

内明

集漢穀城刻石字



大寶法王訪問妙法寺

▷大寶法王參觀妙法寺內明書院



▷大寶法王與妙法寺四眾弟子合影



▷大寶法王在萬佛殿禮佛



內明

106 期目錄

譯稿

部派佛教.....D. J. Kalupahana 著
陳 鈺 鴻 譯
霍 韜 晦 校... 3

寂護、蓮華戒與寶作寂
梶山雄一著... 9
吳汝鈞 譯

專載

從「荷澤和尚五更轉」寫起(續)
幻 生...14

吉藏學說初探(續 104 期)
廖 明 活...17

筆譚

胡適研究禪宗史的努力與貢獻(續)
智 銘...21

海外通訊

佛教在美國(續 103 期完)
鄭 金 德...25

四眾堂

第十六世大寶法王噶瑪巴傳記
編 輯 室...30

幾個普通佛學名詞的英譯問題
樸 拙 齋...31

特載

領 劍.....蕭 杏 華...32

佛教文藝

新生(十二續).....謝 冰 瑩...35

虛雲和尚(續).....馮 馮...37

佛頂放光明的科學證據(續完)
馮 馮...41

佛教消息.....編 輯 室...44

畫頁

封面 天童寺大雄寶殿
封底 天童寺鐘樓
封裏 大寶法王訪問妙法寺



部派佛教

D. J. Kalupahana 著
霍 陳
韜 鈺
晦 鴻
校 譯

上座部，說一切有部，及經量部

「非上座部(Theravāda)①與說一切有部(Sarvāstivāda)的阿毘達磨文獻，精心構作的義理極多，實不是這短短的一章內所能詳述。因此，我僅擬就阿毘達磨文獻裏的重要哲學路線，及其與原始佛教的關係，並對大乘哲學發展的貢獻加以論述。本章所考察的三個學派都接受佛陀的基本教義，他們之間的分別祇是解釋

上的不同。在這裏我們不打算列舉他們的義理，祇是在個別的哲學問題下，指出他們不同的見解。爲了要使佛法久住，不被異說所分裂②，部派佛教就應運而生了。其中的一個方法，就是像「象集經」中所說的將佛陀的基本教義結集起來，加以分類，這樣就可以避免誤解與分歧。在選

擇與枚舉的過程中，佛陀所慣用的解說方式已被改變。過去在經典中担任重要角色的比喻，故事，例子上的解說方式都被放棄了。古典學者已經發現③經典最先是採取鬆散的「異門說」(Sappariyāya desanā)，將比喻，暗示靈活運用，而阿毘達磨則採取「非異門說」(Nipariyāya desanā)，這是一種斟酌過的、意義明確的客觀語言。

隨着時間過去，經典與阿毘達磨的距離愈來愈遠，更多的界線被列舉出來。例如，經典被視為「世俗說」(Vohāra desanā)，而阿毘達磨是「勝義說」。(Paramātha desanā)④。早期的分別僅在於文體，後來却變成主題的差異。這引起了對「法」(dhamma)與阿毘達磨(Abhidhamma)的各別重視。後者被定義為「殊勝法」(Abhisiṭṭho dhamma)，因此經論變成處理「法」，而阿毘達磨則處理殊勝法，或稱為「勝義」(Paramattha)譯者按：即最後真實之法)。

後期有一上座部學者(譯者按：指覺音)，把阿毘達磨解析為「精神與物質」(Nāmarūpapariccheda，即「名色分別」⑤。他以為經所說的法著重於道德意義(戒)與精神培養(禪定或三摩地)；律的內容為有關罪(āpatti)與非罪(Amāpatti)的規定；而阿毘達磨的領域則是將實在分為精神(nāma)與物質(rūpa)。說一切有部亦將阿毘達磨視為「法的分析」(dhammapravācya)，並且認為它是屬於清淨智。這兩個學派都承認在佛陀的智慧(bodhi)之中是包括了這個「法的分析」或者「名色分別」的。他們認為佛陀以阿毘達磨向諸天說法，對人就不用了。這是以反映對阿毘達磨典籍的推崇。

阿毘達磨的這種崇高地位，結果導致了佛教中絕對主義的滋長。精神與物質被認為是最後真實。實則上，據後期的阿毘達磨論書，涅槃亦被列入心法之內⑥。不過，作者不準備考據在這兩大阿毘達磨傳統中的「實在」的範疇表⑦。

當現象被二分為精神與物質的兩種實在時，阿毘達磨論師就得為它們下定義了。故此，心(citta)或心所(cetasika)被定為非物質(arūpa)，而物質則為非心(aceasika)。如此尖銳地分

割為二，遂使阿毘達磨論師們面對多項哲學問題時均使用二元論手法。

其中的一項主要困難，就是解釋感覺活動的過程。這問題是：心法既然是完全不同性質的存在，則如何感受物象呢？巴利文的阿毘達磨論書並未明顯解釋，到覺音(Buddhaghosa)才作明顯說明：「不同類的境是不能引起所緣的。古德說感官所緣必同類，而非異類。⑧」為了解答這一問題，阿毘達磨論師以原始佛教對色法的分析作答。經中說：色法是四大種(ācārā mahābhūta)及它們的副產品(upādāya rūpa)，即所造色所造成。⑨但經典沒有試圖運用超經驗的思辨，對大種的性質作進一步的考察。有關地、火、水、風的問題，只從經驗的立場作答：此即從其所產生的效應上描述。例如，地被視為堅及穩固，如此類推⑩。但在堅及穩固之上尚有什麼不會想過，亦無解答，因為那已經超越經驗觀點了。

不過，阿毘達磨學者為一一法及其特徵(lakkhana即「相」)作分別——雖然這分別未必存在——但定義却是需要的。⑪(這一做法，實在已忘記了阿毘達磨本來是對最後實在的討論，而不是找尋「世俗的真理」！)這一類的分析，結果是為覺音之後的上座部和說一切有部的「自性」理論鋪路。他們這種從二元的立場以獲得實在的觀念，與英國經驗主義者洛克(John Locke)十分相似。洛克說過：

我們所有的觀念，被我們加以一通名——實體，並非什麼而是一假設。我們所見的物性有不可知的支持，而想像者不能存在，以「無體」(sine re substantia)即無物以支持之——我們即稱此一支持為實體(substantia)。據日常英語解釋，即是「站在下面」或「支持者」的意思。⑫

對洛克來說，物質只不過是一概念，但對阿毘達磨論師來說，則包含有更多的意義(一如笛卡兒所提出的二元論)。物質是所造色的基礎，故此它自身不是所造，或可以說是不可以再分解⑬。它就是物質的實體。這種「物質」或「自性」結論，是對「心」與「物」作出嚴格分野後的必然後果。

以類似的方式，阿毘達磨把心理現象分為「心」與「心所」，最後亦必然達至有精神本體的理論。正如對物質的分析，阿毘達磨論師解釋心理現象，亦遇到同樣的困難，此即需要有一實體的存在，才能使個別的心理狀態產生連貫性。「心所」是被定義為：「與心相應」(citta-sampayutā)與「依心而起」(cittabhayā)^⑮。這種把「心」視為與「心所」不同的個體的看法，是會引致心理現象的實體觀的。

這就是成為整個阿毘達磨哲學的特色的二元論。「自我」——「這機器中的魔」——引用基爾拔，賴利(Gilbert Ryle)的描述，雖被消滅，但機器本身又變為一物體，一最後的真實，而這不是原始佛教原來所有的立場。

上述觀念，即成為阿毘達磨兩大系統——上座部與說一切有部的共同基礎，而為忠於原典的經量部所反對——他們即以此得名(sūtsāntika)。他們認為經才是本源(sūtrata-ika，而說一切有部則以阿毘達磨論書為本源(sāstrapramāṇika，即以論為量)。不過經量部雖然依靠經，但他們畢竟也接受了某些經中所無的後期教義。如剎那論(ksāṇavāda)與極微論(Paramāṇuvāda)，即為所有的部派共同接受——包括覺音之後的上座部，說一切有部與經量部。但覺音之前的上座部都是不承認的了^⑯。

原始佛教對無常(anitya)的定義，是——生、滅與變異(thiassa aññatatta)。說一切有部則運用邏輯分析，把變異歷程，分為生、住、異、滅四剎那^⑰。又將「變異」分解為兩剎那——住及壞。覺音以後的上座部則說三剎那：生、住、滅^⑱。經量部則只承認兩剎那：生與滅，而不接受「住」，用意即在盡量忠實於原始佛教的無常觀念^⑲。

由於部派佛教都接受了某一形式的剎那論，他們就得面對幾個哲學問題，而不同的解答亦產生出本質上的分歧。其中兩項由剎那引出的重要的問題，就是對外物的認識與因果係關。

我們首先考慮認識活動。承認有「住」剎那的兩派，採取直緣外境的理論。由於被緣的物象，最少有一剎那存在，它就在這一靜止的時間投入焦距，而直接地為主體所緣。此中或有疑問：

外物是在一靜止的剎那中投入焦距，但這一接觸是未能完成認識的全部歷程的，因為這一歷程相當複雜，它包括了記憶、認知、了解、與組合等等。因此，要完成認識的整個歷程，外物必須停留多過一剎那。而且，不但外物要有連續的存在，心識的活動亦要有相應的連續性。

覺音對這些問題，作出非常巧妙的解釋，他根據佛說的：「思想的流轉比物質更快」^⑳。於是在「分別論」(Vibhaṅga)的註疏中，指出在物質的一剎那中，思想已有十六剎那生滅。物質呈現的瞬間，與思想消滅的第十七剎那同時^㉑。他把認識外物的過程，分為觸、受、想、思、及心一境性。阿那律(Anuruddha)著的攝阿毘達磨義論(Abhidhammathasāṅgaha)，便是依據覺音所立的模型，詳盡地發揮了這一理論。

據阿那律說，認識過程是以潛在意識(bhavaṅga，舊譯「有分識」)的刺激開始，持續兩剎那後，潛在意識於第二剎那終止。接着而來的是前三識的引注(稱為五門轉心Pañcaduṇṇārajāna)：色等感覺、領納(各一剎那)、認識七剎那與持境的彼所緣心(tadārammana)兩剎那。再加上認識活動前的一剎那，這是外物投入感官前的一瞬，總數是十七剎那。(譯者按：有關十七剎那之內容，作者此處未詳列，須究「攝阿毘達磨義論」原文)^㉒。由於將認識過程分析為個別剎那，這一點十分重要，使阿毘達磨論師不得不設立一心理活動的基層或實體，以承受各種不同對象所留下來的印象，並保留它們的連貫性。這直接引出潛在意識的理論。它儲藏各種印象。這一理論，後來便發展成瑜伽學派的阿賴耶識(Ālayajīṇāna)。他們被其他學派視為代表「有」的立場，「我論」的化身。在某一意識下，它是一精神性的實體。

說一切有部同樣承認有「住」，所以對於直緣外境亦有所貢獻。據「阿毘達磨燈論」(Abhidhammadīpa)說：

有物稱眼，因其能見(觀看者)。於見此義，因緣和合，其見之能力即起。眼不能無眼識而活動，眼識亦不能無眼而緣境，眼與眼識，以光等為緣，同時趨赴所緣境。所緣、眼、眼識、光

等，皆共起功能，同作同照。境爲所緣，眼爲能見，眼識認知。故謂直緣外境。

由此可見，說一切有部與後期上座部，都試圖說明直緣對象的活動，及對象之真實存在性。亦因爲這樣，他們都被視爲實在論者。

另一方面，由於經量部否定有「住」刹那的存在，他們只好接受間接緣境的理論。本來，物象之能被認知，它必然持續存在，這是理論的前題。經量部認爲，既然物象與心識都不佔時間（刹那滅），則對外境不可能有直接的認識。「阿毘達磨燈論疏」中，引及譬喻論師（*Darītanīkas*，經量部的別名）的論證如下：

能引生前五識的根與境，全屬過去刹那。眼根與色境有時，眼識不有；眼識有時，眼根與色境已逝。此無「住」故，直緣外境是不可能的^{②4}。

因此，他們的結論是：「所有（感官）的感覺都是間接的（*apratywkṣa*，即非現知）。」^{②5}經量部認爲主體可以緣客體的影像。所謂直接的認識，其實就是這個影像即外物的代表，而不是外物的自身；因爲在認知的一刹那間，外物已成過去。對象只不過是從這個感官影像的基礎上推斷出來。這就是感覺代表，或稱爲外境間接所知論（*bāhyārthān meyvada*）^{②6}。以上述這幾種不同的理論，都是從刹那論演化出來的。

部派學者所接受的「極微論」（*Pāramāru*），亦產生極多在邏輯上難以解決的問題，使得對立的中觀學派，得以利用他們的弱點，而成功建立大乘的超越主義。

說一切有部認爲感覺的對象是在極微積聚的狀態（*paramāṇuśāṅghatā*）。他們相信極微能個別存在，當積聚時，它們就變成可見。這個積聚不是一個統一體（*eka*，即「一」），而是多數混合的形式（*ameka*，非一）。象賢（*Saṅghabhadra*）所領導的新一切有部，爲了避免這個詭說，於是說：「個別的極微，當其單獨存在互不相資時，是不顯現的；但當它們以多數集合，互相相資時，就會被感官所緣。」^{②7}經量部雖持外境間接被知的理論

，但亦承認物體是極微所成。他們認爲極微不可再分的單位，它們能夠繫結而成物質。故此，說一切有部主張極微的「積聚說」（*Saṅghata*），而經量部則相信極微的「繫結說」（*Saṅgoga*）^{②8}。陳那的觀所緣論（*Alambanapāsika*），就批判這些不同的理論，更有趣的是，他列舉出來的經驗的論證，把這些極微理論都推翻了^{②9}。

原始佛教與部派的重大分歧，在於對因果關係（即緣生）（*paṭiccasamuppāda*）的解釋。同樣，此中的分別亦是由於部派學者接受了刹那生滅的理論，對緣生的連貫性引起了困難。

上文已提及阿毘達磨傳統中，自性（*Svabhāva*）概念的產生。說一切有部就是盡量運用這一概念，來解釋現象的連貫性——他們把現象分析爲刹那存在。四位說一切有部的名學者——法救（*Dharmatrāta*）、妙音（*ghosaka*）、世友（*Vasumitra*）、和覺天（*Buddhadeva*）。^{③0}曾分別作出四個不同的理論：

法救認爲存在是變異的（*bhāvānyathatva* 舊譯類自異），當一切法通過時間三相，存在狀態是有所改變，但「體」（*dravya*，即「自性」）仍然一樣。他以黃金爲例，它是可能以不同形狀呈現，而本身仍然是黃金。

妙音的理論是相有異（*lakṣaṇānyatva*），一過去的法，有過去相，和一無現在相與未來相；正如一男子與一女子有染，但與其他女子並非不染。

世友的理论是位有異（*avashānyathāva*），他認爲一法通過時間三相，即依其所至之位而稱爲過去、現在或將來。「位」的改變是受作用（*karita*）影響。作用有時，稱爲現在；作用完畢，就是過去；作用未起，就是將來。正如一銀幣被置於一百枚銀幣中，它就是百中之一；若放在一千枚銀幣中，就是千中之一了。

最後，覺天所提出的理論是相待有異（*anyonyathāva*），一法被稱爲過去，是相對於現在與未來而言；現在是相對於過去及將來而言；而未來則相對於過去與現在而言。正如一女子是她女兒的母親，亦同樣是她母親的女兒。

上述四個理論，都指出一法的其他方面改變時，仍有一面是不變的。這個不變的一面。就成為事物的基礎或實體 (dravya)。說一切有部的得名，就是因為他們這個理論，主張所有物質的存在（體），於時間三相中均沒有改變。

「自性」不變的理論，是可以用來解釋因果關係的。例如，芒果種子只長成芒果樹，而非其他的樹。這芒果樹的「芒果性」的存在，是因為這「芒果性」早已存在於它的種子裏。「芒果性」就是「自性」或「固有之性」，它把種子與樹連貫起來。基於這種「固有之性」，於是可以進而建立因果同一的觀念，這就是「因中有果論」 (Satkāyavāda)。這與數論派 (Sāṅkhya) 的因果論極為相似，他們亦以「近於「自性」的原始物質的觀念 (Prakṛti) 來作為萬物的根底，從而組織起一因果論。

經量部不接納「自性」的理論，認為它是「自我」觀念的化身。蓋欲說物象因其固有之性而生，即無異說是從其「自我」而生。③他們一方面否定「自性」，一方面却接受剎那生滅論，於是解釋因果的連貫性問題就成為他們的工作。他們認為存在只不過是一串無間斷的剎那，前後相接。一顆種子即是一連串的点，前滅後生，於是才呈現為種子狀態。不過，他們仍須解釋這一系列的起源——由種子系列如何變成樹的系列呢？經量部對這問題的解答是：種子系列由現實上之不存在，而變為現實上之存在。世親 (Vasubandha) 的「俱舍論釋」 (Abhidharmakosa - vyākhyā) 引述「勝義空經」 (Paramarthaśūnyatā sūtra) 的說法如下（這是否定一法能存在於過去或將來的經量部所引述的）：「眼根生時，非從別處生；彼滅時亦非儲藏於別處。『因此』一法之生，其先未有；而生後，亦不繼續存在。」④

據寂天 (Santideva) 的「大乘集菩薩學處論」 (Sikṣasamuccaya) 說：「一法於過去未生，生已復滅，以其本來無體故。」⑤這即是說，經量部學者由於否定自性的存在，就得承認所產生的效能於前一時是不存在的。這正是與勝論學派 (Vaiśiṣṭika) 的「因中無果論」相同。故此，經量部所能接受的唯一合理的因果形式，是「相續」或「等無間緣」 (Samānantara - Pratyaya)。這

亦正與英國哲學家休謨 (David Hume) 的理論相似——他把存在分析為連續的印象。

上座部亦有相似的理論。正如覺音曾經清楚表示過：

他是如此了解：「此中無未生的名色，於其未生，而有所儲藏。當其呈現，非從其藏處生；當其滅已，亦不歸於何處。此中並無倉房之類的儲藏庫能將已滅者儲存起來。正如笛子的音樂，在未演奏時，非藏於某處；當其演奏時，非從儲藏庫中生；而滅後亦不歸於何處；或於儲藏庫中存放起來。反之，過往雖不存在，而由於笛子、笛子之管、及吹奏者的努力而生，既生，則滅——一切物質的、非物質的法亦如是：過去無有，生已復滅。」⑥

原始佛教雖有類似的觀點⑦，但不可忘記，原始佛教並未把存在分割為剎那性，一如上座部與經量部所為。原始佛教對此形上學問題的回答是：果雖未呈現，而已穩存於因中。所有的後期學者，雖以同樣的理由接受此一理論，但因為他們的剎那論，使他們差點兒否定了因與果的關聯。由於原始佛教對存在採取經驗觀點，因果關係的成立，是毫無問題的。但若過於拘守剎那論，從印度文化背景上說，這是一種形上多於經驗的理論，便會引出經量部所面對的困難。同樣地，休謨的連續印象與原子論，亦迫使他否定因果，而僅承認「因」是前在的經驗。佛教哲學家龍樹 (Nāgārjuna) 及印度思想家商羯羅 (Śaṅkara) 都輕易地發覺這一弱點，而安立他們的超越主義的理論。

說一切有部的因中有果與否定因果的經量部的因中無果論，都可被視為一種形上學的理論。後來龍樹對這些形上學問題，會嚴加批判。上述所談及的，就是佛陀涅槃後，部派佛教的一些發展。

在宗教生活方面，小乘學派重視八正道，同時亦接受大乘的菩薩觀念。以戒為起點，穩步實踐，即可導致定與慧；這也就是覺音的名著「清淨道論」 (Visuddhimagga) 的課題。至於宗教實踐的最終目的，則仍然是證入阿羅漢位。但有關佛位與阿羅漢位之間的分別，就沒有像大乘學者常說的那樣重要。

註解

- ① 爲免混亂而誤指其他小乘佛教學派，本文不擬採用 *Sthaviravada*（亦譯上座）的名字。又本文之上座部包括斯里蘭卡及東南亞而
 - ② 訶尼（P. S. Jaini）對阿毘達磨佛教的發展，曾作出詳盡的分析。參看他出版的「阿毘達磨燈論」（*Abhidhammadīpa*）之概論章。
 - ③ See *VbhA* 366.
 - ④ *DhsA* 21.
 - ⑤ *VinA* 5.990
 - ⑥ See *Anuruddha's Nāmarūpa-pariccheda*, ed. A. P. Buddhadasa. 有關上座部阿毘達磨，對「法」的細緻分類描述，讀者請參閱 *Nyanatiloka Mahāthera* 所著的 *A Guide through the Abhidhamma Pitaka* (Colombo: Associated Newspapers of Ceylon 1957)。有關說一切有部的分類，則請參閱徹爾巴斯基的 *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'* (London: Royal Asiatic Society, 1923)
 - ⑦ *DhsA* 313.
 - ⑧ S 2.3f.; TD 2.85a-b.
 - ⑨ M 1.185 ff.; TD 1.464b.
 - ⑩ See *Paramatthamañjūsā* or the Commentary on the *Visuddhimagga*, ed. M. Sri Nānissara Dhammānanda (Colombo: Mahabodhi Press, 1930), p. 367f.
 - ⑪ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Alexander Campbell Fraser (Oxford: The Clarendon Press, 1894), vol. I, p. 392.
 - ⑫ *Dhs* 585.
 - ⑬ See *Abhidhammāvatāra* of Buddhadasa, ed. A. P. Buddhadasa, in *Buddhadatta's Manuals* (London: PTS, 1915), vol. I, p. 1.
 - ⑭ *Ibid.*, p. 17.
 - ⑮ 覬華天 "Schools of Buddhism in Early Ceylon" *Ceylon Journal of the Humanities* (Peradeniya: University of Ceylon), I (1970): 159 - 190.
- 值得注意的是：上座部的阿毘達磨藏，並沒有提及極微或剎那論。而在巴利五部及漢譯阿含經裏，也沒有出現過。在佛音的「法集論」（*Dhammasaṅgani*）註疏中，他對剎那理論作出重要評論。他說：「鑒於註疏中提及相續現在（*Santatipaccuppanna*）；而持久或長時現在（*addhāpaccuppanna*）則出現於經集中。有人以爲意念存於剎那現在（*khaṇapaccuppanna*），成爲他心通的對象。」（*Dhsa*, p. 421）據此，只有某些人持剎那之見。佛音撰寫巴利文注疏時所作用的錫蘭大寺（*Mahāvihāra*）所保存的資料亦同樣沒有提及。這是一個極有力的證據，證明在錫蘭大寺所傳的上座部佛教，沒有剎那論存在。同時，極微論亦是佛音最先提出，經上座部接受後，才成爲重要的理論。
- ⑬ AD 139; ADV p. 104.
 - ⑭ *VbhA*, p. 7.
 - ⑮ See *Sakv*, p. 33.
 - ⑯ See S 2.94, 96; TD 2.81c.
 - ⑰ *VbhA*, pp. 25 - 26.
 - ⑱ *Abhs*, pp. 16f.
 - ⑲ ADV p. 32. See Jaini's Introduction to AD, p. 75.
 - ⑳ ADV p. 47f.
 - ㉑ *Ibid.*
 - ㉒ See *Sarvadarśanasamgraha*, ed. V. S. Abhyankar (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1951), p. 46.
 - ㉓ See *Vijñaptimātratāsiddhi*, ed. Sylvan Lévi (Paris: Champion, 1925), p. 16.
 - ㉔ *Ibid.*, p. 7.
 - ㉕ See my article "Dinnāga's Theory of Immaterialism," *Philosophy East and West*, 20 (1970): 121 - 128.
 - ㉖ See ADV, pp. 259 f.
 - ㉗ *Sakv*, p. 362.
 - ㉘ *Abhidharmakośavyākhyā*, ed. Prahlād Pradhan (Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967), 5.27ab.
 - ㉙ *Śikṣasamuccaya*, ed. C. Bendall (St. Petersburg: The Imperial Academy of Sciences, 1879 - 1902), p. 229.
 - ㉚ *Vism*, p. 630.
 - ㉛ See M 3.25.



寂護、蓮華戒與寶作寂

第四章 光顯的心靈

梶山雄一 著
吳汝鈞 譯

後期中觀的綜合哲學

(續完)

這樣，他超越乎唯有（具有形象的）心一點後，便更超越了（在主觀客觀方面）都無顯現（的光輝的心靈）。這樣，他沈潛於（連光輝的心靈的）顯現都沒有了的冥想中，便見到大乘的真理了。（二五七）

他不用勉力地保護所達致的境地。這境地是靜寂的，它通過（他的菩薩的）本願而被淨化。由於（連光輝的心靈都）沒有顯現，故他能體會到（先前）視為最高智慧的東西（即是光輝的心靈）的無本體性。（二五八）

若省去了括號內的文字來讀，則大體是『入楞伽經』所傳的意思。不過，二五八頌後半，在本經、蓮華戒與寶作寂的本子間，有歧出不一之處。而實際上，這部份的文字，自身亦可有多個意思，故一時難以確定。

依蓮華戒的解釋，這三詩頌表示哲學的四個階段。（一）容

許外界對象的存在立場（有部與經量部）；（二）只認許具有形象的心的立場（有形象唯識派）；（三）只建立不具有形象的光輝的心靈（prakāśamātra）的立場（無形象唯識派）；（四）連光輝的心靈都否定掉的空的立場（中觀派）。順此，在稱為觀察的冥想中，前節所述的寂護的哲學的梯級，亦被修習。所謂觀察，其意即是，在直觀那實在的物與心，有形象的心，無形象的心，空性這四種冥想的對象的同時，也批判低階級的對象，而昇進至高階段者。在觀察中，批判的思索亦是包含於其中的。

這個觀察成功後，瑜伽行者即修習止心與觀察，如車之兩輪，並行前進。由於止心不是無知，而是靜寂的知，故止心與觀察並不對立，如黑暗與光明那樣；二者並行，統一而修習，是可能的。

三、十地

瑜伽行者完成了止觀統一的修習後，即進入信解行地；這是

菩薩十地的預備階段。在這信解行地與最後的佛地之間，有菩薩的十地兼入，故要登至佛的境界，合計可有十二階段。這十二階段的名稱與特徵，可表示如下。

一、信解行地 瑜伽行者還未直觀到人無自我，法無本體；不過，他對這個真理已具有堅強的信心，繼續修習瞑想了。這階段亦可細分為四個階位：

煖位 具有一些光明，漸能證知一切都無本體。

頂位 光明漸次增長。

忍位 直觀「只有具有形象的心靈」的真理。

世第一法 肯定所直觀的，是光輝的心靈。

二、初地（歡喜地） 在世第一法之後，即入初地，明晰地體會到空性，而生大歡喜。這空性是出世間的，超越一切語言文字的虛構。這個階段又稱見道；在此中，人能斷除一百一十二種煩惱，這都是應被斷滅的。由於在這階段中，利他心增長，故慈善（布施）的波羅蜜多表現得明顯。

三、二地（離垢地） 由這第二地到第十地，稱為修道。應該被斷滅的十六種煩惱，通過修道漸次被斷除。在第二地中，在行為上不合乎道德的污垢，漸次被消除，戒律的波羅蜜多表現得明顯。

四、三地（發光地） 忍辱的波羅蜜多表現明顯，修行者達致多數的世間三昧。由於有超越的智慧的光輝生起，故稱發光地。

五、四地（焰慧地） 精進的波羅蜜多表現明顯，瑜伽行者修習有助於覺悟的東西（菩提分），由於燃起了不淨的薪火，故稱焰慧地。

六、五地（難勝地） 禪定的波羅蜜多表現明顯，瑜伽行者

更進一步修習菩提分。這是極難獲致的階段，故稱難勝地。

七、六地（現前地） 集中瞑想緣起的真理，智慧的波羅蜜多表現明顯。瑜伽行者修習無相法門，證知一切都無徵狀。由於有佛陀的教誨呈現於前，故稱現前地。

八、七地（遠行地） 修行者獲致無相的智慧，但仍要努力，以護持這智慧。在這階段，方便的波羅蜜多增長。由於這階段是遠程而致，接近無勉力的境地，故稱遠行地。

九、八地（不動地） 不需努力，便能獲致一切德性。在這個階段，菩薩本願的波羅蜜多表現明顯。無相的智慧與無勉力的境界已經不再動搖了，故稱不動地。

十、九地（善慧地） 這個階段表現極為殊勝的智慧力量，所謂力量的波羅蜜多。修行者得到不被非難的資格，這是說教所需要的。

十一、十地（法雲地） 直觀智慧的波羅蜜多表現殊勝功能；修行者成就了化身術，那是要點化別人的必需法術。這個階段儼如天上的雲采，能降雨到大地，故稱法雲地。

十二、佛地 修身者獲致圓滿的智慧和完整的化身術，而成為佛陀。

第四章 光輝的心靈

一、實作寂的注釋

實作寂（*Ratnākaraśānti*）是在十世紀後半十一世紀初頭活躍的學者；他曾詳盡地注解過『八千頌般若經』，寫而成書。不過，他的哲學立場，却在他的『般若波羅蜜多論』中，較能表現出來。這書規模較小，有西藏譯現存。實作寂曾與有形象唯識派

的重鎮智勝友（智吉祥友 Jñāṣīmitra）交相論爭。後者較他畧為年輕些，智勝友的著作，有梵本現存；在他的一些作品中，曾引述過實作寂的文字。

實作寂代表這個時期的無形象唯識派。他曾多次強調，中觀與唯識並不是相異的傳統，而是一個東西；因而他作出多方面的努力，希望這兩學派的理論能臻於一致。基於這一意義，我們可以說，比較起寂護與蓮華戒，他更有中觀瑜伽派的意味哩。另外，他寫『般若波羅蜜多論』的方法，是把哲學的梯級與瑜伽的梯級配列並行起來的那種。他又重視『入楞伽經』一〇・二五六—二五八的三詩頌，而視為自己思想的根據。從這些點看，我們又可以說，他承受了寂護蓮華戒他們很多的好處。

二、實作寂對唯識派的批判

當時的中觀派與唯識派，一方面互相讓步，企求總合化；但另一方面，在各自內部，亦分裂為多個派系。與實作寂爭持不下的，有唯識的兩個分派。其一以為，認識的形象是實在；另一則以為，從究極的意義言，即使是認識本身，亦如外界的對象那樣，不是實在。持前一種說法的，是有形象唯識派，其代表人物，即是勝智友。對於這種說法，實作寂有如下的討論。

世界所有的現象，不過是我們認識的表象而已；這表象由青與紅這些形象（*ākāśa*）與使之成為現象的照明（*Prakāśa*）二者所成。其中，形象由無始以來的錯誤印象所生，故不是實在，如夢中的知覺那樣。這形象倘若不倚靠作為認識的本質的照明作用，是不能單獨現起的；又，青的形象，作為一錯誤，可依紅的形象而被訂正。由於形象一般可為其他的形象所否定，又其自身不能獨立地顯現，故可以說，它是虛偽的東西。不過，認識的照明作用，却常是不變的，常是被自覺的，即使我們把目誤認為銀，仍有使這形象顯現的照明作用在；一瞬間後，即使形象被訂正為目，照明的那一邊，仍然存在，不被訂正。因此，我們可以說形象不是實在，但却不能懷疑照明的實在性。

有形象論者表示，青的形象被照明而顯現出來，則形象與照明應是同一，同樣地是實在。倘若不是這樣，則青色被照明這一件事，便不能成立了。實作寂則表示，倘若不是這樣，則所有認識的形象都是正確的了，所有的人，常具有正確的認識，因而都得到解脫了。這樣，凡夫與聖者的區別，便不能成立。

先前我們已說過，有形象唯識派把形象與思惟區別開來。他們以為，思惟是虛構的；但形象却遠離思惟，它是實在，是認識的本質。實作寂則對形象與思惟同樣看待，以之俱為虛構；他以為，照明當體遠離形象與思惟，它才是認識的本質。印度佛教中這兩個立場對立起來，到最後仍不能消解。

在另一方面，唯識派自始便有這樣的理論，以為一切都是認識的表象，並無外界的对象存在；由於對象不存在，因而認識亦不存在。這是無形象唯識論的初期形態。對於這種理論，實作寂表示，認識的對象是客觀的契機；以認識的對象的不存在為理由而否定的，不過是認識的主觀的契機而已。但照明當體，却超越乎主觀與客觀的契機之上，它是認識的本質，故是實在哩。實作寂以為，我們說主觀、客觀的不存在，這否定並不是命題的否定，並不表示純然的欠缺狀態；而却是名詞的否定，涵有對另一實在的肯定之意。因此，他以為，所謂主客不存在，我們必須指涉到離主客的照明當體的存在性方面去。倘若不是如此的話，則聖者以真實的智慧，去直觀空性，與宛如闇黑狀態的無知，或知的欠缺，便變得無差別了。按這空性，正是形象的欠缺，無形象之意。

三、實作寂對中觀派的批判

這個時期的中觀派，依對唯識派的態度的不同，而分為兩派。繼承清辨的足跡的經量中觀派的系統，就一般的理解立場來說，承認外界的对象與內界的心靈這兩者的存在性。但就最高的真實言，則以為兩者皆不存在。對於這一分派的意思，實作寂表示，倘若作為最高的真實，心靈不是實在的話，則所謂覺悟便不能

成立了。因覺悟不外是智慧，亦即是心靈上的事而已。即使說那樣的智慧亦是錯誤的被想像的東西，但這樣的否定，其自身仍不外是智慧，何以能以智慧來否定智慧呢？

寂護等的中觀瑜伽派，就一般的理解立場，則否定外界的存在，只肯定心靈的存在。在以一般見解的立場來支持唯識的立場方面，這學派是不同於經量中觀派的。不過，論到最高的真實，當牽涉到連這心靈的實在性都否定掉時，它與後者則沒有那種程度的差異。對於這樣的立場，實作寂引用『中邊分別論』的說法，把一般的理解與最高的真實，各分類為三種。並且表示，最高真實可以是空性，這是真實智慧的對象；亦可以是涅槃，這是真實智慧的結果；亦可以是真實智慧的當體。例如，他以為，即使認識的形象是虛偽，我們却不能把照明當體視為不存在。這照明當體，實是知的本質，是最高真實哩。

這樣，實作寂把心靈的本質視為照明當體，在此中，他見到中觀與唯識共通的真理。可以說，他再度回歸至『般若經』的清潔光輝的心靈，而要統一佛教哲學理。

四、瑜伽的梯級

實作寂所說的瑜伽的梯級，與蓮華戒所說的大致上相同，但在一些要點上不同。上面我們述過他的理論，可以看到，在他看來，照明當體遠離形象，它是心靈，是最高階段。除此以外，實作寂並未有設定超越過它的階段。瑜伽行者經過學習（聞）與批判（思）之後，最後集中在冥想（修）方面。他把這冥想分為四個階段；這四個階段，一分為止心、觀察，與兩者的統一（止、觀、雙運），這與蓮華戒的場合，是相同的。在止心階段，修行者直觀冥想的對象，而不用理性推究；但在觀察階級，則用理性推究。（以下我們依次看這四個階段。）

第一階段是以阿毗達磨哲學的十八種範疇為對象，而進行冥想。這稱為「以盡其所有為對象的階段」。瑜伽行者棄置思惟，把心專注於這對象中，而保持靜寂。這點作了，而止心完成時，

他即以思惟來研究十八種真理，確信這是沒有錯誤的真理，而達成觀察，再次，他要成功地使止心與觀察這兩種瑜伽並行起來，達成兩者的統一。

在第二階段，他以諸法的原有的真相，作為冥想的對象。他能觀察到外界的存在並不外於心靈，它們不外是認識的表象而已。這正是唯識的真理。他即以此為對象，而修習止心、觀察，及兩者的統一。這階段稱為「以作為如實的真理的唯心為對象的階段」。

在第三階段，瑜伽行者這樣理解到，作為心的顯現的那些形象，只是錯誤的表象，它們不是心靈的本質。在這個階段，瑜伽行者以無形象唯識論的真理——心靈的本質是離主客離形象的照明當體——為對象，以實作寂的中觀瑜伽派的真理為對象，而不斷修習心止、觀察與兩者的統一。這階段稱為「以真如為對象的階段」。

第四階段正是第三階段完成。在第三階段中，真如仍作為冥想的對象而被設定，而與思惟夾雜在一起。在第四階段中則不再以真如為對象，修行者成為真如自身，得到超越乎思惟的智慧（無分別智）。這階段稱為「無顯現的階段」，但却不是以無顯現為對象的階段。

瑜伽行者完成這些階段後，即位於信解行地，接着便修習菩薩十地，最後昇至佛位。這個過程，與蓮華戒的場合，並無異致。不過，這瑜伽四階段的内容，與寂護蓮華戒的場合的都不相同。而實作寂對於『入楞伽經』的二五六——二五八三詩頌的了解，在讀法與解釋方面，與上面二人的都不同。這兩點是有關係的。根指實作寂的理解，這三詩頌的意思，可表示如下：

瑜伽行者悟到了唯有心一點，便不以外界的對象是存在心的觀點了。（二五六）

沒有（形象的）顯現（的照明當體為對象）的觀點。這樣，

他沉潛於無顯現中，見到大乘的真理。（二五七）

這種境地，不是可以勉力而致的；修行者寂靜地以本願來淨化自己。這是遠離本體的最高的智慧。他所見到的大乘真理，便是這樣的。（二五八）

強調無顯現，以之超越照明當體，這即是超越照明當體的對象性，而與之成爲一體。這並不表示在照明當體之外，更有空的立場，比它更爲究竟。這却是說，與照明當體成爲一體的立場，是唯識真理的實在，是中觀真理的空之智慧。

五、結語

空性、無相，表面上是否定的形式；『般若經』的聖者和龍樹，到底是以這些否定的形式來把握最高的真實呢，抑是視這最高的真實爲比較積極的存在來把握呢？

中觀學派發展到後期，寂護視最高的真實爲絕對的空而表現出來；這絕對的空，超越乎心的形象與照明之上。另一方面，寶作寂強調，作爲最高真實的空，與純然是無知是不同的；他視空爲知的本質，是「光輝的心靈」。印度佛教發展到最後階段；對於如何表現最高真實一問題，有兩種說法，其一採消極的，另一則採積極的；這兩種說法始終對立着。

很清楚的是，中觀的空，不是對應於有的「無」，對應於知的「無知」。就這點着眼，『般若經』強調「清潔光輝的心靈」，寶作寂提出「光輝的心靈」。另一方面，龍樹與寂護則強調，這空是超越乎人的語言與思惟之外的，這語言與思惟，即是一般地說的表現。他們即在這種了解說空，說無顯現。

表現是不同了；不過，最高的真實，是人在瑜伽中所獲的究極的境地，這點則無不同。這最高的真實，作爲直觀當體，超越乎有無的表現之上；它只在反省的立場下，被稱爲「空」，被稱爲「光輝的心靈」而已。這實在是語言的差異，而不是事實的差異。

（完）

（上接第34頁 領劍）

安的說：「給爹爹餓肚子看着我們吃，真不是味道，改天，我要請爹爹到觀音素食館去吃一頓。」

端上整隻有名的廣東燒鴨那道菜，頭是頭，腳是腳，擺在碟子裏，慕迦喟然對他媽媽嘆息：「這隻鴨子真可憐，就要給我們吃下肚子裏去了。」

他又說到：「在授劍儀式之前，請各宗教代表爲畢業軍官作一番宗教儀式祝福，看到有佛教法師爲我們念心經祝福，感到份外親切！」

是的，三寶光明，永遠是照在學佛信徒身上。前幾日，慕迦到美輪酒店，參加他們新任軍官聯歡會，在七百多個幸運號碼中，抽到一份頭獎，那是一架完全自動化的洗衣機，正好彌補我們因擬移居而把原有的洗衣機廉價賣掉。

「你看，軍部來信又勸我簽長約！」慕迦看過來信，隨手交信給他媽媽。

「以前幾次勸你簽約，你都不簽，爲什麼又有信來呢？」若梅接過信尚未過目，急着問兒子。

「信上說，因爲我是拿到劍的軍官，簽長約有更好的獎勵辦法，要我接受政府獎學金，供我讀完大學，除負責我全部學費、雜費外，每年還加多幾百元買書費；同時在讀書幾年期間，每月照樣可領軍官薪金近千元，只要保持現有的優異成績，一路還可以擢昇，讀書出來再入軍營，那時做得更大了。」

「有這樣好的待遇，何不考慮一下。」我這個做老子的都有點心動了。

「不要，我不想以軍人爲職業。」

「原來拿到劍這樣好的！」若梅喜在心頭。

「我們現在是有倚天劍，又有了屠龍刀，」我笑對若梅說：「妳看，廳子上掛着慕迦領回來這把長劍，加上從軍部買回來的一把 Buck Knife 短刀，配上『倚天屠龍記』作者金庸先生親筆贈寫的心經，正好滿足我們正在追睇重播的電視長劇倚天屠龍記。」

十一月十一日於獅子城



從「荷澤和尚五更轉」寫起

——讀敦煌膠卷筆記之七——

(續上期)

五更分。菩提無住復無根。過去捨身求不得，吾師普示不忘（原作知，塗去，改「望」字，即忘字）恩。施法藥，大張門。去障□，豁浮雲。頓與衆生開佛眼，皆□□性免沉淪。

幻生

神會和尚的這兩首五更轉，其中都有少數殘缺的字，除了第一首是敦煌卷子的一個孤本，我們無法校改，第二首五更轉卷子裏殘缺的字，我們可以校讀別的卷子加以添補，知道那些殘缺的是些什麼字。就現存的五更轉敦煌卷子觀之，神會的第一首五更轉，在古代流行的範圍似乎不廣，大家鈔寫的都是第二首五更轉。為什麼第一首鈔錄的人不多，也許正如胡先生所說，它的「文字技術太差了，好像就被淘汰了」。而且，第一首五更轉胡先生起初不願意承認它是神會作的，但是，後來經過平心靜氣的思想，才肯定它是神會的作品。

斯坦因的敦煌卷子，S六零八三號這個殘卷，也是神會的五更轉。該卷題爲「五更轉一首」，是抄錄的第二首。這個卷子缺少第五更，以及第四更的部份文字，其中尚有很多殘缺不見的字句。依胡先生的校勘，這個殘卷殘存的字句最接近法國伯希和的P.2045卷子的五更轉，可供校勘。胡先生不憚其煩，且將這個殘卷的文字，全部校錄在他底文章裏。我們爲了節省篇幅，不予抄錄。

S六九二三號這個寫卷，正面寫的是法華經第一第二兩品的經文，反面鈔錄的是八件有韻無韻的雜文，其中兩件，是同一個抄寫者抄錄的兩本五更轉。胡先生將這兩本加以合校，抄作一本，並校注其異文。比如「一更初」的末後兩句：「有作有求虛解脫，無作無求是虛空。」這兩本都是同作「虛解脫」，也同作「是虛空」，皆與他本不同。又如「三更深。如來智慧本由心。」這兩本皆作「深」，皆作「由心」，與他本不同。第三句「以佛爲法乃能見」，一本寫作「以佛以法乃能見」，這與其他本子「唯佛與佛乃能見」都不相同。又如「五更分」裏，「施法欲，大章門。」兩本皆作「法欲」，皆



作「章門」，他本都是「法藥」，「張門」。諸如此類，這是這兩個本子與他本不同的地方。

S四六三四號卷子，正面寫的是無量壽宗要經，背面錄有『大乘五更轉』一首。這首五更轉，也是神會的第二首，只是將「荷澤和尚五更轉」，易題為「大乘五更轉」了。我在世界宗教研究院閱讀這個卷子的時候，曾經將這個卷子與S二六七九號「荷澤和尚五更轉」的卷子對校，發現兩者之間，有着很多相異的字句。現在我將我的手抄本及校勘本，與胡先生校寫的相對照，我們做的工作，發現的相異之字，幾乎全同。大乘五更轉的這位抄錄者，大抵文學程度不高，除了其中少數的相異句子之外，而文中明顯地抄錄錯了的字，就有很多。難怪胡先生說：「此本頗多誤字，但可以代表一個有小修改的本子。」

現在我們把這首五更轉裏面明顯的錯字舉列出來：

第一更裏面的第三句，「迷即眞如是妄想」，此本「迷」字誤作「悉」字。第五句「念不起」，「起」字誤作「豈」字。第十句「無作無求是功夫」，「功」字誤作「公」字。

第二更裏面的第四句，「由斯障閉心不開」，「由」字誤作「無」字。

第三更裏面的第十句，「只爲擔麻不重金」，「重金」二字誤作「贈禁」。

第四更裏面的第三句，「看即住心便作意」，「住」字誤作「柱」。第九句「善惡不思猶不念」，「猶」字誤作「由」。

第五更裏面第二句，「菩提無柱本無根」，「柱」字顯然是「住」字之誤。第四句「吾師□遂不妄恩」，「妄」字應該是「忘」字之誤。第七句「去倥障」，「倥」可能是「禁」字之誤。第八句「撥扶雲」，「扶」字大抵是「浮」字之誤。

大乘五更轉卷子，除了上面列舉的顯明錯字之外，其中還有二處脫字。如第二更的第三句，「衆生不了攀（緣）病」，這句裏面脫落了一個「緣」字。第四更的第四句，「作意還同妄（想）團」，顯然脫落了一個「想」字。

此外，這個寫卷裏面還有若干句子，與「荷澤和尚五更轉」

，不盡全同。胡先生說：「可以代表一個有小修改的本子。」這是眞實之言。不過，大乘五更轉本子，是修改荷澤和尚五更轉而來的，還是荷澤和尚五更轉修改大乘五更轉而成？二者孰先孰後？論究到這個問題，我們雖然無法提出明確的歷史證據來肯定它底先後，但從研究後的內心認知上，大乘五更轉是修改了荷澤和尚五更轉而成的。胡先生有這樣的看法，我們也有這樣的看法。

依據胡先生的研究，神會和尚的五更轉，英國所藏的各個寫卷，都不是最完整與最完善的本子，其中都有殘缺的字，或鈔錄上發生的錯字，研究過這些卷子的人，大家是有同感的。法國巴黎國家圖書館所藏的P.2045這個長卷的一部分，便是神會和尚五更轉的第二首，題為「南宗定邪正五更轉」。經胡先生的校寫研究認定，巴黎的這個藏卷，是敦煌卷子裏最完全最完美的卷子。胡先生在中央研究院歷史語言研究所集刊廿九本裏，發表「新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種」，曾將這首「南宗定邪正五更轉」，校寫以後，附錄在文章裏面。胡先生又在「神會和尚語錄的第三個敦煌寫本」一文裏，專門論到神會五更轉的問題，又將「南宗定邪正五更轉」寫在裏面，做爲比較。我們細讀這個五更轉的全文，同意胡先生的看法，這是敦煌寫本神會和尚五更轉的一個最完整最完善的卷子，錯字最少，堪稱神會和尚五更轉的標準定本。這裏，我們將這個五更轉的全文，依據胡先生的校寫本，抄錄於下：

南宗定邪正五更轉

一更初。妄想眞如不異居。迷即眞如是妄想。悟則妄想是眞如。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

二更催。大圓寶鏡鎮安臺。衆生不了攀緣病，由斯障閉不心（幻生按：「不心」二字，恐係排校顛倒，校他本爲「心不」）開。本自淨，沒塵埃。無染着，絕輪迴。諸行無常是生滅，但觀實相見如來。

卅

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，住禪林，入空定，便凝心。一坐（原作一生，胡適校改）還同八萬劫，只爲擔麻不重金。

卅一

四更蘭。法身體性不勞看。看則住心便作意，作意還同妄想團。放四體，莫攢抃。任本性，自公官。善惡不思即無念，無念無思是涅槃。

卅二

五更分。菩提無住復無根。過去捨身求不得，吾師普示不忘（原作望）恩。施法藥，大張門。去障膜，豁浮雲。頓與衆生開佛眼，皆令見性免沉淪。

由敦煌卷子所見，我們知道，神會和尚的五更轉標題，先後有「荷澤和尚五更轉」、「大乘五更轉」、「南宗定邪正五更轉」三個名稱，當然，這三個名稱都不是神會和尚原始的命名，而是由別人或後人代爲安立的。我們從這些不同的命名來看，可以知道五更轉的流傳之廣。

英國與法國的敦煌卷子裏，有好多個神會和尚五更轉的寫本，中國北平圖書館（原來的京師圖書館），所收藏的敦煌寫本，其中也有兩首神會和尚的五更轉。談起北平圖書館的敦煌卷子，說來總是令人傷感的，這些寫本，是由斯坦因、伯希和在敦煌石室檢剩下來的部分，我們運到北平去收藏，其中珍貴的好卷子，都被人家取走了。可是斯坦因、伯希和剩留下來的這部分，數量還是相當可觀的，起初編了八千六百七十九號，後來胡盛鳴收拾殘葉，共編爲九千八百七十一號。民國廿五年（一九三六），許國霖編成『敦煌石室寫經題字』一卷，『敦煌雜錄』兩卷。敦煌雜錄裏，錄有兩首五更轉，都是神會的第十二首。其中一首：題爲『南宗定邪正五更轉』。標題與巴黎的 P.2045 號卷子相同；另一首僅題着『五更轉』三字，而末尾附有一首五言詩。胡先生根據許國霖抄錄的兩首五更轉，合校成一本，附錄在他的文章裏。

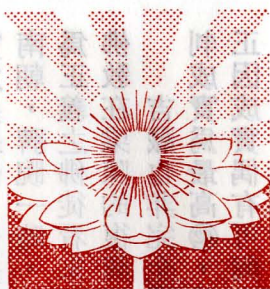
我們細讀胡先生的合校本，北平所藏的題爲「五更轉」的這一首，其中有些字句，與英國的 S.6923 號相同。我們很疑心，它們同是依據一個抄卷而來的。

讀完了神會和尚五更轉各種敦煌寫本之後，我原想做番總的校注工作，說明各個寫本的文字的同異，思量很久，我們覺得這一工作不容易做好，勉強做來，校注的文字數量，將會超過五更轉原文若干倍的。一般讀者，也不會有興趣閱讀那些枯燥無味的校注說明，因此，我們放棄做這校注的工作。

在敦煌卷子裏，我們發現了一個共通現象，除了那些請專門寫經生書寫的佛經卷子，經過一校二校三校成爲定本的寫卷，彼此全同，沒有相異的字句之外，其他的一般寫卷，——特別是一般私人輾轉抄錄的卷子，只要有兩個寫本出現，其間文字上多少都會出現相異的字句的，這幾乎成了必然現象。我們分析這一現象的成因，有些是抄錄者大意疏忽抄錄錯了的，有些是抄錄者自作聰明擅自更改的，有些也許是作者自行修改的，在這種複雜的因素下，形成了敦煌寫卷彼此之間文字上的相異情形。這一現象，不僅限於敦煌卷子有此情形，也不限於使用中國文字的民族有此可能，我們徵諸其他的古代寫卷，以及使用其他文字的民族，也不例外。這是人類的共同現象。書寫的文字是如此，流傳的語言，也是如此的。我們從佛經裏，可以見到例證。『若人生百歲，不解生滅法，不如生一日，而能得了知。』這首偈頌，經過時日一久，口口相傳，變成了：『若人生百歲，不見水潦鶴，不如生一日，而能得見知。』由「不解生滅法」，變成了「不見水潦鶴」，在文義上何止相去十萬八千里？我們讀神會和尚五更轉的各種寫本，不由地也有這種感覺。

許國霖的敦煌雜錄，其中還有一首「五更調」。五更調就是『五更轉』的調子，其文字與劉復『敦煌掇瑣』第三十八篇（法國伯希和 P.2963）『南宗讚一本』相同。（英國也有一個殘卷，編爲 S.5529，只有七行，也是這一首「五更轉」的一更二更。）胡先生合校許劉的兩個寫本，寫定第三首「五更轉」。現在我我依據胡先生的合校本，將之抄錄如下：

（未完待續）



吉藏學說初探

廖明活

——吉藏的生平、著述與學說背景

(續 104 期)

此清淨本識，它們或稱之為「如來藏」，又因「如來藏」一向被認作「佛性」的同義辭。於是它們又或將此「本識」與「佛性」等同^{③⑧}。這以清淨本識為「佛性」之說，與吉藏承繼自曇無讖與道朗的中道佛性說自然有很大距離^{③⑨}，且本識變現萬法這存論架構，也與中觀系佛教以「八不」洗蕩一切生滅斷常理論的精神不合^{④⑩}。在印度，瑜伽系佛教與中觀系佛教是大乘佛教的兩大主流，經常互相批評與責斥。在中國，吉藏三論學代表了中觀系的立場，故對代表瑜伽系立場的地論學與攝論學^{④⑪}，曾說了許多不很客氣的話。例如他反對地論師以第八阿賴耶識為佛性：

又攝大乘論阿僧伽菩薩所造，及十八空論婆藪所造，皆云八識是妄識，謂是生死之根。先代地論師用為佛性，謂是真極。昔般若末度，遠師已悟真空；涅槃不盡，生公照知佛性。諸地論師，有慚先見之明矣^{④⑫}。

又地論師以三宗判教，判般若為「捨相教」^{④⑬}，吉藏嚴斥之云：今謂不然，此人罪過甚深，勿謗波若，墮於無間……波若等經，具明常住佛果，佛性正因，十地了因。若爾，何不名顯實教^{④⑭}？

吉藏又抨擊地論師攝論師從真起妄之論為類於「冥初外道」之言「從世性生」^{④⑮}，更指摘其本識說為與小乘犢子部之「計我」無別，為對無着世親唯識觀之誤解^{④⑯}。他以為攝論言唯識之本意是

「借識破塵」，就理言是「塵識俱無」^{④⑰}，非如地論師攝論師這樣認為妄識性無而真識本有：

考世親唯識之意者，蓋是借心以忘境，忘境不存心，肅然無寄，理自玄會。非謂塵為橫計，心是實有。末學不體其旨，故宜須斥之。

以吉藏的意思，無着世親講唯識祇是欲導人達至忘境，故境無心亦應不存。但「末學不體其旨」，却謂「心是實有」。此種執方便而成實見之病，攝論師的「三無性」觀又是另一例。無着世親提出「無性」的目的在破性執，但攝論師們却視之為指實語，以為果有一本體，以「三無性」為性。故吉藏責之云：

天親一往對破性故言無性耳，而學人不體其意，故執三無性。二者彼云無性者，明其無有性，非謂有無性。學人雖知無有性，而謂有無性，故不解無性語也^{④⑱}。

(丁)吉藏與「成實論」

但吉藏學說的主要攻訐對象為「成實論」。自隋唐以來，史家多三論成實對舉，而「三論學統」意識的出現，亦確與三論成實二系思想的交涉有着莫大關係。攝嶺三論師一向有批難「成實論」的傳統，據云僧朗曾駁斥成實師，使他們「結舌無對」^{⑤①}，僧詮嘗自稱三論家明三種中道乃是「正對成實論明也」^{⑤②}，法朗更因其對成實師毫無保留的挑戰態度而引起時人的不滿^{⑤③}。吉藏著作中呵責成實師的言語比比皆是。例如「中觀論疏」卷一兼舉地論師與成實師：

如斯等類，並是學於因緣而失因緣，故正因緣成邪因緣。如服甘露反成毒藥，亦如入水求珠，謬持瓦礫^{⑤③}。

又成實師中有主張「法華經」未明「佛性」與「法身常住」，吉藏譏之云：

乃是成論淺悟之徒，有如此失，值大寶而不取，遇深經而不求，豈異弱喪與窮子，反走於舍宅^{⑤④}？

又鄙其祇明一重二諦，而不諳二諦義有三重：

又（三論師）所以明三重二諦者，為對由來人。（案：「由來人」指成實師。）由來人明三假是世諦，四忘是眞諦。今明此之二諦是我家初節二諦，我家有三重二諦義，汝二諦是初重二諦，今過汝有兩重二諦也^{⑤⑤}。

總之，吉藏凡討論一問題，多先破成實師之主張，來反顯自己的立場。「續高僧傳」卷一五記唐初靈睿在蜀弘三論，幾遭成實之徒暗殺^{⑤⑥}，可見在六、七世紀間三論成實兩派互相傾軋之急矣。

「成實論」主訶黎跋摩為中天竺人，約生於公元三、四世紀，為較龍樹提婆稍晚的大師^{⑤⑦}。他早年深受一切有部與經部思想熏陶，後來又受了「般若經」與中觀系佛教影響，建立了他那含攝小大二乘，包容眾流的體系。今觀「成實論」暢論空有，兼申二諦^{⑤⑧}，有明顯的大乘佛教傾向。又「成實論」之譯者不是誰。正是被尊為三論學初祖的鳩摩羅什。「高僧傳」記羅什稱成實「七處破毘曇」^{⑤⑨}，則羅什應姚顯之邀，於四一二譯出此論，也必是因有見於「成實論」駁斥一切有部，多有可與中觀教學相印契處。更值得注意的是初期「成實論」的傳播，乃是由羅什的弟子推行^{⑥⑩}，南北朝一代兼習三論成實之風氣也頗普遍^{⑥⑪}，則三論成實之多近似，也是為當時人所默許。但至齊梁之世，成實學彌滿南朝，睥睨一時，其勢力遠遠凌駕乎般若三論之上，這在以後者為正義之佛徒看來，自有喧賓奪主，捨本逐末之慨。因此中觀系佛教在梁陳的復興，是以打倒成實學的姿態出現的。

吉藏也非完全漠視「成實論」的價值，在小乘各部中，他也判成實為最高^{⑥②}，他亦否認「成實論」間中有大乘義^{⑥③}，但亦正因成實偶有可與大乘比附的言語，便更增加了它的危險性，容

易使人誤解三論所說便是這些而已，進而甚至退三論而進成實。故吉藏於「三論玄義」中舉十義力證「成實論」為小乘^{⑥④}，並以羅什、僧叡之言為標榜，以示判成實為小乘乃關內相承之定說^{⑥⑤}。又有目成實為大乘者，吉藏斥之為「謗法」，嚴責之云：

二者學小乘人，玄與大乘異，強謂義同，亦是謗法。所以然者，小乘語意與大乘語意實不同，而強謂同。如學成實論者，謂無相滅諦與方等理均，故亦各謗法也^{⑥⑥}。

吉藏詬病「成實論」，所舉出的理由往往是它「偏空」。例如「百論疏」卷上云：

數論者，毘曇定見有得道，成實觀空成聖，並定住空有，不能通他難也^{⑥⑦}。

「三論玄義」亦貶「成實論」不能「即空觀有，即有觀空」：法華之文辨聲聞證空，不能即空觀有，即有觀空，故無相即。成實所說，亦無相即^{⑥⑧}。

要了解吉藏這批評，首先得稍及「成實論」的內容。「成實論」是以闡釋四聖諦為中心主題^{⑥⑨}，而在四聖諦中，「成實論」又特重滅諦。「成實論」討論滅諦是環繞着「滅三心」這大綱來發揮^{⑦⑩}，故我們可就「滅三心」一畧觀成實思想的大體傾向。「三心」者，假名心、法心與空心：

論者言：「滅三種心名為滅諦，謂假名心、法心、空心^{⑦①}」。

假名者，指五陰合成的人法，與四塵合成的諸色法。此等因緣和合而產生的人法、色法，是苦、空、無常、無我、無有自性，故稱之為假名^{⑦②}，而世人以此假名為實有的愚癡，論稱之為「假名心」。論主以為眾生煩惱，其基本根源便是在誤認假名法為實有法^{⑦③}，故解決無明，第一步是要解決「假名心」^{⑦④}，故他主張「滅假名心」。然假名心雖滅，世人却轉認構成人法色法的五陰四塵為實法，此以構成假名的法為實法的心，論主稱之為「法心」^{⑦⑤}。論主以為一切「所有見法皆以癡故」，故見「假名」是癡，見五蘊四塵諸法也是癡^{⑦⑥}。因此不但「假名心」要滅，「法心」亦要滅，而要歸於「空心」：

當知一切諸法皆空。又空是解脫門，此空非但是象生空，亦有法空。……當知第一義故諸行皆無，但以世諦故有諸行⁽⁷⁷⁾。

可見成實論的空，包括了空「假名」與空五陰、十二入、十八界等諸「法」⁽⁷⁸⁾。「成實論」非常重視「空」這概念，謂「若人習此正論，則知諸法，皆自相空」⁽⁷⁹⁾，又云：「無有以不淨觀而得解脫，淨觀亦無解脫，但以空觀能得解脫」⁽⁸⁰⁾，可見論主視「空」為本論宗旨所在與得解脫之竅門。根據論主，涅槃也便是以「空心」為緣的：

若緣泥洹，是名空心。問曰：泥洹無法心，何所緣？答曰：是心緣無所有，是事先明為知泥洹故⁽⁸¹⁾。

又入涅槃後，一切業煩惱均滅，不受後有，則體認此空理之心亦應不再存留，是謂「滅空心」。因此滅三心之說，實顯示着一還滅過程，故「成實論」在滅諦聚之結處云：

滅三心故，於一切諸苦永得解脫，是故智者應滅三心⁽⁸²⁾。

(未完待續)

註：

⁽³⁸⁾ 例如地論師慧遠在其「大乘義章」卷一中以能所分佛性，便說：「能知性者，謂真識心」(大正藏四四、四七二下)。

⁽³⁹⁾ 當然地論師與攝論師並不以為其清淨本識說為違反了佛陀的中道立場。例如與地論學與攝論學有密切關切的「大乘起信論」便甚強調眾生心具二門，就「真如門」它是空，就「生滅門」它是不空，既兼備「空」與「不空」二端，故非是一偏。

⁽⁴⁰⁾ 龍樹「中論頌」開章即明「八不」云：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去」(大正藏三〇、一中)。吉藏「大乘玄論」卷二稱此「八不」為「諸佛之中心，象聖之行處」，以為其主旨在「洗除淨盡諸法」(大正藏四五、二五上)。又同書卷五比較龍樹造論與他家造論的分別：「今明他論有破而復更立，今論唯破而不立。言他論有破有立者，如破外道神我而更立假名行人，破外道二十五諦而立四諦十六諦等。……今論不爾，

唯破不立。所以然者，論主出世唯為破顛倒斷常，更無所立」(大正藏四五、六九下)。

⁽⁴¹⁾ 這以本識為清淨的唯識說，與無着世親的唯識觀頗有不同。代表較傳統立場的護法系唯識說，要到唐初才經由玄奘傳入中土。

⁽⁴²⁾ 「法華玄論」卷二(大正藏三四、三八〇中)。

⁽⁴³⁾ 「大乘玄論」卷五論及地論師的「教相判釋」云：「地論師云有三宗四宗。三宗者，一立相教，二捨相教，三顯真實教。為二乘人說有相教。大品等經廣明無相，故云捨相。華嚴等經名顯真實教門。(大正藏四五、六三下)」

⁽⁴⁴⁾ 同上註。

⁽⁴⁵⁾ 「中觀論疏」卷一(大正藏四二、一五上)。

⁽⁴⁶⁾ 同上註卷八(大正藏四二、一二六下)。

⁽⁴⁷⁾ 「百論疏」卷十(大正藏四二、二三七中)。

⁽⁴⁸⁾ 「淨名玄論」卷一(大正藏三八、八五八上)。

⁽⁴⁹⁾ 「中觀論疏」卷七(大正藏四二、一〇七中)。

⁽⁵⁰⁾ 見本章前註十七引文。

⁽⁵¹⁾ 吉藏弟子碩法師在其「三論遊意義」中記：「三論家對何人明三種中道耶？山止觀法師云：『正對成實論明也』」(大正藏四五、一二一下)。「止觀法師」為僧詮別號。

⁽⁵²⁾ 參閱本章前註二三。

⁽⁵³⁾ 大正藏四二、七中。

⁽⁵⁴⁾ 「大乘玄論」卷三(大正藏四五、四五上)。

⁽⁵⁵⁾ 「二諦義」卷上(大正藏四五、九一中)。

⁽⁵⁶⁾ 「續高僧傳」卷十五記三論學者靈睿(五五一——六三三)於大業末入住蜀之法象寺：「寺有異學，成實朋流，嫌此空論，常破吾心，將與害意。睿在房中北壁而止，初夜還床，栖遲不定，身毛自豎，移往南床坐。更三更，忽聞北壁外有物撞度，達於臥處。就而看之，乃漆竹筒槩，長二丈許，向若在床，身即穿度。既害不果，又以銀鋌雇賊入房，睿坐案邊，竟終不獲，但有一領甲在常坐處。睿知相害之為惡也，即移貫還綿州益昌之降寂寺。」

⁽⁵⁷⁾ (大正藏五〇、五三九下——五四〇上)

⁽⁵⁸⁾ 有關訶黎跋摩生平的資料，見齊玄暢「訶黎跋摩傳序」(僧祐出三藏記集「卷十一收」)與吉藏「三論玄義」(大正藏四五、三中)。

例如其立論品第十三云：「有兩種道：聖道、世間道」(大正藏

三二、二四七下）。論門品第十四云：「論有二門：一世界門，二第一義門。以世界門故說有我，……第一義門皆說空無。……又有二種論門：一世俗門，二賢聖門，世俗門者，以世俗故說月盡，月實不盡」（大正藏三二、二四八上）。

⑤9 「高僧傳」卷六僧叡傳云：什後出成實論，全叡講之，什謂叡曰：「此諍論有七處文破毘曇，而在言小隱，若能不問而解，可謂英才。」至叡啟發幽微，果不謬什而契然懸會。什嘆曰：「吾傳譯經論，得與子相值，真無所恨矣」（大正藏五〇、三六四中）。

⑥0 羅什門下善「成實論」者不多，中以僧導弘之於壽春，僧嵩闡之於彭城，影響最大，故南朝講「成實論」者有壽春彭城兩系。例如玄暢（四一六——四八四）善三論而又為訶黎跋摩作傳，參閱「高僧傳」卷八（大正藏五〇：三七七上，與本章前註⑤7）慧次（四三四、四九〇）兼講三論與成實論，（參閱「高僧傳」卷八（大正藏五〇、三七九中），而梁成實學三大宗匠之一的智藏（四五八——五二二）又曾為大小品與百論作義疏。（參閱「續高僧傳」卷五（大正藏五〇、四六七中））

⑥2 「三論玄義」云：「於小乘內分三品。一者俱不得二空，如犢子部云：『四大和合，有於眼法；五陰和合，別有人法。』此下根人也。二者薩衛之流，但得人空，不得法空，為次根人也。三者譬喻訶梨之流，具得二空，為上根人也。約空義淺深，則毘曇為小乘之劣，成實為小內之勝也。（大正藏四五、四下——五上）

⑥3 「三論玄義」說：「至佛滅後二百年中，【仙人】從雪山出，覓諸同行，見大眾部唯弘淺義，不知深法。其人具足誦淺深義，深義中有大乘義，成實論即從此部出。」（大正藏四五、九中）

⑥4 參閱大正藏四五、三下——四下。

⑥5 「法華玄論」卷一（大正藏三四、三六四上——中）。

⑥6 「大乘玄論」卷三（大正藏四五、六三上）。

⑥7 大正藏四二、二三五上。

⑥8 大正藏四五、四中。

⑥9 「成實論」共分五聚二百二品，五聚者，即發聚、苦諦聚、集諦聚、滅諦聚與道諦聚。又訶黎跋摩於色相品第三十六自釋論題：「問曰：『汝先言當說成實論，今當說何者為實？』答曰：『實名四諦，謂苦、苦因、苦滅、苦滅道。』」（大正藏三二、二六〇下——六一上）

⑦0 四諦品第十七云：「滅諦者，……謂假名心、法心、空心。滅此三

心，故名滅諦。」（大正藏三二、二五一中）

⑦1 假名品第一百四十一（大正藏三二、三二七上）。

⑦2 所有分別，如因五陰說有人，因色香味觸說有瓶等。『問曰：『何故以此為假名耶？』答曰：『經中佛說如輪軸和合故名為車，諸陰和合故名為人。又如佛語諸比丘：諸法無常、苦、空、無我，從眾緣生，無決定性，但有名字，但有憶念，但有用故。因此五陰生種種名，謂眾生、人、天等。此經中遮實有法，故言但有名。……』（大正藏三二、三二七上）

⑦3 一諦品第一百九十云：「一切煩惱，皆以身見為本。」（大正藏三二、三六三下）。身見品第一百三十亦云：「又我即是過。所以者何？以我心故有所，有所故起貪恚等一切煩惱。故知我心是煩惱生處。」（大正藏三二、三一六上）

⑦4 智相品第一百八十九云：「是凡夫心常在假名，緣假名故名為無明。」（大正藏三二、三六一上）。無明品第一百二十七云：「論者言：隨逐假名，名為無明。如說凡夫隨我音聲，是中實無我無我所，但諸法和合，假名為人。凡夫不能分別，故生我心，我心即是無明。」（大正藏三二、三一一下）

⑦5 滅法心品第一百五十三云：「有實五陰心，名為法心。善修空智，見五陰空，法心則滅。」（大正藏三二、三三二下）

⑦6 論主以為見五陰也還是我見之一種，故滅法心品第一百五十三云：「又見滅諦，故說名得道，故知滅是第一義有，非諸陰也。若諸陰實有，行者亦應見而得道，而實不然，故知五陰非第一義有。……又所有見法皆以癡故，如人眼不可証，則不見幻；如是若無愚癡，則不見諸陰。是故諸陰非第一義有。……又隨有五陰，則有我心。當知無五陰，故我心則滅，是故諸陰皆空。」（大正藏三二、三三三中）

⑦7 滅法心品第一百五十三（大正藏三二、三三三下）。

⑦8 身見品第一百三十云：「又此人雖不離陰說我，以取陰相，故不行於空。不行於空，故生煩惱」（大正藏三二、三一六上）。可見「行空」除了包括不取「假相」，亦包括不取（陰相）。

⑦9 法聚品第十八（大正藏三二、二五三下）。

⑧0 八解脫品第一百六十三（大正藏三二、三三九中）。

⑧1 滅盡品第一百五十四（大正藏三二、三三三下）。

⑧2 同上註、三三四上——中。



胡適研究禪宗史的努力與貢獻

智
銘

普寂隨衆不厭勞苦，此又是耆輩，慧滿亦會派謝用此掛幅？
例三：關當時的禪學：

〔壇經敦煌本〕：迷人着法相，執一行三昧。直心坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情，即是礙道因緣，道須通流，何以却滯！心不住即通流，住即被縛，若坐不動是，維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。善知識，又見有人教人坐看心看淨。不動不起，從此置功，迷人不悟，便執成顛。即有數百般如此教導者，故云大錯。

此法門中坐禪，元不看心，亦不看淨，亦不言不動，若言看心，心元是妄，妄如幻，故無所看也，若言看淨，人性本淨，爲妄念故，蓋覆真如，離妄念，本性淨，不見自性本淨，心起看淨，却生淨妄，妄無處所，故知看者看却是妄也，淨無形相，却立淨相，言是功夫。作此見者，障自本性，却被淨縛。若不動者，不見一切人過患，是性不動，迷人自身不動，開口卽說人是非，與道違背。看心看淨，却是障因緣。〔神會語錄〕：遠師問：嵩岳普寂禪師，東岳降魔禪師，此二大德皆教人一凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。一指此以爲教門。禪師今日何故說禪不教人一凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證？一何名爲坐禪？

和尙答曰：若教人「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」者，此是障菩提。今言坐者，念不起爲坐，今言禪者，見本性爲禪。若指（下闕）……（第三卷）。又說：若有

坐者，「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」者，此障菩提，未與菩提相應，何由可得解脫？不在坐裏，若以坐爲是，舍利弗宴坐林間，不應被維摩詰訶。訶云：「不於三界觀身意，是爲宴坐。」但一切時中見無念者，不見身相名爲正定，不見心相名爲正惠（第一卷）。

〔壇經敦煌本〕：善知識，若欲入甚深法界，入般若三昧者，直修般若波羅密行，但持金剛般若波羅密經一卷，卽得見性，入般若三昧。當知此經功德無量，經中分明讚嘆，不能具說。此是最上乘法，爲大智上根人說，少根智人若聞此法，心不生信，何以故？譬若大龍若下大雨，雨被閹浮，如漂草葉，若下大雨，雨放大海，不增不減，若大乘者聞說金剛經，心開悟解，故知本性自有般若之智，自用知惠觀照，不假文字，譬如其雨水，不從無有，元是龍王於江海中將身引此水，令一切衆生、一切草木、一切有情無情，悉皆蒙潤，諸水衆流，却入大海，海納衆水，合爲一體。衆生本性般若之智亦復如是。少根之人聞說此頓教，猶如大地草木，根性自少者，若被大雨一沃，悉皆倒，不能增長，少根之人亦復如是。

〔神會語錄〕：若欲得了達甚深法界，直入一行三昧者，先須誦持金剛般若波羅密經，修學般若波羅密法，……金剛般若波羅密經者，如來爲發大乘者說，爲發最上乘者說。何以故？譬如大龍，不雨閭浮，若雨閭浮，如飄棄葉，若雨大海。

，其海不增不減。若大乘者，若最上乘者，聞說金剛般若波羅密經，不驚不怖，不畏不疑者，當知善男子善女人，從無量久遠劫來，常供養諸佛及諸菩薩，修學一切善法，今是得聞般若波羅密經，不生驚疑（第三卷）。

例五：無念：

「壇經敦煌本」：無者無何事？念者念何物？無者，離二相諸塵勞，「念者，念真如本性」（依明藏本補）。真如是念之體，念是真如之用。「自」性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。（明藏本「定慧第四」）。

「神會語錄」：問：無者無何法？念者念何法？

答：無者無有云然，念者唯念真如。

問：念與真如有何差別？

答：無差別。

問：既無差別，何故言念真如？

答：言其念者，真如之用。真如者，念之體。以是義故，立無念爲宗。若見無念者，雖具見聞覺知，而常空寂。（第一卷）。

第一卷）。

在比較了壇經敦煌本與神會語錄相同的內容後，胡先生提出他的看法；他說：

「我們必須先看神會這些話，然後可以瞭解壇經中所謂『看心』、『看淨』是何物，如果看心看淨之說是普寂和降魔藏的學說，慧能生時不會有那樣嚴重的駁論，因爲慧能死時，普寂領衆不過幾年，他又是後輩，慧能怎會那樣用力批評？但若把壇經中這些話看作神會駁普寂的話，一切困難便可以解釋了。」

「我們比較這些例子，不但內容相同，並且文字也很相同，這不是很重要的證據嗎？大概壇經中的幾個重要部份，如『明藏本』的『行由品』、『懺悔品』是神會用氣力撰著的。也許是有幾分歷史根據的。尤其是懺悔品，神會語錄裏沒有這樣有力動人的說法。也許真是慧能在時的記載。此外，如『般若』、『疑問』、『定慧』、『坐禪』諸品，都是七拼

八湊的文字，大致是神會雜採他的語錄湊成的。付囑品的一部分大概也是神會原本所有。其餘大概是後人增加的了。」（「神會和尚遺集」七七——八九頁）。

胡先生的這篇「荷澤大師神會傳」發表以後，首先在學術界引起論爭者計有：

一、羅香林先生的「壇經之筆受者問題」——原發表於何處、何時無法查證，現載於「六祖壇經研究論集」（大乘文化出版社）。

二、錢穆先生的：

1、神會與壇經——原載於「東方雜誌」第四十一卷第十四號，發表日期爲民國三十四年七月三十一日。

2、讀六祖壇經——原發表於何處、何時，無法查證。現載於「六祖壇經研究論集」。

3、六祖壇經大義——於民國五十八年四月在台北善導寺講，並發表於當月「中央日報副刊」。

4、畧述有關六祖壇經之真偽問題——發表於「中央日報副刊」（同年五月）。

5、再論關於壇經真偽問題——發表於同刊同年六月。

三、楊鴻飛先生的：

1、關於六祖壇經——發表於民國五十八年五月「中央日報副刊」。

2、「壇經之真偽問題」讀後——發表於同年六月「中副刊」。

3、「再論壇經問題」讀後——發表於同年約七月「中副刊」。

四、澹思先生的「惠能與壇經」——發表於民國五十八年約七月「中副刊」。

五、蔡念生先生的「談六祖壇經真偽問題」——發表於五十八年某月「中央日報副刊」。

六、華嚴關主的「禪史、禪學與參禪」——發表於五十八年七月「中央副刊」。

七、印順法師的「神會與壇經」——發表於「海潮音」五十二卷二三月號。

以上各論發表的時間，在胡先生未逝世前的有羅香林先生的「壇經之筆受者問題」及錢穆先生的「神會與壇經」或「讀六祖壇經」——（待查）。二位先生對胡先生的「壇經爲神會或神會一派所作」的說法，提出許多不同的看法。在我所已看到的胡先生著作中，似未有辯說的文字，以羅、錢二先生在學術上的地位，他們發表不同的文字，胡先生不可能沒有看到，依胡先生熱心回答問題的個性，何以獨對羅、錢二先生反對他多年研究的大問題爲什麼不提出辯說，實在令人費解。其他先生、法師的文字多發表在胡先生逝世之後，這些都是正反兩面的論說文字，此處不能作比較研究。

不過，有四個問題值得說明：

甲、宗密是不是荷澤神會四傳弟子的問題

羅香林先生在「壇經之筆受者問題」一文中說：

「宗密爲神會四傳弟子，亦爲荷澤門中唯一高僧。於神會事蹟頗有續述，平生重舊典，喜著述，苟神會結撰壇經，宗密必能知之，亦必能道之。乃今考宗密著述，從未提起神會撰壇經事。是宗密以前，尙無神會竟成壇經之傳說，亦可知也。」（六祖壇經研究論集二六九頁）。

錢穆先生在其「再論關於壇經真偽問題」一文中說：

「在北方僧人中，受神會影响，自承爲神會法嗣的有宗密。但宗密思想顯然和南方禪宗血脉相異。路頭不同。」

……所以從六祖以下演出了南禪諸宗，而從神會以下則演出了宗密，胡先生似乎也認識到壇經中那一部份的革命思想，惜乎他轉移精力，用到素所愛用的考據方法上去，即考據出神會思想即是壇經思想，那也終不免成了一大錯。」（六祖壇經研究論集二二六及二三一頁）。

由羅、錢二位的這兩段摘錄看，他們都完全相信了宗密自己所說是「神會四傳弟子」。而胡先生却考證出宗密非神會四傳弟子，而是「攀龍附鳳」自認爲神會四傳弟子。胡先生在「跋裴休的『唐故圭峯定慧禪師傳法碑』」內說：

「我現在用這篇保存得最完整的唐碑作原料，試考裴休詳記的宗密世系是否可信；此碑開頭說：

『圭峯禪師號宗密，姓何氏，果州西充縣人，釋迦如來三十九代法身也。……自迦葉至達摩，凡二十八世……忍傳能爲六祖，又傳秀爲北宗，能傳會爲荷澤宗，荷澤於宗爲七祖……荷澤傳磁州如，如傳荆南張，張傳遂州圓，又傳東京照。圓傳大師，大師於荷澤爲五世，於達摩爲十一世，於迦葉爲三十八世。……』

其實宗密這個傳法世系是大有問題的。宗密的圓覺經畧疏鈔卷四（續藏壹輯十五套二冊，葉百三一）曾記荷澤門下的一枝如下：

『且如第七祖（荷澤神會）門下傳法二十二人，且叙一枝者：

磁州法觀寺智如和尚，俗姓王。

磁州門下成都府壽聖寺唯忠和尚，俗姓張，亦號南印。

聖壽門下遂州大雲寺道圓和尚，俗姓程。長慶二年，成都道俗迎歸聖壽寺，紹繼先師，大昌法化，如今現在。

這一枝原是出於成都淨衆寺無相門下的神會，並不是出於東京荷澤寺的神會。」

胡先生根據宋僧傳九，將成都府淨衆寺神會傳摘記於下：

「釋神會，俗姓石，本西域人也。祖父徙居，因家於此，遂爲鳳翔人。會，年三十，方入蜀，謁無相大師。（胡適按：他生於開元八年——七二〇，他三十歲正當天寶八年——七四九，正是那一位神會在東京荷澤寺最興動一世的時期。他取名神會，似不是偶合，可能是表示景仰吧！）利根頓悟，冥契心印。無相嘆曰：吾道今在汝矣。……以貞元十年（七九四）十一月十二日示疾，儼然加趺坐滅，春秋七十五，法

臘三十六。……初會傳法在坤維，四遠禪徒臻萃於寺。時南康王韋公最歸心於會，及卒，哀咽追仰，……爲立碑，自撰文，並書，禪宗榮之。（韋臯在蜀二十一年，死在永貞元年——八五〇。全唐文四三卷收的韋臯文中無此碑文。）

胡先生說：「這是無相門下的第一代，宗密故意把成都淨象寺的神會認作東京荷澤寺的神會。這也正是我常說的『攀龍附鳳』的一個好例子。胡先生將成都淨象寺宗密的世系列了一個表：

弘忍↓資州智詵↓資州處寂↓益州淨象寺無相（無相即金和尚）↓益州淨象寺神會（即『益州石』、即『當寺石』）↓益州元和聖壽寺南卯（俗姓張，從江陵入蜀，故稱『荆南張』）↓遂州道圓（後住益州元和聖壽寺）↓（宗密）。

但宗密在「中華傳心地禪門師資承襲圖」內，將自己的世系，排列如下表：

神會第七：磁州智如——益州南卯——東京神照

益州如一——遂州道圓——（宗密）。

建元玄雅

在以上的兩個表中，有兩個「南卯」。宗密說：

「磁州（智如）門下，成都府聖壽寺唯忠和尚，俗姓張，亦號南卯。……」

胡先生用這幾句話與宋僧傳內的「南卯傳」比勘，他看出一些重大衝突之點：

「第一：宗密說南卯就是唯忠，而宋僧傳內無一字說到南卯又叫唯忠。宋僧傳卷九，另有『黃龍山唯忠傳』，宗密把兩個和尚認作一個人了。

第二：宋僧傳內明說南卯的師父是「成都府」淨象寺的會師，那是淨象寺金和尚無相禪師的弟子神會，宋僧傳卷九有『成都淨象寺神會傳』南卯傳內沒有一個字提到他到過河北道的磁州或太行山的馬頭峯下去做『磁州如』的弟子。磁州在長安東北一千四百八十五里，成都府在長安西南二千三百七十九里，何

以南卯傳內竟不提他會走四千里路去尋師問道呢？何以宗密竟完全不提及南卯的師父是成都府淨象寺的神會和尚呢？

現在讓我們先看宋僧傳裏的『黃龍山唯忠傳』：

「釋唯忠，姓童氏，成都府人也，幼從業於大光山道願禪師，……遊嵩嶽見神會禪師，析疑沉默，處于大方，觀覽聖跡，見黃龍山鬱翠而奇異，乃營茅舍……獨居禪寂，澗飲木食，……以建中三年（七八二）入滅，報齡七十八，其年九月遷塔云。……」

這個成都府的唯忠和尚到過嵩山，見過東京荷澤寺的神會和尚，後來就在黃龍山過他的『獨居禪寂，澗飲木食』的頭陀生活。這裏沒有一個字提到唯忠又叫『南卯』，也沒有提到他是『磁州如』的門下。黃龍山不止一處，唯忠的黃龍山似在北方）。

這裏分明有一個『人身錯誤』的問題，也許還不僅僅是一個『人身錯誤』的問題。唯忠是東京荷澤寺神會和尚的第一代弟子，南卯是成都淨象寺神會和尚的第一代弟子。但是因為唯忠死在建中三年（七八二），南卯死在長慶初（約八二二）。相去四十年，所以那位『唯忠亦號南卯』只好屈居東京荷澤神會的第一代弟子磁州法如的弟子，就降為第二代了。這裏面的『人身錯誤』有兩個層次：表面上把南卯、唯忠兩個和尚認作一個和尚。骨子裏是存心要把成都府淨象寺的神會和尚冒認作東京荷澤寺的神會和尚。……。

這個神會和尚原是西域人，後爲鳳翔人，俗姓石，那個東京荷澤寺的神會和尚是襄陽人，俗姓高。荷澤神會死在肅宗廢年號的『元年』，即寶應元年（七六二），年九十三；淨象神會死在貞元十年（七九四），年七十五，荷澤神會是韶州慧能的大弟子；淨象神會是成都淨象寺金和尚無相大師的大弟子……。

（未完待續）



佛教在美國

(續 103 期完)

三、佛教在美國的特色

佛教在美國既不是一个完全統一派別的實體 (a monolithic entity) 也不是一個熔爐 (a melting Pot)。今天佛教在美國並不成爲美國佛教 (American Buddhism)，也不是西方佛教。因爲土生土長的美國人，其語言與知識傳統都是鼓勵人們做抽象的思維，解決人生問題也用邏輯的方法；但佛教拒絕抽象和邏輯，這樣使美國人難以了解和接受，如禪宗公案的「用一個手掌拍手，聲音如何」的問題。從行爲層次來說，花幾小時不移動身體去從事於坐禪，也與好動傾向的美國人相違。

因此，佛教在美國不是美國人的也不是西方的，又不完全是「東方」的。舉例來說，我們可以找到一個禪堂 (Zen meditation hall)，地板是稻草編織的榻榻米，穿僧袍，剃光頭，用日語唸經。我們也可以發現到另一個禪堂，用英語唸經，留長髮，穿牛仔褲，坐靠背椅子打坐。我們又可以發現到韓國人主辦的佛教主日學校 (Buddhist Sunday School) 由長老教會取代寺廟設備。

目前佛教在美國的特色：有人主張採取保守的東方作風，也有主張進步的趨勢。當然設備和髮式是表面的，對佛教信仰的制度和基本的生活方式幾乎無關。但是佛教在美國，從基本的和普遍的變遷來看，是時刻在發生的。因爲佛教的信徒和追隨者認爲佛教必須對於污染美國社會的問題，提出適切地解決，如犯罪、

鄭金德

精神疾病，種族問題、吸毒、空氣污染和戰爭等問題。因此，講道者很少重述古代佛教聖人的例證，而只講解決現代美國社會日常生活的適切問題。在美國的佛教中心，分組討論時，大都在處理「此時、此地，在我們社會的佛教方式是什麼？」的問題。

四、那些人是美國佛教徒

1. 佛教徒的定義

美國有多少佛教徒，我們很難有精確的數目，但以下列標準來界定佛教徒，似乎比較明確而有意義：

- (1) 正式言明是佛教徒，或在法師、禪師或喇嘛的導引下，被接受爲「徒弟」的人。
 - (2) 佛教團體中的會員，一直對佛教感到興趣或繼續做有定期的財政支持的人。
 - (3) 參加佛教儀式（坐禪、經典研讀、唸經）一年或一年以上者。
 2. 地理分析
- 如果以地圖表示，美國西部海岸的加州及華盛頓州；其次是東部海岸的紐約——新澤西——賓州地區；再其次爲大都會地區如芝加哥（但少些却分佈在各地區的鄉下及山區）。

3. 個別特徵

- (1) 年齡：以廿一歲到卅五歲佔絕大多數。

(2) 性別：日蓮正宗以女性為多，坐禪中心以男性為多；西藏坐禪中心也以男性為多。

(3) 婚姻狀態：有些中心是以已婚者較多，有些中心是單身較多，離婚的婦女也有不少參加活動。

(4) 種族：日蓮正宗以少數民族為多；坐禪中心以白人為多；中國佛教則以中國人為多。

(5) 宗教背景：

各宗教信仰者均有，但以下列三類型為主：

(i) 在成為佛教徒之前，對宗教並不感興趣的人。

(ii) 對宗教採取自由傾向的人。

(iii) 試過基督教各派別後，才決定成為佛教徒。

(6) 教育與職業情形：大都以學院或大學畢業為主；職業以中級收入佔大多數。

(7) 人格因素：大畧有分為以下諸類：

(i) 非常友善、溫和、有禮、體貼；忠於領導人物（不管在場或不在場）；對工作環境不鬆懈也不抱怨。佛教改變他們的生命，也使他們對社會抱著有希望。

(ii) 很多年青佛教徒都會對東方宗教有興趣，他們常在大學選讀佛教或比較宗教課程，也都擁有自己私人的圖書——禪、瑜伽、印度教、道教及其他非西方學識思想的書籍。有些人在過去都追求過西方宗教，但經過檢驗之後，才改信佛教。原因是基督教或猶太教只須盲目信仰，其教義規定人類先天有罪要受罰，太多的空洞宗教儀式，不能解決生命問題等，使他們退縮不前。

(iii) 理想主義者，他們認為社會是腐敗的，留在社會無法處理「價值真空」(Value Vacuum)；他們是個人主義者，在家庭有失敗的經驗（父母失和，嚴父等），所以寧可重新找到一個權

威者（法師）來幫助他們尋求自我訓練。
(iv) 心理混亂、消沉的人，他們把佛教當做醫療看待。

(8) 美國佛教徒與亞洲佛教徒之異同

(i) 美國佛教徒看很多書，但容易被混亂，二元論的想法 (dualistic thinking) 根深蒂固；虛與實容易混淆不清，觀念上的思維不容易打破。亞洲佛教徒容易打破二元論。

(ii) 美國佛教徒比較沒有耐心；亞洲佛教徒有耐力，喜歡用漸進的途徑達到涅槃境界。

(iii) 美國佛教徒比較喜歡用智慧方法，亞洲人比較喜歡用經驗的方法來進入佛道。

五、為什麼選擇佛教？

選擇佛教的理由，可從很多集群因素來探索，包括對基督教傳統信仰不能解決社會病態問題的幻滅所做的一種反應，以及個體成為佛教徒的需要和動機等因素，現在一一分述如下：

1. 家庭文化關係 (Familial - Cultural affinity)

有東方祖先關係的美國人，大都選擇佛教，因為家裏的成員及親戚朋友均為佛教徒。信仰佛教既不必放棄家庭傳統，也不必選擇宗教，佛教早已擺在那裏 (there) 了。但第二代，第三代的亞裔美國人，因恐受到白人（信基督教）的歧視，所以有改信基督教者。還有的情形是在外信基督教，在家裏信佛教。有些因為適應情形不協調，而發生心理衝突者。

2. 訴諸理智與科學

很多美國人很難衷心委諸基督教，因為基督教的部份教條，他們無法接受，如神是造物主 (Creator)，復活、神跡等等。因此，一些人便成無神論者 (atheist)，一些人還參加教會，但將懷疑部份壓抑著；很多參加了比較自由派的教會如長老教會 (Presbyterian)、公理教會 (Congregational Church) 及衛理公會 (Methodist) 等，因為這些教會的牧師都強調基督教的「社會福

音」(Social gospel)。「一些不輕信教義的人，則往佛教找答案。因為佛教主張無神論，自身可以成佛。」

3. 訴諸理性以醫治病態的社會

很多年青人從信仰基督教轉到信仰佛教，因為他們看到基督教會不能醫療這個病態的社會。他們發覺基督教會的成員像偽君子一樣，在嘴裏接受十戒(Ten Commandments)但又犯規。而佛教之消除戰爭、貧窮、種族主義，偏見、環境污染、酗酒、濫用麻藥等，對他們來說頗覺合理。

4. 訴諸壯觀、象徵主義和密教

對很多人來說，基督教和猶太教的教堂已變成單調和不吸引人；牧師的服飾也不富有色彩；供壇也非本質的；一些象徵物，人們也不再好奇，同時不再記得它們所代表的意義了。佛教似乎頗具色彩和神秘，充滿着豐富的象徵主義；供壇更是金光閃閃；暮鼓晨鐘，發人思古幽情；唸經內容豐富；跪拜、點香、供花，引人注目；禪堂的打坐，氣氛幽靜，能引人入神秘境界。

5. 訴諸自力

人人可以成佛，吸引很多人。他們每天努力坐禪，用自己的力量來促其成就，一分耕耘，便有一分收穫。

6. 超越凡人的願望

有人被佛教吸引，其原因是願望超越「滿足」、「快樂」、「每天生活的感官經驗」。他們希望有朝一日能成聖，能經歷悟道的體驗，也盼望能找到涅槃的捷徑。

7. 需要一個智者和仁慈的權威人物

很多人成為佛教徒是需要親近善知識如禪師、尊者來指導，來鼓勵。這些人通常是在一個過嚴或太寬或父母失和的家庭中長大的。佛教正好提供徒弟與法師之間的關係，合乎他們的需要。

8. 反抗制度的需求

有些人選擇佛教，變成佛教徒，亦即拒絕宗教制度。有些父母很高興自己的子女有任何形式的宗教信仰；有些父母也能接受孩子參加佛教，因為父母認為佛教是一種哲學、禪和心理治療。但大多數信基督教和猶太教的父母都認為兒子信其他別的宗教是

對父母大逆不敬；那些年青人也把這件事當做社會制度的象徵，否認父母所信的宗教，便是反抗他們同時也反抗社會傳統。

9. 需求病苦之解除

可能大多數的美國人加入佛教，是因為要解除痛苦——身體的(Physical)、情緒的(emotional)及身心的(Psychosomatic)。個體需要平靜、成功、健康、幸福；而不要緊張、衝突、混亂、焦慮、疾病、貧窮與不幸。

10 需要一個更富有、更充滿、更有效的人生

很多人成為佛教徒(尤其坐禪儀式)，不僅需要受苦的解除，因為他們要開拓新經驗的範圍，豐富他們的生命，身體內產生更多的能源，在社會上成為一個更有效用的人。通常這一類的人，也都試用其他各種宗教經驗，混合一爐，加強身與心合諧的功能。

11 追求真理

有些虔誠的佛教徒，內心堅信他們可以發現「真理在此」的內在經驗。

六、佛教在美國的未來趨勢

佛教在美國如果以「神智會」的創立(1875)算起，則恰好有105年；如果以Soyen Shaku來參加「世界宗教大會」(1893)算起，則只有八十七年。這與佛教在亞洲擁有二千多年的歷史長流相互比較的話，簡直是「小巫見大巫」。就以基督教來說，拓荒者將基督教帶來新大陸也有二、三百年的歷史，所以說佛教在美國可以說是「新宗教」(New religion)；再者佛教在美國，並未形成美國風格，因為有些價值觀與基督教吻合；但也有許多觀念如「理念」(ideology)和「佛教儀式」(Practices of Buddhism)與這個科技的、物質化的和世俗化的主要觀念相衝突。

Sweater認為佛教能夠影響西方，是以三種形式(Three Modes of Buddhism)進行着：

(一)佔為己用(appropriation)——當一個人真正成為佛教徒時，他使自己去接受佛教的生活方式。

(2) 轉換 (transformation) —— 當個體與某種佛教的概念和儀式整合時，以此做為改變某些生活方式和見解，但此個體不需變成爲佛教徒。

(3) 對話 (dialogue) —— 非佛教徒交換佛教意見，促進了解。或想由佛教中得到某種儀式，如以坐禪技術來補充其他宗教的不足之處。

我們若想知道佛教在美國未來發展趨勢時，我們不得不把所有的因果關係的變數 (variables) 來分析一下。底下這些變數都是可以決定佛教在美國的未來發展的要素：經濟的、社會的、政治的、理念的和社會的科技因素；佛教本身的宣揚佛法方式和對情境的變通；在基督教內的發展；坐禪運動與世俗性質的技術 (techniques of a secular nature)；坐禪與心理治療人「人性心理學」(Humanistic Psychology) 與「超越個體心理學」(transpersonal psychology) 等因素。茲將要點敘述如下：

1 社會因素

就某種程度來說，佛教過去的成長，與所謂「反文化」(Counter Culture) 的一群年青人有關。不管嬉皮或傳統型的人物，都認爲科技文明建築在「貪婪」的結構之上。對他們來說，佛教所強調的消除自我之後，便可建立一個更好的世界，與他們不謀而合。他們認爲信仰佛教是合理的解決方法，原因如下：

(1) 佛教認爲只要執着生命的自我中心經驗 (egocentric experience of life)，就會產生混亂與痛苦。

(2) 佛教直觀知識 (intuitive knowledge) 與科學家所得的見解一致。

(3) 佛教是實用的，它提供各種訓練心理的系統知識，使得我們生命活在真實的和諧中。

(4) 佛教沒有「神」的負擔，不像其他宗教中的「神」，時刻像「超級政治人物」(Super-Political figure) 威脅我們。

由此可知這些人選擇佛教做爲科技影响下的解毒劑，同時也是解除病態社會的方式，對未來的佛教發展是有所助益的。

2 佛教本身的教育方法和修正

佛教本身的若干因素跟佛教的存續(未來)，與可能的成長以及所要採取的形式(傳教師的努力，修正儀式以迎合西方人士及加強對美國法師的訓練等。)

(1) 佛教傳教師的努力

早期佛教傳教師大都利用譯員傳教，今後必須訓練語言能力，還有傳教不能限制在某一個地區(如東、西兩岸，尤其只集中在加州)，更重要的是針對每個團體成員的水平和需要，去傳佈佛法，這樣才能迎合信徒。

(2) 佛教儀式的西方化

如跏趺坐姿 (Cross-legged position)。對西方人不習慣；唸經、唸咒用東方國家語文；喝茶(西方人喝咖啡)；東方素食(有些美國人不習慣)；衣服裝飾(美國人有些不便穿出家人衣飾)。從長期來看，這些都必須加以克服，以適應西方社會。

(3) 美國僧伽團體的發展

在 1970 年代中期，大部份的佛教傳教師，不論在華埠寺廟的法師、坐禪中心的禪師、小乘佛教的法師、西藏佛教的喇嘛等幾乎都是東方人担任，只有少許幾位美國人(如一些坐禪中心及西藏佛教寺廟均有受戒的比丘與比丘尼住在寺院)。

英國佛教學者 Christmas Humphreys 說過：有些小乘佛教僧伽團體曾在倫敦建立支部，完全以古代戒律 (Vinaya) 爲藍本，但沒有成功，他並說此事在美國也不容易。

大乘佛教徒比小乘佛教徒變通和實際，稍能允許致力於佛教的美國年青人參加僧伽團體，並且担当教育和寺院住持。有些坐禪中心住持允許和尚與尼姑結婚(日本方面較爲普遍)。未來佛教在美國的發展，一方面要看美國僧伽團體的成長，也要看僧伽團體在當代西方社會的適應情形來決定。

3 在基督教內的發展

禪定在羅馬天主教和基督教內很缺乏。禪定一向被認為不是一個普通人的能力所能夠辦到的，這簡直被認為是聖人的活動。現代的西方基督教、天主教也很少有禪定儀式的習慣，他們關心的是禮拜儀式和社會問題。

但自從鈴木大拙出版一系列有關禪的書後，天主教的神父如 Thomas Merton, Dom Aelred Graham, William Johnston 等都爭相學習坐禪。現在，教會爭相邀請佛教禪師到天主教修道院教坐禪技術，而且神父與修女也經常到坐禪中心或西藏佛教坐禪中心來學習。但到現在為止，坐禪儀式尚未在天主教堂內做為一項禱告儀式。

除了唯一神教派（Unitarian）及一些比較開明的新教，把坐禪當做一種宗教經驗的形式之外，其他教派還很保守，他們寧可在他們自己的宗教傳統尋找宗教經驗。但有些年青人寧可「歸依」坐禪中心和西藏佛教中心。

4 世俗的坐禪運動

近幾年來，超越冥想（transcendental meditation 簡稱 TM）運動在美國空前成功。問題在於這項世俗運動繼續下去，對於佛教的坐禪儀式是否有妨礙，還是促使佛教成長呢？目前所能找到的答案還不一定。TM 不被認為是佛教坐禪（因為若牽涉到佛教大家都認為佛教是一種太嚴格的生活方式或甚難學成而止步）。

5 坐禪與心理治療

一九七三年夏天，有六十個心理學家參加西藏甯瑪佛學研究所的人性發展訓練課程（Nyingma Institute Human Development Training program）。其學員大都經驗過 TM 或佛教坐禪，其中有三分之一的人，都把坐禪和其他各種醫療如完形治療（gestalt therapy）等用來醫治病患。但坐禪的醫療方面，要看效果如何，也要看心理治療的其他方式之出現來決定其對佛教的影響。

6 人性的與超個體心理學（Humanistic and Transpersonal

Psychology

佛教的坐禪，吸引了教師、社會工作者、律師、牧師、心理學家、心理分析學家及其他等等高尚職業人們的興趣。其中心理學家最近尤其對此方面更感興趣，如心理學家 Abraham Maslow 將佛陀的悟道，解釋為直覺的「高峯經驗」（Peak experience）Maslow 更與其他心理學家解釋「高峯經驗」是「超個體的經驗」，一群志同道合的心理學家更把他們自己稱做「人性心理學家」或「超個體心理學家」（或兩者均是）。美國的心理學是以一種科學方法進行研究的學科。經由這些人的研究，佛教在科學方面及在特別職業（如心理學家）的提倡，更容易被西方人所接受。當然未來如何，那還得看他們是否繼續努力或是否能為「美國心理學會」（American psychological Association）所接受。

七、結 論

佛教在美國的未來是樂觀的。

佛教的坐禪中心，現在如雨後春筍地長成，過了一陣子後，便會穩定下來。西藏坐禪中心也在快速成長。美國人對禪、小乘佛教的禪定及西藏佛教的坐禪的興趣，一定繼續下去，其成員多少會有些改變，即知識份子增多，嬉皮之類減少。「日蓮正宗」則能吸引少數民族或一些失意的人嚮往。

就 Swearer 對佛教影響美國的三種形式來說，第一種方式「佔為己用」最不確信。像美國人信仰基督教及猶太教人數一樣，現在太少了。佛教今後出現在南部或中西部鄉下（以前佛教徒少去的地方）應該可以預見。美國人歸向佛教及佛教團體在美國土地上生根。佛教的苦（Suffering）、無常（impermanence）、無我（nonself）在美國已受到廣泛接受。坐禪做為一種心理治療也已被科學團體所接受；意識心理學（Psychology of Consciousness）在未來會大大地引起注意。生活方式的「轉換」也會受到佛教的影響。佛教徒與基督徒或猶太教徒的「對話」也會增強。外教之汲取佛教坐禪似乎是不可避免的。總之，我們可以說佛教在美國的影響力從過去一直延續到未來是可以肯定的。



第十六世大寶法王噶瑪巴傳記

大寶法王雲中寧巴多傑，一九二四年六月十五日誕生於西藏東部登考克，位於德格·阿突宮附近之金水河岸。法王誕生之前，兩位西藏大修行者佳傑與却見突登却基金剛，二人同時預言大菩薩即將降生，勸請噶瑪巴父母在阿突宮外搭建帳篷居住，以免菩薩誕生於俗人家中（所謂菩薩者就是能捨棄「自我」觀念，又能貢獻自己救度一切眾生解脫之人）。

人們可聽見噶瑪巴在母腹中念「噶瑪尼叭彌吽」觀世音菩薩六字大明咒的聲音（歷代噶瑪巴皆與此咒有關）。在降生前幾天，噶瑪巴母親忽然感覺胃部變平，猶如未懷孕前一樣，遷往阿突宮後山帳篷居住後的第二天早晨，感覺腹部沉重，胃部又開始膨脹，不久噶瑪巴即誕生，當時很多人聽見天樂齊鳴，帳篷週圍有彩虹出現，兩位保管前世噶瑪巴所留信件的活佛，也在當時折開此信，轉世的記載如下：「族普之東，靠近河流，該地以前屬於巴哦德瑪約格托果，也屬於林格薩部長，在巴爾山上土屋外有一阿」「突」二字，屬於皇族宗教家庭，鼠年六月十五誕生。

兩位活佛皆於禪定中同時清晰看見阿突宮，立即派人前往該地尋找嬰兒誕生，情形與信中所記載完全相符，所以確認此不凡之嬰兒即為第十六世大寶法王噶瑪巴。以後幾年法王居住阿突宮

由其父母照顧成長。

法王幼時，有特殊天賦的觀察力；如果有牛馬走失，皆能準確指示尋獲之地點，噶瑪巴寢室在阿突宮三樓，某日，有人以泥製茶壺供養一壺茶，法王將茶壺從三樓拋於院中地上，再派人下去拾起，茶壺居然完整未破，壺內茶水，一滴也未流出。噶瑪巴再用手將茶壺嘴扭閉，此茶壺在阿突宮保存很久。

八歲時舉行噶瑪巴神聖莊嚴之登基典禮，所有活佛、喇嘛、官員、及達康岡着和族普兩地來的居士們，均參加觀禮。噶瑪巴登上寶座後，觀禮者即接受噶瑪巴第一次加持，以後即遷居西藏中部族普，途中被邀請在吉拉修第一次金剛寶冠法會，寶冠法為一種神奇的灌頂宗教儀式。據說能給予信徒一種精神上立即解脫的加持力，當修寶冠法時，空中彩虹出現，天雨香花，人們皆能親眼見此奇景。

以後又從族普前往西藏首府拉薩，黃教（格魯巴）的政教領袖達賴喇嘛，親自為噶瑪巴舉行「落髮」儀式，代表正式承認為第十六世噶瑪巴。當時達賴喇嘛親眼看見噶瑪巴頭頂上的隱形寶冠出現，此冠唯有修行已得很高成就者可見。

噶瑪巴在族普居住至十三歲，接受佛教顯密各部門的教育，

然後又往康省的頗潘，沿途也顯示很多奇蹟。在叢托岡地方，有位喇嘛報告法王，所有村莊內的飲水，必須從很遠地方取來，非常痛苦，盼望能在附近取得飲水，法王即囑喇嘛供養一盤水沐浴，浴後囑其侍者將水倒於地上，當地即刻有泉水流出，至今仍可使用。

在吉第地方，噶瑪巴發現一條新的溪流，為此溪命名為「五甘露」，在經過列承唐拉護法附近時，有一隻白色犏牛，一直走到噶瑪巴面前跪下，然後消失，所有見者皆驚奇不已，而噶瑪巴說：「這是很自然的事」。

噶瑪巴在巴邦時，接受錫杜活佛的教育，然後兩人同赴力唐，在龐頗地方，有一尊第一世噶瑪巴佛像，噶瑪巴與錫杜活佛二人皆在該地一塊大石上留下脚印，在東托地方，法王在一條河底留下一個脚印，雖在冬季結冰時仍然可見。

在康姆噶瑪巴接受其上師和其他著名活佛的特殊灌頂，十八歲時再赴族普居住。直至廿一歲，在此時期內完成各階段的禪定修行，然後接受邀請赴不丹，訪問在該地也顯示種種神蹟，再回到族普繼續接受杜錫活佛的教育與諸比丘灌頂。

噶瑪巴目前最大之願望，就是要用全世界佛教徒物質和精神合作的力量，復興重燃佛法的光輝。

法王在禪觀中，觀察錫金為最適當的佛法復興地，特別是因為當地居民愛好佛法，也因為蓮花生大士曾在該地留下很多聖蹟，故此決定建立道場於錫金。

錫金國王奉獻各處土地，由大寶法王選擇最佳者建立道場，最後法王選定錫金首都岡托附近之惹姆特克，因為第九世噶瑪巴，曾於該地建立寺院，同時也因為該地有很多適合建立道場的特點；後有高山為依靠，前方遠處有雪峯山嶺，下有河川，更有貝殼螺旋形之山丘可供建築之用。由於印度首相尼赫魯和錫金國王之奉獻與資助，噶瑪巴道場終於一九六六年完成。

在大寶法王噶瑪巴領導之下，其他很多噶瑪巴朱派的道場也相繼在印度錫金、不丹、尼帕爾各地建立，法王也是歐洲、加拿大、美國及菲律賓、星馬泰各地弘法中心的導師。

幾個普通佛學名詞的英譯問題 樸拙齋

由華文譯成的普通英文佛學名詞，見於一般刊物的，不甚理想，舉例如次：

僧皇：The Sangkharat, Head Of The Monastic Orden In Thailand。

僧：Bhiksu (梵文)，Bhikkhu (巴利文) (按：教外人通用 Buddhist Monk)。

尼：Bhiksuni (梵文)，Bhikkhuni (巴利文) (按：教外人通用 Buddhist nun)。

寺院：Vihara (按：一般用 Buddhist Monastery)。

開光：Dedication, Consecration (按：Unveiling Ceremony 和 Inauguration 是「開幕」)。

傳戒：Precept - Administering (按：Ordain 和 Ordination 是神甫或牧師的任命：Precept - Transmitting 則欠妥)。

出家人的頭銜 (Title)：Ven. (Vener-Able) (印度與錫蘭)，Rev. (Reverend) (日本與美國通用)。

護法居士：Lay Patron。

法師：Master of Dharma (Dhamma) (按：Dharma 是梵文，Dhamma 是巴利文；教外人通用 Buddhist Priest)。

居士：Lay Buddhist。念珠：108-Bead Rosary。

袈裟：Kasaya, The Buddhist Monk's Habit。

大法師：Thera (巴利文)。皈依弟子：Chela。

大雄寶殿：The Triple-Saged (Triple-Buddhaed) Shrine (Sanctuary), The Shrine (Sanctuary) Of A Trinity Of Buddhas (Holy Ones)。

萬佛寶殿：Ten Thousand Buddha Shrine (Sanctuary) Or Shrine Of Ten Thousand Buddhas (按：Ten Thousand Buddhas Shrine 誤)。

繙譯佛教語詞，有時不得不借用天主教的術語；但那些已為西方佛教人士所熟知的梵文與巴利文語詞，不宜用英文代替。(按：Vihara 等字已見韋氏國際大辭典 Webster's Third New International Dictionary)

一個佛化家庭中成長的孩子

領劍

「爹爹媽媽，十月十七日下午五時，是我們陸軍第十一屆軍官學院（Officer Cadet School）聯合海軍第七屆軍官舉行畢業典禮，由國防部長檢閱主持儀式，請你們去觀禮；也可帶同我們的親友一齊去。」

週末下午，老大慕迦從軍營回家，遞過一張邀請卡。接着，又拿出兩張總統府請柬，一張筵席排座圖表，說是：「廿三晚上，國防政務部長在總統府授劍，主持軍官任命儀式，請有關家長赴會，定在下午六時，你們坐車到總統府蘇菲亞路門口，到時自有總統府迷你軍車接載你們進總統府。」

「宴席座位，有一定的序次嗎？」若梅看過宴席排座圖，向兒子探問。

「是的，前面第一排席位，是部長或議員家人坐的。第二排是有資格領劍的新任軍官及其家人席位。」慕迦說：「李光耀總理的第二公子李顯揚拿第三把劍，分配在我們同一桌。其餘沒有領劍的軍官與家人，桌位都排在後頭。」

「這麼說，你做了軍官，又拿到劍，蠻不錯嘛！」我拍拍兒



△領劍者在總統府門前留影

子的肩膀。

「這都是菩薩保佑，在訓練期間，我每遇困難，就念觀音菩薩，果然事事順利過關。」

「日子過得好快，記得去年尾，我還在美國。」我引若梅寫

給我的信上說：「慕迦將在十二月廿六日應徵服兵役，他一再叫我寫信告訴你，『要爹爹回星洲送我入伍』；我也希望你及時趕回來，送孩子去當兵。」

「可不是，一晃眼九個半月，孩子居然如期考取軍官，請我們赴總統府宴會。」若梅也同感欣慰。

「對了！」我這個做老豆的長年在國外，朦朧的問孩子道：「你是怎樣給選入軍官學校的？」

「全國每年適齡服役的青年，少說也有好幾萬人，誰都想進入軍官學校，但誰也不能預知能否入選為見習軍官。」慕迦解釋說：「軍部當局首先是審查行將入伍的高中畢業生是否成績突出？然後通知會面，嚴格測驗智力，再經醫生檢查體力，只有在這三方面皆優的資料，才投入電腦，通過精密的電腦選拔出六百多個精英中的精英，

才送入軍官學校。」

「爲什麼你們這屆軍官畢業，只有三百一十四人？」若梅問。

「那是因爲在訓練期間，淘汰了三百多名。」慕迦回答說：「當局規定國家每年頒發不超過六十把劍，給港、陸、空三軍的軍官，平均是每個軍官最多是百份之十的奪劍機會。」

「你們陸軍這次拿到了多少把劍？」我問。

我們陸軍學院的三百一十四位軍官，拿到十一把劍，比率爲百分之四巴仙。我的單位拿到七把劍，我是第四把劍，另一單位拿到四把劍。空軍人數少，拿到五把劍，海軍人數多過空軍，次於陸軍，拿到九把劍——這是說，今年全國海、陸、空三軍的軍官，夠資格領劍的只有廿四位。另外加頒十把劍，是補發上屆因合約派到外國深造回來的軍官。」

「嗨！拿第四把劍，」若梅打趣的問：「爲什麼你不拿第一把劍？」

「姆媽，第四把劍也不是容易拿到的呀！」

「拿第一把劍的，都是與軍部簽有長期合約的軍官。當局爲鼓勵國民服役青年簽長期軍職，不但拿劍享有優先權，升職也快，薪水要比不簽約的軍官高出兩倍多。」

「你意思簽約嗎？」我說：「做父母的絕對由你抉擇。」

「軍部硬說我『得嘅！』曾幾次勸我簽約合同，說是前途好，很快就會昇多幾粒花！」慕迦說：「要不是我戴眼鏡，可能會派到空軍或加入突擊隊。你們知道，我志在學醫生，將來還是要去美國，所以我婉拒簽約。」

「同是軍官，拿不拿劍，有何分別？」若梅問。

「分別可大呢，」慕迦畧加分析：「我們的軍事訓練，是逐步從考試積分來區分優劣，那些不合格的不用說早給淘汰了，積分欠理想的軍官勉強及格，在軍事學院畢業當天就領取文憑，將來多半派去教學生軍，積分較好的軍官，就到總統府接受政府部長頒發證書，積分特別優異的軍官，則加封授劍。」

「我說呀，這都是獨立後的星加坡，有一個平等競爭的社會

，國家行政，不埋沒人材，不浪費人材，且儘量發掘人材，只要有本事，你就有機會。」若梅眼下一個不過剛滿十九歲的兒子，就有此表現，興奮地說：「就拿六年前慕迦小六畢業來說，當時由政府教育部選撥昇讀全國最出名的萊佛士書院，該院本來在殖民地時代，原是基督教控制的學府，沒有地位背景或教會人事關係，那是休想問津的。」

說到小學畢業，我對慕迦說：「你小六離校考試得到第一名，昇入萊佛士中學肄業也考過第一名，我都曾叫你寫過一篇文章，發表在佛教刊物，引起佛教界人士的關懷與期許，特別是獅子吼主編給你公開褒揚，內明主編沈居士也不斷在信中給你獎勵有加，名作家謝冰瑩教授，也常在信中關顧。你今成爲軍官，又受命領劍，可說不負佛門長輩厚望，應該寫篇文章，讓大家爲你高興高興，證明一個在佛化家庭中成長的孩子，得天獨厚。」

「不，爹爹！我不要寫什麼文章，也根本沒有時間執筆；何況自己的事自己做，何必要人知道呢？以前不懂，照着爹爹的指頭寫，經過爹爹大肆刪改成文，這種往自己臉上貼金的事，以後再也不要寫了。」

好小子，憑這點個性，就青出於藍，比老子強，我又怎能勉強呢？這小子，在見習軍官期間，穿平民裝回家，唯一特徵是必須打一條軍部發約的織有軍徽領帶，每次回家門，他總是先把項下領帶解下，放進袋子，不要給鄰居們知道他是軍官階級。

「好吧！」我跟若梅商量：「既然慕迦不喜張揚，軍校畢業禮那天，我們不用通知親友，只帶讀小學的老四紹迦去觀禮，老二老三正面臨中三中考試，留在家裏溫習功課。」

操場上，畢業儀典已經開始，排列着一行又一行畢業軍官，整齊的隊伍，劃一的服裝，頭戴絨帽，腳穿黑靴，白衣藍褲加紅邊，腰繫紅綢扣白帶，手握步槍，雄糾糾，氣昂昂，英姿挺拔，威凜壯麗。

國防部長侯永昌先生，在主持檢閱儀式上，致訓辭稱：「從這一屆畢業軍官身上，即可解釋國民服役真象……。你們目前的責任就是領導屬下的兵士……。星加坡武裝部隊需要更多年輕軍



△ 領劍後與父母在總統府園內留影

官參加保衛國家行列，因此，我希望看到更多軍官在瞭解武裝部隊的工作後，會繼續留在部隊中任職。」

入晚，軍營場地，火樹銀花，大設自由餐會，招待觀禮人士，舊軍官祝賀新軍官，新軍官也互相祝福，家人親友，洋溢着一片歡樂。

總統府擺宴，是軍官結業禮另一高潮，分作三個晚上進行，出席的貴賓們，特別是新軍官家人行列，衣香鬢影

，喜上眉梢。首晚由國防政務部長陳天立先生上台授劍，宣示道：「這把劍，是代表着國家賦予軍官的極大權威，任重道遠，領導士兵，肩負保衛國家的神聖使命。」

隆重莊嚴的授劍儀式過後，大夥兒從園地湧入總統府，在紅地氈的大廳上，有的手裏抓着酒杯，有的接過侍者送來的果汁或汽水，自由交談，互相結識，個個臉掛笑容，神采飛揚。我們緊隨着慕迦擠在人叢裏，這邊打招呼，那邊握手，想不到國防政務部長陳先生也走過來，跟我們握手致意，他用英語同慕迦交談：

「怎麼樣？將來服完兵役，有何打算？」

「準備昇讀大學，」慕迦答。

「以你的條件，最好能與軍部簽長約，」陳部長說：「我們一樣可以給你讀書，送你到外國深造。」

平易近人的陳部長，改用華語和我寒暄一陣，跟我談天氣好、談家庭狀況、以及總統府廳堂不夠大等一類應酬話，值得一提的還是他同慕迦的談話：

「目前，你調派在那個部門！」

「電訊部！」

「怎麼，電訊部！為什麼派在電訊部？」陳部長有點意外：「像你這樣的人材，應該派到驍勇喜戰的步兵旅才對呀！」

「是呀！」以前訓練慕迦的軍官也在一旁，接口說：「我當時就是推舉慕迦入步兵旅的，誰知電腦却選他到電訊部。」

「這是怎樣一回事，」陳部長問。

「我也不知道！」慕迦答。

「我就知道。」這句話我可未說出口，心裏在想，這似乎是佛菩薩的安排。慕迦這孩子，心地善良，雖未茹長素，但從小在家裏，連牲畜都未見宰殺過，怎叫他去上陣殺人呢？在他入伍之初，便向我提出一個問題：

「我們佛教主張不殺生，假如我被派到前線打仗，殺不殺敵人呢？」

「為國家大眾利益殺生，照理是可以的。」話是沒錯，我這樣說，到底有傷佛教慈悲，有失天有好生之德！

何況，他被派往台灣山地實習時，說到：「有一次，我帶隊衝鋒，迎面碰上一條大眼鏡蛇，昂首吐舌，狀要噬人，幸我及時閃避，不想傷害牠，怎知在我背後的同伴，砰的一槍，把個蛇頭打得稀爛，我看了很難過，何必呢？相信牠是受到驚擾挺而自衛！另一次，一條尺來長的大蜈蚣來勢洶洶，向我攻擊，我處身深壑邊緣，後無退路，不得已，用來福槍把牠挑開。」

服役既是國民應盡的義務，無可避免。那麼，從事「電訊部」的文官軍職，不用荷槍殺人，可說最適合一個身為佛教徒的工作了，夫復何求！

回頭再說到總統府池畔，彩色燈光，交互輝映，筵開數十桌，排列成行，一支大樂隊，隨着十道中菜宴會，演奏一支又一支名曲。

較早時，慕迦說為我訂好一份齋餐；然而，擺在面前的是中式魚翅席，除了第一道菜冷盤有罐頭麵精、腐皮包甜竹兩項齋品外，其餘的都是葷菜，我不能舉箸，慕迦感到不（下轉第13頁）



懺悔

新

——中篇小說——

(十二續)

夢，夢，一整夜都在作各種各樣的夢，有好，有壞，也有可怕的，有令他高興的，醒來只記得王富才和卜英武兩人的夢，特別是王富才受刑那一幕，活鮮鮮地像電影似的在他眼前放映……

——唉！可憐的富才，他在受刑，我們不去救他，實在太沒有良心了！至少，我應該再去看他，買些東西送給他吃。人在落難的時候，最需要朋友的幫助；何況我們當加入青春幫的時候，都宣過誓：「同生同死，同富同貧，有富同享，有難同當」，如今我們只顧自己逃避，太不夠義氣了，不能！我不能這麼做，我要想法去救他！

——可是那來錢呢？沒有東西帶去，光人去看他一下，又有什麼用處呢？

正在文永昌左思右想，得不到一個答案的時候，小和尚來開房門，叫他出來吃飯。

「我問你：為什麼要把我鎖起來？我又不是小偷，也不是逃犯，你告訴我，為什麼要上鎖？」

文永昌有點生氣地問。

「先生，請你不要誤會，我們並不是懷疑你是壞人，師父慈悲，怕你一時想不開，又要跑出去跳水，所以師父叫我

生

張小雲

(未完待續)

小和尚開門見山地回答他。

「什麼叫開示？」

文永昌不解地問。

「開示，是佛教裏面的術語，也就是開導、講演、訓話的意思。」

文永昌似懂非懂地跟着小和尚出來，盥洗後，他自動地跪在觀世音菩薩面前不住地叩頭，心裏在默默地祈求：

「菩薩阿，請你老人家饒恕我吧，我是個罪業深重的人，我對不起生我育我的父母，也對不起我歷代的老祖宗，我沒有臉活

在這世上，菩薩，請你指示我一條出路吧。」

華智法師，看見文永昌跪着不起，他在一旁說道：

「青年人，起來吧，我有話想跟你談談。你叫什麼名字？可以告訴我嗎？」

「我姓文，單名悔。」

他很不好意思地回答老法師。

「我知道，這不是你的真名，你不告訴我，我不怪你，只要你昨天晚上睡得好，今天我們就可多談談，我希望你不要把我當作普通人，因為出家人，是受過戒的，首先是，他不能打妄語，他沒有貪、瞋、癡，他對你說的話，句句是老實話，不會哄你、騙你；更不會對你有絲毫壞意，只有幫助你脫離苦海，清除煩惱，走上光明大道；因此，我希望你在菩薩面前，不要說半句謊話，你把你心裏感到最煩惱，最痛苦的問題告訴我，我定會為你分析

，解答。」

「先生，你先去吃飯吧。」

小和尚來叫文永昌。

「不，昨晚我因吃得太多，一點不餓，現在我要聽老法師開示。」

華智老法師聽到「開示」兩字，心裏暗暗地高興，這青年懂得開示，我要好好地多和他談談，解除他的痛苦。

這時文永昌也不知是怎麼回事，他的內心突然起了一種從來沒有過的衝動，他要將心裏的隱秘和痛苦，一絲不保留地告訴老法師，他把老法師當觀世音菩薩，他要把自己誤入歧途的全部經過，一五一十地傾訴出來，求老法師寬恕，指引他一條正確的出路。

爲了怕有人來燒香拜佛，老法師把文永昌帶到他的小客廳兼睡房的小屋裏，文永昌不敢坐，一直站着。

「文悔，請坐下吧，不用客氣，我想和你多談談。」

文永昌還沒有開口，熱淚不覺滾滾流下。

「不要傷心，我知道你在菩薩面前已經懺悔過了，菩薩會原諒你，保佑你的。」

文永昌聽了老法師這幾句話，他覺得彷彿自己的罪業，真的減輕了一點，於是就很坦白地從他如何認識王富才，如何走上花天酒地，搶劫盜竊這條邪路，一點也不隱瞞地，全部告訴老法師。

「苦海茫茫，回頭是岸，阿彌陀佛。」

老法師說完這三句，突然閉着眼睛，默不作聲了，永昌也低下頭，閉着眼睛默禱。

「文悔，你現在心裏感覺怎樣？」

「老師父，我心裏舒服多了！」

「由此可以知道你本性善良，是個好青年，放下屠刀，立地成佛，從此刻起，你只要誠心悔改，和王富才脫離關係，回到家裏，先向父母跪地求饒，懺悔過去的所做所爲，要忍得住他們的責罵或者體罰，你不能逃走，因爲這是你應得

的報應；你要忍耐，父母疼愛子女是真的，打你罵你是假的，你要回家，不可再在外面流浪，如果你不敢回去，我可以打發徒弟，將你令堂請來我這裏，先對她說明你的經過，求得她的同情和諒解，然後你再回去見令尊。」

「不！不！這樣太麻煩老法師了，還是我自己回家吧。」

永昌對老法師說。

「我很高興，現在你已經知道過去的事都做錯了，這也難怪，青年人往往只貪圖眼前的快樂，不想未來的前途；尤其青年男女對於情慾，和物質享受是看不破，放不下的。有些人只追求物質的享受，夢想坐享其成，不願勞心勞力；對於家庭，社會，國家，好像他沒有一點責任，也不想負責任，很多都不像過去一般子女孝順父母，尊敬長輩，他們只顧自私自利，把應該孝順父母，祖父母的心，來孝順他的兒孫，這種顛倒的事實，處處都可看到。」

「在佛教裏面，最重要的是對父母要孝，試想慈母十月懷胎，生下你之後，辛辛苦苦地把你撫養成成人，送你上學校，原本希望你作個社會有用的人，父母到老來，身體自然衰弱，有病痛時，你們做兒女的，就應該好好的侍候；假如外出工作，不在家的，也得按時寄錢回家，絕對不可置之不理，你想，你對父母不孝，將來你自己也要結婚生育，你的兒女，也這麼對待你，你能忍受嗎？能不傷心嗎？」

「在佛經裏面，有很多動物孝敬父母的故事，中國最通俗的羊跪乳，鳥反哺的故事，想必你們上過中學的人，沒有不知道的。」

「父母在時，不但要孝順，還要作個有德行的人，不能敗壞自家的名聲，更不能有辱父母的清譽，佛經曾經說過，父母對於我們恩重如山，不可不報。」

聽到這裏，永昌感動得流淚了，他沒有作聲，也不知道應該回答什麼，只默默地流淚。

（未完待續）

虛雲老和尚遺相



六十張老和尚遺相

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

「口令！」鄉道路邊突然出現伏兵，以高聲喝問。

玉堂與夫人公子和老管家嚇得魂飛魄散，叫苦不迭：「誰想到了鄉間才碰上了賊匪！今番焉得有命？」

「來者何人？」伏兵又喝問：「快快報上名來！」

玉堂一聽見對方講的是湘鄉土音，不禁覺得親切安心。太平兵都是客家人兩廣口音，這顯然不是洪楊一夥了。

「老鄉！老鄉！」玉堂慌忙揚聲回答：「我們是湘鄉人氏姓蕭的，從南邊運送靈柩回鄉抵此。」

「慢着！」兵勇亮起火把，一湧上前圍住，四個在前，六個在後，張弓搭箭，遙為支援。玉堂一看，兵勇均身穿號衣，繡有「曾」字，並非傳言中頭繫紅巾的洪楊從衆。

老管家却並未看清，慌得叫喊：「好漢饒命呀！我們是善良百姓小小行販！」

「別慌。」玉堂說：「這夥人不似賊兵，待我來問他。」因問：「諸位壯士是何方屬下？因何將我等截住？」

「聽你口音，果然是湘鄉老鄉。」領頭的兵勇說：「你們從何處而來呢？」又說：「我們不是洪楊匪衆，你們不用驚慌，我們乃是禮部兼兵部右侍郎曾大人屬下的本鄉團練兵勇，在此放哨巡查出入口，防備髮匪滲入。」

「原來如此！」玉堂放下心中大石：「嚇煞老夫了！我只道是遇到了洪楊賊匪！」

兵勇領隊說：「此地有曾大人帶領的本鄉團練守護，洪楊匪衆苦攻不下，已經撤圍而去，他們攻打長沙七十日，匪首蕭朝貴戰死，數股匪衆滙合，北上寧鄉，西入益陽，渡洞庭湖去了。」

「難怪我等一路均未遇到洪楊匪衆。」玉堂道：「原來是北上了。」

「老丈何來？」

玉堂說明原委，兵勇說：「原來是蕭大人，如此不是外人即

便放行。」

玉堂因問：「壯士所稱曾大人，是否兵部右侍郎曾國藩，字滌生的？」

「正是！曾大人母喪丁憂在鄉守制。洪楊匪眾圍攻長沙，情勢緊急，三湘震動，長沙幸有舉人左宗棠策守。本鄉士紳推舉曾大人組織勇團練方得以保障生命財產。」

「原來如此，我湘鄉有幸，得此俊彥保鄉衛國。」玉堂道：「曾大人與老夫有數面之緣，一俟安定，定必往拜。」

「阿彌陀佛！」蕭夫人不住唸佛：「這可不真是佛祖菩薩保佑哪！不然怎得平安回到家鄉？」

玉堂偕夫人及公子，驚魂甫定，總算平安，返抵祖居，見到宗族叔伯兄弟，相見如同隔世，不勝唏噓。

玉堂之弟滿堂主持祖居家務，立即延請僧人來家作佛事，安葬兩樞。滿堂因說：「虧得是在我湘鄉，若在他處，佛寺均被洪楊焚毀，僧尼多被洪楊殺戮，哪裏還請得到和尚來做法事和唸經呀！」

請來的一干和尚，在靈堂內唸經誦不絕，蕭公子隨父母叩拜如儀，他是初次見到僧人，亦是初次見到三寶法物，一見便覺心生歡喜，只覺得樣樣親切熟習，好似重逢。巴不得就跟僧人攀談攀談，只是人家和尚，唸的唸，唱的唱，敲木魚的木魚敲，敲鈸的敲鈸，個個眼睛半閉，哪個有閒跟誰閒談？

好不容易等到放了焰口供齋，蕭公子只打量上前攀談，却不料眾僧人連吃飯都沒空兒，繞着唱經敲小鐘鈴，叮叮噹噹，沒個完的，捧了齋鉢，又唸唱半天，蕭公子總沒法觀空上前搭訕，偷看他們飯罷，又再唱唱唸唸了。

總算等到僧眾都唱完，蕭公子正待詢問，却不料他父親玉堂早已冷眼旁觀，命老管家過來把他喊住了。

「少爺！」老管家說：「老爺叫你沒事就回書房去看書，別在這兒打擾各位師父。」

「是！」公子慌忙遵命退出。

那邊玉堂與滿堂說知：「此子讀書聰明，亦甚為循規蹈矩，可惜從幼向佛太過，只怕將來生心出家，令我擔憂！」

「兄長何來此言？」

玉堂道：「你不知道，此子誕生之時就有古怪，平時又有些瘋言瘋語的。我家僅此一子，兼祧兩房，他若出家，斷我宗祧，却怎生是好？」

玉堂因述兒子出生之異及平時異狀。滿堂聽罷，亦感不安，乃曰：「如此說來，此子非嚴加管教防範不可。」

玉堂歎道：「我為宦在外，疏於管教，此皆我之過失，他娘親又曲於袒護，以致如此，將來我服闋返任，只有將他交給你代為嚴加管束便了！」

滿堂答曰：「當遵兄長之命，敢不用心，只恐我力不勝任，失諸過嚴。」

玉堂說：「但憑你嚴加管教，勝於令他跟隨我夫妻赴任。」蕭公子不知父親與叔父談論之事，他返回書房，翻看群書，都無興趣，耳中只聞窗外眾僧唱誦之聲，便覺歡喜難忘，翻出書架上一本「香山傳」，翻閱之餘，心中若有所感。再看觀音菩薩成道故事，他感動更深。捧卷沉思，靜聽梵唱。他早已神馳不置，凝望窗外思忖：「何時方能歸依佛座呢？」

9

在曾左兩賢堅守之下，湖南得以偏安。

咸豐二年十月二十二日，太平軍捨難取易，北陷岳陽，取得吳三桂遺藏之軍庫武器大批，實力大增，旋即以五十萬大軍之眾，順江東下，十一月十二日，陷漢陽，繼續東行，

是時也，太平軍水陸兼進，水師則艤幢萬艘，帆幟蔽江。戰鼓震天，陣容之盛大，空前未有，即是當年曹操率眾渡江侵吳，亦不能過之。太平陸軍則三十萬人，有如傾巢兵蟻。漫山遍野而至，旗幟蔽空，喊殺連天，有如雷鳴，包圍漢口，好似億蟻之群爭噬糖糕，不及半日，即已攻陷漢口。

十二月四日，太平軍攻陷武昌，清巡撫常大淳於亂軍中力戰被殺。太平軍蜂擁入城，大肆殺戮清兵餘衆，縱火焚城。

洪秀全躊躇滿志，大犒三軍，飲宴之時，突然現出天父附體之狀，醒來向衆宣佈：

「適才天父皇與天兄耶穌降臨，示我以滿州韃子氣數已盡，我等太平天國當興，宜即乘勝直下金陵！」

楊秀清率衆羅拜，山呼天王萬歲，旋即準備繼續向東進軍。

武漢失陷消息傳到北京，文宗扶病覽閱奏章，驚至胸疼頭暈，叫道：「傳懿貴妃來！」

懿貴妃應召而至，跪下請了聖安。

「我累得很！」皇帝喘息道：「你替我看看這些奏章，看看……恭親王到底講些什麼……怎麼一回事？」

「是？」貴妃恭敬回答：「皇上請休養，待奴婢細看之後稟奏。」

貴妃就是選自江南蘇州的葉赫那拉氏閨秀，明慧溫柔，熟讀詩書，深得皇帝寵愛，才廿餘歲的文宗，體弱多病，不耐久閱，漸漸就越來越要倚靠這位才冠全宮的妃子了。

這位妃子，後來因寵而生下皇子，更加母憑子貴。文宗以卅三歲盛年駕崩，懿貴妃之子繼立，是爲宣宗，懿貴妃後來就成爲太后，就是有名的慈禧太后。

却說當時，貴妃把恭親王的緊急奏章唸給皇帝聽完，皇帝急得幾乎暈厥，叫道：「髮匪竟然聲勢如此浩大猖獗！這可怎麼辦？這些大臣將兵，一個也沒用！」

「奴婢有句話，」貴妃說：「不知該不該說？」

「你說不妨！」

「髮匪口口聲聲誅伐滿人，」貴妃奏曰：「以致漢人爲其所惑，從之造反，匯成浩大聲勢，若仍叫滿人將兵征剿，倒不如以漢制漢，事半功倍。」

文宗聞言不由讚賞：「你以一個女子，有此見識，勝於

諸大臣多矣！」

貴妃又奏：「奴婢又聞，曾國藩與左宗棠在湖南訓練鄉勇，髮匪數十萬兵亦被他們擋住了，保得湖南，想來曾左必是知兵奇才，皇上何不諭令曾左起兵剿匪呢？曾國藩前年曾有奏疏，備陳民間疾苦，奏議消彌天下禍亂的基本塞源辦法，皇上當時亦甚以其言爲然，此人見識才具，殆不僅是理學義理而已，叫他以名教義理去對抗洋教之毀儒毀佛邪說，必能獲得漢人出力相助平定教匪的。」

文宗大喜曰：「卿言極善，你就索性代我批本，着恭親王寫旨，令曾國藩出力吧！」

「是！」貴妃纖指執筆代皇帝批示本章，一揮而就。

曾國藩奉旨之後，更加加緊訓練鄉勇團練，組成了有名的湘軍，以五百人爲一營，軍官皆爲儒生，一軍五千人，又在衡州湘潭創立水師五千人，造船廠兩所，製造大小戰船二百四十餘艘，水師由大將彭玉麟統領，陸軍由塔齊布統領，紀律嚴明，操練不懈，國藩日夜親自監督。

蕭玉堂來拜之時，曾國藩亦正在監督練兵，但是一聞隨員稟報蕭氏投帖，國藩立即拋下公務，換了便服，親自出迎。

曾國藩素以禮賢下士及胸襟廣闊見稱於世，論官職，他是侍郎，高於蕭玉堂的泉州二守，但是國藩是時年方四十三歲，玉堂已經五十許，國藩乃換了便服相見，十分謙虛優禮，躬揖問：「鄉長光臨，有何賜教？」

「不敢不敢！」玉堂慌忙回禮。「曾大人太客氣了！曾大人是朝廷棟樑，社稷倚賴方殷……」

「蕭大人是本鄉老前輩。」國藩說：「國藩理當執晚輩之禮！」

叙了半天禮，結果，還是依了國藩尊敬鄉長之禮，分賓主坐下。

玉堂因說，「曾大人保鄉衛國，功高勞苦，夙夜匪懈，無人敢不欽敬！」

「鄉長過獎」國藩說：「國家多難，國藩有心無力，凡事起

頭難，豈敢鬆懈？練勇之道，必須晝夜從事，乃可漸幾於熟，如鷄伏卵，如爐煉丹，確不宜須臾稍離也。」

「曾大人爲國爲鄉之誠，令人欽佩無限！」玉堂說：「今承曾大人撥冗賜見，尤感榮寵！」

「言重言重！蕭大人駕臨，不知有何惠教？」國藩道。

「豈敢豈敢！」玉堂說：「今天來拜，皆因平素仰慕曾大人，特別帶了犬子來瞻仰風采，將來好叫他師範曾大人的學問道德和愛民報國。」

「太客氣了！」國藩笑道：「世兄既已同來，怎麼不請進一見？」

「不敢冒昧，現在外面候命。」

「快請快請！」國藩笑道：「蕭大人太客氣了！」

曾府家人請得蕭公子進來，蕭大人就命：「我兒，快來叩見曾大人！」

蕭公子遵命跪下叩見，國藩伸手扶起：「世兄不必多禮！」

公子一看，這位曾大人真是恂恂儒雅，一派讀書人風度，但是在謙中隱約有威嚴，令人敬畏。

國藩一瞧這位蕭公子，聰明俊秀，不同凡品，乃曰：「蕭大人，世兄聰明英俊，將來定卜雛鳳勝老鳳的，必非池中之物！」又問：「世兄現讀何書？今年貴庚。」

「小姪今年一十三歲。」公子恭答：「現讀論語。」

「好極好極！」曾大人笑道。

「這次回鄉後，尚未爲他延師。」玉堂說：「此子讀書資質平平，又不甚喜讀儒書，令人憂慮！今見時局變動，國家多變，愚意不如叫他學些實際之學，聞說曾大人有意開始新式講武學堂，若有機緣，尙盼曾大人破格收容入學，叫他追隨學習。」

國藩說：「確有意提倡新學，但是一時尙無頭緒，一切言之尙早，只怕要等練兵剿匪告一段落，方可談到樹人百年之計了。」

（未完待續）

（上接第43頁 佛頂放光明的科學證據）

人體的電流，經由血液，神經系統等等，在各處滙成磁場，人腦腦波是一種荷電的超微波，也形成磁場。

地球南北極，均有強大磁場，每當太陽出現黑點，太陽的磁力吸引，地球兩極的磁電就高升，成爲奇觀壯麗的紫色北極光。

人腦的電磁磁場放光之理，我想，講到這裏，已經甚明白了。世尊能放大光明，正是一種合乎宇宙真理的事，我們還能說那是「不科學」和「迷信」嗎？假如有誰仍不信，仍指爲「迷信」，他才是執迷不悟的迷信呢！

佛教的亘古以來經典，都是真實的、科學的，可惜一般人不會下功夫研究其科學意義，昧於無知，竟指爲「迷信」。

現在，新的尖端科學越發達，越證明佛經佛理其實是科學化的，是符合宇宙大自然法則的。

假如我們像佛陀一般，煉成大能，進入宇宙深處，不生不滅，俯視地球繞日而轉，所謂過去，所謂現在與未來，無不在目前呈現於同時，整個太陽系，銀河光旋星系的旋轉，過去，未來，現在，亦都歷歷在目，佛陀爲何不能知悉無量僧祇劫的過去現在未來呢？當然是會知道的了。

我若要多引用科學證明佛教，只怕要用上一百萬字來寫也寫不完，只好一次談一點點吧，而且淺陋得很，請多指教。（完）

更正

第一〇五期「佛法、魔法應加分別」文內，第九頁上欄第一行第十五字「諦」字乃「俗」字之誤植，第二行第九字「俗」字乃「諦」之誤植。第十頁下欄第十五行第七字「離」字下漏一「世」字。第十七頁下欄第五行第十字「還」字下漏一「不」字。特此更正，並表歉意。

編輯室謹啓

永懺樓隨筆之四十一

佛頂放光明的科學證據

馮馮

(續完)

它平時修持集中的腦波，也可以脫出肉體而單獨存在於宇宙之間，宇宙中有無數的游離電磁能力，有大能力者，有小能力者，佛的能力，是存在於多度宇宙中的一種無限巨大能力，無論宇宙經過多少億萬次爆炸，再生，再滅，都不影響佛的超能。

如來是無限僧祇劫以來，日月燈明佛的再來，此語是說他是那一個超能的再臨人身，實為濟世教法度此地球的衆生而再爲人身而來。佛陀講法時，也有來自其他空間的生命來聽講佛經，故此佛經說，有各種奇形怪象的「非人」出現——我們只見慣了地球人類，只見慣了這一空間的生物，是以視異相爲鬼怪妖魔，是以我們不知宇宙中其他星球，其他空間有各種不同形狀的「人」及生命。

佛的教化，並非局限於地球人類，他一身可化億萬，出現於不同的法相，教化宇宙各空間的生靈，有些是我們視之爲牛頭馬面，半人半羊，半人半魚，半人半龍，有四翼的人，有兩翼的鳥人，夜叉，羅刹……（請參閱內明前刊拙文管窺佛教宇宙，不贅）。

我們爲什麼要自己跳到井中去觀天呢？我們應該把眼光放遠大一點，從宇宙觀點來觀察，就會發現，佛經講的超自然，其實正是宇宙中的自然，我們好像是自縛其手脚，自蒙其眼，却大喊：「我沒有手，我沒有脚，我沒有眼睛呀！」我們心中、腦中，原具有宇宙潛能，只是我們以名利物

慾把它封閉了！

信佛念佛，可以集中心力，接受佛的超能，把我們的心力從禁錮中釋放出來，所以佛經說，臨終一心念阿彌陀佛，可以脫出生死，往生西方極樂世界。

法華經所講的如來將講大法，放大光明，文殊菩薩所說，往昔亦曾見無量僧祇劫前日月燈明佛放大光明，見此瑞象，將說大法。

地藏菩薩本願經說：如來含笑放大光明雲，種種顏色光芒，又發種種微妙之音。……

這些，在我幼稚的研究來看，都是實有其事的，都是極可能的，而非誇飾之言。鑒於我個人如此卑微無知，念佛攝心，尙可有發現本身電磁光芒，可知其他學佛深修之大德，更有高深微妙的境界，也更可推知佛陀具有超能，當能放射大光明，鑒知古今，照徹宇宙。

家母念佛較我專誠勤懇，她時常念佛時得見如月輪日輪之腦後光環，一室通明。她見得比我更多，另外不少念佛者亦時有此境界。我常與家母言，不可見境生喜，聽其自然好了，若必要視之爲妄相，豈非也犯了太過於「空」的執着？絕對絕的真空，就不是空。

佛告文殊菩薩謂一沙一界，一界之內，一塵一劫，此語正是正確地指出了宇宙中的複度空間和無限世界，符合科學的發現——宇宙是無限大的複度空間，不知多少億兆個星系，不知有多少個星球（見拙作佛教宇宙觀）。

法華經講「諸佛以佛舍利起七寶塔」。我前面說過，當前科

學最新發現，人體有七重光環，籠罩其身，此點或可作法華經該語的一個另一小註解。

至於法華經講天降曼陀羅花，我想也不是虛言，也不純是象徵的，我自己就在舊金山金山寺內打坐時，見到宣化長老在洛杉磯分寺內講經時，有狀如花朵的彩色泡泡，像下雨般紛紛降下。這景象，我後來問及他們，他們都感驚訝，他們告訴我，在洛杉磯的一位美國女居士，也說在聽講時見到，她與我兩人，異地同時宣佈，不謀而合（以前在內明發表過此事）。

凡是有高僧講經的道場，常有此現象，也不單是金山寺獨有。甚至於我們至誠念佛誦經，也會出現雨花現象，舉例說：家母是個平凡的家庭主婦，並無道行，她恭誦法華經，也見到白蓮朵朵冉冉而降。家母向不妄語，亦未對外提及，我自己誦經，亦曾見過白蓮。

為什麼見雨花？我尚無法解釋，我想這是佛經佛力的效應，而非人力所致，我想這並非魔境，也非幻境。

我猜想，可能是世尊給予我們的一種信物，表示我們的誠心已經與他的超能輻射能力接上了頭，佛以蓮花為一種象徵，是以顯現蓮花。總之，至誠誦佛經，就會有不可思議的感應，幫助我們，解凶化厄。

某位大德曾指教，叫我別再提神異，應該只談佛理哲學，他說「有相皆妄」。我認為，假如我們只談哲理，又何必設宗教？乾脆談形而上哲學不更好嗎？我們為什麼一定要排除佛教中的超自然神異？我們未明白它的神異，正是大自然能力的釋放，好像釋放核能一般，誰在幾十年前想到核子有那麼大的能力呢？我認為我們不應因為未明白佛教的超自然現象，就畏懼被人批評為迷信不敢談及。

固執於目前的皮毛科學觀念，來衡量一切未知未經探測的神秘，又何嘗不是「迷信」？——迷信於皮毛科學。

我們應該不怕談佛教的神異，我們要用更新的尖端科學觀念智識，去研究佛經內的超自然現象和佛教的一切神異現象，

象，像上面，我們就至少找出了一點點新的發現，知道佛放大光明是可能的，而非神話。

我認為，信佛，不應只執一端，光研佛理哲學而不顧超自然，也不應只顧超自然而不研讀佛理中的哲理，我很不敏，對於哲學是沒程度學習的，大德們講哲理，我誠心恭聽，但是我無資格無學問插嘴。我只好向科學方面，做膚淺的研究佛教超自然。我是個下智之人，常常自慚無法在隨筆胡說中插入講究佛理及哲學，但願我將來多讀多學，可較為多明白佛理哲學，以補我的不足，那麼對於嘗試用科學智識來解釋佛教，也會有很大的幫助。

話說回頭，我願列舉一點點當前最新的科學證據，來證明我上面講的人體磁場之說。

美國的麻省工學院（Massachusetts Institute of Technology）的一群科學家，從事研究生物磁力學（Biological Magnetism），已有數年。他們今年五月初在「紐約時報」發表研究心得的一部份，也在電視上討論。

其中的一位生物醫學家（Biomedicine）大衛柯痕博士（Dr. David Cohen），是「生物醫學科學」的先驅——這是一門很新的科學。他對於人腦電磁學有很深的研究。

柯痕博士說：「我相信在未來的十年內，我們將會見到有更多的腦波電磁學（Magnetencephalogram）研究成就，供給醫學腦科學及病理應用。」

科學家們用特製的電子計算機電腦來分析研究人腦的腦波。他們發現：人腦有它的特有電磁磁場，係由人腦腦波微弱電流所造成，亦由心臟及其它器官產生的電流有關。甚至於頭髮小葉（Hair Follicle），也產生它們自己的小小電磁場，是由於皮膚的靜電活動所形成的。

科學家認為，目前這種人腦電磁學，尚在雛形階段，還有太多未能明瞭的現象，將來多予明瞭之後，可能發展為一個嶄新的輝煌的科學，非但可助醫療學，還可有助於各種實驗室的研究發展。

例如，將來可能使用一種「腦波電磁測驗器」，測量人腦腦

波電磁磁場的變化，有助於發現腦部深處的情況判斷——這是一種儀器，不同於當前已使用於醫院的腦波紀錄圖(EEG)。又例如：測量肺部電磁磁場小塵埃(Magnetic Dust)，將有助於了解肺臟排除污染物的能力(Ability to Expel Contaminants)。

又例如：錄取人體磁場，可以幫助判斷人體內含鐵量的增減。有些疾病情況之下，人體血液含鐵太多，堆積太多，有些則太少，都非正常。假如我們錄得人體電磁磁場，便可判斷含鐵多寡，而知是否有疾病及應如何治療。

我們研究腦波電磁學，又可知道人腦各部份細胞的工作功能情形。

這種尚在研究發展中的「腦波電磁磁場錄圖儀」簡稱為「MEG」，將取代現行的「EEG」腦波錄圖儀，EEG的缺點是不能錄出磁場圖形，只可錄出腦波進行的直線方向(一共八線)，EEG還常有模糊不清(Smearing)，但是MEG將是清晰的全面圖。

假設我們有一個羊癲病人(Epileptic)，我們可以用MEG來檢查他的某一部份的腦波電磁磁場，就可診斷有無損壞。而在當前階段的醫學，尚需作外科手術來檢查他。

全世界先進科學家今年五月底，在西柏林舉行一次MEG研究會，列席有美，蘇，德，法，加，瑞士，瑞典，意，日，英……等國有關的科學家。對於腦波電磁學，表示非常深遠的巨大興趣。

大會的各科學家，一致結論，腦波電磁磁場學，值得深入研究。人體含鐵，含鈣，含鈉，含錳，都負荷有電流，造成人體磁場，了解人體各部份磁場，將有助於發展新醫學。鴿子天生知道利用地球磁場來辨認方向飛行，永不迷路，麻省工學院研究最近發現，有些細菌也具有電磁磁場，以助其分辨上下四方向，而且，細菌是那麼微小，已不受地心吸力的影响。

麻省工學院發現，吸煙者的肺臟，較常人為弱，吸煙者

與石棉礦工，煤礦工，鈾礦工等人相似，較常人不能排除堆積在肺內的磁塵(Magnetic Dust)，故此此等吸煙者患肺癌的成數較不吸煙者為多。

石棉礦工經年吸入石棉的灰塵(Asbestos)，內含很多的氧化鐵(Iron Oxide)，積存肺內，成為磁塵。成為危險。

假如我們使用MEG，測錄得肺部的電磁磁場圖形，便可知病人肺內含鐵質磁塵是否超量危險。

在另一情況，有一種疾病，英文叫做Thalassemia，中文我不知道叫什麼——患者常需輸血給他，這種病的患者，他的紅血球含有的鐵質，積聚於他的脾臟(Spleen)，肝臟，或心臟，積聚太多，成為危險，會與心臟的電流發生衝突，而致死亡。

紐約大學(New York University)的戈夫曼博士(Dr. Lloyd Kaufman)與威廉遜博士(Dr. Samuel Williamson)兩氏，已先進地採用MEG來測量病人心臟等內臟的電磁磁場，藉以判斷含鐵量是否至危險程度。

戈夫曼博士說，目前尚無方法採用進入體內的治療內臟含鐵過多，只可在胸部外面置設一種磁場儀器，企圖略為改變臟內的鐵質轉移，同時使用一種化學劑內服，以助分散鐵質過多的積聚，但是至今仍未有妥善的治療方法。

不過，戈夫曼醫生說：我們充滿希望，我們的臨床經驗，已經見到幾個病人肝臟中的過量含鐵被逐漸除去。

上面我說了那麼詳細，到底電磁場醫學與佛教有什麼關係？我的用意，是要藉此來證明我的說明人體的電磁磁場，間接來證明佛經所講的佛陀大放光明。

其次，我認為，作為新時代的佛教信徒，我們不但要向僧寶學習經文，聽僧寶講解正統的佛理，我們也要旁及科學知識，來幫助我們了解佛教的許多超自然現象。

一〇五期內明附圖，是科學家供給的一張人體電磁磁場部份圖解。

這男子的頭上，戴的是一個MEG的測量鈕，測錄他的腦波電磁場，他的身體、肩頭也一樣有電磁磁場光環。(下轉第40頁)



大寶法王訪問妙法寺

盛讚該寺為東南亞之首

西藏大寶法王雲中寧巴多傑，此次由美來港，參加觀宗寺開光典禮。日來法王除弘法外，並訪問本港各大寺院。十一月廿四日下午二時，法王在永惺法師陪同下，蒞臨新界藍地妙法寺訪問。由於方丈洗塵法師出國未返，金山法師亦公幹在外，妙法寺四眾，在沈九成居士領導下，列隊歡迎。內明書院銀樂隊及男女學生，亦參加歡迎行列。法王一行七人抵達後，首先巡視一周，向歡迎者揮手致意，並檢閱銀樂隊，然後前往萬佛寶殿禮佛。法王對妙法寺之偉大建築，讚不絕口。法王在大殿禮佛後，接受信眾敬禮，並一一賜予祝福。最後，出席妙法寺之歡迎茶會。法王認為妙法寺為東南亞最宏偉之佛教寺院，將來對弘揚佛法有領導作用。到會者計有：永惺、妙蓮、願炯、禪慧、沈九成、盧逸巖、李心澈、方慧淨等百餘人。

丘松生藏書千冊

慨贈能仁研究所

能仁書院自本年度增辦哲學研究所以來，深受社會重視，先後獲各方贈送參考書至夥。日前蒙本港宿儒丘松生先生將平素珍藏有關文史哲書籍一批贈予該院研究所，中英文版本共千餘冊。其中有十三經註疏、諸子集成、方史書、資治通鑑，及英文本哈佛古典叢書、美國標準百科全書、宇宙百科全書等，均屬切合實用不可多得之善本。丘氏之善行，至堪景仰，該院已專函申謝。

日本出版界亦於最近寄贈英日文對照版「佛陀的教義」全套五千冊，足供研究佛學之助。

據該院負責人稱：研究所必需之參考書，繼續擴大搜購中，藏書既富，對研究工作將收事半功倍之效。

佛教英中畢業禮

敦請唐碧川授憑

香港佛教僧伽會主辦之佛教英文中學一九七九年度第八屆畢業禮，十二月五日假座藝術中心壽臣劇院舉行，請本港文化界前輩星島晚報總編輯唐碧川先生主禮，到各界嘉賓、僧伽會董事、暨該校師生共三百餘人。

典禮開始，首由校監洗塵法師致詞指稱：文化與教育，所致力的目標與肩負之使命，並無二致，對唐先生肯蒞臨主禮，深表謝意！法師強調辦學宗旨在求智育德育並重，勉勵各生敦品礪行，捨己利羣，以淨化人生，淨化社會。

繼由校長白志忠就最近一年校務進展情形作一番概括報告。

隨請主禮人唐碧川先生頒授文憑並作演講，畧以中學教育只是通才教育，要探索高深學問，仍待繼續努力。「畢業」一詞，不過標誌某一階段學業的完成而已。唐氏勉勵各生或升學，或就業，均不可抱殘守缺，免為時代所淘汰。語重心長，聽眾感奮。

最後由各董事分別頒發各項學術比賽獎品畢，由畢業生代表致謝詞。

泰龍蓮禪寺

仁晁大師就任住持

(曼谷訊)本京石龍軍路龍蓮禪寺古剎，自續行祖師開山至今，經百餘年歷史，深受中泰人士共欽仰，香火極盛，乃現任華宗大尊長普公上師領導有嘉，大願弘化，有於致之。

十一月九日(農曆十月初二)適逢一年一度佈施節，下午一時卅分舉行隆重勝典，普公上師委任仁晁大師為龍蓮禪寺新任住持，委任時畧開示謂：「是次委任仁晁大師為龍蓮禪寺住持，令斯荷担我佛如來弘法，續佛慧命，紹隆聖教，闡揚宗風，發展華宗教務，廣渡羣衆，化育後起，使華宗日益增隆。」繼由宗教廳教育局高級官員乃是里碧猜奉讀華宗大尊長委任書後授委任書于仁晁大師，諸大德僧伽誦吉祥經祝福，金經玉偈，梵音嘹亮，在會大衆合掌隨喜，法緣殊勝，猶如靈山重現，華宗在泰又添一頁輝煌教史。



持住寺禪蓮龍爲師大晁仁任委師上淨普長尊大宗華

美德州佛光寺落成 諸山長老主持開光

座落在德州休士頓市的德州佛教會佛光寺，於一九七八年秋由永惺、淨海二位法師發起創立，經兩年餘之辛勤策劃，目前已完成了一座清淨莊嚴的佛殿。該寺創建人爲酬答十方大德的護持，特於今年西曆十一月二日

舉行落成開光典禮。

典禮當日，香港及美國各地緇素大衆，一時雲集，使此座美國南方唯一的中國佛寺，充滿歡喜和新意。來賓計有三藩市萬佛城城主宣化禪師，洛杉磯聖能寺達能法師，加州中華佛教會了知法師，法印寺印海法師，寶華寺靈眞法師，觀音禪寺超定法師，並有剛自大陸來美之第一位出家人廣賢法師，以及宏意法師、惟元法師、嚴寬祐、姚崇、殷啟唐、楊秀鶴居士等二百餘人參加典禮，盛況空前，希有難得。

聘請佛寺住持啓事

敬啟者：印度鹿野苑中華佛寺自廣清法師圓寂後，乏人照料，今特公開懇請大德一二位發心前來住持，以利全權處理寺產及一切財經事宜，無任懇禱，企盼之至，專此至誠敬告
諸大德公鑒

中華佛寺保管委員會梁燮桂敬啟

二五二五(一九八〇)年十一月十一日

聯絡處：MR. P. S. LEONG

12, ROBERT STREET,

CALCUTTA-12

INDIA

星雲大師獲「劇運貢獻獎」 「萬金和尚」囊括四項金獅獎

(本刊訊)佛光山宗長星雲大師於十一月二十三日台北市第五屆話劇藝光獎頒獎典禮中，獲贈「劇運貢獻獎」一座，感謝他歷年來對於戲劇運動的推動和支持。贈獎儀式由台北市長李登輝主持，由心定法師代表大師接受。

大師曾主持「萬金和尚」話劇演出，並製作「甘露」、「信心門」等電視影集，以戲劇來接引信願大衆。

另由他主持演出的佛劇「萬金和尚」，亦在第五屆話劇藝光獎中，囊括四項金獅獎，計爲：團體演出特別獎、最佳改編劇本獎(張紹鐸)、最佳舞台設計獎(孟振中)、女演員演技特別獎(李金蓮)等，收穫頗豐。

本刊調整售價啟事

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。

內明雜誌社謹啟

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 空郵 US \$ 14.50
泰 國 全年	平郵 US \$ 9.00 空郵 US \$ 25.00
菲律賓 全年	平郵 US \$ 9.00 空郵 US \$ 25.00
新加坡 全年	平郵 US \$ 9.00 空郵 US \$ 25.00
馬來亞 全年	平郵 US \$ 9.00 空郵 US \$ 25.00
美 國 全年	平郵 US \$ 9.00 空郵 US \$ 25.00
加拿大 全年	平郵 US \$ 9.00 空郵 US \$ 25.00
英 國 全年	平郵 US \$ 9.00 空郵 US \$ 25.00
澳 洲 全年	平郵 US \$ 9.00 空郵 US \$ 25.00

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。

捐款鳴謝

中大物理系同仁	港幣 300.00元
純果法師	港幣 200.00元
方世源居士	港幣 500.00元
羅永正居士	港幣 150.00元
侯果臻居士	港幣 50.00元
何忠全居士	港幣 200.00元
吳星級居士	港幣 100.00元
馮雲騫居士	港幣 50.00元
李心澈居士	港幣 100.00元
陳潤權居士	港幣 200.00元
余何麗貞居士	港幣 200.00元
李澤明居士	港幣 100.00元
沈九成居士	港幣 800.00元
劉劍平居士	港幣 100.00元
妙法寺	港幣 3,928.40元
總計	港幣 6,978.40元

一〇五期收支報告

一、收入：	
捐款項下撥入	港幣 6,978.40元
發行收入	港幣 562.00元
總 計	港幣 7,540.40元
二、支出：	
印刷費	港幣 4,367.40元
稿 費	港幣 1,220.00元
郵 費	港幣 953.00元
什 費	港幣 1,000.00元
總 計	港幣 7,540.40元

內明雜誌社謹啟

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺
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 Puppar 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 Hsuan 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 中華民國七〇年
公元一九八一年

一月一日出版

定價每冊港幣叁元

定價每冊港幣叁元

◁大寶法王出席歡迎茶會



▷歡迎茶會



◁大寶法王接受妙法寺致送紀念品





▲天童寺鐘樓