



内明

集漢穀城刻石字



第七十四期 目錄

封底	五百羅漢之財施貧者	黃公偉	3
特載	論「判教」觀念與境界昇華	查良鏞	7
專稿	談「色蘊」(七·續完)	柳田聖山著 一默譯	16
譯稿	禪思想探原(續)	日慧	19
專稿	修大方廣佛華嚴法界觀門論釋(十一續)	幻生	22
佛藝藝術介紹稿	記海仁長老	編輯室	24
譯稿	北魏石刻選輯	高永霄	26
佛藝	柯爾葛特上校對佛教的貢獻(續完)	謝冰瑩	30
	悼念豐子愷先生	馮馮	33
	永懺樓隨筆之廿一——反物質	唯慈	38
	詩：夕照(鎖窗寒)	前人	38
	妄着(臨江仙)	胡譚光	38
	雲龍閣詩鈔	梶山雄一著 吳汝鈞譯	39
譯稿	龍樹之思想(續68期)	智銘	42
特載	我與東老之因緣	編輯室	45
教界動態	……		
封底裏	明·長壽無量佛		
封底	進香圖浮雕		

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
 主編 沈九會
 編輯 沈九會

社址

香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
 22Mile, Castle Peak Rd., Lamiti, 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 Pluplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

台北市桂林路二號之一(三樓)佛教書局

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七·十三·十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 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

佛元二五二二 中華民國六七年
 公元一九七七年

五月一日出版

定價每册港幣式元

論「判教」觀念

與境界昇華

——為紀念浴佛節而作——

黃公偉

在中國佛教「形成期」的南北朝時代，可能是宗派佛教的醞釀期。這時的思潮背景，在南北執政的帝王信奉道教，由道家老列莊思想變態擴為丹鼎、符籙的長生說與神仙論。佛道之爭衡與互融，時有起伏。歷史上所謂「三武」之破佛，即佛道勢成水火之局的呈露。北魏道武帝建國（三八六）都平城，大興佛法，尊奉泰山僧朗，以法果（三四一—四二〇）為「沙門統緒」，頒「奉佛詔」，建寺立塔，佛道雙重。但太武帝即位（四二四）統一北方，南北對峙的政局，為之溝通聲息者厥為佛教之傳播，聖僧之輩出。如羅什（三四四—四一三）入華，滯涼州十八年，弘三論、般若、性宗之學於長安十二年，殆為「三論宗」開立之先驅。其用事於符秦，與道安、慧遠同時。道安開文殊道場於清涼山（五台）以佛解道。雁門慧遠攜其學南化廬山，是為淨土之開元，而與般若宗關係不可分。如「道安傳」稱：「時道安居襄陽，符堅素聞其名，每云：裏有釋道安是名器，方欲致之，以輔朕躬」，證以符堅稱：「取得襄陽，惟得一入半」，即安公一人與半人習鑿齒也。後知符堅之奪襄陽，志在迎取道安。又稱：「初安聞羅什在西域，思共講習微言，安勸堅致之。什亦遠聞其風，謂是東方聖人，恆遙而禮之」，（道安傳）但什赴至長安時，安已去世十六年。足見道安、羅什之學，足以震撼政局。而羅什弟子僧肇「四論」，又參以老莊。佛法中國化，由是啓其漸。天竺龍樹大士出身南印婆羅門家，携「楞伽」之學習般若於中印度，以「中觀」學風靡一世。其道風橫掃華夏，同時法華、涅槃之論義，亦為華僧時髦之談風。斯時至南朝末而有「老莊告退」（劉勰語）佛法一枝獨秀，客觀形勢之必然趨向也。

北魏太武帝因從道士崔浩之勸，任用寇謙之建立道場，崇信道教之符籙派，遂有詔誅長安沙門，曰：「蕩除胡神，擊破胡怪」。（四四四）是為初次「佛難」。下至北周武帝建德元年（五七二）並廢佛道，六年「破佛」根於道士張賽、衛元嵩之上書而起。合以唐武宗「會昌」元年之破佛，是謂三武之佛難。思想的佛

老對抗，化爲政治的興亡契機。在佛法中國化過程中所激起的時代火花，可見一般。就大乘佛教宗派的分別建立以觀，隋唐道教在朝，而佛道融合，基於南北朝大乘法的優勢發揚。故唐代道經，不得不取佛以自重。而佛教亦因與老莊之取捨不同，而各分門戶。

二、「法寶」成立的時序與宗派判教觀念的認識

如果我們說隋唐大乘佛教宗派之分立，乃由判教觀念的不同而起，而判教觀念的差異，多少受了道家思想的影响，這或者難盡爲宗派學者所同意。但是我們却以爲這是有史實爲據的。我在七年前出版的「中國佛教思想傳統史」中早已指出：「繼六朝之後，佛教由媒介期、蓓蕾期進入開花期了。百花盛開，就是南北朝宗派醞釀，判教觀念新情勢之展現。這就是中國佛教具形化的新階段」。我說：「何謂宗教？依佛法言，明心見性曰宗，言及一切經義即是教。宗者，表示其一貫的旨趣，教者示人以歸依之規範」。當兩晉六朝之世，佛法輸入，以大乘三藏爲主，性宗當先，相宗次之。依「涅槃經」果位經義言，小乘爲「半宗教」，大乘爲「圓宗教」。捨半取圓，六朝佛家已有顯明之趨向。即由「果位」經義衡量「圓位」經義的偏見。再就空有二宗言之，不重「經」教專言心性修證。依「心性」起觀行，依「宗」奉行，以證「眞如」，對原始佛法「一味和合」本義，不免本末倒置。捨本舉末。因之如當時隋唐盛行淨土、眞言，律宗、禪宗謂之「宗下」。反之，性相兼說，依教奉行一切經義，如成實、三論、天台、等宗派，擅言「實相無相」，（空門），俱舍、法相、華嚴基於「緣起」，依文字起觀行，以證實相（有門），故天台、華嚴、法相又稱「教下」三宗。其中，禪宗不從經教，不言如來，只依六祖慧能師生相承，因名「教外別傳」。於是大乘八宗有權有實，有偏有圓，有頓有漸，各有標榜。對佛陀說法的分期先後，即不得不依其所標榜主旨而強調其本位觀念。

開判教之先河者，厥推嘉祥寺吉藏大師爲最早，直傳羅什之學，同爲印度龍樹大士的學說宣揚者。三論宗教義依「論」不依

「經」，流於懸測，本屬枝節，其所謂「顯正破邪」，「眞俗二諦」，「八不中道」三科出自論師，而非佛說，其論實相，本於四科論義。一曰依名釋義，即以「中」爲實爲正，二曰以「理」釋義，即由「不中」而言「中」，由中悟入無名。三曰相對釋義，即由「偏」以言「中」，說偏使人悟入中。說中使人破除偏。四曰無方釋義。即舉「色」以見「中」，舉一切法，以見一義。自知行言之，重「觀」的實踐，就人生而言，衆生均具佛性，故「覺體」本有。而迷時有生死。故應破迷以顯本有。由之，三論宗主張顯「始覺」性爲「初成佛」。然始覺本覺不二，超越名相，故迷性，清淨，亦本無本寂。由此宗義，三論宗判教，認爲一切經論，均含有「等」、「勝」、「劣」三義。從根機來說，以小乘爲「聲聞義」，因襲印度大乘佛的「愚法聲聞」貶斥上座部的餘沫，爲「大乘非佛」的外來壓力作辯護。又以大乘爲「菩薩藏」。自高身價，爲免於「有所得」而說三論判教。它主張華嚴爲「根本法輪」以「法華」爲「攝末歸本法輪」，其他爲「枝末法輪」。這極可注意者，史傳「華嚴經」由龍樹得自「龍宮」。（蘇曼殊大師指爲地名，非海底也）考據家列爲「疑經」，龍樹所傳，三論學者遂推首教，這是有問題的。證以華嚴經「九會」中，只有第七會如來說等覺法門於普光明殿，第九會如來爲會主，說果法門於逝多林。其他均無佛陀出席，焉能視爲根本法輪。

次爲天台宗之「判教」。天台宗依「法華經」以立教，始自智者大師（五三七—五九七）止於天台山。（南朝陳光六二年）著「摩訶止觀」，「覺意三昧」，「頓教止觀」等書，其「四教儀」均即屬判教之作。今浙江天台山之國清寺，奉化之雪竇寺，江蘇之寒山寺，俱天台古德之弘教地。台宗之教義爲純中國化之宗派，世以佛道融合之果宗視之。大盛於唐代。其教義本於法華經等宗旨，以「大智度論」爲指南，以「涅槃經」爲扶疏，以「大品般若經」爲觀法。自經部言，源自大乘果位性空門，由論典言，與三論宗關係最密切。一、心爲眞如而修淨；二、修止觀，一境三諦，即空，即假，即中；三、一念三千，一念三觀。有「觀心十法界」。當年龍樹「大智度論」以「化法四教」爲顯教，

即佛陀「初轉法輪」度五比丘說八萬諸天。以「化儀四教」爲「秘教」，即無量菩薩得無生法忍。在中國羅什弟子慧觀，倡二教五時以判教，此三論宗「三輪」判教之由來，智者大師因有「五時八教」說。即佛陀說法分五階段，先大後小，從本流末，說八科不同之法。一、「華嚴時」初轉法輪，爲大乘初教。二、「鹿野苑時」，佛於成道十二年中，在鹿野苑爲鈍根人說小乘，「四阿含經」，是爲「漸初」爲「藏教」。三、「方等時」，佛說四阿含後八年，四教俱說「藏通別圓」是爲「漸中」。四、「般若時」，佛說方等以後，廿二年中爲利根人說般若經，不說藏教正說圓教，是爲「漸終」。又稱「別教」。五、「法華涅槃時」，佛說般若後八年中說「法華經」，終一晝夜說完「涅槃經」是爲「圓教」。化儀四教以華嚴經早出於「四阿含」之前，爲「大乘始教」，其說不可靠。化法四教則以「藏教」屬「鹿野苑時」，說「諸行無常印」「通教」聲聞緣屬「方等時」，「別教」不共二乘，屬「般若時」，合稱「諸法無我印」。「圓教」在諸法實相屬「法華時」說「涅槃寂淨印」是爲「會三歸一」。大體合於事實。

華嚴宗判教有「三時五教」說，跡近附會。前已提到，如說華嚴爲大乘始教，應在「四阿含經」之後，一般學者都一致認定它是經長期編纂而成，成立於馬鳴龍樹之世。龍樹造「大不可思議論」（見華嚴經第七會佛不可思議法品），佛滅九百年頃，世親造「華嚴十地論」，又依「普賢行願品」（華嚴第七會）造「往生淨土論」，於是依此而有淨土之學。又依「大智度論」說，華嚴經由文殊、普賢等菩薩所結集。他們都是「聲聞乘」中佛陀高弟。中土立宗之後，以佛陀說法始自「華嚴」，殊乏根據。在「三時」中列於「日光臨時」佛爲圓頓根家生轉無上根本法輪，說華嚴經，其教稱「直顯教」。即大乘頓教。考佛初說「四諦」，並無此無上根本法輪之記載。事在「五百結集」阿難傳述。華嚴宗又以「日昇轉照時」，爲上中下三等入說「根本起末法輪」，包括初中後三段，即初轉時爲鈍根人說「轉小乘法輪」，即說四阿含，爲「隱實教」。中轉爲中根人說，轉三乘法輪，說深密方

廣，爲「引攝教」。爲轉小成大，轉權成實之大乘始教。後轉時爲利根人轉大乘法輪說般若經，爲「通融教」，轉偏成圓，爲大乘終教。合此三轉總稱「方便教」。而以「日沒照時」爲上上根人轉攝末歸本法輪，說法華涅槃二經，爲「開合教」，即一乘圓教。這都見於「佛祖統記」卷三，「釋迦本記」轉法輪節。如就原始佛陀說法度人的次第以言，華嚴判教的分期，於史實無據。

三、佛陀說法的時序真相

佛世尊修道成功後，依「佛本行集經」言，遊化四方，化導衆生，先後四十年，先至摩竭陀國（Magdha）的「波羅奈斯城」（Valanasi）的鹿野苑（Mrgadava）訪五比丘，他們是佛陀共修六年的隨侍者。爲他們說「四諦」，是爲「初轉法輪」。故四諦又稱「四聖諦」。這事實亦爲「大般涅槃經」所引證。然後再爲婆羅奈斯城長者耶舍說法，度其父母及親友五十六人爲弟子。三年後，分遣弟子遊化四方。自至王舍城附近的西方尼連禪河邊爲婆羅門優樓頻螺迦葉（Uruviva Kassapa）三兄弟說法，三迦葉及一千法象都歸依佛。這，當都屬於「初說」階段。並非華嚴經。從此以後，佛親率弟子一千二百人，來到摩竭陀國的王舍城（Rajagala）再爲國王頻婆娑羅（Bimbisara）以下說法，無不歸依。佛說「無我」，「三世生染」。國王在此建有伽藍名「竹林精舍」，於此佛再度十大弟子。包括智慧第一的「舍利弗」，神通第一的「大目犍連」，頭陀第一，而爲禪宗初祖的「摩訶迦葉」，及多聞第一的佛陀侄兒，隨佛廿五年的「阿難」在內，後大乘人稱之爲「聲聞乘」。直傳佛寶要比揣摸自尊的大乘人實在的多了。佛陀的家族包括其子「羅怙羅」在內，都在世尊回返迦毗羅維城後而得度的，這就在北天竺了。其中如異母弟難陀，堂弟阿難，皆爲佛所度。但們他却從優婆塞（upati）持律第一的座下出家。佛從故土迦毗羅維城再出發遊化，就屬第二度說法了。他的遊行路線大致是從北印而拘薩羅國的（Kasala）舍衛城（Savdthi），跋耆國的「吠舍離城」（Vasali），迦尸國的「波羅奈城」（palyua）等西印度新興都市，南極「瞻波」（恒河下

游)爲止。經南印獅子國楞伽山，返回東印折返中印王舍城說般若經，此爲中後期的說法。僅爲與婆羅門教有關的大乘性宗經部所傳，不見於原始三藏。在「遊行經」、「本行集經」、「阿含經」、「善見律」中，均不及此。只說佛陀最後遊行至拘尸那揭羅城(華氏城南方)，在河邊上度百歲老嫗須跋陀羅(Sabhadra)即入涅槃。斯時大迦葉並未在身邊。①

誠如印度哲學史所顯示，佛陀成道初期爲三大革新派之一，以及吠陀天啓主義的實在論爲主。中期遊化外道區，婆羅門區，由「方便說」，則引用了不少婆羅門教理想，是爲大乘法構成「空宗」的歷史背景。而此種思想却以南東印爲最盛行。故中期的佛法即由「有」說「空」。如阿難云：「一味分別爲二，(大小)初中後說，其時有三」(四分律)。又云：「得道乃生涅槃，於一中間等爲一味，若解脫性復爲一味。初中後說，是爲三味。臨涅槃時，此爲最後說，於兩中間，是爲中說」。(同上)依時，則初中後說爲「三時」，初說並非「華嚴」，而爲轉四諦法輪，及「鹿苑時」說四阿含經。最後爲「法華涅槃時」，則「中說」爲方等般若，乃可契原始經教，而三論、天台、華嚴三宗，俱以華嚴經爲根本法輪，爲初轉法輪，爲大乘頓教，貶佛說四諦十二因緣，說四阿含經爲「小乘」鹿苑時，爲鈍根人說。試問佛陀初度十大弟子，均稱「愚法聲聞乘」，無中生有，以後出立華嚴爲始教，怎能爲上座部、雪山部諸長老所容忍。故當部派分裂第二結集之後，小乘即不得不以「大乘非佛」以反擊了。大乘諸賢主「多佛」主義，尙「菩薩道」，使世尊地位降落，爲掩護其弱點，乃列「有謗大乘」於大乘律條。此等爭執在印度屢有之，傳至中土隋唐大乘八宗，乃引南天竺空宗判教觀念以立說，實則依原始經說，未必盡然。②

四、我們對判教的認識

佛陀說法的次第分期，及其說有說空的重點，其最可靠的根據，應推「佛本行集經」，「阿含經」，乃至「四分律」，「善見律」，等內典。如依據這些北傳之三藏，與「六足論」，「大

毗婆娑論」所揭示，則中土三論宗、天台宗、華嚴宗所規劃之三時五教，及五時八教說，加以剖析，都不免流於牽強附會，而於「中說」「前說」尤然。使原始次第爲之真相隱沒。中土古代宗派高僧，俱以「華嚴經」爲大乘教共同經藏，推爲「萬法之王」，揆其出處與內容；則儘管澄觀大師綜羅疏義，然其與「梵網經」，「遺教經」，「楞嚴經」，「起信論」的疑記，始終無人爲之澄清。此點非本文論列範圍，且其學術地位已立基甚久，固已無深究之必要。但當印度大乘興起後，即譏「小乘」爲「愚法」，西北相通持相有，東南互通持性宗，而折中於中印之般若宗。空宗學者輕戒而重智。是以目無聲聞乘。反之，聲聞乘中均屬佛陀說法之直傳，以爲性空之學，暗探婆羅門「神我」說，混於佛法，故以「大乘非佛」以爲反擊。此亦後期佛法回歸梵天至上主義舊路的證明，中土六朝時期三乘相間流行，與道家時起糾葛，而佛雜於道者三論宗有之，道雜佛者，道教經典多假佛藏體例而成，而引佛之釋帝桓因(三十三天主)爲玉帝，此佛道互融所造成之局勢有似印度之演變。由此以觀大乘之判教，主觀揣測多於客觀史實，思過半矣。各強調其本位觀念，自圓其說，是否足以傳真傳世，無關宏旨而已。

最後，我們可以肯定一個觀念，唐代佛家的判教，祇是一種生命流行的境界的新開展，所謂「藏、通、別、圓」，顯明地代表了中土天台宗的新境界。與原始佛陀說法之次第，不必泥於考據。正如唐君毅講人生九境中有「我法二空境」，「天德流行境」一樣③，非修到天人融合的地步，不能真得「感應互攝境」，「觀照凌虛境」的大生命大心靈的至高妙樂。這可以說是中國佛教的可貴發展。

本文參考：①拙作「中國佛教思想傳統史」(一九七二)

②「印度佛陀思想體系論史」(一九七二)

③唐君毅「生命的存在與心靈九境」(一九七七)

聽香室筆談

談「色蘊」

(七)

查良鏞



九

「成實論」

訶梨跋摩所作的「成實論」，據印順法師說，是「從經部流出而折衷大眾，分別說系」(「唯識學探源」頁一四八)。這部論典在古印度及西方都不受重視，但在中國却影響重大，竟由此而成立了一個「成實宗」。本論主旨在說空，所以當時中國佛教界以爲它是大乘，到後來才歸之於小乘。它的思想可以說是從小乘轉向大乘的一個過渡。這部論集是鳩摩羅什譯的，似乎有重行編寫過的痕跡，譯筆既好，條理亦復明暢。它對「色蘊」等問題的解說，我以為遠較有部的論典合理。原因之一，相信在於經量部重視契經，一切立論都着重以佛陀的言教爲根據，不論分析或分類，和阿含經都很接近。經量部的確不愧「經量」之名。只可惜經量部在印度的勢力及不上有部，而「成實論」在中國的宏揚

大智，言善六蘊。長期不消，自具其巧。若不消自具，六
「中論」雖六相品：「一期其又果否，其意善六相，此則
指論重要內容於呈「中論」。

中論系一卦空

也只是曇花一現，沒有產生深遠的影響，否則的話，後世對於色蘊的了解也不會這樣混亂，而本文的討論也無多大必要了。

「成實論」對色蘊的安排十分恰當。本論分「苦、集、滅、道」四諦來討論佛法，在「苦諦聚」一篇中，分「色論」、「識論」、「想論」、「受論」、「行論」五論，分述五蘊。在「色論」中，第一品是「色相品」，討論色蘊之相，然後討論四大的相，再討論眼耳鼻舌身內五處，再討論內五處的作用，最後討論外五處：「色入相品」、「聲相品」、「香相品」、「味相品」、「觸相品」。

這樣有條有理，完全以佛說爲根據的分類方法，實在沒有可以批評的地方，其他討論五蘊的論文都遠爲不如。

本論對色蘊的探討，都只談其「相」，而不談本質，又是極高明，極正確的見解，這是第一個優點。談色蘊本身的，歸於「色相品」，談色處的，歸於「色入相品」，兩者分得清清楚楚，是第二個優點。認爲四大無固定性質，並非元素，只有相，本性空，是第三個優點。聲香味觸四處既與色處劃分，又統稱爲「相

「，認明外五處是現象而不是物質，是第四個優點。一切精神現象分別歸於識、想、受、行四蘊，決不混入色蘊，是第五個優點。完全不提無表色，是第六個優點。

「成實論」中關於物理上的意見，現在看來，當然也有不少極不合理、甚至可笑之處，例如說貓鼠眼中能自行發光，所以黑夜能見物；說人之所以有兩眼，因中間有鼻子阻隔之故；但這些都只是細節，無關宏旨。

南傳上座部

南傳上座部對「色蘊」的解說，又另有觀點。一方面，色蘊包括一切物質與物質現象，另一方面，又十分強調「色蘊是活人肉體」。

他們分色蘊為兩部份。

第一部份是四大，地水火風四種。

第二部份是四大所造，共分二十四種，可以歸為三類：

1. 五內處：眼、耳、鼻、舌、身。

2. 四外處：色處、聲處、香處、味處——其中不列觸處。因為他們認為觸處與地、火、風三大重複。這樣的主張，不及有部將「觸處」一分為二的妥善。南傳阿毘達磨中認為水的主要性質是凝聚性，那只能意會，是觸摸不到的。

3. 活人肉體的性質、現象及作用：女性、男性、精力、心根、身體的行動，言語、空隙、輕動性、柔軟性、適應性、生長、連續性、衰老性、無常性、營養。（以上分類，根據「清淨道論」第十四章。）

這樣的分類方法十分混亂，列舉肉體的各種性質、現象，以及作用，一來並無必要，二來難以完備。它的優點是對「活人肉體」這個概念特別重視。色蘊一共包括二十八種，除了四大及四外處八種之外，其餘二十種都與活人肉體有關，所以基本上，南傳論師對色蘊的概念着重於活人肉體。

另一個好處是，一切精神性的東西完全不包括在色蘊之內。

十

小乘論師煩瑣分析的哲學論辯，是佛教在印度衰落的大原因。各部派中的第一流人才鑽進了做學問的羅網，不但脫離羣衆，不能宏揚佛法，連自己也不能解脫煩惱，做不成阿羅漢了。大乘論師斥責小乘為「自了漢」。其實小乘中遵行佛說的弟子並不是自了漢，據阿含經所載，真正的佛弟子都有宏揚佛法的慈悲心腸，犧牲生命也在所不惜，例如富樓那（雜三一經）。這樣的高僧大德，小乘佛教中歷代始終不絕，否則小乘不可能一直保存到今天，而且在錫蘭、東南亞大為宏揚，近百年來更傳播到西方，出現了佛法興起的新契機。至於孜孜於名相思辯的小乘論師，那麽連「自了」恐怕也辦不到。

就在小乘論師們爭辯得緊張熱烈之際，大乘興起，般若經得到宏揚。

大乘佛教中出了一位非常偉大的人物，龍樹菩薩。他全力破斥小乘論師的煩瑣哲學，堅決反對鑽研各種無益於求解脫的世間學問。他所撰的「中論」對各種哲學主張全部排斥，這種摧枯拉朽的大破壞之中，含有積極的重要目標，旨在回復到佛陀的眞正教義上去，一方面解脫自己內心的煩惱，另一方面傳播佛法，普度衆生。

佛教在大乘佛徒「悲智雙運」的力行之下得到的新生。

般若經中仍有一部份類似於阿毘達磨的名相分析，那是時代的影響。但因為最後歸結到「空、無相、無作、不二法」，所以這些名相分析，並不受到重視。般若經對「色蘊」沒有詳加分析，所有大乘學派的重點，都完全放在「心」上，也即是回復到佛陀眞正的、基本的教義。

中觀系（性空）

龍樹最重要的著作是「中論」。

「中論·觀六情品」：「眼耳及鼻舌，身意等六情，此眼等六情，行色等六塵。是眼則不能，自見其已體。若不能自見，云

何見餘物？」意思說，眼根所以能見到外物，必須有外境而生眼識，象緣和合才能見，如果單是眼根本身，沒有別的因緣配合，那麼它就連自己也不能見。所以眼根沒有能見的自性。以後再推論下去，連所見之物與見者也不可得，眼識也不可得，那是空宗的基本立場。

接下去的「觀五陰品」，主旨在從因果關係之中，分析一切「色」都是因緣和合而成，所以都沒有自性，都是空。結論說：「是故有智者，不應分別色。」有智慧的人，對一切物體不要認為是實在的、有自性的、可以自己單獨存在的，不必去推究物體如何構成，是否有極微的原子，如何分類，有沒有無表色等類問題。

每一件物體的存在，都必須依附於其他條件，存在是相對性的。必要的存在條件如果消失，物體也就不存在了。單從一件物體本身之中，追究不出什麼道理來。例如，現在我們知道水的存在，不但以氫二氧一為條件，還以攝氏零度到一百度之間的溫度為條件，以適當的大氣壓為條件等等。這許許多多問題，都要求解脫無關。

龍樹之學與佛陀一脈相承，十分明顯。整部「中論」的主旨，我個人以為，其實就是用哲學思辯的方式，來闡揚佛說「毒箭喻經」的要義。龍樹顯然認為，推敲研究因中是否有果，眼根如何見色，火為什麼能燒物而不能自燒等等問題，與追問毒箭的構成、弓弦的質料相同。

「觀五陰品」中談的「色陰」，泛指一切物質，不以「肉體」為限。「中論」是破斥各家各派的哲學理論，並不建立自己的哲學體系，「破而不立」是「中論」的要點（這一節在墨蒂的「印度的中心哲學」一書中有極詳盡的分析，當代佛學界已公認為定論）。對方談的既是普遍性的哲學問題，龍樹加以破斥，也就必須談這些問題。「中論」不是教人如何去求解脫，只是說明，從哲學思惟之中不能求得解脫。所以他在談「色陰」時，也就把範圍擴大到一切物質。

承斷龍樹之學的提婆，在「百論」中將「中論」的若干問題

詳加演繹，立論與「中論」無異。「百論」以一隻「瓶」來舉例，說明一切物體都由因緣和合而成，所以無常、無自性、空。「百論·破根境品」的結論說：「眼色等為緣，如幻生諸識，若執為實有，幻喻不應成。世間諸所有，無不皆難測，根境理同然，智者何驚異？諸法如火輪，變化夢幻事，水月慧聲響，陽燄及浮雲！」最後兩句中的「響」指回聲，「陽燄」是遠處的水氣幻光，都是變幻無常、不可捉摸的東西。這幾句頌文上承佛說「無常」，與「金剛經」中「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，當作如是觀」的意義相同。

中觀論者並不否定物質的存在，不過認為這種存在無常而不確定，沒有固定性質，一切事物必須依賴其他條件而存在，不能獨立存在。「色」只是一種假定的名稱，為了在現實世界中實際應用而給它一個名字，並不是真有確定的本質，就如金剛經中所說：「彼微塵者，是非微塵，是名微塵」。

「大智度論」卷三一：「四大和合，因緣生出，可見色亦是假名。如四方風和合，扇水則生沫聚。四大和合成色，亦如是。若離散四大，則無有色。……如經中說：佛告羅陀：『此色聚破壞散滅，令無所有。』」「如經中說」的「經」，指阿含經；「色象」即「色蘊」。（大正一五〇九）

瑜伽系（唯識）

傳為彌勒菩薩所說的「瑜伽師地論」，在唯識宗是極重要的典籍。唯識宗重視「識」，本論首先談「五識身相應地」，即眼、耳、鼻、舌、身五識的性質、對象與作用，談的是「識」而不是「色」；但因「識」以色身為工具而發生作用，所以附帶的談到這種「識的工具」。該論卷一說：「彼（眼識）所緣者，謂色，有見有對。此復多種。畧說有三：顯色、形色、表色。」其中不列「無表色」。三種色的說法與傳統者相同。談到表色時重視業與種子。

在論到「色蘊差別」時，分析欲界、色界、無色界三界中的色。欲界與色界都有色，不成問題，「說無色界無有諸色，非就

勝定自在色說。何以故？由彼勝定於一切色皆得自在、諸定加行令現前故。當知此色名『極微細定所生色』。（卷五三）本論認為，在無色界中，由於高明的禪定功夫已到了自在境界，可以產生極微細的色。那當是「無表色」了。唯識系論師主張一切外境都是從識所變（或說「唯識所表」），定中生色那是很自然的事。

至於討論到一般物質的現象問題時，唯識系的說法與傳統性意見並無多大差別。如無著「顯揚聖教論卷一」：「色者有十五種，謂地、水、火、風、眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸一分，及法處所攝色。」

唯識宗在中國至玄奘而興盛。玄奘大師畢生精力花於求法與譯經，他的弟子窺基則著作甚多。安慧的「大乘阿毘達磨雜集論」中對色法、心法的分析已極煩瑣，窺基作「雜集論述記」再大加引伸。例如單是說青黃赤白等顯色，就以「彰數不同、形顯差別、假實有異、三界有無」四門來詳加分析，每一門中都討論本論與「大乘五蘊論」、「瑜伽師地論」、「大乘顯揚論」諸論中的說法有什麼不同，為什麼此論說有二十五種，而瑜伽論、顯揚論却說有二十四種？而瑜伽、顯揚兩論中的二十四種色為什麼又有小異？單是討論這問題，便花了幾乎一千七百字，而結論總是「故諸論說皆不相違」。單以討論「色法」而言，窺基主要做的是綜合排比功夫，並未提出自己的什麼獨得之見。（見中華大藏經第三輯、第九七、九八冊，五五一二至五五二四頁）

世親「破色心論」

唯識系雖對色的「相」頗為重視，但真正注重的，畢竟是心與心所法。世親「百法明門論」中的分類，色法只佔十一法，心法與心所有法共有五十九法，可見兩者的輕重相去極遠。

唯識系根本否定外境的色境為實有，雖然也說到色的現象，但所重視的，只是說明外境如何由內心的識虛妄演變而成。世親有「破色心論」（又名「唯識論」，與「成唯識論」不同）一卷，主題就在排除有「色」這一種東西。本論開始就說：

「唯識無境界，以無塵妄見。如人目有翳，見毛月等事。但若心無塵，離外境妄見。」

真正有的，只有心識。論中引「十地經」說：「三界虛妄，但是一心作故。」由於人的心中先有了妄見，才錯誤的以為看到了外境的種種事物，好像有人的眼睛有病，見到空中有毛、有兩個月亮等。只要心中沒有妄見，外境的幻象也就消失了。

「問曰：……若但心識虛妄分別見外境界，不從色等外境界生眼識等者，以何義故，如來經中說眼色等十二種入？以如來說十二入故，明知應有色香味等外境界也。答曰：偈言：『說色等諸入，為可化衆生。依前人受法，說言有化生。』……如來如是說色等入，為令前人得受法故，以彼前人未解因緣諸法體空，非謂實有色香味等外諸境界。是故偈言，說色等諸入為可化衆生故。……為令聲聞解知，因彼六根六塵生六種識，眼識見色，乃至身識覺觸，無有一法是實見者，乃至無有一法是實覺者，為令可化諸衆生等作是觀察，入人無我空。……菩薩觀無外六塵，唯有內識。虛妄見有內外根塵，而無色等外塵一法可見，乃至實無一觸可覺。如是觀察，得入因緣諸法體空。」（大正一五八八，六三—六七）

世親假設疑問：如果沒有色入等十二入（處），為什麼如來在阿含經中又說十二入？世親答覆說：如來這樣說，目的是在化導衆生，令他們終於明白人空、法空的道理。事實上，色聲香味觸都是沒有的。

本論否定一切物質現象為實有，是絕對唯心論，與有部的「法有」完全不同。本論充滿了唯識系的大乘思想，與「大乘五蘊論」不提如來、不提菩薩也完全不同。

如來藏系（眞常）

大乘的另一個重要系統如來藏系（眞常）論者主張「色心不二」，物質和精神，本質上沒有分別，都是無常的東西，只有如來藏（佛性、法性、眞如、眞常）才永恆存在。

大乘佛家哲學在印度只宏揚中觀、瑜伽兩大派。如來藏系統

的大乘經數量極多，但這個系統的法師們重經不重論，重信仰修行而不重哲學思惟，在宗教意義上說，它的方法與佛陀原意頗為符合，哲學上的著作自然相形見絀。

「大乘起信論」是如來藏系中最重要最精采的論典。這部論典到底是馬鳴菩薩的著作，是別的印度人的著作，還是中國人的著作，學者們有重大論爭，迄今沒有定論。在學術上，這問題當然值得討論；以修習佛法而言，我以為作者是誰並無多大關係。任何經論都是在佛滅之後數百年才寫定的。就算「大乘起信論」是中國人作的，它的崇高地位也沒有絲毫遜色。為什麼一定要印度人作的論才有道理，中國人作的就不合佛法？東晉慧遠作「法性論」，鳩摩羅什見到之後讚嘆說：「晉人未見經，闇與理合。」再者，佛陀一再說，婆羅門、刹帝利、毘舍、首陀羅四種姓平等無分別（如雜三四八經，一一四五經等），自然也認為任何種族的人都無分別。所有佛教徒都承認轉世之說。假定馬鳴菩薩或其他印度大菩薩，不求涅槃，轉世而為中國人，寫了這部「大乘起信論」，那麼認為這是「偽作」的人又如何說？

「大乘起信論」中說：「以一切色法，本來是心，並無外色……所謂一切境界，唯心妄起故有，若離於妄動，則一切境界滅，唯一真心，無所不遍。」那麼為什麼佛要說五蘊，要分為色（色蘊）和心（受想行識）呢？本論說：「是故一切法從本已來，非色非心，非智非識，非有非無，畢竟不可說相。而有言說者，當知如來善巧方便，假以言說引導眾生。其旨趣者，皆為離念，歸於真如。以念一切法令心生滅，不入實智故。」意思說，佛所以說五蘊，說色心分別，目的是在開導眾生，由淺入深，最後終於心中不再轉念頭，不再妄起分別心，不再去研究這是物質，那是精神。只要對各種事物有思惟染著，心就有「生滅」（念頭不斷的產生和消滅），就得不到真實的智慧。所以本論教人修「真如三昧」：「不依氣息，不依形色，不依於空，不依於地水風火，乃至不依見聞覺知。一切諸想，隨念皆除，亦遣除想。」久而久之，就可由「生滅門」而進入「真如門」。

三身，佛土佛國

大乘佛法認為如來有法身、報身、化身三身（「應身」之說，諸經不同，暫且不談。唯識系的三身稱為自性身、受用身、變化身，意思相同。至於再分為「自受用身」、「他受用身」等，是進一步的細分。）法身是佛的本體，無所不在，即是每個眾生的佛性、真如。報身只有菩薩等可以看得見，身形高大，貌相莊嚴，發無量光。化身則是佛陀在世間所現形相。這三身觀念，根本否定了精神與物質的界限。佛的身體基本上是精神性的，那是法身；報身有形象，但非人人可見；化身則有肉體。

大乘經中說，三千大千世界中有無量數的佛土佛國，和我們所住的世界大有不同，其中許許多多佛國根本是精神性的。在某些佛國中，亮光、香氣、味覺、觸覺都可以傳播佛法。對於這些佛土佛國，「色蘊」和「色處」的定義自然也完全不適用。

所以大乘佛法極少詳談五蘊、十二處。般若經認為物質是「空」，中觀系主張心不可住於色相，唯識系認為外界物質是唯識所變，真常系認為色心不二。在大乘佛法中，「色蘊」並不重要，只有唯識系才畧加重視。

十一

「色」字有三義

「色」這個字在印度的梵文和巴利文中都是 rūpa。這字的語根是 rūp，梵文的原意是「看」或「畫」（見印度柏樂天教授 Prof. P. Pradhan 與張建木合撰的「俱舍論識小」一文，「現代佛學」一卷七期）。「梵英大字典」的解釋是：外表、現象、顏色、形象。倫敦巴利文佛典協會所出版的「英解巴利文字典」中，將 rūpa 譯作 form（形象），figure（外貌），appearance（外形），Principle of form（形象的本質）。美國耶魯大學梵文及比較哲學教授艾格登（F. Edgerton）以畢生之力研究佛教用梵文。

因為佛教中所用的梵文，其實是一種混雜性梵文，文法及用字與一般梵文大有差異。他編了一部「佛教用混雜梵文字典」，其中對 *rūpa* 一字的解釋是「形象」。梵文和巴利文的原意無甚差別，都是指「所看到的東西」。

從「所看到的東西」（形象）引伸而為「所看到的東西裏面所包含的本質」（物質，或物質性），本來只指「相」，後來演化而增加了一個新的意義——「相之質」。這是很自然的引伸。好像「波濤」本來只是大水的現象，但後來「波濤」就等於是大水，更引伸為危險、禍患、變幻等意義。

所以，色或有形而可見，或雖不可見而有質（如黑暗中的物體）。雜含三七七經：

「譬如，比丘，畫師、畫師弟子集種種彩色，欲莊畫虛空，寧能畫不？」比丘白佛：「不能，世尊。所以者何？彼虛空者，非色，無對，不可見。」

佛陀說五蘊，以「色」字指第一蘊「色蘊」，簡稱之為「色」。於是「色」字有了第三個意義——色蘊。色蘊的直譯，是「一堆看得見的東西」。

佛陀為什麼不直截了當的說「你的肉體」，却使用一個抽象性的名詞「色蘊」？如果說「肉體」，豈不是免却了後世許多混亂？

佛說五蘊，是教人以客觀的態度，來冷眼旁觀自己身體。如果說：「觀察我的肉體如何如何」，首先，其中有「我」與「我」的，那是必須避免的；其次，「我的肉體」這個概念，必定會使人有種種聯想，自然而然會有愛惜、貪戀、珍重健康等等情感產生，這正是佛陀期望人們努力消除的。但如說：「觀察這一堆看得見的東西」，就比較容易站在第三者的立場，理智的觀察自己的肉體。那是將「這一堆看得見的東西」放在想像中的實驗室裏，通過「正見」的透鏡，絲毫不涉情感的冷靜觀察，看「這堆東西」到底是無常還是有常，是「我」還是「非我」。

所以，「色蘊」這個專門性名詞，遠比「你的肉體」、「我的肉體」為佳。日常用語中的名稱，必定會引起人許許多多聯想

，以致不容易集中精神來觀察和思索。

雖然「色蘊」簡稱為「色」，色處和物質也都稱為「色」，但本來是不會發生混亂的。「色」字和受想行識一起用，一定指色蘊；和聲香味觸一起用，一定指色處；是不是指物質，在上下文中很容易分辨。

在任何語言中，大多數單字都含有許多不同意義，一字只有一義的情況很少。我們查字典，在每一個字下面，通常總可見到幾種以至幾十種不同解釋。佛學中的「色」字只包括三種意義，算是少的了。就梵文中的「法」字來說，據近代學者研究，在佛學中有二十七種不同含義。

使用簡稱，也是日常生活中的常事，一般是不會弄錯的。例如「經律論」中的「經」，指三藏中的佛經；「經史子集」中的「經」，指儒家的四書五經；「金融財經」中的「經」，指經濟；「東經北緯」中的「經」，指地理上的經度等等。不會有人以為「經律論」三藏的「經」中，會包括易經、詩經、書經、道德經、基督教聖經、回經可蘭經等。

佛學中色蘊、色處、物質三者雖然都同稱「色」，意義明確不同。所以引起混亂，相信並非由於誤解，而是某些小乘論師的故意混同，用以支持他們哲學上的論點。

在中文中，「色」字主要有「顏色」及「容貌」兩種意義。「女色」之「色」，是從「容貌」的意義中引伸出來的。「酒色財氣」之「色」，是「愛好女色」的意思，又是從「女色」的意義中引伸出來。中文佛學中的「色」字，却成爲一個專門名詞，只和梵文的 *rūpa* 相等，同樣含有色蘊、色處、物質三種意義，而和中文原來的「色」字脫離了聯繫。讀佛書的人，不會誤會「色」字有「容貌、女色」的含義。由此可見，既成爲專門名詞，意義就有了嚴格範圍，不能再和該字的本義相混。

「色」字既有三種含義，近代西方佛學者也主要有三種不同譯法，有人譯作 *Body*（身體），有人譯作 *Form* 或 *Phenomenon of Matter*（形象，或物質現象），有人譯作 *Matter*（物質）或 *Materiality*（物質性）。準確的方式，是應當在三種不同場合中

，分別使用三種不同的字眼。如果只用一種譯法，而在三種不同場合中同時使用，結果必定是錯了兩次，只對一次。因為西方佛學者不像中國的佛經翻譯家那樣聰明，新創一個特定的專門名詞（Technical term），就像中文的「色」字那樣，使之與 rūpa 這字相等，於是一字三用，全部正確。西方的佛學著作中有些索性不譯，直接使用梵文的 rūpa，那就既簡便，又正確。

英國邏輯學家賈逢斯（W. S. Jevons）所作的「邏輯初基」一書中有這樣的話：

「只有一個清楚明確的意義、更無第二個意義的字眼，比較上是相當少的，如果不知不覺的混用了兩個或兩個以上的意義，我們不可避免的便犯了邏輯上的錯誤。」邏輯上的詞語分爲兩種，只有一個意義的，稱爲「單義詞」（Univocal term），具有兩個或兩個以上意義的，稱爲「複義詞」（Equivocal term）。「如果一個人使用複義詞，把一個詞語的幾種不同意義混淆了起來，在邏輯上稱爲犯了『複義詞的謬誤』。」他舉了許多例子，例如「教堂」是單義詞，「教會」是複義詞，因爲「教會」這個詞有時指教堂，有時指宗教，有時指宗教團體，有時指禮拜。（頁二七——三〇）

「色」這個字是複義詞，在不同場合下有不同意義，不能當它是單義詞來使用。許多佛學者學問深湛，在這個簡單問題上却弄不清楚。尼那波涅卡長老（Nyanaponika Thera）對巴利文佛學研究之精，是所有學者都十分佩服的。然而他在「大羅睺羅經」的注釋中這樣說：「我們相信，阿毘達磨的學者們會一致同意，對於『色』這個字，在可能範圍內的最佳譯法是『物質』。『身體』也是很適合的同義語，這表示一個人物質性的體貌。我們對於『形象』的譯法雖然十分不贊成，然而在西方哲學中，『物質』的常在不滅性，與『形象』的無常性，具有相反意義，所以我們還是保留了通用的『形象』的譯法。」（「法輪叢刊」三三期，頁二九——三〇）

其實「色」這個字，既同時具有形象、物質（或物質性）、身體三種意義，就不必硬要用一個英文字來譯它的三種意義，事

實上這也是不可能的。好像英文中 Colour 這個字，有顏色、染料、軍旗、徽章、外貌、生動、膚色、音色等等不同意義，不能將「向軍旗敬禮」譯成「向顏色敬禮」，不能說「黑人」是「顏色人」，「文筆華美」不能譯爲「文章中充滿了各種顏色」，「某小姐羞紅了臉」不能譯作「某小姐的臉顏色了」。雖然，在上述的句子中，英文字都是同一個 Colour。

各家英譯

當代印度佛學者中最受人重視的可能是墨諦（T. R. V. Murti）教授。他的「佛教的中心哲學」一書，公認爲是研究龍樹中觀思想的權威之作，書中對「色蘊」稱爲「人的物質性形象」（Material Form）（該書頁五三）。

錫蘭佛學者很多，幾乎沒有例外，都是屬於南傳上座系的。最近逝世的迦耶蒂蘭凱（K. N. Jayatileke）教授，主要由於他那部「早期佛教的認識論」一書，在世界佛學界很有地位。他另一部著作「佛陀的啓示」是通俗性的，其中稱「色蘊」爲「有機的肉體」（Organic body）（該書頁七一）。

緬甸是佛教國家，長期受英國統治，知識分子懂英文的甚多，但重要的英文佛學著作却頗爲寥寥。緬甸佛學家釋蒂拉（P. A. Thitila）以英文翻譯緬甸的南傳第一部阿毘達磨「分別論」，其中將色蘊譯爲「物質性」。（頁一）

英國巴利文佛經協會的創辦人里茲·戴維斯夫婦合譯巴利文「長舍經」，書名「佛陀對話錄」，其中將色蘊譯爲「物質性」（卷三、二二四頁、二五五頁）。

以研究及翻譯般若經知世名於的德裔英國學者孔茲（Edward Conze），在「佛教的要義及其發展」一書中，將「色蘊」解釋爲「肉體」（The Body）（見該書頁一四）。

德國學者格林（George Grimmer）所著「佛陀的教義，理智與禪定的宗教」一書，在西方佛學界很受重視，其中把「色蘊」譯爲「肉體」，或「肉體的形象」。（見該書頁六七）。

美國哈佛大學所出版的「佛典選譯」，於一八九六年發行初

版，因譯者華倫（H. C. Warren）編選簡明，譯筆暢達，八十年來銷行不衰（顧法嚴先生選擇其中一部份譯為中文，書名「原始佛典選譯」），該書將「色蘊」譯為人身的「形象類」或「形象組」（Form-group）。（頁一五五）。

蘇聯佛學的列寧格勒學派在二次世界大戰之前相當興盛，這個學派的領導人是斯契爾巴茨基，他對佛家因明的研究迄今仍然很少有人超過。他的「佛學邏輯」一書中，沒有直接談到色蘊，只在討論小乘部派對受、想、行、識等心理活動的看法時，提到與之相對的「人體的物質因素」（Physical element），當是指色蘊而言。（該書頁五〇七）。

以「涅槃的心理」一書而奠定其佛學上地位的瑞典學者約翰森（Rune Johansson，他現在是瑞典國防部研究院的生物技術研究處處長），在他那部名著中說：「從上下文看來，我們可以確信，『色蘊』這個字是指『身體』，因為 rūpa 這字有時用 Kāya（身體）來代替。」（頁七〇）

日本佛學者中，在世界上最著名的自然是鈴木大拙，其次或許是「大正新修大藏經」的都監高楠順次郎。他們兩位都有不少見解精闢、極有價值的日文和英文著作。鈴木氏的英文著作「禪學論文集」第三集中，對於「色蘊」的解釋與西方學者頗為不同：「形象、感覺、思想、心態、意識這五種東西，在佛教的專門術語中稱為五蘊，即一切存在事物的基本成份。因此，當提到五蘊的時候，我們可以認為是指整個物質和精力的世界。」（頁二六四）。對於鈴木氏，色蘊是「形象」，是整個物質世界。那是東方佛教界的傳統理解。

高楠順次郎的英文著作「佛教哲學要義」中的意見，似乎介乎鈴木氏與西方學者之間：「人與宇宙的構造是相同的，都包括物質與精神，分別是在人，以精神為主，在宇宙則以物質為主。人包括五組——形象（肉體）、知覺、觀念、意志、意識（心）。」（頁七二）。

另一位在國際佛學界享大名的中村元，他那部極受重視的著作，書名是「東方民族的思想方式」，討論的是印度、中國、日

本、西藏四地佛教徒的思想方式，其中把「色蘊」譯為「形象」、「構成人之存在的物質因素」（頁九一），另一處地方則譯作「物質性」（頁五四）。

在佛學辭典中，英國佛學會會長亨弗萊斯（Christmas Humphreys）所編的「常用佛學辭典」中對「色蘊」的解說是：「肉體，由物質及細微物質所組成」（The material body composed of physical and etheric matter）。英國林格（T. O. Ling）教授所編「佛學辭典」中解說為：「人體不斷變動的物質性因素。」在錫蘭出家成為長老的德國名學者惹那狄洛卡（Nyanatiloka，這是他出家後的法名）所編「佛教徒辭典」中。解說為：「肉體組」。泰國出版的「漢梵英泰佛學辭典」中，「色蘊」的英譯是 form（形象）。

「梵英大字典」（Sir M. M. Williams 編）中對色蘊的解釋：「佛教中的五蘊之一，指有機的肉體（The Organized Body）。」「大英百科全書」（一九五九年版）「佛陀及佛學」條中，稱色蘊為「肉體」。「哲學辭典」（D. D. Runes 編）「佛學」條中，稱色蘊為「身體的形象」。

單就色蘊而言，我以為譯作「活人的肉體」（Living Body）或「有機的肉體」（Organic Body）最為妥善。如單是譯作 Body，在英文中「屍體」與「身體」沒有分別，表示不出「活生生的」之意。

在色蘊的意義下，最流行的是譯作 form（形象）。那是很準確的。「形象」只是「可見的現象」，不包括聲處、香處、味處、觸處的「物質性現象」。形象更不是物質。「韋伯斯特國際英文大字典」中解釋「物質」這字時說：「物質是有實質的東西，一方面是『精神』的對義字，另一方面是『形象』的對義字。」但如以「形象」來代表色蘊，就不大準確了。

在作為「物質」的意義時，「物質性」這詞比「物質」為佳，因為「物質性」含有「四大是物性，不是物質」的意義。

下面三位近代外國佛學者說明佛法中關於物質的觀念，我以為是很合理的：

錫蘭佛學家迦耶蒂萊凱說：「在佛教傳統中，除了極端唯心論的唯識宗思想之外，一般關於物質的觀念基本上是相同的。肯定物質世界為客觀的存在。他們認為，物並不是心，物質獨立存在於思想之外。」（「佛陀的啓示」頁六六）

印度的巴夏姆教授（Prof. A. L. Pasham）說：「佛家所說的物質元素，並不是永恆存在的，這與其他三個宗派不同，因為佛教十分堅定的主張，一切事物無常。」（「邪命外道的歷史與教義」頁二六七）。

英國的凱斯爵士（Sir Arthur B. Keith）是較早期的佛學者，他說：佛教中的物質元素，可以說是「閃動跳躍而化為物質；它的基本特性是行動或作用，因此，可以將之比作為一種能量的凝聚。」（「佛教哲學」頁一六一）。

結 論

佛說色蘊，教導世人：

一、無常、苦——肉體的成長、衰老、疾苦、死亡，每個人都不能避免。這是生命的必然痛苦。

二、因緣、空、非我——身體的形成和消逝，是由於各種關係和條件（因緣），所以是「空」的。身體無常，不穩定、依賴於其他的關係和條件，不是自己所能控制，因此身體不是「真正的我」——非我。

三、解脫——要解脫生命中的大痛苦，得到永遠而真正的自由自在，第一步是正確認識肉體（色蘊）並非「真我」。

四、無住、無著——人生的煩惱，來自對色、聲、香、味、觸、法、一切人、事、物的貪戀關切（「住」「著」），如能減少這種欲望和癡愛（「無住」「無著」），煩惱就能逐漸消滅，有助於得到解脫。（小乘有部論師對外物的研究分析是哲學，不是佛法。要了解外物，以研究現代物理學為妥。）

阿含經談論認識「色蘊非我」而得到解脫。大乘經則談如何而能得到與佛一樣的正覺。般若系用的是「空、無相、無作」的方法，唯識系用的是「轉識成智」的方法，真常系用的是「明心見性」的方法。方法不同，目標則一。

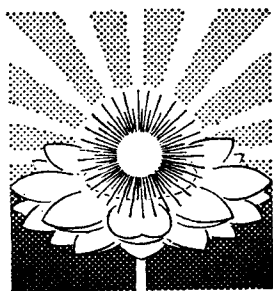
下面這段大乘經「維摩詰經」中，所用的各種譬喻都源自阿含經，其中所說的「身」，在阿含經中都用「色」或「色蘊」，可見「色蘊」即「身」。以下所引這段經文的最後兩句，則是大乘佛法的精義。

「是身無常，無強、無力、無堅、速朽之法，不可信也。為苦為惱，象病所集。諸仁者，如此身，明智者所不怙。是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立；是身如燄，從渴愛生；是身如芭蕉，中無有堅；是身如幻，從顛倒起；是身如夢，為虛妄見；是身如影，從業緣現；是身如響，屬諸因緣；是身如浮雲，須臾變滅；是身如電，念念不住。是身無主，為如地；是身無我，為如火；是身無壽，為如風；是身無人，為如水。是身不實，四大為家。是身為空，離我、我所。是身無知，如草木瓦礫；是身無作，風力所轉；是身不淨，穢惡充滿；是身為虛偽，雖假以澡浴衣食，必歸磨滅。是身為災，百一病惱；是身如丘井，為老所逼；是身無定，為要當死；是身如毒蛇，如怨賊，如空聚，陰、界、諸入所共合成。諸仁者，此可患厭，當樂佛身。所以者何？佛身者，即法身也。」（「維摩詰所說經」、「方便品」）

一九七七年十月九日晨初稿寫畢 （全文完）

我於佛法是初學，所知甚為淺薄，原無資格寫佛學文章。在閱讀佛學書籍之際，遇到許多不同說法，互相矛盾衝突，令初學者如我感到無所適從，十分困惑，「色蘊」問題是其中之一。這篇文字可說是篇讀書筆記，希望能得到讀者們指教。本來寫得甚長，但怕讀者厭煩，將其中討論小乘論師各家意見、各主要大乘經及中國八宗對色蘊的不同解說等都刪去了。本文會得本刊編者沈九成兄審閱，並數次討論，謹此致謝。

——後記



禪思想探原

柳田聖山著
一默譯

(續上期)

無爲而無不爲

僧肇在那些文字中間加插的「大象隱於無形，大音匿於希聲」兩句，大抵源於「老子」第四十一章，「無爲之爲」則源於第四十八章及他處；此中有強烈的老子思想的色彩，那是不能否認的。

特別應該注意的是，般若的「知」，原來是不知而非不知，表示透過對這兩者的否定，超越乎知與不知的分別知的領域；老子的無爲，則即無爲而爲無不爲，而由無爲還歸至爲的世界。可以說，僧肇的無得之得，正是老子的這種想法的擴大的應用，以推至不見之見、不聞之聞、不知之知。其後被尊爲中國淨土教祖師的曇鸞，亦強調所謂還相迴向一點；即，往生於淨土的人，爲了教化衆生，因而復還至現實的穢土。作爲淨土教來看，當然它原來是含有種種問題的；但倘若從邏輯的構造來說，則可以把它看成是上面僧肇的想法的發展。

要之，這不外是中國式的主體性的無的體用論，或本末論而已。主體性的無，雖說是無，但由於總是主體，故常不失；而作爲常不失的本體的無，亦常於有的世界中表現其作用，或者可以說，有的世界的全部，正是無的作用的表現，故無常存於有的世界中。在這方面，人常不能避免把有與無誤解爲不經任何媒介而

直接地成爲一個東西的錯誤。其實不是這樣的，在中國的思路中，有與無原來常是冥合着，連結着的。

例如，如衆所周知，在宋廓庵的「十牛圖」中，可以看到最明顯的例子。體與用，是不二亦是不一，或是直接地二而一，或是不二而一，總之都趨於成爲絕對的一者。但這已不再是佛教了。大體是這樣，佛陀宗教的出發點，最嚴酷地反對印度哲學中被稱爲常一主宰的造物者的絕對性；而中國人的思想，則不斷地排斥那作爲萬象根源的形而上的一者。

而這一度出現的無的體用論，作爲在印度佛教與中國思想從未有過的獨特的邏輯，却成了中國佛教諸宗的基礎。這種無的體用論，至六朝末「起信論」的出現，以真如的體、相、用三大組織的姿態而逐漸加強。本來，「起信論」的真如，是把那人心中根源的狀態，名爲真如，這就先前所說對本無的深刻理解，以「如其本來面目」的意思正確地譯爲「如」之意。最低限度，唐代的華嚴哲學者們已將之作爲現象世界的根源的絕對的一者來理解，把現象看作是其現起流行。在這種對真如的形而上的理解的環境下，不久即形成中國禪宗。

第六章 一行三昧——根源性的安定

五種禪

活躍於唐代中期的華嚴與禪學者圭峯宗密（七八〇——八四

一），曾把他時期為止在中國流行的初期的禪分類爲以下五種：

外道禪

凡夫禪

小乘禪

大乘禪

最上乘禪

最初的所謂外道禪，是自佛教的立場看來是異教之禪之意，本來指瑜伽與耆那教等的瞑想法。但宗密在說明其特色中，以之指基於錯誤的人生觀而希求天上的悅樂，爲升天的目標而修行的事。這恐怕連那些希求白日升天，以不老長生爲目標的中國仙道的修行也包括在內。凡夫禪以下的禪，則本來是佛教的禪。凡夫禪相信善因善果，惡因惡果的法現，以逃離惡業之苦而升天爲目標而實行瞑想；這瞑想即是凡夫禪。小乘禪從生老病死的無常觀出發；大乘禪則觀一切皆空般若真理。此中是預認作爲這些瞑想的支柱的大小乘兩種哲學的。

關於最後的最上乘禪與大乘禪的區別，宗密說明如下：

若頓悟目心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心卽佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪。亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名眞如三昧。此是一切三昧根本。若能念念修習，自然漸得百千三昧。達摩門下展轉相傳者，是此禪也。達磨未到，古來諸家所解，皆是前四禪八定，諸高僧修之皆得功用。南岳天台，令依三諦之理修三止三觀，教義雖最圓妙，然其趣入門戶次第，亦只是前之諸禪行相。唯達磨所傳者，頓同佛體，迥異諸門。

（禪源諸註集都序卷上之一）

新實踐佛教之興起

此中，宗密稱爲最上乘禪，或稱爲如來清淨，一行三昧，眞如三昧等的瞑想的內容，是否眞是如此，而與它以前的四者比較，這四者又是否如宗密所說那樣，這裏面是有問題的；不過，他把最後達磨系的禪，視爲古來的禪中最卓越的一種，那是正確的。

。這恐怕不單是宗密自己這樣相信，達磨系的人都是這樣確信的。而我們所談的中國禪宗的成立，正是基於這個信念而出發的。上面所舉的禪的分類，可以說是本着實踐立場而對佛教作體系的綜結。這與被認爲是華嚴初祖杜順（五五七——六四〇）所寫的「五教止觀」有相同的性格。特別是，由宗密的說明，可以推知達磨系的人對同樣地主張坐禪與止觀的重要性的南岳天台系的人，有相當的批判。我們亦可以說，這在反面表示中國的這兩種實踐的新佛教運動相互密切地交涉着。

關於南岳天台的新佛教與達磨系的禪宗的交涉，我們必需就史實與思想兩方面來探討。首先就歷史方面來看。在北魏末期來華的菩提達磨（？——五二八），其人的活動，較諸創始天台宗的智顛爲早，而俗說謂智顛的師輩南岳慧思與達磨之間有師生的關係，這是難以置信的；至於達磨的思想有否影响到智顛的佛教，也難有確證。無寧是相反地，達磨系的禪宗發展到自覺是中國佛教的一個新的傳統的地步，這地步是較天台門人基於其宗師的卓越的禪書「摩訶止觀」、「法華玄義」等而提出體系的宗教哲學的地步爲後的。

達磨系的禪宗發展到這樣的地步，已是一般地被稱爲禪宗四祖的廬山雙峯山道信（五八〇——六五一）與五祖弘忍（六〇一——七四）的時候了，他們以該地爲中心展開其宗教活動；依其活動地的山名而被稱爲東山法門的初期中國禪宗，其歷史可以說正是由與天台的「摩訶止觀」相對立而開始的。中國禪宗的出發點，可以說是要在比智顛更爲早出的菩提達磨的教說中，求取異於天台系的止觀實踐之點。初期的天台教團由於有隋代王室的保護，故得如旭日般發展，至唐代則遽然衰退。然而在當初幾乎完全缺乏有力支持者的達磨系的禪宗，則至唐朝第四代則天武后（六二四——七〇五）革命的時期，與其時正在長安興盛的華嚴哲學相結合，而變得大盛。上面所說中國禪宗要在達磨的教說中求取異於天台止觀實踐之點，與此實亦有密切的關係。

天台智顛之宗教與學問

關於天台智顛的宗教與哲學，在這裏是不能詳細說明了。印

大乘佛教的空之哲學及其實踐由鳩摩羅什介紹到中國來；智顛的宗教與哲學，實是中國人把這種空之哲學與實踐作為自家的宗教而組織起來的最初的卓越成果。特別是，基於這樣的空義而把古來多數的佛教冥想法加以體系化，而闡明由具體以進於深奧之道的「摩訶止觀」，對以後中國佛教各宗的發展，更有劃時代的影響。

實際上，智顛「摩訶止觀」的體系，一方面以高超的般若波羅蜜哲學，支持着如前章所考究的為古來中國人視為奇跡的冥想法；一方面糾正知識分子對般若思想的空疏的理解與誤解，本着作為具體秩序的實踐而走向主體化之路。他的佛教，最能指出極端的坐禪的愚昧，與反省出紙上學問的空無內容，而以禪與學問的完全統一為目標。事實上，以接受神異的印度佛教為開始的中國佛教，至天台宗的開創，乃真正成為在名實方面都有高度哲學為其支柱的中國知識分子的宗教；眾所公認，這是佛陀個人冥想的宗教在中國的空前燦爛的開花。

智顛「摩訶止觀」的構成，是龐大而複雜的。他首先把古來的禪法具體地總結為以下四種：

- 一、常坐三昧。
- 二、常行三昧。
- 三、半行半坐三昧。
- 四、非行非坐三昧。

人的一般姿勢可歸結行、住、坐、臥四者；這四種三昧即涉及特別與冥想相應的姿勢，即坐與行二者。最初的常坐三昧是常坐冥想，獲得精神上的安息的那種實踐之意；第二的常行三昧是靜靜地在佛像的周圍繞行，在繞行中修習冥想，主要指念佛與禮拜等行動。在多數不同的冥想中，這兩者作為具體的方法，是基本的；這點是顯而易見的。第三與第四兩者則交替地使用以上兩種方式。特別是最後的非行非坐三昧，被賦與在立場上與其他相當不同的精神的意義；它另外又稱為覺意三昧或隨意三昧，這是生禪與行動達到自然一體化之意。

坐禪與念佛

又關於這四種三昧的實踐，在實際的方法方面，不用說，必須仔細注意及為了專心實踐而確定特別的道場與日期，及注意那些指導經典的配置。這些三昧，作為實踐來說，都具有同樣價值，不應特別注重其中某一種。這正顯示出智顛的遠大抱負，他是要把印度以來佛教的全部學問與實踐正確地總合起來，而使之體系化。此中可以說含有正式的中國佛教的一種特色。不過，作為一種實際的修行，同時實踐這些相互不同的冥想是不可能的；因此，視乎實踐的人自己的興趣，而選取其中便宜的一種，那是當然的事。但就具體的姿勢來說，自以坐禪與念佛其中一種為中心了。

實際上，如以後要考究的那樣，在「摩訶止觀」時代前後，禪與淨土教這兩種不同的實踐運動差不多同時興起，這點是要特別注意的。而且我們還要注意另一點，這種同時興起不僅在中國為然，日本鎌倉時代的新的禪與淨土的實踐佛教，亦同時早在叡山的止觀實踐中，有其源流。

坐禪與念佛的實踐，實是由其他多數的實踐中選出來的最基本的形式。這與智顛本人的想法，在立場上顯然不同；智顛是要在內容方面總合所有學問與實踐，以各不相同的場合都有其意義。可以這樣說，倘若我們視天台智顛的佛教為以體系的綜合與歸納為目標的話，則禪與念佛的實踐應是選擇與演繹的方向。即是在這種實踐中，首先選定最單純的一行（一種實踐），而即在其中函括全部實踐與哲學。在這對於單純的一行的選擇中，實有這樣一種意義，即是要在質方面透入那作為全部佛教的根源的唯一的真理。

大體上，不倚靠多種的行而選取單純的一行的這一立場，古來即稱為一行三昧，這名稱已可見於「般若經」。這是常相應於般若波羅蜜的根源的一行，在這三昧之外，不更有餘行。這與智顛以之作為常坐三昧的根據的「文殊說般若經」中的一行三昧，有相同的意義。

（未完待續）

修大方廣佛華嚴

法界觀門論釋(十一續)

日慧

論七、菩薩階位辨

華嚴經開示的菩薩四十法——十住、十行、十迴向以及十地，我國注疏家，向來都是採取(？)仁王般若經、菩薩瓔珞本業經與唯識等經論，判作菩薩修行的四十階位，以前三十位爲三賢位，後之十地爲十聖位，而毫無疑義。雖然，若是不囿於成見，不泥於權威，冷靜觀察，似亦不無可資商榷之處。筆者不揣淺陋，擬試予一辨。

一、疑問的提出——

疑問一：若十住、十行、十迴向是菩薩的資糧道乃至加行道，爲發勝義菩提心聖地菩薩因；那末，華嚴何故要別說「深種諸善根」爲因，而不明白直說？若說以其義趣攝在「深種諸善根

」等文句之內，則十位毘婆沙疏釋此之時，何以捨此本義隻字不談，而廣及餘義？聖龍樹之作姑置不論，唯識聖哲天親菩薩的十地經論④⑨，亦何以不著片言以明之？

疑問二：華嚴十住品：「薩菩住處廣大，與法界虛空等，……菩薩住三世諸佛家。」其能「住三世諸佛家」者，除了聖地菩薩，異生凡夫，必不可能。如十地品說，菩薩始發心。「得超凡夫地，入菩薩位，生如來家，無能說其種族過失，離世間趣，入出世道，得菩薩法，住菩薩處。」照這裏的意思，應該是菩薩發心、登地，爲「生如來家」，生已爲住，此家即爲住處，發心、登地、出生是因，住於住處是果。今以十住爲資糧道，豈非倒果爲因？成爲因、果倒置嗎？

疑問三：華嚴教法：說初地菩薩，若能捨俗出家，「勤行精進，於一念頃，得百三昧，得見百佛，知百佛神力，能動百佛世界，能過百佛世界，能教化百(佛)世界衆生，能住壽百劫，能知前後際百劫事，能入百法門……」；復說第十灌頂住菩薩，「能震動無數世界，照耀無數世界，住持無數世界，往詣無數世界，嚴淨無數世界，開示無數衆生，觀察無數衆生，知無數衆生根，令無數衆生趣入，令無數衆生調伏……此菩薩身及身業，神通變現，過去智、未來智、現在智、成就佛土，心境界、智境界，皆不可知；乃至法王子菩薩亦不能知」；復說第十眞實行菩薩，爲最勝，不著一切世間故；爲最上，住無上調御地故；爲離翳，解衆生無際故；爲已辦，本願成就故；爲善變化，菩薩功德莊嚴故；復說此菩薩，「念念徧遊十方世界，念念普詣不可說不可說諸佛國土，念念悉見不可說不可說諸佛及佛莊嚴清淨國土，……智慧最勝，入一切三昧眞實相，住一性無二地……得佛十力，入因陀羅網法界，成就如來無礙解脫」。如是住處、行處，分明都是十地菩薩所住、所行，遠非入百法門之初地菩薩所及？何況初地菩薩若不捨俗出家，勤行精進，不一定就能入百法門，乃至八地阿鞞跋致菩薩，亦有得神通者，有不得者⑤⑩，若不得，到得阿鞞跋致後，別修神通道乃得，若先得神通，亦不具足，不能徧觀衆生，必得八地，始能具足神通，徧觀衆生，何況經中更明說

灌頂住菩薩……心境界、智境界、法王子菩薩亦不能知；眞實行菩薩住無上調御地，得佛十力，成就如來解脫？此等境界，都是入佛境界的補處菩薩境界，凡夫寧有可能？今說十住、十行爲凡夫地——未入勝義菩薩地——殊爲不類，不能無疑。

二、問題的討論——

對菩薩階位十住、十行、十廻向、十地等名目，若留心觀察，除十廻向之外，不難發現，其中：一一住、一一行、一一地的名義，彼此之間，都存在著某種連鎖關係；瞭解這種關係，對於解決問題，極有必要。而對於這種關係的瞭解，又當先從這些名目的含義著手。但是，討論這個問題，文獻是不足的（其實應該說是筆者學識不足），所以，祇能聊備一斑，以例其餘。

下面，以表格方式，將十住，十行、十地之名，一一對比排列出來，以便討論時流覽。

十住	十行	十地
(一)發心住	歡喜行	歡喜地
(二)治地住	饒益行	離垢地
(三)修行住	無違逆行	發光地
(四)生貴住	無屈擾行	燄慧地
(五)具足方便住	無癡亂行	難勝地
(六)正心住	善現行	現前地
(七)不退住	無著行	遠行地
(八)童眞住	難得行	不動地
(九)法王子住	善法行	善慧地
(十)灌頂住	眞實行	法雲地

其次，華嚴十住品，異譯的單行本，計有⑤：(一)吳支謙譯的菩薩本業經；(二)西晉竺法護譯的菩薩十住道行品；(三)東晉祇多密譯的菩薩十住經。其中，十住的名稱翻譯，與上表所列的華嚴譯名，各有不同，爲了便於參考，亦表列如次：

支謙譯	竺法護譯(祇多密譯同)
(一)發心菩薩法住	波藍耆兜波菩薩法住
(二)治地菩薩法住	阿闍浮菩薩法住
(三)應行菩薩法住	渝阿闍菩薩法住
(四)生貴菩薩法住	偷摩期菩薩法住
(五)修成菩薩法住	波偷三般菩薩法住
(六)行登菩薩法住	阿耆三般菩薩法住
(七)不退菩薩法住	阿惟越致菩薩法住
(八)童眞菩薩法住	鳩摩羅浮童男菩薩法住
(九)了生菩薩法住	偷羅闍菩薩法住
(十)補處菩薩法住	阿惟顏菩薩法住

現在，開始討論問題。

首先要討論的是，菩薩住、菩薩行和菩薩地三法的一體觀。個人研究的結果，以爲十住、十行和十地，是菩薩道一事的三面觀。約菩薩道次第說，有十個次第，這十個道次第中，一、二次第，都具有住、行、地三法。如：第一次第，有發心住、歡喜行、歡喜地是。如第一次第，第二、第三乃至第十亦然。十個次第，遂有所謂十住、十行、十地等三十法。它們是橫的開展，不如常途所說，爲豎的次第。

初，依聖龍樹的十住毘婆沙舉例以辨。如其次第，以初地爲第一例。

十住論初地篇發菩提品，說衆生初發菩提心，或以三因緣，或以四因緣；如是，發阿耨多羅三藐三菩提心，共有七因緣。頌曰：一者諸如來，令發菩提心；二見法欲壞，守護故發心；三於衆生中，大悲而發心；四或有菩薩，教發菩提心；五見菩薩行，亦隨而發心；或見佛身相，歡喜而發心；於七發心中：佛教令發心；或見佛身相，憐愍故發心，如是三心者，必定得成就；護法故發心；其餘四心者，不必皆成就。

若以此十住論發心因緣，與華嚴經十住品第一發心住菩薩發

菩提心因緣相比較，自然此十住論是廣論——廣探羣經異說——比起華嚴，有其廣畧之不同；然其所說，有採自華嚴發心住者，則是非常顯而易見的事。如經言：

『云何菩薩發心住？此菩薩見佛世尊：形貌端嚴，色相圓滿，人所樂見，難可遇值，有大威力，或見神足，或聞記藉，或臨教誡，或見衆生受劇苦，或聞如來廣大佛法，發菩提心，求一切智。』

若是初住發心爲凡夫之世俗發心，初地發心爲聖人之勝義發心，二者就不能相提並論，聖龍樹也沒有理由援彼入此，惟有一事是一事的分別說，纔能如理徵引。

或問：十住論之說，未必一定採自華嚴發心住吧？

答曰：這也沒有多大關係，因爲此義不必獨出華嚴；但是，

眞理止有一個，有其相同之處即可。

又問：說法儘可相同，其事不必是一；何能遽爾確定十住初發心不是發世俗菩提心呢？

答曰：確定不爾，是事不難。經十住品會特別指出：

『菩薩住處廣大，與法界虛空等……菩薩住三世諸佛家。』什麼是三世諸佛家？謂菩薩地。如經十地品說：『菩薩始發如是心，即得超凡夫地，入菩薩位，生如來家。』由此可見，住地是不可分別的。『住地』合稱，經論中屢見不鮮，其交互爲用，亦所在多有。此十住論，以『住』名論，以『地』名篇，廣明菩薩住、菩薩行、菩薩地之義，就是一個極好的例子。住地既然不具，發心就是如實發起菩提之心，惟就住地地理趣分別事說，沒有世俗、勝義之分。

尤有說者，如果華嚴亦如唯識，主張世俗，勝義兩種發心，則經中就應該有一個明白交代，謂此世俗發心，此勝義發心，而實無之。如果說發心即是勝義，那就不但不必，有之，豈不反成畫蛇添足？當知！究竟一乘，說發心就是發心，如實發起菩提之心；因爲不立世俗發心，所以也假以勝義發心之名。究竟一乘道，是不會在一乘之外立戲論以興諍訟的！

十住論的入初地品有頌曰：

若厚種善根……信解無上道。

具此八法已，

當自發願言：

我得自度已，

當復度衆生。

爲得十力故，

入於必定聚，

則生如來家，

無有諸過咎，

卽轉世間道，

入出世上道，

是以得初地，

此地名歡喜。

論中且解釋說，因爲『得佛十力，能成此事，入必定地，能發是願』。這不正引用的是華嚴發心住『……發菩提心，求一切智，一向不迴。此菩薩，因初發心，得十力分』的說法嗎？菩薩住地的一體性，於此益顯矣。

論中分別布施以及分別法施品廣說菩薩布施波羅密行；經中十行品第一歡喜行所說的財施——外財施，盡捨一切財物乃至妻子，內財施，自割身肉乃至舉身施與——及法施等種種布施行法，無不收入於此二品論文之中。是則菩薩住地，是菩薩行的住地，依具足行淨住地故；菩薩行是住地的行，依此善根階級所住之地法行故，事雖分別說，於菩薩道，原是不能分割的。再說，能淨施一切內外財物，無所吝惜、退怯，不但如此，且見來乞者，倍復歡喜；能正說三世平等，隨順寂靜不壞法性，令諸衆生永得安隱快樂，如此難行能行，若非聖地菩薩，必然不能成辦！若令十行屬凡夫地，不但徒令經教流於空言，且將令諸衆生望洋興歎，退集善根，難生淨信了。

已說第一例，取次畧說離垢地以爲第二例。

菩薩十種住法，第二是治地住。住於何法爲治地住？如經言：『佛子，云何爲菩薩治地住？此菩薩於諸衆生發十種心：何者爲十？所謂：利益心、大悲心、安樂心、安住心、憐愍心、攝受心、守護心、同己心、師心、導師心。』

（未完待續）

註：

④⑨ 十地經論，收在大正釋經論下，第一五二二目。

⑤⑩ 八地有不得神通說，見智論釋阿鞞跋致品大正一五〇九·五七一。

⑤⑪ 以下三經並華嚴十住品之異譯。收於大正華嚴部下。



記海仁長老

香港佛門一代耆宿——海仁長老，今年二月十五日圓寂大嶼山，享年九十六歲。消息傳來，老成碩德凋謝，興起無限哀念！三月十一日，妙峯兄就其紐約法王寺，舉行普佛追念儀式，前去參加，目睹海老遺容，凝視良久，憶及前年夏間，去遊大嶼山晉見海老因緣，爲文一記，用作悼念而已。

海老的德號，我在三十年前便聽到了，可是，我一直沒有因緣親近海老。我知道海老的種種，是由妙峯兄那裏得來的。民國三十七年（一九四八）春天，我與妙峯兄在杭州武林佛學院同學相識，以後到上海、台灣，差不多沒有分開。妙峯兄是親近過海老的，常與海老有信札往來，從妙峯兄的稱述中，我知道了海老不少德行，更知道海老是一喜愛論辯法義的健將。

曲曲折折的山徑，轉過好幾個彎道，最後在一處破舊的二層建築物前止步。澄眞法師告訴我們，這就是海老靜修的道場。海老的道場實在破舊，出乎想像之外。彷彿像個窮苦的農家。門窗桌椅及其佛龕，處處顯得破舊不堪。海老住在樓上，正用午飯。澄眞法師招呼我和淨海兄在下面休息，她從那個破舊的木製樓梯上去見海老。樓板也是破舊的，人在上面走動，下面聽到吱吱的響聲。我與淨海兄尋視樓下的一切，似乎見不到一樣較新的東西。

約莫過了十來分鐘，海老吃過午飯，澄眞法師通知我們上樓去見海老。我們向海老禮座之後，就在他的房間裏坐下。海老的樓上陳設，也是非常破舊的。他的身材高大，穿着一件灰色的舊長衫，赤着雙足，行動非常遲緩，視力與聽覺很差。枯瘦的臉上，散佈着老年人特有的黑色斑點。澄眞法師跟他說話，總要提高聲音就近他的耳邊才能聽到。海老九十多歲了，這是老年人多數

幻生

（未完待續）

記得有一次，海老寫信給妙峯兄，有感出家僧青年的墮落，提到曾經親近他的文慧還俗結婚，海老竟用「狗男女」三字加以痛斥。由此可知，海老是個非常重視僧格品德的人。我對海老的崇敬，也由之而起。

前年夏間，我去香港旅遊，澄眞法師陪我去大嶼山。那天我與淨海兄及澄師三人，早上從中環碼頭，搭乘開往大嶼山的渡輪。我們購的樓上座位，票價好像每張港幣二元，座位非常乾淨舒適，視野遼闊，彷彿還有冷氣設備。航行一小時，便到大嶼山碼頭了。

從碼頭搭乘小型「巴士」，差不多又經一小時行程，我們到了昂平寶蓮寺。寶蓮寺是大嶼山最大的一家寺院，殿宇最多，佔地頗廣。澄眞法師是老香港，處處熟悉。她帶我們各處參觀之後，照了幾張照片。在禪堂外的院子裏，我們遇見三慧。我們在圓形的石桌上，與三慧筆談了片刻。突然來了一陣陣雨，結束了我們的筆談。這是我與三慧初次相見。去年來美之後，在世界日報上見到三慧吞藥自殺的新聞，難過很久。

在寶蓮寺吃過午飯，澄眞法師帶我們去後山看海老。海老的住處，距離寶蓮寺大約十來分鐘的路程。大雨後的水泥路面與石階，顯得非常清潔。一路上有不少小廟，建築非常古樸雅緻。我們經過初慧法師的道場門外，他養的二條小狼狗很不友善，在圍牆內向我們狂吠。上山的路上，我告訴澄眞法師，海老是專究天台宗的，也是「楞嚴大王」，今天我要跟海老論辯楞嚴經的歷史及天台的三諦三觀問題。在海老的心目中，我這個小魔王又是注定了的。



年上海商務印書館影印的，現在已是很少見到的稀物了。澄眞法師與海老談話，我便翻閱積砂藏，我想，海老心裏一定有數，今天來了一個小書蟲兒翻他的藏經了。我們在海老樓上逗留了十多分鐘，不敢打擾太久，妨礙他的靜修與午睡，便告辭下樓了。承蒙海老的盛意，在行動不太靈活的情形下，依舊送我們到樓梯口，揮手相別。這是我第一次見到海老，却也是最後一次。相見雖然只有短短地片刻，但海老的德行及其風範，給我留下深刻的記憶。

民國六十七年三月廿一日寫於紐約大覺寺。

的共同現象。我與海老相見之後，原想跟他論辯法義的心情，也就隨之消失，因為，我不忍心提出許多新的問題來刺激一個衰老中的固執老人。海老問過我與淨海兄的籍貫及修學佛法情形，這些都由澄眞法師用廣東話替我們一代答了。海老不會說普通話，我們也不會說廣東話，所以，我們與海老交談也有實際上的困難。不過，海老告訴我們，他過去去脚參學的時候，在江蘇的金山及高旻都住過，他也認識南亭法師等。他對江蘇的名勝古剎，並不陌生。

海老的房裏，有一部積砂藏，整齊有序地放在經櫥裏。這是民國二十多

妙法寺為徵求歷代古德圖像啟事

本寺為發揚古德幽光，擬請名師繪製中國歷代古德圖像，以資流傳供養。敬請海內外文化學術機構暨

教界大德惠借珍藏古德圖像或照片，以便臨摹供養。惠借原件或賜影本者，當酌致薄酬，以酬雅意，至祈鼎力玉成，共襄盛舉，為幸。

妙法寺住持釋洗塵謹啟

惠件請寄香港新界藍地妙法寺，原件不便郵寄者請電一二一八一六三五七 印堅法師聯絡。

附徵求中國歷代古德圖像德諱：

- ① 朱士行 ② 道安法師 ③ 慧遠法師 ④ 鳩摩羅什法師
- ⑤ 僧肇法師 ⑥ 竺道生法師 ⑦ 法顯法師 ⑧ 佛陀跋跋羅法師
- 覺賢 ⑨ 攝摩騰法師 ⑩ 菩提達摩法師 ⑪ 眞諦三藏法師
- ⑫ 光統律師 ⑬ 智顛法師 ⑭ 荆溪湛然法師 ⑮ 嘉祥吉藏法師
- ⑯ 賢首法師 ⑰ 清涼澄觀國師 ⑱ 圭峯宗密法師 ⑲ 玄奘三藏法師
- ⑳ 窺基法師 ㉑ 慧能禪師 ㉒ 神秀禪師 ㉓ 神會禪師 ㉔ 石頭希遷禪師
- ㉕ 實義難陀法師 ㉖ 臨濟義玄禪師 ㉗ 道宣律師
- ㉘ 慧皎法師 ㉙ 義淨三藏法師 ㉚ 不空三藏法師 ㉛ 曇鸞、道綽、善導三位法師
- ㉜ 慧地法師（劉思） ㉝ 懷素律師 ㉞ 智永法師 ㉟ 僧祐法師
- ㊱ 玄應、慧琳法師 ㊲ 贊寧法師 ㊳ 四明知禮法師 ㊴ 石濤上人 ㊵ 八大山人 ㊶ 蕩益智旭法師 ㊷ 蓮池法師
- ㊸ 普光法師 ㊹ 蒼雪法師 ㊺ 淨影寺慧遠法師 ㊻ 靈潤法師
- ㊼ 一行和尚 ㊽ 僧導法師 ㊾ 佛圖澄 ㊿ 寒山法師



Colonel H. S. Olcott
校上特邁爾柯

柯爾葛特上校對佛教的貢獻

高永霄

(續上期)

在錫蘭的奮鬥

柯爾葛特上校和他的學生錫蘭藉的達磨波羅比丘 (Venerable Anagarika Dharmapala) 在印度和錫蘭的復興佛教的運動中扮演了最重要的角色。他們在發展錫蘭教育運動中共同努力工作。他們逐村旅行，一時步行，一時乘牛車，勸告村民，實行佛化生活，及募捐基金。因此獲得他們的信任，信奉佛教，使佛教育得以發展，這就是上校等奮鬥的成果。後來因為政府的國有化法案被通過後，在島上共有之十二間學院和超過四百間學校經已交給錫蘭政府管理。

西紀一八八三年，在可倫坡的基督教徒曾製造了一次對佛教徒行列的野蠻攻擊，跟着又發生了多次的殘暴行動。柯爾葛特上校被當地的佛教徒邀請前往幫助他們去解決困難，和對他們的艱苦加以救援，使上校實際上成爲他們的戰士和捍衛者。

很幸運地，當時錫蘭的總督係歌頓爵士 (Sir Arthur Gordon) —— 即是後來之史丹摩爾貴族 (Lord Stanmore)。柯爾葛特上校發覺他對此事非常不滿，對佛教徒甚表同情，因為事實上他是一個心胸廣濶的人，況且他對神秘主義和比較宗教學甚感興趣之故，因此困難得以順利解決了。

爭取佛節假日

西紀一八八四年二月十日，柯爾葛特上校會見了錫蘭總督，他當面獲得總督的承諾：佛教徒應有他們自己的神聖節日。因此宣告佛陀的降生日成爲公眾假期。這重大的意義在今天來說是並不希罕。可是在西紀一八八三年時代，基督新教的傳教士完全控制了島上的宗教，只有基督教的假日才被政府當局承認爲公眾假期，而其他的宗教都不可能沾手。

曾經有些在基督教學校就讀的佛教學生，他們在某一個佛教的節日時，自己缺課，會被校長嚴厲處罰，這種事情特別是有些學童發生於西紀一八八一年的衛塞節 (Wesak Festival) 的日子，尤屬嚴重。這種歧視佛教的現象可說是屢見不鮮的。

由於柯爾葛特上校的工作成果，使錫蘭的佛教徒得到了他們的最主要節日成爲一公眾假日，影响所及，後來印度教徒和回教徒亦從政府方面獲得同等權利，上校亦曾代表佛教徒到倫敦去會見了殖民地部大臣，用佛教的觀點，對一般事情的看法面陳上達，使他們對錫蘭的佛教認識深爲了解，於佛教方面利益不淺。

教理課本的編輯

當柯爾葛特上校籌劃錫蘭的教育體系時，其中的一件事就是

需要著作一本佛教用的教義問答教本 (Buddhist Catechism)，作為佛教學童的宗教讀本之用。於是他便着手編輯，終於完成一本完善的教理課本。該本佛教教義課本得到了高僧蘇孟伽那的認可，同時是佛教復甦的一項根深蒂固的貢獻。

佛教教理課本最初是以錫蘭語寫成，於西紀一八八一年七月廿四日印行，繼後更以英語及其他多種言語出版。後來有些人覺得這本佛教教義課本對有些學童是過於高深，於是乃由證道學會之萊德比達長老 (Rev. C. W. Leadbeater)——上校的一位英藉同道改編為簡單和初等的讀本。該本佛教教義課本現在已大行其道，上校編的錫蘭語本已經有十四版，英語譯本比較錫蘭語版本更多，而萊德比達之錫蘭語讀本，上篇已是二十一版，下篇亦有十八版了。

設計佛教旗幟

柯爾葛特上校感覺到當地的佛教徒需要有一個徽章來識別。為了要適應這種需求起見，上校經過思考後，便以環繞佛陀頭上所出現的一種光彩作為象徵而設計一幅佛教旗幟。最初的五條顏色就是藍色 (Neale)，黃色 (Peeta)，紅色 (Lohia)，白色 (Odata or Avadata) 和橙色 (Marheta)。而第六種顏色就是該五種顏色的聚結色，名為「花巴沙那」(Phalassara)。但是由於設計的原故，所以分成五色。

上校所設計的佛教旗幟，從此以後，竟達到象徵佛教徒聯合的目標，這是最先被世界佛教友誼會於西紀一九五〇年在錫蘭舉行大會時所採納和承認為國際佛教標記旗幟，其後在西紀一九五二年在日本召開的第二屆世界佛教友誼大會通過確定。從那時起，它被全球佛教徒所接納採用，而現在已在六十個國家內承認通用，每逢佛教節日，特別是佛誕日及佛教慶典時，我們都可以在世界各地目睹這面佛教旗幟隨風飄揚。

佛教信念的主張

柯爾葛特上校曾在亞洲和歐洲各地旅行，作巡迴演講，他也

是曾經參與日本佛教的復興工作。他曾訪問過日本兩次：第一次是在西紀一八八八年，在那兒有過七十次專題演講，宣揚佛法。第二次則在二年後，即西紀一八九〇年，該次更為重要，因為他將大乘佛教國家如日本朝鮮，中國及越南和小乘佛教國家如印度、錫蘭、緬甸、泰國、寮國與高棉之佛教徒作更緊密合作的聯繫工作。即是以佛教各宗派（大小乘，顯密教）的共通點撮要成為佛教基本信念十四則，作為共同信仰的基礎，這就是將南北傳兩大佛教體系融會成為一大教派，而他到日本就是闡揚他的主張，而獲得他們的同意，這種貢獻無疑是柯爾葛特上校的卓越成就！

上校所建議的佛教基本信念十四則 (Fourteen Fundamental Buddhist Beliefs) 已於西紀一八九一年被南傳和北傳佛教國家權威方面人士雙方取得接納，承認為佛教之基本原則，乃柯爾葛特上校親身呈遞給雙方有關方面作為核准的。因為這些信念是具有歷史的重要性，所以被增刊於後期出版的佛教教義課本內之附錄中，作為佛教徒閱讀之用。

據悉，上校的佛教信念之主張亦獲得博學的俄國東方學者奧當斯基太子 (H. E. Prince Ouchtomsky) 的批准，而蒙古佛教寺院最高喇嘛亦將全文予以承認，核准流通。

佛教基本信念

由柯爾葛特上校所建議提倡的佛教基本信念十四則，全文如下：

(一) 佛教徒對全人類不分階級貴賤，應有如兄弟般親情之忍受和融洽的表現，同樣地要以堅定不移的仁慈對待一切各類的動物。

(二) 宇宙的天地萬物是進化的，而不是被創造的。它是根據「律」的法則而發生作用（因果），並不是出自任何的神之無定性立意而造成的。

(三) 佛教的真理是自然存在的，我們相信：它是由覺悟的有情，名叫「佛陀」經過歷切的時間而被發現出來的，「佛陀」即是「覺者」的意思。

(四) 現在賢劫的第四位導師就是釋迦牟尼佛 (Sakyamuni Buddha)，亦稱喬答摩佛陀 (Gautama Buddha)。他是在二千年五百年前出生於印度的王族之家。他是一位歷史性人物，他的名字是喬答摩悉達多 (Siddhartha Gautama)。

(五) 釋迦牟尼佛講述愚癡 (無明) 產生貪欲，不滿意的貪欲是生死之根源，生死乃一切痛苦的由來；因此若要免除痛苦，便須要脫離生死，消除貪念，及滅除愚癡 (無明)。

(六) 愚癡乃助長生死的需要，若果能去除愚癡 (無明)，生死便毫無存在的餘地了。因為滅除了一切愚癡，生命的所有一切的需要已是停止了，這樣相續的生死便永滅。愚癡乃是虛幻和不合理的主意之根源，乃是唯一的人類存在之方法，其他的幻象都是這一生命依定業的快樂和痛苦狀態所造成。

(七) 所有這些愚癡是可以去除的，若果個人能夠堅持修行和他的德行，培養理智的發展，保持智慧的思想，及滅除個人享樂的貪欲。

(八) 貪欲於生命乃是生死之因，當貪欲消滅時，生死即會停息。圓滿的人生是在禪定中成就的，最高的寧靜境界是謂涅槃 (Nirvana)。

(九) 釋迦牟尼佛說明「四聖諦」的道理可以消除愚癡 (無明)，和去除憂惱。「四聖諦」就是：

甲、苦諦——實實在在的痛苦狀態。

乙、集諦——痛苦所產生之主因，乃是為了重新滿足個人的貪欲，而這種貪欲是沒有能夠獲得終止的。

丙、滅諦——滅除貪欲後的境界，或者遠離自我的結果。

丁、道諦——滅除貪欲的方法，即是八正道：正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念和正定。

(十) 正定可以導至大覺的境地，或發展至成佛的能力，這種功能能潛藏在每一個人之中的。

(十一) 佛教的精髓，在佛陀的教法中可總結為：「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意。」

(十二) 宇宙萬有是基於自然因果名為「業」而造成的。衆生

過去的行爲——功德和過失決定了他現在的生活狀態，因此，每個人都應該準備為現在之因，承擔未來的果。

(十三) 消除獲致善業之障礙，可以奉行下列五戒，此乃包括了佛教道德的標準：①不殺生；②不偷盜；③不邪淫；④不妄語；⑤不飲酒 (包括一切有毒的藥物和有害的吸煙)，尚有其他五戒不擬在此詳舉 (按即是十善：不殺、不盜、不淫、不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口、不貪、不瞋、不癡)。這些戒律都是給解除痛苦和生死的人應所遵守的。

(十四) 佛教教人不要輕信和迷信，佛陀教訓人們要送子女入學受教育，不論是文學或科學方面，因為這是做父母的責任。佛陀又教訓人們不要輕易相信任何一位聖者所說的話，或是他所著的書，或者是傳統的言說，除非它是合於道理者。

以上十四則佛法基本要領是站在所有佛教的立場，共同觀點的原則而擬就的，並且由柯爾葛特上校本人親筆簽名作實。

佛教信念被接納

西紀一八九一年一月八日至十二日，有四個佛教國家的高僧們雲集於馬德拉斯的阿德雅爾之證道學會內，那裏舉行了一個佛教會議，出席者有日本的 Kozen Gunaratana 和 Chizeo Tokunawa、緬甸的 U. Himoay, Tha Aung、錫蘭的 Dhammapala Hevavitarana 和印度吉大港的 Krishna Chandra Chowdry 諸位大德，商討關於柯爾葛特上校所提議的佛教基本信念十四則的內容，原則上獲得同意，這個國際會議可說是近代佛教史上的重要里程碑。

其後，緬甸方面由 Tha-tha-na-baing Sayadawgyi 為首的二十三位大德的佛教人士代表簽署，於西紀一八九一年二月三日同意接納。

錫蘭方面，亦於該年之二月廿五日由 Yatawata, Sumangala, Sonutara, Dhamma Janakara, Subhiti 五位高僧簽署接納。

隨着，日本亦有真言宗、日蓮宗、禪宗、淨土宗、眞宗，天台宗各代表接納承認。

印度吉大港之佛教徒代表大僧數人亦簽名核准。

後來，此十四則佛教基本信念更推廣到其他佛教國家去，使佛教徒爲作南針。

創立東方圖書館

在柯爾葛特上校往生之前，他曾於西紀一八八六年創立了「阿德雅爾東方圖書館」(Adyar Oriental Library)，使它成爲世界著名的東方學術機構之一，上校在他的一生中，盡力搜集了和保存了罕見的梵文、巴利文、西藏文、緬甸文和錫蘭文的手抄珍本。這些抄本越來越少，很快便會失佚的，這所機構乃是爲了復興古代學術和印度偉大的宗教及關連的文化而作出貢獻的。

在該圖書館中，藏有超過一萬七千五百八十四片貝葉抄本，今天有一大群印度和西方訓練的工作職員主持該圖書館，這些抄本並製備有副本供給其他世界的東方圖書館作研究參考用途。

在圖書館的大堂中懸有證道學會的標記，是以佛陀的教訓爲基礎而設計的，乃證道學會的徽章，在上面並刻有該會的標語：「真理高於宗教」(There is no Religion higher than Truth)等字樣。

上校的最後遺言

西紀一九〇七年二月二日柯爾葛特上校得染重病，他自己知道將不久會離開這個世界了。因此，他預先寫下了他的遺囑，全文內容如下：

「給我親愛的世間兄弟們：我現在是向你們告別的時候，若果你們要紀念我的話，就請你們繼續這項偉大的工作，宣告大家應生活於各宗教之同胞親情之中。

給我親愛的出世間兄弟們：我問候你們和來到你們的身旁。懇求你們幫助我，令在地球的人們留下了佛教所說的『真理高於宗教』的印象，和在各宗教之同胞親情中鋪好和平與人類進步的道路。

H·S·柯爾葛特簽署」

雖然這是很簡單的遺囑，而它的意義却是深長和真摯的，充

滿了慈愛的感情，念念不忘於替人類爭取幸福與和平。在他寫下遺言的第十五日，即西紀一九〇七年二月十七日，上校便在他的家中安詳地往生了，而他一生的豐功偉績却永遠地在世間留存。

感慨的話

綜觀上面所述之柯爾葛特上校一生歷史的表現，尤其是在最後的三十年間，可說是多姿多采。無可否認，他的名字和精神，在亞洲乃至世界的佛教徒心中，留下了難忘的深刻印象，他對於印度和錫蘭教育制度的努力，他所設計的佛教旗幟，他所訂立的佛教基本信念，他所編寫的佛教教義課本，他所創辦的證道學會，他所建立的東方圖書館和他的著作等都是難得的成就，這些不朽的事業都是對佛教作了偉大的貢獻，直到今天尚沒有一個歐美人士能夠媲美！

柯爾葛特上校雖然生長於科學發達的美國，受過高等教育，和有着高貴的職業。但是他爲了要追求一個崇高的理想，和探討真理的目標，寧願放棄了他那豪富生活的享受，從遠道跑到那十分落後的國家——印度和錫蘭去，服務人羣，過着簡單而平凡的神聖日子。他不僅爲了普通平民的利益，而獻出畢生的精力，在當時的殖民地制度之下，他委實是一個傑出的人物。

柯爾葛特上校以他超人的智慧，忍耐的精神，和堅毅的態度，不斷地和環境奮鬥，結果，當地的佛教徒獲得解除羈絆，佛教文化得以復興。他所付出的代價雖屬重大，但是他贏得了全世界的佛教徒，特別是東方的人民的稱讚和敬重。

所以，我們在這時來紀念柯爾葛特上校的往生的週年紀念是具有特別意義的，見賢思齊，能不感慨！謹願他常住於大涅槃中，常寂光照。

(本文取材於·Buddhadasa P. Kirthisinghe's "Colonel Henry Steel Olcott - The Great American Buddhist", James S. Perkin's "Adyar", Christmas Humphrey's "Buddhism" 和龔那瓦登爵士講：「鄔克德行傳」)。

(續完)



悼念豐子愷先生

張小川

自從沈九成先生送給我菩薩畫家豐子愷先生的「護生畫集」以後，我便想寫篇文章來紀念他老人家；後來又在「當代文藝」一二六期及「內明」六五、六六、六七三期上面，拜讀何葆蘭女士的大作「懷先師豐子愷」，想寫文章的衝動，越來越厲害。今天我又重讀一遍葆蘭的文章，再三欣賞護生畫，顧不得傷風咳嗽，我也要完成這篇文章。

第一個印象

當我還在長沙古稻田，第一女師讀書的時候，就愛看子愷先生的漫畫，那兩幅「花生米不滿足」和「瞻瞻新官人，軟軟新娘子，寶姐姐做媒人」的畫，至今深深地印在我的腦海中。

子愷先生蓄着很長的鬍子，雖然還不到六十歲，看起來好像古稀的老人，我第一次看見他，是民國十七年的秋天，爲了崇拜他，愛好他的畫，不揣冒昧地寫了封信給他，請他爲拙作「從軍日記」畫一個封面，他回信一口答應了，我把這消息告訴春潮書店的夏康農和方撫華兩位先生，他們高興的不得了，方先生還開玩笑地說：「好呀，從軍日記有林語堂先生作序，豐子愷先生畫封面，一定紙貴洛陽。」

兩天之後，我收到封面了，畫的是一群孩子們，手裏拿着刀槍，中間有一個比較高大的騎在馬上，很像一個指揮官，神氣十足；而那匹馬活像一條狗，夏、方兩位先生和我看了，都笑得合不攏嘴來。

「開玩笑，這那裏是子愷先生畫的？」撫華說。
「不是，是豐子愷先生的愛女軟軟畫的，她才六歲呢！你看豐先生的信。」

我連忙將信給他們看，原來書名和畫，連子愷的簽名，全都是軟軟的傑作。

「你喜不喜歡這封面？」康農問我。
「當然喜歡，只要有子愷兩字在上面，不論畫什麼都是好的；何況我最愛小孩，幼年時，我真的當過「司令」，這封面太有趣了，明天我要去江灣，親自向子愷先生道謝！」我回答他。

真慚愧，那時我雖然進了藝大；可是一點人情世故都不懂，什麼禮物也沒帶，我祇兩手空空地去拜訪子愷先生。

一進門，首先自我介紹，子愷先生連忙和我握手，接着是豐夫人讓坐，幾個天真活潑的孩子，見了我這個陌生的鄉下姑娘，都靜靜地躲在一邊微笑，不敢和我談話。

子愷先生給我的第一個印象，仁慈、和藹、謙恭有禮，絲毫沒有大畫家的架子，我們真是一見如故。他欣欣垂詢我在北伐當兵的生活，我也沒考慮豐先生是否有時間聽，嚕哩嚕唆地說了將近兩小時才回上海，當時豐先生和夫人一定要留我吃晚飯，我婉拒了。

長 沙 重 逢

是二十六年的冬天，我率領湖南婦女戰地服務團，因東戰場戰事失敗，狼狽地回到了漢口，後來又去長沙停了一個短時期，朋友告訴我，子愷先生已由上海逃到了長沙，我馬上請他領我去拜訪，唉！可憐他們一家十口，擠住在南門外天鵝塘，一間很小的房子裏，那個替我畫封面的小姑娘軟軟，此時已長得亭亭玉立，見了我仍然害羞，提起封面的事來，她嫣然一笑地溜走了。

這次見面，我們的心情都是沉重的，眼看着敵人的大炮，摧毀了我們最重要的防禦工事，儘管我們可以用大刀，用我們的生命去和敵人死拼，究竟這不是最好的辦法，我們的犧牲太大，子愷先生這時只有沉默，說話的時候很少。

「緣緣堂還好吧？」

很久我忽然想到問起他杭州的家來了。

「沒有了，敵人到杭州後，我們的緣緣堂也被毀了，我倒並不替自己的房屋損失而傷心，我所擔憂的，是那些在炮火下犧牲了的無數生命。」

我默默地聽着，不知道要說什麼好。有菩薩心腸的子愷先生，不忍看見任何生物被殺，如今親眼看到慘無人道的日本軍閥，大肆屠殺我們的同胞，怎不使他傷心，痛恨！

後來子愷先生到了桂林，在師專任教，他的生活是那麽清苦，他在一盞如豆的菜油燈下，除了篇講義，替學生改作文外，還每天抽空作畫，寫教師日記。這是他用像詩一般的散文寫的，是他的戰時生活紀錄，也是一部富有教育性的藝術小品。

家有賢內助

子愷先生從小就家境清貧；可是他從來不叫苦，他一生視名利如敝屣，看空一切，樂道安貧，終日手不停筆地畫着寫着，子愷先生是很幸福的，他有一位秀外慧中，溫柔體貼的好太太，能夠吃苦耐勞，持家有道，教子有方，不論處理家中大小事情，都井井有條，待人接物，面面週到，子愷先生數十年來，能夠完全不過問家事，而專心一致地忠於藝術，實在得力於賢內助的幫忙很大。

子愷在臺灣

說起來，子愷先生和我真是有緣，他在上海、漢口、成都、臺灣，每次舉行畫展的時候，我都在場，得以大飽眼福；沒想到三十八年的春天，我們又在台北的中山堂會到了。他和章錫琛先生坐在一起，見到我，馬上站起來，我們緊握着手，彼此高興得說不出話來，這時許多的觀眾，來來去去，看到我們，都回過頭來，投以驚異的目光，於是我們坐下來，開始交談。

「豐先生，您這次來會久住臺灣嗎？」我問他。

「不，我只能停留一個短時期，展覽會開完之後，想到台中、台南一帶去看看，找點寫畫的材料。」

「爲什麼不在臺灣定居下來？您對於臺灣的印象怎樣？」

「好極了，真是美麗的寶島，四季如春，人情味濃厚；只是缺少了一個條件，這是使我不能長住的原因。」

他用失望的語氣回答我。

「什麼條件？」我急切地問。

「沒有好酒。」他偏過頭來，悄悄地對我說，引得童先生和我都大笑起來。

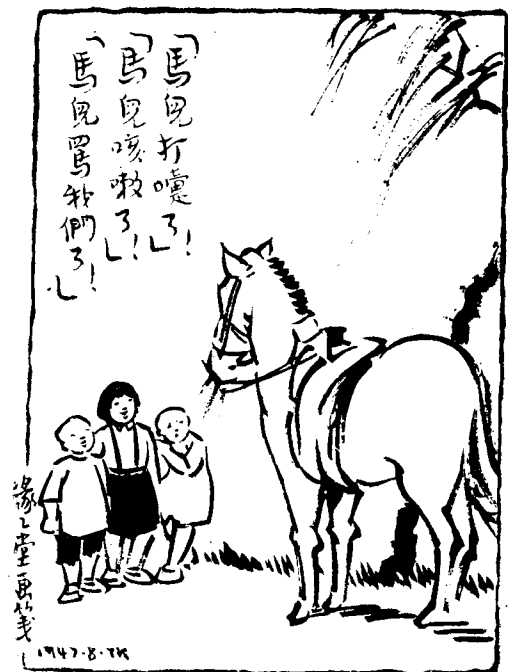
的確，那時候，臺灣沒有什麼好酒，除了米酒，就是紅露酒，不像現在的臺灣，茅台、竹葉青、紹興酒、高粱、大麴……什麼好酒都有，我想他那時不算長住的真正原因，並不是爲酒，而是爲了他一大家人出來不容易，當時誰也沒有夢想到，共產黨

會這麼快席捲大陸的。

子愷先生是一位老當益壯，精益求精的藝術家，每次開畫展，都可以看到他的新作品。他不但描寫現實生活，主要是發揮他熱愛生物的菩薩精神；他更愛國家、民族、人類，他待人和藹、誠懇，絕對講信用，答應人家的稿件，從來不誤期，舉個例子說：

民國二十九至三十二年，我在西安主編「黃河」月刊時，請他賜畫稿，每次都是如期寄來。三十五年，我執教北平師大，停了兩年多的「黃河」，又在北平復刊了，朋友都向我開玩笑：「黃河改道了！」至今我還保存子愷先生為黃河作的兩幅插畫，（本來還有三幅，不知誰拿去了，）一幅是三個孩子和一匹馬，他們各人對馬有不同的看法，一個說：「馬兒打嚏了」一個却說：「馬兒咳嗽了！」另一個說：「馬兒罵我們了」三個孩子各有不同的表情，各有可愛的姿態，另一幅是「托根大地中」，畫一個男孩子用鋤頭挖土，女孩兩手捧着一棵樹，等着去種，這張畫，寫於三十五年，前面那幅，寫於三十六年八月。

我從來沒有見過一位作家，像子愷先生一樣那麼認真負責，不計較稿酬，有些根本沒有稿費的，他都以同一態度，對待那些向他求稿的編輯，有些人酷愛他的畫，而



責，不計較稿酬，有些根本沒有稿費的，他都以同一態度，對待那些向他求稿的編輯，有些人酷愛他的畫，而

又付不起潤筆，連紙都沒有的人找上他，他一律奉送，毫無不高興的表情。

他生性愛孩子和自然風景，愛一切生物，他說：「孩子是純潔的，自然是偉大的，人的生死是有輪迴因果的，我們絕對不能傷害生物，誰知道自己的下一世會變成什麼呢？」

許多兒童刊物和國語、常識教科書上面，到處都可看到子愷的漫畫，他變成了全中國孩子們最崇拜的偉大畫家。子愷先生，生平沒有別的嗜好，除了喜歡喝幾杯酒，便是吟詩作畫，寫文章，翻譯書，他是開明書店的編輯，也是那裏的台柱，三十五年萬葉書店出版的彩色版子愷漫畫選，是抗戰勝利後，第一部比較印得漂亮的畫集。

值得紀念的墨寶

民國三十四年，子愷先生也住在成都，我們見面的機會較多，有時我們請他去少城公園喝茶，有時做幾樣素菜，請他來我家喝兩杯，他最喜歡我的兩個孩子勝兒和莉莉。

「什麼時候豐先生有空，請畫一幅比較大的送給我們，掛在客廳，使蓬筆生輝」，末了，我又加了一句：「還要一幅字。」「你太貪了，豐先生為黃河畫了這麼多，還不夠嗎？怎麼好意思，常常剝削豐先生的寶貴時間。」

外子緊接着我的話責備我，使我很難為情地趕快向子愷先生道歉。

（未完待續）



反物質

馮馮

有人來函問我最近有何所見，希望我公佈，以便大家對學佛的心靈現象作一參考研究。其實我懂得什麼？說到學佛，我還沒進門呢，那裏談得到有境界，就是偶有所見，亦不過是極其外行初步的一般心靈現象罷了。若要問境界，還須向真正修行課習佛法的出家人和大德去請教，才是正道，像我這些不完整的印象，恐怕很多都是外道天魔的幻影罷了，亦或者是初學修行的人常會遇見的魔障幻景而已。無論我在此發表什麼，都純粹是個人的膚淺經歷，千萬別當它是正道才好。

上面的話，是對青年朋友說的，因為青年人除非是特別對佛理有研究心得者，一般人都可能只注意到異象這一類心靈現象，而忽略了學習佛教的哲理。追求超自然異象，出諸於好奇與不滿現實的心理。假如我們對於佛教的興趣，僅及於異象，而忽略佛教的哲理與精神，就是捨本逐末了。

在佛理方面，我是尚未啓蒙的人，在修行方面，亦是尚不得其法的。若果我不時會有所見，亦算是必經的一段過程的話，我相信這只是佛力給予衆生的一種接引方式罷。

別說我故作謙抑，我講的可都是至誠的眞話，基於這種了解，我才敢不時公佈我的淺陋見聞，確實只不過是提供給青年朋友們的一種參考，亦是盼望佛友指示我的錯謬，來供我自己改進修行。

最近我所見較少，因為自己被俗務所累，靜不下心來修行，亦有些頹懶，只有極少見聞，（此刻突然修筆，因被亞洲西北方傳來一陣強烈刺目之強光射得我腦中目爲之盲），

腦中之目，是人人都有的，連動物亦有，許多小動物，尤其是狐狸，特別敏感，可以知道數里以外的有人來臨，就是因爲牠的額後腦中的那一顆松果腺體的作用。人若非被世俗事務及七情六慾所蔽，松果腺的感覺亦是很敏感的。所以有人能煉成天眼通。或者此即是佛家法華經內所講五眼之一罷，我倘然有所見，亦是在這額中央深處之眼（或：松果腺）的感覺，並非兩眼，不過在感覺上，是三者相連的。前年在三藩市金山寺之時，曾被從亞洲西北方向傳來之強光灼傷了我的內眼，連帶兩眼亦有灼辣感覺，曾與該寺比丘數位談起，我對於輻射特別敏感，所以我不時突然有灼目之感，我倒情願不見它的好。

我這一次又見到什麼呢？

我前些時又在夜半靜坐時，看見自己忽然又身在常去的一個藏經樓上（前次我已公佈過），我不知道到底是何處，我這次翻閱高牆邊上一層層的架櫥，那兒有許多卷軸的經卷，裏面寫的字，我一字不識，好像是梵文，樓中這次另有兩位僧人，一位似是梵僧，一位似是藏人，他們在整理典籍，我向他們詢問，他們狀若一無所聞，完全不理睬我，亦似完全看不見我。

無奈何，我自己好奇看經，注視良久，亦不解其義，但是忽然知悉其聲音，我反覆誦念數次，獲得大致之拼音，醒後慌忙執筆記下，這兒抄下，希望有懂得梵文大德，看看是什麼意思後示知。「Brahma samhita」似是經卷的名字。

「Yasya prab a prabhsvato jagandanda koikotisy

asesvasud hadi vibhuti bhinnam

tad brahma niskalam anantam aseza-bhutain

govindam adi puruzam tam aham bhajami」

內中只有 Govindam 我猜是佛陀前身之名字，其他均不知其意。

「Antavat tu phalam tesam tad bhavaty alpa medhasam」 「Srimad Bhagavad gita」 似是這一句出處的經卷名字。

以上都是我在似夢非夢境界中翻閱一些古經所見之一部份文字之近似拼音，是我以當時所獲印象自己拼的音，並非英文拼音，而是拉丁式的拼音，必定與原音有誤，不過我相信仍存大意。

除上面幾句之外，所見尚多，但醒來記憶不全，只有這幾句是因急草寫下的較為完整，我上次講過，這種記憶為時甚短，好像軟片曝光，一下就無影無踪了。

另外有些經文，我注視之下，似懂其意，茲就記憶所及，姑妄寫出其大意如下列，不過要聲明，並非原文，只是我當時之意會，我不識梵文，從何意會？自己亦不知。

「有一反物質，無形無體，可存在於物質之內。」

「物質毀滅，反物質不可毀，物質有代謝，瞬息萬變，電光火石，反物質無時間無空間而永恆。」

「反物質不受時間限制，大小由之。反物質永恆存在，非由於創造，非由於誕生，不生不滅，不增不減，亘古之最亘古，新幼之最幼」（此段記得出處，是上面所閱之「S. B. G.」經二章二十節）。

「反物質永不凋謝枯萎，不受物質控制毀壞消滅，水不能溶，火不能焚……不可言喻，亦不可能為庸俗之頭腦所思及了解。」（似是二章二十五節。）

「宇宙有正有反，即是正物質宇宙與反物質宇宙，正物質之能力分八種形態，反物質無固定形態，但，有一正必有一反。」

然後我忽然又覺身在藏經樓的另一室，一部巨大經卷自動轉移，好像是現代化的電腦螢幕閃映一般，無數的奇怪古

代文字，累篇累牘，我一字不識，亦無從悟其意，只可從其卷首之字獲得一個猜想：似是「吠陀經」之一部份，其中有一段約畧悟得其意：

「生命之形態有八百四十萬種，在水中之生命有九十萬種，在宇宙各星球之生命有兩百萬種……。人類僅得億萬種生命形態之一……其他尚有億億萬萬之生命，或係有情生，或係無情生，或係有形生，或係無形生……」

「……只有反物質，可進入永恆（∞）（KALA）……」

「……形與體，均不外是 TAMAS……」

上面我用音譯之兩字，是因為我猜不出其義，並非故弄玄虛，或者讀者中有大德知道，懇賜示。

後來尚有許多文字，越發深奧，越發難悟，我雖好奇，亦無法再看下去了。我好像是嬰兒學大人看書一般，又憨又傻，我彼時的確也感覺純真如嬰兒。

我悠悠又在屋簷上飛翔玩耍，簷下僧人列隊，唱誦之音甚怪，我在他們頂上飛過，亦無一人看見我，我滑翔至殿外，忽然看見空氣中現出一位身材高大之中年偉丈夫，面貌莊嚴而慈祥，不甚似東土人，倒有些似印度北部潘聞省高加索山脉南麓之人，細看又不甚似，他神態非常高貴而謙和，面貌輪廓非常漂亮光明，他在空中俯視，向我微笑，狀至慈愛，好像是向嬰兒注視的神態。

他並無留鬚鬚，亦未見披有長髮，他身穿灰袍，又似是道袍，不甚似僧衣。他並無開口講話，但是他的慈祥溫和的眼睛一望我，就使我完全領悟他的意思，我身不由己，忽然已貼在他的長袍腳下，雙掌合十，我心中無法猜出他是誰人，他頭上沒有任何光暈，全身並無任何光華。

我心正疑念間，低頭一望，只見藏經樓與寺院均已縮小如沙粒，僧侶已不可見，我發現我脚下凌空，雪峯重重，好像石堆亂放，亘古不化的喜馬拉雅主峯「永恆之峯」，在群玉拱護朝拜之中，在我們脚下飛馳而去，遠去越遠，終於消失在灰紫煙霧中。我並未感到飛行，但見下面山峯細小如石子沙堆，紫氣朦朧，飛快轉移。

那位神人眼光指示下面世界，我心立即了然，我俯視看見一處萬山叢中的小小盆地，有一處好像是國度，山岩中有一處細小噴泉，泉水濃稠好像水玻璃，汨汨緩緩流，觀其處，似是介於新疆，西巴斯坦與印度與蘇聯之間。

我不解其意，仰望神人，一接觸他的光明眼神，我即已得答案：那泉水就是「重水」！天然的重水，永保青春不老的那種青春生命之泉！但是神人的眼色意思說！即使日夕飲用，只是保持得住有形之物質生命，物質是終必要分解變化的。只要有時間的存在，就有始點，有終點。

而時間又是什麼呢？我問神人。

神人不答，只是微微一笑，忽然我覺得很熟悉，就想不起來他是誰。

閃電一念之間，我發現我們現在俯視着地球在空中自轉，球面的藍海反光閃閃，白雲網罩着球面，迴旋翻捲，歐亞大陸，美洲大陸，好像是長滿苔蘚的幾塊岩石，那裏還可見到什麼人類？什麼文明？什麼城市？什麼偉構？

我只見十大行星，連同地球在內，好像電子環繞着核子，以不同之距離不同角度，環繞着太陽旋轉，作為核心的太陽，表面噴出火焰，高達十數萬里，它亦在自轉旋轉，地球是那末渺小，竟不及得太陽火焰中一處小小岩洞黑點之大。整個太陽系，都在閃電般旋轉着，好像是一個球體，球面及球內有大小不同，高低角度不同之小粒圓珠，飛快地環繞太陽旋轉，亦在自轉，那細小的地球旋轉速度極快，其自轉速度尤其驚人，就好像我們用手使一隻玻璃彈珠在桌面旋轉。神人的慈目含笑，我領悟了他的意思，這就是「時間」！時間只存在於地球的自轉之內與人類肉體生命之興廢代謝之中，只存在於人類的感覺之中！

在這太空之中，脫離了地球的地心吸力，脫離了地球的飛快轉動，太空是沒有時間的，沒有！完全沒有時間！而所謂空間，亦不過是相對的觀念，只是從地球以有限的觀念來衡量罷了。

那些太空星體，一閃而過，在地球上來看，已經不知是幾千百萬年，但是在太空中，時間是「空」，一個彗星，越出軌道，一陣呼嘯，尾巴帶着百萬千萬個星體，匯成巨光，劃過地球，從地球來看，已是不知多少萬年了，因為地球自轉得那末快，時間如此短促，但是在太空之中，那彗星只不過是從零到零。

是的，我看見千百個彗星閃過，其中最遲的一個，掃過地球外面不遠，彗星的吸力好像巨大波浪，吸得地球翻滾，翻了一個大跟斗，滑出軌道之外，南極變成北極，北極變成南極，東變成西，西變成東，本來是向西自轉的，現在因為南北易極，變成向東自轉。那些雲氣的流向也變了，海流也變了，什麼都變了……那一隊彗星，漸漸失落了它的尾巴的百萬個發光星體，最後只剩下了一顆頭的一顆巨星，現在正亮晶晶，成爲了一顆行星，就是熟見的金星！

我大爲驚訝，只見金星橫掃越過地球之時，引起地球表面的巨大混亂，兩極冰帽融化了，地球變成了水球，球面全是洪水，只有可數的幾處高山峯頂尚在水面。忽然好像用了放大的顯微鏡般地，我看見各處高峯上有些微末細小的生物，就是那些人類的倖存者，中東在土耳其與蘇聯交界的阿拉列山頂有一艘棺木形的長方形方舟，擱淺在山際，中國方面的數處高峯上也有船隻人影，美洲洛磯山頂也有，歐洲阿爾卑斯山巔亦有，非洲亦有……然後洪水漸退，地面又重新出現文明。

我驚疑着，這不都是五六千年前的事嗎？

神人微笑着，我仰望他的眼睛，再望地球，它已在另一位置。現在我看見球面兩處，一東、一西兩大陸沉淪，一切的文明生命隨之沉沒，陷入白熱的熔岩火海之中，另一塊地殼浮現，像蛋殼碎片一般，浮在兩處大陸的原址，蛋殼片上注滿了海水，一處就是太平洋，一處是大西洋。沉下的地殼似都再無痕跡可尋，但是有部份碎片却又雜插在海殼之內。

我看見百慕達一帶海壳底下的地層，海底有無底深坑，其上有礁層，形成欺騙的海底，又有一處在卡里濱海淺水下面，仍有舊日大陸的文明遺跡，海底有人造的巨大石牆，連亘百里，於是

我又看見南太平洋（實在是北太平洋，那時地軸尚未被金星吸引翻轉，在那之前不知幾億萬年），舊日陷落地殼之層，又上升一部份，成爲尖頂島嶼……於是我又看見人類文明，在今日之南美洲秘魯智利一帶山上繁榮，成爲當時最高之文明，不久又見中東埃及文明之興起，不久又見中國文明之蓬勃，印度之文化昌隆！……

一切都在閃電一念之間，

神人望我微笑，我一閃又見地球原是荒涼，球面原都是固體陸地，忽然迸裂，許多塊地殼，好像碎碎之蛋殼，浮在蛋白之上，蛋白就是熔岩，地心的熔岩更熱，就是蛋黃。蛋殼在表面的球面飄浮不定，忽浮忽沉，互相碰撞，又互相分離。兩大洋的數塊巨大地殼下沉之後，非洲大陸從南美洲分裂，各自東西，歐洲大陸地殼從北美與南美之間的中美洲脫離。歐亞大陸向東飄移，非洲亦向東北移動，圍成了地中海，印度大陸地殼原本在非洲東南脚下，漸漸向東北浮動，撞上亞洲西南之西藏平原，一撞使地層上升，形成喜馬拉雅山脉，西藏成爲高原，西藏地殼却仍是最薄的，比別處薄得多，東海與台灣海峽下沉成爲海洋，亞洲古大陸邊緣成了日本、台灣。太平洋海壳底下，地心噴火，火山一連串陸續出現，成爲夏威夷，中途島……南亞古大陸邊緣却移向南邊，成爲一串南洋群島，澳洲從南極（當時的北極）漂來到現在之位置。中國與西伯利亞原是炎熱之南方，中原原是赤道地帶……加拿大亦原是熱帶……

我又看見南北兩極，各有一無底深洞，形如兩頭相通之綫絡之孔，或者軸心。

這算是古老了嗎？還早呢！

我又看見在更此之前之亘古，那些地殼，無論陸地海洋之地殼，不知浮沉升降了多少次，不知多少地殼整座突然溶化於熔岩之中，又有另一批地殼形成升起，生命亦不知出現過多少種形式，隨着地殼出現消滅，人類文明不知出現過多少千百次，或則數千年，或則數萬年，整個天體又起了變化

，彗星掃越，地球翻轉，星球逼近，地壳翻轉，底作面，面作底，溶化沉沒……

只能掘下數十尺乃至數百尺深的考古學家，必定要譏笑我的見聞，他們找不到證據啊！我心中驚駭，無法形容。

然後我又看見地球原是一團火球，在太虛中旋轉，漸漸表面冷卻，形成地殼的薄薄表層，那些蛋壳片，或者冰块，或者是奶油凝脂，人類是多麼渺小啊！小到連看都看不見！

然後我又看見太陽爆炸，飛出許多小點火球，一點點繞着核心旋轉，漸漸冷卻，成爲行星；什麼木星，土星，火星，水星……但是金星並不是太陽的子孫，金星是上面說的，最後才偶然闖入太陽系來的，被扣留的一顆失去尾巴的彗星，它是從銀河系另一方向闖來的。

然後我又看見一個更比太陽巨大不知幾億兆倍的白熱火球爆炸，幾億個火點飛出，又環繞它旋轉，光華燦爛，在太空黑暗無邊之中，火光奪目，照明了不知多少億兆光年的空間，這些星雲像旋風般地旋轉着，星雲之洪流中，挾着兆億計的星體，這個旋轉不息的巨大無比星雲之團，中心是灼熱的白熱，密度甚大，外圍的星雲洪流較爲疏散，就像調拌麵粉或用電動打蛋器打蛋糕的樣子，是一個巨大的漩渦，不過它是無比巨大的光與熱的漩渦，而太陽系只不過是這個漩渦最外圍邊緣的一個小小麵粉點兒，行星與地球又是小麵粉點兒的裏面的微塵小點。從邊緣望上去這個漩渦的平面側面，它就是所謂「銀河」了。其實居高臨下一望，它是個巨大的圓形漩渦。從上面俯視，它的旋轉是順時針方向的，從底下仰視，它是反時針方向的。

那光漩的形狀，它的四條外圍的旋臂，突然令我想起一件事物來。現在我才明白，佛教的卍字，原來就是從這兒來的，原來是銀河系的旋轉形狀，象徵着永恆、光明、與莫測的高深偉大智慧。前者我在定中閱卷，見載稱它是被陸沉古代文明稱之爲太陽的象徵，其實還不甚正確，非得要身在太虛之上，俯視銀河系之光漩，無法領悟。

神人微微一笑，我陡然驚覺，我又看見在那無邊無限的黑暗

太虛之中，還有無數的光漩星雲，不知有幾億幾兆，所謂「銀河系」，不過是其中最最小的一面而已。到處都有類似的光漩星雲，有直立的，狀如碟子的，有斜立的，有平放的，光華顏色何止千種！都是像卍字形的。

現在我懂了！這才是卍字的真正來源，原來它蘊含着宇宙大智慧的玄機！

我再看，整個宇宙的黑暗無限空間，亦是在旋轉移動之中，亦是卍字形的。宇宙之外，又有無限的更多的宇宙，無窮無盡，互相連接溝通，互相存在於其當中，在星雲與星雲之間的空間，有無數的淡薄氣體與塵粒，有纖維形狀的生命形態，它們亦有智慧，它們不斷在演變，它們有感覺，它們感覺到，我亦感覺它們，它們當然不是呼吸氧氣的生物，宇宙間的生命，未必一定都像地球的生命之需要氧氣，我感覺到它們生存於氫氣之中，或者是碳氣之中。

我看見有無數的星球與星雲中存在着無數奇形怪狀的生命形式，有些存在於數千度的高溫之中，地球人類可能會被一灼成爲飛灰，但是他們若無其事，他們亦具有近似地球人類之形體，但是並不完全一樣，他們是虛無的，他們是「反物質」的，在他們自己來說，他們是實，而我才是一「反物質」，我才是一「虛」，因爲他們可以進入我。於是我又看見更多的生命，包括半人半馬，半人半魚……他們存在於與我們地球不同的氣壓溫度之下，他們有些以呼吸氮氣爲生，有些根本不呼吸，只是吸收輻射的能量，有些只是吸收宇宙線，甘瑪線，艾發線……有些存在於我們認爲零下數千度的奇寒冰雪之中，（或者是氮氣形成的冰）。

於是我又看見，宇宙之中，原來並無時間，沒有始沒有終，亦沒有空間限制，因爲亦是無始亦無終，從一個星雲到另一個，從太陽系地球渺小的人類看上去，旅行需要幾十幾百萬光年，星光射到地球，已是幾多光年之後，我們說，看見的已是幾萬光年之前的事，現在已不存在了。但是，我現在才明白，在這宇宙之中，原無時空，幾百幾億光年，亦都

是一剎那，亦都是「現在」，並無過去，亦無未來！

從宇宙望向地球，並無時間，何來光年？並無空間，何來光年？一切都是現在，一切都是眼前，一切都是永恆，亦一切都是過去，一切都是未來。過去現在未來，都只是地球的觀念，多少里，多少光年，亦只是地球人類的物質觀念！

神人望我微笑頷首，我忽然又感覺到，宇宙之內又有宇宙，即是在物質的宇宙之內，又有反物質的宇宙，彼此都是相對的，亦是一正一負的，亦是互相感到對方是空虛反物質的。是的，有無窮之物質宇宙，其中亦有無窮的反物質宇宙！

太玄了嗎？是「白馬非馬」之辯嗎？不是的，絕對不是！只有身在宇宙之中，遠離了狹小的地球物質世界，俯視仰望，見到無窮宇宙，才會有此感悟，轉念及人世的許多紛擾煩惱，多麼不值得啊！

神人的微笑眼神給我一個啓示，我明白了，我若要跳出生死，跳出煩惱，不生不滅，只有追隨他，到這宇宙當下來，讓我的智慧之非物質知覺，存在於永恆之中。但是，神人是誰呢？

你不認識我了？神人慈祥微笑，他背後忽然升起巨大的火燄光華，頭上出現佛光，光照宇宙的黑暗。

「你日夜禱求我，唸我名號，你倒不認識我了？」神人並未開口，但是我可知他眼中之意。

「觀世音菩薩！」我猛然悟出了他是誰，不過我詫異他並非世俗所傳繪之女身法相。

是的，我已恍然因緣，我萬分感激，我立時拜倒，我可以感覺到菩薩之意，叫我不必再回塵世去了，我知道菩薩是一種崇高的無比大智慧能力，他也是反物質的，一種「能」，我知道是他的能力將我的意識提成了一種「能」的形式，所以才能夠感覺到來到了太虛的宇宙之中，瞬息暢遊正反物質的宇宙，看到一切！

我知道塵世的臭皮囊並無可留戀，可是突然我悲從中來，我念念不忘生我育我劬勞的老母親，我縱然自己跳出生死，識在永恆之中，不生不滅，拋棄慈母，又有何意義呢？

夕照（鎖窗寒）

唯慈

夕照殘霞
煙林秋晚
歸鴉棲樹
天涯客旅
舉目無親誰語
大教荒寒事未休
幽懷悉是愁情緒
曹溪流水竭
南山木落
但期淨土
未劫歸依處
寂寂法音沉
羣魔狂舞
陰雲蔽日
將有滿城風雨
中原邪橫斷菩提

隋唐旺氣今何去

聽秋聲

落盡殘英

不見舊時主

妄着（臨江仙）

前人

妄着烟塵難悟

痴情物影不明

一生碌碌竟愁情

夜長何日曉

業濁幾時清

病倒英風盡失

心閑欲海始平

今知富貴若浮雲

惑深千障重

夢後一舟輕

雲龍閣詩鈔

胡譚光

贈沈九成居士

眸似蓮花志浩然，
談真化俗證人天；
通經達道沈居士，
驚嶺鵝湖並妙傳。

呈吾師羅香林教授

雲停霽月古人心，
貫穿天人博古今；
七十松齡稱碩彥，
春風坐我眷恩深。

參禪樂

理感通明興自超，
雞園采藥樂逍遙；
翦雲邀月拈花笑，
法器傳燈粲九霄。



龍樹之思想

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(續 68 期)

「任何東西都非真實，任何東西都非非真實」這第四句，作為最多的真實而表示中觀的宗教真理，故在其限度內不是應被否定的東西。而這真理並不是在使第一句得以成立的論議領域中、或在與第二、第三句為同一的領域中成立的。換言之，在使第一乃至第三句得以成立的諸領域中，第四句都是應被否定的性質的東西。

這樣，中觀的真理亦不一定在世間的立場，一般的論理的領域中為真；由這裏可以見到佛教者的無執着的精神。對於執着於空的人，『般若經』即強調有把空亦空掉的必要。認為作為神秘的直觀的空，就這樣即可妥當應用於世間的有的世界中，那是危險的。此中有分別一般的理解（世俗）世界的最高的真實（勝義）世界，而自覺到這兩個領域的大體的歧異的必要。如次章要詳細敘述的那樣，中觀者所以說兩個世界的分別，即因此之故。倘若這樣，則當處理世間的事物時，只是誇耀宗教的直觀是沒有意義的，亦應要理解到活用作為方便的世間論理與知識的必要。悟到一切皆空的聖者，今再度回復到常識的有的世界、一般的論理的世界來，這亦是來自如上述那樣的四句否定的精神。

兩難的意義
在四句否定中量化被實行，但在兩難中量化是決不可行的。因此中議論到底是只是關於事物的本質而被實行的，而本質不能

有部分是A部份是B的事。倘若以先初所舉出的火與薪的兩難來說明，則「某些薪可燃某些薪不可燃」，在討論薪的本質是否與可燃燒的東西是同一的兩難中，是不被容許的。在因果關係與其中，當作A與B是同一或是別異的選言時，亦是有關本質的議論。由這個立場說所有的現象非A亦非B，表示不能以同一這一原理來說明的事。這並不是無視同一的原理，而是表示龍樹的論理不是現象領域中的論理，而是以本體為問題的論理。

要從龍樹的兩難的困境逃離出來，並不一定是困難的事。譬如對於一八·一「倘若自我與身心是同一，則這變成是生滅的東西了。倘若自我異於身心，即這即不存在」這一形的兩難，若論為「自我倘若與身心是同一，則這即存在，自我倘若異於身心，則這即無生滅」，表面上是能否否定他的議論的。不過，能夠從困境中逃離出來，只是在形式方面的，而不是在本質方面的。或者是在現象的領域中，而不是在本體的領域中。倘若不能證明是恆常的無生滅的，而內在於生滅的身心內的自我本體的存在，則以真實的意義予龍樹以反駁，是不成的。這在對論者亦是不可能的。另一方面，對手的以為由於有自我一語故有其對應物的立場，則為指出自我這一概念所有的自己矛盾——本體與現象的矛盾——的龍樹的兩難所破。

同樣的事，亦可就有關所謂龍樹的前件否定或後件肯定的誤謬而說。譬如「倘若離行者不能行行的事的話，沒有行行的事的話，則何處有行者呢」（二·七）這一假言論證，可寫成「倘若沒

有去者則沒有去。沒有去，故沒有去者」，此中龍樹形式上是肯定後件的。倘若依形式論理，假言論證作爲真的形式只有兩個，肯定前件，因而肯定後件，和否定後件因而否定前件；只有這兩個是正確的。現在的場合，只有有去，故有去者」與「沒有去者故沒有去」這兩個推理是可能的。龍樹的本體的論理是，去者在未去時亦不是某一主體，它是以去的作用作爲自己的本質的。換言之，去者與去，本質上是一。由這個立場看，有去者則必有去，有去則必有去者，這是真的；有去則有去者，沒有去則無去者，這亦是真的。

換質換位問題

假言論證的規則原本在本質上等於換質換位的法則。譬如，由如有結果則有原因一命題可推理出如無原因則無結果，但不能推理出如無結果則無原因。因在現象世界，沒有烟的火，不出芽的種子亦是火亦是種子之故。在龍樹看來，倘若烟本質地能說是火的結果，則火應必與烟俱；倘若種子本質地是芽的原因，則種子必需生出芽來。不出芽的種子，不是種子，亦不是原因。在本體的論理，由於原因是必生結果的東西，故如有原因，則不得沒有結果。

如先初所見那樣，龍樹說過父生子，子生父的例，及結果依原因，原因依結果這樣的事，這從現象方面看，亦不外是混同了因果關係與論理的根據及根據附予的關係而已。父生子是原因與結果的關係，由於有子因而有父，這則本於論理上的根據附予。不過，龍樹的本體的論理，並無這兩種關係的區別。

由於本體是自己充足的存在，故實在沒有與其他東西相關的事。倘若有任何關係，那不過是純粹的完全的同一性「A是A」而已。但在現象的論理中的所謂同一性，則只表示部份的同一性。說「薪是可燃燒的東西」時，雖然未燃的薪與其後才被點火的薪有不同，但我們却無視這不同，而提出薪與可燃燒的東西的同一性。但這樣的部份的同一性在本體的世界是不容許的。因此，像說一切有部假定本體而要說明現象，即混同了本體的論理與現象的論理。再一步說，龍樹實要指出和使人知道在本體世界中

部份關係之論理不能成立。

名辭與實在

龍樹要表示本體的論理與現象的論理的矛盾，是因為他是以暴露名辭與現實存在的不一致作爲其哲學的目的之故。便是因爲這點，他屢屢否定矛盾的原理。他十分清楚矛盾的原理，不過，他要示出在本體的世界中，這原理是不成立的。像「自我是不存在的，它亦不是不存在的」那樣，兩個相矛盾的命題同時是偽，那在形式論理上是不容許的。不過，倘若自我在現實上不存在，即是一不具有成員的概念的話，則這兩個命題同時是偽，同時是真，都是可能的。「不死的人不是美的亦不是不美的」，這在當不死的人不存在時，當是可成立的。

「般若經」的聖者與中觀的哲學者爲了表示概念與實在的乖離，而把沒有外延亦即是不具有成員的概念，作爲譬喻來使用。如兔角、龜毛、在虛空中開的花、石女等。亦同時否定以它們作爲主辭的相對立的兩個述辭。譬如，「兔角不是銳利的亦不是不銳利的」。這樣的立言之所以成立，是因兔角是不實在的是偽的名辭之故。

「般若經」的哲人與龍樹，並不是說只有兔角、龜毛、石女是不具有實在的成員的名辭，而是說凡名辭都不具有實在的本體。由於在龍樹的議論中的名辭是變數，故在某一議論中的名辭可爲其他任意的名辭所置換。即是，一切名辭不具有本體，是空的。

以上所概觀的龍樹論理的形式與本質，並不一定如他所意圖那樣正確地爲繼承他的中觀者所理解。關於這樣的問題，將在第三章中敘述。

3 龍樹之宗教

(1) 兩種真理

空性之真義

在「中論」與「迴諍論」中舉出兩種對於空的思想的反論。

其一是從倫理乃至宗教的立場的非難，另一則是言語學乃至論理學上的。就阿毗達磨的區別哲學的立場看，善行爲與惡行爲、沒有煩惱的東西與有煩惱的東西、苦、苦之原因、苦之止滅、至止滅之道這樣的各式各樣的東西被區別開來，被認爲各各具有其本體。而所有的東西，在修道的體系中，被給予各各的位置。倘若這不能被實行，那是由於由苦至苦之止滅、由迷至悟的途徑未成立之故。倘若這樣的一切都是空的話，則它們變成無生無滅了。倘若修道與其結果是沒有本體的空的東西的話，則道德與宗教都變成不可能了麼？（二四·一—六『廻諍論』七—八）。

龍樹說，反對者這樣非難，那是因爲他們不理解空性、空性的目的，與空性的意義之故（二四·七）。他說，恰如要捕毒蛇而誤唱咒文是非常危險的那樣，愚者會因對空性的誤解而自害（二四·一一）。

我們說依存性（緣起）是空性。這空性是假名，與中道是同一事。由於沒有不依存而生起的東西，故沒有不是空的東西。（二四·一八—一九）

所謂事物是空，是這事物並不作爲本體而存在，而是依原因與其他的東西而生起之意。由於所謂空一辭語，一般地與所謂無一語相通，故空易被取爲事物不存在的意義。但言語被誤解，那是由於言語自身不具有本體之故。我們所說的空性，是不具有本體的存在，而不是存在之無。空性的表現，亦如把車輪、車軸、車體的集合權且稱爲車那樣，僅是假名而已。如把所謂車這實體想爲是有是錯誤一樣，以所謂空這本體爲有，是不成的。又如被權且以車這一詞來稱呼的東西並不是沒有那樣，不能說被說爲是空的東西不存在。越過事物本體的存在及作爲其滅的非存在二者，這是釋迦牟尼佛所說的中道的真正意義。

倘若原因具有與結果區別開來的本體，行爲與其主體及對象各各具有相互區別的本體的話，則何以原因能變成結果，人能推進某種事物呢？若不淨與淨作爲本體而被區別，煩惱與涅槃，苦與苦之滅被區別的話，則作爲其間的搭橋的修道便不可能了。由於生成與變化是成立於事物是空的一點之上，故空性被否定，所

有的生成與變化便不成立了。這不外是對宗教與道德的否定。本體是不能做作的東西。倘若善有善的本體，惡有惡的本體，則爲善爲惡的事都不能說了。因此，只有這空性能使道德與宗教成立。

對於會得這空性的人，一切將被會得。對於不會得空性的人，任何東西皆不被會得。（二四·一四，『廻諍論』七〇）

對於空性的論理非難

對於空之思想的言語學的非難，是這樣的，所有東西都是空一點，不成了破壞行於世間的言語習慣（言說）的東西麼（二四·六）。所謂言語習慣，是一般的理解的事，譬如說，以桌子一語來表示書寫的台，以行一語來命令行的動作。倘若說一切都不具有本體都是空的，則由於桌子沒有本體，以桌子一語來說及它的事便不可能了。倘若這樣，世間一切的言語的、習慣的經營不都要停止掉麼？

在『廻諍論』方面，龍樹的對論者稍爲論理地和更爲本質地處理相同的問題。在這書中所表示正理學派與阿毗達磨佛敎者所作的非難，可要約如次。

龍樹說在所有東西中都沒有本體，則他的『所有東西都是空的』這一言語，亦當是不具有本體的。以這空的言語來否定事物的本體，如何是可能呢？像實際上事物不能被不存在的火所燒那樣，像不能有爲不存在的劍、不存在的水所傷所濕那樣，依不存在的言語而否定事物，是不可能的（『廻諍論』一）。不過，與此相反，倘若說言語具有本體，則龍樹的『所有東西都是空的』的主張亦要敗陣。這是由於起碼言語這一個東西具有本體之故（同上·二）。言語必須具有對應的實在物。「不具有本體的東西」一語，限於它要成立，亦要具有對應的本體。順此，不具有本體的東西變成具有本體了，龍樹的表現即自己矛盾（同上·九）。

「事物中無本體」這一否定要能成立，作爲其否定的對象的本體必需存在於某處。譬如「家中無壺」這一形的否定，本來是在有壺的存在的情境下提出的。倘若完全沒有壺，則亦沒有對壺的否定。

（未完待續）

我與東老之因緣

智 銘

東初老法師之德操，久傳於世，其文章遍載教內各刊物，我聞其名者久，讀其文者多，而我福薄，始終無有親近之機緣。

至民國六十六年之四月十日上午十時，日月潭玄奘寺住持悟明老法師晉山陞座典禮，到有諸山長老及四家弟子千餘人，典禮進行時，我穿梭人叢，攝取鏡頭，有位長老相好莊嚴，威儀具足，被邀請致詞，我心生歡喜，爲他攝取不少鏡頭。他致詞完畢，曾探頭詢問鄰座長老：「此拍照者誰？」獲答：「智銘居士。」而我亦於拍照後問站立身旁之一出家大德：「此位致詞的長老是誰？」據告：「東初老法師。」我聽後，肅然起敬，若不是怕擾亂會場秩序，有急欲上前頂禮之衝動。

典禮完畢，我立於大殿門邊，東初老法師跨出大門，一眼看見我，未經介紹，即拉住我手，我意將俯身下拜，他止住說：「人多，不拜。」一面說一面向山門走去，拉我之手並未放開，他頻獎勉我說：「要努力護持正法，不因任何阻擾而退轉其心，」至山門下梯階時，方鬆開手，並三番四次囑咐我：「你到台北時，一定要來看我……一定啊！」我也一再恭謹答說：「一定，一定。」可是，至其入滅時止，仍未曾去親近過。

去（六六）年十一月二十日，我奉悟明老法師電召去台北樹林海明寺小住，早餐時，有位尼師問悟老：「師父是否要去參加東初老法師追悼法會？」我聞後不禁一震，大聲問道：「什麼？」

您說什麼？」悟老代爲回答道：「東初法師前幾天圓寂，無病象坐化。」當時，我內心悲痛，懊喪，自責不已：何以不早日親近，以聆法益，而今苦惱焦心，再也無法實現東老之殷殷囑咐，和自身之切切願望矣。

今（六七）年三月七日，我又奉悟明老法師電召，去海明寺小住。宿於「妙法堂」二機。時聖嚴法師來訪，于丈室與悟老正歡談中，忽有我外來電話，悟老站在丈室外喚我：「許居士！電話。」聖嚴法師問悟老：「許居士是什麼人？」悟老答：「是許智銘居士。」我下樓入丈室，悟老轉身對我說：「你先聽電話，我再給你們介紹。」我接完電話，悟老將我引見聖嚴法師：「這位是聖嚴法師。」我雖然未曾見過聖嚴法師，但早已得知他獲得博士學位消息，讀過他多篇文章，尤其他所譯「中國佛教史概說」更會一字一點，一句一圈，眉批旁註，精讀二遍，故私淑已久。既經引見，當即頂禮，然後轉身欲返二樓，悟老說：「坐坐，談談。」我以聖嚴法師乃當今學者，學貫中外，我恐言不及義，貽笑方家，故婉辭：「不坐，不坐。」

午飯後，悟老正與一居士談話，命我開丈室門引聖嚴法師入內用茶。我因使命難辭，即以半主人姿態與聖師閒談應酬，我說：「東老入滅太早，我與東老雖僅一面之緣，却蒙慈悲囑咐，前去親近，可是心與願違，而今東老入滅，已無法滿願矣。」我不過

說說而已，聖師竟熱忱地說：「現在去，你有空嗎，現在就跟我一道去住幾天。」我答：「有空。」「那馬上走，我有車子在外面等。」聖師相催，我即上樓收拾行李，與聖師同車而至北投「中華佛教文化館」，因緣不可思議。東老雖已入滅，竟能由其接法弟子聖嚴法師之接引，而圓成心願，內心慶幸不已。

至「中華佛教文化館」，我向東老法相前恭立道：「東老，你叫我來，我已來，您却寂滅，現請受弟子三拜。」拜完，瞻仰東老舍利子，其中有五彩繽紛者，有金黃耀目者，有純乳白者。其形狀有圓似珍珠者，有狀似白香象者，都光潔奪目，令瞻仰者不能不發出見賢思齊之由衷。我細數其數，共得四十四顆，問聖師曰：「何以如此巧合，剛好四十四顆舍利子？」聖師曰：「共有三百餘顆，此僅爲一部份而已。」

當晚，我被安置在一間大房中，有五尺寬大沙發床，被枕清新，至爲舒適。可是，因室外嘈雜之聲擾擾，竟無法成眠，乃起身靜坐，觀想：「東老在此種環境中，何以能成就如此崇高果位？」當時，我以自身眼、耳、鼻、舌、身、意之六根，用以應對室外色、聲、香、味、觸、法之六塵，細加分析比照；眼之於色，有烟霧迷漫之山色，萬紫千紅之花色，更有爭奇鬥艷，妖冶惑衆之女性。耳之於聲，有川流不息晝夜不斷之車馬聲，高樓大廈抽水馬達之嗡嗡聲，有弦歌鼎沸之歡笑聲。鼻之於香，有花香、酒肉香、脂粉香。舌之於味，有硫磺味、濕味，更有爭逐聲色財貨之人情味。身根之於觸，眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、膚觸，無一觸於修行辦道有增上力，於法；有犯法、亂法、毀法之者之麤集。如說娑婆世界是爲五濁惡世，則北投此一聞名中外色情泛濫之處，應是濁中之濁、惡中之惡之世界，是一般學佛辦道者，避之唯恐不及之地方，而東老何以偏選此濁濁惡惡之處，開辦道場修行辦道，而又竟能道成正果，使法脈流長，法益遠播？此一問題，使我冥思者久之，而後忽悟「娑婆即淨土，煩惱即菩提」一語之真義。原來，東老就是以「我不入地獄誰入地獄？」之大悲大願，來此濁濁惡惡之世界，化度此間沉湎於酒、色、財、氣而無以自拔之苦難衆生，佛曾曰：「入治正法救護一切，入講論處

導以大乘，入諸學堂誘開童蒙，入諸淫舍示欲之過，入諸酒肆能立其志。」（維摩詰經）正是示諸大乘菩薩救世度生之法。東老也正以此法化娑婆成淨土，證煩惱成菩提，佛又曰：「菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」東老上行下化，正此之謂也。

修學佛法，有八萬四千法門（約數），我又觀想，東老在此濁濁惡惡之世界（小世界），究用那一法門上行下化，而收濁惡爲淨土之成就（大成就）。憶初入舍利殿時，見琳琅滿目輓聯中，有一副特別顯目，其聯曰：「效百丈家風，百丈不吃，師又不吃，（師撰上聯），傳維摩教義，維摩無言，弟子無言？（命徒續對）」具名者是「弟子方甯書敬輓」當時，據聖師相告：「方甯書居士是東老在家入室弟子。」既如此，我想：此一聯對，除表示其師徒二人以心傳心之契機外，更可由中窺出東老學法之淵源。蓋百丈禪師曾有言曰：「一人長不吃飯，不道饑。有一人終日吃飯，不道飽。」（指月錄卷八）百丈自是「不道饑」者，東老自亦是「不道饑」者，修行之人，法味充滿。怎會道饑。而形出家心未出家者，腸肚空空，一無法味，故終日吃三餐另加零食，腦滿腸肥，却仍終日「不道飽」。百丈又曰：「吾無德，爭合勞於人？」（同錄）故有「一日不作，一日不食。」一語流播諸方。而今東老亦有「效百丈家風，百丈不吃，師亦不吃」之聯句，可見東老修行法門來自百丈，應無疑問。

百丈教人如何修行：有人問：「如何是大乘頓悟法要？」百丈曰：「汝等先歇諸緣，休息萬事，善與不善，世出世間，一切諸法，莫記憶，莫緣念，放捨身心，令其自在，心如木石，無所辨別。心無所行，心地若空。慧日自現，如雲開日出相似。但歇一切攀緣，貪、瞋、愛、取、垢、淨、情盡。對五欲八風不動，不被見聞覺知所縛，不被諸境所惑，自然具足，神通妙用，是解脫人。」（同錄）東初法師自稱「效百丈家風」，對此段教語，自己悟個中三昧。雖處濁濁惡惡之處，「心如木石……不被見聞、覺、知所縛，不被諸境所惑。」不爲色、聲、香、味、觸之五欲，利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂之八風所動。不爲境

轉，反能轉境。自然具足，解脫自在，成正等正覺，化度如許有情，成就無上功德。

繼觀想「傳維摩教義，維摩無言，弟子無言？」之下聯。緣維摩會語大目連曰：「法無名字，言語斷故，法無有說，離覺觀故，……法相如是，豈可說乎？」（維摩詰經）蓋諸法空寂，應離言說相、名字相。語言道斷，心行處滅，無言說之人，亦無言語可說，言語亦是虛妄假相，無有實性，唯有離言說、文字，才能實證菩提。故維摩勸大目連「無言」。方甯書居士之下聯，自在讚東老之修持，已得維摩「無言」之精義。確實，由東老成道如許舍利子證之，其亦確入「無言」之化境矣。

我將東老在此濁濁惡惡之處，何以能成正果之疑團打破，倒頭入夢，外界之嘈雜混惡，已不足為患矣。

東老之接法弟子為聖嚴法師，聖師今天之成就，在當今佛界中，應是翹翹者。樂觀老法師曾面囑聖嚴法師曰：「我輩；老者老矣，滅者滅矣，中國佛教之興衰，全付汝一人而已矣。」此語深長而極悲切，我當時在旁聞之，熱淚盈眶。而今執筆為此文，尚含淚欲泣。

我與聖嚴法師僅有半日之緣，觀其仍僅一鉢、一衲、一芒鞋，道貌岸然。雖東渡有年，但未為境轉，保有中華佛教之傳統美德，其言談、處事、待人、接物，謙和恭謹，守正不阿，隨緣化導眾生，接引有情，毫無青年得志，貢高我慢之習氣。聖師之修為，有「青出於藍」之概，我對聖師，敬禮有加，曾於舍利殿，頂禮三拜，親近善知識。此種大禮，除五十一年皈依道安老法師行拜一次外，此為第二次。今東老以燈傳之，深慶得人，自此荷佛慧命，責任綦重，願聖師亦應有「當今之世，捨我其誰」之氣魄，重振中華佛教。

末了，願以四語奉敬聖師，並慶東老得人：

行遵佛制
口宣佛言
丕振宗風
無盡燈傳

(完)

(上接第37頁 反物質)

我啓稟菩薩，我須回去侍母修行，將來盼能同來，如若不能，亦只有聽緣份罷了。

菩薩微微一笑領首，溶化於太虛之中，我張目四望，早已身在書房，時值子夜一時，我入定中，或是夢中，視時鐘，前後不過半小時，一切記憶已漸褪去。我母在鄰室正在打坐唸經。

我還看見什麼呢？是的，我也看見了地球未來的爆炸，一切都毀滅了。所有的星球都是有生有死的。太陽也在衰老之中，將來也會爆炸。

稿 約

- 本刊園地公開，歡迎四象投稿。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，即千字自十五元至卅元）。
- 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 來稿文體不拘，悉聽作者方便。來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 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。
- 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

捐 款 鳴 謝

龍平法師	港幣	200.00元
隆根法師	港幣	200.00元
無名字居士	港幣	200.00元
顧益生居士	港幣	100.00元
陳婉華居士	港幣	100.00元
鍾湯菊居士	港幣	30.00元
蔣元啟居士	港幣	225.00元
查良鏞居士	港幣	360.00元
高永霄居士	港幣	180.00元
張教授	港幣	270.00元
竹園法師	港幣	90.00元
李鶴年居士	港幣	45.00元
談錫華居士	港幣	20.00元
妙法寺	港幣	3,280.30元
總計	港幣	5,300.30元

七十三期收支報告

一、收入：	
本期捐款	港幣5,300.30元
發行收入	港幣 625.80元
總計	港幣5,925.30元
二、支出：	
印刷費	港幣3,166.50元
稿費	港幣1,665.00元
郵費	港幣 693.00元
什費	港幣 400.00元
總計	港幣5,925.30元

內明雜誌社謹啟

佛學研究

定因法師淨施五十萬

興辦圓明哲學研究所

僧伽會表示熱烈贊揚

香港佛教僧伽聯合會董事，三慧講堂及圓明講堂住持定因法師，為光大佛教傳統文化，培養高深研究人材，發心施捨淨資五十萬港元，作為僧伽會所屬能仁書院創辦圓明哲學研究所經費。並經於四月十四日之董事會議中作出上項提議，董事會對定因法師捐資興學，表示崇高熱烈贊揚，僉謂法師此舉，對今後佛教之發展將具有重大意義。

僧伽會定期舉行

第八屆剃度大會

歡迎善信參加不收費

香港佛教僧伽聯合會舉辦之剃度傳法大會，歷年來參加剃度者，逐年增加。去年特許婦女帶髮出家，接受三皈五戒及八關齋戒後，女居士參加者極為踴躍。該會第八屆剃度大會已定於今年七月卅日至八月五日（農曆六月廿六至七月初一），仍假座新界荃灣九味半弘法精舍舉行。無論長、短期出家均所歡迎，參加者不論男女，所有剃度期間膳宿等均由該會供養，不收任何費用。短期出家者，期滿捨戒還俗，即可恢復在家庭生活，長期出家者，由該會安排於各寺院掛單參修。凡有志參加剃度者，請電②八一六三五七號妙法寺內印堅法師接洽。

妙法寺中國禪學院

隆重舉行成立典禮

香港妙法寺住持洗塵法師為光揚中國大乘心宗，續佛別傳心印，培養

傳燈師資及國際弘法僧材，特邀集禪門耆宿，創立中國禪學院，俾重光絕學，弘傳心燈。經數月來積極籌備，始告就緒。由洗塵法師兼任董事長，金山法師任副董事長，倫參法師任董事兼院長，超塵法師任董事兼副院長，能真法師為董事。並於能仁書院佛學系中挑選優秀學生為該院學員。業於四月十五日上午，在妙法寺舉行成立典禮，儀式莊嚴肅穆。首由該院董事長洗塵法師講述中國禪學院開創因緣及重振宗風，復興心宗，使中國大乘絕學，遍傳國際之旨趣。繼由院長倫參法師、副院長超塵法師分別闡述禪學意義。禮成後，於即日下午正式開課，參聽學員計有：釋能真、釋智鴻、釋見仁、釋心航、釋慧光、釋宏勳、釋印堅、釋明本、釋覺慧、釋心儀、黃啟嶺及馮照儀等十二人。

李敬居士追悼會

紳商各界千餘人公祭

本港電器製造業鉅子，殷商李敬先生，不幸於三月十一日，病逝養和醫院，李氏生前友好，特於四月二日中午假新界藍地妙法寺，舉行追悼儀式，到會致祭者，除港九電業總會，香港佛教僧伽會，能仁書院，內明書院，劉金龍中學，荃灣佛教分校，馬來西亞電威電器製造廠，永安祥（馬）有限公司，新加坡永安祥有限公司，新加坡藝術木器廠，吉隆坡新工程有限公司，香港永安祥公司，金城電器公司等十四團體代表致祭外，到有李氏親友，蔡章閣、柳子元、洗塵法師、金山法師、智梵法師、智開法師、海慧法師、寶燈法師、顯化法師、能真法師、釋德寬、釋見仁、曹紹松、莫智強、曾家熾、黃耀榮、區枝、區祺、蔣玉英、張湧潮、區廣、陳呂重德、沈馬瑞英、鄭黃月芳、梁志如、梁佛賢、陳覺慧、陳覺化、梁常正、黎覺仁、馮寶儀、李黃寬圓、白志忠、鄧潤棠、梁剛、米至仁、胡潮、曾文翰、劉順、刁培光、何鴻輝、宋廣如、朱華清、陳錫乾、簡漢釗、霍彪、何劍、羅文達、林仲勳、梁松漢等千餘人。追悼儀式，肅穆隆重，首由僧伽會高僧金山、智開、智梵等數十位法師誦經，繼由太平紳士蔡章閣居士，陳呂重德居士，鄭黃月芳居士，梁志如、陳覺慧、黃寬圓等代表妙法寺董事會公祭，並由曾文翰居士宣讀祭文，僧伽會會長洗塵法師報告李氏生平行誼（附後）旋由各團體代表分別公祭，追悼儀式，至下午一時始畢。

李敬居士行誼

李敬居士，字仲威，法號覺聖，原籍漢軍旗，寄居廣州，民國以後，家道中落，居士幼年喪父，輟學就業，艱苦備嘗，益自奮發，臨事敬誠，雅重官諾，是以年未弱冠，信孚商場。一九四九年來港發展，創立電威電器製造廠於九龍深水埗，格於資本，設備簡陋，披荆斬棘，慘淡經營，卒以出品精良，製作認真，馳名中外，銷量大增，經過一再擴充，卒成現代化之企業規模，一九六七年復創設馬來西亞電威電業製造廠於檳城，所出產品，風行南洋，備受歡迎。於是馳聘商場，投資其他工商事業，以作風穩健故，信譽卓著，多所成就。居士秉性仁厚，樂善好施，舉凡公益善舉，無不慷慨解囊，同人緩急，悉予妥善安排。復以童年失學，畢生引為憾事。故屢施鉅款，興辦學校，培植人才，資助學生，歷年受惠者，不可勝計。晚年皈依三寶，發心益廣，護持佛法，布金伽藍，資助教育，捐贈醫藥，濟世利生，不厭不倦，最可貴者，凡有施捨，從不具名，可謂不著相行於布施，故其福德不可稱量，居士畢生造福社會，利益人群，德澤廣博，必昌厥後，德配張氏敬維夫人，系出名門，賢淑溫文，居士德業成就，得力於內助者殊多。嗣哲大權、大宇、大正均留學外國，幼子大永現尚在英求學，女大慧適黃玉駿君。大權現任電威廠執行董事，大宇、大正任常務董事，光大事業，後繼有人，可以告慰居士在天之靈矣。

鳳山佛教蓮社三慶

三月廿九日，是淨土專宗道場——鳳山佛教蓮社，創社廿五週年，新建大雄寶殿落成及當代淨土宗高僧煥公長老六秩華誕之慶。全國各地的信徒，都懷著一顆非常虔敬的心，從四面八方擁向佛教蓮社。有的坐飛機、有的包遊覽車、有的乘火車、汽車和私人轎車，這一天真是車水馬龍，人潮擁擠。

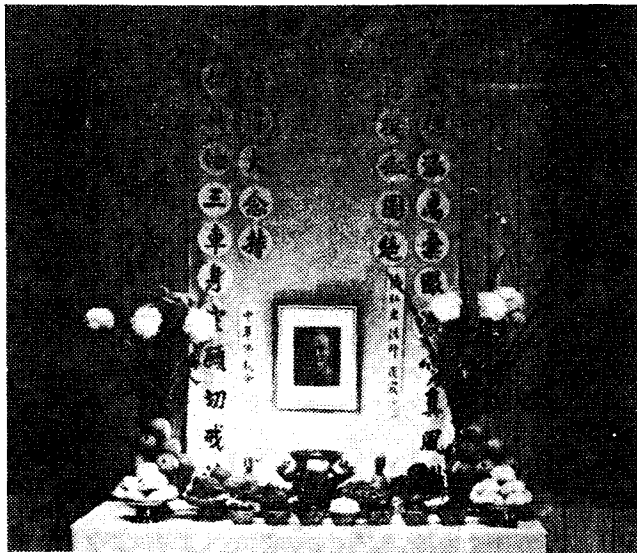
典禮由立法委員黃玉明居士剪綵，隆道長老啟鑰，星雲大師上供，另有諸山長老，聖嚴法師、淨空法師、會性法師、淨心法師、性海法師、圓宗法師、宏哲法師、台東瑞麒法師、及天機、善定、慧定、敬敏、真慧、敬定、心舫等諸位法師；地方首長；鍾錦德、張培耕、朱斐居士等多人應邀觀禮，歷時二小時完成。中午以極豐盛的素筵款待嘉賓，席開二百餘桌，煥公長老並備有精美之紀念品——特刊、念珠、佛書結緣，人手一份，法喜充滿。祝壽晚會是當日十九時半開始，有信徒呈獻壽禮及精彩節目演

出。前後二小時，在樂而不失莊敬的氣氛中，表達了信徒對三寶的恭敬及對煥公的愛戴，咸謂為近幾年來高屏地區佛教界一件大事云云。

紐約法王寺舉行 海仁老法師追思法會

(美國紐約航訊)
香港佛教一代尊宿，天台宗佛學泰斗海仁老法師，於二月十五日以九十六高齡圓寂大嶼山。噩耗突傳，海內外佛教界，無不震驚哀悼，海老散居各地之門生法友，紛紛飛返香港參加荼毘大典。

紐約法王寺中華佛教會創辦妙峯法師，為海老早期受業弟子，因忙於法務，未克分身一瞻海老最後慈容及參與莊嚴葬禮，深以為憾，特於



海老法師靈堂

三月十一日，假該會佛殿，恭設靈堂，供奉海老遺像，懸以輓聯，舉行隆重追思法會。到有美國佛教會敏智老法師、仁俊法師、幻生法師、日常法師、郭本善、陳旭明等男女居士六七十人，恭請敏智老法師主持，儀式肅穆莊嚴，歷三小時始畢。

次日適逢星期日，為該會定期佛學講座，妙峯法師，特別用講座時間，講述海老一生行誼，及其親近海老之經過，海老的偉言懿行，慈悲喜捨，及其一生作育僧材，弘法利世的豐功偉績，妙師條分縷述，如數家珍，聞者動容，聽眾聞後，對海老之典範，景仰無已。

附錄妙師敬輓海老輓聯如下：
海德涵萬彙，眼澈心真，風猷澹挺私圖絕。
仁英備三車，身空願切，戒法清淳大念持。



△ 明 · 長壽無量佛像





△ 進香圖浮雕 左端為禮佛帝王，侍從高舉華蓋隨行。右為龍駒，披戴華麗。
現藏美國布倫達治收藏中心。