



集漢穀城刻石字



內明

第六十八期 目錄

封底	專論	譯稿	佛教名勝介紹	專論	譯稿	佛教文藝	專題研究	教界動態	底裏	封底				
韓國無量寺極樂殿	談「色蘊」(一).....	印度近代宗教面面觀.....	宗密之禪宗史觀(續完).....	禪思想探原(續).....	密勒日巴尊者歌集(續第廿九篇).....	韓國佛蹟.....	修大方廣佛華嚴法界觀門論釋(六續).....	養老院設備的考察與研討(續完).....	龍樹之思想(續).....	卜太太的煩惱.....	永懺樓隨筆之十八——澶之浦.....	各版大藏經雕版簡史(續).....	弘一大師華嚴經句集聯並書.....	韓國國寶——釋迦塔.....
	查良鏞	幻生	柳田聖山著 一默譯	張澄基譯	編輯室	日慧	長島和代著 吳錦華譯	梶山雄一著 吳汝鈞譯	謝冰瑩	馮馮	智銘	編輯室		
	3	11	14	21	24	26	30	33	37	39	43	45		

出版者 內明雜誌社
 社長 釋敏智
 發行人 釋金塵
 主編 沈九山
 編輯 沈成機

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

22Mile, 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.

檀香山華僑佛教總會

Chinese Buddhist Ass'n of Hawaii

42 Kawanakoa Place, Honolulu, Hawaii 96817, 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 新店鎮文中路50號竹林精舍

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.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

The Budd, Sangha Federation of India 6, Tiritia
 Bazar St., Calcutta-12, India.

香港

北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處

承印者：文采印刷公司

電話：五・七一六五四

佛元二五二一 中華民國六十六年
 公元一九七七年

十一月一日出版

定價每册港幣貳元



聽香室筆談

談「色蘊」

(一)

查良鏞

人生痛苦與煩惱無窮無盡。

嬰兒一生到這世界上，最先的行動是掙扎和哭喊，不是安靜和歡笑。疾病、衰老、死亡是不能擺脫的命運。所愛的要分離，厭惡的却偏偏要相逢，所熱切祈求的總是得不到。最愛的人永遠離開了，他的身體在熊熊烈火中化為灰燼。

可是，死亡只是這一生的終結，却不是生命痛苦的盡頭。

是「人生長恨水長東」嗎？天下的江河並不都向東流，人生却當真是長恨。「天長地久有時盡，此恨綿綿無絕期」。李後主曾獨佔江南繁華，唐明皇富有四海，到頭來却都只有痛苦。人類歷史上沒有另一個人比成吉思汗所建立的帝國更大，到得臨死之時，他將滿盤明珠絕望地撒在大草原中，什麼權力、威勢、榮華、妻兒，到頭來盡化為烏有，因為他自己的生命要結束了。

為什麼做人是這樣苦？人能從這無窮無盡的煎熬中得到解脫嗎？如果能夠的話，用什麼方法？

二千五百多年前，印度北部有一位王子，對這個大問題終於得到了最後的答案：人生的痛苦是可以解脫的。要明白痛苦怎樣

產生，明白產生痛苦的原因可以除去，明白正確的方法，照着去做，人就能從痛苦中得到解脫，從此自由自在，永遠不受痛苦的打擊、折磨、糾纏、和束縛。那是真正的大自由，大解放。生命中再也沒有比這更重要的事。自己得到自由，也要帮助别人得到自由，這是人生的目的。

這位王子，就是佛陀，釋迦牟尼。佛陀的意思，是「覺悟的人」。他苦修了六年，在菩提樹下苦思四十九天，終於見到了解脫生命中一切痛苦的道理和方法，那就是佛法。將佛法廣教世人，便是佛教。

佛法的内容十分豐富，下面所說是最初步的道理。

「五蘊」

人的一切痛苦，來自生理機能和心理機能的作用。所以首先要對此有正確的認識。正確的認識從正確的觀察而得到。生理和

心理的機能互相依附，互相影響，永遠不能真正的分割。但在觀察之時，可以先分別開來了解，認識了之後，再將兩者綜合起來，得到一個總的認識。

生理機能比較簡單，有具體的形象，可以捉摸。心理機能却十分複雜，思想念頭瞬息間百變千幻，極不容易把握。所以生理組織不再分組，心理作用則分爲四組。五個組的每一組之中，都包含了許許多多東西，例如生理器官有眼睛、耳朵、鼻子等等。

生理組織稱爲「色蘊」。「色」的意思是「看得見的東西」，「蘊」的意思是許多東西聚爲一類，梵文是 Skandha，巴利文是 Khanda 英文譯作 Aggregate 或 Group，都是「組合」、「集團」的意思。「色蘊」就是「可見類」或「可見組」。人身的各種器官都是看得見的。其中細小的物體如細胞、血球、細微神經等等肉眼看不見，但通過顯微鏡還是可以看得見，佛以及其他修道有成就之人的「天眼」也看得見。生理組中的各個部份，不論大小，都看得見。

至於心理作用，那都是看不見的。佛陀分爲情緒、概念與思想、意欲、意識四組，分別稱爲受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。情緒、概念與思想、意欲這三組心理活動，必須和意識相結合纔能發生作用，所以整個心理活動也可總稱「識」。

五個組一起，稱爲「五蘊」。「蘊」這個字，是玄奘大師所譯，舊譯稱爲「五陰」或「五衆」。

生理組織和心理作用事實上互相關切聯繫，不可能真正的截然劃分，以「能不能看得見」作爲分類標準，最爲明確合理。如果像通常那樣稱爲物質類和精神類，聽者不免要追問：什麼是物質？什麼是精神？事實上這個問題無法答覆。在今日的高等物理學中，物質與能不可分，物質是能的一種現象。佛陀根本不談物質，不談物的本質，只談物的狀態與性質，只談看得見或看不見的現象，和今日的科學知識完全相符。在哲學上，關於「物的本質」，兩千多年來一直也有永遠解決不了的爭論，佛陀一概撇開，以免引起混亂。分爲看得見的和看不見的兩種，既簡單明瞭，又完全正確。

心理狀態固然剎那間變化不停，生理組織其實也是時時刻刻在變化，新陳代謝作用沒有一刻停止。千千萬萬細胞在不斷產生、生長、衰老、死亡。嬰兒成長爲青年，頭髮和指甲長了起來，骨骼和血管在慢慢硬化，美麗的晶瑩的眼珠失却了光采。不斷的變化，決不停滯不動，那是「無常」。

「色取蘊」

小孩子盼望快高長大，這願望是能達到的。長大之後，盼望永遠保持健康和青春，永遠不會死。古往今來，誰也辦不到。因爲肉體是無常的。對人來說，無常就是痛苦。肉體自己不會思想，痛苦、憂慮、煩惱等等情緒，都是心理作用。

生命中有幸福的歲月，美好的時光，自然也有心神俱醉、大喜若狂的感覺，然而良晨美景，賞心樂事，一切豈能長保？幸福的感受越是強烈，在幸福消逝時的痛苦越是難當難熬。爲什麼留戀自己的青春容貌、體格？爲什麼怕生病、怕死？爲什麼在雷電交作、暴風雨來臨時會感到恐懼？爲什麼給人毆打損傷時會憤怒、反抗、或逃避？爲什麼害怕毒蛇、狼虎、蜈蚣、黃蜂、手槍、利刀？這一切心理，都基於「肉體長保」的欲望，我們要生存，要保護自己身體的健康和安全。

當秦始皇終於明白「萬壽無疆」的欲望決計無法實現時，他比平常人要痛苦得多，由於他的欲望也比平常人強烈得多。痛苦的強度和欲望的強度成正比，因爲痛苦是欲望中產生出來的。欲望不能滿足，必然是痛苦。

生理機能和心理狀態之中，永遠有欲望依附。欲望糾纏你、折磨你、緊緊抓住你。每個人每天都在希望，祈求，等待，要做這件事，想得到那件東西，盼望那個人愛你。這一切心理，總的來說就是欲望。欲望是罩在人身上的天羅地網，人好像是魚兒入了網，不論怎樣掙扎，總是難以擺脫。

因此，「五蘊」總是跟欲望及煩惱結合在一起，在這樣狀態下的「五蘊」，佛家稱爲「五取蘊」（舊譯「五受陰」）。生理組織加上欲望與煩惱的糾纏，稱爲「色取蘊」，意思是說，肉體

陷入了欲網苦阱，逃不出來。受取蘊、想取蘊等也是一樣。「取」的意思是「抓住」，肉體和意識給欲望抓住了，我們只能在欲望的波濤上起伏飄泊，難以自主，永遠上不了岸，所以叫做「苦海無邊」。

「四大」 「六界」

佛陀說，人的生理組織由地水風火四種東西所組成，還得加上兩種東西，一是「空」，一是「識」。空是空間、空隙，例如人身中口腔、胸腔、腹腔、胃囊、食道、氣管、肺泡等中的空隙，那當然非要不可，但空隙不是真正材料。「識」自然也屬必要，否則死人與活人沒有分別。地、水、風、火、空、識，六種東西合稱「六界」。

地、水、風、火四種東西，是一切物質的狀態和性質。「地」表示物體的堅固性和延展性，「水」表示濕性和凝聚性，風表示輕動性，火表示熱性。地水風火四種東西合稱「四大」。「四大」並不是物質本身，而是「物質的狀態與性質」。但因為物質由它的狀態與性質顯示出來，物質本身和它的狀態性質不可分割，所以提到「四大」的時候，通常就是指物質而說。不過「四大」並不等於物質，這一點以後再加說明。

地水風火「四大」是不穩定的，互相混雜而不能嚴格劃分。熱水之中既有水性（水）又有溫度（火），熱水的溫度能增加或減少，水既能化汽（風），又會結冰（地）。所以，一切「四大」，都是無常。

人身由無常的東西組成，人身自然無常。無常就會痛苦。

「十二處」 「十八界」

人的欲望從那裏來？欲望由本能產生。

人的本能是求生存。嬰兒一生下來就會吃奶，不用學習，這是與生俱來的求生本能，是爲了延續自己的生命。性欲也是本能，那是爲了延續種族的生命的生命，然而這是次級的，可以克制。飯就非吃不可。由於要生存，於是產生種種欲望。其中食欲最爲重要。

好奇、學習、求知等欲望都是後來發展的。

佛陀稱本能爲「無明」。「無明」就是沒有明白真理。人一生下來，就認定了五蘊是我，天天爲保持生命而掙扎。這場奮鬥，不論如何竭盡全力，最後一定以失敗告終。

欲望以本能爲基本動力，而從對外界事物的感受和認識之中發展出來。一件從來沒有見到過、或聽到過、或嗅到過、或嚐到過、或觸摸到過、或在報紙電視廣告中見到過的東西，而自己又是根本想像不到的，那決不會對它發生欲望。

人的感覺器官共有六種：眼睛，耳朵，鼻子，舌，身體的皮膚和內外肌肉，這五種是生理器官，屬於色蘊；另外一種是對抽象概念的感受，屬於心理作用。近代生理學家認爲心理作用由腦器官司理，也是生理組織的一部份。心理作用不能離開腦子，那毫無疑問，但單是腦細胞和神經的機械作用，決不能產生生命和一切精神現象。佛家認爲意識作用固然依附於生理組織，然而真正管理意識作用的器官不是物質，是看不見的東西，不屬色蘊。

眼、耳、鼻、舌、身、意六種感覺器官，合稱爲「內六處」或「內六入」，或「六根」，是得自外界的感覺資料進入人身內部的門戶。

「內六處」的對象，稱爲「外六處」或「外六入」，或「六塵」、「六境」。眼睛所看到的一切形象，稱爲「色處」，是「所看到的東西」之意。「色處」的「色」字，和「色蘊」的「色」字意義相同，都指「看得見的東西」，但「色處」和「色蘊」不同。

耳朵聽到的東西是「聲」，鼻子嗅到的東西是「香」（臭也算香的一種），舌頭嚐到的東西是「味」，身體所接觸到的東西是「觸」。意識所接受到的東西是「法」，如佛法、法律、方法，以及道德、習慣、學問等。抽象東西都是法。「外六處」基本上都是外界的東西，只有「腹如雷鳴」、「腹痛如絞」、香妃聞到自己體有異香之類，才是人身內部的。

「內六處」和「外六處」加起來，合稱「十二處」，其中眼耳鼻舌身五處屬色蘊，其餘七處不屬色蘊。

眼和色處接觸，產生了「見到」的認識，這種認識稱為「眼識」。單是「看」，如果沒有眼識，那是「不見」的，就所謂「視而不見」。眼識是心理作用，屬於「識蘊」。視覺器官和所視的東西兩者結合，產生眼識。眼處、色處、眼識三者相結合，就見到了。閉上眼睛，或者所視的東西上沒有光線照射，又或者「心不在焉」，三者缺一，就看不到東西。

耳與音接觸生「耳識」，鼻與香接觸生「鼻識」，舌與味接觸生「舌識」，身與物體相接觸生「身識」，意和抽象概念發生聯繫生「意識」。眼識、耳識等六種識總稱為「六識」。

內六處、外六處、六識加在一起，總稱「十八界」。「色處」與「色界」完全相同。好比一個人就省籍來說是廣東人，在國籍來說是中國人，同是這一個人。其他也是一樣，十二處與十八界中的前十二界相同。眼耳鼻舌身五界屬於色蘊，其餘十三界則不屬色蘊。

身體器官在不斷變動，外界事物不斷變動，認識作用更加變動得快，當真是「心念電轉」。由此而產生的喜怒哀樂種種情緒波動，自然難以安定平靜，最後終於使人痛苦。

自己的肉體和心理終究不能由自己控制。你叫肉體不可衰老，它不聽話；你叫自己的心不可哀愁，它不聽話，那真是無可奈何的事。

自己所不能控制、不能指揮的東西，終究不是屬於我的，那不會是我，不會是「真正的我」。

上面所說的，是佛陀教人正確理解人生真相、因而尋求解脫的第一課。

二

佛法第一課的內容都屬於常識範圍，並沒有什麼困難。人生的無常與酸苦，中外古今無數哲人才士都會體會到、吐露過。中國的詩文小說之中有數不盡的例子。

世上自然有「良辰美景，賞心樂事」，只不過「天下沒有不散的筵席」；此時春花似錦，美人如玉，「一朝春盡紅顏老，花

落人亡兩不知」；去年是「月上柳梢頭，人約黃昏後」，今年却是「不見去年人，淚濕春衫袖」。李白的詩篇道盡了天下無數人的感慨：「棄我去者昨日之日不可留，亂我心者今日之日多煩憂」，「抽刀斷水水更流，舉杯銷愁愁更愁」，總之是：「人生在世不稱意」！

今日在西方國家頗受重視的存在主義哲學，說的主要也不過是人生沒有出路、沒有目的，因此整個生命就是一場荒謬。佛法中說「人生無常，是苦」，許多人都懂的。但佛陀教導中關於苦的根源、以及解脫的方法，却是任何人所從來沒有覺悟到過的大發現。佛法有「四聖諦」，舉世的哲學家、詩人、小說家等等所能說得出的，只是第一聖諦——「苦諦」，也從來沒有人像佛陀那樣說得條理分明，直透入根本中心。

本來要了解佛陀的說法，應該並不是很難的事，佛陀對任何人都說法，不論是國王、大臣、富翁、貴婦，還是傭僕、奴隸，他都肯不厭求詳的教導。佛陀認為，一切人都是平等的，人人都有生老病死的痛苦，人人都有求解脫的權利。根據阿含經中的記載，他的聽眾中包括牧牛人、練馬師、陶器工匠、老太婆、小孩子、農夫、農婦、家庭主婦、大盜、乞丐等等。如果他的理論十分深奧，道理非常複雜，如果他的話中包括大量抽象概念和專門名詞，好像後世佛學者們所說的那樣，這許多沒有什麼知識的人又怎麼聽得懂，又怎麼能得到解脫？

但大導師在人世的生命是無常的。佛法也是無常。

佛陀逝世後，他的教導先由弟子們記憶與背誦，傳了數百年後記錄為文字，加上了許許多多不同的注釋和解說。佛弟子分為十八個或二十個部派（有的學者說可能有三十幾個）。對於佛陀的教導應當如何理解，各部派的分歧極大。事實上，正是由於大家意見不同，發生爭辯，才發生分裂。分裂之後，爭辯的議論和文章更多，文章自然要寫得既長且深。求解脫變成了做學問，佛法在學者們手中變得越來越深奧玄妙。於是普通人被剝奪了通過佛法而得到解脫的權利。直到大乘興起，局面才起轉變。

「阿含經」

到底佛陀原來真正的教示是怎樣的呢？

不論是古代還是現代，不論印度、中國、日本、錫蘭還是西方修學佛法的人，都同意一件事：四部「阿含經」（以及小阿含經中的某些經文）中所記載的佛陀言教，是最原始的，最接近於佛陀當時說法的真正內容。龍樹、提婆、無著、世親等大乘佛教大宗師的論著中，如果引述佛說，所謂「契經」，都是指「阿含經」。五部阿含經記錄成文，已是在佛陀逝世之後數百年，在此之前，全靠佛弟子背誦而一代一代的傳下來。各部派的誦本內容頗有差異，經過歷代的傳寫翻譯，又不免有增減、改動，誤譯，經文的篇幅也有多少、長短之別。但基本上是相同的。

這五部阿含經，現代稱為原始佛教，或根本佛典。

各部派誦本的譯文保持至今的，只有南傳上座系銅鑄部的巴利文本五部經，以及漢譯的四部阿含經（小阿含經漢譯不全，也比較不重要）。漢譯所根據的是梵文譯本。中阿含與雜阿含是說一切有部的誦本，已找到梵文本的零星片段，對照證實。增一阿含經大概是大眾部誦本，長阿含大概是法藏部誦本，那只是多數學者的推測，並無具體證據。巴利文的五部經已譯成英文（全譯）、德文等西方文字。原本的梵文本或巴利文本其實也都是譯本，因為佛陀所說的既非梵語，也不是巴利語。所以，說是原始佛教，也並不怎樣原始。但總之是現存文獻中最可能接近原來佛義的最早記錄，除此之外，沒有更可靠、離佛陀時代更近的資料了。在印度許多地方發現了若干與佛教有關的石刻文字，既殘缺不全，又寥寥無幾，主要只有考古學與歷史學上的價值，對於了解佛義沒有什麼幫助。

我們要想了解佛陀對一般普通聽眾的說法內容，只有到阿含經中去尋求。但這決不能以為大乘經不值得重視，而是說，大乘經是佛義在另一個角度下的發展，在整個佛法中有重要價值，比之阿含經的內容更豐富得多。阿含經的聽眾，主要是凡夫俗子，以及還沒有明白佛法初步道理的比丘弟子。大乘經的聽眾，主要

是已經得道的阿羅漢、菩薩、大菩薩。如果作一個不甚恰當的比喻，可以說，阿含經是佛法的小學、中學課本，大乘經是大學課本。阿含經每個學佛者都應當讀，如果獨善其身，可以由此自求解脫，也可做社會工作而得重大成就。大乘經和律藏，則根據各人修學的不同科系，而選擇來分別作深入研究，以備在較大規模上為社會服務。至於小乘、大乘的各種論集，則是大學生、碩士班、博士班的參考書，有些極好，有些寫得不大好，未必對人人有用。

對於我們凡夫俗子、初學佛法之人，從阿含經着手似乎比較合理。

衆說紛紜

本文第一章中關於「色蘊」的簡單說明，是我根據阿含經而作的現代化解釋。

可是這樣的解釋，與古印度論師、以及中國佛教界的傳統見解有很大差異，與當代佛學者們的看法也不盡相同。

事實上，古印度論師、中國古德、當代學者三者之間，對於「色蘊」問題固然意見分歧，而論師與論師之間，古德與古德之間，學者與學者之間，也是看法大大不同，實在令人無所適從。如果在修學佛法的第一步上就走錯了，怎麼能期望以後走的是正路？因此這問題非徹底的弄個清楚不可。

可是找不到一本書或一篇文章可作根據。

佛學者們似乎認為「色蘊」的問題再也簡單不過，以致很少有人真正在這問題上花過心思和筆墨。小乘部派的學者們對「無表色」的問題爭論很激烈，但甚少詳細討論「色蘊」本身。大乘佛學不重視色蘊，一談到「色」，立刻便將話題帶到「空」上（「空宗」）或「識」上（唯識宗）。近代外國佛學者提到色蘊時，往往連一句完整的句子也不肯用，只是數字半句，真正是一筆帶過。可是這「一筆」，却是大有分別的「一筆」。不可能每一位學者的「一筆」都是對的。因為他們用字雖少，分歧却大。

「大乘廣五蘊論」

專門談五蘊的著作，以我淺學所知，似乎只有世親菩薩一篇短短的「大乘五蘊論」，安慧菩薩加以廣釋，本論與釋論合稱「大乘廣五蘊論」（唐中天竺三藏地婆訶羅譯），其中談色蘊的部份兩論共約五六百字，近人蔣維喬加上了七八倍字數的注釋。

世親在小乘時，學綜有部、經部、著作極豐，號稱「千部論師」，所作「俱舍論」當時稱為「聰明論」，是小乘阿毗達磨論集的登峰造極之作；轉入大乘後，所作「唯識三十頌」，是唯識宗的重要經典，玄奘糅譯印度各家的注釋而成「成唯識論」，不論在印度或中國，影響都是非同小可。事實上，世親菩薩的兩部著作，在中國成立了兩個佛教宗派，小乘的「俱舍宗」，大乘的「唯識宗」。一身而兼小乘、大乘兩大宗派之祖，古今一人而已。（龍樹菩薩是中國大乘六宗共祖，不兼小乘。鳩摩羅什的譯作直接造成小乘「成實宗」和大乘「三論宗」的建立，然而他是翻譯而非撰作）。安慧是世親的弟子，唯識宗的大師。

以這兩位大士來解釋「色蘊」這樣簡單問題，應當是十分權威的了。事實上，中國佛教界對「色蘊」的觀念，主要都根據於這本書、或與此書所說類似的其他著作。大概大家覺得，這兩位大士的話那裏還有錯的？對於其中明顯的矛盾不再深究。

「大乘廣五蘊論」中對於色蘊的解說，代表了古印度以及中國佛學界的主流看法，我們便從這篇論文開始討論。

我從阿含經中關於佛陀所說「色蘊」的理解與「大乘廣五蘊論」（以後簡稱「五蘊論」）主要在六個問題上發生矛盾：

〔第一個問題〕 色蘊是什麼？

佛說：是活人的肉體。

五蘊論：是世界上的一切物質。

〔第二個問題〕 「四大」是什麼？

佛說：四大是物質的性質。於物質本身（自性）佛不置一詞。

五蘊論：四大是物質元素，就是物質。

〔第三個問題〕 色處是不是屬於色蘊？

佛說：不屬色蘊。

五蘊論：屬於色蘊。

〔第四個問題〕 聲處、香處、味處、觸處是不是屬於色蘊？

佛說：不屬色蘊。

五蘊論：屬於色蘊。

〔第五個問題〕 有沒有精神性的「色」（無表色）？

佛說：沒有。

五蘊論：有。

〔第六個問題〕 冷暖、饑渴、輕重等感覺，屬於五蘊中的

那一蘊？

佛說：屬識蘊。

五蘊論：屬色蘊。

這裏所謂「佛說」，其實是「本文筆者自己以為的『佛說』」。是不是真的「佛說」，還是本文筆者的理解錯誤，當然值得大大的懷疑。本文筆者這樣理解，是不是弄錯了，實際上成為「謗佛」？阿含經中是不是有充分的證據來支持這樣的理解？

我們來逐一研究上面所提出的六個矛盾。

三

在開始討論之前，對於佛陀說法的基本態度，應當有一個明確了解。

佛陀說法，依聽法者的性格、修為、知識程度，而有種種變化，但所說內容集中於一點：怎樣解脫生命中的基本痛苦。所以佛陀說，大海只有一味，鹽味，他說的法也只有一味，解脫味。別人向他請教各種各樣的問題，如果是與解脫有關的，他不厭求詳的反覆解說；但如是與解脫無關的，他或者不答，或者指出所提問題不適當，在更多的情形下，他將討論帶引到解脫上去，總之是要使聽者得益。

中含「箭喻經」中的比喻，常常為人所引用：

有一個人，一定要請佛陀回答，到底世界是不是永恆的，世界有邊還是無邊等等。佛陀說了個比喻給他聽：有人身中毒箭，

求醫生醫治，但他堅持不可先拔箭，一定要知道射他的人叫什麼姓名、身裁怎樣、相貌如何、屬於什麼種族、住在什麼地方；要先知道射他的弓是什麼材料做的，弓弦是什麼材料，弓的顏色如何；要知道箭桿是竹是木，箭羽是一種鳥羽，箭頭是什麼材料所製，製造箭頭的人叫什麼姓名，身裁相貌如何，是什麼地方人等等。這些問題還沒有查清楚，他早已毒發身亡了。佛陀說，當務之急是拔出毒箭，治毒療傷，其餘的問題都和治療傷毒無關。

佛陀不論在什麼場合、在說法中提到任何事物，總是引導人走向解脫的正道，對於「色蘊」也不例外。他談到「色蘊」，決不會是向人教導生理學或心理學，更加不是物理學、化學、天文學、地質學或任何一門學問。佛陀這個立場堅定無比，因為他知道人命無常，不容許浪費時間和精力去討論與解脫無關的事物。在研究「色蘊」問題之時，時時記着「箭喻經」的要旨，相信會有助於我們得到比較正確的看法。

佛陀出家時，他的獨生愛子羅睺羅還是個嬰兒。羅睺羅長大後，也出家去做佛的弟子。在羅睺羅十八歲那一年，有一天他跟在佛陀身後出去乞食。她看到佛陀莊嚴的體貌，心中充滿了愛慕的念頭，跟着想到，他自己的身體相貌也是一樣的英俊魁偉。佛家的記載中說：當父子兩人一前一後的行走時，就好像一頭御象後面，跟着一頭同樣莊嚴的小象；好像國王池沼中的一隻天鵝，身後游着同樣美麗的一隻小天鵝；好像御苑中的一頭雄獅，身後跟着一頭同樣極具威神的小獅。兩人都是金色的臉龐，都是出身於刹帝利階級的王子，都是捨棄了王位而出家修道。羅睺羅心裏想：「我也像我父親世尊一樣形貌英俊。世尊的身體相貌壯美之極，我也是一樣。」

佛陀心想：「羅睺羅這孩子在想什麼啊？」跟着他就明白了羅睺羅心中的念頭，決定立刻好好教訓開導他。船底下一個小小的漏洞，能使一艘大船沉沒。羅睺羅這種愚蠢、虛榮的念頭，對於自己身體形貌愛慕染着的心情，非立刻驅除不可，否則的話，會使他墮落。（以上兩段文字譯自錫蘭英文版佛經選譯「大羅睺

羅經」的注釋，「法輪叢刊」三十三期，頁二八、二九）

經文中說：

「於是世尊轉過頭來，對羅睺羅尊者說：『羅睺羅啊，色的所有一切，不論是過去的、未來的、還是現在的，不論是內部的還是外部的，粗大的還是細小的，美麗的還是醜陋的，遠的還是近的，以正確的智慧來如實觀察，都應當明白：這不是我，這不屬於我，這不是真正的我。』」

「『是，世尊。只有色才是這樣的嗎？世尊。』」

「『色是這樣，羅睺羅；受、想、行、識，也都是這樣。羅睺羅。』」（倫敦版英譯「中部經」卷一、頁九一）

羅睺羅聽了之後，不去乞食了，回到住處，坐在一株樹下打坐，沉思佛陀的教導，到得晚上，再去向佛陀請問。

佛陀進一步向他分析：人的身體由地水火風四種物質元素所組成，還得有空隙和心識，那就是所謂「六界」。腸胃肺肝之類是地，血髓淚汗之類是水，呼吸之類是風，與消化、體溫有關的是火。這四種元素的性質，與外界物質的性質並沒有什麼分別，都是無常的，所以自己的身體並沒有什麼值得自傲的。

經文說得很明白，羅睺羅對自己的肉體心生自滿，佛陀立即向他開導。「色」與受、想、行、識連在一起時，一定指「色蘊」，一定指自身肉體。

漢譯「增一阿含經」中與此相當的經文很簡短，只有兩句：「爾時世尊右旋，顧謂羅雲：汝今當觀色為無常。」（大正新修大藏經一二五·五八一）羅雲就是羅睺羅，譯法不同。

「雜阿含經」廿三經、廿四經說的是羅睺羅去向佛陀請問，怎樣能破除各種錯誤見解。

佛陀說：

「羅睺羅，當觀：諸所有色，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，彼一切非我，不異我，不相在。」

「諸所有色……不相在」這段經文，在阿含經中反覆出現。雜阿含經共五十卷，我數到第七卷，從廿二經到一八六經，一共

有廿四篇經用到這公式。可見這是佛陀在提到「五蘊」時所常用的解說。佛陀在菩提樹下得到大覺悟後，即到鹿野苑向憍陳如等五比丘說法，說四聖諦、八正道。第二次對五比丘說法，說五蘊無常，非我，便使用這個公式，記載這次說法內容的，南傳相應部是「五比丘經」，雜含是第三十四經。

佛說法四十五年（或說四十九年），基本上都不離開這個公式，所以明確了解這段經文是有必要的。我們這裏只討論與「色蘊」有關的部份，至於「受想行識，亦復如是」，則不屬本文範圍，雖然，色受想行識五蘊事實上不可分割。

A、「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」這十一個形容詞，是佛陀對五蘊的「總解說」（雜含五八經稱之為「彼一切總說陰」，英文譯作 *group-definition of the groups*，巴利文是 *Khandaḍḍivacana*），可以適用於色受想行識每一個蘊，後來偶爾也用在眼耳鼻舌身意六處上。「若」是「或」的意思。以時間分是過去、未來、現在；以相對位置分是內外；以外形分是粗細；以價值分是好醜（玄奘大師在「大毘婆沙論」、「集異門足論」等論中譯作「若勝、若劣」，意思相同）；以空間或三世分是遠近。這五組形容詞用在色蘊之上，與用在其他四蘊之上，解釋應當有所差異，物質的粗細和心理因素的粗細自然不同。

覺音在「清淨道論」中詳細說明，佛陀所以反覆使用「若過去、若未來」等十一個形容詞，真正意義不在對「色蘊」等等下什麼定義，而是教人在這十一種情況下分別思考：過去的肉體是無常的，所以不是我；未來的肉體也一定是無常的，所以不是我；容貌美麗，那是無常的，並不是真正的我……在任何情況下都是無常、非我。（見巴利文協會英譯本頁七三六—七，美國查巴拉公司另一譯本卷二、頁四八三）

「過去色、未來色、現在色」——每個人對自己的青春和健康十分敏感，對疾病和衰老會憂慮掛懷，這是認識生命真相的第一步。「少小離家老大回，鄉音無改鬢毛衰」，「樹猶如此，人何以堪？」昨日之我，非今日之我，這種無常之感，是最容易體

會到的。傳說蘇東坡對他愛妾朝雲說了一句「門前冷落車馬稀，老大嫁作商人婦」，朝雲登時領悟到紅顏不可保，就此出家，那就是明白了佛說「過去、未來、現在」之色「無常、苦」的道理。「內色」指身體內部的五臟六腑，雖然自己的腸胃等不可見，但總是可見之物，「外色」指身體外部的手足軀幹，眼耳鼻舌等。細胞、血球等。

「好色」是肉體中的美好部份，「醜色」是肉體中的醜陋部份。「遠色」「近色」依空間距離而分，用在自身肉體上，似乎不合適。我想可以解釋為三世的分別，遠色是前生或來世的肉體，近色是今生的肉體。佛陀在菩提樹下證道，首先見到他過去無數世中的生活。輪迴轉世的觀念，是佛法的基本支柱。

以上的解說，與傳統說法頗有不同。事實上，佛陀並未作進一步的說明，傳統解說只是各部派論師們自己的想法，各部派並不相同。小乘論師的解說，一般說「內色」是自己身體，「外色」是外界物體與別人。南傳上座部說「遠色」是遠處的物體，「近色」是近處的物體。有部則說「遠色」是過去，未來之色，「近色」是現在之色，這解說與過去、未來、現在色重複，很不妥善。近代錫蘭學者迦耶蒂萊凱（K.N. Jayatilaka）教授根據南傳傳統，說「細色」是身體內部的蛋白質、脂肪、碳水化合物等（見錫蘭「法輪」叢刊一六二—四期）。我以上所作的解說，自覺矛盾較少。事實上，佛陀的「總解說」用了十一個形容詞，主旨只是在說「所有一切」，對色蘊而言，是生理組織中所有一切器官、肌肉、骨骼、毛髮等等，並不需要將每一種東西和每一個形容詞準確配合。例如，遠近、內外等形容詞，用在受想行識四蘊上就不大可能，心理因素必定是在人身內部的。

B、「非我、不異我、不相在」，這問題十分艱深複雜，是佛學者的主要爭論題目之一，本文不能討論。暫時這樣解說：肉體並不是真正的「我」，「我」和肉體不能互相脫離而獨立存在，肉體不是「我」的一部份，「我」也不是肉體的一部份。

（未完，待續）



印度近代宗教面面觀

演 本

泛 言

我以為凡對佛教具信仰的任何國人，提起印度便有一種特殊親切感，但要想真能瞭解印度，却不太容易。印度是個土地遼闊，人口繁庶，文化悠長，宗教色彩濃厚的國家，生活語文，多婆多采。現在流通的鈔票額面上，便刊印十四種不同文體，這還比較普通的。以這樣多語文的民族^①，若無宗教作為中心，則其文化的形成，其各族間的團結，那是不可思議的事。

筆者自愧不學，僅以一個拾荒老人姿態，勉承沈編輯一片好意，雖不敢謂澄心竭慮，但確已集旅印四十年所親見實聞，搜索枯腸，經三閱月的詢查考證，希望能使讀者藉此零章斷簡，得到一些概括的印象。

本文「近代」兩字必先有所交待。大唐西域記距今已千六百餘年，當時除佛教有大小乘的區別，剩下來祇有天祠外道，而天祠所祀何神？已無從詳考，而整個五印度，便以婆羅門(Brahmin)為首，以至所謂賤民階級的(Sudra)等四大種姓，為構成社會系統的四大支柱。但歷史總是與時代相推移的。那末所謂「近代」自應以二次世界大戰結束之一九四六年，英殖民主義者退出印度為開端。當時印度除印度教等外，還有伊斯蘭教，更有挾隨歐美聲勢以俱來的天主教，基督教。後兩教的信徒之衆多，幾超過回

教。一九四六年冬，甘地領導的「不流血不合作」運動，已告成熟，復得中國居間調停，迫使英國無法不履行戰前給予獨立的諾言。當然對着這樣一個資源豐富的國家，一旦撤退，於心總有不甘，因而在臨去聲中，就針對印度久已存在的宗教矛盾，大做文章。(一)英退出印度誰是合法的政黨出而接管政權？(二)對回教領袖暗示，不列顛帝國在二百多年前，原是從回教王朝接來政權的，可惜印度教徒人口比率高，因此無法將政權還給回族。祇是輕描淡寫的幾句話，便釀成印回兩族丟掉成千上萬的性命。一九四七年元月十八日印度自由日以前，甘地、尼赫魯等領導的國民大會黨，其成員本是無分教族的，怎奈回教領袖真納，別具用心，另組一個「回教同盟」，與國大黨分庭抗禮，為爭取政治上的優勢，以暴力佔領大城市，高唱「直接行動日」，突然向印度教徒開刀。這樣便引來舉世驚駭的所謂「印回衝突」。假定當時印度教中沒有賤民階級，沒有素稱英勇的班執比族教徒，捨生護教，以牙還牙，挺身與回教周旋，則印度政權鹿死誰手？還是未定之天。甘地為了爭取「賤民」的團結，不惜降尊紆貴，手挾掃帚^②，帶同信徒，親入最下層的不可接觸階級家裏，和他們共進飯食，混合飲水，並大聲呼籲「最初的第一位婆羅門是由賤民種姓的母親生下的」「今天印度除了婆羅門更沒有其他的種姓，一體都應稱(Halyjan)」（哈里真義即天神之子）「回教徒

再統治印度的陰謀遂不得逞，祇有在極不愉快中，決定印回分治，（據傳當簽字時甘地與真納都潸然淚下）但印度教仍有今日而能維護數千年正統，還是由甘地的大悲和教徒付出鮮血、生命換來的，回溯當日印回互殺，屍橫街道，處處焚燒劫掠的慘狀，思之猶有餘悸也。

（甲）印度教的理論與行持

印度教徒崇拜偶像，而行佈施（*Daan*），教徒多崇尚供養神祠祭司、修建廟宇，放生、濟助貧困，以期藉此功德，再獲更理想的人身。故日常生活幾全部納入宗教儀式之中，和佛教一樣，以身爲地、水、火、風、空、識六大假合，一切以樂天知命、寧靜自在爲主，由於他們習慣用手抓飯吃，所以對右手稱爲淨手，用以洗滌大小便的左手稱爲穢手。俗尚於授受間，則忌用左手，外僑遇上這等事，實是感到莫明其妙。佈施已成美俗，且所謂行乞者，也不一定基於窮困，故乞丐向你討錢，如有不便你得說聲「恕過」，假或沒有零錢，你可以討回找贖。還有在農村或城市，一般比較貧困人士，不管衣着居處，未免使人有點骯髒之感，但是他們對日中飲食用的器皿，可說舉世無比的清潔。不但鍋釜裏外都擦得發亮，連風爐用後也用坭漿塗抹一過的。奇風異俗輒因地而稍殊，但上所舉述，可說是完全一致的，婚嫁則絕對以女方擇婿爲對象。若想嫁一位具有學問的男性，則陪嫁粧奩由最高的洋房、汽車，等而下之爲機動車腳踏車、名廠手錶、名廠自來墨水筆、以至金飾若干陀拉（每陀拉重三錢一分強），所以他們生下女兒的第二天起便節約用度而爲積蓄待嫁之用，雖政府三令五申亦無法蠲除此一足以破中人產的惡習。喪葬則較儉省，火葬用柴僅百斤，公家更設有電爐、煤氣爐，均所費有限，間亦有土葬者，但不許用棺殮，至富有之家以旃檀香料代柴，則又別論矣。綜上多屬日常生活形態，至其宗教的基幹，自以神的祭司婆羅門爲代表，所謂婆羅門乃有妻室而又終生不事生人產者，他們說：雖貴爲王侯宰輔乃至富商鉅賈，一有營生意識，便難免貪婪、私慾、殺害、誣語等過患，那能與神感通。婆羅門便介乎人神

之間，而受教徒的供養，是天經地義的了。另一種突出人物修道者（*Holyman*），這些遠離眷屬，身掛鹿皮束髮，手提小銅罐，足登木屐，以閑雲野鶴之身，棲息山林荒野，若能修成瑜伽上乘功行，則可以肉身昇天（但從未及見），釘封棺內埋入地中達六星期，吞劍、嚼玻璃如吃餅乾等表演，則屢見不鮮，不過這些玩兒連婆羅門在內，在客觀上揭穿了就是爲歷代帝王的理想工具，不然的話，以甘地爲教爲國，都到了成聖、成佛的階段，竟以七十八歲高齡爲遏止印回互相仇殺，乃於一九四八年正月十三，絕食五天，其願雖達，終經十二日後晚禱間爲兇徒鎗殺，甘翁彌留時還囑其近侍徒侶曰：「爲我請求赦免兇手罪過。」據紀錄元兇乃一高級的婆羅門，其姓名爲何？服刑經過何若？均成印度政府保密檔案，觀此則知所謂婆羅門本質矣③。

欲觀印度教徒的祀神全貌，最好在清晨站在鹿野苑恆河畔，自可見虔誠男女徒衆，將半身浸入河中，朝着初昇旭日，合掌當胸盡誠致敬，掬水而啜，禱畢復以帶來的手提銅罐，灌滿河水，上岸披上乾衣，沿途唸唸有詞，帶着回家，或在他平時所供養的廟上，把那聖河的水灌在他們信仰最高（*Shaktikan*）聖甘薄伽梵的法印上，該法印以黑石彫成，底如石磨盤，上中置圓柱，印語稱（*Lingam*）附圖，靈感法印的來源，據最原始的說，因聖甘薄伽梵是化身無量的，爲了統一信衆觀想，某日有一村落，家家戶戶必具的石磨，和架厘石④都各易位置，村人都無法解釋，怕有怪異，都置室外樹下，但翌晨則發現圓柱中有三條白色紋（這是聖甘的額印），再隔日復見一飯匙頭蛇盤繞石柱以水噴柱上（這蛇是聖甘的大護法），至是才決定靈感石即代表聖甘薄伽梵的一座法印，凡小康以上家庭多設神壇附以靈感法印，早晚以聖水或鮮花淨水繞洒其上，聖甘直系眷屬最爲教徒崇信的尚有潔善娜，及佛教密宗人士所推崇爲準提聖母（印語杜伽咪）及吉祥聖母（印語架厘咪），兩聖母在西孟省的香火特別鼎盛，大廟小廟處處可見，即身穿洋服的黑領階級人士，步行過廟，亦必停步致敬而後行。他們的節日：每年夏曆元月間（*Holi*）俗稱紅粉節。該節意爲送寒迎夏，並解除人間詬怨，每當節前夕，即見印度教徒住

區的十字街頭堆積柴薪什木，熊熊火燄。教徒們不期而集，以手挽手環火歌唱，載歌載繞，逐漸加柴鬧至午夜歌聲始息，翌晨則渾身紅綠的帶醉人羣，互以紅粉或色水相洒抹（警示禁向外僑潑射，華僑則深居簡出）

在我國中秋節後，全市商場有若我國過農年，這顯示（Puja）義即善供節的來臨，商店故大做宣傳，企業公司發紅利，不久即見大街小巷高搭神壇，張燈結彩，爭妍鬥麗，到了正日前夕，便將預為塑造的杜伽咪聖像供在壇上聘祭司們為之開光如儀，真是澈夜笙歌，遊人如鯽。所供聖像為專業者設計，維妙維肖但其姿態則各運匠心，富庶區域耗化十餘萬在所多有，杜伽咪誕辰過後不久，接着則迎架厘咪矣，其熱鬧情況相若，每當圓壇，都一樣由信眾僱賃平板貨車，置神像供器，祭司主事盤坐車上唸誦，燈火儀仗，鼓樂隨行，但神像倒行，直至河畔轉移入小艇投諸龍宮，功德算圓滿，但兩誕日的假期多及十天。過此月餘，則有（Deepawali）俗稱點燈節，屆時家家戶戶，在窗牖或靠街憑欄，點燃燈燭，真是萬家燈火，煞是好看，這節日原是紀念大梵天神，降伏惡魔 Ravana 的凱旋，商人們便趁那天迎財神換新帳簿，彷彿若我國的新年，值得附帶一提的是那位財神像是象首人身的，而座下，就有老鼠偷吃祭品，因是愛神及鼠，在印度教地區，老鼠七擒七縱也不算怪事。在西孟省督府東門對開的廣場角上，圍以鐵欄，有一古樹，便是老鼠王國所在，有小販專賣炒豆花生，供過往遊客，買來孝敬老鼠，鼠子鼠孫都肥胖安詳穿跑穴中，却不畏人。此僅是較普遍的而言，至其他因地而別如班執比錫克族，他們對「難那先師」特表尊敬，諸如此類，殊難盡述。

（乙）印度的回教活動

以一個佛教徒的立場寫回教尤其在印度的回教活動，應先自警惕力求客觀，加爾各答中國街，本是華僑與回教徒羣集處。平素習見彼輩的自私暴戾，實在很難奉承，但在泛言中已有交代，於一九四七年印巴既已分治，則現在印度的回教，便成了小數的教派，不過除暴氣稍斂外，一切習尚仍一貫如前的，總體言之回教

以「光」為真主，而反對崇拜偶像，但對月亮則特加尊敬，他們雖也說人與人應是平等的，但神就永遠絕對的例外，不單對他們「真主」立下的可蘭經，永禁修改詮釋，只有烏都文才算真經，例定重男輕女，多妻不禁，最不可理解的回教男性，可以納任何種族的女性，反之回教女性則非同教不嫁，回教中王族、富豪、貧窮，距離甚嚴，非同階級不通婚，女性外出不分老少罩以面幕，其習尚多與印度教相背馳，茲摘數則以作例證，印度教祀神敲鼓鳴鐘，甚至歌舞，回教則以寂默無嘩，印地文寫法則從左至右，回教烏都文雖亦橫行，但從右而左，印度教敬神以叩首，回教則以左右手分執耳朵盤坐向前傾，印度教對人敬禮則合什口說「南摩士迪」，回教徒則僅右向上搖（作討物狀）口稱「薩哈藍馬里恭」。尤其在吃的方面，成了兩教死結的，印教吃豬而敬牛，回教則吃牛而惡豬，但分治後在四方集處的天真館，為了生意經也標不買牛肉字樣，婚娶與印俗無小異，喪葬則由回教寺常設的屍床，由親屬扛赴墳場入土軟葬，埋後各向新墳灌以清水，一場喪事，至此告終。天真寺每城市設有大寺，凡回教徒集中區，則另立小寺，他們最大的節日為期一個月的「封齋」，白天不飲不吃，日落始開齋。今年是從夏曆七月初三直至八月初二，那天便滿街站着等看月出的教徒。誰在先發現一線娥眉月，一呼百應，雀躍歡呼，天真大寺鳴炮以示「開齋」。翌日則老少都穿上新衣，羣集廣場，雙手捉耳朝天大搖大拜。從此再過兩個月，則為「宰羊節」那天可說是牛羊的災難日，他們解釋說，那天有能力宰一牛，則可替五個人贖罪，殺一羊則為一人贖罪，那天回教徒住區一清早便聞牛羊的哀鳴，午間則血腥處處，血流通渠。在西孟省還特有一日叫「茂藍」的哀思日，這是紀念一件宮廷變故，幾召致回教內部的分裂，事緣王儲賀辛為后勾結母族，藥死王儲，事後為其弟哈辛值得王兄死因，乃親領部屬，直向敵人進攻。卒以輜糧斷絕，身陷回教區的賒哈族內族人以昧於大義，當哈辛垂危之際，即欲求一杯水而不可得，待到負傷戰馬奔回，激起人民義憤為之復仇，事平除哈族人痛定思痛，以一時愚癡，幾成回教歷史罪人。

（未完待續）



宗密之禪宗史觀

幻生

論「禪門師資承襲圖」

(續完)

有人語云：此是明珠，灼然不信，却嗔前人，謂爲欺誑，任說種種道理，終不聽覽（宗密頻遇如此之類，向道汝今了了能知見是佛心，灼然不信，却云此是誘三婆二婦之言，直不肯照察，但言某乙鈍根，實不能入。此是大小乘法相及人天教中著相之人意見如此。）。縱有肯信是明珠者，緣自觀其黑，亦謂言被黑色纏裹覆障，擬待磨拭揩洗，去却黑暗，方得明相出現，始名親見明珠（北宗見解如此）。（正續一一〇・四三六c——d）

摩尼珠的自體，是光明清淨的，永無變易，能現一切色相。如與黑色相合，則現黑色，明珠與黑色成爲一體，明珠全體完全變成黑色。小孩及村野之人見之，則認其爲黑珠，不認其爲明珠。北宗禪者，稱此黑珠，實爲黑色覆於明珠之上，如若洗去黑色，則顯現明珠本來明淨之相。北宗的教義，是要拂拭煩惱而顯現清淨的大圓鏡智，故以此喻比之。

其次，宗密說洪州宗：

復有一類人，指示云：卽此黑暗便是明珠。明珠之體，永不可見。欲得識者，卽黑便是明珠，乃至卽青黃種種皆是。致令愚者的信此言，專記黑相，或認種種相爲明珠，或於異時，見黑串子珠，米吹青珠，碧珠，乃至赤珠，琥珀，白石英等珠，皆云是摩尼；或於異時見摩尼珠都不對色時，但有

明淨之相，却不認之，以不見有諸色可識認故，疑恐局於一明珠相故（洪州見解如此也。言愚者，彼宗後學也。異時見黑串子等者，心涉世間，分別塵境時，是貪嗔愛慢之念也。琥珀石英者，如慈善謙敬之念也。不對色時者，無所念也。但有明淨者，了了自知無念也。疑局者，彼之唯識知是偏局也。）。（正續一一〇・四三六d——四三七a）

將黑色看做明珠，而不見明珠之體，這是說洪州宗之教。若以黑色爲明珠，則明珠與其他青黃等色相合，各現其色，也應該認青黃等色爲明珠。或於異時，碧珠、琥珀等寶石之珠，也應該視爲明珠。若果如此，則不能認識到明珠的明淨之相。洪州宗主張一切皆妄，絕對肯定貪瞋愛慢等煩惱，不知明珠的明淨之相爲無念之知。宗密批評洪州宗只認隨緣之義，沒有不變之義。

摩尼珠之喻第三，是牛頭宗的教說：

復有一類人，聞說珠中種種色，皆是虛妄，徹底全空。卽計此一顆明珠，都是其空。便云：都無所得，方是達人，認有一法，便是未了。不悟色相皆空之處，乃是不空之珠（牛頭見解如此也。聞說空等者，諸部般若說空之經也。計此一顆等者，計本覺性亦空無有所認。認有等者，聞說諸法空寂之處，了了能知，是本覺真心，却云不了不知心體不空。不空者，涅槃經說：如瓶空者，謂瓶中無物，名爲瓶空，非謂無瓶。言無者，心之中無分別貪瞋等念，名爲心空，非謂無

心。言無者，但爲遣却心中煩惱也。故知牛頭但遣其非，未顯其是。）。(續一一〇，四三七 a)

明珠所現之色相，及明珠之體，都稱之爲空，此爲牛頭宗之教，明珠所現之色既爲虛妄，而明珠之自體亦復爲空，則明珠便爲無所得空，此是牛頭宗之見解。就牛頭宗看，若認有一法，便是未了之人。宗密批評牛頭宗的見解說，其不知空中有不空之體。

摩尼珠之喻第四，爲荷澤宗的見解：

何如直云唯瑩淨圓明，方是珠體（唯空寂知也。若但說空寂，而不顯知，即何異虛空？亦如圓瑩淨之瓷團，雖圓淨而無明性，何名摩尼？何能現影？洪州牛頭但說無一物，不顯靈知，亦如此也。），其黑色乃至一切青黃色等，悉是虛妄（善惡分別舉動運爲，如洪州所認；起心動念等，即是一切相，此相虛妄。故經云：凡所有相，皆是虛妄。當知被宗認虛妄爲眞性也。）。正是黑色時，黑之不黑，但是其明。青之不青，但是其明。乃至赤白黃等一切皆然，但是其明。既即於諸色相處，一一但見瑩淨圓明，即於珠不惑（一切皆空，唯心不變，迷時亦知，知元不迷，念起亦知，知元無念。乃至哀樂喜怒愛惡，一一皆知。知元空寂，空寂而知，即於心性了然不惑。此上皆迥異諸宗也。故初標云：將前望此，此即迥異於前。）。但於珠不惑，則黑既無黑，黑即是明珠，諸色皆爾。即是有無自在，明黑融通，復何擬哉（此同彼二宗也。黑即無黑同牛頭，牛頭但云一切皆無。黑即是珠，已下同洪州。洪州云：一切皆是佛性，凡聖善惡，皆無所礙。故初標但云：前念即全同於此。自此已下喻意，再將荷澤本宗，結束三宗也。）！若（不）認得明珠是能現之體，永無變易（荷澤），但云黑是珠（洪州宗），或擬離黑覓珠（北宗），或言明黑都無者（牛頭宗），皆是未見珠也。）。(續一一〇·四三七 a——b)

從比較洪州宗與牛頭宗，明白荷澤宗的特質。說明瑩淨圓明而不變的明珠之體，是荷澤宗的基本立場；主張空寂之知，是與洪州、牛頭二宗相異之點。雖然喜怒哀樂等煩惱，都是由知而起

，但知決不是煩惱。知不外是無念。牛頭宗說空寂而不說知。洪州宗說知（佛性）的作用，但不說空寂。唯有荷澤宗主張空寂之知。

論到荷澤宗與其他二宗的共通一面，雖然都說知（心性）的不變，而摩尼珠中映現的一切色相是虛妄的，黑色便是無，此與牛頭宗同。又黑色不外本來明珠，所以黑色即是明珠，此與洪州宗同。

總結以上所說三宗之教，將明珠說爲空寂之知而有不變實性的，是荷澤宗；說黑色就是明珠的，是洪州宗；離黑色而別求明珠的，是北宗；說黑色一切都無的，是牛頭宗。從荷澤宗的立場說，洪州、北宗、牛頭三宗，都不能說是見眞明珠。

荷澤宗爲何要說空寂之知？爲了解其理由，宗密在禪門師資承襲圖，作如下之申述：

問：據大乘經，及古今諸宗禪門，乃至荷澤所說，理性皆同，云無生無滅，無爲無相，無聖無凡，無是無非，不可證，不可說，今但依此即是，何必要須說靈知耶？

答：此是遮遣之詞，未爲顯示心體。若不指示現今了了常知不昧是自心者，說何爲無爲無相等耶？是知諸教只說此知無生滅等也。故荷澤於空無相處，指示知見，令人認得，便覺自心，經生越世，永無間斷，乃至成佛也。荷澤又收束無爲無住，乃至不可說等種種之言，但云空寂知，一切攝盡。空者空却諸相，猶是此遮遣之言。唯寂是實性不變動義，不同空無也。知是當體表顯義，不同分別也。唯此方爲眞心本體。故始自發心，乃至成佛，唯寂唯知，不變不斷。但隨地位，名義稍殊。謂約了悟時，名爲理智（理即寂也，智即知也。）；約發心修行時，名爲止觀（止息塵緣，契於寂也；觀照性相，冥於知也。）；約任運成行，多爲定慧（因止緣而心定，定者寂然不變；因觀照而發慧，慧者知無分別也。）；約煩惱都盡，功行圓滿成佛之時，名爲菩提涅槃（菩提爲梵語，此翻爲覺，即是知也；涅槃梵語，此翻爲寂滅，即是寂也。）。當知始自發心，乃至畢竟，唯寂唯知也。若

如二宗，但言空寂無爲等者，則闕菩提義也。（**續一**——**四三七b—c**）

大乘佛教及其禪門，在理性上說無生無滅，無爲無相，這是從否定門的立場來說明的。荷澤宗於空無相處，自覺有一永遠不變的真心（知）存在，所以，如其他禪門只說無爲無相尚嫌不足，必須積極的說空寂之知。空寂並非空無之意，而是不變動的實性；知並非分別作用，乃真心之本體，從發心到成佛的過程，都是寂與知的展現，由於修行階段，而有理智與菩提等不同稱呼。宗密在禪門師資承襲圖，最後就荷澤宗與洪州宗的不同點，以靈覺與知、真空與妙有、自性本用與隨緣應用、比量與現量四點來檢視說明。

（一）靈覺與知之不同：

問：洪州亦云靈覺及鑒照等，何異於知？答：若據多義，以顯一體，即萬法皆是一心，何唯靈覺鑒照等。今就尅體指示，即愚智善惡，乃至禽畜心性皆然，了了常知，異於木石。其覺智等言，即不通一切，謂迷者不覺，愚者無智。心無記時，即不名鑒照等，豈同心體自然常知？故花嚴疏主，答順宗云：無住心體，靈知不昧。又云：任運寂知。又云：雙照寂知。華嚴經亦揀知與智別。況洪州雖云靈覺，但是標象生有之。如云皆有佛性之言，非的指示。指示則但云能言語等。若細詰之，即云一切假名，無有定法。（**續一**——**四三七c**）

此段說明洪州宗所說之靈覺與智（鑒照），與荷澤宗之知不同。萬法的根源爲一心，一心也是通於一切的了了常知的心性，故沒有說靈覺的必要。靈覺者非迷，智者非愚，心無記時，靈覺與鑒照不顯，此與荷澤宗的常知心體完全不同。心體的靈知不昧，澄觀在「心要」中有所說明；智與知的區別，華嚴經有所論及。了了常知不變存在的荷澤宗之知，不僅是說衆生，的確是指有其存在，此與洪州宗之靈覺，明顯地不同。

靈覺爲衆生本來具有的靈妙佛性，宗密在華嚴原人論所說的『開示靈覺真心清淨全同諸佛』（大正四五·七一〇上）等，與

此相同。文中所謂『答順宗』，乃指澄觀的『答順宗心要法門』一文，此文亦畧稱爲『心要』。**續藏一**〇三冊所收，與宗密之注合在一起，景德傳燈錄卷三十所收，題爲『五臺山鎮國大師澄觀答皇太子問心要』。全唐文卷九一九所收，題爲『答皇太子問心要書』。日本凝然在「法界義鏡」卷上說：『華嚴心要觀一卷，清涼師撰也。大唐第二十代主順宗皇帝，在春宮之位時，貞元十一年乙亥（七九五），問心法於清涼大師。大師即答彼所問，作心要一卷，陳一乘之心道，直指法體，正顯自心。見成即觀，解滿即行。實學者之精要，行人之秘術也。』

（二）真空與妙有之不同：

且統論佛教，有遣顯二門，推其實義，有真空妙有。空其本心，具體具用。今洪州牛頭，以拂跡爲至極，但得遣教之意，真空之義，唯成其體，失於顯教之意，妙有之義，闕其用也。（**續一**——**四三七c—d**）

此說明佛教有遮遣門與表顯門之二門，二門完具，始爲完全之教。洪州宗與牛頭宗，只立腳於遮遣門，缺少表顯門；唯說真空，不明妙有，對體而缺用的一面。

（三）自性本用與隨緣應用之不同：

問：洪州以能語言動作等顯於心性，即當顯教，即是其用，何所闕耶？答：真心本體有二種用：一者自性本用，二者隨緣應用。猶如銅鏡，銅之質是自性體，銅之明是自性用。明所現影，是隨緣用。影即對緣方現，現有千差；明即自性常明，明唯一味。以喻心常寂是自性體，心常知是自性用。此能語言能分別動作等，是隨緣應用。今洪州指示能語言等，但是隨緣用，闕自性用也。（**續一**——**四三七d**）

洪州宗以語言動作說爲自性之用，認爲那是表顯門，但事實並不如此。真心的本體，具有自性本用（心之知，如銅之明淨）與隨緣應用（現語言動作千差萬別之影）二種作用，洪州宗只說隨緣應用，未說自性本用。因其未說自性本用之知。關於自性本用與隨緣應用，宗密在圓覺經大疏鈔與畧疏鈔也有論及，如圓覺經畧疏鈔卷一說：

（下轉第32頁）



禪思想探原

柳田聖山著
一默譯

(續上期)

怪力亂神

中國民族對於「怪力亂神」的留意，由後漢末年開始，至魏晉南北朝時代而達最高潮。這正是儒家勢力變弱，神仙方術的庸俗信仰與老莊思想勃興的時代；作為外國宗教的佛教的傳入，與此大有關連。這個時代，正是孔子所不語的怪力亂神橫行的時代。據吉川幸次郎博士的「論語」，怪力亂神即是靈怪、暴力、戰亂和鬼神四者，都顯示着這個時代的特徵。中國三千年歷史中，並沒有其他時代像這個時代那樣，發揮這樣的靈異的能力。

現在我們不能涉入這樣的中國思想史自身之內了，但在要知適當時的中國民族對佛教有何期待一點上，這却提供一個線索。禪與淨土教之所以能強烈地吸引到中國民族的興趣，恐怕不是純然是對其教理的理解所使然的。人們所抱有的不老長生的願望，與對超人間的自由探究，與此實直接相連。佛教首先即作為這樣的通俗信仰，而落根於中國社會。

例如，在巴利語「沙門果經」中，提到習禪的人在對先前所述的四禪的階梯作細心觀察後，即能得到神秘的變現自在的能力。原文這樣說：

像這樣，心靜靜地被淨化，而除去煩惱；連煩惱的殘餘都離去，而變得柔軟。能恆時活動而又能達致安定的狀態，修行

者即可注其心於種種式式的神通中，而能體現種種式式的神通。即是，一身成多身；多身成一身；有時現身；有時隱身；透過障壁而無阻礙；上下峻山如在空中；出沒大地如在水中；橫渡河水如履平地，而無沉沒；在空中跌坐而遊行，如展翼之鳥；有大神力與大威德之日月，隨手而把得；其力更可達梵天之世界。（「南傳藏經」第六）

印度初期佛教，把修道綱要總結於節制（戒）、冥想（定）、覺悟（慧）三階段中，覺悟的內容，即是神通。佛教的覺悟，不是純然的外界知識與抽象原理，而是伴隨着節制與冥想而來的宇宙冥合的靈感，是極其具體的實踐能力。不伴隨着神通覺悟的冥想，是不可得的。正如上一章所考究的那樣，這是樂道生活的根底。在原始佛教中，這個傾向是很強的。後代亦是一樣，在有冥想之處，即必有奇跡生起。

神通是智慧的行爲

印度佛教的神通，大別為以下六種：

神足通（在所有場合都能自由行動）

天耳通（能聽聞和分辨所有的物音）

他心通（知道自家與他人的心的動向）

宿命通（知道前世之事）

天眼通（知道來世之事）

漏盡通（消解迷執的根源，證得四聖諦——苦、集、滅、道——，悟得輪迴之無原因）

後面三者特別稱為「三明」。「明」與「通」同意，但明的智慧意思較強，特別是指依精神統一而得到的明知的行為，這是神通的基本。其實上面所引「沙門果經」的文字，是最初的神足通的一節，其後續有對天耳通以下五者的說明的。可以說，前三者主要是現實的能力，後三者則涵蓋過去、未來、現在三世，超現實的性格特強。又最後的漏盡通，被認為是別於其他五通，是唯有佛陀才能達到的最高覺悟。但這在初期佛教中未必有明確的區別；在初期佛教中，這無寧被視為是其他種種神通的基礎的東西。

離開覺悟的現實的神通，有傾向於種種怪誕的咒術之虞。在任何宗教中，所謂奇跡都是一樣的。不過，佛陀所顯示的種種神通，都是樂在涅槃（覺悟的境地）中的生活的自然而然的表現。後來在作為大乘佛教代表的教理綱要書的「大智度論」中，以神通作為對待衆生的慈悲行，說顯現希有的事而使人的心變得清淨，亦是指此。如在很多大乘經典中說到的十八種神變，表面上與上面所引的「沙門果經」的神足之例完全無異；但應注意的是，在那些大乘經典中，神變常被視為是佛菩薩的說法的前兆。最初的奇跡，實是最深邃的智慧的具體表現。

吸引中國民族的神通之魅力

無論如何，印度佛教的神異，是依四禪的實踐自然而然地得到的智慧。而能吸引到初期的中國佛教徒的，實際上正是這樣的初步的神通。譬如，在最初介紹到中國來的經典中，有「安般守意經」與「般舟三昧經」等，最能證明這點。前者是 *Ānāpāna* 的音譯，是呼吸之意，是被視為初步的瞑想法的數息觀。後者是 *Pratyutpanna - buddha - Sammukhāvasthita - Samādhi* 的省畧的音譯，把它譯出來，即是諸佛現前三昧，即主張在瞑想中可有諸佛在修行者面前出現，可如夢地歷歷禮拜其姿容；這是觀佛三昧或念佛三昧中的一種。中國民族的興趣，我想都是在伴隨這些瞑想而起的不可思議的神異中。這是響應人類自由與永遠之願望的

一種咒術的魅力。

在二世紀中左右，安世高譯了「安般守意經」，康僧會（？——二八〇）加了一序，其中這樣說：

得安般行者，厥心即明；舉明所觀，無幽不覩。往無數劫，方來之事，人物所更，現在諸刹，其中所有世尊法化弟子誦習，無遐不見，無聲不聞。恍惚髣髴，存亡自由；大彌八極，細貫毫釐，制天地，住壽命；猛神德，攘天兵；動三千，移諸刹。八不思議，非梵所測。神德無限，六行之由也。

（「大正藏」第十五冊）

上面的記述，亦見於康僧會別譯的「六度集經」之「禪波羅密」章中。下面的文字，被認為是吸收了這記述，而見於道安（三一——八五）所加於同一「安般守意經」的序文中。

得斯寂者，舉足而大千震；揮手而日月捫；疾吹而鐵圍飛；微噓而須彌舞；斯皆乘四禪之妙止，御六息之大辯者也。

（「大正藏」第五十五冊出三藏記集卷第六）

在悠長的中國佛教史中，道安是最先出現而且是頭腦最卓越的一人。他在學問上的深邃的思索，可以說，給予在那時正當初步階段的中國佛教以來自般若思想的基礎，而實現其一百八十度的展開。但無論如何，對於神異魅力的傾倒，仍然如上面的那樣。根據上面道安的文字與先前引的巴利語「沙門果經」的神足說完全相一致一點，可知這傾倒是因於對印度佛教所論的瞑想有深刻的理解而來的。

中國佛教之特色

神異一方面是禪思想最深奧的東西，但亦是最初步的，且是通俗的東西。當時的中國人，對於包含於神足通中的飛行自在之魅力，有怎樣的興趣呢？例如，後漢明帝在一次夜夢中，見到佛陀飛到他的宮殿的庭前。他深深地為佛陀自由自在的空中飛行姿態及由其身體散發出來的光明所感動；於是他即派遣使臣到西域求取佛教，這事件被認為是佛教傳入的端緒。這當然是傳說了；但可以說，這時代的中國民族並未怎樣對佛教表示興趣。比較起阿彌陀佛來說，中國初期的淨土教徒，對其漢譯之無量壽佛一名

，有更深刻親切的印象；我們亦可以說，這與俗信依據如咒文那樣念起其名便可得不老長生，有着關連。

道安給予開始把禪的經典傳到中國來的安世高最深厚的敬意；他整理其譯出的經典，又在其所有有代表性的作品上附加詳細的注解，並爲之作序。上面舉的文字，即是其中一個例子。可以說，道安所給予安世高的這樣的關照，對後來的中國佛教，有長久和巨大的影響。安世高到底是最初到中國來的傳道者，是卓越的經典翻譯者；但他的經歷却完全蓋着神秘的面紗。據說他是安息國的王太子，諳天文五行，醫方異術，以至於能聞辨鳥獸之聲。這恐怕不是純然是博學多識所使然。他徹見自己的前生，爲了清贖過去的惡業，他毅然自己陷入賊手，或以不可思議的咒術來救出受身爲蟒的人。這些故事，全都與他的神秘性有關。他又預言康僧會的出現，作爲自己禪法的後繼人。這自然是後來的附會；但亦可以令人想到初期的中國佛教徒，是如何地把禪與奇跡等量齊觀了。

對於中國人來說，安息與龜茲等西域的地方，正是神秘的寶庫。道安對於安世高的敬意，其實可以代表中國民族對於西域的關心。不過，把這樣的西方之魅力具現於一身，而直接指導道安的，却是一代神異的佛圖澄（二二三—三四八）。後來慧皎在其「高僧傳」中立「神異」一項，其最大理由，恐怕是要敘述佛圖澄的神異吧。實際上，用百千萬言來竭力解說佛教「神異」的意義，倒不如描劃一下佛圖澄一人的事跡，來得適切。

佛圖澄之來華

佛圖澄爲龜茲人。澄是本名，可能是由原語譯過來的，由於當時自外而來的傳道者都冠其出身地爲姓，故他即以佛陀（圖）之澄的意思而稱爲佛圖澄。他連一卷經典都沒有帶來，也沒有譯過一句文字；但他具有神異而教人，及其門下出道安與其他卓越的佛教指導者諸事，可知他是確立中國佛教基礎的人。中國佛教至道安時代，能夠完成由禪而轉向般若的急激的發展，全是這佛圖澄大師的指引所致。又如衆所周知，基於道安的般若思想的研究，自鳩摩羅什（三五〇—四〇九）——印度大乘佛教史上最

偉大的傳道者，亦是這方面最卓越的翻譯者——來華後，有進一步飛躍的發展；這種傾向，實拜佛圖澄的禪及其神異爲之鋪路。

佛圖澄到中國來時，正是四世紀初，作爲西晉滅亡的原因的永嘉之亂（三一—）的前一年。這正是怪力亂神開始的時代。漢族亡命到江南，建立東晉；中原不久即成了所謂五胡的北方民族輾轉猖獗的戰亂舞台。招迎佛圖澄的，是在河北建立趙這一小國的鮮卑種的石勒石虎父子。胡族的統治者對佛教的哲理並無深刻的理解，他們的興趣專在神異的魅力方面。

「高僧傳」中，有石勒問初會面的佛圖澄「佛道有何靈驗」之一段。佛圖澄即取其所持之食器鐵鉢盛水，燒香，唱起咒文。須臾水中即有光輝耀目的青蓮花生起。石勒甚爲信服，即委以國事，而自己皈依佛教。不久佛圖澄又爲民求雨，治癒痼疾；石虎之子得暴病而死，佛圖澄又以楊枝之秘咒法而使之還陽。由是石氏父子稱澄爲大和上，尊敬他有如國之大寶。外來的佛教之能實際固定於中國社會，在很多方面都有賴佛圖澄的神異。不久，中書著作郎王度與王波上奏，戒以一國之王者信奉佛教，無異事外國之神，此非中華天子之所爲。石虎（譯者案：作者此處作石勒，誤）即答以「朕生自邊壤，忝當期運，君臨諸夏。至於饗祀，應兼從本俗。佛是飛神，正所應奉」。這恐怕是五胡的族長們所共通的不能掩藏的心境吧。佛圖澄以石氏爲中心而教化華北一帶，以種種神異來化解胡人野蠻的習俗，而推廣佛陀不殺的教誨。據說常追隨他的弟子有數百人，前後受教過的亦有一萬，在他遊歷所及的地方建寺計八九三之數云。

神異之種種相

佛圖澄的神異，實際上是多方面的，恐怕包括神通的全部。首先是天眼通。只要他把胭脂攪入胡麻油中，塗在手掌上，便能歷歷地徹見千里的盡頭。他的咒文，可使無數在遠地的人得免於死。這已是神足通的事了。曾經有這樣一事實：稱爲麻襦的狂人，因佛圖澄之助而得種種神足。他又能役使鬼神，料事於未然，而把適切的諫言，提供給石氏父子。這都是有關國交、軍事、經濟等的現實的處理方面的事。他曾多次改正石氏父子的缺乏

謀慮的戰畧，防止不少流血的慘事發生。當石勒之死與其後族之爭之際，佛圖澄由塔上的鈴聲便已料知了。這是天耳通兼他心通之事。又他常靜坐於室中，而測知所有的人的前生宿命，而教他們如何止惡行善。人皆服其先見，而不敢向佛圖澄所在的方向涕唾便利者。佛圖澄的神異，實是基於深邃的漏盡通的慈愛的實踐所致。

這樣，佛圖澄的神通含六通之全；他且更及於現實生活的醫方與天文。他的左乳下有一周長四五寸的小孔，直通胸中。平時他用綿絮塞着，到齋戒之日，他即把曲腸由小孔引出來，而清洗之，又可置之回原位。這個小孔又能發光，使夜明如晝，足供讀書之用。

永和四年（三四八），他以一百十七歲入寂。不久鄰國的冉閔把石虎殺掉，挖掘佛圖澄的墳墓。鉢、杖仍存，但屍身已無。有些人說，他見到佛圖澄越過戈壁沙漠，回歸印度去了。他實是菩薩出現於這個世上的化身。他雖然沒有直接說大乘的空的思想，但他的神異，都是徹見一切皆無實體的般若智慧的實踐（參考第四章）。那隱藏於佛圖澄神異的根底的深遠的般若覺悟，其後即為其弟子道安所更推前發展。

大體上，佛圖澄所代表的神異，是通於當時所有高僧的一般傾向。即是，由祈雨、還陽等日常靈現開始，而及於分身、飛行、放光、預言、屍解（屍身不留）等。被信仰為是佛陀遺骨的佛舍利的感應，亦與此有很大的關係。吳國的康僧會之能使暴君孫權信服，亦因於佛舍利的神秘表現所致。

神異之加深化

在中國民族對佛學的興趣異常高漲的當兒，神異實在成了支撐着六朝時代佛教的支柱。

不過，隨着對佛教理解的加深，神異中的某些東西，亦以純然的天文與醫學技術的姿態獨立起來，另外一些東西則因是淺薄的俗信而被撤除。密切地相連結着的神仙信仰與醫藥技術，亦逐漸分離開來。所謂辟穀或服氣這些特殊的道家的斷食與呼吸法，不必是印度禪的本質。人們亦開始知道，在印度的經典中，已顯

示出要對那些不能作為般若智慧支柱的五通的神異，作為外道之禪來批判了。這樣的關於神異的本質的探究，不久即向學問與實踐兩方面推進。這亦是佛教逐漸成為上層知識份子的所有物的過程。

首先，對於道安的般若與阿毘達磨的研究，恐怕是這樣的新嘗試中的一例。這意味着正式的佛教學術研究的開端。在道安以後的南北朝時代的佛教，顯示出許多在這個方向下的卓越的發展。這即是要批判那通俗的神異，要依據由般若哲學與阿毘達磨而來的認識的分析，以深刻而正確的邏輯來鞏固冥想與神通力的基礎。特別是，對於作為印度佛教的冥想與分析的小乘系的阿毘達磨哲學的介紹，使過去的中國知識分子窺知那難以想像的、既深且廣的精神內景；而翻譯那使大乘般若經典，特別是般若波羅密思想邏輯化的中觀系論書，亦使人們的眼光，展向現實背後的形上世界。實在說來，亦只有人的內心的神異，才是最深奧的奇跡的世界。

這樣的神異的信仰，漸漸由外而向內趨。一言以蔽之，如被稱為禪數之學那樣，這是禪與數學，亦即是冥想與心理分析的學問，成為奇跡性的魅力的表裏。可以說，這相當於冥想與作為其反省的一種精神分析，或精神現象論。無論如何，確實的是，這對於歷來的中國知識分子來說，是完全未知之域。

這樣的阿毘達磨與般若的研究，是後來中國佛教展開的重要基礎。但一度由對神異的關心，轉而接受佛教的中國知識份子，在對阿毘達磨與般若哲學的理解方面，仍走了相當的彎路。舉例來說，印度佛教的涅槃與般若智，本來是無實體意義的，但他們誤解了，將之作為一種精神的或生理的存在來理解，變成相信人死後有殘存下來的、永遠的神靈或靈魂這樣的存在了。不久大乘的「涅槃經」傳入，而知有佛性的想法。這傾向便越發增強了。這種想法，實是要確立那為印度佛教所無的主體性的立場，而為這個時代的佛教的一個獨立課題。但在其底子裏恐實潛伏着對神異的中國式的信仰吧。現代的人仍以禪為神秘的體驗或絕對精神，這不外是這信仰的殘餘而已。

（未完待續）

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

(續上期)

尊者回答說：「最極了義的實相道理是這樣的。」隨即向天魔大眾唱了下面這首「證悟見量曲」：

「西藏尼泊爾邊境上，有此勝境汀瑪珍，

碧天王母是其名。其山頂尖有宮殿，

頂髻莊嚴極美麗，名曰吉祥長壽女。

雪山層疊作圍繞，水溪藥谷是其名。

日前來此侵擾者，嘲笑輕侮害我者，

今日聚此謁我者，非汝藥叉鬼眾耶？

來此請發菩提心，供予世間各成就，

今夜誠意重來此，白淨澄瑩夜光前，

衣裾飄飄輕風裏，華容風儀甚稀有。

魔軍鬼卒及眷屬，齊集此間滿虛空，

魔聲交響之妙樂，廣大供養似雨降，

汝儕來此象天神，天上天下諸魔鬼，

三界輪迴象有情，各具種種「慾菩提」④，

種種執我及「有」根，爲利劣慧汝曹輩，

一切諸佛亦空無，無有能修無所修，

無有智慧(無般若)，因此涅槃不可得，

宇宙三界所有法，或現堅實或變動，

何有俱生之智慧！(俱生智慧亦無有)，

究竟之義如是耳⑦！更無業力及業果，

嗟呼！若無有眾生，何來十方三世佛？

輪涅諸法皆建立，能仁訓示如是云。

此二體性本一味，無有絲毫之差別，

證悟如是境界者，不見心識見智慧，

由見如是真理故，大悲之心油然而生，

諸佛所有衆功德，如摩尼寶自湧出，

汝曹聚此天魔衆，不樂深法樂邪法，

潛跡屍林狐狼輩，聞獅子吼心膽裂，

老密如今之覺受，身心喜樂極充滿，

能滿衆欲之商鎮。

天仙藥妃居其間，

其山雲霧迷漫漫，

住此專志習禪者，

竊奪修士元氣者，

昨夕午夜上半時，

旋即消失太空中；

嬉笑歡騰作舞姿，

因汝誠意之邀請，

廣興無邊供養雲；

供畢向我求妙法，

誠意凝神靜諦聽，

我執知見萬差別⑤，

佛陀權說諸法有，

無有地、道、無修證，

(一切輪迴涅槃法)，

本來無生無有實。

更無業力及業果，

無因則果不成故，

「有法」諸物之顯現，

自、他、(同、異)不可得⑧，

不見衆生見佛陀⑩，

神力自在無畏法，

此我老密證悟也！

雖至阿比惹勝地，

若有一二具根者，

我今合什爲汝祝，

旁有壯麗大雪山，

其女長壽似金剛，

左傍牧野有山谷，

有我密勒瑜伽士。

驕狂傲慢難馴者，

美艷奪人五女郎，

汝等神奇五女郎，

纓絡珠玉作莊嚴，

八部天魔夜叉衆，

百味珍饈之美食，

諮詢最極了義教，

我當爲汝善解說：

種種行爲(種種性)，

若就勝義真實言，

無有佛果無佛身，

無非名言假立耳⑥！

本體亦不可得故，

是故輪迴名亦無，

世俗諦中一切有，

「空無」法性之虛寂，

一切雙融遍法界⑨。

不見法相見法性⑪，

諸陀羅尼法爾成，

不訪名師訪瘋人。

聽受此義獲解脫！

安息和平喜樂生！

歌畢尊者繼續說道：「釋迦世尊宣說八萬四千法門。但這種法門皆是爲了適應衆生之心性及需要而說，故有諸乘之差別。法門雖不相同，但究竟之目的和成就則是一樣的。此同樣之本體即是那不假造作（本來圓成）的根本法性。僅是有此認識和概念是不能達成解脫的，還需要培養道上的見行，使之成爲現量證境達成空悲雙運之開顯才行。此即（大乘）修道之體要也。修道之方法雖有不可思議之千萬差別，但總攝其精要即是那方便和智慧之雙運交融。（能至此境界）即是到達二諦無別之境地矣。」

長壽女五姊妹，即於天魔衆中起立，右行繞匝尊者數次後，同聲唱了一首讚揚尊者功德的歌曲：

「天空光明照耀下，北方蜿蜒象雪山，雪山叢中有險地，牧野殊勝號藥谷；其谷福庇似金座，溪流繞繞具加持。值此教法衰濁時，難行能行奇男子，（居此修禪）甚稀奇！無念甘露以爲食，自生妙酪作飲料，心離垢淨與羞耻，行瘋顛行如狂人，考驗汝之證境故，去年夏季旺月⑫時，（吾等長壽五姊妹），特來拉息左河畔；見汝獨處森林⑬中，全身赤裸無顧忌，享用低賤之女郎。白銀鏡中⑭如是見，旋見以遍種定力，示現各種大神通，而後身形消太空。吾等睹此心驚嘆，二次重回作探訪。秋季仲月之某日，見汝身著日月衫，汝居從龍⑮習禪時，吾等潛來作窺伺，手執傘蓋及寶幢，衫上嚴飾鮮花串，身塗紅丹及大灰⑯，汝之身形既不現，跨下乘騎獸中王，俄而消失太空中，吾等無由作障礙。」

去歲夏季初月⑰時，再度嘗試驚駭汝，擾汝修禪習三昧。只見汝住海中央，全身衣著巨火燃，象蛇張舞作髮冠；背倚利劍之刃口，跌坐鋒矛鏃尖端。又見嬉舞寶珠上，心生希有起懷疑。一口吞食巨高山，我等見此心驚異。一似帝釋之天帝，已淨懷疑希懼故，汝於心（性）之明體，已得全部自在故，能克障礙無懼故，隨意隱顯起化身。汝心已無傲慢故，觀仰尊容觸尊體，汝乃雄獅瑜伽士；無怯無退無怖畏，汝乃巨象瑜伽士；瞻顏心喜汗毛豎，

即能除障成利他。尊乃如意摩尼寶，表揚空性瑜伽士，離有相法無散亂，通達離言之義諦，諸魔障礙不能侵。我昔無知來作擾，爲息吾僣害心故，迴遮（修道）障礙故，尊示種種大神變，嘆爲稀有未曾見；說真實語明義諦，平息諸魔之害心，令彼咸趨安樂道。上月某日吉祥夜，承蒙授法菩提心，植種一切智智因，如寶善芽得增長。示無謬道善知識，衆生依怙之至尊，願於未來得相遇，東方現喜淨土中！彼佛國土之主尊，不動如來有心子，（其名普揚號密勒，願瞻尊顏淨土中。）其時吾等五姊妹，會合地上與地下，勇父空行一切衆，乃至清淨衆天人，手持寶幢與華蓋，齊鳴勝妙之仙樂，廣興燦麗供養雲，來迎尊者作嚮導。尊來空行剎土時，願往朝謁聞法要；彼時吾僣諸眷屬，人與非人諸大衆，當隨尊後作侍從，祈哀攝受賜悲護。」

在這首歌中，長壽女五姊妹表達了她們親見尊者殊勝功德的觀感，同時發下淨願與迴向。尊者自付道：「這些世間空行母都是極難馴伏的，我還要繼續使她們謹受誓言，堅守戒律。」於是對她們說道：「女郎們啊！你們對我有如是的信心，同時至誠的於未來發下善願，實在是甚難稀有。不久以前我曾爲你授大菩提心戒，使你們成爲殊勝種性，堪能趨入一切智道。現在我要傳你們那方便衆多，修持容易的疾速道——持明金剛真言乘的密法和三昧耶戒。你們應各各發誓把身心性命交付與我，同時準備食子⑱及供養（來接受灌頂）。」

長壽五姊妹聽了歡喜雀躍，立即準備好食子和廣大的各種供養；恭敬頂禮繞匝尊者多次，各各將身心性命交付尊者，然後安住一傍。尊者隨即傳授她們聖度母顯示明體法灌頂及古魯右列佛母本尊灌頂。同時又授以唸誦心要法。然後對她們說道：「女郎們啊！今後我們就是負有三昧耶戒誓的師徒關係了。你們應該在行住坐臥四威儀中，一切時，處，常常觀想上師住於頂上。不管遭遇任何順、逆、善、惡、等緣時皆應以三寶爲歸依處，不得祈求其他神祇。你們應該知道外境之器世間宇宙其自性即是佛陀之

越量宮殿；內之有情世間一切衆生即是本尊佛陀。所以當看見任何衆生時都應心生恭敬愛護，決不可有絲毫傷害或損惱他們的行為。於一切時中也不可忘記了常持本尊佛慢。」

五個幻變母聽了啓稟尊者道：「尊者啊！依持明眞言乘而入，乃是一條迅速，容易，方便衆多而又快捷無難的法門，你傳授我們密法及三昧耶戒實在是恩深澤厚。我們這些煩惱未淨的衆生，一方面受無始劫來的深厚習氣所使，（難以立拔），一方面此生又投生爲女人。種性既劣，智慧亦薄。所以恐怕不易百分之百的達成尊者的咐囑。但我們一定竭盡所能，努力遵行訓示。雖然我們未必能視所有衆生皆爲本尊佛陀，但亦決不加以任何損害，行近我們境內的人亦必定予以種種幫助及利益。特別是尊者傳承中的弟子們，我們一定全體佑護，竭力協持。凡是他們所需要的一切修行順緣和一切所需，我們都像僕人般的侍候供給。」

長壽女五姊妹發下這樣的誓願後，就向尊者頭面禮足，繞匝多次，然後消失於空中。

以上所述乃吉祥長壽女等五世間幻變空行母向不可思議^⑨的尊者大惹巴喜笑金剛請問發最上乘心時，尊者所酬答的幾個法曲。此篇所述，最初由善根具足，（煩惱）已淨之寂光惹巴於汀瑪珍商鎮之左，碧天王母山峰之巔，親見吉祥長壽女時，由長壽女親自口述經過，並經寂光數數詢問各點所記。其後，寂光又親向尊者頂禮蓮足（祈請）三次。尊者不禁婉然失笑，於笑聲中親說此事之經過始末。旋寂光又會同雁總頓巴菩提惹咱於恬靜適意能予成就之勝地翁琮巴森林中，爲利益未來之宿善有緣諸弟子衆，筆之於書。

本篇所記皆爲（尊者及長壽女親口所述），筆者對尊者所說絕無增刪或改訂之處。所述文體名爲語鬘甘露光明繆絡，不亦宜乎。

註 解

④ 慈菩提——藏文作 hDod·Pahi·Byan·chub，此詞平常不太看見，可能是密師臨時所創，指煩惱即菩提之意，衆生有萬千根

性與各種慾望，此種不同之慾望亦爲菩提所現，並非與菩提相異也。

⑤ 我執知見萬差別——此句耐人深思，佛學中只泛說我執爲煩惱之根，一切分別知見皆由「我」起。今日吾人觀世界政局之亂及思想、宗教、學說等一片紊亂互相攻訐之情，細審之，絕大部份皆由「我見」而起，或執我所見到的爲對，其他的不對。」而起。此我執知見之千萬差別，在古時尙不太顯明，今日科學及學術思想泛濫發達之下，此情形尤爲顯著。無論在哲學、宗教、藝術、文學、政治、經濟等一切領域中此「我執知見萬差別」之舞躍情況，皆活生生的呈現吾人之前。在學界中生活的人，對此尤有切膚之痛的感覺。佛法中有許多根本原理誠萬古不移之確論也。

⑥ 無非名言假立耳——西藏講佛學的人，常有一句術語，說明外境及所知法非實有，不過是分別所生及名言假立之幻境而已。此術語藏文作：Mifi·Dsam·Tha·sNyad·Dsam·rTog·Pas·br Tags·pa·Dsam，中譯是：「惟名言語句及分別施設而安立者。」名言語句乃概念名相之遊戲。人之思想不能脫離語言，故一切知見皆受語言之限制，此點常人每不能自覺。『無語言的思想』在人類而言是很難想像的。也許「妙觀察智」的境界才是『無語言而思想』的境界。人之活動及所知既然不能脫離語言，其智識領域或所知法亦必受語言之限制，因此許多所謂「道理」「真實」，等皆是語言的遊戲。術語之下一半「惟分別施設而安立者」則是佛教認識論上的問題，意謂：外境及所知法之成因乃由分別妄計而施設安立者。詳論之則牽涉太廣。此處密師之口氣原應是全部術語：「惟名言語句及分別施設而安立者」，但大概是因爲受歌詞語句之限制，只說了上半截而省略了下半截。

⑦ 直譯應爲：「此乃法性究竟義。」

⑧ 直譯應爲：「自明他明不可得。」

⑨ 或譯爲：「一切雙融極廣大。」

⑩ 不見衆生見佛陀或菩提，而不見煩惱或衆生之義。亦即常謂之：未悟道前以菩提爲煩惱，悟道後則以煩惱爲菩提也。

⑪ 原文 Chos·Jan 中文簡譯爲「法」，如慈氏五論之「辨法法性論」不譯爲法相而簡譯爲法。其實一切有法必有其相，故此處譯爲法相。藏文之 Chos·Jan 直譯則爲「具法」之義。

⑫ 原文意義不明，可能原版有錯誤。



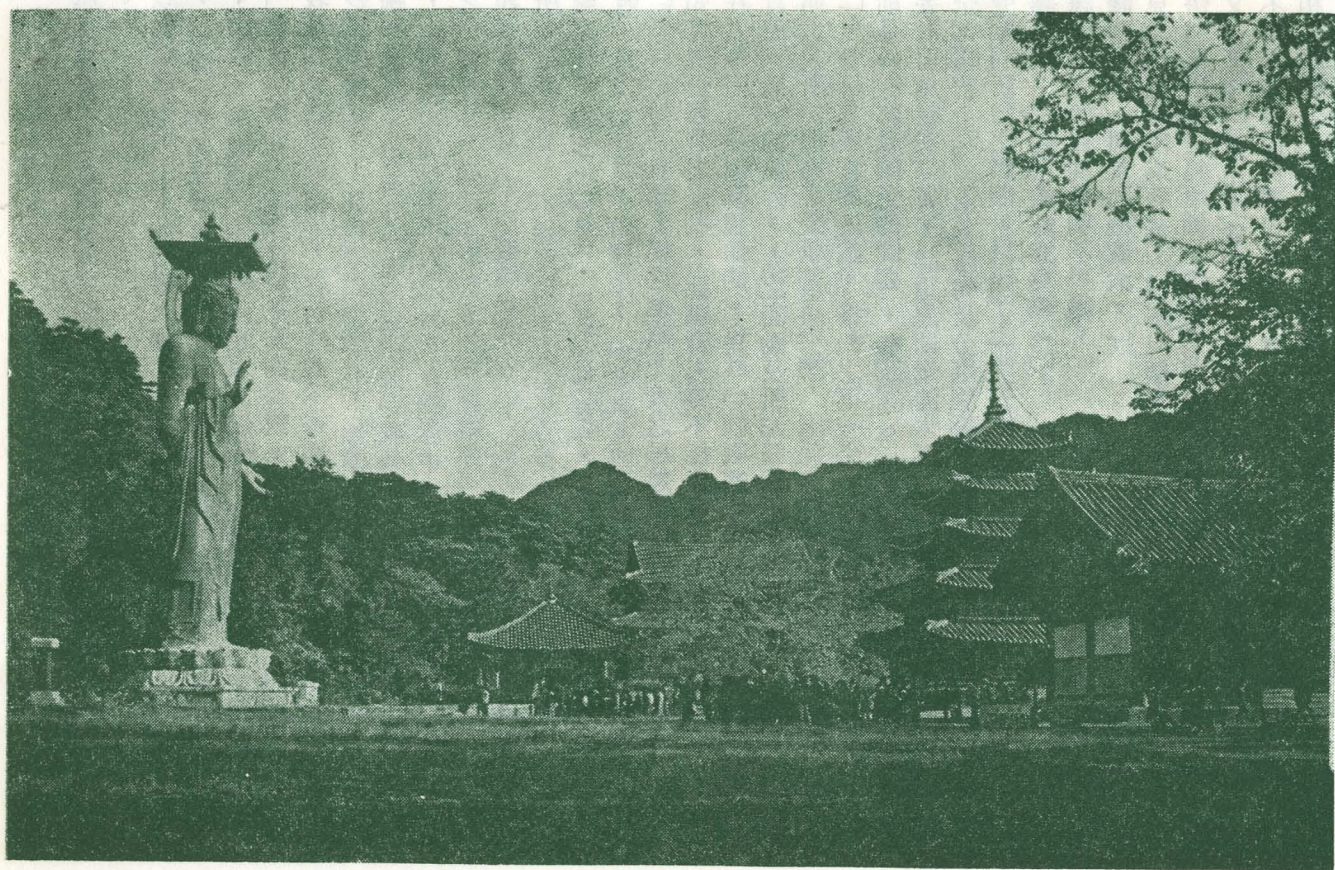
▷ 韓國國寶之一——多寶塔

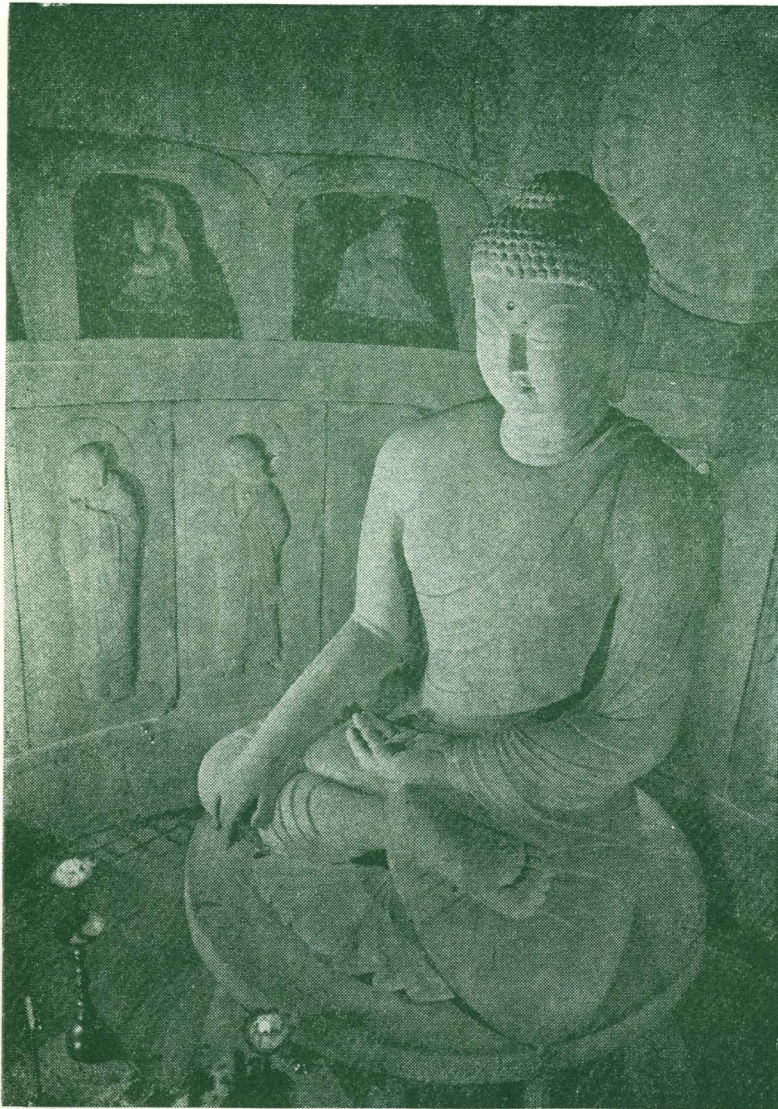


韓

國

▽ 法住寺全景

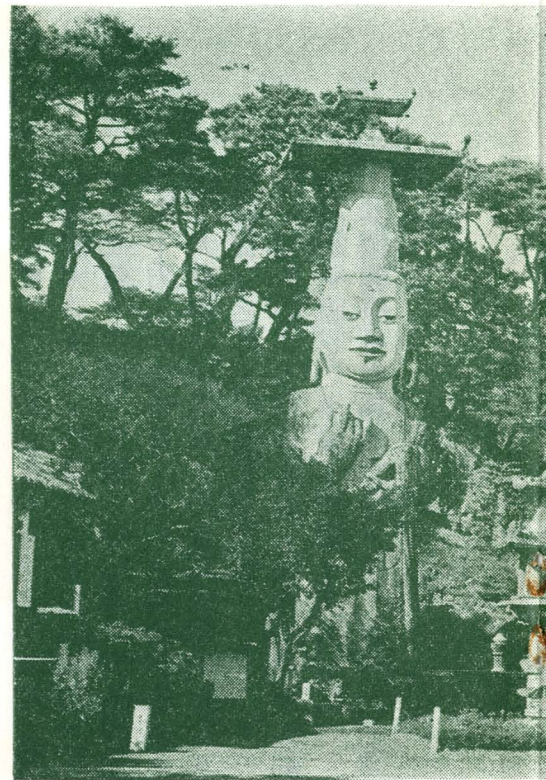




◁ 釋迦如來坐像

南 / 慈恩寺人章

第六 藝文部



△ 灌燭寺全景

國 佛 蹟

▽ 韓國國寶之一——石窟庵



修大方廣佛華嚴

法界觀門論釋(六續)

日 慧

丙、法界證入章

論六 發菩提心

大寶積經菩薩藏會①有這樣的教言：菩薩但成就一法，謂發起深固大菩提心，則普能攝受無量佛法。所以，菩提心即是成就如來戒蘊、定蘊、慧蘊、解脫蘊、解脫知見蘊的根本；又是圓滿如來十力，四無所畏，十八不共法的根本。如此說來，菩提心就成了大乘佛法的根本，作菩薩成佛的正因，要想作菩薩成佛，捨發菩提心之外，簡直別無他途。

菩提心在大乘佛法中，為什麼會有如此之重要？要明瞭它，就必須明瞭它的涵義。菩提心甚深！廣大！甚深、廣大的菩提心，其涵義原是頗為難於曉了的。雖然，筆者在此，願就此一課題

，隨順大寶積的教示，擷要一述，以為信解的理量的提供。

先從菩提義說起——②

菩提之性寂靜，所謂寂靜，在內為寂，在外為靜。眼性是空，離我、我所，如是耳、鼻、舌、身、意性是空，離我、我所，若如是知名之為寂；如實了知眼性空已，不趣於色，乃至如是了知意性空已，不趣於法。若如是知名之為靜。

菩提自性清淨：菩提之性，體無染污，與虛空等，是虛空性，同於虛空，菩提、虛空，平等平等，究竟清淨。

菩提無入無出：入名執諸法，出名不執；蓋一切諸法無彼無此，以性離彼岸此岸，故無出入取捨。

菩提無相無境，不得眼識乃至不得意識名為無相；不觀於色乃至不觀於法名為無境。

菩提非去來今；三世平等，三相輪斷：謂於過去無心無願轉，於未來世識無趣向，於現在世意無起作，是心意識都無所住，不分別過去，不執著未來，不戲論現在。

菩提無為無性：菩提性非眼識所識，乃至非意識所識。無生、無滅、無住、三相永斷，故名無為。知無為性，當覺有為，由於法自性即是無性，無性即無二。

菩提無差別句：句謂如所說，無差別謂無住；法性，實際為句，無別異、無動搖為無差別；諸法空性、無相、無願名之為句，性不可得，無尋伺，無發起名無差別；無衆生性名句，即體性無名無差別；虛空相，性無生、性無為，菩提相以及涅槃相，都名為句，此等句義，次第為性不可得，性無滅，性無行住，性寂靜以及性無生，是為無差別。

菩提非身心可證：義為身心如幻故。雖然，若真實覺如是身心如幻，即名菩提。但此名字是為流布世間的假言說；菩提性相猶如虛空，則實是不可說——若身、若心、若法、若非法、若有、若無、若實、若空——的。一切法尚不可說，何況菩提？

菩提無取無藏：若了知眼，乃至了知意，是名無取，不觀色，乃至不觀法，是名無藏，無取無藏故，不取於眼，不藏於色，不住識，乃至不取於色，不藏於法，不住於識。

菩提名之爲空：由空空故，菩提亦空，菩提空故，諸法亦空。是故如來，如其空性覺一切法，不由空故覺法空性，由一理趣智故覺法性空。空與菩提，是一非二，以無二故名之爲空，無名字故名之爲空……。

菩提性同虛空：虛空之性平等無有高下，菩提亦爾，等無高下，若知諸法畢竟都無，亦復無高無下可說。

菩提即是如句：如菩提如，色法亦爾，受、想、行、識、地、水、火、風、眼界、色界、眼識界，乃至無界、法界、無識界，亦復如是不離於如。如是如句，一法多法，多法一法，亦復如是，若一若多，都無所得。

菩提非內非外：非內無所造作，非外無所覺知，內者謂作，外者謂相，菩提之體非作非相，是故名爲非內非外。又，非內者非身、口、意業，非外者非三業緣。非內者無相解脫門，非外者空解脫門。

菩提無漏無取：由此無故，則不發起十二有支，此若不起即是無生；若無生即是決定；如是遞展，即是了義；即是勝義；即無人義；即不可說義；即緣起義；即法義；即是如來。能如是觀，即爲見法；見法即見如來；見如來則無所見；無所見即見無相及無所緣。如是即真實見。

菩提之性清淨無垢無執：謂空故清淨，無相故無垢，無願故無執；如是，無生故、自性故、無戲論故、眞如故、虛靜故、內遍知故、蘊遍知、過去盡智故故清淨，無作故、遍淨故、離戲論故、法界故、無礙故、外不行故、界自體故、未來無生智故故無垢；無取故、光潔故、戲論寂靜故、實際故、空寂故、內外不可得故、處離業故、現在法界住智故：無執。而此諸義，同趣一句，謂寂靜句。諸寂靜者即極寂靜，極寂靜即遍寂靜，遍寂靜者名大牟尼。如是菩提猶如太虛空，虛空名之爲法，如法，衆生亦然，刹土亦然，涅槃亦然。以是義故，一切諸法等同涅槃，故亦名爲究竟無邊際相。是故無有對治，離對治故，則一切諸法，本來清淨，無垢、無執。

如菩提，具菩提心亦然。如經③言：於菩提中，名字言說不

可得故，心及衆生亦復如是——菩提即是心，心即是衆生——若如是知名菩提心。菩提者非過去、未來、現在，心及衆生亦非過去、未來、現在。若知此義，是名菩薩。然於其中，實無所得。於一切法都無所得，是名得菩提心。然而，於此中間，無心，無心名；無菩提，無菩提名；無衆生，聲聞、獨覺、菩薩、如來，亦都無有具名；無有爲、無爲、亦無具名：亦復無有已得，現得，當得之諸事。

綜上教示，菩提心的種種義，顯然可以歸納爲二：一是實相義，一是覺義。若將二義合而言之，就是覺知一切諸法實相。不過，話雖作如是——覺知諸法實相——說，此中却是無有能覺，所覺的差別可得的。如經④言：菩提「無覺，無覺者，無見，無見者，無知，無知者，無分別，無分別者」。如是：則實相與覺不異，覺與實相不異，實相即是覺，覺即實相。復如經⑤言：「法界之相即是菩提。何以故？是法界中，與衆生相故，一切法空故。一切法空即是菩提。無二無分別故」。本來，一切有爲法，無有作者，因緣和合故有，皆是虛妄，從憶想分別顛倒心生；若斷諸憶想分別，滅諸緣，以無緣實智，不墮生教中，則得安隱常樂涅槃。此義，智論中曾數數提及。且有偈說：⑥

諸法如芭蕉，一切從心生，若知法無實，

是心亦復空……。

心動故非道，不動是法印。

是故一切諸法，以心爲因依，爲根本。那末，華嚴經說⑦「一切法即心自性」，就是必然之理了。由「知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟」的理趣，則覺知諸法實相，即是覺知自心實相；覺知自心實相，亦則是覺知諸法實相。在這種自心覺自心的境界中，那裏還有什麼能覺、所覺的差異可得可分別呢？如經⑧所示：「覺知空相，是名菩提，非空覺知空故；覺知無相相，是名菩提，非以無相覺知無相相故；覺知無願相，是名菩提，非無願相覺知無願相故；覺知法界之體性者，是名菩提，非以體性覺知體性故；覺知於無分別相，是名菩提，非如覺知如故；覺知住於如實知故，是名菩提，非住於如實知覺知住於如實知；覺知無我

、無有衆生、無命、無人、無丈夫體性，無覺知者故。」大日經疏⑨更明白指出：「諸佛自證三菩提……唯是心自證心，心自覺心。是中，無知解法，無知解者，非始開曉，亦無開曉之者。」又且直接了當肯定：「菩提，謂如實知自心。」所謂「如實知自心」，補足其義說，就是如實知自心實相。如前說，知自心實相，即是知諸法實相，即是知法界、法性。

行者得此如實知，即是悟入空性現量，正見一切法不可得如菩提；齊此而名之爲見道（菩提）；隨此發起如菩提之心願名發菩提心。爲肯定此義，茲列舉幾則入中論第一菩提心極喜地品之文以證之。

——菩提心如法遍行經云：「菩薩應由菩提心了達一切法，一切法與法界相等。新生無住一切法，由所知、能知空故，皆遍了知。如自所了達法，願諸有情皆能通達。菩薩所發此心，名菩薩菩提心。」

——如聲聞乘，由向、果差別，建立聲聞八地；如是大乘亦建立菩薩十地。又如聲聞不許順抉擇分爲初果向；如是，將入地之菩薩，寶雲經云：「上上勝解行位法性，無間當入初地，猶名未發菩薩菩提心地。」

——菩薩見衆生皆無自性，爲大悲所緣；心隨悲轉，依普賢菩薩之大願而修迴向。此名極喜地無二智，亦名最初心也。

——得彼心者，畢竟超過諸異生地，唯應以菩薩名稱說：不可以餘名稱說，已是聖者故。般若經二千五百頌云：「菩提薩埵，是隨知薩埵之增語，謂能隨知一切諸法。云何而知，謂如實知無實、無生、亦無虛妄……若不知法，未隨知法，自云我是菩薩，此離菩薩地極爲遙遠，離菩薩法極爲遙遠，以菩薩名欺誑天、人、阿修羅等一切世間。」

由菩薩初心，即得超凡夫地，入菩薩聖位，生如來家，超二乘功德，於如來種族中，決定當得無上菩提，故一乘教中，便不假方便，不說發世俗菩提心；既不說世俗發心，與世俗相對之勝義菩提心，自然也就不談了。如入中論即依寶雲經⑩，明說十二地；將行者厚集善根的種種地前加行，說爲未發菩提心地；將菩

薩十地說爲十種菩提心地；過此，則是如來普光明地。於此可見，發菩提心，就不如常途所想的那樣的簡單了，它，却是一樁極難能、極可貴的事！它的尊貴，如佛言⑪：「假使是心有形色者，世間天、人、阿修羅等，皆應敬禮！」它的希有難得，亦如佛言⑫：菩薩心者第一難得，如優曇華時時一現，是珍寶心，以無價故；是心如須彌，極高大故；是心如空，不可壞故；是心如海，深難測故；是心無比，勝滿大千世界摩尼珠故。

在同一菩提心中，又還有其三乘不同的差別因緣。即所謂聲聞菩提，緣覺菩提及阿耨多羅三藐三菩提。此中，惟大乘菩薩所發阿耨多羅三藐三菩提心，始得稱之爲菩提心，二乘所發，聲聞祇能稱爲聲聞心，緣覺祇能稱爲緣覺心，不被稱爲菩提心。如發菩提心破魔經⑬說：

「若有人雖發菩提心，但樂自利，不樂利他。於利他心，不能發起，不能修持，不能趣入，不能安住，於此經法不樂聽受，亦復不能爲他宣說，於後生中而不受身，斷去來想。亦不能得平等正智，於現生中樂求解脫。以是義故，不爲聲聞菩提。」

「若有人雖發菩提心於大乘法不樂修習而不記念，亦復自利，趣求果證，不樂利他；於利他心不能修持，不能趣入，不能安住；於此經法不樂聽受，亦不爲他宣說教示；不能安住平等正智；但起心念觀諸緣法，隨所觀察而得解脫。以是義故，名爲緣覺菩提。」

「若有人，自能發生阿耨多羅三藐三菩提心已，復勸他人發如是心，於此經法自所聽受修習記念，復爲他人廣說其義；於輪迴身不生厭倦，樂欲利樂一切衆生，住平等智，自解脫已，欲令一切衆生，皆得解脫，自利利他，得安穩樂，以己善利普施一切天、人、大衆。以是義故，名爲無上菩提；修是行者名爲菩薩乘人。」

於此教示，可知三乘差別因緣，除緣覺是無師自悟及入道稍深，小異聲聞之外，那種祇求自利，不行利他，厭離世間生死輪迴和欣樂出世間解脫涅槃的觀念，二乘聖者則完全相同。此種取一捨

一的見地，顯然，和大乘菩薩的等觀世、出世間，等觀生死，涅槃以及等觀義、法等觀自、他的不取不捨的平等觀，大異其趣。所以，佛說他們「不能安住平等正智」，是「聲聞菩提」，是「緣覺菩提」；是「聲聞心」，是「緣覺心」；且以之別於菩提薩埵的無上正等菩提心。當菩提心之名單獨使用時，自然就是它的最高概念取代它所餘的較低概念。所以，惟有菩薩心得名菩提心，二乘心則不名菩提心了。

三乘聖人，都以入空性見道，何以道果有如此之懸殊？難道惟有大乘纔是正見？二乘不具正見？——不具正見，又怎能見道、修道、證果？

誠然，三乘聖人，都是具足正見的。不過，其間却有深淺圓偏之不同。照佛的教示，一切世間，都是依邪見分別——於不淨見淨，苦見爲樂、無常見常、無我見我、空見爲有……等——而得建立的。世間的一切學問，無論它是怎樣的高深、玄妙，若不能解脫生老病死憂悲苦惱的世間牢獄枷鎖，都不免要落在邪見之中，構成世間的邪見羅網。若能除遣一間世間邪見執著，則能解脫世間生死諸苦，若具此見，則是正見。因此，一切世間見，都名邪見，不得正見。若此之見，能滅邪見，是名正見，若入空性，滅諸邪見，名得正見。得正見就是見道——正見菩提道。

二乘聖者，就入空性滅邪見的大前提來說，自然具足正見，這是不著討論的。不過，他們但善達人空，不善達法空；見世間、涅槃爲二，說涅槃是寂滅，不說世間是寂滅，怖世間苦，貴涅槃樂，如是，就自然要速求盡諸漏斷後有了。此種趨勢，不全是由於見不究竟所導致的嗎？

大乘菩薩，住不二智，菩提心廣大如法界，究竟如虛空，深入實相，圓解二空、了，明見諸法本來不生，所謂「一切法與法界相等」，於世間、涅槃便不起二解，且即此平等不二之見亦無。如是，則無有世間可捨，亦無有涅槃可取。無可捨，即不捨衆生，是爲大悲；無可取，即畢竟無生，是爲大智。是故菩薩大悲，乃因衆生如生，不因愛著衆生，菩薩大智，乃順諸法如得，不因珍貴涅槃。以大悲故，勤行方便利他；以大智故，深心不染世

間。菩薩藏正法經⑭說：「隨如是菩提，即如是大悲。」不正當作如此解釋嗎？此大乘菩薩，由於見地究竟，纔能有如此的悲智雙運與福慧二嚴的。

照這樣說，我們有兩個問題，須要討論。第一，有與空，是相對的概念。照理，對立性愈大，和諧性就愈小。二者必成反比。何以二乘淺解空，却不能發生大悲？菩薩深入空，反能生起無比大悲心？第二，二乘聖者——尤其是緣覺——到證果時，都是能信解二空的。如華嚴經十地品⑮說：「善男子，汝雖得此寂滅解脫……此諸法性，若佛出世，若不出世，常住不異。諸佛不以此法故，名爲如來，一切二乘，亦能證得此無分別法。」誠如入中論⑯說：「聲聞，獨覺……倘不遍知諸法無自性，不過如世間離欲者，彼等亦應不能永斷三界一切睡眠。」如是等說可證。若如前說，二乘聖人均應發起大悲，而實不能，何以故？

（未完待續）

註：

- ① 見大正三一〇，第二〇六頁。
- ② 參考大正三一〇，第二二六頁。
- ③ 見大正三一〇，第六四八頁。
- ④ 見大正三一〇，第六五三頁。
- ⑤ 大正三一〇，第六五二頁。
- ⑥ 大正一五〇九，第一一八頁。
- ⑦ 大正三一〇，第一四九頁。
- ⑧ 大正一七九五，第三八七頁。
- ⑨ 漢譯寶雲經闕此內容，細加觀察，知有脫漏或節畧。不過，爲寶雲經異譯之寶雨經，則詳及之。見大正六六〇，第三〇〇頁。
- ⑩ ⑪ 俱見大正六五七，第一四〇頁。
- ⑫ 大正八三八，第八六八頁。
- ⑬ 大正三一六，第八一二頁。
- ⑭ 文見華嚴十地品第八地中。
- ⑮ 見入中論初地篇。
- ⑯ 大正五八六，第四七頁。



養老院設備的考察與研討

長島和代著
吳錦華譯

——謹以本文獻給香港養老院作參考材料——

(續完)

二、洗面所方面

①洗面所的數目：

養老院中，有一半的入院老人是利用洗面所的，六十名以下的小型養老院，每個房間，有一間至兩間洗面所的佔全體百分之八十一，假使每室有一間洗面所，在利用者而言，是不方便的。但是，若居室中附設洗面所，那麼像行動不便的老人早晨洗面和拭身，對職員看顧換尿布方面亦便利得多，服務效率亦能提高。

同時，食前洗手等，要走到老遠的洗面所去，實在不勝麻煩。首先，祇有一間洗面所的場合，由房間到洗面所的距離太遠，這對行動不便的老人來說，是不方便的，同時對其他半數能夠利用洗面所的老人而言，他們便無法利用這洗面所了。從衛生角度來看，特養院實在應該在每個房間中設置洗面所。

②洗面盆：

洗面盆的第一個問題，高度方面應該以方便坐在輪椅上的老人能夠自由地使用為原則。

如果洗面盆前沒有足夠的空位，則令坐輪椅的老人增加困難。洗面盆的高度以八十CM為合，又據調查，老人的意見認為洗面盆太淺，在使用上有困難，應以由淺向裏深下去的那種較合。

③水喉：

應該以容易開關的水喉器為合，為了能供應適溫的熱水，最

好能裝有混合水喉。

④扶手：

有關洗面所的扶手方面，通常洗面所の利用者是乘輪椅或持手杖的老人，而兩種的情形都頗有不同。

輪椅上的老人，可不必用扶手來支持，故扶手要考慮的便是設置時是否會對他人做成阻碍。

⑤附屬設備方面：

鏡子是所有養老院都有的。沒有鏡子的祇有十九間（七·四%）。

輪椅上坐着的老人所利用的鏡子，應該向前稍為傾斜，大的鏡子在洗面盆對上設置，這樣可使利用者便利得多。

沒有放置牙刷與水杯的棚架時，對洗面的老人要暫時放置一點雜物則極感不便。

肥皂的備用，有二百三十八個，佔百分之九十三有切實地注意，但仍有百分之三·九則沒有。

廁所內放置肥皂，是比較良好的，其實洗面所與廁所兩方面都應該在清潔衛生的工作上，同等重要。

公用毛巾每一、兩日內便應收回消毒及洗濯一次。

毛巾應有大量的準備，最佳是能夠每日都可以更換，如果與療養院一樣，設置一部毛巾殺菌消毒乾機更為理想。

洗面所專用的燈光設備是必需的，當夜間使用時，單憑走廊的光線是不足夠的，今次調查的結果，有八個單位，他們的意見都希望增強洗面所的燈光。

三、廁所方面

特養院的廁所、浴室都要細心地考慮。

老人日常生活中的睡眠、飲食和入浴等同一重要的排泄問題是有重大意義的。

老人們希望能用自己的力量來用廁所，這的確是可以減輕老人的精神負擔，若廁所太遠，或欠缺必需的設備等本來是可以靠自己的力量解決的，這樣却反過來需人護理，因此設備欠完善，就會損害老人，侵犯人權！

①便器

便器通常有洋式和和式兩種，同時也各為坐輪椅與拄杖者所用。

洋式便器對行動不良的老人來說，使用較為方便，入院時可能不大習慣，評語很差，但不久便大多數都使用洋式的廁所了。

洋式被老人們認為便利，但仍有小部份老人不願使用，這是因為在便器上蹲下時可能發生危險。根據今次的調查，特別為輪椅者提供一種有高度調節便器的院所僅百分之十四·七，其他大部份都是與手杖者一起共用的。

洋式便器最好能分為適用於輪椅者與拄杖者兩種，輪椅者用的便器，是洋式的，跟輪椅的高度相合，通常比輪椅面低二至三吋。

②扶手

廁所內沒有扶手的設置，會使坐在輪椅中及持手杖的老人構成大大的不便。從便利性與安全性兩面看來，扶手是不可或缺的設備。

養老院沒有扶手的佔十八間，佔全數的百分之七·一，至於嵌裝扶手的方法，也是要注意的。

首先，通路的扶手的高度，以七十CM到九十CM為宜。另外，扶手的末端是嵌入牆壁裏面，或者是屈向裏側，這樣，就不會勾著人家的衣服。

③廁所內應放置廁紙備用，而放置的地方是輪椅中的老人亦

能取捨自如為準。卷式廁紙不若平面式廁紙來得取捨方便。

④洗手

廁所的洗手器，如果是洋式便器使用者的情況，坐着便能洗手為最理想。

水喉的開關要照顧到體弱的老人的力度為宜。

衛生方面，肥皂的設置是不可少的，其他如毛巾、紙巾等亦是需要的。

⑤警鐘

以安全方面來說，警鐘的設置是必需的。現時有百分之二十八·六院是沒有設置的，即使有設置也不全合適。如果是洋式便器，則要裝在坐着時能揷到的位置上，至於和式的，則要分裝在蹲着時與立着時均能揷到的位置上。

⑥間格方面

廁所間的裝置要兼顧到在緊急情況下，可以從外面開放的為宜。

以輪椅的老人來說，則用門帘較為合適。

現時廁所沒有間格的養老院祇有百分之二左右，同時，雖然沒有特別調查過廁所與走廊間的間隔，據筆者所了解的，差不多所有的養老院，大概都是沒有間隔的，即使有，也是祇是以簾來分隔而已，這便造成廁所臭氣四溢，由於是以簾來分隔，廁所臭氣流進走廊，因此一定要有換氣設備。

⑦拖鞋

入廁所時，應否換上拖鞋這問題，歷來議論紛紜，難以解決，假如要換，對有半身麻痺的老人來說，是很困難的，即使有扶手，也會有滑倒的危險。不過，如果不換，却又會產生衛生上的問題，為了要應付這情形，最好便是經常保持地板清潔。

⑧暖氣

對進入特養院的老人而言，寒暖相差太大，是非常危險的，特別是患有高血壓的老人，除了要注意飲食與精神的安定外，對濕度的注意亦不可疏忽，因為氣溫突變，隨時都會受病的緣故，所以浴室與廁所應有暖氣。

⑨地面方面

廁所的地面，首先要注意的是打掃容易和衛生的，其次是避免有梯級的出現。第三，對於排水溝的位置，以不碍老人步行爲原則，路面的傾斜度應顧及輪椅上的老人爲宜。

⑩花洒室和更衣室：

特養的廁所中，在浴室外設置花洒是較爲便利的，這是爲了一些癡呆狀態的老人，他們在如廁時可能會將身體弄骯髒，則可以利用廁內之花洒及更衣室來冲身和更衣。

⑪污物處理方面：

污物處理設備，主要是由院內之褓姆所管理。

⑫廁所利用次數和廁所數目：

一般來說，女性用廁所的數目，要比男性爲多。根據調查，護養設有廁所的祇有十一間（四·三%），男女合廁有二十九間（十一·三%）。

結語

爲了要提高特養院的居住性，有必要事前了解入院老人的特質。特養的老人，都是身體上不良或被視爲病人的，這些惡劣條件下的老人，居住性的提高是必需，因爲老人們都已隨着手足力弱，視力減退，而注意力與判斷亦隨之不能避免衰退。

還有，對老人的生活來說，除了建築物設備上的考慮之外，對職員的質素方面亦要重視。假若在高度齊全的設備下，但職員的質素不良，老人們亦不能享有幸福的生活的。相反地，建築物稍差，但職員的質素高，這對老人而言，他們亦可得到一定的安養。

以這點來觀察，特養職員的問題，應該是專門化，或是增加現任職員的訓練和研修。

昭和四十七年以後，每年約有七十至一百間特養院完成，則職員的訓練方面，亦應與建築物一樣，要提高質量，這是筆者願意見到的事。（完）

（上接第16頁 宗密之禪宗史觀）

然此真心，有二種用：一自性用，二隨緣用。今言知者，即自性用，不待對緣，本自知故。隨緣用者，即一切分別種種心識差別智慧，及一切所作所爲，成辦一切事業，以必待對緣，方能發現，及能成辦故。如大摩尼寶能現一切色像，亦能隨意出生一切所要之物，名隨緣應用也。（正續一五·九七c）

（四）比量顯與現量顯之不同：

又顯教有比量顯、現量顯。洪州云心體不可指示，但以能語言等驗之，知有佛性，是比量顯也。荷澤直云心體能知，知即是心。約知以顯心，是現量顯也。洪州闕此。（正續一一〇，四三七d）

從比量與現量看，洪州宗說心體不可指示，僅能以語言動作而推知佛性的存在，是屬於比量顯。荷澤宗直說心體能知，知即是心，以知直顯心體，是屬於現量顯。宗密認爲，現量顯比比量顯更具宗教價值。民國六十六年二月十八日於德山寺藏經樓

（上接第23頁 密勒日巴尊者歌集）

⑬ 森林中——直譯應爲生丁澤馬森林中。

⑭ 由此句看來，上述之尊者『享用低賤女郎』等皆是尊者所變現的幻相，而由長壽女等在白銀鏡中所看見的。其後之各種神變。亦爲尊者對長壽女等所示現的幻相。

⑮ 原文作從龍山洞。

⑯ 大灰即死人之骨灰。

⑰ 原文有 dbyar·zai·Ra·Wa 字樣，前二字爲夏月，後二字 Ra·Wa 則不明此處作何解。大概是第一個月的意思。

⑱ 食子——西藏密宗作供養本尊護法時，或任何正式之儀軌時，必用糌巴或熟麥粉作成各種形勢之食子，以爲供養之主要食品。此作食子之技術漸漸發展成一種極端美化之藝術，聞說在拉薩過新年時，喇嘛寺所作之食子高可盈丈，以各種彩色圖案美化之，可謂洋洋大觀云。

⑲ 原文作「難以描述的」，但這樣直譯就不太適宜了。



龍樹之思想

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(續上期)

定義的不可能性

『中論』第五章亦被安排到言語的問題上。此中提出空間概念而加以議論。只有空間作爲六大的範疇(以地、水、火、風、空、識六者說明生存的應有狀態)的代表被舉出，但他的議論對於六大的全部，更而對於所有概念，都是妥當的。依勝論、正理學派的學說，空間是單一，遍在和恆常的實體。在說一切有部，則把作爲這個宇宙容器的空間稱爲虛空，而將之收入於無生滅無制約東西(無爲)中，和涅槃一齊。又把與此相別的，在現象世界中物體與物體之間的間隙稱爲空界。這東西以明暗爲本體，不具有抵抗性但却是生滅的物質存在；是別於作爲宇宙空間的虛空的另外的東西。六大中的空即是這空界的事。不過這二者的區別只限於說一切有部，普通它們常常被視爲是同一的東西。又經量部、中觀派、唯識派等對於空間只作爲觀念的設定而認許之，並不給予它以實在性。

空間概念這樣地種種式式地被理解；即使還有其他的理由，龍樹爲了要否定言語與對象的關係而把空間取作爲例，大抵是利用其定義沒有一定的這點吧。不過在第二頌以下，他自身把空間的例一般化，就所有的東西而進行其議論。被導入至這個議論中的相關概念，是特質(takṣaṇa)及其對象。takṣaṇa是備於事物中的特質，同時亦表示作爲附予特質的東西的定義，即是，言語

的意義。takṣaṇa是被定義的東西。說事物的特質，亦不能別於對這東西的人間的定義、理解。空間的特質，是無抵抗性這樣的定義；地的特質，是堅這樣的定義。

在空間的定義之先，任何空間都不存在。倘若在定義之先有的話，則這變成未有被定義的東西了。(五·一)

但未有被定義的東西，是不存在的。未有被定義的東西不存在時，定義在什麼地方被實行呢？(五·二)

在未有被定義的東西中，定義不被實行。在已被定義的東西西中亦不被實行。在已被定義的東西與未有被定義的東西以外的任何地方亦不被實行。(五·三)

我們依據知覺，見不到別於物體、空氣、光的空間自身。空間是以其不具有抵抗性而把場所給與物體的東西，這樣的定義被作成後，才依思惟而知空間。在定義以前，換言之，限於是可見到的，空間是不存在的；未被定義的空間對於我們來說，是不存在的。但由於所謂定義或加上名稱，是關於某一對象而行的，倘若仍未被定義的對象是完全沒有的話，則加上定義、加上名稱這些事便沒有意義了。

畢竟定義與加上名稱，是在有某些東西時進行的。那來路不明的東西，只能說是存在的東西，倘若沒有時，定義是不生起的。由於某些東西或者是存在，亦必是一種定義，在有被定義爲漠然的東西出現時，才會有嚴密的定義的努力。反之，倘若已經有了嚴密地被定義的東西的話，再定義的努力便不必了，因再定義

是無意義的。

言語的本質

在既被定義的東西中，定義是不起的；在未被定義的東西中，定義亦是不起的。這恰當地表示出言語及其對象的關係。我們對某一東西下定義，給它名稱，這詞語是決不會固定在這個別物上的。這是由於詞語可立刻由被附與名稱的東西中分離開來，而投向同種類的其他東西之故。譬如所謂桌子這一詞語，與所謂一邊讀書一邊寫東西的枱這一定義，倘若它們固著於一特定的桌子上而不離，則我們便不能叫其他的同種類的東西為桌子了。因此，在已被定義的東西，定義是不實行的，它是不存在的。而在完全未被定義的東西，定義亦是不存在的。定義之起，是在都不是這兩者的場合。

不過，譬如說，當往野餐而要在草原上進食時，假定那裏有成爲枱狀的石塊。當被問「把這個東西作何用呢」時，我們并不能答什麼。把它作爲座枱而放上飯盒或作爲檯子而放屁股，是我們的決斷。但大概誰也不能主張作爲這決斷的定義是眞呢。在這情況下，石塊是未經嚴密定義的，但亦不是完全未被定義的。在不同於已被定義的與未被定義的東西的別的地方這樣地被作出的定義，是不具有意義的東西、眞的對象，不具有本體的空的東西。

在定義不被實行的地方，不能有定義的對象；在沒有定義的對象的地方，亦不能有定義。(五·四)

因此，沒有定義的對象，也沒有定義。亦沒有別於定義與定義的對象的東西。(五·五)

龍樹所要說的是，嚴密地與言語、作爲其意義的定義相一致的東西，是不可得的。倘若言語具有與它相一致的東西，則何以這同樣的言語被適用到其他的東西上呢？但倘若是完全不相一致，則給予名稱、定義都不可能了。言語與其對象的關係，不是同一亦不是別異。這樣，具有這樣矛盾性質的言語、對象，都是沒有本體的空的東西。

(H) 本體之論理與現象之論理

關於龍樹的論理形式

此中與總結龍樹的論理形式的同時，先看看其特色。龍樹的時代，作爲印度論理學派的正理學派，是否已作爲獨立的學派而確立呢，這不能明白知道。他有說及耆那教、數論、勝論等學派名，但並未舉出正理學派之名。不過，在另一方面，倘若就他的出現於『廣破論』『廻諍論』中的議論來判斷，則他最低限度確知『正理經』(正理學派的基本論典)第一章與第五章的內容。這表示龍樹的時代大約與『正理經』及正理學派的生成期相一致。構成『正理經』內容的理論的要點，爲提供給正理學派以形而上學基礎的勝論學派中的一部份人所共有，龍樹對此亦是熟知的，我們可以這樣想。不過，龍樹批判正理學派的論理學，他自身的論理是與此不同系統的東西。

龍樹的論理形式

關於龍樹的論理形式，字井伯壽博士(『東洋之論理』)、特別是 Richard H. Robinson 教授(前揭書)，發表過明快的研究。現在且參照這些成果，簡潔地記述如下。

西洋的形式論理的三原理，龍樹事實上亦是認許的。特別是矛盾的原理，可以說是他議論的支柱。「在單一的東西中不能有存在性與非存在性」(七·三〇)即確切地敘述這點，此外，這原理的應用頻出於我們所見到的他的議論中。排中的原理，被用於譬如『行的東西是不行的，不行的東西亦決是不行的。與行的東西不行的東西相別的第三者何以行呢』(二·八)中。同一的原理則在譬如『當A依B而生時，A與B非同，亦非別異』(一八·一〇)中被預認。某一現象，在其因果關係中，作爲本質意義的同一律不能適用，並不表示無視同一的原理，而是其應用。這是構成龍樹的兩難的主要契機的東西，與後面要敘述的他的論理特色有關係。又，他的中觀論理的本質亦不是順從形式的矛盾、排中的原理的。關於這點後面會觸及。

定言論證(三段論法)的典型的东西，在「世尊說欺瞞的东西是虛構的。所有被制約的东西是欺瞞的东西。因此是虛構的」(一三·一)等中可見到。不過由於他批判其他學派的理論，比

主張自己的理論，更為專心，故並不多用定言論證式。代替此的，是假言推理、兩難、四句否定成爲他的武器。

假言論證（條件論證）中「如P則Q，今P，故Q」（P、Q、R等作爲要素命題）的構成式，見於（眼不能見其自體。當（眼）不能見其自體時，何以能見它自身以外的東西呢」（三・二）中。（這可寫成「倘若眼不能見其自體，則眼亦不能見其自身以外的東西。眼不能見其自體，故眼不能見其自身以外的東西」的通常的形式。不過，「若P則Q，非Q，故非P」一破壞式的用法，爲數很多。而結論部份、前提部份等在字面上亦多時被省畧。如在第二章、2、（7）中所討論的五・一頌，可寫成「倘若沒有空間，則這是在定義之後。在定義之後沒有空間。故空間不存在」。假言論證中的前提否定的誤謬，多爲龍樹所發見。關於這點亦留待後述。

龍樹的代表兩難形式，是「（P或非P）若P則R、若非P則R。（故R）」例如，「倘若原因中無結果的話，則原因何以生結果呢？倘若原因中有結果的話，則原因何以生結果呢？」（二〇・一六）即是上述形式的兩難。

再有一類出的兩難的形式是「（P或非P）若P則R、若非P則S。（故R或S）」。（這是在「若P則R、若Q則S。故R或S」這樣的場合的Q成爲P的矛盾命題的東西。R與S都是不符合心願的事實。）作爲這形式的一個例子，可以舉出「倘若薪是火，則主體與其行爲變成是一了。倘若薪別於火，則雖沒有薪而還有火了」（一〇・一）。

四句否定

四句否定（並不嚴密地一致，亦有學者爲方便計稱爲 tetra-lemma）並不是龍樹的創見，在初期經典中已有見到，他只是接受繼承這個傳統而已。譬如龍樹的「世尊在其死後，他存在，他不存在，兩者皆是，兩者皆非，都不能說」（二五・一七）的詩頌，在內容上與在『Majjhima Nikāya』（二二）中 Malunkya-puta 作爲釋迦牟尼佛的教訓而傳播的東西，是相同的。在『中論』中這種形式的四句否定多的是。一面說事物不自生、不由他生、不

由自他生、亦不由無因（兩者之無）生（一・一），一面關於本體亦否定了所有的自己的本體、他者的本體、存在（自與他）、非存在（兩者之無）（一五・三一五）。如有名的詩頌「非有、非無、非有無、亦非兩者的否定，中觀者知曉超越這四句的那真實」（Prajñākaramati『入菩提行論注』第九章引用）所表示的那樣，四句否定被作爲表示中觀真理而被理解。不過，關於四句否定，在論理方面與在應用的方面亦有困難。

論理的問題如次。倘若以第一命題爲P，則四句可寫成P、非P、P且非P、非P且非P。就形式論理的立場，換言之，倘若由把這四句看成是屬於同一論議領域的立場觀之，第三句P且非P明顯地與矛盾原理相違背。而由於第四句的非非P等於P，故第四句即非P且P的意思，實質上等於第三句。當然，否定這四句的全部，亦不具有意義。因此，在形式論理上理解四句否定，是困難的。無寧是，必須這樣想，對於一在某一論議領域中成立的命題，由與之相異的較高次的論議領域否定之，四句否定作爲這否定過程，具有辨證法的性格。

應用方面則有如下的問題。

（一）在其先舉出的 Prajñākaramati 引用的詩頌、原因與結果、本體問題等中，四句的全部皆被否定。但是依據場合，亦有第四句不被否定的事。

（二）有在四句中其中一句被省畧的事。譬如「自我是有亦被說到，自我是無亦被說到。不管怎樣的自我都沒有、無我亦沒有，諸佛都說到」（一八・六）中即無相當於第三句的東西。

（三）四句一方面是具有不同程度的知能與機能的人對同一對象的不同種類的見解，一方面是對不同程度的被教化者的階段的教訓。在後一場合中，四句中的最初三階段可作爲方便的教訓而被認許，特別是第四句，則是作爲表示最高真實的教誨，即最後亦不能否定。在這些場合中可以清楚了解到四句的辨證法的性格。

例如，清辨的解釋，對於上面所舉的一八・六，即以第一句

的「自我是有」爲表示婆羅門主義者的主張；第二句表示順世外道（Lokāyata Cārvāka）等學派只承認感官的對象不承認推理的對象，從享樂主義立場來否定自我的存在；第四句（順序上是第三句）則表示諸佛的教誨。清辨又給與別的解釋，他說佛陀對於否定業、輪迴的虛無主義者則說有自我，對於囿於我見的人則說無自我，對於深入佛教的人則爲了使他們了悟空性的真理，而說無自我亦無無我。

作爲教育的階段的四句

如 Robinson 教授亦說過那樣，上面所指出的作爲教育方法的四句，不止是清辨的，且亦共通於青目與月稱。對於「所有都是真實，或不是真實，是真實而且非真實，不是非真實亦不是真實。這是佛陀的教說」一詩頌（一八·八），清辨說第一句表示依作爲一般理解（世俗）的真理的教誨，第二句表示依最高真實（勝義）的教誨，第三句表示由複合這兩個真理的立場而來的教誨，第四句則表示瑜伽行者的神秘直觀的立場。

月稱則以爲，爲了要使人們尊敬佛陀的全知性，因而說所有皆真實的第一句；爲了要訓誨變化的東西不是真實，真實的東西不變化，因而說所有皆非真實的第二句；第三句教人事物對於凡夫來說是真實，對於聖者來說是非實；對於那些差不多已從煩惱與錯誤見解迴向自由的人，則教以所有現象不是真實亦不是非真實的第四句，如石女之子不是白亦不是黑那樣。

青目的注釋則說，像不同的色與味之流入大海而變成一色一味那樣，對於那些已理解了沒有相狀的真實、空性的人來說，所有東西，作爲空的東西，是真實的（第一句）。當未悟到這階段的人依從各式的見解而構想存在時，所有東西都不是真實。只是依存地而成立的非實的東西而已（第二句）。衆生有上、中、下三種，上者直觀事物的相狀非實亦非不實（第四句），中者以爲所有東西是實是不實，下者則以爲一部份是實一部份是不實，即是，涅槃是實，有生滅的被制約的東西是不實（第三句）。第四句的非實非不實是爲否定這第三句的實不實而說的。

這些理解的內容，各各不同，不過，屢屢共通於這些注釋中

的是，把第三句量化爲某東西是真實某東西不是真實，而理解之爲兩個特稱命題的複合；和，以第四句爲第三句的否定。把第三句量化，並不限於注釋者，龍樹自身亦這樣做。這即是『中論』第二十七章所提出的問題。它論到我的生命之流永續與否，而進至神（天）作爲人而變生的可能性的議論，在這種情況下，神與人是同一呢（第一句）抑不是同一呢（第二句）。龍樹把相當於這樣構成的四句之第三句的東西，視爲這樣的場合，即變生出的人，一部份是神的，一部份是人間的。

倘若把這量化導入譬如如先前的真實的四句中，則第一句是「所有東西都是真實」的全稱肯定命題，第二句是「任何東西都非真實」的全稱否定命題。第三句是「某東西是真實、某東西非真實」，形成特稱肯定命題與特稱否定命題的複合形。第四句是第三句要素命題的矛盾命題的複合，成爲「任何東西都非真實、任何東西都非非真實」的形式。而「任何東西都非非真實」（第四句後半）事實上等於「所有東西都是真實」（第一句），故第四句是全稱肯定（第一句）與全稱否定（第二句）的複合。又關於第三第四兩句，亦可見有第三的否定是第四、第四的否定是第三的相互關係。以上都是 Robinson 教授的解釋。

四句否定的意義

以「所有的東西是真實」「任何東西都非真實」「某東西是真實某東西非真實」「任何東西都非真實、任何東西都非非真實」爲始的多種類的四句，代表着相關於這些問題的各人的意見。不過，四句的一一見解，只在持有它的人的特定的理論立場、特定的論議領域中成立。不管是那一命題，都只在一定的條件下被肯定被否定，無條件地絕對地真，那是不可能的。可以這樣說，把四句的任何一者，都作爲絕對的東西而加以否定，這是四句否定的意義，中觀的真理。（未完待續）

四衆刊物，四衆護持！

卜太太的煩惱

張小雲

一、

卜太太從中國城回到公寓，已經一點過五分了。

一進門，便聽到她的丈夫在內室怒吼：

「你爲什麼不死在外邊！這麼晚還回來作什麼？你知道我餓得多麼難受？你明明知道我不能動，如果能動，老實說，我寧可不要你這老婆、滾！你給我滾出去！」

卜太太忍受着，她沒有回答丈夫的話。已經有好多多次經驗了，每逢丈夫發脾氣時，最好的辦法是沉默，忍住氣，一聲不響，那麼，對方看見她沒有反應，過些時，也就算了。可是今天不同，卜太太看到她爲丈夫預備的包子，鳳尾魚，香蕉，都吃完了，還餓什麼呢？

「你吵什麼？隔壁住的是洋人，已經搬走兩家了，幸虧現在住的是個聾子；要不然，人家又要退租了。你不是吃了東西嗎？還餓什麼？」

「吃了東西？那是早飯，中午我等着你來做飯，你幹什麼去了？說！快說！」

「幹什麼去了？等車去了！我六十多歲了，難道還去找男朋友嗎？罵，你儘管罵吧，只要你高興，罵什麼都行，反正我視而不見，聽而不聞，我已經受你的氣四十多年了，難道現在就不能忍了嗎？」

二、

卜太太是個虔誠的佛教徒，丈夫是無神論者，他過去是個奉公守法的公務員，自從六年前中風之後，得了半身不遂的病，天天躺在床上發脾氣，自尋煩惱。他能吃能睡，經過

西醫的物理治療，中醫的針灸之後，已經能站起來扶着 Walker 走幾步了，卜太太經常勸他多做運動，他就是不聽。

這是一般病人的普通現象，不管是大病還是傷風咳嗽小病，性情會變得特別急躁或者消沉，懂得病人心理的人，就自然會原諒他，遷就他。

「拜什麼菩薩，都是迷信，如果真有菩薩，他爲什麼不保佑我，使我受盡了折磨，我絕對不相信，世界上有什麼菩薩，上帝，天主……都是迷信，迷信！」

「得了！得了！你又在罵菩薩了，你知道你一開口罵就是犯罪嗎？你今生得這個病，是前生種下的惡果，今生不好好地懺悔，下決心吃齋念佛修行，下一輩子你還有得受的。」

卜太太實在忍不住了，就頂了卜先生幾句。

「住口！你真混蛋，敢頂撞我！我得這個病，也許是你造下的業。」

「哼！我造下的業，爲什麼不報應在我身上？」

這時，卜先生沒有作聲，原來他又在給太太惹大麻煩了。

「我的天，你爲什麼要這麼折磨我，昨天的髒衣服我還沒有洗，爲什麼今天又不叫我拿便盆，你要把大便弄在床上，唉！你難道聞不臭見味嗎？」

卜太太大聲罵着，對方一句話也不說，他只呆呆地望着妻子，卜太太無可奈何地拿一大把草紙來擦着，用盆盛熱水來替他洗着，她一聞到那股難聞的奇臭氣，就要作嘔。爲了這，僅僅爲了這事，她曾經去芝加哥女兒家裏住了二十天，把丈夫交給次兒和媳婦看護。回來，媳婦含着淚對婆婆說：

「媽，您以後千萬別出去了，爸爸真難侍候，他不去廁所大便，太麻煩，太骯髒了！而且爸爸的脾氣又太暴躁，動不動罵

……」

「唉！你們才照顧他二十天，又不是整天整夜，只是早晚兩次，試想想我這做婆婆的四十多年了，如何忍過來的？」

「媽，請問您，爸爸沒有中風的時候，脾氣好不好？」媳婦忽然冒出一個這樣新的問題。

「過去三十年前是好的，越到老年，脾氣越來越壞！他長得孤癖，頑強，專制。他就是家裏的皇帝，一家人都要聽從他的話，他說什麼就是命令，沒有絲毫商量的餘地，老實說，假若在三十年前是這副德性，我早就和他離婚了！」

卜太太說完又後悔失言，趕快向媳婦補充說明：

「離婚，是我氣頭上的話，其實我是想出家的。」

媳婦笑了，她連忙說：

「媽，您到芝加哥妹妹那裏去，我真害怕您會出家。您和爸爸結婚四十多年了，可憐可憐他吧，他假如沒有您，這日子如何過下去？」

「要是我得急病死了呢？」

「媽，話不能這麼說，夫妻是前世因緣，想要逃避，也是逃不了的。」

「出家是好事，有什麼關係？」

「不錯，出家是好事，佛的最大宗旨是犧牲自我，救助別人，正像地藏菩薩說的：『我不入地獄，誰入地獄，地獄不空，誓不成佛！』媽，還是不要想出家，救一救公公吧。」

卜太太想不到在兩女三男之中，還有一個這麼賢慧的二媳婦信仰佛教，懂得佛理，有孝心，有責任感，此時她的內心充滿了愉快和安慰。

三、

「甄太太，我真不想活了，我想跳金門橋。」

有一天在老人宿舍的客廳裏，忽然卜太太對甄太太這麼說。

「卜太太，千萬不要有這個念頭，你是佛教徒，怎麼可以自殺？佛教是戒殺生的，你殺了自己，到地獄去，一樣要受苦刑的；何況你如果真的自殺，還不知要害多少人：首先別人一定以為你的兒女媳婦不孝，你的丈夫虐待你，所以活不下去；還要罵你太沒有良心，丟下一個癱瘓不能動的丈夫，他太可憐，你太自私了！還有，你將害得多少親友為你難過。」

卜太太沉默了一會兒，什麼也沒有說，只是熱淚滾滾而下。她太痛苦了，滿以為甄太太會同情她，說幾句安慰話的；想不到她一開口就反對。

甄太太連忙掏出一塊潔淨的手帕，遞給卜太太擦乾淚水。

「卜太太，我了解你的痛苦，更同情你的遭遇；但我是絕對反對你有這種自殺的錯誤思想的！你要修忍辱波羅蜜，在觀世音菩薩普門品上面，有這麼幾句話：

「若多瞋恚，常念恭敬觀世音菩薩，便得離瞋。卜先生不信佛教，沒法和他談談佛理，他的瞋恚病很重，所以容易發脾氣，對什麼都看不順眼；假若你也像他一樣，那麼你平時的聽經、念佛、持戒、放生的種種功德，都會被瞋恚之火焰燒毀了，所謂「瞋火炎炎，燒盡功德之林，能滅菩提之種」。又說：「一念瞋心起，八萬障門開。」所以你一切都要看開，看空，不可煩惱，不可動肝火，發脾氣。要知道瞋這個字比「貪」「痴」還要可怕，社會上多少殺人放火，打劫、爭訟，都是由貪瞋而起；最可怕的是有瞋病的人，到命終時，會墮地獄變做毒蛇，毒蟒等畜生，所以我們信佛的人，首先要消滅貪、瞋、痴。」

其實，這些理論，卜太太不是不知道，只是現實擺在眼前，她實在受苦受夠了，她真的想出家，有時又想自殺，一了百了，又痛快，又乾脆。出家？第一個反對的是丈夫，其次是兒女，他們一定會哭哭啼啼找到廟上來要她回家，要她還俗，這豈不增加出家人的麻煩？

太太想自殺的念頭有很久了，她向甄太太說還是第一次。甄太太極力反對。兩人對坐了二十多分鐘，什麼也不說，原來她們都閉着眼睛，在默念「南無觀世音菩薩」。

四、

霧，漸漸地濃了，它像一團一團的灰色的雲聚在一堆，金門大橋被埋在霧裏，不久又散開了。

卜太太回到房間，丈夫睡得很熟，她洗手燒香之後，就

永懺樓隨筆之十八

澶之浦

馮 馮

一九七〇年，一位日本記者初次發表一幅照片於讀賣新聞，引起物議，此幅照片輾轉被刊載於英美及歐洲報刊，引起不少好奇。專家紛紛飛往長崎，僱用專船，在月夜駛往外海觀察一種無法解釋的奇景。

這種奇景，一件在長崎海外南方不到八十里之處，另一宗則在鹿兒島以南三四十里之海面，

是什麼奇景呢？

根據我所看見英國拍攝之紀錄電影片，看見在子夜之時，黑暗之海面，突然放射光暈，類似螢光億萬之聚匯成河，浮現海面，方圓數十里。漸而流轉成堆，漸而幻變成億燈兆火，多如繁星，亦好像是在山上俯視香港九龍之燦爛燈海，所不同者是，香港燈海有各種顏色，有霓虹燈閃閃，有汽車駛行劃出數百條紅光電閃，但是日本海面之燈海則無此多姿多彩，只有兩種顏色，是屬於慘綠慘白的光芒。

根據紀錄片之旁白說明，此種神秘光芒之出現，以十一月十五夜為最常見，亦有在八九月出現之紀錄，每次持續之時間，由一小時至三數小時不等，此種海光，並非新發現，而是自古以來，即有出現，九洲漁民早已習見為常，不以為異了。但是直到近年始為世界所知。

數位西方專家在紀錄片中各抒高見，一位說是海水中之

打開寶靜法師的觀世音菩薩普門品講錄來讀，至「遏止瞋的方法，應修慈悲觀，慈能與樂，悲能拔苦……最好的方法，就是常常一心恭敬地念觀世音菩薩便得離瞋，如清涼風吹在炎火之上，必定會熄滅的。」

真的，卜太太念了無數遍之後，心裏平靜，舒服多了。

磷質，一位說是海中有某種微小之漂浮生物（Plankton），其體內含有豐富之磷質，這些生物乘潮湧至，在黑暗之中，映現磷光，其情形就如「海中血潮」一樣。

血潮是什麼呢？影片中映出一段，在日光之下，海水數百里盡皆變成血紅，非常可怖。想來正是舊約出埃及記中描寫之情形一樣罷？出埃及記中，先知摩西舉杖一指，海水變成血紅，埃及所有之河海均變成血，不能飲用，魚蝦都腐臭。嚇壞了法魯王。

好萊塢電影「十誡」一片有此段海水變血之神奇鏡頭。但那 是用染料溶於水中造成的。

英國科學紀錄片中却不是弄噱頭，而是忠實的研究紀錄，只見滿海是血，出現於巴哈瑪羣島附近，亦見於太平洋與印度洋之熱帶部份，地中海亦曾出現過。

專家汲起海中之「鮮血」，置數滴於顯微鏡之下一看，只見有千千萬萬血紅之細菌形狀之微生物在水滴內游泳湧動。這些微生物有一個拉丁文的科學名字，可惜我記不下來。

這些紅色微生物，有如阿米巴（Amoeba）單細胞，累積成億億兆兆，就造成了海中之血潮，血潮所至，無一生物能免一死，所有魚類水族，均被此種血紅微生物殺死吸吮精華，只剩下屍體隨波飄流，所以造成千千萬萬腐臭魚屍冲上海灘，這種魚屍冲上海灘之事，到處都發現過。台灣之澎湖羣島在十餘年前發現過一

次，菲律賓、美國、墨西哥、埃及、意大利、澳洲、南美，都出現過，有經驗之漁民都不敢拾取此種魚屍來吃。

這裏無意討論舊約，亦無意評論其他宗教，只是有聞照錄，怎樣去解釋，各人自便。我是尊重一切宗教的，並不因自己是佛教徒就說別的宗教不對，上面列舉之科學發現，並不代表否定宗教之意，科學發現只能解釋現象，却仍未能解釋造成現象之神秘力量。

話說回頭，在長崎海面出現之海光，是否類如此種血潮情形？片中之科學家亦未遽下定論，只是表示有此可能而已。片中有一位「神秘學」學者，認為該兩處海底必有海底世界，有一種超級人類，放射出此種城市般的燈海光芒。

他們曾經由日本海軍協助之下，派出潛水艇，使用聲納與各種科學儀器，甚至請加拿大深水潛艇，予以探測，深下至千尺，却一無所見，影片中所見者只是一處處普通海底，加拿大發明的深水潛艇，全世界第一，能深潛數千尺，曾經引起蘇聯注意，擬予以定購，被美國反對，加拿大乃不允售予，至今仍為世界最佳之深水潛艇，去年公開展覽其外形，我曾往北溫哥華參觀，但不准拍照，視其外形，類如圓球，殊無奇特，但據說係用特殊合金製成，可以抵抗深水高壓，艇內氣壓可以控制，使乘員不致受害。

關於此一海面之燈海神秘，調查至今，已因毫無結論而中止，將來是否再探，並無下文。

長崎我是去過的，却没有能力到外海去看看這種奇景，在長崎聽說日本與國際都仍有人在十一月十五與一月十五兩夜乘船出海去觀看。

我因憶起虛雲長老在其自述中，說過他在清末乘船赴廈門，在台灣海峽月夜看見海面升起光華，書中語焉不詳，亦無解釋。

我自己之經歷見聞，亦與上類似。

我乘船遊覽日本內海，西達下關，遊輪停泊於關門海峽之東海面。當夜隨遊客夜歸，返輪後不能入睡，時值子夜二

時左右，船上全部均已睡熟，我獨自徘徊船尾露台，憑欄眺望。

其時海面薄霧，遠處之下關燈光微弱，另一對岸之門司市，亦在沉睡之中，橫架於門司與下關之間之高空大鐵橋上，亦無車輛行駛，該橋十分雄偉，並不亞於美國金門大橋。門司大橋將「九州」與「中國」兩大島嶼相連，好似天上一道虹橋。此處之「中國」係指日本本州，並非指咱們之中國，日本人稱其本土為「中國」，真有意思！

却說我犯了李後主詩中一句「獨自莫憑欄」，在此子夜，天空陰雲四合，細雨霏霏，無月亦無星斗，遠山黝黑，薄霧如紗，有何好景可賞？我却在此依徊不去，心中忽然升起一陣悲哀感覺，又淒涼又寂寞。

忽然海面東邊出現了一片閃閃慘綠燐光，漸漸越來越多，以致滿海盡是碧光閃動。好似有照射燈光從海底向上照明，一海俱透明閃光，海水沸騰如開水於爐灶之上，翻騰不已。

我大吃一驚，擬奔入船房呼人來看，但全身癱瘓，無力舉步，有如被釘在原地，想叫喊亦無聲發出。

片刻之間，只聽聞海面慘綠光華之處，周圍數里，一片淒厲嘶喊之人聲。有男子喊殺之聲，有婦孺哭喊之聲，悲慘無比。而海面慘綠燐光紛飛，現出一個無法想象之大悲慘場面，只見不知有幾百艘古代帆船兵船，在海面混亂碰撞，不知有多少千千萬萬古裝武士在船面廝殺，長矛飛擲，飛箭如雨，倭刀閃光揮舞，血肉橫飛，婦孺不免，不是成為刀下分屍，就是投海而死。烈焰焚艦，濃烟滾滾。鮮血染海，殷紅滾滾，那種慘烈悲壯，無法形容，任何戰爭巨片都不足與之相比。

我看得心中慘怛萬分，淚流滿面，哽咽不勝，我知並非幻景，我知眼前所見，均是真實景象。此一慘象必然曾在古時發生過，只是幽靈不滅，遇到心靈通陰之人而重現，我亦斷非唯一之目覩者。以前必有人見過，以後亦必有人會看得見。

當時我心悲慘驚慌，幸而尚記得唸禱佛號，兢兢業業，誦唸阿彌陀佛，又唸大悲咒，不停反覆持誦，合掌凝視海面異象，但心中亦不知是否有效驗也。

久之，海面之慘狀逐漸淡去，只餘燐光奔騰，予心大慰，繼續不懈持誦，再久之，海面燐火亦漸漸隱去，海中之照明光華，徐徐發暗，最後羣火跳躍，排成一條長長燈隊，火焰伸閃多次，有如風中燭焰，終於忽然一閃而無影無踪，水面依然霧氣籠罩，一無異狀。

視腕錶，已是晨前三時，我汗出如瀋，至此驚魂始定，步返艙房，解衣就寢，而電燈暗晦，變成一絲弱光，我慌忙再唸佛，只覺一陣陰寒冷風，奪門而出。電燈忽然復明，室內同伴熟睡如豬，鼾聲如雷。我一直心唸大悲咒，不覺睡去。

次晨我不敢提此事，出外再觀海面，了無異狀。是日遊下關及門司，在下關看過著名之國耻李鴻章簽訂馬關條約之地春帆樓，經過一書店，順便過訪，問及有無本地歷史之書籍，店主爲一老者，態度甚爲誠懇恭謹。問我欲知何一時代之歷史，我乃問以此處下關海峽之東是何地名，是否稱爲澶之浦？

「不錯不錯，」老者說：「先生去過啦？」又懷疑地問：「先生看見了什麼？」我乃據實以告，老人說：「正是澶之浦，本地人都知道的，這種事，常常出現。」

「哦！真的？」老者說他幼年也見過一次，不過是四五十年前的事了。他說：「去等候要看，却又看不見，很多人慕名而來，都失望而歸。」

「這到底是什麼鬼怪呢？」

「這是壽永四年，即公元一一八五年，平氏與源氏在此一咽喉必爭之地作最後一次決戰。雙方水師大戰一晝夜，死亡三四十餘萬人，最後平氏全部被殺，源氏得勝，予以取代，成爲幕府將軍的源賴朝，下令將平氏餘衆一律斬首，或驅往海中溺死。平氏之母抱持八歲幼主投海而死，幼主即是安德天皇，天皇之母建禮門院君亦投海，是平源之爭最悲慘之一役，自此以後，澶之浦便時有怪異出現。八百年來，時有

所聞。」

「哦！原來如此！」

書肆老人找出一書，名曰「四谷怪談」，翻出一段給我看，我連讀帶猜，加上老人用日英文及書寫中文，一面解釋，可以猜到大意，書我並未買下，只就當時了解之大意記述於下，記憶難免有訛：

「昔者平源最後一戰於澶之浦，平氏水師全軍覆沒，平氏全族滅亡，安德天皇年方八歲，亦被源氏之軍驅往海中，平氏清盛之母池之尼負幼主投水殉難，未及赴水者，無論於戰舟之中或陸上，均被源軍斬殺無赦。一時海水爲紅，屍浮滿海，邇後地方收葬，經月而猶未能盡也，澶浦之濱，荒塚四十萬，天陰鬼哭，燐火飛揚，無人敢往也。」

下關有瞽者，名曰保一，寄居寺中，以鬻歌爲生，而其精於三絃，復善於歌，尤善唱述古事，故此遐邇知名，唯其人既盲於目，又失雙耳，故人皆呼之爲「無耳保一」，至於其失耳之由來，則另有曲折也。

保一並非生而無耳，既以歌名，召者日多，一夕獨坐候召，忽有武士兩名來召，保一雖不能視，然辨其聲，似甚威武，意其必爲貴家遣來，計必有巨賞，乃欣然隨去。

武士兩人，挾其登輿，肩夫抬行，行之既久，路途似甚遙遠曲折，亦不悉爲何地。久之始達，有奴僕來挾扶，保一雖盲，但可觸覺，聽聲辨物，覺身處深宮之中，聞緞衣悉索之聲，似有多人供役，禮規森嚴。

武士令保一叩拜已，着其候旨，保一覺地板光滑，復有柔席，其值不菲，又有幽香陣陣，命婦叩拜之音，復有呵殿之聲，使其驚疑，不知此一貴家爲何許人也，意爲藩王，亦似無此威儀。俄而女官傳命，令其唱演，瞽者叩問宜歌何事？上曰：

「澶之浦之役可也。」

其聲柔和溫靄，似爲老婦，但未悉爲何人？

保一素諳此段，乃撥三絃而歌，唱述澶浦戰役。絃音急驟，歌聲淒涼，一時矍矍衝撞，刀光劍影，血肉橫飛，慘呼悲號，烈

燄冲天，屍遺滿海，均似隨歌聲絃音而重現，歌至太后赴水，平氏將軍死難，將軍太君懷抱幼主，源兵圍攻，惶急無計。太君呼曰：賴朝將軍，寧不可免幼主與老婦一死耶？獨不念老婦當年曾為爾乞命耶？

蓋源氏賴朝當年隨父征討平氏，兵敗其父被殺，賴朝被俘，年方十四，平清盛下令斬之，太后池氏憐而求赦，始得保命，二十年後，源賴朝兄弟將兵來滅平氏，盡戮平氏，賴朝竟不赦恩人，置若罔聞，聽其投海而亡，人間悲慘，何過於是？

瞽者歌述池氏懷抱幼主，投水赴難之慘狀，形容盡致，合座初而寂然靜聽，繼而飲泣不勝。室外武將亦無不淚下失聲。內外悲泣良久，上座嘆曰：「止矣！明夕再歌可也。」令予厚賞而遣之歸寺。

翌日，寺僧見瞽者精神萎頓，怪而問之，瞽者初不肯言，僧曰：「觀汝鬼氣至深，必為鬼物所惑也，若不肯告，納何由救汝也？」一聞是言，瞽者大驚，乃據實以告，並曰：「吾師救我！彼等言今夕當再來也。」

僧曰：「此輩必為平氏冤魂，汝所往必為澶浦荒塚也，所謂主上，其為池之尼歟？」

僧乃以符書於瞽者，囑其入夜若有所聞，勿予作答，即可度厄。僧所書「佛」字，遍及盲人全身，獨忘書於其兩耳。夜半更深，兩武士又來召瞽者，遍尋不見，暴呼保一之名，瞽者不敢答也。謹遵僧言，緘默屏息，靜坐以待。

武士覓之良久，忽見兩耳，乃曰：「在此矣！得此亦可復命。」隨即割取其兩耳而逝。

保一覺疼痛難忍，俟其無聲再返，始敢呼號求援，寺僧持燭來視，則見瞽者失去兩耳，倒於血泊之中。

僧急為救治，曰：「吾之過也！」

瞽者失耳後，聲譽更隆，召歌者倍增，人咸以「無耳保一」呼之，而澶之浦怪異時現，下關人所盡知，無敢一往該地也，下關產蟹，壳現人面，或曰此乃武士精魂所化。

以上是我依記憶重寫，與原文自有出入，只得其大意而已，此事我不能再以文學故事視之。

或曰事將千年，焉有鬼魂仍在作祟？下關今已是工業城，海上輪船何只千百出入？我亦無法解釋，為何會有目睹之異象。

假如我所見異象與長崎及鹿兒島之異象為同一類，則亦或可以此解釋該兩處之海上奇況，可惜我無機會去實地觀察，而紀錄影片上亦看不出有何幽靈現象。姑以之存疑而已。

美加刑事偵探術，已有採用特製之紅內線攝影機，可於夜間攝得不可見之人影，亦可於兇殺案之場所攝取照片，雖事逾數週，所攝得之空地上亦會出現死者之形象，甚至可攝得兇手當時之殺害情形，形象模糊不清，只可供參考，未能作為法庭佐證之用。據科學家解釋，此為一種未盡散之「能」或「熱」，仍留原處之故。若然，則未可視「靈魂」為迷信也。

下關市上日本料理店，有「人面蟹」出售，相貌兇惡，據云味美，但少人問津，吾等素食者更不敢問了。

捐 款 鳴 謝

妙香居士	港幣	500.00元	
鍾湯居士	港幣	30.00元	
柳少青居士	港幣	50.00元	
法海法師	港幣	100.00元	
梅逢春居士	港幣	50.00元	
包誠德居士	港幣	50.00元	
顧益生居士	港幣	50.00元	
陳太岐居士	港幣	50.00元	
周盛鳳居士	港幣	30.00元	
王金鳳居士	港幣	30.00元	
海外信託銀行元朗支行	港幣	200.00元	
陳潤權居士	港幣	200.00元	
菲律賓華藏寺二悲法師	港幣	200.00元	
淺一法師	港幣	125.00元	
讀者居士	港幣	30.00元	
李駱慧居士	港幣	50.00元	
陳炳林居士	港幣	50.00元	
妙法寺	港幣	3,114.80元	
總計	港幣	4,959.80元	

六 十 七 期 收 支 報 告

一、收入：			
本期捐款	港幣	4,959.80元	
本發行收入	港幣	596.00元	
總計	港幣	5,555.80元	
二、支出：			
印刷費	港幣	3,010.00元	
稿費	港幣	1,560.00元	
郵費	港幣	585.80元	
什費	港幣	400.00元	
總計	港幣	5,555.80元	

內明雜誌社謹啟

專題研究

各版大藏經雕版簡史

智銘

(續上期)

二、契丹版大藏經

契丹本東胡族，秦漢時為匈奴所破，保有鮮卑山之地，魏青龍中，其酋軻比能為魏所殺，其族又逃至潢水之南黃龍之北，至元魏時，始自號契丹，所屬分八部，部之長號曰大人，而常推一大人建旗鼓以統八部。唐時，耶律阿寶機為大人，統八部，不久，盡殺諸部大人，兼併其地，梁時，歷破奚及勃海、室韋、女真諸部落，復取突厥故土，擁有今遼、吉、黑、熱、察、綏諸省，及冀、晉二省之北部與蒙古之地。勢稱全盛，晉時改國號曰遼。宋時居於北方，與大宋併立。後，金興起，先滅遼，而後亡北宋。契丹民族自有文化，篤信佛教。

遼興宗時，曾命南京折津府、燕京圓福寺比丘覺苑為首，偕同學僧非濁、法均、詮曉等校勘佛典，準備出版大藏經。由景福年間（西一〇三一——一二二）至重熙二十二年（西一〇五四）止。大藏經雕刻完成，向其國內外流通，這部契丹大藏經的內容，為開元錄四百八十帙，加上續開元錄二十五帙，以及宋朝新譯經典、章疏、音義之類七十四帙，由這內容，可察知這部大藏經是在北宋勅版大藏經之後雕刻的，或許就是依照北宋勅版大藏經重刻的。

在山西大同的華嚴寺內，有一座遼代建造的經藏，在金大定二年（西一一六二）「金國西京大華嚴寺重修薄伽教藏記」內，云有遼重熙年間（西一〇三二——一〇五四）契丹版大藏經五百七十九帙，安置在薄伽教藏內。但現在契丹藏早已散佚，今日已看不

到了。

契丹版藏經對佛教界貢獻很大；其一是在燕京近郊之房山，繼隋靜琬之後，根據契丹藏又補刻了小藏四大部石經，其二是在遼道宗清寧八年時（西一〇六二），曾將契丹版大藏經贈送高麗。此後，契丹藏又陸續傳入高麗。高麗國在出版高麗大藏經時，曾以契丹藏作為定本或校本。高麗國大覺國師義天負責出版續藏時，即曾以契丹藏作為定本，高麗大藏再雕時，比丘守其曾以契丹藏為校本。契丹藏優點很多，在高麗學術界有甚高的評價。

西域吐魯蕃地方，在遼全盛時，屬其領轄，十二世紀初，女真族興起之金，將遼滅亡時，其中一族就在吐魯蕃建立西遼國。契丹版大藏經亦流入吐魯蕃。多年前，由吐魯蕃出現之古寫經典殘卷中，發現有數種印刷的佛典。其中有每行十八、九字，卷首有扉畫的大般若經、中阿含經、增一阿含經、雜阿含經的殘片。卷首經題下的千字文，與宋、元版大藏經不同，僅和後晉可洪的「新集藏經音義隨函錄」內所見的千字文番號符合。而契丹版大藏經用的千字文番號正與相同。故出現的印刷物大藏經為契丹藏，應無疑問。這些殘片契丹藏，現日本書道博物館、靜嘉堂文庫、龍谷大學圖書館都存有着，在契丹藏無傳的今日，這些殘片也很寶貴。

三、金刻大藏經

民國二十三年（西一九三四），在山西省趙城縣之霍山廣勝寺彌勒殿內，發現有金刻藏經。在中國佛教界及學術界過去從來不知有金刻藏經的時候，忽然發現了這部藏經，一時成為開動的

新聞。那次所發現的金刻大藏經，共有四千九百五十七卷。全爲黃卷赤軸的卷子本形式。除了金刻大藏經外，同時還有元太宗時代弘法寺補刻版本，以及明清各朝之補充本和藏外章疏之類佛典甚多。

由金刻大藏經所含資料看，這部大藏的出版，不是帝王之勅版，也不曾有顯官巨賈爲檀越，是完全由山西民間集資興刻的一部大藏經。這部大藏經的形式，是承襲北宋勅版大藏經的系譜，爲卷子本，北宋首都開封，在欽宗靖康元年（西一一二六）正月，由女真族興起之金人入寇，第二年，將顯聖寺聖壽禪院所藏勅版大藏經板本掠去而下落不明後，使請經者已無處可得。其後三十年，山西潞州出身的一位女居士崔法珍，不知她因何發大心願，竟然自己斷臂，向民間募集善資，計劃開雕大藏經。據「指月錄」記：「婆羅門有僧神光，久居伊洛，博覽羣籍，善談玄理，每嘆曰：孔老之教，禮術風規，莊易之書，未盡妙理。近聞達摩大士住止少林，至人不遙，當造玄境，遂詣祖參承。祖常端坐面壁，莫聞誨勵。光自惟曰：昔人求道，敲骨取髓，刺血濟饑，布髮掩泥，投崖飼虎，古尚若此，我又何人？值大雪，光夜侍立，遲明，積雪過膝，立愈恭。祖顧而憫之。問曰：爾久立雪中，當求何事？光悲淚曰：惟願和尚慈悲，開甘露門，廣度羣品。祖曰：諸佛無上妙道，曠劫精勤，難行能行，悲忍而忍，豈以小德小智，輕心慢心，欲冀真乘，徒勞勤苦，光聞祖誨勵，潛取利刃，自斷左臂，置於祖前，祖知是法器，乃曰：諸佛最初求道，爲法忘形，汝今斷臂吾前，求亦可在。祖遂與易名，曰慧可。」這一段記錄，是頌揚慧可大師爲法忘形的故事。崔法珍斷臂募刻大藏經的宏願，可能是受慧可大師的精神感召所致吧！

金刻大藏經募刻的經過，由發現的經典記載；金熙宗皇統九年（西一一四九）的時候，在山西解州靜林山天寧寺內，成立開雕大藏經版會，可能由於崔法珍的斷臂而感動地方檀越信衆，盡輸善資，所在開版工作在貞元、正隆年間，進行非常順利，至太宗大定年止，僅三十年間，就雕造了六百八十二帙七千卷的經板。

這部大藏經的版式，是每行十四字，每面二十三行的卷子本

形式，在最前空白之處，除有經論名外，並有第×卷、第×張、×字號等細字刊記，這完全是採用北宋勅版大藏經的形式。

大定十八年（西一一七八），崔法珍會將雕印之大藏經一藏，呈獻給金國朝廷。她呈獻時，可能還沒有剃度出家。據蔣唯心氏所著「金藏雕印始末考」內記有：「晦堂於大定中爲聖安寺主，朝命崔氏受具聖安。」等，崔氏奉晦堂爲闍黎剃度並登壇受具足戒爲比丘尼後，金朝皇帝爲勵其爲法忘形，特賜給她紫衣和「宏教大師」的尊號。這時是大正二十三年，就是在崔氏呈獻印本大藏經後的第五年。

金刻大藏經是由崔法珍募刻，應爲都勸緣主，名留大藏才對，可是原刻金藏中，只有「開雕大藏經版會」之名。崔氏不將其名以都勸緣主留於大藏，正是她精神偉大之處。可是她對施主之名，一個不漏，如宙帙般若經末記，「夏縣趙村王德，施錢二千餘貫。」固然留名。他如：「解州安邑縣三路村男弟子馬福昌並弟小馬全，同發願心，捨自己家生騾一頭，施與本寺雕大藏經七卷。」及榮河村民施普賢像、萬泉村民施梨樹等等功德主，也都留名。後來，陸光祖爲募刻大藏寫序，才將崔法珍斷臂募刻大藏的宏願紀錄，其中有：

「昔有女子崔法珍，斷臂募刻藏經，三十年始就緒，當時檀越有破產鬻兒應之者，聖朝道化弘廣，越前朝遠甚，豈無聖心豪傑乎，（見刻藏緣起）」

李有棠引金國文具錄也說：

「祕書省碑今在燕弘法寺……大定十八年，潞州崔進女法珍，印經一藏進於朝，命聖安寺設壇爲法珍受戒爲比丘尼，二十三年賜紫衣宏教大師，明昌四年立碑石，祕書丞兼翰林修撰趙風記翰林侍講學士黨懷英篆額。（見金史紀事本末卷三十）」

有了以上這兩段史實，崔法珍爲金刻大藏經最初緣主，應是不爭的事實了。

（未完待續）

佛學新聲

本刊代贈：

「傳心法要」、「虛雲和尚年譜」

香港中道學會委托本刊代贈黃蘗禪師：「傳心法要」五百本；福緣堂主人委托代送「虛雲和尚年譜」壹百本。本港函索，「法要」請附郵式角，台灣四角，星、馬、菲、日、英、美、加八角。「年譜」本港請附郵四角，台灣八角，星、馬、菲、泰、日、英、美、加一元六角，外埠附郵請備萬國郵票。

來函請寄北角麥連街十八號地下文采印刷公司。

妙香林九龍分店

十一月十日開幕

恭請名德聯合剪綵

香港妙香林素食館開幕以來，以素菜蔬精美，點心可口，備受素食家讚賞。該店東主陳輔智居士為便利九龍顧客起見，特於九龍山林道增設分店一所，面積六千餘呎，可開數十席，裝潢富麗，並有禮堂、貴賓廳等設備。已定於十一月十日（農曆九月廿九日）開幕，並恭請香港佛聯會會長覺光法師，僧伽會會長洗塵法師，菩提學會會長永惺法師及佛教青年中心保賢法師聯合剪綵，屆時當有一番盛況。

佛教青年中心舉行

古今畫展籌募會所基金緣起

本港佛門僧師，近年感到僧寶後繼乏人，僧種幾於絕續，頗抱隱憂；而倡導佛

教青年運動，作為後繼僧寶產生的橋樑及其溫床，實乃刻不容緩的當務之急。

佛教青年中心之創辦人，早經有鑒及此。二十年前即開始領導小規模的青年活動。每逢週日晚必有集會，以康樂活動舞蹈、歌樂、話劇、書畫、佛法研討、靜坐等節目為原則。一律免費，並以上等生菓、點心、素齋招待結緣；青年到會者，皆大歡喜。近十年來活動，一律租用大會堂高座演講廳；以其地點適中，交通方便，青年人數逐日增加，頗有人滿之患。該中心為了適應實際需要，必須有一自置會所，設備完善，以供青年活動大力發展。

該中心活動經費，自來依靠在大會堂展覽館，舉行古今名畫展覽；一部份出售，得款撥作常年經費。其展品大部份由領導人收集而來，亦有一部份由熱心人士捐出。本年公曆十一月七日（星期一）至十

一日（星期五）。十二月二十三日（星期五），至二十五日（星期日）。又屆展覽之期，而且兩次展覽共有八天。展出宋元明清及近代名畫百五十幅。其中不少名繪佛像、以及羅漢、菩薩聖像，歷代高僧書法，繪畫、真跡。

該中心常年經費，本可以畫展收入支持；茲際本港佛教界，大力提倡青年運動之機緣，理應有一專供佛教青年活動之會所，作久遠之計。會中附設佛學專修班，培養佛門僧俗二眾新血，作僧寶延續之階梯。特以所費較大，必須提早籌備基金，逐步實現。茲願以此次畫展收入，充作會所基金，權作聚沙成塔，集腋成裘之計。並向我佛門大德高僧，居士善長呼籲，鼎力支持。在此次展覽會中，大力選購名畫。佛像、羅漢、菩薩聖像、高僧法書墨寶，藉以代替捐款，作為對佛教青年運動支持結緣。再能慨解仁囊，捐助善款，促成會所，裨益青年，來日續佛慧命，紹隆正法，救眾生於水火，證法身於彼岸，世界和平，人民安樂。功德不可思議。（如有家藏名畫、法書，古玩捐出亦所歡迎）

捐款功德表揚辦法

- 一、凡捐款者，無論多寡，一律在佛刊公佈功德芳銜，以示徵信。
- 二、該中心收到善款。一概由委員會公管，只限作購置會所之用，不作常年經費之用。
- 三、第一期籌款目標暫定港幣六十萬。
- 四、捐款在萬元以下者，會所完成後，

一律題名於功德榜，保留紀念。

五、捐款在萬元以上者，一律題名於功德碑，永垂不朽。

六、捐款在五萬元以下者，功德碑題名外，再懸掛瓷像表揚。

七、捐款十萬元以上者，以會中某一康樂室命名、室中懸大型瓷像。功德碑首位題名。

八、以會中之大禮堂，命名或以會銜命名。皆所歡迎，必須視捐款數目而定。

九、會內設延生堂，供奉捐款人長生祿位。

十、會內設超薦堂，供奉捐款人祖先蓮位。

（九、十兩條申請權利，只屬於捐款人）

十一、捐款請用劃線支票，注明付與「佛教青年中心」。自十一月七日至十一日五天內；或十二月二十三日，至二十五日三天內，送香港大會堂高座八樓（電梯按7字）展覽館，佛教青年中心畫展收款處，當即給與正式收據。

十二、錯過展覽期而欲認捐者，請到「香港西環域多利道，道慈佛社，佛教青年中心辦事處，負責人釋保賢老法師處交付」當即給與正式收據。

辦事處電話：五一八七二〇二二
展覽館電話：五一二二八三五〇
（只限會期內使用）

無心山禪宗專修道場

圓覺、慈雲禪堂公告

本道場為向無明煩惱自我革命，以達明心見性，化有限生命為無限生命，實現人生真義之祖禪般若道場，茲公告如左：

一、凡能徹底放下一切，決心刻苦精進，不開悟了生死絕不退轉者，僧俗不拘，男女眾兼收。須諳閩南語及國語，入眾前須親受嚴格審核心地及見地。

二、生活制度：三衣一鉢，不蓄長物制度，無限期修行。

三、年齡：自二十歲起五十五歲止，體健，無任何不良嗜好或瓜葛者（男眾須服役畢）。

本山道場禪堂關房香板警策四事供養俱備。本省欠缺此種道場之存在，本山誠徵經濟支持之護法人士。

連絡處：台灣省南投縣水里鄉玉峰村
永樂巷94號慈雲禪堂

佛教慈恩獎學金得獎名單

葉長菁中醫師頒獎

（高雄訊）六十五年第二學期佛教慈恩獎學金得獎名單業經評定，由恆安醫院院長葉長菁醫師頒發，名單如左：

大專部份：高醫學院蔡尙達，高師院袁靜英，成大歐永福，文化學院何貴香、施滿櫻，輔大陳甘煌，佛教叢林大學釋傳孝，各得一千五百元。

高中部份：東山佛學院釋常修、釋傳惠，東方佛學院釋宗謙、趙素雲，中華佛

學釋如慧、釋如德，淨覺佛學院釋悟慧，蓮華佛學院釋續慧，中國內學院釋傳順、釋達因，雄中蔡承訓，雄商林劍聖，前鎮李宏昌，左中劉慧華，雄工侯旭建，慈航林秋蓮，慈明王鳳嬌，智光呂月琴、王龍彬等十九名，各得八百元。

初中部份：東方佛學院釋常智、郭麗雲，淨覺佛學院釋真融，蓮華佛學院釋真印、李振華，壽山方俊才，鼎金廖紅微，慈明黃素柔，鹽埕楊志先，慈航高美滿，五福曾士修，新興林泰安，立德嚴來興，楠梓林枝葉，大仁吳正中，三民方旋，右昌陳月珠，旗津賈華慶，前金吳信憲，獅甲尤齊治，鼓山林乙姬，大義林芳，海青劉年華，前鎮蕭旭珍，苓雅莊淑惠等廿六名，各得五百元。

慈宗老和尚贈經鶴鳴寺

吉隆坡鶴鳴寺前住持暨該寺弘法團創辦人及現任名譽團長慈宗老和尚，前日經由星飛隆鶴鳴寺小住，探詢該寺弘法團的近況。即由弘法團理事會聯合眾弟子設齋宴接風，並報告近期狀況。

慈宗老和尚為響應近期鶴鳴寺圖書館之徵求贈書運動，特用弘法團弟子之名義印金剛經一千六百部，贈與該圖書館流通，並在講經法會圓滿之後，正式移交，在移交此批經書之儀式中，由弘法團團長黃逢保居士代表接受。據悉慈宗老和尚亦為該圖書館之始創人，在七年前創立。迄今該圖書館已比前擴大規模三倍，且設有冷氣裝備，以利修學者用功云。



◁ 華嚴經句集聯

弘一大師集並書

信解微妙甚深法
成就清淨無等心



△ 韓國國寶——釋迦塔