



明内

集漢穀城刻石字



105

第一〇五期 目錄

封面	尼泊爾納佛寺金塔	幻生	3
專題研究	從「荷澤和尚五更轉」寫起		
四衆堂	佛法、魔法應加分別		
轉載	——評日慧法師「喟」文	沈九成	6
佛教藝術介紹	喟然於「世間善法與出世間善法當分別」之文	拙僧釋日慧	20
	加德滿都塔廟建築藝術	編輯室	24
	佛國尼泊爾	劉劍平	25
譯稿	寂護、蓮華戒與寶作寂(續)	梶山雄一著 吳汝鈞譯	27
筆譚	胡適研究禪宗史的努力與貢獻(續)	智銘	31
習作	究心之要	慧智	35
佛教文藝	中篇小說——新生(十一續)	謝冰瑩	36
	長篇連載佛教小說——虛雲和尚	馮馮	39
佛教消息	永懺樓隨筆之四十一——佛頂放光明的科學證據	馮馮	42
封底裏	姜渭水居士書普門品	編輯室	45
封底	印度·毗哈爾之菩薩像石雕		

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52號竹林精舍
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, North St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師
The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga, Dist 24, Parganas, Calcutta-39, 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

十二月一日出版

定價每冊港幣貳元



從「荷澤和尚五更轉」寫起

——讀敦煌膠卷筆記之六——

幻生

我在英國斯坦因的敦煌卷子裏，讀到許多以佛教思想法義為主體寫成的詩詞歌曲，這類文字，有的寫得很好，非常感人。雖然，我沒有將它們全部抄錄下來，但是，一時興起，我還是抄錄了若干；「荷澤和尚五更轉」的佛曲，便是其中之一。

我讀敦煌卷子的目的，主要是想知道敦煌卷子裏究竟保存了多少經律論三藏典籍及其注疏，以及後世散失不見的典籍，仍然存於敦煌卷子的，究竟是什麼東西？抄錄其他的東西，只是我的附帶工作之一。我的本行是研究經教與歷史的，當然，我閱讀敦煌卷子的主要着眼點，還是佛經卷子。至於閱讀其他文獻，只是爲了了解隋唐時代佛教的傳播發展情形。隋唐時代，歷史上稱爲中國佛教的黃金時代。佛教由早期的皇室及上層社會士大夫階級的信奉，而後普遍擴展到中下階層的民間社會，從少數人而到多數人，從部分而到全體國民，這一發展的歷史形蹟，至隋唐時代到達一個極盛的高峯。由印度式的佛教，發展演變爲中國式的佛教，也是在隋唐時代確立而定型的。中國民族，大體而言，雖然不是一個強烈排他性的民族，但也不是一個無條件隨便接受其他外來宗教思想理論傳入的民族。我們從歷史的文獻裏，可以見到很多很多有關佛教與中國道家儒家之爭的記載。佛教爲了對抗道家與儒家之爭，曾經蒙受過多次的政治上殘酷迫害。佛教史上「三武一宗」滅佛的教難，便是具體典型的例證。那時沒有所謂「宗教信仰自由」的法律，更沒有什麼「保護人權」運動的組織機構，佛教雖然遭受到殘酷的迫害，但却無處控訴。文起八代之衰的韓愈，在其原道篇中，以儒家的立場，喊出「人其人，火其書，廬其居」的主張，雖然這不是單單用之於佛教，連道教也包括在內，由此可見，中國儒家對佛教所持的排斥態度。佛教面對着這樣一個生存環境的威脅，終於能夠以其慈悲無我的忍辱精神，以及深厚的哲學思想理論，承受了這種外來的迫害，也同化了中國的文化思想。佛教從上層社會而到中下階層的民間，普遍地獲得大眾的信奉接受，且其日常生活受到佛教的影響，佛教的傳播方法，是多樣性的。從正統的講經弘法，到俗講僧的俗講——講經文與變文的出現，詩詞歌曲的唱誦，一般的繪畫藝術，雕塑建築，

對佛教的弘傳，都發生了不同的功效。綜合了多方面的功效，形成隋唐時代佛教的普遍興盛。我們了解了中國佛教傳播發展的概要，所以，我對敦煌卷子裏的那些詩詞歌曲，不能不加以注意了。

S六一零三號這個卷子，後面有「荷澤和尚五更轉」的一首佛曲。這個卷子已經殘缺了一部分，現在只存了一更至三更的文字，四更與五更的文字不見了。在原題「荷澤和尚五更轉」，其「澤」字與「和」字之間，用朱筆旁寫着「寺」字，又在「五更」二字之右旁，朱筆寫着「神會」兩字。依照這個標題旁邊附加的字來看，這個卷子的原題，應該稱做「荷澤寺和尚神會五更轉」。說明這個五更轉佛曲的文字，是神會和尚寫的。不過，胡適在他的研究論文裏，將這個卷子的標題，寫成「荷澤寺神會和尚五更轉」。

英國的敦煌卷子，裏面有好多個神會和尚五更轉的寫本，雖然，我沒有去做詳細精確的統計，不過，在我抄錄的筆記裏，已經記下四個編號。這四個寫卷的編號，是：S六一零三、S二六七九、S四六三四、S六九二三。另據胡適的研究說明，在法國的敦煌卷子，以及藏於北平的敦煌卷子，其中也有神會和尚五更轉的寫本。神會和尚五更轉的寫本，我們粗畧地統計起來，在敦煌卷子裏，差不多有十個以上的寫本了。由這個數字的顯示，神會和尚五更轉佛曲，在當時是非常流行的，有着很多的人們喜愛唱它的詞曲。

斯坦因的四個編號，其中S六一零三，與S二六七九的兩個編號，原來是一個卷子斷裂二半而成的，依據抄寫者的筆跡，以及文字的相合，我們可以加以肯定的。胡適在中央研究院歷史語言研究所集刊外編第四本，發表的「神會和尚語錄的第三個敦煌寫本：『南陽和尚問答雜徵義：劉澄集』」（此文收錄於民國五十九年十二月再版的「神會和尚遺集」後面）裏，對此有詳細的說明，我們引錄於下：

倫敦大英博物館S.6103殘卷，只剩一張不滿十英寸寬，十六英寸長的破紙了；前半張只剩小半塊，鈔的是一些有韻

的格言，如「莫癡墮（惰），勤自課」之類。後半張還剩九行，字體秀挺，首行題「荷澤和尚五更轉」七字，墨色深黑；右旁有朱筆加的「寺神會」三字，這題目就成了「荷澤寺神會和尚五更轉」十個字了。這首五更轉只剩了前三更，到「四更蘭」，底下就撕掉了。但我看到同館裏S.2679殘卷，其前面十八行的字體與S.6103後半的九行的字體相同，分明是一個人寫的。最巧的是S.2679殘卷十八行寫的也是五更轉：先是小半首五更轉，接着一首全的五更轉。那小半首只剩第四更的第三句以下，正接上S.6103卷的「四更蘭」的殘曲。我把這兩個殘卷合併校寫，就得到了兩首「荷澤寺神會和尚五更轉」。兩首之中，第二首就是我前年承認「也是神會和尚的作品」，寫作「南陽和尚……壇語」的附錄的。此殘卷明題作「荷澤和尚五更轉」，我前年的假設可算是得到證實了。但第一首是不是神會的作品呢？第一首有「莫作意，勿凝心」，「何勞端坐作功夫」的話，頗像神會的思想。但這一首的文字實在太壞，思想也不清楚，如「涅槃城裏見真如」，成什麼話！「了見馨香無去來」，成什麼話！「黑白見知而不染，遮莫青黃寂不論」，成什麼話！我的第一個感想是不願意承認這首五更轉是神會作的。但我後來平心想想：我們不可把神會看的太高了；那兩首五更轉都不過是兩件宣傳文字，宣傳的不過是「念不起，更無餘」；「莫作意，勿凝心」；「何勞端坐作功夫」，……不過這幾個很簡單的革命口號而已。把這幾個簡單思想裝進一隻流行的俗曲調子裏去，那是不容易的工作，結果就不得不加上許多佛教爛調來做湊調湊韻的字句了。第一首裏確然有很不通的湊句，然而第二首裏又何嘗有沒！試看「迷則真如是妄想，悟則妄想是真如」，成什麼話！「如來智慧本幽深，唯佛與佛乃能見，聲聞緣覺不知音」，這還不是湊調的湊句嗎？所以我的結論是：這兩首五更轉都是神會和尚宣傳革命的曲子，雖然沒有文學價值，在當時大概頗有宣傳的作用。其中第二首流行更廣，現存的大約有八九件敦煌寫本。第一首

的文字技術太差了，好像就被淘汰了，只剩這一本偶然保存下來，使我們知道『荷澤和尚五更轉』原是兩首。

五更轉第二首有『一坐還同八萬劫，只爲擔麻不重金』的話。巴黎 P.2045 卷子此首五更轉之後，有五言詩一首（集刊二十九本，八三八頁），也有『爲報擔麻者，如何不重金』之句。擔麻不重金的故事見於長阿含經卷七『蔽宿經』（見「神會和尚遺集」四五六一四五九頁）。

讀過了胡適的這段研究說明文字，撇開他的後面一些議論評析的話語，胡先生對於S六一零三，與S二六七九兩個殘卷，原是一個卷子的說明，是夠清楚的了。我閱讀的是英國攝製的「膠卷」，由膠卷經過放大鏡來閱讀，無法知道原卷的體積大小，更無法了解原卷的眞正情形。胡先生讀的是原卷，能夠知道原卷的大小及殘破狀況，這是讀膠卷不及讀原卷見到更清晰的一面。S六一零三與S二六七九，合起來是有兩首五更轉，而且經過胡先生的研究認定，都是神會的作品，這對胡先生收集神會的遺著，自然是一重要的文獻。至於胡先生對這兩首五更轉所加的評述意見，這是胡先生的個人研究看法，我們的看法，我們的理解，自難與胡先生相同。這些，不是本文主要論說的問題，我們姑置不

自敦煌卷子五更轉的其他寫卷來看，都是寫錄的第二首五更轉；第一首五更轉，唯有在S六一零三與S二六七九裏見到。誠如胡先生所說：「第一首的文字技術太差了，好像就被淘汰了，只剩這一本偶然保存下來，使我們知道『荷澤和尚五更轉』原是兩首」。確實也是如此，如果不是這兩個破裂的殘卷，誰也不會知道神會和尚的五更轉原來是兩首。

現在我們根據胡先生的改題——「荷澤寺神會和尚五更轉」，以及胡先生的校注，把這兩首五更轉的原文鈔錄如下：

荷澤寺神會和尚五更轉兩首

(第一首)

一更初。涅槃城裏見眞如。妄想是空非有實，不言未有

不言無。非垢淨，離空虛。莫作意，入無餘。了性卽知當解脫，何勞端坐作功夫？

二更催。知心無念是如來。妄想是空非有實，□□山上不勞梯。頓見竟，佛門開。寂滅樂，是菩提。□□燈恆普照，了見馨香無去來。

三更深。無生□□坐禪林。內外中間無處所，魔軍自滅不來侵。莫作意，勿凝心。住在在，離思尋。般若本來無處所，作意何時悟法音？

四更蘭。□□□□□□□□□□。□□□□（以上校寫 S. 6103 殘卷。以下校寫 S. 2679 殘卷。）共傳無作法，愚人造化數□□□□。尋不見，難□□□□□□□□□□，本來禪。若悟剎那應卽見，迷時累劫閻中看。

五更分。淨體猶（由）來無我人。黑白見知而不染，遮莫青黃寂不論。了了見，的知眞。隨無相，離緣因。一切時中常解脫，共俗和光不染塵。

(第二首)

一更初。妄想真如不異居。迷卽真如是妄想，悟卽妄想是眞如。念不起，更無餘。見本性，等空虛。有作有求非解脫，無作無求是功夫。

二更催。大圓寶鏡鎮安臺。衆生不了攀緣病，由斯障蔽心不開。□□□，□□□。（此處脫了六字，依別本應是『本自淨，沒塵埃。』）無繫着，絕輪迴。諸行無常是生滅，但觀實相見如來。

三更侵。如來智慧本幽深。唯佛與佛乃能見，聲聞緣覺不知音。處山谷，□禪林。入空定，便凝心。一坐還同八萬劫，只爲擔麻不重金。

四更蘭。法身體性不勞看。看卽住心還作意，作意還同妄想團。放四體，莫攢抃。見本性，自公官。善惡不思則無念，無思無念是涅槃。

（未完待續）



佛法、魔法應加分別

沈九成

評日慧法師「喟」文

「無畏太子問佛：佛能說是語，令他人瞋不？佛言：是事當分別答。太子言：諸尼犍子了矣。佛或時憐愍心故，出衆生於罪中，而衆生瞋，然衆生後當得利。爾時，無畏之子，坐其膝上。佛問無畏：汝子或時吞諸瓦石草木，汝聽（其）咽不？答言，不聽！先教令吐，若不肯吐，左手提耳，右手撻口，縱令血出，亦不置之。佛言：汝不愍之耶？答言，愍之深故，爲出瓦石，雖當時痛，後得安隱。佛言：我亦如是，若衆生欲作重罪，善教不從，以苦言諫之，雖起瞋恚，後得安隱。」

內明一〇〇期至一〇二期連續刊載「評日慧法師『論』文」後，法師復於善刊三三四期發表了「喟然『世間善法與出世善法當（善）分別』之文」。

「喟」文主要是批評我：「善士法是世間善法」；「菩薩不離世間」，「五蘊名心」等說，以及某些字義上的解釋。

對較重要的問題，如：

「慈悲喜三心以愛爲因，爲動力，愛所引生」；「四無量心要往復交互修習……」；「無緣愛心」；「愛是解脫相」；「愛衆生而絕待」；「三解脫門及涅槃中有愛」等等，「喟」文未有異議，亦未作「喟然長嘆」！看來這些問題，可以告一段落。

自從93期內明揭曉了：「佛法中棄捨一切愛」、「佛弟子無愛法」佛語之後，我們認爲「佛法中愛的問題」已無再討論必要，聲明：除非有理由推翻上述佛語，將不再討論此一問題。法師「喟」文，仍然保持其一貫作風，你引你的佛語，他說他的不染愛，只顧自說自話，談他自己的一套。在這種情形下我們原無再跟法師討論的興趣。上月杪，在智論偶然看到卷首所錄的經文，頗爲感動。作爲一個佛弟子和佛刊的編者來說，不忍聽任法師吞咽「瓦石」，「爲出瓦石」故，決定變更原意，答復法師所提的詰難。

「內明雜誌一百期沈編輯這篇文章——「世間善法與出世間善法當分別」，堅稱聖道（亦即「善士法」）中所攝的「不染污愛」即其所說的「世俗德目」；並將「善士法」之「善士」解釋為世俗善人義，以證明「善士法」即是「世俗善法」；又將其所持的「世俗義」濫入二諦的「世俗諦」義……如是等說，大違法義。讀後喟然失望，茲畧論之。

壹、就二諦義論其失

（一）畧說二諦義

二諦者：一、世俗諦，二、勝義諦（亦作第一義諦）。這是衆所週知的。雖然，若依二諦討論法義，則關於二諦的一些重要理趣，是不能不加理會的。這裏，隨順入中論及入中論善顯密意疏義。畧條述其相關者如次：

一、明一切內外諸法二種諦體：謂內外一切諸法，其任一法體上，依於見法實性之本自無生空義，說名為此法之勝義諦體；依於見異生癡障遮蔽空性倒執虛妄緣生之假法為實有義，說名為此法之世俗諦體。然此二者，皆非實有，前者但依實法無欺誑義建立，後者但依世俗名言道理建立。又，此皆諸佛世尊無倒證知而宣說，不共餘說。

二、明世俗諦顯示勝義諦；實積見實會說：「第一義者無有言說，無有知者，非心所行，以無知故，無能說者，無顯示者……非有煩惱，非離煩惱，非世間、非涅槃、非覺、非觀、非進、非退，無動、無作、無有戲論，過諸戲論。」第一義雖不可說，諸佛世尊，為利益世間，深入大悲，而以文字言說教人令知令得。故中論青目釋有說：「第一義皆因言說，言說是世俗，若不依世俗，第一義則不可得說。」迴諍論亦說：「若不受名言，我等不能說。」

三、明二諦攝有餘諸諦：諸佛世尊於二諦外，說有四諦等有餘諸諦。然皆二諦中攝。如四諦，苦、集、道諦皆世俗諦攝，滅諦即勝義諦自性。然為顯示所捨、所取各有因果，而有四諦。所捨品謂雜染法，其果謂苦諦，因謂集諦。所取品

謂清淨法，其果謂滅諦，能證之因謂道諦。至於大乘菩薩道，有世俗廣大道次第，與真實義甚深道次第，入中論說此深廣二道是「世俗真實廣白翼」，菩薩必須具備此二種道次第之雙翅，亦即當修具足方便智慧二品之道，而趣佛地。

四、明不可於世俗諦起世俗執；名言建立，須與世間之理相順，但不可以世間性去衡量名言。如佛永離薩迦耶見並諸習氣，永絕一切我、我所執諸分別心，然由說我、我所是世人知法義之方便，故佛世尊亦嘗說我及我所。佛雖永斷煩惱餘習，為令有情獲益，或時有似愛、似恚等語，似愛如說善來苾芻，能善出家，猶具禁戒。（似愛恚等語詳見婆沙十六卷。）若謂此等名言，即是世間愛等煩惱性，則佛墮異生數中，是為不可。

五、明以二諦分辨世、出世間義之要：前說菩薩道之廣大道次第是世俗諦攝，但菩薩自發勝義菩提心，即已超凡夫地，生如來家，入聖者數，其所修一切善法，當是出世間法，何以說是世俗諦攝？這個答案，觀下頌可知。

施者受者施物空， 施名出世波羅密；

由於三輪生執著， 名世間波羅密多。

由於誰斷何事， 若彼三輪有可得；

名世間波羅密多， 三者皆空乃出世。

如是，可知所修行一切諸法，其世、出世間義之分別，在於是否為「無實體之無漏慧所攝持」，蓋此無得聖根本智是世智，由此所攝持之法，應當立為出世間，以是勝義諦體性故。否則，即世間世俗諦。故說：「世間、出世間之義，是如實知不知真實義也」。這很清楚的說明，世俗就是「說」言，勝義是就「得」言；世俗言說無勝義，出世智得非世俗。此外，說世俗諦，亦當明辨諸法品類差別。如說：聖人法，凡夫法，所取品的所修清淨法，所捨品的所斷雜染法，所修清淨法是聖道分，足趣涅槃背生死的。若不了此，則不知法之背向取捨。而且，這些都是順世間理，分別施設，令易了知。絕不容凡、聖不分，取、捨無別的。」

二諦釋義，佛教徒類能道之，並非十分複雜。若論「理趣」？就不像法師所說的那麼簡單了。如：

法華玄義二：「夫二諦者，名出家經，而其理難曉，世間紛紜，由來碩諍。」廣弘明集二十四：「明二諦，列古來之異說二十三家。」淨影於大乘義章一：舉四宗而辨相宗之二諦；天台於法華玄義，就藏通別圓四教，辨七種之二諦；嘉祥於二諦章，辨三種之二諦。法相宗於世俗諦、勝義諦各開四重，合為八諦，唯識論說勝義世俗各四諦。性宗立三諦，真俗諦外復立中道第一義諦。各說均互有差異，如長短輕重，各隨所對而有不同，這是古德長期來「碩諍」而迄未作出共許的結論。法師擬以「隨順入中論及入中論顯密意疏義」中論二諦「理趣」，自然是好事，不過，法師所說的二諦「理趣」，似乎還值得權商。如：「不知所修所行一切諸法，其世出、世間義之分別，在於是否為「無實體之無漏慧所攝持」，蓋此無得聖根本智是世智，由此所攝持之法，應當立為出世間，以是勝義諦體性故。……世俗是就「說」言，勝義是就「得」言，世俗言說無勝義，出世智得非世俗」。法師所用的名相甚為混亂。如前言「無得聖根本智」是「世智」，後又「立為出世間」？所說「無得聖根本智」，依語氣乃指上句「無漏慧」而言，大家知道「無漏慧」是離隨染煩惱之無垢智慧，也即三乘之聖智，是出世間的智慧。何得說是「世智」？聖根本智既稱「無得」，說「勝義就是「得」言」、「出世智「得」非世俗」，若「勝義」、「出世智」是有所「得」，則「聖根本智」不應「無得」！至於「世俗言說無勝義，出世智得非世俗」。造句奧妙，很難索解，就字面論，法師認為「世俗言說無勝義」。那麼什麼言說有勝義？這跟前面所引的青目說：「第一義皆因言說，言說是世俗，若不依世俗（言說）則第一義不可說」。就有了矛盾，第一義是否算「勝義」，如果是的話，那麼法師那句創造性的名言，就不能成立。說勝義，無過於佛，佛說「勝義」，用的就是你所認為「無勝義」的世俗言說，這是佛教徒眾所周知的常識，而法師偏說「世俗言說無勝義」！大概是由「唯佛法中有，即非世俗有」式的「邏輯」，推演而成的妙句吧？「出

世間智得非世俗」。這句讀起來十分整扭，表達的意思也很難明白。大概是「得」「出世間智」就「非世俗」之意吧？而上文又說「無得聖根本智」，何以「出世間智」有「得」，而「聖根本智」「無得」？「出世智」和「聖根本智」又有什麼差別？老實講，讀法師的文字很傷腦筋，像這樣短短一段文字中，矛盾百出，名相錯亂，說了半天說不出所以然來，我想除了法師自己，很少人讀得通的。一會兒「勝義」，一會兒「世俗」，大概是說「勝義世俗諦」吧？此則唯識論早已論及，可以參考：

「聖義世俗諦」，又名假名非安立諦，二空真如也。（空我而得之真如，空法而得之法空真如也）是離諸相（非安立義）而為聖智（即法師所謂「無得聖根本智」）所覺，故云勝義。（但）尚以假相安立，體非離言（假名之義）故云世俗。」

如果我的猜想不錯，法師這套「理趣」是說「勝義世俗諦」。而我說的却是「世俗諦」，請看原文：

「法師或以為『唯佛法中有此愛敬』句，以為『唯佛法中有』。即非世俗。當知佛法中有『第一義諦』，亦還有『世俗諦』，愛敬等正是世俗間的道理。」（見一〇〇期內明）

法師把「勝義世俗諦」當「世俗諦」來講，似猶未知「勝義世俗諦」與「世俗諦」之區別。云何「世俗諦」？請看下列各家解釋：

大乘義章一：「俗謂世俗，世俗所知，故名俗諦」。中觀論四諦品：「諸佛依二諦為衆生說法，一世俗諦，二第一義諦。」

涅槃經：「如出世人所知者，名第一義諦，世間人所知者，名為世諦」。

慈恩謂：「世俗諦或單曰世諦。世俗諦，世俗之道理也。」

百論下：「諸佛說法，常依俗諦、第一義諦。」
丁氏佛學大辭典：「一、俗諦，迷情所見，世間之事

相也，是順凡俗迷情之法，故云諦，其爲凡俗之道理，決定而不動，故云俗。又此事相，於俗爲實，故云諦。

二、眞諦，聖智所見眞實之理性也。是離虛妄，故云眞，其理決定而不動，故云諦。又此理性，於聖爲實，故云諦。」

我說「世俗諦」是世俗間的道理，可有說錯？而法師硬說我以世俗義濫入世俗諦義，世俗諦，即是世俗義，何得謂「濫入」？說「濫入」，可見法師還不知世俗諦之義！世俗諦義尚且不知，却來大談「二諦」理趣！勇氣可嘉！

「1. 不依俗諦說世俗

如上所明，當知染污愛是所斷雜染法，是凡夫法，無染污愛是所修清淨法，是聖人法，界限非常清楚，其理也非常明顯。而沈文却說：

「凡是愛——不論染不染——皆由心生，僧肇謂：『愛見是有心境界』，有心者即是世間。大毘婆沙論第四十九謂：『愛通三界，行遍六識，異生（凡夫）聖者（見道以上）俱得現行。』」

此種「凡是愛」「不論染不染」，都當作「愛見」「三界愛」等煩惱看，是執愛爲世間性，此「名」不通出世間。如是，其失有二：1 執愛名爲實，失世俗假名言說義，2 混染、淨法爲一類，亦悖世俗常理。既於此理不明，也就毋怪其將拙文所有徵引經論中聖道所出的無染污愛，都一概說是其所說的「世俗德目」，世俗法了。筆者曾指其「界說不清」，現已由其自己道出，不須再論。

至其所引大論「愛通三界……異生、聖者俱得現行」之義，這並不錯，蓋此愛是染品，未證阿羅漢已前，是還有家的，一來，不還之別，有愛未盡故，應愛修所取品清淨法以斷之。此與聖道中之無染污愛無關。（注：「愛修」二字出法蘊足論聖種品，如云「於斷愛樂」，「於修愛樂」。）沈文通篇皆以染污愛濫無染污愛，故無一是處。」

法師又不太規矩了！

我的原文是：

「凡是愛——不論染不染——皆由心生，僧肇謂『愛

見是有心境界』，有心即是世間……」

這段文字，簡單明白，只是說：不論什麼愛，皆是心所生，並用僧肇之說，論證愛是有心境界，有心即是世間。不及其他。

法師竟把這段文字說成：「此種『凡是愛』『不論染不染，都當作『愛見』『三界愛』等煩惱看，是執愛爲世間性，此『名』不通出世間？」把你的意思自說自話地混作我的意思，這就太規矩了！

小標題是：「不依俗諦說世俗」。關於世俗諦義，上文已經指出：你說的不是「世俗諦」，而是「勝義世俗諦」「不依世俗諦說世俗」正是你自己，不是我。

你說「執愛名爲實，失世俗假名言說義」，足以再次證明法師確實不懂世俗諦！上面剛剛說過：「俗諦，迷情所見世間之事相也，是順凡俗迷情之法，故云俗。其爲凡俗之道理，決定而不動，故云諦」。「又此事相，於俗爲實」，執愛爲實，正是凡俗迷情的世俗道理！「世俗假名言說義」不是世俗諦義，而是「勝義世俗諦義」。上面所引：「聖義世俗諦，又名假名非安立諦」。你說的正是「假名非安立諦」。法師你這「瞎纏三官經」的作風，眞使人望而生畏！

2. 誣聖心爲凡心

「沈文說：『故凡有愛者，皆是有心境界，出不了三界，脫不了輪迴……』」這話說得不錯，但聖人菩提心中之「愛心」，如果也是這種染污愛，則佛菩薩不能出世間，不能脫輪迴，是異生數。然而，必不如是，故凡說聖心中之「愛心」，必非染污，必非世間結使。」

法師始終堅持「聖心中之『愛心』」。這就不能不使人「喟然長嘆」了！

說來真使人洩氣，證義法師連名相都還未搞通？上回是「錯亂說二諦」（借用尊句），這一回是「瞎說聖心愛」！你佛學的根基太差了！要好好用功發奮研究。搞通了再說也還不遲。現在這麼胡說亂道，爲人「證義」，不悞盡蒼生？難了！

「聖心」是專指佛心而言。無量壽經曰：「聲聞或菩薩，莫能究聖心。」聲聞、菩薩還不能究聖心，如何稱得上「聖心」？佛心中是不有「愛心」？大小乘經論說得很多了，法師竟無所知？

長阿含經說：「牟尼絕愛枝」；

雜阿含經說：「愛盡涅槃」。

大智度論說：「愛等煩惱斷是名有餘涅槃」。「涅槃名一切愛著斷。」

佛說：「佛法中棄捨一切愛」、「佛弟子無愛法」！
佛陀愛盡涅槃，心行處滅，怎麼會有「愛心」？

「又說：菩薩發大菩提心，更是不離世間。頓教頌曰：『離世覓菩提，恰如求兔角。』若離世間，根本無所謂菩提心與非菩提心了。法師提的「愛三寶」，分明是有心境界，何故？無心，怎知愛？有心便是世俗，即共世俗法。菩薩不共以世俗法，怎能度衆生？」

菩薩以大悲心於世間度衆生，其心淨無染，與凡夫以煩惱心於世間受生死，大不相同，豈可以聖心比於凡夫心而謂皆是「世俗法」？菩薩如何於世間度衆生，如思益往頌曰：

說五陰是世，	世間所依止，	依止於五陰，
不脫世間法。	菩薩有智慧，	知世間實相，
所謂五陰如，	世間法不染，……	知世間虛妄，
皆從顛倒起，	如是之人等，	不行世間道。
世間所有道，	菩薩皆識知，	故能於世間，
度衆生苦惱。	雖行於世間，	如蓮華不染，
亦不壞世間，	而達法性故。	世間行世間，
不知是世間，	菩薩行世間，	明了世間相。

世間虛空相， 虛空亦無相， 菩薩如是知，
不染於世間，……

此是一切法各各二種諦體義，亦是因世俗言說入出世真諦義，亦是菩薩出世無得聖智如實知及攝持世間道義，沈文於此等義都不了解，所作「菩薩不離世間」之解釋，根本不通，不止是膚淺而已。

上來畧舉說明沈文雖提出「當知佛法有『第一義諦』亦還有『世俗諦』之論，但却不解二諦義，錯亂說二諦；而且像這樣錯亂說之文，隨處皆是，不遑悉舉。」

原文是：所謂「若離世間，根本無所謂菩提心與非菩提心了」乃釋：「頓教頌」之「離世說菩提，恰如求兔角。」句。

在你筆下就變了：「所作『菩薩不離世間』之解釋，根本不通，不止是膚淺而已。」這是法師一貫改造文句的老作風！壞作風！

你說「菩薩不離世間」不通？可見你還看不懂，現在且來談談法師所看不懂的「菩薩不離世間」句義。

菩薩是名字。「名字是因緣和合作法，但分別憶想假名說」。是故佛說：「舍利弗，但有名字故，謂爲菩提，但有名字故，謂爲菩薩；但有名字故，謂爲空。」（「內的，均見大般若奉鉢品」）。

名字是世間「因緣和合作法，但分別憶想的「假名說」，實相離因緣，無有分別，也無有名字，何來「衆生」「菩提」乃至「菩薩」之可說？是故說「菩薩不離世間」，離了世間，根本無所謂菩薩與非菩薩了！

這些都是老僧常談，膚淺之極。所說：「根本不通」，痛快允當！道吾所不忍道者，可作「喟」文之總評。

「沈文說：「斷愛是向涅槃，是出世法，是究竟，故名曰出世間善法。」

這似乎只是承認「斷愛」爲道。須知此中之「斷」是斷除

義。斷煩惱不是無因可以自然斷的，它必須藉修習聖道才能成辦，聖道內容繁多，具見經論，不贅。修習種種聖道，才能趣向涅槃，才是通向涅槃之路。徒言斷，抹煞修斷之道，則是外道的「無因論」，無因亦無果。是故，抹煞道諦說「斷愛」，說食不飽，不通涅槃城。」

日慧法師回心轉意了！終於接受佛法的斷愛教義，而且還要「修斷愛」！這是可喜的轉變，值得大家讚嘆的！

雖然從全文看來，法師所謂斷愛，可能只指斷「雜染的愛」而言，即使如此，總比不斷的好，何況修斷雜染愛，修到圓滿境界，也就自然而會棄捨一切愛了，這就是佛教所以方便容許及讚歎世間善愛的緣故。

法師認為我「只承認『斷愛』為道」，而抹煞「修斷愛之道」，這是誤會了，我在「般若由勤修斷愛離欲而來」（見89期內明）一文中介紹過「大般若經」、「華嚴經」中有關「修斷愛」的經文。

在「佛法中棄捨一切愛與佛弟子無愛法」（93期內明）文中介紹過為修斷愛而說的三解脫門。

「沈文說：『大毘婆沙論所說的『善士法』，士者、士夫義，人義，即世俗善士法之意。』又：『請問：『善士法』的『士』字作何解；佛經上的『士』、『士夫』是『人』義，亦即世俗義，怎說是出世間的？出世間還稱『士』稱『人』嗎？所謂『善士法』，即是『善人法』，是『世俗善法』。此說亦是執『名』之世間性，亦是有違佛法以世俗諦說法義的。查『善士』為出世間聖人，是經論有明訓的。俱舍論說：『中生各三，上流為一，經依此立七善士趣。』又謂：契經言：云何善士？謂若成就有學正見……」瑜伽、入中論等，均稱菩薩為「善士」。又，「士」和「人」雖是世俗名，以無自性故，佛菩薩亦得名之。如「大士」、「開士」、「淨覺人」……都是菩薩之異稱；「調御士」、「一切智人

……都是佛的稱謂；又，「聖人」是三乘聖人的通稱。何以說出世間聖人不能稱「士」稱「人」呢？怪哉！」

不錯，「聖人」、「一切智人」、「淨覺人」，都稱人，「大士」、「開士」、「善士」、「調御士」也都稱士，但人却未必定是「聖人」、「一切智人」……士，也未必個個是「大士」，「善士」、「調御士」……一字之錯，相去萬里，不可混為一談的！

問題要點是：這個「善士法」究竟是「出世間的」？還是世俗的？

現在再將大毘婆沙論有關善士法的原文錄出，讓大家共同來研究：「復次為欲訶毀非善士法令棄捨故，為欲讚嘆善士法令修習故。為欲顯示五濁增時廣大有情甚難得故。此中非善士法者，謂有一類，愛則妨敬，敬則妨愛。愛妨敬者，如有父母於子寵極。子於父母有愛無敬，師於弟子應知亦然。此等名為愛則妨敬。敬妨愛者，如有父母於子嚴酷，子於父母有敬無愛，師於弟子應知亦然。此等名為敬則妨愛。如是俱名非善士法。善士法者，謂有一類愛則加敬，敬則加愛，愛敬俱行名善士法。」（毘婆沙論第二十九）

論釋所說，極為明白，「五濁」兩字，已揭出了世間之義，父子師弟，乃世俗之倫常，愛敬乃世俗之禮數，皆足表明世俗之義，並無什麼出世間的意味，若說「善士法」是「聖言量」，「聖言量」即「必非世俗」？那麼我可告訴法師，這個「聖言量」是有問題的。

「又，拙作徵引大論「愛、敬俱行名善士法」之文時，亦曾接述其下文：「若此法增上圓滿，應知即是廣大有情，如是有情，甚為難得。世若無佛，此類難遇；設令有者，是大菩薩。」此中已明訓「善士」為「大菩薩」。沈文罔顧此文

，別作望文生義之解。若是自欺，則無話可說，若欲以欺讀者，讀者豈是好欺的！」

請看論釋前的一段說明：

「問何故作此論？答爲廣分別契經義故。謂契經說，若有修習慚愧圓滿，應知愛敬亦得圓滿。契經雖作是說，而不分別，云何愛云何敬。契經是此論所依根本，彼所不分別者，今應盡分別之。」

所謂「善士法」，就是依據契經上一句「應知愛敬亦得圓滿」而來。什麼是「愛敬」？經上原無任何說明（分別），論中父子、師弟愛敬俱行之說，是造論者的「分別」，「善士法」之名，亦是論者所加。這種「愛敬」說，與佛說的「愛敬」，是不一樣？顯是大有疑問的。大毘婆沙論成於迦膩色迦王時代，去佛滅已四五百年，造論者並未親受佛教，亦無其他經文可資旁證，如何肯定論中的「愛敬」說就是佛說的「愛敬」？指「愛敬」爲「善士法」，也只是論者的「想法」，像這種僅憑契經一句「孤證」而大加渲染敷演，牽強附會之說，只可參考，不宜視爲信實。

大乘經論中亦有「愛敬」說，如大般若經往生品：

「舍利弗，有菩薩摩訶薩行六波羅密時，成就三十二相，諸根淨利，諸根淨利故，衆人「愛敬」，以「愛敬」故，漸以三乘法而度脫之。」

智論卷卅九：

「是菩薩欲令衆生眼見其身得度，故以三十二相莊嚴身，諸根淨利者，眼等諸根明利，出過餘人，信慧根、諸心數根等利淨第一，見者嘆其希有，我等無此，「愛敬」是菩薩，信受其語，世世具足道法，以三乘道入涅槃。」

此乃對菩薩之愛敬，與毘婆沙父子、師弟之愛敬，大異其趣，何說爲是？不言可喻。

至於「……世若無佛，此類難得，設令有者，是大菩薩」。雖是勸善之說，終屬誇大之辭，試想：父愛子敬便是「大菩薩」。

，做大菩薩豈不太容易了？何必歷劫苦修？

看經當「依智不依識」，經文論句，都要用智慧去消化的！生吞活咽，一樣會哽壞人的！所謂知見不消是毒藥，即是此義。

「沈文引智論釋四無量心法緣慈之句，對其末句：「爲世法故，名爲法緣」，顛倒過來，作爲「法緣慈」的解釋，說「法緣慈」爲「世俗法」，用以證明拙文所舉聖道中的不染愛，皆是其所說的「世俗德目」。聖、凡道不共，拙文已多次討論，可不必再。於此，且單爲此句文義進一解。

智論三假品說：五象等法名法假，五象因緣和合故名衆生，是衆生假名，名受假，以種種名字名諸法，是名假。故所謂「法緣」者，當照入中論疏，是「緣法上假立有情」之意。次，中論青目釋：「第一義皆是言說，言說是世俗。」合上述「法緣」義而言，即是：「爲（讀第三聲因義）世俗（言說）法故，名爲法緣。」若照此釋，是世諦義；照沈文釋是世俗執。」

法師認爲：「爲世法故，名爲法緣」，顛倒過來作爲「法緣慈」的解釋，說法緣慈爲世俗法。」法師的解法：「爲（讀第三因義）世俗（言說）故，名爲法緣」。若照此釋是世諦義；照沈文釋，是「世俗執」。

現在把原文再錄出看看如何？

「說慈有三種：一者衆生緣，二者法緣，三者無緣……行法緣（慈）者，諸漏盡阿羅漢、辟支佛、諸佛。是諸聖人破吾我相，滅一異相故，但觀因緣相續生諸欲，以慈悲衆生時，從和合因緣相續生但空。五衆即是衆生，念是五衆以慈悲，衆生不知是法空，而常一心欲得樂，聖人愍之令隨意得樂，爲世俗法故，名法緣（慈）。」

「法緣慈」第一句便是「行法緣（慈）者……」如何說是「顛倒過來」作爲「法緣慈」的解釋？最後兩句，是原文，不是我的「解釋」！請搞清楚了再說。

至於你的解法：「爲（讀第三因義）世俗（言說）法故，名爲法緣」。這是你自說自話，亂解法義的老作風，不敢領教！

你據「中論青目釋」：「第一義皆是言說，言說是世俗」。釋成「世俗（言說）故。」這就不免有「斷章取義」「改句取義」之嫌了，照你自己錄的吧。「第一義皆『因』言說，言說是世俗，若不依世俗，第一義則不得說」。現在你把「因」字改成「是」字，又把下面二句割掉，說成「第一義皆是『是』言說，言說是『義世俗』」。再加推演，「第一義是言說」，「言說即是第一義」「言說是世俗」，「世俗即是言說」於是「世俗」加（言說），便自自然然成爲「第一義」！這樣「證義」，何義不通？高明！高明！佩服！佩服！看來「別作望文生義之解。若是自欺，則無話可說，若欲以欺讀者，讀者豈是好欺的？」法師受之無愧，留着自己用吧！

法緣慈是否世俗法？當由內容來決定，不是詭辯所能詎譏！文中所謂：「因緣相續生諸欲」、「從和合因緣相續生但空」，「五衆即是衆生」、「常一心欲得樂」等等，都是就因緣法說明世俗義。故論釋曰：「爲世俗法故，名法緣（慈）」。「難道什麼公還不如日慧法師？會把「第一義」錯說「爲世俗法」？就拿你自己所引的來說吧：「依於見異生（凡夫）痴障遮蔽空性倒執虛妄緣生之假名法爲實有義，說名爲此法之世俗諦體。」可不就是論證了「法緣慈」是「世俗法」？告訴你因緣法即是「世間法」亦即是「世俗法」！明白嗎？

「復次，智論釋法緣慈之文，大正藏斷句，錯誤甚多，校之旅港念佛僧所倡印之標點本，即可瞭然。照正確標點，可得入中論疏意，有心人讀之自得，不待多言。沈文不察，悉從大正藏之誤，句讀既錯，解義就更不必說了。又，沈編輯前文引大乘義章「貪染名愛」，筆者指其是斷章取義於「言愛結者，於順境界貪染名愛，此猶結使」之文。內明一〇一期謂大正藏在「於順境界」下有「」。斷句，筆者將之併成一句，「不知出自何種版本？」此文，大正藏斷句錯誤，非

常明顯，不須版本證明，一個於文句結構能懂的人，即可一目了然。大正藏句讀錯誤及訛漏皆常有之，若不善讀，效果如何？是很難得說的。」

大正藏斷句錯誤？法師何不把你所依據的、無錯誤的藏經名，說出來聽聽。讓大家開開眼界！「不須版本證明」？那就等於承認你自行竄改的了！

「沈文指筆者所引四證淨中之「聖所愛戒」，是「爲了口舌爭勝，竟杜撰訛言，誣譏佛陀！」

考法蘊足論及集異門論皆說：「云何聖所愛戒，謂無漏身律儀、語律儀、命清淨，是名聖所愛戒。何故名爲聖所愛戒？謂諸佛及弟子名爲聖，彼於此戒，愛慕欣喜、忍順不逆、是故名爲聖所愛戒。」此非杜撰，不待乎辯。」

你的原文是：「後之聖所愛戒。且是聖阿羅漢及大聖佛陀心中之愛。絕對不共世俗。」

法蘊論中那來有：「聖阿羅漢及大聖佛陀心中之愛」之句？在「彼於此戒，愛慕欣喜，忍順不逆，是故名爲聖所愛戒。」下面尚有：「若能於此，勸勵安立，當知名爲方便勸勵安立，令住聖所愛戒中。」可見此乃佛陀對弟子勸勵之詞。

所謂愛戒，乃「愛慕欣喜，忍順不逆」之意，並非貪愛之愛。而你所說「阿羅漢及佛陀心中之愛」句中單一愛字，於義乃是貪愛之愛，與「聖所愛戒」中愛戒之愛，相去何異天壤？犯了名相上的錯謬。

至於阿羅漢是否仍有「愛戒」呢？就順法蘊足論說吧：「云何有爲阿羅漢性？謂彼果得，及彼得得。無學根力，無學尸羅，……十無學法及彼種類諸無學法，是名有爲阿羅漢性。」

阿羅漢果爲無學，乃學道圓滿，盡證真諦之理，不更修學之謂。法華玄贊所謂：「戒定慧三，正爲學體，進趣修習，名爲有

學，進趣圓滿，止息修習，名爲無學。」法華嘉祥疏：「緣真之心已滿，不復求進，名爲無學。」「無學尸羅者。卽「戒修習止息」之意，蓋戒取結早在下分結中斷除也。（一〇〇期中將上分結之上字，誤植爲下字，承法師指出，謝謝。）由此可知，此聖所愛戒，乃對有學聖弟子而言，並非指無學的阿羅漢言。

有爲阿羅漢已得「無學尸羅」，何況佛陀？

你將「有學聖弟子的「愛戒」，說成阿羅漢、佛陀心中之愛」！非杜撰而何？

論中所云「謂諸佛及聖弟子名爲聖」。乃泛釋「聖」字，然與「聖所愛戒」句相連，確有語病！應「依義不依語」，善加分別。

「復次，沈文說：「阿羅漢者，諸漏已盡，五下（筆者按：「下」當是「上」之誤）分結……已斷之聲聞極樂，戒取結早在欲界中斷……如何還有愛？戒？」

此中應釋戒取：何謂戒取？戒取亦作戒禁取，卽戒禁取見，此見有二：（一）執非因計因，外道執大自在天生及持牛戒、狗戒能生天等屬之。（二）執非道計道，外道執水火能滌焚煩惱罪等屬之。故婆沙四十九說：「此取諸戒禁，故名戒禁取。」

沈文竟將佛法中的聖所愛戒，視同外道的牛戒、狗戒……等爲聖所呵的戒取結；這跟將凡夫的染污愛結，視同聖人的無染污愛心的錯誤，如出一轍。像這種於煩惱、聖道不知分別的嚴重錯誤，出之於沈編輯之文，可以原諒嗎？能不喟然長嘆！因爲，筆者認爲像這種明顯的嚴重錯誤，是不會偶然發生的，其發生只有兩種情形：

（一）不真實了解佛法，（二）另有某種用心；二者必有其一。」

法師，你真是閉了眼睛自說自話！難道你不會見到我文中所說：「戒取者乃取著境界義（取著境界，無內外道之分，）如成

實論九結品所說：「戒取之過，難可捨離，世間之人，多取爲道，不見其過。如內道人取糞掃衣以爲道等；諸外道人取彼行以爲道等。又此戒取乖違八正，以有此故，雖有所行，空無所得。」是故不斷戒結，不得超入色界諸天。」（一〇〇期內明「世間善法與出世間善法當善分別」文）

成實論所稱「內道人」者，是佛弟子之自稱；著糞掃衣，爲十二頭陀行之一，所謂「比丘著此糞掃衣，不更用檀越之施衣。」行事鈔下三曰：「納衣者四分云，捨檀越施衣，著糞掃衣。」此「糞掃衣」正是比丘之納衣。論釋所說「內道人取糞掃衣以爲道」卽指比丘僧也。

證義大法師竟不知「內道人」、「糞掃衣」之義，以爲「戒取」僅屬外道所執之戒禁，如此「嚴重錯誤」「可以原諒嗎？」曰：「可以原諒的！原諒你無知而已！」

「沈文爲了證明拙文所引聖道中，如「法緣慈」……等出世間聖道的種種智慧行境，都是「世俗法」，故極力破壞出世間聖人的智慧心，極立說明「有心的境界」是「世間」，並用「五蘊名心」來反證「有心」卽「世間」，唯「無心」是「出世間」。

此中有心境是世間的問題，待後再說。這裏，且先討論「五蘊名心」一語。

象所週知。五蘊中色蘊是色法，受想行識等四蘊是心法，依大乘唯識，唯心義，說唯心造、唯識變、或「十二因緣皆依一心」乃至說「外所顯境皆是心」都可，獨說「五蘊名心」則不可。蓋色蘊唯以色名，不得以心名。說唯心等是依事理說，非依事名說。說五蘊是依事名說，事法分類，是不能混亂的。

次，討論沈文的：「世間是指衆生心——有心——的境界。『出世間』，無衆生——卽是無心（行）的境界（簡稱無心——所謂衆生無心，卽是法界是）……斷愛是趣向涅槃無心（行）境界，故名出世間。」這段費力的文字，大概只有

兩個問題：

一、衆生心是有心，有心是世間。
二、涅槃是無心，是出世間。」

「獨說五蘊名心則不可」？可見你所知所見，狹劣不廣！

當知佛典中時或廣說，時或畧說，如廣說爲十八空，畧說則七空，廣說爲六十心乃至八萬四千心，畧說則一心。如廣說助道法，則三十七品，畧說則七覺分，凡涉獵過佛典之人類能道之。

「五蘊」可不可名「心」？請看大智度論卷卅六釋習相應品第三之二：

「佛爲法王，爲衆生故，或時畧說，或時廣說。有衆生於色識中不大邪惑，於心數法中多有錯謬，故說五衆（即五蘊），有衆生，心心數法中不生邪惑，但惑於色，爲是衆生故，說色爲十處，心心數法總說二處。有衆生於心數法中少生邪惑，而多不了色心，爲是衆生故說心數法爲一界，色心爲十七界；」

俱舍論四：「心心所皆名有所依，托所依根故，或名有所緣，取所緣境界故」；

述記三：「梵文質多，此名心也，即積集義是心義。

集起義，是心義；」

華嚴普賢行願品：「積集名心。」

雜阿含經卷十三，二法偈云：「眼色二種緣，生於心心法，識觸及俱生，受想等有因……」

占察善惡業報經：「此妄心亦無自相故，亦依境界而有，所謂緣念覺知前境界故，說名爲心。又此妄心與前境界，雖俱相依，起無前後。」

皆是明五蘊心之義。蓋心必依根、緣境，始能集起、始能積集。是故說心爲五蘊。

傳心法要：「五蘊名心」。

法師是研究華嚴學的，竟不明「心是世間」之義，這就有點

意外了！

八十華嚴十地品：「三界所有唯是一心」。又說：「三界虛妄，但是一心作，十二緣分，是皆依心。」

大集經賢護分卷二：「今此三界，唯是心有。」

金剛三昧經入實際品：「衆生之心實無別境，……以塵染故，名爲三界，三界之心名爲別境。」

維摩經不二品，什註：「世間，三界也」；

法蘊足論第二：「五取蘊名爲世間」又說三界所攝諸處，名爲世間」；

持世經：「世間者，即是五受陰（即五取蘊）義，一切世間法皆攝其中。」

以及一〇〇期中「世間善士法與出世間善法當然分別」文中所引錄之雜阿含經卷二之：佛說五陰（蘊）世間及世間法義。

以上所錄：皆明「心是世間」義之有關之經論。

涅槃、言語道斷，心行處滅，是大家知道的無心境界。亦即是無生境界。智論所謂：「聖人今世所受五衆（五蘊）盡更不復生，是名無餘（依）涅槃」。「無生名爲涅槃」等，皆詮涅槃無心、無生之義。「無心出三界」，出三界者，即出世間也。

至於斷愛是否趣向涅槃？智論謂：「愛等諸煩惱斷是名有餘涅槃。」長阿含經：「愛盡涅槃」……是故說「斷愛是趣涅槃無心（行）境界。」

「沈文在這兩個問題中，以前者推論出：法緣慈等一切聖道境界，是有心境界，是故世間法。以後者推論出：出世間唯是涅槃、斷愛是趣向涅槃，是出世間。」

所謂「以前者推論出：法緣慈等一切聖道境界是有心境界」不知法師何所據而云？

在一〇〇期中，我在引智論「法緣慈」論釋後，復附釋，說明所以名爲「世俗法」的緣故：

「在因緣法中，衆生不知是空，而常一『心』欲（因緣相

續所生者」得樂。此乃有心境界之欲樂，「諸漏盡阿羅漢、辟支佛、諸佛」愍之，令隨『意』得樂。此『意』，乃衆生之心意。自屬有心境界。有心境界者。即是世間義。施者、受者均藉『和合因緣相續』的世間關係，故名爲『世俗法』。

文中明白指出「心」、「意」乃衆生之心意，屬有心境界，並非指「諸漏盡阿羅漢、辟支佛、諸佛」而言。而且還指出「施者、受者均藉和合因緣相續的世間關係，故名爲『世俗法』。何得謂『推論出法緣慈等一切聖道境界是有心境界』？」

日慧法師，老是喜歡隨意竄改經文句義，冒稱爲「原文」（例如：把「聖所愛戒」改寫成「佛陀心中之愛」，第一義皆「因」言說，改爲第一義皆「是」言說……真的「不違枚舉」），現在把他自己的意思，誣爲我的「意思」！用這種手法誣罔他人，實在不太「光明」！希望法師切戒痛改，不再在你大作中有類此情形的出現！

「若論有心無心當依唯識法相說。惟瑜伽論十三之文太廣，茲將瑜伽論釋之文抄錄如次：

「所言有心，無心地者，畧就五門建立差別。一、就地總門說，謂：五識身相應地，意地，有尋有伺地，無尋唯伺地，此四，一向是有心地，無尋無伺地中，除無想定，並無想生，及滅盡定，所餘一向是有心地；若無想定，並無想生，及滅盡定，是無心地；於此門中，無心睡眠，無心悶絕，亦名有心，有七、八故；唯無想定等心不相應行，與心相違，名無心地。二、心亂、不亂門，謂：四倒等所倒亂心，名無心地，失本性故。三、心生、不生門，謂：若緣具，此心得生，名有心地；若緣不具，彼心不生，名無心地；於此門中，隨此心生，名有心地；彼心不生，名無心地。四、分位建立門，謂：除六地位名有心地；若無心睡眠位，無心悶絕位，無想定位，無想生位，滅盡定位及無餘依涅槃界位，名無心地。五、就真實義門，謂：唯無餘依涅槃界中，諸心皆滅

，名無心地；餘位由無諸轉識故，假名無心，由第八識未滅盡故，名有心地。如是二地諸門差別，進退不定。」

沈文的有心、無心當依何門建立呢？若依第三生、不生門建立，世間有無心地，建立不成；若依第五真實義門建立，則大乘與二乘涅槃有別，也建立不成。除此二門，其餘就更不用談了。

復次，由：「二地諸門差別，進退不定」；以不定故，則二地但隨事而分，沒有絕對的界限，欲建立絕對的界限爲不可能。

再說，說「斷愛是趣向涅槃無心（行）境，故名出世間。」此語於沈文之理不通。以「斷愛」只「是趣向……」，尚未到達涅槃，不是沈文的出世間，仍舊是世間。故此，即使不以佛法衡之，但衡之思想理路，亦不能自圓其說。

復次，若依中觀見，當如入中論疏說，無心之行爲無分別，疏中且有謂：「觀行派外道，妄計垢盡心亦盡，是大斷見。」

就依法師所提的瑜伽論說吧，我所說：『涅槃』無心（行）境界」與瑜伽之「唯無餘依涅槃界中，諸心皆滅，名無心地。」除了措詞差別外，含義又有什麼不同？

「若依第五真實義門建立，則大乘與二乘涅槃有別」。當知我文非論大小乘涅槃之「理趣」，無必要論及其間之差別，若每提一名相，必論說大小乘「理趣」，則每文非數百千萬言不可！世間那有此理？

法師當知涅槃釋義，雖有大小乘之異，然「涅槃無心」、「涅槃無生」、「諸心皆滅」乃大小乘之通義，！於此修談「大乘與二乘涅槃有別」，除了賣弄法師博學外，別無意義。

「至於文中的：『衆生無心，即是法界。』筆者只見：『界有三種；所謂法界、心界、衆生界，離法界無別衆生界，衆生界即是法界，離，界無別法界，法界即是心界，當知此

三種無二無別。」（文出大日經疏）若「衆生無心即是法界」者，則「衆生心」在法界外，我人熟知，法界外無一法，沈文此語，無有是處。」

法師對「衆生無心即是法界」句，評定爲「無有是處」！法師你不查查出處，就武斷作出評語，太過魯莽！太過冒失了。

告訴你吧，這是佛語，非沈某之言。

「法界即是衆生無心之界」。（見廣博嚴淨不退轉輪經第二。）

斥你的本師爲「無有是處」，豈不欺師滅祖嗎？太魯莽了！法師，恕我直言，你的腹笥既狹劣不廣，所見又無有是處，應該好好閱讀看經，鑽求法義，憑現在這點愚痴邪見，悞人有餘！弘法？還懶得遠了。上來所說法師之誤失，皆可爲此真誠忠告之註脚！願法師三思！

「這裏想附帶談談內明一〇一期所載沈文的主題。

此文的主題和結語說：『既知不染愛都是虛妄，爲何定要在說寂滅的佛法中說此虛妄之愛？』

這個答案很容易。

第一，因知愛是虛妄，故能如是說——於集中說染，道中說無染——若愛定是實有自性者，則不能也。二俱不變故，不變，則集不能斷，道無作用。故中論說：『以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。』」

「於集中說染，道中說無染」，法師你這種亂改經文，亂說經義的毛病，實在要不得!!!

人人皆知，集諦（又稱苦習諦）中說「愛習」並不「說染」滅諦（又稱苦盡諦），「使彼愛滅盡無餘，亦不更生」，道諦，指八正道，乃修行之道，不可誤解。「二俱不變」，不知說些什麼？從字面上「猜」，大概是說：「若愛定是實有自性者，則不能也」，「因知愛是虛妄」，故「集」、「道」（「二俱」義吧

？）不變。不變，則集不能斷，道無作用」？下引「以空義故」，一切法得成……」

法師當知，四諦乃對衆生之說，不是對法師那樣已「澈悟空義」的大菩薩而說！若「集不能斷，道無作用」，那能稱「澈悟空義」的大菩薩呢？你作此說，可見還知佛典中之空義。

「第二、「爲何定要在說寂滅的佛法中說此虛妄之愛」？這問題應當分別討論。

一、約聲聞說，從他聞聲得解故名聲聞。如是、爲饒益故，爲令解故，說假名法。又爲令行者意樂增上故、說當愛三寶。當愛聖所愛戒、當愛寂靜、乃至愛斷、愛修，由此愛樂，意樂增上，能勤修正道，正趣涅槃。

二、約大乘說，在大乘廣大道次第中、有無量無邊佛法、有無量無邊度生事業，佛法中何止說一寂滅法？八地菩薩住入此法時，諸佛勸起，教令不可以得此爲足。

復次，諸佛菩薩由如實通達一切法本自寂滅無生，故於一切法中得無礙自在，能隨虛妄因緣起無量清淨幻化行，淨國土、度衆生。決不因真實義中不見有衆生，即不說度衆生，法不因一切法本自寂滅而不說因緣，決不因諸法實義離語言道而不假名言說。愛之一法亦如是：從真實義說，染與無染，皆畢竟空，無所有不可得；從虛妄因緣說，自染污無明緣生者，說名有染，是生死因，自無得聖智緣生者，得無染名，是慈悲因。如入中論疏說：「故欲引生大悲心者，於餘有情，務須心生最可愛樂悅意之相。」誠以，慈是與樂義，悲是拔苦義，若說不愛衆生，對衆生能生得起與樂拔苦之大慈大悲者，誰肯聽信？故真實義中雖無如是等事，爲令聽信得饒益故，以世俗諦義，順世俗道理說，無咎。咎在不順世俗言說理路以解耳。」

法師在「約聲聞」說中約了半天，怎不「約」及聲聞乘的「斷愛」教義？「約」「愛三寶」等，既不是討論的主題，而且

也是彼此經已共許，認為可以方便容許的善愛，沒有再囑嚇的必要。「約」「大乘說」亦不着邊際，空洞無物，「約」不出一個所以然來。

我「約」二說，與你不同：

「約」聲聞說，四諦、五蘊、六入、十八界乃至三十七道品，處處皆有佛所宣說的斷愛教義！不信？可以查查看。

「約」大乘說，六度、十地、三解脫門……、度、地、地、門門、都有斷愛教義之宣說，不信？可以自己去看看。（89期中介紹過：大般若經的六波羅密，華嚴的十地；93期中介紹了三解脫門，可請參考）

可見「斷愛」是大小乘佛教的通義。

「復次」以下一段，東拉西扯，顛三倒四，不知所云！看來，好像在發揮你空義的「理趣」，以證你「愛之一法亦如是」之說？

好吧，就拿你所引據的「空義」來說說如何？

「第一義者無有言說，無有知者，非心所行，以無知故，無能說者，無顯示者……非有煩惱，非離煩惱，非世間，非涅槃，非覺，非觀，非進非退，無動，無作，無有戲論，過諸戲論。」請問法師，此無有知者，非心所行……的第一義中，可有絲毫纖芥之愛？

佛為開悟衆生，故示以佛知見，令衆生入佛知見。佛知見者，即第一義知見，第一義中無虛妄情識之愛，故宣說：「使彼愛滅盡無餘」之斷愛教義！以導使衆生入佛知見！

菩薩亦復如是。菩薩體證實相空義，故說「空中無色，無受想行識」！無受行識，怎會有情識之愛？故知空中無愛，亦無愛法！

「愛之一法」，愛是什麼法？愛是「魔法」、「有漏法」、「煩惱法」、「閉翳人心法」、「流轉生死法」、「不行諸善法」、「滅法」、「染法」、「苦法」、「繫縛法」、「死法」、「疾趨衰老法」、「沒法」、「損壞諸善根法」、「迷法」、「背覺法」、「障道法」……無量經論，皆如是說。

你依「以空義故，一切法得成」句，妄圖「成」立「愛法」、「愛說」，為你在「佛法中說此虛妄之愛」作辯護！當知第一義中無愛，無愛而作愛說，乃是誑惑衆生的大妄語！

法師，你又拎錯了稱紐！「愛法」是「魔法」，不是佛法！佛法之中那有說「魔法」之理？

「此外，沈編輯此文的釋「慈」，還須一提。

因拙文曾說：「引用大乘義章『貪染名愛』，作為其『單用愛』即是『染污』的論據。但同書……亦有『愛憐名慈』之句，若單用愛即是染污義，此句之『愛憐』一詞即可代之『貪染』，而成『貪染名慈』。如是，可乎？沈文為求『愛憐』與『愛』義有別，遂就一些字書中，從『愛』字註裏選出左傳『古之遺愛也』的『惠』義；從『憐』字註裏選出漢書『哀夫老耗……甚憐愍焉』的『哀愍』義，然後拼湊起來，說是『合解』。文謂：『『惠施他人憐愍的名為慈』，或是『施予他人憐愍的叫慈』。」

沈文這兩個「合解」的句子，其句法之古怪且不論，即其將「仁惠」的「惠」。訓為「施」和「給予」，便是一項可笑曲解。按：左傳會箋，昭公二十年，「子產……古之遺愛也」下，箋曰：「愛，愛人也……謂古人之仁愛遺在子產也。」故世亦謂仁愛之德遺留於後世曰「遺愛」（辭海「遺愛」條可參考）。是「遺愛」之「愛」訓「惠」，乃「仁惠」義，何得作「施」和「給予」解？

復按：「愛」與「憐」，原是可以互訓的（查一般字書即知），故「愛憐」只是一個複合詞，其反義詞為憎恨，大乘義章「愛憐名慈」之「愛憐」，即是此義，觀義章此句之後文「次，就心法辨其體性……慈悲二行是無瞋性」可知——由是「心法」，知非「施」義，由「無瞋性」，知是慈愛。又，此「愛」既是四無量中之慈心所攝，四無量必修捨心，捨是無貪性，亦是平等性，故此慈愛，無染污，必非貪愛。沈文解此「愛」為「施」為「給予」，一切字書中無有此

義。怪哉！」

且慢「可笑」！請先看看辭海「遺愛」條再說：

「遺愛。左傳昭公二十年，「及子產卒，仲尼聞之涕曰：『古之遺愛也』」，註：「子產見愛，有古之遺風」。世亦謂仁愛之德，遺留於後，曰遺愛」。

並無「箋曰：愛，愛人也……謂古人之仁愛，遺在子產也」之句，想是法師神來之筆。

前既說「愛人」，後又說是「遺愛」之「愛」訓「惠」，乃「仁惠」義，自己打了自己一巴掌！

「乃仁惠義」，何得作「施」和「給予」解？」

請看辭海「愛」字條：

「愛。（二）慈惠也，左傳昭二十年，『古之遺愛也』。史記鄭世家集解引賈逵曰：『愛』惠也。」

何謂「惠」？

辭海惠字條：「惠。（四）以財與人也，禮月令：『引慶施惠』。孟子滕文公「分人以財，謂之惠」。

法師只知「愛」訓「惠」，而不知「惠」是「施惠」義，「給予」義。（「以財與人也」非「給予」而何？）

說「『愛』為『施』、為『給予』，一切字書中無有此義。怪哉！」

是嗎？但：辭海、辭源……等例外。

日慧法師從「還斷個什麼？」「在佛法中，愛有其正面的不可否的價值！」……一變而為「斷愛」、「修斷愛」者，這是可喜的轉變。法師過去「爲了介紹『甚』書一些青年同道負責」而作之愛說，既悟今是而昨非，對這些青年同道，在情在理，皆應有所交待，庶不致因法師過去之說而誤入歧途！

除此之外，「喟」文就一無是處。所說「根本不通，不止膚淺而已！」頗爲恰當，可作「喟」文之評語。

（上接第23頁「喟」文）

古人之仁愛遺在子產也。」故世亦謂仁愛之德遺留於後世曰「遺愛」（辭海「遺愛」條可參考）。是「遺愛」之「愛」訓「惠」，乃「仁惠」義，何得作「施」和「給予」解？

復按：「愛」與「憐」，原是可以互訓的（查一般字書即知），故「愛憐」只是一個複合詞，其反義詞爲憎恨，大乘義章「愛憐名慈」之「愛憐」，即是此義，觀義章此句之後文「次，就心法辨其體性……慈悲二行是無瞋性」可知——由是「心法」，知非「施」義，由「無瞋性」，知是慈愛。又，此「愛」既是四無量中之慈心所攝，四無量必修捨心，捨是無貪性，亦是平等性，故此慈愛，無染污，必非貪愛。

沈文解此「愛」爲「施」爲「給予」，一切字書中無有此義。怪哉！

叁、結束的話

走筆至此，不想再寫下去了。雖然還有些想說的話，雖然剛收到內明一〇一期，對所載沈文還沒有提出什麼意見，雖然沈編輯還有許多辯護或詛罵。

仔細想想，在這兩篇拙稿中，關鍵性的問題，大致都已談到。例如：染污愛是所捨品雜染法，無染污愛是所取品清淨法；前者屬世間集，後者屬出世間道（包括大乘的廣大饒益行）。而且沈文已由有染與無染二種愛倒向了染污愛的一邊，我也因此瞭然沈文的思想領域裏沒有聖人和聖道。到此，還有什麼好寫的？若是更從其把無漏律儀當作戒結所暴露的問題看，是越發沒有再談下去的必要了。所以，筆者將不再爲此事寫稿。筆者爲了對介紹讀「甚」書的一些青年同道負責，寫了這幾篇稿子，却挨了不少辱罵。關於這，一笑置之耳。筆者寫稿，原非跟沈編輯打叫罵擂臺，叫罵是他人自由，作人是自己事，若自己言行問心無愧，遭毀何憂？若自己德行不立，毀人何榮？是故，允宜緘口。

最後，有兩件事，要作個交代：

一、諸法行經，沈文謂大正藏中遍查不得，此經具名觀察諸法行經，大正編目六四九號，讀者可以查考。

二、關於沒有收到內明事，張澄基居士是第一位，趙亮杰居士是第二位，筆者要數第三了。爲何接二連三的發生此事，不知也不想知。

筆者爲文，據理據事以說，似乎沒有必要出此作偽無知之事以騙人。民國六十九年八月八日於臺灣苗栗頭屋鄉天華湖茅蓬

（轉載菩提樹第三三三期）

喟然於「世間善法與

出世間善法當分別」之文

拙僧釋日慧

內明雜誌一百期沈編輯這篇文章——「世間善法與出世間善法當分別」，堅稱聖道（亦即「善士法」）中所攝的「不染污愛」即其所說的「世俗德目」；並將「善士法」之「善士」解釋為世俗善人義，以證明「善士法」即是「世俗善法」；又將其所持的「世俗義」濫入二諦的「世俗諦」義……如是等說，大違法義。讀後喟然失望。茲畧論之。

壹、就二諦義論其失

（一）畧說二諦義

二諦者：一、世俗諦，二、勝義諦（亦作第一義諦）。這是衆所週知的。雖然，若依二諦討論法義，則關於二諦的一些重要理趣，是不能不加以理會的。這裏，隨順入中論及入中論善顯密意疏義。畧條述其相關者如次：

一、明一切內外諸法二種諦體：謂內外一切諸法，其任一法體上，依於見法實性之本自無生空義，說名為此法之勝義諦體，依於見異生癡障遮蔽空性倒執虛妄緣生之假法為實有義，說名為此法之世俗諦體。然此二者，皆非實有，前者但依實法無欺誑義建立，後者但依世俗名言道理建立。又，此皆諸佛世尊無倒證知而宣說，不共餘說。

二、明世俗諦顯示勝義諦：實積見實會說：「第一義者無有言說，無有知者，非心所行，以無知故，無能說者，無顯示者……非有煩惱，非離煩惱，非世間、非涅槃，非覺、非觀、非進、非退，無動、無作，無有戲論，過諸戲論。」第一義雖不可說，諸佛世尊，為利益世間，深入大悲，而以文字言說教人令知得。故中論青目釋有說：「第一義皆因言說，言說是世俗，若不依世俗，第一義則不可得說。」迴諍論亦說：「若不受人言，我等不能說。」

三、明二諦攝有餘諸諦：諸佛世尊於二諦外，說有四諦等有餘諸諦。然皆二諦中攝。如四諦，苦、集、道諦皆世俗諦攝，滅諦即勝義諦自性。

然為顯示所捨、所取各有因果，而有四諦。所捨品謂雜染法，其果謂苦諦，因謂集諦。所取品謂清淨法，其果謂滅諦，能證之因謂道諦。至於大乘菩薩道，有世俗廣大道次第，與真實義甚深道次第，入中論說此深廣二道是「世俗真實廣白翼」，菩薩必須具備此二種道次第之雙翅，亦即當修具足方便智慧二品之道，而趣佛地。

四、明不可於世俗諦起世俗執：名言建立，須與世間之理相順，但可以世間性去衡量名言。如佛永離薩迦耶見並諸習氣，永絕一切我、我所執諸分別心，然由說我、我所是世人了知法義之方便，故佛世尊亦嘗說我及我所。佛雖永斷煩惱餘習，為令有情獲益，或時有似愛、似恚等語，似愛如說善來必薊，能善出家，猶具禁戒。（似愛恚等語詳見婆沙十六卷）若謂此等名言，即是世間愛等煩惱性，則佛墮異生數中，是為不可。

五、明以二諦分辨世、出世間義之要：前說菩薩道之廣大道次第是世俗諦攝，但菩薩自發勝義菩提心，即已超凡夫地，生如來家，入聖者數，其所修一切善法，當是出世間法，何以說是世俗諦攝？這個答案，觀下頌可知。

施者受者施物空， 施名出世波羅密；
由於三輪生執著， 名世間波羅密多。

由誰於誰斷何事， 若彼三輪有可得；
名世間波羅密多， 三著皆空乃出世。

如是，可知所修所行一切諸法，其世、出世間義之分別，在於是否為「無實體之無漏慧所攝持」，蓋此無得聖根本智是世智，由此所攝持之法，應當立為出世間，以是勝義諦體性故。否則，即世間世俗諦。故說：「世間、出世間之義，是如實知不知真實義也」。這很清楚的說明，世俗是就「說」言，勝義是就「得」言；世俗言說無勝義，出世智得非世俗。

此外，說世俗諦，亦當明辨諸法品類差別。如說：聖人法，凡夫法，所取品的所修清淨法，所捨品的所斷雜染法，所修清淨法是聖道分，足趣涅槃背生死的，所斷雜染法是凡夫法，是背涅槃趣生死的。若不了此，則不知法之背向取捨。而且，這些都是順世間理，分別施設，令易了知。絕不容凡、聖不分，取、捨無別的。

（二）試論沈文之失

1. 不依俗諦說世俗

如上所明，當知染污愛是所斷雜染法，是凡夫法，無染污愛是所修清淨法，是聖人法，界限非常清楚，其理也非常明顯。而沈文却說：

「凡是愛——不論染不染——皆由心生，僧肇謂：『愛見是有心境界』，有心者即是世間。大毘婆沙論第四十九謂：『愛通三界，行遍六識，異生（凡夫）聖者（見道以上）俱得現行。』」

此種「凡是愛」「不論染不染」，都當作「愛見」「三界愛」等煩惱看，是執愛為世間性，此「名」不通出世間。如是，其失有二：1. 執愛名為實，失世俗假名言說義，2. 混染、淨法為一類，亦悖世俗常理。既於此理不明，也就毋怪其將拙文所有徵引經論中聖道所出的無染污愛，都一概說是其所說的「世俗德目」、「世俗法」了。筆者曾指其「界說不清」，現已由自己道出，不須再論。

至其所引大論「愛通三界……異生、聖者俱得現行」之義，這並不錯，蓋此愛是染品，未證阿羅漢已前，是還有家家、一來、不還之別，有愛未盡故，應愛修所取品清淨法以斷之。此與聖道中之無染污愛無關。（注：「愛修」二字出法蘊足論聖種品、如云「於斷愛樂」，「於修愛樂」。）沈文通篇皆以染污愛濫無染污愛，故無一是處。

2. 誣聖心為凡心

沈文說：「故凡有愛者，皆是有心境界，出不了三界，脫不了輪迴……」這話說得不錯，但聖人菩提心中之「愛心」，如果也是這種染污愛，則佛菩薩不能出世間，不能脫輪迴，是異生數。然而，必不如是，故凡說聖心中之「愛心」，必非染污，必非世間結使。

又說：「菩薩發大菩提心，更是不離世間。頓教頌曰：『離世覓菩提，恰如求兔角。』若離世間，根本無所謂菩提心與非菩提心了。法師提的「愛三寶」，分明是有心境界，何以故？無心，怎知愛？有心便是世俗，即共世俗法。菩薩不共世俗法，怎能度眾生？」

菩薩以大悲心於世間度眾生，其心淨無染，與凡夫以煩惱心於世間受生死，大不相同，豈可以聖心比於凡夫心而謂皆是「世俗法」？菩薩如何於世間度眾生？如思益經頌曰：

說五陰是世，世間所依止，依止於五陰，不脫世間法。

菩薩有智慧，知世間實相，所謂五陰如，世間法不染……

知世間虛妄，皆從顛倒起，如是之人等，不行世間道。

世間所有道，菩薩皆識知，故能於世間，度眾生苦惱。

雖行於世間，如蓮華不染，亦不壞世間，通達法性故。

世間行世間，不知是世間，菩薩行世間，明了世間相。

世間虛空相，虛空亦無相，菩薩如是知，不染於世間……

此是一切法各各二種諦體義，亦是因世俗言說入出世真諦義，亦是菩

薩出世無得聖智如實知及攝持世間道義，沈文於此等義都不了解，所作「菩薩不離世間」之解釋，根本不通，不止是膚淺而已。

上來畧舉例說明沈文雖提出「當知佛法有『第一義諦』亦還有『世俗諦』」之論，但却不解二諦義，錯亂說二諦；而且像這樣錯亂說之文；隨處皆是，不遑悉舉。

式、餘失舉例

沈文說：「斷愛是向涅槃，是出世法，是究竟，故名曰出世間善法。」

這似乎是只承認「斷愛」為道。須知此中之「斷」是斷除義。斷煩惱不是無因可以自然斷的，它必須藉修習聖道才能成辦。聖道內容繁多，具見經論，不贅。修習種種聖道，才能趣向涅槃，才是通向涅槃之路。徒言斷，抹煞修斷之道，則是外道的「無因論」，無因亦無果。是故，抹煞道諦說「斷愛」，說食不飽，不進涅槃城。

沈文說：「大毘婆沙論所說的『善士法』，士者、士夫義，人義，即世俗善士法之意。」又：「請問：『善士法』的『士』字作何解？佛經上的『士』、『士夫』是『人』義，亦即世俗義，怎說是出世間的？出世間還稱『士』稱『人』嗎？所謂『善士法』，即是『善人法』，是『世俗善法』。」

此說亦是執「名」之世間性，亦是有違佛法以世俗諦說法義的。查「善士」為出世間聖人，是經論有明訓的。俱舍論說：「中生各三，上流為一，經依此立七善士趣。」又謂：「契經言：云何善士？謂若成就有學正見……」瑜伽、入中論等，均稱菩薩為「善士」。又，「士」和「人」雖是世俗名，以無自性故，佛菩薩亦得名之。如「大士」、「開士」、「淨覺人」……都是菩薩之異稱；「調御士」、「一切智人」……都是佛的稱謂；又，「聖人」是三乘聖人的通稱。何以說出世間聖人不能稱「士」稱「人」呢？怪哉！

又，拙作徵引大論「愛、敬俱行名善士法」之文時，亦曾援述其下文：「若此法增上圓滿，應知即是廣大有情，如有情，甚為難得。世若無佛，此類難遇；設令有者，是大菩薩。」此中已明訓「善士」為「大菩薩」。沈文罔顧此文，別作望文生義之解。若是自欺，則無話可說，若欲以欺讀者，讀者豈是好欺的！

沈文引智論釋四無量心法緣慈之句，對其末句：「爲世法故，名爲法緣」，顛倒過來，作爲「法緣慈」的解釋，說「法緣慈」爲「世俗法」，用以證明拙文所舉聖道中的不染愛，皆是其所說的「世俗德目」。聖、凡道不共，拙文已多次討論，可不必再。於此，且單爲此句文義進一解。

智論三假品說：五象等法名法假，五象因緣和合故名衆生，是衆生假名，名受假，以種種名字名諸法，是名假。故所謂「法緣」者，當照入中論疏，是「緣法上假立有情」之意。次，中論青目釋：「第一義皆是言說，言說是世俗。」合上述「法緣」義而言，即是：「爲（讀第三聲因義）世俗（言說）法故，名爲法緣。」若照此釋，是世諦義；照沈文釋，是世俗執。

復次，智論釋法緣慈之文，大正藏斷句，錯誤甚多，校之旅港念佛僧所倡印之標點本，即可瞭然。照正確標點，可得入中論疏意，有心人讀之自得，不待多言。沈文不察，悉從大正藏之誤，句讀既錯，解義就更不必說了。又，沈編輯前文引大乘義章「貪染名愛」，筆者指其是斷章取義於「言愛結者，於順境界貪染名愛，此猶結使」之文。內明一〇一期謂大正藏在「於順境界」下有「」。斷句，筆者將之併成一句，「不知出自何種版本？」此文，大正藏斷句錯誤，非常明顯，不須版本證明，一個於文句結構能懂的人，即可一目了然。大正藏句讀錯誤及訛漏皆常有之，若不善讀，效果如何？是很難得說的。

×

×

×

沈文指筆者所引四證淨中之「聖所愛戒」，是「爲了口舌爭勝，竟杜撰訛言，誣衊佛陀！」

考法蘊足論及集異門論皆說：「云何聖所愛戒，謂無漏身律儀、語律儀、命清淨，是名聖所愛戒。何故名爲聖所愛戒？謂諸佛及弟子名爲聖，彼於此戒，愛慕欣喜、忍順不逆、是故名爲聖所愛戒。」

此非杜撰，不待乎辯。

復次，沈文說：「阿羅漢者，諸漏已盡，五下（筆者按：「下」當是「上」之誤）分結……已斷之聲聞極果，戒取結早在欲界中斷……如何還有愛？戒？」

此中應釋戒取：何謂戒取？戒取亦作戒禁取，即戒禁取見，此見有二：（一）執非因計因，外道執大自在天生及持牛戒、狗戒能生天等屬之。（二）執非道計道，外道執水火能滌煩煩惱罪等屬之。故婆沙四十九說：「此取諸戒禁，故名戒禁取。」

沈文竟將佛法中的聖所愛戒，視同外道的牛戒、狗戒……等爲聖所呵

的戒取結；這跟將凡夫的染污愛結，視同聖人的無染污愛心的錯誤，如出一轍。像這種於煩惱、聖道不知分別的嚴重錯誤，出之於沈編輯之文，可以原諒嗎？能不喟然長歎！因爲，筆者認爲像這種明顯的嚴重錯誤，是不會偶然發生的，其發生只有兩種情形：（一）不真實解了佛法，（二）另有某種用心；二者必有其一。

復次，拙文引述「聖所愛戒」，沈文指爲：「惡毒的誣言」，「用心險惡」，「爲了口舌之爭，杜撰訛言，誣衊佛陀，引導衆生墮入火（愛）坑！如此罪過之事，豈是受具足戒者所應爲？出家人當知因果不虛……速速懺悔……」這些加諸筆者的罪狀，經過這番檢討之後，承當它的，應該不是筆者了吧。

×

×

×

沈文爲了證明拙文所引聖道中，如「法緣慈」……等出世間聖道的種種智慧行境，都是「世俗法」，故極力破壞出世間聖人的智慧心，極立說明「有心的境界」是「世間」，並用「五蘊名心」來反證「有心」即「世間」，唯「無心」是「出世間」。

此中有心境是世間的問題，待後再說。這裏，且先討論「五蘊名心」一語。

衆所週知。五蘊中色蘊是色法，受想行識等四蘊是心法，依大乘唯識、唯心義，說唯心造、唯識變、或「十二因緣皆依一心」乃至說「外所顯境皆是心」都可，獨說「五蘊名心」則不可。蓋色蘊唯以色名，不得以心名。說唯心等是依事理說，非依事名說。說五蘊是依事名說，事法分類，是不能混亂的。

次，討論沈文的：「世間是指衆生心——有心——的境界。『出世間』，無衆生——即是無心（行）的境界（簡稱無心——所謂衆生無心，即是法界是）……斷愛是趣向涅槃無心（行）境界，故名出世間。」這段費力的文字，大概只有兩個問題：

一、衆生心是有心，有心是世間。

二、涅槃是無心，是出世間。

沈文在這兩個問題中，以前者推論出：法緣慈等一切聖道境界是有心境界，故是世間法。以後者推論出：出世間唯是涅槃、斷愛是趣向涅槃，是出世間。

若論有心無心當依唯識法相說。惟瑜伽論十三之文太廣，茲將瑜伽論釋之文抄錄如次：

「所言有心，無心地者，畧就五門建立差別。一、就地總門說，謂：

五識身相應地，意地，有尋有伺地，無尋唯伺地，此四，一向是有心地，無尋無伺地中，除無想定，並無想生，及滅盡定，所餘一向是有心地；若無想定，並無想生，及滅盡定，是無心地；於此門中，無心睡眠，無心悶絕，亦名有心，有七、八故；唯無想定等心不相應行，與心相違，名無心地。二、心亂、不亂門，謂：四倒等所倒亂心，名無心地，失本性故。三、心生、不生門，謂：若緣具，此心得生，名有心地；若緣不具，彼心不生，名無心地；於此門中，隨此心生，名有心地；彼心不生，名無心地。四、分位建立門，謂：除六地位名有心地；若無心睡眠位，無心悶絕位，無想定位，無想生位，滅盡定位及無餘依涅槃界位，名無心地。五、就真實義門，謂：唯無餘依涅槃界中，諸心皆滅，名無心地；餘位山無諸轉識故，假名無心，由第八識未滅盡故，名有心地。如是二地諸門差別，進退不定。」

沈文的有心、無心當依何門建立呢？若依第三生、不生門建立，世間有無心地，建立不成；若依第五真實義門建立，則大乘與二乘涅槃有別，也建立不成。除此二門，其餘就更不用談了。

復次，由：「二地諸門差別，進退不定」；以不定故，則二地但隨事而分，沒有絕對的界限，欲建立絕對的界限為不可能。

再說，說「斷愛是趣向涅槃無心（行）境，故名出世間。」此語於沈文之理不通。以「斷愛」只「是趣向……」，尚未到達涅槃，不是沈文的出世間，仍舊是世間。故此，即使不以佛法衡之，但衡之思想理路，亦不能自圓其說。

復次，若依中觀見，當如入中論疏說，無心之行爲無分別，疏中且有謂：「觀行派外道，妄計垢盡心亦盡，是大斷見。」

至於文中的：「衆生無心，即是法界。」筆者只見：「界有三種；所謂法界、心界、衆生界，離法界無別衆生界，衆生界即是法界，離心界無別法界，法界即是心界，當知此三種無二無別。」（文出大日經疏）若「衆生無心即是法界」者，則「衆生心」在法界外，我人熟知，法界以外無一法，沈文此語，無有是處。

這裏想附帶談談內明一〇一期所載沈文的主題。

此文的主題和結語說：「既知染不染愛都是虛妄，為何定要在說寂滅的佛法中說此虛妄之愛？」

這個答案很容易。

第一、因知愛是虛妄，故能如是說——於集中說染，道中說無染——

若愛定是實有自性者，則不能也。二俱不變故，不變，則集不能斷，道無作用。故中論說：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」

第二、「為何定要在說寂滅的佛法中說此虛妄之愛」？這問題應當分別討論。

一、約聲聞說，從他聞聲得解故名聲聞。如是、為曉益故，為令解故，說假名法。又為令行者意樂增上故、說當愛三寶。當愛聖所愛戒、當愛寂靜、乃至愛斷、愛修，由此愛樂，意樂增上，能勤修正道，正趣涅槃。二、約大乘說，在大乘廣大道次第中、有無量無邊佛法、有無量無邊度生事業，佛法中何止說一寂滅法？八地菩薩住入此法時，諸佛勸起，教令不可以得此為足。

復次，諸佛菩薩由如實通達一切法本自寂滅無生，故於一切法中得無礙自在、能隨虛妄因緣起無量清淨幻化行，淨國土、度衆生。決不因真實義中不見有衆生，即不說度衆生，法不因一切法本自寂滅而不說因緣，決不因諸法實義離語言道而不假名言說。愛之一法亦如是：從真實義說，染與無染，皆畢竟空，無所有不可得；從虛妄因緣說，自染污無明緣生者，說名有染，是生死因，自無得聖智緣生者，得無染名，是慈悲因。如入中論疏說：「故欲引生大悲心者，於餘有情，務須心生最可愛樂悅意之相。」誠以，慈是與樂義，悲是拔苦義，若說不愛衆生，對衆生能生得起與樂拔苦之大慈大悲者，誰肯聽信？故真實義中雖無如是等事，為令聽信得饒益故，以世俗諦義，順世俗道理說，無咎。咎在不順世俗言說理路以解耳。

此外，沈編輯此文的釋「慈」，還須一提。

因拙文曾說：「引用大乘義章『貪染名愛』，作為其『單用愛』即是『染污』的論據。但同書……亦有『愛憐名慈』之句，若單用愛即是染污義，此句之『愛憐』一詞即可代之以『貪染』，而成『貪染名慈』。如是，可乎？」沈文為求「愛憐」與「愛」義有別，遂就一些字書中，從「愛」字註裏，選出左傳「古之遺愛也」的「惠」義；從「憐」字註裏，選出漢書「哀夫老眊……甚憐愍焉」的「哀愍」義，然後拼湊起來，說是「合解」。文謂：「『惠施他人憐愍的名為慈』，或是『施予他人憐愍的叫慈』。」

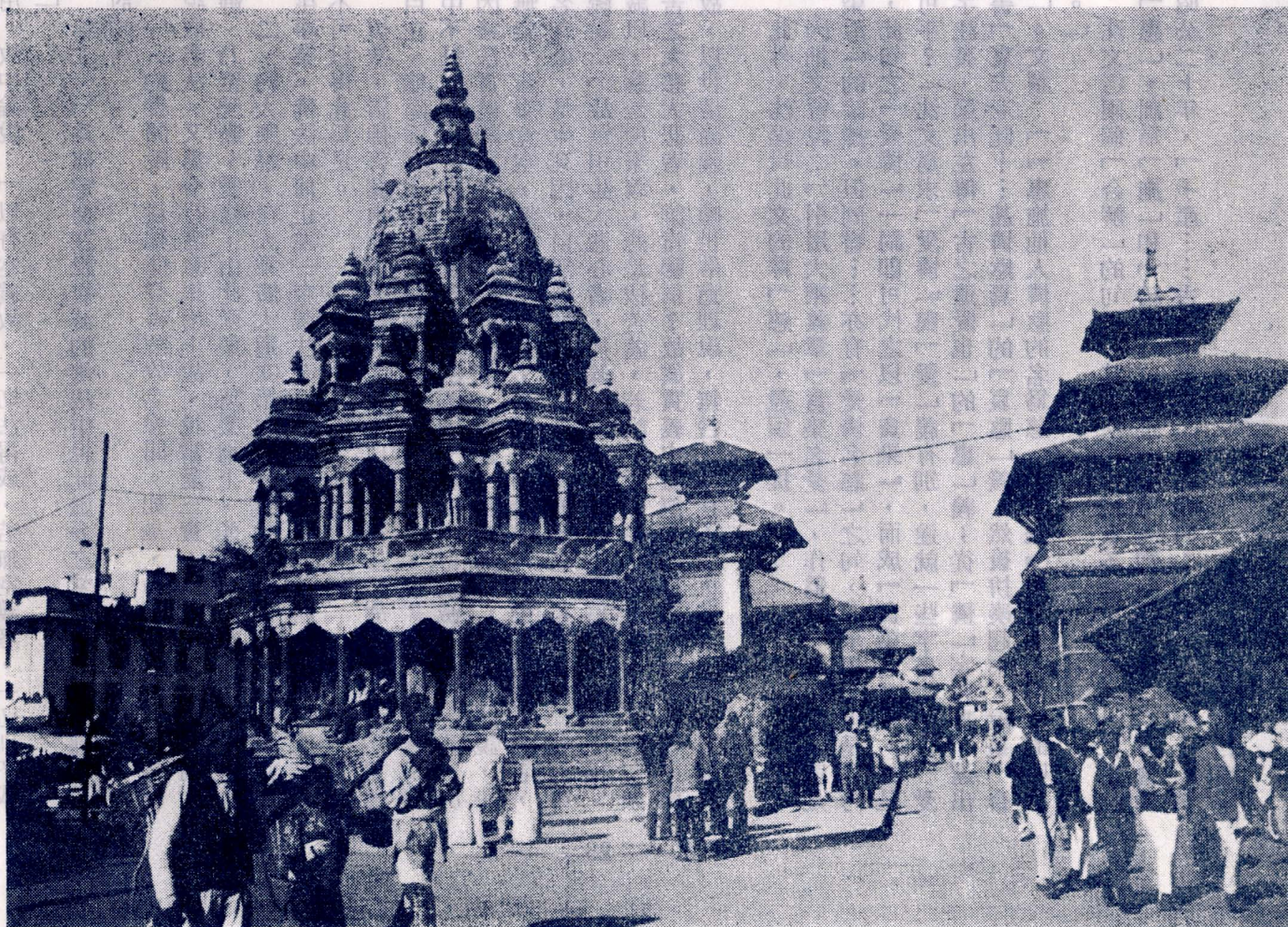
沈文這兩個「合解」的句子，其句法之古怪且不論，即其將「仁惠」的「惠」。訓為「施」和「給予」，便是一項可笑的曲解。按：左傳會箋，昭公二十年，「子產……古之遺愛也」下，箋曰：「愛，愛人也……謂

（下轉第19頁）

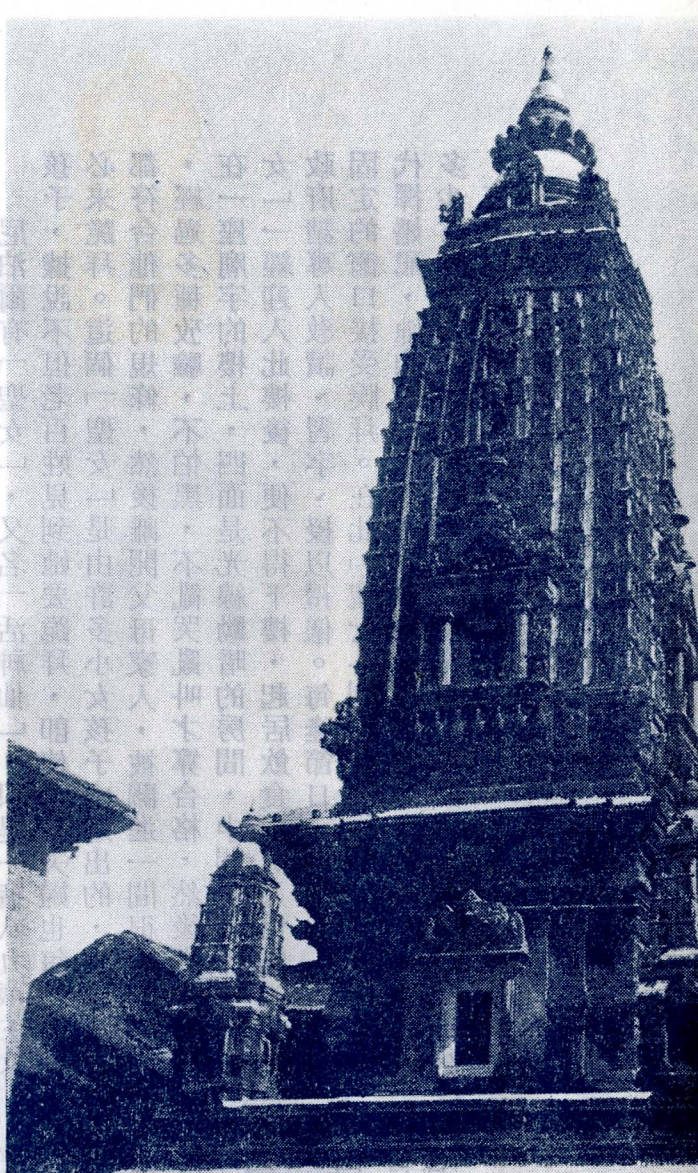
▷ 斯華陰布納佛寺

加德滿都塔廟建築藝術

◁ 瑪
哈
鎊
哈
佛
塔



▷ 加德滿都街景



◁ 額非爾士峯（珠穆朗瑪峯）下



佛國尼泊爾

劉劍平

尼泊爾位於我國西藏的西南方，本屬我國古代西南藩屬，已有三千多年的歷史文化；後受英國保護，至一九二三年才獨立成為君主立憲國。全國面積有十四萬多平方公里，大半地區都在海拔九百公尺以上，同時因處於喜馬拉雅山麓，國內北部排列着大大小小二百四十多座雪峯。世界最高的十個山峯中的八個都在尼泊爾北部，其中最有名的是珠穆朗瑪峯。境內處處崇山峻嶺，因此又稱「神秘山國」。可耕的土地甚少，傍山而開墾的梯田很多，割了禾稻就種蔬菜。尼泊爾是以農業、畜牧為主，民性刻苦耐勞而和善，人民大多生活貧苦。無所謂強迫教育，兒童多數在家幫工，少有上學機會，全國人僅百分之十九能認識字。全國僅有一間大學，只有學生三百多人。尼泊爾語是其國語，英語屬第二語言，完全是因為受英國人統治過的影響，至今國民猶以能到香港來作僱傭兵為優厚的職業收入。人民百分之八十五信奉印度教，百分之十三信佛教，另有少數是回教和西藏難民帶去的喇嘛教。印度的「吠陀宗教」及哲學皆源於此，佛祖釋迦牟尼亦是誕生於尼國的塔拉伊地區。尼國多寺廟，建築風格獨特，每一神廟都建在高台上，逐層堆砌上去，有許多真像一座木塔。尼國人視麒麟為吉祥，一如我國人認為龍是威猛吉祥。

因為尼泊爾是山國，所以樹木花草都很多。首都加德滿都就在加德滿都山谷，氣候溫和，雖是隆冬，氣溫也不太低，清晨六時也有攝氏五度，中午有十三度。市區以外是新式的瀝青馬路，有交通燈，斑馬線等新式玩意兒。市區內則屬舊式馬路，路面狹

窄彎曲不平。加德滿都的廟宇比民居還多，所有神廟外面都很古舊，但裏面却是雕刻精細、金碧輝煌的。神廟或建於路旁，或建於路心，於是馬路不得不循着廟轉。「獨木寺」是其代表作，整座寺廟僅用一巨木作主柱，四週附着許多雕刻精細的側室，梵文稱「獨木」爲「加德滿都」，此廟是其驕人傑作，故以此作首都命名。在城郊山上有一大塔廟，是二千年前建成的，名斯華陰布納佛寺，寺頂成圓塔形，四面均有一雙神采奕奕的巨眼，和一個「？」形的鼻子，鼻樑上有一隻巨大紅寶石的慧眼，據說是「佛眼無邊」的意思。廟內香煙裊裊，廟堂左角有許願燈座，排列着許多錫做的小碗，內有香油，燈草，你只要付錢，就可取一碗，到神前點燃，誠心許願後安放在架上。廟門外有一列如我國大算盤式的高架，一支支圓軸穿着一個銅的圓筒，參神之後可用手撥撥這些圓筒，目的在求神賜予好運（轉運筒）。

加德滿都的民房都是平房或兩層磚屋，只有軍、政機關是混凝土大樓，有三四層高。有不少新型觀光酒店，設備完善，包括泳池、酒吧等，高可七八層。三街六市所售貨物一如我國小城市，又像廿多年前的新界。皮草製品特多。有小型賭場，去玩的人不少，遊客也穿插其間。

尼泊爾有「聖女」，又名「活神仙」，只是一個八九歲的女孩子，據說不但老百姓見到她要跪拜，即使國王夫婦也每逢節日必來跪拜。這個「聖女」是由許多小女孩子中選出的，生辰八字都符合他們的規條，然後離開父母家人，被關進一間很黑的房內，經過多種致驗，不怕黑，不亂哭亂叫才算合格，然後把她安放在一座廟宇的樓上，四面是光線黝暗的房間，中間是天井。「聖女」一經迎入此樓後，便不得下樓，起居飲食由專人侍候，並由政府請專人教讀、習字、授以禮儀。每逢節日，「聖女」可走到固定的窗口接受膜拜。在此「聖女」到達婚嫁年齡，就可由父母代擇婚配，她的使命也就完成。然後再另選「聖女」。這種風俗多少有點像西藏達賴喇嘛，班禪喇嘛的「轉世」，不同的是達賴、班禪均爲終身職，又不作與結婚。

在尼泊爾的西藏難民很多，生活都很貧苦，他們還建了不少

喇嘛廟，繼續信他們的喇嘛教。喇嘛廟內都有許多喇嘛在唸經。藏胞多數以織羊毛地毯爲生，所織的花鳥人物圖案，都很美。他們一邊織一邊唱着幽鬱的民歌。

尼泊爾盛產大蔬，本地人吸食的不多，歐美遊客却趨之若鶩；或蹲、或立，當街吸食，無干於法紀。北部高原山林區盛產鳥獸，每年農閒季節，男子多上山狩獵，賣獸肉，製麋皮等毛皮衣物，所以當地的狼皮、狐皮大衣、短襖、皮帽等可稱得上價廉物美，只差縫製的式樣和手工未算上乘而已。男子多天生曲髮，女子未婚多作長髮辮，已婚的則挽髻，都愛穿白棉布長對襟外衣，直拖到脚跟，脚曳拖鞋或赤足。羊肉是主要肉食，魚雞次之，牛則爲「聖物」，不得縛栓，更不准屠宰，任其終日徜徉街上，隨處便溺，任意躺臥，在市場嚼食菜蔬，或在城外草地嚼草，小販更以「聖牛」來食蔬菜穀物爲榮。

老百姓家中必供奉神像和國王一家三口的肖像（國王伉儷和小太子）。如果是西藏難民，又懸達賴喇嘛的玉照。

我們的旅遊車往城外山區駛去，山區鄉村多紅磚兩層或單層平房，或是草頂、瓦頂平房村屋。我們去遊玩時正是農閒時節，禾稻早已入倉，田裏種着蔬菜，村民多在街上閒逛，或三五一堆在抽煙閒話桑蔬。迂迴的山路越上越高，上到山腰，開始見到積雪未溶，在一村後臨崖有一平台，疏落有樹數株，村童在追逐玩耍。我等下車欣賞，那地方恰與喜馬拉雅山脈遙遙相對。陽光正照射着連綿起伏的雪山，群峯交錯爭疊，白皚皚的耀眼生輝，確是難得一見的美景。世界第一的高峯額非爾士峯，又名「珠穆朗瑪峯」，在尼泊爾語來說是「鳥兒也飛不過的山」，梵語的意思是「高達天庭的山峯」。世界第一高峯位於尼泊爾與西藏交界處。尼泊爾北部的謝爾巴族人，以攀登雪山著稱於世，被譽爲「雪山之虎」，多以狩獵或做嚮導爲生。尼泊爾北部昆布地區積雪甚厚，特闢爲滑雪場，可媲美歐洲的阿爾卑斯山，每年吸引不少遊客。

原題：「『神秘山國』尼泊爾」

載「旅行雜誌」一八一期



寂護、蓮華戒與寶作寂

梶山雄一 著
吳汝鈞 譯

後期中觀的綜合哲學

(續上期)

知識的單一性與形象的複數性的矛盾，在法稱的「知識論評釋」(「知覺」章，一九四—二二五頌)中，有詳細的討論。這個意思是這樣的：

知識是非物質性的，因而是單一的；但在另一方面，由於對象的形象是複合的物質存在的映像，故這對象的形象是複數的。當我在看書時，我同時亦見到桌子，桌子上的茶杯與煙灰皿，更可以看到一部份的牆壁，與一部分的書架。即使只是書本吧，嚴格地說，它的形狀與顏色，也不是單一的，而是複合的哩。關於這點，是顯而易見的。因此，我們可以肯定，對象的形象，是複數的。倘若這樣，則單一的知識而具有複數的形象，這如何是可能的呢？一個實在，在本性上，(同時)具有單一性與複數性這兩個相矛盾性，是不可能的。

關於這點，中觀派也嘲笑過正理學派、有部和經量部；它們

都不能解決這個困難。中觀派要通過嘲笑別人，以宣揚自家的中觀的空之立場，以為知識與對象畢竟都不是實在。

在「知識論評釋」中，法稱對這個問題提供了解決之方，那是參考經量部的立場而來的。他的意見，足以證實他有哲學的天分。他以為，在純粹知覺(直觀)中，是無所謂形象的複數性的；這形象的複數性，只在思惟的立場中發生，前者正是為後者所反省的哩。因此，我們必須說，直觀是第一義的認識，在其中，知識的形象是全一的東西。可以這樣說，形象即多樣即全一。思惟則是第二義的認識。即使在思惟中有形象的複數性與知識的單一性的矛盾，但這矛盾在直觀中，並不出現。

對於法稱的這個解決之方，寂護並未有清晰地提出自己的意見。可能是由於中觀派以為，單一與複合是極端的矛盾；在這派看來，即複合即單一的立場，是不成立的，不能作為解決之方的。寂護批判經量部，在他的「中觀莊嚴論」中，他提出兩點，來批判經量部的說法。

七、有形象知識論的困難

首先，經量部表示，倘若我們以刺針一口氣地刺穿多瓣的蓮花，便會有一下子貫通的情形產生。或者，倘若我們迅速地旋轉燈火，便會有火輪的感覺。經量部以爲，知覺的情況也是一樣。在知覺中，我們漸次見到對象方面的各個部份；但由於高速度的關係，我們便好像一下子便能知覺複數的東西了。

寂護即展開他的批判。他先指出，被知覺的東西，因高速度而成為單一的知覺；但一個一個的字音，即使以漸次加快的速度被念出來，我們仍能加以區別和知覺，知道這是一個單語，抑是一篇文章；我們並不會把全部的東西，當作一個東西看，而混同其意義。這是甚麼緣故呢？寂護以爲，經量部的火輪與運華貫通的譬喻，是混同了知覺與記憶而來的議論。他認爲，把漸次地貫通花瓣視爲一下子的事，把一點一點的火連續起來而視之爲火輪，都不是知覺，而是記憶的作用。最後他表示，在知識中有複數的形象，這是同時知覺的問題，不能以先前的譬喻來說明。

其次，經量部表示，視覺、聽覺、嗅覺等不同種類的知覺，能同時生起；實際上，我們對同一種類中的多數東西同時知覺，亦是可能的。我們可以在同一瞬間，見到紅、青、黃等多種顏色。因此，這時的視覺，可以是一，亦可以是多。

寂護批判的意思是，倘若要把知覺的形象分爲紅、青等部份，則必須同時亦認許，在青的部份，有更細微的部份。結果勢必導致一個一個的最終單位的原子都被知覺。但這點是誰也不能同意的。一般地說，經量部的教義並不容許單一對象的存在。即使是涅槃與空間這樣的無制約的單一的存在，有部承認，但經量部則不承認。另外一點是，由於心理作用與邏輯概念亦常伴隨着心而被認識，故實際上，對象並不能單一地生起。經量部不能確立單一的對象，也不能解決由單一的心與複數的對象的形象所形成的矛盾，故它的有形象知識論，實在不能成立。

八、對有形象唯識派的批判

寂護很欣賞唯識派；他認爲倘若拿唯識派與有部經量部比較，則可以說，唯識派的理論是符合經典本旨的，也很具有優越的邏輯性；它足以對那些執着外界存在的人，開解他們的迷夢。寂護曾率直地表示，他自己便從唯識派中得到很多好處。不過，這並不表示唯識的理論是完滿無缺。

唯識派以爲，所有的東西，都是種子趨於成熟而變現的表象；這些種子，是無始以來積蓄於心流中的印象的種子。故這些東西的原因，並不是外界的存在。不過，那個困擾着經量部的問題，即是說，心的表象常是複數而心却是單一的矛盾，在唯識派中，亦不能得到解決。唯識派以爲，知識自身是唯一的實在；但所謂複數的形象，到底能否與知識自體同樣地是真實呢？抑或是這樣，它只是暫時被承認的東西，在究極方面終於要被否定掉的呢？承認知識的複數性，或強調形象的單一性，唯識派亦必須選取其中一個立場。但倘若以形象是單一的話，則會出現這樣的困難：世界的一部份動，則全世界皆動；世界一部份是黃色，則全世界都是黃色了。倘若要避開這個困難，而承認形象的複數性的話，則亦必須承認與形象相俱生起的一瞬間的知識自身的複數性。但這是不合理的。

恰如經量部那樣，唯識派亦說，青、黃等多數知覺是同種類，但由於在同一瞬間生起，故知識的單一性與形象的複數性並不矛盾。對於這種說法，寂護即加以批判。他表示，這種說明不止違背經典的權威，且亦在邏輯方面不能成立。經典表示，所有的人不外是一認識流，由此而教人認識的單一性。又唯識哲學的最高權威的法稱亦已證明，異種類的認識——視覺、覺聽等，可在同一瞬間生起，但同一種類的兩個以上的認識，則不同時生起。

倘若唯識派主張多數的形象可以在一個知識中同時存在的話，則它勢必要被自己用來批判別人的邏輯所攻擊了。這種邏輯，本來是它用來批判外界實在論者的原子論的。具體地說，倘若我們承認原子的存在，則一原子爲了要與它周圍的多數的原子相結

合，勢必要具有多數的側面，這便與原子的不可分割性相矛盾了。倘若我們不將之視為具有多數側面，則有另外的困難：無限的原子所佔有的空間，與一個原子所佔有的，將只在一點上；這樣一來，山河大地不都變成與一個原子是同樣的大小麼？

唯識派即以這樣的批判，來否定外界實在論。但倘若唯識派承認在一個知識中有多數的形象（多數的部份）共存的話，則這些部分必須被追溯至原子的單位。這麼一來，這種批判原子的理論，亦得適用於唯識派自身的有形象知識論中了。

或許有人會表示相反的論調，說我們不能把那些用來批判作為物質存在的原子的議論，用到非物質的知識方面去。不過，這種論調是站不住的。因為，在不承認知識以外的存在的唯識派看來，知識的形象，具有空間的廣度，而顯現出來。既然具有廣度，便不能免於受到批判，像原子的積集受到批判那樣。寂護這樣批判有形象唯識，是他自己的創新，是後期中觀派批判有形象唯識派的關鍵點。

九、對無形象唯識派的批判

到此為止，寂護對唯識派的批判，是指向有形象唯識派（Sākāravāda-, Satgākāravāda-yogācārin）的。另一方面，無形象唯識派（Anākāravāda-, Alikākāravāda-yogācārin）却表示，作為最高的真實，認識有如水晶球那樣，是一點也不為青等形象所染污的。形象不過是依錯誤的潛在印象而顯現為現象而已。這錯誤的潛在印象，是無始以來被堆積而得。譬如，當魔術師面對一塊粘土唱咒文，而生起馬與象的幻象時，馬與象不是實在，但粘土却是實在哩。現在的情形也是一樣，形象不是實在，但認識的本質却是實在。

在這個立場中，確沒有單一的知識與複數的形象的矛盾。不過，寂護却問，倘若形象非實在，則何以它能那樣明晰地被認識呢？他又表示，除去了認識的形象，認識自身即無容身處了。因不具有表象的認識，是不存在的。又，倘若以為認識的本質雖是

實在，但却不能被見到，而形象雖被見到，但却不是實在的話，則在這兩者之間，不能建立任何關係。兩者不能依同一性而連結起來。倘若連結了，則會出現一方是實在他方非實在的矛盾，這是不可能的。兩者亦不能依因果關係而連結起來。因果只成立於不同時間的兩個東西之間，但形象與認識却是同時的存在。寂護繼續表示，倘若形象以實在的認識為原因而生起，則不能說形象完全地是非實在。譬如，某人即使因患有黃疸病，而把白貝見為黃色，但黃色的貝的形象，亦不是完全非實在，我們必須說，它是依原因而生出來的，故與原因同樣地是實在。因此，寂護以為，無形象唯識派，倘若以為認識是形象的原因，便不能主張形象完全別於認識，以之為非實在。

十、大乘的羂繩

這樣，寂護表示出了有部、經量部、有形象唯識派、無形象唯識派都經不起中觀的批判。這批判的原理只有一個：所有的東西都具有單一性與複數性這兩個相矛盾性格。因此，就最高的真實言，所有的東西都不能說為是實在。物質不是實在，心靈也同樣不是實在。至此，龍樹所強調的中觀真理，說所有東西皆無本體皆是空，即被確立起來了。

寂護批判唯識派，說要超越它；不過，他並未如清辨的學統（經量中觀派）那樣，視唯識說為假的理論，其目的在否定自我；清辨更以為，就一般理解言，唯識的說法亦非正確。寂護以為，唯識說高於有部與經量部的理論，在一般的理解上來說，它是極其優越的。另外，他提及龍樹在『六十頌如理論』第三十四頌中所述過的意思：倘若我們能知道，四元素及其他外界的存在，是心識所有（因而非實在），而心識也是空的，我們即可明白，以外界的存在為實在，完全是錯誤的。這無異表示，唯識在中觀的哲學梯級中，具有重要的位置。在『中觀莊嚴論』第九十三頌中，寂護即把中觀與唯識比喻為馬車的兩條羂繩，強調只有學習到這兩派的理論的人，才能算是大乘佛教者。

第三章 瑜伽的梯級

一、從止心到空

寂護把中觀派與唯識派（瑜伽行派）總合起來，不只在理論的領域中得到成果。在實踐方面，更有完全的實現。我們可以說，初期、中期中觀派本來不忽視菩薩十地的瑜伽方法。龍樹亦獎勵十地瑜伽（『寶行王正論』四，四〇以下），月稱即通過十地的說明，來解釋中觀哲學。不過，要到後期中觀派，瑜伽行派有系統性的和具有實踐意義的瑜伽，才全面地被吸收進來，成為中觀派自身的實踐。這種吸收，以十地為始。這裏我們要依蓮華戒的『修習次第』初編，簡潔地記述一下後期中觀派的實踐大綱。

智慧是依三種方法而得，即是學習、批判與冥想（聞、思、修）。學習是對佛陀的教誨與優秀的哲學文獻的學習之意。所謂批判，是一方面以大乘經典所說的空性的教義為權威，一方面以邏輯來研究不生之意義，而在其過程中，對印度哲學諸派和佛教諸派的實在論加以批判。冥想亦即瑜伽，是把學習得來的和批判地研究得來的東西，作為一種明晰的想像（Vision）來體會。這瑜伽大別為止心、觀照，與這兩者的統一；即是說，這是止、觀與止觀雙運。

斷貪欲，正行為，積集慈善與道德，這是入瑜伽的捷徑。我們要選擇閑寂清潔的場所，依照所定的規則，禮拜佛菩薩，向他們表白自己過去所犯過的罪惡，而喚起慈悲心，藉着瑜伽應有的姿勢，而入止心。止心的用意，是爲了要使心統一地專注於被選出的瑜伽對象上，而止息心的動搖與沉鬱。

在這個過程中，瑜伽行者實行九種心住與八斷行。所謂九種心住，是九種止息心的方式，逐漸使心純淨化而臻於統一狀態。八斷行則用以消除「怠惰」、「忘失對象」、「沉鬱」、「浮動」、「努力欠缺」與「努力過量」等六種障礙。即是，以信、意欲、清明、勤勵以除去怠惰；以記憶除去忘失對象；以正知除去

沉鬱與浮動；以思念除去努力欠缺；以無關心除去努力過量。這種修行的結果是，瑜伽行者獲得種種神通力。另外，他又從初禪開始，漸次修習第二禪、第三禪、第四禪的所謂四禪層級。初禪是與心的統一相俱的；這心的統一，是就尋求，思慮的心理，喜樂的感受與對象性的執著而言的。其他三禪則與更高層次的心相俱；這更高層次的心，捨棄一切執著。

這樣，心即通過「止心」，而被統一到冥想的對象上去。瑜伽行者凝注到這心上去，而臻於寂靜之境。過了這一關，他即致力於空之證會：證知對象的無實在性。這即是觀察（觀）的階段；這階段在後期中觀派的哲學與冥想的體系中，佔有最重要的位置。此中的意義在，要批判地體會到物質對象的無實在性，它只是心的顯現而已；這心亦非究極的實在；由此而昇進至最高真實的空性層面。這觀察過程，與先前所述寂護的哲學梯級，是相一致的。哲學的梯級便這樣地通過冥想的梯級被表現出來，明晰地在直觀中出現了。

二、『入楞伽經』與後期中觀派

這個觀察的階段，即通過『入楞伽經』（Laṅkāvatārasūtra）一〇・二五六——二五八的三詩頌所述的方法而實行。寂護、蓮華戒、寶作寂都把這三詩頌看爲是他們的佛教的中核。這表示出，後期中觀派的哲學與冥想的梯級理論，是以這三詩頌為根據而發展的。不過，倘若比較一下寂護與蓮華戒所引用的三詩頌的原文和他兩人解釋，與寶作寂所引用的原文和他的解釋，可發現在重要的地方，他們之間有相異處。而這亦形成這三個學者的兩組哲學的決定不同。這裏我們即依蓮華戒的解釋，把這三詩頌意譯出來。括號內的文字是『入楞伽經』字面上有不明晰的地方，是蓮華戒的特殊解釋。

瑜伽行者體會到唯有（具有形象的）心一點，便不以外界的對象為有。他沉潛於以（作為離主觀、客觀二者的光輝的心靈這樣的）東西的真相為對象的冥想中，自更超越乎唯有（具形象的）心一點了。（二五六）（未完待續）



胡適研究禪宗史的努力與貢獻

智銘

(續上期)

3、景德傳燈錄的神會傳，說他死在上元元年（七六〇）五月十三日。與宋僧傳相同，但又說他『俗壽七十五』，那就和宗密和宋僧傳都不同了。（神會和尚遺集三七一頁）。

王維曾受神會之託，作能和尚的碑文（唐文粹六三），其末段有云：

「弟子曰神會，遇師於晚景，聞道於中年。」

宗密與傳燈錄都記載神會見惠能時祇有十四歲，十四歲不能謂之爲「中年」，胡先生認爲：

「惠能死在先天二年（七一三），年七十六。神會的年歲若依宋僧傳計算，他死在上元元年（七六〇），年九十三，是他生在總章元年（六六八），當惠能死時他已有四十六歲。可以說是「遇師於晚景，聞道於中年了。」

胡先生對神會死年的「上元元年建午月十三日」，有一番非常深入的考證，他說：

「這個年月日是值得我們檢討的。上元元年沒有『建午月』，乾元元年也沒有『建午月』。祇有肅宗最末一年，即是那個沒有年號的『元年』（七六二），才可以有『建午月』的名稱。」

因爲唐肅宗在上元二年（七六一）九月壬寅（廿一日）忽然下了一道驚人的諭旨，反對改元、反對年號，他說：

「……欽若昊天，定時成歲，春秋五始，義在體元，惟以紀年，更無潤色。至於漢武，飾以浮華，非前王之茂典，豈永代而作則？自今已後，朕號惟稱皇帝，其年號但稱元年，去上元之號，其以今……（此下唐書殘缺，大意是說：其以今年十一月建子爲歲首，月以斗所建辰爲名。）」上元二年十一月改稱『建子』月，十二月改稱『建丑』月，次年舊正月改稱『建寅』月，以下到舊四月改稱『建巳』月。

但『建巳』月十八日（丁卯）肅宗就死了。在他死之前兩天——『建巳月十六日』（乙丑）——他又下詔：

「『元年』宜改爲寶應，建巳月爲四月，餘月並依常數，仍依舊以正月一日爲首。」

所以那個沒有年號的『元年』（七六一——七六二）只有六個月，還沒有到『建午月』就回舊制了。當時並沒有追改上元二年（七六一）五月爲『建午月』，沒有追改上元元年（七六〇）五月爲『建午月』。但皇帝廢止新曆的詔書是『建巳月十六日』方下的，第三天皇帝就死了。太子即位了，『元年』的曆書當然還是通用。寶應元年的新曆大概就沒有製作頒佈。也許就不準備製作頒佈了。所以全國通用的還是『元年』每月『以斗所建辰爲名』的曆書。所以神會和尚死在洛陽，那兒的和尚還記載他的死日爲『建午月十三日』，那是絲毫不足爲怪的。

敦煌本內還保存了一個很有歷史趣味的旁證。倫敦、巴黎

都有一卷很長的寫本，題作『歷代法寶記』（收在大正藏經第三十一冊，第二零七五件）此卷記的是劍南資州德純寺智誦（死在長安二年——七〇二）傳下來的淨衆寺無相和成都保唐寺無住的一派禪宗的歷史，無相和尚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』，在歷代法寶記的無住傳內有這樣的記載：

『……至建巳月（大正藏誤作『逮巳月』下同）十三日（董璿）至成都淨衆寺（大正藏誤作『淨泉寺』）爲無相和上四體違和，輒無人得見……』

『元年建巳月十五日改爲寶應元年五月（當作四月）十五日，和尚遙付囑訖，至十九日……儼然坐化。』

這裏『元年建巳月十五日』一條，是遠在劍南的一條最好的旁證，在一千多年之後，大家都忘記了那個沒有年號的『元年』。都忘記了肅宗皇帝那一道反對年號，反對改元的空前詔旨，於是『建巳月』就無人懂得，就被人改作『逮巳月』了。

所以我現在猜想，神會和尚死的年月日必是『元年建午月十三日』，也可以說是寶應元年（七六二）五月十三日。後人不懂得那個沒有年號的『元年』，所以猜做『上元元年』，或猜做『乾元元年』，其實都是錯的。

所以我提議改定神會和尚死在肅宗新改的『元年』的『建午月十三日』，即是寶應元年（七六二）的五月十三日，年九十三歲。倒推上去，他應該是生在高宗咸亨元年（六七〇），而不是生在高宗總章元年（六六八）。（神會和尚遺集三七二——三七六頁）。

胡先生爲了要考證王維所寫能大師碑內「遇師於晚景，聞道於中年」的兩句話，做了如此深入的考證。爲了使考證的文字不被割裂，所以全文摘抄在上面。相信讀了的人，無法不佩服胡先生對每一疑難，是如何地努力求證。

神會生死年月的被考定，首先糾正了禪史上兩個錯誤的紀錄，同時也使壇經的部份文字的錯謬得到修正，最低限度使讀者

有了一個知性的判斷，使讀者對壇經文字的變遷有了正確的認識，雖然有了正確的認識，但並不減低對壇經的崇敬，因爲壇經的思想實在令人激賞。

3、校寫「南陽和尚問答雜徵義」

「南陽和尚問答雜徵義」，被收藏在巴黎國家圖書館，編爲 Pelliot 三〇四七，被胡先生發現時，因無標題，故以「神會語錄」爲題，作爲「神會和尚遺集」第一殘卷，於十九年出版。後來，日本石井光雄也獲得這一卷子影印流通。亦無題目，僅於卷前註以「此文字欠頭，後有博覽道人尋本續之矣」。民國二十三年（一九三四）鈴木貞太郎及公田連太郎，校訂石井光雄本排印出版，題爲「敦煌出土荷澤神會禪師語錄」。

四十八年（一九五九）四月，胡先生接到日本京都大學人文科學研究所的入矢義高先生的信，信上說：

「近日讀到 先生發表在集刊廿九本的大作『新校定的敦煌寫本神會和尚兩種』，校定精審，整理醒目，真是不勝佩服。敝研究所在一九五六年由大英博物館購到該館所藏敦煌寫本的全部 Microfilm。我們就組織了共同調查的一個研究班。……一九五七年，我檢到 S.657 的時候，就發現這也是一部神會語錄，遽取石井本比對一過，知其內容和文章頗近石井本，惜尾部殘缺，只有石井本的三分之一。

不過，最寶貴的是載在卷首的編者劉澄的一篇序，據這篇序，我們知道這一部語錄的原名是『問答雜徵義』今按日本僧圓仁『入唐新求聖教目錄』有『南陽和尚問答雜徵義一卷劉澄集』的紀錄，與此序合，今遂錄此序，供先生的參考……」（胡適禪學案四〇五—四〇六頁）。

胡先生接到這封信時，正在台灣大學醫學院住院作外科手術，接到國際學人的這封信，十分高興，他回入矢義高的信上說：

「……S.657 卷子的發現，不但給神會錄添了一個可以資校勘的第三本，並且確定了這部語錄的編輯人與原來的標題，這是一舉而三得的貢獻，我們研究神會的人，對先生都應該表示敬佩與感謝。……」（胡適禪學案五四六頁）。

大英博物館所藏敦煌出土寫本 *Microfilm* 我國中央研究院也購得一部。胡先生四月底一出院，沒有經過病後的調養休息，就急不及待地從歷史語言研究所將 S 六五五七號影印本及入矢義高先生提供的影印本，作初步的校勘。至四十九年二月。他用自己的本子（胡本）、石井本來比勘 S 六五五七卷子，再以「菩提達摩南宗定是非論」參校，才發現這個卷子除了首十六行又五個字之外，完全與石井本相同，與「胡本」也有大部份相同。包括石井本所無的第一章的前一段。其中「胡本」所無的小部份，都見於「定是非論」。

經過這樣一番精細的校勘後，胡先生就將這個 S 六五五七卷子，校寫作「神會和尚語錄的第三個敦煌寫本」共分十四章，連殘存的「劉澄序」共成十五大段。使原來被分割的「南陽和尚問答雜徵義」又回復一千多年前的真面目，這份卷子的所以能「分久又合一」完全得力於這一位國際知名的學者。因他發表的文章而引起國際學者的注意，因注意而提供資料而互相研究問題，而使這個卷子還原。這一切都不是其他的學者或目前的教內的任何人能得到的。

4、校寫「神會和尚的五更轉曲子」

胡先生在四十七年校寫「南陽和尚壇語」時，曾把當時存有的兩件韻文收作附錄，認定是神會所作的「五更轉」。他那時還沒檢查大英博物館的幾個「五更轉」本子。四十八年，入矢義高先生寫信給胡先生說：

「另有題『荷澤和尚五更轉』者（S 六一〇三的後幅），止存一更至三更。共三章，其文全異，但是句格則與此（P 二〇四五）全同。竊意此亦可備神會和尚遺著之一吧？原題『荷澤和尚五更轉』其『澤』字與『和』字之間，用朱筆旁寫着『寺』字，又『五更』兩字之右旁，朱筆寫着『神會』兩字，可算作一證。」（胡適禪學案四五頁）。

胡先生接到此信後，經過一番比勘，乃告訴入矢先生：「倫敦的 S 六一〇三殘紙和 S 二六七六殘紙，原來是一張紙撕斷了的，這兩塊殘紙上寫的兩首五更轉，是同一個鈔手的筆跡，內容也正相

銜接。兩塊殘紙合成一塊，我們就有了兩首『荷澤寺神會和尚五更轉』了。前一首確是『其文全異』，但後一首即是我前年校寫的一首。這兩塊爛紙的合併，不但證實了我前年校寫的五更轉確是神會作的。並且給我們確定了這兩首曲子都應該收在『神會和尚遺著』裏。」於是，胡先生就將這些爛紙的文字寫成『神會和尚五更轉曲子』，並收入『神會和尚遺集』中。使『神會和尚遺集』大功告成。可是，這位「神會和尚遺集」的校者不待第二次出版就逝世了。他的夫人江冬秀女士促請中央研究院胡適紀念館於五十九年十二月照相出版問世。

（六）撰寫「荷澤大師神會傳」

胡先生在民國十八年，將神會語錄的第一、第二、第三、第四殘卷校寫成功之後，在「除夕夜」脫稿了一篇「荷澤大師神會傳」，這篇具有二萬三千字的長傳，是參考敦煌本的「神會語錄」、敦煌本、明藏本的「六祖壇經」、敦煌本「菩提達摩南宗定是非論」、敦煌本的「歷代法寶記」、宗密的「慧能、神會傳」、「圓覺經大疏鈔卷三下（省稱「圭傳」）」——文多錯誤，用宗密「圓覺經畧疏鈔（省稱「畧鈔」）」及清遠「圓覺經疏鈔隨文要解」（省稱「隨解」）」兩本參校、宗密「禪門師資承襲圖（省稱「圭圖」）」、宗密「禪源諸詮序都序（省稱「禪源序」）」、贊寧「宋高僧傳」卷八（省稱「宋僧傳」）」、道原「景德傳燈錄」卷五（省稱「燈錄」）」、全唐文、唐文拾遺、曹溪大師別傳等史料撰成。

「神會傳」的內容分爲：「神會與慧能」、「滑臺大雲寺定宗旨」、「菩提達摩以前的傳法世系」、「頓悟的教義」、「貶逐與勝利」、「神會與六祖壇經」等六大項。表面說來這是一篇「神會傳」，實質說來是一篇禪宗發展史。前五段的內容，在叙述胡先生校寫「神會語錄」各殘卷時，已大約的介紹了。唯有第六段的「神會與六祖壇經」，要在這裏特別叙述。因爲這一段是引起佛教界、學術界爭論最多的文字。

胡先生在撰寫「神會與六祖壇經」時，開宗明義地說：「……神會……的歷史和著述，埋沒在敦煌石室內，一千多

年中，幾乎沒有人知道神會在禪宗史上的地位，歷史上最不公平的事，莫有過於此事的了。

然而，神會的影響始終還是最偉大的，最永久的。他的勢力在這一千二百年中，始終沒有隱沒。因為後世所奉為禪宗唯一經典的『六祖壇經』，便是神會的傑作，壇經存在一日，便是神會的思想勢力存在一日。」

胡先生用什麼來證明「六祖壇經」是「神會的傑作」呢？他的證據是：

1. 二十年懸記

敦煌本「六祖壇經」內有這麼一段話：

「上座法海向前言：『大師！大師去後，衣法當付何人？』大師言：『法即付了，汝不須問，吾滅後二十年，邪法撩亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨，即是吾法、衣不令傳。……』」

胡先生考證神會在開元二十年，在滑臺大雲寺開無遮大會上「為天下學道者辨其是非，為天下學道者定其宗旨。」正是慧能死後二十年。所以這一條「懸記」，「可為此經是神會或神會一派所作的鐵證。」又壇經古本中，無有懷讓行思的事，而單獨提出神會得道。「餘者不得」，這也是很明顯的證據。

2. 韋處厚的「興福寺大義禪師碑銘」（全唐文七一五）

胡先生在全唐文內找出了韋處厚撰寫的「興福寺大義禪師碑銘」，其中有一段很重要的史料說：

「在高祖時，有道信叶昌運。在太宗時，有弘忍示元珠。在高宗時，有慧能筌月指。自脉散絲分，或遁秦，或居洛，或之吳，或在楚。」

秦者曰秀，以方便顯，普寂其胤也。洛者曰會，得總持之印，獨曜明珠。習徒迷真，橘枳變體，竟成檀經傳宗，優劣詳矣。吳者曰融，以牛頭聞，徑山其裔也。楚者曰道一，以大乘攝，大師其黨也。」

大義是道一門下，死於八一八年，其時神會已死五十八年。韋處

厚明說檀經（壇經）是神會門下的「習徒」所作。「可見此書出於神會一派，是當時大家知道的事實」。

3. 壇經的內證

胡先生接着追問：「究竟壇經是否神會本人所作呢？」自己答說：「是的！至少壇經的重要部份是神會作的。如果不是神會作的，便是神會的弟子採取他的語錄裏的材料作成的。但後一說不如前一說近情理，因為壇經中確有很精到的部份，不是門下小師所能造作的。」胡先生根據壇經的內證，發現其中許多部份和新發現的神會語錄完全相同。這是最重要的證據，他舉了下列的幾個例：

例一：定慧等

「壇經敦煌本」：善知識，我此法門以定慧為本，第一勿迷言定慧別，定慧體一不二，即定是慧體，即慧是定用。即慧之時定在慧，即定之時慧在定。善知識！此義即是定慧等。『壇經明藏本』：善知識，我此法門以定慧為本，大眾勿迷言定慧別，定慧一體不是二。定是慧體，慧是定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定，若識此義，即是定慧等學。『神會語錄』：即定之時是慧體，即慧之時是定用。即定之時不異慧，即慧之時不異定，即定之時即是慧，即慧之時即是定，何以故？性自如故，即是定慧等學。

例二：坐禪：

「敦煌本壇經」：此法門中，何名坐禪？此法門中，一切無得，外於一切境上念不起，為坐。見本性不亂，為禪。『壇經明藏本』：善知識，何名坐禪？此法門中，無障無礙，外於一切善惡境界心念不起，名為坐。內見自性不動，名為禪。『神會語錄』：今言坐者，念不起為坐。今言禪者，見本性為禪。

（未完待續）



究心之要

慧智

昔五祖忍禪師示六祖惠能云：「學法要識本心，不識本心，學法無益；識自本心，見自本性，即名大丈夫，天人師、佛。」此一段話，標出了修學佛法的宗旨。

明心見性之法，載諸經論，歷代祖師，莫不以種種方便，剴切指陳，端在我輩學人是否肯依教奉行而已。茲就大慧杲禪師所示畧抒所感。

夫宗門向上一着乃言語道斷，心行處滅，千聖不傳，惟世間聰明靈利漢，喜思量計較，以有所得心，求無所得法，絕無是處！禪師於此曾諄諄告誡，並直言心意識之障道，甚於毒蛇猛虎。要吾人離心意識參，捨內六根、外六塵、中六識，惟提起一念疑情，如倚天長劍，全力以赴，方能破得。若云用心之法，直當於十二時中，遇物應緣處，正念分明；不可隨順舊習氣，在鬼窟裏做活計。一念心起，即應下判別，毋令昏掉；如此攝心，久久自然純熟，可以辦道矣。

有一種人，刻意求外境之清靜，百事不做，然後方謂能入於禪；作此見解者，不可勝數，不知早已着清靜之魔。禪師舉龐大士語「但自無心於萬物，何妨萬物時圍繞」，又云「晝三夜三，孜孜矻矻，茶裏飯裏，喜時怒時，淨處穢處，妻兒聚頭處，與賓客相酬酢處，辦公眾職事處，了私門婚事處，都是第一等做工夫提撕警覺底時節」。可見真正修行，外在環境不足以爲障，心不爲境轉，方是真工夫。蓋般若實相，不壞世間相，到得時，一切皆如如。

證悟解脫，大非易事，苟真發心究明生死大事，直當發大勇猛，施大方便，如身墮海中，奮不顧身，惟求上岸，及上得岸來，便得度脫。一旦悟入，一切動心憶想分別，悉皆止息，當下得自在，何不快哉！

斯事如此，心嚮往之，惟此非想望卜度之能到；惟有遵聖賢教，力行而已。



—中篇小說—

新

生

張小雲

(十一續)

「看醫生沒有？」
「傻瓜！難道他還給你打針吃藥嗎？不打死你還算好的。」

「什麼時候可以出來？」
「誰知道？你有本事，去問法官吧。」

「那麼，我們怎麼辦呢？」
「你是老大，愛怎麼辦，就怎麼辦好了，我自己將來的前途，還不知道怎麼辦呢？」

獄卒第二次來催，他們再也不能往下談了，文永昌只說了一句「好好保重」就離開了。

王富才望着永昌，回過頭來，看了他兩次，終於忍不住滾下了兩顆熱淚。

記

記

記

文永昌回到住的地方，四個人都來探聽消息，他把探監的經過，詳細地說了一遍，聽到王富才受傷、受刑的地方，四人不約而同地嘆息，內心感到萬分難過，愛哭的馬恕人又流淚了。

「大哥，談到我們的問題沒有？」卜英武問。

「我問過他了，他說由我做主。」

「好極了！好極了！大哥，你就拿出最好的辦法來吧。」

「尤人傑說。」

「最好的辦法，當然只有少數服從多數，你們主張什麼，就是什麼。」

文永昌有氣無力地說。

「大哥，那麼，我們就各自回家吧。」

馬恕人用手背擦乾了眼淚說，「大哥，你就宣佈吧。」

卜之華也在催促。

「不要着急，大家仔細想想，回家，免不了要受父母的責罰，說不定還要受幾次毒打，至於挨罵是小事，這一輩子是免不了的，你們在心理上準備沒有？」

文永昌問。

「我早有準備。」

馬恕人第一個先回答。

「你說說看，讓大家好做個參攷。」

文永昌說，大家都笑了，只有馬恕人不笑他一本正經地說：

「我回到家，見了父母，就是叩三個響頭，然後痛哭一場，承認自己的錯誤。這樣一來，爸爸媽媽就會原諒我了。」

「哼！要原諒你才怪，他要是打你呢？」

尤人傑問。

「隨他怎麼打，我都忍受。誰都知道，打在兒身，痛在娘心，媽媽是捨不得痛打兒子的。」

馬恕人彷彿忽然變成了大人，說得蠻有道理。

「老實說」即使把我打死了，我也甘心情願，反正人總要死的，早死晚死，都是一樣，有什麼可怕的！」

卞之華接着說。

「既然如此，我們都有勇氣回家挨打，就不用再猶豫，再考慮什麼了，大哥，你說是不是？」

卜英武問。

「好吧，那麼，我們就從今天起解散青春幫好了，我們只當做了一場惡夢，如今夢醒了，就各奔前程吧。」

文永昌說完，又覺得話出口太快，沒有仔細思量。自己是不敢回家挨打的，那麼往何處去呢？自殺嗎？也沒有勇氣，又覺得太對不起父母，唉！一言既出，駟馬難追，我總不能把「各奔前程」的話收回來吧。

他們四人，見文永昌默默無聲，觀察他的表情，好像有點後悔的樣子，馬恕人叫道：

「大哥，怎麼了？你說話呀！」

「沒有什麼話好說的，我方才不是說了各奔前程嗎？我希望每個人都低下頭來仔細想想，我們都是青少年，我們是有希望的，不要辜負了父母養育之恩，不要把我們光明的前途糟蹋了！」

文永昌說完，又覺得自己太慚愧了，其實他有什麼資格說這些話呢？他自己的前途茫茫，此刻腦子裏是一片混亂，他不知道往何處去？他沒有勇氣睜開眼望他們，兩手蒙着臉，忍不住流下淚來。

「大哥，你是個好人，我捨不得你，我跟你走吧。」

馬恕人究竟是個孩子，他發現文永昌在擦眼淚，心裏難過極了。

「不要跟我走，我是沒有前途的，我並不好，要不然，為什麼和你二哥組織什麼青春幫呢？現在是我們該到分手的時候了，反正我們都在新加坡，以後還要見面的。只要我們認清楚人生的目標，有志向，有勇氣，能吃苦耐勞，不要癡心妄想，本本份份地作一個社會上的好人，就不冤枉來到世

上走一趟了。」

也不知從那裏跳出來的這些話，連文永昌自己也不知道怎麼說出口的，彷彿他突然開了竅，護得聰明起來了。說完，他又覺得很難爲情，又補充道：

「太慚愧了！我是素來不會說話的，自己既然是個沒有腦筋的糊塗虫，根本沒有資格對你們說什麼，請你們原諒，以後再也不要叫我大哥，喊我永昌好了。」

大哥不要客氣，我們會永遠尊敬你，方才你教訓我們的話，我們會牢牢地記在心裏。」

卜英武說完，大家又沉默了。

卍

卍

卍

這是他們五個人分手的晚上，起初還很有理智地，把他們身上所有剩下的錢集中起來，買了一小瓶米酒，煮了飯，還把剩下的蘿蔔白菜煮了，吃了一次最後的晚餐。三個人抄下彼此的地址，相約不要失去聯絡。

後來，馬恕人帶頭，大家都傷心地哭起來了，……

就這樣，各人懷着忐忑不安的心情，談話，嘆息，打盹過了一夜，到第二天黎明，五人都含着眼淚分別了！

十、回頭是岸

文永昌離開了他們四人，心緒亂糟糟的，一面掛念他們回到家，不知要受多大痛苦，一面又想念在獄中的王富才；自己是沒有勇氣回去的，他想暫時過兩天乞丐的生活再說。

這天爲農曆二月十九，是觀世音菩薩的生日，文永昌來到觀音亭的門口，望望裏面，善男信女，有的在叩頭，有的在燒香，來來去去，擠擁不堪；他自然沒有資格進去，只夾在幾個乞丐當中，低下頭，伸出右掌，向進進出出的人叫化。

「唉，年紀輕輕的，不去做工，好意思來這裏當叫化子，媽，不要給他。」

文永昌聽到一位小女孩這樣說，她的母親只施捨別的乞丐，真的一毛也不給他。

——我不如乞丐，還有臉活着嗎？不如早點自殺吧，免得受苦，受污辱了。

——可是用什麼工具自殺呢？一無刀，二無繩，唯一的方法是跳水。

文永昌下定決心投海。就在當天晚上，觀音亭的廟門還沒有關閉的時候，他悄悄地走進去，跪在地上，向觀世音菩薩，叩了三個响頭，然後嘴裏喃喃地禱告：

「大慈大悲，救苦救難觀世音菩薩，我叫文永昌，是父母的不孝子，做了許多壞事，如今要借海水洗淨我的罪過，請菩薩保佑我的父母及妹妹平安……」

說完，突然，一時感情衝動，忍不住放聲大哭起來，將一位正在打坐的老和尚驚了一跳，他跑出來看，文永昌一見他，立刻站起來飛奔出去，老和尚連忙叫徒弟去把那人追回來，文永昌只聽得後面的腳步聲，以為是警察來抓他了，只管拼命向前跑，小和尚邊追邊喊：

「先生，不要跑了，跟我回去，我是觀音亭的小和尚，是師父叫我來請你回去的。」

文永昌回頭一看，果然是一位小和尚，他停止了，一顆心還在不住地亂跳，他氣喘吁吁地說：

「我……我沒有臉見你的師父，我是個有罪的人。」

「先生，你還沒有吃飯吧？我給你熱飯吃。」

一聽到飯，文永昌動心了，他已經餓了兩天，實在受不了，才去討乞，不料沒有一個人施捨他。現在既有人救他，何不跟小和尚回去。

回到觀音亭，那位老和尚，叫做華智法師，他用慈祥的語氣，詳細地詢問永昌的姓名住址。

「我沒有家，我要去見龍王菩薩。」

他的語氣很堅決。

「方才我聽到你的哭聲，想必定有什麼傷心事，請你告訴我，有什麼困難，我來想法幫你解決。」

文永昌不回答老法師，只不住地搖頭。

小和尚端了一碗熱氣騰騰的菜飯來，文永昌也顧不到難為情，狼吞虎嚥地很快就一粒不剩地吃完了！

「還添一點吧？」

小和尚問。

「不用了，謝謝。」

文永昌把肚子填飽之後，他又想逃走了，老法師看出了他的心事，於是用溫柔的言語勸他：

「青年人，不要難過，古人說『人非聖人，孰能無過，過而能改，善莫大焉』。今晚你就住在我們客房裏，好好休息一夜，明早我再和你談談。」

老法師吩咐小和尚準備衣服，帶文永昌去沖涼。

老法師又告訴小和尚，等客人睡了之後把房門上鎖，以防他逃出去投海自盡。

記

記

記

這一夜，文永昌並沒有好好地睡，他聽到敲木魚念經的聲音，心裏忽然起了一種清涼之感。彷彿覺得觀世音菩薩，來到他的身邊，用楊枝淨水灑在他的頭上、身上，頓時他覺得舒服極了，他想出去拜觀音；可是打不開門。——糟了！老法師也許把我當做小偷看待，因此鎖上門，說不定明天一大早，他還要把我送去警察局，糟糕糟糕，我又要倒楣了！

——不會吧，出家人是慈悲的，如果他不救我，他不會打發小和尚去追我回來，給我飯吃，給我衣穿，他一定怕我自殺，才鎖上門，我不該冤枉好人。

這麼一想，文永昌終於因為太疲勞的緣故，迷迷糊糊地睡着了。

他夢見王富才正在警察局受刑，他們用皮鞭抽他，一身都是血淋淋地，慘不忍觀。他聽到了王富才的喊聲：「媽呀，我痛死了！文永昌，你們好狠心，為什麼不來救我？我錯了！錯了，以後不再搶劫了！」

一會兒又換了一個夢境，卜英武被父親痛打一頓之後，不知逃到什麼地方去了。

（未完待續）

虛雲老和尚遺相



六十張方冷齋

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

「不如且看附近有無寺廟，先暫且寄厝靈柩罷。」王氏夫人說：「前途既不安靖，我們就只好回頭暫避，等安定之後，方來接運不遲。」

玉堂深然其說，就命車夫問難民何處有寺廟可供寄厝。『前面三四里地，有座庵院。』有人說：『不過不知還有人在否？』

「也只好姑且前往看看吧！」玉堂說。

「老爺呀！」車夫不願：「眼見得前面兵匪如毛，小人是不能再向前去的了。」

「車夫，」玉堂央求道：「你好歹得趕車到前面庵院，把棺木寄厝下來，自然會多賞銀子。」

「沒有命，拿銀子有什麼用呀？」車夫說：「小人家中還有老有小，都靠小人趕車過活的呀！」

玉堂央求了半天，又多許了銀子，那車夫才唧噥着趕車前行了。

走了三四里地，果然路邊不遠樹林中露出一角寺院，玉堂方在歡喜，不料趕到庵前，却見到全院均已燒毀，只不過剩下半幅磚牆罷了，玉堂和夫人公子下車來一看，斷牆頹瓦，焦炭滿地，那些佛像，都給搗毀了，斷臂碎體，拋棄於地，一片淒涼景象，殘壁上還給用血跡大書「殺盡妖邪！」數字。

斷牆後邊，蒼蠅嗡嗡然成群，奇臭傳來。玉堂前往一看，只見五具赤裸女屍，仰臥牆腳草地，血污滿身，下身被挿尖木，灰色僧袍被棄一旁，女屍均是光頭。顯係庵中女尼，先辱後殺。

玉堂慌忙推開王氏夫人，不令看見，但是夫人與公子均已看到慘況。

「阿彌陀佛！」夫人失聲而哭，掩面不迭：「是何人如此殘酷啊！」

蕭公子亦嚇得哭泣，流淚滿面。

「哼！」玉堂切齒恨道：「這就是所謂紀律嚴明的太平軍啊！說什麼天父天兄？說什麼不犯百姓？」

「安知不是土匪所爲呢？」夫人道。

「縱是土匪，也有幾分尊敬神佛，不致侵犯僧尼！」玉堂說：「誰不怕神佛譴罰？這些眼見得就是髮匪太平軍所爲罷了！」

又說：「如此看來，洪楊又何異於流寇張獻忠李自成？還說什麼反滿復漢？不外是掛羊頭賣狗肉，叫喊什麼天父天兄？看來洪楊也成不了什麼大事，如此妄爲，終不免被漢人唾棄，叫他敗亡在即了。」

那車夫見此情形，嚇得魂飛魄散，喊道：「老爺！求你賞了銀子，讓小人趁此逃生去吧！你給銀子償給馬匹和車輛價錢就得了，我也不要它了！」

怎麼勸說，也留不住那車夫，只見他解下一匹馬，硬迫着玉堂要了銀子，跨上馬匹就走了。

「怎麼辦呢？」玉堂懊喪煩惱：「進退兩難！如今自然是不能在此寄厝了。」

老管家勸道：「老爺，不如就在此暫時掩埋靈柩罷，輕身好趕路，我們且先回頭回福建去。」

「胡說！」玉堂叱道：「父母遺體，怎可隨便草草？」

「然則如何呢？」夫人着急道：「終不成滯留此處？」公子一路不會出聲，此時見此情形，不由不發言：「爹爹！我們離鄉已經不遠，不如我們自己趕車，仍然護送奶奶和娘親靈柩回鄉罷。」

「我兒之言，正合我意！」玉堂說：「事到如此，義無反顧，也無可後退了；我們就上路吧！」

「前途有兵有匪，危險太大呀！」老管家說：「老爺……」

「不必多言！」玉堂說：「我意已決！」

「爹爹和娘娘不必擔憂！」公子說：「我們且一路虔念觀世音菩薩佛號，必獲庇祐平安的！」

「也只好如此了！」玉堂和夫人說。

「倒是我們都應改裝」公子說：「管家勿再稱什麼老爺少爺了，只當作是小本商販護柩回籍，或可瞞過太平軍。」

「我兒說得是！」玉堂道。

於是玉堂改裝布衣，親自趕車，帶着夫人公子與老管家，重上征途。夫人與公子不停禱念佛號。

一匹馬，勉強拖着馬車，一路上又經過了不知多少兵燹廢墟，到處散佈着多少腐臭屍體，觸目驚心！

「南無觀世音菩薩！南無觀世音菩薩！……」王氏夫人驚駭得閉目不停禱念，數着念珠。

蕭公子却張目遙望那些路邊屍骸，合掌爲之唸佛。祝禱佛祐超生。心中無限悲憫，也開始感到此身雖在堪驚。

「人生多麼虛幻啊！」他感慨：「父母妻子，富貴榮華，悲歡離合……都在何處？會幾何時？又化作腐屍橫陳，轉瞬又將遭犬狼鴉雀之吻，轉瞬間又化作枯骨，化爲塵土……」

8

蕭玉堂一家趕着馬車，沿途均無人踪，但見處處村莊被焚，城鎮遭毀，路旁街角，遺屍纍纍，腐臭難聞，血跡斑斑，慘不忍睹，且喜一路上尚無遭遇太平軍，亦無土匪。

玉堂與夫人一則以喜，一則以懼，玉堂道：「眼見得這一帶已成廢墟死市，賊兵土匪，殺戮殆盡，飽掠而颺了。否則如何杳無人影？亦是我等萬幸，免遇匪兵。」

夫人道：「我等一路平安，終是仰仗觀音菩薩庇祐，我等切莫鬆懈，仍須勤於持念方好。」

公子說：「一路均未停口念佛，此時天熱口渴，實難忍耐，怎得弄些清水解渴才好。」

「無河無井，何來清水呢？」玉堂說：「前面若有人家，才好討水。」

不久來到一處村莊，只見斷牆頽瓦，家家俱空，哪有人影？

路邊一座關帝廟，已被搗毀，牆上亦有血書「滅盡妖邪」字樣。

「廟內應有水井。」玉堂道：「我們且去打些水來解渴。」

老管家提了個常備的小水桶，跟着主人進入廟中，只見關聖帝君塑像，已被斬首，面孔被血繪「妖」字，其他神像，亦均被毀，神殿下面，腐屍倒臥，蒼蠅聚集。

「阿彌陀佛！」老管家心驚胆戰：「這些賊兵，真正作孽啊！毀了慈悲佛像，又毀了忠義關帝，又殺人無算，天理怎能容他啊！」

玉堂太息道：「這些洪楊賊匪，假託上帝，假稱反滿，却處處行不仁殘暴，毀滅中國文化，看他能橫行到幾時吧？只怕他不久還是敗亡在漢人手中了。」

兩人在廟後找到水井，放下繩桶打水，豈料水桶碰觸實物，噙然一聲，井中飛起無數蒼蠅，沖起一陣惡臭。

主僕兩人，嚇了一跳，低頭看時，原來井中塞滿了婦女屍體，都腫脹了。

玉堂慘怛悲歎：「這些必是恐怕受辱於賊兵的婦女，跳井自盡的。」

老僕說：「這却怎生是好？」

「且到別處去看看有無乾淨水井吧？」

主僕兩人離了廟宇，那知家家多有自盡婦女之屍，有些懸樑，有些自刎，亦有赤身露體，被污慘殺的，亦有死後亦不能免被辱的，被木椿竹桿插在下體的，還有那些幼童亦不能免，被割去下體的，被剖腹的……種種慘狀，看得玉堂與老僕熱淚交流，嗟歎不已。

主僕兩人到處找尋水井，却處處井中都滿塞了婦女屍首，哪能打取乾淨食水？

玉堂無可奈何，說道：「不必再尋了，只有忍渴趕路吧！」

「賊兵如此殘暴，還說什麼奉上帝命，替天行道呢？」

老管家說：「洪秀全他還說什麼上帝天父降臨附他身，叫他掃蕩妖魔，他自己就是妖魔呀！」

「他是偽託上帝，偽稱為天兄耶穌之弟來騙人跟他造反的呀！」玉堂說：「也只怪滿人太殘暴不仁，太過腐敗了，漢人受到壓制太大，忍無可忍，饑不擇食，竟以為洪楊真是救世之主。」

「如今前途還不知能否平安通過呢！」老管家說：「家鄉也不知情形如何？」

「只有走一步算一步吧！」

公子却說：「我們別慌，大家勤念觀音菩薩，必可平安無事的。」

行行復行行，一路上提心吊胆，且幸都未遇到匪兵，薄暮時分，已經來到湘鄉境界了。近鄉情更怯，玉堂和夫人望着那久別的故鄉鄉道景色，滿目淒涼，不禁淚下，憂疑不止。不知祖居是否仍然平安？若遭兵燹，回來又將如何棲止呢？親族父老，是否仍有命在？

（未完待續）

捐款鳴謝

方肇周居士	港幣	1,000.00元
震天法師	港幣	100.00元
周宏法居士	港幣	100.00元
李心澈居士	港幣	100.00元
慧光法師、印堅法師	港幣	200.00元
性仁法師	港幣	120.00元
龍天翼居士	港幣	100.00元
張澄基居士	港幣	300.00元
霍韜晦居士	港幣	240.00元
妙法寺	港幣	5,368.40元
總計	港幣	7,628.40元

一〇四期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣	7,628.40元
發行收入	港幣	264.00元
總計	港幣	7,892.40元

二、支出：

印刷費	港幣	4,356.40元
稿費	港幣	1,660.00元
郵費	港幣	876.00元
什費	港幣	1,000.00元
總計	港幣	7,892.40元

內明雜誌社謹啓

永懺樓隨筆之四十一

佛頂放光明的科學證據

馮馮

佛經常常提及佛陀放出佛光，例如：

妙法蓮華經序品第一內說世尊講大乘經後的一段：「……佛說此經已，結伽趺坐，入於無量，義處三昧，身心不動，是時，天雨曼陀羅華，摩訶曼陀羅華，曼殊沙華，摩訶曼殊沙華，而散佛上，及諸大眾，普佛世界，六種震動。」

爾時會中，比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷，天龍夜叉，乾闥婆，阿修羅，迦樓羅，緊那羅，摩睺羅伽，人非人，及諸小王，轉輪聖王，並諸大眾，得未曾有，歡喜合掌，一心觀佛。

爾時，佛放眉間白毫相光，照東方萬八千世界，靡不周徧，下至阿鼻地獄，上至阿迦尼吒天，於此世界，盡見彼土六趣衆生，又見彼土現在諸佛，及聞諸佛所說經法，並見彼諸比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷，諸修行得道者，復見諸菩薩摩訶薩，種種因緣，種種信解，種種相貌，行菩薩道，復見諸佛般涅槃者，復見諸佛涅槃後，以佛舍利，起七寶塔……」

爾時文殊菩薩解答彌勒佛之問，謂：「如我惟忖，今佛世尊，欲說大法，雨大法雨，吹大法螺，擊大法鼓，演大法義，諸善男子，我於還去諸佛，曾見此瑞，放斯光已，即說大法，是故當知，今佛現光，亦復如是，欲令衆生，咸得聞知，一切世間難修之法，故現斯瑞。」

文殊菩薩又說：「如過去無量無邊不可思議阿僧祇劫，爾時有佛號日月燈明如來，應供，正徧知，明行足，善逝世間解，無上士，調御大夫，天人師，佛世尊，演說正法，初

善，中善，後善，其義深遠，其語巧妙，純一無雜，具足清白，梵行之相。爲求聲聞者，說應四諦法，度生老病死，究竟涅槃，爲求辟支佛者，說應十二因緣法，爲諸甚深，說應六波羅蜜，令得阿耨多羅三藐三菩提，成一切種智。

「次復有佛，亦名日月燈明，如是二萬佛，皆同一字，號日月燈明，又同一姓……初佛後佛，皆同一字……」

「……是時日月燈明佛，說大乘經，名無量義，教菩薩法，佛所護念，說是經已，即於大眾中，結伽趺坐，入於無量義處三昧，身心不動，是時天雨曼陀羅華，摩訶曼陀羅華，曼殊沙華，摩訶曼殊沙華，而散佛上及諸大眾，普佛世界，六種震動……」

「今見此瑞與本無異，是故惟忖，今日如來，當說大乘經，名妙法蓮華。」

地藏菩薩本願經忉利天宮神通品第一：

「如是我聞：一時佛在忉利天，爲母說法，爾時十方無量世界，不可說不可說一切諸佛及大菩薩摩訶薩，皆來集會，讚歎釋迦牟尼佛，能於五濁惡世，現不可思議大智慧神通之力，調伏剛強衆生……」

是時如來含笑，放百千萬億大光明雲，所謂大圓滿光明雲，大慈悲光明雲，大智慧光明雲，大般若光明雲，大三昧光明雲，大吉祥光明雲，大福德光明雲，大功德光明雲，大歸依光明雲，大讚歎光明雲。

「放如是不可說光明雲已，又出種種微妙之音，所謂檀波羅蜜音，尸波羅蜜音，……慈悲音，喜捨音，解脫音，無漏音，大智慧音，獅子吼音……大雲雷音……」

，假如到了其他星球，可能地心吸力甚小，我們可以像濟公傳內講的那些道士那麼架起「趺腳風」貼地飛行。

這些都是就肉體所受的限制而言，肉體所受限制，尚可因變換環境而釋放，何況精神能力？

精神能力（ESP），或稱心靈能力，受困於物質的肉體，也受困於心靈本身的混亂分散，假如我們能夠集中心力，使它成為像「雷射」（Laser）光束一般，我們的心力，也可以成為光束的激光一樣有用，大能者可以遠射至宇宙，與宇宙合一，發揮巨能，出入古今，像如來佛陀那樣，不受時空限制，不受任何空間阻擋，是故稱為如去如來，來去自如。就是小焉者，也可以脫出肉體生死輪迴，微末者，可見千里之外，可知近今未來，最微末者，如我之輩，也有所見，也會發光，不過我無道行，無法操縱控制心力，未能收發自由，見時不能拒，求見不一定有所見。

心力並非毫無根據，心力屬於宇宙中大自然的一種超級微波，是音波，也是磁波，也有電荷。

畧知物理的人均知，凡是金屬元素均荷電，都有電子，其實，非金屬元素亦有。宇宙的物質世界，凡物皆是原子構成，原子內必有電子，只是傳統觀念認為只有金屬才荷電。事實上凡是有核子的原子都能釋放出巨大的能力。

人體的細胞核，等於是核子，人體的細胞內，含有各種金屬——鐵質，銅，鋅，錳，鎳，金……和許多礦物質，這些成份，當然負有電荷，所以人體負有靜電，手指可以放射電光火焰，人體就是一座高度複雜的核子發電機，有光，有熱，有電。

這一淺說之後，我們就不難明白了，人體並且只是肉體，而且兼有肉體熱能所形成的電流系統，有電必有磁，人體就是一個極其複雜的磁場。

人腦產生的靜電，造成的電磁場，可以用現代的精微電子攝影儀器攝得，美蘇法加各國早已着手研究。

人體發出的電磁層，就在人跌坐的姿態而言，頭頂有一

圈磁光環繞，頸間又一環，兩肩各有一環，胸臂又一環，臍間又一環，兩膝之間又一大環，合觀如一座寶塔，一層一層，發出閃閃濛濛的紫光，這已經由當代科學攝影予以證明了。

人體有靜電，有磁場，循環全身，不停轉動，這是事實，為何我們還拒絕相信？，只因我們沒有深入研究，只因我們沒機會得見。

假如你念佛靜坐，心中清徹，一無雜念，你的體內電磁旋轉穩定，又與佛的大智慧能力相接觸，你的體內電磁就不散亂散失，轉而有系統地閃現，你就會看見自己頭頂出現光輪（Halo）與光環烈火，你就會看見全身閃光，初時紫紅，至純時金光閃閃。

這是我個人的微末經驗，而我所念的經，因為我愚蠢，只會背誦大悲咒，有時光念觀世音菩薩佛號，僅此而已，就產生放心與遠見千里的現象。

我認為這是學佛的一種初步境界，但我不認為它是魔境，我認為，若都要絕對否定一切異象，視之為妄，那我們又何必修？何必學佛？佛說有相皆妄，想非叫我們因噎廢食，更非叫我們絕對否定一切學佛的境界，當然，六祖教我們見境勿喜，我們也不必去喜，也不必去追求境界，一切聽其自然就是了。

佛學蘊藏許多宇宙奧秘，身體電磁光芒，屬於大自然現象，不能視之為妄，若都要摒除，佛經又何必提及世尊的放光現象？

世尊歷經無限僧祇劫，修鍊成與宇宙合一的巨大能力，所以他的眉間毫光，能照徹三千大千世界，宇宙各角落，過去未來。「毫光」也者，是其細如毫，正符合科學的激光光束原則，雷射光束，就是把諸光束集中成束，就可以發射往外太空深處，美國醫學現在用雷射光束割除毒癌，太空署用雷射光束來與木星探險船連絡，蘇聯用雷射光束製成「超級死光武器」。

人體的腦波，不同於「雷射」，波長與頻率不同，人的腦波（心波），由意識集中而產生，由體內電磁作用而形成，是一種超微波，比任何現知的微波都微小，但是它可以進入真空狀態的空間，可以進入任何物質或非物質的空間，可以遨遊宇宙，甚至

（未完待續）



內明書院舉行 體育大會多項刷新

妙法寺內明書院一年一度的學生體育活動大會，經兩天在元朗大球場作賽後，已全部賽竣，隨即舉行閉幕頒獎禮，由屯門副理民官胡寶珠致詞及頒獎，美國檀香山中華佛教總會會長泉慧法師遊港之便，亦臨場主持一項頒獎禮外，太平紳士戴權、元朗商會會長鄧同光等亦各主持頒獎。

典禮首由校監釋洗塵法師致詞，畧謂本校學生體育活動向來着重集體化及全面化，過去運動會中，經常舉行千人操及數百人集體舞蹈，目的在使每一同學都納入運動會之中。除此之外，校方平日亦有體育比賽，務使學生有強健的體魄。洗塵法師又表示：最近全新界交通安全隊舉行第一次會操，本校獲得季冠，而屯門學體會舉辦各項比賽，本校亦獲多項優良成績，今後仍盼各方人士指導、員生合作。對此次運動會協助的各方人士，表示謝意。

胡寶珠致詞，除讚揚該校對屯門區作出教育貢獻外，對學生在德智體羣美方面人格的培養亦甚重視，而該校多年來，均舉辦一般集體大型的體育活動，使學生能在學業、健康及人格的培養獲很大的裨益，並為未來社會負起重任。

該校今屆有多項比賽成績，均刷新紀錄，千人操更陣容鼎盛，加以校方的銀樂隊配合演奏，更使全場生色。

能仁畢業典禮金耀基博士講

新的文化意識運動

能仁書院日昨假香港藝術中心舉行大專部第八屆畢業典禮，到各界嘉賓、僧伽會董事、該院師生、校友等共三百餘人。

典禮開始，首由董事長釋洗塵致開會詞，就該院草創至成長過程，作一概括性之敘述，重申辦學決心，勉同人繼續努力。繼由黃國芳院長頒授文憑，並訓勉畢業生仍須隨時隨地不斷自學。白志忠副院長作校務報告，對師資、課程等逐一詳述，並指出：畢業生所修學分已獲世界大學廣泛承

認，同時報告校友在海外升學動態甚詳。

中文大學新亞書院校長金耀基博士，應邀作專題演講，講題為：「現代化與價值意識之變。」

金氏指出：二十世紀的今天，任何國家或社會，莫不自覺或不自覺地進入現代化的行列，或已着先鞭，或仍在奮鬥、起飛。現代化以工業化為基幹，工業化則以科技為主，科技的應用，不斷改變自然，以為人用。技術理性的膨脹與勝利，帶給人類無數的利便與福祉，科技的發展，是人類可以驕傲的精神活動，但這種高度的精神活動所創造的却是一個無法使人額精神獲得安頓的理性世界。六十年代以還，在工業先進國家，出現一股新的文化意識運動，反對科技的壟斷，反對器物文化的無限擴張，這種文化運動，可說是在尋回人的整全性，尋找人類心靈的安頓。

金氏繼稱：現代化帶來的巨大變革，並不能解決人類所有問題，剛剛相反，許多問題常因現代化所引發，特別是科技理性所帶給人類心靈的桎梏。因此，必須了解：現代化運動雖是一切社不能不走的道路，但並非人類擺脫所有困境的天梯。

最後，金氏強調：傳統與現代化非完全沒有結合的可能，中國人正在不同程度上進行現代化運動，我們應該在積極地追求現代化目標時，自覺地作「智性的議價」，使文化傳統特別是人文與宗教等，發揮最大的作用，以對現代化已見未見的弊病作有力的修正與淨化。

佛教青年協會暨普明佛學會合辦

佛學初班招生簡章

- 一、宗旨：對有志於探討佛學的人士，介紹基本佛學知識。
- 二、課程綱要：本課程分為三部份
 - (甲)教理——佛教的基本義理
 - (乙)教史——印度及中國之佛教簡史
 - (丙)傳記——佛陀及其弟子與中國高僧大德之傳記
- 三、講師：由王聯章、劉萬然及黎冠章等居士主講
- 四、入學資格：凡具誠意探討佛學，對佛學略具認識，有中等教育程度者，不限性別、年齡，不拘宗教，均可申請入學。
- 五、名額及費用：限四十名。學費、雜費全免（印有講義備購）
- 六、開課日期：八一年一月三日（星期六）
- 七、上課時間及地點：逢星期六下午六時半至九時在中華佛教圖書館。

八、修業期限：由一九八一年一月至同年十二月，為期一年。出席率不低於百分之七十的學員，經核准後，將獲頒發結業證書。

九、聯絡處：索取報名表格或查詢，請致電三一三六〇四三七（星期一休息）

十、報名手續：填具報名表，繳交半身相片乙張，於八〇年十二月廿八日前郵寄或逕交九龍界限街一四四號三樓中華佛教圖書館。

靈山佛學研究所

徵求圖書經費啓事

本所自籌備以來，雖備歷艱辛，然荷蒙諸山長老，在家大德之護持，已於本年十月一日，順利開學。惟目下雖聊具小規，而所缺者仍甚鉅。其中課桌等物，固可以由同學自製，執事員工固可以由同學義務輪值，然仍有不少物事，非僅恃人力可為奏功者。

窃惟本所費用之儉，即非全國第一，恐亦為時下各地所難覓及。惟佛學院之主要成分，除教師為慧命之所寄外，同學課餘之參考圖書，實不可稍缺。時下藏經請購之方便，為前此任何時代所不及，然其請經費用，亦絕非小數可擬。一部大正藏需費五萬餘元。一部巴續藏需費亦不止此數，數藏齊備，非十幾二十萬不克為功。而此亦僅基本資料而已，固未論及其他世學圖書也。

按本所學員，皆具大專學歷，甚有已取得碩士及副教授之資格者。彼等上課汲取之效，自非一般中等程度者所能及，即課餘自修之能力，亦有多者。故如圖書充實，則不啻如添彼等學習之翼，於若干年後，其必有所成，當可預卜。

職是之故，懇請諸方大德善信，共舉功德之手。隨緣樂助本所以請購佛書。千元萬元，固是本所同仁所額手稱慶，即十元百元，亦為同仁所至誠感戴也。

台北羅斯福路三段178巷12弄3號 電話：三九三六三三三

郵政劃撥：一六一三三三（靈山講堂）帳戶

下列本所重要參讀書，歡迎贊助：

- 一、大正藏 約六萬元 七、古今圖書集成 約三萬元
- 二、巴續藏經 約六萬元 八、廿五史 約一萬七千元
- 三、國釋一切經 約三萬元 九、太虛大師全集 約四千元

- 四、南傳大藏經 約二萬元 十、妙雲集 約二千元
- 五、望月佛教大辭典 約四千元 十一、諦觀全集 約四千元
- 六、佛教大辭彙 約三千元 十二、現代佛學術叢刊 約二萬八千元

承蒙

廣定法師贈佛教出版社書籍一套
普門文庫贈普門叢書一套
華藏法施會贈所出版之書籍一套

徐玉燕居士贈佛教大藏經一部
大乘精舍贈所出版之書籍一套
謹識如上以表謝意。

本刊調整售價啓事

本刊自發行以來，素荷

各界大德

鼎力維護，熱心推介，行銷日廣，幾遍寰宇。為酬答各界愛護之雅意。定價十年來迄未調整。惟近年物價倍蓰，工本劇增，每期收支，不敷更鉅。為長遠維持計，自一九八一年一月一日（即一〇六期）起，售價酌予調整為每冊港幣三元，以資挹注，事非得已，諸祈諒察，是荷。

內明雜誌社謹啓

定價表

本	港	全年	港幣	36.00
另	售	每本	港幣	3.00
台	灣	全年	平郵	US \$ 8.00
			空郵	US \$ 14.50
日	本	全年	平郵	US \$ 9.00
泰	國		空郵	US \$ 14.50
菲	律	全年	平郵	US \$ 9.00
新	加		空郵	US \$ 25.00
坡	馬	全年	平郵	US \$ 9.00
來	亞		空郵	US \$ 20.00
美	國	全年	平郵	US \$ 9.00
加	拿		空郵	US \$ 20.00
大	洲	全年	平郵	US \$ 9.00
英	洲		空郵	US \$ 20.00
澳		全年	平郵	US \$ 9.00
			空郵	US \$ 20.00

附註：本刊由一九八一年一月份起調整訂費如上。

訂費請以現金或支票寄來，請勿郵匯，敬請注意。



▲印度·毗哈爾之菩薩像石雕（十二世紀）。