

内明

集漢穀城刻石字



第九十九期 目錄

封面	面	南宋劉松年繪——羅漢	羅漢
譯稿	稿	涅槃	陳鈺鴻譯 3
專題研究	研究	關於「頻婆娑羅王后宮綵女功德意 供養塔生天因緣變」(續完)	幻生 9
譯稿	稿	中國禪之成立(續)	柳田聖山著 一默譯 15
特載	載	兩個類似的辯證理則統系(續)	易陶天 19
畫頁	頁	妙法寺萬佛寶殿揭幕典禮花絮	22
		妙法寺萬佛寶殿開光典禮剪影	24
四眾堂	堂	妙法寺碑	29
筆譚	譚	佛學對中國音韻學的貢獻	智銘 30
專載	載	東海大師無相傳研究(續完)	冉雲華 32
佛教文藝	藝	新生(六續)	謝冰瑩 36
佛教消息	息	永懺樓隨筆之卅九——再窺佛教宇宙	馮馮 39
封底裏	裏	泰國僧皇主持萬佛寶殿聖像開光典禮 鍾逸傑政務司主持萬佛寶殿揭幕典禮	編輯室 43
封底	底	十三世紀爪哇銅鉢	

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 Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of the United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U.S. A.

泰國 中華佛學研究社

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

台北 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, Narnh 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座佛經流通處
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局
彌敦道454號二樓法藏寺圖書館

承印者：文采印刷公司

電話：五・七一六五四

佛元二五二四 中華民國六九年
公元一九八〇年

六月一日出版

定價每册港幣貳元



涅槃

陳銚鴻譯

推介之言

本文譯自錫蘭學者，現任夏威夷大學，哲學系教授 D. J. Kalupahana 近著 “Buddhist Philosophy” 一書之第七章，對涅槃問題根據原始佛典作了極詳細的論述，與大乘佛教及近代學者之說法頗有分別。因囑陳銚鴻君譯出，並為其核對，以饗漢語學界之讀者。陳君業醫，而能於餘暇出此，亦殊不易，因樂為之介。

霍韜晦 一九八〇・四・廿五

現在我們面臨原始佛教的最終目標的問題了，學者們早已對這問題寫出了無數論文，使人覺得可以講的都已經講過，而最新的一本著述是約翰遜（Rune E. A. Johansson）寫的「涅槃心理學」（Psychology of Nirvāṇa）^①。約翰遜在介紹他的著述時說：「如眾所知，『涅槃』是佛教

的最終目的，能證此境界的人就是阿羅漢（Arhant）。但由這裏發展下去就有分歧了。」他的解釋是：「不同學者，在浩瀚文獻中的不同層面上開始他們的研究，往往把他們的心得推敲到其他層面上，以為對它們也是有效的。佛教的教義被人看得太平面性了，事實上各個層面是有極大的差距的。學者的最大罪過，莫

如作不正確的推敲。」因此，作者就負起這個責任：「盡量客觀收集巴利經典裏的證據，如果可能的話，讓原文作自我解釋，而不強加無關的註解。」②

約翰遜極欲忠於以上的諾言，但積習已久的各種涅槃解釋，尤其是早期學者分歧的地方，使他有力不從心的感覺。這些誤解，我們認為是由於在研究涅槃觀念時，沒有同時考慮及原始佛教的其他有關的緣起、業與輪迴等學說引起。在沒有把握到全面內容的情況下研究涅槃，誤解是在所難免。故此，我們準備通過已討論過的觀念，尤其是原始佛教的經驗主義的立場，來研究涅槃。爲了避免混亂起見，涅槃的觀念將分作兩方面討論：此即阿羅漢在即世所獲得的涅槃，與阿羅漢死後所獲得的涅槃。

「如是語經」(Itivuttaka)③裏對涅槃的描述，應該是所有解釋中最有價值的一篇。它把上述的兩種形式稱爲：(一)有餘涅槃(Saupādisesa 即在此生證得的涅槃)；(二)無餘涅槃(Anupādisesa，阿羅漢死後所證得的涅槃)。

我們首先研究前者的性質，經中的描述是：

比丘們，成功的修行者是諸漏已盡，住梵行中，所作已辦，捨諸重縛，獲取正覺，斷除煩惱，由正智得解脫。他的五根如故，所以他仍然有喜、怒、樂、苦諸受。這種貪、瞋、癡的滅盡名爲有餘涅槃。

在第一章裏，我們分析與義書裏的解脫或涅槃觀念，說這是瑜伽行者在最高禪定狀態中所經驗到的境界。這種經驗就被認爲是「自我」與「梵我」或「大梵」的融合。對佛教來說，佛陀最高的禪定是想受滅定(Saññavedayitanirodha)，有時亦稱滅盡定(Nirodhasamāpatti)，這是一種無分別的意識境界，要通過極強的精神控制纔能達致。當精神到達第四禪時，意識開始變得調順與靈敏，可以體驗到平常感官所不能體驗的事物。超感覺之知及對道德責任與輪迴的體證就是在這情形下修成的。

但當瑜伽行者證入最高的想受滅定時，他的心識是無所攝取的；他只是停留在安祥平靜的境界，而不受感官所攝入的物象困擾。這安祥平靜的境界是暫時性的，經過一段時間後，瑜伽行者

就要出定了。我們經常接觸到有關佛陀與阿羅漢聖者們入定的事例。據大般涅槃經，佛入滅前亦是處於想受滅定中，用阿菟樓駄(Anuruddha)的名句來描述就是：「他的心志堅定，無呼無吸。聖者入滅，心無貪著，安處和平，心不搖動，以接受苦(譯者按：原文爲 endured pain with active mind，語意難明，今參攷巴利原典譯)；意識的止滅猶如燈盡。」④使人覺得佛陀是以入定來克制死亡的痛苦。

又有傳說，當佛陀入滅前，進入滅盡定時，他的得意弟子阿難告訴阿菟樓駄說佛陀已死了。阿菟樓駄更正說：「阿難同修，世尊尚在世，他只是進入了滅盡定而已。」⑤事實上佛陀是出定後才入滅的。因此，瑜伽行者所達致的最高禪定是不應視作涅槃或般涅槃(Parinibbāna，即從死亡中獲得的涅槃)的。

那麼有餘涅槃(Saupādisesa)，亦即尚活着的阿羅漢的情形又如何呢？在解釋緣起法則時，我們曾經指出：佛陀認爲人的性格與經歷都是被緣規範的(第三章)。人出生後，通過感官作用而有觸。觸而有樂、苦、捨的受。再由受而生愛，由愛而生取，有所取就有所執著了。此中歷程，在第二章裏所討論過的「蜜丸經」(Madhupindika-sutta)有更詳細的分析。

在解釋十二因緣時，我們已經指出：我們向外攝取時，在「受」之後，自我意識就立即介入而影響以後的整個歷程，終於產生各種執著。人便成爲這些執著的可憐的目標了。這就是事情的本來面目——法性(dhammatā)。人對世界萬物的貪(rāgo)、瞋(paṭigga)都是始源於無明。無明也就是使自我意識介入，從而產生迷妄的根源。這就是一般接觸外面世界後的表現；亦即所謂「隨波逐流者」(anusotagāmi)，意思就是他被一己的愛惡與欲望驅使，如經云：

人於此生，爲愛欲驅使，
隨欲所之，沉醉諸樂，
淪迴生死，
永爲愛欲之奴，隨波逐流。⑥

但有三種人是不同的。第一類是盡力避免作惡而行善，雖受苦而不退縮。他可以被當作「預流者」(Sotāpaṇa)，亦可以稱為逆流而上的人(Pāṇisagāmi)。第二類是在精神生命上更有進展的「不還者」(anāgāmi)，他已斷除五種繫結。最後一類是已獲得正覺與解脫，不受世俗所污的「得度者」(pāraṇata)，無論外界怎樣紛擾，他仍無恙。⑦他以禪定來訓練他的心意，使之全被控制。當他的感官接觸外境，他能阻止自我意識的介入，因為他已了解知覺活動的性質。當自我意識不介入，就能防止有害的貪與憂慮等法的侵擾，面對外面世界，無所執著，而能加以捨離。

能了解五蘊所聚集的身心是無實體的，雖對外境有所攝受仍不被自我意識所擾：「有學的聖弟子厭患色、受、想、行、識，如是厭患已，彼即無執，無執而得解脫，解脫即正智生。諸漏已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」⑧

這就意味着一個人成就正覺後，自我意識的活動已被除去，一般的知覺亦跟着改變。當他能集中或控制心意後，即能控制貪瞋之類妄念。據巴利原典所述，這就是對緣起法則的逆觀：亦即代表另一方向的緣起法。這一方向的緣起法可以寫成：自我意識的排除，產生對已往誤認為真的事物的厭離(ribbida)，由厭離而無執(virāga)，由無執而解脫(vimutti)，心堅穩不動，過得失、功過、毀譽、苦樂等八世間法。⑨故此「大吉祥經」(Mahā-maṅgala sūta)說，最吉祥的就是：「他的心不受世間法所污染，已解脫痛苦，純淨安詳。」⑩他不受周遭的混亂與幻滅的世間所擾。

但對於人所面對的最大恐懼——死亡、又怎樣呢？離執的人對世間的無常、苦、無我都已經不為所動，又何懼於死亡呢！舍利弗說：

我既不歡生，亦不樂死，

以正知正念，

捨此軀壳，

念及死之必至，我不放逸，

亦不戀生，以待時至，
如役者之終其工作。⑪

這就是阿羅漢對死亡的態度。但經常談及的「不死」(Amata)又如何呢？依上文說，永恆或不死，只是不再投生，(無後有Apunabbhava)⑫。對於已經離執、獲取正覺的解脫者來說，他是不會對死後的生命產生興趣的。正如舍利弗所說，如東對現世已無貪戀，對來世又怎會有興趣呢？

在第六章已提及佛陀的兩種緣生法：一種是有為法(Saṅk-hata)，另一種就是無為法(Asaṅk-hata)。在第三章所談及的五種因果現象，前四種都是有為法，第五種法決定(dhamma niyāma)則屬無為法。當人的生命由行決定時(即有為法)，就是隨波逐流。當生命不受行影響，一切行滅，他就能逆流而上，或者堅穩不動，超出生死，這些情形，完全是可能的，因為他對世界已有了了解而無所執著。亦只有如此，纔能使他出世間(loka-tara)，正如蓮花的出污泥而不染，這就是解脫與常人的輪迴的不同。

在「自說經」(Udāna)中有一段關於聖者的解脫的描述，十分重要，而且經常被佛教學者所引用，目的是證明佛教是相信有一超越的不可說的真實存在。此段文字共有四組，以一特別的形式排列，而內容都是指向涅槃，現錄其全文如下：

一、

諸比丘，彼處無地、水、火、風；無空無邊處，無識無邊處，無非想非非想處；無此生、無他生，亦無此生與他生；無日無月。諸比丘，我說彼處無往無來；無住、無壞；無始、無成；無因無果。這是真正的苦盡。

二、

無我難以體會，真理亦不易體證。智者覺者參透貪愛，再無對象可執。

三、

諸比丘，彼處無生、無有、無造、無作。諸比丘，若非無生、無有、無造、無作，則生、有、造、作無可避免。然諸比丘，既無生、無有、無造、無作，可知即自生、有、造、作中解脫。

四、

有所執著，即有困擾，無所執著，即無困擾。無困擾則起平和，平和則無喜，無喜則斷往來（即輪迴）；無往來則無死生，無死生則無此世他世，亦無中有；如是方為苦盡。^⑬

細讀上文就會發現對涅槃的描述，是與輪迴（*Samsāra*）相對。特別是在第三、四段，這意義更明顯地表現出來。與被煩惱所糾纏的生命來比較，無執的人是堅穩的，但這個堅穩，並不意味著有一無分別心識的存在，只是在接觸世間的苦樂時，能夠毫不動心而已。常人與證入涅槃者的分別，或可以下列譬喻說明：當電流通過體弱的人時，他會顫抖；身體強壯的人，就不受影响了。同樣，軟弱的未經鍛鍊的心志，易受外物驚擾，但堅強而又飽受訓練的心志，面對得失、苦樂、亦會無動於中。

如果這就是解脫或涅槃的意義，難怪上文第一、二段所述的人對這世界無住亦無依。在他看來，既沒有地、水、火、風的物質世界，亦沒有四禪定的無色世界。在消除貪著後，世上再沒有事物能令他有所牽掛；無論日夜、生、老、死、來或往都不能使他苦惱。

在上引「自說經」的第一段，想受滅定是故意遺漏，而前四階段的禪定却有提及，這就暗示涅槃與想受滅定有共同之處。這最高的禪定，與涅槃一樣沒有貪愛，因為無受即無貪（十二因緣以受為緣而有愛）。涅槃代表貪愛的絕對消滅，這不是說他對榮苦、順逆沒有感受，他只是不為所動而已（請參看上文所引之「如是語經」三八）。反之，在想受滅定中，他並不需要用力，因為在這境界中，他與外間世界沒有接觸，因此亦無所覺。但在

涅槃境界，則是因為對觸的性質有所了解，而不為所動；在想受滅定中，却是無此了解，亦無知覺，即使大地震動也不能搖盪他分毫。

在大般涅槃經中有一個故事，當佛陀住在阿頭村（*Āṭuma*）的時候，有兩個人被雷電殛斃，而在附近樹下打坐的佛陀，却一無所聞。^⑭雖然道理不同，但不動却是涅槃與想受滅定的共同點。為了這個原因，所以自說經的敘述，對阿羅漢這方面的能力，就故意不提了。

涅槃與想受滅定雖有相似，但兩者的主要分別，在於阿羅漢是清醒的，對面前事物完全了解，但入想受滅定者就暫時停止了知覺，對外界無所感。他與死人的分別在於：「死人的行、身、口、意停止存在，生命已終結，呼吸亦停頓，諸根已壞滅。但入滅盡定雖無想、無受，行亦休止，但他的生命並沒有終結，他的氣息尚存，諸根並未壞滅。」^⑮

在「如是語」中，分別涅槃與想受滅定的不同是很重要的，所以本章先引述它的話來解釋涅槃。它對有餘涅槃的描述並不代表聖者有「某一意識層……感覺到空、無我、無分別、安詳、穩定、與不動。」（好像進入了想受滅定一樣）顯然，它是指聖者雖然通過感官攝收外物，但他能正覺了解，又能控制這些心理活動的過程，所以不會產生貪瞋。雖然這些感官經驗可以引起苦樂的感受，但聖者是不受影响的，輕而易舉地就能約束住了。

阿羅漢既能感受苦樂，就證明他的心識不是無分別的——無分別是指最高禪定中的心識，不受各種感官經驗的影响。有人以為阿羅漢的心識是無分別，那可能是因為對「妄想」（*Papañca*）譯者按：意指由心識活動而產生的概念或分別）觀念的誤解。「*papañca*」的字義可解為「擴大」或「增益」。因為感官和知覺是在「妄想」中集合起來的，所以一般人都認為「妄想」就是「概念的增益」，因此當「妄想」消滅後，心識就變成無分別狀態，而使我們獲得一對各種分別底據之知。因此，最後真實亦被形容為非語言概念所能描述了。^⑯在第二章中，「*papañca*」譯為「貪執 *Obsession*」似乎還更合適，因為知覺活動的過程中，

受 (Vedanā) 之後即產生概念，而形成想 (Saṇṇā)，然後才有推理 (Vitakha)。

涅槃最重要一面是有關死亡的阿羅漢。這方面亦是最易被人誤解的。「如是語經」的描述是：

諸比丘，應供者諸漏已盡……得法眼淨。諸比丘，他對一切經驗（直譯是他所感覺的對象），無所留戀，當下冷卻。這就是無餘涅槃。^{①7}

此中根本未提及生命的延續，他與入想受滅定的人不同，他的一切經驗感覺，即使在生時已無留戀 (anabhinandiani)，遂能全部冷卻 (sibhūtāni)，就引出大乘佛教所開展的重要問題——聖者死後的形態是如何的問題。

阿羅漢死後是否存在是要靠知識論的資料去解決的。第二章裏指出，以現在或過去的經驗是可以預言未來的——這就是推理的知識。那麼，從這知識論的觀點出發，又如何了解阿羅漢死後的狀態呢？生命的出生，據業論（第五章）是無明、愛、取的結果。要解脫或證入涅槃，就得修習正見，將此三惡消除，根絕貪愛、去除執著。因此，依理而論，阿羅漢是不會再受生的，這是他證入聖位時的正果。所以佛陀與許多阿羅漢於獲得正覺後，都以喜悅的心情說出：「諸漏已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」

但這答案是不能滿足追尋永恆的人的願望的，佛陀有一位婆羅門弟子婆闍種 (Vacchagata) 的，便會問及阿羅漢死後是如何的問題。佛陀的回答^{①8}經常為學者們引用^{①9}，以證明佛陀是相信有一非邏輯及概念所能描述的最後真實。佛陀對婆闍種表示：有解脫心 (Vimutacitta) 的比丘是不可說為「可以往生」或「不可以往生」。婆闍種無法了解，變得迷茫起來。佛陀認為他是應當感到迷茫的，因為：「此法甚深，難見難了，寂靜殊勝，超過言詮；其微妙處，唯智者能知。」因為「它不容易體驗，尤其是對有不同見解，不同信仰，不同傾向，不同經歷，與不同修養的人更甚。」這種講法，很明確地指出涅槃的概念是超越邏輯的，這並不因為它是最後真實，所以超越邏輯，而是因為邏輯或理性

，都是「感情的奴隸」，使他很難從相異的傳統中了解涅槃的概念。婆闍種是屬於婆羅門的傳統，深信靈魂是永恆的，執有不滅的「自我」的存在。對這一類人，很難否定他的「自我」，邏輯亦不能說服他的。

明乎此，我們就不難了解「婆闍種火喻經」 (Aggi - Vacchagotta - sutta) 的「上」段對話……

「如果有人問你，婆闍，『你面前的火燄熄滅了，火是向何方消失的呢？東、南、西、或北呢？』你應怎樣回答？」

「這是不適當的，瞿曇。火以柴草為緣才可以燃燒，燃料燒盡，再無新的燃料加入，火即熄滅。這『熄滅』是因無燃料而導致。」

「如是，以色表如來者，其色已捨，其根已斷，如棕閭樹之根被拔除後，不會再生，亦無再生。如來已自一切色中解脫，甚深、無量，如大海之不可量度。（受、想、行、識，亦復如是）。」

原始佛教的五蘊理論，原意在破除對不滅「自我」的信仰。所以相信「自我」的人，是會追尋阿羅漢死後的五蘊是怎樣的。佛陀就是為此而說「聖者」（如來）（於死後）是已捨離一切形像（色）的。

說如來死後捨離五蘊及五蘊全部消散這一句話，並不意味他是以另一個狀態存在，亦不是說他已完全幻滅了。要知道如來或阿羅漢能否超越生死是不可能的，所以亦不可能知道他死後是否幻滅。假如佛陀在否定如來不死之後，又說如來幻滅，則他的判斷就不是以知識為根據了。故此最合理而又不會導致誤會的解釋，應該是說阿羅漢死後的狀態，是不可以以知識的態度去理解的。這就是佛陀對這類問題保持緘默的原因。在有了這種了解後，我們才可以進一步解釋「經集」（Sutta - Nipāta）中佛陀對「獲得正果者是不存在還是永無煩惱呢」^{②0}的問題的回答了：

「對已獲正果者，此中並無能量（或能認識）的標準。彼亦不可名狀（語言或文字）。當萬法（dhammā）俱寂，則一切描述亦不存在了。」^{②2}

此中「當萬法俱寂」的「法」(dhammā, 譯者按, 原文用象數, 指諸法)字, 亦可解釋為「心思活動」。由此遂有下面的結論:

「這可能得出一個易於了解的心理學的意義。因為禪定的效果之一是可以使心識(Citta或Viññāya)穩定與淨化。如果我們認為心識是會生存下去的, 則清淨之心較常人充滿貪欲的複雜心靈更難了解, 更難認識了, 因為它是超凡的。要了解常人的心必須有另一種心, 而這種心本身亦必須是同樣豐富與複雜。『當萬法俱寂』的這種情形, 極可能與識滅(Viññāssa nirodhena)的心理狀態相似。」^{②③}

細讀原始佛典中的「法」dhamma字, 是有兩個不同的意義的: (一)現象, 或普通的事物, (二)精神活動。「萬法俱寂」一語, 極有可能是用來描述活着的阿羅漢(或者同樣情形的任何人)於極深禪定下的狀態, 意指「所有精神活動均已靜止」。但若用於已死的阿漢羅, 它的意義就變成:「所有現象(包括他的肉身)均已消滅。」——這就是在「如是語經」中所講的無餘涅槃了。

從以上的討論, 我們可以說涅槃是貪愛的去除, 是無執的境界。由於無執, 阿羅漢即自痛苦中解脫。因此, 涅槃的特點就是苦的消滅和絕對的快樂。這一解釋與後期的上座部(Theravāda)和大乘佛教的講法是不同的——他們認為涅槃在貪愛的熄滅和諸漏的去除之外, 尚有某些東西。自佛滅後, 佛教的各派思想都認為涅槃是代表一超越實體, 它的存在非概念或邏輯所能描述。

(未完待續)

註:

- ① Rune E. A. Johansson, *Psychology of Nirvana* (London: George Allen & Unwin, 1969).
- ② Ibid., pp. 9-10.
- ③ It 38f.; TD 2. 579a.
- ④ D 2. 157. Emphasis mine.

- ⑤ D 2. 156.
 - ⑥ A 2. 5f.; GS 2.6.
 - ⑦ Ibid.
 - ⑧ S 3. 83 ff.
 - ⑨ D 3. 260; TD 1. 52b.
 - ⑩ Sn 268.
 - ⑪ Thag 1002-1003.
 - ⑫ S 1. 174; TD 2. 407c.
 - ⑬ Ud 80-81.
 - ⑭ D 2. 130.
 - ⑮ S 4. 294; TD 2. 150.
 - ⑯ 這似乎是在 Bhikkhu Nāṇananda 在 "Concept and Reality in Early Buddhist Thought" (p. 18) 一書中所獲得的結論。
 - ⑰ It 38.
 - ⑱ M 1. 483 ff.
 - ⑲ T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (London: George Allen & Unwin, 1955), pp. 44ff.
 - ⑳ M 1. 487.
 - ㉑ Sn 1075.
 - ㉒ Sn 1076.
 - ㉓ Johansson, *Psychology of Nirvana*, p. 64.
- 畧號用法...
- A = *Anguttara-nikāya*, ed. R. Morris and E. Hardy, 5 vols., London: PTS, 1885-1900.
- D = *Digha-nikāya*, ed. T. W. Rays Davids and J. E. Carpenter 3 vols., London: PTS, 1890-1911.
- GS = *The Book of the Gradual Sayings*, see A.
- It = *Itivuttaka*, ed. E. Windish, London: PTS, 1889.
- M = *Majjhima-nikāya*, ed. V. Trenckner and R. Chalmers, 3 vols., London: PTS, 1887-1901.
- S = *Samyutta-nikāya*, ed. L. Feer, 6 vols., London: PTS, 1884-1904.
- Sn = *Sutta-nipāta*, ed. D. Anderson and H. Smith, London: PTS, 1913.
- TD = *Taishōshinshu Daizōkyō* (大正大藏經)



「女綵宮后王羅娑婆頻」於關 「變緣因天生塔養供意德功」

生 幻

——讀敦煌膠卷筆記之四——

（續97期完）

佛所行讚云：「（牟尼）欲戰伏衆生，破壞我境界；我一旦不如，衆生信於彼；悉歸解脫道，我土則空虛。」（大正四·二五中）

對觀變文與經文的記述，我們可以知道，這段變文，是依據這些經文的文意寫成的。儘管變文與經文在文字的表達上，或有不同，而意思却是一致的。魔王波旬，為什麼要去干擾釋迦的成道？其干擾的目的何在？這是破壞變文的重要主題。變文與經文，都對這個主題提出明確地說明。魔王因為觀看下界，見到釋迦成道，廣為人天說法，憂慮他的臣民為釋迦所度化，嚴重地影響他的王位與權力的存在，所以，他權衡個人的利害得失，召集魔軍，向釋迦大興問罪干擾之師。如變文說：「若是交他化度衆生，我等門徒於役佛裏，不如先集徒衆，點檢魔宮，惱亂瞿曇，不交出世。」經文中也說：「其道若成，必空我境；汝等軍衆宜往其所而摧伏之。」『其道若成，廣度一切，超越我境；及道未成，往壞亂之。』這是魔王為什麼擾亂佛陀的根本原因；也是破壞變文的重要主題。由於魔王基於此一切身利益得失，所以才有下面故事的情節出現。

根據普曜經、方廣大莊嚴經、佛本行集經等記述，魔王決定發動魔軍擾亂佛陀之前，曾經召集他的重要臣民，在魔宮內舉行過一次「御前會議」，徵詢各人意見。魔王有千子，參與其會，分爲黑白二派，每派五百人。冥黑的一派，立於魔王左邊，支持魔王擾亂釋迦的主張；清白的一派，立於其右，極力反對。因此，這二派發生了一場激烈的爭辯。經中記載雙方爭辯的文字很長，我們引錄一部文字做爲代表，以見一斑。

右面魔子，名曰導師，於波旬前，而說偈言：

睡龍醉象師子王
三獸暴猛猶難觸
況復有斯禪定力
誰能犯彼大牟尼

左面魔子，名曰惡慧，亦向波旬，而說偈言：

我若視人人必破 吾今看樹樹亦摧

怒目所向無全者 如值伺命終難活

（大正三·五九一中）

經過這番「御前會議」的爭辯，魔王終於採取左派的意見，動發大軍，直奔下界，干擾佛陀。變文對於經文的這段冗長記述，未予採用，此為變文與經文的相異省畧之處。

關於魔王與兵下界，干擾佛陀，其魔軍的組織，鬼神番號，變文與經文不盡相同，我們做一對勘考察：

變文所舉之鬼神名號，計有：夜叉、羅刹、鳩槃荼、毗舍闍、修羅、乾闥婆、虞侯、赤蛇、魍魎神、閻羅王、五道大神、風伯、雨師、行病鬼王等。

諸經所記，多未舉鬼神名號，其所列舉者，如下所述：方廣大莊嚴經云：『是時夜叉大將，統率白部夜叉、羅刹，毘舍遮鬼、鳩槃荼等，變化其形，作種種像。復嚴四兵，象馬車步，或似阿修羅、迦婁羅、摩睺羅伽，無量百千萬億種類。』（大正三·五九三下）佛本行集經云：『爾時魔衆，……四面雲集，或似修羅、類迦婁羅、或復有如摩睺羅伽、及鳩槃荼、羅刹、夜叉，並毗舍遮、伺命鬼等。』（大正三·七八六下）

我們對觀變文與經文所舉的鬼神名號，差不多有大半相同，而經文所無，變文新增者，則有五道大神、風師、雨伯，這些神名，大抵是中國固有的神名，盛行於唐代，不是來自印度的。如五道大神，在目連變文裏面，爲一主要的鬼神之名，在唐代可能是相當著名的鬼神。變文的內容，不一定完全依據佛經，其中自然摻雜了作者當時流行的許多名詞在內。比如：變文加於各鬼神的官銜，則有唐代所習用的。其中「都統」一名，唐會要卷七十八云：『（肅宗）乾元元年（七五八）十二月，戶部尚書李峴除都統淮南江西節度宣慰觀察處置等使，都統之號始於此。』顯然地，中唐時代的這一官銜，被用於變文之內。至於變文中的押衙、遊奕、先鋒、虞侯等名，在敦煌變文中更屬常見。無用置疑，變文中給予鬼神的某些官銜，都是中國當時的一般官銜。

變文與經文所記鬼神可怖之形狀，雖然有詳畧不同，然而細加分析，則不無有恣意誇張之處。我們對照諸經所記，亦不盡同。大體而言，變文所描述者，畧爲保守，不及經文誇張之甚。我們且引一段變文與經文，相互對照，可以知之。

變文：

更有飛天之鬼，異貌奇形，或有五眼六牙，三身八臂，四眉七耳，九口十頭，黃髮赤髭，頭尖額潤，或腕粗臂細，頭小腳長，跛旗奔於山川，呼吸其雲霧。搖動日月，擺撼乾坤。（見「敦煌變文集」二六九頁）

經文：

或似阿修羅、迦婁羅、摩睺羅伽，無量百千萬億種類。一身能現多身；或畜頭人身；或人頭畜身；或復無頭有身。或有半面；或有半身；或有二頭一身；或有一身三頭；或復一身多頭；或復無面有頭；或復有面無頭。或復無面而有三頭；或復多頭而無有面；或復多面而無有頭。或復無眼，或唯一眼二眼三眼，乃至多眼；或復無耳，或唯一耳二耳三耳，乃至多耳；或復無手，或唯一手二手三手，乃至多手；或復無足，或唯一足二足三足，乃至多足。或有全身，唯現骸骨；或頭現髑髏，身肉肥滿；或唯頭有肉，身是骸骨。或身體長大，羸瘦無肚；或復纖長，其腹橫大；或長脚大膝，牙爪鋒利。或大面傍出；或頭在胸前；或臂垂至地；或上褰覆面；或身出黑煙；或口吐猛燄。或血肉枯竭，皮骨相連；或身出膿血，更相飲吮；或自截支節，撩亂委擲。或眼目角睞，或口面喎斜；或舌形廣大；或縮如墮石。或持人頭；或執死人手足骨肉肝胆腸胃，而噉食之；或執毒蛇而食。或以蛇纏頸，或手擎髑髏；或著髑髏之鬘。或復面色，全赤全白，全青全黃；或有半黃半青半白半赤；或作烟熏之色，或作死灰之色。或復身毛如針；或毛出火燄；或張目閉目，或口吐白沫；或於身上現百千面，一一面狀甚可怖畏；或從眼耳鼻口出諸黑蛇，而噉食之。或飲融銅；或吞鐵丸；或別手足，肘膝而行；或身出煙燄，象頭戴山。或披髮露形，或衣青黃

赤白之服；或著師子虎狼蛇豹之皮；或頭上火然瞋目奮怒。交橫衝擊遍滿虛空，及在地上形狀變異，不可勝載。（見「方廣大莊嚴經」卷九；大正三·五九三下——五九四上）

對看變文與經文所述的鬼神可怖形狀，變文不及經文寫得詳細，誇張的手法，也不如經文之甚，這是二者的詳畧不同。

變文所述，佛陀對付魔王戰鬥的裝備武器，是：『着忍辱甲，執智慧刀，彎禪定弓，端慈悲箭，騎十力馬，下精進鞭。』此外，還有慚愧刀，智慧劍。這些詞句，與「佛所行讚」的『身披大誓鎧，執持大我弓，智慧剛利箭。』『忍辱爲法茅，固志爲法根，律儀戒爲地，覺正爲枝幹。』『以及「僧伽羅刹所集經」的『手執法幢，揮智慧刀，以善想爲拂，以十力無畏吹彼法螺。』『十力船』，『被弘誓鎧』等，頗爲相似。變文大抵採用這類經文詞句變化而來的。

魔王發動的千萬大軍，與菩提樹下赤手空拳的佛陀，戰鬥的勝負結果，釋迦並未戰敗，魔王却是潰不成軍。丟兵棄甲，落荒而逃。變文與諸經所記，大體相同，無庸細述。

至於魔女部分，這是變文的重心所在，就變文全體觀之，也是著筆最多的部分。變文與諸經所述，當然有若干同異之處。

依據變文所記，魔王大敗回來，憤怒之情，尙猶未息，扼腕揚眉，鋪展耐耐。魔王有三女，見父王不樂，趨前啓問何由？魔王據實相告。魔女三人，自請齊下閻浮，誘惑世尊。世尊不受其惑，手指魔女，一時化作老母，上天不得。魔女懺悔，佛陀乃復其婉麗之容，更勝於前。變文的這段文字，是以詩句與散文間出之形式寫成的。也是變文中最精彩的一段。我們就變文所記，與諸經經文相對照，變文的這一段，是由變文作者揣摩故事的情節，滲合自己的意思寫出的，並不完全合於經意。變文之所以稱爲變文，它與講經文不同，也是在題材故事上可以自由處理，加以私意，不一定完全合於佛經的。這在寫作上，比較自由的。現在，我們就魔女部分的變文與經文，做一綜合的分析與考察。

變文記魔有三女，此與諸經所記，並不完全相同。經中記魔王有五百諸女、四女、三女，其人數頗不一致。如大方等大集經

記：『是時魔王見其宮中五百諸女……即自指示五百女言。』（大正十三·二八四下）佛本行集經記：『魔王波旬……告其諸女，作如是言：汝等諸女，各各相共，聽用我言。』（三·七八一中）普曜經記：『告其四女：一名欲妃，二名悅彼，三名快觀，四名見從。』（三·五一九上）太子瑞應未起經記：『魔王不聽，召三玉女，一名欲妃，二名悅彼，三名快觀。』（三·四七七上）方廣大莊嚴經記：『是時魔王三女，見父愁苦。』（三·六〇一上）過去現在因果經記：『魔有三女，……一名染欲，二名能悅人，三名可愛樂。』（三·六四〇上）佛所行讚記：『魔王有三女，善貌善儀容，種種惑人術，天女中第一。第一名欲染，次名能悅人，三名可愛樂，三女俱時進。』（四·二五上）佛本行經記：『三女來問訊，第一女名愛，第二名志悅，第三名亂樂。』（四·七六上）觀佛三昧海經記：『魔有三女，長名悅彼，中名喜心，小名多眉。』（十五·六五二上）統觀諸經所記，記魔王有三女者，其數極多，且一一舉列其名。變文顯係取其多數所記，採用三女之說。魔女名字，諸經所記稍有相異，故變文畧而不用。此爲變文作者取材之態度。

魔女誘惑佛陀，變文敘述其情節，非常簡潔，並以詩詞相對答。觀其文意，純爲變文作者私意之創作，於經文似乎無據。經文對此，描述較變文爲詳細，有關魔女之動作形態，刻劃淋漓盡致。變文不作此番細膩描寫，蓋因變文亦爲對象公開唱說文字之一，其聽衆中有各界男女人士，過分渲染，大抵是不適合的，所以，變文盡量予以省畧。經中對魔女誘惑佛陀的淫蕩情狀，描述至爲詳細，如「佛本行集經」所記：

其諸魔女，聽父勅已，相與安詳，向菩薩所。到彼處已，去離菩薩不近不遠，示現種種婦女媚惑詭曲之事：所謂覆頭，或復露頭；或復半面；或出全面；或作微笑，示現白齒，數數顧盼，觀瞻菩薩。或復以頭頂禮菩薩；或仰其頭觀菩薩面；或復低頭覆面觀地；或動雙眉；或開閉眼；或解散髻，以手梳髮；或抱兩臂；或舉兩手，示現腋下；或以兩手執弄乳房；或露胸背，現腹臆間；或復以手拍於臍上；或復數

數解脫衣裳；或復數數還繫衣服；或復數數褰撥內衣，露現尻脰；或解瓔珞擲着於地，或解耳璫；或復還著；或弄嬰兒；或弄諸鳥；或復行步，顧盼左右；或復嘖呻，長嘯歎息；或以脚指，傍畫於地；或歌或舞；或動腰身；或作意氣；或復憶念舊時所行恩愛欲事，喜笑眠臥恣態之時；或復現作童女之身；或時現作婦女之身；或復現作新嫁女身；或現中年婦女之身。作如是等示現婦人諂媚或着種種之事，復將香花散菩薩上，復以種種五欲之事勸請菩薩。觀看其面，觀看其心，爲有欲心姿態以不？彼今復以欲心觀察我等以不？彼等魔女見於菩薩深心寂定，本來清淨，無濁無垢，面目清淨，猶如滿月，從於羅睺阿修羅王手中所出，清淨無垢，如日初昇；光燄顯赫，如融金錠；清淨無染，猶如蓮花從水中出而不染着；如火光燄（似脫落一句）；如須彌山，確然不動；如鐵圍山，峻嶒高峻。善攝諸根，調伏心意。……（大正三·七八一中——下）

經文所記，魔女所用的誘惑動作，未能擾亂世尊之心，接着施用「淫詞」挑逗，極盡誘惑之能事。如「方廣大莊嚴經」所記：

初春和暖好時節

象草林木盡敷榮

丈夫爲樂宜及時

一棄盛年難可再

仁雖端正美顏色

世間五欲亦難求

對斯勝境可歡娛

何爲樂依菩提法

我等諸女受天報

其身微妙難可觀

如是天身不可求

仁今果報宜應受

諸仙見我猶生染

況復人能無染心

修彼禪定究何爲

菩提之法甚懸遠

爾時菩薩，聞彼妖惑之言，心生哀愍，即以妙偈，化其

魔女：

我觀五欲多過患

由是煩惱失神通

譬如火坑及毒險

衆生赴之而不覺

我久已離諸煩惱

自心覺已方覺他

世間五欲燒衆生

猶如猛火焚乾草

亦如燄幻無有實 亦如泡沫不久停
如彼嬰兒戲糞中 如彼愚人觸蛇首
一切皆無有實法 是身虛妄從業生
四大五蘊假合成 筋骨相纏而暫有
智者誰應耽着此 凡夫迷故生欲心
如是諸幻我已知 是故於中不貪着
欲求畢竟自在樂 今當於此證菩提
我已解脫於世間 如空中風難可繫

（大正三·五九二下——五九三上）

魔女的這番淫詞誘惑，也不能打動禪定中的釋迦心意，魔女至此，似乎到了窮途末路的階段。我們反觀佛陀的這番答詞，魔女大有被其感化的可能。變文對於這些經文，未予採用。

變文所寫魔女三人，每人對釋迦都有一番說辭，並以詩句來表達心意，佛陀也以詩句相答。這一形式，我們在經文裏找不到它的例證。不過，從大致的文意形式來尋求，變文的這段文字，我們隱隱約約還能找出它的經文根源來。現在，我們先將變文的這段文字引錄如下，再與經文相對照，更能見到它們的來龍去脉。

變文：

第一女道：世尊！世尊！人生在世，能得幾時，不作榮華，虛生過日，奴家美貌，實是無雙，不合自誇，人間少有。一國天人，分居右西。直從上界，來到佛前，歌舞聲施，管弦並奏。

勵君莫證大菩提

何必將心苦執迷

我捨慈親來下界

情願將心作夫妻

佛道：

我今願證大菩提

說法將心化群迷

乞食自喰猶不足

沒得資財更養妻

第二女道：世尊！金輪王苗氏帝子王孫，拋却王位，獨在山間寂寞。我今來意，更無別心，欲擬伴住山中，掃地燒香取水。世尊不在之時，我解看家守舍。

遠別天宮捨父孃 將身掃灑世尊房
誓願不歸天上去 志將纖手拂金床

佛道：

我今念念是無常 何處小有不燒香
佛座四禪本清淨 阿誰要你掃金床

第三女道：世尊！世尊！兒家年幼，父母偏憐，端整無雙，聰明小有，帝釋梵王，頻來問訊，父母嫌伊門卑，不却教作新婦。世尊端正，又是淨飯王子，三端六藝，總全文武，兩般雙備。是已拋却父母，故來降閭浮，不敢與佛作妻，情願長擎座具。

奴家不合自己誇 雙瞋如同二月花
勸君莫證無上道 誓將纖手繡袈裟

佛道：

幻化逡巡實可嗟 遮莫富貴及嬌奢
謾說顯上紅桃臉 爭似將身早出家
膿囊敗壞非揚棄 自怨那堪比並花
法衣諸天親自送 阿誰要你刺袈裟

我們再看經文，如「觀佛三昧海經」所記：

（魔象既敗之後）（魔王）憔悴懊惱，却臥床上。魔王有三女——長名悅彼，中名喜心，小名多媚；時魔三女至父所，長跪叉手，爲父作禮。啓言：父王！今日何故愁悴乃爾？其父答言：沙門瞿曇，結誓深重，今坐道樹，要壞我民，是故愁耳。女白父言：我能往亂，願父莫愁。即自莊飾，着雜寶冠，容媚挺特，過逾魔后百千萬倍。眇目作姿，現諸妖冶，瓔珞晃耀，光翳六天。乘羽寶車，安施寶帳，垂諸天華，於華鬚頭，諸化玉女；手執樂器，鼓樂絃歌，聲萬種音，凡在世人之所喜樂。一一玉女，從五百女以爲侍御，繪蓋幢幡，如雲而下；身毛孔中香烟芬馥，有百千色，玄黃昱爍，甚適人目。安詳徐步，至菩薩所，下車合掌，禮敬菩薩。旋繞七匝，白菩薩言：太子生時，萬神侍御，七寶來臻，何棄天位，來此樹下？我是天女，盛美無比，顏貌紅輝，六天無

雙，今以微身奉上太子，供給左右，可備灑掃。我等善能調身按摩，今欲親附，願遂下情；太子坐樹，身體疲解，宜須偃息，服食甘露。即以寶器，獻天百味。太子寂然，身心不動；以白毫擬令天三女自見身內膿囊涕唾，九孔筋脉一切根本。……（大正十五·六五二上——中）

又，如「佛本行集經」所記：

爾時魔女，復說偈言：

仁在天中如釋天 左右端正諸天女
欲摩兜率及化樂 他化自在並魔宮
具足翫好無所虧 但受五欲莫寂滅

爾時菩薩，以偈報言：

五欲如霜不久住 亦如秋雲雨暫時
汝女可畏如蛇瞋 帝釋夜摩兜率等
悉屬魔王不自在 欲事百怨可何貪

爾時魔女，復說偈言：

仁可不見樹木花 諸蜂諸鳥雜音響
地生青色柔軟草 復出種種諸妙林
緊陀諸天作伎聲 如是妙時可受樂

爾時菩薩，以偈報言：

樹木依時著花果 蜂鳥饑渴取香氣
日炙至時地至乾 昔佛甘露不可盡①

爾時魔女，復說偈言：

仁者面色猶初月 觀我顏貌似蓮花
口齒潔白清淨牙 如此妙女天中少
況復世間仁已得 身心柔順不相違

爾時菩薩，以偈報言：

我觀汝體不淨流 諸蟲周匝千萬孔
不牢諸惡遍身滿 生老病死恆相隨
我求世間最上難 眞正不退智人道

（大正三·七八三中——下）

① 幻生按：此下懷疑脫落兩句。

我們對讀了變文與經文的文字以後，大體可以知道，變文魔女三人與佛陀的對答部分，是採用這些經文的意思與形式，經由變文作者消化之後而予寫出的，可以無庸置疑。變文有『掃地燒香取水』，『將身掃灑世尊房』句子；經文中也有『可備灑掃』，從這些形跡中，明顯地可以見到二者的淵源關係。我在前面說過，變文不一定完全依據經文而來的，其中會滲雜作者私人的意思加以推演的。我們看『佛本行集經』魔女與佛陀三度對答的偈頌，顯然地，變文作者便是利用這一現成的形式，寫成了第一女、第二女、第三女與佛陀分別對答的散文與詩句。儘管變文的詩文與經文偈頌的意思完全不同，但形式却是脫胎於此而來的。

當我讀完諸經所寫的降魔文字之後，曾經掩卷沉思，經中給我留下的降魔整體印象如何？我讀完破魔變文之後，也掩卷沉思，破魔變予我的整體印象又是怎樣？經過這樣的研究分析，破魔變給我的印象比經文更為顯明，更具印象化。變文作者，從諸經的冗長的文字裏，取精用宏，去繁為簡，經過細心的處理與消化過程，再結合作者的意思，寫成這篇變文，將佛陀降魔的故事，具體而鮮活地呈現大眾之前，趣味盎然，更表現了釋迦不受惑的偉大的定力。就變文的寫作來說，這是非常成功的。

就破魔變文的全體觀之，變文的故事情節，有其統一的完整性。佛經的經文，對於降魔故事的記述，也是一個完整的單元。從這些顯明的形式上看，破魔變文不會被牽扯到「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」裏。S三四九一號這個敦煌卷子，顯然是個雜錄的卷子。我們不同意某些人的研究，懷疑破魔變是屬於頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變裏面的。爲了提出我們的研究與基本看法，我們不惜一番筆墨，對於這個問題，做了一番分析與論述；並給破魔變的內容，也做了一番經典的考釋。

民國六十八年十二月六日寫於洛杉磯觀音禪寺。

妙法寺啓事

本寺萬佛寶殿開光之日，辱荷

各國嘉賓
政府首長
社會賢達出席觀禮，貴臨指導，曷勝
鄉紳父老
檀樾護法
光寵。惟以地處僻壤，遠勞跋涉，室無
廣座，愧接
高賢。是以
善信雲集，侍應失措
香客蜂至，瞻顧唯艱。或摩肩接踵，或
迴車却步。有負禮瞻之至心，未伸接待
之微忱。歉疚交併，惶惑奚似。唯祈
慈悲海涵，逾格
原宥。是幸，是荷。

妙法寺住持釋洗塵作禮

五月十二日

第二章 由體到用

一、但見無

神會的本知，加深以至推廣了「起信論」的本覺立場，突破了覺悟的界限，而歸向那最普遍的人文的主體性。禪本來由神異與冥想出發，至是而變成一最爲通俗化的日常的宗教；其後更往前發展，而達到馬祖與臨濟他們的徹底現實的人文主義的立場。從思想內容方面來看，我們當然可以說神會的南宗與北宗相對峙，但亦可以說，它的道路比華嚴哲學更爲徹底；後者是北宗的基礎。神會的本知的運作，實不預設任何對象，而却是自知自見。「南陽和尚問答雜徵義」輯錄了神會與其弟子的對話；其中有以下的記載。詢問的人，是開元初期傑出的宰相張說（六六七—七三〇）。

問：禪師日常說無念法，勸人修學。未審無念法有無？

答：無念法不言有，不言無。

問：何故無念不言有無？

答：若言其有者，即不同世有；若言其無者，不同世無。是以無念不同有無。

問：喚作是沒物？

答：不喚作物。

問：異沒時作物生？

答：不作物生。是以無念不可說。今言說者，爲對問故。若不對問，終無言說。譬如明鏡，若不對像，鏡中終不現像。爾今言現像者，爲對物故，所以現像。

問：若不現像，照不照？

答：今言對照者，不言對與不對，俱常照。

問：既無形像，復無言說，一切有無，皆不可立。今言照者，復是何照？

答：今言照者，以鏡明，故有此性。若以衆生心淨，自然有大智慧光，照無餘世界。

問：既若如此，作沒生時得？

答：但見無。

問：既無，見是沒？

答：雖見不喚作物。

問：既不喚作物，何名爲見？

答：見無物，即是真見常見。

二、被強化了的回歸思想

此中神會所謂見無，見無物，並不是純然無任何可見之物的意思，却是並未有見到特定的東西。由於無任何物可見，故能真見一切物，而常見物。此中，無念不是否定的，而是主體意義的，最爲肯定的。如前所述，這裏有「老子」的「無爲而無不爲」的思想，這是要徹底回歸到現實的路數。要注意的是，這回歸不是原則上的要求，而是常現成於眼前。這裏表示一個真理：由於這是最爲普遍的，故也最具有個別性；由於這最具有個別性，故也是最爲普遍哩。

由於這是全體生命普遍地本來具有的本性，故無所謂得與失；它不是純然的靜止，而是恆常在現實中運作着。便是由於它是本來具有，故更爲現實具體。可以說，這是神會冥想的本質。他所謂「見無」，其焦點總是在這裏。

如上所引，華嚴的澄觀接受了神會禪的影響。他在答覆當時仍是皇太子的順宗的問話時說：

一念不生，前後際斷，照體獨立，物我皆如。

這答話的後半截，依宗密所說，是晉竺道生（三五—四三四）的話語，這想怕與他的「頓悟成佛」的說法，不無關係；而其背後，亦有如僧肇所謂「天地同根，萬物一體」的中國式的世

界觀在。宗密更依此話語而提出，心的運作本身即是知，除此以外，更無別的覺悟了；他且引著名的水與冰的關係作譬喻。即是，水在冷凍時凝結成冰，冰溶解則仍為原來的水。同樣，念是心的表現，若離念斷念，則心亦無處求了。不用說，這是中國思想自僧肇以來獨特的發展。

這裏特別要注意的是，宗密極強調「能照見萬物的主體」（照體）的獨立性。這使人容易趨向脫離現實的冥想，主張純然的實體的獨存。按冥想的實踐，並不是在有實體的獨存的體系後才開始的。生命現實常是緣起的一環。我們無寧應說，思想與實踐不過是對生命現實的反省而已。如下所示，宗密要緊密地統一禪的原理及其實踐，他寫「禪源諸詮集」，闡明水與冰的同一性，但他處理冰溶而為水的具體方法，却有過於疏畧之嫌哩。

三、宗密的「禪源諸詮集都序」

宗密的「禪源諸詮集都序」一書，是他的龐大的禪哲學大系「禪源諸詮集」一百卷的總序。這「禪源諸詮集」目前已不存在了。不過，在這序中，我們亦可以清楚地窺見他的「禪源諸詮集」的主旨。他以唯識、般若、華嚴三宗，來代表佛教學的全體，而配以禪宗的北宗、牛頭與南宗，而一一表示出佛教學與禪的一致性。他又依據後出的學說，來批判初出的學說，以後出的學說，來統一初出的學說。最後，他把全體佛教，都收到「直顯心性」的南宗禪裏，而再由這一立場，重新推演出在此以前的各宗佛教。關於北宗與南宗，我們在上面已討論過了；而夾在中間的牛頭宗，也不是目前要討論的問題。我們現在要注意的是，他以為，在全體佛教與禪中，南宗禪的義理，最為深邃；而在南宗禪中，他又區別開如下兩個立場。

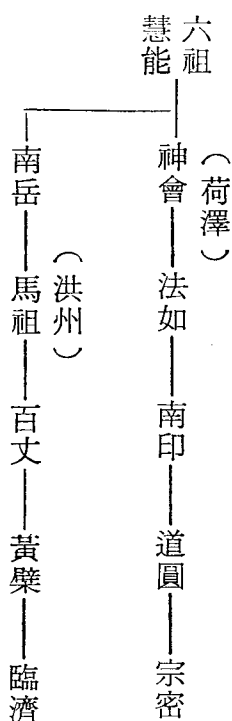
直顯心性宗者，說一切諸法，若有若空，皆唯眞性。眞性無爲，體非一切，謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等。然即體之用，而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等。於

中指示心性，復有二類。一云：即今能言語動作，貪瞋慈忍，造善惡受苦樂等，即汝佛性，即此本來是佛。除此無別佛也。了此天真自然故不可起心修道，道即是心，不可將心還修於心。惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，方名解脫。性如虛空，不增不減，何假添補。但隨時隨處，息業養神，聖胎增長顯發，自然神妙。此即是爲眞悟眞修眞證也。二云：諸法如夢，諸聖同說。故妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知，是汝眞性，任迷任悟，心本自知。不藉緣生，不因境起，知之一字，衆妙之門。由無始迷之故，妄執身心爲我，起貪瞋等念，若得善友開示，頓悟空寂之知。知且無念無形，誰爲我相人相。覺諸相空，心自無念。念起即覺。覺之即無。修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念爲宗。但得無念知見，則愛惡自然淡薄，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然增進。既了諸相非相，自然修而無修，煩惱盡時，生死即絕，生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之爲佛。

四、荷澤宗是正統派

這裏所討論的南宗禪的兩個立場，歷史地說，是馬祖道一的洪州宗與荷澤神會的南宗。前者以江西北部的洪州爲中心，而推廣其教務，故稱洪州宗；神會則由於在洛陽的荷澤寺活動，故得名荷澤。宗密自己屬於神會禪；他以這一系爲正統，而以馬祖一系爲傍支。這個主張，到他的「中華傳心地禪門師資承襲圖」出，更急亟地提出來。很明顯，這代表著當時新舊兩個勢力。不過，後來的禪，却全是馬祖的洪州宗的天下哩。荷澤宗結果竟遭遇到與北宗相同的命運，不免有些諷刺吧；後者是神會所批判過的。若從思想史來看，荷澤與洪州這兩個立場的不同，在於對形而上的本知與現實的作用，有相異的看法。倘若以先前的體用概念來說，則荷澤是體，洪州相當於其用；而中國禪思想的方向，是由體而運作地流向用的。宗密視洪州的用的立場爲傍系，而以立

足於體上的荷澤爲正統，這可以說是他的禪哲學的本質。



五、摩尼寶珠的譬喻

宗密在他的「中華傳心地禪門師資承襲圖」的末尾，以一個摩尼寶珠能映現種種色彩爲喻，而區別三派的禪與教。他這樣說：

如一摩尼珠，唯圓淨明，都無一切差別色相。以體明故，對外物時，能現一切差別色相。色相自有差別，明珠不會變易。然珠所現色，雖百千般，今且取與明珠相違者之黑色，以況靈明知見，與黑暗無明。雖即相違，而是一體。謂如珠現黑色時，徹體全黑，都不見明。如癡孩子，或村野人見之，直是黑珠。有人語云：此是明珠。灼然不信，却嗔前人，謂爲欺誑。任說種種道理，終不聽覽。縱有肯信是明珠者，緣自覩其黑，亦謂言被黑色纏裹覆障，擬待磨拭揩洗，去却黑暗，方得明相出現，始名親見明珠。

復有一類人，指示云：即此黑暗便是明珠。明珠之體，永不可見。欲得識者，即黑便是明珠，乃至即青黃種種皆是。致令愚者的信此言，專記黑相，或認種種相爲明珠。或於異時，見黑柅子珠，米吹青珠，碧珠，乃至赤珠，琥珀，白石英等珠，皆云是摩尼。或於異時見摩尼珠都不對色時，但有明淨之相，却不認之，以不見有諸色可識認故，疑恐局限於一明珠相故。

復有一類人，聞說珠中種種色，皆是虛妄，徹體全空，

即計此一顆明珠，都是真空，便云都無所得，方是達人，認有一法，便是未了。不悟色相皆空之處，乃是不空之珠。

六、北宗、洪州、牛頭、荷澤的立場

在這段文字中，宗密擬設人們對同一的珠寶，作不同的想法。這自然是順次說明北宗、洪州、牛頭三宗的思考方式了；最後則闡明與此都不相同的荷澤的立場。根據他的說法，北宗以爲，在黑色的底層，有透明的寶珠，若能除去黑色，則能顯現寶珠；這即是遠離迷妄而求取覺悟的意思。洪州則以爲，目前的黑色，即此即是明珠，而漠視迷妄與覺悟的分別。牛頭則視無色而透明爲空，以此來否定寶珠的存在，這正是一種虛無主義的思想哩。在另一方面，無色透明的寶珠，由於是透明，故能顯現一切色彩，荷澤即正確地把握到這體與用的兩面。只有超越一切差別相而爲絕對存在的寶珠，才能顯現一切色彩。寶珠之能顯現這些色彩，那是由於它常具有透明的本知之故。就先前所用的詞語來說，這實是用的本知，這用是包含於體中的。本知並不預想特定的對象，但它自身却能知一切對象。宗密以爲，荷澤宗與其他三宗比較，便是在這點上，具有最爲優越的內涵。這可以說相當正確地繼承了上面所引的神會的「但見無」的想法。

七、洪州宗缺乏自性之本用

宗密繼摩尼寶珠的譬喻之後，再區別荷澤與洪州如下：

真心本體有二種用：一者自性本用，二者隨緣應用。猶如銅鏡。銅之質是自性體，銅之明是自性用。明所現影，是隨緣用。影即對緣方現，現有千差，明即自性常明。明唯一味，以喻心常寂是自性體，心常知是自性用，此能語言能分別動作等；是隨緣應用。今洪州指示能語言等，但是隨緣用，闕自性用也。

(未完待續)



兩個類似的辯證理則統系

易陶

黑格爾哲學與天台教觀比較論析之二

(續上期)

(乙)三諦圓融理則

這個理性原則，實在已見諸上述。因為在有生出無，無中生有，有無相生；或者說有轉變為無，無轉變為有，有無互相轉變的推演中已具含三諦圓融(Triad)之實。何以故？故在其中有為一諦，無為一諦，有無相生之生或互相轉變之轉變又為一諦而成三諦。這三諦是相即相入，交該互遍而圓融的。例如有諦，必具無諦與生諦，否則無諦與生諦便不能自有中演出；今既能從有中演出，是知其為有諦所具。因此有諦即無諦，即生諦。再如無諦，亦必具有諦與生諦，否則生諦既不能從其中演出，而其本身亦不能與有諦相同一；今既能與有諦相同一而相生，因而演繹出生諦來，是知無諦中實具有諦與生諦。更如生諦，則為有諦與無諦之綜合，其為同時具有有諦無諦之理實無待推徵而自明，因之生諦又即有諦即無諦。即一諦是三諦，即三諦是一諦。即一是三，三非三。即三而一，一非一。非三非一，而三而一，是之謂三諦圓融，不可思議。然此中仍有可得而言者，即：①三諦互具間之秘密隱顯與②相即、交該、攝、入底理趣。先就第一點說，有諦具有無諦與生諦固屬實理，然當無諦、生諦尚未自有中推演而出之際，則有之具無與生乃是隱含地(Implicitly)具有，當其已自有演出之際，則我們說有具含無與生之具含即成顯了的(Explicitly)具含。然我們若唯約有諦當體而言，則又成有是顯而無與生皆為隱存之理。不過這又不礙自有即無即生，即一而三所觀得同為顯在之理。約有諦以論如此，約無諦、生諦推徵亦然。因此，天台後之華嚴教，乃據是以演其十玄之隱密顯了俱成門。再

就第二點說，相即：即有即無即生，即無即有即生，即生即有即無，是相等的關係。相該：有含該無，含該生，無含該有，含該生，生含該有，含該無是相含的含蘊關係。相等即等式之兩邊等同。相含則含與所含可以有廣狹，而且其狹不礙廣，廣不礙狹而廣狹自在。此應係華嚴十玄廣狹自在無礙門之所自出。再則相含必有能、所，而且依於相含義，其為能、所雖亦是相互的，但其能含所含以觀，則能含為攝受，所含為攝入。例如有含無含生，有是能含而無與生為所含，則有為能含而為攝受，無與生為所含而為攝入。準是推之無含生，生含有含無亦然。這是約攝論，若約入論，則含無與生入有，有為所入而無與生為能入。他如含有與生入無，含有與無入生亦然。凡此即是相攝相入。此相攝相入係約橫論。前相生則係約豎論。而相即則非橫非豎而同時具足相應，這是就三諦底絕對圓融立說。這三諦絕對圓融理則貫串着黑格爾哲學與天台教觀這兩大系統的全體。它在黑格爾之邏輯首出三諦為有、無、生(Seyn, Nichts, Werden)，有時又叫做正、反、合(Thesis, Antithesis, Synthesis)，而且正為肯定，反為否定，合為否定之否定。即此否定之否定，黑格爾論 aufheben 義。而所謂 aufheben，意即觀念之每一進展皆有所保存，有所拋棄，有所昂揚者。它在天台教觀之實相論則為空、假、中。此乃依龍樹中論「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」一偈而立。依序言又謂之為一二三。法華玄義論實相云：

今經(指法華)以十法攝一切法，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。……天台師云，依義讀文，凡有三轉。一云是相如，是性如，乃至是報如，二云如是相，如是性，乃

至如是報。三云相如是，性如是，乃至報如是。若皆稱如者，如名不異即空義也。若作如是相，如是性者，點空相性，名字設施，迥邈不同，即假義也。若作相如是者，如於中道實相之是，即中義也。分別令易解改，明空假中，得意爲言，空即假中。約如明空，一空一切空，點如明假，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，然此所謂一二三仍只爲轉讀之序，準此推之，於其全部教觀之系統演進亦必有此序。既有此序則一爲正，爲肯定；二爲反，爲否定；三爲合，爲否定之否定。於是，則天台教觀亦具 *aufheben* 義。不過在天台不名 *aufheben* 而稱「止觀」。此一覽其釋止觀名即可了然。

上來已說完三諦圓融一理則。此中或有可疑，即黑格爾之正反合有時間歷程，因此爲隔歷三諦而非圓融三諦。此殊未然。因爲黑格爾的正反合是純理則或邏輯的，不曾雜有時間觀念，所以它們並沒有時間上的隔歷。如果要說正先起而反次之，合結後，則此先後亦只是「理序」上的先後；而此先後，又非是「定先定後」，一一隔歷而不可相即者。換句話說，一生二，二生三，則可即一即二即三而圓融無礙。約二約三來說亦然。此一按前論有無生之理可了。是故黑格爾的三諦也是圓融的，而不是隔歷的。於是我們所疑的便立見釋然。而我們對於三諦圓融的論述亦至此爲止。以下再說一多交五一理則。

（丙）一多交午（全體性）理則

這個理則乃全體性理則，其實亦已見諸上述。因爲一生二生三乃至生一切，則一即二即三乃至即一切，而且如此演生之結果，最後又必歸於一，於是一切又即是一。因此一即一切，一切即一。一是一，一切是多，是故一即是多，多即是一，一多相即交午而不相絕離。然此猶是約元始與終極兩諦爲言，其實即取其全系統任何一諦、一念以觀亦是如此。因爲任一諦必自其前一諦演生而又保有其前一諦，乃至保有其前陳之一切諦；同時它又必能演生其後陳之一切諦，因而包有其後之一切諦。是故即此一諦即

一切諦，即一切諦是此一諦，故謂全體性。此於黑學與天台教觀同然。就黑學論，則史泰思解此極好。史氏道：

一三諦之合於彼差異之正與反，是有所拋棄而又有所保留的。合諦的此種雙重活動，黑格爾是用 *aufheben* 一詞來表示的。……此一德文含有二義。它意謂同時拋棄而又保留。……每一三諦之第一、二諦間底差異乃爲第三諦所「拋棄與保留」。首先，差別被拋棄。中介與差異被合併於統一體。有與無和彼兩之間的對立被合併於統一的生。但是，差異同時又被保存在新範疇之內。它不是單純的被否定。新範疇乃是一差異的統一而不徒爲一單純的統一。它是一個差異的同一之事實，意即差異之被融一。它是一個同一的差異之事實，意即差異之被保留。我們非獲一單純的同一，即單純的差異之拋棄。我們所獲者爲一對立的同一。單是拋棄必意味著我們獲一同一而無對立。單純的保留必意味著我們獲一對立而無同一。生是有與無的統一，在其中彼兩之差異被吸收了，但是有與無仍然存在，在於生中，且能被自其中分析出來。它們不再作爲分離的東西，爲對立的抽象而存在。在這種意義中，它們被拋棄了，但是它們又在聯合中做爲一種具體統一之要素。它們以吸收與融解的方式存在著。如是，有與無被保留在生裏面而未曾喪失。不過當合諦轉成一新三諦時，它將在它的轉變中被合併，但也被保留而與其對立體共存於一更高底合諦中。於是，在三諦的合諦中保有彼三諦之反諦與正諦。由於第二三諦之正諦已有保存著第一三諦之正反兩面的第一三諦之合諦，這便意味著第二三諦之合諦，保有包括第一三諦正諦反諦之一切前行諸範疇。坐是之故，在辯證進程中永無淪喪之範疇。在其每一進程中，吸收前行者於自身之中，但剎那間它自身亦一轉而爲其後繼者所吸收。邏輯最後範疇，保存與具有一切前陳範疇於其自身之中。所有範疇悉被合併於它，悉被花團簇擁地現於其統一中，而彼諸差異與矛盾亦盡付消融，它們全被保合太和爲一。但是在此一中它們亦有別而各正性命地作爲其存在之成份。是以彼乃獨爲具體。

高層範疇包含低層範疇。另一方面，低層範疇含蘊高層範疇亦真。生包含著有。但是有亦蘊含著生。

依此解說，則可證黑學確具一多交午之理則，至於天台教觀之同爲具此，則據前引「心具三千」之文可知。此外法華玄義中又云：

又遊心法界者，觀根塵相對一念心起，於十界中必屬一界。若屬一界，即是百界千法。於一念中悉皆備足。此心幻師，於一日夜，常造種種衆生，種種五陰，種種國土。所謂地獄假實國土，乃至佛界假實國土。

由此亦可證明其具有此一理則。而此一爲黑學與天台教觀所同具底一多交午理則，因其爲一多交午故，乃就量而立。若就性而言，則一一諦或一一念又皆爲虛、實兼該的。因此，我們在下面就來畧說此虛實兼該一理則。

(丁) 虛實兼該理則

在這裏，虛指謂空理或者說抽象的共相；實指謂實事或者說具象的殊相。然在黑學中之觀念或範疇，和天台教觀中的一念或諦觀都是合此虛理與實事而爲一的。因此，在黑格爾之觀念爲具體的觀念，爲絕對，在天台教的一念心爲相實心，爲中道。至於此一理致，黑格爾於其小邏輯中曾一再詳明。而賀譯申述其譯 Begitt 一名爲「總念」時亦爲此不憚其煩地暢爲辯說。在天台則即上引即空即假即中之教可見。此外如說「一色一香，無非中道」，「世間經書以及一切治生產業皆與實相不相違背」等亦皆顯示此者。因之，我們在這裏不欲煩言。唯於此仍應一提的，是此等觀念或一實相心，其爲具體、絕對，或實相中道之程度，則在彼等體系中之愈後出者即愈高，愈圓滿。故此，在黑格爾哲學至絕對觀念乃臻絕對圓滿，而在天台教至妙覺或六即之究竟即爲絕對圓滿。六即是理即、名字即、觀行即、相似即、分眞即與究竟即。即者即菩提，然即菩提之程度則愈後愈高愈圓滿。故止觀位至究竟即便得妙覺之圓滿智光，無復可增。此理於前面較論觀點時早已涉及，可復一按。

上來已畧較虛實相合一理則，以下更進而比論初後相在一理

則。

(戊) 初後相在一理則

這一理則與前約量約性較論皆異，因爲它是約理序說的。約序說則這兩大系統之展演必有起落，換言之即必有始終或初後，否則便無所謂系統，無所謂展演。今既稱系統，既有展演，是其具有始終初後乃屬明甚。不過依於其矛盾統一之興趣，其爲始終、初後乃相在而非隔離者，這便是所謂「因該果海，果徹因源」的道理。這個道理在黑學與天台教亦爲同具者。在黑學則黑格爾在其邏輯學即所謂大邏輯中於此有所說明。他說：

如考慮演進爲一到基本，到彼演進所確然依存與因之而產生，彼開端憑之以作成底本元與真理，則必須承認此種考慮爲極其重要底；而這在邏輯本身猶顯然爲自明者。於是意識在其自彼開端之直接呈現到作爲其最極內在的真理之絕對知識底途中，便被導回；而彼納入進階爲直呈底初端，顯然是從此後端，此基本生起。猶有甚者，我們見及彼已被知爲具體，爲最後，與萬有之最高無上的真理底絕對精神，在其進化底終點，自由地超越其自身而推墮爲一種直接有底形態；它溶解其自身爲一包羅彼於終結前之進中所含的一切之世界；那一切，由於這種逆轉的興趣，和它的開始一起都被轉變爲依存於終結的東西，因爲終結即是原理。凡對此學爲重要者，並非止爲純粹直接爲始初，而且亦爲其自身全體中形成一到其自身的回歸，是故初同時即是後，而後同時亦是初。

在天台教，則智者在摩訶止觀依假名論等時也曾涉及。他說：

又相但有字，報亦但有字，悉假設施。此就假名爲等。又本末互相表幟。覽初相，表後報，觀後報，知本相。如見施知富，見富知施，初後相在。

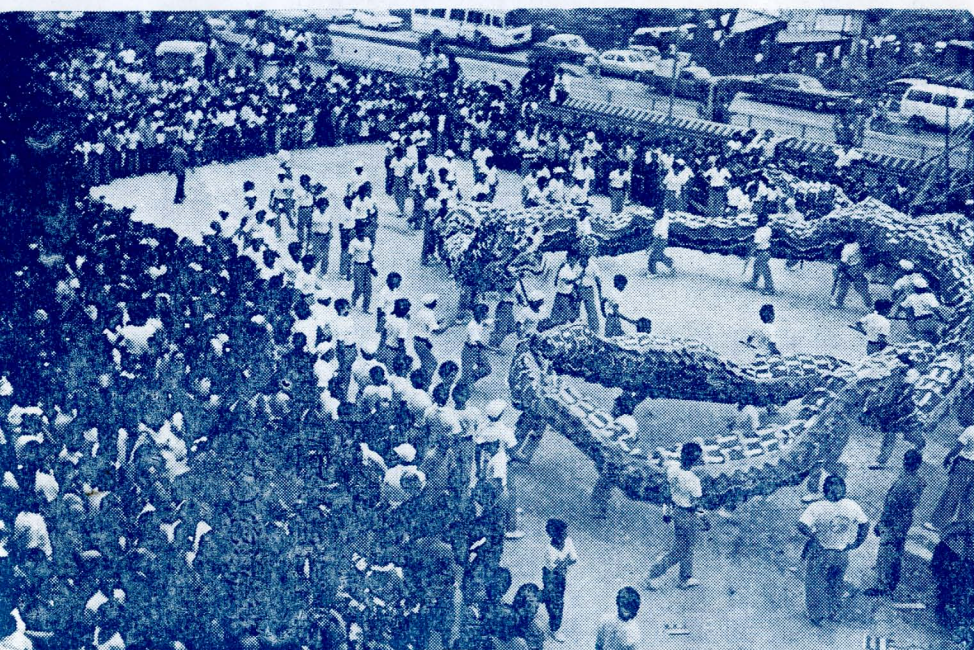
依上所徵，是知我們說黑格爾哲學與天台教觀皆具有初後相在一理則爲確然而無可諍議者。

至此關於黑格爾哲學與天台教觀底理則之較論即告結束。以下，我們將進而較論其全部系統。

(未完)

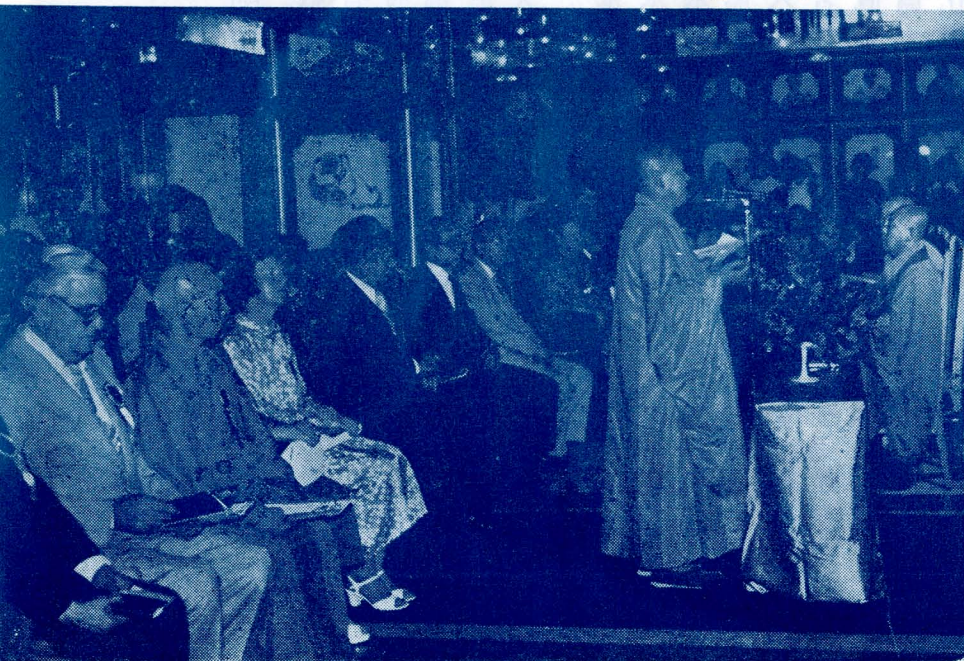


晴 點 龍 瑞 △



詞 致 師 法 塵 洗 ▽

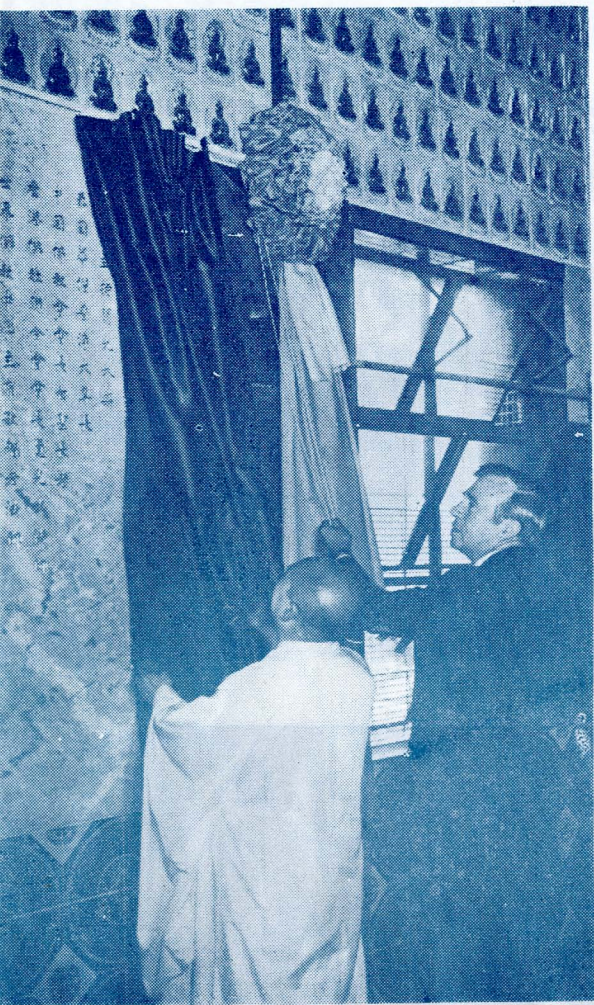
龍 舞 △



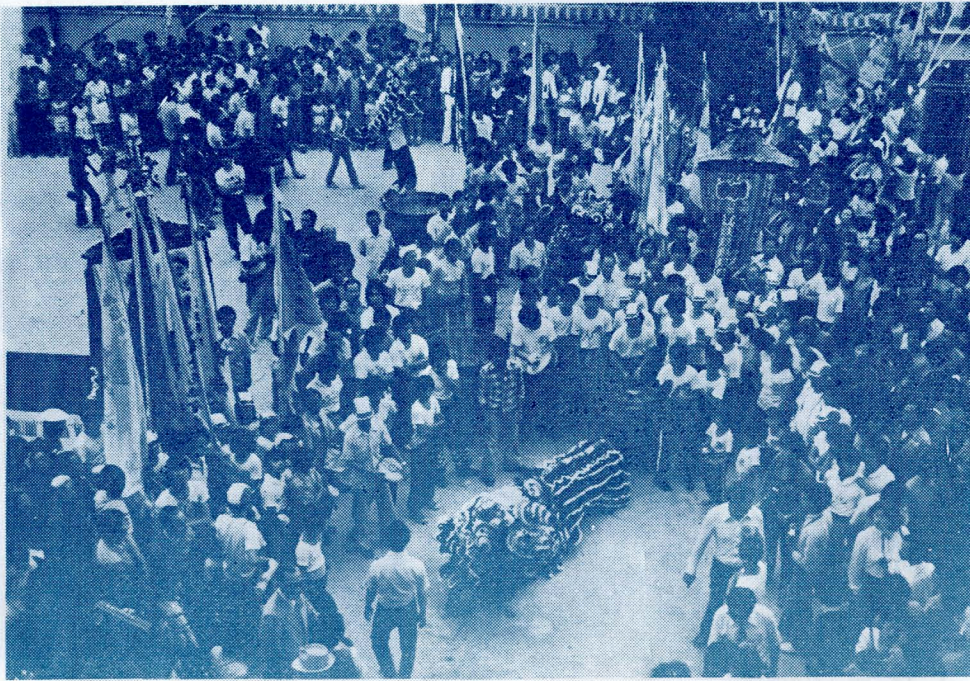
妙法寺萬佛寶殿 揭幕典禮花絮

香 上 生 先 傑 逸 鍾 人 禮 主 ▽





△ 主禮人揭幕



▽ 致送主禮人紀念品

△ 獅舞

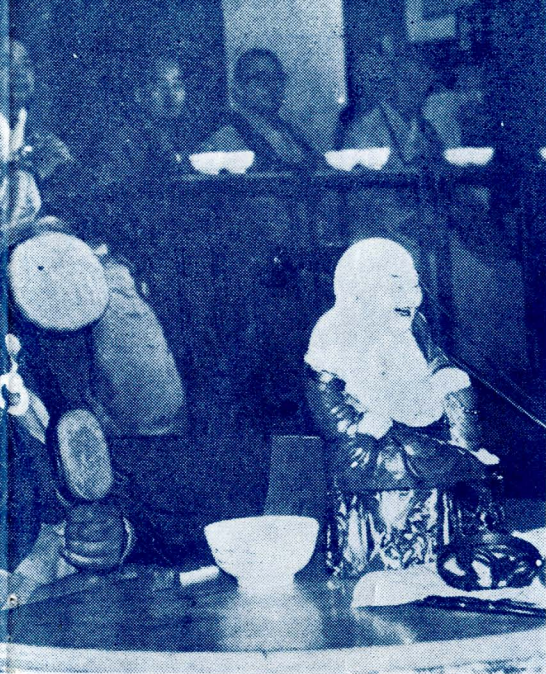


▽ 禮成後全體嘉賓合影



▽ 升汽球





▷ 前擁後擠熱鬧場面



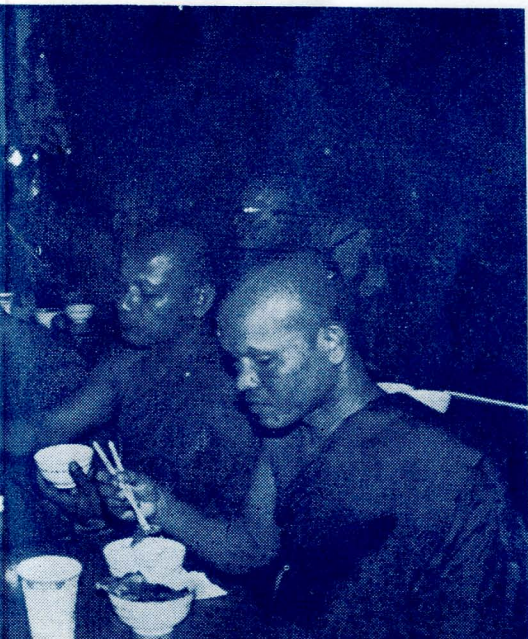
△ 千僧大齋席上洗

妙法寺 萬佛寶殿

▷ 僧皇上香



▽ 泰國國高



▷ 僧皇與各國長老開光前合影





◁ 韓國法師上香



法說堂上師法塵



◁ 僧皇在千僧大齋席上應供

開光典禮 剪影

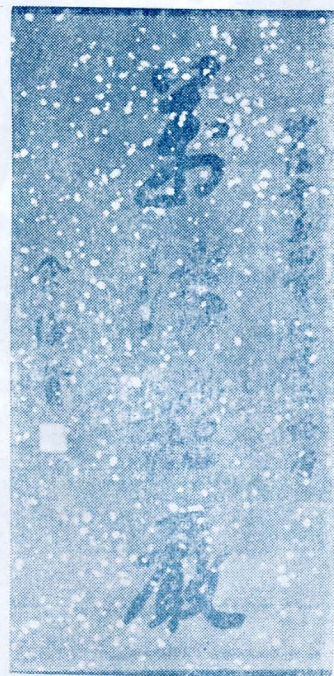
供應僧



◁ 千僧大齋一瞥



妙法寺萬佛寶殿落成之慶
殿宇宏開群沾浴雨



莊嚴常在普蔭慈雲

庚申年正月 妙法寺 謹題

寶殿琳琅佛十千日光照徹九重天
開山壯以眾香界揚法精於般若篇
名壓白蓮高不礙功成藍地火無邊
文殊威力普賢慈惠長洗塵似少年

洗塵大法師 惠存

尹宇卿題詩

大千俱會
萬佛莊嚴

本國度雲寺住持風調雨順

妙法寺萬佛寶殿開募集唐人
白奉和宋校長原韵紀盛
青山滿寺前開幕對紅蓮古
木叢蒼靄中峰繞瑞烟五龍
全作友八洞玉為天蓮座神
容儀間徑信宿像 庚申三月
右楊巨源劉禹錫白居易楊炯王維
王勃僧皎然句
相江陳本

萬象咸亨眾星安樂
佛光普照世界和平

妙法寺萬佛寶殿落成之慶

正善佛道研究會 謹題

妙法寺萬佛寶殿落成誌感
 凡我信眾 仰祈 鑒察 實屬 感佩 匪淺
 幸蒙 諸位 施主 慷慨 樂助 實屬 感佩 匪淺
 謹此 誌感 永垂 萬古 功德 無量 阿彌 陀佛
 民國 三十八 年 七月 廿二 日 功德 主 啟

妙法寺萬佛寶殿落成誌感
 萬家同被佛光浴

妙法寺萬佛寶殿落成誌感
 法門宏開
 恭承 永福寺住持妙蓮 賀

寶剎新瞻殿宇嚴
 澳洲佛學雜誌 創刊 第一 卷 第三 期



法音南佈 澤及三千
 魏義梵剎 永鎮香江
 泰國曼谷 佛果 敬賀

妙法寺萬佛寶殿落成誌感
 並呈 洗塵法師
 萬億眾生 生孝妙法
 佛前念心 善心腸
 寶蓮幻悟 千年術
 嚴宇莊嚴 鎮十方
 彭既白 合十 南無
 法名戒慧

妙法寺萬佛寶殿落成 之慶
 法音南佈 澤及三千
 魏義梵剎 永鎮香江
 泰國曼谷 佛果 敬賀

奉賀

洗公上人 妙法寺萬佛殿落成開幕

釋源慧

洗公上人遠自東北遊化香江悲願宏深
縑素共仰先後創辦大專中小學作育英才
庚申季春 上人創建之妙法寺萬佛
殿落成開幕晚學因住院靜養未能親赴
道賀遂占一律用致奉賀之忱

源流一脉分千派 浩瀚無涯徧九陔
南植靈椿元有自 北來飛錫早相催
覺宮掄奐英才育 梵宇嵯峨法將栽
此日人天霑化雨 慧燈傳續古經臺

卐 卐 卐

歲次庚申桐月二十日偕潮汕文教會同
仁旅行新界參觀妙法寺萬佛寶殿承蒙
招待爰賦詩七絕四首敬贈
洗塵法師並賀寶殿落成大典之喜

(一)

結伴春遊興味同 莊嚴寶刹氣如虹
天花亂墜無邊法 普渡衆生萬慮空

(二)

殷勤領導寺中行 三寶金身一座光
萬佛莊嚴裝壁上 香煙繚繞吐芬芳

(三)

六載經營順自然 開山弘法法無邊
盛名遠播馳中外 佛光普照結人緣

(四)

群黎造福育英才 沙漠鮮花到處栽
覺宇頻增遍港九 樹人樹木佛門開

覺因居士許鶴卿合十

恭賀妙法寺萬佛寶殿落成大典

白志忠

六載圓功德，宏規著嶺南。
高僧當代重，寶殿衆人參。
萬佛靈光顯，群生法雨涵。
慈悲能度世，終古佈恩覃。

卐 卐 卐

妙法寺萬佛寶殿隨喜呈

洗塵上人

慧光居士

上人宏法遼東來，雲翔藍地叢林開，
荃灣水接恒河脉，驚嶺峯巒衍崔嵬。十方
苦難動慈悲，卅載辛勤雨露施，道場廣袤
納四象，大殿巍峨護象獅。栩栩雙龍青霄
轟，鑪煙篆裊碧琉璃，竊思內典蘊奧宵，
意譯艱深人難曉，音譯佶屈多贅牙，奚如
圖畫顯明瞭？斯風肇始古敦煌，莫高石窟
何堂皇！嗣編梵唄修持勸，變文演秘盛三
唐。莊嚴丈室維摩詰，目連救母民間述，
世尊說法頑魔降。舜子至孝光天日，更塑
漢羅須眉別，道貫通靈詳一一，廣諭民間
婦孺知，足輔經魚宣戒律。上人續緒創新
猷，壁畫鳩工巧雕鏤，樹列菩提開閬苑，
瓶施淨水啓蒙求。膜拜恍如臨佛國，伽藍
精構夫何儔？滌蕩根塵沾化雨，進香潮湧
萬千頭，長歌頌讚皈依切，忝附黎元仗庇
床！

卐 卐 卐

奉賀妙法寺萬佛寶殿開光盛典

楊日霖

巍峨萬佛殿，十載聚精虔，
大願悉成滿，百福自莊嚴。

奉賀妙法寺萬佛寶殿開光大典四首

李叔裘

莊嚴寶刹築三層，普照人間佛殿燈，
悲願弘深功德永，從來勝地屬高僧。
十方善信拜瞿曇，香火緣深共一龕，
爲語奔忙名利客，何妨到此且停驂？
悟道先教俗念蠲，佛前頂禮意虔虔，
衆生未度憑誰度？願乞光明照大千！
人人佛性本生成，一覺心光即復明，
勘破色空諸世界，紅魚清磬梵經聲。

卐 卐 卐

藍地妙法寺萬佛寶殿隨喜感賦

李叔裘

寶殿現莊嚴，藍地號名勝，
大典值今朝，四象同歡慶！
我亦隨喜來，佛前禮虔敬。
繚繞散旃檀，悠然響鐘磬。
梵唱醒執迷，到此塵襟淨，
了却貪瞋癡，心生戒慧定，
但能種善因，菩提果可證。
象教卜中興，高僧續佛命，
法乳接恒河，千秋香火盛！

卐 卐 卐

題妙法寺萬佛寶殿 張斌

妙法高人始一瓶，殿營萬佛幾周星。
堂皇傑閣超三丈，體制層臺疊五形。
塔影西連杯渡綠，鐘聲東應帽山青。
淮南有錄傳招隱，晚托雕龍識地靈。



妙法寺碑

夫妙理絕待 非空非有 法體無相 難知難見 千古寂寥 本無去來 萬象森羅 其有一異 然衆生滯情 妄計有無 心隨境轉 意逐情遷 貪著有流 漂泊苦海 緣是長劫輪迴 不知出離 肇自釋尊興世 靈蹟誕遘 鷲嶺演教 妙契於言象之外 鹿苑說法 玄鑑乎事理之源 轉大法輪 垂四諦教 開甘露門 示不二法 廣度群品 超出生死 是以德被九有 功通百劫 自有蒸民以來 未之有也 及雙林改照 大千懷綴暎之悲 慧日潛暉 含靈銜慕道之痛 爰刊旃檀 以像金身 乃依契經 樹立塔廟 所以懷佛德之深廣 顯法幢之高勝 蓋法以緣生 道由感悟 大法東漸 像運斯盛 然時代輪遷 灾劫相尋 道法訛替 聖教蒙塵 衲丁茲末運 違難南服 既傷正法之淪翳 復悲衆生之失恃 乃於佛前自誓三願 一曰建大道場 以顯揚正法 二曰興辦教育 以傳布教理 三曰創辦福利事業 以利濟有情 顧顛沛之餘 身無長物 說食畫餅 徒托空言 會同道金公 戒行嚴淨 志趣相若 爰結香火因緣 共圖利生事業 三時禮懺 十載銖積 得藍地之廢園 作淨業之道場 三願待舉 常住竭蹶 有居士陳呂重德 邵黃志儒 潘關瑞卿 李張敬維 沈馬瑞英 唐周佩霞 梁志如 梁佛海 梁聖達 王劉倩文 林少彬 盧星階 陳覺慧 李江瑞雲 鄭黃常茂 李世明 蔡章閣 陳寶琮 鄭植之 莊靜庵 李嘉誠 莊月明 陳鴻琛 馬玉鳳 鄭道禪 曾文翰 潘周珮璋 劉金龍 黃國芳 張玉嬌 張積興 鍾陳覺化 周常琦 衛淨因 楊森泉 夏安瑪拉 潘陳覺珍等 發廣大心 作清淨施 遂興辦學校 安養老人 悉心規劃 次第付行 惟殿堂朽陋 亟待莊嚴 乃闢地萬尺 構此梵宇 經營六載 始慶落成 於是靈剎湧現 寶坊雲開 黃屋飛簷 猶若雷音曜彩 紫殿憑虛 彷彿印海發光 丹墀玉陛 畫壁雕梁 青磬紅魚 繡旛錦幔 瓔珞結采 簷樹生香 極莊嚴之能事 盡供養之至心 爐煙繞繚 法界蒙薰 祥雲氤氳 諸佛來會 臺藏現三十二好相 乃大人之金身 靈山說八萬四妙法 皆衆生之度門 佛光普照 法炬長明 聞戒香以起淨信 聽梵唱而開慧解 感應道交 因緣相生 是故登臨道場 生歡喜心 受持聖教 獲無量福 唯願正法之堂 獨朗慧日 萬佛之殿 常轉法輪

佛曆二五二四年三月十一日穀旦
公曆一九八零年五月十一日穀旦

釋洗塵敬撰 清信士孫家良拜書



佛學對中國音韻學的貢獻

智銘

中國的音韻學起源於何時，無法作確切的認定。但梁武帝時，沈約爲尚書僕射（約當西元五〇三年）。他撰寫了一種「四聲譜」（又名「四聲韻補」），將每一個字，分爲平、上、去、入四聲。他的這一創新，使中國文字的音韻發生了很大的變化。他的「四聲譜」，可能是中國音韻學較早的著作。可惜，這部書現在已經失傳了。

在沈約「四聲譜」之後，隋朝時的陸法言與顏之推等討論音韻，就撰寫了「切韻」一書，共五卷，共分二百零六韻，計一萬二千一百五十八字。「切韻」也失傳了，但法國人伯希和，在甘肅省的敦煌石室中，發現「切韻」的三種殘本，其相互補足的結果，補成平、上、去三聲，約存全書的四分之三。到了唐朝的天寶年間的時候，「切韻」曾被孫愐重加刊定過，並改名叫「唐韻」。到了宋朝大中祥符年間（約西元一〇〇八—一〇一六），因「舊本偏旁差謬，傳寫漏落」，宋真宗就命陳彭年和邱雍等人重修，並賜名叫「大宋重修廣韻」，字數增加到一萬四千零三十六字，自此以後，音韻學就大大興盛起來。

佛教傳入中國，一般的說法，是後漢明帝永平十年（西元六

七）的時候。到六朝梁武帝的時代，佛教在中國已相當普遍了。佛教經典輸入了不少。而翻譯的風氣也盛行起來。翻譯外來文字，最重要的是音義和音韻必須要正確，故翻譯佛典的大德們，爲求真求實，莫不精心研究，使譯出的佛典不但要合義，而且要合韻。

據沈括（宋嘉祐八年進士）在他所撰的「夢溪筆談」內，曾這麼說：「切韻之學，本出於西域，漢人訓字，止曰：『讀如某字』，未用反切。……然梵學則有華竺之異……梵學則喉、牙齒、脣、舌、之外，又有折、攝二聲。折聲自臍輪起，至唇上發。如「特」（浮金反）之類是也。攝聲鼻音，如「歌」字鼻中發之類是也。字母則有四十二，曰：『阿多波者那囉拖婆茶沙縛哆也忍吒（二合）迦娑麼伽他杜鎖呼拖（前一「拖」輕呼，此一「拖」重呼）奢佉义（二合）娑多（二合）嚩曷攞多（二合）娑（上聲）車娑麼（二合）阿婆娑伽（上聲）吒拏娑頗（二合）娑迦（二合）也娑（二合）實左（二合）佉陀。』爲法不同，各有理致，雖先正有不言，然不害有此理。歷世浸久，學者日深，自當造微耳。」（卷十五「藝文二」）由此可見，漢字之「反切」，

是來自梵學。沈約撰「四聲譜」時，是否多少受到了佛學的影響呢？

所謂「反切」，是以兩字的音，切成一個字的音，宋朝的丁度，在他所撰的「禮部韻略」內說：「音韻展轉相協調之反（亦作翻），兩字相摩以成聲謂之切。其實一也。」又黃侃在「音畧」內也說：「反切之理，上一字是其聲理，不論其為何韻。下一字是韻律，不論其為何聲。質言之，即上一字只取發聲，去其收韻。下一字只取收韻，去其發聲，故上一字定清濁，下一字定開合。」由上面的兩段記載，可知梵學的所謂「反切」，是以兩個字的聲、韻合併起來，而成爲另一個字的讀音，如「公」字是由「古」（聲理）、「紅」（韻律）結合而成。這種反切的拼音法，後來被普遍使用。

在佛教僧侶中有一位叫「行均」法師的，且曾直接參加了音韻學的發揚。行均是契丹民族所建的「遼國」人。遼國的國土，當時包括遼、吉、黑、熱、察、綏各省及河北、山西兩省的北部地區。遼國後來被金人所滅，他們只有八世九主，共二一〇年（約西元九一六——一二五年）。契丹民族信奉佛教，曾鑲刻了一部大藏經。現在已失傳了，日本學者曾在中國北方原遼國統轄的地區，曾發掘到契丹藏的殘片。是今日世界上僅存的珍品。行均雖是遼國人，可能不是契丹民族，而是幽州（今河北省北部或山西省北部地區）的漢人。他曾撰有「龍龕手鏡」（亦稱「龍龕手鑑」）。他以漢字的偏旁分部，部首的字以四聲爲序，部中的字亦以四聲爲序。每字的下面詳列別體。於「說文」、「玉篇」之外，搜輯很多資料。佛經內面的字，也不予遺漏，網羅很廣。沈括在「夢溪筆談」內，也提到這件事。他說：「幽州僧行均，集佛書中字爲切韻訓詁，凡十六萬字，分四卷，號『龍龕手鏡』，燕僧智光爲之序。甚有詞辯。契丹重熙二年集（重熙是遼興宗年號，二年即西元一〇三三年。）契丹書禁甚嚴，傳入中國者法皆死。熙寧中（宋神宗年號即西元一〇六八——一〇七八），有人自虜中得之，入傳欽之家。蒲傳正帥浙江，取以鏤刻。其序末舊云

：『重熙二年五月序』蒲公削去之。觀其字音韵次序，皆有理法，後世殆不以其爲燕人也。」（卷十五「藝文二」）由這段記載，可知行均對音韻學有很深的研究，他所搜輯的文字包括佛經文字在內，共達十六萬個，比沈約的「四聲譜」所收的一萬二千一百五十八字，和陳彭年所修「廣韻」的一萬四千零三十六字，要多出十幾倍，他的努力，對中國的音韻學貢獻最大。

讀沈括的「夢溪筆談」，才憬悟到契丹藏爲什麼會失傳的道理，契丹藏之所以失傳，實與契丹嚴格的「書禁」有着密切的關係，漢家的學者，都有保存古籍的偏好。如行均的「龍龕手鏡」，當時雖不准流通漢地，但被虜去的漢人得到以後，以生命爲代價，冒險帶回漢地，乃致能流傳後代。若契丹藏當時准予流通漢地，現在或也能保存下來，那末，對世界佛教學者研究佛教北傳流佈的情形，將有莫大的幫助。

在高僧傳中有一段記載說：「天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱爲唄。至於此土詠經，則稱爲轉讀，歌讚則號爲梵唄。」胡適在他的「白話文學史」內，認爲轉讀與梵唄同出一源，他說：「印度的文體，注重音韻，以入弦爲善，初期的和尚都是西域人，故輸入印度人的讀經與念唄之法……大概誦經之法，要念出聲調節奏來。是中國古代所沒有的。這法子自西域傳進來，後來傳遍中國。不但和尚念經有調子，小孩念書，秀才讀八股文章，都哼出調子來。都是印度的影響。四世紀晚年，支曇籥（月支人）以此著名，遂成轉讀的祖師。」胡適的這段話，與沈括所謂的「一切韻之學，本出於西域。」的說法，完全相合。雖然胡氏所說的着重於「轉讀」與「梵唄」，但這二者都以「音韻」爲主，講音韻就得注意文字的讀法，無形之中，促使當時的中國學者的注意，而改變中國文字的讀法。故沈約在五世紀所撰的「四聲譜」，已受佛家音韻的影響就有相當的可靠性了。

筆者對音韻學毫無研究，祇是平日讀書的時候，凡涉及音韻的說法和有關人物，方便筆記，現在將它們纂綴成文，以供方家的參考而已。



東海大師無相傳研究

冉雲華

(續完)

玄宗的另一項禁斷妖惑的詔令，頒發在開元十九年（731）。這項詔令說：「自今已後，僧尼除講律以外，一切禁斷。六時禮懺，須依律儀。午夜不行，宜守俗制。如有犯者，先斷還俗，仍依法科罪，所在州縣，不能捉報，並官吏輒與往還，各量事科貶。」^⑳

敦煌卷子歷代法寶記所描繪的無相傳法儀式，正巧和上述的禁令抵觸。第一、「金和上每年十二月正月，與四衆百千萬人受緣」^㉑。可見他的信徒是衆多的。第二、宗密的記載，不但證明無相法會中人數衆多，並且傳法的時間多在深夜：「召集僧尼士女，置方等道場禮懺，或三七、五七，然後受法了，皆是夜間。意在絕外，屏喧亂也」^㉒。這種深夜聚衆，屏外的神秘傳法儀式，很可能會招惹官府的懷疑。在兩京失陷，變亂四起，皇帝逃亡，百官失散的情形下，作爲負責行都地方官的縣令，自然會加強治安的。何況無相還和吐蕃王子有過來往。

從比較社會學上着眼，無相的傳法儀式和教義，多少反映新羅和唐帝國社會的不同。當時的中國宮庭佛教，是以典籍、哲理、和禮懺而出名的。新羅當時社會更接近部落社會，佛教內容着重實踐，無相的教學，是「無憶、無念、莫忘」這三句話。與無相有關的敦煌卷子，也只是些簡短法語和一首短偈而已。他的法語使人想起另一位留唐的新羅學者崔致遠，所引用的一句佛經名言：「受持萬偈，不如一句」^㉓。

以社會身份而論，韓國學者多認爲新羅佛教與皇室關係密切。在新羅統一高句麗和百濟以後，當地僧侶的貴族化，發展得更爲快速^㉔。與新羅的情形相反，唐代的佛法雖盛，但一般僧人的地位，仍然不能和名門世族、達官貴人相比。作爲貴族的新羅僧人，可以自由的選擇儀式，弘法傳教，不受阻礙；作爲平民性的唐代地方僧人，還得遵守政府的法令。無相和成都縣令的衝突，給比較社會學保留下一份史料。

神通廣大 名傳吐蕃

無相和成都縣令的交涉和勝利，使他在益州的聲譽大增。宋高僧傳記載說，那位失敗的縣令楊翌，懾於無相的神通，馬上從一位反佛的官員，轉變成一名熱心的佛教信徒，他於是「奉送舊所，由是遂勸檀越造淨衆、大慈、菩提、寧國等寺，外邑蘭若、鐘塔不可悉數。先居淨衆本院，後號松溪是歟！」^㉕。

除開他在拒捕時所顯的那一手神通以外，宋高僧傳和明代編修的神僧傳內，還記載着無相的神通力：像他早期在深山坐禪時，長期不食煙火，數遇猛獸，都能不爲所動，免於傷害；又如他曾冥知有刺客來行刺，乃至預言會昌（845）毀佛的大事等^㉖。這位新羅禪師的神通，不但名滿川西，續著中國佛史，他的名聲甚至遠播到吐蕃國（西藏）去。自古以來人們總以爲西藏佛教自印度嫡傳，根本沒有想到中國佛教對吐蕃宗教，會有什麼影響。近數十年西方佛教史學家，在研究了藏文資料以後，才發現藏文中保藏了不少的中國佛典，也記載着金和尚的神通^㉗。

記載金和尚的藏文史籍，正是被傳為藏文最早的歷史著作山耶寺紀年（b Sam - yas - lo - rgyus）。這部據說是婆羅門大臣所撰寫的編年史，雖然不斷為後代編撰的藏文史籍所引用，但因本子流傳不多，學者們很少讀到原本。直到法國藏文學者 R. A. 斯坦因，把他所得到的手抄本，影印出版，才使各國的學者，看到那本書的全文^{④⑥}。不過斯坦因在他的法文提要中，着重於吐蕃歷史上的大事，並沒有對無相的部份有什麼陳述。

後來日本學者山口瑞鳳，撰寫「吐蕃佛教與新羅之金和尚」時，才把藏文有關無相的資料譯為日文^{④⑦}。這才使研究佛教史的學者理解到，無相不但在中國有名，並且也曾譽及吐蕃。更重要的是在西藏佛教史中，天竺僧人或西藏喇嘛佔滿每一個時代。中國和尚能被注意到的，已經是屈指可數，新羅僧人能夠享譽西藏的，目前所知只有金和尚一人而已。

藏文史籍對金和尚的記載，是充滿着神秘色彩。話說吐蕃王子一行，在朝覲了大唐皇帝以後，得到千卷紺紙泥金書寫的卷子及其他賞賜，取道西川返回吐蕃。在王子和從臣的歸途中，妖魔作怪推倒山岩，道斷途塞，無法前行。倒下的山岩石大體重，沒有人有力把岩石移走。就是在那種困局下，他們邀請金和尚出山協助。那位高僧牽虎而來，入定三日，大顯神通，岩石自破，妖魔伏降。王子感嘆拜服，請求和尚預言前程，指點迷津。金和尚以他的神通妙力，入定觀察，然後告訴吐蕃王子說：吐蕃當時權臣弄政，佛法凋零。一直要等到王子成年，承繼大統，佛法才會再度復興。王子受教，頂禮而別。返國觀察當時局勢及後來演變，都像金和尚所預言的那麼樣……。

根據山口瑞鳳的推算，吐蕃王子的唐朝之行，當在 754 年前後。正在無相成名之後，玄宗到達成都以前的那一段時間。藏文史料的神話色彩，自然很難令人以常情推斷。何況那本史書的本身，並不是第一手記載。西藏歷史文學的作者，在討論山耶寺紀年這部書時，就曾指出它曾被後世的僧侶、國王和大臣多次加以刪改和增補。在那種情形下，想要一睹那本紀年史的原來章節，幾乎是不可能的^{④⑧}。儘管如此藏文資料對研究無相傳記仍有相當的

價值。第一，它補充了無相與吐蕃使節來往的一段資料。第二，它證實了宋高僧傳和神僧傳所記的事實，即無相是以神通力而出名的。

逝於川西 枝繁葉茂

無相去世的年代，有兩種說法：其一是歷代法寶記，它說無相於寶應元年（762），五月十九日「夜半子時，儼然坐化」^{④⑨}，享年七十九歲。

其二是宋高僧傳。它說無相是「以至德元年（756），建午月十九日，無疾示滅，春秋七十七」^{⑤⑩}。從這兩件資料被學者發現以來，有人從此，有人從彼，對無相的逝世日期，還沒有人仔細研究過。如果以甲子推算，宋高僧傳所記顯然是不可靠的，因為至德元年並沒有「建午」的五月。

倒是 762 年真的有一「建午月」。762 年也是荷澤大師去世的一年，荷澤去世的日期，也會夾纏不清，直到胡適晚年，才把那宗案子，考正清理。胡氏所根據的理由，也是「建午月」一詞。他說：「只有肅宗最末一年，那個沒有年號的「元年」（762）才有建午月的名稱」^{⑤⑪}。造成那種特殊紀年的原因，是唐肅宗在上元二年（761），「忽然下了一道驚人的諭旨，反對改元，反對年號」^{⑤⑫}。這麼一來，761 年的後幾個月，和 762 年的前四個月，沒有年號，只好以甲子記月了。胡氏證明「建午月」只有 762 年才有一點，正好和歷代法寶記所記的日期，完全一致。

不過胡氏在討論無相去世月份時，却下錯了結論。他說「無相死在寶應元年四月十九日，就是那個沒有年號的「元年建巳月十九日」^{⑤⑬}。歷代法寶記和宋高僧傳都一致記載無相是死在「五月」或「建午月十九日」。胡適把「建午」改為「建巳」的理由，是那年五月——即「建午」月頒佈了新的年號「寶應」，以所有應改稱元年五月，不應再繼續叫「建午」月了。其實中國古代交通不便，朝廷決定的正朔，總要有一段時間，政令才能下達，付諸實行。何況古今文人有的歡喜以甲子繫年，即是在一九七八年的今日，不是仍有畫家、書家，一樣的在寫戊午年嗎？

歷代法寶記在記載無相去世年代一點，雖然正確，但這並不表示它在各方面都比宋高僧傳更好。事實上這兩部書是各有所長，各有所短的。前者的長處是它編撰於第八世紀，上距無相生日未遠，對無相的生平沒有作神話性的誇張。它的缺點是作者宗派色彩濃厚——以一半以上的篇幅，詳述無住（714—774）保唐寺一派的禪法；並且把那一派形容為無相的唯一嫡傳正統。宋高僧傳的缺點是距離無相在世的日期，已有兩百多年，所用的史料不免有傳抄訛誤的可能。無相去世日期的混亂，足以說明那種現象。另一方面，它所引用的資料却比較豐富完全，例如它曾參考了資州刺史韓泐和李商隱所撰寫的兩篇碑文^{⑤4}。韓泐在兩唐書中雖然沒有傳記，但是名列新唐書「宰相世系表」內。韓家是唐代的望族之一，水字旁的一代，頗多名人，除開韓泐以外，還有韓滉、韓滂等人^{⑤5}。

無住到底是不是像歷代法寶記所說那樣——是無相派禪法的唯一嫡傳？在這一點上，原籍四川的佛學思想家宗密，清楚告訴讀者，無住的保唐派和無相的淨衆派，無論是在哲學見解，或是宗教實踐上，都有不同。宗密寫道：「復有保唐宗，所解似同，所修全異」^{⑤6}。從兩人師承系統上觀察，宗密在另一本書中指出，無住先跟一位俗家師父陳楚章（又稱陳七哥）學習禪法。因為陳是白衣俗人，無住深覺傳法不便，所以決定另尋出路的^{⑤7}。後來他遊化到益州地方遇見無相，「遂認金和尚為師」。雖然如此，宗密馬上指出：無住「指示注意大同；其傳授儀式，與金門下全異。⑤8」就是在示法上，無住雖然「亦傳金和尚三句言，但改忘為妄，于諸同學錯預先師言旨」^{⑤9}。歷代法寶記證實了宗密所起的無住歷史，和他與無相不同的地方^{⑥0}。

宋高僧傳把淨衆寺稱作為無相的（本院）^{⑥1}。就表示說淨衆宗才是無相的嫡系禪法。這一記載和宗密的記述，完全一致。可是歷代三寶記對淨衆派只是一味攻擊，好像那一邊全無人材，全是些不解師意，只想佔廟業的「小師」^{⑥2}。

宋高僧傳還記錄說，無相嫡傳的弟子是淨衆寺的神會（720—794）。這位祖籍中亞細亞，俗姓石氏的和尚，大約在750年左

右，「入蜀謁無相大師。利根頓悟，冥契心印。無相歎曰：吾道今在汝矣！」^{⑥3}無住是在759年才遇到無相的。他比神會投師的年代，晚了近十年光景；而且和老師相聚的日子也比神會短。雖然歷代三寶記連神會的名字都沒有提一下，但是這並不足表示神會實無其人，也不能抹殺他的成就。事實上到了第九、十世紀時，神會一派的淨衆禪法，仍是枝繁葉茂，受人尊敬。宋高僧傳形容說：「初會傳法在坤維、四遠禪徒、臻萃於寺……禪門榮之」^{⑥4}。和此相反，無住創立保唐寺一派禪法，却沒有人被記入宋高僧傳，可能是這一派流傳得並不長久。

其他資料 亦有價值

宗密還記載說，無相另有一名弟子，江西道一（709—788），他是中國禪宗巨匠，創立洪州一派的禪法，對禪宗後來的發展，有重要的影響。宗密在他記敘禪門七家時，列無相的淨衆宗第二，無住的保唐宗第三，道一的洪州宗第四。道一與無相禪法的不同，是非常清楚的。不過宗密注意到，道一在他的早期求法尋師時代，曾屬智詵——處寂——金和尚這一派門下：「因有劍南沙門道一，俗姓馬，是金和尚弟子……」^{⑥5}宋高僧傳則說馬祖「削髮於資州唐和上……」^{⑥6}，後代禪宗歷史景德傳燈錄等也有類似的記載^{⑥7}。嚴耕望對這一混亂記載，作過這樣的解釋：「或者先師唐和尚，及唐和尚示寂，無相繼位住持靜衆寺，馬祖即師事之，此在當時為普通現象，不足異也。按後世言禪宗者，推馬祖一系最盛，今論其師承所自，亦本出於無相……」^{⑥8}。

雖然道一早期，曾屬唐和尚——金和尚這一系統，但是他和這一系的師承關係，仍然十分模糊。按唐和尚（處寂）死在734或736年，懷讓死在744年，道一離開四川以後，「久住荆南明月山，後因巡禮聖蹟，至讓和尚處，論量宗運，徵難至理。理不及讓，又知傳衣付法，曹溪為嫡」^{⑥9}。另一方面，無相大約在730—734或736年間，住在處寂的德純寺，後來到天谷山去參禪。就是在「金和尚上得付法及信衣，遂居天谷山石窟下……後章仇大夫請開禪法。居淨衆寺，化度衆生，經二十餘年」^{⑦0}。看來

無相在得法之後，似乎再沒有返回資州德純寺去「繼位」，淨衆寺是無相創建的，與唐和尚無關。

上述的史料說明，道一與無相如有接觸，很可能是在資州同事唐和尚的那兩年。他和懷讓的相聚，最遲當在743年。他在明月山既稱「久住」，總有兩三年的時間，無相在益州的成名建寺，大約在740—750年間。在這樣的情形下，道一和無相相聚的時間，不會太長，且有可能根本沒有到過淨衆寺。即是他真的聽過無相的開示，道一恐怕並沒有得到多少益處，否則他不會離開四川，更不會改事懷讓。這些事實表示說江西禪法是出於無相的說法，還值得商榷。

倫敦大英博物館所藏的卷子，斯6077號題作無相五更轉。這是一首短偈，因為題名寫為無相，很可能是傳為無相所作的唯一完整作品。敦煌卷子中的五更轉有多種，傳為無相的這一份是其中的一個。巴宙博士曾把這首短偈，收入他編著的敦煌韻文集^{⑦①}。但如想考察這首短偈與無相一派禪法的關係，還得留待來日，另文討論。

一九七八、三、修正稿於加拿大漢彌敦市

——原載「敦煌學第四輯」

註文引用書籍略號：

- ③⑧ 唐大詔令集（1959年上海商務印書館排印本），第558頁。
③⑨ 記，第143頁。
④⑩ 疏，第278頁內欄。
④⑪ 引自崔文「新羅迦耶山海印寺善安住院壁記」，東文選（漢城，慶熙出版社，1976年影印本），第283頁上。
④⑫ 見 Buddhist Culture in Korea（漢城，1974），第123頁。
④⑬ 傳，第832頁下。
④⑭ 同上。並見大正新修大藏經，第五十卷，第999頁中至下。
④⑮ 在這一方面，主要的作品有戴密微著 *Le concile de Lhasa* (Paris, 1952)；杜籍著 (G. Tucci) : *Minor Buddhist Texts*, 第二冊，(Rome, 1958)。吳其昱博士，曾將戴書節譯，刊於敦煌學第一期。
- ④⑯ R. A. Stein, *Une chronique de Bsam- yas* (Paris, 1961)。

④⑰ 收在金知見、蔡印幻編新羅佛教研究（東京，山喜房佛書林，昭和四十八年版）一書中。

④⑱ 參閱 A. I. Vostrikov 著 *Tibetan Historical Literature*, 被收入 *Indian Studies: Past & Present* (Calcutta, India), 第十一卷 (1969-70), 第241頁。

④⑲ 記，第143頁。

④⑳ 傳，第832頁下。

④㉑ 神會和尚遺集，第732頁。

④㉒ 同上。

④㉓ 同上書第737頁。

④㉔ 傳，第832中至833頁上。

④㉕ 新唐書，卷七十三，第12頁上。

④㉖ 引自中華傳心地禪門師資承襲圖，鎌田茂雄編、校，分段、標點，中日對照本，禪の語錄9：禪源諸詮集都序（東京，筑摩書房，昭和46年），第298頁。

④㉗ 疏：第278頁下欄。

④㉘ 同上。

④㉙ 同上。

④㉚ 記，第168、200頁等。

④㉛ 傳，第832頁下欄。

④㉜ 記，第198頁等。

④㉝ 傳，第764頁上。

④㉞ 同頁中欄。

④㉟ 疏，第279頁甲。

④㊱ 傳，第十卷，第766頁上。

④㊲ 景德傳燈錄，大正新修大藏經第五十一卷，第六卷，第243頁下。

④㊳ 見上引唐代史研究叢稿，第458頁。

④㊴ 疏，第279頁甲。

④㊵ 記，第一四二頁。

④㊶ 見原書（台灣，高雄，1965年排印本）第50-51頁。作者曾在上述英文稿中（見上註第④㊵，把這份短偈譯成英文。

雲華按：斯6077號卷子殘破，在「無相五更轉」本文後面，還有殘文兩行：「無相偈五首」。可惜留下的字句，殘缺太多，無法成文。雖然如此，這份卷子仍然告訴我們，在敦煌卷子的禪偈中，起碼有兩件是傳為無相所著的。



——中篇小說——

新

生

張小雲

(六續)

李妹向忠良使了個眼色，希服他千萬別把阿昌的事說出來。

「方才我在路上，聽說你的當舖給人搶了，有這回事嗎？」

文忠國問忠良。

沒有，這是誤會。有幾個外來的少年，因為找他們的親戚，走錯了門，找到我們家來，恰好有幾個便衣偵探經過，看見他們行跡可疑，就上前盤問，後來沒有發現什麼，就讓他們走了。」

「聽說哪幾個傢伙裏面，有一個是阿昌，對不對？」

「沒有！沒有！你這是從那裏聽來的？」

忠良連忙一口否認。

「不要瞞我，現在我反正登過報了，我已經沒有這個兒子，隨便他在外面搶劫也好，殺人也好，反正與我無關，我只當沒有這個兒子，省了一份操心，痛快極了！」

文忠國口裏雖然這麼說着，其實心裏像刀刺一般地痛。自從在報上登過那個脫離父子關係的啟事以後，他在路上，見着熟悉的人，有時低下頭，有時偏着臉，盡量不和來人對面，他這才深深地了解「沒有臉見人」這句話的滋味。

「老弟，不要瞞我，假如阿昌向你勒索、敲詐，或者帶

人去搶，你千萬馬上給我電話，我要親手抓住他，送到法院去，讓他嘗一嘗鐵窗滋味，說良心話，即使槍斃他，我也不痛惜！」

文忠國突然冒出這幾句話來，把李妹引哭了。

「你這沒有良心的老頭，兒子是你生的，難道真的沒有一點父子感情，你不要他，我要他，萬一有那麼一天，我要和他一塊死，我也不想活了！」

李妹彷彿看見兒子被押進刑場似的，她忽然放聲大哭起來。

「唉！這就是女人的特長，動不動就哭！哭！哭！試問這種不學無術，沒有良心，好吃懶做，忤逆不孝，害群之馬的兒子，你要留着 he 幹什麼？」

「姊夫，話不是這樣說的，阿昌的本性是善良的，從小受着很好的家庭教育，只怪這社會太可怕了，青少年像一匹白布，染於青則青，染於黃則黃，也許阿昌目前走的懵懂運，過些時他會清醒覺悟過來，千萬不要往壞處想，你剛回來，好好地休息休息吧。」

戈忠良這幾句婉勸姊夫的話，使李妹停止了哭聲。

「你今天來，有什麼事嗎？」

「沒有事，我來看看你們，順便想打聽一下阿昌的消息。我想找着他，和他好好的談談，假如他手頭不方便，我可以送點錢給他。」

「不能！不能！」文忠國連忙說：「千萬不要給他錢，免得害了他，我倒要拜託你，假如你知道他的行踪，請你立刻通知我

「我要親自逮捕他，把他送去法辦。」
「好的，我會告訴你，請你不要每天把阿昌的事放在心裏，自己千萬好好保重，我走了，改天再來。」

李妹送弟弟到門口，悄悄地附在弟弟的耳邊說：

「弟弟，如果你真的找到了阿昌，千萬別告訴他爸爸，只能通知我，我帶點錢給他，叫他暫時躲在你家裏，等我把他爸勸通，心軟了，再讓阿昌回來。」

「好的，你放心，我不會告訴他的，你自己也要好好保重。受了這麼大的打擊，姊夫心裏當然很難過，你要好好的安慰他，千萬別和他吵架，隨便他發多大的脾氣，你也要忍耐。」

李妹點了點頭，眼淚又流出來了。

（六）獄中難友

尤人傑和馬恕人同關在一間房裏，另外還有三個年紀比較大的，一個因為走私，一個販賣雅片，另一個是小偷。

「小弟弟，你們兩個是犯了甚麼罪進來的？」

那個名叫馬五的小偷，首先問尤人傑和馬恕人。

馬恕人望了尤人傑一眼，他不敢回答。

「說吧，怕什麼呢？我們都是同房難友，將出獄之後，說不定大家都成了好朋友呢。」

馬五這幾句話，打動了馬恕人的心，他低下頭，羞答答地回答：「搶案。」

「小老弟，你叫什麼名字？今年十幾歲了？」馬五問。

「我叫馬恕人，今年十七。」

「真巧！我也姓馬，我們還是本家，一支筆寫不出兩個馬字，我們應該特別彼此關照的，這位貴姓？」

「我叫尤人傑，我和恕人是同學。」

「唉！有書讀，為什麼不做個好學生，怎麼出來搶劫呢？」

那個走私的王華，這麼感慨地說。

「說不定交壞了朋友。」
販賣雅片的方卓說。

「馬小弟，你告訴我，你們有幾個一夥？在什麼地方被抓的？」

馬五很關心地問。

「在一家大百貨店。我們一共有六個人，還沒有開始行動，都被抓來了，真倒楣！」

馬恕人說到這裏，眼淚又湧出來了。

「小弟，不要難過，你們年輕，關不了多久，就會釋放的，這叫做『少年犯』，沒有過二十，還不到法定年齡。像我們年齡這麼大，就麻煩了。」

「馬大哥，你們是犯的甚麼罪呢？」

「我們三個人都不同路，王華走私，方卓販賣雅片，我自己是小偷。」

「見你的大頭鬼！你自己的事，可以告訴他們，為什麼要說我們的？」

方卓很生氣地說。

「沒關係，反正我們都不是好人，彼此彼此，說出來又有什麼要緊呢？」

王華滿不在乎地說。

「小老弟，你們年紀太輕，不應該走搶劫這條路的，你們應該先學偷。」

「馬五向着恕人說。」

「怎麼個偷法？」

尤人傑和馬恕人異口同聲地問。

「你們這就問對了，馬五是老資格，他會把他的經驗告訴你們的。」

方卓說完五個人都大笑起來。

「你們這些不知死活的傢伙，關在牢裏，還那麼高興，幾時拖去槍斃，看你還笑不笑？」

沒想到看守來了，立刻五個人鴉雀無聲。

聽到槍斃兩個字，馬恕人又害怕起來了。

「馬大哥，我們會槍斃嗎？」

「不會！不會！我們都沒有資格判處死刑，像你們兩個小孩，又沒有傷人，也沒有搶到東西，過幾天就會釋放的。」

「馬大哥，你告訴我們怎樣偷吧？」

這回輪到馬恕人發問了。

「你真的放出來還想去做小偷，我勸你還是好好地再進學校讀書吧，你有父母沒有？」

「有！有！」馬恕人搶着回答：「我們兩人的家庭都不錯，父親都受過教育，現在作生意。他們都不知道我們幹的事。」

「那麼你們為什麼要走上這條路呢？」

「是兩個年紀比我們大的朋友，逼上梁山的。」

馬恕人文縐縐地說。

「他們關在那裏？」

「就在隔壁的隔壁。」

「出獄了，你們不理他就好了。」

「不行，他要殺掉我們的。」

「你們是什麼幫會嗎？」

「是，我們是青春幫。」

「哈哈！『青春幫』，好一個漂亮的名字！」

王華不覺笑起來。

記

記

記

時光過得很快，青春幫六弟兄，關進監獄，不覺已有一個多月了，還沒有釋放的消息，馬恕人比尤人傑還要着急，他常常作夢，有時夢見在家裏和父母姊弟一桌吃飯，大家有說有笑的，快樂極了；有時夢見自己受刑，被皮鞭打得肉破血流，有一次還大哭醒來，連隔壁的犯人，都被吵醒了，尤人傑悄悄地罵他：

「你瘋了！為什麼要哭？看守來了，大家都要陪你挨罵！」

「我下次不敢哭了，我是看了那些挨打的電影，所以才作這樣的惡夢。尤哥哥，我們究竟要什麼時候才能釋放呢？」

「誰知道？」

「我真後悔，不該認識他們的！」

「廢話！現在還說什麼呢？」

「將來我們出去怎麼辦。」

「做小偷，倒是一條出路，沒有搶的危險。」

尤人傑說到這裏，望了馬五一眼對恕人說：

「你可多向你的本家請教，聽說他是老資格。」

其實他們兩人的悄悄話，都被馬五聽在耳裏，只因怕把王華！方卓兩人吵醒，假裝熟睡的，沒有答腔，後來等到天亮了，他們出去方便的時候，馬五對恕人說：

「小老弟，你們千萬別胡思亂想了，小偷也不是好做的，天天提心吊胆，戰戰兢兢，碰到人，一定抓去坐牢，像我們現在一樣；碰不到，偷來的那些東西，也不容易脫手；何況小偷強盜這些名稱，也太難聽了，你想，做一個堂堂正正的人多麼好，為什麼要做黑人呢？」

「馬大哥，那你出獄之後，再不去當小偷了？」

馬恕人那傻傻的樣子非常可愛，馬五立刻回答他：

「當然囉，從今以後，我洗手不幹了。」

「他們兩個呢？」尤人傑問。

「他們的事，我怎知道？人各有志，不會個個相同，有的人，坐過好多次牢，一點也不改過，有的一次就不再作壞事了。」

「馬大哥，你做了幾次？」恕人問。

「三次了，起初是爲了家裏窮，生活負擔重，自己太懶，遊手好閑，不務正業，所以就走上這條路，偷了一次大的，嘗到了甜頭，第三次，上了朋友的當，也就是這最後一次，我失風了！」

「什麼叫失風？」

「失風是我們的術語，就是被捕的意思。」

「出獄以後，你打算做什麼呢？」尤人傑問。

（未完待續）

永懺樓隨筆之三十九

再窺佛教宇宙

馮馮

一、宇宙的循環

佛學佛理廣大深奧，為哲學家與宗教研究者所公認，世人所共知同仰。依愚見管窺：佛學的精博，其理之一端，乃是由於對宇宙認識之正確所然。古佛歷經無量阿僧祇劫以來，將宇宙奧秘真理，不斷揭示世人。人生哲理，不離宇宙本體，佛家以廣浩的宇宙慧眼觀察一切，是由大處着眼，非從小處着眼，看透了宇宙中成住壞空之循環及人生生老病死，又看透了宇宙間循環的因果規律，佛家又揭示了這些宇宙的法則事實，作為佛理基本觀念之一，發展了深奧的哲學，揭開了超自然的能力。

上期拙作「管窺佛教宇宙觀」，實未能表達佛教對宇宙之真知的千分之一，我不自量淺薄，今後願更多作此推論，探測佛理之海的浩瀚深奧。惟我並非天文太空學家，所知有限，於佛學亦太欠修學，自難作有系統之學理探討，只有隨想隨筆所之，希望以拙文拋磚引玉，引起四象大德對宇宙科學與佛學之印證研究。

我注意到佛學與宇宙科學之關係，非自今始，數年來，我歷次神遊窺閱佛家古籍，時見有載錄宇宙外太空之知識，我以前亦畧有在「內明」月刊報告一二。可惜我每有所見，醒來均只可追憶部份，初醒時仍可見原篇累積之文字（書多為梵文，偶有楔形古文，有些知其意，大多不解），醒後數分鐘內，仍歷歷在目，但數分鐘後，已如曝光底片，褪去不見。

神遊之藏經樓，似是西藏拉薩及尼泊爾不丹之古寺，但見卷籍繁多，塵封密藏，湮歿已久。

如果此種個人境界不妄，則可知佛教萬古以來所留下有關宇宙奧秘之文字，不知多少！我所神窺，只及冰山尖端之一微塵而已。我料歷代高僧西行取經，僅取其要，而捨去傍及宇宙天文其他之經文。而歷代名山古剎，又多秘藏不示，以致累累失傳湮歿，假如拉薩與不丹古寺能公開藏經，必有驚人發現。

個人的神遊，事涉玄虛，只可視之為由心生之境，我不敢以之作爲事據惑象。但是若依事理推斷，佛教經典東傳至中土，並未盡其藏典，此測諒不致太謬？仍有秘藏經本，非無可能。

即就流通的佛經，固不待古本秘笈，亦已可窺見一斑，可知佛教對宇宙有真切之觀察知識，而非坐井觀天，僞託神權。

佛教所稱「劫」，不以通常年月日時計算時空。愚見認為，即是並非以地球之自轉計算時空，而乃是以太空之時間觀念計算，故此一大劫，折合地球繞日十三萬萬四千四百萬次之時間。

又說：十方三世所有一切世界，皆悉具四劫。愚意認為，此語所云十方一切世界，是指宇宙間各處「光漩」星系（請參閱上期拙文）內；各個別星體而言，三世，諒係指過去、現在、未來而言，亦即是宇宙中的運行次序。

就現階段的天文科學知識，我們已知道，整個宇宙是無窮盡的，無限大的空間，有億萬個「光漩」星系各自在旋轉不休，這是各個「光漩」本身的「自轉」。假借一物來作描喻，似可以南洋出產的一種樹菠蘿比喻，樹菠蘿是一隻巨大的圓形菓子，外貌似一般地產菠蘿（鳳梨），但長於樹樞之上，每隻重達數十斤，

菓內有囊，滿塞橢圓形的杏黃孢子，爲數數百；各成一體，孢子內有圓核，而孢子與孢子之間，是白色纖維。宇宙正像這個樹菠蘿，內有無數個別的圓形光漩星系。不過樹菠蘿之形體是有限的，而宇宙則無限，大不可測。但若以運動之物理法則而推斷，宇宙之形狀，當以圓形或橢圓形，爲最有可能。

愚意是說：宇宙的整體，是一團旋轉的圓球形體，或橢圓球形體，但並無邊際。

宇宙球狀旋轉體之內，有無數億萬個各別的光漩星系，各自自轉，亦被整個宇宙的自轉力量吸引而發生公轉，好像一大群漩渦，繞著一個無形的圓心而像走馬燈般旋轉不休。

各個光漩星系之間，隔着空間，長短大小不一，各光漩星系彼此又有吸引力。每一個光漩星系之內，有億萬個大小不一的小星系，各皆繞着「光漩」圓心的極強光能而旋轉，由於離心力，這些繞轉的群星系統，匯成巨流的長臂，又像星是燃放煙火的旋轉光綫的尾巴。佛教的卐字，就是象徵宇宙動力與智慧的符號（我數次在「內明」提過）。

在大小不同的光漩內的較小星系，各有其核心——太陽（一個發熱發光的星球）作爲中心，周圍有若干個被其吸引而公轉的星球，各個距差及冷卻情況不同，溫度與氣體情況各異，有些適合像吾人這樣的血肉之軀生存，有些不適合。

現在當代科學家，大多數相信，宇宙形成之初，是由於一次巨大的爆炸分散而形成。大多數科學家認爲，爆炸的時間，大約在四千億年（地球時間計算）之前，自爆炸之後，形成了各自旋轉的光漩星系，各皆擴張散開，換言之，宇宙越擴越大。

少數科學家反對此說，主張：宇宙正在收縮之中，而非膨脹擴散。這一派主張宇宙本來自然形成如此，並非爆炸而成。

宇宙之空間，並非真空，亦非物理學之絕對真空，而係到處充滿各種氫氣、氮氣、氦氣、碳氣等等各種氣體，尚有

各種灰塵——當係星系爆炸之餘燼，亦有各種形態的生命，各種形態的智慧。

如果說，宇宙整體爆炸擴散（Big Bang）之說可信，然則在宇宙中的基本組成元素——就物質而論——無論是在任何一處光漩星系，均應相同，所異者只是「狀況」（即如水之在寒處爲冰爲雪，爲霜，在暖處爲水，實則仍是兩氫一氧），各星系光漩的核子爆炸大小不同，溫度不同，距離不同，容或使各種氣體氣化或液化，但主要成份仍不離其本。

換言之，此一光漩星系的構成，應與另一個不致有太大差別，只是大同小異，總是這些原子，只是原子價略有不同。而且，在相對溫度與情況之下，原子價是可以改變互換的——金可變成白金，也可變爲鈾二三五。

再言之，宇宙中到處瀰漫的氣體，既有氫，既有氮，既有氮……組成氨基的可能，不得完全抹殺，氨基爲生命初步形態之要素。

生命由初步單細胞……演變爲複雜的生命，此種可能性，在宇宙中之，到處均會發生，只是程度各異，形態各別。

英國科學家近數年來多次宣佈，發現太空深處，有類如生命形態的氨基物質，亦有發現太空有類如細菌的微生物。

現階段的科學設備，已可觀察宇宙太空若干不少現象，但要云可觀全豹，則未免言之尚早，不過，從一粒微塵可看世界。

我們的地球，不過只是我們的太陽系裏的一個行星，我們的太陽，不過只是我們的光漩星系（所謂「銀河系」）內的一個橙小小發光發熱星球。單是我們的銀河系內，已有不知多少千萬個大小不一的「太陽」，各自成系，各帶群星，繞着銀河系中心的極高極強光漩中心而公轉。

除了我們的地球上，有我們這樣血肉之軀的人類與各種動植物之外，我們怎可一口咬定宇宙之大，再無別的星球有生物有人類？

別的太陽系中，亦自然有可能有類如我們地球的星球，既然構成之原子物質相近，亦自有可能有各種形態的生命，或爲無情

生，或爲有情生。

當然，由於溫度，大氣，日距……等等因素的不同，不能冀求各星球上的生命均與我們完全一致，我們的四肢、頭腦、五官、內臟，均係爲適應我們地球環境與地心吸力而形成現況，而在其他太陽系的地球或行星，吸力比例不同，氣溫不同，大氣組成比例不同，產生的生物，也必與我們相異。

小天狗星（Sirius B），並不屬於我們的太陽系，甚至不屬於我們的銀河系，它與大天狗星，屬於另一光漩系統。它是最接近我們銀河系與太陽系的「外星系」之一（其鄰近的七姊妹（Pleiades）亦然，均是局外星系），小天狗全球爲海洋組成表面，而其地心吸力，因其地質密度較大，而較我們的地球大了三百倍。小天狗星上海水中生存的水族，亦有不同於我們的海中生物，小天狗星的人類，上身似我們，而下身是魚，即所謂「美人魚」。

現代伊朗與伊拉克，是古代美索不達美亞，曾有巴比倫帝國，巴比倫在六七千年前，即已有傳說，謂有一個半人半魚的仙人，從天而降，從海上來，教化巴比倫人各種天文智識，巴比倫人始有文化。

地中海一帶，自古盛傳美人魚，意大利那不勒斯外港，有一處小峰，盛傳曾是美人魚月夜歌唱，引誘水手着迷之地，荷馬史詩中，尤利亞（Ulysses）駛船過此，令水手以棉花塞耳，他自縛於船桅，但聽了美人魚之歌，亦幾乎要掙脫繩索往就。

神話未必全是幻想，往往有些是由若干事實衍化而成，我們不能遽說：軒轅氏及夏禹均無其人。

小天狗上的人類是半人半魚「美人魚」，然則，其他星球上的高智生物，豈不可能有半人半馬「仙陀」（Centaur）半人半獅？半人半牛？半人半蛇？

乍聽似荒謬，均是因為我們太習慣於我們地球的環境了，我們動輒謂，生命必須呼吸氧氣，必須有水份，方可構成

存在。我們怎知其他太陽系的生物，必須吸入與我們相等的氧氣？我們連自己地球上的生物都未全知！

「死海」與「鹽湖」兩處的海水鹽份，濃過一般海洋五倍至十倍，故稱爲死海，指爲無生命，但今發現，死海及鹽湖，均有細菌，微生物，亦有魚類，牠們並未變成廣東曹白鹹魚，而且活得好好的。地球上的樹木植物，吸入二氧化碳，以碳氣及葉綠素，與日光起光合作用製成糖，而放出氧氣誰說它們靠吸氧爲生。

南極洲數千尺厚的冰層下面，發現零度下的海水中，有魚類及其他生物。西伯利亞，加拿大，喜馬拉雅山，美國，北歐，到處發現「雪人」一類的不畏寒的動物。

我們怎可一口咬定，宇宙中除了我們自己就沒有別的人類？我們又怎可一口咬定，凡是人類必須完全似我們一模一樣？就是我們的地球上，人類也各有不同呢！南非祖魯族，身高七尺以上，而中非侏儒族，身高僅兩尺至三尺，東方人黑髮褐睛或黑睛，高加索人金髮藍睛，愛斯基摩人可耐攝氏零下六七十度嚴寒，熱帶人可耐華氏一百二十三十度奇熱。

我們怎可斷言，在其他星球上沒有形態各異的高等生物或人類？

或者，在某些星系的人類，未必要靠氧氣爲生，或呼吸氮氣或氫氣亦未可知，其身體體質構成，也未必與我們一致，他們的細胞，血液，未必需要氧氣。

在某些星系，人類或者竟不需呼吸，而只是吸收「輻射能」，亦無需飲食，其體質是有形無質，他們能夠自如幻化分身，我這應該不是太離譜的想象。他們的形體，即是我們所謂的「非物質」。

我們太習慣了我們受到地心吸力的限制，我們只可一跳數尺，又不能飛，若從高空跳下，若無降落傘，必跌死無疑。我們力不過只能舉數百斤，我們若不飲不食，就無以維持此一箇臭皮囊，我們必須新陳代謝，我們要排洩糞便廢物……這一切，都只是我們受制限於這個地球環境的情況。

當我們看見有外太空宇宙的人類，能夠來去自如，一躍百丈

，凌空飛翔，不飲不食人間煙火……我們就以爲是不可能了。

我們人壽最多不過百年，於是我們就不相信有古佛壽長數十萬年了。這情形正像細菌之朝生夕死，亦不知人類有百齡之壽！

可知道？修成脫出生死，已存在於宇宙中太空中的佛，是極高的智慧能力，而非地球人身，佛菩薩已脫出地球公轉時間，從宇宙太空望來，那地球旋轉飛快，瞬間，已過了幾千萬次「公轉」了，而在宇宙太空，根本就沒有絕對時間，只有相對比較時間，所謂「天上一日，人間千年」，還不足以形容。

舉個淺例——有一人，吻別才滿月的兒子，乘太空火箭往太空，去小天狗星探險，他在火箭中，只覺得過了幾星期，回頭俯望地球，已自轉公轉飛快，像陀螺一般，不知轉了多少次。等他回航至地球，尋到家中，妻已去世，兒子已成九十老翁，子孫成人，而他本人，仍然是二十許的青年。

這例並不太適合，但可畧爲解釋太空時間觀念，或者畧能幫助我們了解！已經脫出生死，在極樂世界（在宇宙深處的各處）的佛菩薩，怎麼已經歷了無限阿僧祇劫，用地球時間來計算，就是幾十億年了。

佛家講一大劫，是十多億年，在我愚見，是融合科學事實的，而非誇大之言。

佛家所講的時間，並非我們地球的時間，而是比照地球公轉之時折算成的「十數萬數千萬年」，其實在宇宙，一瞬而已。

佛家講的「成住壞空」，也正符合宇宙的生成發展到毀滅的過程法則。

宇宙的形成，是由於各種氣體原子的旋轉，集滙成形，愈轉愈急，產生巨大光熱，越聚越轉越濃密，一聲巨响爆炸，分散成無數億萬光旋星系，各系又公轉及自轉，各系之核心亦是極高核能光熱，轉到盛時，成爲「天」狀，過了盛時，各

臂拖長鬆弛散落，漸而核心一陣爆炸，全體又化爲氣體游離原子……豈非符合佛家所言的「成、住、壞、空」？

我們亦可由此推斷，「成住壞空」，實乃佛家亘古對宇宙法則的認識之揭示，可惜很少人注意到它的來歷與真意。

從空又再漸漸再聚滙成形，一路循環下去，豈非也合乎因果之律？

佛經所講的「億萬佛土」，我認爲並非指地球之內而言，而是指宇宙間的各處光旋星系內的星球而言。

佛經所講的三十三天，是用三三作爲多數複數的代表，指出宇宙中有無數的空間。佛家講四禪天上之人，連色身亦看不見了，稱爲無色界，我在上面講的無形無體的宇宙星球人，或者可作「無色界」的詮釋。

佛家修煉到脫出生死，進入涅槃，不生不滅，在愚見認爲，是煉成一種自在的「能」，永存於宇宙太空，不受任何地球的物理限制。佛的能是輻射的，無遠不可屆，亦可聚而爲一，化而爲千百億佛，如果我們明白核子輻射能，當不難了解佛能的輻射，亦應知呼喚觀世音菩薩或地藏菩薩之名號，即可獲得其輻射能力之救助，如果認爲菩薩係化人身來援，我想那是菩薩因人而點化施爲而已。

我亦認爲，阿彌陀經云：「西方過十萬億佛土，有世界，名曰「極樂」，是可能指的，宇宙中無限的星系。星球之外，有某一「空間」，是極樂的空間，這個宇宙是複度空間的（拙文以前多次論及），其中很多是「非物質的」空間，我們若以「身」求，是難以觸及的，若以「識」求，以「佛」求，必可進入。

我們若不從認識宇宙入手，事事只從狹窄的地球本位，甚至於只從更有限的時空觀念，去閱讀佛經，自難了解佛經中所講的「世」與「界」，我們又受制於有限的甚至落伍的所謂一般科學知識，必然就會視佛經中所講的宇宙自然爲「超自然」（超過地球一般物理法則），我們很容易墮入自設的「井」中來譏笑「天」之小了。

（未完待續）



妙法寺萬佛寶殿揭幕開光典禮

莊嚴隆重 盛況空前

禮參善信 摩肩接踵

香港妙法寺萬佛寶殿於五月十日、十一兩日分別舉行揭幕、開光典禮，由新界政務司鍾逸傑先生主持揭幕禮，泰國僧皇暨各國長老主持開光典禮，出席觀禮及到寺參拜者摩肩接踵，擠擁萬狀，儀式莊嚴隆重，場面宏偉熱鬧，為香港開埠來所僅見。茲將揭幕、開光情形，分誌如後：

教旗飄揚 龍獅競舞

鍾逸傑主持揭幕儀式

嘉賓畢至 座無虛席

五月十日下午三時，隆重舉行揭幕禮，由新界政務司鍾逸傑先生揭幕並致詞。鍾司憲在致詞中，引用道德經中：『善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟』，作為祝詞。他並依照佛教儀式，脫鞋、上香、合什，然後主持揭幕禮，且獲泰國僧皇致送紀念品。有一龍十獅入寺舞賀，善信擠滿全寺內外，場面熱烘烘，翌日續由泰國僧皇及各國高僧長老為萬佛寶殿開光，情況更見熱鬧。

典禮首由該寺住持釋洗塵法師致詞略謂：第一心願是建大道場。萬佛寶殿的興建，歷時六載，美盡東南之佛殿，所以表佛德之高勝，廣佛法之勸化！換言之，就是發揮佛教對世道人心的影響作用。

佛教是着重實踐的宗教。如：慈悲喜捨、利樂有情等等，都是不尚空談，貴乎實踐的教義，妙法寺就是實踐佛陀教義，興辦文化教育、慈善福利的佛教社團。開辦之初，就在寺內設立內明書院，以後又開辦了內明幼稚園、和劉金龍中學，現在學生總數已有五千多人。歷屆畢業學生多達一千人。由於三校都注重品德教育，所以畢業學生甚為社會人士所讚許。

第二個願心，就是興辦教育。除了上述三校外，在佛教僧伽會系統下又創設了由中學至大專的能仁書院，今年秋季將增設哲學研究所，以培養

佛教專材。在佛教聯合會名下，則有內明小學。

第三個心願是廣設慈善福利事業。妙法寺內已附設有安養院一所，安養老人一百多人。在籌備中的還有護理院、安老院各一所，完成後可收容老人一百五十人。

這些都是妙法寺為實踐安隱眾生，利益社會教義而辦的文教、慈善事業，經費的來源，大多出自善信的捐輸，可以說是純粹的民間佛教社團。值此萬佛寶殿揭幕之時，謹代表妙法寺董事會向歷來護法、施主表達誠懇的謝意！

詞畢，隨由洗塵法師等陪導鍾司憲移步登上大殿，先來一套莊嚴肅穆的佛教儀式，知會在打坐中的各國高僧長老。繼請鍾司憲脫鞋步入殿前，晉香、合什拜佛，然後主持揭幕禮，此時，衆高僧朗誦經文，鏗鏘有韻，音調悠揚。

鍾司憲復回禮台致詞說：自一九五〇年創設以來，妙法寺在辦學及為老年人提供住宿方面，作出不少寶貴貢獻。

他又指出，新市鎮不斷發展，給予屯門市民物質的供應，而妙法寺藉着宣揚佛教教義，及為居民祈福，照顧居民心靈上的需要。

鍾氏向妙法寺住持釋洗塵法師，佛教長老，以及慷慨捐款的施主，致以賀忱。他表示此座莊嚴宏偉之寶殿得以落成，全賴彼等之努力。他相信該寶殿將會成為善男信女參拜及遊人遊覽之所。

跟着，由董事黃國芳致謝詞，至此，洗塵法師突宣佈，現在泰僧皇有一份禮物送給鍾司憲，隨移步進入僧皇陛下淨堂，接受紀念禮物，八十三

高齡的僧皇，且與鍾司憲聊談數語始復出，儀式續由蔡章閣致送紀念品，全體嘉賓參觀萬佛正殿，倫敦法師主持升旗禮，某飲品公司在寺前廣場以三十呎直徑的汽球升空，用一條冗長紅帶升起，紅帶上寫上「妙法寺萬佛寶殿開光大典」字樣，不知是否風速關係，汽球僅能升至半空而已，但翹首欣賞的嘉賓善信，可謂萬頭攢動，蔚為一景。

觀禮者有：新界西北專員薛文、元朗理民府馮國強、屯門理民府林中麟、李淑儀、李哲、許富國、鄉議局首席副主席劉皇發、太平紳士鄧乃文、梁省德、黃松泉、戴權、李嘉誠、梁永發、楊勵賢、蔡國楨、黃允畋、陳呂重德、蔡章閣、劉金龍、鄧同光、蔡創業、柯榮福、韓國駐港領事、屯門警司麥達美、署長曾廷彬、莊月明、周有、沈馬瑞英、曾文翰、鄧遜璋、鄧文燮、李光義、吳源興、王澤長、梁達誠、蘇禮賢、賀文、白聖、永惺、敏智、智梵、大光、聖懷、超塵、金山、羅志堅、曹漢宗、鄧潤棠、梁剛、刁培光、余普露、陳載賢、劉登翔、何國柱、蔡毓藩、古道誠、黃武源、趙玉全、王晉來、周基榮、劉南安、龐國圻、鄭雲生以及佛教僧侶、善信等衆云。

泰僧皇暨各國長老主持 萬佛寶殿聖像開光儀式 佳話留人間 佛史添新頁

五月十一日續由僧皇及九個國家地區高僧長老主持聖像開光禮，是日適逢假日，慕名入寺朝參善信，由晨至暮紛至沓來，青山道上車水馬龍，大有應接不暇之概，香客摩肩接踵，擠擁萬狀，熱鬧場面為香港開埠來所罕見。

開光大典，於上午九時半舉行，泰國僧皇沙迦阿亞拿陛下，由侍從持羅傘寶蓋護行，自淨室步入大殿，各國高僧行列，亦隨之魚貫入殿，此項聯合開光儀式，過去從未有過，此次開光為佛教史上寫一新頁。

萬佛寶殿內聖像安奉於地下、二樓及三樓，故開光亦分：①釋迦牟尼佛聖像，由僧皇陛下主持。②藥師佛聖像由泰國華僧大尊長普淨上座主持。③阿彌陀佛聖像由中華民國佛教會理事長白聖法師主持。④千手千眼觀音菩薩聖像由美國宣化大禪師主持。⑤二樓玉佛由本港佛教聯合會會長釋覺光法師主持。⑥大堂釋迦牟尼佛聖像由世界佛教中心主席敏智老法師主持。彌勒佛聖像由壽治老和尚主持；羅漢即十六尊者由永惺、寶燈、妙蓮、法宗四法師主持，韋駄菩薩由佛聲法師主持。

儀式開始，鐘鼓齊鳴，各高僧長老依次雲集。上香、上供、唱讚儀式莊嚴肅穆，虔誠隆重。

開光典禮為時達七十分鐘，除上述儀節外，還由僧皇手持一個銅壺，在殿前洒潑聖水，僧皇雖屬高齡，但手腕力度頗勁，一時水花四濺，在殿旁攝影的「老記」，也沾上水花，而僧皇的佛袍，也有點點濕潤。

在殿壇前，供奉香火、水菓、鮮花，清香撲鼻的茉莉花之外，最多便是蓮花，包括新鮮的，和以金色及銀色鑄成的，觸目皆是，開光典禮完畢，衆高僧排班離殿，繼續進行千僧大齋。

據釋洗塵法師解釋說，由於地方稍狹，無法容納千人，故分兩堂而座，一堂座六百餘衆，其餘則座於另堂。

僧皇與各高僧，則分座在台上，台下通堂六百多人，多屬各國及本港僧侶，大嶼山寶蓮寺智慧法師等亦列座其中，據報參加此次開光及千僧大齋的僧侶，共計有泰國、中華民國、美國、英國、日本、韓國、印尼及本港者，恰逾千人。

千僧齋堂內，泰國僧皇與各國高僧盤坐於台上，釋洗塵法師以住持身份，坐於台下正中，其餘僧侶，則分列排坐，每人一飯，一齋菜，有大批工作人員，為各僧尼添飯加齋。此外，每人還有一個紀念開光僧袋，內有紅包、香梘、毛巾等。在堂外圍觀的善信，疊疊重重。

千僧大齋後，而大殿亦開始開放，讓遊客善信入殿參觀，因人數太多，每次放入五十人，天氣炎熱，時正中午，不少人汗流夾背，他們不嫌久候，入殿朝參，具見虔誠。

第十屆剃度大會 定七月廿日舉行 料今年參加人數將倍增

香港佛教僧伽聯合會一年一度舉行之剃度傳法大會，將於本年七月二十日，即農曆六月初九日，假藍地妙法寺萬佛寶殿啟壇，進行七日法事之後，於七月廿六日圓滿。此種短期出家制度，已經行之多年。歷年參加人數逐年增加，包括社會各階層，各行業人士；甚至遠至英國、美國、加拿大及遠東各國，亦有甚多人前來參加。今年萬佛寶殿已經開光，該寺設備完善，相信參加人數定必倍增。目前已開始接受報名。有意參加者，可致電妙法寺修智法師。電話為：一二——八一六三五七。

妙法寺內明、劉金龍校慶 洗塵法師華誕紀盛

藍地妙法寺屬下內明書院及劉金龍中學於八〇年五月九日，在妙法寺廣場聯合舉行校慶暨慶祝洗塵法師華誕。出席者有敏智老法師、洗塵法師、金山法師及諸大德比丘，鄧潤棠、梁剛校長及兩校全體師生兩千餘人。典禮開始，由梁剛校長致詞。畧謂：內明與劉金龍兩校校慶、浴佛節、畢業禮均為共同慶祝，今日又為校監華誕，明後兩日適逢妙法寺萬佛寶殿揭幕及開光典禮，乃極具意義之大事。世界佛教領袖如泰國僧皇、台灣白聖法師、美國世界佛教中心主席敏智法師等陸續抵港參與盛會，本港海洋公園、國泰航空公司、香港旅遊協會、可口可樂公司等協助。港九新界地方首長鄉紳均有參加，可算東南亞近數十年來之盛事。校監洗塵法師近三十年來，復與佛教事工，創辦大中教育事業，學生達一萬五千餘人，又與辦慈善事業，可謂中國佛教界歷史上前無古人。今年劉金龍增辦港大預科，港九官津私各中學畢業生均來就學，希望來年內明同學亦來報考云。

繼由校監洗塵法師致詞，畧謂：「本人一九五〇年目大陸來港，六〇年在此興建妙法寺，感謝同參金山法師全力協助致有今日成績。又感謝德高望重的敏智老法師，協助興旺佛教事工及教育事業。也多謝兩校校長及全體師生通力合作，才有今日之良好成績。在此順帶報告的，明後日本寺萬佛寶殿揭幕及開光，世界各地佛教領袖均來參與盛典，十分難得。今日下午泰國僧皇自泰京抵港，駐錫妙法寺，今日下午各位留此可一瞻僧皇風采，實千載難逢之機會。最後，祝內明與劉金龍兩校前程萬里。」

接着內明合唱團演唱佛曲、內明銀樂隊演奏、兩校女子籃球比賽、攤位遊戲等。下午迎接泰國僧皇來妙法寺，兩校在歡樂熱烈氣氛中渡過了愉快的一天。

法雨講堂消息

高雄地區新增一處弘法道場——法雨講堂，落在高雄市福德三路國際商專旁，每週日活動安排如下，歡迎高雄地區同道參加。

- | 週次 | 活動內容 | 主持人 | 時間 |
|----|---------------|-------|-----------|
| 一 | 佛學演講——「永嘉禪宗集」 | 陳柏達老師 | 下午七至九點 |
| 二 | 淨土專修班 | 心穗法師 | 下午七點半至九點半 |
| 三 | 佛學入門座談 | 法輪弘法組 | 下午七點半至九點半 |

- | | | | |
|---|--------|-------|-----------|
| 四 | 佛學演講 | 心穗法師 | 下午七點半至九點半 |
| 五 | 插花班 | 許惠珠老師 | 下午七點半至九點半 |
| 六 | 僧服製作教習 | 慧瑜法師 | 下午三點至五點 |
| 日 | 法輪研習班 | 法輪弘法組 | 上午九點至十二點 |
- 又訊：自六月五日起每週四將由傳孝法師開講圓覺經，歡迎高雄地區同道前來聞法。
- 又訊：法輪研習班第一期於五月底結束，第二期自六月二十八日起開學，研習班以研究印順法師的巨著「妙雲集」為主，每週選讀數篇文章，聚會時進行討論，由學有所長的各小組組長主持，再由指導法師、老師作綜合性的討論或講演，每期為期連續十二週，除缺席次數不得多於兩次外，並須按時繳交作業，目的在以嚴謹、積極的學習態度使學員在學習期間能真正地、更深入地了解佛法的真諦，從日常中去實踐佛法，使生活與信仰合一，歡迎南部地區有志學佛的青年朋友參加。報名地點：高雄市福德三路一五一巷十六號，電話：七二一八八三九。

「淨土十要」徵求助附印

淨土法門，廣大無外，九界同歸，十方共讚，千經俱闡，萬論均宣；時值末法，人根陋鈍。明朝藕益大師選最契時機之著述，為「淨土十要」，而後人因其卷帙博大，刻印艱難，耗資鉅大，遂多節畧字句，致文意隱晦，詞不達意。今本社應國內外教界同修要求，再度發啟影印流通，原本為三號大字，並擬以六〇磅大康印書紙線裝廿五開本印刷。今以因緣具足，機會難求，歡迎十方大德參加助附印，同為宏讚，共沾法喜！

又「念佛四大要訣」一書為清朝慧西大師提供念佛行者念佛之訣竅，是淨業同修必備寶典。本書擬以廿五開新式標點六〇磅大康紙印刷。

以上二書訂於六十九年八月初出版，助印者除由本社郵寄一部以資徵信外，其餘視個人希望寄贈親友，由本社代為贈送。若參加附印者悉數寄達本人，敬請詳註姓名及地址。助附印辦法如下：

「淨土十要」：藕益大師選。上、下二冊，七百八十餘頁，每部新台幣一〇〇元。出書後，每部定價一八〇元。

「念佛四大要訣」：慧西大師選。新台幣二〇元，出書後為三〇元。請利用郵政劃撥帳號第一〇三六四二號，戶名「佛光山朝山團」。或台北市忠孝西路一段72號9樓14室，電話：三一四四六五九。

連絡請洽：高雄縣大樹鄉佛光山

佛光山台北別院

台北市松江路328號12樓

高雄市壽山公園高雄別院（壽山寺）（〇七）五五一五七九四

宜蘭市北門口雷音寺（〇三九）三二二四六五

彰化市福山里福山寺（〇四七）二三五五七一

澎湖馬公信願寺（〇六九）二七二七九五

嘉義市圓福里圓福寺（〇五二）二八五五六三

台南縣善化鎮文昌路慧慈寺（〇六四）八三七二九一

美國洛杉磯西來寺 1512 S Berendo Ave. Gardena, CA. 90247 U.S.A. Tel: 327-3780

△助附印日期：即日起至69年7月底止。

鳳山佛教蓮社舉辦佛七

台灣鳳山佛教蓮社爲使對的究佛法有興趣的大專青年能解行並重，特別在每年暑期舉辦兩期精進佛七，現在將時間列後：

第一期報到日期：國曆七月十五日（農曆六月四日），次日講規矩。

精進佛七舉辦日期：國曆七月十七日至廿三日（農曆六月初六至六月十二日），翌日爲研討日期。

第二期報到日期：國曆八月廿七日（農曆七月十七日），次日講規矩。

精進佛七舉辦日期：國曆八月廿九日至九月四日（農曆七月十九日至七月廿五日），翌日爲研討日期。

參加資格：凡在學大專學生，不分男女，只要體格健全，思想純正，對修學佛法有興趣，均可報名。除第二期限定全部在學大專青年參加外，第一期特別接受高中以上青年及學校教師參加，每期六十名，額滿爲限。

凡參加者，於七日中應參加八關齋戒，不能中途退出，每天除九枝香念佛外，並禮拜一千拜，七日之中禁語，不準寫信、打電話、看報、聽收音機等。如不能適應嚴格佛七生活者請勿報名，以免虛佔名額。

參加者應自帶毛巾、牙刷等日常用品。臉盆、水桶、鋪蓋及飲食由鳳山佛教蓮社免費供應。有意參加者請即日來信，寄鳳山市三民路58號鳳山佛教蓮社陳智信居士收。來信請填寫姓名、年齡、住址、就讀學校或服務單位，並註明參加期數。倘額滿不能接受時另行通知，已接受者請按時報到，不另通知。附記：不得隨喜參加一日乃至六日。

佛陀學術研究院招考新生

本院以培養獨立負責，莊嚴德養，慈悲心性之宏法人才爲宗旨。現共開三班。

研究所：男女兼收，年在四十歲以下，大學及獨立學院畢業，暫定男女各六名，時間五年。

專修班：男女兼收，年在卅二歲以下，專科或同等學歷畢業，暫定男女生各五名，爲期兩年。

初級班：只收女生，年在廿六歲以下，國中以上或同等學歷，預定二十名，爲期兩年。

自即日起報名，七月底截止。填寫履歷表一份，二吋半身照片一張，五百字以上自傳一份，經本院審查合格後，分別通知入學。國曆九月初開學。

凡思想純正，身心健全，無不良習慣，男性已服完兵役，在家出家四衆弟子。如屬外籍及僑生者，必需具中文基礎。

研究所及專修班出家衆免費優待，在家衆比照大專院校收費之對半。

初級班一律免費，但須自備衣物被具及零用金。

男生部在彰化大城鄉古嚴寺內。女生部在台南關廟鄉菩提寺內。

千佛山 佛陀學術研究院 謹啟

捐款鳴謝

福壽居士	港幣	2,000.00元
鍾儉餘堂	港幣	300.00元
震旦法師	港幣	100.00元
菲律賓宿燕寺慧清姑	港幣	200.00元
朱琪榮居士	港幣	250.00元
劉榮珍居士（台幣300元）	港幣	40.00元
葉敏居士	港幣	200.00元
佛聲法師	港幣	100.00元
大詮法師	港幣	100.00元
王壽都居士	港幣	200.00元
熊旭東、王棟逸居士	港幣	100.00元
冉雲華居士	港幣	240.00元
伍稼青居士	港幣	140.00元
妙法寺	港幣	3,358.80元
總計	港幣	7,328.80元

九十八期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	7,328.80元
發行收入	港幣	435.00元
總計	港幣	7,763.80元
二、支出：		
印刷費	港幣	4,220.00元
稿費	港幣	1,880.00元
郵費	港幣	863.80元
什費	港幣	800.00元
總計	港幣	7,763.80元

內明雜誌社謹啟

◁ 泰國僧皇主持萬佛寶殿聖像開光典禮



▷ 鍾逸傑政務司主持萬佛寶殿揭幕典禮





△十三世紀爪哇銅鉢。