藝術 C·晚期壁畫的特點

2. 莫高窟彩塑 a·北魏 西魏 北周時期 b·隋唐時

代 c·五代 宋 西夏 元時期

第二部分 石刻雕像

1. 雲崗石窟

2. 龍門石窟藝術

3. 大足摩崖石刻

倘讀者能於這些散亂的文字、數據和圖片中，湊成一個我國石窟藝術的大致輪廓，作者的目的也就達到了。

第一部分 壁畫和彩塑

甲·克孜爾石窟壁畫

古代西域（今新疆一帶）是印度進入中原的門戶。東漢以後，隨着中國政治氣候的轉變，印度佛教造像藝術在西域作過一定時間的停留之後，伴隨着佛教教義的傳播，逐步向華夏滲透。克孜爾石窟就是在停留期間留下的深刻腳印之一。

克孜爾石窟位於新疆拜城克孜爾的戈壁山崖上，依山面河。其河名克孜爾，係維吾爾語，意為紅色。指河水流經戈壁，泥沙俱下，水呈紅色，故稱。石窟因該河而得名。

克孜爾石窟的開鑿始於三世紀左右，比敦煌要早幾十年，甚至百年的時間。現存石窟二百三十六座。窟內塑像已百不存一，獨壁畫尚保存得異常豐富，僅次於敦煌。它是新疆現存為數不多的石窟中最典型的一座。

壁畫內容一般取材於印度佛本生（指釋迦佛的前生）故事、佛傳事迹和經變②故事以及佛、菩薩和飛天的形象。也有若干描寫社會生活的畫面。窟內壁畫的設計挺有講究，最常見的是前室正壁中央置一內裝佛像的佛龕；龕上面繪半月形壁畫；龕的四周畫飛天、伎樂和歌舞的場面；左右兩側壁則畫釋迦牟尼佛在說法時的各個場面，像一幅幅連環畫，僅以變換其周圍的人物來體現不同的故事情節；其後室的壁上，一般畫佛涅槃變或涅槃像；券頂上都是一些菱形的圖案，反映佛本生故事（或是譬喻故事）。在中心柱（位於石窟中部，為防止窟頂倒塌而設）通道兩側、側壁及後壁依次畫着天王像、八國王分舍利圖、焚舍利圖等。其中最具代表性的壁畫是釋迦牟尼的傳記故事。

釋迦牟尼佛的傳統故事，是一組大型的連環壁畫。這些畫雖表現不同的情節，却都採用以佛為中心的構圖方式，諸如「佛之降生」，「出游四門」，「逾城出家」，「入山修道」，「鹿苑說法」等

，選材單一，都以佛一生活動為主綫，其場景和人物的選擇、配置，皆為這一主題服務。這樣做不僅使整個洞窟具有統一的裝飾效果，更重要的是創造了一種獨特的宗教藝術氣氛，使人生發恬靜舒適的感覺。其它的壁畫，如反映印度民間傳說的佛本生故事圖和佛涅槃圖等，往往用一個畫面就表達一個完整的故事，所有這些形式對以後內地石窟的壁畫（尤其是敦煌莫高窟）創作都產生了直接和間接的影響。

克孜爾石窟無論是壁畫的取材內容、表現手法或是石窟的建築結構，均為我國早期石窟藝術的濫觴。因為是初創的，難免粗糙、不成熟，但它為後來敦煌莫高窟在石窟藝術上的繼承和發展準備了必不可少的條件。因此，就這個意義上說，克孜爾石窟是傳播印度石窟藝術的中際站，具有開創性的意義。

乙·莫高窟壁畫和彩塑

敦煌莫高窟是聞名世界的藝術寶庫之一。它是中古代中國藝術家智慧和血汗的證明，也是在佛教文化東來至南北朝影響日隆的背景下，藝術家們在漢晉時代繪畫的基礎上，同時吸收印度犍陀羅藝術的精華，婉轉熟練，火焰萬丈的產物。它突破了印度佛教藝術表現形式的框架，頑強地反映了現實生活。他們在創造性的勞動中，不懈地探求新的藝術形式，以適應本民族的欣賞習慣和審美情趣，創造了具有獨特風格的中國佛教藝術，拓寬了我國繪畫藝術的表現範圍，有力地推動了藝術的發展和提高。

莫高窟座落在甘肅省敦煌縣東南三十余里的鳴沙山的山崖上。山崖前面有一條小河，河谷里著一片綠色的樹林。整座洞窟綿延達四公里長，分上下四層排列。自前秦苻堅建元二年（公元三百六十六年）沙門樂傳西游敦煌，開鑿第一座洞窟始③，經北魏、西魏、隋、唐、五代、北宋、西夏，至元止，各代均有開鑿，前後經歷了一千多年，開鑿洞窟一千餘座。而今僅存四百九十二座。窟內壁畫一千五百餘幅，計四萬五千餘平方米；彩塑兩千五

百餘尊。如果將這些藝術品排列起來，可以布置成一個長達二十五公里的畫廊。從這些統計數據中，我們不難窺見當時的藝術家們在這座地處沙漠邊緣的崖壁上，運用豐富的想象力和精湛的藝術技巧，創造了怎樣驚人的奇迹。

1. 莫高窟壁畫

莫高窟壁畫內容豐富，形式多樣，各個時代的作品都有其時代的特徵，反映出那個時代的藝術水平。為便於瀏覽起見，我們不妨將這一千多幅藝術珍品，分成三個時期來看：

A·早期壁畫藝術

時間：公元三百九十七——五百八十一年 時代：北涼、北魏、北周

早期壁畫是敦煌石窟藝術的成長時期，其內容基本與克孜爾石窟相仿，有佛傳故事、佛本生故事、經變故事、佛菩薩像等，同時摻有少量伏羲、女媧、龍鳳、瑞鳥之類的漢族神話故事。其中以佛本生故事畫為主。比如尸毗王割肉貿鴿（二五四、二七五窟）、九色鹿舍己救人（二五七窟）、薩埵那舍身飼虎（二五四窟）等。此時的莫高窟壁畫吸收克孜爾壁畫的構圖方式，多採用單幅畫、組畫和連環畫等表現形式。圖型也從克孜爾石窟的菱形變為長方形，便於表達更多的內容。二五七窟所畫的鹿王本生故事，便是一幅橫卷形的連環圖畫。

鹿王本生故事是一個廣泛流傳的印度民間傳說。在《六度集經》、《九色鹿經》和《菩薩本緣經》等佛經中均有記載。故事說的是：從前有一只美麗的九色鹿，營救了一個溺水的人。此時王后正好夢見九色鹿，醒來便要求國王獵鹿，以為己用。溺人見有重賞，便向國王告密。國王帶人來捉，鹿王便告之以救人經過，國王感其善行，放鹿生還。王后聞之，氣忿而死。溺人也得到了應有的下場。這個故事對人性中的惡劣情欲：忘恩、負義進行無情的鞭撻和譴責。這幅連環畫就是表現這個故事情節的。它是現存

北朝本生故事中最早的一幅，也是唯一的一幅。畫面構圖簡潔明了，色彩柔和。鹿王救人的動作和溺人下跪發誓的神態，都表現得維妙維肖，具有引人入勝的藝術感染力。

早期壁畫藝術既是克孜爾石窟壁畫形式的進一步拓寬和發展，也為進入全盛時期的燦爛藝術，吹響了前奏曲。

B·全盛時期的燦爛藝術

時間：公元五百八十一——九百零七年 時代：隋、唐

隋、唐兩代是石窟藝術發展的頂峯。隋代時，故事畫銳減，越來越多的經變畫開始走上石壁。雖說這些畫構圖簡單，畫幅也小，却是唐代發展大幅經變畫的第一步。而壁畫的內容和形式也開始脫離佛教故事畫的限制，走出一條中國佛教藝術的新道路來。在不少經變畫中，穿插進當時勞動生活的景象，如六二窟的《供養人與牛車圖》就是其中富有相當生活情趣的圖畫之一。

與盛唐決決封建大國相適應，其時的石窟藝術也隨着生產的發展和經濟的上升而相應地達到成熟階段，表現出大家氣派。這是由於佛經的大量譯成漢文，擴大了佛教的傳播，為經變畫提供了許多創作素材，加上中國高僧研習佛經，著書立說，自創宗派。凡此種種都對藝術家的壁畫創作產生了很大影響。如再現「人天交接，兩得相見」境界的淨土變就直接源於佛教淨土宗的宣傳。淨土宗兩位大師道綽、善導不僅親自主持抄寫《彌陀經》十萬部，而且還繪制淨土變畫三百餘幅。由此可見當時藝術家與佛教界的關係是極為密切的。

「維摩變」是莫高窟經變畫中最傑出的作品之一。它取材於大乘經典《維摩詰所說經》。此經在魏晉時期極為風行，與當時士大夫清談、論辯的三部經典——《周易》、《老子》、《莊子》，具有同樣的地位。因此，當時為此經作注，或以其主人公維摩詰為題材的故事創作為數不少。所有這些都是「維摩變」創作的基本題材。所謂經變畫，就是根據經變故事而創作的圖畫，那種認為經變畫

是當時的無名藝術家根據佛經為藍本而創作的說法是不確的。正因為其時經變故事的極為發達，所以才有藝術家筆下五彩繽紛的經變畫的出現。然而，需要說明的是，經變畫有一個開始、發展而走向成熟的過程。

北朝末期的「維摩變」是「維摩變」發展的早期形式。它以該經中最精彩的章節「問疾品」來展開人物畫面，重在刻劃整個問疾場面（一般畫在洞窟頂部）。如莫高窟四二三窟，圖中一室，內有兩人相向而坐，此即文殊與維摩詰，作談話狀。其側侍者甚衆，室外畫有天王。二六二窟的畫已殘缺，但尚可辨識：文殊、維摩一南一北，端坐室內。而隋代的四二四、四三三兩窟，則與前稍異，畫面由一室變為三室，中間增加了釋迦佛，在相對稱的兩壁上，畫有文殊與維摩相互呼應的場面，充分利用洞窟空間來表達藝術效果。

唐代的「維摩變」，就內容和形式而言，所變無幾，取材仍是「問疾品」，人物也還是維摩、文殊，地點：丈室。但其地位已由窟頂下降到內壁，並着重刻劃維摩、文殊這兩個中心人物的性格和情態。如三四二、三四一、三三四等窟——都給人以重彩濃塗，主題鮮明之感。維摩居士手執麈尾，單腿趺坐，憑几探身，目光炯炯，面向文殊。他一方面激動興奮，仿佛正要說出激烈的言詞來；另一方面又衣冠不整，似有病容。整個畫面體現出維摩詰「清羸示病之容，隱幾忘言之狀」④的神態。這是當三十幾位菩薩托問疾之名，分別以自己的道行，談了對佛教「不二法門」的理解之後，文殊以言遣言，表明「不二法門」無以言之之意。進行轉問維摩對此作何看法，維摩竟「默然無言」，一反唇槍舌劍，好辯凌厲之勢。菩薩、羅漢一時惘然，以為維摩屈，獨文殊深解其中三昧，知維摩乃古佛再來，現居士身，以行教化。藝術家們把這一精彩的場面，加上自己的想象，搬到了牆壁上。這些都已是中國化了的作品。畫家根據當時封建士大夫和長老的雙重身份來構

思維摩的形象，不僅他的衣冠是中國的，連鬚鬚也是漢式了。畫面在表現維摩居士的病容、好辯的神態，以及深具學識的智慧長老和內心的精神狀態方面相當傳神，不愧是唐代成熟期的代表作。

此外，其它的經變圖，如《勞度差鬥聖變》、《彌勒經變》中的《剃度圖》等，內容豐富多彩，場面真實有趣，都是莫高窟壁畫的精品。而佛、菩薩、金剛、羅漢的畫像，其動作和表情，更是姿態萬千，或佇立，或酣睡，或冥想，或趺坐，生動形象，給人以美的享受。

C·晚期壁畫的特點

時間：公元九百〇七——一千三百六十八年 時代：五代、宋、西夏、元

隋唐以降，由於海道往來日興，「絲綢之路」日趨蕭條，敦煌的地位因之大幅度降格，莫高窟壁畫也開始走下坡路了。其內容和表現手法，基本因襲唐代，幾無創新。有必要指出的是宗教世俗化的傾向日益嚴重，具體表現在佛、菩薩像的創作越來越俯就世俗的需要，供養人像的比例日漸擴大。如九八窟的供養人像於闐王李聖天身高竟達兩米九，其王后曹氏也高至兩米五，濃裝艷服，富麗堂皇。這多半是專制皇權的產物，並不一定代表藝術家本來的創作意圖。

論及五代和宋時的壁畫，其藝術成就以水月觀音像的創作為最。莫高窟現存當時的水月觀音像十幅，分布於六、一二四、三三一、四二七、四三一等窟。其中以一二四窟最為典型。

窟內的水月觀音端坐於岩石上的蓮花叢中，左腿橫在石上，右腿搭於左腿並下垂到水中的蓮花上，左手持柳枝，安放在左腿上；右手托淨瓶，攔於右腿。周圍滿是樹木、竹叢、花卉等物。觀音微微睜眼，眺望遠方，極有神采。這模樣大有晚唐吳道子所畫的水月觀音的風采：「月光岩黃若白，中坐大士（觀音），上下俱水

，領首以望，悅若萬水滂湃，人月動搖，所謂神生畫外者。」^⑤

西夏的壁畫題材簡單，少有一提的作品，許多經變畫只有樓閣台榭、佛說法的場面，或者是水池、蓮花之類，並無故事情節。四〇九窟的男女供養人像，二二三窟的文殊、普賢變和三〇窟的團龍藻井及飛天，可算是這個時期的上乘之作。

到了元代，由於佛教宗派的發展演變，因而流行表現密教尊象的密宗藝術，觀音像和「藏密畫」^⑥的創作成為這一時期敦煌壁畫的主流。三窟是觀音洞，壁上布滿了大小不一的觀音像。其中南北兩壁的「十一面千手千眼觀音像」，端莊慈祥，婷婷玉立，仿佛就要從壁上走下來一般。畫中所用的「綫描」藝術，已達到形神兼備的高度的藝術境界。後來，元期的勢力抵達西藏，莫高窟相應地又有了「藏密畫」。四六五窟是「藏密畫」的代表。窟內四壁上都為「明王」^⑦像，下部是養鴨、馴虎、牧牛等六十餘幅人物畫，圖畫兩側還有用藏、漢兩種文字書寫的圖畫內容。這些人物畫不僅有其本身的藝術價值，同時也是研究當時社會歷史情況的寶貴資料。

2. 莫高窟彩塑

莫高窟的彩塑與其壁畫一樣，是古代藝術家在敦煌砂岩上創造出來的奇觀。砂岩並非純粹的岩石，而是由沙土和鵝卵石混合而成的。質地疏松，不宜於直接雕刻。藝術家因地制宜，採用壁畫和彩塑相結合的形式來反映所要表達的思想內容。在漫長的一千五百餘年中，這些能工巧匠們陸續為我們留下了兩千多尊大大小小的塑像，這些塑像與壁畫連在一起造成了一種莊嚴和諧的宗教氣氛，不僅能起到教化羣生，趨向佛道的效果，而且給人以藝術的享受和生活的啓迪。其中溶鑄了藝術家們的睿智和理想，堪稱莫高窟造像藝術的「雙壁」。

為敘述方便起見，我們還是如前所述分三個時期來談。

a·北魏 西魏 北周時期

北魏、西魏、北周三個朝代是莫高窟彩塑藝術發展的早期階段。現存塑像三百餘尊。體裁大致可分為浮雕、高浮雕和圓雕三大類。浮雕種類不多，題材也較為單調，劃一，盡是些佛和飛天等，但它們參差地鑲嵌在石壁上，與主體的壁畫溶合成一個完整的整體，便顯得協調、舒服；高浮雕乃指為裝飾窟內的楣梁而設的泥塑龍頭、羽人等。而該時期的圓雕則是佛、菩薩、天王等的全身塑像，不僅體積龐大，而且所表現的思想內容也比前兩者豐富，大都是浮雕、圓雕和壁畫三位一體的產物。在一尊塑像上，用泥塑頭和身體，佛身後的圓光，菩薩帽子上的飄帶及身上的披巾，皆由壁畫來完成。背部與石壁連在一起，局部（如手等）還採用浮雕手法處理，整座塑像與龕、壁合為一體，不可分開。看上去就象一幅嵌在框子里的大型圖畫。在服裝和人物形象的處理上，基本模擬印度「犍陀羅式樣」，其形象給人以沉靜、安詳的感覺。例如，二四三窟的釋迦佛坐像，姿態自然，面部莊重、謙和，衣服偏袒右肩，衣紋密集，薄紗透體，大似印度佛像風格。這是北魏太和改制以前的作品。

自北魏孝文帝實行變法，遷都洛陽，實行漢化政策（禁胡語，着漢服，與漢人通婚等），促進民族融合以來，中原漢式服裝在北方風行起來，南方「秀骨清象」的藝術造型也跋山涉水，來到敦煌。西魏四三一窟（一佛二菩薩）的彩塑像，佛的服裝已由北魏時的偏袒右肩，變為南方士大夫流行的寬衣博帶，面容清瘦，頸項細長。菩薩的裝束是上身半裸，腰係衣裙，披巾飄逸，頗似中國古代宮廷侍女的打扮。這說明敦煌的佛教石窟藝術如印度佛教由原先影響中國文化，逐漸演變為中國式的佛教一樣，由起初的模仿印度造像藝術，發展蛻變為中國式的佛教藝術。

b·隋 唐時代

莫高窟彩塑藝術發展的全盛時期首推隋、唐兩代。同時，隋代彩塑又是唐代彩塑高峯的過渡時期，這個時期石窟中已出現四

大天王的彩塑像，但人體比例失調。其藝術造型一般是大頭、短腿、體格健壯，這是隋代彩塑外型上的顯著特點。即使在今天，在許多寺院里，我們還能看到這類造型的天王像。

唐代的佛教造像與現實結合得更緊，佛、菩薩與人的距離感日益縮短。佛像造型注重刻劃內心的精神狀態，如二五窟的釋迦牟尼涅槃像：右脅裹足而卧，眼睛微合，嘴角舒坦，表現出佛以一大事因緣出現於世，經四十九年說法，完成教化眾生的大業之後的那種堅毅、安詳的神態。他與六道眾生痛不欲生的悲哀狀，恰成鮮明的對照。此時菩薩像女性化形象更為明顯，或坐或立，神情恬淡自然。一定程度上，反映出唐代貴族的審美觀念。比如三八四窟的（供養菩薩像圖）。除開服飾之外，整個塑像很少有菩薩的氣味。那高聳的發髻，豐腴的面容，以及凝視的眼神，帶笑合掌下跪的嬌態。乍一看，儼然是一位封建貴族婦女的化身。這很可能是當時普遍的風尚，因為有的佛教徒曾一針見血地指出：「自唐來，筆工皆端嚴柔弱似妓女之貌。故今誇官娃如菩薩也。」⑧並對「善塑性，不善佛性」⑨的現狀，表示憂慮。但從藝術而言，正表明寫實手法和傳神藝術與生活之間不可分離的密切關係。

除開佛、菩薩的塑像之外，莫高窟彩塑所表現的另一個重要的內容便是佛弟子了。如同以女性化的創作手法來塑造菩薩形象一樣，佛弟子的塑像也借助於現實生活中的僧人來完成的。如盛唐時四十五窟的（迦葉像圖），表現出一派智慧長者的風度，額上深深的皺紋，緊鎖的雙眉，抿緊的嘴唇，顯示出一位年老的長者陷入沉思時的狀態。而微微傾斜的頭部，挺胸的姿態和寬闊的雙肩，又給人以內心悟道後的那種充實感和自信感。同窟的阿難，又是另一種風格。他年青而又博學，外表文靜、灑脫，但青年人的表現欲不可抑制地從淺笑的嘴角流露出來。迦葉和阿難不同的性格表現，體現了那個時代高僧的不同形象，具有鮮明的時代

特徵。

c·五代 宋 西夏 元時期

五代至宋初，北方戰火紛呈，哀鴻遍野。儘管此時統治敦煌這一帶的曹議金家族，維持着半壁江山，局部是安定的，並且崇信佛教，設立畫院，集中畫工、塑匠，繼續進行開窟造像，具有獨特的造型和布局。但其規模已有限，不能與唐時相比。而且由於洞窟開鑿多在下層，日後尤甚。故現存塑像除五十五窟尚有一輔完整的宋塑（有塑像十餘尊，形象、衣飾皆襲唐代遺風）之外，已所存無幾。

西夏和元代的情況也基本差不多。即統治者雖竭力提倡開窟造像，但內容和表現手法都與前朝無異，而留存甚少，其藝術性也遠比盛唐遜色。

顯然，在長達千餘年的悠長歲月中，敦煌莫高窟已渡過它的輝煌時代，開始步入沉睡的尾聲了。

莫高窟是一座世所罕見的藝術之宮。盡管衆多的藝術羣像令人目眩神迷，但其獨具一格的藝術特點及其流變過程是顯而易見的。

莫高窟早期壁畫，其人物畫強調臉部凸凹部分的描寫，表情生動，富有立體感。但藝術家似乎更欣賞秦漢以來用綫描刻劃形體的表現手法。在二八五窟的人物畫中，幾乎純粹是用春蠶吐絲般的筆法勾畫而成的；面容清癯，體態修長。佛像彩塑一般是額面寬闊，鼻梁高聳，兩耳垂肩，頗似印度人。二四三窟的釋迦塑像，比例協調，面容謙和、莊嚴，是「犍陀羅式樣」的代表，而菩薩、金剛則身軀矮小，姿態生硬，是漢代雕塑樸實簡練風格的寫照。

唐代壁畫規模大，內容廣，以經變畫為主，「維摩變」是其中首屈一指的作品。畫面上維摩居士與文殊菩薩激烈論辯的神情，栩栩如生，達到了高度的藝術境界。其時佛像彩塑所崇尚的格調

，臉型變清瘦為方中見圓，並重在以臉部的刻劃來反映人物內心的精神活動。如前(B·隋唐代)所述，二二五窟的佛涅槃像，便是以身體的姿態，眼睛和嘴角的表情的描寫來傳達人物內心瞬間的思想情緒的。此與當時封建士大夫階層的審美情趣相合拍的。而和善的菩薩、謙順的佛弟子、持重的天王和暴怒的金剛等造像，則均以真人為基礎，輔之以適當的藝術加工而成的。如三八四窟的供養菩薩像等。其寫實手法和傳神藝術，雖強調烘染，但綫描的功力，已達到形神兼備的高度成就，成為我國藝術史上的不朽作品。

晚期石窟藝術的內容和格調，基本是盛唐的繼承和發展。人物畫採用多種畫技混合使用的方法，不同的部位，運用不同的綫描表現，是民族繪畫傳統和外在藝術風格的綜合運用。在造型作風上，由簡潔、洗練演變為松馳、纖細，技術上追求精巧，如宋代六十一窟的《五台山圖》，內容復雜，雕刻細致，對於了解當時的建築和社會生活有一定幫助，但工麗有余而氣派不足，回顧隋唐，已不可同日而語了。

第二部分 石刻雕像

1. 雲崗石窟

「魏鑿雲崗石窟，曜嘗白帝於京師平城西三十里濱武州塞，鑿石壁，開窟五所，鑄建佛像各一。高者七十尺，次六十尺，雕飾奇偉，冠於一世。」^⑩這段文字提供給我們這樣一個消息：北魏和平元年（公元四百六十）沙門統曇曜上奏魏文成帝，請求在離平城（當時北魏的都城）三十里的武州（一作周）山的山崖上開鑿五座高大莊嚴的石窟。這就是歷史上有名的「曇曜五窟」。此後，武州山的石窟開鑿漸趨成風。東西綿延長達一公里。其中有兩道小峽谷將石窟分為東、中、西三部分。東四（一、四窟）、中九（五、十三窟）西四十（十四、五十三窟），共計洞窟五十三座，大小

造像五萬一千多尊。唐天寶年間，有位叫宋昱的人到過雲崗後，作了一首詩。其中道：「梵宇開金地，香龕鑿鐵圍。形中羣像動，空里衆靈飛。檐牖籠朱旭，房廊鏈翠微。瑞蓮生佛步，寶樹掛天衣」①。當日的盛景，由此可見一斑。

雲崗石窟的典型代表，按修建年代和風格演變，大致可分爲以下四組石窟。從中我們基本可以看到雲崗石窟的概貌。

I·曇曜五窟，即十六窟——二十窟

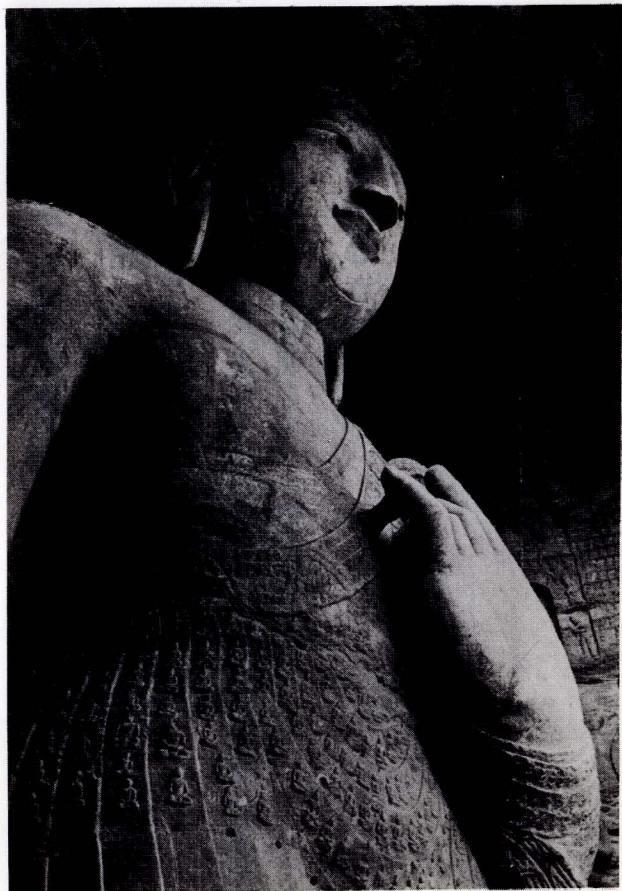
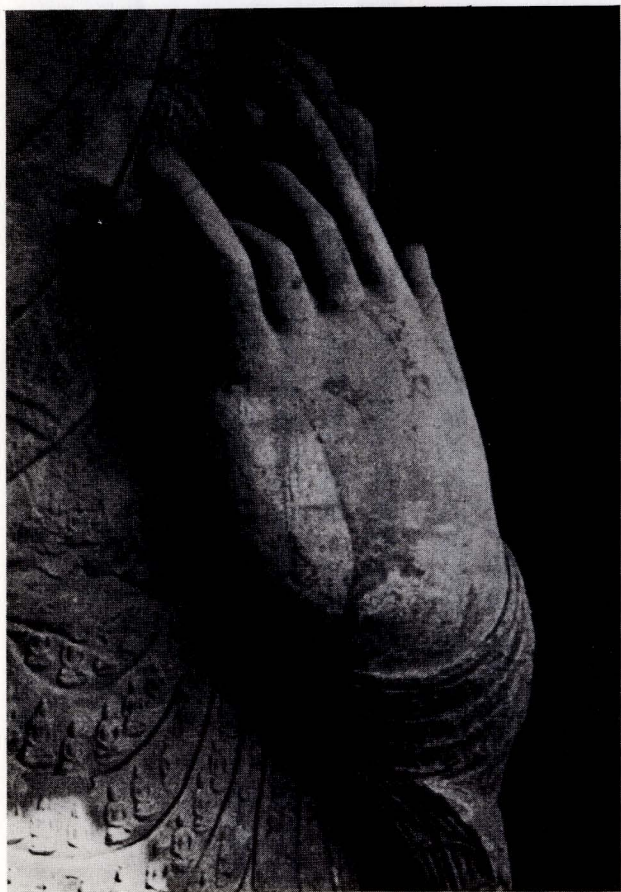
II·十二窟的裝飾雕刻

III·五、六兩窟

IV·七、八兩窟

曇曜五窟，爲雲崗最早開窟的一批石窟。這些石窟很可能是爲了雕鑿五窟中的五尊大佛而開鑿出來作爲藏納佛像的場所，或者說是爲了雕刻佛像而鑿出來的空間，因爲洞窟呈穹廬形，窟內主體佛像的雕刻繼承了漢代利用大面積保持完整統一效果的手法。形體高大，幾乎佔據了窟內的整個空間，給人以頂天立地的感覺。壁面（尤其是上半部）刻着衆多的化身佛像，但式樣極爲單純。佛像有站立式（十六、十八兩窟）、趺坐式（十九、二十兩窟）、交脚式（十七窟、爲彌勒菩薩）三種。

第十八窟是曇曜五窟中最壯麗的石窟。窟內主體佛像高達十六米，法相莊嚴，直通窟頂（如圖）。他鼻通額際，雙耳垂肩，衣服從左肩斜披而下，至右腋下。右胸右臂裸露在外，基本是印度人的藝術造型。大佛的手，柔中有剛，雕出了肌肉的質感（如圖）。而且藝術家出於加強藝術效果的需要，有意擴大佛像的頭部和上身，上腿縮短，加長下腿。這樣，使得站在雕像前的人，不致因透視而影響雕像的高大莊嚴。立像向前傾斜，使人感到佛在看我們，接近我們，以縮短人與佛之間的距離感。這幾乎是中國佛像造型的基本特點，使人感到佛既是超脫的，出世的，又是入世的，是衆生中的一員，並非可望而不可即，以喚起衆生的信仰。



，並堅固之。佛像左右各有一脅佛立像，其造型較主體為小，但姿態端正，體態豐滿。四壁滿是小佛像和佛龕。還有，在東壁的高處，有一殘留佛弟子像的頭部（如圖），是一尊虔誠的閉目誦經



的僧人形象。在瘦削得近於病態的面容上，却表現出極其堅毅與樂觀的情緒。藝術家對雕像臉部的處理，大膽、簡練，極傳神地表達了一位苦行僧內心的精神活動。

石窟中的裝飾雕刻也是石窟藝術中重要的組成部分之一。雲崗第十二窟的裝飾藝術就很吸引人。從前室到後室的拱門頂上，刻有雙龍浮雕。龍是中華民族的圖騰，它來自古代而非西域，其頭、爪、角的造型特徵均不出漢代藝術家的構想，而雙龍纏交的構圖方式也是明顯的大漢遺風。此外，象窟中窗的四周也雕有根據漢代裝飾漆器的圖案，如長尾鳥、葡萄藤之類的飾物。由此可見，雲崗石窟雖說是外來藝術影響下的產物，但也不乏我國中古藝術家在吸收外來文化的同時，溶進本民族傳統藝術的證據。

〔注釋〕

① 犍陀羅藝術 古印度王國犍陀羅（梵文Gandhara，相當今巴基斯坦的白沙瓦及其毗連的阿富汗東部一帶）以佛教為題材的雕塑藝術。其藝術特點是，姿態生動，線條簡練，衣紋質感強。這一佛教藝術後來向中國流傳過來。

② 經變 簡稱「變」，是佛教流行的繪畫藝術形式之一，用來描繪佛經故事，宣傳教義。其中據佛經繪制的圖畫稱為「經變相」或「經變」。

③、⑩ 皆見於《魏書·釋老志》

④ 見唐、張彥遠《歷代名畫記》

⑤ 見明、高濂《燕閑清賞箋·論畫》

⑥ 藏密畫 藏密，指藏傳佛教密宗的簡稱。以此類題材所作之畫，名為藏密畫。

⑦ 明王 指受大日覺王教令，現忿怒身，降伏諸惡魔之諸尊（如不動明王，威德明王等），稱為明王。

⑧ 見《釋氏要覽》卷中

⑨ 見《五燈會元》卷一

⑪ 見《文苑英華·題石窟寺》

（未完）



禪與西方思想（續）

阿部正雄著
王雷泉譯

但是，儘管基督教是啓示中的信仰和沐受聖靈的生活，只要它與人有關係，就深植於人的生存中，從而在根本上與人的思想相關。在這一意義上，認為基督教與上述人類思想的三個基本範疇，即「存在」、「應當」和「無」相關，並非完全不妥當。之所以如此，主要是在本章中我們正嘗試把基督教看作基督教思想，它與希臘以來的哲學思想一起構成「西方思想」。但與此同時，我們也決不能忽視基督教本身超出基督教的思想這一事實。

基督教的宗教思想與希臘思想一起，皆被說成構成「西方思想」的兩個主要源泉。但兩者具有完全不同的性質。一般說來，在希臘思想（希臘悲劇除外）中，我們可以看到對人與世界坦誠直率的肯定；但在基督教思想和前此希伯來思想中，則貫穿一種對人生否定性方面的深刻敏銳的領悟。在基督教中，在在可以看到對人的理智和道德性質的絕望，由這種絕望而認識到與上帝關係的中斷。伊甸園故事表明，人被禁止知道上帝所知的真理。誠然

，伊甸園里唆使人企圖像上帝一樣知善惡的蛇，也許是理智的精神和自我意識。但是，逐出伊甸園的情節同樣表明，基於自我意識的人類獨立是一種罪，而服從上帝的話則是給予人的唯一道路。希伯來人的上帝是一個超在的活着的上帝，他不能被供奉在任何思辯體系的殿堂里。需要的不是沉思，而是信仰；不是形而上學，而是契合於啓示的絕聖棄智。此外，希臘人沒有原罪意識。但希伯來人則在上帝的審判面前憂心忡忡，戰慄不已。他們被迫認為自己已完全喪失了正義。是充滿罪惡的人。在那種態度中，遂在事理間產生了極其深刻而尖銳的對峙張力。但與希臘思想中同樣的對峙張力相比，這是一個完全不同的範圍。無論柏拉圖的「理念」和亞里士多德的「存在」本身是多麼的超越和形而上學，與基督教的神的公義相比，它們依然是內在的。它們與神聖的「真理」或神的公義的「理」相比，依然不過是內在於人的事（特定事件）。因為柏拉圖的理念和亞里士多德的形而上學歸

根到底無非是「世上的智慧」①，這被認為由神變成愚拙。奧秘的「神的智慧」②和統治宇宙的「神的公義」③，完全超出了包括形而上學概念和人類公正的世上的智慧。在基督教里，神的公義是一種新的意義上的理，作為神的邏各斯，它把試圖用善的理念、人類正義的美德或「存在」的形而上學等名詞所構架的解決理事對峙的希臘思想，判定為愚拙和罪惡。

作為神的邏各斯的這個理，幾乎沒有理論和本體論上的性質。這是一個完全實踐性的、意志的、個體性的人格、表現為審判、憤怒或救贖。而作為神的公義和神的邏各斯的理，不僅僅只是超越的。為了拯救背棄神的公義的人類，它本身已變成肉身而內在於歷史中。神的公義現在作為恩寵而賜予懺悔的罪人。這個邏各斯變成的肉身就是耶穌基督。那些相信通過基督被釘死在十字架而上重顯神的公義的人，就憑藉這種信仰而被認為無罪。道成肉身就是理變成事（特定的事件）。理作為超越宇宙的神的邏各斯，遂變成基督在十字架上之事。而且，這是一個僅此一次的歷史事件。基督教的信仰堅持，理是在這一個歷史「事件」發生時才被揭示的。所以，事——基督被釘在十字架上的「事件」，是一個在對超驗、永恒、神聖的理的否定中被確定的事實。與歷史和時間密不可分的是正是事。

五

所以，必須說基督教的立場是完全獨立的，不同於作為柏拉圖理念的理和作為亞里士多德存在(ousia)的有。但在西方理智史上，基督教神學從相當早的時候起，就與柏拉圖明確的超驗的理確定了密切關係。奧古斯丁提出一個龐大的神學，表明基督教信仰受到柏拉圖理的決定性影響。這是因為，儘管基督教的背景不同於柏拉圖哲學，並以肉身化的聖子基督在歷史上的事為基礎，

但它仍把聖父上帝之公義的超驗的理作為自己的基本原則。

隨後，托馬斯、阿奎那將亞里士多德哲學與基督教結合，超越了奧古斯丁。他由此建立了一種理性化的和本體論的新神學。乍看似與基督教信仰了無相平的亞里士多德哲學，遂取代柏拉圖思想而發揮其解釋信仰的作用。解釋此事的一個主要原因可以這樣說：關於現象世界的知識，神學家能用理性化的亞里士多德形而上學作清晰的神學闡述，而用柏拉圖思想則不甚清楚。其次，注重實際事實的亞里士多德哲學，對並非一種單純理念論的基督教亦具有一種吸引力。對於亞里士多德，神並非一種處於無窮際彼岸的理念。神自身作為純粹形式，既超越了運動，又是推動整個宇宙運動並一直運動下去的「不動的第一推動者」。這裏遂產生了一種動態地聯結超越性與內在性的形而上學原則。於是，運用亞里士多德概念的托馬斯神學，並非一種柏拉圖式「理念」的神學，而是一種亞里士多德式「存在」的神學④。再次，它並非一種靜止「存在」(ens)的神學，而是一種動態「存在」(esse)的神學⑤。基督教思想在此遂達到登峯造極的高度。

但是，不管是對奧古斯丁還是對托馬斯來說，如此把基督教神學與希臘哲學聯係起來是有危險的，它掩蓋了成為基督教精髓的事或十字架「事件」，並遮掩了成為基督教基礎的作為神的公義的神聖的理。隨着宗教改革運動，路德推翻了托馬斯「存在」的神學，甚至克服了奧古斯丁理的神學。路德把神聖的理重新確立為內在於基督教教義中的神的公義。因此，這是一場把希臘思想所掩蓋的十字架之事（事件）復歸於信仰的運動。在路德的神學中，作為神的公義的理(Gerechtigkeit)，以一種前所未有的純粹和嚴謹得到認識。

方才討論的基督教歷史表明，雖然基督教思想以十字架之事（事件）為中心，却具有一種從理到有再復歸到理的往復運動的傾向（見圖4.4）。

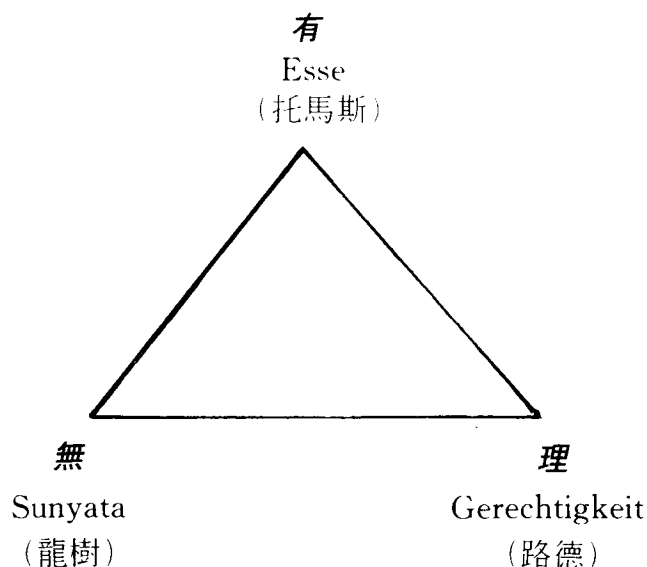


圖 4.4 在基督教或佛教中認識的關於人類思想和生存的三個基本範疇

在近代新教歷史上，這個往復運動可以再次在從黑格爾哲學（他構成一個新的希臘思想與基督教的綜合）到克爾凱郭爾（由於他批判了黑格爾，通過一種辯證的充滿有罪感與憂慮感的背謬，力圖闡明上帝的超越性質）的運動中看到。

如果這個極其粗略的勾勒可以被接受的話，那麼我們可以總結說，在基督教思想及西方哲學思想史的發展中，始終循環往復地存在看作為形而上學原則的理（理念）與有（存在）間的時峙張力。歸根到底，以上弄清楚的「無」的概念，並未在西方哲學思想中被當作一個根本的形而上學原則。他總是被理解為一個次要的、否定性的原則。這同樣也表現在基督教思想中。⑥

現在，我們可以從上述討論中引出下述結論。貫穿人的生存

並永遠使人生成問題的事（特殊）理（普遍）間的對峙張力，就思想，從而是形而上學的範圍而論，在西方是以有（是以存在或esse而言）或理（是以理念、應當或神的公義而言）的概念來解決的。在與有或理相當的意義上，它就不是最終以「非存在」或「無」的概念來解決。所以，在這形而上學的自身範圍裏，當「非存在」一直被理解為只是否定性原則時，作為肯定性原則的有和理，每一個都強調自己高於其他原則的絕對性質。全部西方理智史，都是圍繞着這兩個根本的肯定性原則的對峙張力而展開其戲劇性的發展。

在西方，自古就被稱作柏拉圖主義和亞里士多德主義的這兩大立場——在中世紀分別為奧古斯丁和阿奎那所代表，而後自近代起則分別為康德主義和黑格爾主義所代表——經常被看作截然相對的立場。盡管在細節上有些差異，根據上面所述它們把理和有，作為自己形而上學的基礎。在這兩個正相反對的立場對峙的意義上，這是可以理解的。綜觀它們的整個歷史，按照我的解釋，在超越了柏拉圖的亞里士多德形而上學中的「存在」，以及在推翻了亞里士多德「存在」的形而上學傳統的康德批判哲學中的「應當」（理），這裡每一個概念都在其最純粹、最根本的意義上被看作基本原則。

但作為宗教，基督教並未被基督教思想所窮盡。由於不是把有就是把理作為它宗教思想的基礎，十字架之事（事件）遂被遮蔽。起初是變得太思辯化（有），而後是變得太教法主義化。所以，為恢復十字架之事（事件），基督教逐漸在這兩大基本原則之間發展出一種往復運動。

六

龍樹的空觀也不能為哲學思想所窮盡。正如前面所述，龍樹既拒斥當時實體論的觀點，也駁斥阿毗達磨佛教執持的分析和

「虛無主義」的空的觀點。他由此論證了《般若經》所表達的真正的大乘的空觀，這種空觀消除了存在與非存在的對峙。通過批判阿毗達磨佛教把灰身滅智的否定狀態作為解脫的理想狀態——涅槃，龍樹強調把普渡眾生的宗教和實踐的目的作為他的出發點，並指出真正的解脫道路。對龍樹來說，真正的解脫道路既不把感覺現象執着為真實存在，也不陷入把萬物視為虛妄的「虛無主義」觀點。而是超越這兩個極端的中道。如果我可以這樣說的話，龍樹通過使《般若經》神秘的直覺成為邏輯上的自我意識，在他的歷史背景下復興了佛陀所強調的普渡眾生。同時也不容否認，龍樹闡發了一種完全哲學的和深刻的形而上學立場。

不僅在龍樹那裏，而且在全部大乘佛教歷史上，都一直反對兩種觀點：一種是把包括人和人的意識的一切現象（事）當作真實的存在，另一種則把現象視作非存在。換言之，就是始終既反對實體論者，也反對虛無主義者。佛陀本人通過對正統婆羅門（他們認為梵是唯一真實的）的《奧義書》哲學和當時自由思想家（他們中有多元論者、懷疑論者和虛無主義者）的超越，發展出佛教無我（沒有任何事物具有一個固定的自我）和緣起（萬物皆依賴其他事物而產生）的學說。佛陀的無我和緣起學說，從一開始就立足於修行上，這修行的基礎正是擺脫存在與非存在對峙的自由（絕對無（解脫））。

前已述及，龍樹的空觀敏銳地領悟到佛陀這一無我和緣起的學說，並重名之曰**中道**。可以說，在龍樹之後，諸如三論宗的「絕待中」⑦、唯識宗的「圓成實性」⑧、天台宗的「空假中三諦圓融」⑨和華嚴宗「事事無礙法界」⑩等觀念，盡管彼此見解不同，却都是力圖探索佛教的精髓空和無我的觀點。每一派都完全排除執着存在的「恒常論」觀點和執着非存在的「虛無主義」觀點。

執着某件事物，意味着把該事物實體化。因此，佛教對空和無我的探索，擺脫了存在和非存在，消除了存在和非存在的實體

化。這樣做就意味着對**實體性思維本身的否定**。當龍樹系統闡述真空觀點時，他認識到必須拋棄並超越實體性思維本身，否則就不可能真正得到**主體性自由**。因為實體性思維就是深植於人類思想的本性中，而虛妄與執着正是產生於這難以為人克服的本性。通過徹底否定實體性思想，龍樹以邏輯的和實踐的言詞明確指明了**佛道**，佛陀在闡明萬物通過緣起而產生時，教導說要從虛妄和執着中解脫出來。

為完全克服實體性思維，必須達到對存在和非存在這兩者的克服。為此必須認識到一種「連否定（非存在）也否定」的絕對否定。但是，由於實體性思維在根本上植根於人們日常中自我中心主義的行事方式，所以，若以實踐的言詞來表示對絕對否定的領悟，就意味着一種對人的自我中心的根本否定，即對無我的領悟。不過此處提到的「無我」，並不僅僅指每個人主體上的無我。通過否定主體性思維本身而獲得的「無我」，正是領悟到包括人自我在內的一切事物的非實體性。「諸法無我」或「一切皆空」，就表達了這同樣的觀點。因此，龍樹所代表的大乘佛教的無我立場，並不僅僅是一個主體性的立場，它同時也是宇宙論的立場。的確，這就是大乘佛教的見解，只有成為宇宙論的，才能真正是**主體性的**；反之亦然⑪。

當實體性思維超出人們日常生活的慣用範圍而發展為一種邏輯時，人們就創造了一種自我同一的邏輯，力圖消解矛盾。亞里士多德的邏輯導致一種非常精確的實體性思維。衆所周知，他的形而上學就是基於作為最高實體（ousia）的**存在**。在古印度，也出現過基於實體性思維的邏輯思維，但是否在亞里士多德那樣極端的意義上來理解存在本身，則是大可懷疑的。總之，龍樹嚴厲抨擊當時影響佛教內外部的實體性思維，從而確立了一種人類思想史上獨樹一幟的真空立場。在這個意義上，龍樹「空」或「無」的觀念可以說與亞里士多德的「存在」截然相對。

（未完）



致青海法師「四十九問」

沙佛林

青海法師座下：

日前因偶然閱到「頓悟未開聖壇焚佛書」（書名有點不解，甚麼叫「頓悟未開」）這本向中國佛教會「質問」「燒書」原因的小冊子，說佛教會燒您的「即刻開悟之鑰」（第一冊），我半信半疑。既是「佛書」，中國佛教會爲什麼要燒？不久，又拜讀「即刻開悟之鑰」節本，及該書全本第一、第二冊，才深感法師說諸教之法，辯才無礙，但因著中有違「聖言量」處，迭現紛呈，茲事體大，蔚爲大疑大惑。因此再於四月七日晚間，趕赴台北市實踐堂，恭聆說法，面見廬山真容，耳聞目濡之餘，親聞法師宣言：除「觀音法門」之外，佛門無餘法可度，並倡導諸教上層義諦平等之說，否定經語；在檢察省思之下，謹拈懸疑四十九條，敬祈慈覆。

學人一介佛子，無任何宗派門戶糾葛，本就道論道及吾愛吾師，吾尤愛真理之忱，特來就教，並乞逐條據理詳答，同時請賜回音，切盼之至。謹臚列所問，布陳一是：

請問座下：

一、佛家講「緣起論」，基督教則主張「獨創論」，這是兩個截然相反的宇宙觀；請問法師，您爲何說基督教上帝與佛性是同一義諦？兩者相同之處的理論基礎在那裡？

二、佛家一再強調「衆生平等」——人人皆有佛性，基督教則是「唯我一神」的主宰論，人絕不能成爲上帝，請問法師，這兩者，從那一點上能說明它們底本體論是相同？

三、法師常說，一旦經法師印心，就等於解脫。那麼，凡所有經過法師印心的人，應該都已得到解脫境界，那是否意指他們都已經了生脫死，都已經成佛？不然，如何能宣稱他們已經是「解脫」？（見四月七日晚答讀者問）

四、法師於四月七日在台北實踐堂演講時表示：念佛無法往生，念佛也不能得到解脫。那是否意味著佛經所說「念佛得以往

生樂淨土」的話都是空話？而法師所說的才是真理？如此一來，那些淨土經典，那些經佛親口宣說的經典，是否都可以拋棄？

五、法師說，要已經開悟的人才可以讀經，如此，則普天之下所有學佛信佛的人都不必讀經囉？因為他們都還沒有開悟啊！而開悟的人，他們既已經了生脫死了，又何必還要讀經呢？這樣，佛經豈非一無是處，統統可以作廢？

六、法師說耶穌是菩薩，而且耶穌曾經在印度停留十九年。請問法師，這種說法有什麼根據？是出自何國、何時、何地、何書的記載？就算耶穌曾經到過印度，又如何證明他已經達到菩薩的果位？成道的果位有其一定層次，只有十方諸佛可以為菩薩授記。現在法師說耶穌是菩薩就是菩薩，那麼法師是否以自己的話為「聖言量」？

七、今法師強調「觀音法門」是唯一的法門，認為其他的法門都不足一取、一無是處。但是佛陀開示我們八萬四千法門，全都是為不同根機而施設的「應機法門」。如果照法師獨尊「觀音法門」，豈非違背了佛陀遺教？

八、法師一再宣稱，唯有「觀音法門」才是「即刻開悟、一世解脫」之鑰，但根據「大佛頂首楞嚴經」所說二十五位菩薩的二十五種圓通，每一種都一樣重要，一樣殊勝，並沒有特別偏重那一種圓通。那麼，現在法師所謂念佛不能往生、不能解脫，只有「觀音法門」是「即刻開悟之鑰」的這種說法，是不是違反楞嚴經所說——只此一家，別無分號？那到底是佛經說的對，還是法師說的對？

九、法師所說的法，與經典記載的聖言量相反者，隨處可見，佛陀雖然不在世間，但留下千萬卷教導我們各種法門的許多經典。如今法師說禮佛、念佛無用，那麼法師是否在居住的地方供

奉佛像，是否還穿著僧衣，您既然否認佛所說與佛經所記載之事，又為何以佛教的形象在台灣社會出現？是否佛教尚有剩餘價值可資用？

在四月七日法師回答聽眾說：「掛念珠只是好看嘛，沒有什麼作用？」這是什麼意思？已經出家，要「好看」做什麼？佛教中有「佛說校量數珠功德經」等數十種經典記載念珠的殊勝，更有多種的淨土經典宣講念佛的功德，請問法師，為何如此謗佛、謗法？

十、法師強調所有的宗教神都在相等水平之上，都與佛一樣，老子等於耶穌、耶穌也等於佛陀；說法時又融合基督教與佛教，將之劃以等號，並在書中引台南一道教人士之語謂自己是全世界五教合一的十二位大師之一。這樣的情況，我們感到納悶，那麼法師到底是基督教還是佛教？還是台北五教合一弘化院的導師？您為什麼要穿著佛教出家人的法衣？依照佛經所說，諸多宗教神多未超三界，只能算是天人品級；請問法師，不知您是依據何書的記載而說所有的宗教神都與佛無異？

十一、請問法師，您的師承為何？您說有一位「明師」所傳，請問這位明師到底是基督教？佛教？婆羅門教？還是密教？他的本名為？詳細出身為何？怎麼從來沒聽您提起過？既是人間偉大的宗教導師，怎麼會如此神秘？而不可告人？

十二、在台灣本島及國際間，也曾先後發生過不少混同基督教與佛教或其他宗教的「新興教派」，像印度的「大知識」(Maha-ra-janish)集團、「TM靜坐」(Maha-rajanish)，他們強調「聽音」和素食，他們還為信眾「開頂」並「秘密傳教」，他們的傳教方式和法師可說大同小異，只是他們不稱「觀音法門」，何故？

南韓的統一教，混合基督教與佛教；蓋亞那的人民廟，中國

的白蓮教及一貫道，都有這種融合多種宗教的傾向，我們聽法師弘傳的教法，實在不免懷疑您和上述的「教派」是否同一體系？

十三、根據大乘佛經，世間凡俗之人，要得成佛，需經三大阿僧祇劫，即使是禪宗的「頓悟」，也還需有「漸修」的基礎。如今法師說不用念佛、讀經、拜佛，就能夠帶業而即刻開悟？這是否像「點石成金」一樣的無稽？法師以這種無可稽考的理論，面對不知佛法義諦的世人，是否為佛陀正法？

十四、我們對於法師現出家相，賦予一切在家信徒應有的尊重，這點我們絕無異議。佛陀滅後，留下經典作為世人評量佛法真實面目的標準，因此後世所傳，若不依照佛陀遺教的「聖言量」，則不得稱為佛教！

如果照法師所說，將人類所有宗教都放在同樣的層次來攪和，所有的宗教都可以劃上等號，那麼老子等於回教、等於天主、等於佛教、等於印度教、等於無極老母，也就是說聖賢等於不肖；好等於壞；共產等於自由；人等於佛；如此一來，成佛還有什麼意義？大家也不用去研經學教了，反正都是一樣嘛！

這種「依人不依法」的說法，否定佛說，是否遺害世人？

十五、目前曾有道友轉述法師之說，認為所有的「慈善」行為都無用，修行唯一的法門是「靜坐」！但我們都知道，靜坐是許多宗教的「共法」，像道家、婆羅門教、超覺靜坐、瑜珈等都提倡靜坐，這並非佛門特有、唯一的修行法。如果說慈善都無用，為什麼佛陀教導我們要「福慧雙修」、要行六度（布施為首）？諸佛菩薩俱從大悲心出，修福，正是長養大悲心之重要途徑，佛陀本身則是「福慧」俱臻至善的「兩足尊」！難道這些都是空話？那麼所有基督教的慈善活動也都是沒有意義的了？請問法師，是否說過「所有慈善都無用」這樣的話？希臘哲學家亞里士多德曾說：「吾愛吾

師、吾更愛真理！」對於法師這些違背聖言量的地方，我們感到相當困惑；同時，也很想請教法師，您以一位佛教法師的身分宏法，提出這些違反佛經的說法，您將如何自處？

十六、法師在演講中聲稱，只有觀音法門是唯一的法門，「印心」即可以成道，除此之外，別的方法都不能成道。您的意思是天下只此一法門，其他都無法成道，那麼不知法師到底是禪、淨、律、密、三論、俱舍、成實「八宗」的那一宗？那一派？何時、何處的經典有這種「唯一法門」？

十七、法師的演講通告中，宣稱是「來自喜馬拉雅山的大師」。我們知道，喜馬拉雅山通指尼泊爾及印度北部的雪山邊緣，該處除了一些流亡的西藏喇嘛之外，佛教信徒極少，倒是一些印度教和瑜珈行者常在山中修行。法師應該不是密教的喇嘛？那您有印度的傳承嗎？不然，您在喜馬拉雅山有何傳承？假如您有印度教的傳承，請您宣示是印度教的那一派？

十八、法師書中屢次出現以神通分身到弟子身邊、夢中，此刻我很虔敬的禮請法師，請您收到此信後的當晚，來我夢中，賜予加被，示現您的法像好嗎？

十九、請問法師是否知道中國佛教會燒您「即刻開悟之鑰」的理由？您說自己已經解脫了，既已解脫，當然是位超三界，已證無生，具足三明六通，請問您如何會不知道中佛會要燒您的書？再者，您的信徒經您印心，既都是解脫的人，解脫者應該都是沒有煩惱的人，怎麼還會為這種事去糾纏佛教會？解脫者怎麼會採取這種世間法律訴訟手法來處理這種事？解脫的人怎麼有煩惱、有三毒？

二十、法師說修「觀音法門」可得解脫，請問法師，修此法門

往生後究竟要升到那一「天」？是否仍在六道之中？西方極樂淨土、東方琉璃淨土乃兜率淨土，都有經典明確記載，請問法師，觀音法門該往生到什麼淨土？那一部經典曾經講過？請您明示？

如果法師已經得道到底在四果中的那一果？四聖道中的那一道？請詳明！

二十一、依唯識所說第八阿賴耶識中含融佛性，那麼請問法師，到底是先有「佛性」？還是先有「無明」呢？如果說佛性本來清淨，為什麼會有雜染無明？又為何會有「一念不覺」的現象產生？那麼一來，大家所有的修持，豈不都是枉然？這「一念不覺」，法師有何看法？

二十二、請問法師，您的「解脫」，在菩薩的五十果位中屬於那一果位？華嚴十地中屬於何地？天台九住心中屬於何心？

二十三、法師說只有觀音法門是唯一究竟，其他法門都不究竟、不能往生，也不能成佛。事實上，佛陀曾開示千萬法門，門門只要應機，都能達到究竟涅槃，今天法師只承認一種法門，如何能免除「我執深重」與「法執迷漫」、「謗佛謗法」之名？

二十四、法師經常在公眾場所暗示，明宣自身已得解脫，且能分身應化，那麼法師的果位應該至少在無生道，具有六通。現在是不是能講法師以您的天眼分身來看看，我到底是誰？

二十五、法師在您的兩本著作及所有演講中，一再宣稱只有您的佛法才是佛法，其他人微不足道，其他的法門都是下乘法門。這就是說，您已經成佛了？而且您的師父也已經成佛？但是，據我所知，各種經典中實在沒有「觀音法門」這樣的法門，而所謂的「耳根圓通」也只是楞嚴經二十五圓通之一而已，並非獨立於佛法之外的法門。

法師說「明師」傳您觀音法門，請問這位「明師」是何國人士？大名為何？在佛教中師承為何？是顯、是密？何宗、何派？如果這位「明師」沒有傳承，那就是「獨創」，若是獨創，那就與正統佛法無關，是似是而非的佛教，請問是否與「大知識」是姊妹教？

二十六、請問法師，印度教、瑜珈行者、大知識、道家也都修定，他們也都有「聽音」（或稱「特音」）的法門，那麼，您的「聽音」與他們有何不同？

二十七、四月七日在台北實踐堂，有一位計程車司機藍先生在演講會前，以基督教「見證」的方式，稱揚「觀音法門」的殊勝，而否認淨土念佛功德，否認廣欽老和尚開示的念佛功德，這樣「揚己抑他」，是不是修學佛法的正道？

二十八、法師的師父是「歐洲明師」（或印度明師）？法師認為，當今教界，除了您師徒之外，無人堪當「明師」？那麼，在您看來，今天世界佛教界是不是已無其他明師？請問您的剃度師，是何許人物，是佛教何宗何派？歷代的淨土祖師及許多當生證得三昧的大德，是不是也都不算明師？其他像慧遠、善導、滿益、印光等古今大德，他們難道也都是修持您那「唯一」的觀音法門而成道？或者，因為他們都不修觀音法門，所以都不算明師？

二十九、請問法師，你說六祖慧能大師也修觀音法門？他的觀音法門是誰傳授？又有甚麼證據可以證明六祖也是修觀音法門？如果沒有證據證明六祖也修觀音法門，那麼法師之說，豈非妄語？我讀法師著作，再聽法師演講，深覺法師的宏法大多「言其然、不言其所以然」，在程式上，是架空了宗教義理的獨造，只拿出您自己的結論要人接受，這是不是另一種「上帝教」？

三十、我看法師的著作，曾談到老子的問題，感覺您對老子實在是所知甚少。您說老子是一個「很老的靈魂」、「很老的老師」

，所以稱為老子；其實稱老子是根據「史記」，他除姓李名耳之外，也傳說姓老，名聃字伯陽，被史尊為「老子」。「子」，則是春秋戰國間對賢者的敬稱，絕不像您的杜造。而您對老子理論，更是完全與老子學說南轅北轍，令識者笑。

請問法師，老子形上學的「無為」和佛家建立在因緣法上的「無為」，如何能混為一談？更何況老子只有一個形上的理論架構，完全沒有佛家的方法論與實踐論，這樣兩種截然不同的學說，是如何劃上等號？老子怎麼可能等於佛？他只是異於儒家的一派玄學吧？

三十一、有人說曾見法師身上有黃光，我也曾見宜蘭的一位老法師「放光」，當場同時還有很多人都一起看到，這位老法師的光又如環如陽四射，眾目共睹。不像法師放光，只有一個小孩子看到，而大家看不到，根據汪少倫著「多重宇宙與人生」一書，早已證明人有光；人有光有何稀奇？

「佛陀的啓示」譯者顧法嚴居士曾經面對一個居士說：「您老身上也有光！」那位居士說：「自問我是凡夫，怎麼身上也有光？」這和法師說，唯有解脫者身上才有光，不是互相矛盾嗎？法師看過「多重宇宙與人生」嗎？該書說人人身上都有光，並不是只有聖者才有啊！

三十二、我知道法師英語很流利，不知法師是否看過珍·魯柏(Jane Roberts)所著「賽斯(Seth)資料」——「靈界的訊息」、「靈魂永生」等書，賽斯其人，境界經佛教大德評估相當無色界天以上，但他否定上帝與佛是同一層次，同時對上帝的獨創論也持異議，並強調流傳在世間的宗教，以佛教的層次為最高。如果法師讀過「賽斯資料」，請問您對「賽斯」這個高層次的靈體有何看法？

三十三、我是一個虔信「佛陀聖言量」的佛教徒，我只知道

「佛法如蜜、中邊皆甜」，各種不同的法門，只是對機的問題，不能妄加分別各宗的價值。但如今法師貶抑其他的宗派與法門，是否算為「明師」應有的態度？

三十四、基督教的理論是信者得救、得永生，不信者入煉獄；請問法師，這和佛家人人皆有佛性、皆得成佛的理論有無衝突？您將以什麼理論來支持您說兩者都一樣的看法？

三十五、請問法師，我向法師提出這麼多問題好像找麻煩（其實絕不是），法師以為我是魔嗎？還是道呢？我對於法師言論中有這麼多反聖言量之處，根據佛典「四依法」，「依法不依人，依了義不依不了義」之理。設使法師和我角色交換，您該亦如我一般必欲問之而後快？以此觀之，您是否不應拒絕我的問題，而以悲心來回答我的問題？

三十六、法師說世尊是「過去佛」、彌勒佛是「未來佛」，他們對修道都已無幫助，只有「現在佛」才能真正的幫助世人，尋求解脫。那麼法師的意思是唯有您才是真正的「現在佛」嗎？

我認為佛陀世尊入滅，並不等於在世間滅跡，他還在兜率天，還留有遺教——經典在世間；彌勒菩薩則在兜率天，這些佛如來感應是顯然可見，就如同觀音菩薩之有感應是一樣的，您為何否定過去佛、未來佛呢？沒有過去，何有現在、未來？這是佛家最基本的三世因果觀，這個理論法師都否定，何故？

三十七、根據法師的應對，我知道法師是堪稱辯才無礙，對佛法也有相當程度的介入，我個人絕無意否定法師的法衣與法相，但法師說法實在違反佛家真理太多，更有太多經典中前所未見的混淆，還請法師給我們一個明確的指示，到底這些事、這些理論有何根據？

基督教中人從凡夫俗子憑空躍升天國，天主教、印度教也欠

缺修行的明顯次第與體系；這些與佛家的四聖六凡、四禪八定、四果、十地，這些明確的修行次第與果位，如何能夠相提並論？

三十八、法師認為基督教也有「因果論」，又說基督教和佛教一樣。其實「因果」是「世、出世間」共法，不只佛教、科學有「因果律」，共產主義也承認科學的因果律，印度教也都有相當程度的因果說。所不同者，唯有佛家的「因果論」析論最為綿密，不只講因果，更配合「緣」來建立一個完整的佛家緣起思想體系；這些都是其他宗教所無以比配，以一種單一的因果論（不信上帝、作惡就下地獄，這因果也未免太廉價了吧？）來說，基督教等於佛教，豈非戲論？

三十九、法師強調大眾都應素食，這種精神當可敬，只是印度教、瑜珈行者和一貫道等其他宗教，也都主張素食。素食是中外許多教派、非宗教徒「共法」，非佛教所特有。不知法師的素食（密宗肉食、南傳肉食）和其他宗教的素食，在理論上有何同異？

四十、法師說印度恒河的水清淨無比，是無上的「聖水」，飲之可以祛病消災、延年益壽？多年來，政府開放觀光，印度已不再是遙不可及的神話國度，我們親眼看到，恒河水中飄浮無數死貓、死狗和死屍、垃圾及到處人潮等，不知法師這恒河水無細菌、飲之不生病的理論，有何根據？是否能舉出證明，在何處、何時的記載、或報導中有這樣的說法？如果說恒河水真是清淨無菌的，為何我們在一九三五年前後的文獻中看到當時的統計，印度人的平均壽命只有二十七歲？即使時至今日，科學、醫學如此發達，印度人壽命仍不到六十歲（台灣男六十八，女七十四），是亞洲地區最短壽的國度，而且傳染病流行最廣。這證明恒河水不但污穢，且充滿疾病與細菌，造成極大的環境污染；如說這樣的恒河水清淨無比，何人相信？再者，恒河是印度教的「聖河」，而不

是佛教的聖河，您是站在那一宗教的立場，來宣揚恒河是聖河聖水？剋實地說，世界上沒有任何一條河可以稱「聖」。有水就有微生物。

四十一、法師以佛教比丘尼的身分出現於世，那應該是世尊的弟子了。但為什麼您既不承認過去佛，以自己為唯一的明師，不依佛陀經典所教來宏法？豈非以盲引盲，誤導初學者踏入歧途，以為您的法才是唯一的佛法；那可真是「盲人騎瞎馬、夜半臨深池」了！

四十二、根據法師的演講和著作，還有一些日常生活的相片，可見法師平日的的生活態度，令人敬佩，本人是個虔誠的佛弟子，絕無挑剔法師的意思。不過「真理愈辯愈明」，法師所說若是正法，何在我一間？法師所言若非正法，則您該在眾公場合向大眾釋疑，否則會引起許多負面的影響，混淆佛家思想的真義。

如果依法師之見，所有的宗教都一樣，那我信仰任何一宗教都可以，又何必信仰您所說「觀音法門」呢？反正不都是一樣嗎？

固然「佛佛道同」，但事實上各各宗教，義理與層次上究竟有其差別。而眾生無明未斷盡之時，究竟不是佛，現在您將所有經您印心者都架空成「解脫」相，這是不是渲染、誇大、妄言？

法師如果真是佛弟子，則您之一言一行，要對佛陀及眾生負最大的責任！除非您不是佛弟子，是否？

四十三、基督教有「聖靈」、「聖父」、「聖子」的說法，法師說「聖靈」等於「佛性」，不知這說法的理論根據，究竟從何而來？請法師明明白白的為我們介紹？

四十四、法師強調現代人成佛一定得靠佛力加持，而佛力加持則需靠「現在佛」，也就是您這位「明師」，才能辦得到？但是古

代許多修行有成的大德，多靠自力的精進修持而有成就，談「加持」則多為密宗行者所強調，其實沒有自力、何來他力？

如果說成佛只需靠佛力加持而不需自力，那又何必還要發菩提心、發大悲願，或日夜精勤修持？反正惡人一經加持也都可以成佛！這豈不是否定了一切古代大德與世尊所教示的修行法則？

四十五、法師說在印度曾看到許多穿黃衣和白衣的出家人，而認為印度的佛教很盛，佛教徒很多。就常識所及，這恐怕只是法師霧中看花之見？如今印度人百分之九十九為印度教與錫克教，還有少數回教徒，而佛教尤其佛教出家人可說鳳毛麟角，法師所見者，恐怕大多是印度教的修行者。而印度的「大知識」也穿黃衣剃光頭。佛教中只有喇嘛們常著黃衣，在印度，也只有北部地區及藏人難民營中有少數喇嘛，為數並不多；何況和尚有穿黃衣的，卻不一定穿黃衣的都是和尚，這種基本本的辨證法，以法師之見地，不至於不明白？而且從今天的資訊，從沒有見過印度觸目可見很多佛教比丘的報導。

再者，佛教中在家人稱「白衣」，平日則有緇素二衆之稱，法師說，印度有「穿白衣的出家人」，我們見所未見，坐井看天，請問穿白衣的出家人，是密宗白教？還是另有傳承？

四十六、法師說「如來」不是無上正等正覺，我感覺眼冒金花，如來有許多異名，有的音譯、有的意譯，如無上、調御丈夫、應供、無上世間解、佛世尊等都是，所謂的無上正等正覺，是「阿耨多羅三藐三菩提」的義譯，根本就是如來的「佛果位」，如何能說是或不是呢？您對中文的瞭解程度有沒有障礙？您能提出什麼證據說明如來「不是」或「沒有」無上正等正覺？法師讀過心經，法師對「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」這句經文，怎麼解釋？

四十七、請問法師，您所到之處的演講，俱以「即刻開悟、

一世解脫」為題，稍有佛學素養之人，都認為是「天方夜譚」、「惑世亂法」、「言詭而辯」，但為迎合現代人暴發戶的心理而已！因為您明白的說，經過您「印心」之後，仍然還要修；既然仍然還要修，還談什麼「即刻開悟、一世解脫」？這樣是不是與「因明」相違？

法師是不是為了廣招信徒而「為令入我們、先以欲鉤牽」呢？是不是所有一切佛都在一世就解脫了呢？這是那一部經典中講過這樣的話？

四十八、請問法師，您在書上說，釋迦佛是「過去佛」，彌勒佛是「未來佛」，他們都無法傳授「一世解脫」之道，惟有「現在佛」才成。但「現在佛」一詞，出自「歸田錄」，只是明太祖朱元璋的自我陶醉與臣下的奉承之詞而已。「佛祖統計卷三十」則記載過去七佛「第六是迦葉，第七是釋迦佛」，釋迦之後則是「彌勒佛」，我們不知釋迦與彌勒之間，還有一位「現在佛」，請問「現在佛」是誰？難道佛陀肉身已沒，法身也滅嗎？佛經中的聖言量難道不是「開悟之鑰」？釋迦法身難道沒有感應？

四十九、請問法師，楞嚴經卷九：「阿難！彼善男子，受陰虛妙，不遭邪慮，圓定發明，三摩地中，心愛圓明，銳其精思，貪求善巧。爾時，天魔候得其便，飛精附入，口說經法，其人不知覺是其魔者，自言調得『無上涅槃』，來彼求巧善男子處，敷座說法，其形斯須，或作比丘，令彼人見，或為帝釋，或為婦女，或比丘尼，或處暗室，身有光明；是人愚迷，或為菩薩，信其教化，……搖蕩其心，破佛律儀，……墮無間獄……」法師既是解脫悟道之人，請您開示本節真義？

前述四十九問，係隨手所拈，不及排比，不及微惑，為恐有叨清神，耗瀆精修，如蒙一解大疑，用釋魚珠之混，則恩莫大焉！



談衆生生死知多少

智 銘

依佛法的因果律來說，有生必有死。爲什麼有生必有死呢？因爲衆生在生之時所造的業力，即成生死因緣。這生死因緣無不受生、住、異、滅的四重循的影響，因此才有生死不已。沒有一個衆生知道自己從過去到現在，已經有過多少次生死；當然更不知道由此生到未來，還有多少次生死。

佛陀告訴弟子們說：

「生死長遠，無有邊際，無有能知其根源者，一切衆生，皆爲無明之所覆蓋，愛結所使，纏縛其頸，生死長途，流轉無窮。」

佛陀爲了使衆生更深入地明白了自己的生死長遠，特別以幾個現實的譬喻來說明：

一、衆生所流之血，多於恒河水：

佛陀問一位比丘：

「你處無量劫生死之中，所流的血多呢？還是恒河的水較

多？」

比丘答說：

「我過去生死之中身上流出的血，不但多於恒河之水，甚至多於四大海水。」

佛陀說：

「很對，你無盡劫以來，曾受各種衆生身，如受象身之時，曾被他人割截鼻子、耳朵、四足；有時被鐵鈎鉤頭，被利刀斬頸，所流出的血，就已經無量之多。又受牛、馬、驢、驢、駱駝、猪、狗、雞等之身時，因被殺所流的血，不計其量。所以，將長遠劫以來生死中所流的血集中在一起，比恒河及四大海水還多。」

二、多劫生死所流的淚，多於恒河水：

佛陀問一比丘：

「你長遠生死以來，由於憂悲而哭泣所流的眼淚多呢？還是

恒河之水多？」

比丘答說：

「世尊！生死長遠以來，我所流的眼淚，超過恒河及四大海水。」

佛陀說：

「對的！過去世父母棄背時要哭泣，叔伯去世時要哭泣，兄弟姊妹去世時要哭泣，妻子去世時要哭泣，兒女去世時要哭泣，宗親去世時要哭泣；所蓄錢財被搶、被偷、遺落時要哭泣，憂悲惱苦時要哭泣。」

受象、馬、牛、羊、豬、犬等身，被鞭打、受傷時要哭泣，被割雙足時要哭泣，被殺時要哭泣，其他種種傷害時要哭泣。

生生世世，因這麼多的因緣而哭泣所流的淚水，一一集中起來，比恒河及四大海水還多。」

三、飲吸母乳，多於恒河水：

佛陀問比丘：

「你過去世，生爲人身畜生身時，所飲吸的母乳多呢？還是恒河之水多？」

比丘答說：

「我過去長遠劫以來，所飲吸的母乳，多於恒河及四大海水。」

佛陀說：

「對！受人身時，必須飲吸母乳才能成長；受象、馬、駝、驢、牛、羊、豬、狗、虎、豹、鹿等身時，也必須飲吸母乳，若將所飲之母乳一一集中起來，多於恒河及四大海水。」

四、過去父母，無數以計：

佛陀告訴弟子們：

「一切衆生，受生之時，必有父母，假設有人將地球上所有的雜草，斬成四寸長一段以爲計數的籌碼，用這籌碼來計算過去無量劫來受生的父母，也計算不盡。」

又假若有人將這地球上所有的泥土，搓成爲黃豆般大小泥丸，用來計算自己過去無量劫來受生的父母，也不能盡其邊際。」

五、屍骨堆集，高過毘富羅山：

佛陀告訴弟子們：

「在這長遠劫以來，衆生生死死死，死死生生，每死一次，即留下一堆白骨，若有人將自己長遠劫來每次死亡時所遺留的白骨集中在一起，那末，其高度將超過毘富羅山。」

佛陀用上面的五種譬喻，來說明衆生在長遠無量劫來所受的生死痛苦，而這生死痛苦，還要延續至以後的無量長遠劫的未來。衆生若不覺悟，就將永遠輪迴生死痛苦之中。

有一位比丘請問佛陀：

「衆生生死長遠，歷無量劫，那末，一切究竟有多長呢？」

佛陀又以譬喻來說明一切的時間之長，佛陀說：

「若以鐵板作圍牆，圍成一個方城，這方城的縱、橫、高各一由旬，將芥子倒滿這方城。若有一個人每一百年從方城中取出一粒芥子，即使將方城內所有的芥子取完，而劫的邊際仍不可知。」

「由旬」是印度古代計算里程的一個名詞，一「由旬」等於四十里。這就是說，用鐵板圍成的方城，（下轉第42頁）

「的作者——這是我們的神會。在中國佛教史上沒有第二個人有這樣偉大的功勳，永久的影響。」

四、五年後，胡適又發表了「壇經考之二」、「楞伽宗考」並在北平師範大學講「中國禪學的發展」，反覆強調慧能期的禪宗史出於神會的「捏造」。

那麼，神會是不是新禪學的創始人，「壇經」的作者呢？回答是肯定的：不是。

「壇經」是唯一被尊為「經」的祖師著述。按佛教的傳統，只有釋迦牟尼佛本人傳教的記錄才能稱「經」，在佛滅度後大乘佛教五菩薩依「聖教集」所造的釋經也只能稱「論」，可見六祖是有他特殊地位的，這就是禪宗教義得到廣泛的流傳，並受廣大禪宗教徒的支持。決不是靠神會用各種手段製造出來的。據「壇經」記載，慧能有十大弟子，在江南影響極大，而神會又非主要弟子，這一客觀事實是不容任意抹煞的。說「壇經」的作者是神會，那只是胡適的「大胆假設」，並沒有可信的根據。他在今存的「壇經」中找出許多和「神會和尚語錄」意義或字句相似的地方，舉出四類「例證」，如「定慧等」、「坐禪」、「反對當時禪學」、「無念」的學說，認為「壇經」和「神會語錄」中都有，在「神會傳」中，胡適寫道：

「以上所引都是挑選的最明顯的例子，我們比較這些例子，不但內容相同，並且文字也都相同。這不是很重要的證據嗎？」他忽略了唐代佛教採取世襲制度，師徒相傳有如父子繼承，僧傳上稱為「法裔」、「法嗣」。為什麼師父的作品中有與弟子語錄中相同的句子，就能證明師父的作用是弟子所作？這種倒果為因的論證是站不住腳的。

胡適引韋處厚曾作「興福寺大義禪師碑銘」中有一段關於禪宗傳宗的文字：

「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠，習徒迷真，橘柘變體，竟成『壇經』傳宗，優劣詳矣。」而在「神會傳」裡得出結論

說：「韋處厚明說『壇經』是神會門下『習徒』所作。可見此書出於神會一派，是當時大家知道的事實。……因此『壇經』是神會本人所作，至少『壇經』的重要部份是神會作的。」但是據錢賓四和印順法師指出：胡適沒有看懂韋氏碑銘「竟成『壇經』傳宗」之說。原來「壇經」傳宗是禪宗遞相傳宗的制度，敦煌本中有較詳的記述，如第三十八節說：

「若論宗旨，付授『壇經』，以此為依約；若不得『壇經』，即無稟受。須知去處、年、月、日、姓名，遞相付囑。無『壇經』稟承，非南宗弟子也。未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，終不免諍。」第四十七節說：

「大師言，十弟子！已後傳說，遞相教授一卷『壇經』，不失本宗。不稟受『壇經』，非我宗旨。如今得了，遞代流行。得遇『壇經』者，如見吾宗教授。」

錢賓四和印順法師解釋說，「壇經」傳宗是一種制度，指傳法的時候，傳付一卷「壇經」。「竟成『壇經』傳宗」不是說神會傳「壇經」，而是說「若不得『壇經』，即無稟受」，「無『壇經』稟承，非南宗弟子也。」說明「壇經」是傳授南宗的依約，所以名為「壇經」傳宗。胡適沒有弄清禪宗「壇經」傳宗制度的歷史真相，斷為神會所作，這是他研究方法的失誤，結論當然也是錯誤的。

印順法師還指出：胡適過高地估計了神會。神會在他的心目中越來越大，再也沒有記得禪宗裏還有別人，使他落入神會造「壇經」的歧途，反映了他的盲目性和偏激性。當然神會在滑台大雲寺設無遮大會，定南宗宗旨，大行禪法，在禪宗史上有其不可磨滅的貢獻。但決不能因此無限擴大到取代六祖創始禪宗的地位，把功跡統攬到神會名下。當日慧能門下，神會尚是一個小僧，十大弟子的佼佼者是法海，連神會和神會門徒都承認法海是上座。在禪宗史上，作過貢獻的大德難計其數，比比皆是，而胡適竟堅持南宗的創立「完全神會一個人單槍匹馬打出來的」，把初期禪宗史看成神會個人的歷史，這不僅是不正確的，而且近乎荒唐。

胡適在禪宗研究中還犯了主觀性的錯誤，他在「戴東源哲學」一文中妄加比附地說：

「在哲學史上，禪學之於理學，確是『性相之不同』；正如陸王之於程朱，也是『性相之不同』，又如宋學之於清學，也還是一種『性相之不同』也。」他還說：「性與相之別，即個性與共相之別。」「禪宗是『性宗』的極端，他的精神和方法都是個性的、主觀的。」大家知道：中國的佛教有大乘小乘之別。大乘佛教中又有「相宗」和「性宗」。性宗認為一切物質現象、精神現象都是不實在的，稱為「諸法性空」。相宗則以三相即「依他起相」、「遍計所執相」和「圓成實相」來解釋宇宙萬有的性相。用唯識觀（觀察萬法唯是識變現）的方法，洞察三相，達到轉染（識）成淨（智）而成佛。胡適竟把禪宗與理學、程朱與陸王、宋學與清學，一齊說成「個性與共性之別」，完全是信口開河。

在「禪學古史考」中，胡適說：

「試取無著的『瑜伽師地論』（玄奘譯本）與法護、羅什、佛陀跋陀羅等人譯的各種『瑜伽師地論』相比較，便可知他們的內容大致相同，演變的綫索也明顯。不過無著所造更多煩瑣的分析，遂成為唯識的煩瑣哲學。更進一步，便成了下流的密宗了。」

密宗是大乘佛教的一部份派別，後期同婆羅門教某些教義調和結合而產生的。印度密教自龍樹傳龍智，再傳金剛智和善無畏。他們於唐開元時來到中國。善無畏傳於一行；金剛智傳於不空；不空傳於西安青龍寺惠果，形成中國的密宗。由蓮華生傳入我國西藏地區的印度密教，後來成為「藏密」。密宗是有史可查的中國佛教的宗派之一，有其發生和發展源流，並不是無著學說進一步的發展。胡適顯然是搞錯了。

在「菩提達摩考」一文中，胡適指出：

「學說的演變總是漸進的，由淡薄而轉為深奧，由樸素而變為繁縟；道宣所述，正因為是淡薄樸素，故更可信為達摩學說。」這一公式受到事實的反駁；為什麼慧能的學說及他以後的學說

不是漸進的，恰恰是更簡單呢？在「禪學古史考」一文，胡適終於「自語相違」，露出了馬脚，他說：

「這種煩瑣的分析和中國人的頭腦不相容。中國的文字也不配玩這種分析牛毛的把戲，故五世紀以下的禪學趨勢便是越變越簡單，直到呵佛罵祖而後止！」這裏胡適竟失去了他的素養，對中國文化進行誣蔑，真是罪過。至於宋代禪宗的呵佛罵祖實際上是禪風的變異，繼承禪宗反對把佛「神化」，以嚴厲痛快促使內省，這點胡適似乎沒有領會，既否定他在前面所說的「學說的演變總是漸進的」論斷，又自我解嘲地說「禪學趨勢越變越簡單」，再一次暴露了胡適在禪宗研究上的失誤。

在「白話文學史」這篇文章中，胡適認為：

「這幾百年中（兩晉南北朝），佛教從海陸兩面夾攻進中國來。中國古代的一點點樸素簡陋的宗教見了這個偉大富麗的宗教，真正是『小巫見大巫』了。幾百年之中，上自帝王公卿、學士文人，下至愚夫愚婦，都受這新來宗教的蠱惑，風氣所趨，佛教遂征服了中國。」他接着說：

「佛教徒要傳教，不能沒有翻譯的經典；中國人都想看這個外來宗教講的是些什麼東西，所以有翻譯的事業起來。却不料不翻譯也罷了，一動手翻譯便越翻越多，越譯越譯不了，那些印度和尚真有點奇怪，搖頭一背書，就是二三萬偈，搖筆一寫，就是幾十卷。所以這翻譯事業足足經過一千年之久。」

佛教的傳播，主要是有它顛撲不破的真理，以及中國高僧們為弘聖教進行不懈的努力，並非是蠱惑人心。佛經浩瀚如烟海，連這位下筆成章的胡適也莫測高深，自嘆弗如。無怪他在試作「中國禪學史」稿時，半途而廢，寫不下去了。因為他對中國禪宗研究犯了方法上的錯誤，不全面理解禪宗的思想和發展史，當然無法獲得正確的認識，感到難以下手。胡適的經驗，倒是我們值得借鑑的。學佛參禪，重在實踐，不要拘泥於義解，崇尚清談，而要直指人心，見性成佛，這才是六祖慧能指引通向菩提大道的坦途！

永懺樓隨筆之九十六

一封尷尬的來信

馮馮

在我收到的許多讀者來信之中，以台灣、香港與美加的來信為最多，其次是中國大陸，再次是南洋的，歐洲較少人來信，只有少數人從英國、荷蘭、瑞典、瑞士、法國等地寫信給我。非洲只來過兩封信，平均每天我收到大約二十多封至三十封來信，幾年累積下來，已經裝滿了很多隻厚紙箱，堆放在地下室房間內。

要全部都回覆這些信件，殆屬不可能，誰付得出那麼多錢去買郵票？平均以每封一元航空郵資計算，倘若全都回信，每天就須支付二十多元至三十元加幣，相當於二十元美金。我是沒有固定收入的一個窮作者，筆耕所得，一千字才得幾元美金？每月賣得出幾篇文章？合計也只不過是收入一百多至二百元。我靠之維持很淡泊的生活，已經很勉強，縱然想都布施，也不能不吃飯把一切收入全部買了郵票呀！

來信的人，大多數不諒解我的處境，也許他們以為我住在加拿大這個富庶的國家，必定很有錢，也許他們以為我顧有秘書替我處理信件，也許他們以為我回信並不需要我自己付錢；必有佛教寺廟機構公費出錢。香港就有一種傳說，說我是億萬

富豪之子，另一傳說說我是美加某一寺廟的主持人，天天收入很多香油錢。甚至有人來信大罵我一頓，指責我不回信。

我的祖父在世時是有一點點財產，但是那與我完全無關。而且，祖產都在變亂時代中被沒收了，全家給掃地出門，我這個在外地生長的，從未見過我出生之前就被清算沒收的祖產。我與母親在外洋漂泊，一向都靠勞力維生，雖不致於家無隔宿糧，也經常是捉襟見肘的，直到這幾年，才算比較安定下來，我們母子，在什麼地方都無親無故，從來沒有獲得過任何親人的援助，相反地，我的親人還時常從家鄉來信向我伸手求援，我常常得多少幫助他們一點。

說到與佛教機構的關係，我並不屬於任何一個機構，也並未擔任任何佛教寺廟機構的職務，甚至還不是會員。也從來沒有任何機構代我支付郵費，每一張郵票，都是用我自己的筆血汗錢買的，說得確實一點，根本就是我節衣縮食省下來的錢，每一張回信郵票都是我的口糧省下來的。當我無力再負擔郵費之時，我就不回信，須知我是量力布施，並非義務規定我非每信非同不可。

大概我回的信，只佔收到信件的一半數，我只擇其重要及緊急的，予以回答，那些沒啥要緊的，好奇的，問些不恰當問題的，我一律不予回覆。現在有很多人，知道我不大回信，就採用「強行登陸」式的來信方式，不管三七二十一，第一封信就附寄了照片來，指定要我為他們看健康，看風水、命運、前途、婚姻……。

在過去，我都盡可能答覆一下這一類回信，人家寄了照片來，我至少得把照片退回去，是不是？可能就是人家知道我這個弱點，他們就大批的照片寄來了，照片使航空信過重，須付額外的錢，我真是不勝負擔。現在，我只好不理，連照片也不退還了。

記得前些時，南洋某國有一位先生寄來了他的母親與岳母照片，叫我診看疾病。我為她們看了，寫了好幾張紙，指出病源及應如何治理。我費了好幾小時的時間為她們免費服務，在信後勸他們多發心捐助慈善機構救助貧病難民，我自己並沒向她們索取任何報酬。

也許是服務得令她們滿意吧？再下一次，那位先生又來信了，一共寄了二十四個親屬的照片來，叫我看病，看前途、婚姻、子女、生意、移民……。

假如我再為之服務，定必引起至少兩三百人寄來照片。而這些人，並沒有一個附來他們捐助慈善機構的捐款證明。也沒有匯錢給我作為回信郵資，別說是酬勞，我覺得我不勝負担，也只好把這二十多人的照片寄回去給他們，並且附條寫道：「你要求太多，恕我無法應付。」這是事實，二十多人，得花多少天的時間去回信才寫得完呢？

另外有一件很尷尬的事，就是我拒絕再回信給一位在佛教界相當有名氣的人。

數年前，這位某居士曾經寫過一篇文章很過獎地讚譽了我

一番，我心中很感謝他，就寫信去感謝。然後，他來信要求我為他觀察他的一個小兒子的怪病。信中並未附照片，只寫了南洋某地的地址，他說這小孩患了怪病，中西名醫都看過不少了，醫不好，全家心中都很痛苦，他請求我救救小孩，信中也沒說是什麼「怪病」，什麼病狀。

我感到這相當困難，我拜求觀音菩薩之後，終於在南洋某地找到了這位小病人。

情形令我很駭異！我看見這個十歲左右的小男孩從小就愛吃報紙和一切書報紙張，甚至吃垃圾廢物玻璃，這可真是怪病！怪不得群醫束手！

我發現那是因果病！我發現某居士娶了不只一位太太，這孩子是在南洋某地的一位太太所生的。

某居士的個人往事隱私，我不便寫出來，我在此只能說，小孩患的是因果病症。某居士來信坦率，我回信說他能這樣下決心結婚生男育女，也是好事，最少他明白自己不能清修，總比較自欺欺人為佳。我說，我認為他這種決定是夠勇敢的，我希望他一方面盡人生的家庭責任，撫養教育子女成人，一方面以他的現在的優裕的經濟能力多多護持佛法。

關於他的小兒子的病因，我亦將我所見告訴了他，並且提供一些小兒的意見，該用什麼營養食物來治療。自然我所提的食物全都是素食。不過我知道在執行上必定有很大困難，因為我知道某居士他自己多年營商，成為富翁，當然難以保持吃素，何況是有數房妻室，兒女成群，錦衣至食已慣，怎能叫小兒子吃全素？

我治病唯一的方法還是叫人信佛吃素，我並無任何超感神通可以一指就叫他痊癒。往往有人說遵照我開的素食之後，疾病不藥而愈，但也有些人說治不好，前者是切實執行戒口戒吃肉葷的成功，後者是沒有恆心或信心去執行戒口及吃素。我開

列的素食，只是供人參考，並非一張靈符，有無功效，全賴病人能否實行戒口。

某居士顯然對我的期望過高，他亦未能實行我的素食建議，他來信說延請僧道作法拜懺超度，法事做了許多，但孩子的病況依然豪無改善，我再回信勸他切實執行素食治療，並且說明因果是不能破的，只可另積善因。函中我並警告說他經營的旅館在年內將發生人命慘案，他將會牽涉到官非訴訟，災禍與破財雙雙而至，我勸他早日放手旅館生意，我再勸他多行慈善，以植善因。

某居士沒有再來信，直到兩年之後，他才再寫信來，在這封信中，他說我預言的旅館命案已經應驗發生，官非與破財都亦發生了，他說後悔沒聽我的話早些放手旅館，他讚譽我一番之後，提出新的詢問。並且附函一元作為我回信郵資，那一元鈔票是卡里濱海某小國的鈔票，合起加幣來，大約是一毛錢，鈔票上印有女皇肖像，他誤認了是加幣。

他的新問題令我非常不愉快，就是因為他這個新的要求使我從此不再回信給他，而且也決定縱使他來見我，我也不接見他。

某居士的新問題，詳情屬於他的隱私，我不能予以公開。我只可以說，這個問題是使我完全推翻了一向對他的尊敬的。過去，我視他為佛教界的先進長輩，我並不歧視他，我常認為弘法當然最好是出家，但若不能倒不如以居士身份護法，先盡人生責任。但是作為居士，亦須恪守佛教基本五戒的。不能一面又拜佛，另一面又不守五戒，某居士的學問很好，文章也很好，對佛教寺廟的護法也很出力，然而，到了這樣的年齡，却依然還有那樣的問題來問我，口氣好像是十多二十歲的血氣方剛的青年。

我收到很多青年人來信問及他們的愛情生活問題，我都一概不予回答。我也從不回答人家的夫婦問題與私生活問題。可

是從沒有任何一封信像某居士那樣觸怒了我的，我連看着那封信都感到受到侮辱！

我是清淨的修行人，作為學習佛心慈悲，我只可以幫助人家解決痛苦，我不是江湖術士，某居士太過份了，他因我曾表示同情他，他就提出他的私生活問題來問我！我感到這是對我的侮辱！他怎麼可以問我這種不守戒又違反道德的事？兩三個太太還不夠嗎？可憐窮小子們連一個太太都要不到。

我忿然地將他的原函，連同他的一元鈔票，退回他的原址。我拒予答覆！後來他又去函轉託佛教界一位名人來找我，我也碰回去了。我說了，誰要是為他說人情，我就連誰也一起惱了。

到了一九八六年七八月，溫哥華的一位佛教大護法打電話來，說有人從美國來，住在寺裏，一定要見到我談談，我問是誰，對方不肯說姓名，只說：「你答應了會面就知道」。

有了地址就好辦，你不說是誰，我也會知道是誰的。我只消向某寺一望，隔着十多英里，近得很，我立刻就看見是上述的某居士，我就對話筒對方說：「這位先生，我絕對不見的。」

「為什麼？」

「我不能告訴你，」我說：「你只告訴他，我沒有空見他就是了。」

「這可是美國××法師和我們寺裏新主持××大法師吩咐替他約你的呀！你不能不給面子給××法師。」

「很好，你也可以告訴美國××法師和貴寺××法師！」我冷冷地說：「我連他們法師也不見！」

某居士是交遊廣闊的，稍後，羅午堂伯伯也打電話來為他說項先客。我說：「伯伯，你不必管這事了！我說了不見這位居士就是不見。」

「他說他願意供養你，」另一位居士也打電話來勸：「某居士說，他願意拿出五十塊美金來供養你，你就見一見他吧！」

「你勸他錢拿去捐給慈善機構救救苦難吧。」我說：「我不受他的供養，也不見他！」

羅伯伯又再打電話來說：「某居士說他暫時回美國去候信，假如你肯接見他，他可以隨時飛回來拜訪你。」

「你告訴你，不必了！」我說：「我忙得很。」

我很少違拗過羅伯伯，他老人家最慈悲，一點兒也不存私心，有什麼東西都拿去布施給人家的，連難得的舍利子，他也慷慨地送給佛寺與佛徒私人供奉，我非常尊敬這位長輩的。多少人見不到我，都去找羅伯伯先客，我也無不遵他的吩咐接見的，這一次我可頂了回去。羅伯伯不知我為什麼這樣子執拗，可是他知我必有緣故，他也就不再勉強我了。

我不是故意擺架子，我是一介寒士，非富非貴，有何架子可擺呢？本來佛法慈悲，學佛人應發菩提心，不應如此態度，到底我也還是修未到家的凡夫俗子，發不了菩提心哪！

我就是這樣固執的，我若要理別人的私生活閒事，我還算是個修行人嗎？他後來又再來信，我照樣不回覆。

某居士在基本上仍是一個善良而孝親的好人，也是一位大護法，我對他並無惡感，但是他對我所提的問題，我仍認為是他的白璧之玷瑕。我既未能勸化他，我自問無德無能，只好不見他，同時，我也感覺到我以一個尚恐清淨不夠的修行人，是不應與任何人談及非戒的私生活問題的。倘若有人把我當作江湖術士，要與我談不道德不雅的事，除非是他拿出一百萬美元金先捐給國際紅十字會去救活非洲的饑饉災民或是給佛教或天主教的主教的慈善醫院去救活貧苦病人，重新以「戒」為師！

（上接第35頁「談眾生生死知多少」）

是一個四十里長、寬、高的正方形立體，而芥子的體積非常小，比芝麻的二分之一還小，在四十里正方形立體中裝滿芥子，那末芥子數量之多，真是無量無數，而一百年只能取出一粒，要將方城內所有的芥子取盡，其時間之長可說是無量無數，可是，即使取盡了方城內的芥子，而劫的盡頭仍無邊際，可見一切的時間有無限的長。

佛陀再舉譬喻說：

「如有一塊大石頭，它的體積是縱、廣、高各滿一由旬，假使有一個人拿一塊氈布，一百年拂拭一下大石，拂拭一下大石就會被磨擦去一點點極微粒子，若將那大石磨擦至盡，而劫猶未盡其邊際。」

石頭是堅硬的東西，氈布是柔軟的東西，以柔軟的氈布去拂拭堅硬的石頭，石頭每次的損耗幾等於零，每百年才拂拭一下，要將這麼大的石頭磨得不見，其時間之長，無以計算，可見一切時間之長，更不可想像了。

象生在這麼長的無量劫中，生生死死，死死生生，這地球上的每一處，都可能是每一象生投生過的地方；這世間所有的人及象、馬、駝、驢、牛、羊、豬、狗、雞、鴨等等畜生。無不與每一個人有父母、兄弟、姊妹、夫妻、子女、親眷等等的血緣關係。現在世間的人，為了自己的貪欲或瞋恚，乃殺害所有的畜生而食其肉。一旦自己淪入畜生道時，自然也要被殺、被食。這種互相殘殺、噉食的因果循環，一直在演變着，而象生却被無明覆蓋，一無所知，一無所覺。

生於人身的象生，如果錯失了此生的人身，必再輪墮，如墮入畜生道中，將是生死長遠，受苦無量。所以，佛陀告訴弟子們：諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂，平時要知止、知足，對於五蘊要生厭離想，離於愛欲，方能求得解脫，生死不再相續，長遠入住無餘涅槃。

虛雲老和尚遺相



六十歲時許攝

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮玉

(續上期)

原來這一帶到大理縣，正是出產雲石之地，世稱為大理石。德清看到成千的勞工鑿石，數百頭騾子拖運沉重石柱石頭，在谷底掙扎，那些騾夫吆喝不停，鞭打着騾子，鞭得牠們皮破血流，可憐牠們又拖不動，有些口吐白沫，力盡倒斃，有些工人就來合力拖石，他們吶喊，他們哀叫，他們肩上的皮肉也給繩索磨傷出血，他們兩手當作前足一般地，在地面爬，他們的腿死命掙住沙土。

另外一邊，瀾滄江邊的嶙峋石岸上，幾百個人一批在拖着牽，拚命地掙扎，可是也難以拖得動河中的沉重木船，那些船都滿載了雲石，船舷都浸在水中了。

「唉喲喲……」「哼喲喲……」

牽夫們手足並用地在石灘上、石崖上掙扎，要把一船一船

的雲石拖上急灘，拖到大理去，可是他們流了多少血汗，才拖得動一寸啊！

這不是德清第一次看見這些牽夫的血淚掙扎，這也不是此地特有的現象，長江三峽，金沙江，瀾滄江……都有的是這種痛苦的掙扎，牽夫們迸喊出命運的悲哀，他們拚盡血淚，難獲一飽，他們肩頭已磨穿，腳底也磨蝕，他們匍匐地拼命拉牽，繪出了人類掙扎的悲壯場景。這不正是貧苦的中國人的掙扎麼？

每一次看到，他都免不了心中的激動，含不住眼中的熱淚；是的，這可不都象徵着中華民族的苦難掙扎麼？

大理石，雲氣盎然舒卷的大理雲石啊！裝飾了宮殿的堂皇豪華，襯托了寺廟的莊嚴，點綴了豪門富家的華廈大廳，可知都染上了多少勞苦工人的鮮血和悲哀淚水？

德清心裏十分難過，直到遠離了江邊，深入山谷，他仍然無法消除心中的悲哀感覺，他永遠也忘不了那些血淚掙扎的景象。

然後他來到了景東鎮，商隊在這兒分散，一批下山，越過阿膜河，攀登哀牢山，循山路東行，走向昆明。另一批則向北行，渡過阿膜河上游沿着哀牢山邊的崖道走向蒙化，取道往大理。

德清在景東的小客棧住宿一夜，他記得曾經看過徐霞客的「滇遊日記」，記述大理附近有一座佛教名山，叫做鷄足山，徐霞客當年是從昆明向西北走，經過姚安、大姚等地越山過嶺而到達鷄足山的。德清極爲嚮往這一段遊記，如今他既已來到大理之南，他覺得當然要往鷄足山一遊和朝拜迦葉尊者遺跡了。他打算拜過鷄足山，才循官道東行前往昆明府，經昆明入貴州。

於是他跟隨北上的商隊，從蒙化到巍山，一路都是盤地官道，人烟逐漸稠密，商旅來往衆多，十分熱鬧，居然也有幾分江南的盛況了。到了下關，已經可望見洱海和大理。

大理府是一座頗具規模的山城，建造在橫斷山脈的點蒼山東麓，城牆堅高，氣象雄偉，城樓和城內建築都相當恢宏，依級層升，俯視東面的洱海汪洋。那山後的點蒼山，自西北奔向東南，連疊而奔至，一連十九座陡峭的石峯懸崖，山石如玉，崖裂似劈柴條紋，氣勢磅礴，峯峯挺拔，聳入雲霄，主峯名叫馬龍峯，高達四千一百二十三公尺，雖不是很高，也遠不及川藏的高峯，但在雲南境內，已是第一高峯了。而且它的挺秀詭奇，又別出一格，烟雲繚繞，峯頂雖在此盛夏炎熱之中亦不溶雪，山腰叢生蒼松與杉塔，山腳滿佈了盛開的巨大紅艷山茶花和璀璨的紫陽花，匯成花海，對照着城樓城垣底下的洱海碧波嶙嶙，崖間又有多處百丈飛瀑，侵雲飛墜，白練濺玉，蒸氣悠升，森林蒼黛，遙望之眞像是神話中的仙境。

德清和尚讚嘆着，來到這座美麗的巍城城牆正樓底下，在石級數百層的上層，俯視那一片浩瀚的洱海，只見海中風帆點點，烟波浩渺，銀潮奔至，雪濤撲岸，隆隆之聲，可聞數里。而又飛沫噴霧，蔚爲奇觀。德清十分驚奇，他想不到在這內陸也有如此狂濤的大海！

洱海北起自洱源江尾，南抵下關團山，首尾環抱點蒼山的雲弄峯與斜陽峯之麓，西納蒼山十八溪的泉水，匯成長達四十一公里，寬有九公里的耳狀大湖泊，流到下關，會合泌江而進入瀾滄江，那些裝載着沉重雲石的木船，紛紛經由下關進入大理府腳下湖邊，等待加工或轉運外地，雲石於是被稱爲大理石。德清一路看到運石來此集散，才恍然其得名之來由。

「大師父！」有人拜問：「你老不似本地人氏，可是來此觀光呢？」

德清一看，那人是一位儒生，彬彬有禮，他連忙回禮道：「先生請了！衲子德清，經緬甸回國路過貴地，路途不熟，正要請教！」

儒生重新行禮：「原來是德清上人，失敬了，晚生木炳，是本地人氏，世居榆城——大理舊名榆城，因洱海又形似榆葉而得名，晚生本地親族甚繁，散居這大理府周圍數百里，可謂村村均有親族，上人若不嫌棄，晚生願供鞭策，引導觀光各處勝景，到處均有木氏親族供養上人的。」

德清忙拜謝：「先生素昧生平，一見便如此慷慨，衲子受之有愧！」

儒生笑道：「上人休得謙辭，晚生適在城樓上遠眺，望見上人飄然而至，氣宇寬宏，慈祥不凡，就知必是有道高僧，故此趕來此碼頭拜見。雲南兩大府城，東有昆明，西有大理，均是人文薈萃，首善之地，人人敬僧禮佛，樂施好善，自古而然

。兩地各多佛宇禪房，這大理府點蒼山十九座山峯，合計有百來座佛寺名刹，又有九曲十八澗，名勝絕景，爲滇西第一，詩僧墨客人才極盛，登山吟詠，乃是常事，談禪講經，更爲時尚。晚生今日得識上人，實乃三生有幸！敢不盡地主之誼，引路探幽？」

德清忙道：「如此足領盛情！但衲子文墨未通，恐負雅望而已！」又說：「木先生大理府世家，莫非正是徐霞客書中所述木公木翰林哲嗣？」

儒生笑道：「木翰林正是晚生祖先。」

「原來是書香大家之後！失敬失敬！」

儒生謙道：「不敢不敢，上人不遠萬里而蒞臨，晚生願供導遊名山，先請駕臨舍下供齋。」

德清道：「不敢叨擾先生了，我此來初願爲朝鷄足山，禮拜迦葉尊者聖跡，若蒙指示路途前往鷄足山，於願足矣！」

木秀才說：「鷄足山在洱海之東濱，上人現隔海所見即是，可由此乘渡船前往。此時夏季，遊人衆多，不難結伴朝山。第以風景名勝而論，鷄足山雖有迦葉遺跡，而景勝實不及點蒼山十九峯之幽奇，上人何不就此西岸，由晚生導遊蒼山，然後東渡，朝完鷄足山，順道東行經姚安府往昆明？」

德清說：「衲子行脚，以朝聖爲先，遊勝爲次要，仍圖先拜鷄足山迦葉殿，然後謀與先生暢遊蒼山之勝！」

木秀才道：「足見上人誠心向佛，既如此，晚生願任先導。」

「怎好勞煩？」

「上人不知，這鷄足山雖不廣，周圍方圓僅五十公里許，最高亦不過三千二百四十餘公尺，但山路迷離，往昔徐霞客來

遊已迷路多次，轉來轉去，如入八陣圖，不得其路。霞客來遊之明代，鷄足山仍有大小三十六寺，七十二庵，九閣十八門，有歷代文人墨客手筆吟詠題刻，但迭經變故，鷄足山上各寺廟大多數均已遭毀，碩果僅存者，不及十寺。山林茂密，野草蔓生，上人若獨往，恐將迷途難出，晚生世居本地，常往遊玩，路途頗熟，又無甚事，敬陪上人一遊，固一樂也。」

德清見他意誠，只得由他，「若非先生指教，我實不知內情。」

德清由秀才陪着，登上渡船，在船頭眺望洱海東岸，只見岸邊全是石灰岩構成的渾圓形山岡，海水侵蝕形成了無數斷崖，島嶼與曲折折海灣，崖石如玉，形勢奇拔，走紋如裂木，崖間空掛蒼松虬根曲幹，真乃美景！

秀才一一指點講解：「此等斷崖，顏色如白玉，洱海潮水似雷，故此洱海山色，被稱爲『玉洱銀蒼』，那烟柳環堤的群島，爲有名之金梭島，赤文島，玉兒島等三大島，另外四嶼有柳蔭重湖，曲欄荷池，湖心石亭，是爲四洲，即是赤河洲，大賢洲，鴛鴦洲，馬帘洲。此等三島四洲與九曲海崖，把湖水分割爲五大區域，稱爲五湖——太平湖，蓮花湖，星湖，神湖，潞湖——」

渡船經過洱海東面的群島羅列水域，湖水清澈，可見水底游魚及白石，水中有無數荷葉，此時盛開荷花，一望無際，盡是粉紅荷蕊，又有雪白蓮花，千朵萬點，清香滿海，荷葉碧綠，水珠滴轉，水鳥悠然遨遊，水中龍爪菜隨微波拂飄，遠處漁舟數葉，風帆點點，西岸點蒼羣峯挺秀，峯帶殘雪，這洱海之美，確非文字所可形容。

德清讚嘆曰：「蒼山洱海，果然名不虛傳！想不到在此西南邊陲有此仙境！但不解何以東岸之山名爲鷄足？」

木秀才說：「鷄足山位於賓川縣西北角，乃因其山形似鷄足五爪之伸張而得名，山脈從絕頂中央分出五條，一脈向西北，兩脈向西南，中脈向南偏東，東脈向東南，若從點蒼山高處俯視，即可見其狀似鷄足。」

「原來如此。」

木秀才說：「鷄足山五脈，原有唐宋歷代所建三十六寺七十二庵，如今只餘十大寺，即是：接待寺，聖峯寺，龍華寺，石鐘寺，最光寺，大覺寺，那蘭陀寺，悉檀寺，迦葉殿，傳衣寺。來此遊山參拜者，都是集中參拜迦葉殿與華首門，鷄足山有十景，計為：絕頂四觀，華首重門，太子玄關，羅漢絕壁，獅林靈泉，佛光瑞影，浮屠攬勝，瀑布騰空，傳衣古松，古洞別天，其中以絕頂四觀，羅漢絕壁及佛光瑞影三處最為絕勝，而以華首重門為最多受膜拜之處。晚生且先引人取捷徑往絕頂參拜迦葉殿及華首門，然後參觀各處。」

「如此好極！」

行三數十里，經過數處山村，德清等已來到了鷄足山脚，德清看那「靈山一會」石碑坊已經風雨侵蝕多年失修，上山石級則仍堅實，拾級而上，到了半山。木秀才說：「此處鳴歌坪較為平坦，原有舊迦葉殿在此，後迦葉殿移往絕頂，此地遂荒廢。相傳：迦葉尊者由天竺來此，天竺八國國王相送至此而止，留此修行成為本山護法神，此處有一座安邦大王廟，即是奉祀八大王，亦即舊迦葉殿原址。」

(未完)

捐 款 鳴 謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
王愷居士	港幣500.00元
瑪利亞書院	港幣500.00元
黃兆榮、周美雲居士	港幣500.00元
蔡慧玲居士	港幣300.00元
陳珠愛居士	港幣300.00元
黃牽治居士	港幣200.00元
馮妙華居士	港幣200.00元
王澄清居士	港幣200.00元
吳澈居士	港幣100.90元
陳慕容居士	港幣100.00元
劉梅轉笑居士	港幣100.00元
龍平法師	港幣100.00元
上期結存	港幣 19,207.10元
總計	港幣 25,307.10元
撥入 194 期開支	港幣 15,424.50元
結存	港幣 9,882.60元

一九四期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 15,424.50元
發行收入	港幣 2,078.00元
總 計	港幣 17,502.50元

二、支出：

印刷費	港幣 11,140.00元
稿 費	港幣 2,920.00元
郵 費	港幣 1,642.50元
什 費	港幣 1,800.00元
總 計	港幣 17,502.50元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社印人 釋敏智
發行人 釋金塵
主 編 沈九成

社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓大華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, North St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 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

佛元二五三二年六月一日出版
公元一九八八年六月一日出版

每冊定價港幣八元



榆林窟之第十七窟盛唐八國普賢菩薩外
法會中山象奴并夏內江張全所繪

◁ 盛唐 普賢赴法會之象奴



△晚唐 供養人像