

# 内明

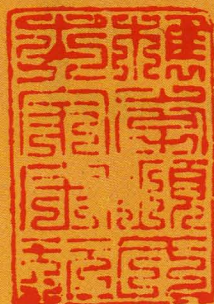
集漢穀城刻石字



事之末上蒙前成系  
 乃其始也至其終心  
 形神論者古之所謂

事者自不知了其在二

事之中事之如











# 佛法與高能物理學的發展

富·卡普拉著  
蔣元啓譯

~~~~~富·卡普拉博士，美國人，任職 Lawrence Berkeley 實驗室中的高能理論物理研究員，同時是在 Berkeley 加州大學講師。在許多學術會議上，他是著名講學人。本文的主要內容，是說明現代物理學許多概念，在二千年前已經被佛法所預示，本文是卡普拉博士所著：The Tao of Physics 的提要。~~~~~

現代物理學是爆炸性的，這不是誇大言辭。廣島，長崎，二枚原子彈，引起巨大災難，這是實質的爆炸。

另一方面，現代物理學，對於知識，文化，精神方面，也有爆炸性的效果。二十世紀的原子和原子內部研究，動搖了正統概念，很多基本概念，需要重新修正。原子物理學，對於物質實體、空間、時間、因果等概念和正統物理學完全不同。可是這一類正統概念，原先是近代人的基本世界觀。基本概念劇變後，世界觀也將會隨之改觀。新的世界觀，和東方神秘主義密切相關。現代物理學某些概念，和佛教、印度教，及道教等宗教哲學觀念，有顯著的類似。

## 本文提要：

一、把正統物理學的機械世界觀和東方神秘主義的生機世界觀，排列在一起。  
二、顯示現代物理學內二個基本理論，量子論和相對論，包

括了和東方文化、哲學密切相關的理論。不同於西學三、討論「靴攀模型」的主要哲學觀念。「靴攀」是綜合量子論和相對論來解釋自然現象的概念，極可能是近代科學的頂點。大乘也時常被認為佛法的頂點。我們能看到的「靴攀」和大乘有顯著的類似。

## 一、世界觀，機械的和生機的。

正統物理學的傳統世界觀是機械的。肇源於希臘的原子哲學家，德摩克里脫斯、留奇普斯，諸人士。他們看物質是很多基本積木構成的。含有純被動而死寂的原子，必須被精神導源的外力來推動。這外力和物質基本上不同。這種構想是西方思想的特徵，牠引起了精神物質對立和身心差別的二元論。笛卡兒哲學，以鮮明型式分自然成為精神和物質二個領域。以前科學家看到物質是死寂的，和人類完全不同。物質世界是由不同的物體構成的一

架大機器，根據機械論，牛頓創立了力學；成爲正統物理學的基礎。自十七世紀至十九世紀末期，牛頓機械力學宇宙模型，主宰了科學思想。

和機械世界觀相反的，是東方神秘主義者的觀念，牠可以用「生機」，「有空隙的」，「生動的」等形容詞來表示。他們認爲一切宇宙現象，是一羣不可分的，和諧全體內的完整部份。器官所感事物，是相連的，是最後實體的不同面貌和表像。人們把感覺到的世界劃分成爲單獨而可分的物體。把本人看作和外界劃分的自我，是人類心理量度所成的錯覺。凡夫把自然分成不同物體，用於應付日常事體是有用而必需的。但是牠們不是「最後實體」的基本性質。東方神秘主義者認爲任何物體，是變動無常的。東方世界觀有活躍的內容，包含了時間和變易二種要素。宇宙被看成一個不可分割的「眞如」，永遠在活動，有生機的生存，既是物質，又是精神。我在下面就說出這一構像的要點在現代物理學中出現。

## 二、宇宙網

在本世紀初葉，原子實驗引起了深刻影响，遠出人意料之外。原子並不是自古以來所想像的堅硬質點，實際上是有廣大空間領域，由極微的質點、電子，向核子繞轉。原子物理學的理论基礎，量子論在一九二〇年建立後，原子核內的質子，電子，和中子，不再被認爲堅硬質點。原子內部的物質單位是一羣抽象的個體，有時像質點，有時像微波，依照不同觀點而被決定。這種物質的雙重特性是難於理解的。在空間中展開的波浪形式和質點不同，後者是有正確位置的。這二種構像的表面差別的最後解答，採取了意料不到的方式，打擊了機械世界觀的基礎，即是物質有實體這一觀念。在原子內部，物質不定在確切的位置，而祇有存在的傾向。這種傾向，在量子論中，用或然率來表達，相關的數學數量，是採取「波」的方式的。這就是質點同時也是「波」的理由。這波不是三元的水波或音波，而是抽象的數量，有「波」的特徵，和找尋定時定點的質點或然率相關。

在原子層次，正統物理學中的堅硬質點，被分解成爲或然的「波型」。但是這見解也是似是而非的。物質世界那裏可能祇有或然呢？實際上是。這類波型，不代表事物的或然性，更確切地代表「相連作用」的或然性。原子物理學，對於觀察過程的詳細分析，顯示原子內部的質點，被看作單獨個體是毫無意義的，祇能從實驗準備和隨後量度的相連作用來了解牠們。原子內部質點，不是「物」，而是「物」的「相連作用」。而「相連作用」又是其他「物」的「相連作用」，依此類推。

因此，量子論透露了整個宇宙基本的是單體性質，顯示了人們不能把世界分解成個別存在的最小單位。在探討物質的過程中，自然界並不顯出有單獨積木，祇有單獨全體內的各部份的繁複關係網。

量子論創立人W·海森堡曾經說過：

「宇宙的眞相，是一個多事件的繁複組織，其中不同的關係交替、重疊、和併合，決定全體組織」。

東方神秘主義者，對於世界的看法，是相同的。他們的直覺經驗的表達，和原子物理學說幾乎相等。舉一個例子，西藏啦嘛Govinda曾說過：

「從佛徒看來，外在世界和內在世界是一塊織物的兩邊。內部諸力，諸事，諸識，諸物，和紗線一樣，織成無窮盡的，互相影響的各種關係的不可分的網。」

近代物理學的第二個基本理論，相對論，對於時間和空間二種概念，提出了劇烈的變更。空不是三元的，時不是一個單獨的「元」，不能離了「時」談「空」，也不能離了空談時。

科學與相對論共存已久。科學家對於相對論的數學形式，都徹底熟悉。但是這對於人們的直覺很少補助的。人類對於四元時空無直接經驗，用直覺和日常語言，難於表達四元時空的眞相。

同一個問題，東方神秘主義者，在超越日常的三元世界，以到達高級的，多元的眞實世界的方法上，似乎能夠達到某種不平凡的意識境界。這眞實世界，和相對論所說的一樣，不能用言語表達的，Govinda啦嘛的著作中，有一段說法：



「多元世界的經驗，是用不同中心的意識和不同階層的意識綜合而成的。在三元階層上靜坐的某些經歷，是不可言說的。」

佛法意識狀態中的多元，和相對論的四元可能不同。但是神秘主義者對於「時」「空」的見解，和相對論的相似，是突出的事實。在任何東方神秘主義之中，似乎對於「時」「空」真相，有一種強力的直覺。「時」「空」相連不分，是相對論的特徵，佛法內也會一再強調。日本佛學大師鈴木大作曾經寫道：

「純經歷中的事實，無「時」即無「空」。無「空」即無「時」，物理學敘述自然現象，「時」「空」概念是最基本的。要更改這些概念，就要修改敘述自然的整個結構。這個修改的重要後果，就是說，物質不外乎是「能」的一種形式。就是靜止物質，也有「能」存在於質量之中。」

時空統一和質能等值，這二個發展，使科學家對於物質的構像，有顯著的影響，科學家不得不對於質點概念，作了重要修改。現代物理學中，質量並不和實體聯繫，因此質點並不被認為基本物質，而是一束的「能」，「能」是和活動過程相聯的，這一說法，包含原子內部質點是活躍的東西。

爲了進一步明瞭這一論斷。必須注意，祇有在「時」「空」結合成四元連體的相對論範疇之內，質點可以想像得出不再是相似於桌球或沙粒的三元物體，一定要成爲時空中的四元個體。質點的形式，必須是動態的，和「時」「空」一樣。原子內部的質點，是具有雙相的動態模型，「時相」和「空相」。「空相」使質點現出有一定質量的物體。「時相」使質點現出有等量能力的過程。因此，相對論對於物質的成份，本質上提出的「動態相」。物質的存在和運動是不可分的，是四元時空的不同二相。東方神秘主義者，早已發展了對於宇宙實體的時空特性直覺的經歷方法。東方的概念、想像和神話以「時」和「變」爲要素。愈讀印度教，佛法，和道教的書籍，愈明瞭這些書籍，一律主張世界是流動和變的。相對論的典型宗旨，即是實物的時空特性，東方神秘主義者具有強力的直覺能力。物理學家研究原子內部世界，必

須計及時空統一；對於質點，按照運動和過程來思考。東方神秘主義者，在超凡的自覺狀態之下，也看到時空統一。他們對於肉眼可見的物體和物理學家對於質點，有極度相似的概念。鈴木在他所著作中說：

「佛陀所見，物體是幻象，不是實質」。

最近物理研究目標，是併合量子論和相對論。成立一套解釋原子內部世界的完整理論。這還沒有成型，但是科學家已經有幾種局部理論或模型，能夠完善底描寫原子內部現象的某些部份。我現在集中於「靴攀說」，這是最具遠見的模型，類似佛法中某些見解。

### 三、靴攀說

「靴攀說」的基礎是：自然不能被分成眾多基本個體，像物質的基本積木一樣，祇能完全通過本體一致性來了解牠。全部物理學必須遵從自然界各成份相互一致和本體一致的必要條件。

物理學的傳統研究精神，是傾向於尋求物質的基本成份，和上述的思想有劇烈的分歧。質點是宇宙關係網中的相互作用，這一概念的頂峯，就是「靴攀說」。這思想發源於「散射矩陣論」。這是併合量子論和相對論的原子內部質點理論。創立者 Geoffrey Chew。他一面應用「矩陣論」來發表「靴攀說」作爲一般性的自然哲學，一面和其他物理學家合作，應用「矩陣論」來建立原子內部質點內的特殊模型。

「靴攀哲學」不但否認物質基本成份的存在，同時一切個體皆空，沒有基本定律，公式，和原理。宇宙被看成相關事體的動態網。這網的任何一部份，絕無任何基本性質。牠們全部依從其他部份的特徵。相互關係的全面一致性決定全宇宙網的結構。

很明顯的「靴攀說」在東方精神中是深深存在的。不可分的宇宙中眾多事件的聯繫，除非本體一致，是難於言之成理的。「本體一致」這條件，是型成「靴攀假說」的基礎；眾多現象的統一性和相連性，爲東方神秘主義所堅持。這二個觀念不過是下述總原理的兩方面：這總原理是：



宇宙內任何事物，是和其他事物相連，沒有一部份是基本的。佛說：「法法相益，法法相因」（見中阿含何義經第一）。任何部份的特性，沒有基本定律。是由於其他部份的特性來決定。因此，要正確地了解一些現象，必需了解一切其他現象。這顯然是不可能的。這是物理學家和神秘主義者採取不同的態度的出發點。物理學家滿意於對自然界作近似的了解，他們選定一羣現象，作大概的描寫，忽視他們認為不關緊要的其他現象，這方法能夠以少釋多。大概地了解自然界的各種表像，而不需要同時了解一切，這就是科學方法。所有科學理論和模範，是事物真相的近似值，這一原則是現代科學研究的基礎。

東方神秘主義者，對於近似智識，不感興趣，佛法上稱之為比智不比量。他們要求要有絕對智慧，有能力了解有生命的總體。充分認識自然一致性和各部相連性，他們清晰地認識，要解釋某事，畢竟需要顯示這一事和他事的聯繫。因為這種解釋是不可能的，東方神秘主義者因此肯定單獨現象是不能解釋的。一般地說，他們沒有興趣解釋單獨事件。致力於直覺地經歷一切事物的統一性。

佛陀對於生命的意義，世界的起源，種種問題採取了莊嚴的沉默態度。還有禪宗諸大師，對於很多問題的答覆，是毫無意義的。這一類答非所問的目的是，使信衆了解一切法是餘法之果，解釋自然界祇是顯出自然界的統一性，終究是無法解釋的。

東方神秘主義的世界觀，和現代物理學中的「靴攀說」，不單是同樣的著重一切現象的本體一致性和互相關連性。又有同樣的否認物質有固定成份。在不可分的宇宙整體中，各種型式是流動變異的，沒有固定實體的餘地。東方思想中缺乏物質基本積木的概念。在「起信論」中，有一段文字：

「分粗物質時，得原子，原子再分，物質諸型不論粗細，祇是局部之陰影，不能得多少實體」①。

「靴攀說」在科學上建立，可能只是有限度的，和近似的，牠的主要近似方向，祇包括質點的一類。這是強應子 Hadron。強應子是有強烈互相響應的原子內部微粒，包括，質子和中子等

等。質子和中子都用強核子力互相響應。

「靴攀說」祇解釋強應子類微粒，所以被稱為「強應子靴攀」。靴攀說引起的強應子構想，可以用精簡的文句總括起來：「一質點包含所有其他質點」。

我們再詳細的說明這一構想：所有強應子都是複合結構。組成部份又是強應子。沒有一個強子應比其他強應子更為單純。靴攀說的要點，是維持這複合結構的綜合力的構想。綜合二個質點的「力」，被想像成為質點的交換。原子內部物理學的特徵。就是斷定，兩個質點中間的吸引力或排斥力，以質點交換的型式表現出來。

在「強應子靴攀」中，一切強應子是複合結構，組成部份又是強應子。維持這一結構的綜合力表現為強應子的交換，而交換的質點，又是強應子。所以，一個強應子，演出三重角色。一是複合結構，二是另一個強應子的一部份，三是具有交換能力，即是供應結構維持力。

經過質點交換表現出來的「力」，這一概念是極難想像的。牠是原子內部世界的「四元時空」性質所引起的後果。人類的直覺和語言，都不能圓滿地應付這一種想像。但是對於「靴攀說」中質點的構想，却是關鍵性的。譬如說，質子的成份是質點，維持質子在一起的力，也是質點。成份質點和維持力質點的分別，變成模糊不清。物體分成各個組織成份的概念完全破滅。質子不是一單體，又不包含較小實體。牠是在活動而終究不可分的一種模型：Clew 對於這個模型的說法是：

「每一個質點協助產生其他質點，其他微粒又反過來產生本微粒。」

這極度複雜的靴攀機能是本身決定的，換句話說：祇有一條途徑來產生牠，就是，祇有一個可能的，本體一致的，強應子系統，存在於宇宙。

在「散射矩陣」理論範圍以內，強應子互相包含，是可能給予精確數學意義的。可是難用言語來表達，因為相對論的四元學說已經給人們想像力造成極大的困難。明知這些困難存在，東方



思想中，早已有了微粒包含其他微粒的見解，這是令人興奮的。大乘佛法中的華嚴宗，往往被認為佛法思想的頂峯。根據傳說，華嚴經是佛在成正覺後靜思時的說法。

這部巨著對於有了正覺後能看到的的世界，加以詳盡的敘述。宇宙的相，是一個完整的相互關係系統。各事物互相發生作用，使每一事物包含其他一切事物。這種互合作用，在大乘佛法傳統上稱為「互攝」。在華嚴經內用很多的譬喻來說明。下段文句是用珠網構想來闡明互連的宇宙網：

「在因陀羅天，有一個真珠網，如果看到一個真珠，所有其他真珠都在這一個中反射出來。世間一切物體都是一樣，包含世間其他一切物體，事實上就是其他一切物體。每粒微塵內有無窮數量的佛」②。

這一想像和「強應子靴攀」的類似，是驚人的。

因陀羅網可以被認為第一個靴攀模型，東方聖哲在核子物理學形成前二千五百年，已經建立了類似的學識。

佛徒堅持互攝概念，是不可能由常識來認識。但是正覺是超越「時」「空」的，能夠直接經歷互攝現象。在了解「時」「空」互攝以後，方才能夠親證宇宙實相。在現代物理學中，情況完全相似。「強應子靴攀」學說的主要依據，是「力」「粒」相聯。這見解祇能按照相對論的時空概念，方才能夠理解。四元時空連續用佛法詞句時空互攝來表達，似乎盡善盡美的。人類大多沒有四元時空連續的直接經歷。要人們想像一個質點，能含有所有其他質點，同時又是每一個其他微粒的一部份，是極度困難的。可是，這却是大乘佛法的觀點。請看下一句，「提出一部對立全部，此一部入於全部，同時又攝全部」或是簡化成為「舉一對多，一入多，又攝多」③（請參閱本刊日慧法師著「華嚴法界觀門論釋」）

靴攀說中的關係互連網，內部質點動態的相互包含。代表自然觀的頂峯，在了解重要的相連作用後，量子論中發生「靴攀說」。認識了宇宙網的動態本質和運動是宇宙網的存在要素以後，相對論也形成了「靴攀說」。這種自然觀和東方世界觀愈來愈近

。現況是「靴攀說」已經和東方神秘主義者的一般哲學和對物質的構想已經融合了。

譯後附言：譯者對於靴攀說創立人 Geoffrey Chew 是何等人士，正在收集資料中，據美國友人來訊，說他是美籍中國人。如果此說被多數物理學家所贊成。實際上就會產生下列情況？

一、物理學家的態度，是不是依然故我，滿足於近似值？或鼓勵修行，培養直覺？

二、佛法信教徒是不是要學一些近似智的科學或者是專思於修行？

我個人提出上述二個問題後，希望各位學者大德對於這問題多多研究；本人見解，認為科學已經擴大了直覺的領域，佛法終究要和科學合併起來。

（註一）此段英文文句，可能錄自鈴木或 Timothy Richard 所譯的大乘起信論。英文名 The Awakening of Faith。在真諦所譯大乘起信論中查到「是故一切法，如鏡中像，無體可得」一句比較近似，初段 when we divide some gross or Composite matter, we can reduce it to atoms, But as the atom will also be subject to further division……在真諦所譯中文文本中，並無相對的文句。因為找不到原句，就依照英文倒讀成中文，譯者懷疑英文初段是 Timothy Richard 或鈴木添加文句，因為這文句太現代化。

（註二）在華嚴一乘十玄門中（唐釋智儼撰）有下列二段文字和本段相近：

「因陀羅網境界門……須先識此帝網之相，以何為相？猶如象鏡相照，象鏡之影現一鏡中。如是影中復現象影。一一影中復現象影，即重重現影成其無盡復無盡也。猶如帝網，舉一珠為首，象珠現中，如一珠即爾，一切珠亦如是」

（註三）此段英文，也是從華嚴經中譯出的。





## 聽香室筆談

### 談「色蘊」

(六)

查良鏞

B·第二步：色蘊擴大為「諸所有色」，於是色處包括在色蘊之內。

我們在上面說：「法蘊足論」中對色蘊只一句帶過，這一句是：「云何色蘊？云諸所有色，一切皆是四大種，及四大種所造，是名色蘊。」

雖只一句，其中却包含了兩處對佛說的重大曲解。

上文第二節中曾引述佛陀常用的說法方式：「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。受想行識，亦復如是。」

「法蘊足論」對於「色蘊」的解釋引用了佛陀所說「諸所有色」四字，但佛說的「諸所有色」，是指色蘊（活人肉體）中的諸所有色，頭、手、足、毛髮等等。「法蘊足論」中的諸所有色，却擴大而指世界上的「諸所有色」。同為「諸所有色」四個字，含義却大有廣狹之異，如視為相同，在邏輯上是很明顯的錯誤。

試舉兩個例子，就很容易明白：

一個千萬富翁衣袋中，若大鈔、若小鈔、若一元硬幣、若五

(五三)此類英文，出於華僑雜誌中翻出。

叔衣成最

餘或香降，舉一粒瓶首，案於案中，成一粒噴爾，一四

。一一邊中更聚幾邊，咱重重更邊知其無盡對無盡出。

緣成案幾時，案幾之邊更一輪中。成最邊中更聚幾邊

「因到羅羅對異門……於式端此香降之味，以同微味？」

本邊味正：

(五二)亦華僑一乘十支門中

更升外。

退是 Timothy Richard 與他本著此文，因無英文同太

對不降原，緣於照英文附錄知中文，轉答對英英文時

for……其真確而確中文本中，並無此段內文。因

But as the stow will also be subject to further quiv-

groes or Composite matter, we can reduce it to stows,

無此段內文，故其時，即與 when we divide some

角硬幣、若一角硬幣，諸所有錢共是八百元。他家中諸所有錢是一萬元。他公司中諸所有錢是十萬元。他存在某銀行中所有的錢是一百萬元。他全部所擁有的錢是一千萬元。這五種「諸所有錢」完全不相同，衣袋中諸所有錢決不等於他全部諸所有錢。

「內明雜誌」多數內頁的諸所有色是黑白二色，本頁的諸所有色是黑白紅三色，整本雜誌的諸所有色是黑白紅黃藍等假定是十種，世界上諸所有色則不計其數。這四種「諸所有色」決不相等，本頁上的諸所有色，並不等於世界上的諸所有色。

一個房間中「所有的人」，決不等於世界上「所有的人」。小乘論師既將色蘊的定義說成「諸所有色」，而色處即為「諸所有色」，色處自然成了色蘊的一部份。

C·第三步：再擴大色蘊的範圍，包括了聲處、香處、味處、觸處。

「法蘊足論」關於色蘊的那一句話中，「諸所有色」是一個曲解，「一切皆是四大種，及四大種所造」，是對佛說色蘊的另

一個曲解。

佛說「色蘊是四大種及四大種所造」。小乘論師倒過來說：「一切四大種及四大種所造，都是色蘊」。關於「菜刀是鋼鐵所造，所以凡鋼鐵所造者都是菜刀」的錯誤，前文已加討論。

聲處、香處、味處、觸處和色處一樣，也都是：「四大種所造」，於是也都屬於色蘊了。

更進一步，他們新創了一個「十色處」的名詞。

「集異門足論」中，將眼耳鼻舌身內五處，色聲香味觸外五處，內外不分，總括的稱之為「十色處」。

眼耳鼻舌身內五處是身體的一部份，色聲香味觸是外界物質的現象，兩者截然不同。可以共稱為「十處」，但決不能共稱「十色處」，正如不能共稱為「十眼處」、「十耳處」或「十香處」、「十味處」一樣。「十色處」這個名詞，是將佛陀分說內五處、外五處的原意完全推翻了。

「十色處」這個名詞中的「色」字，相信是「物質性」的意思，表示眼耳鼻舌身、色聲香味觸這十處都與物質有關。然而佛陀所說的「色處」是專門名詞，有特定的意義和範圍，不能望文生義。正如所謂「黑種人」，都指源自非洲的尼格魯人而說，不能將南美、南歐、南亞、東南亞所有黑皮膚的人如印度人、馬來人、泰國人等都稱為「黑種人」。同樣的，也不能因為西施、楊貴妃、劉備的甘后膚色極白，就稱之為「白種人」。

**D·第四步：**認為有一種精神性的物質，也歸併之於色蘊。色蘊的範圍侵入了識蘊。

「集異門足論」卷十一中說：「云何色蘊？答：諸所有色：云何名為諸所有色？答：盡所有色，謂四大種及四大種所造諸色，如是名為諸所有色。復次，盡所有色，謂十色處及法處所攝色，如是名為諸所有色。」（大正一五三六·四一二）

「法處」是「意處」的對象，是抽象概念，屬於精神性。佛陀說得很明確：「法外入處者，十一入所不攝，不可見，無對。」（雜三二二）法處是外界的精神境界，連人身內部的「意處」

都不能包括，如何能和色蘊連在一起？

「集異門足論」擴大色蘊的範圍，所用的推論方式，純粹是三級跳：

由識 10 色處 10 聲處 10 香處 10 味處 10 觸處 10 法處

由識 10 色處 10 聲處 10 香處 10 味處 10 觸處 10 法處

由識 10 色處 10 聲處 10 香處 10 味處 10 觸處 10 法處

由識 10 色處 10 聲處 10 香處 10 味處 10 觸處 10 法處

前面三個公式中的三個等號，全部是不能成立的。

**為什麼不發覺？**

這四步推論中所包括的謬誤，本來極易發見。然而二千年來（大毘婆沙論約成於公元二世紀初，六足論當成於佛滅後五百餘年的時期中），始終沒有人加以指出。直到今日，西方學者只感到頗為混亂，卻沒有追究其錯誤的原因。甚至有人指摘佛陀對五蘊的分類不明確。例如英國佛學者伊里奧爵士(Sir Charles Eliot)說：「（佛陀）對於色受想行識五蘊，所採用的分類方法並不是完全合於邏輯的。」（「印度教與佛教」卷一、頁一九〇）

所以這樣，我想大概由於下列這些原因：

一、有部論集中的意見為後人一再重複，長期來已習非成是，而阿毘達磨內容繁複異常，極少有人有興趣去作詳盡的研究分析。印度和中國的佛教界人士對古德意見向來十分尊重，不願指摘其錯誤。有部論集只存在於漢譯，西方學者大多數看不懂，只「俱舍論」的一部分有英譯、法譯及俄文譯本。再者，許多西方學者對於古代佛教論師的意見，持一種歷史性的看法，覺得古人說錯了是當然之義，不必認真。

二、Rūpa（色）這個字，用在不同地方，含有「色蘊」、「色處」、「物質」三種不同意義，佛書中往往就只用一個「色」字，容易引致混亂。小乘論師們利用了這種混亂，不易覺察。「色蘊」兩字單從字面上看，本是「色類」之意，一切色都屬於此類，也似乎沒有什麼錯。

三、佛法重視事物間的相互關係，不重視孤立的事物本身。



佛陀通常並不為一般名詞下定義，確立範圍。所以小乘論師們自下定義，自立範圍，與「佛說」原意之間的矛盾並不顯著。

四、「色蘊」是一個抽象概念，比較不容易把握其確定含義。

### 為什麼要擴大？

有部論師們爲了什麼原因，而將色蘊的範圍不斷擴大？雖然真正的動機無法確定，但從他們當時所處的環境去推想，也可想像得到，事實上確有需要。

首先，佛弟子們分部分派，每一部派都必需建立自己完整而堅實的理論體系，方能立足。這個需要高於一切。有部的主張是幾十種「法」爲根本性存在，不但現在有，過去、未來也是有。佛陀在色蘊的總定義中，已肯定了過去、未來、現在色。在雜合七九經中，佛陀又說：

「比丘，若無過去色者，多聞聖弟子，無不顧過去色；以有過去色故，多聞聖弟子，不顧過去色。若無未來色者，無不顧未來色；以有未來色故，多聞聖弟子，不顧未來色。若無現在色者，多聞聖弟子，不於現在色生厭離，欲滅盡向；以有現在色故，多聞聖弟子，於現在色生厭離，欲滅盡向。」

佛陀的意思當是說：如果沒有過去和未來的歲月，沒有輪迴轉世，沒有前生、來世和今生的痛苦煩惱，那麼大家也不必努力求解脫了，一死之後，一了百了。

這段經文，對於有部「三世皆有」的主張，十分有利。因爲有些部派否認過去、未來色爲實有，只承認現在色，更有些部派連現在色也不承認爲實有。

不過因爲漢譯雜阿含經是有部誦本的緣故，所以對「過去色、未來色、現在色一切皆有」的說法特別強調。南傳相應部的第廿二篇第九經、第十經、第十一經內容與雜合七九經大致相同，所強調的却是過去色、未來色、現在色的無常、苦、無我，雖不否認三世色爲有，但不特別重視其有。

這段經文中的過去、未來、現在色，當然是指色蘊，毫無疑問。英譯相應部經也譯之爲「肉體」。色蘊的「三世有」既已有

經文確立，如將色處、聲處等等一概歸入色蘊，豈不是什麼都「三世有」了？儘量擴大色蘊的範圍，在有部與別部派論爭之時，顯然有重大好處。

其次，每一個部派中的高僧，必定有人清淨修爲，注重禪定，自求涅槃；又有人熱心傳教，宏揚佛法。這兩類高僧通常不大會去撰寫論文。熱中於撰論的，必定是對學問知識感到極大興趣之人。凡喜歡鑽研學問的，必定求知欲十分旺盛，事事要追根問底。不論那一門學問中，有成就的學者無不如此。阿毘達磨論集的作者們必定具有研究的天性。他們研究的對象勢必着重於外事物，而不重禪定自省；以求自有創見，而不以重述佛義爲已足。那是勢所必至的趨向。

再者，婆羅門教傳統的力量始終十分巨大。佛陀逝世既久，佛弟子們不免又受到印度傳統思想的浸染。婆羅門教認爲大梵無所不在，每個人心中都有大梵，石頭、樹木等無情之物中也有大梵。精神肉體固然不可分，自己與外界的山石草木也不可分。婆羅門教徒修爲的最終目標，是要使自己與大梵合而爲一，也即是與宇宙萬物合而爲一。在這種傳統思想的籠罩下，有部論師認爲外界物體與自身肉體屬於一類，甚至外界的精神現象也與自身肉體屬於一類，那是很自然的事。在當時的印度社會中，很少有人會覺得他們的主張有什麼不合理。只有堅持必須嚴格遵照經文的經量部，才堅決的反對。

佛門廣大，對於皈依佛法的人向來是來者不拒。佛的兩個大弟子舍利弗和大目犍連本來都是外道。然而佛世之後，再沒有一位具大智慧、大權威的大導師，能對佛法作肯定明確的指示抉擇，使得人人信奉不疑。加入佛教的外道之中，就難免有人多多少少的仍保留着原來思想。有些佛教部派的部主本人就是外道，影响自然更爲深廣。「異部宗輪論」在敘述各部派的分裂原因時說：「第二百年滿時，有一出家外道，捨邪歸正，亦名大天，於大眾部中出家，受具、多聞、精進，居制多山，與彼部僧重詳五事，因茲乖諍，分爲三部：一、制多山部，二、西山住部，三、北山住部。」這一類外道學者大都「多聞」，學問淵博，大梵思

想在他們是自幼浸潤，根深蒂固，說法時不知不覺的將之滲入了佛教教義之中，是十分自然的事。將「色蘊」的範圍擴大至整個宇宙無所不包，我覺得大梵思想的影响是非常濃厚的。

部派之間學說上的論爭，與是否能得到國王的支持崇信有密切聯繫，所以學術辯論之中，事實上具有重大的政治性、社會性、經濟性因素。當時許多婆羅門教徒轉歸佛教，固然有些是受了佛義的感化，有些不免是出於經濟性的壓力，因為佛教徒容易得到布施。考慮到這些社會原因，學者的個人興趣，以及強大的傳統思想，有部論師們在某些問題上曲解佛義，那也不足為奇了。但阿含經的有部誦本並沒有將原來的經文大加增刪改動，因而我們今日仍能見到真正的佛法，在這件事上，有部高僧們對佛陀的崇敬，對佛法的尊重，還是值得我們感激的。他們的態度，基本上與今日自由新聞工作者的信條相同：「事實是神聖的，意見是自由的。」即可以任意發表意見，但不能歪曲事實。

### 自己製造難題

有部論師們將注意力放到外界物體之上，勢必為自己提出了無窮無盡的難題：物體到底是什麼造成的？地水火風是否還可繼續分析？分析到最後是什麼東西？

所謂「極微」的原子說，印度哲學家們很早就提了出來，將之理論化而成為一個完整系統的，是勝論派（Vaiśeṣika）。勝論派認為求得知識是修為的一個重要目標，又認為「極微」是組成一切物質的基本原素。這兩點學說，對於有部論師們有重大影响。有部也重知識，說極微。

一去研究原子問題，後果之悲慘，現代人再也清楚不過。第一，原子不可說。對近代物理學有極大貢獻的海森堡 W. Heisenberg，「量子論」的發展者）說：「我們不可能用常用的語言來談原子……首先，我們惟一知道的事實是，我們平常的觀念，不可能用在原子結構之上。」（「物理與哲學」，頁一七七）。第二，微子不可確知。海森堡所提出的「不可確知原則」，迄今仍為物理學家所普遍接受。這原則的要點是說，不可能同時確切

知道一顆微子的位置和質量，確切知道它的位置則測不準質量，測準了質量則測不準位置。這不是儀器和技術還不夠進步的問題，而是微子的本性如此。

有部論師鑽進了一個再也走不出來的黑洞，去研究每一顆原子是不是有東南西北上下等十個方位？幾顆原子才能組成一點微塵？原子為什麼能組成物體？原子組成物體時，是緊貼在一起呢，還是相互間有距離等等。他們的空想和猜測，在物理學上全無價值，在佛法中全無意義。唯一的價值是在哲學史上。

佛陀却從來不說物質的本質是什麼，印度人都說地水火風，他就說到地水火風為止。甚至於他不說「物」，只說「色」，「色」是物的「相」（現象），這是眼睛看得見的，那就是了。愛因斯坦、普萊克、海森堡等都不能認為這樣說有什麼不對。

### 問天下之色有幾？

色蘊的範圍既然擴大，受想行識勢須跟着擴大，以致五蘊包括了宇宙萬物。在後世大乘宗派，「法性」既包括自身，又包括宇宙萬物，不可能再加細分。但有部論師們以一切為有。說「空」，可以一切不理；說「有」却非事事分個清楚不可。於是阿毘達磨之中，充滿了各種各樣的分門別類。這些分類的方法，極大多數是不合理的。

我們只舉兩個例子，就可以想像其餘。

「大毘婆沙論」卷十三：「色處有二十種。謂：青、黃、赤、白、長、短、方、圓、高、下、正、不正、雲、煙、塵、霧、影、光、明、暗。有說色處有二十一，謂前二十，及空一顯色。」（大正一五四五·六四）

這一段話，出於「法蘊足論」關於色處的定義那段話。但「法蘊足論」在列舉了上述二十一種色處之後，跟着就說，還有許多雜色如紅紫碧綠皂褐，總而言之，只要是眼睛所見到而構成視覺的（「及餘眼根所見，眼識所了」），不管叫做什麼各種各種不同的名稱，都是色處。怎麼能以二十種或二十一種來窮盡天下所有之色？現代色彩學的研究，認為可以分辨的不同顏色，可能



多至七百五十萬種至一千萬種。

有一部「舍利弗毘曇」(「毘曇」就是「阿毘達磨」)，據說是上座部各系所共宗，相信成書是在「大毘婆沙論」之前。這部論集中已說：「謂色入者二十種、二十一種，是說色入。」(大正一五四七，四五五)對「法蘊足論」中的所列的二十種或二十一種色處，竟作拘泥不化的解說，或許該論是首創。其實「法蘊足論」中那二十一種色，顯然只是隨便舉一些例子，決不是盡舉所有。否則的話，有了白色，為什麼沒有黑色？舉了雲霧，為什麼沒有霜雪(在北印度可以見到大雪山)？為什麼不提日月星辰、草木禽獸？

根據色有二十種或二十一種的先例，「大毘婆沙論」說聲處有八種、香處有四種、味處有六種、觸處有十一種、法處有七種。「觸處有十一種。謂：四大種、滑性、澀性、輕性、重性、冷性、熱性、饑、渴，及餘所有身根所覺、身識所了。」

這一段話，也是從「法蘊足論」卷十下面一段話中抄來的：「云何觸處？……謂：四大種，及四大種所造，滑性、澀性、輕性、重性、冷、暖、饑、渴，及餘所有身根所覺、身識所了。」「法蘊足論」對觸處所下的定義很合理，隨便舉了八種觸處(雖然例子不恰當)，隨即說包括其餘一切「身根所覺，身識所了」。身體上觸覺神經所能覺察到的觸處，如何說得完？既列滑澀，如何不提軟硬及彈性？如何不提針刺及麻癢？「大毘婆沙論」在「法蘊足論」中所舉的八個例子中減少了一個「暖性」。

「五蘊論」跟着「大毘婆沙論」，也說觸處有十一種。為什麼不列暖性？安慧在釋論中解釋：冷是「求暖欲」的原因，說了原因，就包括了結果在內。這個解釋甚是勉強，在印度那樣的熱帶地方，碰到了冷東西，不一定就有求暖欲。從「觸處有十一種」六個字中，可以知道「五蘊論」說觸處有十一種的來源。不過「五蘊論」比「大毘婆沙論」合理，在「十一種」之下加了一個「等」字。(太虛大師有「大乘五蘊論講錄」，根據玄奘的譯本而講，其中廣引大乘唯識諸家的見解，並對安慧的「釋論」再加以詳細解釋，其中發揮大乘唯識思想，已與世親原論頗有不同。見

「太虛大師全書」第八冊，頁七九五—八九八)。

「大毘婆沙論」中還詳細討論色是二眼所見還是一眼所見；為什麼距離眼睛太近的東西看不見，而距離耳朵極近的聲音又聽得見；在同時聽到許多聲音時，是一種聲音生一耳識呢，還是多種聲音時同時生耳識；跳入冷水池時，是否全身冷覺同時生起；視覺神經、聽覺神經等形狀如何、生於何處等等。這種種討論，不管說得對不對，總之與佛陀教人求解脫的目標越來越遠了。

### 三種態度

由於有部是當時佛教的主流，而上面所說的社會與個人的因素，對於各部派也都發生影響，所以有部的態度與方法，多多少少為各部派所共有，只不過所提出的主張與分類各有不同而已。將色蘊的範圍大加擴充，多數部派似乎都是接受的。

於是佛陀教人「正觀五蘊非我」的方法，不大為人重視了，各部派必須要給「我」找個解釋，有的假定有「補特伽羅我」，有的假定有「不可說我」。各說中都有缺點，誰都不服誰。

佛陀在分說人身五蘊、十二處、十八界之後，綜合起來而得到簡單明確的結論：無常、非我、解脫(在原始佛教，佛說的是「非我」，而不是「無我」。)解脫的原理是四聖諦，解脫的方法是八正道。佛陀的分析是有目的的，決不是為分析而分析。小乘論師們孜孜於分析、分類，拆得七零八碎之後，却再也綜合不起來，很難得到明確結論。

色蘊是人的生理組織，但佛陀說色蘊，終究還是歸結到人的心理。解脫完全是從心理着手，而不是從生理着手，否則的話，人要解脫痛苦，毀了自己的生理組織(自殺)就行了。

在佛法中，外六處只是附從的題目。佛說外六處，目標是正觀人對外六處的反應，用以了解人性。色是人眼所見的東西，人見到之後，心中怎樣？聲是人耳所聞的東西，人聽到之後心中怎樣？所注意的，純粹是「人的心中怎樣？」至於色聲香味觸本身的性質如何，佛法完全不理。佛法中所注意的、所討論的，全部是心理資料，不是物理資料。

如果去研色聲香味觸本身，自然必須以物為對象，撇開自身的感受，專門注意物理性的資料、化學性的資料。那便是近代科學家的態度。

假定說，一個真正的佛弟子，一個科學家，一個小乘論師，三人坐在一株蘋果樹下談話。這地方不在印度，印度似乎沒有蘋果樹。樹上一隻蘋果掉了下來，掉在科學家的頭上，發出拍的一聲，彈了開去，滾了丈許就停住了。

佛弟子心裏想：蘋果熟了，就會離枝跌落，這是因緣，偏偏掉在科學家頭上，這也是因緣。蘋果香氣濃郁，已熟得很了，過了幾天，便會腐爛，人身肉體也是這樣無常。樹上結滿了蘋果，樹不以為喜；過幾天蘋果紛紛掉落，樹也不覺得悲傷。樹木只有離合，沒有悲歡，人却為什麼為了喪失親人而傷心呢？

科學家心裏想：蘋果為什麼從樹上掉下來，而不是飛上天去？蘋果為什麼會從頭上彈開？蘋果在地下滾動一會之後，為什麼會自動停止？

小乘論師心裏想：這隻蘋果分到極微而無可再分時，是怎麼樣？蘋果中地大多還是水大多？蘋果的色為勝為劣？它的紅色是否為了莊嚴世間（美化人間）而生？它掉在科學家頭上，這拍的一聲响，是執受大種聲，還是非執受大種聲？（與人體有關的是執受聲，如說話；無關的是非執受聲，如風聲。）蘋果的香氣是平等香或不平等香？（平均的香氣是平等香，時濃時淡的是不平等香。）

三人這樣想下去，結果佛弟子得到解脫，又去傳播佛法，科學家發現了「牛頓力學三定律」，論師寫了一部厚厚的「阿毘達磨」。

觀察人對物的反應以了解人性，很對。從物的本身和現象去了解物性，很對。從人對物的反應去思考物性，根據心理資料而去研究物理學，很難有什麼結果。

王陽明曾爲了「大學」中說要「格物致知」才可以治國平天下，於是正心誠意而端坐在窗前，「格」窗外之竹，格來格去，格不出個所以然，反而大困，只好從此不格了。這種方法，似乎

正是小乘論師們研究外色的態度。

小乘中自然有得道的高僧，然而真正的阿羅漢，相信極少會鑽進這種做學問的套子裏去。

## 八

### 「有對」與「無對」

雜含三二二經中，有這樣兩段話：「眼是內入處，四大所造，淨色，不可見，有對。耳鼻舌身內入處，亦如是說。」以及「若心、意、識、不可見，無對……法外入處者，十一入所不攝，不可見，無對。」

「無對」的巴利文是 *appatiṭṭham*，據巴利文字的解說，意思是：「對物質不起反應，不受物質的障礙。」「有對」的巴利文是 *sappatiṭṭham*，與「無對」相反。

梵文的「有對」是 *pratiṣṭha* 或 *sapraṭiṣṭha*。「無對」是 *apraṭiṣṭha*，意義與巴利文相同。我在上文解釋為：眼耳鼻舌身五官分別與色聲香味觸五種對象的接觸，能受到物質的干擾或隔斷，稱為「有對」；意與法的接觸，不受物質的干擾或隔斷，稱為「無對」。所謂物質的干擾或隔斷，物質也包括能，例如光波、聲波、無線電波。這樣的解釋與經義相合，也合於原文的意義。有部的「阿毘達磨」中關於「有對、無對」的討論十分繁複，大多數意見和上述所說相同，簡單說，有質礙的是「有對」，沒有質礙的是「無對」。這樣說雖然簡單明瞭，並沒有錯，但重點是在說物質本身的性質。佛法的重點是因緣，是在說內六處與外六處之間的相互關係。因此我以為以「內六處與外六處的接觸能否受到物質的干擾或隔斷」作為「有對、無對」的定義，比較合於佛義。

「阿毘曇毘婆沙論」卷四十說，「有對」共分三種：一、障礙有對，如以手打手，互相障礙；二、境界有對，如眼對色、耳對聲；三、緣有對，如心與心數法有因緣關係。色的有對則只指障礙有對。下面大談各種各樣的色的「有對」，複雜煩瑣之極，



尊者波奢認為如何，尊者和須密認為如何，尊者佛陀提婆、尊者瞿沙、尊者婆摩勒又分別認為如何如何，同是有部的大論師，意見各不相同。（大正一五四六·二九二—三）有的論師又說「有對色」是指「境界有對」而言，不指「障礙有對」。

至於「無對色」，又是聚訟紛紜，不必細表。單舉一例：「舍利弗阿毘曇」卷三中說：「云何不可見無對色？身口非戒無教，有漏身進，有漏身除，正語、正業、正命、正身進、正身除，是名不可見無對色。」認為一個人做好事、做壞事，身體內部有物質因素，這種物質因素是看不見的，稱為「不可見無對色」。後世唯識系論師將「無表色」稱為「業」或「種子」，或許是從這裏發展出來的。

### 「無表色」

根據佛說，色一定有對，不可能無對。無對者只有意處和法處兩種，因為只有精神作用才不受物質的干擾阻隔，小乘論師所說的「無對色」，就是「無表色」。無表色是存在於精神領域之中，但不顯現於外的物質。

有部論師中的某些人，例如法救，却不同意「物質可以存在於思想中」的說法。「大毘婆沙論」博探有部諸大論師的意見，法救的地位甚高，「大毘婆沙論」只能委婉的加以否定。有人提出疑問：阿毘達磨對「色蘊」的定義是：「色蘊，謂十色處及法處所攝色」，這定義與契經中的兩個著名定義不合，那是什麼緣故？「大毘婆沙論」的答覆頗為有趣：契經中所以有這兩個定義，是因為世尊有預見，知道後世有覺天之類人物，主張物質只有地水火風四大種，所以世尊預先說明，除了四大種之外，還有四大種所造色。又因為有「杖髻」外道說沒有過去、未來色，所以世尊特別在色的定義中說明「若過去，若未來，若現在」。至於阿毘達磨的定義，是為了解除「無表色」的反對論者，本宗的尊者法救雖然也說：一切物質都必須是眼、耳、鼻、舌、身的五識所能感覺得到的，但第一，他的話不一定是合於三藏的；第二，「法處所攝色」是依四大種而生，也可說與「身識」有關係，所

以這位尊者的意見也解說得通的。（大正一五四五·三八三）

那麼「無表色」到底是什麼東西呢？有一位論師提出主張：一切物質都是「微塵」（原子）所積聚而成的，無表色則是不由「微塵」積聚而成的物質。「阿毘達磨心論經」卷一：「色有二種：一者微塵積聚色，二者非微塵積聚色。微塵積聚色者，謂十色入，眼乃至觸。非微塵積聚色者，名無教色，法入所攝。」（大正一五五一·八三四）「無教色」是無表色的另一種譯法。「梵英大字典」在「無表色」一字的解說中說：可能是一種「動物電」。那也是一種有趣的假設，但顯然與有部的原意不符。動物電指動物身體所發的電，如腦電波、電鰻所發的電等。

### 「俱舍論」

世親「俱舍論」中關於色蘊、色處的看法，大致上依據於「大毘婆沙論」。其中說：

「色蘊者何？頌曰：色者唯五根、五境及無表。論曰：言五根者，所謂眼耳鼻舌身根。言五境者，即是眼等五根境界，所謂色、聲、香、味、所觸，及無表者，謂無表色，唯依此量立色蘊名。」

「次說五境，頌曰：色二或二十，聲唯有八種，味六香四種，觸十一為性。」所謂「色二」，指顏色與形狀兩種，這分類法遠較「大毘婆沙論」為佳，但接下去又說色有二十種，其餘說法都和「大毘婆沙論」相同。

至於無表色，「頌曰：亂心無心等，隨流淨不淨，大種所造性，由此說無表。」「亂心」指平常狀態下的心識，念念不定，相反則是「不亂心」；「無心」指禪定中到了無想定、滅盡定的境界，心識處於不活動狀態，相反則是「有心」；「隨流」指意識的流動相續；「淨」為善，「不淨」為不善。本論的解說是：人的心識有時混亂，有時寧定，有的善、有的不善，不斷流動而又有連續性，由此而產生某種物質，稱之為無表色。論中又解說，色的定義是「變礙」，無表色雖無「變礙」，但因依有變礙的表色而立名，所以也可以稱之為色。這解釋頗為牽強。

頌中「由此說無表」這個「說」字，論中解說：「『說』者，顯此是宗師言。」世親本來屬於有部，後來感到有部的說法中有許多難以成立的地方，因此「俱舍論」有許多處所是反對有部「大毘婆沙論」的。這一個「說」字表示：「無表色」是本部（有部）宗師們的主張，含有他本人不大贊成之意。（大正一五五八·二—三）

「俱舍論」的許多主張離開了有部的正統派意見。正統派中有一個象賢論師，寫了一部「順正理論」（原名「電論」，意思為如冰雹一般嚴重打擊「俱舍論」），對「俱舍論」逐句進行批判，企圖維持有部的傳統。對於世親「由此說無表」這「由此說」三字，象賢就大為不滿：「故言『由此說』者，顯此是餘師意，經主不許如是種類無表色故。」「經主」指世親，「不許」是不贊同。象賢對世親的意見大大批判了一番，認為世親雖然說有無表色，但說來說去，說的都是指「心中思想」而言，「是假非實，無表非實，失對法宗……經主應思。」世親把無表色說成是假設的、不是實有的東西，離了本宗的基本理論，經主啊，你應當好好想一想。（大正一五六二·三三五）

有人提出疑問：無表色既是物質，為什麼看不見、感覺不到？「順正理論」答道：「有說：身中有孔竅故……可相容納……」（卷三十五）

單是從世親關於「無表色」的態度看來，就可知道他確是一位了不起的大思想家。一個在那樣環境下的佛教徒，要對本宗的基本理論提出異議，不但需要高明的識見，更需要極大勇氣。世親是用一種委婉的迂迴的方式，來表示他不贊同無表色。他學問的明辨和深度，恐怕是安慧所無法充分領悟的。

「俱舍論」最後結論的一頌說：「迦濕彌羅議理成，我多依彼釋對法。少有疑量為我失，判法正理在牟尼。」迦濕彌羅國是當時印度北部諸國之一，說一切有部的大本營。這一頌的意思說：有部各位大宗師對於佛理的議論是通達的，我基本上根據他們的意見而解釋佛義，然而在少數地方，我不同意他們的主張，那是我的過失。到底誰是誰非，真理畢竟要依據佛陀釋迦牟尼的指

示而決定。

這一頌態度謙卑，却也充滿了自信。後來世親改宗大乘，固然由於他哥哥無著的開導，然而基本原因，相信是由於他對有部僵硬機械的立論感到不滿，而大乘活潑開明的教義，和他學識、個性更為相投的緣故。

我們對「五蘊論」的許多議論，其實並不是反對世親的意見，而是反對有部的傳統意見。假定「五蘊論」是世親早期的作品，那麼其中某些意見，他自己後來也不贊成了。作為一位大思想家，後期的思想與前期有所不同，非但十分尋常，而且也是應有之義。就是佛陀，大覺大悟之後的認識，也和六年苦行時期大不相同。

### 有部理論是哲學

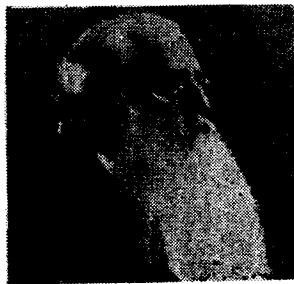
必須指明，決不能由於上述的討論，就此認為有部關於色蘊的見解是膚淺的。他們有一個完整的，內容豐富複雜的哲學體系，其中包含許多創見，是印度哲學中的一個重要宗派。

有部的理論，主要是一種「形而上學」（Metaphysics），企圖解釋宇宙間一切事物的道理，具有精密的構想，在哲學中自有它的價值。不過那是有部論師們自行組織起來的一種哲學體系，與以求解脫為目標的佛法關係甚少。我們所指出的，是這個體系關於色蘊的看法，與阿含經中所記載的不符，並不是批評這個哲學體系的本身。

本文並非討論哲學問題，筆者也沒有適當的知識來對有部的哲學體系作任何評價。但為了公平起見，必須指出：有部關於色蘊的各種見解，在佛法上恐怕無助於解脫，在物理學上並無價值，在形而上學中却是一個完整的體系，所有研究「佛教哲學」（不一定是「佛法」）的學者都十分重視。蘇聯最著名的佛學者斯契巴茨基（Th. Stcherbasky）的著作「佛教的中心觀念」一書，是對「俱舍論」的研究，書名就是指有部哲學而言。

（未完，下期續完）





Colonel H. S. Olcott  
校上特邁爾柯

# 柯爾葛特上校對佛教的貢獻

高永霄

## 引子

西紀一九〇七年二月十七日，在印度近馬德拉斯（Madras）的阿德雅爾（Adyar）地方（即證道學會總會的所在地），有一位名聞世界，特別是亞洲的佛教巨人——證道學會的始創者，在他自己的家中，溘然長逝。他的名字叫做柯爾葛特上校（Colonel Henry Steel Olcott）。

自此以後，每年這個日子，在印度、錫蘭（現在的施利蘭伽）和東南亞各地的佛教徒都為柯爾葛特上校舉行了宗教儀式，來紀念他的往生週年，感謝他的三十年來對亞洲佛教復興的豐功偉績，和推崇他對該地人民作出的偉大貢獻，深表銘感。他的工作在亞洲的佛教文化歷史上寫下了輝煌的一頁，令人讚嘆。

今年（一九七八）適值是柯爾葛特上校往生的七十一週年。學人為了要發揚上校獻身佛教的精神和所獲致的成就起見，所以並不揣謏陋撰寫本文，以饗讀者，冀望能藉此引起讀者對前賢的努力奮鬥，不屈不撓的成果，予以尊敬。因為如果沒有上校生前的致力耕耘，那麼，錫蘭等地的佛教運動，就不會有今天豐富的收穫了！

## 上校早期的生涯

柯爾葛特上校係美國人，生於新澤西（New Jersey）州的奧蘭治（Orange）市，出生日期是西紀一八三二年八月二日，他曾在紐約市立學院和哥林比亞大學（Columbia University）受教育，畢業後，開始對科學農業發生興趣，因此，便參加了主編農人刊物有多年。職是之故，他於西紀一八五八年更有機會出任「紐約論壇」（New York Tribune）之農業版主編，對當時改進美國農務有所裨益。

直到西紀一八六一年，當美國南北戰爭解放黑奴運動發生時，他激於義憤，毅然放棄了他的新聞出版工作，投筆從戎，參與前線任務。不久，因為他的戰功顯赫，更被遞昇至上校軍銜，並隸屬於陸軍和海軍兩部的特別職位。但是，可惜得很，上校却在戰爭時受了重傷，所以被抬回後方去休養。稍後，上校身體完全康復時，戰爭已告結束了。

戰後（一八六五），上校重入哥大，攻讀法律，畢業後，被美國當局接納承認為紐約州的大律師，從此，他便成為一位美國出色的律師了，他曾主理多宗馳名的案件而聲名大著，為美國政府所信任，便被委任為調查官的重要官職。

## 轉捩點的一年

在西紀一八七四年，這一年對上校一生來說是特別有意義的一年。因為，上校在這一年裏被「紐約太陽」(New York Sun)刊物聘請去調查一宗在紐約的愛迪農場(Eddy Farm)所發生的神秘性症候(Mystic Phenomena)之事情。他的調查方法和他的報告書表現出精密確實，使美國公眾留下了一個深刻的印象。所以當他的著作：「在其他世界的人民」(People of The Other World)出版時，洛陽紙貴，迅已被銷售一空，這使他感到十分興奮。

就是在那宗調查事件的關係上，上校在愛迪農場遇到出生俄國之巴維特斯基夫人(Madame H. P. Blavatsky)。從此以後，他們便開始合作，同時更維持了難得的冗長友誼，直至巴維特斯基夫人在西紀一八九一年逝世時才告終結。其間，上校開始對東方宗教，特別是佛教，發生了濃厚的興趣。

西紀一八七五年十一月十七日，證道學會(The Theosophical Society)在柯爾葛特上校和巴維特斯基夫人的共同努力下始創於美國紐約，該會的主要目的是：(一)組成「全人類皆是兄弟」的核心，不分種族，不分膚色，不分性別，不分階級，乃至不分信仰；(二)以比較宗教學，哲學及科學為研究的對象，極力提倡；(三)查究未經闡述之天然律，與人生和物體固有的潛能，包括所謂神秘主義。這個學會成立後，對世界宗教文化影響甚大，迅速在全世界各地分別發展。直到現在，在六十多個國家內都設有分會，遠東方面，有日本、菲律賓、香港、馬來西亞、新加坡，印度尼西亞等地之分會。

## 到東方去的道路

西紀一八七八年，柯爾葛特上校被美國總統委任為特使，將美國與印度及錫蘭間之商務情況作出詳盡報告，為政府施政之參攷。因為這個職責所在，上校便和巴維特斯基夫人有機會到東方去，他們離開了美國，向印度出發，開闢他們新的道路，同時，上校希望能夠在該等地區研究各種宗教的學問，尤其是在文化歷史悠久的印度。

西紀一八八〇年五月十七日，他們從印度抵達錫蘭，更在稍後的時間內，便開始在錫蘭的南岸，離可倫坡(Colombo)七十五英里的哥爾(Galle)鎮地方，從事宣揚佛教的工作。

有人會疑問：究竟有甚麼影響力能使柯爾葛特上校採納佛教作為他的宗教信仰呢？答案就是：因為他曾經詳細研究過那在離錫蘭首都二十里的班那杜爾(Panadure)鎮所發生於西紀一八七三年舉行的著名佛教與基督教公開辯論後之結論而作出決定的。毫無疑問地，他是受了該次辯論會的影響而抉擇了佛教的真理。

該次辯論的導火線是由於當時錫蘭在英國殖民地政府的統治之下，錫蘭的基督教傳教會迫害佛教徒所觸發而引起的。佛教徒為了要護教起見，所以建議雙方舉行公開辯論，佛教方面由哥塔希那(Kotahena)寺的求那難陀(Venerable Meghetuvatte Gunananda)比丘為代表，與基督教的牧師作為辯論敵手，歷史記載着當時求那難陀比丘面對基督教(Christian Orthodoxy)的聯合力量之頑強對手，表現出毫不畏懼的大義凜然態度，以他之雄辯口才，正確的理論和堅強的意志，結果取得了勝利，使他們想詆毀佛教的計劃終告失敗了。反之，基督教在錫蘭的影響力從此便大打折扣，開始衰落下去！這次深刻難忘的印象，使天主教或基督教對佛教的智慧教理作另眼相看，而使佛教在錫蘭的地位站得更為穩固了。

## 錫蘭的重要時期

在現代的錫蘭佛教歷史上，西紀一八七〇年至一八九〇年間的二十年是重要的時期間，因為在這個期間，有數位值得尊敬的佛教大德出現。他們就是：求那難陀比丘，藏孟伽那聖者(Venerable Hikkaduwa Siri Sumangala)——美唯昆學院(MelīgāKanda Vidyodaya Pirivara College)之大尼耶祈上座。(Maha Nayaka Thera)，柯爾葛特上校和他的學生達磨波羅(Venerable Angari Ka Dharmapala)——印度摩訶菩提學會(Maha Bodhi Society)的創會者，他們對復興佛教和在佛教文化和教育所作出的偉大貢獻，是深為錫蘭的佛教徒所感激，永誌不忘的。



柯爾葛特上校對所有東方亞洲的宗教，例如印度教（Hinduism）、回教（Islam）和拜火教（Zoroastrianism）均有認識，他雖然是美國人，但當他和亞洲人接觸時，便相處如親情兄弟一樣。他曾演講關於印度教、回教、拜火教等教義，理論精闢。他曾得到了孟買波斯人的幫助，裝備了考古探險隊到波斯灣去，尋找拜火教的遺蹟，特別是失去的經典。

### 印度的展覽會

西紀一八七九年十一月廿九日，保證道學會成立四週年紀念日。在印度孟買的會所內，有一個印度廠家的展覽會舉行，展出了印度技工製造的工藝品，而這些技能已漸漸被印度人所遺失。因為當時的印度偉大文化已逐漸在衰退中，而這個展覽會的目的，就是希望能奮興印度人的醒覺，以恢復過去的光榮，挽救文化的危機，主催這個展覽會的人就是證道學會的會長柯爾葛特上校和總秘書巴維特斯基夫人。

該次的展出甚為成功，展覽品包括了本土的銅器、檀木製品、鋼皿、雲石彫刻、鑲嵌細工等精品，更有印度織之圍巾，喀什米爾（Kashmir）之軟毛織品，德卡（Dacca）及其他地方的手織細棉毛，班赫蒲（Panahapur）的五金刀剪器皿，和藝術學校員生的藝術品。尚有各起送來的著名銀器，琳瑯滿目，美不勝收，而臨場參觀者更是不可勝數，其中包括了印度的知名人士如法、官律師、政治家、詩人等，場面非常熱鬧。

柯爾葛特上校在上述展覽工作所獲得的成績影響所及，結果刺激起了印度知名人士，後來成立了印度國民議會（Indian National Congress），產生了一著名的印度領導人物，領導印度人民走向自由和平的道路。而繼承上校之後，出任為證道學會會長的一位英國女士安妮培成博士（Dr. Anne Besant）乃是在印度國民議會成立之後，被選為首屆會長呢？

### 免費學校的興辦

柯爾葛特上校對於印度的階級制度深所痛恨，這是使印度文

化低落的主要因素。他試圖用種種方法去改善這種令人討厭的社會制度，而該制度在印度新憲法中已被禁止，當時已達到了極點，所以，上校便在南印度地方創立了不分階級的學校來推行這種運動。

上校規定了那些學校不收任何學費，上課時間儘量便利那些地區職業上的求學學生，但不准許基督教或其他改宗主義者參加。課程包括有讀本、寫字、拼字、算術、英語、印度語等科目，按步學習。

第一所名為「柯爾葛特義學」便順利於西紀一八九四年六月誕生了。後來經過事實證明，柯爾葛特上校所創立的免費教育引起了各方面的良好反應，求學的人數逐漸增多。因此，在西紀一八九八年，第二所名叫「巴維特斯基紀念學校」，亦在高潭巴金（Kodambakan）地方設立，其後更在翌年（一八九九），名為「大慕達（Damodar）義學」開設於第蘭碧（Teymanpet）成為第三間學校。跟着於西紀一九〇一年九月在米立坡（Mylapore）地方出現了第四間學校，該校乃是以與印度瑜伽師泰魯華露（Tiravalluvar）為名字的，是為「潘齊馬（Panahama）義學」，而第五間學校則名為「培成（Besant）義學」，乃是於西紀一九〇六年五月一日在基利南碧（Krishnampet）開辦，該地係距離阿德雅爾約五英里的地方。

可惜得很，後到因為學校方面在財政上發生了困難，不能繼續辦理學校的工作。經過了證道學會人的商討之後，迫不得已，在西紀一九二六年一月六日決定將市政區內的三間學校，連同建築物、書本、傢俬等轉送給馬德拉斯團體（Corporate of Madras）管理。只餘其他兩間學校，直到現在仍舊由「柯爾葛特——潘齊馬學校委員會」（Olcott-Panahama School Committee）繼續開辦。原因之一，就是該兩校皆在馬德拉斯城市政區域範圍以外，而是在清尼勃（Chingleput）地區，所以並未受到接收之列。況且該地之委員會以財政缺乏的理由予以拒絕接管。事實上，在印度一條法例經已通過，規定凡屬免費初等教育應由政府稅收中予以支付，這是在以前印度未曾有過的事情，所以證道學會的三間

義校的轉移，在當時實在是無可避免的一回事。

### 提倡階級平等

在阿德維爾的證道學會總會迅速擴展之結果，大大幫助了柯爾葛特上校的改革運動，原因是那些在證道學會免費學校受教育的許多學生，當他們長大後，是很容易在阿德維爾找到工作的，尤其是歐洲人和美國人都很樂意僱用他們，同時給他們適當的訓練。

他們不單祇在阿德維爾地方可以立足，亦能夠在馬德拉斯城市中的歐洲商人得到位置去工作。可惜仍然有些階級觀念的人士拒絕僱傭他們，甚至作僕人。雖然這種觀念在阿德維爾的印度住民和遊客比較起來大為減少，所以在這一方面，我們不能不佩服柯爾葛特上校的效力和功勞，因為他的影響力已被推廣到較大的地域，而「低賤種族」的名詞已逐漸消失了！

上校不但將他們的地位予以提高，而且幫助他們接近佛教，所以在他悉心的引導下，許多在馬德拉斯被稱為低等階級的人——「潘齊馬」(Panchamas)已因此而成為佛教徒。其次，有些為了傳統存在的理由，已經會是佛教徒了。我們知道，在任何等級的佛教徒中，並沒有一種名為「不可觸摸」的階級的。正如佛陀所說：「四河入海，同一鹹味。」是沒有分別的呀！

### 錫蘭的反抗運動

歷史記載着在西紀前三世紀時，當阿育王(King Asoka)派遣了他的兒子和女兒，到錫蘭去宣揚佛法的神聖工作後，佛教便被採納成為錫蘭之國教，這樣錫蘭的本土文化，發展成為燦爛的黃金時代。

可是，當柯爾葛特上校在西紀一八八〇年來錫蘭時，偉大的文化已呈現着萎靡的狀態。因為錫蘭人民曾遭葡萄牙、荷蘭和英國的統治，基督教已變成統治者鞏固政權，及束縛人民的工具，所以佛教便被壓制和處於不利的地位。柯爾葛特上校發現在這個佛教的國家裏，只有三間佛教學校，而教育的組織制度，乃

以基督教會佔優勢。唯對佛教徒則加以歧視，他們不只被強迫去基督教學校就讀，日後亦要他們在基督教堂結婚，凡非基督教徒，不准任公務人員。因此曾經有一個時期，佛教徒被恐嚇，以致羞耻公開自認為佛教徒，這是由於恐懼教會的經濟迫害之故。

柯爾葛特上校爲了要反抗這種不正常的偏見，他開始建立佛教學校的教育運動，最初他與當地的佛教徒合作，創設佛教證道學會可倫坡分會(Colombo Branch of Buddhist Theosophical Society)。所有島上的佛教高僧都羣集來接近他，和給他以誠懇熱情的接待。因此便招引起其他歐洲人的妒忌，這是因為他們是和土人隔離和孤立居住的緣故。此後上校便負起了爲被壓迫的佛教徒反抗的責任，而去爲他們的宣教權利而奮戰！

### 授五戒的特權

柯爾葛特上校有一項特殊的權利，就是他曾獲得由錫蘭佛教主要大僧的唯一證件，准許他可以使人改信爲佛教徒的合法人物。從古傳統以來，皈依爲佛教徒的儀式，包括誠心發願，皈依三寶——佛、法、僧，然後親自宣誓受五戒(Pancha-Sila)。這種信仰的表白是用不能變易及重覆的字句來完成。因此，任何佛教徒無論何時要到一間佛教寺院，在佛陀像前供奉鮮花，依照慣例，他在入壇之前，須要重覆誓詞，通常是在佛教僧侶面前舉行，要求：「請授我皈依和五戒。」於是僧人使用古代巴利(Pali)語言逐句說出來，信徒便跟着他重覆每一語句的。

直至發出這個委任特權給予柯爾葛特上校之前，沒有一個佛教徒他自己會料到可以有權力如佛教僧侶一般授予他人五戒的。但是，這並不尋常的特權就給予唯一的人物——柯爾葛特上校，這張證明文件現仍存在阿德維爾證道學會中留存着，由兩位高僧簽名為證，一位是蘇孟伽那聖者——阿登王(Adam's Peak)高僧和可倫坡維昆學院(Vidyodaya Pirivana College)院長。另一位是博學高僧須跋提(W. Subhuti)，他是巴利文學者戴維斯(T. W. Rhys Davids)的老師。

(未完待續)





## 禪思想

## 探原

柳田聖山著

默譯

(續上期)

作為無的道，是天地的根本，它不是純然靜止的本體，而是常自活動不息的生命力，同時亦關係着人間主體的理想。故道常是作為現實的一種營為而被把握的。我們可以說，老莊的本體論的思路，實源自這樣的主體的要求而生，是一種強力的明哲保身的處世術。

例如，莊子所說的至人逍遙地遊于無何有之鄉（一無所有之廣野）（「莊子」逍遙遊），即指向那從現實的有的束縛解脫出來的境界。這個傾向恐怕莊子比老子強，至魏晉玄學而致乎其極。這是要解脫至超越于現實之上的無的世界，再重新回到現實的有的世界來的。我們無寧可以說，只有把自己的生命投入現實中，才能真正從現實的束縛解脫開來。故在無何有之世界中逍遙的至人，爲了要得到真正的逍遙，乃重遊于有之世界中。玄學中人尊崇現實的孔子有過于莊子，尊崇帝堯有過于許由；後者皆較前者對無有更深的體驗，而遊于有之世界，其理由皆在此。在「世說新語」文學第八中，王弼以孔子爲體會得無的人，因此他不特別地說無；老子與莊子則說無，因他們尚未能從有中脫出之故。這個故事，最鮮明地顯示出當時的人的想法。

對於般若的錯誤理解

這樣，魏晉玄學所要求的是新的人格，是要能無心而順物。

L. W. Rhy's Davids) 等所編。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。

分最對學高齡超對 (W. Zuphrui)，最對學高齡超對 (W. Zuphrui)。



是以聖人乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。故經云：甚奇！世尊，不動真際，爲諸法立處。非離真而立處，立處即真也。然則道遠乎哉？觸事而真。聖遠乎哉？體之即神。

這個主張，與其說是被稱爲空之理解第一人的僧肇所有，無寧說是近于玄學。「萬物自虛」之說，原本是般若的重要原理；僧肇這裏所措意的問題，却是有關生起這真理的主體方面。他所說的神人，即般若波羅蜜的體現者。這如同王弼郭象所要求的那樣，是新的理想人格。特別是，以爲道只在就近、事事物物皆有真理的這種想法，實是「觸事而真」一主張的起源；而這主張，正是後來隋唐時代新佛教的標誌。

說到這裏，更使我們想到下面所示的中國經典的主張：

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（「論語」述而第七）

道也者，不可須臾離也；可離非道也。（「中庸」）

道在邇而求諸遠；事在易而求諸難。（「孟子」離婁上）

中國民族所追求的真理，常在具體的日常生活中。這通于儒家與老莊，現在亦可明白，佛教亦與這一系譜有關。我們不妨說，僧肇之被景仰爲中國佛教之源流，主要實是因這種思想之故。這種思考方式，如後面所要考究的那樣，重視實際上爲眼所見爲耳所接的東西，以具體的東西較諸超感覺的理想更具真實性。最低限度，後來中國自家禪宗的興起，其遠因即在上面所引僧肇的主張。他在此中所引的「甚奇，世尊」句，依注釋，那是來自「放光般若經」卷第二十的；與這相似的文句，重覆地出現于他處。例如在其「般若無知論」中有：

不動等覺而建諸法。

以無心意而現行。

甚奇，世尊，于無異法中，而說諸法異。

這些語句重重復復被徵引，堪爲留意。這全是「維摩經」與「般若經」的語句。它們能否直接被歸結到「觸事而真」一結論中呢？這是一個大問題。「觸事而真」恐怕不是佛教本來的意思。在此中，與其是般若思想，無寧說是上面所見到的中國的真理觀

與現實的實踐興趣的強烈表現。例如在「不捨有爲法而起無相」、「不斷煩惱而證涅槃」等語句中，亦可見到完全相同的思考方式。這兩句當可讀成「捨有爲法不起無相」、「斷煩惱不證涅槃」。倘若就基本的漢語結構來說，這讀法明瞭地表示捨棄有爲法與無相、煩惱與涅槃的分別；作爲般若思想，亦以這種讀法較爲自然。但鳩羅什及其弟子僧肇皆不取這種讀法。這可以在他們的注釋中清楚見到。比較起生起無相與證涅槃，他們是更爲重視不捨有爲法與不斷煩惱的。這正是先前所說的魏晉時代對玄學的興趣所使然。

#### 中國思惟之命運

玄學所探求的「無」，對於趨向於那超越乎歷史之上的本體世界來說，它是較強烈地趨向於體證得這一本體世界而重遊於現實的有的世界的那一境界的，這點我們已考究過了。這不必與「般若經」原來的主張相矛盾，而更正確的是，它是「般若經」發展至相當階段的東西。般若的主旨，其重點原來在究明認識論的邏輯性，而不在現實的實踐方面。在原始的「般若經」中，已有對多數法的分析，而基於這「般若經」而成爲精練哲學的「中論」及其他般若系的論書，更進一步特尊邏輯的精密性。

印度佛教的論書時常強調真理同時超越乎意識分別的有無一點，而不肯定地說那超越意識分別的真理自身。這可以說是由於這本來是那極爲嚴刻的實踐的冥想所致之故。不過，僧肇生長在中國的玄學環境中，就形而上一面來理解般若波羅蜜，這亦是不不得已的命運吧。這並非表示要回到他所批判的格義之說，我們無寧應該這樣說，那隱伏在般若思想中而不易被發現的印度方面的冥想實踐，不久即作爲新的中國的東西而出現，而表現其功能。最低限度可以這樣了解，倘若沒有僧肇所表現的那種形而上的思索，和沒有支持這思索的實踐的話，則以後隋唐時代中國各宗佛教，決不會生起。

#### 體用論

僧肇的結合般若與玄學，是中國佛教最初的考驗。這倘若就大處來說，是以決定佛教自身的命運。倘若把中國佛教看成是印

度佛教的延長，則這結合顯然是一種逸脫。魏晉時代的玄學，實經過相當的曲折來理解般若的空，而以這理解為確定。不過，倘若把中國佛教視為是中國民族自身在思想方面的展開的話，則可說玄學透過接觸印度的般若思想，而開展一種全新的形而上學的思索與實踐。在僧肇發明的「體用」邏輯中，我們可以領略到這樣的中國佛教思想中最基本的概念。

在其「漢魏兩晉南北朝佛教史」中，湯用彤氏謂：

魏晉以訖南北朝，中華學術界異說繁興，爭論雜出；其表面上雖非常複雜，但其所爭論，實不離體用觀念。而玄學佛學同主貴無賤有。以無為本，以萬有為末。本末即謂體用。……肇公之學說，一言以蔽之曰：即體即用。

關於明確意義的體用論，是否可如湯用彤氏那樣以僧肇為始，這是一個問題。不過這種思想，已充分地顯現於先前所引僧肇的短短的語句中。

大抵所謂「體用」，是把本體論的生成或變化的觀念轉到主體的實踐立場而來的結果。這態度即是，不在結果之外求原因，視一切現象為那根本的東西的表現。而且，它不以那根本的東西為在現象之外的靜止的實在，而視之為表現為現象變化的主體。亦可以說，它視現象之全體為那根本的無的作用。特別是對於僧肇來說，我們可以這樣了解，他縱強調那真理即現實，但仍傾於在作為無的主體中求其基本立足點的。這表示，僧肇的真理觀，實以特殊的中國的冥想與觀點為前提。

例如，在其「涅槃無名論」中，僧肇謂：

淨名曰：不離煩惱，而得涅槃。天女曰：不出魔界，而入佛界。然則玄道在於妙悟，妙悟在於即真；即真即有無齊觀，齊觀即彼己莫二。所以天地與我同根，萬物與我一體。同我則非復有無，異我則乖於會通。所以不出不在，而道存乎其間矣。……然則法無有無之相，聖無有無之知。聖無有無之知，則無心於內；法無有無之相，則無數於外。於外無數，於內無心，彼此寂滅，物我冥一，泊爾無朕，乃曰涅槃。

佛教之老莊式的變質

自佛陀以來，涅槃一直是冥想的內容。僧肇則將之置換為物我同根、萬物一體的冥想。必需注意的是，此中實潛伏着先前的「般若非有非無」這一「中論」的主張的影子。大體上，物我同根、萬物一體的冥想，發端於古代「莊子」的齊物論；僧肇則以之作為佛教冥想的根據。印度式的涅槃的冥想，作為這樣達觀的物我同根而被吸收；這吸收有極強的主體意味，顯然是老莊的變質。這不是純然言語與思考方式的問題，而是思想自身的變化。

透過「肇論」的全體，可以見到，印度式的涅槃與般若波羅蜜的內容，為老莊式的「無」所頂替；而老莊式的「無」亦在印度式的冥想的影响下變了質。據傳聞所表示，鳩摩羅什、僧肇，及其同門慧觀等人，都會經寫過「老子」的注書。總而言之，他們的佛教有顯著的中國化色彩，那是確實的。

現在我們更抽引「涅槃無名論」末尾一段，以顯示僧肇佛教的本質。

放光云，菩提從有得耶？答曰：不也。從無得耶？答曰：不也。從有無得耶？答曰：不也。離有無得耶？答曰：不也。然則都無得耶？答曰：不也。是義云何？答曰：無所得，故為得也。是故得無所得也。無所得謂之得者，誰獨不然耶？然則玄道在於絕域，故不得以得之；妙智存乎物外，故不知以知之；大象隱於無形，故不見以見之；大音匿於希聲，故不聞以聞之。故能囊括終古，導達羣方，亭毒蒼生，疎而不漏。汪哉洋哉，何莫由之也。

這裏僧肇實有意修改「放光般若經」的文字。特別是最後的「無所得故為得也」一斷定，在原来的經典中，是完全見不到的。經典只說如來獲得覺悟，他不住於有為性質中，亦不住於無為性質中。這兩者的立場完全不同。僧肇所以改寫為「無所得故為得也」，原來是為了要引出下面無得之得、無知之知、不見之見、不聞之聞等語句之故。這樣的偷換，我們決不應輕輕放過。又「肇論」在他處亦提出有名的「無知之知」，以經典所說的聖人之心非知亦非不知為其根據，但這都是經過同樣的修改而來的。

（未完待續）



# 佛門書聖懷素律師

不二

本期封面「論書帖」，是佛門書聖懷素大師真跡。

懷素，字藏真，湖南長沙人，生於唐開元間，爲詩人錢起之侄，韶齡失恃，披剃出家，從玄奘學，遍究律部，撰「四分律開宗記」，以「大毘婆沙論」、「俱舍論」爲宗依，彈糾舊疏拾六失，別立一派，後人稱爲東塔律宗，與法礪之相部律宗，道宣之南山律宗，鼎足爲三，師又別撰論疏六拾餘卷，多有勝解。兼善書法，有狂草「自叙帖」、「四十二章經」、「食魚帖」、「苦

唐懷素論書帖 釋文

爲其山不高地亦無靈爲其泉不深水亦不清爲其書不精亦無令名後來足可深感藏真自風癡近來已四歲近蒙薄減今亦爲其顛逸全勝往年所顛形詭異不知從何而來常自不知耳昨奉二謝書問知山中事有也  
乾隆乙亥嘉平御筆釋文

笋帖」、「聖母帖」、「藏真帖」、「律公帖」及小草「千字文」等傳世。行草唯此「論書帖」而已。師家貧，無紙可書，嘗於故里種芭蕉萬株

，以供揮灑，故名其庵爲「綠天」，棄筆山積，名曰「筆塚」。世傳師「好酒嗜魚，並不茹素」似與東塔律宗開祖之身份不侔，當屬訛傳。蓋師以狂草聞名當世，遂有「狂僧」之稱，非以「好酒嗜魚」而獲狂名也。

師天性率真，自言得草聖三昧，如自叙中說：「所見甚淺，遂擔笈大錫，西遊上國，謁見當代名公，錯綜其事，遺編絕簡，往往遇之，豁然心胸，畧無疑滯，魚牋絹素，多所塵點。」復引顏魯公（真卿）讚語：「開士懷素，僧中之英，氣慨通疏，性靈豁暢，精心草聖，積有歲時，江嶺之間，其名大著，……夫草藁之作，起於漢代，杜慶崔瑗，始以妙聞，迨乎伯英，尤擅其美，義獻落降，虞陸相承，口訣手授，以至吳郡張旭長史。雖姿性顛逸，超絕古今，而模楷精詳，特爲真正，真卿早歲，常接遊居，屢蒙激昂，教以筆法，資質蘇弱，又嬰物務，不能懇習，迄以無成，追思一言，何可復得！」對懷素、張旭可說推崇極矣。

師之狂草，與張旭並稱於時，張草怪異，素草枉放而不失規矩，然行草功力幾可直逼義獻，虞、陸、智永以下，更無論矣，謂予不信，請將「論書帖」與義獻各帖並觀，何足多讓？

「論書帖」乾隆嘗製釋文，茲附刊，備參考。惟第三行第六字「後」字，當是「復」字之誤釋。



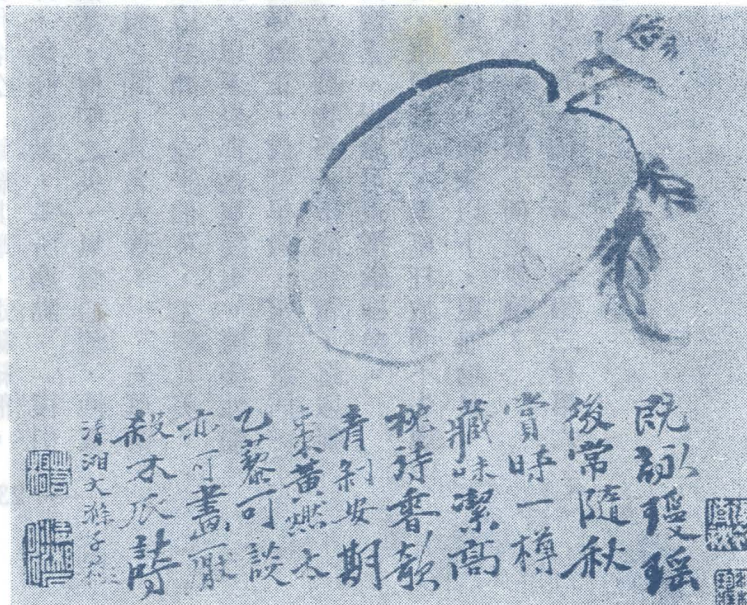
苗皆稱夏年二一線  
連留青對紅榮不到御  
溝前

零丁老



# 石 濤 書 畫 選 輯

十月傳來冷不堅去炎消暑  
不同亮楚夫此日無煙火共抱  
以間行三鮮 大漁芋極





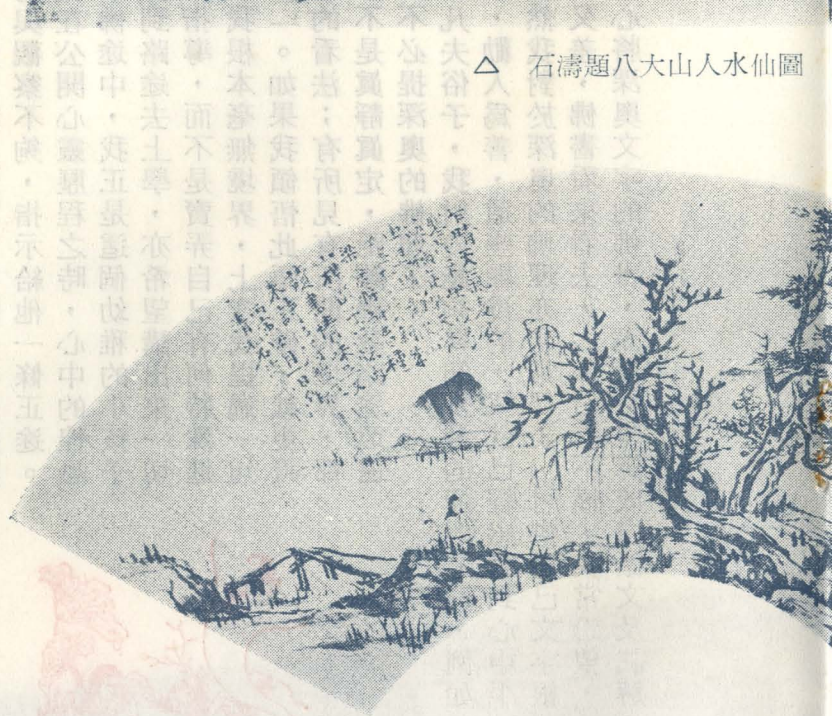


無枝不有老民筆研精良  
迴幽意到花如眼  
空悲春是夢  
翠裙依水翳紅光  
隨波宜在猶妒熱  
紅粉未浣風無政  
嬌  
宣和月漢觀新入海

△ 瓜果圖



△ 石濤題八大山人水仙圖



△ 扇畫

▽ 世外桃源







# 佛教通俗化！現代化！

## 科學化！自律化！

馮馮

我希望讀者了解，我在「內明」雜誌公開的一些心靈經驗，只是我作為一個開始學佛的膚淺心靈歷程，其中有不少是並不符合佛教的，我正如一個徬徨的幼稚園生，獨自在上學途中，遇到種種經歷景象，其中也有是小孩子可以了解的，也有不可解的，有正確的，也有很多是不正確的。也會走錯路，也會走迷了方向，但是心中是想着走向學校的，或者在老師與父母聽來，這個幼稚園小孩講的話都一知半解，錯誤百出，但是亦會原諒小孩的理解力與觀察不夠，指示給他一條正途。

這正是在公開心靈歷程之時，心中的惶恐與虔誠，在學佛途中，我正是這個幼稚的小孩子，希望自己找到路途去上學，亦希望講出來一切，獲得師長的指導，而不是賣弄自己有何特殊進境。事實上，我根本毫無境界，上次我提過一句：「至人無夢」。如果我領悟此語正確，就更證實了我對自己的看法；有所見有所聞的境界，都不是真境。亦不是真靜真定，距離佛教路途還遠得很呢！就更不必提深奧的佛理了。

作為一個凡夫俗子，我對於能夠略知佛教的通俗道理，例如戒殺生，戒欲，勸人為善，這些顯淺的，我就已經感覺到心中平靜很多了。當然我對於深奧的佛理亦非常仰羨，可惜自己文字根底不好，悟性又差，佛書看來看去，大部份看不懂，我常盼望，若有大德，發心將深奧文字的佛書，盡量做些譯成白話文及註解



，使新一代又一代的青年，都能夠漸漸進入佛理之中，該多麼好！該是多麼偉大的功德！

美洲佛教會的博士學士出家洋弟子們，默默耕耘，已經將「地藏王菩薩經」和「六祖壇經」等數部翻譯成英文印行，使我輩文字粗通之青年，可以看懂，雖然其中譯文難免有誤，但此種努力傳播，總是值得喝采的。我知道台灣也有一兩處佛教會同時譯經，大家的譯本自有出入，有人主張合併，統一逐譯，言論自有見地，但是我想，多幾家翻譯，使讀者作一比較，當有助於體味原文之真髓，亦較易於選擇，知道孰是正孰是誤。以是之故，在這一點，我是十分貪心的，一見有不同版本譯文，無不笑納。

感到缺少的是，在中文方面，接觸到的白話文譯經太少，我禱願妙法寺及佛教其他寺院及教會，均能多譯些經典為白話文。如果我們盼望新一代又一代青年對佛教有認識，除了我們自己以身作則，以苦行修持及設立濟世公益之佛教事業之外——例如建立慈善醫院，養老院，義學，技能訓練等等——我們似乎亦應該使新生代容易了解佛理，新生代已經漸漸失去閱讀深奧中文之能力，一代更甚於一代。我自己已感到中文能力太差，而比我年輕的一代，似乎又比我更感到閱讀的困難，我希望佛教人士注意到這一點。我們的中文教育失敗，是已經難以挽回的墮勢，時



代文字亦是不斷在改變的，這裏無意多談文字教育，以免引起曲解與爭論，我想要說的，是以最淺近的文字去傳播佛理。

在傳播教義方面，佛教不可否認，在方法上在文字與音樂上，都是落於人後的。我認為大有一「通俗化」之必要，否則就變成「象牙塔」內的宗教了。文字之淺白，容或有畧損佛理精義，但大體上來說，我認為將會是功多於過的。有人曾經主張放寬戒律以吸收青年，那是不對的，我認為自律嚴格，正是佛教精神所在之一，誰出家，誰自修，都是志願自願，違犯戒律正是欺騙自己，與人無尤，於佛教亦無干，實無要求佛教放寬教律之必要！若不能亦不願自律者，亦隨時有自由退出佛教，去追隨他認為合理之生活方式，豈不甚好？

我認為，與其取消佛教之嚴格自律戒條，作為吸引青年，就等於改變了信仰與哲理之一部份，將來一路改下去，佛教豈不變成了俱樂部？

與其降低標準來予取青年，何不將佛教的深奧，至高無上的真理哲學思想，化為顯淺通俗的文字，使人人可懂，人人可以自修學習呢？宗教在科學時代的今天，已非神秘與不可及所能普及的了，新一代的青年，追求的固然各人各殊，有人做嬉皮，有人縱慾，有人吸毒，有人追逐名利，但是在智識份子，素養無論高低，亦有無數追求崇高真理的人，他們追求理智與智慧。這些青年，已經不再是太簡單的理論觀念所能說服的，自然也不會被未經解釋分析的異象神蹟所感動，只有堅苦卓絕的苦行自律，普渡的慈悲，無私的犧牲奉獻，高潔的人格品行……加上精微的佛教奧理，深入淺出，才能予取科學時代與無望的世紀末時代的新一代青年。

假如佛教傳播的目的是在於人人學佛，獲得智慧，獲得世界和平，就應該走向科學化與通俗化的道路上，否則勢必逐漸萎縮，逐漸式微了。

佛教的高深奧理，屬於辨理明義範圍內的，與乎文字義理上之推敲琢磨的，並非一般社會人士尤其年青一輩所能了解，我就是一例，我不為自己之無知辯護，我仍須努力學習，希望將來會

漸漸進入那種水平境界，但是我亦盼望佛學理學家，能以更多深入淺出的文字，幫助年青一代了解，進而研習，不妨多舉凡俗例子，免得太枯燥，否則將來成佛成祖的，也就是佛學家幾個人而已，豈不大失佛教渡人濟世之原旨？

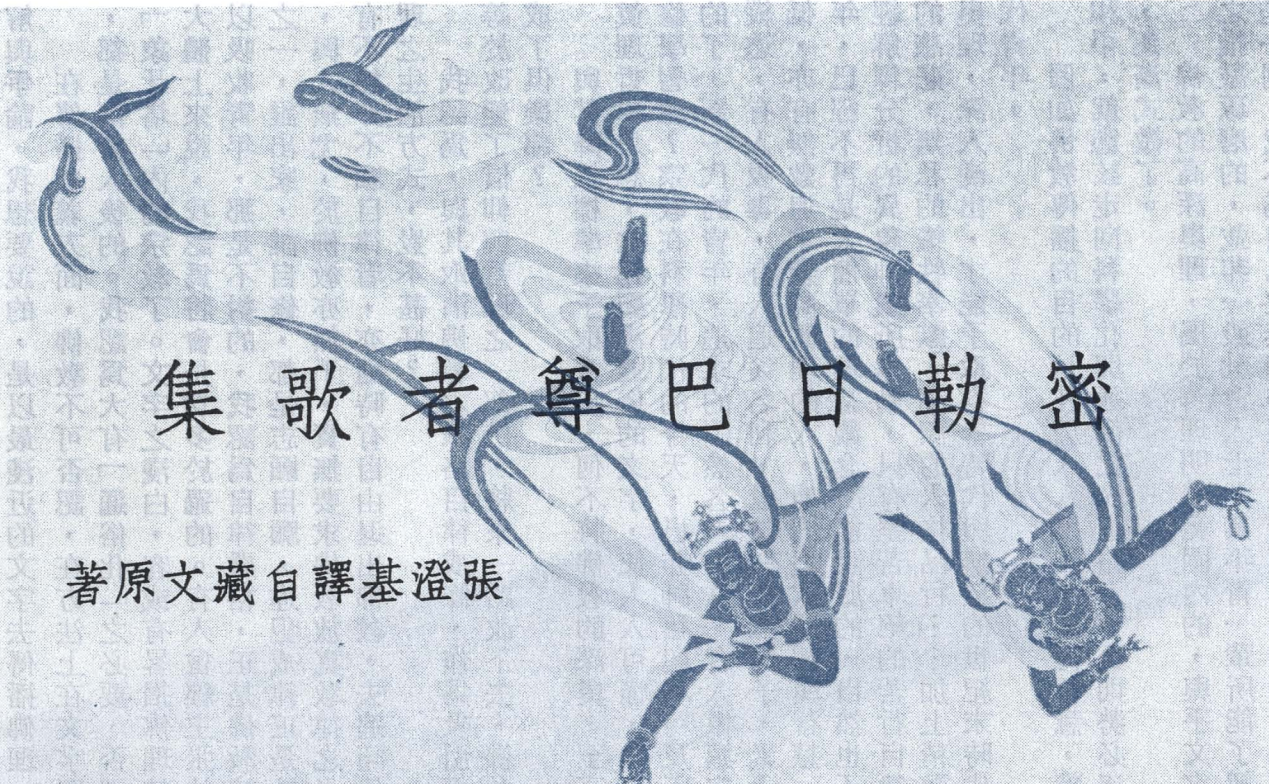
不錯，我們青年這一代，以我們之無知與淺薄，來把佛學著作的水平拉低下來，這原是不對的，不過，從弘法觀點來看，或者我的謬論可以獲得原諒罷？

至於佛教的許多異象奇蹟，例如輪迴學說，因果報應等較為人熟悉之道理及事蹟，在許多自以為懂科學的青年看來，是神話，是荒誕的，迷信的。殊不知許多現象，若予以細心科學分析，與最新的科學智識來對證，都會找到答案，而絕非迷信神怪，在這些解釋分析方面，佛教人士也做得似乎太少，佛教徒中有很多學科學的人士，我呼籲他們參與佛教的科學化工作，將佛理與事蹟用科學眼光來分析，解釋出其所以然來，自然就能說服一般智識份子青年。

這裏牽涉問題很多，首先就是基本的科學觀念問題。我覺得，人類進入十九至廿世紀以來，不斷在科學革命，科學智識日新月異，我們實不能再自囿於半世紀之前訂立下來的科學教科書觀念，在那一個時代，尤其是中國人，由於被專制君王朝代的橫暴統治，摧毀科學，中國科學之光已經消滅，變成近世科學落後，後來新時代來臨，上一兩代的人士，高呼提倡科學，遽以其雛形時代之化學物理之類，就推翻一切他們所不知曉之現象，指之為違反科學，其情形，就如井蛙之觀天，前兩輩的人士，提倡科學，亦曾造福我們這些後輩，但無可否認，亦已有若干錯誤觀念，引導我們這一代走上思想的死巷。

坦白地說，我亦曾有一時期頗受影響，否定一切，但是我有一種懷疑天性，喜歡探討，喜歡思索，我漸漸發現，佛教的許多現象，都是合乎最新最前進的科學原理的，並非迷信，亦非神話，只可惜沒有人為之詮釋，使之被曲解，我們真需要將佛理中無論深淺，都要現代化通俗化，用科學佐證，才能大大宏法，渡人濟世！幫助人人成佛，人人獲得大智慧！





# 密勒巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

人高！……人人……  
(續70期)

於是就對她們說道：「女郎們啊！你們此番由危症痊癒後，對我表示這樣懇切的感恩之意，看來你們大概都有現證真言乘教法的根器。如果你們想解脫這險難重重的輪迴，越過這荒涼陰暗的世間，從此無復受生死之苦，我可以傳授你們一些法訣，不知你們是否堪能修持呢？」於是尊者就唱了下面這首「快樂出生曲」：

「東方熙陽光輝下，矗立吉祥藥天峯③，鵬頂水晶美髮髻，返耀金光千萬重，上有白雪冉冉飄，一抹斜陽五色虹。山腰石崖似玉眉，常在煙雨濛濛中。秀逸脫塵此雪山，碧天王母遐邇聞。雪山深處有宮宅，女郎仙妃是主人。妍麗絕色世所無，身有流光出清塵，鶯喉婉轉爲我歌，吉祥長壽女郎名。女郎此番大驚怖，傲氣全消昔所無，四大不調氣息亂，身受疾病極劇苦。心生苦惱難堪忍，氣如懸絲剎那間，命在須臾無常至，此皆往昔惡業果，如今受報成異熟。從今若不止惡業，難逃地獄怖畏苦。賜汝真言大加持，逃脫閻羅之拘縛，死神口中奪汝回！今日不死深可慶，深心淨信誠祈請。我心感懷起慈悲，一切惡兆轉吉祥，逆緣障礙成助益。汝今身心適樂耶！知恩報德本甚難！汝却頻頻謝我恩，美言讚嘆誠感激，婉歌一曲我心喜。從今若能遵我言，必能解脫諸苦難，超越怒濤生死河。八種無暇之困境，輪迴黑暗之幽林，四魔盜匪之險地，三種中陰之危境，皆能安穩得超脫。趨入常樂之大道，安抵如寶之樂州。我此諾言不汝虛！密勒本人雖平凡，密勒傳承甚稀有！首自第六金剛持④，乃至馬爾巴大譯師，所有傳承諸上師，無非如來之化身，殊勝加持無間斷，故我說爲甚稀有！梅紀、那若二大師，美譽普傳遐邇故，汝儕諒必亦耳聞。至尊上師蓮足前，我曾授法親依止，歷時六年零八月，如影隨形未暫離，依師所教如量行。累心底深處所喜法：甚深密續喜金剛，



具大加持上樂尊，心要馬哈馬雅續，廣大如空勝密集，護法守者四主座，化身佛陀殊勝續，示究竟義心要法，如海汪洋衆疏解，如寶心要之口訣，甚深心要盡領受⑤。耳傳口訣圓滿藏，如金溶化成細丸，取用提鍊攝精粹，空行尊前誓持守。噫嘻慈父師恩重，惟以修行報深恩！修行精要在久長，恆常不斷堅持續。如是長遠勤修故，五大之氣得自在，堪修（無畏）平等行。疾病來擾亦無畏。汝若願得此安樂，應遵我教隨我後，仿倣我行如我修。若能現在即修道，來世永遠得安樂。此身肉體疾病多，心清冷暖難維護，此皆煩惱爲根因，外緣遇合而形成，往昔業行異熟力，自顯障礙成斯果。未來百千萬億世，長期受苦極難忍，應知地獄諸極苦，本來實際不可得，惡念習氣迷惑力，顯似外境受煎熬。釋迦世尊大能仁，回答金剛心問時，了義經中如是云。應知徧計迷亂本，一切歸根在自心，不知一切惟心現，饒爲帝釋、自在天，亦屬徒勞無實義！不能真獲究竟樂！縱饒歷劫入四禪，亦屬下劣生死道，難臻一切智智位。是故應斷業煩惱，淨除習氣及障礙，念念常修菩提心，習究竟義觀無生！你我有緣成法侶，應捨懈怠及疏懶，披精進鎧發大勇，須臾心亦不散亂。如是所求必速成。（老密所說真實語），女郎！女郎！應銘記！」

尊者繼續說道：「你們應仔細思維此歌之義理，修習正道，護持佛法。如果你們認爲佛陀之四身是必需特別求覓的，那就錯了。其實所謂『佛果者』即在自心中，離自心而求佛果是永遠得不到的。我們在生死（輪迴）中的衆生，於死亡時所顯現之死光明即是佛陀的法身。中陰之所顯爲清淨之圓滿報身。投生至各趣則爲化身。此三身等同一味，無有差別，即是（法界）體性身。此四身佛果原是自己本來具足的，可惜衆生不能通達此理耳！如要證悟此理，則必需具有無間斷的傳承和已得成就的上師授與修觀的甚深口訣才行。」

她們回答道：「從前我們的上師蓮花生大師，初入西藏的時

候，我們前往侵擾攻擊，但被他的神力手印壓於掌下。因此我們以後就立誓服從他的命令，把我們的命根精要心咒供奉了他。那時我們也聽聞了許多顯教的因果報應道理。在印度的孟巴扎着屍林中，也曾從學幾果恰大師和禁行尊者學巴拿波得大壇城灌頂，廣受金剛眞言乘各種密法。依此因緣，我們已成爲堪能的密乘法器。這一次我們害了嚴重的疾病，親自經驗到病苦的難忍，心中極爲畏懼。因此推想到地獄衆生的極苦實在是剎那亦難忍受，因此懇祈尊者傳我們一個妙法，一方面能遮除各種苦痛和怖畏，一方面能指示我們現證四身佛果之道。今天無論如何要求您慈悲傳授我們這個法訣才好！」隨即歌道：

「廣大虛空光明界，金色祥雲冉冉飛，此乃龍王神通力，爲自頂髻作莊嚴。祥雲之下有衆生，小天小仙非人聚，非人間香女神衆，快享種種諸欲樂，盡情歌舞咨嬉戲。於此飄飄浩雲下，有一善妙汀瑪谷，谷上雪山環圍繞，下有溪流衆沼澤，中間白玉石崖上，藥谷衆神作舞蹈。藥谷草原似淨璃，龍王藏寶之庫也。精汁密漿產地也。四足走獸遊園也。此地寂靜好牧野，神逸心曠舒胸襟。谷內潺潺溪水畔，化身尊者有寥居，稀有人間大丈夫，其身美健勝摩尼，僅聞名號瞻其容，群生垢障皆滌淨，身作（秘密）之手印，示現種種大神通。由證普智心性故，法性虛空得自在。尊以慈悲宣法要，暢演法性空寂理，我憐天人與鬼衆，廣植誠信根因故，尊所訓示敬奉行，尊乃佛子如意寶，依止衆願得滿足，吾等世間空行母，現女郎身幻變女，無始劫來迄於今，無明迷亂心迷惑，投生轉世難計數。不欲投生難可得，生已住世無自在！閻君一旦詔令下，頭腦昏昏入黑闇，手被索縛難逃脫。何日死至自無主，死時四大活力消，命根壽元歸寂滅，中陰境界隨現前。中陰黑境光明道⑥，甚險甚奇甚可怖！身隨毒惡屠手行，苦逼力竭難堪忍！中陰鬼魂四飄蕩⑦，惡業習氣強風起，吹捲孤鬼陌生處，不由自主覓投胎。輪迴大海波濤中，生老病死衆苦逼，沉淪生死無依怙！

慶我今日仗尊力，得乘菩提心舟筏，解脫邪見及魔怖，遠離羅刹貪欲島，逃脫業力之海魔，平安無懼得庇護，安抵彼岸摩尼洲，衆寶所成之國土。長途航行疲勞客，心所欲求皆滿足。輪迴遂谷甚險危，滿佈幽林八無暇，陰深障蔽極黑暗，各種過失之淵藪，各種刺痛之泉源！煩惱衆獸待噬人，見此孰不生驚怖！八苦交煎衆逼中，孰不迷途心眩惑！明瑩燦爛離雲障，尊所示法離諸垢，一似清秋圓滿月，祈示清淨之大道。光耀衆物顯朗朗，盡除無明闇暗已，我儕一向爲魔困，中陰險途極可怖，三重危境難拔除，今日皈依尊者前。鐵鎖縛身不自由，身陷深井難解脫，能於中陰之險道，尊具無比大威力，孰敢螳臂而擋車！祈授指示法身訣。迴遮怖畏得解脫，死有光明現法身，令我投生得自在，中陰顯現淨色身，祈授指示報身訣。祈授指示化身訣。得至無魔無障地，常樂淨土不退轉，願依無畏離慢道，如是善妙之淨土，確有其地曾耳聞，法喜充滿遍法界。眼未親睹足未至，噫嘻！恩師大慈悲，祈賜佑護示坦途！開顯如是妙境界！此我至心之誠請！此世受苦已力竭，無依無怙受逼惱，呼喚地獄豈遙遠？當前現在有地獄！嗟呼恩師大慈悲，祈顯（地獄）即佛身！四身佛果現前成！

歌畢，她們就用一個白色的銀鏡，內盛金色蓮花及珠寶鑲以各種珍玉，以此作爲曼陀羅供奉給尊者。尊者說道「女郎們啊！你們對我如是恭敬誠信，殷重求法，我當然要以傳承的力量來加持你們，現在就請你們準備會供的供物吧！」

於是當天夜晚長壽女五姊妹就準備了六十種食物，堆聚在曼陀羅上作爲供養。尊者就依瑜伽耳傳空行母的儀式爲她們加持和灌頂。（於灌頂時）尊者即爲宣說解脫中陰險道直示三身（佛果）之口訣，以及往生大樂淨土之法要。作此歌曰：

「閻浮勝地天竺國，巍巍大寺毘扎馬，一切諸明出生處，（遐邇聞名大學府）。北門守護班智達⑧，人中獅子難比倫，

能摧諍者令腦裂，立破無礙大力士，明曉口傳四部續，已得共不共成就，此非那諾大師耶？那諾大師有長子，難行能行具堅毅，馬爾巴譯師是其名。父師羅扎之盛名，如大雷震動四方。恩師對我叮囑言：『釋迦教法末濁時，人多短壽少福報，魔緣障礙難具說，智識無邊難決了！』人皆匆忙無暇故，汝應一意專心修！續部廣大難盡知，多學廣聞無利益，如師訓示而行持，修持精粹心要法。『我亦孜孜捨懈怠，常依山居住茅蓬，身依苦行習禪觀，因此覺證少許生⑨。』我亦孜孜捨懈怠，吾輩六道諸有情，應知中陰六法根⑩。有情往返三有道，流轉輪迴三界中，險徑三處難可避，狹道險路三旅客⑪，却有至親來相迎。必爲閻羅之奴僕，東西尋找覓路途。若未相遇此迎客，難避險境諸恐怖。埋伏暗處魔匪衆，將以繩束來縛汝。中陰幻境千萬億，惑人音語陷人迷，誘入錯誤之道路。『生有中陰』七七日，身受冷熱各苦痛，此後業力所使故，復墮輪迴之牢獄。若欲解脫生死獄，應於『輪涅中陰』⑬時，認持實相大手印，深觀（佛性）根本見。『生死中陰』顯現時，心之明分興用故，應於起、正勤修觀。自性『道之中陰』時，本性智慧堪認持，應依耳傳口訣觀。夢境『睡眠中陰』時，應攝習氣歸入道，應修光明及幻身。最後『生有中陰』時，三身現量顯現故，應住三種之淨土⑭。此時若未能證得，『投生中有』顯現時，依於清淨之願力，緣起因果不壞故，當獲暇滿之人身，從往昔業得醒覺，能於道證得究竟，無需長時之等候，必獲解脫無少疑。汝儕稀有五女郎，殷重再三求斯法，一心至誠恭敬故，感我說此中陰法。至尊馬爾巴若來此，難說較此更深法！」

女郎們聽了此歌，即由座起，頂禮繞行尊者七次。然後供養尊者一個滿鑲珠寶的曼陀羅，讚嘆尊者身口意的功德。又以三摩鉢地所生之空樂四喜四智⑮供養尊者。然後說道：「尊者適才對指示中陰所說的法要，（我們非常感激），現在請您爲我們總攝



精要講說一個簡易的修持法門吧。」於是歌道：

「能轉頑鐵成黃金，衆生依怙大恩師，以勝耳傳淨甘露，轉一切苦成大樂。敬禮如佛尊者父，祈常悲護莫捨離。心地已得清淨者，能於廣大法界內，離戲大樂宮殿中，明空無別獅子座，離生死垢淨蓮上，親睹上師端嚴坐。空行衆雲群圍繞，遠離分別霧垢染，日月二輪光明耀，此非慈父密勒耶？觀師美身無厭足，端容奪意光彩發，一似佛子孺童然。以衆功德而莊嚴，身形相好難描述，尊以妙歌而說法，美音似彼乾達婆，大樂獅子發巨吼，魔、外心驚胆俱裂，具根弟子遍惱息。說法妙語遍十方，聞者歡喜齊讚嘆。尊心不動似金剛，究竟通達一切法，離一切見虛空中，不動智心我讚嘆。菩提心光耀法界，除盡弟子衆迷闇，能賜一切諸成就，至尊上師身口意，與諸佛陀無差別，又似寶冠作莊嚴。如摩尼寶滿衆願，觀師住頂如勝幢，無分晝夜離散亂，（恆常觀師住頂故），能淨我心諸垢障。誠心禮、供、並祈禱。猶如權威之國王，凡所欲求皆滿願，至尊師寶前禮讚。覺證之苗生長已，疾證金剛持⑯覺位。尊之身業與智慧，能興無邊大事業，開花結果大圓滿，普令群生得滿足，願我亦能速臻此，乃至未得佛果前，願常依尊爲婢女，願以有漏肉身樂，出生無漏三摩地，趨入中道⑰之妙義。四喜智慧發生已，住於空樂大三昧，此我姊妹之切願，依此覺證淨衆垢，得成智慧空行母，解脫險境之要道，祈尊歡喜賜納受！尊適所示中陰法，認持四身之要訣，吾等仍有不明處，祈詳解說釋我疑。開示吾等修行訣。顯身、轉界、之時機，祈以簡明攝要語，授以種種心要訣，願尊賜降大威力，攝我姊妹爲婢媵，成就究竟大果位。潤澤身心及諸根。即於此生此世時，種種功德與神通，與尊平等無少別！」

長壽女五姊妹發下善願，唱畢此歌後，尊者回答她們道：「由於三根本（煩惱）及妄念之驅使，衆生在八無暇的三界中長期

流轉，顛沛疲勞，衆苦逼身。在這漫長的輪迴道中，有三種旅客：第一種是具有法訣又能修持的人；第二種是有法訣却未曾修行的人；第三種是既無法訣又未曾修行的人。第一種人對生死之幽途，可怖之險徑，和魔鬼之埋伏可以全無怖畏，依修持之精要必能解脫。最後一種人就是普通的凡夫俗子，他們一旦陷入中陰險道，自然就會驚慌苦惱爲魔所乘，於三界輪迴中像水車一樣無間歇的流轉生死。第二種人雖亦有前述之怖畏及陷入險境之驚懼，但却有法訣能除去這些驚怖，使諸魔障難變成順緣及僕從。你們對我具有無轉變的信心，對甚深的法要亦有仰慕希求的智慧，如果再能有不退的精神甲鎧，就可以在死時和中陰時利用身內的諸根與四大之（轉變和增減）之調節關要，漸次獲得成就。現在，我要對你們講說現證三身的關鍵；第一、在『死有』現前時，應注意（身界）各種轉變之險徑及（憶持如何）斷除之方便。此時外、內、諸大，蘊界處等次第消融，一切煩惱之束縛亦於該時（暫得）解脫。此時顯現一片無雲晴空（瑩澈空朗），如日月光明照耀一般。此即離一切戲論之寂滅法性，不加造作本來如斯之空性實相也。此時所顯之空性光明即是所謂的『死有光明』法身境界，亟應如實認取此法身光明，（幸勿錯過）。但是要想在死時確證法身光明，却必需要在生前得到善妙上師對自心實相體性的指示，同時勤修開顯之『道上光明』⑱才行。（對法身若不能認持而失落此境界，則會進入『世間中有』的階段，此時由往昔習氣之串習力故，生起『意生身』，因此就會被業（識所變）之死神所侵逼，遭受種種苦痛墮入險境。此時之中陰境界，（可以說是）『顯境黑暗之光明中有』⑲。其時之中陰身，諸根具足，穿行（山河崖壁，一切外境）皆無障礙，具足『業力神通』⑳，身發光明。此時之中陰即是圓滿報身佛的（體性境界）。該時應即（觀想）生起如幻雙蓮之佛身（本尊觀）。因此即得淨除習氣所成之業報身。此境顯現時應確實認知爲要。由於了知（此時之中陰意生身即是報身佛之體性），則能明顯的作生起次第的本尊觀想，成就淨分之幻化與夢變自在。中陰之最後階段則因爲（心分）之明體爲業氣所遷，不得自主，因而墮入激動之險境。此

幻變母五姊妹中爲主的吉祥長壽女於方便道甚深義之指示，極端信慕崇敬，於是向尊者頭面禮足說道：「尊者啊！從今以後，生生世世我都要跟隨您修持事業手印。在沒有究竟圓滿證得您所開示的中陰要法之前，還要求您時常護念於我才好！」她這樣殷重恭敬的祈禱尊者後，又向尊者頂禮繞行多次然後才回返自居。

以上是難以描述的大惹巴喜笑金剛向五世間空行幻變母答詢解脫中陰險道時所開示的法訣，其所唱之歌體名爲水金花鬘。

至尊如寶大恩師，  
幻變女郎須陀羅<sup>25</sup>，  
如是超勝之密義，  
利益未來弟子故，  
三次求師准我書，  
未敢任意作增減。  
作渠覺證之參考，  
若違上師此咐囑，  
究竟成就之惹巴，  
以妙歌音相問答，  
雖然不應筆之書，  
令彼嚮往心雀躍，  
三次微笑未俯允！  
父師尊重囑我曰：  
可書此歌利益彼。  
亦違空行之戒誓，  
與彼世間五空行，  
言辭美妙似花鬘。  
爲懼自己忘失故，  
如師所說而記之。  
空行峻烈嚴厲故，  
爲利將來修行人，  
餘人應秘不可示。  
（故我祈求衆空行，

— 32 —



譯爲「中陰鬼魂四飄蕩」。

⑧ 那諾巴大師非僅爲大成就之瑜伽士，亦爲有名之大學者，曾任印度超岩寺（毘扎馬寺）之「北門守護講座」。班智達者梵文博學之士之名稱也。

⑨ 密師此處云「覺證少許生」，乃通常之謙辭耳。

⑩ 中陰六法根——此大概係指下文所述之六種中陰：「輪涅中陰」，「生死中陰」，「道之中陰」，「睡眠中陰」，「生有中陰」及「投生中陰」。紅教所傳之中陰救度法，英譯本第一百零二頁亦有六種中陰之名與密師所云畧不一樣。其名曰：「住胎中陰」（或生處中陰），「睡夢中陰」，「三昧中陰」，「死時中陰」，「法性中陰」，及「投胎中陰」。又：中陰亦可譯爲中有。中陰之意義乃前生已了，來生未至之中間階段，故名中有。亦可譯爲「不定之中間階段」，蓋中陰之轉變性及飄蕩性極大，極爲不定也。

⑪ 三旅客——見本篇後段密師之開示。

⑫ 三軍——原文應作「軍隊之三官吏」，不知此三官何指，故權譯之爲三軍。

⑬ 輪涅中陰——此大概係指死時法身光明顯現，爲輪迴與涅槃之分野樞紐，緊要關頭之時機。此時可證涅槃，或錯過機會又入輪迴也。

⑭ 三種淨土——可能指報身淨土，化身淨土，及人天淨土。

⑮ 四喜四智——依圓滿次第修氣、脈、明點，會方便、智慧於一爐。於心氣得若干自在則能使心氣及明點順、逆、上、下於四輪（chakra）中，因而產生四喜及四智。四喜及四智之名不能全憶，最簡單的名稱即第一、二、三、四喜及第一、二、三、四智。四喜之名大概是初喜、勝喜、離喜、及俱生喜。四智之名現不能全憶，可能是：顯智、增智、勝智及俱生智。

⑯ 原文直譯作：「第十三金剛持地。」大乘顯教之菩薩地有十，十地後即爲佛地。故佛地亦可稱爲第十一地。密乘在十一地後又加二地，今已不能憶及其名。其旨無非顯示密乘果位之超勝耳。憶昔最初聽到此二地名及其意義時，並不覺得有什麼特別之處，且覺得在佛地之後更關二地，不但多餘，而且對佛果等覺位之義含可能未臻圓滿。若有比佛地更高之覺位，則似乎有違大乘之根本義。西藏若干佛學家亦承認此十三地之說法無非是開顯佛地較深之內含密義而已，並非指更有超勝佛果之說也。此處未譯「十三地」字樣之理由是譯文的困難和避免因十三地之說法而造成之困

擾。故於註中，特說明之。

⑰ 趨入中道之妙義——此處之中道，可做中觀空性之中道義，亦可釋爲心氣趨入中脈時所悟之妙義。藏文烏馬（dBu·Ma）有時指中觀見，有時指中脈。

⑱ 道上光明——即在修道中所親證之光明，即大手印四瑜伽之光明，或修升起，圓滿次第中所見到的光明。

⑲ 顯境黑暗之光明中有——見前註第六。

⑳ 業力神通——神通有修得及天生之別。天生的神通或生來自然就有的神通，多半皆業力所致。如天人，及鬼衆之神通即是。又人類中亦有若干特殊人，天生即有天眼或天耳通者，此亦業力神通之一種也。中陰身則皆具業力神通也。

㉑ 聞香身——中陰身依聞香而「活」。食物之香味即其滋生之依靠，故名聞香身。化生的有情許多皆爲聞香身，依聞香而活也。

㉒ 解脫道通常指大手印瑜伽或無相道；與解脫道相對者則稱爲方便道，即依起正分而修之有相瑜伽。此處忿怒母解脫道，則不是依上述之分類而命名者。取其依忿怒母拙火而得解脫之義也。

㉓ 事業手印——即密乘無上瑜伽修空樂雙運之雙身法。

㉔ 佛法之主要課題在如何降伏煩惱。此簡言之有三種見解及辦法：一、斷煩惱，證涅槃——此只見煩惱之種種過失，必徹底斷之乃能解脫。二、轉煩惱，成菩提——煩惱不必斷，若能知煩惱之體性即爲三身四智，則轉變其相，淨除其弊，即成菩提。三、即煩惱，是菩提——此爲果乘方便，禪宗及密宗之了義教皆主此見。得師加持，或自修不懈，頓然開悟自心，則煩惱即是菩提，無可斷亦無可轉者。依此見而滅除貪愛及妬忌則有密乘之貪瞋事相諸法。其實第二種及第三種見並無大差別，只是說法及着重點畧異耳。「煩惱即菩提，妄念即法身」，亦禪宗及密宗之各成就大德衆口一辭之語也。此非關佛法之宗派見之差異，而是證悟自心後之本來風光，原本如斯也。

㉕ 須陀羅——印度四階級中之「最低」種性，即所謂賤民種性，長壽女五姊妹自認爲賤民種性。其深意是賤民階級乃修無上瑜伽之最好根器也。此針對婆羅門之清淨梵行種性而言者也。

㉖ 西藏傳說佛成道後不久，於陰曆正月時與各外道比神通，皆降伏之。

㉗ 光有際——藏文：Hod·kyi·mThab·Jan·直譯爲光有際，恐即是寂光惹巴之另名也。

## 修大方廣佛華嚴

### 法界觀門論釋(十續)

日 慧

信解無上法 無上法謂諸佛法。信之爲義。非謂聞所說而信，照智論③說，要「智慧知已」，始得名信。可見信是滅一切諸見的清淨相。解爲通達義。故論中於此「信解無上法」句，釋作「於諸佛法信力通達」。諸佛法即諸法實相，此解釋，易言之，即信解諸法實相。蓋亦是金剛般若經所言：「信心清淨，則生實相」的理趣吧。佛法中，信爲能入，若無此信力，是不能入道的。是故，此信善根，是諸善根的成熟相，亦是入道的決定相。若能信心清淨，即剎那間圓滿一切善根，發菩提心，入菩薩位。行者且可以自己驗知的。否則，縱然長劫修行，亦是未得成就諸所發心功德。

如是深種諸善根等八法，爲初業行者提出了一個修行的綱領，若再據以釐訂一個切實可行的計劃，付諸實行，隨時檢點，夕

惕朝乾，自強不息，相信必有所成。有志之士，何不立起趣求一切智化度諸衆生的宏大志願！這個志願，該是世間上最積極的有意義的事業了。

最後，還要討論一個問題。

聖龍樹雖然說「不必以禪乃得發心」；但是，他是指著佛住世時，正法時而言。那時，世風淳厚，人心都很率直、柔和，易得淨心深心。現在，時當末法，去佛已遠，世風澆薄，人心詭曲，剛強難馴，習禪都還不一定能得調伏，何況不習？所以，若不藉着修禪方便，欲得具足堪住發菩提心的淨心深心，談何容易？即使是有，那也是鳳毛麟角，代不一見。因此，筆者還是在這裏，就習修禪定這方面，提出一個淺顯的概念，以供一些有心人的參考。

無論怎樣說，修禪總是要從住心開始；要將此剛強難馴的心念調伏，不修習住心方便是沒有辦法的。所以，修習住心是入道的初門。住心之道，四念住是三乘的共法，換句話說，三乘行人都要從修習念住開始。

所謂四念住，就是：（一）身念住；（二）受念住；（三）心念住；（四）法念住。它是依著觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我，以捨棄愚癡顛倒煩惱執著，令心念得以正住智慧緣中的。

接著四念住的修習，還有：四正勤，四如意足、五根、五力等，這也就是三十七道品的前二十二品（或者說是三十七菩提分法的前二十二分）；因爲後面的十五品——七覺支是見道所修，八正道是修道所修，是聖人所修的不共法，就不是這裏所要討論的了。

有些說法，在修四念住之前，還另外開出五停心④觀來對治五種煩惱的。那就是用：（一）不淨觀對治貪慾，（二）慈悲觀對治瞋恚，（三）因緣觀對治愚癡⑤，（四）界差別觀對治我見，（五）數息觀對治散亂。此外，還有刪去界差別觀——以爲界差別觀與因緣觀有所重複——而代之以念佛觀來對治諸煩惱的。



其實，這些觀法，若照般若、寶積、大集……等經，並不別開名目，都統攝在四念處觀之內，而其觀法亦且與聲聞不同。如智論言<sup>④②</sup>：

『今欲以異法門說四念處故，說般若波羅密經。如所說：菩薩觀內身不生覺觀，不得身，以無所得故；如是觀外身，觀內外身，於身不生覺觀，不得身，以無所得故……三念處亦如是，四正勤、四如意足、四禪、四諦等種種，四法門……乃至無量法門亦如是。』

智論又說<sup>④③</sup>：

『念隨順智慧，緣中正住，是時名念處：破邪法正道中行故名正勤；攝心安隱於緣中故名如意足；軟智心得故名根；利智心得故名力；修道用故名覺；見道用故名道。』

又說：

『三十七道品是初欲入道時名字。如行者到師所聽道法時，先用念持是法，是時名念處；持已從法中求果故精進行，是時名正勤；多精進故心散亂，攝心調柔故名如意足；心調柔已生五根：諸法實相甚深難解，信根故能信是名信根；不借身命一心求道是名精進根，常念佛道不念餘事是名念根；常攝心在道是名定根；觀四諦實相是名慧根；是五根增長能遮煩惱，如大樹力能遮水，是五根增長時能轉入深法是名爲力；得力已，分別道法有三分：釋法覺、精進覺、喜覺，此三法行道時，若心沒能令起；除覺、定覺、捨覺，此三法若行道時，心動散能攝令定；念覺在二處，能集善法，能遮惡法，如守門人有利者令入，無益者除却——若心沒時念三法起，若心散時念三法攝——無學實覺，此七事能到，故名爲分。得是法安隱具足已，欲入涅槃無爲城故，行是諸法是時名爲道。』

又說<sup>④④</sup>：

『四正勤、四如意足，雖各各別位，皆在四念處中。慧多故名四念處，精進多故名四正勤，定多故名四如意足。問曰：若爾者何以不說智處而說念處？答曰：初習行時，未及有智

。念爲初門，常念其事，是智慧隨念，故以念爲名。四念處實體是智慧。所以者何？觀內外身即是智慧；念持智慧在緣中不令散亂故名念處；與九十六種邪行求道相違，故名正勤，諸外道等捨五欲自苦身，不能捨惡不善，不能集諸善法；佛有兩種斷惡不善法：已來者除却，未來者防使不生；善法亦有二種：未生善法令生，已生善法令增長，是名正勤；智慧火得正勤風無所不燒，正勤若過心則散亂，智火微弱，如火得風過者，或滅、或微，不能燒照，是故須定以制過精進風，則可得定。定有四種：欲定，精進定，心定，思維定，制四念處中過的智慧。是時定、慧道得精進故，所欲如意，後得如意事辦，故名如意足。足者名如意因緣，亦名分。是十二法，鈍根人中名爲根，如樹有根未有力，若利根人中名爲力，是事了了能疾有所辦，如利刀截物，故名有力；事未辦故名爲道，事辦思維修行故名爲覺。』

由智論這種解釋，我人可以得到一個結論，那就是：這三十七菩提分法，不出現前一念，都是現前一念的覺了作用。祇要我能掌握（提起）現前一念，令隨自心智慧——明了無分別的心——於緣中正住；換句話說，就是令這一念不隨逐紛馳不息的亂識，但依無分別慧安住在一個住處，並精勤斷除其對法的癡闇相，增長其對法的明覺心，在明覺心中，無疑慮、不放逸、不失念、不散亂、不邪見、不詭曲，遠離一切希求、執著，務必要做到堅固的念力，能令一切煩惱結使不能動，文字戲論不能擾，祇此一念，驀直前去，必能通達深法，覺所不覺。佛世周利槃持<sup>④⑤</sup>，但以念掃帚一念悟道而證阿羅漢果，就是鐵的事實。禪宗祖師，力排一切葛藤，什麼四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道等種種名言，一概不管，但以一言、一偈、一公案、一話頭，甚至一棒，一喝……之表示，教行人於此一念直下承當，在這種作畧之下，成就了不知多少行人，真是千古絕唱！所以，修行人，是千萬不能在假名的萬花園裏繞圈子的，那樣，會令人眼花撩亂迷失方向而不自覺的呀！

話雖如此的說，凡夫分別心重，還是要著心推敲，我現在有

沒有到加行的煖位呢？煖位修的什麼法呢？頂位、忍位、世第一位又是修的什麼法呢？由於大、小論典解說複雜，什麼是煖法乃至什麼是世第一法，不得明確的界說。於是，修行人就難免在心理上或修持上發生許許多多的不良影響，成為修行的嚴重障礙。爲了排除這一障礙，解答這一問題，我們可從以上所引智論的說法來加以分析，再找有關論典提出證明，是不難得到明確的解釋的。

智論很明顯的將三十七道品分成六組：（一）四念處一組屬慧，（二）四正勤一組屬精進，（三）四如意足一組屬定，（四）五根五力一組屬遮除惱煩轉入深法，以根深不能傾動，大力則能遮轉故。（五）七覺支爲見道修，（六）八正道爲修道修。如是，如集大乘相論說<sup>④⑥</sup>。

『此中如是等所修即二覺了分：謂煖、頂位，煖位修四念處，頂位修四正斷（即四正勤）；又復有二勝覺了分：謂忍、世第一法，忍位修四神足（即四如意足），世第一位修五根五力，彼如是等無所作行，最上真實。』（七覺支和八正道這裏可以從畧不論了。）

四念處是智慧之火，念住智慧緣中爲煖法成就，就是煖位。四正勤是精進道，善修二斷二善，到此罪、福停等，是退墮惡法進趨善法的分水嶺，故名頂位。四神足是定，以定故見法光明得法忍，故名忍位。五種根力，以根深力大，能遮煩惱，煩惱不能動心念清淨，故得上上勝解法性，是最真實，即將轉入深法。這跟大智度論所說，就處處吻合了。既然處處吻合，夫復何疑？

前面說過，修行是要把握現前一念心，令其安住，得以堪任入道。但是，住心亦非易事，經中說有一個九住心方便，擬爲介紹如次：

- 第一、於內攝心令住：謂於任一所緣，令心專一凝然而住。
- 第二、等住：於前住心，令能相續長時而住。
- 第三、安住：倘念紛馳，即時以正念憶持，平等置之。
- 第四、近住：彼等持之心，亦於前之彼住上，混合等持而住。
- 第五、調順：明了憶念彼心住之諸功德，以起歡喜，而於其

上安住。

第六、寂靜：確定何種奔馳之緣，即於彼而離著，令心安住。

第七、最極寂靜：任何羨欲心等散亂之因，及意受不樂等散亂之果，於彼各自體性，認轉令自解脫。

第八、專注一趣：依如是觀修之力，心於觀緣，勢自趣入，不持猛烈勤勇而住。

第九、平等攝持：得無功用住，終至無有等持及不等持之散亂矣。

此住心九方便，係出自藏文俱生契合深導了義海心要<sup>④⑦</sup>密續中，據說：是婆伽梵經所說。惟瑜伽師地論卷三十<sup>④⑧</sup>亦有九種住心之文，其第五調順文中，示令取五塵三毒男女等相作過患想以折其心，似不如此中『念彼心住之功德以起歡喜』爲殊勝。然根機有不同，有適於此者，亦有適於彼者，若適於彼，則可逕取藏經中之瑜伽師地論讀之。這是修住心的最好的最切要的方便。能修好這九住心，四唸住也應該圓滿了。願有心的初業行者，莫等閒視之！

上來所說禪定，一言以蔽之曰：念住一境心不散亂而已；並不一定非四禪之禪。所以，聖龍樹說：『不必以禪乃得發心』。其真實意義未始亦不是指此？我人要想發起真實菩提心，除非是上上利根，這種修行是少不了的。又由於我人不是利根，分別心重，在發心修行時，都希望對這些問題有一明確的概念。所以，筆者甘冒禪人葛藤之譏，畧作討論。若得明眼人賜政，那就饒益非淺功德無量了！（未完待續）

註：

③⑨ 大正一五〇九，第五六三頁。

④⑩ 五停心：有兩說：依俱舍光記則作不淨、慈悲、因緣、界（即地、水、火、風、空、識之六界）差別，數息等五種；依天台四教儀及隋淨影寺慧遠大乘義章，則主張以念佛代替界差別。並合四念住，四善根等爲七加行位，照一般的排列：

（一）外凡，三加行：

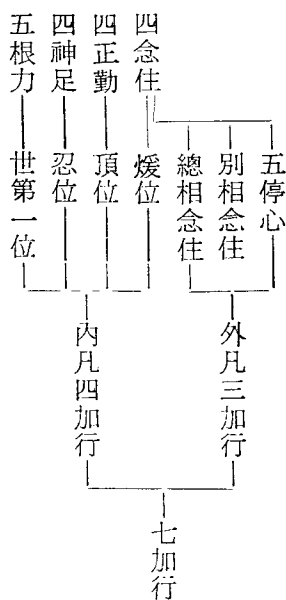
1. 五停心；
2. 別相念住；



3. 總相念住。  
(二) 內凡，四加行（即四善根）：

1. 煖位；
2. 頂位；
3. 忍位；
4. 世第一位。

但是，若照大乘經典，如：大品初分辯大乘相品，二分念住等品，第六分念住品；大寶積經菩薩藏會般若波羅蜜多品；大集經寶髻菩薩品……等，凡五停心所觀內容，都攝在四念住觀之內。如是，若欲分別七加行位，則不能作如上之分法，似應如左表之所列：



這是加行如此分別（因此道能捨煩惱故名加行），若是聖地菩薩，四念住至五根五力等二十二法與七覺支、八正道都是正行，不再作如此分別了。又，菩薩修習這三十七道品是要到第七遠行地成就智功用分纔圓滿的。

坐禪三昧經（大正六一四·二七三）說：問曰：佛法因緣甚深，云何癡人能觀因緣？答曰：二種癡人：一、如牛羊；二、種種邪見。癡惑闇蔽邪見癡人，佛為此說當觀因緣以習三昧。

大正一五〇九·六二。

大正一五〇九·一九八。

大正一五〇九·四〇五。

增壹阿含卷十一，大正一二五·六〇一周利槃特梵文是：

Cullapanthaka。

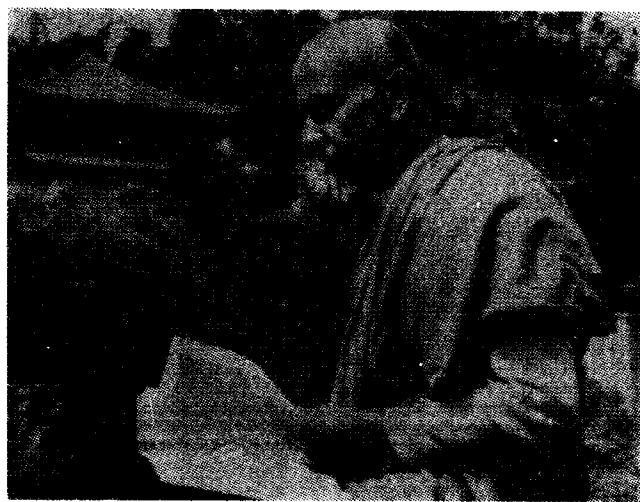
大正一六三七·一四七。

俱生契合深導了義海心要，乃西藏噶居派阿逸多法自在大師造，陳濟博居士譯。此書不公開流通，非有師承不得一見。

大正一五七九·四五〇。

## 西德唯一的佛寺

在擾攘的柏林市有一塊和平的樂土，走上七十三級石階，穿過一座日本式的公園斜坡，到達一間佛教廟宇和一座佛塔似的寺院。這間座落在西柏林的佛教廟宇，是歐洲大陸的佛教徒唯一的參拜地方。



德國高僧在西柏林的佛教寺院修持。

一九二四年，柏林的一位醫生，為佛教徒的社會建築了這座廟宇。到目前為止，佛教徒的社會還保持了好幾百名教徒。一九五八年德國佛教學會接管了這間寺院，寺院裏的圖書館收藏了好幾千本用梵文、柬埔寨文、中文、日文、暹文及德文譯本的佛經著作。

斯里蘭卡（過去稱錫蘭）的和尚，定期到西柏林的這間廟宇來修煉。到訪的遊客不論其宗教信仰都一律歡迎，並可以在該寺院坐禪。

## 「佛教唯心論概論」出版

作者：村上專精 譯者：印海

本書以唯心（識）思想的立場，從探究小乘唯心論的起源，至中國台、賢、禪、淨、密的唯心說，都加以貫攝、考論，敘致淵富，幾盡奧旨，是一本研究唯心（識）思想頗為完備的參考書。廿五開，三〇〇頁，平裝定價五元，慧日講堂出版。

台北市龍江路55巷11號，郵政劃撥14322號。



# 從佛法看人生苦樂

竹園

從佛法來看人生，人生和佛法的關係，是非常親切的。佛陀設教，旨在普渡衆生，凡是有生命的動物，不光是人類，乃至蠢動含靈，都在普渡之列；其所度的中心對象，却是注重在人類，佛陀出生在人間，成道說法亦在人間，這便是佛法與人生關係親切最好的說明。有些人以爲佛教主張念阿彌陀佛，希望將來往生極樂世界，才受到佛法。似乎佛法要到死了才用到，與現實人生是無多大用處。這完全是未明佛理的一種錯覺。六祖說：「佛法在世間，不離世間覺，離世求菩提，恰似覓兔角。」太虛大師說：「仰止惟佛陀，成就在人格，人成佛即成，是名眞現實。」在這兩首著名的偈語中，都是證實了佛法與人生的親切關係。

## 一、人生的共同目標

人生在世，各有目標，也即是說各人的志趣不同，目標亦不相同，但亦有共同的目標，就是同爲追求人生快樂。先從不同的志趣說：有些人對人生，抱有很大的志願，忠於所事，愛國愛人。如馬援的「男兒志在四方，大丈夫當死於疆場，以馬革裹屍」；梁任公所謂「學者當死於講台，勇士當死於疆場」。范仲淹的「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。唐玄奘大師出家的志願在「近光遺法，遠紹如來」。亦有爲功名富貴而懷有大志的，如宗慤之「乘長風破萬里浪」。劉邦未發達時，見人家駟馬高車而過，慨然嘆曰：「大丈夫當如此」。亦有些人志願很小，以衣食溫飽爲目的；如好食之徒，「過屠門而大嚼」。看人家吃的美食，垂涎三尺，得嘗一饌，也就大快朵頤，於願已足。好酒之徒，三杯落肚，高談闊論，口如懸河，什裏諸葛亮隴中高臥，劉備三顧茅廬，趙子龍長坂坡救主，張飛喝斷瀾陵橋，關公過五關斬六

將，孫悟空大鬧天宮，滔滔不絕，口沫橫飛，目的亦止於是而已。綜之，人生不論少年、中年、老年，各有他們不同的志趣，而各從所好，各行其事，就造成了這個萬花筒似的社會，出現了五花八門，或多采多姿的人生狀態。

可是從另一個意義來看，人生應只有一個共同目標，那就是同在追求快樂。所不同的是因志趣各別，所追求的快樂，有正當的，也有不正當的。如追求酒色財氣的快樂，當然是不大正當的；正當的快樂追求，應是求其理之所得，心之所安。如果不能心安理得，雖然快樂，非眞快樂。如杜甫的「安得廣廈千萬間，大庇天下寒士盡開顏」；如未得之，雖有吾樂，心終未安。亦如地藏大士的「衆生度盡，方證菩提」。衆生未盡，責任未完，樂亦不得，得亦難安。梁任公說得好：人生最苦的事是責任未了；最快樂的事是盡了責任。華嚴經說：「不爲自己求安樂，但願衆生得離苦。」這便是大乘佛教，對人生所負的職責，也是所抱持的同一目標。認爲按照這個目標來做，才具人生最高的意義與價值。

## 二、人生苦多而樂少

人生到底是苦的？抑是樂的？依照佛教的觀察，佛陀開始說法，就先說苦諦，看來人生是苦的。其實是人生有苦的一面，亦有樂的一面。在苦的方面，有三苦八苦，無量諸苦。在樂的方面，有人間富貴樂，天上禪定樂，出世涅槃樂。我們現在都是人，就人說人，人間雖有富貴的快樂，可是境遇變遷無常，快樂暫有還無，結果還是苦多樂少。如中國晉朝的石崇，日食萬錢，猶嫌無下箸處。所謂「富貴一餐飯，貧窮半年糧」，而他猶以爲苦。



後來綠珠墜樓，遭到殺身之禍，其苦更甚。又如秦始皇併吞六國，統一中原，自以為功蓋三皇，德超五帝，自稱始皇帝；且高築長城，北禦匈奴，焚書坑儒，洩溺儒冠，禁止思想自由，收天下兵器集成陽鑄鼎，希望金甌不缺，基業萬年。命方士徐福入海求仙丹，希望長生不老，誰知會幾何時，陳勝吳廣揭竿而起，未二世而秦亡，便是人生苦多樂少，樂極生悲的道理。

從西方的人來說：貪求快樂，也有同樣的情形。如法國的拿破崙，武功極盛一時，而滑鐵盧慘敗被俘，困死於荒島。他以勇悍善戰為樂，而痛苦隨之。又如英女皇伊麗沙白一世，每日必換一套新裝，還嫌苦於沒有新的花樣。這也證明人生無論從衣食住行那一方面說，都是沒有真正的快樂。

### 三、人生苦樂唯心造

人生的境界有苦有樂，平常看起來，都是由環境的好壞而造成的，其實亦不盡然，依佛法研究，一切的苦樂，都是惟心所造的。華嚴經說：「應觀法界性，一切唯心造。」怎麼知由心造出來呢？因我們每個人的心中，都有一種慾望，這慾望與現實頗有距離，有時甚至會發生相反的矛盾，所以慾望愈高，距離現實愈遠，痛苦亦愈深。反之，慾望低於現實的人，容易接近理想的現實，快樂也愈多。故說苦樂在心而不在境，隨心中的慾望高低，決定了外境的苦樂，並不是因外境的好壞而決定內心的苦樂的。如過去的顏子，陋巷窮居，簞瓢屢空，而其樂不改。宋朝的高峯禪師，懸崖獨居，少欲知足，不以為苦，立願三年不沾床櫬，遂得悟道，心意快然。印度的脇尊者，與環境搏鬥，為了找得心靈上的解放，三拾年脇不着席，粗布麻衣，與道為隣，用功至八拾多歲，尚且白天看經，夜間坐禪，不倒單，不休息，終於明心見性，找得娘生面目。這些古德，都是由於內心向道心切，不以外境為苦，獲得內心高度的怡悅，決定了外境的一切苦樂。

這個道理，可用比喻來說明：如一個人希望自己發大財，而大財未發，反而破財，苦惱就來了；或者一個做小官的人希望自己升做大官，而境遇偏偏相反，大官不能升，反而嘗了降職丟官

的苦惱。如果他們物慾不高，希望不大，有了小官少財，亦可以快樂一時，不必造成失望的苦惱。所以說苦樂唯心決定，不是由外境來決定的。人生為了有一個生存慾，就會發生各種不同的鬥爭，原始時代，人與獸爭，進至人與人爭，到現在科學時代，人與天爭，都為了欲望的滿足而使然。但這個慾望是難填的，縱使爭到天堂，登上月表，甚至將來爭到其他的星球，享受更高的物質，人類到那時就沒有痛苦嗎？事實上是難以辦到，佛經曾說：「欲平大地，當先平心地，心地若平，則世界一切地皆平」。爲了人有物慾爭鬥，心地不平，世界是永遠不能和平，所以佛陀教人淡泊寧靜，少慾知足，才會從禪悅中得真正的快樂。

### 四、人生絕對的快樂

依佛教的看法，人生最高的快樂，是由相對快樂，而到達絕對的快樂。相對的快樂，是如上面所講的「人間富貴樂，天上禪定樂」。因這些快樂還都是相對的境界，到「人間四大分離，天上五衰相現」，快樂暫有還無的時候，縱使生在天堂，仍會跌入苦悶底深淵，甚至跌入地獄，泥足愈陷愈深，終至拔不出來。

照佛教的道理，要獲得絕對的快樂，還是在人心向內反省，從種種痛苦的境界中覺醒過來，重新檢討過去的認識不真，起惑造業，從錯誤中造成現實的苦惱。現在要解除這些苦惱，須從佛法的理解，觀破物質的虛幻，追求精神上的安定，捨離，放下，才能獲得心靈的解脫自在。能夠有這種修養的體驗，那麼在現實紛爭的社會中，自可「君子安貧，達人知命」，以無爭而息爭，人生才會產生真正的快樂，也即是「苦海無邊，回頭是岸」了。

從現實修養中得到無我無爭，無為無欲，是佛法的絕對快樂的第一步；進一步達到涅槃的境界，才能真正得到絕對的快樂，涅槃義為圓寂，圓滿一切智德，寂滅一切惑業，心境雙亡，物我合一，到達究竟的解脫，才是絕對快樂的境界。所謂「無病便是福，涅槃第一樂」。我們要得到這個境界，它的方法是「從聞思修，入三摩地」，開發無漏覺慧，才會契證人生真理，而獲得人生最高的、絕對的快樂。

## 蓮園風物散記

法忍

柔和的晨曦灑遍大地，連日來的斜風細雨頓然無跡，妙蓮園裏花木皆大歡喜，呈現了一片蓬勃的生氣！

這一個日子——九月廿四日——裏，有一連串的節目，先是八時半至九時半的華梵佛教學術院成立典禮及蓮華學佛園第三屆第三學期開學典禮。再是九時半的紀念典禮——是永明寺開山祖玄妙老和尚示寂十週年紀念。接着就是十一時的開光典禮——永明寺新建極樂國土的阿彌陀佛聖像開光，禮請了白聖老法師主持儀式，一時四眾同聚彌陀白毫光中。事後循例共進午齋。經過一陣的忙碌，收拾收拾的，日將西墮，此時，另一個節目又將開始……

這是第一次招待集文會的園遊粥會，與會人士乃是台北粥會人士、台灣大學之教職員與雲門學園青年等男女老少計約六、七十人，他們蒙極樂國土阿彌陀佛的接引首先進入極樂國度裏！一時和雅莊嚴的合唱歌聲陣陣傳出（摩尼珠、幽居等曲），猶如阿彌陀經中所說的「……出和雅音，其音演暢……」，這似是特意安排的粥會的序曲。在序曲的進行中，我們則一面準備着招待的甜粥、鹹粥、素菜、茶水、桌椅等事宜，當一切準備就緒，粥會就開始了。一人一個盤子一個小碗一雙筷子，列隊前進，個個面帶笑容地自由挑選自己所喜好的，我們亦分霑了幾分喜悅。

大家坐定了之後，主持人——曉雲導師簡要的介紹了有關於這次粥會的意義和因緣；呂福和教授以「食粥常樂」與大家分享喜悅，在輕鬆談笑間，不覺已是日暮時分，此時，亦飄下了幾滴秋雨，於是，粥會便在晚涼中圓滿了。

過了不算短的一天，翌日，還有更重要的一件事！廿五日上午八時，大鐘響過三下，大眾搭衣持具齊集般若堂參加勝會，這個勝會可說是此道場平常之事，亦可說是非常事（

因為是蓮華學佛園開辦七年以來的第一次法華經開講勝會故為非常事）。我們的導師將宣說法華妙義，看看堂中諸眾，個個態度肅穆，心中充滿法喜，靜靜地等待着妙法音的流布，那氣氛……，只有親臨勝會者才能親切體會，並非拙筆所能描寫。

真是殊勝的因緣啊！在這第八學年度的開始，啟講大乘妙法蓮華經，那開經法語，已將聞者帶入了靈山會上，那莊嚴的開經儀式，聆聽導師的開經法語：「妙法本玲瓏，盤走珍珠中，識得其中義，南窗透曉風。妙法原無法，蓮華不是華，只此經一字，就路好還家。本地風光好，園林茂木森，頭頭方便路，山水自清音。」已使見聞之者皆有「無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇」的感受，實是菩薩行者廣度眾生的弘深悲願。返觀自身，真有無限慚愧！何以得此人身尚不知珍惜，至今仍沉淪於這迷茫的深淵！是晚，我只有合掌長跪佛前——「我今見聞得受持，願解如來真實義」，唯願以此難逢勝會因緣，堅定道念！

這個園地的生活，就是動中有靜，靜中有動的，兩日來的萬象呈瑞，該是暫告一個段落了吧！但在作息該歸寧靜之前，正好又是一個中秋月圓日，我們還有一個中秋晚會。在那陽台上，敬設了月餅與花果、茶水等，先禮讚了月光遍照菩薩，之後，就在「月亮圓圓……」的合唱聲中開始了活潑中有莊嚴，莊嚴中帶着活潑的月夜涼晚會，月兒雖然被雲朵挽留了些時，畢竟還不使我們失望，出來招呼我們，和我們同在。導師話家常，本地風光好的開示，及默靜的賞月中過去。

曲終人散，抬頭仰望月兒的笑容，像在對我們說：「月亮圓圓，月亮光光，佛光如月滿，遍照大光明」，佛光如月光般皎潔，普照大地，照徹了世間陰翳，更願所有眾生，心光如月，清淨無礙！

六十六年秋寫於陽明山蓮華學佛園



# 法音處處

葉香

我有一個擺文學書地攤的朋友，有一天，他告訴我一則故事，我聽完後，覺得非常有趣，哈哈大笑道：「你這位朋友真會運用公案。」豈知，他一聽，竟縈起兩道若有若無的稀眉，說：「公案，什麼公案？」我回答：「就是蘇東坡與佛印禪師的對話麼！」這回，輪到這位擺地攤書的他哈哈大笑起來，他猛拍膝蓋，仰天叫道：「錯啦！錯啦！但錯得多麼有趣啊！」

以上就是他講的和我聽錯的，其中沒有隱藏什麼禪機或者殺機，當然，更沒有一點教訓人的企圖，讀者們大可放心的把它們當做笑話一則，解頤解頤。先說他的：

有個朋友是撿破爛的拾荒者，本來，幹這種工作應該四肢發達，頭腦簡單，才不致於面對許多髒物時，胡思亂想，滋增傷感，偏偏我這位朋友過去也學了些詩書之類的，想當年，也曾英姿風發，擊劍勵志，到如今，却落個人老孤苦，淒涼無限，每每悲從中來，不能自己，在時間殘酷的腐蝕下，慢慢的，神志心態方面，竟有些錯亂起來，雖然如此，他依然認得我是他唯一的老朋友，大概我倆處境相類之故。

當他發作時，不會傷害別人，但總會嘖嘖咕咕的自說自話自問自答一番，這小小的神經病，在我看來是多麼的有福氣啊！因為我們正常人是可能這般痛快淋漓的吐露胸中鬱壘的，除非喝醉了酒，但那又太傷身體。他講的大堆話裏，大都是顛三倒四，毫無意義的，但有時候，也會出現奇跡，彷彿如滿天陰霾裏，突然閃出一顆晶亮的星，不由你大吃一驚，體味到造化的神妙。例如：有一日，他施施然走近我的攤

子，拍着我的肩說：「周公啊！你遠看像一座湖，近看却是海哩！」我給他嚇了一窒，心中不禁佩服，這樣的句子真是神來之筆！

以上是我的朋友周公，含着感慨系之的腔調談的，當他說：「你遠看像一座湖，近看却是海哩」，湖南人的口音聽在我閩南人的耳朵上，竟變成：「你遠看像一尊佛，近看却是糞哩！」正是失之毫厘，差之萬里。讀者諸公也許看到這裏就明白我要引述的一則故事了：

宋朝詞人蘇東坡和佛印禪師是好朋友，有一日，他們面對面打坐，蘇東坡突然睜眼開口道：「禪師啊！你看我這樣坐着的姿態像什麼呀？」佛印禪師回答：「像一尊佛。我呢？像什麼？」蘇東坡睨一眼他的大肚子，心直口快的說：「你嘛！像一堆牛糞。」佛印禪師笑了笑，沒說什麼。蘇東坡回家後就得意非凡地告訴妹妹，謂他「打」贏了佛印，蘇小妹一聽原委，笑道：「哥哥！你又輸了，佛經有言：佛看一切衆生皆是佛，衆生看一切佛皆是衆生，人家禪師是佛，所以看你也是一尊佛，你是一隻牛，所以把別人當成牛糞，哈！」蘇東坡被妹妹損得臉紅頸子粗。

正是：「佛以一音演說法，衆人隨類各得解」，像我那位擺地攤書的撿破爛神志不清的朋友，何嘗知道他不是未來佛呢！何嘗曉得他也打出一句妙語呢！而這擺地攤賣書的周公，如果不是平日也看佛書，也習打坐，追求心靈的完滿的話，相信縱使三十二妙相佛陀金身昭示他眼前，未見得他認得出，而今，他竟能從一個瘋瘋顛顛的落魄言語體悟其妙理，這和看到佛陀是完全一樣，值得天女散花讚歎哩！

南無阿彌陀佛

## 句香堂散記

(三續)

李鶴年

深山一剎，殿外清清，風涼雲淨，蟲向萬木凋鳴；葉兒片影，何事不能平？回到寒蒲安坐，參箇天明。天明、妄動也難成！——

人就是由妄動如結惑造業，根塵兩觸，一妄喪盡多少社稷蒼生，一妄又沉沒幾許英雄志士，止妄之難，千古同感！但功夫就是這點。

偶想小麻雀，牠不畏懼犀牛、大象、鹿、馬、獅子、老虎、而獨懼怕人，看鄉村裏農田，當小秧萌芽滋長時，即作假人掛插在田角上，來恐嚇麻雀，而麻雀亦不敢飛來，準此以觀，人是如何可怕，但人為什麼可怕，究竟法從緣起，境由心生，故大乘義章三本曰：內心涉境，說名為行。人之行，由內在妄心而起，變化無窮也。歷代謀朝篡位之輔宰，都是皇帝重臣，那近臣之心一變，朝代即因而遞嬗，人心幾可怕，故連小麻雀都怕它，不要以為小麻雀，小麻雀也很聰明。妄心動，如何止妄動，禪則入定，淨則念佛。

妄心不止，逐迷悟以昇沉，隨因緣而起滅，將是長劫沉淪，莫由出離，悲夫！

人心不同，各如其面，思想不同，因

人自異，俗說一句，最難攪是人心，善惡由心、好惡由心、美醜由心、而萬法也是心光，佛法亦是心法。據我得知，有些出家人、在家人，都是不拜佛，問他為何，反而問我，釋迦牟尼拜何佛？他未成佛前有無拜佛？立刻使我呆住！感愧我學佛根底淺，未能答他，只好默然，後亦乏緣研查經典，以資明白，但我想如不需拜佛，造佛像、建寺院何用？見佛生心，總是有理，生學覺之心，增修持之念，學道者對佛示誠示敬，而無木偶著念，謙遜行禮，虔謹而拜，去我慢之心，為增上之緣，有何不可？況世尊為求半偈，而雪山捨身，吾人既為佛弟子，紹隆佛法，續佛慧命，向佛參拜，那又何妨？難道在披剃受具，或三皈依時，都不拜師拜佛，既然拜師，師亦拜佛，又能數典忘祖乎？拙百思不解。

三年前拙寓尖沙咀，某天晨早，二賊奪門入屋，利刃加于內子之頸，另賊則搜索財物。吾剛沐浴，聞聲立關浴室之門，憑窗呼救，賊慌如逃，被劫之後人亦無傷，財物損失不大，一聞法師得知，在加州來書慰說：「佛謂財為不堅之物，五家所有，（一）國皇（二）盜賊（三）水（四）火（五）自己。國皇即今之政府，從前

皇帝對百姓財產，是予取予携，相等如今政府抽稅。盜賊則明搶暗劫，可以將資財取掉，水可淹沒，火可燒掉餘始行是自己的，書此感一聞法師之情，更荷其法益也。其實縱使華廈連雲，銅山鑄就，擁有油田、鑛山、輪船、海島、財富諾大，亦終歸緣滅法空！

（未完待續）

## 微塵錄

談錫華

明·莊嚴，深達佛理，衣食所餘，悉以施人。居恆勉人學佛，謂修德行仁，則大坑中自有青蓮花。嘗填有「滿庭芳」詞云：『六拾餘年，片時春夢，覺來剛熟黃梁。浮華幻影，有甚好風光？冷眼輕：覷破，急翻身，蹬斷絲韁。』

兒孫戲，從他搬演，何必看終場？青山茅一把，殘生活計，別作商量，但隨緣消遣，洗鉢焚香，先送心歸極樂；

恣逍遙，寶樹清涼，堪悲也，回頭望處，孽海正茫茫。』

白太傅偈云：「日暮而途遠，此生已蹉跎，夕陽雖云好，光景亦無多。」



# 佛聯會

海仁老法師追思法會

東蓮覺苑隆重舉行

佛聯僧伽兩會緇素逾千人參加

香港佛教聯合會，香港佛教僧伽聯合會，及本港佛教各大叢林道場，佛教學校，於三月十二日下午二時，假跑馬地東蓮覺苑，舉行「海仁老法師圓寂追思會」。海仁老法師為本港佛教有數之碩德長老，曾任香港佛教聯合會第二及第三屆會長，以教演天台，精弘楞嚴、法華、梵網諸經。從遊門下者薪傳有自，悉多弘化一方，道俗耆艾均視如父師，本年農曆正月初九，海仁老法師示寂於大嶼山昂平阿彌陀佛靜室，享壽九十三歲，僧臘七十二年。

是日追思法會，緇素四眾，仰懷尊宿，赴會參加者有佛教聯合會，僧伽聯合會兩會董事，港九新界各大叢林道場主持，佛教團體主辦各中小學校師生，計凡千餘人，本港及海外各地佛教團體均致晚聯祭軸，法會儀典首先齊集於大雄寶殿普佛，誦念經文有戒定真香讚，南無楞嚴會上佛菩薩，楞嚴咒，摩訶般若波羅密多佛寶讚，佛偈，南無本師釋迦牟尼佛。

隨在佛號莊嚴聲中，至大禮堂供設海仁老法師蓮位前迴向上供，繼誦清涼地菩薩，般若會上佛菩薩，心經，往生咒，三真言，金剛讚斷疑生信，南無度人所菩薩摩訶薩等經文。

讚頌禮獻香，由佛聯合會長覺光法師，僧伽會會長洗塵法師，佛聯合副會長黃允敞居士，僧伽會副會長寶燈法師，依次主持，及由四眾代表源慧法師，慈祥法師，黎時煖居士，崔常祥居士獻花，復由佛聯合會長覺光法師恭讀頌文。讀畢，僧伽會會長洗塵法師致追悼詞，并由源慧法師恭述海老事畧。門人并向諸山大德，四眾同人問訊，此既隆重而誠敬之追思法會遂告禮成。

佛聯會宴賀

慈祥法師獲勳

香港佛教聯合會董事會，以該會常務董事慈祥法師，獲英女皇M.B.E.勳銜，為佛教出家人第一位得此榮勳，足稱佛教之光。特於一月卅日設齋宴賀，到有佛聯合全體董事、佛教醫院全體委員、佛聯會屬校各校長等共二百多人。席間，副會長黃允敞居士代表同人致賀詞（會長覺光法師赴外弘法未返）。並由秘書長王澤長議員，將會長覺光法師、副會長黃允敞居士暨全體董事鑄紀念銀碟致送慈祥法師。

慈祥法師答詞謙謝，並申述萌起兩點感想：

（一）以我個人無德無能，何來殊榮，這實賴於佛教大德、社會各方賢達協助及支持有以致之，故這種光榮，應與佛教大眾同享，不敢自居。

（二）希望引起社會人士注意，知道佛教徒是社會一份子，亦是關心社會，對社會有積極的作用，服務人群而非消極避世。

## 印玄奘寺住持

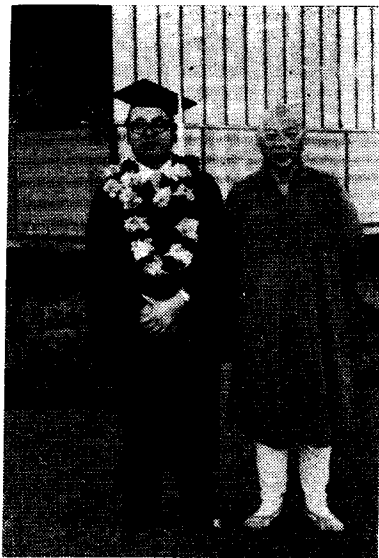
### 悟謙法師訪問香港佛教界



印度佛教僧伽聯合會主席、世界華僧大會印度區主席、加爾各答玄奘寺住持悟謙法師，於去年十一月飛台訪問，歷時二月有餘，復於二月廿八日下午搭中航抵港，本港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師，董事金山法師等到機場歡迎。駐錫妙法精舍，連日由洗塵法師陪同悟謙法師分訪諸山長老，參觀本港佛教文教事業及社會福利工作。法師下一行程為訪問日本佛教界，然後再飛星、馬、泰等地訪問。

## 廖卓然居士獲

### 夏威夷大學宗教學士位



廖卓然居士畢業與泉慧法師留映

（夏威夷航訊）我國早期旅美華僧祖印法師即今日之廖卓然居士，於一九五六年畢業於香港華南佛學院後，即應邀追隨竺摩老法師赴美弘法，為我華僧在美弘法傳教之先驅，對於推動美國佛教，建立道場，自有其不可磨滅之功德。其後為了六和僧團內部之協調，並及接受較高，更完美之高等教

育，融滙中西文化，以備日後有更多的機會和更好的教學方法為教服務起見，暫隱比丘相現居士身，考入美國夏威夷大學藝術科學學院宗教系深造。廖居士乃依據美國正規大學之規定，通過入學試，修完大學前兩年所規定，文、理、化、等各必修科，更加上其深厚之宗教哲學的基礎，於三年內修完其主修和必修各科共一百二十四個學分，於本年夏威夷大學 University of Hawaii 第六十六屆畢業禮中，榮獲宗教藝術學士位，並由該校校長宣稱，依據州憲法授予應享之權利和榮譽。廖居士再入研究院深造，據悉研究院之課程，雖然比較高深，但沒有大學部之廣泛博大，反而較為容易省時，廖居士可能抽空為教內佛刊多結法緣云。

## 中國文化學院哲學研究所

### 聘請聖嚴法師為專任教授

旅美弘法的文學博士聖嚴法師，因其剃度師東初老人圓寂，而於去年十二月十七日，返抵國門以來，每天均在忙碌，在其處理中華佛教文化館的事務之外，也展開一連串的弘法演講活動。例如天主教于斌樞機主教領導中國宗教徒聯誼會各宗教領袖的邀宴；王雲五先生的拜訪，張其昀先生主持的午餐演講會中發表了一小時又二十分鐘的演講，以「因果與因緣」為題，闡述了佛教的根本思想及其小大二乘的演變。同時接受了文化學院哲學研究所的專任教授，自三月四日起，開始上課，課目為「隋唐的佛教」。此次陽明山中華學術院邀請聖嚴法師演講，是由該院新近成立了宗教道德研究所，每月舉行一次講演會，請各宗教的著名學者主講各教教理。此次出席餐會者有文化學院院長潘維和、東海大學董事長查良鑑、文化學院副院長吳永猛、佛教文化研究所所長曉雲法師、佛學研究所所長周邦道、哲學系主任高懷民、旅美名學者顧一樵、回教研究所所長謝松濤等三十多人。席間張曉峯先生介紹聖嚴法師之時，強調法師的學養及孝行，這次自美返國，雖為其師圓寂的後事，為了國內的佛教教育，誠懇地希望法師留在國內，他的華岡，願為法師提供弘法道場，請法師接受他的邀請，為哲學研究所的碩士班學生開課。法師立即答應了此項聘請，並接受了教授聘書。此為法師擔任該院教授職的第四位，先此早有印順老法師及曉雲法師、淨空法師，已在華岡耕耘將近十年了。



## 馬來西亞教師周明添 在檳城出家獻身佛教

（檳城訊）馬來西亞太平一名虔誠佛教青年周明添居士，爲了獻身佛教，弘法利生，經於一月廿八日在檳城三慧講堂剃度出家。

該剃度儀式，係由三慧講堂住持竺摩老法師主持，前來祝賀觀禮的教界人士，有王振教居士，黃蔭文居士，陳心田居士，邱寶光居士，馬來西亞佛教青年總會全國理事會主要職員包括總會長陳穎椿居士，署理總會長陳肇華居士，副會長許來成居士，總秘書梁國興居士，吉打州聯委會總務康業伙居士，副總務金能惠居士，周居士父母親屬，吉打，太平，怡保及檳城佛青團體代表，太平佛教會佛友，共約二百人，爲況甚盛。

竺摩老法師爲他剃度之前，開示出家的意義四點：①出家應爲專修佛法；②出家應爲續佛慧命；③出家爲報答父母；④出家應爲成佛道。

剃度儀式過後，竺摩老法師接着爲他傳授沙彌十戒。過後，觀禮人士爭相爲他祝賀，在法喜充滿中散會。

按周明添居士，出家法名爲繼程，出生太平，爲太平華聯國民型中學高材生，出家前執教於瓜拉古樓華文小學。他早年皈依三寶，拜竺公爲師，曾參加全國佛學考試，並先後獲得中級組與高級組第一名之優異成績。

周居士對佛教青年活動貢獻殊大，他是馬佛青總會吡叻州聯委會總務，太平佛教會副總務，青年團副總務，週日佛學班總務，華聯國中與獨中佛學研究會佛學教師，佛青總會弘法員等。多年來積極推動及參與佛青活動，奉教情操，至爲熱切！

周居士現年雖僅廿三歲，但以宿植善根，深悟世事虛妄，人命無常，故能不戀幻緣，求出世法，將爲法門添一龍象。

周居士爲佛青總會第二位發心出家之青年領袖（按首位爲現任副會長馬興達法師），日前申請出國手續前往台灣佛光山中國佛教研究院研究班攻讀。

## 台汐止彌勒內院舉行

### 彌勒殿上樑結彩禮

（台北汐止訊）本鎮秀峯山，慈航大師開山古剎，彌勒內院，於新年

農曆正月初十日舉行消災法會，特爲新建之彌勒佛殿上樑洒淨結彩典禮。是日從各地前往參拜者，都不畏風雨交加寒流之苦，興高采烈的湧上山頭，眞使人感佩，上午十時許，由院主寬裕法師領眾舉行典禮，儀式簡單而莊嚴，法師於洒淨結彩後，說吉祥偈。

是日前往參拜者，除菩提講堂修觀法師率領十多人外，尚有國大代表羅甸服、任增婉夫婦、北市勵德醫院院長劉阿錦大夫、巧特實業公司董事長劉人嘉夫婦、立法委員段夫人、郵政總局各主管夫人、盧城居士夫婦、路古美容居士等二百餘人。

## 觀音亭福利基金 擴大徵求贊助人

敬啟者：本會爲遵循觀世音菩薩慈悲救世之精神，宗旨爲贊助社會慈善福利及教育事業。自一九七三年獲政府批准註冊，并於一九七五年獲准捐款人豁免所得稅後，同仁等即積極展開籌募基金工作。除歷年紀念佛誕舉辦佈施，頒發五十名清貧子弟中學獎學金，及捐贈本坡各慈善機構、教育團體外，并每月循例捐助各報章所刊登各族貧病孤寡及受天災人禍之不幸人士。敝基金會自成立以來，荷蒙社會賢達、善長仁翁、本會同仁及本亭信眾等鼎力支持，慷慨解囊捐贈，惠澤殘病孤寡，獎掖後進，福田廣種，功德無量。

茲爲隆重慶祝今年五月十四日（農曆四月初八日）之佛誕暨本基金會成立五週年紀念，董事會議決擴大徵求贊助人，以期充實基金，并將每年基金投資所獲利潤，全部充作慈善教育用途，使更多清貧聰慧學子及貧病孤寡災黎等受惠。

## 善導寺年撥三十萬元獎學 得獎生三月五日舉行頒獎

台北市財團法人善導寺獎學金委員會，審查決定六十六年各大專及獨立學院暨所屬研究所得獎學生名單及獎額，已分函各校公告周知，並決定於三月五日（星期日）上午十一時，在該寺大雄寶殿舉行頒獎典禮。

善導寺爲發揚佛陀濟世宏願，每年特撥款新台幣叁十萬元，舉辦獎助國內各大專院校暨所屬研究所就讀人文學及社會科學之優秀學生。

該寺于十月下旬將獎學金各項申請表件，函寄國內台灣大學等十所學校，得到各校的協助，十一月底計收到：（一）大學生申請表件一二八名，內中台灣大學二十一名、政治大學廿六名、成功大學七名、輔仁大學五十二名、中央大學五名、中興大學五名、東吳大學十一名、淡江文理學院四名；（二）研究生申請表件卅九名，內中台灣大學十七名（內博士二名）、政治大學六名、師範大學一名、中興大學一名、東吳大學二名（內博士一名）、東海大學一名、輔仁大學三名（內博士一名）及淡江文理學院八名。

經過獎學金委員會各位委員審慎的評閱各申請人的著作等件，於本（六七）年元月二日上午十時，在該寺觀照堂舉行第二次委員會，由主任委員張建邦先生主持。

## 雪蘭莪州佛教分會籌建 首都佛教大廈委會通告

逕啟者：本委會籌建首都佛教五層大廈，將於近期全部竣工落成，該座大廈將象我式全馬佛教同人之大團結，為推廣佛教，弘揚佛法，舉辦慈善、教育、施醫贈藥等福利事業，作出更大貢獻。

籌建初期，荷蒙 星馬諸山長老、社會賢達、善長仁翁、各寺院菴堂住持、當家，各界信眾等鼎力支持，使一百五十萬元之宏偉建築工程順利完成，功德無量。

按：據本委會議決：凡樂捐一千元以上者，除將芳名鑄石永誌外，并於會議廳懸掛八吋半身瓷相留念。惟至今尚有各地認捐人士未將相片惠下，茲為便利鑄石及鑲瓷相工作之進行，謹此再登報端週知，凡認捐佛像及樂捐一千元以上者，最遲須於本年三月十五日以前將認捐義款及相片惠下，逾期則當作自動放棄論，事非得已，敬祈諒察。

雪蘭莪州佛教分會 財政 鏡齋 謹啟  
籌建首都佛教大廈委員會 總務 明智 謹啟

## 台北慈雲寺傳授

## 護國千佛在家菩薩戒啟事

敬啟者本寺為宣揚正法，樹立戒幢及大雄寶殿落成，藉祝住持達進七十一歲壽辰，啟建護國千佛在家三皈五戒菩薩戒會，敦請道源老法師為得

戒和尚，真華老法師為羯摩阿闍黎，香港覺光老法師為教授阿闍黎。屆時敬請諸山長老、大德居士蒞會參加，或組團觀禮，共襄盛舉為禱。

傳戒日期：民國六十七年（國曆四月十九日、農曆三月十三日）至（國曆四月二十五日、農曆三月十九日）共計七天。

報名地點及戒會場所：台北縣中和鄉圓通路圓通巷六十六號慈雲寺。

報名日期：即日起開始至國曆四月十五日止（報名表函索即寄）。  
戒費：三百元。縵衣：結緣。

報到日期：凡參加受戒者，應於開堂前一日（四月十八日）到達慈雲寺戒會報到，並須帶備身份證、海青、棉被、盥洗用具。

## 李敬居士往生

本港工業鉅子，電威風扇廠董事長李敬居士，於三月十一日往生，十三日於世界殯儀館出殯。

是日到祭者有殷商名流、社會賢達及港九電業總會全體會董、佛教領袖、洗塵法師、金山法師、寶燈法師等，並有佛教僧伽會公祭、內明書院公祭、劉金龍中學公祭、星馬工商業鉅子公祭及電威廠全體員工公祭。儀式隆重，場面偉大，極盡哀榮。

## 捐 款 鳴 謝

|          |    |           |
|----------|----|-----------|
| 河清法師     | 港幣 | 500.00元   |
| 震天法師     | 港幣 | 100.00元   |
| 虞南居士     | 港幣 | 100.00元   |
| 龐體居士     | 港幣 | 100.00元   |
| 翁森居士     | 港幣 | 100.00元   |
| 周林居士     | 港幣 | 100.00元   |
| 馬國隆居士    | 港幣 | 152.00元   |
| 馬來西亞三慧講堂 | 港幣 | 50.00元    |
| 馬來西亞菩提學院 | 港幣 | 50.00元    |
| 樂吟觀居士    | 港幣 | 50.00元    |
| 鍾湯菊居士    | 港幣 | 30.00元    |
| 查良鏞居士    | 港幣 | 360.00元   |
| 演培法師     | 港幣 | 150.00元   |
| 潘鳴翔居士    | 港幣 | 120.00元   |
| 曉雲法師     | 港幣 | 90.00元    |
| 仁俊法師     | 港幣 | 30.00元    |
| 李鶴年居士    | 港幣 | 45.00元    |
| 妙法寺      | 港幣 | 2,280.00元 |
| 總計       | 港幣 | 4,407.00元 |

## 七十二期收支報告

|       |      |    |           |
|-------|------|----|-----------|
| 一、收入： | 本期捐款 | 港幣 | 4,407.00元 |
|       | 發行收入 | 港幣 | 1,414.00元 |
|       | 總計   | 港幣 | 5,821.00元 |
| 二、支出： | 印刷費  | 港幣 | 3,116.00元 |
|       | 稿費   | 港幣 | 1,680.00元 |
|       | 郵費   | 港幣 | 625.00元   |
|       | 什費   | 港幣 | 400.00元   |
|       | 總計   | 港幣 | 5,821.00元 |

內明雜誌社謹啟



六朝雷火樹鐵煉至乾  
 今兩起孤標岫雙分  
 破壁琴揮天神護  
 力捧霄宮沾襟綢向空心  
 處微聞頂上音  
 題雷焚古銀杏樹  
 石濤濟

△ 石濤行書





