

明内

100

集古堂藏城刻石字



第一〇〇期 目錄

封面	峨嵋山「佛光」	
譯稿	什麼是佛教？	P. Lakshmi Narasu 著 了參 譯 3
	涅槃（續完）	陳鈺鴻 譯 9
	中國禪之成立（續）	柳田聖山 著 一默 譯 12
特載	思辨的系統和實踐的系統	易陶天 17
專載	修大方廣佛華嚴法界觀門論釋（廿二續）	日慧 20
佛教藝術介紹	普賢菩薩道場——峨嵋山風光	編輯室 24
四眾堂	「世間善士法」與「出世間善法」當善分別	沈九成 26
轉載	論內明編輯在其「佛法中棄捨一切愛與佛弟子無愛法 無染法」一文中對拙文「非諍釋」……愛義」質難……拙僧釋日慧	馮馮 33
佛教文藝	永懺樓隨筆之卅九——再窺佛教宇宙（續完）	馮馮 38
	奇跡	李芳蘭 41
佛教消息	……	編輯室 43
封面裏	峨嵋山腰之一綫天	
封面底	峨嵋金頂	

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 沈九成
編輯 釋會機

社址 香港新界青山道22味藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

The Budd, Sangha Federation of India 6, Tirtha Bazar St., Calcutta-12, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

彌敦道45號二樓法藏寺圖書館

承印者：文采印刷公司

電話：五・七一六五四

佛元二五二四 中華民國六九年
公元一九八〇年

七月一日出版

定價每册港幣貳元



什麼是佛教？

P. Lakshmi Narasu 著
譯

佛法，或如佛教徒所熟知的正法 (Saddharma)，是諸佛的教法。佛陀是一位證得菩提 (Bodhi) 的人。菩提的意義是達成圓滿的智慧和道德的理想境界。這種理想境界是可能由一個人以自我清淨的方法達到的。在許多已證菩提而於歷史最著名的一個，便是喬答摩釋迦牟尼。

通常都說喬答摩釋迦牟尼是正法的創始者，但釋迦牟尼在他自己所說的經典中，却提示着在他以前的諸佛亦曾說過同樣的教法。喬答摩釋迦牟尼並不是神的化身或任何神的眷屬和使者，同時，他也不是一個予以特權像一種特殊的車輛而選來作為傳達超自然的天啓給與類人的，他沒有在那裏說過他自己有任何與人不不同的事情，他自稱不外乎是教導人們可能解脫痛苦的方法，如他自己曾經獲得解脫的一樣。他很明白的告訴我們，每個人必須自作解脫。他曾勸告他的弟子，不要認為他個人的人格很重要，但要常常的記住他的教法。然而這並不是說一個偉大導師的人格沒有價值，向來那人格便是他教法的實際具體的表現，適足作為弟子們去做效的模範。他不僅是一個闡示他所發現的真理者，但也是覺悟過程中的指標及救世者，把他親身的經驗介紹在他的經典中，以改進人們的道德和精神的關係。

便很容易的告訴你了。他是西元前七世紀的第三個十年中（西元前六二三年）生於迦毘羅伐率堵，即今之哥拉克波 (Gorakpur) 縣北的巴特羅 (Pateira)。迦毘羅伐率堵的主要居民是釋迦種族。喬答摩的父親首圖陀那 (淨飯) 及他的母親摩耶夫人，都是屬於這個種族。悉達多太子出生後七天，他的母親就去世了，由他的姨母 (摩耶的姊妹) 波闍波提僑曇彌的慈愛撫養。悉達多的早年時期，完全是過的安樂奢華和學習的生活，他的父王不惜種種的勞苦以求使他滿意愉快。十六歲時和他的表妹耶輸陀羅結婚，曾生了一個兒子叫羅睺羅。在二十六歲以前，他所見的無非是美麗喜樂的境界，不料即在此時他却被人類的痛苦深深地感動了，並使他開始思考人生的問題。由於欲求發現人類痛苦的源泉及消滅痛苦的方法的堅決心所驅使，在二十九歲的時候，依照當時的習慣，他便離開了所有的眷屬而隱居到山林之中去出家了。

釋迦醒哈 (sakyasinha) (釋迦師子) 出家之後，即就學於兩位最著名的婆羅門教師阿羅邏迦羅摩及鬱頭迦羅摩子，聽受其宗教之指導。前者顯然是一位極端注重於「我」的僧伽派 (Sankhya——即數論派) 的創始者迦毘羅仙人的弟子，他教以「我」超越了物質的限制時，便獲得了究竟的解脫。釋迦師子對於這種教授未感滿意，於是離開阿羅邏迦羅摩，再就學於鬱頭迦羅摩子。後

者可能是瑜伽派的學者，雖然他亦常常談論「我」的問題，但是極注重於業果及靈魂的轉生。釋迦師子雖然同意關於「業」的真理，但是他不相信有靈魂的存在或靈魂的轉生，所以他又離開了鬱頭迦羅摩子，跑到寺廟的祭司那裏，看是否能夠學習一種關於解脫苦痛的方法。可是仁慈成性的釋迦師子，非常的反對關於那形成不必要的殘酷犧牲而擺在神的祭壇上，他曾對祭司說，以傷害生命來贖罪，不但無效，却是罪行，以忽畧道德的生活去實行宗教是不可能之事。

釋迦師子遊歷到鬱頭迦的五位弟子的住處，看見了他們實行嚴厲的苦行 (Tapas)，對他們表示欽佩，所以使他自己也施行苦行了。經過了六年最嚴烈的苦行，直至他的身體消瘦得像枯枝一般。有一天他到河裏去沐浴了以後，正想離開水面時，不料因身體太衰弱了，竟不能起來。後來雖然仗一支垂在水面上樹枝的幫助而使他起來了，可是離開河邊而回到他的住處時，依然搖搖欲墜，結果跌倒在地上，恰好一位牧牛的女子，偶然經過他所暈去的地方，獻給他一些乳糜，使他的精神恢復。他才了解那苦行主義，不但不能使他解脫，反使身心衰弱無能。所以他便放棄了一切苦行。

於是他即開始信賴自己的理智而作禪思的工夫。一天夜裏，正坐着深入禪定之際，忽然獲得了一切智而圓成正覺，經過長時期的宴坐禪思，至此才得一個重大問題的解答，他便這樣證得三菩提而成佛陀了。因為三菩提完全是憑個人內在的智力而證得，絕非外來的教師或伊修羅 (Isvara——自在天) 的幫助，所以又叫做自覺 (Svabodhanam)。

一個人既得成佛之後，其唯一大事便是去指導別人獲得解脫的道路，所以佛陀即去波羅奈 (今名貝拿勒斯——Benares)，闡揚他的解脫之道。在那裏，他首先遇見會受他們的苦行影響而使他自己也採取了苦行的鬱頭迦的弟子。他對他們作初次偉大的說法，向他們解釋四聖諦和八聖道的轉法輪經，並使他們改信佛教。他們會出家而形成了最早的聖弟子的核心，即所謂僧伽。以後沒有多久的一個晚上，佛陀即度耶舍出家，他是波羅奈一位富翁

(長者) 的青年兒子。同時耶舍的五十四位朋友也進入僧團。於是佛陀即派遣這六十位弟子作傳教師，到各不相同的方向去宣揚他的善法，並且勸諭他們道：「呀！比丘們，你們去吧！為大眾求利益，為人類謀幸福，當憐憫世間一切眾生，宣揚初善中善後善而文義一樣微妙的教理。有些人的眼睛只被少許的塵垢所蒙蔽，如果沒有人對他們說法，則他們不能獲得解脫。向他們宣示聖潔的生活，他們會了解教理而接受的。」

當佛陀實行他的布教生活時期，曾使很多人相信他的教法。老的、少的、貴族、平民、富者、貧者、有學問的、無學問的、婆羅門族、旃陀羅 (即不可觸的賤民階級)、耆那教徒、阿耆婆迦 (生命派，佛經亦稱他們為邪命外道)、家長、苦行者、男子、婦女。在他的出家和在家的弟子中，各種社會階級的人都有。在家的信徒中，有摩竭陀的國王頻毘娑羅，拘薩羅的國王波斯匿，僑賞彌的國王鄔陀衍那 (優填)。不分社會階級都准許進入僧伽。在長老偈 (Theragāthā) 中，我們發現到央瞿利摩羅是拘薩羅可怖的強盜，須尼多是清道夫，薩波迦是屠狗者，莎帝是漁夫，難陀 (不是佛弟) 是牧牛者，優波離是理髮匠，在比丘尼群中，菴摩羅是吠舍釐的高等妓女，唯摩羅是娼妓的女兒，補那是婢女，瞻波是獵師的女兒。在須尼多的出家因緣中，他自己表示，所謂下層階級的人進入僧伽是多麼容易。佛陀對須尼多說：「依照我的教法，勉力修持，個人的解脫，須賴其自身的智慧而獲得，不是根據他的階級。解脫不是任何階級的特權，正如空氣對一切階級都是平等，一切人都可能同樣的證得道果。」當乾季的九個月期間，釋迦牟尼遊化各處。他常常訪問疾病及哀喪的人，並且遊歷於被疫癘所痛苦的地方。

佛陀說教的方法和婆羅門教徒完全不同。他用普通講道的方法，來詳細指示他的教理和介紹他的思想，以代替婆羅門教徒的非常特殊而簡括的方式。他對全體希望聽他的教法的群眾公開演說，以代替幾乎完全在秘密中對少數被信任的人神秘的傳教。他求能夠印入不很留心與非常散亂者的腦海中。他使自身適應於聽

象的能力，開始說些關於施捨的功德，道德的行爲，未來的幸福、危險及榮華，貪欲的污點及放棄貪欲的幸福等。直至他的聽衆的心理獲得了調伏，無偏執而易感化，已無理解真理的障礙，能使其得意相信，然後對他們演說殊勝之法，即是苦，苦的原因（集），苦痛的消滅（滅），及解脫苦痛的方法（道）。他時常借助於譬喻、寓言、民間的傳說、歷史的軼事和插話、諺語和通俗的格言，如果他想表示一種道德或啓示一種譴責的時候，便敘述一回軼事或一個人前生的故事，好像是描寫他自己以前與別人有關的經歷，在本生（*Jātaka*）中有很多像這類的故事。

當釋迦牟尼的時代，印度是一個哲學思想發達的國家，有很多其他僅次於喬答摩佛陀的著名宗教師。佛經中特別提到的有六大派，稱他們爲「六師外道」。其中之一，尼犍陀若提子，即著名的摩訶毘羅（*Mahāvira*——大雄）——耆那教的始祖。異教徒曾經爲了嫉妒極孚衆望的佛陀而共謀毀謗他的名譽，使其在人民的目光中失去信仰，可是他們的工作失敗了。他們亦曾設法去弑殺他，但是也沒有成功。

佛陀在他的最後一次布教遊行中，走到婆波城得病，他從那裏遷移到尼波勒斯德拉（*Nepalese Terai*）東部的拘尸那城逝世，約在西元前五四三年，享壽八十歲。直至臨終，他依然慈祥地對一位陌生者解說八正道法門，使他成爲他的最後信徒。他對弟子最後的教誨是：「一切因緣和合的東西終當壞滅，尋求智慧而精進趨向於你們的解脫。」

佛陀的遺體，由拘尸那城的摩羅（*Malla*——力士）（是一種族之名，如古代的波婆即屬於此種人民的一城——譯者），以最尊嚴的轉輪王之禮荼毘（火葬）。火化之後，他的遺骨被八個不同的國家分成了八份，各別的貯藏於他們特爲他建築的舍利塔（*Dhātugarbha*）內。據說後來阿育迦（*Asoka*）王曾經打開這些上古的舍利塔，取出所有的遺骨，把它重新分發到他整個廣大的帝國去，並且造了八萬多座窣堵波（*Stupa*）以貯藏各處的遺骨。

上來所說，是沒有經過虔誠的後裔們，滲入用心增添的成分的喬答摩釋迦牟尼一生的傳記。他在各種宗教的創始人之間，處

於最高的地位實無疑問，他端莊的舉止，卓越的天賦智慧，銳利的眼光，無礙的辯才，信志的堅決、慷慨、仁慈、寬大，與乎特有的吸引力；都足以證明他的偉大。即如 *Barthelemy Saint-Hilaire* 那樣一位對佛教不利的批評家，亦說除了唯一的上帝外，更無其他創造宗教的人物可與佛陀相比。但是公正的批評家則信服更多的經典故事象徵的解說，並且注意關於歷史性以外的主要特徵。喬答摩釋迦牟尼之所以能夠爲一切宗教始祖中的傑出人物，完全是由於他的生活，個人的特性，從事宣傳的方法，以及最後的成就。在他個人的本身，確實具足國君的德性，聖人的智慧及烈士的勇健和熱情。他會去試驗遵循他的祖先們的信條，可是後來却使他自己成就一種更尊貴的信仰。他的教義雖甚完善，但從來沒有假託過是什麼神的啓示。他明確地批評不宜依賴外力的幫助，須以個人內部偉大的智能去力求解脫。的確，多陀阿伽陀（如來）是世間的明燈，無怪乎連那些最初反對他教理的人（印度教徒），後來也說這位曾受擯棄者原是他們的神的許多化身之一，並且收容他在他們的神廟之中了！

佛教除了經驗和推理爲知識的唯一源泉外，否定了一切依賴神權或天啓而無價值的東西。佛陀告訴迦羅摩（*Kāśyapa*）王子說：「不要相信那些只因爲是曾經流傳許多世代及許多地方的因襲信仰，不要相信但因爲會被很多人談論的謠言的任何事物，不要相信但因爲它們是老聖賢們的筆述，不要相信你以爲是什麼天人所製造的不平常的想像中的事物。必須經過詳細的觀察和分析之後，如果同意其理由而認爲是有助於善法和有益於個人及大眾的，然後去接受它與實行它。」我們可以相信別人的敘述，只要他是說他所知道的事物，有合理的見解，不違背於我們所知的，是一些不超乎人的範圍而可考證的事物。所以佛陀否定了一切依賴神權的天啓，他以一盲引衆盲，來譬喻婆羅門常常引用韋陀典（*Veda*）的「神聖」之語。如果一個人只是爲了信仰他的權威而接受其宗教，實不能作爲證明此人的偉大和善良的理由。所以佛說：「你不要只爲尊敬我而接受我的教法，但先要如火煉真金一般的考驗。」他又告訴他的弟子，他們不應僅爲信仰他們的老師

而公開演教，必須建立在正確的理解上，其所說的要義，必須是他們曾經自由研究以後而接受了理論。

佛陀沒有宣布他自己有任何天生的優等的威德及超人超自然的一切事物。他很明白地告訴我們，只要每人知道怎樣使智慧和道德的行為配合，則人人都可獲得像他所證得的菩提。一位離車族的王子——蘇奈佉多（Sunakkhatta）遊歷吠舍離城，說道：「沙門喬答摩的知識卓絕有超越人類識見所不及的事物，他不是具有全知全能的，他所說的教義，祇是推論的結果，是他自己的智能所悟想出來的東西，其要點不過是欲導人覺悟真理而究竟完結一切的痛苦。」有人將此種貶抑報告佛陀，他說：「任何人如是宣稱：『沙門喬答摩所說的教義要領，只有願作澈底思慮之人，可使一切痛苦究竟完結』，這正是覺者的褒揚而非貶抑。」釋迦牟尼的心——是已經調服了一切煩惱的心。他和別人不同之處，即在於他的心境上。依據他的觀察，任何人都有能力證得如來智慧境界。他之所以要求他的弟子們去依賴自己，理由即在於此。他於最後一剎那中對阿難陀（Ānanda）說：「你們當以自己作明燈，依止自己；堅持達摩作明燈，依止達摩；切莫依止自己以外的一切。」只有依賴自己，纔能在希望達到某種理想境界的過程中喚起所有潛伏的力量來。真正佛陀的弟子，欲求獲得他的教義，只有更求深入了解佛陀的思想，進一步明瞭真理，勇猛精進的趨向於目的地，以及更加慈憫於人類。佛陀是一位卓絕的聖人，但依然是人而不是神！

佛陀反對他的弟子們使用神通與奇事來號召人的信仰，因為這些事情在明眼人看來，是不會提高佛弟子們的地位的。他說：「有三種不同的神通：第一是神力通，即顯示特殊的神變，如行走水上，驅除魔鬼，使死人蘇醒等。如果相信的人看到此等事情，或許會使他的信仰更深，可是不能使不信者信服，他可能認為那些事情是由於咒術的帮助所演出的。所以我覺得神通之事是危險的，並且視為他們是可恥的可厭的。第二種是觀察他心通，如談心術、預言術、算命術等。關於這也會失敗，在不相信人眼中，他不會認為比魔術有什麼超勝之處，最後一種是教授通，即

無論那一位我的弟子，以教授法訓誡周圍的人應思應作而增長其正當的智慧和道德，此乃真實的神通。」雖然也有由於偶然意外之事所能感化的，但採用議論和教授為最好的教化方法而放棄其他。

所有佛教的書籍，總名為三藏，由三部分構成，即名為修多羅（經），毘奈耶（律），阿毘達摩（論）。第一類包括佛陀和他的聽眾的談話演說；第二類是佛陀為出家弟子所訂的法規；最後一種是佛陀或者名的作者們所討論關於高深的哲學問題。此等書籍的內容，原是以摩竭陀國的方言口述而最初用巴利文（Pali）寫下的。但是佛陀吩咐任何人都得用其本國的語文去研究他的教法，沒有專門的宗教文字為佛教徒通用的意旨。研究這些典籍的主要指導是：Yad kimcid subhāṣitam tatsarvaṃ Buddhahāṣitam——「一切善語，即是佛說」。佛陀的教義沒有不是依照推理和經驗的。讀誦此等經典的佛教徒，沒有不需要自由評論而只需要信仰的。他的信仰根據，不在於死的書本上，却注重於活的事實上。如中國的佛教革新者——六祖說：「真理無字之書常在循環，盡虛空與大地皆是真理之循環文字，真書不離於我人生活之外，法不可見而自天然。離文字相。」（原文待考）

佛法以事實為出發點而非假定，所以不相信不能究竟了解之事。不關涉於自己所難以解決的問題：如世間是常非常？世間有沒有邊？靈魂與身體是同一異？佛陀說：「關於這些問題，據我們實際所知道的，毫無與它們相似的事物；它們無關乎生活之規律，它們無補於正當的行為，它們不能助成不貪欲，使加強正當的努力，使得高尚的智慧，使獲心意的安靜。」那森林、沙漠、傀儡、輾轉不安，思索糾纏——都是附隨着痛苦、爭吵、憤怒與發熱狂；它們既不能助成妄想的分離，亦無補於解除貪欲，不能使安靜，不能使和平，亦不能使獲智慧。佛陀並不假稱什麼洩露秘密和奧妙之事，相反的，他却教你知道切身的痛苦，痛苦的原因和解脫痛苦的方法。他說：「如大海水，包涵一種鹹味，我的弟子當知達摩亦爾，此等教義祇含一味，此味即是解脫。」

佛法不依賴不可瞭解的密咒來支持，不採取神學家的變形之

術，使顯然不合理的變成彷彿合理的。不要人去相信三即一，一即三（婆羅門有三位一體之說——譯者）；一位父親不會比他的兒子老，兒子可能等於父親，一個從兩個出發，可能完全等於兩個。不注重處女之胎，復活之身，代人受苦，或使惡神平靜。佛陀是使人明瞭如何解脫苦痛的方法，毫無秘密或秘授的。他以為人不需要乘閉緊而不通氣的馬車遊行，以示真理無須秘密。他在最後一剎那間對阿難陀說：「阿難陀！我所說的真理，沒有作任何公開和秘傳的分別；爲了尊重『法』，如來沒有像一位吝嗇的教師而保留些什麼不教人的東西。」但他恰恰相反的說：「秘密是三件事情的特徵：女人秘密的尋求情侶，需要避開公衆的耳目；宣布有特權的天啓的僧侶，和那些背正道而入邪途的人也是這樣。世間又有三種不可隱藏的光輝；即太陽、月亮、和如來宣揚的真理，它們則毫無秘密可言。」懼怕公開與明白解說的，便是表示一種信仰薄弱的思想。佛法絕對不採用被其他宗教視爲可能產生不可思議的權力的神秘或奇夢、出神、幻想與恍惚等事。佛陀說：「我們團體中的團員，永久不可潛稱自己有超自然的完人授與特權，仗此種自誇自詡的方法以求賺得神聖人的名譽。例如一人，忽然隱避於寂寞之處，假裝一副出神的樣子，以後即憑此而妄作教導別人，去獲得非常的成功之路！如果那樣一個自尊爲神選而犯了滔天大罪的人，仍然可以證得聖地的話，則被砍斷了的高高的棕櫚，也有一旦會抽枝發芽而且還要快些。所以你們須自留意，切莫如此過度！」有價值的宗教，不是由於他的不可思議與超自然的鑿鑿之言所構成的，但因其本身的能力，可以使人除滅自私的欲望與邪惡，從縱欲的泥濘中救起他而使其克制自己，使他發起高尚的志願與獲得美善的人生。

出發於人類自衛的本能，致使產生一種不想有疾病及老死的欲望。有了這種欲望存在，則隨處都是宗教問題。在努力追求發現一種無苦難與死亡的生活過程中，往往由於人類的愚癡無知，會不知有多少墮落犧牲於他自己的空想作品中，怕死是人類的普遍現象，因爲在不知不覺中使屍體的腐爛，斷絕生者與死者之間的眷屬關係，便引起他去試求不死之法的幻想，並且頑固地不信

有死的必然性，雖然始終遭受到不幸的失敗，但是他仍然再三再四的去嘗試，以求逃避一死。關於死後永生的觀念，在部落發展時代，爲了克服作戰時候的怕死心理是可能有很大作用的。欲使滿足他的生命永久不死的要求，於是便有人虛構出一種肉體雖死猶有永生靈魂存在的奇事，使人對實際死了而視作仍未有死的夢想生活。他想像着在人或獸的身體之內另有一個細小的人或獸存在與活動；在人體之內的人，在獸體內之獸，即是靈魂。這是被假定永久不變的，在生的時候進入身體和死的時候離開；被視爲一軀體的主人翁和精神的活動力。在判斷其未知數，他發現到自已沒有希望實現他所空想的東西，於是又移植了許多神靈到世間來，他以為這些神人也像他自己，但比較有權威，並能賜他以幸福或災禍。爲了要博得神的歡心或避免他的憤怒，於是製造出各種的讚美詩、符咒、祭祀的儀規，以及流血的犧牲。但依佛陀看來，這些都不是解脫苦痛的根本辦法，所以他禁止一切流血的犧牲，反對利用咒術與祭典，並且明確地指出以神力救濟人類是絕對不合理的。他教人知道苦痛與患難絕不是什麼神怒的結果，由於人類自己的不夠進化和個性的愚癡及其環境所使然，生與死原是分不開的。佛說：「凡是生存的東西，無論如何，也免不了要受壞滅的定律所支配；因緣和合之法，必然要分離的。」

佛法教人覺悟：若於身而執實我（身見），是一種最毒害的謬見；一切煩惱的根本，將被引入悲苦的深淵，遭受無可挽救的犧牲。因爲執有實我，必然會起貪愛，由貪愛而自私，貪求於此世的慾樂以及未來的在天之樂。佛陀對頹毘婆羅王說：「如果一個人了解諸法的自性及諸根的作用，實在找不出有『我』的地方，亦無任何理由爲他的假定作根據。世人有了執『我』的觀念，便從此而起種種誤解。有些人說我是常住在死後的，有的則說要斷滅，其實兩種說法都是邪見。如果像他們所說我要斷滅的，則人們努力所求的善果也要斷滅，那麼，他們的所謂解脫將無善德了；如果像另一種說法，我是常住的，這應該是始終如一而不變的，那麼，便無需道德和解脫的意向，因爲用不着去努力改造其所不能改變的。但是到處都有樂與苦的事實，我們如何能說有

恆久不變的人？」

妄信於永生的實我，是由於誤會了因緣和合的事物所致。如果他真正的移去某種事物的特質，還能夠有完善的事物存在嗎？從火上移去熱，還有任何像火的東西嗎？無疑的，我們在思想和議論上，可能將熱與火分開，但事實我們能夠這樣做嗎？假使我們把房屋的牆、屋頂、礎石等都移去了，還有什麼房屋的實我或靈魂存在於後面嗎？正如房子是由於各種特殊的要素所聯合的結果，所謂人，也是由於感覺的器官，知覺力，思想及意志力等的結合所表露出來特殊的活動。覺音（Buddhaghosa）在他的清淨道論（Visuddhi - Magga）裏面說：「恰如『車』字，只是輪軸支節與其他有關的各種要素間的相依相成的一種語法而已，但如果我們來一一的考察各種要素，則絕對不能發現有車；同樣的，如『生命的存在』與『我』字，亦只是種種蘊所結合的一種假名，如果我們來一一考察人體的種種要素，則絕對不能於有情體上發現構成『我是』或『我』的實物；換句話說，在全部的意味中只有名與色。」佛教並不否認經驗上或習慣上的假名「我」，但不主張有一般人視為不可思議，而常恆不變的空想的靈體之真「我」。

人，是由色受想行識五蘊所組合的有機體。色蘊是有感覺性的整個肉體；受蘊是剎那的感受狀態；想蘊是表象及抽象的概念；行蘊是意向及意志的活動；識蘊是思考理解的意識。稱爲「我」或「我是」，只是諸蘊的結合——是肉體、觀念、思想、感情及意志的複合物。並不是說在此等要素後面有一個永久不變的實體，猶如三角形聯合，或者一部曲調，一個生物，都不過是寓於特殊的方法使各部分相關相連而形成一種複合物，如此我人一致稱呼個別的我，亦不過是寓於特殊的條件各各互相爲因互相爲緣的綜合體。肉體是物質的統一，因此解釋「我」是倫理的統一，這是整個有機體的主語，雖然是依舊同樣的一個我字，但它的意義則繼續地在轉變。從嬰兒時代開始，由於自覺的起發，起初叫孩童，其次爲青年，以後爲成人，最後爲老耄之人，由於這種繼續不斷的轉變，實無法看作我的本身是同一不變的。只能在某一

種意義上視爲相似，但其相似即由相續而成，猶如我們於同一燈火之間，一時說爲燈火，雖然少量的燈芯和油在繼續的消耗，或許火燄本身亦可能在中間止息一時，但在另一時間我們依然說它爲燈火。覺音在他的清淨道論中說：「嚴格地說，有情的生命，僅存於極短的剎那生滅之間，猶如車輪只是滾向同一個目的地，同樣的，一個人的生命，亦僅存於一念之間，一念停止，便說此人命終，常言道：有情過去的一念已存在，但現在不當存在。未來不將存在；有情未來的一念將存在，但過去已不存在，現在不當存在；有情現在的一念當存在，但過去已不存在，未來不將存在。」

我的似乎的同一性，是由於某些感覺和觀念的集聚與調和的常常現起，因而被視爲恆常的儲藏所，由此引起一種無意識的自我滿足，而構成潛意識的自我；同時它造成意識的所緣。雖然說這個儲藏所似乎相續不斷的，其實是全無不變的。於是這個和合的我與唯神論者的獨一不變的神我實在毫無關係。凡是有意識活動的，其必然法則是時間的變化的，只有那無夢長眠或毫無意識的東西才是無時間的。故所謂自己自我或人格的呈現，只是諸蘊或心意結成一起的剎那相續而已，此外似乎再沒有別的什麼了。

在五蘊結合時期，我們有一個人存在；當五蘊分解之時，則我人便成滅亡。茲以取火爲喻，在兩木互相磨擦之時，雖然沒有火藏在二木之中，但經過磨擦而後發生，同樣的，佛陀說意識須在一定的條件之下始能呈現。又如薪盡火滅，意識的條件消滅之時而意識亦不存在，故知意識是爲生命而存在，非生命爲意識而存在。器官的繼續進行和生命一樣長，可是意識即在生活期間也是間歇的，其作用只是從此一時至彼一時而已。佛陀說：「如果不知身體是由四大和合而成，最好是以心意代替我。我爲什麼要這樣說呢？因爲身體將持久一年、十年、百年、或者更多，但是被叫做心意、認識、知覺的，則日夜不停的轉變。」在「運夫重担經」（Bharahara Sutra）中說，那運夫的跌倒與重担的落下是同時的和同樣的，這便是五蘊。

（未完待續）



涅槃

陳銚鴻譯

(續完)

現代學者極力在原始佛教中，發掘這種超越觀點。但細檢他們的論證，就會發覺他們都是徒勞無功。最流行的說法是認為修行者證入涅槃時，他即到達一超越的意識境界，是「非邏輯思維所能認知的。」^{②4}或者是「某一意識層……感覺到空、無我、無分別、安詳、穩定與不動。」^{②5}

原始佛典「自說經」中有幾段資料，是經常被引用來支持上述的見解（見上文著者之解釋）。在未討論這幾段資料之前，約翰遜（Johnson）曾研究早期原始經典中有關涅槃的否定記述，一類涉及生命歷程，如生、有、老、死；一類是指倫理生活；更有一類完全是心理性質以否定普通的心理活動，最後一類描述涅槃與物質世界是完全不同的^{②7}。然後約翰遜提出自說經中第三段的理論，認為它是指「個人於涅槃前、後的狀態。」^{②8}這一段經文，在較早期的學者看來，是把涅槃作為一形上的真實，絕對、永恆、混然為一，是隱於現象背後的一種實體。^{②9}但依我的了解，這兩者看法都是不能接受的，約翰遜似乎著意指阿羅漢死前與死後的個體狀態，他被認為是具有「某一意識層……：感受到空、無我、無分別、安詳、穩定，及不動。」另一方面，如杜脫（Dutt）所提出的解釋，則似乎相當古老：涅槃是最後真實，與印度的「個我」或「大梵」形上地相似。

在生的聖者，既有一無分別心識的存在，約翰遜就試圖去指出能超越肉身死亡的，就是這個較高形態的心識了。^{③0}這種看法，為許多對此問題有所論述的學者所持。用以支持這個理論的其中之一的論證，就是非祇已死的阿羅漢被認為如汪洋的深不可測，就是在生的阿羅漢亦難於了解。^{③1}約翰遜說：「阿羅漢在此階段，其存在祇有形式上的意義，雖然他仍有肉身與心識——一清淨解脫之心——但他不能被認知的。因為認識物質形態毫無困難，阿羅漢的心識却是不能被探索或以其他心靈去認識的（別阿羅漢例外）。這就是約翰遜用以去證明「如來在生、如來已滅、並毫無重要分別」^{③2}的方法。

我認為這是極其膚淺的比較。在生阿羅漢的難以了解與已死的阿羅漢的深不可測，原因是極不相同的。在生阿羅漢不易為常人所知，即使諸神（如因陀羅、大梵、或生主）亦無力^{③4}，因為阿羅漢是與他們不同的，以他們的觀點或價值觀念來看，阿羅漢可能被視為不正常。阿羅漢祇可被另外的阿羅漢了解，但已死的阿羅漢，其情狀如何，則別阿羅漢亦無法知道。正如宇宙之始，由於經驗的限制，不是阿羅漢可以知道的（見第二章及附錄一）。同樣，沒有人能直接體驗已死的阿羅漢的境界。（當然，除非是已死的阿羅漢，可惜，他亦不可能回來告訴別人他的體驗。）將已死的阿羅漢比擬為大海，深不可測，祇是表示沒有方法可以知道他而已。（在當時而言，海洋被認為是深不可測的，故用

爲比喻。)再者，約翰遜的結論也是不適當的。他說：「這段引文證明如來死後，仍然以其他形態存在，正如海洋之必然存在一樣。」^⑤這無可否認已將比喻拉得太遠了。

在相應部 (Samyutta - nikāya) 經典裏，對已死阿羅漢的境界是有所討論的。^⑥有比丘名夜摩伽 (Yamaka)，據說他錯解佛陀的意思，而以爲佛陀主張：「漏盡比丘，當肉身死去時，彼亦消滅；於死後就一無所有。」舍利弗在駁斥夜摩伽時，問及五蘊的性質，夜摩伽承認五蘊無常。舍利弗指出，如能了解這一點，就已超出生死輪迴了。舍利弗再舉出以下的問題：

(一) 如來 (諸漏已盡者) 是否即是色身 (Rūpa)？(由此引申至其他諸蘊)。

(二) 如來是否不同於色身？(或其他諸蘊)。

(三) 如來是否存在於色身？(或其他諸蘊)。

有關「命」(靈魂)或者「自我」亦有同樣的問題，其實，這兩個問題——「命 (jīva) 是否與身 (Sattva) 同？」及「命是否與身異？」是形上學問題，不應作答的。因此找尋最後真實的如來，實在與找尋「自我」無異。最後，舍利弗問：「既然在此生，如來不可視爲存在於真理與真實中，你是否尚應該說：『如是我聞，諸漏盡比丘，於肉身死後，即無所有了？』」從舍利弗這個問題，可發現下列兩個問題十分相似：如來是否存在於真理與真實中？如來死後是否一無所有？這兩者都是形上學的，我們不能有經驗的解答。但如果要推論說在生的與已死的如來無分別，則是不適當的，亦不合邏輯。

論及「婆闍種火喻經」，約翰遜說：

從經中的意義，我們可知涅槃兩階段的分別，是不重要的。在生命中，當燃料尚存，火燄是可以燃燒起來的。但於死後，沒有燃料時，燃燒便不可能。^⑦對阿羅漢死亡時所發生的問題是不可能直接的解答的，因爲佛陀是經常拒絕作答 (D III 135, D II 168)。但有一些跡象可以看出來。在最後一句：他是好像火燄般的熄滅了。那麼原始佛教對這熄滅的火又有什麼意見呢？顯然，它並非消滅，因爲從這裏，佛

陀轉用另一比喻：一如深不可測的大海。」^⑧

這裏我們可以發現，約翰遜雖然接受佛陀對阿羅漢死後的問題所作的緘默，但他仍希望找出一些線索。所以他問：「那麼原始佛教徒對這熄滅的火燄又有什麼意見呢？」佛陀與原始佛教徒肯定地會有這樣回答：「這問題是不適當的。」甚至婆闍種本人亦承認說：「瞿曇，這是不適當的。」佛陀將比喻從火轉爲深不可測的大海，似乎是故意轉移有關火的問題，例如：「那熄滅的火去了那裏呢？」這裏亦顯示出古今佛學者的一貫作風，爲了種種理由，試圖以此解答一些佛陀本人都不想作答的問題。

最後，約翰遜爲了證明心識在涅槃後仍然存在，他就極力分辨心 (Citta) 與識 (Viññāna) 的不同。他說：

現在剩下來談談「識」(Viññāna) 的問題，它應該是心的一面，或者是心的某種活動過程的名字。兩者都被認爲與再投生有關：心中的識的活動就是必經之路。再生的基礎就是對生命的執著 (Upādāna)。當識靜止時，心裏就再沒有識的活動，因此，亦沒有再生根源了。^⑩

約翰遜所提出的心識活動的二分法，實有違背原始佛典的無我論，亦與原始佛典的意義不符。其實，依原始佛典，心 (Citta) 意 (Mano)、識 (Viññāna) 是同義詞。^⑪常識指出有部份與全體，實體與性質，但若細加考查，全體不能離開部份，實體亦不能離開性質。「自我」的觀念，是試圖去把不同的經驗綜合起來。但佛教徒會問，當這些經驗除去後，是否尚有「自我」？如有，我們怎樣才能知道呢？(參看附錄) 從個人的經驗，我們只可推論說必然有一個是由各部份組成的整體。^⑫約翰遜所說的心觀念，實與「自我」無大分別。在第一章裏，我們已指出，佛陀駁斥這種形上學的概念。在原始佛典中，有關投生的描述，心 (Citta) 這個字完全沒有出現過 (只有在後期註疏裏才有下列字眼的出現：Cūṭicita——「命終心」，paṭioandhicita——「結生心、再生心」與及 Carimakacita——「(阿羅漢) 最後心」等等，以連結死後與再生之生命)。有關這類的描述，絕大多數是用「識」字，因爲它除了與心及意同義外，還有兩種用法：認知的

與宇宙論的。例如「眼識」(Cakkhuvijñāna)，即指視覺的過程。又如「識流」(Viññāna-sota)，則有宇宙論的意義。所以「心」是一普通應用的概念。在載籍中，是沒有將它看作在無其他心理活動的輔助下，而能單獨展現。到阿毘達磨的時代，心與心所(Cetasika)的分別才強調出來。

上引巴利經典的另一段，亦可被用作支持阿羅漢死後尚有另一存在形態的證明。這些句子經常出現對及正覺者開悟的說明：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有(再投生)。」此中「不受後有」(hāparāṃ itthattāya，譯者按：巴利文原義是指「更不至此之狀態」即「不再入輪迴」一句可被解成涵有另一超越存在的意思。但這樣似乎已有強加己見之嫌了。漢譯本作「不受後有」，是沒有加上任何超越意味或世俗意味的限制。

雖然約翰遜覺得：「心能超越死亡，已有非常充分的文獻根據。」^④但他所引用的段落，並不一定指聖者尚存。他引用相應部的資料說(SS. 370)：「(即使因身被兀鷹啄食，)他的心，如已經過長期的信、德、學、戒的鍛鍊，是會獲勝飛昇的。」對「飛昇」一詞，不應太重視其字面意義，以為心能超越肉體的死亡；「獲勝」則可能代表有餘涅槃。如果阿羅漢的心識能超越死亡，佛陀且會明顯開示。其實，如果他同意心識能超越死亡，則不死(Amata)的意義就易於解釋了。但當佛陀保持緘默，拒絕自己反兩邊給予答案，而我們仍堅持一定有所超越的話，便有違佛所教了。

前文也重複指出，佛陀以為推敲一些不可知的事物，為經驗所限，只會徒然引出各種互相矛盾的觀點。查耶諦歷伽(Jaya-tilleke)著之「原始佛教知識論」(Early Buddhist Theory of Knowledge)極力指出原始佛教是經驗立場，他們不會接受形上學理論，及經驗無法肯斷的事物。但由於大量西方、印度及遠東學者對佛教的疏解，做成一定的壓力，使他最後還是承認有一「超經驗的、非經驗層面所能了解或描述的、只可於死後才能明白及體證」，^④這樣就動搖了他本來所致力建立的原始佛教重視經驗的理論了。如果，當佛指出，阿羅漢死後不能說生說滅，又沒

有限制此「生」是經驗立場或超越立場，我們仍然要說阿羅漢不死亡，沒有消滅，則我們對這問題的了解，只不過是依我們的愛、惡、與欲望而已。此中，人類求生的基本欲求(參看第五章)無疑是在影响着我們對正覺者死後問題的了解，這也是使佛陀認為這些問題是「超邏輯」(atakkōvacara)的原因之一。

如果原始佛教接受有一超越經驗的真實，則印度教徒不應視他為異端。把佛陀被視為毘溼奴(Viṣṇu)的化身(Avatar)，須知不是在他住世的時候，而是在數百年後，當大乘佛教的超越觀點發展到巔峰的時代。如果堅持原始佛教承認有一超越經驗的真實的話，則它就會和其他形態的超越主義、絕對主義毫無分別了。

註：²⁴ Conze, *Buddhist Thought in India*, pp. 76f.

²⁵ Johansson, *Psychology of Nirvana*, p. 56. *Emphasis mine*.
²⁶ Ud 80f.

²⁷ *Psychology of Nirvana*, pp. 45 ff.

²⁸ *Ibid.*, p. 54. See also p. 46.

²⁹ Nalinaksa Dutt, *Early Monastic Buddhism* (Calcutta: Calcutta Oriental Book Agency, 1960), p. 288.

³⁰ *Psychology of Nirvana*, p. 60.

³¹ M 1. 486; TD 2. 245.

³² M 1. 140.

³³ *Psychology of Nirvana*, p. 61.

³⁴ M 1. 140.

³⁵ Johansson, *Psychology of Nirvana*, p. 61.

³⁶ S 3. 110; TD 2. 31a-b.

³⁷ M 1. 486.

³⁸ 這裏不可能了解約翰遜所謂燃料的意思，是指貪、瞋、癡抑指肉身而言。如他以為火焰可以重燃，則等於說阿羅漢可以失去阿羅漢位——此即後期說一切有部所提出的理論。

³⁹ *Psychology of Nirvana*, pp. 60f.

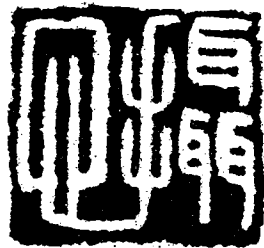
⁴⁰ *Ibid.*, pp. 76 f. See also p. 61.

⁴¹ S 2. 95.

⁴² Cf. the commonsense notion of a thing and its parts or states, as explained by L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic* (London: Methuen, 1961), pp. 265 ff.

⁴³ Johansson, *Psychology of Nirvana*, p. 62.

⁴⁴ *Early Buddhist Theory of Knowledge*, pp. 475 f.



中國禪之成立

柳田聖山著
一 默 譯

(續上期)

此中宗密本着荷澤的自性用的本知，指出洪州的言語動作，欠缺主體性。即是說，洪州只是通過現實的言語動作，而標顯其主體而已；但這主體到底是推論而得，而不是現前的實證。荷澤則能實證自性的本用，而以之爲本知。宗密以爲在這點上，荷澤遠較洪州爲優越。

平心而論，倘若以言語動作等日常生活的一切，即此即是佛性的作用的話，則日常的喜怒哀樂，種種煩惱與錯誤，都變成佛性的作用了；這種想法，不免有一種過失：不能確立人文的精神價值。

八、執刀在手，也是佛性作用麼

實際也有這樣的情況出現：部份的禪宗人士，表現一種危險性，傾向惡劣的自然主義與行動主義，後來宋代的朱子也表示過，這是捨棄道心，而趨附人心的危險；不以仁義禮智爲人的本性，而以盲目的現實作用爲人的本性。譬如說，倘若以手執物，即

此即是人的本質的話，則執刀在手，胡亂殺人，也即此即是佛性的作用了。我們必須肯認，在現實行動的底子裏，有一個具有批判統一能力的主體存在，它能作出價值判斷；若不這樣肯認，一切便會變成偶然與放任了，也會完全漠視那異於禽獸的人文的倫理性了。宋儒堅持性即理的立場，拒斥佛教的行動主義，是可理解的。

不過，唐代的禪宗，特別是代表着它的興盛期的洪州馬祖一系，其主張果真如宗密與朱子的批評那樣麼？這自是另一問題。事實却是這樣，雖然宗密以荷澤爲正統，而有這樣的批評，但中國禪宗的主流，仍是沿着他所視爲傍支的洪州的系統而發展；其本質不在荷澤的本知，而在那徹底的現實的作用哩。一般地言，禪的特色，表現於嚴格的修行與深邃的冥想中，但代表着唐代興盛期的洪州禪，却最能貫徹具體的日常生活，而發揮其特色。我們可以說，初期的中國禪思想，由北宗經荷澤，至宗密而完成，其限制亦盡表現無遺。它的完整體系，作爲一種形而上的絕對精神的運動，已難有再進一步的發展了。從某一意義言，這不過是豐腴的獨存者的一種自我欣賞而已。要突破這樣的倦怠，實在需要一種強有力的衝擊，把禪重新帶回現實上去。

第三章 平常心是道

一、牛馬相並

馬祖以後的禪的特色，最具有強烈的生活味道。可以說，這是廣漠的中國大地所產生出的人文主義的宗教。它的教義與教團，正大而開放，並無絕對性的統制，這純是中國式的產物。來自印度的神秘冥想與山居修道的遁隱性，到了這個時期，完全被昇華起來了。在這期間的禪語錄中，可以聽到牛馬的叫聲，也嗅到豆腐、醬油的氣味。「狗子有無佛性」，只有在這樣的環境，才可能成爲問題哩。

從社會史來說，唐朝的歷史，適值八世紀中葉玄宗末期，正當社會像鮮花盛開地處於繁榮狀態時，突如其來安史之亂（七五五——六三），使向來以門閥貴族爲中心的傳統文化漸被淘汰被取代，社會上充塞着強烈的革新空氣：由上層推廣到中下層，由首都推廣到地方。特別是，在與外國勢力有密切聯繫的地方，更有傳統被破壞的傾向哩。這意味着一種新時代的來臨；在這時代中，人的野性的赤裸裸的力量，最能發揮其作用了。

佛教亦不能免於這樣一種傾向。自來以首都爲中心的古典佛教，開始衰落了，而一種扣緊人的生活現實的新宗教，則漸興起。例如，倘若我們考察新近從印度傳來的密教是否強烈地染有佛教傳統的色彩的話，我們便會想見，以集團的引聲念佛爲中心，而以一般民衆爲其傳播地盤的淨土信仰，實已向各地展開其土著的運動了。

在這種革新時代的氣氛中，以曹溪慧能爲祖師的南宗禪，大地吸引到人們的注意；這運動的主力，是四川出身的馬祖的弟子們。在他門下的，有八百人，而至今能知其名字的，亦有一百三十餘人之多。他們以江西的洪州爲中心，以其豐腴的谷倉地帶爲背景，不久即在全國各地活動起來，吸引到那些新興的地方勢力的注意。這些地方勢力，是起而代替以前的門閥的。這種規模

，是神會與以他爲正系的宗密他們所不能比較的。實際上，慧能的南宗，其面目與內容，已完全煥然一新了。

他們的主張，與具體的現實生活有最密切的關係。慧能並無古典語文的修養，他賣柴爲生，在祖師下面從事着下賤的勞動；這徹底顯示出禪宗在這個時代的理想。當時的在家居士龐蘊（？——八一五），曾接受過馬祖的教誨；他這樣歌詠着：

神通並妙用，
運水與搬柴。

這即是從平凡的日常生活中，表現宇宙的神秘。神足通與天眼通的奇蹟，不再出現於山居的冥想中，而却出現於巷塵的生活。自郭象王弼以來，中國的思想，能進一步具體地實證其真理性的，恐怕還是這個時期的禪宗人士哩。當時，大批民衆在禪宗的新旗幟下聚攏起來，也有無數的語錄出現，來記載這些盛會；這都可以確切地顯示這一事實。現在我們且依據馬祖的語錄，看看他的說法的一端吧。

二、平常心

道不用修，但莫污染。何爲污染？但有生死心，造作趨向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。何謂平常心？無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。經云：「非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行。」只如今行住坐臥，應機接物，盡是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。若不然者，云何言心地法門？「云何言無盡燈？一切法皆是心法，一切名皆是心名，萬法皆從心生，心爲萬法之根本。」（中畧）譬如月影有若干，眞月無若干。諸源水有若干，水性無若干。森羅萬象有若干，虛空無若干。說道理有若干，無礙慧無若干。種種成立，皆由一心也。建立亦得，掃蕩亦得。盡是妙用，盡是自家。非離眞而有立處；立處即眞。盡是自

家體。若不然者，更是何人？一切法皆是佛法，諸法即是解脫；解脫者即是真如。諸法不出於真如，行住坐臥，悉是不思議用，不待時節。經云：「在在處處，則為有佛。」（中畧）「不盡有為，不住無為。」有為是無為家用，無為是有為家依。不住於依。故云：「如空無所依，心生滅義，心真如義。」心真如者，譬如明鏡照像，鏡喻於心，像喻於法。若心取法，即涉外因緣，即是生滅義。不取諸法，即是真如義。「聲聞聞見佛性，菩薩眼見佛性」。了達無二，名平等性。性無有二，用則不同。在迷為識，在悟為智；順理為悟，順事為迷。迷即迷自家本心，悟即悟自家本性。一悟永悟，不復更迷。如日出時，不合於暗，智慧日出，不與煩惱暗俱。「了心及境界，妄想即不生」。妄想既不生，即是無生法忍。本有今有，不假修道坐禪。不修不坐，即是如來清淨禪。如今若見此理，真正不造諸業，隨分過生，一衣一衲，坐起相隨，戒行增熏，積於淨業，但能如是，何慮不通？

三、日常生活中的禪

這裏實含有多種主張。另外又隱約地引述「維摩經」、「金剛般若經」、「楞伽經」、「涅槃經」、「起信論」等等的話語。又當時的思想背景，是稍前的北宗與南宗。這些思想，與傳統都大異其趣，貫徹著一種最為平和的新的生活實踐。可以說，這是與以前任何宗派與思想都不同的一種生活的佛教。

真理並不是要待學習、要待修行的，它是在人的生命自明的；我們並不需要特別的意識，而是要真正地踏實地發揮它的作用。顯而易見，這裏雖引用了鏡與水月的相同的譬喻，但却與「起信論」、神會的情況完全不同。它並不說心靈是包藏着迷妄與覺悟的本知，而以為之為最為具體而平俗的心，是主體的日常化。我們可以說，這是把傳統的想法，所謂本來的或絕對的覺悟，徹底地加以主體化，行動化。

特別要注意的是，如我們所研究過的，在僧肇的「不真空論

」中，如來並不離棄真理的世界，而却承受一切現實的存在。它有這種說法，「非離真而立處，立處即真也」。這實在是僧肇以來最具有中國性的思想。倘若中國禪的思想有所謂邏輯的話，恐怕便是這樣的思考方式了。這並不是體系的邏輯，而是貫徹着最為通俗的行動實踐；在這種作用之外，恐怕再無其他的思想形式了。即是說，作用是日常生活的作用；它不是有目的的修行，也不是本來的覺悟，它自身即最為充實飽滿。真理不是可以往外求的，亦不是可以在內面被理想化的；而却是在日常生活中，洋溢着活潑潑地的作用。後來的臨濟，即依同樣的「不真空論」的說法，而有以下的表示，這亦可供參考哩。

道流，佛法無用功處。只是平常無事，疴屎送尿，著衣喫飯，困來即臥。愚人笑我，智乃知焉。古人云：向外作工夫，總是癡頑漢。你且隨處作主，立處皆真。境來回換不得。縱有從來習氣，五無間業，自為解脫大海。

四、一切盡是佛事

不過，所謂隨處作主，是就面對着煩惱與無間地獄的罪苦而言，並非只是在日常生活中舒舒服服地盤膝而坐。或者應該這樣說，這是在平常的生活中，要表現一種極為嚴格的道徳性。所謂道徳，如通常所說的，是在我們的生命中體會真理；出之努力，而又忘却努力。可以說，在這種日常生活中，有真正的樂道思想在；臨濟曾引述過南岳明瓚（懶讚，參考第二章）的樂道歌，視為古人之句；但這並不表示對那種純然的山居修道的遁隱生活，有甚麼憧憬。可以說，這裏面實有一種不同於從前的山林瞑想的新的入文性。關於這些問題，我們在下一章會加以研究，現在且讓我們再看看「二入四行論」的一段文字；這是依據「維摩經」中的「非聖者的生活，亦非凡人的生活，而是菩薩的生活」的意思而主張菩薩行不離現實具體的非道的。這可以顯示出，馬祖的說法，與這些傳統的思想比較起來，它是如何在猛酷的歷史現實

下，深刻地發掘人間的主體性！

若學菩薩時，不取世法，不捨世法。若能即心識入道者，凡夫聲聞無能測量。所謂一切事處，一切色處，一切惡業處，菩薩用之，皆作佛事，皆作涅槃，皆是大道。即一切處無處，即是法處，即是道處。菩薩觀一切處，即是法處。菩薩不捨一切處，不取一切處，不簡擇一切處，皆作佛事。即生死作佛事，即惑作佛事。

五、甚麼是平常心

這裏再就馬祖的平常心一點考究一下。平常心，所謂閒常的心，到底是怎麼樣的心呢？

這是無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡聖的心。換言之，心自身即此即是佛心（即心即佛）；不假修行，不待坐禪。我們試舉實例看看。

汾州的無業，曾致力研究佛教的全部學問；却不明白即心是佛的道理。他就這點請教馬祖，馬祖答覆如下：「即汝不了底心即是，更無別物」。頭一個即，指汝不了底心本身；後一個即，是只此便是之意。那個不了解這點而陷於迷惑的心體自身，實是覺悟的源頭；此外更無別物。所謂平常心，即是這樣的心體全體；它包含着迷與悟的全部，而不偏頗於任何一方。這較諸神會所主張的本知，實又進一步擴充其具體的人文性。我們可以說，如先前所探究過的，當慧可向達摩祈求安心時，達摩的「將心來爲汝安」的答話，便近於馬祖的平常心了。這種直接指點對方的心的全體（直指人心）的方法的確立，正是這個時期的禪的特色。我們可以這樣想，慧可與達摩的這種問答，作爲典型的禪的問答，而吸引到一般人的興趣，正是馬祖以後的事。例如，黃檗（？——八五零？）的「宛陵錄」有如下的記載。

達磨從西天來，唯傳一心法，直指一切衆生本來是佛，

不假修行。但如今識取自心，見自本性，更莫別求。云何識自心？即如今言語者，正是汝心。

總之，所謂平常心或即心即佛這種思考方式，在馬祖以後，最能發揮它的特色。這些說法，即使在馬祖以前的文獻中可以見到，但在內容方面，却是完全不同了。這點是需要注意的。現在，我們即以這種內容上的差異爲線索，來看看有關「直指人心見性成佛」的說法。這一說法，如衆所周知，與「不立文字教外別傳」句，顯示出這個時期以後禪宗的基本立場。

六、直指人心見性成佛

「直指人心見性成佛」這種說法，透過清楚而確定的形式，而表現於禪文獻中的，大抵以上面所引黃檗的「宛陵錄」爲最早了。不過，據「傳燈錄」及其他的資料，這在馬祖及其弟子們的問答中已見到；我們可以確定，這是馬祖門下的主張。不過，馬祖自己並未有說到「見性成佛」一語，他的中心意思，却集中在「直指人心」一點上。

「見性成佛」四字，在梁代編集的「涅槃經」的注釋中已可見到。不用說，這四字自與這經典中的「一切衆生悉有佛性」一名句有關了。即是，覺悟到一切衆生平等具有的本質的佛性，便是成佛了。不過，有關佛性的這種思考方式，是有相當問題的。

可以說，在處理這樣的「見性成佛」的佛教學傳統的課題中，爲了批判自來的思考方式，使其意義更進一步具體化，而特別提煉出來的，便是「直指人心」這四字。先前提到的「不立文字教外別傳」一句，也完全是同樣的意思。倘若我們考慮到三論宗的吉藏已應用「不立文字」這一說法時，則可以說，唐代中期以後的禪宗的特色，實是「教外別傳」；這較「不立文字」的想法更爲具體化，那是顯而易見的。

七、「成佛」與「是佛」

這樣，我們即可明白，「直指人心」與馬祖弟子的活動盛況連結起來，被用來表示這一系統的主張。不過，倘若就人心的本質這點來看時，問題便不是這樣自明了。這自然與先前所說的平常心、即心即佛的主張有關；也相當嚴格地修正了自來佛教中有關見性與佛性的想法。我們可以說，「涅槃經」所說的佛性，雖是一切衆生的本質，但這到底是止於本質而已。只是成佛的可能性而已。它並沒有說，一切衆生，即此即現實地是佛。所謂「成佛」，即使以本來是佛爲前提，但却不是無條件地「是佛」。這正如先前所見到的，本來的覺悟，是要經過具體的修行，才能獲致。我們不能直接地便混同了這兩個立場。「涅槃經」及其注釋者特別注意到這點，以「性即是佛」，強調佛性是常，而與心是無常區別開，那是極可理解的事。

八、心的活動全是佛性

馬祖的「平常心是道」、「心即是佛」的主張，並不是如「涅槃經」所說的那樣。他是以現實的心的全體即此即是佛性的作用的。這樣，問題便由佛性移到現實的人心方面去了。宗密在他的「中華傳心地禪門師資承襲圖」中所記的一段話語，即極能顯示出洪州宗的特色。

洪州意者，起心動念，彈指動目，所作所爲，皆是佛性全體之用，更無別用。全體貪瞋癡，造善造惡，受樂受苦，此皆是佛性。

宗密的話，相當的確地描繪出洪州的主張。這當然亦有他的偏見在；他瞧不起洪州之說，以之欠缺自性之用，而只是純然的他動的作用。但無論如何，洪州的特色，是以現實的心靈的全體即此即是真實，這則無可爭疑。

故以馬祖爲始的新的禪宗的特色，是以現實的心靈的運作，全是佛性的顯現。「傳燈錄」卷三的波羅提的偈語，最能明確地顯示這點。波羅提是在達摩未來中國前，在印度第二十七祖般若

多羅之下修行的一個弟子。他與達摩的叔父異見王談及有關見性的事，主張見性即表現於人日常的作用中。當然，含有這波羅提偈的那一段話語，是要說明馬祖禪的歷史由來的；這恐怕是根據「寶林傳」而製造出來的吧。但現存的「寶林傳」，並不含有這一部份；無論如何，可以肯定的是，這些話語，不管就文獻上言，抑或思想內容各點言，都明顯地與馬祖的主張有關。

對於異見王的「性在何處」的問話，波羅提答謂：

在胎爲身，處世名人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔，徧現俱談沙界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識者喚作精魂。

九、見聞之事

在這答話中，說佛性是肉體，是人間，是見聞，作爲往來行動等作用顯現出來，正是馬祖的主張。見性已不再定止於生命內面的本知本覺中，而却成爲日常的具體的行爲了。這並不以自性與本性爲前提了；這兩者一向被認爲是在日常的行動的根底中，扮演主體的角色。承認這樣的形而上的主體與神秘能力，只是承認一種精魂而已，這是轉回頭到那強調實體的神秘主義一面去哩。臨濟最能繼承馬祖禪，他以爲見聞一類的現實行動，全是解脫的契機哩。他吸收了上述偈語的意思，而有如下的表示：

道流，心法無形，通貫十方。在眼曰見，在耳曰聞，在鼻嗅香，在口談論，在手執捉，在足運奔。本是一精明，分爲六和合。一心既無，隨處解脫。山僧與麼說，意在什麼處。祇爲道流一切馳求心不能歇，上他古人閑機境。道流，取山僧見處，坐斷報化佛頭，十地滿心猶如客作兒，等妙二覺担枷鎖漢，羅漢辟支猶如廁穢。菩提涅槃如繫驢橛。何以如此？只爲道流不達三祇劫空，所以有此障礙。若是真正道人，終不如是。但能隨緣消舊業，任運著衣裳，要行即行，要坐即坐，無一念心希求佛果，緣何如此？古人云：若欲作業求佛，佛是生死大兆。

（未完待續）



思辨的系統和實踐的系統

易陶

——黑格爾哲學與天台教觀比較論析之三——

在上面，我們說黑格爾哲學與天台教觀底觀點和理則，大體是相同肖類的。但是他們的全部體系，不論是就性質或其細部內容來說，那都是極不肖同而大為別異的。換句話說，黑格爾哲學乃是一套以思辨（Spekulation）為特性底玄之又玄的思辨系統。而他所思辨底細節為人間思想、自然與精神等領域之種種學科，故可謂為世學玄辨的系統。天台教觀則是一套以踐聖為主徹底劍及履及的實踐系統。而其所實踐底境界則為聖凡、善惡之五陰、衆生與國土世間之不思議法界的行位果報，故可謂為聖教解行的系統。這，待我們把這兩個系統漫表出來即可了然於心。茲先表黑格爾的哲學系統。

黑學系統，依其以絕對精神為普遍思想與自然世界、精神世界之前提與歸結的理趣，它該是以演繹精神現象的精神現象學（Phänomenologie des Geistes）做為它的第一部，以邏輯學（Wissenschaft der Logik），即所謂大邏輯（Grösser Logik）做為它的第二部，而以哲學大全（Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse）做為它的第三部的。的確，黑格爾是這樣，他把他的精神現象學看作他的「科學系統第一部」，把邏輯學看作「科學」，把哲學大全看作「科學綱要」。於是黑

學系統便在精神現象學的精神或觀念與邏輯學的辯證法正、反、合三諦一理則照臨和貫串之下，展開了他哲學大全的三諦禪聯演進的該備系統，茲摘譯史泰思氏黑學系統的區分以陳示其大要。

黑學系統分為三大部門：

（一）邏輯；

（二）自然哲學；

（三）精神哲學。

這三大部門，即邏輯的觀念、自然和精神，構成一個三諦。邏輯討論觀念之內自在。這是正諦。自然則是觀念之他在。它是自在觀念的對立體。這是反諦。精神是觀念與自然的統一。這是合諦。

由於簡單之故，我們前此已曾陳說那三諦宛似一線相連，承先啓後的系列。然而這種系列並不是一直線的死套。這不僅是一單一三諦相隨他一成單線而起，而是整列之花團簇擁的三諦，都擁進更大的三諦之內。這樣一直往上擁滾，好像滾雪球一般，越滾越豐富，越大。黑格爾以許多的三諦，構成一種範疇或該念的單一圓環。這整列可以包括許多正諦、反諦和合諦的圓環，它自身又被視為一個單一的正諦。它

的反諦和合諦，則是那包含着許多較小三諦於其中的範疇或該念之圓環。此全系統構成一個單一的三諦觀念，自然和精神。這其中，討論觀念的輯邏又復分爲三部，即：存在、本質、該念（*Notion, Begriff*）。這種內在的三諦之每一三諦又各有細分。而自然與精神亦且分而又分。

全系統的第一部門，即邏輯，探討純理——那我們所以稱之爲世間第一理由之範疇的系統。第二和第三兩部，即自然和精神，則論究現實世界之自身。自然包括空間與時間，無機物、植物與動物。精神意即同爲現實世界一部之人的精神。

範疇的系統觀念的自在。自然是觀念的他在。精神是觀念從他在回到自己。

作爲邏輯觀念之反諦的自然，是觀念的對立體。它不是觀念。可是我們又曾說過自然是觀念的他在。而此兩說且同爲真。觀念與自然之關係即正諦與反諦之關係。於是，這與有和無的關係正同，是此一系統的正諦和反諦。首先，無異於有。它不是有。它是有的對立體。同樣，自然是觀念的對立體。它不是觀念。但是，在另一方面，有與無又是同一的。無就是有。同樣，自然和對立的觀念是同一的。它就是觀念。照例，我們於對立中獲致同一。而此種關係，通常爲自然乃觀念之他在態底陳述所表白。當它是觀念，這便表示同一。當它是在態，這便表示對立。

最後，精神是從外在或自然別離回到了自身的觀念。這種說法，適合於每一三諦的合諦。有離開自己轉到它的對方，無。有是肯定的，無則是它的否定。生又是一個新的肯定。它又是有，而且把那對立體吸收了。有。因爲它是一個具有無在其中的有，是有和無的統一。而由於生又復爲有，所以它是有從他在轉到自己的回歸。同理，觀念從自己外射入自然。精神則是自然和觀念的統一。故而是觀念的回到自己。因爲觀念就是理性；而精神，即人類的精神是理性的。它

是現在的理性。看作理性，它即是觀念。看作現在，它便是自然的一部份。

精神被區分爲：①主觀精神；②客觀精神；③絕對精神。……客觀精神包括黑格爾的倫理學和政治哲學。絕對精神包含藝術哲學和宗教哲學。而且我們會見及作爲觀念、自然、精神三諦之最後一諦乃是絕對的終極，故而是真正的元始，是一切的根基。正如有之具備其切近根基——生，和它的最後邏輯基礎之最後範疇，絕對觀念，故而觀念的內自在，或如我們素向稱爲邏輯觀念者，同樣具有精神做它的根基。而作爲全幅精神之根基的是第三要素，絕對精神。這就是說作爲三諦全體系絕對終局之絕對精神，不僅是主觀與客觀精神，而且是自然與邏輯觀念，即全系統的根基。它因是而爲世界的根基。它是絕對。絕對即如是之精神。

基此，我們即可得知黑學系統的梗概。至其詳節，容於後更譯史氏之表解以明之。

其次，再表述天台教觀的全系統。而這個系統的表述可先分兩大部份來進行。這兩大部就是教、觀。教是觀所依之妙解，屬於理論。觀是教所顯之妙行，屬於實踐。而且妙解是妙行之開始，故妙解之教理即是妙行；妙行是妙解之現實，故妙行之觀修即是妙解。此兩部相盈不相離。故智者於摩訶止觀中喻謂「膏明相賴，目足互資」。以是我們不得以相離異的兩部視之。這是我們在此處應該一提的。

就妙解理論的教一大部來說，又有教判與教理的兩分。教判是判辨經教內容及設教方法之不同樣相或形式的。這便是智者獨尊法華，以本跡三門，成教相三異，攬頓、漸、不定之三分以獨創的五時八教判。五時是指謂釋尊宣說不同經教的五個時期，即華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時是。八教是設教方式不同的「化儀四教」和經教法義樣相互異的化法四教。化儀四教是頓、漸、秘密、不定四者。化法四教是藏、通、別、圓四者。凡此於本題均無詳述之必要，故除擬於後表解全系統時畧爲

表解外，在此不煩費詞。

教理是教義原理的妙解。這種妙解在上面較論理時已曾作過純粹形式的表述。現在更就其具體內容拈出實相與性具二名顯示之。關於實相的基本意義已畧見上引。至於實相的具體內容則爲一心所顯，三諦圓融的十如是。十如是如前所引即相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等。相是法外現的形貌。性是法法內在的個性。體是構形個體的主質。力是活動所依的內在儲能。作是儲能所顯發的動用。因是生果的原因。緣是助因成果的條件。果是因緣所成的結果。報是由因緣結果所致的一期相續果報。本末究竟等是說從相到報於理相即等同。這十如是便是智者大師的宇宙體性論。而此十者的所以於理相即等同，則在於其所顯之三諦圓融一理則。此一理則，在這裏是用三轉讀文的妙法所開顯的。這些我們暫且不詳，但先一說此十如是爲其宇宙體性論之理實。我們知道，宇宙體性論（Ontology）是探討宇宙萬有之根本原理的。而此實相之十如是恰是構成宇宙萬有的根本原理或要素。其中前九是別，後一是總。別中前三是靜態要素。力作是動態要素。後四爲法則或目的要素。由此等要素便構成宇宙萬有。至於此等要素由三轉讀文開顯三諦圓融相等互即之實情，除上所徵引者外，更淺釋於次。

十如是已見上述。一心三觀所照三諦是空、假、中。十如是的十法，就其各各之體說來，都是沒有任何定性，任何特殊內容的抽象品，是如此如此的，是空無的。因此第一讀文點如成空諦。質言之，即讀是性如，是相如，乃至是本末究竟如。如是開顯十法如如之空體以成空諦。但十如是的十法，若就其相觀之，則又假名各異，界說爲十，是各是其是的。故第二轉讀因十成假諦。質言之，即讀如是性，如是相，乃至如是本末究竟等。於是建立十法各是之假名以成假諦。而且十法既即體是如爲空，又即相爲十立假，故而它們合是體、相、空、假以爲一的絕對之用。即合十與如的中道。故第三轉讀即殿是成中道第一義諦。質言之，即讀相如是，性如是，乃至本末究竟等如是。如是合十法之體、相以成用。合十法之空、假以成中道第一義諦。然如前述，三諦

相即互入，圓融無礙，故十法本末究竟等同。這便是宇宙或者說法界構成的根本原理，的真實，的實相。

以上是實相。現在再畧說性具。實相是宇宙或遍法界的體性論。性具則是更約十如是以妙解宇宙人生或法界的開展進程論。所謂性具即依前舉三諦圓融，一多交互理則，在一念心中所展開的十界互具。這十界是地獄、餓鬼、畜生、人、修羅、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。這十界一一互具，而一界又具十如是、三世間，即衆生世間（廣義動物世界），五陰世間（物、心世界）、國土世間（自然世界）。推之則成三百世界三千如是。而此三千如是乃爲一念心所顯。茲引法華玄義有關此理之教以明之。

玄義云：

今明權實者，以十如是，約十法界，謂六道四聖也。皆稱法界者，其意有三。十數皆依法界，法界外更無復法。能所合稱，故言十法界也。二此十種法，分齊不同，因果隔別，凡聖有異，故加之以界也。三此十皆即法界攝一切法，一切法趣地獄，是趣不過當體即理，更無所依，故名法界。乃至佛法界亦復如是。若十數依法界者，能依從所依即入空界。十界界隔者，即假界也。十數皆法界者，即中界也。欲令易解，如此分別。得意爲言，空即假中。無一二三如前。此一法界具十如是。十法界具百如是。又一法界具九法界，則有百法界千如是。（以下更將十界束爲五差以論權實，此不具引。）

又遊心法界者，觀根塵相對一念心起，於十界中必屬一界。若屬一界，即具百界千法。於一念中悉皆備足。此心幻師於一日夜常造種種衆生，種種五陰，種種國土；所謂地獄假實國土，乃至佛界假實國土。

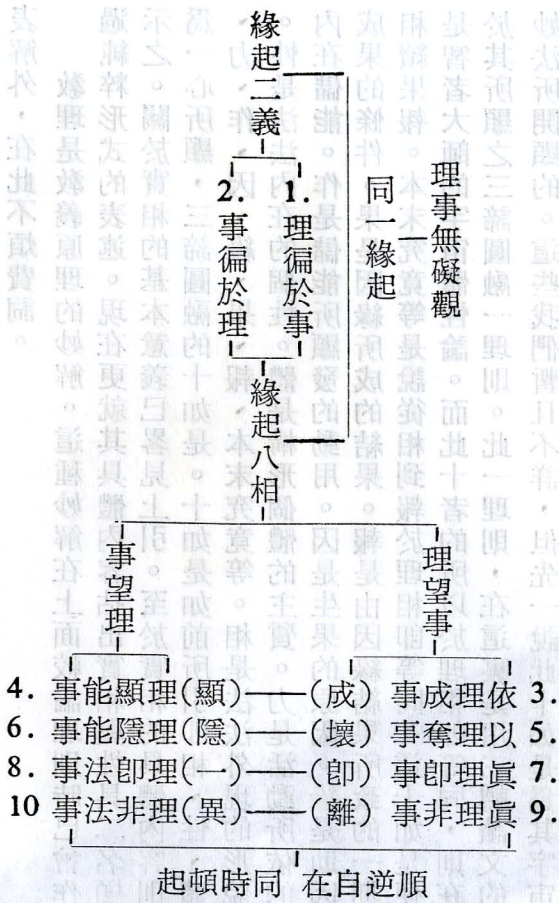
據此則知性具實即一念三千之理。此理於實踐觀心之摩訶止觀，觀不思議境中更成爲圓觀的極境。

（未完待續）



修大方廣佛
華嚴法界
觀門論釋 (廿二續)
日慧

表二、緣起二義八相關係表



最後，還要說明一點，筆者標這一結論為理事圓融無礙觀，並不是要在這十門之外另立一門，而是要將這十門束為一門。令十門義同時頓起圓觀明現在前，一如論主所說的那樣。

丑二、周徧含容觀

周徧含容觀第三：事如理融，徧攝無礙，交參自在，畧辨十門。此周徧含容觀，乃法雲菩薩所行的真實行。畧如華嚴經十行品開示菩薩真實行說：

「此菩薩摩訶薩，不捨本願故，得入無上智慧莊嚴，利益衆生悉令滿足；隨本誓願皆得究竟；於一切法中智慧自在；令一切衆生普得清淨，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，示現如來自在神力普徧法界虛空界；此菩薩現無量身普入世間而無所依，於其身中現：一切刹，一切衆生，一切諸法，一切諸佛。」

經文中「此菩薩現無量身，普入世間而無所依，於其身中現：一切刹，一切衆生，一切諸法，一切諸佛」，不正是「徧攝無礙，交參自在」的境界的具體描繪嗎？

復次，觀於「事如理融，徧攝無礙，交參自在」三句，當知是總攝此十門的綱領。如：

第一句「事如理融」，就是標識「理如事門」、「事如理門」、「事合理事無礙門」之前三門的。前一門總言其理，次二門則分別出周徧與含容之義。周徧含容之義理，到此已諦觀明晰。所以，這是本觀門的理趣觀，以下各門，都是依這個理趣綱領作基礎而開展、而建立。

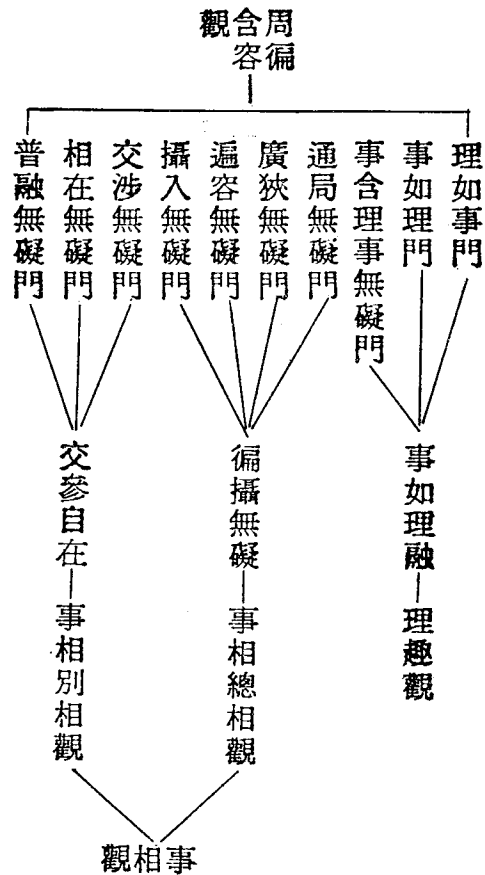
第二句「徧攝無礙」，綱領著「通局無礙門」、「廣狹無礙門」、「遍容無礙門」、「攝入無礙門」。這是對周徧含容現象作種種因緣的分析觀察，是從上理趣觀孳乳而生的事相觀——但這是總相觀。

第三句「交參自在」，綱領著「交涉無礙門」，「相在無礙門」和「普融無礙門」。這是從上事相總相觀所開顯的別相觀。其中：前之「交涉無礙」和「相在無礙」兩門，是以

一與一切更相望待所作的別緣觀，後之「普融無礙門」是總攝前兩門的別緣觀所作的普緣觀。

本觀門三綱十門，層層深入，門門相扣，的確是有其不可忽視的縝密的觀察和一貫的體系！這一點，到討論各門時就可瞭然。

下面，附本觀門綱目表，以便一覽。



(一) 理趣觀

一、理如事門：謂事法既虛，相無不盡；理性真實，體無不現。是則事無別事，即全理為事。是故，菩薩雖沒看事，即是觀理，然說此事為不即理。

這一門，跟理事無礙觀，在義理上，是有其淵源關係的；試予條析如次：

第一句「事法既虛，相無不盡」，是承自理事無礙觀以理奪事門的：「事既攬理成，遂令事相皆盡，唯一真理平等顯現；以離真理外，幾無片事可得。」

第二句「理性真實，體無不現」，是承自事能顯理門的，「由事攬理故，則事虛而理實；以事虛故，全事中之理，挺然露現。」

第三句「是則事無別事，即全理為事」，是承自依理成事門之：「事無別體，要因真理而得成立；以諸緣起皆無自性故；由無性理，事方成就。」

第四句「是故菩薩，雖離看事，即是觀理」，是承自真理即事門和事法即理門的內容而來，如——

一、真理即事門說：「凡是真理，必非事外；以是法無義理故。事必依理，理虛無體故，是故此理舉體皆事，方為真理。」

二、事法即理門說：「緣起事法，必無自性；無自性故，舉體即真，故說眾生即如，不待滅也。」

由前之理舉體皆事，後之事舉體即真，故成看事即是觀理的理趣。

第五句「然說此事為不即理」，是承自事能隱理門、真理非事門以及事法非理門等三門的內容而來，如——

一、事能隱理門說：「真理隨緣成諸事法，然此事法既違於理，遂令事顯而理不顯……法身流轉五道名曰眾生，故眾生現時，法身不現也。」

二、真理非事門說：「即事之理而非是事；以真、妄異故，實非虛故，所依非能依。」

三、事法非理門說：「全理之事，事恆非理、性、相異故，能依非所依故。是故，舉體全理而事相宛然。」

因此三門，了達五道眾生，世間萬法，都是虛而不實，妄而非真，但為假名言說。故說「此事為不即理」。

復次，此中「看事即是觀理」，是理、事非異；「說此事為不即理」，是理、事非一。理、事既然非一非異，就是不可說是一，也不可說是異，不可以一、異等邊畔來戲論法，法既離一、異邊，就是無礙自在平等法界的顯示。一切法是如此，菩薩捨離一切邊執戲論的隨法行也是如此。是故：菩薩正行，不見有漏，不見無漏；不見有為，不見無為；不見生死，不見涅槃；不見煩惱，不見菩提……雖然滅度無量無數無邊眾生，不見有眾生滅度。這等：說明了障礙是生於見

一見異的邊執戲論。若不見一、異，則無所障礙；無障礙，則自然周徧含容。所以，這第一門，在總觀周徧含容之理。二、事如理門，謂諸事法與理非異，故事隨理而圓徧，遂令一塵普徧法界；法界全體徧一塵時，此一微塵亦如理性全在一切法中。如一塵，一切法亦爾。

這一門，承自第一門「看事即是觀理」的事法與理非異的道理，以觀察周徧因緣。

觀察的範圍有二：一是事徧理；二是事徧事。前者，以一微塵普徧法界爲例；顯示一切法悉皆普徧法界；後者，以一微塵徧在一切法中爲例，顯示一切法悉皆徧在一切法中。茲隨順觀文演繹其理如：

第一、一切法悉皆普徧法界者：

以一微塵爲例：

1. 微塵是事法，法界是理性領域。
2. 因爲諸事法與理非異；
3. 故事隨理周徧法界；
4. 故一塵普徧法界。

如同一塵，故一切法皆悉周徧法界。

第二、一切法悉皆徧在一切法中者：

仍以一塵爲例：

1. 承上理，一塵普徧法界，反之，法界全體自然也徧在一塵之中。
2. 法界全體既得徧在一塵之中，如徧一塵，亦得徧在一切法中。

總前說道理，一切法悉皆周徧法界，法界又徧在一切法中，是故：一切法皆悉徧在一切法中。

三、事合理事無礙門：謂諸事法與理非一，故存本一事而能廣容，如一微塵，其相不大而能容攝無邊法界；由刹等諸法，既不離法界，是故俱在一塵中現。如一塵，一切法亦爾。

這一門，承自第一門「說此事爲不即理」的事法與理非一的道理，以觀察含容因緣。

觀察的範圍亦有二：一是事合理存本一事而廣容，以「一微塵其相不大而能容攝無邊法界爲例，顯示一切法悉皆不壞其本相容攝無邊法界；二是事無礙存本一事而廣容。以「刹等諸法……俱在一塵中現」爲例，顯示一切法俱在一切法中現。茲仍隨文演繹其義如：

第一、一切法不壞本相容攝無邊法界者：

以一塵爲例：

1. 微塵是事法，無邊法界是無邊理性的領域。
2. 從前一門事如理，事與理非異故隨理而圓徧看，是一塵普徧法界。
3. 從此一門事合理，事與理非一故存本一事而廣容看，是一塵雖含容無邊法界，而一塵還是一塵，並不壞其小相。
4. 故一塵不大而能容攝無邊法界。

如同一塵，故一切法悉皆如是存本一事容攝無邊法界。

第二、一切俱（含）在一切法中現者：

亦以一塵爲例：

1. 承前一門，法界全體徧一切法，故說一切法不離法界。
2. 故刹等諸法不離法界。
3. 由一塵廣容無邊法界；
4. 故刹等諸法俱在一塵中現，換句話說，就是一塵含容一切法。

如同一塵，故一切法含容一切法，無障無礙。

此事、理融通，非一非異故，總有四句：一、一中一；二、一切中一；三、一中一切；四、一切中一切。

這事、理融通四句，雖說是依二、三兩門建立，然由二、三兩門與第一門是一理的三面觀察，都是「事如理融」這一綱領下的條目，所以，其實就是「事如理融」的結果。

爲了對這一「四句」提供充分的瞭解，在沒有解釋這四句之前，得先行綜合上述義理爲周徧含容這一名詞作一界說：

假定以自、他相對待說，周徧是自法徧入他法，含容是自法容攝他法，周徧含容是既徧入他同時又容攝他的因緣相。

「事、理融通，非一非異」，非一是指一與一切等差別事法，非異就是周徧含容之理。總此融通四句，亦有總有別；前三句是別相，後一句是總相。茲釋如左：

第一句「一中一」：這是別相。自周徧言，是他一中有自一；自含容言，是自一中有他一。經論中似乎不見一中一的說法，這裏也似乎可以不說，但是，一是一切的起點，如果不立此句，以下各句就無從建立。

第二句「一切中一」：自周徧言，他一切中有自一；自含容言，自一切中有他一。這是第一句的廣觀，也是別相。

第三句「一中一切」：自周徧言，他一中有自一切；自含容言，自一中有他一切。這是第二句的逆觀，也還是別相。

第四句「一切中一切」：謂一切法同時相互周徧時，亦同時相互含容。這是第三句的廣觀，也是這四句的總相。因此，這裏的「一切」，無論是用作主語的或述語的，都是指所有一切而言，不是將所有的一切分成兩份，成爲一「此一切」，又一「彼一切」，跟前三句一樣，有彼、此（自、他）可說的。故筆者在此，但釋作相互周徧和相互含容。

誠然，這種一塵周徧含容十方刹海，如一塵，一切塵亦如是境界，自然是我等凡夫難以想像的。經中嘗以因陀羅網喻一切法界，那末，這一切法就是構成法界因陀羅網的因陀羅珠了，由於珠珠影現珠珠、故珠珠都現因陀羅網世界，如是，因陀羅網就成了無盡的因陀羅網世界了。可是，這切利天常釋宮的寶網，我等凡夫也都沒有見過，還是不能如實想像它的情景。爲了獲得可能比較清楚的瞭解，便不能不試圖另設比喻。喻如燈：一燈光燄，照耀一室，燈燄雖然不大，它的明空，却有似於無邊相，室內一切無不在這一小燈燄之內顯現，無不爲這一小燈燄所含容。一室一燈，周徧含容室內一切；一室十燈，自然亦各各周徧含容室內一切，室內一切，也必然都在各各燈燄中現。我等凡夫，無明所蔽，但能

識其共相龕境；若是諸佛菩薩，則能以不思議如幻知諸法智，分別這十燈各各的自相境，見其各各周徧含容室內一切。諸法之周徧含容，大概有似乎此。蓋諸法清淨法性光明徧照，空如虛空，等同法界，法界無相，一切法亦無相，無相故無邊，無邊故無障，無障故無礙，所以，一塵雖小，其自相，也是無邊的明空之相。由自相空，故能廣容一切；空無障礙，故廣容而不見大；無礙自在，故徧在一切之中而無所增減，無有來去。所以說：「如是自性，如幻如夢如影如像，悉不成就。」所以說：一切諸法，畢竟空不可得。

（二）事相觀

（一）事相緣理觀

四、通局無礙門：謂諸事法與理，非一即非異故，令此事法，不離一處即全徧十方一切塵內；由非異即非一故，全徧十方而不動一位。即遠、即近、即徧、即住、無障無礙。

這一門的宗旨，在於觀察事的周徧無礙。所言「通」、「局」，就是周徧之障，若無此障，則無周徧之礙。

文中：「令此事法，不離一處即全徧十方一切塵內。」在顯示無有通障；「全徧十方而不動一位。」是無局障。通是全面，局指部分，謂事法全面徧在十方一切塵內時，此事法於其局部當處仍然不動。蓋所謂「不動而周」之義。

復次，文中所言「事法與理非一即非異」及「非異即非一」，在藉此等義以顯事如理融，建立事之周徧無礙。「事法不離一處」及「不動一位」，是事與理非一義，「全徧一切塵內」及「全徧十方」是非異義。在理事無礙觀中，以理望事，理全徧諸事爲理與事非異，在此觀中，以事如理而融事，事既如理，不妨取代於理而入以事，即以事望事，事亦得全徧諸事，而成非異觀。此中「（事）全徧一塵內」，及「（事）全徧十方」，此「事」都是從代入理而來，由藉於此之代入，以成事事無礙。此義，細觀事如理門，當能有會於心。

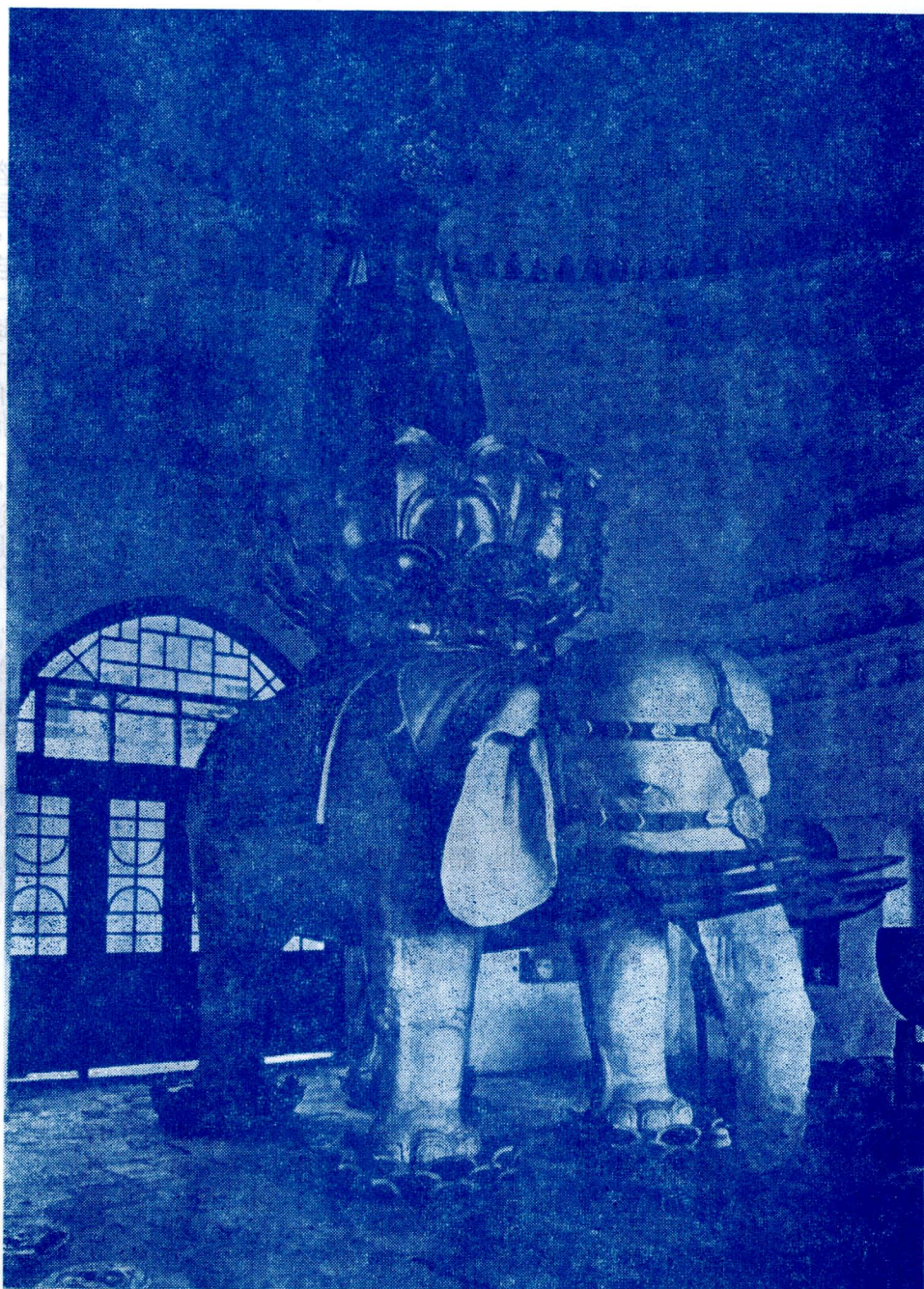
（未完待續）

峨嵋山風光

普賢菩薩道場

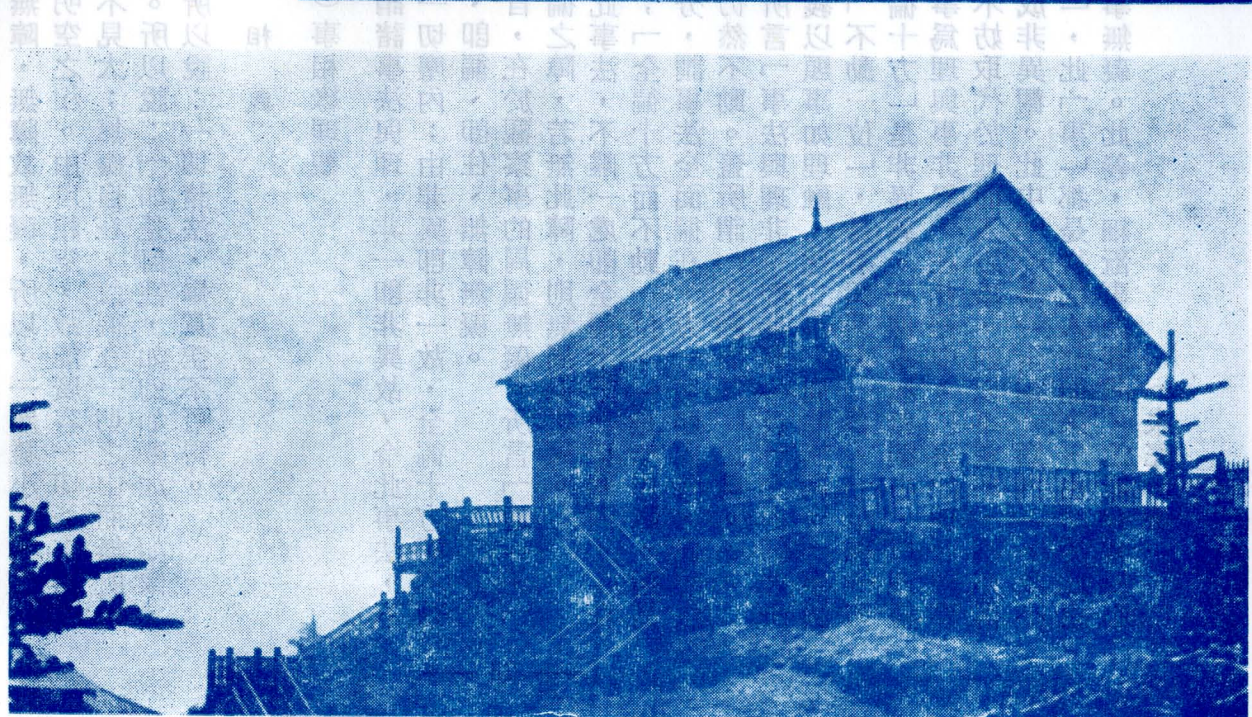


萬年寺中之普賢菩薩銅像 (二) 尊

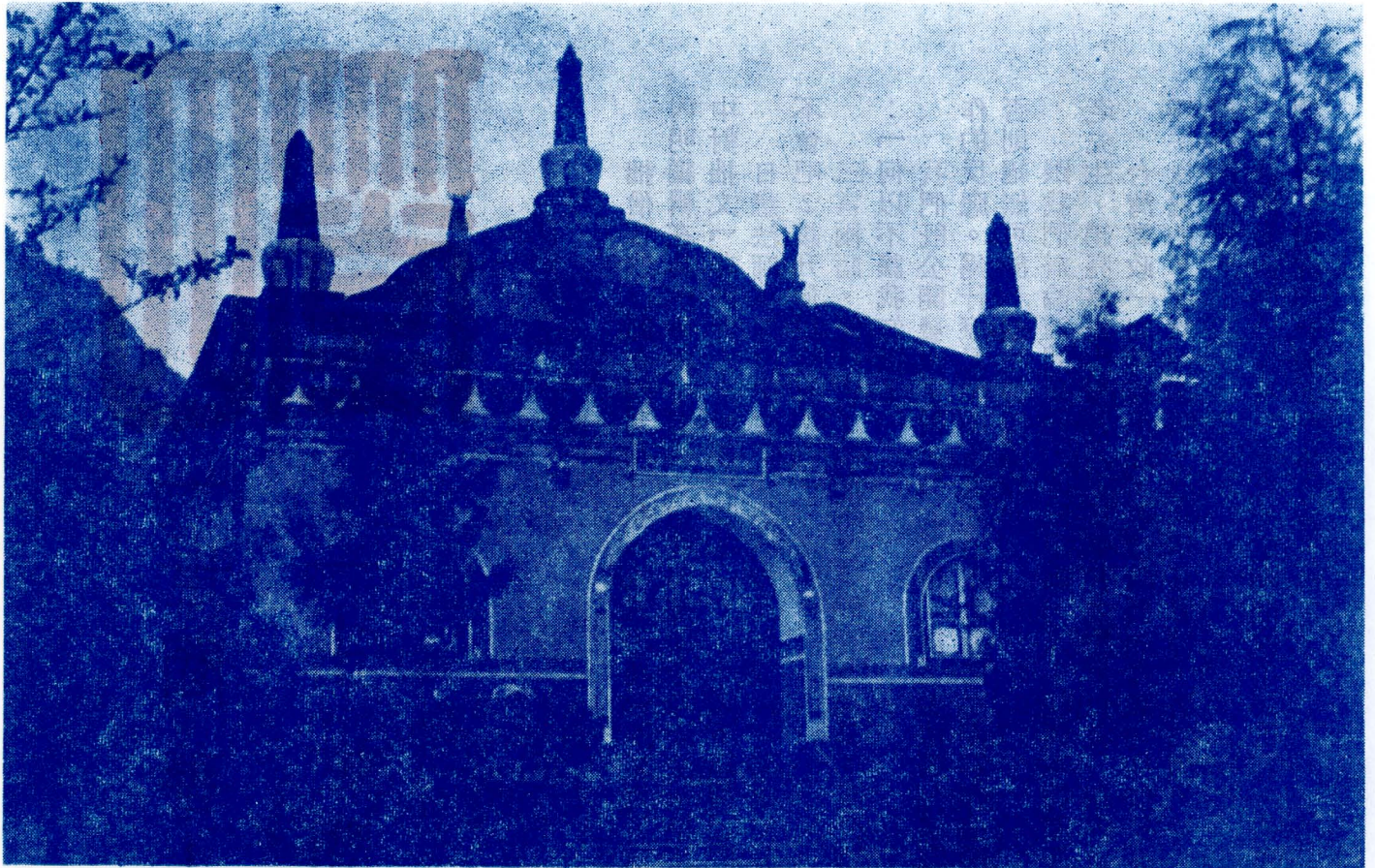


普賢菩薩道場。自志論入。合容與。...

峨嵋山徑自。其容與。...



金頂積雪



△ 萬年寺普賢殿(又名無樑殿)





「世間善士法」與

「出世間善法」當善分別

沈九成

評日慧法師「論」文（一）

拙僧日慧法師在善刊五月號（三三〇期）上又寫了篇：「論內明編輯在其『佛法中棄捨一切愛與佛弟子無愛法無染法』一文中對拙文『非諍釋……愛義』質難」。——以下簡稱「論」文——

日慧法師在前言中說：「他（指沈九成）有問題待我答覆？不會吧？該刊何以沒有寄我？……」

三言兩語，便肯定了我們不會將93期寄給他。於是提出質問：「何以不讓我我知道？」

我們既公開發表了對法師的答復，就是要法師知道我們對大作的反應。爲什麼又要不讓你我知道？除非將這期不作公開發行，否則絕無可能不讓法師知道的。

跟我們辯論這問題的，非祇法師一人，法師不妨問問李鶴年老先生，趙亮杰先生和善刊主編朱斐先生，可有一期停寄過？

台灣郵政一向辦得很好，根據我們的經驗，從無遺失情事，無法投遞的，就原件退回。這次不見退件，而法師又沒收到，可真有點費解。

法師是內明的作者戶，在一定期間收不到的話，儘可通知我們再寄，何況在台灣亦到處有售。

不妨再告訴法師一個內明業務上的秘密：內明的發行工作不是自理的。而是委托文采印刷公司代辦的。編者並不插手發行工作，不可能抽去某一定戶或贈戶的寄件的。

法師你這個「筍頭」是裝不上的！

「沈文中曾說：『如果三個月內，諸公沒有異議，我們就結束這場討論。』現在雖然已過三月，但筆者是不應受這個約束的限制的。所以，特在此對沈文的質難申述個人的意見，以供讀者參考。」

這可能就是「收不到」的真正理由。法師既看不到答文，自然不應受期限的約束。不過法師漏了聲明的上段，那就是：

「更歡迎護愛諸公，繼續賜教，討論佛法中愛的問題。不過爲了節省諸公寶貴精神和時間，請先『破』佛說的：『佛法中棄捨一切愛』，及『我弟子，無愛法，無染法』的經句，然後再討論：『佛法中有無愛的問題』。

如果三個月內，諸公沒有異議，我們就結束這場討論。」

我們所以要預告期限，結束這場討論的原因，因為這次討論已有了極爲明白，不可動搖的肯定結論：

「佛法中棄捨一切愛」——「佛弟子無愛法」的佛語。

佛法中愛的問題探討，實質上已無繼續討論的必要，我們不想把這喪失了討論基礎的問題，拖延下去，同時也不願抹煞護愛諸公發言權益，所以提出了三個月爲期的辦法。

我們這麼做的目的，是讓護愛諸公看了釋尊的教誡，明白佛意的向背，不再作無聊的爭論，在自然融洽的氣氛下，結束這場討論。

不過法師也可指責我們是片面的宣告。「不應受這個約束的限制」。自然法師你有理作如是說。

若是你們自己說的呢，算不算數？

法師你不致會說不吧？

那就請再看看善刊三三三期大作內的聲明：

「這篇文字，只是直接解釋書中的「愛」義，不與他諍，可說是非諍之釋。即使以後招致諍斥，也不準備答辯，蓋以所說，若順佛法，不諍何辱，其所否者，諍之何榮？」

善刊亦作了「不再刊登有關此一問題之文字」的宣告。

現在善刊又刊出了法師的「論」文，看起來似乎有些滑稽。當辭窮理屈之時，就掛「免戰牌」，忽然有些似是而非的理由，於是在免戰牌掩護下突然偷襲，所謂兵不厭詐，原不必講道理的。不過善刊是佛教刊物，法師是出家弟子，讀者大多是佛教徒，這樣出爾反爾，言行不符的作風，就不太像佛弟子了！

對我們說，倒無所謂的，四象堂隨時歡迎同道討論佛學的，不過和出爾反爾之人作對話的興趣，不是太高而已。

但爲澄清邪說流毒故，爲促請法師棄捨惡見故，對法師所提的詰難，我們仍樂予從詳解答。

「沈文認爲：「敬愛」、「仁愛」、「慈愛」（另文

中有「信愛」、「法愛」等「無染汙的愛」，在「佛法中……只是衆生心之愛」，「是以世俗德目而加容許，但非究竟」。

此說則不盡然。例如：

大毘婆沙論：「問：於是愛敬，於何處有？答：三界五趣雖皆容有，而此中說殊勝愛敬，唯在欲界人趣，非餘，唯佛法中有此愛敬。」此論不「是以世俗德目而加容許」。

入中論：「菩提心如法遍行經云：菩薩應由菩提心了達一切法……由自所了達法，願諸有情皆能通達，菩薩所發此心名菩薩菩提心，利益一切有情心，無上心，慈故和愛心，悲故不退心，喜故無悔心，捨故無垢心……」十住毘婆沙論：「深心者：大心、用心、愛心、念心，菩薩以如是等心修十善業道，勝一切世間，除諸佛世尊及久行菩薩。」

法集經：「菩薩有四種愛樂法，何者爲四？所謂：不求果報而施一切衆生平等之心；以愛語防護一切衆生惡行；利益成就；愛一切衆生猶如自身，以同事故。」（按：此下復說菩薩有六種四法「能作愛樂事」，並說這是「法集愛樂甚深之法」，其中廣攝菩薩二利事業。）諸法行經，佛爲喜王菩薩說「決定觀察法行三摩地」五百三十三行中，說有種種之愛心。文謂：「諸衆生中，如父母兄弟姊妹兒子親屬尊長朋友平等愛念；愛聖如父；於近親中，如愛尊重；於菩薩中愛念如佛；法中愛念亦如自我。」又說：過去有王名「多人無憂普欲喜音」，爲諸菩薩說此三摩地法，「即得大愛，淨信歡喜」。以上四例，所說愛心，惟是菩薩大菩提心中有，一切二乘所無，遑問通於世俗。

又，四無量心最初之衆生緣中，慈悲喜三心，誠如沈文舉智論說，「多在凡夫人行處，或有學未盡漏者。」

但我人知道，未盡漏之有學，是始從見道位終至未證無學間的過凡夫地聖者，其不共世俗，固不待言；即其所謂「凡夫人」，亦非指普通凡夫人而言；因為四無量心是禪定心相，不與普通凡夫之散亂心行共。故無論此中之慈悲喜或此三心所攝之愛心，皆不可與「世俗德目」相提並論。

又，四證淨中之愛三寶，愛聖所愛戒等愛心，皆是聖心中有，後之聖所愛戒，且是聖阿羅漢及大聖佛陀心中之愛。絕對不共世俗。

如前所舉，四無量心之衆生緣，或通外道，若在佛法中，依止正見則不通。「愛敬」中，父母兄弟師長之愛，或通世俗，惟婆沙約其殊勝之不染汗分，仍說「唯佛法中有」。至於菩薩大菩提心以及四證淨中之愛，那是決定不共世俗，是世俗無，唯佛法有的，沈文把這些不染汗愛，都當作「世俗德目」，這是一個有違聖教量的大錯。」

看了法師這段文字，可以想像到，這幾個月來，法師可真下了點工夫，從一般佛弟子不常讀的經論中，居然找出了這麼多材料，實在太費心了。

法師用這些材料，來否定我所說的「世俗德目」。法師顯然對「世俗德目」一詞，有所誤會。

我指「敬愛」、「仁愛」、「慈愛」、「法愛」、「信愛」等爲「世俗德目」，意思這些都是善愛，但只是世俗的善法。即大毘婆沙論所說的「善士法」。士者，士夫義、人義，即世俗善士法之意。善法故名之爲「德目」。這是大家可理會的。

法師所引的經論文句，正是我所說的「世俗德目」。不信？請看大智度論第二十：

「行法緣慈者，諸漏盡阿羅漢、辟支佛、諸佛。是諸聖人破吾我相，滅一異相故，但觀因緣相續生諸欲，以慈悲衆生時，從和合因緣相續生但空。五衆即是衆生，念是五衆以慈悲，衆生不知是法空，而常一心欲得樂，

聖人愍之令隨意得樂，爲世俗法故，名法緣慈。」
文中所說「五衆」，是「五蘊」之舊譯。「五蘊名心」。亦即佛說的「世間」義。

佛說：「比丘，云何世間、世間法……色無常、苦、變易法，是爲世間、世間法；受想行識無常、苦、變易法，是世間、世間法。」（見雜阿含經卷二）

持世經云：「世間者，即是五受陰（蘊）義，一切世間法，皆攝其中。」

所謂世間法者，即是五蘊法，五蘊法者，即是心法。「十二因緣皆依一心」，故心法即是因緣法。

在因緣法中，衆生不知是空，而常一「心」欲（因緣相續所生者）得樂。此乃有心境界之欲樂，「諸漏盡阿羅漢、辟支佛、諸佛」愍之，令隨「意」得樂。此「意」，乃衆生之心意。自屬有心境界。有心境界者。即是世間義。施者、受者均藉「和合因緣相續」的世間關係，故名爲「世俗法」。

法師所引的材料，全部屬世俗法，已總答如智論。今再逐一爲君剖析：

你說：

大毘婆沙論：「問：於是愛敬，於何處有？答：三界五趣雖皆容有，而此中說殊勝愛敬，唯在欲界人趣，非餘，唯佛法中有此愛敬。」此論不「是以世俗德目而加容許」。

三界六趣，（即論中之五趣加一人趣）是不是世間？凡佛教徒類能道之，而法師竟以爲是非世間的！甚奇！「殊勝愛敬，唯在欲界人趣」，即已標出了世間善法之義。所謂天趣著樂，地獄著苦，於佛法皆難起愛敬，故論曰「殊勝愛敬，唯在欲界人趣」。

法師或以「唯佛法中有此愛敬」句，以爲「唯佛法中有」，即非世俗有。當知佛法中有「第一義諦」亦還有「世俗諦」。愛敬等正是世俗間的道理。

「入中論：『菩提心如法遍行經云：菩薩應由菩提心了達一切法……由自所了達法，願諸有情皆能通達，菩薩所發此心名菩薩菩提心，利益一切有情心，無上心，慈故和愛心，悲故不退心，喜故無悔心，捨故無垢心。……』」

菩薩發心，乃為利益有情，有情即世間義。離了世間，即無有情，無有情，如何「利益一切有情心」，可見菩薩發心，不離世間，大論所以名之為「世俗法」，即此義也。

「十住毘婆沙論：『深心者：大心、用心、愛心、念心，菩薩以如是等心修十善業道，勝一切世間，除諸佛世尊及久行菩薩。』」

說，「勝一切世間」，非「離一切世間」，何不深思？此等深心、愛心……均是有心境界，有心不出世間，不離世間法。這是很明白的，不煩爭辯。

「法集經：『菩薩有四種愛樂法，何者為四？所謂：不求果報而施一切眾生平等之心，以愛語防護一切眾生惡行；利益成就；愛一切眾生猶如自身，以同事故。』」

（按：此下復說菩薩有六種四法「能作愛樂事」，並說這是「法集愛樂甚深之法」，其中廣攝菩薩二利事業。）

莫說是四種愛樂法，未離世間，未超生死，即使是「欣樂取證」或「愛欣涅槃」，亦只是有為增上善果而已，仍屬有心（世間）境界。我在89期答張文內曾引「圓覺經直解」中憨山大師之說：

「此明色界已上諸天，愛染不生，精修梵行，但知愛欲是染、是窟障，故深厭離，故云『棄愛樂捨』，且欣上是淨、是妙、是離，故「欣樂取證」（即「愛欣涅槃」）然欣亦愛也，故云還滋愛本，由此但名有為增上善果，未超生死，故云：皆是輪迴，不成聖道。良由以愛捨愛，故生死不斷，所謂「饒君修到非非想，也落禪家第二籌」。以生死情根未斷故也。」

凡是愛，不論是善愛、惡愛，皆是有心境界，有心即世間，

無心出三界。或問：「出三界、離世間，如何無愛」答曰：「『染境是愛義』（大毘婆沙第五十）出三界，無可染之境，離世間，無可染之心，如何會有愛？有愛即是有心，有心？就出不了世間，成不了聖道。』維摩經僧肇註：『夫有所見，必有所滯，有所愛必有所憎，此是極道，安能致無極之用？』憨山大師所謂：『未超生死，皆是輪迴，不成聖道。』我說「但非究竟」，即此義也。

「諸法行經，佛為喜王菩薩說「決定觀察法行三摩地」五百三十三行中，說有種種之愛心。文謂：諸眾生中，如父母兄弟姊妹兒子親屬尊長朋友平等愛念；愛聖如父；於近親中，如愛尊重；於菩薩中愛念如佛；法中愛念亦如自我。」又說：過去有王名「多人無憂普欲喜音」及其子眷屬等，見「無邊功德寶振聲淨行聚說法者」，為諸菩薩說此三摩地法，「即得大愛，淨信歡喜」。

說來慚愧，我還未曾聞過有此經名，翻了翻佛教大藏經總目，只有「諸法無行經」，「諸法本無經」不見有「諸法行經」，因此一時無從查閱原文，不過就所錄的來說，猶如大毘婆沙論之「敬愛」而已。

法師重復錄出，大概因為是「佛說」兩字吧？你或以為佛說的，必非「世俗法」？這裏且介紹一段佛說的經文給你參攷。

「爾時世尊，告諸比丘，世人為卑業下，種種求財活命，而得巨富，世人皆知。如世人之所知，我亦如是說，所以者何？莫令我異於世人。諸比丘，譬如一器，有一處人名為犍次，有名鉢，有名七羅，有是遮留，有名毗悉多，有名多婆闍那，有名薩牢，如彼彼所知，我亦如是說。所以者何？莫令我異於世人故。」（雜阿含經卷二）

「如世人之所知，我（佛）亦如是說」。若異於世人之所知，世人如何曉了佛之說？故釋尊說法，仍依世俗假名。並非經佛一說，就不是世俗法了。

在後面，法師也說：「凡所有言說，只是遵照聖教隨世俗假

名說，未曾說此假名是究竟法」，甚是甚是！看來你不是不懂，但爲什麼不用此義去理解「愛聖如父」等經義？反而要用作「有愛」的論據？豈非故意顛倒？擾亂佛法？

「以上四例，所說愛心，惟是菩薩大菩提心中有，一切二乘所無，違問通於世俗。

又，四無量心最初之衆生緣中，慈悲喜三心，誠如沈文舉智論說：「多在凡夫人處，或有學未盡漏者。」但我人知道，未盡漏之有學，是始從見道位終至未證無學間的過凡夫地聖者，其不共世俗，固不待言；即其所說「凡夫人」，亦非指普通凡夫人而言：因爲四無量心是禪定心相，不與普通凡夫之散亂心行共。故無論此中之慈悲喜或此三心所攝之愛心，皆不可與「世俗德目」相提並論。

又，四證淨中之愛三寶，愛聖所愛戒等愛心，皆是聖心中有，後之聖所愛戒，且是聖阿羅漢及大聖佛陀心中之愛。絕對不共世俗。

如前所舉，四無量心之衆生緣，或通外道，若在佛法中，依止正見則不通。「愛敬」中，父母兄弟師長之愛，或通世俗，惟婆沙約其殊勝不染汙分，仍說「唯佛法中有」。至於菩薩大菩提心以及四證淨中之愛，那是決定不共世俗，是世俗無，唯佛法有的，沈文把這些不染汙愛，都當作「世俗德目」這是一個有違聖教量的大錯。」

你說：「愛心，惟是菩薩大菩提心中有，一切二乘所無，違問通於世俗？」

法師和張澄基等諸公，是不是菩薩？若還不是，根據法師所說，非菩薩就無愛心。無愛心，愛從那裏來？既無愛及愛心，却來強作愛說，不是自欺欺人，便是打大謊語。

據我粗畧的了解佛教教義，與法師所說，恰恰相反。凡是愛——不論染不染——皆由心生，僧肇謂：「愛見是有心境界」有心者，即是世間。大毘婆沙論第四十九謂：「愛通三界，行遍六識，異生（凡夫）、聖者（見道以上）俱得現行。」（現行，

心識現行也），故凡有愛者，皆是有心境界，出不了三界，脫不了輪迴，離不了世間，超不了生死。

菩薩發大菩提心，更是不離世間，頓教頌曰，「離世覓菩提，恰如求兔角。」若離世間，根本無所謂菩提心與非菩薩心了。

法師提的「愛三寶」。分明是有心境界，何以故？無心，怎知愛？有心，便是世俗，即共世俗法。菩薩不共世俗法，怎能濟世度生？

菩薩四攝法，就是最好的說明。

佛法不離世間法，離了世間無佛法。

法師或會問：「佛法既不離世間法，那麼佛法爲何要斷愛？就讓大毘婆沙論來答你吧：「繫義是結義，諸煩惱中，更無第二煩惱繫縛有情，久處生死，如貪愛者，故說爲結。諸有情類爲無明所盲，愛結所繫故，不能棄捨生死，趣向涅槃。」（沙論第三十八）

「舍利子言：『我斷諸愛得內解脫』。」（同上第卅一）法師可能會追問：「佛法既要斷愛，爲何又說慈愛、敬愛、法愛、信愛等愛？」

這亦讓沙論來答你：「爲欲訶毀非善士法。令棄捨故，爲欲讚嘆諸善士法，令修習故。」（沙論第二十九）

至於「後之聖所愛戒。且是聖阿羅漢及大聖佛陀心中之愛。絕對不共世俗。」這可越說越離譜了。

阿羅漢者，諸漏已盡。五下分結（色愛結、無色愛結、掉結、慢結、無明結）已斷之聲聞極果。戒取結早在欲界中斷，戒取者乃取著境界義，如成實論九結品所說：「戒取之過，難可捨離，世間之人，多取爲道，不見其過。如內道人取糞掃衣以爲道等；諸外道人取彼行以爲道等。又此戒取乖違八正，以有此故，雖有所行，空無所得。」是故不斷戒結，不得超入色界諸天，况阿羅漢已斷「色愛」，「無色愛」，如何還有愛？戒？

佛陀，更不用說了，難道你還沒誦過：「牟尼絕愛枝」、「愛盡涅槃」等經文嗎？愛盡的佛陀，怎還會「愛戒」？若佛陀猶

未愛盡，終不爲弟子說：「佛法中捨棄一切愛」！「佛弟子無愛法」等教誡！

這些都是佛教徒起碼的常識，法師不應不知，今故意用「聖」羅漢、「大聖」佛陀、「聖」所愛戒等聖潔字眼，來掩飾你惡毒的誣言——妄說「佛陀心中之愛」！你的用心太過險惡了！爲了口舌爭勝，竟杜撰訛言，誣讒佛陀！引導衆生墮入火（愛）坑！如此罪過之事，豈是受具足戒者所應爲？出家人當知因果不虛，業報不爽！願痛切反省，速速懺悔！若再執迷不悟，報應來時，悔無及矣！

法師在第三節中說：

「然則，我人將如何去理解經論中說愛的章句呢？答案是，應從婆沙界說二種愛的相應差別去簡擇。茲扼要說明如次：

第一種有染汗愛：它是世間的，是煩惱垢心中事，集諦所攝；在佛法中它是被呵毀且要徹底斷除的不善法。

故經論中凡說這種愛的章句，都是順着這些義理顯示的，是這些義理的相應句。（例畧）

第二種無染汗愛：它是出世間的，是清淨心所顯，道諦所攝；在佛法中，它是被讚揚而且要圓滿修習的善士法。凡諸經論章句，若是隨順此等說法所顯示的愛義，那它就無疑地是這種無染汗愛，絕對不同前者。」

你指「無染污愛是出世間的，是清淨心所顯……而且要圓滿修習的善士法」。請問：「善士法」的「士」字作何解？佛經上的士、士夫、是「人」義，亦即世俗義，怎說是出世間的？出世間還稱「士」，稱「人」嗎？所謂善士法，即是「善人法」，是「世俗善法」。法師的名相解釋，似乎與衆不同，倒是「不共世俗」的。

「無染污愛」，自是指慈愛、法愛、信愛……乃至愛欣涅槃等了？

憨山大師在圓覺經直解中稱：色界天以上諸天（按即無色界

）「愛染不生」，當然更勝於無染污愛了。照法師的說法，一定是出世間的了？而憨山大師却說：「欣樂取證」……但名有爲（法）增上善果，未超生死，故云皆是輪迴，不成聖道……」（詳請參閱前引）所謂「有爲」，指「有爲法」。有爲法是世間？還是出世間？請自作簡別吧！

若照法師所說，「行法緣慈」的佛，當然無「染污愛」的了？爲何大智度論仍稱之爲「世俗法」？（詳閱前引）請善思其義。法師以「有染污愛、無染污愛」作爲世間、出世間的分別，這是不合佛理的，所謂知見不正，觸處成障。

經云：「世出、世間法」，就已明白說出「世出」和「世間」，就是兩者間的分界。何謂「世間」？世間是指衆生心——有心——的境界。「出世間」，無衆生——即是無心（行）的境界（簡稱無心——所謂衆生無心，即是法界是）愛由心生，有愛必是有心境界（世間）斷愛是趣向涅槃無心（行）境界，故名出世間！

以是義故，我說：「愛敬乃至愛欣涅槃，是世間法、善士法、世俗法，不名爲出世法。斷愛是趣向涅槃（見前引沙論）是出世法、究竟法，故名爲出世善法。

善愛雖好，總是有心境界，不離三界，不爲究竟，若求超出生死無上道者，一切善不善愛，皆應棄捨，是故佛說：

「佛法中棄捨一切愛」、「佛弟子無愛法」。

我今分別剖析，應請善自比較，深入研究，思惟其義。不可心存逆意，固執己見，曲解名相。當知你自說自話，胡說亂道，不知誤引多少衆生，墮入火坑？請法師趕快回頭，修習正法，讚揚正法，爲時未晚。我爲同道故，爲君演說，非爲愛心，也無敵意。君其虛心研究，推理比較，自知何說爲勝？不煩作口舌爭也。

「沙門者，捨離恩愛，出家修道，攝御諸根，不染外欲。」（長阿含）

「佛言，出家沙門者，斷欲去愛，識自心源，達佛深理。」（四十二章經）

法師爲出家人，當然知道這兩句經文的，但不知曾否想過：佛陀爲什麼教出家人「捨離恩愛」、「斷欲去愛」？看法師所寫的文字，大概還未深思其義？現在不妨再深入想想，求其所以然的道理。

華嚴經裏每品皆有斷愛經句，法師是對華嚴有研究的學者，當無理由不知華嚴爲「斷愛」之經，法師參加「佛法中愛的問題」討論，未見引用華嚴經句，可見與法師的愛說不符。既與法師素有研究的經說不符，爲何還要強揚愛說？若非譁衆取寵，定是不明經意。法師不妨再重閱華嚴，求其所以要斷愛的道理。

大智度論、大毘婆沙論，皆充斥「斷愛」論句，法師皆視若無睹，專揀似愛非愛的文句來擾亂視聽，學佛人用心，豈能如是？亦願法師深自及省。

你「論」的題目中就有「佛法中棄捨一切愛……」的佛語。

作爲一個正信佛子，眼見如是佛語，縱不能隨「順佛法」，「愛敬」尊重，信受奉行。總得想想釋尊何故而說「棄捨愛」？又何故要「棄捨一切愛」？又爲何要說「佛弟子無愛法、無染法」？而今我附和愛說，張揚愛法，與佛說相違？抑與佛法相契？應深自思惟，善自反省！若愛說符順佛法，如何又與佛語相違？那些是符順佛法？那些有違佛語？若有矛盾，應求出所以然的原故而統一之（如慈愛說等）作如是想者，雖算不得正信、篤信，尚不失佛弟子身份。

除非法師有充分理由足以肯定：「日慧之說勝於佛說」，「愛論勝過經論」，否則無理由再堅持愛說，繼續和佛說唱反調，如此，尚不失正常人的想法。

如今法師的「論」文，仍然不惜歪曲教義，強張愛說，對「佛法中棄捨一切愛」的明確教誡，不知恭敬尊重，竟指佛說爲「異說」。這就未免太過露骨的反佛「論」了！法師你這「正信佛弟子」的招牌，看來也有了問題。何以故？法師既斥佛法爲「異說」，那麼，法師你豈不成了『異信』佛弟子」？

（未完待續）

（上接第37頁 日慧法師「論」文）

煩惱結使邊說，非諍文但依甚書中的無限、絕對、無條件等超越義隨順空、無相、無願解脫相說無緣愛心而已。又，非諍文是依一切法是解脫相，說此愛是解脫相。此義如維摩詰經說：「天曰：言說文字皆解脫相。所以者何？解脫者，不內不外不在兩間；文字亦不內不外不在兩間，是故舍利佛，無離文字說解脫也。所以者何？一切諸法是解脫相。（注：肇曰：萬法雖殊，無非解脫相，豈文字之獨異也。筆者依此亦說愛亦是解脫相。）舍利弗言：不復以離淫怒癡爲解脫乎？天曰：佛爲增上慢人說離淫怒癡爲解脫耳。若無增上慢者，佛說淫怒癡即是解脫。舍利弗言：善哉！善哉！天女，汝何所得，以何爲證，辯乃如是？天曰：我無得無證，故辯如是。所以者何？若有得有證者，則於佛法爲增上慢。」

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

（三）

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

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

沈文說他人各各以其不同的「技巧」而爲「諍論」，而他自己的文章則是佛法中的論議。但照筆者看，他的「論議」，恐怕將是他所指的別人的種種諍論「技巧」的集大成。如果有暇，將他這些前前後後後後叫罵的「論議」，試照他自己所說的類別，把它分類剪貼起來，也許會別有發現的。讀者們，試從這個角度，去看看沈文的「論議」吧。

（原載菩提樹三三〇期）

論內明編輯在其「佛法中棄捨一切愛 與佛弟子無愛法無染法」一文中對拙 文「非諍釋……愛義」質難

拙僧釋日慧

昨與友人晤，言談間，友問：「你對內明雜誌九十三期編輯所給你的「非諍釋」是佛法書中所說的愛義的反駁，有什麼看法？」

我說：「內刊九三期，我沒有收到。沈編輯反駁了些什麼，我一無所知。再說，當時我寫那篇文章，只想面對著我介紹讀甚書的讀者，表示我的看法，對我的介紹負責。是與非的評論與選擇，是讀者事，我不能勉強。所以，縱有反駁，我也不想再說什麼了。因為說來說去，還是那些。知見之諍，幾時諍得出個結果來？」

友說：「那你對沈文中有待你答覆的那些問題，將怎樣交待呢？」
我說：「他有問題待我答覆？不會吧？既有，該刊何以沒有寄我？何以不讓我知道？」

友說：「不但有，而且很多。」
聞言之下，頗感奇怪。於是，索閱於友。果然，不但提出很多問題指名要我答覆，而且還罵得很兇。

沈文中曾說：「如果三個月內，諸公沒有異議，我們就結束這場討論。」現在雖然已過三月，但筆者是不應受這個約束的限制的。所以，特此對沈文的質難申述個人的意見，以供讀者參考。茲予條陳如下：

(一)

沈文首先提出質難的，為拙文中的「不加界說，泛言斷愛，是何等危險！」之語。

質難的大意謂：他曾說過，「佛法中愛有二種，一是有染汗就愛，二是無染汗的愛。」給「愛與斷愛」作了「明確的界說」。倒是甚麼是佛法一書（以下簡稱甚書）「把一切的爱不作分別，一概納入廣義的爱」。如是，指筆者之文，是對「上司、同鄉過份偏愛」，是「顛倒黑白指鹿為馬，是雙料的妄語」，甚至責言筆者「已受具足戒，以後絕不可再作此類虛妄不實而又顛倒是非之說」；並將「具足戒」打個「？」號，大有否定筆者的具戒之意。這樣責罵，不能說不惡。

惡罵姑置勿論，且檢討沈文之所說吧。
首先，擬將沈文之不法法義處提出畧作討論。

一、對不染汗愛之誤解

沈文認為：「敬愛」、「仁愛」、「慈愛」（另文中有「信愛」、「法愛」）等「無染汗的愛」，「在佛法中……只是象生心之愛」，「是以世俗德目而加容許，但非究竟」。

此說則不盡然。例如：

大毘婆沙論：「問：於是愛敬，於何處有？答：三界五趣雖皆容有，而此中說殊勝愛敬，唯在欲界人趣，非餘，唯佛法中有此愛敬。」此論不「是以世俗德目而加容許」。

入中論：「菩提心如法遍行經云：菩薩應由菩提心了達一切法……由自所了達法，願諸有情皆能通達，菩薩所發此心名菩薩菩提心，利益一切有情心，無上心，慈故和愛心，悲故不退心，喜故無悔心，捨故無垢心……」
十住毘婆沙論：「深心者：大心、用心、愛心、念心，菩薩以如是等心修十善業道，勝一切世間，除諸佛世尊及久行菩薩。」

法集經：「菩薩有四種愛樂法，何者為四？所謂：不求果報而施一切象生平等之心；以愛語防護一切象生惡行；利益成就；愛一切象生猶如自身，以同事故。」（按：此下復說菩薩有六種四法「能作愛樂事」，並說這是「法集愛樂甚深之法」，其中廣攝菩薩二利事業。）

諸法行經，佛為喜王菩薩說「決定觀察法行三摩地」五百三十三行中，說有種種之愛心。文謂：「諸象生中，如父母兄弟姊妹兒子親屬尊長朋友平等愛念；愛聖如父；於近親中，如愛尊重；於菩薩中愛念如佛，法中愛念亦如自我。」又說：過去有王名「多人無憂普歡喜音」及其子眷屬等，見「無邊功德寶振聲淨行聚說法者」，為諸菩薩說此三摩地法，「即得大愛，淨信歡喜」。

以上四例，所說愛心，惟是菩薩大菩提心中有，一切二乘所無，違問通於世俗。

又，四無量心最初之象生緣中，慈悲喜三心，誠如沈文舉智論說，「多在凡夫人行處，或有學未盡漏者。」但我人知道，未盡漏之有學，是始從見道位終至未證無學間的過凡夫地聖者，其不共世俗，固不待言；即其所說「凡夫人」，亦非指普通凡夫人而言：因為四無量心是禪定心相，不與普通凡夫之散亂心行共。故無論此中之慈悲喜或此三心所攝之愛心，皆不可與「世俗德目」相提並論。

又，四證淨中之愛三寶，愛聖所愛戒等愛心，皆是聖心中有，後之聖所愛戒，且是聖阿羅漢及大聖佛陀心中之愛。絕對不共世俗。

如前所舉，四無量心之象生緣，或通外道，若在佛法中，依止正見則

不通。「愛敬」中，父母兄弟師長之愛，或通世俗，惟婆沙約其殊勝之不染汙分，仍說「唯佛法中有」。至於菩薩大菩提心以及四證淨中之愛，那是決定不共世俗，是世俗無，唯佛法有的，沈文把這些不染汙愛，都當作「世俗德目」，這是一個有違聖教量的大錯。

二、倒解「貪皆愛」為「愛皆斷」

沈文以前一個錯誤為因，遂有這第二個錯誤隨之而來。

沈文說：「在經句中，單單用愛或渴愛的，是指六愛、三愛等由情識貪染而來的渴愛（*Tisñā*），大乘義章所謂貪染名愛，是有染汙的愛，有害的愛，要斷、要離的愛！」並舉華嚴、圓覺、智論……等中之文句以為證。

先就這段文中所說作一檢討。

文中，指梵文的 *Tisñā*，為三愛，六愛的愛。筆者不諳梵文，但據查證。三愛、六愛的愛，梵文都用 *Tanha*、*Tisñā* 固然譯作渴愛，但法華經的「象見我滅度，廣供養舍利，咸皆懷戀慕，而生渴仰心」，這個「渴仰心」也是譯自於它。可是，它通於染、淨二性。非如沈文所說，專指染分。

復次，文中引大乘義章「貪染名愛」，作為其「單用愛」即是「染汙」的論據。但同書卷十一「四無量義」篇，亦有「愛憐名慈」之句，若單用愛即是染汙義，此句之「愛憐」一詞即可代之以「貪染」，而成「貪染名慈」。如是，可乎？遠公豈能如是之自語相違？原來，所引的「貪染名愛」，並不是一個完整的句子，原書（五卷九結義篇）的全文是：「言愛結者，於順境界貪染名愛，此猶貪使。」讀此全文，即知此中之愛，是特指「於順境界貪染」的「愛結」而言，亦知即是「貪使」。沈文於此，斷章取義非常明顯！舉一可以見其餘。故其為文，無論引經論文句以證義，或取他語以評他，其斷章取義，大都類此；若不細察，再加上其慣用煽動性的文字以挑動人的情緒，很容易亂人耳目。

此外，沈文倒解「貪皆愛」為「愛皆貪」，也是使其如此斷章取義的根本原因。何謂倒解「貪皆愛」為「愛皆貪」？

根據婆沙愛的界說：「問：愛以何為自性？答：愛有二種，一、染汙，謂貪；二、不染汙，謂信。問：諸貪皆愛耶？答：應作順前句，謂貪皆愛，有愛非貪，此即是信。」（註：心澄淨性名信，即無染汙垢也。）

嘗謂此界說的後一問答，有其三項重要意義：

- 一、為防止誤解此中的「貪皆愛」為「愛皆貪」。
- 二、明白指出不染汙愛，是淨信為性，不可與世間染汙愛混為一談。

三、為防難——謂佛法既否定愛，何以上文又肯定愛、敬之愛。（此界說之前，有謂：「愛、敬俱行名善士法，若此法增上圓滿，應知即是廣大有情，如有情，甚為難得。世若無佛，此類難遇，設今有者，是大菩薩。」上文又說：「非善士法令棄捨，諸善士法令脩習」。足證愛敬非「世俗德目」，是應脩習，不是應斷。）

觀此，更可知大乘義章的「於順境界貪染名愛」和「愛憐名慈」，其不自語相違的道理，原來是，還有這樣一個婆沙界說作其立說基礎的。

沈文愛的界說（具引於前），想必也是據此婆沙界說撰寫的。但是，只取此中之前一問答義，刪去了後一問答。並把前一問答的不染汙愛，避重就輕說是「世俗德目」，於後一問答，更是捨棄了「有愛非貪」，單取「貪皆愛」而倒作「愛皆貪」義。其斷章取義，孰甚如此？其曲解論義，亦孰甚如此？

沈於香港能仁書院任原始佛教教席多年，婆沙是原始佛教的重要論典，當不至於沒有研究，若非別有用心，何故作此翻案？——曲解的翻案。到此，且讓我人回顧一下婆沙界說，並依照張澄基居士的共相（廣義）愛和別相愛的區分法，把它列表如：

共相		別
愛		一、染汙愛（貪）——非善士法應棄捨
		二、不染汙愛（非貪）——是善士法應脩習

在此表中，筆者只見二者極相符順，不見二者有何相違。若照沈文，此界說所確定是「愛與斷愛」和「棄捨一切愛」，那到是真的不知何去何從了。婆沙界說是聖言量，我人還是遵循聖言量為是呢？還是另作異說為是呢？這一點正信佛弟子的答案，是不言而喻的。用不著筆者代為作答。

附註：以上所引婆沙之交，詳見雜蘊愛敬納息一。

三、不解名、句所詮範圍

俱舍論五：「名謂作想，如說色、聲、香、味等想。句者謂章，詮義究竟，如說諸行無常等章；或能了辯業，用、德、時相應差別，此稱章句。」

此文不解如是名、句所詮範圍，謂經論中「單用愛」的句子，此「愛」即是「有染汙的」，是「要斷、要離的」。這是把名的地位功能僭代了句的地位功能。因為這愛之一法，只是個想名，它是染是淨，在沒有眼別

的名和合組成句子以前，是不爲我所知的。如瑜伽五十二說：「若依止名，便能了達彼諸法自性自相……不能了達所簡擇法深廣差別。若依止句，當知一切皆能了達。」

然則，我人將如何去理解經論中說愛的章句呢？答案是，應從婆沙界說二種愛的相應差別去簡擇。茲扼要說明如次：

第一種有染污愛：它是世間的，是煩惱垢心中事，集諦所攝；在佛法中它是被呵毀且要徹底斷除的不善法。故經論中凡說這種愛的章句，都是順着這些義理顯示的，是這些義理的相應句。例如沈文所舉例中：

華嚴經：「願一切衆生，捨憎愛心。」這是從斷捨顯示愛的含義是染污的，以染污必被棄捨故。

圓覺經：「當知輪迴愛爲根本。」這是從集諦的作用顯示愛爲染污愛，謂輪迴的集起，愛具有根本作用。

其餘例句，準此可知。

第二種無染污愛：它是出世間的，是清淨心所顯，道諦所攝；在佛法中，它是被讚揚而且要圓滿脩習的善士法。凡諸經論章句，若是隨順此等說法所顯示的愛義，那它就無疑地是這種無染污愛，絕對不同前者，例如：

大乘義章淨法聚四無量義：「愛憐名慈。」四無量是戒、定、慧三學中定的一種，是聖道中事，是故此中愛心定是無染污。

法集經：「菩薩有四種愛樂法。」此愛既是菩薩法，何染之有？

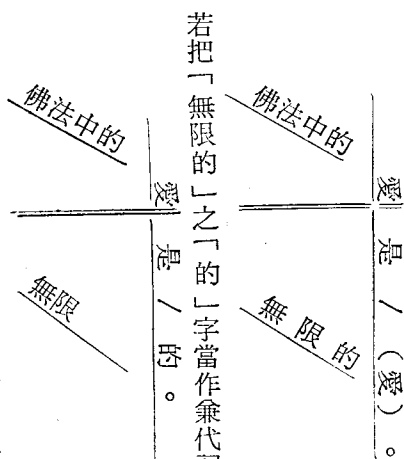
總之：經論中的名身、句身，都各有其用，各有其所詮範圍、俱舍、瑜伽……諸論所說俱在。我人應如所說，依句義決定名義，依句義尋求名義，不能倒轉過來，去用名義限定句義。如果見到經典（尤其是小乘經）中廣泛呵毀煩惱業，常常出現這種「斷欲去愛」，「輪迴愛爲根本」……之類的說法，就斷言經論中單用愛的句子，都是過患，都應棄捨，那未免太所見者小了。

綜合上來種種檢討，可以得到一個結論：愛在佛法中——凡被否定的，必染污，必唯世俗，必爲佛法所呵。凡被肯定的，必無染污，必非世俗，必「唯佛法中有」。

由此，又得到另一個結論：甚書中「佛法中的愛是無限的」一語，這個「愛」字用得絕對正確！因爲此「愛」是「佛法中的」；「佛法中的」四字，正好簡除了世俗。

至於沈文批評筆者釋「無限」爲廣大無量，是「文字遊戲」的胡謔，說「無限只是副詞……這是中學生可以理解的文法」，意味著筆者連中學生都不如——就當真是如此吧。不過，據筆者看，這個「無限的」並非副

詞，是被省畧了的同動詞的補位實體詞——愛的形容詞。試照文法圖解如：



若把「無限的」之「的」字當作兼代詞，圖解當作：

所以，「無限的」在這裏所扮的角色，是一個性狀形容詞，形容這個「愛」爲廣大無量無有齊限，一如甚書中內容所說：「佛法的愛，不祇及於全人類，而且及於全生物……恒沙衆生，若不度盡，誓不成佛。」若把它當作副詞看，那就錯得太遠了。一個簡單的問題，錯得如此懸遠，簡直令人難以置信。

沈文又難言：「照法師這麼說，難道不能把無限釋爲無限小、無限長……？」這只是看標題不看內容的說法，若說愛「全生物」之平等無限的愛，可以釋作「無限小、無限長」，那敢斷言，只有沈文纔如此斷章取義，任何人都不會。

筆者對這種樣子的批評，該怎樣說好呢？是故「余欲無言」。

四、不解何謂究竟

沈文說：「愛敬、仁慈、慈愛」等「……無染污的愛」在佛法中是以世俗德目而加容許，但非究竟。」

愛敬……等「愛」心，若在世俗，則是凡夫迷亂心中事；若唯佛法有，則是行者道心中事，決定不共世俗。此義述之如前，不贅。

若論究竟，依般若義，只有第一義是究竟，餘皆方便。所以，在無相法輪中，般若經及其流類，名真理分，華嚴經及所餘隨順般若義說菩薩行的經典，都名方便分。

般若說究竟，謂第一義中，一切法無所有不可得。如般若心經說：「是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界乃至無意識界，無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡，無苦集滅道，無智亦無得。」思益梵天經說：「若行者言，我知見苦，是虛妄；我斷集，是虛妄；我證滅，是虛妄；我脩道，是虛妄。」

如是，四諦、十二因緣等法實際皆無，遑問有愛，愛尚自無，遑問斷脩？筆者一向喜歡學者依此說畢竟空，不說畢竟有。凡所言說，只是遵照聖教隨世俗假名說，未曾說此假名是究竟法。筆者在非諍文中，曾明白指出：「一切染淨諸法，本性恒自清淨，畢竟空寂，唯分別有，是故說一切法皆是佛法。如是，凡所說法，唯是假名。佛依世間假名，為諸眾生隨宜說法，或說有，或說空，或說有我，或說無我；或說斷煩惱惱涅槃，或說無斷無證，或說三乘究竟，或說一乘究竟，於法何曾說過決定相？蓋假名虛妄之說，是無有決定相可得。學佛人若不依義而依語，那諍訟正多著呢？烏乎可！」試看這裏何曾說有實愛可得？再強調一句：這裏所謂的「染污愛」和「不染污愛」者，都是虛妄，第一義中，畢竟空寂——這也是佛法中說寂滅的最徹底的說法——雖有所說，都是方便。

沈文硬將這種基本觀念一筆抹煞，從整個篇章中斷章取義去挑他自己所要挑的句子。沈文的所謂「論議」者，如此。

(二)

已說沈文的謬誤處。次當檢討其對非諍文之批評。此中，其已在前文述及者，則不再及；無關宏旨者，畧之。

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

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

檢討：既是「據論意而作的解釋」，評論其是非，當從「論意」中去尋求；若論中有這些文句可錄，何必說是「據論意」解釋？其自語即有失。至於此一推論是否有當，智論卷二十原文俱在，菩刊三二一期筆者亦有節錄，讀者自能據以明辨，毋待煩言。

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

檢討：此中言愛，既皆為慈悲喜三心所攝，其為愛眾生自不待言，此難是斷章取義。故縱有所難，只能以文字過畧不達難，不能以斷章取義難。若欲依其界說分別，其根據婆沙界說而來的「愛與斷愛」說，筆者總覺得有點格格不入，因為不論依婆沙義依文句說，都應該是愛是一義，斷愛是另一義；既把後者之愛說為斷愛，則前者之愛應非斷愛，何以故？分

別二種故，前後異故。若說二者皆應斷，則不當分「愛與斷愛」；不分，則與其所據之婆沙界說相矛盾。若說前者是「世俗德目」，則此愛非染污，若非染污，筆者在這裏單用「愛」無咎，蓋無染污愛，婆沙許唯佛法有，是世俗無。說到這裏，當回到承認無染污愛的根本問題，對這問題，若答案是肯定的，則沈文應修正其對界說的解釋，使不與佛法相矛盾，若是否定的，則不順佛法，二者必居其一。

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

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

檢討：一、此中自「若如是深愛眾生」起至「入是捨心」止，其所節畧之處，是否適當，讀者自有公論，若就個人玄論立場而論，則凡節畧之文，皆無關宏旨者。

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

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

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

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

二、禪法要解：「若常愛念，憍恣敗壞，若常苦切，怖畏羸

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

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

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

詳文中所引優波離經，避繁從畧。

非諍文：
沈評文：

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

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

非諍文：

文中於甚書說佛法的愛是絕對的，釋作：
「絕對：即是絕對對待。愛衆生而絕對對待，則無人相、無我相

、無衆生相。人我已離，即是無相，無相亦無盡，自然也無可斷。」

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

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

其實，愛衆生雖以衆生爲對象而又無衆生相之義，在我人經常讀誦講說的金剛般若波羅蜜經許多開示中，就可以理解得到的。例如：「所有一切衆生之類……我皆令入無餘涅槃而度之，如是滅度無量無數無邊衆生，實無衆生得滅度者。」這種說度衆生又說無衆生可度的理趣，就是這問題很好的解釋。

非諍文：

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

沈評文：

沈文廣引阿含，智論之文，然後結論：
「從以上這些簡畧的引錄中，已足論證：
「三解脫門，門門爲斷愛而說；涅槃，便是由斷愛、盡愛而修得的果！
「日慧法師之說，十分明顯，恰恰與三解脫門之義相反，將斷愛，作愛說，顛倒黑白，大違佛法，身披袈裟，作此惡說，誑惑衆生，是突吉羅罪，應作突吉羅懺悔！」

檢討：

沈文說「三解脫門，門門爲斷愛而說；涅槃，便是由斷愛，盡愛而修得的果！」這些話說得很對。非諍文中也已說得相當清楚，但在說法上，其所依義與沈文別耳。沈文依斷（下轉32頁）

永懺樓隨筆之三十九

再窺佛教宇宙

馮馮

(續完)

二、黑洞與白洞

地藏菩薩本願經第一章內，無毒鬼王答覆菩薩云：「實有地獄。」又說：「三海之內，是大地獄，其數百千，各各差別。所謂大者，具有十八，次有五百，苦毒無量，次有千百，亦無量苦。」

本願經第二章開首一段云：「爾時百千萬億，不可思議，不可量，不可說，無量阿僧祇世界，所有地獄……」

又佛言：「我從久遠劫來，蒙佛接引，使獲不可思議神力，具大智慧，我所分身，徧滿百千萬億恆河沙世界，每一世界，化百千萬億身，每一身，度百千萬億人，令歸三寶，永離生死，至涅槃樂……」

地藏菩薩又在第三章曰：「若有衆生，不孝父母，或至殺害，當墮無間地獄，千萬億劫，求出無期……」

又說衆生若毀謗三寶，侵污僧尼，僞作沙門，心非沙門，破用常住，欺誑白衣，違背戒律，種種造惡……等等，均當墮無間地獄。」

又說：「無間地獄者，其獄周匝八萬餘里，其城純鐵，高一萬里，城上火聚，少有空缺，其獄……諸獄相連，名號各別，獨有一獄，名曰無間，周匝萬八千里，獄牆高一千里，悉是鐵爲，上火徹下，下火徹上。」

又說：「獄中有牀，徧滿萬里，一人受罪，自見其身，徧臥滿牀，千萬人受罪，亦各自見身滿牀上，衆業所感，獲

報如是。又諸罪人，備受衆苦，千百夜叉，及以惡鬼，口牙如劍，眼如電光，手復銅爪，拖曳罪人，復有夜叉，執大鐵戟，中罪人身……復有鐵鷹，啗罪人目，鐵蛇繞罪人頸，百肢節內，悉下長釘，拔舌耕犁，抽腸剝斬，溶銅灌口，熱鐵纏身，萬死千生，業感如是，動經億劫，求出無期。」

又曰：「此界壞時，寄生他界，他界次壞，轉寄他方，他方壞時，展轉相寄，此界成後，還復而來，無間罪報，其事如是。」

又曰：「日夜受罪，以至劫數，無時間絕，故稱無間，一人亦滿，多人亦滿，故稱無間。罪器叉棒，鷹蛇狼犬，碓磨鋸鑿，剉斫鑊湯……生革絡首，熱鐵澆身……苦楚相連，更無間斷，故稱無間……」

地藏菩薩本願經第五章中，菩薩又列舉地獄名號及罪報惡報之事。包括：「閻浮提東方有山，號曰鐵圍，其山黑邃，無日月光，有大地獄，號稱無間，又有地獄，名大阿鼻……」及飛刀地獄，火箭，夾山，通槍，鐵車，鐵牀，鐵牛，鐵衣，千刃，鐵驢，烱銅，抱柱，流火，耕舌，剉首，燒腳，啗眼，鐵丸，諍論，鐵鉢，多瞋，拔舌，糞尿，銅鎖，火象，火狗，火馬，火牛，火山，火沙，火石，火牀，火梁，火鷹，鋸牙，剝皮，飲血，燒手，倒刺，火屋，鐵屋，火狼……種種苦楚地獄，不一而足。

本願經第八章，列舉各處地獄之鬼王，計有：無量鬼王，閻羅天子，惡毒鬼王，多惡鬼王，白虎，血虎，赤虎，散殃，飛身，電光，狼牙，千眼，噉獸，負石，主耗！主禍……主疾，主險主魅……等百諸千大小鬼王。

對於地藏菩薩的解說，愚見認爲全是真實可信的。

上面我說過，宇宙太空之中，有無數的光漩星系，內中各有不同之「世界」，不知多少，有些世界是光明的，有無量極樂之佛或人，但自然，也有些「世界」是黑暗的，永遠見不到光明的，生存在其間的「人」，自然形狀不同，小天狗星有半人半魚，其他星球世界為何無可能有牛頭馬面？惡鬼夜叉？

我認爲，地藏菩薩所指的「地獄」，並不一定限於我們地球之內的「地底」，而是泛指宇宙之中，各星系各空間內的「地獄」，到處均有。

故此菩薩言：「此界壞時，寄生他界……」一段（見上錄）

菩薩所言「界」，已經很顯明指示出來，那是有「成」「住」「壞」「空」的宇宙中的各處光漩星系的星球或空間，一個星球或星系毀滅了，罪人的靈魂識力，又寄生其他星球或星系，繼續受苦，永無休止。

星系或星球毀滅時，必有爆炸，有「劫火」，「劫風」，在高温度的火燄當中，受到火燄的燒煉苦楚，就是菩薩所指的火燄諸獄，就拿我們地球的物質世界來說，地心亦是高温的鐵漿與火燄地獄，烱銅地獄，無論在任何星球，亦自必有「劫水」，如果靈魂被押往奇寒冰凍的地獄，就會受到冰山冰雪之苦。

在不同的各種地獄之內的各種鬼王，各形各狀，或者就是宇宙中各光漩星系內一些星球的黑暗世界的「人」類，或有形而無體，我們以地球作標準，稱惡者爲「鬼」，爲「魔」。星球未必都是光明世界，近者如我們的月球，就有一面永遠見不到光，木星的諸月，亦如此。

我說過，宇宙是複度空間的，其中有些空間，難免不全，是黑暗的非物質世界，又有別於物質的黑暗世界，菩薩所言地獄，亦可能有一些是在這些黑暗空間之內。

這個宇宙是不斷在移動着的，根據天文學家觀測各星座的位置，歷年紀錄，測知宇宙正在以我們每分鐘三萬英里的

速度移動，奔向何處，却不得而知。我的猜測，是宇宙這一大團渾沌，亦正在自轉，及繞着更大的什麼中心而旋轉，即是在宇宙之外，有更大宇宙，更大宇宙之外，又有無窮宇宙。

這一個宇宙，在光漩星系之間的空隙，是黑暗的空間。但有無數我們肉眼不見的能在輻射，用一種專門收集宇宙輻射線的儀器（狀如巨大雷達圓斗形天線），可以收到，由電子儀的錄針，用劃線方式紀錄下來它們的波長，來自接近的星體的輻射線，波短而促，來自遙遠的星體，則波較長而低沉緩慢，用光譜分析儀，可以分析出來源含有什麼元素。

在美加，有數處這樣的收集站，美東有麻省工學院，貝爾研究所，西岸有南加州的帕洛瑪天文台，葛里芬天文館……在加拿大有滿地可，多倫多……他們的科學家時常交換觀測資料。他們大致知道宇宙間各種輻射線，甘瑪線，阿化線，X線，紅內線，紫外線，無線電波，微波……等等。

但是，有時會收到一種超微波，柔和的，奇怪的，他們尙無法解釋那是什麼。

我想我們不妨試用一架那樣的電子儀來作一試驗，我們是那些宇宙線不理，我們誠心念佛，你且看那儀器上記錄的那些超微波！

信筆至此，我想一提，宇宙之中，各處均有的「黑洞」(Black Holes)與「白洞」(White Holes)。

首先，我們要明瞭：任何旋轉都會形成漩渦，宇宙之中，有那麼億億萬萬的光漩在旋轉，自然會引起兩種漩渦，一是星系與星系之間的空間，氣體物質，受到影響而形成漩渦（其情形就如很多船隻在靜水中行駛，引起水中處處產生的漩渦）。另外，是光漩星系本身自己漩成的，在中央核心底下匯成的無形的漩渦力量，其情形有如我們所畏懼的龍捲風；而其吸力更不知較龍捲風可怖幾千萬億倍！

就是在我們的太陽身上，也有黑洞，一般稱之爲「黑點」。那是由於太陽火燄，數十萬度的高熱焚燒中，產生的熱風，旋轉而成的黑洞漩渦。每逢太陽出現「黑點」，它所輻射的強大輻射

能與磁力，就破壞或影響我們地球的磁場和我們人爲的無線電波。

我們的太陽，不過是宇宙中一個「光漩」內的邊緣的一個「矮子」小星，威力尙且如此大，何況那些千萬倍大於我們「銀河系」的「黑洞」？

那些「黑洞」，都是無底洞，又有些黑洞的形成，是由於一團「星系」或一個「太陽」之類的爆炸毀滅（而天文界却誤呼之爲「新星」Nova），也就是佛家講的「壞」到「空」階段，旋轉而成。

各種黑洞的內部，都是黑暗不可測，其輻射能，濃密無比，強烈無比。

我們所知的龍捲風所過之處，把鋼骨水泥的大樓，火車……什麼都捲上天空，美國南部中部，每年至少有十多次龍捲風，可怕得很。

宇宙中的黑洞，却是把一切闖入的東西，都旋轉吸入無底深洞之內。

黑洞是通往另一空間之門，物極而必反，物質之「能」，到了滙成黑洞，已到極端，旋轉化爲非物質或反物質，可說，黑洞是「物質宇宙」通往「非物質宇宙」之孔穴隧道，是兩種宇宙的交叉點之一。

非物質宇宙與物質宇宙是交織並存的，反物質宇宙，是第三者，與前兩者亦交織並存。

黑洞亦可能通往反物質宇宙。

假如我們乘太空探險船，不幸被任何一處黑洞吸入，將一直永遠下墜下墜……在黑暗的隧道內旋轉不休，永無止境，直到被強烈的輻射能消滅。

不過，在黑洞之內，有時會出現一兩處旁邊的「白洞」，是由於黑洞漩渦旁邊旋轉過劇而轉成的一處「真空」，已不黑暗，故名「白洞」，假如我們不幸被黑洞吸入，若遇到其內的「白洞」，仍有希望經由白洞的反漩而出到太空。

美、蘇、英、法、加各先進科學家，在大約一九六五年

，才首次發現「黑洞」。嗣後，即不斷收錄得許多黑洞所放射的異常強烈輻射線。

「白洞」的出路，亦可能通至另一個與我們的宇宙平行或相似的物質宇宙，或非物質宇宙。

地藏菩薩講的十八層地獄，愚意揣測，並非如我們一層樓兩層宇之「層」，這個「層」字之意，當係指「種類」「等級」。愚意認爲，十八「層」地獄，未必在我們地球地層下面。愚意揣測，可能在宇宙中散佈各處空間，星系，星球之黑暗者，或在「反物質宇宙」之中，或在「非物質宇宙」之中。

翻閱中西群書，多載有會死後還魂者敘述死亡剎那之感受，人言言殊，但有共同者兩點，有一類死亡者，死亡後感覺身進光明世界，心中喜悅，望見金光燦爛，此一類是行善者，唸佛者。另一類死者，感覺進入黑暗隧道，深不可測，旋轉下墜，永無休止，後來進入黑暗地獄之中，見到牛頭馬面夜叉，鬼王……刀山，火獄……等等。此一類是未曾行善，未曾信佛者，殺孽多者，淫邪者，多行不義者……。

亦聞三十年前，廣州某局長夫人，死去三數日復生，醒後，敘述黑暗隧道及地獄情狀，從此信佛行善。

愚意揣測，所謂「黑色隧道」即是宇宙中的各處「黑洞」。有人死後進入了黑色隧道，不得出，急唸誦地藏菩薩名號，終見光明，從光明孔道復出。愚意認爲，此必係得佛力之助，從「白洞」逸出。

在我們地球上，亦有已知的，著名的「黑洞」，一共二十四處，最著名的，在百慕達三角，其次，是日本東南海面，黑潮最洶湧之處，又如：葡萄牙西邊，阿速列島附近，南非好望角外海……均是著名的地球「黑洞」，船機失踪，時有所聞。（當另外討論）

本文是企圖補充前文「管窺佛教宇宙觀」之未盡之意，但是我仍感言有未盡，文已太長，佔去內明太多篇幅，請容另文再談。

拙意竊以爲，今日科學太空時代，非但與佛教（下轉42頁）



奇跡

李芳蘭

——一個真實的故事——

三十九年三月二十五日胡宗南將軍從西昌飛台，羅列將軍臨危受命，指揮留在西昌的一個團和第一縱隊鄧某的三千人。對抗中共劉伯承、陳賡所部約十萬人和朱家璧、龍純會及剛投過去的劉文輝部三萬人，雙方兵力懸殊，於是打算東趨雷馬屏峨地區，中途鄧部中一營突告叛變，形勢逆轉，羅將軍因集合各方零星散兵繼續奮戰，苦戰三晝夜，不僅疲憊不堪，彈藥亦將耗盡，爲了鼓舞士氣突圍，乃對身邊所剩不及三百人的官兵訓話，告訴他們：「只有團結拼命，衝出重圍，才是生路，稍稍動搖，必無一倖免。並親手擊斃敵方勸降人員，以堅定大家決心，重又率領部隊，投入慘烈戰鬥！肉搏衝突，反復拼殺，真是驚天地而泣鬼神，這時不僅死傷枕藉，敵軍却越戰越多，包圍圈也越來越小，羅將軍深知已身陷重圍，便將符號，地圖，軍人手牒等……掘地埋藏，並致最後一信給敵人，大意是：「你們雖然戰勝；但雙方條件並不相等，自己已盡了軍人職責；也不感慚愧，有一件事須測驗你們，是否配作現代軍人？那些戰場上已死官兵的衣服，能否制止夷人不脫？已被夷人擄去爲奴的官兵，能否尋回，予以戰俘待遇？」上款寫我的敵人，下款署名爲：這一戰場上最高指揮官——陸軍中將羅列，三十九年四月一日於自殺前。

一切後事匆匆作好，在副官衛士不注意的時候，羅將軍即舉槍自殺。

二、

灰色空花磚的圍牆會合處，是兩扇深綠色的大門，擦得雪亮的銅環，更襯出這幢日式平房的氣派非凡。圍牆不太高，從外面可以見到伸出牆外的蒼翠欲滴的枝葉。

門經常虛掩着，裏面靜悄悄的。

女主人每每急匆匆地出外，又懊喪乏力地回來！

孩子們本該歡樂嘩笑的，他們却個個愁眉深鎖，爲什麼呢？實在他們也不太懂，只覺得長久沒看見爸爸，而媽媽又是那樣無精打彩。

這個家，似被愁雲慘霧所籠罩，漫長的歲月，也在憂思企盼裏悄悄地消逝，轉眼又是桂子飄香的秋天！

三、

客廳裏，日式供座前的長方桌上，供奉着白衣觀音菩薩，兩旁燃着紅燭，香爐裏繚繞着裊裊的輕煙，一位白髮皤皤的老太太，正虔誠地俯伏跪拜，口裏在喃喃地念着大慈大悲觀世音菩薩，祈求菩薩保佑她的愛子歸來！

清晨、黃昏、午夜，這位老太太總是燒香跪拜默禱！還不斷地念「大悲咒」，日復一日，年復一年，她不斷地祈求，不斷地

默禱！

只要看到這位慈母對愛子的呼喚，對愛子的期盼，任何人都會感動得熱淚奪眶，天下父母心，誰不愛自己的兒子，誰不思念自己的兒子？何況她的兒子正在爲國苦戰，爲國效命疆場！

老太太年紀大，血壓又高，一切情況，這家的女主人都瞞着她，所以老太太只知道她的兒子，正在帶兵打仗，還沒有回到台灣，打到什麼地方；勝了還是失敗？她不知道，爲什麼全家從大陸搬到台灣來，也不太清楚，只覺得媳婦常常出外，回到家，總是愁眉不展，閒話家常時，多半心不在焉而答非所問，神色眉宇間，找不到半點歡樂氣息，老太太想：他們夫婦情深，思念是免不了的；但過於愁悶，對身體也不太好，她不知應該如何勸慰兒媳，自己何嘗不是牽腸掛肚地思念兒子？每每將慰解媳婦的話，說到嘴邊，又嚥了回去，最後，老太太只有在觀音菩薩前，焚香跪拜，把她的一腔心事：愛兒早歸，媳婦健康的企盼祈求，向菩薩傾訴！

四、

承受最多痛苦的，是這家的女主人，她從各方面得到的消息，多半凶多吉少，婆婆已是風燭殘年，再加上血壓高，所以任何不好的消息，都不敢吐露半點，即使是自己的言談表情，也要十分檢點，孩子們尚未成年，更不忍在他們天真無邪的心靈上，塗抹陰影，除非得到了的確確的消息，她是絕對不讓兒女哀傷的，這樣羅太太就更痛苦了，多少次聽到丈夫失蹤的傳言，多少次獲得被俘或是死亡的消息，她實在隱忍不住，想回家放聲號啕，一洩積久的悲哀時，看見一無所知的婆婆，又在神前俯伏膜拜；却不忍打破她老人家的希望；希望愛子歸來的美夢。

羅太太只好藉口忘了一樣東西在朋友家，再度走出大門，等老太太看不見了，她才轉身，悄悄從汽車間進入自己的睡房，關緊房門，偷偷飲泣。

五、

在辦事處找不到負責人，再去×主任家裏，想從那兒得到一些最近的情報。

算是找到了那位主任；但他竟用報紙遮着臉看報，既不起身招呼，也不說話，這是他第一次無禮的對待她，回想過去丈夫在的時候，那種必恭必敬，鞠躬如也的謙卑，和現在的傲慢比較，不禁一陣心酸，眼淚在眼眶裏旋轉。她不願在這個勢利小人前顯得軟弱，立刻站起身來，頭也不回地，含着滿眶熱淚，走出了×主任的客廳。

她快走到巷口時，昏眩得幾乎仆倒在地上，急忙靠着牆角的水泥燈柱，閉着眼睛，靜靜地等待昏眩過去；也等待眼臉消失紅腫，才敢回家，否則婆婆見了，追問起來，又怎措詞？最難堪的，是在極端傷痛時，不能盡情發洩，在悽愴腸斷之際，還要強顏歡笑，以取悅白髮高堂。

人情冷暖的劇變，內心憂急而又必須承歡的熬煎，加上最高當局正式通知的不幸消息，羅太太被哀傷痛苦，以及萬種淒涼所擊倒，她病了。她是這個家的支柱，她病了，「家」更岌岌可危，幸好老太太一心念佛，只在菩薩前，訴說她的心聲，現在除了祈求愛子早歸外，還求神保佑媳婦早日恢復健康！

老太太跪拜的次數多了，默禱的時間也更長了！（未完）

（上接第40頁 再窺佛教宇宙）

並無衝突。太空科學智識越多，越來越有助於解釋佛理和佛教的「超自然」現象與觀念。

我的宇宙智識不足，一部份得自閱讀群書，一部份得自難以使人置信的「神遊太虛」。以此譎陋，來企圖研究佛教與宇宙的關係，自是力有不逮，只有希望大德們指教。

總結拙文，我認爲，古佛自亘古即已與宇宙並存，存在於宇宙中，是一種不生不滅之超然輻射「能」，其存在非如一般人認爲之只在地球而已。我又認爲，佛土億萬，是散佈於宇宙無窮的複度宇宙與複度空間，地獄亦然，靈魂意識，若持念佛名，可往佛土，若作惡孽，難免墜入「黑洞」，至無間地獄，永恆受苦。



香港中文大學校外進修部

開設佛學課程

香港中文大學校外進修部為提倡佛學研究，特於本年夏季開設兩門佛學課程，聘請佛學者吳汝鈞先生主講，歡迎有興趣人士參加。該兩課程由七月開始，其題目及內容大要如下：

(一) 現代人讀佛經 (一)——心經、金剛經

Buddhist Sutra Under Modern Perspective

本課程共十講，每講一小時半。佛教哲學是一門大學問，它所探究的，是根本的真理，能對現實人生的生死煩惱，提供一徹底解決的捷徑，表現深刻的智慧。人若真能滲透於其中，必將受益無窮。此種學問，具載於佛經中。但佛經文簡而意精，又多專用名相，述語，其表達方式，與時代多有不相應者。故一般人不易卒讀，即勉力讀下去，亦必不能把握其深義。本課程即專為解決此困難而設，選取有代表性的經典，以哲學分析的方式，並參考現代日本及歐美方面的研究成果，對經文作系統的講解。此中的中心課題是，我們應如何本着現代的眼光，重新了解佛經，估量它對現實人生應有的意義。第一期講座，先選取「心經」與「金剛經」來研讀；此皆是般若系統經典的代表作品。

(二) 龍樹的空之哲學

Nagarjuna's Philosophy of Emptiness

龍樹是佛教中僅次於釋迦牟尼的重要人物，是大乘佛學理論的奠立者。他的空之立場與辯證邏輯，決定爾後大乘佛學的總的方向。他的論辯方式，表面看來好像在玩弄詭辭，似是而非，實則表現敏銳的眼光，深沉的智慧，與洋溢著透脫的風格。要進窺大乘佛教的精髓，必須闡過龍樹這一關。本課程即全面剖示龍樹的思想，俾學員對大乘佛教的核心問題、論證形式，與所顯現的理境，有基本的把握。

本課程共十四講，每講一小時半。內容大綱如下：

- ① 龍樹的傳記及著作
- ② 龍樹的生命情調及思想背景

③ 龍樹哲學的基本立場

④ 空之辯證

⑤ 對語言之分析

⑥ 現象的邏輯與實相的邏輯

⑦ 龍樹的宗教歸宿

能仁書院師生浴佛大會

香港佛教僧伽聯合會屬下之能仁書院暨佛教英文中學師生，為紀念教主釋尊降生，於五月廿二日舉行浴佛大會，到董事、教職員、學生等二百餘人。首由校監洗塵法師開示浴佛意義，勉勵各人消除貪瞋癡妄念，誠心禮佛，度己度人。

該校學生本年申請皈依三寶者百餘人，由洗塵法師主持，儀式至為隆重。大會並頒發佛學常識比賽及運動大會攝影比賽優勝獎品。

菲律賓普賢寺落成

市長剪綵大德開光

(菲律賓宿務訊) 菲國第二大都會宿務市，目唯慈法師二十年前主持普賢學校以來，佛教的弘法活動逐漸開展，成績頗為卓著。近二年來，興建中的普賢寺，也在法師及諸善友的策劃下，工程順利完成。這座佔地甚廣，居高臨下，巍峨宏偉，美侖美奐，耗資菲幣數百萬元，採取中西合璧建築形式的莊嚴佛寺，矗立市郊，成為宿務市傳佈佛法的中心。三月二十日，該寺舉行隆重的落成典禮及佛像開光。上午九時二十分，首由宿務市市長主持剪綵，揭開了該寺七天盛典的序幕。十時半起，該寺舉行第二部分的宗教儀式，禮請譽滿東南亞之佛學泰斗新加坡演培法師，香港能仁書院佛學系主任超塵法師，及新禪宗的弘揚者震天法師，馬尼拉普陀寺如意法師，分別主持為佛像開光說法。此外尚有遠道前去參加盛會之香港正定法師、幻生法師、廣嚴法師、傳海法師、慧永法師、自立法師等十餘人，盛極一時，此為宿務市佛教傳佈以來空前盛舉。

高雄龍泉寺

護國千佛三壇大戒會通啓

本寺爲弘揚戒幢，紹隆佛法，並爲慶祝住持上隆下道老和尚七秩晉五華誕，傳授護國千佛三壇大戒，恭請 上隆下道老法師爲得戒和尚、上冀下雲大法師爲羯磨和尚、上淨下心大法師爲教授和尚兼開堂和尚資格；凡正信佛教、思想純正、體格健全、無不良嗜好、年滿廿歲之出家男女，皆可求受比丘比丘尼戒，未滿廿歲者得受沙彌（尼）戒。

戒期：出家戒：國曆11月8日至12月9日（農曆十月初一至十一月初三）
在家戒：國曆12月3日至12月9日（農曆十月廿六至十一月初三）

戒費：出家戒及在家戒，一律免費。

法衣：出家二衆，免費提供三衣、鉢、具、錫杖；在家二衆結緣縵衣。

報名：即日起至國曆十月二十五日（農曆九月十七日截止）。

手續：填寫報名單一份（函索即寄）及附最近二寸半身相片一張。

報到：1. 出家戒：國曆十一月七日（農曆九月三十日）上午
2. 在家戒：國曆十二月二日（農曆十月二十五日）

海青、棉被及衣服、盥洗用具等自備。

龍泉寺護國千佛三壇大戒會辦事處謹啟

高雄鼓山區鼓山三路五十一巷五十九號
附啟：本寺奉中國佛教會69中佛聖秘字第〇一五七號函核准69年傳授三壇大戒，並呈奉內政部核備在案。

頃閱香港內明第九十七期，佛光山刊載傳授三壇大戒啟事一則。依中國佛教會規定，國內傳授三壇大戒，每年僅限一次，而本年（69）由本寺奉准傳授，並非佛光山。恐海內外教內同道不明真象，除特此聲明外，並向中國佛教會提出異議，層轉制止佛光山傳戒。

海明寺傳在家菩薩戒

啟者：本寺開山建寺廿週年，暨開山住持悟明老和尚七秩華誕，傳授在家三皈五戒菩薩戒。促進人心向善、淨化社會、消除罪戾、國運昌隆。擇於六十九年九月廿七日（農曆八月十九日）起七永日。

戒費免收，贈送縵衣結緣，海青（大袍）自備。
即日起報名，至九月三十日止。報名表函索即寄。

地址：台北縣樹林鎮備內街海明巷一號，電話：六八一二八三九

海明寺傳戒委員會 啟

美亞裔歡迎卡特宴會中

妙峰法師講演佛法

（華盛頓航訊）五月廿一、廿二日第一屆美國民主黨全國亞裔領袖假華盛頓希爾登大酒店舉行會議，商討有關亞裔切身利益問題，從全國各州起來參加的工商界、學界、政界等領袖，一千多人，決議要件多項。

廿二晚在該酒店設備豪華的大舞廳中舉行慶功宴及歡迎卡特總統演講大會。大會非常隆重，華府有關政要均出席參加。大會七時開始，由該會主席富島先生主持，宣布開會旨趣之後，即請紐約中華佛教會會長妙峯法師致詞祈禱。高踞在主席台上的妙師，身穿中國佛教傳統禮服——黃袍金邊大紅祖衣，儀表特別顯得肅穆莊嚴，在熱烈的掌聲中步上講台。妙師首先介紹佛教的德化教育與民主精神的內涵，然後爲美國國家、人民、總統祈禱祝禱。繼爲夏威夷州參議員致詞及介紹各界傑出領袖與衆相見，而酒席也即上菜大家開懷暢飲。

卡特總統因關懷民瘼，去了西岸華盛頓視察及慰問聖海倫斯火山山火爆發所造成災害的災黎，是故遲到。及十時許剛下飛機即趕來出席大會。這方面帶笑容的總統，在燈光輝煌及如雷的掌聲中和安全人員前護後擁下步上主席台，向坐在主席台上五十餘位領袖逐一握手致意之後，隨即發表具有歷史性的以亞裔爲對象的重要演講。讚譽亞裔的智慧，亞裔對美國的貢獻，希望更多亞裔成爲國會議員。

卡特總統對此次會議非常重視，特于該日上午九時由白宮高級助理威汀女士主持，在白宮茶會招待重要代表及各界領袖。茶會畢，便導遊白宮各處觀光。威汀女士曾特別親切延見妙峯法師，轉達總統及夫人的問候及對其特爲大會主持祈禱而表示感謝。

中國佛教僧侶，被白宮視爲嘉賓款待尙屬首次云。

來函照登

敬啟者：

茲因貴雜誌第九十七期，發表本山傳授三壇大戒之通啟，已引起此間

各寺廟及佛教會的誤解，特函說明該通啟之因緣。

去年十二月中旬，本山宗長星公上人率團到印度朝聖，途經香港，受佛教界熱烈歡迎，星公上人也曾拜訪妙法寺，獲悉洗塵法師即將傳戒之消息。回國後，吩咐徒家寄上一份傳戒通啟給洗公上人參攷，但不知該徒家地址寫錯或何種因緣，該通啟却轉到貴雜誌，並加以發表。使台灣地區，幾家今年要傳戒的寺廟大為驚恐，怕受此廣告影響而找不到戒子，除向本山抗議之外，又到處投訴各佛教雜誌社，請求聲明澄清，也呈函佛教會取締本山為違規傳戒等等。

本山原本對貴雜誌社誤登消息並不介意，但外界却認為事態嚴重，如今唯有懇求貴雜誌撥出一塊篇幅，稍加說明，以安台灣佛教人士心意，則功德無量矣！專此奉懇 敬頌
佛光山書記寮 敬啟 六月五日

僧伽會第十屆剃度大會 定七月廿日舉行

香港佛教僧伽聯合會一年一度舉行之剃度傳法大會，將於本年七月二十日，即農曆六月初九日，假藍地妙法寺萬佛寶殿啟壇，於七月廿六日圓滿。此種短期出家制度，已經行之多年。歷年參加人數逐年增加，包括社會各階層，各行業人士；甚至遠至英國、美國、加拿大及東南亞等各國，亦有甚多人士前來參加。今年萬佛寶殿已經開光，該寺設備完善，相信參加人數定必倍增云。目前已開始接受報名。有意參加者，可致電妙法寺修智法師。電話為：一二一——八一六三五七。

清和修士化緣已畢 瑞今長老主持茶毘

（馬尼拉航訊）此間隱秀寺創建人及住持清和姑，年高體衰，臥病二年，不幸於農曆正月廿八日上午七時半，化緣已畢，捨報生西。各界聞訊，至感震悼。相識之師友，絡繹於途，前來悼祭。其圓寂之時，適香港超

塵、震天、正定法師，應宿務唯慈法師之請，飛抵岷市；臺北菩提講堂修觀法師，亦率領六位尼師，前來馬尼拉旅遊。諸上善人，俱會一處，同為清和姑誦經追念。二月初一上午九時，恭請超塵法師為其靈柩先行洒淨，由各界善友拈香祭悼，最後請信願寺瑞今長老說法封棺。十時起棺，至華僑義山火葬場火化。是日前來參加致祭者，有數百人士；參加步行送葬者，亦有百餘人之眾。其中出家師友，有廿餘人。此為菲國梵行優婆夷圓寂後出家師友參加最多的一次。抵火葬場，復請瑞今長老主持說法舉火。

火化法語

幻身本非我 頃刻化雲煙 眞性不怕火 煉出紫金蓮

恭維 梵行優婆夷清和姑，此時由四眾恭送靈柩到火葬場來，作最後送別念誦儀式，各人都起了惜別的心情，面現愁容，情緒低沉，有的流淚，有的心酸，大家都有感到生離死別的苦況。

雖然如是，生死輪轉，是人生不可避免的歸途，欲解脫生生死苦，其法無他，一句彌陀，即可頓生蓮臺。由是功行，生死自然解脫矣！何有生死亡痛苦之可言。

今時靈柩將入火爐，焚去肉身，變成灰燼，無復可以留戀，惟望證得法身，常住寂光淨土，與彌陀共處，諸上善人為伴，此其時矣。會也麼？

重提一句：

若不今生度此身 更待何生度此身 燒！

三學 講堂一九七九年放生收支報告

一九七八年存放生款三千九百四十一元一角

三學講堂創辦十三週年紀念眾善信二千五百元

圓明講堂放生箱一千八百七十一元

三學講堂放生箱八百九十元

陳玉蓮五百元，鄭禎祿四百元，李心賢二百五十元，黃麗容、馬宏清、周卓明、柳目庄、黃自巧各二百元，宋蓮清一百七十元，鄭達祿一百五十元，鄭漢英、連嬋嬌、吳金璧、姚先生、張玉貞、鄭瑞雄、張恭榮、顏思榮、關棠紀、黃道珍各一百元。鄭道才九十元，陳文英八十元，陳俊治、朱惠英、黃三奇、林鏡波、黃國昭、釋弘本、鄭素琪各五十元。許業圖、林坤裕、林堅為各四十元。劉木潮、林文卿各三十元。

以上計港幣一萬三千二百五十二元一角正。

廖自淑、陳常瑤、蔡自卿、謝繼才、林自清、王宜貴、陳捷龍、余自鳳、陳淑琼、陳仲偉、高允期、劉錦乾、紀自賢、李蓮香、陳清蘭、高俊文、黃輝木、林兆碧、林海樹、鄭日惠、李光耀、杜適中、程自蓮、顏常珍、李耀廷、李會氏、曾喜賢、劉日愛、陳日初、鍾桐秀、紀禧通、李亞利、林印賢、林健偉、陳昌熙、姚藕清、李錦初、楊禧清、趙水心、李與豪、張廣裕、李振榮、陳成杰、許自巧、藍自金、陳印珍、蕭演聲、陳正標、顏自賢、林樹根、陳自綠、陳本、陳偉光、林自愛、林勤清、陳秀珍、顏自珍、林則光、林偉業、陳自珍、許麗鳳、林亞漢、李維忠、陳自美、曹自卿、鄭汝賢、李錦華、陳孝儀、李妙柱、徐標光、鄭和聲、邱詩強、蕭常文、吳世德、陳目孝、吳瑞芳、許再有、梅敏玉、吳典文、楊亞水、梁文秀、杜適中、林則榮、馬吳氏、郭煥廷、趙資遠、吳琳潮、蔡惠琼、陳允豐、陳發成、余如嬋、趙才、黃自惜、黃自香、楊啟建、許今天、鄭昭金、姚德、劉國英、林慶高、顏昌仁、林鏡安、許增輝、許娟茹、吳自存、陳自琴、潘印欽、許鎮科、許卓倫、朱財金、徐目福、李錦秋、李淑群、蕭輝成、李美卿、楊秀生、陳惜嬌、許遵強、鄧巧蓮、周榴、陳光玉、黃兩才、許振光、湯中騰、李振渭、顏昌熾、黃道珍、李麗君、陳慶珠、林奕鴻、徐慶福、鄭自真、許增榮、田自嬋、許仲英、朱目蘭、李廷源、李楚燕、蕭錦安、許昭廷、楊啟輝、李賢珍、許遵濤、李五雄、陳茶源、陳光海、許教鈿、許志陽、鄭仁創、陳自貞、林國裕、許澤櫻、鄭銘香、楊愛、徐德興、謝樹炎、許志堅、許增智、張鳳英、楊惠芳、林自德、劉銀珍、翁目容、莊自光、李欽海、楊啟德、許瑞清、許遵友、林澤芝、林樹浩、邱自蘭、廖贊振、許志同、陳印永、姚清炎、林鏡平、許振明、姚成淦、鄭巧蓮、林運強、顏經典、許振波、許卓峯、李廷鳳、魏自玉、林錫河、沈煥彪、王善賢、李妙清、姚端賢、楊啟華、許遵益、許婉芝、張發源、陳漢順、杜自音、許德齡、鄭維芬、柳自初、徐素娥、李錦華、高素卿、李玉希、張泰花、許孝仁、楊喜平、湯介明、王門、蕭國興、潘永恒、胡自英、吳自榮、陳志傑、蕭道長、周自嬋、林自娟、潘恒聲、蕭自熙、高輝英、高自珠、鄭楚鵬、林振輝、陳偉仁、黎德南、陳邱氏、李炳坤、林秀麗、馬寬永、吳柔珍、林靄蘭、張福江、翁宅、謝羨蘭、黃美鳳、黃淑珍、許業圖、魏炳福、朱賢清、林威明、陳淨堅、鄭振華、林宏音、倪廷江、林碧定、林嘉儀、李國樑、劉偉、陳自嫦、鄭自強、吳惟惺、黎亞德、陳信珪、林宏成、張瑞萍、林秋盛、蕭木陸、黎德森、邱紫東、林炳強、林素卿、張敬偉、林賢孝、李道正、李福鑄、邱奇佳、林樹輝、陳印素、蕭自熙、陳雄、史美峯、翁弘熙、王自卿、林開來、吳巧如、林揚輝、關子尹、林世德、高秀華、蕭自珍、謝振唐、林曼雲、姚自芳、

林靄燕、陳素華、林逸卿、李廷輝、史俊明、潘家瑜、姚來庚、蔡克金、卓聖雄、朱賢清、陳自祥、吳炳炎、林珠明、陳亞娥、楊門、鄭禎祿、陳達才、謝益敬、陳傳興、翁自華、陳嬋珠、姚自琴、陳達文、謝美兒、朱美蘭、陳印金、林廣河、許錫仁、陳金培、謝國亮、李惠貞、吳允光、馬宏清、陳杏娟、鄭科達、李振漢、陳寬惜、姚自圓、楊門、鄭淑卿、陳坤泉、邱群華、許少麗、許國貞、蕭思永、鄭淑清、吳永炎、鄭銘琴、許麗英、許國新、蕭思展、許國貞、黃亞亨、許志明、翁淑美、鄭淑清、許麗文、許國新、許遵展、許志雄、許振廷、鄭淑卿、楊文端、翁自慧、鄭自善、許澤鴻、許志杰、洪妙幸。

以上三百五十名每名十五元計港幣五千二百五十元正
三學圓明二堂象善信一千〇六十五元正

總共收放生欸一萬九千五百六十七元一角正

放鱸魚二千三百〇九斤半計港幣一萬四千七百九十八元三角正

又放塗塞魚二百七十六斤半計港幣一千九百四十六元正

連車資人工運費二百六十八元正

總共支放生欸計港幣一萬七千〇一十二元三角正

收支抵除後尚存二千五百五十四元八角正

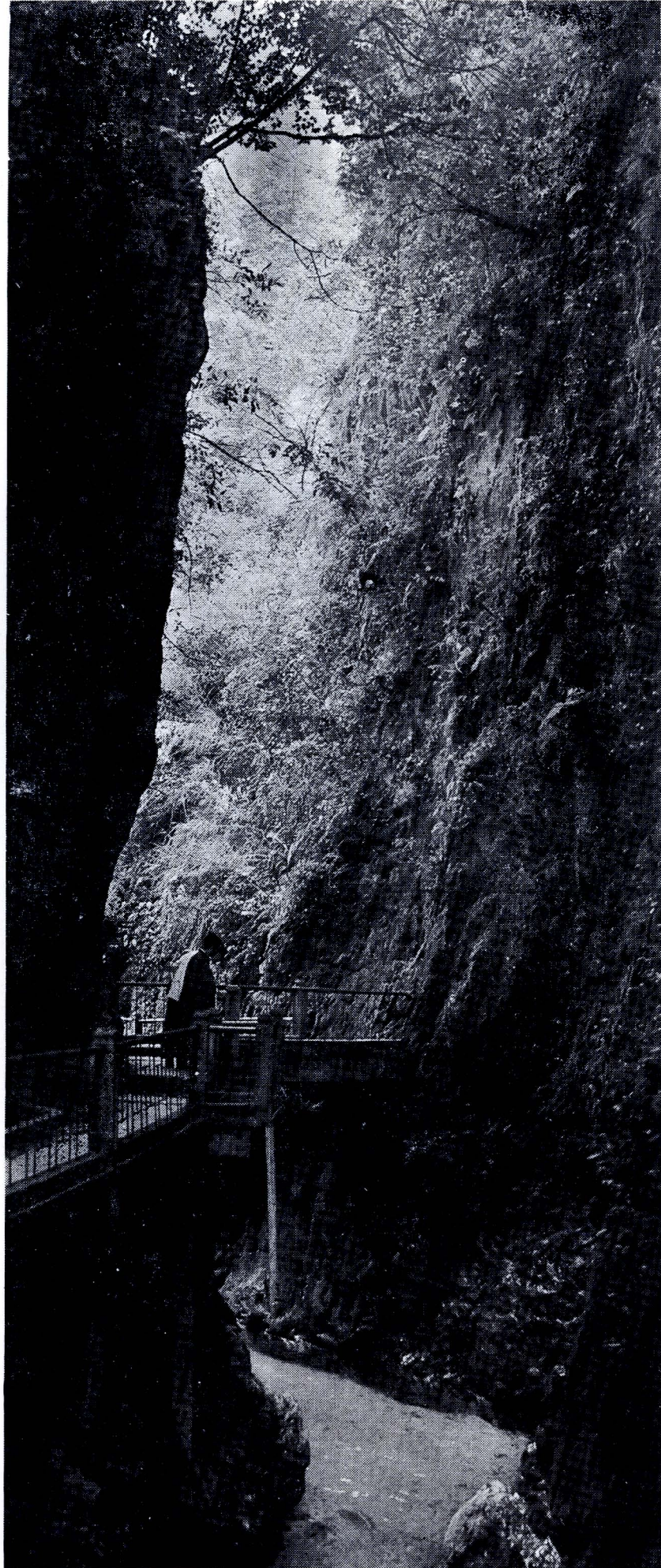
謝 鳴 欸 捐

陳廷輔居士	港幣	500.00元
陳志偉居士	港幣	500.00元
隆道法師	港幣	120.00元
鍾益章居士	港幣	20.00元
連菲芬居士	港幣	100.00元
李德遠居士	港幣	50.00元
包誠德居士	港幣	50.00元
邱賢恭居士	港幣	100.00元
冉雲華居士	港幣	240.00元
妙法寺	港幣	5,440.40元
總計	港幣	7,120.40元

九十九期收支報告

一、收入：		
捐欸項下撥入	港幣	7,120.40元
發行收入	港幣	847.00元
總計	港幣	7,967.40元
二、支出：		
印刷費	港幣	4,418.00元
稿費	港幣	1,880.00元
郵費	港幣	869.40元
什費	港幣	800.00元
總計	港幣	7,967.40元

內明雜誌社謹啓



◁ 峨嵋山腰之一綫天



△峨眉金頂。