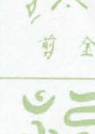
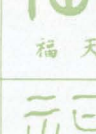
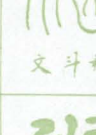
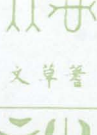




内 明

集漢穀城刻石字



 文卓瑞	 形獅	 芝張	 福五	 章肩玉	 文画玉	 倫程	 福四	 書天	 鼎商
 字奇	 文氣虹	 文鼎鍾	 文龍盤	 文龍盤	 文龍盤	 文篆高	 衆	 福恭	 書鳳鸞
 文古蒙	 淑之王	 文爪龍	 福雙	 文龍玉	 文龍玉	 文範洪	 讀友	 文星三	 書頭鶴
 簡汗	 文端古	 虞東	 福全	 文端古	 文端古	 文波僊	 章子柏	 福步	 奇豐勤
 形象	 龍	 書墳	 文華	 文華	 文華	 文壽萬	 文臺春	 剪全	 福天
 文端高	 簡玉	 書慎許	 文龍	 宿	 書緒金	 文斗星	 文爪虎	 文斗科	 文斗科
 符刻	 文連	 文華著	 書金	 文英	 福古	 文絡纓	 書龜	 針懸	 章天潤
 鐸金	 書魚	 文數古	 文龍側	 福史	 書	 文培圭	 尾鳳	 文雲無	 文香流
 文鼓	 學	 授	 子	 博	 大	 學	 文寶飛	 文樂慶	 文益華
 書德古	 書	 福百	 福大	 福萬	 福萬	 呂文	 雲慶	 文屋海	 藤年萬

福
恭
心
雙
又
增

陳
存
仁

己酉七月
慶熙大學
授子博士
學位紀念

大永

伯國

易陶天

梁永康

袁子森

席仰

潘鴻翔

(簽名未到期)

日誌

李書常

易越石

奚培開

馮馮

趙亮

默一

王惠美

仁俊

李鴻

洗塵

敏

馮健

趙真覺

霍翰

如實室主

仁俊

李鴻

查良

淨海

那

慧

張小

吳錦華

白忠

李鑽

姜渭水

辰

無

慧

張小

梁平

印

沈九

胡譚

雪蘭

葉

鄭

關

海雲

光

沈家

許智

天

金

鄭

蕭

無意

朱朝欽

金山

高永

首

漁

鄭

癡

廣元

吳

周

陳

黃

餘

沈

釋

劉國

吳

林

成

智

碧

德

同

敬賀

第七十一期 目錄

封 面	日本京都三千院之聚碧園	易陶天	5
譯 稿	美學連續體與直覺、辯證方法	查良鏞	9
專 論	談「色蘊」(四)	聖 嚴	17
特 載	佛教的信仰和教義	鄭壽彭	22
	「佛教唯心論概論」序	庸	23
四 衆 堂	人死後會不會再生?	編輯室	24
佛教名勝介紹	日本佛寺庭園景色	霍韜晦	26
專 論	中國佛學的回顧(續完)	智 寶	30
譯 稿	佛教的特色	柳田聖山著 一默譯	32
	禪思想探原(續)	日 慧	34
	修大方廣佛華嚴法界觀門論釋(八續)	謝冰瑩	38
佛教文藝	我讀「煙村夢曉」	馮 馮	39
	永懺樓隨筆之二十——小雷音	半癡、仁俊、胡譚光	42
教 界 動 態	詩	編輯室	44
底 裏	日本京都西芳寺(苔寺)庭園		
封 底	日本京都龍安寺之石庭		

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society C/O Min Fat Buddhist Monastery
22Mile, Castle Peak Rd., Lamiti, 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 Phipplai 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, Nareth 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 South Hill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Budd. Sangha Federation of India, 6, Tiretta
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・七一一六五四

佛元二五二一 中華民國六七年
公元一九七八年

二月一日出版

定價每冊港幣貳元

美學連續體與辯證方法

易陶天

——F. S. C. Northrop 名著 “The Meeting of East and West” 論述佛教部份譯介之一

前言

美國名哲諾斯若圃教授「東西會通」這本書，我在十多年前讀唐君毅老師「中國文化之精神價值」時雖然已經知道了，但來美前一直無緣閱讀。不但如此，即來美後也一直等到這書的柯列爾墨克美倫公司一九七二年平裝本問世後才從書店購回玩味。而其中列論東方傳統文化一章，且邊讀邊譯，譯成漢語。本文即其中論述佛教一節的前半部。

諾斯若圃氏全書內容，當另文評介，在這裏不想多說。在這裏，我想指出一點。那就是：他這部書是感時、有爲而作。感時是說他傷感當前世界的紛亂、衝突，戰禍連綿，而且這種紛亂、衝突又起於文化的差異。有爲是說他想抉擇出這些紛亂、差異的基本差異點，然後再指出這種差異適足以互相補足而予以會通，冀得消除人類之紛爭而躋於太平盛世。

諾斯若圃於序前首引墨翟的話說：「凡法度異者交相非。然天下法度何以一之哉？」（此據英文 “Where Standards differ there will be opposition, But how can the standards in the World be unified?” 連綴成句。原文待考。）而其全書都在對前一語作論證，對後一語提出答案。他所論證的是東西文化特質有美學連續體與數學連續體的差異。他所答覆的是這兩種差異特質適足以互相補足而融會之。諾斯若圃氏真是個有心人，雖然他把儒家的仁，道家的道，佛教的涅槃，甚至印度教的梵天都形式地同一於美學連續體，而論述佛教又只以西藏所傳大、小乘有、空四系爲代表，不無有待商榷之處，然對佛教根本精神的把握，到十分確切。所以願意把所譯佛教部份，寄沈九成主編斧正發表。

本文題作「美學連續體與直覺、辯證方法」是我依文意而行的杜撰。對於這個杜撰的題目我還想說幾句話。

美學連續體是就所言，直覺、辯證方法是就能說。然而這個所，是非定所之所，能，也是非定能之能。因爲所即以合能，而能正以契所，如函蓋合，能所一如。所以我們不能以一般常識乃至科學認識上的能知與所知目之。這是我應該說明的第一點。

其次，直覺與辯證方法，從某種意義說是一體兩面的東西。因為直覺是親證，不容有任何概念、妄念作中介。一有概念作中介，則必施以否定辯證語言予以消除；一起妄念作阻障，則必施以否定辯證觀行予以止滅。而概念或妄念消除時即直覺美學連續體或親證真如了。這就是天台智者講止觀一如，禪宗六祖說定慧等的道理。

第三、本文涉及東、西方哲學以及佛教諸宗的地方很多。這些我都沒有加註腳。同時為保持原文精神，譯語或不無欠醒豁之處。再以本人學慚記問，誤譯之處也在所難免。所以本文既歡迎同好以書信於「內明」作詳細的公開討論，更竭誠歡迎一切批評。這並不是矯情，因為「道吾好者」固不必「是吾賊」，但「道吾惡者」必定「是吾師」。

一九七七，十月二十二日 識於大蘋市。

佛教文化是中國傳統文化底一個主要而又持續的構成要素。然而，如果一個人想瞭解佛教所產生的經驗文化制度風格，那麼還是考察這種文化大體為其唯一因素那個鄉土中者為佳。這樣的鄉土就是西藏。在這裏，佛教真的只採取它許多形式底一種，那種形式叫做喇嘛教。然而，西藏喇嘛教底基本哲學和形而上學學說也在其他諸佛教文化中流行。

話往回說，千萬記住，佛教是有很多不同學說的，在哲學方面，有四個主要的形式，而且每一形式又有許多不同的應用和表現。然而，綿亘於所有這些差異底層而又貫串着它們的，有一個具備共通一致性的基本原理。於是佛教的差異形式便出自諸宗基本共同原理之外所增益底種種差異形式。佛教底這個共同的學說，縱使偶然在達到它的時候，它憑之以表現底四種哲學形式要與起它總必然是主要的論題。

到達上述原理的進路，最好由西藏生活和文化底某些具體表徵來充當。馬爾可·帕里斯，在他敏銳而湛深的「峰巒與喇嘛」中，把西藏人描寫為「曾表現如此深廣韻味，和怡悅所有美麗事物的民族……就是一般的農民都具有許多當然在製作技巧方面較粗，在材料費用方面較低，但在本質方面與貴族所有底那些並無任何差異的東西。這也許是真正而普遍的西藏文化為什麼會存在，和它會怎樣徹底瀰漫整個社會的總結性的證明。」於是對於美底同樣的鑑賞，那在傳統中國、韓國，和日本所表現的，也存在於佛教的西藏。馬爾可·帕里斯也指出，「這種藝術知識底上自貴族下至農民底普遍傳播，無疑是得力於大寺院和它們的附屬家

屋，在那裏，有關衣食方面的家庭生活，雖然可能是斯巴達式的，但最上等底雅緻，不僅在殿宇的粧飾上，而且在高級喇嘛的寓所裏也都可以見到。」美底直覺佔有佛家哲學和宗教底中心位置。然而，在佛教藝術和道教暨儒教的中國藝術間具有顯著的差異。佛教藝術在性質上是越發大富特富像徵性的。除開禪宗一形式外，它不像中國藝術那樣，把它自己限制在更無象徵性質而直顯美性底美麗山水畫方面。反之，立體的外在常識對象性底佛像出現了；而且甚至在畫中，當牆壁粧飾是平面時，諸美學形式或差別相，在性質上都不只是純粹自然的，而且幾乎只用了它底每一部份都有些像徵意義底秩序予以安排的。

乍看起來，一個人看佛教藝術，就好像面對著那和西方藝術相同底一種藝術。直覺的諸美學題材，都以神學性質而無可否認的諸象徵意指予以使用了。但是這些意指，像在傳統的西方一樣，涉及直覺境界以外的，只有依句法和假設虛構的理論才能賦予意義的東西，是沒有過的。在佛教藝術中，象徵性的意指可能是從某些直覺性質的美學因素和另外一些同樣是直接美學性質的因素。在解釋它這種象徵主義以前，先考察佛教專門的哲學學說，然後再懷抱這些可能性回來討論佛教藝術是很好的。

四大主要佛教學說是由三個印度哲學家——龍樹(Nāgārjuna 西元一〇〇——二〇〇)，訶梨跋摩(Hālavarma 西元二五〇——三五〇)，世親(Vasubandhu 西元四三〇——五〇〇)所開展的。這四種哲學都試圖傳達，佛陀(西前六〇〇)底較早期的直覺智慧。然而，它們都是特別專門的，包含著典型西方哲學底

種種分別性與錯綜性的。實際上，這四個佛教哲學理論中的三個和某些西方哲學學說是很相類似的。這誘使許多東西方的學者們作下：佛教哲學，在它依假設所作句法命名，所行邏輯虛構概念底使用上，和西方哲學是相像的這種結論。但是在匆促假定東方和西方思想相同以前，先來考察諸佛教學說，以及與它們有關的，佛教的否定辯證法又是很好的。

首先有一件事必須注意，這些佛教哲學家中沒有任何人曾假裝要造作什麼新奇的东西。各各都只是對佛陀所開顯的基本哲學真理作理論的闡明。**佛陀的教訓並不是以句法虛構的。他的方法是直接覺悟底直覺方法**，和老子暨孔子底哲學進路相類似。這明示縱然後期的佛教哲學家們邏輯而系統地著作了他們自己的佛教系統，可是他們所要指示的却是直覺的东西。

又一事實支持這個結論。由佛教否定辯證法所產生的最後系統，是龍樹虛無主義的大乘佛教。**這個系統會毫不含糊地肯定諸事物底本性是既非邏輯推理及其有系統的虛構的理論，亦非意指感覺材料的語句，所能傳達的东西**。而且，這個系統雖然是佛教辯證邏輯底最終產物，但如其作者龍樹生平年月所明示，它在歷史上却居四個系統底首位。故此，它所傳達的，必須完全置身於邏輯方法之外予以瞭解。

對這四個佛教系統由否定底辯證法所產生的顯著方法加以考察時，上述那點立即明白。一個人從這種常識信念，即人類和宇宙都被看作受著獨立於自我之外諸外物影响的持續自我集合體這個信念的開始。由於把否定邏輯應用到這種常識信念，後期佛教學者首先就否定了持續自我存在底這種常識意念。這和休謨對柏克萊哲學所作所為是同樣的。記得休謨指出：如果一個人只相信那由諸感官底直接性所賦與的东西，那麼就完全沒有像持續自我這樣的東西；一個人用自我一語所能意指的都只是內省的苦、樂、色、聲之類底單純聯結和連續。對諸感覺印象直接內省聯結的基礎，即持續性的人格，或心靈實體這個意念底否定，便產生否定辯證中底第一個系統，世親底實在主義（有宗）的小乘佛教。依這一理論，諸外在的物質對象是實在的，不變的，實有的，

定性的自我却不能意指任何實有的東西了。

否定底邏輯原理又應用到世親這個系統了，這一回，應用到有關外在立體的，離開人對它底知覺而獨立存在的，物質對象底這個常識信念了。這產生了阿梨跋摩底虛無主義（小乘空宗）的小乘佛教（成實論派）。應該注意，否定原理底這一應用對物質對象底常識信念施展了柏克萊對洛克哲學底類似信念所曾施展的路數。結果，在阿梨跋摩底佛教裏既然沒有常識底心靈也沒有常識底物質諸實體。人用物質實體一詞所意指的就是一個感覺印象底特定連結；而人用自我一詞所意指的就是美學連續體中直接內省與資料底同樣轉變的連續。和戴威德·休謨哲學底類同性是很明顯的。

否定底邏輯關係對阿梨跋摩這個系統又應用了，所產生的不是那物質實體和心靈實體都不實在的否定論，而是那諸觀念——用以意指美學連續體中唯名論意義的諸感覺與料①——是唯一實在的。這是世親所構造的第三個系統，叫做半大乘佛教。他們之中底一人要構造兩種不同的哲學學說，就是這些佛教哲學家致力整體性的一大證明。這表明他們都不會為願望的思惟，但為正直的智性好奇和為一定的邏輯方法所指導。

否定底邏輯關係，又應用到世親底第二系統了，如其最後結果所示，產生了龍樹底大乘佛教。一個西方人，在既經否定不變人我和外在對象底實在性之後，顯然只剩下諸感覺和內省底直接觀察與料的時候，最初也許會懷疑，在把那上述所有與料也否定之後還有什麼東西會剩下來。這個最後的否定好像給人留下一個絕望的無。當真開始使西方人具有鮮明印象的顯然就是這個剩餘物——佛教底涅槃（Nirvana）。然而這個印象是完全錯誤的。佛教堅決主張和上述相反的才是真的。

然而，他解釋說，為了表達這個積極性的剩餘物，即涅槃，他便面對着矛盾詭詞，一種實際上，和在涉及道教底道時人所面對者為同樣的矛盾詭詞。**他可以說它不是什麼；但他却不能說它是什麼**。此中緣故是爲了要陳述一物是什麼，特別賦與某些一定的性質便成爲必要。當真，這否定底辯證法既被應用到極限之後

，所剩下的性徵就是這種空無定性一點是很明白的。佛教也告訴我們基於同一理由，**無任何文法構造的**句子，也無任何假定陳述的演繹系統能夠傳達這個剩餘物。那是必須予以直接經驗才可以知道的東西。但是這兩種考慮，嘉惠我們意圖發現它時所需要的一切。如果它是直接經驗的，它必須是直接經驗美學連續體中底因素；而且由於它不是一個定性感覺或內省的要素，在涅槃便只剩下這個無差別即無定性的美學連續體。於是，佛教中由涅槃，或「真如」一語所指說的事物本性中底基本因素，和作為道教基礎的，同時也是儒教基本慈悲人人相與性（仁）底根核的道，是同一的。把這點記在心裏再來思考前三種佛教學說。和休謨底哲學好像是相同的一種，實際上並不完全相同。雖然它已經否定了外在的，假設的，物質的對象，以及不變的、主觀的、實際的、定性的自我，它並沒有像休謨所作所為那樣，把它自己唯限於諸感覺底資料以及它們的諸聯結。反之，那仍舊不只剩下這些資料以及它們轉變的諸連結，而且剩下它們存在於其中底全部美學連續體。不然，在辯證法底最後應用中，首出諸差別相②都給否定了的時候，這個無定性的美學連續體也就不會剩下了。於是在前三種佛教系統和約畧相同的霍布士，柏克萊，以及休謨這三種西方哲學間便具有差異了。

這些思考也把這點弄清楚了，即沒有任何佛教底系統要把它的注意力主要地集中在假設的對象上，即事物底理論構成要素上。就是世親底第一個系統，雖然承認外在物質對象底存在，却否定了主觀的、實體的自我底存在，也都把它的注意，主要地集中在從常識到究竟的，無差別的美學連續體底片面運動上，而那連續體唯有在否定底辯證法底最後產物，在龍樹底虛無主義（空宗）大乘佛教裏才以其純淨相全幅顯露。

再說，在半大乘佛教，幾同休謨派的，世親底哲學裏，顯然全無假設所定底，關於直接聽覺以外任何事物底象徵意指；主觀的、持續的、實體的、自我和客觀的、獨立存在的，外在物質對象，都被否定，被看作不實在的。然而就連這兩個大乘系統，雖無任何有關假設的，理論命名的對象性意指，但其中有中美學題材

隱含它們自身以外之象徵意指底佛教繪畫底運用。

所以，全部以下的這些思考都該把它弄清楚，即佛教藝術底象徵性質對一般的東方規律，即藝術和知識方面底最真者主要地與直覺美學經驗相關，而與從美學題材到事物本性底美學構成要素之外底假設名義的事物無關。積極地說，東方佛教藝術底象徵意指是從有形的、定性的、差別的美學諸性質到同為直覺而無差別之美學連續體的直接性的。總之，象徵的意指是從直接經驗全體中底一端到無差別的另一端的。一個象徵意指，不像在西方傳統藝術中那樣，是從諸事物底本性中底美學要素到理論要素的，而是從那美學構成要素中底某一因素到同一美學構成要素中底另一因素的。

所有感情而美麗生動的佛像都是象徵地傳達這種意指的。佛陀晏坐於寂靜觀照中，他的眼睛半開半合，半開賦與萬象森羅的美學連續體底宇宙自然構成要素；半合在保護其中諸差別相，以使它們不會遭受明白而定性地感覺，並賦與這個連續體所謂主觀或內省的部份；但是由於雙眼半開所以就連在這連續體內省部份裏面底意象也將是無定的、無限的、不明顯的。於是一浸沉於具有所有感情生動，不可言說內容的萬象森羅美學連續體時，一個人在它轉變，定性差別相中都獲得它不可言說的直接統一體。於是這個把主觀和客觀間底區別一串穿却底同分母便給發現了③；而真我底美學素地部份和一切其他事物素地底一體性便達到了。既然發現了那存在於一切差別中底萬象森羅的統一體和同一性而又已表現了，那就是這個同一性底寂靜美學情感，一個人便見佛性；一個人便證涅槃了。

這種無定性不可言說的感情的，在於人自身和一切事物中底美學素地因素，其獨體和純淨性底體悟，就那些注意通常都集中在其差別相上底自然人類說是很難的。唯有憑藉實踐本能予以體悟。而且，大多數的人，甚至當他們認識其直接真相現時，也將只能藉某種附加差別的內容來掌握它，很顯然，這就是產生佛教四大主要系統的東西，它不只產生龍樹底虛無主義大乘系統。

（下轉第21頁）

「持世菩薩經」……經中言菩薩王……經中言菩薩王……

「大樂菩薩經」中言一蓮華，持一樂奏……

「不離寂滅，是言非……」

聽香室筆談



談「色蘊」

(四)

查良鏞

「業」是佛家各宗都說的，是佛法中一個重要概念。「業」伴附於人，對人的今生來世發生重大影响，然而是不見的，屬於心識的範圍。「種子」是唯識宗所說的，藏在第八識之中，也屬於「識」的範圍。跟「色」拉得上什麼關係呢？人死後帶業往生，難道所帶的業中，有一些「色」混入，由於「無表」，因而得能過關，不被察覺嗎？

唯識宗認為物質唯有色相，並不真實存在，一切都是「唯識所變」（或譯「唯識所表」）。那麼，無表色是「唯識所變的、沒有現象的現象」，是業、是種子，除了是意識的一部份之外，還能是什麼東西？「種子」如果是「色」，第八識中忽然混進了一些「色」，雖然無表，似乎總也不大妥當。

「成唯識論」的解說

「成唯識論」是解釋世親所作「唯識三十頌」的，論中說得很明白：「表既實無，無表寧實？然依思願善惡分限，假立無表，理亦無違。謂此或依發明身語善惡思種，增長位立，或依定中

止身語惡，現行思立，故是假有。世尊經中說有三業，撥「身語業」，豈不違經？不撥為無，但言非色。能動身思，說名身業；能發語思，說名語業。審決二思，意相應故，作動意故，說名意業。起身語思，有所造作，說名為業。」（大正一五八五·四一五）

這段話意思說：看得見的物質尚且不是真正的存在，看不見的無表色怎麼能是實有的東西？但為了要說，有一種東西能夠促成或善或惡的思想和意願，那麼假設有一種無表色，道理也說得通的。這種無表色，或者是促進或善或惡動機的種子，由於動機之或善或惡，便產生或善或惡的行為言語；或者，由於禪定的節制作用，能制止惡行為、惡言語發作出來，因此，那其實是假設的東西。有人提出反對：世尊經中說有身業、語業、意業三種業，你們却說沒有身業、沒有語業，只有意業，豈不是違反了經中的記載？論主答覆說：我們並不是說沒有身業、語業，只是說身業、語業並不是色。心中發動行為的動機，稱為「身業」，發動言語的動機，稱為「語業」。意識與「思考」、「決定」兩種思想作用有關，下令採取行動，所以稱為「意業」。因為是行為與言

語的動機所在，由此而產生實際的行爲言語，所以稱它爲「業」。行爲看得見，言語聽得見，促成行爲言語的動機和思想則看不見、聽不見。業力只和動機思想有關。行爲和言語是現象，却不是業。身業，語業才是業。身業、語業的根源在於意業，因此真正的業是意業。論中說得十分明白，「業」是在意識，也即無表色是在意識之中。

論中說「世尊經中說」如何如何，都是指阿含經。古印度佛教各派的論師們辯論，都引阿含經以支持己說，誰的主張明顯不符合阿含經中所載的「世尊說」，自然就敗下陣來了。

「成唯識論」中這一段文字道理通達，解說清楚，從唯識宗立場來說，實是無懈可擊。玄奘大師顯然不喜歡說「無表色」，只說「無表」，雖然指的是無表色，但這「色」字可省則省。簡單的說，唯識宗認爲無表色就是：「動機，或心理上的節制力」。

動機是做好事或壞事、說好話或壞話的積極推動力量，好比汽車的發動機；節制力是制止惡行惡言的約束力量，好比汽車的制動器（煞車）。「律儀」是「紀律，戒律」的意思，也即是約束力。一切或善或惡的言行都由動機產生，另一方面，或善或惡的行爲做了、言語說了之後，也能增加種子向着或善或惡方向發展的力量和慣性，做過一次壞事之後，第二次再做便容易了些。這好比汽車的電池。電池發電開動汽車，汽車行駛之時，反過來不斷向電池充電，增強電池中所蓄的電力，同時電池又不斷輸出電力，生出火花，使汽車保持行駛。唯識宗中，對這種作用稱爲種子和言行的互相「薰習」。

動機和心理上對言行的節制力，當然是精神性的「識」，不是物質性的「色」。「成唯識論」說得十分明確：「假立無表」，「不撥爲無，但言非色」。唯識宗肯定無表色爲心法，是精神性的。

「大般涅槃經」中有一段話，對「無表色」解釋得相當清楚：

「佛告迦葉菩薩……我時語言菩提王子：戒有七種，從於身

口，有無作色。以是無作色因緣故，其心雖在惡無記中，不名失戒，猶名持戒。以何因緣名無作色？非異色因，不作異色因果。善男子，我諸弟子聞是說已，不解我意，唱言：『佛說有無作色。』」（卷三十四）

「無作色」是「無表色」的舊譯。經文意思說：業決定於心中的意識。是不是破戒，則以實際的行爲與言語作根據。雖然起了惡心，但只要沒有惡行惡語，就不算破戒。一個人受了戒，心中就有一種對身體言行的約束力量，這種約束力量和言語行爲（表色）的因果是一致的，所以稱之爲「無表色」。但諸弟子以爲這是具體實有的物質，就誤會佛的原意了。

「大涅槃經」的解釋，和「成唯識論」大致上是一致的。

（第五個問題）的結論：

精神領域中只有「識」，沒有「色」。

不似大乘之論

以世親、安慧這樣智深學博的論師，不可能在這些並不如何複雜的問題上弄錯。那主要因爲，這些混亂並不是他們所造成的，而是承襲了傳之已久的小乘說一切有部的觀念。宗教界的傳統具有極大力量，要反對一個數百年來的定案，着實不是容易的事，決不像我們今日那樣，稍有異議，即可筆之於墨，又在白紙上印成黑字。

意識中有「色」，佛教的任何宗派本來都不容許（除了有部之外，其他小乘各部派都不承認「無表色」），但與唯識宗的基本立場矛盾最大。我相信世親這篇「大乘五蘊論」其實是在小乘時期所作，「大乘」這兩個字是後來轉歸大乘之後加上去的，更可能是後人（例如安慧）所加。「大乘五蘊論」關於五蘊的敘述與分析，與世親在小乘時期的巨著「俱舍論」無甚分別，對於心、心所法的分析兩者異常接近。「大乘五蘊論」雖號稱「大乘」，但其中不提菩薩；不提六波羅蜜多；除了第一句「佛說五蘊」之外，全文無第二個「佛」字，只說阿羅漢等四果，不說佛果；不說普度衆生，不說十地，不說三身、三性。大乘唯識思想的

主要特色完全沒有。雖然也提到了阿賴耶識和種子，但阿賴耶和種子的名稱，在小乘部派的論典中也早已有了。阿含經中也有，不過和後來唯識宗所說的含義不同。（德國「印度哲學史」作者E·弗勞華南Erich Frauwallner認為世親有兩人，小乘論和大乘論的作者只是同名，並非一人。然所說證據不足，似難成立。）或者有人會覺得，唯識宗認為一切物質都是假的，都是識所變現，反正什麼都是假的，假中有假，多說一種無表色，又有什麼不可以？

我相信不可以。唯識宗認為外物是假的，只有「識」才是真正實有，所以被稱為「有宗」。識是一切現象的根本，「唯識」兩字就是由這基本立場而來。無表色存在於第八識中，那就是在真實的本體之中，攙雜了一點點假東西，「唯識」變成了「唯識加無表色」，雖然所攙的假東西不多，本體總是不純了。本體不純，就有不成爲本體的危險。所以，如說外界有無表色，倒也不妨，說「業」和「種子」就是無表色，却動搖了唯識宗立論的整個基礎。只有認為「大乘五蘊論」是世親在轉入大乘唯識宗之前的舊作，那才說得通。事實上，在「俱舍論」中，世親已明顯表示不贊成有無表色。那麼，「大乘五蘊論」的寫作甚至還早於「俱舍論」，也是有可能的。

無著的主張

無著菩薩所作「大乘阿毗達磨集論」中關於五蘊的解說，與「五蘊論」並無多大差別，那都是源自小乘有部的阿毗達磨。但對於唯識宗的立場，無著可站得很穩了（歐陽竟無認為：無著是法相宗，世親是唯識宗，兩兄弟的學說不同。章太炎極力贊成。其實無著、世親之學相異處甚少，不宜強分之爲兩宗。）無著顯然認為，將無表色說成是意識中的業和種子是大錯，所以認為無表色是外界的東西，稱之爲「法處所攝色」。「法處」是意識的對象，無表色在外不在內，不損害唯識宗的基本立場，自然比「五蘊論」合理得多：

「何等法處所攝色？有五種應知。謂極畧色，極迴色，受所

引色，遍計所起色，定自在所生色。」（大正一六〇五·六六三）這五種法處所攝色是什麼，不大清楚。

梁啟超「說無我」一文中，對此曾有一些解說：「四大種指物質，四大所造色指物質之運動，此二者不容混爲一談，最近倡相對論之哀定登A. S. Edington已極言其分別之必要……極畧、極迴，皆極微之意。『極畧』謂將木石等有形之物質，分析至極微。『極迴』謂將聲光等無形之物質分析至極微，甚與現代物理學所分析相似矣。」（見「佛學研究十八篇」）。文中沒有提「受所引色」，或許由於這名詞極難解說之故。

這些說法很難令人同意。「四大所造色」是指物質的一切現象，而不是單指運動。物的動相只是許多現象中的一種，不能以運動包括一切現象。物質與運動本來是有分別的，在常識中就有分別，小孩子也知道。相對論並不是極言物質與運動有分別的必要。剛剛相反，相對論是極言物質與其運動有混同的必要，物質的質量依運動的速度大小而有增減。任何物體的質量是相對的，運動得快時重些，運動得慢時輕些。物質與運動爲緣起，物質的質量與物質的運動爲緣起，正如佛說：「此有故彼有，此無故彼無。」物質的質量影響其運動速度，物質的運動速度影響物質質量。相互間不可分割。「迴」字只有一個意義，就是「遠」。「說文」、「爾雅釋詁」以及一般中文字典都這樣解釋，並無「微」的意義。聲光既非無形，亦非物質，不可分析至極微，現代物理學也不作此類分析。高等物理學中的「光子說」，只是一種假設的理論，並非真的將光分析爲極微的「光子」。哀定登解釋愛因斯坦所創的相對論，並不是這樣說的。梁啟超是我國近代思想界先驅，成就甚大，處於西方科學剛傳入中國的初期，對此有所誤會，那也是可以理解的。

梁氏對佛學研究的貢獻，主要是在中國佛教的歷史與地理問題上。但他的「佛學研究十八篇」一書，在佛教界流行甚廣，其中涉及佛義之處也很多，所以乘便提出來一談。其中一篇「佛教心理學淺測」對色蘊討論頗爲詳細，但其中許多說法，恐怕難以成立。例如：

「佛家又將色相分爲三大類。大毗婆沙論（卷十六）說：『色相有三種。可見有對。不可見有對。不可見無對。』這三色相怎麼講呢。例如我們環境所見的一切實物，是可見有對的色相。例如別人的性格或思想，是不可見有對的色相。例如宇宙普遍性，是不可見無對的色相。」

就算我們承認有「不可見的無對」的無表色，梁先生的解說與一切佛學者（包括小乘、大乘）的傳統解說也都是不符的。性格或思想屬於「識」，與色相無關。宇宙普遍性即法性，即眞如，那屬於無爲法，與色相完全屬於不同境界。或者，宇宙普遍性指「因緣」，那是萬事萬物間的關係，也不是色相。

如果從字面上推測無著所說的五種「法處所攝色」，或許可以這樣解釋：「極畧色」是極細微而不可見之物，如分子、原子；「極迴色」是極遠處看不到的物體，如目力所不及的星球；「受所引色」，因情緒而引生出來的不可見物質，那是什麼？假定說是腎上腺、性腺之類的內分泌素（荷爾蒙）。以上三種都是不可見而事實上存在的物質。「遍計所起色」是因幻想錯覺而所見的現象。「定自在所生色」是由禪定功夫而見到的種種色相。以上兩種現象旁人不可見，但自己可見，或許也可說是「法處所攝色」。

這樣解說，似乎勉強可以說得通。但畢竟與佛說不符。佛說：「法外入處者，十一入所不攝。」言明不是「色」。分子、極遠的星球，內分泌素等雖非肉眼可見，然而可由顯微鏡、望遠鏡而見，也即「天眼」可見。總之，是「法處」就不是「色」，是「色」就不是「法處」，兩者不可兼攝。佛所說的「法眼」、「慧眼」、「佛眼」，以及「得法眼淨」等等，是一種象徵性的說法，是「明白了眞理」、「覺悟了大道」的意思，屬於心識，甚至超越於心識的般若智，與「肉眼」、「天眼」的見「色」不同。英語中說 I see，意爲「我明白了」，含意類似。「法處」是肉眼或天眼所不能見的。

「觀念、感覺」不是物質

「五蘊論」對於色處的解說只有一句話：「云何色？謂眼之境：顯色、形色、及表色等。」顯色是顏色，形色是形狀，表色大概是身體的運動。世親這句話是很正確的。安慧釋論說：「顯色有四種，謂：青、黃、赤、白；形色謂長短等。」顏色只有四種，明顯不對，不需多說。「長短」不是形色。至於表色，安慧沒有解說，蔣維喬的注解中稱爲共有八種：取、捨、屈、伸、行、住、坐、臥。身體的運動豈止八種？搖搖頭、擺擺手、算是八種中的那一種？蔣氏的注解相信出於「瑜伽師地論」卷一；那是他對論中文字的誤解。「五蘊論」釋阿含經（所有的阿毘達磨全是釋阿含經），安慧「廣論」釋世親之論，蔣氏的注解又釋「廣論」。往往每多釋一次，便將錯誤擴大一次。

世親上面這句話沒有錯。但他在解說「身之境」的觸處時，舉了「滑性、澀性、重性、輕性、冷、飢、渴」七種例子。滑性和澀性，勉強可說是觸處。其實物體表面的是否光滑，已含有相對性、比較性。一塊粗布和花崗石比是光滑，和絲綢比是粗糙。常人的皮膚和象鼻比是光滑，和嬰兒比是粗糙。但光滑和粗糙，在日常生活中有大致確定的標準，滑性和澀性也不妨成立。其餘五種則不能算觸處，都是「識」。

觸處是很複雜的。「混水摸魚」，目不見魚，惟見混水，手上摸到一條魚，魚的體態、運動很難分割爲滑性、澀性等等來形容。魚的形狀、大小、輕重、滑澀、彈性、溫度、頭尾的方向，掙扎的勁力和速度等等，剎那間全都觸到了。在佛法而言，手的觸處只是「一條魚」，身識與想蘊結合，知道是「一條魚」，或許行蘊發動：「魚很可憐，放了牠罷！」只有物理學家才對魚皮的磨擦係數、魚的比重、動能與速度的關係等有興趣研究。

長短、大小、高矮、粗細、厚薄、潤窄等，是兩種同類形象之間，程度不同的比較關係。英國哲學家休謨（David Hume）提出事物的七種關係：相似、相反、數量比例、性質上的程度、時空連續、因果、同一。那全部是人的觀念。長短大小等並不是形

象本身，而是人心中的觀念。物體的長短大小，似乎是眼睛見到的，其實眼睛所見的只是一條某種長度的繩子，一塊某種體積的石頭。是長是短，是大是小，要在心裏比較之後方能知道。單是一條繩子，無所謂長短，只能說這是一條三尺長的繩子。比之五尺長的繩子，它是短，比之一尺長的繩子則是長。至於方圓、紅綠等形象却不同，一眼便知是方是圓，是紅是綠，不必比較而後知。雖然要知道方圓紅綠，還是要靠眼識生起，不過單就方圓、紅綠等形象而言，本身是已經完成了的。長短大小却不同。我們見到一隻一尺長的老鼠，說是「一隻大老鼠」，見到一隻一尺長的狗，說是「一隻小狗」。那是和我們心中所積存的觀念相比較而形成的判斷，一尺長的老鼠比之我們過去看見的大多數老鼠為大，所以是「大老鼠」，一尺長的狗比之我們過去看見的大多數狗為小，所以是「小狗」。

輕重、飢渴、冷暖、光滑或粗糙等感覺，都是我們的意識所知覺的。物體本身，只有與水的比重是多少，攝氏幾度的溫度，表面的磨擦係數是多少等等客觀現象。五十斤的石頭，楚霸王拿在手中輕若鴻毛，林黛玉舉起來重如泰山。寒流襲港時，氣溫降至攝氏七八度，香港人冷得瑟瑟發抖，愛斯基摩人來到啟德機場，會覺得香港天氣真熱。這些感覺都是主觀的。

長短大小是相對性的觀念，輕重冷暖是相對性的感覺。都要在意識中作過比較方能得到判斷，都屬於「識」。

如果重性、輕性是指物體本身的客觀重量而言，與人的感覺無關，那麼不能分為「重性、輕性」兩種，只有一種重量。一件物體的表面溫度高於人的皮膚溫度，摸上去覺得熱，否則冷；稍高的是暖，稍低的是涼。人的皮膚溫度是攝氏三十二到三十三度，皮膚下的血液溫度是三十七·五度，皮膚碰到二十八度以下的物體便覺得冷，三十四度以上便覺得暖。至於覺得天氣炎熱、寒冷或清涼，標準又不同了。氣溫（身周空氣的溫度）應比皮膚溫度低到攝氏五度以上，體溫得以散發，人才會感到舒適，但又不能低得太多，否則體溫散發得太快，人才會抵受不住。到底氣溫多少度算是冷或熱，則憑各人主觀而定。如果「熱」是指

「某物的表面溫度高於人的皮膚溫度」或「超過攝氏廿七度左右的氣溫」，那麼可以算是觸處，溫度是物質的現象之一。又如「飢」是指體內的養份降到了需要量之下，胃壁受到的壓力減少，「渴」是指體內水份降到了一定比例之下，那也可算是觸處，這是身體中物質成份發生了變化的現象，是感覺的對象。但在日常語言和常識性的理解中，冷熱飢渴都是自身的感覺。「我覺得冷，覺得熱。」「我覺得又飢又渴。」那都是「身識」，屬於識蘊。有些肥胖者明明營養太好，他還是覺得很餓，不斷吃東西。雜阿含經中記載，波斯匿王身體太胖，佛陀教他節食以減肥（雜含一一五〇經）。

佛不詳加分類

佛陀決不將外六處中的事物詳加分類，更不「窮舉」，說色處有幾種不同顏色、聲處有幾種不同聲音等等。事物本身種類無窮無盡，全部列舉既不可能，詳加研究於解脫更是有害無益。佛陀對外六處的分類只有一個標準：使人感到苦、或樂，或不苦不樂。是站在求解脫者的立場去看外六處，重視外六處對人發生什麼影響，決不像後世論師那樣去研究外六處現象的本身。提到外六處時，佛陀必定只說「若苦、若樂、不苦不樂」，全部阿含經的記載中都是如此。偶爾佛陀也說「可愛色、可意色、可念色、不可愛色、不可意色、不可念色」，那還是從人的感受苦樂出發。佛陀決不像「五蘊論」那樣說：「顯色有四種：謂青、黃、赤、白。」也不會像無著在「大乘阿毘達磨集論」卷一中那樣說：「何等所觸一分？謂四大種所造身根所取義。謂：滑性、澀性、輕性、重性、軟性、緩性、急、冷、飢、渴、飽、力、劣、悶、癢、黏、病、老、死、疲、息、勇。」（後世論者更對無著所說的二十二種觸處詳加研究，歸納為「八因十五法」，如何「癢」是屬於「界不平等」之因，「由血過患不平等」之故，「勇」則是「界平等」之因，「由除垢等離萎頓」之故。見「五蘊論」中蔣維喬注解的詳細引述。不知道一個死人怎樣能用身體去「觸」自己之「死」，實在不懂。）

說顏色只有四種，可觸之物只有廿二種，這種錯誤沒有什麼大不了，佛學者又不是物理學家，說錯了物理問題有什麼關係？成問題的是：佛學者不應該去研究物理學。

〔第六個問題〕的結論：

長短等相對性觀念，輕重、冷暖等相對性感覺，飢渴等生理上的感覺，都屬包括受、想、行、識四蘊的「識」，不屬物質性的「色蘊」。

佛說十八界

佛陀說外六處、內六處、六識，有一個肯定的目的：「教人了解人性，以求解脫」；決不是「教人了解物性，以得知識」。前者是佛法，後者是科學。兩者決不能混淆。在佛法中，六識是觀察的主要對象，其次是內六處；至於外六處，則順便一提而已。沒有外六處則六識不生，所以不得不提，但外六處本身的種種細節，在佛法中全然不予理會。在世間學術中却重要之極，色聲香味觸五處是自然科學的主要研究對象，法處是哲學與社會科學的主要研究對象。

佛陀說十八界，主要是說明下面這幾點：

1. 一切事物的產生和消滅必定有因（原因）有緣（條件）。感官和外界事物相接觸，產生「識」。

「爾時世尊告諸比丘，有二因緣生識。何等爲二？謂眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法。」（雜二一四經）

2. 內六處，外六處，六識都無常。

「爾時世尊告諸比丘，一切無常。云何一切無常？謂眼無常，若色、眼識、眼觸。眼觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂，彼亦無常。如是耳、鼻、舌、身、意識。」（雜一九六經）

眼，色處，眼與色的接觸，眼識，這四者都無常。眼識生起之後，心中就有快樂，痛苦、或不苦不樂的情緒產生。各種情緒也無常。

無常是一切事物的基本性質。無常固然使人痛苦，却也使解脫成爲可能。如果一切都永遠不變，痛苦就永遠是痛苦，修學佛

法成爲毫無意義。佛陀的解脫道，就從「因緣」與「無常」中產生。無常是可變。因緣是任何變動都有原因和條件，有一定的標準。解脫的道路從這些規律中發展出來。

3. 對外界事物愛念貪戀，是造成人生痛苦的主要根源之一。

「爾時世尊告諸比丘：言大海者，愚夫所說，非聖所說。此大海，小水耳。云何聖所說海？謂：眼識色已，愛念、染著、貪樂身、口、意業。一切世間阿修羅衆，乃至天人，悉於其中貪樂沈沒，如狗肚藏，如亂草蘊，此世他世，絞結纏鎖，亦復如是。耳識聲、鼻識香、舌識味、身識觸。此世他世，絞結纏鎖，亦復如是。」（雜二一六經）

「爾時世尊告諸比丘，所謂海者，世間愚夫所說，非聖所說。大海，小水耳。眼是人大海，彼色爲濤波。若能堪色濤波者，得度眼大海竟，於濤波洄復諸水，惡蟲、羅刹、女鬼。耳鼻舌身意，是人大海。聲香味觸法爲濤波。」（以下分別說耳聲、鼻香等，所說與說「眼色」相同。）（雜二一七經）

據生理學家說，人的知識大約有百分之八十三通過眼睛而獲得。所以佛陀說五官，通常只對眼說得較詳細，耳鼻舌身，依此類推。

第二段經文譯得大明白，茲將南傳相應部三十五章一八七經譯以對照：

「比丘們啊！所謂『大海！大海！』那是凡夫俗子說的，但對於聖弟子來說，那並不是大海。大海只不過是一堆水，一大堆水而已。人的眼才是大海。眼海中的波濤起伏，就是眼所見的色。如果有人能挨得住色所形成的波濤，那就可以說，『他已經得度了。這個聖徒已度過了眼海中的波浪漩渦，鯊魚鬼怪，他已站在乾地上。』（耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法也是一樣。）」

南傳的注釋說：「將眼比作大海，因爲不論有多麼衆多的東西傾注下去，眼睛永遠不會滿瀉，永遠不會滿足。」意思說，大海容納的水量尚有一定限度，眼睛見色却永不滿足，能抵擋得了外界一切色相的誘惑，就是已度過了眼海中的一切危難災禍。

漢譯中將鯊魚譯作「惡蟲」，倒很有趣。譯者求那跋陀羅是

印度中天竺人，或許沒有見過鯊魚，在公元五世紀上葉，中國人相信還沒有吃魚翅的習慣。在印歐語中，單是魚的一個名稱，不可能知道牠是那一類動物。玄奘所譯「大毘婆沙論」卷七十三：「於色濤波自制抑者，能度眼海，得免洄復、邏剎、娑等種種難。」奘公將鯊魚譯為「娑」，和英文的鯊 Shark 音相近，似乎奘公也不知這「娑」是什麼東西。智者大師是隋朝人，在玄奘大師之前，他在「法華經文句」卷一中說：「當知眼是大海，色是濤波。愛此色故，是洄復；於中起不善覺，是惡魚龍；起妬害，是男羅剎；起染愛，是女鬼。」憑着他天才的直覺，猜到阿含經中的「惡蟲」是指「惡魚龍」。我們所以提到這段題外文章，是想指明，像智者大師這樣的一代宗師，也是精研阿含經的，決不當阿含經是「小乘經」而置之不理。玄奘大師翻譯雜阿含中的「緣起經」，那更不必說了。

連鎖反應

佛陀進一步的詳細分析，為什麼感官與外界事物接觸，能造成此世以及他世的痛苦：

「云何苦集道跡？緣眼、色、生眼識。三事和合觸，緣觸，受；緣受，愛；緣愛，取；緣取，有；緣有，生；緣生，老病死憂惱苦集如是。耳鼻舌身意，亦復如是。是名苦集道跡。」（雜二一八經）

痛苦如何造成的原因知道了，痛苦如何消滅的原因也可由此推想出來。這段經文接下去說：

「云何苦滅道跡？緣眼、色、生眼識。三事和合觸，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅；取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老病死憂惱苦滅，如是純大苦聚滅。耳鼻舌身意，亦如是說。是名苦滅道跡。」（雜二一八經）

佛陀教導說：人的感官與外界事物接觸，發生認識，有了喜歡或憎厭的情緒，於是對事物貪戀，執着，種下了繼續生存的強烈欲望，既有生，便有痛苦。如果感官不與外界事物接觸，以後一連串的連鎖反應不可能發生，人生的痛苦也就消滅了。這是佛

說「四聖諦」中「集諦」與「滅諦」的一部份，是佛法的中心部份之一。整個連鎖反應，通常稱為「十二因緣」或「十二支」，因為一共有十二個反應。本文不加詳談，這裏只談與內六處，外六處有關的部份。

「十二因緣」的主要道理，是教人設法打斷十二個連鎖反應中的一個環節，使得「人生痛苦的惡性循環」就此中斷。其中有些反應是無法打斷的，例如人既成胎，就不能不誕生；既然生下來，就必定有感覺器官；既有感官，必定會和外界事物接觸；接觸之後，必定會有痛苦或快樂的感受。這些反應不是人自身所能控制，佛陀只說明人生必定有這樣的情況，就不詳加討論。有些部派的論集中詳細研究胎兒最初七日如何如何，第二個七日又怎樣怎樣，一直說到誕生，可是胎兒在母親子宮內如何如何，怎樣怎樣，非胎兒自己所能控制變更，這種生理學的知識不屬佛法（解脫學）範圍。佛法只說於解脫有用的知識，實際可行的方法。

佛法是教人自求解脫。佛陀只指明正確的道路，路却要每個人自己走。佛教認為，並沒有無所不能的上帝天神可以救世人。世人想得救，必須自救。佛與菩薩的任務，只是在指點明路。

十二個連鎖反應中自己真正可以控制的，主要是「愛」與「取」兩個環節。對外界事物可以「不愛」，不貪戀；可以「不取」，心理上不緊緊抓住。這都是自己作得主的兩件事。

所以，「愛」與「取」兩個反應，是打破「人生痛苦的惡性循環」的中心環節。

「六根清淨」

人不能不看，不能不聽，不能不嗅到香臭，不能不吃，不能不碰到物體，不能不有思想情緒。「六入」（內六處）、「觸」與「受」三個反應，佛陀並不教人絕對避免，因為那在事實上不可能。使感官得不到一切感受，虐待自己，這種「苦行僧」的生活方式，是印度當時十分流行的求解脫方法。佛陀曾試行過六年，吃了無數苦頭，弄得骨瘦如柴，精疲力竭，險些命也送掉，終於知道無效；大悟正覺之後，主張生活不可太苦，也不可過份貪

圖享樂，要行適當的「中道」。對於根器好的人，佛陀也不教他「非禮勿視，非禮勿聽」或「視而不見，聽而不聞」，那仍是消極的逃避。如果「目中無妓」而「心中有妓」，非禮勿視毫無用處。猴兒掩上了雙眼，你怎知牠心中在想什麼？

佛偈說：

「心如大石山，四風不能動。色聲香味觸，及法之好惡，六入處常對，不能動其心。心常住堅固，諦觀法生滅。」（雜二五經）關鍵是在心，不在五官。

下面這個佛陀所說的偈，更加詳細的說明這道理：

「眼見於彼色，可意不可意，可意不生欲，不可不憎惡。耳聞彼諸聲，亦有念不念。於念不樂著，不念不起惡。鼻根之所嗅，若香若臭物。等心於香臭，無欲亦無違。所食於眾味，彼亦有美惡。美味不起貪，惡味亦不擇。樂觸以觸身，不生於放逸；為苦觸所觸，不生過惡想。平等捨苦樂，不滅者令滅。心意所觀察，彼種彼種相，虛偽而分別，欲貪轉增廣。覺悟彼諸惡，安住離欲心。善攝此六根，六境觸不動。摧伏眾魔怨，度彼生死岸。」

（雜二七九經）

色聲香味觸法六境（外六處）衝擊過來，好好守護住六根（內六處），泰山石敢當，巍然不動。對於美麗の色相不生貪欲，對醜惡の色相不覺憎惡，於聲香味觸中的美物惡物也都一視同仁。外境的「彼種彼種相」（各種各樣現象），都是虛假而有害的，如果去細加「分別」，欲望與貪心只有越來越多，越來越強，好像是魔鬼與怨家，不斷前來困擾。但如見怪不怪，則其怪自敗。那便是解脫的途徑。

「孫子兵法」說：「昔之善戰者，先為不可勝，以待敵之可勝。不可勝在己，可勝在敵。故善戰者，能為不可勝，不能使敵之必可勝。故曰：勝可知，而不可為。不可勝者，守也。可勝者，攻也。」對付外境的糾纏，就與跟敵人打仗一樣，不必期望克服糾纏，因為那並無一定把握，只須自守其心，不被外境打敗，最後必能克服外境的糾纏，佛陀的策畧，在這一點上和孫子的戰

畧思想相同，是十分有效的方針。然而孫子提出「知彼知己，百戰不殆」的口號，在軍事上十分合理，在佛法中却只須「知己」就夠了。在佛法中，敵人就是自己的心，欲望的魔怨是從自己心中生起的，真正根源不在外境，「知彼」就是「知己」。「百戰百勝」，所要戰勝者是自己的心。因此佛法的要點在「知己性」而不在「知物性」。

然而如經常和不清淨的六塵境界相接觸，仍能其心不動，若不是修為極深之人，終究難能，所以佛陀也不斷告誡眾弟子，要守護六根，使得「不見可欲，其心不亂」。佛陀深切了解人性，經得起重大誘惑之人少之又少。目標是「六識清淨」，為了達到這目標，應當求「六根清淨」。

「色 取 蘊」

人生於世，在得到真正解脫之前，不能沒有欲望、愛憎、苦樂、煩惱。這些心理和肉體相結合，色蘊成為「色取蘊」，（舊譯為「色受陰」）。受想行識分別和欲望、煩惱結合，成為受取蘊、想取蘊、行取蘊，識取蘊。

佛陀說：「云何為受陰？若色是有漏，是取。若彼色過去、未來、現在，生貪欲，瞋恚、愚痴，及餘種種上煩惱心法，受想行識亦復如是，是名受陰。」（雜五五經）

「此五受陰，欲為根，欲集、欲生、欲觸。……非五陰即受，亦非五陰異受，能於彼有欲貪者，是五受陰。」（雜五八經）人的肉體和精神被欲望和煩惱緊緊纏着，牢牢抓住。在這樣的狀態下，五陰稱為五受陰。五受陰的根源是欲望。在沒有得到解脫之人，五受陰就是五陰。在一般性場合，簡單的只稱五陰，如果要強調人生的欲望和痛苦，則稱五受陰。佛說人生有七苦：生、老、病、死、怨憎會、愛別離、求不得。這七苦總稱為「五陰熾盛」，和總稱加在一起說，也稱為「八苦」。「五陰熾盛」就是「五受陰」（阿含經中有時譯為「五盛陰」），在巴利文中是同一個字 *pañcupādānakkhanda*。五受陰是一切痛苦的根源，欲望是五受陰的根源。

（未完，待續）



佛教的信仰和教義

聖嚴

一九七七年十月廿三日講於加拿大多倫多中山紀念堂

(一) 佛教的發源和流傳

A·發源於印度——二千五百年前的一位釋迦族的王子出家，經過六年的修行，開悟成佛。並將他所體悟到的，解脫生死和一切煩惱的方法，向當時的印度社會，宣揚了四十九年，最後以八十歲的高齡，離開了人間。我們稱他為佛，也就是徹底覺悟了一切宇宙和人生道理的人。這是佛教的開始。

B·中國佛教——佛教在印度，經過五百年的傳流，才通過西北印度，由中國的新疆省，傳到中國，這在中國後漢明帝的時代，已經有了關於佛教傳入的文字記載。在中國經過五百多年的傳播及發展，由於和中國儒家及道家文化的相互激揚，便形成了具有中國文化特色的中國佛教，共有十三個宗派。那是由於不同的高僧所依不同的佛教的經典和論典，由不同的各種角度，發揮了他們的見解。其中最能表現中國文化之特色的，是天台宗、華嚴宗、禪宗。華嚴宗到了中唐（第九世紀）以後，便和禪宗合流；天台宗到北宋時代，雖曾一度復興，但却未能繼續發展。到了近世，談起中國佛教的寺院或僧尼，百分之九十九，均屬於禪宗。雖然尚有修學天台、華嚴、和淨土念佛的人，他們的出身，却不能與禪宗無關。

近代的中國佛教界，出過四位偉大的高僧，那就是以持戒著稱的弘一（1880—1941）、以念佛著稱的印光（1861—1940）、以熱心教育及弘揚教義著稱的太虛（1889—1946）、以禪定著稱的虛雲1840—1959，他們四位均對近代的中國佛教有過極大的貢獻。

但是，今日傳來北美的佛教，則以禪宗的影響力最大。

C·美洲佛教——目前在北美弘揚佛教的，人數並不多，系統却很繁雜。因為，印度的佛教，曾以三個不同的時代，三個不同的姿態，分向三個不同的地區傳播。那就是早期的印度佛教，傳向錫蘭和緬甸，中期的印度佛教，傳向中國，晚期的印度佛教，傳向西藏。而在這三個不同的區域，又形成了三種不同的性格，我們分別把它們稱為小乘佛教和大乘佛教，錫蘭和緬甸的佛教屬於小乘。大乘佛教之中，又有顯教和密教之分。中國的屬於顯教，西藏的屬於密教。中國佛教又傳到了朝鮮半島和日本。今天的北美，是各系佛教匯集的地方。但是仍以禪宗的最受北美社會的歡迎和愛好。今天在北美傳播禪宗的人，不論他們是來自那一個國家，禪的根源是中國，直到近代，在中國最風行的仍是禪宗。中國人在北美弘揚禪宗最有力的則為十六年前到三藩市的度輪法師，他是虛雲和尚的弟子，現在不僅於西岸各城市有分院數處，且已創立了一所法界大學，經常有數十位出家弟子跟隨他修行。在美國東岸，則為現在由本人住持的美國佛教會大覺寺，由於前任住持仁公法師的促勸及副會長沈公家楨居士的贊助，雖然由我禪教，僅僅一年多的時間，同時也頗艱苦，前途則極樂觀。我們分別開設了初級班、中級班、高級班、特別班、精進班。學生之中，已有人準備發心出家，終身修行。並且由學生發行了一份「禪」的英文雜誌。

至於這次我來多倫多的因緣，當然要感謝僑領吳俠民先生的邀請，我之認識吳先生及為我担任粵語翻譯的簡許邦先生，則是

由於詹公勵吾長者的介紹。

詹公其人，雖非禪宗的傳人，他與近代中國禪宗最偉大的禪師虛雲老和尚之間的因緣，却十分深切，此可從陽明山中華大典編印會印行的『虛雲和尚法彙』附錄『虛雲老人末後詩札』的內容，特別是第十三札『夢中茶話』及第十六札『告別絕筆』，均可見出詹公與虛老之間感應道交，非同尋常。詹公一生樂善好施，但他並非百萬富豪。十數年前，發大弘願，願以二十英畝農地，捐出作為發展國際佛教的建築用地。近一年來，經過與本人的數度傾談，更發弘願，決定捐出他的一塊面積近七十七英畝的農場，連農舍，請中國高僧主持，籌建虛雲禪寺，以利傳播中國禪宗的修行方法，成就僧俗四眾修行禪法。

七十七英畝的土地，對一般人而言，是一筆不小的財產，對一位修行的有道高僧而言，無寧是一樁麻煩的事。要保持它永遠屬於十方大眾的產業，要從各方面募款，建造寺院，要教導住在那裏修行的人，要培養更多後繼的人材，要維持他們的生活。這項任務，至為艱鉅，否則就會有負於這位施主的願心了。可是，出家人雖不經商，也不得為了薪水而為任何人工作，他的悲願以及為報佛恩而能盡形壽獻身命的信力，必定能感得護法龍天的加被，把這塊農地，經營成為在北美傳播中國禪宗的一座大本山。同時，也不僅是因為詹公或中國禪師要傳播禪的方法，乃是由於在北美的中國人，需要它，北美的本地人，也需要它。佛教是被這需要的潮流，捲來北美的，在座的諸位以及廣大的北美大眾，才是請佛教來這裏的主人。能有這麼多的支持者，前途當然是極其樂觀的了。

這決不是空想，凡是真正接觸過佛教的人，他就不會反對佛教的傳播，尤其是禪，它是中國文化最光輝的一部份，它不是宗教，它不要求你改變什麼，也不要求你做任何不希望做的事。它卻能夠使你從實際的生活中，得到身體的平安健康和心理的平靜明瞭。也能使你在不知不覺中變成了佛教的支持者和傳播者。

（二）佛教的信仰

很多人，認為佛教的信仰是迷信。其實，當你聽過一些佛教對於信仰的解釋之後，你就會明白，佛教不但不是迷信，而且是非常合理的。

A·三寶——佛教的信仰，以三寶為中心，不像一般人誤會佛教的那樣，認為佛教是崇拜鬼神的宗教。

佛教的信仰，可以分作自信和信他的兩面，然都是以三寶為主。三寶，意思是寶物，有救濟貧困的功能，佛教則用三種寶物，救濟一切眾生，離苦得樂。

從一般而論，人的自信心是有限的，往往由於財力、智力、權力的限制，對於宇宙人生乃至小到對於平日所處的生活環境，也沒有自信心去解決和克服。這種人，首先需要有一種外在的依靠，才能幫助他克服難關，那就是信他的力量。

B·信他——佛教給你信仰的，稱為住持三寶：

①佛寶——二千五百年前出生在印度的一位王子，出家修行而開悟了的那個歷史人物。

②法寶——由那位成了佛的印度王子，把他自己開悟的方法，以及由他的智慧觀察到的宇宙人生真理，說了出來，只要我們照着他所說的方法做去，我們也能開悟。

③僧寶——凡是佛教徒，如果他能負起修行佛法並且傳播佛教的責任，便稱為僧寶，雖然不限定出家人或在家人，事實上只有出家人才能完成僧寶的使命。

在這三寶之中，如果無佛，我們根本無從知道離苦得樂的方法，如果無僧，這些方法便無人示範修行，也無人把這些方法傳流到現在。而我們信佛及敬僧的理由，即是為了學習修行的方法。當然，佛法也鼓勵我們崇拜聖賢，佛教稱他們為菩薩，比如觀世音菩薩、阿彌陀佛等，也都是信他的對象，並且靈驗非常多。但這仍在三寶之內，一切的菩薩都是僧寶，一切的佛都是佛寶。佛教被人誤為迷信的最大原因，乃是由於許多信佛教的人，只是信佛信僧，沒有懂得修行的方法。事實上，如不學習修行方法，信佛信菩薩，雖可得平安，却不能開悟而離苦得樂。唯有學習了方法，認真地修行之後，始能由信他而產生自信的力量。

C·自信——即是信自己。這在信他的基礎上建立起來的，也就是從修行的經驗中，確切地體悟到了我們每一個人，都有成佛的可能，本來和佛無別，所以必將能夠成佛。但這自信的仍是三寶，我們稱它爲自性三寶：

①自性佛寶——佛的意思是覺悟，人人都具備有覺悟的可能性，實際上，我們每一個人的本性，就是清淨的佛性，只因爲被外在的八風所吹，心理受了影響，產生了種種的煩惱，把清淨的佛性迷蓋住了，所以稱爲凡夫。所謂八風，是指的利益、損失、毀謗、榮譽、稱讚、譏笑、痛苦、快樂。一個人，如果能夠達到八風吹不動的境界，他就解脫了一切的煩惱，雖然尚未成佛，他已見到了他的自性佛寶。

②自性法寶——在沒有開悟之前的人，修行的方法，是靠他人傳授的。當你開悟之後，你會發現，修行的方法，本來就是現成成的，和每一個人的本性是分割不開的。這個方法，包括理論和實踐的兩部份。理論的部份，可以比作地圖，實踐的部份，可以比作上路向目的地前進，兩者缺一不可，否則不是落於紙上談兵式的研究，便是落於盲人騎瞎馬式的苦修。未悟之前，法在心外，所以需要求師問道，開悟之後，法在心內，從你心中流露出來的，就是解脫煩惱的方法，不必另外再向佛經裏去尋求，但却絕對是與佛經的觀點一致。因此，佛教的教主釋迦牟尼，在世的時候，一共向當時的信家們說了四十九年的修行方法，最後宣佈，他並未說出一字。也就是說，他沒有創造出任何方法，一切的方法，原來就存在着的，他只是在發現這些方法之後，向大家指點出來而已。

③自性僧寶——佛與法，既在我們每一人的自性中俱備了，僧，當然也不例外，僧的意思是融洽無間，和合一致，即消除了煩惱之後的狀態，所以稱爲「清淨和合僧」。煩惱是從我們的肉體及精神方面的不滿足，和不順利而產生的，所以信佛的人，要解除煩惱的痛苦，首先必須從貪心、瞋怒、不明是非的三方面，漸漸地省察和消除着手。尤其像出家人，他們不求任何東西，甚至將他最寶貴的身體，也施捨出來，稱爲捨身出家，所以稱爲僧

寶。但在他們沒有斷除煩惱之前，僅僅是凡夫僧，斷了若干煩惱的，稱爲賢僧，將要斷盡一切煩惱的，稱爲聖僧，像觀世音菩薩、地藏菩薩等，即是聖僧，縱然是成了佛的人，也是僧寶之一，所以釋迦牟尼佛，仍對他的弟子們宣稱，他也在僧的數目之內。有很多人，不曉得佛與菩薩的區別，現在，相信諸位已經明白，菩薩是成佛之前必經的修行階段的人，佛是菩薩修行到圓滿時的最高階段的人。佛的身份是最高最圓滿的，但他仍可爲了適應各類的衆生，化身爲凡夫、化身爲鬼神，化身爲菩薩，所以在佛經中說觀世音菩薩是古佛的再來，觀世音菩薩有三十三種不同類別的化身，其實，他有千手千眼，也有萬手萬眼，他有千萬種不同類別的化身。化身的方式，則有托胎化身及變現化身的不同，不論那一種方式的化身，當他在你面前出現的時候，他是你的親戚朋友和家族中人，是普通的人。他可能用正面的方法來協助你，也可能用反面的方法來激勵你，不論正反，都是對你人格的培養和事業的成功有益。因此一個信佛教的人，他看所有的人，都是救助他離苦得樂的菩薩。一個開了悟的人，也能自覺到他自己，是與僧寶不可分割的，所以也能自然而然地，負起了菩薩所應負起的使命。

有些知識份子，讀了幾種禪宗的書籍之後，知道了自性三寶的境界，高於住持三寶，所以自稱信仰自性三寶而用不着住持三寶。像這些人，佛經裏有一個寓言說到：曾有一個愚人，見到三層樓的建築物後。即要求一位建築師，單爲他建築第三層而不要低下的兩層。諸位想想看，這是可能的嗎？因此，我要告訴諸位，先從信他的基礎上一入門，等你根據所學的方法修行到了一定的程度之時，自信的功效，便會自然顯現在你面前的。

（三）佛教的教義

佛教的經典，實在太多，多得使你無法以業餘的時間來讀完它。我們中國的法師，希望讀通全部的佛經，最常用的方式是自己和社會的世俗環境隔離，關在寺院中的一間屋內，經過數年的閱讀和體驗，才能對佛經的全體，有若干程度的瞭解。像我本

人，就是經過六年這種生活的人。至於一般的人，比如目前有好多在大學裏專門研究佛教經典，並且向學生教授佛經的學者，他們很少能把全部的實際經驗，故也無從確切地瞭解佛經，充其量，他們是從文字的表面上得到一些印象而已，但是佛教的教義，從原則上說，並不如一般人所想像的那樣困難。它的根本思想，僅僅四個項目：苦、空、無常、無我。

A·苦——一個人，如果沒有苦難的感受，便不容易對自己作警惕，更不容易對他人給同情。所以在美國有一所學校，在訓練學生道德生活的課程中，使每一個學生均有一週的時間，來體驗生理機能有殘障時的痛苦。也就是分別地將學生們，或者矇上眼睛、或者綁起腿子、或者綑住雙手。結果，這些學生的同情心特別高，彼此間的互助精神，也特別顯著。

當然，在人類的思想之中，也有不承認佛教所說的苦是真理的，我們無意要說服任何人，佛教祇有希望把佛所見到的真理，告訴願意知道佛教的根本教義是什麼的人們。

在佛經裏面，對於苦的觀念的說明，有幾種不同的分類，今天我想介紹的是五分類，即是：

① 苦苦——包括四個型態的苦的现象，那是人人都知道的，生、老、病、死。以現在人的知識判斷，嬰兒初生之時，尚無感覺意識的作用，應該是不知苦或不苦的，所以這個生字，是指出生這個事實而言，由於生而為人，便因他有了身體而註定了必將會病、會老、會死的前程。有的人未老即死，或者終其身不知病為何物，但他不能不死。所謂鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。原因即在對於死亡所感到的一種無可奈何的痛苦所致。年輕的人，體魄特別強壯的人，比較不容易接受宗教信仰，原因即在於他們對於苦的感受不太強烈。

② 壞苦——有人反對佛教主張的「人生在世，有受皆苦」的說法，他們認為，人生雖有痛苦的遭遇，但也同樣有歡樂的場合，比如「久旱逢甘雨，他鄉遇故知，洞房花燭夜，金榜掛名時」，乃是人生的賞心樂事。對於這一點，佛教並未忽略，佛教却想進一步地為你指出：天下沒有不謝的花朵，人間亦無不散的筵席。

若從世間相的生起、完成、變異，而復歸於消失的這個事實來考察，雖有偶然的美景良辰，它的結局則終歸於消失。所以有些人在沒有成功之前，吃盡千辛萬苦，到達成功之際，又會患得患失，尚未引退之前，便已憂慮到退休，退休之後的下一步應該如何走法的問題。總之，世相是經常變遷的，不可能讓你抓住一樣使你覺得絕對可靠的東西。

③ 求不得苦——我們常常聽到人們，在受到挫折之時，會以「天下不如意事，十常八九」這句話來寬慰他們自己。生在世間，不可一無所求，最基本的，是求食物、求衣著、求異性、其次若有餘力，則求名望、求財富、求權勢。一個人的能力越大，他的欲望也越高。有些人不為他們自己求任何東西，却又不能不為他人的利益而求。事實上，有求必應的，在世間上是不多的，當在你求得之先，必已付出了相等的代價。

④ 怨瞋會苦——在人世間，往往是好景不長，而又怨家路窄的事很多。你所喜歡的事物，很難保全不變，你所厭惡的事物，又偏偏常常在你的生活中出現。

⑤ 愛別離苦——不論是父母骨肉、夫妻眷屬、親密的朋友，生離和死別，乃是最能使人斷腸的苦事。有些人，你愛得他好苦，他却並不愛你；有的人雖然相愛，却有不得不分離的情況發生；有的人雖然終身相守，却不能避免死亡的有先有後。

以上五種苦相，即是我們的人間相，因為我們的身心，是過去世的行為留下來的結果，佛教稱之為苦因與苦果。如不及時中止，因果的循環，便無了期，中止苦因的方法，便是修行，此到下一次再講。

B·空——佛教被稱為空門，故在香港，有些賭錢的人，就怕早上在街頭遇到尼姑，他們迷信，空門中的光頭，會使他們輸得既空又光。其實，佛教的空，根本不是那個意思。如果不懂佛教所講「因緣」二字的道理，你就無法懂得佛教所講的「空」是什麼意思。所謂「因緣」，是指間世事物的形成和毀滅，均有它的因素，佛教稱這種因素為「因」，又將這種因素與因素之間所發生的關係，稱為「緣」。正由於一切的事物和現象，無一不是

集合了許多的因素而完成的，如把各種因素分解開來，任何一種特定事物和現象，均不可能存在。佛教，要人去除煩惱的方法，首先使你明白世間的事物，無一不是暫時由各種不同慳因素集合而成的幻象，這些幻象，使你幻覺它們的存在，其實，除了因素，並沒有事物，因素在變，事物也在不斷變化。如果明白了這個道理，你就不致對稱心的事物起貪心，對不滿的事物起怨恨了。可見，佛教所講的「空」字，並不是一切都沒有的意思，而是要你在努力促成其事之後，不要把他擺在心上，那是去除煩惱的最好方法。因此，由「空」的意義的說明，也必須瞭解，它會告訴我們如下的兩種意義：

①無常——一切事物的現象，既都是暫時的各種因素的聚和散的活動，祇要因素的位置和形狀有變動，事物的聚和散的活動，也就跟着變動，佛教把這種聚散活動的形狀，分為「生、住、異、滅」的四種態度。這四種態度，從來不停留，所以是無常而不是恆永的。

②無我——人類的煩惱，多過於其他的動物，只因爲人類的自我觀念，比其他的動物更強烈。自我的觀念，帶來自私的行爲，凡是遇到和這自私的行爲相抵觸的事物，便會引起煩惱，構成自我觀念的基本因素，便是我們的肉體，再漸漸地向外擴張，有了我的財產、我的家屬、我的名譽、我的事業、我的權勢、我的思想等等。人們爲了擁護這些「我」及「我的」觀念，努力奮鬥，也爲了這個我而招致煩惱。從「因果」的觀點上說，佛教是鼓勵我們積極向上的；從「因緣」的觀點上說，佛教是主張放棄我見的。世間一切事物，包括每一個人的身心在內，無一不是由因緣促成的幻象，根本找不到「我」的觀念可在何處生根。所以是「無我」。但是，此處僅從理論上，分析給你聽，使你明白，你的「自我」並不可靠，也不實在，當你有任何痛苦而無法立即解決的時候，不妨試着想想，至少可以使你減少一些因痛苦而引起的怨恨和憂鬱。

至於親自來體驗「無我」的身心境界和宇宙境界，那是要在開悟之後。要想開悟，必須親自修行，如何修行，明天將爲諸位介紹修行的方法。

（上接第8頁 美學連續體與直覺·辯證方法）

而且，即佛教徒，甚至龍樹底信徒，並不一定要否定諸差別相底實在性或理論所知的，假設的諸如常識底諸對象，或西方數學物理更老練而演繹圓熟的科學諸對象底實在性。佛教許可一個人在無差別的萬象森羅的涅槃之外，承認任何其他類似的經驗科學研究，即有關實驗檢證的假設技術運作的存在，可能有效。佛教徒唯一基本的諍論是科學家和哲學家必須承認世界憑之以構成底究竟諸因素之一，乃是無定性的，無差別的美學連續體這點。其中諸差別相是它顯現的諸結果，而不是它由之以構造爲一單純集聚的最後諸原子性質。

註：① 指外境所與感受的資料。

② 「首出諸差別相」中的「首出」，即原文“The first differentiations”中“first”的漢譯，譯語取自易象「首出庶物，萬國咸寧」一文。但此含義不全如易象，然仍有在世間時、空，位席乃至重要性上皆「首出」的意義。

③ 「一串穿却」一句取自天下事一奇書「碧巖集」。那集子裏有「一隊老漢一串穿却」句。其中把一隊老漢一串穿却的當然是妙悟。妙悟一串穿却一隊老漢正如同分母一串穿却諸分子式的分子，亦如把主觀和客觀間底區別一串穿却的同分母。同分母，用先儒六義品詩的話說，「比也」，用教家解經分疏的話說，「喻」也。

卐

卐

卐

（上接第29頁 中國佛學的回顧）

⑨ 見日本南條文雄與 H. Kern 兩人合校之梵文法華經（Saddharma-puṇḍarīka-sūtra, ed by H. kern and Nanjao, Bibliotheca Buddhica No. 190, St. Petersburg, 1908-1912.）

⑩ 大正藏卷二六、頁四。

⑪ 大正藏卷九、頁六八。

⑫ 以上關於十如是的討論，可參看坂本幸男著「法華經之教理」一文，「法華經之成立與展開」一書收，一九七〇。京都平樂寺書店出版。

⑬ 此說見宋高僧傳。但據近代學者考，玄奘逝世於公元六六四年。時法藏僅二十二歲，尚未出家，不可能參預譯事。



「佛教唯心論概論」序

鄭壽彭

吾人談到哲學上的本體論問題，便有唯

物論與唯心論之爭。主唯物論者，以物質爲宇宙根本原理，欲據此以說明一切現象也。此種思想，因夙唱於希臘之古代，故各家皆以物質而解釋宇宙。但是，主唯心論者，則以唯物論欲以物理的原理而說明一切精神現象，實所不能。於是另立精神的原理，視爲實在的本質，乃據此以說明一切現象。考：唯心論思想之出現，實較遲於唯物論，而被稱爲唯心論學者，在希臘莫不共推柏拉圖爲其巨子，然柏拉圖之觀念論，僅爲概念上之實在，或經驗之內容，而未嘗表示一切事物發源於心也。

佛語以心爲宗，故佛法實以唯心爲主。如經云：三界唯心，萬法唯識。又云：欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，即佛土淨。所以表現於吾人之身心世界者，皆由最初一念妄動而生，因一念妄動，即生能見之見分，因有見分，而又發生所見之相分，因此內而有能見之心，外而有所見之境，所謂心生則種種法生，心滅則種種法滅。此蓋應知吾人心力之偉大，有不可思議之理！在未學佛之人，未研心法，心生心滅之理，自難置信，但有直接由心理建設完成之事物，足以證明者：如昔有善於畫馬之畫師，想畫臥馬，遂窮思極想，臥床作馬之姿勢，不覺睡去，竟變成臥馬幻形。又有某僧，以一心不亂，持誦金剛經二句——「當知此處，即爲是塔。」後其人果成一塔形。又月光童子習水觀三昧，一日，忽身化爲水，其所住之處，水深數尺，人見之爲異，連投小石試之，果然。嗣月光童子，恢復原身，胸膛竟受石傷痛，待二次觀水時，令某仍於水中取出二石後，身始愈。如此足徵眞如法性，體用兼備。是故華嚴經云：「應觀法界性，一切唯心造。」不唯有情世間，爲一心之所造，即十法界，亦莫不皆由衆生一心之所造也。

或者以爲：中國佛教源於印度，而印度佛教分爲龍樹與無著兩大系，因爲無著與世親均唱「一切唯識，心外無別法」之說，所以只有無著系是唯心的，換句話說：中國人學龍樹系佛法者，不是唯心的思想。其實龍樹系佛教的實相無相說，也是同樣是主唯心論的。又或以爲：佛教唯心論只限於大乘，若乎小乘教只說六識，還沒有承認阿賴耶識的存在，所以小乘教並不是唯心論的。要知，小乘教雖還沒有成立唯心論之名，但四諦二重因果之形成，證明我人迷悟苦樂之本無他，皆以心爲本，而十二因緣不出惑業苦三道，而此三道亦不出於心之所爲，所以由惑業所造成之生死輪迴，畢業是依於心之勢力。可知四諦與十二因緣已有唯心的趨向了。凡此皆足以知大乘唯心思想的淵源，實發端於小乘教中，如果排除小乘教，便無法得知大乘唯心論的母胎了。

日本村上專精者，生前著有「佛教唯心論概論」，曾供爲東京帝國大學文科講義，尙未付梓，即已謝世。其子村上龍英，痛父書之徒存，傷手澤之將泯，乃從其父之門弟子及知友之勸，刊行問世。其書以唯心思想貫攝吾國之臺賢：禪、密、淨土、及印度傳來之唯識，中觀實相等，詳予論列。綜觀全書，敘致淵富，幾盡奧旨，考始撥終，尙稱賅備。若就研究佛學之作言，要不失爲一本好書。

印海法師於講授弘宣之餘，恒迓譯國外佛學著作，以供同修研究之助。今又譯茲篇，蓋亦毘贊正經，闡明宗教，光輝前緒，提誘後學。初選載部份於「南洋佛教」月刊，頗爲國內外讀者所激賞；並冀哀成專輯，以利研讀，爰允付諸鉛槧，乃囑弁其首。夫佛日麗天，而無緣者弗睹；法雷震地，而比屋者不聞。今良匠妙法，復此徂來，聊爲小序，以頌宣行云爾。

中華民國六十六年國慶日佛弟子鄭壽彭敬序於卜居之雙修樓



人死後會不會再生？

庸

美國加州列蘭發生了一樁很特異的新聞：咖啡室的女侍應甘明斯小姐（廿八歲）和廿三歲的大學生麥覺非在酒吧飲酒，討論到人死後是否有再生的問題。兩人看法相反，爭論得很激烈，一直爭到那大學生的寓所。麥覺非提出挑戰，拿出一枝手槍，說：「如果你深信人死後真的會再生，不妨自殺。」甘明斯小姐或許爭論得怒不可遏，或許認為反正死了會再生，於是將手槍對準自己腦袋，扳動槍機，就此斃命。麥覺非被捕，可能會被控教唆自殺罪。

其實信不信人死後是否會再生，與是否需要自殺完全是兩回事。深信再生，但應當拒絕自殺。因為再生為人後，從佛教的理論來說，不一定再生而為人，可能是變了一隻狗、一頭牛，好好的人不做，却去做狗做牛，自然應當拒絕自殺。就算仍再生而為人，或許生在非洲，或許生在蘇聯，處境比在美國差得多。越是相信再生的人，越不應該自殺。因為再生理論中有一個重要的原則：下一世的生活如何，與你這一世的所作所為有密切關係。今生應當儘量為來世好的做好準備功夫。



所以有這場辯論，因為當代研究再生問題的科學家越來越多，在美國已普遍受人注意。美國方面的權威，是維吉尼亞大學心理學及醫學系系主任依安·史蒂文森（Ian Stevenson）。他已出版了好幾本科學報導，都是實地用科學方法調查證實的再生實例，每一本書有二十個實例，再生者遍及世界各地。因為這是純科學研究，有錄音帶、照相、人證等等證據，所以科學界不再認為是迷信，只不過無法解釋其原因而已。另一方面，美國、英國、西德、法國、蘇聯等國的科學家，對於「超感覺心理學」（ESP）的研究，近年來突飛猛進，美國與蘇聯還有探討外太空生物心靈現象的合作研究。這種種科學研究，大致結論是這樣：人的生命中有許許多多神秘

現象，那肯定是有，不過科學上還提不出衆所公認的合理解釋。

人類真正的幸福，極可能於依賴心理學上的重大突破更多。如果心理學上終於能以科學方法證實人類死後是有再生的，那麼戰爭、革命、掠奪、罪惡等等就有可能根本消滅。倘若每個人所顧到的不只是這一生一世，為非作歹的人一定大大減少。

佛敎名勝不紹

山堂

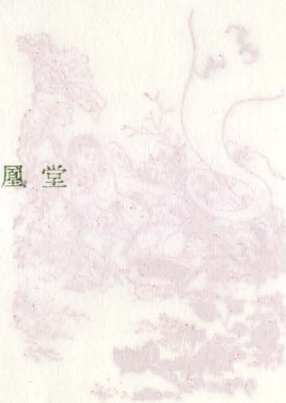
人



△ 京都大德寺之大仙院庭園



◁ 京都平等院之鳳凰堂



院之庭園



雲台之森林式大庭園



中國佛學的回顧

(續完)

霍韜晦

六

以上討論，尚係依佛學傳入之後，在中國所引起的義理問題而言。我們可以看出：這些問題的發生與轉移，都有一個傳統的文化環境爲之先導。所以，佛家思想在中國的次第開展，亦可以說是我們的文化環境的制約之下而開展的。不過，我們必須進一步說明的是：文化環境的制約只能表示出一個大方向，在這個方向之下，思想自身是仍然可以有它自己的創造的。而且，這種創造，亦可以轉回頭來影響它的環境，而形成一新面貌。因此，就問題的內容而言，中國兩晉南北朝時候法性、佛性問題的討論，其精妙之處亦有過於印度佛學的地方，例如僧肇的不真空義，吉藏的不二中道佛性義，和智顗的三因佛性的分解，都非印度佛教所能有。事實上，由後漢至隋，佛教傳入中國已逾五百年，經典已大部份譯出，對於佛教各方面的說法亦已經過了長期的討論，是到了作一全面總結的時候了。這種總結，並非只是在觀念上覆述前人，而是在這五百年的反覆討論的基礎上，加以整個的消化，提出新的觀念，一方面融會舊說，一方面組織爲一新的系統，如當時吉藏、智顗所開的三論宗和天台宗就是代表。這些新系統雖然仍然歸諸佛教名下，但實質上，除了成佛這一根本主張沒有改變之外，其他重要觀念的講法，都已經和印度佛教相去甚遠。必須承認，這些開闢的部份都是出於中國人的創造，也是印度佛教傳進中國之後，沿着中國人的文化觀念和思考問題的態度發展出來的。以下，我們試舉一些例子來說明。

首先，從外部觀察，中國佛教的幾個重要系統，如三論、天台、華嚴都重視過其前期教義的綜攝，儘管其最後的根本義不同，但要融貫所有從印度傳來的佛教教義的態度則一。這表現於他們的判教觀念中，沒有一家不是以整個佛法爲論的。雖然，判教的觀念亦可以說是起源於印度，例如法華經序品即說：「爲求聲聞者說應四諦法，爲求辟支佛者說應十二因緣，爲諸菩薩說應六波羅密」，此即顯示了佛法需要依不同的機而說，因此涅槃經把佛法分爲五味，解深密經分爲三時，都可以說是一種對各種教義高下的劃分。但是，這種劃分亦可以說是印度佛教大乘教義次第萌芽時的一種自我標舉的爭勝的手法，所以着眼點在批判、排斥的多，而融會、通貫的少。例如法華經雖然承認佛在他的方便知見的運轉之下，可以有三乘說法，但實質上三乘都是不究竟的，三乘必須迴歸一佛乘，所以法華的精神，亦可以說是一種評破小乘以擁立大乘的精神。經中記錄了五千聲聞弟子拒絕聞法的故事，又多次批評阿羅漢是增上慢人，就是明證。從歷古的觀點看，印度大乘佛典大多都是出於對小乘的不滿，所以集中力量來批評小乘，也就不足爲怪了。但佛教傳入中國，却是大小乘幾系思想一齊進來，而且每一系都是標榜「佛說」，這樣在了解印度佛教的思想背景的中國人看來，就更增加了它的複雜性，因爲在這個龐大的體系中，包容着許多不一致的說法，如何調和不是件容易的事情。但是，站在佛教的立場，却是非調和不可的。因爲這些都是佛的教法，在佛教的體系中都應該各佔一合法的地位；其次，亦是出於中國人喜歡融攝各家的文化心理，認爲「一道並行

而不相悖」，因此理應並存。就在這兩種心態之下，於是中國式的判教觀念產生，每一個作教判的人，都希望能夠把全部佛的教法網羅在內（後期華嚴宗的判教更以人天教一名而兼攝儒家的倫理道德觀念）。這個工作做得比較圓滿的，我們可以以天台宗作代表。

天台宗的判教，最成功的地方是它能夠先確立和分清判教的標準。因為在天台智者大師之前，已經有許多判教理論存在，例如慧觀的五時判，慧光的四宗判、劉虬的五時判、發法師的三時判、菩提流支的半滿判等，總有十家之多，時人稱之為「南三北七」。依智者大師的看法，判教理論之所以如此分歧；是由於判教的標準不一致，所以他先定下判教的標準：一、依佛陀說法的先後階段分，此即「時」的問題，結果得出「五時」；二、依佛陀說法時所用的方法（目的在對機）分，此即「化儀」的問題，結果得出四種，就是頓、漸、秘密、不定；三、依佛陀所說法的內容分，此即「化法」問題，結果亦有四種，就是藏、通、別、圓四教。四教中以圓教最高，因為在這裏所說之法，能夠頓、顯、無明與法性的關係，而使人能夠同時而觀法之假與法之空，又同時能夠自空與假中超出以成中道，由此以說「一心三觀」與「三諦圓融」。據智者大師的了解，唯有法華之開權顯實，會三歸一之義足以當之，所以把法華經列為圓教的代表經典。這也可以說是智者大師的創見。

智者大師的這一個講法是否恰當？這需要一個評估，此刻我們不擬討論。但由上文所述，我們可以看出智者大師的判教完全是出於他目己智慧的創造，尤其是在化法四教中所安排的各教的内容，更不能不使人嘆服他的匠心獨運。例如印度佛教談苦集滅道四諦，他把它列入藏教，稱之為生滅四諦，而在通教中所說的四諦則是無生四諦，別教中的是無量四諦，圓教中的却是無作四諦，這都有他的理論根據。其餘說二諦、說空、說觀、也有相類似的安排，於是使四教的内容變成了一個有機的聯系，層層升進。雖然，這樣的安排有時不免失之太機械而欠說服力，但作者造系統的氣魄可於此見。上文所謂中國佛教是出於中國人的創造，

天台宗就是很好的例子。

七

從天台宗系統的創造，我們可以看到中國佛學家對印度佛教的消化和開合工夫，充分了他們的思辨能力和創造能力。系統的構成，當然是以此為主因。但是，造成中國佛教與印度佛教有距離的，語言也是一個因素。

佛教是外來文化，它能夠為國人認識，首先要通過翻譯，翻譯能否準確，除了兩文化間是否有對等的觀念外，語言的形態，翻譯時所據的原本，以至譯人的質素，對問題的了解能力和表達能力，無一不是條件，所以鳩摩羅什慨嘆：「有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔吐。」由此可見其困難，但奇怪的是，中國佛教徒雖然明知翻譯資料有問題，道安所謂「先舊格義，於理了達」，但在歷史上却極少鼓勵僧徒學習梵文（隋代彥琮是唯一的例外）。對於這一個事實，梁啟超曾經表示大惑不解^⑦，依我們看來，則可能與文化心理有關。正如本文首所言，佛教傳入時，中國已經發展出高度文明，亦已經養了一種以中國為中心的文化心理，所以在語言上，亦不重視外國語言。這是文化的優越感問題。我們看僧傳的體例，亦把從事譯經的和從事義解的分開，表面看，這似乎是一種「職業分工」，實質上是有不得不爾的苦衷，因為從事譯經的絕大部份是外國僧人。結果，從事義解的逕直依自己的文化觀念和佛學訓練來作疏釋，自然與原義容易產生距離。不過，這種距離是好是壞，却尚難一概而論，總之它對中國佛學的形成有很重要的影响，試以法華經中的「十如是」為例，我們或許可以看出一些端倪來。

法華經敘述諸佛有兩種智慧，一是他的方便知見波羅密（權智），一是實智。方便智用以對眾生說法，種種言辭，引導眾生以成佛，實智則用以了解諸法實相，以作為方便智之所以如此運用的根據。因此，當實智起用時，諸法的真實狀態就被透顯而無所躲閃。但是，所謂諸法的真實狀態是什裏呢？方便品用了十如是來表述它：「所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如

是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」這十如是，後來在天台宗的系統中佔有極重要的位置。首先，慧思教人這一段經文的讀法，每一範疇最後都要歸結爲「如」，即是相如、是性如、是體如……。爲什麼呢？因爲慧思認爲經文所說的相、性、體等範疇上面都加上「如是」一詞來規定，即無異承認這些範疇一一皆當體圓滿，即現象即真實，即假即真空。但智顗認爲：慧思這樣的理解只說得一邊，事實上這一段文字應有三個讀法。除了上述慧思的那一個讀法之外，其餘兩個是：一、讀爲如是相、如是性、……二、讀爲相如是、性如是……。慧思的讀法，意旨在「如」，即是空義；其餘兩個讀法，意旨在相、性的、即是假義，意旨在如是的，即是中道義。這三個意思合起來，結果就是：「約如明空，一空一切空；點如明相，一假一切假；就是論中，一中一切中。非一二三而一二三，不縱不橫，名爲實相。」⑧空、假、中三個範疇，在印度中觀學派中，原來是用以表述作爲我們經驗中的存有層（假法）和真實的存有層（空性、實相）在我們般若智的觀照下不應有所分別（中道），但在智者大師手中則索性把這關係解析爲三諦，然後再說其彼此相即互具之義（三諦圓融），於是不縱不橫、即空即假即中的一心三觀說構成。尤有進者，智者認爲每一法界均具十如，而法界依六凡四聖之衆生開出，即有十法界，十法界亦彼此互具而有百法界，於是構成百界千如。再加上器世間、有情世間與五蘊世間與百界合，即有三百世間三千如了。此三千法，既然互具，則一念之間亦具三千。智者並認爲：他這種講法，與當時地論宗主張心生一切法和攝論宗主張阿黎耶識含藏一切法的講法不同；地論宗的講法是縱，攝論宗的講法是橫，但他的一念三千之說却是不縱不橫；不縱不橫因此不是依於一般的理性思維可解，所以最後他把這一關係命名爲「不思議境」，由此不可思議的意義以表示天台的圓頓止觀法。

以上，由對十如是的了解到一念三千的構成，顯示了十如是的重要性。但是，面對一個如此重要的問題，如果從翻譯的角度而論，則可能全部站不住腳。爲什麼呢？因爲如果我們核對一下

梵文法華經，則發覺原文原來只提到五個項目：

Ye ca te dharmā yathā ca te dharmā yādīśās ca te dharmā
yal lakṣaṇās ca te dharmā yat Svabhāvās ca te dharmāḥ
Ye ca yathā ca gadīśās ca yal lakṣaṇās ca yat Svabhāvās
ca te dharmā iti. ⑨

這一段文字，鳩摩羅什不知如何會譯成十如是，事實上，現存菩提流支譯的妙法蓮華經憂波提舍則作：

何等法、云何法、何似法、何相法、何體法、何等、云何、何似、何相、何體。⑩

句意重複，實質上只有五項。其次，再勘現存最古的法華經譯本（由西晉竺法護譯出，名正法華經），也是：

（如來皆了）諸法所由，從何所來，諸法自然，分別法貌，衆相根本、知法自然。⑪

就文意而言，大概亦是五項⑫。所以，如果這些資料是可靠的話，那麼十如是必須改寫，天台宗所標舉的一心三觀、一念三千都要改寫了。

不過，我們亦已經指出：這不過是從翻譯的觀點而言，拘守文獻，不是了解中國佛教爲一獨特系統的做法。中國佛教的貢獻，在消化這些翻譯資料，並在這樣的基礎上，使佛教思想更向前開進。那麼即使它原來的根據在文獻上有問題，仍不影響我們對它所成就的義理系統的觀賞，世間能有此義，即有此理，滿不在乎不合印度原義的。不過，由若干概念與印度原義對照起來，我們可以很清楚地看到思想的轉向。沿跡返溯，也許可以幫助我們了解很多問題。

八

由上文的敘述，我們已經可以看出：中國佛學的道路是怎樣走出來的了。我們的文化環境，我們的傳統觀念、我們的性格，我們對問題的選擇，我們對一些概念的了解，我們的心理態度，都對中國佛學的形成起著或多或少的制約作用。由於天台宗的形成較早，所以上文的舉例亦多偏就天台宗而言，其實華嚴、淨土

與禪，亦經歷着大體相同的情況，不過篇幅所限，勢不允許本文再作詳細的分析。在這裏我們只想指出三點，以結束本文：

一、唐代玄奘留學印度，回國後譯唯識宗經典，由於譯筆謹嚴，名相清楚，頗能引起一時之盛，可惜數傳之後，此學仍然中絕，直到清季纔從日本取回要籍。唯識宗何以不能在中國生根？論者每多歸咎中國人的思想好簡，繁瑣的唯識名相與因明論證的工夫不合我們口味。這一意見可能不十分恰當，因為吉藏、智顗、法藏他們對概念的思辯能力極強，對問題的分析亦極細緻，所以不應畏懼或排斥唯識宗的方法。比較合理的答案應該是：唯識宗時代，中國佛學之勢已成，天台宗已成熟，華嚴宗的觀念已起，這些都是經過了長期的醞釀纔提出的，也是依於中國的文化環境而產生的，在歷史上早已成爲一個傳統，而且亦已經深入人心，許多看法都已經有了堅強的理由，並非唯識宗因爲直本於印度便能取代的，所以難怪後代有法藏參預玄奘譯事，因識見不同而出譯場的傳說了^⑬。

二、唐中葉所建立的華嚴宗，雖說是依於華嚴經所啓示的華嚴法界開宗，談無盡緣起，一切法相即相入，一切個件都自在相融，又同遍於法界，可謂極之高明廣大，但其淵源無甚遠。就佛學傳統言，則可追溯至南北朝時代地論、攝論和起信論所說的如來藏自性清淨心義。因爲只有承認此真心如來藏，然後淨法（佛境界）的生起纔有根據，亦只有承認此真心如來藏，然後能夠與一切法隨緣無礙。在這一點，法藏後來更依自己立場而重新疏釋唯識宗的種十六義，特別着重一切法都可以互爲空有，有力無力以相澈入相成之理，由此以支持其法界緣起的講法，一一法圓融無礙。這是由消化唯識宗的緣起義而成就華嚴的緣起義，乃法藏的一大創造。華嚴的另一傳統，則可追溯至莊子、及魏晉的玄學家，特別是郭象、僧肇等於莊學有極深體會的人。莊學的精神，在渾化現象世間爲一體，迹本圓融，所謂「獨與天地精神相往來，而不傲倪萬物以與世俗處」，把理性分解下的現實世間與超越世間渾化爲一。無往而不真。此義，在佛教般若學與天台宗中都可以發現，但真正能夠把這境界全幅展現的則是華嚴宗。天台雖能

收三千如於一念，但終不如華嚴法界的浩瀚無涯，一似莊子的「乘天地之正，御六氣之辯，以遊無窮」，氣魄、心量之大，使人嘆爲觀止。事實上，若從華嚴思想史看，法藏之師智儼即有很明顯的莊學觀念，他的著作孔目章曾經大量引用曇遷的亡是非論，而亡是非則分明是莊子齊物論中的問題，所以法藏遠承莊子的說法亦可以成立。其實，若再凌空一點說，即使沒有這樣的傳承關係，華嚴境界與莊子境界仍然是可以相通爲論的。

三、唐代興起來的宗派還有禪宗。比較起來，禪宗更近莊子，也更富中國色彩。這主要是方法論的問題。禪宗教人作佛，教人省悟自性，不憑藉經典。不憑藉理性之語言，有時取用一些動作與符號，也不過是信手拈來，並無必然的意義。禪宗似乎在說：一切方法都是不可黏着的，一切語言都是不可信取的，我們不可作繭自縛，我們必須自一切方法超出。但是，從另一面看，正因爲無方法，所以一切皆可憑藉，一切均真。這是一種無方法的方法，只有如此，心靈纔有真正的自由，而無任何黏落。爲什麼要這樣？因爲依據禪宗所不肯直言的前提：所謂真，即是一切，亦超一切；然超一切，亦在一一切。所以還有何語可言？無方法，即是一切皆是方法。這，只可等待我心靈之悟。不言之言，不辯之辯，由此乃與莊子的藝術精神相通。禪宗的方法，亦可以說是「一種藝術方法，這是真正中國化了的東西。佛學中所有的繁瑣論辯的印度物，到了禪宗手裏，全部一下消解，而散入太虛，亦可以說是佛教精神面目的一大改變。明乎此，我們就可以了解爲什麼唐宋以後，禪宗能夠如此受歡迎了。它不但取代了過去的天台、華嚴的地位，而且深入文化界、繪畫、建築、詩歌、都有它的影子，連日常生活，都講究禪了。佛學的中國化，走到這裏，不是全部脫胎換骨了嗎？

註：

⑦ 見梁氏著佛典之翻譯一文，「佛學研究十八篇」收。
⑧ 法華玄義卷二，大正藏卷三三，頁六九三。



佛教的特色

智寶

世界上有着各色各樣的宗教，各宗教的立說也各各不同，但佛教與其他大多數宗教相比，具有很大的不同特色。由於佛教與其他宗教有着顯著的差異性，因之，有些宗教學者甚至少數佛教學者，認為佛教不是純粹的宗教，因其具有過於濃厚的哲學色彩。

普通人一提到宗教，總會立刻意識到基督教，又由基督教而連想到神的信仰。這在歐美學者之間，大多具有這樣的「宗教」觀念。認為佛教因缺乏神的信仰而獨具不同的色彩，乃說佛教不是宗教的學者；如有名的宗教史家蒙杰士，就有如下的敘述：

「就吾人的歷史目的而言，可將佛教歸類於宗教。但在實質上說，佛教缺乏宗教觀念。所以如果將佛教視為宗教，實在有點名實不符。」

又，有名的佛教學者茅尼亞·威廉，也有如下的說法：「至少，在最初期即原始時期的佛教，在形式上，全然不是宗教，因其論點是建築在人生的厭世主義基礎之上。所以它只可歸之於道德的或哲學的體系之中而已。」

歐美學者因長期處身於基督教的信仰和思想熏陶的環境中，受到基督教教義的強烈影響和感染，將佛教與基督教等一般宗教相比較的結果，總覺得佛教具有極大的差異性，所以才有上述的說法。

那麼，佛教的特色究竟是什麼呢？那就是佛教不像其他大多

數宗教那樣以「神」作為信仰的中心。在佛教內。簡直沒有信仰「神」的說法。因而，對着「神」祈禱、求「神」賜恩、或求「神」赦免罪業等的教義，佛教是不提倡的。而別的大多數宗教，則都以「神」為出發點，離却了「神」，就無所謂宗教了。

佛教所強調、所主張的，是現實的人生問題。是以面對着痛苦、煩惱、悲哀、不安而正在抖擻中的人們為對象，以最透澈的理念，喚醒人們的自覺，以自己的努力和智慧，以求徹底地從充滿着痛苦、煩惱與悲傷的活生生的現實世界中，獲得人性的自由和解脫，這才是佛教的出發點，也就是每一個佛教徒所奮不顧身地要努力達到的最高理想境界。

佛祖釋迦牟尼，為要人們實現這個理想境界，他全然不像印度古老宗教的婆羅門教或基督教等所提倡的那般，叫人們去信仰神或向神祈禱。而是教導人們走向自由、解脫的真理。這真理是他以自己的最高智慧，正確地親身體驗、領悟之後，所作有系統的宣說，即成為今天的佛經——法（印度語達磨）。指導人們循着佛陀的教言——法去自己努力求證。凡是依照佛陀的教言——法切實地親身去體驗、求證者，他就必定能領悟到與釋尊同樣的自由、解脫和歡悅。凡是已獲得了自由、解脫和歡悅的體驗者，才是真正的覺者，也就是成了「佛」。所謂佛；即佛經所說的「入涅槃」，就是解除了一切束縛，進入了一個絕對自由和歡悅的新境界。佛曾說：「衆生皆有佛性。」只要衆生自己努力去追求

，就能人人成佛。

釋尊以親身垂範。而昭示人們要已自努力，才能夠自現實世界的痛苦、煩惱、不安中被解脫出來，而後體驗到真正的自由和歡樂。釋尊絕不提倡信神，亦不需要神的拯救，因而不必向神祈求什麼。這種叫神來聽從人們心願的宗教性格，在佛教的經典內是絕對找不到的。由於佛教的這一說法，難怪歐美的學者認為佛教不是宗教了。爲要正確地理解佛教，這是首先要認識的一點。由佛教的這一重要特性來看，再與基督教相比較之後，佛教的特色就更明顯了。

基督教的出發點是認神耶和華爲宇宙的主宰，認爲天地、宇宙、萬物和人類，都是由神在「無」中生「有」所創造出來的。所以神被視爲造物主，被造的萬物和人類要接受造物主的意旨所支配。尤其是人，在造物主的面前，必須要奴僕一般地服從神的意旨，不能違抗。神與人雖具有同樣的「共相」。但神的地位却超越人類，神的崇高也爲人類永遠所不及，故強調神耶和華是「唯一神」。除了耶和華之外，是絕對否認有其他神的存在。因此，基督教所提倡的神，是創造神、超越神、唯一神、信仰神具有這些特色，是基督教的出發點，也是基督教教義不可動搖的信仰基礎。由於神與人處於兩個極端不同的地位，所以宗教學者視基督爲「神人懸格宗教」的代表者，同時也認定基督教爲「一神教」。

在佛教的教義內，是教人覺悟，用智慧來貫通這個宇宙、這個人人生所交互發生的錯綜複雜的關係，以求解決之道（法）。學者全、全意地學會了這個道（法），由體驗而後從現實的痛苦生活中走出來，得到自由和歡樂，這時候的佛教徒，已經徹底瞭解了人生究竟，不但生活得很快樂，而且也沒有一般人對死所懷有的恐懼心理。他反而「視死如歸」，享受着「涅槃的喜悅」。佛陀認爲人們要達到這個理想境界，祈求神來賜福，是絕對辦不到的，他必須徹底的由自身的力量，依佛法去修身調心，靠自己的努力，實現自己的理想。所以佛教是以人爲主，以真理（佛法）爲依歸。依此真理（佛法）修行而得開悟，則人人都可成佛。

在佛典內常說：「過去、現在、未來成就佛道的人，其數目比恆河沙數還要多。」由於任何人無論是誰都可以成佛，所以一般宗教學者，將佛教派屬爲「汎神教」的代表者，再者，佛與人在本質上是同樣的，是一體之兩面，迷則爲人，覺則爲佛，是無差別等第的。所以又說佛教是「神人同格宗教」之代表者。

在人性的超昇與墜落的轉依上說，基督教與佛教同具此一論點，皆認爲人有來世的幸福和痛苦，所不同的是；基督教的轉依進天堂，是被救者，雖然能進入天堂，人還是人，神還是神，仍處於主、僕的地位，神人仍是「懸格」的，對立的。而進入天堂的人，無論在天堂作了什麼壞事也不再墜落，因爲他們是經過最後審判而定了案的。至于進了地獄的人，無論他在地獄中如何懺悔、改過、遷善，也永遠無法再蒙神的賜恩而得救。因爲他們也是經過最後審判而定了案的。已昇者不再墜，已墜者不再昇，使進取的人們一旦進入天堂，耽于安樂而不再進取，使墜入地獄的人們，永沉苦海，無法得度，給人類打上這樣一個死結是有偏失的，而佛教則不作如是說，佛教徒的超昇而進天堂，入涅槃，是靠自力的成就，所以佛教徒是自救者。既成佛，就與恆河沙數佛同一格位，沒有高低，主僕之分，人與佛是同體的。已成佛者，必須兢兢業業精進不懈，否則仍將墜落而受諸苦。至于因業行而淪入地獄者，只要其懺悔而改過遷善，仍可逐漸自力提升，最後仍可成就佛道。故佛教徒，已超昇者和已淪落者，都須要精進不懈，不能絲毫放逸。因此，一般宗教學者稱基督教爲「他力教」，而佛教則被稱之爲「自覺教」、「自力教」或「解脫教」。

當然在佛教經典中，也有像淨土宗那樣信仰阿彌陀佛，依靠阿彌陀佛的慈悲心願而被接引生西的說法，在表面上看，和基督教的教義非常近似。然而，那只不過是在外表的形式上近似而已，但在內容和本質方面說，是全然不同的。因爲淨土宗的信仰者，所下的修持工夫，與依其他佛典修持者所下的工夫，是一樣的。他必須靠自己的努力，不斷地修身治心，方能自救自覺。阿彌陀佛在自覺者臨命終時，只不過是前來接引而已，就如同給夜行人一盞燈光，予以照明或指引一樣。

（下轉第42頁）



禪思思想想

[illegible]

（續上期）

問曰：菩薩法度一切衆生爲事，何以故閑坐林澤，靜默山

答曰：菩薩身雖遠離衆生，心常不捨。靜處求定，獲得實智慧以度一切。譬如服藥。將身權息家務，氣力平健，則修業如故。菩薩宴寂亦復如是。以禪定力服智慧藥，得神通力，還在衆生，或在父母妻子，或師徒宗長，或天或人，下至畜生，種種語言方便開導。

這段無保留地敘述大乘佛教修行者在遠離與瞑想方面應有的態度。

「大智度論」接着表示，正如燈火的情況一樣，在暴風雨中，不管怎樣明亮的燈火都難以起作用，但倘若把它放置於靜室中，則可以充分發揮其作用了；倘若沒有修禪定用的靜室，則不管有怎樣超卓的智慧，都難以發揮其整全的力量，實只有經由禪定才能得到真實的智慧。接着又勸人驅除五種塵垢與五種障蔽，而實踐五種修行，作為禪定的方法。現在我們在無涉入這些細目的必要。其後天台的止觀首先就瞑想的準備階段而說二十五種方便，正是上面「大智度論」的說法的發展；這可以說為是大乘佛教坐禪的正統看法。

好坐禪，善乎哉

探原

柳田聖山著
一默譯

人一體。其所以別則與諸臣一類。

(不轉錄四頁)

劉勰自覺香調命絲細，只不厭景前來對面而曰：「雖或同絲亦行。」此心原來自已的發見，不謂服過良苦心，才漸自越自覺。因說「何不函對料工夫」，與對其曲辭典對詩書而不函工夫，是一對的。因內實式面鏡，是全然不同的。柳田聖山著

探原

國藏詞曲慈悲心願而好聲也。世西曲猶指。查表面土香，麻基香。當然五曲燦華典中，由官場新土宗派辭計叫國藏詞曲，好義。

而時邊明好辭之微「自覺遠」，「自式遠」近「難別遠」。

辯，不謂絲毫短絳。因此，一雖宗學苦辭甚香燦微「曲式遠」。

另外，「法華經」《安樂行品》第十四，在敘述那些在後來的惡世中出來護持這經典，而為衆人說法的修行者所應該注意的安住生活時，第一先述起居親近一點；鳩摩羅什的漢譯這樣地表示：

常好坐禪。在於閒處，修攝其心。

這是這一段的開端。由於這經典的修行者不能親近那些世間的支配者如國王、王子、大臣和官長等，又不親近各種六師外道、婆羅門、尼健子（耆那教）和那些寫世俗文筆、讚詠外書的人，故他們遠離這班人而獨自閑處冥想，那是極其自然的事。實際上，後來中國天台智顗（五三八—八九八）依據這部經典而創制其獨特的實踐與宗教哲學的體系，就以上那個意思而接收這一句說話，這亦被首肯為當然的事。

不過這一段的梵語原文，與上面鳩摩羅什的漢譯，似乎完全不同。現在依岩本裕氏的翻譯表示原文如下：

他（本着偉大的志願而尋求覺悟的人）不注重棲隱的事，亦不常棲隱（耽於冥想）。

這與先前所引的「維摩經」及「大品般若經」的說法完全是同一的精神。倘若這是一論書，必需站在大乘的立場來詮釋各種問題的因由，像「大智度論」那樣，則作別論；但倘若作爲直捷地闡述大乘精神的經典，則梵語原文的主張，無寧是較自然的。我們的聖德太子，像上面稍論有關坐禪那樣，在其「法華義疏」中，有如下一段說明：

言由有顛倒分別心故，捨此就彼山間，常好坐禪。然則何暇弘通此經於世間。故知常好坐禪，猶應入不親近境。

這是太子的卓越創見。他恐怕沒有機會閱讀梵語原文，但却一直堅決否定鳩摩羅什的漢譯，這實是令人驚愕的事。如人們所傳述那樣。太子單獨進入夢殿中冥想，並不是要逃避世間而耽於冥想的。大乘菩薩的冥想，畢竟是不能離開世間的。

何謂真正之禪定

不過，關於這問題，在中國初期益發複雜。因在中國初期，宗教與思想全只是現實的政治體制內的存在。關於這點，我想在後面討論；這裏我想再度回到先前所引過的「大智度論」方面去。在這書中，龍樹在提出先前的問答之後，在有關禪與禪波羅蜜的意義方面，提出如下應該注意的說明。

問曰：應說禪波羅蜜，何以但說禪？答曰：禪是波羅蜜之本。得是禪已，憐愍衆生內心中，有種種禪定妙樂，而不知求；乃在外法不淨苦中求樂。如是觀已，生大悲心，立宏誓願：我當令衆生皆得禪定內樂，離不淨樂；依此禪樂已，次令得佛道樂。是時禪得名波羅蜜。復次，於此禪中，不受味，不求報，不隨報生，爲調心故入禪；以智慧方便還生欲界，度脫一切衆生。是時禪名爲波羅蜜。復次，菩薩入深禪定，一切天人不能知其心，所依所緣見聞覺知法中心不動。如毗摩羅詰經（譯者案：此即維摩經）中爲舍利弗說宴坐法，不依身，不依心，不依三界，於三界中不得身心，是爲宴坐。這樣可見，大乘禪必須是禪波羅蜜。這正是不捨欲望世界的大悲行。不捨衆生，更而還生于苦與不淨的欲望，爲了解脫一切衆生而獻出生命，這是真正的禪波羅蜜。還不止此呢，我們無寧更可以說，由于這大悲行是禪波羅蜜的功能，故此中是無救濟與被救濟的那種特殊差別的。這並非單純的慈悲行，而應稱爲大悲。如維摩所說，他的身心，在三界中是不可得的。這是因爲禪波羅蜜正是表現般若波羅蜜，而成爲真功用之故。只有般若波羅蜜，才是斷絕一切差別的，最爲深遽的實踐。

由是可知，超越一切差別，正是絕對之道，亦即窮至道法之

否定。那些有名的一系列的主張，亦由是以生：由于禪不是禪，故是禪；般若只有由于是非般若，才是般若；道只有由于是非道，才是道。不過，如先前所引，「維摩經」已說「不捨道法而現凡夫事，是爲宴坐」。這與作爲這樣的道法之否定的道法，其關係爲何如呢？

只有非道才是佛道

「維摩經」的「佛道品中」有一段說及菩薩完成佛道，即是實踐非道。這正含有作爲般若實踐的禪波羅蜜中最重要的意思，如上面所考究的那樣。鳩摩羅什的漢譯作「菩薩行于非道，是爲通達佛道」。這句在其後的三論宗與禪宗中，大受重視。

例如，依三論宗開祖吉藏（五四九——六二三）的「淨名玄論」，他的老師興皇寺法朗（五〇七——八一）每升座說法時，爲了促發弟子們的注意，必定說以下一段話：

行道之人，欲棄非道而求于正道，則爲道所縛。坐禪之者，息亂求靜，爲禪所縛。學問之徒，謂有智慧，爲慧所縛。又謂：

習無生觀，欲破洗有所得心，則爲無生所縛。並是就縛之中，欲捨縛耳，而實不知皆是繫縛。

法朗的說話，可以說是從實踐方面使先前所引的「大智度論」的主旨徹底化。後者的問題，常是橫面地關乎具體的一切衆生的廣泛救度；三論宗的學問與實踐，則是要縱貫地探究這樣的救度的原理。而實亦只有這種縱的邏輯性的探究，才是大乘佛教的本來目的。

倘若從這個意義說，三論宗恐怕是正確地集大乘般若主義傳統的大成了。而且，般若到底是禪波羅蜜的實踐原理；不，不單是禪波羅蜜，且亦是布施持戒等五波羅蜜的原理。非道即佛道的般若邏輯，只有在布施、持戒等具體的生活實踐中，才能得到真正的貫徹。特別是，中國佛教並不要求純粹的邏輯性，而要求具體的生活實踐。三論宗的成立與恰巧在時間上相同，而亦以這樣的實踐旨趣爲本的天台宗與達磨系統的禪宗的興起，最能證實這點。

（未完待續）

修大方廣佛華嚴

法界觀門論釋（八續）

日 慧

三、菩薩入空，先念本願；不專心攝念入禪，繫在空緣中；以本願力，入空不證^{②⑤}，還從空出。二乘聖人，一向不發大願，入空時，一心繫在空緣，其心柔軟，無力從空自出。試想，世間禪者，攝心繫在無所有處，入非想非非想定，向心輒八萬劫不能出，何況正念空性，入於滅盡，住涅槃界，而能發心？蓋法入法性，咸歸於空、無相、無作、無起，心亦如是，此時若無深智慧，大願力作方便，是不能從空自出的，是謂墮空。若非上上利根，墮空因緣未轉時，則不能同小向大，發菩提心。誠如般若經^{②⑥}須菩提對諸天子說：『若入聲聞正位，是人不能發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？與生死作障隔故。是人若發……心者，我亦隨喜，所以者何？上人應更求上人法，我終不斷其功德。』又如維摩詰經^{②⑦}記大

迦葉聞說菩薩不思議解脫法門時，歎未曾有，對舍利弗說：『舍利弗，譬如有人，於盲者前，現象色像，非彼所見；一切聲聞，聞是不可思議解脫法門，不能了解，爲若此也。知者聞是，其誰不發阿耨多羅三藐三菩提心？我等何爲永絕其根於此大乘，已如敗種，一切聲聞，聞是不可思議解脫法門，皆應號泣，聲震三千大千世界。』如是，二乘聖人之不發菩提心，確乎是，非不爲也，是不能也。法華經^{②⑧}中，佛以化城喻二乘涅槃，爲力弱者，在修行道上，設一安隱止息之所，以消其勞倦之心，正是此一興趣的積極反映。

所以，修行大乘入道的先決條件，要在親近善知識，得善知識的教授，啓發俱生般若智慧，依此空慧，認識空性，由認識而開顯，而擴充，而廣大，廣大到心明遍虛空盡法界，是爲發起如虛空之菩提心，是爲趨入於道，然後，纔能安住菩提心，依菩提心發菩提願，修菩提正行，行行增上，乃至圓滿大菩提道。

問：前文數數舉智論，說二乘不達諸法如，但智論也說：『聲聞法中亦有說處，但少耳。』論中且引雜阿含『諸法如、法相、法位常有』^{②⑨}之說以爲證，這又作何說呢？

答：這道理智論已作解釋：如說^{③⑩}：『聲聞法中，觀諸法生滅相是爲如，滅一切諸觀得諸法實相，是處說法性。』這裏明說聲聞法中（按：說『聲聞法』即攝二乘^{③⑪}），但依觀諸法生滅相爲如證得法性的。須知，生滅相是諸法共相，因爲法不孤起，必待眾緣和合；滅，亦必是眾緣俱離，所以，從諸法生滅中，但見諸法緣生緣滅的總相空，不見諸法的各各空相。又因二乘聖人於此諸法總相空中作證，遂令總相空爲諸法別相空作障隔，於別相空不能見，不能入；廣說：涅槃爲生死作障隔，出世間爲世間作障隔，無爲於有爲作障隔，生滅空於不生不滅空作障隔，盡於無盡作障隔，一多作障隔，聖於凡作障隔……作障隔故，皆於後者不能見、不能入。菩薩不爾。菩薩行深般若波羅密時，不更分別生滅相，生死、涅槃……相，惟以平等正智等觀諸法，法、皆如，通達如法界、知諸法總相，別相空，於一切諸法皆無障隔，皆得無礙自在清淨解脫。如智論說^{③⑫}：分別諸法空是淺，說世間

即涅槃是深。可知菩薩所觀如比於聲聞，深淺大不相同。智論又說^③：如有下、中、上、三品。知諸法各有體法具足，名世間下如；知諸法終歸變異盡滅，名中如；是法非有、非無，非生、非滅，滅諸觀法，究竟清淨，名上如。世間下如不論，二乘通達中如，菩薩通達上如，應是顯而易見的了。

討論到這裏，進一步，我們就應該來討論阿耨多羅三藐三菩提心這一正題了。

這一課題，討論起來，是非常困難而又繁重的。在此，我們首先擬就華嚴經十地品初地之有關開示，隨順十地經論^④所提綱領，以明發心的因緣和住處。

華嚴初地之有關開示如：

『佛子，若有眾生，深種善根，善修諸行、善集助道、善供養諸佛、善集白淨法、為善知識善攝、善清淨深心、立廣大志、生廣大解、慈悲現前——如是眾生，乃能發阿耨多羅三藐三菩提心^⑤。』

『為求佛智故、為得十力故、為得大無畏故、為得佛平等法故、為救一切世間故、為淨大慈悲故、為得十力無餘智故、為淨一切佛刹無障礙故、為一念知一切三世故，為轉大法輪於無所畏故——菩薩摩訶薩生如是心。』

『佛子，菩薩起如是心，以大悲為首，智慧增上，善巧方便所攝，最上深心所持，如來力無量，善觀察分別、勇猛力、智力、無礙智現前，隨順自然智，能受一切佛法、以智慧教化，廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際。』

『佛子，菩薩始發如是心，即得超凡夫地；入菩薩位，生如來家，無能說其種族過失；離世間趣；入出世道，得菩薩法；住菩薩處；入三世平等；於如來種中，決定當得無上菩提，菩薩住如是法，名住菩薩歡喜地，以不動相應故。』

在這四段經文中——

第一段，在說明何等眾生能發阿耨多羅三藐三菩提心。換句話說，就是舉出此等能發心眾生的先決條件。如說，從深種福、慧等善根，次第至於生起上上勝解廣大法性、慈悲現前等。若是

不具如是條件，是不堪發如此大心的。尤其是信解廣大法性，慈悲現前；如前所談。當知是為先決條件中的決定性條件。因為，將因此條件入於法界法性，發起菩提之心。上來提到，發菩提心，為發如同菩提之心。經亦有云：『菩提心者，菩提所成之心也。』所言菩提，即是法界法性，即是虛空、無相、即是如。如是，發菩提心，則為發如同法界法性、虛空、無相、如之心。此心發時，若是善根不厚，於法性信解不廣大，不達法界，不發慈悲，則但念二乘菩提，發聲聞或緣覺之心。若能厚集善根，信解廣大，了達法界法性，因慈悲現前，為諸眾生，發阿耨多羅三藐三菩提心，此所發心，即是菩薩提善心，亦即阿耨多羅三藐三菩提之共因——共同條件，而了達法界廣大法性，慈悲現前，又為阿耨多羅三藐三菩提之共因——不共條件。此中經文所舉，正為能發阿耨多羅三藐三菩提的不共因。

復次，釋論對這段經文所舉的釋題是『依何身生如是心』。『身』是眾生的正報，就能發菩提心的眾生來說，它是深種福、慧善根之報體。如此善根，也許不是一生——而是須要二生、三生乃至多生多劫纔能積集得來的。所以，釋論不說依何等眾生，而說『依何身』，著一『身』字，其所顯示的意義大為不同，它，充滿著深長的因果意味。足以發人深省。同時，也反映出因果觀在佛法上的重要性。

第二段，正明發阿耨多羅三藐三菩提心義。如釋論標題『為何義故生如是心』。此所謂『義』，就是指著其中所涵蘊的內容而言。發阿耨多羅三藐三菩提心，只是一個抽象概念，自然有其具體的事作為它的內容，由前段已說發心所依之身，故此段接著說發心的內容。懸示出其內容所包含的具體事項，表明菩薩發心所追求的最高目標，所謂『為求佛智』乃至『為轉大法輪無所畏』等佛不思議法。

復次，此之發心，與前文的『立廣大志』不同，立志是積習資用，解了法性的準備階段。因為，從初發心到成佛，是一個長程跋涉，若是資用不足，將難以終此行程；若不解了法性，則不

能隨順法行，都是到彼岸的障礙。發心，須一切資用已積習竣事，法性實相已解了清楚，所有行程，瞭如指掌，絕對相信自己，必能到達此一最高目標。於是，以最大歡喜心，携一切資用，廻向所乘，毅然發軔，向阿耨多羅三藐三菩提的大道上，勇往直前。所以，當菩薩菩提心發起之時，也正是投身向菩提道邁進之始，菩薩菩提心是不虛發的。

第三段，釋論題作『以何因生如是心』。『因』者依義，憑藉義，指的是憑藉以發起菩提心的力量。這力量，歸納經文所舉，不外三種：

第一、大悲，這是發心的原動力，是根本，故經言：『大悲爲首。』

第二、智慧，這是向導的力量。菩薩修十波羅密及無量諸行，都要靠智慧作導航，纔能得到波羅密。故入中論說：『菩薩無漏智爲大悲心攝持者，得名曰地，是功德所依故。』又說：『諸地皆以勝慧爲性。』菩薩修行，隨順慧性，即是隨順法性，即是隨法行，所以說，智慧是嚮導。經文從『智慧增上』起，到『以智慧教化』止，此中所列，都是智慧的眷屬，是智慧的種種能力作用的分別說。

第三、菩提心，此指菩提心體而言。菩薩心，等法界性，盡虛空性，非去、來、今，是大乘之所乘。乘有依止義，可說是依止的力量，菩薩發心，若『廣大如法界，究竟如虛空，盡是未來際』，當知是以菩提心體爲依止。

總之，行者在上述勝解法性中，慈悲現前，此慈悲心與無漏智慧共相攝持，如是悲心隨順慧性，周徧法界及虛空界，盡未來際以爲依止，於中一念念一切衆生而無餘，成就大悲；因此大悲力，發起阿耨多羅三藐三菩提心；復因智慧之增上，令究竟依止於等法界，盡虛空，無去、來、今之菩提心體而不動搖。此即菩薩之初心也。

第四段，釋論的標題是：『心生時有何等相？』『相』，就是象徵，謂菩提心生起時，所具有的形象。如經文：『即得超凡夫地……住菩薩歡喜地，以不動相應故』等。這些象徵，初心菩

薩是可以自己了了驗知的。以『自悟不由他』故，若是發心無此徵驗，或作揣摩推測，不是透亮的現住在前的現量境界，那就是未發菩提心。關於發菩提心的現量境，伽耶山頂經有一段很好的開示，經中文殊菩薩請佛開示說：

『世尊！善男子，善女人，云何於菩提發心住？』

佛答：『善男子，善女人，應如彼菩提相而發心住。』

『世尊！菩提相者當云何知？』

『菩提相者出於三界過一切世俗名字語言，過一切響，無發心發，滅諸發，是發菩提心住。是故文殊師利，諸菩薩摩訶薩過一發是發心住。文殊師利，無發是發菩提心住。文殊師利，發菩提心者無障礙住，是發菩提心住。文殊師利，發菩提心者如法性住，是發菩提心住。文殊師利，發菩提心者不執著一切法，是發菩提心住。文殊師利，發菩提心者不破壞如實際。是發菩提心住。文殊師利，發菩提心者不移不益不異不一，是發菩提心住。文殊師利，發菩提心者如鏡中像，如熱時炎，如影、如響、如虛空、如水中月，應當如是發菩提心住。』若心住如是現量，則隨所發起的求道心，利他心……都叫做發菩提心；若不能住如是現量，就不能說發菩提心，但是發世俗的善心而已。

現在，似可試予發阿耨多羅三藐三菩提心下一定定義：

發心如菩提相，名發菩提心，依止如是心體，發起以智慧爲前導，大悲爲事業，求一切智爲內容，成阿耨多羅三藐三菩提爲目標之心，爲發阿耨多羅三藐三菩提心。

菩薩發心，依十地可說爲十種菩提心，謂：第一菩提心歡喜地，第二菩提心離垢地，第三菩提心發光地乃至第十菩提心法雲地。此十菩提心十地之安立，蓋如入中論說：『由功德數量，神力殊妙，布施波羅密多……等增勝、異熟增長等輾轉上進之差別』故。此義，大寶積經無盡慧菩薩會言之最詳，如：

『若有諸衆生，善根廣大超諸衆生；如須彌山出過一切，是初發心，爲施波羅密因；猶如大地善能安住一切事業，是

第二發心，爲戒波羅密因；志意勇猛，安受煩惱，如獅子王威伏衆獸身無怖畏，是第三發心，爲忍波羅密因；勢力雄迅能伏煩惱，如那羅延摧伏異衆，是第四發心，爲精進波羅密因；功德善根種種開發，如波利質多俱鞞陀羅樹其華開敷，是第五發心，爲禪波羅密因；除去癡暗，猶如日輪光明無邊，是第六發心，爲般若波羅密因；功德意樂，一切莊嚴皆得圓滿，如大商主豐足財物，能以巧便拔衆險難，是第七發心，爲方便波羅密因；障礙除滅，意樂具足。如淨滿月，是第八發心，爲力波羅密因，佛土衆生皆悉嚴淨，善法備足所作成辦，譬如貧人得無盡藏所願圓滿，是第九發心，爲願波羅密因；福智無邊猶如虛空，於法自在，如轉輪王已受灌頂，是第十發心，爲智波羅密因。」

（未完待續）

註：

- ① 以下悲愍量心義，係參考智論釋初品中四無量義，述爲本文。原文詳大正一五〇九，第二〇八頁。
- ② 大正二二〇，第二〇〇頁。
- ③ 參考智論學空不證品。
- ④ 見入大乘論，大正一六三四，三六。
- ⑤ 大正一五〇九，三〇〇。
- ⑥ 大正二二〇，九八一。
- ⑦ 大正二二三，二五〇。
- ⑧ 大正一五〇九，五九三。
- ⑨ 大正一五〇九，五九四。
- ⑩ 大正二二三，二七三。
- ⑪ 大正四七五，五四七，同經五四九頁大迦葉尚有相類之說。
- ⑫ 大正二六一，二二。
- ⑬ ⑭ 均見大正一五〇九·二九八。
- ⑮ 參閱本書論二注一〇。
- ⑯ 在大正釋經論下，以下簡稱釋論。
- ⑰ 此句八十華嚴中闕，根據什公所譯之十住經（即華嚴十地品之別譯）補入，以顯了其義。

白聖啓事

關於佛教是否需要改革，已醞釀多年，白聖當時曾提出幾點改革意見，于中華民國四十九年九月二十日在人生雜誌刊出，改革意見中，純係就大陸佛教狀況立論，並未提到「和尚結婚」問題。

年前曾與海外各地華僧大德就佛教應否改革問題，交換意見，均主張再召開一次世界華僧大會，討論此一改革問題。白聖係世界華僧大會創辦人，因職責之驅使，先後兩次致華僧大德公開信徵詢意見，在兩次公開信中，亦均未提及「和尚結婚」問題。不料近來各地報紙紛紛以「和尚應否結婚」爲題，發表言論，令人深感困惑，特此登報聲明，以正視聽。

朱斐啓事

查修訂中華大藏經會於上年十一月廿八日向海內外預約戶發出有關「加強組織、繼續發行」之通知書內有本人在兼印行委員下簽署一事不得不聲明者：緣本人前爲協助該會出國推廣藏經會接受「編纂」之名義，但返國後即以樹刊業務繁忙而辭去。亦從未再接受其他任何名義。今上述通知書上所簽署本人之姓名，並非本人親筆，諒係該會仿照代筆，或屬好意，但非本人所願，恐外界不明，特聲明如上。

一九七八·一·八·

我讀「煙村夢曉」

張小雲

這真是一個奇蹟，我只花兩天功夫，居然把日照法師著的「煙村夢曉」看完了！這裏的所謂「奇蹟」，是指我眼睛不痛，也沒有流淚而言。平時我看書、閱報，半小時或一小時，就要閉目九分鐘，才能繼續看；可是奇怪，這部將近十萬字的長篇小說，我從開始，一直讀到最後，它是那麼吸引我，像磁吸鐵似的那麼吸引我往下看，緊緊地抓住我的注意力，使我絲毫也不感覺疲倦，更沒有覺得眼痛、流淚，恨不得一口氣把它讀完。

這是一部用倒叙法寫的長篇小說，作者日照法師（即唯慈法師的筆名）是慈航菩薩的徒弟，與乘如法師（即若水又名自立法師）同是彌勒內院的青年僧寶，他們兩位自從慈老法師圓寂之後，便應聘赴菲島馬尼拉弘法，兼辦佛化教育，唯慈法師執教於宿務中學，乘如法師執教於普賢中學，同時在隱秀寺協助老居士清和姑主持弘法。

這部「煙村夢曉」是日照法師的第一部長篇小說，內容描寫樹提伽和詩利菊多兩人從小在一塊長大，感情很好，他們經常在一塊玩，捉蟬、游泳、讀書、爬山；後來長大了，兩個人有了不同的信仰，詩利菊多認邪門外道的富蘭那為師父，以為富蘭那是世界上唯一有神通的人；而樹提伽是個自始至終崇拜佛陀——瞿曇的人，他佩服佛陀的人格偉大，學問淵博，以慈悲為懷，捨己為人，廣渡衆生。他很傷心詩利菊多走錯了路，曾經苦口婆心地勸詩利菊多要認清富蘭那的真面目是虛偽、自私、驕傲自大，他是個損人利己，殺人不見血的劊子手，希望他回頭是岸，改變信仰，皈依佛陀；但詩利菊多中毒太深，非但不去認清富蘭那的真面目，而且他要做出陷害佛陀，毒殺佛陀的殘忍醜惡行為，結果佛陀被害

沒有？詩利菊多的信仰改變沒有？親愛的讀者朋友，請你慢慢地往下看吧，千萬別性急，也不要只看故事，而忽略了書中的哲學佳句。

記

記

記

這的確是一部非常值得青年朋友們一讀再讀的佳作。

樹提伽的祖父，不讓兩個頑童傷害知了，要他們學高尚的偉人，不要學庸俗的小人，要「像蟬從垢穢的泥土裏出來，脫去了低賤醜陋的蟲身，長成羽翅，高飛天空一樣。」（本書十二頁）孩子們是喜歡玩水的，他們打水仗，在水上載沉載浮；特別是炎炎夏日，不論大人小孩，只要學會游泳，誰都喜歡泡在水裏，享受清涼的舒適；可是有幾個人會想到：

「水犧牲自己，給天下人解渴；水犧牲自己，讓天下人洗滌垢穢，你們何不學水犧牲自我，給人利益的崇高美德！」（二十二頁）

他們的老師，很能利用機會，隨時施教，使頑皮的兩個孩子，得到光明的啓示，使他們知道「明珠投於濁水，濁水不得不清，佛號投於濁心，濁心不得不佛。」（二十四頁）

我仔細地讀完了這部小說，作者雖是第一次從事長篇創作，和名作家一樣，他的寫作技巧是非常高明的，他的文字簡潔流利，用最淺近的比喻，來說明佛教的大道理，本來就不容易；而作者用深入淺出的方法，寫景敘事並用，又多方面描寫兩位主角樹提伽和詩利菊多的心裏變化，使讀者一點不感覺單調，越讀越引人入勝。

總之，這是一部富有教育性、啓發性，發揮至高至聖的佛教哲理小說；但他並不說教，正像乘如法師在本書序言中所說：

「他摘取佛經的素材，滲合個人的生活經驗，賦與書中活潑

潑的生命；更運用豐富的想像力，巧妙地以一連串的喻言，交織成這個發揚真理的感人故事。」

記

記

記

最後，我還要告訴讀者諸君一個好消息：日照法師在台灣的時候，曾出版佛學論文集，深受廣大讀者歡迎，一年前，他發心將「百喻經」譯成白話，按期在菩提樹上發表，截至本年十一月號，已刊出三十三篇，打算在三年內刊完，一年出一本書，上冊不久就可與讀者見面。

這是一個令我特別高興的消息，原來八年前，國語推行運動的前輩齊鐵恨先生曾和我有意合作翻譯百喻經；而且他老人家已全部複印了兩份，他和我各存一份，這件工作我們

永懺樓隨筆之二十

小雷音

馮 馮

西遊記書內有一段講玄奘大師西行，來到一處高山，忽然看見神光瀉瀉，彩霧紛紛，有一所樓台殿閣，隱隱鐘聲悠揚，就喚行者去看是個甚麼去處，行者抬頭一看：珍樓寶座，寂散天香，青松翠竹，霞光縹緲，彩色飄飄，朱欄立戶，畫棟雕樑，鳥啼丹盡，鶴飲石泉，鐘磬舒徐，簾捲輕煙，紅塵不刮，靜土道場！

行者稟道：「師父，觀此景象，似是雷音，但又道路差池，決不可擅入！」

三藏說：「莫非就是靈山？休誤了我誠心，担攔我來意。」

長老來到山門前，只見「雷音寺」三個大字，慌得滾下馬來，倒在地下就拜，口中罵行者：「潑猢猻！明明是雷音寺，你還哄我呢！」

還沒有開始，不幸他老人家已歸西天。我雖時刻記着這件事；然而因眼疾關係，使我放棄了許多寫作計劃，如今日照法師將百喻經譯出來，以饗讀者，真是功德無量。

我們都是慈航菩薩的弟子，應該時時刻刻記着「以佛心爲己心，以師志爲己志。」目前實在太需要佛教文藝了，希望作者和乘如法師以及其他作家，多多賜以甘露，那就阿彌陀佛了。

佛曆二五二一年十二月四日於金山

編者按：「煙村夢曉」爲台灣浩瀚出版社發行，每本特價台幣四十元。地址：延平北路三段二十六號
郵政劃撥第一〇五二二一號

行者說：「師父莫惱！再查看清楚！」

長老再看清，却是「小雷音寺」，就說：「就是小雷音寺，也必有個佛祖在內，經上言三世諸佛，遍滿十方。就是無佛，也必有個佛像，遇佛拜佛，且去拜來！」

只聽山門內有人大叫：「唐僧，你自東土來拜我佛，爲何還不下拜？」

慌得三藏急急下拜，八戒沙僧均下跪，唯大聖牽馬在後不拜。大眾進了二門，就見大雄寶殿，殿外台下，伺立五百羅漢，三千揭諦，四金剛，八菩薩，無數聖者，佛光奇麗，瑞氣繽紛。慌得三藏長老與八戒沙僧，一步一拜，拜上靈台，唯獨行者端然不拜。

蓮台上座厲聲喝道：孫悟空！見如來怎敢不拜？」
行者一看，便知是假佛，掣出如意金剛棒大喝：「好孽畜，

怎敢假供佛名！敗壞如來清德！不要走！吃我一棒！」

好大聖，掄棒上前便打，只聽半空中叮噹一响，一副金鏡鈹落下，把行者合在裏面。那些阿羅漢、揭諦、聖者，一擁上前，把長老和豬八戒、沙僧全都拿住。

三藏此時再看，蓮台上哪有佛祖如來？哪有諸佛菩薩？全都是些妖怪，妖王下令縛緊，留住蒸了吃。

後來一段，就是描寫行者與妖王鬥法，請了諸天神佛，都被妖王捉去，行者神通如是廣大，亦不是對手，直到最後，請得彌勒佛來才降伏妖王。原來是妖王偷了彌勒佛的金鏡鈹與黃布包袱，都是佛門至寶，所以無人可敵。

以上這一段，是我對西遊記中最欣賞的一段。何以故？記得虛雲長老他老人家某次講法之時講：「魔來斬魔！佛來斬佛！」這句話，是我不知在何處看書看到，那位大德筆記所記下的，文字可能並非如此。若有訛誤，希望大德指正！我或者是夢中看書看的，亦未可知。

我時常在夢中看書，所看者往往是些古老的書籍，醒來有時記得全部，多半只記得一部份，有時亦能將它筆錄下來，只是多是殘缺不全，往往不解其義，亦不知書名為何。我最常夢中去到一處藏書樓，樓中有靠牆而立高高多層書架，每一格堆放很多石印的古舊書籍，累千累萬，都不是漢文，可能是藏文，一字不識，但是我常常回到此樓看書，直到佛殿鐘响，我才忽然而醒，身已在加拿大家中。而那處之佛殿景物，仍然歷歷在目，無法解釋，亦不知該處是何地，那些經卷，多達數十萬卷。

在那處之藏經樓上，沒有什麼僧人，只有我獨自取閱經典書籍，偶然有一兩位僧人出現，都似未看見我，從未對我注意，我有時向他們發問，亦不獲反應回答。他們連望也不望我一眼，查完就走。倒是外面樓下的大殿，有很多僧衆，都不似中土僧人，有些披着紅色，有些黃色，亦有灰色的僧袍，我也曾從樓上飛身躍下，但是從無一人注意過我。

我記得有一次又忽然身在彼樓看書，忽然看懂那些奇怪

的文字一部份。其大意如下：「彼家來自小天狼星，上身是人，下身是魚。」又說：「小天狼星，距此億萬里路，肉眼不可見，唯佛眼可見之。」又說：「小天狼星，隱於天狼星之後，星球表面均為弱水。」「小天狼星，物體重於世界十有六倍。」

遍查天文書籍，並無小天狼星之稱，亦不知所指。直到最近，方知果有小天狼星，果然是肉眼不能見之小星，是不久之前才被天文界發現的。英國一位天文學作者說：非洲腹地多哥國（Togo）土人數千年以來已經知道有小天狼星之存在，多哥族奉祀之神像，是一座上身是人下身是魚之半人半魚怪物。多哥族人自古傳說，半人半魚教給人類智識與文明，他們本來居住於小天狼星之大海之中，來到地球，居住於地中海。（英文稱小天狼星為 Sirius-B）

多哥族五千年前居住於地中海南岸，後來被後起的民族壓迫而避居中非洲至今。

我夢中常去之藏經樓，書籍都編有年代，記得我取閱的一卷（是卷軸狀的），編年為佛陀之前八千七百二十三年。（質料似紙而非紙）

如果我夢不妄，我相信我去之處是喜馬拉雅山。對於天文無何智識的我，實在無理由會知道有個什麼小天狼星。

另一次，我又夢中去藏經樓看書，看到一段，亦不知其是梵文是藏文？但我忽然看懂，大意說：巨島從南方飄來，撞碰西藏平原，大雪天山升起，夾在中間，成為聳入雲裏之高峰，藏地變成高原。（編者按：明報月刊第一四五期——一九七八年一月號——有篇根據七七年四月號 Scientific American 的最新研究資料寫成的「印度衝擊歐亞大陸，使中國發生大地震」一文中說「印度次大陸每年向北移動約五公分」，「喜馬拉雅原是印度平原」，「印度次大陸已走了兩千公里」，「西藏高原……承受了六至七百公里的面積」等科學研究的論斷，與馮馮居士夢見之經文若合符節。附圖是次大陸移動示意圖，原載明報月刊一四五期，請參閱。）

醒來百思不解，與一學科學之友人談及，友人終於找到加拿

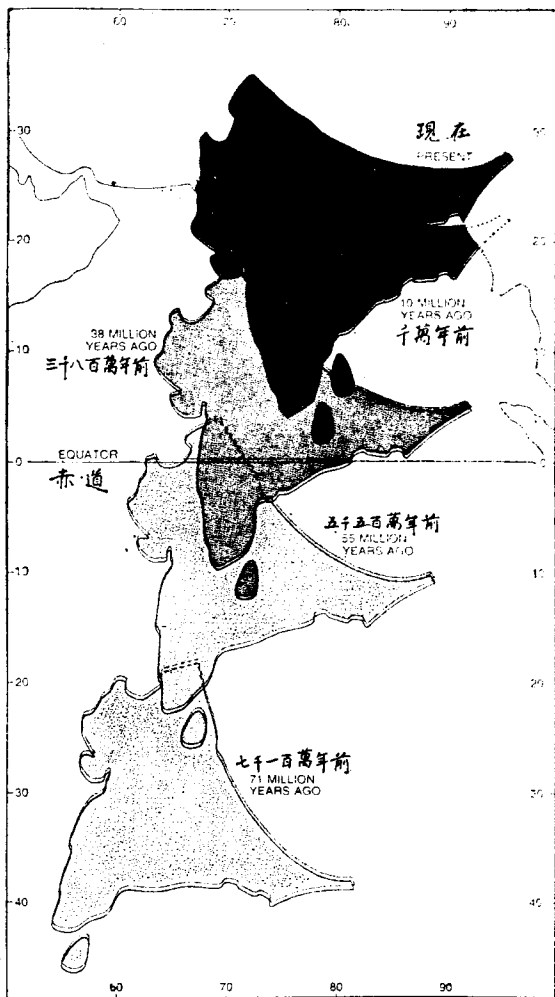
大著名地質學家威爾遜博士之名著：「大陸飄移學說」，指出告訴我：印度在億億萬萬年前，原是位於非洲東南海面，漸漸飄移北行，終於與西藏一帶互撞，地片拱起，形成喜馬拉雅山脉。即使是最高峯「永恆峯頂」，兩萬多尺上面之土壤，仍有海底之貝殼化石土層。

藏經樓有一卷，指出南方有一個大洋，有一個古國，忽然全部陸沉，形成大洋。國人逃生者，有人到達天竺，携來卐字與佛像，祀奉之無源古佛，再經十萬八千劫，轉生為釋迦。

這一段，尚未找到可以佐證之文獻，姑妄在此錄文存疑。那一段文字解釋說：卐字就是太陽之光華旋轉之象，象徵智慧與生命。

這些解釋，未知是否符合佛教？這都是我夢中飛往雪山中一藏經樓看書看到的片段。其他零碎尤多，不及一一敘述。有時候我也在夢中進入教廷圖書館，翻閱平時不懂的拉丁文古籍羊皮巨冊，甚至有些是古代楔形文字的巨冊，使我得知了很多很多沿革與隱秘，因係他教，此處不便討論。有時候我夢中翻閱一些外文書籍，醒來歷歷在目，甚至可以打字記錄下來，有條不紊，只是不知道屬於什麼書籍，而且記憶只能僅存半小時，逾時印象全失。

我很難描述這種經驗，這好像是攝影，經我眼中一見，全書各頁一一都攝下底片，但一經曝光，就全都消失不見。我相信這不是我一人之經驗，很多佛友都有此種經驗罷？



印度次大陸自七千多萬年前，一直向北偏東漂流和衝擊。已經走了七千多公里。此為走勢的示意圖。它的北移，使中國的地殼受到擠壓，是中國發生大地震的原因。

約在何處，那就感激不盡了。假如能因此引起研究該處之古籍，發掘知識，豈不甚好？

我仍可再作多一些描寫：大殿佛像下面，殿中有兩根巨大龍柱，那兩條金龍是會旋轉的，繞着圓柱旋轉，有些像走馬燈一樣。大殿外面是很高的巨石砌成殿基的下半層，高高的，像一座城牆，整座大殿，好像是置放在半山石崖上似的，十分嶮峻。我看，不見有漢字的牌匾，大殿亦不很似中國式的佛寺，木料都很陳舊，並無油漆，呈褐色的天然顏色。

天知道我夢中常遊之地這一座大殿與經樓，是什麼地方，我有時坐在瓦面，有時貼瓦而飛，有時在座前拜佛，都無人理睬我。那些僧人，有些面貌似蒙古人，有些似漢人，有些似印度人。有時候我想起：莫非這是我自己的心魔？像西遊記中的「小雷音」似的？

我亦想起虛雲大師所講的：「魔來斬魔，佛來斬佛」之語。所以我亦不當這些夢境是真，我有所見，亦不敢喜，亦不敢懼，隨它去好了。

我歷來所見的異象太多，亦分不清孰是魔來孰是佛。有時我

話說回頭，假如我夢中（或可說是定中）所見之書籍可靠，然則佛教之歷史，實在已不只是數千年而已，已經是不知幾十萬年歷經幾千萬劫了，而且佛教中之古籍對於宇宙所知，先早而淵博。

我相信佛友中必定有人曾經去過西藏與喜馬拉雅山，假如能提供些少指教，指出我夢中所見之佛寺與經樓，大約在何處，那就感激不盡了。假如能因此引起研究該處之古籍，發掘知識，豈不甚好？

覺得，倒不如一無所見最好，一無所見，最爲清靜！至人無夢！

以我尚未入門之膚淺心靈經歷來妄說這些話，自己也覺得十分幼稚可笑，不過這的確是內心的感覺。自從我在「內明」開始公開個人的膚淺心靈經驗之後，不時會有些佛友向我打聽，有些表示懷疑其不實，有些認爲奇怪，亦有些認爲可羨。我趁此表白一下，我說的，都只能代表個人的心靈現象，距佛法本意尚遠，我才學了多久佛？敢說有什麼進境呢？只不過都是自己的心靈歷程罷了，安知不都是虛幻？安知不都是心魔所設的「小雷音」？一切都應視之爲幻！

（上接第31頁 佛教的特色）
這與基督教徒的「只要信，就得救。」的說法，是截然不同的。多數的宗教，是將神與祈禱，作爲升入天堂的資本。而佛教則相反。他必須依靠自己的力量，一步一步地向上爬。由苦惱的起點出發，最後達到人生究竟的理想境界。
佛教的門，是要生活在現實苦惱中的人，以堅決的自覺才能敲開的。如果不用自力，企圖依賴神力或他力，則將永遠敲不開佛教的門扉，也敲不開自己迷茫的心扉，這就是佛教最大的特色，這也是修學佛道者所共同認識了的。尚未學修佛道而想要學佛的人，也必須先有這個認識，才容易入門。

暴雪初霽，氣流忽暖。奉陪洗塵敏智金山諸長老及日常法師遊龍山詩禪室，並觀尼亞加拉大瀑布。敬賦俚句兩章乞政。時一九七七年十二月十七日。

輕車安穩入山來。久閉柴門觸手開。雪花已添新水活，泥乾更喜暖陽回。立除煩惱消多疾，爲見菩提獲衆栽。咐囑林神勤守護，莫教魔類到岩隈。連番虐雪層冰結，一日驕陽暖乍回。應是神龍諸障盡。故將妄識瀑流開。癡禪贊嘆言難說。凍雀瞻依去復來。行見浮圖湧林麓。十方環拜法王臺。

半癡初稿

奉贈洗塵金山二上人七律

三首並呈敏公

仁俊

一片當陽氣莫侵 直承囑累察於今
天迎佛使雲消盡 願廓菩提檜挺森
導擇新潮開眼遠 探循古道策心深

獅絃震徹憑同力

二、

匝地風雲沸血輪 登樓正值九州淪
回天弭劫憑清德 觀海開心轉昧人
殺活關頭頻出格 行藏足底自趨真
從來大節都通曠 猛唱空亡直渡塵

三、

拯苦無遮破客癡 相看畢竟太瑰奇
平生塊壘消豪邁 永劫天懷運大悲
蹟絕行空龍象勢 冰清治有雪峯時
長山白水充貞烈 肺腑閱開不稍遲

再成七絕三首奉贈洗塵

金山二上人並呈敏公

仁俊

挾絕豪凌性地渾 天風海印紹祇園
英雄佛子心頭運 挺得雙肩荷法門

二、

器識驚超話曉林 清明直嚮佛陀心
情空萬里無尋處 胆絕囊穿察世音

三、

大體雄渾意泰然 嚴持活用悟流川
胸寬眼徹眉頭豁 腳重崑崙力轉天
與洗塵上人聖嚴博士
話叙書感 仁俊

昌亡聖教繫知音 激得情真關法林
一片平生開放眼 無邊永劫擴充心
潮頭勢捲身圖絕 手底風流佛道尋
浩蕩虛空與大用 端憑熱切喝沉吟
敬悼楊管北居士 有序 詹勵吾

周宣德居士與余創辦慧炬月刊於台灣，提倡大專青年學佛運動，先後獲楊管北沈家楨兩航業鉅子之助，得以發揚

光大。兩居士俱精通儒佛之學，在慧炬所發表之講詞及文章，有目共觀。可謂財法兼施，慈航普渡。近得楊居士於本月一日往生之訊，享年七十三。余虛度長一歲，早亦老病侵尋，只以龍山建寺之願未成，不得不忍死以待。回憶一九七四年歲首，沈家楨居士函邀余於五月中往訪彼在紐約之菩提精舍，謂楊居士斯時亦在其處小住，可以聚首暢談。詎楊居士先至半月，及余至，精舍園中花正盛開，而楊居士已先離去矣。一面之緣，雖失之交臂，然將來靈山會上。定有見期。敬作悼詞四章，以誌一段俗世法緣耳。

七十七年八月十二，半癡識於加拿大。

儒佛雙融澈暮年。珠圓玉潤吐新篇。曲肱飲水人知味。何止春風育後賢。精舍長為選佛場。庭前柏子放毫光。

（君於每年歲首，邀聚同道，在其精舍內打禪七。）

楞嚴妙義成珠串。朽腹從君獲道糧。

（君聚楞嚴法要串珠一章，嘉惠後學。）

妙相莊嚴觀世音。遙承嘉惠蔭禪林。

（薄心奮先生精繪。）

喜今獻室為山寺。了我酬恩一片心。

（本年已決定將余之半癡詩禪室獻作龍山禪林及虛雲和尚紀念堂。）

慧炬光芒作法施。慈航雙傑盡人知。沈園花發君先去。重會靈山待後期。

戲作禪歌並答聖嚴法師並乞

諸方長老賜政

聖嚴法師來多講學後，我寫信

問他：我們忙忙碌碌，作此水月道場，空花佛事，為的是什麼？法師答云：告訴你一個秘密，實在不為什麼！戲作禪歌答之。

本然清淨真空佛。無量壽光勝皎日。魔軍包圍萬千重。法眼看來無一物。魔軍歿盡佛自如。無法可說名為說。告我秘密惹我笑。虛空粉碎況瓶鉢。法師施法心廣大。豈在塵寰建一刹。愧我有山難自居。到處求僧如食乞。栖栖惶惶夜不眠。身携藥裹擾多疾。可憐總被餘情繞。不為什麼境自奪。成是空花壞亦空。真空不空同師喝。師若毒手似天龍。請留我指削我筆。此筆夢中老僧授。削去倘除文字結。丐全我指師莫訶。好學狐禪試標月。

丁巳四月四日 半癡於多城寓廬

半癡詞禪兩首之一 蝶戀花

丁巳暮春，剪園中牡丹往問楊教授疾，忽有所感，成此闕。余今年七十四，生平作詩近千首，此詞為初學，可博知友一笑也。

半癡識於加拿大。

擾擾膠膠塵裏住。不識春來。忽訝春歸去。細向殘紅揩眼霧。數枝猶喜嬌顏駐。面壁無功禪未悟。八表同昏。門外妨歧路。稱病維摩神力具。拈花往問倘能度。

半癡詞禪兩首之二 浣溪沙次韻和辛稼軒

龍山佛禪會在籌劃中，余翻稼軒

詞卷，隨指一闕，以占法運。得詞為席上趙景山賦溪台浣溪沙和韻，詞云：妙手都無斧鑿痕，飽參佳處却成顰，恰如春入浣花村。筆墨今宵光有艷，管絃從此悄無言，主人席次兩眉軒。

揣詞中之意，似示事有可為，惟飽參佳處却成顰句，慮其間或有障礙。明日聖嚴法師蒞臨。與言及此。師曰：作一小事，欲獲成就，亦多從艱苦中來，況作此大事耶？越三日，師去。余晨起於靜坐中，忽憶及此句，得新解，遂依韻和之，頃刻而成，且留待驗。至詞語是否合拍，不暇計及矣。

七十七年七月九日 七四叟半癡記。

爪跡都消雪上痕。怎麼還自代伊顰。眾尊探疾詣禪村。十首嘔心悲有願。會歸無得喜難言。雨花滿室舞軒軒。

註：一九七三年七月一日，余作病中吟十首，第四首云：燒骨揚灰播大千。光芒餘焰吐詩禪。他時道侶尋踪跡。只在莊嚴妙覺天。

雲龍閣詩鈔

胡譚光

寶殿遊

蓮花瓣瓣發芳華，寶殿高寒無俗情；白晝雲封扉半掩，夕陽斜影佛燈明。

參禪機

菩提非樹鏡非臺，妙理禪機覺悟來；潛志慈航觀海月，洞雲默坐葛仙陪。

佛界新聞

港美佛教界合作

在美興建莊嚴寺

僧伽會長洗塵談訪美加經過

香港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師，及會董金山法師，於前月杪應美加佛教界之邀請，先後訪問夏威夷、洛杉磯、三藩市、紐約、華盛頓，及多倫多等六大城市。歷時月餘，於日前結束行程，返抵本港，兩法師此次美加之行，備受當地華僑佛教徒之盛大歡迎。抵三藩市時，當地佛教徒僑胞，一時雲集。金山寺主持宣化長老更率同四眾弟子，

及法界大學員生在機場高奏「歡迎貴賓訪問」一曲，歌聲揚溢，情況熱烈。旋即驅車訪問三藩市佛教社團，參觀萬佛城法界大學；並在該校歡迎會中發表演講，以精勤研求佛法，發揚佛教真理勗勉該校員生。

至紐約時，情況更為熱烈，當地全體華僑及美國佛教會，美東佛教會，中華佛教會負責人沈家楨、應金玉堂、陳剛等居士，均親臨機場歡迎接待，盛況空前。在紐約，連日訪問佛教寺院、社團，及接受供齋外，並由沈家楨居士伉儷陪同視察籌建中之莊嚴寺寺址。沈居士暨美國佛教會全體董事，為加強美港間佛教聯繫，一致堅請洗塵法師出任莊嚴寺基金會董事長，並由香港妙法寺與美國佛教會合作，興建此一佔地一百二十五英畝之莊嚴寺。法師以興建道場乃佛弟子份內事，慨然應諾，負起此一艱巨任務。法師留紐約期間，連日接受供齋，均作方便開示，闡揚法要。聽



香港僧伽會會長在紐約美東佛教會應金玉堂居士歡宴席上致詞。

前排：（右起）樂渡法師、行願大禪師、洗塵法師、敏智法師、金山法師、仁俊法師、妙峯法師。

後排：（右起）應金玉堂、法雲法師、聖嚴法師、淨海法師、浩霖法師、幻生法師、日常法師、靈真法師、佛性法師、殷太。



眾歡喜讚嘆，得未曾有。紐約名利大覺寺前任方丈仁俊法師尤深為感動，數次賦詩稱揚（見本期詩篇），以紀此稀有盛會。

法師歸程取道加拿大，訪問多倫多，接受誠祥法師，及僑領詹勵吾居士等隆重接待後，始行賦歸。兩位法師返港後表示

：對美加各地中國佛教之發展，已獲深刻印象。深信此次訪問，已增進本港與美加佛教界之友誼。希望藉此進而發揚佛教國際精神，促進世界佛教徒之團結，共同為弘揚佛法及祈求世界和平作出貢獻。

鄭植之居士歡宴

洗塵金山兩法師

捷和製造有限公司董事長鄭植之居士伉儷，以僧伽會會長洗塵法師，董事金山法師，此次聯袂赴美加等國弘法歸來，特於一月二日設素筵於山林道妙香林，歡譙兩法師，並邀能仁書院副院長白志忠，教授沈九成、麥語詩，校外課程部主任曾文翰，秘書李叔裘等作陪。席間：鄭居士對洗塵法師萬里壯遊，弘法利生之精神，極為稱譽，對僧伽會主辦之佛教專上學院能仁書院發展之速，亦備加讚揚。繼由洗塵法師講述美加各埠佛教界動態甚詳，認為佛教在彼邦，大有發展；同時，對鄭居士伉儷歷年護法助學等義舉，深表謝意。氣氛融洽，主賓盡歡。

澳洲教師訪港團

訪問洗塵法師

讚嘆妙法寺大殿及學校設備

澳洲教師會香港訪問團陳伊娜、杜蘇珊、霍伊恩、麥克羅素等一行七人，由香港教師會會長吳源興，副會長陳永昌，總秘書周廣智陪同下，於八日中午至新界藍地妙法寺，訪問香港教師會名譽會長洗塵法師。由法師親自接待，設齋歡宴。席間

，由法師致歡迎詞，并說明素食利益，不特有益身心健康，且可獲致五重福報。飯後，參觀妙法寺劉金龍中學，由梁剛校長詳為說明。陳伊娜等對該校新穎設備，優良師資，甚致讚嘆。旋又參觀興建中之妙法寺萬佛殿，對此瑰麗莊嚴之宮殿式宏偉建築，讚不絕口，認為是中國文化藝術之高度結晶。一行參觀至三時許始離去。

董浩雲居士出任

美佛教會董事

紐約美國佛教會會訊：

(一)美國佛教會公推董浩雲居士為該會董事，已由董居士正式接受，聞對該會將有重要貢獻云。

(二)民國六十六年十二月間，香港洗塵法師曾赴美遍訪各佛教團體，并與美國佛教會會長敏智法師及沈家植居士多次晤談，已簽訂合約，共同發展及經營美國佛教會發起之莊嚴寺，此舉對紐約莊嚴寺之興建及今後僧才之培養，將具重大關鍵云。

(三)美國佛教會董事兼副書記賀國權居士逝世，於十二月二十七日出殯火葬，定一月八日在紐約大覺寺做佛事迴向，骨灰將供大覺寺，他日移莊嚴寺于蓮台安置。本港妙法寺住持洗塵法師獲悉賀國權往生噩訊後，特於往生堂供奉賀居士蓮位以資紀念。

(四)美國佛教會公選林沈鵬俠居士為該會董事。

澳洲中華佛學研究會 聘藏慧法師宣揚佛法

澳洲中華佛學研究社，聘請臺灣臨濟禪寺三藏學院藏慧法師（臺灣師範大學教育系畢業）前來宣揚佛法，藏慧法師于十月廿七日抵達雪梨，該社定每週六下午七時半開始念誦法會，歡迎中外人士參加。

私立專上教授

元旦聯歡聚餐

港九各私立專上院校教授，為慶祝中華民國開國六十七年元旦聯歡大會，一日晚假瓊華酒樓舉行。到會嘉賓：黃麟書、周異斌、羅香林、沈亦珍、何樹祥等，暨各院校首長及教授王淑陶、吳壽頤、黎嘉潮、朱光振、黃同仇、朱夢曇、黃文袞、謝秉鈞、許衍董、潘宗堯、鄧乃炕、白志忠、黃雲聃、陳崇興、張六師、黃秀松、甄鼎欽、李撫虹、錢宗會、袁洸、梁省松、余少騷、溫心園、伍福焜、蔣國中、邱寶鴻、陳經國、李澤咸、李震濤、謝裕成、施金波、林蓊、王韶生、宋哲美、何文華、高家裕、李孟晉、陳志堅、梁簡能、李啓華、胡福銘、唐新民、梁鈞庸、吳文英、李崇鏐、余世鵬、李伯鳴、莫耀焜、關應晃、朱集禧、陳本、徐良安、陳君榮、余長齡、朱盛荃等百餘人。

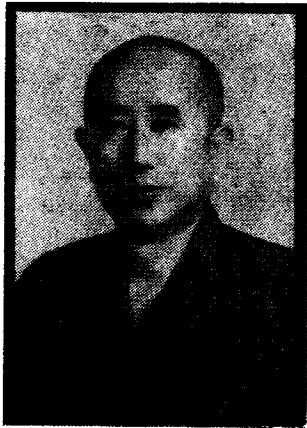
大會由能仁書院副院長白志忠主席並致詞，以「欣逢開國六十七年元旦，應完成教育救國之神聖使命」相策勵。繼由中國文化協會秘書長周異斌演說，對此時此

地從事專上教育之教授，特別致以敬意，並表示如有任何需要協助之處，文協定當竭誠效力。再由珠海文史研究所所長羅香林演說，羅氏以史學家眼光，依據我國近代史實，推斷國運前途之昌隆，議論精警，發人深省！詞畢，聚餐開始，筵開十席，氣氛至為熱鬧。

星佛教施診所暨第一分所 舉行成立紀念大會

由新加坡佛教人士主辦的新加坡佛教施診所，十一月廿七日下午二時，在印度士路七十七座第一分所，舉行成立八週年暨第一分所五週年雙慶紀念大會。出席嘉賓有佛教界長老法師、佛教寺院庵堂團體代表、四象人士。中醫界及社團代表，社會聞人及各界熱心人士，該所名譽董事、贊助人、董事及醫師職員等，人數及千，為況極盛。

中華佛教文化館館長 東初大師圓寂



（台灣訊）抗戰勝利後第一屆中國佛教會常務理事、台灣中華佛教文化館館長——東初大師，已於六十六年十

二月十五日，無疾坐化於北投文化館中，世壽七十，戒臘五十，僧臘五十八，法臘四十二。茲擇於一月十八日上午十一時假台北市善導寺舉行上供追思儀式。東初大師是一位愛國衛教高僧，他曾任江蘇名剎鎮江焦山的方丈，創辦學院乙所，刊物有中流、人生、佛教文化等三種。為了慰問華僑及搜集著述資料，曾數度出國，遍訪印度、印尼、泰國、馬來西亞、新嘉坡、香港、日本、美國等地。所到之處備受各地華僑及友邦宗教學術及文化界的熱烈歡迎。東初大師於民國卅八年隻身攜帶中國佛教會印信來台，成立駐台辦事處，自任主任，卅九年掩關潛修於北投法藏寺，四十二年出關後，即開山闢土，興建中華佛教文化館，發揚佛教文化事業，印行大藏經，出版各種佛教文獻，設置獎學金。每

謝 啓

先師上東下初老和尚於民國六十六年十二月十五日坐化後，同年十二月二十一日火化，本年一月十八日舉行追思儀式。承蒙海內外各界大德，或親臨弔慰，或惠送奠儀、輓聯、輓額、輓帳、花籃等，隆情高義，感荷無量。

聖嚴 聖嚴 徒孫 果如
聖開 徒孫 果海 敬啟
果我

年冬天，發動國內外佛教徒，勸募寒衣及米糧，對北投地區的貧苦民衆，作冬令救濟。大師爲一清修克苦而長於著述的高僧，他的著作極豐，重要者有中印佛教交通史、中日佛教交通史、中國佛教近代史等，尤以蔣總統與佛教一書，發行達數十萬冊，對蔣公的仁慈精神，讚頌備致云。

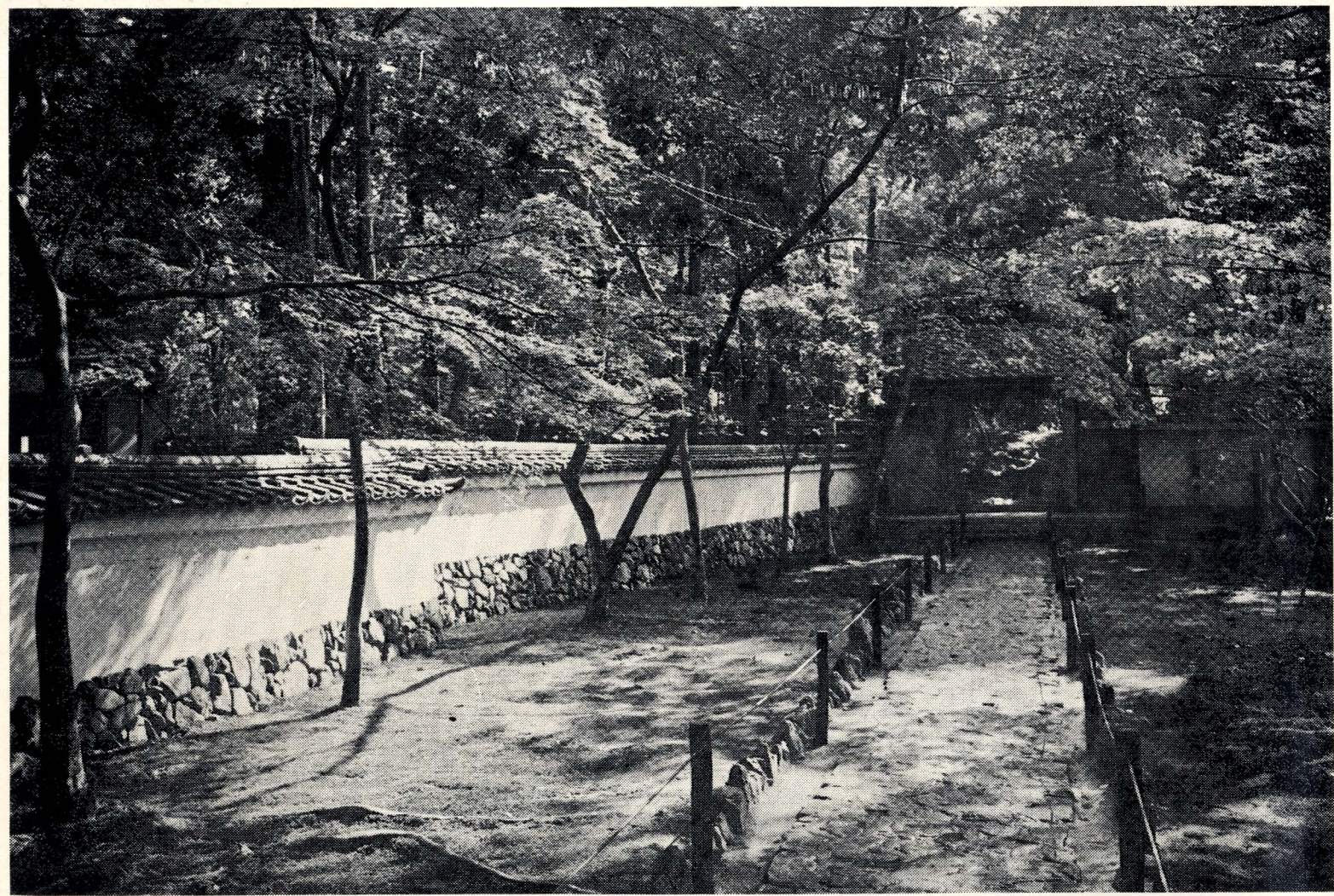
捐 欸 鳴 謝

妙峯法師	港幣	一〇〇.〇〇元
仁俊法師	港幣	九〇.〇〇元
眞果法師	港幣	二〇〇.〇〇元
煜明法師	港幣	二〇〇.〇〇元
了一法師	港幣	二〇〇.〇〇元
陸慕霞居士	港幣	一〇〇.〇〇元
張財英居士	港幣	一〇〇.〇〇元
查良鏞居士	港幣	三六〇.〇〇元
梁居士	港幣	四五〇.〇〇元
彌居士	港幣	三〇.〇〇元
張授教	港幣	一二〇.〇〇元
張居士	港幣	三〇.〇〇元
李鶴年居士	港幣	四五〇.〇〇元
妙法寺	港幣	三、八六二.九〇元
總計	港幣	五、四八二.九〇元

七十期收支報告

一、收入	港幣	五、四八二.九〇元
本期捐款	港幣	三二〇.〇〇元
發行收入	港幣	五、八〇二.九〇元
總計	港幣	五、八〇二.九〇元
二、支出	港幣	三、〇八八.七〇元
印刷費	港幣	一、七一〇.〇〇元
稿費	港幣	六〇四.二〇元
郵費	港幣	四〇〇.〇〇元
什費	港幣	五、八〇二.九〇元
總計	港幣	五、八〇二.九〇元

內明雜誌社謹啓



△ 日本京都西芳寺（苔寺）庭園



◁日本京都三千院之聚碧園

▽日本京都龍安寺之石庭

