

內明

集漢穀城刻石字



196



△ 隰縣「小西天」西方三聖及十大弟子雕像



般若波羅密多心經疏義(二)

沈九成

〔波羅密多〕梵音Paramita譯意爲度到彼岸。彼岸是對彼岸而言。

喻有生老病死憂悲惱苦之世間爲此岸，無生老病死憂悲惱苦之涅槃爲彼岸。大論三十三：「彼岸者，於有爲無爲法盡到其邊。云何是彼岸？以大智慧悉知悉盡有爲法總相、別相種種悉解，無爲法中，從須陀洹至佛，悉皆了知。」

六波羅密多：

- 一、檀(施)波羅密多 Dana Paramita
- 二、尸羅(戒)波羅密多 Selparamita
- 三、羼提(忍)波羅密多 Ksantiparamita
- 四、毘梨耶(精進)波羅密多 Viryaparamita
- 五、禪那(定)波羅密多 Dhyana paramita
- 六、般若(智)波羅密多 Prajnaparamita

六波羅密多，什譯爲六波羅密。又稱爲六度。

中國古德以前五度爲「福行」，行此五度，可以增長德福，後一爲「智行」，可以增長智慧。有「五度如盲，般若爲導」之說，至於「禪那」，是「智行」還是「福行」？乃見智見仁的問題，無關實義。

「大經」卷五七九——五九二，共十三卷，分說檀波羅密多分至靜慮(禪)波羅密多分。卷五九三至六〇〇，共八卷，爲般若波羅密多分。重心顯然在般若波羅密多分。

「咒經」、「心經」，只說般若波羅密多，而不及前五度。

內明讀者曾來函，以此相詢者。我的答案：「心經」是闡譯「般若波羅密多教義」的「經典」。故不涉前五度。因此，本文亦將集中探討般若波羅密多教義，不再討論前五度。

「般若波羅密多」，是由「般若」與「波羅密多」合成的名詞。

「般若」，譯爲智慧，乃權宜之意譯。甚易與世智相混淆。太虛大

師、斌宗法師認為應譯為「妙智慧」，印順法師稱為「最高智慧」，葉阿月教授譯為「超越的智慧」，以簡別於「世間智慧」，然皆未能反映「般若」之特性。

「大經」初分相應品、「摩經」習相應品中俱說：般若波羅密多與七空相應。

「摩經」問相品四十九：「以般若波羅密集諸法自（空）相。」

「大論」卷三十五：「般若波羅密分為二種：成就者名為菩提，未成就者名為空。」

故知般若若體認空相、修習空行的空法。在「識自本性」上言，般若有其：「令諸衆生還得實性」的殊勝功德。

「般若波羅密多」即是表達般若空慧在出世修行上所起的作用。故般若波羅密多，可譯為：「出世空慧」或「空慧」。

〔行〕此「行」字，與佛法中一般修行的「行」乃至般若經中六度萬行的「行」字，稍有不同。「心經」中「行」字，是指依般若空慧觀諸法空相；依般若空觀修般若空行。大論所謂：「隨般若波羅密修習行觀」。觀者即十八種（空）觀，令諸法空。……十八空是空無所有相，般若波羅密亦空無所有相：十八空是捨離相。般若波羅密於一切法中亦捨離相，是十八空是不著相，般若波羅密亦不著相。以是故學般若波羅密則十八空。」（「大論」卷卅一）行者即依此般若空觀而修空行。勝天王般若經中所謂：「修習空行，修空行故、遠離諸見。」即是修十八種（空）觀，遠離諸見，滅一切觀法的般若空觀，是一種超過文字、言說、戲論、離諸出入、無有計度、非識所行的觀行。與六度萬行的行，稍有不同。

〔深〕深是對淺而言，如對前五波羅密而言，般若波羅密多則為深。又入般若波羅密多亦有深淺之別。大論釋曰：「如人入海，

內明

第一九六期 目錄

專稿

般若波羅密多心經疏義（二）……………沈九成… 3

中國佛教藝術的燦爛明珠——

石窟藝術（續完）……………靜華… 13

法海拾貝

楊度的「新佛教論」……………蔡惠明… 19

筆譚

談修禪應先斷欲……………智銘… 22

佛教文藝

永懺樓隨筆之九十七——

「觀音菩薩救治柏金森病人」……………馮馮… 28

特稿

因明入正理論通釋（續）……………單培根… 35

談「詩佛」王維……………道元… 40

佛教文藝

虛雲和尚（續）……………馮馮… 44

畫頁

封面：山西隰縣「小西天」遠眺

面裏：隰縣「小西天」西方三聖及十大弟子雕像

底裏：天宮樓閣之精美雕塑

封底：隰縣「小西天」之栩栩如生之菩薩雕像

有始入者，有盡其源底者，深淺雖異，但名爲入。佛菩薩亦如是。佛則窮其底，菩薩未斷煩惱習，勢力少故不能深入。」八地大菩薩斷煩惱故名爲深，能深入般若波羅密多，斷諸煩惱。佛則住甚深般若波羅密多，名爲阿耨多羅三藐三菩提。

深是入義，如「入般若觀時，不見菩薩及般若波羅密。世俗法故，言行者入般若波羅密，諸觀戲論滅故，無出無入。」（大論卷卅五。）

「三解脫門是初入般若相，三乘共有，不生不滅，不垢不淨，無依止虛空等。是般若波羅密相……空雖是一，人根有利鈍，入有深淺故，差別說空。」（大論卷七十）

〔時〕 深入般若空觀之時也。

〔照見五蘊皆空〕

「蘊」Skandha舊譯爲「陰」，積集陰蔽之義；又譯爲「衆」，表衆法和合之義；新譯爲蘊，爲蘊積、集起之義。五蘊：色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。是有爲心緣生之法。「有爲法雖復無量，佛分判爲五分則盡。」（大論卷卅六）是故五蘊盡攝一切諸法。「入、界諸法等，皆由五衆（蘊）次第有」（見同上）換言之此等諸法皆依五蘊而得建立。

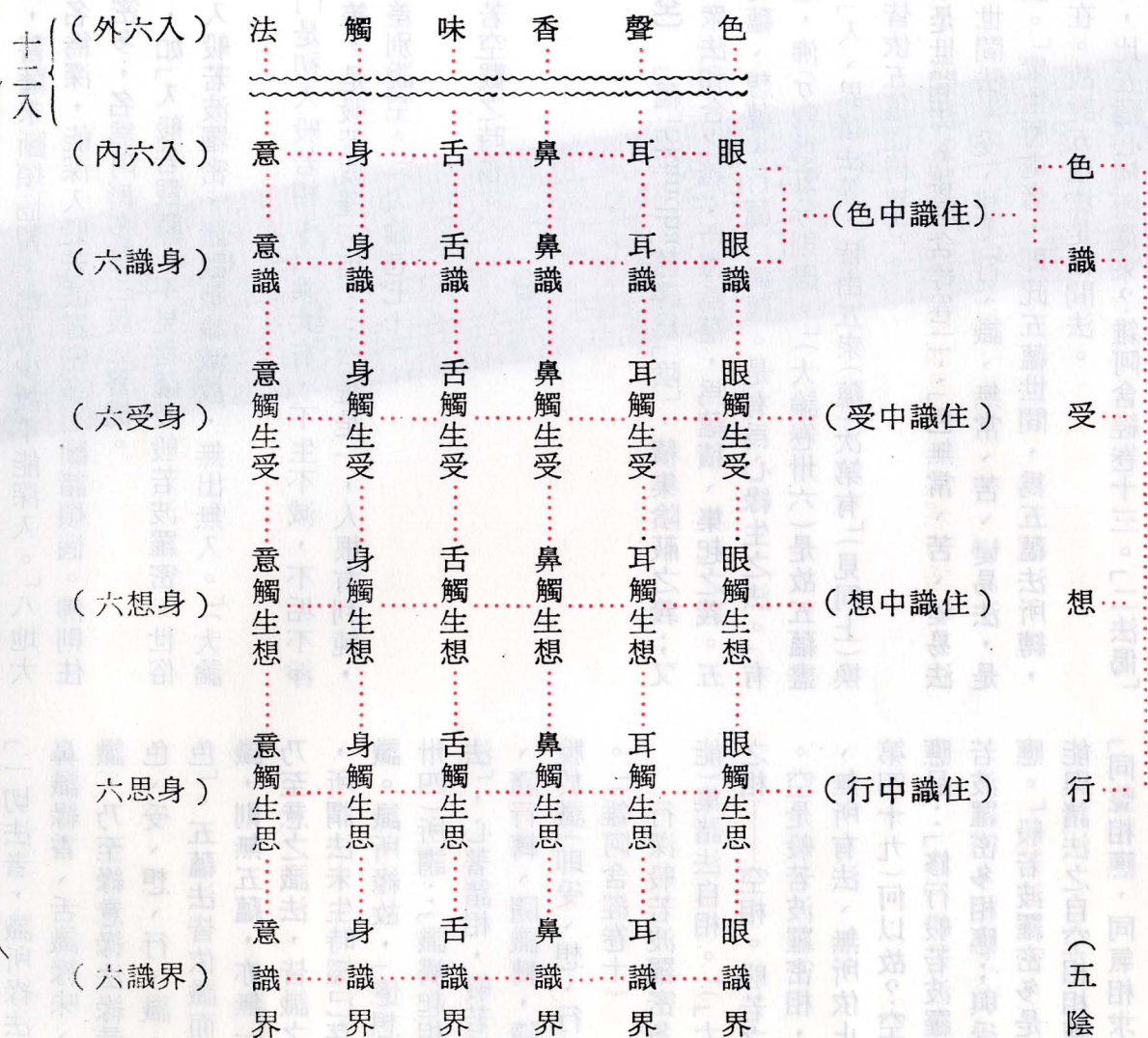
五蘊法即是世間法。雜阿含經卷二：「色無常、苦、變易法、是爲世間、世間法。受、想、行、識、無常、苦、變易法，是世間、世間法。」衆生所處者，即此五蘊世間，爲五蘊法所縛，所轉，不得自在。故說五蘊法是世間法。

五蘊名心，比五蘊心何所從來？雜阿含經卷十三。「二法偈」：「眼色二種緣，生於心法，識觸及俱生，受想等有因，非我非我所……是則爲生滅，苦陰（蘊）變易法，於斯等作想，施設於

衆生……亦如衆多想，皆因苦陰（蘊）生……」（大論卷十一）謂：「一切法者，識所緣法，是一切法。所謂眼識緣色、耳識緣聲、鼻識緣香、舌識緣味、身識緣觸、意識緣法。緣眼、緣色、緣眼識，乃至緣意識緣法緣意識，是名一切法。是爲識所緣法。」又，色、受、想、行、識，亦識作緣法。所謂「名色緣識」、「識緣名色」。五蘊法皆依識而建立。故謂「識爲原首」、「識爲其主」。無識，則無五蘊，亦無一切諸法。識識（了別義）故名識。眼之識色乃至意之識法，皆識之事用。此識不學而能，由知爲先天之本能，所謂法未生時經已存在之識性。無緣時即是般若，有緣時名爲識。識所緣故，「憶想分別，取諸法相，壞實相法。」（大論卷卅四）所謂：「識觸起相應，俱生受想行。」五蘊生起，便「壞實相法」，心著諸相，般若轉損，於是衆生「隨色轉、隨受轉、隨想轉、隨行轉、隨識轉，隨色轉故，不脫於色，隨受想行識轉故，不脫於識（即受、想、行、識），以不脫故，不脫生老病死憂悲惱苦。」（雜阿含經卷十）

行深般若波羅密多，何以能照見五蘊皆空？「以般若波羅密（能）集諸法自相。」（大論卷七十）諸法自相者，即諸法未生起時之相——空相。般若之相，亦復如是。「佛告欲界、色界諸天子。空是般若波羅密相，無相、無作、無起、無生無滅、無垢無淨、無所有法、無所依止虛空相是般若波羅密相。」（摩經）問相品第四十九何以故？空相即是般若無緣時之身相。「大經」初分相應品：「修行般若波羅密多菩薩摩訶薩與色空相應故，當言與般若波羅密多相應；與受想行識空相應故，當言與般若波羅密多相應。」般若波羅密多是空相，也是能集諸法自（空）相之空法。故能與諸法之自空相應。所謂「相應」者，即契合義，「易」之所謂「同聲相應，同氣相求」之義。「般若波羅密無所有如虛空相，無有一法不入此相者。」（大論卷七十）此即「相應」義。相應故，能了了照見五蘊皆空，如其「自相」。

四識住與三科關係圖解



識 (根本識)

十八界

〔度一切苦厄〕 苦 是苦惱，厄 是災害：統指人生之生、老、病、死、憂、悲、惱、苦等純大苦集。是由五蘊無常變易而起。佛言：「離五陰，即離生老病死憂悲惱苦。」（見雜阿含經），照見五蘊皆空，不再為五蘊所縛，離是五蘊，即度一切苦厄。當知五蘊即世間，離五蘊即出世間，亦即度彼岸：無復此岸之一切苦厄。

〔舍利子〕 Sari Putra 或譯為舍利弗、舍利弗多羅。以智慧第一見稱之佛十大弟子之一。增一阿含經中謂：「智慧無窮，決了諸疑，所謂舍利弗比丘是。」故「大經」一分及「心經」皆以舍利子當機，明般若經是主智之經也。

〔色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是〕 此是略說，詳言之：「受想行識，亦復如是」句，應是：

「受不異空，空不異受，受即是空，空即是受，想不異空，空不異想，想即是空，空即是想，行不異空，空不異行，行即是空，空即是行，識不異空，空不異識，識即是空，空即是識。」

「色不異空，空不異色」兩句，在「大明咒經」中，原是「非色異空、非空異色」。奘公在「大經」初分相應品中，譯為：「色不異空，空不異色，受想行識不異空，空不異受想行識。受想行識即是空，空即是受想行識。」此為「心經」不異、「相即」等句之原句。

一千五百多年來，「咒經」和「心經」近百家的註本中，對此「不異」、「相即」經句，迄未能作出圓滿而獲得共許之注解。我在「心經文句闡幽」中已指出：這是名相理解不同而導致的誤會。

般若系經典，是歷史上最早出現的大乘經，所用名相，大多接近原始佛經，若用後期大乘名相去理解般若教義，反如隔靴搔癢，難可會通。例如：「色」、「色蘊」，在原始佛典中，佛說四大及四大造色外，又說：

「爾時世尊，告諸比丘，我今當說陰（新譯為蘊）及受陰，云何為陰？若所有諸色，若過去、若未來、若現在、若內、若外、若粗、若細、若好、若醜、若遠、若近，彼一切總說色陰。隨諸所有受想行識，亦復如是，彼一切總說受想行識陰，是名為陰。」（雜含經卷二）

舍利弗阿毘曇論對佛說種種色的解釋：

「云何過去色？若色生已滅，是名過去色。

云何未來色？若色未生未出，是名未來色；

云何內色？若色受（於色領納義）是名內色；

云何外色？若色非受，是名外色。」（餘略）

又同論在「五陰幾共心、幾非共心」中說：

「云何色陰共心？若隨心轉，共心生，共住，共滅，是名色陰共心。」

「云何色陰不共心？若不隨心轉，不共心生、不共住、不共滅，是名色陰非共心。」

「色陰共心」，即外境之色（相），（反映於心中，成爲心所緣之相。）「隨心轉（演變義）與心共生、共住、共滅。是名色陰共心。」即是「內色」。「色陰非共心」即「若色非受」，非受故，「色不隨心轉，不共心生，不共（心）住，不共（心）滅。不共心故，名爲外色。」知外色法，是屬色陰，所謂：「色入意根，名爲『內色』。」如「象跡喻經」之所說：

「諸賢：內意處及法意識，知外色法，是屬色陰，若有覺（受之異譯），是覺（受）陰，若有想，是想陰，若有思，是思（行）陰，若有識，是識陰。」（中含卷七）

又如「大拘絺羅經」所說：

「五根異行異境界，各各受自境界，意爲彼盡受境界（色相），意爲彼依。」「識是故，說（名）識，識何等耶？識色、聲、香、味、觸、法，識是故，說識。」「覺、（受之異譯）想、思（行），此三法合不別，所以者何？覺（受）所覺（受），即想所想，思（行）所思。」

阿毘達磨義集論：「意識界俱依色物。」

成唯識論述記卅曰：「上座部等計即染第六（意）……問，若無第七（識），第六（意）何所依耶？答曰：色爲彼所依。」窺基曰：「上座部教法，習中色物爲其意根。」

這些資料，明確指出了原始佛教與後期佛教名相上的分歧——是屬於根本性的分歧。

同時，也論証了「意處屬色陰」，是佛世時之古義。意處盡受外境界色相，以色因緣故，亦名爲「色」，此色是意中之色，又稱爲心中之色。爲五陰心之色分。亦即「隨心轉、共心生、共住、共滅」之色陰。是故佛說：

「彼色生受想行識」、「色集受想行識集。」（雜阿含經卷三）

原始教義，色，是五陰的根本。若無外境界之色及身色（饑、渴、寒、熱、老、病、苦等）之色分素料，無可能有受想行識四陰之施設。受之所受、想之所想、行（思）之所行（思）、識之所識，皆以色爲運作素料。（如「色陰共心」說）若無色之素料，受想行識，皆不可得。更無五陰、五陰法之可言。

當知一切法皆因相而有！故說：相空一切法皆空。

云何爲「空」？「大論」卷卅一釋曰：

「離我所故空，因緣和合生故空、無常、苦、空、無我故名爲空。始終不可得故空、誑心故名爲空、賢聖一切法不著故名爲空、無相、無作解脫門故名爲空。諸法實相名爲空、斷一切語言道名爲空、滅一切心行故名爲空、諸佛、阿羅漢入而不出故名爲空。如是等因緣故，是名爲空。」如是等等所謂空者，皆指法空而言，法空則一切皆空，故「大論」卷卅五曰：「空名法空，法空中乃無一毫法，何況粗色？……受想行識亦如是。」五蘊法爲一切諸法根本，在法空中，無一毫法，何來色、受、想、行、識？大論謂：「五衆（蘊）空中無五蘊」即是此意。

「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。」之空。即是指「法空」！而非空山河大地等色物。所說法空，乃空「法相」，當知法性本空，原無形相，以緣境分別取相故生法相。「大經」初分相應品三之一中，說得極爲明確：

「諸色空彼非變礙相、諸受空彼非領納相、諸想空彼取像相、諸行空彼非造作相、諸識空彼非了別相。」

這裏須先加說明是：「變礙相」大家知道即是「色相」。「非變礙相」者，亦即是「色蘊」的自（空）相。非領納相，即是「受蘊」的自（空）相。「非取像相」即是「想蘊」的自（空）相。「非造作相」即是

「行蘊」的自(空)相。「非了別相」即「識蘊」的自(空)相。換言之，五蘊原來都是空相。

其次要說明的，「空彼…」的「空」字，是動詞、否定詞，乃「空」掉、「空」去、「空」却之意。例如：

「諸色空彼非變礙相」。各種變礙相的色(相)空却了原來「非變礙相」的(色)空相，成為(有)變礙相之色(蘊)。各種「領納相」的受(相)空却了原來「非領納相」的(受)空相，成為(有)「領納相」的「受蘊」。想、行、識亦如是。

雜阿含經云：「色集受想行識集。」諸法原是空相。識觸故，所緣色相(變礙相)空去了「非變礙相」的空相。同時引發受、想、行、識等心理活動。於是形成了色、受、想、行、識的五蘊法。

如以「變礙相」的色相，譬作水。「非變礙相」的空相，譬作空杯。空杯中原本無水(色相)，以「色相」之「水」，注入空杯，杯中之空間為「色相之水」代替。成為有水(色相)之杯，失去原來的空相。如是：

「變礙相」之「色」，空却了自相的「非變礙相」(空相)成為有變礙相的色相；

「領納相」之「受」，空却了自相的「非領納相」(空相)成為有領納相的受相；

「取像相」之「想」，空却了自相的「非取像相」(空相)成為有取像相的想相；

「造作相」之「行」，空却了自相的「非造作相」(空相)成為有造作相的行相；

「了別相」之「識」，空却了自相的「非了別相」(空相)成為有了別相的識相。

所謂：「色與空相違，色來則滅空；空來則滅色。」上喻所說，是「色來則滅空」。色相填補了原來空的位置。就成了人人皆俱有的五蘊心。

空來則滅色。

「摩經」習相應品及「咒經」中說：

「舍利弗，色空故無惱壞相。(裝譯：「變礙相」)。(受空故，無受相(裝譯：「領納相」)。(想空故，無知相，(裝譯：「取像相」)。(行空故，無作相。(裝譯：「造作相」)。(識空故，無覺相。(裝譯：「了別相」)。(

所謂「空」者，即是回復法未生時之自空相。

仍以「杯」、「水」為喻：

盛有水(變礙相)的杯子，若傾去「變礙相」之水，便回復杯子的自相——空(即無變礙相)；

盛有水(領納相)的杯子，若傾去「領納相」之水，便回復杯子的自相——空，(即無領納相)；

盛有水(取像相)的杯子，若傾去「取像相」之水，便回復杯子的自相——空，(即無取像相)；

盛有水(造作相)的杯子，若傾去「造作相」之水，便回復杯子的自相——空，(即無造作相)；

盛有水(了別相)的杯子，若傾去「了別相」之水，便回復杯子的自相——空，(即無了別相)。

諸法空相，亦復如是。

「大論」所謂：「五眾(蘊)空中無五眾。」「五眾(蘊)之各各自相不可得故。」

從上述資料中可以理解：「空」與「色」，是構成五蘊的必要條件。大論：「從性空故有相。」故無空不得成法。無色則無相。無相則無受想行識等施設。是故色、空並舉。謂：「色空不異」、「色空相即」。

然「色」、「空」相違，如何能轉成「不異」、「相即」？關鍵就在色陰的意處了。如佛在「老女人經」中所說：

「佛言：諸法亦如是，因緣合乃成，因緣離散即滅，法亦無所從來，去亦無所至，目見色，即是意，意即是色，二者俱空。」

目所見之色，是外色，見後即攝入屬於色陰之意。成爲意中之色（亦即是內色）此意中之色，乃外色之緣影。故說二者俱空。

「心經」所說之「色」，是意中之「色」，亦即色蘊所攝之色相（物質現象）非指山河大地等實物。意有二種，一者念念滅；二者心相續（即相續心）（大論卷卅六）心相續故，俱起受、想、行等心數活動，念念滅，即是空。空者，空去意中色相，非空山河大地。

般若教義，就在認識空相，修行空法。

「大論」卷卅一：

「般若波羅密名諸法實相，滅一切觀法。十八空則（即）十八種觀，令諸法空。菩薩學是諸法實相，能生十八種空，十八種空是空無所有相，般若波羅密亦空無有相。」

空觀故能與法空相應。故「行深般若波羅密多時」，能「照見

五蘊皆空」。何以故？「是法（般若波羅密）名無礙相。不礙於色、不礙於受想行識。」（「摩經」大如品）用是無礙相智，觀一切法自在無礙。故行般若波羅密，能示世間空。如「摩經」問相品中說：

「般若波羅密示世間空。云何世間空？示五衆（蘊）世間空、示十二入世間空、示十八界世間空、示十二因緣世間空、示我見根本六十二見世間空……六波羅密世間空……乃至示一切種智世間空。如是須菩提，般若波羅密能生諸佛，能示世間（空）相。復次，須菩提，佛因般若波羅密示世間空、知世間空、覺世間空、思維世間空、分別世間空。」

「心經」中：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。」即是示五蘊世間空。

什公在釋「世間空」中說：

「惱壞相是色，因識分別故知，無識亦無惱壞相。復次，一切法從因緣和合故生相，無有自性，如有身、識、觸，諸緣和合故，知地堅相，堅相不離身識，是故諸法皆由和合生。無有自性。般若波羅密示世間空者，世間名五衆（蘊）乃至一切種智，菩薩行般若波羅密時，觀是法若大若小，若內若外，無不空者，是名般若波羅密世間空。」（「大論」卷七十）

此節論釋重點，在指出：「色」，因識分別故知。無識，則無惱壞相。受、想、行、識，亦如是。

若依識言，則色是色、空是空，故有惱壞相。依智（般若空慧）言，則「無不空者」。「心經」色空不異、空色相即之說，應依四依四不依說之：「依智不依識」上去理解。

「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」等句，在「摩經」、「大經」中，有較多經句作詮釋。註家雖有引用，但僅引用而已，對所引經文，不作解釋。致讀者仍無法理解此等句義。茲

將「摩經」、「大經」有關「不異」、「相即」等句經文，分別附錄如後：

大般若波羅密多經卷第四。初分學觀品第二之二中：

「爾時舍利子白佛言。世尊。云何菩薩摩訶薩應行般若波羅密多？佛告具壽舍利子言：舍利子，菩薩摩訶薩修行般若波羅密多時，應如是觀：實有菩薩不見有菩薩，不見菩薩名、不見般若波羅密多、不見般若波羅密多名、不見行、不見不行，何以故？舍利子，菩薩自性空，菩薩名空。所以者何？色自性空，不由空故，色空非色、色不離空、空不離色。色即是空、空即是色。受想行識自性空，不由空故，受想行識空。非受想行識。受想行識不離空、空不離受想行識。受想行識即是空，空即是受想行識。何以故？舍利子，此但有名謂為菩提，此但有名，謂為薩埵，此但有名謂為菩提薩埵。此但有名謂之為空。此但有名謂之為色受想行識。如自性無生無滅、無染無淨。菩薩摩訶薩如是行般若波羅密多。不見生、不見滅，不見染、不見淨。何以故？但假立客名，別別於法而起分別。假立客名，隨起言色，如如言說，如是如是，生起執著。菩薩摩訶薩行般若波羅密多時，於如是等一切不見，由不見故不生執著。復次舍利子，諸菩薩摩訶薩修行般若波羅密多時，應如是觀：菩薩但有名、佛但有名、般若波羅密多但有名，色但有名、受想行識但有名……」

摩訶般若波羅密經奉鉢品第二：

「舍利子白佛言：菩薩摩訶薩云何應行般若波羅密？佛告舍利子：菩薩摩訶薩行般若波羅密時，不見菩薩，不見菩薩字，不見般若波羅密，亦不見我行般若波羅密，亦不見我不行般若波羅密，何以故？菩薩、菩薩自性空。空中無色、無受

想行識，離色亦無空、離受想行識亦無空。空即是色、色即是空，空即是受想行識，受想行識即是空。何以故？舍利子，但有名字故謂為菩提、但有名字故謂為菩薩、但有名字故謂為空。所以者何？諸法實性無生無滅、無垢無淨故。菩薩摩訶薩如是行亦不見生、亦不見滅、亦不見垢、亦不見淨。何以故？名字是因緣和合作法，但分別憶想假名說。是故菩薩摩訶薩行般若波羅密時，不見一切名字，不見故不著。」

習應品第三之一：

「佛告舍利子：菩薩摩訶薩行般若波羅密時，應如是思惟，菩薩但有字，佛亦有字，般若波羅密亦有字，色但有字、受想行識亦有字。舍利子，如我但有字，一切我常不可得，衆生、壽者、命者、生者、養者、衆數、人、作者、作者、起者、使起者、受者、使受者、知者、見者，是一切不可得。不可得空故。但以名字說。菩薩摩訶薩亦是行般若波羅密，不見我，不見衆生，乃至不見知者、見者，所說名字，亦不可見。菩薩摩訶薩作如是行般若波羅密，除佛智慧，過一切聲聞、辟支佛上。用不可得空故，所以者何？是菩薩摩訶薩諸名字法，名字所著處，亦不可得故……」

「大經」初分學觀品二之二及「摩經」奉鉢品及習應品一部分。

雖譯文有出入，但從譯義上理解，可以肯定是同一梵本。同樣是從「名字」上闡釋：「色不異空、空不異色；色即是空，空即是色」的道理。雖說如此，經義闡釋，仍是「甚深難解」。因此有必要掌握某些經句要點，始能理解經義的重心。如「大經」初分學觀品中：

「但假立客名，別別於法而起分別。假立客名，隨起言說，如是如是生起執著。」

其次是：「色自性空……受想行識自性空。但有名謂之爲受想行識。」

在「摩經」奉鉢品中：

「所以者何？諸法實性無生無滅、無垢無淨故……名字是因緣和合作法，但分別憶想假名說。」

又什公釋該品論釋中：

「空名法空，法空中乃無一毫法，何況粗色？」

「一切法皆憶想分別因緣和合故，強以名說，不可說者是實義，可說者皆名字。菩薩行般若波羅密，不見一切名字……不見故不著。」諸法亦如是，皆空無實，但假爲其名。」

「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是。」

這幾句經文，若光是字面上去理解，不免令人不無困惑。色空不異，色空相即，顯然與常識相違，很難接受。

如果從上引般若經論文句去理解：

這個「色」字，是指五蘊法中「色蘊」。換言之是法中之色。是蘊集於心中的外境緣影。（即曾經攀緣過的物質——色——現象）亦即前面介紹過的「心中之色」、「意中之色」。並非山河大地等實物。

色受想行識，是便於「別別於法」的「假立客名」是表達某一概念的方便施設。色是指一切事物形相，受是指一切領納（包括感受）之相。餘可類推。五蘊便是說明心理運作機能的分類及其相互間的關係。

「法」若以現代話說：是由於因緣和合而形成的某種意識形態（相）。法原無自相，（或言無自性、或謂自性空。如「大經」謂：

「色自性空……受想行識自性空」觸境而生相。有相故，別別於法，而起分別。」便立名相。五蘊法便從色相（變礙相）、受相（領納相）……五種行相構成的五法。所謂「從性空故有相」。「衆生隨起言說，如是如是生起執著。」遂爲法所牽，爲法所轉。

特別要注意的，色即是空的「空」字，乃是指「法空」！什公在大論中釋「法空」。明確說：

「空名法空。法空中乃無一毫法，何況粗色」。所謂空者，空法相也。「相空故諸法皆空」。（大論卷卅六）。

「心經」及「大經」、「摩經」所說「空」，是指「名字空」。名字雖是分別憶想假立。但衆生隨言說，起執著。「說名字空，但破著有而不破空！」

「離是因緣名字，則無有法」。（見同上）故雖說「空名字」，實已空却諸法。故謂「照見五蘊皆空」。

可見此四句乃明法空，然則般若經何以要說法空？什公於大論卷卅一中解釋：「凡夫人於空法中，無明顛到取相，故生憂等諸煩惱，因煩惱故起種種業，起種種業故入種種道，入種種道故受種種身，受種種身故受種種苦樂，如蠶出絲，自從已出而自纏裹，受饒煮苦。聖人清淨智慧力故，分別一切法本末皆空。欲度衆生故說其著處，所謂五衆（蘊）、十二入、十八界等。汝但以無明故而生五衆等，自作自著。……聖人於諸法不取相亦不著，是故聖法爲眞實，凡夫於諸法取相亦著，故以凡夫人法爲虛妄。聖人雖用而不取相，不取相故即無定相，於凡夫地著法分別：是聖法、是凡夫法，若於賢聖則無所分別，爲斷衆生病，故言是虛是實，如說：「佛語非虛非實，非縛非解，不一不異，是故無所分別，清淨如虛空。」此四句，即是賢聖地於諸法空相，無所分別。一切法「不異」、一切法「相即」，清淨如虛空。換言之，行深般若波羅密多，爲斷衆生病故，故說此無所分別，清淨如虛空之般若空相。

（未完）



中國佛教藝術的燦爛明珠

石窟藝術（續）

靜華

北魏晚期諸窟中，最大者當數五、六兩窟。五窟的釋迦佛像高達十八米，堪為雲崗造像之最。第六窟有人稱之為釋迦佛洞。窟內雕滿了佛傳圖浮雕，共十七幅之多。這是一組故事性的連環畫。在這裡，天人藝舞，豕牛鬼怪、殿堂屋宇等，一一都被安排得恰到好處，千姿百態，妙趣橫生。這類故事畫我們已在新疆克孜爾石窟里先睹為快了。雖然我們當無法肯定這兩者之間是否有某種傳承關係，但是，其取材相同都是無可辯駁的事實。

由於雲崗地勢高低不一，石窟開鑿大都以「單窟」為多，但也不乏「雙窟」的樣式。比如七、八兩窟就是一組「雙窟」的典型。

七、八兩窟規模不大，但與前幾窟相比有兩點明顯的不同。其一是前幾窟（除十二窟的裝飾藝術外）出現的佛、菩薩、佛弟子等，或是天人鬼怪之類，無一不是接受了印度造型藝術的影響，藝術上表現出強烈的外來氣息。而此二窟雖也有西域之風，但更多的是多種藝術的綜合性創造。例如第七窟中彌勒像脚下的大獅

子，那大眼睛，闊嘴巴和身上的卷毛，簡直與秦漢以來的造型一模一樣。再如八窟中那口銜珠子，狀如孔雀的猛禽，佛經里稱作「鳩摩羅天」，是想象中的尤物。藝術家們把這些具有傳統風格的鳥獸，加上我國建築藝術的形式，印度的造像藝術，和諧地調和在一起，成為既有別於傳統藝術，又不同於外來造型，同時又有吸取兩者之長的獨特的藝術形象。其二，外來的植物裝飾圖案，為我國漢代藝術品中所未見。它帶來了新的風格、題材和意境，擴大了我國石刻藝術的表現範圍。而且這些植物圖案，除了在敦煌莫高窟的壁面上出現過之外，別處尚無。

雲崗石窟是運用犍陀羅藝術式樣，同時汲取漢民族文化傳統，來表達北方民族純樸粗獷精神的典範，它較之於漢時的石刻藝術，在人物造型處理和場景安排方面，都具有顯著的進步。它接過克孜爾石窟的創作題材，吸取莫高窟的創作手法，為中古時代石刻藝術的傑出代表龍門式樣鋪平了道路，為我國的石窟藝術打

開了新的局面。

2. 龍門石窟藝術

在距離洛陽市二十多華里的地方，有一條伊水，兩岸有香山與龍門夾峙，遠望形如門闕，故名伊闕。舉世聞名的龍門石窟就深藏在這兩山的崖壁里。石窟長達一公里，長度正好與雲崗石窟相吻合，但方向相反，一個東西，一個南北。龍門石窟開鑿的確切年代，衆說紛紜，目前尚無定論。但可以肯定的是在雲崗石窟之後。據《魏書·釋老志》載，景明（公元五百——五百〇三年）初年，北魏宣武帝下詔大長秋卿白整，在洛陽南部伊闕山爲孝文帝及太後營建兩座石窟。初建時，由於離地面太高（三百一十尺），費工難就。大長秋卿王質建議下移至一百尺。永平年間，中尹劉騰又上奏爲宣武帝建石窟一座。這樣，總共建窟三座。從景明元年至正光四年（公元五百二十三年），費工八十萬二千三百六十個。可見當時建窟費時費工之巨、之難。

後來，考古學家根據斬山去地尺寸，三窟的內部結構以及窟內的供養人像推斷，基本確認，此三窟即爲龍門有名的賓陽三窟。其實，賓陽三窟的石佛造像並非完成於北魏時期，而是延緩到唐朝貞觀十五年（公元六百四十年）才告罄的。

賓陽三窟是龍門石窟五個時期中第一期的代表。第四期的範例則是唐上元二年（公元六百七十五）峻工的奉先寺大盧舍那佛（如圖）。其它幾個時期的洞窟，如蓮花洞、古陽洞、藥方洞、火燒洞等，皆與前者相類，或是前後過渡時期的作品。本文只在分析龍門石窟的造像特點時一筆帶過，茲處從略。

所謂賓陽三洞，實際僅指三洞中的中間一洞。該洞全是北魏時期的作品。無論從其規模，還是佈局來看，都屬一流水平。

洞門口左右兩側，各立一位怒目金剛，青筋暴突，肌肉凸出，給人一種即將迸發的力量。經尖拱形的窟門入內，基本是一個呈馬蹄形平面的洞窟。窟深十一米，寬十一點一米，高九點三米



奉先寺大卢舍那像窟西壁和北壁

窟的正面有一方壇，壇上是一尊釋迦佛像，左右是大迦葉、阿難兩位大弟子，再是兩位脅侍菩薩。佛座前有一對石獅子。左右窟壁上復爲一佛二菩薩立像。在佛菩薩背後、頭後，飾有華麗的圓光。窟頂呈穹廬形，與雲崗石窟造型一樣，且與下面的四壁相連。中央是重瓣大蓮花，四周有十位正在奏樂的飛天，真有「天衣飛揚，滿壁風動」之感。洞窟前壁左右兩側有上下四層浮雕。分別雕有我們在克孜爾、莫高窟、雲崗所早經見過的維摩變、佛本生故事，還有帝后禮佛圖、十神王圖等。洞窟地面也雕有甬道和裝飾圖案。

整個洞窟的佈局，以突出方壇上的釋迦佛爲主，其它的人物和裝飾圖案均起襯托作用。比如帝后禮佛圖中，藝術家巧妙地安排人物之間的關係，對宗教活動場面的處理，刻劃出一種虔誠、莊嚴肅穆的氣氛，來渲染、烘托作品的主題。從構圖、人物和綫條的表現力以及裝飾圖案的設置，都顯示出藝術深厚的藝術功底。總之，賓陽洞給我們的印象就是一座華美的小型藝術宮殿。

始建於唐咸亨三年（公元六百七十二）四月，完工於上元二年（公元六百七十五），歷時三年零九個月的龍門奉先寺，其規模大大超過了龍門其它所有石窟。奉先寺的造像不象以前的造像那樣採取開鑿洞窟的方式，而是在露天開鑿。這樣，既可以建造大規模的建築，又可以節省相當的時間。這是龍門石窟有別於以前其它石窟的地方，也爲以後四川大足地區的摩崖石刻提供了範本。據唐開元十年銘記：奉先寺「佛身通光座高八十五尺（唐時尺度，下同），二菩薩七十尺，迦葉、阿難、金剛、神王各高五十尺。」奉先寺摩崖石像的價值不僅在於造型規模的罕見其匹，更重要的在於羣像本身的塑造以及體現羣像之間相互內在聯系的匠心獨具。

盧舍那大佛豐容秀目，莊嚴典雅。他那寧靜、慈祥的目光流露出對衆生苦難的深切同情和世事滄桑的敏銳洞察力。這是人生

追求完美理想的典型，也是人類至爲合理的歸宿。

大佛兩側的弟子迦葉（已毀）、阿難，其外側的兩菩薩以及左右兩壁的各一對神王、金剛（右壁神王、金剛已毀）其形象又是各不相同的風格：阿難外表樸素，溫順虔誠；菩薩表着華麗，端莊矜持；強壯有力，威武持重的神王；肌肉突起，兇暴強悍的金剛，都表現出藝術家追求主觀理想化的不同人物性格方面所下的功夫。

若從單個的藝術雕像來欣賞，這九個形象的外表是彼此孤立的，但這是一組羣雕，當你置身於其中時，你便立刻覺得這是一個和諧光整的羣像，仿佛有一根無形的紅綫把這組藝術珍品穿在一起。你的這個感覺得自於藝術家對人物空間的合理安排和對不同人物不同性格的成功刻劃。

在設計上，藝術家採取以盧舍那佛爲中心，以下八個羣像兩邊對稱排列的手法，突出主體。利用佛身周圍的圓光、項光和胸前弧形的花紋，使佛像的臉部恰到好處在整座羣雕的中心點上，加之佛像和其它八個雕像由高到低、不同尺寸的安排，從而達到了只要這組羣雕一進入你的視野，便給你主體鮮明的強烈印象。對人物表情的不同處理，如佛的慈祥，菩薩的善良，弟子的溫順，穩重的天王和暴怒的金剛等等，皆屬同一主題下的各個方面，它們相互不同又相互結合，相互補充，使整個洞窟充滿現實生活的氣息。

縱觀龍門石窟，概括起來，具有以下幾個特點：

首先，龍門石窟是我國封建皇室發心造像最集中之處，它與國家的政治興衰休戚相關，與封建帝王的更替相沉浮。因此，可以從這些沉默的石像上看出時代車輪的印轍。

其次，石窟的構造較之莫高窟、雲崗等處，單純樸素，大都利用天然岩洞加以拓寬而成，如蓮花、古陽洞等窟，皆屬此類。取材內容也趨向簡明、集中，突出主體。在藝術上日臻純熟、平

實。

還有，在唐代佛教各宗派形成和繁榮的同時，龍門石窟也相應有了佛教各宗派的造像，但為數十分有限。此外，還有西域僧人及道教的造像。

3. 大足摩崖石刻

位於四川大足縣境內的大足石刻（主要有北山、寶頂山等十幾處），不同於本文前面所敘述的克孜爾、敦煌、雲崗、龍門的地方，主要有：其一是肇始年代非在魏晉南北朝時期，或在此之前，而處於唐末、五代。其二，不象前面的石窟那樣的出自無名的藝術家之手，而有明確的創造人，刻石寶頂的趙智風（宗）便是最主要的人物。據明代劉敞人所撰之《重修寶頂山聖壽寺碑》云：趙智風「年十六，西往彌牟雲游，三晝（年）既還，命工首建聖壽本尊殿，因名其山曰寶頂。發弘誓愿，普施法水，息災捍患，遠近莫不皈依。山之前岩後洞，琢諸佛像，建無量功德。」寶頂山道場即是他慘淡經營七十餘年而成之傑作。其三，寶頂山根據經變故事雕鑿的石刻作品，其中儒家傳統道德的氣味也比以前濃厚，此與趙智風的思想有關。

在寶頂山，數里之內到處有佛菩薩刻像。登其山，恍如入佛國之境。石刻造像以大佛灣的規模最為恢宏出色，造像一萬餘尊。分兩部分：左邊從牧牛圖、圓覺洞至辟支佛止，屬禪宗刻像。右邊有六趣生死輪、釋迦示教圖、父母恩重經、護法神、佛報思經等等，係理教造像。內容前後銜接，圖文並茂，宛如一幅巨型連環畫。佈局井然有序，從中找不到相互重復的洞窟和雕像。這是大足石刻又一獨到之處。而且直接反映現實生活的作品也遠較其它石窟為多。

趙智風是一位虔誠的佛教徒。他創作的最大雕刻像是釋迦臥佛。其像未鑿完整，僅至膝部，已有二十七米長。佛像雙眼微合，表情寧靜、平和，成功地顯示出佛涅槃時的神態。



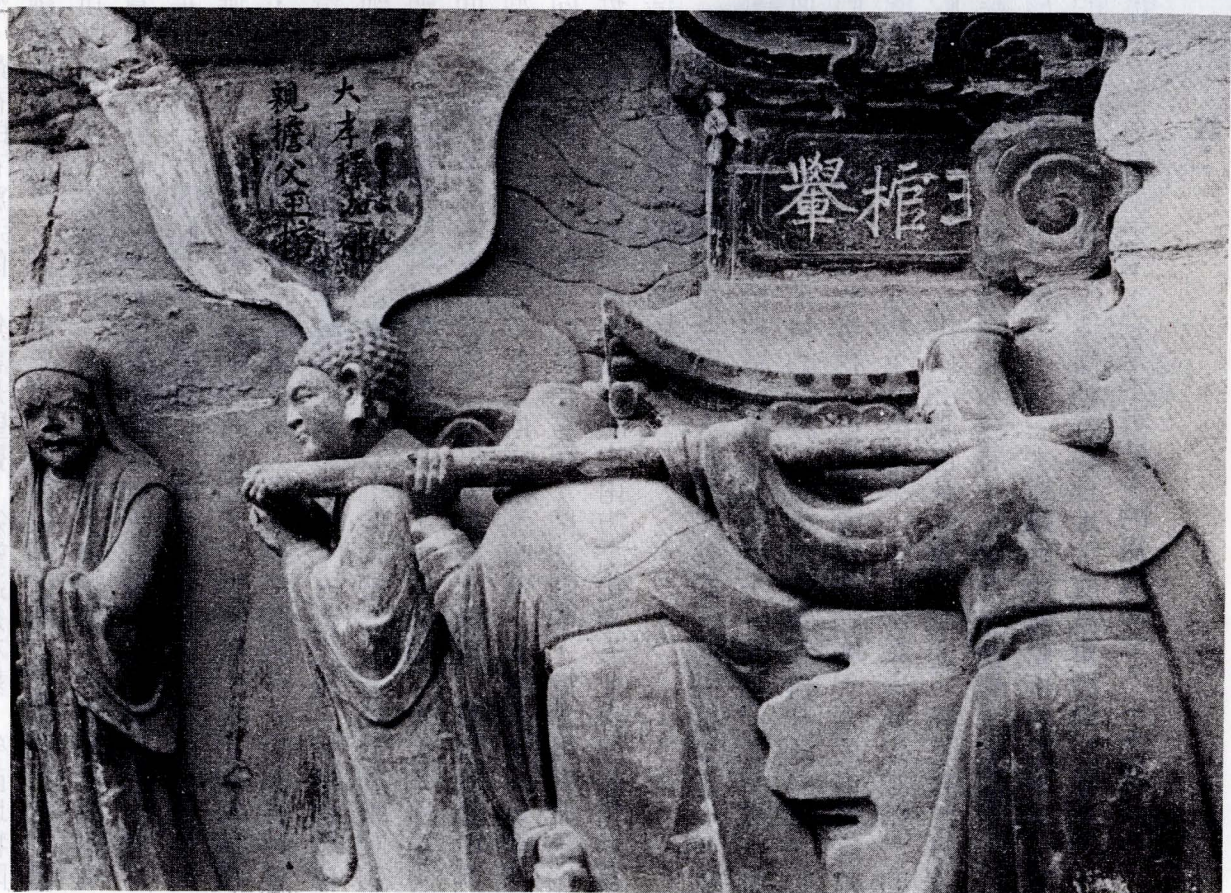
大佛灣最優秀作品之一的「牧牛道場」是一組有象徵意義的作品。佛教修證法門有八萬四千種之多，但多數修行方法均不離禪定。禪宗不立文字，直指人心，見性成佛。且以話頭機鋒，相互印證，心心相傳。「牧牛圖」蹊徑獨辟，用牛比喻人心，以牧牛者比附修行者，譬喻人在修戒定慧時，用八正道調伏煩惱，心體澄靜，物我雙亡，入大覺境界的證道過程。在起伏不平的崖壁間，在雲霧飄蕩的林泉下，穿插着十牛十牧的畫面。牛有受驚狂奔、溪邊飲水、低首徐行、溫順躺臥等姿態；牧者則相應有揚鞭揮打、並肩耳語、橫笛牛背、怡然忘歸等情景（如圖）。分別象徵從煩惱如出欄之牛，叢生不絕始，經行者有心發愿，欲降伏之，至狂勁已息，狂心未服，尚須努力，達到煩惱已盡，如水澄靜，無有風波，最終至人、牛不見杳無蹤，明月光寒萬象空，等實證中的境界。有人認為「牧牛圖」係趙智風依據唐宗意禪師的《牧牛十首》而作，但缺乏有力的佐證。不管怎麼說，「牧牛圖」不僅是一幅優美的古代牧牛圖，更重要的是借此形象地傳達了佛教修行中那種難以言喻的意境，給人以啓迪、回味。

趙智風「奉母最孝，母嘗抱疾，乃求於其師，將委身救之，母病以愈。」⁽¹²⁾（為教育、警誡世間「知恩者少，負恩者多」⁽¹³⁾）的忤逆衆生，趙智風刻下了《釋迦報恩經變圖》和《父母恩重經變圖》各十幅。並在《父母恩重圖》下，又刻上《地獄圖》。

《釋迦報恩圖》十幅，係趙智風依據《大方廣佛報恩經》（簡稱《報恩經》）、《淨飯王般涅槃經》、《涅槃經》《雜寶經》等制圖而刻。《釋迦佛親擔父王棺》（如圖是《十報恩圖》中最成功的作品。據《淨飯王般涅槃經》云，淨飯王逝世入棺後，佛與弟子難陀立棺前，堂弟阿難與子羅雲在棺後。阿難與羅雲及諸天等，都爭抬王棺。佛言：「當來世人兇暴，不報父母養育之恩，為不孝衆生設化法，如來親擔父王之棺。」所以，佛陀親擔王棺去葬場火化，收骨灰起塔供養。圖中，棺上刻有「淨飯王棺」字樣，難陀手執香爐前行，抬棺三人中，佛面帶戚容，抬在前，頭上出二道佛光，兩佛光之間書「大孝釋迦佛，親擔父王棺」十字。阿難以肩爭抬，佛不允。羅雲跟在後。整個場景的處理，簡潔、生動、逼真，深具現實感。

現實生活的實例是最具說服力的。十幅《父母恩重經變圖》就是趙智風為進一步教化剛強衆生，所作的努力。這組連環畫描繪一對夫婦由佛前求子、懷孕、分娩、哺乳、把尿、嬉戲、老年以至懷念游子等一係列鏡頭，圖文對照，內容真實感人。其中「懷念游子」一節，作品展現出一對白髮夫婦，老嫗焦慮不安，凝視老者。老者扶杖，注視遠行之子，兒子執傘前行，回望其母。那種「兒行千里母擔憂」的真摯骨肉之情，呼之欲出。

父母抵牾，恩重如山。子女忤逆不孝，當墮地獄受苦。趙智風還特別設《地獄圖》：刀山、湯鑊、寒冰、鋸解、斷膝等十七種受苦受難之慘象。一不孝者披枷帶鎖被牽至一處，一獄卒手執鐵勺舀銅汁灌入罪者口中。其側一犬，口吐烈焰，猛燒其身。罪者焦疼難耐，叫苦不迭。另一惡行者被放置冰窟中，肌肉痙攣，渾



身抖作一團，那饑寒交迫的痛苦神情，刻劃得活龍活現。

此外，趙智風還創作了不少具有勸誡意義的作品。如勸人戒酒的「四不識圖」（父不識子、夫不識妻、兄不識弟、姐不識妹）和「養鷄女圖」，那養鷄女純樸可愛的形象，極易使人忘掉她旁邊還刻着「養鷄者入地獄」的字樣，有較強的感染力。

大足石刻藝術，雖說都是為宣揚佛教之義而創作的，但藝術家在叮叮噹噹的錘聲中，自覺或不自覺地使自己的主觀意境進入了其中的作品。這就是為什麼根據西域佛教題材創作的作品都有那麼濃厚的傳統文化意味的原因。藝術造像的精雕細刻，一絲不苟，刻求真實生動是為從精神上感染觀眾，從而更好地起到宣傳、教化的目的。但由於藝術的美感作用，反而在很大程度上衝淡了宗教的味道，真實地反映出當時社會生活的廣闊畫面和勞動人民質朴可愛的形象，成為那個時代造像藝術的優秀代表。這樣的效果，本在造像者的意圖之中還是始料不及的呢？

結束語

當我們的目光匆匆地掠過一座座石窟，一幅幅，一尊尊多姿多彩、美妙絕倫的藝術造像時，到這裡，我們該停下來思考一下了。

從石窟藝術的取材來看，新疆克孜爾石窟大都採用佛傳故事和佛本生故事，範圍狹窄，表現手法也較單一化，畫面和背景的处理，也沒有突破原有素材的束縛，缺乏創造性。這是早期佛教藝術的明顯缺憾。敦煌莫高窟的取材範圍就相當廣泛，它不僅擁有克孜爾石窟的全部題材，而且有大量淨土變和供養人像。中期盛唐時代，故事畫就很少見，而代之以經變畫，「維摩變」尤為著名。人物形象的處理，也已明顯地漢化了。在經變題材的雕塑作品中，漢化程度最高的，要數宋代的四川大足的石刻藝術，其題材大都從符合中國儒家傳統倫理道德的立場出發，選取有關的創作材料，加上主觀的想象發揮，其表現手法靈活自如，不受拘束。其中還不乏地道的中國佛教藝術的例子。

印度佛教中國化的歷程，也同樣在佛像造型的演變上反映出來。最初的石窟造像，無論是壁畫、彩塑還是石刻，受西域犍陀羅藝術影響很大。克孜爾石窟的壁畫采用的是「曲鐵盤絲」和立體烘托的手法，綫條曲折、有力、人物衣薄透體，肌肉和衣服富有質感。北朝時莫高窟的佛像彩塑趨向面龐癯瘦，高鼻通額，雙耳垂肩，屬印度風範。唐代欣賞以現實生活中的人為藍本所塑造的佛、菩薩、佛弟子和天王、金剛等形象，佛像臉的造型豐容廣額，菩薩秀麗端莊，弟子溫順虔誠，是反映那個時代人物面貌的見證，也是那個時代審美意向的實在表現。五代之後，彩塑創作皆師法隋唐，幾無出其右者。至於石刻像的塑造又有異於壁畫和彩塑，除了造型高度可以自由調節之外，又有氣勢、力度和厚重方面的優勢。雲崗石窟的「露天大佛」就是高大偉岸、莊重威嚴的典型，其藝術造型逐漸由印度型向中國型轉變，衣服從緊身貼體趨向寬衣博帶；龍門則走向修長秀麗、精細圓潤，追求端莊典雅的哲儒風格。這些從一個側面反映出南方文化進入北方前後對石窟造像藝術所產生的不同影響。

從新疆克孜爾石窟至四川大足石刻藝術，時間延續近一千年，各個時代的藝術家們在這些無言的石壁上，用自己的智慧、鮮血和汗水，鑿下了對宗教的虔誠、時代的面貌和自身的影子，它們既是佛教東漸的必然產物，也是封建皇權和廣大人民力圖擺脫塵世苦難，追求未來理想生活的結果，更是中華民族以其博大的胸懷包容、吸收外來文化以滋潤自身的偉大創造，其意義已遠遠超出宗教本身。它們的形成、發展、全盛乃至衰微，不僅是一部形象的中國佛教沉浮錄，也是一本燦爛的中華藝術的盛衰記。它的影響早已越過國界，遠播朝鮮和日本，成為東亞佛教藝術的源流，在世界藝術史上，它是不可缺少的組成部分。（本篇完）

註：

⑫、⑬皆據大足寶頂山聖壽寺玉皇殿明朝曹瓊所撰之《恩菓聖壽寺碑》



楊度的「新佛教論」

蔡惠明

楊度（一八七四——一九三一），字哲子，一號虎禪師，湖南湘潭人。他是中國近、現代史上引人注目的人物，自一九五七年周恩來公開宣佈他是中國共產黨黨員以後，何漢文、杜邁之編撰了「楊度傳」，國內外的一些史學家著文探索研究，但都感到資料不足，渴望有一部楊度專集問世，以供深入研究。如日本京都大學副教授狹間直樹先生說：「我提出的要求可能會是一份難以完成的訂貨單。不過，對於楊度的祖國的學者們來講，這件工作也許是可以完成的，所以我還是不揣冒昧地提出了我的這個願望。」一九八五年，湖南省社會科學院劉晴波等四人編輯的「楊度集」正式出版，並參加當年十二月在香港舉行的「中國書展」，受到香港和海外學者的熱烈歡迎。對於這位傳奇人物褒貶不一，有人稱他為「政治怪人」，因為他依附過袁世凱，為籌安會六君子之首，而受到譴責；晚年則轉變立場，毀家紓難，獻身革命，得到了肯定和讚揚。實際上，楊度是一位具有愛國救國抱負並富有才華的知識份子。他詩文並茂，書法雋永，在政治、經濟、文化、教育、佛學等領域留下了很多著作。在中國近代史上，

佛學的發展與社會改革思想有着密切的聯繫。我曾於一五六期本刊發表「譚嗣同的佛學思想」就是介紹這位「戊戌政變」的風雲人物，試圖通過提倡佛學來改造國民的精神世界，進而推動社會的改革。而楊度在他鼓吹帝制失敗後，也曾潛心佛學研究，提出有系統、有新意的「新佛教論」。雖然他後來秘密參加中共，從「以佛教世」的道路走向革命，但他的改造社會的志願和思想，在一定程度上受到佛教的影響，這是值得重視的。

楊度終年五十六歲，他的一生是短促的，但致力於佛學研究的時間前後約十年。他自視很高，曾號「虎禪師」，認為自己已證徹悟境界，以說法者的口氣寫了十多篇有關佛學的論文，收入「楊度集」的總計四萬餘字，在社會上引起了一定的反響。如在「新佛教論答梅光羲君」一文中，他寫道：「余因半生經歷，多在政治，嘆今世之社會，不自由、不平等，一切罪惡，無非我見，反躬自問，亦無事而非我見。今欲救人，必先救己，其法惟有無我主義。」為尋求「無我主義」，他遍考古今中外哲學、科學

等各家學說，然而感到「無一足稱無我主義」，於是想到了「印度佛法，久傳中土，欲求無我主義，蓋於佛法中求之」，這可說是他學佛的因緣。他接着說：「始以尋求無我主義而習佛法，終以創造無我法門而入佛道。」楊度認為，他的「新佛教論」是以「無我主義」為核心的，根據「論理的（即邏輯的）科學法門」建立起來的，主張排除一切神秘之說，和修改一些違反生理的戒規。他最爲推崇禪宗六祖慧能的「壇經」，但同時主張吸收其他佛教宗派中有用的理論。他宣稱「新佛教論」是綜合了禪宗、三論宗、法相宗等理論基礎上建立的，它的新佛學內容歸納爲：「此新佛教，實統四不法門、無我論、無我法門等義。」

什麼是「四不法門」？楊度寫道：「余於學佛修行中，經過迷途者四，初迷後悟，次第捨棄。今於事後追思，各得消極之用，以告學者，亦可覺迷，故命曰四不法門。」他接着作了具體的闡述，「四不法門」就是指「不離身以求心」、「不著身以求心」、「不積極以求心用」、「不消極以求心體」。

楊度認爲：「捨體求性，無性可求，離身覓心，無心可覓。」「乃知靈魂說爲外道，而非佛法。離身求心，無有是處。」因此他主張「不離身以求心」。他曾拚命探求神通，一心修學密宗，但他又發現「神通」與「心覺」是兩個不同的概念。往往神通者心覺很低，而心覺高者不一定有大神通。求佛乃求心覺，學佛不必神通，所以他「不積極以求心用」。他在持戒、坐禪中，領悟到「一切身心，不宜強制」，「修身之要不在於身」，認定「即心是佛」、「不著身以求心」。楊度在「息心止念」中得出結論是：「人不能無念，無念亦不爲佛。」他認爲，六祖所傳的禪宗雖教人以「無念爲宗」，但又明確指出：「無念並非止念」，「且常戒人切莫斷念。」所以他「不消極以求心體」。

楊度雖提出「四不法門」，但他指出，他所否定的是片面執著者，是相對的；如果學佛的人真正悟入佛教的根本宗旨，則「亦明其本義：淨宗非離身以求心，律宗非著身以求心，密宗非

積極以求心用，禪宗非消極以求心體。若能守此「四不」以習四宗，亦可掃除枝葉，免入歧途。則此四者，亦成非法門之法門。」藥無貴賤，重在對症；法無高下，要在契機。佛法原是適應衆生的佛法，不能執一非餘，厚此薄彼，楊度提出「四不法門」的新見解，從而證得對立的統一，是辯證的，有其立論依據的。

「無我主義」是楊度「新佛教論」的理論基礎。他曾對社會不平等、不自由進行深刻的分析，找出一切罪惡的根源在於「我見」，要破除「我見」，只有實踐「無我」。他認爲「無我」是佛教基本命題之一，但在佛教發展的過程中，由於各宗派對「無我」的理解和論證有深淺粗細的不同，「無我」說有很大的變化，但以各種緣起說爲「無我」理論依據則基本相同。大乘佛教的「無我」說包括「法無我」和「人無我」兩個方面。章太炎著有「人無我論」專文，以唯識「三性」的理論來破除我見，論證「人無我」。楊度的「無我論」雖然重心也在於闡發「人無我」，但他是綜合「三論」、「法相」和禪宗的理論，從心理方面對待而生分別、我見來論證「本心無我，一切皆空」的。所以他自稱這種「無我論」爲「心理相對論」。他從：一切唯心、一切唯念、一切唯對、一切唯假、一切唯我、一切唯習等六個方面作具體的論證。他說：心、念、習爲性；假、對、我爲相，然而一切心、念、習無非都是假、對、我。因此，性、相是融通無礙的，也可以說：「凡心皆念、皆習、皆假、皆對、皆我。」其餘五個也同此理。他認爲，正是由於六者相通，因而形成心理相對，其對有三：就是「自心言之，則心念心習爲對，」「自念言之，則能念所念爲對，」「自習言之，則習我、不習我爲對。」他說，通過這三組心理相對，就可證明：「全我固假，半我亦假，」「我能固假，我所亦假，」「我的固假，非我的亦假。」所以說：「心理相對，即爲無我。」

楊度的「心理相對論」即「無我論」的理論根據是佛經中說的「一切唯心造」。他認爲：「一切世界，全在一心，一心以外

，別無世界。所謂世界，即爲心界。」因此「一切唯心」是根本的。念是由心而起的，人的一切心念，都成對待。也就是說，除却對念，並無一念。由對念而起對名對相，因而世間事物都對對相生，對對相滅。心、念、對三者的關係是：「心之不能無念，念之不能無對，乃心理之必然，亦人類之同然。」這裡「凡念相對」可說是他論證「無我」的一個關鍵。依此推理，他得到這樣的結論：「凡念皆對，所以凡對皆假，因爲對有能所之分，而此「乃自心所假設，」所以「雖似二而實一，雖似有而實無。」他接着又由「對」而推論「有我必假，」「因對念而有我」，「我爲一切對待差別之總名總相。」他論證說：「既然『對爲假對』，則『我亦假我。』」「習與我有關，又與念相似而不同。……：有我則有習，習爲我因，我由習成。說明念、習兩者，皆爲對我，然兩者也有不同，念爲天然的全我，習爲人爲的半我。」這樣由一切唯心至一切唯習，構成了邏輯推理的「無我論」。楊度爲此作「真心偈」云：「一心自二，假我非真，對消假習，直悟真心。」

爲了實踐「無我論」，楊度提出他的「無我法門」作爲具體實行的方法，這是「新佛教論」的方法論。「無我法門」又稱「一心無二門」、「自由平等法門」或「佛法門」等。他以上文所述「六個一切唯」結合「四諦」來論述「無我法門」的具體內容方法。那首「真心偈」可說是他對苦集滅道四諦說的概括。在「虎禪師論佛雜文」中，楊度寫道：「一心自二，即爲苦諦；假我非真，即爲集諦；對消假習，即爲滅諦；直悟真心，即爲道諦。」他又指出，在四諦中，「以滅爲主，蓋以滅即不集。未滅爲苦，已滅爲道。」換句話說，「無我法門」的關鍵在於「但除假習，即見真心，一見真性，斯爲成佛。」這裏所說「除假習」，也就是「滅我」，所以「無我法門」，即爲「滅我法門」。

怎樣達到「滅我」的目的，楊度認爲可採取「日修日悟」的方法。他解釋說：修指漸修，悟爲頓悟。修和悟是不可分割的兩個環節，即使「最上乘之禪宗，仍須修悟並重。」他認爲「雖有

頓悟，仍須漸修。」漸修的方法是「取我一字或無我二字，爲默念之符號，」然後像淨土宗的念佛，密宗的持咒那樣，時時心口默念，作爲消極假習的手段。因爲以「二號自喚，念念必求其對，」久而久之則「念念皆見其對，皆見其半，平生積習，自然動搖，導致我之範圍漸狹漸小，非我之範圍漸廣漸大，一旦瓜熟蒂落，如桶脫底，乃將一切對習半習總根之我，忽然斬斷，根本掃除，了無障礙，我與非我，同時失却。此心豁然開朗，皎如白日，照徹三千大千世界，得大自由，得大平等。」楊度指出，「無我論」只是明瞭「空」的道理，只有通過真實用功，才能證得「悟」的境界，所謂「一念回光，大地震動，此身遂入別一世界，而成菩薩。」但他認爲，在頓悟成菩薩後，仍須繼續漸修，方能最終成佛。

楊度把他的四不法門、無我論、無我法門的一整套理論和修持方法稱爲「無我宗」，也就是他的「新佛教論」，以此謀求改進未來社會。一九二九年，他給胞妹楊莊的信中說：「兄之所謂成佛，即是成聖，即是做人。死後再不要提，只問生前做人之法。若能做成極端凡夫，即是做成極端聖人。故不說過去、未來，只說現在；不說出世，只說入世，不說神通，只說人事。」一語道破，原來楊度經過十多年研究、修證，總結出來的「新佛教論」，實際上是一個貼上佛教標籤的斷滅見者，他僅可說是佛教的同路人，因爲他不信過去、未來，不信出世，當然也不信淨土宗的求生極樂，密宗的三密相應，禪宗的頓悟見心，三論宗的離言絕待了。由此可見，楊度的「新佛教論」注重今生，珍惜人身，提倡正信，反對迷信，有其積極的一面，但他斷章取義，把出世與世間法割裂開來，不去探究生死問題，諱言超凡入聖，可以說他對佛教沒有全面理解。他的「新佛教論」也就如曇花一現，不可能流傳於世。他最後的選擇應當說是正確的。

我們以楊度的「新佛教論」爲借鑑，對照進行比較研究，有助於提高對佛教全面的認識，所謂「他山之石，可以攻錯」，這也是很必要的。



談修禪應先斷欲

智 銘

修學禪定，是佛弟子出離的要法，佛陀住世的時候，每日除了行乞或講經說法之外，所有的時間幾乎無不用在禪修功夫之上，即使是夜間，也只在中夜稍微休息一會兒而已。至於其他的弟子們，在行乞和聽佛說法之外，也多各自找一個安靜的地方修學禪定，沒有人東遊西走，更沒有人嬉戲玩樂的。

修學禪定的第一要緊功夫，就是要能斷欲，佛陀認為修禪定的人如多與欲結相應，其害無窮。有欲則會生貪，因貪則生嫌恨之心，嫌恨即是瞋恚。與嫌恨相對的即是愛覺，愛覺轉深即成愚癡。貪、瞋、癡三毒成就，憂悲惱苦即相應而生。憂悲惱苦是生死因緣，久輪生死即不能出離。所以修禪必先斷欲。

「欲」能生「三毒」，而三毒又能衍生「五蓋」。這五蓋能蓋覆心性，使善法不生，而惡法却日見其增長。所謂「五蓋」者：

一是貪欲蓋：「欲」與「貪」有相因相生的密切關係，有欲就有貪。反之，有貪必有欲，所以將「貪欲」連在一起而成為貪

欲蓋。這貪欲蓋所執的就是五欲。五欲者是指色、聲、香、味、觸的五境，這五境被眼、耳、鼻、舌、身的五根觸及以後，即生起執着的貪欲心。這五欲害人不淺，如「大智度論」第十七說：

「哀哉衆生，常爲五欲所惱，而求之不已，此五欲者，得之轉劇，如火灸疥。五欲無益，如狗咬炬；五欲增爭，如鳥競肉；五欲燒人，如逆風執炬；五欲害人，如踐惡蛇；五欲無實，如夢所得；五欲不久，如假借須臾。世人愚癡，貪着五欲，至死不捨，爲之後世，受無量苦。」

五欲雖有這麼多的害處，可是一般的人却追求不捨，這眼、耳、鼻、舌、身的五根，接於色、聲、香、味、觸的五塵，所產的欲覺是很繁複的。有人將一切的欲覺歸納爲五項，那就是財欲、色欲、飲食欲、名譽欲、睡眠欲等五大類，所有的生活行爲都涵攝在這五大類之中。這「貪欲蓋」所生的「五欲」，使衆生沉淪而不能自拔，佛陀慈悲想導衆生，應力斷貪欲蓋，方能修入禪定。

二是瞋恚蓋：多欲的人多生愛覺，但世間不如意事，十常八九，未有事能如意者，所以違情逆心的事物經常出現。凡有不順心稱意的事，必然心生忿怒，忿怒一起，智慧全消。所以「遺教經」說：

「瞋心甚於猛火，常當防護，無令得入，劫功德賊，無無瞋恚。」

由此可知瞋恚的可怕，凡瞋恚心重的人，慈悲心即消失。「觀無量壽經」說：

「佛心者，大慈悲是，以無緣慈，攝諸衆生。」

是以，無慈悲心的人，就是無佛心的人，無佛心者即不能成佛，也即不能自度，更不能度諸衆生。故瞋恚蓋燒沒了無量，無邊的衆生。要除瞋恚蓋，唯有先除瞋覺。除瞋覺即瞋恚不起，瞋恚不覆蓋心性，方可修入禪定。

三是睡眠蓋：睡眠能使人心昏身重，蓋覆心性，習於懶惰，不尚精進。所以睡眠是一種煩惱，是一種染法，不能進入善法之中，沉淪於三界，無有出期。中外的聖人對貪睡的人無不呵責。譬如孔子的弟子宰予有午睡的習慣，孔子就呵責他說：

「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也。於予與何誅。」

又說：

「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行，於予與改是。」

宰予的午睡不但被孔子呵責，而且從此改變了整個觀人的觀念。佛陀在「發覺淨心經」中，尤列舉了睡眠的二十種過患。可見睡眠對修道是有妨礙的。除睡眠蓋才能修學禪定。

四是掉悔蓋：「掉」是高舉的意思，心被高舉不安，乃生煩惱；「悔」是所作的事，心生憂惱的意思，無論其心高舉不安或心生憂惱，都能蓋覆心性。使心散亂，於諸法相，不能分明。因

此，常在憂苦之中，若能除掉掉悔蓋，才能入於禪定。

五是疑蓋：疑者，是對諸法猶豫而無決斷，所謂諸法者，是對世法與佛法而言；對世法生猶豫，即不能得知世法乃生死染法，因而不能捨淨；對佛法生猶豫，即不能得知佛法乃出離生死而入涅槃的善法，因而不能修學。這疑蓋覆心，而惱苦不斷，若能除疑蓋，才能入禪定。

以上五蓋是由於有欲的原故，佛陀認為如果有人能無欲結，只有淨想的時候，就不會生出貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑等五蓋。由於這不生五蓋之心，以這因緣力，便知出要的對治之法。所謂對治之法即是「十不依法」。什麼是「十不依法」呢？即：

一是不依於地、水、火、風四大。這四大是因緣和合之法，是假相而不是實有的，若依於四大，即是認假相為實有。依於四大即是執有，執有者即是愚癡，不能修入禪定。不依於四大，即是禪法。

二是不依四無色定：四無色定者，也就是四空處，即是修四空處定所得的正報。四空處是：

空無邊處：因為修虛空無邊定因而報生的處所。

識無邊處：因修心識無邊定因而報生的處所。

無所有處：因修心識無所有定因而報生的處所。

非想非非想處——又名非有想非無想處，報生此處的人，定心深妙，想念最為味劣。因無羶想，所以叫非想，又因非細想，所以叫非非想。

報生這四處的行者，於五蘊中只是沒有了色蘊，但仍有受、想、行、識四蘊的假和合。非真解脫，因無依報的國土宮殿，所以屬無色界。或名之為空處。這是因為修了這四定之因而感生四處之果。這四處仍非究竟，不可依止，若依止此四處而不再求精進，仍不能入於甚深禪定。

三是不依此世：此世者，乃是業力因緣所現，所以「此世」是虛幻不實的，是可以破毀的，若依於此世，即墮於生滅之中，覆蔽真理。不依此世，才能入甚深禪定中。

四是不依他世：所謂「他世」者，即指未來世而言。「此世」既是業力因緣所現，虛妄不實，能生破毀，不可依止。同樣的，「他世」也是業力因緣所現，虛妄不實，能生破毀，所以也不可依止。在佛法了義中，求過去世不可得，求現在世不可得，求未來世不可得，既不可得，又何可依止？不依止他世，才能入甚深禪定。

五是不依日月星辰：所謂日月星辰者，是業力的因緣示現的器世間，如娑婆世界，是由五濁的業力所現。五濁者，即是規濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁。因為有這五濁，所以娑婆世界被稱之爲「惡世」。這惡世危脆不實，有成、住、壞、空的四相，凡所有相皆是虛妄，危脆、虛妄的日、月、星、辰，何可依止？不依止才能入甚深禪定。

六是不依見、聞：「見」者是眼見；「聞」者是耳聞。依「般若心經」說：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空……空中無色，無受、想、行、識，無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法。」既然六根、六塵皆爲空無，如何能見，又如何能聞？既無見、無聞，又何能可依？不見、聞，才能入甚深禪定。

七是不依識識：所謂「識識」者，就是指六識而言，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，合起來即名之爲「識識」。「般若心經」中說六根、六塵是空，所以又說「無眼界，乃至無意識界。」因此，六識也是空無的。識有了別的作用，心對於境而起別就名之爲「識」，所以以識能了別於境，也能執着於境。行者若依識識，則是依於各境而執着。執着於境即不能修禪，唯有不依境、不依識識，才能入甚深禪定。

八是不依智知：「智」是體，「知」是用，有體，有用即有

相。凡所有相皆是虛妄。是以智、知也是虛妄的。這智知不過是渡河的船筏，佛說：「知我說法如筏喻者，法當應捨，何況非法。」「智知」是佛法，也即是渡河的船筏，既以「智知」渡過了河，就應該捨而不可依。若一味依於「智知」，即成法執，有法執者不能入禪定。故「心經」又說：「無智亦無得。」唯其無智、無知、無得，才能入深禪定。

九是不依推求、心識境界：「推求」者，即是比量求知，如看見遠處有烟，即能推知該處必定有火，宇宙間的事事物物，無不有其因緣相關的關係，用己見的事物可以現量而知，由現量而知的事物推求，即可比量而知未見的事物。如此推求，則無寧日。「心識」者即是心生的意識活動，此心既有「推求」，就一定有活動，心識既有活動即不能如不動。故神會和尚認爲神秀的「凝心入定，住心看靜，起心外照，攝心內證。」的教法不是禪。因爲「凝心」、「住心」、「起心」、「攝心」即是「心識」，而「入定」、「看靜」、「外照」、「內證」即是心識的活動。心識既有活動，怎能稱之爲禪。是以，推求心識都不可依。不依則能入甚深禪定。

十是不依覺知：「覺知」也是心識的活動，眞如本性靈明，物來而順應。物來順應者，不是眞如本性的有覺有知，而是物自顯現。如明鏡的本體不動，也不主動去照物但物來則了了分明，雖了了分明却不爲物所染，是以即知眞如本性無覺無知，若證眞如本性有覺知的功能而予依止，即是大錯，不依覺知才能入於甚深禪定。

一切的依止，都是有覺、有觀、有想，這有覺、有觀、有想者即是欲結，有欲結者如何能入禪定？所以佛陀認爲：若有比丘深修禪定，應觀彼大地悉皆虛偽，都不見有眞實，水、火、風等及四無色；此世他世；日月星辰；識、知、見、聞？推求覺觀；心意境界等等，都是虛偽不實，不可依止的。不依止以上十法，即是斷欲，斷欲即能修入禪定。



「大智度論」集粹之七十五

菩薩住平等法中不動行菩薩事

智
銘

菩薩的最大心願是爲度脫一切衆生，這是一件艱難的任務，在度衆生之前，菩薩本身應修得不動或無住，才能在度衆生時不爲法縛。所以須菩提請問佛陀：

「若諸法平等，無所作爲，云何菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，於平等中不動而行菩薩事，以布施、愛語、利益、同事？」

所謂「平等法」者，是一切法的本體是「空」，因爲一切法同一「空」性，空、空相等，所以諸法平等，沒有高下。又，這平等的空性，也即是眞如之性，在眞如之性中，無作無爲。若眞如空性中還有作有爲，就不是平等法了。須菩提認爲：菩薩住在這眞如平等法中，應該是如如不動才對，爲什麼還能以四攝法的布施、愛語、利益（行）、同事去度化衆生呢？因爲布施、愛語、利益、同事，都應是有爲法。若菩薩一面住於不動的平等法中，一面又要行四攝的有爲法，豈不是有些矛盾。

佛陀告訴須菩提：

「如是、如是，如汝所說，是諸法平等，無所作。若是衆生自知諸法平等，佛不用神力，於諸法平等中不動而拔出衆生吾我相，以空度五道生死乃至知者、見者相；度色相乃至識相；眼相乃至意相；地種相乃至識種相，遠離有爲性相，令得無爲性相，無爲性相即是空。」

佛陀的意思是說：在諸法平等的眞如空性中，本來是無所作爲的。但這眞如、平等的空性，只有佛與菩薩證得，一般衆生並未證得，所以一切衆生仍執着於吾我相；仍在色、聲、香、味、觸的五陰及眼、耳、鼻、舌、身、意的六根乃至色等的六識中，認爲有我相、人相；更執着地、水、火、風中的地種相及六識的識種相。因爲衆生在這現象界執着各種相，所以輪迴五道之中，痛苦不已。菩薩發無緣大慈、同體大悲，以無住相住平等法中去度脫衆生，使所有衆生離有爲相，得無爲相。所以，菩薩雖行布施、愛語、利益（行）、同事的四攝法攝度衆生，其是以無住心行攝，所以雖行布施，但無施者、受者、財物等相。同樣地，行愛語、利益（行）、同事，也是修這三輪體空之法，所以雖行

四攝法，菩薩的本身與本心一無所動。

須菩提再請問佛陀：

「用何等空故，一切法空？」

須菩提認為「空」有許多種，菩薩究竟用什麼樣的「空」，才能使一切衆生也能知一切法皆空。

佛陀說：

「菩薩遠離一切法相，用是空故，一切法空，……若有化人作化人，是化頗有實事不空者不？」

佛陀的意思是：佛弟子不要去分別什麼空，這「分別什麼空」的心，就是着了空相了，如果菩薩能遠離一切相，才是真空，用這無相真空去印證一切法，則一一法皆無不空。佛陀舉了一個譬喻說：一個玩魔術的人變出一個幻化之人，那末，這魔術師以幻化的方法變現的化人，能說他是一個實實在在的人嗎？世間一切的現象莫不如此，一切都是因緣和合而生的，因緣就等於是魔術師，因緣所假合的一切現象，即如魔術師幻化出來的化人，既然魔術師幻化出來的化人不是實實在在的人，那末，因緣和合而生的假有萬法，又怎能是實有的呢？

須菩提聽佛以譬喻說明以後說：

「世尊！是化人無有實事而不空，是空及化人二事，不合不散，以空空故空，不應分別是空、是化，何以故？是二事等空中不可得，所謂是空、是化。」

須菩提已完全了達，魔術師所用的幻法所變現的化人二者都不是實事，而是一一皆空的，所以在二空之中求化人是實有者爲不可得。也不應分別是空、是化。

佛陀再向須菩提解釋說：

「所以者何？須菩提！色即是化、受、想、行、識即是化，乃至一切種智皆是化。」

佛陀的意思是，五陰中的色就是化，其他四陰也無不是化，

甚至連佛所具的一切種智也是化。有人或者會質疑，五陰是化是可以說的，但一切種智就是佛智，佛若無一切種智豈能稱其爲佛？須知一切種智雖是佛智，但站在佛的立場來說：無一智可得，若有佛認爲具有一切種智，執着爲實，那末一切種智就成爲有爲法了，一切種智既是有爲法，則佛就不是佛了。所以佛說：一切種智皆是化，化即是空，所以佛不執一切種智爲實而是化。

須菩提聽佛說色、受、想、行、識的五陰是化，他可以領受，至於說一切種智也是化，他就不能接受了，所以問佛：

「世尊！世間法是化。出世間法；所謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分、三解脱門、佛十力、四無所畏、四無碍智、十八不共法，並諸法果，及賢聖人，所謂須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、菩薩摩訶薩、諸佛世尊，是法亦是化不？」

須菩提認爲世間法如五陰等是化，這是可以了解的，但出世間的這些法，是修成小乘、大乘等各類聖果的要法，若這些的出世法也是化，那末依這些出世法修證的各種法果，是否也是化呢？

佛陀說：

「一切法皆是化，於是法中，有聲聞法變化，有辟支佛法變化，有菩薩摩訶薩法變化，有諸佛法變化，有煩惱法變化，有業因緣法變化，以是因緣故，一切法皆是化。」

佛陀站在第一義空中來看世間法及出世間法，無一不是化，若說世間法是化，而出世間法則是非化，那末，出世間法立刻變成了世間法，既是世間法，如何能不化。無論是世間法或出世間法，也都是因緣法，譬如說，若無世間、無衆生惱苦之因，就沒有佛的出世，更沒有可修的出世法，既然世、出世法皆是因緣所生法，所以一切法皆化。

須菩提再進一步請問佛陀：

「是諸煩惱斷，所謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛、佛道，斷諸煩惱習，皆是變化不？」

須菩提的意思是說：已經斷除了諸煩惱的小乘人，客或還有煩惱習，有煩惱習就可能變化，但已成就佛道的聖人，煩惱習已斷盡無餘，是否也都有變化呢？

佛陀答覆他說：

「若有生滅相者，皆是變化。」

佛陀的這句話，簡單明了，凡有生滅相者，就都有變化，什麼生滅相呢？一切有爲法皆是生滅相，既是生滅相，無論其道果如何，都是變化。

須菩提又進一步問佛：

「世尊！何等法非變化？」

須菩提聽佛說即使成就了辟支佛及佛道的聖人，若仍有生滅相，就會有變化。那末，究竟那一種法才是真正的非變化呢？

佛陀說：

「若法無生滅，是非變化。」

所謂「無生滅」者，就是無作爲，無作爲法中，非生非滅，不垢不淨，不增不減，入第一義空之中，還能有什麼變化？

須菩提再問佛：

「何等法是不生不滅非變化？」

佛陀說：

「無誑涅槃，是法非變化。」

所謂「無誑涅槃」，就是真實無餘涅槃，也即是第一義空涅槃。這第一義空的無餘涅槃，無作無爲，所以無變化。但有些行者，在禪定功夫到了某一地時，心裡覺得喜樂，就認爲自己已入不生不滅的無餘涅槃之中，這就是有誑涅槃，既有誑就不真實，不真實的修爲，就會有變化。

須菩提請問佛陀：

「世尊！如佛自說：諸法平等，非聲聞作、非辟支佛作、非

菩薩摩訶薩作、非諸佛作，有佛無佛，諸法性常空，性空即是涅槃，云何涅槃一法非如化？」

須菩提的意思是：佛陀一再說諸法平等，而諸法性常空，這性常空之法，不是什麼道果的聖人作出來的，是法爾如此的。既然性空即是涅槃，那末無誑涅槃的這一法，也應該有變化，才能說得上「諸法平等」，爲什麼說無誑涅槃這一法非如其他諸法似地有變化呢？

佛陀告訴須菩提：

「如是，如是，諸法平等，非聲聞所作，乃至性空即是涅槃，若新發意菩薩，聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖，爲是新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化。」

佛陀的這段話非常重要，所謂「一切法畢竟性空」，這是法爾如此，不是什麼人造作出來的。但新發意的菩薩，一聽到「一切法畢竟性空」以後，心內會產生驚恐怖畏，所以要告訴新發意菩薩，讓他們知道：凡分別生滅者皆如化，而不生不滅者即不如化。這樣就可以祛除新發意菩薩們的驚怖之心。

須菩提問佛：

「世尊！云何新發意菩薩，令知是性空？」

這問話的意思是說：要如何教導這些新發意的菩薩們知道性空之理呢？

佛陀反問須菩提：

「諸法本有今無耶？」

佛陀的意思是說：一切的法難道是本來具有，而我說現在沒有而性空的嗎？諸法在無量劫的過去是空的，現在當然也是空的，無量劫的將來還是空的，這性空之理貫通三世，只要這樣教導新發意菩薩就行了。只要菩薩們知道了諸法平等性空之理，以無住之心行四攝法的菩薩事業，就可以度脫衆生。

永懺樓隨筆之九十七

「觀音菩薩救治栢金森病人」

馮馮

一九八六年十月真多不速之客來訪，有一天，突然來了一對夫婦，男的大約四十歲，太太三十多歲，兩口子在我家門前出現，我開門，看見他倆瘦成那樣子，把我嚇了一跳，尤其是那位先生，面貌上罩着一層黑氣，一雙陷入的眼睛含着陰陰深深的神情。更叫我瞧着心驚。穿着西裝如此整潔，態度如此彬彬有禮，顯出有高等教育背景。

他自己介紹，說是從美國駕車一天來的，專誠來拜訪我。我看見他的汽車停在我前院馬路邊，是美國車牌。看他倆一臉憔悴疲倦的樣子，無疑是長途駕車所致。本來我最不歡迎沒預約的不速之客，可是對於這一對撲撲風塵的誠心遠客，我不好不請他們進房內。

這位Z先生坐下之後，我發現他的談吐非常文雅，雖然出身自一個相當高級的門第，他的太太非常溫婉閑淑，這一對夫

婦可真是對璧人，可惜卻瘦得很。

談話的開始，總不外是由來客申敬仰慕之意。我和他倆寒喧一陣就厭倦了那些客套。我就問他們的來意是要問我什麼？

「你有天眼，應該一看就知道啦！」Z先生笑道：「人家說來不需開口，您就能講出來一切答案了。」

「我那有那麼大的本事？」我笑。

「爲我們看一看吧！」他說：「你看得出我是幹那一行的？我來意是什麼？說嘛！」

「好！我看見你周圍有幾百部電腦，你是電腦賣家，我想你不遠千里而來見我，並不是來談八字學的。」我說：「你是一個很孝順的人，您關心老太太的病，您是爲了太太的病來見我的，您老太太已經多年癱瘓了，而腿早就不能動了，幸而有一個人常常照料她，這個人很壯健，和您的關係也是很深的，是姨

媽吧？」

「那是我另一位母親。」Z先生說：「您只說了一半，也不錯了。」

「你的父親曾經是獨當一面的大員，」我說：「他已經去世了。你的生母癱瘓了很多年，可能超過二十年，一直躺在床上，起居飲食都需要人侍候。現在她很瘦弱，甚至言語能力也不太靈便了。對不對？我猜她患的是帕金森氏病症！是她的腦子神經細胞被一種過濾細菌傷害了。」

「對！」Z先生和太太都驚訝得很：「您真是有天眼看到了！」

我微微地笑：「也不過是推理而已，我有什麼天眼？」

「你又來了！」Z先生笑道。

「您今天來見我，就是叫我替的生母老太太看病，順帶也替壯健的老太太看看健康，對不對？」

「對！」

「癱瘓的老太太，我相信還是有機會治好的，」我說：「雖然您已經為她老人家聘延過不少中西名醫都沒治好她，我仍然認為她有希望！」

「您能治？」

「我有什麼能力？」我說：「我說的是，觀音菩薩才有能力治好她！您能不能接送她來我家一趟？來了，我們大家一同拜求觀音菩薩加被於她。我見着了老太太，當而也比較看得真確一些。我或者可以盡力去編寫一份適當的營養單子，交給你們去照料她。」

「那太好了！」Z先生和太太都非常歡喜。

我留他倆共餐，我做的白水煮青菜，是佛教圈朋友都知道的，也都最怕吃的。我一說請他們吃飯，就大家都給嚇跑了，

我以自己的拿手名菜「白開水燙白菜」招待Z氏夫婦，我知道他們難以下咽，怎樣他倆吃得很香，我就趁此勸他們戒除肉食，跟我吃這樣的淡泊素菜。

「你知道嗎？」我指着Z先生的心臟：「你一向吃肉太多，形成了這個心臟絞痛之症！老太太也是吃肉太多，也不吃一點素食的以致得病。」

他承認一向是無肉不飽的。「沒有肉就不吃飯，」他說：「的確吃得太多肉了，我母親是不愛吃素食的，您都說得對。」

他倆的飯量很少，他說是帝君叫他少吃飯多吃肉，我知道還需要一段時間才可以說穿他那個所謂「帝君」的事。暫時我可以勸他戒肉減葷。

他倆在餐桌邊上不斷稱讚我母親：「伯母怎麼這樣健康的？瞧伯母健步如飛、紅光滿面，沒有半點兒龍鍾老態，是怎麼修來的呢？」

「我沒有修什麼。」我母親笑道：「只不過是長吃素罷了。從前我年輕的時候很愛吃雞肉，就很多病痛，後來聽我孩子話，拜佛吃長素，身體就好了，你的媽媽假使也肯吃長素，也拜佛，身體一定也會好起來的。」

「叫我母親吃素就難了。」Z先生說：「她吃不慣苦。」

「這就是了。」我說：「你們這些有錢人家，天天吃山珍海味和什麼燕窩魚翅補品的，都補出病來了。像我們貧窮人家，以吃長素為生活，身體就健康多了，你要勸勸伯母改為吃長素才好，你們下次來，我會開出詳細的每日營養表給您母親，您照着去給她吃，她一定會好轉的。」

「我們會盡力去做。」Z先生說：「吃素是好的，這個我相信。」

飯後我對他倆談佛經概論及簡介，從佛說阿彌陀經開始，談及阿含經，一直講到法華經，又加插一些我們太空科學與核子物理學見解，予以印證，Z先生很聽得進，他拿出筆記本子來做筆記。我這一講，一直講到天黑上燈時分，再留他倆吃了晚飯，依然是白開水煮青菜，只添了生吃的生菜。

我和他倆一直談到深夜，他倆才依依不捨地告辭，連夜駕車返回美國去，臨別Z先生說：「馮先生，見到您，如像見到了名山巨剎的有道高僧一般，今天我們真是太歡喜了！您一定什麼菩薩再來的，可不可以告訴我們您是哪一位菩薩呢？」

「我不是菩薩再來。」我笑答：「我只是一個凡夫俗子，一個卑微的學佛人。」

幾個星期以後，Z先生和太太再來舍下，這一次，他兩口子 and 一位高大壯健的六十多歲老太太合力往車內扶抬着一位瘦弱癱瘓的小個子老太太出來。看見Z先生夫婦那麼孝心，真令我感動！像這樣孝道的兒子和媳婦，在台灣香港不會少見，但是在美加西方社會，就真是鳳毛麟角了！我含着感動和尊敬，開了前門，讓他們進佛堂來。

Z老太太終扶搬到沙發上去，我看她老人家甚至坐不穩，歪歪的倒下，她的面貌是非常美麗慈祥的，正是我前次與Z先生談話時心中所見到的老太太，現在面對面，當然看得更親切。我發現Z先生長得很像他母親，所不同的是他繼承了他父親的英氣和鬚青。

Z老太太望着我微笑，努力要講話，口音是四川的，但是語音模糊，我一句也聽不懂，需要他的兒子担任翻譯。

我立刻就為Z老太太透視身體，天知道我這是X光或者什

麼？總之，我一閉目，就在腦中看見Z老太太的腦子與全身都是透明的，好像是玻璃的透明人體模型。血管、神經、骨骼、血液、細胞，無不清晰可見。我一面看，一面口述所見情形，Z先生在一旁做筆記。

我看到Z老太太的血液成份不太對，我心想，放大幾千倍驗驗才好，果然那些血液中的血球、血小板、微量元素……都自動放大了，讓我看得清楚，能說出各種物質的讀數出來。也看得見什麼部位有胆固醇做成的淤塞，什麼地方有粥狀墳起。我曾經這樣替很多人診看過，事後證實我所見的和講的讀數，都接近醫院的檢驗報告。我知道我這一次也不會太離開事實。

然後我要放大Z老太太的腦部神經系統，予以作「斷層掃描」，我把她的腦部神經都看了。

「恭喜老太太！」我張眼望着她，微笑說：「上次你沒來，我對令郎說恐怕是過濾性細菌傷了您的腦神經，今天您來了，我看過清楚，並不是過濾性細菌吃掉您的腦神經。而是腦子內的數處神經已經萎縮，成為一團像枯死的草根，但決不是過濾性細菌吃掉的那種空洞情況。這就令人安心多了，老太太，您這病，還是有希望復元的！」

Z老太太微笑着，她的眼淚悄悄流了下來，Z家全人都很歡喜，爭問我有什麼方法可以治好她的病。

「這是肉食者的現因果病症之一。」我說：「美加的洋人，肉吃得太多，因此，他們患心臟病，癌症，高血壓，骨節炎等等病症的人數比例人數也多於任何國家，他們的老人很多都患了這種柏金森氏病症，不過，情形是因人而異，所以我要你們把老太太請來，待我看清楚。要知道，有些柏金森症是治不好的

，有些則還有希望治好。這其中還有其他因果業力關係，剛才我以慧眼、法眼與天眼綜合功用來觀察，老太太的前生惡業不深，現在只要老太太肯答應吃長素，完全採用我編配的素食每日食譜，並且一心禮佛，拜求觀音菩薩與藥師佛，一定會漸漸復元的。」

我拿出我已預先用五天時間用英文打字的七頁食譜來，每天應吃什麼素食營養，都各有不同，什麼素食與什麼配合，也都詳列，什麼素食該生吃，什麼該怎樣吃，都盡可能想到的寫出來了。我再予以若干修改，然後交給Z先生。

「這是我基於老太太只是腦神經萎縮退化的構想所編的素食食譜，今天我見到她親自來了，我肯了我的診斷，我才敢把這份食譜交給您。」我說：「倘若她的腦神經是被過濾性細菌所侵蝕吃掉了，那我就半點辦法都沒有了。別說是我，就是醫生注射什麼激素也未必有什麼大效用。」

「謝謝您！」

「假如你們先全照我的食譜照料老太太，同時虔誠祈求觀音菩薩，而且許願多佈施多放生，多救助貧苦病弱不幸的人，多做慈悲的事，我認為老太太是有希望在半年左右時間之後站得起來，甚至於能走路的。」

「這怎麼可能嘛？」Z先生懷疑地說：「中西名醫都看遍了，都說不能醫好的，沒有希望的呀？你知道，她躺在床上不能動，已經三十年啦！」

「中西名醫都不是觀音菩薩！」我說：「中西名醫的醫術再高，也不能與觀音菩薩的悲願神力相比呀？你們為什麼不信任菩薩呢？把一切交給觀音菩薩吧？現在我去沐浴，然後來帶領你們拜求觀音菩薩加被於老太太。」

我去沐浴之後，穿上海青，帶領眾人跪下，虔心祈求觀音

菩薩，我們在肅穆之中祈禱了很久，然後我起來，唸着佛經真言，祈求觀音菩薩的超感神力注入Z老太太的腦部以助她的腦神經復活。我的手結了手印，按在老太太的腦部，我閉目，把目標集中於她的腦內枯死的神經之叢——那些極微細的像草根樹根般的腦神經細胞系統。我感覺到有一種無形但是非常柔和溫暖的力量，像是磁力一般，來自觀音菩薩無所不在的法身，注入我的手，流進了Z老太太的腦子裏面，我告訴了Z老太太。她似乎也感覺到了。

然後我對Z先生說：「您帶老太太回家去以後，須繼續天天祈求觀音菩薩啊！」

那天我又為Z先生的另一位母親透視了身體，還應Z太太之請，替她在台灣的母親看了病，Z太太並沒有帶照片來，只告訴了我她母親的地址，我只好閉目去找，總算菩薩保佑，找到了，我敘述的這位外婆的相貌與健康的狀況，Z太太一點點頭說我看對了，Z先生把我的提議的療法寫下來，後來，Z先生回台灣去，把我的話一一告訴岳母，他是一番好意，怎料岳母一些也不相信，反而把這位孝心的女婿大罵了一頓。這也是各人的福緣問題了，因緣未到，絲毫勉強不得，那位岳母依然是不肯戒肉食，健康仍是不好，她光是相信吃藥，其實，無論中藥西藥，都是有副作用的呀？世人不知，以為藥就是神仙！我是最不贊成吃藥的，藥療何如食療呢？

是的，我最主張食療——生吃植物性食物來治療疾病和預防疾病，而且我主張生吃普通的蔬菜瓜果及豆類種子等等。我認為只要生吃足夠的素食，就有很好的保健作用，無需吃什麼藥物。如果有一些病，非要吃藥不可，也必須請高明的醫生診斷明白開處藥方才可以服用、不可自己妄自濫吃藥物！更不可

自己亂來注射什麼補針什麼荷爾蒙。

我用普通的植物素食幫助數以千計的病人預防了疾病或改善了健康或醫好了疾病，包括一些病人自稱遍訪中西名醫醫不好的怪病在內。

不過，我不能把我醫治病人的詳情寫出來，也不能公開每一個人的私事與我給他們建議吃些什麼素食。理由是，各人有各人的隱私在內，我不能公開，而且，各人體質不同，對於接受素食的能力也各有不同，並不是人人都可吃某一種素食，有些人對某些食物有強烈的過敏症，比方說，全麥麵是醫生主張人人應吃的最佳營養，但是，有一次，有一位太太來見我，我竟發現她對一切麵粉製品都有強烈反應，我在一見面指出她有這種神怪病。

「你不能麵食。」我說：「你一吃麵包就會全身腫脹，呼吸困難，甚至窒息，對不對？」

「對極了！」她驚駭地望着我：「馮居士，你怎知道的？我還未開口講話哪！」

「你這種病，在醫學史上，一百萬人之中才有一個。」我說：「我運氣真好，今天碰上一個了。」

另外，我又看出幾位太太是有青葉敏感症的，一吃青葉就反胃嘔吐的，甚至會暈倒的：過敏症是最神秘的疾病，很多人對某些食物有過敏，嚴重的甚至會死亡。

因此，我不敢公開醫治老太太的素食食譜，誠恐有人照抄照用，而不知是否對之有敏感，萬一發生了事，可不是好玩的。現在很多人發心印書勸善，勸人吃素，這是好的，但是，他們都沒注意到過敏症的嚴重問題。

蘋果是最有益的食品吧！可是，我見過有人吃蘋果一隻立刻中毒暈死過去的，像「白雪公主」一樣。

我若不確知人家的體質，我是不敢開出食譜給人家的。素

食當然好，但是，也須注意到各人有無對某些素食過敏的問題才好。

每天有那麼的人，從世界各地來找我診病，有越洋的遙診，有親見的訪斷，有憑彩色生活照的診斷，我得應謝他們的信心，也許我大致上都能診斷出很多奇奇怪怪的病症，很多人說我比名醫還看得準、確、細、微，那是過譽的，可是我從不懷疑觀音菩薩所賜給我與生俱來的慧眼法眼與天眼綜合能力，我我深知道不是我的力量，我深知那是觀音菩薩的力量！如果我診治得當，那也是觀音菩薩的力量！

我未學過中西醫學，我並未受過醫學教育，我怎會診治病症呢？是誰教我怎樣調配素食去治病的呢？是誰叫我看有誰有什麼食物過敏呢？當然是觀音菩薩了。

Z先生一家與我已成為好友，他們常來訪我，最近曾來小住兩三天，以便帶他們的三個兒子去看世界博覽會。這三個十多歲的男孩，是在美國出生長大的，思想完全美國化，他們自然是每餐無肉不飽的，非要吃麥當奴牛肉夾心飽不可，住在我們家他們三個可苦夠了。我絕不供應葷菜。他們年齡還小，還不能接受我的素食理論，怎麼勸也勸不來他們吃素，他們還是寧願到外頭去買那些麥當奴吃。父母也勸不來。

他們住在我家，早出晚歸。天天駕車去看博覽會，我曾經勸Z先生：「你這部嶄新的汽車，何必開到博覽會呢？博覽會附近很不容易找到停車場，假如停在外面一整天，是很不安全的。為什麼不讓汽車留在我家門前呢？你們大可以叫的士去、或乘巴士去，可以一直開到博覽會大門口，多方便？又用不着麻煩去找停車場，去玩也安心一些。」

Z太太也叫先生聽我的話，可是三個小孩不肯，他們非要爸爸駕駛新車去不可，也不多聽我的勸告，他們老早就坐上汽車去催着爸爸開車了。Z先生向我歉意地笑笑。駕車飛馳而去

我搖搖頭，我知道他們必會遭偷的。博覽會附近不知有多少遊客的汽車被偷了，這是人所共知的事，用不着天眼去觀看的。

共三天晚上，過了十一點半鐘，他們一家還沒回來，我知道博覽會是十點鐘關門的，Z家三個小孩，不會肯回家吃素點，必定吵着要父母帶他們去吃肉吃烤雞腿什麼的，算算時間，也該回來了。怎麼還沒回來呢？

我知道他們一定出了事，我看見他們的汽車窗子被一個青年洋人打碎，車內的收音機給偷去了，幸而沒將汽車也盜去。

電話一响，我知道必定是Z先生，果然是他。

「馮馮呀！對不起，我們這麼晚……」他在電話上說。

我打斷了他的話：「汽車給人偷了東西是吧？」

「你知道了？」

「這還用天眼去看嗎？」我說：「但還算運氣不太壞，他沒有把汽車偷走，否則你只好在我家住到聖誕節了，你真是不幸中之大幸，只丟了收音機……」

「早該聽您話，把車子留在您家。」Z先生說：「您怎不說明白一點呢？我是沒聽懂您的暗示！」

「別後悔了！」我說：「好在損失不大，人平安，那就好了，你們快去附近的警察局報案，沒有報案，保險公司是不賠的，你們去報案，才可以申請保險公司賠償呀！你們晚一點回來不要緊。」

這位Z先生不是第一次不聽我的暗示，他來我家的一次，我就預先警告了他叫他小心加強介備，我說會有人偷竊他的電腦公司的機密文件。

「不會的！」他當時說：「我的公司沒有什麼機密物件，都是很普通的東西，而且安全系統也很好，不怕的。」

恐怕有內部的竊賊吧！」我說。

他力稱不會不會，這話說了一個月以後，他再來見我，這一次說有事求我看看。

「丟了東西吧？」我說。

「是的。是電腦公司失盜了。」他說：「丟了兩部電腦，您替我看看，是什麼人偷的。」

門窗被沒給撬開，安全系統也沒被破壞吧？」我說：「這分明是內賊所為！時間是在午夜十二時至一時之間，他把電腦搬上一輛白色的小型搬運兼客運車，車身看不到英文字的，但是車內有很多鏡框。」

「那是我公司的車子！」他說：「你說的設備，安全系統紀錄有人運用機密暗號在午夜十二時多開了安全門進入了裏面。但是，我公司有二三十個職員，這人是誰呢？你明白告訴我好不好？」

「對不起！」我說：「我已說得太多了！我看不見那個人的臉，我也不知道他是誰。」我又說：「與其追究是誰，您為什麼不改裝安全系統亡羊補牢呢？」

無論他倆怎樣央求，我都沒說出來是誰偷的。「事實上，我也真的看不清，深夜裏，又黑暗，又隔了幾百里地，誰看得見？」

Z先生還是常常自己「陪靈」，拜佛之際，他就全身搖擺，他說是「帝君」來了。我看他仍是執迷不悟，我們認識已有數月彼此已經熟稔熟，我覺得應該點醒他了。

我就對他說：「不是，您常說帝君降靈於您身上，您認為是真的帝君來了嗎？」

「是的，帝君來替我治病。」

我說：「這並不是關公降來，只是你自己的潛意識，加上您身體自動旋轉，那是您體內自動神經系統與電磁所產生的自動

，您知道嗎？」

「不！那是帝君！」

我把印順老法師的大作「從身體的自動說起」兩篇都影印了給他，我叫他細細研讀了再來見我。

後來他再來，就不再說什麼帝君附體了。我問他：「現在明白了吧？」

「明白了。」他赧然地說：「謝謝您！」

我說：「您以『相』求佛，您以神通為學佛目標，所以有此所謂『啓靈』與什麼帝君降靈的錯覺。長久下去，您會著魔的！」

我再為他詳說心經與金剛經，我想他現在必定明白了。他再來的時候，已不再全身搖擺「啓靈」。不過他仍問我：「帝君不也是一位護法菩薩嗎？」

「您見過有殺死千軍萬馬的菩薩嗎？」我反問他。

「那……當然不會有。」

「關公以忠義而被萬世尊為帝君，」我說：「三國演義說他被砍頭之後，在雲端上大叫還我頭來，後來被慧遠大師問他：『將軍你叫還你頭來，然別被你殺死的士卒官兵，又向誰討頭呢？』。關公立即感悟，皈依了慧遠大師，修行去了。世俗把關公列為佛教護法之神，就是從此段故事而來的。我也崇拜關公，但是我認為他並不是一位佛教的菩薩，他是一位忠烈之神，他不會降靈來任何人身上的。」

「可是他降靈來使我的手按摩我的胸口，替我治病。」Z先生說：「若不是帝君是誰呢？」

「而是您自己的潛意識要醫治您自己。」我說：「並不是任何靈界的人物來醫您！」

我勸他別再迷於江湖的所謂「啓靈」之類。他聽住了。

三個月後，Z夫婦再來見過，Z太太歡喜地告訴我：「我們老太太，前天晚上，自己起來，扶着牆邊，走了十多步的路去

洗手間！」

我母親的氣色也好得了。」N先生也歡喜地說。

「我知道。」我說：「我知道她一定應恢復走路能力的！應謝觀音菩薩！我預料老太太須年半以後才可走路，沒想到觀音菩薩這麼慈悲，三個月的時間，老太太就能起來扶着牆走十多步了！啊！觀音菩薩多麼慈悲啊！」

Z老太太並不是我的親人，可是，我也歡喜得流淚了，我立刻跪下來合掌來拜唸觀音菩薩。

「老太太還沒有照足你的營養去飲食呢！」N太太說：「她老人家只不過只是照你的單子的三分之一罷了。假使她完全照辦，她還會更好。」

「她會全部照辦的」我說：「這需要一點時間！」

「我們可是都聽了你的話了。」N先生說：「我們夫妻都吃素了，不再吃肉了。」

「好！」我用手按着他的心臟部位：「我們請求觀音菩薩慈悲，賜予神力助你溶化你的心臟大動脈血管與冠狀動脈的淤塞！今後你須吃素下去！」

我應到菩薩的力量注入手中又注入他的心臟，我知道他必定會平安了。

「您常在睡夢中見到被魔怪壓住心胸。」我說：「您知道嗎？那就是肉食的現世果報！從今起，您吃全素，照我的吃法，生吃素菜，加上我提議您吃一些素食營養品，您就一定會漸漸好的。」

我祝福Z先生，我勸他多看讀佛經，我開出單來，希望他逐漸接觸正信。他的慧根很高，我相信他很快就明白佛經，接受正信的，也許有一天，他會成為佛教正信的一大護法。他會漸漸走上慈悲佈施救苦救難之路。這正是我所衷心祝禱期望的事。



因明入正理論通釋(續)

單培根

所量是認識的對象。基疏說：「如聲論者對佛法者立聲常宗，心所法所量度性爲因。空等常法爲同品。瓶等無常爲異品。故釋共義，同異品中，此因皆遍。二共有故，名爲不定。」
基疏說：「宗有二，一寬，二狹。如立聲無我，名寬。聲外一切皆無我故。立聲無常，爲狹，除聲以外有常法故。同品亦二。所量所知所取等名寬，無有一法非所量等故。勤勇所作性等，名狹，更有餘法非勤勇發非所作故。」所謂寬，是包括一切法。所謂狹，是一部份法，有其餘法。這里所說，以無我爲寬，是一切法無我。反之，若說有我，則是錯誤的了。這里所說，又以所量所知所取爲寬，是一切法都是所量所知所取，即所量所知所取是一切法而無外。所謂所量，是「心心所法所量度性」，心心所法所知性，心心所法所取性。所量不離能量，所知不離能知，所取不離

能取。如是所說，正是唯識義。若我們看唯識義只限於如此。那末，唯識義是不違背現實的。和哲學上本體論的種種唯心論不一致，唯物論也不一致，一切本體論都不一致。和佛教的性宗真心說也不一致。這個問題，也是很值得學者們博學深入研究之。這里順便提出。
基疏又說：「狹因能立，通成寬狹兩宗。故雖同品而言定有非遍。寬因能立，唯成寬宗。今既以寬成狹，由此因便成共。共因不得成不共法。」這樣，狹可成狹，以有同品異品，亦有有因無因，可作決定。狹亦可成寬，以無同品異品，無異品可濫亦可作決定。寬可成寬，亦無同品異品，無異品可濫，故亦可決定。寬不成狹，以有同品異品，而同品異品皆有，故不能決定。下之不共不定，亦是以狹成狹，然有同品異品，而同品異品皆無因。雖異品無，而既有同品，同品不定有，故亦不能決定。

『言不共者，如說聲常，所聞性故。常無常品皆離此因。常無常外餘非有故。是猶豫因。此所聞性其猶何等？』

「常無常外餘非有故」，此句甚重要。呂澂考校梵藏本，說：「二本此句意云，除常無常外，更無餘類法故」。除宗的有法聲之外，常品無常品都無此因，離常無常二品之外，更無餘法是所聞性。這樣，才是猶豫因。因明的推論是建立在同喻異喻上的。無同喻異喻，無法進行推論了。基疏說：「舉因無喻，同何所成？」疏說：此所舉例，是聲論師說的。他對勝論可以聲性為同喻，以勝論師亦立有聲性，謂同異性等。然對其他，即無喻可舉了。前之共不定，缺第三相。此不共不定缺第二相。共不定因可以反成異宗。不共不定因則不能。

『同品一分轉異品遍轉者，如說聲非勤勇無間所發，無常性故。此中非勤勇無間所發宗，以電、空等為其同品。此無常性，於電等有，於空等無。非勤勇無間所發宗，以瓶等為異品，於彼遍有。此因以電、瓶等為同法，故亦是不定。為如瓶等，無常性故，彼是勤勇無間所發。為如電等，無常性故，彼非勤勇無間所發。』

疏說：此所舉例，是聲生論對聲顯論。聲生論認為聲是本無今生，是所作性，非勤勇所顯發。聲顯論認為聲是本有今顯，是勤勇所顯發，非所作性。

同品異品，指與宗中法的同異。同法異法，指因的同異。勤勇無間所發，謂勤勵勇銳不斷無間所顯發，此勤勵勇銳的加工用行是助緣，非主因。故但是顯發，非是新的生起。

『異品一分轉同品遍轉者，如立宗者，聲是勤勇無間所發，無常性故。勤勇無間所發宗，以瓶等為同品，其無常性於此遍有。以電、空等為異品，於彼一分電等是有，空等是無。』

是故如前，亦為不定。』

此與前適相反，前之同品、此為異品。前之異品，此為同品。因則前是同法，此亦同法。前是異法，此亦異法。因明之法，同品遍轉同品一分轉皆可，故同品兩俱無過。異品一分轉異品遍轉皆不可，故異品兩俱有過。據疏，此例是聲顯論對聲生論的。

如聲顯聲生之爭聲為本有為新生，大乘佛教亦有相類之爭。如性宗爭佛性之為本具為緣生，唯識宗之爭種子為本有為新生。皆是重大問題。

『俱品一分轉者，如說聲常，無質礙故。此中常宗，以虛空、極微等為同品。無質礙性於虛空等有，於極微等無。以瓶、樂等為異品。於樂等有，於瓶等無。是故此因以樂以空為法故，亦名不定。』

俱品是同品異品俱。同品異品俱一分有，同品無過，過在異品。疏說此所舉例是聲論對勝論。聲論勝論二宗都說，地水火風四者，其四大極微是常住的。其粗顯的是無常。在劫初世界成時，體非生。在劫後世界壞時，體非滅。二十空劫時，散居處處。後劫成時，兩合生果，如是展轉，乃至成為大地。所生的皆合一，能生的皆離多。勝論的實句有九種，謂地水火風空時方我意。此言空等，等取時等。此言極微等，等取意等。彼以空極微等都是常，故為同品。彼以空為無質礙的，是同法。極微是有質礙的，是異法了。二宗以色列法的瓶等心所法的樂等為異品，都是無常。然樂是無質礙的，不是異法。瓶等有質礙，是異法。這樣，同品的空，異品的樂，都是同法，異品也有此因了，故為不定。

『相違決定者，如立宗言，聲是無常，所作性故譬如瓶等。有立聲常，所聞性故，譬如聲性。此二皆是猶豫因故，俱名不定。』

各立三支，都具三相因，各自決定，成立相違之宗，名相違決定。相違之決定。亦是決定令相違。兩個決定互相違反了，所以成爲不定了。故這屬於不定過。不屬於相違過。相違過是此因反以成立相違宗的。

疏說所作性故是勝論對聲生論立。所聞性故是聲生對勝論立。若對餘宗說所聞性，是不共不定。餘宗否認聲之外有聲性的。

基疏說：「勝論聲性，謂同異性。實德業三，各別性故，本有而常。大有共有，非各別性，不名聲性。」此說，勝論的聲性，是六句中同異句。二十四種德中有聲。此聲所以不同於其他，是由於同異性的聲性。此聲性本有而常。六句中的大有，則是共有，非各別性。又說：「聲生說聲總有三種。一者響音。雖耳所聞，不能詮表。如近坑語，別有響聲。二者聲性。一一能詮，各有性類。離能詮外，別有本常，不緣不覺。新生緣具，方始可聞。不同勝論。三者能詮。離前二有。響及此二旨新生，響不能詮。今此新生聲是常住。以本有聲性爲同品，兩宗雖異，並有聲性可聞且常住，故總爲同喻。」這是說，一響聲，是外物的聲音，但有可聞的聲，如風吹聲，水流聲，無有意義詮表。如回響樣的。二聲性，即是說一一能詮意義的語言聲，是各有各性類的。這聲性不即是能詮聲，是別的，是本常的。未有緣時不覺。新生緣具了，方才可聞，與勝論的聲性，其意義有所不同。三能詮。即語言聲，此和響聲二者都是新生的，響聲是不能詮表意義的。又此能詮的新生聲，生了是常住的。我們將這勝論所說的「聲」字，換一個「佛」字。「聲性」換爲「佛性」。和大乘佛教所說好像相似了。可見學說和學說之間，是相互影響，相互吸取的。他們之間的同中異、異中同，是值得辨別的。

六不定中，相違決定是兩種比量相違不能成決定。不共不定是無

同類事實證明不能決定。其餘四種，皆同品有，有事實證明了。但由於異品亦有，因濫入異品，於是不能決定了。這樣錯誤的因，是人們常常犯的。如人們常常以不見爲因，說是無。佛教所說的天鬼地獄、他方佛土等等，他們都以不見故說是無。但是有很多的東西，他們是不見的。各人自己的祖先，他們是無法見到的，然而他們不能不說其有。

『相違有四，謂法自相相違因，法差別相違因，有法自相相違因，有法差別相違因等。』

呂澂考校梵藏本，謂「一本無等字」。相違唯此四種，無「等」字爲妥。

基疏說，此宗說法，略有二種，一自性，二差別。自性差別有三重不同。一者局通。自性謂我法的各別性，即各各自己。差別謂我法上的差別，如此法若常若無常等。二者先後。先說的爲自性，後說的爲差別。亦即自相和共相。如說五蘊無我，五蘊爲自相，無我爲差別，若說我是思，我是自相，思是差別了。三者言許。言中所陳的是自相。同此言陳，其意中所許，義有不同，是差別。這裏所說的自相差別，是指言陳和意許。相字性字，玄奘所譯書中互用，如依他起三相，亦名依他起三性。我國佛教有性宗相宗之分，劃分性相爲二。這樣的劃分，在性宗自有其義趣。然而不符合玄奘譯書的義例，在讀玄奘譯書時是不適用的。

此所說相違因，是說兩宗相返。不改他因，能令立者宗成相違。即是用他的因，成立與他宗相反之果。相違因有四，一與宗中法的言陳相反的，二與宗中法言陳的意許相反的、三與宗中有法的言陳相反的，四與宗中有法言陳的意許相反的。

『此中法自相相違因者，如說聲常，所作性故，或勤勇無間所發性故。此因唯於異品中有，是故相違。』

基疏以立聲常宗所作性因者，是聲生論。以立聲常宗勤勇無間所發性因者，是聲顯論。此第一宗，以空爲同品，瓶等爲異品。第二宗，以空爲同品，以電瓶等爲異品。今此所學因，不在同品中有，反而在異品中有，這就成爲法自相相違因了。

『法差別相違因者，如說眼等必爲他用，積聚性故，如臥具等。此因如能成立眼等必爲他用，如是亦能成立所立法差別相違積聚他用，諸臥具等爲積聚他所受用故。』

在因明書中，向來被認爲最難懂的，是四相違過，四相違中的後三相違。因此，專講四相違的著作很多。日本關於因明的著作甚多，有人統計，日本八十餘種因明著作中，有近二十種是討論四相違的，還是未弄明白。後三相違所舉的例是數論勝論的，對於數論勝論的學說不熟悉，也就於此弄不清，說不明了。

這眼等必爲他用，積聚性故，如臥具等的比量，是數論立的。數論爲了要證明有神我，立此比量。積聚性的意義，是說由物質所成的。臥具是由物質所成。所以造成此臥具，是爲了受用。臥具是所受用物，必有能受用的他。這他是指甚麼呢？數論之意，是指神我。我們知道，臥具是人類的肉體受用的。肉體也是積聚性的物質。這樣，此宗中必爲他用的他，數論意中所許是非積聚性的神我。現在指出其應是成立積聚性的他。積聚性的他，不是神我了。故是法差別相違因。上帝造世界之說，也是這樣。世界必有能造者，物質性故，如器具。物質的器具必有能造者，世界也必有能造者。能造者意指上帝神。然器具的能造者是物質的肉體的人，上帝也應當和人一樣是物質的肉體了，不是超人的神了。

『有法自相相違因者，如說有性非實非德非業，有一實故，有德業故，如同異性。此因如能成遮實等，如是亦能成遮有性，俱決定故。』

此所學例是勝論說的，而且是勝論對其自宗人說的。勝論的學說，是六句，一實，二德，三業，四大有，五同異性，六和合。此同喻同異性，勝論以外的學派都不承認的，缺無同喻。故此是勝論對自宗人說。據說，有勝論師對弟子說法，講六句義。講實德業，他信受了。次講大有，他不信受。爲他講同異性，他也信受了。於是立此比量，使他信受大有。勝論的學說很奇怪，勝論認爲有一個使實德業有的有性，這個有性是其大無外，獨立無二的，故名大有。如同異性之使實德業或同或異。此有性使有一實，有德有業。依照因明之法，此比量是要在有性上成立非實非德非業，不是成立有性。宗中的前陳後陳都應是極成的。這樣，其比量已錯了。現在即用其比量可成立非有性。同異性是有一實故有德業故非實非德非業，同異非有性，有性既是一實故有德業故非實非德非業，也應非有性。

印度教說，一切法都是幻的，有一個不幻的乃有此一切幻法，這個不幻的名之爲大梵。這不是和大有同樣的嗎？不論他名大梵或者名其他。總之，有一個不幻的乃有一切幻法，都同此例。佛教是不同外道的，佛教徒應當於此作出分別。當然，佛教爲了接近不同的淺深的各種根機，必需要有種種方便。種種方便之中，即有借用利用各種外道說，以逐漸引人入勝。我們可用以爲方便，自利利他，以至於究竟。但不可中止於方便，不求進步。尤不可執方便即是究竟，不認識究竟而反誹謗。

『有法差別相違因者，如即此因即於前宗有法差別作有緣性，亦能成立與此相違作非有緣性，如遮實等，俱決定故。』

有緣性的緣字，作緣由解。其意說，人們所以知實德業爲有，是由於此有性，故此有性是有的緣性。今既如上說，有性非有性，有性也非有緣性了。以有性爲自相，有緣性非有緣性是有性的差別。

四相違中，後二相違都說「俱決定故」，似是說，有性和非有性二俱決定，有緣性非有緣性二俱決定，同於相違決定。若同於相違決定，應屬於不定過，不能作為相違過。若不是相違決定，為什麼說俱決定呢？我意可作此答，這是相違決定，故說「俱決定故」。然應知此是他比量，今就他比量舉出他自相矛盾，不是破了他嗎？否定了不是不定了，故是相違。

四相違只是同品無異品有或俱，同時違反因的第二相第三相。開之為四，提出言陳自相和意許差別的問題，這是很重要的。常常有許多問題諍論不了，是由於言陳的名詞雖同，而於此名詞所許的意義大不同，各就其所許的意義而諍論，如何可以解決問題呢？必需先將兩方於此同一名詞所許的意義肯定下來，取得一致，然後方可辯論得到解決。四相違中的後三相違都是同一名詞有相違的意許。故意用之以立量，都是詭辯矯辯。開為四相違，正是揭出詭辯矯辯的錯誤，我謂這正是因明中重要的一着。

『已說似因，當說似喻』

似因已說了，依次應當說似喻了。

『似同法喻有其五種，一、能立法不成，二、所立法不成，三、俱不成，四、無合，五、倒合。』

立宗是就宗的前陳中辯其有無後陳。宗前陳以外的一切法，分別列於同異兩類。以有宗後陳義的為同品。以無宗後陳義的為異品。今以因成立宗，故同品必需有因，異品必需無因。因是能立法，宗是所立法。作為同喻的若無因，是能立法不成。若無宗法，是所立法不成。若二者都無，是俱不成。因和宗法有聯系，若無聯系，是無合。因和宗法的聯系是有一定前後次第的，不能顛倒過來，錯誤的顛倒過來，是倒合。

『似異法喻亦有五種，一、所立不違，二、能立不違，三、俱不違，四、不離，五、倒離。』

為了防止所舉的因泛濫到異品中去，使因不能決定，故又舉異喻。異喻和同喻相反，也有五種。一、所立的應遠離而不遠離。二、能立的應遠離而不遠離。三、所立能立都不遠離。四、看不出兩者相離的關係。五、宗法和因的相離有一定的順序，把他顛倒了。

『能立法不成者，如說聲常，無質礙故。諸無質礙，見彼是常，猶如極微。然彼極微所成立法常性是有，能成立法無質礙，以諸極微質礙性故。』

疏說，此是聲論師對勝論立的。聲論師認為聲是常，勝論則認為聲無常。此是兩家所爭論。聲是無質礙，兩家都承認，故舉無質礙為因。諸無質礙，見彼是常，這兩句是同喻體。這里因和宗法聯系，有合。「說因宗所隨」，因所有處。宗必隨逐故也不是倒合。極微是印度的原子說，認為是物質的最小單位。猶如極微這句。是同喻依，同喻依此而成的。極微是常住的，永恒不滅的，這也是兩家同樣說法。故不是所立不成。俱不成。但兩家都認為極微是有質礙的，不是無質礙，故為能立法不成了。

『所立法不成者，謂說如覺。然一切覺能成立法無質礙有。所成立法常住性無，以一切覺皆無常故。』

此宗因同前，但改換同喻依為例如覺。基疏說，覺者，即心心法之總名。此或是勝論所舉，以勝論德句二十四種中有覺。心心法皆無質礙。故能成立法有。然心心法皆是無常，故所成立法常住性無。

四念處，一觀身不淨，二觀受是苦，三觀心無常，四觀法無我。百法明門論，以八識五十一心所有法為有為法，無為法六中無心。佛智亦百法中攝。即別境中慧。真如則列入無為法。梵語佛，華譯為覺。因明此處所舉例亦譯用覺字，說一切覺皆無常。凡此皆相符合。而與不生不滅真心說則不同。不可不知。（未完）

見不盡，四、不盡，五、不盡。」

「以異志而求其正，一、不盡，二、不盡，三、不盡，四、不盡，五、不盡。」

學來，義理而求其正，一、不盡，二、不盡，三、不盡，四、不盡，五、不盡。」

學來，義理而求其正，一、不盡，二、不盡，三、不盡，四、不盡，五、不盡。」

學來，義理而求其正，一、不盡，二、不盡，三、不盡，四、不盡，五、不盡。」

學來，義理而求其正，一、不盡，二、不盡，三、不盡，四、不盡，五、不盡。」

談「詩佛」——王維

學來，義理而求其正，一、不盡，二、不盡，三、不盡，四、不盡，五、不盡。」

學來，義理而求其正，一、不盡，二、不盡，三、不盡，四、不盡，五、不盡。」

學來，義理而求其正，一、不盡，二、不盡，三、不盡，四、不盡，五、不盡。」

學來，義理而求其正，一、不盡，二、不盡，三、不盡，四、不盡，五、不盡。」

王維出生在唐代鼎盛時期，也是中國佛教發展最興盛、最輝煌的時期，堪稱我國佛教的「黃金時代」。他工詩善畫，精通音律，是我國歷史上傑出的山水田園詩人，畫家兼音樂家，水墨畫的創始人；同時，還是一位虔誠的佛教徒。他自幼隨母吃齋奉佛，坐禪誦經；走上仕途生活後，他仍舊精進奉佛，「退朝之後，焚香獨坐，以禪誦爲事」（見『舊唐書』本傳）。他長齋奉佛，終身不忘，并作詩頌揚佛理，讚美佛教，故後人尊稱他爲「詩佛」。

他的山水田園詩善於用自描的手法，細緻入微地描繪出大自然的的美，情景交融，意境相諧，寄慨言志，含蘊豐富，自然清新，詩意盎然，耐人尋味。他構思精巧，詞句秀冶，語言洗煉，格調高雅，音韻婉轉，氣韻生動，意境深遠，富有詩情畫意，在藝術上具有獨到的造詣。如殷璠在『河岳英靈集』中評論說：「維詩詞秀調雅，意新理極，在泉爲珠，著壁成繪，一句一字，皆出常境。」他在描繪山水田園詩中，色彩明麗，景象鮮明，形象逼真

皆出常境。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

華嚴經。因與此經相應。而用聲字。第一覺者無常。凡此

皆皆在百法中。眼耳鼻中。而眼耳鼻中。而眼耳鼻中。而眼耳鼻中。

百法門。以八攝五十一。而百法中。而百法中。而百法中。

四念處。一、觀身不淨。二、觀受是苦。三、觀心無常。四、觀法無常。

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

皆皆在百法中。而與不主不爲真心不同。不曰不眠。（未完）

道元

，都可入畫。故宋朝蘇軾曾稱讚說：「味摩詰之詩，詩中有畫；觀摩詰之畫，畫中有詩。」但是，王維的山水田園詩還有一種勝境，是畫幅難以顯現出來的東西，那就是詩中所表現的聲息、動態，彷彿可聞可見，如：「明月松間照，清泉石上流，」「松含風里聲，花對池中影，」「細枝風亂响，疏影月光寒，」「泉水咽危石，日色冷青松，」「隔窗風驚竹，開門雪滿山。」等，這些詩句所顯示美的音响和美的情態是任何畫幅也不能表達的。真乃「有聲畫」。除此之外，他還有很多山水田園詩，借描寫自然景物，而含蓄雋永，不露痕跡，却又有精巧蘊藉之妙，很巧妙地吧佛理滲進去，來談禪說佛，寄寓禪理的詩歌。如：「獨坐幽篁裏，彈琴復長嘯。深林人不知，明月來相照，」「木末芙蓉花，山中發紅萼。澗戶寂無人，紛紛開且落，」「軟草承趺坐，長松响梵聲。空居法雲外，觀世得無生，」「自發終難變，黃金不可成。欲知除老病，唯有學無生，」「寒雲法空地，秋色淨居天。身逐因緣法，心過次第禪，」「薄暮空潭曲，安禪制毒龍。」等

等，在這些詩裡自然景物都變成了演說佛法的依托，閃耀出禪光佛影，使人領悟到「真如佛性」存在於宇宙萬物之中，似乎使人看到了無上的「妙諦」，使從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相的真如得到外在的顯現，真乃是：「青青翠竹盡是法身，郁郁黃花無非般若。」這種弦外之音，言外之意，味中有味的詩別出心裁，獨具特色，給詩增光添彩，使詩意更濃，讓人回味無窮，達到了藝術上爐火純青的地步。

他博學多才，對佛教的各大宗派持一種兼收並蓄的態度，特別是對華嚴宗和禪宗研究更深，有所悟入。他把自己學佛的心念和融通佛理的體會，滲進自己的詩歌裏，主要表現在兩個方面：（一）空與色的描繪；（二）動與靜的描繪。

（一）空與色的描繪。他在描寫自然界聲色時，觀察敏銳，感受精細，體物細緻，把自然界的聲色與佛教義理巧妙地結合在一起，進行闡述。如：

空山不見人，但聞人語响。

返景入深林，復照青苔上。

——王維的「鹿柴」

這首詩就體現了大乘「中道」思想：真空不離妙有，妙有不離真空；也就是無即有，有即無，非有非無的中道思想。如詩中的「空山不見人」就是「非有」，「但聞人語响」就是「非無」，「返景入深林，復照青苔上」就是「中道義」。中道亦即中觀，既不着有（實有），也不着空（虛無的空），即非有非無，不肯定有也不肯定空的虛空。因為，宇宙萬象，一切諸法都是因緣所生，沒有實在的本體，無有自性，無自性即空。所以對緣起法不但要看到無自性（空），而且還有看到假有，二者是相互聯繫的。因其無自性，才是假設，因其假設才是空。用這種方法來看待緣起，就是「中道觀」，亦即龍樹所說「衆因緣生法，我說即是空。亦名為假名，亦名中道義。」而這首詩就充份體現了「中

道義」的思想，具體分析如下：

詩裏描繪的是鹿柴附近的空山深林在傍晚時份的幽靜景色。第一句「空山不見人」中的「空」不能簡單地理解為「什麼也沒有」。他的詩中常喜歡用「空」字，如「薄暮空潭曲」、「夜靜春山空」、「空山新雨後」之類，都含有空明寧靜的意思，這是詩人的用心所在，並非偶然。而這裏的「空山不見人」不但描寫傍晚空山杳無人跡，也表現山的空寂、寂靜。由於杳無人跡，這並不是真空的山在詩人感覺中竟顯得空廓虛無，宛如太古之境。不見人的空山深蘊哲理，說明了詩人所理想的境界就是「心境兩亡，萬念俱寂」的真如境界；同時，也說明了詩人沒有追求，沒有哀樂，對境無心，無我之境。這似乎就是佛教所說的真如境界——如如不動。好像人世間的一切事物對詩人來說，都是空靈、寂滅，一徧空寂。

第一句「空山不見人」，讓人感覺到山的空寂，無味可尋，令人失望。其實並不然。緊接着第二句「但聞人語响」，境界頓出，打破了山的空寂。這種境界的頓出，使杳無聲息的山，並非一片靜默死寂，還有偶爾傳來的一陣人語聲，却看不到人影（由於山深林密）。境界頓出，也使詩人頓悟出真如實相雖寂寞沖虛，但湛然常住，無所不在，無所不有，即空不離有，有不離空的大乘空宗思想。另外，讓人難以理解，捉摸不定是雖聞人語聲，但不見人影，似乎人和語若有若無，朦朧閃爍，這是詩人巧妙安排，別有用心。因為，真如佛性，不假造作，含生本具，無念無作，非修非證，自得心開。若識自心源，達佛深理，悟無為法，則內無所得，外無所求。唯一真心，妙明本性，元清淨體，不在內，也不在外，不可說不可念，或隱或現，存在有無之中，不可思議。詩人盡管把人語若有若無與佛教的真如佛性非有非無聯繫起來，也並沒有出現佛教的字眼，但其義在其中，耐人嚼嚼，發

人深思，這是詩人的妙筆。如同歐陽修『醉翁亭記』所說的：「醉翁之意不在酒，在乎山水之間也。」由此觀之，王維並非在寫詩，而是在說教。

三四兩句是由上幅描寫空山傳語而描寫到深林返照，由聲而色。空山有人語，人語响過，空山又復歸於萬籟俱寂的境界；而且由剛才那一陣人語响，這時的空寂感就更加突出了。因為，空谷傳音，愈見空谷之空；空山人語，愈見空山之寂。在此情況下，空山除人語之外，是不是別無他物呢？不是。空山有物，而且很多。有傍晚的一抹斜暉射入幽暗的深林，照映在青苔之上，給幽暗的深林帶來一綫光亮，給林間青苔帶來一絲暖意，或者說給整個空山深林帶來一點生意。但細加體味，就會感到，詩人的主觀意圖和作品的效果來看，都恰恰與此相反。「返景入深林，復照青苔上」，這裏的「返景」和「復照」，實際上就是禪宗的「返照」功夫，即回光返照，這就是詩人的意圖。特別是「返景」，不僅微弱，而且短暫，一抹餘暉瞬息即逝之後，接踵而來的便是漫長的幽暗。其中暗示了人生就如同這一抹餘暉，短暫而無常；日暮西山，人也如此，修短隨化，終期於盡。同時，也意味着大千世界生生滅滅，無有常住，此生彼滅，反覆無常。詩人在提醒自己，要回光反照，努力用功，珍惜自己的有生之年。因為，人生的時光無幾，一失人生，萬劫難復。

全詩有四句，一二兩句是以有聲反對空寂，三四兩句是以光亮反對幽暗，這是以作品的表現效果來說是如此。但以整個四句的蘊含來說，詩人是把世界的一切事物都看成是「真如」的外在顯現，來解釋「真如」。詩人所寫的是空山、人語、返景、深林、青苔。概括地說，詩人所寫的就是空、聲、色，空中有聲，空中有色，三者有機地結合在一起，這正如『心經』中所說：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」的道理。

（二）動與靜的描寫。他在描寫幽靜的自然風光時，很微妙地把佛教「動中有靜，靜中有動」的思想運用到自己的詩歌裏。如『鳥鳴澗』：

人閑桂花落，夜靜春山空。
月出驚山鳥，時鳴春澗中。

這首詩是用自描的手法，描繪春夜月景。第一句「人閑桂花落」中的「人閑」說明了春夜寧靜，周圍沒有人事的煩擾，說明了詩人內心閑靜。有此作爲前提，細微的桂花從枝上落下來，落地有聲，才被覺察到了。詩人能發現這種「落」，或僅憑花落在衣襟上所引起的觸覺，或憑聲响感覺，或憑花瓣飄墮時所發出的絲絲芬芳的嗅覺。總之，桂花落所能影響於人的因素是很細微的。而這種細微的因素，竟能被詩人從周圍的世界中明顯地感覺出來，這說明了詩人對花習禪，已經入定，靈光獨耀對周圍的一切事物都了了分明。這裏，詩人的心境和外在世界已經融爲一體，打成一片，不一不二，物與我本無差別，物即是我，我即是物，這就是人們常說的物我兩忘的無差別境界。爲何呢？因爲，桂花自開自落，詩人又何嘗不是「任運自在」呢？人和萬物皆有「自然」的本性，都在自在自爲地演化着。不僅如此，詩人還對花習禪，動靜雙修。詩人內心悠閑，靜默無聲，端身正坐爲靜；眼觀鼻，鼻觀心，心觀物爲動。所以，詩人參禪打坐，動中有靜，靜中有動。同時，詩人以人靜默無聲，來襯托桂花落地之聲，以動對靜更顯真靜，靜到極點。如此，詩人才感覺到「夜靜春山空」，好像春山空寂得一無所有。

在這春山中，萬籟都陶醉在夜的寧靜裏。因此，當月亮升起，給這夜幕籠罩的空谷帶來皎潔銀輝的時候，竟使山鳥驚覺起來。由於山鳥習慣於山谷的靜默，所以月出帶有新的刺激，驚動了山鳥。盡管山鳥被驚動了，但它們並沒有飛離春澗，甚至根本沒

有起飛，仍舊在春澗之中，不時地婉轉鳴啼。也寄寓了詩人行住坐臥不離當念，即「行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然，」「舉手舉足，皆是道場。」上兩句描寫人的自身有動靜，而這兩句描寫了自然界中的動靜。說明了詩人的內心和环境氣氛，是互相契合又互相作用，情景交融，情附於景，融情入景，形神兼備，意表如一，內外一致的藝術特色。

前兩句以人閑、花落、夜靜、山空的典型景物的勾畫，以動顯靜，渲染詩人的內心和所居之住的寧靜氣氛，創造了一個萬籟俱寂，山林空曠的幽靜境界。後二句概括地描寫了整個山林，以鳥鳴於空山深澗，極狀其靜態，在人閑花落，夜靜山空的典型環境中，一兩聲山鳥的鳴轉，更顯出春澗的幽靜之美。這兩句緊承前意，以月出驚動山鳥，山澗傳來幾聲鳥鳴，進一層渲染了春山的寧靜氣氛，更富有生機而不枯寂，同時又通過動，更加突出了春澗的幽靜，達到了「蟬噪林愈靜，鳥鳴山更幽」的境界。

全詩雖只四句，但詩人運用以動顯靜，動靜相對的筆法，形象地再現了那春澗幽深寂靜的月夜景色。故此僧肇在「物不遷論」中說：「必求靜於諸動，故雖動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不離動」。這就是佛教所謂的「動中有靜，靜中有動」的哲理。

以上以兩個方面分析了王維山水詩的特點，一是通過空、聲、色的描寫，來宣揚佛理；另一是通過動與靜的描寫，來闡明佛理。總而言之，他不是為寫詩而寫詩，而是為闡述佛理而寫詩，以禪入詩，純粹在說法。我們閱讀他的詩，就如同在念經，體味其中的妙味。如果我們以空、聲、色、動、靜中理會佛法，體悟空色不二，動靜不二的道理，就可以超凡入聖，証大菩提。因為「月明潭色澄空性，夜靜猿聲証道心。」如「大涅槃經」曰：「

譬如山澗因聲有響。小兒聞之，謂是實聲；有智之人，解無定實。」

王維，字摩詰，是有一定道理的。他從小受家庭的影響，母親的熏陶，耳濡目染都是佛法，沐浴在佛光之下成長起來，對佛教深信不移，長年坐禪誦經。因為，他仰慕「維摩詰經」中的維摩詰居士的德高道隆，智慧如海，辯才無碍，被經中的維摩詰居士所感動，誓願以維摩詰為榜樣，學習維摩詰居士的德行。故題名維，字摩詰，亦稱王摩詰。這於他後來成為多才多藝的詩人是分不開的。他博學多才，精通佛理，依法修行，並作詩宣揚佛法，真不愧為是一位名符其實的「詩佛」，也不愧為是「維摩詰居士」這個美名。經中的維摩詰居士是當時中印度毘舍離國的居士；那麼，王維可以堪稱為中國第二個維摩詰居士。

稿 約

- 凡 本刊園地公開，歡迎四眾投稿。
- 凡 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- 凡 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 凡 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 凡 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 凡 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- 凡 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 凡 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 凡 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- 凡 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 凡 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

看那大王廟，亦已坍倒了一半，神像結滿蛛網塵埃，無甚可觀。德清尋思未聞任何典載天竺八王護送來中國之說，此地所謂八王護法，大概是民間傳說罷了。

從大王廟旁石級再上，行數里，抵達絕頂當前一寺山門有巨匾曰「迦葉寺」，寺宇規模不宏，但氣派莊嚴，飛檐獸頭，雙龍滾瓦，黃瓦琉璃，青塔寶珠，瓔珞爲頂。

「這就是明代新建的迦葉殿了。」木秀才說：「殿內奉有迦葉尊者塑像，迦葉入定之華首門却不在此處，而另在絕頂北面後山，可先拜了尊者，才去拜華首門。」

「相煩指引！」

德清隨木秀才進了山門，他立即改爲三步一拜，逐級拜上

殿來，也有好幾百級石階。他一面拜，一面默想尊者，此時遊人不少，衆人看見德清三步一拜如此誠心，也都跟着三步一拜。

德清拜到正殿前面，先見一座金光奪目的銅殿，殿頂兩層檐瓦，柱楹椽欄，悉爲赤銅鑄成，殿基乃是雪白大理石雕成的雕欄玉砌與玉墀，殿下有一座巨大古鼎，遊人紛紛在鼎內上香，伏暉朝拜。

德清拜過銅殿，見兩旁偏殿內，排列五百羅漢塑像，栩栩如生，衆人逐一朝拜。德清直往銅殿後面，再登十數石階，拜到正殿，殿內正中供奉着迦葉尊者塑像，以迦葉爲主，兩旁龕各有阿難及彌勒佛，而不見釋迦牟尼塑像，這樣的供奉，倒是罕見。

馮馮

德清知道，迦葉尊者，即摩訶迦葉，乃是世尊十大弟子之首座。阿含經說：「十二頭陀難得之行，所謂大迦葉比丘是。」法華經曰：「增一阿含佛法中行十二頭陀難行苦行，大迦葉爲第一。」

德清慌忙頂禮三拜，伏在座下，瞑想迦葉尊者德行法力，拜畢起身，重新瞻仰尊者聖像。

木秀才拜畢悄聲問道：「晚生知尊者是爲世尊傳法結集之首座弟子，又知尊者甚爲尊榮，上人可否賜示其故？」

德清曰：「華手經曰：爾時長老摩訶迦葉在韋提訶山帝釋石室，五百比丘俱止其中，皆行頭陀乞食納衣，受常坐法隨敷樹下，少欲知足，樂遠離行，時大迦葉以佛神力於彼石室忽然不現，現於竹園行詣佛所……世尊遙命之曰：善來迦葉，久乃相見，汝當就此如來半座，佛移身時，大千世界，六種震動。」

德清又說：「付法藏傳曰：『爾時迦葉來詣佛所，稽首禮敬，合掌而立……世尊歎曰：善來迦葉！即分座半命令就坐……是時衆會咸生疑曰：此老沙門有何異德？乃今天尊分座命坐之！』此人殊勝，唯佛知耳！於是如來即宣稱迦葉大行淵博。」

又說：「世尊在靈鷲山，一日拈天華示衆，百萬人天不會其意，迦葉獨破顏微笑，世尊乃曰：我有正法眼藏涅槃妙心法以屬汝，即是拈花微笑之一事也。涅槃經說：『諸比丘再三請佛住世，佛言：汝等不應作如是語，我今所有無上正法，悉以付囑摩訶迦葉，迦葉當爲汝等作大依止。』舍利弗問經曰：『我尋涅槃，大迦葉等當共分別，爲比丘比丘尼作大依止，迦葉傳付阿難。』」

木秀才道：「晚生只聞如來入滅後，迦葉打鐘集衆，結集小乘之三藏。」

德清曰：「迦葉結集者，兼存大乘小乘。迦葉於法華會座捨小乘而歸於大乘。法華經授記曰：『爾時世尊，說此偈已，

告諸大衆，唱如是言：我此弟子摩訶迦葉，於未來世，當得奉觀三百萬億諸佛世尊，供養恭敬，尊重讚歎，廣宣諸佛無量大法，於最後身得成佛，名曰光明如來。」

木秀才說：「怪不得此處橫披刻字爲光明如來。但晚生尚有疑問，傳說迦葉入定於鷄足山，不知佛經有載否？」

德清曰：「就我所記憶；大智度論三曰：迦葉即着從佛所得僧伽梨，持衣鉢提杖，如金翅鳥現上升虛空……與衣鉢俱，作是願言：令我身不壞，彌勒成佛，我骨身還出，以此因緣度衆生！如是思惟已，直入耆闍崛山石頭中，如入軟泥，久已還合。又有毘奈耶雜事四十曰：『大迦葉欲涅槃於鷄足山中』，又有付法藏傳曰：『迦葉至鷄足山，於草敷上跏趺而坐，』又有毘婆沙論曰：『大迦葉尊者，入王舍城最後乞食已，登鷄足山，山有三峯，如仰鷄足，尊者入中結跏趺坐。但我不知經言鷄足山，是否即是此地鷄足山，或乃指王舍城附近一山，不過我遊王舍城時，未見有山形如鷄足，只見有矮山名鷄山，該處古印度人棄屍天葬之曠野附近，食屍兀鷹聚集於山頭，乃名爲鷄山，顯然亦非傳說中之佛境靈鷲山。我意靈山乃在喜馬拉雅最高峯雪山……。」

（未完）

更正

一九五期「般若波羅密多心經疏義」一文第十二頁下欄十八行一段文字，應更正如下：

「般若無緣之時（所謂「實智無緣」。「實智」即般若）是純粹的先天識性（能），以無所緣，故無所識，無識（分別）故，無有分別，故名爲無分別識。亦復以無緣故，無所有相，名爲空相。空相即是般若之相。」

敬希垂鑒，並致歉意。

編輯室謹啓

捐 款 鳴 謝

瑪利亞書院.....	港幣5,000.00元
何澤霖居士.....	港幣3,000.00元
陳志偉居士.....	港幣1,000.00元
朱琪珍居士.....	港幣640.00元
李德遠居士.....	港幣300.00元
智梵法師.....	港幣200.00元
陳添鴻居士.....	港幣200.90元
林守成居士.....	港幣200.00元
Mr. Chan So	港幣100.00元
沈九成居士.....	港幣800.00元
上期結存.....	港幣9,882.60元
總計.....	港幣 21,322.60元

撥入 195 期開支.....	港幣 15,406.00元
結存.....	港幣 5,916.60元

一九五期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入.....	港幣 15,406.00元
發行收入.....	港幣 1,248.00元
總 計.....	港幣 16,654.00元

二、支出：

印刷費.....	港幣 11,140.00元
稿 費.....	港幣 2,075.00元
郵 費.....	港幣 1,639.00元
什 費.....	港幣 1,800.00元
總 計.....	港幣 16,654.00元

內明雜誌社謹啓

張于念慈啟事

先夫張澄基臨終囑言：一生從事佛學之譯著，如有緣閱讀而得益者，願此功德迴向供養諸佛，普度眾生。若所譯著有不合符佛旨，衷心懺悔，並懇祈有緣幫同懺悔，以輕其罪障。

張于念慈頂記敬啓

出版人 內明雜誌社
 社長 釋敏智
 發行人 釋洗塵
 主編 沈成

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Phipphai 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 Husan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

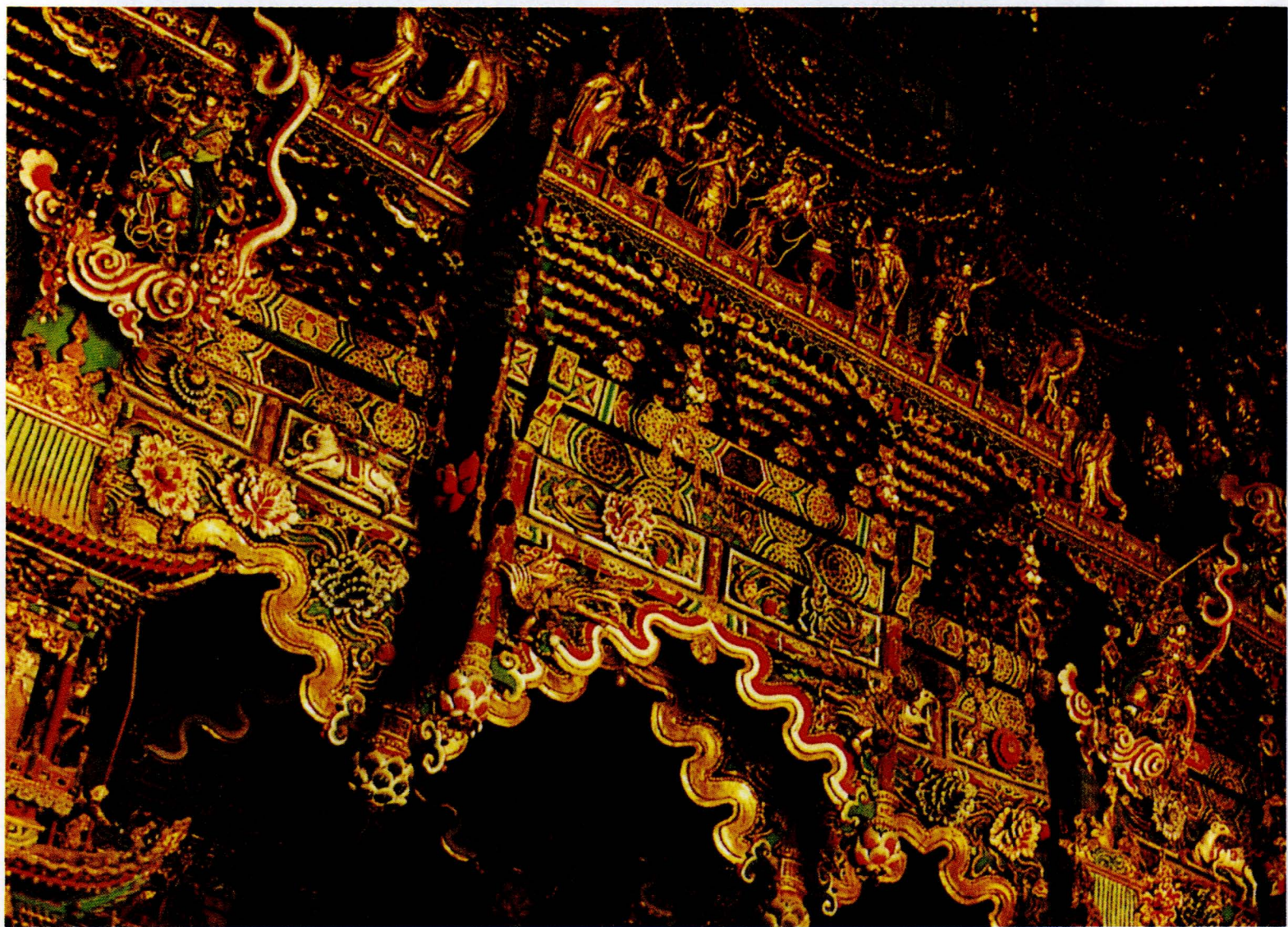
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

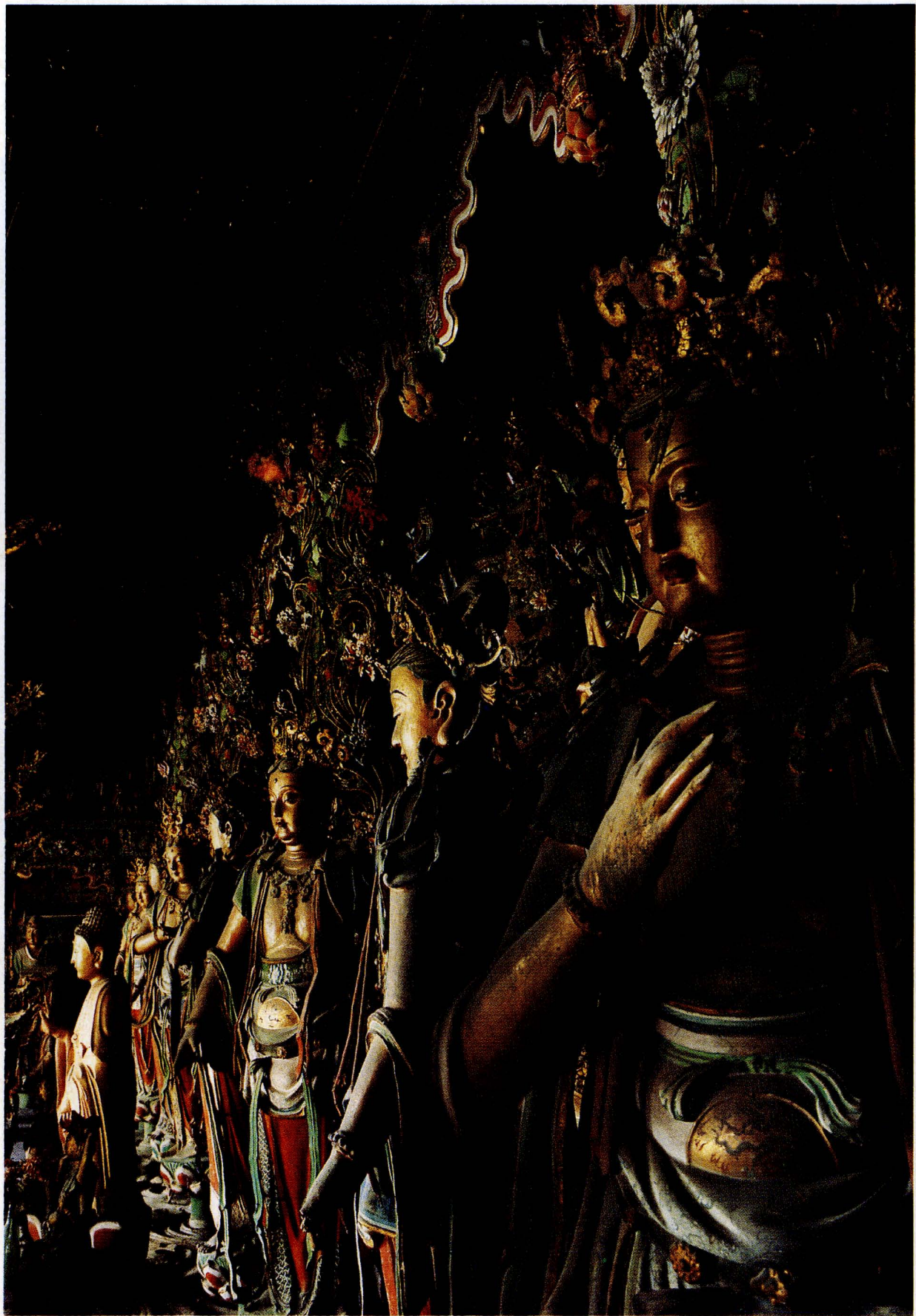
電話：五·七一六五四

佛元二五三二八年七月一日出版
公元一九八八年七月一日出版

每册定價港幣八元



△ 天宮樓閣之精美雕塑



△隰縣「小西天」之栩栩如生之菩薩雕像