李潤生著

佛教生活小品

山齋絮語

黃國樑題





【目錄】——生活中的佛法 山齋絮語

013 霍序

一 遊履篇

016 臨安的氣象
020 自緣身在最高層
023 木魚峰上
027 桃源幻境
030 懷舊

二 人物篇

034 壇經中的神秀
041 點滴的感受
045 文士與禪機
048 哭也有懷



巨星的殞落 052
天皇之死 055

三 懷舊篇

靈堂雜感 060
輓歌——悼念我的學生馮潔貞君 063
情理的交融 066
續佛慧命 071
寸草春暉 076

四 藝文篇

釋三寶歌（上） 082
釋三寶歌（中） 087
釋三寶歌（下） 091

095 鐘磬之音
098 春到人間
101 蘆花淺水
105 相縛
108 琴詩
112 讀《參禪偈》
117 聽樂有感
120 留將一面與梅花
124 蜘蛛之絲
128 自力與他力
131 沉淪與超拔
135 讀《好了歌》
139 船子禪偈辨解
144 禪詩的弔詭

空手把鋤頭試解 148
神秀惠能偈辨 152
惠能次偈衍文試辨 156

五 思想篇

假說與離言 162
宗教與生活 165
有容乃大 169
談輕生 172
五種姓的論證 176
仁者心動 180
魚之樂（一） 184
魚之樂（二） 188
魚之樂（三） 192



空的消極意義 198
空的積極意義 202
空義的轉化：我空 206
空義的轉化：一切法空 209
空義的轉化：即空即假 212
九十年代佛教文化的進程 216
「浮屠」詞義的商榷 220
經教的局限性 226
反思與懺悔 229
談佛教的普及現象 233
不昧因果 236
談宗教的存亡 241
立志與發心 244
悲與智 247



談宗教戰爭 250
控制人口 254
知與行 257
閒話自然 260
南韓僧制改革（上） 267
南韓僧制改革（下） 270
承擔與感應 273
信仰的境界 276
信仰的交涉 280
修辭立其誠 283
談第一因 287
再談第一因 291
論生命延續 294
欣賞與溝通 297



302 般若心經的物理學詮釋（上）
308 般若心經的物理學詮釋（中）
313 般若心經的物理學詮釋（下）

六 生活篇

320 教我如何說
322 離言
325 哭也有懷
329 你可是個佛教徒
332 佛徒知多少
334 僧寶的禮讚
337 苦與集
340 滅與道
343 南柯紀實



346 人間好時節
349 十年的回顧與前瞻
353 隨喜與破執
356 野曠江清
360 信徒的醒悟
364 插了梅花便過年
368 現觀與錄像
371 即相與離相
374 無相報施
377 橘子的遭遇
380 競爭
383 逃避與面對
386 解疑（上）
390 解疑（下）

393 契機
396 解嘲
399 思親法會感言
402 觀魚
405 地藏經給我的一點啓示
408 歷史的使命
413 無聊的玩意
416 禪修妙用
419 祈福與轉運
422 過客
425 山居
428 初雪
431 看花時節
435 放生



生命寫照 438
人權與法治 442
杜鵑花的失落 445
聽琴 448





霍序

法住學會成立，即同時出版其會刊《法燈》，以伸張宗旨，號召同道。十七年來，每月一期，未嘗間斷。潤生兄以荊山筆名，闢專欄，每期寫一文為助，亦十七年矣。此種堅持與毅力，並世少見。

潤生兄之文，雖謙稱「絮語」，而實深有所感，方發而為文，故無浮泛之言、不切之語。舉凡生活所及、遊履所至、思想所觸、性情所動，皆能信筆寫入，使讀者如臨其境，如見其人；是以題材雖廣，皆能一一道出其意蘊，誠非一般文字可比也，況其精神所寄，有超逾於此者耶！

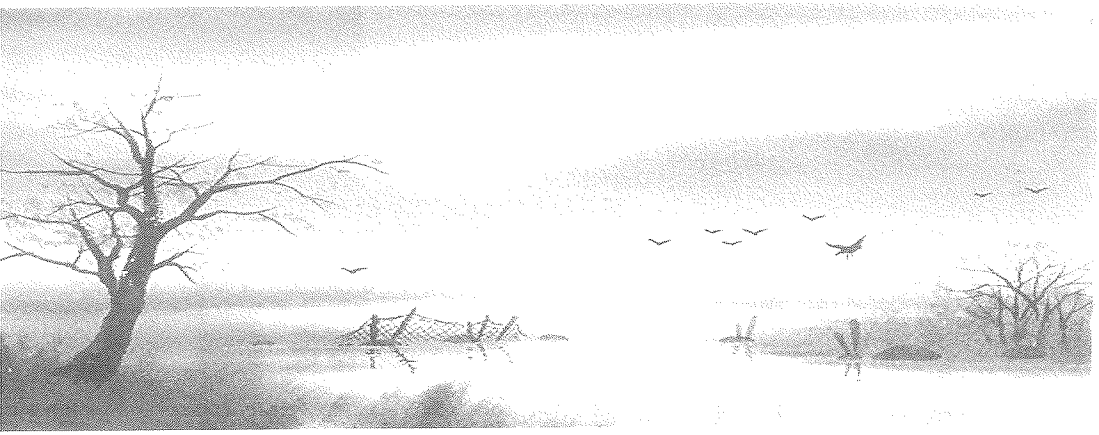
潤生兄今集其「絮語」，凡百餘篇，彙為一冊，分別於台灣、北美出版，囑余作序。余喜其言之能傳，又喜其文之能播於遠道，必有功於法



矣，豈可不樂為之介哉？因以數言，為之引發如上，兼表對潤生兄多年辛勤為文相助之謝意。

霍韜晦　序於香港法住學會

己卯年春日



一

遊履篇



遊履篇

臨安的氣象

中國佛教寺院之盛，無過於蘇杭一帶。杜牧詩言「南朝四百八十寺，多少樓台煙雨中」，若單指六朝的金陵尚可，若兼言蘇南浙東，則何祇此數？自南京而下，以迄普陀、溫州，無論大城小鎮，其勝景風光，皆由寺院莊嚴而成，於是佛教寺院藝術，於蘇浙一帶，已與中國傳統的文人文化融合而成一個整體。

當遊人踏進杭州，這個南宋的故都臨安給人的印象是文人的溫順，即使是岳王廟、岳王墳的建築，也無法使人感受得到「駕長車，踏破賀蘭山缺」的氣象。著名的佛剎如靈隱寺等，論氣概，也不能與龍門、雲岡比擬。杭州市民自翊林木之盛，平均每人可配得八十多株。每當暮春三月，



踏足大街小巷，都不禁給鵝黃嫩綠的樹色吸引。西湖聞鶯的柳浪，展示出拂水嬌柔的媚態；而道旁的小松、水杉、銀杏、丹楓也不比綠柳垂楊剛健得多少。若論松喬巨木，此間簡直不可一見！這個臨安古都，沒有天安門的廣場，沒有長安大街的康莊大道，也沒有紫金山足以極目江天的嶺嶽。跑上六和塔，雖然可以把錢塘江、錢塘橋，乃至整個杭州市郊盡收眼底，但總覺得欠缺了站立長江橋頭，看萬里長江的奔流，想千帆並舉、百萬雄師的豪氣。往日我實在不解陸游過石頭城，登賞心亭而吟詠

「孤臣老抱憂時意，欲請遷都涕已流」

的心意所在。老以為南宋君臣，只知貪圖逸樂，「躲進小樓成一統」、「直把杭州作汴州」的不是。卻沒想到臨安的氣象，原來祇有溫婉優美的一面，而缺少了陽剛壯美的一面；東坡所說「欲把西湖比西子，淡妝濃抹總相宜」確足以作臨安的寫照。缺乏虎踞龍蟠氣象的臨安，若以宋代丹青來作比況，則固然沒有巨然「秋山問道」的雄健，沒有范寬「溪山行旅」的粗豪，就連張擇端「清明上河」的繁華鬧熱也談不上，恐怕唯有道君的



文人畫幅差可比擬。這樣的一個臨安小鎮，作為臨危苟安避難之所尚無不可，作為安邦復國的大都，則必貽笑於漢光武、晉元帝等大方之家了。放翁諸人，一再上表，就地靈人傑而思之，其用心實在良苦！

不過，法不孤起，必待衆緣；南渡宋室的偏安臨安，也必然受到當時主客各方條件的制約，不能把「黎民淚盡胡塵裏，南望王師又一年」的責任，全部推到臨安的小家氣象去。可是主觀意識的自身，也是衆緣中的一股強烈增上力，所以英雄也可以造時勢，有志者未嘗不可以憑其才智膽色，把握千載時機，發揮其旋乾轉坤的大用，此弱之所以勝强，危之所以轉安，往往於不可容髮之間以顯其過人識見。置諸死地然後生，投諸亡地然後存，古今中外的圖大業做大事者莫不如此。怎有避地海隅，奉行投降政策，私心自用，割地賠款，而可以興邦復國的呢？

今初臨杭州，賞西湖勝景，過岳王廟，拜岳王墓，敬仰其義膽包天、忠肝蓋地的民族正氣，成此篇，擲筆而三歎！



「溫婉的臨安，正缺少了虎踞龍蟠的氣象。」



遊履篇

自緣身在最高層

自少喜聽飛來峰與冷起泉的故事。所謂「泉自冷時冷起，峰從飛處飛來」，好一對運用分析命題與恆真式語言技巧所構成的聯語，多有真趣！

今年春暮，有緣到杭州靈隱寺一遊。飛來峰就在寺南。可惜那天風雨如晦，濃雲密蓋，飛來峰緣慳一面，遑論凌登絕頂，一覽江湖雲樹的逸趣。憶昔宋皇祐間，王安石從鄞縣返臨川，登飛來峰，寫下一絕：

「飛來山上千尋塔，聞說雞鳴見日升。
不畏浮雲遮望眼，自緣身在最高層。」

論者無不賞其「不畏浮雲遮望眼，自緣身在最高層」的佳句。敘事、寫景、說理、抒情，渾然融注於這十四字中。荊公日後認為「天威不足畏，



人言不足恤，祖宗不足法」，力排眾議，推行新政，其胸襟抱負，早於詩句中情現乎辭了。今人漫畫家豐子愷在他的《古詩新畫》裏，便寫有「不畏浮雲遮望眼，自緣身在最高層」這一幀。我雖不擅丹青，但每當閑暇，開卷必讀此畫，心與神會，不忍釋手。今臨靈隱寺，對飛來峰，望眼為浮所蔽，無緣登覽，也許是要多修點福德資糧的啓示吧。

昔者有趙州從諗禪師，一天外來的僧人探望他，趙州問道：「你以前曾到過這兒嗎？」對方點點頭說是。趙州便說：「吃茶去。」

趙州再問另一位僧人，那人回答：「這是我第一次到來的。」趙州也說：「吃茶去。」

這時站在他身旁管後院的和尚看了大惑不解，問道：「曾來過的，你請他吃茶去；未曾來過的，你也請他吃茶去，這究竟是甚麼意思？」趙州便叫他一聲：「院主。」院主回答：「是。」於是趙州又說：「吃茶去。」

好一句「吃茶去」，站在山腳的人，視野有限，便變成了障眼的浮



雲，看不透「禪」是從日用常行中得以體會的，看不透「平常心是道」，於是究竟「曾來的該吃茶」，抑「不曾來的該吃茶」，乃至「請問的該吃茶」？種種妄情，種種疑竇，油然湧現，不能自已，遮障法眼，遮障慧眼，遮障佛眼，可不怯畏？

到了日升雞鳴，處身飛來山中，千尋塔的最高層上，則「狗子有佛性，無佛性」、「即心即佛，非心非佛」，都似足下浮雲，無礙於行者的解悟。於是「動與靜」、「去與來」、「空與有」、「凡與聖」、「體與用」……無不相對而相印，相融而相攝，廓然無礙，聲入而心通了。儒者所謂「耳順」，佛家所謂「兩言一會」，都是這個「自緣身在最高層」的境界。



遊履篇

木魚峰上

以工商業與金融業蜚聲國際的香港，除了青山禪院有石杯飛渡的傳說外，恐怕沒有甚麼名勝古蹟或藝術創作可以衒耀於世界了。——但，請不必灰心，不過三年，座落在香港西南離島的大嶼山中、寶蓮寺前、木魚峰上，將要矗立著一尊露天青銅大佛像，一座將被譽為全球最高的青銅釋迦牟尼像。這可說是香港宗教文化史上的一件大事，怎可以等閒視之呢？

據說：這尊大佛高廿六多米，重二百五十多噸，以青銅千錘百鍊鑄造而成，外型古樸素雅、優美而精緻。由於工程過於巨大，得要邀請中國航天工業科技術諮詢公司承建；所以天壇大佛建造簽約之日，除了布政司主禮，宗教代表、工商政界名人出席外，遠自北京而來的航天工業科的工程



師也出席了這個盛會，其莊嚴隆重，由此可知。

聞說這座青銅大佛像的座基，是仿照北京天壇的圜丘而設計的，所以名為「天壇大佛」。這座以六千萬港元建造的「天壇大佛」竣工之日，它的磅礴氣勢，雖與龍門、雲崗石刻相比，容或還有距離，可是若跟北京的臥佛、上海的玉佛、樂山的坐佛相較，則各因其特色，而可以分庭抗禮。何況佛像面相，象徵著圓滿的福德、圓滿的智慧、無盡的慈悲，使人見之，肅然起敬，則一切貪、瞋、癡的根本煩惱也未嘗不可暫伏。所以《大學》有言：「小人閒居為不善，無所不至；見君子而後厭之，揜其不善，而著其善……」木魚峰上的「天壇大佛」理應亦能發揮如此的大用——雖然釋迦涅槃之前，訓示弟子以「法」與「律」（經教與戒律）為依，而造像是佛寂滅三百年後的事吧了。

要建造這樣一座宏偉莊觀的佛像卻不是易事，籌建大德及玉成其事的法師、居士，自當成就無邊功德。可是宗教信仰終究是心靈自我淨化的事，我們不能單靠佛像鑑賞的「移情作用」來改變我們的氣質，斷伏我們



的煩惱，提升我們的「信仰境界」。我很贊同姚繼華老先生的高見：成立佛學院是急不容緩之事。



「宗教信仰終究是心靈自我淨化的事。」



遊履篇

桃源幻境

也是一個陰霾淫雨的暮春季節，每天放學回家，總是悶在房子裏，多麼困人！難得周末老天放晴，背過了剛學到的「桃花源記」，約到了隔鄰的老蘇和老許，也仿效古人「尋幽探勝」，可說是童稚生活中的一件賞心樂事。

那時居住的地區有三個小丘，一是信教山，一是山谷山，一是大環山——它們在我的心坎中，不比五嶽遜色，所謂「境從心生」，所以「門前溪一髮，我作五湖看」，也許就是這個道理。

我們這群野孩子攀的也是平日常到的信教山。光復不久，山上的教室早已是頹垣敗瓦。這兒土地雖不平曠，屋舍亦非儼然，可以依山坡搭建的



鐵皮木寮，卻也參差有緻；雖然沒有良田美池，但那瓜棚菜畦，足供野孩子打發日子。所過之處，雞飛犬吠，心中還是有點驚懼；碰到帶有外江口音的壯男健婦，看來有點不慣，可是山壑間的山花野草，可以採之無禁，石澗污塘的螃蟹小魚，可以捕之不竭。——山外沒有桃花，山內沒有桑竹；對我們這群野孩子來說，還是一個桃源似的小天地，對山中木寮裏的居民來說，也該是避世的好地方，也該是人間的樂土，至少在我們的小腦子裏確有這樣的看法。

轉瞬又是半載，秋去冬來的晚上，北風吹得挺勁，大環山的寮屋給大火燒了，接著山谷山也給火神化為焦土。在哀傷之餘，也得替沒有受祝融眷顧的「武陵人」慶幸：平日則粗茶淡飯，冬年時節，則設酒殺雞，這樣的與世無爭的生活得以保持下去！

在野孩子心裏的那個桃源，早已變作石屎森林，再沒有瓜棚菜畦給人穿插，沒有山花野草可供採摘，沒有螃蟹小魚可讓人捕捉。帶有外江口音的壯男健婦，也許變作老嫗衰翁。夏之日，你們那鐵皮木寮擋得住風雨



嗎？冬之夜，那破板縫截得住砭骨的寒風嗎？平日有茶飯充饑？冬年有雞酒應節？今天都難以一一求證了；探索民隱，改善生活，擔子就落在「食肉者」的肩膊上。那如幻如化、似真非實的「桃源」，就讓它存在於野孩子們那天真無邪、至善至美的赤子之心裏，實沒有作客觀求證的必要了。



遊履篇

懷舊

又是「山涵秋影雁初飛，與客攜壺上翠薇」的時節。偶爾躑躅於往日「生於斯，長於斯」的社區，又是一種驚訝：山丘林壑，廿年前早已蓋上五、六層高的公屋，今天在馬路縱橫、天橋交錯的鄰畔，又矗立了一幢幢高數十層的摩天大廈；車水馬龍，絡繹不絕，好一片繁華景象。

在我的心坎裏，這一幅盛世的宏圖，不曉得為的甚麼，卻總無法取代往日山丘林壑所給我的印像。當時的我，不懂得何謂法身，何謂般若，可是青青的翠竹，鬱鬱的黃花，卻向我招手。放了學，丟下了書包，往座落於「信教山」麓的水族館去。

這所水族館，我從來沒有嫌它簡陋；雖然薔薇花架垂下了枯枝，如燒



的楓葉還沒有紅起來，可幸連翩的蜻蜓，往還穿插於黃菊與翠竹間，帶著我，忽高忽低，忽聚忽散，遊遍了小園的每一角落。水族箱裡都是熱帶魚，沒有幻彩的射燈，沒有巴西的獅頭與彩蝶，可是很平凡很平凡的七星與紅劍，卻能顯出自己的丰姿。我最愛的，還是那拖著長長鬚鰭子的神仙魚，那種安閑飄逸的神氣，怎不教我怡然？我蹲在水族箱前，張開嘴巴，牠們游向東，眼睛便轉向東，游向西，便轉向西；有時穿進水藻叢中，失去了影蹤，我只好瞠著眼，靜待著牠們，心裏卻沒有半點的焦躁。這樣的我，便陶醉了一、兩小時——那時小小的我，無拘無束，不知不覺地也許進入了物我兩忘的境界。

時代的巨輪不斷地前進，好一個兒時的樂園化作子虛烏有，往昔的園主不知到了哪兒去了！遺下來的只有存在我腦子的一個圓美的影像，這個「過未無體」的影像，在我，卻是一個永恆，沒有甚麼可以取代它的地位。——這也許是俱生無明的作祟吧，人總是要懷念著過去的，在人的記憶中，尤其是兒時一些值得留戀的生活趣事，它永遠充滿著真趣，充滿著



生意。我不曉得這是人類的一種崇高的美德，抑或是根本煩惱的具體表現。



二

人物篇



人物篇

壇經中的神秀

世人讀《六祖壇經》，很容易把神秀看成反面人物。產生這種錯覺，可有幾種緣由：

一者：神秀所呈「無相偈」，實非無相，還未能「見自本性」，出自「本性般若之知」，所以弘忍評他於「無上菩提」，「祇到門前，尚未得入」。若與惠能的偈文相較，於心性的體會上，相去實遠，因而使讀者誤以為他不自量力，未證謂證，未得謂得，有妄求法衣，覬覦法統之嫌了。

二者：當弘忍向門人宣佈，邀請有智慧者作偈，以評定第六代傳人之時，大家都不熱心，因為神秀是教授師，神秀得法，自可依止，何必勞神？及神秀書偈壁上，弘忍勸衆「依此修行，不墮惡道」，並喚「門人盡



來，焚香偈前，令衆人見，皆生敬心」。到了弘忍讀了惠能偈文，恐衆人知，只好佯言：「此亦未得了（悟）。」及至三更為惠能說《金剛經》，「惠能一聞，言下便悟」。於是弘忍傳以衣法，並囑咐他說：「自古傳法，氣（命）如懸絲！若住此間，有人害汝，汝即須速去。」於是送到九江驛，吩咐他待自己坐化之後，善誘迷人，在南方把禪法弘揚。兩月之間，追逐而來，妄求奪法的雖未得逞，但為數竟達數百人。此數百人，使人聯想到他們都是神秀上座的崇敬者或追隨者；更壞的推臆，他們也許是神秀遣派前往的。那末，神秀的嫌疑便更難辯白了。

三者：十數年後，神秀在荊州玉泉寺弘揚漸修之教，而惠能則在韶關曹溪弘揚頓悟之法。神秀常聽聞人說惠能禪法，「疾直指路」，於是便遣門人志誠到曹溪去探個虛實。結果志誠在惠能處聞法，「言下便悟，即契本心」，於是道明來意。惠能說：「汝從彼來，應是細作（奸細）。」志誠也承認，但他解釋說：「未說時即是，說了即不是（奸細）。」慧能誘導他言：「煩惱即是菩提，亦復如是。」遣派奸細之事果若屬實，則神秀



的反面人物的形象，恐怕不易使人改變。

不過，《壇經》是惠能門人法海所錄的，其後歷代更幾經竄改，現今流行的「宗寶本」固非原作，即使是「敦煌本」也未必是當時的實錄。就算依現行的四個本子（按即敦煌、惠昕、契嵩及宗寶）來讀《六祖壇經》，我也不忍以「反面人物」來評價神秀禪師。我認為神秀與惠能在修行、體驗與弘法方式上雖有不同，對促進禪學的發展上，其貢獻容或有高下之分，但就宗教情操與為人品格方面，神秀仍有可愛之處而值得我們尊敬的地方。今且試就上述的三點錯覺一一分辨如下：

第一點，在《壇經》中所載的神秀，實在沒有作非分之想，希冀以「未見本性」的偈文來妄求法衣，覬覦法統。何則？當其他門人都倚靠了他，無心作偈時，他的想法是這樣的：「諸人不呈心偈，緣我為教授師。我若不呈心偈，五祖（弘忍）如何見得我心中見解（的）深淺？我將心偈上五祖呈意，求法即善，覓祖（希求法衣、承繼法統為第六祖則是）不善，卻同（以）凡心奪其聖位；（可是）若不呈心偈，終不得法。」所以



良久思惟，有「甚難，甚難」的感歎。抉擇之後，神秀終於題了偈於南廊壁上；他自思惟：「五祖（弘忍）明日見偈歡喜，出見和尚（弘忍）；若（他）言不堪（得法），自是我迷，宿業障重，不合得法，聖意難測，我心自息。」及弘忍看見了偈文，召見了他，問：「是汝作偈否？若是汝作，應得我法。」神秀的回答是：「罪過！實是秀作。不敢求祖，願和尚慈悲，看弟子有小智慧，識大意否？」當弘忍評價了他，說他未得無上菩提，未見本性，囑他再作時，《壇經》也沒有記載他有任何不悅的反應，只是說「秀上座去數日，作不得」罷了。從《壇經》文字的描述，已清晰明確地顯示出神秀是一位既有修養，不求名利權力，不計得失，服膺真理，而有宗教情操，不怨天，不尤人，處處反求諸己的謙謙君子。他雖不得法，但他那種君子風範，確實使人敬仰。

第二點，聽《金剛經》，惠能言下大悟，弘忍傳以衣法，還說「自古傳法，氣（命）如懸絲」，命他速去，以免為人所言。這段話只反映出：凡夫終是凡夫，名枷利鎖，無論在家出家，總是難免。這跟弘忍的前一段



話，所謂「世人生死事大，汝等門人，終日供養，祇求福田，不求出離生死苦海」，同樣可說是鍼砭時弊，一語中的話。但卻不能假定加害惠能的是神秀的追隨著，更不應妄下判斷，就是神秀這樣的一位有修養、有宗教情操而又服膺真理的君子仁者所指使的呢。何況後來追求惠能的卻是一位出了家的三品將軍惠順，而他所求的也不是「衣法」，而是真理（法），所以《壇經》只說：「我（惠順）故遠來求法，不要其衣。」《壇經》又載「（惠）能於（大庾嶺）上，便傳法惠順；惠順得聞，言下心開。」由此假定神秀欲加害惠能，遣數百人追奪法衣，是不應理的。

第三點，有關神秀遣派弟志誠到曹溪「窺探」惠能頓悟的禪法一事，我也不忍以「遣派奸細，窺探虛實」此等用語加諸一位謙謙君子的仁者身上。何以故？因為當時禪宗弟子往還於不同大師之間，以作學理教法上的交流，根本就是一種非常平常、非常合理的行為；就如南禪的隱峰禪師便經常往還於馬祖道一和石頭希遷之間，因此「石頭路滑」一語便由是而產生出來。所以遣弟子往訪他宗，一點也不希奇，不應作「奸細」想。何



則？神秀遣志誠到曹溪，目的不過在瞭解人言「惠能（禪）法疾直指路」的實況，正如他的囑咐所說：「汝與吾至漕溪山，到惠能所，禮拜但聽，莫言吾使汝來。所聽得意旨，記取，卻來與吾說，看惠能見解與吾誰疾遲。」可見動機很純潔，一點惡意、一點歪念也沒有。現在剩下的問題只有兩個，其一是何以不使志誠向惠能表明來意，而偏要「莫言吾使汝來」；其二是何以惠能要說志是「細作」（奸細）。

有關第一個問題，本來我非神秀，根本不能越俎代庖，替他去答。不過，佛法有所謂方便善巧，神秀只教志誠不要說出是自己指派他的，以便能全面地、如實地、無拘束地理解惠能「直指本心」的法門；他並沒有教志誠去說謊話，所以並不能以妄語視之。

有關第二個問題，顯然是惠能運用語言技巧，迫志誠去反思，使他省察到「未說時即是（細作——奸細），說了即不是」，然後自然順利地體會到「煩惱即是菩提」的真義所在。那就是依本質言，「未說」與「說了」是同一「自性」，故「煩惱」與「菩提」也是同一「自性」，其關鍵



只在「迷時」與「悟時」的差別而已。順著下去，《壇經》便記載了惠能與志誠的對話，以顯示出南能北秀間的頓漸差異所在。因此神秀遣派志誠到曹溪，實不應有損他的仁者君子風範的。

據宗寶本《壇經》所載，惠能與神秀「二宗主（本）無彼我，（按：原文是「二宗主雖亡彼我」，彼此實無芥蒂，實無齟齬）而徒侶競起愛憎」而已（見〈頓漸品第八〉）。而〈護法品第九〉更有這樣的一段記載「（唐中宗）神龍元年上元日，則天、中宗詔云：『朕請安、秀二師（按：指慧安與神秀），宮中供養，萬幾之暇，每究一乘。二師推讓云：南方有（惠）能禪師，密授忍大師衣法，傳佛心印，可請彼問。今遣內侍薛簡，馳詔請迎，願師慈念，速赴上京。』師上表辭疾，願終林麓。」後被譽為「兩京法主，三帝國師」的神秀，對惠能竟能推崇備至，排除宗派之見，薦為國師，也可見他的胸襟豁達，誠非「滑台無遮大會」諸人所能解喻的吧。



人物篇

點滴的感受

好歌不厭百回聽，好戲不厭百回看；他人看上四、五次的《莫札特傳》，今夜難得有空，在螢光幕上再看一遍，感受自有不同。

初看在一九八四年，我以淚珠來酬答本劇的製作者和演出者。我是一個探索思想的人，不曉得把生活現實跟戲劇內容保持適當的距離，所以無法完全把捉「文藝心理學」上所謂「形相的直覺」。我祇隨意所之，為真正的天才百世難逢而落淚，為文化創造者的短暫生命而落淚，為憶念先師唐君毅先生屢次慨嘆「哲人所留落人間者，如泰山之一毫」而落淚，更為古今中外的聖哲，如顏回、如王弼、如僧肇等不得其位、不得其壽而落淚……。



今夜再看《莫札特傳》，它帶給我一個機緣，好好地體會到一切創作，無論是文學、是藝術、是科技、是哲理，第一個欣賞者就是創作者的自身；莫札特的奏鳴曲、協奏曲、交響樂、歌劇是如此，釋迦的創四諦、五蘊、十二因緣法理，也莫不如此。而創作的歷程是絕緣的，意象泉湧而來，沛然莫之能禦；就如莫札特的完成《安魂曲》，一切疲憊、一切病魔都無從抵擋它，它要來就自然從生命中來，每一個音符都是他的生命細胞變現出來的。他把自己的生命化成了一一的音符，化成了一一的樂句、樂章，化成了一首亙古亙今完美無瑕的樂曲。這種成化的心靈，他的生身父母不能知之，他的妻兒不能知之，一切怨親、一切能欣賞的、一切不能欣賞的都不能知之，甚至連他自己的顯意識也難以知之——創作就是這樣的神奇奧妙，不可思議；所以王羲之完成了《蘭亭序》，發現漏掉一兩個字，重寫多遍，總不愜意，總不似原作的完美，恐怕就是這個道理。

純真、純善、純美的創作，都是獨一無二的；能把作品的思想情感復活過來而作第二位的欣賞者，往往就是作者的第一號仇敵。所以真正能欣



賞莫札特的創作，不是莫札特的老師，不是他的嚴父，不是他的嬌妻，不是他的樂迷，而是憎恨他、嫉妒他、逼死他的塞利亞。同理，最能欣賞諸葛亮的，不是劉備，而是周瑜；最能欣賞楊修的，不是曹子建，而是曹孟德。可憐亦復可憫的塞利亞，其創作才華不如莫札特，除了在內心裏鬱結著「既生瑜，何生亮」的自卑外，在莫札特演出時，每場必到，每到必早外，在卑鄙行為上，以神秘人的身分，誘惑莫札特創作安魂曲，進而把他迫死外，塞利亞還可以做些甚麼？在正義的立場上，我們不值塞利亞的所為，咧著嘴兒恥笑他，唾罵他，目送他進瘋人院去然後稱快，認為這是他應有的報應。可悲的無聞凡夫，在意識的深層之下，我們何嘗不是潛伏著瞋恚與我慢，先天地或後天地隱藏著轉化成「塞利亞」的危機？也許或多或少、或顯或隱、或輕或重，我們已成為別人的「塞利亞」而還不自知，更以為自己何等光明、何等磊落。就此而言，人類比傍生豈不是還要可悲得多！

佛家瑜伽宗把人類的心理活動，除八個心識外，還再分析成五十一個



心所有法，有善、有無記、有煩惱、有隨煩惱，如是等等差別，對自我的反省，未始沒有一點的補助！



人物篇

文士與禪機

唐宋文人作家中，諳通佛理者莫如蘇軾。平生與方外往還的不可勝數。單在熙寧四年（公元一〇七一年），受到彈劾，京官外放，出任杭州通判，在錢塘間交往的名僧，便有惠勤、惠思、惠詮、清順、可久、惟肅、義詮等，可以見微知著了，至於緇素間的酬唱，梵宇僧樓的題記，在東坡的作品裏確實佔有極大的比例。其中〈法惠寺橫翠閣〉中的「……春來故國歸無期，人言秋悲春更悲。已泛平湖思濯錦，更看橫翠憶峨眉。雕欄能得幾時好？不獨憑欄人易老。百年興廢更堪哀，懸知草莽化池臺。遊人尋找舊遊處，但覓吳山橫處來」，更是千古傳誦的名句。

二十年後，東坡於元祐五年（公元一〇九〇年），以龍圖閣學士的身



分，重來杭州，任太守職，路經潤州。按顏中其所編《蘇東坡軼事匯編》所載：東坡的方外知己佛印禪師在當時住持潤州金山寺；因此以便服到方丈室去探望他。

佛印對禪理頗有機鋒，遠見東坡到來，打算用禪語跟他交鋒一下，所以說道：「內翰何來？此間無坐處！」

東坡聽了，知是禪機，因此回敬一句：「暫借和尚四大（的身軀），用作禪床。」

沒處坐而要坐到禪師的法體之上，這雖是戲語，可是在言陳方面來聽，卻是很不莊敬的話。佛印正好把捉機緣，再來難他一難，便對東坡說道：「山僧有一轉語，內翰言下即答，當從所請（把四大所成的身體，借予你東坡暫作禪床）。如稍涉擬議（猶豫思慮），所繫玉帶，願（你把它）留（下來）以鎮山門。」

時東坡也年過五十，對佛理禪機多所涉獵，加以聰敏過人，「致君堯舜」，尚覺「此事何難」，自以為佛印三言兩語，又怎可能把自己難倒；



因此許之，解下玉帶，置諸几上。這時佛印便開始發問：「山僧四大本無，五蘊非有（按：身軀在五蘊中，是由色蘊的地、水、火、風四大元素組成，本性是空，不是實有），內翰欲於何處坐？」

東坡雖然在概念上也懂得「緣生性空」、「諸法無我」的道理，從他所作《琴詩》及樂府《臨江仙》中「長恨此身非我有，何時忘卻營營」等等文句，都可為證。可是缺少了修證功夫，面對佛印這個砍頭一問，擬議支吾之間，便無法即時當機作出回應。佛印立即急呼侍者：「收此玉帶，永鎮山門！」東坡倒也大方，笑而與之。佛印也取衲裙相報，並賦二絕；東坡次韻：「病骨難堪玉帶圍，鈍根仍落箭鋒機；欲教乞食歌姬院，故與雲山舊衲衣。」一時傳誦，成為美談。

從東坡與佛印這段軼事，可見禪悟之道，聰敏穎達、讀書明理固然重要，不過，假若祇從語言概念上用功，不求真修實證，所得的也惟是「口頭禪」中的戲論，實在進不到「識自本心，見自本性」的真正禪悟境界。



人物篇

哭也有懷

八八年奧運會，經過十六天激烈的競逐終於結束了。高台跳水決賽的當天，廿八歲的美國選手盧根尼斯，憑著比較豐富的國際比賽經驗，在最後第十跳中，扭轉了落後的劣勢，終於把十四歲無名小子的中國新秀熊倪壓倒了，蟬聯了這項比賽的金牌。當大會宣佈結果的時候，人造衛星傳來的，卻是盧根尼斯俯伏在教練的肩膊上號咷大哭的鏡頭。

電視評述員與不少觀衆，都認為熊倪不是負與盧根尼斯，而是輸給了大會欠缺公允的評判；而且事後還把每項的動作，加以對照式的重播，作出細緻的比較分析。可是，我所關注的，卻是盧根尼斯哭的是甚麼。

連續蟬聯兩屆奧運冠軍是很艱難的事，君子先難而後獲，先號咷而後



哭，所以喜極而哭？

自己的成就，是教練多年悉心孕育出來的，飲水思源，所以感激流涕？

個人的成敗，背負著國家的榮辱；今不負衆望，替國家爭得了一份光榮，所以為幸不辱命而痛哭？

這次勝利，半由自己的努力，半由評判團的恩賜，贏得不夠光采，所以感到慚愧而悲傷？

縱橫跳水界十餘年，擊敗了無數的好手，贏取過無數次的冠軍，可是歲月不饒人，完成了這最後的一跳，便要與體壇告別；花不長好，月不長圓，無限的光榮，轉眼成空，世事無常，如幻如化，能不哀哉？

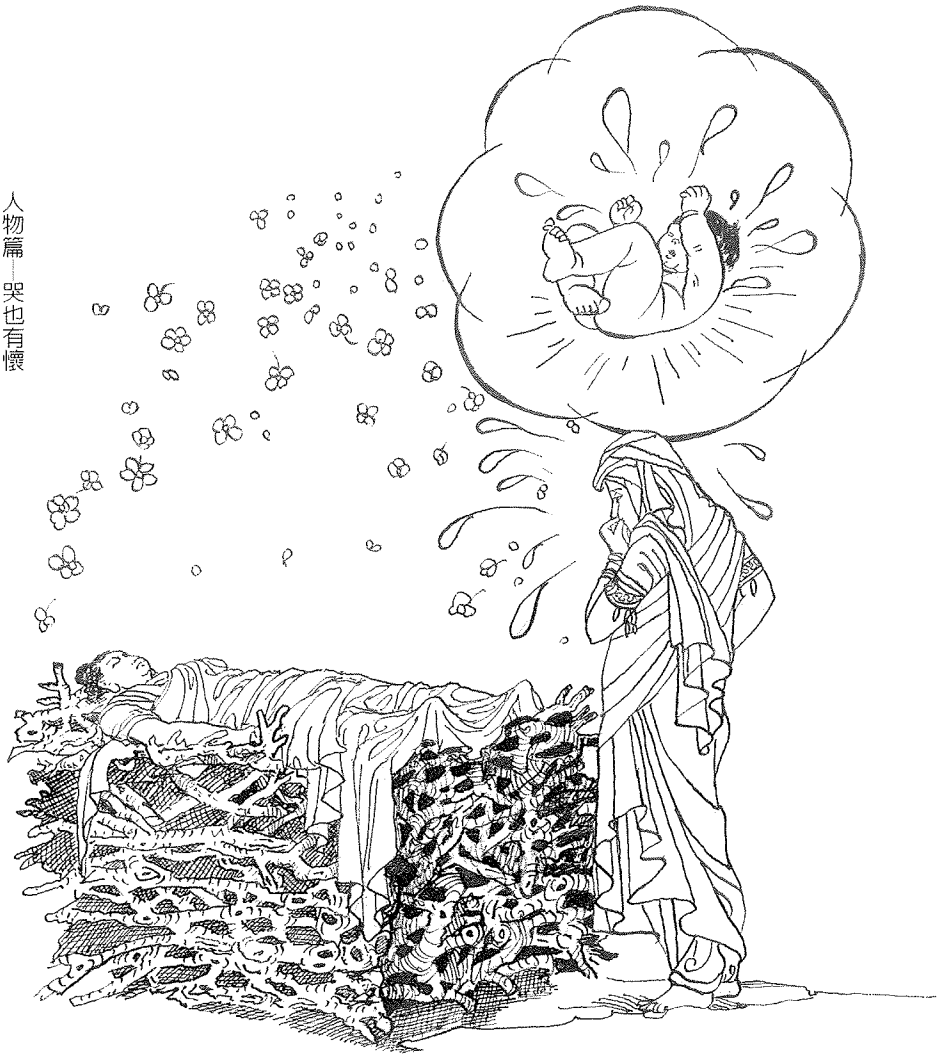
其歌也有思，其哭也有懷，盧根尼斯自然也不會無緣無故而號哭的；他哭，為的是甚麼？也許是上述各種猜想的某一項，也許是各項的總和，也許是別有感觸，不足為外人道者。

假若我是盧根尼斯，我也難免一哭。我將會為自己、為別人的茹苦含

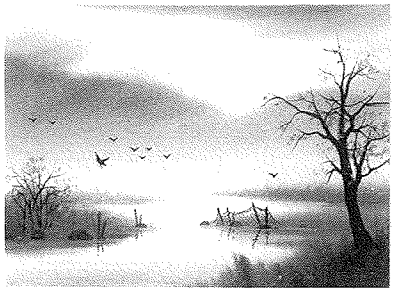


辛而號哭，為過去受盡無數的傷患與挫折而號哭，為光榮何價而號哭，為身不由己、受盡各方各面無可抵禦的壓力而號哭，為人類的我慢，爭天鬥地，不惜運用種種威逼、利誘、服藥以求達到目的而號哭，為人類投入鬥爭的大流中，不能暫住，不能回頭，不能自拔而號哭……。「君子無所爭，必也射乎？揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」這是東方文化的體育精神。不知這種「無爭之爭」能否在今後的奧林匹克運動會上實現？

——另有不同題材的一篇〈哭也有懷〉載於〈生活篇〉



「其歌也有思，其哭也有懷」



人物篇

巨星的殞落

為期十五天由中國主辦的亞運會，終於聖火熄滅，曲終人散了。身為國人自然為中華民族的健兒爭取得全部金牌的百分之六十而引以自豪，但若把狹隘的民族偏執打破了，卻又會為印度田徑巨星烏莎陡然殞落而悲歎。

回顧漢城亞運會中，印度這位唯一的田徑好手，一口氣獨攬二百米、四百米、四乘四百米及四百米跨欄競賽的冠軍，即使在去年的亞洲錦標賽裏，還能夠力壓群英，保持著四項桂冠的榮譽，無論為國家、為個人都是難能可貴的。誰想這一位被體壇視為大熱門的巨星，她雖然沒有像世運會中的體操王子李寧分別從鞍馬和單槓摔下來這麼的出醜，可是一切美夢頓



成泡影，贏得個「四大皆空」而回，可以推測，烏莎內心的辛酸，決不會比兩年前的李寧好受得多！

這是世間法，優勝劣敗成了定律。花不長好，月不長圓，幾經苦辛才登得上體壇的巨星寶座，曾幾何時，旋即從寶座退讓下來，消失了一切璀璨耀目的光彩。日方中方睨，物方生方死，有為法的生、住、異、滅，釋迦早於二千多年前已經把這些特徵刻劃出來，那是一切凡夫共有的悲哀，那是一切有煩惱、起我執、我所執所共有的悲哀。

若不起執，儒家、佛家都要提倡競技的。據《過去現在因果經》載：釋迦為太子時，能有一箭穿過七鐵鼓的紀錄，此外也曾以手執巨象，擲過城外，而同時還以手接，不令傷損，無有苦痛的表現。至於儒家，更以射箭為六藝之一，除以技藝健身外，技藝還是德性修養的一種有意義的手段，如《中庸》所謂「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」便可見一斑了。

愚意以為競技也可以有多種層次：最高的境界是無所為的比賽，雖有



勝負可分，優劣可別，但不會為勝、負、優、劣繫縛其心，儒家所謂「揖讓而升，下而飲，其爭也君子」即其典範。以此種心境參加賽事，則一個在沙地上贏得彈玻璃珠的勝利者，也絕不比奪取一項世運金牌遜色。

中焉者，以競技為入德之門，成為教育的一個環節，儒家的射御，乃至少林拳、武當劍都可歸到這個範疇。推而廣之，透過個人的苦練，改善體質，發揮體育的精神，為民族、為國家洗脫「病夫」的恥辱，也是值得推許讚譽的行為。下焉者，以體育為工具，謀求個人金錢物質的滿足，甚或服用違禁藥物，縱使創出世界的紀錄，但這樣欺世盜名的行徑，卻無足觀！

烏莎是否臻於第一境界，我無所知，但她在國家多難之秋，人才凋零之際，盡了體育生命最後的力量，雖然一項接一項相繼失敗了，這顆巨星殞落了，可是她那光明磊落的餘暉，仍留照在世人的心坎之中。



人物篇

天皇之死

諸行無常，人總是要死的。哪管是皇者之尊，世界經濟大國的精神領袖，四個多月的搶救，數萬C.C.所輸的血，終究沒法把裕仁一期生的生命挽留下來。——假若裕仁是個平民，雖然犯過滔天的罪孽，也可以平靜地了此殘生；假若日人有自知之明，以國家內事，低調處理，蓋棺定論，自在人心，庶幾可以避過世界輿論的鞭撻。

裕仁的盛大葬禮還沒有舉行，美國候任總統布殊還沒有駕臨扶桑，美國報章立即大事抨擊，認為布殊的參加葬禮，簡直就是對第二次大戰時為抵抗侵略、維護自由而捐軀的千千萬萬英雄戰士的大不敬。在英國，依「星期日快報」的調查，超過半數的英人反對派皇夫出席裕仁的喪禮。在



新西蘭，總理與國防部長異口同聲發表聲名：出席裕仁的喪禮應與出席希魔與墨索里尼的行刑無有分別！在香港一如在其他自由社會的地方，仍然生存的退伍軍人，無不舉行示威抗議。世界經濟大國的元首，死後難免這個慘淡的收場，在世界歷史上，倒也少見——無他，引致過千萬人無辜犧牲的不人道的侵華戰爭與太平洋戰爭，都是天皇裕仁當年親手簽署的；那大筆輕輕的一揮，無數美好家園化為焦土，無數的生靈化為塗炭。這是可以推卸的嗎？無論依儒家「朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬」的精神，或大和民族的傳統美德，能不剖腹以謝國人？能不剖腹以謝天下蒼生？言行君子之樞機，可不慎哉？

佛家雖說「放下屠刀，立地成佛」，這是勉勵方便的話，非了義的話。何況戰後日本雖再沒有以武力向鄰邦侵略，可是她的經濟無休止的擴展，與經濟侵略何異？強佔釣魚台，竄改南京大屠殺的史實，赤軍派製造世界性的恐怖事件……天皇裕仁卻沒有說過半句的公道話，屠刀還是沒有放下，還是滴著有形、無形的鮮血！儒家主張「以直報怨」，不肖子孫卻



用「以德報怨」來自詡一番，實有點兒汗顏。

佛家雖然提倡慈、悲、喜、捨四無量心，但對是非皂白，我們不能不分。天皇之死，我祇能為他當年所造的惡業而惋惜，為無辜的受難者與犧牲者而哀傷，為世界輿論的不畏強權、堅持正義而鼓舞。我們心平氣和，不偏不倚，還給裕仁一個合理的評價，使得千秋萬世後的來者知所警惕。這也可說是凡夫境界中的一種平等正直的「捨」的表現吧！





二

憶舊篇



憶舊篇

靈堂雜感

二千五百年來佛教的生命，就始肇於悉達多太子對一切有情的生老病死之體悟。近十年來與疾病搏鬥的忘年之交姚老先生終於死去了——在前期的《法燈》裏，我還用著「很贊同姚繼華老先生的高見：成立佛學院是急不容緩之事」一語，來結束《木魚峰上》一文。誰想隔不了多久，我卻扶著那老人家的靈柩，辭出靈堂了。「人理危促，天道奚言？感今懷舊，不覺涕之無從也。」（借用駱賓王．《與博昌父老書》語）

那時的思想，如雪花片片，橫的、豎的，飄拂無定，成絲狀、成塊狀，總的一句，就是千頭萬緒，整不出條理來。

就是這樣的一個平實的人，一個講原則、尚法理、重友情的人，他熱



心於佛教事業，宣揚律儀，誦菩薩三聚尸羅，為不少佛子作羯磨師，就是這樣平平凡凡地捨我等而去了。他不像叱咤的英雄人物，「回首叫雲飛風起」，平生從沒有「問蒼茫大地，誰主沈浮」的氣概，也沒有「不恨古人吾不見，恨古人不見吾狂矣」的豪放氣質；他祇是老老實實，做應做的事，說應說的話，那麼「千秋功罪，誰與評說」的感嘆可沒有需要了，恐怕祇有靖節先生「應盡便需盡」一語才有意義。一生就是這樣的平凡，就好像一位賢妻良母，相夫教子以終其身，那末他的生命意義如何評價？蓋棺未必能定論！我的思想也漸漸趨於迷糊了。

人總是要死的，耶教說「息勞歸主」；莊子也有「勞我以生，逸我以老，息我以死」的話；老子也有「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患」之說。這是「造物者」的話，不是人的話；這是「自然論者」曠達之言，不是凡情之言。佛家所謂「生死即涅槃」，所謂「不住生死涅槃」，這是覺者的境界，不是凡夫的境界。昔者大覺慈尊，於阿利羅跋提河邊、娑羅雙樹間將入涅槃，時諸徒眾，「同時舉聲，悲啼號哭，嗚



呼慈父，痛哉苦哉，舉手拍頭，椎胸叫喚……」（見《大般涅槃經》）。《論語》也有「顏淵死，夫子哭之慟」的記載。賢人聖者，生離死別之情，尚不能免；彼樂於「鼓盤而歌」者，雖或別有會心，然終非我族類的常態表現。「古人云：死生亦大矣，豈不痛哉！」——大悲心就是這樣培養出來的吧！



憶舊篇

輓歌——悼念我的學生馮潔貞君

一個舊夢，多少次的翻新：暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸——不違如愚，退而省其私，亦足以發——鄭生今去，吾道東矣……

多少個漫長的夜，黑漆漆的，岑寂，沒有星光，沒有月影。垂天的烏雲，重甸甸的，魘厭得不能動彈。生命的光輝，看不見它的知覺明靈，看不見眼前的通衢大道。沉墜、寂寥、昏闇，終於祇剩下了一紙的遺言，換去了幾顆靈丹而羽化。

夢，沒有大覺，也可會在哀樂聲中醒寤過來。奪眶的珠淚，堵住它，不許奔流，祇許讓它映出舊夢中所跑過的山、所涉過的水、遊艇回航時所



兜過的風。可是，在今天的心坎裏，山低下了頭，水拉長了臉，風住了那一把滔滔不絕的嘴，好讓她安詳地、靜默地，長眠那裏——不曉得是大覺，還是大夢！

人被拋到這世間來，不必問這個存在的所以，然而，卻不能不問：究竟有沒有終止這存在的權利？耶教認為生命是上帝所賦與的，「息勞」之權，操諸上帝之手；佛教強調布施，不惜節節支解，以恆河身等布施，但其宗趣非教人去「害命」，不害他人的命，也不害自己的命，一若儒家的讚美殺身成仁，捨生取義，卻非以「殺」與「捨」為目的，而反成一個「仁」、一個「義」為手段；成仁取義是高一層面的行為，為悲憫一切衆生才犧牲了個體生命。因此，除了邪教外，對「有生的義務，便應有死的權利」這種看法，誰敢苟同？雖然在火的煎熬下，生命的終結，未嘗不可視為一種解脫——矛盾！

這種無休止的諍論，祇是玄談，無補於實際。試看末法的時代，千千萬萬徘徊於十字街頭、失落了生命意義、喪失了生存意志的不幸者，有誰



去把他們喚個回頭，驀然察覺自己生命的光輝，在烈火逼迫下，自解於倒懸之中？這是宗教家的一種時代使命；完成不了這個使命，這種宗教也自然喪失了它的時代功能！

我們身為教育工作者也不能辭其咎。九年的義務教育，可曾指導青少年去了解自己？了解他人？覺解到生存的義務？覺解到生命的意義？如何去探索、適應、改造社會環境？——我不想喊，卻不得不喊：「救救孩子！」雖然自有不同的涵義。



憶舊篇

情理的交融

於《明報月刊》的三三一期中，拜讀陳耀南先生《古詩今譯》裏有關東坡《琴詩》的闡析文章，不禁啓引我回憶起三十年前在農圃道教室中接觸這篇說理詩的種種因緣。

東坡的《琴詩》是唐君毅先師在授課時最愛援引的詩作之一，其辭曰：

若言琴上有琴聲，放在匣中何不鳴？

若言聲在指頭上，何不於君指上聽？

這首詩的基本結構是運用兩句反詰語句，使讀者在充滿詩趣的語境中，好作自我的反省，自然體會到琴瑟妙音的「緣生無性」，並以此為緣，推究（類推）出一切現象，隨緣所生，如幻如化，都無自性，都不應取，都不



應著。至於是否能藉此文辭，依「假言推理」的「否定後項，則否定前項」原則（如言：論證一、若琴上有琴聲，則放在匣當可鳴，今既不鳴，故知琴上沒有琴聲；論證二、若琴聲在彈者指頭上產生，則在指上當可聽聞，今既不聞，故知琴聲不在指頭上產生），因而悟出「諸法緣生故不有，諸法緣起故不無」的妙理，那就視乎讀者的根器與學養而定，不必由詩人負其教化的責任。

未及門，接觸唐老師的著作，是從拜讀他的《說中華民族之花果飄零》與《花果飄零與靈根自植》開始；他對文化使命感的悲情與睿智，深深感動了我。再讀《文化意識與道德理性》、《中華文化之精神與價值》、《哲學概論》等書，更驚歎其思想的博大與精深，但又苦於文字的隔閡及自己知識的浮薄，終無從深徹地得見其「宗廟之美」與「百官之富」。及進新亞研究所之門，教室的聽課，課餘的親炙，面對著這一代「文化巨人」，在他的深邃智慧與圓滿人格的涵蓋之下，又不禁使人產生一種「觀於海者難為水，遊於聖人之門者難為言」的感覺。



聽老師講授《肇論》、《老莊哲學》等等課程，當然以思想哲理為基礎。在義理的世界裏，或分析、或綜合、或比較、或批判，通過種種的思辨歷程，剖析種種思想哲理，由劣義而進於次義，由次義而進於勝義，各得其分，各安其位，譬如「行遠必自邇，登高必自卑」，然後臻至「道中庸而極高明」的境界。可是在純理的歸納與演繹的過程中，唐老師最喜愛援引詩詞、偈頌以成其會通，使情與理獲致平衡而趨於融合；理不奪情，情不蔽理，而聽者心靈亦賴以提升到一種情理交融的層面。上文所引述的東坡《琴詩》，正足以使我直覺到諸法的「緣起性空」之理趣而終身不疑，所以在《山齋絮語》的文章裏也曾一再引用及解說。除《琴詩》外，唐老師在授課時嘗引用過的詩句可說不勝枚舉，至今我仍然可以掛在嘴邊的確也不少。比如說，朱晦庵的《觀書有感》：

半畝方塘一鑒開，天光雲影共徘徊。

問渠那得清如許，謂有源頭活水來。

讀此詩篇，使我體味到此心之能夠虛靈不昧，具衆理而應萬物者，實有仗



自己在學問、在修養的自強不息、精進不懈的功夫有以致之。有關修行證果的詩作，老師常引的有唐代佚名女尼的《悟道詩》：

盡日尋春不見春，芒鞋踏遍隴頭雲。
歸來偶捻梅花嗅，春在枝頭已十分。

以及志勤禪師的偈頌：

三十年來尋劍客，幾回葉落又抽枝。
自從一見桃花後，直至如今更不疑。

《悟道詩》的「盡日尋春不見春，芒鞋踏遍隴頭雲」與志勤頌的「三十年來尋劍客，幾回葉落又抽枝」，都是概敘尋覓真理的修道歷程。「三十年」者言時間的漫長，「踏遍隴頭」言空間約周徧，而結果還是「上窮碧落下黃泉，兩處茫茫皆不見」（按：這《長恨歌》句，也是老師最常愛引用的）；究其原因，一在不得其門，一在心外求法，所以了不可得。尼詩的「歸來偶捻梅花嗅，春在枝頭已十分」與禪頌的「自從一見桃花後，直至如今更不疑」，都是以跳躍的筆觸，刻劃出驀然體證真理的無限喜悅。



前者更能顯示「道不遠人」、「即心即佛」的解悟；後者則鈎勒出詩人的「正信」與「淨信」，亦如六祖所以讚歎「何期自性本不搖動」，可謂心同理同，千古不易。

適逢老師去逝十五週年，摘錄老師教學風範的一鱗半爪，非敢有以宣示於讀者跟前，唯藉此益自黽勉，庶幾不至有負老師啓迪恩德而已！



憶舊篇

續佛慧命

世尊成就平等性智，以大悲心把一切有情攝為己體，因病與藥，應機說法，各因其材而篤焉，或為羅漢，或為菩薩，從佛的角度來看，無有分別。可是就佛弟子自我反省所得，則自有差異。作為釋佛弟子，一個只能修止、不能修觀的異生，不如一個止觀雙運的行者；一個只能伏斷煩惱障的阿羅漢，不如一個雙斷煩惱障與所知障的八地菩薩。《易傳》說言：「繼之者善也，成之者性也。」所以從中國傳統文化來作評價，則一個理想的佛教徒，不在於他能修止觀、證真如，不在於他能念佛生西，而在於他能續佛的慧命——羅師孔章先生，便是這樣一位能夠「續佛慧命」的真正佛教徒。



釋佛的偉大，在他既能成就自己，亦能成就有情，所謂「自覺、覺他、覺行圓滿」。孔章先生的偉大，也在於能成就自己，成就有情。《中庸》有云：「成己，仁也；成物，知也。」既仁且知，合乎內外之性德，所以成其偉大。

先生的學問，從內學以見其高明，但亦不避外典，故於儒學、道學，乃至西洋哲學，無不兼善；詩詞聯語，無不精到；醫卜術數，亦所研尋。故能出入百家，開拓境界，以成就其自己。

先生的佛學，無論顯教、密教、大乘、小乘、阿含、毘曇、瑜伽，無不通達。所以能在嶺南，因時制宜，分別開出唯識、中觀、原始佛教，以及瑜伽行中觀學的研究風氣，在個人的探究上，取得相當的成就，以建立其歷史地位，以成就其自己。

先生著作等身，從早期的《大乘掌中論略疏》，以迄晚期的《八千頌般若經論對讀》，都十數種，均能祖紹無著、世親、玄奘、窺基的宗法，成一家之言，以成就其自己。



先生的學佛，解行兩不偏廢，奢摩他與毘鉢舍那互相補足，所以名其室曰「雙運堂」，取其能「止觀雙運」的意思。且於修行實踐上，引發輕安，達心注一境的境界；於心一境中，作空觀，作唯識觀，以契合經論正理，以糾正時人知止而不知觀的通病。往生時的諸種瑞應，正足以反映禪修上的成就——成己上的另一種成就。

儒家重視「內聖」、「外王」，佛家重視「自利」、「利他」，有體有用。「成己」者是體，是自利的內聖；「成物」者是用，是利他的外王。先生能於成就自己之上，進而成就有情，所以能合「內外之道」與「時措之宜」。

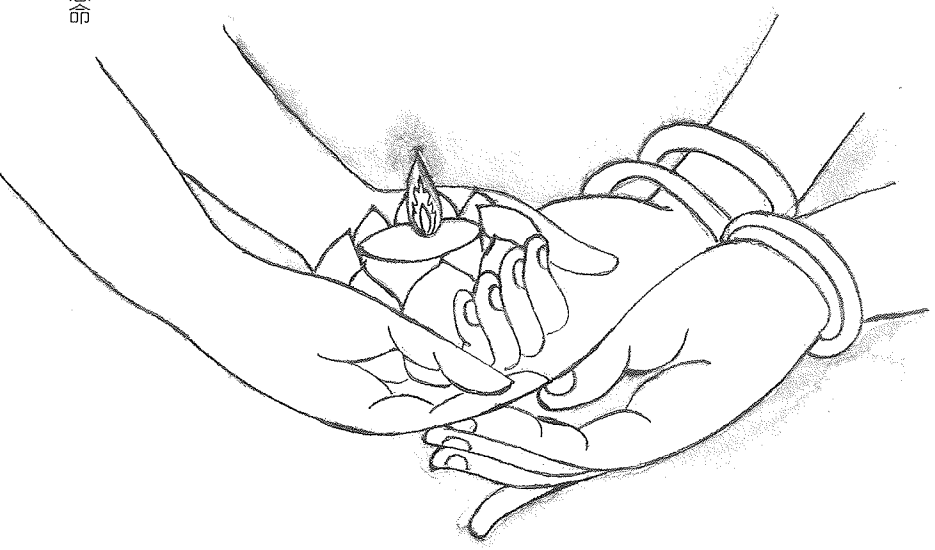
先生弘法，一周七日，無有間斷，非有大悲，孰能與此？手術之後，上座講習不絕，「後其身而身先，外其身而身存」，非有大勇，孰能進此？帶病之身，籌劃講座，出版書刊著作，曾無倦容，條分理析，不減常日，非有大智，孰能臻此？

「以天下與人易，為天下得人難」，先生深契古德，常以培育人材為



「續佛慧命」的一大責任。先生的法嗣，都能成家。如霍韜晦之創立法住學會，葉文意的主持空中結緣，高永霄的執長世佛，甘雪雄、何美琦、李樹榮、劉萬然等的創辦同學會、彌勒、解行佛社，及加國安省法相分會等，弘揚正法，利樂眾生，整理佛教文化，把它宣揚於世界各地。一花何止開五葉？亦足與前賢媲美！餘門弟子，或於學術界、或於文化界、或於醫學界、或於工商界，均能於不同領域，成就實踐菩薩精神，把佛的慧命，散播到人間的每一角落。「小德川流，大德敦化」，先生成就自己，成就有情，以續佛的慧命，以成就一位真正的偉大佛子。

余生也魯，追隨左右而無所成名，只有「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽然在後……如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已」。九三年十一月三十日黃昏，我與趙國森、陳懿行隨侍在側，先生自道經已成就「妻賢、子孝、朋友溫情」八個字，將來還是「生人間好」。「佛法在世間」的「菩薩精神」，溢於言表。微斯人，吾誰與歸？



「一個理想的佛教徒，不在於他能
修止觀、證真如、念佛生西，
而在於能續佛的慧命！」



憶舊篇

寸草春暉

香港地小人稠，上天厚我，大廈四周還有若干林木環繞，門前近處，盆栽左右，還有十尺見方的魚池。過去多年，每當倦鳥知還，清晨早上，侍奉著年邁慈顏，賞花觀魚，退休賦閒的時光，這是最堪記取的片段。

今夏返港，慈親倏已作古，叢卉池漁依舊，偏少了這位傴僂老者的臨顧。白蘭樹下，飄著過去的清風，送來餘暉喜悅的花氣；浮萍水面，吹著老魚慣作的輕泡，剎那間，噗的一聲，總歸於幻滅。不過輕泡反映出薄薄的微光，重現著孩提一幕幕的往事：

五十多年前的冬節前後，東洋侵略者終於發動了太平洋戰事，從來未受戰亂洗禮的香港，也難免遭受戰爭的摧殘。日以繼夜，侵略者的戰機恣



意暴戾。那時，家住信教山側，每當敵機來襲，只好躲進山麓樹林深處。印象最深刻的那夜，剛造了晚膳，還未進食，空襲警報又響個不停。父親攙扶著祖母，背著逃難小包，穿過草叢小徑，趕往芭蕉叢裡暫避。母親初過而立，身體還算不差，趕忙舀了一些飯菜，左手提著偌大的一個皮箱，而已四歲多的我，也不讓自己走，一提便提到背上來，加以襁褓，右手牽著我姊姊，指望著父親的影蹤而去。天上沒有月亮，只有暗淡的幾顆疏星；地上也沒有行人，只有助紂為虐的陣陣朔風，為敵人的殘暴而作勢。背上的我，只覺得她步履蹌踉，左搖右倒，跟不上父親的影子，而敵機的槍彈，卻快要隨後掃射過來。幸好，我們得免於難，就在芭蕉蔭蔽下，母親把飯菜遞給祖母，然後放我於樹下，送飯到我嘴裡去。見母親空著肚兒，我實不能下咽，胡亂吞了一兩口，溫暖非從飯來，實從母親的雙手送了過來。

此後，別人給我糕餅，例必先送母親口嚐，然後我纔吃得出滋味。到了六歲，在淪陷香港進了學校。那時聯軍反客為主，常施以地氈式



的轟炸。我上學還不到四、五個月，一天下午，正上美術課，老師把街景畫在黑板上，教我們如何欣賞、如何臨摹。空襲警報又響起來了，沒處藏身，老師促大家躲在書桌下。隆然一響，眼見黑板上的街景，碰一聲墜了下來。跟著電燈熄滅，校舍塌了，我也昏迷過去了。不知過了多久，我給喧譁喊命的聲音吵醒了，葬身鋼筋三合土的樑柱瓦礫之中而動彈不得，書桌的廢木還橫架在頭上，幸保不死，但不久又再昏了過去。醒來時，不知何以我卻呆坐校旁觀音廟前的石階之上。眼望著前面蕪湖街的樓房，熊熊烈火沖天，倒塌的已不可勝數。滿目瘡痍，不知人間何世！只聽見家長們，呼兒喚女，哭聲震天，不知活埋了的同窗，究有多少人可以呼喚得來！

那時，我腦海只有一片空白，但卻沒有半點驚怕，心中只有一個信念，母親一定會來，不會把我捨棄。不知是不是觀自在菩薩對我的慈悲，抑或是母親對我的恩寵，她忽然出現在我的眼前，連忙把我抱到懷裡去。死去活來，恍如隔世，那一刻的恩情，永遠是我生命中的瑰瑋。



母親便是我生命中的永恆信念，憑著這個信念所散發的光輝，使我知道怎樣去面對一切的困難，去攝受一切的生命，去成就理想生命的意義。

一九九七年十二月三十日

書於母親的第一個冥壽





四

藝文篇



藝文篇

釋三寶歌（上）

音樂是人類的共同語言，它的主動感染力量是一切傳播工具中最為強烈的。一幅「富春山圖卷」展示在你的眼前，你可以視而不見；一首「梁祝協奏曲」即使在你的隔壁演奏，你卻不可以聽而不聞。此無他，名畫的欣賞，是以欣賞者為主動的，你不動腦筋去思考鑑賞，名畫便沒奈你何；音樂卻不然，它的旋律中的每一個音符直接地、主動地打進你的耳鼓裏，扣動你的心絃，搖動你的性情，使你失去一切抗拒與防衛的能力。「子在齊聞韶，三月不知肉味」。明乎此，你不會為《論語》這句話而感到懷疑與驚怪。

佛教對音樂是具排斥性的，所以《金剛經》說：「若以色見我，以音



聲求我，是人行邪道，不能見如來。」因此受具足戒的比丘與比丘尼不臥高床，不聽絲樂。其間道理，且待探究；可是持此態度與觀點，恐怕要把佛教音樂生命的發展也扼殺了。是以佛經處處倡議皈命三寶，而有關三寶的曲調曲詞卻付闕如。直至近代太虛與弘一兩大師合作，「三寶歌」然後得以面世。然而這跟釋迦佛陀住世，已經相隔二千五百年了。何況由弘一譜調、太虛作詞的「三寶歌」，結構嚴謹，文辭典雅，其間奧義若不稍作解析，初機恐難以明白，故不自量力，作出如下的探索：

「三寶歌」共分三章，歌詞自然也成三段，今先錄其首段如下：

人天長夜，宇宙黯暗，誰啓以光明？
三界火宅，衆生煎迫，誰濟以安寧？
大悲大智大雄力，南無佛陀耶！
佛陀耶！照朗萬有，衽席群生，功德莫能名。——今乃知，唯此是，
真正皈依處，盡形壽，獻身命，信受勤奉行！

每段再分成三節（首段亦然），每節六句。第一節（由「人天長夜」至



「誰濟以安寧」）刻劃人天世間的黑暗與苦惱，有待大覺慈尊的臨格濟渡。「人天」、「宇宙」、「三界」指的是渴望光明、渴望安寧而棲息在「欲界」、「色界」，及「無色界」（合稱「三界」）的人天等衆生。這些衆生，由於受盡貪、瞋、癡為主的各種煩惱煎熬，所以他們所展現的只是黑暗的沒有靈光照耀的世界（宇宙）。在長夜漫漫的人生中，他們為「無明」所惱，因此他們就像在「火宅」中度日（《法華經》有「火宅之喻。」），受著熊熊烈火的煎迫。因此之故，他們亟需有圓滿大覺者來加以啓迪，使他們得到「光明」；予以濟渡，使他們得到「安寧」。在首段中，太虛法師用了兩個「設問句」（即「誰啓以光明」及「誰濟以安寧」）顯示出對痛苦人生的厭患與對「佛寶」這救渡者的欣求，藉以開出第二節的文字。

第二節亦由六句所成（即從「大悲大智大雄力」至「功德莫能名」），正寫「佛寶」，即詞中的「佛陀耶」（Buddhaya）指「三寶」中的「佛寶」。佛陀是人天衆生的皈依處（按：「南無」〔namas〕是音

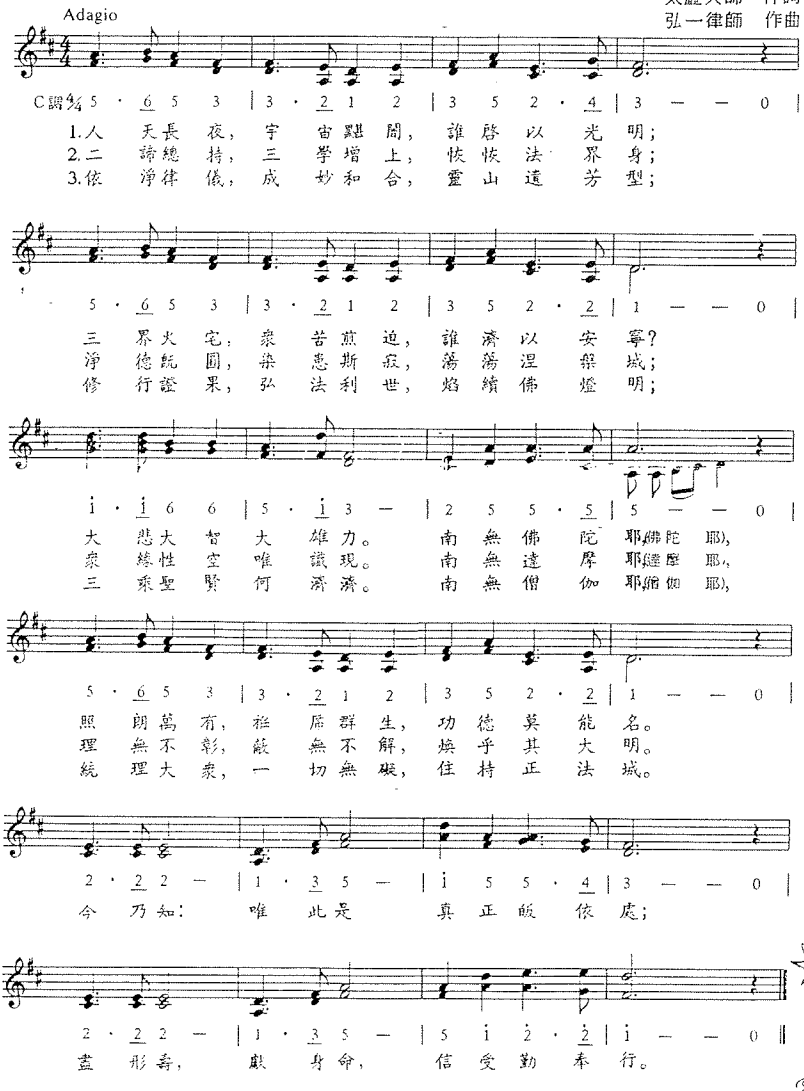


譯，皈依是意譯，二者同義）。因為「佛寶」具足三種功德，一者是圓滿「大悲」，二者是圓滿「大智」，三者是「十力」（梵文作 daśabalāni，即歌詞中所言「大雄力」）。由於具備這些無上的大悲、大智、大雄力，所以能夠給人間、天上一切眾生啓迪光明，照朗萬有，祛席群生，濟以安寧。面對這位具備不可名狀的無邊功德的「佛寶」，還不皈依，更皈依誰？

第三節仍以六個語句構成，但節奏較短，語氣較急（按：運用複疊兩次三、三、五的句法）。「今乃知，唯此是，真正皈依處」三句，顯示「長夜黯暗，火宅煎迫」的凡夫，終於驀然回首，找到了「啓以光明，濟以安寧」的仁者與救渡者。於是再以「盡形壽，獻身命，信受勤奉行」這三、三、五的語句正表歸依，表達出信徒無比堅強的信念，以自己的整個生命，盡其形壽，以佛為師，信受勤修，精進不已，以求達到出火宅、見光明的目的。

三　寶　歌

太虛大師　作詞
弘一律師　作曲





藝文篇

釋三寶歌（中）

佛寶、法寶、僧寶合稱「三寶」，故太虛作詞、弘一譜曲的「三寶歌」也分成三章。首章明佛寶、次章明法寶、末章明僧寶。凡此三寶都是佛徒所應皈依的對象。前文已把「佛寶」一章加以分析說明，今當把次章「法寶」的文辭錄述如下：

二諦總持，三學增上，恢恢法界身；
浮德既圓，染患斯寂，蕩蕩涅槃城！
衆緣性空唯識現，南無達摩耶！
達摩耶！理無不彰，蔽無不解，煥乎其大明。——今乃知，唯此是，真正皈依處。盡形壽，獻身命，信受勤奉行！



「法寶」一章，按其內容與樂曲的節奏，亦應分成三節。由「二諦總持」至「蕩蕩涅槃城」是第一節，明「法寶的主要內容和效用」。此共六句，「二諦總持」者，是指釋迦的教法，可以「世俗諦」和「勝義諦」來統攝之。「諦」是真理的意思。世間極成真理，說名「世俗諦」；聖者修行證果所體證的真理，說名「勝義諦」，亦名「第一義諦」。「世俗諦」觀有，「勝義諦」觀空，空有不離，謂之「中道」。龍樹《中論．觀四諦品》說：「若不依俗諦，不得第一義（諦）；不得第一義（諦），則不得涅槃（一切煩惱寂滅的理想境界）。」所以佛陀以「世俗諦」及「勝義諦」教化群生，佛陀的教化（法寶）故名「二諦總持」。第二句說「三學增上」，此從修行方面說，「法寶」包括「增上戒學」、「增上心學」（按即「定學」的禪定方法）和「增上慧學」。「增上」是勢力強盛的意思。透過勢力強盛的「戒」、「定」、「慧」三種學問，使眾生依法修行，使「浮世之德」漸趨圓滿，使「煩惱染患」逐步銷毀，而達至徹底清淨寂滅的涅槃境界，故曲詞以「蕩蕩涅槃城」的具體比擬手法表達它。如



是「二諦」與「三學」明「法寶」的內容，「德圓」、「患寂」而趨入「涅槃」以明「法寶」的效用；然則如是「法寶」從何而來？曲詞說以「恢恢法界身」，意謂諸佛如來以「法界之身」（意指廣義的佛身）為一切眾生說世、出世的不同教法。如是「法寶」實是「佛寶」的清淨平等流出以引導眾生解脫煩惱生死的方法。

「法寶」的第二節，是從「眾緣性空唯識現」至「煥乎其大明」，一共六句，以明法寶的圓滿特色，故得配為「寶」，得配為眾生所皈依處。諸佛說法，目的在度眾生；眾生無量，根器差別亦當無量，故對機之法亦屬無量。然而在此千差萬別的教法中，大致不外「中觀」與「唯識」兩大派別。「中觀」說「空」，以一切事象，「緣生性空」，都無自性，眾緣和合而假名有故；「唯識」說「有」，明一切事象事理皆不離識，無不是眾生諸識（心王與心所）之所顯現。曲詞所謂「眾緣性空唯識現」便是這個意思。如是一「有」一「空」，如車之兩輪，佛之教法無不該備，是故其所涵攝之「理，無不彰」顯，藉此啓發則眾生之「蔽，無不解」除，所



以「煥乎其大明」耀，故此具圓滿特色的佛法得名為寶，即曲詞所謂「達摩耶」（Dharmaya）——「達摩」梵文為Dharma，漢譯為「法」，即「佛之教法」義；「達摩耶」暗指「法寶」的意思。如是空有具足、「煥乎大明」的「法寶」，既能發揮其圓滿的大用，導眾生於「涅槃」解脫之域，若不皈依，復皈依誰？因此曲詞便有「南無達摩耶」的讚嘆！（按：此是「皈依法寶」義。）

「法寶」的第三節與「佛寶」的第三節完全相同（即從「今乃知，唯此是」，乃至「信受勤奉行」等六句），這是樂曲常用的手法，以表達對「法寶」——如對「佛寶」般，具有同樣的無比堅強的信念；皈依「法寶」，以整個生命，盡其形壽，以法為師，信受勤修，精進不已，以求達到出離生死的涅槃境界。



藝文篇

釋三寶歌（下）

〈三寶歌〉詞分三章。末章繼「佛寶」與「法寶」之後，明「僧寶」義。茲錄其歌辭如下：

依淨律儀，成妙和合，靈山遺芳型；
修行證果，弘法利世，焰續佛燈明。
三乘聖賢何濟濟！南無僧伽耶！
僧伽耶！統理大眾，一切無礙！住持正法城。
——今乃知：唯此是，真正皈依處。盡形壽，獻身命，
信受勤奉行。

本章亦分三節，自「依淨律儀」至「焰續佛燈明」這初六句，解釋「僧



寶」的意義與使命。今說出家人受具足戒的名「僧人」；其實「僧」字在梵文為saṃgha，音譯為「僧伽」，有「和」與「衆」義，所以是衆數而非單數，一位比丘不能名之為僧，四位以上和合相處，然後得「僧伽」之名。所謂「和合」是「理和合」及「事和合」義。依道宣律師所說，那就是指遵佛教法，以涅槃解脫為修行目的，名之為「理和合」；以及「戒和同修」、「見和同解」、「身和同住」、「利和同均」、「口和無諍」、「意和同悅」，名之為「事和合」。和合中強調了「戒和同修」，所以曲詞說（僧伽）「依淨律儀，成妙和合」。又《大智度論》卷三釋「僧四種」中，說僧伽「持戒不破，身口清淨」。「律儀」便是「戒」的意思，故太虛曲詞所言「「依淨律儀」也暗合龍樹之意。又龍樹《大智度論》釋《大品般若經》說（佛）「住王舍城耆闍崛山（亦名「靈鷲山」Gṛdhrakuṭa，簡稱「靈山」）中，（為）摩訶比丘僧」說般若無諍教法，故比丘僧和合相處，堪作一切衆生的典範，因此曲云「靈山遺芳型」。僧伽在自利方面，依佛陀的教授（經）和教戒（律），修行證果；在利他方面，則弘法



利生，發揚釋迦大智大悲的精神，使一切衆生都能通達佛理，趨向解脫。如是續佛慧命，故曲詞說「（僧寶）修行證果，弘法利世，焰續佛燈明」，正顯示出僧伽弘法度生、自利自他、薪盡火傳的「傳燈使命」，所以堪稱為「僧寶」。

自「三乘聖賢何濟濟」至「住持正法城」等六句為第二節，伸明「僧寶」應所皈依的緣由。《大智度論》卷三把僧分四種，即有羞僧、無羞僧、啞羊僧，及實僧。有羞僧雖能持戒，但未得道，無羞僧無惡不作，啞羊僧不能斷決，如是者三，自度不得，遑能弘法度他，豈配「僧寶」之名？至於實僧，則「若（有）學人，若無學人，住四果中，行四向道」，或是大乘菩薩，或是小乘賢聖，那才纔符合「僧寶」之名。如是「僧寶」，佛在世時有難陀、迦葉、舍利弗、須菩提諸大弟子，佛滅度後有龍樹、提婆、無著、世親等論師，在中土有玄奘、窺基、吉藏、賢首等等，乃至時賢太虛、弘一，人才濟濟不可勝數，故曲云：「三乘聖賢何濟濟」。此等「僧寶」都能「修行證果，弘法利世」，導一切衆生，開、



示、悟、入佛的知見，故應皈依。曲云「南無僧伽耶」（按「僧伽耶」Saṃghaya是「僧寶」義），即是此意。跟著太虛法師還強調了僧伽在世間的大任，所謂「僧伽耶，統理大衆，一切無礙，住持正法城」。佛徒大衆，非正法不能修行，非修行不能證果。正法如城，由誰來住持？由誰來解說？由誰來統理衆生得無礙地如法生信、辨解、修行、證果？這些大任，非由「三乘聖賢」的「僧寶」承擔不可！如是不求佛法則已，若求佛法，則非「皈依僧寶」不為功！

至於「僧寶」的第三節，與上述的「佛寶」、「法寶」無異，即「今乃知，唯此是，真正皈依處」等六句，意亦相近；唯指示代詞「此」字，在這裡不指「佛寶」，不指「法寶」，而指「僧寶」，以表達出對「僧寶」的無比信念；盡形壽，依彼獲得正解，依正解而修行，依修行而終得解脫！



藝文篇

鐘磬之音

去年是佛家藝術家弘一大師的一百一十歲的誕辰紀念，我特地為他與太虛合作的〈三寶歌〉一連撰寫了三期的文章，希望讀者高歌此曲的時候，能知其意趣所在。其實我的寫作動機未嘗不是從近來的佛教音樂熱潮所引發的。

大家逛書店，或路過國貨公司的影音部，甚或有佛教法器出售的地方，必然會發現由海峽兩岸及香港所出版的佛教音樂的鐳射光碟或錄音帶，質量雖頗嫌參差，但品類卻可說繁多，如〈大雄寶殿〉、〈古剎晚鐘〉、〈懺悔文〉、〈佛號拜願〉、〈峨嵋佛光〉、〈普陀梵潮〉、〈念佛梵樂〉、〈寶島梵音〉、〈中國梵音〉、〈大悲咒〉、〈北京智化寺音



樂〉等等，琳瑯滿目，不一而足，而〈三寶歌〉正收輯在〈弘一大師〔李叔同〕紀念專輯〉裏。某些音樂鐳射光碟的封面上，還印著「根據中國大陸佳木斯醫學院實驗發現，此類音樂（按：指「健康音樂系列」，而佛教音樂也隸屬那個系列）有平和血壓、平神靜氣等作用，使人體處於類似氣功入靜的自然狀態。」這話雖有近乎自我宣傳之嫌，可是當我靜聽〈弘一大師紀念專輯〉和〈念佛梵樂〉的時候，確不期然產生一種氣定神閒、恬靜虛靈的感受，與日本藝能山城組的〈輪迴交響樂〉、〈恐山銅之劍舞〉，及〈山之幻喝〉等那一種對欣賞者產生強烈壓迫感的音樂效果截然不同。

從佛教尋找出離的精神來說，佛教對音樂是不大鼓勵的，所以《金剛經》說：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來（按：指不能證得性空真如）。」但我們不能因而把佛教歸到「非樂」的主張去。若佛教真的反對音樂，則一切梵唄、一切暮鼓晨鐘都應該不被允許，天龍八部中的「乾闥婆」也不許為施樂的「護法尊天」之一（按：依《毘奈耶



雜事》所載，釋迦有化為「乾闥婆」之相，手執千絃琉璃箜篌，與王對彈競奏，終於達到把他度化的目的。），而《阿彌陀經》也不應說西方淨土有「微風吹動，諸寶行樹及寶羅網出微妙音，譬如百千種樂，同時俱作，聞是音者皆自然生念佛、念法、念僧之心」。證諸中土，唐詩中李白有〈聽蜀僧濬彈琴〉之作，詩云：「蜀僧抱綠綺，西下峨眉峰。為我一揮手，如聽萬壑松。客心洗流水，遺響入霜鐘。不覺碧山暮，秋雲暗幾重。」梵樂的清妙絶塵、淨化人心的實效，於李白詩句中可見一斑。今之曼殊有「風雨樓頭尺八簫，何時歸看浙江潮」句，古之常建有「萬籟此俱寂，惟聞鐘磬音」句，這都反映出梵樂無礙於俗諦的修行，惟未能從彼而契入真諦般若無相的智德而已。至於歌有無言，樂有無響，即相而離相，這又是更高的境界，佛教音樂愛好者思之正之。



藝文篇

春到人間

香港近百年來雖然是個工商業的社會，可是在生活習慣上卻仍舊保存著不少中國傳統的農村色彩，尤其當我在孩童的時代，聖誕節與復活節的假期都很短，臘月的寒假卻很長。每年到了這個歲晚時候，上學期的考試完結了，一放便是三、四個星期的假。除了做點寒假作業，幫幫父母打掃打掃家居，以便迎接新春的降臨外，有空便走到海邊看看海潮的起落，或跑到山頭看看野花的生長，興來背誦一兩篇《千家詩》，此間的樂趣，實不比今天小孩的玩電子遊戲機或流連於娛樂場所來得遜色。《千家詩》是依時序而編錄的蒙童詩集，至今我仍愛其中的若干篇章，就如南宋張栻的《立春偶成》，實在使我難以忘記。詩句這樣寫著：



律回歲晚冰霜少，
春到人間草木知。
便覺眼前生意滿，
東風吹水綠參差。

世人乃至文評家對說理詩多持排拒的心理與態度，那自有他們理據，不必細表。可是像這樣的一首小詩，把大自然的變化與人生的啓示渾然一體的，於我卻有所偏愛。雖然它不似《阿彌陀經》之以七重欄楯、七重羅網、七重行樹、七寶池、八功德水、金、銀、瑪瑙，乃至蓮華（花）、曼陀羅華（花）等以莊嚴佛土，也不似以「諸衆鳥，晝夜六時，出和雅音」，來「演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分，如是等法」；可是張栻這篇詩作，卻可使讀者於自然景物之中以見真趣，於真趣之中悟出理趣，於理趣之中以興發情趣——於是從景見真，真以悟理，理以發情；可以久讀，可以耐讀。它像個寶藏，吟誦愈多，而所得愈富。

「春到人間」是本詩的主題，「生意滿」是作者對「春」的解悟。



「冰霜」減少了，陰暗的殘冬過去了，充滿陽剛氣質的春日到臨了；他人覺不覺容或不知，但草之吐芽，木之發葉，在作者的意識中早已有所感通。那末，以「先知覺後知，先覺覺後覺」，這就是儒佛二家同具而應有的本懷了。以「冰霜稀少」為助緣，「律回歲晚」，「春到人間」，草木無知而由作者意識的投射（擬人法）使其得知；「東風吹水」，「綠水參差」，本是自然現象，不具任何德性的涵義，但在作者眼前所觸，心裏所感，「天行健，君子以自強不息」的盎然「生意」便從意識中內發出來，使自得知了。

禪家最擅感通：「歸來笑捻梅花嗅，春在枝頭已十分」，「自從一見桃花後，直至如今更不疑」，這都一一反映了由疑惑而觸境，由觸境而感悟的歷程。此亦反證了開放心靈的妙用。向哪兒開放？向大自然開放，向一切有情無情開放何如？童年的我，物質雖然貧缺，但生意勃勃地向大自然的開放，可幸還沒有走乖了路。



藝文篇

蘆花淺水

文學作品，最具移情作用的無過於詩詞。詩作固然可以給讀者以無限的感染，但讀者閱世的淺深與思想的升降變化，亦往往足以影響對作品內容的體味。

少時愛讀司空曙的《江村即事》，激賞其淡薄閑適的境界。其辭曰：

釣罷歸來不繫船，江村月落正堪眠。

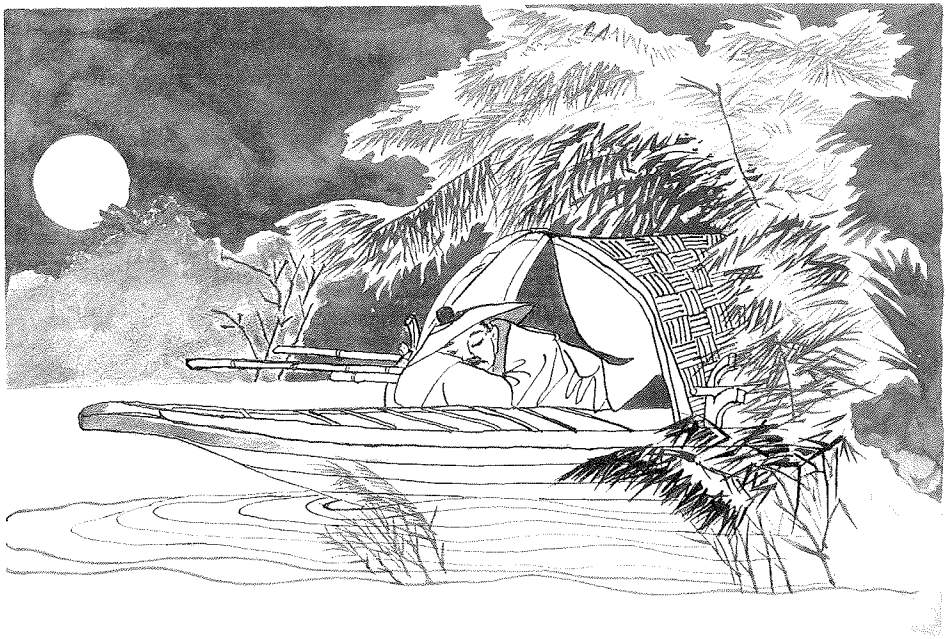
縱然一夜風吹去，只在蘆花淺水邊。

「釣罷歸來不繫船」首句，一方面敘述了「釣罷歸來」這事由，一方面點出了「釣罷歸來」而竟「不繫船」那獨特行為。依一般情況，理應「繫船」，今竟有船而「不繫」，事出必有因，引起讀者的疑竇，為詩作



創造了懸疑，增添了藝術趣味。「江村月落正堪眠」次句，交代了「釣船」所處的空間在「江村」，所處的時間在「月落」，主人的精神狀態在「正堪眠」。「釣船」、「江村」、「月落」構成了一幅閑淡、寧謐的漁村宵夜圖，使人心往。「正堪眠」透露了「不繫船」的半點緣由，但不是全部緣由。何則？雖「正堪眠」，「繫」罷就寢不遲，實沒有冒險的必要。故知「正堪眠」與「不繫船」沒有必然的因果關係。詩中懸疑氣氛仍然保持著、籠罩著，先以靜景勒住，然後由「縱然一夜風吹去，只在蘆花淺水邊」這後聯道出了「不繫船」的真正原因。「一夜風吹去」是縱筆，使讀者不禁為「不繫船」者驚心；「蘆花淺水邊」是結筆，使讀者心境釋然，放下了千鈞的重擔——蕩入蘆花深處，別有洞天；加上水淺湖平，更可安睡，「船」繫與不繫，絕無影響。

「釣罷歸來不繫船，江村月落正堪眠」是實寫，寫眼前江村景象，展示出漁家樸實生活的真象，給人一種反璞歸真的感覺；「縱然一夜風吹去，只在蘆花淺水邊」是虛寫，描寫心識境界，展示出作者想像中的無所



「縱然一夜風吹去，只在蘆花淺水邊」

————唐・司空曙



羈束、超拔空靈的具體形象，給人一種隨順自然的感覺。這就是以前讀《江村即事》，分別從結構與境界獲得兩重的受益。

今天詩作重吟，好像把我帶進孔門「君子無入而不自得焉」，與釋迦「大自在」的真實境界。「縱然一夜風吹去」，隱喻了人生的一切得失榮辱，以及一切有漏生命的無邊苦痛；「只在蘆花淺水邊」，展現了自在生命的皈依處——「無執」本身就是一種解脫。「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其凶吉」，都可於此中尋之；「由聞思修，到三摩地」，都可於此中見之；於「作詩」、「誦詩」之義以外，果真還有「解詩」之義，都可於此中思而得之。



藝文篇 相縛

少時讀白樂天《長恨歌》，依文取相，綴相聯篇，於是在腦海中便構成一套連綿不絕的動畫故事，加以微吟諷誦，則「……蜀江水碧蜀山青，聖主朝朝暮暮情；行宮見月傷心色，夜雨聞鈴腸斷聲……」的景象，便有聲有色地歷歷顯現目前。後在研究所進修，唐老師授課，常愛引用「上窮碧落下黃泉，兩處茫茫皆不見」一聯，以比況在求索真理過程中，處於豁然貫通前的那種言窮慮絕的心靈狀態。聆教之餘，又覺似有會心，疑團冰釋。日前閒逛書肆，購得孟慶江彩繪《長恨歌五十七圖》，「其精嚴完整、繁密妍雅、工致纖穠之畫風，拂然入目，或端麗、或渾穆、幽深、豐腴、俏俊、淡雅，情隨畫移，古靜生動……」（借用謝盛培序文）。這圖



文並茂、悅目賞心之作，怎忍得不相推介？結果在教育學院那小圈子裏，竟引起了一陣「長恨歌熱」。

形象思維是具體的、感性的；言語思維是抽象的、理性的。理性思維要從形象感性發展出來。所以近代教育家皮亞傑（J. Piaget），把「形式運作期」列為兒童心智發展的高級階段。因此，由於現代科技的發達，視聽教材與教具日新月異，這固然能收刺激學習、幫助理解種種實效，可是對於透過文字語言以作抽象理性思維的興趣與能力卻打了一個大折扣，這可從各種公開考試中考生答題的表現反映出來。

這種追求形象的趨勢在最近的將來還必定會發展下去。試看以前的演唱會，完全以表演歌唱家的聲樂造詣為主，其他的一切佈置、道具通通處於微不足道的地位；然而現代演唱會卻有反客為主的趨勢，聲光設備，以舞蹈形式作活動佈景，甚或以戲劇的方式顯示歌曲的內容——也許顧曲周郎確不易得，「知音人」除了用哨子應和外，果真無法理歌曲的內容？無怪，即使是「注意歌詞」的濫調，至今也已成陳跡絕響。可喜？可悲？



宗教的發展地懂得這一套，寺院愈蓋愈大，佛像愈造愈高；水陸道場，開壇設懺，其實都非原始佛教的本有。這對宗教情操的激發，未嘗不能產生積極的作用，但這究非著重理性思維而又超越理性思維的佛家精神之所在。



藝文篇

琴詩

最近法住學會多辦了一份學術刊物，名為《法言》；第一、二期都分別出了版。這份刊物的水準與風格，自有公論，不待我在這裏贅言，但其中有一點特色，不能不於此提及，那就是首兩期的《法言》，都登載了唐老師的遺作——始創號，載了《人的存在與中華文化》；第二期，載了《遊韓旅思》。兩篇都能運用輕鬆的筆調，寫出了東西文化的差異；與唐老師所已出版的哲學巨著的那種嚴肅、綿密、多用簡別語的富抽象思維與邏輯性之長句子的風格相比，可說截然不同。

「仁義之人，其言藹如也」（借用韓愈《答李翊書》語）。唐老師在課堂授課的神采，雖在廿年後的今天，還是歷歷如在目前；老師講哲學最



愛引用古人的詩句，不論程朱的說理詩，或唐宋禪師的禪偈，都是可貴的資料。其中使我最難忘的莫如是東坡的《琴詩》了：

若言琴上有琴聲，放在匣中何不鳴？

若言聲在指頭上，何不於君指上聽？

佛家早期以無常說空；後期引伸，以緣生說空，以一切現象界的由條件制約而存在，故無自性，所以非真非實，說之為「空」。東坡的《琴詩》，固然可以涵蘊著無窮的深意，即如劉乃昌注文所謂：「它用兩個反問，啓示人們……任何事業的成功都是客觀條件和主觀能動性統一的結果。」（見齊魯書社版的《蘇軾選集》）這當然是見仁見智的看法，可是在我卻喜愛《琴詩》能運用最具體的語言，引證了最抽象的「緣起」理法。首先在修辭技巧上，東坡運用了「反詰法」：「放在匣中何不鳴？」是意指「放在匣中應能鳴而實不能鳴」；「何不於君指上聽？」意指「於君指上應可聽而實不可聽」。於是這首《琴詩》便形成了兩個否定後項則否定前項的有效的假言論式，亦可寫成涵蘊邏輯「$(p \rightarrow q) \cdot \sim q \rightarrow \sim p$」這個恒



真式。在文字上也可作這樣的演繹：

(a)若言琴上有琴聲，則放在匣中應能鳴，但不能鳴，故知琴上並無琴聲。

(b)若言琴聲在指頭上，則於君指上應可聽得，但不可聽得，故知琴聲不在指頭之上。如是「琴聲既不在琴上，亦不在指上」便是《琴詩》字面上表層的結論。不過，詩是一種藝術品，貴乎有言外之音、絃外之響。讀者若稍具「緣起」知識的，必能領會《琴詩》中所表達的「緣起」理法——那就是：娓娓動人的琴韻心聲，本無自性，不能單靠琴絃而生，亦不能單靠撫琴的手指而起，而必須倚仗有音樂情操的琴師，配合優質的樂器，然後可以彈奏出來；其餘一切高山流水的客觀環境，琴師的琴藝素養，乃至他的一躁一靜、一憂一喜的主觀心境，無一不直接地影響著、制約著琴音樂調的表現。

以理入詩而不著痕跡者，唯高手能之。東坡《琴詩》一首，能否達此，亦必有能辨之者。



「若言琴上有琴聲，放在匣中何不鳴？
若言聲在指頭上，何不於君指上聽？」

——— 宋 • 蘇軾



藝文篇

讀《參禪偈》

《石頭記》中，第一回便載「無才可去補青天」的頑石，棄置在大荒山青埂峰下。適有一僧一道，偶來此峰，談起紅塵中的榮華富貴；聽罷動了凡心，於是「枉入紅塵」，構成了這部千古名作。其間的事跡，自然也跟僧、道結下不解之緣，而對世俗傳統的「小人儒」，極盡鍼砭的能事。

因此在第二十二回裏，賈寶玉調停湘雲與黛玉事而反受奚落，正合日前所讀《南華經》（即《莊子》內所說「巧者勞而智者憂，無能者無所求」）的道理，不覺觸動性靈，提筆寫下了《參禪偈》。說道：

「你證我證，心證意證。
是無有證，斯可云證。



無可云證，是立足境。」

後來黛玉讀了，意猶未足，於是補了最後一句：

「無立足境，方是乾淨。」

這首《參禪偈》，雖不能與南禪諸大師的偈作相比擬，但也不違禪佛精神，值得稍費筆墨，揣摩其義，作個簡釋。

「你證我證」：此句「你」與「我」相對，根本還未從「我」與「我所」超拔出來。「人我執」未除，雖「證」而非證。

「心證意證」：此句超越「人」與「我」的對立，境界自有所提高，但能證者是「心」（「意」亦「心」義；此處不必把「集起為心，思量為意，了境為識」來區別它），所證者是「理」，於是「能」與「所」還是對立，對立則為二，有二則「不契」，「不契」則「證」非真證。

「是無有證，斯可云證」：「心」與「理」契，無「人」與「我」的對立，無「能」與「所」的對立，於是把「證」的相對性破除，所謂「是（按作「此」解）無有證」，才是「證會」真理的自身，然後始可以說得



上「證」的境界（按即偈中所謂「斯可云證」之意）。可惜這句從「人、我」與「能、所」的窩臼中跳了出來，卻又陷落到「有、無」與「言說」的窩臼中去。

「無可云證，是立足境」：寶玉也意識到有「言說」而「可云證」者，都不是「證悟」的自身，都無法產生「證悟」的實效（按即所謂「立足境」）；要契入「證悟」的自身，要收「證悟」的實效，所以便把「言說」也否定了去，以達至「無可云證」的境界。

「無立足境，方是乾淨」：黛玉的悟性更高，她覺解到有「立足境」可求，還不是究竟（按：「乾淨」是「常、樂、我、淨」的「淨」，是「究竟」義）。因此，她要把這個「有所為」、「有所取」、「有所得」的「立足境」徹底清理乾淨，以達至「無所為」、「無所取」、「無所得」這種「無立足境」的「實證」究竟的境界。

曹雪芹的佛學造詣有多高，我們無從下個客觀的判斷，但從《參禪偈》中，卻反映出他的思維是有條理的，禪理是有依據的。偈文的結構，



先把「人」與「我」的對立揚棄了，因而提升到「能」與「所」對立的較高境界；繼而再把「能」與「所」的對立揚棄，因而提升到「可（以）云證」的境界；進而又把「可（以）云證」的「言說」之境揚棄了，因而提升到直指實效的有「立足境」的更高境界；最終還把「立足境」這「有所為」、「有所取」、「有所得」的纏縛也解脫了，因而臻於「無所為」、「無所取」、「無所得」的「自得」、「自在」境界。如是步步提升，層層深入，晴空萬里，潔淨無塵，若非有相當造詣，孰到語此。

不過，嚴格地說，這還停滯於「有」、「無」相對的「名言」界境，還沒證悟到真正離言的「不二法門」。《維摩經》所載諸大德各自陳述所證的「不二法門」時，諸大德各申己見後，由文殊師利來作個總結，他說：

「如我意者，於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。」

文殊說罷，轉問維摩詰居士：

「仁者當說，何等是菩薩入不二法門？」時維摩詰默然無言。



文殊師利歎曰：

「善哉，善哉，乃至無有文字、語言，是真入不二法門。」

曹雪芹能否臻此，不必深論，但《石頭記》是小說，則不能「默然無言」卻是事實。在要「能言其所不言」者，則依稀記得早年讀《人生十論》，錢穆老師所引古人詩作，似最為得意。詩云：

「問我何所有，山中唯白雲。

只堪自怡悅，不堪持贈君。」



藝文篇

聽樂有感

一年忙了三百六十天，正好趁著新年假期，聽聽音樂，調劑一下生活。得同事的推薦聽一曲劃時代的新作——由日本當代音樂名家芸能山城組氏，以佛教題材而撰作的「輪迴交響樂」。聆聽之餘，除了感性上獲致無窮的滿足外，在理性上卻隨著音響的跳動而思潮起伏，產生無限的慨嘆。

純粹的宗教本質，偏向情感多於偏向於理智，所以就人類文化的創作而言，宗教的影響於藝術方面最為顯著，最為突出。試看敦煌、雲崗、龍門三大佛窟的造像，諸佛的慈悲、金剛的怒目、菩薩的低眉，可說鬼斧神工，在雕塑藝術上震驚了世界。在繪畫方面，則不同風格的地獄圖，兇鳥



喙目，熱銅注口，刀叉刺腹，皮破腸流，慘厲逼真之情，使人不忍卒覩。在文藝方面，又創作出各種變文、話本、禪偈、禪詩。在文壇上，一方面另闢蹊徑，一方面可使章回小說，得以催化而誕生。在建築方面，又給予工藝家無盡的靈感，建造了別具特色的佛塔和佛寺，使人工的成果，與大自然結成一體，標誌著中國名勝的一大特點。

這些方面，東方的佛教與西方的耶教，在程度與方式雖有不同，但彼此同樣發揮出它們的影響勢用。因而得使人類在宗教情操方面的影響下，創作出各種的特殊文化。可是在音樂的領域裏，佛教跟耶教相比，真正瞠乎其後。耶教的宗教音樂，其碩大成果，震撼著古今中外的樂壇。試問誰能把沒有譜撰過聖母頌（Ave Maria）的音樂大師點示出來？聽了舒伯特（Schubert）與古諾（Gounod）的「沈思曲」，有誰感受不到那份平靜與寧謐？其他在歌詠方面的成就，更不可勝數，如韓德爾（Handel）的「彌賽亞」（Messiah）、浮爾第（Verdi）的「鎮魂曲」（Requiem）乃至莫札特（Mozart）所未完成的「安魂曲」（Requiem），無一不是千古不朽



的名作。

與彼相形見拙之下，佛教音樂也許帶給唐宋宮廷與教坊以若干影響，但都隨風消逝，再找不到它們影蹤了。梵唄嗎？放焰口嗎？究竟有多少藝術性，我真不敢下個判斷！今天就讓日本的樂師來開步吧，以交響樂的形式，開創出佛教音樂的新里程——雖然還是「輪迴」，達不到涅槃境界。



藝文篇

留將一面與梅花

我不是修藝術的，但卻愛豐子愷的漫畫，尤其是「舊詩新畫」那一部分，最能使我心醉。——他的妙處，不在引領觀賞者發思古之幽情，而在乎營造出一種情調，在寥寥三幾筆的畫面裏，提供了一個無限的天地，讓觀賞者的心靈毫無拘束地自由往還：一方面產生見仁見智的知性的遐想，一方面又產生離言絕慮的感性的情趣。

就以「小桌呼朋三面坐，留將一面與梅花」為例：畫面以一所古舊的村舍作背景，屋前擺置著一張小方桌。桌上放有酒壺，三面坐著村夫暢飲，不知誰是主，誰是賓。桌子右邊空著，不遠的地方便種著一株高大的梅花，由於是水墨畫，觀者不能也不必分它是白梅還是紅梅。梅花當然繪

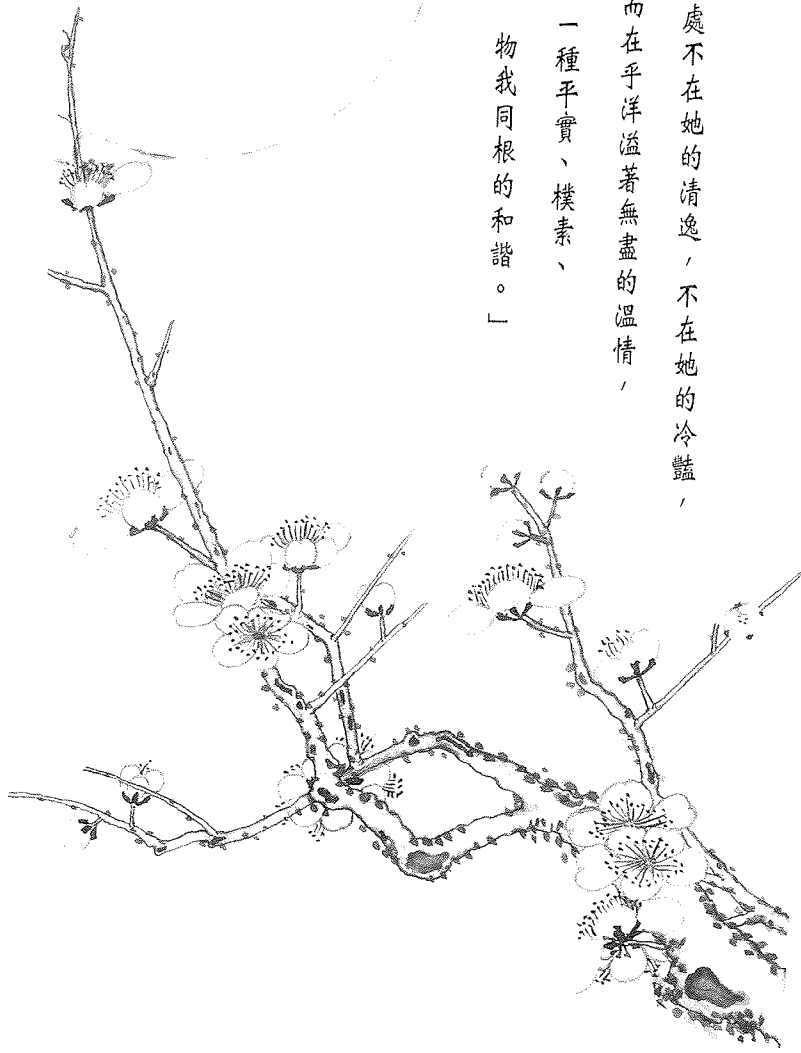


不出「疏影橫斜水清淺，暗香浮動月黃昏」的神韻，同時也寫不出「寒心未肯隨春態，酒暈無端上玉肌」的嫵媚。「留將一面與梅花」依我的直覺，它的好處不在它的清逸，不在它的冷豔，而在乎溢洋著無盡的溫情，一種平實、樸素、物我同根的和諧。在舉杯之間，不必去管它他們的賓主關係！有賓主便有人我，有人我便起執著，於是種種分別、種種計較、種種煩惱也會由此而生，那一種渾然一體、「驅除客氣得天真」的「真趣」，便恐怕難以感受得到。

畫中理應突出梅花以為主體，然後「留將一面與梅花」的題意才可以顯現出來：可是作者並沒有這樣做。那麼，反足以把畫面中的每個形象，如村舍、村夫、小桌、酒器與桌子右邊的梅樹，互為補足，整合為一，共同發揮著人工與自然渾然一體的真趣。華嚴家所謂「一即一切，一切即一」，不必捨近圖遠，當下就是。

梅花梅樹，在作者觀者的心靈中都成了朋友，所以桌子便有「留將一面」的需要，於是打破了無情與有情的域限；暢飲中的朋友，賓主無別，

「好處不在她的清逸，不在她的冷豔，
而在乎洋溢著無盡的溫情，
一種平實、樸素、
物我同根的和諧。」





於是打破了人我的域限。主客不分、人我無別，有情無情，相融相即，哪裏是煩惱的安足處所？「法門無量」，捨卻了「四諦」、「五蘊」、「六度」之外，其實耳聞目見、鼻嗅舌嘗，對有緣人都能「入佛知見」；無怪乎聲聞之外，別有緣覺，教下之外，別有宗門，生活的體驗，有時比經典還值得珍惜。



藝文篇

蜘蛛之絲

研究文化史的學者都說：印度文化影響中國者多，中國文化影響印度者少。這是史實，無容置疑，印度佛教文化的傳入中國，更是鐵證如山。其實不獨中國為然，印度佛教文化借助中國這塊跳板，轉到朝鮮、日本等國家民族去，對彼等文化產生了巨大的變化，可是朝鮮、日本文化能夠反饋於印度的，卻是微不足道。其中的緣由，我們姑且不去探索，我們暫且就文化現象，看看印度佛教文化對日本產生了甚麼的影響。

佛教大學的數量，世界沒有任何國家可跟日本比擬，而且這些大學不是一般綜合性的大學，而是專門以研究印度思想及文化史為主的大學。此外，日本文藝作品，直接受到印度佛教深遠影響的，為數實屬不少，而

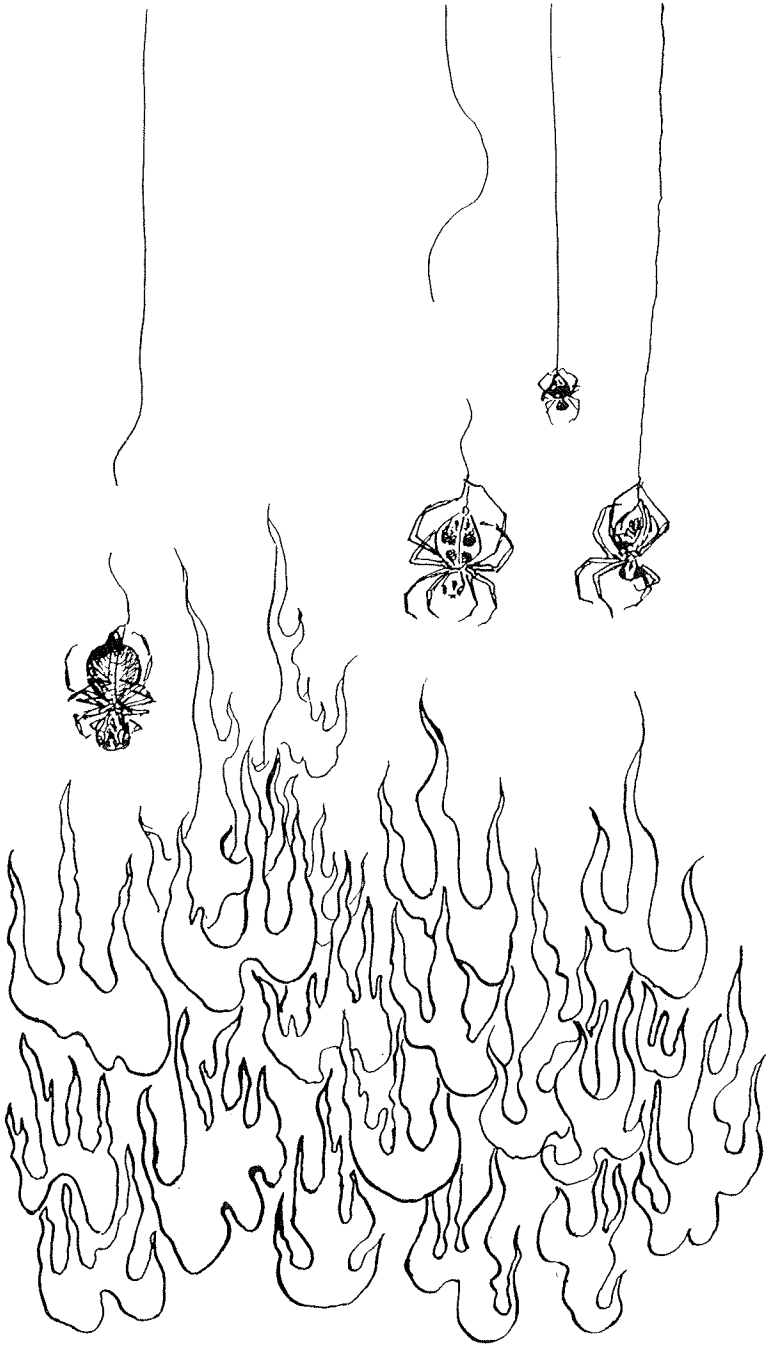


《羅生門》的作者——芥川龍之介所寫的《蜘蛛之絲》這篇童話小說，可說是典型的例證。

有一天，釋迦佛在極樂世界裏，閒步於蓮花池畔，偶爾看見地獄中有不少衆生，受盡各種的煎熬苦況。其中有個地獄衆生名叫犍陀多的，釋迦念他在過去世，曾把一隻蜘蛛救活了，所以便在蓮池之上，放下了一根銀白的蜘蛛之絲，希望可以把犍陀多從地獄拯救上來。

這時候，犍陀多正跟許多罪孽深重的受苦者，在地獄底層的黑血池裏浮沉掙扎。在掙扎之中，犍陀多忽然發現了一根亮得發光的蜘蛛之絲從天際直垂下來。他頓覺這是逃出地獄之門的唯一出路，於是緊緊抓著往上爬，一口氣不知爬了多少萬里，可是還沒到達他要到的地方，已是筋疲力竭，祇好暫停下來。

犍陀多抓著蜘蛛之絲往下一望，祇見成千上百的罪人，也正沿著這根銀絲爬將上來。犍陀多認為蜘蛛之絲是屬於他所有的，不許他人佔用，何況這麼多人上來，蜘蛛之絲難免斷成兩截，大家都要墜回地獄去。就在這





一念之間，蜘蛛之絲果真從犍陀多的手中斷了，把他栽了下來。

信步蓮池的釋迦，剛才的情況自然看得一清二楚，不過，除了悲憫之外，他也能做些甚麼？



藝文篇

自力與他力

芥川龍之介的《蜘蛛之絲》，顯然是受著佛家西方極樂世界思想的影響。不過，文藝作品無論是寫實的或是浪漫的，都有創作的成分，不必默守經文內容而一成不變。所以《阿彌陀經》的極樂世界雖說是「彌陀淨土」，但在《蜘蛛之絲》中，卻變成了「釋迦淨土」。於《阿彌陀經》所說，「若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖衆，現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」可是在《蜘蛛之絲》裏，芥川龍之介卻把釋迦佛塑造成一個救世者，於蓮花池畔，以神通力，了知犍陀多今世在地獄受苦，皆由



宿世多作殺人放火的惡業所招引，可是他也曾動過善念，有放生蜘蛛的功德，所以就放下「蜘蛛之絲」希望把他營救出來。

依《阿彌陀經》，以四十八願為遠因，作他力，以信徒的持名念佛為近因，以至一心不亂，作自力，臨終彌陀接引而生極樂國土為果。所以信徒之能生極樂，完全是聯合自力、他力的結果。可是在《蜘蛛之絲》的第一、二節，芥川龍之介卻把釋迦佛的慈悲，顯示於主動把犍陀多，透過「蜘蛛之絲」這個雙關的媒介，不待他去悔懺、發願、請求，而直接試圖從地獄的底層拯救出來。這顯然純屬他力的表現，也是創作者，雖取極樂世界的思想為精神骨幹，然在演繹方面卻能擺脫經文內容的規範，而能獨立顯露他的創作才華。

然而《蜘蛛之絲》的高潮，卻在犍陀多一念之差，執「蜘蛛之絲」為自己所有，置其他眾生的死生於不顧，在我執、我所執的貪與痴的惡根的基礎上，還生起了瞋恚心。在當下惡念生起的一刻，絲斷了，地獄逃脫不了，一切希望歸於幻滅——而釋迦的悲憫與神通，在因果律之規範下，也



失卻了它的作用。如此經高潮一轉，芥川龍之介把純他力的思想，作了一百八十度的轉變，變成了純自力的思想。個體生命所作的一切善、惡行為，都要招引它所應招引的福、非福報，雖是大悲大智的圓滿覺者也是無能為力！這固然契合了東方文化「自求多福」、「禍福無門，唯人自召」的自我承擔、反求諸己的精神，同時也通過藝術的加工，經過多番轉折，從他力救度轉回到原始佛教及其他大乘佛教的自力因果的基本宗趣來。這是日本文學大師芥川龍之介的藝術手法高明之處。



藝文篇

沉淪與超拔

一篇偉大的作品之所以成其偉大，就在於對不同的讀者能夠給與不同的啓發，從不同的角度來讀，都能激發不同的感受。芥川龍之介的《蜘蛛之絲》就完全具備了這些優良的特色。我們分別從犍陀多與釋迦佛兩個角度來窺探，則凡聖之間的深層意義，便不禁油然而浮現。

犍陀多看見天上的銀絲，為甚麼會覺得它是至寶？其他的「罪人」攀上去，為甚麼一定要把他們推下來，生起貪瞋的邪念，終於重墜地獄中去？無他，這是凡夫的自然反應。凡夫給我癡、我見、我慢、我愛所繫縛，對主體與客體都無從如實了解，所以難免以自我為中心。他們把自我生命的保護放在第一位，其他的一切都成為次要，都可以不顧，都可以犧



牲；而他們所關注的自我生命，也只局限於物理、生理、心理的較低的層面，而根本攀不到心靈境界的較高層面去。我們世間的凡夫固然如是，地獄中的犍陀多與諸等「罪人」更不待言。地獄中的「針山」與「血池」等的物理現象，對他們的生理、心理產生極大而無從忍受的痛苦，正嚴重地威脅著生命的存在——據《顯宗論》所載：生「一想地獄」的，受斫、刺、磨擣，作已死想，然冷風吹之，皮肉還生——那正處於一種「求生不得，求死不能」的悽慘境況，看見極樂世界垂下來的「蜘蛛之絲」，哪有不如獲至寶？一線生機之所繫，怎會不一窩蜂地爭先恐後而上？那時，怎還會考慮到垂絲的承受能力？犍陀多是領先的一個，他還可以覺察到絲斷的危機，因此一切自私自利、犧牲別人，成全自己的貪、瞋、癡的凡夫劣性盡皆起現，於是希望幻滅於一念之間，鑄造成無可補救的悲劇——這就是凡夫沉淪的象徵寫照。

從釋迦佛的角度看又是怎樣？芥川龍之介作了這般記述：「釋迦佛站在極樂蓮池邊，一聲不響地從頭到尾看著一切。當犍陀多像石頭般的沉淪



血池底下的時候，他面露悲哀，又悠悠然漫步離開了。」文中對釋迦的描述似欠一致性，因為前說「面露悲哀」，後說「悠然漫步」；且《涅槃經》說佛陀是常、樂、我、淨的，既然是「樂」，就不應有「哀」，而「悠然漫步」也是「行捨」的顯現，也不應有「哀」。筆者卻有這樣的理解：佛身有三，所謂「法身」、「報身」、「應身」。「應身」是佛陀化度眾生所顯的身軀，是從凡夫的角度來看的，以凡測聖，所以除悠然自得的體態外，還有「悲情」由「應身」顯現，這也是化度的工具；若從本體的「法身」與佛陀生命的「報身」來看，那是超拔的，非凡夫所行境界，則不應有「哀」。《蜘蛛之絲》是寫給凡夫看的，釋迦內心的平靜（作者以「悠然漫步」來顯發），不能掩蓋他的悲憫眾生之情，以及面對因果規律不可轉移所產生的無奈（作者以「面露悲哀」來表現），若道德律與因果律可隨意移轉，則釋迦可施各種神通以成就其功德，何必採用蜘蛛之絲那種「把戲」呢？所以似欠一致而實無所欠。

聖者之所以超拔，不必求其捨棄一切物理、生理、心理的現象，所以



經說淨土「七重欄楯，七重羅網……四邊階道，金銀、琉璃、頗梨合成」，如是乃至黃金為地，七寶為池；經論也說佛陀之身有三十二相，八十種好。不過凡夫執其為實，所以沉淪；聖者如實了知其如幻如化，無所執著，所以超脫生死，究竟涅槃。心靈淨化了的聖者，不特於物理現象無所執，於生理、心理無所執，即使是不捨眾生、化度有情、盡未來際的無邊功德俱無所執，所以《金剛經》說「度無量、無數、無邊眾生，而實無眾生得被度者」。因此《蜘蛛之絲》一篇，一方面反映凡夫沉淪的可哀，一方面又反映出聖者同體大悲的可敬——其意義不在救度上的成敗（因為成敗非僅由救度者大悲心所決定，亦得由被度者業力所決定），而直接在悲情顯發的自身。



藝文篇

讀《好了歌》

就氣氛而言，國內版《紅樓夢》劇集最末一場的製作較為可取——在風飄雪打白茫茫的曠野，一個身歷「康乾盛世」，而「君子之澤」難逃「五世而斬」的破碎了心靈的寶玉，走向漫無目的人生旅程。就在這畫面出現的同時，幕後以哀婉的腔調，唱出了「陋室空堂，當年笏滿床；衰草枯腸，曾為歌舞場……說甚麼脂正濃、粉正香，如何兩鬢又成霜？……」這首具體也反映著盛衰無常、人生如夢的……《好了歌解》，引起了觀眾無限的欷歔，無盡的慨歎。

《好了歌解》雖好，卻始終不如《好了歌》來得深刻的明潔。這並非由於《歌解》是《好了歌》的引伸闡釋，而是由於作品本身的形式結構所



使焉。對我來說，還是《好了歌》能引發更多的遐想。

「世人都曉神仙好，唯有功名忘不了！
古人將相在何方？荒塚一堆草沒了。」

《好了歌》由四章組成。這是首章，把人生解脫的殷求，與功名欲望的牽累，這兩者之間的矛盾，形象地刻劃了出來。

「世人都曉神仙好，只有金銀忘不了！
終朝只恨聚無多，及到多時眼閉了。」

這是次章，以人生解脫與金銀欲求間矛盾實況為鍼砭對象。

「世人都曉神仙好，只有姣妻忘不了！
君生日日說恩情，君死又隨人去了。」

這第三章，以諷刺手法，展示了追求人生解脫與追求情愛的矛盾。

「世人都曉神仙好，只有兒孫忘不了！
癡心父母古來多，孝順子孫誰見了。」

這是末章，運用對比手法，把追求人生的解脫與追求宗教生命延續之間的



矛盾，闡述出來。

神仙好在哪裏？好在把有限、有情欲、有煩惱的人生，轉化為無限、沒情欲、沒煩惱的人生，這是世人共許極成的理想，可惜是這個理想，由遙遠故、由渺茫故、為世間欲望所干擾故，一時難以實現；於是現實的人生難免是名利的追求，情欲的追求，兒孫傳宗接代的追求。最遺憾的是這些追求都要落空，功名未就，富貴未臨，便閉目於荒塚之中；屍骨未寒，愛人已琵琶別抱；望子成龍，光宗耀祖，誰想轉眼便變作强梁。理想的人生也好，現實的人生也好，結果同歸虛幻。「上不在天，下不在田」，在茫茫煩惱海中漂盪，兩邊著不到涯岸。

那種理想人生與現實人生的矛盾固然在意識中產生，這種「上不在天，下不在田」的兩頭落空的不幸，也透過世人的意識得到深切的體驗。可是誰管他僥倖或不幸，落空或不落空，對名利、對情欲、對兒孫的追求還是如故。現實已不成為現實，世俗意識中的理性始終戰不勝貪欲。究其原因，就是凡夫到底沒法擺脫得潛意識中貪、瞋、癡這三種根本煩惱的影



響、干擾和控制。人便顯得這麼無能，面對是非而無從分辨，即使能作分辨也無從抉擇，即使能作抉擇也無從躬身實踐——世人就是這麼的不自在，不能當家作主，所以非上根上智者無法入禪家之門，無法窺見存在主義者的「自我」真貌。因此哲學終究難以取代宗教，自力的宗教難以取代他力的宗教；即使本來是自力的，也難以阻擋它轉向他力發展，佛教中的淨土、密宗，以及禪門的禪淨合一化更是最好的見證。從事思想教育者於此可得到多少的啓示？



藝文篇

船子禪偈辨解

隨著國人文化的提高，佛學也日益受到時人的重視與歡迎，所以無論在香港，或在海峽兩岸，禪詩的編選、註釋與出版，也正是方興未艾。就如近年來，本港的中華書局就出版了李淼編著的《禪詩一百首》，頗受一般讀者的欣賞。

不過，禪詩的疏釋實非易事。疏釋者若非對佛學、文學、史學、美學、文評等都兼有所長者，恐怕難有佳績。何況禪偈寓意深遠，但卻又不著痕跡，可以意會，難以言詮，倍使釋者有弄巧反拙之病。所以李淼先生於前書的〈前言〉中有言：「編選禪詩選，對我們來說，是一種探索，是一種嘗試。由於學力謭陋，佛學修養膚淺，肯定會出現許多缺失、不足乃



至錯誤，希望得到行家和讀者的不吝指正。」這也許不是謙詞，態度也值得稱許。就如疏釋唐代船子德誠禪師的那一首〈船子和尚偈〉便有商榷的餘地。偈言：

「千尺絲綸直下垂，一波才動萬波隨。
夜靜水寒魚不食，滿船空載月明歸。」

這是從〈船子偈〉（由六首偈頌組成）截取一頌而來。無論在內容上（彰顯著德誠禪師的悲憫眾生之情與超脫的胸襟境界），或在形式上（融情入境，構成一幅極其恬靜的月夜垂釣圖），都極富濃厚的藝術氣息，而沒有半點的斧鑿微痕，可說是上佳之選。而然，此偈旨意何在，卻極須推敲。

李淼認為「此詩以對垂釣的生動描寫來表現禪師悟道的高遠境界」。何則？「千尺垂絲直下，見出所求之深」，「所謂『垂絲千尺，意在深潭』」，「以此意象表禪宗悟道境界」。「千尺絲綸直下垂，一波才動萬波隨」，「一寫深，一寫廣」，「寫所求之無邊無盡」。「夜靜水寒魚不食，滿船空載月明歸」，以魚不上鉤，空船載月回歸作結，意境更為靜謐





清虛，也更為深邃悠遠。

問題在：若以「垂釣」象徵「悟道境界」的高遠，則「金鱗」象徵甚麼？按彼意似謂「以魚象道」。但既說「夜靜水寒魚不食」，那末，根本還沒悟道，何來「禪師悟道的高遠境界」？釋者根本不能自圓其說。

要求達詁，可翻核《五燈會元》卷五「船子德誠禪師」條。船子和尚在藥山惟儼禪師處「印心」，然後寄情山水，臨別同門道吾、雲巖禪師時，還請他們「若遇靈利座主，指一人來，或堪雕琢，將授生平所得，以報先師之恩」。既已「印心」，又能「傳法」，當知早已「悟道」，實無再行「垂綸覓道」的必要。故知說此詩為「悟道詩」固不當，說以「金鱗」寓「道」更為不當。

如是，以「垂綸」寄寓甚麼？《五燈會元》載：一日，（船子和尚）泊船岸邊閑坐。有官人問：「如何是和尚日用事？」師豎橈子曰：「（領）會麼？」官人曰：「不（領）會。」師曰：「棹撥清波，金鱗罕遇。」然後吟詠這首〈船子偈〉。可見船子和尚，悲憫有情，以「魚」象



徵所覓所化為「傳人」，以「垂綸」象徵化度的事業。所以《五燈會元》說：「（船子和尚）至秀州華亭，泛一小舟，隨緣度日，以接（引）四方往來之者。」故知「一波隨動萬波隨」是寄寓化度接引功德影響的深遠，非就「悟道」的「深廣」為言。「夜靜水寒魚不食」正顯傳人難得，故有「金鱗不遇空勢力，收取絲綸歸去來」之歎。但早已開悟者的胸襟還是如此清明恬澹，所以才有「滿船空載月明歸」（按：「月明」是「月光」義）的點染。

後來，在道吾禪師的推薦下，終於接引了夾山善會禪師。船子和尚便說：「釣盡江波，金鱗始遇。」禪門事跡，歷歷可見，當知吾言不誤。孟子說：讀其書，誦其詩，當知其人。此語對禪偈的領會與疏釋，尤為玉律。



藝文篇

禪詩的弔詭

禪門高僧，思想詭異，難於理會。語錄、公案如是，禪詩、禪偈亦無不如是。曹山本寂禪師有詩言：

「燄裡寒冰結，楊花九月飛。
泥牛吼水面，木馬逐風嘶。」

這是有違經驗、表面悖事悖理的詩作。冰與火不相容，「燄裡寒冰結」如何可能？暮春三月，「楊花易飛」，「二分塵土，一分流水」，如何等到西風颯颯的「九月」？「泥牛」與「木馬」俱無生命，俱無情識，如何於「水面」可「吼」？如何有「西風」可逐可嘶？

像「燄裡寒冰結，楊花九月飛」這般的弔詭詩句，在其他詩壇的領域



裡也不是後無來者。辛棄疾的「搗薤餐杵鐵」、「乘車穿鼠穴」也可以比況。此等奇特反常的詩境，正是稼軒所謂「事言無處未嘗無」的境界，所以他要把「所無如理說」出。

「搗薤餐杵鐵」及「乘車穿鼠穴」的詩句在稼軒詞中並非孤立來表達的，而是組成兩句配合說出的。所謂：

「伯夷飢採西山蕨，無異搗薤餐杵鐵；

仲尼去衛又之陳，此是乘車穿鼠穴。」

可見以「搗薤餐杵鐵」作喻，以評價伯夷「飢採西山蕨」不事西周的「聖之清者」的行為；而又以「乘車穿鼠穴」作喻，以評價孔子「去衛又之陳」那種「知其不可為而為」的「聖之時者」的垂跡。所以於前後語句之間，加進了「無異」、「此是」（按：「此是」與「此如」同義）等「喻詞」以顯其喻意。

曹山本寂「燄裡寒冰結，楊花九月飛」的結構不類譬喻，但是弔詭而不能以稼軒「事言無處未嘗無」的方式來加闡釋；無已，只可「試以所無



如理說」而已。凡情認為「燄裡寒冰結」不合常理，只因為世人都把「火燄」、「寒冰」都計執為實，各有其不可改變、不可移易、自有、獨有、恆有的「自性」、「自相」，所以「火燄」恆常熾熱而不能容有「寒冰」凝結於其中；而「寒冰」恆常冰冷不能自存於「火燄」之內。若把此義以「條件命題」來表達，則可有兩個「假言判斷」：

(1)若「諸法實有」，則「燄裡寒冰結」不成。

(2)若「諸法實有」，則「楊花九月飛」不成。

但經驗所得，無有一法不是條件制約而有，無不是緣生而無實自性、無實自相的，所以「諸法實有」的說法不真，都是妄情偏執而已。依「條件命題」法規，若「前項」不真，則可有任何真值的「後項」，彼此配合而構成「真的假言命題」，如是有下述兩個真的「假言命題」：

(1)若「諸法實有」不真，則「燄裡寒冰結」亦可非假。

(2)若「諸法實有」不真，則「楊花九月飛」亦可非假。

此外亦可肯定「燄裡寒冰結」與「楊花九月飛」以否定「諸法實有」：



(a)若「諸法實有」，則「燄裡寒冰結」、「楊花九月飛」等俱不成立。

(b)今「燄裡寒冰結」、「楊花九月飛」成立。

(c)故知「諸法實有」不有。

曹山本寂賦「燄裡寒冰結」諸句，目的在破「諸法實有」的計執。師言「兔角不用無，牛角不用有」、「幻本元真」、「即幻即顯」，前後可以互相印證。



藝文篇

空手把鋤頭試解

禪詩素以難解難明見稱。人言可以意會而不可以言詮的詩作，莫過於傅翕大士「空手把鋤頭」的那一闋。詩言：

「空手把鋤頭，步行騎水牛，
人從橋上過，橋流水不流。」

三十年前曾訪荃灣東林禪院，有幸接觸到竺摩法師手錄的這首禪詩。當時似有會心，但不能言表。只覺其「正言若反」，似非而是，無理得妙。

與人接觸，不解者只知評它荒唐滿紙，固弄玄虛，深歎禪門式微，與言行荒誕，悖事悖理，離於群衆，似有莫大關係。不過，當時我也曉得那



是以言遣言、以毒攻毒、矯枉必出於過正的「反修」法門，作者並非謂實有衆生能空手把著鋤頭，一面步行，一面騎著水牛，從橋上走過，不見流水流動，而只見橋樑流動那種怪異現象的存在。

稍後讀《般若金剛經》，得知「所謂佛法者，即非佛法」之理。「法尚應捨，何況非法」，如是乃至「若取法相，即著我、人、衆生、壽者」，所以「一切有為法，如夢、幻、泡影，如露亦如電，應作如是觀」。那末，詩中所言「空手」、「鋤頭」、「步行」、「水牛」，乃至「水橋」、「人物」無非幻化，如是則「空手把鋤頭」固是如幻，「手中之鋤頭」亦是如幻；「橋流水不流」固不可得，「水流橋不流」亦不可得。「凡所有相，皆是虛妄」故。禪門到了弘忍、惠能，從「楞伽印心」的重點轉移到《金剛經》去，則以《金剛》的「無住生心」來對禪詩解說，恐怕不會有太大的過謬。

及後讀龍樹《中論》，覺得這首禪詩，未嘗不可以「有無自性」來加分析：



外人所以不能接受「空手把鋤頭」者，因為他們在內心的深處早已增益執著「手」與「鋤頭」，乃至「空」與「不空」，「把」與「不把」各有其決定不變的「自性」，並且讀此詩句時；又預設了「空手時」與「把鋤頭時」是在同一時間與同一空間進行，而「時間」與「空間」亦各有其決定的「自性」（按：「自性」者，是自有、獨有、恆有的自體義。）如是在重重的「自性」桎梏之中，於是堅執「把鋤頭」的一定不是「空手」，「空著手」一定不能「把鋤頭」，所以認定「空手把鋤頭」云云，都是荒唐無稽的戲論。假若他們能作自省，不預設「空手」與「把鋤頭」在同一時空進行，則昨天「空著手」而今天「把鋤頭」究竟有何不能？於彼處「空著手」而於此處「把鋤頭」又有何咎病？若進而覺解到一切法本無實「自性」，則「空手把鋤頭」又有甚麼不可能？既解此理，則又何必分別「騎牛而行」為可能，「步行騎牛」為不可能；今「從橋上過」為合理，若「從橋下過」為不合理；「水流橋不流」為真實，「橋流水不流」為虛妄呢？今試以假言論式以明詩人說「橋流水不流」的含義來結束此篇：



大前提：苦執諸法有實自性，則不能徹悟「橋流水不流」的真義。

小前提：修禪者應能徹悟「橋流水不流」的真義。

結　論：故修禪者不應執著諸法有實自性。

詩中其餘語句，亦當作如是觀。



神秀惠能偈辨

《壇經》記述神秀、惠能所題偈頌，歷來讀者，議論頗多，追本探源，不妨一辨。

二偈由來，緣於五祖弘忍見世人學佛「祇求福田，不求出離生死」，故囑諸人「自取本性般若之智，各作一偈」，「悟大意者，付汝衣法」。神秀題偈南廊壁上言：

「身是菩提樹，心如明鏡台。
時時勤拂拭，莫使有塵埃。」（依敦煌本）

五祖見其未見本性，未得菩提，但仍喚門人焚香偈前，讚譽「誦此偈者，方得見性；依此修行，即不墮落」。惠能請人讀神秀偈，聞已，復請代書



一偈於西間壁上：

「菩提本無樹，明鏡亦非台。

佛性常清淨，何處有塵埃？」（依敦煌本）

五祖見偈，即善「知識大意」，故暗喚惠能至堂內，為說《金剛經》，因而「言下便悟」，傳彼法衣，為禪宗六祖。

神秀一偈，以「菩提樹」暗喻「身」，以「明鏡台」明喻「心」，以「時時勤拂拭，莫使（明鏡台）有塵埃」借喻勤行精進，暗合《楞伽》「心性本淨，客塵所染」的宗旨。然而偈頌所反映的仍在「去客塵」的修行功夫，未悟大意，未能符合五祖「自取本性般若之智」的要求，因為般若無相，而神秀的暗喻、明喻、借喻皆未離菩提樹、明鏡台、拂拭塵埃等等相縛的糾纏。

惠能偈頌，句義與結構形式都與《金剛經》相仿。如《金剛經》言「所謂佛法者，即非佛法」、「莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴」、「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來」等。



惠能偈頌首句「菩提本無樹」，應是「菩提樹者，即非菩提樹，（是名菩提樹）」義，而不應作「菩提本不是樹」解；作「不是樹」解便不能針對神秀「身是菩提樹」立言了。「菩提本無樹」句是鍼砭神秀「身是菩提樹」而說的。「身是菩提樹」則著「身」相，亦著「菩提樹」相。「菩提本無樹」（意言「菩提樹者本非菩提樹」）則「身」與「菩提樹」二相俱泯，契合「般若無相」的大旨，而神秀與惠能二句的優劣立辨。

惠能偈頌次句言：「明鏡亦非台」，應是「明鏡台者，即非明鏡台，（是名明鏡台）」義，而不應作「明鏡亦不是台」解，目的在鍼砭神秀「心如明鏡台」的著「心」相與「明鏡台」相。「明鏡亦非台」（意言「明鏡台亦本非明鏡台」）則既不著「心」相，亦不著「明鏡台」相，而契合「般若無相」之旨。此正反映惠能句為得，而神秀句為失。

惠能偈後半頌言：「佛性常清淨，何處有塵埃？」此與《金剛經》「凡所有相，皆是虛妄」相應，而蘊涵著「凡塵埃（煩惱）皆是虛妄；若見一切塵埃即非塵埃，則為見清淨佛性」的句義，這才契合「般若照空」



之旨，而「煩惱」與「塵埃」無實自性，當體即空，當下便無「拂拭」的必要了。此正鍼砭神秀「時時勤拂拭，莫使有塵埃」的仍是「祇到門前（修行），尚未得入（本性般若之智）」；無怪五祖評神秀偈為「作此見解，若覓無上菩提，即未可得」。「須入得門，（應）見自本性」，則唯惠能無相偈足以當之。

如是分析二偈：一著相，一離相；一到門前，一入得門；一在修行位，一見自本性；一不符祖師「自取般若」要求，一契會「悟者大意」。優劣得失，不言而喻。弘忍依此授惠能以衣法，其理當信不疑。



藝文篇

惠能次偈衍文試辨

前撰《惠能神秀偈辨》，以惠能所宗的《金剛經》義，辨惠能初偈首句「菩提本無樹」可解作「所言菩提樹，本非實有之菩提樹」，以遮破神秀「身是菩提樹」的計執。次句「明鏡亦非臺」可解作「所言明鏡臺，本非實有之明鏡臺」，以遮破神秀「心如明鏡臺」的計執。後半偈「佛性常清淨，何處有塵埃」，明「本性般若智」證悟「佛性」的清淨境界，以反顯神秀「時時勤拂拭，莫使有塵埃」尚未見道，暗合五祖弘忍以「見即未到，祇到門前，尚未得入」對神秀的評鑑。

於是說者謂惠能偈頌，開南禪宗頓悟之門；神秀偈頌，奠北禪宗漸修之基。但依敦煌本法海所集《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠



能大師於韶州大梵寺施法壇經》所載，則除「菩提本無樹」的一偈頌外，還有次偈是現今流行的宗寶本所不載，後之禪典如《景德傳燈錄》、《五燈會元》等所不錄。其偈曰：

心是菩提樹，身為明鏡臺，

明鏡本清淨，何處染塵埃！

學者有以此偈為「衍文」，未予重視，如《壇經導讀》及《壇經校釋》的作者郭明所言：「『心是菩提樹，……何處染塵埃』這一偈頌，當屬衍文。尤其是前兩句，無異是重複神秀的話，更非慧能思想。」郭明這些話實有待商榷。何則？惠能前偈重點在破，次偈在立。破則以般若無分別根本智悟入本原佛性，故即相而離相，無一法得立；故一切「菩提樹」、「明鏡臺」無不遮遣，而「佛性」本亦不可說，姑名之為「清淨」，所以到宗寶本徹底改為「本來無一物」（按：「無一物」似應指「無有一一實性實相的實物存在」，而非謂「空無所有」），則更能彰顯般若無相之旨。次偈重點在立，則以般若有分別後得智以明悟入「佛性」前的修行境



界，所以有樹、有臺、有明鏡、有塵埃種種譬喻，並藉此以反顯神秀偈喻的失當。

惠能次偈首句「心是菩提樹」，實非如郭明所謂「重複神秀的話」，而是糾正神秀之失，因為神秀所言「身是菩提樹」實不應理。以「菩提」是「覺」義，這是「心靈」的活動，非關於「色身」。對向「菩提大覺」，故須修養其「心」，譬如扶植「菩提樹」，使其能開花結果，所以惠能偈言「心如菩提樹」。

次句「身為明鏡臺」，亦能糾正神秀「心如明鏡臺」之失當。因為可喻「心」為「明鏡」，以二者皆有「能照」的作用；但不可喻「心」為「明鏡臺」，以「明鏡臺」是「明鏡」所依托之處，究竟不是「明鏡」，並無朗照作用；故彼亦即「心」之依托處，而究竟不是「心」，不能喻「心」。依經驗言，物質性的「根身」才是精神性「心識」的依托處。佛說「守護根門」，即是此義。故惠能「身為明鏡臺」句，實暗示不守戒行，則般若靈光亦無從顯發，因此「心平」、「行直」皆不可偏廢。



末二句「明鏡本清淨，何處染塵埃」，一方面糾正神秀「時時勤拂拭，莫使有塵唉」的偏差，因為「塵埃」究非「明鏡」之本有，才成「客塵」，才可以「拂拭」得去；若「明鏡」本有「塵埃」，則一切修行的功夫，都是徒然。一方面正顯「般若心智」本自澄明，猶如「明鏡」；一切「煩惱」，都是「客塵」，盡皆虛妄不實，究竟無損於「般若智光」。所以，只要「心平」、「行直」，頓悟煩惱非實，當下「般若真心」即能發揮明照大用，體會「佛性」，成就「菩提」。

若此解不誤，則當知惠能次偈，則有意趣，誠非衍文。





五

思想篇



思想篇

假說與離言

人是群體生活的動物，不得不藉語言、文字乃至一切形式的音影資訊以作表情達意的溝通資具。我們所要表達的內容說名為「實」，所賴以表達的形式資具號之為「名」。在佛家唯識體系裏，以「假說自性」來指謂「名」，以「離言自性」來指謂「實」。可是以「名」表「實」，以「假說」表「離言」，本自有其局限，不能發揮其如實的溝通作用。

所以老子說：「道可道，非常道；名可名，非常名。」孔子說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉！」古今聖哲對「言說」的局限性，早有所體會，就如僧肇在他的《不真空論》中便有這樣解析：「以名求物，物無當名之實；以物求名，名無得物之功。」因此，「名不當實，



實不當名」，「名實無當」，使人際溝通上產生了難以補救的困難。人與人的種種誤會、種種隔閡、種種紛爭都由此而生。無怪乎孔子有「知我者其為天乎」的慨歎，屈原有「已矣哉，國無人莫我知兮」的悲歌。人對事物事理之「實」體會逾深，境界逾高，則逾難以「名」表「實」，愈難被人瞭解，由是而愈有「舉頭天外望，無我這般人」的孤獨。武俠小說常說「無敵是最寂寞的」，李白詩篇所言「古來聖賢皆寂寞」，其中未嘗沒有道理。

過去讀白石詞，「雁燕無心，太湖西畔隨雲去。數峰清苦，商略黃昏雨」等語句，誘發我對這個號稱「天下絕景」產生無限的遐想與嚮往。上月有緣泛舟湖上，遊龜頭渚，登鹿頂山，俯覽三萬六千頃浩渺的煙波，以及所謂「湖中七十二峰」的勝跡，可是卻無法在我心中汎起「黃昏將雨、數峰清苦、雁燕隨雲」的情感。雖不敢說「天下絕景」祇是浪得虛名，然而，我實不能否認有「不外如是」的感覺。

太湖東畔便是「東方威尼斯」的蘇州。蘇州城牆早已不復存在，可是



有一千四百年歷史的寒山寺仍然敞著大門。其中的大雄寶殿、藏經樓、鐘樓、楓江樓等依然屹立；碑廊與寒山、拾得塑像依舊吸引著藝術欣賞者。可是唐詩人張繼的名作——《楓橋夜泊》：「月落烏啼霜滿天，江楓漁火對愁眠；姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船。」——不同時空心境狀態的人，確實難以激發相應的共鳴。

在認知的過程中，「假說自性」的「名」雖然可以指謂「離言自性」的「實」，可是「名」卻不能等同於「實」，也不能如實地反映「實」。何況在認知的活動中或表達的活動中，還夾雜著難以名狀的精神境界。所以寒山詩說：「吾心似秋月，碧潭清皎潔，無物堪比倫，教我如何說？」境界的離言，可謂一語道破。



思想篇

宗教與生活

宗教，不論是道教或佛教，耶教或回教，它可以是人類個體生活的一部分，於理，它卻不應也不能再支配現代人的生活了。在西方社會裡，那已得到有效的實證。

在西方，耶教一直是支配人們生活的宗教。所謂生活不但是指社會生活，同時還包括政治生活。出生的受洗、成長的婚配、死亡的安息，都要依循教會的儀規，即使在學術的研究，也要受到教義的限制與干擾，這是社會生活上的支配。一個元首，要成功地統治他的國家，首先要得到教廷的認許，獲得教皇的加冕，然後纔能成名正言順的一國之君，這就是在政治生活上的支配——這樣就終於構成了西方黑暗的時代。



可是歷史的巨輪是無情的。隨著文藝復興浪潮的到臨，在文藝、在科研、在政治等領域裡，逐漸擺脫了宗教的支配，人可以有自己獨立的思想與創作，於是促成了現代西方的文明。不過在社會生活上，從生到長，從長到老，從老到死，萬縷千絲，每天早晚的禱告，每餐食前的感恩，每周到教堂的禮拜與告解，一言一行仍然受著宗教的支配。

然而這種社會生活的支配，自從越戰時代嬉皮士反叛風氣的興起，宗教的力量已經江河日下。據《中國青年報》的報導，英國最近作了一項調查，有組織的宗教活動正在失去對人們生活的支配作用。據統計所得：英國人每周到教堂去的只有百分之十三，而在丹麥更降至百分之三這個極低的比例。近年我在歐洲及美加所見，當日支配著人們生活的教堂確實變得冷清清，青年人的參拜尤為希少，無怪教堂領導者正擔心這可能是一種「非宗教主義」思潮流行的先兆。熱鬧的教堂不是沒有，如梵蒂岡的聖彼德堂、巴黎的聖母院等，每日蒞臨的總是成千上萬，可惜大都不是生於斯、長於斯的信徒，而是來自五大洲三大洋的遊客；他們不是來朝聖，而



是來觀賞文藝復興前後的建築、雕塑、繪畫等等創作。這些不受羈束的凡人作品，竟然取代了幾乎支配了信徒生活近二千年之宗教神靈的地位。據導遊的報導，不少教堂由於信眾急劇的減少，奉獻所得，根本無法維持日常開支，更遑論補養修葺，唯一的處理，還是把它們關閉好了——使聞者產生無限的欷歔與慨嘆。

這個現象的出現，論者以為是由於西方人士在道德觀上，宗教再不能幫助他們去解決日常生活中所出現的問題，如避孕、墮胎、同性戀、婚外情、安樂死等等。愚意以為他們的解析只著意於表層的事象關係，而未能作出深層本質的探究，若從深層來窺探，則西方宗教再不能支配人們的生活，其主要緣由就是西方宗教的本質是要支配人的一切——個體生命，無論肉體或靈魂都是神所賦與的，其所生存的世界也是神所創造的。因此人的一生一死，不能自我決定，由神來決定。由此怎能有權利去談避孕、墮胎、安樂死此等干犯基本教義的問題？也許這是創世神論他力宗教與人的理性活動所產生的必然衝突。



東方的世界性宗教主要是自力的、自發的自業招感的。所以聖人不曾創造天地，祇能贊天地之化育；諸佛不能賜給衆生以任何恩寵，去消除其所應感招的非福果報。諸佛菩薩以及聖人賢者，他們的說法利生，祇能把自己修養的成功有效方法介紹出來，究竟接受與否、實踐與否，還得要徒衆自己去審慮、去決定、去發動。所以禪家反覆申說自戒、自修、自度、自證。從精神而言，這是東方宗教的典型特色。具此特色，才能啓發個體生命的智慧，培養其理性思維，使衆生的內在優美潛質得以顯發出來，而不必去束縛他、支配他。也許具此特色的宗教才能在現代發揮它的應有大用。



思想篇

有容乃大

近日以色列與阿拉伯的中東國際會議終於得以召開了，這總比以色列的猶太教徒與阿拉伯的回教徒永久的對立、永久的互相仇殺來得好。雖然這個會議未能達致任何的協議，可是它終究拉開了雙方接觸的幔幕，為未來解決雙方關注的生存、資源、土地、政治、經濟等等問題，提供了遙遠無垠的一線曙光。——以阿紛爭歷久而無從解決，原因是複雜的，但彼此在文化思想上的嚴重排他特性，恐怕是問題的癥結所在。

相對而言，東方文化的思想具較大的包容性與涵攝力。其中尤以佛家思想的排他傾向最少。佛教雖以反婆羅門的姿態出現於世，但其反對的祇是凡夫對神我的邪執與對主宰萬有之造物者的邪見，藉以反顯無我的緣起



正理。所以原始佛教典籍中，處處仍以「婆羅門」與「沙門」並稱，顯示對修淨行者是相當尊重的，並沒有半點輕蔑之意。

及後佛教大乘思想出現，固然承繼了原始佛學的緣起理趣而光大之，把大願、大悲、大智的思想予以發揮，予以推廣，但對於小乘教義既無誹謗，更無排斥，還進而把其合理的部分（如心所之說、種子之說）涵攝到大乘思想體系中來。無怪「瑜伽菩薩戒」有這樣的一條：「若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，起如是見，立如是論『菩薩不應聽聲聞乘（小乘）相應法教，不應受持，不應修學；菩薩何用於聲聞乘相應法教，聽聞受持，精勤修學？』是名有犯，有所違越，是染違犯。何以故。菩薩尚於外道書論，精勤研究，況於佛語？」

儒者所謂「和而不同」，故從大乘以望小乘外道，其胸襟境界雖有差等高下，但要立己立人，達己達人，為了善導的方便，不能排斥他們，不要輕蔑他們，反而對他們的思想書論，精勤研習，然後有共同的語言、共同的基礎、共同的知見來加啓引。即使對方一時未能接受，也不懷嗔恚



心，不懷忿惱心，祇有悲愍之心與之相應。所以《法華經方便品》載釋迦說「一乘之法」而五千聲聞比丘起座他去，世尊也不加阻止，這種對不同思想者的尊重、關懷、護念的態度，是人類有情和平融洽相處的基本條件，也是最佳的典範。

佛教所以得以不斷發展，除了它是與時偕行的理性宗教外，更在於它本具不排他的特色，而處處顯示出它的圓融性與涵攝力，所以大乘不排斥小乘而涵攝之，有宗不排斥空宗而涵攝之，密教不排斥顯教而涵攝之，內典不排斥外典而涵攝之……所以釋迦說教而帝釋聽受，不少外道的典籍如《金七十論》、《勝宗十句論》等都由釋門真諦與玄奘譯成漢文而得以保存。這種有容乃大的精神意趣，堪與西方排他性宗教來作借鑒。



思想篇

談輕生

中華民族的生命觀有異於亞利安，亦有異於大和民族。我們既不主張畏死，也不主張輕生。《老子》說：「民不畏死，奈何以死懼之！」孔子提倡「無求生以害仁，有殺生以成仁」；孟子把「生死」跟「義與不義」作對舉而評質之，他說：「生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，舍（捨）生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟（避）也。」故知中國傳統的「不畏死」、勇於「赴死」是有條件的，是不得已中的抉擇，在「成仁」、在「取義」的條件下進行的，所以不能與「輕生」為同義。因此孟子對「死」的價值作個判別，一者「重於泰山」，二者「輕於鴻



毛」，是有其理據的。王羲之的〈蘭亭序〉也說：「死生亦大矣、豈不痛哉！」酒醉吐真言，也披露出文化血脈的精神。

在「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」的「貴生」的華人社會中，「輕生」的現象卻日趨嚴重：讀書成績不好，便要輕生；與弟兄爭看電視，也要輕生；乃至十二、三歲的黃毛小子，竟然大談戀愛，一時遭逢挫折，便雙雙共赴黃泉。求生是人類本能，是一切生物的本能，螻蟻在極惡劣的環境中，也懂得去求適應，去求生存。所以「貴生」即對生命的尊重，這是常態；「輕生」則反是，這是變態。我們怎可能以「輕生的風氣」來誤作現代文明的代價？

從宗教來看，耶教認為生是上主所賦予的，死是上主所決定的，不是由生命個體所能自我取捨；因此生要榮耀主，死便回到主的身邊——輕生是有違主的旨意，不被允許的。在佛教，「五戒」中以「不害命」居首。「不害命」就是不殺生，不是佛陀不許你去殺生，而是殺生的本質是「嗔」所表現的極殘忍的行為，本身就是一種極嚴重的煩惱。這種與煩惱



相應的行為（名之為「身業」），足以引起未來更為痛苦的生命，故不可殺。不過「五戒」中的「不害命戒」原指害其他眾生有情的生命，非指「害自己生命」。如《大智度論，釋初品中戒相義》所載：「若實是眾生，知是眾生，發生欲殺而奪其命，生身業，有作色，是名殺生罪，其餘繫、閉、鞭、打等，是助殺法。復次，殺他得殺罪，非自殺身。」如是「殺生」是明文不指「自殺」者，「不奪命戒」不包括「輕生」了。反之，佛經多處載諸佛菩薩，節節肢解，以身飼虎等本生故事，豈不是不反對違反人性的「輕生」行為？

此又不然。「不奪命戒」旨在去除嗔的煩惱，使之不生，不起活動。犧牲自我是悲的發揚，慈的顯現，且在絕無他法可加選擇的條件下才宜進行，所以並非鼓勵「輕死」。試觀今之自殺輕生者，哪個是與慈悲的善心相應的？成績不好去自殺，是癡相應的行為；吵架自殺，是嗔相應的行為；至於殉情者，既是與貪相應、亦復與癡相應的行為。根本不能與諸佛菩薩的大悲相提並論。復次，殉情者：在己雖不構成奪命行為，不犯「不害



命戒」，可是對侶伴來說，便是「教（人自）殺」，奪了侶伴的性命，便犯了「五戒」中的「不害命戒」無疑了。

從中華民族的生命觀言，我們不許輕生之風氾濫；從宗教教義言，我們不許輕生行為的發生；從生命意義而言，我們明確體會到輕生是無助於對煩惱的徹底解決的。相反地，輕生即不重視自我的生命；不重視自我生命者，是很難使他重視別人的生命的——對自、他生命的不重視，若形成了風氣，一切暴力罪行皆由此起，民族優良傳統由此消失，一個和平、安定的社會無由建立。我得於此悲痛地呼籲一切教育工作者與宗教傳道者，攜手合作，消除這種星星燎原之火，把輕生的戾氣洗滌清淨！



思想篇

五種姓的論證

佛家唯識體系把一切有情，依其是否具有解脫生死流轉的潛在功能，以及其解脫的形態差別，分成五大類型，名之為「五種姓」。「五種姓」的區差如下：

一、聲聞種姓——具有成「阿羅漢」潛能的有情。

二、獨覺種姓——具有成「辟支佛」潛能的有情。

三、菩薩種姓——具有成「佛陀」潛能的有情。

四、不定種姓——又分別開成四類：

甲、「聲聞」兼「獨覺」種姓。

乙、「聲聞」兼「菩薩」種姓。



丙、「獨覺」兼「菩薩」種姓。

丁、「聲聞」兼「獨覺」兼「菩薩」種姓。

五種姓——既無成「阿羅漢」、「辟支佛」潛能，亦無成「佛陀」潛能的有情，所以亦名「無姓有情」。

唯識思想傳入中國，主張把一切有情分為上述五大類型；時人稱之為「五姓宗」。由於以「五種姓」劃分一切有情，與中國文化傳統所主張的「人皆可以為堯舜」、「人皆可以為聖人」，以及與印度《華嚴經》、《涅槃經》等所宣說「一切衆生皆有如來智慧德性」（竺道生依《涅槃經》立「一切衆生皆有佛性」之說）不能相容，不能相應，於是群起而攻之。不足五十年，適值「唐武法難」，唯識思想因而一蹶不振。

其實以「五種姓」劃分一切有情，是有其數學依據的。因為依「二分法」，有情或成「阿羅漢」，或不成「阿羅漢」，二者必居其一；或成「辟支佛」，或不成「辟支佛」，二者必居其一；或成「佛陀」，或不成「佛陀」，二者必居其一。今以符號代替如下：



以a代具成「阿羅漢」潛能的有情。

以-a代不具成「阿羅漢」潛能的有情。

以b代具成「辟支佛」潛能的有情。

以-b代不具成「辟支佛」潛能的有情。

以c代具成「佛陀」潛能的有情。

以-c代不具成「佛陀」潛能的有情。

上述六類有情，依2^n公式所演算的排列組合的可能性唯有八種（$2^n=2^3=2\times2\times2=8$），茲分列如下：

一、a‧-b‧-c：唯具「阿羅漢」潛能，即「聲開種姓」

二、-a‧b‧-c：唯具「辟支佛」潛能，即「獨覺種姓」

三、-a‧-b‧c：唯具成「佛陀」潛能，即「菩薩種姓」

四甲、a‧b‧-c：兼具「阿羅漢」及「辟支佛」潛能，即「不定種姓」中的甲類。

四乙、a‧-b‧c：兼具「阿羅漢」及成「佛陀」潛能，即「不定種



姓」中的乙類。

四丙、-a‧b‧c：兼具「辟支佛」及成「佛陀」潛能，即「不定種姓」中的丙類。

四丁、a‧b‧c：兼具「阿羅護」、「辟支佛」及成「佛陀」潛能，即「不定種姓」中的丁類。

五、-a‧-b‧-c：全不具「阿羅漢」、「辟支佛」、成「佛陀」三潛能，即「無種姓」。

如是八種組合，與「五種姓」中的八類有情一一相應。可知依數學範疇來劃分，確有「五種姓」中的八類有情，只不知每一範疇可以確實有多少分子，抑或全無分子而已。依此「五種姓說」，獲得必然的印證。



思想篇

仁者心動

炎黃子孫，多大乘根器。因此佛教還未東來，儒家便宣揚「立己立人」、「成己成物」的教化；及至佛教大盛於中土，「灰身滅智」、以自了為宗的小乘始終無從生根，而「自利利他」、「自悟悟他」的大乘宗派始得弘揚。至於弘揚的方式，除教下的「從聞思修，到三摩地」的藉教悟宗之外，還有宗門的「揚眉瞬目」、「當頭棒喝」的「直指人心」、「頓悟成佛」的各種法門。「參透公案」、開悟靈竅也是禪門獨特的入道方式。

禪宗公案，當以二祖慧可的「吾心不安」為權輿。但二祖的公案是載於南禪所屬的《傳燈錄》中，是否為南禪者所整理出來尚成疑問。若然，



則南禪公案，便應始肇於六祖慧能了。按《六祖壇經．行由品第一》有這麼一段的記載：

「（慧能）出至廣州法性寺，值印宗法師講《涅槃經》。時有吹旛動。一僧曰風動，一僧曰旛動，議論不已。慧能進曰：『不是風動，不是旛動，仁者心動。』一衆駭然。」

「公案」本可意會，不可言詮，然而不運用語言概念那隻「手指」，則離指之「明月」亦不可得，故姑且依不同層次，以指指月，來加探討

「風吹旛動」這是一種自然現象。這種自然現象是衆緣和合所生的，是「緣生無性」的。衆緣之中，當以風和旛為主。離「旛」固無「旛動」的現象；若風不起不動，亦無「旛動」的現象。風吹旛在，諸緣具足，然後那種現象才得顯現。說「風動」的，祇說及其中的一種緣，而尚未了「旛」的另一種緣；說「旛動」的說及「旛」這一種緣，和「旛動」現象的顯現假體，而忘掉了構成這現象的另一條件（即「風的吹動」）。因此二者之說，反映出兩人對「緣生法理」還沒了達，還不如蘇東坡「若言琴



上有琴聲，放在匣中何不鳴？若言聲在指頭上，何不於君指上聽？」這首《琴詩》說得明確。這是第一層的解說。

「風動」與「旛動」都是所知的「境」，若離能知的「心」，亦不可知，亦不可得。《解深密經》說：「我說識所緣，唯識所現故。」而不獨佛家有這種看法，即宋明理學家也有同一看法，所以王陽明的《傳習錄》有這樣的一段記載：「先生遊南鎮，一友指巖中花問曰：『天下無心外之物，如此花樹在深山中自開自落，於我心亦何相關？』先生曰：『你未看此花時，此花與汝同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來。便知此花不在你的心外。』」由此觀之，「空谷幽蘭，無人自芳」，這是存在於詩人的懸想中；「草木有本心，何求美人折」也只存在於詩人的懸想中。同一理趣，「風動」也可、「旛動」也可也只存在於觀察者的心識中；離觀察者的能知心識，則「風動」與「旛動」皆不可知，皆不可得。因此，慧能從能知以涵攝所知，故說「仁者心動」，以祇有心識的「活動」然後有「風動」、「旛動」可知可得。所謂「天若不生人，萬古長如



夜」；「仁者心動」就是從能所相對的第二層次立言。

不過，慧能所謂「仁者心動」，其意還不在於以能知顯所知，因為這是解析的方法，非禪門所用以接引的常用手法。「風動」與「旛動」的諍論，正顯示有執於境，為境所蔽，蔽執則終於迷而不悟。為了破彼迷執，故以「仁者心動」一語，撥開雲霧，使令見自本心，識自本性，這才是慧能與南禪的機鋒慧劍，使行者不假外緣，迷途知返，這可能是第三層次，是慧能主「仁者心動」的歸趣所在。《禪宗頌古聯珠通集》有偈為證：

「指出風旛俱不是，直言心動亦還非。
夜來一片寒溪月，照破儂家舊翠微。」



思想篇

魚之樂（一）

莊子與惠子論辯魚之樂，是先秦思想家的一則既有趣、又能促進思考的文字，值得我們反覆玩味。

「莊子與惠子遊於濠梁之上。

莊子曰：儵魚出遊從容，是魚之樂也。（按「儵」音條，白魚也。）

惠子曰：子非魚，安知魚之樂？

莊子曰：子非我，安知我不知魚之樂？

惠子曰：我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。

莊子曰：請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問



我，我知之濠上也。」——《莊子．秋水篇》

文分六節。首節敘辯「魚之樂」的緣由。那就是：有一天，莊子與惠子把臂同遊於濠水橋上，靜觀橋下儵魚出游的情況，引發出對「魚之樂」的諍辯。

第二節敘莊子觀魚有所感，作出「儵魚出遊從容，是魚之樂也」的判斷。從字面上理解，儵魚出遊那種（自莊子主觀角度感知的）從容自得的神態，正顯示出魚的生活樂趣（彼「樂趣」亦是莊子主觀所得；文中「是」字，作指示代詞「那」字解）。從語意分析，可成因明二支比量：

宗：儵魚快樂。

因：出遊從容故。

第三節述惠子的反駁：「子非魚，安知魚之樂？」此中「安知魚之樂」句可有二解。其一作簡單疑問語句，「你怎樣得知儵魚快樂？」，即末節所謂「『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我」的意思；其二是以疑問語句的形式，顯示否定判斷語句的意義，那就是「子安知魚之樂」



與「子不知魚之樂」是邏輯等值的。依此句義，可成二支比量：

宗：你不知儵魚之樂（即：不知儵魚是否快樂）。

因：你不是儵魚故。

莊子最初理解的，正是這種句義，因為在下文作了「子非我，安知我不知魚之樂」的回應；「我不知魚之樂」是「子不知魚之樂」的第二人稱改作第一人稱的「轉語」。而惠子於第五節也有「子之不知魚之樂，全矣」句，可以為證。

第四、五節的論證方式同於第三節，可分別組成比量論式；莊子的駁論二支如下：

宗：你不知「我是否得知儵魚的快樂」。

因：你不是我故。

惠子回答說：「我非子，固不知子矣。」這表示惠子同意莊子的論證，因為莊子論證的背後依據似是沿用惠子的「大前提」（意即：不同生命個體，不能瞭解別一個體的精神狀態），於是跟著重申強調他的原本論證



（所謂「子非魚，不知魚之樂。」）的正確性。

第六節述莊子見思辨勝不過惠子，於是把惠子的原本說話（即「子非魚，安知魚之樂？」），作普通的疑問語句來理解（即「你不是儵魚，你怎樣得知儵魚快樂呢？」），並給予惠子一個「滿意」的答案說：「我知之濠上也。」意指：濠上一切境界，包括「儵魚出遊從容」，使我主觀上確知「儵魚之樂」。



思想篇

魚之樂（三）

莊子與惠子論辯魚之樂，文分六節。首節敘述論辯緣由，文白易解，思辨不強，暫置不論。次節莊子曰：「儵魚出遊從容，是魚之樂也。」這是對「魚之樂」的簡單論證，頗具探討的意義。

甚麼是「樂」？重思辨的文化人多喜下定義，如印度《瑜伽師地論》言：「樂者：謂由如是心調適故，便得身心無損害樂，及解脫樂；以離彼品粗重性，於諸煩惱而得解脫。」重體驗的文化人如莊子者卻不常下定義，以「苦」、「樂」等約定俗成的共許概念，若無諍論，不下定義，自是無妨。

究竟「魚之樂」是可認知，抑不可認知？這問題必先澄清，然後莊



子、惠施的論辯之結才易開解。「樂」是一種身心調暢怡適的感受。感受的本身只是個體生命自我經驗所得，如人飲水，冷暖自知；而「樂」的「自相」（指「樂受」本身），是不足為外人道者，即使是自體生命，亦只能當下感知，過去、未來亦不能親緣，何況是不同生命個體？此所謂「只堪自怡悅，不堪持贈君」是也。

他身的「樂之自相」雖不可知，但他身「樂之共相」（指「樂受」的普遍概念）還是可被認知的；若「樂之共相」亦不可知，則「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」亦不可能，一切政制、教育，一切人際溝通，皆不可能。由於「樂之共相」是可知的（這是概念上之知，不是特殊「樂受」自身之知），所以彼慈悲者能拔苦與樂，所以莊子能知「（天下之）所樂者，（在）身安、厚味、美服、好色音聲」等（見《至樂》篇）。此間所指的「樂」，是一般性、普遍性的「樂之共相」，不是「樂之自相」，是分辨「樂」與「非樂」之知。

何以得知他身「樂之共相」？其實是初級「他心智」的一種粗顯表



現。那就是「常加觀察彼彼有情，於喜樂時作何相貌，於悲戚時作何相貌……乃至一切，當加審決，視其容色、音聲差別，行止動作種種不同；由是久已，便能於他容色、言音、行止、動作種種異相，了知彼彼有情自內情識，或喜或憂……。」

人與人之間，固然可以從一般人的容色、言音、行止變化，瞭解他人的心理狀態，或憂或苦，或喜或樂；若有志者，亦未嘗不可以鳥、獸、禽、魚的音聲、行止種種變化，以瞭解其心識是否調暢，是否舒適，身心是否被情緒、煩惱之所纏縛。所以游魚因飢餓而東張西顧以覓食，因擺脫捕殺而倉皇逃命，彼此的行為表現自是不同，所以「視其所以，觀其所由，察其所安」，可以觀人，亦未嘗不可以觀物，如是「魚之樂」的「共相」，亦當有可以認知的途徑。

莊子知「魚之樂」，亦應有其可知的途徑，那就是「儵魚出遊從容，是魚之樂也」。今成比量：

宗：儵魚快樂。



因：出遊從容故。

喻：若出遊從容者，則內心快樂，如莊子與惠施遊於濠梁之上。

「若出遊從容，則內心快樂」這大前提，是有客觀經驗為依據者，所以莊子知「魚之樂」，實不應純以「主觀憶測」視之。



思想篇

魚之樂（三）

莊子既從「儵魚出遊從容」為論據，推斷「儵魚是快樂的」，擅於思辨的惠施便給他一個戲謔式的辯破，說道：「子非魚，安知魚之樂？」惠施沒有否定「魚之樂」，只否定莊子「能知魚之樂」，與莊子的肯定「能知魚之樂」構成相違的比量，試成三支如下：

宗：你不能知魚之樂。

因：非是魚故。

喻：若非是魚，則不能知魚之樂，如草木等。

若此間所指的是「自相的樂」，則「如人飲水，冷暖自知」，彼「魚之樂」是自證離言的，彼魚的後念意識尚不能知，況是「非魚」的莊子？惠



施的比量可成真能立無疑了。不過莊子所立的「儵魚出遊從容，是魚之樂也」，顯然是從「魚之從容」推斷「魚是快樂的」，「不是不快樂的」，沒有涉及樂的內容，似應是專指「共相的樂」；惠施因應莊子的前量而作出相違的辯破，理應亦指「共相的樂」，非指「自相的樂」。

要反駁惠施的質難，莊子只需舉出一個存在的實例，證明「彼非是魚，而亦能知魚之樂」者（如某某飼魚者），則惠施的比量便成不定（異品有因故），不能成立了。可是莊子卻賣弄聰明，試圖以惠施原量的推論形式，論證惠施亦「不能知我不知魚之樂」，以作弔詭式的反論，成三支比量：

宗：你不知「我不知魚之樂」。

因：不是我故。

喻：若不是我，則不知「我不知魚之樂」，如草木等。

要破莊子的反論，實也不太難，只要舉出一個存在的實例，證明「彼非莊子，而亦能知莊子的認知結論」者，則莊子的反論自可不攻自破。但惠施



卻出人意表地承認「不知莊子」，因為「他不是莊子」，但順應推論形式，指出「莊子非魚」，依理亦「不知魚」。此等論證的共通大前提，也許是：「若 x 非 y，則 x 不能知 y 的心理狀態」，只不過受了時代的局限，沒有清楚表達出來而已。也就是說：從「惠施不是莊子」，可以推知「惠施不能知『莊子不知魚之樂』」，但未嘗不可以從另一角度來看問題，那就是：從「莊子不是魚」，以推知「莊子不知『魚之樂』」，如果雙方都認許「若 x 非 y，則 x 不能知 y 的心理狀態」這個大前提。前文以見莊子是順應惠施的論式來推度的，可見他是意許那個「大前提」的；若意許接受那大前提，則「惠施的不知莊子之『不知魚之樂』」（從「惠施不是莊子」的角度來推），無礙於從「莊子非魚」，推得「莊子不知『魚之樂』那結論。那末，莊子的「弔詭式的反論」，對惠施的本論（即「莊子不知『魚之樂』」）完全起不到辯破的作用。

依惠施的形式來辯難，勝負已判；莊子見輸了一著，還是回歸原來的思想路向為佳，所以作出「子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問



我，我知之濠上也」那結語，把「安知魚之樂」闡釋作「怎知道魚之樂」，而不作「不知魚之樂」解。然後本著莊子「天地與我並生，萬物與我為」的一貫大融攝精神，通過濠上的整體情景，特別配合「儵魚出遊從容」的神態，所以能夠得知「儵魚是快樂的」，「不是不快樂的」。而莊子的得知「魚之樂」，只專就「魚的共相之樂」而言，但卻不指涉「魚的自相之樂」。

由上述三節的分析，莊子與惠施有關「魚樂之辯」，可得出三點結論。

其一、從「樂的共相」而言，莊子確能通過「儵魚出遊從容」的情態，推斷出「儵魚是快樂的」的結論，惠施要加遮破是徒勞無功的。

其二、從「樂的自相」而言，莊子確不能通過「儵魚出遊從容」的情態，以推知「儵魚快樂的自相」，因為「自相」剎那生滅，唯可自知，不能傳表，更不能推證，所以「我非子，故不能知子」、「子非魚，亦不能知魚」，如是乃至「子非我，則不知『我不知魚之樂』（按：此問的



「知」亦純就「自相之知」而言）」通通是有效的論證。所以就破莊子能知「儵魚出遊的自相之樂」言，勝利是屬於惠施而無疑。

其三，惠施所提出的質詢，即「子非魚，安知魚之樂」，根本就是歧義的，可以把它分析而成四個不同的語句：

一者：「子非魚，不能知此等魚的快樂自相。」

二者：「子非魚，不能知此等魚的快樂共相。」

三者：「子非魚，以甚麼方法得知此等魚的快樂自相？」

四者：「子非魚，以甚麼方法得知此等魚的快樂共相？」

前二是否定語句，後二是疑問語句。在論辯的前半部，惠施與莊子都把「子非魚，安知魚之樂」作「否定語句」來理解；直至最後一節，莊子見自己的論證快要墮負了，於是一轉而把它作疑問語句來理解，因而以「子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也」一語而扭轉敗局。而莊子所言的「我知之（按：『之』字指『儵魚之樂』）濠上也」亦只就「快樂的共相」言，非就「快樂的自相」言。可見莊子於最後



關頭，還是把「子非魚，安知魚之樂」，作「子非魚，以甚麼方法得知此等魚的快樂共相」來理解，亦賴此而獲致辯論的最後勝利。



思想篇

空的消極意義

蔡君禦寇先生，素工書法，篆隸行楷，無不成家。數月前榮休，賜我墨寶一幀，書明代詞人楊升庵《廿一史彈詞》第三段說秦漢開場詞一首，調寄《臨江仙》；中有「滾滾長江東逝水，浪花淘盡英雄。是非成敗轉頭空。青山依舊在，幾度夕陽紅」諸句。讀罷百感交集，不勝欷歔。詞中「是非成敗轉頭空」句，更反映出佛教「空」的思想，對中華文化影響的深遠，實在無以復加。

凡涉獵印度佛教史的，無不知「空」的思想，始肇於大乘般若經論，說「一切皆空」，成為大乘佛教的主流思想。不解般若空義，也就無從正確理解大乘佛教的精神。說來似有不幸，早於後漢支婁迦讖出《道行般



若》開始，漢人在解悟「般若空義」方面便一向走歪了路。在學者世間裏，受格義方法的誤導，或立「本無義」，或立「心無義」，或以「色無」來解空，或以「心無」來解空，或以「本體虛無」來解空，總而言之，都得不到要領。其間雖有賢哲如僧肇者，造《不真空論》、《般若無知論》等，演述「空的正義」，可是從中領會而得正解的也不多得，所以非學世間中人，無不以「虛無」來體會「空義」，前述的楊慎《臨江仙》詞，也不能幸免。也許老子《道德經》中所謂「萬物生於有，有生於無」的思想，在漢人的腦海裏牢不可破，於「空」與「無」，二者便給等同了起來。此中以「無」解「空」的思想偏差，一一在歷代的文人詩作與小說裏自然流露出來：

就如《紅樓夢》的作者曹雪芹，善巧地借惜春之口，道出宇宙體性，本自空無，都無有實，所謂「造化本無方，云何是應住；既從空中來，應向空中去」。意指器世界的生成顯現，無非如幻如化，則寄存於此幻化天地的生命，當知亦如浮雲的過眼，便難怪有「既從空中來，應向空中去」



這種貌似曠達而實則顯示內心空虛無主的悽悲感受。

如是從宇宙的虛無，加上事業的挫敗，感情上的失落，如是感受到人生的本質也是虛幻，也是空無，所謂「世事一場大夢，人生幾度新涼」（蘇軾的《西江月》句）；這其實也與《金剛經》所描述「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」，遙相契應。由此契應故，明代大畫家唐寅也樂於以「六如居士」而自命。大詩人楊慎，也深深感受到千古英雄人物，叱咤風雲的事業，孰是孰非，誰成誰敗，都難以逃避轉瞬成空的命運。「是非成敗轉頭空，青山依舊在，幾度夕陽紅」的名句，雖或從東坡的「大江東去，浪淘盡千古風流人物」獲得靈感而化出，然非對「空義」有「虛無」的解受，恐怕也道說不得。

宇宙是虛無的宇宙，人生是虛無的人生，事業是虛無的事業，於是從「空是虛無義」的傳統意識的照射之下，則一切價值，成聖成賢，高風亮節，都不重要了；李白空嘆「古來聖賢皆寂寞」，東坡感喟「燕子樓空，佳人何在？空鎖樓中燕。古今如夢，何曾夢覺，但有舊歡新怨」吧了。在



「空」的天平上，一切價值，頓成泡影，都無立足餘地。

如是以「虛無」來解「空」，是片面的、不完備的、消極的。但此種思想卻深入人心，不易回轉，也許在人的心識裏，本自潛伏著這種消極逃避的性向，於是為了紓解失意的厭力，那麼「看破紅塵」、「逃入空門」這一套便可以發揮「大用」，然後失意者的心理才得以有暫時的平衡，來治療心靈上的創傷，來培養東山復起的元氣。《易傳》所謂「尺蠖之屈，以求信（伸）也；龍蛇之蟄，以存身也」，則「消極虛無」，雖不能盡「空義」之全，卻不應忽視它對人生的正面效用。



思想篇

空的積極意義

上文闡釋「空的消極意義」中，嘗論述那種消極意義的底層裡，實涵攝著平衡心理、治療創傷、培養元氣等等作用，不宜用輕藐鄙視的態度來看待它。不過，空的意義，還有它的積極一面；那積極的意義，才是「空」的大用所在，才是根本精神所在。

「空」的本義淵源於原始佛教的「緣起」思想；以一切現象都非自我存在，而是仗因託緣，一切應具的條件俱已具足，然後才可出現，所以佛陀把這種條件制約、互相依存的規律綜合而成四句——所謂「此有故彼有，此無故彼無，此生故彼生，此滅故彼滅」。緣生者無自性，只施設有，所以般若中觀依此道理，以「緣生、無自性」來闡解「空義」。此種



空的正理，稍作虛心涉獵也不難理解，故中國的文學家如蘇軾者也能徹悟空與自性的本義，像他的《琴詩》，就是最好的證明。詩云：

「若言琴上有琴聲，放在匣中何不鳴？
若言聲在指頭上，何不於君指上聽？」

《楞嚴經》那種「譬如琴瑟琵琶，雖有妙音，若無妙指，終不能發」的妙喻，也許是《琴詩》創作所本。離琴瑟、音譜、妙指等等諸緣，一切琴音妙韻都不存在，離東坡對楞嚴的解悟與個人的文藝修養，則《琴詩》的作品能否出現亦成疑問。由此可見，「空」的正義，不是指現象的空無，而是指現象生起的先決條件。

正由於現象都無自性，個體生命亦無自性，其對真理的解悟、修行、證果亦無自性，亦是緣生；以緣生性空，現象才有變化，生命才可昇進，而不是頑寂，不是命定。試舉釋迦世尊為例，由一切現象「空無自性」故，然後可以不以作王子而自滿；由非命定故，然後可以出四門而感悟生命的無常、苦、空、無我、然後可以出家、修行、悟道，而終於證得大菩



提和大涅槃；以非頑寂故，「智不住諸有，悲不滯涅槃」（借《現觀莊嚴論》語），所以能轉正法輪，建立僧團，弘法利生，把「開佛知見、示眾生佛之知見、令眾生悟佛知見、入佛知見」的本懷及方法，從恆河流域推展到五印，從五印推展到西域，從西域推展到中國，從中國推展到世界。

再由於眾生的生命本是緣生，空無自性，所以具可塑性；具可塑性故，能聽聞正法，分辨正邪，覺今是而昨非，能伏能斷一切煩惱障、所知諸障；如是「苦已知、集已斷、滅已證、道已修」，出離雜染的生命，成就圓滿清淨的生命，以大悲、大願、大智為因緣，得以開展無盡利他的一切功德。

如是無論聖者，無論凡夫，無論出世事業，無論入世事業……離「空無自性」，實無一法可得成就。要成就任何一法，都以「空無自性」為第一首要條件。從這個角度所理解的「空義」是積極的，是樂觀的，是如實的——空的精神與大用，才得正確的解悟與發揮。所以龍樹在《中論．觀四諦品》中說：



「以有空義故，一切法得成；
若無空義者，一切則不成。」



思想篇

空義的轉化：我空

佛教善說空義，所以小乘《成實論》建立「小乘空宗」，大乘「中觀學派」建立「大乘空宗」——而中國民族的根器，雖趨向大乘，然仍愛把佛教一概言之，名之為「空門」。

不過，空的意義，在佛家思想的發展歷程中，並不是一成不變的。在原始佛教裡，不常用「空」這個概念，而喜用「無常」那個概念。所以「三法印」只說「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」，沒有說「空」。「無常」便是「空」的原始意義。《雜阿含經》說：「色無常，無常即苦，苦即無我；非我者亦非我所。……如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即無我；非我者亦非我所。」



佛家不認同有一、常、主宰的「我體」，透過如實之智來分析，世人所執的「我體」不過是「五蘊」組成；即色、受、想、行、識等五種聚集組合而成，因而把世人所指的形軀主體、感受主體、取像主體、行為主體、認知主體，通通統而名之為「五蘊假體」。構成「五蘊假體」的「色蘊」是無常、是苦、是無我；「受蘊」是無常、苦、無我；如是乃至「想」、「行」、「識」都是無常、苦、無常。如是「五蘊假體」便非一、常、主宰的「我體」，而只是無常、苦、無我的形軀、感受、取像、行為、認知主體而已。這樣論證所得的結果假名「人我空」——沒有一、常、主宰性的「真實我體」。「人我」既空（無常），則一切隸屬於此空的「我體」又怎可能是一、是常、是有主宰性的呢？於是「我之所有」也是「空」（無常）而非實。

為甚麼佛教宣教伊始便說「人我空」？一者，這是正智如實觀照所得，正確理性分析所得，故不執彼假體為實；二者，主宰印度思想二千多年的婆羅門的主流思想是有「實我」、「神我」、「自我」、一、常、主



宰性的「我體」的，所謂「五藏自我」：那就是深信「我體」有多種形態，即「食味所成我」、「生氣所成我」、「現識所成我」、「認識所成我」及「妙樂所成我」。其中最後一種的「我體」就是彼等所執的一、常、主宰、「梵我一如」的真實「自我」。此「自我」是絕對不可思議之當體，潛藏於上述四種「我體」之內的妙樂、純淨、無垢的自然體。由此人我執是一切貪、瞋、癡諸等煩惱的主要根源；由人我執故，便產生我所執（這就是「法我執」），由於有我及我所執，一切正確的思想、行為都難以產生；如是邪智、邪行主宰了我們的生命，使它不得自在，不能安頓，不能修行，不能證果。

「射人先射馬，擒賊先擒王」，佛家的「空義」從「人我空」始，然後發展成「法我空」，那應該是不難理解的。



思想篇

空義的轉化：一切法空

原始佛教，從五蘊的無常論證苦、空、無我，亦無我所。由此原始佛教所說空義，以無一、常、主宰的我體為主，而旁及與我相應的「我所」（法）亦非實有。此是從無常以闡釋空義。

於說十二有支中（即以無名為緣而有行，以行為緣而有識，以識為緣而有名色，如是乃至名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死），進而從「緣起」以補「無常」義，如《雜阿含經》說：「云何增法？所謂『此有故彼有，此起故彼起』，謂緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集，是名增法。（按：此是以無名為緣而有行，以至以生為緣而有老死、憂悲惱苦、如是如是純大苦聚集的流轉觀



法。）云何滅法？謂『此無故彼無，此滅故彼滅，所謂無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名滅法。』（按：此是從無明滅為緣而使行滅，如是乃至以生滅為緣而使老死、憂悲惱苦、如是如是純大苦聚集俱滅的還滅觀法）」

原始佛教從「十二有支」的「緣起法理」，論證人生的無常，所以流轉生死，又以人生無常故，所以能出離生死。或流轉，或出離，無非服從「緣起法理」。這「緣起法理」亦得從上述所引《雜阿含經》文字，概括而成四句，所謂「此有故彼有，此起故彼起；此無故彼無，此滅故彼滅」。這便明確顯示出現象界的成、住、壞、空一切情況的出現，無不受著條件的制約，而並無一、常的自性存於其間。所以後來的「中觀學派」，便藉此「緣起法理」以闡釋一切法無自性，以無自性故，所以一切法空。這種說法顯然是把原始佛教從「緣起法理」論證「人我空」，進而論證到「一切法空」去。

空義中的「一切法空」觀念，始肇於大乘般若經中，目的在糾正小乘



上座部中說一切有部的偏差；說一切有部主張「人空、法有」，與原始佛教的無常義、緣起義實不相應，所以般若教興，於《大品般若經．序品》中說：「復次，舍利弗，菩薩摩訶薩欲住內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空，當學般若波羅蜜。」

如是所論列的十八種空，目的在概括一切法，方便列為十八種，涵攝人我與法我，能取與所取、色法與心法、時間與空間、因法與果法、有為與無為、存在與不存在、本質與概念，如是凡一切相、一切法在般若智慧的觀照下，都無所得，都是虛妄，所以都非真實。唯有以般若智慧，證入一切法空，然後可以破盡一切偏執，如實地體驗第一義諦的諸法實相。

在以無常、緣起論謂「人我空」的基礎上，般若學的「一切法空」是佛家空義的一大轉變和一大躍進。



思想篇

空義的轉化：即空即假

從原始佛學運用「無常論」及「緣起論」以論證「人我空」，到般若諸經以般若的無相智觀照「一切法空」，這固然是佛教空義的一大轉化，一大躍進。不過當時部派佛學（主要是說一切有部），對「法我空」仍不通達。所以把諸法之體，執之為實；色法分析，至四大種子極微不能再析，便執為實有。心法分析，至剎那不能再分，便執為實有。可是凡人的思想，卻有如鐘擺，不著於有，便著於空。所以大乘般若教初興，那些不善解空義者，反執一切法空無所有，相對於執有言，便成執空。於是執有淪於常見，執空淪於斷見；執空執有，執斷執常，都是邪執，都是邪見，都不能體驗諸法實相，證入涅槃，度脫生死了。



所以到了公元二世紀的龍樹論師，造《中論》、《十二門論》，悲愍眾生沈溺有無常斷的二邊，所以先以「緣生無性」，界定空義，再觀諸法雖是緣生無自性，卻非虛無，而是不離於假名而幻有，如是立「即空即假」的「中道」主張，這便成為空義的極則了。如《中論．觀四諦品》說言：

「未曾有一法，不從因緣生；
是故一切法，無不是空者。」

再於《十二門論．觀因緣門》中，龍樹說言：

「眾緣所生法，是即無自性；
若無自性者，云何有是法？（此指「有自性的實法」決定非有。）」

於是空等於緣生，緣生等於無自性，諸法雖有，但要仗因託緣而生，緣生即無自性，無自性說之為空。那就是說：諸法假體，緣生無自性，所以說它具「空」的屬性，但不是無，所謂「諸法緣生，故非（實）有；諸法緣



生，故非（實）無」，非有非無，即空即假，這便是「中觀學派」的空義，所以《中論》的「三是偈」言：

「衆因緣生法，我說即是空，
亦為是假名，亦是中道義。」

空的意義，發展到龍樹的「中觀說」，可謂登峰造極，更無餘蘊，若借孟子的話說，簡直就是「觀於海者難為水，遊於聖人之門者難為言」了。

說「空義」，從原始佛學以至於中觀思想，不妨以「認知」、「存在」、「修證」三重角度加以觀察：

從認知角度來觀察，我們所接觸的一切現象，如實了知，都是無常的、緣生的、無自性的，故永恆的事物，無論從現量，或從比量，都不可得。

從存在角度來觀察，我們所接觸的，有自性、常一不變的「實我」、「實法」誠不存在，但隨緣生滅的、藉名言概念所施設的「假我」、「假法」卻宛然存在，而且有體有用，非如空花水月般實不存在。



從修證角度來觀察，我執、法執有礙正覺，因此以「空」破「有」，斷「常見」；以「假」破「無」，斷「斷見」。如是「四諦」、「五蘊」、「十二因緣」、「六度萬行」等教法，才可施設，才可修行斷惑，證入菩提、涅槃。



思想篇

九十年代佛教文化的進程

「富有之謂大業，日新之謂盛德」（語見《易．繫辭傳》）。「大業」與「盛德」固然是儒家文化的發展指向，也未嘗不可說是一切文化的發展目標。佛教經一千五百年在印度的發展與一千年在中國的革新，「富有大業」、「日新盛德」正可當之無愧。可惜近千年來，內容繁富的佛教文化，只可藏之名山，讓其以雕塑的面目，供千百年後的學者玩味與遊人的觀賞憑弔，「大業」的作用也技止此矣？至於「日新」方面，自中土發展到禪宗之後，便停步下來。宋明以降，甚麼「禪淨一家」、「儒、釋、



道三教同源」等倡議，混淆家法事少，把佛教文化弄得非驢非馬，使世人根本無法了解佛教的真正面貌事大。這樣何來「日新」？何來「盛德」呢？

本來「富有」而「日新」的佛教文化寶藏，可以分成四個大系統，即梵文系統、巴利系統、藏文系統和漢文系統。前三大系，多保存印度佛教的發展成果，而漢文系統則兼備中印文化結合推陳出新的盛德。故梵、巴、漢、藏四系雖可互相補足，而漢系最為豐盛繁富。可惜漢文佛教文化的成就載於文字者多在千年之前，由於語文上有古今之異、地域之別，前人聲入而心通者，今人讀之則往往不得其要領，甚或如入五里霧中。漢文典籍，名相最少的首推禪宗作品，但通行的宗寶本《壇經．機緣品》就以八識的「轉依」來談「三身四智」，其中偈云：

「五八六七果因轉，但用名言無實性，
若於轉處不留情，繁興永處那伽定。」

何者為五？何者為八？何者為六、七？何者為果轉？何者為因轉，如是乃



至名言、實性、那伽定等等概念與涵義，若非通達唯識教理，雖讀《壇經》的長行，也無從握其驪珠而明其奧義。以直指本心，見性成佛，不立文字為特色的南禪思想，其所依的《壇經》竟涵攝《金剛經》、《涅槃經》、《高貴德王菩薩經》、《菩薩戒經》、《淨名經》（即《維摩經》）、《彌陀經》、《法華經》等等義理，果真「夫子之牆數仞，不得其門而入」了。不立文字的宗門尚且如此，其餘以名相繁多見稱的宗派更不足論。

且入「經」之門在讀「論」，入「論」之門在讀「疏」；然而漢語的疏文，多喜旁徵博引，枝蔓難理，而不能像邏輯、數理的學科，先立「基設」與「公理」，再立「推論法則」，界定「述辭」，然後推出各種不同的「定理」來，於是整個體系便得成立。佛教文化不需入門典籍則已，如需有入門之作，也未嘗不可取法邏輯、數理結構的法式，把思想概念逐一引出，逐一闡釋，逐一延展而成其體系。然後佛教文化這個富藏，便得配以輕便的鑰匙，人人得而進出其間，探取其取之無禁用之不竭的無盡寶藏



——這就是我們所期待、我們所應承擔的「九十年代佛教文化日新盛德的一種工作進程」。



思想篇

「浮屠」詞義的商榷

在《法燈》第九十四期裏，能夠拜讀譚世保先生所撰〈浮屠本為菩薩而非佛老〉一文，感到莫名的高興，因為中國佛教「小疑小悟、大疑大悟」的精神，在本刊中，不特從義理上得到發揮，而且從詞義的考據上也邁出了重要的一步，殊為難得。可惜余生也魯，於細讀譚先生大作之餘，除了標題覺有「一分相符極成」的過失外（「浮屠非老（子）」是共許故），對「浮屠」是否本為菩薩義，還有若干疑竇，得要向譚先生討教。

在〈浮屠本為菩薩而非佛老〉一文中，譚先生分別從語音角度和語意角度論證「浮屠」一詞本為Bodhisattva首尾兩個音節的音譯，義即菩提薩埵，略作菩薩。



從語音角度看，譚先生據「古無輕唇音」的原則，認為「浮」與「菩」的讀音相同，而與Bodhisattva（菩提薩埵）的第一個音節相近。這是可以接受的，言之成理故。可惜譚先生卻沒有論證第二個音節，是否「屠」與「埵」讀音相同？是否與Bodhisattva（菩提薩埵）的最一個音節相近？這可能是譚先生的一時疏忽吧。不過，即使「浮屠」與Bodhisattva（菩提薩埵）首尾兩個音節相近，也不能證明它是「菩提薩埵」一詞的音譯。因為「浮屠」一詞，也同樣跟Buddha（佛陀）的全部兩個音節相近，比跟Bodhisattva（菩提薩埵）四個音節中的兩個相近更為圓滿。且在梵華的音譯中，所省的音節多在尾音，即使是「菩薩」一詞，在bodhi（菩提）中省去尾音-dhi（提），在sattva（薩埵）中省去尾音-tva（埵），他如「佛剎」（Buddhaksetra）也是省去尾音中的-dha和-tra，而不省去中央的音節；又如三音節中的「泥洹」及「涅槃」nirvana，由於「古無輕唇音」，故-van譯為「槃」或「洹」，而尾音-na也省去，而不省去中央-van的音節。同理，「般涅槃」（pari-nirvana），梵音是



五音節的，故唐譯為「波利曬縛嗍」（見窺基的《唯識述記》），「波利」（pari）是「圓」義，「曬縛嗍」（nirvana）是「寂」義，故意譯為「圓寂」；舊譯省去pari和nirvana的尾音而成三音節的「般涅槃」。其他的例子也不勝枚舉，如Sanghika者去尾音-ka而翻作「僧祇」，Ajatasatru省去尾音-ta和tru，而翻作「阿闍世」；至於Amita本全翻作「阿彌陀」，但也有從略省去首音節A而成「彌陀」的。由此可見音譯多省尾音，或省第一個音節（此多為a音，如「阿彌陀」略稱為「彌陀」，「阿賴耶」略稱為「賴耶」），何以Bodhisattva獨要省去中央兩音節而成「浮屠」？況且Bodhisattva是「覺」（Bodhi）和「有情」（sattva）的合成詞，「覺」的音譯為「菩提」，「有情」的音譯為「薩埵」，省去尾音而成「菩薩」，而不是一省尾音、一省首音節而成「菩埵」；若如譚先生所主張，說「浮屠」是Bodhisattva的音譯，那便成為「菩埵」，而不成「菩薩」了。個中的困難如何解決，望譚先生有所發揮。

譚先生認為「浮屠」為Bodhisattva的音譯之最重要的證據是在語意



方面。如魚豢《魏略．西戎傳》所說：「臨兒國，《浮屠經》云：其國王生浮屠。浮屠，太子也……」跟著譚先生引《瑞應經》、《普曜經》、《佛本行集經》等資料，說明釋迦自降世以至成道期間，只稱太子或菩薩，或稱太子菩薩而不稱佛陀；若把「浮屠」說成為「佛陀」義，則前《魏略》的那段話，便有「國王生佛陀，佛陀太子也」的含義，這是有違佛理佛史的。意含：若把「浮屠」與「菩薩」同義則無此失。這個論證也有困難。何則？因為在其他漢譯典籍中也有把釋迦太子稱之為「佛陀」的（按：其實這是修辭學上的「借代格」，借果地的佛以代因地的釋迦太子，在語言脈絡中可以完全清楚理解，不違佛理佛史。）如著名的《大智度論》卷一便有這樣的記述：「復次，佛初生時，墮地行七步，口自發言，言竟，便默和諸嬰孩，不行不語……」可見初生的太子也可稱之為佛，此是在語意上的困難者一也。設果真「浮屠」是「菩薩」義，則《魏略》所說的《浮屠經》便成為《菩薩經》，《後漢書．楚王英傳》所云：「英晚節更喜黃老學，為浮屠齋戒祭祀……」便成為「……為菩薩齋戒祭



祀……」，《後漢書．襄楷傳》所謂「聞宮中立黃老浮屠之祠」便成為「立菩薩之祠」。何以不受「佛經」而受「菩薩經」？不「為佛齋戒」而「為菩薩齋戒」？不立「佛祠」而立「菩薩祠」？若以「浮屠」說為「菩薩」，則此等問題皆不可解，此其困難者二也。再者，佛教的傳入，始於兩漢之間（如前所引楚王英便是東漢初年的人物），時在公元一世紀前後，大乘佛教在印度還未盛行，而傳入中國的當然是原始佛教及小乘佛教，不會是大乘菩薩乘的思想，那末何以在術語的翻譯上，不能以「浮屠」譯「佛陀」，不能以「浮屠經」譯「佛經」，不能以「浮屠祠」譯「佛祠」，不能以「浮屠教」譯「佛教」？而必如譚先生所說：「浮屠本是菩薩義」？若譚先生所說無誤，那末上述佛教初傳入的詞彙便應指「菩薩」、「菩薩經」、「菩薩祠」、「菩薩教」，這便大違中國的佛教發展歷史了，此其困難者三也。

基於上述三大困難，譚先生要從「浮屠」一詞的用法和意義方面以論證「浮屠」是「菩薩」義，那是很不容易的，《魏書．釋老志》所謂「浮



屠正號曰佛陀，佛陀與浮圖（屠）聲相近，皆西方言，其來轉為二音」的說法，如要把它推翻，還得要有更多的證據，更精細的推論，澄清更多的疑竇，尚望譚先生勉之。



思想篇

經教的局限性

這是一種多怪的現象：佛教不是邪教，佛經不是邪書，可是自古而來，不少誦經念佛或修習止觀的人，非但破不到煩惱，反而貪心比人更深，嗔心比人更狠，癡心比人更切。近代史上的慈禧便是一個典型，我們生活實際接觸的例子，更是不勝枚舉。

要對這個反常現象來作剖析，固然可運用個案的診斷方法，透過統計與分析而歸納出一個原理來。可是我們也未嘗不可以從主客兩方面作出一般性的闡釋：從主體方面看，那可能是誦經者、念佛者、禪觀者的精神思想出了毛病，無從進行正確無誤的誦經、念佛與禪觀，或即使能進行此等活動，而不能進行如理如法的理解。若從客體方面看，他們所誦、所念、



所觀的經教，也不過是一段相連相續，在語意上彼此關聯著的音節與符號，雖然這些音節符號也能詮表著一些如理如法的思維概念，通過這些概念使誦者、念者、觀者可以依其理解能力去明瞭他們所能明瞭的一些道理；可是能詮的概念，自本質言，本身仍是一組思維概念，雖具啓迪思維的功能，然究非真理的自身；自內容而言，所詮表的，若非是某些抽象原理，（如四諦、五蘊、八正道、四無量心，乃至緣生性空、八識二無我等），便是佛陀、聲聞、菩薩的歷史性與宗教性的事蹟，（如佛陀的度五比丘、說《法華經》而五千聲聞的退席，如是乃至文殊問疾與維摩開演不二法門等）。但無論原理也可，事蹟也可，都是言說上的種種概念，根本與生活實際的體驗是兩回事，讀者透過此等概念，實無法產生切膚之痛，猶如曹雪芹的撰《紅樓夢》，「字字看來皆是血，十年辛苦不尋常」，「哭成此書」，「淚盡而逝」（引用《脂硯齋評》語），可是讀者即使是性情中人，看寶玉的抄家與晴雯、黛玉、襲人的「死的死，嫁的嫁」，雖或會泫然淚下，但終究不會有出家、逃禪的相應行動。經教的局限性，似



亦應作如是觀？

佛陀未嘗不懂這個道理，所以勸諭衆生要解脫，不能單靠經教便得出離，必須從「聞、思、修」，始達「三昧地」，亦即六祖惠能所「口誦心行」，然後對真理才能有所體會。因為現象界的「諸行」是生生不已的，亦即佛家所謂「無常」。經教所歸結的原理，必須與個體生命彼此相應，然後可以有所契會，然後可以觀「慈」而真能「與衆生樂」，觀「悲」而真能「拔衆生苦」……；經教所記述的事蹟，必須與個體生命經驗相應，然後可以有所感，有所應，猶如讀《紅樓夢》，我的老師李知其先生的感受與我就有很大的差別，他受過抄家苦痛，我卻沒有，所以他的體會比我深，受益比我大，因而在紅學的研究上，終成一家之言，而我卻浮游無根，祇能藉紅樓的一詞半語，以作事理剖析的一點佐證罷了。



思想篇

反思與懺悔

佛學一如儒學，都是性命之學，尚實踐而不尚玄談。一落玄談，即成戲論，那末所謂現代化與普及化，都不能帶給人類社會甚麼好處。今天我們所接觸的佛教信徒，他們不少也按時聽聞正法，按時修止修觀，可是在日用常行之中，卻無法擺脫名利的枷鎖，即使滿口慈、悲、喜、捨，終日把空、無相、無願掛在嘴邊，但偏偏無法透過實踐而得到法樂，有所受益。

探究其緣由，可有多種，但把佛學的教理，外在於我們的生命而只成知識對境，不懂結合現實生活而作出如理的反思，恐怕就是最主要的原因。其實一切性命之學都有賴不斷的反思來糾正行為實踐的偏差。所以孔



子為聖人，也有「君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也」之歎。這種自知之明以求顧言顧行的美德，都是從反思所得。因此到了曾子，更明確地提出了「吾日三省吾身」的反思方式。孟子也敘述了曾參嘗聞大勇於孔子的那套「自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉？自反而縮，雖千萬人，吾往矣」的反省方法。

昔者釋迦住世之日，隨著行為之所需，訂立不同的教誡，即後來的所謂戒律，而每半個月，會集僧眾，舉行「布薩」（依呂澂注釋，「布薩意云淨住」。即每半月舉行反省集會，犯戒的自我發露，深切懺悔，然後合誦戒本，矢志不犯。）即在今日，發大菩提心者，受三聚淨戒，也理應在每月的初一、十五，舉行誦戒儀式，然後戒體始得增盛，悲心始得弘大——現世信徒，能依古制究有多人，實成疑問！

四十卷的《大方廣佛華嚴經》中，有《入不思議解脫境界普賢行願品》，記述普賢菩薩讚歎如來殊勝功德，提出十大行願，依此修行，便得



成就。十大行願中更强調了「懺除業障」的重要。所謂「菩薩自念：我於過去無始劫中，由貪瞋癡，發身口意，作諸惡業，無量無邊。若此惡業有體相者，盡虛空界不能容受。我今悉以清淨三業，遍於法界極微塵剎一切諸佛菩薩衆前，誠心懺悔，後不復造。如是虛空界盡，衆生界盡，衆生業盡，衆生煩惱盡，我懺乃盡。而虛空界，乃至衆生煩惱不可盡故，我此懺悔無有窮盡，念念相續，無有間斷，身語意業無有疲厭。」孔子七十然後能「從心所欲，不踰矩」。凡夫聖者，一天未成正覺，一天的行為難免都有偏差；既有偏差，便應懺悔前非，然後愚、迷、憍、誑、嫉、妒等等過失，始得損之又損，以至於無，永不復起。可惜後人把懺悔加以公式化了，於是所謂「梁皇懺法」、「慈悲水懺法」等成為固定的儀制，與個人的生活實踐不相契應，不能做到六祖主張的「於一切時，念念自淨其心，自修其行，見自己法身，見自心佛，自度自戒」的境界，也不能做到儒家所謂「善必先知之，不善必先知之」的境界。此無他，我慢作祟，不肯反思，不知懺悔，自以為是，有以至此。——天主教的告解，雖不必是一種



至善的反思方法，但他山之石可以攻玉，身為佛教徒的，也未嘗不可作個反思，看看是否可以有所取法。



思想篇

談佛教的普及現象

新正祈福，歲晚酬神，這是農村社會宗教活動的典型。走在時代前頭的香港人，對這個典型的傳統，卻好像有樂於承繼的偏好。

初一的黃大仙，初二、三的車公廟，煙火繚繞，信眾如雲，廟宇內外，擠得水洩不通，求神問卜，鬧熱得未曾有。港人對宗教的狂熱，一年勝比一年。這可算是香港式的宗教普及現象吧！在外人眼裏，這可算是佛教的普及現象吧！否則西方百科全書怎能統計得佛教徒有四億之數呢？

自明代始，儒釋道三教合一成為宗教觀念的主流。在這觀念之下，說黃大仙的信徒是佛教徒，還有多少依據，但車公廟裏的善信，其間也許渾雜了不少佛徒，然而卻千萬不能以膜拜車公為前提，進而推得他們是佛教



徒的結論。

近年香港遊客喜到泰國禮敬四面佛。傳說四面佛甚為靈驗，求財得財、求子得子；所求順遂者也藉此春節，不遠千里而回，以各種花束，各種花鬘，各種歌舞，作為酬答。其虔敬雖不似藏人的五體投地，五步一行，十步一拜，來得感人，可是場面的莊嚴壯觀，卻又是另一番的景象。泰國是個佛教國家，佛教信徒自然不少，但卻不能說泰國的佛教已普及到前來祈福的遊客中去。

佛教在香港有一個可喜的現象，那就是從事佛學研習的知識分子日有增加，對教史教理都獲得較清晰明確的理解，由信解而進於皈依三寶的也不乏人。其目的不僅在求取個人的福祉——其實佛教也不反對求福，但只是求福卻非佛教的寶貴精神所在，即如上述的祈福與酬報，不過是一種買賣的協議，距離佛教啓引信徒去體悟人生的煩惱，指導信徒去消解此等煩惱，從自我煩惱的消解，進而去消解一切有情的煩惱，使一切有情都能離苦得樂等等高尚的宗教理想、高尚的宗教情操、高尚而積極的宗教精神，



不知相去多少個千萬里。只可惜能夠理解、體會、實踐這種精神的知識分子，在香港六百萬人口中所佔的仍是一個很小的比例，在十億的同胞中更是微不足道。

在四億教徒中能真正理解佛教的教史教理而生淨信的究有多少？原來我們所見所聞的佛教普及現象，祇不過是個假象，海市蜃樓，不可為據。從事佛教的弘法者，還有漫漫無盡的道路要走，把佛教在現代化的基礎上來加以普及，在普及化的基礎上來加以現代化。那末，自古迄今形成兩極化的佛教普及假象，才有轉圜的餘地。



思想篇

不昧因果

直指人心，頓悟成佛，不作神學的玄談，這是南禪宗的一大特色。可是，依《五燈會元》卻有這樣的一段記載：

洪州百丈懷海禪師在法堂講法。法會散後，眾人皆去，獨有一位老人前來，說他在過去迦葉佛時，曾住於此巖巒峻極的大雄山上。有學人問他「大修行人還落因果也無」；他以「不落因果」回答。因此為惡業所招，得受五百生墮野狐身的果報。所以懇請懷海百丈開示。

百丈對這位老人說：「你把問題向我再說一遍。」

老人說：「大修行人，還落因果也無？」

百丈回答：「不昧因果。」



老人言下大悟，作禮說道：「某已脫野狐之身，住在後山，敢乞依亡僧津送。」

他日，百丈領眾至山後巖下，果然發現一具野狐的屍體，於是依亡僧禮法，以火葬之。

晚上，百丈在法堂把這件奇事向大家宣講一次。他的弟子黃檗上前問道：「前人說錯了一句話，便墮入野狐身五百世。假若他說對了，會得甚麼果報。」

百丈說：「你過來，我告訴你。」

黃檗上前去，出其不意，向百丈摑了一掌。百丈不但沒有憤怒，反而拊手大笑，說道：「將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡。」（按：達摩初祖是赤鬚的胡僧。「赤鬚胡」者，指得達摩的祖師禪法；「胡鬚赤」者，祇得其形貌吧了。）

這段公案可分兩個半部。後半部記黃檗禪師的過人悟力，今且不深究；前半部則記禪家雖不多說因果輪迴之事，可是對宗教道德的因果規律卻



並沒有持否定的態度——依此可見宗教的貢獻，在其能培養信徒的正確道德價值觀，而宗教因果規律則是宗教道德的依據，雖豁達的禪家也需得以默許。

宗教情操的高下，往往可以從信衆的因果觀得以見之。昔者佛教在印度還沒成立，雅利安族信仰「吠陀天啓」的多神學說，祭祀、禱告、讚頌、歌詠成為主要的宗教活動。透過祭祀犧牲為因，獲致消災納福為果。以少少的犧牲，換取多多的福報；這種因果規律，依理性分析，實不應理，可是古今中外的宗教信徒卻偏愛這一套。一次孔子病了，子路請禱；子路是孔家的賢者尚且難免，況餘常人？所以孔子給他一個回應，「丘之禱也久矣」。孔子之禱，豈是語言儀式的禱告？應當是「老者安之，朋友信之，少者懷之」的禱告，是以天下為己任，經世濟民，「吾其東周」的禱告。孔子之禱，是道德上躬行實踐之禱，而非徒託空言以作非分要求之禱；孔子之祭，是在心性上誠敬的祭，非諂媚奢求之祭，故曰「祭如在」，又曰「非其鬼而祭之，諂也」，最後更提出了「敬鬼神而遠之」的



主張。此無他，以小祭而祈大福，於理實欠公允，實有以買賣方式以求暴利之嫌。

易經說：「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃。」這與佛教以善不善為因，招福非福報為果的「業論」相近似。以如是因，得如是果，於質於量，輕重相稱。所以作十善業可以生天，作不善業應墮入惡趣；要成大涅槃、大菩提、三身四智，非三大無量劫實不能辦。衆生平等，至為合理。

儒、佛的因果觀，就作業與酬果而言已具對等的特性，但賢人聖者卻往往能在「不昧因果」的修養下而超越之。

故大乘行者以般若為指導，能「無所住而生其心」，所以「不住於色而行於布施」，「不住聲、香、味、觸而行於布施」，如是乃至持戒、忍辱、精進、禪定，都能不著於相，不著非相，而與「空、無相、無願」的「三三昧」相契應。

「不昧因果」而「超越因果」，此就心靈境界而言；「超越因果」而



「不昧因果」，此就法理而說。行遠自邇，登高自卑，願天下的信徒都能得其津道。



思想篇

談宗教的存亡

近日讀張綏所撰的《宗教古今談》，對其中的《探索篇》頗有感想。張氏撰文的思想背景，我們雖然未必與之一致，但他從地下出土的資料以論證「先有人類，後有宗教」的說法，與我們認為「宗教是人類文化的產物」，在思想上彼此實有相通之處；至於張氏力舉事實，證成每一宗教都在演變之中，這亦與我們採取宗教思想演進之流來探索宗教發展的本質無有二致。最後張氏認為宗教在某種條件下終究會歸於消亡，這種見解跟我們的看法也並沒有多大的矛盾。因為依佛家的如實觀點看事物存在，則現象界內凡有生必有滅，生、住、異、滅這四相，正標誌著現象界「有為法」的共同特徵。而宗教的存在亦是現象界有為法的存在，它們必受條件



的制約，而每一條件又再受別的條件所決定；當條件起了變化，宗教也必然相應地隨著產生變化，此謂之「無常」，謂之「空」，無實自性而不能自作決定故。因此當能使宗教的生成條件不具足時，宗教也應復歸於消亡——所有以生住，則必有異滅，這是現象界事物存在的必然定律。佛家也依此定律，把佛教的存在劃分正法、像法、末法三個時期，此間實具深刻的意義。

不過，張綏論證宗教消亡的條件，跟我們的看法則頗有差異。張氏認為「任何『神』（按：此用神的廣泛義意，諸佛、菩薩與太上老君也被涵攝其中）都沒有立錐之地的日子，也就是宗教自行消亡的日子」。那末，甚麼是「神無立錐」的日子？張氏採用了《資本論》的說法——當物質生產過程的形態，處於人的有意識有計劃的控制之下的時候，它（神）才會把自己的神祕紗幕揭掉。

愚意則以為早期的低級宗教確與物質生產存在著莫大的關係，如先民的農業生產有賴風調雨順的存在條件，在人類無法明確了知自然界的情況



下，於是產生了日、月、風、雷諸神的膜拜與信仰。但後來科學發達了，對自然界的知識增長了，自然神也相應逐漸歸於消亡。可是高級的宗教非全依物質生產關係而建立，而多與人類心靈有不可分割的聯繫。就以佛教來說，它永遠跟人類的妄想煩惱及解脫生死問題結不解緣；我們能否靠自然科學來解決自己的生、老、病、死問題？進而解決一切人類，乃至一切生命個體的生、老、病、死問題？此心靈上的各種問題一天不能解決，則宗教一天還是人類所需而得存在。何況宗教還會隨著時代而演變，比如中國的禪宗，便不多談「神」的問題，而主要關注到現實生命的心性問題，我們能說禪宗不是宗教嗎？若進而以「終極的關懷」來界定宗教，而從「信仰境界的提升」，來推廣宗教，則「神」與「物質生產」的問題，跟宗教的存亡可無必然的關係。唯有在心靈問題全都解決了的條件下，宗教始得完成其本具的使命而歸於消亡。



思想篇

立志與發心

「儒家之學，首在立志；佛家之學，首在發心。」這番話，說來很具啓發性。

孔子在論語裏自述其修養歷程：「吾十有五而志於學，三十而立，……七十而從心所欲，不踰矩。」所立的志是甚麼？依內聖言之，就是「志於道，據於德，依於仁，游於藝」；依外王言之，就是「如有用我者，吾其東周乎」。故後之儒者，無不以「希賢」、「希聖」作為學做人的指標。有了這正確的指標，「先立乎其大者」，則「取之左右逢其源」，亦得免於浮游流連，以及迷途忘返的失誤。

佛家修養的最高指標在成就如來境界——雖然佛學研究者，可有種種



各別不同的動機、不同的目標、不同的取向、不同的進路。若要把佛法作為一種修行的指引，從而得以安身立命，建立人生的理想，發揮人生的真義，則「發心」是入佛知見的必經門徑。

「發心」是「發菩提心」的簡稱。在十方三世諸佛菩薩作見證時，誓言：「願我決定當證無上正等菩提，能作有情一切義利，畢竟安處究竟涅槃及以如來廣大智中。」（依《瑜伽師地論．菩薩地》的發心品文）

這個「發菩提心」的誓言，包括兩重主要意義：一者從自利來說，矢要得證「無上正等菩提」（最高、最正確、最圓滿的佛陀覺性）。由證此「正等菩提」故，最終能處「究竟涅槃」（銷毀煩惱、解脫生死束縛的最高境界），並能處「如來廣大智」中（成就無邊功能的不可思議之如來智慧）；二者從利他來說，誓要為一切有情（眾生），作一切義利。自利在希求成就如來大智，利他在希求成就如來大悲。若無大智，則無從完成大悲（「悲」在拔苦）；若無大悲，則無從發揮大智的無邊妙用——故知修行的最高目標，不在求自我個體生命的解脫，而更偉大的要使自我生命的



解脫，建基在令一切衆生的個體生命都能從一切苦中解脫出來。這種精神，亦與儒家的「成己成物」與「贊化天地」的思想遙相契應。

《瑜伽論》說，發心有四種功德：「是善極善，是賢極賢，是妙極妙，能違一切有情處所三業惡行。」學佛修行，是知津渡！



思想篇

悲與智

大乘的精神何在？一曰大悲，二曰大智；前者是情感攝，後者是理性攝。他文多已說「悲」，本文當應談「智」。

歐陽竟無大師有言：「悲以功德而大，功德以智而成。」（見「支那內學院院訓釋上篇」之「釋悲訓第二」）何則？悲心的啓發，以發菩提心始——願我決定當證無上正等菩提，能作有情一切義利，畢竟安處究竟涅槃及以如來廣大智中（「瑜伽師地論」語）。如是發心，必須多聞經教，多作思維；讀經思維，此是「智」之事，所謂「多聞熏習，如理作意」，便是這個意思。繼而修六度萬行，自利而利他，自覺而覺他，此亦非智莫辦。儒家所言「好仁不好學，其蔽也愚」，也可說不謀而合。



是故佛家修行，當因不同階位，培養不同的智慧，發揮不同的功用，如所謂「聞所成慧」、「思所成慧」、「修所成慧」，位位增勝（按：「慧」者亦是「智」義，不過在層次上有高低之別而已）。

小乘以自度為主，悲心不大，但要破我執，除煩惱障，非智不行；大乘不捨眾生，發大慈悲，兼破人我二執，除煩惱、所知二障，更顯般若智的大用。

所以將證本體，處加行位，起加行智，隨其所應，降伏諸障；處見道位，起根本智，冥證本體無相之相；根本智沒，後得智起，變相觀空，一方面重視證體歷程，一方面施設無數方便，種種因緣、譬喻、言辭、演法利生，入修道位。如是乃至十地圓滿，轉八識而成四智，得成佛果，無邊功德，盡未來際——由轉賴耶而成「大圓鏡智」，常處清淨涅槃；如是乃至轉末那而成「平等性智」，轉意識而成「妙觀察智」，轉前五識而「成所作智」，由此等智慧力故，然後利樂一切有情的本願功德，才能得以一一實現。



無有大悲，則利樂有情的功德無從發揮；徒尋大智，則自度自了，無補於世間，結果大智亦無從生起。

大乘佛法，只有悲智相資，乃全竟功！



思想篇

談宗教戰爭

人類創造了宗教，對不同文化背景、不同智慧、不同氣質的人，給予最後的精神寄託與歸宿。可是，數千年來，人類手創的宗教，卻又帶給千千萬萬的生靈以無休止的極大災難。最近印度總理甘地夫人的遇刺身死，事前金廟事件上萬錫克教徒的捐軀，以及事後逾千名婦孺在印度教徒的報復中而無辜犧牲。這震驚世界的「大事」，究其竟，祇不過是此種歷史性災難的延續而已。怎不使從事宗教活動者與關心宗教文化的人，從心靈的深處，發出陣陣無可遏止的悲痛？

宗教的戰爭，絕不比任何戰爭來得仁慈。千多年，無數次大大小小的「十字軍東征」，固然使不少生命成了聖戰的「烈士」，更使西歐的民



眾，要在漫長的黑暗時代度過其愚昧的生活。中世紀右手持刀，左手拿著可蘭經的回教徒攻佔了印度，便把光輝絢爛的印度佛教文化摧毀殆盡，湮沒無聞，只在廢址中遺下了一些頹垣敗瓦，供人憑弔——還幸佛教的精華，有賴文化傳播者的耕耘苦幹，早已傳到東土來；雖然經過了三武之厄、道佛的鬥爭與儒佛的對抗，但仍得到了保存、開花、結實。這許要拜中華民族的圓融德性之所恩賜！中東的民眾卻正缺少了這種福氣。宗教戰爭一直持續到今天。猶太教與回教之戰，固然了無終止，即使回教派系之爭，也使伊朗與伊拉克苦戰了四十九個月，結束仍是遙遙無期。印度次大陸這個宗教民族的發祥地，也不比阿拉伯半島好得了多少。回教與印度教之爭還未完全解決，印度教與錫克教的衝突又起，結果爆發了甘地夫人這個不幸事件，動亂何時終結，正是世上愛好和平之士所深切擔慮的。

宗教戰爭的發生原因，除宗教思想的差異外，還有其他很多的因素，諸如民族與土地問題、經濟的利益衝突、生活方式的不協調，如此等等不勝枚舉。可是舉其大者，可有兩端：一者是宗教內在思想的排他性，對其



他宗教視為異端，不能容忍，不能尊重，生死不能兩立，所以必把異己徹底地連根剷除而後已；在此你死我活之際，宗教戰爭怎能避免？二者是宗教與政權的結合（所謂「政教合一」）或與政治勾結，使野心家得以利用宗教作為愚民的思想工具，以求達到個人或集團的私有目的。這樣宗教便披上了神聖的外衣，幹出一切違背人類理性的醜惡活動。所以The Holy Roman Empire的覆沒，一方面是合乎歷史的發展趨勢，一方面又是耶教走上理性的康莊大路的基始。同一理趣，西藏喇嘛教的政教合一的制度必不許它復辟，這樣西藏人民的生活才得到合理改善，西藏的佛教才能得到合理的發展。

環顧世界各大宗教，從古迄今，真正能夠政教分離（如禪宗六祖惠能的薄「國師」而不為），從事文化事業，化度眾生，開悟有情，使信眾各因其根器得以安身立命；而同時對其他宗教及思想體系，都能加以融攝，加以尊重，達致道並行而不相悖（按：自趙宋以來，儒釋道三教在中國漸趨合流，是有其歷史與文化意義的）的理想者，則標榜大悲大智的佛教，



誠可作為其他宗教的階範。因此這個熱愛和平，使理智與情感臻於絕對的和諧的佛教，其基本教義，對其他一切宗教，都具有極高的參考價值。



思想篇

控制人口

人口問題，是當今世界亟待解決的主要問題之一。由於人口的激增（一八三〇年為十億，一九三〇年為二十億，一九七五年為四十億，估計本世紀末增至六十億，二〇〇五年將達九十億——作幾何級數地急激增長），給人類帶來了一系列的連鎖問題，如糧食、衣著、居住、交通、醫療等種種困難。世界不少地區產生了飢餓、疾病、失業等種種危機和痛苦，豈止構成經濟增長的放慢，影響社會發展與民眾生活水平的提高那麼簡單。因此，作為與時代相應的佛教，面對人口問題，怎可以視若無睹？

今年八月，聯合國召開了國際人口會議，會上各國提出了多種不同的解決方法；但萬變不離宗，主要的還是墮胎與避孕兩大途徑。對這兩途



徑，佛教是有義務依教依理表達其意見。本人以為佛教徒應贊成避孕、反對墮胎的。

佛教的反對墮胎作為控制人口的手段，並不如天主教與基督徒等認為人的生命是造物主所賦予的，人固然沒有自生與生他的權利，自然也沒有自殺與殺他的權利——生和死，都取決於造物主，所以人死了，說他「息勞歸主」或「蒙主寵召」。佛教卻主要從倫理角度來看這問題，如《雜阿含經》所說「我作是念：若有欲殺我者，我不喜；我若不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生，不樂殺生。」就一般情況言，墮胎奪取殺害胎兒的生命，有違佛教慈悲精神與尊重個體生存權利的倫理觀念，故當反對；況且男女對其行為的後果，有承擔的義務，怎能縱一時之欲，而把新生命的死活作為兒戲？——當然，假若胎兒對母體生命構成威脅，對墮胎亦不應反對（大乘對「不害命戒」亦許有破戒的權變之法），不過這取決於醫生專業知識的判斷，不從個人自私出發，好之欲其生，惡之欲其死，而隨意犧牲胎兒的個體生命。



至於避孕方法，只是取消成孕的某些必須條件（順緣），並未對任何生命構成危害，故以之作為控制人口的途徑，於理於教，無所違拗，應可接受。



思想篇

知與行

這是一個老問題，至今還沒有一個可接受的圓滿答案。雖然王陽明提倡「知行合一」之說，認定就本質言「未有知而不行者；知而不行，只是未知」。又說「知是行的主意；行是知的工夫。知是行的始，行是知之成」（見《傳習錄》）。但孫先生卻主張「先知後行」，陶先生主張「先行後知」。孫與陶，一就政治實踐說，一就教育實踐說，而王陽明則從道德實踐立論，故說法不免有異。不過即就道德實踐而言，孔子在二千多年前早已有「所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也，所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也」的慨歎（《中庸》第十三章），故求知與行一致之難，孔子早有所體會，不待後人的提出，然後



得見。

在道德實踐上，知與行難求合一，是可經驗的，姑勿論這是否由於「被私欲隔斷」有以至此，這都是修行人所引以為憂而亟待解決的。佛教何獨不然？五戒、十善、四無量心，六度萬行，也難免有「智及之，仁不能守之」之歎。即使是日用常行的道德律則，行住坐臥的一切修行法軌，除上上智的銳根衆生，「迷時累萬劫，悟在一剎那」的「發自本心，見自本性」者外（見《壇經》），其孰能與於此？銳根上智，萬中無一！「長太息以掩涕兮，哀民生之多艱」（見《離騷》），這在道德實踐上也用得著。此無怪他力宗教，始終對世人足以發揮其大用——晚期佛教的真言宗及淨土宗，便有這種傾向。

此種可怕現象的因由，依佛家的解釋，是由於凡夫的思想活動，總沒法擺脫煩惱的纏縛所致。而煩惱細而分之，又有九等之別，上上品的貪、瞋、癡，容可能伏，上中品未必能伏，上中品能伏，上下品未必能伏……何況意識的活動又以末那為根，末那識恆時與我癡、我見、我慢、我愛相



伴存在，如是無漏的如實智慧怎能發揮出來？——自以為如實觀者，何以無異於癡人說夢？煩惱除現行外，還有潛在的種子功能；分別煩惱外，尚有俱生；伏之固難，斷之尤難。人類道德實踐所遭逢的重重障礙，有如是者，「後之視今，亦猶今之視昔，悲乎！」

物極必反，否極泰來，修行者能對道德實踐的困難有所體會，對其困難因由有所洞察，則一線的曙光已現，一線的生機已見。所謂置諸死地然後生，投諸亡地然後存。大乘學者發四宏願，於三大無量劫中，「煩惱無量誓願斷」，「千里之行始於足下」，一品一品而伏之，一品一品而斷之。那怕煩惱的無數，遙路的無窮，總有這一天，「長空不礙白雲飛」，「煩惱即是菩提」。「不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香」，就借黃檗之花，敬禮諸善知識！



思想篇

閒話自然

老子《道德經》說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」依魏源《老子本義》之意，這是指人「法天之無不覆，法地之無不載，法道之無不生而已。道本自然；法道者亦法其自然而已。」那麼，老子所說的「自然」，只不過是「道」這宇宙本體的一種「無意志」的特性，非離「道」別有所謂「自然」實體的存在，故不同於我們之以山、川、草、木這「器世界」為「自然界」義。不過老子既認為人應取法乎天，取法乎地，取法乎自然之「道」，則人與天地之間——亦即人與自然界之間，依老子的涵意，亦應仿效自然的「道」，顯示出一種彼此涵攝、彼此融通的和諧狀態。



這種思想，到了莊子表現得更為明確，更為顯著。《應帝王》篇所載的一個寓言，反映得更為了當：「南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之法，曰：『人皆有七竅，以視、聽、食、息，此獨無有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」莊子取「渾沌」以喻自然，若人類對自然的態度，一如西方傳統那樣從認識之而至於利用之，從利用之而至於改造之，如是對自然的過分干擾，過分破壞，於是難免迫出生態學上的種種問題。「日鑿一竅，七日而渾沌死」云者，是莊子的先知先覺處，確使人欽佩。《莊子》一書，處處發揮人天一體，人與自然相容相通的和諧而樂觀的態度，所謂「順物自然而無容私焉，而天下治矣」（《應帝王》篇），「知天樂者，其生也天行，其死也物化」（《天道》篇），「天地與我並生，萬物與我為一」（《齊物論》）。這種思想一直影響著中華文化，「春水船如天上坐，秋山人在畫圖中」，藝術的人生觀便如此構成。

或有問及佛家對自然的看法，與道家觀點是同是異。這個探究也饒有



趣味。我們得要理解：不同地理環境，自有不同的生活方式，產生不同的文化體系；當面對不同的問題時，亦因應其不同的文化背景，自有各別不同的解決方法。中印地理環境不同，生活方式有別，文化背景有異，故對自然的看法當然無從一致。中華文化，無論儒道對本體問題都不大重視，老子《道德經》談「道」（本體）雖然比談「德」（性用）為詳盡，儒家雖有《易繫辭》談「道」與「陰、陽」、《中庸》談「誠」，但二家都無法完整地成立一個圓滿透徹本體論的理論體系。至於證體的方式，老子雖有「損之又損」、莊子雖有「心齋坐忘」，孟子雖有「盡心知性」、「知性知天」等各種方法，但總是語焉不詳，談不出一套清晰的層次、階位與境界系統來。中華文化所關注的還是人生論的問題，在探討理想人生的歷程中，在現象界內，首先是肯定心與物的存在；「物」就是上文所說的「自然界」，它常與「心」對立，故孟子說人的「本心」，亦可以因「物交物」引之他去而致於放失。在「人」（以心為主）與「自然界」（以物為主）的交涉對立中，道家的解決方法，是把它們統一起來，因而從不同



角度，不同方式，彰顯人與自然界的涵攝、融通與和諧的關係，以求達致絕對逍遙無待的理想人生境界。

佛教文化則不然。在印度傳統文化的體系中，佛教文化雖以一種革新派的姿態出現，它所要解決的問題，很多也是人類所普遍地期待解決者，單從這角度看，它也未嘗不可以構成一獨立體系；不過，佛教文化的產生與發展，都與印度文化有血緣關係而不相悖離。正如梁漱溟先生所說，印度文化是宗教文化；佛教既是印度的一種宗教，則佛教文化自然無從擺脫宗教的色彩。因此它所關注的問題是人類如何可以獲致徹底解脫的問題。即使在原始佛教的思想中，雖然比較著重人生的問題，而沒有絕對否定自然界的存在，但在原始佛教中的自然界，也一樣難免受著生、住、異、滅的制約。人生的評價固然是苦，而自然界也由於生滅無常故，所以帶給人類的也是一種苦惱。因此現象界的一切，都不值得留戀，因為它不會帶給人類於三世因果中獲致徹底的解脫。那麼，原始佛教怎會珍惜那無常的、不淨的、帶給眾生無限苦惱的自然界，而與之產生涵攝、融通與和調的關



係？

部派佛教駁雜且不足論，至於般若、中觀思想，其主要工作是蕩一切相，從雙違雙離，以證會二空（人空、法空）所顯的宇宙最後的真理。如是無論我相、人相、衆生相，壽者相皆是虛妄，皆當予以蕩除；「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」（《金剛經》羅什譯偈），大自然既是有為法，亦當如泡影；其與虛妄人生的關係，亦當有如兔角龜毛，根本不植得去尋找其融通與和諧的意義。

爰及瑜伽學派，運用阿賴耶與種子學說，建立唯心理論，主張一切心理及物理現象的活動，都由衆生阿賴耶識所攝藏的種子，在衆緣和合（各種適當條件滿足）時之所顯現。心理活動屬「心」的範疇，物理現象屬「物」的範疇，二者既統攝在阿賴耶種子由隱而顯、由顯歸隱的歷程中，則根本無所對立；心物既無對立，則「人」與「自然」之間亦應無對，如是何需刻意以求彼此的融通與和諧。且嚴格來說，阿賴耶是「集起心」；種子是此「集起心」的相分。此等種子，隨過去「業力」的牽引，既可以



變現莊嚴淨土，亦可以變現如地獄那般可怕的穢土——土與心應，自然界便如影隨形，依心識的變化而起變化，如是還要追求與解決沒有問題的問題，祇有自擾的庸人，才會去做那蛇足之事。

佛教思想，於兩漢東傳中土，漸次與中華文化結合融化，先有天台、華嚴，大大發揮法華經與華嚴經的圓教精神，不過其特質仍未能擺脫印度佛教的色彩。後有禪宗繼軌，使佛教的精神面貌，都起了脫胎換骨的變化。它主張不依三藏十二分教，必須直指人心，頓悟成佛。他們不再憧憬三大無量劫的修行果報，而强調了當下的「心淨則佛土淨」的實用主義的精神，使佛教人間化、現實化。百丈清規，指出了「一日不作，一日不食」的叢林派的自力方向，使宗教的人生，與大自然打成一片，這樣，從禪宗大師的文學作品與事跡公案，足以窺其大略。如雪峰、欽山所爭論的「水清月現」，石頭所開示的「長空不礙白雲飛」，固然巧喻了心靈境界的無滯礙，也顯示了人與自然界的絕對統一。至於洞山詩作「衆生諸佛不相侵，山自高兮山自清。萬別千差明底事，鷓鴣啼處百花新。」他如「萬



古長空，一朝風月」、「一花一世界，一葉一菩提」、「夜夜是春宵，日日是好日」、如是乃至「青青翠竹，盡是法身，鬱鬱黃花，無非般若」。此等偈言，反映了禪宗的一種特色，那就是它一方面繼承了印度佛教的唯心論的思想，一方面又把道家人與大自然的相融相通、和諧一體的精神，融化引進到佛教的精神境界裡去。所以要說會通梵華而又了無痕跡者，捨卻南禪，誰敢當之。就讓我們引錄志勒禪師的名句，來結束此篇：

「三十年來尋劍客，幾回葉落又抽枝；
自從一見桃花後，直至如今更不疑。」



思想篇

南韓僧制改革（上）

朝鮮確是一個很獨特的民族。她是否由商末周初的箕子開發，雖無確證；她曾劃入我國的版圖，受我國的統治，卻是事實。可是朝鮮族人那種不屈不撓的精神，實在令人驚畏。以唐代太宗、高宗國勢的盛強，朝鮮人卻仍敢再三挑起戰爭。挾天可汗聲威的李世民御駕親征，也沒法把她降服。其後雖然藩屬於滿清，滅國於日本，二次大戰後被強分為南韓、北韓，可是經韓戰一役，苦幹了三十年，現在的南韓，竟成為亞洲「四條小龍」之一。出口年年順差，造船、汽車等工業突飛猛進，其發展有成為第二個日本的趨勢，所以連超級大國強如美利堅也不得不畏她三分，懇請她把貨幣升值，以改善兩國貿易的不平衡狀態。



除了政治與經濟外，朝鮮在文化方面也有驕人的表現，上屆亞運會上，金牌壓倒了體育強國的日本，僅以一面之差屈居中國之後，而獎牌的總收卻是群龍之首。其中乒乓、羽球、柔道等項目更能迭次創出奇蹟，以為明年主辦世運會一壯聲勢。我們再從文化來看，佛教透過中國傳到朝鮮去；他們竟能早於日本編印出一套舉世知名的「高麗藏」來。此外，如果我們要研究自己失傳了的唐代音樂、舞蹈等，也得要跑到漢城去找資料。最使人驚訝的，莫如中國的太極與卦爻，卻成為他們國家的徽號。

由此可見朝鮮民族，固然有繼承的一面，也有創新的一面，就以佛教來說，前時從報章的報導，得知他們為了宣教的方便，朝覺會（南韓最大和最具支配力量的佛教組織）正研究把屬下的九千名僧人，分為修行僧與傳教僧兩大級別。其中的傳教僧，為了使他們在宣教工作上獲得方便，將會獲准結婚、吃肉、蓄髮等等特權。如此在僧制上的修改，便把他們一千六百年來僧團的嚴格戒律打破了。

僧制的重組，戒律的重訂，當地的佛教界美其名曰「改革」；據說，



「改革」的目的在使佛教符合當今時代的需要——我們也可以說它是「韓國佛教的一次現代化的運動」吧。他們這個「創新」也值得我們去關注與省察。



思想篇

南韓僧制改革（下）

佛說諸行無常，這是從客觀現象世界所歸納出來的一個通則。僧制是人為的產物，也是社會現象的一部份，自然也是無常，自然也要隨著地域與時代而有所變革；何況佛教是世界性的宗教，必定跟所傳入地域的文化結合，然後可以生根、茁壯，開新花、結新果。所以中國僧團的制度不必同於度印，度印不必同於師子國，如是乃至西藏、日本、泰國等，亦各有其獨特制度。況且南韓的僧制改革是否成功，迄今尚未見報導，但是它的形式——設立傳教僧與修行僧兩級制，而前者可以結婚生子，蓄髮食肉，其實這種形式，也算不得是始創，因為在日本，比丘娶妻，根本早就合法化了（就戒律言，非就法律言）。而日本僧人可以容有家室的制度，除了



為保留寺院產業的繼承權而制訂之外，可能還會受到西方基督教牧師從天主教神父的獨身共產制度解放出來所影響。

如果這是一個事實，則日韓僧侶兩級制是根本沒有需要了。為甚麼呢？因為天主教的宣教工作主要落在神父身上。只有教廷才有解釋聖經的權力。人與神的溝通，就祇有靠神父為中介了。為了獻身神職的工作，神父的獨身制度，是有其積極意義的。可惜在羅馬天主教的發展史中，卻出現了腐化的黑暗時代，才有馬丁路德的改革；聖經的解釋權從教廷轉回到神學專家手上，人神可以直接溝通，不必假手於中介的神父，於是宣教的神職，不必由獨身的神父以專司其事，在家的神學者亦可肩負宣教的神聖牧民的工作。他不再是人神的中介，所以不必獨身，這更容易接近信衆，更能有效地宣揚福音。得救與否，是基於信衆與神的直接關係。所以我聽見過一位牧師說：「我在神壇宣講福音，得救的可能是台下的信衆，而不是講台上的牧師。」這句話很有意思。因此可以結婚的牧師的出現，是有其客觀的歷史條件的。



佛教的宣教方式卻完全不同。佛教信徒可分為四衆——即男女出家人與男女在家的居士。出家的比丘和比丘尼固然可以承擔宣教的工作，在家的優婆塞（男居士）與優婆夷（女居士）同樣可以肩負這種續佛慧命的神聖任務。這現象不但可以取證於南歐北韓（歐陽漸和韓清淨），而且還見於今日香港的佛教界。若溯本尋源，則大乘經中所載的維摩居士與勝鬘夫人，更是在家居士說法的始祖了。這是四衆平等的精神表現。

愚見以為佛教今天的急務是教理本義的探索，與佛學概念跟現代語言的轉譯，進而把佛家思想翻新，創制出一套具時代意義，與佛陀精神相契的理論與方法，以實際解決今日所要面對的人生問題——而決不是破壞四衆弟子的制度，而助長部份出家人的欲界煩惱。奉勸朝鮮的大德，如果不要獨身，還有男居士可為，女居士可做，何必強立名目，自欺而欺人？



思想篇

承擔與感應

世界性的宗教，有很多共通點，其中最顯著的，莫如共許個體生命於今生走完了他的路程，還有來生的道路要走——生命便是這樣延續下去。這是信仰，不能從經驗界獲得可靠的驗證，卻構成了宗教的重要的特徵。

此種信仰，講如實觀的佛教也不能獨異。從原始佛教以至真言密教，其中雖在教理上產生了各種轉變，可是對生命流轉這種「輪迴」的觀點，還是繼承著印度的傳統的。雖然說法上有所不同：修十善可以生天，修四聖諦法然後可以出離解脫，但由個體生命所作的業（善、惡行為），足以感招未來生命的福、非福報這一點，卻是前後一貫的。

此種思想固然有其宗教性的玄學意味，可是在這思想的背後卻涵蘊著



豐富的倫理意義。如所周知這種自作自受的「業感緣起說」，確實明晰地標誌著：個體的生命形態不是一成不改的，而是隨著個體的心識活動（顯諸外則成為行為）的變化而起變化，促使生命有高低不同境界的區別，而且生命的境界，無論在物質上或精神上都有升降的可能。生命境界的升降是自招自感的，與國人所信的「禍福無門，唯人自召」以及「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」的思想，同樣是人類共通的倫理要求。由於禍福是自感自招的，非由「造物主」的恩賜或懲治得來，於是促使每一生命體為了「自求多福」，為了趨吉避凶，為了生命境界的自我提升，則舉心動念，都要存善去惡了；「一言可以興邦，一言可以喪邦」，則對自己的言行，都必須有所承擔。就是說：為善為惡，每一生命體都有自由去作出選擇，但他卻得要覺解到自己所選擇的後果，必須由自己個體生命來承擔——這也是西方存在主義所要揭櫫真實自我的意義所在。

釋迦世尊說了四十五年的法，也度了不少的衆生，可是從另一個角度來看，也可以說他半個衆生也度不著。一如禪者所言，這是度者自度罷



了。原因是釋迦的教法祇是外緣，只有一種感召開導的作用；究竟應與不應，通與不通，度與不度，終究是由閣下自己決定，所以依《法華經》所載，釋迦說法，敬禮而去的竟有五千之衆，其理在此。求法衆生，可不慎哉！



思想篇

信仰的境界

早年讀馮友蘭所撰《新原人》等書，深歎其把人生境界，由下而上，由低而高，層層深入，步步提升，分判為四重，此即為：一者、自然境界，二者、功利境界，三者、道德境界，四、天地境界。

二十年前，君毅師著《生命存在與心靈境界》，通過「逆流上達，滴滴歸原」的功夫，體會「對何種生命存在與心靈，即有何種世界之真實展現，及由此中之心靈與生命存在，對之之感通，而表現何種之活動作用於此世界，及此生命存在心靈之自己或自我」的如實理趣，依心靈境界生起的先後次序之不同，及高下層位之不同，開列成「心靈九境」：一者萬物散殊境、二者依類成化境、三者功能序運境、四者感覺互攝境、五者觀照



凌虛境、六者道德實踐境、七者歸向一神境、八者我法二空境、九者天德流行境。如是處較高層次的心靈必能超越而涵蓋較低層次的心靈，較高層次者皆知有較低的層次；較低層次者則不知有較高層次者，自然也無從超越或涵蓋較高層次的心靈境界。

如是君毅師的「心靈九境」說與馮友蘭的人生「四重境界」說，都與佛家的「判教」理論乃至與唯識、三論的「四重二諦」說彼此相應而互相發揮。宗教信仰亦是心靈活動的一類，亦當有種種深淺高低的不同境界，亦可依「判教」、「心靈九境」及「四重境界」的判別精神，開列而成不同層位的「信仰境界」。就以佛教的信仰而論，亦未嘗不可依信、願、行的心靈活動，自下而上，自低而高，開到成「人天福報境」、「自我解脫境」、「眾生出離境」、「法界淨化境」，合共四重。

所謂「人天福報境」者，此指信眾深入信解「造善業得福報、造惡業得罪報」的道理，而修善去惡，切望今生來世，或自身，或子孫，獲致財富、聲譽、健康、智慧等種種人天的福德，而不以解脫生死為終極的關



懷。

所謂「自我解脫境」者，是指信眾非特信受「善惡罪福」的果報而修身以俟之，更進而勤行精進，破除一切對自我的計執，以求自我心靈不復為煩惱所纏結，因而獲致心靈徹底的淨化。不過，由於悲憫之心還沒有得到擴充，而祇限自我生命的解脫，不能達至以「自度度他」、「自悟悟他」為修行的最終目的。

所謂「眾生出離境」者，是指信眾固能修持福德資糧與智慧資糧，亦能勤行精進，破除一切自我封執，更能擴充此「自我解脫」的心願，遮破我法二執，自度度他，自悟悟化，迴向一切有情，出離生死苦海，共證淨化的心靈，同登解脫的彼岸。

所謂「法界淨化境」者，是指修行者除破我法二執，自求淨化其心靈，乃至以淨化一切有情的心靈為職志外，進而不忍見法界有半點微塵的污染，以求全法界皆與眾生心靈一同淨化，皆成為莊嚴佛土，即使風吹樹動，悉發妙音，都與眾鳥和雅之音彼此相應，演暢五根、五力、七菩提



分、八聖道分如是等法，聞者無不念佛、念法、念僧而終得開悟。臻此境界，非但願一切有情皆得成佛，甚至願求一切非情皆得成佛。此是信仰境界為極致。普願天下蒼生，皆臻此圓滿的正信，為成就此「淨化的法界」而精進。



思想篇

信仰的交涉

在多元文化精神的鼓舞下，溫哥華市的宗教活動，遠較西方其他地區為昌盛。不過，由於排他性很強的基督教，近月來，不斷向佛教徒進行誤導性的「傳道工作」，使這裏互相尊重、相安無事的宗教生活，掀起了不大不小的波瀾。

事件的起因，在於冀天民牧師繼承往昔「道風山向佛教僧侶傳道精神」，於《真理報》連續發表「佛學」文章，美其名曰介簡佛教知識，實則於字裏行間或文章按語之中，加插毀謗性的文辭，如所謂「佛教……只能騙騙那些無知的愚夫愚婦而已」，「教育程度愈低的人，信佛教的人也愈多」，如是乃至呼籲「仍在苦修渴望成佛的佛教徒……立刻拋棄佛教，



改信主耶穌」。

當地的佛教徒，指出那些文章內容，實際是散播仇視佛教的言論，於是在去年（一九九四年）九月群起抗議。首先由願漢居士為首的十七名在家信眾聯名發信與溫市及列治文市議員、市長及省議員等投訴，並透過省議員 Bernie Simpson 把抗議信轉交與《真理報》的負責人。去年十月，密宗學人王亭之自多倫多回港，路經溫哥華，於《明報》發表連載文章《與基督徒論「道」》，評吳主光、龔天民、梁燕城等人對佛教的態度，並向龔天民挑戰到電台作公開討論，最後還警告龔天民等：「如今是信仰危機的時代，想動搖佛教徒的信仰，其實亦可能同時動搖基督徒的信仰。」此間世界佛教會的馮公夏先生亦致函《星島日報》，籲請《真理報》的作者三思，不要「引起宗教與宗教之互相誹謗」。

《真理報》的回應是：「我們的文字若有甚麼詞句使佛教徒不開心的話，請你們多多原諒，那並不是我們的原意，在此謹向你們致歉。龔天民牧師也同意，今後盡可能避免用一些使你們誤會的詞句。至於刊載龔天民



牧師的作品，恕我們不能遷就了，為了勢力許多有需要的人尋求真理，我們是不會停止刊載龔天民的文章，請不要干涉我們的言論自由。」他們的論據是龔天民的文章（主要是《認識佛教》那個專欄，是根據佛教經典，很有邏輯地表達他對佛教的研究，因而將「佛教教義的錯謬揭發出來，動搖了佛教的根基……」而已，而沒有故意誹訪、謾罵佛教，所以龔文沒有停載的必要。

因此，在十二月份與一月份的《真理教》上，龔天民的《認識佛教》專欄文章繼續刊登，文中有沒有使用使佛教徒誤會的文句，是否根據佛教經典立論，是否很有邏輯地表達他對佛教的研究，卻值得佛教徒仔細去考察研究。



思想篇

修辭立其誠

溫哥華的龔天民牧師，發表佛學文章引起佛教界的強烈反應。但《真理報》編輯一方面堅持言論自由的原則，一方面肯定龔文「是根據佛教經典」的邏輯地研究的成果，所以予以繼續刊登。

若龔文真正根據佛教經典立論，又邏輯地表達其研究成果，佛教徒當然有欣賞的雅量。因為如來是不誑語者，佛子重視如實觀。那末，就讓我們看看龔文是否言如實、觀如實了。

龔天民跟著便發表了《釋迦牟尼傳略》，敘述「釋迦由其姨母撫養長大」，所以「釋迦自小起缺乏『母愛』，這與他日後離家而成僧侶極有關係。」又記敘「釋迦之父，為擔心其子出家修行而用了『美人計』，使釋



迦沉迷於衆多美女之中。」以此之故「釋迦最後因不堪『負荷』，再加上其他一些原因（按：龔文沒有說出何種原因）」，釋迦便秘密逃出訪師學道。

又說：「六年後，釋迦把他自己知的婆羅門教教理及各派修道團體所講的東西，予以整理取捨而變成了自己的一套新教理後（佛教稱此為『開悟成佛』），便出來傳他的佛教了。」

龔文自註，「缺乏母愛」及「父施美人計，而使釋迦沉迷衆美之中，終於不堪負荷」而出家，這是以《佛本行集經》為根據的。而把「婆羅門教理及各派修道團體所講的東西，予以整理取捨而變成了自己的一套新教理」，那是依演培法師譯木村泰賢《小乘佛教思想論》的譯者序文的。故意把《佛本行集經》記述釋迦出家的動機，緣於遊觀四門，有感於老、病、死等人生的衆苦，是一切衆生所要面對、所當解決的那一大段事蹟，全部刪去，而突出了「缺乏母愛」，誣捏悉達多由於「沈迷美色」、「不堪負荷」為出家的主因，這難道是「根據佛教經典的邏輯地研究的成



果」？又故意把演培《小乘佛教思想論》的序文所說「本釋尊獨特深見所創立的佛教，雖然有他超越一般思想的地方，但承受印度固有思想而發的亦不少」這段文字，硬要說成「從『但承受……』起才是他的真心話」，然胡謅佛教「新教理」是「整理取捨」「婆羅門及其他各派」「所講的東西」而「變成」的。難道這也是「根據佛教經典的邏輯地研究的成果」？

我們站在佛教徒的立場，歡迎外教人士研習佛學，有外教人士如實地發表佛學文章（如吳經熊先生之以一位虔誠的天主教徒的身份，而竟然寫出了《禪學的黃金時代》那樣有深度而又客觀的著作），更是佛教的光榮。

站在世界文化的立場而言，把佛教與其他信仰作出「比較宗教」的研究，對人類的彼此尊重、彼此了解也有高度的貢獻。不過像上述所舉出的龔天民牧師，故意曲解資料，欺騙世人，卻是基督教界的恥辱，無怪溫哥華基督徒中的有識之士也撰文非之。此無他，《易傳》有言：「鳴鶴在陰，其子和之，我有好爵，吾與爾靡之。子曰：君子居其室，出其言善，



則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇乎？」龔文所引起的是非，亦足以為反面教材，好使佛教界作出深入的反思。



思想篇

談第一因

龔天民牧師撰《認識佛教》，除有選擇地、避重就輕地、以主觀的筆調介紹佛教的教史與教理外，並依個人的識見，對佛教的某些理論，給予自以為是的批評。

如敘述「四諦」時說：「釋迦認為萬物無實體，均由『因』藉『緣』而生結『果』罷了。例如菜種是『因』，藉著泥土、陽光、雨水、人工等外『緣』而生出了菜（結果）來了。凡事凡物的起源，佛教都用因緣（果）來說明。但我們要問：每一物的『第一因』從何而生？亦即第一粒菜種如何而生？……佛教對此卻無法解答。……我們敢肯定地說，佛教的最大弱點之一便是無法答出『第一因』的問題。……因此，所謂『因緣



論』便不能夠成立了。」

又如敘述「十二因緣」時，加上批評說：「佛教說十二因緣的元兇是『無明』，但我們要問：『無明』從何因緣而生？佛教對此也無正確答覆。只有《大乘起信論》略說：『以不達法界故，心不相應，忽然念起，名為無名。』但嬰孩剛出娘胎時，尚無思考能力，絕不可能會發生『心不相應』（不相應什麼？）；也絕不可能會『忽然念起』（念起什麼？）。我們敢肯定的說，佛教的另一最大弱點是無法解答無明的起源。因此，從無明而發展的十二因緣說，便很難站穩腳跟了。」

《大乘起信論》根本就是一本真偽待考的典籍，有識見的學者自必不會引以為據以闡釋原始佛教的教理；何況所引的那一段文字，根本不是陳述「無明的起源」，更與嬰孩的思考無關，而是描述「心生滅因緣」的「緣起體相」而已。龔牧師的論證，不免使人懷疑他的佛學造詣。不過他的立論目的，是想指責佛家「不能解答產生無明的第一因，故十二因緣的理論不能成立」，一如上節指責佛家「不能解答每物的第一因，故四諦的



緣起論不能成立」。

尋求「第一因」，是緣於世間談玄之士，妄執世間有邊有始而起；但世間是有邊、是無邊、是常、是無常等等玄學問題，與生命的痛苦解脫無關。如受毒箭所傷者，當務之急，在治病救人，不在追尋箭從何來、箭如何造，所以那些只可玄談、無從解決的問題，釋迦一概捨置不答，而與生命痛苦解脫無關的「第一因」佛亦所不立。

正由於捨置「第一因」故，「緣起論」才能建立，「十二因緣」才能建立。若如基督教這樣以「耶和華」造物主為第一因，則以何因緣而有「耶和華」？若別有因緣，則「耶和華」即非造物主，若別無因緣，則有不平等過，且無緣起，「緣起論」與「十二因緣」反而不能成立。又若以「耶和華」造物主為「無明」產生的第一因，則「耶和華」造物主即成為一切痛苦人生的來源，一切罪惡都因「耶和華」而有。我也敢於肯定，對此龔牧師定所不許，佛教慈悲，尊重別的宗教，重視如實觀，當然也不會把天下之惡皆歸於他人所尊敬的「造物主」之上。所以佛教樂於把外教諸



神如帝釋等，尊為本宗的護法，其理在此。

不立「第一因」正是佛陀智慧的具體表現，龔牧師徒具佛學學士、碩士的名銜，竟然賤人之所貴，貴人之所賤，顛倒是非，迷惑世人，有意者耶？無意者耶？都應反思！



思想篇

再談第一因

一個長時間在西方創造神論中薰陶與成長的人（或如龔天民牧師者），要他徹底擺脫第一因的固執誠非易事，即使是佛教徒，假若他沒有東方哲學的訓練，則在他的思維歷程裏，也難免仍舊帶有第一因的影子。此無他，在我們所經驗的事物中，就一段特定的時間、一處特定的空間來看，它必有所始，所以元旦是一年之始，日出東山是一日之始，奠基是一座房子建造之始，落成是運用之始，出生是世間生命之始，渾沌初開是現實世界之始。囿於固有的經驗，龔牧師之以第一因質難佛法，這是完全可以理解的，完全值得原宥、值得悲憫而同情的；何況正緣於龔牧師把第一因提出來，更能使佛徒好作反省，把是非曲直辨個明白，那未嘗不是好



事。

不談第一因，正足以反顯佛陀的智慧。因為在印度，一如在西歐，鮮有不談第一因的。依青目《中觀論釋》所載，與佛教同時而談第一因者凡有八說：有執宇宙萬象從大自在天生，那末，大自在天便是宇宙存在的第一因；有執宇宙萬象從韋紐天生，則韋紐天便成為宇宙存在的第一因（按「大自在天」與「韋紐天」，一如耶教的「耶和華」，成為宇宙的創造神）；有執宇宙萬象從和合生，則和合便成為宇宙存在的第一因：有執宇宙萬象從時間生，則時間便成為宇宙存在的第一因；如是乃至有執自然而生，自然成第一因；有執極微生，極微成第一因；有執冥性為第一因，有執變化為第一因。如是不一而足，透過玄學或神學的推測，或執創造神、或執物的本質、或執不相應行的活動為第一因。

彼依形而上學所建立的第一因，固然不能從實際經驗的檢證加以肯定，同時也不能從現量或比量加以否定。何則？沒有人能經驗過第一因，自然不能對它作出現量的肯定；同時也沒有可靠的資料以作比量的推證而



加以肯定。又那些所執的第一因，既非現量的對境，自然也不能作出現量的否定；依印度邏輯大師法稱、法上的創見，現量是不能作否定判斷的，否定判斷唯有在可經驗的基礎上，通過比量而推演出來。第一因既非經驗對境，所以連作否定比量也不可得。因此，第一因既沒有被肯定的資格，也沒有被否定的資格，而我們如果還要盲目堅執其為實有，那豈非愚不可及？至於那些堅執虛妄之境來對可驗證的真理進行誹謗與攻擊，只有自暴其短，實不能微損真理以泰山之一毫。

復次，「緣起論」與「第一因」是不能相容的兩個概念。若一切現象是「緣起」以條件制約而有，則「第一因」的存在也是受條件制約而緣起，即「第一因」也要靠別的「因」作為存在的條件；既須依藉別因，則「第一因」也不成其為「第一因」了。這樣，「第一因」與「緣起論」既不相容，龔牧師怎能以佛家不談「第一因」為論據來非議「緣起論」呢？太史公說：「可為智者道，難為俗人言」，在今天也找到了註腳。



思想篇

論生命延續

世界各大宗教，雖然在教義上千差萬別，眾說紛紜，可是卻存在著一個通識，那就是人的個體生命，非是局限此生，而是可以或有限或無限地延續下去。

近期我在溫哥華市，應福慧寺寶嶧法師邀請，主持〈淨土理論的建立〉講座，也涉及「生命延續」的問題。提出諸佛要實踐無邊功德，盡未來際，度一切有情的大悲願，所以大乘佛教必須建立「淨土」的理論。適逢此間有吳主光牧師，在《真理教》發表〈輪迴之說合理嗎〉一文，對佛家輪迴之說大事抨擊。結論是：「聖經告訴我們，根本上沒（有）『輪迴投胎』這回事。人死後就要面對全能（之）神的公義審判：行善的得生，



作惡的定罪，然後人要進入天堂或地獄，兩者都是永遠的。」

由此可知依佛教理論，主張凡夫輪迴生死，佛陀具三身四智（二乘證無學果者，無漏生命是否延續，經中未詳），固然認為生命是可以延續下去的；耶教主張行善進天堂，得永生，生命亦當延續，作惡者下地獄，受永遠的刑罰，死後生命亦當有所延續，然後可能。耶教一如佛教，主張眾生的個體生命有延續可能，同時所延續的生命境界，與今生相比更有升降浮沈的變化。不過佛教生命隨過去所造善行、惡行的不同而產生質變，除已證無學果或佛果外，彼生命的升降轉變，無有竟時。但耶教則主張未來所延續下去的生命變化，純由今生的善、惡行為所決定；行善者永遠生天，行惡者永遠沈淪地獄，一經決定，無有轉移。則今生的所作所為，決定未來的永久生命形態，怎可以等閒視之？

耶教不建立輪迴理論，一生的善、惡行為，永久地決定了未來生命，沒有第二次的補償機會以轉變未來的生命形態，所以今生實在苟且不得，懈怠不得，唯有戰戰兢兢去信主，去承事主，然後所延續的生命，才可以



免於永久的沈淪，免於陷於地獄那萬劫不復之境而得生天上。這樣，便可以促使有情對今生生命的珍惜，每一分，每一秒，都得要戒慎恐懼，踐形盡性，體會主的慈愛，作一切善，以無限的謙卑，把一切榮耀，盡歸於上主，透過主的慈愛，一切衆生，都成了弟兄姊妹，相親相愛地過著天下一家的和諧生活。這是耶教不建立輪迴的積極意義。

耶教信徒，認為人死後，他所延續的生命必須接受審判，行善者永久生天，惡行者永久墮入地獄，這正顯示上主的公義。但問題在於一生的善、惡行為是有限的，未來的天堂報應是無限的，地獄所受的苦亦是無限的。以有限的善因，獲致無限的樂果，雖能彰顯上主的慈愛；然以有限的惡因，給以無限的苦果，固無法彰顯上主的慈愛，恐怕也未能實踐公義的原則與理想。「知我如此，不如無生」，我深為世人可悲。還是以有限因、得有限果的輪迴理論來得公允合理吧！



思想篇

欣賞與溝通

溝通是群體生活的必須條件，人類是群性的眾生，若沒有溝通，就沒有人類。所以佛陀以「不捨眾生」為本懷，聖人以「成己成物」為職志，他們都懂得如何與人溝通，以成就其「度生」與「成物」的大業；而欣賞則是溝通的絕佳途徑。

可是，理想雖云如此，佛陀亦不能度無緣之人，聖人亦不能免於楚狂之譏。根器差異，眾生往往有楚越之隔，溝通固難，欣賞更不容易。因此「下士聞道，必大笑之；不笑不足以為道」。小知不及大知，小年不及大年，上智必不為下愚所理解，因此仲尼也會有「二三子以我為隱乎」的伸辯，也有「知我者其為天乎」的嗟歎。屈子披髮行吟澤畔：「國無人，莫



我知兮……吾將從彭咸之所居！」玄學家有詩言：「仰身觀北斗，翻身倚北辰，舉頭天外望，無我這般人！」煢煢兀兀，超凡的人離世獨立，其寂寞常常如此！

從凡以望聖，有所理解，有所溝通，也非易事，是以佛典中有「瞎子摸象」之喻，《論語》裏，顏淵也有「仰之彌高、鑽之彌堅，瞻之在前，忽然在後；夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立卓爾；雖欲從之，末由也矣」的喟歎。那末，雖有欣賞，雖有景仰，可惜難以有充分透徹的溝通，知人之智，相知之難，其實如此！悲夫！

上智的覺者，雖然能夠「以先知覺後知，以先覺覺後覺」，但卻未必能對「後知」有所欣賞，對「後覺」有所欣賞。此無他，「後知、後覺」者的所知、所覺，與「先知、先覺」者有一大段距離，那又怎能以從「圓滿證得的真理」去遷就「部分證得的真理」；只有「出於幽谷，遷於喬木」，未聞「下喬木而入於幽谷」者，所以牟宗三先生於文革期間，嘗於



「懂的溝通，才能成就『度生』與
『成物』的大業；而欣賞則是
溝通的絕佳途徑。」



《明報月刊》發表文章，提出「青年人沒有甚麼值得可敬」的觀點，也許亦是此理。

所以智慧愈高，愈難對下愚有所欣賞；所見愈深，愈難對淺見者有所欣賞；藝術愈有造詣，則愈難對時下作品有所欣賞。是以所見者都是悖事悖理的行為、沒有品味的打扮、幼稚不堪的著作；所聞者都是似是而非的理論、誨盜誨淫的言辭、嘔啞嘲嘶的語調……「除卻巫山不是雲」，要降低自己的水平境界，去捨己從人而有所真正的欣賞，對純美的藝術作品還也可以（因為一切藝術都只有美，並沒有醜，所以于右任先生「孩兒體」的書法，都有可欣賞的角度），但是非分明、黑白立辨的真理，則絕難有妥協的餘地了。

如要對較低境界有所欣賞，首先要有一份謙卑之心，降伏自己的我慢與驕奢，培養出拔苦與樂的悲愍仁慈的原動力，則「後生可畏，焉知來者之不如今也」！所欣賞者，不是其愚其昧的表現，而是從愚而往智、從惡以向善、從低境界的美向高境界的美之發展路向。透過這種「動向發展」



以觀人，以觀諸行，則「雖小道亦必有可觀者」，未知智者仁人以為然否？



思想篇

般若心經的物理學詮釋（上）

《般若心經》是中國最為流行、影響最為深遠的一部佛學經典。重譯之多，疏釋之衆，於一切著作之中，恐怕難找別的與之倫比。「色即是空」、「色不異空」諸用語，無論通曉《心經》，或不通曉《心經》的，都是國人習聽習聞，成為漢語不可分割的部份。

由於近代教育日益普及，佛典獲致更多人的接觸與接受，所以《般若心經》不獨成為佛教界必讀典籍，而《心經》中那「色即是空」的名句，近年也吸引了一些科學研究者的興趣，從科學角度予以闡釋與印證的大不



乏人。把研究成果發表成文的，前有梅冠香的《從現代科學談心經》，發表於台灣《慧炬》第二九九期；後有田景華的《佛法色空觀的現代物理學之印證》，刊登於香港《內明》第二九三期。兩文都寫得非常出色，具高度的可讀性，獲得佛教內外人士的重視。為了回應梅、田二文，撰寫一篇從物理學以詮釋《心經》本義的文章，實在有其迫切的意義。

《般若心經》言簡而意賅，全篇不過二百六十言，可分成三小段。首段明能觀的「般若正智」，次段明所觀的「空境」，末段則明所得的「涅槃與菩提之佛果」，以正顯「般若是諸佛之母」。其中最得人垂注、最為人所誤解的「色即是空」，正是次段「明所觀空境」中的核心名句。若不明此句，則「所觀空境」即無從了達；不了「空境」，則《心經》亦無從理解。若了達「色即是空」的真義，則猶木之有本，水之有源，立其大者則小者不能奪。所言「色」者，是「五蘊」集聚中的「色蘊」（rupas-kandha）義，本指有情生命的身體，引申作一切物質現象。此物質現象是條件制約而存在，非獨立、自主、恆常不變的存在，故無獨立的自體，說



名為「空」（sunya）。此「空」義是指現象的緣生無自性、非實在有的狀態，非指「虛無所有」。如是一切物質現象，當體即處於相依相待的這種緣生無實自性的狀態，是名為「色即是空」——「即」是當體不離義；「是」為「此」義、「這」義。

今先試從物理學上的「物質三態」來闡釋及印證《般若心經》的「色即是空」義。世間的物質或以「固態」存在，或以「液態」、「氣態」的形式而存在。

以「固態」形式存在的物體，如金屬、玻璃、磚瓦、木石，看似非常質實，不會流動，不易變形，但當受外力作用時，也可能扭曲，可能拉長。表面看似全無空隙，但一個厚壁鋼筒盛之以油，在以二萬個大氣壓的壓力壓縮之下，鋼筒厚壁雖無裂縫破損，然筒中的油，仍可滲透鋼筒厚壁而出。可見固體物質，其間亦必然有空隙存在。有人以此印證「色即是空」。

以「液態」形式存在的物體，如清水、酒精、桐油、密度較固體為



疏，其間自然存在著不少的「空隙」。假若把一杯清水和一杯酒精充分混合，所得的總體積卻沒有兩杯的質量，其原因是部分清水的分子跑進到酒精的「空隙」中去。有人以此印證「色即是空」。

以「氣態」形式存在的物體，如氧氣、氫氣、氮氣等，密度最疏，其分子與分子之間，存在著比分子本身直徑大十倍的距離，其間「空空如也」，由此可見。設氣體分子為直徑一公分的棋子，棋子間的平均距離卻有十公分，如是好像大棋盤上，擺置著零星疏落的或多或少的棋子一般。有人更可依此以證成「色即是空」的理論。

其實，依般若中觀的正解，上述物理學的「三態」闡析，並不是印證「色即是空」的善巧方法。何則？固態、液態、氣態的物質分子之間所存在的「空隙」是「虛無所有」的。若以彼「空隙」以明「色即是空」的「空」義，則彼「空」即成「虛無」，不符合「緣生無自性」的本義。且「分子」與「空隙」是二體，不是相即而不離，不符「即」義，如是「空隙」可是「虛無」，但「分子」仍可是「實有」，於是「空隙」的「虛



無」，實無損於對「物質分子是自性實有」這種邪執，所以用「物質分子與分子之間存在著空隙」，實不能證成物質現象的「色即是空」義。

不過，物理學上「物質三態」的現象，未嘗不可與《般若心經》的「色即是空」相契應。如前所說，「色即是空」的涵義是「物質現象當體處於緣生無實自性的狀態」。今證諸一切物象，必或依「固態」存在，或依「液態」存在，或依「氣態」存在。喻如一座「大觀園的冰雕」，必須依藉「固態」然後才得存在。固態的「大觀園的冰雕」必須因依攝氏零度以下的溫度，以及其一切客觀條件而得存在。若溫度升上至零度以上，則好一座壯麗的「大觀園」當即漸次溶化而消弭於無形，故知彼「大觀園冰雕」實非自有、獨有、恆常，不符合「自性實有」的條件，而當體是依藉眾緣和合而存在，故可依「大觀園的冰雕」在「三態」中的條件制約存在，以證知「色即是空」。

又彼「大觀園冰雕」溶化後的滿地「液態」冰水，隨著溫度的上升，或氣化的作用，也漸次轉成「氣態」的水蒸汽而消失於大氣層中。如是



「固態」固無自性，「液態」亦無自性。水蒸汽過冷再凝成水點而失卻「氣態」的自相，故知「氣態」亦無實自性，遑論「大觀園冰雕」那座藝術家斧鑿之下所幻現的建築群呢？是故《般若經》常言：「自性」實無自性，「自相」實無自相，「自相」實無自性，「自性」實無自相。今以「大觀園冰雕」為「自性」，以「固態」、「液態」、「氣態」為「自相」，證諸物質「三態」，則「色即是空」之理，自可不言而喻。



思想篇

般若心經的物理學詮釋(中)

《般若心經》名句「色即是空」中的「空」義，非指一切物象「空無所有」，而是指一切現象都是「緣生無實自性」的，即是說：一切存在都是非自有、非獨有、非恆有的存在，而是與一切相關事象間彼此互相依賴地而存在。所以一座「大觀園冰雕」得依冰雕藝術家的冰雕技藝的表現而存在，也得依冰塊物料、斧鑿工具，乃至適當的溫度、燈光與場所等條件而存在。只要溫度一提升，整座「大觀園冰雕」便要化水、化氣而消弭於無形，所以說它是「空」的。



論者也許會質疑：固態的一座「大觀園冰雕」當條件改變時，可以液化，可以氣化，失卻了「大觀園」那的本來形相，但冰的原有分子的質與量卻沒有絲毫改變，即是說「水的分子」沒有改變，它們是自有的、獨有的、恆有的，故有實自性，故不是「空」。

此亦不然，何則？一切物象雖由分子組成，但分子亦非自有、獨有、恆有。如「水的分子」通過電解，也可還原為兩份的「氫原子」與一份的「氧原子」。而「氫原子」與「氧原子」乃至一切原子，在古代的原子論學說中，雖然說是不可分割的存在物質，可是經近代的實驗研究，早已證明是從「原子核」與「電子」組成；而「原子核」有的單由「質子」組成，有的則由「質子」與「中子」聯合組成。由是在自然裏，雖有近百種的「元素」存在，但都是由不同數目的「質子」、「中子」及「電子」的成份，以不同形式運行變化而成，根本不是自有、獨有的恆常存在的自性實體。所以任何的「原子」都無實自性，而是「緣生性空」的。

所謂「原子核」中的「質子」是帶正電的微小粒子，其中的「中子」



是不帶電的中性微小粒子，而一圈一圈地圍繞著「原子核」以高速運轉的「電子」，則是帶有負電的微小粒子，一個原子究有多大？「氫原子」是由一顆「質子」作「原子核」，外面由一顆「電子」以高速繞著「原子核」旋轉，我們可以「電子」與「原子核」的距離作為那原子的半徑。經精密的科學儀器量度所得，那原子的半徑約為10^{-8}厘米（0.00000001厘米）那麼寬，可說小得驚人。可是「原子核」的半徑則更小，只有不過10^{-13}厘米（0.0000000000001厘米），若與「原子半徑」相比，只及得一萬分之一的長度，其所佔的體積的微小，可以想見。至於圍繞「原子核」而運轉的「電子」，其半徑只有10^{-13}厘米（即0.0000000000001厘米），是「原子核」半徑的十分之一，是「原子半徑」的十萬分之一，那更微細得難以想像。

假若我們能發明了一部精密而神奇的儀器，可以把一顆「氫原子」放大到幾十億倍，則那在我們眼前的，是一個直徑一百多米的大圓球，差不多是一座室內運動場那麼大。可是偌大的一個「氫原子」，根本是空空如



也的，連外殼也沒有，於其中央只存在著一顆像「大豆」般大小的「原子核」，直徑不過一厘米。而繞著它運轉的似沒有甚麼，定睛地看，只能發現一顆小得像「芝麻」的「電子」存在，直徑不過十分之一厘米。除此以外，則真正甚麼都沒有了。一顆「氫原子」是怎樣存在的呢？讓我借用田景華先生的說法，它像一座三十層高的大圓球，其中只有一顆「芝麻」般大的「電子」，圍繞著一顆「大豆」般的「質子」，一高一低地，以高速運轉，其餘便是一無所有，空洞洞的，空得實在怕人。如果說作為「原子核」心「質子」真實存在，則它只佔那原子的體積十億分之一；如果說在外面一高一低地運轉的「電子」真實存在，則它只佔那原子的體積千億分之一。那「氫原子」空的程度，閉自思量，可以想見。

可是我們卻不能因為那「氫原子」是空洞洞的，便說它是「色即是空」。何以故？其一、有質量的「質子」與「電子」，跟沒質量的「空隙」不是相即同體的，所以不能說它「色即是空」；其二、外人仍懷疑「質子」與「電子」乃至其餘元素的「中子」仍是實有，不是空無。



因此，《般若心經》的「色即是空」之「空」義，並非指物質性的「色法」（如「氫原子」）是空無所有，而是指它根本「緣生無實自性」。如說「氫原子」是「空」的，不是指「氫原子」的質量僅佔「氫原子」總體積的幾十億分之一，乃至空洞幾乎等於「空無」，而是指「氫原子」是「緣生無實自性」的，而是從「質子」、「電子」的某些數量，依某種運行的方式以為條件而存在的，所以不是自有、獨有、恆有，全沒有真實不變的「自性」，而當下「緣生性空」。進一步言，作為條件的「質子」、「電子」乃至「中子」的本身，依現代高能物理學研究所得，也是有其構造的，名之為「層子」，所以亦是「緣生無自性」者。因此，我們說「氫原子」「色即是空」，是指「氫原子」這物理現象（色流）當體便是「緣生無自性」的意思。因為依佛家「般若中觀」的了義思想而言，「緣生無自性」即是「空」義。



思想篇

般若心經的物理學詮釋（下）

在印度一如在西方，實有論者總愛運用分析方法，把一切物質現象（色法）分析為不可再分的地、水、火、風四大元素（極微）。彼等元素（極微）被論定為實有自性的自有、恆有、不可分割獨有的實體，所以堅執「極微實有」。

然而經近世物理學研究的結果，使人得知一切元素的分子都可以分析而成原子；一切原子都可以分析為電子與質子，或分析為電子、質子與中子。而此間的電子、質子與中子等不同粒子亦無自性，亦由「層子」構



成。粒子既是被組成體，即是無實自性，緣生無實自性故。因此《般若心經》說言：「色不異空」、「色即是空」。

今當追問：構成「粒子」的「層子」是否亦可分析，而有其組成部分？如是層層推究，是否有最後的物質存在，不可再分析，沒有組成部分而終成自性實有？順此理路，難以窮極。到本世紀二十年代，從核反應中發現了一種突破性的現象：兩個重氫通過核反應，可得一個超重氫和一個氫原子核（質子），可成公式：

$$d+d \rightarrow t+p$$

此間的「d」代表「重氫」，「t」代表「超重氫」，「p」代表「氫原子核（質子）」。而「d+d」的質量是4.0282044個原子質量單位，反應後的「t+p」則只得4.0238740個原子質量單位。如是竟然有0.0043304個原子質量單位的「質量虧損」，此虧損了的「質量」竟然產生了質的變化，轉變而成為「能量」。如是「物質不滅」及「質量守恆」的傳統定律終給打破。偉大的物理學家愛因斯坦通過研究，提出了「質能關係」的公



式：

$$E=MC^2$$

此間的「E」代表「能量」。「M」代表「質量」。「C」代表「光速」，約每秒三十萬公里。如是「能量」是「質量」乘「光速」的平方。由於光速的平方驚人巨大，所以極小量的物質，通過核反應，可以轉化成極大的能量。打個比方，當我們把一克的物質（大如黃豆）完全轉化，便可產生「9×10^{13}焦耳」的能量，足以把全球五十億人從地面高舉到三十米（十層房子）的高空。那真如《維摩經》所謂「納須彌於芥子」之中。如是「質量」既可轉化而成「能量」，即物質無實自性，非自有非恆有、非獨有，故知不必再加分析以求最後的組成部分，而足以證知是「緣生無實自性」故「空」。一切物質「色法」當下證知「緣生性空」，則《般若心經》所言「色不異空」、「色即是空」也獲得現代物理學的有力契證。至於田景華先生把質量看成是「色」，把能量看成是「空」，而把「質量轉化成能量」看成是「色即是空，空即是色」，那只可作為方便的言談，



而並非般若中觀的通義。何則？若「色」的「質量」當下不離「空」的「能量」，始可言「色即是空」。今「質量」轉化而成「能量」時，則有「空」的「能量」而無「色」的「質量」；若將來可把「空」的「能量」還原而成「色」的「質量」，也只不過是有「色」的「質量」而無「空」的「能量」。如是「質量」與「能量」既非當體相即，豈能說它契證了《般若心經》的「色即是空，空即是空」之基本理趣？

我們說「$E=MC^2$」的建立，契證了「色即是空，空即是色」，「色不異空，空不異色」，不是只把「質量」說成為「色」而把「能量」說成為「空」（按：以「能量」亦同於「質量」。亦應是「色」的一種存在形態故），而是從「$E=MC^2$」的公式中，得見「E」此「能量」的存在沒有獨立自性，而是「M」彼「質量」轉化條件制約下的特殊表現，故無自性，當下「緣生性空」，故符契「色不異空，空不異色」的原理。至於「M」那「質量」的存在亦無獨立自性、而只在「正常的物量條件」下的一種特殊存在形態，當條件轉變時（如在核反應的條件下），「質量」的



存在形態當下產生了轉變，當下改變成「能量」的存在形態。如是「質量」亦只在條件制約下存在，故亦是「緣生無實自性」，說明為「空」。而「空」亦無自性，唯依「質量」之「色」而存在，故「空」亦是空，得言「色不異空，空不異色；色即是空，空即是空」。如是闡釋，才能符合般若中觀的精神，才沒有嚴重的過患。

或有說言，愛因斯坦所發現「$E=MC^2$」這「質能關係」公式是超越一切現量而普遍存在，所以有實自性，是真實的存在，因為這公式是被發現的，不是被製作的。其實此亦不然，因為「$E=MC^2$」這「質能關係」公式雖然是普遍的存在，但它也是條件制約下的存在，如果沒有「核子反應」的物質現象，則亦無此「質能關係」公式；此「質能關係」公式是物質現象中的一項抽象反映而已，它亦得依待特質現象而有；既有所依待，故亦「緣生無性」，當體即「空」了。

可見我們依般若中觀所理解的「緣生性空」義，不特可依「生成關係」而立，也應依「體用關係」、「體相關係」、「主客關係」等等一切



關係而立。所言「關係」即有「所待」，有「所待」便無「自性」，便是「緣生」，便是「緣起」，依如此的相待互成而說「一切法緣生性空」，故「無為法」亦待「有為法」而有，故《大智度論》亦說之為空，便是依此觀點而建立的。



六

生活篇



生活篇

教我如何說

「吾心似秋月，碧潭清皎潔，無物堪比倫，教我如何說。」——寒山詩

寒山是儒家中人？可不管；是道家中人？可不管；是佛家中人？可不管。不過讀寒山詩者，很難不為這首詩而傾倒。語文有其局限性，從感性入，直觀感悟所得的宇宙、人生的最高真理，在詮表上，語言文字是無能為力的！佛陀悟道後，雖以無數方便，種種因緣、譬喻、言辭，演說諸法，但這些真理，依「妙法蓮華經」所說，究竟非透過知性概念「思量分別之所能解」。所以文殊問維摩「何等是菩薩入不二法門」時，維摩的反應祇是「默然無言」。



佛以一大事因緣出現於世，那就是「欲令衆生開佛知見，使得清淨」，亦即是「唯以佛之知見，示悟衆生」，使一切衆生皆成佛道。但怎樣才可以「悟」、才可以「入」佛的知見而終得成佛？這更是問題的核心。種種方便？種種因緣？譬喻？言辭？但佛說「是法非思量分別之所能解」，故單以語言概念，恐怕是無從悟入佛之知見，以至於成佛的。因此，禪宗所傳釋佛所說的「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉」等語，雖無可稽，但依佛家的思想發展路向，配合中華文化重視體會與實踐的背景，則其中「不立文字」、「教外別傳」，以及「六祖壇經」所載「無念為宗」、「無相為體」、「無住為本」，乃至南禪宗所主張的「直指本心」、「頓悟成佛」等等進路，都是可以理解的，都值得重視的。因為行住坐臥，擔水劈柴，甚至面對著山高水清、花開鳥鳴，若能處處識自本心，見自本性，則宇宙、人生無盡真理，便敞開來，讓我們去體察、去契悟了。



生活篇 離言

詩有「頻呼小玉元無事，祇要檀郎認得聲」，正是宗門最後借用來接引學人詩句，取其有言外之音，絃外之響，離言說以反求諸心，從明心以求見性成佛的作用。

離言教以證會自心，實不自南禪宗始。佛說《阿含經》中，便有「獨覺自證」之說。及後中觀的「雙遮」，瑜伽的說「離言自性」，中土三論的「破而不立」，都朝著這方向發展；不過到了南禪宗才達至登峰造極的境界。

宗門之初，還以「楞伽印心」，五祖弘忍，改以「金剛」，嗣後南禪繼軌，師弟之間，以心印心，如玄覺來見六祖，繞師三匝，振錫而立。師



曰：「夫沙門者，具三千威儀，八萬細行；大德自何方而來，生大我慢」？覺曰：「生死事大，無常迅速」。師曰：「何不體取無生，了無速乎」？曰：「體即無生，了本無速」。師曰：「如是如是」。玄覺方具威儀禮拜。（上見《壇經．機緣品第七》）自此參證無方，行住坐臥，穿衣吃飯，棒打吆喝，言在此而意在彼，便能隨機接引，務必使學人不假言教，自證自悟，所謂「一朵花開千葉紅，開時又不藉春風。若教移在香閨畔，空與佳人艷態同。」（子蘭詩）

科學性的與社會性的知識，還可以語言名相來詮表——雖然今日談教育的，早已主張從做中學，倡「發現法」（the Method of Discovery）；至於「德性之知」，其精要在行為上的覺解，此種覺解非從外爍，我固有之，問題在識與不識，見與不見，悟與不悟而已。祖師的功德，就是於不離日用常行之外，培養氣氛，提供適當的機緣，使學人自證自悟，然後才不墮入言說的桎梏中。所以「悟」是離言的，是各別生命體獨一無二的覺解，是一種別具風格的創作，因此這也可說是一種藝術——教學本來就



是一種藝術！

明乎此，則無怪宗門除公案與語錄外，還創造出各種風格的詩作來；今就以黃檗希運的詩篇來作結束此篇：

「塵勞迥脫事非常，緊把繩頭做一場；
不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香？」



生活篇 哭也有懷

人類的第一口氣，恐怕就是哇哇落地時，從啼哭中吸進去的。這也給世尊說「苦諦」作個見證。

哭並不是嬰孩的獨有情緒反應，孩提也很愛哭，不獨孩提愛哭，一般女士也天賦了善哭這種無堅不摧的武器。其實「大凡物不得其乎則鳴」，管他是男是女，是長是幼，只要有不得已者，則「其歌也有思，其哭也有懷」了（上文借用韓愈《送孟東野序》語）。白天號咷之哭，對一個不平者來說，既不足為怪，即使細雨夢回，從涕淚中醒過來的，也是常有的現象。

人說「聖人忘情」，故莊子也「鼓盤而歌」，可是「聖之時者」，在



論語中也有「子於是日哭，則不歌」、「顏淵死，子哭之慟」等等記載。為人臣者固有哭，不必為一己的遭際而哭，為天下之蒼生而哭者實在不少，故產生了「聖主不忘初政美，小儒唯有涕縱橫」等像陸游這樣的佳句。為人君者，位居九五之尊，也有不得已而悲泣者，大是舜也：萬章問於孟子曰：「舜往于田，號泣于旻天，何為其號泣也？」孟子解答道：「天下之士悅之，人之所欲也，而不足以解憂；好色，人之所欲，妻帝之二女，而不足以解憂；富，人之所欲，富有天下，而不足以解憂；貴，人之所欲，貴為天子，而不足以解憂——人悅之、好色、富貴無足以解憂者，惟順於父母可以解憂。」（見《孟子．萬章上》）貴為天子，富有四海，亦有求不得者在，無怪佛家把有漏人生以「苦」來評價。

或曰：遯跡空門，忘懷世俗，何哭之有？此又不然。禪宗祖師，棒打吆喝，哭笑怒罵，都是接引入道的方便，固不待言；若真情未泯，我本負人，亦難免有不得其平之哭。曼殊大師「袈裟點點疑櫻瓣，半是脂痕半淚痕」、「一杯顏色和雙淚，寫就梨花付與誰」等等詩作，都是以血淚寫成



的，無怪其能膾炙人口了。

昔者釋迦入滅，諸比丘無不悲慟殞絕，而諸天見佛涅槃，各懷悲感，椎胸懊惱，悶絕於地。（文依《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十八）此皆師弟真性情的流露，誠非「寂滅為樂」的理性判斷所能排遣呢！又佛涅槃時，摩耶夫人天上五衰相現，五大惡夢。時阿那律殯如來已，昇天告之，聞心悶絕；蘇已與眷屬下遙見佛棺，不能自勝，前至頂禮，天花布散，顧見大衣、鉢、杖，執之悲感，雨下成河。（見《釋迦氏譜》引《摩耶經》文）母子之情，其深摯如此，所以即使用「雨下成河」來描述摩耶夫人的號哭情狀，讀者也不會覺察出，那只是一種誇飾的筆法。

由此可見「哭」之為物，其真摯者直是率性的自然表現，苟人的心理情感上有「不得其平」者，則「其哭也有懷」，雖凡聖、君臣、父子、在家出家，無有二致。在佛家來說，「哭」簡直表徵著大慈與大悲；在凡夫，它也許含藏少許無明成分，但它卻是「大悲」之緒，「不捨衆生」、「不住生死涅槃」之源。——就讓我們為天下得不著愛的人而哭罷！為人



類的自我封閉，使人際間得不著諒解而哭罷！為一切創造文化而又自毀，或將毀於本身所創的文化者而哭罷……由哭而反省，由反省而更生，由更生而勝進，這可否約化成一條客觀存在的規律？

——有另一篇的〈哭也有懷〉載〈人物篇〉中。



生活篇

你可是個佛教徒

如果你是個比丘，受了具足戒，穿上了方袍，沒有人會懷疑你的佛教徒的身份；如果你是個比丘尼，受了具足戒，穿上了方袍，同理，也沒有人會懷疑你的身份，因為都出了家嘛。可是，如果你還住於家，雖然你或自許為居士，或給別人稱為居士，但你的佛徒身份仍不是太肯定的，因為「居士」一詞，或男或女，實在用得太濫了，我們要有明確界定的必要。

佛家最原始的典籍，沒有比《雜阿含經》來得更早，更為可靠。《雜阿含九二七經》便有這樣的記載：

「如是我聞，一時佛住迦毘羅衛國尼拘律園中，時有釋種名摩訶男來詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：『世尊，云何名為優婆



塞？』佛告摩訶男：『在家清白，修習淨住；男相成就；作是說言：我今盡壽，歸佛，歸法，歸比丘僧，為優婆塞；證知我是優婆塞。』」

依此要具下列條件者，才可稱為「居士」（男的譯為「優婆塞」，女的譯為「優婆夷」）：一者，要發宏願，盡形壽皈依三寶，即經中所謂「作是說言：我今盡壽，歸佛、歸法、歸比丘僧，為優婆塞（依理，為「優婆夷」亦然。）但經中並沒有明言在哪裏發願，接受教授、教戒（前文有「清白修習淨住」語，後文復有「戒具足」語，故知必受教授、教戒），依理應在佛前或大比丘前進行。

二者，要守清規戒律，即經中所謂「清白……淨住」在本經下文還列出「五戒」（即離殺生、不與取、邪婬、妄語、飲酒）。

三者，要在家實踐修行釋迦的教法，即經中所謂「在家……修習」。那就是下文所指的如實了知苦、集、滅、道的「四諦」，心離慳垢，平等布施，斷除身見、禁戒取見、疑見等煩惱，乃至對貪、瞋、癡的降伏等



等，都是在家佛教徒所應修習的具體內容。

如是依《雜阿含經》的指示，我們必須具足上述三個條件，才配做一個在家的佛徒。這把「三點的度尺」，希望對己對人都可以發揮它的效用。



生活篇

佛徒知多少

據八十年代出版的《世界百科全書》所載，當世的天主教徒有五億八千多萬，基督教徒三億多，東正教徒一億多，回教徒四億多，佛教則一億六千萬多……。這個統計數字真使我疑惑，其他教徒的數字怎樣得來，我且不管，但怎樣去界定佛教徒，我卻不得不問。在對「佛教徒」還沒有得出一個可以接受的定義的今天，教我如何去接受那個一億六千萬的數字？一笑！

其實佛教徒一詞是難以界定的。雖然釋迦在世之日，早有四種信衆的區別。比丘與比丘尼，由出家之故，身份特殊，統計不難，可是優婆塞（男居士）與優婆夷（女居士），由在家故，就不易統計了。試以今天的



香港為例，膜拜祖先的也被視為佛教徒，到觀音廟、車公廟、北帝廟、天后廟去求種福田而對佛教教理一無所知的，也被視為佛教徒，如是乃至儒、釋、道兼收並蓄，圓融無礙的同樣被視作為佛徒。如此一來，佛徒的界限未判，一切統計也變得毫無意義。



生活篇

僧寶的禮讚

《雜阿含經．第九二八經》載：優婆塞（男居士）在家修習淨行，亦可斷除三結與五下分結，證得「須陀洹果」、「斯陀含果」及與「阿那含果」（按即小乘的「預流」、「一來」及「不還」等初、二、三果），可是卻無法跟比丘同證離欲的「阿羅漢果」（按即小乘最高無學果位），同得解脫，究竟涅槃。所以無怪釋迦勉勵一切優婆塞要「盡壽，歸佛，歸法，歸比丘僧」——此之謂「皈依三寶」。

依何條件，比丘僧衆，位列三寶而成為衆生皈依的對象？對這問題，《增一阿含經．禮三寶品》有很詳盡的解說。經云：「爾時世尊告諸比丘：若善男子、善女人，修禮僧者，當專十一法，然後乃當禮僧。」跟著釋



迦把敬禮僧衆的十一項條件羅列出來：

一者、如來衆者（即隨佛修習正法的比丘僧衆），正法成就。

二者、如來聖衆，上下和合（僧衆和合一起生活，修習正法，故云）。

三者、如來僧者，法法成就。

四者、如來聖衆，戒成就。

五者、三昧成就（按指修習禪定，有所成就）。

六者、智慧成就。

七者、解脫成就。

八者、解脫見慧成就（按既解脫已，並具自知解脫的智慧，依此智慧然後可作衆生的善知識，誘導別人，同得解脫。）

九者、如來聖衆，能掌護三寶。

十者、如來聖衆，能降伏外道異學。

十一者、如來聖衆，是一切衆生良友、福田。



比丘僧眾所以得以禮重、尊敬、皈依，正由於具足上述的十一種成就，過去的龍樹、提婆、無著、世親，乃至中土的玄奘、窺基、智顗、惠能，都能繼承佛陀的遺志而光大之，發揚與創造了這種充滿智慧的平等而慈悲的人類宗教文化，為人類生命指引出一個正確的方向。這種美好的傳統，有待今日的僧寶去體會、去傳承、去發揮。



生活篇 苦與集

在我，昨天是苦難的一天——連月的霪雨，把地板弄得溼漉漉的；一個不留神，便摔了大跤。頭顱往門框一撞，眉角當即破裂開來，涔涔的血，披了半邊面。神志有點兒迷惘，右臉鵝蛋兒似的腫起來。痛自是難免，卻沒有惶恐，惶恐的是家裏的大小，七手八腳地，止住了血，往急症室去……。

苦嘛，佛陀說四諦法，早有了洞見；小子雖屬凡夫，也有甚麼值得惶恐？「苦」從何來？佛說從「集」來，是過去煩惱與業招集的結果。那豈不是「劫數」？「欲知前世因，今生受者是」。如果事無大小，都從這角度去理解，這個「相對的宿命論者」，還需做些甚麼亡羊補牢、防微杜漸



的功夫，以免不幸事情的重演？果真是這樣，實不解佛所說義，「精神鴉片」之譏，也該「受之而無愧」了！不該這樣來理解佛所說義。以過去世的「集」為因，產生今世的「苦」為果，此種以「分段生死」的「世」為界線的「因果關係」，只宜就所受生的「根身器界」說，亦即就唯識家的「真異熟」說——阿賴耶識攝持過去世的業種子，異時而熟，異類而熟，變異而熟，「前異熟既盡，復生餘異熟」，託彼既熟的業種為緣，以名言種為本質，轉化成今世的血肉筋骨所成的「有根身」，和山河大地的「器世界」。——但談三世亦未嘗不可從「變異」來談，那末，一個「分段生死」裏，亦應剎那有過、未、現三世。則重重所摔的一跤，亦未嘗不是今世由過去生活習慣、舉止容儀有所缺失所引致的結果；只要從這事件，吸取教訓，研究分析做成不幸的主觀與客觀因素，改變不利的環境，糾正不正確的走路方式，摔跤的機會就可以少得多了。這才是積極的態度，這才不至把一切的不幸，都歸到「前生做業，今生受報」這種消極的「劫數」去，這才能如實地了解佛陀的真義，並從「精神鴉片」中超拔出來。



今晨起來，進了早點不久，郵務員派來了一張張從學員寄來、充滿著熱誠與關懷的慰問卡——替我上述所說的話，從另一角度，作了有效的見證。



生活篇

滅與道

釋迦佛為憍陳如等五比丘三轉法輪，叮嚀囑咐：「苦應知，集當斷，滅應證，道當修。」（見「過去現在因果經」等）前時在急症室，所見、所聞、所思。對苦的體會最為深切——攙扶進來的，折指斷肢者有之，心疼腹絞者有之，機器削了半邊手，破瓶剜了半邊足，男的女的，老的幼的，千態萬狀，不忍卒睹。這些痛苦，不會因著文明而減少，恐怕隨逐文明的發展而更會增加。這是業所招引（不論先天或後天），這是世間法的必然現象，佛說「苦應知，集當斷」，祇要稍作反省，便會信解，果不我欺！

急症室是個恐怖的世界——一個七、八歲的學童，不知怎麼的破了頭



顱，鮮血早已把潔白的校服染得半邊殷紅，緊攬著同來的母親放聲號哭，這是痛楚的必然反應罷，恐懼的必然反應罷，還沒有工夫去管它；一聽見醫生說要縫針，哭聲更不可遏，像要誓把整個急症室震坍了纔肯罷休似的。我聽不見醫生跟他說些甚麼，可是產生不了多大的效用，這卻是顯而易見的了。還是母親的慈愛和護士的悲憫比較有效，費盡萬語千言，終於把他安頓下來；痛楚與恐懼，當然仍是無法消除的。我剛縫了針出來，指著額角眉梢的患處對孩子「作證」：「縫針不會疼的，瞧瞧我，不是好得多嗎？」我微露一絲的喜悅。他向我打量打量，也報以一絲的微笑，取代了前一刻的號咷——人總需要慰藉和呵護的。

這是人生痛苦暫時的對治，未到「真如境上，有漏法滅」——這是「滅諦」境界——是無從達至絕對的「無有恐怖」、「除一切苦」的。要獲得「滅諦」的出世果，必須以「資糧道」、「加行道」、「見道」、「修道」等三大無量劫的「道諦」修行為出世因。

我們不怕漫長「道諦」的修行，不過「行遠必自邇，登高必自卑」，



於日用常行之中，偶爾會從心裡湧現「一念之仁」，那實應彌覺可貴，彌足珍惜。「千里之行，始於足下」，好自把捉！



生活篇

南柯紀實

徐志摩在《自剖集》中說：「是人沒有不想飛的。老是在這地面上爬著夠多厭煩！」

在顯意識中，我確實沒有「想飛」的念頭；也許由潛意識所驅使，眼前我果真飛了上去。祇要雙足往地一踩，軀體便輕柔地上升起來。雙手再加一拍，地心吸力頓時消失，不期然便升到半天。隨意所之，飄颺而去。

——一種我慢，一種過分的自信，加上了自大，未知謂知，未見謂見，未證謂證，未得謂得，這樣的心態，可能陷我於萬劫不復！

隨著而來的是一群善知識，要躍卻躍不上來。他們有自己的視野，卻沒我的廣闊，有自己的目標，卻沒我的遠大。於是，我的方向便成為他們



的方向，我的目標便成為他們的目標。——我果真沒有拐彎了路？視野雖廣，目標雖遠，我果真認得正確？抉擇沒有失誤？說了近廿年的法，寫了二十多萬字的文章，果真沒有誤導我親愛的聽眾，我親愛的讀者？

我穿過蔥蘢的郊野，峻峭的山岳。「鳥獸不可與同群」，我終沒有停下來，結果到了一個鬧熱的市集；那裡奇珍異寶，使人眼花撩亂。地面隨我而來的，經過萬水千山，到了這裡，好像找到了自己所要找的一切，一下子，便全都消散了去。這是我的目的地嗎？不曉得，根本沒有想過。是他們的目的地嗎？更不曉得，「知人者智」，我偏偏就顯不出這種智慧。究竟人生的目的是甚麼？如何取向？黃金？七寶？琉璃、瑪瑙，池中潔淨的白蓮？可幸的，這兒看不見爭鬥和吵鬧，熱鬧當中卻聽不見討價與還價的噪音。「子非魚，焉知魚之樂」？隨我來的，散去了，總有他們的理由，何必去問？

我從空中降到地上，但這卻非要留下來的地方。我再踩足拍手，可是卻喪失了一切的功力，一次、兩次……百次、千次，怎也再飛不上去！在



我面前只有一個可以回去的地洞，丁方三五尺，亮光耀目，可是筆直的深不見底，怎樣回去？墮落？沈淪？我驚懼！我悲泣！——我的父母、我的妻兒、我的兄弟、我的朋友、我的學生，乃至與我有一面之緣的上天下地的一切有情無情，我怎可以捨你們而去？你們怎可離我而別？「且有大覺而後知此其大夢也」。信矣。



生活篇

人間好時節

今天是《法燈》創刊以來的第十一個中秋節。「月出於東山之上，徘徊於斗牛之間」，當日鑪峰暢詠，言笑晏晏之情，彷彿如昨，然風景不殊，人面已非，俯今追昔，能不愴然。

昔者雲門宗的開山老祖文偃禪師堂上對徒衆說：「十五日已前，不問汝；十五日已後，道將一句來。」

僧徒聽衆，祇有面面相覷，沒有人能夠道出一句話來。雲門祇好代為回答：「日日是好日。」

這段語錄見諸《五燈會元》。「十五日」，月明如鏡，月圓如斗，正好象徵開悟的境界。開悟時「言語道斷，心行處絕」，此種境界，但可親



證，不可言詮，所以說「不問汝」。「十五日已後」指開悟後的心境與一切護念及利他功德，是故可說，而凡情並無這種體會，亦不能說，所以祇好由雲門自己道出「日日是好日」那種逍遙自得之樂。

何以「日日是好日」？這正顯示出凡聖之別。凡情未滌，千般思量，萬般計度，每逢佳節，心裡更不自在。對著如此朗潤皎潔的月亮，他們心底祇有「露從今夜白，月是故鄉明」的遊子他鄉的感受，或「今夜鄜州月，閨中祇獨看」的妻離子散的愁緒；豁達如東坡，也難免有「人有悲歡離合，月有陰晴圓缺」的慨歎，所以祇寄望於「但願人長久，千里共嬋娟」。但「花長好，月長圓，人長壽」的凡眾共同心願，究竟有多少可以實現？恐怕「今夜月明人盡望，不知秋思在誰家」者還是多著呢！

聖者則不然，正如德山禪師所說「無事於心，無心於事；則虛而靈，空而妙」，所以能如孟子所言「物物而不物於物」，所以能像仲尼、顏回，體驗「飯蔬食、飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣；不義而富且貴，於我如浮雲」的心靈境界。此無他，心能成就一切自利利他、自度度他的



功德而不反為一切事象功德之所牽累繫縛；一如《心經》所說：「心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想……。」聖者的心境就是這樣的「寂而常照，照而常寂」，「日日是好日」，何難之有？所以後來無門和尚造了一首偈子，未嘗不可作為「日日是好日」做註腳：

「春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪；
若無閒事掛心頭，便是人間好時節。」

但願一切眾生，都能把「閒事」煩惱拋得開去，做個「上不愧於天，俯不怍於人」的好漢，或一日，或二日，或一年，或兩年，或盡未來際，總能體會到「人間好時節」的真正境界。



生活篇

十年的回顧與前瞻

就文化事業的發展而言，「十年」其實是一段非常短暫的時光。「佛教法住學會」就能夠在這短暫十年的時光中，從誕生到成長，從成長到壯大；她的文化事業，在香港經已奠下穩固的根基，而日漸邁向世界——這雖然不敢說是一種奇蹟，但無可否認，這個宗教文化的春雷，驚醒了不少宗教文化的人士。

回顧學會成立的宗旨，以推行佛教思想現代化為首要任務。為要達成這個任務，學會分別從出版、公開講座、佛經講演、佛學文憑課程、佛教學術人材培訓，乃至近年所舉辦的大型佛教學術國際研討會議等等不同途徑，邁出一個新的方向；在這短暫的十年之中，佛教思想現代化這個任務



也許尚未達到，可是學會所走的方向，已逐漸獲致本港、大陸、台灣乃至世界各地學人的認同與稱許，而且她的影響力還在不斷地加强與擴展。祇要鍥而不捨，群策群力，佛教思想現代化這個歷史文化的任務，終必有達成的一天。

宗教是文化的一部分，所以學會成立十年以來，從不把佛教作為一個孤立宗教來弘揚與發展。相反地學會在承擔起佛教思想現代化的歷史任務的同時，還沒有忽略到文化領域中有關社會、教育、人權、環保等等時代問題，沒有忽略到東西文化的交流問題，沒有忽略到傳統文化與現代文化的血脈傳承問題……。因此，學會所主辦的活動，就量的角度來看，屬文化性的甚或有超越宗教性的現象，因而引起會外、會內部份人士的疑竇或誤解。其實，宗教是不宜以一種封閉的態度來弘揚、來信奉、來探索、來發展的；歷史中的回教就是一面最晶瑩的寶鑑，它告訴世人這樣做，對人類的福祉是害多於利的。所以要發揚一個崇高的宗教，必須掌握這個宗教的崇高精神與基本要素，把這種精神與要素結合到本土的文化，滲入到每



一個文化的領域，去滋長它，去豐富它，與時並進，與時偕行，然後一個既能保存這宗教的優越性、又能發揮時代意義的新宗教文化體系才能出現，才能利達群方，為人類作出更大的貢獻。昔者佛教在印土，從原始佛教發展到部派佛教，從部派發展到中觀，從中觀發展到瑜伽，乃至傳入中土之後，與漢族文化結合，與時代思潮結合，因而創造出天台、華嚴、禪宗的三大體系。這都是鐵一般的歷史事實，證成上述理論的正確性與可信性。

不過，上述的方向雖然正確，途徑卻是崎嶇的與漫長的。十年來學會組織了這麼多的活動，也祇不過使大家掌握佛教的崇高精神與基本要素而已。多年前學會也曾與浸會書院音樂系合辦過一個「佛教音樂國際研討會」，這已經把佛教與其他文化領域作綜合性的研究邁出了一大步。可惜為各種客觀條件所限，這樣的探索未能相續不斷地進行。幸好，學會在「文化學院」的籌辦方面已奠下了基礎，在未來的十年時光中，必然可以培訓出一批有實學、有志向、有開放心靈、有高瞻遠矚智慧的人才，從原



典學的根基做起，進而探究佛教在教育、在社會、在文學、在藝術、在政治、在人類心理、生理種種文化領域中的主張、見解、成就、得失，乃至與傳統相應、與時代結合所應發展的路向與方法，以達成學會成立的基本宗旨——佛教思想的現代化。

行遠必自邇，登高必自卑。過去十年是學會開出奇葩的時代，未來十年是學會收結碩果的時代。悲心結合大願，理想轉化為現實的靈光便在目前。



生活篇

隨喜與破執

佛家修養，以修瑜伽行為正軌，但不以瑜伽止觀而自限；善修道者，行、住、坐、臥亦莫非禪，今屆的巴塞隆那奧運會又得到見證。

近兩周來，不少人又每天帶著「熊貓的眼睛」上班了——這是收看奧運衛星直播節目的觀眾，所要付出的最低廉的代價。節目有冷有熱，觀眾有多有少。在香港華人社會裏，游泳、跳水、射擊、羽球、乒乓、女排、體操，凡中國或香港有機會可爭取獎牌的，都成為熱門節目，沒有爭奪獎牌機會的，大都難免受到冷漠了。兩個電視台收視率所以產生極大差距，其中最基本的因素，恐怕與轉播的節目是否能迎合觀眾的喜好有莫大的關係。



五朵金花中的莊泳、林莉、錢紅、楊文意為中國在奧運會游泳項目中取得了零的突破，取得了金牌，其中兩項還打破了世界紀錄，觀眾心裏的喜悅不會比得獎者為遜色。運動員經多年的艱辛苦練，終於苦盡甘來，先難後獲，悲喜交集，熱淚盈眶，乃至抱頭大哭的種種複雜的心情，不少觀眾也會一一感同身受。此無他，悲心與隨喜不期然而發動，「人之有善，若己有之，人之彥聖，其心好之」的人類本具的高尚情操的起用而已。

可是我們得要反省：我們的隨喜何以對中國或香港運動員如齊寶華、陳丹蕾等情有獨鍾？我們為譚良德三次奧運都錯失了金牌而惋惜，何以不為南韓的劉南奎不能蟬聯乒乓的冠軍而興歎？我們為傷病的高敏有始有終保住了魁首退休而歡呼，何以不為對手一次失誤而丟掉了金牌而嘆息？

我們跟齊寶華、陳丹蕾、譚良德、高敏，如是乃至美籍網球手張德培都不是深交，甚或根本彼此實不相識，不過，他們跟我們一樣，體內流著的都是炎黃子孫的血。由於血緣的關係，他們都是我們的同胞；我們凡夫，無論在先天方面或後天方面，在潛意識方面或顯意識方面，無時不被



「我執」所障縛；有「我執」自然就出現它的副產品「我所執」——我們華裔的參賽者通通成為「我所執」的對象。他們表現的好壞，所獲成績的優劣，無一不干擾著同胞觀眾的心理平衡，干擾著同胞觀眾的客觀鑑賞能力，使他們無法平心靜氣地欣賞到每一個優美動作的表現。——於是隨喜與破執之間，對一個凡夫的觀眾來說是很難獲到平衡，嚴格地說一句，兩者根本是魚與熊掌不可得兼的。不過，如果你能把收看節目，作為一種自我修行的實踐工具，那又自當別論。



生活篇

野曠江清

宗教始原，學說不一，大抵人類與自然的衝突而漸趨於統一，可以接受為一種通說。與自然界至少就有莫名的緣份。

猶記得讀初小時，尺牘課本的封面就給我一種無盡的喜悅——那是一個平靜的郊野，牛兒低著頭，品嘗著小徑的青草；牛角上掛了三兩冊書，以供牛背上的牧牛郎閱讀。封面雖然是這麼的簡單，對著它，我便成為牛郎，我可以毫無拘束地讀我要讀的書，牛兒成為我的老伴，牠可以喫牠想要喫的草。當時我還不懂得甚麼是「天人合一」，我祇覺得自己投進大自然去，與牛兒為伍，與青草及書本為伍，那種莫名的舒暢，便從心坎的深處油然而生。我不會追尋其所以，也不曉得去追問！



弱冠的一個暑期，晚飯後，天色還是這樣明亮，挾著朱熹的《四書集註》，走到大環山麓的棕櫚樹下，倚著堅拔的樹幹，面對著綠油油的海水，飄飄盪盪，近得就在我的足下似的；輕風徐來，展書讀誦，自己不覺間也成為了朱夫子，則程朱的文句，「其言若出於吾之口，其意若出於吾之心」了。俄頃之間，自己卻變了子思，變了孟軻，變了宰我、子貢、子游、子張。尤有進者，自己好像與曾子、顏淵無異無別，甚至在思路上跟孔老夫子如出一轍。雖然可說「智及之，仁不能守之」，可是張載所謂「心同理同」之說如有所會。孔子讚許曾晳「春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」的情境也如在目前。那時候，一切人我之別，時空之隔，在我的思想裏都不存在。

時至薄暮，涼風習習。我闔上書本，只見天上的明月已從康山昇了上來。曠野之上益增其遼曠，清波滾滾流向鯉魚門外，益增其清澈。康山上的長天仍露出暗淡的微光，在我所倚傍的棕櫚樹下發揮著最後餘照的功能，而它的職責逐漸交付與初昇的明月。明月這麼近，清江上的倒影也要

「長天中，微光餘照的功能，逐漸交付與初昇的明月。」





飄盪到我的腳下來。這時候，孟浩然的詩句「野曠天低樹，江清月近人」不知從哪裏湧到我的腦海中來。孟氏的詩句讀了多年，驀然之間，才得徹會。「心凝形釋，與萬化冥合」，那時還不曉得佛教唯識宗「一切法不離識（心）」的理論，但也不必懂此理論，而「離生喜樂」、「定生喜樂」、「離喜妙樂」乃至「捨念清淨」的「四禪」境界，雖無體證而幻似生起。如今轉眼三十年的光景，一切山川面貌皆非日昨，唯有「野曠江清」的心靈境界卻幸得以始終如一！



生活篇

信徒的醒悟

沒有人會想到：海灣回教强人薩達姆的聖戰呼籲，竟然把宗教徒的封閉、盲目、狂熱思想解放開來。

宗教戰爭向來是不文明的，是不正義的。數百年十字軍東征之戰暫且不說，回教之師侵佔印度，把整個印度佛教文明摧毀殆盡也不必說，即使是伊朗回教十葉派領袖高美尼，在十多年前掀起宗教熱潮，把美國勢力趕出了伊朗，繼而發動回教派系之爭，與伊拉克苦戰了八年，這樣的「聖戰」也不見得有甚麼正義，除了把國家弄得民窮財盡、塗炭生靈之外，也不見得對回教文明有甚麼貢獻！可是伊朗的回教徒，卻狂熱地、盲目地依隨著回教領袖的指令，獻出了他們寶貴的生命，十四、五歲的小夥子便應



命殺上沙場，以他們無玷的鮮血，換取他們邈遠的在天的「永恆」。

高美尼見真主去了，信徒的狂熱得以冷卻了，八年兩伊「宗教之戰」（其實還有其他主要的因素）也得以告終了。可是，薩達姆這個高美尼的好對手，在沒有對手的情況下，「獨夫之心，日益驕固」，於是大張軍備，常規的、生化的，甚或核子武器，無所不用其極去鉤劃其「阿拉伯霸主」的藍圖。終於在去年（一九八九）八月，於五天之內，一舉而吞併了科威特，作為自己的第十九個行省，視聯合國的決議為無物。受到聯軍的空襲，便發射「飛毛腿」導彈，襲擊以色列，企圖挑起猶太教與回教的戰爭，以「聖戰」的名目來達到其一己之私——這是陰謀家利用宗教的慣常手法。

薩達姆的「聖戰呼籲」終不得逞，一方面固然由於以色列的克制（這種克制可以從美國手中獲取多少在軍事上及政治外交上的回報，我們還不知曉，可是這種既功利亦理智的克制，卻可以避免另一場宗教戰爭卻是可以肯定的，是值得讚許的）；一方面由於其他回教國家也看透了那「司馬



昭之心」而不致陷入其圈套。但最應慶幸的還是全世界大多數的回教信徒的醒悟。他們在黎巴嫩等少數地區，雖然舉行了小規模的反美示威，認為美國的出兵，目的在保障其在中東的利益，而非真正的正義之師，不過持此論調的究屬少數。各地的回教徒——自然包括香港的回教青年，多能運用自己的獨立思考，判定薩達姆的入侵科威特是不對的行為，由此而發起的戰爭，更配不上「聖戰」之名。往日慣用恐怖手段以與西方國家周旋的激進活動，反而在海灣戰爭的過程中沈寂下來。此無他，這正是對領袖盲目追隨的一種「覺今是而昨非」之醒悟表現。

《孟子》所載，有一節與今日海灣戰爭很相像的：「齊人伐燕取之，諸侯將謀救燕。宣王曰：『諸侯多謀伐寡人者，何以待之？』孟子對曰：『……湯一征自葛始，天下信之，東面而征西夷怨，南面而征北狄怨，曰：奚為後我，民望之，若大旱之望雲霓也。……今……殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，如之何其可也？天下固畏齊之强也，今又倍地而不行仁政，是動天下之兵也。王速出令，反其旄倪，止其重器，謀於



燕衆，置君而後去之，則猶可及止也。』」

薩達姆入侵科威特而置為行省，一如「齊人伐燕取之」，而引起諸侯聯軍的征討。但齊宣王猶能知難而退。薩達姆卻知進而不知退，知存而不知亡，視民如草芥，置軍於民居，傾數百萬桶原油於海面以防聯軍的進攻，燒數百口油井以洩個人之憤；而不惜嚴重破壞大自然的生態，遺害全世界的生物。此薩達姆的不如齊宣王處，便何況利用宗教的幌子，說甚麼真主會站在伊拉克的一面，所以伊拉克終必獲得勝利。如是等等愚民的謊言，對今日的回教信徒已失去它的作用。

回教雖然是一個比較封閉的宗教，但隨著世界資訊的日益進步，教育的日益推廣，獨立思考的日趨成熟，回教信徒經歷這個海灣事件應當有所醒悟，宗教改革與宗教現代化已是急不容緩的大事，而大乘佛教那種「依義不依語，依法不依人」的思想，未知可否作為借鑑？



生活篇

插了梅花便過年

除夕清理雜物，偶爾從書笈裏撿拾到了紙扇一把。扇面畫著一幅墨梅，偏款還有我二十多年前所題的詩句——「淡處是花濃是影，因風飄過小橋東」。這只不過是為記述遊大嶼山觀音寺賞梅的戲作。

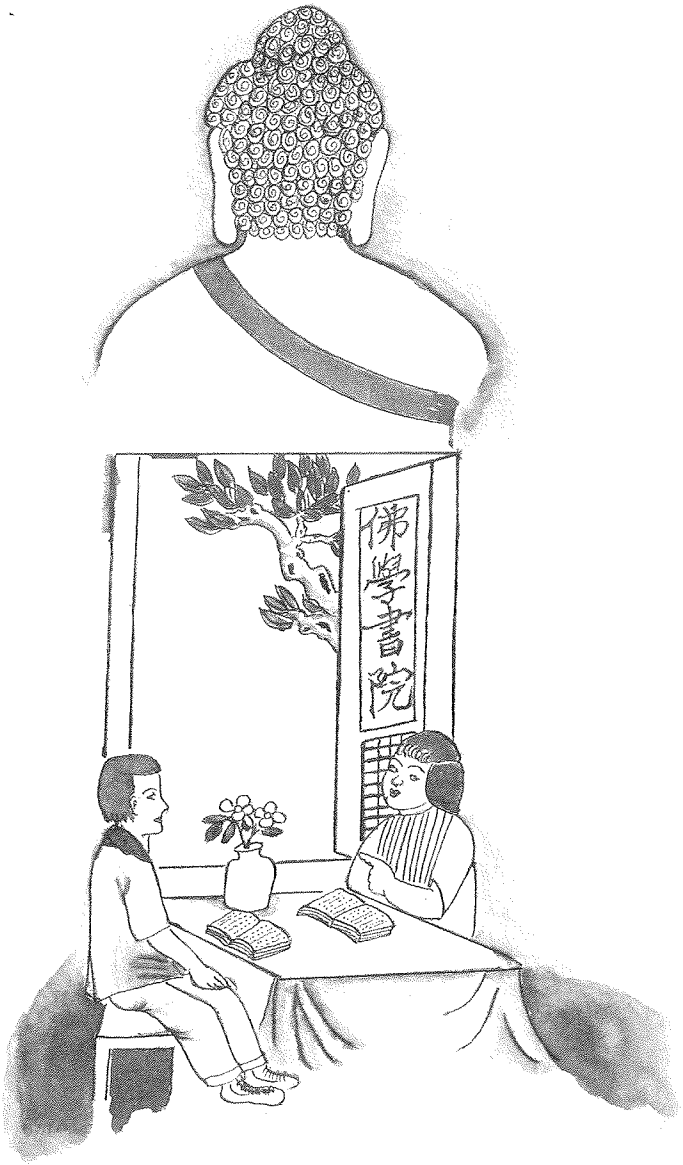
觀梅，在香港是不易得的。我真替觀音寺旁那株殘梅而擔心。古人說：「山家除夕無他事，插了梅花便過年。」對著扇中的墨梅，還有一份雅淡的氣氛透紙而出，何況是山家的淳厚簡樸民風，能不惹人懷想？寺旁的殘梅雖然沒有林逋所說「疏影橫斜水清淺，暗香浮動月黃昏」那種飄逸的風致，也沒有東坡所說「寒心未肯隨春態，酒暈無端上玉肌」那種傲骨的冷豔，可是它著實著了幽香花朵，白白的，小小的，在冷風侵凌之下，卻



不能不使人產生一種莫名的憐惜，也許這由於「賞心只有兩三枝」的緣故吧！

人是一種很奇特的動物，我還記得三十多年前葛培理第一次來港在大球場舉行佈導大會的時候，李知其老師說了一句使我畢生難忘的話，他說：「荒唐的生活過得久了，有時也會希望過一兩天屬靈的生活。」無怪乎葛氏的佈導會那麼成功了。煩囂的生活過膩了，那怕是佳節良辰，總會在心底裏，嚮往著片刻的寧靜，過幾天與大自然為伍的清空寧謐的日子。若能有幾株帶雪寒梅相伴，歲也不必守，年也不必賀，而我心自與天地萬物相融相通，「幾朵梅花天地心」，也許就得從這裏體會出來。獨、靜、清、虛的生活，也不一定是消極的，它的淨化人心的功能，確實可以發揮其應有的大用。

人是群體生活的動物，應否長時幽閑獨處？這是個人取向問題，也是個別需要問題。嗟嘆「鳥獸不可以同群」的孔子，有時也會有「欲居九夷」與「乘桴浮海」的意欲與慨歎。釋迦在鹿野苑說「四聖諦法」，說



「山家除夕無他事，插了梅花便過年。」



「五蘊」與「十二因緣」諸法，聽者心領神會，便辭別釋迦老祖，到深林野外，獨處幽閑，修行實踐，不多時，便證得了無學果。可見無論是儒是佛，對有特殊需要的人，實不應反對其過獨處的生活。

不過，依大乘的精神而言，獨處究竟不是常態，不捨眾生，度脫無邊，才是佛陀的本懷；依儒家的外王主張來說，若有一夫不被堯舜的恩澤，這亦是我的缺失，責任也應由我來承擔。所以長久獨善其身，究非儒佛的本願，這不過是方便，是手段，不是終極的目的。可是從心境的修養方面來看，獨處那種淨化功能，卻為修養「不著於境」與「不著於心」提供了有效的條件。正由於淨化而無所偏執，所以能「度無量無數無邊眾生」而「實無眾生得滅度者」。

因此，我們雖處市廛之中，也未嘗不可以「插了梅便過年」的心態，居其環中，以應無窮，即動而即靜，即一而即多，物物而不物於物。以此，僧肇便能體證「旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周」之理，得以於「計常之中，而演非常之教」。



生活篇 現觀與錄像

現代科技發達，交通工具不斷改進，縮短了空間的距離，促進了旅遊事業。因此，只要經濟許可，走遍五湖四海，已經不是困難的事。

「讀書破萬卷，下筆如有神」，所以讀萬卷書，行萬里路，讀書與遊歷互相印證，這是古之學者的心願。今人更視旅遊是生活不可或缺的一部份，一有閑暇，不會呆在家中，外遊是最佳出路。所到之處，導遊恩賜三十分鐘取景的時光，於是照相機、攝錄機爭相開動，務求以最短的時間，把風光名勝、遊人倩影盡入鏡頭，則「謀殺」了多少膠卷，那可不必計較；雖然拍攝效果，跟名信片及遊蹤錄影相去實遠，但這些總是自己的「傑作」。能夠藉此證明「曾到此一遊」，為將來留下美麗的回憶，即使當時



隔著鏡頭，無緣與湖光山色的真貌相見，也值得深感滿足；何況異時於照片之中，或銀幕之上，重拾舊歡，雖則如夢，無限欷歔，但此間難以名狀的感覺，卻又不足為外人道者！

不過，這種「以機代目」的取景方式，也有些人不樂於採用，因為走馬看花已感沒趣，今更淪為霧裡看花，那怎能愜意？依佛家唯識理論，眼已不能親見外色，耳已不能親聞外聲，內識所轉的聲色「影像相分」才是「親所緣緣」，一切外境唯作「疏所緣緣」，不能作為真正的「現觀對境」。今進而「以機代目」，實無異於詞家之所謂「馮郎已恨蓬山遠，更隔蓬山千萬重」。因此，對現前的溪山臺榭、梵宇僧樓，彌感珍惜；聽一聲，如其所如而聽之，見一色，如其所如而見之，如是乃至鼻之於香、舌之於味、身之於觸、無不如其所如而覺之。如是在視野方面，不要受鏡頭角度所限制；在清晰方面，不要受攝錄失真的妨礙。那末，現觀諸境，自可以遊目騁懷，極視聽之娛，信得其樂。

在地球人與自然界日漸疏離的今日，「江涵秋影雁初飛，與客攜壺上



翠薇」的機會已不可多得，則在百忙之中，跟湖山草木有個現觀的真實接觸為佳？抑把風光倩影錄影下來，以待他日引作追憶為佳？這決非魚與熊掌之間的抉擇，自然不必為聰明的讀者作越俎代庖了。



生活篇 即相與離相

拙文《現觀與錄影》發表後，雖無嶄新的創意，卻也引起讀者的不同反響，綜合可有數點：

甲：旅遊者，對湖光山色有個現觀的真實接觸，固然比攝錄下來留待異日觀賞來得真切。可是從美的角度看，真切不一定比攝影家經主觀抉擇所攝錄下來的畫面感人。湖光山色本來是無所謂不美的，但從某一角度去捕捉，則美的特徵更能顯現出來。大自然的梅花固然是美，可是從「疏影橫斜水清淺，暗香浮動月黃昏」去看，則梅花在黃昏、月影、清溪、河畔的映托下，便更能顯出她的清逸的氣度。所以現觀得其真，攝錄得其美；真的心理活動以欣賞為主，美的心理活動卻是欣賞與創作的結合。那末，



攝錄之於旅遊又怎可偏廢呢？

乙：依部份讀者所理解，《現觀與攝錄》一文的旨趣並非在反對攝錄，為文的目的，旨在諷刺時人只懂得隔機取像，結果就似「霧裏看花」，失卻現觀湖山的真貌罷了。何況一個攝影大家的創作歷程，也必須經過現觀的步驟。孟子所謂「觀於海者難為水」，又說「觀水有術，必觀其瀾」，雖然目的為「遊於聖人之門者難為言」發揮映襯的作用，可是所說的道理，卻與「創作不離現觀」是不謀而合的。

丙：其實嚴格地說，佛家所言「現觀」是聖者現量，以般若智觀真諦，實無境相可得，所以《金剛經》說：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」即使是儒家的《中庸》，也引《詩經．大雅》所說：「『德輶如毛』，毛猶有倫；上天之載，無聲無臭，至矣。」可見最高的真實是離相離言的，非計度分別所行境界。既然無相，又離分別，那麼以肉眼觀山河，跟以鏡頭攝大地，究竟又有何分別？

丁：此又不然。五根現觀，仍是有相，唯聖者以「根本智」觀照真



諦，始是無相，強名為空相，依天台教義，這是慧眼的活動；「根本智」沒後，「後得智」繼起，進行利生的思量籌劃，仍不離相，天台說是法眼的活動。離相觀空，即相觀有，唯如來即相而離相，空不離有，有不離空，是為中道，天台說是佛眼的活動。我輩凡夫，「根本智」還未起用，未證謂證，未得謂得，開口便說「四大皆空」、「離一切相」，根本就是空執，對積集福德資糧與智慧資糧的眾生來說，非徒無益，而又害之。我們要理解宇宙人生的真實，欣賞湖光山色的信美，即相的現觀還是需要的，即相而離相只是一個還無從實現的理想；假使即相對境而意識到緣生無性，不起太大的執著，這已是難能可貴的了！

經此不同意見的交流，拙文《現觀與錄影》未足之處，卻得到了應有的補足，謝甚！



生活篇

無相報施

香港是一塊福地，經得起歷史的考驗，這就是最佳的見證。原因很多，人，可能是關鍵性的因素——世界各地的居民，恐怕沒有一處比香港人更樂於參與公益活動，更能慷慨捐輸，以玉成各種各類的慈善事業；功益金步行籌歡、歡樂滿東華，如此等等，籌募所得，動輒以數千萬計，而今夏的華東水災，港人報施更以數億圓計，佔了全球捐款的百分之八十以上。此舉並不期望華東難胞將來帶給我們甚麼的回報，只不過是「血濃於水」，表現出人類互助互愛的高尚情操。其實港人的報施對象不會局限於本港，不會局限於中國，非洲埃塞俄比亞的饑荒，中東戰爭中英軍的傷亡，港人也樂於給予應有的援助。我們不必追問積善之家是否必有餘慶，



我們祇知道人傑之所以地靈，正由於香港的居民大多都具有一顆同情之心、悲憫之心，因此方以類聚，福善相隨了。

無論任何宗教、任何哲學，對報施的行為是無不讚許的，但從報施者的境界來說，未嘗不可加以高低的評鑒。試運用二分法來加分析，報施可有「自覺性的報施」和「不自覺的報施」兩大類別。打個比方，港府從庫房裏撥款八千萬來支援華東水災，不論你贊同與否，祇要你是香港的納稅人，你便成為報施者，不過是不自覺吧了，其境界自然比不上參與一個慈善賣物會或公益金百萬行來得高超，也比不上捐一筆善款以建學校、做公益，即使那所學校用你的名字來命名，當下得到你應得的回報，但這是一種自覺的行為，經過你的審慮、決定然後實踐的，所以其境界要比不識不知的不自覺的行為有較高的倫理價值。

不過即使同屬「自覺的報施」，也可以劃分種種的境界，我們不妨把它分成「有相」與「無相」兩大品類。平情而論，一般的報施很難達致無相境界，因為一個自覺的報施行為，施主總會有「施者相」、「受者



相」、「所施財物相」、「報施活動相」，雖然施無所求，可是種種相狀、種種知見、種種分別卻隨伴而來，難以擺脫。所以報施雖是善行，但難免與輕微的煩惱與隨煩惱相結合，屬有漏善，非無漏善，是有相報施，非無相報施。「無相報施者」，施而不起相，不起「施者」、「受者」、「所施事物」、「所施活動」等等一切相狀，行乎其所不得不行，所以不與任何煩惱或隨煩惱結合，屬無漏善，非般若智不行，因此是報施的最高境界，超凡入聖的應有表現，無怪乎比有相者為高了。

可是，依造就社會的福祉而言，無相報施固然值得稱頌，有相報施的功德，就世俗諦而論，也是值得讚許與鼓勵的。「既以為人己愈有，既以與人己愈多」，老子《道德經》這句話，佛家既不會反對，而更是香港之所以為福地的原因。



生活篇

橘子的遭遇

「萬物靜觀皆自得」，明道先生的名句，在元日那天又得到了印證。

坪石邨中，停車場的地上，不知哪裏來了一攤兒的橘子，黃橙橙的，恐怕也有過百之數。本來是春節的時果，因為廣州方言叫它做「大桔」，取其有「大吉大利」之意，是敬神餽贈常用的果品，今竟不置案頭而委諸地上，散佈在汽車之前，妨礙汽車的出入停泊。橘子何來，使人費解！

不久，汽車要開動了。司機覺得車前有一攤「廢物」擋著去路，出來一看，啊！橘子罷了！再上車，若無其事，開動車子，輾過了這攤金黃悅目的橘子，絕塵而去。——那攤委地的橘子，何必去理會它，還是開車最為重要。也許這就是他的看法。



在寸金尺土的香港，車位最為難求。不過三兩分鐘，便來了另一輛車子；司機發現了這個空置的車位，自是如獲至寶。可是地上卻給一攤橘子擋著進路，怎樣好呢？司機下了車，用一張報紙蓋過它，然後把車子開進車位去；開了車門，頭也不回地上樓去了。——天生萬物以養人，究竟這司機是不忍暴殄天物，所以要蓋著橘子，抑或恐怕貿然輾過，橘子破裂的果漿會濺污了他的輪胎？旁觀的我，不能也不應隨便妄加判斷。這種價值取向，還是留待他去自省與自證！

在香港，私家車子還沒有發展到成為必須品的時代，安步當車或乘坐公共車輛的仍是大多數，所以過不了一兩分鐘，一位打扮入時的婦人經過了。她發現報紙蓋著的是一攤橘子，不禁駐步觀察；再經審慮思維，終於決定把報紙掀起來，把那些還沒有輾破的，那些甚至有枝有葉的，一一仔細摭拾起來，放置在她所挽著的硬皮紙袋裏去。如是有單的，有雙的，乃至有兩三顆結在一起的，祇要是完好無缺，她都把它拾起；我雖沒有數清楚它的數量，但推想總有二三十顆之多。



橘子無情，讓它在枝頭上開花結果，或採擷下來到市場出售，給人購買，以供賓客，以奉祭祀，抑或捐棄地上，遭人踐踏，遭車子輾得和稀泥般，對無知的橘子來說，總沒有分別。不過，人是三才之一，以贊天地之化育為己任，總願天地萬物能各盡其性。那末，我也樂意看見橘子終於獲致那婦人的垂青，不論把它攜回家裡以自奉，以點綴，以奉祀祖先神靈，抑或把它帶到安老院去——車場正面對著一所安老院——贈送與院裡的耆老。所謂「貨惡其棄於地也，不必藏諸己；力惡其不出於身也，不必為己」的那種大同的精神，盼望垂青的仁者也有所感悟，使那拾橘子的行為，非動發於個人的貪欲，而是邁出「贊化天地」的第一大步。



生活篇 競爭

五環旗降下來了，聖火熄滅了，四年一度的奧林匹克世界運動會終於在漢城閉幕了。這個標榜著體育精神與平等競技的奧運，恐怕從來就沒有發揮出真正的體育精神，也從來沒有做到真正的平等競技。過去中國的體育還未衝得出亞洲，所以喊的是「友誼第一，比賽第二」，可是一旦在世界體壇上能夠佔得一個席位，旋即改口為「奪金牌第一，破紀錄第二」了。「目的在參與，不在爭取勝利」，這是自欺欺人的話，這是弱者聊以自慰的話罷了；否則為甚麼要禁食違禁藥物？為甚麼要以「奪取金牌的選手，將獲國家終身的俸祿」來作號召？為甚失敗了要毆打拳證？為甚要對裁判員加以賄賂？這一切的一切，都反映出參賽者與參賽單位，無不以勝



利為榮，以奪取金牌為最終目標，所謂「參與的體育精神」無一不是「偉大的空話」。

達爾文的「物競天擇，適者生存」是這些五濁惡世衆生的真實反映。奧運的競技，其實就是一種殘酷的競爭。不單祇是競爭，簡直就是鬥爭；鬥爭的目的是不擇手段的，非把對手壓倒不可。這是人類文明的負面價值的表現！世人說：「沒有競爭，就沒有進步」。這句話也確實反映了「世間極成真實」。在學校爭取較高的名次；在社會工作爭取更高的職位；為政的爭奪權勢；行商坐賈的則千方百計，壓低工資，減低成本，增加效益，爭取更高利潤，甚至不擇手段，打擊對手，獨霸市場。人與人，族與族，國與國，都無一不在競爭與鬥爭的狀態中——歷史就是一部競爭史，人類的物質文明便從競爭中產生的，從競爭中發展的。競爭失敗了。便要任由勝利者宰割，甚或在競爭的舞臺上消失。

為要保持物質文明的優勢，每一個生存的衆生都要在競爭或鬥爭中度日，「未得之，患得之；既得之，患失之」，精神的壓力，心境的焦躁，



賜給人類有十分一的機會變成了精神衰弱的病患者。為了生存，為了促進物質文明，人類確實付出了太大的代價，可是我們卻沒有力量使這個競爭的巨輪轉向，使這個可怕的巨輪終止下來。這是就佛家所指「五濁惡世」眾生的可悲處，這種無奈是眾生的大病。所以佛家修養的法門，除了從善修外，也可以從惡方面來修，天台的性惡說，維摩所謂「一切煩惱為如來種」，可能對現代的眾生更具啓導的作用。



生活篇

逃避與面對

「物競天擇，適者生存」，五濁惡世的衆生要超越這個規律的規範，果真不是易事。古來超越人與人各種殘酷的競爭，途徑不外逃避與面對。

「尋得桃源好避秦」，這就是逃避。印度是個多元宗教的民族，也是最懂得逃避的民族。從古以來就有不少「仙人」與「隱士」，獨個兒跑到荒林去，與世隔絕，追求他們純粹屬靈的生活。釋迦早期的修習苦行，其實也可以歸到這個範疇去。可是隨著科技的發展，世界一天比一天變得細小了，可以逃避的地方也不多了，「問津」的「漁郎」愈來愈衆，終究有這麼的一天，在可見的大地之上，再沒有逃避的寸土了。

第二種途徑就是面對，面對一切由競爭所引起的煩惱，當下體會這些



煩惱都是「緣生無性」，當體即空，而競爭的本身亦是如幻如化，非真非實。要之此心無滯礙，那麼身處競爭的漩渦之中，而不為競爭所累，此所以維摩能「雖為白衣，奉持沙門清淨律行；雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；現有眷屬，常樂遠離；雖服寶飾，而以相好嚴身；雖復飲食，而以禪悅為味；若至博奕戲處，輒以度人；受諸異道，不毀正信；雖明世典，常樂佛法……入諸淫舍，示欲之過；入諸酒肆，能立其志……一切治生諧偶，雖獲俗利，不以喜悅……」。維摩之能入淫舍，進酒肆，就是由於他能面對，而不陷溺於醇酒美人之中。維摩之能長袖善舞，富甲一方，就是由於他能面對，而不陷溺於「萬能」、「萬惡」的金錢之中。

不過要達到維摩這種「面對」的超越境界，卻不是一蹴即至的。他的背後實隱藏著無窮的悲願，無盡時間的修行實踐，然後能臻於那個「無入而不自得」的化境。世界有不同的宗教派別，不同的思想體系，以對應各種根性、氣質、品賦不同的衆生。耶教的講歸向一神，愛人如己，儒家的講天德流行，贊化天地，佛家的講大菩提、大涅槃，都有其可進之門，可



走之路。至於進境的高低，那就由行者解悟的深淺與實踐的勤惰所決定了。



生活篇 解疑（上）

佛家宗門素有大疑大悟、小疑小悟的主張。吾友崔君十數年前，嘗遊青山三聖古廟，求得一簽，簽曰：「善不修兮福自來，善愈修兮惹禍災，世間多少不平事，皆由前生命帶來。」深以為異，但行善惹禍，卻歷歷不爽；為善為惡，無所適從，因以請益。

依佛家觀點來說，「善惡之報，如影隨形」（用《涅槃經》語），但由於眾生的生命，向上無始，向下無終，報有遲速，三世不失；故修十善則生天，犯五戒則墮地獄，原始佛教，反覆明伸（《阿含經》處處可見），大小二乘，無有乖違。因此資糧眾生，福慧雙修，以為職志；即「四正勤」所謂「已生之惡為除斷，未生之惡為使不生，未生之善為生，



已生之善為使增長」，如是精進不懈。至於福報的遲速，聽其任運；生命無盡，願力無邊，何必定求之於一世？

善不為禍因，性不相應故；行善惹禍，實非關於行善，如簽語所云：實由「前生（業力）帶來」，理當如此。

崔君簽語所說「善不修兮福自來，善愈修兮惹禍災」，證諸古籍，亦屢見不鮮，崔君所證驗的，根本並非獨一的體會；如論語雍也篇便有這樣的記錄：「伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：『亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！』」冉耕字伯牛，朱熹《四書集註》引侯氏之語，謂其「以德行稱，亞於顏、閔」，而《孟子．公孫丑上》也說「冉牛、閔子、顏淵，善言德行」，又說「子夏、子游、子張，皆有聖人之一體，冉牛、閔子、顏淵，則具體而微」。如是對於「善行」，冉牛不可能不修，而結果也難免乎「亡之」（楊伯峻於《論語譯注》，語譯為「難得活了」），因此引起孔子有「命矣夫！斯人也而有斯疾也」之嘆。至於「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」這樣賢德



的顏淵，也同樣應驗了「善愈修兮惹禍災」的話，以致孔子有「哭之慟」那種敲腑捶胸、慘痛欲絕的哀傷表現。大德者雖云「必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」（見《中庸》），但四者不可得兼者，正多著呢。也許這就是儒家所謂「命」吧。所以《論語》以「不知命，無以為君子也……」來作結束，大概也會有一定的意義！

這種「善愈修兮惹禍災」的例證，在佛教史上也不難尋找。《景德傳燈錄》卷三對禪宗二祖慧可大師有著這樣的記載：「大師付衣法（於僧燦）已……曰：『然吾亦有宿累，今要酬之……。』大師付囑已，即於鄴都，隨宜說法；一音演暢，四衆歸依，如是積三十四載，遂韜光混跡，變易儀相。……又於筦城縣匡救寺三門下談無上道，聽者林會。時有辯和法師者，於寺中講涅槃學；學徒聞師（按：指慧可）闡法，稍稍引去。辯和不勝其憤，興謗於邑宰翟仲侃。仲侃惑其邪說，加師（即慧可）以非法。師怡然委順；識者謂之償債。時年一百（零）七歲。」

慧可談無上道，這是無上的法布施，然而亦難免於以「禍災」終其身



；不過慧可卻可以「怡然委順」而受之，此與張載《西銘》所說「存，吾順事；沒，吾寧也」，其不惑義，心同理同，誠不宜以一般淺薄的命定論說，等而視之。



生活篇 解疑（下）

「世間多少不平事」，事實世人共睹，無可諍論；可諍論的是那些「善不修兮福自來」與「善愈修兮惹禍災」的「不平事」如何可能，以及吾人對此「不平事」應採何種態度。

「不平事」的產生，簽說是「皆由前生命帶來」。此中「命」字，意義或可等同於「異時因果」的「善惡果報」；今世禍福之「果」，非今世善、惡業因所感，而是過去善、惡業因所酬。那就是說，以過去善、惡為強而力的助成條件，因而酬得今世的或禍或福的果報，所以名為「異熟果」。可是這並非勸人於今世不必修善，因為今生所作的善、惡為因，亦可酬來生禍、福的果報。如是因果相續，無有淆亂。這是佛家依循當時流



行勸善警惡而建立的倫理觀；善、惡之報，也符合一般人的主觀要求，所以國人也無條件地接受了過來，而與中國傳統有關「命」的觀念結合在一起，因而形成了粗淺而樸素的「命定」思想。

可是佛教的最終精神，卻要打破「命定」的安排。因為「命」是假體，不過是衆生善、惡行為所產生的一股強大力量，這股力量足以成為酬報當來禍、福的助成條件而已。所以十善生天，十惡下地，由行為者自我決定，不由超自然的某種力量所能預設安排。是故從今以望昔，容或有「命定」的成份，但由今以望當來，或由過去以望現在，則絕無「命定」的可能。

在現實人生中，一切禍、福都由無盡的主客條件所決定，若已具的助成條件太強，非個人善行所能左右時，於是產生某些「善愈修兮惹禍災」的「不平事」。凡夫對此，不能順適，此亦人之常情，但修己以俟諸當來，亦可以從頹喪、消極的心態中振奮起來，肯定當下生命與行為應有意義。賢者固可通達此理，「不怨天，不尤人」，「居易以俟命」，故「飯



蔬食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣；不義而富且貴，於我如浮雲」。如是乃至「殺身成仁」、「捨生取義」、「慷慨赴死」、「怡然委順」，此皆足以於萬難之中，為人類的福祉，振頹起廢，成大事業；至於個人的成敗得失，當無所求，無所住，無所得——這正是發揮宗教積極力量的表現。



生活篇 契機

佛法的寶藏，自古即以三藏十二分教來加統攝。而三藏十二分教中，又以「修多羅」（Sutra）為上首，漢譯為「契經」；「契謂契理契機，經謂貫穿攝化」（見澄觀的《大方廣佛華嚴經疏》卷一文）。其辭不必直出梵典，其義則與「瑜伽」釋文遙相契合；所謂「契經」就是「薄伽梵（釋迦世尊）於彼彼方所，為彼彼所化有情，依彼彼所化諸行差別，宣說無量蘊相應語、處相應語、緣起相應語……。」（見《瑜伽師地論》卷廿五文。）故知佛家正法的弘揚，必須針對不同時空的衆生的根機，宣說不同的教法。此點在佛教史上，正獲得確切可靠的例證：

佛教的興起，正契合婆羅門教的腐化而來；部派的紛爭，正契合對原



始佛教經、律的闡釋而起。如是空、有二輪，顯、密二教的產生，無不因應當時思想界及社會實況而出現。如是乃至中國佛教的奇葩——禪宗，亦無非因應中國儒、道的文化傳統，與之相摩相盪而得建立。趙宋已還，佛法漸趨中落，能與時代相契應的教理不再得見；使璀燦了一千五百多年的佛教，逐漸收斂了它的光芒。有人把責任推到禪宗接引學人的「不正確」的、離奇怪誕的方式上去，而忘卻了當時三教合一的大勢已成，雖聖者後生，只恐怕難於逆機而行，發揮其旋乾轉坤之力。

令正處於世界文化大融合的時代，思想領域擴展了，文化交流加速了，佛教契機中興的日子也到來了。有的從原典的研尋上求出路，有的從心理學、倫理學、人類學、社會學等有關問題求發展，有些從佛教語言的時代化求開拓，有些藉社會福利工作以求宣揚，有些藉僧制的改變（如日僧的可以結婚生子）以求革新……這些可喜的新氣象吸引了大量年青學子，使佛教不再是老太婆的「精神鴉片」！不過，如何揚棄不合理的觀念？（如溼生、須彌與四大部洲的關係等。）如何闡釋難以檢證的理論？



（如三世業報、種子共變等。）如何削繁就簡，探索佛法的精粹，從原有的經論中翻新佛家的學理，從而組成一套有系統的、有時代意義的、有破解諸煩惱計執的思想體系？——這是時代的呼喚，讓我們把它實現。



生活篇 解嘲

《維摩詰所說經．文殊師利問疾品》嘗記維摩詰言：「以一切眾生病，是故我病；若一切眾生病滅，則我病滅。」

維摩詰以大菩薩身，還得有病，小子何等，哪得無病？且「菩薩病者，以大悲起」，「譬如長者，唯有一子；其子得病，父母亦病」。小子雖多次發大菩提心，亦以自悟悟他、自度度他作為職志，可是迄今連小悟也不曾悟，遑論自度？遑論度他？「一切眾生病，是故我病」，「菩薩病者，以大悲起」，此唯是無垢菩薩語，小子雖有所嚮往，卻不敢道出半箇字來；「從癡有愛，則我病生」，差可比擬！

或有詰言：仁者學佛多年，縱不曾證得四大皆空、補特伽羅無我與法



無我，也應修得慈、悲、喜、捨，「無事掛心頭，人間好時節」，哪裏來得焦慮，來得壓力，以招引腸胃之苦？

小子有幸，「苟有過，人必知之」。多年學佛，也祇能作個「知解宗徒」，雖然不敢有負老師的教誨，學長的啓導，懂得一點佛學知識。可惜所知既淺薄，受用更談不上；那祇好自怪不知長進，卻不能懷疑佛法「治病救人」的效用。

不過，鈍根者如我，只有漸修，哪敢奢望頓超八地。漸修者「多聞熏習，如理作意」，這都是意識的表層活動，還得受著深層的染汙末那的活動所影響；理智的活動，也處處受到情緒的困惑。所以我雖「奉行衆善」，「饒益有情」，但於實踐的歷程中，由於客觀環境的制約，也難以超越我癡、我見、我慢、我愛所影響，以及一切焦慮、迫逼的內在心理所困擾——這就是唯識家立「有漏善」的理論依據。

且凡夫境界，必至第四禪然後臻於「捨清淨，念清淨」，此是定境；至於聖者境界，也需至第八地，然後可以「無功用住」，一切煩惱才不現



行（此指下下品的微弱煩惱言）。這種任運的功夫，必至觀自在菩薩的境界然後能之，無垢菩薩然後能之，孔子「七十而從心所欲，不踰矩」然後能之，孟子所謂「自得之，則居之安；居之安，則知之深；知之深，則取之左右逢其源」然後能之……。



生活篇

思親法會感言

中華民族是一個重情感的民族，情感之中，尤以孝思最為國人所推崇，所以《論語》有「慎終追遠，民德歸厚」之辭。其實親情之為物，是普遍地受著全人類所推許、所珍惜、所讚嘆的，無怪乎佛典裡也有「目連救母」這種動人的記載。是故「清明思親法會」此類的活動，實屬梵華兩族精神的善巧契合，意義深長自可不言而喻。

「好而知其惡，惡而知其美」，這是先賢所許，故對法會有所見、有所聞、有所思，便有責任把它反映出來，以供主事者參考。

一進會場，便給人一種壓迫感，噪音從四方八面來，「金榜題名」的聲響，一則藉現代科技——擴音器的神助，二則藉傳統方式——叩罐敲金



的協奏，發揮無比的威力，膽小的恐怕連心窩也要跳了出來。也許它也可以作反面的教材，使信眾親切體會到彌陀淨土中「有種種奇妙雜色之鳥，白鶴、孔雀、鸚鵡……晝夜六時，出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等法」的可貴，因而發阿耨多羅三藐三菩提心吧！

法會場內，則焚香秉燭，煙霧瀰漫，已經是眼睛「忍」字功夫訓練最佳場所。加以孝子賢孫，把錫箔、冥鈔挪到場外焚化——可說是一種最廉宜的供養，偶爾煙乘風勢，也會使人涕淚交流；涕淚為誰而流？為生我父母而流？為一事無成，愧對列祖列宗而流？為不見「池中蓮華，大如車輪，青色青光，赤色赤光，白色白光，微妙香潔」而流？

附薦蓮位，六十元、一百元……一萬元，各因捐款的高低而大小有別。佛法本來平等，法雨普施，自不會因捐款的多寡，而功德效果有強弱之異。那末，把印度階級制度，也帶進這莊嚴的法會來，真意使人百思不得其解！

宗教的儀軌，法會的形式，往往是受著文化傳統所制約，雖然不能一



時把它改變過來，但一切有為法，都要服從生、住、異、滅的規律，都隨著時代與地域而起變化；那麼，把法會的形式現代化一點，把精神與佛陀教法契合一點，以本港大德與居士的智慧，恐怕不會太困難吧！



生活篇

觀魚

人類與魚，亙古以來便結下不解之緣。伏犧氏之作網罟，是從生存角度看待牠。《小雅》說「魚在在藻，有頒其首」，是從文學角度看待牠。孔子主張「釣而不網」，是從道德角度看待牠。莊子與惠子遊於濠梁之上，莊子曰：「儵魚出遊從容，是魚之樂？」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」於是掀起了「魚之樂」是否可知的爭辯。其實莊子是從觀賞來看，惠子卻從認知來看，所以爭辯實無必要。

小時的我，也愛觀魚，也愛養魚。飼養的自然不會是錦鯉那般的大魚，而只是七星、紅劍、神仙等小魚。魚雖小，魚缸也小，可是閒來的時候，靜觀幾尾游魚，相隨相伴，穿過翠綠的水藻，從小橋的這一端，搖擺



到那一端，過了小亭，繞著小塔，兜了一個小圈圈，又從橋的那一端，回到這一端來。那種自得神態，投射到我的心底裡，我心底裏的喜悅與歡樂，也投射到游魚的身上去。牠們的一搖一擺，一穿一插，都使我覺得世界總是充滿著生機，充滿著喜樂——張開嘴巴，一看就不知過了多少時刻。

近來工作太忙，不但沒有飼養，就算觀賞的時間也不易得——雖然在香港，養魚的風氣大盛，在家居、在學校、在辦公的地方，乃至在禪堂佛舍，都養起了魚來。缸大了，四面玻璃，八面玲瓏，紫外燈，打氣機，現代化設備，一應俱全。飼養的自然是愈大愈好。設備多樣化了，目的也多樣化起來；有的是為了點綴，有的是為了觀賞，更有的是為了風水的需求。我真不曉得社會文明正向哪個方向發展去了！

最使我痛心的，莫若以小魚飼大魚那種壞風氣。不少孩子在家長縱容、溺愛、鼓勵之下，竟然買來了一袋袋的小魚苗，逐一放到魚缸去。眼見這活潑潑的小生命，兜不了兩個圈，就給後面的「大白鯊」，一張口，



便失了影蹤。「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死」。飼養者難道沒有一念之仁？「愛之欲其生，惡之欲其死」難道就是人類支配自然界的特權？為滿足一己之私，何厚此而薄彼？「生也何恩？殺之何咎？」為了教育我們的下一代，為了保持自然生態的平衡，思之！思之！



生活篇 地藏經給我的一點啟示

我不懂界定宗教，宗教過百種的定義也難使我愜意。我只知信仰是宗教的本質，儀軌是宗教的形式，哲理是宗教的依據。宗教除了有補法律與倫理的不足外，還對死生大事產生必然的關注。

香港佛教界的耆宿姚繼華先生往生了。三輪與法相兩團體為姚老先生舉辦了追悼會，姚老的生前好友過百人出席了這個莊嚴肅穆的法會，大家誦《地藏菩薩本願經》予以迴向——這正體現了宗教是信仰、儀軌與哲理的一個有機組合。



《地藏經．忉利天宮神通品》載：閻浮提造惡衆生新死者，經四十九日後，無人繼嗣為作功德救拔苦難，生時又無善因，當據本業感生地獄。又載：聖女之母，由於邪見譏毀三寶，應墮惡趣，但承孝順子女，為母設供修福，布施塔寺，終於從地獄裏解脫出來，生於天界。這聖女不是別人，正是地藏菩薩的前身。她在如來塔像之前，立弘誓願，「願我盡未來劫，應有罪苦衆生，廣設方便，使令解脫。」

「善有善報，惡有惡報」是一切宗教價值觀的通則。佛家尤其重視「自作自受」的「業報」理論，所謂「欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生作者是」。「自作他受」或「他作自受」那種情況是絕對不許。自原始佛教始，乘無大小，一致承認以「集」為因，而以「苦」為果，以「道」為因，而以「滅」為果這個「四聖諦」的因果規律。今《地藏經》卻主張後人的設備修福，禮佛布施，能使先人從地獄救拔出來；以後的水陸道場，設壇建醮，恐怕也是這種思想所啓發。如是大大違背了業報「自作自受」的原則；超度是否可能，更值得我們前去探究。



愚意以為「自作自受」不應該視作機械式的律則，而把不同生命個體之間的「交感作用」全盤否定。佛教的緣起觀是廣義的，我等為姚老辦追悼會，誦經迴向，其實也是姚老生前待人以誠、熱心發揚佛教的一種感召，也是他生前善業的餘勢所起的作用，而以「交感」的形式表現出來吧了，所以我等誦經，姚老感果，其實亦是姚老自作自受，通過誦經為中介而已。《地藏經》中所載子女設供修福，而先人得以超拔，其妥當性亦應作如是觀。



生活篇

歷史的使命

不管你是宗教徒或非宗教徒，不管你贊成宗教或反對宗教，可是你得承認宗教是人類文化的一部份，至今還以各種不同的形式，深遠地影響著人類的生活。

凡文化都有其普遍的特性，最明顯的可有兩種：一者是隨著生命個體的需要而產生變化，一者是隨著時代需要而產生變化。宗教既是文化的一部份，自然也不得不受這兩種特性的規範與制約。

由於受生命個體的需要所規範與制約，所以無怪乎人類文化出現過或還存在著不同的宗教，而信奉天主教的不必信奉基督教，信奉基督教的不必信奉回教，信奉回教的不必信奉佛教……。每一宗教之內，又因信奉者



需要的差異，便發展成或分化成不同的派系。就以佛教為例，便有小乘大乘之分，顯教密教之別。又由於信眾內在或外在制約的差異，佛教徒中又分成了四眾——出家的比丘（男）與比丘尼（女），在家的優婆塞（男）與優婆夷（女）。佛教是一個開放的宗教，在同一寺院裏，小乘與大乘可以並存（如印度的那爛陀寺便是最好的例證）；一教之內，顯宗與密教可以彼此尊重（如香港的真言宗居士林與其他宗派的和諧關係便是最好的榜樣）。至於宣教的神聖使命，由於對機的不同，由於眾生的平等，所以也不必全落在出家人的身上。依印度大乘經典所載，維摩居士與勝鬘夫人，一個以優婆塞（男居士）的身份，一個以優婆夷（女居士）的身份，共同承擔佛教大悲大智、普渡有情的無比重任。因此，亙古以來，發揚佛教大悲大智的精神，在家居士實在是責無旁貸的。這種精神，不特見諸印度，即使在中土的佛教發展史上，也有同樣的體現。古代的廬山慧遠，近代的支那內學院，都是居士弘法的最佳歷史見證。這也是由於面對生命個體需要的不同，宣教的方式作了不同的變化以予適應所至——慧遠以東晉的士



大夫為主要對象，支那內學院的歐陽先生，則以民初的知識分子為對象，茲不贅。

此外，宗教也受著時代需要而產生變化，此所以原始佛教不得不演變為部派佛教，部派佛教不得不產生般若中觀，般若中觀不得不產生法相唯識……這是勢之當然；在中國，天台、華嚴、禪宗的出現，因素固多，但時代的需要也是一個重要的催化因素。就從上述的例子來看，為要解決東晉士大夫的清談與佛教禪觀思想的衝突，於是促成了廬山慧遠的事業；為了應付十九世紀西方思潮的沖擊，因而引致中國思想的混亂與東方傳統思想自信的喪失，於是有支那內學院的出現，以圖把東方文化的優越性重新發掘出來，加以剖析，加以闡述——所以支那內學院諸公的貢獻，不單只在佛學研究的領域之內顯示出來，還在儒佛異同方面乃至中西文化異同方面發表了不少著作，如陽歐竟無的《中庸傳》、《論孟課》、《佛法非宗教非哲學》，章太炎的《齊物論釋》、梁漱溟的《東西文化及其哲學》等等皆是。



由於對機的不同，居士弘法是佛教歷史所賦予我們的使命；由於時代的不同，佛法現代化也是佛教歷史所賦予我們的使命。以一個具有二千名以上會員的龐大組織，法住學會確需要一個能與之相應的會址，然後可以完成契機弘法的歷史任務。在東西文化相摩相盪，各種學科彼此關聯彼此補足的這個時代，佛法研究不能再停滯在保守的疏經時代，原典的探討、佛法與東西文化的比較研究，透過社會學、民族學、心理學、教育學、考古學等等的不同途徑，以探索佛法的真義，把佛教開出一個適應這個時代的嶄新面貌，這就是法住學會創辦的精神，亦即是佛教現代化的落實工作。要把這種理想付諸實踐，把這種工作落實，那末，要創辦一所佛教文化學院，是急不容緩的事。再從另一角度來看，文化學院的創辦，自然少不了一所有相當面積的校址。因此佛教法住學會的籌購新總部的運動與文化學院創辦是彼此不可分割的一個整體，是歷史使命的一種承擔；這種工作，不但有賴法住二千多位會友來參與，也極需要本港乃至全世界的佛教界與文化界的鼓勵和支持。《論語》說：「德不孤，必有鄰。」這個歷史



的規律，也是大家的信心保證！



生活篇

無聊的玩意

教育心理學家說：「小孩子寓學習於遊戲。」就是這句話，使魯迅覺解到禁制弟弟放風箏的不是，於是觸發了內疚與補贖之情，因而創作出《風箏》這篇近世的名著。

可是，近三、四十年來，西方無聊的人，以傳教者自居，竟然把遊戲轉移到宗教的領或去——找了一批通訊地址，發出一批信件；說收信者是「幸運兒」，若能於一周之內，把原文抄寫二十封，寄給親友去，便會帶來幸運；如果把它毀滅，斷了這天使傳下來的「連鎖」，便一定大禍臨頭。此外還言之鑿鑿，引述美洲、歐洲很多實例，說某人依指示去做，中了過百萬美元的大獎；某人不依指示去做，不出幾天，橫禍從天而降，或



失業，或交通意外，甚至喪失了生命。

愚昧之徒，由於無知的覆蔽，利的引誘，禍的恐懼，只好寧信其有，莫信其無，於是花費了不少寶貴時間，誤了多少要務，抄錄抄錄，終於寄了出去，才放下心頭大石——可憐的還有他們的親朋戚友，狐疑忐忑，在恐懼威脅的陰影下，抄也不是，不抄也不是，大費思量。斷不斷那個「連鎖」，就要看你的膽色和智慧了。

我想，不少讀者也曾有過上述的經驗。誰知這種「無聊的玩意」，竟然「玩到」佛教的領域來了。去年我便接到了一封「南無觀世音菩薩」的「連鎖」信，說是自荷蘭發出的，內容與上述的相類，一點也沒有接觸到佛法，祇有鼓勵不勞而獲的心理。如果說這是弘法，這便是最不智、最劣拙、最卑鄙，最要不得的，根本就不是弘法，祇是「無聊的玩意」，祇會使人對佛法產生一種排拒與鄙視的反應，所以對這種「無聊的玩意」，怎可以不鳴鼓而攻之？怎可以不加以口誅筆伐？好把沒自信者的淨信之心強化起來，使他們都能如實地認識到這「玩意」的本質而知所取捨！



人類痛苦的根源，在於貪、瞋、癡的作祟。這種「無聊的玩意」，使人費時失事，蒙蔽人類的理性，忘記了「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」的緣起法理。一切「福報」都由「善行」招引，抄錄「連鎖書信」既非「善行」，怎會招引「福報」？可見信中所言，都是妄語，都是癡語，都不應信，都應訶斥。

再者，「連鎖書信」標榜「幸運」，標榜「不勞而獲」，這便鼓勵了「貪」的心理現行。孔子說：「不義而富且貴，於我如浮雲。」那麼，這百萬美元的不義之財，是我們所應欲求的嗎？孟子說：「求之有道，得之有命。」這才是欲求的正當態度。

「連鎖書信」這種無聊的玩意，本來一笑置之可以，但由於它足以激發人類「貪」與「癡」的潛伏心理，引致痛苦的人生，又怎可以等閒視之？



生活篇 禪修妙用

科技發展，一日千里；科技的製成品——電視、電算機、汽車、輪船……經已成為我們生活中不可缺少的資具。就以電視來說吧，一天二十四小時裏，究竟它佔了我們生活中的多少小時？試細意觀察，不開了電視，邊進食，邊欣賞節目的，還有多少個家庭？雖然醫生勸告我們：這樣的進食方式，有礙消化，有損健康，可是劇情的吸引，比山珍海味的滋味猶有過之，怎可以放得下來？

其實這怪不得科技，要怪只好怪自己的癡情妄念：自古而來，「凡夫吃飯時不肯吃飯，百般思索；睡覺時不肯睡覺，千般計較」（用慧海禪師語）。如果人人都依慧海的教誨，「餓來吃飯，困來即眠」，神經衰弱，



腸胃潰瘍，便不會成為都市病了。《大學》所謂「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」，竟然成為時人的一幀活生生的寫照。

由於科技的發達，一切節奏都加快了，精神一不集中，就會出錯；一出錯，就要奪去不不少人的性命。每年給汽車、輪船、飛機的意外所奪去人類生命的數字，確實驚人。在大城市裏，尤其在美國，更由於交通的阻塞，引致司機大動肝火，開槍殺人，屢見不鮮。因此有識之士，汲取東方文化，竟倡導一種名叫「禪式駕駛術」來。據報所載，方法是要司機坐得挺直，兩手按在轉盤上，摒除一切雜念，放鬆精神，讓自己所駕的車「與道路同在」，這自然會獲致一種「超然的經歷」。

禪宗學人忍慧法師生前誨人不倦，最喜用「留神」那兩個字。吃飯時，不作他想，留神著吃飯；走路時不作他想，留神著走路。如是不論行、住、坐、臥，都不作他求，祇留神著行、住、坐、臥。這種禪修，看來很簡單，做來卻不容易，效果是肯定的。心靈活動，要求其空，要求其寂，則知覺明靈，物來而順應；主一無適，心不旁騖，反應自然靈活，自



然敏捷，於是一切突如其來的情況，大都可以第一時間得以覺察，第一時間作出有效的反應，因而可使不少意外，都得以避免。真想不到忍慧的禪修方式，竟然可以應用到西方的駕駛術去。那末「心同理同」之言，果不我欺！



生活篇

祈福與轉運

今日的香港，雖然成為世界舉足輕重的金融中心，出口、進口與轉口貿易名列世界的第十一位，居亞洲四小龍之首。可是市民的生活，卻仍保留著部份農村社會的影子，元誕黃大仙的祈福，初三車公廟的轉運，可說是典型例子。去年病痛多，祈求今年身心康泰；過去遭際多阻滯，祈求今後否極泰來。這沒有甚麼不對。何況祈福延壽，祛災迎祥，不少非獨為個人而作，也為家中長幼而作，甚或為社會的安定繁榮而作，那更是人類的共同意願，不應一概以迷信視之。……孟子所謂「求之有道，得之有命」，可以為這種祈福與轉運作寫照。

可是這種向天地、神靈、宗祖祈福轉運，是「求在外」的行為，就宗



教意義來說，這是「他力」而非「自力」。佛家主張「福慧雙修」，也不反對求福，沒有福便缺乏修行的條件；不過佛家的求福，卻不像一般人的在新春祈福許願，得到神靈的護佑，到了歲暮，便以金豬酒禮，酬答神恩。因為這樣方式，實與商品交易無別，嚴格一點來說，這也近乎賄賂，所以佛家不為。佛家相信內在因果，福與慧，都是從自己的修行感招而來，所以不求諸外力，祇透過「五戒」、「十善」、「六度」、「四攝」等等內自實踐途徑得之。這都是「自力」的，求其在我，所以「求則得之，捨則失之」。此種祈福與轉運，目標似與常人無異無別，究其精神境界，實不可同日而語。

進一步說，佛家祇問：我的內自實踐功夫究竟做了多少，而不必追問我的福報可收得多少。這便是「無欲則剛」的道理，所以修般若波羅蜜者「遇虎狼時，不畏怖。念：設有啖我者，為當布施，願我作佛時，令我剎中無有禽獸道。……在疾疫中，念：我終無恐懼，正使我身死是中，令我剎中，無有惡歲疾疫者。」此種心態，化一切險阻疾苦為無比大悲大願，



大無畏的精神力量便是這樣培植出來。福無所祈而自來，運無所轉而自轉。這種無所求的悲願，其性質正與孟子所謂「求在我者」相似。「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉，強恕而行，求仁莫近焉。」儒佛之間，終於找到了會通的地方。



生活篇

過客

在異鄉穆迪小鎮（Port Moody）度過第一個中秋。

「露從今夜白，月是故鄉明」。晚飯後，躲進小樓，透過紗窗，凝待著異鄉的月亮，從山脊間的一排樹梢升了上來。本來打算與內子便這樣度此黯澹的秋夜。鄰居見我等寂寞，相邀共載到伯納比山公園（Burnaby Mountain Park）賞月。

此間遊人之盛，不比香港太平山為遜色。車水馬龍，肩摩轂擊，但來者除了「酒巴」裏陶醉於杯中大白的三五洋人外，都是華裔的「他鄉之客」。共此秋夜，同此明月，由於文化差異，自然意義有別。

這裏高曠，視野遼闊，山下便是巴列內灣（Burrard Inlet）；內灣對



面是北溫哥華（North Vancouver）與西溫哥華（West Vancouver）民舍，依山建築，華燈初上，鱗次櫛比，可與北角康山夜景媲美。北溫、西溫有橋，南通溫市中心區，高樓擎柱，相去數里，卻都臨現目前。再南便是列治文（Richmond）、般納比（Burnaby）一帶，平原大地，展幅山腳之下，遼無涯際。平房之間，道路縱橫交錯，井然而有序。路燈一齊亮起，頓成燈海，但一一燈光，皆清晰可辨，華嚴「一即一切，一切即一」，可以印證，而西方文化的「個體融成整體，整體不泯滅個體」的精神，亦可以此為徵表。不過，燈海的亮光，映照於天空，則天上玉盤般的月亮為其映奪，反不如我樓前樹頂的月亮皎潔明淨。

遊人無論是來賞月的、嗜酒的、觀景的……都是過客。「我說識所緣，唯識所現」；現前一切景物，都是衆生心識的「相分」，只要諸緣具足，都能呈現。本土的原居民是印第安族（Red Indians）的遺裔，觸目所及，公園裏並無一人。也許他們都踏踉地蹈躂到煤氣城（Gas Town）或片打東街（East Pender St.）一帶，把政府厚待他們而發放的「撫卹



金」，都化作了驅往醉鄉的車資，把大好的韶華與難得的生命，醺醺然，無聲無色地在杯底下度過，完成了他們作為過客的旅程；所遺下來的，只有各公園中所樹立的五色絢燦的圖騰，以供遊人觀賞、緬懷與欷歔的太息。

「禍兮福之所依，福兮禍之所伏」。「君子愛人以德，小人愛人以姑息」。東方的銘言，亦足以為西方過客的借鑒。



生活篇 山居

在香港，家居筆架山南麓，讀書撰作，舉目與林壑為鄰，野氣難除，故名其居曰「山齋」。今移居溫哥華市郊的穆迪小鎮，亦與山野結不解緣，居許烈治山（Heritage Mountain）的北嶺，故亦以「山齋」名其廬，而《山齋絮語》的拙筆，應亦無更易的必要。

山廬木構，離山腳二公里之遙，是新開發區，據說野鹿浣熊，常有出沒；我則緣慳，近兩月而未嘗一見。沿許烈治山林蔭大道（Heritage Mountain Boulevard），兩旁林木疏間，整齊有致，民居院落，間可得見。至北嶺，則行列調然，多是兩層大宅，下別有土庫，前後庭院，綠草如茵，鄉土氣息中顯其嫵媚。我則固窮，居屋邨一小單位，幸小徑羊腸，



不減幽致，尚有短樹疏花，爭為點綴。山居陋室，無車馬之勞，而間有自得之趣。

工作間在小樓閣上，憑几席地，臨窗展讀，別饒風韻，如今始能體會古人「閒坐小窗讀秋易，不知春去幾多時」的別義意趣。小樓比左右鄰里的房舍略高，前臨花圃，或長或方，有大有小；花以白繡球為多，樹則紅葉青枝，深淺高低相間。房舍之外，有蒼松古柏，左右環抱，參天聳立，森羅拱列，以為屏藩。白鳥無言，寒鴉噪夕，翻翔其上下。無奈漸入深秋，天氣陰晴不定。每當濃霧東來，自遠而至，則白花紅樹，瞬息之間，漸次沒入霧雲深處，除了參天的古柏，護持左右，餘則別無所見。

經過一夜細雨，朝陽透過薄靄斜照過來，則木瓦上的積水，化作皓白的輕煙，從金字樓頂陣陣騰升而上，有聚有散，有濃有淡，繚繞於青松古木之間，繼而逐漸消失於晴空之上。日漸高，青靄漸散，數里外，高貴林（Coquitlam）上隱蔽了十數日的遠山，徐徐顯現；初作灰白的影子，繼而淡黃，繼而蒼翠，終於把本來的面目，在無盡的藍天之前，在白雲掩映



之下，與一切有緣人彼此相見。

山居不是沒有困難的。徒步下山，動輒便是三、四十分鐘；到了車站前百步，卻目送公共巴士開走了，再等便是半句鐘。不過，多克服一分困難，增長一分的智慧，只要「素富貴則行乎富貴，素貧賤則行乎貧賤」，聽一聲，如其所如而聽之，見一色，如其所如而見之，無取捨，無將迎，無怨無恨，無貪無瞋，則困難解決所得的喜悅，也不比「我見青山，青山見我」所得的為少。「一松一菊真朋友，山樹山花好弟兄」，細心的體會與實踐，似未嘗不可作為「禪修」的第一步！



生活篇

初雪

秋初來加，親友預言：今年寒冬必有大雪。何則？近年溫哥華的冬天，都在溫暖中度過，事不過三，窮者則變，瑞雪兆豐年，今歲殆可如願；唯穆迪山區，其降雪的質與量，當必尤勝於低陸平原，避地者初來，可不謹慎。

前夜低溫，零下六、七度。昨晨放晴，陽光燦爛可愛，照遍大地；居民稱久陰下難得一見，交相讚美，比諸仲夏，哀緣物興，事因情感，忭慰之心，定不會以低溫為苦寒了。

昨日黃昏，自外返家，間遇雨滴，較往常的為大、為輕，著地即渺然失卻蹤影，心裏稱怪。晚上，比前夜溫暖得多，氣溫回升至二、三度間。



睡前，忽覺窗上玻璃悉悉有聲。臨近外望，路燈交相映照，只見無數的黃金片子在空中飄盪，有小有大，有緩有急，時而橫斜，時而直墜，不一而足，漸次間，地上鋪上了薄紗，白裏透黃，亮光閃爍，似綿非綿，似砂非砂，似冰非冰，似雪非雪。

今晨起來，天空分外晴明。窗前送目，赫然一個白玉世界，潔淨得未曾有。樓前花圃的迴旋小徑隱沒了，一片渺無際涯的白玉毯子舒展開來。舒展到兩旁的草地上，往日的青翠，輸給了今日無玷的清白。舒展到兩邊鄰居的庭前，欄干、露台，一一化作了瑤台、瑤圃；昨天的花木，當即演化而成了綴玉的瓊枝，無聲無息在自得地搖曳。舒展到屋簷上、木瓦頂上，白皚皚的一片，把一切高低錯落的形相，消弭得了無痕跡。然後這白玉的毯子，還向前面作無窮的舒展，直到天邊高貴林中的霜峰雪嶺，在兩旁掛玉的參天古木的環抱之下，竟然構成了這個滌盡凡塵、了無分別的人間淨土；而塵俗的我，卻成為了這白璧無瑕之無邊淨土中的一點點綴。

此間雖然沒有寒梅可尋，我與老妻卻不妨到外面一效飛鴻踏雪。白得



耀目的雪，果然是這麼的輕鬆，厚可及脛，輕踏下去，像羽絨，像綿絮，彷彿只有寸許吸著足跟，發出吱吱的微響，畫破了雪地無垠的寂靜，隔鄰的孩子也出來了。最小的仰臥雪上，一嘗雪毯的溫馨。較長的推雪成球，疊球成人，身首耳目，無不俱備，啣著殘枝，宛然雪老，殊有異趣。

蜀犬多吠日，越犬多吠雪。避地者初來，驚怪著穆迪山區的初雪，顧不了異日雪擁通衢，出入維艱，但覺眼前的江山，無邊地明淨，無邊地雅潔，帶給我以無限的和平與淡淡的喜悅。



生活篇

看花時節

在加拿大，春天總是遲來的。尤其是我所避地的穆迪山居，陽曆二月大雪初過，「二月山城未見花」，古為今用，最是適當不過。即使在省府維多利亞這個世界花園的都會，看花的時節，也無過於盛夏的七、八兩月。

到了暮春將過，此間正是料峭春寒，晨熹回升至六、七度，十日九風雨卻總難改變。每當風急雨驟，偶爾打著斜傘子，趕步到公共汽車站。禁不住陣陣櫻花紅瓣，隨逐著橫雨狂飆，雪片般飄搏過來，眉間臉上，無計迴避。午後轉晴，窗前眺望，則曲徑變作天衢，在淡紅的櫻花雲海中浮現。惱人春色，如幻如化，幸有這個遊子過客，樂於作個見證。



看花老眼，五、六月開始最為受用。在這個花粉季節裏，解禁了的柳絮楊花，漫天似雪，忽上忽下，忽聚忽散，「一分塵土，一分流水」，不知哪兒是她們的歸趣？

未始栽花，先應種草。門前院落，回復了往常的青翠，加上按時推剪，按時施肥，鮮美尤勝去年。綠茵碧毯之上，疏籬護板之間，殘冬傲雪的花枝，都一一發了芽，長了葉，含苞放豔，鬥麗爭妍，各顯風致。隔鄰的新貴，鵝黃嫩綠的新枝，也趕及掛上了彩球繡帶，芳氣襲人，招來了粉蝶青蜂，散發出無窮的嫵媚。

吐豔的繁花，品種何只上百，僅是鬱金香，顏色形態，即已過千，若謂秋菊春蘭，更不足論。最常見者莫過玫瑰薔薇，動輒便是碗口般大，花圃後院，多所栽植。最小者莫如草徑的蒲公英，黃橙橙的，是白晝裏的繁星，散布兩旁，迎風招手。最奇突的，也許是洛城的牡丹，移植到這裏來，大則大矣，豔則豔矣，細看之下，果真「似花還似非花」，如紙裁，如蠟塑，完全展不出她的高貴氣度。我不懂蒔花，門前的花卉，都是管理

「看花老眼，五、六月最為受用——
鵝黃、嫩綠的新枝，掛上了彩球繡帶，
招來了粉蝶青蜂，散發出無窮的嫵媚。」





部負責栽植與修剪的。露台左側的一塊小土，只有四、五尺見方，雖由發展商種了三兩株當地時花，我卻沈迷於故紙堆中，除卻早晚澆灑以外，可說全無伎倆；綠滿窗前，好讓她自開自落，眼見隔鄰的洋人西婦，梯階左右，屋簷上下，乃至廳堂、寢室，都徧植了心愛的品種，作為自己生命不可分割的一部分，那真是相形見絀了。

回港前，友人送了我們兩盤小小的紫羅蘭；寄養在鄰家，實不知已消瘦了多少！



生活篇 放生

對生命價值的肯定，是一切具人文精神的思想者的共同特質。佛家因為對生命價值特別重視，所以也特別能彰顯其大慈大悲的菩薩心腸；也由於其大慈大悲菩薩心腸的顯發，所以對生命價值亦更為重視。因此，在炎黃子孫的佛教社會裏，無論在中土，無論在海外，常有「放生」的法事活動舉行。

最近我在溫哥華，參加了由福慧寺所主辦、暢懷法師所主持的放生法會。租賃了一艘雙層渡輪，乘載了一桶桶、一箱箱的魚蝦海產，乃至龜、黿、鼈、鱉之屬，在成千上百的善信護送之下，從市中心的煤炭灣出發，乘風破浪，穿過了獅門橋，開入到般納內港。去年中秋，我在般納比山公



園鳥瞰所得，由東溫、西溫、穆迪、般納比及溫市心臟區所環抱的如仙如畫的內海風光，今日置身其間，自有「人在畫圖中」而又「畫圖難足」的感覺，只不知「鷹擊長空、魚翻淺底」的飛、潛、動、植的生命存在，能否與我共同分享這樣「鳶飛魚躍」的山川境界？

暢懷法師在船上，宣講了「放生」的歷史源流與行為意義，渡輪已開到了內港的東北部那預定的目的地。經過了一番唱誦，一桶桶、一箱箱的海產，一個個面臨烹宰的生命，都得到牠們所要生存的天地。參與「放生」法會的善信，能夠親手把垂死的有情，釋放到海闊天空的地方，那種帶有無限慈祥的喜悅，從心底裏自然顯發出來，雖然一舉手、一投足，乃至揚眉瞬目，都有一種贊化天地、契合聖心的感受；即使是作客旁觀，共襄善舉的隨喜者，也必然能夠帶著一種祥和的心境回去。

儒家強調「忠」、「恕」，「吾道一以貫之，忠、恕而已矣」。「推己及人」謂之「恕」。尊重自己的生命，於是也尊重別體的生命；自己能夠遨遊於山海之間，希冀一切含生也能各得其所，各得其樂；君毅師所謂



「世界無窮願無盡，海天寥闊立多時」，這種「無盡的願」，純然發自內心，並無半點私意於其間。所以「君子遠庖廚」而沒有絲毫的矯情；「見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉」而沒有少許的造作，從五戒的「不殺生」，到《楞嚴經》的「不食肉」；從「不食肉」到「以身飼虎」；從「以身飼虎」到「放生法會」，正顯示著儒家、佛家心同理同的會通。蘇子瞻高唱「放生魚鱉逐人來，無主荷花處處開；水枕能令山俯仰，將船解與月徘徊」，可說是賢者先得我心。

不過定中反觀，非洲飢民，朝不保夕，難道人不如鱉？魚鱉的業果堪憐，而飢民的業果不堪哀憫？為了滿足「放生者」的「放生功德」，漁夫獵戶，攀山涉水，找來了野獸水產，然後讓「放生者」放到異地逃生，這究竟是悲愍還是愚弄？逃生者或「客死異鄉」，或「掙扎而歿」，這究竟是「慈悲」還是「殘害」？靜言思之，祥和心境之中，無端又生起了重重的鬱結。



生活篇

生命寫照

近數日，太平洋東西兩岸，接連發生了多宗迫使我們對生命意義應作反思的悲劇。

先在印尼峇里島，多個旅行團樂極生悲，在激流戲玩中，遇到翻艇意外，結果三名男女喪命，多人受傷。據說其中一位遇難者林溢章先生，在翻落激流後，曾經奮不顧身，勇救了兩名團友後犧牲了性命。

跟著在港島，電車駕駛盤著火，司機經驗不足，棄車跳出街外逃生，結果給迎頭駛來的另一輛電車碰撞喪命。這時著火無人駕駛的電車仍向前奔馳，更大的悲劇快要發生；迎頭駛來那部電車的司機王國成先生在碰倒跳車者後，眼見及此，不顧得救治傷者，只知把自己的電車急亟掣煞下



來，跑在路上，追趕了近百公尺，千鈞一髮之際，能及時跳上著火的電車，把它停了，從死神手裡救出了全車的乘客。

前數天，太平洋東岸的南素里鎮，有台僑為債主所迫，先擊斃了母親、妻子與兩名女兒，然後吞槍自殺。死前的妻子，在負傷情況下，搶救了四歲的兒子，保全了唯一的血脈。

這三宗慘劇，彰顯了四類有情：槍殺母親、妻子、女兒而自殺，自害而害他，此其一類；罔顧別人安危，只顧自我而結果賠了性命，此其二類；置生死於度外，為了拯救兒子乃至與自己全無血緣關係的團友而甘作犧牲，此其三類；意外撞倒了跳車的司機，而能臨危不亂，鼓其餘勇，活用自己專業知識，於不可容髮之間，拯救全車乘客的性命，此其四類。我不擬於此論列他們生命境界的高低，褒貶他們行為意義的價值，只希望把不同的生命形態作出寫照，作為自己的殷鑒。

「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？」所以觀人，先聖主張「聽其言而觀其行」，並向前以審其動機，向後以察其反



應。佛家分析凡夫生命的底層裡面，恆為無明所纏縛，所以不得自在，所以不由自主地作出誤己誤人的大悲劇。因此不必也不應對製造悲劇的人予以過份的責備，賢者只知恆常責怪自己不能遷善改過、不能化民成俗、不能說教度生而感到心慚。

有意義的生命，不在言說：而在於實踐。平日說得天花亂墜，無補於生命意義的一絲一毫。往往在生死關頭，存亡繫於一髮之際，則其生命的真實面貌才可以淋漓披顯出來。但這也不是說：有意義的生命是不學而得、不修而至的。孟子所謂「集義所生」、佛家所謂修「十善道」、「八正道」、「六波羅蜜多」等，都重視平日修持，知言養氣，變化氣質，伏斷煩惱，增長智慧，然後生命境界的自我提升有以致之。哲人所以能「皇路當清夷，含和吐明庭；時窮節乃現，一一垂丹青」，也應作如是觀。

母親所以能捨身救子、林君能於激流中搶救團友、王君能臨危保全了一車乘客的性命，都不應視作偶然，他們平日德性的培養，實在是成就那種高尚行為的必須條件；雖然在拯救行為中，他們整個生命同樣都充滿著



悲情，充滿著勇氣，也充滿著智慧，絕沒有一己之私與人我分別存在於其間，所以能成其偉大，照耀出生命的光輝，各因其客觀環境的差異，彰顯其偉大生命的各種不同形態。



生活篇

人權與法治

講究人權與法治的國家，東方的日本比西方的美加有較好的生命保障。

紐約與芝加哥的治安固然乏善足陳，最有和平國度的楓葉之邦，治安也每況逾下。婦女不幸，若遭強暴，性命便難得保。最近加西地區，人權與法治之間得不到平衡，不少事件，確實使人啼笑皆非。

在現代溫市，鄉黨莫如齒，耆英最得社群尊敬與禮重，但也是法治的最大犧牲者——他們是造案者的理想對象。去年的一位「年青壯士」，看準了一對年過古稀的夫婦，破門行動，把老婦毆得重傷。室內抵價的東西，正要如取如攜，怎料熟睡的老翁，一覺醒來，不知何故，竟能使出數



十年前的跆拳招數，打得「壯士」俯首就擒。左右鄰里，聞聲來救者，無不撫掌讚譽。事件交給警方，怎知遭到控告的，不是破門行劫傷人的「年青壯士」，而是救妻拒賊的七十衰翁，因為行劫者也同樣享有人身不受侵犯的基本人權。一笑。

近年由於傳統婚姻制度瀕於崩潰，同居者離合自如，遺下的孩子便疏於管教，大溫地區也成為青少年的造案天堂。未成年犯了法，皇恩浩蕩（英女皇仍是國家的元首），往往由兒童法庭輕判了事，自然也不留案底，身家一樣本自清白。報載有少年從後院跳進屋裏行劫，戶主見他年少無知，手執壘球棒子，嚇他離去。可是「英雄出少年」、「威武不能屈」，得不到手，誓不罷休。戶主唯有電報警方。警方回電：「首先放下棒子，少年可能誤闖民居，嚇他不得，傷他大罪。讓他為所欲為，我們自會解決。」青少年是「被保護的動物」，自然有不被威嚇的基本人權。

最是貪得無饜的，也許是這一位悍賊。他破門入室，把屋裡主人綑綁起來，大事搜掠。搜得倦了，打開冰箱，大快朵頤。怎料其中一兩道殘羹



變了味，氣得賊大哥怒火中燒。一個箭步，抓著戶主，責備他意圖謀殺，警告他不要再把變壞的東西放冰箱，否則定不輕饒。這真是重人權高品質社會的突出表現。

在這個講法治、重人權的高品質的社會裡，兩位高齡華裔夫婦又在高貴林區的家裡慘遭歹徒奪了性命。當地警方毫無破案線索。華人社團呼籲捐款懸紅緝兇，可是至今兇徒依舊逍遙，有沒有繼續造案，則不可得而知之了。

早些時，法庭上的主審法官，運用憲法所賦予的特有權力，終於把打傷劫匪的老翁釋放，法外施恩，不予起訴。希望這樣做可以平息公憤於一時，但是否能抑制劫賊的氣燄，則有待日後的證明。不過，人權與法治一天得不到平衡，懲戒與教養一天得不到配合，恐怕上述啼笑皆非的事件，只有推陳出新，為西方文明平添多一些異樣的姿采。



生活篇

杜鵑花的失落

又是暮春三月，杜鵑花盛放的季節。回歸後的總督府，今年賞花的群衆，實在尤勝往年。我家屋苑朝東的一邊，除了向陽松柏之外，還於兩樹之間，栽種了叢叢杜鵑，今春也開得燦爛，有紅有白，嫵媚可愛。末邊的一株，最為短小，枝葉最為稀疏，花朵也不多不大，可是色帶桃紅，錯落有緻；昔年陪伴家母漫步，於此駐足最久，因而最得我的鍾愛。

今朝晨運回家，門前每天都得我眷顧的小杜鵑赫然失了蹤影，泥土翻了起來，依稀可見折斷了的根鬚，顯然是給過路的「賞花人」擄拔了去。誠然，。觸目橫斜千萬朵，賞心只有兩三枝；不過賞心的花枝，卻可與衆共賞，不必佔為己有，不必作為一己的玩物；何況「名花」早已有主，這



樣擄拔而去，就是「不與取」的盜竊所為，雖在家中大放異彩，也不會見得有異樣的馨香。

我本凡愚，可是佛典多讀一點，也學會了把怒火按遏得住。有時雖然疾惡如仇，今回卻可以化瞋恚為悲憫。作者的業行，依大乘業論分析，無論染淨，不分善惡，次第必經審慮、決定、動發三個程序。染淨善惡業行之未發，必有審慮思擇活動；於此之時，賢者都能審慮！天地之間，物各有主，苟非我之所有，雖一毫而莫取。貪鄙者則不能，為色所迷，為欲所蔽，正見不起，我實哀之。審慮之後，必有決定，貪鄙者惑於妄情，難有正確的取向，我實愍之。有了決定，則動身發語，其善者，千里之外應之，其不善者，千里之外違之；他人財物，竊為己有，縱非十目所視，十手所指，但貪鄙劣行，熒惑自心，交相熏習，難有出離，我實悲之。

於哀憫之餘，我的意念忽然來個轉向：深感這個採花竊賊良知未泯，也有值得我去欣賞之處。何則？我總覺得具審美能力的人，絕不會是十惡不赦之輩，因為只要對桃花淥水、秋月春風還有一點喜悅，則通過移情作



用，心靈總會獲致一點淨化。由欣悅而終於發展成佔有，那只不過是「貪」煩惱一分的現行，只要取得其當，那又何病之有？取而不得其當，只要不淪於瞋恚，對治還不太難；一及於瞋恚怨戾，則辣手摧花，玉石俱焚，自己取不到的，也誓不許天下間有任何一人取而得之，於是無所不用其極，那就恐怕無可救藥了。所以奸雄如曹孟德之流，因為尚有「對酒當歌，人生幾何」的情懷，「月明星稀」、「思念舊恩」的德操，因此於赤壁所敗，還可有華容義釋，賴以得免。昔人主張以禮樂治天下，細思不是全無道理。

今朝把小小的一株杜鵑花竊為己有的，總算是一位愛花人；捨濃郁而取雅淡，捨燦爛而取稀疏，則更見其品味。雖然逃得過法律的制裁，在生命的印烙中，恐怕亦必難逃良知的責備；也許為取悅風燭的慈顏，不得已而犯此不韙，惜之！悲之！憫之！



生活篇

聽琴

音樂是人類共通的語言。地無南北之分，人無東西之別，傳神達意，感應移情，莫善乎音樂。孔門以禮樂設教，良有其理。

憶昔五十年代，在聯合書院修讀中國語文，晚間假農圃道新亞校舍上課。經一周的辛勞，到禮拜天的晚上，一切功課早已修習停妥，聆聽音樂也許是減壓怡神的最佳方法，也是最廉宜的最佳享受。當時的新亞圓亭，由於弧型設計，隔聲特佳，日間錢穆院長最愛在那裡講課；禮拜天晚上，則是唱碟音樂欣賞的理想地方。如是三數年無有間斷，賴以有緣接觸到古今中外一些名曲絕響。三、四十年後的今日，靜言思之，不禁牽引出無限的緬懷。



這些年來，雜務羈纏，聽琴賞樂的閑暇實不易得。兩年來避地穆迪小鎮，雖然帶來了一些鐳射錄音，溫市劇院，也常舉辦名家演唱，但忙於撰稿與講演，也難以絲竹絃管移我性情。

中秋過後，加國早已瀰漫著深秋氣象。今晚細雨紛飛，風聲比往晚要緊得多，掀起了北國九月不少的涼意。在風雨將送之下，有緣到穆迪小會堂聆聽絲綢之路中樂團在異鄉小鎮作室樂演奏，可算是兩年來客居異地第一次的夜間文化生活，所以特別難以忘懷。

演奏的樂器也算簡單，只有琵琶、月琴與二胡，連簫管也沒有，遑論其餘。不過演奏者卻是分別從北京、上海與西安來的同胞移民，所演奏的是廣東、四川、江浙、西藏的樂調，那便帶給我以無限親切的感受，也鈎起我無限的感觸。

演奏以〈除夕〉一曲展開。五音階的旋律，平和而帶有含蓄的節奏，就與西方慣聽的繁富率直、情感外顯的樂調大異其趣。在音符轉換變奏之間，黯黯鄉魂不覺又回到庭前慈膝之下，撫摸著柔柔垂髮，靜聽著純潔的



「在音符轉換變奏之間，黯黯鄉魂不覺又回到

庭前慈膝之下，撫摸著垂髮，靜聽著

兒歌，這便是最好的庭訓。」



兒歌，這便是慈親給我最好的庭訓。如今我在海外，關河相去萬里，但願乘曲調掀起的長風，重拾兒時眷慕而恆常滿足的天倫樂趣。

跟著奏出了若干地方民謠小調，其中四川樂曲，最饒風致。在嘀嗒馬蹄節奏聲中，在月琴與二胡相和之下，琵琶撥出了鄉土的情調。默默含情的少艾，兀立在野外道旁的高阜，遙望著騎驢回川的行客；心底暗道：知我者，請你揮揮手；不知我者，就上你的路吧！茫茫人海，緣會者，同處一方而數十年不見的，都在這山野穆迪小鎮聚首；但日夕相對的共事同窗、朋友故舊，緣散之後，難免有「何當共剪西窗燭，卻話巴山夜雨時」的慨歎。往昔周日圓亭所奏出的樂調，也許有賴各自心絃才可以把它一一加以重奏了。

在〈洗衣歌〉、〈旱天雷〉等一連串的樂曲彈奏過後，那縈迴往事的沉鬱心境，直至奏出了〈平湖秋月〉，才漸漸得以稍稍回歸於平靜。在柔和而朗潤的月華映照之下，好讓「我心如水，處處齊平」，好讓它流注到海內外聽眾讀者的靈源性海之中，以作為對關心我、愛戴我與鼓勵我的師



友及慈顏的一點輕輕而微薄的回報。

書於穆迪山齋

一九九六年十月十二日



書後語

二十世紀八十年代開始為香港佛教法住學會《法燈》月刊所撰寫的《山齋絮語》，今日得以專書的形式面世，使我感到不勝欣慰。「山齋」是我的書齋名稱。我在香港居住在筆架山麓，所以名其書齋曰「筆架山齋」；在溫哥華住穆迪小鎮的山上，所以名其書齋曰「穆迪山齋」，近年再遷溫布的高桂林，書軒面向西門菲莎大學的本那比山，頗見林泉之勝，所以亦名其書齋曰「林澗山齋」。在此等「山齋」所撰述的佛學小品都是本人佛教生活即興之作，隨所感通，直抒胸臆，選其可讀者凡一百一十七篇，名其書曰《山齋絮語》。

於彼六類範疇中，「遊履」諸篇，我最愛〈臨安的氣象〉和〈自緣身



在最高層〉；「人物」諸篇，則〈壇經中的神秀〉似有獨特見地；「懷舊」五篇是紀念我的親、師、故舊之作，全以血淚寫成，雖然事後一再重讀，仍有不能自持的感覺；「藝文」諸篇中，〈蘆花淺水〉、〈留將一面與梅花〉、〈船子禪偈辨解〉、〈神秀惠能偈辨〉似覺最為耐讀；「思想篇」則〈仁者心動〉、〈魚之樂〉、〈般若心經的物理學詮譯〉似別有會心；「生活篇」則〈南柯紀實〉、〈野曠江清〉、〈觀魚〉、〈山居〉、〈聽琴〉與〈看花時節〉最能反映我的生活實況和內心世界。

《生活中的佛法—山齋絮語》能夠出版，得要衷心感謝各方面所賜給我的殊勝因緣，其中尤以黃國樑老師為我題字，我的同窗霍韜晦先生為我作序，鄧銀珠女士為我繪製插圖，多倫多安省佛教法相學會諸君子為我籌劃、安排及校對文稿，台灣全佛文化事業有限公司為我印刷出版，內心感激的情懷，誠非外在言說的文辭之所能詮表。

李潤生後記

二〇〇〇年三月八日

香港筆架山齋