



明内

集漢穀城刻石字



133





華嚴宗的相卽羅輯

吳汝鈞

華嚴宗強調「大緣起陀羅尼法」，以之爲其法界觀的內容。它對於這大緣起陀羅尼法，卽透過同體、異體兩個概念來說明。而在同體、異體方面，都可說相卽相入。相入其實是相卽的另一面意思的表示，兩者本可相通，我們可以將之包含於相卽的思考中。

吉藏的「華嚴一乘教義分齊章」卷四論同體與異體謂：「此中有二：一、異體；二、同體。所以有此二門者，以諸緣起門內有二義故。一、不相由義；謂自具德故，如因中不待緣等是也。二、相由義；如待緣等是也。初卽同體，後卽異體①。」卽是說，同體是「不相由」，是「自具德」，如「因中不待緣」。異體是「相由」，是「待緣」。用現代的語言來說卽是，一個東西若是獨立的，把其他一切東西包攝於其中，而成立緣起的世界，則這東西與其他東西是同體。「不相由」卽是獨立不待緣。卽是，以某一東西爲中心，是同體。一切東西倘若互相依賴，而形成緣

起的世界，則這一切東西是異體關係。「相由」卽是相依。

上面說，相卽與相入可在同體與異體方面說。這其實是表示事物的關係的思考方式。相卽是透過空、有兩概念來闡明；相入則透過有力、無力兩概念來闡明。空卽是否定、被動、潛存之意，有則是肯定、主動、實現之意。或者可以說，空的東西是參予的、伴隨的東西，有的東西是領導的、主導的東西。有力則相應於有，無力則相應於空。以下我們看「華嚴一乘教義分齊章」的說法：「初中，由自若有時，他必無故，故自卽他。何以故？由他無性，以自作故。二，由自若空時，他必是有，故自卽他。何以故？由自無性，用他作故。以二有、二空各不俱故，無彼不相卽。有無、無有，無二故，是故常相卽。若不爾者，緣起不成②。」

這裏以一自一他的兩面的緣起法爲例來解說。「相卽」卽是「互相地卽」、「交互地卽」之意，這卽是「他卽自」與「自卽

他」，或「A即B」與「B即A」。這「即」當然不是數學上的等同之意③。「他即自」的成立，是「自若有時，他必無」，其理由是「由他無性，以自作。」即是，己方的緣起法若是居於有的、實的、肯定的、現實的狀態，則相應的他方的緣起法必居於空的、虛的、否定的、潛存的状态。這是「他即自」。他方的緣起法處於虛位、否定位，是「無性」，因而趨順於處於實位、肯定位的己方的緣起法，後者因而能「自作」。這是緣起法的本性如此。「自即他」的成立，則是「自若空時，他必有」，其理由是由「由自無性，用他作。」總之都是處於虛位、否定位、潛存位的一方趨順於處於實位、肯定位、實現位的一方之意。故「即」即是空的一方趨順於有的一方。

要注意的是，兩方面的緣起法，不能同時是有的狀態，或同時是空的狀態（「二有、二空各不俱」），因而便沒有兩者不能相即的情況出現（「無彼不相即」）。另外，兩方面的緣起法總是相符順的，沒有抵觸的（「有無、無有，無二」），因而總能夠相互趨順（「常相即」）。若不是這樣，緣起的義理便無法成立。

這便是華嚴宗的相即邏輯。這表示一種關係，整個大緣起陀羅尼法界，即依這種關係而成立。其結果即成就事事無礙法界。

若仔細考察這種由相即邏輯所表示出來的關係，我們以為這包含以下四面意義。

一、就兩物A、B相互為緣說。當A存在時，這即是有的狀態，A即為緣，而生起B。這樣，B即無獨立的存在，而是空的狀態。故B即A。又當A為空時，則以B為緣，而生起A。此時，A即為空，而B即為有，故A即B。「即」即是無自性的空的一方依於作為有的一方，以之為緣，而生起自身。而這個「依於」關係是交互的。

二、就整個緣起事中的兩個分子交替為實現的狀態與潛存的状态說。所謂「由他無性，以自作」，「由自無性，用他作」，其意即是，當他者是無（空）時，自身是有；當自身是無（空）時

目錄

第一三三期

內明

特稿

華嚴宗的相即邏輯……吳汝鈞……3

譯稿

印度宗教之探索(續)

Young Oon Kim 原作……6

專稿

從語言學看佛教對中國文化的影响

李明權……9

菩薩應修十想十一智

智銘……15

四眾堂

佛說往生要義

智銘……19

中國佛教應往何處去？

黃俊威……22

談「評「密勒日巴尊者傳」」的謬誤(續)

蓮花……26

第二屆佛教教育研討會

郭憐妙……30

特轉

量齋文選

霍韜晦……31

筆譚

談中國的佛像雕塑特展

智銘……33

佛教文藝

永懺樓隨筆之六十二

馮……36

禪定天眼通新實驗實錄

馮……42

虛雲和尚(續)

馮……44

佛教消息

畫頁

封面：北京碧雲寺釋迦佛坐像

封底面裏：均為碧雲寺內景色

封底：碧雲寺金剛寶座塔

(本期圖片蕭勤居士攝)

，他者是有。故「卽」卽是，一方的潛存或否定成爲他方的實現或肯定的必要條件。若A與非A這樣地互爲必要條件：A的肯定依於非A的否定，非A的肯定依於A的否定，或者A的實現依於非A的潛隱，非A的實現依於A的潛隱，則兩者相「卽」。所謂「卽」，是否定的、潛存的一方投向、歸向肯定的、實現的一方。舉例言之，在種子長成爲草，及草復歸爲種子的情態，由於種子的存在爲無，故有草生；草的存在爲無時，則成種子。這是種子與草的相卽。

三、就整個緣起事中的分子間交替爲主從的關係說。此中，「有」是主導、領導之意，「空」是伴隨、參予之意。就A、B等多個分子構成某一緣起事來說，此中必有一分子，如A，爲主導因素，其他皆與之相配合，而伴隨之，而成整個緣起事。隨着時空關係的改變，主導因素可變成伴隨因素，伴隨因素亦可變爲主導因素。故這種爲主導爲伴隨的身份，是交替的。「卽」卽是伴隨因素配合、應合主導因素，而構成緣起事。

四、就一切萬法都各自具空、有兩義說。這是由上一面意思導出。卽是說，每一法都是依因緣而生的，就它是有所依而被生起爲如是如是現象說，它是有而非空；但這種有並不是本來的實有，而是因緣生的有，因而它可由因緣離散而成空；這又成了空而非有。而在它與其他因緣相合而更成其他緣起法時，其空、有義可交互出現：有義出現，則爲主導因素；空義出現，則爲伴隨或附從因素。兩個法不能同時以有義出現，不能同時以空義出現，因「二有、二空各不俱。」不然，則會有不相卽的情況發生。必須要是一有一空，或一空一有，才能相卽。

以上說的是相卽。以下看相入問題。「華嚴一乘教義分齊章」卷四謂：「二，明力用中，自有全力故，所以能攝他；他全無力故，所以能入自。他有力，自無力，反上可知。不據自體，故非相卽；力用交徹，故成相入。又由二有力、二無力，各不俱故，無彼不相入。有力無力，無力有力，無二故，是故常相入④。」「相卽是就有空說，相入是就有力無力說。有自是有力，空自是無力。前者是有實際作用，是現實義；後者是無實際作用，是潛

隱義。故由相卽自然可說相入。而相入又可分爲「攝」與「入」：攝是就有力的一方對無力的一方言，入是就無力的一方對有力的一方言。這便是所謂「攝他」與「入自」。「攝他」是實現的或現實的東西包含潛隱的或非現實的東西；「入自」則是潛隱的或非現實的東西入於實現的或現實的東西。就上面所舉種子與草的例子來說，現實的種子具有生長爲草的能力，故能攝草的可能性；而草的可能性亦入於現實的種子中。但這種關係是可逆轉的，故是交互的，是「相」。卽是，當種子變成草時，則草是現實的，所生的將來的種子是潛藏，因而現實的草又能攝種子的可能性，而種子的可能性亦入於現實的草中。

上面我們說到相卽可有四面意義，其中的第二面意義有較濃的邏輯意味。現在我們可就這面意義看看相卽與相攝相入的不同處。這不同處在於：相卽是A與非A的肯定與否定的相互依存關係，相攝相入則是A與非A的現實性交互包含眞非現實性。前者是就體言，後者是用言。

這種相卽相入的關係擴大起來，便可說「一卽多，多卽一，」和「一攝多，多入一。」法藏的「華嚴經探玄記」卷一卽謂：「一能持多，一是有有力，能攝多；多依於一，多是無力，潛入一。由一有力，必不得與多有力俱，是故無有一而不攝多也；由多無力，必不得與一無力俱，是故無有多而不入一也⑤。」又謂：「一緣有力，能攝多一；多一無力，依彼一緣。是故一能攝多，多便入一。」⑥

由相卽相入便可說四法界。事實上，相卽相入是華嚴宗的思考模式、邏輯形式，四法界則是這邏輯形式的應用。以下我們分析四法界，並看相卽相入的思考在四法界中的意義。

四法界是事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界。事法界指一一緣起的現象說，這是差別的現象。此中祇見差別性，不見同一性。一一現象都是相互爲孤立的現象。理法界則是緣起無自性的空理，這是同一性，從差別的現象所顯的同一性。卽是，這是從殊相現的象所顯的共相。



印度宗教之探索

第一篇 印度教

Young Oon Kim 原作
無意譯

第二節 成長與發展

常言說得好：印度教是印度文明的實質，印度文明是印度教的形成。在五千餘年中，印度教是印度人民需要及願望的表達。因此印度教隨文化環境及漸次加深的宗教體驗而演變、成長。

有些學者，如馬德拉斯的沙瑪 D. S. Sarma 教授把紀元前兩千年到紀元一八八五年的印度史分為六期；現代則別為第七期，乃是新時代的黎明期。因為基督教徒發現聖經對歷史之重建提供了一個模式，我們回顧印度史實以視經典模式如何與之契合，或許不無價值。

第一期的印度史始於紀元前三千年，結束於佛陀的誕生（紀元前五六〇年）。考古學家發掘出許多史前印度人的遺跡；約與埃及金字塔興建者同時期，印度半島產生了相當於尼羅河及底格里斯河與幼發拉底河一帶的文明。印度谷 Indus Valley 文化——直到一次大戰後才發現——特別值得注意。印度谷的商人、藝術家及農夫住在建築良好的城市裏，行沐浴之儀，崇敬樹林。此外，他們崇奉「母親」女神及生育之神如濕婆，又相信聖牛。因此對後期印度教許多方面的瞭解，印度谷文化都提供了線索①。在紀元前一五〇〇年阿利安人入侵之前，南印度另有一支文明名為得拉未地安 Dravidian，是同樣發展成熟的文明。

如同入侵巴勒斯坦的希伯來人，阿利安人征服了一個在各方面遠為文明的民族。阿利安人直下橫掃西北印度，漸漸佔據了此

一地區的大部份；什麼都不能阻止他們的戰車及熟練的射手。一位現代的學者把阿利安人比作斯堪地那維亞的海盜 Viking：兩者都是好戰多飲的鬥士，崇拜火神與雷神。節慶之日他們醉於酒肉，行血腥的犧牲祭祀②。阿利安人——如同得拉未地安人——並不建廟；禱禱行於聖火之前，統治階層自以僧侶身份參與。

婆羅門教——印度教的鼻祖——代表一個勝利者與被征服者的宗教之綜合。阿利安人帶給印度教的是梨俱吠陀的頌歌，梵文——神聖的語言，某些神祇及印度史詩的基礎。印度谷的人民及得拉未地安人則不僅在教中加入對牛、河流及蛇的崇敬，而且也加入男根崇拜，濕婆及加利的崇拜與種姓制度。

一旦婆羅門加緊了他們對印度的控制，他們的僧侶統治就壓得人透不過氣來；種姓制度的規章繼續不斷地加詳而日益嚴格地執行。婆羅門教經常所代表的只是窮奢極侈的祭典，繁文縟節、及階級社會。可想而知，定然有許多人渴求社會的改革及精神之重振。

紀元前六世紀的佛教及耆那教代表兩個對婆羅門教有力的攻擊，同時是印度歷史新紀元——從佛陀出生到毛列帝國的滅亡——的開端。因為此書的其他部分將討論這一宗教改革運動，這裏我們直接轉向此期重要的政治發展。亞歷山大大帝死亡（譯按：紀元前三三三年）之後，一個遭放逐的士兵及其婆羅門僧侶輔臣乘機發動一次政變，相當快地建立了印度的第一個帝國，佔據整個北印度③。新皇帝常德拉古普塔·毛列 Chandragupta

Maurya，所依賴的完全是軍事力量——包括六十萬常備步兵，三萬騎兵，九千頭象，怪的是又有一個訓練良好的女子禁衛隊；他的軍事帝國維持了一百五十年。可是他本人在位二十四年之後加入耆那教，退位而成了一個苦行者，饑餓以死。他的孫子阿育王是十七世紀阿克巴 Akbar 大帝之前，印度最重要的統治者；阿育王在位四十年，以佛教的護法者而著稱。（據傳說）在他去世前（紀元前三三二年）曾做過和尚。

上述第二期的印度史有兩個特色：一則是對固有的婆羅門教信仰的全面攻擊，再則是第一個偉大帝國的誕生。兩個社會改革的企圖都為戰士階級所領導。一方面印度尋求一個不把人置於階級嚴密的社會裏的宗教信仰，另一方面印度願見一個基礎較廣的政治統一。可是每一改革都多少受到點挫折。對印度階級制度的廢除，耆那教與佛教雖然成功於一時，終究無能為力，至於毛列王朝建立中央集權的印度的夢想，一直要到了十八世紀的英國佔領時期才得實現。

（印度史）第三階段始自毛列帝國的滅亡終於古普塔王朝的興起（紀元前二百年到紀元三百年）。在這一時期兩部印度史詩得以寫定；極具影響力的孟奴 Manu 律法創立了；一部分的「普拉那（古代故事）」也創作出來了。佛教所吸收的印度教成分日益增加，直至大乘佛教鞏固其地位為止。這時期印度人在政治上的勢力延伸到蘇門答臘、爪哇、婆羅洲、馬來西亞及中南半島。

就宗教而言，今日印度教徒大部份的信仰及修習都在史詩時期形成。研究印度信仰的學者告訴我們，婆羅門教演變成印度教，往日祭祀的聖壇現在為寺廟所取代。為了把吠檀多的形上學造成大眾的信仰，他們把重點置於人格化的神，而不是絕對的本體；強調信仰十方世界之主及一切衆生之友。最值得注意的是化身主義的普遍化；基於對人類的悲心，偉須努以人類的保護者、指導者及友伴的身份來到此世間。可想而知，這種信仰強調偶像崇拜、宗教性的遊行、節日的歡宴及聖廟的朝拜。

接著來的是崇奉印度教之印度的黃金時代（紀元三〇〇年—六五〇年）。一個新王室創立了第二個古普塔帝國，據有整個北

印度，這局面維持了差不多有一個半世紀之久；接著匈奴橫掃而下，動搖一切，直到第七世紀的一位新王哈舍 Harsha 才暫時回復一些和平與秩序的跡象，但在他四十年的統治之後，這點和平與秩序又再度消失了。

古代的宗教故事與鋪張的神話集子——「普拉那」產生於這一黃金時代，為普通人民提供了真正的印度教聖經。對特定的神與女神的崇拜（名為部派印度教）成了常事；此期人們專意崇拜偉須努、濕婆、沙克提 Shakti 女神、日神蘇列 Surya、或象臉的啓示之神迦勒沙④。這些改變發生於民間所崇奉的印度教；與此時，學者們發展了六派正統的印度哲學⑤以對抗佛教及耆那教的異說；並且也就在這時候，沙克提女神的信仰者創立了密宗⑥；密宗以其秘密的儀式使行者經由與「母親」女神的結合而獲得超自然的力量。

印度史的第五期連續發生了下列幾件大事：印度之分裂為許多交戰的小國；始自馬穆德·迦日尼 Mahmud Ghazni（九九八）的回教之入侵；回教木古爾 Mughul 帝國之創立及其盛衰；英國在本格爾 Bengal 的統治之確立（一七五七）。因為這段時期長達千年，我們的討論不能不掛一漏萬。對印度教而言，這一長時期中的要事是吠檀多之父善迦拉 Shankara 及其對手與勁敵拉瑪努耶 Ramanuja 的出現。善迦拉（出生於七八八年）常被稱為印度的阿奎那（譯按：阿奎那 St. Thomas Aquinas 為十三世紀義大利神學家，致力信仰與理智之調和），他系統化地詮解優婆塞尼沙曇，號稱「不二」哲學。構成他形上學支柱的是下列七個基本原則：

1. 永恒、人格化的「絕對」（婆羅門）是唯一最極的真實。
2. 魔耶 Maya（幻覺）是一種力量；由此力量，「絕對」得以在時空所成的無常之宇宙中對我人顯現。
3. 因果可以解釋宇宙，但不能解釋「絕對」的性質。
4. 人的精神與最高精神相合。
5. 罪及苦源於我人不能體認我人與「絕對」之根本的合一。
6. 解脫不能經由行為 Karma 或信仰達成，而只能由覺照 jnana 達成。

7. 我人所以見到差異、多樣及有限，乃全由於我人之無知。究其實，真正存在的唯有婆羅門（「絕對」）的「一」。

印度人對「人格化之神」所作典型有力的辯護乃由拉瑪奴耶（死於一一三七）所提出，他針對善迦拉之說作了一個有意識的答復。與善迦拉的不二哲學相對，拉瑪努耶承認三個最極的真實：神、靈魂及物質界。他堅主對人格化的神的崇信 *bhakti* 要超過形上學的領悟。最後，他不認為人的終極目標是融入於神秘；反之，他強調個人與神同在（而非與神合一）的最極福樂^⑦。

大抵說來，回教的出現應視為這一期——第五期的主要特色。阿拉之教對印度生活及思想的影響，不論其為好為壞，是具有決定性的。印度教徒於回教徒所永不能原諒或忘懷的是：他們對偶像濫加毀壞，把許多廟宇改成回教寺，強迫數以百萬計的人接受新信仰，要不然就面對死亡。基督教徒如湯恩比，印度教徒如克利須南 *Radha Krishnan* 認為，這種不容忍是所有以舊約及其不容異己之神的概念為基礎的閃族（譯按：包括阿拉伯人、猶太人等）宗教共有的缺點。可是我們也要注意印度的回教也在積極方面為印度教徒開啓了幾個改革運動的契機；同時它又為印度帶來一些强有力的皇帝，如阿克巴大帝及沙耶汗 *Shahjahan*。一些藝術傑作也因回教而產生，這方面可貴的例子是德里的泰姬陵，（譯按：沙耶汗所建愛妃之墓）及大回教寺。影響也不單是片面地來自回教；印度思想大大地影响回教的神秘主義，在某些情況下並使回教較能容忍其他的信仰。從印度教的觀點看來，回教的入侵是一個異族征服及外力獨霸時期的開始。不過回教的勢力只集中於印度北部。

印度史的第六期以西方帝國主義者——葡萄牙、荷蘭、法國及英國——之到來為特色。西方對印度的影响固不可忽視，但可能狂熱的國家主義者，誇大了兩世紀半，英國王室統治對印度所帶來的破壞及其所導致的道德之窳敗。基督教的傳教士隨歐洲的士兵、政府官員、及商人以俱來，固然使印度教的信仰再度面對一個頑強的敵人；可是從長遠的眼光看來，基督教徒在骨子裏也許却是一個朋友。無疑地，傳教士刺激了社會改進及印度教的革

新。雖然基督徒總居於極少數，他們却常迫使印度趕上現代世界的步調——並且他們又在有意無意之間把印度文學介紹到西方。

英國軍隊及行政官員的撤離帶來新日子的黎明；可是解放的歡樂却由於印度教及回教的分離而大為減色。印度和巴基斯坦間有嚴重的區域性暴動、騷亂和仇怨，又有為爭議中的喀什米爾所引起的戰爭。然而自由印度大可以選拉達克利須南 *Radhakrishnan* 為其第二任總統為榮；這位牛津教授是印度教不作第二人想的捍衛者，新印度之置首陀羅階級於足以左右政治的地位，選任能幹的婦女，如龐迪特夫人之駐聯合國及甘地夫人之組閣，也同樣可以為榮。

在尼赫魯的領導下，印度政府決定締造印度共和國為一俗世的，而非印度教的國家。此舉雖使許多傳統的宗教家失望，自二次大戰以後，印度教却日益受到歡迎，跡象之一是印度教聖人之絡繹於西方，例如賀爾克利須南的斯瓦密普拉補達 *Swami Prabhupada of Hare Krishna*，美賀巴補 *Meher Bab*，摩訶利西瑪賀須瑜伽師 *Maharishi Mahesh Yogi* 等等。如今印度教在波士頓、布宜諾斯愛利斯、柏克萊及巴塞爾（譯按：瑞士工業城）以至孟買都有虔誠的信徒。在印度及其他各地的印度教徒把最近的將來視為空前未有的希望之所寄。（第二節完）

註釋

- ① J. C. Powell - Price, 印度史, A History of India, 一九五五年倫敦 Thomas Nelson and Sons 出版, 頁七一八。
- ② A. C. Bouquet, 比較宗教 Comparative Religion, 頁一二五。
- ③ 關於常德拉古普塔·毛列一世及其計謀多端的輔臣常那卡 *Chana-ka* 的細節, 參看 J. C. Powell - Price, 印度史, 頁三八一五〇。常稱為迦那羅提 *Ganapati*。
- ④ 參看 Sarvepalli Radhakrishnan 及 C. A. Moore, 印度哲學要覽, A Source Book in Indian Philosophy, 一九五七年普林斯頓大學出版社出版, 頁三三九—五七二。
- ⑤ H. Zimmer, 印度哲學 Philosophies of India, 一九五六年紐約 Meridian Books 出版, 頁五六〇—六〇二。
- ⑥ 對拉瑪努耶的研究, 可參看 B. Kumarappa, 印度教對神的觀念 The Hindu Conception of the Deity, 一九三四年倫敦 Luzac and Co. 出版。
- ⑦



從語言學看佛教對中國文化的影響

李明權

外來因素對一種語言的影響，或許無過於佛教對漢語的影響了。至今，漢語中仍有不少源於佛教的常用詞，如「世界」、「實際」、「究竟」、「轉變」、「煩惱」等，祇不過人們往往習用而不知罷了。佛教詞匯數量之巨，在漢語專科詞中是首屈一指的。有人統計，僅佛經中的「名數」一類，即有三千多個。佛教詞匯源遠流長，影響廣泛。它兼有專科詞、外來語和古語詞三種形態，有特殊的宗教內涵和表現形式，並且同普通詞匯交互影響，成為人們閱讀古代文獻的難關。本文擬從佛教詞匯的淵源、理論和組成等方面，作些粗畧的闡述和分析。

佛經的譯傳，肇始於漢末。經過五百餘年至盛唐時期，編成『開元釋教錄』，藏經初具規模，凡五千餘卷。佛經卷帙浩繁，義理艱深，輸入了許多外來的新概念，在中國僧人著書立說的過程中，也產生了大量新詞匯。魏晉士人多能說幾句胡梵新語。『世說新語·政事』記載：『任大喜悅，因過胡人前彈指云「蘭闍、蘭闍」，群胡同笑』。佛教詞匯的流行，對僧俗交往、佛法研究等，造成了理解上的一些不便。譯經初興，『文過則艷，質甚則野』（『大唐西域記』）；且譯師們在翻譯和解釋上，多有分歧。有些人好用中土玄學術語附會譯解。如早期的佛學專著『牟子理惑論』以「無為」為「涅槃」。該書又以佛老並舉（「睹佛

教之說，覽老子之要」），謂佛陀「蹈火不燒，履刃不傷」，顯然是用『莊子』中的「姑射神人」曲為比擬。又如法琳『辨正論』云：「菩提者，漢言大道也」。『六度集經』譯「真如」為「本無」。諸如此類，皆以玄釋佛。中土譯經，以後漢安世高為先。「世高出經貴本不飾，天竺古文文通尚質，倉卒尋之，時有不達」（道安『大十二門經序』）。他的譯經，屬於樸直的「古譯」，惜乎「時有不達」，如譯「受」為「痛」，譯「正命」為「直治」等。其後，又有支謙等綺麗「舊譯」。「舊譯」派好用意譯而多有失誤。

在這種情況下，一些傑出的譯師為佛經譯語的規範化作出了重大貢獻。那時，對譯師的要求也提高了。在知識條件上，要求譯師「言通華梵、學綜有空」，「能詮不差、所顯無謬」，「文詮三藏、義貫五乘」，「傍涉文史、工綴典詞」；在品格條件上，要求譯師「沉於道術、不好名利」，「器量虛融、不好專執」（見『翻譯名義集』卷一）。在朝廷支持下，先後設置了若干規模較大的譯場。如後秦姚興迎鳩摩羅什於長安，開設草堂寺譯場。羅什領導的義學僧有八百多名，重譯經籍，辭義通明（見『魏書·釋老志』）。羅什質而能文，多用音譯糾正支謙意譯之失，「胡音失者，正之以天竺；秦言謬者，定之以字義；不可變者，

即而書之。是以異名斐然，胡音殆半。」（僧睿『大品經序』）唐代高僧玄奘精通漢梵，學識淵博，譯筆嚴謹，所譯佛典，既信且達，史稱「新譯」。『法苑珠林·傳記』說他「翻譯經論千有五百，盡善盡美，可稱可讚」，並非虛譽。玄奘在譯經實踐中，總結出「五種不翻」，確定了音譯或意譯的標準（見『翻譯名義集序』）：

（1）多義詞。如「薄伽梵」，具六義，故不翻。

（2）新名物詞。如「閻浮」、「迦陵頻伽」，中土所無，故不翻。

（3）沿用已久，約定俗成。如「阿耨菩提」，亦不翻。另外兩種，是專從宗教角度所定的標準；

（4）「秘密不翻」。如諸經中的陀羅尼（密咒）。

（5）「尊重不翻」。如「般若」、「菩提」。

當時，一部經的譯成，要經過口譯、筆受、校對、潤飾等程序。在正範的理解、有利的條件以及嚴格的要求下，譯詞日趨準確，翻經漸臻完善，揭開了我國翻譯史上燦爛的篇章。

譯經事業的發達，促進了佛教「小學」的產生和繁榮。一些兼通佛、儒的僧人，開始總結佛教詞匯，系統研究其音義。隋唐以降，為佛經作音義的專著漸多。其中，以玄應、慧琳兩家的『一切經音義』最負盛名。『玄應音義』久湮藏經中，罕為人知；『慧琳音義』久佚，直到晚近才被重新發現。兩家『音義』被清代小學家奉為「顯學」，莊圻推崇它們「實與陸（元朗）、李（善）抗衡，良足貴矣」。（『唐一切經音義序』）兩書體例，畧似『經典釋文』，而引證尤詳；所引鄭玄『尚書注』，賈逵、服虔『春秋傳注』，李巡、孫炎『爾雅注』等數十種書，今均亡佚。兩書除收佛教話外，還收了許多經籍中的普通語詞，故深為一般語言學者所重視。宋代法雲編的『翻譯名義集』七卷，為佛學外來語的集大成者。該書專收借詞，凡二千餘條，注名異譯，廣泛引證，其解釋較『一切經音義』更為詳盡。此外，還有我國最早的漢語詞典、唐代義淨的『梵唐千字文』；佛教基礎類書、宋代道誠的『釋氏要覽』與明代的『三藏法數』；還有『華嚴經音

義』、『法華經為章』等專經音義。這些佛教「小學」著作的意義，並不局限於佛教本身。近現代，仍有不少佛學辭典陸續問世，如『佛教大辭典』、『佛學大辭典』、『實用佛學辭典』、『佛家名相通釋』、『法相辭典』和『佛教人名辭典』等。

值得一提的是，梵語的傳入，促進了中國音韻學的形成和發展。『成唯識論』卷二：「說名句文，依聲假立」。古印度「五明」中的「聲明」，即相當於語言學；可見，梵語作為拼音文字，是特別重視聲韻的。『通志畧·六書畧·論華梵』指出：「切韻之學，自漢以前人皆不識，實自西域流入中土。」如『說文』等，皆用直音。唐代智廣『悉曇字記』謂：「其始曰悉曇而韻有六，長短兩分，字十有二……聲合韻而字生焉」。漢字的『反切法』便是受梵語拼音的啟發，利用兩個方塊字，以「聲合韻」，注出無窮之字的讀音。『通志畧·七音畧序』云：「華僧從而定之以三十六為之母，重輕清濁，不失其倫」。唐末守溫據以制定的以若干漢字為標記的漢語聲母系統，奠定了聲韻學的基礎。此外，佛經的轉讀還促進了南朝聲律學的發展。

佛教以「言亡慮絕」（『三論玄義』卷上）為至極，然而，也不否認語言文字的方便妙用，所謂：「言說之極，以言去言」（『起信論』卷上）。在印度瑜伽佛學體系「五位百法」中，立有「文身、名身、句身」三種「不相應行法」（見『百法明門論』）。『三身』是對語言現象的歸納。「身」是匯集之義。「文身」指字母系統。（『成唯識論』卷二：「文即是字」）；「名身」指詞匯（同上：「名詮自性」）；「句身」指句子系統，即文章等（同上：「句詮差別」）。字母的組合（文身）形成音聲，音聲表達種種概念（名身），通過概念的組合表達意見（句身），這就是「三身」的內在聯系（見『大智度論』卷四八）。名身是「施設象名，顯示諸有」（『楞伽經』卷四）的。『大乘義章』卷一指出：「以名呼法（事物），法隨名轉，方有諸法種種差別，假名故有，是故諸法說為假名」。這就是說，詞匯是標記種種事物概念的符號系統——假名。作為符號的名身，並不完全等於事物本身。如「火」是名，本身無熱之用，故曰「假

名」。佛家的「假名」說，揭示了名實辨證關係，猶如『莊子逍遙遊』所說：「名者，實之賓也。」作為概念的名身，其對象是萬事萬物，前者是主觀的，而後者是客觀的；所謂「相為所詮，而名為能詮也」（『楞伽經』）。『成唯識論』卷八指出名身的內容可以分為兩大類，而表達抽象概念的「表義名言」和表達具體事物的「顯境名義」。名身不但有「隨物合成」的本義，而且有『隨事轉用』的引申義（見『大唐西域記』）。『瑜伽師地論』卷十五指出，一個規範的「假名」，應該具備「相應」、「義善」和「輕易」等要素。因明學認為，名身是感覺的抽象和綜合，即從「現量」而來的「比量」。詞語的作用是表達、交流，確切地說，屬於「為他比量」。因明的三相說又指出了名身的內涵和外延的劃分。詞的內涵，必然包含它所應有的一切性質和功能，即「遍是宗法」。上位概念必然包括所有的下位概念，即「同品定有」。不同類的種屬，必然互不相容，即「異品定無」。（見『因明入正理論』）

關於合成詞的構造和詞滙間的關係，佛家有「六離合釋」。其中，有五種構詞分析：

（1）持業釋。從體用關係立名。如「藏識」，「識」是「藏」之體，「藏」是「識」之用。又如「發電機」，「機」是物體，而「發電」則是該「機」的功用。

（2）依主釋。從主從、依正關係立名。如「眼根」，由「眼」得「根」，「眼」是主，「根」是從。又如「器界」，因「器」立「界」，「器」是正，「界」是依。

（3）有財釋。從所具內涵立名。如「覺者」，「覺」為「者」之「財（內涵）」；「唯心論」，「唯心」為「論」之「財」。

（4）相違釋。從聯合關係立名。如「微妙」、「神通」，系由相對的同義詞根構成；如「生災」、「慶欣」，系由相反的反義詞根構成。

（5）帶數釋。從標數概括立名。如「三學」（戒、定、慧），「五蘊」（色、受、想、行、識）。當然，有些詞滙能兼數

釋。「六離合釋」還有兩種是表示詞滙間的關係的：

（一）鄰近釋。表示同義關係。如「慧」——「念處」，「道」——「趣」，「泥洹」——「涅槃」。

（二）相違釋（與構詞法的相違釋有區別）。表示反義關係。如「空」——「假」，「煩惱」——「菩提」，「平等」——「分別」。

關於詞滙的表釋形式，佛家有遮、表二詮之說，即否定式和肯定式。『禪源諸詮集都序』卷三謂：『遮謂遣其所非，表謂顯其所是……如說鹽，云「不淡」，是遮，云「鹹」是表；說水，云「不乾」是遮，云「濕」是表。』佛家以「破執」為宗，慣用否定式的辯證思維。如「不二」、「不但空」、「不動解脫」，「非有」、「非非想」、「非色非心」，「無明」，「無生忍」、「無住涅槃」等。繼承中觀學派的三論宗乾脆以「八不中道」為標榜，即不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不出。因此，否定式的遮詮在表達佛教概念上至為重要。

在分析佛教詞滙的組成之前，必須指出，隨着佛經的傳譯，產生了許多新的普通詞滙。這些語詞不屬於專科詞範疇，有些直到今天還是常用詞。我們不妨例舉若干最早出現在經籍中並且沿用至今的語詞：

希望 譴責（『大品般若經』）

贊助 享受 評論（『佛本行集經』）

充足 消化（『涅槃經』）

儲蓄 厭惡（『俱舍論』）

享福 愜意 援助（『五分律』）

控告 傲慢 機會（『大智度論』）

至於上文所舉「世界」、「實際」、「煩惱」等。因有宗教內涵，仍應視作專科詞。在敦煌變文中，也保存了不少俗語方言（見蔣禮鴻『敦煌變文字義通釋』）：

作者（行家） 排打（賞玩） 惡發（發怒）

立地（立刻） 頭頭（事事物物）

佛教語與普通詞滙之間，有着互相影響的轉化關係，我們可

以概括爲承上轉化，啓下轉化和承上啓下轉化三類。

(一) 承上轉化。即普通語詞的佛教專科化，猶如「舊瓶裝新酒」。例如：

法——『荀子·非相』：「聖王有百」，吾孰法焉？」佛家借以意譯 Dharma，即教說、規範，亦泛指一切事理。

空——『後漢書·陳蕃傳』：「田野空，朝廷空，倉庫空。」

佛家借以謂因緣和合，無我無常；義近「幻」、「假」。如『中論·觀業品』：「雖空而不斷，雖有而不常。」

聲聞——本指名譽。『韓非子·內儲說上』：「子聞寡人之聲聞，亦何如焉？」佛家借以譯指聞佛聲教而悟入四諦的小乘聖者。

作業——『史記·高祖本紀』：「不事家人生產、作業。」佛家借以意譯 Karma，特指能引生果報的身口意活動。

(二) 啓下轉化。即佛教專科詞的語詞化，例如：

實際——『智度論』卷三二：「實際者，以法性爲自證。」今則泛謂客觀現實、實踐。

真空——『行宗記』卷一：「真空者，即滅諦涅槃。」今則以蕩然無物爲真空。

正宗——『雲峯悅禪師語錄序』「不受燃燈記蔽，自提三印正宗。」後則泛謂學業、技藝之嫡傳者。

種子——法相宗指藏識中能引生現行法的功能。後特指植物的種子。今更有其他比喻義。

變相——原指表現佛經故事的圖畫。今則猶言「換湯不換藥」；即改變形式而不改變內容。

(三) 承上啓下轉化。即普通語詞轉化爲佛教專科詞，又轉化爲新的普通語詞。該類詞匯，體現出肯定——否定——否定之否定的辯證運動。例如：

同居——古指家庭中尚未分家的兄弟等，猶言同籍、同財。『漢書·惠帝紀二』：「今居六百石以上父母妻子與同居。」天台宗借以指凡聖雜居的國土，爲四佛土之一。今則特指男女兩性結合的共同生活。

西方——古代泛指日落的方向。『詩·邶風簡兮』「彼美人兮，西方之人兮。」淨土宗專指彌陀淨土。今多特指歐美諸國。以上，從三個方面分析了佛教語與普通語詞的關係。這種分類還是比較概畧的。實際上，兩者間的引伸、轉化關係還要複雜些。

從來源分，漢語中的佛教專科詞可以分爲三大類，即借詞、譯詞和自造詞。

(一) 借詞。佛教東漸，輸入了許多新概念。漢語固有的詞匯系統既無法表達這些新概念，而譯師又難以用意譯法創造恰如其分的新詞匯；於是，就產生了從胡梵諸語而來的借詞：

南無 Namas 悉曇 Siddham 羅睺羅 Rāhula

波羅蜜多 Pāramitā

阿耨多羅三藐三菩提 Anuttarasamyaksambodhi 當時，已經

知道運用省音的譯式，如：

佛 Buddha 禪 Dhyanā 劫 Kalpa 菩薩 Bodhisattva

瑜伽 Yogācāra

佛經初傳中土，多是西域胡本。由梵轉胡，由胡轉漢，譯音難免失真過甚。況且西域諸國語言繁多，譯師或爲胡僧，或爲梵僧，或雖爲漢僧而受各自方言的影響，因此，梵音「訛譯」的現象間有發生。只是沿用已久，也就約定俗成了：

韋馱 Skanda 和尚 Vpādhyaṅga 由旬 Yojana

此外，還有有梵漢並舉的借詞。此類實爲音譯和意譯的混合物，如今之「卡片」、「啤酒」、「冰淇淋」。例如：

帝釋 星宿 無餘涅槃 懺悔 禪定 須彌山 娑婆世界

(二) 譯詞。佛教詞匯中，以意譯者爲大宗：

法 漏 藏 法身 等流 輪迴 異熟果 無表色

滅受想定 成所作智

音譯和意譯的對象都是外來的新概念。然而，相對地說，譯詞不如借詞那樣令人感到隔膜，比較符合本民族的語言習慣。因此，在可能的情況下，譯師自然要多用意譯而少用音譯了。某些佛教借詞，就漸次爲譯詞所替代：

毗奈耶——律 檀那——布施 摩訶衍那——大乘
不過，這種現象也不是絕對的。不少佛教語，當初有音意兩譯：

般若——智慧 南無——歸敬 菩提——覺悟

陀羅尼——總持 菩薩——覺有情、開士

問題在於，譯詞與固有概念間的差異較大，無法完全取而代之。上文講到的「五種不翻」，即是針對這個問題的。

(三)自造詞。在漢僧講經布道、著書立說以及佛教社會化的過程中，新造了大量中國式的佛教詞匯，例如：

狂慧 判教 蓮社 不真空 兼中到 一念三千 事理無碍

此類詞匯，以禪宗最爲能產。禪宗是中國自創的佛教大宗。它不提倡窮經析義，而以「直指人心」，頓悟言外之旨爲要。因此，禪師多以旁敲側擊、譬喻借指爲方便，啓迪學人，所謂「門機鋒」、「參話頭」。恰恰是標榜「不立文字」的禪宗，留下了汗牛充棟的語錄和膾炙人口的詞匯，大量源於禪宗的詞匯，以其通俗、生動，而爲社會人士所樂用，表現出經久不衰的活力。試舉數例：

本來面目——『壇經·行由品』：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？」後泛指原貌。

心心相印——唐裴休『圭峯定慧禪師碑』：「心心相印，印印相契。」今喻情投意合。

打成一片——『碧巖錄』卷六：「長短好惡，打成一片；一拈來，更無異見。」今引伸爲關係融洽。

迴光返照——『臨濟錄』：「你言下便自迴光返照，更不別求，知身心與祖佛不異。」今則轉指垂死時短暫興奮的現象。

佛教詞匯中，還有四種形式是值得重視的，即簡縮式詞匯，多義和同義詞匯，典故性詞匯以及比喻性詞匯。

(一)簡縮式詞匯。又可分爲兩類：

(1)標數概括式。即「六離合釋」中的「帶數釋」，又稱爲「名數」。此類詞匯均以標數概括同類概念，在經籍中俯拾皆是；有實數概括，也有泛數概括：

一實 二門 三學 四諦 五戒 六度 七善

八識 九居 十如 三皈依 四照用 七覺支

八正道 十法界 十八界 十二因緣 三十七道品

九十六種外道 五時八教 百界千如 三千大千世界

(2)並列概括式。即兩個或兩個以上的相類相對概念的結合。它祇是簡單相加，不包括「相違釋」中表達抽象概念的那一部分內容。例如：

依正(依報+正報) 性相(性宗+相宗) 金胎(金剛

界+胎藏界) 魔外(魔羅+外道) 頓漸(頓教+漸教)

顯密(顯教+密教) 空假中(空諦+假諦+中諦) 苦集

滅道(苦諦+集諦+滅諦+道諦)

還有若干詞匯。在並列概括後，再加上一個共有的中心詞根：

黑白業(黑業+白業) 染淨法(染法+淨法)

(二)多義和同義詞匯。即辯機『大唐西域記贊』中所說的「一言貫多義」和「一義綜多言」。了解這兩類關係，有助於在不同的佛學語言環境中，準確地辯析詞義，免致混淆概念。

(1)多義詞匯。即一言多義，同中有異。例如：

本師——▲教主釋尊。▲業師。

印——▲手印。法德的標誌。▲法印。教理之決定者。

中道——▲法相唯識。▲三論八不。▲天台實相。▲華嚴法界。

法藏——▲法性。即如來藏。▲教法。▲經藏。▲菩薩名。

指彌陀因位者。▲華嚴祖師賢首。

(2)同義詞匯。即一義多言，異中有同。例如：

娑婆——索訶、能忍、堪忍。

印度——天竺、申毒、身毒、賢豆。

極樂——安樂、安養、蓮邦、樂邦、須摩提。

生空——我空、人空。

緣覺——辟支、獨覺。

(三)典故性詞匯。該類內涵豐富，表現力強；不明其典，即不得其解。例如：

指月——典出『楞嚴經』卷二：「如人以手指月示人，彼人

因指當應看月。」喻開權顯實，因方便而悟實相。

天女散華——典出『維摩經·觀衆生品』。謂天女現身維摩丈室，散花以試探菩薩、聲聞的修行。後有比喻義。

赤髭白足——典出『高僧傳』卷二、卷十。耶舍髭赤，精於『毗婆沙論』；曇始足白行高，人稱白足和尚。後因以指高僧。

面壁——典出『五燈會元』卷一：「達摩」寓止於嵩山少林寺，面壁而坐，終日默然，人莫之測，謂之壁觀婆羅門。」後有轉換義。

拈花微笑——典出『聯燈會要』卷一、『釋氏稽古畧』卷一。謂靈山會上，世尊拈花，大衆愕然，唯有迦葉微笑，因付正法眼藏。後因以泛指默契、會心。

（四）比喻性詞滙。佛教是很善於運用比喻的，正如『法華經·方便品』云：「種種譬喻，廣演言教。」對於這些比喻性的詞滙，不可執以爲實解。例如：

乘——喻佛陀的教法，謂此教法猶如大車能運載煩惱衆生至於解脫的彼岸。

火宅——喻三界，即衆生輪迴之所。『法華經·譬喻品』：「三界無安，猶如火宅，衆苦充滿，甚可怖畏。」

法輪——喻法寶，即佛、法、僧三寶之一。『止觀輔行傳弘訣』卷一之二：「輪具二義，一者轉義，二摧敗義；如王輪寶，能壞能安。法輪亦爾，壞煩惱怨，安住諦理。」

半字·滿字——多喻小乘、大乘。『涅槃經』卷八：「半字者，皆是煩惱言說之本，故名半字；滿字者，是一切善法之根本也。」

龜毛兔角——喻有名無實。『智度論』卷十二：「如龜毛兔角，亦但有名而無實」。

總之，佛教不但在思想上、而且在語言上深刻地影響了中國的文化學術。僅在語言學方面，它就留下了豐富的音義專著，大有可供發掘的寶藏。本文對佛教詞滙的研究僅是初步的。如果由此而引起語言學界對佛教語言的重視和深入探索，那是筆者至感欣慰的。

（上接第5頁華嚴宗的相即邏輯）

就單提事法界與理法界言，都無與於相即相入的思考。相即相入祇表現於理事、事與事的關係中，這即是理事無礙法界與事事無礙法界。理事無礙法界是理事互爲條件，互相限制；理是事的理，事是理的事；因而全理是事，全事是理。沒有在事的理之外的其他的理，也沒有在理的事之外的其他的事。用邏輯語言來說，理與事在外延上是等同的。這是理與事的相即相入。事無礙法界則是個別的事象通過共同的空理而互相關連起來。這是事與事的相即相入。這時的理，不是作爲與事相即相入的對象，而是作爲事與事的相即相入的形而上的依據⑦。

此處我們可有兩種相即相入的關係：一是理與事的相即相入，一是事與事的相即相入。

從邏輯語法來說，事法界是個別的主詞；理法界是普遍的謂詞；理事無礙法界是普遍的謂詞與個別的主詞相互依附而可能，兩者互爲對方的必要條件而不可分；事事無礙法界是所有個別的主詞通過共同的普遍的謂詞而互相關連起來。祇有後二者才說相即相入。就大緣起陀羅尼法作爲華嚴宗的最終構想來說，相即相入基本上還是指向事事無礙法界。

附 註

① 「大正藏」卷四五頁五〇三中。

② 同上。

③ 美國學者 Francis H. Cook 譯「相即」爲 Mutual identity，即相互等同，這是錯的。參看他所著 Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra (The Pennsylvania State University Press, 1977, P. 140)。

④ 「大正藏」卷四五頁五〇三中。

⑤ 「大正藏」卷三五頁一二四中。

⑥ 「大正藏」卷三五頁一二四中。

⑦ 宗密的「注華嚴法界觀門」謂：「一、事法界，界是分義；一一差別，有分齊故。二、理法界，界是性義；無盡事法，同一性故。三、理事無礙法界，具性分義，性分無礙故。四、事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。」（「大正藏」卷四六頁六八四中、下）



「大智度論」集粹之廿二

菩薩應修十想十智

智 銘

十想是：無常想、苦想、無我想、食不淨想、一切世間不可樂想、死想、不淨想、斷想、離欲想、盡想。

十想爲滅淫欲等三毒，其與九想之分別，前（二一）節已作比較論述。

一切行法，何故或時名爲智？或時名爲念，或時名爲想？蓋初習善法，爲不失故，但名念。能轉相、轉心，名爲想。決定知無所疑，則名爲智。以下分別說十想：

無常想：

觀一切有爲法無常，智慧相應相，是名無常想。一切有爲法無常者，新新生滅故，屬因緣故，不增積故。生時無來處，滅亦無去處是故名無常。二種世間無常：一者、衆生無常。二者、世界無常。故說無常。世間轉壞，如風中燈，如險岸樹，如漏器盛水，不久空竭。如是一切衆生及衆生住處，皆無常故名爲無常。

菩薩以衆生著常顛倒，受衆苦，不得免生死。行者得是無常想，教化衆生言：諸法皆無常，汝莫著常顛倒，失行道時！諸佛上妙法，所謂四真諦，四諦中苦諦爲初，苦四行中，無常行爲初。以是故，菩薩行無常想，並具足無常想。

所謂具足無常想，應觀有爲法念念生滅，如風吹塵，如山上水流，如火焰隨滅。一切有爲法，無牽無強。不可取，不可著，爲如幻、化，誑惑凡夫。因是無常得入空門，是空中一切法不可得故，無常亦不可得。所以者何？一念中，生、住、滅不可得；生時不得有住、滅，住時不得有生、滅，滅時不得有生、住。生、住、滅相，性相相違故無。是無故無常亦無。

復有二種觀無常相：一者、有餘。二者、無餘。如佛說一切人物滅盡，唯有名在，是名有餘。若人物滅盡，名亦滅，是名無餘。復有二種觀無常相：一者、身死滅盡，二者、新新生滅。

佛言：是諸功德，皆是趣涅槃分。若觀諸法無常，是爲眞涅槃道。如是等種種因緣故，諸法雖空而說是無常想。無常想即是聖道別名。佛種種異名說道：或言四念處，或言四諦，或言無常想。如經中說：善修無常想，能斷一切欲愛、色愛，無色愛，掉、慢、無明盡，能除三界結使。以是故，即名爲道。

是無常想，或有漏、或無漏，正得無常是無漏，初學無常是有漏。摩訶衍中，諸菩薩心廣大，種種教化一切衆生故，是無常想亦有漏、亦無漏。若無漏在九地，若有漏在十一地。緣三界，五受衆。四根相應，除苦根。凡夫、聖人得。如是等種種因緣，說無常想功德。

苦想：

苦想者，行者作是念：一切有爲法無常故苦。諸法雖無常，愛著者生苦，無所著者無苦。苦有二種：一者、身苦，二者、心苦。諸聖人以智慧力故，無復憂愁、嫉妬、瞋恚等心苦。已受先世業因緣四大造身，有老、病、饑、渴、寒、熱等身苦。於身苦中亦復薄少，如人了了知負他債，償之不以為苦。若人不憶負債，債主強奪，瞋惱生苦。

凡夫人受苦時，心生愁惱，為瞋使所使，心但向五欲。如佛所說：凡夫人除五欲外，不知更有出苦法，於樂受中，貪欲使所使。不苦不樂受中，無明使所使。凡夫人受苦時，內受三毒苦，外受寒熱、鞭杖等。如人內熱盛，外熱亦盛。如經說：凡夫人失所愛物，身、心俱受苦，如二箭雙射。諸聖賢人無憂愁苦，但有身苦，更無餘苦。五識相應苦，及外因緣杖楚、寒熱等苦，是名身苦、餘殘名心苦。有爲無漏法，不着故非苦。聖人身是有漏，有漏法則苦。是末後身所受苦，亦微少。

無常即是苦，為五受衆故說。道雖作法故無常，不名為苦。所以者何？是能滅苦，不生諸着，與空、無我等諸智和合故，但是無常而非苦。佛取涅槃時，阿難等諸未離欲人，未善修八聖道故，皆涕泣憂愁，諸離欲阿那含，皆驚愕。諸漏盡阿羅漢，其心不變，但言世間眼滅疾，以得道力故，雖從佛得大利益，知重佛無量功德而不生苦。以是故，知道雖無常，非苦因緣故，不名為苦，但五受衆是苦。何以故？愛著故，無常敗壞故。

佛所以說有三種受：苦受、樂受、不苦不樂受者，是五受衆一切皆苦，凡夫人四顛倒因緣，為欲所逼，以五欲為樂。如人塗瘡，大痛方息，故以為樂，瘡非樂也。佛說三種受，為世間故，於實法中非是樂也。若五受衆實有樂，何故佛說：滅五受衆為

樂！隨其所嗜，樂心則生樂無定也。樂若實定，不待心著，如火實熱，不待着而熱也。以樂無定，故名為苦。世間顛倒樂，能得今世、後世無量苦果報，故名為苦。如是等種種分別苦，名為苦想。

無我想：

無我想者：苦則是無我。所以者何？五受衆中盡皆是苦，苦想無有自在，若無自在，是則無我。若有我自在者，不應令身有苦。

我不可得故無我。一切法有相故則知有我，如見烟覺熱，故知有火。於五塵中，各各別異，故知有情。種種思惟籌量諸法故，知有心心數法。此我無相故，知無我。五受衆以有出入氣，認是我相，視瞰、壽命心，苦、樂、愛、憎、精勤等，是我相。若無我，誰有是出入息，視瞰、壽命心，苦、樂、愛、憎、精勤等？當知有我，在內發動故。壽命心亦是我法，若無我如牛無卸，有我故能制心入法，不為放逸，若無我者，誰制卸心？受苦榮者是我，若無我者，為如樹林，則不應別苦樂。愛、憎、精勤亦如是。我情細微，不可以五情知，因是相故，可知為有——「我」。殊不知，是諸苦、樂、愛、憎、精勤、視瞰、壽命心等相，皆是識相，有識則有出入息，視瞰、壽命等。若識離身則無。如「我」常徧故，死人亦應有視瞰、出入息、壽命等。

出入息是色法，隨心風力故發動，此是識相非我相。壽命是心不相應行，亦是識相。若入無心中（註：無心定者，謂心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。）或睡無夢時，息亦出入，有壽命，斯時，識雖暫無，不久必還生，識不捨身故。有識時多，無識時少，是故名識相。如人出行，不得言其家無主。苦、樂、愛、憎、精勤等，是心相應，共緣，隨心行。心有故便有，心無故便無。以是故，是識相非我相。

若有我者，我有二種：若常、若無常。若我是常，則無後身，常不生故，亦無解脫，亦無忘無作，以是故，當知：無作罪福者，亦無有受者。捨我及我所，然後得涅槃。若實有我者，不應捨我心，若我無常者，則應隨身滅。如大岸隨水，無有罪福。因

此，我及知者、不知者，作者不作者，如檀波羅蜜中說，不得是我相故，知一切法中無我。若知一切法中無我，則不應生我心，若無我，亦無我所心。我、我所離故，則無有縛，若無縛則是涅槃。是故，行者應行無我想。

無常、苦、無我者，名為三事，實為一事，所謂受有漏法。觀門分別故，有三種異：無常行相應，是無常想。苦行相應，是苦想。無我行相應，是無我想。無常不令入三界，苦令知三界罪過，無我則捨世間。無常生厭心，苦生畏怖，無我拔出令解脫。無常者，佛說五受眾是無常。苦者，佛說無常則是苦。無我者，佛說苦即是無我。無常者，佛說五受眾盡滅相。苦者，佛示如箭入心相。無我者，佛示捨離相。無常者示斷愛，苦者示斷我習慢，無我者示斷邪見，無常者遮常見。苦者遮今世涅槃樂見，無我者遮著處。無常者，世間所可著常法是。苦者，世間計樂處是。無我者，世間所可計我牢固者是。是為三想分別相。無我想緣攝種種，如苦想中說。

食厭想：

食厭想者，觀是食從不淨因緣生：如肉從精血水道生，是為膿虫住處，且厨人汗垢，種種不淨。若著口中，腦有爛涎二道流下，與唾和合，然後成味，其狀如吐，從腹門入。地持、水爛、風動、火煮，如釜熱糜，滓濁下沉，清者在上。滓濁為屎，清者為尿。腰有三孔，風吹膩汁，散入百脈，與先血和合，凝變為肉。從新肉生脂、骨、髓，從是中生身根。從新舊肉生五情根，從此五根生五識，五識次第生意識，分別取相，籌量好醜。然後生我、我所心等諸煩惱，及諸業罪。觀食如是本末因緣，種種不淨。知內四大與外四大無異，但以我見故，強為我有。

復次，思惟此食，墾植耘除，收穫揉治，舂磨淘汰，炊煮乃成，用功甚重。計一鉢之飯，作夫流汗集合，量之食少汗多。此食作之功重，辛苦如是，入口食之，即成不淨，無所一直，宿昔之間，變為屎尿。本是美味，人之所嗜，變成不淨，惡不欲見。行者自思：如此弊食，我若貪著，當墮地獄噉燒鐵丸。從地獄出，當作畜牲：牛、羊、駱駝，償其宿債。或作豬狗，常噉糞除。

如是觀食，則生厭想。因食厭故，於五欲皆厭。行者著是飲食，歡喜樂噉，見真好色細滑，香美可口，不觀不淨，後受苦報，悔將何及？若能觀食本末如是，生惡厭心，因離食欲，四欲皆捨，於欲界中樂，悉皆捨離。斷此五欲，於五下分結亦斷。如是等種種因緣惡罪，不復樂著，是名食厭想。

一切世間不可樂想：

一切世間不可樂想者，若念世間色欲滋味，車乘、服飾、廬觀、園宅，種種樂事，則生樂想。若念世間眾惡罪事，則心生厭想。何等惡事？惡事有二種：一者、家生。二者、土地。家生有八苦之患：生、老、病、死、愛別離、怨憎會、所求不得、畧而言之，五受眾苦。家生之罪，淫欲多故，不別好醜，不隨父母師長教誨，無有慚愧，與禽獸無異。瞋恚多故，不別輕重，瞋毒狂發，乃至不受佛語，不欲聞法，不畏惡道，杖楚橫加，不知他苦。入大閻中，都無所見，愚癡多故，所求不以道，不識事緣，如犂（犂牛）角求乳。無明覆故，雖蒙日照，永無所見。慳貪多故，其舍如冢，人不向之。憍慢多故，不敬賢聖，不孝父母，憍逸自壞，永無所直。邪見多故，不信今世、後世，不信罪福，不可共處。如是等種種煩惱多故，弊敗為無所直。惡業多故，造無間罪，或殺父母，或傷害聖賢，或要時榮貴，讒賊忠貞，殘害親戚。世間家生，善妙者少，弊惡者多。或時雖有善行，貧賤鄙陋。或雖富貴端正，而所行不善。或雖好布施，而貧乏無財。或雖富有財寶，而慳惜貪著，不肯布施。或見人有所思，默無所說，便謂憍高自畜，不下接物。或見好下接物，恩惠普潤，便謂欺誑詭飾。或見能語善論，便謂恃是小智以為憍慢。或見質直好人，便共欺誑調捉。引挽凌易。或見善心柔軟，便共輕凌蹋蹴，不理遇。若見持戒清淨者，便謂所行矯異，輕賤不數。如是等家生弊惡，無一可樂。

土地惡者，一切土地，多哀無告，寒熱饑渴，疾病惡疫，毒氣侵害，老病死畏，無處不有。身所去處，眾苦隨之，無處得免。雖有好國，豐樂安隱，多為諸煩惱所惱，則不名樂土。一切皆有二種苦，身苦、心苦，無國不有。

衆生、土地有如是惡，思惟世間無一可樂。欲界惡事如是，上二界死時、退時、大生懊惱，甚於下界。

死想，不淨想、斷想、離想、盡想。

死想者，如死念中說。不淨想者，如身念處中說。斷想、離想、盡想者，緣涅槃相，斷諸結使故，名斷想。離結使故，名離想。盡結使故，名盡想。

如是說十想已。下說十一智：

十一智是：法智、比智、他心智、世智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、如實智。

法智者：欲界繫法中無漏智，欲界繫因中無漏智，欲界繫法滅中無漏智。爲斷欲界繫道中無漏智，及法智品中無漏智。

比智者：於色、無色界中，無漏智亦如是。

他心智者：智欲界、色界繫見在他心心數法，及無漏心心數法少分。

世智者：諸有漏智慧。

苦智者：五受衆無常、苦、空、無我，觀時得無漏智。

集智者：有漏法因：因、集、生、緣。觀時無漏智。

滅智者：滅、止、妙、出，觀時無漏智。

道智者：道、正、行、達，觀時無漏智。

盡智者：我見苦已，斷集已，盡證已，修道已，如是念時，無漏智慧見明覺。

無生智：我見苦已不復更見，斷集已不復更斷，盡證已不復更證，修道已不復更修。如是念時，無漏智慧見明覺。

如實智者：一切法總相、別相，如實正知，無有罣礙。是法智緣欲界繫法，及欲界繫法因，欲界繫法滅，爲斷欲界繫法道。比智亦如是。

世智：緣一切法。

他心智：緣他心有漏、無漏心心數法。

苦智、集智：緣五受衆。

滅智：緣智、緣盡。

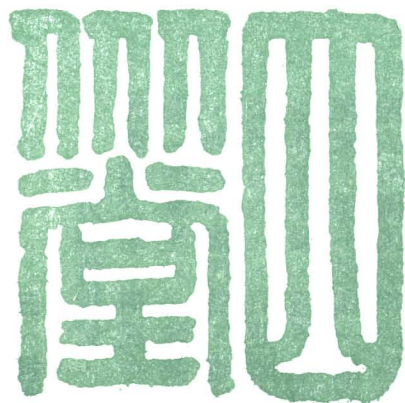
道智：緣無漏五衆。

盡智、無生智：俱緣四諦。

十智者，一有漏，八無漏，一當分別：他心智，緣有漏心是有漏，緣無漏心是無漏。法智，攝法智及他心智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智少分。比智亦如是。世智，攝世智及他心智少分。他心智，攝他心智及法智、比智、世智、道智、盡智、無生智少分。苦智，攝苦智及法智、比智、盡智、無生智少分。集智、滅智，亦如是。道智，攝道智及法智、比智、他心智、盡智、無生智少分。盡智，攝盡智及法智、比智、他心智、苦智、集智、滅智、道智少分。無生智亦如是。九智，八根相應，除慧根、憂根、苦根。世智，十根相應，除慧根。法智、比智、苦智，空三昧相應。法智、比智、滅智、盡智、無生智，無相三昧相應。法智、比智、他心智、苦智、集智、道智、盡智、無生智，無作三昧相應。法智、比智、世智、苦智、盡智、無生智、無常想、苦想、無我想相應。世智，中四想相應。法智、比智、滅智、盡智、無生智，後三想相應。

法智緣九智，除比智。比智亦如是。世智、他心智、盡智、無生智，緣十智。苦智、集智，緣世智及有漏他心智。滅智不緣智。道智緣九智，除世智。法智、比智十六相。他心智四相：苦、集、滅、道，各各四相。盡智、無生智、俱十四相，除空相、無我相。煖法、頂法、忍法中，世智十六相。世間第一法中，世智四想，除無相。初入無漏心，成就一世智。第二心增苦智、法智。第四心增比智。第六心增集智。第十心增滅智。第十四心增道智，若離欲者增他心智。無學道增盡智。得不壞能脫增無生智。永無漏心中不修智。第二心中現在、未來修二智。第四心中現在修二智，未來修三智。第六心中現在、未來修二智。第八心中現在修二智，未來修三智。第十心中現在、未來修二智。第十二心中現在修二智，未來修三智。第十四心中現在、未來修二智。第十六心中現在修二智，未來修六智，若離欲修七智。須陀洹欲離欲界結使，十七心中修七智，除他心智、盡智、無生智。第九解脫心中修八智，除盡智、無生智。信解人轉作見得，雙道中修六智，除他心智、盡智、無生智、世智。

（下轉第39頁）



佛說往生要義

智 銘

一個世界或一個世界的某一時段，祇能有一佛出世，如我們這個娑婆世界是釋迦牟尼佛，西方極樂世界是阿彌陀佛。真正說來，成佛是件不容易的事，不是具有特別福德、智慧、善根的人，是很難在現世界、現生命成佛的。

但是，「學佛！」、「學佛！」，每個佛教徒修學佛法，最終的目的，當然是希望成佛，而成佛又是這麼的不容易，有些修行人的心，可能會退轉，雖不退轉，也因生命無常、世壽短促，修不了多久，就會遇到「死」的降臨，這麼一來，豈不使人感到失望和悲傷。

所有的佛都是慈悲的，他們早就知道衆生有這麼一道難關，所以代表衆生找出了一個圓滿昇進的辦法，就是要將娑婆世界的上進衆生，使他們在消除罪惡之後，昇進到西方極樂世界去繼續深造。

一般青年學生要想升入某個高級的學校深造，必須具備那所學校招生的標準，經過入學考試，符合標準的才允許入學深造。西方極樂世界也是一樣的，阿彌陀佛雖然沒有限制昇進的名額，可以萬人修萬人去，但標準還是有的。要符合怎樣的標準才能昇進到極樂世界去深造呢？釋迦牟尼佛在「阿彌陀經」、「無量壽經」、「觀無量壽經」內說得很詳細，現在分別地來看看昇進西方極樂世界的標準吧。

一、阿彌陀經要義

一、極樂的意義

西方極樂世界的「極樂」，並不是這娑婆世界所認為的聲、色、犬、馬；吃、喝、玩、樂。而是另有其意義的。如「無量清淨土」、「無量光明土」、「無量壽佛土」、「蓮華藏世界」、「密嚴國」、「隋泰國」……等等。「西方極樂世界」的梵文名字叫「須摩提」，照中文翻譯是「妙樂」的意思。因此，由上面列舉的名字看來，西方極樂世界是非常清淨的、光潔的。其間只有善而沒有惡和苦的，所以西方世界才被稱之為「極樂」或「妙樂」。經上說：「其國衆生，無有衆苦，但受諸樂，故名極樂。」

極樂國土裏都是德行很高的菩薩、聲聞等類的聖賢善知識，是不會有帶惡的凡夫俗子往生其間的。因為帶惡的凡夫俗子，具有貪、瞋、癡三毒之惡，有了這三毒之惡，在生時，必須接受生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五陰盛等的苦報，臨命終了以後，還要接受六道之輪迴之報。在所有的惡業未消盡之前，他怎能往生西方極樂世界呢？因為那邊沒有「衆苦」也沒有「衆惡」呀！

二、蓮華的意義

西方極樂世界有七個很大的蓮池，池中可出生青、黃、赤、白的蓮華。在我們這娑婆世界所生的蓮華，是非常潔淨的，它出污泥而不染。有誰能在初開的蓮蕊中看到過污染的東西呢？如果有的話，那也只是華開了以後，因其他因緣（如風吹塵沙）所染，蓮華的本身是不曾有「塵染」的。娑婆世界的蓮華尚且潔淨無染，那末，清淨國土所生的蓮華會有污染嗎？是絕對不可能有的。

娑婆世界若有一衆生，發心念佛而至「一心不亂」惡業消盡時，西方極樂世界的蓮池中，將會生出一朵蓮華。等到念佛的衆生臨命終時，阿彌陀佛和觀世音菩薩、大勢至菩薩，就會來接引他，由蓮華內往生極樂世界。從此就壽命無量，享受極樂，永不退轉了。

若念佛的衆生，不能一心不亂，念到中途，口念而心不念，或口念而身、心行惡、不淨，那末，極樂世界蓮池中爲他而開的蓮華，就會萎縮、凋謝。因此，他臨命終時，即使佛、菩薩慈悲，想要度他到極樂世界去，他也無蓮華爲緣而出生呀！「佛度有緣人」，若自己不造被度之緣，佛、菩薩又怎麼個度法呢？所以，只是口念而心不念，或口念而身、心行惡、不淨，是不可能往生西方極樂世界的，因爲世界上（任何世界），沒有「白吃的午餐」，俗世間說：「有一分耕耘，才有一分收穫」。極樂世界也是如此的。

三、極樂世界無惡道

西方極樂世界，是一個最清淨的國土，在那裏，佛說：「尚無惡道之名，何況有實？」依照佛陀的說法，在娑婆世界造了「惡」的衆生，一定要受「苦報」，這「苦報」是必須自己承受的，別人不能代替，也沒有人能逃避得了的。若娑婆世界造了惡業未消盡的人，只要臨命終時念十聲乃至一聲佛，就可以跑到西方世界去享樂，這不是破壞了「因果」律了嗎？若果真是如此的，那末！這不是與一般經濟犯罪者一樣，在詐取大量的金錢之後，跑去外國去享樂的情形差不多了嗎？經濟犯罪者逃去以後，尚且

法要設追捕他們回來接受法律的制裁，那末，在娑婆世界作了惡的人，豈可在極樂世界「逍遙法外」？所以，在娑婆世界作惡而未消盡的人，是逃不過「因果」律法的制裁的。

無量壽佛的四十八願中，其第十六願說：「設我得佛，國中天人，乃至聞有不善之名者，不取正覺」。連「不善」之名無量壽佛都不願聽到，他與觀世音菩薩，大勢至菩薩還會接引一個惡業未消的人往生極樂國土嗎？「種瓜得瓜，種豆得豆」，種豆而想得瓜，恐怕沒那麼容易。

四、驗收成果，才可往生

要想往生西方極樂世界的人，首先要發個願心。信、願、行、證是相輔相成的。有願心的人，必同時要有信心、善行、證悟。「信」，就是信佛所說、信有西方極樂世界。「願」就是發心、立志要往生到西方極樂世界去。「行」，就是修習去的方法，這方法就是一心念佛、一心不亂、懺悔業障、消除惡行。「證」是經文所說。凡具信、願、行條件的，一定會往生西方，「證」果蓮台。

五、惡業不可有，善業不可少

佛告訴我們說「不可以少善根、福德因緣，往生彼國。」這不是說得很明白了嗎？要想往生西方極樂世界的人，不但不能帶惡往生，善業、福德因緣還不能少哩！如果學佛的人，想以最低的代價，買到最好的貨品，天下那有這麼便宜的事？一個作惡多端，而在臨命終時念一聲佛，就想往生西方極樂世界去享樂、長壽，也沒有那麼便宜。所以，要往生西方極樂世界，必須要惡業消盡外，還要努力多造善業、廣集福德資糧。

善業、福德因緣越多，西方極樂世界蓮池中的蓮華，就開得越大，色彩越鮮麗，光芒越明亮。要多造善業、福德，就要靠「修」、「持」。「修」是修善，就是發菩提心念佛，修六度、行十善。「持」是持戒，持戒就是去十惡。俗語說：「除惡務盡」，這句話用在學佛人「持戒」方面，非常恰當。若學佛、念佛人，一面修善、念佛，而一面却又身、心惡業不消，則所修的善根、

福德因緣，就會爲惡因緣所對銷，吃力不討好，極樂世界就去不成了。

六、一心不亂

念佛！究竟要念到怎樣的程度，才符合往生西方極樂世界的標準呢？佛告訴我們說：「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……心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」學佛人「聞阿彌陀佛、執持名號」究竟要持多久，佛並沒有一定的限制，但是，却有一個特別的要件（法學名詞），那就是「一心不亂」和「心不顛倒」。

什麼是「一心不亂」呢？就是「執持名號」的心，不但不能思惡，甚至連一點雜念都不能有。因爲心頭有了雜念，就會「心生顛倒」，心有顛倒，則妄想亦隨之而生，惡行也隨之而至了。那末，執持名號的功德就報銷了，又得從頭念起。

學佛人要念到「一心不亂」，不是件太容易的事，不信的話，閉上眼睛試試看，就會發現這顆心，像汽水瓶倒出的汽水一樣，一個泡泡消滅了，一個泡泡又出來了。心也是一樣，一念過去了，一念又生出來了，要將念頭息滅而至一心不亂，要下很大的功夫。孔子說：「顏回三月不遺仁，其餘一日而已矣。」這麼看來，孔子的弟子們的善業、福德是很高的，一般人能夠一個小時不遺仁都辦不到，所以說，「一心不亂」、「心不顛倒」不是件容易事，不要把它看得太輕鬆了。

但是，也不要以為不容易就灰心喪志，不繼續念了。「一心不亂」是可以訓練出來的，一般大德們教我們句句念出來，口念佛、耳聞聲、心觀佛、止於定。若把整個的心放在佛號上面、佛身上面，不要片刻停住，不要有間斷的時間讓雜念滲進去，念到入定的境界，就能「一心不亂」、「心不顛倒」了。心不顛倒，惡業自然消盡了。所謂衣食、兒女、妻子、財富、壽命、人我、怨憎、瞋恚、愛欲、愚癡、譽毀等都不計較了。這才可以在臨命終時，蒙佛、菩薩接引往生。這麼看來，往生西方極樂世界，是可

以憑自己的力量做到的。天下無難事，只怕有心人。

二、無量壽經要義

一、製造往生極樂國的生因

我們生到這個娑婆世界來，是有「生因」的，這「生因」就是十二因緣。即無明、行、識、名色、六入（處）、觸、受、愛、取、有。這十個因緣是「生因」、「生」了以後，就有老、死、病、怨憎，愛別離，求不得，五陰盛等的八個「生報」——果。

如果要往生到西方極樂世界去，當然也要有「生因」，沒有「生因」爲緣，怎麼能往生呢？往生西方極樂世界有三輩生因。佛說：

「其上輩者：捨家棄欲而作沙門，發菩提心，一向專念無量壽佛，修諸功德，願生彼國，此等衆生，臨壽終時，無量壽佛與諸大眾，現其人前，即隨彼佛生其國。」

其中輩者……當發無上菩提心，一向專念無量壽佛，多少修善，奉持齋戒……其人臨終，無量壽佛，化現其身，光明相好，具如真佛，與諸大眾，現其人前，即隨化佛，往生彼國。

其下輩者：十方世界諸天人民，其有至心欲往彼國……當發無上菩提心，一向專念，乃至十念，念無量壽佛，願生其國……此人臨終，夢見彼佛，亦得往生。」

以上三輩往生的衆生，由佛陀的話語內，佛可曾答應過惡業未消的衆生，可以帶惡業往生極樂國土嗎？沒有！這三輩要往生的衆生，有一個共同的「生因」，即是「發無上菩提心」，什麼是「菩提心」呢？菩提心者，即是向淨信心（註：大日經疏一）。又維摩詰經說：「菩提心是菩薩淨土。」這麼說來，這三輩衆生，必須要具有「白」、「淨」的信心，才能往生「菩薩淨土」。還有其他的生因是「一向專念」、「以至誠心」等，由這看來，佛還允許衆生帶着惡業或其意識中潛藏惡業往生極樂國土嗎？

（未完）

中國佛教應往何處去？

——從現代世界佛教研究之動向談佛學教科書之時代意義

黃俊威

一、緒言

「中國佛教往何處去」這一個問題，正如在尋問有關中國人往何處去一樣，都是一個多麼令人悲痛惆悵而又該深切反省的一個沉痛問題！中國過往的傳統佛教，從魏晉南北朝以至於今天，都一直處於傳統的格義佛教路線，無怪乎林傳芳先生曾深切地指出：中國佛教實仍傳統格義佛教的延續。此話確是沒有說得太過，而事實上，中國人在吸收印度佛教的時候，在種種心態上確是有值得檢討和反省的地方。

首先，在佛教剛傳入中國之時，中國人普遍上是以老莊思想的心態來接受佛教，另一方面，佛教之傳入，其所採取的路線都是非常龐雜和混亂，故此，中國人在接受佛教的過程中，遂有千頭萬緒的感覺；而且，印度向來都是一個不重視歷史觀念的國家，其對歷史觀念之模糊，實在是其其他國家所罕見，所以，中國人在面對這些龐雜和混亂的佛教思想系統，都不免會產生很多系統上的困擾。因此，中國古代的佛教大德們，便祇能根據佛教經典文獻等資料當中，去設法推敲出佛教經典成立的過程，藉以確定其模糊之歷史觀念，因而也就有所謂「判教」的產生，如天台宗之「五時八教」^①，華嚴宗之「五教十宗」^②，也便是在這種要求底下所形成的產物，可是，從現今的歷史考據資料所顯示，實際上，在整個佛教經典的成立過程中，祇有阿含時才是真正屬於原始佛教時代，而其他各種各樣的大乘經典，則是在佛滅後六百年才絡繹產生，這正是現今佛教界的重大發現，有關這一點，我

們正要感激西方及日本學者們對於近代佛教歷史研究所作出的貢獻，同時這也是近代中國佛教界所應感到慚愧的地方。

二、西方人研究佛教之緣起

西方與印度之首次接觸，是始自公元前四世紀亞歷山大大帝（Alexander）入侵印度時期開始，同時也打開了印度歷史之序幕。到了十三世紀，馬可孛羅（Marco Polo）訪問印度，寫成了「馬可孛羅東遊記」，更加掀起了西方人士對神秘印度之嚮往。十五世紀時，適值西方工業革命風起雲湧之際，西方人對外擴張之野心正是興緻勃勃，當伐斯高·達伽馬（Vasco da Gama）之首次發現印度航線後，西方與印度之交往，更形趨頻密。當此之時，歐洲天主教因深受馬丁路德（Martin Luther）新教改革之嚴重打擊後，在歐洲更漸趨失勢，因此更有往東方國家尋找發展機會之急切期望，遂紛紛派遣傳教士前往印度一帶作佈教活動，同時亦携回了不少梵文及巴利文方面的資料，正式揭開了西方人士研究佛教學之濫觴。

十九世紀初期，英國駐尼泊爾公使荷德生（B. H. Hodgson 1800. - 94）於一八二六年，在「亞細亞研究」雜誌第四卷上，發表一篇報告，題為「尼泊爾及西藏語言、文學和宗教撮記」（*Notices of the Language, Literature and Religion of Nepal & Tibet*），把很多豐富的梵語聖典現存情況公諸於世，立刻使得歐洲的學術界為之震撼，荷德生於一八四八年辭去公職後，便專心致力於梵典的蒐集工作，嗣後將全部目錄發表，並於一八七四年出版

「尼泊爾和西藏的語言、文學宗教論」(Essays on the Language Literature and Religion of Nepal and Tibet)一書。荷德生所搜集得到的梵語聖典總達三百八十一部，這些稀世奇珍，以後便將之分贈給五個地方，接受最多的是巴黎亞細亞協會及佛教學者貝爾諾夫(Eugene Burnout, 1805 - 52)，這些梵文佛典在貝爾諾夫的主持下，有很多東方學的俊彥亦參加了研究工作，歐洲的佛學研究，乃頓呈生機！

在荷德生辭去尼泊爾公使職後約三十年間，一位英國公使館的附屬醫官達尼爾·萊特(Dr. Daniel Wright)於一八七三年至七十六年之間，在尼泊爾所蒐集得到的佛教及婆羅門教的古寫本八百五十部，其中佛教典籍竟達三百二十五部之多。這些珍本後送到劍橋大學教授邊道爾(Cecil Bendall)手中，並出版過佛教梵語寫本的目錄。隨後幾年有法國的西爾班·烈維(Sylvain Lévy, 1863 - 1935)，曾收有無著「大乘莊嚴論」的原本，而日本的河口慧海、神亮三郎、高楠順次郎等所蒐集得到的資料，都是從尼泊爾所發現的。

當貝爾諾夫專心從事新的研究工作後，即於一八三六年，曾刊出「一本名為『印度佛教史序論』(Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien)」一書，書中大致根據梵本介紹般若、華嚴、金光明、楞伽、法華及其他大乘經典的內容，此書出版以後，更奠定了歐洲佛教研究之基礎。

在貝爾諾夫門下所產生的，便是馬斯·米勒(Max Müller 1823 - 1920)，米勒是德國人，先在柏林學習梵語，再到巴黎成了貝爾諾夫的門下，專心研究黎吠陀(Rig - Veda)，後至倫敦任牛津大學教授。米勒不但是初期佛學研究領導者之一，同時亦是新興比較宗教學(Comparative Religion)和言源學(Philology)的權威學者，他最主要的貢獻，就是集歐洲佛學研究成果之大成③。

三、日本近代佛學研究路線之開展

在歐洲佛學研究漸露曙光之同時，正值是日本明治維新時代，自德川幕府退位後，明治天皇正致力於政治革新，大量輸入西

方文化，因而更嚴重影響到日本佛教生存之命運，曾一度有所謂「廢佛毀釋」的運動產生。同時，西方之基督教亦乘勢湧入，在各地創立教會學校，聲勢浩大，更使當時佛教之命運，幾陷於低潮狀態，佛教各宗人士，有鑒於此，亦有自強運動的產生，遂紛紛計劃創設佛教學府，大量培養人材，並大量派遣留學生遠赴歐美深造，把當時的梵文、巴利文等文獻回輸日本，再加以日本對我國漢文資料之充份掌握，遂奠定了近代佛學研究的豐碩成果！其中開拓日本近代佛學研究之三位著名學者，便是南條文雄、村上專精和高楠順次郎。

一八七六年，南條文雄抵達倫敦牛津大學授業於馬斯米勒(Max Müller)，研究比較宗教學及言源學(Philology)，南條文雄以研究梵語為職志，在牛津時，便致力於抄寫「翻譯名義集」、「佛所行讚」等梵語原典。至一八八〇年，由他校訂的梵文「阿彌陀經」與米勒的英譯本一併發表於「皇家亞細亞協會」(Journal of Royal Asiatic Society)雜誌上，接著又把「金剛般若經」、「無量壽經」、「阿彌陀經」、「般若心經」及「尊勝陀羅尼」的梵本，與米勒的名字共同出版，此舉已使得他在學術界漸露頭角，其中最使得他蜚聲歐洲學術界的最大原因，便是他曾編寫了一部由牛津大學出版的『大明三藏聖教目錄』(通稱南條目錄。A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhist in China and Japan, 1883)。

這是向歐洲學術界介紹漢譯三藏佛典內容的第一部書。

繼南條文雄後有高楠順次郎(一八六六一—一九四五)，高楠氏先於英倫牛津大學就學於米勒，並廣修言源學、印度文學、哲學、比較宗教學等。一八九五年赴德國基爾(Kiel)大學從歐爾登和多伊森(Paul Deussen, 1845 - 1919)教授研究吠陀文學、巴利語、奧義書。一九九六年再到萊比錫(Leipzig)大學攻讀印歐言語學、哲學史及政治地理，得哲學博士學位，後轉法國與佛教學者烈維教授等交遊，九月回牛津大學又得碩士學位，後遍遊歐洲，參訪各地著名學者，回日本後便入東京大學擔任梵語講師，兩年後被晉升為教授，擔任言源學講座，兼講授巴利語及梵語。

於對日本佛教原始文獻之掌握方法，奠定了深厚之基礎。

第三位便是首次提倡以史學觀念來處理佛教的村上專精（一八五一—一九二九），村上專精出身於東本願寺教校，一八八七年任東京曹洞宗學林及哲學館講師，三年後改任東京大學教授。一九〇一年即開始刊行他的巨著『佛教統一論』，認為佛教教義係循歷史發展程序流傳至今，同時更抱持大乘非佛說的見解，深感佛教史學研究之重要，但却遭受到當時人的責難，曾一度被迫脫離東本願寺的僧籍，以後便與其門生境野黃洋、鷲尾順敬發行雜誌『佛教史林』，正式提倡以史學方法研究佛教。著有『日本佛教史綱』等書。敬村上專精實乃開創以歷史方法研究佛教之重要人物，而高楠順次郎及南條文雄則致力於佛教文獻學之考據工作。以後尚有木村泰賢、宇井伯壽等學者輩出，而使近代佛教學之研究成果，在國際文壇上更具有領導地位④。

四、感言

當我們再回頭來重新反省我們現存的中國佛教時，所感覺到的都是一連串不堪回首的滄桑史。到底為何西方和日本的佛教能開出如此燦爛的花朵，而我們的中國却老是尾大不掉呢？問題的癥結到底又在那裏呢？這的確是一個非常沉痛的問題！到底為何日本和西方可以這樣，而我們中國却偏偏不行呢！

倘若我們真的要反省這一個問題，我們便必須首先知道到底西方人是以何種方法來研究佛教。其實西方人研究佛教的最基本的態度，便是以史學的方法、哲學的方法、再加上言源學或文獻學的研究，這便是近代佛學研究的三大要點，而這些要點，都是我們傳統的中國佛教所缺乏的。所謂「史學的方法」，就是根據可靠的歷史資料，正確的把握歷史的真相；「哲學的研究」，乃是以客觀的態度和批判的精神來求證教理；「文獻學的研究」，乃是以原始文獻的解明為重心，進而將之與各地流傳本比較對照，以求理解佛典真義的方法。而這些方法，在西方由馬斯米勒（Max Müller）集大成後，再傳至日本的南條文雄及高楠順次郎，他們在文獻學和哲學方面所付出的貢獻，真是功不可沒！村上專精也就是在他們研究方法的啟蒙下，開展出其對史學研究之新

路線，著有『佛教統一論』，持「大乘非佛說」的見解，這可說是從歷史研究方法突破過往佛教之混雜系統的新里程，這便是他對佛教史學之重大發現。

近代的中國佛教，對這方面的研究方法所採取的態度都非常緩慢，雖然曾有印順法師、張曼濤等人，都嘗試在這一方面盡一份力量，可是反應依然是不太熱烈，而且還常常受到保守勢力的抗衡。最近香港中文大學哲學系講師霍韜晦先生，亦有鑒於中國佛教若是繼續抱殘守缺，必然沒有光明的前途，遂有志於鼓吹新的佛學研究路線，並為香港各佛教中學編訂「佛學」教科書，書中並有詳細之解題、註釋、譯者介紹、經文段落分析等，圖文並茂，確是一本難得的佛學課本。我們現在姑且不以一個中學教師的身份來評論此書，就是站在純粹的學術立場來說，此書亦是一本非常難得的好書。

由於我們中國近代的傳統佛教，都是採取一種閉關自守的態度，所以不敢去真正面對西方及日本研究的成果，動輒以盲目貶斥的態度來滿足自己的自尊自大，這真是一種十足的阿Q精神。現在就讓我們暫且拋開這些成見上的紛爭，單就此書之優點及對現代佛教之時代意義，略作一扼要之介紹，好等我們能夠有一個正確的認知。

此書全部分上下兩冊，分別為香港中學會考而編訂之課程，其主要之編寫方針，乃是以佛教之歷史發展過程為線索，這也是與村上專精的見解不謀而合。此書上冊已經出版，文中全部共分七課，主要介紹從原始佛教所產生之時代背景開始，至大乘佛教時代之重要經典為止，其中正省去了繁雜之部派佛教論典，如『阿毘達磨大毘婆沙論』、『俱舍論』、『順正理論』等，都沒有選入，這正充份證明了此書在編訂的時候，都盡量地力求淺化。由此可見此書並沒有任何太艱深的地方。

第一課的『沙門果經』，是作者選錄自『長阿含經』第十七篇，這是一部瞭解原始佛教思想背景的重要資料，而這些資料，都有助我們清楚瞭解到，佛教思想之出現，在當時來說到底是代表著何種意義！對於當時印度的思想界來說，傳統的婆羅門思想

已經解體，而虛無主義之「斷見」思想與梵我主義之「常見」，都不能再滿足當時人的需要，而佛教思想的產生，正是要為當時的思想界謀求一條新的出路！所以『沙門果經』，內容雖然是介紹其他有關之外道思想，但唯有透過這一種關係，才能夠忠實地把當時整個印度思想界之輪廓描繪出來。所以作為一個研究佛教思想的人士來說，這是一本該讀的經典！

第二課：『雜阿含經』選，是有助我們瞭解原始佛教時代的基本觀念，例如無我問題、因果關係問題、緣生問題、修行實踐問題等，在註文都有簡明扼要的敘述。

從第三課開始，作者已跳開了繁瑣的部派佛教論典，進而直接介紹初期的大乘經典，如『無量壽經四十八願』、『法華經方便品』，這些都是初期大乘佛教之重要經典。『無量壽經』主要是以淨土信仰為其目標，隨著大乘運動之開展，淨土思想便與佛菩薩之信仰連在一起，這正是一種思想史發展之必然趨勢，接著在『法華經』中，佛陀之形象更獲得進一步之提昇，佛陀之圓滿人格表現從此確立，佛陀再也不是一個解脫者而已，他還是一個慈悲的救世者，在這一種觀念之蘊釀下，大乘佛教之『菩薩行』道路，更獲得充分之發揮。在本書的題解方面，更把這一種觀念闡釋得相當詳細，對於有關佛陀示現之本懷，方便之意義，都說明得相當清楚。

在第五課和第六課中，都分別選有『般若波羅蜜多心經』和『中論觀有無品』，這些都是屬於空宗系統之經典，『心經』之經文雖短，然而若要瞭解其整體思想，却並不是一件容易的事情，在解題當中，作者已經把『般若』之意義，與它跟原始佛教如實觀之內涵有何關係，交代得相當詳細。而尤其值得一提的是：自本篇以下，作者均附有梵本語譯，一方面與舊譯比對，一方面流暢可解，有現代意義，對讀者而言是一大幫助。

在『中論觀有無品』中，作者更進一步把龍樹菩薩所使用之邏輯結構，闡釋得相當清楚，如其所採用之雙遣法，兩難法，都可從作者之註釋中得到一個相當明確的觀念。

在第七課中，作者僅挑選了世親之『唯識三十頌』作為代表

，藉以描繪出唯識學系統之輪廓，一向被傳統中國佛教指為「有宗」之唯識學，到底它與空宗之系統有何差異，作者都有相當清楚之說明。在傳統的中學佛學教科書中，能夠找到這種高水準的教材，實在並不多見，倘若說這本書尚未有把部派佛教之論典和如來藏系統之經典，甚至密教部份之經典列入，那就更為圓滿。但總而言之，佛教目前之命運，正在乎我們現今如何去掌握，倘若我們在現今的社會中，對數千年以來不斷發展之龐大而複雜之佛教系統，不能有一種現代回應的話，則佛教之滅亡，自是在所難免，當然，有心之士都不願意看見佛教的滅亡，可是如果我們不斷盲目地從事於妨礙佛教現代化的發展，則無形中便等於自種亡因！

「佛學」教科書編訂的態度，主要是根據目前西方和日本所採取的學術路線，亦即史學的方法、哲學的方法和文獻學的方法，這些都是現今中國佛教所應走的路線，假若我們能有這種遠見，體察目前現今社會之所需，把傳統之佛教作一番重新意義之整理和反省，這也不能說不是現代人之福氣，尤其是在傳統中國佛教學統中斷的今天，倘若我們能痛定思痛，徹底來一個佛教的大革新，則未來佛教之生存命運，必然會有另外一個新的天地，希望大家都能好好地自我反省和勉勵！正視現實，面對將來，這才是正確的態度！

「註釋」：

① 「五時八教」：五時即華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時、法華涅槃時。八教即藏、通、別、圓、頓、漸、秘密、不定。

② 「五教十宗」：五教即小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教、圓教。十宗即我法具有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗、一切皆空宗、真德不空宗、相應俱絕宗、圓明具德宗。

③ 以上資料乃根據林傳芳：「日本的佛學研究」。（獅子吼月刊社，民五九年十二月三十日）頁三一六。

④ 以上資料乃根據同書頁十三—十五。

密勒

談「評密勒日巴尊者傳」的謬誤（續）

① 以上資料見藏書頁十三—十五。
② 五武年十二月三十日（頁三一六）。
③ 以上資料見藏書頁十三—十五。
④ 五武年十二月三十日（頁三一六）。
⑤ 以上資料見藏書頁十三—十五。
⑥ 五武年十二月三十日（頁三一六）。
⑦ 以上資料見藏書頁十三—十五。
⑧ 五武年十二月三十日（頁三一六）。
⑨ 以上資料見藏書頁十三—十五。
⑩ 五武年十二月三十日（頁三一六）。
蓮花

四、含沙射影

「評密」中有些批評的文字，沒有指名責備密勒，但與其他批評密勒的文字連結，或前後呼應，很容易令讀者把它們聯繫起來。這類批評，姑且名爲「含沙射影」。

（1）讓我們來考察「評密」中所謂「……根本無需標奇立異顯炫神通，去誘導人家信仰。」能否適用於密勒。密勒對姑母廣說因果之法，沒有炫耀神通（236頁）；他對妹妹也是「儘量的爲她說因果善惡的道理」（231頁）沒顯炫神通；他對象弟子說空性與因果的法要（237頁），也沒顯炫神通。密勒在天空飛行被人看見，他却要離開那地區，因爲他認爲：「今天這個小孩子又看見我飛行，以後恐怕來的人會越發多起來。如果繼續住下去，可能墮入世間八法，……」（213頁）。他根本不願意別人知道他有神通，更遑論用神通「誘導」他人信仰了。

有一次，密勒在亭日鴨龍地方的一次說法，有些上根弟子看見佛、菩薩在空中，有些看見空中地上充滿人與非人在歡喜聽法，有些人却沒看見，便向密勒詢問原因。密勒解說看不見是因爲煩惱、所知二障的習氣深重，勉勵他們懺罪集資，努力修行（256頁）。這是完全符合佛法的，不是顯炫神通。若要硬指這是炫耀神通，誘人信仰，那麼請先檢閱圓教的「妙法蓮花經」，特別是「見寶塔品」吧。

「評密」又說：「……不必斤斤計較以獲得法力和神通作爲

目標，否則就會走火入魔變成邪道了。」；「……像密勒所說：『慢慢的覺得在白晝中身體可以任意變化，騰入空中，示現種種神通。』不過在佛教裏，不論密宗顯宗，禪宗，都不重視這種炫人耳目的神通，太重視了反而走火入魔，變成邪教。」

佛教是有六通（天眼、天耳、神足、他心、宿命、漏盡）之說的。問題是：是否斤斤計較、重視前五種神通，而以那爲目標？馬爾巴和密勒都沒有「斤斤計較以獲得」和「重視」五神通。馬爾巴在爲密勒送行的會供輪中，「大顯神通，忽而變成喜金剛，忽而變成樂金剛，……」。但他說：「這些都只是身神通而已，即使能夠廣大顯現，還是虛妄幻景，沒有多大的用處。今天爲了給你密勒日巴送行，我才顯現的。」（152頁）密勒向馬爾巴報告修行的覺受證解，也只說：「無明、十二緣起、輪迴苦、因果、守護學處、大慈悲、大菩提心，共道人無我觀，空性（124至129頁），全無隻字關於神通。」

密勒勉勵弟子：「……努力修行，將來一定可以見到最殊勝的佛陀——自心的。」（256頁）密勒修行的目標是否即五神通，請各位來評評。密勒在「評密」中又指稱：「……口講佛法，却又不時表現種種神通，自稱得道，不遵戒律，走入邪境。忘却佛教『法相本空，本性寂然』的真義，實在是太可怕的事情。」關於神通，前文已有分辨；「密勒傳」中亦找不到密勒在修

行正法後有「不遵戒律」的事；關於節錄楞嚴經所舉邪境，前文亦已申述，都是牽強附會。如今讓我們審查密勒是否忘却了佛教「法相本空，本性寂然」的真義。

君不見：「常寂無我幻化身」（123頁）；「……法性寂然的心境……」（124頁）；「精進修持『共道人無我觀』」（127頁）；「依教修行無生法要……」（265頁）；「安住無散三昧地，開放無生勝觀花。」（189頁）；「無有可修的法，無有能修的人」（241頁）。相反地，「評密」一文裏有沒有舉出密勒如何忘却佛教法相本空、本性寂然的真義呢？沒有！

五、斷章取義

「評密」所舉的許多論據，罔顧傳記前後文之關係，和事件的整個發展歷程，斷章取義，很容易令人產生錯覺。

（1）「評密」描述了密勒的母親指使他去學咒術（不是正法）去殺伯父姑母等，接着便說：「密勒居然答道：『我一定辦得到』……。」又說：「可見早期的密勒日巴已經充滿仇恨和憤毒的心理，……」。

「評密」這樣的敘述，使人覺得密勒是個冷血兇手。但如果我們較全面地去了解前因後果，便知道那是：長期受到迫害的密勒母親，有一次聽到密勒酒後的歌聲，誤會密勒忘記了他們一家的苦痛，竟然快活地在歌唱，她便激動地追打密勒至昏厥。密勒醒來後，迷迷糊糊，聽到母親和妹妹在悲痛大哭，申述苦況，密勒才毅然說：「母親如有心願，不論要我做什麼，我一定做到！」（33頁）。這時，他母親便命他去學咒術向仇人報復。密勒因為有言在先，便答應了。整件事情是在暴風雨式的情緒下發展。密勒母親的仇恨是那麼大，後來她說：「兒啊！你要是不能咒倒這個村子就回來了，你的母親就要死在你面前的啊！」（35頁）。「密勒傳」中多次提到這個顧慮是密勒不學成咒誓不休的原因。怎可以不顧這許多因素便說密勒憤毒呢？另一方面，為什麼他母親會想到用咒術呢？因為他的伯父姑母在長期迫害，奪取

家產後，還譏笑密勒母子：「有本事就多找些人來打一仗，把產業搶回去！沒本事找人的話嗎？那去念咒好了！」

再者，密勒當時才約十五歲（24頁），心智尚未成熟，未有獨立思考的能力；況且，在落後的農村裏，兒童的成長和行為發展與家庭有很密切的關係，不像現代有這麼多學校，和教育媒介灌輸知識和道德給兒童的。這些背景因素，需要較精細的思考和觀察力才能察覺，也不苛求「評密」能充份了解了。

還有，密勒使用咒術，是在一個基本假設之下用的；咒術所殺害的有情，上師是能夠使他們生兜率天或解脫的（60頁）。當然，密勒後來才知道他最初的上師雍同甲和古客巴都沒有這個力量。後期清淨法統中的俄巴上師才示現了「能令大罪人於清淨法性中超度解脫，於一刹那間令幾百鳥獸皆能得度」的法力；外相是：「一切鳥獸的屍體，都甦醒復生，忽然間都動轉起來，走的走，飛的飛，都跑掉了。」

現在我們能夠斷定地說密勒早期已是「充滿仇恨和憤毒的心理」嗎？斷章取義只會得到錯誤的結論。

（2）「評密」中「馬爾巴命令密勒施用邪法之後……至……充份表露貪瞋癡三大惡業，怎可以作為修道求法的途徑？」這一段，列舉了部份馬爾巴折磨（磨鍊？）密勒的事件，指責了馬爾巴貪（似指貪求供養）和瞋（似指摔打密勒）。

在「密勒傳」第116頁，馬爾巴總結密勒修學要受這許多磨鍊的原因：「……我爲了要清淨大力（密勒）的罪業，所以故意給他苦行，又叫他修房子，這樣由清淨道淨除其罪業；現在已經完成，所以我並沒有錯。……這種發怒與世間一般人的發怒是不相同的，過去任何表現出來的事情，都是爲了法的緣故，其自性是隨順於菩提道。你們不懂得解脫方便的人，不要起邪見！……」現在讓我們從旁考察這番話是否有誠意的，抑或是爲自己的過咎掩飾。

馬爾巴遇見密勒前的晚上已有吉祥夢兆，翌日，他還喬裝成農夫親自去迎接密勒（64頁）；「上師（馬爾巴）……知道我是百折不撓難行能行的大丈夫，真令人感動和讚嘆。在無人的地方

，偷偷的流下許多淚來。」（85頁）；當馬爾巴以為密勒因為忍受不了離開他時，他「臉色馬上變成青白，淚如雨下，合掌祈禱……那宿善的好弟子回來吧！」（94頁）；還有，馬爾巴正式傳法給密勒後，便完全沒有類似以前的折磨等事，難道馬爾巴的性格來了一個一百八十度的大轉變嗎？

當那洛巴（馬爾巴的上師）知道他的傳承裏有密勒這樣的法器時，那洛巴竟然向密勒（他的再傳弟子！）合掌俯首着地，遙遙敬禮，唱道：「北方黑暗中，如日出雪山；其名號聞喜（密勒），我至心敬禮。」看看這樣與無我相應的宗風，似乎與掩飾過咎的行為不相合啊。

至於說馬爾巴貪（求供養），「評密」文中所引的「馬爾巴只是愛錢！」（88頁）和「沒有供養是不會傳我（指密勒）口訣的，……」（91頁）等，若參看前文後語，都只見是情緒不穩時所發的嘔氣說話，似乎不應取作評定的準繩。君不見馬爾巴於磨鍊密勒，今他罪業清淨後，說：「從今以後，我要加持他，傳他灌頂和口訣，傳授給我我最秘密的心要口訣，還要給他修行的資糧，幫助他一切修行的助緣，……」（117頁）。

六、譯文誤差

引述「密勒傳」：「……馬爾巴才把普通顯教的三皈五戒傳給他。……」（75頁）後，「評密」根據這點來責難密勒：「上文不是說過馬爾巴曾為密勒授過三皈五戒嗎？現在他居然破了酒戒還奢言道行有了極大的增長，未免太離譜了！」

「密勒傳」的英文譯本中，有關的這一段有不同的譯法。其中一本譯作：「He gave me an exposition on the Triple Refuge & the basic precepts.」①（他向我開示了皈依三寶和基本的戒律。）另一個譯本則譯作：「……he imparted to me the four formula of the Refuges, with prayers and the injunctions and vow.」②（……他傳授我皈依的四頌，及祈禱文和禁戒與誓句。）此兩譯中的「禁戒」、「誓句」、「戒律」，很可能是指與皈依三寶有關的禁戒，即是如果皈依佛寶，則禁戒皈依天魔外道等。「密勒

傳」敘述後來經過種種磨鍊後，馬爾巴正式傳法給密勒時，書裏用的較詳述的字眼則是：並授與「居士戒」與「菩薩戒」（118頁），似乎支持了這詮釋。

無論如何，兩種英譯本均無提及「五戒」——這個譯文可能是中文本的譯者隨順漢地的教制而譯。西藏有許多在家信眾都受學「遠離十不善業道」為別解脫戒，其中不包含「不飲酒」戒。西藏的律制可能與當地嚴寒，穀物難生的地理環境有關；佛制戒律，適應時、地、人微有不同，譯文不必以漢地律戒為準繩。故此，指責密勒犯不飲酒戒似是因中文的譯文而引起的誤會。

七、用詞不當、誤導讀者

（1）「評密」中有一段這樣寫：「……師母祇有坦白告訴密勒：『馬爾巴只是愛錢！……』」。這裏「祇有坦白」的用詞，堪斟酌！原文是這樣的：「師母就對我說：『馬爾巴只愛錢！……』」（88頁）。這句話只是師母當時的主觀見解，馬爾巴是否貪求供養的人，上文已有申辯。但「評密」加上了「祇有坦白」的用詞便使人錯覺她是確實知道「馬爾巴只愛錢」的「實情」，現在不得已的情況下，祇好將以前隱藏的實情供出。古人說：「差之毫釐，謬以千里」，這不是很好的例子嗎？

（2）「評密」責備：「巴爾巴居然欣賞密勒的咒力厲害，而呼他作『大力』，可見這位……上師，是那麼懷着兇殘和貪婪的心胸，……」。

「大力」一詞，原不必定含有褒獎的涵義，例如做「苦力」的人多數大力，但却不一定被人重視。

中譯作「大力」的一詞，在英譯本裏，「譯作『The Great Magician』，「譯作『The Great Sorcerer』是「大幻術師」，「大巫術師」之意，更難見得有褒獎的含義。

所以，「評密」中的「欣賞」一詞，似乎加插了原書沒有的用意，因此那些說馬爾巴懷着兇殘和貪婪的心胸的指責，便顯得沒有意義了。

八、聞慧淺薄

「評密」文中有幾處對密勒和馬爾巴的責難，似乎是因聞法不廣而引起的。

(1) 釋迦世尊的大弟子之一目犍連，雖被譽為神通第一，亦以業力，被諸普行外道所殺害，難道我們可以因此批評目犍連無力感化外道，不夠道行嗎？

另外，釋迦世尊的弟弟善星比丘，承事世尊二十四年，十二經教心雖知解，但對世尊一切所作視為欺誑，而說頌：「二十四年為汝（指世尊）僕，除有圓光一尋身，未見更有麻許德，法智相等勿為役。」如是直至死亡亦不被感化。再者，釋尊在世時亦有多種外道不受釋尊所化。所以，「評密」中的假設：「假定馬爾巴真有道行，當然可以感動卡哇的人不反對他，……如果馬爾巴連感動人的道行也沒有，那怎能傳授『即身成佛』的訣語給密勒呢？」這種責難與佛理並不相符。

(2) 密勒多年巖居，為了專心修行，只吃附近野生的胡麻，多年後有人供養了糌巴和肉類給他。「評密」便譏議：「真奇怪，修行多年的人吃了肉類居然『道行上生起了又深又廣的證解』。試想這樣貪口腹之慾怎能證道？」

其實，食物裏的養份營養身體，身體健康修行便有進展。這是不值得大驚小怪的。君不見釋迦佛的傳記（佛所行讚）：「……遂經歷六年，日食一麻米，形體極消羸，欲求度末度，重惑逾更沉，道由慧解成，不食非其因，……道非羸身得，要須身力求，飲食充諸根，根悅令心安，心安順寂靜，靜為禪定筌，由禪知聖法，第一離諸垢，如是等諸法，悉由飲食生，有一牧牛長，長女名難陀，……敬奉香乳糜，菩薩受而食，彼得現法果，食已諸根悅，堪受於菩提，身體蒙光澤，德問轉崇高。……」至於密勒是否「貪心腹慾」由他不與肉上的蟲爭肉吃的事（197頁）可以推斷。

九、取材偏頗

對於「密勒傳」中有關無常、厭離輪迴、捨棄世間八法、持

戒、忍辱精進，大慈悲心、菩提心、無我、降伏煩惱、無生法要、空性因果、實相、自心法身、輪涅不二、究竟利他等等教示，「評密」竟然隻字不提！試問這是客觀公正的書評應有的態度嗎？難道這種取材偏頗的評論能夠帶領讀者認識「密勒傳」的真正意趣嗎？

結語

「評密」文中部份謬誤，已在上文申述。

總結這篇文章，所得到的結論是：「評密」一文既不具備客觀公正的研究態度，也沒有審慎精思的論理，亦難顯示作者有足夠的學養能引領廣大的讀者深入了解「密勒日巴尊者傳」。

各位明慧的讀者，如果曾經閱讀「密勒傳」，當然不會被「評密」一文所矇蔽。但是，未曾閱讀原著的人便可能因為「評密」一文而對密勒日巴尊者和他的傳承、教法產生錯覺，失去領受法益的機會！為破除眾生菩提路上的障礙而儘個人微薄力量，是筆者寫這篇文章破斥「評密」謬誤的動機。若有些微的功德，願迴向眾生悉證菩提！

筆者對「東君」先生並無惡心，也不知道他是何人。只希望「東君」先生再詳細閱讀「密勒傳」，對於不明白的地方應向顯密善知識請教，反省懺悔毀謗僧寶的過失。願「東君」先生智慧增長。

希望各位讀者親自閱讀「密勒傳」，自己去對這本西藏佛教名著作一個公正中肯的評價。筆者相信各位閱畢「密勒傳」後，一定會好像以往千千萬萬的西藏佛教徒和修行者一樣，法喜充滿，菩提增長！

附註

- ① Lhalungpa, L. P., THE LIFE OF MILAREPA, (London: Granada Publishing Limited, 1979), p. 50.
- ② Evans - Wentz, W. Y., TIBET'S GREAT YOGI MILAREPA (Oxford University Press, 1951), p. 98.



第二屆佛教教育研討會

——華梵佛學研究所主辦已圓滿結束

郭憐妙

華梵佛學研究所主辦第二屆佛教教育研討會，已於今年（七十年）十二月十八、十九日兩天，假該所陽明山永明樓舉行，由所長曉雲法師主持。本屆與會人士比第一屆踴躍，有教育部長官季西園專員，大學教授張起鈞、張廷榮、彭震球、袁德星（筆名楚戈）、楊汝舟、蘇瑩輝、王士儀、王生善、邢福泉，及來自夏威夷大學碩士美籍慧空（Kharma Tsoma）法師等三十餘位；大專佛學社團代表有台大晨曦社、東吳淨智社、海洋學院哲學社、銘傳商專覺音社等十餘位同學；華梵佛學研究所、蓮華學佛園、華梵佛學院師生，共有八十餘人參加。

本屆研討主題為「現代佛教教育之發展，對社會貢獻之研究」。在主題下分四項專題研討：一、「覺之教育」之淨化思想與無畏精神，對國家繁榮與社會福祉之貢獻；二、由唯識心理教育論唯物主義之違反中國教育原理；三、佛教推廣教育與傳播活動及其有關傳播工具之研究；四、佛教藝術之輝煌事跡與現代美育思想之發展對青年心理之影響。研討採用論文發表、研究報告、口頭報告等方式進行，並對佛教教育作學術性討論。

研討會主席曉雲法師於會前表示，華梵佛學研究所為宗教學術研究之機構。自成立以來，不斷研究佛教學術教育文化、藝術等，並努力推廣國際佛教文化工作。為適應時代所需，配合教育當局擬提升宗教教育之計劃，培育佛教教育人才。特於去年十二

月，舉行首屆佛教教育研討會，與會有中、美、法、韓、越等國學者及該所教授四十餘人，研討成果豐碩，今續舉辦第二屆。

今年研討會，於十八日下午三時開幕，典禮簡單隆重。最後由大會秘書田博元教授報告研討會有關事項，研討議程中，參加的教授、學者與研究生都熱誠地發表意見。其中尤以第三組有關「佛教推廣教育與傳播方法、工具之研究」最為精彩。前後有九位教授、講師發表論文及口頭報告，他們的言論懇切，獨具卓見，發人深省。同時又有四位研究生提出研究心得報告也都各具卓見，與會人士對於此研討的各項節目都極感關切，欲罷不能的，致使研討時間一再延長。為此主席曉雲法師一再地表示感激與欣慰。美籍慧空法師（專研般若空慧）更是驚嘆不已地說：「從來沒有見過如此感人的場面，每一位發表的人都那樣的誠懇。」大專佛學社團有幾位同學於會後接受訪問時，也都表示參加此次會議實在得到很大的啟示，為所有出席者對佛教教育的關懷與努力，深受感動終身難忘。研討會於十九日下午二時舉行閉幕典禮，為表慎重起見，主席曉雲法師特於閉幕典禮中當眾宣佈，所有與會教授所提出的論文，書面報告、或口頭報告，以及研究生的研究心得報告，主辦單位華梵佛學研究所，擬於會後，將此資料連同第一屆研討會的資料整理成專輯，以供今後研究佛教發展及佛教教育之參考。

量齋文選：

序 港大學生會佛學會集刊

霍韜晦

二十世紀初年，現代人對於他們所創造的物質文明，非常驕傲，認為一切問題都可以憑藉科學方法解決。不但自然世界是如此，即人文世界，包括政治、經濟、社會、宗教、道德的問題亦如此，於是形成一股泛科學主義的潮流，催動着人們的情緒前進。

如果說，泛科學主義混亂了學問的領域，這尙是知識的分類觀點。純從知識的分類觀點，我認為不能充分解釋人文世界為什麼不能用科學方法來研究的問題。事實上現在就有很多人文學家，使用科學方法獲得很多資料，發現了許多從前所未能發現的問題，例如社會學和心理學方面的成就，即幾乎每日在進步之中。問題是方法論的，科學方法亦有其自身的限制。我們不是要排斥科學方法——自某一意義上說，科學方法是不可排斥的；至少，在獲取對外界的知識上說是如此——但我們可以批判它。

科學方法的問題不出在它的歸納基礎，即所謂可檢證性，因為科學的結論本來就是立足在觀察之上，它是發展狀態的；因此不論是通過正面的歸納或反面的否證（此依 Karl Popper 說），都不重要。在今天已沒有一個科學工作者說他們的結論不可修改。

那麼問題出在哪裏呢？我認為出在科學方法所預取的形式：把所要觀察的東西對象化，將之置於記述的手術台上。這樣立即導致主客二分，人類的求知活動永遠不見本源。

科學方法是外在的追求，用於觀察外在的自然世界沒有問題，但用於了解人類的文化活動便不足夠。人類的文化活動是植根

於人心的，不上溯本源，便不能夠安立，亦不能夠解釋人類為什麼需要各種各樣的文化活動。泛科學主義之所以不相應，是因為他們把文化活動作為人類的外在追求之一，於是試圖尋覓外在的解決。結果制度觀念、組織觀念、方法觀念、相沿而至。人自陷於一大虛妄之中。

本來，經過兩次世界大戰之後，現代人已經漸漸覺醒，存在主義者首先呼喊我們要探索人的問題。可惜的是，他們對人的探索，祇落在為現實所扭曲的人性上，而未能呈顯主體之光明。這一點實不如佛教。佛教一方面有如存在主義者般的生命之悲情，另一方面更有光明的嚮往。這一光明，是建基於他們對心靈限制的反省之上。從另一角度說，能反省即能開放，能開放即能使人之心靈超升。

心靈的開放是一種智慧。智慧可以容納知識、亦可以消融知識，以悲情為動力，以智慧為指導，以升進人生的幸福為首的，這三方面的結合，恐怕沒有比佛教講得更圓滿的了，現代人在了解科學方法之餘，是不是也要進窺佛教的智慧呢？

香港大學佛學會成立已有三年，三年的時間自然很短，但在今後香港佛教發展的歷史却可能是個重要的里程。他們自發認識，自發學習，此中即有悲，此中即有智。最近更將他們的研究所得，集刊出版。刊成，問序於余，不可無激勵之語，因畧抒所感應之。希望他們更為精進！

一九八二，八，二十五

二、序香港青年佛教團體此岸彼岸聯合弘法活動

佛教需要青年，人類文化前途更需要青年。青年而學佛，而發心弘法。極為難得。經言弘法即須「被功德鎧」以戰魔軍，則其艱巨可知，知艱巨而不畏，無邊惑海，都無選擇，直前勇往，非菩薩之大悲而何？固不可以青年之幼稚視之也。

青年之可貴，在有理想。佛教之精神，亦在揭示人類理想，苟安於現實，何必學佛？萬劫沉淪，皆在理想提不起，遷延歲月，而氣衰矣。個人、家庭、民族、社會，以至宗教文化，亦莫不如是。故當其遲暮之日，亦必有含悲者起而挽之，以應時代，興教化，繼往開來，於是開出新一代之理想。自人類歷史言，一切理想皆新新而起，皆出自青年。其熱情、其銳氣，足以掃蕩頹風高豎法幢，而為後來者所宗仰。

因此，我對於青年之學佛與弘法，常致讚歎，亦常寄以期

待：方今佛法淩夷，青年固不可無表現，但理想之出，必須應世，理想之貫徹，必須有恆。善財童子五十三參，誠意以外，更須修學，否則無以提煉出新觀念以應世，亦無以磨煉出堅忍之精神以入世，菩薩之道，在接引眾生，因此在常隨佛學之外，亦必須恒順眾生，普皆迴向，如此方能作為溝通此岸與彼岸的橋樑。

香港青年佛教團體，最近聯合籌辦「此岸—彼岸」，弘法活動，用意亦在此，觀其內容設計，一方面有上文所言之新時代之理想，一方面有菩薩精神之貫徹，排除萬難，能人所苦，據主辦諸君言，但開風氣，成敗利鈍非所計。以此精神，正法必行，成佛菩提，殖種於斯，因述數言，以誌其意，是為序。

一九八三年元旦

三、序香港佛教青年團體聯合書籍展覽

讀書不可不知門徑，讀佛書尤須知門徑。佛書入藏者已逾萬卷，未入藏者更不知多少。學者若無指導，只有望洋興嘆。特別是在現代，文化處於更新時期，學者即使具有目錄學的知識，依然不能了解經典語言的用法，所以採用現代語言學的工具書、入門書、解題書便成為急須。可惜的是，中國佛教界目前對於這個工作做得極少，遠遠未能滿足時代的需要。

其實，現代人是極需要佛教的智慧的。現代人工作太緊張，但又枯燥，換言之，已經無法在工作中安頓他自己。因此，現代人寄情娛樂，希望在娛樂中尋回他的自我。但在這樣的觀念下來娛樂，結果祇是放縱自己，獲取感性上的滿足，並未能真正安頓性靈。空虛，是現代人生命的特點；孤獨，是現代人生活的寫照。佛教的智慧在使生命重睹方向；而且，這個方向必須建築在知識的基礎上，而不是如某些宗教所強調的建築在權威的信仰上

，這可以說是佛教的特色。所以佛教的精神主要在去除人的愚昧無知，狹隘封閉，以獲取智慧。佛陀稱為「覺者」，意思就是一個具有圓滿智慧的存在。人只有在智慧之光的照耀下，纔能看清生命的方向。

由此說到本港青年佛教團體這一次聯合主辦弘法活動，其中的一個主要項目就是佛書展覽。我覺得這個項目是很重要的，和佛教重視知識的精神很相應。大會的工作人員搜羅了很多近年出版的佛書，分別邀約專人撰寫書介，配列了很多大藏經書，不同版本，儘量做到由古通今，縱橫並備，以方便參觀者。為教為法，都極為難得。佛教必須通向時代，通向社會，這樣纔能在未來的世界中發揮它的作用，則佛書展覽正是這個過程中的第一道橋梁。意義如何，也就不須我來多說了。

一九八三年春日



談中國的佛像雕塑特展

智 銘

因爲「內明」主編沈九成居士的建議，須閱誦原始佛典的「四阿含」，對修習當更有幫助。所以，多方託人在台北方面的佛經流通處打聽請購。終得道友通知，已請得「四阿含」一部，乃以虔敬的心情，專程前往台北頂禮請回。

逗留台北期間，尙有空去參觀省立博物館，購票入內，即見左邊有「佛像特展」的指標，認爲因緣殊勝，乃循指標入室參觀。見室中人潮如流，相當擁擠。男、女、老、幼各式人等都有。我隨着人潮依次觀看。看了不久，認爲不虛此行，應有所記，當即走訪執事先生小姐，詢問他們：此次展覽有無目錄及介紹專集或出售圖片等之類的文字。他們搖搖頭，表示全無。於是，徵得其同意，並討取便條紙三頁，自行一一紀錄。

參展的佛像有前朝的，也有今人的作品，都是國立博物館的珍藏。該館爲了宣揚「宗教文物」，所以借省立博物館場地，予以展出。爲使讀者了解展出的是那些佛像文物，同時也爲後世留取歷史資料，故不厭其煩地將所記佛像，一一加以開列：

一、前朝部份

1. 北周、壁雕佛像（相片）
2. 唐、四川樂山彌勒佛像（高七公尺，相片）
3. 浙江天台國清寺彌勒佛像（相片）
4. 明、北平臥佛寺釋迦佛臥像（相片）
5. 上海玉佛寺坐、臥玉佛（相片）
6. 雲崗石窟壁雕佛像（相片）
7. 雲崗石窟石雕巨佛像四尊（相片）
8. 雲崗石窟外景（相片）
9. 雲崗石窟天庭東脇士及弟子群像（相片）
10. 蘇州虎丘雲巖寺寶塔（相片）
11. 山西五台山唐建南禪寺全景（相片）
12. 山西大同下華果寺三尊佛像（相片）
13. 北魏、木雕菩薩像（實物）
14. 唐、臨夏石窟坐佛像（相片）
15. 四川峨嵋山萬年寺普賢菩薩乘大象坐像（實物）
16. 蘇州金山寺法海和尚坐像（相片）
17. 嵩山少林寺全景（相片）
18. 山西五台山佛光寺五百羅漢像（相片）
19. 四川大足寶頂山明刻四金剛手菩薩像（相片）。
20. 龍門壁雕金剛菩薩像（相片）
21. 十面觀音絹畫像（很舊，但不明朝代。實物）
22. 浙江寧波天童寺四大天王像（實物）
23. 成都出土木刻觀音像二尊（實物、二尺）
24. 杭州靈隱寺魚籃觀音像（實物一尺）
25. 梁代（西五四八）成都石刻觀音（實物）

- 26 · 魏文帝太和十年（西四八六）石刻觀音（相片）
- 27 · 北平廣濟寺石刻半跏觀音（相片）
- 28 · 蘇州西園寺觀音、善財、龍女壁雕（相片）
- 29 · 唐太宗時代石雕觀音（相片）
- 30 · 明代北平廣濟寺半跏銅雕觀音（相片）
- 31 · 清、河南開封相國寺千手觀音（相片）
- 32 · R. G. Chenher BOMU 四臂觀音變化身西畫立像（無年代實物）
- 33 · 慈雲侍者墨畫觀音立像（無年代、實物）
- 34 · 清、福建晉江開元寺泥塑觀音巨像（相片）
- 35 · 唐代敦煌壁雕觀音（相片）
- 36 · 明、山西交城玄中寺短足阿彌陀佛（相片）
- 37 · 明、福建晉江開元寺毘盧遮那佛坐像（相片）
- 38 · 宋、羅漢石雕像（相片）
- 39 · 清、蘇州寒山寺寒山、拾得雕像，寒山口含一蓮枝，拾得手捧水瓶，狀極滑稽（實物）
- 40 · 明、四川峨嵋山阿彌陀佛像（相片）
- 41 · 月光菩薩銅塑像（實物、八寸）
- 42 · 伏虎羅漢石雕像（實物、五寸）
- 43 · 達摩陶塑像（實物、五寸）
- 44 · 降龍羅漢石雕像（實物、小）
- 45 · 拾得捧鉢陶塑滑稽立像（實物、八寸）
- 46 · 達摩碎瓷塑立像（實物、小）
- 47 · 河南雲崗石窟壁雕佛像（相片）
- 48 · 龍門千佛洞壁雕萬佛像（相片）
- 49 · 龍門最大露天盧舍那佛石雕像（相片）
- 50 · 文殊、觀音、金剛三聖騎虎坐像（實物、五寸）
- 51 · 馬頭金剛銅塑像（實物、一尺）
- 52 · 長壽度母、雅音佛母、藥師佛、大智文殊師利菩薩、長壽佛、救水災度佛銅雕像（實物各八寸）
- 53 · 唐、敦煌佛涅槃石雕臥像（相片）

二、今人部份

- 54 · 清、西安興教寺石雕釋迦佛坐像（相片）

王連盛先生作品：（實物）

- 1 · 木刻飛天
- 2 · 釋迦佛坐像
- 3 · 釋迦佛行化浮雕
- 4 · 達摩陶塑立像、浮雕（脫胎漆雕、三尺）
- 5 · 木刻坐姿觀音（一尺）
- 6 · 塑鋼浮雕觀音（四尺）
- 7 · 地藏菩薩木雕（一尺）
- 8 · 真武菩薩木雕

吳克明先生作品：

- 1 · 十面木刻觀音立像（二尺、五尺各一）
- 2 · 不動明王木雕
- 3 · 釋迦如來木雕坐像
- 4 · 木雕四大天王像（三尺）
- 5 · 釋迦如來坐姿木雕像（五尺）
- 6 · 平和全跏合掌觀音木雕像（二尺）
- 7 · 千手全跏合掌觀音木雕像（二尺）

邵來成先生作品：

- 1 · 布袋和尚漆雕坐像
- 2 · 半跏漆雕觀音（二尺）
- 3 · 木雕觀音（三尺）
- 4 · 脫胎漆雕童子立像（二尺）
- 5 · 羅漢半跏漆雕脫胎像（二尺）
- 6 · 銅雕釋迦佛、觀音立像（八寸）
- 7 · 文殊、大行普賢、四臂觀音、蓮花生大士像（小）。

徐傳明先生作品：

- 1 · 十三層紅檜木雕鑲金同心寶塔（高四尺）

2. 十三層紅檜木雕不鑲金同心寶塔（高四尺）
溥畚先生作品：

墨畫觀音及侍女立像（四尺）

三、外國佛像部份：

1. 印度木刻釋迦佛像（五寸）
2. 泰王贈銅雕釋迦佛像（五寸）
3. 泰國銅雕鑲鑽彌勒佛坐像（八寸）
4. 泰國銅雕釋迦佛坐像（一尺）

參觀以上紀錄的佛像，整整費了兩個小時，看了以後，有些感想：

一、相片部份的佛像，都是大陸各佛教聖地的巨構，都是千數百年最珍貴的文化遺產，但願在歷次大暴亂中，沒有被毀壞。

二、佛像雕塑藝術，是希臘雕塑技術影响了印度的雕塑，而印度的雕塑促成了犍陀羅的雕塑文化。而犍陀羅的雕塑影响了中國北朝如北周、北魏時代的佛像雕塑，由照片看來，北周、北魏時代的佛像，鼻樑很高，面部及身軀較瘦削，這可能是由於印度人體形的影响吧！到了唐朝的佛像雕塑，面部及身軀都較寬厚，鼻樑也較低，這大概是以中國人身體形狀的影响而又有中國人「福泰」的觀念露入其中之故吧！這可由敦煌的佛像中看得出來。

三、今人的佛像雕塑，外形方面，仍繼承了唐敦煌的雕塑藝術形貌。但因雕塑工具（如電刀、電磨）及技術的創新，故手工細膩，非常秀美，但有人認為，因其太精美、太富有現代化的觀感，反而比不上前朝的樸質、莊嚴。再說，今人是以藝術的心情製作藝術品，與前朝人以宗教虔敬的心情雕塑的作品，有其差別，這只要將二者的佛像加以比照，就可以分辨出來。

四、繪製的佛像不多，那位西洋畫家所畫的四臂彩色觀音立像，頭戴冠帽，秀麗的長髮披肩，身着彩色禮服，兩手各執蓮花一朵，另兩手作施法狀。面部完全是西方女性的形貌，看了這幅畫給人的印象，是與今天選舉世界小姐大會所選出的世界小姐

形貌很像。觀音菩薩有三十二相，這大概是西洋人心目中的一相吧。至於傳畚先生的墨畫觀音像，莊嚴秀美，與吳道子所畫的觀音像，有先後媲美之感，是很難得的佳構，佛教界的有心人士，如能商得該館的同意予以影印流通，必會受到廣大佛教信眾的歡迎。

五、博物館珍藏的佛像，是不是只有這些，或者還有未展出的部份，不知道博物館對珍藏的佛教文物有無整理、編號或印製專集之類的資料。如果沒有的話，希望該館能加以詳細的整理編目，以供研究該項文物人士的參考。如果尚有部份文物未展出者，更希望分批予以展出，在每次展出之前，也應將展出之文物印製目錄及介紹專集，這樣，展出的效果當然更大。

六、這次佛教文物展覽，對國人有着教育的功能，使參觀者知道佛教藝術對我國文化所作的貢獻，有了這個認知之後，才會產生對佛教的好感，而不再視佛教為迷信。這次展出，對幼小的兒童的教育功能最大，因為他們從沒有接觸過佛教，所以當他們看到這麼多珍貴的佛像時，都流露出驚喜之色。對不懂的事物，會隨時請教他們的父母。當場有個四五歲的小女孩，當她看到玻璃櫥中展出的一串翠綠色的念珠時，高喊着：「葡萄！葡萄！」她的叫聲引來許多目光和笑聲，使她媽媽相當尷尬，小聲地告訴她說：「那不是葡萄，是念珠。是法師們修行用的東西。」小女孩當然仍不知道什麼叫「念珠」、更不知道什麼叫「修行」，但至少她知道那不是「葡萄」了。還看到、聽到許多位父母在為他們的兒女們解釋佛像中什麼是佛、什麼是菩薩。這就是一種機會教育。所以這次的「佛像特展」，對宣揚佛教文化，是很有益處的。

關於這一工作，倒希望佛教界學者能參與該館的整理、編目、說明等工作，向國人作正確的介紹，在場中有些說明，但多屬傳說之詞，未作歷史的考證，這種傳說性的說明，容易使一般國民產生誤解，使高級知識分子不屑一顧。如果這樣，對佛教文化就將產生反效果了。

七一年十二月五日記於台北，九日整理於寓次淨室

永懺樓隨筆之六十二

禪定天眼通新實驗實錄

馮場

爲了求證修行境界，我們不應害怕公開進度，更不要怕被人譏嘲！

——「天眼通達，無量無限」（無量壽經）

——「於眼得色界四大造清淨色，是名天眼，天眼所見，自地下及地下六道中衆生諸物，若近若遠，若麤若細，諸色無不能照，天眼有二，一者從報得，二者從修得」（大智度論五）

——「天眼通，凡聖皆能得之，天眼明則非聖者不能得，六通俱以智爲體……」（俱舍論）

我的禪定天眼通實驗，似乎越來越引起很多人的注意，從一九八二年九月開始，我就一直幾乎每天晚上都有訪客來與我實驗了，每隔幾天，也必有越洋長途電話，從香港、台灣、英國、美國、星加坡、巴西、阿根廷、歐洲等不同地方打來，要求我爲之運用天眼看病。社會反應熱烈到這樣子，倒是我所始料不及！

當前，我只不過是想以實驗來作爲一種初級的探討佛法禪定的初級境界，並沒有預計到會演變到今天這樣來替人看病。我公開發表的動機，也是希望讀者由我此種膚淺的經驗而逐漸發生對佛經的研讀興趣，並非我竟斗胆以我這些幼稚的經驗來炫世，自然也並無金錢的目的。我覺得，有這種心靈經驗的人很多，許多人都比我強多了，我還不足以成爲職業化的「心靈家」，也不敢濫用這得來不易的微弱心靈力量作爲商業化來表演——我恐怕會違反佛菩薩賜我此微能的本意。佛菩薩既恩賜我這種微力，用意必是叫我用以爲輔佐宏法及助人，而不是叫我

去夜總會或電視上表演奇能的。

因是之故，我絕對拒絕公開表演，我不肯上電視，不上電台，不出席公衆聚會等去表演什麼心靈能力，雖然也不是沒有過若干被勸請出席的機會。

我作爲一個文學作者，未能達成文學上的使命，如今又被所謂「心靈力量」之名掩蓋了在文學上的努力，這是我無不尷尬的。我的志願是希望成爲一個有份量夠水準的文學作者向世界反映中國人的苦難與奮鬥，而不是想以「心靈家」之名見稱於世，我更希望做一個佛教文學作者。

我已努力埋頭寫作了四年的「虛雲和尚」，可說是在文學與佛教兩者的志願的結合。我希望以此書開創佛教現代文學的一條新路線，拋磚引玉，讓佛教新文學更多出現。我反映佛教崇高理想與奮鬥精神，也同時反映中國人在近代歷史上的苦難與掙扎；虛雲和尚與佛教人士在這大時代的洶湧浪濤中負起怎樣艱鉅的時代與宗教道德文化使命！

我現在寫到虛雲八十一歲了，佛教面臨着一場又一場的巨大戰爭與思潮變動的打擊！我在這四年內，每日伏案苦寫虛雲，寫時代、寫佛教的掙扎，也寫中國人血淚的掙扎！別以爲我祇單是寫他個人的修行故事，也別以爲我光寫他的神異事蹟——那些佛教的超自然現象實蹟，本是宇宙中真實本體之一，我覺得殊無必要去故意剔除它而媚俗從愚所謂「違反科學的佛教神話」。未曾深入研究太空物理、超常心理學、微粒物理學、生物電磁學等等最新科學的人，總是以其無知愚昧來妄斥佛教

的超自然現象，真乃夏虫豈足以語冰，我絕不去媚俗，我不怕這等愚人的批評的，我一定要寫虛雲與佛教的許多神異事蹟！不過，在此書中，我仍以描寫佛教在動盪的歷史中的掙扎為主。我認為佛教是入世的宗教，與民族歷史是分不開的，更與中國人的命運苦難不可分割！

我題外地寫上面這兩段，爲了更明白表明我在寫作的態度，我實不能以創作一些愛情小說爲滿足——雖然我並非劣拙到不能寫作那些媚俗取寵的賣錢小說，我或者也可以每月出產一兩本愛情羅曼斯，生活也許能過得好些，也許就不需像現時這樣苦了，每天冒着風雪，踏着冰滑的凍路去外面拾取樹枝，到小店去拾取賣剩過期的報紙與紙箱，搬着，拖着，拿着，拿回家去燒爐子取暖！友人們來到舍下，都覺得我屋子太冷，他們往往贈送一些衣物或舊報紙給我取暖。我倒慣了，不覺得冷，在零下，依然祇穿一件破夾克，羅午堂伯伯常來舍下，每次都穿着大衣，坐在壁爐代我燒舊報紙，他說：「這別有情調。」別的朋友們也都知道我家是真的「寒舍」，家母每晚必在壁爐前燒報紙，我們母子輪流看火。

我沒有汽車，買不起也養不起它。我常拖着一架小小「購物車」，步行一小時去買菜，也不外是買些青菜、胡蘿蔔、水果。從不買肉，我們吃素拜佛，朋友們說我們母子都氣色紅潤潤的。好多天天吃肉吃補的人，反而臉色青青或蒼白的。

是的，這是我在加拿大的生活寫照，我拒絕了月薪千餘元的職位，寧願苦一點，埋頭讀佛經佛論，寫佛教散文與「虛雲和尚」長篇！說是苦麼？我自得其樂。我覺得倒也有多少閉關修行的意味了，雖還做不到什麼真正的清淨，也頗能免除一些世俗的名利競爭煩惱呢！

一向寒舍是門前冷落的，沒想到如今變成時常貴賓如雲了！我白天仍致力於寫「虛雲」等文章及研讀，夜間會見訪客，幾乎晚晚高朋滿座，倒也頗解我多年隱居的寂寞！

原不想招搖，如今却也藏不住了。自從爲R太太運用心力遙視之後，加美的許多人都逐漸知道了我曾經遙視三千英里以

外的多倫多某太太，診知其有肺癌，後經醫院證實，（詳請參閱「內明」月刊一二九期拙文），與及好幾件實驗的倖而言中，於是就有許多人來訪了。

我並非是爲了自吹自擂，也不是老王賣瓜，自賣自誇，我記錄下若干實驗，都是非牟利的實驗，也無自炫之意，只可作爲對於佛法習禪初境的一種探討的紀錄請大德們指教！尚持懷疑的讀者們，不妨只當作實驗報告來看，已經產生信心的朋友們，亦不必對我深信，我只是個淺薄的學佛人，希望你們信佛學佛，推廣佛法，善化衆生，那麼我們這些實驗，縱被任何人譏嘲，我也甘之如飴了。

一九八二年九月二十三日，溫哥華觀音寺奠基典禮。我預定在二十六日在寒舍供養洗塵法師、金山法師與誠明法師，並請溫哥華觀音寺各位主要籌建人，及溫哥華世界佛教會會長馮公夏居士等佛教友人，一同來寒舍聚餐。

洗塵法師因事未能趕到溫哥華，另請在加州屋崙市的妙境法師代爲主持奠基典禮，我們的聚會依時舉行，我就敬請妙境法師與誠明法師及恆華法師來寒舍受我供養。觀音寺與佛教會，兩處的佛友，合計將近三十人，光臨寒舍。接受我母子供養的青菜素食，我向來不善烹飪，自然是做不出什麼好菜，大家也都不介意，人人爭着幫忙，又都帶來許多素食來上供及替我支撐場面，王鴻昌居士伉儷特別從家中搬來大桌子，王太太助我母包素餃子，楊震榮居士從家中運來三十把椅子及餐具桌布……這才總算替我張羅了一餐素宴。

素宴結束，妙境法師致詞，他趕着要去講經，就與尹世光居士先告辭，馮公夏伯伯也因要趕回佛教會開講，不能多留，其他貴賓則仍留下，大家歡談。

設計觀音寺大雄寶殿的工程師關煒培先生首先問我：「人類何時才得到真正可以消除癌症的藥物？」

關先生與我是初會不久，但是我瞥見他有哀傷無比的鼓盆之痛。他問此語，正是心有餘痛，又心存慈悲，盼望世上再無癌症疾苦。

我感動無已，閉目求佛賜我得見，我見佛光閃閃，現示出一個百餘年後的年代日子，及一個英文新字。是示知到時會成功於一種改造DNA使之產生免疫力量的生物工程科學藥物，使細胞核的DNA自動消除變態發展的細胞。

在座各人都記下我所講出佛示的字及年代，大家都說，這構想很新穎，斷不是末學科學的我所能臆造的。

然後有人問我：「香港前途如何？」

我說：佛光所示，香港未來將是一個獨立國家，是大英國協的一國。

地質學家蘇約明居士問我：「你能不能看TL的妹妹的問題？」

在座有一位法名叫TL的女居士，也是初會，我甚至不知她姓氏，也沒有人講她妹妹有什麼問題和在何處。

我說：「我可以試試，祈求佛菩薩賜示，但是太遙遠了，我需要大家幫助我，我並不要你們告訴我真情，只要大家都閉目念阿彌陀佛，我或可得到佛力庇祐得見情形。」

大家閉目默念阿彌陀佛，我閉目念佛運用天眼，我先看見蓮花盛開，然後景象出現了：

「我看見這個很美麗的女孩子」我說，我描述她的面貌之後又說下去：「我看見她的腦子反映出痛苦，她的呼吸極其困難辛苦，我看見她的肺及氣管積有很多液體！是肺積水的樣子，怪不得她那麼辛苦痛苦！不過，還好，我看見她的意志很堅強，她的生命力很強，她不會有危險！那些肺積水可由醫生抽出去的，不過她會受很多痛苦。」

TL居士不作一語，但是她已經淚流滿面，哭到頭暈，伏在桌面了。

蘇約明居士說：「就我所知，他診斷得非常準確！」

TL居士後來也承認：「看得很準確！」

「你看不看得出她妹妹在什麼地方呢？」有人問我

「我看見她在香港，至少地方像是香港。」

病者的確是在香港，後來，由醫生抽出肺積水，才漸漸康

復了。

這件實驗，在場目擊可以作證人的，有二十多人，包括馮公夏夫人，蘇約明先生，造船工程師蘇學深先生等名流在內。

會後又有許多人要求我作個別透視身體，我那一天一直「看病」看到午夜，託賴佛菩薩之祐，都能一一像X光一般地透視各人的身體，包括腦子，神經系統，內臟，骨骼，甚至可以放大血液來看血球與血液內所含成份比例，講出血壓讀數，人人都說我診斷的病況完全準確，人人都稱奇驚訝，我自己也無法解釋。

牽涉各人的健康秘密，我是不可以一一公開的，所以這裏不能寫出來。

有些人被我透視時，他們並無感覺，但是大多數人都說感覺到有一種無形的熱力從我射入他們，甚至有些人說我使他們暈眩，有少數，暈到要中途叫「停」！有一位女士頭暈到必須靠在沙發背上休息。

我自己呢？我並不感到疲倦，我感覺到我的手指放射出一種熱能，很微弱，但是有灼熱感覺，射向被透視者的眉心！我並不知此種放射能來自何處？祇可說是佛菩薩的力，假借我為媒介，我自問並無足夠的修為可以發射熱能光束。

一九八二年十月十八日之夜，一位SL小姐，從香港專程飛來溫哥華見我，求我透視健康，素未謀面的這位L小姐，我對她一無所知，我說我是毫無把握的，姑且試試好了！

我閉目求佛之後，感覺手指射出熱能光束，進入L小姐眉心，我可看見她體內健康情形，我一一講出，講了一小時，鉅細無遺，L小姐極感驚異，她說：「比醫生檢查還詳細，跟X光透視一樣準確。」

L小姐要求我試述她在香港的家宅情形，我合眼即看見她家的一切佈置及她的寫字樓，公司人員……等等詳情，好像電視一般（雖然不及電視之清晰），我講出來，L小姐更加驚訝，她又問：

「我有一位很要好的朋友，也姓L，你可不可以看看她的

健康？」

我說：「試一試吧！毫無把握的。」我合眼，看見L小姐的好友L女士在香港，患有相當嚴重的氣喘病，我說：

「她有嚴重的多年氣喘病，手袋裏裝有十幾種藥，好像開藥房，請告訴她，別吃太多藥了！拋掉那些所謂特效藥吧，改為營養治療。」

L小姐大吃一驚：「她有氣喘病的事，我也不知道呢，只知道她手袋有很多奇奇怪怪的藥瓶子，成天吃藥，你可不可以開點營養藥給她吃？」

有氣喘病的L女士，後來從香港打越洋電話向我道謝，她說採用我的建議改為營養治療之後，氣喘病已漸漸消失了！我聽了十分歡喜！

十月二十日，H法師來求我透視，在秘密會談中，我把透視所見告訴她，她說全部準確！

在此之前，誠明法師打電話給我，叫我為她在電話中試作透視，彼此相隔十多英里，我在電話中看見她的健康詳情，我講了半小時，她都說很準確。

十月十七晚，虔誠的基督教徒S太太來求診，我為之透視，我閉目後，不見佛光，却見到耶穌寶光，是淺玫瑰色的柔和光芒，基督領首，允許我為S太太治病，我很驚奇，因為我心中念的是佛號，並未念求基督，我不明白怎麼會這樣突變。

我為S太太的透視也很準確，她後來送了我一套我求之不得買求之得買不到的「歷朝演義」，一共四十冊，使我十分歡喜！S太太很開明，常與佛教人士往還，並不心存宗教界限，非常難能可貴！她的小女兒，大約八歲吧？來我家和我一起玩剪貼的小動物圖片，小女孩美麗得像唐人仕女畫軸內的小仙女，可愛極了。我這個「叔叔」是老天真，和小孩跪在椅子上玩小動物圖片！開心極了！我忘了是中年人，還自以為是小孩子呢。

奇怪的經驗這不是頭一次，有一位陌生的W女士，在此之前，（大約是十月二日晚間），來求我透視，我閉目念佛，不見佛光，却忽然出現了聖母瑪麗亞！她頭頂四射淡淡金光，全

身的白袍也放射玫瑰色柔光，百合花盛開，她慈祥地望着我領首微笑，我起先以為是觀音菩薩化身，而她也並不否認。只是微笑領首許我透視。

「你是天主教徒！」我張眼向W女士說：

「是的，」W女士說：「你怎知道？」

「聖母瑪麗亞降臨了！」我說：「所以我知道？」

W女士與後來來訪的天主教徒數位，都事先不告訴我他們是天主教徒，每次我合眼都看見到聖母瑪麗亞顯現，因而知道來人是天主教徒，這事很奇怪！為什麼我念佛，却來了聖母瑪麗亞呢？莫非她真的是觀音菩薩為度西方人的另一化身？那麼，基督顯現，我又如何推論呢？

我不由不越來越相信，佛教與基督教是有密切關係的，兩教實在是兄弟姊妹，兩教的信徒應該互相尊敬互相親愛扶持，一同合作為人類和平幸福而奮鬥！一同攜手濟苦度厄！

（未完）

（上接第18頁菩薩應修十想十一智）

離七地欲時，無礙七智，除他心智、盡智、無生智。解脫道中修八智，除盡智、無生智。離有頂欲時，無礙道中修六智，除他心智、世智、盡智、無生智。八解脫道中修七智，除世智、盡智、無生智。無學初心第九解脫，不時解脫人修十智，及一切有漏、無漏善根。若時解脫人修九智，及一切有漏、無漏善根，如是等種種，如阿毗曇中廣分別說。

十智各各相，各各緣，各個別異。各各有觀法。是如實智中，無相、無緣、無別，滅諸觀法，亦不有觀。十智中有法眼、慧眼。如實智中，唯有佛眼。十智，阿羅漢、辟支佛、菩薩共有。如實智，唯獨佛有。所以者何？獨佛有不誑法。以是故，知如實智獨佛有。是十智入如實智中，失本名字，唯有一實智。譬如十方諸流水，皆入大海，捨本名字，皆名大海，如是等種種分別說解十一智義。

菩薩應修是十想、十一智。

虛雲老和尚遺相



六十張三不冷圖

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

（續上期）

化聞和尚說：「佛教以哲學為基礎，唯佛經深奧，世人難窺佛理，講經最宜深入淺出，用日常口語解說，務使人人領悟佛法，雖村夫文盲，婦孺老少，亦均可明白我佛慈悲宗旨，人人諸善奉行，衆惡莫作。又宜導以簡便易為之修行方法，實以淨土法門為最適宜有效之途徑，教衆生信願力行，無論功夫淺深，若聖若凡，上中下根，均可同修，往生淨土。世尊於諸大乘經，咸皆帶說，專說者則有三：阿彌陀經，無量壽經，觀無量壽佛經，此三經為淨土法門所重，三經之中，凡彌陀誓願，淨土莊嚴，三華九品生因，十方諸佛讚嘆，悉皆顯示無遺，尤以阿彌陀經，言簡義賅，最易受持，故此列為日課，僧俗均可持念，以淨土為歸。」

德清曰：「德清亦嘗於天台山岳林寺隨寶光法師修習阿彌陀經，今聞化師開示，更加明白了。」

「如此甚好，」化聞說：「難得德師你如此虛懷若谷從善

如流，果然是青年有志宏法。中國佛教日趨衰微，原因其實不只因於邪外縱橫，亦是咎由自取。學佛人每每自命通宗通教，又自許為佛理精通之高士，不屑啟示衆生，自己禁錮於佛典經樓之中，鑽入了牛角尖，復又崇尚自力法門，不肯仰仗佛力，志氣太高，事實上，學佛者若不以衆生為念者，即非佛之本迹，學佛人徒冀自身成佛得道者，即不得成佛！又何況，自力法門，往往惑業未盡，多所迷失，又有因福造業，而致墮落。學佛人捨却淨土法門，即是捨易就難，往往因難而半途而廢。學佛人若疑仗佛力此一特別法門之益，而不肯信受，正乃佛所謂『難信』所指之固執也！」

德清甚然其說。

化聞和尚又說：「我等學佛出家人，佛經必須深治修學，佛經必須精研，但不可因而疎於濟度衆生，我等亦務須研究實行普及宏法之道。不論所學是何宗派均應不離佛本，均應以濟世度化為志，最宜教衆生以淨土宗信願修持法。多講因果報應

，以教衆生除惡行善，因果之律，爲宇宙真理，莫以其爲佛教原始思想而輕視之！不少學佛人好高騖遠，鄙因果之說，而貴辯證高深之哲理，此亦是大病之一也。」

德清曰：「化師之言，發人深省。」

化聞曰：「當初，一千三百餘年前，廬山慧遠和尚，著法性論，結白蓮社，奉無量壽佛，張沙門之綱繼，接傳天竺阿彌陀經，創此淨土一宗，普及接引衆生不分賢愚，出苦入樂同登淨土，正是直承佛陀世尊心法之深意，學佛者切勿以其易易而輕視之，若不然，學佛人苦鑽經典越鑽越深，如何教世人修行？或則只講禪話，陷於晦澀，費解入迷，又如何度得世人出苦？或則談理入歧，去正道越遠，甚而呵佛罵祖，離經叛道，以不通爲通，以啞謎死謎爲禪機，徒然誤盡蒼生而已！我淨土一宗，從簡去繁，不拘執於坐禪求定，但並不廢經棄佛，我宗亦仍着重持齋持戒，我宗拜佛不拜祖師，我宗只講般若禪，不講祖師禪也。」

德清說：「德清一向少學，今聞化師開示，又深加一層瞭然淨土法門矣！」

化聞說：「學佛人多以玄義哲理標榜自高，而忽畧簡易普及。淨土宗在簡易普及之中，雖不重玄義，却謹守佛心正道，不尚門戶，不立疏注禪話，但以普度衆生修行爲宗旨，實乃最方便之法施，亦乃抗拒西洋外道之唯一法門也，西洋耶教所稱天國，及信即得救，又言天國在汝心中，又言一粒芥種，其說簡易淺白，易於爲衆生接受，其實來源出於佛教淨土宗，耶穌十二歲開始講道，唯耶教新約中絕未提及耶穌十二歲以後之事蹟，直至其三十餘歲正式傳道之事，始有記載。其講述之道理，吻合淨土宗大意。吾意耶氏在十二歲至三十歲期間，或曾往天竺訪道，學得無量壽佛經，亦未可知，唯亦無從考據，難以爲證，設或僅乃巧合雷同，亦有可能，無論如何，耶教東來，業已以其淺白簡易而逐漸普及中國，耶教排斥佛道儒均爲邪說異端，是真可慮！我佛教欲以繁複玄義對抗耶教入侵，顯呈劣勢，此非義理哲學之爭，乃是普及深入之爭也。」

德清曰：「化師之言，真乃一針見血！」

化聞嘆道：「中國國勢積弱，列強入侵，其唯僅恃兵將武力而已，西洋思想宗教文化亦在逐漸入侵，將來難免凌替我中華固有文化，思之令人愀然！」

化聞與德清兩僧在普陀山憂時傷國又憂教，望着東海滔滔海浪，兩人心情都不勝沉重。

而在另一邊，北京紫禁城內太和殿上，五歲的皇帝臨朝，兩宮太后垂簾聽政，恭親王奕訢奏稱：「日本兵船雲揚號炮轟朝鮮江華島，攻佔炮台；日本又派全權代表黑田清隆，率領六艘兵船威脅朝鮮修好。」

慈禧太后說：「這東洋人也太可惡？前些時已經賠了白銀五十萬兩給他們了嗎？怎麼又來生事？」

「回聖母太后，」奕訢說：「日人貪得無厭，台灣事件，已簽訂了北京專約解決，去年日本天皇遣使見朝鮮執政大院君；要求修好，被大院君拒絕，今次日人乃以武力壓迫，朝鮮大院君仍然堅拒，說是：『朝鮮向爲中國藩屬，不能任意與外國商訂協約。』須向大清政府交涉！」

慈禧說：「朝鮮大院君也算頗識大體。」

「正是，」奕訢說：「大院君有緊急奏章，請聖母太后睿鑒！」

慈禧看了說道：「東洋人如果光是想通商朝鮮，倒也不妨。你們酌情應付便了，總以息事寧人爲要，如今國力空虛，多一事不如少一事！」

「聖母太后說得極是！」

慈禧又說：「外患迭至，練兵自強的事，也該加緊進行才是！國庫無論怎麼艱難，練兵製器的錢決不可太省了！昔日曾侯在世，從同治元年就上疏奏請開辦洋務練兵，王爺你和桂大學士也時常主張洋務，李鴻章左宗棠亦屢次奏請倣效西洋製造槍炮洋船，吸收西學以期自強圖存。這些均是好事，我沒有不準的，如今國勢衰弱，外患更多了。你們須更加着緊！該辦的快辦，別拖拖拉拉！」

恭親王道：「聖母太后明訓極是！不過如今國庫委實虧空太大，難以週轉。李鴻章認為日本富強，必為中國之憂患，所以他主張宜先擴張海軍，以應付日本。左宗棠則認為欲禦外侮，須先靖內，他所以力主借款練兵西征救平西北回亂，以防俄人勾結入侵。朝臣眾議難決先後……」

慈禧說：「海防與邊防同屬重要！無海防則英法日本入侵，無邊防則俄人入寇，兩件事都要辦的，分什麼先後？李左兩人奏章我都看了，都不好駁的。你們也不必各執己見，形成意氣之爭！我就拿個主意好了；李鴻章請撥海防軍費四百萬兩，照撥給他立即去辦海防，左宗棠要帶兵平西北回亂，就叫他去，沒有錢，你們想辦法去籌，這個家當，什麼時候不是窮的，該辦的大事就辦，哪能等到有錢的日子？」

「聖母太后明訓極是！」

「就這麼辦好了！」太后說：「煩王爺叫軍機寫出來！」

37

大清光緒二年（公元一八七六年），日本明治天皇派遣特使松田道之，再往琉球，強迫國王斷絕其與中國關係，改向日本進貢。琉球國王尚泰拒絕，答以琉球自古藩屬於中國，尚泰並令急電北京求援。

恭親王急奏慈禧。

慈禧說：「東洋人也真是貪得無厭，得寸進尺！朝鮮的事猶未解決，又另圖琉球，你們看該怎麼應付？」

恭王說：「總理衙門的意思是令福建督撫就近派出兵艦馳往琉球聲援，使日本知難而退。」

慈禧道：「主意是好，却要適可而止，別使東洋人拿住藉口開戰，我們國力太弱，內亂未平，難堪一戰。」

「臣等知道。」

慈禧因又問：「朝鮮事件，到底怎樣了？」

恭王答道：「朝鮮國王李熙遇事猶豫不決，政事由其父大

院君李是應執政。大院君一向對我朝恭謹，不敢背離。」慈禧不耐煩道：「這些我知道，誰要你講歷史？只揀當前的講來便了！」

恭王道：「鮮朝大院君父子當今却逐漸失勢，王妃閔氏與外戚弄權，閔妃親日，主張背清而投日。今年二月二日，閔妃及黨羽，竟迫使國王派人在江華島簽訂和約，共計十二條款，日本承認鮮朝為自主之邦，日本今後，得派使節及官員往朝鮮……全約條文十二條在此，恭請懿覽！」

慈禧看罷條約，憤恨道：「東洋人如此輕視我大清！真正可恨！怎麼你們事先絲毫也不知道？也不防範未然？」

恭王奏曰：「早在同治十二年，日本特使副島種臣因台灣事件來京交涉，副使柳原前光，當時詢問總理衙門大臣毛昶熙：『朝鮮諸凡政令，是否由該國自主？』毛昶熙答以：『中國歷朝對朝鮮雖加封冊，並頒中國正朔，但其內政外交，中國向不過問。』，日本自此已有征取朝鮮之意了。」

慈禧勃然變色：「毛昶熙怎可以那樣講話；一言喪失了大清對朝鮮的宗主權？真正可恨！」

恭王奏道：「回聖母太后，毛昶熙雖屬失言，却也是事實，我朝自康熙爺以來，向不過問朝鮮內政國事，故此此次日使外務大臣森有禮照會總理衙門說：『朝鮮是一獨立國，貴國謂之屬國，徒虛名耳！朝鮮與外國交涉，應有自主。』」

慈禧厲聲叱道：「王爺，怎麼連你也這樣說？王爺您凡事都精明，怎麼這事却糊塗了？你們這樣胡來，只怕日本從此就要併吞朝鮮，唉！我叫你們小心應付，勿啓戰釁，卻沒叫你們軟弱雙手拱送藩屬給外人呀！」

恭王道：「聖母太后請息怒，臣等無用，實在也是真正因為我朝已無可戰之兵，無糧無餉，國庫虧空，不堪一戰，不得不委曲求全。」

慈禧歎道：「這些我也不是不知道，我總依你們，大辦洋務自強，却不知何年何月才把國家辦得富強起來，免受外人欺侮！」

恭王道：「洋務自強，臣等都在加緊催辦，無奈不是咄嗟立辦可成的事，阻力又大，要想趕上日本明治維新，是不可能的。」

恭王指的阻力，就是倭仁大學士等一派固執守舊的儒學份子大臣。果然倭仁當時立即就出班奏道：

「臣倭仁冒死啓奏，盼達天聽，夫所謂洋務運動，實乃亡國之運動，微臣於先帝同治六年，已有奏章，痛陳洋務之弊。臣聞立國之道，尚禮義而不尚權謀，根本之圖，在人心而不在技藝，今求一藝之末，奉夷人爲師，棄聖教而不學，鄙六藝而不習，變而從夷，正氣之不伸，邪氣因而彌漫愈熾，將盡驅中國之衆咸歸於夷矣！」

又奏曰：「微臣伏讀聖祖御製文集，論大學士九卿科道，云：『西洋各國千百年後，中國必受其累』，仰見聖慮深遠！今天下已受其害矣，復再張洋務揚其波而張其焰耶？臣又聞夷人傳教，耶穌教盛行，無識愚民半爲煽惑，讀書人學習洋務，恐未必能精其藝，而先爲其教所惑，適墮其術中耳！伏望宸衷獨斷，立罷洋務，以維大局而弭隱患，天下幸甚！」

慈禧太后說：「倭大學士所言非無見地，你所慮者也正是我擔憂的事，這些洋教，教人不拜祖宗，教人謗神毀佛，煽惑出洪楊髮匪造反，將來還不知道要把中國弄成什麼樣子呢！」

倭仁聞言大喜，慌忙奏道：「聖母太后真乃聖睿灼見！伏望聖裁，早復正氣！」

慈禧說：「洋務是要續辦的！沒有新法機器洋船槍炮，如何抵擋洋人？這洋務無論如何一定要辦下去！不過，聖教亦不可廢。中華文化倫理，迥異於外洋獠狃之俗！師夷之技則可，法夷之習則不可。洋務有恭王李鴻章等大臣辦理，鞏衛聖教倫理則須仗倭大學士諸大臣與理學大家了。兩事其實可以並行不悖，我盼望你們大家都勿存意氣之爭，彼此和衷共濟，凡事以國家爲重！」

德清和尚在普陀山，聽到從寧波來的一位儒者香客提及上面這些事，談論之下，那位讀書人說：

「日本明治維新，不及十年間，國富兵強，列強不敢輕視，我國是非維新學西洋不可的了。我們讀四書做八股時藝，練小楷，爲的只是取功名，講名教，講理學，伏案文牘，對月吟哦，艷詞律詩……這些都有何用處？說到洋務，朝中大臣如恭王與李鴻章，眼光雖遠大，却見識不夠，祇知師夷之長船堅炮利，不知西洋之強，其基本非徒然僅爲其技巧機器及物質之文明而已，西洋之政教規模，配合政經，實爲其物質科學文明之發展支力！我國若講富強，非從基本制度着手不可！」

「然則先生以爲應該如何改革？」德清笑問。

「此非三言兩語可述。」讀書人說：「亦非空談可達的。總之，若求改進，吾等讀書人須先往泰西及日本學習其政治經濟之制度，與西方文化之特色，東洋武士道軍國精神及其如何統一全國藩縣成爲單純一元之民族，以供我國參考改進，我中國內部四分五裂，朝廷新派舊派對立，滿漢互斥，政令難達各省，制度紛亂，帝王豪族奢侈專制，官吏腐敗貪污，天災人禍頻仍，民不聊生……若無澈底治根之改革，絕無生存希望！」

「先生講得真是針針見血！」德清由衷地感到佩服拜揖：「先生高論正是道人所不能道，也正可見先生是一位熱血性情中人！貧僧德清，從天台行脚至此拜佛及參學，未敢請教先生台甫？」

那位年輕士人慌忙謙遜回禮道：「學生小姓康，名有爲，祖籍嶺南，此次首程前往日本觀摩彼邦維新制度，在上海候船，順道來普陀朝拜觀音菩薩，方才一時感觸大發厥詞，望吾師多多指教！」

「康先生太過謙了！」德清笑道：「先生議論，極有高見，觀念新穎，貧僧向所未聞，正應多請教！貧僧雖爲出家人，志不在於出世，而心繫國家及民族文化興亡，所以出家學佛，亦正爲了盡棉力參與維護中國佛教之延續也！」

德清彼時年齡三十七歲，康氏二十許，兩人都是胸懷高志，彼此一見如故，談得非常投契。德清清奇，康先生瀟灑，彼此互相敬慕。

（未完）



第十三屆剃度法會

七月十七日妙法寺舉行

香港佛教僧伽聯合會主辦本年度(十三屆)剃度法會，將於七月十七日(農曆六月初八)星期日，假新界青山道廿二味藍地妙法寺萬佛寶殿舉行。七月廿三日(農曆六月十四)完滿。此種短期出家制度，歷屆參加人數十分踴躍，法會自第十屆開始，為方便女家參加免除落髮儀式。現已接受報名，參加者請附回郵信封去函新界青山道廿二味藍地妙法寺索取報名表及章程。

綜合性弘法活動

「此岸彼岸」成績美滿

於新春期間開始，首次由本港多個佛教青年團體聯合主辦，哄動一時之「此岸彼岸」弘法活動，包括展覽及一系列講座，經已一一如期舉行。展覽蒙香港市政局贊助，假香港大會堂舉行。開幕典禮恭請大會名譽主席香港佛教聯合會會長覺光法師，香港僧伽聯合會會長洗塵法師，安養精舍住持泉慧法師，寶蓮禪寺董事智慧法師，大會主席香港菩提學會會長永惺法師，副主席中華佛教圖書館館長暢懷法師，佛教大光中學校校長慈祥法師，東蓮覺苑院長慈生法師聯合主持剪綵。並恭請洗塵法師，永惺法師及泉慧法師致詞。諸位法師對年青信眾稱譽鼓勵良多，又籲請教界大德對彼等多予指導支持。典禮復請佛教大光中學銀樂隊演奏，佛教青年協會覺音聲樂班演唱三寶歌，儀式莊嚴隆重，觀禮者有諸大德法師、居士，極一時之盛。展期三天中，觀眾絡繹不絕，數逾三萬人，尤以年青人為多。從問卷知悉，觀眾對教理板展，幻燈及佛書銷售最感興趣，對佛教發展的路向，亦提供不少真知灼見，可稱反應熱烈。

講座方面，恭請精研內典，辯才無礙的泉慧法師，慈生法師，羅時憲教授，霍韜晦先生，葉文意居士及李潤生先生主持專題演講，因座位有限，每次均向隅者眾。

從「此岸——彼岸」弘法活動獲得社會人士之踴躍參與，可看到佛教的新景象，殊令人欣慶。大會的成果，實有賴於教內外人士之熱心支持贊助、參與工作，各主辦團體謹向彼等致以深切的謝意云。

佛教能仁書院院長黃國芳老先生逝世

本港教育界名宿、佛教能仁書院院長黃國芳老先生，本(三)月十五日晚十時卅五分病逝養和醫院，積閱享壽八十有餘，噩耗傳來，文教界人士同聲悼惜！

黃先生早歲畢業於香港大學，畢生從事教育工作，歷任浙江大學、大夏大學教授，羅富國教育學院講師，官立師範學院、官立中文夜學院，及佛教能仁書院院長，並兼任多間佛教學校董事，作育人才，數十年如一日，其間曾出任香港副教育司要職，對本港各級教育之推進，多所擘劃，勤勞卓著，曾獲英廷頒授太平紳士勳銜，不愧名教育家之稱譽。

佛教法住學會購置講堂

三月開始歡迎各界參與

佛教法住學會自去年六月成立後，發展迅速，無論在講學、出版、研究方面，均有積極表現。最近該會在會員及熱心人士支持下，購得九龍旺角通菜街一〇三號三樓作為講堂。現該堂裝修已大體完竣，定三月十二日起每晚七時至九時半開放，歡迎各界人士到叙、討論佛學問題，或利用該會藏書進行研究。

該會目前除獲得市政局贊助，在大會堂演奏廳舉行定期之「佛教思想講座」外，更計劃利用該講堂，進行一連串之講學活動如下：

一、開設第三期「佛學初基班」：鑒於前兩期報名向隅者不少，本期特分兩組：甲組逢星期二晚七時半至九時上課，四月十二日開始；乙組逢星期六下午二時半至四時上課，四月十六日開始。內容包括有：什麼是佛教、佛陀的生平、佛教對人生的看法、佛教對世界的看法、佛教的真理觀點、理想境地、實踐方法、及討論。每組四十人費用全免。報名請於每晚親到該會(電話：三一九六六三八)，或日間到油麻地家坊街法藏寺圖書館、及界限街一四四號三樓中華佛教圖書館查詢。

二、主辦「週末研討會」：三月十二日起逢星期六晚上七時半至九時半，邀請專家、學者主持，會後並安排餘興節目。三月十二日晚由吳傑超先生主講「佛教是否消極？」。三月十九日晚主題「神通真實嗎？」。三月廿六日晚主題：「死後的生命。」四月份主題請留意該會報告版。

三、法住經會：三月十七日起逢星期四晚上七時半至九時舉行，選講「四十二章經」，恭請該會現任會長霍韜晦居士主講。霍居士講經，一向深入淺出，資料豐富。

此外，該會出版之「法燈」，已刊至第九期，函索者附回郵信封即奉贈一份，若附郵資十元者即寄贈一年云。

韓國佛教圓融宗管長一空法師訪華嚴學院

(台北訊)大韓民國佛教圓融宗總管長一空大師，及曹溪宗佛窟寺住持圓照大師，於元月二十日上午十一時，在佛教歷史學者明復大師陪同下，到華嚴專宗學院訪問，受到華院院長成一大和尚的熱烈歡迎，並以美味素齋款宴兩位國際貴賓，席間一空大師對華院能優容兩位韓國比丘尼朴成

文、卓亭岩，在華留學，表示謝意。成師對韓國佛教能保持許多中國佛教的傳統，如百丈清規等，向一空大師表示敬意，賓主雖不能直接交談，但氣氛非常融洽，一空大師正在籌建一間佛教醫院，他對成一大和尚辦佛學院、育幼院，感到由衷的敬佩。

台慧海佛教文化基金會第四屆園遊會

財團法人慧海佛教文化基金會，已於三月十一日至十三日（農曆正月廿七日至廿九日），假陽明山腰永明寺內永明樓，與般若禪苑舉辦三天的「佛教慧海園遊會」。

據稱舉辦該園遊會，目的在提倡佛教文化活動，推廣佛教社會工作，達致「以宗教淨化人心」，輔助社會安寧福祉。園遊會每年春節後舉行一次，今年是第四屆。希望藉此園遊會各項節目，提供大眾隨喜發心，與佛教教育功德結緣。

慧海文化基金會，每年資助華梵佛學研究所、蓮花學佛園教育經費，使該佛教教育機構得以不斷發展，栽培優秀之佛教人材，實為現代佛教一極具意義之工作。

園遊會會場共分四區：佛國、法寶、佛光與隨喜功德。佛國區陳列佛菩薩塑像。法寶區陳列佛教經書、書畫。佛光區敬燃佛慧燈與佛壽燈，並於每日上午九時起虔誦金剛般若經、觀世音菩薩普門品及藥師琉璃光如來本願功德經，為與會大眾祈福求安。隨喜功德區，供奉素食餐點。

地點：台北士林區仰德大道二段一一〇巷廿二號
交通：乘公車 260、301（忠孝西路市議會側）至陽明山永福站下車，沿小徑上即可到達。

「香港佛學書局」開業啟事

觀人心敗壞，世道澆漓，如何開萬善之門？立百福之基。如來闡苦空之諦，以治眾生之貪，弘慈悲之旨，以治眾生之瞋，示人間之大法，以作眾生普渡。眾生之苦一日不除，佛弟子一日之責未盡，是則宣教弘傳，何能已止。松泉來港創法雨精舍，弘法利生，凡數十年，今有鑒於此，乃出淨資，並倡議同人，籌集經費，開設佛學書局，以不牟利公司註冊，宗旨無非使人轉迷為悟，泯惡揚善，續佛慧命，破闇傳燈。至其工作服務範圍，印經、助印、贈閱，並以不牟利出售佛教經籍、佛像、袍衣、法器，暨廣佛事而放生，增菩提之心念，助羣人之福利，以四攝而為懷。同人中多屬青年，一股熱誠、萬般工作，祇期自覺覺他，尤冀十方大德指導協助，希能有成，憑此因緣，同歸淨業，離苦得樂，有厚望焉！ 釋松泉啟

開業日期：一九八三年四月二日（農曆二月十九日觀世音菩薩聖誕）
香港銅鑼灣白德新街五十五號B座六樓法雨精舍 電話：5-772372

佛教華嚴蓮社 兩萬斤米濟貧

（台北訊）台北市佛教著名道場，財團法人華嚴蓮社，一年一度的冬令救濟工作，在該社住持成一大和尚督導之下，業已普遍展開，他們今年的救濟對象，除本市及高雄、宜蘭各地的養老、育幼救濟院外，對本市各區的低收入戶，亦將予以普遍的照顧，惟這項低收入戶的救濟，該社將提供白米兩萬台斤，經由台北市黨部以聯合服務方式予以發放，總計該社今年的冬賑捐款，約在新台幣四十萬元以上，這些善款都是成一大和尚發動信徒勸募所得。他們願以佛陀的慈光，去照耀那些需要照顧的貧苦大眾，讓他們過一個溫暖的農曆新年。

修訂中華大藏經會啟事

本會續第一輯第三輯現已完成第二輯重印工作即將告竣，關於舊日請藏各寺院暨大德居士查有紹定尼師、悟智法師、八覺法師、定銘法師、厚基法師、慧印法師、蘇坤鐘、黃世德、王尚吾、張鍾元、鍾展文、甘易逢、黃慧清等各位居士，請示所請輯數、裝別及繳款收據，以便寄經為禱。回信請寄：（一）台北中和景新街二五〇之五號 電話：932467 屈彥遠居士（二）台北新店中央新村五街九號董正之居士

佛教真言宗絕傳 流日本光大異域

因唐武宗毀佛而絕傳千餘年的「真言宗」，經高雄市悟光大師親往日本求法，終於得其傳承血脈而歸，同時今年二月，悟師榮獲「少僧正」職銜，成為在日本得此榮銜的唯一外國僧人，而在國內佛教界被引為盛事。悟光大師又號全妙大師，現年六十五歲，精通佛門大乘禪密和金剛藏密，為匡正世道人心，曾先後著有生死之道、生活禪、瑜珈養生術與秘密道、秘密真言法要彙聚、密教探源等書，民國七十年他將「生活禪」一書譯成英文在美國發行，曾獲聯合大學頒贈榮譽哲學博士。

在千餘年前我國盛唐時，因視佛教為國教，所有佛理學說盛極一時，使佛教在我國的地位達到巔峰狀態，不料到了晚唐，唐武宗廢佛毀佛，佛教的「真言宗」，終於在我國歷史上成了絕傳。

「真言宗」的信徒共可分成俗家弟子和出家弟子二種，他們除了吃齋唸經外，同時非常注重生活戒律。

「真言宗」在晚唐時期的最後傳人，是一行大師和惠果大師，當時日本不斷派遣高僧學人，到我國學習中原文化。第一位前來學習「真言宗」的日本高僧，是宏法大師，他學成返國後，剛好我國毀佛劫開始，他成了日本「真言宗」的第一代祖師。

「真言宗」被引進日本，曾充份發揮它以宗教立國和統一日本語言的感召力量，悟光大師便是向第五十四代大師求法，得其道統返國的。

大乘文化出版社佛教新刊物介紹

▲歷朝名畫觀音寶相

集唐、宋、元、明、清五代吳道子等一百五十餘位名家精繪，包括刺繡、石刻，並附弘一大師血書及印光大師原序真蹟，全部以雙層海月紙精印。每部上下兩冊線裝（八開），並加精美封套。此書不僅對信徒，尤對美術、對歷史有研究者，皆極富珍藏鑒賞之價值，尤可媲美敦煌壁畫。定價新台幣一千八百元，港幣三百元，美金五十元。

▲英文佛學名詞摘要

本書內容包括最重要的中英對照之佛學名詞、名相、讀與咒、般若波羅密多心經、華嚴經、佛說阿彌陀經、楞嚴咒咒文，美國及加拿大華人創設之寺廟地址與名稱。定價精裝台幣一百六十元，港幣廿六元六角，平裝台幣一百四十元，港幣廿三元三角。

▲現代佛教文選

張曼濤教授主編，廿五開精裝共九百零四頁，定價台幣四八〇元。

▲佛經翻譯史實研究

此書為補綴文學史之缺漏，詮釋文化變遷之導因，並可提供有志於研究文學史、佛教史之學者參考。定價九十元郵購八十元（掛號寄售），美金五元，港幣廿三元（包括水運郵資）。

▲佛教故事（中英文對照）

此書為極生動、有趣的佛教故事，不僅可供給佛教者資料，以期化度之助，同時給與讀者直接由事入理之機會，使入正信之軌道。本書中英對照適合中外人士及對學英文有興趣者閱讀。定價一六〇元郵購一五〇元（連掛號郵資），美金六元，港幣卅六元（連郵資）。

▲孔子聖蹟圖 定價新台幣九百元，港幣一百五〇元，美金廿五元。

以上各書，郵資另加 10%（水運）航空郵資另加 20%。

大乘文化出版社 郵撥一六九三五

台北市南京東路三段一〇九巷七號三樓 文思出版社有限公司 郵撥一一〇四〇六

電話：五壹一七〇七七—八 五三六八七二四—五

捐款鳴謝

朱琪珍居士	港幣550.00元
(加幣100元)	
曹文錫居士等	港幣400.00元
楊永樂、楊震榮居士	港幣480.00元
周國隆居士	港幣200.00元
何學森居士	港幣300.00元
侯翠容居士	港幣300.00元
丘順容居士	港幣200.00元
邱奕金居士	港幣66.00元
(披索100元)	
陳聖炎居士	港幣100.00元
楊常信居士	港幣100.00元
何漢權居士	港幣100.00元
曾德衡居士	港幣100.00元
誠明法師	港幣100.00元
劉鏗鈺居士	港幣60.00元
(台幣400元)	
印堅法師	港幣100.00元
南洋佛學書局	港幣200.00元
靈峰講堂	港幣100.00元
怡保三寶洞	港幣100.00元
徐梵澄居士	港幣550.00元
蕭果照居士	港幣100.00元
妙法寺	港幣6,482.40元
總計	港幣10,688.40元

一三二期收支報告

一、收入：	
捐款項下撥入	港幣 10,688.40元
發行收入	港幣 1,042.00元
總計	港幣 11,730.40元
二、支出：	
印刷費	港幣 6,812.00元
稿費	港幣 2,400.00元
郵費	港幣 1,518.40元
什費	港幣 1,000.00元
總計	港幣 11,730.40元

內明雜誌社謹啓

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22呎藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society C/O Mu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.

泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺
1176, Narch St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七一六五四

佛元二五二六 中華民國七二年

四月一日出版

定價每冊港幣叁元





△ 碧雲寺印度式金剛寶座塔