

南無本師釋迦牟尼佛



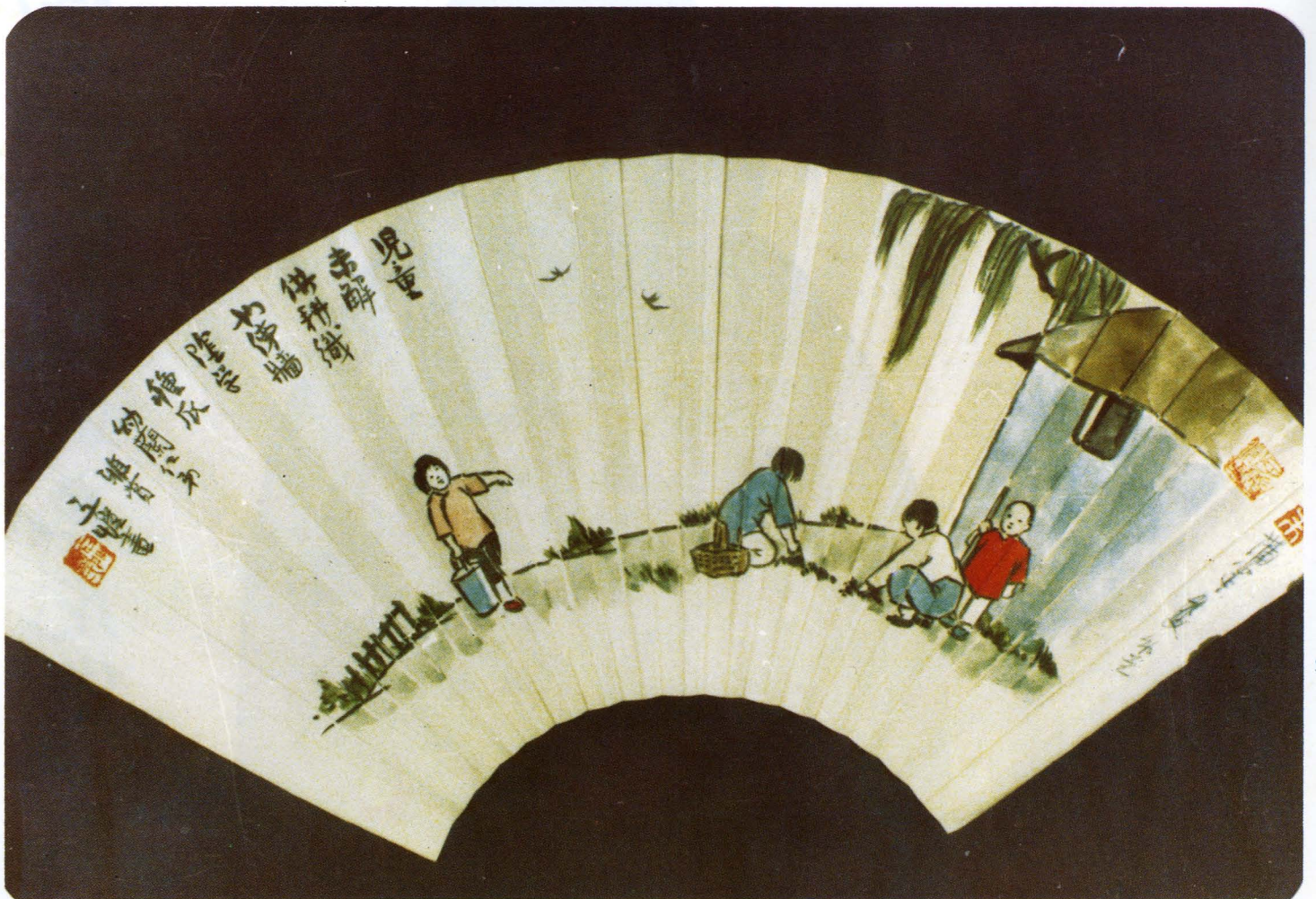
弘法師鑒定百字心華成佛  
佛弟子蓮聖嬰行敬繪



明 內

集漢穀城刻石字





△豐子愷繪 扇面 朱幼蘭珍藏



## 從時間的七個指向認識 「如來非過去非現在非未來」

馮 馮

### (一) 時間的錯覺

很多學者在他們的論文內批評印度人是沒有時間觀念的民族；又批評佛經時間觀念最混亂最不可靠，也有人批評中國人不重視時間觀念。從現代的實用主義眼光來看，尤其是以西方社會工業功利眼光來看，無疑這些批評很有諷嘲的立足點。對於一向悠閒自得的中國人與印度人也都不無帶着侮辱的鞭策作用。

「一寸光陰一寸金」與「時光一去不復返」這兩句諺語，都有很好的勵志作用。倘若用來警惕用途，那是很好的。在學佛修行上，必須及早實踐，以免蹉跎光陰，誤了修行。

不過，提及佛經的時間觀念問題，我可不能同意那些批評：我認為是批評者並未深入研究佛經，亦未認識科學，才會有那種

膚淺之論！

佛經所載的時空，都是複度多元無限無數的宇宙與時空，並非局限於我們這一時空，並非僅及於我們這一個宇宙，更不是只講及色界（物質世界）的時空。那都是超越物質世界及經驗世界的。批評者的眼光與經驗則是只被禁錮於他們的經驗的有限局部的世界。從整體意義來說，任何單向的時空都是虛妄的。佛經就常常指出時空的虛妄性。

其實，西方社會也不是沒有人知道時空的虛妄性，愛因斯坦就說過這樣的名言：

「對於有信念的物理來說，所謂過去，現在和未來，三者的界限只不過是一種幻覺，它是一種頑固存在的幻覺。」(For us

convinced physicists the distinction between past, present, and future is an illusion, although a persistent one.—Einstein's letter to Michele Besso's sister.)

金剛經一體同觀分(第十八)句云：「過去心不可能，現在心不可得，未來心不可得。」這是教人三者之心，俱應沉空湛然清淨，三處求心心不有，心不有處妄原無，這一般三心不可得，也是根據對宇宙的觀察而悟得來的空覺。也是指出時間的虛幻性。教人勿執着，勿隔於有執或空執。不過，不僅宇宙科學的人，就不知道這些佛語金句的宇宙真理的來源及意義，所以常有人百思不解爲什麼三心不可得，如果先明白了科學上的時間虛妄性，那就可以迎刃而解了。

華嚴經說：「未來是過去，過去是未來。」

從我們這個物質世界五濁之世的地球上來看，是很難以領會那種超越現實的時間觀念的。就我們的人生而言，不但是人類，就是其他生命，都無不是從出生到長成到老，一切事物的次序，都是向前進的。昨天是過去，今天是現在，明天是未來。到了明天，再回頭看，「今天」也成了昨天。時間是一直向前走的。地球的自轉，形成了日出日落的錯覺，也因不斷向一個方向自轉而造成時間向前的幻覺。

倘使地球不是只循反時針方向自轉，也不隨着太陽公轉，也沒有週而復始的地軸傾斜度形成春夏秋冬，生物的生機不隨着陽光照射而進展，倘使這些都沒有一定的動律與週期，倘使地球忽而反時針地向東自轉，忽而順時針地向西自轉，倘若地球根本就不轉動，太陽也不公轉，宇宙也完全不動，那麼，時間就不會是現在我們所知的意義了。

我在前一篇論文中提過，我們的宇宙是真空的大爆炸所產生的，真空的朽滅；則化爲質點，形成物質密度，使宇宙不斷擴張，有了先後次序，於是產生了時空。這種擴張的次序，在空間方

# 內明

## 第一八八期目錄

特稿	從時間的七個指向認識「如來非過去非現在非未來」……馮 馮…… 3
譯稿	禪心、初心——
漫談禪宗修習……	鈴木俊隆作 無意譯 11
特載	「大智度論」集粹之六十九 如何具足菩薩道以得阿耨多羅三藐三菩提……智 銘…… 16
筆譚	五性各別與一性皆成……金東柱…… 19
特稿	談佛說諸婦不相隨……智 銘…… 26
法相唯識學脈絡談……	純 一…… 28
心懷菩提 超然物外……	劉繼漢…… 34
法海拾貝	西藏行……蔡惠明…… 37
佛教文藝	虛雲和尚(續)……馮 馮…… 41
佛教消息……	編輯室…… 45
畫頁	封面：壹百零八筆釋迦牟尼佛畫像 豐子愷繪 朱幼蘭珍藏
	面裏、底裏：豐子愷繪 扇面 朱幼蘭珍藏
	封底：觀世音菩薩畫像 豐子愷繪 朱幼蘭珍藏

面，是上下四方八面的多向發展，但在時間方面，却是單向的，不過，當宇宙的物质密度，到達了臨界密度之時，它就會停止擴大，越過了臨界密度的另一邊，它就會收縮。當宇宙有一天會這樣收縮之時，原有的時序就會反向而行。形成時光倒流！到那種情況，未來就成爲過去！過去也成爲未來！

在我們短促的人生中，當然無可能見到這種宇宙收縮而致時光倒流的奇象。但是，物極必反，我們宇宙終必有一天會收縮，時光必然倒流！倘若屆時的人類子孫尚未用超核子武器自相殘殺死光，就會看到時光倒流的奇象了。想來那也是令人悲喜交集的事，試想，人可以越長越年輕，已往做錯的事，可以倒流消除，可以重頭再來，已往的遺憾可以彌補，那不是很好嗎？但是，人越長越年輕，從八十歲倒長回去，逐漸變成二十歲，固然是好事，從二十歲又不斷倒長回去，變成一歲，變成嬰孩，還會變爲一粒細胞……這豈不可怕？還有，死了多年的人，都復活了回來，親人相見，固然可喜，但是，人人都倒活回去，全人類都倒活回去，終於倒流到最原始的人類，又再倒流成爲未進化的靈長目，又再倒回去成爲低等的哺乳動物，像老鼠似的，又再倒流回去，成爲兩棲類，爬蟲類，成爲低級的脊椎動物，又再成爲軟體動物，又再成爲單細胞生物，又再成爲最簡單的光質點……這豈非也是第一方式的毀滅？多麼可怖！

就是我們的宇宙，也會不斷倒流，最後收縮到成爲本來無一物的真空。

這種日子，我們的世代看不到，我們好比是莊子蜉蝣篇中的蜉蝣，生命那麼短促，看不到宇宙收縮的恐怖奇象。但是，諸佛是知道的，佛經許多段落都有近似這樣的敘述，佛是認識這一個宇宙的時空虛妄性的，也認識衆多宇宙(三千大千世界)的時空不一致，此滅彼生，一時生一時滅。如果從新宇宙學入手，就看不懂佛經說的多元無數宇宙。

在西方，三百年前，英國數學家兼物理學家埃薩·牛頓發表了他的萬有引力學說與運動的法則，使後世的科學家得據以計算出太陽系各行星的軌道。牛頓的機械力學說解釋了太陽系各行星的運動。說明了一切物體都是像小彈子似的，水與空氣亦是由微小的彈子(原子)組成。

可是，牛頓的學說內並無提及時間的方向。

假如有人拍攝了一卷影片，紀錄下來地球以反時針方向自轉却以順時針方向繞着太陽公轉的情形。這部影片，可以順序放映，也可倒過來放映給您看。這就是時間可以倒流的一個顯淺比喻。除非你是已經從拍攝之始就看過，否則，你就很難判斷，到底順映的是真正的次序，抑或倒映的是真序。又除非你看到地球上生命次序的倒流，像：人越長越年輕，倒回去成爲嬰兒，否則，你就不會知道倒映的影片是時間方向的倒流。

在牛頓的機械力學說上，根本就未提到時間的運動方向。時間的運動方向箭頭，你既可向前，也可後退的！在現代物理學家看來，機械力學的時間根本就是可以倒流的！(time is reversible)。

假定我們以時間的某一點作爲「零」，而我們又知道太陽系中各大行星的公轉速度，我們根據牛頓的機械力學方程式，就可以計算出行星在未來第一百萬年的位置，也可以反過來計算出一百萬年前的位置。這是一個淺釋的例子說明牛頓的方程式是時間可以倒轉的。

牛頓的學說沒有提到時間的指向箭頭。很多建基於牛頓學說的後人學說，例如：麥斯維的電磁學說(Maxwell's Theory of Electra Electromagnetism) 愛因斯坦的相對論(Einstein's Theory of Relativity)，還有量子力機械學說(Quantum Mechanics)等等，都同樣地沒有提到時間指向箭頭。

爲什麼所有的物理學理論都不提及時間指向呢？因爲，人人

都習慣了時間的單行指向，而且，這是一個物理學上最深奧的問題，沒有人能完滿地答覆，包括愛因斯坦在內。

直到近年來，才有幾位科學家對於時間問題發表了新的發現。

首先，我要提及國際知名的日本物理學大家松下眞一博士用數學淺說「時間」。松下博士認為時間並非單一方向直線的，他認為時間的持續是「非直線的」連續。他說：用一個二次變換所造成的半羣 (Semigroup) 作為「連續」的基礎，若將係數簡化，設二次項數之係數為 2，則可將時間寫成有關變數 (Parameter) 的正二次函數。

他認為宇宙無始無終。在此方程式二次曲線的「下限」越來越長，越往「未來」則越短。而且，最「下限」處是時間的開始，正是和宇宙的開始的對應點。在此，一切都以光速在「時間」上遠離我們，但無法達到，絕不是「有限的」開始。按照此模式推論，則舊約創世紀上帝創造世界之說就不可能成立，以時間構造而言，法華經所說的永遠的佛性，却是正確的。

松下博士又說，這個時間方程式的下限點，若使用「赫伯常數」(Hubble constant) 仍然會成爲  $H_0^{-1}$  吧，應用到核外電子運動上，則可得到普郎克常數與赫伯常數  $H_0$  之關係式，而能解釋這常數在宇宙中的意義。

他又說：由於此二次曲線，最少的下限之比  $H_0^{-1}$  更小的「變數」會再上升，因此，可知「時間」是由未來向過去進行的。我們可由此知道，「虛」的世界與現實世界，無論在任何一瞬都是表裏一致的。

松下眞一博士的論文，發表於日本著名的，岩波書局出版的「思想雜誌」，詳論「時間觀念」，不過，就是學數學與物理的人，也未必全看得懂，不用提像我這樣並非數理出身的門外漢，又兼以日文「水皮」之至，我上面引用的一段，是余高居教授所翻譯的

松下眞一博士大著「法華經與核子物理學」一書內的一段，讀者若有興趣，請參閱天華公司出版的這本名著，以窺全豹。

從松下博士的一段話，雖然只是片鱗半爪，我們也可以由此證明華嚴經說「未來是過去，過去是未來」的確有超越時代的科學意義了。

松下眞一博士是一位出身九州大學的數學家兼物理學家，曾主修數學中思想最艱深的「解析集合論」，又在西德漢堡國立理論物理學研究院，參加「統一場」理論及「新宇宙論」等的研究工作，他是一位成就很卓絕，在國際數理及宇宙學方面知名度極高的學者。他是一位虔誠的佛教徒，更是唯一最有能力把超時代的數學物理學與佛學互相印證的東方學者，他的一九七九年出版的「法華經與核子物理學」，相當深入地比較了法華經與核子物理學，像他的其他著作一樣，他把佛經內的宇宙真理，透過他的國際學術崇高地位，用他的超級科學學問，介紹給世界科學界，他的貢獻，是無法估計的。

松下眞一博士的著作，使我感動及敬佩。反觀我們中國人，科學家雖多，佛學家雖多，却沒有一位松下眞一博士這樣熱心從事科學分析佛學的人。能不汗顏？至今爲止，我只見到數十年前尤智表教授的著作「一個科學工作者對佛學的認識」，與黃明德教授作的「空性與波函數」，在水準上都是超等的，不過，可惜像這樣的超級好書，至今還未見再有出現了。

松下博士的大著出現之初，我並未得見，但是，我以一個門外漢，也已經走上了科學印證佛理研究之路，出版了「太空科學核子物理學與佛理的印證」(天華公司出版，一九八七年一月一日，其中蒐集的二十一篇論文，是蒙「內明」雜誌兩三年來每期以首篇刊出的，)我固然是不自量力，勉強挑起這副重擔，發奮自勵的結果。但是，我比松下眞一差得太遠了。但願我們中國的科學家有人發心用他們淵博的學問去研究印證佛學，那一定會千百倍

勝於我的幼稚摸索，我多麼熱切渴望我們中國人也出現幾位松下真一啊！

松下真一博士也是一位有名的古典音樂作曲家，在歐洲從事作曲及演奏，演出及錄灌了唱片的有「親鸞上人」（名作曲家井上靖作詞）與「僧伽交響曲」「佛陀」等交響曲，這也是我所嚮往的，我不敢高比松下真一，我自己也作佛教音樂及藝術歌曲、看來，這也是一種有趣的巧合。

我同意松下真一博士的「時間非直線」論。若我所見不謬，我認爲時間是圓圈線的，循環不絕的。在圓圈上的某一點，向前前進，終於又回到原來的一點，我的見解，不同於牛頓的機械力學說的「時間可逆性」倒流，我認爲時間是一直向前的，但是，它是一個永恆的圓圈。不斷地循環。事實上，過去，現在，未來，都在同時！阿昆達磨經論強調時間內的「存在」「有爲法」，與超越時間的「存在」無爲法，同爲一體。這是大乘佛教的特色之一，我想我的見解，庶幾近之。當然，我的見解，也只是個人愚者一得，尙待科學的考驗與證明。不過，我覺得我的觀點也許並沒有錯。

是的，在我看來，時間是圓圈形循環的，沒有始也沒有終，我們認爲時間是直線前進，那是一種錯覺而已，我們只是佔了時間循環大圓周的極小的一段。因此，感覺不出來它的弧形方向，只是感覺到它的直線指向。可是諸佛以超越宇宙的佛眼觀察，就看到得到時間是周而復始的圓周形運動方向，所以佛經記載未來是過去，我自問也有幸看到了時間的循環圓形。

## (二) 時間的第一至第五個指向

現在，讓我們來看看西方的尖端科學家們對於時間的看法如何。

這裏要提的是英國牛津大學的宇宙學家洛澤·片露斯(Dr. Roger Penrose)。他原是一位著名於世界的數學家，在過去十年

中，以其「黑洞」理論及數學計算之貢獻爲全球科學界所尊崇，他十年來一直領導牛津大學的數學研究組，從事研究數學上的新難題「螺線定理」(Twistors Theory)——這是研究宇宙時空構成基本數學結構原理的一種高深學問。

片露斯博士從研究中發現：時間有七個指向，都是向前的，而且，都無法用已知的物理學來解釋！

片露斯博士指出，時間的第一個方向箭頭。就是「心理時間」(Psychological Time)。就是人類心理上的時間感覺，那都是覺得時間是向前進行的，習以爲常，我們人人都感覺到光陰似箭向前射，從來沒有誰有異向之感（除非是在回憶中或在夢裏，才會偶然感覺到時光倒流），這是很奇怪的現象。因爲，我們都是由原子及次原子的粒子組成的，這些原子與粒子等等質點，無異於宇宙中的同類質點。按照牛頓定律與愛因斯坦學說，則所有的質點均有服從「時間可逆流」性的特色，那麼，我們體內的構成質點，也理應具有同樣的「時間倒流」記憶才對——也應該能夠記憶「未來」，一如記憶「過去」。

但是，不幸地，我們絕大多數人都只能記憶「過去」而不能記憶「未來」，這是物理學上無法解釋的。（如果有人知道「未來」，那就被視爲「先知」或「預見」，似乎很神奇。其實，一些也不神奇。也不算是什麼神通，根本就是物理學上最基本的法則而已。從牛頓與愛因斯坦的兩大學說來看預見，也只不過是質點的時間逆流本性罷了。）

片露斯博士指出「時間」的第二個指向箭頭，是「電磁輻射方向」(Electromagnetic Radiation)。舉一淺例來說明如下：記得多年前有一家美國電影公司叫做「雷電華」(RKO)公司嗎？凡是它出品的電影，片頭不是都有一座無綫電鐵塔嗎？鐵塔形似巴黎鐵塔，又似東京鐵塔，這座矗立地球上的RKO鐵塔，不住從塔頂向四方八面輻射無綫電波，一閃一閃的，記得嗎？好，假如我

們將影片倒映，就會看到，RKO鐵塔的無線電波不是向四方八面輻射，而是從四方八面射向鐵塔尖頂的天綫了。

麥斯維的「電磁學說」(Theory of Maxwell's Electromagnetism)，並無提及「時間的指向」。像這樣的RKO輻射倒流情形，是可以接受的。但是，我們看見RKO電波倒流，就會大驚小怪。這就等於看見投在池水中，看見漣漪一圈一圈地擴張，我們習以為常，但是看見漣漪一圈又一圈地倒回去，集合在投石的中心，我們就不免驚異了。從來沒有人見過倒流的無線電波。但是，在天文學觀測上，曾經收到過宇宙的無線電波回音，也收到地球發出去的無線電的回歸。從電磁輻射學說及電磁波的射向來說，「時間」是會逆向倒流的。

這個時間的第二個指向，觀念上已經多少有些佛教的意味了。片露斯博士指出「時間」的第三種指向箭頭：這是「量子和機械力學」上的方向，科學界認為這個指頭箭向，又向佛教的密教階梯爬高了一級。量子機械學說解釋次原子的質點相互作用，此一學說是相當違反傳統物理學的，自從它六十年前面世開始，就一直成爲物理學界爭論的話題，此一學說注重質點的能量狀況及其旋轉情形及其或然率的存在(Probabilistic existence)。

茲舉例以淺說之：從量子力學說觀點來觀察拋擲一枚銀幣，它會說，這銀幣的或然率是：百分之五十是人像，百分之五十是穗尾，只有等到你接住銀幣，放開掌握，驗看結果，才會確知到底是人像這一邊抑或穗尾那邊，只有一邊，決不能同時有兩面。

量子力學說不會告訴你：那百分之五十的人像顯現或然率；或是百分之五十的穗尾顯現或然率，如何「突然」變爲人像或穗尾，觀察之時，發生什麼事和何時發生。這個淺例雖然聽來不複雜，却是物理學家們多年長期爭辯的基本觀念話題之一。

量子力學說對於時間的看法也類似如是。它認爲時間是可逆

向倒流的，它的方程式提供了時間可倒流的或然率。要詳論量子力學說，非本文篇幅所容許，亦非我的學識所能及，上述的淺例自然是隔靴搔癢，高明的讀者可自行詳細研究量子力學說。本文只可提供的量子力學說指出時間的可逆性。

時間的第四個指向，是最令人困惑不解的物理現象，那就是次原子質點基安子(KAON譯音)的衰變朽滅情形，基安子是一種中性的微質點，它會衰變朽滅成爲更微小的物質點。在一九六四年以前，物理學界認爲：無論時間是向前抑或向後走，任何質點的衰變朽滅的速率都是一樣的。到了一九六四年，普林斯敦大學的兩位物理學家華芬治(Val Fitch)與詹士·戈朗年(James Cronin)從實驗發現了基安子在時間逆向的世界之時，衰變朽滅的速率不同於時間順向之時。

必定有讀者要問，兩氏怎能製造逆向的時間？那是不可能的呀！

不錯！不過，兩氏做了很巧妙的實驗，把時間指向倒轉過來。量子力機械定理之中有一條很著名的定理，名叫「改變電荷——等位——時間」(Theorem of Charge-parity-Time 簡稱爲CPT，此處爲暫譯)，假如我們把我們現時的世界「物質」改變爲「反物質」(例如，改變物質原子的電荷)，將它反射在鏡子上(這就改變了它的等位。把時間倒轉，那麼，結果就形成了與我們現實世完全不同的世界。

當芬治與戈朗年兩氏做這種實驗之時，他們改變了原子的電荷與等位就發現有些基安子的衰變朽滅速率有異於正常。這就可見，基安子等不穩定的質點，在時間逆行之時，其朽滅的速率會不同。要論證是很麻煩複雜的，簡單地說，當我們改變了電荷(C)與等位(P)兩項因等之後，時間(T)也會變成了一種常數，勢非隨之而改變爲逆向不可，反過來說，若要改變時間爲逆向倒



流，則(C)與(P)兩項亦勢非改變為相反不可。從基安子的衰變朽滅異速，就可以看出時間的另一種逆向可能性。

迄今為止，物理學家們只有在基安子的實驗中發現到時間逆向的第四種指向。而其他的質點，例如 Uranium, Thorium, Radium 等，它們的朽滅變化，速率都與時間的順逆無關。這是怎麼一回事呢？為什麼基安子這樣特別？如果相信是萬能的上帝創造世界，怎麼祂會造出這樣參差不一致的微質點來？上帝也會有錯誤嗎？基安子雖小，問題却不大。

芬治與戈朗年兩氏的發現，使他倆於一九八〇年榮獲諾貝爾物理學獎金。

上面所介紹的時間的四個指向，都是從物理實驗中觀察微細世界而發現的。下文要介紹的時間的另外三個指向，則是存在於無限宏偉的宇宙中的奇象。前面的四個時間指向，是物理學界至少不致反對或否定的，但是下文的三個，則一直是物理學界仍在爭論未定的。

先提的是第五個時間指向。

一九七〇年，上文提及的英國牛津大學物理學大家片露斯博士協助提出了宇宙中的「黑洞」與「白洞」(Black Holes & White Holes)學說。有人問他白洞是什麼樣子。他就把一個「黑洞」的時空圖解倒轉過來，說這就是「白洞」，他這樣做，就把時空都反轉了。揭示了時間的另一個指向。(一般來說，時空圖解，是將時間放在一個軸上，空間放在另一個軸線上。通常地，以垂直的軸線來表示時間以水平軸線作為表示空間。)大多數宇宙學家都同意他的見解；認為「白洞」正是「黑洞」的時間逆向倒流。如果有人還不知「白洞」的存在，至少也得承認科學已發現及證實了的「黑洞」，也應能推斷黑洞的時間逆行。

當巨大的星雲崩潰毀滅，它和形成一團密度極大的漩渦，它的密度大到連光子也逃不過它的巨大無比的吸力場(Gravity

Field)黑洞已經被天文學界發現存在於宇宙中很多處，甚至於在我們太陽系附近也有。黑洞是水遠存在的。深不可測，黑也不可測。我們可以推論得知，黑洞的時間是會逆行的，逆行的結果就是形成白洞，爆炸成爲一般物質。不過，迄今為止，還未有天文學家發現可觀察到的白洞。(自然也甚至有人懷疑黑洞的存在。不過，科學界大多數認爲黑洞存在。)

由於尚未有人觀察見到白洞，於是，白洞成爲當前科學界爭論的謎團之一。尤其是它牽涉到所謂可怖的「獨一」(Singularity)情況——那就是說：在可怖的黑洞極高無限密度吸力之下，沒有任何物質可以逃得過它的吸力，連光子也逃不了(已知的任何物理學定律法則都不適用)；它的「獨一情況」，是隱藏着而不爲外界所知的，白洞的情形恰恰相反，任何物質都可逃脫白洞，光子也可逃脫它，因此，白洞的「獨一情況」就由於有光子的連續射線(光線)而成爲可見的，而且，它的物理情況相當混亂，什麼物理法則都有都可適用，它的時間，可能是順向向前的，也可能逆行倒流，沒有一定的規律，這是時間的第五個指向，是最混亂不定的，無定向的。

白洞的理論，玄之又玄，完全脫離了任何已知的物理學範圍，毋寧說是佛經內的形而上玄理，因此，甚至於連發現人片露斯博士自己也說，那是太玄了。許多物理學家根本就否定了白洞存在的可能性。

片露斯博士多年共同研究有，偉大的物理學家，史蒂芬·郝瓊(Stephen Hawking)，他是劍橋大學的物理教授，挺身而出，反擊了一切反對白洞存在說的學者們，郝瓊博士堅持確有白洞及黑洞。在一九七四年，郝瓊博士以其獨特的發現，震動了全世界的宇宙學界！他的發現是：「黑洞」其實並不是深黑色的；而是輻射高熱高能熾熱的，像任何高能輻射物體相似，而且，他說，

「黑洞」與「白洞」兩者的輻射方式並無不同，兩者實際上根本就很難分辨——這樣看來，則片露斯博士所講的「時間」第五個指向，就有問題了。兩位學者爲此不同意見發生了爭論，郝瓊博士的共同研究者，賓州大學物理學家當·裴治(Don Page)支持郝瓊·直到如今，仍在爭論之中，未有定論。

### (三)爲何未來心不可得？——時間第六個指向

提起郝瓊博士，我必須在這裏說一說這位偉大物理學大家給予我們的觀感，這是我在一九八六年十二月份觀看英國BBC電視特別科學節目之時所得的印象。

電視鏡頭先是對正了劍橋大學的一坐講堂，戲院階層看台般的座位都坐滿了學者與學生，還有許多站票聽衆。然後有人宣佈郝瓊博士到達。我看見一位瘦弱殘廢的五十歲左右的男子，戴着至少兩千度的近視眼鏡，他坐在一輛四輪的輪椅內，他的兩腿斜歪而軟弱無力地擺放在踏板上，他的兩臂好像是完全退化的，只看見好像虛無一物的西裝袖子和兩隻不成比例的手掌，不能動彈的手指。他的身體比一個十歲的小男孩還小，使我疑心在那套虛虛的西裝下面到底有沒有軀體。他的領帶打得很糟，白襯衫領子太寬，脖子太細，他完全是一付皮包骨的樣子！他的不合比例地巨大的腦袋，斜歪在一旁，嘴是扁闊而歪的，流着口涎。

當一位健壯的青年推着輪椅，把他送進教室之時，全場的人都起立，紛紛鼓掌，不少人眼中噙着熱淚，尊敬而憐憫地望着輪椅中這位可憐的殘廢病人！

他似乎完全沒有生機的樣子，可是他的嘴吧裂開笑意，他的深度近視眼睛內閃着無比的堅毅與智慧精光！

這位就是以物理學新發現震動全世界的郝瓊博士！曾獲諾貝爾物理獎的偉大物理學家！

他被送到講台上，開始演講他的黑洞與白洞的新學說，他甚

至於沒有正常的語言能力，他歪扭的嘴吧發出呻吟般的含糊聲音，沒有人聽得懂他在說什麼。必須由他的護送者——那位強壯的青年男子，貼耳在他嘴邊傾聽，然後再予以翻譯出來。

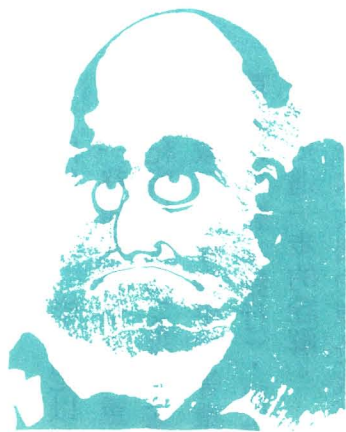
您再也想象不到，這麼一位顯然是小兒麻痺症的被害人，又兼是腦子受過嚴重創傷而致白痴的人，口中的咿咿唔唔聲音，竟然化爲最高深的物理學先進學理文字，經由他的學生翻譯宣佈了出來，引起全場的國際著名科學家與學生，肅靜無譁地恭聽和做筆記，幾乎人人眼中都流下了感動的熱淚！

我望着電視螢幕，我的熱淚也奔流了。當我執筆提及這位郝瓊博士之時，我早已淚眼模糊！世界上自力奮鬥成功的人不少，可是還有比郝瓊博士更令人感動欽敬的嗎？有誰見過比他更勇敢偉大的奮鬥者？一位白痴殘廢到不能行動，連手都不能抬動，兩腿全部癱瘓的人，他甚至於不能轉動他的頸脖子，他甚至沒有講話的能力，他甚至於不大能轉動眼球，他像一株奄奄一息的凋萎的植物，天知道他經過多少的艱辛痛苦？怎樣地爭扎奮鬥？才成爲舉世同欽的偉大科學家？

他沒有半點自憐自卑之色，他也沒有驕傲的神態，他是那麼自然，毫無矯作，他的微笑也是很難才表現出來的，然而他含着微笑，他發出聲音也是極其困難的，可是他的嘴唇在不住顫動，他毫無保留地把他的研究心得的一切物理高能方程式與數學方程式吐露出來，由他的學生寫在黑板上。

我從來沒有這樣地感動流淚着看完一小時的科學節目，我得承認我並不全懂他說的物理學，我却聽着，望着他。我從來沒這樣感動和受到鼓勵。像這樣的一位奄奄一息的全身殘廢病人，在別人老早就在痛苦中等死了，可是，他多麼勇敢啊！他是怎麼樣奮鬥的啊！他給予這個世界全人類多麼大的貢獻啊！他的微弱的寸磷之火，照遍了全世界，再強的狂風也吹不滅這一點微弱的生命火焰與大智慧之光啊！

(未完)



## 禪心·初心

### 漫談禪宗修習

鈴木俊隆作  
無意譯

「禪心」是禪師所用義蘊深奧的語詞之一，意在把你交回你自己，引你深入此詞而起疑惑。「我知道我的自心是甚麼，」你告訴你自己：「但禪心是甚麼呢？」你接着又會問：「但我真知道我的自心是甚麼嗎？禪心是我現在正做着的事嗎？禪心是我正想着的事嗎？」如果你接着試令此身靜坐一刻，看看你能否發現你的自心究竟是甚麼，看看你能否找到你的心——那麼你已開始禪的修習，那麼你已開始認識那無限的心。

這最初的一問所具的純真——單問你是甚麼——便是初心。初心在整個禪的修習中都是必要的。此心是開放的心；它是一種兼容懷疑與可能的態度，它是一種看着一切事物總覺新鮮的能力。初心為生命各方面之所需；初心即是禪心之修習。

本書的緣起是鈴木俊隆禪師在加州洛薩爾陀 Los Altos 對一小團體所作的一系列的講詞。他每週參加一次他們的打坐，然後

回答他們的問題。在他們修禪時給予鼓勵，幫助他們解決生活中的難題。他的方法是非正式的，而所引用的例子乃得自尋常事物及常識中。他說，禪是當下即是，其對西方所具的意義決不下於東方。他的基本的教理及修習乃得自許多世紀以來的禪宗，尤其是得自道元，他是最重要又最具創造性的禪宗大師之一。

本書所談是關於如何把禪作為一種行之有效的訓練及宗教來修習，關於姿勢及呼吸，關於修禪應有的態度及了解，關於不二、空及証悟。這本書是了解禪的真象的開端；而最重要的是，本書的每一頁都呼吸著一種成就解脫的生命的愉悅與簡樸。

鈴木老師說：「世界是其自身的奇蹟。」——一種洋溢全書的感受。

你若細心閱讀本書的文字，可以感到同一段陳述或一系列的意念既簡單明瞭，又含混迷離，而其啟人深悟則一。

呈現在這裏的確實是一本細密、淵深而欣然內觀的書。

鈴木俊隆（一九〇五—一九七二）是十三世紀禪宗大師道元直傳的精神後裔。鈴木老師於一九五八年到美國時，已是個在日本深受尊敬的禪宗大師，他只想在此作短暫的逗留。但他在有心學禪的美國人中所發現的初心的資質與真誠留給他深刻的印象，使他終於作了永久居民，定居於舊金山。一個名為「禪中心」的打坐團體經由要參加他的修習的人們成立了，在他身為住持的領導下，在三個地方發展，包括「禪山中心」——亞洲以外的第一座禪寺。他無疑是當時最具影響力的禪宗大師之一；他於一九七一年十二月死於禪中心，剛好是他的書發行一年之後。

他的談話由瑪利安德比 Marian Derby 錄音，編印本書出於她的構想；本書的草稿由特拉迪迪克森 Trudy Dixon 編輯、組織，他是鈴木老師的入室弟子之一。導言係由鈴木老師的法嗣理查貝克 Richard Baker 老師所寫；他是鈴木老師的法嗣，鈴木老師的薪火由他在加州傳承不斷。

（按：以上為本書及其作者簡介，譯自書衣。）

## 前言

兩位鈴木 半世紀以前，鈴木大拙隻手把禪帶到西方。有人把這一移植在歷史上的重要性比擬為十三世紀對亞里斯多德及十五世紀對柏拉圖（希臘文著作）的拉丁文翻譯。五十年之後，鈴木俊隆做了一件幾乎同等重要的事；在他這本唯一的著作裏（這裏首次以平裝本發行），他道出的正是有心習禪的美國人所當聽的對禪更進一步的詮解。

鈴木大拙的禪是戲劇性的，而鈴木俊隆的禪是尋常的。「悟 Satori」是大拙的核心；大抵由於對這非凡境界的憧憬，使得他的著作產生一股逼人的力量。在鈴木俊隆的書裏，「悟」及其近似的語詞「見性」從未出現過。

在他死前四個月，我得便問他為什麼在他的書裏「悟」不佔份量，他的妻子傾過身來說了句悄悄話：「因為他不曾有這東西。」老師聽了，拿扇子打她一下，以指按唇佯怒道：「噓！不要告訴他。」我們的笑聲漸息以後，他簡單地說：「『悟』並非不重要，而不是禪中應強調的部份。」

鈴木老師在美國只與我們相處了十二年——東亞以打計年法的一個單一的循環——但這已經夠了。經由這一矮小、恬靜的人的努力，我們（美洲）大陸得以有一個蓬勃的曹洞 Soto 禪的組織；他的生命如此完美地代表曹洞之道，人與道竟已融而為一了。「他無我的態度沒有為我們留下什麼異常的行徑，得以讓我們鋪張文飾。雖然在世俗的意味上，他沒有掀起波瀾，留下痕跡，他的脚印却在不可見的歷史世界裏引領我們一往直前。」

他的紀念碑是西方的第一個曹洞禪寺——塔薩加拉 Tassajara 的禪山中心及其在都市的分支——舊金山的禪中心；對一般大眾而言，則是這本書。

他為學生們作了萬全的準備，以應付那最困難的時刻——當他的有形之身消失成空——的來臨：

「在我將死，當我彌留之際，如果我受苦，你知道，那不相干，那是受苦的佛陀；你們無須自相驚擾。肉體的苦楚及精神的苦楚也許使得人人掙扎，但那不成問題。我們應當非常感謝這有限之身……如我所有。假使你有無限的生命，那於你將是一個真正的難題。」同時，他傳了法。在一九七一年十一月廿一日的「山座 Mountain Seat」儀式中，他立理查貝克為他的法嗣。他的癌症已到了只有在他兒子的扶持下才能參加經行的程度。即使如此，他每走一步，他的拐杖碰在地板上都含蘊着禪的意志（所特有的）堅毅，由內裏而洋溢於他溫文的外表。貝克接受法衣時寫了一首詩：

我保有這根香！  
很久很久，

我以無形的手獻給鈴木俊隆大和尚！  
這些寺廟的創建人，我的良師益友；  
你的作爲無可稱量。

在佛陀的細雨下與你偕行攜手！  
我們的袈裟濕透，  
可是蓮葉上滴水也不留。

兩週之後，大師去了。十二月四日貝克老師在其葬禮上對來弔祭的羣衆致詞說：

「爲人師表或爲人弟子，行之不易，雖然此事必定是今生最大的快樂；到一個沒有佛教的國家，在引領許多弟子、僧俗善行佛道，改變遍佈全國數以千計的人的生活以後離去，行之不易；在美國加州及其他許多地方創建並滋榮寺廟、城市社區及諸多修習中心，行之不易。但這種種『行之不易』，這種種非凡的成就，他却輕鬆地達成了。因爲他給我們的乃來自他自己的真性，也就是我們自己的真性。他所留給我們的一切重要的東西，不下於任何人之所能留：佛的精神、佛的修習，佛的教義與生命。如果我們要他的話，他當下就與我們爲一體。」

## 第一部 正確的修習

「坐禪是我們真性的直接流露。嚴格說來，一個人除了這種修習更無他種修習；除了這種生活方式，更無他種生活方式。」

### 1. 姿勢

「這一姿勢不是正心之道；取這姿勢本身便已得心之正，更無必要尋求心的某種特定狀態。」

現在我想談談坐禪的姿勢。當你取蓮花坐姿時，你的左腳置於你的右大腿上，右腳置於左大腿上。當我們這樣盤腿而坐時，我們的腿雖有左右之分，實已合而爲一。這一姿勢表達了二分的合一；非一又非二。這是要點所在：非一非二。如果你以身、心爲二那就錯了；如果你以身心爲一，那也錯了。我們的身心亦一亦二。我們通常以爲非一的東西就多於一，不爲單數，則爲多數。但在實際的經驗上，我們的生命非僅是多數，同是也是單數。我們每個人既相互依存，也彼此獨立。

若干年後，我們死了；如果我們以爲那是生命的結束便錯了；可是另一方面，如果我們以爲我們不死，那也錯了。我們死，我們也不死；這才是正解。有些人可能說，我們的心或靈魂永遠存在，雖然我們說心與身，它們實際上是一個銅版的兩面；這才是正解。我們取這姿勢時，就象徵着這一真理。當我把左足置於身體的右邊，右足置於身體的左邊，我就不辨左右了；任一足都可左可右。坐禪姿勢中最重要的是保持脊柱之挺直；你的耳朵和肩膀應在一直線上；腦後直指天花板，收下頷；下頷若伸出，姿勢便軟弱無力而可能入夢。同樣也是爲了使姿勢有力的緣故，你要把橫隔膜向小腹壓；這有助於維持身心的平衡。剛開始時，這姿勢可能使你對自然的出息入息感到困難，可是你一旦習慣了這一姿勢，就能呼吸得深而自在。

你的手應結成「大手印」。如果你把左手置於右掌上，令（雙手）中指的第二節相疊，兩個大拇指輕輕相觸（一若你在它們之間插了一張紙），你的手就形成了一個美麗的橢圓形。你的手應貼

着你的身體；你的拇指約達肚臍的高度。放鬆手臂使之稍離身體，有如在腋下夾了個雞蛋而不把它壓碎。

你不能向兩側傾，也不能向前後傾；應當坐直，有以頭撐天之概。這不僅是一種姿勢或呼吸的方法，實是對佛教精義的表達，是佛性完美的表現。如果你要真正了解佛教，你就得這樣修習。這姿勢不是正心的手段，它本身就是我們的目的；取了這樣的姿勢，心就正了。所以沒有必要企求達成心的某種狀態。如果你想達成某種狀態，你便心有旁騖；如果你不想達成什麼，你的身心就一時俱在。禪師會說：「逢佛殺佛。」要是佛在別處，須得把佛殺了。你要殺佛，因為你要回復自己的佛性。

做件事就是要表達自己的佛性。我們為自己而存在，不為他事存在。這是以我們的姿勢所表達的基本教義。和坐禪一樣，我們站在禪堂中時也有些規矩；但這些規矩的目的不在使每個人都變得一樣，而在使每個人作出最自由的自我表達。例如：我們站立的姿勢乃基於我們身體的比例，因而每個人都有自己站立的方式。當你站立時，你足跟間的距離應等於你自己拳頭的寬度。你雙腳的拇指應和你乳部的中央成一直線；和坐禪時一樣，腹部宜稍着力。你的手應當表達你自己。左手舉在胸前，以四指包住拇指，右手置於左手上，拇指向下，而雙臂平行於地板。你覺得你好像抱住一根圓柱子——大而圓的寺廟的柱子——這樣你就不會頹然而倒或歪向一邊。

最重要的一點是擁有自身。如果你東倒西歪，便是失去自己；你的心將遊蕩他處而不居自身之內。這不是正途，你得生存於此時此地，才不致發生問題。如果我所用的麥克風在我講話時置

於他處，便不能有作用。我們要整飾身心才能使物物各得其所，各得其正。

通常我們總不自覺地想改變身外之物；然而已身不正則不能正物。如果你行事正當又適得其時，萬物自能井然有序；你便是主宰。主宰睡，則一切皆睡。主宰行事正，則諸人行事亦正而適時。這是佛教的秘密。

所以當你坐禪乃至從事一切活動時都當力保正確的姿勢。開車、讀書都要保持正確的姿勢。如果你讀書時無精打采，你就不能長保清醒。試試看，你會發覺保持正確的姿勢何等重要；這是真教義。寫在紙上的教義不是真教義；寫的教義是你頭腦的食物。當然頭腦得有食物；但是行生命之正道，以成就自身尤關緊要。

這就是佛陀不能接受他當時的宗教的原因。他研究了許多宗教，但是不滿於他們的修習。他在苦行或哲學中找不到答案。他感興趣的不是玄學的存在，而是他自己的身體與心靈，此世與現在。當他發現他自己時，他發現一切存在皆有佛性。那是他的証悟。証悟不是一種恬適的感覺或心的特定狀態；只要你以正確的姿勢坐着，當時的心態本身便是証悟。如果你對你坐禪時所產生的心態不滿意，那就表示你的心仍在遊蕩。我們的身心不應動盪不定。保持這種姿勢時毋須談正心；你的心早已正了；這是佛教的結論。

## 2. 呼吸

「我們稱之為『我』的什麼，只是一扇開闔的門，隨着我們的出息、入息而啓閉。」

當我們坐禪時，我們的心總跟隨着我們的呼吸。當我們吸入時，空氣進到內在的世界；當我們呼出時，空氣流到外在的世界。內在世界是無限的，外在世界也是無限的。我們說內在世界或外在世界，但實際上只有一個整體的世界。在這無限的世界裏，我們的喉嚨像是一扇開闔的門；空氣進出就像一個人穿過一扇開闔的門。如果你想，「我呼吸。」，那「我」字是多餘的。沒有一個你來說這「我」字。我們稱之為「我」的什麼只是一扇當我們呼吸時開闔的門。它就那麼開闔着，別無餘事。如果你的心清靜而平靜得足以隨息出入，那便一切皆空了：無「我」，無世界，無身心；只有一扇開闔的門。

所以當我們坐禪時，只有呼吸運動的存在；而我們對此運動必須覺了，不能心不在焉。但對此運動的覺了，並不意味着對小我的覺了；反之，它是對宇宙普遍性或佛性的覺了。這種覺了非常重要，因為我們通常持有偏見，我們對生命的了解是二分的：

你與我，這個與那個，好與不好。但實際上，這些分別自身即是對宇宙普遍存在的覺了。「你」意味着我們以「你」的形式覺了宇宙；而「我」意味着我們以「我」的形式覺了宇宙。你和我都是開闔的門；這種了解是必要的——這其實不能叫做了解；這是透過禪的修習所得的生命的真實經驗。

當你坐禪時不應有時空的觀念。你可能說，「我們在差一刻鐘六點的時候在這房間裏坐禪。」這樣你便有了時空觀念。可是實際上你只是坐，而於此一遍宇宙的活動了了分明；除此別無他事。此刻門開向一個方向，下一刻門又開向相反的方向。我們持久而反覆地做着這種活動；這便沒有時空之別而時空為一了。你可能說，「這個下午我必得做某事。」但我們實際上只是做了一事

又一事，如此而已；沒有這個下午或一點鐘、兩點鐘這回事。一點鐘時你要吃午飯，吃午飯本身就是一點鐘，你要在一個地方吃飯，而那地方和一點鐘不能分割。對一個熱愛生命的人來說，它們是一回事；但當我們對生命厭倦時，我們可能會說：「我不該到這地方來，到別的地方吃午飯可能要好多；這地方並不太好。」你心裏造出一個空間的觀念，和時間分開了。或者你也可能說，「這件事不好，我不當做。」事實上，當你說「我不當做」時，你已做了「不做」一事，所以你無可選擇。你把時空觀念分開時，你覺得你似乎有些選擇的餘地；但你在做某事和不做某事間必居其一。不做某事，實際上也還作了一件事。所以你不應說，「這事好」或「這事不好」，你應說，「這事我不做」。如果你想，「這事不好」，就是庸人自擾。在純宗教的領域裏，沒有時空或好壞的糾纏；我們事來則應，如此而已。我們生活於此時此刻，為所當為，所必為；即此便是禪道修習。

著名的登山禪師說，「青山者，白雲之父；白雲者，青山之子，兩者相依，復不相依；白雲常為白雲，而青山常為青山。」這是生命純淨而清楚的景象。世事之相關，類如白雲青山；男女、師生皆是。白雲不受擾於青山，青山不受擾於白雲，他們相依而又獨立。這便是我們的生活和坐禪之道。

當我們真成了我們自己時，我們就變為一扇門；獨立於一切，又依賴於一切。我們不能片時離空氣而呼吸，我們每個人都依存於萬事；但同時又處於世界的中心，頂天立地。如果你有這種體驗，你便不會為任何事所干擾。你坐禪時，應集中心意於呼吸，這是宇宙存在的基本律動。沒有這種經驗和活動，達成絕對的自由便不可能。

(完)



# 「大智度論」集粹之六十九

## 智 銘

# 如何具足菩薩道得阿耨多羅三藐三菩提

須菩提曾向佛陀提出一個問題：

「菩薩摩訶薩行六波羅蜜、十八空、三十七助道法、佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法，不具足菩薩道，不能得阿耨多羅三藐三菩提。菩薩摩訶薩，當云何具足菩薩道，能得阿耨多羅三藐三菩提？」

佛陀告訴須菩提須實踐下面幾點：

一、菩薩行般若波羅蜜時，以方便力行檀波羅蜜。行施的時候，不能存有得之心：施不可得、施者不可得、受者不可得，雖三者不可得，但也不作意遠離這三事，這樣去行檀波羅蜜，就能照明菩薩道。菩薩唯有以方便力，才能具足菩薩道。

二、既具足了菩薩道，當然即得阿耨多羅三藐三菩提。行布施要如此，其他如持戒、忍辱、精進、禪定、智慧乃至十八不共法的實踐，也要如此。以方便力去行，自然也能成就菩薩道，既成就菩薩道，當然即得阿耨多羅三藐三菩提。

須菩提所問的是如何行六波羅蜜，方能得阿耨多羅三藐三菩提。舍利弗也向佛陀請法：

「云何菩薩摩訶薩習般若波羅蜜？」

這就是就六波羅蜜中的「般若波羅蜜」為主題，要如何去修，才能成就般若波羅蜜。佛陀告訴舍利弗：

一、菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故，不壞色也不隨色，為什麼呢？色性無故，所以不壞不隨。

二、五蘊之中的「色」應作如是的觀修，其他四蘊的受、想、行、識，也要如是的壞不隨。

三、菩薩摩訶薩行六度中的檀波羅蜜，也要以方便力，不壞



不隨，因為檀波羅蜜也無性。其他行持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，乃至十八不共法，也要以方便力，不壞不隨。如此地修習，方能成就般若波羅蜜。

佛陀認為菩薩修行五蘊及六度，要知其無性，無性所以不作為意去壞去隨，方能成就般若波羅蜜。舍利弗對這一問題仍不能領悟，他再問佛：

「若諸法無自性可壞可隨者，云何菩薩摩訶薩能習般若波羅蜜，諸菩薩摩訶薩所學處？何以故？菩薩摩訶薩不學般若波羅蜜，不能得阿耨多羅三藐三菩提？」

舍利弗的意思是說：若一切的法沒有自性，既不可壞又不可隨，那末菩薩為何行方便去修習般若波羅蜜呢？而般若波羅蜜是菩薩必學之處，因為菩薩若不成就般若波羅蜜，就不能得阿耨多羅三藐三菩提呀！

佛陀針對舍利弗——也是一般學佛人所執着的疑問，而告訴舍利弗：

一、菩薩行般若波羅蜜時，若心中存有一法可得的心理，有得就必然有取，有取者即成十二因緣法。十二因緣法是苦，不能解脫，當然既不能成就般若波羅蜜，也不能得阿耨多羅三藐三菩提。因為諸法無有自性，無性之法，有何可得，又有何可取？

二、知道諸法無自性，既不可得，又不可取，以方便力，不壞不隨，這才是般若波羅蜜，也才是禪波羅蜜、是毘梨耶波羅蜜、是羼提波羅蜜、是尸羅波羅蜜、是檀波羅蜜、也才是色、受、想、行、識。知道了諸法無性而成就了六波羅蜜，自然可得阿耨多羅三藐三菩提。

三、諸法既無自性，自然無相，故般若波羅蜜不可取相，其他的一切佛法也都不可取相。般若波羅蜜及諸佛法無相可取，才能名之為般若波羅蜜，也才能名之為佛法。這是菩薩所應修學的地方。

四、菩薩能於是中修學，這修學之相也不可得，這學相尚不可得，何況般若波羅蜜、佛法、菩薩法、辟支佛法、聲聞法、凡夫人法而有可得呢？

五、為什麼諸法無可得，因為諸法中無一法有性，既然諸法無性，那末，那些是凡夫人，又那些是須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、菩薩、佛呢？既然已成就為聖賢，又怎麼會有法可得。由於知道了這些的法，所以才方便分別說是凡夫，須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、菩薩、佛。

舍利弗再請問佛陀：

「若諸法無性、無實、無根本，云何知是凡夫乃至是佛？」

佛陀以下列幾點來答覆舍利弗的問題：

一、凡夫人所著處之色，無性、無實，因顛倒心之故而認為色有性、是實，其他如受、想、行、識，也都是顛倒心之故，而認為有性有實。

二、菩薩摩訶薩在行般若波羅蜜時，以方便力故，照見了諸法無性、無實、無根本，才能發阿耨多羅三藐三菩提，凡見色是實，有性、有根本者，即未能成就般若波羅蜜。未成就般若波羅蜜，自然不能得阿耨多羅三藐三菩提。

三、菩薩摩訶薩行般若波羅蜜的時候，不見諸法根本，但見諸法無所有、性常空，自性空時，即成就般若波羅蜜，而且能行般若波羅蜜，那時候的菩薩，將自身視同如幻師而為衆生說法，

應病與藥。如：

慳貪的人，爲他們說布施法以及布施功德。

破戒的人，爲他們說持戒法，可以防非止惡。

瞋恚的人，爲他們說忍辱法，難忍要能忍。

懈怠的人，爲他們說精進法，難行要能行。

亂想的人，爲他們說禪定法，收攝身心。

愚癡的人，爲他們說智慧法，智慧就是般若。

爲衆生演說以上六度法，能使衆生藉此聖法而脫離惱苦、憂悲。這時的菩薩自身成就，亦成就衆生，乃得阿耨多羅三藐三菩提。

菩薩爲衆生說法時，衆生得聖法脫苦時，菩薩心中無有所得，在無得中只是空法相續，所以才名之爲衆生。因此，菩薩的向衆生說法是住於二諦之中，卽世諦、第一義諦在空諦中無有衆生，但依世俗假諦中方便說爲衆生。菩薩本身居於第一義諦，第一義諦中，空、假不着，行般若波羅蜜時，以方便力爲衆生說法。衆生聞法後，也悟知今世，吾我尚不可得，何況當得阿耨多羅三藐三菩提及所用法，一無所得者，才是真得。

舍利弗至此乃悟無所得的空理，而白佛言：

「菩薩摩訶薩心曠大，無有法可得，若一相、若異相、若別相，而能如是大莊嚴。用是莊嚴故，不生欲界、不生色界、不生無色界；不見有爲法、不見無爲法，而於三界中度脫衆生。亦不得衆生，何以故？衆生不縛不解。衆生不縛不解故，無垢無淨。無垢無淨故，無分別六道。無分別六道故，無業無煩惱。無業無煩惱故，亦不應有果報，以是果報故生三界中。」

佛陀認定了舍利弗的說法，並深一層指出了幾點：

一、菩薩在行般若波羅蜜的時候，若認衆生先有後無，作這樣的說法，則諸佛、菩薩就有過罪了；若說諸法六道生死，先有後無，諸佛、菩薩就有過罪了。今有佛無佛，在諸法相中，常住不變異。在常住不變異的法相中，尚無我、無衆生、無壽命、乃至無知者、無見者，何況還有色、受、想、行、識的五蘊呢？連五蘊也無，又如何還有六道往來呢？又那裏有拔出衆生之處呢？

二、諸法性常空，因是之故，諸菩薩摩訶薩從過去佛，聞聽是法相（法性常空），發阿耨多羅三藐三菩提意，是中無有法、我當得，亦無有衆生定著之處，但衆生常行顛倒之故，而著有法、有我。因此，菩薩發大莊嚴，常不退阿耨多羅三藐三菩提。以此方便度衆生，度衆生已，實無衆生得度、也無衆生法可度。

由以上的說法，菩薩要得阿耨多羅三藐三菩提，必須先得成就六波羅蜜，尤其得成就般若波羅蜜。自身成就以後，不能以此爲足，尙要以六度去度脫衆生。但度衆生之時，是以方便力相度，而不是作意去度。作意度衆生，不但有衆生之實，而且有衆生可度。若有如此的作意，則菩薩原成就的六度，原得的阿耨多羅三藐三菩提又將失去而成爲凡夫了。

須知，諸法無性，無性之法卽是空，空性之中，何有衆生可得，又何有衆生可度，甚至又何有須陀洹乃至佛果可得？連佛果亦無可得，又何能有佛法可得。既無佛法可得，又何有阿耨多羅三藐三菩提可得。在諸無所得中，才算真正成就了般若波羅蜜。般若波羅蜜成就，才有阿耨多羅三藐三菩提可得，凡得阿耨多羅三藐三菩提者，自然已具足了菩薩道。

# 五性各別與一性皆成

## —圓測對種姓論的見解—

金東柱

### 第一節 唯識宗之種姓論

#### 一、五性各別 (Pancābhisamayā-gotrāni)

關於種姓論的問題，圓測在『般若婆羅密多心經贊』說明教化的對象（即所化者）時，只是介紹『成唯識論』的理論而已，即他說：

「無始時來，種性法爾，更相繫屬，或多屬一，或一多屬。廣說如彼，依成唯識同第三釋」①

那麼，圓測對種姓論沒有他自己的看法嗎？當然不是。他在『解深密經疏』「無自性相品」第五，爲了論證「一性皆成」，花費了很多篇幅，而他所引證的經論多達二十幾部之譜②。反而，窺基在『般若婆羅密多心經幽贊』卷上用種姓論來說明教化的對象與其修行，即他說：

「二種姓者，一本性住種姓，謂住本識能生無漏本性功能，二習所成種姓，謂聞正法等熏習所起。」③  
「所化處，謂應了知三乘、不定、阿顛底迦(ātyantika)，種姓差別。」④

由此可知，窺基站在「五性各別」的立場，這是與圓測最大的差異之一。所以，吾人先略述有關種姓論的問題，即衆生性品之區分的問題，然後探討圓測的「一性皆成」之說。

佛教的究竟目標是什麼？我們可以說是身心的究竟解脫。那麼，我們應該怎樣加以努力才可以到達此理想的解脫呢？這就要看我們的性品如何才可斷定。對此，佛教學者特別提出種姓論的問題。關於這一論題，學者們具有不同的觀點：有的設立種姓差別，而以「三乘」爲究竟的；有的不論種姓差別，而主張「一性皆

成」。在小乘中有這樣的異說，在大乘中也有這樣不同的主張，且比小乘學者的諍論更熱烈。其實，若考察此論題，不外是「相宗」（即唯識宗）與「性宗」（即三論宗、天台宗、華嚴宗等）的不同，亦即由於賴耶緣起與真如緣起的不同而來⑤。但是，因為他們都有經論的根據，所以從來沒有得到一致的結論⑥。然而，據我所知，圓測對此論題有獨特的看法，關於此問題，吾人在第二節將詳細討論。

只有唯識宗持「五性各別」的理論，其他的宗派看不到⑦。譬如，《大般若經》卷五百九十三說明種姓論，但是沒有言及到「無性有情」。那麼「五性」的「性」是什麼意思？古來「性」與「姓」是通用的⑧。所以，《瑜伽師地論》卷第二十一、三十五及異譯的《菩薩地持經》卷第一說：

「問此種姓有何差別，答或名種子(Bija)，或名爲界(dhātu)，或名爲性(Svabhava)，是名差別。」⑨

但是，嚴格地說，此兩者稍有不同，所以窺基說：

「性者體也，姓者類也。」⑩

即「性」表示體性，而「姓」表示種類。所以「五性各別」本身的意思是衆生的體性（即性品）各有差別，換句話說，成佛的可能性，即解脫的機會不是均等的。這是此理論的基本立場。那麼，此「五性各別」根據什麼經典而設立的呢？即是唯識宗所依經典的『解深密經』，「無自性相品」第五說：

「一切聲聞，獨覺，菩薩，皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨，更無第二。我依此故，密意說言唯有一乘，非於一切有情界中，無有種種有情種姓，或鈍根性，或中根性，或利根性有情差別。善男子，若一向趣寂聲聞種性補

特伽羅，雖蒙諸佛施設種種勇猛加行方便化導，終不能令當坐道場證得阿耨多羅三藐三菩提，何以故，由彼本來唯有一劣種性故……是故說彼名爲一向趣寂聲聞，若迴向菩提聲聞補特伽羅，我亦異門說爲菩薩。」⑪

菩提流支的異譯『深密解脫經』也是同樣的內容。意思就是說，聲聞、獨覺、菩薩三乘所行的大道，是同一妙清淨道，因此，所到達的目的也是同此一究竟清淨，而沒有第二清淨大道。但佛陀不是說一切有情中，修行的有情沒有種種的有情種姓，譬如，鈍、中、利根的種姓。由此可知，雖然所走的路是同樣的，但是行人有差別，所以就所行的道是同樣的，說唯有一乘，就行人的差別，說有三乘⑫。換句話說，就一妙清淨道來看沒有第二乘的存在，但是就人間的事相來看有三乘差別。即佛陀所說的一乘是，就三乘所證的真理方面而說的，所以，《解深密經》說：

「如世尊說若聲聞乘若復大乘唯一乘，此何密意。佛告觀自在菩薩，……即說彼法同一法界同一理趣故，我不說乘差別性。」⑬

由此可知，唯識宗主張種姓差別的根據所在。但是，若仔細研究有關種姓差別的理論，我們可發見在小乘教中有先驅的理論，即所謂「三性分別說」⑭。據世親造『佛性論』卷第一說：

「若依分別說部說，一切凡聖衆生，並以空爲基本，所以凡聖衆生，皆從空出故，空是佛性，佛性即大涅槃。若依毗曇薩婆多等諸部說者，則一切衆生，無有性得佛性，但有修得佛性。分別衆生，凡有三種：一、定無佛性……二、不定有無……三、定有佛性，即三乘人：一者聲聞……二者獨覺……三者菩薩。」⑮

由此可知，在小乘教中也有一乘三乘（或一性五性）的諍論，分別說部主張「一性皆成」，而說一切有部(Sarvāstivādāḥ，薩婆多部)主張「三性分別說」。又『俱舍論』世間品也設立三聚，即正性定聚（定有佛性）、邪性定聚（定無佛性）、不定性聚（不定有無），即頌說：

「正邪不定聚，聖進無間餘。」<sup>⑬</sup>

但是，上面所引用的『解深密經』中對五性各別沒有清楚的說明，而只說三乘差別。那麼玄奘把唯識思想傳授給窺基時，他所說的「五姓宗法、唯汝流通」<sup>⑭</sup>的五種有情是什麼？『大乘莊嚴經論』卷一「種性品」第四及『大乘入楞伽經』卷二等有其內容。即『大乘入楞伽經』說：

「有五種種性，何等爲五，謂聲聞乘種性、緣覺乘種性、如來乘種性、不定種性、無種性。」<sup>⑮</sup>

異譯的『入楞伽經』卷二及『楞伽阿跋多羅寶經』卷一，雖有多少的出入異同，但是同樣的內容。由此可以說明五種種性，所以『成唯識論』說：

「諸有情既說本有五種姓別。」<sup>⑯</sup>

又窺基說：

「有五種姓，一菩薩、二獨覺、三聲聞、四不定、五無姓。」<sup>⑰</sup>

又圓測說：

「言五姓者，所謂三乘、不定、無姓。」<sup>⑱</sup>

由此可知，五種種性就是如下的五種。即

- ① 聲聞乘種性(Srāvaka-yāna-gotra)
- ② 緣覺乘種性(pratyekabuddha-yāna-gotra)

- ③ 菩薩乘種性(bodhisattva-yana-gotra)
- ④ 不定種性(aniyatākatara-gotra)
- ⑤ 無種性，或無性(a-gotra)

關於五種種性的典據，除了上列二經一論之外，還有很多，譬如『大般若經』卷五百九十三、『勝鬘經』、『稱讚大乘功德經』、『顯揚聖教論』卷二十、世親造『攝大乘論』卷一、『法華論』卷下、『佛地論』卷二等<sup>⑲</sup>。但是，值得考察的地方是『瑜伽師地論』有沒有主張五種種性？此問題對唯識宗來講很重要。一般地說，『瑜伽師地論』是三、四世紀頃印度的小乘與大乘佛教思想研究的「一大寶庫」<sup>⑳</sup>，換句話說，當時的「一大百科全書」<sup>㉑</sup>。因此最勝子等在『瑜伽師地論釋』讚說：

「理無無窮，事無不盡，文無不釋，義無不詮，疑無不遣，執無不破，行無不修，果無不證。」<sup>㉒</sup>

就唯識宗來講，『瑜伽師地論』屬於所依經論（六經十一論）中最重要論典。所謂「一本十支」<sup>㉓</sup>，換句話說，即其他的十種論典是解釋『瑜伽師地論』的。所以，我們知道此問題的重要性，最澄在『守護國界章』說：

「粗食者引『瑜伽』云：一切有情總有五種性等。今按論文，都無此文。」<sup>㉔</sup>

即他認為沒有同舉五性之名，因此五性是錯綜概論。『唯識論同學鈔』反駁他說：

「雖無一處而列五種性，一論上下明說五種性，本地分中說般涅槃，無般涅槃二種補特伽羅，其中般涅槃種性人中，可有四種性，故三十七及五十二兩卷，說三乘定性及畢

竟無性；六十七卷文明聲聞菩薩不定，無性四種種性。按前後文明有五種性，况聲聞地、獨覺地各明三乘法爾種性，是三乘定性也。第八十卷中，明回向菩提聲聞，是不定種性，又菩薩地文，說住無種補特伽羅等，畢竟無性人也，總一論上下，明說五種性。」<sup>(28)</sup>

其實，不只是如此。據我所知，在『瑜伽師地論』裏面，還有很多地方言及衆生性品之區分，即卷二十一的六種分類<sup>(29)</sup>，卷二十六的二十八種分類<sup>(30)</sup>，卷三十三的世間道的四種分類<sup>(31)</sup>及卷三十五的「本性住種性」與「習所成種性」的兩種分類<sup>(32)</sup>等。『唯識同學鈔』說「三十七及五十二兩卷，說三乘定性及畢竟無性」。但是，吾人認爲此處所說的「畢竟無性」與餘他地方所說的内容上有不同點，因爲卷三十七所說的「住無種性」屬於「成熟補特伽羅」。此處所說的「成熟」是「無間能證二障清淨」的意思<sup>(33)</sup>，所以他可成佛。卷五十二所設的三種般涅槃法與一種般涅槃法種性差別的目的在于，爲了說明此種差別不是由於種子（即先天的）而來的，而是由於「有障無障」的差別而來的<sup>(34)</sup>。換句話說，此般涅槃種性者，若斷二障而證得二空的道理，他也可成佛。因此，此兩個地方的「畢竟無性」與其他地方所說的稍有不同。無論如何『瑜伽師地論』雖沒有同舉五性之名，但若參酌各處所說的内容，可設立五性差別，這是不容否定的。

那麼，究竟爲什麼有這種種性的差別呢？種性差別的基準是什麼？五性各別是由種子論所起的問題。換句話說，五性各別是依無漏種子的有無而區分的。因此，這種理論站在解脫的機會不是均等的立場，即成佛的可能性是限於少數之人的立場，所以此世界上有絕對不能成佛的衆生。那麼，此種成不成佛的性品是先天的呢？或是後天的呢？換句話說，此無漏種子是「法爾」呢？或

是「假立」呢？依法爾本有的無漏種子之有無，而設立五性各別，把它叫做「法爾的五性」；不設立法爾本有的無漏種子，而依煩惱、所知二障的有無，而設立五性各別，把它叫做「假立的五性」<sup>(35)</sup>。即衆生成不成佛的可能性已經先天地規定的立場，就是「法爾的五性」，若衆生可斷二障而證得二空之道理，其成佛的立場，就是「假立的五性」。唯識宗（此表示：護法系慈恩宗）所謂五性是指法爾的五性。因此，玄奘到印度去求學時，他也不知道他屬於那一種姓，所以他向觀自在菩薩像說：

「聖教稱衆生界中有一分無佛性者。玄奘今自疑不知有無。若有佛性修行可成佛者，願花貫挂尊頸項。」<sup>(36)</sup>

他回來以後，把唯識論傳授給窺基時，他說「五性宗法，唯汝流通」，此明明地表示他們站在「法爾的五性」的立場。玄奘以前，印度有法爾無漏種子有無的爭論。據『成唯識論』卷二記載，護月說：

「諸有情既說本有五種性別故，應定有法爾種子，不由熏生。」<sup>(37)</sup>

難陀、勝軍說：

「有情本來種性差別，不由無漏種子有無，但依有障無障建立。」<sup>(38)</sup>

即有情本來有五種性別，但護月主張「法爾的五性」，而難陀、勝軍主張「假立的五性」，即此就是所謂「本有、新熏種子」的爭論。到護法出來主張本有新熏合用，因此他說：

「種子各有二類，一者本有……二者始起……」<sup>(39)</sup>

但是，他主張法爾無漏種子的存在，而由此，護法系統的戒賢、玄奘及窺基都固守法爾的五性各別論。這就是護法系統的特色，因爲『瑜伽師地論』並沒有說，必有法爾無漏種子的存在。即卷五十二說：

「問若此習氣攝一切種子，復名徧行麤重者，諸出世間法從何種子生。若言麤重自性種子為種子生，不應道理。答諸出世間法從真如所緣緣種子所生，非彼習氣積集種子所生。問若非習氣積集種子所生者，何因緣故建立三種般涅槃法種姓差別補特伽羅，及建立不般涅槃法種姓補特伽羅，所以者何，一切皆有真如所緣緣故，答由有障、無障差別故，若於通達真如所緣緣中，有畢竟障種子者，建立為不般涅槃法種姓補特伽羅。」<sup>④①</sup>

即諸出世間法是從真如所緣緣種子所生的，而不是習氣積集種子所生的。換句話說，在有為法中，不許無漏種子是法爾的存在，而以真如為產生無漏法的原因。那麼，為什麼有此種姓差別呢？這是由於有障、無障的差別而來的。所以，就有畢竟障種子者說無性有情，而就無畢竟障種子者說有性有情。由此可知，此處並沒有說，必有法爾無漏種子。

上面吾人已說明有關五性各別の意味、立論的典據、立論的由來、立論的基準及兩種異說等。以下，站在「法爾的五性」的立場，吾人要說明五性各別的內容。

#### 一、聲聞乘種性(Svāraka-yāna-gotra)

『大乘入楞伽經』卷第二說：

「謂若聞說於蘊界處自相共相，若知若證，舉身毛豎心樂修習，於緣起相不樂觀察，應知此是聲聞乘種性。彼於自乘見所證已，於五六地斷煩惱結，不斷煩惱習。……此無解脫，以未能見法無我故。此是聲聞乘及外道種性。」<sup>④②</sup>

『瑜伽師地論』卷三十五說：

「一切聲聞獨覺種性，唯能當證煩惱障淨，不能當證所知障淨。」<sup>④③</sup>

又同卷說：

「聲聞能證聲聞菩提。」<sup>④④</sup>  
又卷五十二說：

「若有畢竟所知障種子布在所依，非煩惱障種子者，於彼一分建立聲聞種性補特伽羅，一分建立獨覺種性補特伽羅。若不爾者，建立如來種性補特伽羅。」<sup>④⑤</sup>

圓測在『解深密經疏』說：  
「言聲聞者，諸佛聖教聲聞為上首，從師友所聞此教聲，展轉修證，永出世間，小行小果，故名聲聞。」<sup>④⑥</sup>

又說：  
「聲聞種性，謂於身中，唯有聲聞涅槃種性。」<sup>④⑦</sup>

由此可知，聲聞乘種性指示所謂小乘。他們已證得五蘊、十二處、十八界的法門，但是還不知十二緣起的道理。換句話說，他們已斷煩惱障而證得我空的道理，所以，他們能證得聲聞菩提，即可以證阿羅漢果。然而，他們還沒斷所知障而不知法空的道理，所以他們不入大乘，而決無法證得佛菩薩的果位。即他們只是具有我空無漏種子的衆生。

#### 二、緣覺乘種性(Pratyekabuddha-yāna-gotra)

『大乘入楞伽經』卷第二說：

「謂若聞說緣覺乘法，舉身毛豎悲泣流淚，……當知此是緣覺乘種性，應為其說緣覺乘法。」<sup>④⑧</sup>

『瑜伽師地論』卷第三十四說：

「云何獨覺種性，謂由三相應正了知，一者本性獨覺先未證得彼菩提時有薄塵種性，由此因緣，於憤鬧處，心不愛樂，於寂靜處，深心愛樂。二者本性獨覺先未證得彼菩提時有薄悲種性，由是因緣，於說正法利有情，心不愛樂，於少思務寂靜住中，深心愛樂。三者本性獨覺先未證得彼

菩提時有中根種性，是慢行類，由是因緣，深心希願，無師無敵而證菩提。」<sup>④8</sup>

又卷三十五說：

「獨覺能證獨覺菩提。」<sup>④9</sup>

又卷五十七說：

「聲聞獨覺所有根軟品中品。」<sup>⑤0</sup>

『解深密經疏』說：

「言獨覺者，常樂寂靜，不欲雜居，修加行滿，無師友教，自然獨悟，承出世間，中行中果，故名獨覺，或觀待緣而悟聖果，亦名緣覺。」<sup>⑤1</sup>

由此可知，緣覺乘種性指示中乘<sup>⑤2</sup>，獨覺是它的舊譯之名。雖然緣覺乘種性的根機比聲聞乘上品，但是他們也還沒證得法空的道理。換句話說，他們也已斷煩惱障，但還沒斷所知障，所以他們只證得緣覺菩提——即辟支佛。因此，他們也不入大乘，而決無法證得佛菩薩的果位，即他們只是具有我空無漏種子的衆生。『解深密經』卷二把此二乘叫做「一向趣寂」的二乘，因為，他們趣向灰身滅智的小涅槃，而斷絕有情的相續。

### 三、菩薩乘種性(bodhisattva-yāna-gotra)

『大乘入楞伽經』卷第二說：

「如來乘種性所證法有三種，所謂自性無自性法、內身自證聖智法、外諸佛利廣大法。」<sup>⑤3</sup>

『瑜伽師地論』卷第三十五說：

「菩薩種性亦能當證煩惱障淨，亦能當證所知障淨，是故說言，望彼一切無上最勝。」<sup>⑤4</sup>

異譯的『菩薩地持經』卷第一說：

「菩薩成就種性者，出過一切聲聞辟支佛上。何以故，有

二種淨。一者煩惱障淨，二者智障淨。二乘種性煩惱障淨非智障淨。菩薩種性具足二淨，是故一切最勝最上。」<sup>⑤5</sup>

又『瑜伽師地論』卷第三十五說：

又卷第五十七說：

「諸菩薩根其性上品。」<sup>⑤7</sup>

『解深密經疏』說：

「言菩薩者，希求大覺，悲愍有情，或求菩提，志願堅猛，長時修證，永出世間，大行大果，故名菩薩。」<sup>⑤8</sup>

『般若波羅密多心經贊』說：

「菩提薩埵者，觀人發意，如前所說。菩提名覺，薩埵即是所化有情。上求菩提下化有情，發此智悲故名菩薩。」<sup>⑤9</sup>

此處，如來乘種性(ratnagata-yāna-gotra)就是菩薩乘種性。由此可知，菩薩乘種性表示大乘。他們的根機屬最上品，而已斷煩惱、所知二障。所以可證得人法二空的道理，即可證得無上正等正覺，因此決定可以證佛果。此三乘種性把它叫做「決定性有情」，因為他們皆能證悟一定的證果。與小乘的差異點很多，譬如菩薩乘有四個事情勝於一切聲聞緣覺乘。即『瑜伽師地論』卷三十五說：

「復由四事，當知菩薩勝於一切聲聞獨覺，何等為四，一者根勝，二者行勝，三者善巧勝，四者果勝。」<sup>⑥0</sup>

異譯的『菩薩地持經』卷第一也有同樣的說法，只是把「行勝」翻譯為「道勝」而已。即菩薩乘本身是利根，所以「根勝」；自利利他行，即菩薩是菩提薩埵(Bodhisattva)的簡稱，此就是「(上求)菩提，(下化)有情」的意思，所以「行勝」；菩薩「巧便悉能了



知一切諸法」，所以「善巧勝」；「證得無上正等正覺」，所以「果勝」。

#### 四、不定種性(anīyatātakāra-gotra)

『大乘入楞伽經』卷第二說：

「不定種性者，謂聞說彼三種法時，隨生信解而修學。」

⑥1

『瑜伽師地論』卷第八十說：

「問迴向菩提聲聞，從本已來當言聲聞種性，當言菩薩種性。答當言不定種性，譬如安立有不定聚諸有情類於般涅槃法性聚中，當知此是不定種性。」⑥2

『成唯識論述記』卷第一本說：

「唯被大乘及不定姓趣菩薩者，非被獨覺、聲聞、無性三種機也。故所被機必唯上品。」⑥3

『解深密經疏』卷十五說：

「四不定種姓，謂於身中具有三乘涅槃種姓，而彼迴心定趣佛果。由佛菩薩大悲方便所攝受故。」⑥4

由此可知，「不定性」就是對三乘的「決定性」而言的。不定種性是同時具有菩薩、獨覺、聲聞種子的衆生。如果詳細地說，應有四類，即①具三乘種子的衆生；②具菩薩、獨覺二種子的衆生；③具菩薩、聲聞二種子的衆生；④具獨覺、聲聞種子的衆生。因此，看其修行如何，也可成佛，也可不成佛，或只成聲聞、緣覺二乘的果報，所以叫做「不定種性」。其實，嚴格地說，前三是不定性，而最後則屬於聲聞、獨覺的定性。此類衆生的修行必須經過聲聞、獨覺的果位後，再轉向菩薩乘，最後才證入佛果。因此，『解深密經』卷二說「迴向菩提聲聞種性」⑥5。又，對直入大乘的菩

薩乘而言，屬於「漸悟者」，而菩薩乘屬於「頓悟者」。以上所說明的四種種姓，對沒有無漏種子的衆生（即無性有情）而言，都屬於有性有情。

#### 五、無種性、或無性(a-gotra)

無性有情是對有性有情而言的，即他們不具有三乘無漏種子，而只具有有漏種子。所以，他們不能斷煩惱、所知二障，而不能證得佛菩薩果位。『大乘莊嚴經論』卷二說略有二種，就是暫時⑥6無涅槃者與畢竟無涅槃者。即卷二說：

「無般涅槃者是無性位。此略有二種，一者時邊般涅槃法(Kalāparinirvāṇadharmā)，二者畢竟無涅槃法(atyant-  
aparinirvāṇadharmā)。時邊般涅槃法者有四種人，一者一向行惡行，二者普斷諸善法，三者無解脫分善根，四者善根不具足。畢竟無涅槃法者，無因故，彼無般涅槃性。此謂但求生死不樂涅槃人。」⑥7

『大乘入楞伽經』卷第二及異譯的『楞伽阿跋多羅寶經』卷第一說無性有情有斷善闡提與大悲闡提二種。所以窺基把它介紹說：

「無性謂一闡提，此有二種，一者焚燒一切善根，則謗菩薩藏。二者憐愍一切衆生，作盡一切衆生界願，是菩薩也，若衆生不入涅槃我亦不入。」⑥8

若比較上面所引用的兩部經典，可推論；無性有情有三種即暫時、大悲及畢竟無涅槃者，所以窺基把無性有情分爲三種，即他說：

⑥9 「合經及論，闡提有三，一斷善根，二大悲，三無性。」

（未完）



# 談佛說諸婦不相隨

智 銘

佛陀曾告訴弟子們，每一個人道家生，都具有四種因緣，對這四種因緣貪戀不已。不過，象生對這四種因緣不是平等相待而是有輕重差別之分的。因為貪着這四種因緣，所以離道日遠，輪迴流轉於生死之中。

這四種因緣就是指每個人的身體、財富、親屬和人意。為了說明的方便，佛陀以一人娶四妻來作比喻。比喻每個人每日如何面對這四位妻子。

第一位妻子比喻為四大假合之身，作丈夫的人，對這第一位妻子最為鍾愛，凡是行、住、坐、臥，無不相隨相偕，從來不會分離，尤其是沐浴、莊飾、飯食、五樂的時候，無不常在一起。只要這第一位妻子有什麼寒、暑、飢、渴，作丈夫的人總是愛護有加，刻意保護，凡是她所喜歡的東西，無不慷慨地給與，從來不會因為吝嗇而發生爭執。

第二位妻子比喻為每個人的財富。每個人得到了她的時候，必心生歡喜，一旦得不到，就心生憂悲。為了爭取這第二位妻子，到老死還不肯罷休，甚至為她打官司也在所不惜。

第三位妻子比喻為眷屬，對待這第三位妻子，也常噓寒問暖，表示關懷，在她高興的時候，與她一道高興；在她苦惱的時候，則善為寬慰。但是，當她一日病痛纏身，骨瘦如柴的時候，就心生厭患，或與她遠離，使她非常思念。

第四位妻子比喻人意。這位妻子只是供他使喚，工作非常辛勞。雖然她常想來親近一下，可是作丈夫的人却不聞不問。不與她談話，很少愛護她，連多看一眼也不願意，根本不將她放在心上，使她非常苦惱。

當那位丈夫快要死去的時候，就想要求四位妻子中的一位、二位、三位或四位相偕而去。於是，他喚來第一位妻子說：

「我現在快要死了，你應當隨我而去。」

第一位妻子聽了却說：「我不能隨你去。」

丈夫聽了，非常詫異，就責問她道：

「過去，我愛你無比，你要什麼或要多少，我都隨你之意而給你，我養育你、保護你，從來不曾違逆你的意思，你為什麼不隨我而去呢？」

(未完)

第一位妻子答道：

「你雖然很愛我，但我終不能隨你而去。」

丈夫聽了非常悔恨，便叫第二位妻子來說：

「你應當隨我而去。」

第二位妻子說：

「你過去只愛重第一位妻子，她尚且不肯隨你而去，我當然也不能隨你而去。」

丈夫說：

「過去，爲了要得到你，一生勤苦，不堪言狀，爲了你，受飢、受凍、冒暑耐渴。當火、水來侵；縣官來執、盜賊來襲、惡人相奪的時候，爲了護着你，常與他們相抗拒，辛辛苦苦，好不容易得到了你與我常相左右，你爲什麼不隨我而去呢？」

第二位妻子聽了，有點生氣地說：

「喂！你得弄清楚些，你是爲了自己的貪心而強求於我，我可從來不會求過你什麼，你爲什麼說一生爲我勤苦呢？」

丈夫被第二位妻子責備過後，轉向第三位妻子說：

「你總該隨我而去吧！」

第三位妻子也說：

「過去，我會接受過你施與的恩德，但我頂多送你到城外，可不能隨你到那要去的地方。」

丈夫聽了也很氣惱，但也無可奈何，只好喚第四位妻子說：

「我要離開這世間了，你隨我去吧！」

第四位妻子說：

「我離開父母，就是要來供你使喚的，死死苦樂，常隨你左右，你到什麼地方，我當然隨你而去。」

那位丈夫得不到一向愛重的前面三位妻子的相隨，却得到平時最不關心的第四位妻子答應，願意相隨而去，心裏覺得畧勝於無。

佛陀說完了這個故事，告訴弟子們，每一個人都具有這四位

妻子——身體、財富、眷屬、人意。身爲比丘的佛弟子，要想解脫這四種纏縛，若不修四行，即不得度脫。所謂四行者，是：

一、憂苦：這憂苦由何而來？是因爲衆生見色、受、想、行、識是我，因而被色、受、想、行、識繫着。原本沒有憂苦的人，因此而有了憂苦，若能知色、受、想、行、識非我、非異我、不相在，行於中道，即能成就正慧，修成了這正慧者即得度脫。

二、習欲：這欲由何而來？是因爲有貪而來。有貪者則必有欲。這貪又是因爲見色、受、想、行、識是我，因爲是我，所以即生愛着，愛着即生貪，由貪而生欲，若以正智觀察此能見色的眼是無常，即成就正觀，凡成就正觀的人，對這色身不但不再生愛着，反而生厭，因爲生厭，所以離貪，離貪則離欲，無欲則是心解脫，若耳、鼻、舌、身，也都能離於聲、香、味、觸等等的貪着、欲着，即是心解脫。所以「習欲」者是修習離欲。欲是苦，離欲即是度脫。

三、盡空：這個「空」不是第一空，也不是第二空，而是中道第一義空，這中道第一義空是不執第一空，也不執第二空。二空不執，即是「盡空」。達於盡空境界者，即修斷了五陰，不見有我、異我、相在，臻於諸法不執，諸空不執的中道，臻於中道者即得度脫。

四、消滅：這裏所說的「消滅」者，是行者以正智觀察五陰非我、無常，故不爲所着。不着五陰，則五陰於我無所作用。五陰於我不起作用，雖有即無，故說爲「消滅」。這不是行者執意去「消滅」五陰，是五陰自然不現。五陰不現而消滅，故得度脫。

佛陀認爲衆生之所以不能度脫，是因爲戀着自己四大假合虛妄不實的身體、財富、眷屬、意識四者。這四種因緣能使衆生變成愚癡，佛陀以一人娶四婦的譬喻來比擬這四因緣。要脫出這四因緣的纏縛，必須依上說四行去修學，修此四行即可去愚癡，無愚癡則諸惡息而不生，不行惡者則不受殃，不受殃者即不生，不生即不老，不老即不病，不病即不死，不死便是泥洹之道，得正解脫了。



無著，名含無有執着之義，是第五世紀北印度犍陀羅國人，他根據其師彌勒的『瑜伽』（唯識學之根本論）加以提綱契領重新組合，編纂成『顯揚聖教論』（下簡稱『顯揚』），可謂『瑜伽』之節本。他遠宗龍樹，近承彌勒。蓋原始佛學時期所講之「十二緣起」說，發展至後來，人們產生了空、有等執着，初期有執比較嚴重，故有龍樹菩薩出，重在破除有執，大乘中觀學說應運而生，同時，兼被空執。如此，經過龍樹大乘空理之熏習，有執雖除，但龍樹及其弟子提婆入寂後，日久天長，入主出奴之輩，未善研空理，「撥無二趣」，認為因果都空了，陷入「沉入滯寂」。如此，既無果報，何畏造惡，何需修行，衆生沉淪苦海，豈有回頭之期？故有無著、世親菩薩出，以醫此惡趣空之邪見。

無著爲配合龍樹的『中論』而作『順中論』。闡明自宗學說的重要著作有『大乘阿毘達磨集論』（下簡稱『集論』）、『攝大乘論』（下簡稱『攝論』），前者爲建立法相之根本，後者乃建立唯識之核心。並著有『金剛般若經論』、『六門教授習定論』（下簡稱『習定論』）、『對法論』等。義淨法師去印時，印度佛學家將瑜伽系幾部主要著作歸爲一類，稱「無著八支」②，認為只有通達此八部論，瑜伽系之研究才算畢業。

世親，無著之幼弟也。先學小乘，著『俱舍論』，名震五印。後迴小向大，爲無著之弟子，著作甚富，世稱「千部論主」。歐陽大師在『俱舍論叙』中說：「世親菩薩，小論千部，大論亦千。」世親著有『大乘莊嚴經論釋』、『金剛經論釋』，對彌勒學說加以發揮。其中，『莊嚴論』爲無著造，獨披大乘唯識義，世親爲此書和『習定論』作釋，解釋無著之著作。另外，著有『佛性論』、『十地經論』（此書傳入我國後，在中土形成了地論學系）等。在唯識方面傑出的著作是：『二十唯識論』、『三十唯識論』，顯唯識理。前者廣破外計，略申自宗；後者略破外計，廣申自宗。前者在於成立唯識；後者在於發揮唯識，可以說是他畢生瑰麗、精湛之作，

憾未及造釋，便上生「知足」即兜率天，此據『唯釋三十論要釋』，其序言中提到世親菩薩已入唯識修道位中的明增定。幸有十大論師繼之，他們分別是：護法（世親後）、德慧（世親後，安慧之師）、安慧、親勝（世親同時）、難陀、淨月（安慧同時）、火辨（世親同時）、勝友（護法門下）、勝子（護法門下）、智月（護法門下），他們各造一釋，宣暢世親『三十論』頌文。

漢地認爲世親唯識之傳人爲護法，呂澂先生在『安慧三十唯識釋略抄』引言中指出：「傳世親唯識論者，舊稱十大師。然唯護法說備東土，安慧書存藏衛。餘見稱引，鱗爪而已。安慧一家傳承更久，故晚唐以後猶得流布西藏，大暢厥宗。」印順法師也說：「繼承無著、世親大乘不共的唯識思想者，要算安慧論師的一系。」③按西藏的說法，安慧是世親學的真正繼承者，爲世親後四大家之一，著有『二十唯識論釋』。難陀在安慧稍前，安慧雖直接受學於世親，却大體繼承了難陀的唯識說，不過，他與難陀都年長於世親，但因世親是無著弟子，所以，安慧和難陀的無相唯識說（認爲見分無體，相分無行相），還是注意保持世親舊說的原有風貌。難陀從『攝論』出發，首創「二分說」（立見分、相分），同時，又與種子說相聯系，創「種子新熏說」（論爲種子非本有，均由後天客塵新熏而來）。難陀和安慧之間的陳那論師，西藏史家傳他是世親之門人，主張心分說（在二分上立自證分，首創三分說）。安慧根據難陀的二分說和陳那的三分說，結合『攝論』、『辨中邊論』之唯識說，也講三分，却只承認自證分是實在的，實際等於一分之說。護法是陳那的弟子，他們在無著、世親舊說的基礎上加以發揮，主張「有相唯識說」。護法對唯識學的貢獻表現在：融合瑜伽、攝論兩大思想，而把唯識學建立在瑜伽論本地分思想上④；主張「四分說」，在三分上立「證自證分」，形成完整的結構；兼顧「本有」（原出『瑜伽』本地分）、「新熏」（原於『瑜伽』抉擇分及『攝論』）兩說，認爲種子本有、新熏兼而有之；又主張：

諸法不離識而存在，即是唯識。陳那和再傳弟子法稱，關於唯識的思想，名隨理行派或稱瑜伽後派，法稱是後派別系，護法是正系。火辨、難陀、勝軍、安慧是瑜伽前派，其中，安慧是前派別系<sup>⑤</sup>。

護法的學說在那寺弘傳產生了極大的影響，寺學得到發展，成爲印度學術研究盛況空前的大學府。門下多爲出色的論師，十大家中傳他唯識學的有三人，勝子最爲著名，著有『瑜伽導言』等，後由著名門人戒賢繼之主持那寺。戒賢是瑜伽學的權威，門下學瑜伽有名的是親光、勝軍，他和親光依據『莊嚴經論』中的「四智三身說」，發揮了佛地學說，由瑜伽行系在實踐上原有的「解脫」、「涅槃」特點，進而採用了實踐上的轉依說，轉八識成四智、轉迷成悟、轉染爲淨，因而，認識到：染淨依藏識，迷悟依眞如。由原來所知依的染、迷轉成淨、悟，即名之爲究竟、解脫，將唯識推到佛地境界，圓融透徹。

中期大乘佛學即瑜伽學的後期，由於寺學的局面，逐漸衰落，繼而與密教附庸而化之（從瑜伽行系對陀羅尼的重視中可窺見一斑），隨之在印度絕滅。幸有玄奘法師西行，才規模傳來中土。

## 二、玄奘之師承、譯事

「相宗眞傳，在中國而不在印度。相宗至護法而後完備，護法之學，奘師實受之，印土則未嘗流傳也<sup>⑥</sup>。」唯識學在華之傳譯先後有北魏宣武帝正創年間之菩提流支、陳時眞諦三藏、唐玄奘三藏。因後者影響較大，眞正形成流派（基師創立慈恩宗），故說之。

奘師至二十八歲尚未出國之前就已遍訪名師，窮習了中國大小乘佛學義理，但他並未自滿，毅然「乘危遠邁，杖策孤征」<sup>⑦</sup>，經五萬餘里<sup>⑧</sup>，去印留學。原因是：一、翻譯問題。我國從東漢至晉時期，多爲外來僧（中亞、印度）或僑民，且多未嫻梵文，

「高僧傳」載支謙、康僧會等事翻譯，均由「諷出」或「誦出」，依此「傳言」轉譯法，難免出現舛誤，『祐錄』卷一謂「阿毗曇八犍度論」忘「因緣」一品。況此期所譯「胡本」多，梵本少，加以「格義」之法比附，謬漏百出。後經道安、羅什之努力，情況有所改觀，仍不免舛誤。東晉至南北朝之譯事，猶以外僧爲多，隔閡甚衆，致使義理含混，衆說紛紜，莫衷一是。奘師青年時代，北方流行已久的涅槃、成實、昆曇學與眞諦在南方傳譯的『攝論』、『俱舍』，構成南北兩大佛學主流。其中，如地論學派菩提流支、勒那跋提、佛陀扇多譯『十地經論』、『深密解脫經』等，因理解不一，後「敕三處各翻」<sup>⑨</sup>眞諦可謂梁陳間第一流的翻譯家，尙與羅什一樣，翻譯欠完善<sup>⑩</sup>。所以，奘師「每慨前代譯經多所訛略，志游西土，訪求異本以考訂焉。」<sup>⑪</sup>；二、由於翻譯不善，譯者理解不一致使義理不明，據『大唐三藏法師行狀』說，他爲取『十七地論』（即『瑜伽』之舊譯名），以抉衆疑，如佛性、判教、空有等爭論不休，他就是帶着這些疑問到印度去的。一方面，求取眞本善本，另一方面，求訪名師善知識。他在回答屈支國(Kharachar)小乘大德木叉耆多(mokchagupta)時說：「『婆沙』、『俱舍』本國已有，恨其理疏言淺，非究竟說，所以故來欲學『瑜伽』師地論耳。」曾對戒日王說：「遠尋佛法，爲聞『瑜伽師地論』。」又對戒賢法師說：「從支那國來，欲依師學『瑜伽論』。」（傳說戒賢法師故意留壽以待玄奘），可見他西行的動機所在。

奘師留印十七載，受學之師知名者就有十五人之多<sup>⑫</sup>，而主要從戒賢法師學瑜伽，在那寺歷時最長，達五年之久，從戒賢學『瑜伽』、『順正理』、『顯揚』、『因明』、『聲明』、『集量』、『中百論』等。並從勝軍論師學『唯識抉擇論』、『意義理論』、『成無畏論』、『不住涅槃論』、『十二因緣論』、『莊嚴經論』等，且問瑜伽、因明等疑。又到其他各地逗留參學，廣事詢求，多則二年，少則一年半載乃至三、五月不等，所以他的學問博大精深，而獨以

瑜伽爲主體，蓋其忠於師說。但他的造詣實已超過其師，爲瑜伽系大爲生色，且調和瑜伽、中觀之爭，尊重中觀系，認爲兩宗不悖，蓋佛說八萬四千法門，爲對種種機而已。所以他用梵文著三千頌之『會宗論』會和空有兩宗，加以論證，頗得戒賢法師的稱賞。另有小乘正量部對瑜伽的所緣緣帶相說提出了批評，十二年中，瑜伽系無有圓滿的解答，此部又利用南部般若若龜多造的『破大乘論』七百頌，駁大乘說，此時奘師已至印，那寺學者均無信心反駁，奘師以中國留學生身份撰『破惡見論』一千六百頌，以申其謬。爲此，六四二年，戒日王爲他召開了盛大法會（曲女城無遮大會），以奘師爲論主，他在會上立『真唯識量』，十八天無一人敢出詰難。如此，正量派「心外有境說」不攻自破，大乘人稱他爲「大乘天」，小乘人稱他爲「解脫天」。

奘師曾於那寺講『攝論』、『唯識抉擇論』等，於毗羅那寺講『瑜伽抉擇』、『對法論』，在於闐講『瑜伽』、『對法』、『俱舍』、『攝論』，他雖忠於師說，却不拘於一宗之義，可從他歸國後廣覓各類人才組織規模宏大的譯場中看出他的博大風度，空宗（般若）和有宗（瑜伽）他都有譯本。

他的不朽功德，正如呂澂先生指出的，表現在「截僞續眞，開茲後學」<sup>⑬</sup>的譯經事業上。他的翻譯方鍼是：糾正舊釋、補充疏漏。據此，他對眞諦等翻譯過的重要經論，有的進行了重譯，以傳播新知。組織的譯場甚嚴密，共有「譯主」、「證義」等十道手續<sup>⑭</sup>，分工負責。從貞觀九年（六四五）春開始到麟德元年（六六四）入寂前一個月止，歷時二十年，盡己所學和全部智慧獻身於廣大的譯經事業，從未間斷，共譯佛典七十五部，一千三百三十卷、一千三百多萬言，在質量上和數量上都是空前的，他的爲法心和毅力都是驚人的，幾乎「專精夙夜，不墮寸陰」<sup>⑮</sup>，夜以繼日，勤奮不輟。「三更暫眠、五更復起」（同上）翻譯之餘還進行講解

，將譯經、講學、傳人有機地結合，有似那寺之盛況。每日抽出齋訖黃昏二時講新經論，並解答衆疑，曾勸言：「人人努力加勤懇，勿辭勞苦。」最後譯成卷帙浩繁的六百卷『大般若經』，又接受衆人的勸請，準備譯『大寶積經』，因年邁體衰，只勉力譯了幾行，隻得收起梵本說：「此經部軸與『大般若』同，玄奘自量氣力不復辦此<sup>⑯</sup>。」急切之情，流於言表。

奘師譯經大致可分三個時期：一、貞觀十九年至二十三年五年間爲第一時期：以譯『瑜伽』爲中心（蓋此論爲其心願所寄，故先譯），同時從事此系「一本十支」<sup>⑰</sup>諸書之翻譯。譯出『顯揚』（二十卷，乃要約『瑜伽』法義，明染淨以立教之旨論）、『攝論』（三卷，乃發展瑜伽說，特闡所知依，開創『唯識學』之樞紐著作）、『雜集』（十六卷，乃綜合瑜伽法門，以三科爲宗，建立法相學之論）、『唯識三十論』（乃世親所作廣明唯識的頌文）、『百法明門論』和『五蘊論』（各一卷，乃略錄瑜伽本地分的名和數、境事，分別明一切法無我和無我唯法義之論）、『佛地經論』（七卷，總結發揮大覺地所依、所攝、所行境界諸義，是瑜伽發展歸宿問題之論）等；二、從高宗永徽元年（六五〇）至顯慶四年（六五九）的十四年間，翻譯以代表小乘昆曇最後歸結之論『俱舍』爲中心，圍繞此中心，譯出此系重要論著。並譯出『成唯識論』（十卷，傳說奘師於印度，獨得玄鑒居士所藏護法論師『唯識三十論釋』手稿，歸國後，弟子基請以此爲主，並糅合其餘九家注釋而成）；三、從高宗顯慶五年（六六〇）至麟德元年（六六四）的最後四年，以編譯『大般若經』爲中心，把瑜伽學上通到般若。可見，他很注意各家學說的源流變化，並有完整的介紹。從某種意義上，可以說他的譯經事業等於一次再創造，所以他雖沒有佛學專著傳流後世，但他的學說之廣博、學殖之深厚，由此可見。他在印度曾有許多論著，都用梵文寫成，歸國後無暇翻譯，只在『西域記』等書中提到。他

的整個身心精力都花在壯麗的原典譯事上，來不及從事個人創作，連飯後的一丁點時間都用在講學上，唐太宗曾多次勸他還俗共謀朝政，他都婉言謝絕了。

在翻譯的數量上，功倍前哲，據『大唐貞元開元釋教錄』載：自隋開皇元年（五八一）至唐貞元五年（七八九）二百零八年間，譯者有五十四人之多，共譯出佛典二千七百十三卷，而奘師僅二十年就譯出一千三百三十五卷，且許多是前所未聞的經論。他或舍舊本重譯，從主譯到助譯都是中國僧人，與『舊譯』有根本的變法，開創了佛典「新譯」時代。熊子真先生謂「佛法東來，在奘奘未出以前所有經論，總稱舊譯（亦云舊學），奘師主譯之一切經論，是謂新譯（亦稱新學）」<sup>⑱</sup>。呂先生說：「就翻譯的文體來說，奘奘所譯也超過了各家，被稱為新譯。他本人對漢文和梵文的造詣都相當地深，所以在譯文方面做到了既信且達。由於他很熟悉過去譯家的長短、優缺，由此注意改進、提高，譯本的質量超過了各譯家的水平。我們現在拿他的譯本對照梵、藏文本看，基本上都正確<sup>⑲</sup>。」

奘師未出國前就已「廣求諸蕃，遍學書語」（《玄奘傳》）。「年八歲，父坐於側口授孝經，至『孔子避席』，忽整襟而起……」<sup>⑳</sup>年幼即聰慧如此，及出家，志高師表，師無遠近，業該內外，中夏法理徧研精通，華文堪為大家。既入印，曾於那寺專習婆羅門『聲明記論』，熟雅詞，通變化，與印人談吐「清典逾妙」<sup>㉑</sup>，於那寺三千學僧中號稱智囊，每逢講論，法衆「覩其唇吻，聽其詞義，皆彈指稱慶」<sup>㉒</sup>。並用梵文撰成『會宗論』、『制惡見論』、『三身論』，可見他的梵文口語和寫作的嫺熟程度。究兩國之音訓，瞻諸學之川源，如從佛聞，曲盡其意臻於化境，如翻錦綉，正反相同，根據他的譯本可以還原成梵文。這與他嚴謹的譯態是分不開的，如譯前廣羅各種譯本，校勘異同，力求詳全。他在譯『大般

若經』時，「於西域得三本，到此翻譯之日，文有疑錯，即校三本以定之。殷勤省覆，方乃著文，審慎之心自古無比<sup>㉓</sup>。」同時，注重文、義均切合原典，力求精確透徹，竭盡信、達之能事，華、梵吻合無間，堪稱翻譯之極軌。相對法護、義淨所譯之朴拙作品而言，他的譯本甚「雅」。他的風格，一言以蔽之「精思凝重」<sup>㉔</sup>也。印度柏樂天教授在對勘梵、漢本經典中，總結奘師翻譯之特色有七事：代名詞之運用，翻合譯，增益，刪略，變位，譯名的假借，餘論。並稱他為有史以來翻譯家中之第一人。季羨林在梵漢佛典研究後，也不得不承認：「奘奘的翻譯對原文忠實，讀起來又不別扭，達到了登峯造極的地步<sup>㉕</sup>。」他的「五不翻」論<sup>㉖</sup>，雖是在廣亮的「五不翻」基礎上提出的，但自他運用以來，經過實踐的驗證，逐步完善了理論，開一代新譯風，在翻譯史上樹立了新的里程碑，所以他堪稱中國翻譯史上的一顆巨星，奠定了後世的譯經格式。無怪乎當代學者將西藏發現之『瑜伽』梵文殘本對堪奘譯後，「就五體投地的佩服漢譯本是那麽謹嚴，近代翻譯少有趕得上的」<sup>㉗</sup>。章太炎先生亦謂「佛典自東漢初有譯錄，自晉、宋漸彰，猶多皮傳、留支、真諦，術語稍密。及唐玄奘、義淨諸師，所述始嚴栗合其本書，盖定文若斯之難也<sup>㉘</sup>。」歐陽大師感慨云：「奘師以九死餘生，探五分秘要，回環師授，盖亦有年，是以一語之安，堅如磐石；一義之出，燦若星辰<sup>㉙</sup>。」陳演恪先也指出：「玄奘譯經，悉改新名，而以六朝舊譯為訛誤。」梅光羲居士曾作『相宗新舊兩譯不同論』專論之。總之，奘師是劃時代的翻譯家，「新譯」的創始人，偉大的佛學家。

（未完）

#### 注釋：

① 漢地所傳彌勒五論：『瑜伽』、『分別瑜伽論』（無譯本）、



『分別中邊論』(又名『辨中邊論』)、『大乘莊嚴經論』、『金剛般若論』，後兩部是關於經的論。這五部書，都是彌勒說，由無著、世親傳並加以解釋的。西藏所說彌勒五論，與漢地所傳內容不同。

②『寄歸傳』卷四說：「瑜伽畢學，體窮無著之八支」。八支即：『二十唯識論』、『三十唯識論』、『攝大乘論』、『集論』、『辨中邊論』、『緣起論』、『大莊嚴經論』、『成業論』，這八論中也有世親的著作，如前二部，據義淨說，世親著作來自無著，所以統稱為無著八支。

③印順：『攝論講記』一二頁。

④同上書頁。

⑤詳見田光烈：『玄奘哲學研究』二九——三一頁。

⑥歐陽大師：『唯識講義』。

⑦『大唐三藏聖教序』。

⑧載『大慈恩三藏法師傳』。

⑨唐道宣：『續高僧傳』卷一。

⑩詳見：湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』上四一二頁)。

⑪『佛祖統載』卷十一。

⑫湯用彤：『隋唐佛教史稿』一四三頁。

⑬呂澂：『玄奘法師略傳』

⑭據『續高僧』及奘師所譯經論的序文可以看出其譯場之翻譯程序有十：譯主、證義、證文、書手(一稱度語)、筆受、綴文、參譯、刊定、潤文、梵唄。

⑮『大慈恩寺三藏法師傳』卷六

⑯『大正大藏經』卷五十，二七六頁。

⑰一本即『瑜伽』，十支即：『顯揚』、『莊嚴』、『集量』、『中邊』、『攝論』、『雜集』、『二十論』、『分別瑜伽』、『觀所緣緣』、『十地經論』。以上均略稱。

⑱『中國哲學史論文初集』一〇一頁。

⑲呂澂：『中國佛學源流』九六頁。

⑳『大慈恩三藏法師傳』。

㉑『慈恩傳』卷六。

㉒『續高僧傳』卷四『玄奘傳』。

㉓『大慈恩寺三藏法師傳』卷十。

㉔呂澂：『慈恩宗』上

㉕季羨林：『五四』談翻譯

⑳宋周敦頤『翻譯名義集』引「唐玄奘法師論五種不翻」：「一、秘密故，如陀羅尼；二、含多義故，如薄伽梵具六義；三、此無故，如閻浮樹，中夏實無此木；順古故，如阿耨菩提，非不可翻，而摩騰以來，常存梵音；五、生善故，如般若尊重，智慧輕淺，而七迷作乃謂釋迦牟尼，此名能仁。能仁之義，位卑周孔。阿耨菩提，名正遍知。此土老子之教，先有無上正真之道，無以為異。菩提薩埵，名大道心衆生，其名下劣，皆掩而不翻」。此即奘師所立五不翻論，「類左氏之諸凡，同史家之變例。」(宋『高僧傳』卷三)。

㉗張建木：『論吸收古代的翻譯經驗』。

㉘『章氏叢書』、『初步梵文典序』。

㉙歐陽大師：『瑜伽法相辭典叙』。

# 心懷菩提 超然物外

——記著名畫家申石伽先生——

劉繼漢

著名畫家申石伽先生是一位德高望重，才藝俱高的忠厚長者；他不僅精於書畫，詩詞文章亦冠於文壇。且他心懷慈悲，深研佛理，是一個虔誠的三寶弟子。

申石伽先生一九〇六年三月六日出生於杭州一個書禮傳家的書香門庭，他自小受到嚴格的家庭教育，十二歲即能書、畫、篆刻，十四歲便能作詩填詞，極得季清俞陸雲太史（俞平伯先生之父）垂愛，收為入室弟子。他曾繪「俞樓清業圖」為贊見禮。對於他的繪畫啟蒙老師胡也納先生，他更是耿耿於懷，一往情深。筆者在他上海的寓所拜謁他時，他曾把他的畫集相冊出示筆者，在相冊的扉頁上方鑲嵌着一幀發了黃的相片，在相片的下方恭恭敬敬用遒勁的楷書寫着「飲水思源」四個字。他滿懷深情地說：「我師活了六十三年就過早地去世了，而我現在却已八秩之年。

我之所以有今天這點成就無不包含了我師辛苦教育之恩，涓涓恩情，我怎能忘懷。」多麼感人的話語！這對我們今天有些不敬師長，見利忘義之人是一個多麼明顯的對照。

石伽先生精於山水蘭竹，尤以他的墨竹飲譽海內外。他的墨竹變化無常，凡風晴雨雪，粗狂娟秀，無不得心應手。早在當時的日本報紙上就有白焦「蘭」（松江人，別署復翁，擅行草書尤善畫蘭），野侯「梅」（杭州人，字欣木，以畫梅著名）和石伽「竹」三絕之譽。一九四〇年他的「石伽十萬圖山水畫冊」問世（即「萬柳藏春」，「萬竿烟雨」，「萬壑爭流」，「萬山積雪」等十幅工致之作）更是聲譽大振。日本人愛他的北宋水墨山水，涉洋過海，爭相定購，一時大有應接不暇之勢。



↑ 筆者與申石伽先生攝於上海

抗戰期間，滬上愛國人士募集財物慰勞前綫將士，石伽先生慨然以一大束畫卷捐獻，以表愛國赤誠。

石伽先生又受知於陳叔通先生，極得陳叔通先生之眷愛。陳叔通先生當年卜居滬西小沙渡路吉祥村時，與陳叔通先生過從甚密。一九五〇年後，石伽先生仍以筆墨爲生涯，課徒爲己任；安於清貧，不求聞達，爲時人所敬重。一九七三年秋，法國總理蓬皮杜到滬，宴於錦江飯店，特請石伽先生爲宴會大廳作一巨幅山

水，石伽先生作金碧山水，氣勢恢宏，富麗輝煌。成爲一件藝術珍品，備受法國總理蓬皮杜的讚賞。

石伽先生早年皈依三寶，曾在上海佛教青年會少年部工作。他深明佛理，潛心默修，是末清之世一位難能可貴的大德。他對佛法深信不疑，堅守奉行。在他很多題畫詩作中時時流露出他那超塵脫俗，明澈悟道的本性。在他贈賜筆者的兩幅畫卷中，其中一首題竹詩寫道：「鄉居謝塵煩，靜中得真樂，睡起寫墨竹，墨竹依稀綠，直節難隨俗，虛心不染塵，清泉與白石，時許一相親」。另一首題山水的七言絕句寫道：「未必塵寰有此山，凌風天上見還難。從來幻想諸般法，只作人間遊戲看」。好一個「只作人間遊戲看」。這正是「一切有爲法，如夢幻泡影，如霧亦如電，應作如是觀。」四句偈言的通俗詮釋。他之所以有如此的信念，其中還有一段鮮爲人知的因緣。他對筆者說，他一生無所不畫，唯獨不畫菊花。問起其中緣由，令人感嘆不已。石伽先生早年有一愛女叫小腕，聰明絕頂，三歲即能寫字，五歲便能作畫寫詩，尤精於菊花，平日禮佛誦經，虔誠至極。石伽先生夫婦甚爲驚奇，更視愛女如珍寶。豈料小腕九歲那年突然去世，臨終那天，滿屋異香，小腕端坐閉目，一直誦念「阿彌陀佛」聖號，含笑安祥而逝。此事使石伽先生終身不能忘懷。爲了紀念愛女小腕，從此石伽先生遂不作菊花，至今不變。每憶及此，石伽先生總是神情肅穆地說：「其中因緣不可思議啊！」

石伽先生一片冰心，超然物外，以他這樣一位著名畫家，生活仍清貧如常。在他上海的寓所中，無有豪華的擺設，唯有一架書和一張畫桌算是「貴重」之物了。他是著名的畫家，但他所有的畫具多是破舊不堪的，一個調色盤甚至是破碎的半瓣。但他的话來說：「再破也不影响作畫」。石伽先生從不以個人恩怨計得失，從不把名利放在心上。他把一切境遇都視作因緣和合。他對

筆者說：「一切莫強求，只向心裡尋，那麼一個人就會心胸坦蕩，無憂無慮。」文化革命中他橫遭蹂躪，在抄家中把他積四十餘年的詩詞手稿一炬焚之。家人，朋友，學生無不爲之痛惜，但他却一笑置之。反過來還安慰他們說：「本來無一物，何處着塵埃」。在當時的黑暗時期，他被抓去，冠以「反動學術權威」，「黑畫家」之罪名，被禁錮毒打，幾經昏死。但他不記怨恨。並作詩以記其事，詩曰：「密室刑場命若絲，橫眉難怨弄潮兒，多情潑我還魂水，今日依然畫竹枝。」他就是以這種慈悲對待一切衆生。石伽先生的畫若以價值計，一幅畫即值萬元之數，但他從不以此居傲，對凡有求於他作畫者，他都無償地給於作畫，人在外地者，他都親自以掛號件郵出。他就是以他的一片誠赤之心廣結善緣。

石伽先生現已八秩高壽，但他仍勤奮耕耘，不荒時日。他除每日作畫外，還著書立說，並深入經藏，未敢稍怠。他對筆者說：「我雖已耆宿之年，世人亦稱風燭殘年，但我無絲毫衰退志。我要爲人間多留下一些有益的東西，爲利樂有情多做些工作，所以我就要不斷努力，永不停止，一定要象「春蠶至死絲方盡」，把我一生獻給人類，我現在很有返老還童之感。」這種崇高精神爲我們起了一個怎樣做人的光輝典範！

最近他出版了「山水畫基礎技法」和「墨竹析覽」兩書。兩書別出心裁，無絲毫雷同前人處，開創了許多新畫法，如「風竹」、「雪竹」的畫法真可謂是前無古人的了。誠如陳從周教授在序言中所說：「石伽之藝，非以式囿人，而以法啓人也。悟其理、通其變，則揮毫自如，方出新境，金針暗度，其在斯乎」。此兩書一出，即告售罄，再版增量後仍供不應求，足徵石伽先生影響之大。我們衷心祝願石伽先生健康長壽，爲利樂有情作出更大貢獻！

（上接第44頁「虛雲和尚」）

到錫蘭來可真的是太不容易，難怪稱之爲「難往」了，德清從輪船下了小艇，轉駁登岸，腳踏陸地，也還全身失衡，左搖右幌，地面忽升忽降，他那暈船的感覺，過了好幾天才能消失呢！

可是錫蘭和苦難的印度多麼不相同。錫蘭人民也是窮苦的，却比印度人過着較好的日子。這是一個天堂仙島，到處都是椰林，蕉園，橡膠園，稻田，艷麗的佛桑花，清香的白蘭花，橘花，楊桃，番石榴，釋迦菓，芒果，波羅，茶葉……一路看不盡的樂園美景，土人大多數信佛教，見到德清和僧衆，無不恭敬供奉，一路上土人供養之多，竟使僧衆接應不了。

德清推想，當年印度大滅佛法，毀寺殺僧，把佛法摧殘殆盡，佛徒乃將佛經運來此島保存，彼時錫蘭皇室崇佛，以佛教爲國教，或者皇帝設有秘密安全宮禁收藏佛經，或者那藏經之所是在湖中宮堡，或甚至於是在堡中水底密室，後來龍樹菩薩來到錫蘭王宮湖中水底密室得見華嚴經，後來爲保密計，託言得自龍王宮中。

向西行一路都是沃野平原，殊無所苦，可說是德清兩年來走過路程中最平坦康莊的一段了，一路上都是鳥語花香，陽光普照，又有海風送暑，優遊愉快極了。

走了一百多里，第二天，越過幾條淺淺小河，來到一個湖邊，老遠就看見樹林中有三座小丘，丘頂有座舍利塔。

「此地名叫阿奴拉哈普那，」錫蘭僧長說：「相傳佛陀曾來過此處講法，是錫蘭三大佛跡之一。此處有一株菩提樹，相傳是佛陀成道金剛座的菩提樹的分枝所長成。」

（未完）



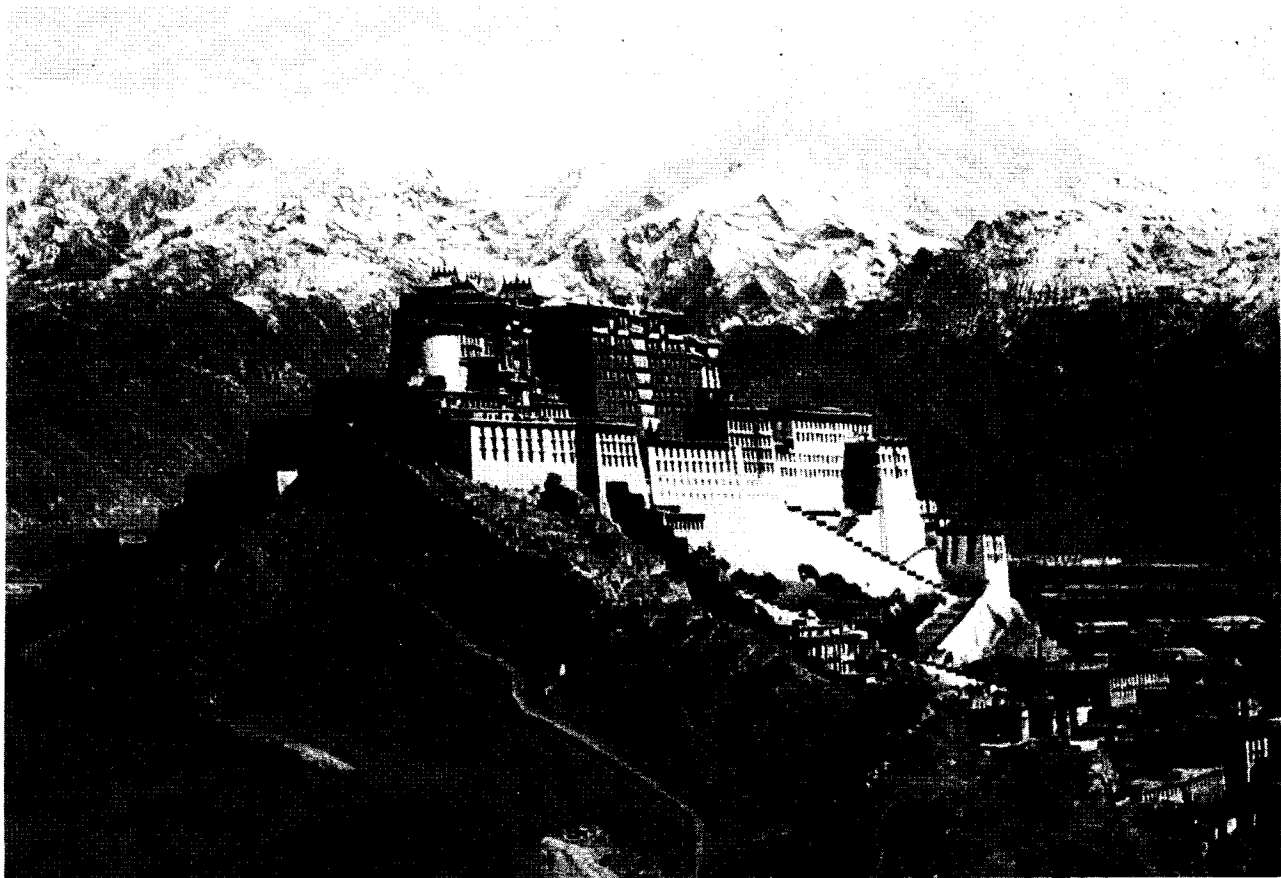
# 西藏行

今年九月七日至十一日，我有幸隨上海佛教參觀團到西藏訪問。朝拜了拉薩市的大昭、色拉、哲蚌三大寺和舉世聞名的布達拉宮，參訪了西藏佛學院、比丘尼庵和藏醫院，遊覽了羅布林卡、八角街等。受到好客的西藏佛教兄弟的熱情接待。共同的信仰，使我們緊密地聯繫在一起，就雙方關心的護持三寶、培育僧材等問題進行了交流和討論，取得見和同解。通過這次訪問，增進了漢藏兩族佛教徒之間深厚的友誼與互相瞭解。藏傳佛教獨特的藝術，格魯派的顯密雙修、嚴持戒律的淨行，給我們留下了深刻難忘的印象。這裏，謹就見聞所及，向「內明」讀者作介紹：

## 一、藏傳佛教的源流

佛教在公元四世紀時傳入吐蕃。七世紀中葉，吐蕃贊普松贊干布在唐朝文成公主和尼泊爾尺尊公主的影響下信奉佛教。八世紀時，天竺僧人寂護、蓮華生等到西藏弘傳顯、密兩教。十三世紀後期，在青海湟中出生的宗喀巴大師入藏，以噶當派教義為立說之本，針對藏傳佛教當時腐敗情況進行了改革，提倡僧人嚴守戒律，規定學經次第，嚴密寺院組織。明永樂七年（一四〇九年），西藏山南闡化王扎巴堅參資助他創辦並主持大祈願會（即傳召大會）於拉薩，還為他興建甘丹寺，從而形成了格魯派，就是俗稱的黃教。後來這一派在西藏漸成爲執政教派。我們朝拜的大

蔡惠明



昭、色拉、哲蚌三大寺都屬於格魯派，保存了大量的唐代風格的佛像、壁畫等文物，有力證明藏傳佛教與內地的大乘佛教屬於同一源流。

格魯派的教義，認為釋迦如來一代正法，不外教、證兩種，而一切「教」的正法，又攝在經、律、論三藏之中。一切「證」的正法，攝在戒、定、慧三學之中。因此三藏不可偏廢，必須全修才能領會其義。當時西藏有些佛弟子不很注意全修，甚至譏誹三藏多聞者分別師是戲論者，以為修學一門簡畧的法門，便能得到解脫。格魯派極力主張對經藏多聞深思，在大小乘的三學上，認真修習。對於律藏也努力聞思，以成辦戒定二學。至於論藏的聞思修也不能放鬆，在如實通達諸法性相後，成就慧學。同時認為正法是否清淨，在於能否實踐見、修、行三種離垢而定；能否實踐見、修、行三種離垢，又依他們本身是否能夠隨順解脫為尺度。

宗喀巴大師對於西藏佛教中流行的各種異說，也在他的主要著作中給予批判，提出了一整套佛教理論、修行的方法。格魯派兼具西藏各派教義之長，還具備五明學（聲明、因明、醫方明、工巧明、內明），以及文法、歷算等世學。

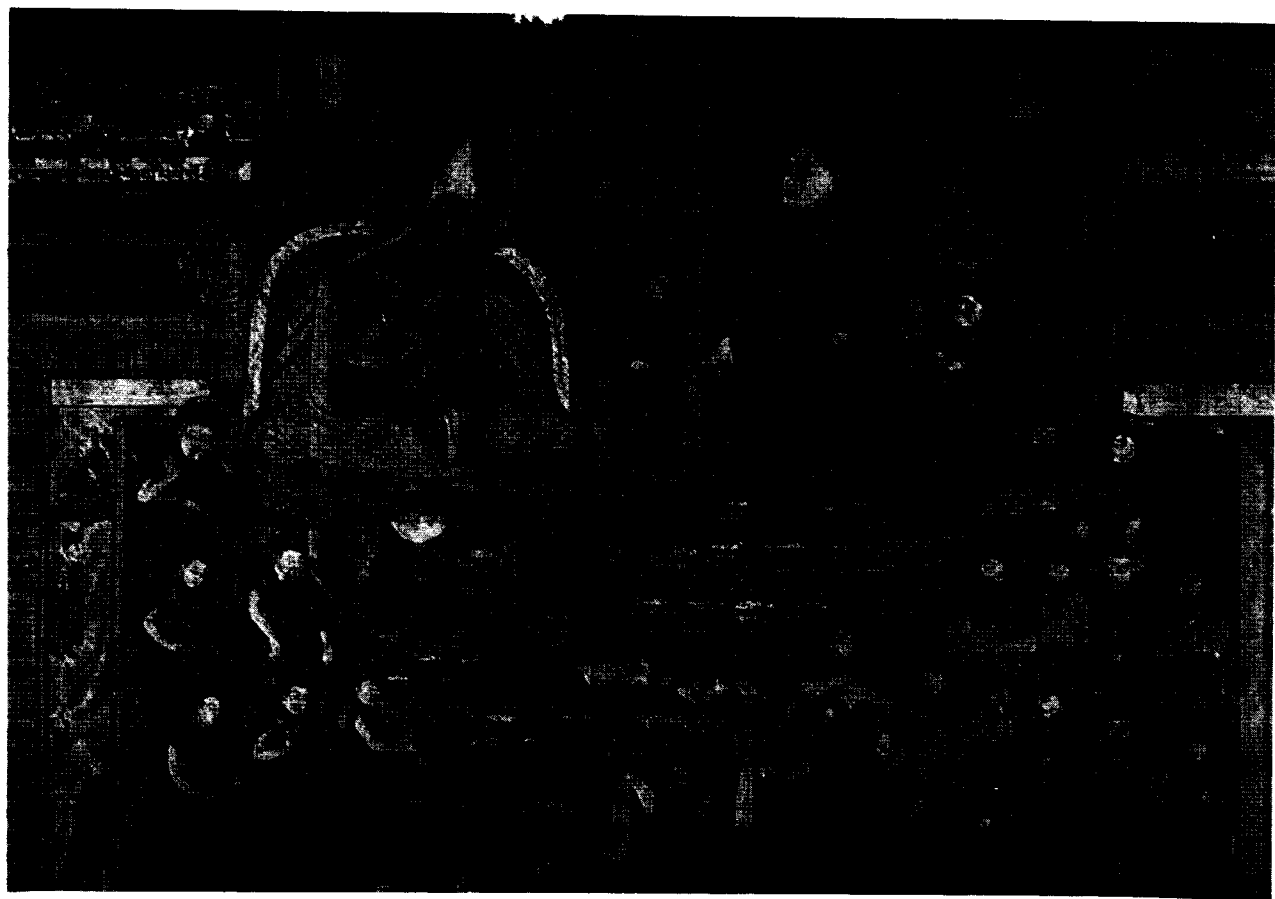
## 二、大昭、色拉、哲蚌三大寺

大昭寺在拉薩市中心。建於公元七世紀中葉，後經歷代修建增建，形成了龐大的建築羣。坐東向西，殿高四層，上覆金頂，輝煌壯觀。具有唐代風格，也吸收了尼泊爾和印度的建築特色。寺中正中有大木柱二十根，柱上斗拱架樑浮雕精美，有人物、天鵝、大象、鳥獸。主殿二三層檐下，有成排的木雕伏獸和獅身人面泥質半圓塑雕。四周走廊和殿堂滿布藏式壁畫，描寫歷史人物

事跡和佛教經變故事，長近千米，色彩艷麗，形象逼真。大殿正中供奉唐文成公主當年由長安帶來的釋迦牟尼佛十二歲時等身鍍金像，儀態生動大方。寺內還保存着公主柳和唐蕃會盟碑等古跡。公主柳亦稱唐柳，在大昭寺前，相傳爲唐文成公主在大昭寺建成後親手所植。唐蕃會盟碑也在大昭寺前。唐長慶三年（公元八二三年，吐蕃彝泰九年），吐蕃贊普赤祖德贊爲紀念唐朝和吐蕃最後一次會盟而建。碑身呈方柱形，高四·七六米，寬九十五厘米，厚五十厘米。碑面及兩側以漢藏兩種文字刻載唐蕃友好關係歷史和此次會盟的經過及意義。它是千餘年來漢藏人民團結友好的歷史物證，也是研究吐蕃歷史的重要文物。現保存完好，碑文絕大部份清晰可辨。

去年二月十七日至廿六日，在拉薩恢復被「文革」沖擊中斷了二十年的傳召大會。大昭寺內千盞供燈長明，法號鳴鳴，經聲不絕。一千多名喇嘛按照古規舉行了各種佛事活動。八角街頭人山人海，經幡飄動，香烟繚繞，朝拜和佈施的香客絡繹不絕，途爲之塞。誦經、辯經、講經、花燈會、民間歌舞、瞻仰強巴佛：內容豐富多彩，一派昇平氣象。中國佛教協會名譽會長班禪額爾德尼·却吉堅贊趕來主持法會。在大昭寺前還舉行答辯考試，參加的格西們來自各大寺，他們視一切喧染爲雜念而捨離。以極清苦的生活，認真鑽研和勤學苦練，獲得格西學位，並通過預考才有資格坐在傳召大會的應考席上，由衆多的著名高僧提問。在答辯中，他們以自己淵博的佛學知識，口若懸河，引經據典，辯論各種疑難問題。經侍讀經師等監考人員考核，成績卓著的授予藏傳佛教的最高學位——格西拉讓巴。去年答辯中，色拉寺麥扎倉（經學院）的格西益西旺久榮獲桂冠。

色拉寺在拉薩北郊三公里的山麓下。明永樂十六年（一四一八年）由宗喀巴的大弟子絳欽却傑（曾受明朝封爲大慈法王）興



→ 五世達賴朝拜順治皇帝的壁畫

建。全寺分結巴、滿巴、阿巴三個扎倉。當時喇嘛定額為五千五百人。寺內存有大慈法王自北京帶回的金寫藏文大藏經，我們有幸獲得瞻仰，上有「永樂大帝御賜」六個大字。還有旃檀木雕十六尊者像一套、明代內地織的大慈法王<sup>釋</sup>絲像一幅。這些文物，都是漢藏佛教徒友好交往的實物見證。

哲蚌寺位於拉薩西北五公里的半山坡上。明永樂十四年（一四一六年）由宗喀巴另一大弟子絳央却傑發心建造。殿宇連接，規模宏大，層次錯落有致，具有藏族佛教建築藝術的特色。全寺分果芒、羅色林、德央、阿巴四個扎倉。當時的喇嘛定額為七千七百人，是藏傳佛教的最大寺院。主要建築「大經堂」，雄偉壯觀，雕柱精美，可容八千人修法誦經。寺西南方的甘丹頗章（宮），建於明嘉靖九年（一五三〇年），為達賴二世至五世居住的地方。歷世達賴都以此寺為祖庭。寺內收藏的歷史文物、佛教經典及工藝美術品十分豐富。

我們朝禮三大寺時，法號長鳴，兩序喇嘛列隊歡迎，主持喇嘛向參觀團長、玉佛寺方丈真禪法師敬獻哈達，並互贈禮品。在大經堂釋迦牟尼佛像前，我們頂禮膜拜並誦「心經」。舉行座談中，我們對拉薩三大寺在寺廟管理、保護文物、教理研究等方面的寶貴工作經驗尤其感到興趣。虔誠忠貞的老喇嘛們在「文革」的大風浪中，挺身而出，無畏地保衛寺院和文物，使損失減少到最低限度，我們謹致以崇高的敬意，並對這些無名護法的勇猛形象，留下了美好的憶念。

### 三、雄偉的布達拉宮

布達拉宮在拉薩西北的瑪布日山上，是我國著名的宮堡式建築羣，藏族古建築藝術的精華。布達拉，或譯「普陀」，梵語意為「佛教聖地」。公元七世紀時，吐蕃贊普松贊干布與唐朝聯婚，為迎娶文成公主，在此首建宮廷，後世屢有修建。至十七世紀

中葉，達賴五世受清朝冊封後，又由他的總管第巴·桑結嘉錯主持擴建重修工程，歷時近五十年，始具今日規模。為歷代達賴喇嘛的冬宮，也是原西藏地方政教合一的統治中心。宮體主樓十三層，高一百十三米，東西長四百餘米，建築面積十三萬平方米，全部為石木結構。內有宮殿、佛堂、習經室、寢宮、靈塔殿，庭院等。全部建築依山勢參砌，羣樓重迭，殿宇嵯峨，氣勢雄偉，體現了藏族建築的鮮明特色和漢藏文化融合的一些風格。我們被允許進入達賴十三世的靈塔瞻仰致敬，塔身以金皮包裹，寶玉鑲嵌，輝煌壯觀。各殿堂牆壁繪有題材豐富、絢麗多姿的壁畫，工筆細膩，綫條流暢。宮內還保存有大量珍貴文物，如明清兩代皇帝封賜西藏官員的詔書、封誥、印璽、禮品和精雕細鏤的工藝珍玩，罕見的經文典籍，以及各類佛像、唐卡（卷軸佛畫，另作專門介紹）、法器、供器等。我們朝拜的是西白宮和正中的紅宮。紅宮的主體建築是達賴的靈塔和各類佛堂。宮內共有靈塔殿八座，五世達賴的是第一座，也是最大的一座。殿堂三層，塔高十四點八五米，分塔座、塔體、塔頂三部份。經過處理的五世達賴的遺體就安放在塔體之內。塔身為金皮包裹，珠玉鑲嵌，僅包金就耗費黃金十一萬兩。西大殿是靈塔殿的享堂，具有五十根大柱，面積約六百八十餘平方米，為紅宮最大的殿堂。殿內高懸乾隆二十五年御賜「湧蓮初地」匾額，中間是達賴寶座，四壁是他一生的傳記壁畫。東壁突出地繪有一六五二年時，達賴五世到北京覲見清朝順治皇帝時的情景。殿內保存有康熙皇帝所賜大型錦繡幔帳一對，為達賴坐床和親政大典時應用，實為布達拉宮的稀世珍品。據說康熙為織造這對幔帳，專門建造廠房，費時一年才織成，並派欽差大臣專送給達賴五世。享堂四周還修有「仁增拉康」等佛堂作為廂殿，裏面藏有精刻的「甘珠爾」等藏文大藏經。由此西大殿上樓為畫廊，再拾級而上便是松贊干布的修法洞，裏邊保存松贊干布、文成公主和尼泊爾公主等的塑像，是吐蕃時期的優秀雕塑品。

（未完）



虛雲老和尚遺相



六十餘年修德

馮馮

## 虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

德清把遇到此地神誕被困一天的經過，指手劃腳，講給他們聽了，錫蘭僧一看，也便知就裡。

錫蘭僧長派人上市去買物，又問德清：「你如何打算呢？」

德清說：「打算經不丹入西藏回四川。」

錫蘭僧長說：「如今四五月，山洪連續爆發，你不見洪水已經逐漸淹沒了恒河流域嗎？你要走原路回大吉嶺，只怕不容易啦！洪水已經淹成這樣子，你怎走法？」

德清看那恒河，果然已經水急浪高，河面在一夜之間，已高了一倍，河邊的低地村莊也都成爲澤國了。

「這可怎生是好？」

錫蘭僧長說：「我們也是因見洪水泛濫，不敢走路，才願帆船，趁着洪水還未全漲淹沒這東印度幾十省，趕程到孟加拉大埠德卡去，轉搭海輪回錫蘭，若拖到六月，那時喜瑪拉雅山高峯雪融，山洪掩至，孟加拉海灣又有颶風捲來海嘯大潮，那就連印度和孟加拉，周圍幾千里都被洪水淹沒，水深二三十尺，想走也走不動了，到那時候，印度孟加拉人民給洪水淹死的，數以十萬計，淹不死的也都無處可投奔，缺糧缺衣，你我是外國人，就更沒人救濟啦！德清師，我看你不如跟我們乘船一同趕去德卡罷，到了德卡，索性跟我們一同到錫蘭一遊，然後改乘海輪到緬甸仰光取道返中國，豈不兩全？何況錫蘭是大興佛教之地，從前菩提達摩就是從錫蘭渡海去中國的。你是禪門弟子，理應一朝錫蘭達摩遺跡呀！」

德清覺得僧長所言甚有道理，看來這場大洪水已將到來，只怕在回程被山洪捲去，徒然做了水中浮屍，於事何補？倒不

是貪生怕死，而是死得太無意義，何不留下餘生來宏法度世呢？

他於是欣然登舟，可是想到這印度千千萬萬生靈將受洪潦淹死，他心中不由不慘然。

錫蘭僧長說：「德清師，這都是年年常有的大災禍，從古至今，不知淹死餓死了多少千千萬萬印度人呀！」又嘆息道：「印度人，富有的王公太富，珠寶妻妾無數，窮人世代代，不是飢荒餓死，就是水災淹死，就是瘟疫病死，尤其是這恒河孟加拉灣，真是年年風災水災。這是天意，誰也救不了呀！佛法在印度毀滅，這也不無關係罷！」

不用等到大水災大颶風來臨，現在那恒河的狂流濁浪就已經可怖了，洪流中成千成百的人畜溺屍在帆船前後飄流，好像與帆船爭路賽跑一般，德清越看心中越發難過了。

帆船行了四五天，河面越來越寬闊，恒河又迎接了由西藏不丹流來的雅龍藏江和婆羅門普江，與魯滿那江，三條大江的洪水，越發渾濁得好像泥漿了，江面也寬得像海灣一般了，那滔滔濁浪狂流，把帆船送到了孟加拉大埠德卡，而德卡也已經被洪水淹沒了一半了。

僧團捨舟登岸時，只見大街小巷都已被水浸，居民好像被水灌了巢的螞蟻般亂作一團，搬家逃水，涉水逃難。

德清看見那些孟加拉人，携老扶幼在水中，有個五十多歲的男子，兩肩上舉抬着九十多歲的老母親，在深及胸口的污水中掙扎前進，他身邊還有個十多歲的兒子，跟着涉水，那景象看得德清不禁熱淚迸流，他恨不得立刻上前去幫助那人一臂之力。

他遙遙望着那人，他感動極了。看那些人大多數都是搶救衣物家具，而這一個男子却捨棄了一切財物，只抬着老母親逃生，多麼令人感泣的情景啊！德清目送着，爲之唸佛，同時也

深深感到慚愧自疚，他覺得自己太比不上這個貧窮的孟加拉老人了。

那景象從此永遠烙印在德清的心中，使他永遠自慚自責親恩未報。他目送着那人肩負老母親漸漸遠去，他的兩眼早已淚水模糊了，他的臉頰上已經掛滿了淚水了。

「走吧！德清師。」錫蘭僧長不斷催促他：「我們還得到船公司去購票登上海船呢！再不走，洪水越來越大了，可走不動啦。」

德清還頻頻回首望那可憐的老人母子，祝禱佛祐他們平安。錫蘭僧長說：「不要担心，他會到達高地的，他會平安的。」

「希望佛菩薩保佑他們母子孫都平安啊！」德清說：「也希望佛菩薩保佑這一方災民都逃出生天啊！可恨我無力救助得災民一分！這世人的疾苦災難，爲什麼這麼多呢？」

## 73

太古公司的客貨輪船「印度之星」在烟雨之中駛離德卡碼頭，船出恒河河口，進入孟加拉海灣；那海河交界處的洪水滔滔，渾濁得又黃又黑，處處飄着浮屍，那些三角洲上柳樹半截淹於洪水之中，那遠遠的原野雨雲低壓，黑氣淒迷，看不見山，看不見村莊，只看見洪水奔流。

別了！苦難的印度！佛法已滅的國土！

德清站在甲板上遙望，他難禁自己爲這個滅法的國土的人民感到悲傷，這些人民是那麼苦，比中國人還更苦！可憐極了，佛法何時再能轉回這塊苦難的國土來撫慰濟度他們呢？

船一出海口就越來搖幌得厲害，眼望南方，黑雲佔了天

空，滾滾奔騰而來，海面巨浪揚起，輪船好像是一片落葉墜於狂流之中，德清覺得有些暈眩了起來。

「進艙去休息吧！」錫蘭僧長說：「我們遇上頂頭風了！這孟加拉灣的風浪是有名的，你在外面甲板，保不住被巨浪刷下海中去呢。」

錫蘭僧長不是亂說的，事實上，這是颶風的前奏已經來臨了，颶風即將挾來豪雨，也將捲起百尺高的海嘯大潮侵襲孟加拉與印度，水淹全國，淹死數十萬生靈。德清看這黑雲風勢，也知道印度人民又將難逃此一大劫了。他嗟嘆不已，他自己是那麽渺小，他又能做什麼來救助那些可憐的生靈呢？他的心中悲傷，他不住唸佛，只盼佛菩薩保佑他們平安。

他漸漸覺得暈船難支，他不得不進艙內鋪上去躺下，這是他罕有的暈眩，船在風中要搶在颶風之前駛到錫蘭，強風巨浪猛撲着輪船。入夜，德清看那圓洞窗外的巨浪，一座座好像是黑色的山峯，它們移動着，湧起又傾倒，瀑流擊在窗上。船身一下俯衝到浪谷底下，一墜百尺，一下子又上升到了浪峯頂上，那些浪峯不斷來襲，逐個地吞噬輪船，然後又把它吐嘔出來。船頭不停給浪峯沉重崩塌壓下，狂濤沖擊着船身。這是那可怕的海嘯暗湧來了，它逐漸增強，推向印度大陸岸邊。

德清和尚暈眩得天旋地轉，嘔吐狼藉，連胆汁也吐出來了，他有生以來還沒經歷過這樣的暈船辛苦，他感覺到身體給拋起又擲下，他暈得完全失去了力量，他衰弱極了，看那艙房內的桌椅盪盪盪去，雜物不時翻倒撞响，窗外狂濤雷轟般地擊襲船身，全船震動，好像就快震碎了，看那些同艙的錫蘭和尚，也都無不暈眩嘔吐，個個臉色慘白帶青，燈光忽明忽滅之照耀下，可怖極了。

德清覺得昏眩到就會死亡了，他想一想，此次千辛萬苦，總算已參拜過佛陀遺跡，不無領悟。今次就算葬身狂濤，也都

無憾了。他並不怕死亡，也不怕辛苦痛楚，可是這暈眩實在十分難受，他無法抵擋它，他只好不停地默念佛號，他想整套地念些佛經，但是腦子已經暈得麻木，無法記憶得經文，他只能斷斷續續地，零零碎碎地念大悲咒與觀音菩薩，和阿彌陀佛，他相信自己可能會死了，只求一念不泯，堅持念佛以求生西罷。

他在昏昏半迷狀況之中，不知渡過了多久，可是他始終一心念佛不忘。有時他張目看見艙頂的燈光，有時看見同伴錫蘭僧衆的痛苦睡態狀若死屍，有時他看見桌椅自己來回流動，有時如墮深谷，又忽然左右滾轉，他只倚靠念佛支持着自己，忍受着這無比的暈眩痛苦。

三四天之後，船身漸漸平穩了，奄奄一息的德清和尚漸漸陷入了熟睡之中，昏昏沉沉，也不知睡了多久。

然後他聽到有人喊他：「德清師！德清師！」

他悠悠醒轉，發現錫蘭僧長等人都在他身邊關切地推他叫他。

「快起來罷！」僧長笑喚：「船就快到錫蘭了！」

「到了？」德清聞言，如在夢中：「到錫蘭了？」

「是的，錫蘭！」

在衆僧扶持之下，德清坐了起來，船已經平穩地航行着，他却仍然感覺到搖擺暈眩。

「起來吃點東西就好了。」僧長說：「你已經四天沒吃啦！」

德清依言吃了些船上供給的素食，又躺睡了幾小時，才逐漸復元。不久，船已拋錨了，一陣錨鍊放入水中的聲音震動着，驚醒了他。

「到了！到了！」錫蘭僧長歡喜叫他：「快起來，上岸了！」

德清隨衆走出艙面，他猶自脚步虛浮，一步高一歩低，身體左搖右擺，到外面一看，陽光普照，美麗的海灣，白沙，綠野，柳樹，蕉葉，矮山梯田層層，茶葉嫩芽油亮青綠，遍山的黑膚披巾長袍女子在採摘茶葉，背負藤蓑，快樂地唱着山歌，一唱百和。溫暖的海風微吹，海水碧綠如玉，晶瑩清澈如琉璃。

德清精神爲之一爽！不禁失聲讚嘆：「這簡直就是海外仙山的仙境啊！」

「此地名叫千金里（Tricomalee）。」錫蘭僧長笑謂：「位於錫蘭島的東北，是東岸第一大海港，我們在此登岸，向內陸走兩百里地，就可到安奴拉特哈普拉（Anuradhapura）了，從安埠開始南行，一路多的是佛教聖跡。」

僧長又說：「錫蘭島相傳是龍樹菩薩入海在龍宮取得華嚴經之地，又是佛陀講大乘楞伽經之處，復爲菩提達摩成道之所。」

德清聽到他提及龍樹的本名那伽樹那和佛陀與達摩的名字，就猜懂其言中之意了，他十分歡喜，就問：「這些佛跡都在何處呢？」

僧長笑道：「你既來了，我們又回山，你就隨我們同行，一路便知。」

德清歡喜得很，說道：「幸虧得遇大和尚列位，不然我真不知往何處參拜呢！」

「這也是緣吧！」

德清記得有關龍樹菩薩的傳記說：「龍樹生於阿周陀那樹下，故名，佛滅後七百年，出世於南天竺，爲馬鳴徒孫，先爲

一婆羅門，精於道術，善隱身法，曾與友三人，入王宮中淫樂，王閉宮門，使力士數百以刀斬客，三人即死，龍樹依王頭側得免，是時悟知欲爲禍本，乃入山詣佛塔，出家受戒。後入靈山，獲老比丘授以大乘經典，欲推演而利後學，乃獨在靜處水精房中思惟此事。大龍菩薩接之入海，於龍宮中發七寶華函，授以深奧之經典，此即佛陀以二十一日演說九會之大方廣佛華嚴經——佛滅後，文殊師利菩薩與諸大菩薩，在鐵圍山結集大乘經典，以華嚴經問世因緣未熟，乃暫藏於龍宮之藏經樓中——直至龍樹至龍宮，受讀九十日，全皆通曉，並可記憶全文。龍樹出宮，返南天竺後，依記憶而筆錄此經，是爲華嚴經，後來大弘佛法。

德清又記得，摩訶摩耶經曰：「……惡魔波旬及外道踴躍歡喜，競破塔寺，殺害比丘，一切佛經藏皆流移至鳩尸那竭國，阿耨達龍王悉持入海中，於是佛法滅盡。」

蓮華經下曰：「佛言阿難；此閻浮提及餘十方所有佛鉢及佛舍利，皆在婆伽羅龍王宮中。」

又聞傳說：龍王之宮殿，在大海之底，爲龍王神力所化作，海龍王經請佛品說：海龍王詣靈山，聞佛說法，信心歡喜，請佛至大海龍宮供養，佛許之，龍王即入大海化作大殿，無量珠寶，種種莊嚴，且自海邊通海底，造三道寶階，恰如佛往昔化寶階自切利天降閻浮提的，佛與諸比丘菩薩共涉寶階入龍宮，受諸龍供養，爲說大法。

錫蘭島古名楞伽島，莫非就是龍宮所在地麼？

德清又記得，西域記十一「獅子國」云：「國東南隅有楞伽山，岩谷幽峻，神鬼遊舍，在昔，如來於此說楞伽經。」唯識述記四本曰：「楞伽，是獅子國山名也。」慧琳音義三十一曰：「楞伽，山名也，亦寶名也，此山多饒此寶，故以爲名，在南海中，獅子國西南隅，海島大山也，又：華嚴疏鈔六十二卷曰：「楞伽，此云難往也。」（下轉第36頁）

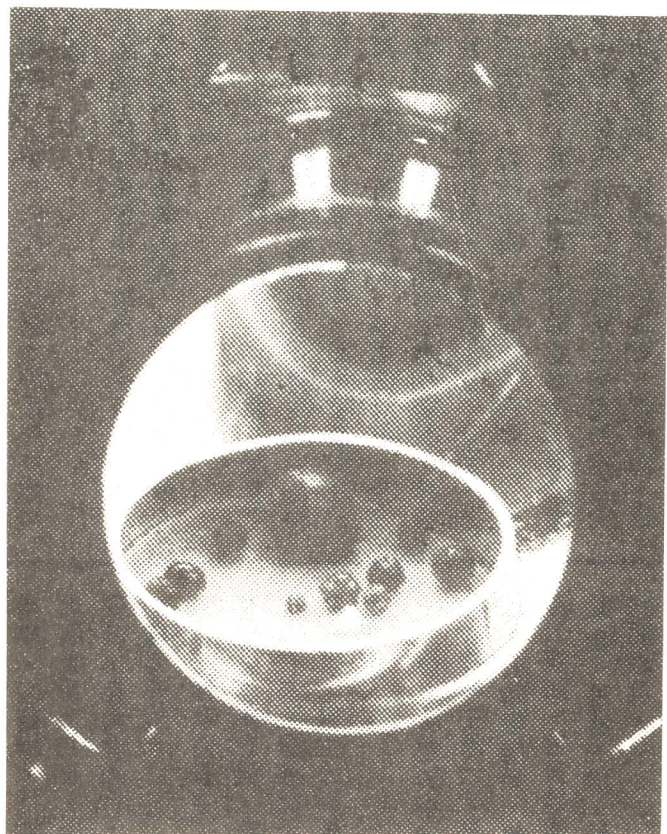


## 保賢法師茶維後 發現舍利八十餘顆

（本港訊）九月八日示寂之保賢法師經茶維後，發現各色舍利八十餘顆，狀如綠豆，色呈深藍或墨綠色。自一九六三年倅虛法師火化檢得舍利後，本港歷史上第二次發現舍利。

保賢法師世壽七十九，戒臘五十八，原籍山東東平縣，十歲出家，一九五七年來港，曾長期為「香港佛教」撰寫社論，並組織「佛教青年中心」，領導青年深入社會，實踐佛教利樂有情之濟世精神。

← 保賢法師的「舍利子」



### 美國佛教會改選

#### 敏智老法師任會長

（本刊紐約訊）美國佛教會於九月二十日召開會員大會，改選董事等，並通過莊嚴寺第二期建築計劃，茲探得其新董事職員名單如次：

敏智法師（會長）

顯明法師（副會長兼莊嚴大覺兩寺住持）

沈家楨（副會長兼書記）

陳綱（副會長兼會計）

俞時中（副會長）

寶生法師（副書記）

王沈醒園（副書記）、李祖鵠、賴金鳳、沈居和如、莊震威、葛光明、林沈鵬俠、苟嘉陵、深華法師、賴玲月等。

### 吉隆坡觀音亭定期

#### 舉行重建開光大典

（本刊吉隆坡訊）八打奔再也觀音亭，於農曆十月初九日（一九八七年十一月廿九日）隆重舉行重建落成開光大典暨水陸普渡大齋勝會，將是東南亞百年來所罕有的佛教盛典。

正如大會主席新加坡常凱法師，在十月十一日主持盛典籌備工作委員會，假八打奔「希爾頓」大酒店所舉行的檢討各項籌備事宜會議上指出：水陸大法會只會於二十年前在新加坡舉行過一次，十年前金馬崙一次及

四年前檳城一次總共三次，但這次將是歷來規模最宏大的。

在各組主任的報告中，說出了主持水陸大法會的各國及本國的高僧共達一百廿三位，工作人員多達三百多人。

此外，十三個國家，包括世界佛教友誼會主席，泰國僧王，世界佛教僧伽會秘書長了中法師，香港覺光法師、寶燈法師等，美國壽治長老、浩霖法師，星加坡常凱法師、演培法師等，全日本佛教會秘書長，錫蘭佛教僧伽會秘書長，菲律賓瑞今法師、廣範法師等，還有澳洲、印尼、加拿大等諸法師，紛紛蒞臨，共同主持法事。

內閣部長，社會賢達，將應邀出席，為大會之嘉賓。會上詳細討論了各組所已擬定及進行的工作，如聯絡組，交通組，膳食組，設計組，招

待組，文書組，行動室等，在席的寬嚴法師認為堪稱大致上完善，而演培法師則表示，雖然大致妥當，但大會進行，千頭萬緒，一切應臨機應變，靈活運用。

在各項佈置中，將在大路口及觀音亭外，分別建有兩座牌樓，莊嚴宏偉，歡迎、歡送招待安排，有學生警察隊及糾察人員等，舞獅，樂隊表演迎賓，學生分別來自四間大學及九間中學共一百五十人。

會上決定於十一月廿二日起禮請香港泉慧大法師蒞亭主講「十善業道經」，一連七天，每天晚上七時半開始，泉慧法師將以粵語講述，法師深入藏海，善言妙喻，隨機說法，定令信眾深聆教益，法喜充滿，希望各界善信依時踴躍參加，同沾法益。

## 捐 款 鳴 謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
麥植基居士	港幣1,200.00元
黃輝林居士	港幣1,200.00元
黃兆榮、周美雲居士	港幣1,000.00元
瑪利亞書院	港幣500.00元
彭耀南居士	港幣300.00元
廖明活居士	港幣200.00元
鶴鳴寺圖書館	港幣160.00元
黃牽治居士	港幣150.00元
張文昉居士	港幣100.00元
見本法師	港幣100.00元
高永霄居士	港幣200.00元
妙法寺	港幣 7,200.50元
總計	港幣 15,310.50元

## 一八七期收支報告

### 一、收入：

捐款項下撥入	港幣 15,310.50元
發行收入	港幣 1,885.00元
總計	港幣 17,195.50元

### 二、支出：

印刷費	港幣 10,940.00元
稿費	港幣 2,850.00元
郵費	港幣 1,605.50元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 17,195.50元

內明雜誌社謹啟

出版人 內明雜誌社  
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺  
Nei Ming Magazine Society  
C/O Miu Fat Buddhist Monastery  
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamu, 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 Cresent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.  
泰國 中華佛學研究社  
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,  
215/1 Phippar Chai Rd., Bangkok, Thailand.  
台北 中山北路六段231號二樓天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 信願寺  
1176, Narth St., Manila, Philippines.  
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. Chowbaga,  
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E 2地下波文書局  
香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局  
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：五七一六五四

佛元二五三一 中華民國七六年  
十一月一日出版

每册定價港幣八元



南無觀世音菩薩



佛弟子豐嬰行故繪



壹百零八筆釋迦牟尼佛畫像  
豐子愷繪  
朱幼蘭珍藏

△觀世音菩薩畫像 豐子愷繪 朱幼蘭珍藏