

# 内明

集漢穀城刻石字



廣目天王▷



◁北海寺壁畫摹本—多聞天王



# 原始佛教哲學的

# 倫理與道德

D. J. Kalupahana 著  
陳鈺 譯  
霍韜 校  
鵬 校

與其他印度宗教一樣，佛教是要求知識與行為，理論與實踐合一的。當哲學能使人了解真實，進而對行為有所規範的時候，哲學才是有意義的。了解宇宙和人不是哲學的最終目的，只是過程而已。智識或智慧的最後目的是解脫。人為甚麼尋求解脫呢？美國哲學家約翰·杜威（John Dewey）在他的「確定性的尋求」（The Quest for Certainty）一書裏，是這樣的開始的：人類生存在充滿險阻的世界上，不得不找尋安全的保障。他可採用兩種方法：其中之一，就是試圖去取悅包圍與控制

他的命運的力量。這方法表現於禱告、祭祀、典禮儀式與神秘的信仰。這些較原始的方法，漸被時間所淘汰。人所有的懺悔的心靈，較動物的祭祀更能取悅神明；內心的尊崇與虔誠，較表面的儀式更有意義。人如果不能征服命運，就只得順從它了，把自己的意念，歸伏於有支配他前程的力量的一邊，雖然有痛苦之處，仍希望能逃避失敗，而終於在毀滅中取得勝利①。

# 內明

## 122 期目錄

### 譯稿

原始佛教哲學的倫理與道德…… 3

D. J. Kalupahana 著  
陳鈺 譯  
霍韜 校

### 特載

印度佛教中的絕對觀念…… 霍韜 8

吉藏的八不中道…… 廖明活 11

論持戒——尸羅波羅密…… 16  
智 銘

### 譯稿

六祖慧能傳（完）…… 宇井伯壽 著 21  
王進瑞 譯

### 筆譯

談佛法中的「一時」…… 智 銘 27

### 專稿

梵文文法自學法（續）…… 29  
吳汝鈞 編著

### 佛教文藝

我寫「虛雲和尚」…… 馮 馮 33

我見到母親…… 謝冰瑩 37

虛雲和尚（續）…… 馮 馮 39

佛教消息 …… 編輯室 42

### 畫頁

封面 北海寺壁畫摹本——  
如意輪觀音像

封底 敦煌172窟一飛天摹本

封面裏 北海寺壁畫摹本——  
多聞天王、廣目天王

封底裏 北海寺壁畫摹本——  
供養菩薩

這段話，是一個非常好的起點，以討論原始佛教的倫理與道德。在「聖求經」(Ariyapariyesanasutta)②中佛陀指出，奧義書學者所追求的，亦正如他自己所要找尋的一樣，是怎樣去超越這個杜威所謂「充滿險阻的世界」。即是生、老、病、死的世界。在第三章裏，已經說過，依緣生法所生的，亦依緣而滅。此中沒有甚麼是永恒常住。因此，有生必有死。宗教的修行，就是要脫離生死輪迴，避免壞滅之苦。在成正覺之後，佛陀極清晰地描述他的喜悅：

× × × × × × × × × × ×

無數世以來，在生死輪迴裏，我都找不到房子的建造者（即再生的原因），因而痛苦地輪迴不斷。哦，房子的建造者！現在我找到你了。你不能再建造房子了，因為棟樑支柱都已毀壞崩散。我心中已無造作，貪欲亦終止③。

杜威要戰勝這險阻的世界，以獲得安全的兩種方法，是近似於婆羅門教與佛教的。前者重視各種形式的禮拜：禱告、祭祀、儀式與咒語，佛教則不重視這類外在的約束，轉而注重個人的修養、及道德的修持以求解脫。正如佛陀所說：

× × × × × × × × × × ×

婆羅門，我不在祭台上燃點木材，我所燃之光在心裏。以此永恒不滅的火花，控制一己的欲望，我把生命變成更高貴④。」

這就是佛教對印度人宗教生活的影響。這不是說佛教之前的宗教，對這種道德修養沒有警覺，只是強調婆羅門教到佛陀的時代，已腐化到怎樣的程度。佛陀只是講出婆羅門祭司在未受繁複的祭祀所腐蝕之前的道德觀點而已⑤。

已獲得解脫的佛弟子被稱為「所作已辦」(Katakaraniyo)。其間歷程是循序漸進的。原始佛教強調初學道者應該經過次第學

(anupubbasiṅkha)，次第行(Anupubbakriya)，與次第道(Anupubbapātipadā)，不能即時至解脫位的。

這種循序漸進的修行方式是原始佛教的特式之一。在中部經典中的兩段經文：「大馬邑經」(Maka-assapura-sutta)⑥與「算數目鍵連經」(Ganakamoggatana-sutta)⑦，已強調這一觀念，這主要原因，是壞人亦能以道德的修持，獲得解脫。人是有個不同階段的道德與精神成長，一若水中的蓮花，最高的道德境界，便恰如蓮花那樣出污泥而不染⑧。

道德的行爲是有兩面的：消極的一面是避免惡，積極的一面是善的培養。它們是相輔相成的。例如不殺生（包括一己在內），只是消極的一面而已，積極的一面就要以慈悲對待一切衆生，無分己我。

道德行爲有幾類，最基本的是五戒(pañcasīla)：(一)不殺生(自己或他人的生命)，(二)不偷盜，(三)不邪淫，(四)不妄語，(五)不飲酒⑨。又有十善行：就是上述的前四戒，加上(五)不兩舌，(六)不惡口，(七)不綺語，(八)不貪，(九)不瞋，(十)不持外道邪見⑩。

在「梵網經」(Brahmayāla-sūta)裏⑪對道德行爲有極詳細的分析，並將之分爲三組：短(cīla)、中(majjhima)、長(makā)，其中有關道德行爲的討論極爲詳盡。不勝枚舉，所涉及的範圍亦極廣。大戒如殺生、偷盜、誑語、淫逸；其他如行賄、貪污、賭博、祭祀、上供、占卜、預言及咒語等等。上述的道德觀念，雖以否定形式展示，但正面的肯定亦沒有忽略，在「經集」(Sutta-Nipāta)，裏的「大吉祥經」(Mahāmanigāla-sutta)和「持法經」(Dhammika-sutta)及長部經典中的「善生經」(Sīgālovāda-sutta)等都是重要資料。

對原始佛教所作的批評，其中之一就是它所成就的理想人格阿羅漢(Arahant)是自利的，而非利他。但我們要記著，理想人格是要經過上述經文所討論的基本道德實踐，才最後成就的。它不但能使個人的道德水準提升，更能引致社會風氣向上，彼此和洽與協調。只有經過這些基本的道德訓練的階級，才可以培

養出更高尚的道德行爲 (adhisila 即增上戒) 與解脫。

佛教的八正道就是將道德與禪定的實踐融合起來，以求獲取正覺的途徑。八正道如下：

- (一) 正見 (Sammā dīṭhi) · (二) 正思維 (Sammā saṅkappa)
- (三) 正語 (Sammā vācā) · (四) 正業 (Sammā kammanta)
- (五) 正命 (Sammā ājivā) · (六) 正勤 (Sammā vāyāma)
- (七) 正念 (Sammā sati) · (八) 正定 (Sammā samādhi)。

佛教徒依八正道去修行，可以獲得甚麼效果呢？在本章開始，我們已指出佛陀是在找尋對生命險阻的解決方法，亦即是從生、老、病、死與無常的世界中解脫出來。在第五章，我們認識到生命的輪迴，是始乎貪愛與執著。它們能引起在此生的種種悲哀與痛苦；對未來生命而言，則貪愛更能把投生之輪轉動，而將生、老、病、死等無休止的延展下去。因此，消除貪愛然後可以免於輪迴，並獲得當下解脫的快樂，更能免除未來的痛苦。

原始佛典經常強調消除貪愛執著的最佳方法，是離欲 (nāḷ-khamaṇa)。這包括身心兩方面，並須經過長期的鍛鍊。所以我們在上文指出次序的重要。不過，單是對貪愛的抑制，會導致不良後果，實在不是理想的。強行壓抑欲望，會影響性格的成長，因為它們仍然隱伏在人的潛意識裏影響人的行爲。最理想是通過對貪愛的認識，逐漸予以捨離。其實每種道德行爲後面都有捨離的意義。不但出家人要實踐，在家居士亦應方便而行。沒有這種自我犧牲，社會就很難有美滿和諧。所以，就算是最簡單的美德，如慷慨、開明、敬老、愛護家庭、關心人類及眾生等等，都包涵有一定的捨離或自我犧牲的意義。這種犧牲就是佛陀所強調的。

現在可以研究佛教對倫理判斷的基礎了。判斷其行爲的好壞，其中一個方法就是看它是否導致貪 (rāga) 或離貪 (virāga)。佛陀經常指出某種類行爲之所以不應做，就因為它不能引致貪的捨離與欲望的調伏。不過，這尚非好壞的最後判決。

爲什麼能導致離貪的行爲或事物被認爲是好的，而導致貪著是壞的呢？因爲離貪能使人愉快和自由，而貪著就只有令人痛苦與縛纏。重視道德行爲的目標是獲得快樂，似乎使人覺得佛教有

功利色彩。但兩者實在是有重大的分別，後者把感官的滿足亦包括在內，雖然他們承認肉體的快樂與高級的人生快樂不同，但原始佛教則認爲感官快樂，不獨不能引起快樂，反而會是痛苦的根源。

原始佛教以爲要獲取最高的快樂，在於控制所有對世俗 (感官性的) 快樂的眷戀、虛偽觀念的貪圖，更不要爲它們的無常而起懊喪。這是要通過正確的、整體投入的及完美的貫注。佛經有這樣的記載：「修行者熱切地、念念分明地觀身中之身，無所眷戀，無所懊喪。進而觀受中之受，識中之識；最後熱切地、念念分明地觀境中之境，無所眷戀，無所懊喪⑬。」正如 I·B·荷那 (Horner) 氏指出：「從念念分明的觀境中調伏貪愛，必然導致極大的成就，最理想就是能成就涅槃⑭。」只有在涅槃境界才可以把貪愛澈底消除。不過，這種調伏亦可以有不同層次的成就，在家的人可以分別獲致。由離貪而生的快樂，絕對高於由愛欲而成的快樂。

現在我們可以研究原始佛教對「好」與「壞」的意義，這兩個概念在巴利文中即是 “kusala”，「善」與 “akusala” (不善)。“kusala” 表示精神上的「美好」或肉體上的健康。“akusala” 則是這兩者的相反義。在中部經典中的「教誡羅睺羅菴婆葉林經」(Ambalaṅgikā - Kāhulovada - Sutta) 是原始佛經對善惡觀念的經典著作，它把它們形容爲：

任何身業、口業或意業，如能導致一己，他人或兩者的痛苦 (byābādha, 原意病)，就是不善。任何身業、口業、意業，如不會導致一己、他人、或兩者的痛苦，就是善⑮。

故此，行爲的好壞就在乎它所引出的後果是愉快與否了。如果行爲只關乎一己，則個人的快樂就成爲標準；如果涉及他人，則他人的快樂是標準；如果涉及雙方的，則雙方的快樂便成標準。所以，佛陀把人分爲四類：

- (一) 自苦者 (ataṅtapa)，如苦行者的自我虐待。
- (二) 苦他者 (parantaṅtapa)，如獵人奪取別的生命。
- (三) 自苦與苦他者 (ataṅtapa ca parantaṅtapa) 如作龐大祭

祀的君王，在各種繁複的準備工作中，自己已大受其苦，而犧牲的動物亦同樣的受到傷害。

(四)俱不苦者 (neva atantapo na parantapo) 如阿羅漢。

在「教誡羅喉羅菴婆藥林經」中所定的好與壞的定義，常被稱為「法鏡」，任何人均可從此中自行為的好壞。

從這裏使我們注意到好與壞定義有關的另一個有趣問題，假如法鏡能幫助我們決定行為的好壞，則法之本身就是好壞的標準了。故此法的觀念亦含有真實的意義。亦即是與佛陀所發現的真實——緣起法相通<sup>⑮</sup>。我們可以獲得以下的等式：

善：kusala = 實真(法)。

不善：akusala = 不實真(非法)。

在這裏，我們已涉及現代西方哲學中有關倫理學的核心問題：倫理句子的真實價值。維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 對近代實證主義的進路有很大影響，根據他的語言圖象論的結論，認為倫理命題是不存在的。他的論證如下：語言圖象論認為，任何命題，必有真假兩個可能，無論何者正確，都是偶然的。假如世界萬物都是偶然的，那就應該沒有「價值」的問題了，因為有「價值」之物不可能是偶然的。這樣，世界與價值便被劃分開來，所否定的只是存在於世界的價值，而不是針對價值本身。故此語言只可以說明世間存在的事物：甚麼是真，甚麼是假，而不是好與壞。好壞只存在於與所討論的事物的關係，所以實證主義認為倫理只不過是感情上的問題而已。

佛陀對倫理判斷的相對性是十分了解的。但與維根斯坦不同，佛陀對真實(或真理)與價值不作分別。在著名的經集裏的八句章 (Aṭṭhaka - vaggā) 中，佛陀指出好與壞顯然是主觀的<sup>⑯</sup>。正如真假亦同樣相對。它們是與一己的愛 (ruci)，惡 (aruci) 相對，因為對某人來說是真，但對別人就變成為假的了，(也許這就是維根斯坦之所以認為真假都屬於偶然性的原因吧!) 所以對佛陀而言，真實的價值與道德或倫理的價值是無分別的，這兩種價值在本質上同在。佛陀的世界 (loka) 並不是一組有關係或無

關係的事物，展現在某一時空。它是包括了感受、行為、與愛惡。世界上不單只有山、河、樹、石，更有各種活動形式的人類和動物。以前所講的緣起法就是描述這些活動的規律，據此，所有的事物都是有作用的。人的行為、愛惡，就構成世界上重要的因。所以如果人的行為是替真假或好壞作出相對判斷而非絕對的話，那麼當人能調伏所有活動的時候，他就獲得解脫(涅槃)，並且能真正了解真偽、好壞，而作如實觀了。所以經集強調真偽、好壞的糾纏是不能出現在聖者的境界的<sup>⑰</sup>。

那麼這是否意味着人在獲得解脫後，真與善融滙不分呢？如果是的話，這情形應該怎樣哲學性地以佛陀的基本教義——緣起法來解釋呢？第三章指出，佛陀認為緣起法是世界的真實。他甚至說：「見緣起即見法。」<sup>⑱</sup> 很可能佛陀是第一位以緣起法解釋人生雜染 (Samkilesa) 與清淨解脫的關係的印度哲學者。雜染 (即繫縛) 與解脫的過程都是法爾而起 (dhammata)，被善或惡行決定緣起的行程，因此稱為「有為法」(Sankhata)。它們是導致繫縛與苦的原因。那些不受行所決定的緣生法，亦稱為「無為法」(asaṅkhata)，則導致解脫與樂。因此原始佛教將真實與善及「無為法」認同為一，也就不足為奇了，這也就是所謂法之決定 (dhammā - niyamā)。

故此，諸法 (dhammā) 或經驗事實，是可被實在，不實在及真偽的範疇來分解的，亦可以「法」字來代表善，「非法」(a - dhammā) 代表惡。所有這些都是表明貪著 (Sarāga)、或離欲 (Virāga)，亦即分別代表了行的有無，而成為原始佛教的道德基礎了。

以上可說是原始佛教的道德倫理觀的簡介。原始佛教既強調道德實踐的實際價值，亦重視實踐的漸進性，認識這點後，就可以討論佛教是怎樣接受一套對未修學者作宗教啟迪的天界、地獄、神、魔的觀念。

神魔的觀念到佛教時，為了適應佛教的理論與實踐而大幅改變。神魔之屬，以前是被認為極具神力，能降福祭祀他的人群。

而祭祀神的活動，就能亦被視爲滿足欲望的有效方式。另一方面，惡鬼會降禍於人，需要設計出各種的咒語來趨避。佛教是重視自力、自救而不假求外力的宗教，故對這類天界、地獄、神魔之說，雖不見完全捨棄，但亦不予以重視了。

佛陀對人類貪樂厭苦的根性極爲了解，因此他似乎是把對鬼神的信仰作爲調伏性的概念。諸神不再是往日般的尊貴無比，而被佛陀描述爲由於他們以前的道德活動，因此於現世得享各種感官的快樂而已。天界（*sagga*）是諸神的住所。帝釋（亦即早期的因陀羅 *Indra*）是諸神之首，因爲他已實踐了七種美德，包括孝順父母、尊敬長者、照顧家小等等<sup>①9</sup>。在一般信徒心中，帝釋的地位是值得羨慕的，對一般未修學的人來說，只要現在努力實踐道德行爲，則死後應可獲得帝釋般地位。當然，諸神是低過佛和阿漢羅的，因爲他們雖得嘗各種感官快樂，但他們亦不能免除痛苦。

另一方面，惡魔或鬼（*Peta*），以前雖被認爲有神力，但從佛教的觀點，由於他們以往的不道德行爲，實在已降爲一類可憐的存在。他們住在不同的地獄中，甚至飲食與衣著都得依靠人類慈悲施捨，但由於他們不可能收到這類物質性的東西，慈悲的人就應以他們已得的德行，如布施等去救度他們，使他們獲福德。這亦即是誨以道德與離欲的觀念。地獄是個恐怖的地方，前生行惡的人在這裏受到極大的痛苦，這種威脅就對不道德的行爲產生阻嚇作用。

仔細研究天界、地獄、神魔的觀念後，就會發現佛教接受它只是作爲調伏性的意義或觀念。在佛陀的教法中，是些都不過是思辨所得的理論而已。在回答一婆羅門問及是否有神的問題時，佛陀直言道：「沒有的。」又問及是否沒有神時，佛陀也同樣的回答說：「沒有的。」對着這位大惑不解的婆羅門，佛陀最後說：「噢，婆羅門，世上早已完全同意有神的存在了。」<sup>②0</sup>，對於地獄的觀念，佛陀亦採同樣的態度。在相應部經典中<sup>②1</sup>，他指出只有沒有受過教育的人，才會相信地獄存在於大海下之說。其實，在佛教來說，地獄不過是痛苦感受的另一名稱而已。

## 附註

- ① John Dewey, *The Quest for Certainty* ( Gifford Lectures 1929 ), Fourth Impression ( New York; Capricorn Books, 1960 ), p. 3
- ② M 1.160ff.; TD 1.775ff.
- ③ Dhammapada. ed. Suryagoda Sumangala ( London PTS. 1914 ), pp. 153-154.
- ④ S 1.169; TD 2. 320f.
- ⑤ Sn 50ff.
- ⑥ M 1. 271ff.; TD 1. 724ff.
- ⑦ M 3. 1ff.; TD 652ff.
- ⑧ A 2.39.
- ⑨ S 2.69.
- ⑩ S 4.342.
- ⑪ D 1.1f.
- ⑫ S 5.9.
- ⑬ I. B. Horner, *The Basic Position of Sila* ( Colombo; The Bauddha Sahitya Sabha, 1950 ), p. 16.
- ⑭ M 1.414ff.; TD 1.436ff
- ⑮ M 1.190-191; TD 1.467a.
- ⑯ Sn 878-894.
- ⑰ Sn 780. 843, etc.
- ⑱ M 1.190-191; TD 1.467a.
- ⑲ S 2.228-232; TD 2.290b-c.
- ⑳ M 2.213.
- ㉑ S 4.206; TD 2.119c.

# 印度佛教中的絕對觀念

霍韜晦

印度佛教追求絕對，這種精神是從印度傳統來的。自「梨俱吠陀」開始，印度人就已經有了超有、無的「彼一」(ad ekam)觀念<sup>①</sup>。到「奧義書」時代，更以「梵」(Brahman)來籠罩一切，認為一切都是梵，我亦是梵。梵成爲絕對存有，不可分解、不可經驗、不可說明，因爲分解、經驗、說明祇存在於主客對列的世界中。先有主客的對列，然後才有主體的活動；或者說，所有經驗主體的活動都必先預設了主客對列的格局。但梵不是經驗主體，不是經驗客體；主客關係根本不能應用於梵身上。用「蛙氏奧義書」的話來說，就是「非有內知、非有外知、非有內外知……非知、非非知」，因此，「不可見、不可取、不可思、不可名」<sup>②</sup>。對於這樣的一種存在，思維是沒有辦法的，從正面來建立對梵的知識也是不可能的，因爲梵就不是對象，所以奧義書發展出一套否定方法，“neī, reī”（非此，非此）<sup>③</sup>，意圖從反面來「逼」出我們對梵的徹悟，或者，如「蛙氏」的方法，最後以一個神秘音符：「唵」(om)來象徵這一個完整的世界。

佛教興起之後，最先並不參與形上學方面的討論，認爲對於真實的存在祇可以「如實觀」(Yathābhūta - nāpadassana，如實知見)，如果以語言表述，勢必陷於「思維之網」(ditiñjāla，見網)中，免不掉主觀的色彩。事實上，「如實觀」的成就，正是要化掉主觀性格的無明纔能至，而非徒逞玄談者所能開出。因此在著名的「箭喻經」的故事中，佛陀拒絕回答十四個形上學問題，如世界是否永恆？是否有限？理想人格（如來）死後是否尚存？靈魂與肉體的關係如何？等等。這就是佛陀的沉默。因爲這些問題，「非義相應、非法相應、非梵行本；不趣智、不趣覺、不趣涅槃」<sup>④</sup>；換言之就是一種語言的遊戲，對人格和智慧

的提升沒有幫助。基於這一個立場，佛陀表示：他所說的法，都是對人生有所幫助的，即「趣智、趣覺、趣涅槃」的。他雖然分解經驗世界，建立許多存有範疇，如五蘊、十二處、十八界等，但這些都不過是「施設」(paññati)，使衆生作爲媒介而獲取智慧，範疇本身並沒有實在意義。難怪美國學者柯根(T. W. Organ)在研究過「箭喻經」之後，聲稱佛陀的沉默是給予那些在哲學森林中迷路的人以「實用性的解答」(Pragmatic reply)了<sup>⑤</sup>。

不過，若照我們的看法，佛陀的沉默不止是給予「實用性的解答」，更主要的是：他洞徹語言的限制性，知道單憑概念思考不足以進入最高的智慧境界<sup>⑥</sup>。最高的境界總是「離言」，這一點佛教與奧義書並無二致；所不同者，奧義書接取否定方法，佛陀則應之以沉默而已。此外，當然還牽涉及對最高存在所設定的內容問題。在奧義書，一切經驗對象均沒入於梵，梵纔是真實存有；佛陀則以爲凡存在者皆無常，因此不肯接受奧義書中的本體概念，而把真實的存在歸結爲「法」——即緣生理法 (paticea - samuppāda)。在緣生理法之下，「諸行無常、諸法無我」，一切事物都是過程，都是存在於與其他事物的關係之中，這就把事物的存在根據交代清楚。「法」成爲原始佛教的真理概念，成爲佛教哲學中的絕對者，因此佛陀雖然拒絕參與形上學的討論，但未能純守經驗的立場不作形上學的預設<sup>⑦</sup>。

大乘佛教中觀哲學繼起，進一步發揮「緣生」概念在存有論方面的涵義，不再對事物進行因果解析（這在原始佛教、小乘佛教都比較流行，結果分析出十二因緣、十因四緣、以至二十四緣的概念。這可以說是一種因果論的用法），而將之收在事物身上



，目的是說明事物的存在狀態，結果提出「空」(Śūnyatā)的概念來代替。「空」，就客觀一方面說，是超越論謂對象自身之存在；由於對象是緣所生 (paticca amuppāna)。這是指存在事物在緣生理法下不能自我主宰的意思)，paticasamuppā 用法不同原故，此對象自身是無體 (nihsabhāva, 無自性)，因此非有；但無體並不意涵此對象之呈現亦無，就其呈現處而了解之，即有經驗的收攝，以至概念的賦予——雖然概念的賦予是認知主體的事，但經驗的提供却是有客觀來源的，因此可以說是有相，亦即非無，非有非無，同時論謂對象，爲了避免思想上矛盾關係的困擾，於是改用「空」來點示。其次再就主觀一方面說，經驗主體收攝對象，就已經預取了它的觀點，所以任何概念提出，在知識上祇具有相對意義。因爲同一事實，可以有不同的觀法。這些不同的觀法，提高到極限處，便會構成正反命題，這可說是思維主體的性格，十八世紀康德的二律背反已充分說明了這一點。但遠在龍樹的時代，佛教對知識的相對性已有自覺。龍樹認爲：通過經驗、思維得出來的知識——假名 (prajñapti)——不能作爲真理看待，而必須遣除。由於這種知識的代表形式就是正、反命題，因此在思維上我們亦必須雙遣之，這就構成中觀哲學所特殊具有的思維形式——雙遣辯證。若以符號「A」來代表知識內容，則這種思維形式便是：「-A.-( -A )」(非A非非A)。

一切知識俱不可執，結果「空」的概念在這一意義下便變成對知識固定內容的消解，對主觀觀法的消解，對理性所安置的理解的消解。「空」成爲描述主體作雙遣辯證思維的過程⑧。不過，如上所述，「空」的這一個用法並非它的本義，因爲中觀哲學的主要目的是說明存在，但跟著發覺，以經驗的語言來說明存在的真實狀態是不可能的，這只有引起對真實存在的對反的認識而滯留於他自己所用的語言世界裏，所以必須使用雙遣辯證的方法來拯出之，這樣纔可以與超語言的存在自身相應，由此可見中觀哲學所要到達的存在自身是一個絕對的領域，「空」是絕對的代名辭。

爲了確定「空」的絕對性，中觀哲學另外使用「二諦」的概

念來對存在作超越的區分。「二諦」是世俗諦 (Samvṛiti) 和勝義諦 (paramārtha) 根據月稱 (Candrakīrti) 的解釋，「世俗」是言說 (Vyavahāra) ⑨ 的意思，因此「世俗諦」即是指言說的存在、概念的存在。這也就是所謂「假名」(prajñapti)，它的存在基礎是由思維主體提供的。不同的主體有不同的觀法，這就決定了世俗諦的相對性格和虛幻性格。然而，「勝義」却是以超越「世俗」的相對性來規定⑩，它的存在是自足的、客觀的（此相對於經驗主體說），與經驗的悟與不悟、說與不說無關。因此，二諦的區分，問題不在於成立兩層存有，而在於說明世俗諦的虛幻性。嚴格言，祇有勝義諦纔是真實的存在，但勝義諦却不是感官經驗的對象，亦不是言說概念的對象。「中論」云：

諸法實相者，心行言語斷；  
無生亦無滅，寂滅如涅槃。

.....

自知不隨他，寂滅無戲論；  
無異無分別，是則名實相。

（「觀法品」，7—9）

所以勝義諦即是「空」，即是絕對。

問題是：勝義諦不是感官的對象，亦不是言說概念的對象，則在知識系統上如何肯斷它的存在？是不是祇把它列爲中觀系統所預設的前提？即傳達一種對存在的看法。如「是」的話，則中觀哲學的勝義諦亦無必然的保證，還同於世俗諦。中觀哲學爲了避免這種非難，於是進而討論「般若」(Prajñā)。這種討論在「大智度論」中達到極峯。「大智度論」指出：般若不同於經驗主體之著相，它是不住於相。不住於相即顯出般若的妙用，它能夠使主體超出主觀的取捨作用，而如實觀照客體。「般若經」說，這是「不壞假名而說諸法實相」⑪。因爲觀照絕對境時，即同時知一切法都是假名無實；正唯其假名無實，所以無相可得而即假即空。由般若智的觀照，於是勝義諦的存在得到朗現、得到證成，而非僅是一系統中的預設。這一點很重要，中觀哲學的宗教意義即憑此建立。

如上所述，中觀哲學是肯定絕對的，但順原始佛教的觀點看來，所謂超相對的「空」豈非即是緣生理法下的存在？一切事物都是順緣生理法而過轉，接受緣生理法的論謂。若能如象而觀，一切都是法之展現、法之存在，於是「法性」(dharmaṭā)的觀念出，法性就是勝義諦。再從法的領域上想，則法的存在是無遠弗屆的，所有事物都籠罩其下，於是又有「法界」(dharma-dhātu)的觀念產生。「法性」、「法界」表明了整個存在世界的內容，因此，它們和「空」雖然是同義辭，但却代表了不同的思路。「空」是消解之路，目的在泯相、在去執；「法性」、「法界」是肯定之路，目的在展示存有的結構、存有的內容，而且依於「法」的概念的運用，說明佛教所接受的存有概念畢竟與印度傳統的「彼一」或「梵」有別。由此再進，於是有「真如」(satatā)的觀念產生：「法性」就是真如，因為一切存在的本來狀態就是如此。如此，即不是空無，而是有。所以當中觀哲學以「空」來展露實相時，瑜伽學派改以「圓成實自性」(pariṣṣpanna - svabhāva)來表述絕對，而且以依他起的法則，來解釋這種存在的內容。因為圓成與依他是「非異非不異」<sup>⑫</sup>的；這就重新回到「法性」的概念，依他起就是緣生法。於是，存在世界的活動是真實的，人生的努力與果報也是真實的，我們所要消除的祇是依思維主體而起的對客觀世界的分別，即「遍計所執自性」(parikalpita - svabhāva)。遍計所知自性消解後，真實的緣生世界便立刻呈現。由此可見，佛教對絕對意義的了解，發展到瑜伽學派時代，已經由空而有，絕對空即絕對有，但亦可以說是「非空非不空」，絕對是空與有的統一。

不過，這樣的理解，到此為止，基本上仍是從客觀存在上討論，以確立存在的真實問題，而並未思及主體。大概從主體方面看，存在即分裂為二：主體的存在與對象的存在；主、客的鴻溝很難去除。而且，一談到主體，便不免涉及人格的構造；站在佛家立場，便需要回答人如何能體證真實的問題。於是，主體的構造便不能純從經驗立場上立論，因為經驗立場不能提供永恆的自我，亦不能解答自我何以能體證絕對境界的原因。所以佛教對

主體的討論，最終還是指向於自我本具佛智慧的設定，即如來藏 (tathāgata - garbha) 的設定，佛性 (buddhadhātu, buddha - gotra) 的設定。這樣，跟著產生經驗主體 (心識、阿賴耶識) 與超越主體 (佛性) 的關係問題。以經驗主體為主，超越主體為客，結果發展出「解深密經」、「瑜伽師地論」、「攝大乘論」、「成唯識論」的瑜伽系統；以超越主體為主，經驗主體為客，結果產生「涅槃經」、「華嚴經」、「勝鬘經」、「楞伽經」、「寶性論」、「大乘起信論」的如來藏系統。但不論何種系統，都必須面對實踐問題，因為絕對境界在現實上不是現成，經驗主體的所對境與佛智慧的所對境開列為二。這就回到中觀哲學所說的二諦，人必須面對此二，然後方能化解為一。不過中觀哲學的方法，是直接從客觀的存在上升進，就所呈現者而消解之，而未能思及此二重存在存在主觀上的根據，亦即未能更就主體上的構造來說明當前境界的升進之道，有絕對論而無實踐論。結果，此絕對論祇是一觀照境，而未能更成就一兼具道德、宗教意義的圓滿人格。所以，佛教在窮盡存有論的義蘊之後，必然再開出佛心、佛性之論，以確立實踐之源，價值之源，與存在配合，這樣才能成就一個絕對善的世界，無量清淨功德盡未來際。依我了解，這是另一形態的絕對；也就是在中觀哲學之後，如來藏與唯識<sup>⑬</sup>繼起躍動的根本原因。

（著者按：本文為拙作「絕對與圓融——中國佛教思想的特質」中的一節，以其自具獨立性故，抽出先行發表。）

### 註解

- ① Rg - Veda (梨俱吠陀) X. 129. 2 - 3.
- ② Māṇḍūkya Upariśad (蠟氏奧義書) . 7.
- ③ Bhādarānyaka Upariśad (廣林奧義書) . IV, V. 15.
- ④ 大正藏卷一，頁八〇五。
- ⑤ T. W. Drgan. "The Silence of the Buddha", Philosophy East and West, IV, 2, Honolulu, July 1954, P. 140.
- ⑥ 參看長尾雅人，「佛陀の沈黙とその中觀的意義」，「中觀と唯識」東京，岩波書店，一九七九，頁一六四。
- ⑦ 接：此中所謂經驗立場，依傳統用法，即休謨之立場言。下仿此。

（下轉第38頁）



# 吉藏的八不中道

廖明活

於拙作「吉藏學說初探(二)」——以無得為基本精神的吉藏教學」中<sup>①</sup>，我們會通過「無得正觀」意義的探討，鈎畫出吉藏學說的中心方向。惟吉藏著作裏有幾個經常出現的概念，一向被視為三論教學精髓所在。要闡述吉藏的思想，便不能不對它們作點解釋。以下討論的「八不」與「中道」，便是此等概念中之表者<sup>②</sup>。

註：

① 見「內明」一〇八一—一四期(一九八一、香港)。

② 至於吉藏對「二諦」與「佛性」觀念的闡釋，吾亦已另撰文討論，將分別刊登於「香港大學中文系系刊」第一期(一九八二、香港)與「東方文化」第十九期(一九八一、香港)。

## (一) 八不中道說在吉藏教學裏的位置

自佛陀初轉法輪，提出「中道」的觀念，歷代各佛教宗派都非常重視中道理想的體現。但最能恰切發揮中道說所蘊含的不落兩邊精神的，無疑是龍樹、提婆等諸中觀系大師。中觀系佛教顯名思義是以演述中道教旨為依歸。吉藏既自詡為中觀思想在中國的正統繼承者，對中道這問題便自然非常重視。吉藏以為中道是佛陀教說之本，佛一切言教無非在陳明中道這「一理」：

二乘生滅斷常心，不行中道，不見佛性。中道是本。既不識本，豈能知末？既不見理，豈能識教<sup>①</sup>？  
在吉藏眼裏，一切經論均是明「中道正觀」：

一切論通明中道正觀，故一切論皆是一論；一切經亦通明中道通明正觀，則一切經是一經<sup>②</sup>。

又現存龍樹諸著作中，論述中道教旨最透闢者，象所周知是「中觀頌」，而漢譯「中觀頌」是以「八不」開章的：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一<sup>③</sup>。

因此吉藏每視不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出，這「八不」為龍樹中道觀的詮釋<sup>④</sup>，並將它們與「中道」並陳<sup>⑤</sup>，力辨其重要性。例如「大乘玄論」卷二云：

八不者，蓋是諸佛之中心，象聖之行處也<sup>⑥</sup>。  
「中觀論疏」卷二亦云：

八不為象教之宗歸，群聖之原本<sup>⑦</sup>。  
稍後並謂：

妄念以不悟八不，即不識二諦；不識二諦，即二慧不生；二慧不生，即有愛見煩惱。以煩惱故即便有業，以有業故即有生老病死憂悲苦惱。故知失於八不，有六趣紛然<sup>⑧</sup>。  
可見若要了解吉藏的中道觀，對其八不義先有點認識是必要的。

註：

① 「二諦義」卷上(大正藏四五、八〇中)。  
② 「百論疏」卷上(大正藏四二、二三二下)。

- ③「中論」卷一（大正藏三〇、一中）。
- ④「大乘玄論」卷二云：「八不具三種中道，即是二諦也。」（大正藏四五、二五下）。
- ⑤例如「大乘玄論」與「二諦章」釋中道；都是「中道」與「八不」合言。
- ⑥大正藏四五、二五上。
- ⑦大正藏四二、二〇中。
- ⑧同上註、二一中。

## （二）吉藏論「八不」

吉藏在「大乘玄論」卷一曾詳細解釋「中論頌」之所以「牒八不在初」，充分反映出他對「八不」說主旨的理解：

「所以牒八不在初者，欲洗淨一切有所得心。有得之徒，無不墮此八計中。如小乘人言，謂有解之可生，惑之可滅；乃至眾生從無明流來，反本還源故去。今八不橫破八迷，豎窮五句。以求彼生滅不得，故言不生不滅。生滅既去，不生不滅、亦生滅亦不生滅、非生滅非不生滅五句自崩①。」

「中論頌」開章標示「八不」是爲了表明其宗旨是「洗淨一切有所得心」，可見依吉藏的理解，「八不」的主題也便是「無得」。又有情象生之所「得」不勝枚舉，今龍樹所以僅列生、滅、斷、常、一、異、去、來八見，乃因一切迷見，究其源不出此八計外。「中觀論疏」卷一曾以五義答覆「象計非一，何故止列八計」之問，反覆不外陳明此意：

「問：『象計非一，何故止列八計？』」

答：『有五義：一者雖有九十六種，畧說八計；如部雖有二十，畧明五部。二者此八計是象計中大，列大則小可知。三者八計之中，前二計人，後六執法，舉法人則總攝一切。四者前計二天所說，後六計人所說，人天該羅象異。五者八計之中，七爲有因，一爲無因。有因無因，具攝收萬執②。』

跟着吉藏便以青目註爲準，列舉諸家象迷，以示生、滅、斷、常、一、異、去、來八計網羅了所有一切異執。例如一切有部的三世實有說，便是執「常」；大眾部之過未無體說，則是執「斷」③。又大眾部主張因果一體，是墮於「一」；上座部主張因

果異體，是墮於「異」④。至於論到計「生」「滅」「去」「來」，吉藏嘗以地論師的如來藏緣起說爲例釋之：

「地論人計本有佛性，從此能生萬物違順等用，謂從有生⑤。地論師有乖真起妄之來，息妄歸真之去。如此來去，悉同外道⑥。」

地論師以爲萬法爲如來藏受無明薰染而生現，此計「生」也。以爲有妄法依真心而起，此計「來」也。以爲修行的結果是去除妄念，回復真心的本然淨性，此計「去」也。又此八計不但總攝了上述一切有關世界本源、因果關係、時空關係等存有論問題的計著，也包括了認爲有「解之可生，惑之可滅」，有「涅槃之可得，生死之待脫」等對成聖意義與過程的誤解：

「以八不洗除盡淨諸法。……行波若之因，會涅槃之果，皆爲八不所不。不此深勝法，以不而爲深義，深義亦不也⑦。」

總之，生、滅、斷、常、一、異、去、來八計收攝盡一切定見。而「八不」說所訓示的，乃是一切定見的「洗除盡淨」。不但情欲上知解上的定見要「洗除盡淨」，甚或對成佛之因的「般若」，成佛之果的「涅槃」，以至對「八不」深義自身，若一有定著，也同樣要「洗除盡淨」。

吉藏在「大乘玄論」卷二中曾這樣比較自家與成實師所言的「不」、「非」、與「絕」：

「明經之深處即是「八不」，不則不於一切法也。以不而明義，故知其深奧也。如「成論」等釋，雖言「百非」、「百不」與「絕」等，而有理存焉，謂得還成失。即是小乘觀行有所得，不離斷常心，非關經之深遠也。今明以不而爲義，義即該廣也⑧。」

成實師以真諦爲表「空無所有」，其學說有「不生」的一面；他們又以假相宛然的萬法爲俗諦，則其學說亦有「不滅」一面。推而廣之，地論師攝論師所述的如來藏自性清淨心，自其非爲生滅界之一法，也未嘗不可形容之爲「不生不滅」。其實不生、不滅、不常、不斷等辭套在不同思想體系裏可以有不同的意義，如是不但三論教學可以講「八不」，成實師，地論師與攝論師也同樣可以講「八不」。但成實師、地論師、攝論師都持有固定的存

有論見解，「不」、「非」、「絕」在他們的體系中均是對存有狀態的表述，是指實語。這就三論教學的觀點看，是跟龍樹用「八不」來排遣一切定見的主旨大相逕庭：

「師云：標此八不，攝一切大小內外。有所得人，心之所行，口之所說，皆墮在八事中。今破此八事，即破一切大小內外有所得人，故名八不。」

所以然者，一切有所得人生心動念即是「生」，欲滅煩惱即是「滅」，謂己身無常為「斷」，有常住可求為「常」，真諦無相為「一」，世諦萬象不同為「異」，從無明流來為「來」，返本還原出去為「出」。裁起一念心，即具此八種顛倒。今一一歷心觀此無從，令一切有所得心畢竟清淨，故云不生不滅，乃至不來不出也⑨。

依法朗（「師」）之意，衆生因「心生動念」，遂有生、滅、斷、常等等諸計之來。龍樹標此「八不」是要「不」掉此諸計。「八」不既是對計著之症而下的藥，也便不能是指謂某些「定理」。其實存念於「八不」自身尚且不可，何況是存念於「一切空無」（成實師）、「清淨本體」（地論師、攝論師）等實理？

「問：『但應釋八不，云何乃遍呵自他耶？』」

答：『以遍破自他有所得心。……所以然者，（中）論主爲學佛教人著語言名字，故失『無生』。今聞八不無生，還復作義解者，即八不還復成病。如此之人，即不可化。……是以常須心無所依，即是悟八不也⑩。』

「八不」是「遍破自他有所得心」，則「八不」是掃蕩語，非是指實語。其意義並不在指謂某些特殊義理，而反而是在化解對一切特殊義理之計著：

「『（中）論』云：『此八事總破一切法。』破一切法者，歷破衆生心所行事。衆生心唯行此八事中，故今皆悉不之，令心無所行。無所行故無所得，即是適悟無生⑪。』

前引說「常須心無所依，即是悟八不也」，這裏又說八不「令心無所行」，則「八不」說的歸宿，要不外是三論教學「無得正觀」那一無所住，一無所依的宗義而已。

註：

- ① 「大乘玄論」卷一（大正藏四五、一九下）。又見「中觀論疏」卷一（大正藏四二、一〇下）。
- ② 「中觀論疏」卷一（大正藏四二、一四上）。
- ③ 見「中觀論疏」卷二（大正藏四二、二四上）。
- ④ 同上註。
- ⑤ 「中觀論疏」卷三（大正藏四二、三六中）。
- ⑥ 同上註、三八中。
- ⑦ 「大乘玄論」卷二（大正藏四五、二五中下）。
- ⑧ 同上註、二五中。
- ⑨ 「中觀論疏」卷二（大正藏四二、三一中）。
- ⑩ 同上註、三一下—三二上。
- ⑪ 同上註、二七上。

### （三）何謂中道？

在吉藏的學說裏，「八不」說是被視作「中道」說的詮釋。甚麼是「中道」呢？「大乘玄論」卷一云：

「立名者，不真不俗，亦是中道，亦名無所有，亦名正法，亦名無住①。」

此節把「中道」、「無所有」、「無住」看成同義辭。又這裏以「不真不俗」爲中道，「中觀論疏」卷一則以「非世非出世」爲中道：

「今明求世間出世間畢竟不可得，即是非世非出世，乃名中道②。」

又吉藏嘗以寂有無諸邊爲「中道」：

「以漚和宛然波若故，不著於有；波若宛然漚和故，不滯於無。不累於有，故常著冰消；不滯於無，故斷無見滅。寂此諸邊，故名中道③。」

凡此均足見三論教學所了解的「中道」無它，也便是「無得正觀」那雙遣二邊，無所依得的態度；亦即「八不」那「心無所依」，「心無所行」的精神。如此吉藏由論「八不」進而顯「中道」，在義理上是非常順適自然的事。

雙遣二邊的「無得正觀」，吉藏每名之爲「不」。今吉藏中道觀既以「無得」爲本，因此他亦常用「不二」一辭界定中道：

「不二之門，則中實之理。以一道清淨，故云不二；遠離二邊，目之爲中。中對偏以受稱，不二待二以得名。約義不同，體無有異④。」

又吉藏既盛唱二諦之「二」在表「不二」，故他又謂中道是二諦體。以爲二諦說的成立，目的也不外是「爲顯中實之道」：

「所以明中道爲二諦體者，二諦爲表不二之理。如指月，意不在指，意令得月。二諦教亦爾，二諦爲表不二，意不在二，爲令得於不二，是故以不二爲二諦體⑤。」

佛赴緣說真俗兩教，意爲顯中實之道。但緣迷二教，不悟中實，成斷常病。今破緣邪執，申佛正教也⑥。」

又一方面有真俗二諦教用「二」，另一方面有中道實諦正體「一」，合則成三。由是吉藏遂由二諦進而提出三諦觀念，稱真諦俗諦爲「方便二諦」，而尊中道爲「唯一實諦」，並以言第三中道實諦爲三論教學勝義所在：

「今（三論師）意有第三諦，彼（成實師）無第三諦。彼以理爲諦，今以教爲諦。彼以二諦爲天然之理，今明唯一實諦，方便說二。如唯一乘，方便說三⑦。」

但要注意的，是吉藏雖稱中道爲「唯一實諦」，這並非是說以他爲有一定然的中道實體實理，獨居於真俗二諦之外。蓋以「寂諸邊」爲中道，中道也便祇是一化解偏執的作用。形容它爲「二諦體」，爲「中實之理」，爲「唯一實諦」，不過是欲表明「中道」所彰顯的無得精神，乃是三論教學的精髓所在。吉藏所申的「中道」，決非常人所理解的居兩偏中間的較溫和中立之道，也非包容有無、真俗、斷常等對立面的一兼收並蓄之原理，這點吉藏在其著作中解釋得很清楚，是絕無疑問的。「中觀論疏」卷二即有以下一段話：

「問：『云何真諦雖無而有，俗諦雖有而無？』

答：『此由是不壞假名而說實相，故有宛然而無。不動實際，建立諸法，故無宛然而有。……然離二諦無別中道，即因緣二諦名爲中道⑦。』

說「然離二諦無別中道，即因緣二諦名爲中道」，正是要表

明「中道」是由二諦假名相翻互奪所見的消解定計的作用，非離此作用別有一可供作見著的「中道」定理，而反成窒礙也。

註：① 大正藏四五、一六下。

② 大正藏四二、九上。

③ 「大乘玄論」卷五（大正藏四五、五五下）。

④ 「淨名玄論」卷一（大正藏三八、八五五下）。

⑤ 「二諦義」卷下（大正藏四五、一〇八中）。

⑥ 「大乘玄論」卷五（大正藏四五、七〇上）。

⑦ 「大乘玄論」卷一（大正藏四五、一九中）。

⑧ 大正藏四二、二〇中下。

#### （四）吉藏的四中說

爲了表明三論教學所明的「中」並非是兼具兩對立面或居兩對立面的中間的「中」，而是超乎一切對待的「中」，吉藏於「中觀論疏」卷一裏提出了「對偏」、「盡偏」、「絕待」三種中。「三論玄義」除此「三中」外，另加「成假」一中，遂有「四中」①。

首先「對偏中」者，「三論玄義」這樣界定之：

「對偏中者，對大小學人斷常偏病，是故說對偏中也②。」

「中觀論疏」卷三於此解釋相同：

「對偏中者，此約所詮之理，對破偏病，故名爲中③。」

可見第一重「對偏中」之來，是爲了表示三論教學所陳之「中道」，乃是「對大小學人斷常偏病」而發。大小學人或偏於生，或偏於滅，或偏於有，或偏於空。三論師憫其各繫一端，多有滯礙，遂盛唱「中道」以救之。三論師非是因見有一中實之理，遂立「中」一辭指謂之。他們祇是因破偏才說「中」。「中」既是对應偏病假立，故稱之爲「對偏中」。

第二「盡偏中」，「三論玄義」有這樣一段話：

「盡偏中者，大小學人有於斷常偏病，則不成中。偏病

若盡，則名爲中。是故經云：衆生起見凡有二種；一斷、二常。如是二見不名中道，無常無斷，乃名中道，故名「盡偏中」也④。」

「中觀論疏」卷三則進而指出這「盡偏中」的未圓滿處：

「盡偏中者，蓋是洗淨斷常，故強名為『中』。雖盡於偏，而有於中⑤。」

第二重「盡偏中」是指第一重「對偏中」洗盡大小學人生滅有無偏病後而達到的全無偏病的境界。就此境界空却一切偏見，對比下便名狀之為「中」。但領此第二重「中」的行人是「雖盡於偏，而有於中」，以「中」為一可得有之對象，有於「中」則「中」還成偏，嚴格來說偏病仍有所未盡。要到第三重的「絕待中」，才是真正的「盡偏」。

「三論玄義」這樣形容「絕待中」：

「絕待中者，本對偏病，是故有中；偏病既除，中亦不立。非中非偏，為出處眾生，強名為中，謂絕待中⑥。」

「中觀論疏」卷一於此所言較詳，並簡別出兩種絕待中，然陳其義仍不出於「三論玄義」所述之外：

「『絕待中』者凡有二種：一者如『涅槃』云：有小涅槃，有大涅槃。小涅槃者，待苦說樂；大涅槃者，絕此苦樂，乃名大樂。此之絕待，猶是待義。二者此絕待涅槃不可說其苦樂，不知何以美之，強名為樂，乃稱大樂，方是絕待中⑦。」

第三重「絕待中」之勝於第二重「盡偏中」，是它除「偏」而又不住「中」，甚至「中」「偏」的對待亦泯絕，而至乎絕對的無待。其實祇因眾生有偏，佛才假名說「中」。佛境中何來有「中」「偏」的分別？就如眾生欣趣「待苦說樂」的小涅槃，佛乃說有大涅槃，為去絕對待苦樂的「大樂」。其實涅槃何關乎苦樂？故苟契會中道實諦者，必是方便說「中」說「偏」，而實無心於「中」「偏」。「法華遊意」嘗提到「道未嘗偏中，但為對昔偏病，是故說中」，其所明者也便是這因「偏」明「中」，道本無偏亦無中的「絕待中」道理：

「問：『何故明中道邪？』

答：『道未曾偏中，但為對昔偏病，是故說中。所以然者，如來昔說五乘為顯不五。既無有五，亦無不五，本性寂然，無所依倚，名為中道。……今破此諸邊，令心無所著，即是

「妙法蓮華經」，故名中道也⑧。」

以「本性寂然，無所依倚」，「破此諸邊，令心無所著」為中道，則三論教學的中道義，亦實即是「無得正觀」也。

但由「對偏中」而顯的「絕待中」，究竟還祇是就「偏」「中」概念上相翻而虛立的「中」，若不落在現實行為界以觀其實義，此種概念的相翻可以無窮，而到底離開不了空談。然究竟「絕待中」這道理落實於實際生活中的意義如何？「三論玄義」於「絕待中」之後另出「成假中」，便是要解決這問題：

「成假中者，有無為假，非有非無為中。由非有非無故說有無，如此之中為成於假，謂成假中也。所以然者，良由正道未曾有無，為化眾生假說有無，故以非有非無為中，有無為假也⑨。」

「成假中」者，「中」為成於假，亦即說中道無待的理想，是在對待假法中成就，非於對待假法外別有一中道域為佛菩薩所成。蓋落於現實行為界，佛菩薩的絕待非是笨拙的跟一切有無對待相割離。有割離即是分別，便是有對待，便不是「中」。「中道」的絕待是絕病而不絕法，它斷絕作為所有妄法根源的有得態度，却可以完全不變動其外表的紛紜雜亂相。其實在佛菩薩同體大悲裏，一切世間雜亂相悉可作為濟渡眾生的假借，與一己的冥寂同歸冥寂，與一己的無待同成無待，亦何雜亂之有？故佛菩薩說有可，說無亦可，其一切有無言說均是隨順方便法。有無並不礙於非有非無，則言之亦何妨哉？

（未完）

註：

① 「中觀論疏」卷一論「三中」時謂：『玄意』已明，今更畧述（大正藏四二、二上）。可見「中觀論疏」的三中說，是「三論玄義」四中說的撮要。

② 大正藏四五、一四中。

③ 大正藏四二、二上。

④ 大正藏四五、一四中。

⑤ 大正藏四二、二上。

⑥ 大正藏四五、一四中下。

⑦ 大正藏四二、二上。

⑧ 大正藏三四、六三五下。

⑨ 大正藏四五、一四下。



# 論持戒——尸羅波羅密

「大智度論」集粹之十三

智度論三三三三

戒律對峙，各執中道。……今如此諸教，令心戒戒善，唯是  
戒來昔諸正乘就顯不注。戒律非正，亦非正，本非正，然。  
戒律中，則就律昔論律，是於戒中。戒以然香，

- ① 大五羅四二，二上。
- ② 大五羅四二，二上。
- ③ 大五羅四二，二上。
- ④ 大五羅四二，二上。
- ⑤ 大五羅四二，二上。
- ⑥ 大五羅四二，二上。
- ⑦ 大五羅四二，二上。
- ⑧ 大五羅四二，二上。
- ⑨ 大五羅四二，二上。
- ⑩ 大五羅四二，二上。

尸羅者，此言性善，好行善道，不自放逸。或受戒行善，或  
不受戒行善，皆名尸羅。身、口律儀名為戒，計有八種：不惱害  
、不劫盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不飲酒  
及淨命，是名戒。若不護、放捨，是名破戒。破此戒者，墮三惡  
道中。若下持戒則生人中，中持戒則生六欲天中，上持戒又行四  
禪、四定，則生色、無色界清淨天中。

上持戒有三：下清淨持戒得阿羅漢。中清淨持戒得辟支佛，  
上清淨持戒得佛道。不着、不猗、不破、不缺，聖所讚愛，如是  
名為上清淨。若慈愍眾生故，為度眾生故，亦知戒實相故，心不  
猗著。如此持戒，將來至佛道，如是名為得無上佛道戒。若人求  
大善利，當堅持戒，如惜重寶，如護身命。戒為一切善法住處，  
若人棄捨此戒，雖山居苦行，食果服藥，與禽獸無異，空無所得  
。人雖貧賤而能持戒，勝於富貴而破戒者。

持戒之人，常得今世人所敬養，心樂不悔，衣食無乏，死得  
生天，後得佛道。持戒之人，無事不得。破戒之人，一切皆失。  
若人雖不出家，但能修行戒法，亦得生天。若人持戒清淨、禪定  
、智慧，欲求度脫老、病、死苦，此願必得。持戒莊嚴，勝於七  
寶。以是之故，當護於戒，如護身命，如愛寶物。破戒之人，受  
苦萬端。持戒之人，觀破戒人受苦受罪，應自警惕、勉勵，一心

持戒。破戒人罪甚多：破戒之人，人所不敬，其家如塚，人所不到

。破戒之人，失諸功德，人不愛樂。破戒之人，如霜蓮華，人不  
喜見。破戒之人，惡心可畏，譬如羅刹。破戒之人，人不歸向。  
破戒之人，心常疑悔，譬如犯罪之人，常畏罪至。破戒之人，如  
田被雹，不可依仰。破戒之人，譬如苦瓜，形似甘種而不可食。  
破戒之人，如賊聚落，不可依止。破戒之人，譬如大病，人不欲  
近。破戒之人，不得免苦，譬如惡道難可得過。破戒之人，不可  
共止，譬如惡賊，難可親近。破戒之人，譬如火坑，行者避之。  
破戒之人，難可共住，譬如毒蛇。破戒之人，譬如大火，不可近  
觸。破戒之人，譬如破船，不可乘度。破戒之人，在精進象，譬  
如孳兒在健人中。破戒之人，雖似比丘，譬如死人在眠人中。破  
戒之人，雖形似善人，內無善法。雖復剃頭、染衣、次第提籌，  
名為比丘，實非比丘。破戒之人，若着法衣，則是熱銅鐵鑊以纏  
其身。破戒之人，常懷怖懼，如重病人，常畏死至。亦如五逆罪  
人，心常自念，我為佛賊，藏覆避限，如賊畏人。歲月日過，常  
不安隱。破戒之人，雖得供養利樂，是樂不淨，譬如愚人，供養  
莊嚴死屍，智者聞知，惡不欲見。如是種種無量破戒之罪，不可  
稱說，行者應當一心持戒。



## 一、說五戒

### (一) 戒殺

若明知是眾生，發心欲殺而奪其命，生身業，有作色，是名殺生罪。繫閉、鞭打等，是助殺法，殺生得殺罪。不作是罪，名為戒。若人受戒，心生、口言：我從今日不復殺生。若身不動，口不言，而獨心生自誓：我從今日不復殺生，是名不殺生戒。

不殺生戒，或欲界繫，或色界繫，或不繫。殺生法雖欲界，不殺戒，亦應隨殺在欲界。但色界不殺，無漏不殺，遠遮故，是真不殺戒。有人不受戒，而從生已來，不好殺生，或善或無記，是名無記。是不殺生法，非心、非心相法，亦非心相應；或共心生，或不共心生。阿毘曇中言：不殺生是身、口業，或作色，或無作色，或隨心行，或不隨心行，非先世業報。故二種修應修，二種證應證。思惟斷，一切欲界最後得；見斷、時斷，凡夫聖人所得。是色法，或可見，或不可見法；或有對法，或無對法；有報法、有果法、有漏法、有爲法、有上法，非相應因。如是等分別，是名不殺戒。不殺法常不逐心行，非身、口業，不隨心業行，或有報，或無報，非心相應法，或有漏，或無漏，是爲異法，餘者相同。諸佛賢聖不戲論諸法，現前眾生各各惜命。是故，佛言：莫奪他命，世世受諸苦痛。

好殺之人，雖復位極人王，亦不自安，有命之屬，皆不喜見。若不好殺，一切眾生皆樂依附。持戒之人，命欲終時，其心安樂，無疑、無悔，若生天上，若在人間，常得長壽。是爲得道因緣，乃至得佛，住壽無量，行者應自思惟：我自惜命、愛身，彼亦如是，與我何異。以是之故，不應殺生。殺爲罪中之重，何以故？人有死急，不惜重寶，但以活命爲先。以是故，佛說十不善道中，殺最在初，五戒中亦在最初。諸餘罪中，殺罪最重，諸功德中，不殺第一。

佛說有五大施：一者、不殺生，是爲最大施。不盜、不邪淫

、不妄語、不飲酒，亦復如是。行慈三昧，其福無量，水火不害，刀兵不傷，一切惡毒所不能中，以五大施故，所得如是。佛說：殺生有十罪：一者、心常懷毒，世世不絕。二者、眾生憎惡，眼不喜見。三者、常懷惡念，思惟惡事。四者、眾生畏之，如見蛇虎。五者、睡時心怖，覺亦不安。六者、常有惡夢。七者、命終之時，狂怖惡死。八者、種短命業因緣。九者、身壞命終，墮泥梨中。十者、若出爲人，常當短命。行者應心念：一切有命，乃至昆虫皆自惜身，云何以衣服、飲食自爲身故而殺眾生？當學大法人，一切大人中，佛爲最大，一切智慧成就，十力具足，能度眾生，常行慈愍，持不殺戒自致得佛，亦教弟子行此慈愍。

若有人侵害、強奪、逼迫，而欲殺己，是時，當先自思惟：全戒利重？全身爲重？破戒爲大？喪身爲大？如是思惟已，知持戒爲重，全身爲輕。若苟免全身，身何所得？是身名爲老、病、死、憂，必當敗壞。若爲持戒失身，其利甚重。如是定心，應當捨身以護淨戒。

### (二) 戒盜

盜者：知他物，生盜心，取物去離本處，物屬我，是名爲盜。若不作，是名不盜。其餘方便校計，乃至手捉未離地者，是名助盜法。財物有二種：有屬他，有不屬他。取屬他物，是盜罪。屬他物亦有二種：一者、聚落中，二者、空地。此二處物，盜心取，得盜罪。若物在空地，當檢校知是物近誰國？是物應當有屬，不應取。毗尼中說種種不盜，是名不盜相。人命有二種：一者、內，二者、外。若奪財物，是爲奪外命。以是故，有智之人，不應劫奪。當自思惟：劫奪得物，以自供養，雖身充足，會亦當死，死入地獄，家室親屬，雖共受樂，獨自受罪，亦不能救。已得此觀，應當不盜。不與而取有兩種：一者、偷。二者、劫。此二共名「不與取」。於不與取中，盜爲最重，何以故？一切人以財自活，而或穿窬盜取，是最不淨。

殺人罪雖重，然於所殺者是賊，偷盜人於一切有物人中賊。若犯餘戒，於異國中有不以爲罪者。而偷盜人，一切諸國無不治

罪。不與而偷盜，是不善相，劫盜之中，雖有差障，俱爲不善。今世愚人，不識罪、福二世果報，無仁慈心。見人能以力相侵，強奪他財，讚以爲強。諸佛賢聖，慈愍一切，了達三世殃禍不朽，故不稱譽。以是故知劫盜之罪，俱爲不善。善人行者之所不爲。

佛說：不與取有十罪：一者、物主常瞋。二者、重疑。三者、非時行，不籌量。四者、朋黨惡人，遠離賢善。五者、破善相六者、得罪於官。七者、財物沒入。八者、種貧窮業因緣。九者、死入地獄。十者、若出爲人，勤苦求財，五家所共：若王、若賊、若火、若水、若不愛子用，乃至藏埋亦失。

### (三) 戒邪淫

戒淫者：若女人爲父母、兄弟、姊妹、夫主、兒子，世間法王法守護，若犯者是名邪淫。若有雖不守護，以法爲守。云何法守？一切出家女人，在家受一日戒，是名法守。若以力、若以財、若誘誑，若自有妻受戒、有娠、乳兒，非道。乃至以華鬘與淫女爲耍，如是犯者，名爲邪淫。如是種種不作，名爲不邪淫。

盜佚之人，當自思維：我婦他妻，同爲女人，骨肉情態，彼此無異，而我何爲橫生惑心，隨逐邪念？邪淫之人，破失今世、後世之樂。迴己易處，以自制心，若彼侵我妻，我則憤毒，若我侵彼，彼亦何異？恕己自制，故應不作，佛說：邪淫之人，後墮劍樹地獄。衆苦倍受，得出爲人，家道不睦，常值淫婦，邪僻殘賊，邪淫爲患。

佛說邪淫有十罪：一者、常爲所淫夫主欲危害之。二者、夫婦不睦，常共鬥爭。三者、諸不善法日日增長，於諸善法日日損減。四者、不守護身，妻子孤寡。五者、財產日耗。六者、有諸惡事，常爲人所疑。七者、親屬、知識所不喜愛。八者、種怨家業因緣。九者、身壞命終，死入地獄。十者、若出爲女人，多人共夫，若爲男子婦不貞潔。如是等種種因緣不作，是名不邪淫。

### (四) 戒妄語

妄語者：不淨心，欲誑他，覆隱實，出異語，生口業，是名

妄語。妄語之罪，從言聲相解生。若不相解，雖不實語，無妄語罪。是妄語，知言不知，不知言知，見言不見，不見言見，聞言不聞，不聞言聞，是名妄語。若不作，是名不妄語。

妄語之人，先自誑身，然後誑人。以實爲虛，以虛爲實，虛實顛倒，不受善法。妄語之人，心無慚愧，閉塞天道、涅槃之門，觀知此罪，是故不作。觀知實語，其利甚重。實語之利，自從己出，甚爲易得，是爲一切出家人力。如是功德，居家、出家人，共有此利，善人之相。實語之人，其心端直，易得免苦。有人愚癡少智，遭事苦厄，妄語求脫，不知事發，今世得罪，不知後世有大罪報。有人雖知妄語有罪，慳貪、瞋恚、愚癡多故，而作妄語。有人雖不貪恚，而妄證人罪，心謂實爾，死墮地獄。

妄語人，乃至佛語而不信受，妄語覆心，道法不入。佛說妄語有十罪：一者、口氣臭。二者、善神遠之，非人得便。三者、雖有實語，人不信受。四者、智人謀議，常不參預。五者、常被誹謗，醜惡之聲，周聞天下。六者、人所不敬，雖有教敕，人不承用。七者、將多憂愁。八者、種誹謗業因緣。九者、身壞命終，當墮地獄。十者、若出爲人，常被誹謗。如是種種不作，是爲不妄語，名口善律儀。

### (五) 戒飲酒

不飲酒者，酒有三種：一者、穀酒。二者、果酒。三者、藥草酒。果酒者，葡萄、阿梨陀樹果，如是等種種，名爲果酒。藥草酒者，種種藥草，和合米麴、甘蔗汁中，能變成酒。同蹄畜乳酒，一切乳熱者可中作酒。畧說若乾、若濕、若清、若濁，如是等能令人心動放逸，是名爲酒。一切不應飲，是名不飲酒。

酒，益身甚少，所損甚多，是故不應飲。酒有三十五失：一者、現在財物虛竭。二者、衆疾之門。三者、鬧事之本。四者、裸露無恥。五者、醜名惡聲，人所不敬。六者、覆沒智慧。七者、應所得物而不得，已所得物而散失。八者、伏匿之事，盡向人說。九者、種種事業，廢不成辦。十者、醉爲愁本。何以故？醉中多失，醒已慚愧、憂愁。十一者、身力轉少。十二者、身色壞

十三者、不知敬父。十四者、不知敬母。十五者、不敬沙門。十六者、不敬婆羅門。十七者、不敬伯、叔及尊長，何以故？醉悶悻惚，無所別故。十八者、不尊敬佛。十九者、不敬法。二十者、不敬僧。二一者、朋黨惡人。二二者、疏遠賢善。二三者、作破戒人。二四者、無慚、無愧。二五者、不守六情。二六者、縱色放逸。二七者、人所憎惡，不喜見之。二八者、貴重親屬，及諸知識所共擯棄。二九者、行不善法。三〇者、棄捨善法。三一者、明人、智士所不信用，何以故？酒放逸故。三二者、遠離涅槃。三三者、種狂癡因緣。三四者、身壞命終，墮惡道泥犁中。三五者，若得爲人，所生之處，常當狂騷。如是等種種過失，是故不應飲酒。

## 二、說五戒律儀

八種律儀及淨命，是名爲戒。但優婆塞於口律儀中，無三律儀。蓋白衣居家，受世間樂，兼修福德，不能盡行戒法，是故，佛令持五戒。四種口業中，妄語最重，妄語心生故作，餘者或故作，或不故作，但說妄語，已攝三事。諸善法中，實爲最大，若說實語，四種正語皆已攝得。白衣處世，當官理務，家業作使，是故，難持不惡口法。

是五戒有五種受，名五種優婆塞：一者、一分行優婆塞。二者、少分行優婆塞。三者、多分行優婆塞。四者、滿行優婆塞。五者、斷淫優婆塞。一分行者，於五戒中受一戒，不能受持四戒。少分行者，若受二戒、若受三戒，多分行者受四戒。滿行者盡持五戒。斷淫者受五戒已，師前作誓言：我於自婦不復行淫。是名五戒。

佛言三事必得報果不虛：布施得大福、持戒生好處、修定得解脫。若單行尸羅，得生好處，若修定、智慧、慈悲、和合，得三乘道。今但讚持戒現世功德，名聞、安樂後世得報。持戒已，立大誓願，得至佛道，是爲尸羅生尸羅波羅蜜。一切人皆著樂，世間之樂天上爲最，若聞天上種種快樂，便能受行尸羅。後聞天

上無常，厭患心生，能求解脫，更聞佛無量功德，若慈悲心生，依尸羅波羅蜜得至佛道。

白衣居家，除五戒外，尙有一日戒，六齋日持，功德無量。若十二月一日至十五日，受持此戒，其福最多。所謂一日戒法，是長跪合掌，應如是言：「我某甲今一日一夜，歸依佛、歸依法、歸依僧。」（如是二、如是三歸依）。我某甲歸依佛竟、歸依法竟、歸依僧竟（如是二、如是三歸依竟）。我某甲若身業不善，若口業不善，若意業不善，貪欲、瞋恚、愚癡故，若今世、若先世，有如是罪，今日誠心懺悔，身清淨、口清淨、心清淨，受行八戒。是則布薩，此言善宿。如諸佛盡壽不殺生。我某甲一日一夜不殺生亦如是。如諸佛盡壽不盜，我某甲一日一夜不盜亦如是。如諸佛盡壽不淫，我某甲一日一夜不淫亦如是。如諸佛盡壽不妄語，我某甲一日一夜不妄語亦如是。如諸佛盡壽不飲酒，我某甲一日一夜不飲酒亦如是。如諸佛盡壽不坐高大牀上，我某甲一日一夜不坐高大牀上亦如是。如諸佛盡壽不着華瓔珞、不香塗身、不著香薰衣，我某甲一日一夜不着華瓔珞、不香塗身、不著香薰衣亦如是。如諸佛盡壽不自歌舞作樂，不往觀聽，我某甲一日一夜不自歌舞作樂，不往觀聽亦如是。已受八戒。如諸佛盡壽不過中食，我某甲一日一夜不過中食亦如是。我某甲受行八戒，隨學諸佛法，名爲布薩。願持是布薩福報，生生不墮三惡八難。我亦不求轉輪聖王、梵、釋天王世界之樂，願諸煩惱盡，逮薩婆若，成就佛道。」

白衣受五戒律儀，應長跪合掌言：「我某甲歸依佛、歸依法、歸依僧。」（如是二、如是三）。我某甲歸依佛竟、歸依法竟、歸依僧竟。（如是二、如是三。）我是釋迦牟尼佛優婆塞，證知我某甲，從今日盡壽歸依。」戒師應言：「汝優婆塞聽！是多陀阿伽度、阿羅訶、三藐三佛陀，知人見人，爲優婆塞說五戒如是，汝盡壽持，何等五？盡壽不殺生，是優婆塞戒。是中盡壽不應故殺生。是事若能，當言諾。盡壽不盜，是優婆塞戒，是中盡壽不應盜。是事若能，當言諾。盡壽不淫邪，是優婆塞戒，是中盡壽不應邪淫。是事若能，當言諾。盡壽不妄語，是優婆塞戒，是

中盡壽不應妄語，是事若能，當言諾。盡壽不飲酒，是優婆塞戒，是中盡壽不應飲酒，是事若能，當言諾。是優婆塞五戒，盡壽受持當供養三寶，佛寶、法寶、僧寶，勤修福德，以求佛道。

至於六日齋受八戒，是初初聖人教人持齋、修善、作福，以避凶衰，是時齋法不受八戒，直以一日不食爲齋。後佛出世，教言：當一日一夜，如諸佛持八戒，過中不食，是功德收入入涅槃。故六日持齋受戒，得福增多。五戒與一日戒（八戒），有因緣故，二戒俱等。但五戒終身持，八戒一日持。五戒常持，時多而戒少。一日戒時少而戒多。持戒全視用心，若無大心，雖終身持戒，不如有大心人一日持戒。是二種戒，名居家優婆塞法。

居家持戒有四種：有下、中、上，有上上。下人持戒，爲今世樂故，或爲怖畏、稱譽、名聞故。或爲家法，曲順他意故，或避苦役，求離厄難故。如是種種，是下人持戒。中人持戒，爲人中富貴，歡娛適意，或期後世福樂，克己自勉，爲苦日少，所得甚多。如是思惟堅固持戒，得利必多。上人持戒，爲涅槃故，知諸法一切無常故，欲求離苦，常樂無爲故。持戒之人，其心不悔，心不悔故得喜樂，得喜樂故得一心。得一心故得實智，得實智故得厭心，得厭心故得離欲，得離欲故得解脫，得解脫故得涅槃。如是持戒，爲諸善法根本，持戒爲八正道初門，入道初門，必至涅槃。上上人持戒，憐愍衆生，爲佛道故，以知諸法，求實相故，不畏惡道，不求樂故，如是種種，是上上人持戒。是四，總名優婆塞戒。

出家亦有四種，一者、沙彌、沙彌尼戒。二者、式叉摩那戒。三者、比丘尼戒。四者、比丘僧戒。居家戒雖能得生天上、得菩薩道、亦得至涅槃，然有難易。居家生業種種事務，若欲專心道法，家業則廢，若欲專修家業，道事則廢。不取不捨，乃應行法，是名爲難。若出家離俗，絕諸紛亂，一向專心，行道爲易。而居家曠鬧，多事多務，結使之根，衆惡之府，是爲甚難，若出家者，能一其心，無思無慮，內想既除，外事亦去，以是故，知出家修戒，行道爲易。

出家修戒，得無量善律儀，一切具足滿。以是故，白衣等應

出家受戒。佛法中，出家法第一難修。而出家又以樂法爲難。既得樂法，又以修諸善法爲難。若人能出家，諸結使欲薄，必得涅槃。佛法中出家人，雖破形墮罪，罪畢得解脫。出家之利，功德無量，以是故，白衣雖有五戒，不如出家。

出家律儀有四種：沙彌、沙彌尼、式叉摩那、比丘尼、比丘。沙彌受戒律儀：若有白衣來欲出家，應求二師：一、和尚，一、阿闍黎。和尚如父，阿闍黎如母。以棄本生父母，當求出家父母，著袈裟衣，剃除鬚髮。應兩手捉和尚兩足，捉足爲第一恭敬供養。阿闍黎應教十戒，如受戒法。沙彌尼戒法亦如是，唯以比丘尼爲和尚。式叉摩那受六法二歲。沙彌十戒之後，便受具足戒。比丘尼法中，沙彌尼受十戒以後，尚須有式叉摩那六法二年，以防不覺懷妊，而遭譏嫌故也。式叉摩那有二種：一者、十八歲童女受六法。二者、夫家十歲得受六法。若受具足戒，應二部僧中，用五衣鉢盂，比丘尼爲和尚教師，比丘爲戒師。餘如受戒法。畧說則有五百戒，廣說則有八萬戒。第三羯摩訖，即得無量律儀，成就比丘尼。比丘尼則有三衣鉢盂，三師十僧，如受戒法。畧說二百五十，廣說則八萬。第三羯摩訖，即得無量律儀法。是總名爲戒，是爲尸羅。

（上接第36頁我寫虛雲和尚）

「假作真時真亦假，無原是有有原無」，都把世事看成那樣，就一切都不必寫不必做了，那麼又何必斤斤計較於小說中的那一段是真那段假？

從來只有人寫「序」，也有人寫「跋」，可沒有人在連載中途來這麼一篇的，這算什麼？我也無以名之。可是，明知不宜，也不得不寫它發表，我想這或者有助於讀者了解我寫「虛雲」的用意和「內明」登載此書的苦心。

拙作向來不打底稿，下筆就算數，故此文字粗糙，結構欠嚴，渣滓很多，將來結集時自當遵從各大德指教予以刪改修正。

我甚至還夢想將此書拍成一部有深度的彩色佛教電影——文學形式的。



# 六祖慧能傳

(五)

宇井伯壽著  
王進瑞譯

三十六對法，其實是難能理解的。如外境無情的法；天地、日月、暗明、陰陽，水火等五對，還可以了解；但是語言法相的法，如：有爲無爲，有色無色、有相無相、有漏無漏、色空、動靜、清濁、凡聖、僧俗、老少、大大小小、長短、高低等十二；和能起自性用的法，如：邪正、癡慧、愚智、亂定、戒非、直曲、實虛、峻平、煩惱菩提、慈害、喜嗔、捨慳、進退、生滅、常無常、法身色身，化身報身、體用、性相等的十九，是以什麼爲標準，殊難理解。對十二對的問題，有的說是：語與言對法與相對有十二對。有的說：有情無親對言語與法相對有十二對。惠昕本以下却把十二對簡單地整理作，法相語言的十二對。恐怕這是把有情與無情，以及法相與語言湊成爲十二的；其中前面的七是法相上的，後面的五可能是語言上的；是否如此？無法明瞭。或者把清濁的一對加入於後面之五，這樣可不可做前六、後六？又能起自性之用的十九對，亦是莫名其妙東西；但是比較十二對，是容易能夠理解的。這些法都是相待的法，好像有在外離開諸相，在內不著空的意思。

十五、六祖一如前所述，先天元年往新州國恩寺，所謂新州，亦就是叫做龍山的地方。六祖此時，已經七十五歲，以後的一年間可能並無重大事件，所以並無任何消息傳下來。先天二年七月八日，叫門人前來，告知到了八月就要示寂，如尚有疑者可速請問。又對門人有所悲泣者，說壇經所傳的眞假動靜偈，八月三日食後，即正午過後與門人告別，對弟子法海的請問，說自性眞佛解脫頌，教示但識衆生即能見佛，離開衆生即無佛心；並再說

自性眞佛解脫頌，教示自心自性才是眞佛，最後告誡說：莫作世情一樣悲泣，不要受人吊問錢帛，不必著孝衣，並遺言說：只管如吾在日，端坐坦然寂靜，應行大道等語。其夜三更，奄然遷化，春秋七十六歲。

以上就是最古所傳的六祖遺誡及遷化事情，但後來另有與此有多少不同的遺誡流傳下來。

敦煌本在說見眞佛解脫頌以前，有左開一段文：  
六祖言，汝聽，吾與汝說。後代世人，若欲覓佛，但識佛心衆生，即能識佛。即緣有衆生，離衆生無佛心。  
可是承繼惠昕本的大乘寺本及興聖寺本裏面，再加敷演，而且在興聖本裏，有添加左開一段文：  
汝等自身是佛，更莫狐疑，外無一（原文有切字）物而能建立，皆是本心生萬種法。故、經云，心生種種法生、心滅種種法滅。

德異本和宗寶本在此部份亦與興聖寺本一樣，僅有多少文字有不同而已。可是祖堂集裏却不是作遺誡陳述，用平時告訴大眾的口氣說：六祖每告善知識曰：然後（一）介紹上文，（二）說：須達一相三昧、一行三昧，而說明兩三昧；其中一行三昧是在壇經所說一樣。（三）說：我法如普雨，汝有佛性，如地中種，若遇法雨，各得滋長，取吾語者，必證菩提，依吾行者，定證聖果。（四）說明雖然有所說法，但不傳衣的理由。（五）說傳法偈後，教示說：其性無二，其心亦然，其道清淨，亦無諸相，汝莫觀淨及空其心，此心本淨，亦無可取，汝各努力，隨緣好

去。以上祖堂集所記載的，確依據興聖寺本以後，再取壇經中一行三昧，加上一相三昧，又附加雨及種，並述不傳衣的理由，再合併傳法偈以及結言的。實際上這些內容湊在一起，恐怕不是於一時所說的。宗鏡錄九十七卷裏面，亦有刊出六祖之言，在這裏先舉出「汝等諸人自身是佛」的文，然後繼續祖堂集裏（六），再聯絡一行三昧說明中的「行住坐臥皆一直心即淨土」及「依吾語者決定菩提」，最後舉出傳法偈，這亦是可能從幾個地方，湊集各種文句所成的。景德傳燈錄亦是抄襲祖堂集的內容以後，在文字上多少加以變化的。傳法正宗記亦不出其轍：所以除了宗鏡錄以外，可以說大畧一致，這些可能是依據寶林傳抄來的。宗鏡錄與其說是獨立的，毋寧說是取意引用的才是。可是六祖的傳法偈，在敦煌本的和在祖堂集以下的，有所不同：大乘寺本和興聖寺本以下的，亦有多少不同。上文中觀淨二字應該是觀靜，在這裏已經可以看出有排斥北宗之意。

再就壇經來看，敦煌本裏，在說了真假動靜偈後，法海問：「大師滅後衣法當付何人。」時六祖答說：「法即付了，我滅後二十餘年，有人出來，排除邪法，堅立宗旨者，即是吾正法。」如此同意神會排斥北宗。又說：「衣不合傳，汝不信，吾將誦達磨以來到五祖之傳衣付法頌。」等語；以後說出達磨以來到五祖的以及自己的各偈以後再說另外自己的二偈。其次在大乘寺本及興聖寺本裏，就是說：法在大梵寺所說，抄錄作壇經的才是正法。滅後二十年間，邪法會遼亂正法，有人出來排斥，弘吾法於河洛云云。大乘寺本裏說明此人是南陽縣人；如此承認壇經稟承及神會的行動；並說明不傳衣理由後，僅舉出達磨的偈和六祖的偈二偈，對二祖以下以及六祖其他的二偈並不列出。可是到了德異本及宗寶本，就舉出達磨的偈以後，再刊出祖堂集的（二）及（三）和（五）的傳法偈，以及（六），這就表示承受大乘寺本及興聖寺本以後，再採取祖堂集以下所有的。所以在這裏這就變成作爲遺誠的。據以上看來，六祖的遺誠，應該將敦煌本所傳的加以批評精察以後採用才對，他本的都是後世所輯成的。從這一點來看，宗鏡錄所載有關六祖的事項，照其原文是不能認爲整套的

六祖言句，但這並不是否定其全部都不是六祖的言句。

十六、依據王維的碑銘所記載：

至某載月日中，忽謂門人曰，吾將行矣。俄而異香滿室，白虹屬地，飯食訖而敷坐，沐浴畢而更衣，彈指不留，水流燈焰，金身永謝，薪盡火滅，山崩川竭，鳥哭猿啼。

神會語錄裏，記載其夜奄然坐化的情形：

是日、山崩地動，日月無光，風雲失色，林木變白，別有異香氤氳，經停數日，曹溪溝澗斷流，泉池枯竭，經餘三日。又敦煌本所載的是：

諸日，寺內異香氤氳，經數日不散，山崩地動，林木變白，日月無光，風雲失色。

以上所說「異香氤氳」是遷化的前或後？不太明瞭，又並不是「飯訖」，好像是其夜命終才對，因為「飯」除了中午以外並無。所以奇瑞之景諸書所說大概都是一樣。

其年十一月迎回神座葬於曹溪，據說白光出現，向上二日又三日始散。曹溪大師別傳說：十一月十二日遷神入龕：這可能是在曹溪造龕塔，納入於其龕塔的意思。很明白地說是十一月十二日。景德傳燈錄、傳法正宗記、德異本、宗寶本等均依照此說。以上大概是實在的記事，諒必不會有錯。

可是曹溪大師別傳裏說：

大師頭頸，先以鐵葉封，裹全身膠漆。

宋高僧傳所載的是：

（一）又以能端形不散，如入禪定，後加漆布矣。

（二）復次，蜀僧方辯，塑小樣真，肖同疇昔。

（三）能會言，吾滅後，有善心男子，必取吾元，汝曹勿怪。或憶是言，加鐵環，纏頸焉。

德異本、宗寶本均把（一）（二）作爲次年七月二十五日，適當地插入於壇經本文。（三）裏，在敘述六祖傳法偈後，以爲六祖的預言五六年後的事情揭載左文：

頭上養親，口裏須餐，遇滿之難，楊柳爲官。

右文好像是占卜一樣的句，其次再記述六祖的預言的話說：「七

十年後有出家在家二菩薩，從東方來，同時興化，建立吾宗，締緝伽藍，昌隆法嗣云云。」其中（三）裏所說五六年後的事，七十年後的事，這二節在景德傳燈錄裏亦有，可見此兩本這段文是從那邊所引來的。後來於開元十年（公元七二二年）又十一年，或者二十七年（公元七三九年）果然有人來取塔中的頭的消息流傳出來，尚且亦明白地指說其理由，姓名及其曠使者。這是從曹溪大師別傳以來才有這種流言妄傳出來的。當初在曹溪大師別傳裏，尚屬簡單的流言，到了宋高僧傳並且加上了犯人的生地及曠使者，至於景德傳燈錄連犯人的姓名亦列出來，再把南北朝時代縣令的名亦報出來，好像是真有實事一樣傳揚到現在的。上面流言妄傳的來源，完全是出自寶林傳。

十七、據敦煌本記載，將六祖葬於曹溪後「韶州刺史韋據立碑，至今供養。」云云，這是指什麼時候立碑，並不明瞭，不過並不像是數年後的事。在神會語錄、歷代法寶記，以及曹溪大師別傳裏，亦有記載韋據立碑的事，而且神會語錄，歷代法寶記亦說有碑文。這樣看起來立碑可能是事實，但是否有碑文？無法確定。

可是據神會語錄說：

至開元七年，被人磨改，別造文報鐫，畧除六代師資相授，及傳袈裟所由。其碑今見在曹溪。

又據歷代法寶記記載：

至開元七年，被人磨改，別造碑，近代報修，侍郎宋鼎，撰碑文。

但曹溪大師別傳所載的是：

後、北宗俗弟子，武平一，開元七年，磨却韋據碑文，自著武平一文。

依照這樣看起來，神會語錄，歷代法寶記所說的「被人」那個人，就是武平一。磨換文碑這件事，後來亦成了神會排斥北宗的理由之一，但據宋高僧傳說：

朝達名公所重，有若宋之問。竭能着長篇，有若張燕公說，寄香十斤並詩，附武平一至。詩云：大師捐世去，空留法身

在，顯寄無礙香，隨心到南海。武公因門人懷讓鑄巨鐘，爲撰銘讚，宋之問書。

據此看來，上面的武平一，就是這個武平一沒有錯。開元七年（公元七一九年）是神會勅住南陽龍興寺的前年，又神會排斥北宗是從開元二十二年（公元七三四年）正月二十五日方開始的。所比比此早十五年前的時候，應無稱他爲北宗弟子的道理。又南嶽懷讓鑄巨鐘時撰銘讚的人，必係有氣概而且富於正義感的人，這種人會做磨却碑文，除去師資相授及傳衣由來等卑鄙的事，是使人無法相信的。尚且這個碑文，是否真實存在？亦屬疑問。又所說武平一著文一節，是否誤將撰銘讚的事，訛傳的結果？所以磨却碑文一節，可能是神會一派所捏造的說。宋鼎是於天寶四年（公元七四五年）請神會入東都的人，從此以來荷澤宗才流行起來。此人有無撰寫六祖碑文，尚屬疑問。事實上神會特別請王維撰述碑銘，使王維這種名人已經寫了，所以上面的傳說不太可信，但懷讓鑄巨鐘一節，雖然別處無傳，事實上有其可能。

十八、宋之問是無節義的人，曾諂媚則天武后的嬖臣張易之，爲此被貶，於景龍中（公元七〇七—七〇九年），雖然官復考功員外郎，再於睿宗時諂事太平公主，終於流放嶺南後賜死。雖然如宋高僧傳所說，是一位朝達名公是沒有錯，但並不是可褒的人。不過奏請召神秀的，正是此人。張說是燕國公，曾尊崇神秀，撰寫其碑銘，但據神會語錄所傳，亦曾參問過神會的人，所以不能說他是偏信北宗，或者傾向南宗的人。也許在此人的時代，尚未構成南宗北宗對立的風氣亦不一定。張說被諡爲文貞公，是一代名士，曾寄香和詩給六祖塔，其有尊崇六祖一事，至爲明白。

再據宋高僧傳記載：「廣州節度宋璟，來禮其塔，問弟子令韜，無生法忍義，宋公聞法歡喜，向塔乞示徵祥，須臾微風漸起，異香襲人，陰雨霏霏，只周一寺耳。」宋璟亦是一代名士，耿介有大節，曾拜相位之人。開元初以廣州都督召拜刑部尚書，然後累進，開元二十五年（公元七三七年）卒，年七十五歲。諡文貞公，他於開元初任廣州都督時，即六祖寂後不到數年，就去拜塔

的。宋高僧傳續繼有下面一段記事：「後，肅宗（公元七五六年—七六二年在位）下詔能弟子令輶，輶稱疾不赴，遣明象齋傳法衣鉢，進呈畢，給還。」上面明象是令輶的弟子是沒有錯。「進呈畢，給還」這一句好像是把衣鉢退還的意思，其實不是。可能是賜下東西並准明象回歸的意思才是。因為後來代宗於永泰元年（公元七六五年）有下詔把傳法袈裟退還於曹溪，如果前面一句表示已經退還，代宗的這一道詔即無法理解。肅宗的這一道詔，依據德異本，宗寶本裏，六祖入寂後的記事，就是肅宗於上元元年（公元七六〇年）遣使去請六祖衣鉢，在大內供養，可能是當時的事情。當時的詔文，依據曹溪大師別傳記載。

勅，曹溪山六祖傳法袈裟，及僧行滔，並俗弟子五人，利見令水陸給公乘，隨中使劉楚江赴上都。上元二年十二月十七日下。

右詔文的前文是：「上元二年，廣州節度韋利見，奏僧行滔及傳袈裟入內，孝感皇帝依奏。」所以可見是據廣州節度韋利見所奏的。可是這二人韋利見及劉楚江，均無傳記留下來，無法明瞭其人經歷。行滔與令輶是同一人。宗密所著的「中華傳心地禪門師資承襲圖」裏面，行滔和超俗智海一起陳述在內。滔與輶是音通互用，行與令的差別可能是草書字的看錯，或者抄錯亦不一定。因為自古以來，一個人的名當中一個字的寫錯是平常慣見的，所以看做同一人並非不當。令輶的弟子明象，在下面的上表文及詔裏面，亦寫成惠象，這亦可以看做同一人。宋之問上奏召神秀的文，亦把神秀寫成道秀，在公文書中亦有這等事，寫錯一字並不足為怪。所以明與惠寫錯，並不是別人。可是這道詔文於上元二年所下一節，恐怕是乾元元年（公元七五八年）的錯誤。因為曹溪大師別傳繼此詔後尚有一篇惠象辭歸表：這是乾元二年（公元七五九年）正月一日，行滔以疾辭出京後，於正月十七日入寂，不得已由其弟子惠象持傳衣上京，然後想要回歸曹溪時上奏的。表文中有一「昨奉恩命，勒送天宮」這可能表示此表於上元元年（公元七六〇年）所奏，其次再有孝感皇帝批僧惠象表及詔文，其中有言及乾元三年（公元七六〇年）十一月的事，及寶應元年（

公元七六二年）永泰元年（公元七六五年）的事，均按年次陳述，所以如果先說上元二年（公元七六一年）以後，再說乾元二年（公元七五九年）者，在年序上極不適當所致。不但如此，如果先以疾而辭出京後，再有召出之勅者，亦極不合理。所以這道詔，其實是乾元元年（公元七五八年）十二月十七日所下之詔，不是上元二年（公元七六一年），依照詔文看來，已經在此之前，就有廣州節度韋利見的內奏。所以曹溪大師別傳所載的，就表示乾元二年傳衣達於上都，上元元年在宮內供養；因此與德異本、宗寶本所記載入寂記事符合。佛祖通載所說，於乾元二年（公元七五九年）傳衣入內供養一節，是謂傳衣達上都時，又景德傳燈錄，佛祖統記所說，上元元年（公元七六〇年）入內供養，是指次年供養的意思，均不抵觸。

曹溪大師別傳記載：「又乾元二年正月一日，滔和上有表辭老疾，遣上足僧惠象及家人永和，送傳法袈裟入內，隨中使劉楚江赴上都，四月八日得對，滔和上正月十七日身亡、春秋八十九。」中其說，四月八日得對一節，可能是指四月八日到上都，奉獻袈裟的意思。依照此文看，行滔是於正月十七日遷化，壽八十九歲。這與景德傳燈錄所說：好像是於上元元年或者其後遷化，壽九十五歲，勅諡大曉禪師云云的記事，不符合。這一點在我想，曹溪大師別傳所說的，比較可信。壽亦是八十九歲較恰當的。敕諡大曉禪師一節，與上元二年示寂的司空山本淨所賜的一樣，是否把兩者混亂所致？因為別傳裏並無諡號記事，無法明瞭。別傳繼續說：

勅賜惠象紫羅袈裟一對，家人永和別勅，賜度配本寺。改建興寺為國寧寺，改和上蘭若，勅賜額，為寶福寺。

右詔文，可能是惠象出京時，亦會上奏行滔遷化事情，所以對和上所住的地方，下賜寶福寺勅額的，那麼這個地方，就是六祖塔的所在。對惠象賜紫羅袈裟，又對家人永和，令他出家，配於本寺；本寺就是建興寺，又將其寺名改為國寧寺的。依據曹溪大師別傳尾後的記事，六祖會居國寧寺及新州國恩寺，所稱中興寺、法泉寺的名稱，亦可稱謂建興寺的。



惠象又名明象，在其他禪宗史籍裏面，未見其名，但據曹溪大師別傳的記載，是行滔的上足，曾代其師赴上都的人，在別傳裏面有一篇上奏文，如左：

沙門臣惠象言，臣偏方賤品，叨糙桑門，樂處山林，恭持聖教。其前件衣鉢，自達磨大師已來，轉相傳授，皆當時海內欽崇，沙界歸依，天人瞻仰，俾令後學睹物思人。臣雖不才，濫承付囑，一昨奉恩命，勒送天宮，親自保持，永無失墜，臣之感荷，悲不自勝。足知，大法之衣，萬劫不朽，京城緇侶，頂戴而行。然，臣師主行滔，久傳法印，保茲衣鉢，如護髻珠，不敢違命，一朝亡歿，奄棄明時。臣今欲歸至彼，啓告神靈，宣述聖情，陳進衣改寺之由，叙念舊恤今之狀。臣死將萬足，不勝涕戀懇欵之至，供奉表辭以聞。沙門惠象誠悲誠戀，頓首頓首，謹言。

對此，有孝感皇帝所批詔文。

勅曰：師之師主行滔，戒行清循，德行孤秀，傳先賢所付衣鉢，在炎方而保持，亟換歲年，曾不失墜。朕虔誠慕道，發使遐求。師綿歷畏途，頂戴而送，遂朕懇願，何慰如之。行滔身雖云亡，其神如在。師歸至彼，具告厥靈，知朕欽崇永永不朽矣。即宜好去。

這道詔文，極其懇切。可見惠象亦是一位傑出的人才。再於乾元三年十一月二十日（乾元三年於閏四月，改元稱作上元，其實應該是上元元年十一月二十日才是）帝遣中使程京杞送和香於六祖龕前供養，並宣口勅及焚香，不料龕中忽有一道虹光直上高數丈，程使見光與村人舞蹈並作記錄，然後表奏。

又曹溪大師別傳繼說：「寶應元年（公元七六二年）帝送傳法袈裟，歸曹溪。」云云，其實勅書是於永泰元年（公元七六五年）所下的，不是寶應元年。而且其下面所註：（袈裟在京愍持寺安置，經七年。）可見這是指自乾元二年以來經過七年的意思。亦是不符合寶應元年，應該是永泰元年才對。以永泰元年來計算，亦是符合惠象是乾元二年出京之說。永泰元年是代宗即位後第三年，此年五月五日，代宗夢見六祖請其歸還衣鉢，所以其月

七日下午詔給刺史楊緘，此詔文存於全唐文第四十八卷，又曹溪大師別傳，景德傳燈錄及德異本，宗寶本裏入滅後的記事亦有。

朕夢感能禪師請傳法袈裟却歸曹溪。今遣鎮國大將軍劉崇景，頂戴而送。朕謂之國寶，卿可於本寺如法安置，專令僧家親承旨者，嚴加守護，勿令遺墜。

右文就是詔文，可是曹溪大師別傳在其前面加上「勅楊鑑，卿久在炎方，得好在否」在其最後再加上「朕自存問，永泰元年五月七日下午。」等文字，楊緘變成楊鑑，劉崇景變成楊崇景，其他尚有數字不一樣。景德傳燈錄，佛祖統記作爲楊緘。上面的人名在人名辭典裏面均找不到，現在無法明瞭其經歷。

十九、憲宗（公元八〇六—八二〇年）在位時，依據嶺南節度使馬總的奏請，對六祖賜大鑑禪師諡號，將其塔名號爲靈照。如前所述，柳宗元的曹溪第六祖賜諡大鑿禪師碑並序裏面有記載，馬總轉任嶺南節度使三年後，才疏聞奏請的，諡號下賜的時候是元和十一年（公元八一六年）十月十三日，右碑並序裏面所記元和十年是錯誤的。柳宗元又寫：「大鑑去世，百有六年。」如照這樣逆算起來，就變成六祖是於景雲二年（公元七一一年）示寂，對六祖的寂年發生二年的誤差。六祖於先天二年八月三日寂是古記錄所公認的，唯有曹溪大師別傳的記載，一方面雖然認定先天二年說，又在另一方面說：「先天二年壬子歲滅度，至唐建中二年（公元七八一年）計當七十一年。」上文依干支來看，先天二年是癸丑年不是壬子年，如果壬子年是對的話，就變成先天元年壬子年寂，成了一異說；佛祖通載就依此異說，作爲先天元年八月三日寂。照此年來計算，元和十一年是百有五年，不到百有六年。除此以外並無別的異說，所以柳宗元的說，難得採用。那麼爲什麼會有百有六年之數字出現，恐怕是柳宗元看先天二年十一月改爲開先，永泰二年十一月又改爲太曆，所以將各年號計算出先天是二年，開元是二十九年，永泰二年，太曆有十四年，這樣算出百有六年的亦不一定。劉禹錫的第二碑亦記載，百有六年賜諡的記事，這亦是可能抄寫柳宗元的年數，自己並不作正確的計算所致。劉碑裏面並有「三十出家，四十七年而歿。」這亦

是可能四十出家，三十七年而沒之誤，雖然四十出家亦非正確，但以回歸曹溪五年看做出家以外別無辦法。雖然柳宗元，劉禹錫二人均是名人，但他們在六祖示寂百年後所立，與前人不同的異說，會使人信從者，是難以想像的。如果以為他們是名人，單憑其名聲，就要言聽計從而盲信其說者，即是天大的錯誤。這是一種弱點，後世會造偽書，又會說偽說，就是藉此造成的。

二十，唐於公元九〇七年亡，其年，後梁起，同時，晉、蜀、吳亦起，又吳越立，再來有十國的併立，五代的交替，後來遂被宋統一天下，在廣州方面，有清海（廣州）節度使劉隱，為南平王，統領南海。隱死後，其弟巖立，僭為越帝，國號稱越，後來改稱為漢，於公元九一七年稱乾亨元年年號，這就是南漢。九二五年改稱為白龍元年，九二八年改為大有元年，後晉天福七年（公元九四二年）巖之子玠立，改為光天元年，又改為永樂元年九四三年弟晟弑之自立，改元為應乾元年，更改為乾和元年，到了後周顯德五年（九五八年）晟死，其子鋹立、改稱為大寶元年，終於宋開寶四年（公元九七一年）亡。

據宋高僧傳記載：

迨夫唐季劉氏稱制番禺，每遇上元燒燈，迎真身，入城，為民祈福。

因此可見自南漢時代以來，每年上元即正月十五日，點上元燈的時候，就迎六祖真身入城，為民祈福作為例行公事。所謂城，可能是韶州府城，不可能是廣州城。

又景德傳燈錄所載：

皇宋開寶初，王師平南海劉氏。殘兵作梗，師之塔廟鞠為煨燼。而真身為守塔僧保護，一無所損，尋有制、興修。功未竟，會太宗即位、留心禪門，頗增壯麗焉。

右文與宋高僧傳所載左文：

大宋平南海，後韶州盜周思琮，叛換、盡焚其寺。塔將延燎。平時肉身非數夫莫舉，煙燼向逼，二僧對昇，輕如夾紵像焉。太平興國三年，今上勅重建塔，改為南華寺矣。

上面兩文可以相輔以後，文意顯得明白。因為南漢劉鋹侵犯宋地

，宋太祖才命潘美征討，所以自開寶初年以來就有戰鬥，到了開寶四年，劉鋹所屬的廣州被攻陷始投降。其殘兵可能是指周思琮，在這個時候，寺雖然被焚，幸好守塔僧運出六祖真身，始免於難。其後不久，奉救復興寺，太祖崩後，太宗即位，因太宗留心禪門，所以寺觀再建後更加壯麗，又於太平興國三年（公元九七八年）塔也重建完成，改稱為南華寺。可能在這個時候，加諡大鑿真空禪師的稱號，及其塔稱作太平興國之塔。

後來再於仁宗天聖九年（公元一〇三一年）四月，將六祖真身及衣鉢，安奉於大內供養，並加諡大鑿真空普覺禪師稱號，奉詔由晏殊元獻公寫成六祖衣鉢記。據說是天聖十年的事，其實賜十是可能九之誤。八月十五日遣使送還，又對南華寺長老普遂，智度大師之號，這位普遂可能是當時的守塔僧。

神宗（公元一〇六八年—一〇八五年在位）亦曾加諡大鑿真空普覺圓明禪師稱號，這是何年所賜，並不明瞭，據說這是晏殊所說的，但晏殊這個人在這個時候，已經不存在的人，顯然並不是此人所說的。

以後尚有傳說，在宋朝時代尚有一次，加諡廣照稱號，不過這是於何年，由何帝所諡，無法明瞭，實感遺憾。也許這不是事實亦不一定。（完）

## 中道學會增設

靜坐班  
名相班

香港中道學會，為純粹研究佛學之居士組織，成立迄今，將及廿載，每逢週六，講習經教，從無間斷，去冬自置會所後，該會更積極籌劃，擴展會務，據悉已決定自四月十七日起，以後每逢星期六下午三時至四時，增設「靜坐實習班」，聘請前會長孫家良老居士擔任指導，四時至五時，加開「佛學基本名相研究班」，由沈九成居士兼任講解，原有「佛學座談會」，則改於五時至六時舉行，以上各班，歡迎各界報名參加，不收任何費用。惟以名額有限，額滿即行截止。報名地址：九龍彌敦道碧街口旺角大樓，電梯③B座。電話：三十三二六一號，報名時間：星期六下午三時至六時。



## 談佛法中的「一時」

智 銘

在佛經內，其開頭語多爲「如是我聞，一時，佛在……」，這「一時」究竟是什麼意思？

有人提出：「一」是數字，「時」是無定法，陰、入、界都不攝，都不實在，怎能稱爲「一時」呢？

又有人提出，佛曾說：「我行無師保，志一無等侶，積一行得佛，自然通聖道。」佛說有「一」，應當有「一」，「一」、「法」和合故，物名爲一，若實無一法，何以故，一物中一心生，非二非三？

因有以上的疑難，龍樹菩薩曾作了分別的解釋。

對「一」的解釋，他認爲：

一、若「一」、「瓶」是一義，那末，因提梨、釋迦也應是一義。若是這樣，在在有「一」的地方，就處處有「瓶」了，在在有因提梨，亦應處處有釋迦了。這麼一來，「一」與「瓶」同，「二」又與「衣」同，則「衣」豈不就是「瓶」了。因爲「一」等於「瓶」，「一」又等於「衣」，則「瓶」等於「衣」（A || B, B || C, 則 A || C），那末，「衣」、「瓶」就沒分別了，這是不可以的。

二、「一」，是數法，「瓶」也是數法，可是，「瓶」體有五法，「一」亦應有五法了。「瓶」可以用眼見，有色有對。

「一」也應有色有對才行。反過來說，若在在「一」不名爲「瓶」，那末「瓶」與「一」就不能合「一」了。若說「一」不應攝「瓶」，若說「瓶」亦應不攝「一」，「瓶」、「一」不異故。又復欲說「一」，應說「瓶」，欲說「瓶」，亦應說「一」，如是則錯亂。

三、若「一」與「瓶」異，「瓶」則非「一」，若「瓶」與「一」異，「一」則非「瓶」。若「瓶」與「一」合，「瓶」名「一」者，今「一」與「瓶」合，何以不名「一」爲「瓶」？是故，不得言「瓶」、「一」異。

四、諸數初一，「一」與「瓶」異，以是故，「瓶」不作「一」，「一」無故「多」亦無。何以故？先「一」後「多」故。如是異中，「一」亦不可得。以是故，二門中求一法不可得，不可得故，云何陰、界、入攝？

龍樹菩薩說明「一」的意義後，認爲佛經說「一」，是隨俗語故名爲「一」，心實不著，知數法名字有，並非實有。所以佛

法中說「一時」、「一人」、「一師」無咎，不墮邪見。

關於「時」的問題，有人認為：

「時是不變因，是實有，時法細故，不可見，不可知，以華實等果故，可知有時。往年、今年；久、近、遲、疾，見此相，雖不見時，可知有時，時法不壞故常。」

龍樹菩薩對「時」的概念是：

一、若將「時」視為實有，則「時」是一物，以是故，過去時不作未來時，亦不作現在時。過去時中亦無未來時，以是故無未來時，當亦無現在時，將時間予以分割，事實不可能。

二、若有過去、現在、未來三時，則三時中應該有自相。若有自相，應都是現在時，無過去、未來時了。若有未來時，則不應名未來，而應名已來。

三、若過去時已過去，則破過去相。若過去時不過去，則無過去相。未來時亦如是。以是故，時法不實。

四、時有二義：一是迦羅（實時）、二是三摩耶（假時），這假時見陰、界、入生滅，假名為「時」，無別「時」。所謂方、時、離、合；一、異、長、短等名字，出凡人心著，謂是實有法。以是故應除捨世界名字語言法，不應認「時」為實有法。

龍樹菩薩作了以上的概念分析，所以「時」非實有。由龍樹菩薩對「一」的釋難，可以作以下數點歸納：

一、數——一、二、四……並非具體物，也不是存在物，宇宙間（器世間）沒有一個真實的數存在着，數之所以被運用，只是形式的存在，在客觀中，沒有一個數能與物和合成一體。是以「一」不能在任何物中。

二、數——一、二、三……不是物之性，如火有熱性；水有濕性。「一」瓶中的「一」，不是「瓶」的性，所以不能與「瓶」和合。

三、數——一、二、三……非獨立可以存在之物，也不是某一物的屬性。

因是之故，數與物（法）和合時，只是概念上的、形式上的和合，而不是客觀的實有和合。是以，佛「處處說一時、一人、一師……」，並不表示佛智中存有一個實在的「一時、一人、一師」。因其是形式上的和合，故可以說是異而和合，和合不即等於同「一」。用般若智照，「一」與「物」，都是因緣所生法。因緣所生法皆空，如幻如化，並無真實性。

由龍樹菩薩對「時」的釋難，也可以作以下之歸納：

一、陰（五陰）、界（十八界）、入（六入）是緣起法，是生滅流轉，如見華生華謝；果生、果熟、果落等都是生滅流轉。今年、去年，遠、近、遲、疾，也是因這種生滅流轉的一種錯覺，誤認為實有「時」。但生滅流轉，如幻如化，如虛空，不真實。依此所生心、心數法，亦虛假而不真實。故「時」之存在，是心識的錯覺，並無客觀的實有「時」的存在。

二、因生滅流轉所幻現的華開、華謝；果生、果熟、果落等虛假現象，使心識產生了過去、現在、未來的時間表象，但實質言，「時」（無以名之，暫隨世俗稱為「時」）的本身無所謂過去、現在、未來，生滅法可以過去，時間並無過去，生滅法可以表象當前而認有現在，但時間並無所謂現在。生滅法可以表象未來，而預為設立未來時，而時間無所謂未來。因為時間不能因外界之力而可分割。是以，法可以相續流轉，時間無所謂相屬流轉，時間只是一個被誤認為「虛假」的有、形式的有而已。是心識的執着。若心識不執着有時，則時間根本不存在。

綜據龍樹菩薩之釋難，確無「一」的存在，亦無「時」的存在，佛之所以「處處說一時、一人、一師」是隨世俗言說，非真有「一」，亦非真有「時」，更非真有「一時」。

# 梵文文法自學法

吳汝鈞編著

## 第二課 八種格

I. 連聲：一字的最後字母若是鼻音m，而後一字的最先字母若爲子音，則m轉成特殊鼻音ṃ（稱爲anusvāra），亦讀如m。如下例：devaṃ paśyāmi（我見到一神祇）

II. 名詞與形容詞：梵文的名詞與形容詞，都有三性與八格之分。三性是陽性、陰性與中性；八格則是主格、對格、具格、爲格、奪格、屬格、處格、呼格。八種格與三種數目（單、雙、衆）相配，可得二十四種變化，代表二十四種不同的文法功能。關於性方面，某一名詞是什麼性，與其意思並沒有必然的關係。除了一些特殊例子外，通常可由名詞的語尾分別出它是什麼性。如語尾是-a的是陽性，是-am的是中性，是-ā，-ī的是陰性。

III. 格：

主格——英語爲nominative。相當于一般的主詞。

對格——英語爲accusative。相當于一般的直接受詞。在梵文，亦可用到“移動到一地方”的“地方”上。例如“我到那城市”，此中，城市是對格。另外，又可用到一段時間上。例如“我住于此多年”，此中，年亦是對格。

具格——英語爲instrumental。表示某一動作的施發者或工具之意。例如“這事由我所做”和“他用筆來寫”，此中的我與筆，都是具格。

爲格——英語爲dative。相當于間接受詞。如“他把書交給我”，此中的我，即是爲格。或“爲某人而作事”，此中的某人，亦是爲格。

奪格——英語爲ablative。表示從某一地方或對象而來。例如“他從那城鎮來”，此中的城鎮，即是奪格。這又有“透過”的意思。例如“他透過實踐來學習”，此中的實踐，亦是奪格。另外，這又有比較之意。例如“他比我高”，此中的我，亦是奪格。

屬格——英語爲genitive。

處格——英語爲locative。表示一物或一事件發生的位置。如“他在城鎮裏”，此中的城鎮，即是處格。

呼格——英語爲vocative。表示呼叫之意。如“天啊，怎麼辦”中，天即是呼格。

IV. deva（神祇）與phalam（果實）的語尾變化：deva是陽性，phalam是中性，其各自的二十四種語尾變化的形式如下：

梵文自學法—第二課答案：①他傷害那些馬。②我到家裏去。③那兩只烏鴉在那裏呢？④你們見到剎帝利的兒子。⑤我帶領着剎帝利兒子的兩頭象⑥兒子的兩個生果在那裏呢？⑦他由屋中看見兩個朋友。⑧那些象行到有水的地方去。（jale 本意爲在水中，此處可解作有水的地方）

數格	單	雙	衆
主	devaḥ/phalam	devau/phale	devāḥ/phalāni
對	devam/phalam	devau/phale	devān/phalāni
具	devena/phalena	devābhyām/phalābhyām	devaiḥ/phalaiḥ
爲	devāya/phalāya	devābhyām/phalābhyām	devebhyaḥ/phalebhyaḥ
奪	devāt/phalāt	devābhyām/phalābhyām	devebhyaḥ/phalebhyaḥ
屬	devasya/phalasya	devayoḥ/phalayoḥ	devānām/phalānām
處	deve/phale	devayoḥ/phalayoḥ	deveṣu/phaleṣu
呼	deva/phala	devau/phale	devāḥ/phalāni

要點：a. deva是陽性，phalam是中性。

b. 陽性與中性名詞的語尾變化，除了主格、對格、呼格外，其他格皆相同。

c. 陽性名詞的呼格，除單數外，其他都與主格的變化相同。

d. 中性名詞，其主格與對格的變化相同。

e. 所有名詞，在其雙數的變化中，主格與對格同；具格、爲格與奪格同；屬格與處格同。

\*

\*

\*

### 生字彙

aśva	馬
kāka	烏鴉
kṣatriya	刹帝利；印度的第二種階級人物，指軍人，參與政治者。
gaja	象
gṛham	屋宇，家庭
jalam	水
deva	神祇
nagaram	城鎮
phalam	果實
putra	兒子
mitram	朋友

把下列語句翻譯成語體文：\*

1. aśvānpīḍayati.

2. gṛham gacchāmi.

3. kākau kutra tiṣṭhataḥ?

4. kṣatriyasya putram paśyatha.

5. kṣatriyasya putrasya gajau nayāmaḥ.  
 6. putrasya phale kutra tiṣṭhataḥ ?  
 7. gṛhātpaśyati mitre.  
 8. jale gacchanti gajāḥ.

\*梵文語句的字的安排，沒有一定的次序；一般的寫法是主詞在先，然後是受詞，然後是動詞。副詞通常放於受詞之前，或緊隨着動詞；不過，安置在其他位置也無不可。

### 第三課 中間動詞 ( middle )

我們在第一課中所敘述的，是動詞的現在主動式的語尾變化。梵文還有另一組語尾變化形式，這即是中間式。本來，中間式表示動詞的動作與主詞的特殊關係，這些例子可以從古典梵文中的一些動詞中看到。但與此同時，動詞語尾變化的用法也漸趨固定，規定某些動詞只能採主動式或中間式的語尾變化形式了。

通常一個動詞只能採一種語尾變化的形式，或是主動式，或是中間式。其採何種方式，可在其第三身單數的形式中看到：以-ti 終結的是主動式，以-te 終結的則是中間式。

以下寫出 √labh ( 獲得 ) 的現在中間式的變化形式。所有第一種活用的中間動詞，都採取同一的變化形式。

	單	雙	衆
第一身	labhe	labhāvahe	labhāmahe
第二身	labhase	labhethe	labhadhve
第三身	labhate	labhete	labhante

\*

\*

\*

生字彙 ( 由此以後，所有動詞只寫出其語根及第三身單數的變化方式，不再附類別 )

idānīm	現在
eva	只是 ( 其位置安放在所形容的詞語之後 )
katham	如何 ( 詢問式 )
√jan ( jāyate )	出生
tatra	那處
na	否
na vā	( 是 ) 或否
√man ( manyate )	思想
√labh ( labhate )	獲得，獲致
√vṛt ( vartate )	在，有，存在 ( 相當於英語的 be )
√vṛdh ( vardhate )	生長

把下列詞句翻譯成語體文：

1. idānīm tatra gajamaśvaṃ ca paśyasi na vā ?
2. gṛhe kutra vartete ?
3. katham jālam labhase phalāt ?
4. jāyate putraḥ .
5. putraṃ mitraṃ na manyase .
6. kṣatriyau phale labhete .
7. deva kutra gacchanti gajāḥ ?
8. jalameva nayāmi gṛhāt .

#### 第四課 一字的最後母音的連聲

連聲是一些字母須隨其前後周圍的字母的分佈情況而有所改變。這發生在單語的末尾與單語的前頭間的，爲外連聲；發生在單語內部，即語根或語幹與字首、接尾詞或語尾間的，爲內連聲。這裏先要敘述的，是一字的最後的母音的連聲。

a. ㄨ 字的末尾母音與後一字開首的相同母音相連，不管其中有否長音，悉變成長音。

- a, ā + a, ā → ā ; 如 na + api → nāpi  
i, ī + i, ī → ī ; 如 hi + iti → hīti  
u, ū + u, ū → ū ; 如 sādhu + uktam → sādhuḥktam

b. 當 a, ā 與 a, ā 以外的母音相連，不管是長音抑短音，都變成該母音的二次母音。

- a, ā + i, ī → e ; 如 ca + iha → ceha  
a, ā + u, ū → o ; 如 ca + uktam → coktam  
a, ā + ṛ, ṝ → ar ; 如 ca + ṛṣiḥ → carṣiḥ

c. a. ā 與複合母音相連，則變成後者的三次母音。

- a, ā + e → ai ; 如 ca + eti → caiti  
a, ā + o → au ; 如 sā + oṣadhiḥ → sauṣadhiḥ  
a, ā + ai → ai ; 如 senā + aiśvāryam → senaiśvāryam  
a, ā + au → au ; 如 iha + aunnatyam → ihaunnatyam

d. a, ā 以外的母音與不同母音或複合母音相連，該母音變成其相應的半母音。

- i, ī + V → yV ; 如 yadi + api → yadyapi  
u, ū + V → vV ; 如 bhavatu + evam → bhavatvevam  
r, ṛ + V → rV ; 如 hotṛ + oṣadhiḥ → hotroṣadhiḥ

e. e, o 加 a, e, o 不變，a 則以 ' ( 稱爲 avagraha，天城體則寫爲 S ) 代替。此' 在梵文中不發音。

- e + a → e' ; 如 vane + api → vane 'pi  
o + a → o' ; 如 so + api → so 'pi

第三課答案：①你現在在那處是否見到一頭象和一隻馬呢？②那兩幢房屋在那裏呢？③你如何從果實中得到水呢？④一個兒子誕生了。⑤你不把兒子視爲朋友。（此句直接的意思是：你不這樣想：兒子即是朋友。此中，na 應與動詞 manyase 連着來解）⑥兩個刹帝利獲得兩個果實。⑦神祇啊！那些象到那裏去啦？⑧我從家裏只帶來了水。



# 我寫「虛雲和尚」

馮馮

## ——佛教文學現代化的呼籲——

我寫「虛雲和尚」長篇佛教連載小說，是我在參加佛教文學寫作六年來的一種新的嘗試。

一九七五年，我開始試寫有關佛教的散文，七六年起，承蒙內明雜誌刊出我的隨筆，「內明」主編沈九成居士對我鼓勵至多，「內明」的讀者與佛教大德們也紛紛不斷地惠賜指教及鞭策，使我感到鼓舞，更添為佛教寫作的決心，同時，也使我感到慚愧！

我慚愧的是自己對深奧的佛學未有參學，就信筆胡寫，雖說是我有誠心參與佛教文學寫作，也總嫌寫得太膚淺，而且也難免錯誤很多！感謝「內明」雜誌的開明自由作風來容許我的胡說八道式的雜文隨筆。

內明雜誌所刊出各大德的佛學論文，篇篇都是高水準極有學術性重要份量的。「內明」雜誌早已成為世界各國許多大學收列為研究文獻之一，這是人所皆知的事實。

以內明雜誌這樣嚴肅的權威佛學刊物，竟能破格採用我的雜文，足見「內明」的言論自由和培植佛教文藝寫作的開明。

我在慚愧之餘，想到佛教的極端缺乏現代文學作品。我的隨筆也實在未算是文學作品！

佛教並不少散文詩歌，但是缺少有文學份量的現代長篇小說。尤其是缺少現代形式可為國際讀者容易閱讀接受的戲劇化探討的長篇小說。

我有感於懷，就很想進一步而嘗試撰寫一本佛教現代長

篇小說，我的目的，不僅以佛教人士讀者為對象，而且要以非佛教讀者為對象，我更希望以國際讀者為對象，我因而計劃：

這部小說，必須不局限於佛教的傳統文學形式，它必須兼有佛學的探討與歷史的反映、社會的反映、時代的反映，又必須兼有人性與心理的分析，又必須有民族的特色，把這些套融在戲劇化的故事之內，又必須具有吸引力的情節和豐富的情感。而且須用現代文學技巧。

我於一九七七年譯完瑞士名作家，曾榮獲諾貝爾文學獎金的赫曼·赫瑟（Herman Hesse）名著 *Siddharta* ——我譯其名為「釋達坦」已由皇冠雜誌出版——他人譯本有譯名為「流浪者之歌」。該書作者採用佛陀的名字作為書中主角，描寫追求真理修行故事，顯然脫胎於佛陀的本生故事，及出家修行傳說，書中所表現的並非全部是佛教思想，它有佛教思想，也有大梵思想和形而上哲學，此一小說，已經傳播了全世界，被文學界視為極有深度的真理探討文學作品，許多大學指定為必讀之參考書。

從文學觀點來看，這本小說是一部很特出的傑作，直到現在為止，似乎還未出現過同等的佛教探討作品（雖然也僅是部份的探討），我一直深深被它所感動。我在拙譯出版之後，就很想走上這種探討佛教與哲學思想的文學創作路線。

我同時也覺得赫瑟此書所作的佛學探討仍嫌不足的，我若有他的文才，我將會作更深入的探討式文學表達。

自然，赫瑟的動機並不在於佛教教義的傳播，他書中的主角，毋寧仍是「自我」的反映。

他的小說，引起了我越來越熱衷的創作興趣，我尋找一個適當的題材，找了許久。

一九七九年，我獲得一份「虛雲和尚年譜」，研讀之後，我覺得虛雲和尚傳奇性的一生事蹟，很適合給我創作一部佛教探討文學長篇小說，我就決定採用年譜作為藍本。

我的構想是：以虛雲和尚作為一個追求真理，不懈奮鬥，貢獻畢生力量參加挽救佛教，最後身殉佛教真理的人物。我同時要把他所經歷的中國百餘年的近代歷史社會思潮的嬗變，也都穿插反映出來，我不徒然只寫他個人的宗教熱忱，我認為文學作品必須反映現實、反映時代，才能算是有份量的文學作品。

這樣決定之後，我就開始「惡性補習」中國百年來的歷史、世界近代史、和佛學經論，又揣摩虛雲隨着年齡與時代而不同的心理感受，同時我又計劃着把他的事蹟予以戲劇化的改編。

我並不打算「實情實報」來寫他的「傳記」！從一開頭，我就打算只是參考他的年譜而創作出一個反映中國百餘年社會動盪不安與思潮劇變的人物，也是一個反映中國佛教在百餘年來遭受壓迫的悲劇象徵。同時我希望在這本長篇小說之內，對於佛教與佛學，作一些竭盡我所能的膚淺探討。

我希望將來此書或者能夠以這樣的嘗試努力而進入世界文學領域，文學價值容或不高，至少，世界讀者將會從此書獲得若干感受與瞭解。容我這樣奢望罷！

基於此種動機，所以我不注重於過份苛求符合虛雲和尚的「真實事跡」，我注重的是我再創造的虛雲和尚的追求真理奮鬥宏教的超人形象。

這本拙作，將來我要自譯為英文在外國出版的，英文名已擬定為「The Empty Cloud」（空虛的雲），這不是一本真實、毫無虛構的「虛雲和尚傳記信史」，這是一本經過戲劇化處理的文學小說！

我知道，雖然有很多大德很鼓勵我這樣寫，也有一部份

大德讀者反對我這樣做。有人善意叫我切勿「渲染」，叫我務必「於事有據」，叫我多「考據」。這一切善意，我都非常感激，也盡可能遵教。

拙作並非一本絕對忠實於事實的「傳記」，從開頭，我就安排了把他寫成一個我的理想化的崇高人物，反映佛教的崇高理想，深奧哲學與中國近代歷史和社會的變動，與佛教在這大時代變動中的掙扎奮鬥。

我認為寫保守的「傳記」，我寫不來，我也反映不出上述的許多問題。如果我們可以接受「西遊記」中的唐三藏，如果我們接受歷經多人更改的六祖故事，還有許多種版本傳說不同的佛陀故事，觀音菩薩故事，為什麼不能容許我們創作一個「理想化」的虛雲和尚小說呢？

文學創作，難免「杜撰」「渲染」，若無杜撰渲染，若無豐富想象，那又與「公文程式」何異？

文學創作，若要事事苛考，那豈不成了考古學論文？文學有文學的使命，傳記與小說各皆為文學的一環，各有不同的文學使命，又不同於學問論文之使命。我認為，我寫「虛雲和尚」，主要的動機是文學小說的，而非考據的。

若論到「虛構」，「不符史實」，那麼文學作品之中，恐難找出一本「忠實」史實的來了。「三國演義」都符合史實嗎？「紅樓夢」都是真事嗎？「水滸傳」是句句真事嗎？「約翰克里斯朵夫」是全部真事嗎？唐三藏真的被蜘蛛精活捉過去嗎？「西遊記」真的完全符合「大唐西域記」嗎？

「戰爭與和平」若不反映俄國當時的歷史與社會，若只講男女三角戀愛，你會有什麼感覺？

「飄」若不反映美國南北戰爭時代背景，也就只剩下一個女子的羅曼史而已。

日本的著名小說「人間之條件」，數十年來仍居最受歡迎作品代表作之列，為什麼？因為它反映了日本人民在二次大戰前後的經歷，社會背景，戰爭的苦難，思潮的嬗變，與人性的內涵，假如它不寫這些，那又與流行的鴛鴦蝴蝶愛情小說何異？

除了這些文學名著，還有，投奔自由的蘇聯作家索忍斯基的「列島」，也是以個人故事為經，時代背景為緯的，人離不開社會，個人的遭遇是時代的波動與個人心靈掙扎的結合的結果。我認為若要寫一個理想化形象化的虛雲，我無法不把中國百多年來的歷史社會和思想變動也穿插在小說之內，若只要我寫一個和尚的個人生活修行起居注，我認為那是不夠的！

如果把一個故事寫成枯燥無味的「官式」傳記，枯燥說教，這也是不夠的，若不能吸引讀者，何以達成文學使命？何以善誘讀者逐漸進入對文學佛教佛理的探討？

若說小說是滿篇鬼話，這倒不能否認。法國二十餘年前的天才女作家莎岡女士說過：「我愛說謊，所以從事寫小說。」

巴爾扎克的「人間喜劇」小說集，斯湯達的「紅與黑」，福樓拜的寫實小說，莫泊桑的短篇小說，雨果的「鐘樓駝俠」，狄更司的「雙城記」……那一本小說寫的每一句都是完全的事實？還不都是一連串的「文人大話」？若須句句求實，事事符史，那麼「史記」亦不可靠！

文學作品，所追求的是文學創作意境上的「真實」，而不是事實發生的「真實」。如果不容許文學上的虛構、渲染、誇張、改編，那麼就不免是「刻舟求劍」了。最要緊的是，在「說謊」之中，能夠以文學的「謊言」反映出文學上的「真實」和反映出思想哲學的真理！像上列作家的作品，都是反映時代社會與發掘人性探討心理的，都負起了文學的使命，傳遞了嚴肅的檢討探討意旨，那就是「真」了！我相信此並非佛家所戒之誑語。

佛教極其缺少這樣的現代文學作品，我認為，為求更加發揚光大佛教，我們必須鼓勵青年作者從事致力於現代文學方式的寫作！我放下了我在文壇上的微名，我不去利用我已經建立了的微名聲譽來寫些大可賺錢的討好小說，正當我的一本小說「冰崖」成為暢銷書之際，我毅然把那有利形勢放

棄，轉而埋頭寫作這本吃力不討好的「虛雲」，我要做一個佛教現代文學的尖兵前衛作者，我要打破成例，開創佛教現代文學作品的嚆矢，我要拋磚引玉，希望今後有更多青年作者致力佛教文學寫作，向世界進軍！我的動機和願望，或者太大，但是，我是至誠的。

於是我不能拘於細微的考據，我不限制自己於「句句屬實」的寫作，我的計劃是整體的，我必須顧及世界文學讀者的閱讀興趣與水準，我若無足夠的材料，是難以達到傳達文學使命的。我認為，佛教「現代文學」作品，並不等於是直接把經論搬家過紙去傳教，當然也不是專門學術性的論文，也不是「考據學」的紀事文。現代的佛教文學，必須另創一格現代文學的形式內涵，才可以打出一條大路來！才有希望藉故事作品而潛移默化世界的懷疑者。

實在說，當我計劃「虛雲」一書之時，我不但想到它的文學構成，我也考慮到它每一章節的戲劇效果，我以文學電影的編導眼光來設計它，我以藝術攝影的鏡頭來特寫它，我甚至聯想到它的配樂。同時，我要插入佛教的真理和中國近代史，使之交織成一個複合的立體文學小說——新寫實主義與理想主義的結合作品。

當我寫「冰崖」之時，我已初次探討宗教與哲學和人性，那是探討天主教的，寫時很用心，但隔了幾年，連自己都不願再看它。我不滿意它，所以我全付精神集中作更深入的研究探討來寫這一本「虛雲」，我要再上一層樓！

記得一九六二和六三年，我的兩篇短篇小說僥倖先後在維也納被選為代表中國現代文學短篇小說，名列世界最佳短篇小說，與世界各國名家並列，那時年少，不免沾沾自喜，也自以為大有可為。至今回顧，只覺得淺薄幼稚。

一九六五年，我的第一部中文長篇小說，一百萬字的「微曦」出版，描寫一個中國少年怎樣在戰亂中痛苦掙扎成長，我寫時邊寫邊流淚，感情流露於筆下，此書後來倖獲文學獎，並使我倖選為中國傑出青年，各方獎掖交至，此書至今仍居暢銷之列。但

是今日回顧，亦感覺其幼稚，描寫中國人的苦難仍不夠深入，雖然臺灣的電台仍然不時播講此書，引起青年人為苦難的中國人流淚，替身為苦難中成長的中國青年流淚，越南讀者紛紛寄來帶淚痕的來書，出了三十多版的此書，仍然受到歡迎，但我仍感它太不成熟。

其後，我的「昨夜星辰」長篇小說，首創中文小說心理分析醫學題材，分析了人性與細微心理，但是我回顧之下，感覺到它雖有些微深度，卻不夠稱為有意義的作品，為謀生計，我停止寫作了十年之久。

直到一九七八年，「冰崖」與「紫色北極光」出版，我才重新在作品中找到自己，而且開始走上探討真理哲學之途，但我知道仍是太膚淺的。

一九八〇年，我與素未謀面的沈九成居士在通信中，討論及我計劃寫「虛雲」的意圖，我提出我上述的構想，承沈先生多有鼓勵及寄贈佛書，沈先生叫我「壯胆去寫」。稍後，我和亦未見過面的台北「天華」主編陳慧劍教授也討論到我的計劃，陳教授也鼓勵我不少，謝冰瑩教授也不斷鼓勵我寫，家母也贊成我寫，都說先寫，錯了以後改。

於是我從一九八〇年五月開始寫「虛雲」，寫得很苦、很困難，一直到現在，我仍在寫它，還沒寫完成。這本小說，可說是我寫作二十年來最艱巨的一本書，眼高手低，力不從心，我兢兢業業，一仍初衷，仍以向世界文學進軍為目標（不夠水準是另一問題）！也更感謝「內明」雜誌開明採用連載，這對我很大的鼓勵。我一定要好好寫完它的。

這其中，我只中斷了三四個月來寫一本長篇小說「希望的火炬」(The Torch of Hope)，那是寫一個加拿大青年患了骨癌絕症，失了一腿，仍然不懈奮鬥，獨腿跑步，橫越加拿大東西兩岸，為癌症研究，對癌症作戰而籌款。他跑到中點，已跑了三千多公里，終於不支倒下，病重逝世，但是他的勇氣與慈悲心，引起了全世界的敬仰。（這個真實的故事，我寫了十萬字，交由「皇冠」出版中）這是我認為我的作

品中有意義的一本，寫的時候，幾乎篇篇都淚滴稿紙。

「希望的火炬」完稿之後，我恢復寫「虛雲」，或者我流淚並沒有那麼多，但是，我的確也寫到淚眼模糊很多次。虛雲已經不再是本來的真實虛雲長老，這書中的虛雲，已經是理想化了的，又加入了我的深深感情，我不想把他寫成一個佛，我仍然寫成他是一個「人」，只是他有超人的毅力意志追求佛法真理，只是他立志為宏揚佛法而殉教，我寫的虛雲，並不是虛雲個人歷史，毋寧是集合中國許多學生宏法為佛法、為真理而奮鬥的僧寶的精神象徵！當然書中的虛雲，也有作者的思想與感情的影子。當然，中國佛教還有很多苦幹宏教的僧人，我沒把他寫成唯一的。

我深信我在這本書下的功夫方向是正確的。

正當此時，我寫到虛雲越過不丹到印度去參拜佛跡，年譜中只有數字「往楊甫城拜佛跡」，我却須參考將近四十本書，才敢寫這一段！我沒去過印度，我怎樣去想像拜佛跡？我又怎樣去揣摩虛雲當時的心情？

我必須寫出他到達湮沒的佛蹟之時的心理狀態，我必須趁此提出佛陀的一生事蹟，我必須反映印度的社會與佛法的根源。

難道虛雲與我面談了這些？我若不杜撰，怎能深入淺出來表達？

我希望讀者容忍我在此本小說中的虛構部份，也祈求讀者勿用「有限的」「局限的」傳記眼光來苛求此書的真實可靠度。此書並不是「傳記」，而是佛教現代文學小說，它的使命是世界性的，讓我們看到遠處，勿拘細節，佛教現代文學，必須基於自由創作，才可開出新鮮的花蕾來！我們不能再墨守成規，單靠「證道歌」「五更轉」的古典作品向世界弘法的，也不能單靠論文。

我寫隨筆，是為希望用科學智識來輔助弘揚佛法，我寫虛雲，是為希望用現代文學傳播佛教，我盼引磚引玉，引起更多青年寫作佛教作品，無論我的「虛雲」將來能否達到如期打進世界文學，我的用心至誠至苦，這是我希望讀者們諒解的。

本來，虛雲年譜已足傳世有餘，若寫虛雲傳記，也是多餘的。寫小說，自然就更有違正統觀念。

（下轉第20頁）



## 我見到母親

謝冰瑩

也許是因爲亡母冥誕的緣故，我已經兩夜失眠了。

平時，很少有這種現象，睡不着時，腦子就清醒，年輕及中年時，我還非常喜歡失眠，因爲我等於有了比別人多一天時間，可以多看看書，多寫些文章，於是我歡迎失眠；可是六十歲以後就不同了，每逢失眠，第二天精神疲勞不堪，內心煩躁，原因是晚上不能看書、寫作。

近來，我特別想念母親，每天早起及晚上就寢時，總要望着那兩塊她老人家親手繡的刺繡，默默地祈禱：

「今晚請媽回到我的夢中來吧，早點來接我去，我永遠不能離開您！」

可是，這樣的祈求，不知有若干次了，每次都使我失望。我自己知道，我是個罪業深重的人，過去給母親受了不知多少痛苦，我是不孝的女兒；個性倔強，不信佛，不吃素，母親不知勸過我多少次，總是不聽，還記得民國十六年在家，母親不許我出門一步，把我關在睡房裏，要我替她抄普門品、華嚴經，我不高興地說：

「抄它做什麼？這本書不是很好念嗎？」

「這是我向法師借的，抄完了，就還他。」

「太麻煩了，我懶得抄。」

「自從生下你到現在，我沒有要你帮我做過任何事，第一次求你，就遭到拒絕，你還算個人嗎？」

聽到媽說「求你」兩字，我真想跪下來向她叩頭，但我

沒有這樣做，只勉強答應說：

「好吧，我帮您抄普門品。」

「你一面抄，一面了解經裏面的意思，不但對你有好處，還可詳細地講給我聽，豈不一舉兩得？」

我知道媽讀書不多；可是生性聰明，領悟性大，她從父親課子女那裏，學到不少典故成語，有時我好奇地問她：

「媽，您沒進過學校，怎麼會念經的呢？每一個字，您都認識嗎？」

「不！許多字不認識，但菩薩保佑我，賜給我智慧，裏面的意思，我都看得懂，這真是佛法無邊，不可思議。」

過去，母親說的話，我是不相信的，如今非但相信；而且有許多事實，是我親身經歷過的。

昨夜夢見母親了！她老人家是二十六年的夏天去世的，到今年四十五年了，我第一次在她一百〇五歲冥誕的前夕，母女相會於叢林峻嶺的古廟裏，我是多麼高興，多麼慶幸呵！

那是一條人跡罕到的幽徑，我一個人漫無目的地向前行，本來沒有看到廟的，突然在幾棵大松樹後面，現出一個屋脊，聽到裏面有敲木魚念經的聲音，我的耳裏好舒服，心裏好清涼。

——我要進去。

一個念頭掠過我的腦海，我推開半掩的柴門，悄悄地走進去，只見滿園裏種了許多蘭花，右邊有一個水池，池裏的白蓮，正

開得茂盛，一陣陣幽香送來，再加上檀香的味道，我沉醉了。進了佛堂，一位老尼師跪在蒲團上，右手敲木魚，左手翻經頁，我悄悄走到她背後，伸長脖子一望，原來正是我為母親抄過的普門品。

我不由自主地雙膝跪下，在心裏默默禱告：

「南無大慈大悲，救苦救難觀世音菩薩，求你救救我，我想離開人間，往生極樂世界。」

「不可以，你的業債還沒有還清，你要多讀經，多念佛，好好修行。」

奇怪，這是誰說的？明明老法師在念經，我身邊沒有第二個人，那裏來的聲音？

正在我想再向裏面走去，老尼師念完了經，頂完禮，突然站起來說：

「難道你不懂規矩，不可隨便進去。」

我一聽，正是方才說話的聲音。

「媽，我是您的鳳兒，我要永遠和您在一塊！」

我一把將母親抱住，她也緊緊地摟着我說：

「你真是鳳娣子嗎？何以你比我還老，這是怎麼回事呢？」

「媽，我的業障太重，我過的生活太苦，煩惱太多，我想離開塵世，求求媽媽帶我走。」

媽沒有回答我，接着我問起父親，兄嫂姊姊，姊夫，和益姪、尊甥的情況，不知是嫌我噁嘴，還是她又要拜經了，突然，媽不見了，我手裏抱着的，是一個熱墊。

唉！我長嘆一聲，淚珠滾滾流出……

我迷迷糊糊地醒了，我不敢扭開床頭燈，我害怕燈光把母親趕走了，我閉上眼，靜靜地期待着再繼續方才的美夢。窗外正颳着大風，關緊了的玻璃窗響個不停，我回憶母親方才給我的印象：  
健壯的身體，滿面紅光，看起來她老人家只像個五十歲

左右的人，一點沒有老態。她去世那年，剛滿六十歲零五個月，而如今我已七十七了，怪不得我顯得這麼老，這麼衰弱無力。

多麼難得的好夢，很多年不夢見父母了！好不容易在慈母冥誕前夕，我們母女相見了；只是「好夢原來最易醒」，我只有盼望第二個，第三個好夢出現……

醒了！完全醒來了，我顧不到眼睛流淚；而且流得越多，我越高興，因為這是懺悔我業障的淚，思念父母的淚，也是昨夜夢魂中母女擁抱歡聚的淚……

七一年（一九八二）三月十五清晨。

（上接第10頁「印度佛教中的絕對觀念」）

⑧ 據狄雅（J. W. de Jong）研究，俄國學者徹爾巴斯基（Th. Steh-eratsky）否認中觀學派有絕對真實之概念，祇將之視為辯證思想中的一個觀念。見 J. W. de Jong, "Fmpiness" Journal of Indian philosophy, 2 (1972) pp. 7-8.

⑨ 見法人 L. de la Vallée Poussin 校訂之 "Mūlamadhyama Karikas, St. - Petersborg, 1913, p. 492. 月稱在譯文中，共提供三義：一、隱覆義，二、互依義，三、言說義。

（解釋參看安井廣濟「中觀思想之研究」，頁一六〇，及長尾雅人「中觀與唯識」，頁三〇七以下）。又據安慧之「辯中邊論釋」梵本（Maahyartavibhasatika, 山口益校訂本，頁一二四），亦有此言說，可見為共許之解釋。

⑩ 月稱「入中論」（法尊譯本，卷二，頁二〇）引「入二諦經」云：「真勝義諦，超出一切言說，無有差別，不生不滅，離於能說、所說，能知、所知……超過其一切勝相，一切智境。」可證。

⑪ 此據「大智度論」引（大正藏卷二十五，頁四五二）。若據羅什所譯之「大品般若經」，則無「實」字，作：「不壞假名而說諸法相」，見大正藏卷八，頁二七七。又玄奘譯為：「不壞假名說諸法性」（大正藏卷七，頁五四三）。義同。

⑫ 「唯識三十頌」第二十二頌。釋文參看拙著：「安慧『三十唯識』，釋」原典譯註」（香港中文大學出版社，一九八〇）頁一二七以下。

⑬ 唯識本來是二元論觀點，未足言絕對，不過在「轉依」後，識即是智，以智來統攝一切清淨無漏功德盡未來際。在這一意義上，與如來藏之大用同。

虛雲老和尚遺相



六十張老和尚遺相

## 虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

妙蓮道：「若不知道，怎叫你去苦修？又怎叫你回來任職？你異日肩上責任重大，佛教要靠你負起一份復興之責。故此我要特別加倍磨煉你，將來好當重任。否則我就任由你在此做個普通一般的和尚，敲敲木魚唸唸經，去爲人打齋唱唸算了。」

古巖感激師父之知心及期望，涕泣下拜：「只恐弟子將來未能副長老之厚望！」

妙蓮道：「你就盡力而爲吧！你看我在鼓山半生，拼命化緣乞捐，修增寺院，也不過是盡的本份罷了，我爲的是什麼？還不是跟你心事一樣？看到佛教衰微，要盡一分力去復興？但是一個人力量有多少？好孩子，你將來好自爲之吧！我老了，我只有寄望於你了！你將來的成就是超過我的。」

「長老言重了。」

長老說：「我言已盡，你既明我意，你就快下去整潔其身，立即任職，莫弄成一付乞丐之相，駭世駭俗，無助於你之新階段學習。」

古巖叩頭道：「謹遵長老法諭。」

長老又道：「你就先從最低之水頭做起！用心學習修行！切勿戒多言，衆人若欺你，我却不護你！」

古巖遵命，從此在寺中做了最低下的工作，天天往山澗挑水供給寺中使用。他赤足挑水，往返百次，不以爲苦，他日掃寺院劈柴燒火。

群僧當中，固不乏有道之士，但亦多庸碌之輩，在寺中不外是混混衣食的，那些人修爲有限，亦跟俗人差不多，怎知道理？也只知道欺負驅使新來出家之人罷了，他們只見長老對古巖一貫厲色疾聲，從不假以顏色，哪知長老苦心之深，看見長老從不護他，他們就更放胆去折磨古巖了。

古巖都是逆來順受，謙卑有禮，唯命是從，從無怨言，心中

## 26

亦不生怨念，他知道，這是長老要磨煉他的身心，叫他學習去曠。

「還早呢！」他自己想道：「我必須學習，到達完全無瞋無忿！」

鼓山寧靜如恒，古巖和尚供職苦役，第二年做園頭，在菜園內耕作，除草、挑肥、施肥、開墾、下田種稻插秧，跪在水田中，與其他青年僧人一同，用手去拔除泥濘中草根。

這天大家在水田泥濘中除草，較有交談機會，就聽小和尚們說：

「李鴻章前年在上海請英國人代買的七隻兵輪，不管用，去年底都退還英國了，李鴻章看光買洋人的東西，自己不會做，還是不行，就在上海設立了廣方言館，要收些後生青年去學洋文，將來好出洋學洋人的機器呢。」

古巖聽了，不由地懷念起父親來，父親曾經說過多次，要送他去學洋文準備學西學，但是他却做了和尚來了。他自問並無遺憾，也不想還俗去考什麼廣方言館，可是却無端為此想念了父親，心裏難過。

小和尚們又談道：「李鴻章的淮軍，和英國人戈登的常勝軍，今年四月六日打敗了太平軍，克復了常州，殺了七千多名太平軍呢！」

「阿彌陀佛！」一個小和尚說：「這可不是報應？太平軍殺得人也多了，現在也給人殺啦！」

古巖聽着，心裏想道，冤冤相報何時了？這是孽債啊！

小和尚們又說：「這一下可好了，湘軍會國荃已經打到金陵城外雨花台，太平天國在江浙只剩下了天京一地了。太

平軍英王陳立成在皖北壽州被淮軍俘虜了，李世賢被左宗棠牽制於浙江，忠王李秀成在江蘇又被淮軍與常勝軍牽制，無法回救天京，洪秀全敗亡在即了。」

另和尚說：「巴不得他早些敗亡，他毀得佛教慘透了。」

又一和尚說：「幸虧洋人不扶助洪秀全，報紙都說，洋人本來要扶洪秀全滅了大清，實行將中國改成基督教的，倘使洪揚不是先自腐敗，中國都淪入洋人手中，佛教就更非滅絕不可了。」

又一和尚說：「報上又說，太平天國雖已將亡，但是外患未已，英法德俄和日本，都虎視眈眈，必然有一天會合力瓜分中國，那我們就更無焦類矣！」

湧泉寺的水田稻秧漸漸長高了，六月中旬，古巖和尚和師兄弟們，挑了菜園後面積存的舊肥，一人一担水肥桶，傾倒在水田裏，雖是陳肥，却仍奇臭不堪，古巖亦不以為苦。

只聽和尚們又談論看報得來的新聞說：「李秀成拋下蘇州防務，趕回去保天京了，湘軍會國荃從五月起猛攻天京，城破在旦夕了。」

事實上，李秀成此時在天京城牆上巡視，看見湘軍合圍所佈陣營，就知天京難保。秀成進宮謁見天王洪秀全，奏曰：

「天京勢難久守，不如棄之突圍西走，集合各處兵力，西取武漢四川，作長久之計，徐圖北伐中原。」

天王怒斥曰：「朕奉天父皇上帝及天兄耶穌聖旨，下凡作天下萬國之主，為獨一之真主，何懼之有？」又曰：「不用汝奏！政事不由汝理，汝欲外出，欲在京，任由於汝，朕之鐵桶江山，汝不扶，自有人扶，汝說無兵，朕之天兵，多過於水，何懼會妖乎？」

秀成見洪秀全已陷執迷不拔之境，知多勸亦無用，乃曰：「天王既要留在天京亦佳，但似可准秀成扶持太子西往江西，號召義兵，以策萬全。」

天王大怒，叱曰：「你想挾幼主，號令天下嗎？」

秀成不敢再言，天王拂袖退朝，是夜在後宮服毒自殺，李秀成聞訊，從城牆防線趕回宮內，秘不發喪，擁立幼主洪福瑛，而



仍以天王名義發號施令，李秀成明知大勢已去，却仍効忠洪氏，說：「死而後已。」

曾國荃率湘軍於六月一日起猛攻天京，十數萬湘軍架蓋雲梯，在常勝軍供應之野戰炮數十座，炮轟支持之下，奮勇攻城，另一批湘軍掘地道，六月十六日，在太平門側城牆腳下掘成地道，用地雷埋炸，轟然硝煙起處，城牆塌倒二十餘丈，湘軍一湧而入，另批湘軍亦攻入神策門，聚寶門與水西門，與太平天國守軍發生巷戰，滿城槍聲與殺聲。

城破時李秀成趕回家中，李母及妻宋氏均自殺身亡，秀成搶救不及，大哭上馬，奔向皇宮，下令放火焚宮，帶了幼主逃往西門。幼主馬蹶墮地，秀成以己馬讓給幼主曰：「此馬日行六百里，必能脫我主於難，秀成老矣，死安足惜？」幼主乘秀成之馬，突圍逃往江西，而李秀成改乘劣馬，迷失於山頂，被樵夫識破報信清軍將之捕獲，交給曾國荃，曾國藩親予審訊，後來使秀成自盡，以全其忠。

金陵城中，巷戰三日，天王宮中，宮女自縊屍首數百，跳入城河而死者兩三千人，大火焚城，火光照徹百里，清軍大肆殺戮，殺死太平軍十餘萬人，官員三千餘人，滿街滿巷均是棄屍，慘不忍睹，城河中屍塞水堵，河水血紅，大火焚燒全城，數日未熄，燒焦屍體，不可勝數。太平天國十一年前攻入金陵屠城厥慘，至今却被屠殺殆盡，果報可云太慘酷了。

太平天國覆滅，消息傳到鼓山，古巖和尚方在稻田水中膝跪，兩手拔除草根，突聞寺中傳出一片歡呼，古巖與田中各僧均感驚愕，不由地停工佇望。

只見寺中跑出一群青年和尚，歡喜狂呼：「洪秀全服毒死了！金陵破了！太平天國亡了！」

群僧爭看山下取來的福州報紙，雀躍歡呼，把一座向來清靜無譁的佛寺，吵得好像市集一般。

古巖和尚聽着也自歡喜不勝，大家顧不了滿身泥水，都跑去聽他們唸報。及至聽到唸出說，湘軍巷戰三日，誅殺十

餘萬人。古巖又感到難過了，他深深感到痛苦，人類為何要這樣殘忍，殺來殺去呢？他一些也不再快樂了，他轉開了臉，他的眼中流下了淚水，他離開狂喜叫嚷中的群僧，他悄然走向水田，要去繼續他的除草工作。

妙蓮長老此時出現，叱喝眾僧：「你們這樣吵，像什麼樣子？有什麼值得這樣高興的？」

眾僧嚇得不敢再喧笑了，都低下頭，一僧說：「啓稟長老，我們是因爲看報知道，金陵城破了，洪秀全服毒自殺，太平天國亡了！」

長老叱道：「這也值得歡喜忘形嗎？你們難制喜怒愛憎，算是什麼出家人？」

眾僧被叱，不敢再作聲。長老又道：「你們太閒了是嗎？趕快做各人要做的事去！」又問：「古巖呢？找他來見我！」

「他在田裏除草。」

「叫他來！」

古巖應召來到長老面前，跪下爬在地面叩了頭，一身泥污水濕，兩手泥印在地。

長老換了溫和語氣說道：「古巖，這兒有一封你家鄉來的信，是寫給我的，叫我若知你下落，轉告你得知：：：：」，他歎一口氣，停了口。

古巖驚疑急問：「是什麼事呢？長老。」

長老同情地說：「令尊蕭立堂老爺在湘鄉因病去世了！」

「什麼？」古巖感覺到好像焦雷轟頂，失聲悲哭，趕忙吞聲俯伏在地面飲泣，他再也想不到父親會這麼快逝世。他知道自己太對不起父親了，是他逃走離家來做和尚，還帶走了弟弟，給予父親的打擊太沉重了，父親必定是因此而傷心過度病重早逝的。

古巖越想越深責自己，親恩未報，自己又修行未成，怎能不悲慟呢？人總是感情的動物，怎能做到真正鐵石心腸？

長老說道：「人已死了，你豈能哭得他復生？你也就開點罷，就別說你父親死了，你挽不住，就是你自己亦會死的，你又睚得住自己嗎？你跟了我三四年，也聽過我講阿彌陀經給在家人



內明書院  
劉金龍中學校慶暨

# 校監洗塵法師華誕

## 妙法寺舉行慶祝儀式

藍地妙法寺內明書院及劉金龍中學，昨在寺內慶祝校監釋洗塵法師六十三華誕暨校慶紀念，全日舉行九大項節目，包括慶典、舞蹈、作品展覽、球賽等，並有齋筵招待。赴會的僧尼護法善信數千人，寺內大雄寶殿，香煙繚繞，肅穆莊嚴。校內則歌舞連場，花燈、壽桃設計、七彩繽紛，十分熱鬧。

慶祝典禮於上午十時開始，由內明校長鄧潤棠、劉金龍中學校長梁剛及護法居士曾文翰等陪同洗塵法師登台舉行儀式。梁剛校長致詞，述及洗塵法師生平弘願有三，一為建大道場，以弘揚佛法；二是興辦教育，以傳佈教理；三為創辦福利事業，如設立安老院等。

旋由洗塵法師致詞，亦述及妙法寺現址，原為荒廢園地，經長期發展，至今日殿宇莊嚴，校舍巍峨，除上述兩中學外，尚另辦幼稚園以至大專，成為一完整教育體系，履行了弘揚教化，作育英才，十年樹木，百年樹人的意願。

禮畢，有絃樂隊表演，沈香林中學小提琴及兩校舞蹈表演。學生作品展覽，包括校慶花燈、壽桃、生日餅等設計比賽，又有銀樂隊演奏及籃球比賽（與元朗商中友誼賽）等。午間有齋筵款待，筵開百餘桌。

踴躍赴會者有：鄧龍華、釋金山、釋賢德、釋文泉、釋寶峯、貢鳴老人、呂重德、劉金龍、黃方慧淨、孫家良、鍾正文夫婦、曾文翰、鍾應梅教授、羅時憲教授、鄭黃常茂、梁鄭常智、王世昌、莊財亨夫婦、周國正、梁剛、鄧潤棠、米至仁、區碧茵、刁培光、余普露、曾國新、李心澈、張君祖、王文玉、歐永、朱志仁以及佛門僧侶，護法善信等數千人。

### 世佛中心婦女分會

#### 觀音菩薩聖像開光

世界佛教中心婦女會香港分會成立於去年底，女佛善信擁護者衆。日昨恭請妙法寺主持洗塵法師作觀音聖像開光大典。禮後並舉行由泰國信徒所捐贈之萬佛雕刻畫兩幅義賣，分由朱梁小玲居士及李永楷居士投得，所得標金全部作施醫贈藥用。該會禮聘名中醫潘光濤醫生主理指壓治療，專治風濕關節炎，高血壓、糖尿等病症，並設小組授課。另有指壓美容班，年老或清寒者可有醫藥全免之安排。名書畫家呂緹每星期三下午在該會設帳授徒，有興趣者，可申請學習。

#### 佛聯清明法會圓滿結束

香港佛教聯合會啟建清明思親法會，經過七晝夜法事功德，於昨四月八日宣告圓滿結束，下午一時舉行送聖儀式，由會長覺光法師，聯同大壇、金剛壇、藥師壇、大悲壇、地藏壇、密宗壇、法華壇、淨土壇、各主壇法師：永惺、淨真、寶燈、泉慧、智開、正定、法宗、元果、大光、源慧、智慧、聖一、健釗、果明、慈祥、誠明、愍生等法師，及薩瑪寧波車等大德主持，誦經迴向，儀式至為莊嚴隆重。大會會長覺光法師主禮閉幕詞稱：壬戌年思親法會，經過一星期的隆重法事，今又告圓滿，承蒙諸山大德，各位主壇法師、寧波車上座，各道場法師，居士及各校校長員生之贊助和合作，使到法會如法順利進行，本人謹藉此機會，代表佛聯會向各位致謝。法會到今天為止，共收善款一百九十餘萬元，成績至稱美滿，佛教會定將所得善款，用於慈善事業，務求將廣大善意，造福社會人羣。

# 佛學圖書大批運港

香港波文書局最近自台灣運到大批佛學書籍，方便香港的佛學研究者，避免長途跋涉搜求書籍之勞。要目如下：

- |     |                 |             |    |                 |                 |
|-----|-----------------|-------------|----|-----------------|-----------------|
| 一、  | 佛林叢書十八種         | 褚栢思著        | 卅三 | 辯中邊論述記          | 窺基大師撰           |
| 二、  | 六祖壇經箋註          | 丁福保居士著      | 卅四 | 淨土或問，貪瞋癡註       | 小師善遇編，法化述       |
| 三、  | 觀世音全傳           | 曼陀羅室主人著     | 卅五 | 法苑義林章唯識章註       | 梅光義著            |
| 四、  | 佛敎朝暮課誦本         |             | 卅六 | 成唯識論述記(一至四)     | 窺基撰             |
| 五、  | 靜坐要訣            | 袁了凡編著       | 卅七 | 佛性論             | 天菩薩造，真諦三藏譯      |
| 六、  | 漫話百喻經           | 王俊嶸著        | 卅八 | 楞嚴貫攝            | 劉道開述            |
| 七、  | 佛學概論            | 蔣維喬原著，韓同增語  | 卅九 | 楞伽科解(上下)        | 明·普真貫述          |
| 八、  | 佛說過去現在因果經       | 宋天竺三藏求那跋陀譯  | 四十 | 中有聞教得度密法        | 伊文思溫慈著趙洪鑄譯      |
| 九、  | 修習止觀坐禪法要講述      | 寶靜大師講述      | 四一 | 石灣原濟禪師行實考       | 比丘，明復著          |
| 十、  | 佛敎研究法           | 呂徵編述        | 四二 | 普陀洛迦新志          | 王亨彥輯            |
| 十一、 | 達摩禪經            | 佛陀跋陀羅譯      | 四三 | 來果禪師七開示錄        | 來果禪師著           |
| 十二、 | 佛學叢論            | 杏子居士編       | 四四 | 相宗八要解           | 高原大師解           |
| 十三、 | 心經通釋            | 王恩洋居士述      | 四五 | 地藏薩菩本願經(白話解釋)   | 弘一法師鑒定          |
| 十四、 | 超越智慧的完成(新譯般若心經) | 葉阿月譯注       | 四六 | 報恩經             |                 |
| 十五、 | 新編金剛經靈異錄        | 張少齊著        | 四七 | 達磨四行觀           | 達磨血脈論、達磨破相論     |
| 十六、 | 仁王護國般若波羅密多經     | 唐三藏沙門大廣智不空譯 | 四八 | 四八衍起世因本經        | 達磨悟性論、最上乘論、     |
| 十七、 | 往生論註            | 魏曇鸞註        | 四九 | 釋氏稽古續畧          | 黃燮傳心法要合刊        |
| 十八、 | 在家必讀內典          | 歐陽竟無大師撰     | 五十 | 弘一大師年譜          | 隋·達摩笈多譯         |
| 十九、 | 琉璃室閑話           | 張少齊著        | 五一 | 高僧慈山大師選集        | 覺岸撰             |
| 二十、 | 僧伽護國史，僧伽尺讀合本訂   | 震華法師著，余了翁著  | 五二 | 蓮華生大士傳          | 林子青著            |
| 廿一、 | 佛法與科學比較之研究      | 王小平徐遺著      | 五三 | 竹窗隨筆贅言          | 僧懺輯             |
| 廿二、 | 華嚴一乘教義章集解       | 霽亭著         | 五四 | 雪峯如幻和尚瘦松集       | 明·蓮池大師著民·蔡運辰贅言如 |
| 廿三、 | 禪林清韻(一至四)       | 徐進夫編纂       | 五五 | 菩提道次第畧論         | 幻和尚著            |
| 廿四、 | 印光法師文鈔全集(上下)    | 印光法師著       | 五六 | 安士全書            | 宗喀巴大師造大勇法師譯     |
| 廿五、 | 菩提正道菩薩戒論        | 宗喀巴大師造湯香銘譯  | 五七 | 因是子靜坐法(正續篇)     | 周安士著            |
| 廿六、 | 安樂夢，一夢漫言，格言別錄   | 道綽撰，明見月老人著  | 五八 | 華嚴經懸談(上、下)      | 蔣維喬著            |
| 廿七、 | 唯識三十頌集釋         | 弘一大師親筆      | 五九 | 佛藏經，斐相發菩提心文，    | 澄觀述             |
| 廿八、 | 密宗灌頂論，一字頂論王瑜伽念誦 | 張少齊著        | 六十 | 性相通說，入楞伽心玄義     | 宗喀巴大師造法尊法師譯會    |
| 廿九、 | 成佛儀軌畧注          | 陳健民撰，沙門不空譯  | 六一 | 菩提道次第論          | 鳳儀著             |
| 三十、 | 釋禪波羅密           | 王弘願註        | 六二 | 楞嚴經宗通(一至三)      | 王培孫先生註          |
| 卅一、 | 相宗綱要            | 智顛禪師說       | 六三 | 南來堂詩集(附年譜)      | 法尊法師譯唐時金剛空海撰    |
| 卅二、 | 相宗八要直解          | 梅光義著        | 六四 | 密宗道次第論、宗秘論      | 克主大著            |
|     |                 | 藕益大師解       | 六五 | 傳戒正範            | 讀體撰             |
|     |                 |             | 六六 | 經律異相因果錄，過去現在因果經 | 梁旻寶撰            |
|     |                 |             | 六七 | 梵網演義            | 清古崑錄            |
|     |                 |             |    | 隋唐佛敎宗派研究        | 鳩摩羅什譯沙門遠參述      |
|     |                 |             |    |                 | 顧尙文著            |

- 六八 八指頭陀詩集  
 六九 名僧傳抄，補續高僧傳  
 七〇 佛教宗派詳註  
 七一 大乘止觀述記  
 七二 佛家哲學通論  
 七三 唯識開蒙，羅湖野錄  
 七四 解深密經註，弘法大師雜著八種  
 七五 淨土聖賢錄  
 七六 弘明集  
 七七 成實論（上、下）  
 七八 妙法蓮華經（全一冊）附持驗記  
 七九 水陸儀規  
 八〇 佛說佛名經（一至三冊）線裝
- 以上圖書均以特價優待。聯絡地址：  
 波文書局，香港灣仔道二三四號地下（天樂里口）  
 電話：五—七五三六一八、七五三六九〇、七二—一九五。

### 顯明老法師法集 全集 十冊

#### 徵求助印、預約啟事

- 一、天台宗學者顯明老法師「法集」自二年前出版以來，由於助印、請購空前勝緣，業已流通告罄，茲應我佛界反應，並承香港妙法寺金山長老之呼籲同道，為流通此一法寶，迅速重新再版。
- 二、此次再版由台灣天華出版公司承印，為顧及各方大量流通，乃分為平裝十冊二十五開，天華公司以一貫的高水準作業，加以製作。全集十冊一次助印（預約）固可，分冊助印、預約亦可，隨緣隨機，共成法業。
- 三、此法集十冊定價，分別為：
  - 第一冊：「天台四教儀要釋」，二百餘頁，定價台幣一〇〇元，助印、預約七〇元。
  - 第二冊：「教觀綱宗講記」，三百餘頁，定價台幣一五〇元，助印、預約一〇〇元。
  - 第三冊：「楞伽阿跋多羅寶經」要解，五百餘頁，定價台幣二二〇元，助印、預約一五〇元。
  - 第四冊：「心經、四十二章經、八識規矩頌」講記，約二百頁，定價台幣一〇〇元，助印、預約七〇元。

寄禪著  
 梁·寶唱撰明·明河撰  
 楊仁山撰，萬叔豪註  
 勝觀述  
 江紹原譯述  
 雪峯輯，曉瑩著  
 金剛空海撰  
 彭際清撰  
 梁僧祐著  
 鳩摩羅什譯  
 鳩摩羅什譯

第五冊：「勝鬘經」、「阿彌陀經」、「盂蘭盆經」要釋，約二六〇頁，定價台幣一二〇元，助印、預約台幣八五元。  
 第六冊：「大乘起信論」義疏，約二百餘頁，定價台幣一一〇元，預約七五元。

第七冊：「妙法蓮華經玄義簡述」、「普賢行願品集註」、「金剛經正解」、「大勢至圓通章通義」，約二七〇頁，定價台幣一二〇元，助印、預約八五元。

第八冊：「佛說無量壽經概疏」約二〇〇頁，定價台幣一〇〇元，助印、預約七〇元。

第九冊：「天台止觀節要」、「八大人覺經畧解」、「佛遺教經要解」、「勸發菩提心文淺說」、「八關齋戒法大意」，約二百餘頁，定價台幣一〇〇元，助印、預約七〇元。

第十冊：附錄：「如幻三昧論」、「應無所住論」、「治世化物不同之點」、「不淨觀對治貪欲論」、「釋尊聖誕感言」、「念佛法門畧述」、「思親」、「白山黑水一奇僧」、「樸素平淡見顯明」、「聞法散記」、「從明心見性說到天台教觀」、「各法會法語」。約一五〇頁，定價台幣八〇元，助印、預約六〇元。

以上全集十冊約二千六百頁，總定價：台幣一二〇〇元。助印、預約八四〇元。（港幣一三〇元）分冊按價助印、預約亦可。

海外一律以港幣對台幣一比六·五元。美金一比三十八元。郵費另加百分之二十。

國內助印、預約：天華出版公司——電話（〇二）八三二—六七六六  
 郵撥帳戶第一—二〇八號

地址：台北市士林中山北路六段二三一號二戶  
 國外助印、預約處：香港新界青山道廿二咪藍地妙法寺  
 金山長老、電話：〇—一八—八五六七

#### 「空中結緣」廣結善緣

香港電台之佛教節目「空中結緣」，由三輪、法相、世佛、佛學班同學會統籌組成之公益金步行團，參加步行者凡五百餘人，陣容龐大，復蒙各界善長支持及贊助，籌得善款合共港幣一十五萬元正，悉數送交香港電台，請煩轉贈公益金。

「空中結緣」係以佛教經典為中心，用深入淺出方式，宣揚佛教教義，主題正確，因此自播出以來，深受聽眾推許。

## 寶蓮寺董事會主席源慧法師圓寂

本港佛教大德，寶蓮禪寺董事會主席，青山安養精舍主持源慧法師，因病入法國醫院調治，於四月二十日晚十一時遽告示寂，世壽四十九歲，僧臘與戒臘二十九年，法體經奉移香港殯儀館治殮，佛教諸山大德特組成「源慧法師奉安委員會」，主任委員慧命大和尚、覺光法師、副主任委員洗塵法師、慧廣法師、委員永惺法師、泉慧法師、智慧法師、初慧法師、健劍法師、融靈法師、元果法師、大光法師、智開法師、萬心法師、紹根法師、成慧法師、寶燈法師、超塵法師、庸慧法師、聖一法師、廣全法師、旭朗法師、河清法師、廣普法師、金山法師、松泉法師、慈祥法師、愍生法師、寬榮法師、覺能法師、宏志法師、果德法師、賢德法師、澄真法師、淨慧法師等主持辦理，擇於四月廿四日星期六（農曆四月初一）上午八時開始在香港北角英皇道香港殯儀館大禮堂舉行殯禮，九時上供，九時半大殮，十時封棺，恭請香港佛教聯合會會長覺光法師主持說法封棺，十時半公祭，十一時辭靈，隨發引奉棺至大嶼山昂平寶蓮禪寺停厝，並擇定農曆四月初十日茶毘，恭請慧命大和尚主持舉火禮。

## 十方大覺寺舉辦結夏

### 歡迎出家眾參加共修

台基隆十方大覺寺，將於農曆潤四月十六日（國曆六月七日）開始，舉行結夏安居三個月。結夏期間，將依照精進佛七模式，禁語、過堂吃飯專精念佛修持，期證一心不亂。結夏期滿前，請顯明老法師講解觀經一週，以助道念。凡我出家同修，有志親證念佛三昧，發決定心，勇猛精進，成此擴切菩提大願者，正是此時也。本寺將提供參加者生活上一切所需，使能專心道業，無後顧之憂，歡迎立刻報名。名額：比丘三十名，比丘尼四十名。居士可隨喜參加，但必須熟習隨家規矩，並須參加二週以上之時間。不得旋進旋出。（報名表備索）

又本寺曾於去年通告成立長期念佛堂，將於結夏圓滿後即行舉辦。辦法照前通告，以半年為一期，出家眾每月發給單金，居士伙食自理。

茲將贊助念佛堂，萬佛功德芳名於後：

萬佛每尊五千元者：林洪金蓮居士、司賢聰、司心怡居士、呂清淵居士、志蓮精舍、李勝彰居士等共五尊。隨喜功德計一千元者：陳鳳姿居士、顏雲蓮居士。五百元者：謝一慚居士、楊卿雲居士、許火土居士。一百元者：楊騰權居士。李月姣居士樂助五十元。本寺萬佛功德，還有三千餘

尊，有待善士供養，今後改為每尊一千元，歡迎來函佈施。功德金請劃撥帳號五〇八八五一釋見性戶。香港李居士由知勇法師轉來美金折合台幣二萬零九百零四元整。總共收入念佛堂護法功德金五萬〇四百六十元整，作為念佛修持道糧，功德無涯。

十方大覺寺常住啟

地址：基隆市崇德路十巷六十二號

## 金剛乘全集第一期 「平裝本」接受預約

金剛乘全集第一期已將：

密宗邊守之菩薩戒，懺罪，布薩各要點（其餘戒律不能公開）。

甯瑪巴之大圓滿 噶朱巴之大手印

格魯巴之精闢教義，闡述無遺，以前皇室專用用品，已得普及，即身成就之密法，有路可循矣。

此書收集豐富，印刷精良，裝訂華麗。除內容尊貴為無價之寶外，即以紙張印訂而論，價格亦甚克己。出書而後，大受密乘及顯教學者歡迎，流通廣被。

惟有不少讀者認為全集精裝雖美，但以需要不斷研習，故感閱讀困難，紛紛來函請改印平裝出版。本會決照辦理，且發行預約如下：

平裝五冊定價港幣三百元 預約港幣一百八十元。

外埠另加郵費，本港定戶到本會取書。

預約期至一九八二年六月五日截止，以郵截為憑。郵購請用劃線支票寄：香港北角英皇道七〇二號北角大廈七樓A座。

收款人：香港金剛乘學會有限公司。一九八二年中出書。

## 悟明法師赴美弘法

### 講經習禪廣收信徒

（美國航訊）悟明老法師於二月五日乘星航赴美，應美國洛杉磯中美學會護國禪寺信眾之請，在該寺每星期六下午教授靜坐習禪。星期日下午宣講般若心經。悟老法師說：靜坐習禪有六種殊勝利益：①諸病消除；②身心自在；③智慧增長；④益壽延年；⑤明心見性；⑥見性成佛。關於靜坐的效益，如果每日能早晨坐半小時，而整天的精神會奮發，頭腦也清淨，記憶力亦增強。如果晚上睡前靜坐半小時，亦能很快的消除疲倦。所以靜坐對於一個人的身心有着消除諸病之功能。至於「益壽延年」，並不是說靜坐習禪，就能永遠不死；而是說，一個有了智慧與修持的人，他必

會把他的身心調養得好好的。由於身心自在，當可却病增壽了。其外，靜坐的益處，因能寧靜致遠，故對待人接物，以及事業的謀猷開展等，亦皆居奇功。聞悟老法師此次在美弘法，中美人士信眾甚多，因此悟老法師回國之前，中美信眾於三月七日舉行盛大歡送會，有幾位美國學人全家都來參加，他們不但歡天喜地的品嚐中國菜，而且盛贊中華文化博大精深，未來的中國，必將是促進世界大同的一個前導者。

## 八打靈觀音亭

### 衛塞節華語誦經比賽

慶祝衛塞節聯合委員會華語誦經比賽，今年由八打靈再也觀音亭主辦。由於各佛教團體的反應良好，及給予參加比賽之團體多作充分準備，特將比賽日期延至四月十七日舉行。

題材範圍：佛寶讚、南無本師釋迦牟尼佛（三稱）、般若波羅密多心經、三皈依、迴向偈等。

據觀音亭華語誦經比賽小組披露，今年誦經比賽獎品，除優勝者頒發常年杯外，同時將得梵音獎一座以資鼓勵，而所有參加者都得梵音獎一份。全部獎品皆由觀音亭鏡龕長老報效。今年難得禮聘到德高望重的定發法師、妙清法師及文天法師擔任大會裁判。觀音亭於是日備辦素宴招待參賽者及來賓，並拍攝紀念錄影片分贈與得獎者作為永久性紀念云。

謝 鳴 欸 捐	
雲美周、榮璧、李誠、楊永、朱宏、黃梁、印堅、心明、非律、南洋、星加坡、見仁、金剛、陳大、廣化、陳健、妙法、總計	港幣 500.00元 港幣 500.00元 港幣 300.00元 港幣 330.00元 港幣 130.00元 港幣 474.00元 港幣 100.00元 港幣 100.00元 港幣 50.00元 港幣 100.00元 港幣 134.00元 港幣 200.00元 港幣 100.00元 港幣 100.00元 港幣 200.00元 港幣 600.00元 港幣 300.00元 港幣 225.00元 港幣 4,552.70元 港幣 9,095.70元

### 一式一期收支報告

一、收入：	
捐欸項下撥入	港幣 9,095.70元
發行收入	港幣 1,033.00元
總計	港幣 10,128.70元
二、支出：	
印刷費	港幣 6,138.20元
稿費	港幣 1,650.00元
郵費	港幣 1,340.50元
什費	港幣 1,000.00元
總計	港幣 10,128.70元

內明雜誌社謹啓

出版者 內明雜誌社  
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., Lamoi, 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 中山北路六段231號二樓大華出版事業股份有限公司  
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局  
菲律賓 宿願寺  
1176, Narth St., Manila, Philippines.  
日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師  
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師  
The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師  
The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowhaga, Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處  
香港 灣仔道234號E2地下波文書局  
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司  
電話：五・七一一六五四

佛元二五二六 中華民國七一年  
公元一九八二年

五月一日出版

定價每册港幣叁元



△ 北海寺壁畫摹本—供養菩薩



△ 敦煌172窟—飛天摹本