



明内

集漢穀城刻石字



主發行編
社督印人
出版者長
沈釋釋釋
九金洗敏
成山塵智

社 督 主 編
出 版 印 行
者 長 人 編
內 明 釋 釋 釋
雜 誌 敏 洗 金 九 沈
社 智 塵 山 成 機

Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N. T. Hong Kong

美國
紐約美國佛教會

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

泰國
中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

台北市桂林路二號之一（三樓）佛教書局

新加坡 大坡大馬路一九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narrh St., Manila, Philippines.

日本 東京都豊島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大
加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 Southhill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度
悟謙法師

The Budd, Sangha Federation of India 6, Tiretta Bazar St., Calcutta-12, India.

香港

北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處

承印者：文采印刷公司

電話：五・七一六五四

佛元二五二二
中華民國九十七年

七月一日出版

定價每冊港幣貳元

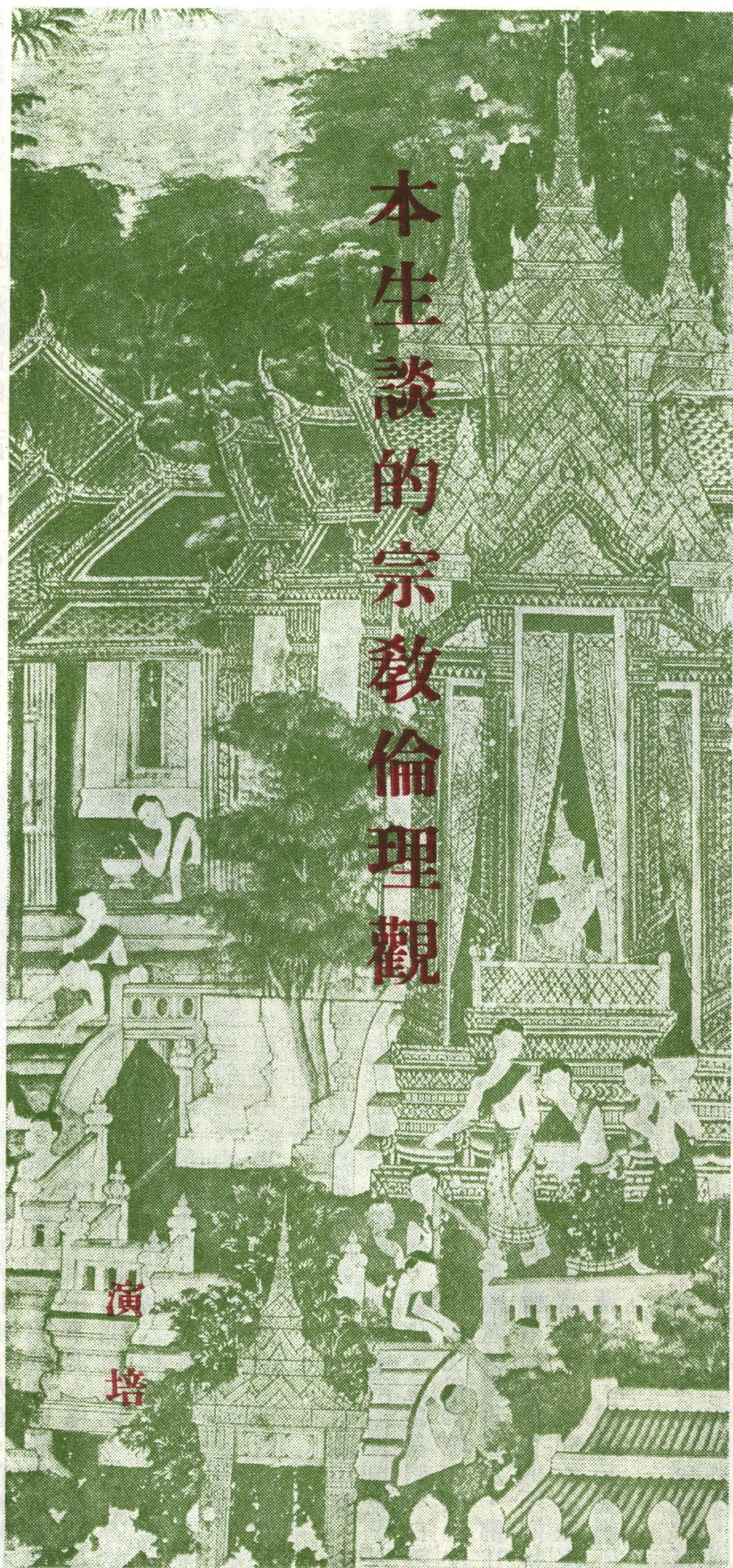
本生談的宗教倫理觀

一 本生談的性質與所處理問題

佛陀住世所說的言教，後代經佛弟子所編集的，有所謂九分教或十二分教的成立，在這所成立的九分教或十二分教中，都會說到本生，亦即所謂本生談。本生談所談的究是指的什麼，這是我們首要論究的問題。一般認為本生談是說佛陀過去的事，但這是婆沙論後的論書所說的，就是其中專門論說佛陀過去行菩薩道時所經過的種種事實。可是婆沙論前說本生，不但說佛陀過去的事，而實亦說佛弟子的事，因為過去所經生的事，不唯佛陀有，

佛弟子亦有。正因如此，婆沙論後的論書，將說佛陀過去的事叫做本生，將說佛弟子過去的事叫做本事。不管對本生談的看法怎樣，但對未來佛教的開展，有着它的極為重大的意義，這是無可否定的事實。

論到本生談的價值，在向來的學者中，其觀點是頗不一致的。有的是這樣說，有的是那樣說，大有使人不知如何適從之感。所以如此，原因當然是很多的，但最主要的，就是其內容，有着各式各樣的複雜性，以致障礙人們對於它的組織的理解，加上在原典的批判上，新舊層的綿密判別，確實是非常困難的，因而，



演培

過去的學者，對於這研究，始終只能做到作成各種事文的對照表，或者做成索引整備等，從事比較容易的研究，換句話說，只是一種基礎方法，以代替內容的考察，不用說，這是不得已的一種研究態度，不能說是已經盡到研究的能事！

近代歐美學者接觸到南傳的本生談，雖說亦曾在作種種的研究，但他們所注意的重點，只在本生談的語言學、比較文學、社會史、美術史，甚至民俗學等方面，對於本生談中所含的宗教、倫理、思想史等的價值方面，並未予以重視，亦可說是未觸及到。

至於以大乘爲主的中國佛法者，雖亦非常重視本生談的價值，但是他們的著眼點，在於其中所有的菩薩思想及菩薩行者所行的波羅密思想，彼此互相關聯的方面，以示佛在過去生中行菩薩道，是怎樣的難行能行，難忍能忍，始得在現生中圓成最高的正覺。

在這兩種不同的研究中，雖說各有他們的特色，但對本生談中所有重要性質的宗教、倫理、思想史等的問題，始終沒有注意到之，即或有人畧爲提到，亦只指它當做次要的問題看待，或簡單的將宗教、倫理、與其他的問題發生怎樣的關係，加以說明而已。正式論說本生談的宗教、倫理這個課題的人，不但少之又少，甚至可說沒有。

本生談的本身，實在說來，是具有複雜性的，即此所具的複雜性，是即顯示本生談的特殊性質，同時，亦即由於這個複雜性的姿態，不特反映出它與現實生活有着密接的關係，而且還可說這就是民衆日常具體的實踐態度的活資料，我們現在從這樣的活資料中，選出二三個特出的問題，說明本生談對佛教史上第二期佛教所產生的部份影響。換句話說，就是在原始、部派、大乘三期佛教思想系中，站在原始佛教的立場，對本生談的特殊地位，來作一番深刻的觀察和簡畧的探討。

對這思想問題的處理，首先應以原典的批判爲基礎，假定不先做一番這樣檢討的工作，貿貿然的就來論說這個問題，那是非常危險的，我們當然不能這樣做。但是說到原典批判，這不是很

簡單而確是一個大問題，不能隨隨便便的予以批判。正因如此，我們現在只能站在過去諸位學者研究的成果上，畧爲予以論說。雖則如此，而且只是一種很粗淺的說明，但因自己的淺學，加上準備的不夠，錯誤自是在所不免的，是以不得不先爲說明。

二 本生談的概觀及其內容素材

釋尊是位體悟真理的人間覺者，我們向來將之尊爲佛陀，不是現實世界任何聖者可以與之相比的。以是當佛住世時，不特是衆多信徒歸依的對象，亦是廣大群衆崇敬的對象；甚至到佛滅後，每個佛的弟子，仍然活在偉大佛陀的人格感化裏。可是由於經過時間的較久，亦即所謂「去聖時遙」，佛弟子對於佛陀的記憶，漸漸的趨於淡薄，對歷史性的人間佛陀方面，亦漸漸的有所模糊，因而，不論佛弟子或一般人們，對於佛的敬仰和尊崇，不但不能現實化，反而加以理想化，不但不能人格化，反而加以神格化，把現實人間的佛陀，看成是個特別的偉大，或者看成是個超人，成立所謂特有的佛陀觀。與這超人化的人格並行當中，佛的一生以及其後的傳記，亦被佛弟子予以種種的神化，認爲像佛陀這樣偉大的崇高的超人的性格，絕對不是在現生短短的修行期間所能達致的，而是由於過去的生生世世中，不斷的求道，不斷的修行，才有這樣的結果。

當時佛教界有着這股思想流的存在，而當時印度一般社會亦有着輪迴及業的思想觀念，後來有人將這兩種思想流予以很巧妙的結合起來，使佛教思想起着很大變化，這是我們今日所不難想像得出的！在這麼一個特殊的傾向中，加以佛陀在世說法時，有所謂相應的時間和地點，還有所謂聽者的資質差別，佛在各個不同的時間和空間中，爲了適應各個聽者所能接受的不同程度，或以日常所有種種淺近的譬喻，或以當時流行民間的各種寓言，對諸聞法的大衆宣說，以爲引誘的一種方法，這亦是我們所當特別注意而又不否認的事實。

不特佛陀住世時以這樣的方法或態度說法，就是佛滅後的出家僧侶弘揚如來的教法，亦經常的繼續應用這個方法，以爲攝化

的方便。佛滅後的佛子弘法，為什麼一定要這樣？因對一般羣衆說釋尊的教義，假定說得太深，聽衆不能接受，必要說得通俗，方能使人領會，所以不得不搜集故事，譬喻等的各種素材，以爲曲引機宜的殊勝方便。這從現存的大小乘經典中，都有各種不同類型的故事，我們固然可以推知，就是法華經中說的「諸有智者皆以譬喻而得開解」，亦不難有所認識。事實，以通俗的故事、譬喻穿插在所說的深奧法義中，所收的效果確實要大些！

將上所說種種動機予以結合起來，假託釋尊過去在因中求菩提道而有種種的修行，現在就將這些衆多不同的故事編集在一處，說明這是佛陀過去所經歷的事，是即現在所說的本生談。

假託佛陀前世求菩提道所有修行的各個素材，究是指的什麼，這是我們現在所要論究的問題。依現在各個學者研究所得，認爲這些實不外是指古來流行於西北印度民間所有的各種民俗學以及各種不同的傳說。關於這點，我們不要另外去求什麼證據，只要讀一讀本生談就可明白。雖說是這樣的，但佛故所運用的，不是將之全部吸取過來，而是選擇其中較有意義的來說明。選用這些傳說或民俗學，不再把它看成傳說或民俗學，而與佛陀前生的種種作爲結合起來，成爲佛陀過去生中的種種表現。

於是因中行菩薩道的佛陀，在過去曾經做過國王、大臣、婆羅門、商賈、神、賊，甚至做過鳥獸等，修種種行的菩薩行者。印順論師在原始佛教聖典之集成第五六〇面中說：「化本事爲本生，主要爲了說明：先賢雖功德勝妙，而終於過去（不究竟）；到現在成佛，才得究竟的解脫。融攝印度的先賢盛德，而引歸於出世的解脫，是經師所傳本生的特色」。接着又說：「在過去世中，自然也有王、臣、長者、婆羅門，而平民、鬼神、旁生——鹿、象、獼猴、龜、蛇、鳥類，更多的成爲本生中的主人。將過去的事來說，也與本事的精神不同，這都是印度民間故事的佛化」。依印順論師說：這還有律師與經師所傳本生不同，這閱原始佛教聖典之集成可知，這兒不想多所引說。

像這樣的本生談，可說是很多的，但不是一次編集所成，而是漸次增加其數量的。現在南傳的巴利語聖典中，說有五百四十

七個本生；北傳十誦律中說「廣說五百本生」；智度論說「無量本生，多有所濟」。不管南傳、北傳所說的本生，其內容都存有很多很古的東西。大約在西紀前三世紀至二世紀時，其中有一部分，已以本生談的名稱聞名於世。以本生談爲舞台的，我們現在可從近代所發現的「古塔欄楯」的本生，「門窗雕刻」的本生得知。此外還有各個學派，亦皆傳有本生談，自是不難推知。總之，本生談的大部分，成立於佛滅後二百年前。所以有種種不同本生的出現，因爲「本生原是在傳說中的，傳說每因時因地而有變化」，致有種種的本生被傳出。

本生談，在佛教的思想流裏，不管是應怎樣的要求而產生的，亦不管是經過佛教怎樣的選擇而成立，但其內容的主要材料，是從西北印的傳說或民俗學而來，故說那是無庸置疑的。正因如此，自然不免要受這方面的限制。學者假定忽畧這兩系統的事實，想欲單從一方面以求理解本生談，那是不能美滿的理解本生談之所以爲本生談。是以我們現在可以肯定的說：現在佛經中所存有的本生談，是由西北印度民族體驗所結集的，後來加上佛教情操世界，彼此相互交錯以形成的。吾人對此多樣性和多層性的本生談，非多加以留意，不能正確的認識本生談爲本生談。

本生談的故事內容，種類確實是很繁多的，有道德的訓示，有處世的方法，有各種的寓言，有各式的格言，有種種的神話，有不同的童話，有俗語的解釋，有民間的信仰，有宇宙的創造，有諸傳說和冒險談等。因此，關於本生談的內容分析，確是有着極爲強烈的複合色彩，這是我們所不能不承認的。如將其中的各個故事，由表現形式加以分類，可說都是由如下四部而成的。

一、序分本生談，是記說佛陀將要敘述故事的理由、因緣，亦即先從現在故事說起，如因比丘放棄佛法的修學，以此爲契機說明不應該放棄佛法的努力修學。

二、主分本生談，是說這個比丘的所以退心，不特現生如此，就是過去亦然，於是就將他的過去經過，以故事的體裁說出來，並且其中還含有偈頌的部分。

三、接着在本生談中，說明偈的語源，甚而作一種文法的解

釋，使人更能簡要的明瞭其中的意義。

四、結分本生談，是說結合過去故事中的的人物和現在故事中的的人物。如說：「佛作此法語後，解釋四諦。釋畢四諦，那放棄努力的比丘，遂得阿羅漢果。佛乃把本生的今昔聯結起來道：『當時處心不正的大臣是提婆達多，千名臣子是佛的僧團，大具戒王則就是我』」。

如上所列本生談的四部份，唯有第二部分可以代表本生談的古說，至於一、三、四的三部份，是後來附加上去的。為什麼說第二部份是最古的本生談？這從它的內容及巴利語的偈語部分看，就可以明白的知。特別是有關在巴利散文所無的一部分偈語的古形等，據有些學者說，明顯的表示好像吠陀中所有西北印度的傾向。由此可以推知本生談的古形主分和古來已存於西北印度的傳說，有着極為密切的關係。

其次所當注意的，就是本生談各個故事所表演的舞台、地名，只出現於前列第二部份的地名，以健陀羅佔最高，計出現有二十五次之多，其次，拘婁出現九次，以下自然還是有的。出現最初的部分的地名，是以某地四次為首。本此所說，吾人亦很容易的可以發現一種事實：就是本生談內容所說的健陀羅，拘婁等地，實際就是亞利安的婆羅門文化與佛教文化，或亦可說即是西印度文化與東印度文化，兩者的相互交流融合。

在很多本生談裏都這樣記載着：一般青年人，包括佛教所說的菩薩，爲了要就名師學習吠陀，如本生談裏所說的三種吠陀，或是學習其他一切學問技藝，特從婆羅門等東印度各地，前往當時以大學都邑聞名的健陀羅屬怛叉尸羅去學，這就是極明顯的表現出本生談所具之西北印度的傾向，亦即證明西北印度與本生談關係很深。

以上試爲指出本生談裏所有佛教外的要素。不過，本生談的編集，既然當着佛教的經典，當然強烈的對它加以佛教化，使人一看就知道這是屬於佛教的。關於這點，我想容於下面各個項目再爲畧事檢討。不論怎樣，總說一句，本生談的內容，是以東方佛教文化與西方婆羅門文化的混合，而以印度民間的傳說爲媒介，

形成極有特色的複合文化，而成所謂多樣性和多重性的存在，實是值得極爲注目的現象，這是我們首先予以指出的。

以下，再從具體面，亦即從雜然龐大的全本生談中，試以檢討其宗教、倫理的特徵，讓我們更爲認識本生談。

三、本生底流所含有的功利性

在雜然的全體本生談中，發現最明顯的一種特色，是其一般生活的功利性，而且可說這是必然具有的現象。所謂生活意願在和觀念的、儀禮的、神秘的、僧團的等相對待的所有實踐的、日常的、人間的、世俗的等意思性。不用說，所謂功利性，必然含有世間日常生活的利害關係的處世傾向。這樣的生活功利性，在全體的本生談裏，我們很容易的可在處處發現其潛流。現在不妨試舉兩例如下：

一、爲無意爲利的人，不對他論說利，因他不是一個爲利的人，對他說利做什麼？如果對他說利，反而使他看不起你，以爲你是一個俗不可耐的人！

二、在這現實明白可見的，就是不論是有或無的事，如對自身沒有利益，所謂賢人是不開口的，因爲隨便開口說話，是會受到極爲不良的後果的！

如上所舉的兩例，是本生談中所說到的。像這樣的生活功利性，在佛教的文化中，固然被大大的運用，在婆羅門的文化中，亦同樣的大被運用。如是，大體可以說：這是婆羅門文化和西北文化的一種共通性，如與佛教比較起來，我們不難推察，佛教所受婆羅門的倫理影響，並不怎樣太大，佛教文化是還有它的特色的。又如經中說：

一個門風不佳，或是姓不尊貴的，可借你的學問以求改變，假使你因你的聽聞而損及其身，是即顯示你的聽聞，沒有得到真實的受用。相傳一個不尊貴者，在這世間不堪受用，好像是個已經破壞的鞋履，是以生而爲人應該做個尊貴的人！由此可知，阿利安種姓的分別，在此仍然是被重視的。再如下面所列的所謂不爲而後悔的十事，大體可說是屬阿利安婆羅門

文化所有的倫理德目，加以世俗的整理而成。十事是指：一、不獲利；二、不習熟學藝；三、虛言；離間語、讒謗、粗暴等各種行爲；四、殺生、殘忍、不聖、不憐；五、與他妻交待；六、不布施；七、有財而不撫養父母及衰老者；八、輕視阿闍黎教訓師；九、不崇敬沙門，婆羅門、持戒人及賢人；十、不實踐苦行。像這樣的十事，是都屬於罪惡方面的，如人經常的在這樣的十事中轉，必然會墮落在罪惡的深淵中。假使人能反其道而行，那就成爲人生的十大德目。

可是反過來說，由於彼此間的文化經常發生相互結合的關係，給予佛教功利化及世俗化的影響，確實是非常大的。如舉最好的例子，則無過於顯示最具佛教性的菩薩所有的實踐態度。像下所說的各項就是指此：

作爲一個追求佛道的菩薩，自己却爲盜賊的首領，過着剝削他人的生活，或者誘惑一般的婦女，那是不像一個真正求道的菩薩，因爲菩薩絕對不是這樣的。

爲了自己的嗜好賭博，竟然命令一個無賴漢，去破壞婆羅門的一個小姐的貞操，這那裏像是一個做人之道？真正做個有品格的人，絕對不會是這樣的！

所說的教義，應以利人爲目的，不應以營利爲目的，假定專在營利方面着想以宣傳教義，而不想到如何救人以說教，所說教義是就有違勸人爲善的本意。

賢者是爲人間的瑰寶，任何人都應對之尊敬，假定對賢者生起嫉妬，從而立起毒殺他人的惡願，認爲非將賢者去掉不可，試問這還成爲一個什麼樣的人？

做個真正像樣的人，理當不爲女性的愛欲所惑，因爲女性猶如烈火，是能燒盡一切的，假定被女性的愛欲所惑，不能保持自身的清潔，實爲痛苦的根源！

布施是爲懺悔自己的過失的，不是爲了博取自己的名譽，如以博取自己的名譽，作爲布施的動機，其動機是不純正的，亦不是真正爲布施而布施的！

供養辟支佛，是表示對聖者的尊敬，亦是爲善行而供養的，

假定不是如此，而是以此作爲獲得利己果報的手段，那怎麼會成爲真正發心供養？

一個人能得到國王的尊敬，當然是很難得的，但國王的尊敬我，究竟是爲的什麼？是因我爲再生的階級？抑因我爲有真實的德行？欲試探這故意去做盜賊。

身爲一個樹神，對於那些供養我、保護我的，我就樂意的滿其所求；假使不供養我、保護我的，是則又將如何？是不是完全不問他的死活？

其他，可以指出來的，如固執種姓的優劣或世間地位的高低等各種傾向，可說是很多的。將本生談認爲唯是佛教故事的人，對於這些事實，定會覺得奇特，爲什麼佛教會有這些？但若把這看成是古來西北印度民間故事的主人翁，以之直接連結於菩薩所生的矛盾，從上所述事實，就容易了解，不過我們要知道的，就是在本生談中，像上所述功利性的情形，固然很多，但非功利性的崇高實踐，同樣有很多，是亦不容否認的事實。關於這個，容後再說。這裏，姑且指出本生談裏有着難以拂除的根深蒂固的功利性的潛流即可。例如：

同樣一件事，有的認爲是善的，有的看成是惡的。所以世間的事，既沒有一切皆善，亦沒有一切皆惡。

做人當然要有信心，但切勿信那所未曾信的，亦切勿妄信那已經信的。信如信得不正當，就會使人落難，好似牝鹿會使獅子陷落一樣。

諸如此類，一面明顯的表示着功利性的處世傾向，另一面似又深藏有和理想主義所抱道德觀念大不相同的極其現實，透徹人生的民衆經驗的結果。

如從思想史去觀察本生談如上的生活功德性，在積極的生活性或日常性方面，對於佛教團體所易落入的「閉鎖的形式主義」，或「僧團內的德目主義」，可說已經吹入有踏實現實人生民衆生活具體的氣息。在使佛教走向大衆化的一點上，可說是具有偉大意義的，但在那功利性的一面，惹起佛教容易埋沒於社會民俗，終於使佛教走上墮落的一途，不能不說這是主要原因之一。

如從功到性的觀點看，誠似歐美學界對此研究後說：「這是非常單純的作品，猶如奶粉對着幼兒一樣」；或說：「內容雖是相當的有趣，而且又是極端的巧妙，但却是隨隨便便的作品，並沒有經過怎樣精密的思考」；或說：「裏面雖有極爲動人的故事，但大都是沒有什麼特殊價值的，甚至可說開玩笑的東西也有」。諸如此類的說法很多。一般西方學者所以會有這樣的想法，因從本生談的內容說，無疑這是當然的一種論說，不能說他們說得太過刻薄。可是我們今日，對於本生談，不能單從一面來觀察，而應從全面的立場，正確的去把握它的內容，是爲最要。

四、本生談所說社會裏的王和法

在本生談出現的社會人物中，具有最大權力的，當然無過於國王。故事的內容，儘管怎樣滲透阿利安的婆羅門文化，但當時正是王族當權的時代，所以唯有最高的國王，以君權君臨於現實世俗社會的事實，自是我們所易於了解的。當時的王，不一定都是行正義的政治，大都是行非法的暴力主義的王。這不是我們現在故作這樣的說，而是本生談中明白表現的事實。如說：

夜有盜賊在劫掠善良的老百姓，晝有稅吏在作這樣同等的劫掠，使諸善良的老百姓，不特生命財產沒有保障，簡直可以說是生活得透不過氣來！由於國有奸邪的暴力的惡王，所以非法的人民也就跟着多了起來，這就是所謂上行下效。於是在整個國家內，盜賊、惡王及其嗣子，不斷的劫掠人民的財物而去，使得老百姓的生活成大問題，做老百姓的自然也就決定不能信任於王，認爲王不能保障我們的安全，我們信任他做什麼？

如上所舉是個最好的例子。由於民衆經常對政治抱着非常的不滿，所以時常將諸發生的事情訴諸於法律，以期賴於法律獲得合理的保障。雖則如此，但結果仍然失去他們的財產，相反的，國王的倉庫內，却不斷的在增加財產，這怎能使人民滿意與信任？總之，在人羣中，持有臣僕的王，被認爲是最偉大的，而王族亦是至高無上的。

在這樣的社會裏，所謂社會正義的問題，或是實踐論理的中

心等事項，自然會大大的加於具有權力者王的身上。因此，人間存在的理法之法與維持社會秩序的王，竟被人們強調爲有着重要的關聯性。

如此說來，作爲一個王的，有沒有他應守的法？有！在本生談裏，通常舉有「王的十法」，就是布施、持戒、棄捨、平直、溫和、自制、無瞋、無害、忍辱、無礙。大體說來，這和摩奴法典所見阿利安性的律法德目，似有它們的共通性。如或有人把這看成是佛法的影響，我們認爲恐有太過勉强的地方。其他表示對王的「阿利安性」的律法者，可以指出拘婁國法對於五戒的重視，亦即是說，做爲一個國王的，應當遵守於五戒，如果國王真的遵守五戒，全國上下自然也就照着去行，國家社會自然也就安定，是以身爲國王的不能不起示範的作用。

又於本生談各處所見十法行偈（內容是說應行的義務），亦是值得吾人注目的。這是由王行法而開始的偈。行法的對象是：一、父母；二、妻子；三、友人大臣；四、車乘、軍隊；五、村落、都市；六、國家領土；七、沙門、婆羅門；八、鳥獸；九、修如此法能招快樂；十、種此法得與帝釋、梵天共住天界。

關於這些，一看就知不是佛教性，而是站在阿利安性的律法及傳統性上說的。不過，本生談因是佛教徒所編纂的，於是亦即出現對王作這樣的警告：「被征服的勝利，不是真正的勝利，不被征服的勝利，才是真正的勝利」；身爲王者的，亦應布施、持戒，執行政治的政策，亦當依法與公平等，不能由自己的好惡，要怎樣做就怎樣做。像這些說法，在在可說都是受到佛教的影響。至於如下所舉的例子，與法句經等中所見，更可說是完全一樣，亦是最能表明原始佛教以來所有「法行」的姿態。而且這個「法」，不單是爲王的應該切實的遵行，應說是爲全國每個人皆當遵行的倫理根本。如說：

設使手持於鉢，因爲無家可歸，乃徘徊於各處，像這樣的生

活，看來雖說不怎麼理想，但是比之由於不法而得自己的願望，畢竟還是更勝一籌！

好樂和合而立於法者，是應有的做人之道，而且唯有如此，

彼此才能和樂共處，假定完全不依法行，終日發生不必要的鬥爭，促成彼此間的乖離，是要不得的！

當一個人處於寂靜的環境中，就當安然的處在這樣的環境中，不論受到內在的困擾，仍是那樣的安然不動，必不從寂靜境退轉，再去過瞋鬧的生活！

人由真實、法、慧、和節制，就能得到難得的東西，假使虛偽，不依於法，沒有智慧，更不能節制自己的欲樂，要想得到所要得的境界，是絕對不可能的！

法是善，是明燈，是依處，所以人應經常實踐自己所應實踐的義務和修自己所應修的道德，非法必須讓給於法。起來！不要放逸，修習善行之法。

本生談中所說的法，比原始佛教所說的原理性和普遍性，確實是要世俗性、功利性得多。這是生活於功利性的現實環境中所有的一種特色，可說是種不得已的事。如說「相就是於世間性的處世之道」；或認「爲是來世生天所運用的一種手段等」，就是指此。

同時，如上所舉，基於原始佛教傳統法的實踐姿態，雖和阿利安的律法或功利性混合，但仍放着如珠似玉的燦然光輝。從另一個角度看，這豈不更可說相是即於日常生活的法，而成為做人行爲的基石。

法是現實性的，並非單是律法德目，也不單是觀念上的產物，而是超越功利的善惡果來實行的。換句話說，是要當做法行而具體表現於現實人生的大道上，那才有其意義。所以應在正道上體現法，才可說是法護者。有人說：多聞博識的人，不一定行着正法，亦是行於邪行，如中國說的「學足以濟其奸」，亦是此意。所以使法活，或者是殺法，全看人們行得怎樣來決定，不是法的本身如此。王或長者行法，在國家的立場上說，當然會給與人民一個很好的有力影響。這不但是王或長者的問題，而是全體人民的根本倫理。在法之前，如果倨傲或卑賤，那就均失其存在的理由。唯法才能保護於行法者，行善的法才會給予幸福，是以在這世間做人，應如法的行於法。

五、本生談所說佛教行的種種相

佛教大小乘的經論中，到處都說諸力中的最上力，是以智慧爲第一力；具備智慧力的行者，能得最極殊勝的利益。是以善巧者佛陀說：智慧才是最爲第一的，它在諸法中，好像天上觀諸星星的月亮，月亮在諸星中最爲第一。戒與吉運和善人法，均附帶於有智者，證知智慧爲人所不可缺的，唯有智慧能正確的無謬的認識一切。

不但諸經論中是這樣的說，本生談中同樣是這樣重視智慧的。從本生談全體看，對於這個智慧的重視，似乎並不怎麼多，而且其所說的智慧，不過是側重於世俗的、處世的機智、頓智或狡智爲常，反不如其中所表示的戒是最上的，亦即行、德、戒的強調，反而顯得特別明顯。由此可以確實的反映出：本生談所說的行和民衆生活的實踐，形成一種不相捨離的關係，並不是什麼封鎖社會內的觀念產物。就德行問題說：本生談的內容，因爲是多樣性的，自一般的功利行爲到崇高的佛教行爲，無不包括在內，所以我們如在其中發現某一特徵，以爲本生談全體的內容，就是如此，那是非常危險的。屬於佛教性的菩薩行，本是極爲崇高的，但是其中亦有變態而成為極其功利性的。關於這點，已如上面之所指出。不用說，在本生談中，主要當然是以佛教性的東西爲中心，現在就以這來檢討其行爲的特色於下：

行爲高尚而且確實具有德性的，是就好像良田裏的種子，其行爲是不會被破滅的。一個人的種姓雖說很低，但如活潑、勇敢而具足正行及清淨戒者，那他就如在暗夜中從火所發出的光輝，照亮自己亦照亮別人。不管別人是不是貌美，只要他是年長而又具有德性的，我就得尊重恭敬他。素性善的人固然是難得的，但我最喜歡的還是具有戒行的人。身所行的要與口所說的相應，不能說的是一套，行的又是一套，自己所不能做到的，最好是不要出之於口。如此，所行正當而無任何惡意，行清淨行自然離於諸惡。善行不爲穢惡之所染污，像這樣的人，猶如蓮池中的蓮花，出淤泥而不染。對於惡行的人不要去相信他，對於虛偽的人亦不要

去相信他，對於利己的人不要去相信他，對於過智的人不要去相信他。罪惡固然是污垢的，但法是絕對沒有穢染的。戒香不但是微妙香潔的，而且其香無有窮盡徧薰十方，使每個人嗅到戒香都得到清涼！

除此而外，一直到在家八戒等為止，發現於本生談中的這些正行，與原始佛教所有的正行，並沒有什麼不同，這是我們所應注意的。其次要知道的，就是本生談中，所說佛教行的重點，乃特別顯明的置於釋尊偉大的前生努力及求道，所以特別強調精進、忍辱、不放逸等方面。

下面所說，是其最明顯的例子：

人應努力奮發，賢者不疲不倦，我親見渡過生死海，到達解脫的彼岸；不放逸是不死之道，懶惰是死之道；要想做什麼，就當今日去行，不可推到明天，那個知道明天會不會死？是以立刻就努力去行；做人應當抱着希望而求生存，沒有希望什麼都不會去做的；過去的事已經過去，我不會為之生悲，未來的事尚未到來，我不會對之有所希冀，所以我僅緊緊的抓住現在，向着光輝的大道前進。

在現實的人生中，如能行此正當的精進和努力的行，不論你是婆羅門，或者你是王，或你是奴隸，或者是出家的僧侶，或是一般的在俗人，本質上，吾人對他們不得存有怎樣差別的觀念。從這一點，我們亦可發現，原始佛教以來的所謂行的平等的精神傳統。

再說，各個不同的族姓，如能行最上法，皆能得到清淨，決不可說，這個種族能夠得到清淨，那個種族不能得到清淨。而且，不管是刹帝利、婆羅門、吠舍、首陀、旃陀羅、補羯婆，如能有所柔和、節制，皆能得到圓寂，決不可說，刹帝利、婆羅門能得圓寂，其他的種姓不能得到圓寂。同時，在一切寂靜者中，都是絕對平等的，沒有所謂優劣的差別。做為一個在家人，應當努力及寡欲，不宜懶惰及樂諸欲，做個出家人，應當要有所節制，不宜沒有自制心，做為一個國家的國王，不宜沒有思慮的，想到怎樣做就怎樣做，做為一個賢德的人，不宜動不動就發怒。

綜上所說，如和重視行的精進相並，還有一個應該特別注意而值得提起的特色，就是所謂真實語，亦即有關正語的真實。這個事實，可能與大乘菩薩所有願力的真實性有關。實際，在本生談，講到立誓願時，定要立真實的宣誓，不可隨便立誓的，此點吾人不可輕視。其中讚賞真實美德的地方很多。如真實語本生因緣說：「賢人曾說過，枯朽之木材，其性情尚較某種人為勝，此語誠不虛」。所以一個人，如站在真實及義的上面，即使達到怎樣的逆境，其心亦當愛於真實，決不可為了要扭轉逆境，說些什麼不真實的話。是以為人真實，確是最要的美德。現實世間的所以紛擾，就是到處充滿了不真實的氣氛，人與人的相處，國與國的往還，都是爾詐我虞的相互在欺騙！

試觀地上美味，有那種美味能勝過真實的？唯有真實才能使入回味無窮，不像一般美味，過去了就成過去，這有什麼值得回味的。如問一般的賢人，作為一個男子漢大丈夫，其所發現的依止處，究係在於什麼地方？那他將會毫不遲疑的回答是在真實處。因為唯有真實處，才是值得人們之所依止的，其他依止都是靠不住的。無愛本生因緣說：「我靠了慈與悲，走上了正直的大道，在聚落亦無憂，在森林亦無畏」。人之所以無憂無慮，無怖無畏，完全由於真實正直，真實正直，天下無敵，還有什麼憂慮與畏怖？是以正直真實，確為做人的最高美德。

本生談裏所說立於真實的話是很多的，因而做人必須以真實克服偽言，決不可讓謊言一直繼續下去，這是非常重要的。要知「護己即是護人，護人即是護己」，完全是賴真實以維繫的。沒有真實，怎能護人護己？以是，我們不論說什麼話，先得以一番思慮洞察，然後說出適當及適時的話，方不會損人而不利己！作為一個菩薩行者，據本生談中說：縱然破了五戒中的其他四戒，也決不破妄語戒；又如在忍辱中，以寬恕對己說出粗惡語者，為最第一堪忍。本於這些所說，我們可以知道，是諸所說，皆是顯示真實語言上的修養為要！

（未完待續）



大乘佛教三宗概論

Dr. C. Sharma 著
關 泰 和 譯

(續 62 期)

三、自立唯識宗 (Sva tantra-Vijñānavāda)

1 導 論

（這一學派名為自立唯識學派，又名為自立瑜伽或經部瑜伽學派 (Svatantra-Yogāchāra or Sautrāntiko-Yogāchāra)。它秉承唯識宗的形上學的義理，認為真實就是純粹意識，而且還希望以獨立的論證來支持它。它冀圖把唯識宗之形上學的唯心論與經部之

邏輯的，知識論的批判實在論結合在一起，我們可稱之為佛教中之邏輯學派。

這一學派的始祖是陳那 (Dināga)，他是世親的門徒，也是印度中世紀的邏輯的始祖；而喬答摩 (Gotama) 與旃伽沙 (Gaṅgesha) 則分別是古典與現代之印度邏輯之始祖。這一學派由陳那草創，再由法稱 (Dharmakīrti) 給予詮釋與發揚，至寂護 (Śāntarakṣita) 則發展至近於巔峯，而由蓮花戒 (Kamalaśīla) 集其大成。蓮花戒是印度佛教最後的一個大師^①。由於它處理佛家的邏輯是邏輯學、知識論與形上學合一的。由於它處理

爲他比量 (Parārthānumāna)，爲自比量 (Svārthānumāna) 與概念，(apoha)，所以它是邏輯；又由於它要求通過感官經驗 (現量 Pratyakṣa) 的全幅檢查，以測定知識的有效性，和研究認知 (量) 的問題，所以它是知識論；又由於它討論到感觸與思維的本性而承認真實是超邏輯的，所以它又是形上學。

龍樹曾造一邏輯的論著迴諍論，無著則把尼耶也的論式介紹到佛教裏；世親亦有兩部邏輯的論著——論軌 (Vādaśikhi) 及論式 (Vādaśikhi)。但陳那竟說前者不是世親之作品，這一點我們感到十分奇怪②，好在註疏家覺尊 (Jinendrabuddhi) 給我們解開了這個迷惑，他指出「此並非世親在其成熟時期所說者，而是在他作爲一毗婆沙師時所作……，而在論式一書中，對前說亦有所修改。③」陳那負上了完成其師之邏輯學之責，而創出此邏輯學派。

要緊記雖然此邏輯學派是接受了唯識宗「真實是純粹意識」的基本教義，但它是反對識的常住性。在唯識宗，剎那生滅是只限於世俗，真實是常住之識。自立唯識宗一面接納「真實是純粹意識」之義，但一面把剎那生滅之義用得更廣。它公然地說，此純粹意識亦不外是剎那生滅。陳那表面是承受世親之形上學，又自許留在邏輯的層面，以獨立的邏輯論證來證成世親的絕對唯心論。這只是掩飾，其實他是想暗暗地復興剎那生滅的義理，從邏輯的角度致力於把世親之絕對唯心論修改爲批判實在論。所以自立唯識論者。口頭上雖然崇奉世親，說對究竟真實一義，他們是亦步亦趨的，但實際上是忘失了世親的整個形上學，把他的常住識降至生滅識，或是他們稱爲自相 (Svalakṣaṇa) 這一個單一相續的個體。他們完全不顧阿賴耶識與唯識性。

很不幸，陳那的鉅著集量論 (Pramāṇa-Samucchaya) 的梵文本已不存，只由伊因加氏 (H. R. Rangaswamy Iyenger) 從西藏文的譯本把它的第一卷再還原爲梵文。法稱的量釋論 (Pramāṇa-Vārtika) 及敘護的攝真實論 (Tattva-Saṅgraha) 之梵文原本則幸而尚存。

在當時，與佛教分庭抗禮的主要是尼耶也學派 (Naiyāyika)

及彌曼差學派 (Mīmāṃsaka)。陳那便對喬答摩 (Gotama) 之尼耶也經 (Nyāya-Sūtras) 及婆須耶也那 (Vātsyāyana) 之尼耶也論 (Nyāya-Bhāṣya) 施以無情的抨擊，但優婆達迦羅 (Uddyotakara) 則在他的尼耶也疏 (Nyāya-Vārtika) 中拒絕陳那的責難，而極力爲自宗辯護。不過他所有的論證，又被法稱在其量釋論 (Pramāṇa-Vārtika) 中毫不留情地摧毀，至今到後來那出色的一元論者婆闍須鉢底 (Vāchaspati-Mishra) 要在其尼耶也疏真旨 (Nyāya-Vārtika-Tatparya-Tīkā) 中重新疏解優婆達迦羅的論證，把他從佛教徒批評的泥沼中拯救出來。此外，法稱對彌曼差學派的攻擊亦很猛烈，使告摩里那 (Kumārila) 憤而著麟論 (Sholka-Vārtika) 來反駁佛教，並維護自宗。由於受到尼耶也與彌曼差的反擊，佛教方面，後來又引起了寂護及蓮花戒起來做論。前者在其攝真實論 (Tattva Saṅgraha) 中，後者則在此論的難語釋 (Pañjikā) 中，一同反駁尼耶也及彌曼差學派，尤其是優婆達迦羅，及告摩里那兩人的攻擊；又逐一批評當時流行的學說。但佛教終於敵不過婆羅門教 (Brahmanism) 的逼迫，迅速地離開了它的發祥地了。寂護也不得不退隱到西藏去。在那裏，他召他的弟子蓮花戒前往，蓮花戒已是印度佛教的最後一個大師了，雖然在他以後，至一段很長的時間，仍然有零散在各地的佛教學者繼續著作，但已無足輕重。總之，自立唯識宗在產生了一大堆論辯的文獻之後，便聲沉影寂；佛教亦從此退出了印度舞台。

首先記住這些背景，我們便進而闡述這一宗派。我們對它的形上學部份比對它的邏輯部份較爲側重。

2 剎那生滅教義之復興

此邏輯學派主張受 (Sensation) 與慧 (thought) 是知識的兩個截然不同的來源，受反映那獨一無二、剎那生滅、存在的、究竟的自相 (Svalakṣaṇa)；慧則依一連串之剎那構造出關係及其相 (Sāmānya lakṣaṇa)。因而知識之來源有二——現量 (pratyakṣa) 與比量 (anumāna)。現量供給我們對象的直接、明晰而又具體的反映，比量則只供給我們間接、模糊及抽象的思維架構。

正確的知識是有成果或有作用力的知識，剎那生滅與變動或變化相同，而作用則與存在相同。所謂真實，就是有因果之作用，不真者則沒有。法稱說，究竟地存在者，就是作用力④，沒有作用力的是假的，因而我們亦不要問它是存在或空無，好像一個將出嫁的新娘不需過問郎家的奴婢是好是醜⑤。所謂真的火，就是那能燒、能煮及能照的東西；而不能燒、不能煮、不能照的便是假的火。究竟的存在是那無間生滅、獨特之「物在自己」，（thing-in-itself），它是「這個」，「這裏」，「這時」，「這一剎那之作用力」。它是不可喻，不可說，因為它離於一切客觀化了的形像，其餘一切都只有間接、借喻或是次要的真實，所有思維關係都是虛構的，只是憑空而來。

存在是作用力，而作用力是變化，無變化的東西是沒有作用力的，而沒有作用力的就是假的，真實是變動或變化，是以遷流與力用而見的，只有不斷之變化存在，所謂變動無他；只是動者之自己；作用力只是起作用者之自己；存在只是那一而不再，剎那生滅之獨殊之自己。所謂變動、變化、作用力、存在都只是指謂剎那生滅之物之自己。同樣，不存在亦只是指謂那已滅去之法，因此，存在與不存在是同一真實之兩層面而已。

一方面我們知道真實是變動，但另一方面，我們又知道變動是不可能；變動是虛幻相。因為作為剎那生滅的法，根本沒有時間容許它移動，變動只是由一連串之不動者合共而成，一閃一閃之力用一個隨一個地使人有變動之幻覺，新的河水不斷貫注在此流中，不同的焰相隨升在一燈中而使人覺得它只是同一的火。這些表面的矛盾如何解決呢？變動不是一些在變動者之上的東西，所有東西之自己便是變動。

因果並非真的能生物，它只是作用地互相依待，因不能生果，因為沒有時間可讓它做得到。因只是在果之前而果只是在因之後，存在是作用力而作用力自身就是因，諸法之生，不由自，不由他，不由共，但亦非無因；它們根本未曾生起過。果只是作用地依待其因，因此，一切法不動，亦無作用。然說真實只是作用力，又說諸元素不轉動似乎是自相矛盾，但若知作用力非在存在

之上，存在自身便是個因果之作用力，則此疑自可解。

法稱說一切法皆剎那生滅。生者必歸滅。於前一時生已隨即滅者，即謂剎那生滅。真實是滅無（annihilation）故變化依自己而存在，而且永遠如此。真實即是如其剎那生滅，滅無（Annihilation）或破滅（destruction）；它不需有因，因為滅無不待因；它自然隨一切法而如此。所謂滅無，不是說一實在物（positive entity）之破壞，因此，說一實在物被破壞之見應被排除。當我們說一法滅時，我們所要說的，只是它是剎那生滅而已⑦。寂護亦同樣地觀察到一切被生之法皆剎那生滅，因為它們的滅皆不待因，它們無論在何時何地都不需要什麼作為它們的滅之因，所謂滅之因，純然是無作用的，無力的⑧。一切物（entities），若是生起的，皆歸於滅，因此，破滅不需待因，只要它是被生起的便成了。

寂護與蓮花戒主張破滅並非一物，亦非非物。破滅有兩種，第一種謂「一法之剎那生滅性」，此是超越的無常性；第二種謂「消毀」（dis-Tupion），此是經驗之滅無。一物之自身，因其只有一剎那之存在，稱為破滅，這些破滅是有因的；只有消毀是無因的，我們承認超越的無常性是有因的，我們只是說一物之自己便是他破滅之因，由於一生滅法之被生而涵著它之歸於滅，除此之外，更無任何因可令它滅⑨。「隨法之後而現之性」並不屬於這種破滅，因為這種破滅是緊隨著一剎那生滅法之生起而來⑩。再者，消毀亦不能有因，當我們說一法之經驗的滅無時。我們只是說那法不在那裏，這一種破壞並不表示對任何東西有所肯定。

一法只住於一剎那即謂之剎那生滅，剎那並非時間之久暫。它是隨生即滅之特性，一法在一瞬間隨生即滅之本性謂之「剎那」（Kṣaṇa），有此本性之法謂之「剎那住」（Kṣaṇika）。其實，剎那生滅性與一法之有此剎那生滅性是絕無分別的；若有，只是分別智之所執，由名言施設故。此分別雖然究竟地不真，但無論如何它在經驗之世間亦得以成立，因為名言純是依於說者之意欲而有⑪。

只有剎那生滅法才能存在，因為只有它才是有作用力的。一

常住物是無作用力，因而不是不真的。一常住物應一時盡生其所有之果，因為作用具足，其果不應稍留，若辯說一常住物可以相續地生果，由其相續的增上力故(Kramāṇah Sahkārīnah)，如此則有兩難題，究竟那些增上力於常住因中另外生一些優勝力(aśīḥaya)而生果，抑或增上力憑自力而生果呢？在前者，優勝力與常住因是同還是異呢？若同，則因便非常住物，而是優勝力了；若異，則它又怎能與常住物俱？在後者，常住因如何可容忍增上力依自而行？還有，常住因與增上力間不能是同體(tādātmya)或從生(tadupatti)的關係，因為二者不同，它們之間亦非相隨(Sam-avāya)，因它已有扶助(upakāra)之性。再者，若常住因連同其增上力之本性與常住因不連其增上力是無分別的話，則增上力亦成常住，如此則成一時全生果，若否，則增上力便是無用⑫。

尼耶也及彌曼差的學者反對這剎那生滅之說。謂，若如此，則業之理論便被拋棄，那時，此人作業，而其果則降於他人，再者，若沒有一個知者在，可以把現在與過去的比較，則我們便不能解釋為什麼有知覺，若因是生已即滅，不能留到其果被生之時，這因又怎可以生它的果呢？縛或解怎會屬於一剎那生滅之物？這豈不是一切為解脫而盡的努力皆白費了嗎？

寂護與蓮花戒這樣回答：同一性只是相似性，知覺是由於憶念，而憶念則由於錯誤的想像。若當前所知的一物是於過去所知的一樣，此則有一困難，就是過去的知覺怎能明了當前的知覺？這錯誤是分別智所造成的。我們知道的所謂火無它，只是不同的燄在一剎那中隨前已滅的而生，我們仍稱此為同一的火，這只是習慣如此。同理，所謂作者，受者之概念亦可相應於「連鎖或系列之統一」之前題而得以成立，然這統一只是分別智所造，並非真實⑬。因果的公式是「此生則彼生」，前一階段生以後的階段，因在生果後便滅，非在生果前。它在第二剎那滅，因為因之作用力在生果後即止。因此，果是前一剎那之作用力所生，在果生之前，作用力不會止息。毗婆沙師主張果是在第三剎那生，在他們看來，果當然在因之作用力滅後才生，但在我們看來，因在第一剎那出現，而在第二剎那生果，當果生後，它立刻便消失

⑭。因與果不能同時，因為因在生果前之第一剎那出現，因生果時，並不像鉗子般夾著它；亦非果生時緊黏於因，好像人黏於他的愛侶一樣，這些都可說是因果同時的⑮。離開了因是沒有因生果這回事的，因果自身便是作用力，因果意即無例外的相隨(quantaryaniyama)。存在意即作用力(satya vyāptih)。所謂因者，只是那有力用之因之運作，因一存在，果必隨之。因果及前列階段對後系列階段之決定。實在說來，無作者，亦無受者，無人在覺知、在憶念，所有者只是一連串變化不居之心行，其中之統一是一幻像。每一剎那都是一獨一，生已即滅之存在。那些耽著於「我」見的人不能見得此理，但能證者便知道一切法都在遷流不息，知道前一剎那無例外地決定後一剎那，如此，他們便有正行⑯。因此，所謂縛，只是由無明及其它所生出的是串苦果；所謂解，便是此一串苦的止息，由正知淨化了心行。

剎那生滅之理論，確實是一擊而打散了所有說形上的常住者的理論，如初初之色、我、上帝等等。（未完待續）

註釋

- ① 這些論師們一律被人當成是唯識論者看待，而沒有把前期的唯識學與由這些論師宏揚的唯識學分別開來，據我們看來，把楞伽經、無著、世親所代表的唯識學與在此章討論的。這些論師的後來之發展混在一起，會引生過很大的混亂，而亦是導至誤解的主因，因此，有需要把這些論師放在另一學派來討論，名之為自立唯識宗。
- ② Pramāṇa - Samuchchaya (集量論) Ch. I, Reconstructed by H. R. Rangaswamy Iyenger, Mysore University, 1930, 1, 14.
- ③ Buddhist Logic Vol. 1, Stecherbatsky, P. 30.
- ④ Nyayabindu (正理一滴論) - Ed. by P. Peterson, Calcutta, 1889, 1, 15.
- ⑤ Pramāṇavārtika (量之批判) - Ed. by Pt. Rāhul Sān Kṛitāyana in the Journal of Bihar and Orissa Research Society, Patna, Vol. XXIV, 1938, 1, 212.
- ⑥ Ibid, 1, 280.
- ⑦ Tattva - Saṅgraha (真理綱要) - Ed. by Pt. K. Krishnamacharya, Gaekwad Oriental Series, Baroda, 1926, K. 357,
- ⑧ Ibid, K. 375. K. 376. Ibid, K. 388-389.
- ⑨ Ibid, K. 397-424. 504. 512. 520-521. 542.

(續上期)

六、西藏及西域有關方面佛學的研究

在德國的佛學研究中，西藏及其相關地域(特別指蒙古等地)，佛學的研究是比較顯著的。它在中國細亞的古代寫本發現和研究以前，已有相當可觀的成果了。就義理的角度來看，這是頗為難解的。德國人很強調理性，而西藏一帶的宗教，却總帶有神秘的意味；兩者本來不易調和。此中恐怕有其歷史的原因，待考。



德國之佛學研究

吳汝鈞

德國學者對西藏及其相關地域的佛學的研究，十九世紀初期已經展開。其時有 Benjamin Bergmann (1772-1856)，翻譯了大量卡密克 (Kalmuk) 的經典。Kalmuk 又稱 Kalmuck 或 Kalmuk，它是佛教的蒙古民族的一個支派，其源為 Dzungaria。Bergmann 對這個佛教民族的風俗習慣、生活各方面很有研究，他寫了「卡密克族在 1802 年與 1803 年的流浪生涯」(Nomadische Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803) 一書，這對有關卡密克族和喇嘛教的研究，提供重要的資料^{③①}。Bergmann

以為，要研究喇嘛教，蒙古文與西藏文的知識，是不可少的。另外一個學者 Isak Jakob Schmidt (1779-1847) 比他更進一步，他在卡密克族地方住了幾年，又研究西藏方面的大乘佛教。他寫了幾篇論文：「關於一些佛教的基本教義」(über einige Grundlehren des Buddhismus)，「關於所謂佛教徒第三世界」(über die sogenannte dritte Welt der Buddhisten)，「關於大乘佛教與般若波羅密」(über das Mahāyāna und Pradschnā Pāramitā der Bauddhen)。在最後一文中，他把金剛般若波羅密

經從西藏譯本翻譯過來。後來他又搜集了一些用胡語寫成的故事，把這些故事的藏本與德語譯本刊印出來，題為「聖者與愚人」(Dsanglun oder der Weise und der Tor)。另外，又有一學者名 Franz Anton von Schiefner (1817-1879)，他翻譯了不少藏傳的「根本說一切有部律」(Mūlasarvāstivādinaya) 的故事，出版了 Tāranātha 的「印度佛教史」的藏文本，他自己又將之譯成德語，亦予出版，題為 Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien。^{③②}

另一學者V. P. Vasilév又根據西藏方面的資料，寫了一部「佛教，其教條、歷史與文學」(Der Buddhismus, Seine Dogmen, Geschichte und Literatur)

慕尼克的H. Hoffmann是近期的西藏學學者。他以研究西藏佛學與宗教著名。他曾寫了一部「西藏諸宗教」(Die Religionen Tibets)，泛論西藏各個宗教派系。他又有「西藏Bon教史溯源」(Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion)，這是最完備的Bon教研究書。(有關Bon教可參閱下面註③⑥)。另外，他又把西藏最偉大的宗教文學之一的「十萬歌謠」(Mgur-hbum)③⑦部份德譯。近十餘年來，他又有以下幾部著作：「西藏的宗教」(Religion of Tibet)，「西藏的神話」(Märchen aus Tibet)和「西藏諸宗教與黃教的符號」(Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus)。就中，中間一書是一些西藏民間傳說的翻譯；最後一書則是他對西藏宗教和Bon教的進一步研究。黃教即德語的Schamanismus，或英語的Shamanism，它是亞洲北部和歐洲的烏拉—阿爾泰(Ural-Altaic)民族的一種宗教③⑧，Hoffmann在其書中，則視之為西藏原始宗教的Bon教。

德國學者亦留意到西藏民族的一個分支雪巴(Sherpa)族。按這一個小族居於喜馬拉亞山南麓，以攀高山技能見長。F. W. Funke寫有「雪巴族的宗教生活」(Religiöses Leben der Sherpa)。Marlis Schmidt-Thomé和Tsering Tashi Thingo合作，寫了「雪巴族的物質文化與藝術」，(Materielle Kultur und Kunst der Sherpa)，對雪巴族的文化各方面作了全面的研究。

A. Grünwedel則對西藏與蒙古的神秘性感到興趣，寫了一本「西藏與蒙古佛教中的神話」(Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei)。

在研究西藏佛教祖師方面，則首先有Helmut Eimer的「有關Dīpankaraśrījñāna的生活的報告：簡要研究」(Berichte über das Leben des Dīpankaraśrījñāna. Eine Untersuchung der Quellen)。Dīpankaraśrījñāna即Aśiśa(982-1054)，是「菩提道燈論」(Bodhipathapradīpa)的著者，他本是印度人，其後到西藏宏揚佛

教，對西藏佛教的開拓，有無比的影响，故亦可視為西藏佛教的祖師。西藏佛教中興者的宗喀巴(Tsong-kha-pa)，亦深受他的啓發，而以其繼承人自居。對於宗喀巴的研究，則有Rudolf Kaschewsky的「啦嘛聖者宗喀巴的一生」(Das Leben des lamaistischen heiligen Tsong-kha-pa)，書中翻譯了大量宗喀巴的傳記。

在佛教文獻方面，上面提到的「十萬歌謠」一書，相當受到西方學者重視；這對研究西藏的宗教與文化，提供重要的資料(詳情參閱註③⑧)。另外，由於西藏大藏經中所收的經論，都是由梵文翻譯過來的直譯作品，不能顯示西藏文學的特質；此書則純是西藏人的手筆，作者是具有深厚的宗教情操的詩人，故很能表現西藏這個高原民族的原始的生命情調。對此書的研究，除Hoffmann外，還有H. A. Jäschke的「西藏傳奇書的問題」(Problem aus dem tibetischen Legendenbuche)③⑨，和B. Laufer的「Milairas-pahi的傳奇書」(Legenden des Milairaspa)；後者是該書的全部德譯。此外還有不少德國以外的西方學者的研究，此處由於本文範圍所限，不錄。

另外一本深受近年德國佛學研究界注意的西藏佛學或宗教文獻，是「十萬白龍」(「神聖十萬白龍大寶不可思議真理大乘經」)Gtsaṅ-ma klu-hbum dkar-po Bon rin-po-che hpbul-nagden-pa theg-pa chen-pohi mdo)③⑩，這是西藏的民間宗教Bon教中的唸白派的根本經典(其他詳情參閱註③⑪)。對「十萬歌謠」深有研究的Laufer，又有「十萬白龍」的德譯，他又校訂出版原典。Hoffmann氏的「西藏Bon教史溯源」，亦對此書有詳盡的研究。

最後，關於蒙古佛教的研究方面，有E. Haenisch，他的工作主要是「蒙古源流」(Erdeni yin Tobci，又稱「寶之史」)③⑫的蒙古原典的校訂和刊印方面。另外又作了些有關這書的研究。他曾介紹和研究過這書的Urqa本蒙古語原典，和同書的乾隆版蒙古語原典。

要之，德國在西藏佛學方面的研究，在佛學研究的天地中，算是相當蓬勃的。現時這方面的研究仍相當興盛；一般的佛教學者，亦甚為重視這方面的資料。目前漢堡大學的印度文化歷史系

即附有西藏語文(Tibetische Philologie)一支,其中有 Claus Oetke 講授古典藏文, Kenday Lotyo 講授「入菩提行論」、月稱的「入中論」(Madhyamakāvatāra)和宗喀巴的「菩提道次第論」(Byān-chub lam-gyi rim-pa, 通稱 Lam-rim)^{③⑧}。上面提到的 H. Hoffmann 則在慕尼黑大學講授西藏佛學。

附述：德國學者的西藏、蒙古之旅

最後，在這裏我們要附述一下德奧學者在西藏蒙古這些充滿神秘性的東方古老土地所作的旅程。對這些地方特別是西藏感到興趣的，本不限於德奧方面的；在西藏解放以前，該地不斷出現有來自歐美及日本的人士，其中自然有不少學者在內。他們的目的的是學術性的、文化性的，以至一般生活習俗的^{③⑨}。在這中，德奧學者佔相當大的比數。他們對該地的了解，是透過直接接觸直接體會而來的；這在學術研究之外，別有意義。而他們的遊記，也對學術研究提供寶貴資料。

Sven Hedin 於本世紀初期旅行西藏，寫了「橫越喜馬拉雅山：在西藏的發現與探險」(Transhimalaja - Entdeckungen und Abenteuer in Tibet)一書，凡三大冊，詳述在西藏之異見奇聞。

Walter Heissig 把他的蒙古之行，總結在「東蒙古之旅」(Ostmongolische Reise)一書中，對蒙古民族的生活習俗及蒙古佛教的種種儀容，蒙古古今的一切，皆有記述。

Albert Tafel 由中國西北和內蒙古進入西藏，寫了「我的西藏之旅」(Mine Tibetreise)一書，凡二巨冊。

Walter Bosshard 的旅程則是迂迴而長遠的。他由印度入喀什米爾(Kaschmir)，經喜馬拉雅山的通道而入西藏，而後出藏至喀什噶爾(Kaschgar)^{④①}，入蘇聯亞洲境，而至莫斯科。他特別喜愛喀什米爾，稱之為「印度的瑞士」(der indischen Schweiz)，他又稱西藏為「啦嘛之國」(Land des Lamas)。結果他寫了「經西藏與土耳其斯坦的隱匿亞洲之旅」(Durch Tibet und Turkistan - Reisen im unberührten Asien)。

最有趣和最為人所留意的還是 Heinrich Harrer 的旅程。他是奧國的學者兼旅行家。他在西藏居住了七年之久，對該地的一切

有極細微的了解，這總結在他的「西藏七年」(Sieben Jahre in Tibet)一書中。他又有「我在西藏的攝影」(Meine Tibet-Bilder)，介紹和解釋他在西藏多年所拍得的有關該地的文化、宗教和一般生活習俗的圖片。他又是達賴喇嘛(Dalai Lama)的同情者；曾於1965年在印度的 Dharamsala-Svargashram (按此是達賴在印度的流亡住地，在東彭遮普)見過這個西藏的精神領袖，和他的母親，兩個兄弟 Lobsang Samten 和 Ngari Rimpotche，和姊妹 Dschetsün Pema。

這一附述止於此，其餘恐繁不多及。

七、佛教知識論的研究

佛家邏輯或稱因明。但實際上它的內容，包括西方哲學意義的邏輯與知識論。佛家邏輯，大抵前期陳那的理論重點，稍偏於邏輯本身，法稱(Dharmakīrti)及其後的理論，則重在知識論方面^{④②}。

佛家邏輯是佛學的方法論。但這方面的研究，在西方的佛學研究中，一向被忽略，至近年才有轉機。其原因可畧為兩點。一方面是這方面的資料特別缺乏。傳統的研究，一向根據漢譯的資料；但這有限得很，而且不乏失實之處^{④③}。新資料的發現，不過是近數十年來的事^{④④}。另一方面，即使有新資料來研究，但又因文簡而意繁，特別是法稱的作品，很多不合梵文文法處，這使研究又拖延了幾步。

雖然如此，到目前為止，在這方面的研究，成績還是相當可觀的。自俄國的 Stechebatsky 以文獻與哲學雙軌的方法論，寫「佛家邏輯」(Buddhist Logic)，對法稱的「正理一滴」(Nyāy-abindu)及其信徒法上(Dharmottara)的註釋展開翻譯與研究以來^{④⑤}，德奧方面的學者即繼承了這一研究路向，開啓了西方對佛家邏輯特別是知識論的研究的大門。日本方面具有潛力的學者亦紛紛響應，爭相研究^{④⑥}。至是，有關佛家邏輯與知識論的研究，幾全是德奧和日本學者的天下。

開德國以至西方對佛家邏輯研究的風氣的，當首推著名學者

Erich Franwallner (1898-1975, 兩三年前逝世)。他的研究範圍相當廣泛，曾寫「印度哲學史」(Geschichte der indischen Philosophie)與「佛教哲學」(Die Philosophie des Buddhismus)，又留意小乘的戒律。不過，他的工作重點還是在佛家邏輯方面。他在奧國的維也納領導一個屬於維也納學派的佛學研究中心。維也納大學有一印度學研究所 (Indologisches Institut der Universität Wien)，他即是其中的主持人，他又創刊「維也納之東南亞研究期刊」(Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens)。他對陳那曾作過相當徹底的研究，寫有「陳那：他的著作與發展」(Dignāga, Sein Werk und Seine Entwicklung)。他又整理業彌曼差派 (Karmamīmāṃsā) 有關知識論方面的資料，有「關於業彌曼差最初期知識論理論的資料」(Materialien zur ältesten Erkenntnistheorie der Karmamīmāṃsā)。他又研究過法稱作品的著作年代順序，寫有「法稱著作的年序及其形成」(Die Reihenfolge und Entstehung der Werk Dharmakīrtis) ④6。

Frauwallner 的學生 Ernst Steinkelner 與 Tilman Vetter，都是法稱的專家。Steinkelner 現在維也納大學任教；他的研究，集中在法稱的認識的重要著作方面 ④7。他出版法稱的「理由小論」的西藏文譯本，又把原來的梵文本整理，將之譯為德語，附有詳盡的註解。同時，他又寫了一些有關法稱哲學的論文，如「法稱的剎那性比量的發展」(Die Entwicklung des kṣanikatvānumānam bei Dharmakīrti) 與「法稱的實在與理念」(Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti)。Steinkelner 現在維也納，開授有關法稱的「知識論評釋」與「正確之認識決定」等課程。另外一個 Vetter，則翻譯了法稱的這部「正確之認識決定」現量章，並寫有緒論，附有西藏譯本及梵文碎片的原文。在緒論中，他討論及法稱的認識論的問題。

德奧學者對佛家邏輯與知識論的研究，現在仍繼續着；目前維也納仍是這方面學問的研究的最蓬勃的中心。(未完待續)

附註：

③9 按啦嘛教是印度佛教傳入西藏而與該地的原始宗教信仰結合而成

。該教的紅帽一派於十九世紀後半傳至蒙古，十七世紀又繼續傳至內蒙古、滿洲、華北等地。啦嘛教又傳至卡密克族，流行於裏海以北，頓河附近。

③2 Tārānātha (1573-1615?)，西藏學僧，三十五歲即著「印度佛教史」。其後到蒙古，在清朝皇帝的支持下創建各寺，而死於該地。Schiefner 將其書譯成德語，甚受重視；因這是少有的有關完全的印度佛教史資料。

③3 「十萬歌謠」，西藏宗教詩人 Mi-la-ras-paḥi (1040-1123) 所作。作者本是一瑜伽自在者 (Yogasvara)，其後習密咒秘義，晚年成為吟遊詩人，居於巖窟，過着嚴刻的禁慾生活。他被尊為生於西藏的最偉大的詩聖，被認為是西藏的理想人格。他的優美的詩篇，蘊含着深邃的宗教體驗。他的「十萬歌謠」，是最古的一種西藏文學，其內容主要是讚頌自然與宗教生活，但亦不乏佛教的哲理；這是研究西藏初期的生活與宗教與他本人的思想的極為貴重的資料。

③4 Shamaniṃs，中文譯為黃教。這種宗教的特徵，是相信有一個不可見的世界，其中有神魔怪和古代的精靈。只有黃教僧 (Shamans) 或巫師能和它們相通。而黃教僧或巫師則是一些能運用魔術以驅鬼治病的教士。

③5 Jäschke 是著名的藏文文法書與辭書的編纂者，這些書都以英語作成。

③6 「十萬白龍」，Stop-pa Gśen-rab 作。按作為西藏民間宗教的 Bon 教又分兩大流派：唵白派 (Om-dkar-pa) 與唵黑派 (Om-nag-pa)。此書是前者的根本經典。Bon 教本來是西藏土著的宗教，其後印度佛教流入，Bon 教遂與之結合，加以體系化，因成唵白派，或稱白 Bon。在「十萬白龍」中，作者以說主兼開祖身份自許，把遍歷三世禍害衆生的生類歸為三種：在天界為猛惡者，在地界為地主，在水界為龍。衆生的種種患難，皆因這三者而有。「十萬白龍」之作，目的在對衆生開示彼岸，帶引他們尋求安穩之道。依該書的作者，這些惡類亦是解脫得果的，但它們却必須認取那個構成這個宇宙的 Bon·Bon 即是真理。

③7 「蒙古源流」，內蒙古貴族兼佛教徒 Sagan Secen 作，這是蒙古民族的史話。作者以佛教思想為貫徹全書的支柱，將其蒙古民族的起源，逆着佛教史的脈絡，溯源至西藏，以至於印度。

③8 「菩提道次第論」，宗喀巴著，他被稱為黃教祖師。此書有大小二本之分，只是詳簡不同而已。在內容方面，此書先將修習者的

階段分爲下、中、上三士，而解說有關這些階段的各各修習之道：入天乘（世間教）、聲聞緣覺二乘（小乘）及大乘的菩薩道；而置其重心於大乘道的上士教。隨着便闡釋發菩提心的意義，及解釋六波羅密與四攝法的修習；特別對六波羅密中第五與第六的止（禪定 *Samatha*）與觀（般若 *Vipaśyanā*），加以詳細說明。結論歸於止觀兩面的並行修習，由此而導入金剛乘（密教）。其中有不少是西藏學專家，特別是來自日本的。如河口慧海、寺本婉雅、青木文教諸人。

喀什噶爾爲中國新疆西部一城市，即疏附。

關於佛家邏輯，請參閱上面提到的筆者的「日本及歐美之佛學研究點滴」一文。

這大抵只限於玄奘所譯陳那弟子天主（*Śaṅkarasvāmin*）的「因明入正理論」（「入正理論」*Nyāyapraveśaka*）和陳那本人的「因明正理門論」（「正理門論」*Nyāyamukha*），玄奘弟子窺基又有「因明入正理論疏」。近代日本學者多以爲玄奘譯本畧有錯謬之處，窺基的註解，則更多歪曲原意，蓋基師未解因明也。

新資料主要指陳那的集量論和法稱的作品。

Stcherbatsky 的「佛家邏輯」分兩冊，上冊是在比較的角度下，以西方哲學特別是康德哲學作參考，敘述佛家唯識系的陳那法稱的那一套邏輯與知識論；下冊則主要是法稱的「正理一滴」及法上的註釋的英譯。有關「正理一滴」，見下。

例如，前有字井伯壽，其後有渡邊照宏、北川秀則、服部正明、山雄一、戶崎宏正等。

Franz Valler 出版了不少有關陳那、法稱和法上的論文，詳情可參閱他的「著作索引」（*Verzeichnis der Schriften*）。

按陳那最重要的一部著作，是「集量論」（「認識論集成」）。

（*Pramāṇasamuccaya*）。此書由韻文的詩句（頌）與散文的自註而成，目前只有齊完的西藏譯本，梵文原典則殘缺不全。全書共分六章：第一章現量，第五章觀離，是有關知識論的；第二章爲自比量，第三章爲他比量，第四章觀喻似喻，第六章觀過類，則是有關邏輯的。陳那的體系其後爲法稱所繼承。他的理論，主要是認識論方面的，這表現於他的七部論著中：「正理一滴」（*Nyāyabindu*），「正確之認識決定」（*Pramāṇaviniścaya*），「理由小論」（*Hetubindu*），「結合之考察」（*Sambandha-pariksa*），「他人存在之論證」（*Santānāntarasiddhi*），「論

捐 款 鳴 謝

查良鏞居士	港幣2,000.00元
王居士	港幣 500.00元
羅永正居士	(美金廿元) 94.00元
王壽都居士	港幣 100.00元
張 太	港幣 100.00元
陳志偉居士	港幣 100.00元
鍾湯菊居士	港幣 50.00元
廣元法師	港幣 75.00元
張教授	港幣 75.00元
曉雲法師	港幣 165.00元
謝冰瑩居士	港幣 135.00元
談錫華居士	港幣 30.00元
易陶天居士	港幣 30.00元
妙法寺	港幣2,437.00元
總 計	港幣5,891.00元

七十五期收支報告

一、收入：	本期捐款	港幣5,891.00元
	發行收入	港幣 298.00元
	總 計	港幣6,189.00元
二、支出：	印刷費	港幣3,188.50元
	稿 費	港幣1,695.00元
	郵 費	港幣 705.50元
	什 費	港幣 600.00元
	總 計	港幣6,189.00元

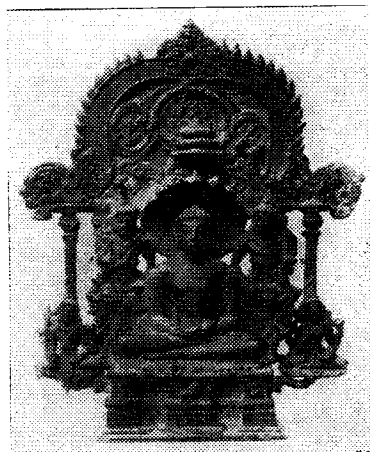
內明雜誌社謹啓

「議方法論」（*Vādayāya*），及「認識與邏輯之批判的註釋書」（*Pramāṇavārtika*）。最後一部，是他的主著，通稱「知識論詳釋」。此書可以說是代表作者自己的思想，分四章組成：第一章論正確的認識根據的證明；第二章論直接知覺；第三章論爲自比量；第四章論爲他比量。但此書的要旨，則具在於「正理一滴」中。

印 順 法 師 著 書

說一切有部爲主的論書與論師之研究（再版）	定價一百五十元
原始佛教聖典之集成（再版）	定價一百八十元
中國禪宗史（再版）	定價一百元
中國古代民族神話與文化之研究	定價一百二十元

慧日講堂 郵政劃撥一四三二二號
台北市 龍江路五五巷十一號



談弘法的難易

世摩

~~~~~  
在弘法人員講習會開幕致詞  
~~~~~

修學大乘佛教的行者，他的職責，是在於「利生爲事業，弘法是家務。」原因是一個真正的佛弟子，他必須要負起弘揚佛法的責任，佛法如不弘揚，如何能發展，如何能昌明？本來佛陀早已把住持佛法的責任交給僧團，把擁護佛法，推廣佛法的工作，付託國王大臣宰官等在家居士，但時至今日，宣傳佛法，應該是僧俗二衆的共同責任。所以佛青總會這次舉辦弘法人員講習會，訓練弘法人員，是極有意義的。我亦想乘此機會，要與各位一談「弘法的難易」。

一、弘法是一件難事

弘法本來是一件好事，因弘法與人有益，亦是續佛慧命；同時亦是一件難事，因佛法的奧妙處，實在是難以言說的，說法弘法云云，只是在化度攝衆上的一種方便作罷罷了。

(1) 弘法要解行相應：佛法的宗要，重在實際修學，不徒託空言；故學者由聞而解，由解而行，由行而契證眞如，解行相應，智慧具足，則起而弘法，才能生起感召的作用與力量；不然

，沒有實際工夫，光是空口說說，那末在感召攝化方面，是會大打折扣的。故經論中肯定由說法而弘法只有五種人：佛陀、菩薩、羅漢、天人，化人。然佛在世時代，亦有維摩居士、勝鬘夫人等作獅子吼，說無畏法，他們是凡人，不是亦可以說經弘法嗎？其實他們是「內秘菩薩行，外現居士身」，不是普通白衣可以比擬的。因此，不論其是凡僧或白衣都好，若是出來弘法，或許解行未能相應，但亦須嚴肅威儀，謹慎發言才好。

(2) 弘法要鄭重其事：弘法的人，要態度認真，不可草率從事；爲什麼呢？須知「重法不輕說，輕說人不信」。如果說法弘法的人，對佛法輕心慢心，隨隨便便，那麼聽法的人必定會跟上來，也是輕心慢心，隨隨便便，那麼聽了法便不會生起好的作用，反而因輕慢不信而招罪戾。故法華經說：「破法不信故，墜於三惡道。」因此標榜弘法者，務須儀態端莊，神情肅穆，心地清淨，這是非常重要的。古人爲尊法重師，坐沉香椅，登師子座，便是這個意義。但唐代高僧如悟達國師，登座說法，受皇帝禮敬，名利心動，忽遭宿業襲擊，生起「人面瘡」來，這就可給我

們弘法人員最好的借鏡。

(3) 弘法要對機施教：佛經梵名「修多羅」，義譯「契經」，有兩條原理，即弘法者所說之法，必須要上契十方諸佛之原理，下契一切眾生之根機；若是法不投機，便會失掉弘法的效用。所以佛陀行化一生，都是注重「對機施教，應病與藥」。中國的孔子教導學生，亦有採取因材施教的作畧。如論語說仲由一次問他：「聽到一件應作的事，我馬上去作好嗎？」孔子答：「有父兄在，怎不加考慮就去做呢？」但同時冉有亦問這個問題，孔子却答他：「你聽到了，馬上去做。」另一個學生公西華在旁聽了好奇地問道：「老師！他兩個人問的是同一個問題，為何你的答法不同呢？」孔子說：「冉有胆小，我即鼓勵他大胆去做；仲由剛強好勇，容易僨事，故我叫他先與父兄商酌，以示慎重。」佛陀一生弘法，都是觀機而說的，他的弟子們有時就感到這種工夫做得不夠了。如舍利弗有一次教錯了兩個徒弟，即教打金師出身的徒弟修不淨觀，教洗衫的徒弟修數息觀，兩個久修不成，要罷道還俗，在回家途中遇佛，道出還俗的原因，佛就叫他兩個把修行的方法對換一下，即教洗衫的修不淨觀，打金的修數息觀，不久即悟道了。所以弘法的人亦要先觀察對方是什麼根性和程度，然後向他灌輸佛學知識，收效較大；但這事有關修養，並非一學即會的，故說弘法是一件難事。在梵網經中還教弘法者要慎選教化的對象，不是法器，不可隨便授法，故戒為非人說法，因法落非人之手，偽似亂真，法將不成其為法了。這是含有寧可無人，不可無法的意思。

(4) 弘法要不惜犧牲：弘法是一件難事，故發心弘法者，須先抱犧牲的精神，事到萬難的時候，即使殉教，亦在所不惜。如富樓那有一次要去一條惡村弘法，佛陀叫他不好去，他堅持要去，佛陀問他：「你去有人用石頭向你打擲，你怕嗎？」他答：「不怕。」「用杖棍打擊你呢？」「亦不怕。」「用利刀來要殺你呢？」「那也不怕，有法可弘，即使被人殺死，亦是為法而死，死得其所，不算什麼。」佛陀笑道：「那你就去吧。」結果富樓那毅然地去弘法，確實遇到許多打擊，他為了弘法，始終忍耐

應對，並用種種法子感化他們，後來那惡村的人都被他感化，亦成了善村。回想起我四十年前在廈門閩院讀書，日本教師神田惠雲，終是風雨不改來院授課，那種為教育獻身的精神，值得佩服。廿年前我在夏威夷弘法，看見日僧在街路上大聲播道，即使聽眾少到不能再少，他仍大聲不息，這種不惜犧牲的傳教精神，亦可作弘法人員的參考或借鏡。

二、弘法是一件要事

佛法能生存世間與否，是有關佛教慧命的絕續之所繫，所以弘法是一件難事，亦是一件非常重要的大事：

(1) 佛為弘法現身：佛陀多劫以前已成佛，為何現在再來現身說法呢？法華經說：「佛為大事因緣故出現於世，無非欲令眾生開示悟入佛之知見。」換句話說，佛陀出現世間說法弘道，無非使一切眾生依法修行而成佛，如果沒有了佛法，他們怎樣能成佛呢？佛法的慧命又怎能繼續下去呢？所以知道弘法對學佛來講是一件非常重要的大事。

(2) 法為諸佛之師：三寶以法為中心，僧依法修，佛從經出。金剛經說：「一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。」華嚴經說：「十方三世諸佛，皆因親近善知識故，得阿耨多羅三藐三菩提。」善知識指明師善友，都是指導佛法給人修學的弘法人員，如果沒有人弘法，十方諸佛，將都難以成佛。故法為三世，沒有法便沒有了佛，弘法的重要性，於此可知。

(3) 見緣起即見法：「諸法因緣生，亦從因緣滅」，從因緣生滅中，見到緣起性空的道理，這個道理——緣起性空，是佛法中心的理論，所以在般若經中有「見緣起即見法，見法即見佛」的說法。我們現在為什麼見不到佛？因未悟證諸法緣起性空之理，智眼未開，有執障礙，故不見佛，若悟證性空之理，掃蕩情執，大開智眼，即可於法性空中見自本性，即是見佛了。故一次佛從天上下來，好勝的蓮花色尼爭先見佛，以為第一，却被佛呵為愚昧之人，責她以相見佛，永遠也見不到佛的真相，須菩提雖不在佛的身邊，但他在林間宴坐，修習空觀，早已於法性空中與

佛相見了。這正是金剛經所說「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」的道理，法性不空，無從見佛，亦見得弘揚佛法，修學佛法的重要性。

(4) 以法供養爲最：在華嚴經普賢行願品中，說有「財物供養」與「法供養」。法，指真理。佛示現於世爲證真理，同時弘法也爲使一切衆生證悟真理，故以法供佛——以真理供養，爲一切供養中最好的供養。經中還列出如法修行、利益衆生、攝受衆生、代生受苦、勤修善根、不捨菩薩業、不離菩提心的七種法供養，是敬佛最高最妙的供品。法之可貴，也顯示弘法的重要性。

三、弘法是一件易事

上面第一節曾說弘法是一件難事，爲何現在又說是一件易事呢？同是一件事，從不同的觀點或角度來看，說法亦自有異，但並非前後有什麼矛盾，實是相異而又相成的。如人同在廬山看山，橫看成嶺，側看成峯，遠近高低，各目不同，但整個廬山的面目，依然如故，並未會有什麼改變。現在我說弘法有難有易的道理，亦是如此：

(1) 不用高座故易：前面說過爲尊重法師說法，要坐沉香椅，踞師子座，說無畏法，這不是普通人說法可以辦得到的，故說爲難。且白衣高座說法，比丘下座聽聽，爲律部所呵禁，故說弘法爲難事。今時代不同，已從科舉時代轉到科學時代，人文思想都在趨向新潮流，佛教自然亦不能長住「不動地」，則弘法亦須要採取順於潮流，適應環境的靈活方式與技巧，才符合契機的作用。所以你們現在出外弘法的方式，不用高座，採取站立的演講方式，既無「比丘下座」的譏嫌，亦無「白衣高座」之傲慢，所以說，弘法是易事而非難事。

(2) 僧少俗多故易：出家爲僧的生活，是要簡樸清苦，在於「淡泊明志，寧靜致遠」；但現在的時代，科學發達，物質文明進步，物慾逐步抬高，人多傾向奢侈浪漫的生活，誰肯來過簡樸、清靜、素食、早誦的出家生活？所以普通的僧衆已一天少過一天，能弘法的大德，更是少之又少，弘法的工作已不易推動；

幸得現在已有一班知識青年進入佛門，他們雖未深入經藏，但已窺佛法門徑，且具有相當的佛法常識，隨時隨地約得三五同志，便可組團訪問，兼做宣傳工作。這樣弘法的工作，又不是很容易嗎？

(3) 通俗宣揚故易：高僧法師，對於經教，往往鑽研半生，才能出來登座說法，故說弘法甚難？而今日一班青年，聽得多少佛法，便可拿來應用，隨時掛起弘法的招牌，出來作通俗的宣講，這不是從弘法難中反而變得容易了嗎？但也有人批評過，在家青年只宜組織「訪問團」，不可叫做「弘法團」，把弘法二字看得太容易了！然而，在此時此地，弘法之僧伽奇缺，那麼居士能懂佛法的，出來做些宣傳工作，亦是在家佛徒應盡的職責，若把「宏法團」改爲「宣傳團」，那就比較妥當，名符其實，不致再遭物議了。

(4) 依文解義故易：認真地說一句，說法固爲難事，弘法亦非易事。古德有云：「依文解義，三世佛冤，離經一句，卽同魔說。」如此看來，說經弘法，談何容易，只有將大藏經永遠封鎖在藏櫃中作爲「供養法寶」的裝飾門面，或供養是「供養蠹魚」——飽吧了；然而時代轉變到今日，差不多一切學問都主張科學化、民主化、大眾化，那麼我們的佛法，亦須要把它從象牙塔中搬出來，放到十字街頭，任人欣賞享受才對。何況今日弘法的原則，不光是登座談玄說妙，還需要在大庭廣衆設「通俗講座」，才能使佛法普徧民間。同時弘法不但只在羣衆中演講，亦需要作個別宣傳，在家庭、在學校、在寺廟等處，都可以作個別宣傳；在飛機上、在輪渡中、在火車上，向人作個別談話，亦是弘法的一種。那麼，只要弘法者抱定正當的宗旨，懷着正確的知見，就使他懂佛法不多，依文解義，亦應該承認他是在作弘法的工作人員了。

弘法是難事，是要事，亦是易事，這個道理很多、很廣泛，說不了那麼多；現在不過畧畧提供一點意見，以作各位弘法人員之參考吧了。

七八年四月十三日寫在講堂

密勒巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第卅二篇 道剛惹巴的故事

一時，至尊密勒日巴住在汀瑪珍的惹巴杜見大石洞中。其時他向某些弟子及施主傳授法要後，著令他們去修持禪觀。所有的得法者都產生了善妙的覺受。其中有一屬於虎族的少年，因為信心真誠，十分精進的原故，竟得到了現量的證悟境界。因而他對尊者也生起了無可動搖的信心。在一個聽法的集會中，他由人群中起立說道：「尊者啊！當我想到輪迴的痛苦和解脫的快樂時，我連一分一秒的時間也不能閒著聽其空過。請尊者慈悲收我為徒僕，我當晝夜無懈的去精進修觀，務懇慈悲攝受。又當我想到上師傳承和尊者的身功德時，世間的所謂種種善事都成為虛假不實，微不足道的了。現在請您為我開示一些究竟的法要吧！」為酬其請，尊者歌道：

「大金剛持我傳承，高祖諦洛善慧尊，祖父那諾大學者，慈父馬爾巴大譯師，密勒日巴是我名，甚深口訣常相續，此為六種真實事。再說六種虛偽法：水、薪、堆積之寺廟，名為福田實虛偽，閒言是非亂人意，我於伴侶無需要。身內拙火熾燃時，皮衣毛料成虛物，我無衣著之負擔，煩心之地我不留。如能服用三昧食，酒肉飲食成虛物，厭棄資具如敝屣，何有耐心作烹飪？內心生起厭離時，一切財物成虛幻，何需聚財勤經營？稍涉利害心煩厭，我寧堅毅常修觀。徒眾弟子皆虛物，遇合雖眾少大用，多為破壞善法因。修觀耳傳口訣時，說法眾多成虛偽，博學於我無少用，常是驕慢我執因！我於口訣金剛曲，說明六種虛偽事，汝應謹記思其義。」

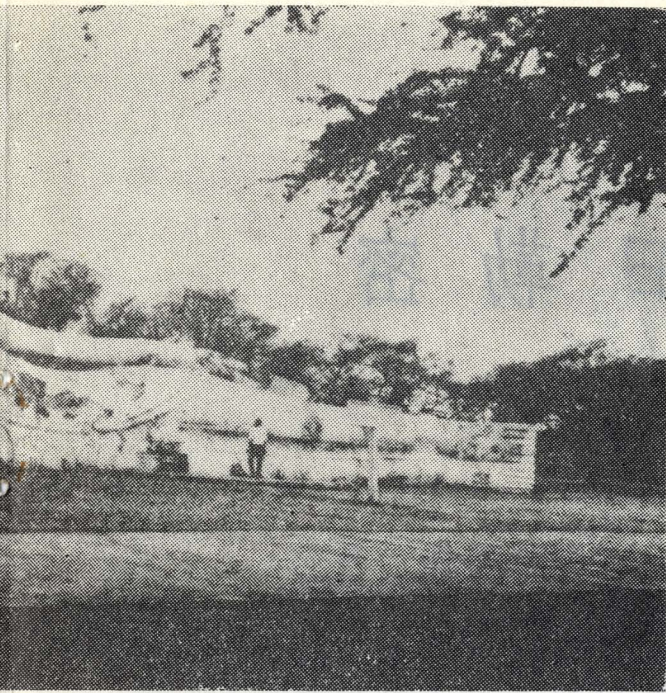
少年說道：「尊者所示，實在是甚難稀有。為了我們這些無明深厚的衆生，請繼續把您自己的身功德以六種事喻對我們宣講一下吧！」為酬其請，尊者歌道：

「偉大勝我世所無，為說傳承偉大故，密勒今日說六大：上師三寶恩德大，本尊勝眾加持大，護法守者威力大，耳傳口訣修持大^①，密勒日巴恆毅大，弟子徒眾信心大。次說密勒六種樂：無人幽谷暢懷樂，上師口訣心中樂，下坐薄棉輦墊樂，無人山洞獨居樂，饑飽平等幻身樂，拳法修身依止樂。再說密勒六集聚：白晝眾人來朝聚，夜間空行來會聚，菩提脈輪命處聚，紅崖谷堡鸞鵬堡，自心無二境處聚，衣食供養自然聚。次說密勒六屋堡：繞馬菩提成就堡，白崖馬齒中間堡。再說密勒六殊勝：赤崖博托虛空堡，蒙境虎谷獅子堡，吠牙晶洞水木堡，三身自成果位勝，於損惡法競競行；密勒日巴口訣勝，汝曹施主弟子眾，於有利法無人修，聚此施主弟子眾，願能時時得相遇。」

施主和弟子們聽畢此歌後，皆大歡喜，各返自居，尊者將此少年攝受為徒僕。他以後成為尊者的親近弟子之一，名為道剛惹巴金剛自在。這是惹巴金剛自在的故事。

註解

① 原文直譯應是：「修習耳傳口訣時。」但是這樣就只有五大了。故將此句畧改。



◁ 泰國亞如塔耶府之臥佛，長一百三十八呎。

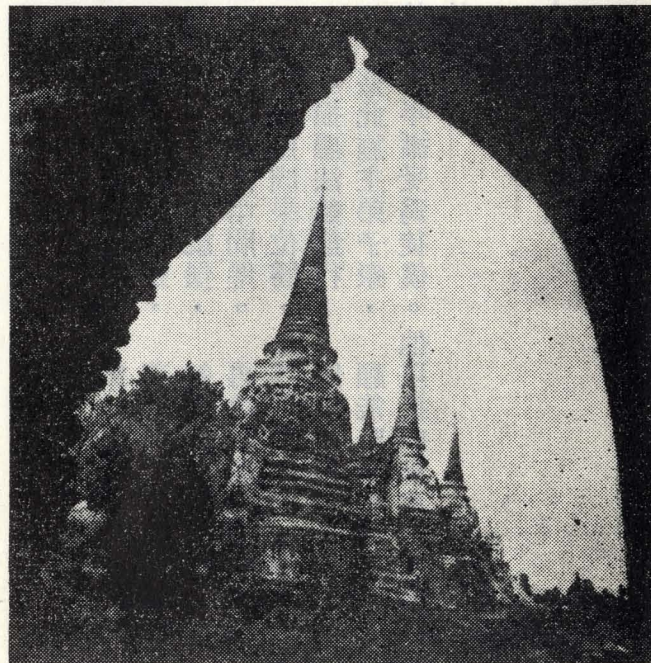


△ 泰國佛教聖地佛統府美輪美奐的寺廟。

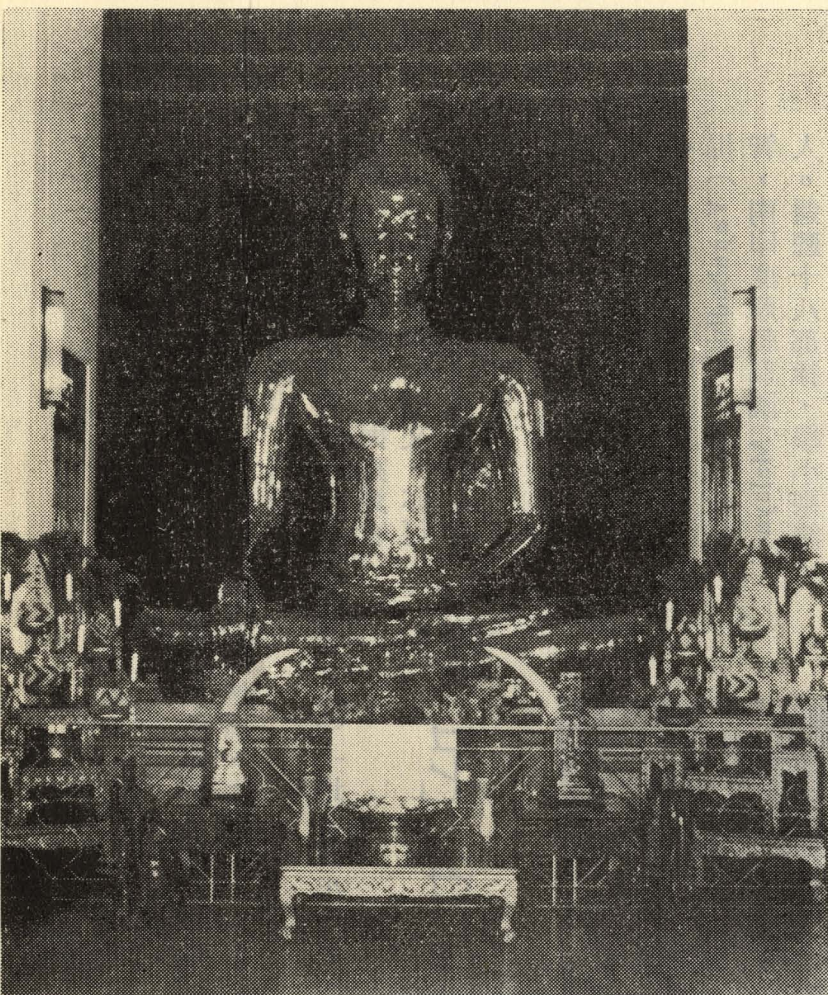
寺 佛 國 泰



◁ 泰國名利金佛寺外貌。



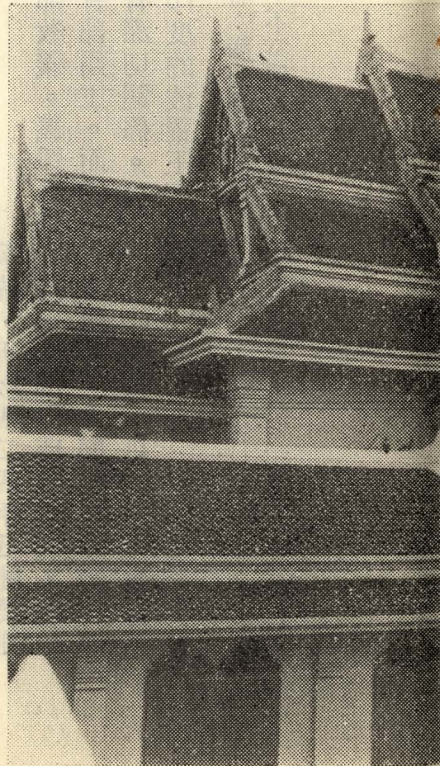
▽ 建於一三五〇年的幾座最古老佛塔。



△ 泰國國寶之一：七噸重黃金製成之金佛。



像 佛 與



(續上期)

再證之前節第二塊碑銘願文，修學六波羅密，而至最後證得無上現正等覺，這都是大乘佛教思想的傳播。尤其有「大士金剛身」等語，更與密宗有關係。

同時在布吉西甘坦(Bukit Seguntang)一地發掘出一尊南印

度樣式的大佛像，下面亦刻有如前節第二碑銘的願文，亦可證明室利佛逝有大乘佛教流傳③。

密宗傳入印尼，其始不可考。但來中國傳密宗之金剛智，曾經室利佛逝等國。宋高僧傳卷一金剛智傳說：跋日羅菩提(Vajrabodhi)，此云金剛智，南印度摩賴耶國(Malaya)人。遍聽十八部律，學小乘諸論，及瑜伽三密陀羅尼門，全通三藏。曾遊師子國，登楞伽山，泛海東行佛誓裸人等二十餘國，七一九年達於廣府；七三二年卒於洛陽，年七十一。

又阿目佉跋折羅(Anog-lavajra)，此云不空金剛，畧稱不空，北印度人。幼隨叔父來中國觀光，年十五師事金剛智。智歿，空奉遺旨令往五印度及師子國。七四二年冬，與弟子含光、慧誓等二十七人附舶經訶陵而達師子國，次遊五印度境。七四六年還京，七七四年卒，年七十④。

金剛智和不空，當時經過佛誓、訶陵等國，當然會在沿途各地傳播密教的。因此，我們從各種記載推測，其時室利佛逝國境

印尼古代佛教考



內，分別有小乘佛教、大乘佛教和密宗的流行，但以小乘根本有部為主；同時婆羅門教亦存在。

本章敘述古代印尼佛教的情形，大多是根據中國史籍，特別是佛教史傳部分，為最珍貴的資料。至於佛教怎樣由印度傳入印尼，或當時所稱的南海諸國，現在再作一簡單的探討。

公元二、三世紀，印度佛教正興，位於印度東岸基斯特那河(Kistna R.)流域的古國案達羅(Andhra)，為南印度人所建，是當時向外國傳佈佛教的中心。三世紀前葉，案達羅滅亡，印度東南跋羅婆國(Pallava)興起，據建志補羅(kāñcipura)為都城，亦為當時佛教中心。而移植東南亞的印度人，大多是印度東南隅之人。在五世紀時，建志補羅小乘佛教更盛行，印度佛教文化和藝術，由建志補羅越過孟加拉灣而向東南亞傳播。跋羅婆國人在東南亞勢力的影響，直至七五〇年止。求那跋摩出生及出家於迦濕彌羅(罽賓)，向為有部學派重地，求那跋摩雖然學通大小乘三藏，但推測可屬小乘有部系統，所以四二四年抵闍婆開教，宏揚根本有部教義。義淨抵爪哇時，各洲已成遵佛法，多是小乘，純以根本有部為主。而義淨很多譯著，尤與迦濕彌羅有部系(根本有部)有深切關係。公元七五〇前後，爪哇大乘佛教漸興，則是傳自東印度的波羅王朝(Pala)⑤。

淨海

註：③ 龍山章真著：南方佛教的樣態(日文)，二五五頁。

④ 金剛智傳、不空傳，詳見大正藏第五〇冊，七一一至七一四頁。

⑤ 詳見拙著：「南傳佛教史」序，二至五頁。

第二章 佛教興盛時期（公元七五〇至一二二二年）

第一節 嶽帝王朝大乘佛教的興盛

公元七五〇年前後，在印尼中爪哇興起一個強盛的國家，這就是嶽帝王朝（*Sailendra*）^①。這一王朝與大乘佛教傳播有很深的關係。

在這以前，七三二年，中爪哇東部先出現了一個摩多藍王國（*Mataram*）。國王山闍耶（*Sanjaya*）是位濕婆教（*Śiva*）濕婆為婆羅門教三大神之一，司破壞）信仰者。在中爪哇帝嚴高原（*Dieng Plateau*）上留下多座八世紀前葉婆羅門教神廟的遺蹟。據在瑪琅（*Malang*）附近笛那耶（*Dinaya*）發現一梵文石碑，立於七六〇年，內容記述一伽闍耶那王子（*Prince Gajayana*）建一寺紀念南印度婆羅門教著名僧侶阿伽斯耶（*Agastya*）^②。但過了不久，中爪哇發生政治變動，別有一信奉佛教的嶽帝王朝興起，摩多藍即淪為附庸，從帝嚴高原東移至三寶瓏（*Semarang*），於是二王朝同時存在於中爪哇，一為濕婆教王朝山闍耶系，一為佛教王朝嶽帝系。

嶽帝王朝既興，中心位於帝嚴高原，而東境達至泗水（*Sura-baja*）。嶽帝王朝世系可考的為跋奴王（*Bhanu*），據沙拉笛加（*Salatiga*）附近之頗波難村（*Plumpunan*）一刻於七五二年梵文石碑，記他曾建一佛寺。繼承者為毘濕奴（*Vishnu* 775前——七八二），亦稱法勵（*Dharmatunga*），這時山闍耶之子波能迦蘭王（*Panangkaran*，約760-780），承認嶽帝王朝為宗主國。同時嶽帝又與蘇島室利佛逝通過婚姻的聯繫，發生了密切的關係^③。室利佛逝先曾兼併了占卑和邦加島，控制了馬六甲南端，繼又向北伸張，將馬來半島淪為屬地；七七五年時，更征服了六坤（*Ligor* 現屬泰國南部）。據六坤出土之七七五年一碑石記載，第一（正）面有梵文十偈，稱讚室利佛逝國王室利毘舍耶因陀羅

闍（*Śrīvijayendrārāja*）建築三座優美的佛塔，供奉釋迦牟尼佛（碑文刻為能殺魔者 *Māra* *isūbana*）、蓮華手（*Kajakara*）菩薩、金剛手（*Vajri*）菩薩。第二（反）面已經殘缺，僅存四行偈文，是稱頌嶽帝國王毘濕奴戰勝敵人的功勳^④。

毘濕奴王是一個建築佛塔和陵廟的推動者，公元七七五年，在中爪哇馬吉蘭（*Magelang*）南面一山麓上，動工開始建築世界著名而雄偉的婆羅浮圖佛塔（*Borobudur*），以後經過四十多年才完成。又據一碑文記載，他曾於七七八年命令興建迦羅珊（*Kalasan*）佛塔，位於日惹（*Jogjakarta*）郊外，供奉多羅（*Tāra*，密宗教度母之意，認為是觀音化身之一）菩薩，並在附近建有僧院。這一建築工程，是由屬國摩多藍國王波能迦蘭來執行，建築形式及浮雕畫面，都具有印度藝術的風格^⑤。在同一地區的伽盧拉克（*kelurak*），又發現一梵文石碑，說明有一來自印度孟加拉的大乘法師鳩摩羅瞿沙（*Kumārāghosa*），建造一寺供奉文殊師利菩薩，刻文記明是七八二年。此二碑文，均以梵文天城字體以前的一種文字（*Pre-Nāgarī Script*）書寫，可證明是受到孟加拉文化的影響^⑥。

（未完待續）

註：① *Sailendra* 義為嶽帝、山王、山陵之主。因古代印度及東南亞一些國家傳統思想，非常重視及崇拜山嶽，大多宗教建築物都在山上，以示崇高神聖，不同凡下。關於嶽帝王朝的起源，學者眾說不一，有說來自蘇島室利佛逝的宗族，有說來自扶南（*Funan*，柬埔寨古國名），有說由爪哇本地人創建，但都難得到歷史上的證明。

② D. G. E. Hall: *A History of South-East Asia*, P. 46 & 50.

③ 許雲樵著：南洋史，一八七頁。

④ 東印度的佛教文化（日文）三九至四一頁。

⑤ 崔貴強著：東南亞史，四一頁。

⑥ B. Harrison: *South-East Asia*, P. 27. 又此書有中譯本，名「東南亞簡史」，星加坡聯營出版公司編譯及出版。



我的學佛因緣

大成

我家在幾代以前，就應說是「信佛」的家庭。提起「信佛」，香港人都說「拜神」。而「佛」與其他「神仙」沒有區別。是以「拜天后聖母」一類「尊神」者，也在佛教徒之列。所以香港的中國人，大約有四分之三是所謂「佛教徒」。三五十年前，香港法院宣誓儀式，是在法官面前，用右手按住一本基督教的「聖經」，由傳譯者引導，唸出誓詞。但現在已經另有「佛教徒」宣誓的中英文辭句，足見港人信佛者日多。

對宗教從無信仰的我，何以六七十歲以後，忽然對佛教虔信起來？這是「不可思議的事」，其前後因緣有四五次之多。

記得我還在五六歲時，居處簡陋，幾間小房之中，就有一間是「佛堂」。也可以說是極普通而並非人家的客廳。正面供有三座佛龕，中間一座比較高大，所供為繪畫「全神」羣像。有的是玉皇大帝，有的是釋道儒三教；有的是「三清」道祖。我家所供的是釋道儒三教。諸佛神道之旁各畫配侍人像，如釋祖旁有迦葉、阿難。道祖旁有兩個道童，而孔子旁側，似為子思、孟子。第二層又有菩薩、關公、藥王、華陀等。有女像者是「王母娘娘」，和「天后聖母」，實際是一副七拼八湊的「神仙圖」。上角又有韋馱護法，下面則有閻王天子。

左邊龕內，是清清淨淨的一軸精繪觀音菩薩坐像，慈眉善目，下面有善財童子（如戲劇中之「紅孩兒」），合掌禮拜，企立在菩薩右側的是龍女，手執淨瓶，內插楊柳枝，在半空中有銜着一掛「念珠」的「鸚哥」，畫工精細而莊嚴。這尊觀音聖像，給



我印象最深，因為我年幼時就住在觀音像旁的廂房，早晚要看若干次，佇立凝視他莊嚴慈祥的造像。

至於「佛堂」右面所供，是「三太爺」，「五大家」一類狐鬼神，所謂「五大家」就是「狐、黃、白、柳、灰」。狐是狐狸，黃是黃鼠狼，白代表刺蝟，柳即蛇，灰即鼠。這座「佛堂」，可稱不倫不類，佛、仙、與鬼神混居。

這是我最早因觀世音菩薩的尊嚴畫像，種下了信根，與佛發生因緣第一時期。

第二次與佛教發生因緣，是在中學讀書時代。那時我已十五六歲，住在學校宿舍內，不記得是那一位年長同學，給了我一本「般若波羅密多心經」，我就能誦讀，而且背誦出來。我也知道「般若」兩字應該怎樣讀法（不似近年在台北聽一位女居士講法時讀出原音「班熱」）。只因我在中學時期很短，已經記不起送給我那本心經的同學是誰。

其後，我就迫於職業忙碌，無論在新聞界或做商人，對宗教信仰，沒有時間深入精進，漸漸成為無宗教信仰之人。但在一九六五年，我在香港恢復作日記時，對佛教又有新感觸。關於寫作，我本來就不曾下過真功夫。因為在作新聞從業員時，須要寫豎字（其時中文很少橫寫、橫排）。但作商人時就寫橫字（英文），所以文和字都很不好。一九六五年，我來香港已十五年之久，寫慣英文，從新寫中文自然陌生。但今日讀起當年日記來，覺得還不是不堪一讀，可見我現在的寫作程度，已大大退化了。如今簡賅的錄幾節如下：

「……我最近受佛教的影响頗深。緣自去年（一九六四）十一月，再度旅遊日本時，携回一本英文譯本介紹學佛的小冊子（原名 Buddhism Teaching），是在旅館裏可以任人携走，為傳播佛教小叢書之一，如同耶教聖經一樣，携回研讀一下，覺得英文比深奧晦澀的佛經易懂。我以為佛說「色即是空，空即是色」，「世、出世間」法，在哲學家研究下，仍不能脫離「現實」，而「現實」即是「有」。佛陀願人脫離生死，離苦得樂，而主要覺悟在於「一心」。一切都從無生有，最後「有」也成「無」。（這是我當年粗淺的認識）……

「從此使我想到『日行一善』這句訓示。多做對社會實際有益的事，可以消除自己的煩惱。即或不能日行一善，如果每天自勉，不作一件惡事，不「作惡」就等於「行善」，本意絕不是為了想得甚麼善果。因此想起所營公司積存的羊毛衫裝船貨樣很多，由同人選幾件為贈品，另外以最低價限購幾件，所收的錢，就以公司同人名義捐贈給報社作濟貧之用。用公司同人名義捐送，也就是根本沒有個人好名的意思。

「……我因資助了一間塑膠花工廠達四五年之久，（自一九六〇年到六五）毫無進益，而且拖累得我自己也感週轉失靈，這事頗傷腦筋，我想不如放棄這樁事業，將工廠關閉了吧，後來尋思了一陣，以為我雖投資幾萬港元，毫無收益，但却間接養活了全部職工及家屬等不下數百人，也算一件好事。這樣一想，覺得事理通達，不再難過，這是學佛對我的幫助。

——六五年一月十三日晨。」

以上所記，是十五年前的事，可以算是我「學佛因緣」第三個階段。至今（一九七八年）這家工廠還存在，但我把股本及債款，都一氣送給原來合夥的人。我自己只想着前世我欠了他的錢，現在是為還債而來，心下安然了。

我學佛因緣的第四期，進入了我對佛教較精進的階段，但人已到暮年了。

一九五九年起，我在港經營國際貿易，到相當時機，開始出國旅行。本性被更大的欲望遮蓋，不畏艱苦，週遊歐美各國十年。

有時環繞世界一週，在路上遨遊七八十天之久。從一國到另一國，每站三天五天，一星期、兩星期，奔波勞碌，一個人東奔西走，雖然辛苦，却也頗有享受。一面作生意，一面遊山逛水。但學佛修行的心思，不但沒有閑空，而且也無此心情。

一九六六年五月，我兩次出遊，携同一位同人，一位朋友，先在歐洲各國，德、法、義、奧、丹麥、瑞典巡行的一個多月。返港後我又單身去到美加，作一趟例行的業務旅行。又一月之後回到香港休息。這時候，我已年逾花甲，對自己的身體健康，開始覺得有些衰退。但為了探視兩個外國朋友，並接洽生意，我終於在一九六七年十月，再度登上旅程，所說兩個朋友，一個是在加拿大病逝的天津老友「古孟」（Misha Gurevich），另一個是在紐約染上肝癌的 Kravath S.（後亦故去）。旅行歸來，又是一個月左右，更感體力不支，心臟開始衰弱，每星期要請醫生檢查。因此以後我遠征計劃，就不得不停止。只有台灣短途，每年還要跑三四次到五六次不等。四五年來不斷在港台來往，也是為了業務奔走。為謀名利，對於學佛，就置諸腦後。

這樣又糊里糊塗的過了四五年。心臟毛病，似已「大好」。醫生甚至於說我可以不必服藥了。因此一時大意，一九七一年六月，我在台灣旅次，「警告訊號」來了，有一夜在旅社裏忽然氣喘不止，胸悶悶閉呼吸艱難，為從來所未有。當時同行的是同事夫婦二人，和內子小女兩個，大家束手無策，旅館醫士在夜間十二時後無法尋找。我自己穩定下來，又虧在台好友，臨時請得一位醫生義務診視。這位醫生說我是心臟病，但勸我靜坐休息不可亂動。我在沙發上安睡了一夜，第二天，就進了醫院，醫生照例作整體檢查，結果是心臟早在多年前就已成病，但不重要。這一次猝發，幸還不致血管梗塞，毛病在於養氣不足，住了幾天醫院，業務上的交涉，還不停在纏縛着我。畧事整理，就飛回香港。在港還不會安靜的休息一下，又忙碌起來，因此不到一個星期，人又病倒下來，這一次就很難痊愈，須好好調養。

我這樣囉囉嗦嗦所為忠告患有心臟病的老幼朋友，切不可以為表面病愈，就可以不自量力勞動起來。應知已是「有病之人」

時刻要提防心病復發。

調養期間，發覺「精神食糧」缺乏，尤其是對身心有益的佛經書籍，竟無一冊在手。鄉兄陳志偉居士，信佛甚篤，我就想起從前在中學讀過那本心經，是佛教徒必讀之典，遂向志偉兄借讀，想不到他送來的佛教典籍，不止一本心經，還有其他很多。而其中我最喜閱讀的，却是美國基督教傳教士赫士頓史密夫（Huston Smith）所著的一本「人類的宗教——佛學篇」。由台灣舒吉先生譯成漢文，美國佛教會委託台灣慧炬出版社周宣德居士印行贈送結緣。這一部宗教研究者的著作，雖然是一位基督教徒所寫，但他將佛教精湛教義啟發無遺，對於初學的人確有相當大的開示。我信佛學佛更進一步，應該說是受這本書的引導。

以上所述，我學佛的第四期，將我引到佛教的大門口。這時我還在養病期間，還並未將一手經營的工商業拋下，所以心臟病雖得保持並未再發，身體却很難早些復元。除每早作散步晨運以外，靜養時間較多，也讀了更多的佛教經籍。一九七二年（壬子）冬十二月，現任美國佛教會會長（其時還在香港）敏智上人，在香港光明講堂講「大乘起信論」，我的「進門」機會成熟，每逢敏公說法之期，我幾乎風雨無阻的去聽。自是年十一月起，一直講到翌年七月。我個人確實受惠，於是發心將敏公所講，收聽紀錄，寫出一本「大乘起信論講記」先在內明逐期發表，後來又印送一千冊結緣。但其後看到許多先賢大德的紀錄，才發覺我所記的謬陋不文，十分慚愧，敏公未去美國之前，我與幾位教友一同皈依在敏師門下。六、七十歲了，纔畧窺門牆。

在敏師講演期間，我得到敏師的開示不少，也結交了許多學佛的朋友。參加過佛教團體，只愧毫無供獻！在這短短期間，我選讀的經籍很少，文字艱深而冗長的佛經，我實在沒法去讀。因為自思餘畧無多，三藏十二部，要等有緣再生時去「撞窗紙」了。現在自己獨修，（因為香港這地方，大家團聚，多半「言不及義」，不如說食譜、論馬經那樣帶勁。）所讀為金剛經、六祖壇經、六祖金剛經口訣、傳心法要、圓覺經、以及四阿含經。這幾種經典，我認為如能讀得對自己有利，或可饒益他人，也就足夠

我受用的了。（讀傳心法要，又曾打算譯成白話，一動手，就感到十分困難。因此感到祖師譯經的不易。現在譯傳心法要雖然擱置，但總想還要完成此舉。）

獨修期間，仍蒙好友沈九成居士不時來舍下指導，有時贈我書籍雜誌，對我有很大鼓勵之功。就是我自修「靜坐」，也得沈兄多方指示。其他諸友中，何澤霖居士，曾贈書贈畫。（一軸觀菩薩繪像，我因無處懸供，轉贈他人）在台灣我的佛教導師，是慧炬社的周宣德居士。他接引指導若干大專學生，使佛種不斷，實在值得我們敬仰。

提起何澤霖居士贈書，我記得有一本「牧牛圖頌」是一本薄薄的線裝木刻本，繪圖綴頌，圖文並茂。篇首有「西方合論」所云「十友當近」，現在我抄在下面，以作我這篇「學佛因緣」的收科。

（附）十友當近

西方合論云：真機非友不發；惡法非友不止。如車二輪，去一則蹶。世間文字，諸戲法論，尚須同心印正，何況無上大道？因緣經曰：風由旃檀簷蔔林來有妙香。若經糞穢死屍，其風便臭。如淨衣當置香篋，若處臭衣亦臭。友亦如是，當嚴別淨穢。

- （一）山林閑適之友當近，能止燥心。
- （二）嚴持戒律之友當近，能淡諸慾。
- （三）智慧廣大之友當近，能出迷津。
- （四）總持文字之友當近，能決疑難。
- （五）寂寞枯槁之友當近，能恬進取。
- （六）謙卑忍辱之友當近，能消我慢。
- （七）直心忠告之友當近，能抑諸過。
- （八）勇猛精進之友當近，能速道果。
- （九）輕財好施之友當近，能破大慳。
- （十）仁慈覆物不惜身命之友當近，能摧人我等執。

反上，當屏人獨處，自辦道業，以像設為師，經論為侶。其他遊戲之徒，寧絕勿通。園無佳花，莫植臭草。無益賞心，徒增厭穢！

（一九七八、四月——「古稀自白」初稿之一）



麥楷市宏法感言

廖仲愷

澳大利亞，地曠人稀，物產豐富，是信仰基督教的國家。麥楷市（Mackay），位於昆士蘭（Queensland）省之東北。氣候炎熱，人口約二萬四千人，華人約卅餘人，出產以糖為大宗，有「糖城」之譽，距雪梨市一千三百六十五英里。航程約三小時可達，中途轉機或停站，約需四小時。

三月廿日晚十時廿分鐘，我在舍下法雨蘭若做晚課。突接麥楷市巫純光先生來電，畧稱其父即將往生，病中囑咐葬喪悉應依照佛教儀式辦理，請我帮忙云。我與巫君素不謀面，他說是由比利士本市（Brisbane）周證智居士介紹，時近深夜，我答允明早給予回音。其翌日（廿一日）我與澳洲中華佛學研究般若堂住持藏慧法師商議，按藏慧法師是台灣師範大學教育系畢業，一九七七年十月移民來此深造，他向不出門做經懺，而且須告假三天。出乎意料，為推動弘法工作，藏慧法師滿口答應。法師言喪禮儀式最少要三人，因此有二個問題急待解決：一為人選，一為機票，我雖然自告奮勇，願充作「南郭先生」，尚缺一人，或充維那，或打木魚，直至傍晚，受過五戒的戴德龍居士（在此攻碩士銜），應允請假前往，至此三人的法務組才告組成；機票問題，因時近復活節，國內的二家航空公司，假期前後機票差不多全部售罄。前往麥楷市，只有廿二日晨早七時開，回程只有廿五日上午十一時三刻開的班機尚有幾名空額，所以只好照為洽定。因為次晨起飛，沒有充分時間可作準備，而且巫君說當地只能購些香燭，其他什麼都沒有，不免有些焦急。於是藏慧法師和我分頭準備

。凡法會應用的東西，如木魚、引磬、香爐、檀香爐、香柴、香末、香燭等，用品如筆和墨汁，課誦本及佛菩薩像，書籍等可說是應備皆辦，只欠黃紙一方（漏夜無從購買）。為莊嚴道場，法師隨身請了十八寸高阿彌陀佛坐像一尊。

三月廿三日午前到達麥楷市，先到旅館卸行李，然後到巫家商議安置靈位等，商畢回旅館休息。下午五時開始佈置，當我們為已故巫老先生寫蓮位時，巫家見我們拿出筆和墨汁，十分感動和讚嘆。靈位牆壁掛上檳城極樂寺的三尺觀世音菩薩像，至於供品僅用水菓素品，法師亦為巫家解釋素品供應的道理。晚上六時開始誦經，巫家於是「遵禮成服」。他們雖不是土生，但對喪禮可說是一知半解，因此在我們未到達前，任何儀式都未舉行。

三月廿四日十一時至殯儀館佈置祭枱，正中安置阿彌陀佛坐像，桌上安置靈位，巫老先生遺像，香花水菓等祭品，可算是十分莊嚴。法師亦為巫家編排追悼會儀式：家屬上香後，藏慧法師先作短篇開示，並由戴德龍居士翻譯英文，然後開始誦經禮懺，繼而家奠、公祭、出殯、以至在墳場再為誦經，至下午三時功德圓滿。葬喪以大乘佛教儀式在澳洲殯儀館舉行，可謂以此為嚆矢。佛教說因緣，重契機，所謂法不孤起，依境而生，雖說此次喪禮是死者在病中要求的，如果沒有常住法師，那就有困難，苟如此次戴居士請假不准，也有難處。雖說機緣湊合，但功德圓滿歸於藏慧法師之慈悲主持也。

此次遠程北上為巫家辦理葬喪事宜，究其實亦是為弘法之推

動而去。我們在巫家中用飯三天，巫家隨我們茹素，上供一律用素。其中有一老婦及一少女，發心此後吃觀音素，老婦為死者之弟婦，埋怨她父母在彼十二歲時不准其吃素以致今日重聽。藏慧法師亦接受巫純光先生之請，允其為三寶弟子（皈依儀式待辦），把巫家轉為佛化家庭。在返雪梨的歸程中，法師以愉快的心情說：「中華社辦了六年，看來不算白費！」

澳洲需要佛法的播種，實為當前急務，常駐大乘法師，尤為需要。（四月十二日，本市及坎培拉同日有二處出殯，藏慧法師已在數日前答應坎培拉為已故洪石山老先生封棺及火葬儀式，本市王某的喪事，十一日晚封棺由藏慧法師主持，十二日出殯由泰國比丘主持。）數年來在澳洲展開弘法工作，最具成績者，首推泰國佛光寺。他們在泰國僧團領導下，常駐比丘有四五位，其中有二位英僧，他們都是精通數國文字，由僧團遴選派來的。佛光寺於一九七五年五月廿五日衛塞節日開幕，泰國儲君主持點粉，副僧王率領十一位比丘前來開幕，盛況空前。佛光寺在其毗鄰，三年來陸續買入三座舊屋，現整個面積共達半英畝，在籌劃建廟中。次為尼泊爾的西藏喇嘛，他們以密藏傳道，可說是契機，為西人所擁戴。喇嘛在昆士蘭省伊度（Ende）建廟，一磚一木，都是信徒親自動手，經費靠弘法而來。在澳洲的喇嘛，其中有二位英加的女尼，駐錫伊度，其刻苦耐勞之精神，謂為法忘軀，可謂當之無愧。喇嘛有組織，得各地信徒的擁戴，為大乘佛法奠定基礎，有可能媲美東密在美國一樣。又次為域多利省（Victoria）省會墨爾本市（Melbourne）之域多利佛教會。有良好的組織，經常有各種活動，泰國比丘時常前往教導佛法及禪定。去年購得一屋為會所，為居士主辦最具成績之團體。其他尚有六個組織，多偏於研究之一方面。至於澳洲中華佛學研究社，好像一葉扁舟，漂流於大海中。我們鑑於佛法在澳洲的歷史不長，故對弘法的宗旨，向來只求耕耘，不問收穫，以愚公的精神，蝸步邁進，因此創社將入第六年，並無明顯成績。最近印順老法師來函慈悲開示：「雪梨佛法尚在播種時期，茁長壯大，應積以時日，勿急求，勿懈怠。」與中華社之宗旨，不謀而合。今後工作，將秉着印老的

法示，除培植縑素青年外，「虛其心、實其腹、弱其志、強其骨」的精神，作一個過河卒子，積數年的經驗，徐徐推動。同時寄望他日菩提樹枝葉茂盛，托蔭其下人眾日多，是所馨香禱祝也！
一九七八年四月廿日寄自澳洲雪梨

記

記

記

（上接第37頁 獅子吼與大悲咒）

使能產生各種週率不同之音波，或者是心靈電磁微波，或者是兩者配合，產生平時不可思議的「能」，這種「能力」，或者是可以催眠，或者是點醒開導，或者是撫慰，足使妖魔鬼怪感動悔悟而退，或者是恐懼而逃，或者是解脫而化。至誠則靈，我想這並無什麼迷信之處。

問題是一般人都不肯對事物多加客觀觀察推理，對於自己所不知之事，遽然加以否定。殊不知科學越新越進步，越接近於可以解釋佛教的許多靈界現象，假如我們細心觀察，多予研究，就會發現很多奧妙玄秘，其實並非無稽神怪的。

我於是聯想到「大悲咒」，我推測該咒要保留梵文原音，必有道理，或者該一佛咒之梵音，所呼求之佛名，有某種音波學上之特殊效果，與存在於宇宙間無形的佛的能力，如磁場電波之感應，而產生力量，或則改變我們處境中的「以太」，或則改變我們敵人的腦波思維，或者使邪魔感動，或則使妖鬼醒悟甚至超生，或者增加我們的應付環境之能力，或則啟發我們的潛能，使我們終於得脫苦厄困難。

在家人多不大會唸經持咒，亦遑論「獅子吼」，只有「大悲咒」是最易持念的，許多佛子都得蒙救危出險，青年朋友們，不妨誠心潔淨，虔誠持誦大悲咒，一定會獲得意想不到的功效的。不過佛咒對於祈求金錢名利，則毫無功效，切不可之作為祈求世俗的慾望。

誠之所至金石為開，此語原不是違反科學之說。

我只聽見過一次「獅子吼」，那一段經驗是值得我珍藏的。我想象我自己或者也有些妖氣，要不然怎麼我聽得會心驚胆戰？



如何學習菩薩

陳健民

一 調整學佛動機

學佛動機，各人不同，或順益友勸告，偶爾試行；或因疾病纏身，希圖痊愈；或因事業失敗，藉卜安慰；或因羨慕神通；全是好奇。此皆非學佛之正大動機。然而因緣湊合，得入佛門，亦屬難得，要常在聽聞正法，及諸佛菩薩，因地故事之後，自知調整，務必發起為利自他，超出輪迴，珍重本有佛性，早得成就佛果，以紹隆佛種，發揚佛法，究竟利他，方為學佛之動機。

二 建立學佛正見

佛法浩蕩，何處著手，方不顛倒？世人多隨緣亂撞，不知物有先後，事有本末。以致多數佛徒，頭幾年學佛，毫無次序，荒廢時光。要知佛陀示我三慧，首重聞思。理當先行從佛經論入手。凡關於佛學大綱、佛法概論，如楊仁山三字經、及小乘之法句經、大乘之如來藏經、淨行品、心經、金剛經、法華經、華嚴經、中論、十二門論、四阿含經、俱舍論、成唯識論、智度論、維摩詰經、大乘起信論、瑜伽師地論、解深密經、大日如來經、金剛頂經、蘇婆呼童子請問經、真實名義經、理趣經、金光明經等。如上小大密乘一切經論，當先仔細研究，如法思維，然後可以建立正見，以為學佛之中心思想。以此中心思想指揮一生之修行，則不走彎路，不至倒退。

三 掌握佛學原則

前述正見，本為佛學原則之根源，因廣泛籠統，故別詳此條

。本人因讀英國學者某君之英文佛學原則 *Buddhist Principles*，未免偏重小乘，因彼為倫敦巴利文學會職員，從事小乘三藏之翻譯多年，故受小乘教義極深，雖畧涉大乘，不得精要，對於密宗更屬外行，所作佛學原則，等於阿羅漢原則。故本人用英文另寫小冊，早經發行，讀者可以參看，本條就普通原則畧述於次。

學習菩薩，其原則性知識，當在大乘，然大乘必以小乘為基礎，故對小乘之原則不可不趁先了知，以築基礎，小乘精要有三：一曰怖畏輪迴，求速出離；二曰痛念無常，解脫生死；三曰分析無我，直證人空。大乘精要有三：一曰、擴大空性，遍於諸法；二曰、了知真如，欲求法身；三曰、勤修利他，證取大悲。至若密乘，亦有精要三點，出於本題之外，然為縮短菩薩行程，趨入密乘，亦不可不知，故附論之：一曰、果位方便，速領佛恩；二曰、兼修心氣，速得菩提；三曰、兼用紅白，易成虹身。本文最後一段說明縮短菩薩行程時當再詳述。

本人雖提倡三乘一貫整個體系之解證，然非先證阿羅漢四果，次證菩薩十地，最後修密乘即身成佛。本文雖限於菩薩乘，然亦非全然不圖縮短菩薩行程，故對於原則上之要義，不可不畧為介紹。最要原則有關正見者，即是四重緣起：第一重緣起即屬業感緣起，乃屬小乘，四阿含中及主要論著如俱舍論、成實論，雖派別上畧有異義，然其業感緣起，則大致相同。大乘分別善惡，廣訂因果，亦基於小乘，為利他故，為弘法故，畧有不同，然非能完全違反業感。故雖入大乘，乃受因果報應之限制。菩薩權變之處，如救五百商人而犯殺盜之戒，亦有自甘受報之菩薩大願，並非違反因果律，而否認業感緣起也。大乘有兩重緣起：一曰、

阿賴耶緣起，二曰、眞如緣起。前者法相宗主之，後者法性宗主之。前者偏於唯識，然對異熟之含藏，轉識成智之可能，流轉輪迴之說明，較業感緣起，更爲詳密圓通；後者偏重人人皆有眞如佛性，箇箇皆可證取法身，有大警覺之可能性。又說明法界眞如，並不脫離物質，偏言唯心，更合科學。菩薩當兼讀其他四明，當兼通異教教義以圖攝受，以完成大眞如法界，人人成佛之大悲願力，尤具足大刺激性之鼓舞勸勵。四者、七大緣起，則屬本文題外之密乘緣起，明明提出前五大大爲物質，後二大爲心識與正見，則整個宇宙觀圓滿無遺漏矣。

如上各要義能掌握在心，則正見具足，而正道正行，有所指導，其必證正果可以無疑矣。

四 試作發心菩薩

佛陀、菩提心、菩提道、菩提行、菩薩、皆有覺字之字根，所以佛之正覺、菩提之覺心，菩薩已覺有情，自覺覺他，無非同此覺字，所以有第一條所述正大動機，然後具足正見，發起自覺覺他之大菩提心，即此一刻，已可爲發心之菩薩，雖未起菩提行，已屬菩薩而爲十方三世一切如來之所護念、之所咐囑，已從過去生奔走之輪迴圈套開始脫離。自己以前一切習慣、惡行、邪見，不能再由他來控制，一切新生佛身，從此一發心起，已別開生面，別開途徑，一切言行全部願意受正見正法約束，從此毫無荒廢之時間及無意義之世俗見行。

發心有三喻：一曰牧羊，羊先到牧者後到；二曰舟子，梢公與渡者同時到；三曰太子喻，先成佛，後渡他。學習菩薩，以第一喻爲主，亦可兼用第二喻。如未到改菩薩道爲金剛道時，則必不用第三喻。是否有改入金剛道之必要，非本文之範圍，故不贅述。

依本人佛乘整個體系一貫之理論，發菩提心，共有淺深五種，方成佛乘整體，依本文限度，則只屬大乘而非密乘，故前三種已屬圓滿。第一願菩提心，可參看淨行品，第二行菩提心，包括六度，十度萬行；第三爲勝義菩提心，則包括大般若經之十八空

，三論宗之論辯，此中未暇細論。

五 守菩提心戒及菩薩戒

先當受皈依戒、五戒、八關齋戒，嚴恪守護不犯。任何在家菩薩，皆不可違。次當受菩提心戒、及菩薩戒。如果發心學菩薩，一定要受要守，不可違反。菩提心戒、菩薩戒，皆非如別解脫戒之偏重身口，一受之後，至死可免，死後身口皆無作用故。菩薩戒偏重在心，身死而心不死，故當在死後，亦必謹記無違，直至成佛，茲將此二種戒恭錄於後。

(一) 在受戒前，先當向上師三寶，誦發菩提心文。

『現在十方諸佛菩薩，於我存念，阿闍黎存念：某甲（自稱其名）若於今生，若於餘生，所有施性、戒性、修性善根，自作教他，見作隨喜，以此善根，如昔如來應正等覺，及住大地薩婆，於其無上正等菩提，而發其心。某甲從今爲始，乃至菩提，亦於無上正等菩提，而發其心。有情未度而當度之，未解脫者，而令解脫，諸未安者而安慰之，未涅槃者，令般涅槃。』

(二) 以後每日念發心偈文兩次，每次三反。

『諸佛正法象中尊，乃至菩提我皈依，以我所修布施等，爲利衆生願成佛。』

(三) 此戒分四黑、四白、或曰四消極、四積極。

A. 四消極者：

1. 不欺誑上師尊長
2. 不令他人羞惱
3. 不誹謗發心菩薩
4. 不賤視一切衆生

B. 四積極者：

1. 以正直心待尊長
2. 令衆生住於大乘
3. 恭敬十方佛菩薩
4. 愛護一切諸衆生

(四) 受菩薩戒

菩薩戒本彌勒菩薩所說，玄奘所譯四十五條，條文甚詳，爲便於記憶守護，本人選用七言者，行者可參看原文，更爲明晰。

1. 不供讚諸佛三寶
2. 貪著利養與恭敬
3. 不答他人所請問

4. 驕慢懷恨不受請
7. 舍彼破戒不饒益
10. 不爲利他現病行
13. 不修超越小乘法
16. 以打罵而報打罵
19. 於他憤恨相續持
22. 談說時事虛度日
25. 味著靜慮以爲德
28. 不應多學外道法
31. 不強信受深秘法
34. 毀謗不敬說法師
37. 不於俗人說正法
40. 不於求乞作布施
43. 他有德譽不稱揚
5. 不受財寶之供養
8. 不守別解脫諸戒
11. 爲求利故味邪命
14. 於惡聲譽不護雪
17. 他有懷疑不往謝
20. 貪著愛染領徒衆
23. 不求師教定心法
26. 不應捨彼聲緣法
29. 不應樂著外道論
32. 自讚毀他非爲佛
35. 於應作事不相助
38. 不於有恩作酬報
41. 不於求法正教授
44. 於彼罪犯不訶擯
6. 他來求法不施予
9. 於利他中少事業
12. 爲掉所動不寂靜
15. 於他惡行不厲禁
18. 他來悔過不肯受
21. 耽著睡眠非時是
24. 忍受不舍貪欲蓋
27. 不應舍大專小乘
30. 毀謗眞實之法義
33. 聞說正法不往聽
36. 於諸病人不供事
39. 不於喪失作開解
42. 不能恆順衆生轉
45. 當現神通而不現

(五) 受菩薩行戒

1. 自他二利正應作
2. 利他害己亦應作
3. 自他兩害不應作
4. 利己害他不應作

(六) 修自他交換法

入行論云：「盡世所有樂，悉從利他生，盡世所有苦，皆從自利起，苦不能真換，自樂及他苦，非僅不成佛，生死亦無樂」

(七) 修七支菩提心

- 依次修 1. 知母 2. 念恩 3. 報恩 4. 慈心 5. 悲心 6. 增上意樂 7. 菩提心

此固印度大德阿底峽尊者所提倡，宗喀巴祖師菩提道次第論介紹甚詳，可以參看。

(八) 修五種菩提心

五種者，前三屬顯教，即 1. 願菩提心，2. 行菩提心，3. 勝義菩提心；後二屬密教，4. 三摩地菩提心，即下三部密之五相成身法，5. 滾打菩提心，即無上部第三灌修紅白菩提心。本人曾用中文造有心佛衆生三相續菩提心頌，見曲肱齋讚頌集。又以英文會寫如何發起菩提心 How to develop Bodhi-Citta 可以參看。古德

所作發菩提心文甚多，皆可歌可泣，然只限於前三。本人開始將佛教整個體系菩提心修法，連成一貫，讀者可在上述二者參考之。

六 簡化實修菩提要道

在建立正見以前，則宜博學，不惟當誦三藏十二部，亦可涉及數十種藏經版本，譬如龍藏，不過以字粒甚大，幾乎每字皆一吋見方著名。此可向老年人介紹，不必重讀一遍。其餘各版本，或畧或詳，或多錯字，或多重複，不必一一重讀。大抵宜選後出新編之版本，然後隨時取各種版比較其目錄，抽讀一二部經典即可矣。如上第三所述四重緣起，與第二正見中所舉諸經論，即可了知業感緣起在四阿含與俱舍論中，第二緣起在成唯識論中，第三緣起在三論及大般若經及起信中第四重緣起，在諸密宗經典中，可以掌握明白矣。菩薩宜行菩提三十七支，此屬天經地義。然在實修上，則宜簡化，易經曰：爲學日益，爲道日損。故在聞思上宜博學。在篤行上宜簡化，茲將三十七菩提分法簡化如下，其他可以類推矣。

三十七菩提分法，亦稱三十七道品。即四念處，四正勤、四神足或稱如意足，五根、五力、七覺支、八正道。此中先後，似乎依法數次第先四、五，後七、八，合成三十七。依本人愚見，此中可攝歸爲八法：

1. 信根信力攝歸爲信
 2. 勤根勤力、精進覺支、正精進爲勤
 3. 念根念力念覺支、正念爲念
 4. 喜覺支爲喜
 5. 捨覺支爲捨
 6. 定根、定力、神足、定覺支，正定爲定（五力、及四神足，皆量而非別有所修也）
 7. 四念處，慧根、慧力、擇法覺支、正見、正思維爲慧
 8. 輕安覺支爲輕安
- 而此八法中，可以實修七法爲六，其中喜覺支及輕安覺支乃修證之果量，能於六法修成，自然可以出生。（未完待續）

永懷樓隨筆之廿二

獅子吼與大悲咒

馮馮

有一次，我夜宿日本京都東山寺，月下散步，高臺寂靜，蟲聲幽幽，京都市區中心光沖半天，塵霧重重，寺中燈火幽暗，我獨行冥想，忽聞殿後傳出一陣奇怪刺耳的歌聲。

那歌聲十分恐怖，較之「能樂」更難聽。我在京都南座劇場看過聽過全日本的「能樂」競演，滿台的假面具神仙妖魔，歌聲無疑必是有板有眼，藝術超凡，但是聽在我這雙濡染西方音樂太深的耳朵中，實在是無法欣賞，我覺得它較西方的所謂超現實派的電子音樂更使人受不了，若非是礙着日本友人一番熱誠招待，我老早就溜走了。看那些日本老先生們，聽得如痴如醉，招待我的那位主人又必恭必敬全神灌注地傾聽，我只好忍着聽到底，直到唱完一齣世阿彌名作「西行櫻」，我始終也就僅知該劇名字而已，內容唱些什麼，一概弗知道，我的地主小澤先生在間場時解釋了半天，我仍是弗懂。

小澤的英文差勁，我的日文更差勁，好不容易弄懂了一些意思，他說能樂是中國北齊時代，有一位蘭陵王，戴上假面具，令其軍隊戴面具跳舞，他作了一支什麼「破陣樂」，後來傳入日本。

小澤又說：唐代大詩人白居易有一首詩談及假面舞：「西涼伎假面，胡人假獅子。」

小澤說日本能樂使用的假面具臉譜有數百種之多，不亞於中國京劇的畫臉臉譜。他解釋剛才我看見的那一張是「釋迦面」，是佛的角色，那一張是「不動明王」面，又那張是武將亡靈之「怪士」面，而那一個憤怒狀之女鬼，却名之為

「般若面」，真令我大惑不可解。

他知道我一時斷難明白，就笑道：能樂是極難懂的，娛樂性也不高，本來是宗教性的歌舞劇，主要目的是為了演佛戲或酬神，並非一般通俗的娛樂，現在已變成了只有極少人懂得的瀕於失傳藝術了。或者等一下伎樂上演會使你有些興趣。

他說伎樂其實亦源出於能樂，三百六十餘年前，有一位佛門女尼，名叫阿國，在日本各地乞化，表演唸佛舞，募款興建佛寺，她為爭取觀眾，竟大膽將本來十分莊嚴的唸佛舞改為媚態放蕩的態度演出，她身穿武士男裝，手握武士刀，施展渾身解數，歌聲加入浪言浪語，婀娜剛健之餘，瀟灑不羈，再加上柔媚嬌嬈，竟引得全日本觀眾如痴如醉，紛紛解囊，籌成鉅款，完成建寺宏願。

自此之後，阿國尼師獨創了此一派「伎樂」，收徒傳藝，日本全國各地紛有效倣，漸漸形成今日之伎樂，音樂及歌唱較能樂活潑多姿多采，採用能樂，田樂，猿樂，「越天樂」等曲，加入「白拍子」及「盤踊」等舞蹈動作，多唱抒情的兒女長情，漸漸已從唱佛勸善變成世俗的調情武士與佳人的浪漫故事，已失原意，不過仍有若干優秀的佛劇和不少勸善懲惡之脚本。

小澤說可惜那天晚上並不上演佛劇，演出的伎樂戲目是「忠臣藏」，顯名思義，即是一齣大演劍道的武士劇，是一位忠臣為主復仇的悲劇，又歌又舞，名符其實的是「歌舞伎」。

再開戲之後，果然大合我的猴性胃口，那些武士「劍道」之身段，十分漂亮，看得我着了迷，那些音樂亦較為可以接受，雖然亦是嗚嗚咽咽，哭哭啼啼，總比「能樂」的死板單調好聽得多。

了。

綜而言之，「能樂」我絕對聽不進去，在座的其他西方觀眾也較我更受不了，不過能樂的幕後合唱，有些像中國潮州戲的幕後合唱，亦似希臘古劇的幕後和聲大合唱，非常能堆砌氣氛，頗為吸引我，尤其是在悲劇頂峯時，哀怨的幕後合唱，還真能感人。

能樂的大鼓，竹哨子，亦是震動心弦的，劇中人在寺院之時，一片寂靜，忽聞鼓聲沉重，聲聲慢，足可令鐵石心腸亦淚下。

話說回頭，我在東山寺高廊上，月夜聽見的恐怖歌聲，令我驚慌迷惘，幾疑是鬼魅，日本多鬼，若是鬼哭亦不稀奇，我有時可見異物，但此次却不見有任何鬼物，只見一名老僧在殿內趺坐，他閉目張口，發出此種可怖怪音，似歌非歌，聲音淒厲，沒有一定旋律音調，顫音甚多，兩旁趺坐數排僧眾，均在靜聽，殿中燈火昏暗，焰影閃動。

我知他們均非鬼物，但是他們令我不寒而慄，我心生好奇，乃張目憑聲追尋，轉過兩重殿宇之後，果然找到來源，不過殿門已關閉，我從窗孔窺看，果然見到剛才冥視之景象，不過現在實見的人數甚多，似乎全寺僧伽都在座了，我從未見過這樣情形，不過看他們莊嚴恭敬的神態，我也不敢造次推門入內了。偷看了一陣子，我就悄悄離開，歸寢客廡，可是我那夜真睡不着，山風松濤，鶴唳越空，我唸佛亦不能靜心，因為那殿中怪聲仍在使我肉跳心驚，我仍未能思索出那是什麼儀注。

次日我忍不住向知客僧打聽，他能講一兩句英文，亦會寫中文字，他寫出三個漢字給我看：「獅子吼」，是上座法師獨步的功夫。

我的天老爺，那就是佛家的「獅子吼」？我真不敢相信，那麼難聽可怖，一點也不像獅吼，也不像是禪唱，又不像能樂，倒有些像西方的超現代派音樂作品的怪異歌聲。

「獅子吼」據說可有驅魔力量，使人覺醒清靜光明，或

者亦有些道理，因為我當晚竟能聞聲隔了數重殿堂亦可見象僧情形，或者就是獅子吼的力量所致，而我這不時看見異物的心眼，在這古剎中不見半隻鬼影，或者就是他們的「獅子吼」功能吧？或者獅子吼原來並非如此唱法，而係輾轉從天竺及中國傳來，已經變了樣子，亦未可知，否則怎麼如此難聽刺耳？也許「獅子吼」理應難聽刺耳，因為它的作用並非為了娛樂，而是震聾發聵，使之覺醒斷去凡俗慾念，故此必須如此難聽可怖。

我又推想到，「獅子吼」的顫音，無音調性，由低沉趨向高音。以至不可聞，假如我們有一架性能良好的錄音機，將之錄下，交給音波研究所去研究，或者會發現，那些可怕的顫音造成一波長的音波或超音波，足以使妖魔鬼怪感到不適或恐懼，因而走避唯恐不及。

美國現在有人發明，用一隻改造吉他彈出的「泛音」，通過一架微波儀器之後播放，或者就只是不用播放，只消彈奏該一「泛音」，全屋的老鼠都聞音而倉皇逃跑，再不敢回來，或者這可以作為「獅子吼」的一個大胆旁證罷？

音波的週率高低，就今天科學，仍有許多未能明瞭之事，不過我們至少知道一些常識，例如：

在美國加拿大到處可買到的「狗哨子」，再簡單不過，形如小型短笛，吹之無音亦無聲，但是狗主人一吹狗哨，飼犬無論隔幾里路，以牠們特別敏銳之聽覺，就能聽見該種超音波，立刻跑回來見主人，而人耳是無法聽見此種超音波的。由此可證，超音波並非一定要用複雜儀器才能發出。

美加開始流行使用之音波洗衣機，能放射一種某種週率的音波，衣物置於機內，無需用熱水肥皂粉，亦可「乾洗」得乾淨。此外，又有微波烤箱，雞肉或肉類，置入箱內，只需五分鐘，就被微波冷烤而熟，並無熱度，凡此均說明音波之各種週率之不同功用。

我不是學科學的人，只是從淺薄的常識去判斷，我推測佛教的持咒及唱誦，可能係用精神集中焦點的方式，（下轉第32頁）

記常州天寧寺冶開法師

伍稼青

余在童年，即聞吾邑（舊常州府今稱武進）天寧寺有冶開法師者，爲當代高僧。緣先祖母鄭太夫人，自四十三歲起茹長素，直至民國廿五年以八五高齡逝世，始終爲一虔誠之佛教信徒。五十歲曾皈依冶開法師執弟子禮。法名觀潔，卽爲冶老法師所賜題。

後余任教武進縣立師範學校，校址爲昔日之東嶽廟，與天寧寺相距咫尺。寺有佛經流通處，嘗數往選購經籍，於是寺中之大雄寶殿及羅漢堂、九蓮閣等處，亦遂經常有余之踪跡。民國九年庚申之春，該寺開壇說戒，四衆弟子，多至一千五百餘人，儀軌整峻，盛況空前。余每於課餘前往瞻仰，爲之歡喜讚嘆不置。

後兩載，冶開法師示寂，七日始封龕，從龕前一方形玻璃中，余覘其面色如生，益爲嘆異，距今已五十有七年，而其莊嚴妙相，猶在記憶中，印象之深，可以想見。

謹按冶開法師，軌律精嚴，功行超邁，眞人天之眼目，末法之金湯。允爲後進楷式。茲內明索稿於余，爰爲撮述其生平如次：

常州之天寧寺，原爲江南有名之十方叢林。規制之宏，並時稱最。寺在武進縣通吳門（東門）外直街，創始於唐貞觀永徽間，代有興廢，名亦屢易。元至元間乃復其名曰天寧。自唐以來，主僧如一源、大曉、了月等，多爲大德，而近百年間，則冶開法師尤爲傑出。

法師名清鑑，冶開其字，俗家姓許，生於江蘇之揚州。兩世皆長齋奉佛，出胎卽未染葷羶。少日多病，十一歲奉父命出家，十二歲祝髮於鎮江九華山，十七歲受具戒於泰縣祇樹寺。歷參杭州、天台、普陀諸名刹，軌緣不契，暫駐卽行

，同治十年來常州天寧寺。時方丈爲定念，門風峻肅，儀度偉然。四方學者雲集，而於冶開法師獨深器重，師亦得所依歸，服勤左右，力究向上。

會值初冬，結期坐七。師偶於浴次，聞上首二老僧互談七日間所得，自媿未能逮其勇猛，不待浴畢，卽濡足入堂，趺坐禪榻，提起本參話頭，一念孤迥，誓以身殉。覺剎那間已燼香尺許，鳴磬下坐，隨衆經行，覲定念佛是誰，更不知身在何處，維那見師行不循軌，以香版擊之，師觸着如在雲霧中，忽聞霹靂，頓化眼前黑暗，爲大光明藏。身心一如，受用自在。定念知師已開佛眼，遂受記莂，師以法乳恩深，見本寺自兵燹之後，雖中興鼎盛，而殿宇堂舍，未復舊觀，慨然以興修爲己任。越歲，定念圓寂。師進香九華，回至金山。坐次聞侍者捲簾，維那喚放下，師應聲觸機，一念放下，得力更踰於前。自此大地平淨，融通無礙。當下聞隔江人語歷歷，視瓜州如庭戶，昔日讀經義理隔閡者，至此皆了然於心目。展閱楞嚴華嚴，如從自己肺腑中流出，始知以前種種，恍如昨夢。

既卽行脚入陝，結茆終南，庵當山隘，始至時，忽聞虎嘯，聲震山谷，師一念不動，虎遂屏息帖耳而過，嗣此日必一過，寂然無聲。後遷喇嘛洞，其先住者言，洞有怪物居之，每不能安，雖持咒禁制，了無效益，師笑謂予之不安，正以持咒作法，與之爲對敵，我則偶然棲託以蔽風雨而已，心同太虛，無迎無拒，彼縱拒我，我不拒彼，作祟與否，任之可也。遂入居，凡三年，初無怪異。

嗣居自造實報莊嚴室。一夕，心覺有異，念剃度時師祖蓮庵年高，得毋有疾？乃冒雪下山，急走四十八日，乃抵揚州，其師兄某曰：「師祖已臥病六日，方日夜呼汝名，冀得一面。」卽入

見，蓮公甚喜，病亦尋愈。其時有先於師行者，遲三日乃至，問何行之速，中途胡不遇，師亦惘然莫識所以。就當師首途時，蓮公固無恙。至誠前知，人皆以爲不可思議。

師鍛鍊既深，動靜一致，以爲菩薩發心，豈惟自度，要在度人，似未可枯坐深山，以爲究竟。於是仍回天寧寺，與高朗、有乾協助方丈善淨，分籌內外，有情功德，常住益贍，更四出募修大殿，遠至關外，泥濘沒踝，備極困瘁，誓不退轉，卒遂所願。後乃以大殿高逾百尺，本邑士紳，以其凌駕文廟，阻之甚力。師持以慈忍，無片語相爭。徐請長老出爲排解，遲久乃克竟工。

善淨既寂，師繼席領衆。學者入室，深錐痛割，不稍假借。嘗謂具大慈悲心者，方能以毒棒接人。有日本僧聞天寧寺之名，特來參叩，終日賦詩說偈，稗販古德語錄，下筆千言，滔滔不竭。師初不置答，俟其纏繞既竟，突問離却古人，何處是你自己？試道一句！僧啞然若失，旋即悔悟，流涕禮謝而去，師之方便爲人有如此者。

法師在位時，復以餘力興復東郊太平寺塔，工程艱鉅，與大殿相埒，邑人出郭展禮，見碧瓦丹楹，與金鈴紺頂相輝映，向日放十色，作大光明，信仰之心，油然而起，是則莊嚴佛土，即是說法，固非徒侈巍煥已也。

退位後，又至杭州靈隱寺建殿像，在上海玉佛寺，創立居士念佛會。一時公卿耆碩，皆被啓發，當下獲益，風傳遠近，尤以先後在京，請頒梵策大藏，在寺創刊方冊經典，爲利人之津筏，具無量功德。

歲庚申，開壇傳戒，弟子數逾千人，每屆升座，觀者如堵牆。自仕宦居士，以至村樞牧豎，咸環列壇下，見師頰頰銀髯，圓音演暢，無不極口讚嘆，蓋天寧自前清咸豐間傳戒後，至此始克再舉，又值庚申兵難，甲子一週，兼設無遮大會，普行超荐，居民無不感悅。

師於一切佛事，皆以精誠行之，使人見其威儀，即傾心歸嚮。其他寺外有爲功德，如造橋、修路、施衣、給食，設

鐘警旦，燃燈照夜，皆隨時隨地盡力行之。其中用財尤鉅者，以改修政成橋爲最，用力尤劬者，以親至北方賑濟爲最。蓋戊子歲，北方水災，越年又大旱，師曾創佛教慈悲會，集款累萬，一再親赴災區散放，全活無算，勞不告疲，人或勞之，則曰：此本分事，何足道？其另一可以記述之事，則爲光緒間，師聞朝廷禁鴉片，大喜，及聞以十年爲限，且給烟戶憑照，准其賣膏而倍增其捐，則又快，乃自購戒烟丸藥，贈鄉內之願戒烟而貧者，於是求丸者踵接於寺，師嘗言「我將自吾之鄉，以爲戒烟先，聞吾鄉之風，必有興者，自吾之鄉以至於吾郡，自吾郡以至於吾省，自吾省以至於全國，國家何憚而不富與強。」余師錢名山（振鐸）嘗爲之傳，載其謫星三集，篇末有言曰：「老氏以畜名學，宏道好施，儒者不如，豈非出乎其類者也。清鎔慷慨論事，其志願除天下之穢惡而大振之，寧非豪傑之士哉？」名山師生原與佛無緣，而於治開法師獨致尊敬，殆非偶然。

治開法師自庚申春日傳戒之後，入夏偶患風疾，至秋漸愈。自此謝客，日誦華嚴經四卷。民國十一年壬戌，冬月舊疾復作，安詳自在，一無痛苦，至二十日子刻，瞑目趺坐而逝，世壽七十一，僧臘六十，寂後七日始封龕，猶端坐容貌如生，觀者日數千人，咸嗟異膜拜。次年冬，其徒惟寬（顯澈）奉其靈龕，安塔於常熟虞山北麓破龍澗上，澗隸破山興福寺，法師於寺有重振之功，歸骨於此宜也，仁和葉伯臯（爾愷）撰治開大師塔銘，文畧，其銘曰：

「法法無法空王門，慈悲方便文辭興，綱宗既別支派分，掃蕩建立滋紛紜。大師崛起乘願輪，融通禪淨歸一源，刊條刈蔓呈本根，摩尼光耀江天澄。神力無畏魔車翻，楊枝霧洒蘇饑民，菩薩道行人天尊，華嚴性海花香雲。盡虛空界皆家珍，世緣已盡辭塵勞，解脫文身名句身，無去無來齊幻眞，巍然一塔光乾坤，法王之印茲長存。」

蓋法師道行精純，機緣翕集，丁茲末劫，固黑夜之慧炬，歧路之司南也，金身永謝，緇素同悲。鄉賢莊思緘（蘊寬）曾爲之傳，新續高僧傳亦有其傳畧，本文材料則泰半採自名史學家同里屠敬山（寄）所撰之治開禪師七十壽言。



清涼藝展簡介

碧 峯

一、清涼藝展緣起及其時代意義

「清涼消熱惱，人間成淨土；文字般若妙法音，藝術三昧淨娑婆。」這是佛教文化之內涵，清涼藝展的宗旨。佛教文化藝術向為世界所重視，藉藝術闡揚佛教文化，早在民國四十四年清涼藝展主持人曉雲法師（當時為游雲山女畫家）於環宇周行時，即以富有佛教思想之畫，展於世界各地。四十七年回到僑居地香港，創辦佛教文化藝術協會於沙田郊區；當時不少愛好佛教文化藝術之青年從遊門下，自是曾在港舉辦佛教文化書畫展前後六屆。民國五十六年，法師應聘回國任教華岡中國文化學院哲學藝術研究所，主講佛教哲學藝術，並主持佛教文化研究所。中華學術院佛教文化研究所，乃華岡融滙世界文化宗教思想，具有共同發展對時代有良好影響之意義。清涼藝展發起之首屆展出，華岡佛教文化研究所聯同佛教雲門學園等共同展出，故華岡提倡佛教文化活動，乃現代自由中國之一新頁。六十三年，法師領導雲門同人發起清涼藝展，首屆展出於省立博物館，亟希清涼藝術的氣息，帶給人們更豐富性靈思想。正如弘一大師有清涼歌：「清涼水，清水一渠滌蕩諸污穢……清涼，清涼，無上究竟真常。」第一屆清涼藝展之展出，文化界耆宿梁寒操先生贊助至多，其揭幕詩云：

斯世於今亂象多 人心多已失中和

大悲心贈清涼散 接引羣生信佛陀

梁先生主持揭幕致詞時，表示很希望清涼藝展年年展出，他說：「佛教的智慧與佛教有關之藝術介紹於世界，想會有良好的影響，與給人清涼的受用。」這即是清涼藝展展出緣起及其時代意義。

二、清涼藝展發展之經過與展望

以書畫創作展覽紀念佛陀降世之一大因緣，在中國佛教文化史上尚屬創舉。並且以「清涼」為藝展之名稱，在藝壇畫展上，向不多見。而每屆展出。皆闢設專室，以專題展出也是畫壇之特色。此即欲令觀賞者能於清涼藝展中的每個專題，引起深刻的感受。第一屆梁先生主持揭幕時致詞中，對曉雲法師之畫藝備極推崇，並謂融宗教思想於藝術對社會人心潛移默化，其功至巨。希望清涼藝展，每年均有展出而不間斷。清涼藝展之特殊內容，是每年都採三、四專題，命意作畫，以一專題特闢室陳列佈置，並配合觀光及點綴等，使觀象如置身其間，如入山陰道上目不暇給，同時每年專題都有反映時代之使人警惕意義。

第一屆展出題材為「風雨、普光、動定、清涼」，風雨室在前，清涼室在後，不只第一屆展出如是，直至第四屆展出仍是如此安排；因為風雨使人有「行路難」之感。而在風斜雨暴中，要站得腳穩，泥濘崎嶇也要堅忍前進，是反映生於此時世中之一種人生之經驗。而風雨明晦也會使人牽起無量的思忱，所以清涼藝展第一屆有風雨，第二屆也有風雨。

第二屆風雨專題之後是「大悲」、「耕心」等，大悲心力所以救拔退墮與迷失方向之行人，亂世尤需人人具有大悲心腸，菩薩精神，以爲人類帶來光明與溫暖。最後一室「清涼」反映着常自勵自策之人，不管所經如何困難，但內心不能咆哮惱亂。

第三屆風雨前後的專題中間，只有一個大「法輪」的專題，法輪要常轉，如果一停頓，輪不成輪，失去輪的意義，所以輪必

須有動態，正如果樹生在泥土，時刻在營養，時刻在茁壯，以至菓子成熟後。所以「法輪」在佛教是一種提示，法輪常轉，反映人之心智發展再發展。

第四屆清展，作為蔣公逝世二週年紀念，佛教文化研究所成立十週年紀念，並且攝製超八厘米紀錄片。展出之專題外，更闢出一個較大之場面；「叢林文化」特展，展出曉雲法師及董夢梅畫家之中國四大名山及鎮座四大名山之菩薩像巨製約十餘幅，如大中堂大橫披之峨嵋山、普陀山、九華山、天台山（四大名山），在作者於創作中固然是在神遊故國之思緒而揮灑自如，在許多觀衆中面對故國河山峻嶺目遊之際，當起無限故國情深，也牽起何時歸去，還我河山之感。第二、三屆展出，名畫家梁又銘，亦有傑作參加展出，每屆出品以詩入畫，或以佛經詩偈為題材。中央日報曾報導「以詩、書、畫闡述為人處世之哲理」，又謂「宣揚佛學儒家思想」。雖然是以佛教藝術為主題，但也融滙了時代精神，對固有中華文化及社會影響實具有良好之貢獻。

第五屆清涼藝展，應比利時首都布魯塞爾市文淵閣乾隆畫廊

僧寶延續問題

卽非

現出家僧人，日漸減少，誠為今日佛教之一大問題。反對出家之普遍口實，每謂出家背棄父母，實屬不孝，殊不知出家與孝道不但相反，實屬相成，語云：「一子出家，九祖超升。」所有現生父母，多生父母，俱賴出家子女，以佛法超度。佛說：父母恩、衆生恩、國家恩、三寶恩為四重恩，（見心地觀經）佛教何嘗不重孝道。如先師近代高僧虛雲老和尚為報親恩，以三步一拜，朝四大名山，可知佛家之極重孝道，與儒家並無二致，故有志維護佛教，續佛慧命者，在可能範圍內及得父母允許者，應決心出家，維護將斷未斷之佛教為第一要務。

父親節與母親節

前人

今人每仿效西俗，有所謂父親節、母親節，請父母往酒樓聚

之邀請，將由主辦團體派專人出國負責其事。比京中外文化界人士對此項的佛教藝術展出，甚為重視，且已聯絡中歐佛教界和熱心東方藝術之人士，共同推進此次中國佛教團體之藝術家，提供展出之作品，禪畫等之介紹。展出內容包括佛像，禪畫、山水畫及書法等。並有古版經書立體佛像並為陳列，主辦團體謂，此次展出準備加以美觀之設計陳列，作為一次中華民國佛教文化交流極有深厚意義之活動。華岡佛教文化研究所及華梵佛教學術院主持入曉雲法師與同人，自從今春接到比京邀請書後，積極籌備創作及裝裱，務求美觀而內容充實，想比京展出時，當有一番盛況。將於比京展畢後，於歐洲其他國家如荷蘭、法國、西德、瑞士等國，作巡迴展出，並放映超八厘米清展紀錄片，以宣揚中國文化，弘揚佛教藝術。

按：中華學術院佛教文化研究所近十年來，在華岡不斷推行工作，自民國五十七年成立以來曾舉行多次文物展，首次清涼藝展亦在華岡籌備，在現代中國佛教史上實有其不可磨滅的功德。

餐，或致送禮物，雖未嘗不是一點孝心，惟養志述事，方為最上之孝道。晉代李密陳情表云：「臣無祖母，無以有今日，祖母無臣，無以終餘年。」明代陳白沙陳情疏云：「臣母別臣以來，憂念成疾，臣旦夕難安，——無從效力。」清代李因篤陳情疏云：「竊維幼學壯行，乃人臣之盛節，辭榮歸養，人子之苦心，故求賢雖有國之經，而教孝實人倫之本，——況衰齡七十（指母），久困扶床，輦路三千，難通咬指，一旦禱北辰而已遠，回西景以無期，萬一有人子之所不忍言者，則毛義之捧檄，不逮其親，溫嶠之絕裾，自忘其母。」表上終得照准。清代劉坤一辭兩廣總督摺云：臣少失恃，賴繼母撫養成人，以至今日，今繼母老病垂危，若不辭官終養，則忘親徇祿，何說之辭。」卒照准辭職。

以上數文，情辭懇切，一片純孝真情，活現紙上，真可謂孝思純篤，善能養志者矣。

後的甘君，法名果忍。典禮經過僅三十分鐘，七、八十位中美來賓都感到稀有難得，場面肅穆、莊嚴而又呈現着一片和樂清新的氣氛。此為美東中國佛教界的一大盛事，也是聖嚴法師來美之後收的第一位美籍出家弟子。

鄭植之捐五萬元 贈能仁充獎學金

香港捷和製造廠有限公司董事長鄭植之居士，獎學育才，向極熱心。對佛教僧伽會主辦之能仁書院大專部校務進展之速，尤深嘉許，特慨捐港幣五萬元贊助該院，充獎學金。嘉惠學子，善行可風！鄭氏上月稍以支票一紙托該院校外課程部主任曾文翰居士，面交白志忠副院長代表領收。據白副院長稱：鄭居士曾先後贈送該院辦公桌、洋樂等，盛情可感，今復蒙捐贈獎學金，尤令全體師生同深振奮！此項獎學金，將遵從捐贈人之意，就下年度各學系一年級新生中，擇其成績優異而家境清寒者，妥為分配，俾受益學生得以完成四年學業。鄭居士並致函該院，勗勉有加，原函云：「貴校創辦以來，作育英才，不遺餘力，聲名卓著，人所共仰！本人忝為社會一份子，願盡一己棉薄之力，俾對社會有所貢獻。今特隨函附上支票乙紙港幣五萬元正，捐助貴校清貧學生，資助其向學，區區之數，尚祈笑納。」

美佛教會駐台譯經院更名改組

美國佛教會駐台譯經院院長張澄基教授，近因病辭職，致該院發生管理上的困難，經過美佛教會副會長沈家楨博士與同為該會副會長而又新任中華佛教文化館館長的聖嚴法師商量結果，認為以英譯佛經流布西方國家，為今日推展佛教文化工作中最重要而艱巨之事業，目前文化館的力量雖有限，聖嚴法師却願勉力為之。現已由雙方簽定合約，合作辦理，將原有之美國佛教會駐台譯經院，更名為「中華佛教文化館美國佛教會譯經院」。由聖嚴法師擔任院長，強調譯經人員的修持生活及研究深入之重要，並以發菩提心為自己的信願而工作，方能體驗所負使命之神聖偉大而精益求精。現有繆樹廉、劉奕賜、謝安健三位駐院譯員，均是優秀的三寶弟子，他們對於新環境非常滿意。另請有數位大德法師，為經義解釋顧問。今後將儘快將譯出的經典完成出版。譯經院原址在台灣省新竹市之福嚴精舍，現已遷至台北市北投區中華佛教文化館之下院農禪寺。

應布魯賽爾文淵閣邀請 清涼藝展將在北京展出

第五屆清涼藝展應比利時邀請，將於今年秋季在北京布魯賽爾市文淵閣乾隆畫廊展出。出國藝展之前，特訂於五月十四日至五月二十一日每日上午九時到下午四時，假陽明山腰華梵佛教學術院華梵文化堂舉行預展。清涼藝展係由嶺南畫祖高劍父門下曉雲法師發起。法師曾任印度國際大學「中國繪畫」教授，並曾遍參北印度各處佛陀聖蹟及寫生。對佛教文化藝術研究有年。特融貫「藝通乎道，道與藝合」之玄旨，自民國六十三年起每年佛誕節日在台北新公園台灣省立博物館內展出。

本藝展以書畫藝術涵融大乘佛法禪行思想，發揚儒佛文化，淨化人心，進而體認真、善、美之內涵，以達乎圓融無礙究竟真常。所以，展出以來深獲各界好評，對於世道人心，裨益甚大。並已引起國際人士的重視。本屆藝展即將赴國外展出，將以充實而有意義的內容，向世界人士介紹佛教文化藝術。於北京展畢後，將於歐洲其他國家如荷蘭、法國、西德、瑞士等國，作巡迴展出，以宣揚中國文化，弘揚佛教藝術。

在國內展出期間，將有其他節目如舉行園遊粥會，禪畫講座，佛曲欣賞，放映佛教文化特輯電影等有意義的活動。欲前往參觀人士，可搭陽明山線或華岡線，在永福站下車，沿著路旁永明寺的指標，由清幽小徑，蜿蜒而入，約五分鐘可以抵達。該寺環境清靜，依山面海，視野廣闊，誠淨化身心的聖地。此次展出仍循以往以書畫紀念佛誕，故本屆特在禪苑淨地展出。永明寺在陽明山腰與華岡佛教文化研究所遙望相對，同是風景清幽之地區，第五屆清涼藝展更特訂於六月三日在風景殊勝之陽明山華岡大恩館佛教文研究所，隆重陳列，介紹此次出國展出之最新新作，同時放映佛教文化特輯紀錄片，招待新聞界及文教界人士。

第五屆清涼藝展三個專題：

一、佛國；二、禪境；三、清涼。約作品八十餘幅。

「佛國」所陳列的畫多是各種風格的佛像、菩薩像。佛像以曉雲法師在印度古山洞阿姜塔摹仿的大佛像，風格是印度在公元一世紀時代的印度古畫風，故一尊佛像與中國畫風不同；其渾色渲染是印度傳承的作風，另有達磨像、無量壽佛皆為國畫筆法之極精妙者。董夢梅教授的佛像、菩薩像，其線條之柔勁為現世不易多得之名畫家手筆，故曉雲法師常稱他為現

代的李公麟。董教授在蓮華學佛園教人物畫、佛像等，已有四年，學生得乃師之風，其作品亦甚有成績。

「禪境」室所陳列的禪畫，以曉雲法師作品居多，曉雲法師向多禪畫之創作，如「天地存吾道」（已失）、「月輪圖」、「水月通禪意」、「一切應作如是觀」、「下瞰雲影裏」、「雲煙世界」、「巖畔梅花冷看人」、「言師採藥去」等，充滿禪機，尤其題字發人深省，這與參觀一般國畫展覽不同之處，故曰「融佛教禪境於畫藝」是東方藝術之特有作風。此種畫意之創作賦有深度教育思想之啟示，以為西方藝術欲想追求嚮往的境界，故第五屆清涼藝展應比京展出亦有其原因。曉雲法師指導極少數的學生作畫（因法師近年不容易抽出時間教畫）亦有多年，釋碧峯隨曉雲法師習禪畫，於清涼藝展歷屆均有展出，如「亂峯插空雲不礙」、「觀心如止水」，洵係後起之秀。

「清涼」室，為清涼藝展五屆來，每專題之最後皆以「清涼」為主題。佛偈有詩云：「古月有語如皎月，照人煩惱作清涼。」清涼室所陳列，皆以山水為多，其他的題材點綴。何以要以山水畫為清涼室的展品，因為山水清音，予人有清涼之感，此次第五屆清涼室之山水畫如巨製「喜馬拉雅山」、「指點秋雲似故山」、「古月一灣」、「地中海」、「雪竇之遊」等幅，尙有新作在裝裱中，候正式展出時一併陳列，本屆展出作品約百幀，皆為雲門及蓮華學佛園師生之近作。

第五屆清涼藝展 在台展出盛況

第五屆清涼藝展，在陽明山腰永明寺內華梵堂揭幕。第一天五月十四日（農曆四月初八）浴佛節日的晨間，在永明寺的大雄寶殿，鐘鼓齊鳴，華梵文化堂之門敞開了簡單而莊嚴的揭幕儀式。有些早在寺院亭中、青草台上等待的觀衆，隨著永明寺及般若禪苑主持人曉雲法師、信定法師等徐徐步上華梵堂。在本屆展出的三個專題佈置，以曉雲法師作品為多之「禪境」第一室、有「月輪」、「慧炬」、「流水不是聲」等巨製中，極明顯的使人注目，還有許多立軸小品，充滿禪意的作品，觀衆流連不忍去的徘徊於安逸清靜，而四面翠竹青山的展覽會場中，在藝術設計之指標順次到達「清涼」室，全是山水作品，水墨渾融，和雅淡之渲染，觀衆在欣賞「故國河山在望中」等作品，興起「還我河山」繫念之思不已！耳邊聽著悠悠之音樂，播放弘一大師「清涼歌」曲，平淡了觀賞者之心境，再進上第

三層樓宇，是「佛國」之展場，有董夢梅仿敦煌的佛像、菩薩像、及師生作品之佛像，有曉雲法師大中之水墨大阿羅漢，題上「衆生有病我有病」，表現了佛教之悲願。進內有射燈映照在畫壇名宿梁又銘之「牧女獻乳糜圖」，在展覽場配合一幅佛陀下伽耶山後，於尼連禪河接受牧人奉獻乳糜之活現景色，特別令人注目。清涼藝展之廿一日止。今天是展出的第四天，有收藏家方智先生自動發心借出傳儒珍貴之遺作七幅參加展出，使華梵學術院同人及觀衆同時觀摩更多精彩作品，數為稀有。連日到參觀者，佛門大德白聖、南亭等法師、及藝術文教界、社會名流、梁又銘、董夢梅、王文山、高梓、李中和、集文會蕭讚育等數百人。本屆清涼藝展異於往年者，為慶祝新任總統、副總統就職。特除減除風雨作品，以「佛國」、「清涼」等專題展，以象徵平定安逸，國泰民安！

能仁書院發放 各項獎助學金

能仁書院大專部，向有獎助學金之設置，以嘉惠學子。該院七七至七八年度所設之中山、仁才、樹德、沈東強、張婉婉、余鑑明、陳潤權、白冠球、黃互象、黃石華等捐贈之獎助學金經於上週發放，受益學生五十四人名單如次：劉秀玲、趙美珠、陳玉珠、吳玉秋、張寶芳、李孟崧、陳淑信、潘德勳、鄧換梅、成玉珍、朱冠昆、吳月暉、吳賜揚、鄧瑞梅、周楚翹、余伊莉、李炳坤、梁妙明、關詠梅、翟玲、孫志光、蔡展昂、劉伍亨、張玉卿、翁慧芬、黃啟嶺、李鎮彥、馮照儀、呂福亮、馬漢洲、梁潔玉、曾惠容、楊磐根、蕭昆明、張秀珍、陳愛珠、翁松坤、譚志成、盧金華、周月娥、黃樹森、黃慧光、許麗芳、丘成珂、曾慶萱、郭旭光、謝善玲、釋覺慧、何祖沛、林樂怡、釋為範、釋宏勳、周少平、朱錦華。

又該院下年度增設鄭植之獎學金五萬元，各學系一年級新生，均得於開學後具函申請。

馬來西亞雪州佛教分會 舉行盛典慶衛塞節

（吉隆坡訊）馬來西亞佛教總會雪州分會五月廿一日上午十一時，在本市巴生路三條石首都佛教大廈舉行盛典，慶祝佛教教主釋迦牟尼佛誕二五二二年紀念（衛塞節），及該會主辦施醫贈藥所十一周年紀念。恭請該

會名譽主席即我國科學工藝及環境部長丹斯里王其輝主持慶典，並由諸山大德誦經祈禱國運昌隆，人民康樂及各界善信增福延壽，吉祥如意。

佛陀聖誕衛塞節在我國已被定為公共假期，國內各佛教團體都舉行隆重慶祝；今日參加慶祝儀式的各界善信非常踴躍，超過二千人，使尚未全部啟用的佛教大廈擁擠異常，出席者包括上議員葉炳伉儷，雪州各寺院廟堂住持，世界佛教友誼總會雪州分會主席鄭天柱等。

慶祝盛典由該會副總務邱南洋任司儀，大會主席是鏡龕法師。儀式開始，全體肅立向佛陀致敬禮三鞠躬，奏國歌，唱三寶歌，香讚，接着是恭請名譽主席及主席團代表拈香，獻花及獻果。最後由總務明智法師致謝詞。本市坤成小學二校的音樂隊，州立小學的舞蹈組派出學生在場演奏及表演祝壽舞，使慶祝儀式添一異彩。

大馬佛學院與人生佛學中心 聯合慶祝黃蔭文居士八秩榮壽

（檳城五月八日訊）馬來西亞佛學院與人生佛學中心聯合假馬來西亞佛教總會大禮堂，敬備素餐，慶祝黃蔭文居士八秩榮壽。

到場者，包括有政府長官，工商巨子，文教碩彥，社會名流，諸山大德，居士善信，共聚一堂，為兄殊盛。

居黃士此次壽慶，特敬辭各友好禮物，而將各界賀儀約一萬元，轉移馬來西亞佛學院及人生佛學中心基金，黃居士壽慶不忘公益，特別是佛教事業，實值欽佩。

檳榔嶼中華總商會長許平等局紳代表嘉賓致頌詞時，讚揚黃居士是一位賢能，一生功業和道德文章大家都已深知及獲尊敬。同時獻身佛學教育，培植弘法人才，導青年於正軌。

慶壽會主席竺摩法師致頌詞時，讚揚黃蔭文居士對佛教的貢獻巨大，此外，更讚揚黃居士此次壽慶，將所得之禮金，全部移作馬來西亞佛學院及人生佛學中心之基金，更為難得。希望仗此功德，使黃居士增福增壽。最後由黃蔭文居士致謝詞，並同祝大家身心常樂，福壽齊添云云。

馬來西亞新山覺華林 佛像開光暨十週年慶典

星洲佛教近十年來，雖極盛盛蓬勃發展，但是新山向無佛教流行。淨泓尼師有鑑於此，特於十年前在新山美樂花園新社區，創建覺華林。初意

本作清修之用，現應新山學佛信眾之請，決意改為弘化道場。乃於佛曆二五二二年五月二十八（夏曆四月二十二）日，舉行佛像昇座及十週年慶典，恭請演培法師為釋尊聖像開光，並請六和僧尼誦經一永日。般若講堂寬嚴率領四輛大巴士信眾前往祝賀，是日四眾四百餘人參加，咸認開新山佛教之新紀元，四眾一致歡喜讚歎！以後將定期舉行念佛法會，為信眾宣講法要，以期向無佛法之新山得沾法雨。

重印「三藏法數」歡迎隨喜預約

書紙十六開大本七百面

平裝二鉅冊港幣十三元 精裝壹鉅冊港幣十八元

本年七月底截止預約。八月底以前出書

三藏法數五十卷，明永樂中，一如法師奉勅編纂，凡大藏中，關於法數之名詞，皆一一釋出。其解釋，根據經論，折衷融貫。開卷犁然，如絲連而環組，凡艱深之理，尤能以淺顯之筆達之，並詳註其出處。洵覺海之津樑，昏迷之東炬。遠非近世之佛學大辭典、小辭典所可比擬。惜原書總目三卷，尚不盡適用。於是丁福保居士，於民國十二年（一九二三），命門人黃君理齋，重編通檢（即索引）。將全書一千五百五十五條中，所引之專名，一一析出，至一萬五千餘條。依筆劃之多寡，排列先後。偶一檢查，即知某名詞在某頁某層，一覽瞭然，如數掌文，如按圖索驥，法良意美，嘉惠後學！出版至今，已五十五年，見者漸稀。如不及時翻印，將恐湮滅。茲特發起重印，期廣流通。所願縉素碩德，鼎力襄助，眾志成城，早日圓成。書後附有功德錄，藉誌盛緣。

預約處：正因精舍 九龍新界大埔林村坑下莆八一號A

電話：一二一四〇四六八七

日本佛教大學講師湯次了榮著
中國 豐子愷居士譯

大乘起信論新釋（歡迎預約）

廿五開書紙印 都十餘萬言 每部港幣六元五角

七月底截止預約，八月底出書。

豐子愷居士，文章藝術，名滿寰宇，勿待贅述。居士晚年迄譯日本湯次了榮氏所著「大乘起信論新釋」於一九六六年圓成。七一年贈予星洲廣

洽老法師。法師譽為「苦心孤詣，慧思不竭。」「高超志行，誠摯度人，不為時空之所限。其選譯斯論，以為今後衲席群生共趨真正久永安樂之境界，蓋有深意在焉。」居士譯事之精湛，發心之廣大，足見一斑！至於湯次了榮氏原著，專宗賢首大師「義記」可謂知見純正。而其編寫，分為字義、要義、詳義數段，尤為善巧妙見。著者譯者，珠連璧合，堪稱罕有！一九七三年廣洽老法師，商請廣淨老法師，影印原稿二千部，法施功德，無量無邊。惟因書係行草，不便研讀，學者憾之。本社今易以四號字植字版，庶幾豁醒心目。原書間有衍、奪、訛誤，亦代勘正，期能傳世流通。今當出版在即，伏望：道場社團，緇素耆德，鼎力襄助，圖此盛善。其為功德，惟佛是知！

香港佛典刊行社謹啟

（書後附有功德錄，藉誌盛緣。如有餘款，續印他經。）

預約處：星洲 廣洽老法師、廣淨老法師。

香港 千華蓮社、正因精舍、弘化蓮社、妙法精舍、東林念佛堂、普慧蓮社。

樂觀法師著：

「中國佛教近代史論集」徵求預約

樂觀老法師韶年剃度出家，現年高七十七歲，畢生謹守律儀，尙正義，愛國護教，行脚萬里，早年走遍大江南北，參訪大善知識，並東渡日本，南跡泰、越、星、馬、印、緬各國，見聞廣博，學德兼備，近年息隱寶島，潛心著述，先後出有「佛教民族英雄傳」、「僧侶抗戰工作史」、「護國衛教言論集」、「六十年行脚記」等書行世，一紙風行，為讀者所喜愛，近更集歷年發表國內外雜誌報章精心之作，成「中國佛教近代史論集」一書，凡五十萬言，以其活潑、生動、而又犀利之筆法，寫出中國佛教近六十年來之演變史，實為中國近代佛教最為珍貴、最真實之史料，為佛教及學術界人士不可不讀之典籍，讀該書有裨勵奮發之作用，故宜人手一冊。

樂觀老法師原擬自費印贈佛教人士及各圖書館，但因其生活一向清淡，無有積蓄，不得已，此書乃採用預約方式印行，尙望諸方亮察，踴躍預約，俾該書順利問世，為中國佛教保留珍貴史料，則功德無量也。茲將預約事項列左：

- 一、全書分為六大類：①國難與與佛。②佛教文化。③組織與活動。
- ④法侶評傳。⑤國民外交。⑥宏法記要。共八十四篇文章，為五十萬言巨著，內容豐富。

二、共有六百數十頁，用老五號字排版，六十磅上等印書紙印刷，廿五開燙金精裝，美觀大方。

三、準於本（六七）年國慶日出版。

四、每部定價新台幣二四〇元，自即日起至九月卅日為預約期間，特別優待每部新台幣二〇〇元（國內郵資在內，國外郵資另計）。

五、請將預約、購買之部數及價款，利用郵政劃撥第一〇七〇二六號樂觀法師帳戶收，出書即按址郵寄。

通訊地址：為「台北縣永和鎮竹林路91巷45號常樂寺」。

鳳山佛教蓮社

再版黃公大作敬告十方

黃公上人以十年心血，深入三藏，語譯「佛門異記」一書，六十餘萬言，民國五十六年初版，尙未問世，即被預約一空，隨即再版，風行海內外，供不應求。

其後，不斷有人催促再版，但十年來，上人忙於興建道場，主持佛七，亦因本書頁數太多（一千三百餘頁），成本過高，一延再延，遲遲未克付印。最近，諸方信眾催逼日亟，不容再緩，遂決定三版，並將「山金活佛」與「皇帝與和尚」兩書，同時一併再版。內容重行校正，一律廿五開，六十磅大康紙，彩色封面，彩色照片，線穿裝訂，力求精美，以酬讀者而廣流傳，鐵定九月份出書。

佛門異記：平裝上中下三冊

定價：台幣二二〇元 港幣卅五元 美金十元

預約：台幣一六〇元 港幣廿七元 美金八元

精裝上下二冊附送紙盒

定價：台幣二八〇元 港幣四〇元 美金十二元

預約：台幣二二〇元 港幣卅三元 美金十元

金山活佛、皇帝與和尚：平裝各一冊（兩書同時出售）

定價：台幣六〇元 港幣十二元 美金二元

預約：台幣四〇元 港幣十元 美金一元四角

預約期限：自即日起至六十七年八月底止

付款辦法：新台幣百元以上者請用郵政劃撥；百元以下者請用郵票。
劃撥帳號：四一七一七號 黃雲
鳳山佛教蓮社敬啟



△ 泰 國 古 城 內 之 雙 龍 廟





△ 泰國名利雲石寺