

集漢穀城刻石字



內明

# 第七十期 目錄

封面	日本曹洞宗大本山總持寺之大雄寶殿	霍韜晦	3
專論	中國佛學的回顧	查良鏞	7
譯稿	談「色蘊」(三)	柳田聖山著 一默譯	15
四眾堂	禪思想探原(續)	馮永明譯	18
	西方學者筆下的太虛法師(續完)	梁長江	21
	僧尼婚嫁此路不通	智銘	22
	論日本模式的和尚結婚	編輯室	24
佛教名勝介紹	日本曹洞宗大本山總持寺之禪院風光	馮馮	26
佛教文藝	永懺樓隨筆之十九——牛追記	雪茵	28
	靜室心聲之四	彌	30
	湖畔有佛音	幻生	31
專稿	讀「弘一大師年譜」	日慧	34
	修大方廣佛華嚴法界觀門論釋(七續)	張澄基譯	36
譯稿	密勒日巴尊者歌集(第卅篇)	鄭壽彭	39
特刊	諦觀全集序	張齡	40
	諦觀全集序	李鶴年	41
隨筆	句香堂散記(一續)	智銘	42
專題研究	各版大藏經雕版簡史(續)	編輯室	44
教界動態	日本曹洞宗大本山總持寺之大僧堂		
底裏	日本曹洞宗大本山總持寺之紫雲台		

出版者 內明雜誌社  
 社長 釋敏智  
 督印人 釋洗塵  
 發行人 釋金山  
 編輯 沈九會  
 主編 沈會  
 編輯 沈會

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Mia 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.

檀香山華僑佛教總會

Chinese Buddhist Ass'n of Hawaii

42 Kawanakoa Place, Honolulu, Hawaii 96817, U. S. A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,

215/1 Pluplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Budd, Sangha Federation of India 6, Tirretta

Bazar St., Calcutta-12, India.

香港

北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處

承印者：文采印刷公司

電話：五·七一六五四

佛元二五二一 中華民國六七年

一月一日出版

定價每册港幣貳元

一月一日出版

一月一日出版

一月一日出版

一月一日出版

一月一日出版

一月一日出版

一月一日出版

一月一日出版

一月一日出版



# 中國佛學的回顧

霍韜晦

近代學者研究佛學，往往把中國佛學列為一個獨立的領域，

與印度佛學、南傳佛學、西藏佛學、及日本佛學分開；舉行學術大會時，亦往往把中國佛學列為一個專題。這種研究獨立性的取得，初步看，是地域性的，學者們不過把不同地域的佛教區別開來處理。然而，若深一層看，則不能如是簡單，因為每一個地域，都有它不同的文化環境和傳統，佛教之傳入，勢須接受其原來的文化環境和傳統的制約。雖然，這種制約力量的大小及顯著程度，則和當地的文化是否深厚有關，試以西藏的情形為例：西藏在接受佛教之前，尚處於未開化的狀態，未有文字，僅靠神話咒術治世（即棒教 *bon* 與薩滿教 *Shamanianism* 同一類型），因此當佛教傳入，抵抗力極微；後來是從印度學習梵語而創造西藏文字，迭請印度高僧，如寂護、蓮花戒等入藏宣化，於是整個文化基礎就建築在佛教之上，成爲一佛教國。其原來的巫文化則消溶於大乘佛教後期的密宗之中，再無地位。但中國的情形完全不同，中國在佛教傳入時自身已經發展出高度的文明，並且已經養成一種以中國爲中心的文化心理，所謂「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」，又說：「屏諸四夷，不與同中國」，這是一種很明顯的文化優越感。在這種文化優越感的影响之下，對於一個外來文化能夠整個投入是不容易的；相反，它要依自己的尺度，來衡量這個新來的文化，同時，亦要依自己一貫的思考問題的方式，來了解並消化這個新來的文化。所以，中國並沒有發展出西藏式的

佛教，因爲在這裏存在着制約這個外來文化的成分，並且始終在左右着它的方向。結果佛教之來，只能造成中國佛教，意即屬於中國的佛教，而與其他原來及其他文化傳統下的佛教不同。

站在佛教的立場，則可能不同意上面的說法。因爲佛法「本來和合一味」，縱使因流佈的地域與時間不同，而使佛教的面目有詳畧、輕重之別，但所傳的仍是佛法，其終極教人的目標仍是成佛，不能有異。對此，我們的回答是：不能因終極的主張相同而忽略了內容上的差別。衆生皆當作佛，這只是佛教教內所共許的前提，如何證成却是煞費思量的，這需要一大套理論來支持。而且我們一旦接受了這個前提，即無異接受了佛教所作的對現實世界和現實人生的價值的預設，即現實世界是虛妄，現實人生是苦（泛說），故必須更尋絕對的現實與永恆的極樂。由此佛教於是有一大套關於現世界的說明，此論證其爲虛妄之意，然後指出真實者是何義，與一般世俗，所謂真實者關係如何，這樣就產生了許多說「境」（對象世界）的理論。即使在印度佛教，這些理論也不是一致的，如來藏系與阿賴耶識系的講法就有不同。傳至中國，在中國文化環境與傳統觀念的制約下，它所發展的方向就更有距離，所以，我們不能說佛法都是一個模樣，我們必須了解它之所以有分殊的原因。以下，我們不妨依佛教傳入中國的歷史的意思，簡單地說明它所受到的制約，從而表明中國佛學爲一獨立系統

### 三

佛教之來，最早可能是在西漢末年①。爲士大夫所知，已是東漢永平之世②。在這一階段中，佛教是以一種道術的姿態出現的。我們試看袁宏在後漢紀中的一段話：

「浮屠者佛也。西域天竺有佛道焉。佛者漢言覺，將悟羣生也。其教以修善慈心爲主，不殺生，專務清淨。其精者是爲沙門，沙門者漢言息心，蓋息意去欲而歸於無爲也，又以爲人死精神不滅，隨復受形，生時所行善惡皆有報應，故所貴行善修道以鍊精神而不已，以至無爲而得佛也。佛身長一丈六尺，黃金色，項中佩日月光，變化無方，無所不入，故能化通萬物而大濟羣生。」③

袁宏是晉人（三二八—三七九），因此，這一段記錄中可能混入晉人的佛教觀念，不過它仍然可以代表初傳佛教的幾個特色：

一、得無爲即得佛，所以強調息意去欲；  
二、人死精神不滅，因此可以承受報應；  
三、佛身長一丈六尺，變化無方，又能化通萬物大濟羣生。  
以上三點，第一義近道家，第二義近世俗之鬼神觀念，第三義近神仙家說。雖然其中亦談及報應，但這並非佛教的殊義，它只能說是印度文化中一個共通的見解。反之，佛教所重的緣起、四諦、無我等義，却根本未見提及。之所以如此，我們有兩方面的理由可說：

一、從中國方面看，傳統文化根本缺乏佛教一型，所以兩文化接觸之初，中國方面，根本缺乏適當的觀念來表達佛教，只可借重在形態上相似的道家與神仙家的觀念。而漢代思想，無論儒學與道家者流，都喜談天道和神秘現象，如今文經學之言災異、圖讖、方士神仙家之言吐納、飛昇、和佛教在精神上都有相通之處，因此這可以說是順我們的文化心態而進入佛教的。借道教、神仙家之眼以看佛教，佛教當然是充滿道術色彩了。

二、從佛教方面看，此時佛教在印度雖然大盛，小乘各派正從事教義的紛爭，而大乘亦初起，力倡回復到原始佛教的實踐精

神，但這畢竟是屬於僧侶和專門學者的事情，對於一般教徒，尤其是西域，中亞的行旅，也許沒有太大的影響。但是，這一批人，正是當時把佛教教義帶到中國的前鋒。他們來往於中國與帕米爾高原以西，沿着有名的「絲路」往返，自然肩負了中西文化交流的使命。不過，限於文化和語言的隔閡，又限於他們自身的條件，佛教的教義實在無法準確地傳達出來。只能介紹一些成佛、報應的思想，結果招致了國人的誤解。

### 四

中國佛教能夠擺脫它初傳時候的道術色彩，關鍵在於漢魏之世，中國方面有玄學興起。誠然，隨着中國人對佛教興趣的增加，和佛教僧人的來華譯經，佛教遲早總會改變了它早期給人的印象。但是，在以後的日子中，爲什麼中國佛教所盛行討論的問題是般若學的問題而不是部派佛教中對於「法」（即一一之存有事的）的分析問題？此則仍出於中國文化環境的約制。蓋史籍中最先來華譯經的胡僧，是傳西北印有部學的安息人安世高；有部擅長法數，但中國人喜歡安世高的，却是他的禪學，也許就是因爲與道家言養生之術接近吧。安世高之後，支謙、支謙均譯般若，雖說是譯人使然，但安知這不是順時代之要求而起？只要對中國方面的思想背景稍加分析，自然知道這是必然之勢。

中國方面何以會有玄學興起？要解答這問題須先了解漢代哲學的缺點。漢代哲學，由易庸一路來，其特色是以八卦配陰陽五行，時序方位，以構成一幅展現的物質氣化的宇宙論；所有具體的人事和自然世界的事物都可以通過這裏面的一套象數而得一配合對應。所以由象數以明天道，即是明人事，使人預知變化而趨吉避凶，但是，由於象數必須落於具體的事物上說，這就太質實，例如收入八卦系統中的物事，於乾卦中只能見一切屬諸乾的分子，如家族中之父，自然現象中之天，動物中之馬等，此即仍然停留於象上，不能識取深遠之理。同時，漢人解卦，喜歡觀其由本卦至所變之卦的歷程，以說明事象的變動關係或相應關係，但一一事象既然相沿而生，則這種向外觀變的解釋，便可以無窮

而流於繁瑣。漢魏之際的易學家，不滿這兩類作風，於是改從卦自身的義理出發，並且進一步剝落其象數，認為象所表現的是理，是原則，也就是「意」，因此主張逕直掌握統攝全象之理，「得意而忘象」（王弼語）。爲什麼呢？因爲「物無妄然，必由其理，統之有宗，會之有元，故繁而不惑，衆而不亂」④由繁而簡，由散立的物象進而探求統率物象之理，於是物象的觀念掃除，人的思想乃能從具體的物象中解放出來，而進入一形上世界。這就是魏晉玄學的興起。我們可以看到：魏晉玄學所表現的是一種消解精神，同時也是一種對物象的超越精神。

這種精神對佛教大乘般若學的傳入十分有利，但對印度西北的有部却是一個阻礙，依據印度佛教史，有部是一種說「有」的哲學，它的特色就是對存有作分析，和現象分爲七十五法，以組成「法之系統」。這些「法」，依有部說，都是真實自有的，亦即都是有「自性」(Svabhāva)的，因爲依有部的想法，「法」若果不自在，則如何解釋作用的產生？又如何解釋業果？所以它採取實在論的立場來肯定法之存在，同時用以解釋原始佛教時代佛陀所指稱的法（如心法，色法）。但是，這樣的一個途徑却使我們的心靈黏着於事物（法）之上，徒然從事繁瑣的分析，結果亦和漢人說易一樣，免不掉質實與繁瑣的毛病。所以大乘佛教起，即面對這種說「有」的哲學而改說「空」(Śūnyatā)。「空」不等同虛無，它只是對一個質實；「有」的化解，以見一切「有」同時亦可爲「不有」。爲什麼呢？中觀學者藉著緣起的觀念指出：世俗一般所謂「有」，其實只是我們概念的客觀化，亦即是主觀建構的東西，因爲在此緣起世界中並無一法是和它相對應。譬如當前有一桌子，就桌子之存在言，它是處於一緣起的狀態中，而緣起的狀態亦即一非獨立自主的狀態；它必須「待他」然後存在，它不能，亦沒有自我決定。所以何能有桌子之自性可說？我們就此一狀態而稱之爲「桌子」，這只是我們自己拋擲出來的概念。概念自身有固定性可說，但此一狀態却不可以定着；它只是在「隨他而轉」的狀態中。執概念以問實事，這只是概念的實體化和客觀化。所以，中觀學者主張：如果我們能掃除概念之

執，即可以如實見世界，亦即見一切之世俗之所謂「有」者同時亦可以爲「不有」。中觀學者把這種智慧稱爲「般若」(prajñā)，即是指對象能夠如實呈現的意思。這種精神，與玄學家所說的對具體物象的消解和超越，有異曲同工之妙。

由此我們可以了解，何以般若學傳入之後，立即就被中國人接受，而且流行起來，這是因爲有玄學在它前面的緣故。玄學是順中國傳統開出的，不想在魏晉之世反而成爲接引佛學的橋樑，尤有進者，王弼在教人識取深遠之理必須得意而忘象後，進一步揭示出這種意象關係即是一種有無關係。目爲「無，不可以「無」明，必因於有。故常於有物之極而明其所由之宗也」⑤。這可以說是中國哲學中繼老子之後再言「無」的哲學家。依他的見解，有與無並非平面的兩極，而是異質的兩層，這兩層構成所生與能生，一本一末的關係：有所生，是末，無是能生，是本。實由虛運，末由本生，所以王弼談有必追至無，這和般若學談有即說之爲空，在內容、形態上又有相似。以後，魏晉玄學家討論有無問題十分熱鬧，般若學傳進來，即混同般若的空有問題一起發揮，於是有所謂六家七宗，不空假名，空假名之類，直到鳩摩羅什譯中觀清籍，僧肇據之作不真空論（即後人所言之假名空）總結各家然後才作一結束。這時候，有部學並非無人翻出，（如僧伽提婆即譯出發智論），但大家對它那種分析的進路已不感興趣。無法成爲顯學，這是文化環境問題，佛學要在中國生根，畢竟是需要中國文化的土壤的。

## 五

對法的存在（法性）問題的討論，到東晉齊梁，風氣漸過，代之而起的是佛性問題。這一步轉化，仍與中國的傳統文化有莫大關係。早在先秦，儒家已經肯定「人皆可以爲堯舜」；孔子自述其一生的進境：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。」孔子雖然自謙說：「若聖與仁，則吾豈敢？」但亦承認：「我教不厭學不倦也」，這無異啓示了儒家成聖成賢的理想是可學而致的

。後來孟子順此一思路，回過頭來反省這種學的根據，於是發現了人性之善，人自身的先驗結構保證了人可以實踐堯舜之路，這種想法，傳至漢代，受陰陽氣稟的天道觀念影響，言儒學者改從「生而然」方面論性，認為聖人天生卓絕，非人力所能及，吾人學之，充其量只能為賢而不能為聖。於是孟子傳統一變而為聖人不可學不可至之論，甚至漢魏時代的玄學家，如王弼，郭象等亦如此主張。但是，漢代的方士，神仙家，却仍然深信人可以修煉成仙。這樣，人和他的理想人格之間是否有實踐上的關聯，就成為當時學者們紛紛議論的一個題目。佛教東來，大家亦很自然的注意它的成佛問題。從思想的標誌上講，佛教是佛陀的教法，它雖然教人解脫，但並不必然的涵人人皆能作佛之義。般若學雖然談佛的智慧，但這種對實相的觀照是否人人可學而得？則在大本涅槃未譯出之前，仍然無答案。據慧叡喻疑論的記述，當時鳩摩羅什亦曾經就法華經言開佛知見之義，說一切眾生亦可皆有佛性，皆得作佛，但又疑法華經何以僅言唯一佛乘、無二亦無三，而不索性明言一切眾生皆當作佛？無經文作證，終是問題。由此可見鳩摩羅什始終拘守文字，在思想上轉不開。其實，法華經既然說「佛唯以一大事因緣故出現於世」，「欲令眾生開佛知見」，「種種因緣，譬喻言辭，而為眾生演說諸法，是法皆為一佛乘故」（引文見方便品），則已隱含一切眾生皆可成佛之義。而且，再從思想的關係上講，一切眾生都是佛乘中人，則自然都是明日之佛，其自身即具有成佛的種子（因）；孟子在反省這一關係時肯定人皆有性善，則佛家亦可在此肯定人皆有佛性。所以史籍稱竺道生能夠「孤明先發」，因為他能夠在大本涅槃未譯出之前，就率先肯定一闡提人皆得成佛。其疏法華，即直言「良由眾生本有佛知見分。但為垢障不現耳」⑥。這不能不說是在佛教思想史上的一個突破，但亦可以說是遠承先秦儒家的影響。

雖然，竺道生有沒有讀過先秦儒籍，今缺明文記載，但如此普遍之書亦難以想像其不讀，再退一步言，佛教縱使無竺道生，但成佛問題在中國佛教中遲早亦必然成爲一個重要問題，則可以無疑。因爲依上文所說，理想人格的成就，原係中國人所極之注

意的問題，一直都有討論，以中國人的觀點來看佛教，則成佛問題自然是最重要的。明乎此，我們就可以知道爲什麼南北朝時候佛性的討論極繁（據吉藏大乘立論，達十一家）而最後，又以如來藏系統取得國人喜愛了。

註：

- ① 正史中最早的記載，爲伊存授經。據三國志魏志東夷傳注，引魚豢之魏畧西戎傳云：「昔漢哀帝元壽元年（紀元前三年），博士弟子景盧，受大月王使伊存口授浮屠經。」可證。
- ② 指永平（漢明帝年號）年間遣使求法事。此事之真相如何，近代學者頗有評論。湯用彤先生曾有詳細研究，認爲「求法之事，毋寧語多增飾，不可斷其子虛烏有。」（湯著漢魏兩晉南北朝佛教史第二章，頁二六）見後漢紀卷十。
- ③ 見王弼著周易畧例「明象」條。
- ④ 王弼此說，見周易繫辭韓康伯註「大衍之數五十，其用四十有九」句引。妙法蓮華經疏：續藏經（台灣影印本第一五〇冊，頁四〇〇。）
- ⑤ 同上接第35頁 修大方廣佛華嚴法界觀門論釋
- ⑥ 又如能斷金剛般若說②：「諸預流者，無少所預，故名預流；不預色、聲、香、味、觸、法，故名預流……若預流者，作如是念，我能證得預流之果，即爲執——我，有情、命者、士夫、補特迦羅等……諸一來者，不作是念，我能證得一來之果……以無少法證一來性、故名一來……諸不還者，我作是念，我能證得不還之果……以無少法證不還性，故名不還……諸阿羅漢不作是念，我能證得阿羅漢性……以無少法名阿羅漢，由是因緣，名阿羅漢。」如是等說，可以證知。復次，聲聞極果——阿羅漢和辟支佛道，都是但得無量法性分，不得無量法性的，所以都是分證，有餘證。菩薩則否，如般若經②說：「菩薩雖學三十七品，雖行三十七品，而不作須洹果證乃至辟支佛道。」又說：「菩薩摩訶薩學自相空故，不有餘、不分證、法、證者皆不可見。」智論②釋之曰，菩薩觀色等一切法空……深入禪定，心不亂，得利智慧力，故不見是空法，以不見，故無所證。聲聞、辟支佛，斷吾我，捨愛著，直趨涅槃，墮在偏空，取有餘證。（未完待續）

於不離而鬻我竟苦哉？既不歸；梵期不眠不離而鬻我竟苦哉。苦  
一其不覺；一其不覺不離而鬻我竟苦哉。云何不歸；一其不  
離而鬻我，是兩難兼得。

## 聽香室筆談



# 談「色蘊」

(三)

查良鏞

我們見到一棵樹，所見的其實不是樹的本身，而是光線射到樹上，再反射到我們的眼睛，通過眼球這透明而彎曲的透鏡，投射到視網膜上，視網膜中間的「視紫素」分別作不同程度的褪色，構成一個極細小的圖像。我們所見到的，只是樹所反射的光線所構成的圖像。也就是說，人眼所見的，是光線而不是樹。道理極簡單，如果沒有光，什麼也看不見。

光不是物質。光是一種能的狀態，是一種波。人眼所能見的，只是所有光波中的一個極小部份，紅外線以及比其更長的光波，紫外線以及比其更短的光波，人眼都看不見。看不見的光波還是存在的。紅外線防盜裝置是一個簡單例子。盜賊黑夜裏走進裝置有這種設備的屋子中，眼前一團漆黑，一點亮光都沒有，可是他身體碰上了看不見的紅外線，立刻激發起電流反應，於是警鐘大鳴。X光比紫外線短，肉眼也看不見。

太遠或太小的物體所反射的光波，不足以在我們的視網膜上構成明晰的圖像，所以這些物體我們看不到。佛學書中常說，一碗純淨的清水，我們肉眼看來，除了水之外什麼也沒有，佛却說

其中有「八萬四千蟲」。我們如通過顯微鏡觀察，果然可以見到清水中有無數微生物。物理學上常用一個簡單例子來說明，為什麼我們所見的是光而不是物體本身。光線透過一塊綠玻璃而照到紅紙上，紅紙就變成了黑色。紅紙本來所以顯得紅，由於它能反射紅光，綠玻璃隔去了紅光，紅紙沒有紅光可以反射，就成黑色。黑色是什麼光都不反射。紅紙本身其實無所謂顏色，只是能夠反射紅光而已。我們所看的仍是這張紅紙，它的顏色却因所射上去的光不同而起變化，因為我們所見到的，實際上是紅紙所反射的光，而不是紅紙本身。

### 眼不能直接及物

佛說「六觸處」，「眼觸見色」，眼一定要與一種東西接觸纔能見色。所謂「觸」，是真正的碰到。眼睛看一座數十層的大廈，難道能將眼珠去碰大廈的每一個部份嗎？眼睛所接觸到的，是大廈所反射來的光波。

我們從照相機的取景孔中看一座大廈，看到的並非大廈本身，而是光線透過鏡頭，映在反射玻璃上的一個數吋高的「大廈形象」。眼睛見物的作用頗為相似。我們心中所以有數十層高的巨大形象，是心智根據過去的經驗而比例放大的了。

一根筷子插在盛有清水的玻璃杯中，由於水的折光作用，看上去是曲折的，將手指伸進水杯中觸摸，便知道筷子並非曲折。眼睛不能及物，只能及光；手指、身體纔能及物。

看電影、看電視，所見的都是形象而不是物質。光透過電影膠片，投射在銀幕上，於是觀象見到了種種形象。觀象在銀幕上所見到的明星、山河、車馬，當然不是真正的物質。電視經由電磁波而將形象投射在螢光幕上，觀象看到的自然也是形象，不是實物。所以知道這不是真人真物，在於觀象事先有了知識，心中知道是看電影、電視，那是心智的作用。單就視覺而論，看真人是見到非物質的光圖形，看電影、電視也是見到非物質的光圖形，兩者在物理上並無分別。

一顆星如果和地球有十億光年的距離，那麼我們所見到這顆星，它的光是十億年之前發出來的。可能它在五億年之前早就已經毀滅，但它的形象仍在我們頭頂光明閃爍，還會持續五億年之久。夜晚仰視長空，衆星燦爛，其實萬物無常，其中有許多星早已不存在了。可知所見到的只是星光，而不是星球本身。

遠處的物體看來小，走近之後，物體漸漸大起來，退後再看，物體又小了。如果所見到的真是物體本身，物體又怎麼會忽然變大，忽然縮小？只有光所組成的非物質圖形，才會忽大忽小。用手觸摸，接觸到的才真正是物體本身，不論在什麼地方觸摸，它的形狀大小不會改變。

## 不說一法 演說二法

眼與色處，是兩種對待的東西。佛陀說：

「我不說：一法不知不識而得究竟苦邊。云何不說：一法不知不識而得究竟苦邊？謂不說：於眼不知不識而得究竟苦邊。若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，

亦復不說：不知不見而得究竟苦邊。」（雜二二三經）

「爾時世尊告諸比丘；當爲汝等演說二法，諦聽善思。何等爲二？眼、色、爲二。耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，爲二，是名二法。」（雜二二三經）

第一段經文的文字結構頗爲複雜，用了兩個否定式，文義則是三重否定，原意是這樣：眼、色處，眼識、眼與色處的接觸，因眼觸而產生苦樂不同的情緒，這五種東西，如果你們只明白其中的任何一種，那是得不到解脫的（「得究竟苦邊」是到達了苦的盡頭）。意思是說：五件事都要明白，只明白一件不行。

佛法的根本是「因緣」，重視事物之間的相互關係，決不單說一物一事，所以佛要「演說二法」。說到眼，必定與眼的對象色處一起說；說到色處，也必與眼連繫起來說。世界上如果沒有光，眼睛毫無意義，所以深海底層的魚類沒有眼睛。對於盲人，顏色也全無意義。

色蘊是自身肉體，眼是色蘊的一部份。色處是外物的形象。佛陀明明說是「二法」，「眼、色、爲二」，色處不可能屬於色蘊，否則的話，「二法」變成了「一法」。（大乘經中所說的「不二法」是另外一會事。）

這些道理本來甚淺，要得到色處不屬色蘊的結論，也不用費上這許多筆墨，只是乘此機會，談一些與佛法有關的其他問題，希望能將某些觀念說得清楚些。

〔第三個問題〕的結論：

「色處」是眼睛所見到的形象，不是物質，不屬色蘊。

## 聲香味觸

「聲處」是耳朵所聽到的東西。物體振動，發出聲波，經由空氣或其他傳聲物的傳遞，聲波使中耳（鼓膜）振動，傳到內耳，於是我們聽到了聲音。人耳對聲波的感受也有一定範圍，每秒一萬六千周波以上，大約三十周波以下的聲波，我們都聽不見。不屬這個範圍內的聲波都是「超音波」。超音波是目前的熱門研究對象，在實用上有許許多多用處。狗的聽覺範圍比人爲大，九



十幾年之前，達爾文的表弟就已發明了狗哨，吹起來時，人聽不見，狗却可以應聲而至。在佛學中，「聲」只指人聽得見的聲音而說。超音波是「聽不見的聲音」，那就不成爲聲音，只能說是一種振動。狗哨所發的振動，屬於狗的聲處，不屬人的聲處。如果談「耳、聲」而泛稱包括人與狗在內的「有情」，那就不很準確，除非某人有「天耳通」，聽覺比狗還要靈敏。然而有些「有情」是根本沒有聽覺的，螞蟻沒有耳朵，聽不到聲音在空氣中的共振，只能感覺到土地的震動，那是觸覺。

聲音是一種「能」，不是物質。

香氣是物體所散發出來的某些分子，接觸到我們鼻孔中的感受細胞，使感受細胞受到激動。香氣的分子是物質。但這些分子並不是就是物體本身的縮小。大量花香的分子聚在一起，並不成爲一朵花。香氣可以說是物體派出來傳遞消息的代表。花香是花朵的信差，請蜜蜂過來傳送花粉，以便傳種接代，花蜜則是支給蜜蜂的酬勞，「無償勞動」在生物世界中也行不通。

香氣是物質，但並非物體本身的全部，只是物體爲我們所感知的一種現象。

人對香氣的感受很易飽和，某種氣息聞得久了，嗅覺會遲鈍。「入芝蘭之室，久而不聞其香，入鮑魚之肆，久而不聞其臭」，就是這個道理。

滋味是物體的一部份分子，和我們舌頭及上顎的味蕾接觸，發生化學反應，因而爲人所知覺。味的分子是物質。和香分子一樣，味的分子也只是物質的代表。不過味分子的代表性較強，大量糖分子和鹽分子聚在一起，和純糖、純鹽並無多大分別，因爲純糖和精鹽本來是經過提鍊、和其他分子分離了的東西。我們吃甘蔗時味蕾所接觸的糖分子大量聚集起來，却堆不成一根甘蔗。再者，食糖是白色的粉狀固體，由於是結晶體，所以微有閃光，這種現象非舌頭所能感知。滋味也只是物體的現象之一。

人的基本味覺有甜、酸、鹹、苦四種。辣是觸覺，淡是沒有味覺。「沒有味覺」不能算是味覺。許多傳統佛學書，例如「五

蘊論」，說味處有甜酸苦辣鹹淡六種，不大準確。如說複合味覺，那就無窮無盡。安慧覺得世親只說六種味覺不甚妥善，加上一個「等」字。其實基本味覺只有四種，複合味覺則包括了大量嗅覺和觸覺在內，飲食時所得的感覺並非只是味覺。傷風時吃東西覺得沒有味道，因爲嗅覺失靈。生理學家做過實驗，蒙上傷風者的雙眼，將洋葱和蘋果切成小粒分別給他吃，他無法區別。水果和果汁、嫩菜與老菜的滋味不同，主要在於給人的觸覺有異。

人的年紀增長時，味蕾分佈的範圍漸漸縮小，四種味蕾分佈的情形也有改變，所以，小孩喜歡吃糖，而大人有可能喜愛薑蒜和烈酒。味覺也是無常。

觸處才真正是物體的本身。身識（觸覺）是人身碰到了物體本身所得的感覺。

「觸處」就是物體，是所觸之處，是身體所接觸到的東西，是觸覺神經的對象，摸到一塊石頭，石頭是觸處；踢到一個足球，足球是觸處。「觸處」不是「接觸」（動詞），也不是「觸覺」（身識）。觸處簡稱爲「觸」之時，容易引起誤會。

物體所給予人的觸覺，是堅硬或柔軟的壓力感，是冷或熱的溫度感，是輕或重的重力感，是光滑或粗糙，是各種各樣的形狀等等，也都只是物體的一種現象。人身碰到的是物體本身，所知的却只是物體的一部份現象。

「物體本身」與「物體的現象」兩者不同。

白布或花布，唱片轉動時所發出的聲音是中樂或西樂，臭豆腐和普通豆腐的氣息，糖水或鹽水，這其間的差別，單憑觸摸不能辨別。

三十九種金屬，除了汞之外，閉了眼摸上去，都是冷冰冰的沒有什麼差別。金和鎢的比重完全相等，銀和鉬相差極微，拿在手裏分不出輕重。鐵和鎳可以有極強磁性，非鐵金屬幾乎完全沒有磁性，這個差別更非觸摸所能知。

「瞎子摸象喻」（出於長合·世紀經·龍鳥品）大概是佛經中最普遍爲人所知的比喻。瞎子就算仔仔細細的摸遍了象的全身

，對於象的形狀有了整體的概念，但象的膚色總是摸不出來。

色處、聲處、香處、味處、觸處五者，分別表現了物體的一種現象，並不是物體本身。要認識物體，必須綜合這五種現象的全部或大部份，再加上過去所得的知識和經驗，才能認識。

但即使這樣認識了，心中對物體所構成的概念，是不是就是真正的物體自身呢？那實在難說得很。所謂「畫虎畫皮難畫骨，知人知面不知心」，表面現象易知，不由現象顯示的質素就極難知道。意根作抽象性的思考，是從五種直接所得的感覺資料之中，加上記憶系統中所積存的資料，再推求出一些間接資料出來。但思惟所得的結果，常常是靠不住的。

### 眼是什麼？

佛說內六處、外六處、六識，只是教人除去妄見，得到解脫。智慧高的人請問如何破除妄見，佛陀欣然解答。智慧低的人却認錯了目標，請問「眼」是什麼？眼睛所見到的外物又是什麼？雜阿含經中紀錄了兩次這樣近於無聊的請問，都是「異比丘」提出的。「異比丘」是「某一個比丘」的意思，不一定是佛弟子，也可能是外道的比丘。所問的問題雖屬末節，尚非離題萬丈，也可由此帶入正題，於是佛陀耐心解答：

「彼眼者，是肉形，是內、是因緣、是堅、是受，是名眼肉形內地界。比丘，若眼，肉形、若內、因緣、津澤、是受，是名眼肉形內水界。比丘，若彼眼，肉形、若內、若因緣、明暖、是受，是名眼肉形內火界。比丘，若彼眼，肉形、若因緣、輕飄動搖，是受、是名眼肉形內風界。比丘，譬如兩手和合相對作聲，如是，緣眼、色、生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。」（雜二七三經）

眼睛是有機物（肉形），有固定形狀，有眼淚，眼球內有水份，有溫度，眼珠能轉動顫動，地水火風四種性質都具備。眼和色處相接觸，好像拍手發聲一樣，兩者相觸而生出了眼識，產生情緒、記憶、思想，這是因緣。佛陀詳細分析眼的物質性質，但對色處却不絲毫描述，只說是產生眼識的因緣之一。經中記載說

，後來這異比丘深思佛陀的教導，勤於修為，終於成阿羅漢。

另外一個異比丘問的問題更加囉唆：

「時有異比丘往詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：『世尊，如世尊說，眼是內入處，世尊畧說，不廣分別，云何眼是內入處？』佛告彼比丘：『眼是內入處，四大所造，淨色，不可見，有對。耳鼻舌身內入處，亦如是說。』復白佛言：『世尊，如世尊說，意是內入處，不廣分別，云何意是內入處？』佛告比丘：『意內入處者，若心、意、識，非色，不可見，無對。是名意內入處。』復問：『如世尊說色外入處，世尊畧說，不廣分別，云何，世尊，色外入處？』佛告比丘：『色外入處，若色，四大造，可見，有對，是名色，是外入處……若聲，四大造，不可見，有對。如聲，香、味亦如是。……觸外入處者，謂四大及四大造色，不可見，有對。……法外入處者，十一入所不攝，不可見，無對。』（雜三二二經）

### 現代化的解釋

這段經文的現代化解釋，我想是這樣：

1. 「眼是內入處，四大所造，淨色，不可見，有對。」——視神經是物質所造成的，因為太過細微，所以肉眼看不見。視神經與光的接觸，會受到物質的阻隔。

雜二七三經中的「眼」，是指眼睛。這一段經文中的眼，顯然是指視覺神經。「眼」這個字，本來是包括全部視覺系統。大概第一個異比丘知識程度較低，問的問題也淺，佛陀於是向他說眼睛的構造，說地水火風。第二個異比丘是知識分子型，所問的近乎學問範圍，對於眼睛的構造等等應該早已知道，於是佛向他說五官的內部神經。從這兩種不同答覆之中，也可看出佛陀如何因材施教。兩個異比丘所問的內容相同，但提出的方式不同，顯得知識水準大有高下，如果給予同樣的答覆，那麼或者是第一個比丘茫然不解，或者是第二個比丘不感滿足。

視覺神經甚為細微，肉眼所不能見，但又並非精神作用，明明是物質，所以佛告訴他是「淨色」。「有對、無對」的問題，

小乘各部派意見甚多，以後再加討論。我解釋爲：五官與對象之間的接觸，會受到物質的干擾或隔斷的，是「有對」；兩者的接觸是物質所不能隔斷的，是「無對」。簡單的說，精神作用「無對」，非精神作用「有對」。

2. 「耳鼻舌身內入處，亦如是說」——其他四種感覺神經，性質相同。說「身」不可見，自然是指觸覺神經而言。耳鼻舌身與聲、香、味、觸之間的接觸，也都能爲物質所隔斷。「鑿壁偷光」、「掩耳盜鈴」、「人皆掩鼻而過之」，「饑涎三尺」、「高不可攀」，都在於五官與對象之間有物阻隔。至於「隔牆有耳」，則由於牆壁太薄，牆上又沒有裝隔聲板。

3. 「意內入處者，若心、意、識，非色，不可見，無對。」——心、意、識（三者在佛學中，有時有區別，有時可以通用）不具物質性，看不見。意處與法處的接觸，物質隔不斷。想念萬里之外的人也可以，關山千萬重都阻擋不了，要見面却難了，除非是夢中相見。夢，無對。

如果我們把「意根」解釋爲「腦」，那當然是物質。但在佛法中，意識作用雖以腦爲工具，真正的主體却是「心識」而不是腦。心識是精神，不是物質。關於這問題，在以後談到「受想行識」時再詳行討論。

4. 「色外入處，若色，四大造，可見，有對。」——物體的視覺形象，依物質爲根據而產生，可以見到，與眼的接觸能爲他物所隔斷。

物質的形象並非物質，但如沒有物質作依據，却也產生不出來。電影、電視都要先有真人真物，纔能拍攝。要有真的城市，纔能產生光的反射而在遠處現出海市蜃樓。必須在雨後或瀑布附近，空氣中有大量細微水滴，光線方能射上去而反射成彩虹的形象。要有真的一座大廈存在，我們方能見到光線從大廈反射過來，而在視網膜上構成大廈的光圖形。

5. 「若聲，四大造，不可見，有對。如聲，香、味亦如是。」——聲、香、味都是物質現象，以物質爲因緣而產生，看不見，與耳、鼻、舌的接觸能破外物所隔斷。

6. 「觸外入處者，謂四大及四大造色，不可見，有對。」——身體所觸到的東西，都具物質性，其現象以物質爲因緣而產生，看不見，與身的接觸能被外物所隔斷。

色、聲、香、味四處都是「四大造」，「觸處」却是「四大及四大造色」，這其間的分別需要重視。到觸摸的東西必定是物質，所以加上「四大」兩字。色聲香味四處性質不同，沒有「四大」兩字。觸處作爲物質的現象而言，和色聲香味四種現象的性質無別，所以五者都是「四大造」。同時，觸處作爲現象而言，是「不可見」的。我們所觸到的東西，例如石頭、桌子等物，明明都是可見的，爲什麼佛說「不可見」？

每件物體分別以色聲香味觸五種現象爲人所感覺到。石頭、桌子的「色處現象」只能爲眼所見，「觸處現象」只能爲身所觸知。這裏說的既是「觸外入處」，觸處現象是不可見的。

同樣的，唱片可見，樂聲不可見；白糖可見，糖的「味處現象」不可見。檀香、香粉可見，「香處現象」不可見。

每一種感官各有不同對象，五官的功能和作用不能越界。不在色處範圍之內的東西，儘管是物質，眼睛的作用却及不上去，眼識不會生起，所以看不見。在沒有絲毫光線的暗室中，我們可以聽音樂，可以吃糖辨味，可以聞到檀香，可以摸到桌子，但沒有光，色處不存在，眼睛就什麼都看不見。

這一段經文十分清楚的說明了「物質現象」與「物質」不同。色聲香味都是現象，觸處則有雙重性格，既是物質（四大）又是現象（四大造）。

經文中「淨色」，「謂四大及四大造色」兩處地方的「色」字，都是指「物質」。淨色是「細微的物質」。「四大造色」是四大所造成的物質現象及物質。色聲香味四處都是「四大造」，觸處却是「四大造色」，多了一個「色」字，當是表示觸處有雙重身份，既是物質現象，又是物質。

7. 「法外入處者，十一入所不攝，不可見，無對。」——一切概念，不屬眼耳鼻舌身，不屬色聲香味觸，是意內入處（意根）的對象，但與意內入處不同，因此不屬於十一入處的任何一入

處。抽象概念不可見，它與意識的接觸，不受物質的阻隔。

從這段經文之中，可以見到佛陀的見解何等精到正確。這些知識與求解脫並無多大關係，所以本來是「世尊畧說，不廣分別」的。但那異比丘一定要問，而這些問題還不算誤入歧途，世尊也就進一步的畧加「廣為分別」。這次說法在當時並不重要，後世說紛紛，這段經文便可作為抉擇的標準，意義大增。那是因為我們後世之人太喜歡研究毒箭來源、習於捨本逐末之故。

### 「所觸一分」

「五蘊論」中，世親在解釋色聲香味觸五處時說：「色、聲、香、味，及觸一分。……云何觸一分？謂身之境，除大種。謂滑性，澀性、重性、輕性、冷、飢、渴等。」其中「觸一分」這三字，很準確的表達了佛義。

「大乘五蘊論」另有玄奘的譯本，但不附安慧的廣釋。安慧的釋論中錯誤頗多，或許因此而為奘公所不取。奘譯「五蘊論」中，將「觸一分」譯為「所觸一分」，意義更加清楚明確，表示是「作為感覺對象的那一部份」，「作為物質現象的那一部份」。（大正一六一·二·八四八）

「一分」，是「一部份」的意思。因為觸處有雙重身份，既是物質，又是現象。作為「身之境」（觸覺神經的對象）之時，它是現象，所以要「除大種」，地水火風四大種（物質）不算，現象只是「觸處」內容的「一分」（一部份）。他舉了滑性等七種觸處現象的例子（可惜例子舉得不恰當），都是現象，並非物質。安慧釋論中說：「已說七種造觸」，「造觸」兩字，當是指「四大造」之意，那也是很準確的。「觸一分」三字（「所觸一分」四字更好），「造觸」兩字，將物質與現象區別了開來。

既然物質與現象有別，既然色蘊是物質，而色、聲、香、味、觸五處都是現象，不是物質本身，那麼色、聲、香、味、觸五處怎麼可以屬於色蘊呢？雷聲、花香、苦味、桌面的光滑等等，又怎麼可以算是我們身體的一部份？只有咬自己指甲而辨其味，味處才是色蘊的一部份，但指甲如已咬了下來，與意識脫離連繫

，却又不成為色蘊的一部份了。

### 慧遠與鳩摩羅什的問答

對我國佛教影响最深最大的高僧，是鳩摩羅什、慧遠、玄奘三位大師。東晉的慧遠大師在廬山結蓮社，提倡念佛，淨土宗推為初祖。他學識淵博，道德崇高，對佛法的修為也極深湛。當時譯成中文的佛教經論還不多，慧遠大師對佛理中的許多難題無法解決，曾一再寫信到長安去向鳩摩羅什請教。什公盡其所知答覆。兩位大師書信往來，研討深義，實是世界文化史上難得的佳話。這些通信大半已經佚失，現在保存下來的有「大乘大義章」三卷，一共是十八個問答。

雙方通信開始於公元四〇六年，其時遠公約七十三歲，什公約六十三歲。兩位大師固然精研大乘佛法，對小乘的阿毘達磨也了解甚深。什公於說一切有部出家，不必說了。遠公在廬山主持「阿毘曇心」論的翻譯。湯用彤先生「漢魏兩晉南北朝佛教史」中有一節敘述慧遠大師在廬山宏揚阿毘達磨，結論說：「則毘曇學之大興，實由於慧遠之徒眾也。」（頁三五三——六）

阿毘達磨中將色蘊與色處混而不分，遠公覺得其中大有矛盾，寫信向什公請教，是十八問答之一，可見對遠公而言，這是佛法中一個相當重要的問題：

「遠問曰：……水月鏡像，色陰之所攝不？若是色陰，直是無根之色，非為非色，何以知其然？色必有象，象必有色。若像而非色，則是經表之奇言，如此則阿毘曇覆而無用矣。」

「什答曰：經言一切所有色，則是四大及四大所生。此義深遠難明，今畧叙其意：……身根所觸，審有所覺，凡夫之人身所覺事，以之為實……是故身所覺法，名為四大。若問：身根所覺有十一事，何故但說四法為大也？答：其餘七法，皆四大所攝，四大為根本，是其氣分耳。輕重是覺分，堅是相密，若分散則為輕物，若集之則為重物……如是分別，四大氣分，乃應無量，如長短、此彼、粗細、方圓、燥熱、合散等，皆可以身根覺知，何止七事耶？佛是一切智人，是故但說四大色及四大所生色……是故

水月幻化等，是可見色，而佛法爲度衆生故，說水月、鏡像、影、響、炎、化喻等……如幻化色，雖是不實事，而能誑惑人目，世間色像亦復如是。是以過五百年後，而諸學人多著於法，墮於顛倒，佛以幻化爲喻，令斷愛法，得於解脫，是故或時說有，或時說無。凡夫人無有慧眼，深著好醜粗細等，起種種罪業，如是何得言無耶？佛說一切色，皆虛妄顛倒不可得，觸捨離性，畢竟空寂相。諸阿羅漢以慧眼，諸菩薩以法眼，本末了達，觀知色相，何得言定有色相耶？諸佛所說好醜此彼，皆隨衆生心力所解而有益之法，無定相，不可戲論。然求其定相，來難之旨，似同戲論也。（「大乘大義章」卷中，大正一八五六，一三一——三二）

在一千五百七十年之前，縱以遠公、什公的大智大慧，對於物理學上光波反射、眼睛見物原理等等，自也無法了解。西方科學家明白這些道理，只是近一百多年來的事，何況也不是全部已經了解。物理學不是佛法，遠公、什公懂不懂都沒有關係。他們兩位的問答很長，這裏只摘引一小部分，其中表示遠公覺得這樣的立論十分奇怪，簡直是「阿毘曇覆而無用矣」。

什公以他的睿智，說明了幾個要點：

1. 小乘論師以「法」爲實有，那是顛倒之見。「過五百年後」的「諸學人」指小乘論師，什公認爲他們是凡夫，沒有慧眼。
2. 在世俗境界中，能觸摸到的東西才是物質（四大）。水中月、鏡中像等不是物質，只是現象，是可見的色處。但以本體而論，則不論物質或現象，那都是無法求得其真正本性的。
3. 物質的本體是性，「不可得」。物質的現象是相，沒有一定。小乘論師說物質的現象只有輕重、澀滑、冷等七種，是錯誤的，物質現象是「無量」的，不能說只有七種。
4. 物質疏離則輕，密集則重（與物理學上密度的解說完全符合），那只是物質的現象，不是本質。色（物質）的象（現象），並不是本質，現象是有的，但不固定。所以不能說沒有現象，也不能說有固定不變的現象。
5. 各種物質現象，根據衆生的認識而得。衆生認識的能力不同，主觀不同，所見到現象也有所不同。如想尋求物質現象的固

定性，是一種妄自推測的、與佛法無關的、錯誤的議論。

〔第四個問題〕的結論：  
聲處、香處、味處、觸處都不屬色蘊。

#### 「共性」與「特性」

「五蘊論」爲色蘊下定義說：「云何色蘊？謂四大種，及大種所造色。云何四大種？謂地界、水界、火界、風界。此復云何？謂地堅性，水濕性，火暖性，風輕動性。云何四大所造色？謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色、聲、香、味、及觸一分，無表色等。」

世親以「逆定理必定爲真」的推理，將「四大種，及大種所造色」都歸爲色蘊，在第三章中已討論過了。他跟着又作了一個不合理的推論，將內五處、外五處混而不分，通統歸之於色蘊。這個「造」字，含義是很廣泛的。直接造成是造，間接影響而造成也是造。衣服、房屋是人造的，法律、制度是人造的，牛馬之所以成爲家畜是人所造成的，痛苦和解脫是人自己所造的，這四種「造」，性質各不相同。再者，也不能將從同一根源所造成的種種東西全部歸於一類，那是常識性的問題。譬如說：人的身體由肌肉、骨骼、血液、神經等造成，牛的身體也由肌肉、骨骼、血液、神經等造成，所以牛屬於人類。但「人類」兩字之中還具有其他的特定內容，例如，能使用工具，兩隻腳直立行走等，非牛類所有。在分別人類與牛類之時，標準不在兩者共同具有的「共性」，而在兩者不同的「特性」。

凡是生物，都具有能分裂生長的細胞，這是生物的特性，人、牛、樹木都具有，所以都是生物；石頭，黃金不具有，不是生物。生物之中，凡是動物，都有神經系統，都能自由移動身體，這是動物的特性，人和牛都具有，所以都是動物，樹木不具有，不是動物。動物之中，凡是人，都兩隻腳直立行走，能使用工具，這是人的特性，所以男人，女人都是人；牛不具有，不是人。人之中，凡是男人，都具有男性的生殖系統，這是男人的特性，

李白、梅蘭芳都具有，所以是男人；李清照、楊貴妃不具有，不是男人。男人之中，有人姓李名白，唐朝詩人，這是李白的特性，梅蘭芳不姓李名白，不是唐朝詩人，所以梅蘭芳不是李白。

梅蘭芳和李白都具有生物、動物、人、男人的共性，但兩人姓名不同，時代不同，從事的藝術不同，根本是兩個人，雖有許多共同之處，畢竟不是同一個人。

同樣的，凡和佛陀所說教義有關的，屬於佛法，這是佛法的特性，五蘊，內六處、外六處是佛法；外科治療法，油畫畫法，作曲法，香水製造法，烹調方法，盲人讀書法，民法刑法都是法，但不是佛法。佛法之中，凡四大所造的，都屬「四大所造」類，五蘊中的色蘊，內六處中的眼耳鼻舌身，外六處中的色聲香味觸，都為四大所造，屬「四大所造」類；受想行識四蘊，意識、法處非四大所造，不屬「四大所造」類。「四大所造」類之中，凡是活人肉體之全部或一部份，都屬色蘊，眼耳鼻身內五處是活人肉體的一部份，屬色蘊；色聲香味觸外五處不是肉體的一部份，不屬色蘊。

這樣的分類，全部根據於阿含經中的記載，簡單明確，極易了解。因為佛陀當時說法，也是簡單、明確，絲毫不混亂含糊，即是知識程度甚淺的人，也很容易了解。一切混淆，都是後人造成的（這裏的「造」字，又有了另一種意義。）

世親將色聲香味觸外五處歸於色蘊，出於邏輯上一個簡單謬誤：

A類屬於B類

C類也屬於B類

所以：C類屬於A類。

可是，A類、B類、C類三者雖然都具有某種共性，A類的特性却不一定為C類所具有。這完全等於：「人是動物，牛也是動物，所以牛屬於人類」的推論。

不能由於佛陀說過「色蘊是四大所造」，又說過「色聲香味觸是四大所造」，就將色聲香味觸都歸於色蘊。人身是四大所造

，石頭也是四大所造，豈可因此而將石頭歸於人身類？只能說：人身和石頭都是「四大所造」類，色蘊和色聲香味觸都是「四大所造」類。

再者，色、聲、香、味四處，只是「四大所造」（阿含經明文可證），而不是世親所說的「四大所造色」。這裏的「色」字如作「物質」解，那麼色、聲兩處都是現象，不是物質；如作「可見的東西」解，那麼聲、香、味三處都不可見（阿含經明文可證）。這其間的混亂和矛盾是不可解決的。

## 五

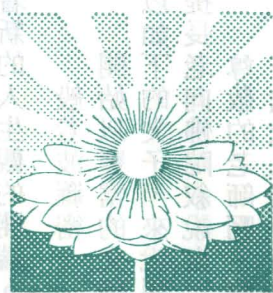
「五蘊論」中又提到了「無表色」。「無表」的梵文原文是 *avijñapti*，字面的意義是「不表示出來的」。「五蘊論」認為這種物質也屬於色蘊。如果「無表色」的意義是指人體內部的細微物質，為肉眼所不能見，那自然完全成立，例如細胞、血球、血液中的脂肪分子等。但「五蘊論」說的無表色，是一種「精神性的物質」。世親說：

「云何無表色等？謂有表業、三摩地所生無見無對色等。」安慧對上面這句話這樣解釋：

「有表業者，謂身語表，此通善、不善、無記性。所生色者，謂即從彼善、不善表所生之色，此不可顯示，故名無表。三摩地所生色者，謂四靜慮所生色等。此無表色，是所造性，名善律儀、不善律儀等，亦名業，亦名種子。」

這兩段話的意思說：人的行動和言語，顯示於外，是「有表」。行動和言語造成善的或不善的細微物質，藏在人身內部，並不顯示於外，那是一種無表色。人在禪定之中，可以產生某種物質，具有善或不善的制約作用，那是另一種無表色。這些不可見、物體所不能阻隔的無表色，是人的行動言語或禪定所造成，與該人動機的善惡有關，又名「業」，又名「種子」。

「無表色」的「色」字，如作「物質」解，那麼是一種「非物質的物質」，如作「可見形象」解，那是一種「不可見的可見形象」。語意中未免矛盾太大。（未完，待續）



# 禪思想探原

柳田聖山著  
一默譯

(續上期)

鳩摩羅什之來華與大乘禪經

通觀魏晉南北朝時代，阿毘達磨與般若的研究，實曾予過去中國人的神異信仰以根據，而加深其思想性；這正如我們所考究過的那樣。另一方面，作為神異實踐的前提的冥想技術自身，亦廣為人所研究。

大體上，印度佛教的冥想，在方法上可分為以下五種類：  
數息觀——依數着呼吸而把心統一起來，抑制籠統的心的雜亂。

不淨觀——由觀察屍體之不淨，或常在心中想像其變化的因由，以抑制心的愛欲貪婪的擴張。

慈悲觀——由觀察和常常在心中想起那些優美的東西，因而抑制內心憤怒的高漲。

因緣觀——觀察所有的存在都依因緣而成立，捨棄實體的先入為主觀與臆見，而得到正確的覺悟。

念佛觀——觀察阿彌陀佛的姿勢，唱誦其名，擺脫罪惡之恐懼，而達清淨平和的心境。

鳩摩羅什譯出「坐禪三昧經」，有組織地綜合地介紹了這五種冥想。但在他以前，已有很多傳道的僧人述及這種種的冥想方法了。至於指導如何做，那更是不用說的。

佛陀的宗教，基於深奧的冥想實踐，這我們已考察過了。印度的佛教徒把總結古來傳承的有關這樣的冥想技術的書，一般地稱為禪經。如先前舉的安世高的「安般守意經」與同時代支謙的「修行道地經」，即屬此。初期的中國佛教徒最先關心的，亦是這樣的冥想技術。在二世紀至五世紀期間，有多量的禪經陸續譯出，這是最好的證明。

但冥想到底是實踐問題。禪經的翻譯，必需與實踐的要求相應。曾經被認為是類於神仙方術的實踐一類東西的佛教冥想，亦由於對印度的正式的禪經的介紹，而使人們加深對其正確的認識，及開始留意其明確的不同處。鳩摩羅什「坐禪三昧經」的特色，是在其菩薩的禪法。菩薩禪法是要批判小乘禪法的，其批判即依大乘佛教的般若波羅密。曾經被視為是神異的實踐的冥想，亦昇華至這樣的般若冥想了。不用說，具體的冥想技術亦有很大的變革。最低限度，冥想倘若沒有般若為基礎，即不能得上層知識份子的信仰。例如，後來被尊為中國淨土教祖師的曇鸞（四七六—五四二），在其求道之初，由不老長生的神仙信仰轉到虔敬的念佛的修行者，而同時他又是一個深於般若的學者；這是最鮮明地表明當時中國佛教的本質的一個事例。

## 第四章 宴坐——大乘之坐禪

大乘佛教之興起

對於大乘佛教之興起，即使是今日的學術研究，亦難以得到明確的真相。但在思想上則可以把它看作是不滿於自來傳統佛教的固定化的人所施的革新運動。革新同時亦是復古。稱爲小乘的舊佛教，被批判爲不能表現佛陀的精神，或者被人重新研究，給予新的邏輯基礎。關於禪一方面，情況亦是同樣的。人們對於以佛陀宗教爲出發點的冥想與瑜伽實踐，重新予以多方面的反省。

這樣下來，傾向於出家弟子的獨善的那種冥想，亦嘗到新的氣息。古來即總結在戒—定—慧三者之下的修道綱要，被根本檢討；所謂布施—持戒—忍辱—精進—禪定—智慧的六波羅密（必需而且充足的六個德目）的組織亦趨完成。新加入的是布施（不執著於物，無條件地爲衆人服務）——忍辱（忍受苦痛與屈辱）——精進（無盡地勉進）這三個德目；這些東西就相對於出家來說，都足以強化在家菩薩具體的生活實踐的立場。菩薩即是開設教團與創制教義的人。應該注意的是，這六者都是波羅密，波羅密是完全之意。所謂完全，即是橫方面要及於全人全物；縱方面要無限加深。

這裏讓我們回憶一下先前所引的「經集」的話語吧。「河底淺的小川的水，揚起聲響而流；大河的水，則無聲無聞地流」。「未滿溢的東西能揚起聲響，滿溢了的東西則全歸於寂」。完全的六波羅密，都必需是靜寂的。這叫作「我向人施捨」，或「我守戒律」；這由捨棄執著與自我滿足的意識始。不管在甚麼地方，這都是當下的現實的生活。靜寂與安穩，不能止於寂靜與安穩。安穩（定）必需讓位於般若波羅密，亦即智慧，而智慧則意味着新的人生觀的開端。

#### 般若波羅密

開始以豐富的文學氣息來輯拾大乘佛教主張的「般若經」，以如下的文字，來說明般若波羅密的意義。這個說明是透過須菩提長老向佛陀敘說自己的見解方式來表示的。

尊敬的老師啊，我不知道菩薩這個名稱的事。我未有菩薩行。我未見過菩薩之事，亦不知道般若波羅密。我未有般若波羅密。我未見過般若波羅密。尊敬的老師啊，對於菩薩這個

名稱的事，不知、不得、不見，對於般若波羅密亦不知、不得、不見的我，要在怎樣的般若波羅密方面，教尊怎樣的菩薩呢？尊敬的老師啊，倘若我不知、不得、不見事物的品性，而只依其名稱而述說這菩薩有出生有死滅的話，這對我來說，不會有過失麼？尊敬的老師啊，這個菩薩的名稱，既非確定的東西，亦非不確定的東西；既非分離的東西，亦非不分離的東西。爲甚麼呢？這是由於這菩薩的名稱是非存在的東西之故。因此便成爲這樣：菩薩的名稱，既非確定的東西，亦非不確定的東西；既非分離的東西，亦非不分離的東西。當偉大的菩薩修行者，這樣地主張、這樣地表示、這樣地解說甚深的般若波羅密時，倘若他內心能不執着、不退墮、不昏沉、不隱沒、不畏怯、不絕望、不恐懼、不多生恐怖、不陷於大恐怖中，又能逆反地理理解真理，而其決心又不可移奪的話，則這個菩薩是應該知道，心是確立於般若波羅密中的了。在所謂永不退轉的菩薩階級（不退地），他安住着，無依據地安住着。

「般若經」實在饒舌得很。它把般若波羅密的好處說來說去，重重否定，而不知所終。不過，關於般若的立場，歷來的佛教都以戒↓定↓慧這樣的階段爲方向，「般若經」則逆反地以慧爲第一，而以般若波羅密爲其他的根底。在這點上，其般若立場，顯得極其簡明直截。還有應該注意的是，般若的主張，掃除所有執著，一切皆取否定的表現，但並不對代表這些表現的唯一否定的原理加以抽象化。無寧是，般若是要否定這樣的原理而孕育一切具體實踐的；以慧作爲戒定的內容而表現其作用，倒不如轉換爲以戒定作爲慧的內容而表現其作用。戒與定是過去出家弟子的綱領，而般若波羅密是將這綱領作爲菩薩的生活而多面地解放之的根本原理。

#### 維摩之批判

大乘佛教除了寬面變廣外，在冥想的實踐方面亦有重大的變化，如衆所周知，在「維摩經」的「弟子品」中，有一段是說維摩居士嚴厲地責備在林中靜坐冥想的舍利弗的。維摩以爲「不於



三界（現實欲望、現象世界、形上世界）現身意，是爲偃坐（安然的瞑想）！這實從根本推翻了歷來弟子們的瞑想法。

瞑想並不是在森林中靜靜地修養身心和坐禪。它是指在充盈着欲望的感覺與現象的世界與非現象的世界中任何一個角落，都不顯露身與心之意。這即是，不把身與心停駐於任何處，不管是在作爲感覺與意識的對象的形而下世界，抑是超越乎其上的形而上世界。印度古代的瑜伽與禪總把身心繫結於一些什麼堅實的對象上。與印度的這種實踐比較，維摩的瞑想完全是另一種。

鳩摩羅什所譯的這部經典，稱坐禪爲偃坐。這譯語未有見於他處。依照後來中國注釋家的解釋，偃是「安然」之意，在鳩摩羅什所譯的「大智度論」中，有所謂宴寂一語，想與（偃）坐是同義。如已見於「經集」中的那樣，真正的安然，正是心靈應有的狀態。在同一「維摩經」中，亦有這樣一段話語，它敘述有一次光嚴童子正要從Vasali的市鎮出來，恰巧碰上正要進入那市鎮的維摩居士。如舍利弗那樣，光嚴童子亦受到嚴厲申叱。他爲了要尋覓「道場」而離開市鎮，維摩則告以自己正由「道場」而來。這個「道場」僧肇（三七四—四一四）注解爲「閑宴修道之處」。這即清靜地安心地修道的處所，亦即覺悟的場所之意。

維摩的批判，矛頭實指向要在樹林下尋求安然的心靈道場的出家弟子們的獨善。實際上，舍利弗與光嚴童子一樣，其心靈都被外面的靜默所吸奪。這與我們聖德太子所說的「姿適地在僻靜處坐禪，不能算是真正安然的生活」，完全是同一的精神。

### 般若經所說之瞑想

維摩的批判，實際上亦是「般若經」的主張。例如，這經的作者，這樣地擬設佛陀說如下語：

須菩提，菩薩在空閑山澤曠遠之處。魔來到菩薩所，讚歎遠離法，作是言：善男子，汝所行者是佛所稱譽遠離法。須菩提，我不讚是遠離。所謂但在空閑山澤曠遠之處，名爲遠離。須菩提言：世尊，若空閑山澤曠遠之處，非遠離法者，云何更有異遠離法？佛告須菩提：若菩薩摩訶薩遠離聲聞辟支佛心，住空閑山澤曠野之處，是佛所許遠離法。須菩提，如

是遠離法，菩薩摩訶薩應所修行。晝夜行是遠離法，是名遠離行菩薩。須菩提，若惡魔所說遠離法，空閑山澤曠遠之處，是菩薩心在憤鬧。所謂不遠離聲聞辟支佛心，不勤修般若波羅密。是菩薩摩訶薩不能具足一切種智。是菩薩行惡魔所說遠離法，心不清淨，而輕餘菩薩：城傍心淨，無聲聞辟支佛憤鬧心，亦無諸餘雜惡心，具足禪定解脫智慧神通者。是離般若波羅密無方便菩薩摩訶薩，雖在絕曠百由旬外，禽獸鬼神羅刹所住之處，若一歲百千萬億歲，若過萬億萬，不知是菩薩遠離法。

### （摩訶般若波羅密經第十八卷第六十一夢誓品）

以上引自鳩摩羅什所譯「小品般若經」。「小品」（小品般若波羅密經）之文，與此亦差不多。只是在「小品」中，在「空閑山澤曠遠之處」之上，多了「阿練若處」一句。不用說，阿練若是遠離人烟的清靜處所，作爲十二頭陀之一而被視爲修行者的居所。其後變成寺院的意思。

### 菩薩之條件

「般若經」以獨居於空閑山澤爲惡魔之說，以遠離聲聞、緣覺之心爲菩薩的條件，這正如我們在前面所考察的那樣，要撤除出家弟子的獨善的瞑想，以心靈內所應持的狀態爲第一的意思。上面引到的「維摩經」舍利弗那段中，說「不捨道法而現凡夫事，是爲宴坐，心不住內亦不在外，是爲宴坐」，即是這個意思。這樣，瞑想不再是單純是瞑想的事，而實成爲心靈所應有的狀態的問題。倘若我們由此而再回顧前面所述時，則可以說，佛陀的瞑想，實具有這樣的意思。特別是上引「維摩經」的一節，更成了其後中國禪宗成立的重要綱領，這經典之被稱爲大乘禪經，亦與對這一段的理解有關。關於這點，我想另外再作考究。總之，在大乘佛教中，矛頭指向出家弟子的瞑想的批判，同時實亦意味着由這樣的般若波羅密而來的形而上的飛躍發展，或主體性的深刻化。

大乘佛典的論書「大智度論」卷第十七解釋禪波羅密時，有如下問答：

（未完待續）

太虛大師遺像



西方學者筆下的

# 太虛法師

Holmes Welch 原著  
馮永明節譯

本文節譯自 The Buddhist Revival 的第三章

(續完)

當太虛法師出席「東亞佛教會議」的時候，日本著名的學者——水野梅曉 (Mizuo Baiyo) 曾寫了一段文章說：「我雖然認識了太虛法師僅十年，但我深知道日本已經找到了一位同教的新伙伴和合作的朋友。可以冀望由此把東方文化散播、推廣到整個世界。我很希望中國、日本、兩國的佛教信徒，都能以太虛法師為他們的共同核心和典範。」

在東亞佛教會議上，太虛的國際弘化志願獲得了另一個新的鼓舞——一位德國駐日的大使 Von Sell 邀請太虛法師到德國訪問，這件事普遍地提高了他的威望，並且似乎使太虛法師意識到：要使自己弘化計劃得以推行，唯一最佳的方法是：首先使它們在國外被接受和推行。

一九二八年，太虛法師與蔣介石先生晤談後，得到國家的經濟支持，因而他和兩位信徒，在同年八月，從上海出發往歐美。大概經過了九個月時間，他先後訪問了法國、德國、英國、美國、和日本。他不僅是第一位出現在歐美各國的中國比丘，而且他被駐當地的中國大使作為高僧兼「巡迴大使」而加以款待。與此

同時，他是被提供了足夠的款項而來——這款項是給他用以支持歐洲列國佛教之用，甚致用以創辦若干的歐洲佛教組織。例如：在巴黎，太虛捐助了五千法郎，創立了「巴黎世界佛學苑」。這個組織的宗旨是用以融會佛學與科學，融會東方與西方的文化為基礎，以達到把佛法普及全世界的目標。准備以它作為「世界佛教聯合會」的歐洲總部。之後他又在南京、星架坡、倫敦、和柏林等地。先後建立了同一類型的若干佛教組織。他曾提出一項預算計劃；准備在中國籌募廿萬英鎊，用以發展世界佛化組織。……所有他的一切是如此地感動了他的外國弟子；所以在他許許多多的外國弟子中一位弟子名叫馬殊 (A. C. Marer) 的，當時興奮地說：「太虛法師是一位非常實際的人，他從來不空談和幻想……現在中國已明確地要把佛教推廣至全球，使它成爲世界性所奉行的宗教，我們可以想像到，一個巨大的（佛教的）成就，將會緊隨着中國今日的行動而出現！」

但是，巴黎的太虛弟子們並沒有始終地追隨他們的法師，巴黎的「世界佛學苑」不久便轉化爲獨立的「巴黎佛教會」，而且很快地轉了方向，離開了太虛法師的「世界佛化」宗旨。至於其他的；如倫敦佛教聯合會，也很快地故態復萌，以原有的姿態獨

立地存在。更嚴重的是：可能是太虛法師未有真正贏得那些負有領導責任的知識份子應有的尊敬，尤其是巴黎方面的尊敬。儘管太虛法師傳記的作者，敘述他在巴黎如何地大受歡迎，但當時另一位在巴黎的作者所敘述的另一段故事，關於太虛法師在巴黎的情形，却與傳記作者所講述却頗有出入。

根據這個人敘述：太虛法師在巴黎訪問的情形，曾經由法國的「中國高級研究所」的 Louis Laloy 及法國學院的教授 Syvain Le Vain<sup>譯文出版</sup>。其中 Le Vain 教授則是當年邀請太虛法師到法國博物館講佛學的發起人。根據敘述，當時太虛法師是臨時地展開他的演講，他拒絕給他的翻譯人一份演講大綱，而且當時負責替他翻譯的人，是一位留學法國的中國學生，這位學生懂得的佛學知識很少，甚致完全不懂。最糟糕的是他不知道法國的聽眾比中國本土的聽眾對佛學更具有感受性和批評性。當太虛法師面對那充滿聽眾的 Guinet 博物館作第一次演講的時候，他是廣泛的無所不談地講述了一些通俗的佛學、科學、馬克思唯物主義等，這演講可以說甚麼東西都談了一點。當太虛法師在同一地點作第二次演講的時候，博物館的禮堂差不多是完全空的。

下面一段文字，雖然不是太虛法師的弟子所描述的凱旋式的旅程，但它仍是那些邀請太虛法師訪問巴黎的人所主辦的雜誌所報導的，讓我們來看看這雜誌所報導的吧：

「我們非常愉快，因為我們親眼看見中國和尚展開了佛教的運動。與此同時，我們也注意到法師的演講有許多的內容和意義是未有傳遞到聽眾心裏的……。他對歐洲人顯示出了他的專長，他熟悉多方面的哲學和西方的各種科學。……闡明了佛學與科學之間，並無不相容性。這是最近四十年來宗教與科學間的衝突的停止。使每一位歐洲人都大感興趣。太虛法師的言論，驚人地證明了亞洲人在短期內能夠西方化和美國化的可能性。……但太虛法師顯然未有顧及到他所以弘化的國家的民族特性，……儘管法國的東方學者是如此地熱誠歡迎他們的尊者——太虛法師，但他們顯然地無意接受化導使自己成爲佛教徒。」

第二年，太虛法師收到他的巴黎弟子 Grace Lounsbury 的

封信，信中說：「如果將來我們能夠幸運地和有機會再次邀請您來巴黎講授佛學，最重要的事情是請您携同一位精通佛學而且能夠操純正英語和法語的翻譯同來，我們十分希望能再次從您處聽到和詢問到一些因上次翻譯者水準不夠而失譯的佛學。我們的宗旨是通過佛學介紹而出版一些具有指導性的佛學書籍。因爲我們知道現在所散播在各國的「中國佛學」，有許多地方是與中國佛學本來面目大相乖謬的」。

以上是巴黎的情形，至於在英國美國的哈佛、耶魯、芝加哥大學以及柏克萊神學院等地的講學，聽眾們對他演講的批評却很少，並且有更多的聽眾欽佩他的風度和威儀。同時對他的法師長袍、鮮紅袈裟，及「太虛法師」、「太虛大師」等的尊稱更深深地欽慕和讚歎。太虛法師當時告訴他的聽眾們：他漫遊了西歐列國，目的是在那些國家展開弘法教化，振興中國佛教。

完成了與歐美各國的接觸之後，太虛法師在一九二九年返回中國本土。一踏入國土，他馬上執行了他在巴黎所訂立的計劃；那隸屬於武昌佛學院的圖書館，大概有十萬冊藏書。他把這圖書館易名爲「世界佛學院圖書館」。之後，他覺得國內所有的佛學院也應成爲「世界佛學院」的隸屬「分院」，每一分院都須充任一種專門的研究工作。例如：廈門佛學院專門日文，北京佛學院專門英文，浙江則專門藏文。南京毘盧寺則作爲「世界佛學院」的總部。但這個總部不久便因經費不足而關閉了。其他的分院則仍然持續着。當然；它們只是偶然地或間歇地被太虛法師指述爲「世界佛學院」。

一九三五年，太虛法師的「世界佛化」志願得到了新的鼓舞；在這一年，他會見了來自錫蘭的納羅陀大師 (Venerable Narada) 經過晤談後，他們同意：中國比丘應去錫蘭學習小乘佛教和巴利文。於是五位中國比丘在一九三六年到錫蘭學習了。但是很快地，他們全都相繼地離去。太虛法師世界佛化教育和培植教內人材的計劃在這一點上，所產生的效果是這樣的微弱。

在一九三九年佛化世界的計劃中途失敗後，太虛法師踏上了第一段新的旅程；他以「中國佛教友好訪問團主席」的身份，從這

年的十一月起至一九四零年五月止，先後遊歷和訪問了緬甸、印度、錫蘭、和馬來亞。他的旅費全部由當時的中國政府支持。在他訪問的國家之一——錫蘭，那兒大概有一千人左右聚在一起聽他訪問性的演講，他對聽家闡述了佛教的大乘義理，告訴他們有關中國的佛學，表示希望中錫兩國合作。也講述了不食肉，持五戒等實踐性的道理。他的演講使得當地人民非常尊敬。他的講話首先由法舫法師作英語翻譯，更由錫蘭大學摩拉斯卡互博士把英語譯成錫蘭語。（按英文原文：摩拉斯卡互博士——Dr. G. P. Malala Sekera）

這次旅程的結果，法舫法師被邀請留在錫蘭大學擔任大乘佛學的課程。法舫法師是位經驗豐富的老師。他曾在太虛法師的佛學院裏講學廿年。也許他想訓練一些年輕的接班人材吧，所以他在一九四五年曾返中國，帶了兩位比丘來錫蘭。但是，幾年後，這兩位比丘又離去了。法舫法師本人在一九五一年在錫蘭大學病逝。太虛法師在外國的一切弘化努力，由此亦告停頓。

雖然如此，太虛法師實際所完成的比它當時所呈現的成績更大，在一九四零年他的訪問旅程中，會對摩拉斯卡互博士說及要建立一個世界性佛教組織的重要性，他們都感到有建立的必要，並且同意建立這樣的一個機構。但也同時地一致認為這必須有待戰爭結束之後。因為當時的戰爭妨礙了交通和籌款工作。一九四七年，太虛法師便圓寂了。

一九五零年，世界性的佛教組織正式成立了，它由摩拉斯卡互博士創立。在這個組織會成立的典禮中，摩拉斯卡互博士致辭說：「這個世界性佛教組織，是由太虛法師感化和鼓勵而創立的。」

從一八九三年至一九五零年由楊仁山居士至太虛法師至摩拉斯卡互博士；前後歷時半個世紀的佛教理想，終於在錫蘭得以實現。

本章參攷書：

(1) 印順著：太虛大師年譜，第158頁—162頁。第176頁—178頁。第199—217頁。

- (2) 水野梅曉 (Mizuno Baiyo) 著 *Shina Bukkyo no genjo*
- (3) 東方佛教徒 (Eastern Buddhist) 六月—九月，一九二四年。十月—十二月。一九二四年
- (4) Karl Ludrig Reichelt, "A conference of chinese Buddhist Leaders" *Chinese Recorder*, 54-11: 667-669 (November 1923)
- (5) *Buddhist China* (London 1913)
- (6) John Blofeld, *The Wheel of Life* (London, 1959)
- (7) *Buddhism in England*, 3, 7: 162 (January 1929)
- (8) *Chinese Buddhist* 1, 4: 156-158 (January 1931)
- (9) *The Bulletin de Association francaise des amis de Lorient*, No. 7, pp. 93-94.

## △本刊啓事▽

啓者：農曆戊午新歲即將屆臨，本刊擬以作者、譯者、及本刊同人簽名式聯名向讀者祝賀新年，凡曾為本刊撰稿

諸公，均請書就「簽名式」（筆名亦可）於一九七八年一月十日前寄香港新界青山道二十二咪藍地妙法寺本刊編輯部收，以便彙集製版，為荷。

內明雜誌社謹啓



## 僧尼婚嫁此路不通

梁長江

隨着時代風雨飄搖，歷時千餘年的中國佛教傳統基本制度，面臨挑戰。和尚可以結婚，曾在世界華僧會議中提出討論，不獨是罕見的匪夷所思，抑且是佛門中一件不尋常之事。佛教在中國歷千數百年一直在分裂情況中發展，極能順着每一個時代的要求而適應。隋唐時代義學興盛，講說翻譯，盛極一時，輝煌萬丈，足與周秦諸子百家學說相互媲美。唐宋年間，漸由重解而至重行，由是禪宗特別發達起來，到處都是叢林道場。

同一禪宗，竟演變成五家七派之分歧。現在中國各地的僧侶，十之八九都是禪宗。至及民國，太虛大師，適應時代的要求，主張解行並進，福慧雙修，創建新的大乘佛教人間化。當知，歷朝宗派繁衍，盛衰演變的過程，時至今日佛教仍受到不少人信仰。可是佛教自大陸易幟後日見式微，僧伽人數有減無增，年青人志願出家者更如鳳毛麟角。要知佛、法、僧三寶，如鼎立足。假如三寶中缺其僧寶，佛法三寶決不能安然存立。爲了挽救目前僧源缺乏，僧侶延續問題，台佛協會乃作革新突破提出，擬准許僧侶通婚。但必須先想像而求事實可否行得通，才能達到良好效果。如捨本逐末，未免因噎廢食了。際此佛教低潮時代，加以和尚可以娶妻生子，抱孫的壞印象傳播世間，加深社會人士對佛教的曲解和誤會。可以扼殺佛教信仰的力量，辱沒佛教尊嚴，跑向變相路



綫走，不再可能稱之爲「佛門子弟」了。爲佛門中人和熱愛佛教人士所不能漠視之事。一個獻身佛陀，慈悲化世，深入社會修善斷惡，專心辦道的比丘，歷史上頌之曰「天人導師」。昔日唐太宗讚說：「出家乃大丈夫之事，非將相所能爲。」如果僧人可以娶妻生子，有了塵世愛慾繁瑣事縈繞心間，又怎能弘揚佛道，負起時代使命爲衆生服務呢？

因此，改革佛教應從全面看，不單因僧侶人數銳減，便要來一個與最基本教義相反的措施，准許僧尼結婚，這種新的觀念，我相信在香港熱心佛教的人士及大部份僧侶嚴正立場都難於接受，難於適應的。但，時代演變到今天地步，僧伽們也應來一個新的警惕和檢討了。

復興佛教的道路，無疑是遙遠又坎坷難行。但要知昔日世尊在雪山一蘆一麥，苦行六年，佛祖尚且這樣堅貞弘道，何況身爲佛門子弟，亟應繼往開來，承擔如來家業。至於抱殘守闕，門戶私見，這是應該革新的。要有朝氣才能表現佛的生機，有正義感，不斂財才能表現佛教徒崇高人格，備受世人尊敬。此外，加強僧團組織及建僧工作，積極地改良教事制度以增僧源，總依着一個適者生存的法則，集中意志，老老實實去幹，使佛光法雨，遍灑人間。

# 論日本模式的和尚結婚

智 銘

這是一個高度物質文明時代，人類一味追求物欲享受的逆流衝激下，傳統被視爲落伍，人類原有的精神文明，瀕於崩潰的邊沿。雖然世界上有許多的哲學家、思想家、政治家以及西方社會的宗教家們，想要匡救這一危機，可是都無能爲力。原期望以佛陀的真理來作中流砥柱。詎知，今天的佛教界也被這股逆流衝昏了頭，主張揚棄佛陀的根本戒律而要實行「和尚結婚」。

有人認爲：「目前華僧後繼發生問題，爲了適應目前社會的需要……日本佛教可以有家庭式的制度」可以採用。我們不知道這一構想的提出，究竟是爲了「社會的需要」呢？還是爲了少數和尚們自身的「需要」，在社會來說，想要出家的人，不用「色慾」來引誘，他們照樣會出家。如果不想出家的人，即使准許他娶三妻四妾，也未必會出家。如果因可娶妻才願做和尚，這種和尚對佛教又有什麼作用呢？

倡言模仿「日本佛教有家庭式的制度」的，不知對這種日本模式會否深入研究過？又知不知道有家庭的和尚在日本的社會地位又如何？如果不將這兩個問題弄清楚，就貿然要採用「日本模式」，那就是盲目無知。日本和尚之有家庭，始於「清鸞上人」之與一大官的千金小姐「玉日」戀愛，因到了非結婚不可的程度，所以他就破戒而結婚了。當然，他的可耻行爲，曾遭到一般嚴守戒律的和尚們所不齒而將之摒除。可是清鸞恬不爲耻，魚與熊掌都要；既捨不得嬌妻，又不願還俗。久而久之，乃巧立爲一宗。但是，這種有家庭的和尚，在日本的社會地位是極爲卑下，一般日本人罵這些有家眷的和尚爲「生臭坊主」——なまぐさばず。。「生臭」就是「腥臭」的意思，「坊主」就是「光頭」的意思。合之則爲「腥臭的光頭和尚」，也就是中國人指罵一些不守清規的出家人爲「狗肉和尚」一類侮辱性的稱呼。想不到中國一些

「名德」們，居然要採用這種腥臭「制度」，來使中國佛教「後繼有人」，如果不是愚昧無知，就是居心叵測。

更想不到的是，這一個具有自虐、自賤性的問題，竟然由全國佛教最高領導組織的「中國佛教會」公然發佈新聞（見六六年十一月十五日台灣聯合報第三版），以致造成了社會的「熱門」新聞，在報刊上爭論。引起社會人士窃窃取笑，對佛教說，未見其利，已見其害。有些社會人士竟在推波助瀾，趁此機會打擊佛教。茲僅引用「聯合報」六十六年十一月十七日第三版「黑白集」一段文字，用來證明。其文說：

「和尚結婚的問題，引來熱烈討論……我們續提兩點意見：

第一：據明乘法師說：台灣目前有寺廟數千座，和尚超過五萬人。另有一項報導說，僧尼共有兩萬多。無論是五萬或兩萬多，假若這些和尚尼師中的大部份只是化緣爲生，募款修廟，跟生產報國行列脫離，對載道濟世也沒有可觀的成就，那就是「方外之人」已經太多了……在這種情況下，近年接受剃度的青年人減少，可能正是好現象。

第二：研究佛學之人能否達到最高境界，那要看他的信仰是否虔誠，與有無家室無關……佛門五戒殺盜淫妄酒的淫字，指的是非禮之交，與五倫的夫妻倫常無關。」

以上這些話，顯然是曲解了佛教教義、戒律，拿五倫作「和尚結婚」理論的張本。殊不知和尚乃是出家之人，根本無「夫妻」這一倫！

僧尼不婚是佛教基本制度，斷愛離欲乃佛教根本教義，如果僧尼可以結婚，無異推翻了佛教基本制度，摧毀了佛教的根本教義！也就無法修行佛道！和尚出家乃爲修行佛道，修行佛道就必

須清淨離欲，有了家室，能否清淨？能否離欲？若有家室而能清淨離欲，佛又何必出家？佛尚如此，況論凡夫！

四十二章經第二十九章佛言：「慎勿視女色，亦莫與共語，若與共語者，正心思念我為沙門，處於濁世，當如蓮花，不為泥污。」在長阿含遊行經裏佛再三開示「欲惡不淨，上漏為患，讚嘆出離，為最微妙，清淨第一。」出家人對女人看都不能看，如何可以與女人結婚？所謂出家者，即是「捨家斷愛，清淨離欲」，也即是「出恩愛獄」！始能求清淨道。出了家仍可以結婚，就出不了「恩愛獄」！顧名思義，出家是出離家庭，結婚則是「宜家宜室」的有家之人，如何還能稱為「出家人」？簡言之出家就是無家，結婚就是有家，既願出家，就不能結婚！我相信中國的佛教信徒，因受二千年來的傳統重習，對「和尚結婚」這一檔子事，在他們的心理上，絕不同於日本信徒的那樣容易接受。以這次台灣選舉投票為例，凡投票所設于寺廟者，有月信的婦女選民就不敢去投票，她們深怕猥褻了佛陀聖像。如果和尚在寺廟公然娶妻、宣姪、生子，中國信徒是絕對不會進寺院之門的了。還有信徒前來供養？我個人主張，如果在中華民國的領土上，有那個不知耻的和尚在寺廟結婚，那末，該一寺院的信徒就應聯合起來，將那個淫僧逐出，以免猥褻聖地，傷害信徒精神之所寄。

倡議和尚結婚者，深恐其主張遭到向以嚴持戒律生活的中國大乘佛教徒的強烈反對，而巧妙地提出「華僧」這一名詞，「華僧」固然包括了中國的和尚，同時也涵蓋在美國、泰國、菲律賓、新加坡、香港，尤其是馬來西亞的中國籍或雙重國籍的具有中國血統的僧侶們。香港的「華僧」們，已透過「香港佛教聯合會」「僧伽聯合會」採取了堅定立場，他們向全世界宣佈：「本港佛教兩會向來謹守佛陀所定之出家根本戒律，對上述問題從來未有提出討論，因為僧人獨身不婚，乃佛教基本制度，現謹嚴正聲明，至希各界善知識及本港佛教徒，勿為此虛無之傳言所愚惑，更盼幸勿加以訛傳。關於僧人不婚戒律，據解釋稱：「佛教僧伽乃師範象生，必須①清淨離欲；②修學戒，定慧業；③慈悲化世。其獨身乃屬修持上必要，因結婚生子，有家庭牽累，無論男女

，都不能做到以上三項。而佛制有准予還俗的制度，既經還俗，便不是僧人，故不必另外特別制定准予僧人結婚辦法。」

這一嚴正的申明，已表達了香港的和尚大德們堅決的戒律信念，絕不同流合污。這種明智而偉大的決策，弟子除深深敬佩外，並曾於佛前頌念聖號頂禮三拜，祝禱香港大德們法體康和，智慧猛晉，以匡扶正教。中華民國的「佛教會」雖然發佈新聞，主張「和尚結婚」，但有明乘法師等公開反對，我想；絕大多數青年僧侶，也絕不會向前輩看齊而步上結婚禮堂。其他地區的「華僧」們，對這個問題未公開表明態度前，未敢臆測。但總希望以智慧的明燈，照照自己的誓言。不然，就成了一個在佛前公然說謊的騙子了。

## 佛教大藏經預約

每部精裝八十四冊

謹按成本預約新台幣玖仟陸佰元優待

從民國六十七年三月一日起每部定價新台幣式萬伍千元正。佛教大藏經是一部經、律、論三藏，及密教部等，最完整的「大藏經」，其中有九十四部經論，在「大正藏」裏面，未嘗搜入。

總目增至精裝八十四冊，二千零六十一部，八千七百一十二卷。

請了這部「佛教大藏經」，隨時可以研究佛教三藏教理，現在這部「佛教大藏經」，正在徵求預約中，如果沒有預約，以後就沒有機會請到這樣便宜的「大藏經」。敬請諸山長老、大德法師、居士，廣為介紹預約，是所至禱！（備有樣張，歡迎索閱）國外定價，連水陸郵費在內，每部美金捌百元正。

佛教書局 台北市桂林路二號之一（三樓）

郵政劃撥：一〇六九二五號 電話：三六一四四一五號







## 永懺樓隨筆之十九

## 牛 追 記

馮 馮

猴兒在美國加州「生命之谷」萬佛城，出了不少猴相，鬧了無數笑話，回想起來大都自感汗顏，也有些覺得好笑。却說有好多佛友來萬佛城拜佛參觀，寺中師兄都是出家人，忙於做功課的忙功課，忙於操作的又沒空，就是猴子一個人無拘無束，成日滿處亂跑，寺中有兩個小沙彌，都是美國小孩，一個才十歲，師父賜法名果童，一個才五歲，師父賜名果陀，他們兩個小沙彌，都是剃度了的，悟性很高，非常乖，一見到師父宣化上人，就跪下叩頭，不敢絲毫失禮——這是金山寺的規矩，任何徒弟見到師父都跪地叩頭的，僧俗一樣，就是猴子最失禮——

這兩個小沙彌，和猴子最相得，不在師父跟前，咱們三人就鬧翻了天，猴子帶頭，跳啊跑啊，上樹啦，在山坡打滾啦，捉迷藏啦，追趕野兔啦，去嚇烏鴉啦，擲石頭啦，嘩啦大叫、大笑、翻跟斗，豎蜻蜓，打玻璃彈珠……什麼都來了。猴子是返老還童，把人家規規矩矩的小沙彌都帶野了。每次猴子一走，小沙彌都眼淚汪汪捨不得的，畢竟還是小孩兒心性。

這兩個小孩可真是長得個佛相，尤其是果童，那孩兒的面貌簡直像是印度佛寺中的佛像模樣，莊重時十分可敬，他是到金山寺的女庵來探視生母之時，自己發心出家的，他的母親已經出家剃度，是一位美籍博士，出家後翻譯了不少佛經，修持虔極，非常得到師門敬重，此位尼師的英文中文都非常好，時常即席翻譯老師父講經，猴子在一旁注聽，亦不易修改一語，師父講經是用普通話講的，講起法華經，一口氣講解二十分鐘，尼師居然一字不漏，能正確譯成英文，此種才能，殊不多見。美籍男弟子中，則以恆實師兄為最譯才

無礙，況且國語字正腔圓，愧煞中國人。令猴子十分欽佩，事實上宣化師父廿多位美籍弟子，個個都有學位，都是精通中英文的。

再說回頭，五歲的果陀，十分聰穎，咱猴子教他中文，一教即會，半小時之內學會寫數字從一到十，又學會寫他自己的法名「果陀」，最喜歡要猴兒抱他在講堂黑板上寫粉筆字，又很快學會寫「觀世音菩薩」與「如來」「佛陀」，真是從未見過這樣聰慧的小孩，不過，咱們倆大多時是畫畫兒，牛啦、小狗啦、貓啦，一黑板都是咱們哥兒倆的傑作，直到粉筆用完，才叫猴兒放他下地，然後咱們又賽跑，嘻嘻哈哈，把個佛寺鬧得變成兒童遊戲場，好在萬佛城地方大，四十四座大樓，咱們不怕師父聽得見。

訪客或朝山香客來了，往往是咱們哥兒兩個；猴子和果童，（十歲的那一個）做陪客，帶領客人參觀，因為咱們不忙，又愛動，咱猴子又愛吹牛，吱吱喳喳，好像不知住了幾百年什麼都知道，什麼都講給人聽，又是這座樓原是醫院病房啦，那一座又是什麼啦，果童呢，客人見了無不喜愛，他雖年紀小，却比猴兒莊重嚴肅得多。

猴兒最喜領人去後山小山頂上看，那兒一望四野空濶，都是牧野或葡萄田，遠山含笑，最為怡人暢懷，猴兒站在崗上，往往忽見三重宮闕，沿山而下，前殿座落山腳一處忽然拱起之圓形小崗之上，再往前去就是一望無際的田野。猴兒有時獨行，來此處再求一見這三重巍峨宮闕寶殿及殿內的佛像莊嚴寶相。猴兒腦前一閃一閃，形狀相當清楚，乃將所見用紙筆繪下草圖，呈交宣化上人看看，老師父看了說：這是未來的大雄寶殿，那地點正是兩位精於地理的名學者看過，認為是龍脈結什麼的所在，師父將猴兒拙圖收起來留作參考。

後來有天，夏教授同一批佛友來了，夏教授精於哲學及地理

，猴兒強他和衆人去後山看風水，却不告知所見，看他怎麼說，教授看完，就說那是全山風水最好的地方，是什麼所在，最宜於建造大殿，這一下就奇怪了，猴兒又不懂風水，也從未想過要在此建造大雄寶殿，怎麼偏就在此處看見未來的大殿呢？他們大談風水，我聽得猴耳都直了，一字也不懂。

這萬佛城偌大的三百畝地，西班牙式大樓四十四座，樣樣都有，的確尚欠一座東方式大雄寶殿，猴兒從來也沒想過這件事。想想，中美佛教會那有錢來蓋大殿呢？心也很發愁，只好看將來怎樣發展吧。

却說猴兒喜歡到後山去逛，有時獨往，有時與十歲的小沙彌同往，在綠野中奔跑，在小溪亂石上跳來跳去，拋石頭、玩水、裝鬼叫、叫得嗚呀嗚呀的，嚇得雀鳥亂飛，野兔四奔，那後面曠野有百餘畝地屬於本寺，地上有不少土洞，住着些小土狗和地松鼠，胖嘟嘟，像初生的乳犬，十分可愛，見人也不畏懼，就怕老鷹，猴兒就去向飛鷹投石，大呼大叫，老鷹不服氣，吱喳怪叫罵我，猴兒就大笑，山谷迴响，真是自得其樂。

有一天陽光明媚，猴兒和果童兩人，還加上恆觀法師，三個到山谷去，恆觀法師是被猴兒騙了去的，目的是叫他看看猴兒所見莊嚴寶殿的山崗之處，並鼓吹一番應如何建造，又應如何如何在山谷中種植黃豆與甘薯，以求自給，又應如何自製豆腐，補充營養，說得口沫橫飛，大有天下捨吾猴之外，更有何人如此有學問之慨，人家恆觀法師出家前原是哈佛大學碩士，史丹福博士，豈有不知猴兒是班門弄斧之理；出家人胸襟廣濶，不予計較罷了。

恆觀法師就是最近訪問東南亞，曾至香港與台北演講的，他在美國海軍會官拜上尉，在駐台期間，生起信佛之心，遍訪名刹，返美後辭去軍職，皈依我佛，拜在宣化上人座下爲弟子，好幾年了。現在是法界大學的副校長，爲人十分慷慨熱心，仍有些少美國海軍軍官的風度，加上僧人的修養，十分令人傾倒，他與猴兒十分相得，他的中文很好，可是猴

兒英文講慣了，也較爲方便，從來不曾跟師兄們講過中文，咱們談哲學談玄學談什麼，全是英文的，雖然猴兒的英倫口音可能叫美國人聽了不舒服，猴兒在加拿大朋友以英倫來的居多，學了不倫不類的英國口音，又成天聽BBC與CBC廣播，這些台的英文，當然都很受英倫口音影响的，恆觀法師卻從不笑我的口音，他總是很耐心聽我瞎說一番的。

只可憐他踏着一雙染有缺乏維他命B1的兩腿，跟着猴兒滿山亂跑，他的腿腫腫的，皮膚按下就好久不能復原，猴兒要他吃些維他命B1片，他又不肯接受，說這是應該忍受的折磨，這批僧人，寧死也不肯接受人一點禮物，個個如是，有次我要送一條不值幾毛錢的鎖匙鍊給恆觀法師，他也不肯接受，寧願用小繩掛串寺門鑰匙，真拿他們沒辦法！他們每天只在上午十一點半吃一餐，過午就不食，那一餐只有些煮不熟的爛飯，幾張黃菜葉，半片豆腐，那司厨的一位小沙彌也是美國孩子，哪會燒中國飯菜？做出來簡直難以下咽，猴兒用英文留下幾手素菜絕藝與燒飯方法，張掛在寺中厨房，也不知近來飯燒得好一點沒有？老和尚從不過問，有什麼吃什麼，猴兒看見他們苦行到半餓半飽，日夜苦修，又要做苦工，咱心裏又敬佩，又難過，所以發心想助他們在山谷種植黃豆，將來自製豆腐，補充一下營養之不足，又建議他們自製麵包，自己種些菜蔬。

苦行修持是好事，但若太缺乏營養，把健康弄壞了，也不好。咱猴子若再去寺中，必要好好發動這些改善蔬食營養的工不可！咱猴子是一天無菓子也不成的，花生啦、核桃仁啦、黃豆啦、桃子、桔子，少一樣也不樂的，這怎可能出家？跟他們吃苦？寺裏的果品都不夠咱猴子偷吃的。

再說，猴兒拉了恆觀和果童，在山谷草地飛跑，只苦了恆觀，我是身輕瘦小，瘦到草上可飛，不用煉也有一「陸地飛行」的武功了。果童也難追得上咱猴的。咱猴跑呀笑呀，忽然遇到一羣奶牛，爲數大約兩百，正在前面吃草，都是荷蘭種花牛，像奶粉廣告的那樣。

猴兒一見就大樂，這些母牛又溫馴又可愛，因問恆觀，寺中

何來牛羣？恆觀說是此處產業原有看守人的私人牛隻，寺方買下此地，仍任他在此放牛，咱猴說：這可好，有牛奶給大家喝了，誰知他們出家人連牛奶都不喝的，咱猴這就更加想種植黃豆了，有了自產黃豆，咱猴教他們美國和尚磨豆漿喝，豈不甚妙？

這些美國和尚呀，也真行！放下博士學位前途，放下好收入，放下牛排美酒，跑來熬稀飯黃菜葉，可見他們信佛多誠呢！

咱猴心想着，忽然猴性大發，就向母牛之羣發出「唔姆，唔姆」的牛叫之聲，作爲一聲哈囉，並無他意，亦不知此音有何意義。

不料母牛紛紛回答，成羣蜂湧奔來，這一下可要老命了！吾猴休矣，吾猴其實從來未接近過牛類，見此兩百多頭母牛衝來，嚇得連忙飛奔落荒而逃，母牛們却依依不捨，苦苦追來。

「救命呀！」吾猴又着急又好笑，亂喊救命。

「她們愛上你了！」恆觀法師大笑：「你剛才對她們講了句什麼話呢？」

「我怎麼知道？」吾猴說：「我只是喊了幾聲唔姆唔姆。」小沙彌果童笑着大喊：「培德！培德！別撇下我呀，我可不會講牛語。」

## 靜室心聲 之四

自從我閉居靜處以後，就很少從裙履紛來，參加燈紅酒綠的宴樂，即是家人和我的生辰，也很少驚動親友，作慶祝之舉。

因此，今年我的生辰，又在靜中渡過，在深山古寺中靜

「我也不會牛語呀！」吾猴跑得氣喘。  
「快點對她們講句什麼吧！」小果童喊：「培德，她們快碰上我屁股來了！叫她們停止吧！」

吾猴乃出齊法寶，大叫三聲唔姆，又大叫三聲麼麼，又叫三聲咩咩，什麼聲音什麼牛語羊語全部出動了，想找一句駱駝語，却又不會。

焉知母牛們完全聽不懂，對吾猴一往情深，吾猴跑向東，跟向東，跑向西，就追向西，草地上又無一株樹木，使吾猴無樹可上。  
「救命哪！」吾猴大喊！「吾命休矣！」  
「救命哪！」小果童也大喊，又要大笑。

恆觀法師大笑哈哈，他笑夠了，咱猴頭回望，却不見他跟上來。只見他站在母牛羣前，安穩如山，奇怪，那些牛太太牛奶牛奶姑娘牛妹妹牛小姐，一齊都在恆觀面前停下來了，溫溫馴馴，聽話得很，也不叫喊了。

吾猴驚魂甫定，只見恆觀微笑，凝視牛羣，牛羣站着不動，又乖又馴，豈非怪哉？

小果童笑道：「培德你以後可別再講那句牛語了，一定是『我愛你』的意思。」

恆觀過來笑笑：「果童也許講對了呢！」  
我的天！吾猴再也不敢惹這些牛太太牛大小姐了！至今回想仍有餘悸呢！

## 雪茵

靜渡過。這是我自己的安排，爲了圖一日清閒，爲了欣賞暮春時的林泉清趣，也爲了避免世俗酬酢的煩擾。

小雨霏微，帶來暮春季節的寒意，燕兒爲我撐着傘，緩緩地走過曲折的石徑，漸漸地爬上了山坡。

短欄曲澗，傍着一列青山，襯着一所紅牆禪院，在這裏靜靜地渡過我的生辰。整整一天，我的心靈，像給聖水洗過，清淨得

連一點塵俗的渣滓都沒有。

這是座落於汐止山頭的靜修禪院，女尼三四衆，殷勤欸客，一杯清茗，一爐好香，一聲清磬，已足令人忘俗。

我在妙像莊嚴的觀音大士塑像前，頂禮膜拜，默唸白衣神咒，我深深地感到佛的哲理——仁和愛，才正是世紀末所需要來重振澆薄世風與不古人心的精神武器。頂禮膜拜，應該不是偶像的崇拜，我面對一羣苦修的女尼，被她們聖潔的情操所感動。

靜心師太，知我能詩，以宣紙一幅，倩我留詩，以爲雪泥鴻爪之誌。

濡筆爲書春遊靜修禪院七律一首：

嵯峨殿宇逼蒼穹，石磴盤旋路幾重，  
一抹晴嵐凝翠黛，半山煙樹鎖青葱。  
心泉緩瀉清清水，紫竹微搖淡淡風，  
更上一層憑眺遠，萬松深處一聲鐘。

二、

由靜修禪院後山，慢慢爬上慈航法師生前靜修的佛院，那一所佇立重山之上的平房，樸實無華，而延攬了山川靈秀。狹狹地石級，蜿蜒地沿着山坡，漸上漸高，漸漸沒入叢樹深林之中，我以為沒有了路，其實還沒有走到盡頭，隱隱可見的廟宇，還在烟雲縹緲之中。

這位肉身成道的慈航法師，就在烟雲縹緲中靜修了數十年。如果不是勘破世情，精悟佛的哲理，怎能有超凡的成就呢？走到這裏，不由我立良久佇，肅然起敬！

雨後，彩虹掛在天末，叢樹間輕霧未散，像一層輕紗，把剛才走過的路封住了。樹枝上的殘滴，給風吹落，拂面沾衣，幾疑是繽紛的花雨？還是觀音大士楊枝上飄落的仙露？

「石徑雲深迷古寺，幽居正好學參禪！」這是我在三十年前遊西湖靈隱寺所寫的詩，此時此地，又讓我在海角天涯，拾回了前塵舊夢。

好友青永夫婦，遠從台中趕來，陪伴我在深山古寺，盤桓一日，留下我們在萬綠叢中的合影。這該是我在生命程途中，最可珍貴的遊踪，純摯友情，將永銘心版。

三、

炊烟從叢樹間隱約可見的屋頂冒出，雨後的斜陽，漸漸爲夜幕捲去，蒼茫暮色，由淡而濃，我還靜坐在古寺門前的石級上，目注雨後竹林裏新漲的泉水，穿過亂石，潺潺下瀉，一顆心也隨着流泉悠悠遠去……

許多生命程途中的塵跡，都一一現於我腦海……

我垂著兩條小辮，媽爲我在辮稍繫著兩個紅綢蝴蝶結，又爲我換上一件花衣。

寶寶，今天是你滿十歲的好日子，媽媽給你預備了長壽麵，請大家吃。吃了長壽麵，讓你無病無災，快快長大！

寶寶，乖乖地跟奶奶，叔叔叩頭，沒有爸爸的孩子，全靠他們扶植妳。

媽的眼睛濕了，我曾看到兩顆快要滾落的淚珠。

清澈的泉水中，幌動著媽的慈容，一雙憂鬱的眼睛，兩顆快要滾落的淚珠……，可是媽在那裏？經她含辛茹苦撫育長大的沒有爸爸的孤女，在四十年後的生辰，靜靜地坐在這兒追思母愛的偉大，他給予我的是無窮無盡，而我報償她的是什麼？

對日抗戰勝利的第二年，我重踏上故鄉的泥土，重回那一所寬深的古屋。媽也剛從老遠的山坳裏從返故居，收拾切後的家園。母女倆抱持痛哭，滿腹辛酸，不知打那兒講起。

燈下，媽縫補著一襲破衣，不知怎麼忽然想起了第二天是我的生日。

妳自己也忘了吧！明兒是十八，不是妳的生日麼？

給妳預備點什麼吃的呢？

後園的菜畦都荒蕪了，鷄鴨也不剩一只。

第二天，不知媽打那兒想的辦法，給弄了兩尾鮮魚。又煮了一鍋素麵。兩尾鮮魚，媽都把刺揀掉，讓給我吃，她僅吃了半碗

素麵。我知道她愛吃魚，她推說吃不下。我了解老人的心，魚和淚，都吞向我肚裏，我不敢哭出來。

她說我在外流亡八年，受夠了苦，她忘了自己在深山裏，躲避日本人的迫害，過的是什麼日子。

.....

前塵往事，都上心來。驀然一聲晚鐘，才把我敲醒，燕兒正站在我身旁，催我下山吃他們爲我預備的慶祝晚宴。所謂慶祝晚宴，沒有好酒好看，可比往年生日的燈紅酒綠，賓客交歡。燕兒親自下廚，炒了一鍋素麵，四色素菜，

## 湖 畔 有 佛 音

### ——訪老佛教會

彌

佐以一瓶清酒。陪我同餐的有相依快四十年的伴侶——淇、燕兒夫婦、銘兒、和三個可愛的外孫，以及青永賢伉儷，和他們的愛女，骨肉親情，知交友誼，如此溫暖人生，我還有什麼不滿足？我還待去追求什麼。

生日，原是每個人生命歷程中的一個過站，一年一度，都在這個過站上留些痕跡。人一年年大了、老了，生命程途也越來越短了，相聚勿相別，長憶勿相忘！人生能得一回滿足，能有一件可以長相憶念的事，已是莫大幸福了！我應該永久莫忘今朝。

（西德阿翰通訊）我們一行三人去參觀民族博物館，其中有佛教文化部、中國文化部——歐美各國，各有各的展覽，佛教文化節，有一座巨大佛像，左右各有二大天神，如置身神廟，還燒着很好的香柱，最令我激賞。中國部的古物，上至商周，下至晚清，外國人怎能不嘆爲觀止？我真爲中國文化感到驕傲！

下午我們在城中心散步，遇到很多走江湖的，吹彈歌唱，在討錢，增加了城市的蓬勃生氣。

有兄妹三人，約十來歲，分別彈吉他，唱唱跳跳，活潑調皮，又長得優秀，引得人們層層的圍着，歷久不散。晚上，在酒吧裏欣賞巴燕民族音樂，兩個大漢又彈又唱，又講笑話，音樂極動人，很有情調。聽說，這兩個人在巴燕很著名，可惜他們講方言，就像我們聽順德話，廣東人聽蘇州話一樣，我們聽不懂他的笑話，當別人捧腹大笑時，我們祇得傻笑了。

週五天氣又好了，便去參觀一郊外的皇宮，裏面有許多

美女畫相，因爲西密倫看到美女，則請宮庭畫師畫一張相留念。皇宮環境幽美，才知帝王生活，非比尋常。

下午其他人去史徒伯格湖，錦文及阿展二人去參觀奧林匹克運動場，我們去過一次。因沒照相，他們又去補拍照片了。

我行返旅館等候一位剛完成法律學位的年輕人，名哈特曼，他聽說我要拜訪老佛教會，故相約同去，該會在阿木湖畔，他是識途老馬，不必東尋西找。哈特曼很會說話，但不多說。老佛教會是德國佛教泰斗之一，喬治·格林博士創辦，格林是一位了不起的人，他有一「巴燕最仁慈法官」的雅號。

老佛教會的會員，都有很高的學位，對佛教都有很深的了解力，而且生活嚴肅。我們去到那裏，沒有見到任何人，因爲都渡假去了。

馬克恩·霍柏博士是格林的繼承人，還有格林的女兒等人都沒見到，真可惜，幸得辛維特博士的太太沒外出，她樸實得像中國鄉下人，很斯文，談起來條理分明、扼要，殊不簡單的人物，我送她一個觀世音菩薩像，她開心得見牙不見眼。



合居山谷，國士筵中甚不宜。」傳貫及火頭僧的文中，却寫明是二句——即末後二句。到底弘一大師的辭宴詩是二句還是四句？這是值得論究的。我重新細讀嘯月文中的這首詩，發現其中有其矛盾之處，依照這首詩的文意來看，沈鴻烈市長邀請弘一大師齋宴，是在上一天就請好了的，並且得到弘一大師的應許，前去受供。可是，到了臨赴宴的時候，弘一大師竟又變卦了，反悔不去。這對弘一大師的爲人而言，顯見他的做人根本缺乏誠信，言不由衷，不重言諾，像這樣的一個人物，怎能受到千萬人的崇敬，稱爲嚴持戒律的一代大師？即與世俗的一般誠信之士相比，也不知遜色若干。假如說，弘一大師不去赴宴的主要原因，乃不願與政治上的人物周旋往來，這也不能成其爲理由。因爲昨天沈市長邀請，弘一大師並非不知其身份地位，爲何不當面加以婉謝？當時既不加謝絕，而後寫詩相辭，這在做人的方法上，多少總要被人物議的。或者說，弘一大師不當面辭謝，是爲了不願得罪當地市長的緣故，我也不同意這種說法。因爲，弘一大師不是湛山寺的住持，他只是一個被請來講律的客座講師，其參與地方首長的邀宴與否，有其個人的自由意志決定，用不着顧慮地方首長與寺院的其他複雜關係。所以，我再仔細地玩味這首詩時，發現其中的矛盾而不能不對其置疑！

我詢問傳貫老的二個關鍵性的問題：一、沈市長請客的地址是在湛山寺還是在市長公館？被請的主客究竟是朱子橋將軍還是弘一大師？據傳貫老的記憶，明確地告訴我，請客的地址是在湛山寺，主客是朱子橋。我再參閱火頭僧的文章，對於這個問題，大體完全明白過來了。我相信傳貫老所說，嘯月文中引用的這首詩，前面二句不是弘一大師寫的。我的理由，有下面幾點：

第一、沈市長請客的地點，是在湛山寺而非市長公館，傳貫老這樣敘述，火頭僧文中也作如此記載，這是可以確認的。朱子橋將軍信佛茹素，沈市長借湛山寺設齋請客，也是合情合理的。既然是在湛山寺請齋，弘一大師赴宴，也就不用「出門倚杖」了。這裏所謂「出門」，我想總不是指弘一大師居住的「寮房門」而言，大體是指湛山寺的大門。在寺中請齋，弘一大師沒有走出

寺門赴宴的必要。筆者未去過湛山寺，不知湛山寺的建築情形如何，若依據江浙一帶叢林寺院的建築情形而論，山門裏面的範圍總是很大的，一個被請來講律的客座法師，當然是招待在寺內一個最好的寮房裏居住，不論這個寮房與宴客的齋廳相距多遠，總是有走廊相通的，不須要繞出大門之外。我出生也晚，出家更遲（民國三十年出家），無緣親近弘一大師，不過，從一般的照片中，以及豐子愷爲弘一大師繪的畫像，在我的印象裏，弘一大師是個瘦瘦體形的人。那年他到湛山寺講律，年譜記載他五十八歲，他平日是否持杖，我不知道。但是，從一般人所描寫的弘一大師的文字裏，似乎沒有見到他持杖的記述。詩中的「出門持杖」四字，可能與實際情形有所出入。這些與事實不符的文字，我想不是出自弘一大師之手。記得胡樸安寫過一首五言古詩，其中記述弘一大師爲其「說禪宗」，後來弘一大師與胡相見，問胡何時與之說過禪宗？要胡不要打妄語。即連這些小事都不肯放過的弘一大師，怎能從他的筆下寫出與事實不相符的詩句？

第二、沈鴻烈市長借湛山寺請客，主要是請朱子橋將軍的，因在寺裏請客，臨時邀請弘一大師作陪。傳貫老告訴我的真相如此，火頭僧文中的記述也是這樣，二者相合，所以我相信這是事實的真相。也就因爲如此，弘一大師才寫下「爲僧只合居山谷，國士筵中甚不宜」相辭謝。弘一大師的這一態度，是非常自然而合情合理的。一個出家爲僧的僧侶，那裏是被政治場中的官員招之即來揮之即去作陪襯小丑的？我想我們的弘一大師不會如此卑賤自己，怎會前去應供？凡是將自己的骨頭看得重一點的出家人，也不會去赴宴的。「昨日曾將今日期」，完全是與事實不符的，怎能說是弘一大師寫的？

我從傳貫老告訴我此事之後，我再細讀年譜引證傳貫老「隨侍一師日記一頁」文字，似與傳貫老口述之事不甚一致，因其文中說：「朱子橋居士及沈市長鴻烈等，設齋請師，師不赴請，以偈辭之……」從傳貫老的文字裏，不是明說朱子橋與沈鴻烈設齋請弘一大師，以弘一大師爲主客嗎？關於這一點，我完全了解其中的原由，傳貫老的文字，大致是經人修改潤色過的，不能以之



爲準。如果以傳貫老的文字所記爲準，則與火頭僧文中所記又相矛盾。因爲傳貫老對我口述之事，全與火頭僧所記相合，所以，我寧可相信傳貫老的口述，而不相信其文中所記。

嘯月文中所記的這首詩，其前二句不是弘一大師作的，根據當年見證人所述，可以證實。至於這二句詩的來源，以及何人併合而成的，據傳貫老的記憶，好像是倭虛老法師從別人的詩裏找來湊成的，是否作過文字上的易動，他已記不清楚了。倭虛爲何要從別人的詩中找來二句將弘一大師的二句詩合爲四句？其動機也許是善意的，爲湛山寺留一歷史佳話。但是，前二句是與事實不符的。從全詩的文意來分析，對弘一大師並非褒揚，相反地，可能引起人們對弘一大師的爲人風度滋生誤會。站在我個人的立場而言，我不贊同這種虛構歷史的作法。

自從傳貫老與我談及此事之後，來美途中，我一直未曾忘記。我在舊金山般若講堂智海法師那裏掛單十多日，曾與智海法師談及此事，問其曾否聽倭老談過這件事，智師不甚記得。我到紐約以後，第一次去拜訪樂渡法師，也將此事相詢，樂渡法師也不清楚。我想：倭老門下知道此事的，可能只有火頭僧法師了。去年暑假，我去香港旅遊，在妙法精舍掛單三十五天。可是，我抵港後不久，即患了重感冒咳嗽，許多地方未去拜訪。因此，我與火頭僧法師，至今還是緣慳一面。不過，去年縱然與火頭僧法師相見，那時也不會以此事相詢，因爲那時我對這首詩尚未起疑。現在我將這件事寫下來，希望倭老門下的法師給我印證，特別是希望火頭僧法師作一印證。

依據林氏「年譜」的引證，傳貫與火頭僧的文中，都是記載二句，顯見嘯月的四句是有問題的。弘一大師與倭虛老法師，都已去世好多年了，不論這首詩的其前二句，是否爲弘一大師所寫，這些都是屬於芝麻綠豆大的小事，微不足道，用不着我寫此文辨正。不過，歷史是求真的，我既然有緣聽到傳貫老對於此事的敘述，而我對歷史也是稍有興趣的人，所以，我仍然不惜一番筆墨將此事寫出來，對歷史作番交代。

民國六十六年十月十九日寫於紐約大覺寺。

（上接第43頁 各版大藏經雕版簡史）  
（西一二九九）後，接着，於大德六年在大萬壽寺雕造西夏文藏經共三千六百二十餘卷。大德十一年（西一三〇七）六月二十二日，奉成宗皇帝之詔示，印刷頒行該版西夏文大藏經五十部，送西夏地區流通。

#### 十、南京大報恩寺版大藏經

明太祖洪武元年（西一三六八）春三月，在首都金陵鳳山天界寺內設善世院，任命慧曇爲僧官，統領天下釋教，其下設有副統、贊教、紀化等職。此善世院不久改爲僧錄司，府置僧綱司、州置僧正司、縣置僧會司，自中央至地方，整理出一套完整的僧團管理制度。

設僧錄司的鳳山天界寺，於洪武二十一年遭火災，中央僧錄司乃移至江南天禧寺（原名建初寺）內，在僧錄司內，設正六品左善世和右善世各一人。從六品左闡教和右闡教各一人。正八品左講經和右講經各一人。從八品左覺義和右覺義各一人。

在天禧寺內僧錄司，已開始雕造大藏經板，永樂元年（西一四〇三）九月之際，已有大藏經板木之保管和印經活動，此即後世所謂的大明南藏。此藏之出版因緣，是明太祖洪武帝在統一天下以後，因感於各地大藏經板被兵亂所毀，即命令開鑿大藏經，至文皇永樂帝時方完成。明成祖於永樂十年（西一四一一），勅命將天禧寺重修，並建造九層琉璃塔，特賜匾額，易名爲「大報恩寺」。在大報恩寺之經板，經二百年來之印刷，磨損腐蝕之處甚多，僧曹署祠事葛寅亮，予以重修補刻。萬曆年間所整理出的經板，藏於左右十九間廊廡內，繼續印經活動。

萬曆三十四年（西一六〇六），南京禮部祠祭請吏司，製作「大明南藏目錄」及「請經條例」，由此目錄看，南藏內容自「天」字函之大般若經，至「石」字函之圓覺畧疏註、般若心經集註爲止，共六百三十六函，六千三百三十一卷。其板木共有五萬七千一百六十枚。版式爲每行十七字，每面三十行，以五行爲數之折帖本。板木是八分厚之梨木，兩面雕造六十行，共刻一千〇二十字，另有萬曆入藏之續藏經四十一函，當時亦在雕造出版。（未完待續）

# 修大方廣佛華嚴

## 法界觀門論釋 (七續)

日 慧



首先討論問題一。

說有與空，世間與涅槃是對立性，這是我人不了解法即法界的甚深義，所產生的錯誤觀念。例如二乘行者，了達人無我，是了達無我即我，我即無我，如果說了達了無我，還會多出一個我來，那豈不是笑話！人空如是，法空亦復如是，是即世間而涅槃，即涅槃而世間的平等一如觀，但言說似對立，而實無對立性。須知，佛法中所施設的與世間法相對的一切出世間法，都祇是隨順世俗的名言假立，其實是不二相，不二相則不可識不可說，故文殊菩薩對思益梵天<sup>⑭</sup>說：「是法不爾如所說。」所以，佛法中的出世間道，完全不是如世人所想像的那樣消極——不是在消極的與世間製造對立，排斥世間、破壞世間，相反的，到是積極的，如實的顯發世間本來無盡的超越性，廣大性及其莊嚴性。度眾

生出世間，不是消滅眾生，是度離世間的無常劇苦，令得超越世間，（出世間）的安隱大樂。試觀華嚴經本師釋迦佛的華嚴世界的依、正莊嚴，以及許多大乘經典裏所開示的十方諸佛刹土，那一個不是即世間而示出世間的清淨無垢，即出世間而顯世間的莊嚴福德呢？至<sup>⑮</sup>二乘之圖畫，雖苦心經營，其

以故，行者在修行過程中，其超越性越增上，也越能見出其廣大的攝受勢力和無比的莊嚴功德。例如：凡夫心亂不空，煩惱蔽塞，慈悲心緣攝眾生，極為有限，這是無可諱言的。行者若能得到四禪，就能以四無量<sup>⑯</sup>心緣徧十方眾生，若聲聞有學及初發大心菩薩，以得入空性故，更能以無漏四無量心徧緣之。若漏盡阿羅漢、辟支佛及趣向聖行菩薩，都得緣法悲。此悲心，在二乘賢聖但為自調自利，但空念眾生，不能行於空法而作饒益行，故不稱大悲；菩薩以深入法空，行是悲時，常欲拔除一切眾生苦，行諸空行，說諸空法，令永斷一切邪見顛倒，煩惱羅網，令越度生死曠野，出離三界牢獄，趣入三解脱門，住於大涅槃界，比於徒託彼空願，是為大利，故稱大悲。至證無生法忍菩薩與諸如來，則得無緣大悲，謂心無所緣，而常以諸法實相智慧令眾生得之。所以，悲心是隨空性之現前而現前，廣大而廣大，徧滿而徧滿，此如大般若經<sup>⑰</sup>說：菩薩欲得大慈大悲，當習行般若波羅密多。我們知道，般若波羅密是示諸法實相空的；今說欲得大慈大悲當習般若波羅密，則無異於說欲得大慈大悲當從了達諸法實相空中得之意義是非常明顯的。總之：世間本空，若如實見世間空，則亦當因是空而如實見一切世間，空、有一如故。若見一切世間眾生受利那利那無常苦及自性空而不自覺；惻隱之心人皆有之、人道主義，尚為世間倫理之所重視，外道亦能修四無量心，何況厚植善根，久修慈悲，超凡入聖的菩薩，能不悲徹骨髓，為眾生發菩提心、求佛道、行六度萬行而度脫之？更何況心界即是眾生界，一切眾生皆是自心眾生，自、他本來不二，而不發心濟拔之呢？那末，菩薩修行，入空愈深，悲心愈大；而且亦惟有深入空性之菩薩纔能發起大悲，就是自然之理了。

問：二乘聖人既不樂發心為眾生作饒益事，行大悲行，又何

假修四無量心之慈悲諸觀呢？

答：爲自調自利故。智論卷二十有這樣的說法：修慈心除對衆生之瞋覺，修慈心除惱覺，喜心除不悅，捨心除愛憎。這是爲除自心之瞋恚、惱害、不悅、愛憎等煩惱而修四無量。又說：從慈定起迴向第三禪易，從悲定起向虛空處，從喜定入識處，從捨定起入無所有處易。這又是爲四禪八定而修。二乘聖人修它，當知就是爲此等故。

再討論問題二。

以前說二乘行人不是毫無悲心，祇是悲心有限而已。如說：

- 一、但自修慈悲，不教他修。
- 二、但以無量心修慈悲觀，不能發菩提心度衆生苦。
- 三、雖行饒益，却不能修廣大慈悲行，如施、忍……等波羅密多。
- 四、但盡形壽修慈悲，不能盡未來際。
- 五、不能迴向菩提，以不住平等正智故，不能以無著心正迴向菩提；且由一向不發菩提願，故亦不修迴向。

復次，所說二乘聖者信解二空跟菩薩之通達法空，有所不同，這裏有必要稍加解說。

所謂人空：若通達非即人（補特迦羅）而證涅槃，亦非離人而證涅槃。亦即如前所說的「了達無我即我，我即無我」之意。如是，人之與空，平等一如，不可分破，既不見有可得之空，亦不見有得空之人，滅對待見，離一、異想，這纔是真達人空。之所以稱二乘聖人通達人空者，就是由於他們是親見此理而得證涅槃——即所謂「身作證」——的。

法空亦復如是。不僅在遍知諸法無自性空，要即此無自性空亦無，了達空即是法，法即是空；既不見有法，亦不見有空。離一切邊見，住中道觀，雖住中道，亦無住中道之心。如是，滅諸戲論，惟以爲「平等正智等觀一切諸法平等一如。謂：煩惱、菩提如、生死、涅槃如……於一切法自在無礙，是爲真達法空，究竟清淨法。若僅通知諸法無自性空，即止知諸法總相空，若更遍知諸法如，則知諸法總相、別相空。聲聞、辟支佛但通達前者，

不通達後者。如智論三十五說：「聲聞、辟支佛智慧，但觀諸法空，不能觀世間，涅槃爲一（如）。」以此之故，說二乘聖人不達法空；亦以此之故，說他們非不達法空。像這種情形，照智論⑱的意思，得說是中道證、有餘證法性。非究竟證，圓滿證法性。又如思益梵天經二舍利弗自說因緣，「隨入法性多少，故智慧有量。」

總之：二乘行者，一向以厭離心修行聖道，所行是二道，非不二道。如：觀四聖諦，厭離苦、集、欣著滅、道；觀十二因緣，厭離緣起，欣著還滅。這就是不等觀諸法修平等正智，不能以不二法得道。但求速盡諸漏，不受後有，及至漏盡，取證涅槃，此時雖入三解脱門，了法性空，雖受涅槃樂，獲得己利；然而，却不能發大菩提心，上求無量佛法，下度無邊衆生。何以故？

一、由先不等觀諸法；不等觀諸法，故不能普觀等入一切法界；由衆生界即是法界，法界即是衆生界，法界、衆生界無二無別，若於法界不能普觀等入，即是遠離衆生界。所謂大悲，乃不捨衆生。今且於衆生界作遠離，如何能發大悲？

復次，煩惱、菩提於法界中平等一如，菩提乃於煩惱中證得，如聖龍樹所說頌⑳：

不從虛空有，亦非他種生，  
但從煩惱中，而證成菩提。

今二乘聖人，但求斷證，雖達法性空，而墮空地，墮空也就入如如法界，就是不入衆生界；不入衆生界，不見衆生如；不見衆生如，乃畢竟不見衆生，不見衆生受剎那剎那無常苦及自性空。如是，就無所由而發大悲心了。

由此可見，二乘聖人之難解二空而不起大悲，其原因端在於智慧有量，於無量法作有量入故。所以說，空增上，則悲增上；空、悲是不二的。

二、二乘聖人是分證、有餘證法性。所謂分證，有餘證，指聲聞四果及辟支佛道而言。佛因於生死法說涅槃法，涅槃即生死性，離生死外別無涅槃可得，所以聲聞分斷煩惱，分證四果，即是分證法性。如智論說㉑：「須陀洹名入流，入八聖道分，流入涅槃，是名初觀諸法實相，得入無量法性分。」（下轉第6頁）

# 密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

## 第卅篇 中陰救度密法的開示

敬禮上師

大恩傳承諸上師，空行自在天中天，至尊馬爾巴大譯師，頂間摩尼具加持，似白蓮開花蕊展，以手摩頂賜加持，灌頂說法傳口授，使令成熟得解脫。如是宿善具根者，成就究竟大惹巴，喜笑金剛是其名，我今頂禮尊足前，緊要關頭中陰時，解脫險處之口訣，為利劣慧諸後學，說此不動之精義。

大成就者密勒日巴最初於（馬爾巴大師處）受四灌頂法時，本尊上樂金剛以及諸壇城聖象，外護空行母卅二尊，明妃十六等一時頓現於空中。密勒日巴於剎那間親見本尊壇城大衆；其時上師，空行齊爲尊者取名爲「喜笑金剛」。大譯師馬爾巴隨即鄭重叮囑，令尊者（終身）努力修持，（現修持相而利衆生。）尊者乃不惜種種苦行，一意精進，終於證得密乘之因緣功德及究竟成就。即依此四大之肉身而證取如虹光之心意身，於大手印之殊勝最大成就得臻圓滿。

一時，世雄尊者密勒大士於汀瑪珍商鎮之東，蒙境之邊，空布下端之西，黑雲瀰佈之下，羅睺星行軌之門，鸞鵬雪山頂尖吉祥白雲籠罩之左頸處，有一牧野，名喚藥谷。其地青草萋萋，美如綠玉；聚藥衍生，百花齊放，其谷有河，水似乳汁，又似天露，緩流洄澌，極盡幽曲。河畔某地，具大加持，靜適宜人。尊者密勒即於該地心契諸法畢竟空性，離一切戲論，光明（遍滿），離諸來去，心不動搖，恬然安住。於木馬年秋季上月，室宿星將隱之時，汀瑪珍商鎮一帶突然流行極嚴重之各種傳染病：舉如白、黑二種天花，吐血，高燒，人事不省之無名時症，厲疾如阿雅巴利，比答巴利，嘎不那阿惹咱，孟打咱立等各種千奇百怪之傳染病，一時俱生，人畜死亡不可計數。

到了下一個月秋季正中十一號的黃昏，太陽如火球般（將要下山）的時候，一個美艷照人光彩煥發的女郎來到尊者面前。她身着白綢長袍，上面綉着紅花與火舌的圖案，衣邊以五種珠玉嚴

飾；裙之上端鑲有珍珠絲帶縵絡；腰間繫以金剛鑽石之（串鍊），頸間亦掛有金製的飾物。她來到尊者的面前後，頭面禮足，繞匝七周，向尊者頂禮九次後說道：「尊者啊！我們的大姐病得十分嚴重。請您移駕到對面雪山的頸間處去一趟吧！我是特別迎請您來的！」

尊者說道：「今天已經太晚了，我不想去。你今晚就留在此，明天一早我倆一同去好了！」

女郎說道：「如果我們由曼達咱日（？）神通光明道而行，就毫無困難。所以無論如何請您今天一定要去。」

尊者道：「這條道路在那裏呀？我這個老頭子怎麼從未見過呢？到底向那個方向走呢？還是你在前面帶路吧。」

女郎就從翅葉①中取出一條白絲帶來，將絲帶向空中展開，說道：「我們就乘這條絲帶去吧！」

尊者就用脚踏上了絲帶，一剎那間如電閃般就到了對面雪山的中間。在碧天王母雪山的左頸處出現一個白綢作的帳蓬，（入口處掛著）金質的帳幕。帳蓬的繩索是用寶石作的，撐柱是用海螺作的，帳蓬的釘樞是用玉石作的。帳蓬中躺臥著一個美女，其長長的髮髻上有縵絡嚴飾。只見她（形容憔悴），身體顫抖，火熾的眼睛滿佈著紅絲。看見尊者來到，她勉力抬頭向前招呼尊者說道：「尊者啊！我這個病實在太嚴重了！請您要開示和加持我才好啊！」

尊者問道：「你是怎樣染上此病的？什麼時候開始病的？現在是怎樣的不舒服呢？」尊者這樣詳細的向長壽女詢問。

長壽女答道：「此病的起因是前不久夏天的時候，這一帶的牧童放了一把大野火燒山，我被烟火的毒氣所薰，所以染上了此病。前幾天，在秋季初月下旬我覺得有點不舒服，挨到今天秋季中月十一號已經痛苦萬分，實在受不了所以才特別向尊者求救，迎請您到這裏來的。（病中，）我口中所呼出的（毒）氣，接觸到本地的人民，以致發生各種傳染病，這就是近來這一帶瘟疫流行的原故了。」

尊者付道：「原來時疫流行是她造成的！暫時決不能輕易答

應幫助她。我先要她立下堅誓（以後決不傷人才行！）」於是向長壽女說道：「女郎啊！你前些時曾在我面前發下菩提心，學了本尊佛陀的眞言，我是如何再三的叮嚀你，要尊重善惡因果。你却守誓言，漠視戒律。對自己的小小點不適都不能忍受，却任性的傷了這許多無辜的衆生！你既然自毀三昧耶戒，現在的苦痛亦是罪有應得。我觀察你過去的言行，使我對你絲毫不能信任。今天你如能發下重誓，立即消滅此地的瘟疫，我也許會嚐試的來帮你一點忙。不然我立刻回去了。鬼女啊！你自己仔細想一想破壞三昧耶戒的嚴重後果吧！」

長壽女聽了驚駭萬狀，抓著尊者的腳說道：「我們這些愚痴的衆生，有時可能（不愼）而損惱他人。但請您千萬不可這樣說！一般說來，那些上趣和清淨的天人和鬼靈們，如果他們不先侵犯我們，我們也決不會侵犯他們的。特別是前不久我們曾在尊者前發菩提心，決意遵守您的訓示，所以根本自己沒有存心去損惱衆生，亦沒有教唆別人去害人。比方說，今年夏季末月時，河水泛濫，地泉狂湧，連許多險地都淹沒了。我們的眷屬及他們的僕從中，有成千成百的食肉母和羅刹女，他們是非常喜歡吃肉飲血的。（這次本地的人畜瘟疫多半是他們造成的）。我如身體痊癒，決定遵從尊者的訓示使染病的人衆逐漸痊癒。今天無論如何請您慈悲救護我！」她這樣再三懇切的祈求尊者。

於是尊者即於當晚爲長壽女作金剛薩埵百字明法障法，替她至心祈禱上師及三寶多次，又爲她灌尊勝佛母長壽頂。第二天早上，她已經能從床上起身向尊者頂禮了。此後七天中，尊者又以（心性）明力①a爲她加持。於是她疾病全消，身體健康，容光彩發，尤勝往昔。於是尊者說：「女郎啊！你現在已經完全好了。我要到村鎮上去救護染病的人們，請告訴我你們需要些什麼合適的供養？要作何祭祀？我當去轉告本地的鄉民。」

長壽女說道：「因爲緣起互依的原故，如果我們（這些山神）身體健康快樂，此地的鄉民也自然會逐漸康樂的；要使鄉民速得痊癒必需了解我們這些世間空行母們，有一個共同的誓約，那就是——一人不好，大家也就都不好，造成混亂不安。這樣一來，宇



# 諦觀全集序

鄭壽彭

蓋聞：變德成狂，人心耿於五慾；抱癡投冥，酸號震乎三趣。大聖 釋迦，悼茲痛心，內發忘身，因病施藥。於是，止置網於八極，採善心於毫芒，拔凶頑於虎口，以大寂爲至樂。第真人應世，觀根設教，是以三乘立軌，隨機而發；五時說法，應契而化。故道之所寄，無往不因，德之所寓，無往不託。庶幾，出八地之由路，登十階之龍津。此十二部經，成象妙之淵府，爲羣智之玄宗也。

慨自像蓮澆季，浮競者多，或憑真以構僞，或飾虛以亂實。降及末法，更是棋散象口，瓜部正文，聖言離本，學者逐末。有識之士，能無玉石朱紫之歎乎？

演培上座者，韶年離俗，歷尋名師，讀書悟斲輪之妙，談空契投介之機，戒軌嚴淨，慧善毘尼，是以言未發口，而達者知其有道；功未事先，而談者知其有才。五明四韋之論，三藏十二之典，虛心應運，導物在心。往者住持名藍，傳廬山之正法（善導寺），紹玄奘之宗風（日月潭大師塔寺），眞叢林一角之麟，實法窟九苞之鳳。繼而遍涉美、日、越、星、馬、菲、泰諸國，弘化爲務，應對辯捷，安心得法，隨境現身。洵祇陀林之上首，大唐國之比丘也。

溯師之在國內外也：每虞駒隙，爰勤精進，研諷經典，無存卷軸。意在啓情理之昏明，達神思之機敏。故其開蒙解樸，莫不沿波討源，洞玄宗於法身，歸宗一於無相。唯是，玄理無聲，因

言辭而寫意，言辭無跡，緣文字以圖音。故文爲言歸，言爲理筌。師教學弘法，幾四十年，今輯其經釋、律釋、論釋、譯述、雜說等，凡二十八冊，都七百萬言，有證者既標，無源者自顯。其爲文也，彌綸羣籍，理則天分，辭寡義豐，質文互舉，故誦其文而不疲，語其義而不倦，甘其味而有餘，餐其音而不厭。非道貫三乘，智通十地，曷克臻此哉？

或曰：道在心不在事，法由己非由人，無去無來，即身爲常住之身；不生不滅，諸佛是自心之佛。指虛空爲藏庫，現色相而莊嚴，何必文爲？不知！經出西土，運流東方，機分大小之別，道殊半滿之科。至迹虛微，理泡言像之外；幽宗冲秘，旨絕象相之域。古德云：「渡河須作筏，到岸不用船」。即今未渡，未到也，故筏也，船也，皆未可以已焉。師茲以上求下化之素衷，作三思九復之宣揚，佛經與法經並講（普賢行願品、觀音普門品）；大乘共小乘同譯（日著大小乘思想論）。維三聚以闡戒律（八關齋戒），導五度以講般若（金剛、心經等）。演梵網藉明離塵之樂，宣維摩示預聖流之分。講俱舍以遠稽乾竺，述唯識以邇紹大唐。至於殿諸國遊記於篇末，殆示中華之大化，亦嘉惠於遠人，此壽彭拜觀全集之餘，以陋學謾聞，罄其庸管。持以質師，師其爲迦葉之破顏？抑爲淨名之一點？謹序。

中華民國六十五年南海大士成道紀念日佛弟子鄭壽彭謹序於卜居之雙修樓。

# 諦觀全集序

張齡

昔大覺世尊，出現世間，隨機說法，度諸有情。逮雙林示滅，大眾結集，分三法藏：曰經、曰律、曰論。經則佛與菩薩等所說；論則諸賢聖僧所著；惟律乃佛口親宣。三藏之間，統爲十二部，分爲大中小三乘，廣大殊勝，無所不攝。自大法東來，童壽玄奘諸師，殫萃精力，譯通梵華，厥後譯師代出，踵事增華；然而卷帙浩繁，茫無涯際，文旨元奧，教相紛拏，瓜蔓交加，算沙徒困。演培上人有見及此，掇拾三藏英華，深入淺出，爲衆開講，隨命錄記，積卅餘載之日力，哀輯成編，內含經釋、律釋、論釋，次及譯述、雜說，都七百十餘萬言，命曰諦觀全集，將以鏗梓。噫嘻！何其盛也！上人歎籍江蘇揚州，童真入道，曩曾親近太虛慈航印順諸大師，探義理之精奧，盪名相之羶跡，所錄講記及譯著文字，採用語體，務令明白簡切，契合經旨；俾學者聲入心通，儼然如探古物，又如慈雲徧覆，法雨普沾，小大根莖，皆

獲滋潤，其於弘道翊教之績，顧不偉歟！雖然，吾因之而有感矣。夫第一義諦，初無言說，不著前後，亦泯聖凡，無小無大，無內無外，無成無壞，無欠無餘，淵默而聲如雷霆，凝定而身徧沙界。上人茲所云爲，寧非蛇足？然法華不云乎？一切世諦文字，皆與實相不違，況渡河須筏，獲魚須筌，假觚翰力，成文句身，因指見月，月固非指，指若即無，月無由見。是知上人集中一點一畫，一字一句，無一非自般若光中顯露，普令見者聞者，注耳熏心，一切纏結，悉得解脫，既解脫已，萬法皆空，然後天光駁發，靈景昭融；謂本無一字可也；謂七百十餘萬言，言言血淚；字字真誠，爲作佛之階梯，作利人之舟楫，亦無不可。上人自星洲以書來督序於予，予非其人，惡足爲上人重輕，以上人與予交久，因不辭而爲之，俾題首簡，以志因緣，且諗來者。中華民國六十五年歲次丙辰季夏月菩薩戒弟子湘潭張齡敬撰。

## 捐款鳴謝

美國佛教會敏智法師(US15.00)	70.00元
美國大覺寺聖嚴法師(US15.00)	70.00元
朱徐文楚居士	港幣 1,000.00元
樂吟觀居士	港幣 50.00元
馬來亞本道法師鏡龕法師	港幣 500.00元
寬裕法師	港幣 50.00元
加拿大佛教會	港幣 50.00元
中華佛教會	港幣 50.00元
查良鏞居士	港幣 360.00元
印順法師	港幣 100.00元
印海法師	港幣 90.00元
李鶴年居士	港幣 50.00元
妙法寺	港幣 2,812.25元
總計	港幣 5,252.25元

## 六十九期收支報告

一、收入：	
本期捐款	港幣 5,252.25元
發行收入	港幣 313.00元
總計	港幣 5,565.25元
二、支出：	
印刷費	港幣 3,185.25元
稿費	港幣 1,395.00元
郵費	港幣 585.00元
什費	港幣 400.00元
總計	港幣 5,565.25元

內明雜誌社謹啟

卍 卍 卍 卍

## 稿約

- 卍 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- 卍 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自十元至二十港元。（另由查氏附贈供養金百份之五十，即每千字自十五元至卅元）。
- 卍 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 卍 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 卍 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 卍 來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。
- 卍 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 卍 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便滙寄稿費。
- 卍 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿兩見等情，皆作移酬作捐論。
- 卍 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 卍 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。



# 句香堂散記

(一續)

李鶴年

洋海納清溪之流，也納濠溝之濁，亦納湖澤之溢，言量應如洋海。日月之照，未限于康莊樓閣，雨露之潤，罔澤乎蘭蓀蕭艾，此心又應如日月，雨露同滋。法力無邊，加被無盡，學佛言慈，菩提旨在同證也。

眞真假假，假假眞眞，切記就憑執假以修眞。空空有有，有有空空，必須深省有空，有本自無。若無眼耳鼻舌身意，自無色聲香味觸法，無苦集滅道，靈明湛寂，非入如來地爲何？

談玄論妙，道其深奧玄微。平白淺釋，說諸惡莫作，衆善奉行。飽學大德，身荷燈傳，續慧命，弘大法，固然可以論妙談玄，但又何妨平白淺釋，而啓初機。

夢不可依，影不可捉，濯足而喻流遷，指月而爲標示，識者尙易，能悟拈花而微笑，千古一人耳。

佛是覺義，覺什麼？覺諸法之無常，人生之虛幻，萬象皆空，物我非實，因果相應，身爲苦本。故要轉迷爲悟，離苦得

樂，究竟涅槃。但如何達到究竟涅槃？知有生有滅，故無壽者相，我但假名，故無我相，萬象皆空，亦無法相，見相無相，即見如來；行無相界，而無執着，方證寂滅菩提。

佛法無邊，法門無量，祇須以菩提心修持，皆可了生死，成佛道。印光法師說：「求其至圓至頓，最簡最易，契理契機，即修即性，三根普被，利鈍全收，爲教律禪密諸宗之歸宿，作人天凡聖修證之捷徑者，無如信願，念佛求生西方之一法也。」三復斯言，堪奉圭臬。

爾喜耽禪，吾愛念佛，其實念佛念到一心不亂，能所兩忘，和禪又有何別？所以說淨土法門，法法圓通。

至欲空五蘊而證諸法之實相，離顛倒而得究竟涅槃，則又不妨細讀那本將六百卷大般若深義理，包括傾盡之般若波羅密多心經，全文雖只二百六十字，文簡而義精，詞約而理著，爲總持諸法之法門也。

佛法是俟之百世而不惑，放之四海而

皆準，顯密圓通。故余喜愛持法護法者，都能平易近人，使親炙者，如挹春風，如掬流泉。佛門固不是衙門，佛法更非刑法，否則不但徒說弘傳，而成蕉芽敗種耳。

不要以佛法奧玄，感其高堅而生畏。名相浩繁，而起研鑽綦難之念。應知縱然深廣，而「飯中邊皆甘」。一時即使未悟其全，但能悟苦空無常，一得，即一生受用無盡矣！

四十年前先君彌留時，我隨侍在側，看到他揮淚捨我而去，使我事後痛楚攪心，七日都不能閉目入睡，以致三年劇病纏身。翌年不幸又內子病逝，我坐立床前一日夜，在拂曉中忍見她欲說不能，欲留不得。妻亡永訣！這兩番愴痛苦影，至今難忘，但未能因所受之病苦死苦，而觸發我信佛近佛。比于寄禪上人，八指頭陀，因一夜狂風暴雨，見門前桃花零落，而悟無常，即時出家。眞天壤之別。試想我非緣慳福薄爲何？

(未完待續)



式，卷末之音釋及裝幀、目錄等，無不採用前思溪藏之所長，再參照福州二版校合而完成。每帖首尾千字文之下，新添附有帖數，一帖一帙之裝幀法，較他藏爲進步。其表紙則以丹色代替黃色，此爲本藏之特色。

此藏完成後，續收入宗鏡錄、秘密經（無目錄）以及元朝新譯經典和白雲宗和尚之初學記、正行集等，合共三十九函，是爲此藏之續藏，此白雲宗版大藏經與大都燕京弘法寺版大藏經以及後出之磧砂藏，是元代最具權威的三部大藏經。

## 八、磧砂延聖禪院版大藏經

磧砂，是南宋平江府城東湖中的洲名，原屬費氏所有，寂堂師元於乾道八年（西一一七二），由華亭來到這裏，初建一草菴，由此逐漸興隆。師圓寂後，其徒建舍利塔，獲頒「延聖禪院」額匾一方。

此磧砂延聖禪院，於南宋中期，即在院北建有經坊，計劃開雕大藏經。此磧砂藏之最初願主是誰及其因緣爲何，均不甚詳。但至理宗紹定五年（西一二三二）之時，宋室之一族趙安國，曾成爲此藏之都勸緣大檀越。由僧俗多人担任勸緣工作，派遣至江浙各地募化，趙安國自力出版大般若經六百卷，摩訶般若經三十卷，最早之刊記是紹定四年七月大寶積經有此記載。似在此時進行全盤雕印工作。

由磧砂藏之尾跋集看刊行之次第，可知在準備刻藏之先，並無縝密的計劃。募多少善資就雕造出版多少經典。在端平元年（西一二三四），已雕造有一平江府磧砂延聖禪院新雕大藏經律論等目錄一二卷。此乃根據湖州思溪圓覺禪院版雕造者。當時，思溪印經坊已衰頹，印經活動已停止，或因此而計劃新雕大藏經，並將預定之目錄先行雕刊，在嘉熙、淳祐年間，由於募化畧有成就，此時，出版了很多經典。然而，寶祐六年，延聖禪院大火，爲先復興禪院，刻經工作因而受阻，未其完成，南宋乃亡。

到元朝時，由於第六任住持惟吉之奔走，堂塔伽藍已復興。大德三年（西一二九九）時，正式設置大藏經局，設定功德主、

對經、點樣、管勾、提調等職制，繼續南宋以來經板之追雕工作，這時已是杭州南山大普寧寺版大藏經完成以後了。

延聖禪院之復建，是自至元二十四年（西一二八七）六月開始，以觀音殿爲中心，百餘間堂殿全部竣工，壯觀無比。這時，將禪院易名爲延聖寺。大德九年九月，河南、江北等處行中書省左丞朱文清一族，施入大藏經板一千卷善資。翌年，前松江府僧錄廣福大師管主八，奉行宣政院之委提調，前來該寺支援，即以此善資雕造大藏經板，不出一年，未雕之一千數百卷乃全部雕造完畢而出版，同時管主八並刊行秘密經、律、論數百卷。

磧砂藏雖依思溪藏目錄雕造，但至管主八經手担任未完成之雕板工作時，其內容比前思溪藏目錄爲多，因其中增加了秘密經二十八函，天目中峯廣錄三函。這些增加的經典，在杭州路大普寧寺版藏經目錄卷四補遺內註記別有目錄。

磧砂藏的版式全部持有思溪藏的系統，宋刻部份係依前思溪版，元追雕部份係依普寧寺版，卷首有佛說法圖，即所謂扉畫，其中並有陳昇畫、陳寧刊、楊德春杭州象安橋北楊家印行等之刊記。其畫風與杭州大萬壽寺版西夏文大藏經之扉畫和尊牌完全相同，可見此藏受有西夏和西藏佛教美術之強烈影响。

## 九、大萬壽寺版西夏文大藏經

西夏亦稱大夏，宋時立國，其先爲黨項羌，姓拓跋氏宋賜姓趙，傳至元昊舉兵反宋，自稱帝，國號夏，史稱西夏，據有十四州，今綏西省境內鄂爾多斯，寧夏省境內阿拉善，及甘肅省西北部皆其地，都興慶即今寧夏縣，屢寇宋邊，又與金構兵十餘年，精銳殆盡，傳至德旺，蒙古伐之，德旺憂悸死，國人立覲，蒙古盡克其國，覲出降，自元昊至覲，凡十主共一百九十六年。篤信佛教，並創有西夏文。蒙古將其滅亡後，施以佛教統治政策。

大萬壽寺位於杭州路西湖孤山之南，可能是白雲宗所建之萬壽院，後來由楊連眞伽改名爲大萬壽寺。管主八對雕藏工作具有特別經驗，除了奉派協助磧砂藏之雕造外，在此之前自曾協助雕造南山大普寧寺版藏經。在普寧寺版完成於大德三年（下轉第33頁）

# 佛界新聞

## 僧伽會長洗塵應邀飛美弘法 屬校各首長昨設素筵餞行

香港佛教僧伽聯合會會長、能仁書院、佛教英文中學、內明書院、及劉金龍中學校監洗塵法師，應美國佛教會之邀，廿六日飛美弘法，該會董事金山、法律顧問劉海慶律師伉儷同行。該會屬下各校首長特於十一月廿五日假山林道妙香林素菜館設宴餞別，以壯行色，並邀請僧伽會董事、各校教職員，及友好等作陪，主客雙方到會人士有：洗塵、金山、劉海慶、劉黃迺端、寶燈、智梵、永惺、萬心、智開、暢懷、超塵、黃國芳、白志忠、鄧潤棠、梁剛、米至仁、伍福焜、李伯鳴、麥語詩、潘宗堯、鍾應梅、李世安、余少颯、李澤咸、沈九成、梁瑞明、曾文翰、陳志偉等數十人。

洗塵法師於席間發表簡短談話，畧以本人曾於去歲一度訪美，鑒於彼邦人士皈依三寶者日衆，深信唯有悟澈佛教真諦，始可填補心靈的空虛。此次再度赴美，約勾留一月，將與彼邦高僧大德就弘法利生、興學育才兩事交換意見。席間氣氛融洽，賓主盡歡。

### 聖嚴法師哥倫比亞大學教禪

擁有文學博士學位的聖嚴法師，也是現任美國佛教會大覺寺住持，十月下旬應加拿大多倫多華僑界的邀請，作了兩天弘法演講，回到紐約之後，即受哥倫比亞大學的教職員及學生的邀請，到該校開了一個初級禪班。學員共計十八位。又應紐約市非商業性而著名的和平電台（Pacific Radio）W B A I F. M. 99.5 名為精神界的討論（Spiritual discussion）的特別節目主持人萊克斯·海克遜博士（Dr. Lex Hixon）的邀請，在十一月廿日上午十一時至下午一時的重要時間中，作了兩小時的訪問廣播，所有的問題，均係隨問隨答，未有任何事先的準備，這次主要的論點

是①請聖嚴法師舉出他生平的十大要事。②六祖壇經中頓悟成佛的問題。③十牛圖中的禪境層次的問題。在訪問開頭及結束時，法師均被要求作了五分鐘的梵唄讚頌。這個節目中邀請中國的法師為貴賓，尚屬首次，由於法師的學養及對於禪的修養，使得這個擁有十五萬聽眾的節目主持人，對法師說了一句很重要的話：「終於使我遇到一位如壇經中所說，『直心』的禪師」。同時王明怡君傑出的翻譯，也是使這次訪問廣播成功的因素之一。

### 普淨上師欽承

#### 泰國皇上御封晉爵

泰國普淨上師，自任尊長至今歷廿餘



載。其間竭盡心力，紹隆聖教，興建佛寺，重修古剎，訓育僧才，中興華教，闡揚宗風，深受朝野庶民之所皈依，恩蒙皇上陛下七次封任晉加九賜崇高法爵，本月五日欣逢泰皇陛下五秩聖壽慶祝大典，皇上陛下於下午四時半駕幸玉佛寺大皇宮，明燭上香禮玉佛後，駕臨庵瑪奔親政殿，特別御封德高望重之華宗大尊長普淨上師，晉爵為拍摩訶康那莊真達摩三昧智越。佛陀波黎薩真毘特·威德達摩巴薩·那哇吉丕叻巴育·譚律真巴差威實。譯義為廣大達摩三昧智越，禪定弘度，紹隆聖教，伽藍建樹，輔翼皇漢精良善導威德殊勝，輝煌總持大上座，並御賜象牙尖頂鑲金邊爵扇，玉如意，毘盧帽，大袍袈裟，錫杖，金剛鈴五股杵等法具，如是殊榮誠為在泰華宗歷來得未曾有之一頁輝煌史，上師嘉行，永垂不朽，足為後輩之模範也。

皇上陛下旋再敕封上師六位高足為拍丘僧爵。

一、仁意大師為鑾真波羅達摩三昧智越。

二、仁崇大師為鑾真毘尼陀羅。

三、仁豪大師爲鑾真達摩陀羅。  
四、仁潮大師爲鑾真僧伽力。  
五、仁交大師爲鑾真沙摩訶。  
六、仁弘大師爲鑾真摩利迦。  
普淨上師暨諸位大師受封後，約七時返抵谷莊普門報恩寺，在山門前人山人海。

之佛教四象官民，各校校長員生列隊恭迎，一時鼓樂齊鳴，大眾騰歡一片熱鬧，報恩寺內充滿法喜，隨處呈祥，誠爲不可思議得未曾有。歡慶場面盛況空前，上師率領受封諸大師，詣大雄寶殿明燭上香，禮謝三寶鴻恩，諸山大德高僧獻誦吉祥偈，

普爲與會大眾加持祝福，繼而接受諸山僧衆朝野人士、教育部宗教廳、軍警各部長官、各團體首長僑領殷商善信暨普門四象弟子及諸僧衆親友，呈獻聯章香花供養，同伸慶賀儀式直至是晚十時，始在法喜充滿氣氛中完成，繼而放映電影助興。

## 大馬佛教總會佛青總會聯合主辦

# 逾百名男女短期出家 舉行啓幕禮剃髮儀式

檳城訊：由馬來西亞佛教總會佛青總會聯合主辦全馬空前最大規模的短期出家，由竺摩法師主持啓幕典禮及剃髮儀式，於十一月十三日上午九時，在檳城馬來西亞佛教總會大禮堂舉行，並恭請拿督劉惠城，拿汀陳君玉賢伉儷聯合主持剪綵，參與其盛者殊衆，包括檳州高級行政議員拿督鄭耀林，佛教界熱心人士、法師、佛教徒及短期出家人士一百四十多衆（包括受八關齋戒十九人），濟濟一堂，爲況至盛。

時屆，首由籌備委員會主席竺摩法師致詞。

▲竺摩法師 指佛教生活 ▼

▲現階段實有提倡需要 ▼

法師說：這個短期出家法會，是由佛教總會和佛青總會聯合主辦的。經過三個月時間籌備，今天才正式開壇，承拿督劉惠城，陳君玉伉儷主持剪綵，檳州高級行政議員拿督鄭耀林及兩個總會的主席駕臨致詞，使在會同人無限的高興和感激！

如所週知，佛教是宗教，也是學問，它的內涵是包羅萬有的，從學問方面觀，它是實踐道德的學問，也是道德教育。短期出家，就是要從道德教育中訓練行者的思想健全，行爲端正，以及人格高潔，過一個短時期的叢林生活的方式與儀軌，淨化自己的身心，培養自己的品德。

在佛世時代，有過「受八關齋戒」的制度，爲普通工作繁忙

，無暇專修佛法的人，受持一天一夜的出家戒法，可說是短期出家的濫觴，也有出家後因特別事故而還俗的，亦可視作短期出家。南傳的小乘佛教，就是承襲此種風氣，盛行短期出家制度。而北傳的大乘佛徒，向來出家只有長期，沒有短期。但近十年來受了南傳佛徒的影響，在港馬等地也有短期出家的舉行。我想短期出家，有幾種好處：

（一）拉攏僧俗的距離：佛教自印度傳入中國二千年來，因出家人的裝束和生活方式與俗人有些不同，俗人就用奇異的眼光，視出家僧好似另一世界的人，使僧人與社會脫節，佛教也好似與人生沒有甚麼關係，因此在僧俗之間隔了一道溝，有一段距離。但如現在的泰國，就減少這種僧俗距離的情形，因泰國實行「全國皆僧」制度，凡男人都要經過出家生活，受過短期的道德訓練，然後出來做事，在社會上才有應得的地位。因此把出家人的生活看得很平常，僧俗的距離無形中被拉近了，視僧人與普通公民一樣，不會再以奇異的眼光來看待。

（二）延續僧伽的命脈：佛教構成的要素，是佛法僧三寶，佛滅度後的「住持三寶」，是以佛像爲佛寶，經典爲法寶，比丘爲僧寶；而尤以比丘爲延續僧伽的命脈，如無僧伽，佛和法皆難以持續。如今日星馬港台，僧人已逐漸減少，原因是在此黃流泛濫，追逐物質的時勢，已缺乏少數守樸的人來過出家淡泊寧靜的

生活；所以這次有一百四十多個青年男女，自動發心要過半月清淨的出家生活，這是很難得的。如果由短期而演變為長期出家，正是僧伽生命的延長，也是佛教慧命的持續，這對於佛教來道，是一種極好的現象。

(三) 扭轉社會的頹風：擺在我們面前無可否認的事實，自從物質文明進步，人類的生活享受雖比以前好些，但因物慾的提高，道德反而一落千丈，每個人為爭私己的利益往往不擇手段，犧牲別人，什麼違背天理良心，滅絕人倫的事都做得出來，弄得社會秩序大亂，人類生命時受威脅，正需要有一種力量出來，挽救時弊，轉移風氣；而現在有青年們出來實習修養的生活，訓練自己，培養品德，淨化身心，實為現實社會所需要的，是值得我們歡喜讚歎而加以扶助的。

在現階段，一般逐物浮沉的青年，使吸毒、走黑、劫機、搶掠等壞事充斥社會，佛教的內向、反省、恬淡、靜思的生活，實有提倡的必要。所以我們希望這次發心短期出家的青年，度過了短期的叢林清淨的道德生活，慢慢把這種生活意義帶到社會各階層中去，改善風氣，使有助於社會的靖謐，人心底安定，國族的繁榮！

### ▲ 金明法師希發心出家 ▼

#### ▲ 為我國佛教貢獻力量 ▼

馬佛總會主席金明法師致詞說：

佛教的教徒，包括出家的男女眾，和在家的男女眾，這叫做四眾教徒。雖然說出家和在家都可以研究佛學，都可以修行佛法，但是修行解脫道，以期斷除煩惱了脫生死，出家眾修行的環境，實在是比在家眾優勝的多、方便得多，因為在家人俗務紛擾，愛欲纏身，要他（她）們放下萬緣，專心修行，的確是不容易的；出家人的生活，就沒有那麼煩雜，靜居蘭若，專修梵行，長期薰習佛法，當然是易於入道的。所以很多正信的在家教徒，尤其是有志學佛的青年，都很羨慕出家人的生活，真是所謂「雖不能至，心嚮往之！」

但是，中國佛教的傳統，出家人是終生的。古德曾說：「出家乃大丈夫之事，非將相之所能為。」我們知道，宰相是管政事

的，將軍是掌國防的，整個國家的大事，完全操在將相手中；然而他說：出家不是將相所能做到的事，做個真正的出家人不容易，從這句話就可以想像而知了。何況事實上，每個在家人對於他的家庭眷屬，都還有多少的責任，多少的事業，要他去盡，去完成的，並不是想要出家就可以出家的。

有了這種種的原因，短期出家顯然是有其需要的；它是給一些在家的教徒特別是佛教青年嚮往出家生活的嘗試，讓他們（她）們在短期間離開家庭，丟下俗務，專心學法，持戒修行，體驗出家人的生活，作好將來正式出家的練習與準備。

在馬來西亞，短期出家是最近幾年間的事，雖然曾經有過幾個佛教團體舉辦過集體的短期出家，但是參加的人數，最多是幾十位。這一次的集體短期出家，參加的人數多達一百位以上；而且還有二十多位女居士，參加受八關齋戒；這短期出家受八關齋戒的日期，同樣為兩個星期。在我國，這一次的集體短期出家，可以說是規模最大的，是破天荒的。在這一百多位的參加者中，大多數是青年，有這麼多的青年踴躍參加短期出家，實在是多麼令人感到興奮的事！這跟近年來各州先後舉辦佛教青年訓練營，普遍設立佛學研究班和佛學考試的接續舉行，促使青年學佛的風氣大開，是有着連帶關係的。

短期出家，也可以說是一道從在家生活通往出家生活的橋樑，我希望在這一百多位參加短期出家者中，有一部份嘗試了短期的出家生活之後，將來能夠發心正式出家，為我國的佛教貢獻力量。不過話說回來，上面已經說過，佛教有四眾教徒，出家眾與在家眾，都是佛教的成員；如果有些將來不能正式出家，在家護持佛法，做一個正信的佛教徒，也是好的。總而言之，出家最要緊的是要萬緣放下，專心一意去受持淨戒，勤修梵行，如果能夠這樣，將來發心正式出家，當然功德很大，即使將來不能正式出家，過了這兩個星期出家的生活，也是有功德的。

最後，我祝各位發心短期出家和受八關齋戒的善信精勤行道，福慧並增！並祝在座各位身體健康，事業進步！

最後是恭請戒壇三師竺摩法師等主持剃髮儀式。



△ 日本曹洞宗大本山總持寺之大僧堂





◁日本曹洞宗大本山總持寺之大雄寶殿

△日本曹洞宗大本山總持寺之紫雲台