



明 内

102

集漢穀城刻石字



第一〇二期 目錄

封面 吳哥窟石雕像

譯稿 中觀學派的絕對觀念

J.W. 狄雅原著
霍韜晦審訂
盧瑞珊選譯 3

中國禪之成立（續完）

柳田聖山著
一默譯 6

什麼是佛教？（續完）

P. Lakshmi Narasu 著
了參譯 11

四眾堂 創造九項新說

無一不背佛理

沈九成 15

佛教藝術介紹 吳哥窟石刻藝術

編輯室 24

書刊介紹 安慧「三十唯識釋」原典譯註自序

霍韜晦 26

筆譚 一個歷史疑案

智銘 29

專載 修大方廣佛華嚴法界觀門論釋（廿三續）

日慧 31

佛教文藝 長篇連載佛教小說——虛雲和尚

馮馮 34

中篇小說——新生（八續）

謝冰瑩 38

奇跡（續完）

李芳蘭 40

永懺樓隨筆之四十——救救海豚

馮馮 43

佛教消息

編輯室 45

封底裏 吳哥窟今昔

封底 吳哥廟——古蔑王蘇利耶拔摩二世所建

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, Narih St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

The Budd, Sangha Federation of India 6, Tietta
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

九月一日出版

定價每冊港幣貳元

(一)自性即自相 (svakasaṃjñā)，即個物的性質，這是毗婆沙師 (Vaibhāsikas) 的理論。他們認為世界是由無數的極微組成，而每一極微都有他們自己的殊性。事實上毗婆沙師對殊性與通性分別得很清楚。例如無常，是一切有為法的通性；而自相則祇屬於一單獨的有為法，使其有別於其他。

(二)自性是所依 (āśraya) 或依體 (prakṛti)，例如，每一事物都有其最後不變的實在。

(四)最後，自性是本有 (svato bhāva)，即絕對之有，完全獨立自立。

然而，對龍樹來說這四種劃分是不能接受的，因為這四個觀念彼此直接連結，而且可以約化為二。試以火為例，火從緣生，太陽、鏡、及燃料等都是它的緣。熱是火的固有的本質，它也是依於同樣的因緣而有的。龍樹認為真實的自性是不受條件制約的，而且，絕不與他物發生關係。因此，熱不是火的自性，而火亦不具有這樣的自性，以無自性故，依中觀學者所說，即自性空 (Sūnyatā Svabhāva)。所有事物，和火一樣，都是由緣而生，所以都是自性空。中觀學派就是這樣結論出「空」和「緣生」的概念是相同的。

月稱 (Candrakīrti) 反對「自相」的概念，而將之等同為早已消除的「本有」。事實上，他認為眾生之所以把個物的性質歸於各種事物，是因為他們相信真實元素的多元性，結論就是：本質、自相、自性和個物性質都是指涉同一的意義。

在另一面，月稱認為不變的所依體與絕對之有是同一的。他絕不像沙耶那樣，把所依或依體分屬於每一事物。而是給予這一概念以更廣泛的意義：此即將所依視作萬物不變的底據，這底據是不受條件制約的，因為無物可在它之外。由此它變成「絕對之有」。因此，我們可概括出中觀學派的自性觀念祇有兩種意義。

(1)每一物的自性 (自相或本質)，但他們認為這是不真實的；

(2)萬物底據的自性 (依體或絕對之有)。

現在的問題是：中觀學派是否亦排斥後一自性的存在，正如一般人所批評的，進入完全的虛無主義？

要回答這一問題，我們必須先清楚中觀學派對「世俗諦」 (Samvṛti) 和「勝義諦」 (Pāramārtha) 的區分。世俗諦是眾生所看到的世界的「表面真實」。一般人相信事物是有實體的。他們相信凡物都有生和滅，又相信痛苦的真實性，認為得涅槃即可解脫。事實上，他們是接受了小乘的救度論的觀點。相反，中觀學派認為事物的多元性和小乘的範疇是沒有實體的，他們主張事物並非真實之存在，因此亦沒有真正的開始，而祇能說是「緣生」。事物僅存在於世俗諦的層次；而不存在於勝義諦，亦即絕對的層次。一般人祇停留在世俗諦，而瑜伽行者則進至勝義諦。他所看到的與一般人所看到的不同，月稱把他比作一健康的人，他的眼睛看不見患有翳眼的人所看見的毛髮。

然則勝義諦是否祇是虛無？對什麼是勝義諦的問題，從來就沒有直接及明晰的答案。中觀學者認為勝義諦不能用語言表達。名、實的二分，一如知識及其對象的二分，都祇屬於世俗諦，而不屬於勝義諦。最後的存在是不能經由語言傳授或被認知的。

不過，中觀並未制止對勝義諦的討論。他們運用三種方法來討論這問題，在哲學史上，所表達的概念超出推論領域時，這些方法即常常看到。

第一種是否定法，它否認一連串的勝義諦的屬性，並不予以相反的性質。

第二種方法是配以矛盾的性質，勝義諦變成空亦非空，有亦非有，亦空亦有，這兩種性格又可以同時被否認：勝義諦是非有亦非無。既非空亦非不空。因此，邏輯上的「凡矛盾者不能存在」的規律便無法應用在勝義諦之上。

最後第三種方法便是應用隱喻，例如：緣生 (Pratītyasamutpāda)、空 (Sūnyatā)、法性 (dharmaṭā)、依體 (prakṛti)、無自性 (naiḥsvabhāva)、真如 (tathata) 等等概念都是指向「絕對」的，但必須考慮的是，隱喻正如「隱喻」一詞所示，在

這些隱喻中，沒有一個概念是在我們的知識範圍內。

因此，中觀學派希望通過所有哲學辨證的資料來提供有關勝義諦的恰當觀念。但衆生畢竟無法了解勝義諦，因為它無法傳授，祇有已解脫的聖者才能悟入。

我們看到衆生被譬喻爲患有眼病的人，他們看到不是真實存在的毛髮。聖者可以告訴他們那些祇是幻影，但不能阻止他們看見那些毛髮。祇有眼病痊癒時，幻像才能自動消散。勝義諦的情形亦一樣，祇有衆生自己獲得真正的自知他才能進入最高的真實。這種知識，這種境界，全賴神秘直覺，它能夠除去無明而獲致解脫。至此我們已超出哲學思維的領域。哲學思維須藉語言、概念進行，但此刻我們是在個人經驗的層面，超出一切言語與一切思想。

無疑，勝義諦是信仰者所要達到的最高的目標，我們或可稱之爲「絕對」，但這「絕對」依其自身規定是無法由哲學思維到達的，人可以採取直接的方法來接近它，但一切有關它的說法 and 想像都必然虛假，它不能被想作「有」或「無」，故中觀以此爲「聖者的沉默」。

沙耶曾強調神秘直覺在中觀學派裏的重要性，這是值得稱賞的。但他把勝義諦的全有（*totality of being*）視爲同一則不可順從。據沙耶說中觀祇接受全有是真實的，並認爲多元的存有事物祇是由思想的推論與分析而來，所以並非真實。這樣的解釋有兩點錯誤：第一點，它完全違反了佛教思想的精神，佛教從未承認把假法集合起來便能成爲一真實的全體。要證明這一點我們祇需看車子和零件的譬喻。這比喻爲月稱所採納。他順看中觀的論點，反對小乘不但認爲車子不真實，而且做成車子的零件亦一樣不真實；第二點，沙耶把中觀的絕對看成全有，此即以哲學名詞來回答上述問題；此一問題正如上文說，它祇能在神秘的層面上解決。看來，沙耶是掙扎在西方思想中有關「絕對」的了解的困難裏：這絕對既不是全有亦不是全無。

徹爾巴斯基（*Stcherbatsky*）曾經以他廣博的文獻學和哲學上的知識來研究此一問題，但他方法中的主要的弊病，是把西方思想作比附，這常會引致對佛教思想的曲解，例如他把「空」（*Śūnya*）譯爲「相對」（*Relative*）即可證明，徹爾巴斯基的解釋是：每一元素是空，因為它是緣生。結果它被解作存在於與其他元素的關係中。因此，每一元素都變成相對的存在；「空」即是「相對」。他又展示「相對」一詞有兩義：此即「關聯」及「與絕對的對立」，但徹爾巴斯基沒有按着原典來解釋這兩種意義。由於他一開始即犯了錯誤，以至他後來對龍樹思想的解釋亦不能正確。他在一九三四年發表的論文：「佛教哲學的三個方向」（*The Three Directions of Buddhist Philosophy*），距離龍樹哲學的精神更遠。在這裏，已不再是「非相對之絕對」的問題，而是「絕對真理」的問題，徹爾巴斯基即以此獨一的原則來說明這世界。「絕對」，徹爾巴斯基認爲即是「法身」（*dharmakāya*），所以這是一辯證理性中的觀念，如想藉純粹理性批判裏的超越辯證法來闡釋中觀的「絕對」，看來是未能了解中觀哲學中的神秘性格及其救度精神。

我們希望我們能成功地展示了中觀的絕對觀念，它是不可能被說成全有或全無。這樣的選取祇可放進西方思想的體系。中觀的絕對觀念是完全不同的。在哲學方面，他們拒絕一切想法，但解脫實踐的神秘的經驗中却可帶領他們到達絕對。

（後記：本文原爲法文本，曾於一九四八年七月二十七日，在巴黎舉行第二十一屆之東方學術會議中宣讀，並題爲：
“Le problème de l'absolu dans l'école Madhyamaka”

在 *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 中發表。唯未經作者親校，頗有刊誤。例如 *Madhyamaka* 兩次均作 *Madhyamaka*，此次遂譯爲英文，承 E.J.C. Kat 小姐 L.A. Hercus 太太，及 O. Berkelbach 教授協助，作者謹致謝意。）

發展了。唐末五代的禪，滲透入無限的個體中，與日常生活血肉相連，不是思想的體系了，此中正顯示出重大的變化。倘若我們就中國佛教的展開一點來說，這正是一個轉機的時刻哩。中國佛教亦由於這個重大的轉機，而覺醒到一個新的傳統。現在且讓我們就語錄的形成，來看看這種思想史的轉機的意義吧。這語錄是禪佛教的獨特的資料。

禪語錄的特色在於，它是第三者的筆錄。它與一個人拿起筆來，自己著書立說，在性格上完全不同。特別是，它的文體是說話體，故最能與內容相應了。在著述來說，作者把思想在腦海中整理過，經過概念的抽象過程，系統地表現出來。語錄則是片斷的日常對話的結集。後者必須假定一個特定的對手；有了對手，便可以任意安排故事了。

對話的對手，以同時代的社會制約為背景，對世間有廣泛的關心。雖然故事可以任意安排，但這不是意識上的構想，而無寧是更為具體的情節的表現。禪思想的大部份，其資料都寄託在特殊的語錄中，我們可以說，這發揮了「論語」以後中國式的思維的特色哩。唐代以後的禪的紀錄，成為龐大的語錄文學的模範；這種最有人文味道的文學體式，也影响到宋代以後儒家語錄的形成。

韓愈以後的古文運動，有一個意圖，要具體地表現現實人世間的豐富的感情，和深刻的思想。這種對人的同情共感的廣泛表現，在中國的文學傳統中，是有其根源的。禪語錄的形成，更是充滿具體的會話的色調哩；那是古文以外的東西。我們可以說，禪作為人世間的佛教，語錄是最能適合它的一種文體。

八、新的對話的發現

中國佛教的資料，本來以漢譯的經律論三藏為中心，而予以訓詁和整理。禪語錄的出現，使佛教學的方式完全改觀。語錄一類特殊資料的得以產生，是由於禪發現了以具體的問答，作為佛

教研究的新方法。這種問答之所以可能，是由於禪是日常生活的宗教，它早已主體化了。「傳燈錄」是禪宗史方面的資料，記載着全盛時期的禪的問答。但它與原來的「高僧傳」一類，却是大異其趣哩。「高僧傳」是忠實的傳記資料；「傳燈錄」則是老師與弟子或修行的人相互間的禪問答記錄，對史實是不講究的。禪的思想與歷史，最初是由這樣的對話開始。

時至今日，所謂禪問答，已變成不可解的對話的代名詞了。但禪問答本來是最為平易閒常的生活記錄哩。那些我們現在看來是難解的，或者連字典都未有收入的俚語，在當時來說，却是人人都懂的會話哩。由於這是俚語的會話，故能廣泛地為人所接受，而成為最開放的宗教。

其後，一部份的禪問答，被稱為公案。所謂公案，原來是裁判的規例的意思；但它與後來的裁判的意思比較，却偏向一個真實的實例方面去，因而特別被賦予「公」的名字。可以說，這是極其特殊的東西，是我自己的事，但這又是在任何地方都能發生的事，是不能增也不能減的歷史現實的片斷，故有公的意義。所謂公，這裏面顯明地包含一個前提，這即是一個新的傳統的形成。一般來說，有關法律的真理性的，應就個別的判例來了解；抽象的真理，離開個別的判例，不管它是怎樣的永恆的真理，却不能說為是法律。公案雖然稱為公判，但有一點不能忽視的是，此中有我自己的主體性在，它有一種趨向根原性的層面的質的變化的意義。

九、公案與禪的變質

由豐富的禪問答的集錄，過渡到公案的成立，正相當於唐末五代的動亂，以至於宋代統一國家的成立一段時期。禪公案超過一千之數，在「景德傳燈錄」中出現的禪僧，已有一千七百之衆。這是在北宋初期成書的最完備的禪宗書籍。這又是朝廷認可的新的佛教資料，收入大藏經中，與漢譯經典和它們的龐大的注釋

文獻，具有同樣的重要性。這點顯示出，這個時代的禪，成為近世佛教的代表。

宋朝統一天下，國家的體制已經確立，士大夫的支配階層，亦已形成；「景德傳燈錄」成了他們共同學習的文獻。因而它的公式化的權威，日漸加強。公案，或者是古則、話頭一類思想方式，與這樣的官僚體制，並不是沒有關係的。可以這樣說，禪在唐代，已是最新的佛教，是最具有活力的佛教；進入宋代，它更以中國佛教的代表的身分，在社會上形成可被接受的傳統了。舉例來說，韓愈與大顛，李翱與藥山（七五一——八三四）他們之間的交往，有種種對話產生，這可以說是禪問答的一種代表；這是歷史的事實，更是時代對禪的要求，作為新的支配者的一種宗教；這種要求，出來已久了。「景德傳燈錄」以後，更編纂有「天聖廣燈錄」、「建中靖國續燈錄」等，這都是基於相同的用意與形式而編成的。它們更有官僚佛教的意味。到了南宋，更有五山十刹一類國立寺院出現，這種國立寺院的制度也漸趨完成，充滿着政治意義的國家統制的色彩。與此同時，禪院裏的日常生活也趨於公式化，而其中的禪問答，也逐漸變成形式的東西，開始顯著地知識化了。

禪本來是關乎人生問題的最為切實的學問，但一納入宋代的體制中，便逐漸趨向定形；人們都把努力，集中到培養體制內的知識分子方面去。唐代的禪，從批判人世間中退却下來，把這個任務移讓給宋學，禪便變得完全無用了，它亦甘心處於無用的境地哩！可以這樣說，宋代的禪，在思想上的光輝構想，都全給宋學奪去了，自己只退到狹隘的公案的經驗主義，或心理主義中，把門戶關閉起來。唐代的禪問答，本來很有個性，也有魅力；但宋代的禪，都不復這些精采，却歸向一種傳統的權威，耽於個人的自我滿足了。

幸而五祖法演（一零二四——一一零四）以後的公案禪運動，突破了公案的變質，與宋代禪的沉滯氣氛，回復唐代禪的豪放粗獷的性格。他們共同使用的，是著名的「趙州無字」一公案；這個公案的發現，促使中國禪確立了「無」的立場。

第五章 無字的發現

一、狗子還有佛性也無

關於「趙州無字」的公案，在「五祖法演禪師語錄」中，有如下的記錄：

上堂，舉：

僧問趙州：狗子還有佛性也無？

州云：無。

僧云：一切衆生皆有佛性，狗子爲甚麼却無？

州云：爲伊有業識在。

師（五祖法演）云：大衆，爾諸人，尋常作麼生會？老僧尋常只舉無字便休。爾若透得這一箇字，天下人不奈爾何。爾諸人作麼生透？還有透得徹底麼？有則出來道看。我也不要爾道有，也不要爾道無，也不要爾道不有不無。爾作麼生道？珍重。

這恐怕是有關「趙州無字」一公案的最早的說法了。趙州從諗（七七八——八九七）是唐末人，他死後迄法演，已有二百年了。在這二百年中，並未出現過一些討論，是關於這個問題的。此中我們要注意的是，後代禪宗對這個公案的想法，可以清楚地看到。「趙州無字」的公案，〔在各種記載中〕，就原文來說，是各有出入的；在解釋上也有很大的歧異。我們應否只重視「無」的答話，而不管其他的問題呢？這是否妥當呢？關於這點，也不能一概而論。在趙州之前，馬祖弟子輩的興善惟寬（七五五——八一七），曾涉及過狗子的佛性問題，惟寬的答覆是「有」；趙州則說無，且親自說明其中的理由：「爲伊有業識在。」按業與分別之成爲問題，是人世間的事，並不是狗子世界的事。倘若要追尋這樣的佛性論的歷史背景，則「涅槃經」的「悉有佛性」的說

法，與中國方面的獨特解釋，如「非情佛性」的主張，都是應該細加考究的。又，馬祖弟子輩的鹽官齊安（七五〇？—八四二），曾教人說一切衆生都有佛性；而馬祖的再傳弟子輩的潯山靈祐（七七—一八五三），則說一切衆生都無佛性哩。宋代以後的禪宗，對這個問題的討論，仍持續着。我們日本的道元，在他的「正法眼藏」中，對佛性的說法，與大陸的「無字」的立場比較，完全不同。

二、用文學出發的公案

一般來說，禪僧對待公案，都本着平等的態度。他們並未特別重視某一個公案。他們更沒有運用趙州無字哩。例如，汾陽善昭（九四七—一〇二四）的公案集「先賢一百則」，與雪竇重顯（九八〇—一〇五二）的「百則頌古」，都沒有「趙州無字」。而且，他們都總是以詩偈的方式來解釋公案，對於問題的整全的意義，並未有客觀的探究。這即是一般所說的著語，或下語，以詠史的體裁，來成就獨特的宗教文學。他們的頌古（讚頌古人的言行的詩句），表現出禪文學的內在深度，應該受到特別的注意。從這些作品，我們可以看到，優秀的文學，與禪有一定的關係，而深邃的禪的實踐，也自然會生出卓越的文學來。這些作品，把唐代的禪，作為公案來玩味，也可以說是一種樂在道中的讚歌哩。

三、只管滲透入「無」字中去啊

五祖法演以後，人們對無字公案的處理，大異從前。
大慧（一〇八九—一一六三）在寫給習禪的在家人的書信中，所討論的各點，極應注意：

方名悟入。然切不可存心待破。若存心在破處，則永劫無有破時。但將妄想顛倒底心，思量分別底心，好生惡死底心，知見解會底心，欣靜厭鬧底心，一時按下。只就按下處看箇話頭：

僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：無。

此一字子，乃是摧許多惡知惡覺底器仗也。不得作有無會，不得作道理會，不得向意根下思量卜度，不得向揚眉瞬目處梁根，不得向語路上作活計，不得颺在無事無事甲裏，不得向舉起處承當，不得向文字中引證。但向十二時中四威儀內，時時提撕，時時舉覺：狗子還有佛性也無？云無，不離日用。試如此做工夫看。

此中的問題在，要捨棄由智識與感覺而來的理解，而專就主體的覺悟方面下工夫，以此為方法。大慧對公案的處理，不是起分別的解說，也不是依頌古而來的全盤的鑑賞，却是以主體的直觀為第一。公案畢竟是判例，是先例。判例的意義在於能提供解決另一事件的線索。不過，判例作為一個事實，含藏着無限的真理，它即使對其他事件的解決，能提示一些線索，但問題畢竟還在另外一處哩。我們研究公案，總要不離自己的處境。在「易」中，有窮理盡性的說法；可以說，這說法是唐代中期以後新哲學的基本方法；這點大家都知道了。「無字」公案，也可以說是禪思想中的新的窮理盡性哩。

不過，公案只是主體的直觀的方法，並不是直觀的內容。它不是形而上的存在論，也不是論理學、倫理學，或心理學。它自然也不是歷史意義的文獻學的對象了。最底限度，大慧的公案是如此。

四、「無門關」的成立

若要徑截理會，須得這一念子曝地一破，方了得生死，

「無字」的工夫，由法演開始，經過大慧的強化，日漸成了

南宋以後禪的一貫方法。在無門慧開（一一八三—一二六〇）的著名的「無門關」中，我們可以找到最為鮮明的事例。

「無門關」選取了四十八則公案，並附有編者的解說與詩頌。在形式上，它很類似宋初雪竇的頌古和圓悟（一〇六三—一一三五）的「碧巖錄」。不過，無門的標的，端在於第一則的「趙州無字」公案。這公案較諸法演的說法，更推前一步哩。按法演在系譜上是他的先輩。而事實上，「無門關」與法演，實內在地有堅強的連繫。這並不是說，基於法演的說法而來的公案，有很多被採用；無寧是這樣，「無門關」對「趙州無字」的處理，完全是沿用法演的的方法哩。

將三百六十骨節，八萬四千毫竅，通身起箇疑團，參箇「無」字。晝夜提撕，莫作虛無會，莫作有無會。如吞了箇熱鐵丸相似，吐又吐不出。蕩盡從前惡知惡覺，久久純熟，自然內外打成一片，如啞子得夢，只許自知。驀然打發，驚天動地，如奪得關將軍大刀入手，逢佛殺佛，逢祖殺祖，於生死岸頭，得大自在，向六道四生中，遊戲三昧。

這樣痛快大胆地對「無字」讚歌，正是中國禪的歸宿哩。自印度傳來的瞑想法，經過一個漫長的摸索過程，才能臻於此。禪的本質，是意志集中的磨鍊；這磨鍊即在這種卓越的簡明直截的方法中，握要地表示出來；這方法由對「無字」疑團的凝結開始，以進於內在地突破這凝結，顯現主體性。這可以追溯到南宗禪的見性成佛與北宗禪的一行三昧的主張，而與僧肇老莊的天地同根、萬物一體的直觀相連。這是最具有中國特色的思想了。我們雖然有時也悉心經營思想的體系，對它的洗練與精緻感到自滿，但人間的實際主體性的發展要求，却不約而同地趨於遠古的古典風味。或許可以這樣說吧，由於是最為古老的，因而常有新時代的意義哩。事實是這樣，印度與中國的瞑想的基礎，即表現於這種方法的傳承與實踐工夫中。我們在本書開頭已指出過，瞑想的基礎，自紀元前三世紀的「白騾子仙人奧義書」（Śvetāśvatara

Upaniṣad）以還，以迄於今日的瑜伽與坐禪，完全沒有改變過。這裏特別要注意的是，宋代以後，據「趙州無字」而來的公案禪，即重新確認這樣的瞑想方法，而形成禪的傳統。有人以為，這公案禪與印度方面的禪法的歷史發展，並不相應；這種說法是有問題的。關於這些點，本書已反覆研究過了。

五、無字不是思想

「無字」是精神統一的一種方法，是公案。公案是卓越的瞑想方法，方法却不即是思想。「無字」公案形成「無」的思想，大抵是近代的事，特別表現於我國（日本）的近代哲學中。我們已指出過，大陸的禪，自宋代以後，已漸跌落到狹隘的經驗主義，或倫理的嚴肅主義方面去，不能顯示出思想上的盛大的發展。近世的禪，在思想的反省方面，殆已讓位給朱子學與陽明學了吧。它墮落到極度定型化方面去，更有惹人瞧不起的事例哩。中國禪到「無門關」，實在已臻於它發展的極限，不能再有所進了。但在中國的語錄中，「無門關」是極為少有的抽象的書；以判例或先例為出發點的公案，到了這個階段，殆變為完全是異質的東西了。

時至今日，一般來說，構成「無」之哲學的內容的，可以說是般若思想，老莊思想，也可以說是華嚴天台，朱子學陽明學。無之哲學的內容，無寧較近於朱子與王陽明的「理」，而不近於公案的「無字」哩。這可以說是全部的中國思想在體系上的一種綜合。本來，那種要統一佛教與禪的傾向，要在體系上融合儒佛道三教的傾向，在唐代已展開了，它經過宋代，以迄於明代，而形成一傳統。這種傾向成為多數人的熱切的願望，也正與明末以迄清初的陽明學的展開相應。在大陸方面的這種思想的動向，對我國（日本）近代的禪的形成，有巨大的影響，這實是意料之外的哩。而且，「無門關」以後對「無字」的參究，表現為相當的經驗心理的狂熱，已不復印度與古代中國的樂天主義了。



什麼是佛教？

P. Lakshmi Narasu 著
了參 譯

「若人月月不停而作千次的供祀，其所得功德，不及有人一念專思正法的功德百千萬分之一。」在阿恕迦的一塊石刻佈告上說：「人民在生病，為女兒結婚、生子、出外旅行等，舉行種種的儀式。但有時婦女界亦形成各樣各色無關重要的儀式，雖然只有一點效果，但亦得舉行此種儀式。可是正法的禮儀，則有大果，這包括工役的正常待遇，尊敬師長、愛護生物，供養沙門及婆羅門，如是等類，名為達摩的禮儀。」如果認為護身的符咒、數目、朝拜聖地及靈骨等具有無上的神力，那是完全違反佛教的教理的。要求符合於古老的習慣，只是分散了個人意志的力量及模糊了個人的性格；因為那樣不是以真理為標準，但是名譽的策畧，最好是以忠實代替虛偽的形式。（原文轉載）

（續完）

對於清淨者，則什麼時候都是神聖的巴爾古月（Pāṭiguna），任何日子都是齋戒日。喂！婆羅門，即在這裏，你可沐浴，應對一切衆生而起慈悲，如果你不殺生、不偷盜、不淫邪、不妄語、去伽耶你能獲得些什麼？任何水對你都是伽耶了。」佛陀又說：「若人月月不停而作千次的供祀，其所得功德，不及有人一念專思正法的功德百千萬分之一。」在阿恕迦的一塊石刻佈告上說：「人民在生病，為女兒結婚、生子、出外旅行等，舉行種種的儀式。但有時婦女界亦形成各樣各色無關重要的儀式，雖然只有一點效果，但亦得舉行此種儀式。可是正法的禮儀，則有大果，這包括工役的正常待遇，尊敬師長、愛護生物，供養沙門及婆羅門，如是等類，名為達摩的禮儀。」如果認為護身的符咒、數目、朝拜聖地及靈骨等具有無上的神力，那是完全違反佛教的教理的。要求符合於古老的習慣，只是分散了個人意志的力量及模糊了個人的性格；因為那樣不是以真理為標準，但是名譽的策畧，最好是以忠實代替虛偽的形式。（原文轉載）

佛教的趨於至善之道，是常常思考四諦八正道。但如中國的求法者——義淨的評論：「諦理甚深，非常人所能了解，然而洗浴佛像，各各能為，世尊雖已入滅，仍有像在，我人須以誠心禮敬，如彼在生之時，常以香花供養，而令自心清淨，常以洗滌佛像，而除自身罪行。」當知佛像是大慈、大悲、大智、大願、大雄、大力，六度圓滿，德行具足的結晶，然而禮敬佛像或釋迦牟尼的舍利，並不是像求神一樣有賜福保佑或救濟的作用，而是表現隨順憶念佛教重要的根本義理。所以「入菩薩行」的作者說：「我們以善行來報答最可尊敬的佛陀」，同一作者在另一處又解釋說：「敬禮世尊，是為了解脫世間的痛苦及給與一切衆生的快樂。」「本生鬘」（Jātakamālā）的作者說：「禮敬是人們表示誠意的實行，不只是芳香花鬘的供品。」所以中國的梁武帝問菩提達磨：「朕即位以來，造寺寫經，度僧不可勝紀，有何功德？」不料菩提達磨却簡單的回答「並無功德！」這便是說，佛教的生活是以淨心為主，但我們不要混淆了佛教徒的三皈依，佛教徒的皈依佛法僧，絕無祈求佛法僧賜給他一些什麼東西之意。中國的六祖說：「流水淒淒，風葉蕭蕭，太空行雲，林鳥歌唱，盡是

吟詠妙理，無非讚佛法身。」（原文待檢）

由於相信永久的自我，驅使了許多人去修苦行以求解脫，在印度教的書籍中，有許多苦行靈感傳奇的記載。在創立佛教的時代，苦行派的勢力更形猖狂。最初悉達多亦曾落於苦行的圈套，可是由於他在優樓鞞羅（Uruvela）林中的苦行經驗，他發現了苦行絕非證得菩提之道，正如他在王宮之時所發現的耽溺於世界之慾樂不是解脫之道一樣。他認識清楚，苦行不能斷煩惱，毫無作用，常人的求真和解脫，身心的健全是必需的。心具無明疑惑的人，實非戒魚肉、裸體、拔髮、髻髮、穿糞掃衣、塗灰、事火等苦行所能清淨的。心具惡見的人，實非誦吠陀典、祭神、絕食、臥地、守夜唱讚美詞等所能清淨的。心具貪欲的人，實非施食、苦行、舉行儀式等所能清淨的。不是食肉便不清淨，實為瞋恚、邪見、憍慢、嫉妒、慳貪、惡意、欺詐、自讚、毀他等才是不清淨。有一次，弟子問佛關於嚴受五種苦行的臥棘外道是否有什麼福德？佛說：「沒有什麼福德，如果你要嘗試的話，等於一堆屎。」所以佛教是唾棄縱欲與苦行兩種極端而取中道，以適當的健康、淡泊的生活、正當的精進，而達道德智慧的終點。「法句」說：「無病是最上的利益」。「莫耽溺放逸，莫嗜愛欲樂。警覺修定者，始得大安樂。」「智者常堅忍，勇猛修禪定，解脫得安隱，證無上涅槃。」「當努力時不努力，年雖少壯陷怠惰，意志消沉又懶弱，怠者不以智得道。」

佛教的根本原理為四聖諦。即（一）苦——包括生老病死，怨憎會及求不得等苦。（二）苦集——是苦的原因，即由我人的渴愛執著等一切煩惱而造業以招苦果。（三）苦滅——是斷除一切煩惱業而得解脫一切痛苦。（四）苦滅之道——是能令解脫痛苦的的方法，即八正道，然而這是真理，不是信條。所謂信條，是沒有思考的意義，人們不能確切的說什麼是他們認為可以及什麼是他們否定的，不能像分析其他的命題一樣的應用邏輯的方法去自由分析，他們只能對神學所通過而定為可爭辯的事實而起模糊的直覺之信仰；權威者亦可能擅自捏造這樣那樣來強令人家接受的，如果只是以信為理由，會使宗教趨於沒落。所以佛教絕不叫

人莫去考究而以信仰去接受的，對於世界的苦痛，則為大家公認的真理，解脫痛苦也是一切宗教的問題。佛陀所說的四諦，是綜合現實人生的因果問題以及人類痛苦的治療術，是科學的，也是結果的記錄。

佛陀初轉法輪時說：「諸比丘，必須離去兩種極端：一是貪著世俗卑賤無益的欲樂，一是自苦其身空虛無益的苦行。如來離此苦樂兩端而取中道，得證禪定、智慧、寂滅、神通、正覺、涅槃。什麼是中道？即八正道：所謂正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念及正定。」

「正見」，是領悟一切諸法的基本。正當的見解，亦不外乎是親悟一切現實人生的痛苦與公認的生存競爭，以及從事人類的解脫。如果信靈魂或依賴於超自然的神，則不但不能解脫痛苦，適得其反，墮落邪途。佛教徒是以正當的立場觀察一切現實的事物，而希求解脫痛苦的，若說佛教是為他的目的而滅絕一切欲望是錯誤的。一切心的現象及能力的表現，正如一切物質的現象是有能力的表現一樣。自廣義說，欲是大願力的表現，不但不是道德，也是證達最高目的所不能缺少的，由於此欲，而使喬答摩悉達多出家，並由此大願，而令佛陀委身為人類服務。佛陀對俗家佛教徒解說其義務，並未制止他們的自然之欲，但說不可縱其邪惡無拘之欲，他譴責但求個人財富的私欲，然而需要為大眾增長幸福和平的大願。但以個人生活為目的，是無價值的人生，只以個人生存為滿足，實應自責——那是沒有質而僅有量的生命。有價值的人生，是懷有滿腔更高尚的志願，這是什麼志願？即志願於完善及真實的慈悲。

有那樣的完善可以證得嗎？這在佛教則極注重於正信的修養。當然，正信不是教條，不是信仰不合理而荒謬的東西，不是滿足其不能證明為確實的學說，但深信其可以發現的真理。有理性的信仰是需要的，但有信仰而無理性，未免迷信；但有理性而無信仰，未免使人成為酷愛理想的機械。有理性則能無所偏私的悟解其未曾了解的正法，有信則能增強意志而破除心理的怠惰與懷疑。當理性以自己所發現的真理為樂之時，而信則給以更大的自

信力及助其前進而得更大的成就，切望得其所未得，爲證悟其所未曾證悟而努力。

着重於信，並未減少在研究時期的疑問價值，因爲這疑問是一種心智澄清的程序，是表示初步了解的潛在力，但疑問本身不是終點，只是證達諦理的歇足石，懸而不決的不信，不是意志的狀態，只是內心的欠整理而表示懦怯及心理的不穩定而已，所以不信則不能給以實際充分的目的而激發其熱情及延長的努力。

只有信，才能推動人們追求新的理想，所以佛說：「由信而渡瀑流。」欲見真理，唯正道而能引導，所以我人必須入於正道，而無疑的理智則能促使入道。

做佛陀，是佛教徒的理想，必須信任他所指示的解脫之道。各人都應選擇其所信任的導師，既然謹慎地選定導師之後，便應隨順他的領導及依他的教誡去實行。若無這樣的信任，則人們不致於有偉大的成就，但我人必須信賴正道，因爲只有隨順正道才能使得正覺。

人類之所以有異於禽獸，是因爲他們具有智慧和道德。只有適當的發展智慧的力量，我們才能真正發起慈悲，爲同類服務。我們所需要的道德，不只是把自己的力量貢獻給他人，但亦得爲自己的聖位利益而增長自己的能力，能力的完成是人生正確的目的。如果說爲這樣的完成而必須自私的話，那末，這是不能避免的自私，自覺而理智的自利，是利他的基本條件。健全而有效的自愛，是一切美德及真正有效的愛人的根本。所以中國的「法句經」說：「充實自己的道德和智慧是首要之事，自利而後利他，精進不懈，他能獲得智慧，覺悟者必先自己調制，然後才能調御他人。節制他自己的行爲，他必須證得最高的境地。如果不能自利的人，他怎麼能夠利他呢？」而且真正的自利主義，必須制止他的欲，因爲欲是非常有害於人並與他的利益相反的。以虛偽的自利主義而縱欲，是真正的違反他自己的利益，這是最值得注意的生物學的矛盾之論。反對於欲，好像是限制，但實際是克服爲欲所使，解脫和自由。自由解脫是沒有人不需要的，所以除了忽略他人的利益，是不能振作內部的自利。雖然在這樣行的時候不

能裨益於他人，但每人必須真正的達到他自己的目的。

在努力於完成正覺，爲利他而完成自利。「入菩提行」說：「爲願一切有情快樂而發菩提心。」阿毘達磨俱舍論（Abhidharmakosha Vyākhyā）亦相似的說：「菩薩願爲他人的無上及世俗樂，並且爲自己的佛道而服務他人。」一個人雖爲自己的目的和利益，但真正的自利是廣大的，因爲他自己不誤是不會誤於他人的。

如果不以實行而取得目的，則志願成爲無用。光是志願不能對治業力的活動，破除內部的瞋恚、嫉妬、驕慢、執著、克服愛欲，解脫煩惱，不但需要堅定的志向，亦須勇猛的精進，只是規則禁戒，對於內部的生活沒有多大的效果。道德的勸誡感化，可以啓示人的意志，但他的意志力的持久活動，則完全依賴於習性，習性是一種修養及存於記憶中的東西。理論、主義、說法等自己，絕不會變爲習性，但由於行爲而成習性。理想必須堅決，而習性則成爲自動的。習性不但能調節心理的狀態和行爲，但亦引發我們的繼續活動，所以完全需要建立其行爲以調制自己。因此正當的志願，必須顯示於客觀的正語、正業與正命。

不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語，是正語。一個人要求高尚的生活，他必須不說無聊及惡語，不必空談於名人，不應說一切關於飲食、衣服、芳香、床榻、裝置、女人、軍人、神仙、算命、寶藏、精怪，亦不應說關於是事或非事的空虛的故事。佛陀在三明經（Tevijja Sutta）說：「勿說愚癡語，不說虛語，在適當的時候說，說是的、說事實、說善法、說善戒；他於有益的正當時候，而說很有見地善爲解釋及具有智慧的話。勿說謗語，不說讒言。從這裏聽得的話，不要到別處去說，以免惹起那裏的人而反對這裏的；從他處聽得的話，不要到這裏來說，以免惹起這裏的人反對那裏的。他却把那些不和合者連絡起來，鼓勵那些友誼的人，是和平的製造者，熱心於和平，爲求和平的說話者。」希求高尚生活的人的話，必須慈悲、公開、真實、坦白，能夠鼓勵及助人改善的，不自吹、不惡意、無論說什麼，都應淨意慈悲。正業，包括去一切惡，行一切善。簡言之，即包括行爲中的

戒與施。戒的行爲，包括不行十種惡，佛陀教人如果犯了十種不道德的行爲便成爲惡，若能避去它們則成爲善。十惡之中，有三種是屬於身的，即殺生、偷盜、邪淫。四種屬於語言的，即妄語、兩舌、粗惡語、綺語。三種屬於意的，即慳貪、瞋恚、邪見，佛陀說：「如果有這些過惡的人，不生後悔，讓它們放在心裏，則罪惡迅速地衝擊了他，如江河的水急流入海相似，罪惡成爲更有力之時，則更難消除了。如果惡人，能夠知覺他的過失，消除了它們，反而行善，則他的罪惡日日減少而消滅，直至於獲得正覺爲止。」

佛陀教的十種道德的行爲是：一、不但不殺，而且保護生命；二、不但不偷盜，而且保持人家所得的樂果；三、不淫邪而過貞節的生活；四、不妄語而說真實語，並以慈心而說安慰語；五、不造謠言，亦不傳播它們，不吹毛求疵，以誠懇對待敵人，從他的好的方面去着想；六、不罵詈而說合理尊嚴之語；七、不事無用的空談，但說有意義的，或者保持默然；八、不貪婪亦不嫉妬，但隨喜他人的幸福；九、消除心中的怨恨瞋恚，甚至不仇視敵人，以慈悲對待一切衆生；十、離去愚癡及研究真理而到達涅槃的八正道的障礙的謬見與疑慮。這十法並不是什麼超自然者的命令，只是說：如果你希望人類的進步，欲以智力的完成增進人的優勝而克制自然，減輕痛苦及增長快樂，則必須依照這些格言而行。

真正嚴持戒律的人，縱有作惡的機會亦不作罪行。在佛教中，戒律是處於非常重要的地位，一切波羅蜜多，都是證菩提的殊勝方法，但戒波羅蜜多是基本。「入菩提行」說：「布施、持戒、忍辱、精進、禪定及智慧波羅蜜多，是依豎的次第的重要，所以或可爲較高的而忽略較低的，然而爲了持戒，甚至於放棄較高的，因爲戒是一切善行的根本。」龍樹的「告親友書」(Sukiti-lekha)說：「戒是一切聖位的基礎，正如大地爲一切可移動與不可移動的東西依處一樣。」佛陀對波斯匿王(Prasenajit 勝軍)說：「學不在多，行爲第一，此敵軍曾被允許一偈的一句的美德而貫穿他的精神，完全控制了他的身語意；於是一個人雖然知的

很多，如果他的知識不能解脫他的生命的毀滅，則他的一切學問有什麼利益？覺悟一種真理，依悟解而實行，獲得解脫。」

道德的行爲，必須是自願的意識趨向於目的的結果，不應爲迫於本能的行爲所混合。欲求菩提，則不應置自己於放逸處，所以佛教要完全節制那些剝奪人的合法資格及妨礙於合法的行爲而使發狂的一切事物。佛陀在「教曇彌經」(Dhammika Sutta)中說：「愚夫自己由飲酒的結果而造罪，並教他人飲酒，雖然這是愚人所喜的，但因爲是精神錯亂、愚癡、及非福之因，所以必須禁止它。」又說：「飲酒是不能學習、不受尊敬、無禮節、疾病、鬥爭及損失名譽財物的原因。」這是中國的梵動經(Brahmajāla Sutta)禁止佛教徒飲酒的。

現代科學證明，飲酒而成習慣的結果，在人體上是有毒的。飲酒而成自然的習慣，縱思防止其中毒也是不可能的，所以在梵動經中所主張的禁止賣酒是相當合理的。飲酒亦曾爲別的宗教的特色：如吠陀的僧侶，以月器的甘露飲醉了他們自己而作預言；又飲酒也是耶穌教徒一部分的聖餐禮。

佛教不主張本性是惡的。「入菩提行」說：「人的惡不是生來的，人們的本性是善的。」正法不向外在的神靈而求道德的戒條，不信有超自然的神及其在不可知的世界中所施的償罰和道德的觀念有什麼關係。人們把一切的事物都歸之於他們的神，却在人們之中存在着偷盜、淫蕩、及互相欺詐，這實在是非常羞恥污辱之事。說來生的命運，對於群眾或知識份子的生活是沒有什麼影響的，對於解決社會的道德問題也是無關重要的。由於人類的生活經驗，呈現他的義務及生活的紀律。人類在道德範圍內，除了由他自己及他的經驗去領會外，則毫無所知，正如在科學的領域內一樣，直至我們所能了解得到的史前時期，便發現人是群居的，除非他在生活上及團體中先有同心協力及沒有某一種的自私，是不能維持他自己的。這種道德不是智慧及意想的產物，而是自動自願採用的結果。這種使人類共同生活的自動愛好，實在是屬於我們的生命中最寶貴的善根。

(編者按：本文原作者那勒塞)

智度論

創造九項新說

無一不背佛理

沈九成

評日慧法師「論」文(三)

日慧法師「論」文的第二部份，是檢討我對「非諍釋」的批評，可說是「批評之批評」。

「非諍文：依照智論「釋四無量心」義，慈悲喜三心，皆因愛念眾生而生，故說「都是以愛為因，為動力，都是愛所引生……都是建立在愛的基礎之上」。

沈評文一：「這是法師據論意而作的解釋。可否請法師將智論釋慈悲喜三心是以愛為因，為動力，愛所引生乃至建立在愛的基礎之上的文句，錄出來給我們開開眼界？」

「主」檢討：既是「據論意而作的解釋」，評論其是非，當從「論意」中去尋求；若論中有這些文句可錄，何必說「論」是「據論意」解釋？其自語即有失。至於此一推論是否有當，智論卷三十原文俱在，苦刊三二期筆者亦有節錄會錄，讀者自能據以明辨，毋待煩言。」

辯意辯是辯得很好，可惜只是一巧言偏辭，難以入信耳。

法師辯稱：「若論中有這些文句可錄，何必說是『據論意』解釋？」原來「據論意」乃是無文句可錄之意？這就不是常人所能理解的。

然則法師所「據」的「論意」，從何而來？又如何能證明法師之說，一定是「論意」？

由法師「推論」出的：「都是以愛為因、為動力、都是愛所引生……」妙論，既與智論無涉，也跟原典大善見王經無關。倒是具有創造性的簇新理論。何以故，大善見王經的四無量心是修「無結、無怨、無患、無諍」的梵行。梵行是清淨之行，故說「無結、無怨……」，而愛在佛典中是結義、染污義，若「以愛為因、為動力、愛所引生。」則四無量心，當不名為「修梵行」。故法師之說，乃是新說，於經於論，皆無依據。

至於「論意」是否應有文句可錄？我們的看法又跟法師不同。我們認為論典文句，是「論」主「意」趣的反映，譬如讀了法師的「論」文，才知法師的論意所在，如果法師不作「論」文或不讀法師的「論」文，又如何知道法師論文意向？所以不談「

論意」則已，談到「論意」就必須有論句作依據。若不需有論文根據，那麼大可以亂說一通，隨便指稱這是法師的論意，請問法師會不會承認這種無根據的謬言？

同樣的，你「愛爲因……」的高論，龍樹菩薩也決不會認賬的？何以故？因爲龍樹是「斷愛論者」，智論中到處可見斷愛的論句。除了在92、93、100、101已引錄的外，今再介紹幾則「論主」的「意」見：

「（論主）答曰：愛能繫閉心，有大力，以是故說：不說餘煩惱，愛斷餘則斷，……愛染亦如是，愛斷則知餘煩惱皆已斷。復次，諸結使皆屬愛見，屬愛煩惱覆心，屬見煩惱覆慧，如是愛離故，屬愛結使亦離，得心解脫。」（智度論卷三）

「答曰：……復次，諸煩惱有二種：一種屬愛，一種屬見，屬愛煩惱斷故，名所作；屬見煩惱斷故，名已辦」。（同上）

「答曰：……不著財物故除愛，慈愍受者故除瞋……」（卷十一）

「答曰：愛與禪相似，何以故？禪則攝心堅住，愛亦專著難捨，……愛之爲性，欲樂專求，欲與禪定不相違故，既得禪定，染著不捨，則壞禪定。」（卷十七）

「答曰：……復次，邪見人雖口說一切空，然於愛處生愛、瞋處生瞋、慢處生慢、痴處生痴、自誑其身。」（卷十八）

「答曰：……身心得諸法皆是苦，無有樂，是苦因緣由愛等諸煩惱。是苦所盡處名涅槃。」（卷十九）

「答曰：……是法空，諸佛以憐愍心，爲斷愛結除邪見故說。」（卷二十）

「答曰：……如經中說：善修無常想，能斷一切欲愛、色愛、無色愛，……能除三界結使，以是故，即名爲道。」（卷二十三）

「答曰：諸法雖無常，愛著者生苦，無所著者無苦。」

「（卷二十三）

「答曰：……無常者示斷愛。」（同上）

「答曰：……復次，斷三毒故名爲斷，離愛故名爲離，滅一切苦更不生故名爲盡。」（同上）

……

無論大小乘論典，凡是「答」或「答曰」項下的文字，都是表達論主對某些問題的看法，上引大智度論的論句，具足反映了論主龍樹菩薩對「愛」的問題之意見，這就是明確的論意！可惜「龍樹不予日慧便」，智論所表示的論意，恰恰與法師相反。無怪法師之說，在論中無有文句可錄了。

沈評文二：「法師把愛衆生與愛，不加界說，不作分別，硬生生的把愛衆生的衆生兩字砍掉，單以愛來釋四無量心，似乎太過武斷吧？」

檢討：此中言愛，既皆爲慈悲喜三心所攝，其爲愛衆生自不待言，此難是斷章取義。故縱有所難，只能以文字過畧不達難，不能以斷章取義難。

若欲依其界說分別，其根據婆沙界說而來的「愛與斷愛」說，筆者總覺得有點格格不入，因爲不論依婆沙義依文句說都應該是愛是一義，斷愛是另一義；既把後者之愛說爲斷愛，則前者之愛應非斷愛，何以故？分別二種故，前後異故。若說二者皆應斷，則不當分「愛與斷愛」；不分，則與其所據之婆沙界說相矛盾。若說前者是「世俗德目」，則此愛非染污，若非染污，筆者在這裏單用「愛」無咎，蓋無染污愛，婆沙許唯佛法有，是世俗無。說到這裏，當回到承不承認無染污愛的根本問題，對這問題，若答案是肯定的，則沈文應修正其對界說的解釋，使不與佛法相矛盾，若是否定的，則不順佛法，二者必居其一。

從後段文字中就可論證，並非是「文字過畧」或「不達」！

而是**根本不瞭解佛法中「愛」字的含義**！法師振振有詞的說：「……則此愛非染污，若非染污，筆者在這裏單用「愛」無咎。」關於「愛」的術語意義，在一〇一期已有解釋，對非染污愛作「愛」說，是否「無咎」？請自求答案可也。

這是一種根本性的錯誤，不是「文字過畧」、「不達」那麼簡單，法師今日說愛之所以觸處成障，就是對這「愛」字誤解而來。

至於「答案是肯定的，則沈文應修正其對界說的解釋，使不與佛法相矛盾，若是否定的，則不順佛法，二者必居其一。」

我的答案是：「二者『不』居其一」！即「一亦不居」！何以故？

佛說：「**佛法中棄捨一切愛**」（染、不染愛）「**佛弟子無愛法、無染法**」！

非諍文：

「若如是深愛衆生，復何以行捨心？……妨廢餘法故……此但憶想，未有實事，欲令衆生得實事，當發心作佛，行六波羅密具足佛法，令衆生得是實樂，以是故，捨是三心，入是捨心。」

沈評文：

「不知法師是否故意的省畧了『復何以行捨心』句下：『答曰：行者如是常觀，不捨衆生，但念捨是三種心，何以故？妨廢餘法故。亦以是慈心，欲令衆生樂，而不能令得樂，悲心欲令衆生離苦，亦不能令得離苦，行喜心時，亦不能令衆生得大喜』下面就是『此但憶想，未有實事……』在『入是捨心』句下，還有：『復次，如慈悲喜心愛深故，捨衆生難，入是捨心故易得出離。』」

檢討：

一、此中自「若如是深愛衆生」起至「入是捨心」止其所節畧之處，是否適當，讀者自有公論，若就個人玄論立場而論，則凡

節畧之文，皆無關宏旨者。

二、「入是捨心」以下，「復次……」之文，筆者並未省畧，詳見此（九三）期內明第十九頁下，讀者可以檢視。沈文心切求人短，不顧事實，於此可見一斑。

法師要請讀者公論？那麼該將下面一段文字一併錄出：

「法師省畧的，正是論釋中所以要捨慈、悲、喜三心的緣故。——三心不能使衆生得實事，而且會妨廢其餘的修法。所以要捨此三心而入捨心——及入捨心故，才容易出離……」

可見所省畧的是「頗關宏旨」，而非「無關宏旨」的！至於第二點，引文時直抄智論原文，未將尊文核對，致有此失，雖然無心，總是錯失，應該在此表示歉意。

非諍文：

「還要特別提醒一句：四無量心是要往復交互修習的，所謂捨，並非是斷，應如前說，是對慈悲喜三種愛心的制衡或平衡作用而已。」

沈評文：

「何來有『四無量心要往復交互修行的』說法？更有什麼：『是對慈悲喜三種心的制衡或平衡作用』可說？又，如果慈悲喜捨中猶有『愛心』，經文為何會說『無結』（九結以『愛結』為首『無怨、無患、無諍』？怨、患、諍均由『愛』所引起。）」

檢討：

一、大寶積經菩薩藏會四無量品：「衆生緣慈，初發大心菩薩所得，法緣之慈，趣向聖行菩薩所得，無緣之慈，證無生法忍菩薩所得。」於此觀之，是否應往復修習，可以想見。

二、禪法要解：「若常愛念，憍恣敗壞

，若常苦切，怖畏羸瘦，是故有時放捨，不愛不憎。行者如是若常行慈心，則放逸，以喜樂多故，若常行悲心，則生憂惱，以念苦多故，是故行捨，莫令苦樂有過。」此中的「常愛念」、「常苦切」、「常行慈」、「常行悲」及「有時放捨」、「莫令苦樂有過」等說辭，不但可以說明「捨心」是對「慈」等三心的制衡作用，也可以反映出四無量心是要往復交互修習的道理。

三、大寶積經富樓那會大悲品，佛告目連：「當知如來長夜，於諸衆生，深心愛念，視如一子。」由此佛自所說因緣，頗能顯示如來大悲心中是深深涵蘊著愛念衆生之心的。但此之愛，決非沈文所說的愛結之愛。這是對沈文「如果慈悲喜捨中猶有愛心，經文爲何會說無結？」之詰難的正確答案；也是肯定沈文混染污愛與無染污愛爲一談之謬誤的鐵的證明。本來，此一謬說是沈文執以攻擊、毀罵他人而發爲其所謂「論議」的基礎，基礎既不能成立，所餘諸說也就不足道了。

雖然，我人肯定無染污愛的被肯定，但也肯定無染污愛的被否定。蓋染污愛若不被否定。則無染污愛無從發生。決不顛預。

法師以「衆生緣慈、法緣慈、無緣慈。」來論證：「四無量心是要往復交互修習的……捨是對三種心的制衡或平衡作用」的妙論。

關於這三種慈，在 92、100 期已先後談到過，雖皆以慈爲名，內容却有天淵之別。

「衆生緣慈」，是心所法的慈，乃有心境界的慈，所以龍樹

菩薩稱之爲「小慈」，四無量心的「慈心」，就是「小慈小悲」的「小慈」。

現在法師爲欲證明：「四無量心是要往復交互修習的和捨對三心的制衡作用」。十分明顯：「法緣慈」、「無緣慈」，根本不屬於「四無量心」的範圍之內。因此，也無可能爲你「要往復交互修習」之說作論證。

檢討二、法師又拉扯到「禪法要解」上去，不過在引錄中，看不出有「可以反映出四無量心是要往復交互修習的道理」及「說明捨心對慈等三心的制衡作用」的論證。

請注意：法師這番高論是在「約智論釋四無量心釋」中所提出的。「筆者在這裏還更特別提醒一句：四無量心是要往復交互修習的。……應如愛說，是慈悲喜三種心的制衡或平衡作用而已。」（見菩刊三二三期：「非諍釋『甚』書中所說的愛義」。）

那麼爲什麼不從你所「約」的智論中去尋求論證呢？現在不妨再看看你所「約」的論釋如何說法：

「問若如是深愛衆生，復何以行捨心？答曰，行者如是觀，常不捨衆生，但捨是三種心：何以故？妨廢餘法故。亦以是慈心欲令衆生樂，而不能令能生得樂；悲心欲令衆生離苦，亦不能令得離苦；行喜心時，亦不能令衆生得大喜，此但憶想，未有實事。欲令衆生得實事，當發以作佛，行六波羅密具足佛法，令衆生得是實樂。以是故捨是三心，入是捨心。」

行慈悲喜三心，怎會「妨廢餘法」？龍樹亦有說明：「行者行慈喜心，或時貪著心生，行悲心，或時憂愁心生，以是貪憂故心亂，入是捨心，除此貪憂，貪憂除故名爲捨心」。（智論卷二十一）

這兩節論文，明白說明了所以要捨三心的原因：一、三心只是憶想，未有實事，要令衆生得實事，當發心以作佛，修行六波羅密，令衆生得實樂，二、修行三心，或時貪著、或時貪憂，令人心亂，會妨廢餘法修行，故須捨此三心。

行者既知三心有如是等過患，入了捨心，那來「再往復交互

修習」之理。

大乘義章十二：「亡懷稱捨，心無存著，故曰亡懷。」既已亡懷，心無存著，怎會「對慈悲喜三種愛心」有「制衡或平衡作用」？

四無量心是修行觀想的次第，漸次勝進，漸次捨棄，乃至發心作佛，修六波羅蜜行。金剛經云：「汝等比丘知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」

敢問法師，在小學畢業之後，如果續繼求學，是升讀中學呢？還是再進初小，重新「往後交互修習」小學課程？

檢討三的部份，前面已分別破斥了，這裏無再談必要。

非諍文：

詳文中所引優波離經，避繁從畧。

沈評文：

「所引……經中的愛護衆生，愛衆生，與愛混爲一談，這是中學生都知道有差別的，而法師始終不知分別，硬攪在一起……」

檢討：

如果照沈文說，這「愛護衆生」、「愛衆生」、「不可與「愛」字混爲一談，則甚書中所說：「佛法的博愛和大悲，則是無限的，絕對的，無條件的，佛法的愛不祇及於全人類，而且及於全生物……」這裏的「愛」，也都是指的愛衆生而言，以愛衆生爲對象，沈文却也是把這「愛衆生」和他自己所說的「愛」混爲一談，犯了他自己批評別人的「中學生都知道」的錯誤。如果他說甚書的愛，都是獨單用的，不是「愛衆生」這樣的聯綴詞，則本文前面（一）之一所引十住論說「深心者：大心、用心、愛心……」及法集經的「菩薩有四種愛樂法」……都是把「愛」字單獨用的。沈文所說，於此不通。也可知像沈文這種說法，會觸處成障。

不解名相，自然觸處成障。

法師這些夾纏不清的問題，基本上是由不解「愛」字在佛典中特殊意義而起，請參閱一〇一期有關「愛」字的術語意義。這裏不再重說了。

非諍文：

文中於甚書說佛法的愛是絕對的，釋作：

沈評文：

「絕對：即是絕對待。愛衆生而絕對待，則無人相、無我相、無衆生相。人我已離，即是無相，無相亦無盡，自然也無可斷。」

「法師說得太過玄妙了，照我們凡夫的看法，愛衆生這衆生就愛的對象，若失了衆生，就不名其爲愛衆生了！故說愛衆生就是有對待的，絕對待是不二境界，是實相境界，其中那來衆生之可見？可愛？再清楚的說，愛一定是有對待的，若無對待，請問你愛什麼呀？又是誰愛呢？所以愛就有我相！愛衆生就有衆生相，有衆生相，即有人相，若起一相，則四相俱起。怎說愛衆生則無人相、無我相，衆生相呢？這是戲論中之戲論了！大概是想博讀者大家一粲吧？」

檢討：

上引寶積經富樓那會大悲品，佛自說「如來長夜，於諸衆生，深心愛念」。若照沈文的「愛衆生就有衆生相，即有人相，若一起相，則四相俱起」的意思，則佛就是一有我相、人相、衆生相、壽者相的凡夫。如是說者，誰能說他不是謗佛呢？

其實，愛衆生雖以衆生爲對象而又無衆生相之義，在我人經常讀誦講說的金剛般若波羅蜜經許多開示中，就可以理解得到的。例如：「所有一切衆生之類……我皆令入無

餘涅槃而度之，如是滅度無量無數無邊衆生，實無衆生得滅度者。」這種說度衆生又說無衆生可度的理趣，就是這問題很好的解釋。

這是不值得再爭的問題，無論你怎麼爭辯，也無法改變你已鑄成的錯誤。

法師前說：「愛衆生而絕對待」，如今又說：「愛衆生雖以衆生爲對象。」就自我否定了「絕對待」之說，前後矛盾，如何調和？既說了：「愛衆生以衆生爲對象。」却又說：「無衆生相之義。」這個「義」字就很難理解了。但不知這對象之「象」，和無衆生相之「相」字，又有什麼差別？

至於法師引寶積經所作的詰難，這裏且先介紹一段智論，供法師參考：

「世界法中說我，非第一義。以是故，諸法空無我而說我，無咎。復次，世界法有三根本：一者邪、二者慢、三者名字。是中二種不淨，一種淨，一切凡人三種語，邪、慢、名字。見道學人二種語，慢、名字。諸漏盡人用一種語，名字。內心雖不違實法，而隨世界人共傳是語故，除世邪見，順俗無諍。」（智論卷一）

不知法師會不會得？

非諍文：

釋甚書「佛法的博愛和大悲，則是無限的，絕對的，無條件的」，是爲順空、無相、無願三解脫門之說法，並說：「一切諸法入此三解脫門，即超越一切相，即是涅槃寂靜，涅槃寂靜是佛說三法印之一，說法能與三法印相符順，是爲正說。所以，筆者以爲此中說『愛』，無論站在什麼角度衡量，都不違佛法。」

沈評文：

沈文廣引阿含，智論之文，然後結論：「從以上這些簡畧的引錄中，已足論證

檢討：

「三解脫門，門門爲斷愛而說，涅槃，便是由斷愛、盡愛而修得的果！」

「日慧法師之說，十分明顯，恰恰與三解脫門之義相反，將斷愛，作愛說，顛倒黑白，大違佛法，身披袈裟，作此惡說，誑惑衆生，是突吉羅罪，應作突吉羅懺悔！」

沈文說「三解脫門，門門爲斷愛而說；涅槃，便是由斷愛，盡愛而修得的果！」這些話說得很對。非諍文中也已說得相當清楚，但在說法上，其所依義與沈文別耳。沈文依斷煩惱結使邊說，非諍文但依甚書中的無限、絕對、無條件等超越義隨順空、無相、無願解脫相說無緣愛心而已。又，非諍文是依一切法是解脫相，說此愛是解脫相。此義如維摩詰經說：「天曰：言說文字皆解脫相，所以者何？解脫者，不內不外不在兩間；文字亦不內不外不在兩間，是故舍利弗，無離文字說解脫也。所以者何？一切諸法是解脫相。」（注：肇曰：萬法雖殊，無非解脫相，豈文字之獨異也。筆者依此亦說愛亦是解脫相。）舍利弗言：不復以離淫怒癡爲解脫乎？天曰：佛爲增上慢說離淫怒癡爲解脫耳。若無增上慢者，佛說淫怒癡即是解脫。舍利弗言：善哉！善哉！天女，汝何所得，以何爲證，辯乃如是？天曰：我無得無證，故辯如是。所以者何？若有得有證者，則於佛法爲增上慢。」

沈文不解如是理趣，倒指筆者所說「恰恰與三解脫門之義相反」，寧非曲解？至其所謂「將斷愛作愛說」，謬誤已辨，毋須煩

言。

法師既承認「三解脫門，門門爲斷愛而說，涅槃便由斷愛、盡愛而修得的果。」並謂「這些話說得很對。」照理該再沒有什麼可說的了！法師却詭辯說「但在說法上，其所依義與沈文別耳？」這跟法師原來說的：「所以筆者以爲此中說『愛』，無論站在什麼角度衡量，都是不違佛法」。之說相違！此說既經多方面予以斥破，無理由藉「依」別於沈文之說再作詭辯的！

何況你所「依」甚書中的無限、絕對、無條件等超越義隨順空、無相、無願解脫相說無緣愛心……」除了「無緣愛心」是新說外，其餘早在93期中予以摧破，還有甚麼可「依」的？

「無緣愛心」，大概是模仿「無緣大慈」的創新名詞？這是三藏十二部乃至佛學辭典中找不到的「名詞」！法師你的胆是夠大了，可是你的佛學知識，却太差勁了！

凡是佛弟子都知道愛是六根緣六塵而生的情識！「無緣」，怎會有「愛心」呀！

最後法師又據維摩詰經大談「愛是解脫相」。

看來法師又一次擰錯了稱紐。

佛弟子大都知道，佛法是逗機說教，應病與藥，所謂「逗機」者，大小頓漸的教法，皆各應其機類而互不通融之謂；應眾生種種病，而與以種種對治之藥。如對治悉檀中所云。

「云何名對治悉檀？有法對治則有，實性則無。譬如重、熱、膩、酢、鹹藥草飲食等，於風病中名爲藥，於餘病非藥，若輕、冷、甘、澀藥草飲食等，於熱病名爲藥，於餘病非藥……佛法中治病亦如是。不淨觀思惟，於貪欲病中名爲善對治法，於瞋恚病中不名爲善，非對治法。所以者何？觀身過失，名不淨觀，若瞋恚人觀過失者，則增益瞋恚火故。思惟慈心，於瞋恚病中，名爲善對治法，於貪欲病中，不名爲善，非對治法。所以者何？慈心於衆生中求好事，觀功德，若貪欲人求好事觀功德者，則增益貪欲故，因緣觀法，於愚癡病中名爲

善對治法，對貪欲瞋恚病中，不名爲善，非對治法。所以者何？先邪觀故生邪見，邪見即是愚癡。……是人欲求實道，邪心觀故生種種邪見，如是愚癡人，當觀因緣，是名善對治法。若行瞋恚貪欲之人，欲求樂欲惱他，於此人中非善非對治法，不淨、慈心思惟，是二人中，是善對治法。何以故？是二觀能拔瞋恚、貪欲毒刺故。

（智論卷一）

法師當知，「甚麼是佛法」乃是適應初機之讀物。

今說維摩經之斷一切分別想之深義，猶如向小學生宣讀「相對論」！已失逗機之義，讀者又如何得以領會？

舍利弗以智慧第一見稱的大羅漢。猶未斷佛法中愛習。（什註：「得無生忍時，結習都盡，而未斷佛法愛習」。）故維摩大士藉天女之口說解脫相。所謂「佛爲增上慢人，說離淫怒癡爲解脫耳。（肇曰：卑（厭）生死，尊（愛自）己（所習佛）道——佛法中之愛習也——謂之增上慢人。爲此人說離結爲解脫。」）若無增上慢者，佛說淫怒癡性即是解脫。」（肇曰：若不卑生死，不尊己道，——即已斷佛法之愛習者——則爲說三毒結性即是解脫，無別解脫也。二乘雖無結慢，然卑生死，尊涅槃——即愛欣涅槃，——猶有相似慢也。）

法師對我們凡夫俗子，說舍利弗猶難盡領悟之法，顯然牛頭馬嘴，並不對機，不對機便非善對治法，語云：下藥不對症，甘露成毒藥。法師你這麼藥石亂投，對讀者又有什麼益處？

至於法師自己是否了悟這段經文含義？依我看來也不見得！爲什麼？法師果真曉了經文，便不會貿然提出來作爲「愛是解脫相」的論據了！

十分明顯：「佛爲增上慢人，說離淫怒癡爲解脫。」增上慢人者，即是「卑生死，尊己道」——未斷佛法愛習之人也，對此等人說離結爲解脫，以解脫佛法之愛習。「若無增上慢者」，謂若無此種愛欣涅槃之佛法愛習者，「佛說淫怒癡性即是解脫」蓋三毒之性即是法性，本來解脫，故說無別解脫，明所以不能解脫

者，愛習所結耳！是故斷佛法之愛習，即是解脫！非謂「愛是解脫相也」！

維摩詰經是說斷愛之經，主張「行無等慈，斷諸愛故」。法師不明經義，貿然引作「愛是解脫相」之論據，顛倒孰甚？看來證義法師至今尚不明愛是何義？

愛是結義，「結是何義？答繫縛義、合苦義、雜毒義

是結義。……云何愛結，謂三界貪，然三界貪於九結中

總立愛結。……染境義是愛義，以所染著欲、色、無色

境有差別故，立三界愛。」（大毘婆沙論第五十）

經論中都說，愛是結義、繫縛義。斷愛是解脫義。」

「舍利子言：『我斷諸愛得內解脫』（毘婆沙論第卅一）

「愛離故，屬愛結使亦離，得心解脫。」（智度論卷三）

維摩經內，原無「愛是解脫相」的經句。法師看了「一切諸法，是解脫相。」「筆者（法師）依此亦說愛亦是解脫相」。這倒合了「有鬚子便是爺」的邏輯。

當知天女之說，乃解脫者之言，表達解脫者對「諸法實相」的體悟！在引起舍利弗「不復以離淫怒癡爲解脫乎？」的疑問後。天女當即解說：「若無增上慢者，佛說淫怒癡性即是解脫。」對「增上慢人」——未解脫者——則仍「說離淫怒癡爲解脫」！法師對經文句義尚未瞭解，便擷取「一切諸法，是解脫相」一語，造作「愛是解脫相」新說！而且公諸教刊，作爲「護愛」說的根據！除了佩服法師敢作敢爲的魄力外，還有什麼可說？

有關重要法義之難，大體檢討已了。根據這些檢討，筆者自信，對讀者已可交代——至少非如沈文所說的是「自說自話獨白式的解釋」；或是「誑惑衆生」的「惡說」。所以，對於沈文的種種極盡其能事的毀辱，筆者是問心無愧的。既問心無愧，那就謹遵佛教，忍辱可耳。

日慧法師在「論」文中的種種問難和對我「批評」的檢討，經已引經據典逐一予以答覆。

雖然法師之說，有時亦引錄經文論句，但引用的方法與句義的解釋，跟我們有很大的距離。

譬如：大智度論、大毘婆沙論、維摩詰等等，大家知道是斷愛的經論，法師可以無視這篇累牘的斷愛經句。單獨選錄你所要的似是而非的文句。若四無量心、善士法、三解脫門及涅槃中談愛、愛是解脫相等。

至於句義的解釋，我們引錄衆多經論以細釋句義，所謂「當於諸經推其虛實，依法依律，究其本末。」以論證所引文句之是否符順佛理，法師則以自己的意見詮釋，所引經論文句，不管經論中如何說法，一概視若無睹，作自說自話獨白式的解釋。如把愛念衆生、愛憐，割裂作愛來解釋，把善士法、三界六趣，說成非世間的，愛勢力引生煩惱，說成愛勢力引生三無量心等等，都是極盡自說自話之能事的自由解釋。

在這些自說自話解釋的基礎上，法師又創造了未之前聞的新說：

一、「慈悲喜三心都以愛爲因、爲動力，都是愛所引生……」說；

二、善士法，非染污愛是「出世間」，「非世間」說；

三、愛衆生而絕對待說；

四、三解脫門及涅槃中有愛說；

五、愛是解脫相說；

六、聖阿羅漢、大聖佛陀心中之愛說；

七、無限的廣大無量的愛說；

八、無緣愛心說；

九、遵循「聖言量」「善士法」，排斥佛說爲「異說」說。

這些都是二千五百餘年來佛教中未曾有過的新說，也無一不是背經、叛教、毀謗佛法的惡見和誑惑衆生的邪說！

尤其是在面對

「佛法中捨棄一切愛」、「佛弟子無愛法、無染法」的佛語下，仍然不知悔過，寫此反佛之論，還說是「謹遵佛教」、「問心無愧」。

百法明門論疏：「無愧者，不顧世間，崇重暴惡爲性，能障礙愧，生長惡行爲業。謂於世間無所顧者。崇重暴惡，不恥過罪，能障礙愧，生長諸惡行故。不恥過惡是二通相，故諸聖教，假說爲體，不善心時隨緣何境，皆有輕拒賢善及崇重暴惡義。故此二法俱遍惡心，所緣不異無別起失。」

這是法師自我「毀辱」，也「毀辱」了「證義」兩字！

最後，要畧畧一提的，沈文的開端：「日慧法師，對我來說，並不陌生，今春法師來港任教期間，彼此頗有過從。」這話並不盡然，若果如所說，爲真理之爭，如何變得對一位「頗有過從」的道友作如此強烈的敵意相向？再說，非諍之文，只是說在佛法中，愛有其正面不可否定的價值，不可因噎廢食，結論還特別指明三乘各宗派，都有其不同的見地，不礙並存，並沒有深刻指陳其非，更沒有任何中傷語，何至於會招致對一位「頗有過從」者如此毫不留情的盡情毀辱呢？其所以如此者，正無非是，因爲彼此論交不深，過從頗疏之故。沈文不但會曲解義理，而且會曲說事實——以能達到其刻意毀辱爲止。

我說「並不陌生」和「頗有過從」，並無高攀或「謬托知己」之意。法師去春在能仁執教之五個月中，曾枉顧我的寮房三四次，我到弘法精舍奉訪亦在三、四次之間，我說「並不陌生」、「頗有過從」是寫實際情況，並無絲毫誇張之處。事實上亦無誇張你我關係之必要，法師說「對一位頗有過從的道友如此強烈的敵意相向？」那你全說錯了，我對你非但沒有敵意，而且相當愛重！可能你還在鼓裏？你這份教職，不是我向洗塵法師竭力推介，有誰請你來港任教？這不是我邀功之說，而是說明對法師並無敵意。若以我之抨擊爲敵意，那只是對「惡見」「邪說」有敵意！非對法師個人有何敵意。古德云：「寧可將身墮地獄，不將佛法作人情！」討論教法與同道友情，應有分別，不可混爲一談。

一味講人情，就無可能如法如理探求教義了。譬如，明知法師說錯了，爲人情故，我點頭稱是！任你一輩子錯將下去，這豈是對「道友」的態度？你錯解經義，誤導衆生，爲人情故，我默不作聲，任令衆生墮入火坑，忍看你造作惡業，這豈是佛弟子之用心？所以說「不將佛法作人情」。我之所以抨擊你的邪說，乃促使你棄捨惡見，乃清除你邪說的流毒，免致誤害衆生，增長你的罪過！這是大人情，法師你不懂得而已。若說「盡情毀辱」？那是你的看法，若法師果有如是感受，應心生慚愧，好自反省，懺悔，速棄惡見！當知對治癡頑昏迷之病，必須痛加鍼砭，不然深切如何能清醒過來？

法師最後還說：「在佛法中，愛有其正面的不可否定的價值！」看來法師仍然昏迷不醒！

法師果真是正信佛弟子？請好好體會：

「佛法中棄捨一切愛」、「佛弟子無愛法、無染法」的佛語！

這也是此次「佛法中愛的問題」討論的結論。除非有理由推翻上述結論，否則我們將不再討論此一問題。

完

讀來者函

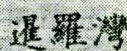
九成大居士道鑒：

七月九日手示及附件均收到，非常謝謝！

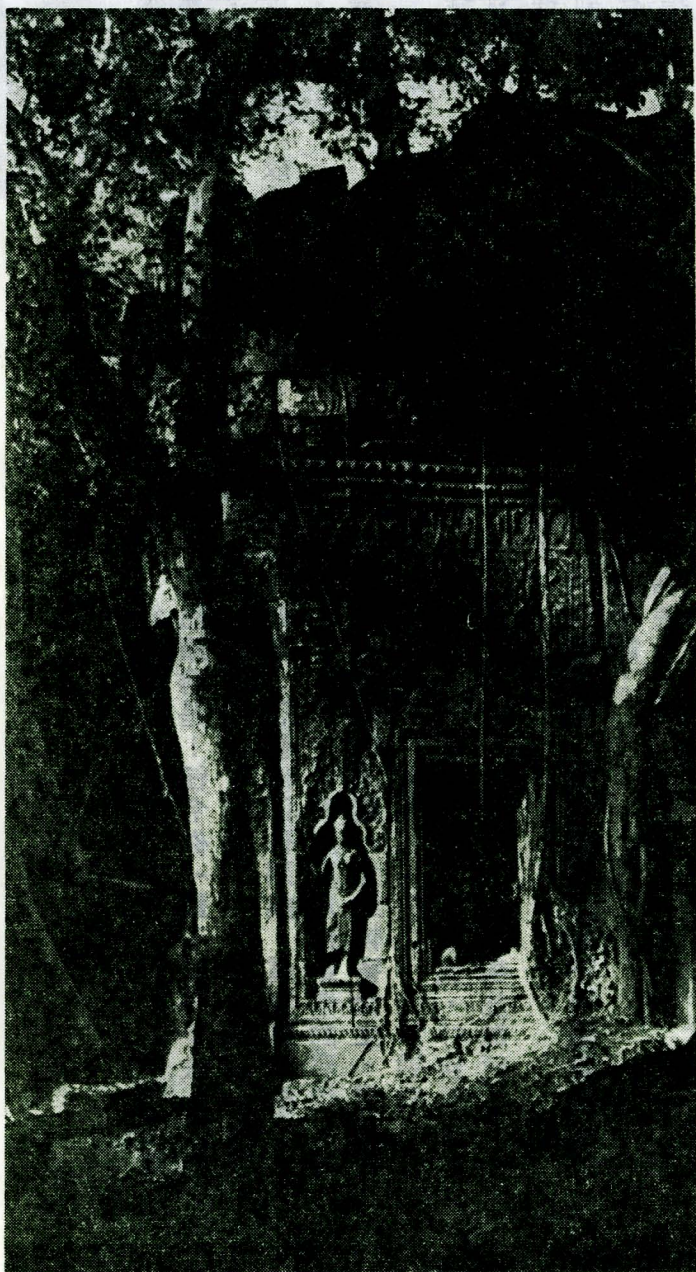
此期「內明」尊著及日慧師文均拜讀，且曾將個人觀感函告矣，諒已蒙察閱，觀日慧師文，似仍不服氣，以片段的經語來詮釋整個佛法的究竟根本問題，是非常的大錯，也是很危險的。我不相信日慧師不懂這道理，但他仍是固執，倒使人難以明瞭其潛在用意爲何了。並頌道樂

弟無念作禮 七、十六

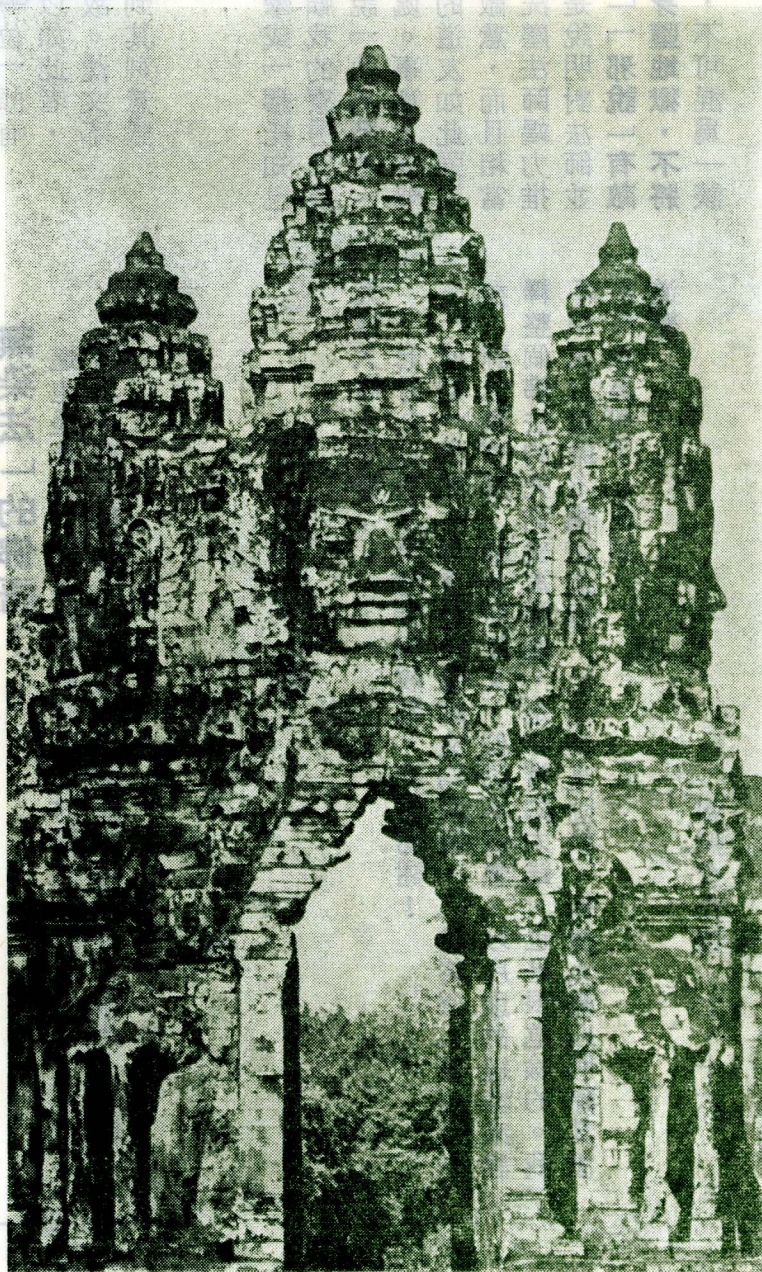
哥

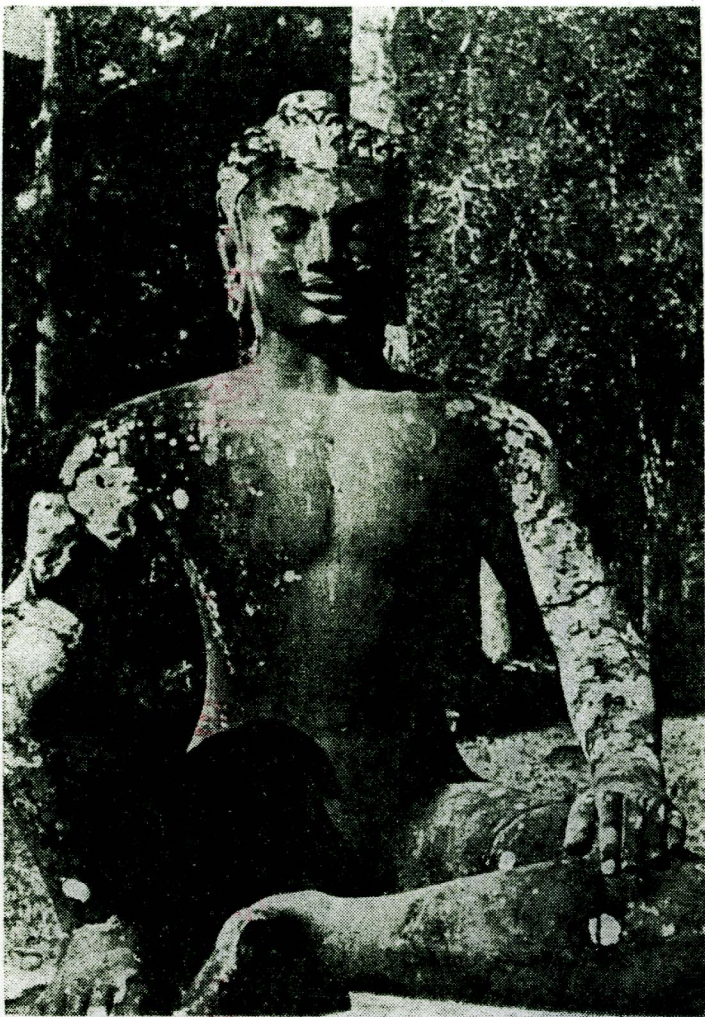


廟隆波塔建所世七摩跋耶闍 ▽

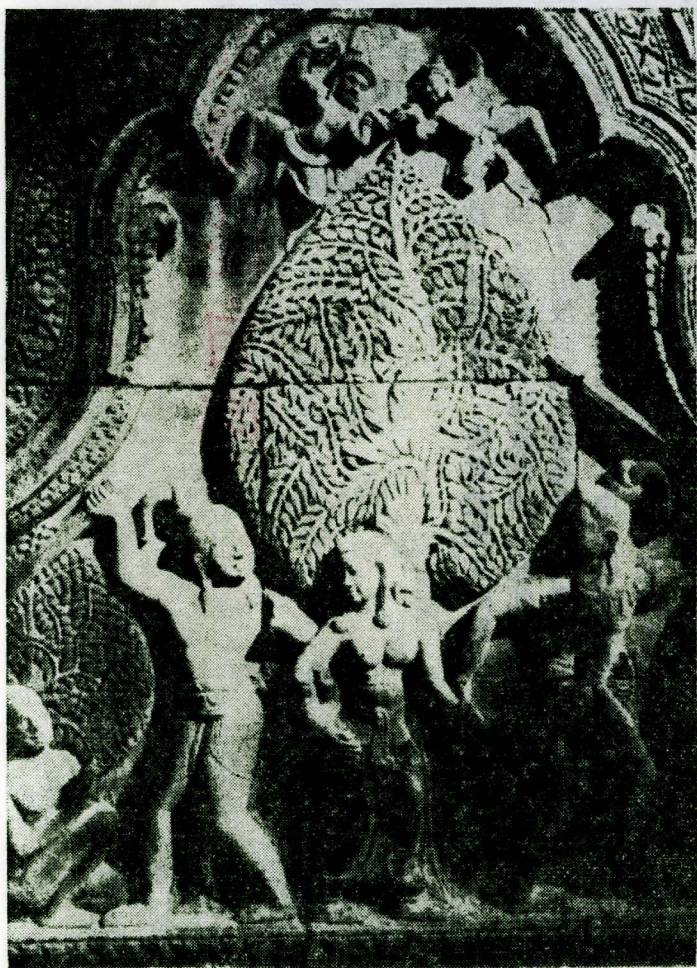


像頭佛之上樓門窟哥吳 ▽





▽ 石壁之上之浮雕



◁ 耶戊跋摩一世所建之石像

石窟藝術

▽ 班提斯雷廟石柱上所刻之印度神話浮雕



安慧「三十唯識釋」原典譯註自序

霍韜晦

本書由在日本讀書的時候起草，以迄今日在香港書成出版，屈指計之，幾近十年，時間拖延如是之久，自顧亦覺慚愧。這主要的原因，一來是因為這幾年精神為教學所牽，以致未能繼續專注於梵文佛典的研究；二來是我自己要求嚴格，對這一本書所擔負的功能，期望也許過殷，以致三易其稿。現在雖然上梓，內心是仍未滿意的。

中國的佛學研究，陵夷已久。民國初年，雖曾掀起過一陣熱潮：有歐陽竟無設立支那內學院，太虛法師創辦武昌佛學院和漢藏教理學院，韓清淨組織三時學會，但國難頻仍，干戈未息，學佛者固無一日之安以潛心經教，知識分子亦不能離開時代的問題來空談佛理。在現實的逼迫之下，純宗教或純學術文化的活動都是難以共存的。因此，當時雖有學者留意到梵、藏文的學習，如呂激、法尊，特別是後者，留藏十年，歸來後在漢藏教理學院中譯出了好些要籍，但畢竟祇是少數人的活動，在學術界中引不起反響；加上譯者的宗教立場過濃，學術的訓練尚有不足，所以亦未能為中國的佛學研究開出客觀之路，以接上當時在世界上已經流行的原典學方法。等到時代的風暴一至，這僅有的幼芽亦夭折了。今天我們研究佛學，雖復能依據漢譯資料以上探傳統，敷陳問題，但於典據方面的研究，則不如外國學者遠甚。義理的檢討，從某一個意義上說，總是要追溯到它的典據上去的。典據的問題，始終是先決的問題。可惜的是，有關原典的知識，我們今天實在太少，而別人的成就，亦非我們這幾十年來的環境所能領受。

一九六九年秋，我由業師唐君毅先生的舉薦，獲得美國哈佛燕京學社的資助，前往日本專攻佛學。在此之前，我已風聞日本研究佛學的成績，但沒有想到竟然是如此豐美：研究機構數十、學者盈千、出版刊物不計其數。其中以研讀原典的風氣最盛，一般學子都先修梵文，然後進修藏文、巴利文、及其他外來文來作裝備，目的是把原典解釋為現代語，並分享歐洲學者的成果。當我看到許多重要經論，如「阿含經」、「般若經」、「法華經」、「華嚴經」、「金剛經」、「楞伽經」、「無量壽經」、「俱舍論」、「中論」、「大乘二十頌論」、「迴諍論」、「四百論」、「因明入正理論」、「掌珍論」、「瑜伽師地論」、「大乘莊嚴經論」、「金剛針論」、「辯中邊論」、「集論」、「寶性論」、「唯識二十論」、「唯識三十頌」等，竟然尚有梵本流傳，或全分或一分，由東西學者校訂出版，其嚴肅認真的情形，使我不勝讚嘆；此外，還有許多漢土所未及譯或已失傳的重要資料，如彌勒的「辯法法性論」、「現觀莊嚴論」、世親的「三自性論」、陳那的「集量論」、安慧的「三十唯識釋」、「辯中邊論釋」，以致後期佛教的法稱、月稱、寂護、寂天、蓮華戒、寶積靜等人的代表著述，均尚有梵文本或藏文本流傳，更使我驚喜莫名，同時深為自己慶幸，能有機會目睹這些資料。當時一念感激，即自覺必須修習梵文、藏文，以紹繼此一學風，縱使起步已遲，但仍須悉力以赴；目的是轉介給漢語學界，用補中國數十年來研究之所缺。心願既立，我遂先以安慧的「三十唯識釋」為學

習對象，經一年之研讀，復着手嘗試將之譯為中文，這就是本書在日本動筆寫作的由來。

在眾多原典之中，我選安慧的「三十唯識釋」來翻譯，主要是因為這篇資料在佛家思想史上的重要性，同時亦與我早年研讀「成唯識論」的訓練有關。「成唯識論」是「唯識三十頌」的註釋書，當年玄奘翻譯，曾經把十家的註疏糅合在內。然而，由於玄奘師承護法，糅譯時並非客觀平列各家之文，使之各佔一均等地位，而是獨尊護法，問題的解釋處處奉護法為主。固然，護法之義後出，從思想發展的角度說，後出之義較精，或較完整，亦是可說，但由此保存下來的資料，便祇有護法的系統得窺全豹，其餘各家都不過是鱗爪罷了。因此，若希望通過「成唯識論」而對各家都有全面的了解，是不可能的。其次，玄奘既宗護法，在這一旨趣之下，其對各家的稱引及批評是否公平有據？我們未見原書，僅靠玄奘、窺基的片面之言很難判斷。例如安慧在「成唯識論」中就是受批評最多的一位論師，但是現在我們對勘梵本，發覺有很多批評都是不確實的、或錯置的，亦有一些是後世推演其說的（最明顯的，莫如稱安慧為一家，主相見同種之說，安慧其實未言）。安慧如此，其他各家恐亦有此情形。所以今天我們得讀安慧原典，至少可為安慧清理出他的本來面目，並對「述記」所傳的安慧義作一釐定。

然而，安慧「三十唯識釋」的重要性不止此。首先，由於釋中附有世親三十頌的原文，這對世親唯識思想的研究和格量舊譯，便提供了最直接的佐證。從前我們以為玄奘的翻譯最忠實，現在看起來仍有很多地方混有譯者的觀點在內。我們同意：為了閱讀上的便利，站在翻譯的立場，句子的調動、字眼的增損，有時是必須的，亦是無可避免的；但若加工太過，或出於己意改造，便會影響原義。雖然，現在我們無法證明玄奘翻譯時所據的原本即是今天我們所得的梵本，以此責彼，或有不公，但若以為全異亦是罔顧事實。因為揆諸實際，不可能一家疏釋，即改寫頌文一次，以顛倒本末。所以若假定梵本可靠，則玄奘的加工和改造便不可掩。例如第三頌，玄奘把阿賴耶識有兩種不可知的表別譯成

「不可知執受、處、了」，論文據解遂成三種。又第十四頌，原文並未明白說出有不定心所的存在，玄奘乃特別為之補足。這些都可以說是各有功過。但至於把「轉化」(pariṇāma, 轉變)譯為「能變」(第一頌)、把「(染污)意」譯為「末那」(第五頌)、把識的轉化就是分別理解為「分別」與「所分別」的見相二分(第十七頌)，便可能是有意的改譯或是受後期學說的影響所致。反之，比較起來，真諦的「轉識論」雖非從頌文譯出，意義亦不明朗，但却有很多地方與梵本相通。例如上文提及的「轉化」，真諦的解釋是：「識轉有二種：一轉為衆生，二轉為法。」又如染污意，真諦譯為「執識」，說「此識以執著為體」，這即是第五頌「思量為自性」的翻譯。由此可知，今日所見的梵本亦非不上承於古，而真諦譯文的價值亦未可全部抹煞。

其次，談到安慧與世親的關係，由於安慧的時代較早（約公元四七〇——五五〇，護法則為五三〇——五六一，參看宇井伯壽「印度哲學研究」卷五），一般推測，他的疏解可能更接近世親原義，後來疏家則因為資料愈積愈多，問題則愈分愈細，精詳雖或過於前師，但亦可能失去了世親的本來面目。如「成唯識論」收列十家之文，「述記」、「樞要」、「了義燈」、「演秘」、「義演」、「集成編」等，更為之推波助瀾，結果使讀者困擾於資料陣中，徬徨無所出。在此情形下，若能得一簡疏以直探驪珠，指示方隅，自然是最有意義的事。現在我們照資料的性質看，安慧釋是可以滿足這一要求的。一來安慧釋的確先出，在時代上較接近世親，應保存有更多的古義；二來安慧釋文字簡約，緊隨頌文作解，達意即止，不尚支蔓，若干後世討論極繁的問題，如識的轉化（識變）問題、識的內部結構（相見等諸分）問題，安慧的答案都極簡單；有些更完全不觸及，如第八識、第七識的存在論證，及三依（諸識活動的相互關係）、四緣（心心所起現的條件）之類。從後世的觀點言，安慧釋容有不足，但在究明唯識本義、與唯識思想初期的開展上說，安慧釋的價值是無可代替的。尤其是安慧釋的疏解方式，簡明扼要，極便後學，所以後來再有律天（六三〇——七〇〇）為他複註，最後並一起傳進了西藏

。現在西藏除收有這兩項資料外，有關安慧的其他著述，如「辯中邊論釋」、「大乘莊嚴經論釋」、「大乘五蘊論釋」（即漢譯「大乘廣五蘊論」）、「中論釋」、及「大寶積經論」等，均尚有流傳，反而護法在唯識方面的著作，則全未發見，由此足證西藏對安慧學的尊重（據後期中觀宗人所傳，安慧是無相唯識 *nirākāravijñānavādin* 的代表人物，與陳那、護法、法稱的有相唯識 *sākāravijñānavādin* 相抗，他們認為無相唯識與中觀的立場較近，故亦較推重安慧。未悉是否與此有關）。若依我們上文的敘述，則亦可能是因為安慧能老實疏解前人的資料所致。

正因為安慧能老實疏解前人的資料，所以我把「三十唯識釋」譯畢之後，忽然想到：這亦可以是一本很好的唯識學入門書，因為它能夠把唯識的本義揭示出來，順安慧的疏解以觀後人的廣演，何者進、何者退、何者善巧、何者增益、等等升降分歧之道便歷歷可見。所以我決定在譯文之後加註——並非文獻上的註，這些註我在翻譯的過程中已寫下，而是加進義理上的註，以幫助讀者了解，目的就是使它兼具一唯識學入門書的意味，使讀者直承世親，不受後世繁瑣資料的干擾；同時亦可以去除門戶之見，使唯識的本義大白於世。我認為祇有這樣纔可以免除唐賢徒然肢解名相的過失，亦是今日扶持唯識學發展的正道。所謂「先立乎其大者」，世親唯識之原義定，一切即無異綱舉目張了。但是，我在加註的時候，又受到了另一個問題的困擾，這就是語言的使用問題。我最初翻譯安慧釋，是盡量採用玄奘的譯語的，用意蓋在上承傳統，但譯出之後，發覺這些語言與現代概念有嚴重的疏離，即使在註中說明，讀起來仍不順暢；然而若不使用，又會與傳統脫節，更從何承先啓後？我在處理這些問題的時候，可謂進退兩難，以致易稿三次。這些斧鑿痕跡，讀者祇須畧加對照我六年前發表過的「安慧『三十唯識釋』譯註」的第一、二品（香港法相學會集刊「第二輯、一九七三」）便可知。我最後的決定是：若干重要概念若前人的翻譯不能恰當表達其原義的，便予以重譯或重新定名，如 *pariṇāma* 譯為「轉化」（舊譯「變」或「能變」）、*viñāpimātra* 譯為「唯表」或「唯表別」（舊譯

「唯識」）之類；有些前人的翻譯已算恰當，但涵義過寬，不易為現代人了解的，則視其脈絡隨宜轉譯為現代語，但用作專名時仍用舊譯，如 *svabhāva* 譯為「存在」、*parikalpita - svabhāva* 即是一種分別作用下的存在，但在頌中標舉時仍從前人譯為「遍計所執自性」；同理，「依他起自性」、「圓成自性」的情形亦然。至於其他關係不大的名詞，暫時一律沿用舊譯，以便受傳統訓練的學者研究。此外，為了照顧到可讀性的問題，我又決定對譯文進行適當的添補，因為梵句精簡，若依原典直譯，讀起來極費勁。這些添補的字，我全部用「」號括住，以示與原典無涉。本來，從翻譯觀點看，所添補的字若是題中應有之義，則似不必如此拘執，需要橫加界線，因為完全對等的翻譯是不可能的；玄奘也是常常增減文字而沒有說明。不過我自己另外有個想法，就是希望讓讀者認識原典的風格；我們現在翻譯這些古老的文獻，研究的意味大於文學的意味，所以不但希望把原文的意思傳達清楚，同時亦想把原典的風格面目盡量多留。還有，這樣做的好處，就是此書倘若有人用作研讀梵文的讀本，在梵、漢對照上便可以提供一些便利，所以我在卷末附錄的梵、漢語彙對照中，個別難解的字還作了語法提示。至於梵文原典，則據萊維（*Sylvain Lévi*）校訂的天城體（*devanāgarī*）字本易寫為羅馬字體而成，其中曾參考日本學者荻原雲來、宇井伯壽的訂正表，亦有一些是我自己所作的改正，大概可以成為一個出錯較少的本子了。願識者指正之。

總之，十年的歲月不算短，我自己的工作實在緩慢。尤其遺憾的是：唐師去年已歸道山，不及見此書之出版。唐師先使我留學東瀛，復為我推薦此書予哈佛燕京學社，接受其出版補助，如是因緣，不可不紀。瑜伽有言：「哀正法滅，悲衆生苦。」文化傳承，本來就不是個人的事，學術宗教，亦有一時代之運命承擔。希望此書出版，能為中國之佛學研究開一新路！

一九七九年夏日 霍韜晦自序於香港量齋

附記：卷末之梵文原典，係由盧瑞珊女士及內子鄧綺年女士幫忙打字。謹致謝意。



一個歷史疑案

智銘

自從胡適先生自英、法圖書館帶回敦煌出土的禪史資料。予以整理發表以後，在國際和國內學術界掀起一股研究熱潮。也發生了許多的疑難問題。其中有一個疑案，始終困擾着；那就是：「神會和尚在滑臺大會上爭法統，當時住世的普寂、義福二位禪師爲什麼不予答辯？」

依禪史記載，神秀在離開五祖弘忍以後，即在北方宏揚漸教，名聲顯赫，爲當朝則天皇帝所重，據張說所記「大通禪師碑銘」內說：

久視年中（即久視元年——西七〇〇），禪師（神秀）春秋高矣，詔（則天）請而來，趺坐觀君，肩輿上殿，屈萬乘而稽首，灑九重而宴居。傳聖道者不北面，有盛德者無臣禮。遂推爲兩京法主，三帝國師。」（全唐文二二一）

由這一描繪，可見神秀聲望之隆，他在東京住了六年，至神龍二年（西七〇六）圓寂爲止。

張說在碑文中，不但極力頌揚神秀，而且將禪宗的法統也排了出來，他說：

自菩提達磨天竺東來，以法傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，繼明重跡，相承五光。」（全唐文二二一）

這已明明白白地將神秀列爲第六祖了。

後來，李邕作「嵩岳寺碑」，更進一步，他說：

達磨菩薩傳法於可，可付於璨，璨授於信，信資於忍，忍遺於秀，秀鍾於今和尚寂。」（全唐文二六三）。

李邕作這碑文時，普寂健在，這不但肯定神秀是六祖，更認定普寂是七祖了。普寂死了以後，李邕又作「大照禪師碑記」他說：

「普寂」門人曰：吾受託先師（神秀），傳茲密印，遠自達磨菩薩，導於可，可進於璨，璨鍾於信，信傳於忍，忍授於大通，大通貽於吾，今七葉矣。」（全唐文二六二）。

由這段碑文看，張說、李邕所寫的法統，完全是出於普寂的授意而排定的。不但將神秀排爲第六祖，而將自己也理直氣壯地排爲七祖。他除了叫張說、李邕作碑記外，並且「在嵩岳豎碑銘、立七祖堂、修法寶記。」（神會「南宗定是非論」），他的用心可以說是良苦了。

普寂在做這些法統措施時，是他最有勢力的時候。崇遠法師曾告訴神會說：

「普寂禪師，名字蓋國，天下聞知，衆口共傳，爲不可思議，何故如此苦相非斥，豈不與身命有讎？」（神會和尚遺集「頁一七八」）。

又圭傳也說：

「能大師滅後二十年中，曹溪頓旨沉廢於荆吳，嵩嶽漸門熾盛於秦洛。普寂禪師，秀弟子也，謬稱七祖，二京法主，三帝國師，朝臣歸崇，敕使監衛。雄雄若是，誰敢當衡？」（神會和尚遺集「頁一五」）。

由這兩段紀錄看來，普寂在當時不但教說「熾盛」，而且握有僧侶們的生殺大權，其氣焰之高，「誰敢當衡」？他排定的法統，誰敢提出異議？就在這個時候，神會不自量力，竟敢太歲頭上動

土，在普寂勢力範圍內的滑臺大雲寺，設無遮大會，對普寂排定的法統，作無情的評。神會在無遮大會上，稱名道姓，句句指着普寂而發，他說：

「神會今設無遮大會，兼莊嚴道場，不爲功德，爲天下學道者定宗旨，爲天下學道者辨是非。」（神會和尚遺集頁二〇）。這是開宗明義，說明他設立無遮大會的目的，接着他說：

「達摩……傳一領袈裟以爲法信，授與惠可，惠可傳僧璨，璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳惠能，六代相承，連綿不絕。」（同）。

這已將普寂排定神秀爲六祖的法統完全推翻，並將法統搶了過來。以惠能爲六祖。他爲了要證明他的說法是真實的，立刻提出證據，他說：

「秀禪師在日，指第六代傳法袈裟在韶州，口不自稱爲第六代，今普寂禪師，自稱第七代，妄豎和尚爲第六代，所以不許。」（同）

神會的這種口氣，對普寂指名道姓地加以指責。他尚唯恐上說的證據不足，更加重語氣說：

「久視年中，則天詔秀和尚入內，臨發之時，秀和尚對諸道士說：『韶州有大善知識，元是東山忍大師付屬，佛法盡在彼處。』」（同二一頁）。

神會一步緊逼一步，一點也不肯放鬆，他又說：

「普寂禪師爲秀和尚立碑銘，立秀和尚爲第六代。今修法寶紀，又立如（法如）禪師爲第六代。未審此二大德各立爲第六代，誰是誰非，請普寂禪師子細自思量看！」（胡適禪學案頁三四九）。

這已有了擂台的味道，神會點名請普寂站出來較量較量。至此，他還不肯放鬆，竟指說普寂的同學廣濟，於景龍三年十一月到韶州「偷法衣」（同二十一頁）。神會的這種指證，簡直已到了侮辱的地步，這是誰也無法忍受的。

非常奇怪，那位被尊爲「兩京法主，三帝門師」、「誰敢當衡」的普寂，竟對神會近在目前如此地指責、叫喊、侮辱，却噤

若寒蟬，不但不予辯駁，甚至不敢說一個「不」字，普寂、義福如果對神會的說詞認非事實，他們爲什麼不予反駁呢？這關係着他們苦心建立的法統的生死存亡呀！而且，神會所舉出的「人證」，不是普寂的老師（神秀）就是普寂的同學廣濟，都是普寂會日夜與共過的人，如果神會所舉的「人證」、「物證」是虛構的，那不正可以無情的反擊嗎？如果普寂真的反擊，神會是絕對招架不住，非失敗不可的。

更奇怪的是，神會的話又不單是指着普寂說的，同時也是指着「北宗」的「道俗」說的。普寂的徒衆那麼多，在無遮大會上，竟然無人站出來與神會爭辯。只有一位第三者的崇遠法師向神會質疑而已。普寂的門徒不敢出來爭辯，可見神秀被詔入內時對「道俗」所說的「韶州有大善知識，元是東山忍大師付屬，佛法盡在彼處。」的說法豈不是真實的了嗎？

普寂真的是不與爭辯、反駁，他的門徒真的聽任神會如此耀武揚威嗎？事實又不盡然，宋高僧傳說：

「御史盧亦，阿比於寂，誣奏會聚徒，疑萌不利。」（神會和尚遺集頁六四）。

圭傳記載此事，也說：

「天寶十二年（西七五三），被譖聚衆，敕黜弋陽郡，又移武當郡。至十三載，恩命星移襄州。至七月，又敕移荊州開元寺，皆北宗門下之所致也。」（同六五頁）。

這兩段紀錄，真正是駭人聽聞。原來普寂和他的「門下」，不與神會明明白白地面面爭，却在暗中計算神會。他們是要除掉神會而後快。當時的玄宗，若是一個昏君，神會的老命早已不保，好在玄宗是位明君，他接到盧奕的「小報告」後，未立即採取斷然行動，而是將神會「召赴京，時駕幸昭應，湯池得對，言理允愜。」才只「移住均部二年，勅徙荊州開元寺，般若院住焉。」若神會當時面對玄宗，不能「言理允愜」恐怕就要以「聚徒、疑萌不利。」而被處死了。

由這些的歷史事實分析，除了讓後人認定神會的說法「不假」以外，還能有什麼選擇呢？

修大方廣佛

華嚴法界

觀門論釋(廿三續)

日慧



狹而無障無礙；「廣容十方法界而微塵不大」，是大不礙小，小納入大而無障無礙。茲復次，非一即非異，非異即非一之義，除比照前釋外，尚有一義補說。緣一切事法與理，既是非一非異，就無一、異的邊際對待等可得，一、異既無，則一切差別是非都消融在平等法界之中。如是，非異則融入非一，非一亦融入非異；如是，非一即是非異，非異即是非一。此一甚深義，諦審觀文可得之。

六、徧容無礙門：謂此一塵望於一切，由普徧即是廣容故，徧在一切中時，即復還攝彼一切法全住自一中；又，由廣容即是普徧故。令此一塵還即徧在自內一切差別法中。是故，此一塵自徧他時，即他徧自，能容能入，同時徧攝無礙。思之！此義甚深，由鏡喻頗難領會，茲仍以海水與波為喻，試作解釋。

首先，得一釋「徧容」之義，「徧」者周徧，文中說為「普徧」，即普為周徧之義，「容」者含容，文中說為「廣容」，即廣為含容之義。又，言「周徧」或「普徧」，其中必深涵圓滿無礙周徧於無分限的平等一真法界之義；否則，既不能徧在諸法，亦不能含容萬象。

其次，以海水與波為喻之義釋觀文，此喻，以全海水喻一法界，以象波喻諸法。茲條說如左：

(一) 假令全海水只有一波，因波無別體，以水為體，全海水無有分限，故波體即是全海之水，是故，一波雖小，全海都在一波中，波體亦無不周徧全海。(參閱理事無礙觀二全徧門釋喻中之解說與圖。)

(二) 海有無量波。如一波，當知無量波亦爾。

(三) 從一波看象波，有兩種現象：

第一、當一波周徧全海時，此一波亦必同時普徧在全海象波中；又此一波周徧全海時，亦即全海在此一波中，全海既在此一波中，全海之波，也必是一都在此一波中。換句話

至於「即遠、即近……無礙」之末句，但補足上述之周徧無礙之義耳。謂：由上述諸義，事法之周徧，則不論是：在遠處；在近處；或周徧在，或當處住，而都是無障無礙的。五、廣狹無礙門：謂諸事法與理非一即非異故，不壞一塵而能廣容十方刹海；由非異即非一故，廣容十方法界而微塵不大。是則一塵之事，即廣、即狹；即大、即小，無障無礙。

此門，以發明含容無礙為主旨。一不壞一塵，而能廣容十方刹海。」是狹不礙廣，廣容入

說，即是此一波廣容象波。是故說：「由普徧即是廣容」。這種「普徧即廣容」的現象，實是一事之兩面觀，是故，雖是兩面而即一。

第二、當觀一波廣容象波時，此一波亦得觀爲徧在全海中；海有無量波，故此一波亦即是徧在無量象波中。但是，無量象波，先已爲此一波所含容，今此一波所徧在之象波，實即是徧在此一波自內之象波中。此種現象，是爲廣容即是普徧之現象。

由此波喻，比之觀文之一塵諸法，應可瞭然。

七、攝入無礙門：謂彼一切望於一法，以入他即是攝他故，一切全入一中之時，即令彼一還沒在自一切之內，同時無礙；又由攝他即是入他故，一法全在一切中時，還令一切恆在一內，同時無礙。思之！

此，仍取前之波喻釋之。

前面一門，是從一波看象波；此之一門，是約象波看一波，由一望多，說徧在說廣容；由多望一，則說攝說入，攝者容攝，入者進入；蓋多望於一，是不好說廣容說徧在的。

從多證一，其攝一與入一，亦有兩種現象：

第一、當象波全體進入一波之時，是因爲彼一波周徧全海故，如彼一波周徧全海，此之象波悉爾。當此象波悉徧全海時，彼一波即爲此象波所容攝，而進入到此象波之各自一切內。前者是多入一，後者是多攝一，是爲入他即是攝他的現象。

第二、當彼一波全在此象波中時，亦必由彼一波之周徧全海故；當彼一波周徧全海時，全海必印在彼一波中；因此，則全海之無量象波，亦恆隨全海住在彼一波之內。前者是多攝一，後者是多入一，是爲攝他即是入他的現象。

此兩種同時互印的現象，亦復如前，各自同爲一事的兩面觀。

此門與前門，雖然似乎有些重複，而其實是各有所由，前

面的徧容無礙，是一與多的交涉現象，此中之攝入無礙，是多與一的相在情形。故前面的徧容無礙門是爲第八交涉無礙門張本；此門是爲第九相在無礙門張本。

（二）事相緣事觀

1 事緣別緣觀

八、交涉無礙門：謂一法望一切，有攝有入，通有四句：謂：一攝一切，一入一切；一切攝一，一切入一；一攝一法，一入一法；一切攝一切，一切入一切。同時交參無礙。

此一門，旨在觀察徧容無礙的交涉關係與現象。

在討論此課題時，要特別強調一點，此中的交涉關係，如觀說，是要從「一法望一切」法來觀察的。此望一切的「一」，猶之如坐標的原點，不能隨便改變；否則，就將失去指歸，不能如實的解了其含義了。

交涉的四句，分爲兩組，以兩句爲一組，每一組各具不同的意義。前一組：

（一）一攝一切、一入一切；

（二）一切攝一、一切入一。

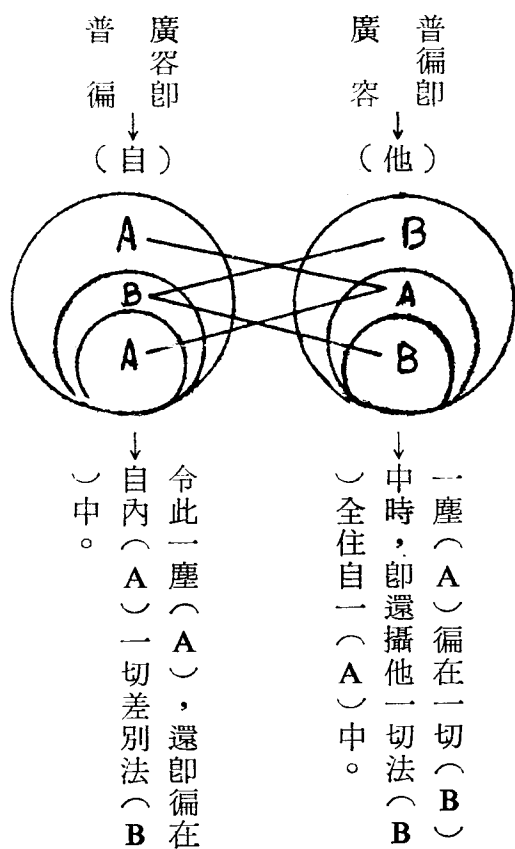
是正明交涉關係。第一句，很清楚地可以看出是一望一切的關係；第二句則不然，若照字面看去，是一切望一的關係，與一法望一切的特別界定，適得其反；因此，此一句就不能草率的單就字面解釋，要仔細推敲其內在的含義。釋者，經多方求證，認爲應解釋作——

（一中）一切攝（一切中）一，

（一中）一切入（一切中）一。

如此，始不違一法望一切的本義；括號中的補充語，殆論主之所省畧耳。

後兩句，不是交涉關係的指定，而是對前兩句所指示的交涉關係的兩種特殊現象的觀察，此點，要待前兩句的交涉關係解釋清楚之後，始能解釋。茲先圖釋前兩句交涉關係如左：



設 A 圖表一法，B 圖表一切法，以 A 圖為主 (自)，望待於 B 圖 (他)，來觀察其交涉關係——案：此中一切應看作為 A 以外的一切一法，即理事無礙觀全偏門下的內外集中所說的「外諸事處」，下仿此。

當 A 攝取 B 入自內時，A 亦同時入於 B 內；前者是一攝一切，後者是一入一切。

當 A 內的 B 攝取 B 內的 A 入自 A 內的 B 內時，自 A 內的 B 亦同時入於他 B 的 A 內。前者是 (一中) 一切攝 (一切中) 一；後者是 (一中) 一切入 (一切中) 一。

再看，自他雙方偏容交涉的三個 A 圖與三個 B 圖，都藉交涉線之聯結，顯示出其關係層次，交涉四句的後兩句，就是此種關係的說明。

一攝一法，一入一法：謂，自一法 A，之所以還復攝在自一之內，是從偏他的自一法 A 圓中攝入的。

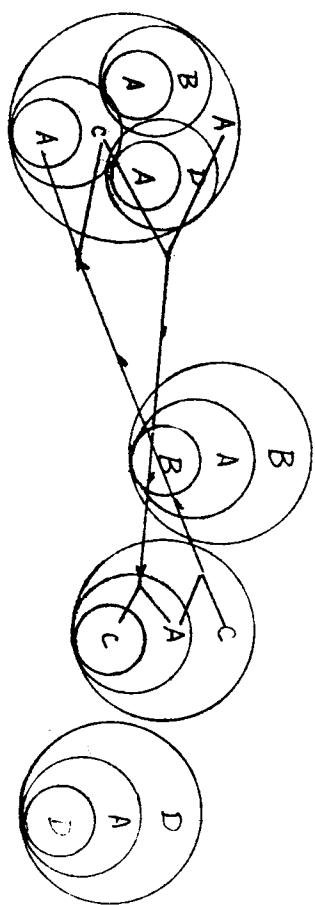
一切攝一切，一切入一切，同理可知。

至於此門與偏容無礙門的關係，已附說如圖，細較可得，於此，不多及矣。

復次，對此問題，試取一實例以爲說明。

華嚴經明法品說，「一切法皆是自心」。這句話，若是把它說清楚一點，就是說：常現在我人跟前的森羅萬象，都是自心所顯，自心境界，都是屬於各人自己的。雖然我人也能見到他人和他人的境界；其實，這所見到的，還是自心境界。例如：某甲見到某乙，乙是屬於甲自心的乙，不是屬於乙的乙。甲與乙如是；乙與甲乃至一切人與一切人，亦復如是。因此，我人之能彼此互見，互相生活在同一的環境裏，就完全要靠彼此交涉無礙的作用。而此作用，又完全要靠我人的心自性如法界真空，也就是說，要由心法界現心境界。纔能無礙交涉，圓融爲一無二無別而又是各各的自心境界。六祖壇經的「自心衆生誓願度」，當可作爲此中消息吧。

假定說，現在我們有四人在一起，這就以此四人爲例，來說明這種交涉情形。且仍以圓圖形表示。設 A 圖爲自心法界，A 爲自我。B、C、D 三圖，分別爲另外三人心法界，B、C、D 亦分別爲另外三人。圖如：

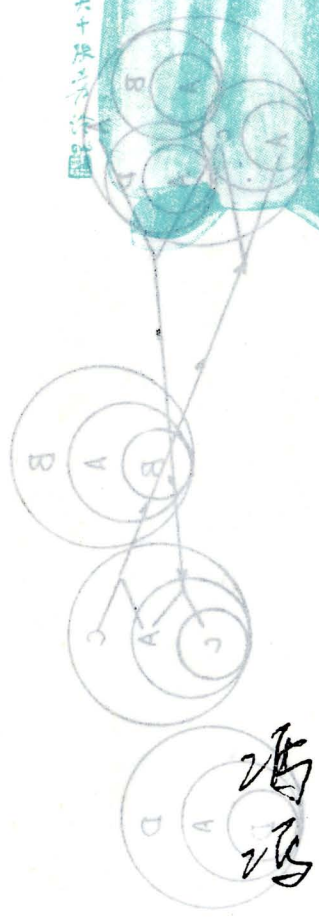


圖注：(一) 圖中但作 A、C 二圖的交涉線，餘例推。

(二) A 表一望一切的一，B、C、D 表一切。

(未完待續)

虛雲和尚



(續上期)

「皇上！……」

「林則徐好歹也還能在廣東守住了虎門，打退了英夷！天子冷笑：『你們呢？平時一味的要糧要餉，買什麼洋槍洋砲！練什麼兵，怎麼就擋不住洋人，丟了定海！丟了天津衛！現在還說要安撫洋人！撫什麼？這不是叫我投降嗎？』」

「皇上！」琦善叩頭再奏：「奴才該死，但是情勢如此，已無可戰之兵，亦無法擋住英夷的洋槍洋砲，皇上若再委屈求全，重責林則徐，只怕英夷早晚就打到北京來了。」

「唉！」天子悲哀歎息：「我祖宗血汗創建的大清基業，眼看就都要給你們這些飯桶葬送啦！」

「皇上！……」

「寫旨來看看吧！」道光說：拂袖退朝。

於是軍機大臣寫出草稿，詔命琦善為欽差大臣，並降旨

查辦林則徐，誤國貽憂，理應革職！

消息傳出，震動全國，無不為林呼冤。

同時，在福建泉州府衙後堂公館，七月三十日清晨，蕭夫人顏氏正在難產痛苦中掙扎，哀叫悽慘。

玉堂副知州，在外廳焦急守候，束手無策，一份上海申報，看了又看，都是英軍攻陷大沽口炮台，攻入天津衛，威脅京都的壞消息，泉州人心亦驚惶已極，傳謠英軍可能從定海回師來攻泉州福州，一夕數驚。

寅時時分，內堂女僕倉皇奔出叫喊：

「老爺！老爺！不好了！」

「什麼事？」玉堂大駭：「什麼事？」

「夫人死過去了！」傲婦哭道。

「什麼？」

「夫人產下一個肉團，隨即就一慟氣絕了！」

玉堂顧不得規矩，慌忙奔入房內，只見夫人已經氣絕於床上

，眼含淚珠，睜視不瞑。

「啊！」玉堂忍不住熱淚滾滾流下，忍痛用手按合夫人雙目：「你好苦啊！」

看見收生婆捧起布褥上的巨大肉團，玉堂心更難過，垂淚道：「給我看做什麼？若非爲了生產這個冤孽，怎會害得我夫人喪生？快拿去丟掉算了！」

收生婆與象僕婦慌忙道：「老爺勿須煩惱，肉團內有貴子亦未可知。後街賣藥老翁，精曉醫術，見識廣博，何不請他來一看呢？」

玉堂歎息道：「隨你們去怎麼辦罷！」

家人趕忙請來賣藥老翁，他一看就說：「不妨，此乃胎兒藏在胎衣之內而已，此事亦曾有過的，只須剖開胎衣，取出胎兒便是。」

玉堂道：「如此快請剖取！」

老翁用藥酒浸刀，輕輕剖開那胎胞，果然取出一個孩兒，且是男丁，但已悶絕無氣了。

老翁道：「恭喜老爺，得一貴子！」

玉堂道：「什麼貴子？死都死了！」

老翁道：「不妨，此乃一時悶絕而已，並非無救。」

只見老翁叫取熱水冷水，洗濯孩兒，又拍打孩兒，按壓兒胸，未幾，那孩兒哇的一聲，哭了出聲。合宅婦婢都無不歡喜，紛喊：「恭喜老爺！公子甦醒過來了！」

玉堂却心中慘怛，傷痛妻亡，嘆息道：「生此孽障，有何可喜呀！」

3

英國艦隊司令懿律在澳門要求大清欽差大臣琦善割讓浙江舟山群島及廈門，及賠款六百萬兩，琦善竟把林則徐令建的虎門要塞及防禦工事一律拆除，以示有誠意與英人談判。英國艦隊於十二月十五日突襲虎門沙角大角炮台，琦善驚惶

失措，竟然投降，許以割讓香港荒島，換回沙角炮台和定海。英軍遂佔領香港。

北京紫禁城祈年殿。

宣宗滿面怒容，斥責跪伏的琦善。

「琦善！你辜負國恩，喪盡天良！你怎麼那麼大胆，擅自與英夷訂約，喪權辱國！把國土割給洋人？」

「稟皇上！」琦善叩頭：「奴才該死！但是奴才這樣做，是不過拿一處南海荒島，來安撫英夷，換取被他佔領的定海舟山，解除上海天津京衛的威脅，也解除了廣東之危！」

「你……」宣宗怒喝：「你太混蛋！」我以為你比林則徐有些辦法，怎知你更糟！不看你是宗室，定要把你極刑處治！」又下令：「宗人府！立刻收押琦善，抄家定罪！」

琦善大驚，汗流浹背，搗蒜般叩頭：「奴才自知罪該萬死！乞求天恩特赦！」

「拖下去！」宣宗喝令：「別再讓他在這兒嚕唆！」

「奴才在！」宗室奕山趨前跪奏。

「奕山！」天子說：「英夷這樣欺侮我大清，是爲可忍，孰不可忍？奕山，我派你爲靖逆將軍，與戶部隆文，湖南提督楊芳，率兵赴日兼程赴廣東，討擊英夷！裕謙赴浙收復定海！」

又令：「軍機，寫旨來！宣佈對英夷宣戰！」

大清皇帝下詔對英國宣戰，上海申報發出頭條大新聞，倫敦英報大賣號外：「號外！號外！滿清皇帝宣佈與大不列顛帝國進入交戰狀態！」

倫敦街頭萬眾激動，海德公園群眾遊行，激烈高呼：「打進北京紫禁城！」「焚燒北京皇宮！」

廣州市人心惶惶，市民逃難，謠言紛亂。

一八四一年，道光廿一年，二月五日，寒風凜冽之中，英國艦隊突襲虎門，大清水師提督關天培率艦迎擊，海戰激烈，炮火連天，清艦不敵，關天培中彈殉難，大清水師四十餘艦，全數被英艦擊毀，大火濃煙蔽空遮海，英國陸軍登陸佔領虎門，進佔黃

埔，炸毀船塢，炮轟廣州，清軍死亡千餘人，損失大炮三百門。

二月六日，英軍攻陷廣州縱火燒毀河南海幢佛寺，廣州知府余寶純親持白旗，往英軍陣地投降，英兵在廣州城內大肆劫掠姦淫殺戮，焚毀廣州巡撫衙門，破壞六榕寺，光孝寺，城隍廟等多處寺院廟宇。

四月，英國調回懿律，另派樸鼎澤爵士（H. Pottinger）代職，六月廿六日，樸氏率艦隊攻陷廈門，艦隊繼續北上，威脅福州。

那孩兒好命苦，一生下就沒了親娘，幸得庶母王氏，雇了個奶媽，來撫養他，蕭府一面又忙看辦理喪事，請了一批僧道來打齋，鑼鼓喧天。

蕭老爺晚間獨坐書房看理文稿，被那鈸鏡和唱誦經文之聲吵得心中十分煩亂，想想國事如此，孩兒又不知可否養活，真是越想越煩。

老管家氣急敗壞地奔來，大叫：「不好了！不好了！」

「什麼事？」蕭老爺驚問。

「老爺！」老管家慌張喘息：「不……不好了！泉州全城的人都……都……拖男帶女逃難了。」

「逃難？逃什麼難？」

「街上傳說：英國鬼子的軍艦，已經從天津南下，開到廈門海面了！都說，怕英國鬼子會開炮攻打廈門福州大家都逃難。」

「這樣子？」玉堂大驚：「消息恐怕不確實吧？待我到衙門去打聽。你們也不必先亂作一團！」

「老爺！」老管家說：「消息不會假的！朝廷已經把林則徐大人革了職查辦，琦善叫英艦離開天津大沽口南下！聽說，英國鬼子要佔取福州廈門。」

廈門，福州居民紛紛逃難，全城皆空。泉州聞訊震動，百姓棄家而逃，絡繹不絕，道途爲塞。泉州府衙，一日警報

頻傳，府衙也不得不先行撤退官眷了。

玉堂叫老管家帶着王氏夫人與奶媽保着孩兒，青衣小轎，逃入內地鄉間。

可憐那孩兒，才幾個月，就得逃難了，繼母王氏，帶着奶媽，乘坐小轎，隨着逃難人潮，在荒野中，走了幾天，苦不堪言。

這天在山路上，盛夏驕陽，晒得人口乾眼花，汗出如瀉，好不容易找到一處樹蔭底下暫時歇息，老管家進祿打算就近弄些泉水給主母解渴，不料的難民傳來一陣驚惶叫喊！轎夫一聲發喊：「土匪來啦！土匪來啦！」就都逃光了。

老管家慌忙奔回轎邊叫道：「夫人！夫人！不好了！有土匪來了！」

「怎麼辦？」王氏夫人嚇得魂不附體：「怎麼辦呢？」

「夫人快請下轎，趕快帶少爺逃走吧！不然，叫土匪一看是官眷，那就大禍臨頭了！」

王氏夫人心驚胆戰，慌忙下轎，只見前面塵土滾滾，一群馬賊已經奔馳而來，王氏又是纏足，寸步難移，慌得她珠淚交流。

「奶媽！你是天足，跑得快，你快帶了小官人逃命吧！只要你們逃得性命就好了，不要管我了，大叔，你快帶奶媽和小官人逃吧！」

「這怎麼可以呢？」奶媽說：「夫人！我們好歹也得在一塊兒！」

「你不要管我了！」王氏說：「你們保得住小官人要緊，別爲我連累了！」

話是這樣說，管家是蕭府三代的家人，感情深厚，忠心耿耿，怎會放下主母不管？到了急難，也再顧不得規矩避嫌了，

「夫人！待老奴背你逃命吧！」

情勢緊急，多講無用，王氏也只好從權了，老管家背着主母，跟踉蹌蹌，帶着奶媽和她懷中的孩兒，急不擇路，只往荒地草堆中亂闖。

到底是年邁老朽，才跑了幾十步，就再也走不動了，眼看那邊煙塵滾滾，越來越近，一批馬賊，飛馳而至，一路吶喊，揮舞

大刀，見人就砍。

「這番必死定了！」王氏夫人哭道：「你們快逃吧！別再管我了。」

「別慌別慌！」老管家慌忙說：「夫人我們趕快伏低，這裏草長，或可遮蓋。」

野草雖高，却也只可遮蓋一半，衆人藏得了頭，藏不了身，露出了背，又近路邊，騎在馬背上的土匪，還會看不見他們嗎？

「這番可沒命了！」王氏泣道：「我死不足惜，只可憐我孩兒……」

「夫人！」老管家說：「少爺出生來歷有些奇怪，或是貴人逢凶化吉，亦未可知，他是老爺和已故夫人拜佛求得的，夫人我們何不禱求菩薩保佑呢？」我們勿要作聲，只在中默求吧！」

王氏和奶媽早已驚得魂飛魄散，哆嗦不止，也祇好伏低在草叢之中，不停默默唸佛。

「救苦救難南無大慈大悲觀世音菩薩，救苦救難南無大慈大悲觀世音菩薩……」王氏流淚默禱：「求你保佑我孩兒平安無事，弟子我情願將來削髮爲尼，終身奉佛……」

那群土匪一行百餘騎，呼嘯而至，一路亂刀砍殺，難民哀叫倒地，兒哭女啼，慘不忍聞。

王氏唯恐孩兒啼哭引來土匪，她和奶媽兩人哆嗦着遮掩孩兒，心中不住呼喊菩薩，且喜那孩兒十分安靜，好似熟睡一般。

那鐵蹄在他們頭上不遠的山路上飛馳而過，近在咫尺，竟無一匪看見草叢中伏藏着的王氏母子等人。

土匪飽掠而去，遺下遍野屍首和傷殘。

劫後餘生的王氏夫人，睹景慘怛，抱着孩兒，嗚咽不勝。

一九四二年，道光廿二年，四月八日，英軍陷乍浦，五月八日，佔吳淞，十一日，佔上海，六月十四日，陷鎮江。英艦隊揚威炮轟兩岸，江心金山寺備受炮火威脅關閉山門，寺僧日夜唱誦佛經，祈求國泰民安。

英艦隊司令官樸鼎澤遙望金山寺，顧左右曰：「這些異教徒，將來都必須被清除！我們將要求滿清皇帝，大放門戶，不但是通商，保障我帝國的商民利益，也得由我大不列顛艦隊特權船行長江內河；保障商民生命財產和傳教自由！教育這些異教徒認識上帝！」

六月廿六日，樸鼎澤率領八十艘英艦，五千餘英軍，開抵南京下關河面，巨炮直向南京城，提出不平等的「南京條約」，列出內容十三條，要求苛嚴至極。南京城內雖有防軍七千，竟無戰志，豎起白旗投降。

欽差大臣耆英登上英旗艦剛瓦利號，對樸鼎澤所提十三條條件，完全接受，古老的中華帝國，出現三千年來未有之變局。首次被迫訂立不平等條約，大開門戶，喪失內河航權，關稅權，治外法權……。外國傳教士隨後蜂湧而至。中國人喪失了民族自尊心，由自傲轉變爲開始崇拜西洋的船堅炮利與科學。引起日後的洋務與變法運動。中國古老大帝國的尊嚴開始崩潰。政治、經濟、社會、文化與思想，都引起了巨大的波動，也間接地影响到中國佛教的漸趨衰微了。

南京條約成立之後，清廷割讓香港給英人，英軍進佔香港。中國沿海暫時苟安，但是鴉片大批經由香港湧入中國，禍害較前更烈，列強紛紛來要求特權，實行經濟侵略，英國取得滬寧與津浦鐵路特權，獨佔長江一帶的經濟勢力，俄國取得東清鐵路特權，使東北變成俄人的勢力範圍，日本戰勝俄國，取得南滿鐵路，法國取得滇越鐵路，德國取得膠濟鐵路，各國設立特權銀行，中國淪爲次殖民地。西方傳教士紛沓而至，抨擊佛教道教爲迷信。一般青年智識份子，紛紛趨向西洋，而社會人士，雖未必均信仰外來之基督教，但是由於崇洋心理，對於佛教道教就漸漸失去興趣了。

（未完待續）



— 中篇小說 —

新

懺悔

(八續)

說完，邢老師就坐在最後一排的空位上，看她帶來的王陽明的哲學。

全班繳卷以後，邢老師回到家裏，特地先找出王富才的作文簿來看，果然他改了「我的志願」，別人的，都是「述志」，只有他一個人的題目特別。再看內容，完全是一片胡說八道，對現實表示萬分不滿意。在他的眼裏，世界上沒有一個好人，將來他要作一個偉大的超人，要改造這個國家，這個世界。

「好大的口氣，簡直是英雄主義，這孩子不學無術，將來沒有出息，不會有什麼前途的。」

邢老師在自言自語。晚上她很耐煩地把他文字不通，嚕哩嚕嚕，像王大娘的裹腳布一般的文章看完，最後有「成則爲王，敗則爲寇」的句子，邢老師預言他未來沒有好結果，居然不出她所料，不到三年，就發生這幾件不幸的事了。

王富才爲了要貫徹他的英雄主義思想，爲了想作領袖，他也看了一些所謂社會主義，共產主義一類的書，一知半解地在腦子裏整天幻想着革命，翻身，自由民主……

他見大家都不說話了，只好垂頭喪氣地長嘆一聲，最後又警告他們四人：

生

張小雲

「告訴你們，千萬別胡思亂想，聽別人的話，我們六個人只要同心合力，創造我們的前途，將來大家都是社會的棟樑，國家的領袖，千萬不要自暴自棄，一個人應該有大志，不要害怕，要勇敢……」

王富才看看他們仍然不作聲，只好沒精打彩地閉上眼睛了。

七、恢復自由

青春幫的六個人，在獄中住了兩個半月，只審問過兩次，因爲證件不足，沒有物證人證，把他們關在牢裏，一天要花費不少伙食錢，後來只好叫他們具結畫押，把他們釋放了。

「五位老弟，我們坐了兩個半月的牢，如今恢復自由了，大家打算怎麼樣？」

文永昌首先提出問題。

「將來怎麼樣？這是一個最重要的問題，我們這次只能算是受了一個小小的挫折，難道我們就灰心嗎？不！不！我們要再接再厲，勇往前進！一不做，二不休，我們既已走上革命之路，是不能退縮的。」

王富才一個人，彷彿站在萬萬千的群眾當中，用演講似的口氣說。

「革命？我們的行動，說得上革命這個漂亮的名詞嗎？」他想不到一向沉默寡言的卜英武開腔了，五個人都把視線對着他，注意聽他的下文。

「爲什麼不能稱爲革命？你說說理由，爲什麼不可以？」

王富才質問他。

「當然不可以？我們不是什麼政黨，沒有群眾，沒有什麼主義，我們只是六個感情容易衝動的青年人，做了些幼稚荒唐的夢，現在應該是夢醒的時候了！」

卜英武的話，是覺悟之後，從心坎裏發出來的聲音，引起了之華、人傑、恕人三人的同情。

「對，我同意三哥的話，我們以後不要再胡來了！」

尤人傑大胆地說。

「放屁，什麼叫胡來？我們是有理想、有目標、有計劃的行動。我們出去要擴大組織，陣容要堅強，多吸收群眾，我們再也不幹偷偷摸摸的勾當，我們要正大光明地幹，你們這幾個毛頭小子，懂得的事情太少，又沒有勇氣，經不起一點打擊，這怎麼能稱大丈夫呢？我們要作英雄、要作烈士，要作暴風雨中的古松，經得起風霜雨雪的摧殘；不要像溫室裏的花朵，一見陽光風雨就凋謝了。我們應抱着不成功，便成仁的決心，老弟，打起精神來，天無絕人之路，只要我們有勇氣，和舊社會奮鬥，我們的前途，一定是光明的！」

王富才越說越起勁，心裏充滿了激動，恨不得一口氣把他一生的抱負和理想說出來，希望他們五個人，都是他的同志，不！都是擁護他的忠實群眾。

王富才看見他們都不作聲，有點着急起來，他想：萬一他們真的聯合起來反對我，豈不成爲孤軍奮鬥了嗎？俗語說，孤掌難鳴，我不能太性急，要用點手段，不能硬來，應該改用輾化政策，于是他馬上轉變了態度：

「大哥，你是我們的頭，我們的領袖，你爲什麼不指引我們的出路呢？方才我說的話也許太激動，太幼稚了，請大哥和四位老弟多多原諒；現在我提議請大哥給我們講話。」

文永昌搖了搖頭，他不知道要說什麼，對於王富才剛才說的一番大道理，老實說，他並不贊成。

「怎麼？大哥，你爲什麼不說話呢？我有什麼說錯了的地方，請大哥多多指教。」

王富才的眼睛盯着文永昌，心裏却在嘀咕，很耽心他會唱反調。

「說老實話，我素來不善於言辭，我很笨，不會說話，也沒有什麼大志，我是個庸碌無能的人，不像老二一樣，有大志，有理想；加之口若懸河，滔滔不絕，光憑這幾點，就可作領袖人才；不過，人各有志，我相信每個人都有自己的打算，他將來要走那一條路，只能由他自己決定，我們不能勉強他。」

「對！對！大哥的話說得很對！」

文永昌還沒說完，卜英武和他們三個人都不約而同地鼓起掌來，王富才這時心裏又生氣又着急。

「大哥，這樣說來，你是不贊成小弟的主張了？」

王富才問。

「不！不！我沒有反對的意思，你千萬不要誤會了我的話」，文永昌連忙解釋：「我不是說過人各有志嗎？老弟的雄心壯志，我是萬分佩服的。自從我們初次認識開始，我就看出你是個領袖人才，我太慚愧了！雖然癡長你一歲；可是不論在學識、經驗、口才、見解各方面，都不如你，應該你是老大，領導我們才對，我那有資格作你們的大哥呢？」

「笑話，笑話，大哥太謙虛了。人倫裏面的尊卑長幼，我們是應該尊重，那怕大哥的生日只在我們先一天，也是我們的兄長，豈有弟弟篡奪兄位的？」

這時候，在他們四個小老弟的心裏，完全看清楚了王富才的真面目，他們知道文永昌是個老實人，看樣子，他是不會走王富才的路的。那麼，這個青春幫的前途如何結束呢？

「大哥，請你繼續說下去呀！」王富才很着急，他在催促了。

「真的，我沒有什麼話說了。我是個笨人，素來不會說話，也無大志，我只想過着平凡的、安定的生活，和老弟比起來，我實在太慚愧了，我看，還是你作大哥吧？」（未完待續）



奇跡

李芳蘭

一個真實的故事

(續完)

總算皇天不負苦心人，羅將軍終於背熟了那些拗口而難念的句子。因為他體驗到的種種不可思議的神奇遭遇，現在深信白袍老者的指示，而不分日夜，極虔誠地念那個八十四句組成的「大悲咒」。

九、

頭上纏白布，背着滿筐辣椒的丁貴才，從富林經義衣嶺，翻越人跡罕到的荒山時，遇見了雷聲揚和胡嘉德，雷為國大代表，新任川省×區行政專員兼縱隊司令，在川北綿竹、江油一帶，收集流散人槍，約四千餘人，胡嘉德是新三師師長，他的部隊，散佈洪雅、吳莊、總槓山等地，有人槍一千左右，他們是赴西昌請領經費及補給後，返回原駐地，在中途相遇，而結伴同行的，爲了避免敵人耳目，商議爬越人跡稀少的荒山野林。

十、

丁貴才的傷並沒有好，走到偏僻荒野，消除了被識破的緊張，心情稍稍鬆弛，全身立刻感到疼痛起來，尤其右腿，簡直痛得寸步難行，前額右邊，像針在錐刺，一陣陣火辣辣的痛徹心肺，他無法再走，只好解開纏頭的白布，坐在一塊

大石上養神，雙目緊閉，口裏卻不斷地念起「大悲咒」來，在四面楚歌，驚懼無援的絕境，只有「大悲咒」是唯一的精神寄托！遠處傳來雜沓的脚步聲，他的內心十分惶恐，想掙扎起來逃跑；但來人行走極快，自己是傷病之身，可能還不會走幾步，便被追上了，心一橫，咬牙決定：「不走，要捉便捉，要剝便剝。」他冷笑一聲，自己告訴自己：「乾脆裝睡，隨他們處置好了。」這麼想的時候，索性睡着不動，靜待變化。

幾個人越走越近了，他們在說話：

「噢！這是羅參謀長，羅將軍啊！」

「不像，明明是個辣椒販子嘛？」

「哇！頭和眼睛傷得這麼厲害！」胡常嘉又伸手撩開了衣服，仔細察看後說：「腿也傷了，我看百分之百是羅將軍！」

「也許化裝小販，混過敵人的追捕！」想了一會兒，雷聲揚又搖頭表示異議：「羅將軍和他的副官衛士，不是都死了嗎？」

「是呀！我聽敵軍廣播他的遺囑！」

「還說些什麼？」

「那個廣播員得意地宣佈：敵軍在大陸最後一位高級將領羅列自殺，原計劃佔領雷馬屏峨地區，打游擊的夢想破滅了！」胡嘉德帶帶感慨地說：

「哈！哈！他說得比唱的好！」雷聲揚笑着打斷他的話：「來！我們看清楚這位傷者到底是誰？」

兩個人彎腰仔細看了好一會，雷聲揚驚訝地問：「難道死人

能活嗎？他確實是羅將軍啊！」

胡伸手推了推那個小販，一面告訴雷，「把他弄醒，問個清楚，不就一切明白了嗎？」

十一

羅將軍現在與雷胡兩人結伴，翻僻野叢林，一面收集流散官兵及地方武力，一面設法籌購糧食物資，打算在總槓山建立游擊基地；但不久，被自洪雅縣竄來的兩千餘敵軍襲擊，綏署政工處長及女譯電員陣亡，雷專員被俘，解送丹陵縣，不屈遇害。

當敵軍圍攻時，羅胡兩人突圍，逃匿後山竹林深處，這兩條漏網之魚，又在半山峽谷口巧遇，再度結伴；但羅將軍傷口迸發，極需診治休養，而共方懸賞通緝羅列愈益緊急，遂暫時寄居胡嘉德親戚所開鹽廠內充任監工。

經過月餘的療養，傷處痊癒後的羅列，又與胡嘉德及自衛縱隊司令柳俊取得聯絡，立即化裝藥材商人，赴武都松潘一帶加強指揮與活動；但到達崇寧縣不久，即被封鎖游擊區的偵察人員盤詰，以形跡可疑，拘捕審訊，兩晝夜的詢問，受盡酷刑，因沒有任何證據，只拘留考察若干日，羅將軍本置生死於度外；但在從容就義之前，不免想到了白髮蒼蒼的年邁母親，爲了想沾着見老母一面，他又想到了白袍老者的話：念「大悲咒」，所以在創痛無眠的深夜，他閉目虔誠地默念那些拗口的句子，一遍又一遍地全心全意地念。

似乎是奇蹟，審訊的人，本來窮兇極惡的；但第三天，却又變得溫和地說：「你既不是特工，就不必北上，能找到保人嗎？」他瞪了羅將軍一眼，「有保就放你。」

胡嘉德輾轉設法，終於在第四天將羅將軍保釋，而獲自由。

他和胡最初念念不忘找機會建立游擊根據地，既無法北去，只好潛赴成都，秘密招致胡師長原叛變的一團官兵，進行稍有頭緒，胡嘉德突爲敵軍偵破行藏，於某深夜被捕，嚴

刑逼供二十餘日，始終未吐一句話，於是拉到北門外之昭覺寺槍決。

雷胡兩人是四川籍，地形熟習，親戚故舊衆多，可以掩護聯絡，且領有大批軍餉，有錢作任何事都方便，現在，他們兩人先後遇害，他又陷於孤掌難鳴的境地，更因胡雷之死，通緝羅列之風又緊，他思考再三，認爲留在大陸，沒有絲毫作用，不如歸去，內心有一種下意思的衝動：「決定離開大陸！」

他什麼憑證也沒有，怎麼通過查緝森嚴的關卡？從四川到廣州，再偷渡深圳抵香港，是一段漫長的旅程，清平世界，旅行遨遊，都有此長途跋涉的畏懼，何況大陸易手，正在大事逮捕的時候？更何況自己是重賞被通緝的要犯，如何能夠平安返回台灣？想到這兒，更其心灰意冷！他重又坐回椅上，閉目默念「大悲咒」。這八十四句咒語，是他顛沛流離生活中，唯一的安慰，他信賴白衣老者的話，因爲許多不可思議的神奇事蹟，尤其那麼多朋友部下先後被捕或成仁，只有他死而復活，一再成爲漏網之魚，和白衣老人的話相印證，他不能不信，自然日夜虔誠默念「大悲咒」了。

羅將軍不眠不休地日夜籌思；但更誠心誠意地念「大悲咒」。他的靈智似乎一亮，立即披衣下床，攜帶小刀、手電筒，走出房間，步向漆黑的街頭！

鐵幕內的夜，特別陰森岑寂，街上沒有路燈，也沒有行人，如果在鐵幕之外的此刻，正是華燈璀璨笑語喧嘩的時候，也是繁忙的一日工作之後，有片刻自由的享受，然而此時此地，却是寂靜如死，可是也給他極大的便利，像小偷，他輕快地竄抵張貼佈告的牆邊，把那塊方印，小心翼翼地挖割下來，伸頭向四週瞭望，沒有巡查的哨兵，和過路的百姓，便又偷偷跑回住處，關好房門，耳朵貼近門上傾聽許久，外面依舊寂靜無聲，他才脫衣上床，睜大眼睛遙望天花板，腦子裏却在計劃，用什麼東西，刻那塊「方印」，想着想着，不禁朦朧入睡。

一覺睡醒，還是深夜。

他認爲既決定逃出鐵幕，就該行動敏捷，所以馬上走到洗臉

架前，把剛用過不久的日光肥皂拿起來，他挨近門，從門縫裏朝外窺望，更仔細傾聽外面的聲響，還好，外面靜悄悄的，他可以安心進行要作的事了。

羅將軍鑽入棉被，開亮手電筒，將割下的那塊方紙，平舖在肥皂上面，用小刀照着紙上的字，細細雕刻，他要用肥皂刻一顆蓋路條的章印，偽造幾張通行證，好沿途應用。

十二

十月中旬，羅將軍喬裝小販，售賣辣椒花等食品，途中遇見潛居成都的同學趙恆如，他正準備逃離大陸，商談之後，兩人相約同行；但趙正在安頓家小時突被逮捕，不久將解回原籍公審，當衆處決。

趙恆如離家前，心知凶多吉少，曾囑太太盡力支援羅將軍成行，而胡嘉德太太，也以同樣的心情協助，兩位太太各贈路費及必需用物給羅，使他感到意外的高興和難過。

有了通行證，有了路費，決定馬上離開成都去重慶。臨行前須辦理遷移成都的戶籍，以免牽連朋友，辦遷出手續，也是最危險的一關。

既化裝藥材商人，應該有小商人必備的種種條件，因此，除裝扮自己外，又要籌購藥材，接洽船隻，在重慶停留了二十多天，才一切就緒，這二十多天，真是時刻警惕，分秒驚懼，幾至精神崩潰，幸好在極端不安時，接獲×日清晨五時開船的通知。

羅將軍上了船，看到船夫解纜啓碇，風把船帆吹得鼓鼓的，還有航行時劃出的白色浪花，這些確實證明他是隨船離開四川很遠了。一顆猛跳的心，才漸次平靜下來。

太緊張的鬆弛，人也一樣會暈眩的，他搖幌地倚坐船板，閉目靜坐，最誠摯懇切地默念「大悲咒」。

木船繼續東行，一星期後抵達了宜昌！

數日奔波，已是極度疲累，精結尤其緊張，離船登陸後，立即住進旅館，稍事漱洗，便蒙頭大睡。

午夜，被一陣敲門聲驚醒，一面穿衣，一面倉皇開門，原來是盤查旅館的公安人員，他們在燈下細察羅將軍化名的通行證，認為不是區政府所發而懷疑，囑令茶房嚴加看守，以便第二天七時帶公安局訊究。

盤查人員走了，茶房却在一旁守候。

羅將軍若無其事地重新整理鋪蓋，脫去上衣，打算就寢之際，忽作腹痛狀，似要急欲如廁，他連忙披好外衣，拖着鞋，朝廁所方向走，到了後院，立即越牆逃跑，馳赴東郊，搭乘木船，經洞庭湖而抵長沙，然後改乘火車，到了廣州。

在廣州輾轉設法，取得了邊防局頒發的出境證，才安抵澳門，三日後至香港，四十年四月十五日，始飛返台灣。

十三

羅將軍九死一生，回到了台灣的家！

白髮蒼蒼的慈母，含着滿眶熱淚，微笑相迎，兒女則圍繞左右，童稚的臉上，都是既驚且喜的表情，獨沒有看見妻子，後來才知道自己的愛妻，因憂急而重病，無法出外迎迓。

十四

走進客廳，供桌上燃着紅燭，香煙繚繞，白衣觀音佛像前，滿是鮮花供果。

老夫人顫巍巍地走向供桌，呼喚他的小名：「早發！」笑着又哽咽地說：「你該向觀音菩薩叩三個頭，是我在菩薩前許願，天天念『大悲咒』，求神保佑你，平安歸來！」

母命難違，慈母淚，更令他悽愴酸楚，不自覺地恭恭敬敬跪在白衣觀音前，叩起頭來！他彷彿看到白袍老者！

這是他生平第一次跪拜慈母朝夕跪拜的觀世音菩薩！

永懺樓隨筆之四十

救救海豚！

謝小蓮

小時候，某次眺望海邊，是時風和日麗，海不揚波，突然聽見「蛋戶」（水上船艇為家的居民）紛紛驚叫：「烏忌白忌出現了！不好了！」

蛋民紛紛搖櫓撐船駛入「避風塘」。人人驚惶，好像將有大禍臨頭，滿港的大小船艇，飛棹亂竄，秩序大亂，真正是廣東俗語所謂「倒瀉一籬蟹」。

那時還年幼，不懂得去問人，只有呆呆觀望，從二伯父的樓上洋台，可以看見蛋民們遙指外港，七嘴八舌，說個不休。又聽見有人喊：「扯風波了！扯風波了！」

山頂天文台扯起了颱風警報球，香港人叫做「風波」，這時候遙遠的海天，出現了陰霾，霎時間，烏雲奔至，佈滿了天空，海上波浪翻騰。

一座小島外面的海浪中，出現一大群灰白色的巨魚，在波濤中跳躍嬉戲追逐，非常靈活。

漁人們紛紛大叫：「烏忌白忌！烏忌白忌！」「打死佢！打死佢！」

漁人和「蛋家」們叫喊之聲，震動海邊，又有一些蛋婦在艇尾燒香焚紙亂拜一通。

我當時不知何謂「烏忌白忌」，也不明白海上人家為何那麼緊張慌亂，竟要喊打死牠們，我生來心腸軟弱，一聽到漁人們喊要「打死佢」，我就悲傷啼哭起來了。

無人在我身邊，我自己坐在洋台地上，哭了一個夠，直到看見巨魚都跳躍游回外海深處。——

離開香港已三十餘年，兒時印象仍然深刻難忘，如在昨日。

後來稍長，聽到漁民說：烏忌白忌是最凶之物，若在海中出現，必有暴風雨大浪，帶來災禍，故此漁民一見烏忌白忌，必然將之屠殺。又說：烏忌是黑色的，白忌是白色的，都是妖魔的化身。又有漁人說牠們是海中溺死者的冤魂託生，是最不祥之物。

到底烏忌白忌是什麼？我直到多年之後才獲得答案。

十餘年前，參加學生暑期活動，乘坐軍艦，在台灣東岸外海做海上技能訓練，一天傍晚，海面平靜如鏡，反映一天丹霞，我們一群青年，在甲板上唱歌，眺望海景，好不快樂。

突然海面出現了一大群巨魚，為數甚夥，至少有三兩百條吧，牠們跳躍出水面數尺，好像有意表演特技，一躍一沉，又能人立在水面，倒着向後直立而馳游，姿態優美，嘆為觀止。

牠們好像有意來親近我們的軍艦，來得很近，在船頭向我們發出像人類嬰孩般的呼叫。雖然是在暮色蒼茫之中，也可看見牠們的臉都帶着嬰孩般的稚氣天真的笑容，十分友善。

學生們紛紛驚喜大叫：「那是什麼魚？」

「那不是魚類」。我們的艦長笑道：「那是海中的哺乳動物海豚！」

「啊！海豚！」學生們喜叫：「好可愛啊！」

「暴風雨馬上就到了！」艦長說：「我們接到了氣象報告，颱風正從巴士海峽吹來，這些海豚喜歡在風浪之中嬉戲跳躍，常常跑在暴風雨巨浪的前頭遊玩，有經驗的航海人一見牠們，就知道將有暴風雨來臨了！」

「怪不得！」我說：「廣東的漁民說牠們是烏忌白忌，會帶

來風浪災禍。」

一位台籍同學說：「台灣漁民也有這種說法。」

海豚又怎能帶得風浪來呢？牠們不過是喜歡在狂風怒濤中嬉戲罷了，正因為牠們常常走到風浪的前頭，出現在人們眼中，人們就誤以為風浪是海豚帶來的了。

後來我們船泊花蓮港，僅僅來得及進港躲避那一個潑辣的「颱風小姐」，幾天之後，我們航行至澎湖，大家去參觀馬公港全台最大的新式魚港碼頭。那座巨大的鋼骨鋁棚，確是壯觀，香港日本亦似未有此規模。我們進去，看見好幾百艘漁船，直接泊在棚邊碼頭，十分方便，滿地是魚，其中好多巨大的鯊魚，有些長達三四十英尺，大概就是電影「大白鯊」那一類，兇惡可怖極了，滿地的魚腥，薰得我作嘔，我最怕魚腥，正在難受，却又不好脫離同學隊伍。

忽然看見地上擺着幾十具海豚的屍身，鮮血滿地，遍身被刺傷的洞口，可憐那稚氣的嬰兒笑容已逝，微張嘴吧，半閉眼睛，無聲躺臥。我蹲下審視，早已熱淚滿面，無法自禁。

我伸手撫摸海豚，牠們已經毫無知覺了，我只摸得一手血腥，流着淚跑出漁港。

「怎麼像女生似的呢！」男學生們都笑我。我也不知自己為何如此容易流淚，也不知我為何如此悲憫小動物，或者就是有多少夙因佛性吧？

一般男子漢都是寧流血不流淚的大丈夫硬漢，不幸我却永遠做不成一個不流淚的大丈夫，我是怕見血腥的，我怕見殺生，我至今仍像小孩子一般，喜愛動物，不忍傷害牠們，

豚海的愛友 ▷



我的這種個性，動物們是覺察得出來的，我走到那裏，狗呀貓呀，鹿兒什麼的，都喜歡跟我走跟我親近。

到了加拿大美國，有更多的機會接近和觀察海豚，大城市的水族館都養了海豚——聽說，香港現在也有了，希望香港的漁人，不要再像昔年那麼敵視海豚——最出名的海豚奇觀，是美國聖地牙歌（San Diego，華僑稱之為「山姑姑」）的水族館的海豚，看過才知道海豚是多麼高智慧的海中哺乳動物，牠們能聽得懂

訓練者的若干語言，能做各種特技表演，包括有跳水圈，水中芭蕾舞（Synchronized Swimming）成群隨着音樂在水中做一致行動的芭蕾舞，又能做算術……

洛杉磯、三藩市、西雅圖、紐約、溫哥華……各大都市的水族館，都有海豚，常與鯨魚同處一池，友善相得。

加拿大東北角，大西洋海岸，美東緬因州，紐芬蘭海邊，年年有一大批鯨魚不知何故衝上沙灘，集體自殺般死亡，科學家至今未得答案。去冬，又有百多條灰鯨闖入紐芬蘭岸邊淺水，被困於內灣，水太淺，無法逃出，眼看將遭受土著屠殺之災，或被水乾涸死，到了第三天或第四天，海面突然來了十多條海豚，不斷向被困的鯨魚呼叫，徘徊不去。到了潮漲，海豚躍入內灣，列隊引導鯨魚一一從沙洞游出外海，加拿大的一組動物學家攝得影片，在電視上公映，看見白色的海豚來回引導鯨魚出險，又知再回到淺水中巡視有無遺漏的鯨魚，直到幫助最後一頭小鯨出險之後，牠們才回深水，歡躍矯捷，領着鯨群沒入大西洋之中，看後真令人感動！

（未完待續）



世界佛學三屆大會

六天議程圓滿閉幕

第三屆世界佛教學術大會，於上(七)月

十九日於日本京都，龍谷大學隆重揭幕，由西本願寺門主大谷光真主持儀式，此次應邀出席此一大會的有美國、加拿大、澳洲、大韓民國、日本及中華民國等國家，大會研討的主題是「義湘的華嚴思想」，計收到有關論文近二十篇，我國代表有成一、明復(明師因事未及參加)兩法師及張曼濤教授，成師被聘在大會以中華民國代表身份致開會詞，張教授則發表「唐代佛教與華嚴宗」論文一篇，倍受重視，大會前兩天論文發表，第三天綜合討論，主題是「華嚴海印三昧」的攝義，後三天參觀訪問，首日訪奈良東大寺(華嚴宗)法隆寺，藥師寺(法相宗)、四天王寺，到處均受到歡迎。次日訪曹洞宗大本山永平寺，受到八六高齡的該寺方丈的親自接待歡宴，尾日觀光敦賀海岸後，圓滿散會。

揭此一大會，以研究華嚴學為主，於兩年前由南韓傳統佛學研究院金知見博士所發起，已於前昨兩年在漢城召開過兩屆，此次在日本召開，是得中外日報社社長本間昭知助及大谷光真門主之支持，日人於華嚴學，頗愛研究，故與會學者多達百餘人。大會由金知見博士担任主席。

「太虛大師全書」

再版徵求預約啓事

全書前協纂人續明法師曾在他「完成出版簡述」文內說：「……而大師全書，為大師畢生精神之所寄；舉凡佛法的體系與綱要、僧伽制度的改建與培育，以及時代思潮的批判、融會等等，都可以從全書裏使我們獲得正確的指示。這是佛教近四十餘年來承先(舊)啟後(新)的一部鉅著。我們希望：佛教四眾同人及愛好佛教文化人士，能够仔細研讀這部遺著。我們惟有遵循先知先覺者的正確指示，才能了解時代社會的演變，也才能在今後的社會中，高樹佛教的法幢，重建佛教的家園。」可見大師全書的價值。

全書本寺前曾印行流通，現已售罄，而需購信函頻傳。茲為循各方之

請，特仍採用二十五開本，五〇磅大康印書紙影印，封面布面燙金，精裝三十三巨冊，出版壹千部，於十月底出書，每部流通定價新台幣陸千元，預約價每部國內新台幣肆千元，國外美金壹百壹拾元(均含郵資)，國外書到匯款，自即日起接受預約，至本(六九)年十一月底截止，逾期概照流通價格，恕不優待。來函請逕寄本處袁子琳居士收。

善導寺佛經流通處啟

地址：台北市忠孝東路一段二十三號

電話：三二一三六八四，三四一五七五八

郵政劃撥：(帳號)三八四四，(戶名：善導寺)

香港中文大學校外進修部

秋季佛學課程

一、現代人讀佛經(二)——維摩經

本課程共十四講，每講一小時半。佛教經典，文簡而意精，又多專用名相述語，其表達方式，亦多與現代脫節。故一般人多不易卒讀。即勉力讀下去，亦未必能把握其深義。本課程即專為解決此一困難而設，選取有代表性的經典，以哲學的分析方式，並參考現代日本及歐美方面的研究成果，對經文作系統的講解。此中的中心課題是，我們應如何以現代的眼光重新了解佛經，估量它對現實人生應有的意義與價值。

本期講座基本上選取維摩經(鳩摩羅什譯本)來研讀，這是大乘佛教的代表性作品，大乘佛教的不捨世間的積極精神，于中表露無遺。

主講人：吳汝鈞先生

講授語言：粵語

地點：九龍尖沙咀漆咸道六十七號安年大廈十四樓

日期：一九八〇年九月二十日起每星期六

時間：下午三時半至五時

學費：全期一百二十元

二、佛教概論

本課程共十二講，每講一小時半。佛教是一門大學問，它所論究的，是根本的真理，能對現實人生的生死煩惱提供一徹底解決的途徑，表現深沉的智慧。人若真能滲透入其中，必將受益無窮。

本課程將深入淺出地介紹佛教的基本觀念與理論，課程大綱如下：

①釋迦牟尼佛陀的生平與智慧。

② 佛教的基本義理——緣起性空

③ 輪迴與涅槃

④ 空、有與中道

⑤ 所謂「不二法門」

⑥ 佛教的思想方法的檢討

主講人：吳汝鈞先生

講授語言：粵語

地點：香港鰂魚涌太古城聖約翰男女英文書院

日期：一九八〇年九月卅日起每星期二

時間：下午七時半至九時

學費：全期九十元

香港菩提佛學院招生通告

宗旨：本院為培養佛教弘法人才，造就青年僧伽，續佛慧命，弘傳大乘為宗旨。

招收班次：①專科班；②正科班。

教育內容：專科班：教授佛學專科及大專系課程，加強戒行嚴持，培養僧伽儀範，提高僧伽學位。

正科班：除佛學教育外，補授普通中學課程，以便考昇大專及培養佛教職事人才。

待遇：受教期間，膳宿，書籍簿本悉由本院免費供應，並發給院服及衣單費。

報考資格：專科班：具有高中以上程度或同等學歷之出家男眾。

正科班：具有高中程度，有志出家，或發願終身為佛教服務之在家青年男眾。

報名手續：①向香港銅鑼灣高士威道灣景樓C三座九樓本會索取報名表。

②填寫報名表，及附二寸半身正面照片二張，連同學歷證明書，寄回本會辦事處。

學員入學申請資料，由本會收集審查合格者，通知入學。

凡經通知錄取之海外學員，其入境手續由本會代辦，來港旅費自理。

學員在受教期間，犯重大院規或無故要求退學者，必須補償本院教育費用。在本院畢業，成績優異者，得保送美國本院附設之研究所深造。

菩提佛學院董事長：釋永惺

導師：釋顯明

導師：釋道源

招生辦事處：一、香港銅鑼灣高士威道灣景樓C三座九樓菩提佛學會

二、新界荃灣三疊潭西方寺

成一法師、張曼濤居士出席

第三屆世界佛學大會

第三屆世界佛教學術大會，於八月二十日在日本京都龍谷大學開幕，是次大會由大韓民國東國大學金知見博士所發起，日本龍谷大學及日本中外日報社所主辦。

這個以研討佛教各宗派哲學為主體的國際性會議，首創於一九七八年，曾在大韓民國漢城舉行過兩次研討會議，每次都有專題作為研討中心，本屆研討主題為「義湘大師的華嚴思想」，義湘（六二五—）大師是創設韓國華嚴宗的歷史高僧，他於新羅復王四（六五〇）年與元曉大師同至大唐求法，投我國華嚴宗第貳祖智儼和尚門下，盡得心印，回新羅創華嚴宗弘一乘佛教思想。

應邀出席此次大會的我國代表成一大師和尚及張曼濤教授，於七月十五日上午乘華航飛機飛往東京，成一大師和尚將以中華民國代表身份致開會詞，張教授在會上宣讀他那長達一萬多字，以「唐代佛教思想與華嚴宗」的精彩論文。

捐款鳴謝

方肇周居士	港幣	500.00元
陳志偉居士	港幣	1,200.00元
李城璧居士	港幣	500.00元
鄭黃常居士	港幣	200.00元
沈馬瑞英居士	港幣	200.00元
觀音亭佛教青年訪問團	港幣	200.00元
黃金彩居士（星幣100元）	港幣	200.00元
黃兆榮、周美雲居士	港幣	300.00元
張文昉居士	港幣	50.00元
了參法師	港幣	240.00元
呂沛銘居士	港幣	180.00元
李澄基居士	港幣	240.00元
張芳蘭居士	港幣	180.00元
妙法寺	港幣	3,530.40元
總計	港幣	7,720.40元

一〇一期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	7,720.40元
發行收入	港幣	278.00元
總計	港幣	7,998.40元
二、支出：		
印刷費	港幣	4,429.00元
稿費	港幣	1,880.00元
郵費	港幣	889.40元
什費	港幣	800.00元
總計	港幣	7,998.40元

內明雜誌社謹啓



吳哥窟今昔

吳哥窟是公元九世紀初期柬埔寨加亞華琳二世王朝統一各個部落，奠定其政教中心的地區，以後幾百年間，繼承的統治者便在這裏經之營之，締造了精緻華麗的建築物。這個政教中心後來竟被廢棄，埋沒於叢林中達三百餘年。到底是什麼原因？在任何文獻上都找不到片紙隻字。一八六八年法國自然學家亨利·毛羅發現這一處地方，才揭開了這一段秘密。到了近代經柬埔寨政府的開發，漸漸成了觀光勝地。其中建築物雖大多已成廢墟，但從那些巍然尚存的寺院殿堂看來，可以想見當年全盛時期，其壯觀與繁華無與倫比。

可是，這一處名勝古蹟不幸受到嚴重的摧殘，走近細看，所有的藝術建築裝飾已因破壞和洗劫而滿目瘡痍，數以百計的佛像不知去向，留存下來的，都是些頭部或四肢殘缺不全或傾倒一旁。荒烟蔓草，蓋住了精緻的石壁，蝙蝠糞污損了無價的雕像。聯合國一位官員丹諾斯最近遊覽吳哥窟的廢墟回來，他說：「曾經修復的工程，已破壞無遺，吳哥窟完全陷於傾圮狀態中。」

吳哥窟是戰爭的犧牲者，經過幾十年的戰爭，柬埔寨政府簡直無暇顧及這些古代遺物，任憑狂風暴雨剝蝕石壁上的細緻雕塑。森林裏植物蔓延於建築物的地上和四週。加上炮火的洗禮龍諾政權的飛機轟炸，赤柬撤退時又炸毀了一些無價之寶的塑像，逃難的難民更趁火打劫，掠奪廟裏的寶物到泰國難民營出售，使這一古蹟面目全非，幾乎無一倖免於難，甚至佛的腳印亦被竊走。柬埔寨經濟正陷於崩潰，戰爭還正在繼續進行，人民集體飢餓，沒有餘力重建吳哥窟。波爾布特的軍隊，故意摧毀國家文物。據說，古代的文卷被士兵捲香煙用掉。吳哥窟曾經是柬埔寨的主要觀光勝地，可是現在冷落了，只有少數武裝部隊守衛那些廟宇。廟宇和附近的地方，都是柬埔寨文化的搖籃，對柬埔寨有很重要的意義。最近到過吳哥窟的丹諾斯曾看到一尊印度教的大佛像被掛滿花飾，這些花是當地農夫的奉獻。



△吳哥廟——古蔑王蘇利耶拔摩二世所建。

◁吳哥窟石雕像。

吳哥窟今昔

吳哥窟，位於柬埔寨北部，是古代高棉文明的遺跡。其建築風格獨特，以石為材，雕刻精美。吳哥窟的歷史悠久，曾是高棉王國的首都。其建築群包括多座宏偉的寺廟和宮殿，其中最著名的是吳哥大寺。吳哥窟的發現，為研究高棉文明提供了重要的實物證據。其建築藝術和雕刻藝術，均達到極高的水平。吳哥窟的歷史，見證了高棉文明的興衰。其建築風格，對後世的建築藝術產生了深遠的影響。吳哥窟的發現，是人類文明史上的重要事件。其建築藝術和雕刻藝術，均達到極高的水平。吳哥窟的歷史，見證了高棉文明的興衰。其建築風格，對後世的建築藝術產生了深遠的影響。吳哥窟的發現，是人類文明史上的重要事件。