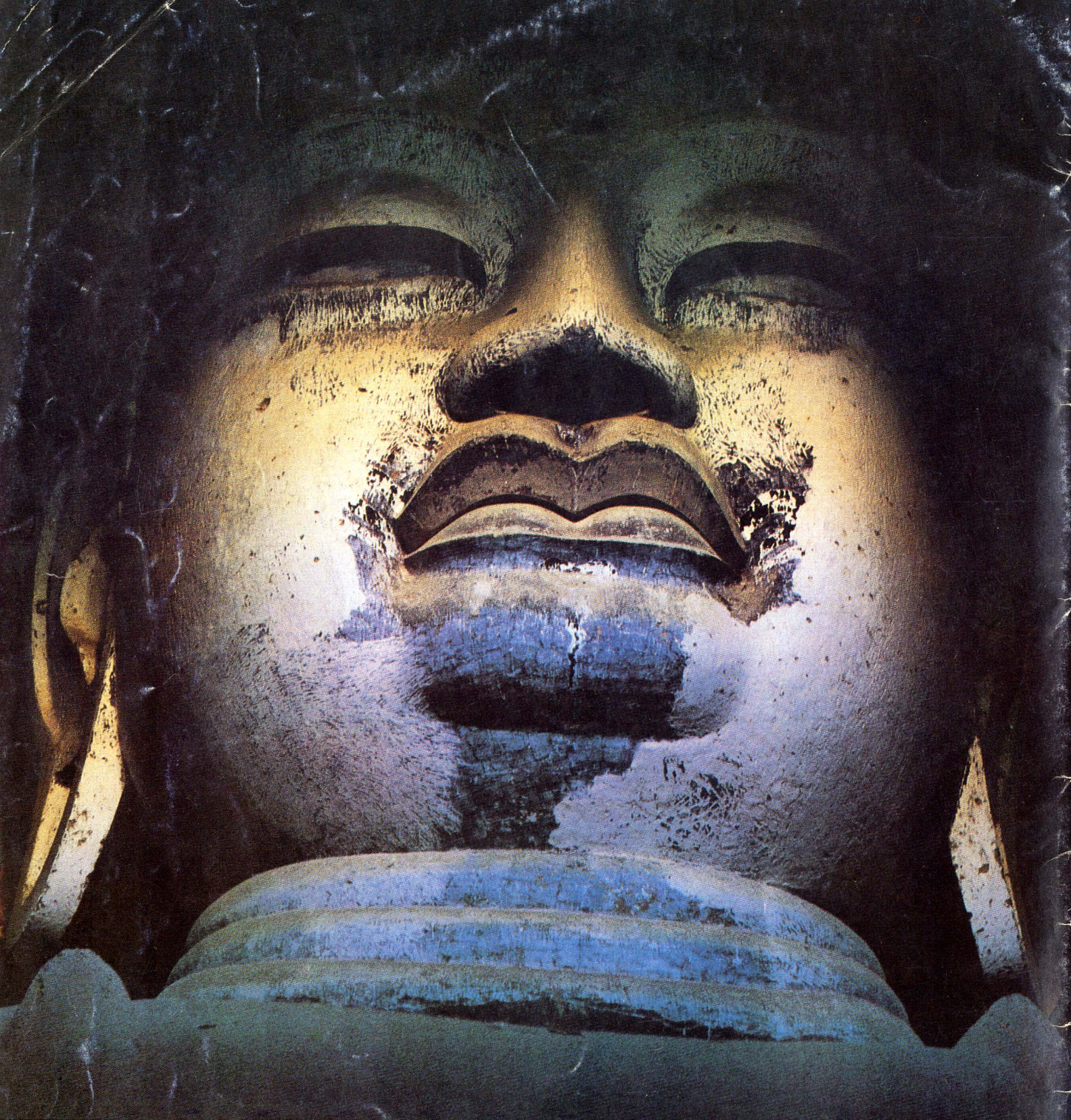




明内

156



◁ 敦煌莫高窟第45窟唐塑釋迦牟尼佛塑像



從超立體空虛映像試證法身化現

多度空間空相的三度顯現

來，如《大鬧天宮》與《漁光曲》，其內容雖然是反映社會現實，但其表現形式卻是傳統的戲曲。而《漁光曲》與《漁光曲》的出現，則標誌著中國電影在藝術上的成熟。

（二）立體電影的興起

立體電影的興起，是電影史上的一個重要里程碑。它不僅豐富了觀眾的視覺體驗，也推動了電影技術的發展。立體電影的興起，主要得益於以下幾個方面：

1. 技術進步：隨著攝影機和放映機的改進，立體影像的拍攝和播放變得更加容易。特別是在第二次世界大戰期間，為了軍事目的，美國開發出了多架式立體攝影機，這為民用立體電影的發展奠定了基礎。

2. 市場需求：觀眾對新鮮事物的追求是不斷的。當傳統的二維電影無法滿足觀眾日益增長的娛樂需求時，立體電影以其獨特的視聽效果吸引了大量觀眾。尤其是在戰爭時期，立體電影被廣泛用於宣傳和娛樂，進一步推動了其普及。

3. 商業利益：立體電影具有較高的票價，這對影院來說是一個巨大的吸引力。許多影院為了吸引顧客，紛紛引進立體電影設備，並推出相關的宣傳活動。這種商業動機也是立體電影迅速發展的重要原因之一。

（三）立體電影的影響

立體電影的興起對電影行業產生了深遠的影響。首先，它改變了觀眾的观影習慣，使他們開始期待更具沉浸感的電影體驗。其次，它促進了電影技術的不斷創新，包括攝影、特效和放映設備等方面的突破。最後，立體電影還成為一種重要的文化現象，影響了後世的電影創作和觀衆心理。

總之，立體電影的興起是電影史上一個承前啟後的關鍵時刻。它不僅代表了當時技術的最高水平，也反映了觀眾對更高品質娛樂的需求。通過對這段歷史的回顧，我們可以更好地理解電影作為一種藝術形式的演進過程。

一九六〇年代末年，立體彩色照片及明信片出現。畫面內的金魚栩栩如生，十分立體，風景也層次分明。使人如在圖畫中。用二度空間平面印刷來表現三度空間，已經至善至美，然而不數年間，立體圖片又都消聲匿跡。大概是因為革新的平面圖畫印刷術與攝影術進步到纖毫畢現的精密，比上述的立體圖片更立體，更逼真。已無需繁複的三層疊影印刷。

一九七〇年代，沒有誰還記得立體電影或立體圖片。（張明揚攝）
一九八〇年代初，立體電影經過改良重現，製作的技術較佳

，風行了兩年。至今亦已音沉响絕。但是，它的製作技術引起了科學界的注意，予以參考，進一步發展成功了現在的「四度空間超立體透視空虛映象」英文稱爲（Holography）。

貝爾研究所，波音航空工業公司……都會經投鉅資研究四度空間超立體透視空虛映象，數以千百計的頂尖光學家，物理學家，數學家，各別努力研究。

今天的四度空間超立體透視映象，已經相當成功，並且已經具有實用價值。舉例說，瑞典的一家「雷射光束超立體透視公司」(Lasetgruppen Holovision)，已經製成了一種超立體透視身
份證卡片。上面的人像照片是超立體的，虛懸地浮於空中的，宛然是持有人的頭部面孔複制，比立體更具體，但是，觸不着，摸不到，不在卡片表層，也不在底層，也不在中間，而卡片仍是平面二度的。這種特別的映象，需要很高度精密的光學技術才可製成，並非人人所可冒製或做造。

馮
馮

美國空軍有些基地已經採用超立體透視攝影來檢查飛機的機件及輪胎，以補肉眼視檢之疎忽或不足，並且又用超立體透視攝影微波對於肉眼的影響。現在升上太空的穿梭機「發現」號亦備有超立體攝影機來拍攝在太空飛行時機身外殼的結冰情形。

這種超立體透視攝影的用途，越來越廣泛，它的功能，也許將來可比擬電腦的電子細胞(chips)。

簡單來說，「四度空間超立體透視懸空映象」攝影機，是具有記憶力的。與一般攝影機不相同。一般攝影機是吸收對象物或人的光，將之集中焦點反射在底片膠面上，超立體透視攝影機的原理則是運用分光鏡頭。

超立體透視攝影機的第一支分光，稱為「參考分光」(Reference Beam)，直接射到受影板上，第二支分光稱為「反射光」(Reflection beam)，將被攝影對象的光反射。當第一支分光與第二支分光相遇時，兩光互相干擾，產生漩渦與波紋，好比向平靜水面同時投石子，引起兩團漣漪，兩者的波紋相遇所引起的波紋交錯情形。這兩支分光結合投射在受影膠片上，沖晒出來，映象與原物大不相同，映象是透明的，再用「參考分光」投射在這透明的映象上面，折光作用就使映象的交錯波紋消失，而重現物體的原相，顯示出三度空間立體而且有懸空的空虛影子，物體的每一部份都纖毫畢露，極其清晰。

關於它的原理，請看這裏的附圖及說明，原理是簡單的，製作可不簡單。

首先，需要將一條雷射光束(Laser Beam)射出，透射一個三稜鏡(Prism)，將它分光為二，第一支為「參考分光」，第二支為「物體反射光」。

第一支分光「參考分光」通過三稜鏡之後，直射於一面鏡面A，被鏡面折射而增大了體積，再通過一個玻璃鏡頭C，射在受影板上，全面籠罩了受影板。

第二支分光「物體反射光」，從三稜鏡分出來，折射向鏡面B，被鏡面B折射放大後，射經一個玻璃鏡頭D，然後射回被攝

內明

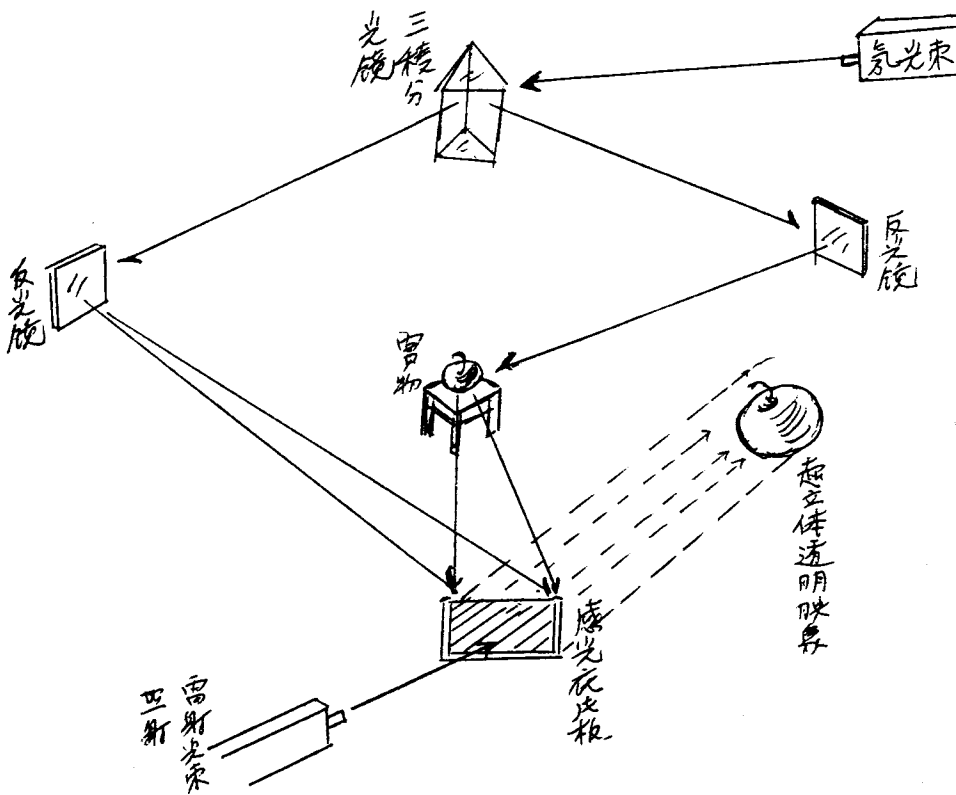
第一五六期目錄

專稿	從超立體空虛映像試證法身化現……馮……3
譯稿	印度宗教之探索(續完)……Young Oon Kim 原作……11
特載	塞克教……無……意……譯……11
筆譚	談六識與解脫……智銘……21
專稿	譚嗣同的佛學思想……蔡惠明……24
特稿	「大智度論」集粹之三十九……智銘……27
專論	說菩薩無相……智銘……27
海外通訊	歷屆佛教教育研討會 「佛教傳播教育」之回顧與前瞻……郭憐妙……31
佛教文藝	美國佛教會二十周年記……潘維彊……34
永懺樓隨筆之七十三	「神通非神通」……馮馮……35
虛雲和尚(續)	……馮馮……38
佛教消息	……編輯室……45
畫頁	封面：敦煌莫高窟第130窟唐代彌勒佛像 面裏：敦煌莫高窟第45窟唐塑釋迦牟尼佛塑像 底裏：莫高窟45窟唐塑迦葉尊者像 封底：敦煌莫高窟45窟唐塑菩薩像

影對象物體，恰可罩住物體的全部，隨即將物體的形狀投射到受影版上。

兩支分光在受影板前交叉相遇，產生永久性干擾的波紋映像，受影板上的敏感曝光層受影後，產生三度空間立體映象。

沖晒受影的底片之後，用雷射光束從受影板後面向前透射，就會在前面的空中呈現出來懸空的超立體透視影像，完全與原物一樣，纖毫畢現，栩栩如生，顯微逼真。



↑ 圖1 超立體透視映象拍攝原理

拍攝超立體透視影像，使用的雷射光束，必須光波長短一致，必須同色，故此不能使用白光，因為白光內含有多種不同波長，不能一致地創造精確的干擾畫面，一般都是使用紅寶石顏色的光束，以氖（Neon）為常用。

一九四七年，匈牙利物理學家丹尼斯·蓋博（Denis Gabor）發明立體攝影，因他使用水銀燈光製成首幅立體透視映象，因此成就而榮獲諾貝爾物理獎金。但是，其方法與技術仍未完美。一九六〇年代科學家們發明雷射光束——一九六二年，瑞典物理學家兩人，愛默特·李斯（Emmet Leith）與朱理士·烏柏特尼克斯（Jris Upatniks）兩博士發明雷射光束直射方法改進立體透視攝影，成為對照強烈的立體照片，引起全世界各國科學家研究。

蘇聯物理學家丹尼數烏克（Y. N. Denisuk）隨即發明運用光束反射方法製成超立體透視映象，比上述兩博士的直射方法製成者更顯微更逼真。

直射方法所得映象雖然逼真，仍有些像看立體幻燈片，要用特別燈光照射它才看得清楚。但是反射方法的新式超立體透視映象，是將映象的光反射到觀者的眼睛，一目了然，而且無需特別燈光照射，可以在普通白光下觀看。這就是上述原理的製成品。

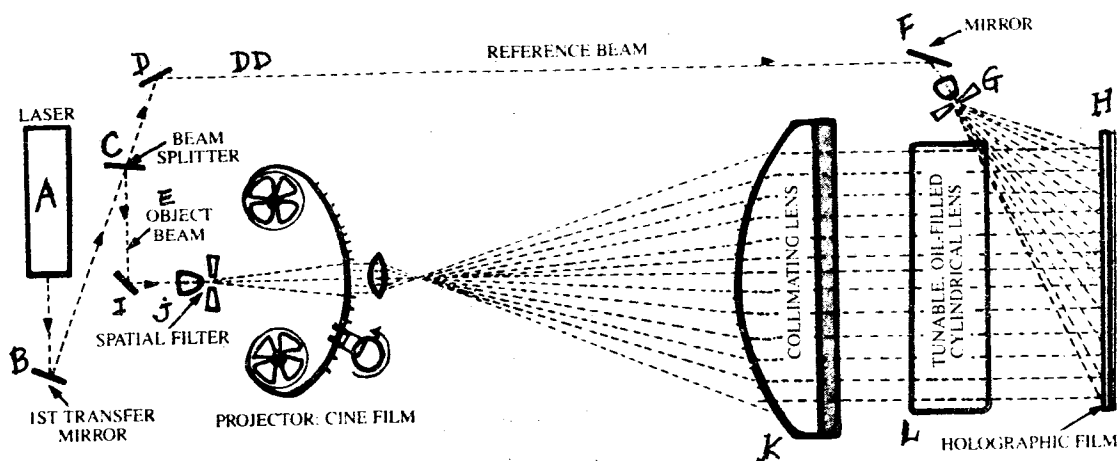
一九六八年，美國普洛來公司（Polaroid Corporation）的史帝汾·賓敦博士（Stephen Benton）發明一種特殊的膠片，使超立體透視映象的底板可以用普通白光照射放映，無需用昂貴的雷射光束來放映。一九七二年，科學家來特·克羅斯（Lloyd Cross）將電影攝製技術與超立體攝影術綜合，發明了超立體透視電影。

但是，超立體透視映象及電影，至今仍未能以天然彩色呈映，它是變色的，用紅光照射放映它，它就呈現紅色，如用綠光放映，就是綠色，科學家們仍在努力研究之中，以求做到天然彩色呈映。

另外一個問題就是映象的大小，至今只能攝製及放映不很大

的面積，最多只能攝製一公尺平方的映象，因為底片製作很複雜昂貴。若想攝製一幅巨大的牆壁全景畫面，恐怕不太容易。

超立體透視電影的製作原理，基本上與製作映象一樣，不過比較複雜（請看附圖及解說）由左向右逐項：



二之理原的象映虛空視透體立超2圖 ↑

圖的左邊中間是一座電影放映機，左端是一座雷射光束放射機，圖右是一座集光鏡頭，再右是一座可轉動的注油鏡頭。極右邊是受影板。

(1) 首先，雷射光束放射機(A)放射出氦光光束，射到第一座折光鏡(B)。

(2) 折光鏡(B)將光束射到三稜分光鏡(C)。

(3) 分光鏡(C)將光束分為兩股，一股為「參考分光」(D)，另一股為「物體分光」(E)，兩股分光各向不同方向射出。

(4) 第一股分光「參考分光」(D)被折光鏡(D)折光，射向折光鏡(F)，被折射向濾光鏡頭(G)。然後從濾光鏡(G)射向受影感光板(H)。

(5) 同時間內，第二股分光「物體分光」(E)，射向折光鏡(I)，折射向濾光鏡頭(J)，通過後射向電影放映機鏡頭所放映的二度空間電影片上的物體映象，然後直射向集光瞄準鏡頭(K)，通過後，光波已經平衡，射回轉動的油注鏡頭(L)，成為長條光綫之羣，射到受影感光板前，與第一股分光「參考分光」交織互相干擾成為波狀，印在感光板上，於是製成超立體效果的透明顯微逼真映象。

(6) 電影機每放映一個畫格，就投射出一條長條的「物體分光」與「參考分光」結合，印於感光板上。

(7) 感光板被製成捲筒形狀，放映時，從後面照射，前面空中即現出超立體的電影人物的活動情形，栩栩如生，鉅細均顯，幾疑真人實體在空中出現（就算原電影片只是平面電影而非立體電影，也可以現出超立體映象），無需銀幕。（見附圖二）

圖二上幅是超立體透視空象電影模型，「太空穿梭機哥林比亞號環繞地球飛行」的三鏡頭，下幅是石膏像阿波羅的頭部，在空中虛懸出現的立體像，圖中上角是研究員的手，持着一面玻璃板置於像前，以顯示頭像確非實物亦非印在板上，請注意頭像上方的煙霧狀光霧，這是「第四度空間」以「三度空間映象」的出

現。(原照爲彩色)，較爲清晰，此圖乃黑白影印本翻印，不甚理想。

圖四，是一個人頭骨在空中出現的超立體映象。

超立體透視空虛映象已經漸漸廣爲科學家所採用，考古學家可以將出土的古物或化石或骨骼，拍攝成超立體映象，作爲代替原物的真實物體來研究，無須觸動原物，更可從而追溯古物的過去形態(可能會在四度空間中保留記憶，再以三度空間映象重

現)。醫學家運用超立體透視攝影病人身體，不必驚擾病人太多，只須診看懸空立體顯微映象。拙文曾提到的四度空間攝影，就是將三度空間立體透視映象與電腦計算機兩者的結合技術，將三度空間的立體攝影推進到四度空間超立體攝影，由於我們生活在三度空間之內，對於四度及以上的空間，無法瞭解。所以上述的科學家們，將四度空間的畫面用三度空間立體的映象放映出

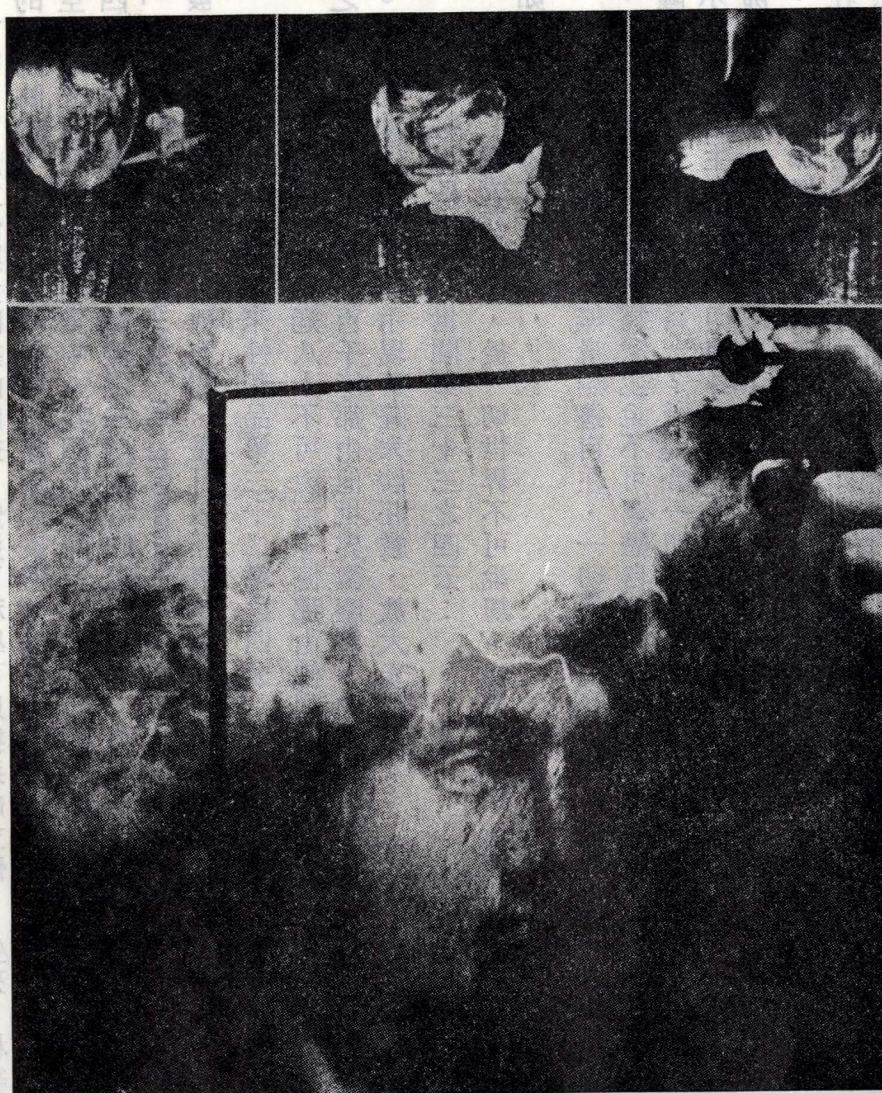


圖3 超立體透視空虛映象於現出於中空，驗實爲上
↑
太空中船環繞地球，爲下像現出於中空。

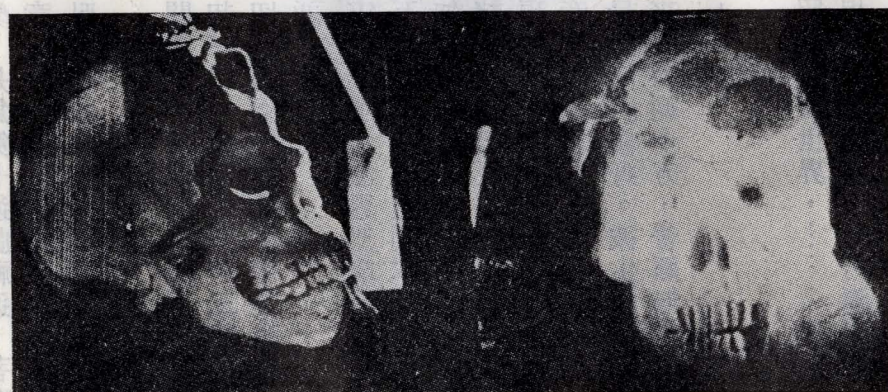


圖4 科學家家用超映機及雷射光束放映，使一個頭人
↑
骨的超立體空虛映象於現出於中空。

明白了超立體懸空映象的原理，知道了科學可以製造超立體的懸空映象，又知道了科學可以使第四度空間的形相轉變為三度空間超立體映象出現於空中。我們不難瞭解，在大自然當中，第四度空間的形相，會得轉變為三度空間映象而出現。科學稱之為「空間的轉換」(Transition of dimensions)，這是宇宙中常有發生的事。宇宙中的各種空間，是可以互相轉換的。

華嚴經卷三寶王如來性起品第三十二章之四云：

「……爾時十六各過八十不可說百千億那由佛刹微塵等世界之外，各有八十不可說百千億那由他世界微塵等，如來悉現其身。……充滿一切法界，示現菩薩大妙莊嚴，放大光明網。……」

華嚴經第四十卷離世間第三十三之四云：

「……我成菩提已，於一切世界不可說劫，說微妙法，示現如來不可思議自在神變，……」

「……一切法示現無量無邊自在，一切法無礙實際無量無邊，猶如幻網，於無量劫為衆生說不可窮盡自在。佛子，菩薩摩訶薩有十種身自在，何等為十？所謂令一切衆生入己身自在，己身示現一切衆生身自在一切佛身示現一佛身自在，一佛身示現一切佛身自在，一切刹置己身內自在，一法身充滿三世示現衆生自在，一身入三昧無量身起三昧自在，一身成最正覺示現衆生等身自在，一切衆生作一衆生身示現一切衆生身自在，一切衆生身示現法身，法身示現一切衆生身自在，佛子，是為菩薩摩訶薩十種身自在……」

「佛子，菩薩摩訶薩有十種遊戲神通，何等為十？所謂：菩薩摩訶薩於衆生身作佛刹身，不壞衆生身，是為第一遊戲神通，菩薩摩訶薩於佛刹身作衆生身而不離佛刹身，是為第二遊戲神通。菩薩摩訶薩於佛身示現聲聞緣覺身而不減如來身，是為第三遊戲神通。菩薩摩訶薩於聲聞緣覺身示現如來身而不增長聲聞緣覺身，是為第四遊戲神通。菩薩摩訶薩於菩薩身示現無上菩提身而不捨菩薩行，是為第五遊戲神通，菩薩摩訶薩無上菩提身示現菩薩身而不減菩提身，是為第六遊戲神通，菩薩摩訶薩於繫涅槃界示現

生死，相續不斷，而不著涅槃，是為第七遊戲神通，菩薩摩訶薩於生死界示現涅槃界，亦不竟無餘涅槃，是為第八遊戲神通，菩薩摩訶薩正受三昧，行住坐臥現住威儀，而不捨於正受三昧，是為第九遊戲神通。

「菩薩摩訶薩於一佛所聞法受，持意能往詣不可說佛所受正法而不離本坐亦不分身，不起三昧，念念於一一三昧身門。也生不可說不可說三昧身門，一切諸劫猶可窮盡了菩薩也生三昧身門不可窮盡，是為第十遊戲神通。」

這幾段經文，說明了宇宙的無限，法界無窮，時間空間的多元交織，空間(界)的可以互相轉換，各空間本是相通的，當然一切法可示現無邊自在無量無邊，「猶如幻網」。這些完全符合當今尖端宇宙科學的發現，諸佛諸菩薩原是空能，存在於多元的空間，當然可以自在自由顯現於另一空間另一界，十種遊戲神通是時空轉換，華嚴經卷一受音天子偈頌云：

「如來廣大方便法，無量劫海所修身。彼生滅法如如相，法主音聲方便門，如來神力徧十方，普照無量諸佛刹，十方諸法皆悉現……」

尸葉大梵偈頌云：

「佛身清淨皆寂然，普照十方諸世界，……，佛身如空不可盡，無相無礙普示現，所可應現如幻化，……。」

乾闥婆王頌偈曰：

「如來示現廣大法，演說清淨來法幢，一切衆生無量門，如來為現種種形。」

鳩槃荼王偈頌曰：

「如來忍力成滿足，無量劫行為衆生，……，最勝現身悉周遍，於十方界無去來。」

諸菩薩偈頌曰：

「一切光明出妙音，說諸菩薩具足行，佛子功德悉成滿，

，比如說，八四年五六月間，山東海濱上空出現虛懸的現代化都市，火車，汽車等景物，顯然是日本都市，那是海市蜃樓。可是普陀山上空顯現的不是現代化的城市火車汽車奔跑之象，而是金光燦爛的梵宮佛宇與頭頂上有光環，身有金光的奇異相貌的佛菩薩微笑之像，是超立體的，是向衆生接引之狀，都不類世間任何一處的廟宇，也不似欲界的人類。他們的形相是透明的，但是超立體的，是活動的，有慈悲表情微笑的，有行動的。世間並無這樣的肉身菩薩形相，也沒有這樣的金光四射的玲瓏透明廟宇，泰國的佛寺雖是金瓦，青海大金瓦寺雖是金色銅頂，緬甸大金塔是金箔，但都是固體的，不是透明玲瓏的，與空中顯現的不相同。日本與中國大陸都沒有金色透明的佛寺，怎會被熱空氣水份折射到普陀山上空？如果折射，為什麼偏偏射在普陀山上空？又不折射到紐約上空呢？又不出現在倫敦呢？寺內的金身佛像又怎會反映到空中去呢？

所以說，佛菩薩在空中的示現，並不是一般的海市蜃樓，後者並不是從第四度空間以上來的，只是仍然是三度空間內世界的景物的折射。但是，佛菩薩的空中示現，是從四度以上，或者十度以上的時空空間來到的佛力，轉位爲三度空間色相，以方便接引世人！

當然，佛菩薩示現空中的許多被拍的照片，有真有僞，這需要冷靜和科學頭腦去判別的。

無量壽經說：「……化現其身，猶如電光。」

唯識論十：「神力難思，故能化現，化生，化佛……」

佛菩薩空中示現，只爲方便接引，其實連那空中的超立體透明金光佛像，也還是佛力幻化之色相，那空中的金光梵宮瓊樓玉宇，亦只是佛力一念幻化之相，學佛人應明白，佛經所講的一切梵宮佛宇，無色界宮殿，亦都是佛力佛心所造的幻相，我們學佛，縱得佛菩薩示現色相，亦不應以相求佛！金剛經說得極明白：「勿以相求我」，又說「有相皆妄」！若以肉身爲菩薩爲佛，就更妄了！

（上接第14頁「印度宗教之探索」）

小福特的曾祖父亨利（譯按：一八六三—一九四七，汽車製造家，首行大量生產）會不會贊成此事？阿爾福瑞德說，「我想會的。」——他在兩年前訪問澳洲時遇到他（未來）的妻子，她是雪梨的醫科學生——「曾祖喜歡一些相當開風氣之先的事情。」

另一則見於一九八一年十一月一日洛杉磯時報頭版：

世界最大的民主國的領袖，可能也是世界上最有權力的女人甘地（夫人）星期三（十月卅一日）早晨爲（兩名）塞克教徒的安全衛士（槍）殺於官邸。新、舊德里一時都成了塞克教徒與印度教徒間血腥而緊張的尋仇的舞台。

……………

星期三晚間，甘地夫人死亡的急診室裏擠滿了血淋淋的塞克教徒（傷患）。

「我在德里以外甘哩的摩托車工廠下班回來，」受害人之一說，「他們擋住我的巴士。他們高吼我們殺了他們的母親。他們說，『消滅卡力斯坦 Khalistan。』」

（卡力斯坦是分裂主義者倡議的獨立的塞克國。）

這名傷患傳統的塞克頂髻暴露在外，其上衣血塊凝結。他說攻擊他的人以鐵管打他。當他被打時，他說，「我的心裏充滿了爲『瑪塔基 Mataji』（印度人對甘地夫人的尊稱）所感到的悲哀。她是我們的領袖，我國的首相。」

暴力事件的報告，層出不窮，主要地集中於北印度。……在北印度，「印地拉（甘地夫人名）即印度 Indira is India」的口號絲毫不假；然而北印度也是旁遮普邦以外塞克教徒最大的聚居地。

大多數塞克教徒反對她六月份對印度軍隊所下達的攻擊位於旁遮普聖城安里特薩 Anritsar 的神聖塞克金廟的命令。他們認此攻擊爲褻瀆聖靈，而許多人要爲四百餘名死在廟裏的塞克教徒復仇。他們的怒火之下藏着對甘地拒斥分裂主義者的要求的仇恨。

星期三晚上輪到她印度教的支持者發火了。憤怒的羣衆把塞克教徒從巴士及計程車中拖出，據報在首都南方有百名以上的塞克教徒受傷。



印度宗教之探索

(續完)

第三篇 塞克教

Young Oon Kim 原作

無意譯

第三章 現代世界中的塞克教

第二節 塞克教派

「塞克教徒有其自己的彌塞亞，可是這彌塞亞的型態乃以塞克教為中心所塑造的。上師對其徒眾強調，非有上師為媒介，無人可以得救。因此戈賓德星格之後的教徒莫不忽視他所宣稱的人類上師的傳承業已終了，此後塞克教徒應在阿迪格蘭斯中尋求指導的說法……①。」

在藍吉特星格大王的統治下，西旁遮普的印度教徒受到了塞克教的影响——有少數人一方面接受帕呼爾格蘭斯的說法，另一方面仍自稱為印度教徒。達爾達斯 Dyal Das (死於一八五五年) 出身這個塞克教——印度教區，他宣稱自己為尼蘭卡利 Nirankari——「無形的」創造主的追隨者。他放棄黃金商人的生涯，自立為上師，同時聚集徒眾。這些人自稱為尼蘭卡利，受到塞克教徒和印度教徒雙方的排斥。因此被迫建立其自身禮拜的處所。達爾達斯死後，「他的芒鞋成了崇拜的目標」而「被置於格

蘭斯旁的聖壇上」，人們可以在尼蘭卡利總部的廟裏見到這雙芒鞋②。其後達爾達斯的兒子繼承了領導權，除了創始發布「通諭」的制度以外，又把有關生育、婚姻及死亡的儀式標準化。一八九一年的人口統計顯示尼蘭卡利數約五萬——其中一萬二千為塞克教徒而三萬九千為印度教徒③。今天該派的人數約畧依舊，不過「尼蘭卡利所以為尼蘭卡利的特色急速消失，可能在今後幾十年內融入其所自出的印度教或塞克教內④」。他們和正統塞克教間主要的區別有二：一是他們對原來的十位上師以外的上師之崇拜，二是他們對驢武的卡爾薩之不以為然。

拉達索阿米派 Radha Soami 乃印度銀行家西武達雅爾 Shiv Dayal (一八一八—一八七八) 所創立。他們有異於正統的塞克教徒，認為一個人必得依隨一名上師才能達於完美之境，拉達指的是靈魂，索阿米指的是上師。這個教派的人因此就以「拉達索阿米」相互稱呼。西武達雅爾雖接受印度教的要求，還是有着阿迪格蘭斯很深的影響。由他開始，塞克上師的傳承不斷。一九六〇年代，在魅力有學識的查蘭星格 Charan Singh 大師的領導

下，這一社區的成長可觀；在他們的上師誕辰之日，通常有十萬人以上聚會慶賀。他們對受教育的人有很大的吸引力，尤於那些有塞克教和印度教背景的人爲然。他們的廟裏不置格斯，却有一個演講台專供上師說法之用。如同尼蘭卡利，他們排斥卡爾薩，又只接受阿迪格蘭斯中頭五位上師的文字。

蘭達利派 Nandari 爲巴拉克星格 Balak Singh 所建立；不過到他所選定的繼承人 蘭星格 Ram Singh 時本派才嶄露頭角。他除了在禮拜儀式和個人儀表方面作了改變以外，還要他的徒衆唱聖詩；他們和回教僧侶或蘇菲 Sufi（譯按：回教泛神論者）一樣，在進入一種至樂的狀態時，發出尖銳的高叫聲（苦克 Kuka），因此這一教派就以苦卡 Kuka 運動爲世所知。

經過一個時期以後，蘭星格的教派開始染上政治色彩。一八六三年，他有了數千名組織嚴密的羣衆，由此便傳出一則文字，其中預言「戈賓德星格上師再生爲拜尼 Bhaini 村的木匠蘭星格」；他將復興卡爾薩，把英國人趕出印度，建立一個新的塞克王朝⑤。「可是後來他們好戰反使他們自絕於一般的塞克教區之外。虔誠的苦卡份子受到蘭星格保護牛犢之狂熱的鼓動，一八七一年在兩個城市中謀害窮苦的回教屠夫，其後在一八七二年又因企圖暴動而和英方衝突。在這兩次事件裏，都有苦卡徒衆遭判刑處死，雖然苦卡教派對白種殖民主義者的仇恨吸引了一些塞克教徒，多數人還是和英國人站在同一邊。蘭星格在牢裏關了一陣，可是他仍能讓他無識之徒衆覺得他們有如凱旋在望的「選民」，因此，在他坐牢的日子裏，他寫出蘇聯入侵印度和他的王朝之建立的預言。這些事既未發生，他就坦然表示他不配稱爲上師；他開始稱念印度教破壞女神的名號，作爲達成他所追尋的目標的額外助力⑥。

今天苦卡教徒形成一個獨特的團體，「只偶而參加塞克教的宗教遊行⑦。」他們過去雖曾涉及政治，却遠比他們原本所自出的塞克教更堅守那那克及戈賓德嚴格的教條。他們的廟宇陳設簡單，沒有其他塞克教禮拜之處特有的遮蓋格蘭斯的傘罩等形象的崇拜。他們的穿着樸素，有着嚴格的行爲規章，又是印度首先以

不合作（蘭星格在一八六〇年代所倡導）的方式進行自由運動的團體，這方式後爲甘地（譯按：一八六九—一九四八）採行，大獲成功。

不論他們的內心如何虔誠，他們的行動如何有效，這三項運動——尼蘭卡利、拉達索阿米及苦卡——全都未能突出他們個別的上師及特有的儀式以外而對整體塞克教作一個持久的影響。他們的運命同於其他的塞克教派⑧，乘勢興起，與時俱滅，或者融入印度的精神背景中。不過，十九世紀的塞克教倒確實需要一種努力以糾正其道德水準及純粹教義嚴重淪落的趨勢。

真正重要的改革工作有待於星格薩巴派來完成，他們的使命是雙重的：一方面他們要幫助塞克教徒適應英國人對印度的控制；另一方面他們要抵制基督教傳教士及銳不可當的印度教阿利亞薩馬吉 Arya Samaj 教徒的傳教工作。旁遮普的塞克教領導人達力普星格 Daik Singh 大王改信了基督教；他是許多加入教會者之中的第一人。據一八八一年旁遮普人口調查的統計，基督徒有四千人，到了一九三一年就增爲四十一萬五千人⑨，這些人多來自未受教育的低層階級。可是復興的印度教對塞克教的威脅遠大於基督教。一八七七年阿利亞薩馬吉派的創始人到達旁遮普，在拉賈爾設置該派的第一個中心。他雖然受到許多塞克信徒的歡迎，甚至也得到塞克教徒衆的信仰，塞克教不久之後畢竟受到該派大張旗鼓的口誅筆伐⑩。

星格薩巴派之成立原在於抵制（早先的）另一名印度教演說家的影響——他對塞克教上師多所輕視，阿利亞薩馬吉派的言行重又激起他們抗議的活動。星格薩巴得到不列顛總督及英國善意人士的合作，因而這一組織不僅插手宗教事務，還涉及教育、文學與政治等問題。他們設立學校，其中「上師語」（見二章二節）一及塞克經典是必修的；塞克教徒也受鼓勵出版書籍、雜誌、小冊子及報紙。

星格薩巴運動在一度有效地遏止阿利亞薩馬吉（的流布）並扭轉塞克教回歸印度教的趨勢之餘，意猶未足，更且大肆傳教，把旁遮普及辛德 Sindh 的印度教徒引入卡爾薩。可哂的是：阿利

亞薩馬吉教徒聲稱塞克教只是印度教社會中的一份子的計策徒然使塞克教徒更加強調他們判然有別信仰。換句話說，阿利亞薩馬吉逼使塞克教徒遠離印度教。雖然星格薩巴業已在一九二〇年代式微，塞克教徒對印度教徒防禦的姿態固無更改。

註釋：

- ① 枯須晚特星格 Khushwant Singh - 「塞克教徒史 A History of the Sikhs」，一九六六年普林斯頓普林斯頓大學出版社，頁一一一。
- ② 枯須晚特星格，同書，頁一二四。
- ③ 同書，頁一二四。
- ④ 同書，頁一二七。
- ⑤ 同書，頁一三〇。
- ⑥ 同書，頁一三四。
- ⑦ 同書，頁一三五。
- ⑧ 參看亞契爾，同書（塞克教徒 The Sikhs），頁一一一——一二七。
- ⑨ 枯須晚特星格，同書，頁一二七。
- ⑩ 塞克教徒所作所為和回教徒及基督教徒如出一轍——他們查禁阿利亞薩馬吉首領達雅難得 Dayanand 的書，達雅難得對三教的先知一體詆毀。他直斥那那克乃偽善者。以塞克教徒為無知。因為他們不懂梵文，格蘭斯也因此而成了次要的典籍。對達雅難得而言，吠陀即是一切：「雅達難得大師匪夷所思的詮解，竟能使自己及他人相信凡值得一知的事都已在吠陀裏提及，即使現代科學最新的發明也不例外。蒸氣機，鐵路及汽船至少已以其初胚的形態為吠陀詩人所知，他的論點是：吠陀意為知識，有什麼東西能不為知識所知呢？」（穆勒 Maz Muller - 「傳記隨筆 Biographical Essays」，第二冊，一八八四年紐約，Scribner's，頁一七〇。）

第二節 前途未卜

今天的塞克教是印度教大海中的一個小島。若據拉達克利須南所述，則情況尤為不堪：「塞克上師力圖克服的障礙，一一重現。他們所反對的許多惡習，再度潛入塞克社會中。俗世的顧慮腐蝕了偉大的理想①。」這種墮落由來已久，而其為患於今尤烈；因其他妨礙塞克教革新的因素，得此便如火上加油。在回教統治下，有時對塞克教徒的頭顱定有價格。回教徒與印度教徒幾乎

不斷地想吞沒或消滅那那克的徒眾。十九世紀中葉，藍吉特星格失勢而英國兼併旁遮普之後，塞克教徒度過了一段慘淡的日子；最近的一次打擊則是印度之分裂為一個回教國家及一個印度教徒占絕對優勢的印度。這情形於塞克教不利，理由有三：

第一、在英國統治下，塞克教徒有其獨特的地位。英國人常利用塞克教士兵和警察去處理印度內外棘手問題，在第一次世界大戰期中，塞克教在人力和物力兩方面的貢獻都要大於印度境內任何其他組成分子。雖然英國人在某些時候有負於塞克教②，英國人離開印度後，受害最烈的却是塞克教。

第二、旁遮普遭受分裂的命運，而回教徒所佔得的地區竟大於塞克教徒。這不啻說，塞克教徒必須放棄他們的土地、他們的家園，而在印度一切從頭做起，新印度政府似乎沒有給他們以公平的待遇；可是塞克教徒在逆境中却展露了他們的長處，即使他們必須無中生有，在那乞丐之國的印度境內，也沒有人見過塞克教徒向人伸手，雖然土地銳減而情況不穩，塞克教徒仍能在短得驚人的時間中重行立足。

第三、印度逕行分裂而沒有為塞克教徒另立家園。回教徒得到巴基斯坦，印度教徒得到印度斯坦（譯按：印度教徒集居地），那麼為什麼塞克教徒不能自立一國呢？就枯須晚特星格而言，這點極關緊要。如果某些塞克團體建立自己的國家的想法③不能如願以償，那麼塞克教徒和其他人羣的混處惟有使塞克教徒的數目日益減少。要塞克教青年剪掉頭髮和鬍子，並忽視其他卡爾薩傳統的壓力太大了。在印度的一些印度教社區裏，乃至存在本世紀開端，塞克教徒移殖的三個國家——英國、加拿大及美國④，這都已是信而有徵的事實。在塞克教區自我封閉的其他國家，例如馬來西亞或東非，塞克教徒所受歸化的壓力就減少了。

同時，新印度政府的作為有破壞塞克教徒團結的傾向：在軍中排斥跋扈兒的儀式，在官方或半官方的行文中以印度語或英語取代旁遮普語，對梵文、印度文及印歐語文典籍的強調乃至許多保護牛犢的社團之成立，在在損失塞克教儀式的奉行。

枯須晚特星格如是說，「塞克教徒想以個別的社團存在的惟

一機會是創立一個邦國，讓塞克教徒形成一個緊密團結的羣體，在其中上師語及塞克宗教之教誨是強迫實施的，並有一種尊崇他們的卡爾薩祖先的氣氛。」可是，許多印度人辯稱，一個由俗人組成的共和國早已給少數民族以完全的宗教自由的保證；如果印度允許塞克教別立一個國度，那麼其他幾個較大的少數民族（例如、唐米爾 Tamil、卡什米爾）也有理由要求完全的自治。

不過，我們不應忽視塞克教教徒所獲得的地位遠非其人數所能限。有一個時期，權力非以人頭，乃以財產及勇力代表。湯恩比在聯合國教育科學文化組織新譯的「阿迪格蘭斯」的前言中說，「發現並把握隱於印回兩教悠久的爭端下的深厚的和諧是一個高貴的精神勝利，塞克教徒大可以他們宗教的德操與起源而自豪。」⑤]

註釋：

- ① 引自其「塞克聖典選」導言，頁二四。
- ② 英國人不能充份體驗塞克教徒戰爭的努力。在塞克教徒抗議美國及加拿大對塞克移民之虐待時，英國人也未能幫助他們。塞克教徒在西方遭到種族歧視，一度使他們走向馬克思主義。參看枯須晚特星格，同書（「塞克教徒史」），「懼外狂的馬克思主義 Xenophobic Marxism」。頁一六八—一九一。
- ③ 阿卡利達斯 The Akali Das 草擬了一個詳細的計劃。參看枯須晚特星格，同書，頁二〇一。
- ④ 塞克社區也在緬甸、馬來亞、星加坡、泰國、柬埔寨、菲律賓及中國出現。這些社區常由想在外面闖天下的青年塞克教徒創始。
- ⑤ 湯恩比：「塞克聖典選」前言，頁九—十。

參考書目

- 亞契爾 John Clark Archer, 「塞克教徒 The Sikhs」, 一九四六年普林斯頓大學出版社。
- 馬考力夫 Max Arthur Macauliffe, 「塞克教 The Sikh Religion」, 一九六三年新德里牛津大學出版社。
- 馬屈偉 Prafhakar Machwe, 「卡比爾 Kabir」, 一九六八年新德里 Sahitya Akademi。
- 馬可里奧德 W. H. McLeod, 「那那克上師及塞克教 Guru Nanak and the Sikh Religion」, 一九六八年倫敦牛津大學出版社。
- 威廉斯 Monier - Williams, 婆羅門教及印度教 Brahmanism & Hinduism」, 一八九一年倫敦, J. Murray。

普拉特 James Bisset Pratt, 「印度及其信仰 India and its Faiths」, 一九一五年波斯頓 Houghton Mifflin Co。

拜周得星格 Bhaji Jodh Singh 「塞克教誨 Gurmati Nirnay」, 一九三六年拉賀爾。

拜周得星格, 「那那克上師教義 Gospel of Guru Nanak」, 一九七二年旁遮普語言所（旁遮普）。

枯須晚特星格 Khushwant Singh, 「塞克教徒史 A History of the Sikhs」, 一九六六年普林斯頓大學出版社。

墨赫文星格, 「塞克教及其影响 Sikhism: Its Impact」, 一九七三年星加坡 Chopmen Enterprises。

斯皮爾 Percival Spear, 「牛津印度現代史 The Oxford History of Modern India」, 一九六五年牛津大學出版社。

泰戈爾 Rabindranath Tagore 譯, 「卡比爾詩百首 One Hundred Poems of Kabir」, 一九一五年倫敦麥米蘭 Macmillan。

聯合國教育科學文化組織, 「塞克聖典選 Selections from the Sacred Writings of the Sikhs」, 一九六〇年紐約麥克米蘭。

後記

「印度宗教之探索」除佛教部分外，至此業已譯畢。附帶譯出有關的時事兩則。一則見於一九八五年一月七日出版的「新聞週刊 Newsweek」。

現年三十四歲的阿爾福瑞德福特 Alfred Ford 在十年前得到一個好主意：他捨棄了他享樂主義者的生活方式，加入（印度教的）賀爾克利須那派（見「內明」一四一期「克利須那意識」）並取名安巴利須達斯 Ambarish Das。上一週這位福特汽車公司的繼承人肯定了他對該教派的虔信不二：他娶了同教派的信徒——二十九歲的沙彌拉巴塔卡亞 Sharmila Bhattacharya。他們在澳洲雪梨市外舉行了那有五千年歷史的「火焰犧牲」儀式。這對新人經過半小時的唱念以後，交換了誓詞，又把米扔進婚禮的火中，接着而來的是兩百道菜的素宴（加一個西式的、多層的婚禮蛋糕）。宴後這燕爾新婚的一對保證每月只敦倫一次——而且唯有為生育的目的行之。主持婚禮的偉須努巴達 Vishnu Pada（前電影導演，原名巴錫斯 Charles Bacis）說：「有了印度文化和西方財富，我們便能創造完美的社會」。（下轉第10頁）



記敦煌寫本的

佛經

王重民

公元四二一年，北涼滅西涼，四三九年北魏又勝北涼。從此，北魏在敦煌派遣了地方官吏。當後涼、西涼和北涼統治的時候，涼州地方的佛教已經大大興盛起來，涼州成了翻譯佛經的重要地區。本來在西晉初年，月支人後裔的竺法護就是在敦煌譯經的，中譯本也就必然先在涼州流傳。釋道安在三七四年編成的『綜理衆經目錄』，內有『涼土異經錄』五十九部，七十九卷，可見涼州從很早的時期譯經事業就很盛了。有名的譯經大師鳩摩羅什（Kumārajīva 344—413）就是隨着呂光住在姑臧的。另一位著名的譯經大師曇無讖（Dharmakṣema 385—433）也是在姑臧翻譯了『大般涅槃經』等十幾部大乘經典。曇無讖是先到敦煌住了幾年，四二一年北涼滅了西涼，沮渠蒙遜才把他請到姑臧譯經的。這時候，中原佛教也已盛行，所以苻秦和北魏爭着聘請鳩摩羅什和曇無讖東來，沮渠蒙遜不肯答應北魏的要求，甚至把曇無讖殺死。四三九年北魏滅了北涼，這時候，北魏又已經統一了中原地區，譯經地點就東移了。所以北魏派遣東陽王元榮鎮守瓜州（當時敦煌是瓜州的首府）的時候，他便大量傳寫佛經。而當時所寫的佛經，竟有十多卷在敦煌保存到了今天。

敦煌千佛洞，據敦煌所出的文獻記載，最早是在公元三六六年由樂樽法師開鑿的，隨後又有法良禪師營建。這時候，鳩摩羅

什、曇無讖雖說都還沒有到敦煌，但涼州的佛教已經興盛起來，所以有不少的僧衆選擇了鳴沙山去開窟建寺。約距樂樽開窟的五、六十年以前，著名的書法家索靖（敦煌人，239—303）曾經在鳴沙山上題過「仙巖」兩字，這表明在樂樽以前千佛洞可能已經被選爲佛教聖地。從此以後，開窟建寺，雕像寫經，一直繼續下來，就裝扮成爲我們今天還能看到的梵宇琳宮互相輝映的千佛洞了。

自從四三九年北魏滅北涼之後，敦煌成爲北魏統治瓜州並控制西陲的重鎮。從這時候起，一直到七八一年爲吐蕃國所佔據，敦煌經歷了北魏（以及西魏北周）、隋、唐三個朝代，特別是隋（581—617）、唐（618—781）統一時代，敦煌地方在軍事、政治、經濟、文化的發展上，以及在東西交通的孔道上，越往後越顯出它的重要性。因此，駐在敦煌地方上的土族地主也越往後越多，他們對本地地方以及東西方地區壓迫和剝削也就越來越大。他們剝削來的錢財有一部份供他們奢華浪費，另外不小的一部份就用在千佛洞上開窟建寺、寫經贖罪等方面。在千佛洞，隨着寺院的開創，僧人的加多，佛教寺院的莊園經濟從而建充起來。這些情況的發展，應該說是在北魏、西魏、北周時期（439—580）開其端，到隋唐統治時期（581—781）達於極盛。在隋唐極盛的

時期，佛教寺院的經濟和文化鞏固以後，寺院的藏經圖書館也逐漸發展起來。寺院中的僧人抄寫、購買一部份，又利用佈施（佈施經卷或出錢寫經）的方法，收藏了很大一部份的佛經。在公元七八一—八四八年吐蕃統治的時期，地方上的生產遭到了很大的破壞，但佛教寺院的經濟剝削並沒有減輕，門窟建寺與抄寫佛經也沒有減少，所不同的就是以更大更迅速的份量增加了藏文的佛經寫本。但由於地方經濟的破壞，素墨的質量降低，所以從七八一年以後，佛經的寫本粗糙了，字跡的端整美觀也不如以前了。尤其在八四八年以後，敦煌地方雖說相繼建立了以張氏、曹氏爲首的地方政權，與唐代的中央政府建立了聯系，但由於中間被迴鶻的軍政力量所阻隔，與唐朝的交通道路不能暢通，唐朝從七五五年安祿山叛亂以後，國家的經濟力量大大衰退，對於敦煌不能有所接濟。這就使得這一時期以後（838—906）敦煌的經濟更差，反映到佛經上面的就是寫本紙墨低劣，甚至比吐蕃統治時期也不如了。

敦煌佛經上面有一部份打着三界寺的藏書印記，說明在最幾的一段時期，即張氏、曹氏統治時期，敦煌的佛教寺院圖書館以三界寺爲最大。但敦煌所出的圖書那樣複雜，不像是本來爲一個佛教寺院圖書館所專有，所以有人推測是西夏的兵力沒有達到敦煌以前，有人（應該說是敦煌的都僧統）把若干寺院的藏經統統藏在第二八八洞內，並在前面築起了複壁，就逃走了。大概後來這些人沒有回來，地方再沒有人知道那件事情，所以一直封閉到一九〇〇年才被發現、打開。

敦煌寫本書內最後的一個年月爲「至道二年」（906），但西夏佔據敦煌是在一〇三六年，如果說第二八八洞的複壁是封閉在一〇三六年或稍前，不可能沒有906—1036年間的文獻，但裏面竟沒有這四十年間的文獻。第二八八洞究竟封閉在什麼時候，問題還沒有得到完滿解決。

總之，封閉了將近九百年的一個佛教寺院圖書館，突然把九個世紀以前的藏經獻給九個世紀以後的人，真是一個非常驚人的

事件！其中所包括的數以三萬計的佛經和各種文書，在佛教史和中國文化史上的重要意義，是不可估量的！可惜的是這個第十世紀的佛教寺院圖書館在一九〇〇年，發見後不久，便被帝國主義分子劫散了。一九〇七—一九〇八年間有斯坦因（Mark Aurel Stein, 1862—1943）和伯希和（Paul Pelliot 1878—1945）。隨後有日本和其他帝國主義國家「探險」的分子。直到一九一〇年清政府的學部才把被劫餘的部份運到北京，現存在北京圖書館內。

斯坦因劫往倫敦的現藏不列顛博物院（British Museum）圖書館，伯希和劫往巴黎的，現藏法國國家圖書館（Bibliothèque Nationale）。爲了說明其中的佛經部份，先大致談一談那些經卷的收藏和整理情況。

一、被外國人劫餘的，一九一〇年由學部交給京師圖書館所藏的敦煌經卷，在一九二二年由陳垣整理編目，一九三一年出版了「敦煌劫餘錄」六冊，十四帙。共著錄佛經（包括極少數其他文件）八六七九卷（這裏是以一個編號爲一卷，但有時一號內包括兩卷或多卷，一九六二年點查核實爲八七三四卷）。一九二九年又從編餘的殘卷殘片中，選出一九二卷。這些，都藏在現在的北京圖書館內。又自從一九四九年以後，政府特別關心這份寶貴文化財產，對於舊有的點查整理以外，還大力購買並勸收藏家捐贈，到一九六三年，在上述兩部份之外，又收入了大約二千卷。現在北京圖書館所藏的敦煌寫經原卷已經接近一萬二千卷了。其中，佛經的比重最大，約一百分之九十五以上，這就是說，約有佛經一萬一千五百卷。

二、斯坦因盜劫的總數，據他自己說是九千種，據一九五七年出版的翟理斯博士所編的「敦煌漢文寫本書解題目錄」（Lionel Giles: *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum, London, 1957*）是六九八〇個卷子和小冊子。又有五百多件佛教美術品，分藏在不列顛博物院和印度的新德里博物院裏，有一九三一年魏禮編的「斯坦因盜畫

目錄』Arthur Waley: A Catalogue of Paintings recovered from Tunhuang by Sir. Aurel Stein Preserved in the British Museum and in the Museum of Central Asian antiquities Delhi, London, 1931)。翟理斯的目錄內，包括五十多個梵文、藏文、厥突、于闐、回紇等文的卷子（也多數是佛經）。另外還有大量的（據九千種的數量統計，應該不少於一千五百卷）西藏文卷子，舊藏在倫敦的印度事務部（Indian office），現在不知在何處。在上述六九八〇個漢文卷子和小冊內，百分之八十五以上是佛經，這就是說，其中大約有佛經六千卷。

三、伯希和盜劫的確切數目不大清楚，大約不少於五千件。在這一堆漢文卷子中，中國的四部書和歷史文獻最多，所以最有名。據拙編『伯希和劫經錄』，內有大約二千五百多個漢文卷子，小冊子和版畫葉，還有一百來個梵文、藏文、厥突、于闐、回紇等文的卷子。其中佛經約佔百分之六十五，即大約為一千六百卷。這裏還有少數的佛教美術品；但伯希和盜劫的佛教美術品的絕大部份藏盧佛爾宮（Palais du Louvre）和紀梅博物館（Musée Guimet），由於沒有一個總目錄，數量不詳。至於藏在國家圖書館的藏文卷子，已由拉盧女士編出一個『敦煌西藏文寫本目錄』（Marcelle Lalou; Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen houang conservés à la Bibliothèque Nationale Fonds Pelliot tibetain Paris, Tome I 1939; Tome II 1950.），這兩冊，已包括了一二八二個卷子，據她說，不久還將出第三冊。看來伯希和盜劫的藏文卷子，大約接近二千的樣子。

四、除斯坦因、伯希和盜劫的以外，散在國內外的卷子數量也不小，但無法統計。大約估計起來，在三千與四千間，其中已經有二千卷歸了北京圖書館，在中國、日本以及其他國家私人收藏的數目已不很多，大概不過一千五百卷的樣子。有人可能認為這個估計數目太少，其實不算少，這是一個比較公道的估計數目。

我們可以大致得出一個總數，就是說，一九〇〇年敦煌千佛洞第二八八洞發見出來的那個佛教寺院圖書館，共有漢文和其他

文字的卷子、小冊子、佛教美術品等約為二萬八千件，最多不過三萬件。其中漢文經約為二萬卷，最多超不萬二萬二千卷。

現在進一步專論這二萬卷的佛經。

這二萬漢文寫本佛經中，數量最多的是隋唐時代最通行的五部大經，即『大般若波羅蜜多經』，『金剛般若波羅蜜經』，『金光明最勝王經』，『妙法蓮華經』和『維摩詰所說經』。到了唐代末年『妙法蓮華經』中的第二十五品——『觀世音經』和一部偽經『佛說無量壽宗要經』（亦稱『大乘無量壽經』），在敦煌特別流行，寫本也就特別多。如『大般若波羅蜜多經』北京圖書館藏一四一二卷，斯坦因劫往倫敦的有七五九卷，共二一七一卷。『金剛般若波羅蜜經』兩處共有一四一七卷（北京九二八卷，倫敦四八九卷），『金光明最勝王經』八零九卷（北京五六九卷，倫敦二四零卷），『妙法蓮華經』二五五九卷（北京一六九八卷，倫敦八六一卷），還有『觀世音經』（『妙法蓮華經』的第二十五品）一九九卷（北京七一卷，倫敦一二八卷），『維摩詰所說經』六八二卷（北京四四九卷，倫敦二三三卷），『佛說無量壽宗要經』八零一卷（北京五一三卷，倫敦二八八卷）。單這六部大經，而且只統計了北京（只限『敦煌劫餘錄』中所著錄的），倫敦所藏的就有八六三八卷。再加上伯希和劫往巴黎的和散在國內與日本的，這六部大經的總數估計為一萬二千卷是不會有多大的差錯的。這就佔去敦煌寫經總數的百分之六十。

雖說這六部大經的總數佔去了敦煌石室所出佛經的百分之六十，由於其餘的經、律、論的複本不是很多，它的品種還是不少的。北京圖書館所藏的就有將近四百個品種，隋唐時代新譯本和通行的重要佛經大概都有，此外還包括着一些極可寶貴的古佚經和罕傳本；就是一些唐末人和敦煌本地人的註解，以至疑偽各經佛文等，也都是我國佛教史上的重要參考資料。

這些佛經寫本的年代，跨越了七個世紀（從第四至第十世紀）。在這樣漫長的歲月裏，所用的紙墨和抄寫的字跡隨着時代的發展，表現着各不相同跡象。大約說來，北魏到隋代的一段，紙

幅較低，紙色雪白，不用潢染，筆跡猶是隸體，每行多在二十字以上，三十字上下的很普通。隋唐時代（隋代到天寶以前），紙幅與前一時期差不多，但絕大多數是經過潢染，而且捶擣得很光滑，筆跡整齊，逐漸失去隸體而成為楷體字。每行都在二十字上下，超過二十字的不少。從吐蕃統治時代一直到宋代初期，紙幅逐漸變高了，也很少潢染，以至後來幾年，沒有潢染了，紙面也粗糙了。字跡端正的不多，不但書法很惡劣，也很草率，特別是佛經的註解，字體更是潦草。

卷子的長短，從北魏初年到唐代天寶年間，經常是二三十紙，每紙約長一尺半（最長的為1.54尺，短的1.43尺），二十八行（也有二十六七行的）。天寶以後紙幅雖稍高，但逐漸縮短，一般是1.5尺，行數極不固定，卷子逐漸加長，以至長的很難展讀。大概就是在這樣的時候，出現了梵夾裝和小冊子。不論卷子，梵夾冊或小冊子，都有用墨尺或鉛尺打的墨線欄。

佛經寫本中比較長的卷子，根據翟理斯博士所記，斯4052『金剛經註』長九英尺，斯4136『法華經義疏』長九〇英尺，斯6713『淨名經關中（疏）釋批』長八〇·七五英尺，又陳垣所記北京圖書館的藏卷中，「致」字71號。『淨名經集解關中疏』為五八紙，一六七零行，又「致字」72號亦『淨名經集解關中疏』為五四紙，一五九八行。此卷子的抄寫時期較晚，按每紙長1.3尺計算，長度也有七零公尺以上。

至於這些佛經書寫的年代，在佛經的卷尾往往有寫書人或施捨人的題記，包括有書寫的年月、地點、校寫人和施捨人的志願等。在這二萬卷佛經裏？抄寫最早的一卷據現在人的考證，大概是中村不折氏所藏的『譬喻經』，卷末題：「甘露元年三月十七日於酒泉城內□□中寫訖」。這個「甘露元年」應該就是前秦符堅的年號，即公元三五九年。伯希和劫走一卷『法句經』（伯2381）極可能是同書的同一個寫本，因為『法句譬喻經』的前題作『法句經』，後題『譬喻經』，在後題的下面才標記書寫的年月和地點。又斯坦因劫走的一卷『十誦比丘戒本』（斯797）

末題：「建初元年（405）歲在乙巳十二月五日戌時比丘德佑於敦煌城南受縣戒」，建初是西涼李暠的年號，這應該是年月的第二個古本了。甘露元年（359）和建初元年（405）是在樂傳於三六六年開窟建寺的前後，而且德祐受戒是在敦煌城南，也許就是千佛洞或者離千佛洞不遠的地方，這都反映了敦煌佛教發展的史跡，也反映了千佛洞的佛教寺院在開鑿後不久，就把它以前和以後所寫的佛經好好收藏起來，一直傳到今天。雖說不是最古的寫本，至少是寫在紙上有年月可稽的最古的寫本了。

北魏時代的寫經，被保存下來的不少，其中以東陽王元榮佈施的寫本為最多。元榮亦名元太榮，是太宗明元帝（409-423年在位）的玄孫，他開始任瓜州刺史年月不詳，但五二九年他被封為東陽王時，已經是瓜州刺史，這時候，他佈施了不少佛經。據北京圖書館「菜」字50號伯2123號兩卷『大智度論』和中村不折所藏的『律藏分』的題記，公元五三二年，元榮遣息叔和（息即子息）去京師朝見皇帝，爲了請佛保佑來回道路上的平安，他佈施了『無量壽經』一百部，『摩訶衍』一部百卷，『內律經』一部，五十卷，『賢愚經』、『觀佛三昧海經』、『大雲經』各一部。又北魏永熙二年即公元五三三年，元榮又爲了請求毘沙門天王保佑他無病，又佈施了『涅槃經』、『法華經』、『大雲經』、『賢愚經』、『觀佛三昧海經』、『金光明經』、『維摩詰經』、『藥師經』各一部（見斯4125『大般涅槃經』卷第三十一的題記）。

元榮的卒年不詳。他死後，他兒子元康繼任瓜州刺史，但不久元榮的女婿鄧彥把元康殺死，篡奪了瓜州刺史的統治權。現存五四二年「瓜州刺史鄧彥妻樂昌公主元敬」寫的『摩訶衍經』卷第八（原書一百卷），這類「罪孽深重」的人總是寺院圖書館的貢獻者。斯坦因劫經內，還有北魏太和三年（公元四七九）洛州刺史昌黎王馮晉國寫的『雜阿毘曇心經』卷第六，他一次就寫了一切經一四六四卷。洛州不在敦煌，這卷經是從外地流傳到敦煌的。說明這時佛經的最大施捨者，多是當時最高的貴族，最大的

官僚和地主。

到了隋唐時代，寫經的物質條件好了，書法也進步了，特別是初唐時代寫的佛經，真是達到了紙墨書法並好，極可寶愛。後代人都贊揚唐代寫經，不是偶然的。

隋唐時代的寫經所以好，不只在於紙墨和書法，還由於所根據的底本是最好的本子，並且寫完以後，更由專門校勘的人一校再校，錯字也非常少。這當是由於六朝末年，封建王朝政府的秘書監開始注意了寫書的質量，特別「正字」官專門校勘，並且在寫本書內消滅俗體字，唐初的秘書監顏師古把寫書人應該使用的正體字規定成為「字樣」一書，那些規定和方法，也就逐漸為寫佛經的人所採用。敦煌所發現的佛經，有很大的一部份（約佔總數的三分之一以上），是這時候寫的。有一些是隋唐中央政府寫經的原本，也有從政府校、寫本傳抄的。在這些原本或重鈔的卷尾。往往同樣保留着翻譯人、譯定人和校寫人的題銜，如斯2423「佛說示所犯者法鏡經」和斯2962「佛說校量數珠功德經」的卷尾都有大致相同的題銜。茲錄「佛說示所犯者法鏡經」的題記如下：

景龍元年歲次景（丙）午十二月廿三日三藏法師室利末多唐言妙惠於崇福寺翻譯

大興善寺翻經大德沙門師利筆受綴文

大慈恩寺翻經大德沙門道安等證義

大首領安達摩譯語

至景雲二年三月十三日奏行

太極元年四月日正議大夫太子洗馬昭文館學士張齊賢等進

奉敕太宗大夫昭文館鄭喜王詳定

奉敕秘書少監。文館學士韋利器詳定

奉敕正議大夫行太府寺卿昭文館學士沈佺期詳定

奉敕銀青光祿大夫太子右諭德昭文館學士延悅詳定

奉敕銀青光祿大夫黃門侍郎昭文館學士上柱國李乂詳定

奉敕工部侍郎昭文館學士上護軍盧藏用詳定。

奉敕左散騎常侍昭文館學士權兼檢校右羽林將軍上柱國壽昌縣開國伯賈膺福詳定

奉敕右散騎常侍權兼左檢校羽林將軍上柱國高平縣開國侯徐彥伯詳定

奉敕銀青光祿大夫行中書侍郎昭文館學士兼太子右庶子崔湜詳定

奉敕金紫光祿大夫行禮部尚書昭文館學士上柱國晉國公薛稷詳定

延和元年六月廿日大興善寺翻經沙門師利檢校寫

奉敕令昭文館學士等詳定人目錄訖流行

在這一時期內「詳定人目」的可能都有這種相類的題銜，而且稍久之後，也就成了必備的「官樣文章」。但不論如何，這樣做法是能夠或多或少提高或者保持佛經的鈔寫質量的。敦煌所出這些抄寫較好的佛經，其中有不少經卷是從長安，或者從國內其他地方傳來的，但敦煌本地方的寫本其質量並不稍差。這說明當着全國經濟發展興盛的時期，就是在西陲的敦。也有一定水平，或者說與全國其他地方基本上能夠平衡。有一些題為敦煌人書寫的卷子，其紙墨之精良，與書法的端整適秀，和一些官寫本是可媲美。

敦煌佛經內有不少的長安官寫本和其他地方的寫本，說明由於敦煌在交通上的重要，不論官吏和僧道經常經過敦，或駐在敦煌，他們就帶來了大量的外地寫經。當然相反的，也有一些敦煌寫經被他們帶到外地去。每當經濟發展的時期，全國的商品和文化交流就必然加速加劇，敦煌甚至有一些南朝的寫經，不可能是北魏或北周時期傳來的，必然也是在隋唐統一時代從長安或者從江南直接傳來的。如中村不折藏的天監十一年（512）寫的「摩訶般若波羅密經」卷第十五，普通四年（523）寫的「華嚴經」卷第二十七，以及伯希和劫走的天監十八年（519）寫的「出家入受菩薩戒法」卷第一（伯2196）、至德四年（756）寫的「摩訶摩耶經」（伯2160）。這都說明，隋唐（天寶以前）時期佛經在全國範圍內的流通是極其交錯，極其迅速的。這一時期的一個特點，就是敦煌人所藏的不一定就是敦煌人所寫的。

（未完）



杭州李叔同紀念堂建成

蔡惠明

在杭州虎跑寺當年弘一大師（李叔同）出家的地方，最近建成了內容豐瞻、古樸幽雅的「李叔同紀念室」，以緬懷這位多才多藝，為我國新文化運動曾作過卓越貢獻的偉大藝術教育家，早期話劇活動家和金石書畫家。

紀念室座落在虎跑泉右首，敞軒三間，正門高懸著名文學家、書法家葉聖陶所題的「李叔同紀念堂」橫額。室內陳列着弘一大師出家前後的書法、篆刻、繪畫、手札及所著的書籍，以及大師圓寂後的紀念冊。其中他在留學日本時期所飾茶花女的話劇照、飾黃天霸的京劇照，距今已近一個世紀，令人心嚮神往。傑出畫家徐悲鴻為祝賀大師六十壽辰精繪的油畫像，與費新吾繪的白描像，都是神情畢肖，栩栩如生。大師的書幅、楹對更是琳瑯滿目，美不勝收。他早年臨黃山谷，後專研北碑，尤得力於張猛龍碑，晚年勤寫佛經，別具一格，達到爐火純青的境地。所寫的尤多至理名言，更足為度世金鍼，如：「律己宜帶秋氣，處世須挾春風。」「日日行，不怕千萬里；常常做，不怕千萬事。」「實處着腳，穩處下手。」「身在萬物中，心在萬物上。」既具哲理，又有禪味。

紀念室貼鄰又有明軒三間，為陳列廳。那首在二十到三十年代曾流行一時，被電影「城南舊事」選為主題歌的「送別」歌詞：

長亭外，古道邊，芳草碧連天。
晚風拂柳笛聲殘，夕陽山下山。
天之涯，地之角。知交半零落。
官船一瓢酒盡餘歡，今宵別夢寒。

詞與曲譜被陳列在玻璃櫥中。還有一本弘一大師在一九〇六年於日本東京創辦的「音樂小雜誌」，是日本朋友藤志秀幫助找到的我國歷史上第一本音樂雜誌。複印本為六十四開，三十七頁。其中的李息霜（大師的別號）作詞譜曲的三首歌曲「我的國」、「春郊賽跑」、「隋堤柳」在國內還是首次發現。另有息霜撰文的貝多芬傳和貝多芬木炭畫像，當為我國最早介紹有關貝多芬的文章和作品，可見大師是最早介紹西洋音樂的開拓者。

出陳列廳，沿山坡曲徑，拾級而上，便是弘一大師塔院。塔院呈寶座形，前圍花崗石欄，背砌亂石屏障。六角形的石塔屹立中央，高約五米。塔頂飛檐高翹，塔座浮雕蓮瓣，頗具唐幢古風。弘一大師於一九四二年在泉州圓寂後，火化時得舍利三千餘顆，除一半安葬於泉州北郊清源山外，另一半於一九五三年葉聖陶、豐子愷、錢君匋等集資在這裏建塔。

以虎跑為背景，把李叔同紀念室、陳列廳與弘一大師塔院三者聯結為一點，這是匠心巧思的設計。整個佈局利用虎跑自然條件的特點，充分展現江南秀麗的青山綠水，環境清幽。時屆深秋，儘管西子湖上黃葉飄舞，而這裏仍是蒼松郁鬱，翠竹森森，一片蔥蘢。

弘一大師紀念室，在泉州開元寺藏經樓右側也曾開設，但其規模與展品均不及杭州虎跑「李叔同紀念室」。希望開元寺能重新整理，以佛教為中心，加以充實與豐富，並對外開放，供衆瞻仰！



談六識與解脫

智 銘

人之所以有痛苦，有煩惱，造惡業，乃至輪迴，完全是六識的作祟，如六識不起分別作用，則一切歸於寂滅，何有煩惱，痛苦與惡業，輪迴？所以，如何妥善處理這六識，實在是一件大事，也是一件非常困難的事。如果說：佛陀的四十九年說法，集成了三藏十二部經教，歸納起來，也只不過是告訴行者如何妥善處理六識而已。佛在每一部經典中，無論其為顯說，密說，總與這六識有關。

佛認為行者妥處處理六識的方法，依賴的是智慧，但佛說的「智慧」，不是由六識本身的作用而來，也不是由經驗的累積而來，而是由於自（本）性的覺悟而來，若自性不覺悟，無論何人的眼，耳，鼻，舌，身，意如何敏捷，仍不能解決由眼，耳，鼻，舌，身，意本身所產生的一切問題。也無論行者自己修持而累積了多少經驗，或吸收了多少他人的經驗，倘若自性不覺悟，那末所得的經驗，仍只是不能利用的素材，對解決眼，耳，鼻，舌，身，意所生的六識，起不了什麼作用，所以如何悟開自性智慧，顯得非常重要。

佛陀認為要妥善處理六識，有賴於對六識的「正觀察」，要注意的是這個「正」字，有了這個「正」字，表示行者的觀察力，不是來自於知識，經驗，因為知識，經驗中，多少都會含有善，惡；主，客的成份在內，有善，惡；主，客成份在內的觀察，就不是「正觀察」，所以這正觀察是來自於行者的自性智慧，

自性智慧是無善，無惡的，也沒有主，客之分的，它是完全獨立於物外的。用這樣的智慧來觀察六識，才是正觀察，有了這正觀察，才能妥善處理六識。

以「眼」來說，若行者以正觀察於眼，以及眼所對之量，以及對景以後所生的識，這三事和合而後，應絕無價值判斷的存在。一般人以眼作觀察時，所犯的最大錯誤，就是先下了一個價值判斷，因為有了價值判斷，才產生出許多葛藤。比喻說：一般人看見了一朵花，立刻產生花的顏色是紅，黃，藍，白，紫……；形狀大小，氣味芬芳，造形美醜，以及其能利用的價值如何……；由這一連串的價值判斷，接連而產生的是心理上的喜，惡。由喜而生欲，由欲生貪，由貪生愛，由愛生取，由取生有……最後是愁憂惱苦，而惡業流轉，隨之而至。若見花而生惡，由惡而生瞋恚，由瞋恚而生愚癡，由愚癡而生無明……最後也是愁憂惱苦而惡業流轉，隨之而至。是以喜的最後是苦，惡的最後仍是苦。

由花的比喻推而廣之，眼見女色，金錢，財寶……及一切能見，所見之物。都會生起一個又一個的價值判斷，由這些的價值判斷，而叢生出糾纏，絞結不清的喜惡貪欲。所以，用眼作價值判斷的結果，都不能正觀察六識，也不能自六識而解脫，只有愈陷愈深。

佛陀告訴行者，要以智慧來正觀察這六識。如眼見花，首先應觀察能觀的眼是無常的，所觀的花雖然美麗，嬌好，芬芳，但

也是無常的，不久就會凋謝枯萎而歸於無有。眼見花如此，見其他一切事物，不論其爲有形的還是無形的，莫不是無常的，無常就是苦。久戀於價值的執着不放，只是使愁憂惱苦累積而已。若正觀察眼之所見是無常，是苦，是幻，是空，能生厭心，因生厭心必生捨心因捨心生，即不爲價值所牽，所繫，所蓋，所纏，所結，所縛。若不爲牽，繫，蓋，纏，結縛，即得解脫。其他如耳，鼻，舌，身，意與外塵所觸而生的識，也莫不如此，若能一用正觀察的方法處理，也都必然生厭，生厭者必然生捨。能捨即是解脫。

佛認爲：行者對於眼之所見，任其作用，不以正觀察加以認識，任由眼去遂其所欲，自然被囿於愁憂惱苦之中，而永遠不能出離，自然越不出生，老，病，死……的囹圄。爲什麼呢？因爲眼見色而生喜樂，執着不放，就如同蚊蠅逐臭，而自以爲樂了。所以，行者必須了知一切無常義，不但眼是無，眼之所見是無常，即使眼見塵所生之識亦是無常。知道這三事和無常義，即不因眼見而生受，不受，則苦，樂；不苦不樂不生，不生即解脫，耳，鼻，舌，身，意亦復如是。

行者必須瞭解，世間法，一切皆苦，一切皆空，一切非我，一切虛誑法，一切破壞法，一切生法，一切老法，一切病法，一切死法，一切愁憂法，一切煩惱法，一切集法，一切滅法，一切知法，一切識法，一切斷法，一切覺法，一切作證，一切魔，一切魔勢，一切魔器，一切燃，一切熾燃，一切燒，……這些的一切，無一不是虛幻的，也無一不是苦的，有什麼可以貪着，執着的呢？所以，一個人的能不能解脫，就看他對這「一切」如何去判斷，認識，處理。

佛認爲，行者之於這「一切」，若眼貪着於色，必因着色而起燃燒，因眼觸因緣生受，受即是燃燒，因爲受能起貪火燃燒，惹火燃燒，癡火燃燒；生，老，病，死，愁憂惱苦燃燒。燃燒即是苦，若眼不正觀察於色，則燃燒無窮無盡，當然痛苦亦無窮無盡，至於耳，鼻，舌，身，意，若不正觀察，其燃燒之苦，亦復如是。

是以，凡是眼之觀景，無論其爲過去，未來，現在，或若內若外；若粗若細；若好若醜；若近若遠，都不應作價值判斷。將眼，塵，識（受），視之爲非我，非異我，不相在，若能作如實知，如實見，就能使眼識的本身及眼對之景，都不會再起我，我所，我慢，也不會有我使，繫着，不繫着，即是斷愛濁見，斷意濁見已，即能究竟苦邊。故凡能斷諸眼及耳，鼻，舌，身，意的愛欲濁見，轉去諸結，究竟苦邊者，即得解脫。

但是，要訓練自己具有正觀察的智慧和能力，也不是件容易的事，因爲自己的智慧能力，被六識的價值判斷污染太深，塵垢的蒙蔽太厚，所以才會有如此的愚癡。佛陀慈悲，他教諭行者，必須獨一靜處，專精思惟，不自放逸，勇猛精進，依三法思惟，庶幾乎方有所悟，其三法是：

一者、思惟五受陰：

五受陰，就是色，受，想，行，識。之所以有「色」陰，是眼觸於外景所生的眼識作用，作用起而愛，惡生，由愛惡而生貪瞋，由貪瞋而生愚癡無明。若正觀察眼的無常，不生過去，未來，現在，也無若內若外，若近若遠，若好若醜，若粗若細……的分別執着，將能見的。作此正觀察以後，再將所對的景也作如此的正觀察，則外境亦如能觀的眼一樣，無有分別執着。二者都不執着，五陰無由而生貪欲，無貪欲即無無明，無明能盡即是解脫。

凡能正觀察者，必知色如聚沫，受如浮泡，想如野馬，行如芭蕉，識如幻法，無一實在，不實在即是空，知其爲空，即是智慧生，智慧既生，爲什麼還會執空而自尋煩惱呢？所以，這樣的思惟五受陰，才是正觀察，也才是眞智慧。

二者、思惟六入處：

「六入處」這個名詞，過去的人，名之爲「六入」，後來的人名之爲「六處」，將一個名詞拆開爲兩個名詞，使人發生疑誤，不如依佛陀的說法，全稱爲「六入處」，因爲這「六入，處」是三合一的一個複合名詞，就是說，由六根的眼，耳，鼻，舌，身，意，感於外塵的色，聲，香，味，觸，法，由此了別而生的

六識（處），所以，這「處」是這六根，六塵相合之所依。因此，這三個字，合在一起，比拆開來，其意義要週延，圓融得多。

前面已分析過，眼，耳，鼻，舌，身，意的六根，是無常的，虛幻的，而外景的六塵，同樣是無常的，虛幻的。兩個無常，虛幻的東西，交合所生的「識」，當然也是無常，虛幻的。若行者達了六根，六塵的無常，虛幻，而「唯」執這「識」是真有，那末，這理論無由而成立，因為：佛曾說：「因緣所生法，我說即是空。」六根，六塵是無常，虛幻，二者交合所生之識，如何能成實有？

佛陀又曾說：

「於此眼觸入處，非我，非異我，不相在，如實知見者，不起諸漏。心不染着，心得解脫，是名初觸入處。已斷已知，斷其根本，如截多羅樹頭，於未來法，永不復起。」

由此類推，其他於耳，鼻，舌，身，意觸入處，也要斷其根本，永不復起。若諸法不起，即是滅「六入處」，若眼入處滅，色想則離，耳，鼻，舌，身，意入處滅，法想則離。能離則無憂悲惱苦生。若行者能作如此的思惟六入處，即是真智慧的正觀察。

三者、思惟尼陀那法：

「尼陀那」是梵語，譯成中文是「因緣」法或「緣起」法，一切世間法，皆由因緣而生，由因緣而起，若無因緣，即無有此世間，更無有世間法。凡因緣所生之法：都是牽，繫，蓋，纏，結，縛，絞結不清，若不造因，亦不隨緣，無因無緣，即無牽，繫，蓋，纏，結，縛。當然也就無愁憂惱苦，也無所謂解脫不，解脫了。所以，這「尼陀那」法，是一切病苦的根源。

佛陀曾說：

「緣色，眼識生，三事和合，緣觸，觸生受，若苦，若樂，不苦不樂，若於此受集，受滅，受味，受患，受離，不如實知者，種貪欲身觸，種瞋恚身觸，種戒取身觸，種我見身觸……增長諸惡，不善法，如是諸大苦集，皆從集生，如是，

耳，鼻，舌，身，意，法緣生意識，三事和合生觸，廣如上說。」

由這段佛語，可知緣起法是大苦集，若行者能正觀察「緣眼起性空」的道理，雖眼見於色，不緣色起觸，即不種貪欲身觸，乃至不種我見身觸，不種諸觸，則諸惡，不善法不生，即諸大苦集滅。他如耳，鼻，舌，身，意不緣於法，當亦不種諸觸，無諸大苦集。一切苦滅即是解脫，如此的正觀察思惟「尼陀那法」，才是真智慧。

一切的愛念，染着，貪樂，都是六識的作用分別，由此六識的作用分別，乃成身，口，意三業。三業深廣，有如大海，一切世間人，乃至諸天大象以及三界衆生，都在這大海中沉沒，此世，他世，絞結纏鎖。色，香，味，觸，法，有如大海中的汹涌波濤，一波一波地將衆生淹沒，行者若不想不為波濤淹沒，唯有先忍受波濤的漂逆，然後以智慧力，渡此大海，達於彼岸。

所以沉沒大海中的衆生，伏波最為重要，伏波的唯一要訣，在於眼，境，識三事和合之時所生之觸，必須要滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老，病，死憂悲惱苦滅。如是張大苦聚滅，諸苦既滅，波濤已伏，即可渡大海，達於彼岸，而得解脫。

佛陀又教諭行者，自我訓練解脫的能力，那就是「不計」，因為世間人所以執着三事和合之觸，就是由於計着而來，若不計，則觸不起作用。所謂「不計」，就是不計，我見色、不計眼我所，不計相觸（日的物）。若色，眼，眼觸，眼觸因緣生受，內覺若苦若樂，不苦不樂時，應不計樂我，我所，不計樂，相樂，不計耳，鼻，舌，身，意是如是一切不計，於諸世間，常無所取，因其無取，即無所著；因其無着，即是解脫，自覺涅槃。

反之，若行者於六識三事和合所生觸，予以計着時，則計着即是病，是癡，是刺。則一切純苦集。如來因其不計，所以能離病，離癡，離刺。所以佛陀能此生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有，入於涅槃，永得解脫。

（完）



譚嗣同的佛學思想

譚嗣同（一八六五—一八九八）字復生，號壯飛，湖南瀏陽人。他是戊戌變法維新派的重要人物，同時也是一個「暢演」佛教「宗風」，崇信佛學的學者。

譚嗣同幼年穎慧過人，「五歲受書，十五學詩，二十學文。」（「三十自紀」）。勤奮好學，博覽羣書。在甲午戰爭後，悉棄舊學，主張變法維新。一八九六年北游訪學後，又轉向佛學，「盡晝夜精治佛咒」，研究佛教哲理。梁啟超在「譚嗣同傳」中稱他：「聞華嚴性海之說，而悟世界無量，現身無量，無人無我，無去無住，無垢無淨，捨救外更無他事之理。聞相宗識浪之說，而悟象生根器無量，故說法無量，種種圓性無礙之理，則益大服。自是豁然貫通，能滙萬法爲一，能衍一法爲萬，無所掛礙，而任事之勇猛亦益加。」

譚嗣同提倡佛學，崇信佛教，並非求個人成佛，而是想以佛學思想為武器，從中吸取力量，奮發有為，改造社會。他創作「仁學」，據他自稱，是受他的佛學導師吳雁舟的囑托，為的是一暢演佛教宗風，敷陳變法之義。」譚嗣同全集」載：「去年吳雁舟到金陵，述卓如兄言，有韓無首大善知識，將為香港『民報』

思想

憂苦若樂，不苦不樂制。觀不惜藥痔，痔視，不惜藥，藥藥，
痔視，不惜藥（日師尊）。若色，則，則藥，則藥因難忍受，內
，眼藥不跌我眼。視醫「不惜」，施長：不惜，痔良色，不惜期
因羣甘聞人視以痔普三事味合之藥，鏡映由他情緣而來，若不惜

蔡惠明

，囑嗣同暢演宗風，敷陳大義，斯事體大，未敢率爾，且亦不暇也。近始操觚爲之，孤心萬端，觸事紛出，非精探性天之大原，不能寫出此數千年之禍象，與今日宜掃溥桎梏，衝決網羅之故，便覺刺刺不能體，已得數十篇矣。」可見他寫「仁學」的目的，既是爲了宣揚佛學，又是爲維新運動提供理論依據。

在「仁學」中，譚嗣同寫道：

「佛法之大，固無所不包涵也。教能包括專門之學，而各專門之學不能包括教。……蓋教能包政學，而政學不能包教。教能包無教，而無教不能包教。……佛能統孔耶。六經未有不與佛經合。西學皆源於佛學。」

譚嗣同還認為，當時西方自然科學所能達到的水平，佛經中早就有了。他說：「格致家恃器數術得諸理，如行星皆爲地球，某星若干日爲一歲，及微塵世界，及一滴水有微蟲萬計等，佛書皆已言之。」因此他在「仁學」中又概括地說：

「佛教純者極純，廣者極廣，不可爲典要。惟教所適，極地球上所有羣教羣經，諸子百家，虛如名理，實如格致，以及希夷不可聞見，爲人思力所僅能到，乃至思力所必不到，無不異量而

蔡惠明

兼容，殊條而共貫。今將籠象教而合之，……斯教之大權，必終授諸佛教。」

譚嗣同又認為：世界的起源，只有佛才能解釋清楚，他宣稱：「無明起處，唯佛能知。」「佛教能治無量無邊不可說不可說之地球，盡虛空無量無邊不可說不可說之微塵世界。盡虛空界，何況此區區之一地球，故言佛教，則地球之教可合而為一。」（均見「仁學」）

譚嗣同的佛學思想形成了一個體系，表現在這樣幾個方面：

（一）發揚華嚴的「相對」論點：華嚴宗提出「一多相容」和「三世一時」的相對論點，認為任何事物都是相對的。如「華嚴金師子章」云：「一全是多，方名爲一；又多全是一，方名爲多。多外無別一，明知是多中一；一外無別多，明知是一中多。」又云：「念念生滅，剎那之間，分爲三際，謂過去、現在、未來。」這是說，一和多是相對的，時間概念也是相對的，一念之中就可包括「三世」。譚嗣同在「仁學」中接受了這一論點，認為是「天地萬物自然而然的真理。」他寫道：

「今天我何以知有今日也？比於過去未來而知之。然而去者則已去，來者又未來，又何以知有今日？這乎我知有今日，則固已逝之今日也。過去獨無今日乎？乃謂之曰過去。未來獨無今日乎？乃謂之曰未來。今日宜爲今日矣，乃閱明日，則不謂今日爲今日，閱又明日，又不謂明日爲今日。庸詎知千萬年之今日，非今日之今日，庸詎知千萬年後之今日，非今日之今日？佛故名曰：『三世一時』。」

他接着發揮說：

「吾謂今日者即無今日也。皆自其生滅不息之言也。不息故久，久而不息。則暫者綿之永，短者引之長，渙者統之萃，絕者續之互，有數者渾之而無數。有迹者溝之而無迹，有間者強之而無間，有等級者通之而無等級。」關於空間，他寫道：「體貌顏色，日日代變，晨起而觀，人無一日同也。骨肉之親，聚處數十

年，不覺其異，然回憶數十年前之情景，宛若兩人也。則日日生死，實日日死也。天曰生生，性曰存存，繼續承承，運以不停，孰不欲攀援而從之哉？而勢終處於不及。」因此，他認為：「天不新，何以生？地不新，何以行？日月不新，何以光明？四時不斷，經絡者絕矣；以太不新，三界萬法皆滅矣。」他又引證了佛經「一剎那頃，已有無量佛生滅，已有無量衆生生滅，已有無量世界法界生滅」的原理，爲維新變法找依據。

二，繼承佛教的平等觀念：在「仁學」中，譚嗣同指出：「印度自喀私德之名立，分人爲四等，上者世爲君卿大夫士，下等世爲賤庶奴隸，至不平等矣。……佛出而變之，世法則曰平等，出世法則愈出天之上矣，此佛之變教也。」當時印度社會，有嚴格的種姓制度，一般稱爲四種姓，就是婆羅門，刹帝利，吠舍和首陀羅。前二種爲統治階級，第三種姓包括工、農、商，首陀羅則是所謂賤民。這四種種姓，等級森嚴，極不平等。佛教則反對這種制度。譚嗣同說：「其在佛教，則盡率其君若臣與夫父母妻子兄弟眷屬天親，一一出家受戒，會於法會，是又普化彼四倫者，同爲朋友矣。無所謂國，若一國。無所謂家，若一家。無所謂身，若一身。」又說：「大同之治，不獨父其父，不獨子其子；父子平等，更何有於君臣？舉凡獨夫民賊，所爲一切箝制束縛之名，皆無得而加諸，而佛遂以獨高於羣教之上。」

他遠極力提倡男女平等。「仁學」中，他寫道：「男女同爲天下之菁英，同有無量之盛德大業。……佛書雖有『女轉男身』之說，惟小乘法耳。若夫『華嚴』，『維摩詰』諸大經，女身自女身，無取乎轉，自絕無重男輕女之意也。」

三，吸取佛學中的「無我」思想：印度大乘佛學空宗有「我法兩空」的理論，中國唯識宗繼承了這一思想，提出了「三界唯心」「萬物唯識」的理論。「成唯識論」載：「有假說我，法，有種種相轉，彼依識所變。」譚嗣同吸取了佛學中的「無我」思想，主張建立「不爲自己求安榮，但願衆生得離苦」的高尚人生觀，具有奮不顧身的自我犧牲精神。

他在「仁學」中說：「好生而惡死也，可謂大惑不解者矣！蓋於『不生不滅』懣焉。知身爲不死之物，雖殺之亦不死，則成仁取義，必無恐怖於其衷。……是故學者當知身爲不死之物，然後好生惡死之惑可祛也。」他提出：「救人之外無事功，卽度衆生之佛法。」在「與唐繼堯書」中，他寫道：

「怨天尤人，具以救世之心，未嘗迫切，心乎救世焉，知有我哉？佛門之局量，勇猛無畏最大，然不能徑致也，必慈悲爲之根。慈悲則德幾全矣。益無以致？必植基於平等；欲平等，必化異同，必無我相。」當變法失敗，明知必死，他並不逃避，「竟日不出門，坐以待捕，」最後英勇犧牲，說明是實踐佛教，「無我」，「捨己利人」的教義的。

四，提倡佛教「勇猛無畏」的精神：譚嗣同於「仁學」中說：「佛一名『大無畏』。其度人也，曰『施無畏』。無畏有五，曰：無死畏，無惡名畏，無不活畏，無惡道畏，乃至大衆威德畏。」他認爲：「佛教的精意就是威力、奮迅、勇猛、大無畏。善學佛者，未有不震動奮厲而強剛猛者也。」正是爲了發揚佛陀大無畏精神，他勇敢地高呼衝缺一切封建網羅的口號：「初當衝決利祿之網羅，次衝決俗學若考據、若詞章之網羅，次衝決全球羣學之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決倫常之網羅，次衝決天之網羅，次衝決全球羣教之網羅，終將衝決佛法之網羅。」正是這種豪邁之氣概，使他能視死如歸，毫不畏懼，在臨刑前還喊出：「有心殺賊，無力回天，死得其所，快哉快哉！」的心音。梁啟超在「譚嗣同傳」中引述譚自己的話說：「各國變法，無不流血而成，今日中國未聞有因變法而流血者？此國之不昌也。有之，請自嗣同始。」可見佛學思想中的大無畏精神，在他身上不僅具體體現，而且起了很大的作用。

如上所述，譚嗣同所作的「仁學」，雖然章太炎「怪其雜揉」，要其以唯識「微生滅」（量變）的思想，作爲理論根據，並強調「意識斷則我相除；我相除則異同泯；異同泯則平等出；至

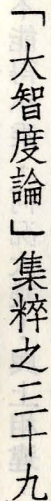
於平等，則洞徹彼此，一塵不隔，爲通人我之極致。」

但就其總體而言，自始至終貫穿了佛教思想。華嚴的菩薩行，與誓不成佛之旨在這部著述中發揮得淋漓盡致。宋平子贈詩有句云：「神交昔下千行淚，心應今傳萬字書。」對「仁學」確是推崇備至。

值得一提的是：譚嗣同在研究佛學中，還接受了佛教「三世因果，六道輪迴」的學說。在「仁學」中，談到「彼岸世界」與「靈魂」時，他說：「今使靈魂之說明，雖至黯者猶知死後莫大之事，及無窮之苦樂，必不於生前之暫苦暫樂而生貪著厭離之想。知天堂地獄，森列於心目，必不敢欺飾放縱，將日遷善以自兢惕。」其實，佛學沒有用「靈魂」這一名詞，佛教認爲生命是由色、受、想、行、識五蘊構成的。色是物質；受、想、行、識屬於精神。心色二法，各不相同，互有聯繫，並有主次。作爲一個有情，必須具足心、色二法，缺一不可，由精神攝持物質，令不散失；由物質滋養精神，令得安住。在一期生命終了時，肉體和精神的依存關係破裂。肉體部份離開了精神的攝持，按物質的能量不滅的定律，分化瓦解，各奔前程，而精神部份則隨業流轉，繼續馳驅，就是四有輪轉，如「修引道地經」說：「神離人身，住於中止（中陰），五陰悉具，無所乏少。死時五陰，不到中止，中止五陰，亦不離本也。譬如印章，以用印泥，印不着泥，亦不離之。」在這方面，顯然譚嗣同的研究還不夠深入。

總的說來，譚嗣同從一八九六年北游訪學開始研究佛學，至一八九八年罹難，時間僅及三年。能如此融會貫通，深入淺出地應用實踐，確是難能可貴的。他在奉詔進京時寫信給妻子李閏說：「我此行真出人意外，絕處逢生，皆平日虔修之力，故得我佛慈悲也。」說明他平日也能用功虔修，只是由於業力支配，把希望寄托在「自身難保」的光緒皇帝身上，而歸於失敗，落得「定業難逃」，這也是無可非議的。我們相信，他已種諸善根，在未來因緣成熟時，是會乘願再來的！

（完）



說

菩

薩

無

相

智銘

須菩提白佛言：「世尊！菩薩摩訶薩無方便，欲行般若波羅蜜，若行色爲行相，若行受、想、行、識爲行相；若色是常行爲行相，若受、想、行、識是無常行爲行相；若色是樂行爲行相，若受、想、行、識是樂行爲行相；……乃至行十八不共法爲行相。世尊！若菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時作是念：我行般若波羅蜜有所得行，亦是行相。若菩薩摩訶薩作是念：能如是行，是修行般若波羅蜜，亦是行相，當知是菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜無方便！」

舍利弗問須菩提：「云何當知菩薩摩訶薩行般若波羅蜜有方便？」

須菩提言：「若菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜時，不行色，不行受，想，行，識；不行色相，不行受，想，行，識相；不行色，受，想，行，識常，不行色、受，想，行，識無常；……乃至不行色，受，想，行，識寂滅。何以故？是色空爲非色，離空無色，離色無空，色卽是空，空卽是色；受、想、行、識、空爲非識，離空無色，離色無空，色卽是空，空卽是色；受，想，行，識空爲非識，離空無識，離識無空，空卽是識，色卽是空；……如是，當知是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜有方便；是菩薩摩訶薩如是行般若波羅蜜，能得阿耨多羅三藐三菩提。是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，行不受，不行亦不受，行不行亦不受，非行非不行亦不受，不受亦不受。」

舍利弗問：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，何因緣故不受？」

須菩提言：「是般若波羅蜜自性不可得故，故不受。何以故？無所有性是般若波羅蜜。以是故，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，行不受，不行亦不受，行不行亦不受，非行非不行亦不受，不受亦不受。何以故？一切法性無所有，不隨諸法行，不受諸法相故，是名菩薩摩訶薩諸法無所受三昧廣大之用，不與聲聞、辟支佛共。是菩薩摩訶薩行是三昧不離，疾得阿耨多羅三藐三菩提。」

此處欲以無相門破諸法。若菩薩無方便觀色，則墮相中，墮相中故，失般若波羅蜜行。所以者何？以一切法空故無相可取。行者先取善相，破不善相，所謂取男女等相，生諸煩惱因緣。

；後以無相相，破善法相，若破不善而不破善相者，善即爲患，生諸著故；以無相相破善法，無相亦自破；所以者何？無相，善法所攝故。一切法無相相爲實。諸法無有定相，隨心爲異，若常，若無常等相。有理而憎愛，無理而憎愛，皆是虛妄憶想；若除虛誑相，亦無空相，無相相，無作相，無所破故。是色從種種因緣和合而有，若菩薩於色中取一異相，即失般若波羅蜜，色性是無相相故。

受是色相已，見色散壞磨滅，謂是無常；若見小許和合時住，謂爲常。常有二種：一者，若住百歲，千萬億歲，若一劫，若八萬劫，然後歸滅；二者，常住不壞。菩薩若邊邪滅故，亦不復觀真實常；若觀常，知是久住故常，非是真實，若不滅邊邪，觀色爲真實常，作是念：草木零落還歸爲土，但離合有時；是故說菩薩無方便，菩薩或觀色無常，無常亦有二種：一者，念念滅，一切有爲法，不過一念住；二者，相續法壞故，名爲無常，如人命盡，若火燒草木，如煎水消盡。若初發心菩薩行是相續，斷粗無常，心厭故；若久行菩薩，能觀諸法念念生滅無常。是二菩薩皆墮取相中，所以者何？是色常，無常相不可得。受，想，行，識亦如是。苦、樂，我，非常，亦爾。

行者不見五象常，無常相故，知是五象離自相；若知五象離自相，即是寂滅如涅槃，若菩薩心鈍，不自覺心離五象著，轉復著遠離寂滅，於無相中而生著，三十七品乃至十八不共法，亦應如是隨義分別。若菩薩觀外諸法皆無相，言我能作是觀，以有我心殘故，亦墮相中。若菩薩能離此著相非道，行眞淨無相智慧，作是念：能如是內外清淨行，是爲修行般若波羅蜜；是人亦墮相中。所以者何？不可著而著，不可取而取故；是菩薩名爲無方便，依止愛見，著善法故。是菩薩雖有福德，亦不得離老病死，憂悲苦惱，難行道故，當不能得小乘，何況大乘！與上相違，名爲有方便，於一切法，不受不著，諸法和合因緣生，無自性故。是菩薩摩訶薩行是三昧不離者，常行不息不休，以大慈悲心故。入是三昧無障無礙故，所行智慧與佛相似，疾得阿耨多羅三藐三菩提。

舍利弗言：「但不離是三昧，令菩薩摩訶薩疾得阿耨多羅三藐三菩提，更有餘三昧？」

須菩提言：「更有諸餘三昧，菩薩摩訶薩行是，疾得阿耨多羅三藐三菩提。」

舍利弗言：「何等三昧，菩薩摩訶薩行是，疾得阿耨多羅三藐三菩提。」

須菩提言：「菩薩摩訶薩有三昧名首楞嚴，行是三昧，令菩薩摩訶薩疾得阿耨多羅三藐三菩提。有名寶印三昧，獅子遊戲三昧……離著虛空不染三昧。是菩薩摩訶薩行是諸三昧，疾得阿耨多羅三藐三菩提。復有無量阿僧祇三昧，陀羅尼門，菩薩摩訶薩學是三昧門，陀羅尼門，疾得阿耨多羅三藐三菩提。」

慧命須菩提隨佛心言：「當知是菩薩摩訶薩行是三昧者，已爲過去佛所授記，今現在十方諸佛亦授是菩薩記。是菩薩不見諸三昧，亦不念是三昧；亦不念：我當入是三昧，我今入是三昧，我已入是三昧；是菩薩摩訶薩都無分別念！」

舍利弗問：「菩薩摩訶薩住是三昧已，從過去佛授記耶？」

須菩提言：「不也！何以故？般若波羅蜜不異諸三昧，諸三昧不異般若波羅蜜；菩薩不異般若波羅蜜，般若波羅蜜不異菩薩；般若波羅蜜即是三昧，三昧即是般若波羅蜜；菩薩即是般若波羅蜜及三昧，般若波羅蜜及三昧即是菩薩。」

舍利弗語須菩提：「若三昧不異菩薩，菩薩不異三昧，三昧即是菩薩，菩薩即是三昧，菩薩云何知一切諸法等三昧？」

須菩提言：「若菩薩入是三昧，是時不作念：我以是法入是三昧。以是因緣故，是菩薩於諸三昧不知不念。」

舍利弗言：「何以故不知不念？」

須菩提言：「諸三昧無所有故，是菩薩不知不念。」

爾時，佛讚言：「善哉！善哉！須菩提！如我說汝行無諍三昧第一，與此義相應，菩薩摩訶薩應如是學般若波羅蜜，禪波羅蜜，毗梨耶波羅蜜，羼提波羅蜜，尸羅波羅蜜，檀波羅蜜，四念處乃至十八不共法，亦應如是學。」

涅槃一道，所諸空，無相，無作。未近涅槃時，多有餘道，即有諸餘三昧，皆入三解脱門，何等餘三昧？所謂首楞嚴三昧等諸三昧，摩訶衍品中佛自說；有深難解者，彼中當說。若菩薩能行是百八三昧等諸陀羅尼門，十方諸佛皆與授記。所以者何？是菩薩雖得是三昧，實無諸憶想分別我心故，亦不作是念：我當入是三昧，今入，已入。我當住是三昧，是我三昧；以是心清淨微妙法不著故，諸佛授記。

菩薩住是三昧，取是三昧相，諸佛無授記。何以故？三事不異故：般若若不異三昧，三昧不異般若；般若若不異菩薩、三昧，菩薩，三昧不異般若；般若、三昧即是菩薩，菩薩即是般若、三昧。般若、三昧，菩薩異者，諸佛授其記，不異故無授記。諸菩薩有諸法等三昧，入是三昧中，諸法無異。於諸三昧不作憶想分別，不覺不知，諸三昧自性無所有故，菩薩不知不念。

佛以須菩提自未得是三昧，而善說菩薩微妙三昧，陀羅尼，般若波羅蜜中不念不著，是故讚言：「善哉！須菩提行無諍三昧第一！與此義相應。」

舍利弗問：「世尊！何等法不可得？」

佛言：「我不可得，乃至知者、見者不可得，畢竟淨故……菩薩不可得，畢竟淨故；佛不可得，畢竟淨故。」

舍利弗白佛言：「世尊！何等是畢竟淨？」

佛言：「不出不生，無得無作，是名畢竟淨。」

舍利弗白佛言：「世尊！菩薩摩訶薩如是學，爲學何等法？」

佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩如是學，於諸法無所學。何以故？諸法相不爲凡夫所著。」

舍利弗白佛言：「世尊！諸法實相云何有？」

佛言：「諸法無所有，如有，如是無所有，是事不知，名爲無明。」

舍利弗白佛言：「世尊！何等無所有，是事不知，名爲無名？」

佛告舍利弗：「色，受，想，行，識無所有，內空乃至無法有空故；四念處乃至十八不共法無所有，內空乃至無法有空故。是中凡夫以無明力渴愛故，妄見分別，說是無明。是凡夫爲二邊所縛，是人不知不見諸法無所有，而憶想分別著色，乃至十八不共法；是人著故，於無所有法而作識知見，是凡夫不知不見。何等不知不見？不知不見色，乃至十八不共法，亦不知不見，以是故墮凡夫數，如小兒。是人不出，於何不出？不出欲界，不出色界，不出無色界，聲聞、辟支佛法中不出。是人亦不信，不信何等？不信色空，乃至不信十八不共法空。是人不住，不住何等？不住檀波羅蜜，乃至不住般若波羅蜜；不住阿鞞跋致地，乃至不住十八不共法，以是因緣故，名爲凡夫，如小兒，亦名爲著者，何等爲著？著色乃至識，著眼入乃至意入，著眼界乃至意識界，著淫，怒，癡，著諸邪見，著四念處，乃至著佛道。」

舍利弗白佛言：「世尊！菩薩摩訶薩如是學，亦不學般若波羅蜜，不得薩婆若？」

佛語舍利弗：「菩薩摩訶薩作如是學，亦不學般若波羅蜜，不得薩婆若。……菩薩摩訶薩無方便故，想念分別，著般若波羅蜜，……乃至十八不共法，一切種智，想念分別著，以是因緣故，菩薩摩訶薩如是學，亦不學般若波羅蜜，不得薩婆若！」

舍利弗白佛言：「世尊！今云何菩薩摩訶薩應學般若波羅蜜，得薩婆若？」

佛告舍利弗：「若菩薩摩訶薩如是學般若波羅蜜時，不見般若波羅蜜。菩薩摩訶薩如是學，般若波羅蜜，得薩婆若，以不可得故。」

舍利弗白佛言：「世尊！云何名不可得？」

佛言：「諸法內空，乃至無法有空故。」

學般若波羅蜜，皆以不可得故，以般若波羅蜜氣分相，皆在諸三昧中；能如是學，是爲學般若波羅蜜，乃至十八不共法。

何等法不可得者，衆生空故，畢竟清淨故，我不可得，乃至

知者、見者，須陀洹乃至佛不可得；法空故，畢竟清淨故，五象不可得，乃至十八不共法不可得。

畢竟清淨者，不出不生，不得不作等，因邊不起故，名為不出；緣邊不起故，名為不生。定相不可得故，名為不出不生，名不可得；不可得故，名無作無起。是起作法皆是虛誑，離如是相，名畢竟清淨。能如是學，為無所學，無所得。凡夫人心有無明、邪見等結使，所聞、所見、所知，皆異法相；乃至聞佛說法，於聖道中、果報中皆著，污染於道。諸法無所有，凡夫人於無所有處，亦以為有。所以者何？是凡夫人離無明，邪見不能有所觀，以是故說著無所有故，名為無明。

色乃至十八不共法，是中無明愛故，憶想分別，是明是無明，墮有邊、無邊，失智慧明，失智慧明故，不見、不知色畢竟空無所有相，自生憶想分別而著，乃至識象、十二入、十八界、十二因緣；或聞善法，所謂六波羅蜜，乃至十八不共法，亦為世間法，憶想分別著聖法亦如是。以是故，名墮凡夫數，如小兒，為人輕笑。諸佛聖賢為凡夫人說法，而凡夫著音聲語言，不取聖人意，不得實義；不得實義故，還於實中生著。今佛說凡夫所失，故言不能過於三界，亦不能離二乘。不得聖人意故，聞說諸法空而不信，不信故不行，不住六波羅蜜，乃至十八不共法。以失如是功德故，名為凡夫、小兒。是小兒著五象，十二入，十八界，三毒諸煩惱，乃至六波羅蜜，十八不共法，阿耨多羅三藐三菩提皆著，是故名為著者。

若菩薩如是行，是名不行般若波羅蜜；不行般若波羅蜜，不得薩婆若。新行菩薩無方便力，聞是般若波羅蜜，憶想分別尋求欲取，作是念：我捨世間樂，復不得般若波羅蜜，是為兩失，專求欲得，或謂說空是般若波羅蜜，或說空亦空是般若波羅蜜，或說諸法如實相是般若波羅蜜。如是用六十二見、九十八使煩惱心，著是般若波羅蜜；乃至一切種智亦如是。以是著心學諸法，不能得薩婆若。與此相違者，能行般若波羅蜜，亦能得薩婆若，所謂不見般若波羅蜜，不見行者，不見緣法，不見亦不見，菩薩入十八空故不見，非以智故不見。

（上接第37頁「神通非神通」）

我確無神通，而且這些潛能，人人均有，絕非誰專利的，而且，我就算過得一關考試，我能過得一兩千人的考試嗎？溫哥華有幾位中西名醫，香港也有幾位名醫，都會來考過我，甚至有疑難病症時，向我求診，今天（一九八五年一月八日）與昨夜都有一位西醫來叫我為他透視身體，另一位西醫約了下周來叫我看病，你說怪嗎？他們為什麼會這樣「迷信」？

香港一位名西醫，來函要求我為他透視眼睛，九龍一位名西醫，去年帶了全家子女來叫我為之透視，一一隱病都經診出證實，他回港後為我大大宣傳，頗有溢美之詞，難道我能騙得住那麼多位專科大醫生嗎？

這裏並非自我宣傳，只是說明我確非「妄語」，亦非「着魔」，我未以之斂財，未應邀上加拿大電視表演天眼，亦未應邀赴任何學府演講，更未掛牌營業。說到虛假，人生一切本來都是虛假的，天眼自然也脫不了是假相，而非實相，只不過這種潛能人人有，可用於助人出苦脫厄，解除病源，雖未敢云已符佛陀慈悲之旨，也不能担個什麼「天魔附體」「妄言欺世」的重大罪名吧？誰在經堂上罵我，可真是太過責了，是非未明，真相未察，就是定別人罪，恐怕有失大師身份吧？我去年如何在大師面前為遠在北京的陌生人遙診，證實完全符合形貌與病情，當時在座目擊者有二十人之多呀。我怎着了魔呢？

「魔」也罷，「妖」也罷，我問心無過，只愧未能深入經藏，亦未有大能力行菩薩慈悲道多為些眾生診看病源，助之出苦厄，我巴不得日夜都不用睡息，也不必爬格子賣文為生，讓我可全力為人透視才好！那潛能是井水般源源不絕的，可惜肉體會疲倦無法配合潛能，也只好盡心量力而為而已，學不到菩薩，只好做個「善魔」吧！

不過，的確應付不了那麼多人，若非事態嚴重的，我都不回信了，看着書房那幾大紙箱累積的來函，我心中並非不感到歉疚。

歷屆佛教教育研討會

「佛教傳播教育」之回顧與前瞻

郭憐妙

前言

第二屆佛教教育研討會與第三屆國際佛教教育研討會都曾專題研討過佛教傳播教育之有關問題。關心的學者們也都曾就此貢獻智慧，提出獨到的見解。今進入更爲成長的第四屆，個人以爲對於過去兩屆中曾被大家深切構思所提出的重要見解再做回顧，應該具有深刻的意義。儒家所謂「溫故而知新」。一旦經提出的思想或意見，絕非僅僅爲在會議記錄上或研討專輯中留下一筆，所以此刻願就這些寶貴的見解重述一番，希望它的複述能引出實質的意義，在日後開展佛教傳播教育的行動中產生共鳴。更希望從這些舊日的思想精華裏帶引我們對佛教傳播教育有更深切、更完美的努力與抱負。

一、回顧

人人都肯定「大眾傳播」在今日佛教振興發展中是不可或缺的重要角色。但也人人都明白，目前佛教在有效的運用傳播媒體與傳播技巧上並不能趕上時代，同時也比西洋宗教顯得遜色。對此缺憾之現實，我們不能不關懷與效力。

袁德星教授（筆名楚戈）在第二屆佛教教育研討會中曾說：「佛教傳到中國後，之所以比在印度還盛行，主要由於中國古代之傳播工具——建築、雕塑、繪畫。如果沒有許多大畫家以佛教繪畫（如寺院壁畫等）傳播佛教的話，相信佛教不可能在古代產生這麼大的力量 and 效果。佛教在唐朝上起那麼大的作用，完全是當時的傳播（指靜態的建築、雕刻、繪畫）。寺院之功能就是整個傳播中心。但近代以來，一般寺院的建築不再看到有大畫家來參加，寺院的繪畫（壁畫）就慢慢落到工匠的手裏。」何以如此？難道是他們不重視佛教藝術嗎？任教於世界新聞專科學校的劉作坤先生在探討新聞界不太報導佛教新聞的報告中指出：「並非他們不重視佛教，而是由於他們不了解佛教。」是的，就是「由於他們不了解佛教」。新聞從業者不了解，近代的畫家、藝術家又何嘗了解。既不了解，何來熱忱與興緻去關懷和參與。

但照理來說，中國人對佛教應該不致於陌生才對。常聽人說，「家家彌陀、戶戶觀音」，然而事實並非如此。中國社會中的家庭，雖多數都燒香拜拜，但對佛教有正確信仰或了解的仍屬少數。這是什麼因素造成的？依個人淺識，佛教在中國，自明清以

後，因種種的因素，為求生存存故，而隱入低階層社會中，成為中下階層者之信仰。至今仍有許多人認為佛教是老弱婦女者的專屬，佛教是迷信的、佛教是落伍的、佛教是消極的等等。其實，佛學本身是一門極高超的哲學、極完好的文學。佛教藝術（如禪畫、佛經變相圖、佛菩薩聖像）更非泛泛可談。試看，隋唐以前之高僧大德，何者不是才學飽滿。而當時之文人雅士，又有那位不精研儒釋之學。所以會成為大多數中下層大眾的信仰，是外在因素的導致，而非釋學之本質僅限於此。今人却因此而不再發覺與明瞭。再加上西洋宗教的傳入，因此才有上面所述「不了解佛教」的普遍現象。

如何令人們能重新認識佛教，進而主動參與或信仰，以求振興佛教，進而安定世界人心之動亂，淨化人類心靈，這是我們目前所要努力解決的問題。面對這些問題，站在傳播的角度，讓我們來回顧一下學者們在前兩年所提出的見解重點。

（一）由於佛教藝術在輔翼傳播佛教有驚人的功能，因此幾位教授們都很重視的提出他們的看法。

袁德星教授對此提出兩項建議：

1. 佛教成立美術機構、美術學校，乃至美術研究所等，訓練學生創新中國佛教藝術。

確實，去年曾在全省展出的魏晉南北朝石雕特展中所有的佛、菩薩石雕作品，說明過去中國曾有極輝煌的佛教藝術歷史，遺留下來的作品震撼古今中外。但近代以來，却鮮有發展。年青一代疏漏於開發自己的文化寶藏。是故袁教授此言概由衷而發。

2. 佛教寺院之建築、雕塑、繪畫主動請大建築師、大畫家來指導。如此方可漸挽「寺院繪畫落入工匠手中」之危。

王士儀教授也認為：「今天傳播佛教新文化的重心在於寺院」。所以誠如袁教授的提議所言，各寺院之建築、雕塑、繪畫，富有靜態傳播的重大功能。應慎重、應開發。主動請藝術家、建築師指導是必須的。

王生善教授對如何恢復佛教文化原本的高層次，主張應該透

過藝術來表達宗教。王教授的高見，令人想起曉雲法師常說：「沒有藝術，宗教會顯得枯燥。沒有宗教，藝術會變得浪漫。」

李志夫教授則認為：「應成立常設『國際佛教文化服務團』，做巡迴世界各地展覽、演出，工作內容是佛教文化的、藝術的、娛樂的及服務的範圍。以達到國際佛教教育傳播的目的。團員則應包涵各國代表，這是一個新穎的構想，若真能實現，相信也可發揮極大的傳播力量。」

姜一涵教授慧眼獨具，提到佛教音樂也是傳播佛教重要的一環。他說：「我們的佛教音樂相當沒落，一般聚會我們拿出來的多半是傳統的，我們應多將傳統音樂再發揮、再新生，拿出音樂的傳播功能。」這點，目前已有部份的法師與音樂界人士正在努力；但須眾志方可成城，少數人的力量究竟有限，造成多數人的參與是絕對必須的。例如直接鼓勵音樂或作曲家的加入，與提倡佛教音樂教育。

（二）欲令佛教國際化，在傳播的條件上，英譯佛教經典、論著是迫在眉梢的，而且不只筆譯，也須要口譯。

陳元音教授說：「佛教根本就是透過翻譯從印度發揚到遠東來的。但大乘佛教並沒有被廣泛地介紹到歐美各國去，其主要的原因很顯然地在中國缺乏譯者及有組織的翻譯事業機構。」因此陳教授主張：

1. 成立龐大的翻譯事業機構，以做有效的推動大量的翻譯工作。

2. 積極培養大量譯者，譯者必須至少具備三個條件：①必須深諳中、英文。②必須具備深厚的佛學造詣與般若智慧。③必須效尤釋迦牟尼佛當年發大願普度眾生的精神發心終生以發揚佛教為己任。

3. 初、高中及大學佛教英文的編輯委員會之成立是刻不容緩的。對於翻譯人才的培養，陳教授與程光裕教授都主張應從初中教育開始。

誠然，推展國際性的佛教，翻譯工作是主要的角色。看，中

國佛教史中，那漢唐時代的龐大譯經組織，在今日看來，竟是蔚為奇觀。足見當今的英譯佛經或論著工作，非常不夠。陳教授是位令人敬佩的發心學者，他以一位資深的英文教授立場，發出感言，提此建議是最貼切不過。也可見我們應當努力的，不只是讓時下的大藝術家或大建築師來主動參予；也應該令語文學家主動協助。或者是直接加入翻譯行列，更或者是貢獻力量，協助培養佛教年青一輩的英譯人才。

(三) 佛教經文的語體化是諸多人士的一致看法。由於中國佛教的經典大多數是隋唐以前翻譯完成的，其中的內容文字皆屬文言，意義艱深不易明白，所以近年來常有人作此建議。姜一涵教授在第二屆會議中即提出「白話經文」的看法，當場得到眾人的認同。相信這是一項國內振興佛教，提倡佛教教育迫切之要務。但不容忽畧，而且應該盡速有計劃、有系統地好好展開。

(四) 宗教具有「教育」與「傳播」兩項本質，任何宗教對此二事缺一不可。「教育」(或言教化)是指教育人心，是依宗教教義與精神發揮；「傳播」則指弘宣教義以達成教化人心之目的。當一個宗教漸漸不振的時候，極大的因素來自兩種可能，一者教義教理之不圓滿，經不起考驗，漸遭淘汰。二者未能有效地發揮傳播功能。若此，盡管有再完好的教義也是枉然。今日佛教在中國，失去隋唐之盛勢，並非佛陀教理之不圓融。而是遠自清明以來在振教宏宣上的障礙與不足。因此近年來，許多有心人士企圖從各方面的努力來重振佛教。曉雲法師帶領華梵佛學研究所師生創辦的「國際佛教教育研討會」，即是企盼從佛教教育上來振興佛陀教化的行動之一。從教育著手雖是漫長而艱鉅的，却是一根本且徹底之上策。

但在今日大眾傳播高度發展，普遍影響全人類的潮流下，欲倡佛教教育，其所培養的佛教人材與師資，萬不可缺乏對此傳播新知的認知，否則如何面對當今之大眾。所以去年(第三屆)會議有關的報告中，就有如下的幾點見解。

張麗堂教授對於如何面對廣大民眾的需求，提供最佳的佛教傳播教育服務認為：

1. 舉辦訓練營或研習會，培育優秀大專院校的佛教徒，接受大眾傳播教育的理論與實務之訓練，以便擔負導播編寫節目或文字之責。

2. 可舉辦一次意見反映，或民意調查，針對佛教徒的需求，包括性別、年齡、職業、教育程度、地區分布等，分別探尋各種意願，然後針對其意願，研究今日佛教傳播教育究竟要如何推廣？要以何者為重？

本人去年亦曾假設參考國內「師範教育制度」來開展「佛教傳播教育」，以使所有佛教教育內容中，同時有基本傳播知識的課程訓練；任何人在受過這種教育之後，不但具有佛學專知，同時擁有起碼的傳播概念，能適當地應用而將佛學、佛法有效地傳播給大眾。

二、展望

任何思想見解的初成都是赤誠的，時間與不斷的努力可令它們更臻於成熟與完美。但最大的致命傷來自於「被人遺忘與忽視」，所以學子的熱切期望是見它茁壯，盼它前導。然而建議的實行仍靠眾緣和合，假藉眾人的力量，付諸行動。能夠收到多少成效則隨順自然，不做強求。因此唯有一心秉持求好、更好、再好的意願，佛教教化普潤人心，人間安享極樂淨土之刻，終將來臨。

國際佛教教育研討會，舉辦至今已歷四載。從首屆的初成直到此刻，我們看到它在快速的成長，不論在那一方面都是如此。證明佛教教育的重要性與推廣的必須性是被國內外學術界與教育界所共同肯定。我們寄望它的繼續發展，為一般教育的缺憾帶來斧正，也為佛教本身及其推廣傳播帶來提升作用。因此「國際佛教教育學會」在這種需要性下，被本所所長曉雲法師構想提出。目前正在籌備成立當中，這是個讓國內外，關懷現代教育之得失與推展佛教教育永久性之機構，亦是現代中國佛教學術創新的工作。希望國際佛教教育研究參加的學者，彼此共同努力，將來能提供世界各國教育研究的參考，這是我們佛教悲懷應有的願心。



美國佛教會廿周年記

潘維彊

初冬紐約已經寒冷，天灰濛濛的還下著霏霏細雨。這一天是美佛會成立二十周年的大日子，儘管天氣微寒，但是大覺寺的大廳上來了百多中外來賓、居士。典禮在仁俊會長的主持下，簡單隆重的展開。

仁俊法師說：「……美國佛教會成立二十周年紀念，是應該舉行一個這樣有意義的集會，也應該對過去有一番深刻的檢討；對現在和將來更應該有種種改進和建立。因此本人建議我們今後每一個星期，每一個月，都應該嚴格檢討，認真改進，力求建樹……敢於檢討才有勇於建樹的決心。」仁俊法師繼續說：「……我們需要發心，做一座射不穿的箭垛，以智劍斷絕自我，做一個不倒的槍靶，以悲潮涵育衆生。本人願與本會諸同修發揮這樣的精神與德行……。」

會長致辭後，由大覺寺住持顯明法師致辭，他說：「我很高興看到美國佛教會，在短短的二十年中，有這樣大的成就，希望將來成就更大。美國佛教會與其他佛教會不同，美佛會是能將美國文化、中華文化合而為一……。」這位宗承天台教觀，佛示淵源有自的大覺寺住持繼續說：「……佛教、佛法、佛學、學佛，佛法講因緣，因緣起性空，不破假象，成在中觀思想。佛學講事理，行靠理做基礎，沒有行住坐臥不能講事理、行為止於學問。學佛心重因地，行善舍已，修福修德，看破放下，捨己為人……。」

顯明法師高聲說：「希望在不久的將來，大家齊心合力，從大覺寺、莊嚴寺到更多的寺廟建立，在美佛教會領導下，佛化整個美國……。」

俞時中醫師致辭說：「……美國佛教會我已參加二十年了，看到美佛會的壯大，莊嚴寺又快建好了，這二十年是值得慶賀的，尤其在仁俊、顯明兩位高僧領導下，美佛會一定能發揚光大……。」

沈家楨博士致辭。沈博士簡短有力的只說了幾句，他很謙虛的說：「這二十年來，要感謝佛陀的慈悲，感謝法師們的領導，感謝居士們的愛護，我代表美佛教會向各位致最大的謝意，美佛教會今天的成就，是大家的光榮……。」沈家楨博士以光明寺壽冶老法師一幅賀聯來拜獻給大家：

「顯揚聖教導引羣蒙趨大覺顯明示真心遂令穢土呈莊嚴」
從大覺寺到莊嚴寺，到無數的寺廟，到整個的美國佛化，是美國佛教會的使命。

在大會中中外來賓百餘人中，接著又致詞的有趙真覺教授、李恒鉞教授，以及從加州來的禪光法師，照弘法師等等。

正午有豐富素餐，下午有許多表演，一直到三點才結束。

一九八四、十一、十七、於紐約

永懺樓隨筆之七十三

神通非神通

「剛剛寄出拙稿『魔由心生』給內明月刊不久，這兒溫哥華的佛堂又出了鬧魔的事。不想多贅同類事件，可是，內明月刊賜刊該篇拙文之後，各方讀者紛紛來函，到處都有鬧魔的事發生，從美國到南洋，從台灣到香港，從大陸沿海到內地，都有人來信求救。儘管內明月刊前此已刊出過我的啟事，籲請讀者勿再來函叫我服務，也還是有人寄到內明，更多的是經由其他報紙刊物和友人轉來。」

我倒巴不得夙夜匪懈地一一服務這些熱心錯愛我的讀者，但是個人的精神有限，時間也不夠用，靠著在各刊「爬格子」拿的可憐稿酬，也不夠買郵票來回覆每天二三十封的讀者來函呀！如果把我的文學作品讀者來函也算上，舊雨新知的書翰加上，我就更是從早到晚寫信也回不完了。我不是名成利就的富有大作家，僱不起秘書來代我回信和聽電話，我只是個窮作者，沒有職業，沒有固定收入，全靠賣幾篇文藝稿子騙點稿費生活。在各刊寫佛教文章，大多數都屬義務無酬的，爲了寫佛教文章，我已經減少了文藝稿子，爲了回信，我更少時間寫賣錢的稿子了。並非在此叫窮，也不是開口要錢，更不是不願服務

只有一人來信告訴我：「有人轉來，說『魔由心生』，這兒溫哥華的佛堂又出了鬧魔的事。不想多贅同類事件，可是，內明月刊賜刊該篇拙文之後，各方讀者紛紛來函，到處都有鬧魔的事發生，從美國到南洋，從台灣到香港，從大陸沿海到內地，都有人來信求救。儘管內明月刊前此已刊出過我的啟事，籲請讀者勿再來函叫我服務，也還是有人寄到內明，更多的是經由其他報紙刊物和友人轉來。」

馮場

大眾。學佛人怎可不學慈悲，可是凡人到底是能力太少啊！心有餘，力不足，怎能做到像佛菩薩的普渡遍濟？

凡人終歸是凡人，平庸的我，實在也並無任何神通，偶然得蒙佛恩，而畧有所見，或暫時畧爲釋放潛能，如此而已。除此之外，我仍是個血肉之軀，也有七情六欲，有一「色蘊」，有一「無明」，有一「煩惱」，有一「喜」有一「瞋」，有一「癡」有一「迷」，跟任何一人一樣，要吃要喝，要睡要憩，要大小便。也有貪心，也有「我執」，缺點一些也不少於任何人，或者還比別人多些，有些讀者來函過份謬許，竟有過份尊稱我爲「大菩薩」、「大師」甚至稱「活佛」，真令我感愧得無地自容，惶恐得不知如何是好，我都不是，都不配，只是個學佛修行的俗子而已，毫無法力，前生也不是什麼大菩薩。

我不是一個自滿自大的人，也沒有自我宣傳的用心，上面說的函件太多，是事實，電話一天到晚響個沒停，也叫我應付不了，各方人士對我的錯愛過份與期望太深，這是事實。可是他們已經把我這一個凡夫俗子太高估了，他們錯認爲我是一個有德行的人。也許是由於社會心理之中，有一種心理是在追尋

超人的助力吧？可是我必須鄭重聲明，我只是一個庸俗平凡至極的俗人而已。沒有神通，沒有智慧，沒有道行，不敢當任何過當的稱呼，也不敢以我自己的無知及螢火之光來誤導他人。我說的寫的個人淺薄經驗，只是學佛人的誠意公開與大眾切磋，及以之接引初機學佛者，並無自炫之意。事實上，縱是神通，也只不過是佛學之中的最皮毛膚淺的一環，佛學的精髓並不在於神通，學佛的目的如果只爲了獲得神通，那就大謬了。故此，佛陀切誡弟子妄言神通，當今佛教有識之士亦都戒言神通，我非不知，爲什麼明知故犯呢？只爲方便接引初機而已。

我所講的，好比是託兒所及幼稚園的程度，希望有人聽完兒童故事之後，進一步去上中學大學研究院。千萬別誤將我講的一切錯認爲大學課本。讀者若要認識真正的佛學，還須從經論入手才是！

而且，我所說的天眼通什麼的，實在也不能算是神通，那實在只是人類心力的一種潛能而已。當前各國主要大學都設有「超常心理學系」(Para-psychology)來研究人類的精神力超常現象，科學家努力研究如何釋放人類心力的潛能，包括天耳通，神足通等等。一九八四年十二月三日之夜，美國ABC電視播佈新聞，指出美蘇兩大強國的科學家，分別致力研究如何釋放人類心力，用以探討太空宇宙深處，並且兩國都正在秘密發展人類超常心力作爲武器，用心力偵察敵方軍事機密設備，用心力引致敵方太空火箭爆炸，用心力摧毀敵方核子設施……美蘇兩國爲何耗資以億兆計算研究發展這些人類心力潛能？難道那些科學家都是瘋子嗎？如果沒有對心力有相當深入研究認識，敢發展這類計劃嗎？國會會批准撥款給毫無根據的研究方案嗎？美蘇的軍事用意，固然可怕，非我們佛徒喜聞，但是至少也反映着科學的趨向。

所謂「神通」，是往昔科學未發展，不知其然的名稱。在科學發展到太空物理學和進入次核子世界的今天，應該稱之爲

「人類的超常潛能」，這是我的愚見，神通即非神通！

心力潛能，人人都生來就有，可惜大多數人不去釋放它，不知運用它。如果做到靜定，潛能就會逐漸釋放出來，如果用之於善，則造福自己和他，用之於惡，就會變成害人不利己的可怕武器。

佛教的禪定，潛能送發，舉世公認，道非迷信，其實從其途徑也可獲得潛能釋放，外道禪，科學禪，「功夫」定……都可入定，都可進入程度各別的定境，釋放多寡不同的潛能，無所謂「神通」不「神通」，只是，佛法以慈悲爲根本，禪定的目的亦在於慈悲的發揚。如果經禪定而獲得所謂天眼通天耳通之類，釋放智慧潛能，對於人羣有些善良的功能，或有造福，或有保健，或有助和平，或有助消除災禍厄難，那又何必絕對禁絕談神通呢？佛陀誡弟子勿妄言神通勿濫用神通，可並未說凡是神通就是妖魔邪惡，或認爲在這科學新世紀，任何事都應公開會出來大家參考研究，不應矯枉過正，把人類心力精神的潛能資源永遠視爲禁忌而不肯予以探討追尋，更不應曲解佛陀告誡原意是「絕對不准用神通」！

有些人士，自己說神通，或喜歡宣揚自己怎樣有神通，却不准別人談神通，也有些人，自己常說有幾條龍來皈依他，又如何看見什麼菩薩，又如何用手一摸就治好別人的病，又如何爲誰唸咒使她全身的癌都立即消除，可是對於我實驗禪定天眼通的報告，却大罵爲「妖魔」，是「妄語」。這種態度，未免失諸過份偏激主觀吧？

我有什麼真「神通」？不過是人人都有有的潛能罷了，人人都可使之釋放出來的，人人都可修到天眼通天耳通神足通，而且會比我修得更好，神通更大百倍千倍，正是家家地底都有水源，誰肯掘井汲水就有水用，不肯開井，怎得井水？開了井，如果長久不汲水，水也會乾涸。已開有井的呢，也不必自誇是天下第一泉，除此之外，別無他泉，世界那麼大，難道真的只有誰一家才有井泉麼？有人神通大，可感動得九條龍來皈依

他，也可手一摸就消滅了癌！阿彌陀佛！我們這些小人物，可沒那麼大神通本領喇！頂多只能替人看看身體有什麼病，告訴人家病源而已，這樣也算是「着了魔」，也算是妄語，夫復何言？

人人生來就都有潛能，人人生來都是平等的。說什麼誰比誰高，誰比誰低？說什麼誰才有專利神通？這都是匪夷所思的。

我並非全世界唯一能透視人體的「天眼通」，也不是最好的，只可說是全世界千萬萬個已經「開眼」的人之一，而且很初步很膚淺。尚在實驗學習階段。至於來源，我的確是生來就有這種潛能的，與任何人一樣。也許別人不會留意自己的潛能，而我則注意到吧？你們不是人人都或多或少有些預感災禍嗎？不是到了一處陌生之地，忽然感到似曾來過嗎？何勞誰什麼大師來替你們灌頂什麼的才有那些感覺？

連鷄犬和野生動物都有預感的潛能，能預知地震，螞蟻也預知暴風雨來臨，老鼠能預知船沉，貓狗能見鬼物，蜜蜂預知家運盛衰，鯨魚能發音波連絡全球海洋的同類，蝙蝠能發雷達波搜索，蝙蝠魚與鴿子均能感覺地球南北磁場方向，蚯蚓預知氣候變化，這些都經科學證明的本能及潛能，請問是那一位法王那一位大師為之灌頂而得的？

低等生物都有智慧潛能，連細菌都有識能，人類忝為萬物之靈，反倒沒有潛能？非得什麼大師來灌頂才開竅？那麼，世界各地的天生心力超常兒童與奇人，是不是個個都有幸親近了大師呢？

我從小就喜歡「畫公仔畫出腸」，三四歲就將貓狗人物都畫出骨骼內臟來，老師說我神經有問題，問我，我說：「我看見是這樣嘛！」，我以為人人都與我一樣，一些也不覺得自己有任何別於其他兒童。我看自身也是透視見骨的。長大以後，看見任何世稱絕世美女都是一副副活動骨頭和心肺腸胃，跟肉店吊

着的半邊豬半邊牛，沒有什麼大分別，同樣噁心，同樣可怖！或者這也是我至今仍厭惡婚姻的原因之一，依然是個王老五，算是不良副作用罷！

佛經說「紅粉骷髏」，又說身是臭皮囊，這一點也不錯。我從小就是這樣觀感了，連看到自己臭皮囊也吃驚，世上沒有美色可以引誘得我，這是絕對肯定的，而我小時候又未讀過佛經，又怎知道佛經說人體的穢穢呢？

有人在向佛教界說我是由他灌頂才有天眼通的，我聞之覺得太榮幸了，可真高攀不起！可惜我尚未有過此種殊榮受他或任何大師灌頂呢！

來過舍下會晤的陌生人，在過去四年當中，合計起來也該有千人以上了，這些訪客，來自世界各地，中西皆有，大多數是來叫我為他們X光透視身體內臟的，似乎還沒有一個指出我透視不準確，人人都驚異我果然能看見其體內秘密病源。一個來自香港的八十高齡老太太，連姓名都不知的，我一見面就告訴他胆內有五顆大小不一的結石？她堅持五年前在港照過X光沒有石，我叫她到溫哥華醫院X光照驗，她打電話來說我看的完全正確，她接受我的建議，住院開刀，割除了胆結石，身體比前好多了。這是由甄先生帶來的老太太，越來越健康，像這類事，我在這四五年，不知做了多少，我為人家找尋病源，助其解除痛苦，這也不對嗎？有人還是罵我是「魔」，是「假」，是「妖」，是「邪」，他為什麼不去罵醫生罵X光機器呢？

有人甚至於在講經時不講佛經，却花時間來向聽眾指明我姓名來大罵，說我是「天魔附體」，是「騙子」，是「沽名釣譽」，是「妄語」，是「妄言神通，欺世盜名」……我雖不在場，我在家一面寫稿子，也能聽見他在千里之外罵我，也能看見他罵我的情形，我也不生氣，只是感覺到也太浪費大眾誠心去聽他講經的時間，我只希望這位大師知道，（下轉第30頁）

虛雲老和尚遺相



六十歲三刀冷眼

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

他並不畏死，如果他的身體尚可供狼羣一飽，他又何惜捨此一身臭皮囊？可是，他現在怎能就死去？他有多少的大乘濟度壯志未酬！他根本還沒開始呢！他甚至還未拜到五臺以報慈母之恩。

他想到：「我不甘心就這樣死掉的！我絕對不甘心！」

他又想到：「我必須掙扎！我必須活下去！我這樣死掉，是太沒有意義了！我還有很多的濟度大事未開始呀！我好歹一定要掙扎活下去！」

他哭叫道：「菩薩啊！佛陀啊！給我力量掙扎活下去罷！我已經沒有力量了！我快死了！菩薩啊！我只有乞求您！」

他哭喊道：「母親啊！兒子生不見娘，怎能報答娘親爲生我而死難之恩？我今也快病死了，我却怎能得到五臺山？」

他五體投地拜着，他手足並用，像一隻奄奄待斃的貓狗般地爬行，他的僧袍被雪地磨破了，他的膝蓋磨傷了，溢出了血

。他的兩掌都磨傷出血了。血絲染在雪地上，他的神志昏昏昏迷，他哭泣着，喊着佛號，喊着，喊着：「菩薩！菩薩！娘親啊！」

他自己也不知道已經到達了何處，他現在是昏迷倒臥着發高燒的時間居多，難得清醒，可是只要有些微知覺，他就掙扎向前爬行，爬三步，磕一個頭，他一直牢記着叫喊菩薩。

他發現自己爬到一座小山頂上的一座破廟來了，那小廟橫匾寫着「黃沙嶺山神廟」，廟頂簷瓦已經碎落殆盡，神像斷首斷肢，德清此時已經無力再向前爬行了，四野狼嗥越來越兇，他爬進了廟內，倒臥在神像下面，就完全昏迷了過去！

49

奄奄一息的德清和尚，昏倒在黃沙嶺山神廟內，在譚妄中，在發着高燒，同時不能自制地拉瀉着赤痢白痢，日以繼夜，

瀉了數十次。他已經完全不省人事，他彷彿看見無數的藍色黑色光影變幻，他看見無數青面獠牙恐怖無比的鬼物，他一下子又感覺被烈火焚燒，漫天都是火焰，另一下子又被寒冰刃割着，他並不大理會這些感覺，他無法把思惟連接起來，他只知道己正在死亡之中，他却毫無悔念曾經跋涉，他在譫妄說着囈語：「菩薩啊！」「娘親啊！」

他念念難續，但是他仍然牢記着他仍未完成三步一拜，他的眼臉含着遺憾的淚水。

也不知過了多久，他突然悠悠醒來了，夜寒似冰，雪早已停了，似乎正在融雪，雪地上的雪漸漸薄了許多，却使夜寒更甚，他經過了很久才逐漸意識起他的現實來。他漸漸憶起自己的疾病，他發現自己身臥於山神破廟，他看到一邊斷牆好像有些火光，可是他要很久才明白那是火光。

他無力地望向火光來源，他看見一個人形，他不敢確定那是真實抑是幻覺，莫非這是他彌留的迴光返照？莫非這是彌留前見到的幻覺？

他費了很長的時間來注視那火光的跳躍和那人的背影，那人烤着火，好像在煮着一鉢粥湯，熱汽騰升，那人用什麼在攪拌着。

那人的背影逐漸顯得熟悉，德清覺得好像什麼時候曾經見過它，那鶉結的破衣，那人的一頭亂蓬垂肩的白髮，都是似曾相識。

那人後來轉了臉過來，有着一把長長的花白鬚鬚，一雙白眉。德清猛然驚喜，不能自禁叫了起來：

「文先生！」

那人聞聲，執了火把回頭照看。那人可不正是文吉麼？一點兒也不錯！正是那位老叫化！

「哎呀！」文吉驚問：「原來是你！大師父！你怎麼還在這裏哪？我已經去了長安又回來了，這麼好幾個月，怎麼你還沒拜到五台麼？」

「文先生！」德清再喊一聲，早已淚流滿頰了！他好像見

到了親人一般，千般苦楚，萬種淒涼，從何訴起？

文吉摸摸德清的頭額，又替他把脈，搖頭太息道：「大師父！你怎麼病成這樣子哪？幸虧又遇着我，我若不來此，你就糟了！你這是痢疾兼傷寒腸熱症呀！也虧了你，怎麼居然支撐得了這麼久？看樣子，你有病十多天啦！我若來遲一天半日，只怕你沒救啦！」

德清那裏還講得出話來？只有淚眼仰望文吉。

文吉說：「我也猜得到你的經歷，你不用多講了。我身邊帶得有些藥，待我餵你吃了藥，我給你喝些小米粥，叫你出汗再說。」又道：「你這一身便溺痢糞，叫人作嘔，待我一下替你洗擦乾淨罷！」

文吉先給德清一勺清水，說道：「大師父，你不用擔憂，你的病，有我照料，三幾天就會好的。我包你復原如常可以再上路拜香，現在你先喝了這勺清水，等下我給你藥吃。」

文吉扶着德清後腦，灌餵他喝了清水。德清漸漸感覺得稍為清涼舒適，心中也清醒了許多，感激不盡，掙扎說道：「文先生！我兩次危險都蒙你救濟，感恩不盡，不知何以爲報。」

文吉笑道：「此乃小事，何必掛齒？上次不是跟你講過？今日我助你，明日你多濟人，不就是了嗎？你是出家人，將來弘揚佛法，勸化世人行善，功德無量，你將來任重致遠，你切莫因病灰心輕生才好！」

德清感極淚下：「我此次自份必然無命了！我昏昏沉沉，只這瞋目等死而已，沒料到又再得遇文先生。」

文吉道：「也是湊巧！我去了長安一趟，回程歸五台，本想抄小路，却不知怎的又來到此地投宿山神廟。」

德清道：「我……可惜我病重，又是拜香行路太慢，不能追隨文先生同行往五台。」

文吉曰：「看你從去臘到今，拜了半年，也走路不多，那年才拜得到五台呢？你身體又不好，決難再進行了。其實你有誠心就行，不必一定要三步一拜的，朝禮亦是一樣的，所謂心

動佛知，原不在於斤斤計較形式跪拜。」

德清曰：「文先生美意極爲可感，但我出世不見母親，慈母爲生我而死，我父僅得我一子，我竟背父而逃去出家，父親因我而辭官，而促壽，昊天罔極，我耿耿於懷者數十年矣，我發願朝山，祈求菩薩加被，願我父母脫苦，早生淨土，我任它百難當前，非到聖境，我死亦不退願也，我就是病死，就是四脚爬地，也要爬着拜到最後一口氣的！」

文吉笑道：「你如此癡誠，確也少見！現在別多講那些，你且先休養好了才說拜香罷！」

文吉餵德清喝了一勺藥水，又餵他吃了些小米粥，替他洗刷身上便溺污穢，更換衣望，又替他拿襪衣去外面洗了乾淨，用溶雪化水來煮過衣服，掛在火堆旁邊焙乾。

德清吃了藥，出了一身大汗，身心都清淨了些，望着文吉爲他忙碌，他心中十分過意不去，欲待起身親自操作，却是全身癱軟無力，只有感激望着文吉。

那老者已經看出德清的心意，說道：「大師父，你只顧安心靜養罷！這些小事，何必你去煩心？」

「我委實過意不去？」

「那就是見外了！」文吉笑道：「我們原是信佛的一家人呀！何心掛齒？」

太恩不言謝，德清感激到了極點，也不敢再多講感謝的話了，他眼中含着感激的淚水，無限尊敬地仰望這位白髮蒼蒼的年老丐者，

「你睡罷！」文吉說：「別再多思想了！我這藥，是要你睡的，你睡它三四天就沒事了！」

德清只得閉目唸佛，那藥力發作，德清不久就沉沉入睡了，他睡得很熟，從來沒這樣沉睡過，連夢都沒做，他完全失去了知覺，他完全不知道文吉不時在照料他，餵他喝藥和爲他更換衣服，在他身邊燒了火堆，守望着，日以繼夜，好像是一位慈父守望病兒。

德清再醒來的時候，漸漸覺得自己身上病熱已退，腹中饑

餓，他看見牆壁上火光影子跳躍，轉頭望見文吉在他身邊趺坐入定。火堆的柴火熊熊燒着，文吉臉上含着慈悲微笑，兩眼半閉着。

德清可以坐起來，他的疾病已經完全不存在了！他驚訝地感覺到身心輕鬆。

文吉跌坐在火邊，好像是一座菩薩。德清感激地望着，不由自主地向文吉下跪叩拜。

文吉緩緩地張目，微笑道：「你醒來啦！恭喜你病退！你却拜我作什麼？快請起來罷！」

德清那裏肯聽！再拜着，哽咽道：「多蒙兩次搭救，大恩難報！」

文吉來扶起他，笑道：「說好的不要多禮，怎麼又來了呢？你才病愈，身體虛弱不宜多拜，快免禮了罷！」又說：「你此時必然饑餓了，我煮的小米粥，你且吃幾碗下去，再出一身大汗，就可全愈了！」

德清在文吉的照料之下，過了四五天，已經都痊愈了，他脚步仍有些虛弱，但他已急不及待，就要起香。他背上行李，走幾步，脚步虛浮，氣喘不已，額現冷汗。

文吉說：「我說你仍未完全復原，你却堅要起程！你一心拜佛報恩，孝心堅固，也算難得！我看你如此虛弱，如何背負行李！也罷！我今亦要回山，亦無甚急事，我願代你背負行李，伴送行程，讓你輕盈許多，你但往前拜，心不二念，你得以早日到山，如何？」

德清大喜曰：「若能如此，文先生真乃功德無量！倘我拜到五台，願以此功德，一半回向父母，早證菩提。一半奉送先生，以酬救助之德。」

文吉哈哈大笑道：「大師父！你講這話，真是好笑！我要助你，那裏是爲了你報答？你三步一拜，即使可積功德，又如何可分贈給我？三步一拜，不過表誠，豈有功德？唸佛不過爲求定靜以得智慧，又如何會積功德？虧你還是個飽讀佛經的和尚！講出如此不通的話來！你道成佛作祖，都還是積了功德來

的？你道修行積功德，就如生意買賣？積滿功德就如出足價錢，就可買到得證菩提？你的金剛波羅密經都唸到那裏去了？哈哈！我道你是個有道和尚，誰知仍是個未通竅的凡僧！」

一番話，說得德清好生慚愧！慌忙拜道：「衲子一時失言，皆因心生感激，無以為報！」

文吉笑道：「不敢當！你是孝思，我是順便，不必表謝！」

又說：「提起功德之說！我不免批評了幾句，你莫見怪！你須知，莫說唸佛數珠之數不為功德，就是行善濟度，亦不能計數自以為是積了功德，你若已先存了積滿功德成佛之念，今日計又行了一善，明日又計我又行了一善，已積了幾件功德，此即不是功德！心存積功德，即不積功德！成佛作祖，究竟要積滿幾件功德就可成就呢？是一千件？抑或一萬件？若要計算，又如何計法，難道這是出錢捐官？你要信佛，你要行佛心，但去做！莫問功德！你要濟度，但去做，莫問成佛不成佛！不求成佛，只作修行及濟度，才是真正的佛子！」

德清再拜曰：「文先生開示，極為明白！」

文吉笑曰：「我懂什麼開示不開示？不過在山中住久了，聽得多，拾幾句和尚牙慧罷了！你也別認真！」又說：「走罷！我們上路，我先背你行李前行，你隨後拜香好了！」

文吉背起德清的行李和你自己的叫化行囊，大踏步，毫不費力，別看他白髮蒼蒼，竟健步如飛，一下就去遠了。

德清輕身起香，但捧香橈，十分輕便。他妄想已息，病體漸復原，又外無物累，內無妄念，專心虔誠唸佛拜香，三步一拜，一路順利，由朝至暮，竟可拜行四五十里地，到了日暮，早見文吉在路旁等候多時，連粥飯也準備好了。

此時已無下雪，積雪逐漸消融，他從正月十九起香，拜到二月，太行山上已消白現綠，拜到三月底，路邊都是青草蔥綠了。

他這一晚來到了太谷縣，天色已晚，文吉背負着行李鍋盤等物，陪伴德清到了難相寺。德清進寺拜了佛，又拜見了知客僧，請求掛單。

那知客僧先不問德清來歷，睜起一雙三角怪眼，盯着文吉，問德清：「這位是你甚麼人？」

德清道：「這位是我好友文先生，是一同往朝五台山的，我一路拜香，身體不好，幸得文先生代為背負行李，我才得些拜些路程。如今同抵寶剎，亦請上座准予掛單一宿，明早便行。」

知客僧怪眼一睜，滿面怒容，厲聲咄喝：「虧你也是出家人！出門行腳，也不達時務！這幾年頭，北地遍地饑饉災荒，到處餓殍，朝什麼山？拜什麼香？又是什麼大老官？竟要人服侍？你欲想享福，又何必出門？你見何處寺門有俗人掛單的？你自來倒也罷了，却又帶了叫化子來！真正豈有此理！你當我們這裡是施粥廠麼？」

德清駭然！怎麼竟有這麼的寺門，這麼兇的出家人？佛門原以廣濟博施為宗旨，再窮再苦的寺門，也還救人急困呀！那有這樣子的？西北饑荒困苦，莫非真到了人人都這樣吝嗇無仁的地步？

施捨不施捨，却不能勉強他的，德清不敢回聲，任其呵責，末了才說：「我知我錯了！實不應叫人代負行李的，也不應帶人來求掛單的，既然貴寺不准掛單，我們告辭罷。」

知客僧說：「豈有此理！由你自便！誰叫你來着？」

德清轉念說道：「文先生，真對不起了。你請到客店住一夜，我這裏還有些碎銀，待我給你去付房錢。」

德清說着，去摸出那僅剩餘的兩錢銀子交給文吉，那老者笑道：「銀子倒不須！我自去找地方將息好了！只是你呢？」

德清躊躇道：「我若不能掛單，也只好來跟你同去，任憑你找個破廟住一夜罷，反正一路已經露宿慣了，」就問知客：「我自己在貴寺打擾一單可否呢？」

那知客僧看見德清有銀子，態度又自不同了，變得較為隨和：「你是出家人，掛一單可以的，你明天簽點香油便了！」

文吉於是笑道：「德清師，你也不必跟我去露宿野外了，你連月辛勞，既准掛單，你就不妨在這裏安睡一夜罷，將息好了才好趕路上山呀！此去五台山已不遠，我可先回去，你慢慢來好了，你的行李，我且背去，不久自有人代你送上山交還給你的。」

德清道：「怎好仍累你代背行李呢？我今覺好些了，我自己背罷！」

文吉笑道：「送佛送到西，爲人爲到底。我也不爭這一點路程，我替你背到五台就是了。你又無金銀珠寶，終不致於不信任我罷？」

德清急道：「文先生那裏話來……。」

文吉笑道：「你既嫌，我就走了！我們五台山再見！」

文吉說罷，大踏步走了，轉瞬消失於夜色之中，這邊德清遙望，不免依依。那知客僧說：「你却又歎望什麼？我接你單，你快進來罷，我要關門了！」

知客僧和氣接了單，領德清到灶房，招呼在熱炕上坐下，又奉茶，又趕着做麵，十分殷勤。德清覺得詫異，怎麼此人前倨後恭呢？又見並無別的僧人，因問：

「上座法號如何稱呼？此間常住多少僧家？」

知客僧道：「我戒名寶禪，出家三十年了。此間原有三十餘衆，因連年鬧水旱災，饑荒無糧，和尚都散光了，住持也走了，只剩下我一個老人走不動留守在此，糧食也盡於此了，故此適才多有得罪，幸勿見怪！」

「原來有此苦衷，我怎會怪你？」

德清心中十分難過，勉強受了他半碗素麵，吃完麵，也不想住下了，就把兩錢銀子給寶禪道：「承你傾糧招待，我也只有這一點錢，都捐給你做香油罷，我也不住宿了，我去找我朋友文先生罷。」

寶禪和尚說：「哎呀！莫不是大師父你怪罪我了？你既給了香油，就住一宿又何妨？何必要走呢？」

「不住了！」德清道：「多有打擾，就此拜辭！」

那寶禪和尚拿着兩錢銀子，眉花眼笑，只道德清還有銀子，就苦苦相留：「大師父，剛才是我不是，你就担待點，住到明日才走罷！」

德清搖頭，一逕跨出寺門，寶禪在後面苦苦追喊，德清也不理他了。

德清到得街上，只有一家棧店，尋問店主，都說沒有見到文吉其人，德清在這小小縣城的一條唯一街巷找了個遍，那有文吉的人影？料想文吉必是趕路上五台去了。

德清在野外露宿一宵，拂曉起香，三步一拜，拜向太原府，一路上都不見文吉蹤跡，偶然遇到行人問之，亦無人知曉。

他一路拜香，走了十八天，是時已是四月十八了，夜月正明，他一心想追及文吉，就連夜兼程拜香，次日，太陽一晒，晒得他腦門火燙，西北黃土灰塵甚大，又乾燥又熱天，他竟流出鼻血來了，流血難止，他不知治理，只用土紙捲成一團，塞住鼻孔，那鮮血把土紙都染紅了，他却不歇息，依然三步一跪一拜，大熱天，太陽毒熱，這個瘦弱的僧人，孑然一身，捧了香橈，拜向太原，千里黃沙漠漠，不時捲起熱風漩渦，旋轉飛舞，黃沙滾滾，灰土迷目，叫他流淚，他不時流着鼻血，也還掙扎着，三步一拜，勇邁向前！

又走了兩天，仍未追上文吉，却來到了黃土溝，看見一座白雲寺。他見天色已晚，自己也委實疲乏不堪了，只好上前要求掛單。

白雲寺的知客僧一見德清口鼻都有血跡，立刻就說：「我們這裏不准掛單，和尚快到別處去罷！」

德清道：「不准掛單，就請准我在廊下過夜罷，明日一早就走。」

知客擺手道：「和尚，你快走！這裏也不准留宿，看你口鼻流血，不知是什麼病，你若不走死在這裏，須連累了我們吃官司！」

德清說：「只不過是路上被太陽晒熱了出血，並無大病，斷不會累了貴寺的。」

知客厲聲喝道：「你走不走？難道要我叫人來攆你？」這西北的佛寺，風氣變到如此澆薄！真正可歎可悲，德清搖頭太息不已，離開白雲寺，到路邊宿露去了。

次晨，他進入了太原府城，那太原是大地方，車水馬龍，滿街是人。德清身無分文，不能住店，沿門化緣，只求一飯，也沒有人施捨半文給他，也無人給他，半點飲食，那些商家，還一見就罵的。

「死和尚！」「賊和尚！」「賊禿！來找什麼晦氣？」，有的大叫晦氣，拿出掃帚來打來德清，這西北百姓如此憎恨和尚，真叫德清驚詫！

他東問西找，好不容易尋到了一座佛寺叫做「極樂寺」，滿心以為這太原府大都邑的佛寺，總不致於也拒絕掛單？那知他拜了大殿，那知客儀就走過來，態度十分冷酷兇惡吆喝：

「你是那兒來的野和尚，來此幹什麼？」

德清行禮答道：「我是從南海普陀來的，福建鼓山正式受戒僧人，三步一拜，前往朝五台山文殊菩薩道場，路經此地，請准掛單一日，明日趕路，斷不敢多擾的。」

知客僧喝道：「我管你是南海北海來的，我管你三步一拜十步一拜！我們這裏規矩不准掛單，你若住夜，須納一兩銀子香油，這年頭饑荒缺糧，那個有糧供你白吃白喝？你有銀子就住，沒錢免開尊口，快快離開本寺！」

德清道：「大師父，我委實無錢，既不准掛單，可否准我在簷下暫歇一夜，到天亮就走，決不多擾。」

知客喝道：「叫你走，你就走，囉嗦什麼？本寺是清淨道場，經常有官府女眷來燒香，官府早有諭令，不准閑人在此流連閒蕩，違者拘禁！你快走罷！別在此有礙觀瞻，碰到朝廷命婦來燒香，兵勇拿住了你送往府衙，打你四百大板，還算是便宜發落的呢！若判你是個奸細陰圖不軌，你就更有得受了！」

德清說：「官府怎麼如此嚴厲呢？」

知客道：「西北回亂以後，又接連饑荒水旱，荏苒遍地，官府一直實行戒嚴，嚴拿歹人奸細，難道你真不知？你快走罷！」

，誰知道你真是什麼人？別在此地拖累我們，我們也無餘糧給你。」

德清不敢再多問，只得搬了香櫬再上路，那知客還在後面罵道：「這是什麼年頭？出家人不好好在山修行，却來什麼三步一拜，沽名釣譽！混吃混喝！這野和尚也不知是什麼來歷，沒的惹害我吃官司，虧得沒給他混騙着！這些南方人，都是詭譎奸詐的殺痞！你們招了他住下來，說什定一夜就連香爐法器都偷走了！……」

衆僧都說：「正是，這年頭，知面不知心，小心一點總是好的。」

德清只當作沒聽見，他取路逕向北門而去，找個土地廟，在廟內彎身而臥，所幸土地公泥像不嫌他，由他住了一夜。

二十二日清晨，他出到北門，且喜守門軍士並未盤問，他出了城門，拜了一段路，忽然遇到一個青年和尚，向他下拜，問道：

「大師父！你在拜什麼？」

德清慌忙回禮：「我是三步一拜，往朝五台爲報親恩。」

「啊！」那青年和尚肅然起敬：「大師父從何處來？」

聽聞德清講罷，青年更加欽敬慌忙接過德清的拜櫬，說道：「大師父一路辛苦了，請進小寺休息些時。」

那却是一座小小寺廟，實際不過是路邊一座民房改建的殊無規模，屋內但有三寶佛，兩旁耳房，十分簡陋。

德清一路受盡呵責奚落，難得遇到這樣恭敬，這座承恩寺雖小，却充滿佛家的溫暖，那些名利大寺雖大，却是那麼冷酷無情！德清真是無限感慨！

那青年和尚十分恭敬，德清參拜了佛像，他就打橫跪下叩頭回禮，然後請入方丈奉茶奉飯，恭謹備至。

德清十分感動，因問：「大和尚你似僅二十餘歲，口音又是外省人，何以在此主持呢？」

青年垂淚道：「我戒名文賢，是江蘇人氏，先父在此地做官多年，後在平陽府做知府任上，被奸人陷害官司，含屈自絕

，先母亦以身殉，我當時年僅十二歲，無依無靠，無親無友，家鄉遙遠，族人又不要我，我被迫得走頭無路，幸得父親生前待人至厚，與此地鄉紳有些往還，我得到一位鄉紳幫助，收留在他家的家寺出家至今，此寺就是他家夫人爲報佛恩，捨出的一座房子改成的家寺。我在此已十三年了，從未見有僧人拜香經此，今日得遇大師父，真乃萬幸！好似見到親人一般！大師父，你無論如何在此長住，俾我供奉，請你教我佛學才好！我在此獨自一人，又無人開示，除了唱念焰口之類，混飯吃，佛學一概不懂的，你無論如何得教教我！

德清想起自己身世，又憐文賢孤苦，不禁流下了熱淚，說道：「我們正是同病相憐了！」就把自己的身世及出家始末告訴文賢，又說：「修行就是不能免受苦的，就是必須忍受孤獨寂寞的，沒有苦行鍛鍊就不知實行修行，沒有孤獨寂寞，就不能引發反省內明！唸佛讀經，更是不可或缺的，沒有佛經指引，就不得明路。」

文賢說：「德清師指示，令我頓開茅塞，你務必在此長住教我方好！你若不肯教我，我却往那裏去學？我在此有責看守此寺，不敢擅離的，不能去五台山學法，不然我也願跟隨你一同拜到五台了。」

德清道：「我也是參學不足的，不懂什麼，既然你這般誠意，我也說不得，只好多留幾日和你研究一下佛學的基本知識罷，若要我長住，却不可能，因我拜香之願未完成，我不能中途而廢的。」

文賢喜出望外，連忙拜謝。

德清想起當年自己求法之苦，他十分同情文賢，乃悉心將自己的心得都講給他聽，指導他。

天天講學，不覺住了十天，德清說：「文賢師，我已盡我所學了，再多住也無甚饒益於你，我須就此拜別了！」

文賢哭道：「德清師！你好像是我親人兄長一般，教導我學佛途徑，使我得益不少，你好歹再多住些時，小寺也還供奉得起。」

德清道：「我不能再耽擱我拜香之願，我拜了三年，行了數千里路，豈有將到五台而前功盡費之理？親恩未報，於心常耿耿！」

文賢情知留不住，只得說：「弟子也不敢有誤你大事，既如此，希望你將來拜完再回來盤桓些時罷！」

文賢再奉納一些衣物銀兩，說道：「弟子別無孝敬，這一點菲儀，聊供師父路上使用。錢是此寺施主捐贈的，我省儉下來積聚的……」

德清那裏肯受？說：「你留着將來施捨救濟災民饑民罷！」文賢無奈，收回錢物，說道：「那麼就讓我恭送一程，聊表心意！」

文賢代捧香案，陪着德清三步一拜，足足拜了十餘里地，還不肯回去。

德清道：「千里亦終須一別，文賢師你請回罷！我們後會有期！」

文賢拜倒在地，大哭不止：「師父！師父！前途保重！我知你不會再回來的了，我知道的……」

那青年和尚伏在路上哭得多麼傷心！德清也流淚不停，正是，相逢何必曾相識？同是天涯淪落人！

德清硬着心腸，說道：「請回罷！我將來會來看你！」

文賢哭道：「師父，你是騙我的，我知道，我知道……」他哭得真可憐，這個孤兒身世的孤僧，孤獨又淒涼，流落異鄉，在這冷酷無情的地方！

德清硬着心腸前進，只顧三步一拜，他連頭也不回，他必須這樣做！否則他永遠也休想離開。這孩子令他想起他自己的青年時代，也令他憶起他的弟弟。

文賢哭拜在地，他看不見德清的臉，他不知道德清一面拜一面流着熱淚的。

（未完）



世界佛教僧伽會

三屆四次執委會決定第四屆大會於七月初在泰國舉行

世界佛教僧伽會第三屆第四次執行委員會，於本年元月八日在台北舉行爲期兩天的會議。來自香港、韓國、馬來西亞、新加坡、斯里蘭卡、泰國、美國及台灣的代表與觀察員計三十餘人出席。

會議由會長白聖老法師親自主持，除了感謝大家千里迢迢趕來出席會議外，更希望能共聚一堂爲未來的會務發展提供卓見。來自各國的執行委員們也紛紛報告了當地教界的活動概況。

世界佛教僧伽會成立於民國五十五年，第一屆大會在斯里蘭卡科倫坡舉行，第三屆大會於五十八年在越南西貢舉行，後因創始人秘書長蘇拉達法師逝世，會務處於停頓。直至民國七十年，白聖老法師基於世局日漸動亂，衆生陷於火宅，唯有佛法的滋潤始能爲世局挽狂瀾，爲衆生解倒懸，而「佛法弘揚本在僧」，爲推動全球僧伽的弘揚工作，恢復世界佛教僧伽會的活動是刻不容緩的，故與悟一法師共同策劃，獲得香港覺光法師與洗塵法師的全力支持，十二月間在台北舉行了第三屆大會。在海內外教界人士一致出錢出力共同支持下，來自十八個國家地區，七百五十位代表與觀察員爲期七天的盛會，爲佛教史上展開了新的一頁。

第三屆大會推選了白聖老法師爲會長，悟一法師爲秘書長，並通過總會秘書處設在台北市，與中國佛教會合署辦公。三年來，全體執行委員不遺餘力地爲僧伽之國際團結與學術交流而努力。本次執行委員會會議更作了一項重大的決定，第四屆大會將於今年七月初在泰國曼谷召開。

對於第四屆大會的各項籌備工作，香港覺光法師、永惺法師，新加坡傳南法師，斯里蘭卡偉波拉沙法師，偉馬來拉打拉法師，台灣淨心法師，悟明法師、聖印法師均提供了寶貴的意見，泰國左坤特邊馮法師表示將回國發動泰國佛教界全力支持，務期大會圓滿成功。會議間並一致推請達能法師與真頓法師主持泰國方面的籌備工作，並隨時與秘書處協調聯絡。

與會代表們共同決定，在大會開幕前一星期，啟建水陸大法會全堂，由來自各國各宗派高僧共襄盛舉，祈求世界和平，人民康樂，以帶動當地會前活動的高潮，並爲大會籌集經費。

爲貫徹佛陀慈悲精神，會議並決定募撥專款救濟泰邊難民，並於會後安排赴難民營慰問，將一般國際會議習慣性的書面決議，化作有意義的實

際行動。

會議經過一天半的討論，於九日中午圓滿閉幕。台北市佛教會理事長淨良法師特於八日中午在來來飯店宴請全體與會者，了中法師也代表中國佛教會於九日中午設豐盛齋宴款待各執行委員。大家在一片告別聲中，相互勉勵共爲第四屆大會盡心盡力。

檀島玉佛寺籌劃擴建

羅錦堂教授榮任主席

檀香山玉佛寺，位於檀島有名之鑽石山下，行數十武，即達世界有名之Waialeale海濱。島國四時如春，風景幽美，有世外桃源之譽，檀香山有夏威夷大學，學生來自世界各國者數萬，人材輩出；但以往並無比丘尼僧畢業於該學府，此次玉佛寺淨仁、淨一兩師同時畢業於該學府宗教、教育、心理學系，一時傳爲佳話，教授來寺稱讚二師之聰慧，及努力向學之精神，並商得其師妙瑞上人同意，將指導二師英譯華嚴經，以攻讀博士學位，並配給二師獎學金以資鼓勵。

淨仁師，曾畢業於香港東蓮覺苑佛學院，淨一師，曾肄業於台灣佛光山佛學院。二師對佛學素養甚深，此次於該校畢業後，又將在佛學高深之教授指導下，奉獻其譯經弘法才智，發揚佛教利人度世偉大事業，瑞妙上人亦將偕同此次玉佛寺護法會，榮任主席之夏威夷大學羅錦堂教授等，籌劃擴建玉佛寺，以便多容納有志青年從事譯著，並創辦佛教學校，宣揚佛教教理，並便利各國有志修學者清修，傳播我國文化精華於海外，希望不久即能實現，則青年幸甚、佛教幸甚！

素陶小罐是何時文物

佛教歷史可能要改寫

國立歷史博物館一樓展出的「素陶小罐」，如果能够確定是西元前三十六年的文物，佛教歷史將改寫。

這一件素陶小罐，多年前和其他三件小陶罐，從中央圖書館移交史博館收藏。罐高七點五公分，口徑四公分，罐的一面中央雕著一尊坐佛，另一面有篆書銘文「建昭三年造」字樣。

「建昭三年」，是西漢的年代，換算成西曆是西元前三十六年。

根據記載，西元一世紀前後，印度還沒有鑄造佛像的風氣；而佛教傳入中國，也是西元元年以後的事。

李玉珉說，從這一件「素陶小罐」上的飾佛，得知中國在西元以前有佛教造像，顯然的印度身為佛教發源地，他們有佛教造像必定在西元前。現存中國四世紀以前的佛教造像，有的是純粹佛教系統的佛菩薩像，有的則仍遺留了傳統神仙式樣，佛道二風混合，是佛還是神，難以分辨！

史博館基於這件小罐影响到佛教歷史，決定舉行鑑定會。集合專家的經驗和眼力，希望早日解開「建昭三年」的疑惑。

光明佛教事業基金會

贈發佛教子弟獎學金

(本刊訊)財團法人台北市光明佛教事業基金會七十二年第二次獎助學金，業經該會與助學金委員選評會議審查評定，所獎名單如下：

資訊組：賴承章、蔡淇滄、林俊華、蕭超先、賴明仁、陳河伯、黃世芳、江立倫、方治行、林純真等十一名，每名獎學金一萬元正。

大學組：游章能、劉銀針、潘淑卿、盛嘉美、黃素、呂石玲、許翠玖、魏良瑜、韓楷樺、任

振煌、楊真真、何彩燕等一十二名，每名獎學金五千元正。陳興中、釋智開、鄭書青、林佳蓉、黃志堅、陳明輝、蕭秋英、洪先春、王麗華、蔣秀蓮、方家瑜、陳美純、賀孝銘、鄭經和、李真行、游曉美、張志敏、林慶仁、林肇崇等一十九名每名助學金二千五百元正。

專科組：釋果良、釋果源、周映意、釋果圓、釋果峻等五名。每名獎學金四千元正。游曉薇、蘇錦雲、釋性明、釋法通、釋證普、釋果空、丁光珊、釋心諦、釋開舟、吳德蕙、林淑暖、蕭珠惠、釋開賢、黃香蓮、釋聖弘、釋證光、許偉鈞、章家瑞、金美真、釋法中、釋悟常、釋炫慧、釋會容、釋地觀、釋見月等二十五名，每名助學金二千元正。

高中組：林淑鑒一名，得獎學金三千元正，劉嘉明一名得助學金一千五百元正。

以上資訊、大學、專科、高中等四組，入選學生七十三名，頒發獎助學金新台幣二十八萬二千元正，及入選證書各一份。該會並定於十二月二十二日(星期六)下午三時，假台北市羅斯福路三段二八一號十二樓，中華佛教居士會佛堂，舉行頒獎儀式。

捐款鳴謝

李蘇芳居士	港幣500.00元
黃兆榮、周美雲居士	港幣500.00元
熊旭東居士	港幣500.00元
應金玉堂居士	港幣400.00元
檀香山玉佛寺	港幣240.00元
加拿大湛山精舍	港幣100.00元
中華佛教圖書館	港幣100.00元
李德遠居士	港幣100.00元
陳綺蘭居士	港幣100.00元
陳耀榮居士	港幣100.00元
彭柳軒居士	港幣50.00元
陳娟珠居士	港幣225.00元
妙法寺	港幣7,308.00元
總計	港幣10,223.00元

一五五期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣10,223.00元
發行收入	港幣3,519.00元
總計	港幣13,742.00元

二、支出：

印刷費	港幣8,114.00元
稿費	港幣2,600.00元
郵費	港幣1,628.00元
什費	港幣1,400.00元
總計	港幣13,742.00元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社長 釋智敏
發行人 釋金山
主編 沈金成
編輯 沈金成

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., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Phuphar 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, North 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E2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

佛元二五二九 中華民國七四年
三月一日出版

每册定價港幣肆元



▷ 莫高窟 45 窟唐塑迦葉尊者像



△ 敦煌莫高窟 45 窟唐塑菩薩像