

内明

集漢叢城刻石字



第一〇一期 目錄

封面	碧雲寺金剛寶座塔遠眺	幻生	3
專題研究	介紹「心海集」	幻生	3
譯稿	什麼是佛教？（續）	P. Lakshmi Narasu 著 參譯	8
	中國禪之成立（續）	柳田聖山 著 默譯	12
四眾堂	既知「愛是虛妄」 為何要在佛法中說虛妄之愛？	沈九成	16
佛教圖片介紹	香港佛教僧伽會第十屆剃度剪影	編輯室	24
筆譚	談禮敬僧寶	智銘	26
	梵文史事雜說	呂沛銘	27
海外通訊	兩會閑誌	無意	30
譯稿	密勒日巴尊者歌集（第四十一篇）	張澄基 譯	32
佛教文藝	長篇連載佛教小說——虛雲和尚	馮馮	36
	中篇小說——新生（七續）	謝冰瑩	39
	奇跡（續）	李芳蘭	41
佛教消息	……	編輯室	44
封底裏	第十屆剃度法會戒壇——妙法寺萬佛寶殿		
封底	碧雲寺石碑坊		

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咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Mi Fu 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 Pluplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, 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, Trietta
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

八月一日出版

定價每册港幣貳元



「集海心」介紹

——五之記筆卷膠煌敦讀——

生 幻

英國的敦煌卷子，S三零一六號這個寫卷，題名為「心海集」。這個卷子，是用七言和五言詩偈寫成的，共分五篇，除了末後殘缺一部分之外，大體來說，在敦煌卷子裏，這還算一個較為完整的卷子。我在閱讀敦煌膠卷期間，特地將它抄錄下來。我抄錄這個卷子的原因，並非為它的優美文字所吸引，而是基於歷史的探索眼光，了解唐代佛教一般通俗的宣傳作品，究竟寫的些什麼內容，作者是用什麼文字形式表達的？因為要探究這些真相，我才決心抄錄的。如果單從文字上觀察，「心海集」的文字，並不是太美的，意境也不是最高的，不能算是上乘之作。

「心海集」的作者是誰？敦煌卷子沒有記載，我們亦無從知曉。就這份卷子來看，似乎不是作者的原始手卷，是由別人抄錄而來的。因為卷子末尾缺少一部分，我們不知道這分卷子抄錄於何時，以致無法推定這個集子作於何時？不過，敦煌卷子絕大部分都是屬於唐代的寫卷，而且唐代是以詩做為文風的代表，「心海集」也是以詩的形式寫成的，基於這些理由，我們沒有尋到更確實的史證之前，姑且推定它是唐代的作品，我在敦煌卷子裏，只見到「心海集」一個孤本，沒有其他抄本，法國的敦煌卷子，是否有「心海集」的抄本，我們不得而知。如果有二個寫本，我可以做校勘研究工作，或者能夠知道它是作於何時的。大正藏第八十五冊，沒有將它收錄進去，我讀其他的敦煌集子，也沒有見到將其收入。因此，我們特地介紹它底全文，讓這分一千多年前的作品，能夠重現於世。

唐代是中國文風最盛的時代；唐詩代表了這一時代的特色。我們現在所讀的唐代詩文，都是屬於名家的千錘百鍊的作品。談起唐詩，所見的都是杜甫、李白、王維、杜牧、王昌齡、李商隱、劉禹錫、白居易等人的作品。唐文則以韓愈、柳宗元等人為代表。可是，除了這班成名作家的作品之外，其他一般人所寫的诗文，我們則不易多見，敦煌卷子保存的文獻，提供了我們這方面的豐富資料。敦煌典籍被重視，也是緣於這些因素而來的。

就唐代的佛教而論，其文獻典籍的豐富，無疑地，開創了一個歷史的新的時代。各宗各派的著疏出現，奠定了中國佛教

的基本思想理論。我們翻開大藏經而做一番粗畧地統計，唐代的著疏，便佔大藏經的著疏百分之六七，就這一數計的比重觀之，可知唐代佛教文獻之多。撰述這些著疏的，都是一班優秀的知名僧侶，不但在其哲學的思想理論上，有獨特卓越的發揮，即在文字的表達上，也不遜於當時的一班名家。綜觀唐代三百年歷史，佛教知名作家輩出，即以著名的詩僧而言，如齊己、惠休、皎然、寒山等，早已列入一班名家之林，傳誦當時。除了這班有名的僧侶著作之外，而一般不知名的僧侶著作，更不知若干。「心海集」屬於通俗之作，成於非名家之手，代表着另一群佛教作家的文字風格，我們特意介紹「心海集」的目的，用意也就在此。

心海集

(一) 迷執篇

迷子念佛聲切哀 懃苦長齋讚善哉
萬惡絲毫不肯改 憑賢求禮覓菩提
迷子持戒捨娑婆 求生極樂念彌陀
持戒生天受福盡 還沉苦海入泥渦
迷子精懃轉毗尼 不解調伏欲貪癡
精懃報盡還沉沒 漂流苦海更冤誰
迷子懃苦不辭疲 披尋聖教念牟尼
雖知虔誠求至道 不肯捨斷惡貪癡
迷子怕罪禮牟尼 坐禪貪福不辭疲
倚恃精懃求道果 輕欺含識長貪癡

迷子常學修禪戒 盡夜披尋聖教文
懃苦虔誠求至道 自心不肯斷貪瞋
迷子誦念貪功德 晝夜求佛覓福田
不知貪求心是罪 當來還變作饑寒

(二) 解悟篇

解悟成佛易易哥 不勞持誦外求他
若能揚簸貪瞋却 高昇彼岸出泥河
解悟成佛易易哥 輕賤自身貴重他
恭敬一切常行是 諮陳含識捨娑婆
解悟成佛易易哥 無為無諍任從他
調心行事常為好 見聞歡喜若彌陀
解悟成佛易易哥 不行寸步出娑婆
觀身自見心中佛 明知極樂沒彌陀
解悟成佛易易哥 是心是佛沒彌陀
是心作佛無別佛 明知極樂是娑婆
解悟成佛易易哥 不勞辛苦漫多羅
銷鎔煩惱為船筏 還將運渡生死河
解悟成佛易易哥 不忻極樂厭娑婆
一念無依百種足 何須淨土覓彌陀
解悟成佛易易哥 調心理念語溫和
出言中筴皆合道 見聞迴向順伏他
解悟成佛易易哥 離饑貪瞋作釋伽(迦?)
莊嚴一切周圓足 見聞歸命受教訶
解悟成佛絕不難 安心無處離中邊
了見涅槃生死際 似有實無若水天

解悟成佛絕不難 獨行物外履無端
無端無依無處所 無處所故久長安
解悟成佛絕不難 無為無作履清閑
清閑無伴無儔侶 獨居物外自盤跚
解悟成佛絕不難 利他濟物不求安
運渡衆生若不盡 誓不取證入泥洹
解悟成佛絕不難 調練身心出世間
蠲除想念攀緣盡 如空獨秀迥依然
解悟成佛絕不難 幼生長死若雲煙
五蘊皆空含識盡 遣誰修證出籠纏
解悟成佛絕不難 本無修證出籠纏
迷妄衆生不了幻 假說文字誠修禪
解悟成佛祇到易 捨財棄色辭名利
簡却三毒我人心 行用慈悲一切智
解悟成佛祇到易 觀心無處無依止
清淨猶若太虛空 不關涅槃生死事
解悟成佛祇到易 無我無人無彼此
運渡他人若自身 直至菩提極果地
解悟成佛祇到易 想念不行出生死
得出生死不求佛 彼既丈夫我亦爾
解悟成佛祇到易 無想無念無生死
無生死故不求佛 兩貴相逢不相事
解悟成佛非別物 本是含識下愚之
鑄磨教訓調伏得 翻為三界指南師

解悟成佛非別巧 調伏貪瞋練煩惱
教詔將作出塵仁 運渡含靈卽是道

解悟成佛奇省要 訓誨萬惡教爲好
迴融僑倨作虔恭 諮諫有情行正道

解悟成佛出塵身 寶惜慳貪不與人
錐雕將作慈悲主 運渡含識作梁津

解悟成佛證理人 貴重貪瞋輕賤身
剗剗錐磨煩惱朴 以爲三界出塵尊

解悟成佛可笑人 伴憨似騃沒貪瞋
隨類現形相拯濟 還如運度自家身

解悟成佛下弱人 恭懃敬愛以爲身
儻軟同伴嫌拋却 無侶孤行出俗塵

解悟成佛縱橫說 辯答無端意義深
迷子少聞雖不會 還稱廣見悟心人

解悟成佛行踪少 迷子邪途却跡多
道深智淺人難會 譏嫌信謗任從他

解悟成佛說精微 言深會者實稀奇
迷子見聞皆不解 無個不怪競生疑

解悟成佛猶若道 萬類踏行不顧危
貴極不識人輕賤 擊將惡用博泥團

解悟成佛隨時語 不失軌儀合尺度
迷子遙聞不許可 悟者尋讀相敬遇

解悟成佛離名言 研心契理合圓成
迷子尋文自不悟 瞋他證者挽鳴聲

解悟成佛百種道 辯說無端合正教
悟者遙聞相讚美 迷子披尋反嗤咲

解悟成佛不異人 祇是無我沒貪瞋
居止有情含識裏 隨類同塵不染塵

解悟成佛實是仁 憂濟含若已運身
運度有情三界苦 誓盡方自出籠塵

解悟成佛出三界 還來六道作橋津
運度愛河含識盡 不辭功畢若灰塵

解悟成佛三界師 分身百億引無知
隨類現形相運渡 衆生界盡不辭疲

解悟成佛無處所 隨形萬類作人師
訓誨有情煩惱盡 還知自性涅槃時

解悟成佛無處所 應現含識想思心
運渡有情功行畢 如火薪盡沒根尋

解悟成佛無處所 猶若鐘聲杵擊鳴
鳴聲不居鐘杵裏 貫窮始終自別行

解悟成佛無處所 如響隨聲喚應人
計合捧戴擊持得 良由尊極沒心身

解悟成佛無處所 猶如水月現波中
圓明皎潔無依據 今吉常恆貫始終

解悟成佛無處所 猶如波月水中明
內外尋求漉不得 無方無所逐人行

解悟成佛無處所 猶如水月響中聲
眼見耳聞取不得 爲是三界物精靈

解悟成佛不邪偏 無依獨立離中邊
眼見分明取不得 清虛猶若水中天

解悟成佛快矣哉 清虛裸露沒塵埃
堂堂顯現如明月 無處團圓不見來

解悟成佛若太山 無想無思出世間
如空不動無依處 貫窮終始出長安

解悟成佛不可論 七寶莊嚴法界身
如空猶香無依據 貫窮終始儼然新

解悟成佛七寶身 高貴尊極不須論
百種周圓一切足 所須皆與不違人

(三) 懃苦篇

懃苦穿鑿菩提道 盡夜鐫雕心路門
功深若能開闢得 無端掩閉作梁津

梁津要路守心關 捉搦思想斷攀緣
教得無念精懃子 將昇彼岸出籠纏

出纏無據離中邊 猶如波月迥依然
頂戴虔誠捧不得 塵劫算數不知年

教君修道覓菩提 菩提猶如脚底泥
從他踐踏如塵土 不辭逐吹往東西

東西風行塵不去 遍歷十方元舊處
所收了此法根源(幻生按：此首脫落一句)

良爲多時依淨慮 安心何處安尋逐
起處用心看 看見安心不安處
了見安處在無端

快哉巧智辯無端 縱橫成破離中邊
應物逗機權變說 曾來開悟幾千般

(四) 至道篇

道誓運度衆生盡 义路分歧數百千
 險隘峻處爲繩約 逢河遇海作橋船
 拯濟去來人 四生要路作梁津
 運度有情煩惱盡 不辭功畢若灰塵
 灰塵如故人不知 情慮都捐不變移
 示現幻身功行畢 還如自性涅槃時
 道者心跡非別物 往來遊履逐踪生
 雖然移出脚踏出 不知心遣是身行
 身行心使幾千強 六道輪迴方寸場
 逐念形生如響應 輪迴三有沒家鄉
 何物清淨若虛空 唯有靈通皎潔心
 圓明洞澈無依據 貫窮終始去來今
 至道儻軟本孤貧 卑微寒碎不中論
 有情皆嫌共不用 吾今自取出羈塵
 道在脚底不東西 半邊著地若塵灰
 三界有情皆踐踏 貫窮終始不用摧
 不南不北不東西 不觸不惹土塵埃
 萬類有情踏不著 住在無端不去來
 衆生諸佛履無端 起滅猶若水中天
 身心往來無去住 生死聚散若雲煙
 大道本際住無端 不來不去離中邊
 文字語言詮不得 如空無據迥依然

(五) 菩提篇(五言四十二首)

菩提無住宅 居止不思議

分身百千億	隨類作人師
菩提沒我人	假作釋迦尊
眞身隨六趣	拔苦拯沉淪
菩提功行深	利物逐人心
運窮合識苦	不憚自身沉
菩提誓願深	拔苦似還沉
十方恭敬禮	無限大悲心
菩提濟有情	隨類現其形
般昇三界苦	誓盡沒期程
菩提不可論	六道作橋津
誓空三界獄	險路引迷人
菩提大力哉	塵劫濟人來
衆生界不盡	誓不出泥犁
菩提百鍊鋼	爲劍利如霜
剖宰迷疑網	割斷自思量
菩提智海囊	詞劍透冰霜
言中相訓誨	語裏作津梁
菩提萬路長	智海沒邊疆
貫窮終始劫	香美遠聞香
菩提語裏宣	口海湧如泉
教詔合識類	解悟出籠纏
菩提無故新	非妄復非眞
遊行言語裏	辯說利他人
菩提演言教	言中辯是非
是非言語教	成破昔迷疑

菩提如水月 無方在眼光
 迷人河裏漉 塵劫不相當
 菩提正眞言 實語不邪偏
 說心如水月 無處不移遷
 菩提似水天 虛白離中邊
 無方供人語 猶若響中言
 菩提猶若響 隨逐語言音
 分明宣吐出 教勸有精心

(以下殘缺不全)

我們抄錄了敦煌卷子裏的「心海集」全文，末後第五菩提篇，共有四十二首五言詩，現在僅有十七首的文字全部見到，其他都成了殘缺不全的或根本無文字形相可見的，我們未予抄錄。其他懃苦篇裏，也有二首七言詩，一首脫落了一句，一首多了五言一句；至道篇裏，也有一首七言句子，成了五言，句子這就心海集的全體形式觀之，顯然不是作者的原始形式如此，而是抄錄者發生的錯誤。我在前面說過，英國所藏的敦煌卷子，心海集只有這一個孤本，我們無法去做校勘的訂正工作，豈有就這個孤本的文字照樣抄錄下來而已。

就「心海集」的內容文字分析觀之，五篇都是出自同一作者之手，我們從其前後的用詞遣句的特有風格上，可以找到許多例證，證明我們的看法。所以，這不是個雜錄而成的卷子，而是一個同一作者的詩篇卷子。至於詩篇中表達的內容思想，我們可以明顯地看出，作者不是一個重他

力思想主義的人，其重視自力思想的形跡，強烈地表現在他的詩句裏。我們看「解悟篇」中其詩句：「解悟成佛易易哥，不行寸步出娑婆，觀身自見心中佛，明知極樂沒彌陀。」「解悟成佛易易哥，是心是佛沒彌陀，是心作佛無別佛，明知極樂是娑婆。」「解悟成佛易易哥，不忤極樂厭娑婆，一念無依百種足，何須淨土覓彌陀。」從這些詩句裏，表露了作者的思想，他不是重他力主義嚮往彌陀淨土的人。「一念無依百種足，何須淨土覓彌陀」；「不忤極樂厭娑婆」，明白而具體地道出了作者的心聲，說明了作者的思想。

我們綜觀「心海集」的全體內容，作者的思想，可以隱隱約約地探索到他的一點線路來，他是一個澈頭澈尾重視經教與禪觀的自力主義者。成佛修行，斷除貪瞋煩惱，必須由自身自力為主體，以自力成辦修行的歷程，當下就是淨土，當下就是佛陀。向心外馳求，永遠找不到真正的淨土，真正的佛陀。說到什麼是菩提，依作者看來，處處都是菩提的顯現，會者即得。如「菩提篇說：『菩提無住宅，居止不思議，分身百千億，隨類作人師。』」「菩提沒我人，假作釋迦尊，真身隨六趣，拔苦拯沉淪。』」「菩提提不可論，六道作橋津，誓空三界獄，險路引迷人。』」「菩提無故新，非妄復非真，遊行言語裏，辯說利他人。』」由作者的這些句子裏，菩提究竟是什麼？似乎是個無形相可見不可捉摸的東西，而它又是無所不在的，這種近乎玄奇的抽象理論，只有對佛法理論有較深認識的人，或由禪觀的親自經驗中體悟出來的人，才能真正領會此中的深義。

大體來說，「心海集」是由作者思惟之後，寫下來的心得詩篇，文字的表達，雖然淺白通俗，但也不是通俗到什麼人都能懂得的，至少要對佛法的思想與名詞具有某種程度的認識才行。唐代的佛教，爲了向中下階層的民間社會普遍紮根，各種形式的通俗文獻極多，心海集只是通俗文獻之一，我們特地由敦煌卷子摺錄出來，作一介紹。讀完了「心海集」的人，內心的印象如何？我們希望有人寫篇更深入詳細的分析與論述，做爲對「心海集」的詩評。

一九七九年十二月二十日寫於洛杉磯觀音禪寺

（上接第26頁 談禮敬僧寶）

不可輕。小火雖微，能燒山野，又不可輕。沙彌雖小，得聖神通，最不可輕。又有四種人如菴羅果；生而似熟，熟而似生，生而似生，熟而似熟。佛弟子亦如是；有聖功德成就而威儀，語言不似善人。有威儀、語言似善人而聖功德不成。有威儀、語言不似善人聖功德未成就。有威儀、語言不似善人而聖功德成就。『你爲什麼不想想佛陀的這些話呢？我想；你稱量僧寶好惡，想要毀僧寶，其實是你自毀，這是你最大的錯失。過去的事已成過去，不去追悔算了，從今以後，用善心除去內心疑悔，以平等心禮敬僧寶，因爲：

「聖象不可量 難以威儀知 不可以族姓 亦不以多聞

亦不以威德 又不以耆年 亦不以嚴容 復不以辯言

聖象大海水 功德故甚深。」

那位檀越聽了沙彌們的教誨，並看到他們的神通，驚怖得毛髮直豎，恭敬合掌對沙彌們說：「各位聖人，我現在懺悔，我是凡夫，心常懷罪業。」（大智度論二十二卷）。

以上所述，是一則在家佛弟子，以分別心，評量僧寶好惡的公案。

以平等心，虔誠禮敬，供養僧寶，是佛弟子們修學佛法的細行之一。禮敬僧寶的最大目的，並不在乎種福植慧而得什麼果報，而是要降服「我慢」的習氣相續。「慢」是五毒之一，是非去除不可的一種敗德。至於供養僧寶，也不在乎數量的多少或價值的貴賤，而在於至心供養。印度大詩人泰戈爾，有一首「無上布施」的故事詩：敘述一位貧窮的善女人，久仰佛陀之名而無緣面見佛陀而行供養引爲心中最大的憾事。有一次，在一座林中，不期而遙見佛陀與弟子們由遠而近。因爲事出突然，一時沒有準備好供養物。但機緣不可失，靈機一動，立刻躲入大樹背後，將身上僅有的一件衣服脫了下來，等佛陀經過的時候，將衣服丟了出來，並虔敬地稟告佛陀，表示盡心供養之意。佛陀聽了她的話，見到那件衣，不但不以爲忤，反而讚嘆她的布施是「無上布施」。可見，供養僧寶不在乎物質的好壞、貴賤，而在具有虔誠和沒有分別好惡的心。



什麼是佛教？

P. Lakshmi Narasu 著
了參大譯

(續上期)

對於這種真理闡明得最清楚的，是佛教徒舉行葬禮所唱的偈頌：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅爲樂。」無論青年、老年、愚人或智者，都要落在死的手裏。正如種在田中的種子，因有胎芽的生機，加以土中潮濕的滋潤，故得萌芽與生長；同樣的，有情的複合體要素——五蘊及六根等，亦由因緣和合而生，因緣別離而滅，猶如種種支節部份互相爲緣而構成車，同樣的，由種種蘊和合而成有情。一旦命脉、煖氣、意識離了身體之時，此身便成死亡與無用。對於此身作深刻思慮的人，則自覺此身是個空虛無用的東西。的確，因爲在苦痛中開始，在苦痛中持續與毀滅，除了苦生苦滅之外別無他物。「一切因緣和合的東西都是無常，誰能知此而悟此，即可解脫痛苦；這是引入清淨涅槃的道路。一切因緣和合的東西都是苦，誰能知此而悟此，即可解脫痛苦；這是引入清淨涅槃的道路。一切法無我，誰能知此而悟此，即可解脫痛苦；這是引入清淨涅槃的道路。」因此使任何人聽了佛陀這樣的言辭之後，便能抑制他的眼淚，知道一個既然死了的人，是無法叫他再活的。

相信靈魂，是抽象觀念進行的結果，是人心到達他的啓發階

段最單純的作用。這種作用，在乎考慮抑止或除去某種現象方面——考慮關於構成生物的複合現象而除去一切物理化學的現象，除去這些現象之後，但仍被臆斷有些留在後面的東西，這些被視爲非常重要的神秘東西，即所謂靈魂。相信靈魂的人，以爲生物的軀體只是一具偶像，由於靈魂才能使其活動，正如它使 Pygmalion 的 Galatia 的活動一樣。(希臘神話：Galatia 是女神的名字。有一天，一位雕刻家 Pygmalion 造了一具 Galatia 女神的像，因太美麗而生愛，即誠心地向神祈求賜以生命。後來此神果然應他的請求而賜他的神像以靈魂，使它成爲活的女神——譯者註。)由於科學的進步，靈魂主義業已破產了。化學的配合，曾在實驗室中製造出以前被認爲是動物或植物必然存在的要素，實驗已經證明了各系組織甚至複合的器官可以離開身體而繼續生存。一種爲生物特有的現象，根據物理化學的狀態，叫做膠體狀態 (Colloidal state)；但現在知道這些狀態並非爲生物所特有。有很多要素，包括一些金屬元素，也存於膠體狀態中，在此種狀態中的和它們在別的狀態中的，雖顯示其非常不同的性質，但很像那些有生命的要素。膠體狀態是物質的動力狀態並且是有能的，可以視爲呈現生命現象的原能，在生物最單純的形態是細小的原形質部份，叫做原始的有機物 (Plastids)。

不但毫無固定的人生，亦毫無固定的宇宙，一切生命的組織都是暫時的、無常的，一切物質都是在不斷的轉變中，無常變易是一切存在的東西的特性，無論有生命的或無生命的，諸法的自性便是無常。人生只是生來死去兩者之間很短促的一段事蹟，並且此段事蹟在轉瞬一念之中便過去，永久不變的本體，只是觀念的。事實則無論什麼生存的事物，都是由顏色、音聲、特性、空間、時間、壓力、理想、感情、意志等所合成，並與其他的種種條件有關係，但這些條件也都是繼續地在轉變的，因此一切事物都是剎那生滅的。雖然有些東西可能比較的持久，但毫無絕對的永久不變，因為誤解了無常，而認為無常的事物為永久，這便是一切苦痛的根本。那我們叫做身體的，也不過是些比較持久的複合物，而不是絕對永久不變的；除了種種色心等成分之外，實無任何「自性」(Prakriti)，「勝性」(Pradhāna)及「梵」(brahman)。

雖然死是身心的分解，但不是說死了一切都完了的，如歌德(Goethe)說：「死是自然巧妙的機械而獲得許多的生」。生命雖然如火燒燃料一樣的死了，但是仍有生機的，不是斷滅的，所以佛陀說：他不是常見論者，也不是斷見論者。正法是破除一個常住的我及我的轉生輪迴，但主張有業(karma)的持續性，因為人們沒有澈底瞭解關於死的原因只是諸蘊的解體，以致妄作「人死有轉生到另一個肉體」的種種結論；同時他誤解了輪迴的意義，並沒有深切考慮因為諸蘊的呈現而構成各處的生的道理，於是妄作「人的生是獲得一個新的肉體」的結論。其實沒有一個固定的人在生、在活動、享樂、受苦、或再生與再死，但只是生、活動、享樂、受苦及死而取其地位，只有生命活動、思想、語言、行為等是現實的，除了保持這些以外，更沒有別的什麼了。如覺音在他的清淨道論中說：「由於業的關係，曾有過去的諸蘊構成過去的生命，並在那時那處壞滅了。由於那一生的業，而有其他的諸蘊構成現在的生命，但不是由於人的單一本體從過去生而來現在生的；由業力而獲得現在生的五蘊是要毀滅的，並且另一種五蘊將構成未來的生命，但亦不是由於人的單獨本體從此生而

去未來生的。正如先生的語言雖然沒有進入學生的口裏，但是他們能夠把它重述出來；亦如我人的面容雖然沒有進入鏡子裏，但是由於它的反射而得呈現影像；又如這盞燈芯上的火焰雖然沒有跑到另一盞燈上去，但是第二盞燈的火焰却依賴前者而得產生；同樣的，不是由一個人的單一本體從過去生而入現在生，亦非從此生而入未來生，可是依賴過去生的五蘊、六根(感覺器官)、六塵(感覺的對象)與六識(知覺分別)而得現在生，並且依現在的蘊、根、塵、識而得產生未來生命的蘊、根、塵、識等。」

人，只是五蘊暫時的結合，但在結合時期，此蘊時刻在活動着，避苦求樂，及與他人聯絡。每人的生存，可說是業的關係，人們繼續地在轉變，在他們的生存期間，依他們的行動經驗，而成印象的性格，即所謂業，亦即我人所知一切習慣的意志；然而這種形成五蘊的業，並非限於此生，那是相續到未來的。譬如一個人寫字，雖然停止了寫，可是那字却留在那裏，同樣的，五蘊雖然解體了，其所行的業是依然要受後果的。譬如從燈點燈，但不是這燈焰跑到那一燈上而去；亦如種在地下的芒果雖然腐爛了，但從種子所長的樹依然再結芒果，從種子到結果，並不是芒果的靈魂轉生，可是能夠再生具有同形式的新的芒果，所以人能再生，但非轉生。「彌陵陀問」(Milindapaṭha)中說「什麼是輪迴？是名與色。一名色行業，由此業而成另一名色，一名色命終，另一名色再生。那另一名色，並非即是前一名色，所以應該停止惡業。」

佛教所說的業，除去佛陀教人的善的習性之外，是不易澈底了解的。個人的主要部分不是「我」，而是意志活動的行，這行從來不會有兩剎那是同樣的；由於此行的保持着剎那剎那的相續，使人生起一種同一的幻想。正如「入菩提行」(Bodhicary-āvatāra)說：「若以為我是同是一，那是錯覺的結果。」嚴格地說，人是每一剎那都在死！不過四大所構成的五蘊保留着大概相似的狀態，所以我人說五蘊相似；其實一剎那便是一五蘊，第二剎那又是不同的五蘊，但與前一剎那有着某一種的關聯。由於我們的思想意志，在心心相續中遺留下的習慣，及由我們的肉體的

行為所造成的微細不可見的物質（*avijñāpi*——無表色），是不滅的而繼續至未來的，這是在相續中所產生的統一的業力。決定作業者與受果之間的關係，也是心心相續的，如入菩提行所說：如果有情是剎那剎那轉變的，則沒有理由可以支持那作業者必受他的果報了，當知這只是從心心相續而起的統一的業力而決定作業者與受其果報之間的關係。人的死，就是說五蘊停止了活動，失去了感覺，四大從此而消散了，然而這五蘊內部的業力是不滅的，是繼續保留於未來的新生的。

當有些非佛教徒質問佛陀關於有神我存在的時候，他爲了避免人家誤會他的意見的危險，往往示以默然，他認爲那些毫無精神修養並不知爲什麼要避免罪惡的斷見外道的見解，比較常見外道的意見更危險。偉大的佛教學者提婆（*Deva*）說：「佛陀以他的智慧，觀察衆生的根機，對他們演說不同的正法，有時否定我的存在，有時並不否定它。一個沒有澈底精神修養者，他不能證得涅槃，也不能體解爲什麼要避免去罪惡，對於此等未能達法的人，所以說佛陀不否定我的存在」。然而一切佛教的學派，都是堅決否定有永久存在之靈我的。像一位日本禪宗的創始人 *Dojin Zenji* 便有這樣一段顯然而斷然的否定之辭，他對一位執持異見而認爲信解外在的統一的神我乃是斷除生死輪迴的捷徑的人說：「你的意見，甚至完全不合於非佛教徒的主張，他們說有超自然的靈我，不管和什麼境界接觸，它能區別於善惡正邪苦樂憂喜之間，常住不滅，在這個肉體死了之後，它能轉生到另一個肉體去，這才是異教徒的意見，假使你想與佛教相比，則比用一塊黃金來換一團泥土的人還要愚蠢，實在是愚癡到了極點的。佛教把神我視爲精神與物質（名色）不能分離的身體一樣，我們切不可誤解了自西竺（印度）到東土（中國）的佛教大意。」

佛教所說的業的範圍是很廣泛的，業力所招感的不只限於有知覺的生命範圍，而亦包括一切生存的現象，真正保持過去而發展未來的是業；所以說世間諸法都是業生業變業轉，一切事物都在繼續的變化中，世間在繼續的進行着生，但不是上帝的創造與破壞，而且是無始無終的。可是絕非無因而生，亦非只由一因而

生的，任何事物不能單獨生存，必須互相依止爲緣。諸法的相依相成，稱爲「緣起」，對緣起的正確了解，在佛教是最重要的，只有澈底的觀察「諸法從緣生，諸法從緣滅」，才能體解正法的真義。

如果說一切轉變的事物都是有因的，此因又有因，是否有一個不變的根本因或原始因呢？佛陀解答這個問題說：「譬如有人，積集了全印度大陸的草和葉，一一的數着說：這是我的母親，這是母親的母親，縱使數完了全印度的草和葉，也不能發現此人的母親的母親，什麼緣故呢？因爲輪迴流轉是無始無終的。」自然界不能突然的開始，宇宙間的事物亦無絕對的起源。「優波尼沙曇」（*Upanishad*）說：「虛空依於風，風依於地，地依於水，水依於實（*Satya*），實依於梵（*Brahman*），梵依於熱（*Tapas*）」。佛經曾引述婆羅門迦葉波（*Brahmin Kasypa*）討論這個問題：「地依於什麼？」「依於水輪。」「水輪呢？」「依於風。」「風呢？」「依於空。」「空呢？」「呀！婆羅門，你跑得太遠了，太空不依於任何東西，它是沒有依止的。」爲什麼要建大地於蛇背上，而蛇依於八條象，象依於烏龜，烏龜却毫無所依呢？爲什麼不直接以大地自己而毫無所依呢？

那麼，沒有伊修羅（自在天）嗎？佛陀會對孤獨長者須達多（*Sudatta*）辯論此事：「如果世界是伊修羅創造的，則應該沒有變化和毀滅，沒有痛苦和災難的事情，並且邪與正，淨與不淨等事物，也都應該是從他而來的。如果發生於一切有情的苦與樂，愛與憎，也是伊修羅所作，則他自己亦應具有苦樂與愛憎，假使他自己也有這些的話，怎麼能夠說他是個完善的呢？如果伊修羅是個創造者，而且被創造的一切人類都應默默地服從他們的創造者的權力支配，那末，什麼是我們善行爲的功德呢？作善作惡，成爲一樣了？因爲一切都是他所造作，亦應同他們的造作者一樣。如果說苦與樂是屬於另一種原因的，則應該有些東西不是以伊修羅爲原因的了，難道一切有情都是無因的嗎？還有如果伊修羅是個創造者，他的作爲是不是有目的的呢？若有目的而作，則他不能說是一個完人，因爲爲了目的，便需要含有願望的滿足，若

無目的而作，則他是神經錯亂的狂人或如乳兒。況且伊修羅如果就是造作者，爲什麼人類被痛苦逼迫之時，還要尊敬及服從他？爲什麼他們還要以必需品來供養他及向他祈禱呢？爲什麼人們還要崇拜更多的神呢？」由於這種有理性的辯論，證明伊修羅的觀念是虛偽的，並且一切像這樣的迷信和矛盾的主張，都是應該暴露的。如果說伊修羅太偉大，是超乎人的理解力的，那末我們對他毫無所知，爲什麼要欵待他是個創造者？佛教是由否定靈魂而導入否定靈魂的複製品的伊修羅的，並且拒絕有神論的一因生果或創造等的主張，所以緣起是無始無終及無主無我的。

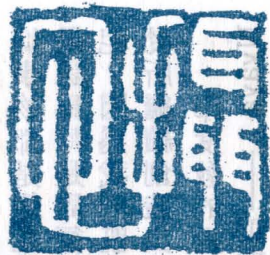
如果世界不是伊修羅所創造，是否一切生存之物都是那獨立絕對及不可知的「梵」的表現呢？佛陀對須達多說：「如果梵是和一切所知之物無關，則沒有任何理由得以成立他的存在，如果某一事物完全不與其他的事物有關，我們怎麼能夠知道他的存在呢？生存的東西，意即有生產效果的能力。據我們所知，宇宙之間是一關係的組織，絕對不是毫無關係的，毫無因緣關係，怎麼能夠產生種種互爲因緣互相關係而生存的事物？其次，梵是一或是多？如果是一，怎麼能夠是我們所知由不同的因緣所成的種種不同的事物的生因？如果是和各種事物一樣而有許多不同的梵，則事事物物怎麼能夠互相發生關係？如果梵是充滿一切事物及徧一切處，則他亦不能造作他們，因爲毫無所作之故。如果梵是缺乏一切特性的，則從他所生的事物亦應同樣的缺乏特性；但世界的一切事物都是爲特性所限制的，所以梵不是他們的生因。假使認爲梵與特性不同，他怎麼能夠繼續造作具有顯示各種特性的事物？其次如果梵是不變的，則一切事物亦應不變，可是世界的一切事物都是變化無常的，如何能說梵是永久不變的呢？還有，如果認爲梵是徧徧一切而爲一切事物之因，爲什麼我們還要求解脫呢？因爲我們既然自己具有這樣的梵，則應該無條件的忍受着由梵所繼續創造出來的一切痛苦與悲哀了！」

印度教的六派正教哲學——僧佉（數論）、瑜伽、尼耶耶（Nyāya）——正理）、吠世史迦（Vaiśeṣika——勝論）、彌曼婆（Mīmāṃsā）及吠檀多（Vedānta），有些主張有梵的存在，有

些主張有永久不變的實體而建立整個宇宙的組織。僧佉及瑜伽派，主張「自性」是在外界的實體，「神我」是在內界不變的實體，注重生命現象的因果鏈鎖；否認伊修羅，及認爲一切階級的人都有解脫的能力，這是僧佉派與佛法相同的地方，但他們與佛法不同的是接受了自性的存在以及無數獨立的神我，而佛法則擺脫了任何形式的靈魂論。還有他們不注重於道德生活，冷淡於社會生活，最著重的只是苦行。尼耶耶與吠世史迦派，則相信物質的極微，空間和時間是在外界常住的實體，靈我是內界常住的實體。吠檀多派則堅決相信外界及內界同樣的只有一個永久而徧徧宇宙的梵，不得推理而知，但必須完全接受聖典的決定，而且認爲只有三種所謂高等階級的人才有資格獲得解脫。佛教徒則否定梵的存在，但不否定內界與外界，公認物質與精神是統一的，宇宙萬有是各種有關的條件所組合而成，不是自生，而是緣起的。（這裏畧去敘述異教的一段）

相信鬼神，爲了獲得他們的歡心及避免他們的憤怒，人們製造了一種特殊的祭祀儀式。在吠陀（Veda）的宗教，便是純粹固守這種法式的，但後期的吠陀，幾乎都成爲咒術，儀式本身便成爲神的品級；儀式的遵守，被認爲是令人幸福的主要工具，背誦聖典，視爲是解脫的方法，專念一神之名而向他祈禱，信以能消一生的罪惡。佛教則不迷信神靈，正法中全無儀軌的地位，崇尚供祀儀式，祇是保持外表的虛偽，不能解脫痛苦，不能除去貪瞋癡的煩惱。如果說在菟伽河沐浴，便可得福，則漁夫應該有更大的福，更不用說那些日夜在水裏游泳的魚鯊之類了。有一次，一位婆羅門對佛說：「在婆訶迦河（Bahuka）沐浴，可以洗去作惡者的罪而得宗教的福。」於是佛陀說：「縱使在婆訶迦、阿毗迦（Abhila）、伽耶（Gaya）、松達利迦（Sundarika）、薩羅育（Sarayu）、波羅耶伽（Prayaga）、乃至婆訶摩底（Bahumati）等河，常常沐浴，亦不能洗滌愚人的罪惡。無論什麼松達利迦、波羅耶伽、婆訶迦，沒有任何河流可以清潔作惡者的罪業與惡意。」

（未完待續）



中國禪之成立

柳田聖山著
一默譯

(續上期)

十、全體作用

臨濟的這種說法，最能顯示出馬祖以後禪的特色。見聞覺知的現實的活動，全部即此即是佛性自身的運作，在此之外，並不預想佛或覺悟。臨濟所慣言的全體作用，正是這樣的運作，隨緣消舊業，無一念希求佛果，這種自在的生活，正在這樣的思想背景下發展開來。當時的華嚴哲學，在緣起方面主張性起，他們強調現實的事事物物，即此即是真理自身的表現，而同時，真理的全體亦洋溢於現實中；可以說，這正與臨濟的全體作用相應。這並不如宗密所批評的，欠缺自性的本用，只是隨緣的應用；並且不是要捨棄本來的佛，而耽溺於一時的感情。它却是要保全自性的本用，而全體隨緣哩。由於前世的舊業支配着現實，故人仍不是真正的自由。但倘若能制裁和利用前世的舊業，滲透入生命的憂悲苦惱中，使困窘的現實充實飽滿而有生氣，這便是全體的作用了。

十一、無事是貴人

由此可見，馬祖以後的禪，已不再是以前的山林瞑想了，也

不是修行與證悟的生活了。形式的瞑想與行道，無寧已被視為一種專意造業，妨礙到平實的人的真理，而受到排斥不再流行了。平常的生活即是，一切都由現實出發。但真實的現在，却是無事。無事正是人間的本質（無事是貴人）。臨濟之強調無事，因他由此見到全體的人間的本質。無事實是馬祖的平常心的徹底化，是神會的無念與無住的進一步發展。「臨濟錄」云：

你諸方言道，有修有證。莫錯，設有修得者，皆是生死業。你言六度萬行齊修，我見皆是造業。求佛求法，即是造地獄業；求菩薩亦是造業；看經看教，亦是造業。佛與祖師是無事人。所以有漏有為，無漏無為，為清淨業。有一般瞎禿子，飽吃飯了，便坐禪觀行，把捉念漏，不令放起，厭喧求靜，是外道法。祖師云：你若住心看靜，舉心外照，攝心澄內，凝心入定，如是之流，皆是造作，是你如今與麼聽法底人，作麼生擬修他證他莊嚴他！渠且不是修底物，不是莊嚴得底物。若教他莊嚴，一切物即莊嚴得。

十二、求佛即落地獄

此中，臨濟所謂祖師，即是神會；其話語自與上面神會對北宗的批判有關。但這裏所批判的，並不是執著清淨與寂靜，而是廣泛地向外面索求價值，而制作業力哩。臨濟之視六波羅密與諸

善萬行爲跌落地獄的一種業，正顯示出，他直接肯定現實人間的無限價值，而不肯定傳統的修證行道那一套。

宗密在上面所引文字中，批判洪州的直指人心的主張；以之忘記水的危險性，它能載舟，同時亦能覆舟哩。宗密以爲，他們即此即無條件地肯定現實的人間行動，實在是一種惡劣的平等主義。臨濟的路數，則通過對現實人間的徹底的自我批判，把人間全體的責任滲透到其極限。禪到了這個時候，最具有歷史的人文主義的味道了。如下一章所述，在原來的如來禪之外，有所謂祖師禪，即明顯表示這點

我們可以說，這是偉大的中國佛教的人文觀中一個最具獨特性的成果。

第四章 何謂人文？

一、新的人民主義形象的探究

馬祖以爲，人的日常生活的全部，都有真理的價值，他以後的禪，在主張上，必然地包含着「一種對人間的深刻的反省。我們可以說，在這種主張的根底裏，已有一種新的人文意識存在着。

大體而言，唐代中期以後，中國的思想界，漸漸表現一種努力，要探究新的人文主義形象。如前章所考究，我們知道，安史之亂以後，佛教的新傾向，即是這方面的；但其問題，則不限於佛教中。一般而言，宋代以後，文學與哲學都有新的傾向；肇其開端的，可以說是韓愈（七六八—八二四）與李翱（？—八四五）等。他們的活動，正值這個轉變時期。韓愈的著名的「原道」、「原人」、「原性」等五篇論文，已從根源方面，去探究人的理想了，李翱的「復性書」亦如是。原道即是追尋人生的理想；原性則是要探究人性的本質。

他們的運動，首先由文學的革新開始；他們排斥六朝所崇尚

的技巧文章，要回歸到古代的樸素而且有生命力量的文體。可以說，這一次中國的文藝復興，實表現一種對活生生的人世間的強烈的關懷。他們所追求的，是價值意義的人生理想，關於這點，似乎要回歸到孔孟精神上去，由此而確立人的超凡入聖的道路。孔子沒後五百年，有孟子出現，集他的教化的大成；其後儒家墮落至純然是訓詁的學問中；另一方面，道教與佛教相繼興起，使儒家的本來生命，不能彰顯。韓愈的意向，正是要復活這種久已絕響了的人文主義的學問。他以爲，若人能努力做學問與修行，則必可成就聖人的事業。聖人並不是超越的神，而是一種人間榜樣，隨處都能學而致之。他們之極力排斥佛教，因爲他們以爲，佛教對於這種平實的人文觀，是疏外的。其後，王陽明（一四七二—一五二八）的弟子問及有關道教與佛教的事，他竟這樣地訓誡說：

向汝說聖人之學簡易廣大，汝却不問我悟的，只問我悔的。

又當對方感到羞慚，而改問聖人的學問時，他却說：

汝今只是了人事間。待汝辦箇眞要求爲聖人的心來，與

汝說。

〔譯者按：此一對答出自「傳習錄」卷上〕

由此可見近代儒者所關心的一貫問題，是在成聖之道方面。

二、祖師佛教

與韓愈同時期的禪宗，則以祖師或祖佛來表示理想人格，以代替本來的如來與菩薩。這點是堪注意的。禪與儒家透過相互間的激蕩，使時代的人文觀更爲深刻化。例如，我們可以看看以下「臨濟錄」的話語：

大德，覓什麼物？現今目前聽法無依道人，歷歷地分明，未曾欠少。你若欲得與祖師不別，但如是見，不用疑誤。你心心不異，名之活佛。

現實的心，常自不變，那便是平常心。日常的活生生的心，正是真正的祖師，真正的佛；這又是最為具體的人間本質。他正是一無所依的真理的體現者。

依臨濟的用語，人人都是「無依道人」。這亦正是就那些正在聽聞他說法的弟子而言的。臨濟所主張的眞，是始終不離這種活生生的人間現實的。臨濟所說的無依道人，是最自由的現實的主體。但這無依道人，却又排拒一切的內外條件，其生命來自極端的否定。韓愈論及老莊的道德：在生命內部若能充實飽滿，則不會受外界的支配，這便是德；順此而行，即是道。韓愈以爲，這種道德觀，只強調自我，因此他曾批判過它。他將老莊的道德觀與儒家的說法，區別開來；後者推崇一種形式。臨濟的祖佛，則一方面是最具有自我性的，但又把那最有主體性色彩的人文主義的價值，當作本質的問題來處理。禪的表現，總是那樣直截了當，臨濟即當着弟子們面前，指出他們即是理想人格的聖人！這在中國思想史來說，是空前的。

三、儒、佛、道對抗的深刻化

宗密的「原人論」，出現在臨濟之先，它與韓愈他們所高唱的新的人間形象相反，而追求佛教的人格理想。這書恐怕是宗密最初期的著作。它就批判的角度，對儒道二教與全體佛教，作系統性的檢討，目的在追尋理想的人品。宗密在後來的「禪源諸詮集都序」與「中華傳心地禪門師資承襲圖」中的思想發展，已清楚地顯示在這部「原人論」中了。

例如，他首先就道家「人禽等類，皆是虛無大道，生成養育」的說法而加以批判：

所言萬物，皆從虛無大道而生者，大道即是生死賢愚之本，吉凶禍福基。基本既其常存，則禍亂凶愚不可除也，福慶賢善不可益也。

這實是對原始惡劣自然主義或先天決定論的至當的警戒，而與韓愈他們對道教的批判有共通處。這可以說是以利刃制住對方，而突入他的要害處。但另一方面，如上章所示，這亦是批判洪

州的全體作用說的一種發展哩。宗密以爲，荷澤在作用的基底，肯認作爲自性本用的本知，只有這樣，才能完全擺脫生死苦惱，捨愚趨賢。

一般來說，我們可以這樣理解，儒家的主張，爲了要長期適應社會，故始終都貫徹着修身、齊家、治國、平天下的倫理體制；而道家與佛教的原理，則可以說要在體制之外，去探究人性的根本。依宗密，這理想與現實的兩個立場，是可以互相補足的；而使這個補足成爲可能的，正是華嚴的性起哲學。

我們這裏並無詳細考究華嚴的性起說的必要。如上章所說，很明顯的是，馬祖的平常心與全體作用的說法，正具體地實證了這樣的哲學思想。關於這點，自然是使人感到詫異的，它與宗密的意圖正相反哩。無論如何，事實是這樣，最能徹底顯示宗密所說的荷澤本知的，不是別的，正是洪州宗哩。

老實說，宗密的人文觀的界限，已被臨濟義玄所突破了；他是洪州宗的年青的繼承人，是近世中國禪有代表性的開創者。

臨濟佛教的地位，表現於全面肯定赤裸裸的人文所具有的價值中。這來自他的佛教的社會功能。河北三鎮的領主，反抗傳統文化最力；臨濟的佛教，正是這河北三鎮的領主的有力支持者哩。臨濟又喜歡用「活潑潑地」的話語。這話語正顯示出自然生命像魚躍于淵、鸞飛于天那樣精神飽滿。這實植根於一種對宇宙的生不息的直觀。不過，這看法與一切有情皆具佛性，或眼前所見的草木與自然都透露神的形聲的泛神論的想法，完全不同；它總表示一種態度，肯定當下的現前的價值。

四、活潑潑地

臨濟藉「活潑潑地」這一詞語來表現的，其運作的意義，是主體與行動之間的一致性，此中亦無一定的形式與法則。這並不是純然是時間意義的飛躍的活動，也不是持續的活動，而却是由最強有力的新的人文主義的觀點而來。他打破了固定不變的概念，而全盤肯定現實的行動。這「活潑潑地」，由於自身不具有一定的形式，故在主體方面，具有無限的自由，可以顯現任何形

。臨濟的開導方式是別具風格的；很多弟子站在他前面，聽他說法，他即席在他們身上，指點出宗密所謂直顯心性的義理。宗密的佛教，總是尊重傳統與古典，與中央上層知識份子的教養分不開；臨濟的佛教，則表現一種豪氣，像邊區的新興的領主一樣。倘若臨濟未有出家，而以世俗的人的身份活動的話，他必會成爲當地的工頭哩。

讓我們看看他在「臨濟錄」中的話：

你若欲得生死去住，脫著自由，即今識取聽法底人。無形無相，無根無本，無住處，活潑潑地。應是萬種施設，用處只是無處。所以覓遠轉遠，求之轉乖，號之爲秘密。

這只是一個例子而已。「臨濟錄」全書都貫徹着這樣的立場，全盤肯定現實的人間。在這裏，人間的生生的行動，如如地被肯定過來。所謂秘密，實不是任何奧隱，而只是平常事，它在極其具體的日常行動上，最爲顯眼易見哩。我們把它作爲一種秘密來尋索，實在是騎驢覓驢哩。臨濟的形容語，除「活潑潑地」外，還有「昭昭靈靈地」、「孤明歷歷地」，完全是這樣的意思。這些話語，顯示出認識的本質，那是最爲具體的和完全的。

五、無限個性的開發

這樣下來，中國正宗的禪思想，即在新的人文主義的宣言下展開了。在一方面，這與韓愈一派的復古運動，形成相對峙的局面；後者要在佛教道教以前的古典中，追尋它的理想。但在根源方面，它們之間實有深厚的連繫。一般來說，這是佛教哲學與禪的綜合，或所謂儒佛道的三教合一的體系，宗密即是其代表。但另一方面，禪却逆反地離開這樣的體系；在日常的雜多的世界中，它滲透到各各生命中，發揮出深邃的人文的真實。可以說，禪實開發了無限的個性的天地哩。這些個性，總是在雜多的世界中，被埋沒掉。由唐代中葉以至五代，全國性的社會動亂，更進一步使問題複雜化。這個時期，有無數具有奇特性格的禪者出現，各各發揮其生命的精采，這是前所未有的。一般被稱爲五家或者

七宗的禪者。即是這些新的諸子百家的表表者。五家禪個性飽滿，它們正是這個時代的百花爭妍盛會的一個範例哩。

例如，所謂禪問答，即是這種個性在生活實踐上的記錄。很奇怪，這樣的記錄，竟大量留存下來。此中的原因是，那個時代，要表現新的人生觀，而這些問答，正是最爲適當的方式。

禪問答通常是一問一答的，像古代希臘的對話那樣，並不連續下來。中國人的思想旨趣，是要即就現前的事物，而探究它背後的永恆的真理。這種思想趨向，強烈地表現在這些問答中。這亦顯示出，中國人對隱藏在現實的基底而將之統一起來形而上的東西，並不感到興趣。其後，宋學的人士，環繞着「大學」的「格物致知」問題，以現實的各個事物都有其自身的真理；他們以爲，哲學中的中心課題，便是要把這些真理一一探究出來。但這種做法，世未發展出近代意義的自然科學。因爲他們對那些展現在眼前的雜多世界的觀察，總與人的理想緊密地纏結在一起。實際上，人的問題，斷片常即是全體。（未完待續）

謝 鳴 款 捐

靈源法師、智梵法師	港幣	200.00元
劉有利居士	港幣	50.00元
樂吟觀居士、梅逢春居士	港幣	200.00元
宗鑑法師、福慧修士	港幣	200.00元
何兆棠居士	港幣	20.00元
鍾益章居士（美金20元）	港幣	100.00元
慈心佛堂	港幣	100.00元
鄭慶三居士	港幣	20.00元
黃森友居士	港幣	100.00元
華嚴寺	港幣	50.00元
菲信願寺靜修班（菲幣50元）	港幣	100.00元
心明法師	港幣	100.00元
鍾季蔚居士	港幣	200.00元
了參法師	港幣	360.00元
李芳蘭居士	港幣	120.00元
妙法寺	港幣	4,928.00元
總計	港幣	6,848.00元

一〇〇期收支報告

一、收入：		
捐欸項下撥入	港幣	6,848.00元
發行收入	港幣	480.00元
總計	港幣	7,328.00元
二、支出：		
印刷費	港幣	4,104.20元
稿費	港幣	1,560.00元
郵費	港幣	863.80元
什費	港幣	800.00元
總計	港幣	7,328.00元

內明雜誌社謹啓



既知「愛是虛妄」

為何要在佛法中說虛妄之愛？

沈九成

五、無明闇封的開裂

評日慧法師「論」文的(二)

日慧法師「論」文的第二段中說：
 來者「沈文以前一個錯誤為因，遂有這第二個錯誤隨之而
 具來。」「沈文以前一個錯誤為因，遂有這第二個錯誤隨之而
 青玄錯誤？人所不免，糾正錯誤，才有進步！故謂：「過而能改
 ，善莫大焉！」就怕不自知錯，不肯認錯，不能改錯！人之所以
 可貴就在能知錯、認錯、改錯！業障深重的下等動物可就沒有改
 錯的福慧了。所以認錯、改錯並不可恥！請法師儘量指出錯誤，
 有則改之，無則加勉，決不文過飾非，迴護己短！希望法師亦能
 如此，為佛教界開一**從善服理，勇於改錯的新風氣**，法師以為如
 何？

沈文說：「在經句中，單用愛或渴愛的，是指六
 愛、三愛等由情識貪染而來的渴愛（*Tisā*），大乘義
 則：章所謂貪染名愛，是有染污的愛，有害的愛，要斷、要
 離的離的愛！」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 *Tisā*，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 *Tisā*，
Tisā 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。可見，它通於染、淨二性。非如沈文所
 說，專指染分。
 在此以前，還有一段有關文字，法師不會抄錄：那就是：
 「法師把「愛象生」與「愛」，「不加界說」，不作
 分別，硬生生把「愛象生」的「象生」兩字砍掉，單以
 愛字來釋四無量心！」
 此乃針對法師在「非諍釋」所說而發：
 「首先，列舉慈、悲、喜三種心的內涵。
 第一、慈的內涵：1. 愛念象生，2. 常求安隱事以饒益象生
 第二、悲的內涵：1. 觀象生苦發深愛心 2. 憐愍象生令得深
 第三、喜的內涵：1. 攝心深愛象生，2. 與象生喜。」

照這樣說，可見慈、悲、喜三種利他心，都是以「愛」爲因，爲動力，都是「愛」所引生，「愛」的表現。至於說悲是深愛，喜是攝心深愛，則更是約「愛」的增勝表現而說。由愛及愛的增勝表現，亦如其次第，與衆生樂；尤不足，進而與深樂；復不足，必令受樂喜悅而後已。像這一切，都是建立在「愛」的基礎之上，「愛」在這裏何等重要！故智論對這個表現慈、悲、喜三種心之「愛」，不但不是說斷，而且還是說修的。」

法師認爲慈悲喜三心，「都是以『愛』爲因，爲動力，都是『愛』所引生」，乃至「由愛及愛的增勝表現，……都是建立在愛的基礎上的，愛在這裏何等重要！」照法師那麼說法，這個「愛」真太可愛了！太重要了！三無量心由「愛」而來，還有什麼可說的？不過作爲「聖言量」的大毘婆沙論的說法，可有點兒出入。它認爲「愛」勢力（引）生的不是三無量心，而是諸煩惱，乃至愛之過患！

「……由此愛故欲界餘煩惱等除無明亦名「欲漏」：……有此愛故，色、無色界餘煩惱，除無明亦名「有漏」……」答以愛難斷、難破、難越、過重、過多、過盛，能令界別、地別、部別，由愛勢力生諸煩惱，乃至廣說愛之過患」。（沙論第四十七）

校稿時，接到台灣讀友寄贈「相宗綱要正續合編」一冊，於「十二緣起」處夾一書簽，並於「愛」字上加一紅方圈，內文正表示愛的勢力。除對這位不具名的讀友，表示誠懇感謝外，謹將有關愛勢力的文句，擷錄如後：

「貪愛如水殊有潤生之勢力故也，下品貪愛，名爲愛支。……遂生依正苦果二報……無明發業乃至起愛潤苦種子與前次第等無有異。如是如是輪迴無窮。」

大乘阿毗達磨雜集論第四：「愛有二種業。一引諸有情流轉生死，二者取作緣。引諸有情流轉生死者，由彼（愛）勢力生死流轉無斷絕故。與取作緣者，愛味求欲爲門，於欲等中貪欲轉故。」

大乘阿毗達磨集論：「愛結者，謂三界結所繫故，不厭三界。由不厭故廣行不善，不行諸善，由此能招未來世苦，與苦相應。」

瑜伽師地論第十九：「貪愛所漂，不得自在。」「是非法因緣能增長貪愛，賢聖所應離，速趣於壞滅。……若能觀見即是斷除欲愛方便。」第八十七：「由愛雜染得離繫故，於諸境界不被漂淪。」

彌勒菩薩所問經論第九：「如經中說，依愛因緣求於諸欲，是名欲取。又依愛故，求未來世五欲境界。爲彼愛故，起於持戒，是名戒取，以彼但求五欲境界……」中論第一：「貪欲有種種名，初名愛，次名著，次名染，次名婬欲，次名貪欲。」（著、染、婬欲、貪欲，皆由愛所引生也。無愛、便無染、著、婬欲、貪欲等名。）大乘寶要義論第二：「以愛著故廣造罪業墮惡趣中。」

大乘集菩薩學論第十四：「愛有所生，隨轉五趣……貪著此者，如被囚繫，……如鋒銳刀，亦如毒藥，……爲怖畏因，及爲苦本，愛有所纏，疾趣衰老……」

阿毗達磨集異門足論第四：「有愛諸士夫，長世數流轉，數受胎藏苦，往還諸有中，斷愛諸有情，瀑流已斷故，無愛潤生故，不流轉後有。」「愛所執有情，心貪有無有，魔輒所輒故，身常不安樂，流轉諸有故，生已歸老死，如犢子愛乳，隨母嘗不離。」

阿毗達磨法蘊足論卷第二：「因愛棄良醫，癰本榛藤渴，未調伏一切，數數感衆苦，如樹根未拔，雖斫斫還生，未拔愛隨眠，數數感衆苦，如毒箭在身，損壞色力等，衆生內有愛，損壞諸善根。」

施設論第四：「不能了知貪愛法，於貪愛法不諦觀，是人與其貪愛俱，彼即入於黑暗處，貪染之人無義利，由貪染心生愛著，中間生起怖畏心……」

以上是大小乘論典有關「愛因、愛動力、愛所引生」之論句，似皆與法師之說大有逕庭！其故安在？

我想除法師外，誰都看得出來：「第一個錯誤」是法師把「愛念衆生」，只當愛字來解釋，於是「第二個錯誤隨之而來」，即把錯解了的愛，倒裝到慈悲喜三心頭上，說成三心的生因、動力、增勝表現。法師一心一意向好的方面說，毘婆沙等却偏偏都向壞的方面說，彼此背道而馳，終至成爲兩極。此乃法師不解佛典中「愛」字特殊含義而起，所以我在上文中特別提醒你：

「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（Tisnā），大乘義章所謂貪染名愛，是有染汗的愛，有害的愛，要斷，要離的愛！」可惜仍不免被誤解。而且又引起了節外的誤會。

法師舉法華經的「渴仰心」，也由梵文 Tisnā 譯出，作爲詰難。但請注意：

我說的是：「指六愛、三愛等，由情識貪染而來的渴愛，（Tisnā）。」

你所難的是：「Tisnā 何以亦可譯作對佛陀的『渴仰心』？十分清楚，你所難的與我說無關，不應難。」

法師可問問張澄基先生，英文中的 Love 有多少種譯法？

「復次，文中引大乘義章「貪染名愛」，作爲其「單用愛」即是「染污」的論據。但同書卷十一「四無量義」篇，亦有「愛憐名慈」之句，若單用愛即是染污義，此句之「愛憐」一詞即可代之以「貪染」，而成「貪染名慈」。如是，可乎？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」。

關於「愛憐名慈」的問難，李鶴年先生早已提過，而且在83期內明中作了解答，今再抄錄如下：

「大乘義章說：『愛憐名慈』，原無『不合』，如果

像你那樣解釋爲「愛就是慈」，大乘文章又何必說「愛憐名慈」？多個「憐」字，就非「愛名慈」的意思了！何不深思？「愛憐名慈」的「愛」字，是惠義；古人以愛字詮惠義，如左傳：「古之遺愛也」，憐是哀愍義，矜卹也，漢書：「哀夫老眊鰥寡孤獨，或置於衣食，甚憐愍焉」。合解是說「施惠他人憐愍的名爲慈」。

或是「給予他人憐愍的叫慈」。

法師說：「若單用「愛」即是染污義，此句之「愛憐」一詞，即可代之以「貪染」，而成「貪染名慈」。這不但是自說自話，而且有點強詞奪理！「愛憐」是一字還是兩字？難道法師也不清楚？若定要說「愛憐」就是「愛」？遠公何不直說：「愛名慈」？而說「愛憐名慈」？怎不動動腦筋多想一想？」

法師引大乘義章說：「言愛結者，於順境界貪染名愛，此猶貪使。」不知出自何種版本？在「於順境界」下「貪染名愛」之上，少去了一「」。將兩句併作一句。單引「貪染名愛」，不就有「破句」之嫌？法師你太工心計了，不過我看到的大乘義章（大正藏所收的）却作「於順境界。貪染名愛。」中間却多了一「」。

那麼爲何省畧上句而祇錄「貪染名愛」？因爲：引錄的目的在表愛的貪染性，故無兼錄上句的必要。借用法師之言：「凡節略之文，皆無關宏旨者。」而且如此節錄法，非我沈某一人如此，丁編佛學大辭典，愛字條下：就只錄：「大乘義章五末曰：『貪染名愛』字樣。不信嗎？法師可自行查閱。看看丁福保老居士如何「斷章取義」法？」

法師不自知腹儉，却喜歡吹毛求疵，連真正的疵「。」也吹將去也！還以爲抓住了痛腳，就趁機大放厥詞，痛加斥責：

「沈文於此，斷章取義非常明顯！舉一可以見其餘。故其爲文，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。」

法師打官腔，居然「義正詞嚴」、「聲色俱厲」，可惜只是捕風捉影之談，子虛烏有之說，徒爲佛教界留一笑柄而已！「斷章」的痛腳抓不住，「大都類此」的官話，也就成了廢話，法師既知我有「大都類此」的「斷章取義」，何不全部錄出，公諸普刊？豈不比廢話更具「煽動」力？

要指責別人的錯失，一定要言之有物，字字有根，句句有據！譬如我要說法師割裂論句、改造論義，倒裝論句，就得舉出法師如何把「愛念衆生」，割裂作「愛」來解釋，又如何將愛倒裝到慈悲喜三心頭上，造作：愛爲因、爲動力，引生慈悲喜三心的妙論，一一例舉，如此確切具體，鐵案如山。於是只好俯首無詞，那來回駁的份兒？

若要指責法師：「牽強附會、削足就履」，就得把法師硬把「愛憐」作「愛」解的事例舉出來。

嚴重的，就得將全文錄出。如法師所說：

「後之聖所愛戒，且是聖阿羅漢及大聖佛陀心中之愛……」

這是經論中未曾見過的文字，無疑出自法師的杜撰。法師明知「『染污愛』和『不染污愛』都是虛妄」！却偏說：「聖阿羅漢及大聖佛陀心中之愛」！豈非有意誣衊佛陀而捏造的大妄語！這些事例，明白指出：法師是慣於指鹿爲馬、顛倒黑白、竄改教義、改造論句、捏造妄言的高手！

「此外，沈文倒解「貪皆愛」爲「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」爲「愛皆貪」？

根據婆沙愛的界說：「問：愛以何爲自性？答：愛有二種，一、染污，謂貪；二、不染污，謂信。問：諸貪皆愛耶？答：應作順前句，謂貪皆愛，有愛非貪，此卽是信。」（註：心澄淨性名信，卽無染污垢也。）

嘗謂此界說的後一問答，有其三項重要意義：

- 一、爲防止誤解此中的「貪皆愛」爲「愛皆貪」。
- 二、明白指出不染污愛，是淨信爲性，不可與世間染

污愛混爲一談。

三、爲防難——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，應知卽是廣大有情，如有有情，甚爲難得。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，諸善士法令修習」。足證愛非敬「世俗德目」，是應修習，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污愛，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。」

法師你顛來倒去，東拉西扯，嘮嘮叨叨說些什麼？

我對「愛的界說」，已再三見諸內明：經典中說要斷、要盡、要離的愛，是指六愛、三愛等有染污的愛。

至於敬愛、信愛、仁愛、慈愛等，我們也認爲是善愛，世法說，我們從不否定這些善愛，在佛法之中，這些只是衆生心的愛、世俗法的愛。

「但若想修成極果，那麼連『欣愛涅槃』的愛也要斷除。」（89期答張文）

愛的界說，就是如此涇渭分明。我不說「貪皆愛」、不說「愛皆貪」！我只說六愛！三愛是佛法中要斷的愛。

你說我「倒解『貪皆愛』爲『愛皆貪』？大概是指「於後一問答，要是捨棄了『有愛非貪』單取『貪皆愛』而倒作『愛皆貪

「義？」所謂「有愛非貪」想是指信愛吧？意思是說我未提過「有愛非貪」的信愛，就認為我取「『貪皆愛』，而倒作『愛皆貪』？」法師的想像力實在太豐富了！

早在七八年八月十九日，我給張澄基先生的信中已說過：「佛教教義中的愛有二種：一是有染污的愛，即是貪愛，是愛色、愛財等。二是無染污的愛，如敬愛、信愛等（見俱舍論四）（刊78期內明）」

在81期答朱斐先生文中，又重說一次，難道法師未見過？不細心檢查對手的文字，就貿然提出詰難，法師未免太過魯莽點！

「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	別相
愛	
一、染污愛（貪）	非善士法應棄捨
二、不染污愛（非貪）	是善士法應修習

在此表中，筆者只見二者極相符順，不見二者有何相違。」

這裏必要指出，你以前兩篇談愛文字——「向『愛』的諍論進一言」和「非諍釋『甚麼是佛法』書中所說的『愛』義」中，只說「愛」的好處，從未說「有染污愛」，也無非善士法應棄捨之說。這是讀友已周知之事。

今忽然掉頭承認有「染污的愛」，總算有了點進步。爲了鼓勵你轉向正法，我不忍「以子之矛攻子之盾」，再加駁斥！

法師「依照張澄基居士的共相（廣義）愛和別相愛（張未說過）的區分法，把它列表。」

張澄基先生僅說過「廣義的愛」，從未說過：應棄捨的染污的愛。（詳請參閱89期內明：「關於佛法與愛的問題」。）

法師攪了一陣「共」、「別相」的花招之後，便作出：「筆者只見二者極相符順，不見二者有何相違」的論斷。

至於二者如何「極相符順」？又如何「不見二者有何相違」？法師並未作出解釋。

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

論意十分簡明：

一、「愛妨敬」、「敬妨愛」——有愛無敬或有敬無愛——皆非善士法。「愛敬俱行」，始名「善士法」。

二、所舉父、子、師、弟例，及「五濁增時」之句，足以證明善士法是世俗的，並非「出世間的」。

三、善士法、非善士法與貪、非貪，染、不染愛，拉不上關係。

法師把這些各不相干的名相，雜揉成爲「愛的共相、別相表」，用意何在？並不難於理解，無非想把張說「廣義的愛」，分成染污愛、不染污愛，作爲「別相」，以彌補張說不作界說的漏洞，從而把不染污的愛，轉爲「佛法中愛」作伏筆。一面，利用毘婆沙論所讚嘆的善士法，和「不染污愛」結爲姻婭，於是不染污愛也成了毘婆沙所「肯定」的「愛」，再一轉便成爲「佛法」所肯定的「愛」！自然而然，順理成章作出：

「綜合上來種種檢討，可以得到一個結論：愛在佛法中——凡被肯定的，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！因為此「愛」是「佛法中的」；「佛法中的」四字，正好簡除了世俗。

所謂：「只見二者極相符順，不見二者有何相違」。原來想把愛與善士法鑄成一片，以「肯定」「愛在佛法中」的「非世俗」，必「唯佛法中有」的地位。以論證「甚書中的『愛』字用得絕對正確」！轉灣抹角，東拉西湊，雜揉成「說」，煞費苦心！可惜「證義」法師不瞭解「善士法」本身也只是「世俗的」！無法使「愛」超昇為「非世俗」的、「出世間的」、「佛法中的愛」！

「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，是不言可喻的。用不著筆者代為作答。」

凡是佛教徒，無有不知論是廣釋經文、佛語的典籍。所以一切論說皆以佛說為根本、為依歸。大毘婆沙論是小乘論典，法師為了要誘導正信佛弟子遵循論說，背棄佛語，故意顛倒說成「婆沙界說是『聖言量』」，而把佛說「棄捨一切愛」指為「異說」。自己却躲在一旁，替「正信佛弟子」作了「不言可喻」的答案。却又說「用不著筆者代為作答」，這種「功成不居」的態度，的是「謙沖可風」！令人佩服！然論用心？則不足道矣。

大毘婆沙論說的「善士法」，與「佛法中棄捨一切愛」的佛語，根本不相關連，更無相提並論的價值，而法師居然牛牽馬綑，東拉西扯，混攪在一起，把善士法說成「出世間」的善法，把佛說反貶為「異說」！再用「聖言量」加以肯定，使正信佛弟子不能不遵循「聖言量」的善士法，而排斥了佛說的「異說」！法師誘導佛弟子背棄佛語而一點不著痕跡！絲毫不負責任！厲害！厲害之至！

用這麼厲害的手法，來對付你的本師——釋迦牟尼佛！該指什麼因果？「用不著筆者代為作答」了吧？

「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。」

沈文不解如是名、句所詮範圍，謂經論中「單用愛」的句子，此「愛」即是「有染污的」，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，在沒有跟別的名和合組成句子以前，是不為我所知的。如瑜伽五十二說：「若依止名，便能了達彼彼諸法自性自相……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。」

（中間說有染污，無染污愛。及「愛憐名慈」及「菩薩有四種愛樂法」。皆已答過，不重贅）。

「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」，「輪迴愛為根本」……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。」

這回法師又想用俱舍、瑜伽之說，責我「不解名、句所詮範圍。」

可惜法師又一次捉錯了用神！

俱舍、瑜伽之說，是對一般名相的詮釋而言。於術語的「愛」字，並不適用！

「術語」或「學語」，大家知道是學術界用以表達具有某種特別含義的用語。

作為佛學中術語的「愛」，它就是賦有特殊含義的專用名詞。不作一般（通義）的愛義解釋。

「愛」——單獨一個「愛」字，在佛典中是指六愛三愛等有染污的愛，有漏的愛。在佛法中是要斷要離的愛。

因此，不需任何字句再加詮釋！這是涉獵過經典的佛弟子都知道的！

證義大法師、大教授、大佛學家、大主編們在這次討論中，說來說去，觸處成障不能自圓其說的原因，就是太過「小」看了這個小小的術語！

「愛」是不是「術語」？請查佛學辭典可也。

佛學辭典，還可向你提供一項明確的論證：凡是佛學辭典，無例外的皆以貪染字句釋「愛」義，絕無以「善愛」或「無染污」去解釋「愛」字的！

此外大小乘論典，亦皆如此！對單獨「愛」字的詮釋，一律是指貪染的、有害的、有漏的，有煩惱的要斷、要離、要棄捨的愛！

這個單獨的「愛」字，就是約「愛身」或「愛結」或「渴愛」等義簡化而來的術語。

諸位撿拾佛典中所訶責、所棄捨的「愛」，來表「佛法的『愛』是無限的」！這跟「認賊作父」的笑話，又有什麼差異？

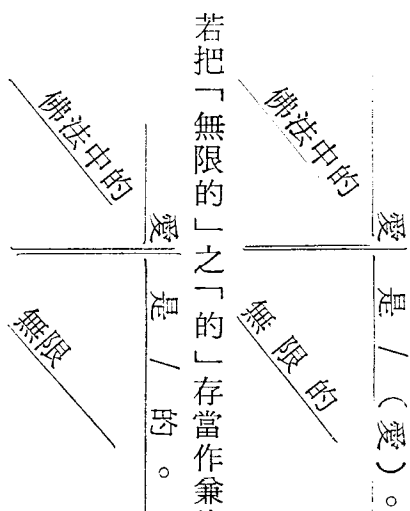
當知「認賊作父，終遭賊（愛）害」！如毘婆沙之所說：

「諸有情類為無明蓋所盲，愛結所縛故，不能棄捨生死，趨向涅槃。譬如有人遭二怨賊，一縛其手足，二以土塗眼。是人被縛，眼無所見，不能逃避至安隱處。有情亦爾。無明所覆，貪愛所結，不能捨離生死，趣向涅槃！」

法師應該明白「愛」字的含義了吧？

「至於沈文批評筆者釋「無限」為廣大無量，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」存當作兼代詞，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」為廣大無量無有齊限，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……恆沙衆生，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，難道不能把無限釋為無限小，無限長……？」這是只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」。

法師所一口咬定的「無限的廣大無量的愛」，照你的解釋，當然是無染污的善愛了？

「聖言量」的大毘婆沙論亦有「無量愛」之說，不過它跟你所說又成了反背，且看該論第四十九說：

「有六身愛，謂眼觸所生愛身，耳、鼻、舌、身、意觸所生愛身。如是愛身應說一種，如九結中三界諸愛總立愛結。或應說二。如七睡眠中欲界愛立欲貪隨眠。色、無色界愛立有貪隨眠。或應說三。如契經說，苾芻當知，三愛河者，即三界愛。或應說四，如契經說，有諸苾芻、苾芻尼等，因衣服、因飲食、因臥具、因有無有愛生時生、住時住、著時著。或應說五，謂見苦集滅道及修所斷。或應說九，謂上上品乃至下下品愛。或應說十八，如十八愛行。或應說三十六，如三十六愛行。或應說百八，如百八愛行。若以在身剎那分別有無量愛。問世尊何故，廣一愛等，畧無量愛等說六愛身耶？答約所依故，謂從一愛至無量愛，無不皆依六根、六門、六階、六證、六跡、六路、六衆而出六識相應故但說六。」

現在可否讓我學學法師話齋？

「婆沙說『無量愛』是聖言量，我人還是遵循『聖言量』爲是呢？還是另作異說爲是呢？這一點正信佛弟子的答案，是不言而喻的，用不着筆者代爲作答。」

法師你說是也不是？

「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？我修道，是虛妄。」

如是，四諦、十二因緣等法實際皆無，違問有愛，愛尚自無，違問斷修？筆者一向歡喜學者依此說畢竟空，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，本性恆自清淨，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，爲諸衆生隨宜說法，或說有，或說空，或說有我，或說無我；或說斷煩惱證涅槃，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？是無有決定相可得的。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。」
「這裏所謂的『染污愛』『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。」

除了法師別具用心的尾巴外，倒是洋洋萬言的「論」文中，
唯一有點出家人氣味的字句。

不過我還想請教一句：

法師既知「不染愛，都是虛妄！」爲何定要在「說寂滅的佛法中」說此虛妄之「愛」？

請說說看！

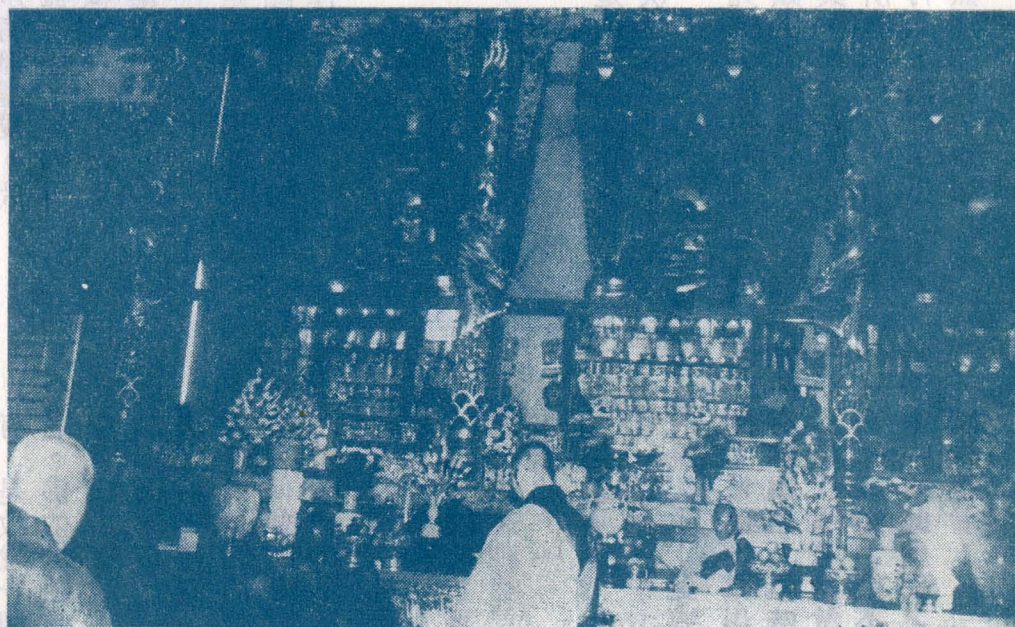


上 △



師法塵洗尚和丈方 △

香港佛教 第十屆 剪



法說師三 △

(一)經戒誦 ▽



辭 ▽





師法光覺尙和戒得 △



香



始開度剃 △

(二)經戒誦 ▽



親

佛教僧伽會 剃度法會 影

一、此會之發起，係由...
 二、此會之目的，在於...
 三、此會之組織，係由...
 四、此會之經費，係由...
 五、此會之活動，係由...
 六、此會之影響，係由...
 七、此會之未來，係由...
 八、此會之現狀，係由...
 九、此會之地位，係由...
 十、此會之作用，係由...



談禮敬僧寶

智銘

佛、法、僧三寶，均應禮敬、供養。佛陀曾說：「佛是多陀阿伽度、阿羅訶、三藐三佛陀、乃至婆伽婆……。法是清淨；巧出善說，得今世報，指示開發，有智之人，心力能解。僧是象修正道，隨法行。僧中有阿羅漢向、阿羅漢，乃至須陀洹向、須陀洹，四雙八輩，是佛弟子，象應供養，合掌恭敬禮拜，迎送，世間無上福田……。」（大智度論卷二十一）。

在禮敬佛、法、僧三寶的時候，佛弟子禮敬的程度畧有差等；禮敬佛，則是至心虔敬，不敢輕心。禮敬法，畧為疎忽，看到佛經或誦讀時，很少有恭敬禮拜的。至於禮敬僧寶，則又差一等了。今天的佛弟子，對皈依師則恭敬有加，對待其他僧寶，就有些分別心。這種情形，在家的二象中是如此，出家的二象也是如此的。不但現在如此，過去也是如此的。

龍樹菩薩曾說過一個這樣的故事：

一位很富有的檀越長者，很信奉並且很喜歡供養僧寶。有一次，他告訴一位執事僧說：「我要分好幾次在舍下設供供養僧寶，天天依次請供。」可是那位執事僧不許沙彌去應供，沙彌問執事僧：「爲什麼不許沙彌應供？」執事僧說：「檀越不喜歡供養年少沙彌，他喜歡供養的是：

「鬚髮白如雪 齒落皮肉皺

儂步形體羸 樂請如是輩。」

沙彌們聽了這話，很不以爲然，他們說：

「檀越無智人 見形不取德

捨是少年相 但取老瘦黑

所謂長老相 不必以年耆
形瘦鬚髮白 空老內無德
能捨罪福果 精進行梵行
已離一切法 是名爲長老。」

沙彌們認爲；檀越品量僧寶而起好惡之心，就是毀壞佛法，他們爲了要救度那位具有分別心的檀越，應立刻去教誨他。沙彌們就變換了形相，成了鬚髮雪白、秀眉垂覆雙眼、皮皺如波浪、脊曲如弓、兩手負杖而行的龍鍾老比丘。

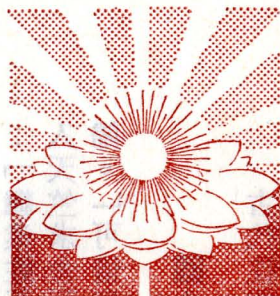
他們到了檀越家，塵越見了這些青年比丘，非常歡喜地恭請入座。剛坐好不久，那些青年比丘，又還復原來少年沙彌的形相了，檀越見了非常驚怖地說：

「如是耆老相 還變成少年
如服還年藥 是事何由然？」

沙彌們知道檀越在疑怖，就告訴檀越：「我們不是怪人，只因你評量僧寶好惡，是件很令人傷感的事，我們爲了憐愍你，所以由沙彌身變爲耆年比丘形相，你當知道，有道的聖象是不可評量的，因爲：

一切天與人 無能量僧者
大小生於智 不在於老少
有智勒精進 雖少而是老
懈怠無智慧 雖老而是少

你不會聽到佛陀曾說過：「四事雖小而不可輕；太子雖小，當爲國王，是不可輕。蛇子雖小，毒能殺人，亦（下轉第7頁）



梵文史事雜說

呂沛銘

各種語文佛教藏經中，以中文、梵文、巴利文及西藏文最為廣博；其中以梵文為最早，始於佛涅槃後不久第一次結集。此後原始佛教經典，均用梵文寫成。其他語文藏經，大部份譯自梵文。本文乃將梵文史事數則，畧述於下。

中國人對梵文之初期認識

梵文為印度古代文字。現存最古梵文著述，為三千年前編集之「吠陀經」。梵文何時傳入中國已無可考。隋代費長房「歷代三寶記」卷一引朱士行「經錄」云：「秦王政（即秦始皇）四年，西域沙門室利房等十八人，始齋佛經來華。」似為梵典入華之始，惟近代史學家多疑此項記載不可靠。漢書地理志記由南海至印度之路程云：「自日南障塞，徐聞合浦（在今廣東）船行……至黃支國，……黃支國之南有已不程國，漢之譯使自此還矣。」據學者考證，黃支國乃今印度東岸 Madras 市西南之 Kancipura ①，「譯使」乃担任翻譯之差使，其人固通曉中印兩種語文。然則當時流行印度之梵文，已為西漢譯使所認識，此說尚待考。

後漢明帝時，天竺僧人攝摩騰與竺法蘭來洛陽譯經，是為梵文佛典傳至中國之可靠紀錄，南齊僧佑「出三藏記集」及梁代慧皎「高僧傳」均記其事。而國人對梵文之最早記述，則見於「出三藏記集」卷一「梵漢譯經音義同異」，謂梵文「書右行……一音不得成語，必餘言句足，然後義成，譯人傳意，豈不艱哉。又梵書製字，有半字滿字，所以名「半字」者，義未具足，故字體

半偏，猶漢文「月」字虧其傍也；所以名「滿字」者，理既究竟，故字體圓滿，猶漢文「日」字盈其形也。故半字惡義，以譬煩惱；滿字善義，以譬常住。又半字為體，如漢文「言」字；滿字為體，如漢文「諸」字，以「者」配「言」，方成「諸」字。「諸」字兩合，即滿（字）之例也，「言」字單立，即半（字）之類也。半字雖單，為字根本，緣有半字，得成滿字。「此即拼音文字特色，所謂「一音不得成語」，即單一字母不能成爲一字，必須由多個字母組合成有意義之「滿」字。所稱「書右行」，即由左至右橫寫。玄奘「大唐西域記」卷二亦畧述梵文云：「其文字梵天所製，原始垂則，四十七言，寓物合成，隨事轉用。」所稱「梵天」，乃印度古宗教天神，亦稱「婆羅門」(Brahman)，「梵」即「婆羅門」首音之音譯。

梵文為古代中國僧人必修科

由於原始佛典均用梵文著成，故梵文是古代中國僧人必修科目，蓋若讀譯文，對意思之領悟終不如讀原文之透徹。法顯「佛國記」云：「……西行所經諸國，類皆如是，唯國國胡語不同，然出家人皆習天竺書天竺語。」隋代之彥琮，更主張凡佛徒皆應通曉梵文，彼云：「彼（印度）之梵法，大聖規模……研若有功，解便無滯，匹於此域，固不為難，難尚須求，況其易也。或以內執人我，外慚諮問，枉令秘術，曠隔神州。……直餐梵響，何待譯言，本尚虧圓，譯豈純實……纔去俗衣，尋教梵字……則應

五天正語，充布閭浮，三轉妙音，普流震旦，人人共解，省翻譯之勞，代代咸明，除疑惘之失。」（續高僧傳本傳）惟梵文文法極爲複雜煩瑣，甚不易學。美國梵文學者 W. D. Whitney 將梵文文法規條逐一列舉，得一千三百餘條之多^②，其複雜程度可見。故欲所有佛徒通曉梵文，實無可能。然古代僧人由於切志求法，皆不嫌梵文之難學而致力研習。學梵文者，有在國內訪師，如唐之玄照，「以貞觀中，於大興善寺玄證師處初學梵語，於是杖錫西邁。」（義淨「大唐求法高僧傳」卷上）有往外國研習者，如晉之寶雲，「志欲……廣尋經要，以晉隆安之初……在外域徧學梵書。」（高僧傳卷三本傳）法顯在印度「巴連弗邑（國名），於摩訶衍僧伽藍……住此三年，學梵書梵語。」（佛國記）

北宋初，由於西域佛教漸趨衰微，西行求法僧人及來華弘法之天竺僧不及以前之多。宋太宗鑒於此，乃從僧人建議，設立童子梵文班，藉以培養梵文人材，事見「大中祥符法寶錄」卷三，畧云：「太平興國八年（公元九八三）十月，譯成經五卷，詔以其經入藏頒行。天息災（僧人名，後改名法賢）因奏曰：『臣等竊見教法東流，歷朝翻譯，宣傳佛語，首在梵僧。其如天竺中華，方域懸阻，或遇梵僧有闕，則慮翻譯復停。臣等欲乞下兩街僧司選諸寺院童子五十人，就譯經院先令攻習梵字，後令精窮梵義，所貴成就梵學，繼續翻宣。』」上可之，乃詔殿頭高品王文壽於左右街僧司，集京城出家童子五百人以選之，得惟淨等五十人。是月，左街僧錄神曜引惟淨等於崇政殿，上令各誦所習經文，仍諭以勵力勤習，用副精選，即日並送譯經院受學。八月，詔以譯經院爲傳法院。」可見宋太宗與天息災均因譯經人材缺乏而感憂慮。宋太祖更遣僧人三百往印度求法。范成大「吳船錄」卷一云：「繼業姓王氏，耀州人……乾德二年（九六四）詔沙門三百人入天竺求舍利及貝葉多書，業預遣中，至開寶九年（九七六）始歸。」可惜自南宋以來，精通梵文之譯經師已寥寥無幾。

國人對梵文佛典之重視

古代往印度求法僧人，歸國時無不携同大量梵文佛典。其見

於「高僧傳」者，有法護「遊歷諸國，……遂大齋梵經，還歸中夏。」（卷一）道泰「徧歷諸國，得毘婆沙梵本十餘萬偈。」（卷三）見於「續高僧傳」者，有真諦得梵經「二百四十夾，若依陳紙翻之，則列二萬餘卷。」（卷一）寶暹等十人「採經西域……凡獲梵本二百六十部。」（卷二）此等例不勝枚舉。而玄奘帶回梵典六百五十七部，紀錄尤爲空前。其次爲義淨，携歸約四百多部，可譯成千卷。（宋高僧傳卷一）又「北齊天保中，鄴京三藏殿內梵本千有餘夾，勅送天平寺翻譯。」（續高僧傳卷二）那連提耶舍傳「疑亦爲僧人自西域携回。此外，東來中國西域藉僧人，亦莫不帶來大量梵經，如扶南沙門曼陀羅「大齋梵本，遠來貢獻。」（續高僧傳僧伽婆羅傳）天竺僧阿地瞿多「齋梵夾來屆長安。」（宋高僧傳卷二）一九五三年在四川省成都出土一座唐代古墓，且發現「陀羅尼經」梵文印刷本，其旁有漢文「成都府成都縣龍池坊卞家印賣咒本」，是爲現存中國境內發現最早之梵文印刷物。

西域之佛典，除梵文者外，尙有爲他種語文本。此等非梵文佛典常稱爲「胡本經」，大多譯自梵本。惟國人一向重視梵本而輕胡本，以前者屬原始文獻，故漢文佛典，大多據梵本譯出，唐德宗時，北印度沙門般若來華，與波斯僧景淨據胡本翻譯「大乘理趣六波羅密經」七卷，德宗察其所譯，斥爲「理昧詞疎」（見「貞元續開元釋教錄」卷上），乃命據該經梵文原本重譯。日本佛學者羽溪了諦論此事云：「據法顯及玄奘所述，當時西域地方之僧侶，皆做法天竺，不特了解其語言，且能寫作其文字，故知彼等實來中國之經典，大抵皆爲梵語所書者。且又漢人自與印度直接交通以來，尊信梵語經典之風盛行，對於胡語經典，頗不加重視，故漢譯經典中，由梵語以外之語言而重譯者，其數當極少。是以在隋以前，雖多少有之，但自隋以後，此種胡語經典，皆受排斥。因此般若景淨共譯之大乘理趣六波羅密多經七卷，當時嘗受德宗皇帝之非難，斥其理昧詞疎，而更命另據梵本再行翻譯……又當宋太宗時，有自西域而來貢獻『大乘祝藏經』之法天其人者，嘗受詔鑑定此經。法天奏曰：『此經是于闐書體，非是梵

文，況其中無請問人及聽法象，前後六十五處，文義不正。』帝於是召見法天勅諭之曰：『使邪僞得行，非所以崇佛教也，宜梵棄此本，以絕後惑。』（見補續高僧傳卷一）可知唐宋時代，對於梵語以外之西域文字所書之胡語經典，其信用如何之薄，而於梵語經典爲如何崇厚也。」③事實上，重梵輕胡在隋時已有之，隋之彥琮在「辨正論」云：「舊喚彼方，總名胡國。安（即釋安道）雖遠識，未變常語，胡本雜戎之胤，梵爲眞聖之苗。」現存漢文藏經，大部份均譯自梵文，可斷言也。

梵文之起源

梵文在語言分類上，屬「印歐語」系（Indo-European Language），其發源地在歐洲。距今四千多年前，歐洲有一支稱爲「阿利安」（Aryan）民族向亞洲西南遷徙，遠及印度。現今伊朗、阿富汗、阿美尼亞、巴基斯坦、印度北部及孟加拉等地區民族，均爲阿利安族後裔，其語言與歐洲大部份都同出一源，故有「印歐語系」之稱。梵文爲印歐語系一較大支派，流行於古代印度北部。當時附近西域國家語言，不少採用梵文語詞，其見於「大唐西域記」者，有「阿耆尼國……文字取則印度，微有增損。」「屈支國……文字取則印度，粗有改變。」「均見卷一。」「鉢露羅國……文字大同印度。」「卷三。」「佉沙國……文字取則印度，雖有刪訛。」「卷十二。」「瞿薩旦那國……文字憲章事遵印度，微改體勢。」「（同上）又宋高僧傳卷三彥琮論：「天竺經律傳到龜茲，龜茲不解天竺語，呼天竺爲印特伽國者，因而譯之，若易解者，猶存梵語。」「唐貞觀間，吐番王松贊干布，命學者依據梵文字母創製藏文字母。可見梵文對印度附近國家文化影響之大。

在十六世紀以前，歐洲人並不知道梵文是一種古代歐洲語言。一五八五年，意大利人菲力普薩昔迪（Filippo Sassetti）在印度研究歷史時，發覺當地古代經典所用的語言，非常接近歐洲語言。在文法結構、詞彙組織及發音上之相近處，不可能說是出於

偶然。菲力普稱此種語言爲 Sanscrita，意即「神聖語言」，蓋印度人視梵文爲梵天（古印度天神）所製。雅語 Sanskrit 一詞乃出自此字。一七六八年，英國學者威廉鍾斯（William Jones）將梵文更爲詳細研究，斷定屬於古代歐洲語言體系，並且知道印度大部份民族之祖先來自歐洲。一八一六年，德國語言學家法蘭士卜普（Franz Bopp）著有一部梵文文法與詞彙解釋，並分析梵文與拉丁文及古希臘文之相似處，是爲西方人第一部研究梵文著作，歐洲大學之設立梵文科目，亦始於此年。

梵文、巴利文及西藏文同爲佛學院所應開設之外文科目。可惜熟練此等語文之人材並不多，不少佛學院或大學佛學系因師資缺乏而無法開辦此等科目。造就更多此類語言人材，是佛教當前要務之一。

附註：

- ① 見參考書（三），六〇至六一頁。
 - ② 見參考書（七）「內明」八六期九頁。
 - ③ 見參考書（四），一五五至一五六頁。
- 參考書：

- （一）梁啟超：佛學研究十八篇 中華書局。
- （二）曹仕邦：譯經史事雜考，載「法相學會集刊」第二輯 香港佛教法相學會。
- （三）馮承鈞譯、法國 G. Ferrard 原著：崑崙及南海古代航行考 中華書局（一九五七年上海，重印一九二七年版）
- （四）賀昌群譯，日本羽溪了諦著：西域之佛教 商務印書館（一九五六年上海，重印一九三三年版）。
- （五）玄奘：大唐西域記 商務印書館（四部叢刊）。
- （六）P. Thieme: The Indo-European Language 載於 Scientific American 一九五八年十月號。
- （七）吳汝鈞：日本及歐美之佛學研究點滴 「內明」八六期。
- （八）張秀民：中國印刷術的發明及其影響 人民出版社。



兩會閑誌

很久不會寫稿，怕筆生鏽了。所以獨坐窗前，且磨筆尖，且回味兩次尚未見報導的佛青聚會。於會中有關佛理的討論，畧而未詳，因名「閑誌」。

去年九月，紐約佛教研究所主持人 Sujatha Nadarajah 女士邀請印度僧伽領袖 Anand Kausalayan 博士訪美（以下稱他為阿難法師），希望我主辦一次座談會。我說我的地方雖嫌破陋，香港僧伽聯合會會長洗塵法師卻會賞臨，可否將就將就？她說小乘行者無處不可以安身。我又久欲邀請仁俊法師與日常法師；就這樣把會期說定了。大小乘三位大師與諸君共聚一堂，閒話佛法，事之美而難者，奚以過此？

時間是九月廿一日上午十時半。三位大師之外，與會的還有 David Dell 博士、Richard Hesseney 博士夫婦、佛青會友及哥大同學近三十人。

地點是東第四街二三〇號。你在曼哈坦乘地下火車到第二大道下車，出站就站在第一大道與東第一街的交角。第一大道西與二、三、四……大道平行，東與 A、B、C……大道平行，所以是曼哈坦島南端的東西之界；同理，東第一街是島之南端的南北之界。現在你順着第一大道北行，經二、三街右轉入東四街，看到市場、小學，再走一石之遙就到了二三〇號。這地方聽來像是島南之樞紐，實際上滿不是那麼回事，祇合望島之中段的洛克斐勒中心而興嘆。劉禹錫寫陋室銘，結以「孔子云：『何陋之有？』」斯可為我樓之橫匾。

我們首先請仁俊法師致詞。他勉勵大家要深發菩提心，要以佛法淨滌人心。又強調佛教宗派平等，聲聞、緣覺二乘也一如大乘行者皆成佛道。這話充分表現了佛家海濶天空，包容無際的胸襟。法師在會前一再表示應待阿難法師以上賓之禮；而賓主之間，乃如水乳之相融。

日常法師工程師出身，指出佛教不論宗派，莫不解行並重。解而不行，便如徒有藍圖而無建築，了無作用。大家都以為是妙喻。我們知道南傳佛教不喜「小乘」一詞。這裏行文時不得已而用之，只

無意

是相沿成說而已。阿難法師說：「叫我們上座部，不要叫我們小乘。」可是過不一會，他却談起「我們小乘如何如何」的話，有人問他：「你剛告訴我們別用小乘一詞，怎麼你自己倒用起來了？」他說：「我用則可，你們用則不可。」其意若曰：稱小乘者，乃所以自謙也，引起一陣笑聲。

時將近午，開出飯來。我特別請同學不要因此停止交談，因為我們有足够的食物。大家聽出絃外之音，不免又笑。及餐至尾聲，我看看桌面說：「菜都剩了下來，大約是不合各位的口味。」阿難法師說：「你做得太多，所以是你的錯，而不是我們的錯。」

席間阿難法師提出希望仁俊法師訪印的邀請，但是仁俊法師以在美弘法事務忙，只能答以看以後的機緣。大家互道珍重時，已經過了三點。Hesseney 女士說：「屋裏的人都親切，氣氛又歡洽，實在令人驚喜。因為我們進屋前看到周遭的環境……」周遭的環境就讓我們心照不宣吧，境由心轉，誰謂不然？

較近的一次座談舉辦於今年五月廿四日，星期六。我們請的是印順導師門下的兩位高足，演培法師和仁俊法師。地點在「我的朋友」潘兄正一紐約西九十八街寓所。

演培法師於五月間來美作短期訪問，我們願趁他在廿六日返星嘉坡之前舉辦一次座談。

五月十八日，星期天，大覺寺提前慶祝佛誕（陰曆四月八日為五月廿一，星期三）。我在大覺寺見到演培、仁俊兩位法師，想及擬議中的座談還沒有着落，便覺像有十五隻桶子懸在心上，七上八下。因為座談的時間緊湊，不能有翻譯，可請的人不免稍受限制；又兼演培法師駐錫紐澤西沈先生家楨之賓館，交通也成問題。那天上午潘兄也在寺，我和他談到這些疑慮，潘兄說：「儘管做，我支持你！」所以我們就同去見法師，把事情講定。潘兄之時到廟裏，始於約摸兩年前我在大覺寺為敏智法師任翻譯，要他來批評指教；當時甚至不敢指望他來第二次，然而他不僅再來三來，

而且還熱心佛法。有道是：馴服的象最喜誘引野象，使之同受馴伏。所以我對這件事很感欣慰。演培法師與我約定日內通一電話以安排車子。及至下午佛誕慶典已畢，事情忽有柳暗花明的轉機。演培法師向我招手，令入會議室，指着賴金鳳女士說：「她星期三要以車子送我去看醫生；我一事不煩二主，所以星期六上午座談的交通問題也就麻煩她了。」我說：「有這樣的事！」便把到潘家之路向她描述一番。仁俊法師當天將留紐約東禪寺浩霖法師處；她從紐澤西入紐約經東禪寺再到潘家，這就把交通問題都解決了。

我自五月初每晚留守世界佛教中心觀音寺。因為中心主席敏智老法師在港為五月十、十一兩天妙法寺萬佛寶殿的落成、開光典禮忙，寺務暫由江未農居士的女公子相江成之夫人掌理。我在寺裏做了兩個八寶飯，一個留寺為週六例行的法會；一個帶到座談會。昔日智者大師就蓮華兩字，說出花開蓮現，即權而實；華落蓮成，廢權顯實的一篇大道理。我於此飯亦有說焉。磨藕為粉，沖粉成汁，以淋於飯上。留在寺中的一飯，我晚間回寺時，相伯母告以未吃到，乃同往佛殿一看，果不其然，仍在供桌上，並且我們見到我預做的藕汁直接淋於裹在飯外的玻璃紙上。至於帶到座談會的一個，因為我忘了帶藕粉，祇得代以甜稀飯淋之，也真不是辦法。這都是後話。

且說會前兩天，星期四，潘兄和我約定在中國城見面。他除了買菜買碗，又買清潔劑，清掃用具。提菜可以無怨，清掃則不能無微言。我問他多久沒有掃地擦地板，他說：「兩、三年。」到底是兩年還是三年？三年，他說。

星期六早晨趕到潘家。他弟弟潘荃正泡茶呢，每杯只沖半杯水，我問什麼道理？他說等法師來了，再加以熱水。我說此計甚妙，可是得泡二、三十杯。他說杯子不夠，只能先敬法師。我說別人不管嗎？他說普度眾生不是這麼說。可見潘家弟弟已入佛知見。可是過了一下潘兄來了，却把每杯茶都加滿，我阻之無及，祇有暗喊糟糕，白費了他弟弟的心。

十點半，賴女士姊妹準時把兩位法師送達。大家幸得與法師從容抵掌論佛法於昔之臥室，今之客室。廚房裏的人則不免慌了手脚，有的料子沒有買，有的料子沒用場。有人說要用的材料應先計劃好，何嘗是沒有計劃好，祇是買時或買不到，或見到便買，致成今日之局；如今已不能執定要做什么，祇能就現有之物配出菜來。請的兩位主廚都未到，我不得不越俎代庖，把泡水的香菇切將起來。有人說香菇宜剪，潘兄找來一把一寸刀口的剪刀，我說以此剪物，就如點臘燭燒飯，還是讓我切吧。餘人或洗菜、或刷鍋，或解豆腐之凍，豆腐凍了一半，既不像凍豆腐，又不像鮮豆腐。

有頃，一位主廚到，奈群龍無首之勢已成，祇好各人把手頭的事繼續做下去。另一位主廚則如老子所說，「吾不知誰之子」，因為不會見到，據說過午才來。就在這樣亂成一團的情形下，居然在十一時半弄個大體就緒，可以開動了，實是吉人天相，佛力加持。我以善後之事未了，獨留廚房。及我出廚房，入客室一看，客室盡是椅子，人手一紙盤，沒個擺處。桌子乃在另一室，湯碗杯盤置焉。原意是吃飯時移椅子以就桌子，可是大家坐定聊開便不願移了。我跟潘兄說椅子既不肯來就桌子，桌子就當移去就椅子，潘兄說這也就罷了。無已，移一小櫃於法師前以置茶水。

飯後，恭請演培法師說法。潘兄令我先作一開場白。我說：「潘兄的房間已經三年不會打掃，兩位法師的光臨，使之一時光明清淨起來；恰如華嚴經所說：『譬如一燈入於暗室，百千年暗悉能破盡。』法華經中講到長者教化其窮子『二十年中常令除糞』；德山宣鑿禪師以十二分教為拭瘡疣紙，可見得佛法為世間去暗除穢的妙用今古如一。」

演培法師聽如此說，便擬此室於維摩經的菩薩淨土。（我想這「淨」應屬「佛以足指按地」所發現之類。）法師接著就介紹觀觀雙美的天台宗，將此宗三諦圓融之旨作了一番淋漓盡致的發揮。他又以為台家雖將真、俗、中三諦及空、假、中三觀溯源於龍樹中論之「因緣所生法，我說即是空」，亦為是「假」名，亦是「中」道義。「實則中論只講三諦，所謂「諸佛依二諦，為眾生說法」。因此三諦實為台家的創說（註一）。不過中國人在佛法上有所創建，都喜歡和印度拉上關係，最好能證明為佛親口所說。其實只要能契理契機，即使非佛所說或非源自印度，也同樣應受尊重。大家的感覺是：法師此次所講殊非泛泛，使人獲益良深，有分外之喜。這裏所記，不過點到即止（註二）。智者大師在「四教義」裏說：「若就小乘明三藏宗途，羅漢聖人之所撰集，何容頓乖僻。……故知雖非佛說，若是羅漢作論，亦須信受。」可以證成法師於非佛說同等尊重之意。

仁俊法師希望我們多聽演培法師開示，以其遠道而來。所以雖經一再敦請，仍謙辭不肯講話；但在演培法師開講前曾提了一下「諦觀全集」，都七百萬言。我在世界佛教中心的書櫃裏會見到此書，有好多冊，佔滿一格。但我只知昔日有海東高僧諦觀作「天台四教義」，未聞今諦觀之名，乃乘便請教演培法師，他緩緩道：「那諦觀全集麼，就是我的全集。」會有人把林姆斯基·可薩可夫當作兩位音樂家，傳為笑談；而今我開的這笑話，可以等量齊觀，皆是束書不觀之咎。聊可解嘲的，不知為不知比強不知以為知者，稍勝一籌。散會時，仁俊法師一再說此會花費太多，應發悲心，念眾生苦。實則我們捉襟見肘的情形，處處可見。只是法師抱著把佛法帶出寺廟的心理，不問地之遠近，室之寒富，惠然肯來（下轉第43頁）

密勒日巴尊者歌集

張澄基自藏原文著

敬禮上師。

瑜伽自在主（密勒日巴）喜笑金剛之第一心子，岡波巴（大師），曾親為馬爾巴上師所授記，當馬爾巴大師命各徒象祈求夢兆時，尊者曾以所夢之「四柱頂相」見稟。馬爾巴在解釋夢兆之時，曾於歌中預記將來尊者當有一世無倫比之傑出大弟子。本尊金剛瑜珈母亦曾向尊者授記，將有二十五個得大成就之弟子。其中又有如日，如月及如星等弟子之差別。其中如日輪光耀之首座弟子則為（岡波巴大師）。佛陀薄伽梵於三昧王等經中亦曾親自授記大師之降臨。其他甚多大乘經典中亦皆有岡波巴大師之授記。其中尤以悲華經之授記特別（明顯）。經曰：「阿難！佛滅度後，未來世時，於北方國，將來比丘，名曰『醫師』。已曾事敬過去諸佛，宿植德本，發殊勝心，入大乘法。為利眾多有情，故行菩薩行。其人博學多聞，善持菩薩經藏，宏揚大乘妙法，樹大法幢，十方普聞……」。其實岡波巴大師是已經現證十地等覺位的菩薩摩訶薩。密勒日巴尊者亦早於光明正定中見到，即以三昧力予以加持，又變現化身召攝大師前來。以此因緣，（西藏）佛法發揚光大如日麗中天。象多有情皆得安趨無上菩提之位。大師之傳記若廣為詳述，則如大海之無盡，此篇所述不過取其一滴畧記於此耳。

大師的出生地家鄉是西藏雅耳的色巴谷。乃尼哇族姓之後裔，父親是一位醫生，名叫烏昨嘎巴加波。娶了兩個妻子，一名雍來咱，一名桑登著馬。生下二子，大師乃是長子，取名為頓巴打爾馬著。因為大師的父親對世間諸學極為通達，所以從小就教導大師世間的各種學問，因此大師通曉世法，於各種會議時善能諮議。大師於十五歲時即已廣學紅教寧瑪派之各種密法：諸如根本續秘密心要，赫汝卡嘎波，寂靜憤怒續，大悲網持續等紅教之眾多要法皆廣學之。家傳之八種醫學，亦皆通達玄奧，圓滿善巧。大師二十二歲時娶一當地極有權勢之地方官吏達馬俄①之妹為妻。該女美淑端莊，德相圓滿。為大師生下一子一女。某年，（該

地忽然發生大瘟疫），大師之子（染上瘟疫）不幸去世。大師安葬幼子歸家時，女兒亦不幸夭折。過了幾天，大師的妻子也染上了重病，遍試各種醫藥和饗祭，病狀仍毫無起色。她在瀕死的邊緣上掙扎了很長的一段時日。本來她染上此絕症後，亦自知不能痊癒，儘可安心撒手逝去，但她却用極強的意志力掙扎不肯死去。其時大師坐在她的床邊為她念誦經書②，不覺忖道：「她受了如許的苦痛和折磨，身體已經不成人形，但仍舊不肯安然死去，一定是因為對某事或某物有着極大的貪戀，不能捨去。我應該問個明白。」就對她說道：「夫人啊，許多眾生因為不明世間輪迴原是有為法，無常無實，終無安樂，因而長期流轉生死，真是又辛勞又痛苦，想起來好不令人傷心煩惱！親眷朋友亦無非幻夢一場，但爲了他們，人却要受盡各種痛苦。我眼見這些爲世事所迷惑的眾生們，心中不禁生起了極大的哀痛喲！你現在這樣的受罪仍緊緊的執持此殘體不肯安心的逝去，一定是對某物有着極大的貪戀，所以不肯捨離。如果是貪戀家園，我就將它供養給比丘們作爲道糧；如果是貪戀財寶，我就將財寶供養僧衆③，和周濟貧困。其他我想不出有什麼值得你貪戀的。你我二人是因爲宿世的願力今生才有這一段相聚的因緣；但又因爲你的惡業，現在竟染上了如此的絕症，我雖已想盡辦法替你醫治，但除了延長你的苦痛外，實別無好處。再者，無論這一次你死也好，活也好，我是下定決心去專志學佛，不做其他的事情了。」

夫人回答說：「我現在已是快死的人了，對家園財寶皆毫無眷戀，就是心中捨不得你！請你快去召喚我的兄長來，要他設法保證你終生不再對任何女人發生愛情。再說，生死輪迴中的所謂家庭，亦實在沒有什麼快樂可言。你若能專心學佛，那是最好不過的了！」

大師說道：「你縱然能活命，我們也不能永遠作夫妻④。你如果死去，我就決心專志學佛，立誓不再續娶了。你是否要我立一個誓呢？」

夫人說道：「你不是一個欺騙人的人。但是這一次爲了使我心安起見，還是請你立一個誓吧！」

大師說：「立誓是需要一位證人才行的。」於是就請叔父巴索前來作證人。將寶石和金水所寫成的佛經放在大師的頭上，大師於是鄭重的立下了誓言，（終生不娶，專志求佛。）

夫人說道：「夫君，你今後是否一心一意去學佛，我死後也會從墓穴的隙縫處來察看的啊！」說畢，緊緊的握着大師的手，兩眼凝視大師的面孔，眼淚簌簌的不斷滴下……（良久，良久，才斷了氣。）

於是大師就將財產分成三份；一份用來替夫人祭祀超度。將屍體火化，骨灰作成察察⑤裝在塔內。這個塔以後就成爲有名的「夫人塔」了。直到現在，在雅那地區仍能看到。另一份財產就供養（給寺廟）作爲慈善事業之用。最後一份就留下作爲自己的道糧。

大師把夫人身後各事都辦畢以後，身心安適，決心專志學佛，就在尼通獨自居住修行。那時叔父巴索心中想道：「我那可憐的姪兒，新近喪失了這樣一個賢淑可愛的妻子，心中一定非常悲痛，我應該去安慰他一下。」於是就帶着酒食來探望大師。叔姪二人交談甚久，把許多事情都談得非常詳盡。大師對叔父說道：「夫人死後，（各事已經料理妥善，）我現在倒覺得非常安適愉快。」叔父聽了此話不禁大怒，憤然對大師說道：「你到那裏去找得到這樣好的妻子呀？你說這樣的話，要是讓舅兄打爾馬俄聽見了，不罵死你才怪！」說着竟抓了一把灰土向大師的臉上擲去。大師說道：「叔父啊！難道你全忘記了嗎！不久以前你會爲我作過立誓的證人。難道我不是正在全心全意的修學佛法嗎？」

叔父想了想說道：「姪兒！你說的話一點也不錯。我已經這樣老了，但還是生不起『念法』之心。實在慚愧已極！姪兒啊！你專心的去學佛吧！我會好好的照顧你的田園和財產的。」

大師背着親友，悄悄地離開家鄉，來到潘境的播拓寺，朝禮播拓寶明（法師），說道：「師傅啊！我是由雅區來此求法的。學法期間還希望你供給我的生活費用。」

播拓說道：「我不能供給你的生活費用。你應自備道糧，我才能引導你進入佛法之門。」

大師付道：「我若是自己有錢，怎會開口求你幫助呢？記得密集金剛（本續）中曾說過：『一個做上師的人必需具足四種悲心，才能對象生有所利益。那就是：經常不斷的悲心，自然生起的悲心，關懷與祈禱的悲心和隨所需求濟助弟子的悲心。惟有具足這樣的悲心才能成就利生的事業。我看這位上師的慈悲仍舊不夠，我和他也無宿緣，心中亦生不起殷重的信心……』」不久大師就回轉家鄉，拿了十六兩金子作爲初期學法的費用，前往潘區的甲交山寺，在甲淇喇嘛前剃度出家，受具足戒，法名福德寶。然後於夏巴領巴及夏杜哇會巴二格西⑥處學習莊嚴經論，現觀莊嚴論，俱舍論以及其他衆多法典。又於茫境之羅登洗惹處受喜金剛，密集金剛等續部灌頂，聽聞其釋要及口訣。復於紐如巴及甲交巴巴二格西處廣學一切嘎當派之法要。於是大師自付道：「現在我應該開始修行了。」就在甲交山開始靜修。

大師生來智慧過人，慈悲深切，貪執、慳吝之心極微；信心、精進之心甚堅。從不懶散或放逸。白晝於聞思學處精進研習；夜間則修習禪定，或繞佛經行，心離散亂。內外諸蟲不近大師之體。五、六日不食亦不覺饑餓，身常輕安適樂，能一定多日，深入三昧。粗分煩惱皆已息滅。曾得夢兆恰如金光明經中所示將獲十地前之五種瑞相云云。

過了不久，大師在一次感兆中⑦，親自看見一位身體非常碩大的綠色瑜伽行者，肩上披了一件襤褸的布衣，手持拐杖來到大師的面前。他用手掌壓在大師的頭頂，同時口中也噴出一些唾沫（滴在大師的頭上）。大師立刻覺得定力突然增長，進入了一個超乎尋常的三昧，同時對慧觀亦生起了決定的信解，全身覺受到異常的快樂；智慧也特別敏銳起來。大師就對鎮中的某比丘說起此事。那個比丘說道：「你是一個得了具足戒的比丘，一向持戒異常清淨。如果一個比丘在（定中或夢中）看見了瑜伽行者之類⑧的現象，那就是大力鬼王白嘎耳所變現的魔障前來擾亂修行的。所以應該趕快到阿闍梨前面去請求傳授白色不動佛的（咒語），同時供養衆僧祈求加持。這樣就可以消除這個魔障了。」大師依囑聽受白色不動佛法，供養衆僧百種齋食和種種供施後，上次

出現的那個瑜伽行者，出現的次數反而愈來愈多了。

此時尊者密勒日巴已在紅崖博拓之安樂洞太陽堡與惹窮金剛稱，寂光，色問惹巴，只貢惹巴，雁總頓巴等爲首的諸大弟子以及亭日的（施主）則賽，庫秀等施主衆在一起，宣講了義及不了義教，轉大法輪。其時幾個年長的惹巴啓稟尊者道：「尊者現在已經年邁了，如果有一天尊者到別的淨土去了，我們這些惹巴弟子實在需要一個能爲我們除遣障礙和助益修持的人。施主們也需要一個能種福田的對象。所以應該有一個能代表尊者的人來領導才行。尊者如有合意的人，可以將一切口訣傾瓶相授，正式傳以衣鉢之位。否則我們的傳承就很難以維護弟子，教法亦難以發揚光大了。」

尊者聽了，臉上畧現不悅之狀說道：「我將來會有一個能宏揚教法和成就廣大事業的弟子前來的。今夜我當觀察他住於何處。你們明晨一大早來此集會吧。」

次日清晨，尊者比平時起得較早，招集衆惹巴弟子及施主們前來集會，說道：「將來受持我的教法和傳承的人將接受我的全部口訣。他將來會光大佛法宏傳於十方。他是一個受了比丘戒的出家人，名字叫加拉結（醫生）。不久他就會來此地的。昨天晚上，我夢見他手持一個空的琉璃寶瓶前來，我手中却持有一個盛滿甘露的銀瓶，於是我將銀瓶的甘露全部都灌注在他的瓶中了。老父的面前已經生出了一個長子。他將使佛陀的教法像麗日中天一般的發揚光大，使無量有情皆得蒙益！哈哈！哈哈！」於歡笑中密勒日巴歌道：

「敬禮至尊諸上師，大恩師尊前祈請。

東方白獅之甘乳，	其味甚濃力甚足，	若未嘗飲此乳者，
何知此乳力強濃！	嗜後方知後勁足，	帝釋天王乃能知。
南方斑斕大猛虎，	一蹤能躍數丈外，	未與此虎較量者，
焉知其躍甚難及？	比後方知躍處奇，	惟有赫汝⑨能騎之。
西方居慕魚有胆，	其胆味苦極苦澀，	若未親嘗此魚胆，
焉知其味苦中苦？	惟有巨龍嘎覺波，	能知此胆之苦味。
北方青龍具大力，	其力甚大難思議，	未與此龍較力者，

焉知其力巨無匹？ 比後方知其力巨。 惟有天神大力士， 嚙魯道能匹敵之。

東方白獅之靈乳， 應貯金器寶皿中， 陶瓦陋器焉能盛？ 此乳若置凡器中， 器裂乳流成空擲！ 那諾梅紀之口訣， 深之又深法精華， 若未實修此法訣， 何深之有？ 有何用！ 修後方知深邃焉！ 父師馬爾巴能領受， 密勒日巴能修持， 密勒日巴之修持， 以及覺受與口訣！ 皆爲擊節之精要， 非器之人不傳授。 吾子比丘來此時，（盡我所有）傳授之！」

却說岡波巴大師某日正出外繞寺經行。該年其地發生了大荒旱。大門的下面來了三個乞丐，閒談着各自的願望。一個乞丐說道：「今年這樣的荒災喲！幸虧有甲玟日的善心比丘們，今天大開方便之門，延請所有的人到寺中去吃齋聽法。因爲他們的施捨是不限於任何資格的，所以我們也可以進去吃自己的一份。吃完後，還可以檢些殘食，然後再到甲玟日附近一帶去弄點食物來吃它一頓，豈不快哉！」

另一個乞丐說道：「我還有一個比你更好的辦法，讓我們去弄一升半生不熟的紅豆來，加上一點胡椒，然後弄一籃子的麵拌在一起，再找一個無人的空屋去慢慢的享受，豈不樂哉！」

年長的一個乞丐說道：「一個深沉利害的人物就是在饑餓的時候也會笑容滿面沒事似的。鳥雀雖然餓了，但飛起來却仍舊像鷹鷂一樣的翱翔自在。所以你們莫要說這些餓極饑食的話吧！前面山陰處來了一個比丘，好像在繞寺經行的樣子，我們的話如果（讓他聽見了，傳出去），豈不羞煞人麼？如果真是有所欲求的話，就應該立大志作一個無垢光明天子的後裔，作西藏全境之最勝大王統領治理全國，爲宏揚佛法做大護法。這樣才有點意思。要不然的話就要像住在那洗雪山的瑜伽自在主密勒日巴一樣，不畏饑苦以禪定爲食，一襲布衫和拙火之暖樂爲衣，不分晝夜的浸潤在光明大手印中，旅行時從空中飛騰而去。若能捨棄此生之一切到他的跟前去學法，做效他一樣的去修持，那是最好的了。不然的話，若能瞻仰一次他老人家的慈顏，此生也很值得了。」老乞丐一面說着，一面眼淚簌簌的流了下來。岡波巴甫聽尊者之

名號，不由自主的突然生起一股極大的仰慕和信心。（因爲激動過度，竟昏厥了半日，醒來後流了許多眼淚。然後起立向尊者住的方向恭敬頂禮多次，口中連聲呼道：「尊者！尊者！慈悲我喲！慈悲我喲！」這樣至心祈禱多次後，然後回到房中以七支供養^⑩法來遙敬尊者。大師身心雀躍，得到了前所未有的殊勝三昧覺受。 （未完待續）

註 解

① 此處藏文 *Shari* 爲舅父之義，後又有 *Srid*·*Mo*·之字樣。此處或後面始終未見大師之妻的正式名字出現。若此女是達瑪俄之妹，則舅父又不知作何解，只好暫譯爲達瑪俄之妹。

② 原文作：「用金子和珠寶寫成經書。」

③ 此處之僧衆指寺廟中之僧團，非個人之僧侶也。

④ 此處文義不太明顯，只能揣譯。

⑤ 察察——西藏人常以泥土灌入佛像或經咒之模子中，俟泥土乾後取出，則成爲泥塑之佛像或經咒。爲一種懺罪積資之善行。

⑥ 格西——爲西藏寺廟之一種學位。格西之本義爲善知識，後來則成爲表示「博學之士」的一種學位矣。

⑦ 此處藏文作：「心之覺受」，不知係定中或夢中所見。此處姑譯爲「感兆」。

⑧ 此處及歌集許多其他地方，皆可看出在「密勒日巴」時代，（甚至以前）西藏佛教中專修禪觀之瑜伽行者，與講經說法之僧侶間有一種對立及衝突之勢。常有互相攻訐之事發生。但必需注意的是，這並非顯教行人和密教行人間之對立，因爲西藏無論任何一派皆奉行顯密二教也。此種對立之形式在中國亦然，如宗下和教下之對立即是一例。再者，搞佛學的人很少能兼顧修行。修禪觀者，又極難成爲第一流的佛學家。佛教史中兼具「學」，「修」二種大成就者實不多見，像岡波巴這樣的人實不多見也。

⑨ 原文作：東比赫汝嘎。此處簡譯爲赫汝。東比赫汝嘎爲密教之某本尊佛像，坐騎爲一老虎。

⑩ 七支供養——此即普賢行願之十大行願簡去三者，剩下之七支爲：禮敬諸佛，廣修供養，懺悔業障，隨喜功德，請轉法輪，請佛住世，普皆迴向。藏傳各種修法中，通常皆以此七支行願，作爲必誦之禱文。

虛雲老和尚遺相



馮馮

虛雲和尚

(長篇連載 佛教小說)

馮馮的「永懺樓隨筆」，自在本刊發表以來，時常接到讀友來信，詢問有關馮馮的情形。現在趁新作登場之際，特徵得馮馮同意，向讀友作個簡介。

我不確切知道他幾歲？從他寄給我的照片看，大概是卅四五歲？應該說仍是青年作家。不過他寫作的經驗，已超越了「青年」階段。十七年前在台灣轟動一時的長篇小說「微曦」，就是馮馮的少年時代的傑作。馮馮因此獲得台灣「嘉新文學獎金」和國際青年商會選為首屆全國傑出青年。這書迄今仍為暢銷書之一。現在已發行至二十七版。

馮馮的近代，是「紫色北極光」，出版以來，已成爲今年東南亞受歡迎之長篇小說，被譽爲卅年來最動人的真實故事。

馮馮還有英、法文短篇小說，在維也納被選爲「世界最佳短篇小說」之一，已被廣泛地譯成各國文字。馮馮除了寫作以外，對於摺紙藝術，頗有成就，今年三度在日本當選爲最佳摺紙作品的榮譽。

最近出版的「冰崖」，是引起爭論的性靈與信仰掙扎的長篇小說。

新作「紫楓淚」現在排印中，是一篇描寫海外華僑奮鬥的血淚史，馮馮以自身體驗，寫出真實動人的北岸苦鬥及器中故事。「虛雲和尚」是馮馮特爲內明讀友撰寫的長篇佛教小說，作者謙稱第一次寫佛教小說，希望讀友指點。

馮馮是虔誠佛教徒，現在奉母隱居於加拿大，每日讀經寫作，不預世事，過着現代式的隱逸生涯。馮馮是虛誠佛教徒，現在奉母隱居於加拿大，每日讀經寫作，不預世事，過着現代式的隱逸生涯。

虎門海灘。

道光十九年六月三日開始，一連二十三天，欽差大臣林則徐親臨監督，焚燒沒收自英商之鴉片，終日火光冲天，惡臭難聞濃煙滾滾。潮退捲去黑色餘燼，群象青年激動歡呼。林則徐手捋濃黑長鬚，神情凝重嚴肅，眺視虎門要塞與水道，指示左右：

「英夷即將來犯！加緊戒備！加緊構築防禦工事和裝置新式炮台！」

登輿離去的林則徐，唸着其手抄之大悲咒。名為行輿日課。

道光十九年九月廿八日，英艦護航英輪薩克遜號與考斯號進入虎門外海，遭遇大清水師提督關天培率艦廿九艘攔阻，英艦首先開炮，雙方發生海戰，英艦受創，大清艦隊損傷亦慘重。

英國國會激辯三日，以多數票通過出兵懲罰大清。

英倫群情洶湧，海軍大臣派出佐治懿律海軍少將為遠東艦隊司令，統率艦隊出發駛往中國海面，四十餘艘鐵甲軍艦，載滿遠征軍五千餘名，在英人歡呼聲中，啓碇駛離倫敦海軍碼頭。

福建永春府署內衙，庭中假山魚池，雕樑畫棟，桂花飄香。

知州蕭玉堂默然佇立，觀看桂子，心事重重，夫人見狀憂慮相問：「相公何事憂悶？」

「英國人已經派出遠征軍，要來攻打我國！朝廷中那些大臣們，還在醉生夢死！就只有林則徐一人在廣東指揮防備，這邊福建江浙，都完全還在夢中，假如英軍打不進廣東，艦隊就會轉而攻打福建江浙，甚至北上直搗天津，威脅京師！後患多着啦！」

夫人聞訊十分驚憂：「這怎麼辦呢？」

「怎麼辦？」知州苦笑：「我人微言輕，就算有心上書，也無由能達天聽，朝廷雖然英明，但是有琦善這批滿人大臣牽制，就算是林則徐，也難以獨力抗禦外人侵畧，將來的事，連林則徐恐怕都難以身免呢！」

「林則徐不是聖眷甚隆嗎？」

「也不過是五日京兆罷咧！朝中的事，不提也罷！英人將來必定是仗其船堅炮利，攻陷京師，迫訂城下之盟，到那時，朝廷又得割地賠款，英人也必會要求懲治林則徐，照我看，唉！外患內憂，從今將無休止！我們這些小民，還不知道怎樣受罪啊！對於宦途，我也看得十分冷淡了，不如回籍務農耕讀罷。只可歎，你我年將半百，尚無子息，不由我心中不煩惱。」

「國家大事，也不是我們憂慮得來的了。」夫人說：「也正如聽天由命吧！說到子嗣，就是相公不提，我也憂心已久了，我想，相公你為官，一向待人恩厚，從不枉判，而且時常筆下超生，甚積陰德，上天也應見憐庇祐呀！相公啊！我想我們不妨誠心齋戒沐浴，到初一清晨，前往佛寺進香，求佛保佑，賜我麟兒，不知相公意下如何呢？」

「夫人此言，正合我意！」玉堂說：「聞說城外有座觀音寺，極為靈驗，我們就從今起齋戒，誠心唸佛，到初一之日，前往祈求罷！」

初一日清晨，蕭玉堂副知州只帶數騎簡從，護送夫人乘輿前往永春城外觀音寺進香。

只見寺院殘破，斷牆殘垣，荒草蔓生，佛像古老，殿宇失修，竟是荒寺一所。

夫人一見，心中慘怛。

「相公！你看這座佛寺，為何如此殘破？連個僧人都不見，這是什麼緣故呢？」

「夫人！我聞說這所觀音寺，菩薩極為威靈，本應香火旺盛，或是兵燹毀壞致使如此，而地方窮困，苦於無力重修吧？」

「唉！看到佛寺如此荒涼，我心中難過已極！」夫人說：「不如我們發心把它重修，使到地方人士有苦有難的，都可來拜佛求祐。我昔年于歸蕭家，帶來的陪嫁首飾金珠，留之也無用，不如都用來重修此寺吧！相公你看可好？」

「夫人之意甚善！」玉堂說：「我祖家有薄田數畝，可敷耕讀，歷年所得薄俸，我也捐出來重修佛寺好了，還有東關橋樑失修，我們也一併盡心重建吧！」

蕭氏夫婦，在觀音座下，誠心叩拜上香，

夫人跪禱：「南無大慈大悲觀世音菩薩啊！求你賜給我一個麟兒，延續蕭氏香燈！從此以後當一心歸依三寶，受持佛法。」

觀音菩薩的塑像，法相莊嚴慈悲，雖是殘破，亦不損其慈悲之相，此時俯視蓮座下的跪禱信女，菩薩在香煙繚繞之中，栩栩如生，似乎已經答應她的禱求。

蕭氏夫婦斥資重修佛寺與道路橋樑，復得地方父老支持，進行甚為順利，不久已可開光了。

佛寺經重修後，煥然一新，更顯的宏偉莊嚴，開光之日，人山人海，前往拜佛。蕭氏夫婦又再前往叩拜，夫人在欣喜之餘，又再跪拜禱求菩薩賜子。

是夜，夫人在半醒半睡之中，忽見一位長鬚美髯之長老，身穿青色袍子，頭頂觀音菩薩之像，跨騎着一匹斑紋老虎，躍登臥榻。

「哎呀！」夫人嚇得大叫起來。

「啊！」玉堂也給嚇醒了，大叫一聲：「老虎！老虎！」

兩人細看，哪有什麼老虎？油燈半明，室內寂然，唯有夫婦相對而已。

「哎呀！相公！嚇死我了！」夫人驚魂未定說：「剛才我夢中見到一個長鬚老人，騎着老虎，跳上床來！」

「我也看見的呀！」玉堂說：「怎麼一幌就不見了？」

2

道光二十年（一八四零年）六月廿一日，英國遠東艦隊與「遠征軍」陸軍五千人，在懿律（Radu George Elliot）海軍少將率領之下，猛攻虎門，被虎門要塞炮台新式大炮猛烈炮火擊退，林則徐指揮大清陸軍，乘勝追擊，海陸戰爭慘烈，砲火連天。英國旗艦被炮火擊中受創，懿律下令撤退，轉而率艦經福建海面北上。

英陸軍遠征軍司令官巴勒上校（Col. Barrall）率領五千英軍攻佔定海，威脅上海，懿律少將與陸軍副司令官伯麥上校（Col. Oglender Bremer）率領艦隊續繼北上，直攻天津，七月十四日攻到天津外圍，向直隸總督琦善提交外相麥士東強硬照會，一面海陸攻打天津衙，京師震動，人心惶惶。

宣宗大驚，召開緊急御前會議。

「你們這些人！一個個光會做官！」道光責罵群臣：「現在洋人就要打到紫禁城來了！炮火驚動祖宗陵墓，你們一個也拿不出辦法來！要你們幹什麼哪？」

群臣噤然無語，只有俯首叩頭，口稱「奴才該死！」

「唉！」天子嘆息：「你們到底也得拿出點兒辦法來呀！光說該死又有什麼用？」

「啓稟皇上！」直隸總督琦善叩頭啓奏道：「奴才有愚見奏稟！」

「快說！」

「奴才與英夷接觸，觀察英夷之意，仍是在於怨恨欽差大臣湖廣總督林則徐，奴才竊思，皇上若重責則徐以謝英夷，必能平復其怨恨，而便於安撫！自可解圍！」

「重責林則徐？」天子冷笑：「林則徐有何過錯？林則徐禁鴉片，是各大臣同意我派任的，免得煙毒貽害百姓，你們現在怎麼反倒要我重責林則徐？這樣不是叫我出爾反爾嗎？」

（未完待續）



— 中 篇 小 說 —

新

生

(七續)

「只要不做壞事，什麼苦工都可以做，比如開礦、割膠、倒垃圾、修馬路、蓋房子，只要不偷懶，能吃苦耐勞，就不會餓死。」

馬五這一段話，等於給尤人傑和馬恕人上了一課，他們兩人，一面靜靜地聽，一面不住地點頭。

監獄的生活，簡直不是人過的，每天吃不飽，總是在饑餓狀態之中，口乾得要死，也沒有一滴水給你解渴，五個人擠在一間小小的房間裏，每天聞到各人身上的臭汗，真要嘔吐出來；有時氣溫到一百度以上，也沒有水給你沖涼，幾天不洗臉，是常有的事。恕人想起在家裏的生活，太舒服了，自己還躺在床上，媽媽就把早餐預備好了，每次要他吃飽，免得在學校挨餓，他的家離學校很近，除了十點半在學校合作社買些點心吃，喝瓶汽水外，等到一點下課就回家吃午飯，那種生活，如今回憶起來，實在比神仙還要舒服，快樂！

——爸爸媽媽，我太對不起你們，我太不孝了，爸爸常常告訴我，他因家境貧窮，從小就幫人家當學徒，做苦工，沒有讀書，連一封家信都寫不通，所以他深深地感到沒有學識的苦痛，因此他要我們兄弟三人好好讀書，將來還要送我們入大學，唉！如今，我的美夢做不成了，我在家是老大，

我這次真是丟祖宗三代的臉，如何能作兩個弟弟的榜樣呢？

馬恕人想到這裏，心些感到一陣辛酸，突然滾下幾滴眼淚來，尤人傑看到了，連忙附在他的左耳邊問：

「恕人，爲什麼傷心？我們這次沒有搶劫，又沒有殺人，不過放幾响空槍而已，沒有犯什麼大罪，過幾天就會釋放的；何況我們都年輕，沒有滿二十，只能算是少年犯，又是第一次犯案，沒有危險的，難過什麼呢？」

「我想起了我爸要我努力讀書的話，如今關在監牢裏，真丟人！將來放出來，也永遠洗不掉「不良少年」的醜名，五哥，我真恨不得馬上死去！」

「快不要說傻話了，你死了，不更對不起你爸爸媽媽？出獄後，重新作人，努力讀書，還來得及，我媽常說：一切人和事，都有因果報應的，我們一定是前生做了壞事，所以今世要受許多苦，許多折磨；甚至認識什麼人，也是有緣的，譬如我們——」

「我們六個人成爲異姓兄弟，青春幫的患難之交，的確是有緣的。」

不等尤人傑說完，卞之華立刻接着說：

從昨天開始，王富才，卞英武和卞之華，也住進這間囚室來了。

「方才我們的談話，你都聽到了嗎？」馬恕人問。

「聽到了，我同意老六的話，我們太年輕，什麼事也不懂，感情容易衝動，我們要學的東西太多，出獄之後我們應該大家共

同努力，好好地回到學校讀書，不要再胡鬧了。」

「誰說我們胡鬧？」

想不到王富才早就醒來了，他偷聽了卞之華他們三個人的談話，大不以為然，他說：

「你們這三個小傢伙，真不懂事，我們並不是胡鬧，可以說是一種富有革命性的行動，這社會太不合理了，豪富的人，太濶，貧苦的人，太窮，我們要學水滸上的梁山泊好漢，劫富濟貧，使大家一律平等，過着自由、幸福的生活。」

「得了，得了，二哥，你這是唱高調！」

想不到一向沉默寡言的卞英武，他也唱起反調來了：「明明是我們這幾個人胡鬧，擾亂社會秩序，使大家感到不安，爲我們嘆息。就拿我們搶南天酒店，搶當舖來說，真丟臉，什麼都沒有拿到手，平空得了個犯罪的惡名。老實說，我們這次的事，的確是胡鬧，放出來之後，大家安守本分，好好地各歸原位，做事的做事，讀書的讀書，反正我們未來的日子還長，只要覺悟得早，我們的前途，大有可爲。」

「豈有此理！你們四個人，好像有意聯合起來和我作對！你們忘了我們青春幫的宣誓嗎？我們六個人同甘同苦，同富同貧，所謂有福大家享有難大家受，誰敢中途退出，就要他的腦袋！」

「爲什麼？爲什麼我們做錯了事不承認！青年人血氣方剛，容易感情衝動，過去的事，的確太無知，太不應該了！自從進了監獄，我日夜都在反省；我們這種作法對不對？應不應該？二哥，你自己仔細想一想，我們如果放出來之後，再過這種荒唐的生活，這一輩子如何了結？」

卞之華越說越激動了，他很懊悔，自從進了監獄以來，深深地受着良心的責備。本來他是個善良的青年，在家又是獨生子，只有一個十二歲的妹妹，現在讀初一；父親的身體很衰弱，目前在一家進出口商行做事；母親靠着幫人洗衣，賺點錢以貼補家用。他自己初中還沒有畢業，就在一家綢緞店當學徒，他喜歡看小說，沒有生意的時候，他就偷偷地看

武俠小說，對於書上那些離奇古怪的情節，有時會懷疑：世上真有這種來無影，去無踪的人嗎？真有一種起死回生的藥嗎？真有一種隱身術嗎？儘管他對於整個故事懷疑；但武俠小說也有它的吸引力。作者的想像力豐富，描寫的技巧高明，看這種小說的人，多半是一些未成熟的青年男孩，和一些無事做，想藉此打發光陰，無聊消遣的中年人，以及富家司機，店員之流。

卞之華看了這一類小說之後，他有一點感想：書中的主角，多半是富有正義感，立志要除暴安良，爲國家掃除那些不良份子；如今自己剛剛踏進社會不久，就身陷囹圄，如何對得起多病的父親，和辛勞的母親？

一時獄室裏靜寂下來，誰也不說話，各人的心裏，在想着自己的未來，回憶着以往的生活；只有王富才，始終不承認錯誤，他從小就有一種領袖慾，在中學的時候，就當班長，常常想出風頭，他和同學談起未來的時候，總是說：

「一個人生在世上，總要轟轟烈烈幹一番事業出來，不能流芳百世，亦當遺臭萬年。」又說：「人死留名，豹死留皮。」

有一次，他居然和他的國文老師邢先生辯論起來，上作文課時，黑板上寫的是「述志」，王富才說：

「老師，你這題目出得不好，應該加兩個字：『我的志願。』全班人都用眼睛盯着他，覺得他太沒有禮貌，他太胆大胡說了，怎麼可以替老師改題目呢？」

「述志當然是說你自己的志願，這是文言題，你的是白話題，你愛怎麼作，就怎麼作，只要你的文章好，與題目多兩個字，少兩個字沒有關係。」

邢老師素來寬宏大量，愛護學生如自己兒子，她一點也不生氣，只針對着題目，說了幾句話：

「我知道這個題目太普通，你們在小學就作過；而且不止一次；但這次不同，我的要求很嚴格，希望你們在這篇文章裏，句句要說出心裏的老實話，不論你將來要作什麼事，作個什麼樣的人，都要坦白地說，不要有半句虛偽敷衍的話。要知道文章最重要的是真情實感，說出你內心的肺腑之言。」（未完待續）



奇跡

李芳蘭

一個真實的故事

(續上期)

六、

西康一帶的山頂山腰是較寒冷地區，多屬夷族居住，黑骨頭，又稱黑夷，是夷人中的統治者，男女都戴大耳環，面全黑，眼大牙白，唇厚、嘴皮外翻，赤足，相貌奇醜，以打獵，搶奪爲生，經常集結大眾，持棍棒槍械，掠劫居住山下的漢人財物，牛馬羊群等……牲畜，並擄走漢人男女，男則充作奴隸，婦女是賞賜忠實奴隸的獎品，所生子女稱爲白夷，從此被統治階層，視爲世世代代的奴隸。

羅將軍自殺前深恐零星官兵，被黑夷擄去爲奴，更怕戰場上死亡傷重官兵的衣褲爲夷人脫光，因念念不忘，致書陣前敵人，呼籲制止，不幸他自己也臨此厄運；他與副官衛士四人，被共軍窮追，進山區後，又被據守兩邊山頂的夷人推下滾石和槍彈擊中，他倒地昏厥，夷人誤爲已死，便剝取全身內外衣褲，將赤條條的屍體，丟入山溝深處，拿着掠獲物，歡天喜地，呼嘯而去。

夜涼如水而又漆黑陰森，除了山溝的潺潺流水聲外，真是萬籟俱寂！

羅將軍被丟在這兒不知多久了，他毫無知覺地昏迷着。由於山泉的浸潤，寒風的吹襲，他既冷又痛，在朦朧恍惚中，看到一位穿白袍的老人站在面前，慈祥地笑着說：「

你會逃脫險境的；但你要唸十萬次大悲咒。」

「什麼是大悲咒？」他滿不在意地問。

老者沒有答話，只在飄然離去之前，再一次叮囑：「記得！十萬次。」

那親切和霽的聲音還在耳邊飄盪，白袍長者却消失了踪影。一陣狂風吹掃，落葉挾着水滴，四散飛濺，也洒遍他赤裸裸的全身，又濕又冷，葉尖的錐刺，和傷處的徹骨疼痛，他悠悠甦醒，白袍長者的聲音，還清晰可聞；但當他四顧尋找時，週遭只是一片荒山野林，除無際的原始榛莽，却杳無人跡。

他低頭思索老人的話：「唸十萬次大悲咒，即可脫險。」那是太玄而又太不可能的事，以他的所學，今日的地位，及現時處境而言，這兩句話，極像逗弄小孩的「戲語」之不能相信。

一個普通的百姓，要逃出鐵幕，已經千難萬難，何況自己是他們懸賞百錠（每錠十兩銀子）要活捉的對象？即使死了，也願付十錠買回屍首。想到這裏，他搖搖頭，氣餒地嘆息：「生還是絕不可能啊！」然而他記憶尤新的白袍老人，是那麽慈祥，說話時又那麽嚴肅，決不像戲言，更不像敷衍安慰，難道大悲咒真能讓自已偷渡重重關卡，處處搜查的天羅地網？他不信；但處此絕境，「大悲咒」也是一線希望！

想着，想着，他又愁緒不寧，什麼是「大悲咒」？是某教的經典嗎？但自己從沒有加入任何教派，即或他真願誠心誠意天天唸，也不知道這個「大悲咒」的內容和詞句，一絲在絕望中的曙

光，又熄滅了！

突然腦海裏湧現一個意念，請老人教授，但莽莽曠野，到那兒尋覓這位飄逸無踪的老人？而且連他的姓名也不會詢問，何況自己還懷疑那位老者的真實性，也許是幻象；是夢，可是又堅決自語；「不，不，決不是夢，我明明全身在劇痛，當時是清醒的啊！」立刻撫摸頭臉正痛的地方，發現滿手是血，再伸手往下摸去，天！除了傷處血水沾滿兩手外，竟是一絲不掛，他既羞又恨，最怕的一件事：「剝光內外衣」，現在臨到自己頭上了！

痛得心胆俱裂，冷得顫抖不停；但令他最難堪的是全身赤裸，無法遮羞，無法見人。

他不能長留這兒，夷人既在山頭伏擊，這一帶，必是他們經常來往的地方，萬一被發現擄去爲奴，其遭遇比死還慘！而且天寒地凍，既冷又餓，不餓死，也要凍死，這兒是絕境，是死地，軍人本應視死如歸，不成功便成仁，想到自己舉槍自殺，被田副官及衛士抱持，致自殺未遂，才有今天的耻辱和狼狽時，始憶及隨行的副官與衛士，他們在那裏？難道已被夷人擄去或殺害？

東方已隱現一片暈紅，太陽要躍升了，他不能不離開這個險境！

用盡了全身力量，試圖站起來，把浸在水裏的兩隻腳挪向乾地，再慢慢移步，朝更偏僻的地方走去，當他抖索地剛剛站起，又跌倒了，這才知道，傷勢太重，只好仍舊躺着尋思補救辦法。

突然眼睛一亮，他想到了爬，爬是作戰時軍人常有的行進方式。

羅將軍爬出了山溝，朝更荒僻的平地蛇行，找尋漢人同胞求助，也許正如白衣老人的指示：他命不該絕，當他爬過無數的尖石，危峻的峭壁時，發現前面一片白霧茫茫，霧正好遮掉了他的狼狽。所以用盡氣力，不顧遍體鱗傷的痛楚，快速地朝霧裏爬。等到臨近，才看到一泓白濁而又熱氣騰騰

的泉水。

「溫泉！」他不相信，又驚又喜地叫。

在這荒山而又冰凍之處，如真有溫泉，那才是奇蹟！他興奮得忘了傷痛，儘快地爬到泉水邊沿，竟不敢試摸冷熱，他害怕失望，怕水是冷的。最後，還是鼓起勇氣，伸手入水試了，天啊！那是熱的，溫熱；是人受得了的溫熱！

在這一刻，他喜極而泣！他不顧一切，連滾帶爬，跌入泉水，除了頭，整個身子，都浸的溫泉內。

七、

在溫泉內泡了很久，不但羅將軍的體力已逐漸恢復，也在籌思如何逃脫魔劫的方法，傷處仍然十分疼痛，不過現在可以一顛一跛地行走了；但在光天化日之下，他能赤身露體走嗎？

「不，不能！」他對自己說，用眼睛四處尋找，想找些蔽體的東西，可是沒有。

不能繼續浸泡了，一定要離開這兒！他毅然站起，走出溫泉，一陣羞澀，又伏地爬行，朝更荒涼的低地爬，沿途並檢拾一些爛紙，破布和大樹葉。

爬近山坳，那兒有一座無人居住的破舊茅屋，他便躲了進去，把收集的樹葉，紙，破布，細心編好，像人猿泰山繫在腰上，也可稍稍遮蔽，打算等到天黑了，去山下漢人家，討一套衣褲和吃的，想好主意，比較輕鬆了，突然疲憊侵襲，竟呼呼入睡。

一覺醒來，已是漆黑一片，走出屋外，新月高懸，繁星綴滿了藍天，正是他逃下山，求生的好機會，把編成的遮掩物整了整，立即拔腿朝山下疾走！

在第一家的門口站了許久，不敢貿然敲門，怕弄錯了，闖入夷人之家。又向山脚走了很長一段路，估計該是漢人住區了；但仍屋前屋後，徘徊再徘徊，聽清了裏面說的是「漢話」，羅將軍一陣激動，傷心得流出了英雄之淚！

抹乾了眼淚，鼓起勇氣，才伸手敲門。

「誰？」是畧帶蒼老的聲音問。

「我！丁貴才（羅將軍化名），一個迷路的漢人。」

「漢人嗎？這麼晚，在外面多危險！」

老人一面說一面摸索着開了門，發現外面站立的是個赤身負傷壯年，他吃驚地問：「你是從黑夷那兒逃出來的嗎？」他惶遽得想關上門。

「不是！」羅將軍立即伸一隻腳進去，人也跪了下來。

老人上下打量他，又探頭向四野觀望，傾聽一會兒，沒有任何異狀，才扶起跪在地上的人說：「不是我狠心不救自己的同胞，是怕惹麻煩。」他搖頭嘆息：「如果你從他們那兒逃走，被追捕的人發現，不但捉你回去殘酷處罰，連這個家也必定搗毀，家人都要擄去為奴，唉！」

「我被他們打得暈死了，剝去衣褲，把我丟在山溝。」

想了想，接着說：「也許這是兩三天前的事了；但我沒有衣服穿，只好深夜來打擾，求你看在漢族同胞份上，施捨一套衣褲，再給我吃點東西，好繼續逃走，再生之德，沒齒不忘！」說着，又要深深下拜。

老人用力拉住他，不讓他行禮，同時也關好了門，轉頭朝內面喊：「大虎！拿一套內衣褲，還有外面的，我要送給客人。」似乎又想起了什麼，又說：「要小玉兒燒火，煮點熱食來！」

吃了三碗飯，又穿好衣服，這是幾天來，羅將軍最輕鬆的一刻，雖然傷處痛；但有衣蔽體，已是「文明人」的感覺，他再次誠摯地向老人連連鞠躬致謝。

八、

丁貴才現在穿一路破爛衣服，背着大簍乾辣椒，走進小吃店，打算填飽肚子趕路。

堂倌把他引到較後靠牆的方桌，替他斟好茶，問了要吃的東西，然後提高嗓子，遞話給掌廚，又張羅別的事去了。時間尚早，客人不多，要的飯菜都已送上，他眼望着熱騰騰的食物，想到漢人老丈，並不富有，竟贈送這麼多辣椒，衣褲，還有錢，真是解衣推食，此恩此德，不知何時才能報答！自己已是活着離開了夷區，現在又是一個不太引人注意的辣椒販子，也許真能混出鐵幕，那不就印證了白袍老者的話？

想到高興處，他便開心地大口吃飯，大箸挾菜，堂倌送來酸辣湯，因而抬起頭，不經心地掃視四週，發現貼在牆角已泛黃的紙條上，橫寫着「大悲咒」三個字，下面是一大片較小又結口的字句，使他高興得跳了起來，口裏也不斷地輕輕說：「真有這個咒，真有……。」

「什裏？」堂倌問。

他警覺地安靜下來，急忙笑着回答：「沒有事。」重又拿起筷子湯匙，吃飯喝湯，一面吃，一面不時偷看牆上的文句，更默默背誦；可是太難念了，有些字不認識，更不敢借筆來抄寫，一個販賣辣椒的粗人，是不宜寫字的。從此，他常在這家店子，這個座位上吃飯，如果有人在他之先佔坐了，必定藉故出外，在街上兜售一會兒辣椒，等那位客人走了，才趕快搶坐原位，邊吃邊偷看牆上的咒文。

（上接第31頁 兩會閑誌）

（未完待續）

我們祇有慚愧不安而已。

第二天星期日下午我到東禪寺聽仁俊法師說法，說畢，因為他要趕到大覺寺送演培法師上機場，我便陪他乘地下火車去。他說這回我帶你乘車，便領着我快步沿堅尼街走到一號車站上車。雖多走許多路，却免了中途換車的麻煩；以往我帶他乘車，走的車站近而須換車。我說法師這樣辛苦。他說不要緊，平常多鍛鍊，有事時才用得上方力。法師之自苦皆似此，而行善則不欲人知。待吾來日細說。

我回到世佛中心，忙把眼睛貼着玻璃櫃看「諦觀全集」，以誌吾過。就櫃中所見，全集共二十八冊，計經釋七、論釋十一、譯述三、雜說七。因為一、二冊不在櫃中，以第八冊書脊所印作例子：「諦觀全集 論釋一 靈峯般若講堂印」。拿出書來，則見每冊封面但印「諦觀全集」，此外更無一字，所以非翻書不知作者，自隱其名，非俗人可及。有極有價值的著作如「俱舍論頌講記」等。

（註一）法師提到仁王經的空、色、心三諦（以三諦攝一切法，空諦、色諦、心諦）；瓔珞經的三諦：有諦、無諦、中道第一義諦。都可與天台三諦作比較之研究。

（註二）天台教義可以參看法師所譯安藤俊雄的「天台性具思想論」，在諦觀全集第二十一冊。



剃度大會進行順利

廿六日已功德圓滿

剃度傳法大會，自本週啟壇以來，按照預定進度，進行法事，一切俱稱順利。本屆開堂和尚暢懷法師，日夜與參加者生活在一起，苦口婆心，誨人不倦，充份表現了出家人的優良品德。尤為難能可貴者為：佛教聯合會會長覺光法師，及其高足果通法師，在本屆大會中花了很多時間，領導法事，一心一德為這神聖的事業，竭智盡力，使香港佛教在大團結的基礎上，又打了一次美好的勝戰。

在本屆大會中，最出色的節目，是佛學講座。大會聘請了本港對佛學有湛深研究的法師及居士講演佛學，每日兩堂。所講的都是與出家及受戒有關的要道，使參加者對佛法有了更深一層的瞭解，數日來的講員有高永霄居士、葉文意居士、張斐羅居士、淨真法師、霍韜晦居士、聖一法師、賢德法師、果通法師等。

今次短期出家的男女，經過七日的修行生活之後，便捨戒還俗，恢復世俗的生活。所謂捨戒就是把他們在大會中所受的戒，完全拋棄，重新回到家庭，過俗人的生活。除了長期出家者繼續留住寺院外，其他二百餘人，將各散東西，整裝回家，大會於是宣告結束，功德圓滿。

台十方叢林書院招生

研究、書院兩部九月一日開學

(本刊訊)一所融貫近代學術思想，與古代中國書院及叢林精神所創建的佛教高等學府，將於本年九月一日分別在台北、台中兩地同時開學。

這所命名為「十方叢林書院」的佛教教育機構，分設研究部與書院部兩部份。研究部第一期將招研究生十名，國內外大學或佛學院畢業者可以報考；書院部第一期將招男、女學生各四十八名，男性學生以出家為限，女性學生則在家、出家均可，高中或同等學歷可以報考；並自即日起至八月十日止，分在台北市信義路二段二七一號復青大廈十樓世界佛教中心，

與台中縣霧峯鄉本堂村仁德巷七號萬佛寺開始報名。

據十方叢林書院董事長聖印法師談稱：「該院的創設，純為合乎時代的要來；在這世界局勢的急亟變化中，為了將佛陀的慈心悲願，普傳於全國，弘揚於世界，為人類造福，救蒼生苦難，必須將近代的科學新知，與中國古代傳道授業的書院精神，與叢林鍛鍊身心，變化氣質的方法互相結合，方能陶鑄傑出的弘法人才，達成續佛慧命的使命。」

因此，他特別禮聘了香港佛教僧伽聯合會會長洗塵大法師來擔任該院的首任院長。他強調由於洗塵大法師有四十多年的辦學經驗，是國內外知名的教育家，他相信這所中國古代書院式的佛教叢林，將於近日內以嶄新面貌出現於國人之前，使中國大乘佛教，迅速在世界各地大放光芒。

「十方叢林書院」招生簡章

- 一、宗旨：本佛教叢林化傳統度制，以培養精通中英文弘法接班人，續佛慧命，淨化人生為宗旨。
- 二、招生名額：書院部：男女家各四十八名。研究部：研究生十名。
- 三、入學資格：書院部：不拘性別，年齡，男象以出家為限，女象兼收在家。凡具高級中學畢業或同等學歷可報名。研究部：不拘性別，年齡，凡在國內外大學或佛學院畢業，均可報名。
- 四、受業年限：書院部：受業四年期滿，經考試及格發給畢業證書。研究部：受業三年期滿，經考試及格，發給畢業證書。以上兩部成績優異者，保送國內外大學深造。
- 五、報名日期：即日起至考試前三日止。
- 六、報名手續：①填寫報名表（書院部可自由選擇在臺北或臺中試場參加考試，研究部一律在臺北試場應試。）②繳交二吋正面半身近照三張。③繳交學歷證件副本，及戶籍謄本。④可以通信報名。
- 七、考試日期及地點：①臺中試場：八月13日上午九時在本院女象部。②臺北試場：八月15日上午九時在本院男象部。
- 八、考試科目：佛學、國文、英文、口試。
- 九、放榜及註冊：①臺中試場：八月十六日放榜，同日註冊。②臺北試場：八月十八日放榜，同日註冊。
- 十、傳授科目：除研習叢林規制外，其餘學科，比照大學哲學系、宗教系課程。

十一、學雜費用：學費全免，學生一律住院，膳宿費每月新臺幣一千元。不足之數由書院補助，清貧而成績優異者，不收膳宿費。
。研究生每月領零用金二千元。
十二、獎學金：本院設有獎學金，每半年申請一次，獎勵優異學生。
十三、開學日期：九月一日。

男衆部：臺北市信義路二段二七一號復青大廈十樓世界佛教中心

電話：(02)3941115 (02)3941113

女衆部：臺中霧峯鄉本堂村仁德巷七號萬佛寺

電話：(04)3313028 (04)3313085

一九八零年度

能仁書院哲學研究所

簡介及招生簡章

甲、研究所簡介

香港佛教僧伽聯合會主辦之能仁書院，爲政府核准之牟利大專學校。爲提倡哲學與佛學研究風氣，僧伽會本年將開辦哲學研究所，一切將嚴格辦理。僧伽會經已在深水埗發祥街豐祥大廈購得樓宇，作爲研究所辦公、授課及研究之用。目前經已聘定資深佛教學者南懷瑾教授爲院長，並請得牟宗三教授、鄭芷人博士、吳汝鈞教授、何秀煌博士、梁瑞明教授、何錦璇女士等任教中國哲學、西洋哲學、佛教哲學、分析哲學、經子導讀、英文、日文各科。課程完備。學生修畢規定課程，考試合格，本所將授予碩士學位。

本研究所以除強調中西哲學理論，注重基本訓練外，又將加強佛學方面之研究，俾能成爲一理想之佛學研究中心。目前本所正積極添置有關之研究資料，特別是中國、日本及西方之佛學研究資料。

乙、招生簡章

- 一、本所招收有志研習哲學與佛學之研究生。
- 二、報考資格：持有認可大學畢業證書者。
- 三、修業年限：二年至三年，至多四年。成績優異之畢業生將由僧伽會聘用。

- 四、報名日期：即日開始。
- 五、報名地點：九龍荔枝角道三二五至三二九號能仁書院。
- 六、報名手續：填交報名表格，繳驗畢業證書及其他有關證明文件，繳交報名費五十元。錄取與否報名費概不發還。
- 七、考試科目：中文、英文（以上兩科必考）；中國通史、中國哲學、西洋哲學、佛教哲學（以上四科選考二科）。
- 八、考試時日：八月二十日上午九時至十二時及下午二時至五時。
- 九、考試地點：能仁書院。
- 十、學費：每學年二千元，分十次繳交，每次二百元。
- 十一、獎助學金：本所備有若干名額之獎助學金，供家境清貧及成績優異者申請。
- 十二、開學日期：九月十三日。

中大出版社印行

安慧「三十唯識釋」原典譯註

佛學研究在近代中國頗有復興之勢，而主流在唯識宗，前期大師如歐陽竟無、太虛、梁漱溟、熊十力、呂澂等，都是以研究唯識宗起家，在二十年代、三十年代已得享大名。可惜由於時代及研究方法上的限制，祇能在傳統的漢譯資料中發掘，而缺乏對資料的批評能力，所以成就雖大而終未能從根本上突破，亦未能接上當時在國外已流行的原典學、文獻學的方法。中文大學講師霍韜晦先生撰寫的「安慧『三十唯識釋』原典譯註」，是漢語學界第一本運用原典學方法，直接從梵文譯出，並加以詳細研究的著作。此書不但格量了玄奘的舊譯，而且亦補充了唯識宗的經典著述「成唯識論」的不足，蓋「成唯識論」當日雖是依據十家的資料排比選譯，但由於玄奘的立場緊宗護法一人，對其餘九家之疏漏與誤解甚多，今安慧釋譯出，對傳說中之諸義即可有一比較與釐清的作用。尤有進者，安慧的時代較古，對唯識之概念應如何了解、其原意如何？至足學者關注。霍先生此書即從原語方面提出新的解釋，與傳統不同，研究唯識學者不可不讀。此書現由中文大學出版社出版，除正文外，更附有梵文原典及梵漢語彙對照，以供有志於研讀原典之人士參考。定價爲精裝本港幣四十五元五角，平裝本港幣三十五元。各大書局有售。查詢電話：一二一——六三三一壹一，內線五〇八。

能仁大專部招生 研究所同時報名

能仁書院為香港佛教僧伽聯合會主辦之非牟利書院，大專部設佛學、哲學、文史、英文、社教、社工、藝術、工管、銀會，及土木工程等十個學系，本年並增辦哲學研究所，現正同時接受報名。

該院擁有自置校舍兩座，設備完善，師資優良，為照顧在職青年便於進修，授課時間分為日夜兩部。十餘年間，為社會作育人才甚眾，海外各地青年前來就學者，歷年均在不少，歷屆畢業生分赴英、美、加、台等地著名大學攻讀碩士者咸稱便利，所修學分，獲得普遍承認，證明該院學術水準，足與世界各大學銜接。

據該院副院長白志忠稱：新學年即將來臨，現正開始招生，除各學系招收一年級新生及二、三年級轉學生外，本年增辦之哲學研究所亦同時接受報名，凡在認可之大學畢業，有志於研究哲學者，均得報名投考。研究所經敦聘牟宗三、何秀煌、鄭芷人、何錦璇、吳汝鈞、梁瑞明等為導師，並購得深水埗元州街豐祥大廈兩層為所址。

香港菩提佛學院招生通告

宗旨：本院為培養佛教弘法人才，造就青年僧伽，續佛慧命，弘傳大乘為宗旨。

招收班次：①專科班；②正科班。

教育內容：專科班：教授佛學專科及大專系課程，加強戒行嚴持，培養僧伽儀範，提高僧伽學位。

正科班：除佛學教育外，補授普通中學課程，以便考昇大專及培養佛教職事人才。

待遇：受教期間，膳宿，書籍簿本悉由本院免費供應，並發給院服及衣單費。

報考資格：專科班：具有高中以上程度或同等學歷之出家男眾。

正科班：具有高中程度，有志出家，或發願終身為佛教服務之在家青年男眾。

年齡在十八歲至四十五歲，不限國籍。

報名手續：①向香港銅鑼灣高士威道灣景樓C三座九樓本會索取報名表。

②填寫報名表，及附二寸半身正面照片二張，連同學歷證明書，寄回本會辦事處。

學員入學申請資料，由本會收集審查合格者，通知入學。

凡經通知錄取之海外學員，其入境手續由本會代辦，來港旅費自理。學員在受教期間，犯重大院規或無故要求退學者，必須補償本院教育費用。在本院畢業，成績優異者，得保送美國本院附設之研究所深造。

菩提佛學院董事長：釋永惺 院 長：釋顯明
導師：釋道源

招生辦事處：一、香港銅鑼灣高士威道灣景樓C三座九樓菩提佛學會
二、新界 荃灣三疊潭西方寺

香港中文大學 校外進修部 合辦
教育學院

中學佛學(教材)文憑課程

香港佛聯會、僧伽會贊助

主持導師：黃重光博士 電話：三一六八六〇五一

宗旨：本課程為配合香港中學佛學科之教學，提供教材，參考資料及教學法。內容包括：(一)印度佛教，(二)中國佛教，(三)近代佛教，(四)課程設計及教學法。會考課文亦在各單元內相應研討。

入學資格：香港中文或英文中學會考五科及格者(包括中文及英文)，學員取錄與否，由遴選委員會決定。入學人數將予限制，在職中學教員優先考慮。

講師：羅時憲先生，霍韜晦先生及中文大學教育學院講師。

講授語言：粵語(輔以國語)。

期限：全部課程修業期間約為十個月，每週上課二次，每次兩小時，全期約一百二十小時。

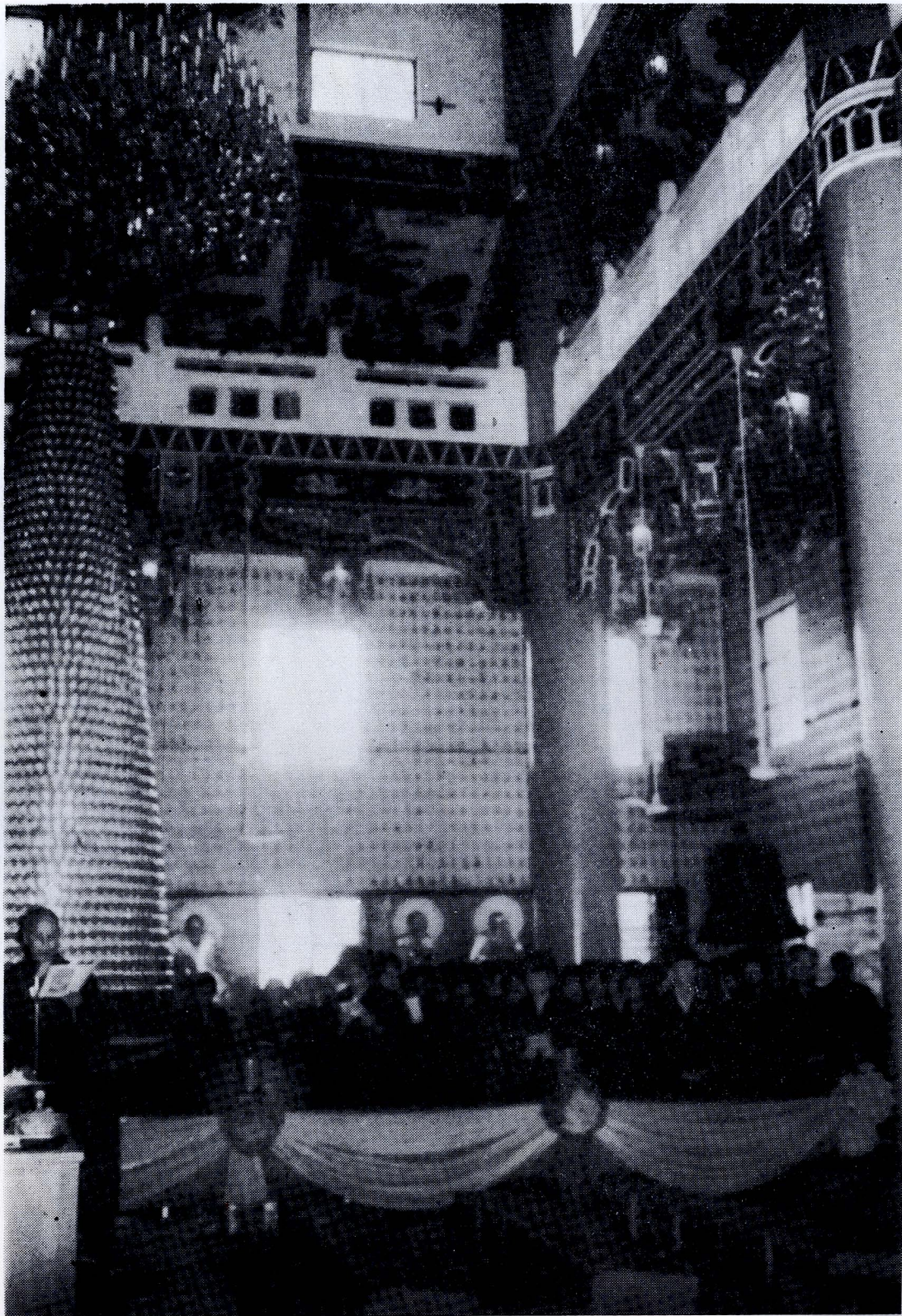
文憑：學員修畢全期課程並經過考試及格者，將獲發給文憑(上課次數不得少過全期百分之七十五)。

開課日期：一九八〇年九月九日。

上課地點：九龍尖沙嘴漆咸道南六十七號安年大廈十四樓。

時間：下午七時至九時，每星期二、四。

學費：全期八百元，一次繳交(已繳學費，概不退還)。報名表格，請向九龍尖沙嘴漆咸道六十七號安年大廈十四樓香港中文大學校外進修部索取。





△ 碧雲寺石碑坊。