

内明

集漢穀城刻石字



第七十七期 目錄

封底	封底	教界動態	譯稿	佛教文藝	海外通訊	專稿	特稿	佛教名勝介紹	四眾堂	譯稿	特稿	專稿	譯稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿	特稿
----	----	------	----	------	------	----	----	--------	-----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----

出版者 內明雜誌社
 社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺
 社址 Nei Ming Magazine Society C/O Mia Fat Buddhist Monastery
 22Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N. T. Hong Kong
 外埠流通處 紐約美國佛教會
 美國 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 新店鎮文中路50號竹林精舍
 台北市桂林路二號之二(三樓)佛教書局
 新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
 菲律賓 信願寺
 1176, Narth St., Manila, Philippines.
 日本 東京都豐島區駒込七・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 South Hill 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：文榮印刷公司
 電話：五・七一・一六五四

佛元二五二二 中華民國六十七年
 公元一九七八年

八月一日出版

定價每冊港幣貳元



法國佛學研究近況

漢學名家戴密微的特殊地位

李濟

述法國漢學研究近況而首及於佛學，乃爲的是表揚一下今之法國漢學泰斗戴密微教授的特殊地位。戴氏今年九月滿八十三歲，以戴氏係沙畹弟子之故，他在今天西方漢學家中，已算是前輩先進，領導羣倫。戴氏數遊中國，久居日本，其學問的基礎打得既深且廣。因他與希爾萬、烈維共同研習梵文，悉心佛典，因之對於中國佛學特感興趣，表現特長，其佛學者地位亦爲漢學界所公認。

其初，戴氏學業也如其同門，係在安南河內法國遠東學院所養成（一九一九至二四）。隨即去中國廈門大學教授梵文（一九二四至二六），就在那裏他遇見福州人林藜光博士。林爲北京大學梵文教授鋼和泰的得意學生，因與戴氏甚爲投契。後來林赴巴黎，在列維指導下，以華、法、梵、藏四種語文譯註一部小乘大戒的「諸法集要經」，以五年功力，成四大冊。不幸林氏於大戰中困死巴黎，而戴氏爲之於一九七四年完成出版，以萬言長序推介之，稱爲「林君用智慧所遺下而能促使中國佛學在現代科學研究方法下復興起來的一部巨著」，也足見戴氏對於中國佛學特別

用力。戴氏於一九二六至三〇年，有機緣被聘在日本東京的「日法會館」（Maison franco-japonaise）任有給職的駐館研究員，安靜寫讀，在這一期間中，他發表了下列的佛學著作：法譯中文「彌隣陀問經」（Milindapanha）（一九二四），「大乘起信論考證」（一九二九），「法寶義林」（Hobogirin 案此書係日本命名，爲日本佛學家高楠順次郎與法國佛學家列維所發起，取中日兩國佛學資料，編成的佛學詞典，並列梵、華、日、法四國文字；一九二九年戴氏首編第一冊，一九三〇與一九三七續編兩冊並大正藏書目一冊；一九六二由戴氏主持總編，至一九六七已出版

至第四卷，第五卷正印行中）；凡此已表現出戴氏所專精的標記：佛學，或更恰切的說，對中國佛學的研究，論近年以來戴氏對中國佛學所專注，是在禪宗一派。關於禪學，他的出色著作陸續刊行的，有「拉薩之會，第八世紀中印兩國的佛教徒對禪定的爭論」（Le Concile de Lhasa, une controverse sur le quétisme entre les bouddhistes de l'Inde et de la Chine au V III^e siècle 此係根據敦煌卷子本譯成法文，且加以歷史的深入考據，一九五二年首刊第一卷，尚有學理說明，在第二卷，更爲重要，在付印中；案據饒宗頤教授告我，他在香港崇基學報一九七〇年五月號曾詳細介紹這本卷子，加以考訂，並論及戴氏之努力。我昨取饒

著閱之，題爲「王錫頓悟大乘理決序說並校記」，其長篇考訂中第二頁有云：「一卷正續藏皆未著錄，王錫事蹟，史傳亦無可考。法儒戴密微教授因殫十年心力，譯成法文，詳加註釋，著「拉薩之會」一書，並附蓮華戒菩薩「廣釋菩提心論」等譯文；王錫此文，即據當日漢僧摩訶衍與婆羅門僧於吐蕃贊普御前問答，條記其語，其婆羅門僧即蓮華戒也。自戴氏此書出，唐代吐蕃中頓漸兩派之爭論，其事始爲國際學人所注意。」此外戴氏於一九七二年又刊有「臨濟語錄」(Les Entretiens de Lin-tsi)法譯本，其中註釋這位第九世紀唐末禪宗大師之機語摘要，甚爲周至。

早在亞爾羅，魏西埃爾(Arnold Visiere 1858-1930)死後，戴氏即被召回繼任國立東方語文學校的中文教授。一直至一九四五，他被選任法蘭西學院教授，以繼馬伯樂的遺缺，就在大戰停後這一年秋季，在戴氏指導之下，開辦了一個佛典研究課程，設在巴大高等研究院第四組中，直至一九五六，戴氏始辭去此一課程的導師，而專任法蘭西學院教授，到一九六四年退休。在其回國教書階段中，戴氏並未絲毫放棄其心愛的佛學研究，於上列著作足以見之。但戴氏晚期更廣泛的涉及若干純全漢學的研究工夫：一方面屬於中國的思想史，如「莊子與其註釋者」(此作對於研究道家與佛家之間的神祕關係有特殊意義)，又如「中國十八世紀時之思想家戴震等」。另一方面論及中國之語文，如本於敦煌卷子而特別對佛教「變文」及其舊日中國的唱說文學加以研究。在這方面，應爲指出其最近刊行的「敦煌曲，八至十世紀之唱本」(一九七一，此書與饒宗頤教授合著並有饒宗頤所寫之長篇中文序言)。

一大部份的戴氏著作散見各種刊物中。近由其弟子們彙編出版一厚冊的戴氏「漢學論文選集」，其中具見一九六四至一九七〇的長短篇文字；另一「佛學論文選集」，則尚在付印中。兩書皆附有著者本人若干補遺與校訂於篇末。戴氏之學既如此廣博而深細，故自大戰後，法國以及外國的漢學家得其著述的益處者不少；而其誨人不倦，扶助後學，尤盡其誠。

自一九五六年繼戴氏而担任巴大高等研究院第四組課程者，

爲其學生昂德勒、巴樂先生(Mr. André Bareau 現任法蘭西學院教授)，對於佛家小乘研究算是專家。他雖然是一印度學的學者，但他對中國佛經的譯文亦了解而廣泛利用。以專門向中國佛學去鑽研而論，有興趣的後起法國學人並不多了。只有謝和耐教授(Prof. Jacques Gernet)，戴氏的另一學生，現任巴黎第七大學教授兼巴大高等研究院第六組導師，還算一位。他開始譯註「荷澤禪宗大師神會語錄」(一九四九)，已足見其對中國佛學有分析工夫。後來他在一九五六年發表他的知名論文「第五至第七世紀中國社會中佛教徒的經濟生活概況」，甚爲出色，其中大部份取材於敦煌卷子，而顯示出中國古代佛教在社會經濟秩序上所佔的重要性質。但是隨後著者悉心中國歷史，而不再專以佛學爲中心研究了。因之，環顧當前，尙指不出人物能承繼戴密微教授的衣鉢，而對中國佛學去專精者。

佛學研究本來也可以稱爲中國宗教的研究。但方法的運用爲資料的特殊與問題的多面所驅使，相對的令佛學在中國宗教研究中另成一局。在這裏所注重的是中國在各個時代與各種派別的本土宗教：遠古信仰、道教與近代宗教，一方面去求其本真，而他方面又不忽視本土與外來的密切關係。這一研究的範圍是特別廣泛，處處關連於中國的其他研究，與一般漢學是分不開來的。在法國漢學研究中，中國宗教的研究是有長期的傳統。但談到重要推動之力，劃出一個時代，乃是由葛蘭言與馬伯樂兩氏所用的工夫；不過兩氏各有不同的研究方向。(案葛氏以涂爾幹一派的社會學見地，列舉中國古代宗教中的神祕故事，認爲並非迷信的虛幻，乃係事實的反映，質言之，其成立時緣於社會背景，其影響力及於社會生活，中國儒家所稱之爲「偽」，其中自有真也。至馬氏則用歷史學的眼光去清理道家之淵源及其給予中國政治建設與民族生活的自古及今不斷之影響事象；兩氏著述皆甚富而有力，因而對近三十年來的中國宗教研究後起者，至少在法國，其澤不衰。)

葛蘭言弟子中，麥斯託(Ed. Mestre 1883-1950)繼起任教巴大高等研究所宗教研究組，早死未留有重要著作，而史太因

(Mr. R. A. Stein) 則頗能光其師澤。史氏在河內法國遠東書院長期研究，於其間（一九四〇至四六）又曾赴中國北京的中法研究中心工作。（案北京中法研究中心為法國庚子賠款中撥款所辦，購置中國圖書不少，俾法國學人前往研究；始於一九三九，停於一九五三；該中心中國圖書現已運歸巴黎大學圖書館保存。）史氏初而在越南以其社會學見地研究印支半島之史地，而著「林邑、其地、其在古代占族之成在及其與中國之關係」一書（一九四七），繼而寫「遠東的小花園」（一九四九），以闡發「須彌芥子」之義，大大引起其學生們之興趣與歡迎。一九五一在巴大高等研究所任「遠東與上亞的比較宗教學」導師，其講授內容已擴及中亞與西藏，後此對西藏研究表示積極，但仍寫有關道教論文為「西紀二世紀中國道教活動之政治意義」。自一九六六在法蘭西學院任「中國制度及其思想」講座，其講授中仍多半注意於道教問題。

葛蘭言另一弟子康德模（Mr. Max Kaltenmark），曾受馬伯樂之教益亦甚多。彼在北京之中法研究中心研究為期甚長（一九四九—一九五三）。一九五七任巴大高等研究院第五組導師，其第一次著作為「治水者」（Les Dompteur des FLOTS 似也可以譯為弄潮者或射潮人），乃取中國神秘故事後來形成土風，而純用其師葛蘭言的社會學見地以為解釋；其後即偏於中國道教研究方面，曾著「老子與道教」（一九六五），書雖非巨著而內容堅實。近年以來，其講授常及道教的「太平經」上的考證。康德模之次，應推其門人希樸爾（Mr. Kristopher Schipper），在法國遠東學院研究後，赴台灣攻讀甚久（一九六二至七〇），在此期間，彼特別接近現在台灣尚能活動之道教教會及其經懺道場，加以研究，搜集了不少這方面的第一手資料。一九七二，他被任高等研究院第五組導師，他的第一部作品為「在道教神話中的漢武帝」（一九六五），其它則尚在刊印中。

* 本文原載「法國漢學論集」承李老先生特許轉載，謹此誌謝。

編輯室

圓明講堂七十七年度放生徵信錄

圓明講堂壹千陸百肆拾伍元 圓明講堂放生箱貳百玖拾元

三學講堂放生箱壹千零陸拾元

慧月法師二百元

象善信一百二十九元

會門合家一百元

李自玉五十元

吳慧君五十元 福名氏五十元 林順亨四十元 劉仰文三十元
吳淋潮三十元 蕭惠英二十元 洪自炎二十元 鄭常潤二十元
楊照吾二十元 以上共肆千柒百伍拾肆元

張廣裕	林建偉	鄭肖金	顏常珍	陳仲偉	陳印珍	林建業
陳印金	顏自賢	陳昌熙	陳自美	謝益敬	陳傳興	蕭常文
李兆鏡	徐英銳	謝國亮	李蓮香	鄭琴	馮啓文	李亞利
謝美兒	陳惜英	林慶高	林國裕	李錦初	李振漢	徐氏
石振如	林鎮干	徐標光	李維忠	黃自惜	翁自慧	林鎮安
林靜娟	翁自華	黃自香	賴寬恕	黃道珍	吳木豪	翁自容
趙水森	林腊理	杜式忠	紀穉通	王文卿	吳允光	林錫河
卓聖雄	鄭自碧	陳自初	姚自圓	楊亞水	姚惜蓮	魏永福
林瑞珍	廖自淑	楊秀生	張敬偉	鄭汝賢	鄭科達	王宜桂
鄭自真	張福記	鄭和聲	紀自賢	姚幹	邱自蘭	許再有
吳瑞芳	劉自珍	李錦秋	鄭自慧	許創松	鄭巧蓮	蕭演聲
林印賢	鄭自金	許春松	李光耀	李振榮	林自愛	杜自音
許永輝	林澤芝	陳本合家	林自清	黃兩才	許遵益	張發源
顏自珍	陳光玉	黃自卿	許遵強	許常樂	林開漢	林克文
陳自吟	許遵濤	李亞青	陳成杰	李錦華	杜自香	許遵友
許照廷	陳正標	鄭仁釗	周自蟾	許遵展	林則光	陳金培
陳自永	陳自琴	鄭善芳	林則榮	陳達財	蕭自珍	陳常瑤
邱羣華	鄭銘琴	許婉如	洪楚賢	陳偉光	陳自柘	姚成淦
蕭錦安	劉錦乾	梅良玉	李慶武	許麗英	張鳳英	黃朱氏
謝記才	李妙富	許教鈿	李妙彬	陳敬之	吳亞成	李延蘭

（下轉第9頁）



否定邏輯與像徵藝術的巨大成功

易陶天

——F. S. C. Northrop 名著 “The Meeting of East and West” 論述佛教部份譯介之二

在上次所譯介的諾文前半部，諾斯若圃氏論述了佛教的基本原理和進路。在現在所譯介的後半部，他更由衷地暢論這種教義和方法的偉大成功。而他的論述，往往是和西方哲學、宗教對照以進行的。他指出佛教無常（變滅）、性空、無我說和西方哲學、宗教中不滅、實有的精神實體或靈魂說的差異，並進而指出佛教無常、性空無我的教義和顯示這種教義之否定邏輯和像徵藝術贏得千萬人心的巨大成功。同時也很委婉地表示了他對基督教靈魂不滅、原罪、贖罪、依仗超越外力使人為奴役等思想極端不滿。

縱然諸特殊感覺和諸特殊內省底這些定性觀察與料是諸果而非諸因，而且是轉變消滅的事物，但是因為這種事實這些與料都是真的，而且也和蓋律畧（Galilei）、牛頓（Newton）、浩布士

（Aobbes）、洛克（Locke）、暨柏克萊（Berkeley），以及現代

世界底其他科學和哲學思想家們所會假定的不一樣，並不是什麼純粹主觀邏輯我底投影或外象。實際上，在佛教徒和一般東方人，這個現代西方乃至中世基督教的，在性質上既是差別的，而且又是不滅的定性人格，靈魂，或心靈實體底理念，其涉指並不是實存的東西。因為這種緣故，現代的，一個人所直接觀察的，作為假設基層的，定然實體的，持續的，不滅的人格或自我投影的意念，是無法堅持的。總之，在佛教正如在道教和儒教，而且也像在所要討論的印度教一樣，既沒有完滿的，差別的，直覺的，

也沒有假設想定的人格底不滅性。唯有那在一切人和一切事物都共同的直覺美學素地構成要素才是不滅的。

這個結論在已經敘述的一個事實裏有其基礎：一切差別的，定性的事物都是轉變的。任一直覺的，美學連續體底特殊感覺差別相，例如表徵這個美學多重性底一局部，都是時間性的，曇花一現的。它生自無差別的連續體而又謝回其中去。於是佛教徒到達這種基本的肯定命題，即一切定性事物，就連人格底定性部份即把某一人格和另一人格區別開來的東西，都是消滅而轉變的。事實上，佛教徒，以及一般東方聖人最堅持的諸諍論之一，就是對於自我定性部份不滅底強調，不只是經驗直覺事實對它撒謊的這個結論，而且還是自私自利底積極來源。於是東方聖人不斷地堅持，一個人必須無我。更積極地說，他所要說的是自我由兩個要素

構成，一是定性的，差別的，單一的要素，能把某人和任何他人區分開來；另一是萬象森羅的美學直接的，而且感情生動，慈悲無限的，因而不可名狀的素地成份。前者是暫時的，轉變的，而非不滅的；而且對於它底懷想，對於它不滅的欲望，便是苦難，自私和罪惡底源頭。自我的不變不滅底部份是自我底美學素地構成要素。因為它不僅在一切人中，而且在全宇宙底一切美學對象中都是同一的，對於它底懷抱，不但不使人自私，而且賦與人們以對待一切造化皆然底慈悲情感。保證心靈底寂靜和宗教的滿足，依佛教徒，是不要像西方基督教徒所作所為那樣，不斷地樂觀僭取而懷想那完全的、差別的、單一的人格底不滅。這樣一種程序，對繁複的、無分別的美學連續體中底一切差別相，一切定性事物都是變滅的這種直覺真相說來，乃是假的。在這一點上，佛教徒——以及一般東方人——和火候最稱到家的西方唯物論者或當代相對論的自然主義者同樣是實在主義者流。

實際上，這種極端的實在論和實證論存在於佛家宗教哲學中底最初原理底基層。這個原理給叫做「苦難原理」（苦諦）。就宗教並就生命關係面說，依佛教徒，這是一個人所必須掌握的起碼而又根本的真實。人的自我以及自然對象這一切事物底定性的、差別的部份，一如諸感覺和諸特殊內省所示，是轉變的。人之所以執着於人性和一切事物本性中底這些一定性轉變的因素，顯然是因為它們，用句威廉·詹姆士（William James）的話來說，存在於「意識底中心」。於是在自然狀態中底人當然而且必然懷有對他父母底，對那些對他親愛的人底，以及對他自己並對他已集中其注意於其上底自然事物底，定性直接情感諸性質。但是所有這些直接的事物都是轉變的，人必然地要受苦。對於這個結論底瞭悟和毫不含糊地承擔，依佛教徒，是倫理，哲學，實踐，以及宗教智慧中底初步。

然而，這有一條獲得心靈寂靜的道路。這有一條獲得滿足即佛教徒所謂「濟渡」的道路。這條「道路」為所有顯著的實證主義和堅決的實在主義，那表徵佛教徒對苦難原理承擔的思想所表徵。佛教徒只給人提醒一種同樣為實在主義和實證主義的，顯示

自我和一切事物不僅是許多消滅而且差別轉變的差別相，而且是萬象森羅的，無定性的，諸轉變因素為其一時差別相的美學連續體的這種直覺真實。這個直覺無定性的美學多重性，因為它包含着諸轉變差別相底時間性的，飛箭似的連續性於其自身之中，而不是它自己存在於這個飛箭似的時間底轉變中，所以是非時間性的，因而不是不滅的；或者，更確切地說，它超出了時間中死亡勾取的「切數」之外，因而逃脫了它的諸結果。它包含着時間以為其諸定性差別相之一，而非時間包含着它。因為自我正如它是這個無差別的，包含着時間過程的美學連續體一樣，又是時間中死亡勾取切數掌握中底轉變的，定性的差別諸因素，就人類說，那是可能的，即當人處於後一立場時，是可以採取前一立場，即佛教徒所謂涅槃的。很顯然，佛陀在此時此地的，轉變的，注定滅亡的，定性諸事物中打坐，其雙眼半開半合時所實踐的就是這個道理。這我們都能實行。而一經如是給我們顯示了這條道路，佛陀告訴我們說，就連佛陀本身也不必了。

就這個陳述說，佛陀也是對的。因為在他的教訓中沒有一字一句不是一個人的直接經驗所包含的。是故，既經指出目前存在的諸因素而又顯示了他們所提供的，在實際生活中，面對活現的生活底諸顯著轉變實相的諸可能性；乃至如是以使我們表現獲得一感情的，美學的，因而根本為精神上的滿足為可能，因而能使我们不只是對於那些對我們為親愛者底死亡而且是對於所有其他定性事物底滅亡都心中有數，並且給予我們一湛深，甚至悲心湛深的，對待所有造物，植物和動物以及人類底同胞情感，他已經教我們如何自己立定腳根了。於是他可以走他的道路了。

沒有使用我們絕對無法瞭解的某方式，因之總使我們為其奴隸的，自外面插進我們生活的超越的咒語。沒有無佛陀一個人便不能證得圓滿的道德和宗教生活這種主張。沒有在遙遠的過去就已經加在我們身上的原罪底負荷，很明顯，這從它的基本性質說，我們不能對它負責。結果，便沒有自我犧牲底過份正直意識，也沒有硬派在佛陀本份上，說他為我們受難或殉身，因而憑使我們永遠欠上他一筆債的辦法，使我們永遠成為其資產的這種主張

。佛陀對人類生活底諸主張只是有關死滅的人底那些——他絕對不會作過此外的任何主張——他只以究竟的實在主義和最清醒的理性，喚醒人注意到，並發起他所有的慈悲情感，對待那人和諸自然事物底，因必然攫取一切定性造物生命死亡而致的相傳不絕的苦難；而同時又指出諸事物底本性和有關美學鑑賞，精神食糧，以及感情灑脫（捨）底諸實踐結果中底另一因素，那是對其存在底覺悟和修養所產生的。一個人需要懷疑這個佛陀不完全在名稱而在精神上已經贏得比這個世界上任何宗教領袖所贏得者都多的羣衆人心和歸向嗎？

進一步說，他曾寬容地以友好融和，乃至有失他自己於其他宗教，而非假取代或毀滅其他宗教以贏得這種忠誠。印度底印度教自從西元前六百六十年以來，大部都因為其中底佛教改革運動而形成其基本性質。中國、韓國、暨日本以及蒙古諸文化，一如它們是儒教的，道教的或神道教的一樣也是佛教的。

在他覺悟了的信徒心中，也曾現起對諸事物底智性美學並存的鑑賞，一種開明的精神——實際上，是對他自己以外底宗教和哲學學說底積極歡迎，而且，如馬爾可·帕累斯所已注意，一種寬容底隨侍精神，即：把一個主張諸事物本性底神性成份，不只是真實而完全地存在於一切人，也存在於一切美學自然物的人視為正當的精神，亞力三邁·戴微德——內爾夫人（在「西藏底魔術和神秘」中）對佛教徒蓮花生（Padmasambhava）為最圓滿、實際，而且道德宗教底行為而立底六訣把這點表現得清清楚楚：一、大量閱讀種種不同的宗教和哲學底書籍。多多聽聞於教授許多不同學說的飽學底博士。多多親身實驗各種方法。

二、在已讀的許多學說中選取一種而舍棄其他種種……三、持身卑下，態度謙遜，莫求世人眼中底卓越顯要，但於外表卑賤底後面，使人心翱翔於一切世間權力和光榮之上。

四、對待一切都無差別。行為起來像那隨緣便吃的猪、狗一般。不對所遇諸事物作任何選擇。不努力獲取或捨去任何事物。以平等無差別心接物，不論貧富，謾譽，不分德與不德，榮辱，善惡。對所作所為不惱不悔，另一方面，不因己所成就而貢高傲

謾。

五、以絕對平靜（捨）和無著心考慮衝突意見以及諸有底活動底種種不同的表現。瞭解這是事物底本性，是各個存在底行為底必然方式而常保平靜。把這個世界看作和一個人站在此地最高山頂上俯瞰溪谷和連綿起伏在他下面底衆小峰巒一樣。

六、據說第六地不可用語言予以描述。與「空」底契悟相應，用啦嘛教的術語說，意即不可表詮的眞如。

對於「空」這個詞兒，戴微德——內爾夫人加了這個腳註：「就一般方式說，在這裏，一個人必須瞭解常我底空無，依藏文公式印：『人無我；諸事物（法）無我』」。

把俯瞰世界看作「一個人站在此地最高山頂上下瞰溪谷」底比喻是明智的，因為它表明了綿互於佛教，道教，和儒教間諸差異底層的同一性。中國人曾以顯然與此相同的方式說明東方和西方風景畫底差異。林語堂，在「吾土吾民」中寫着說：

「……藝術家必須把風景底精神傳達給我們並喚起我們一同情感反應。那就是中國畫底最高目的和理想。我們記得藝術家如何到高山去作定期旅行，以重新喚起他對山嵐底精神而清掃他堆積了城市思想和郊區激情底塵埃胸懷。他攀登極峰以獲得道德和精神的舉，他櫛風沐雨以傾聽大海底濤聲。他晏坐在陡峭底野巖與樹叢裏又隱身於竹林間一連幾天以吸收自然底生命和精神。他必須把那和自然相往來底嘉惠傳達給我們，並把那灌注於其靈魂的諸事物底某種精神全幅傳達給我們，而娛我們以一幅『氣韻和情感淋漓，無時不變幻離奇之一如自然本身』的圖畫。他可能像朱友仁一樣，給我們作一幅巢雲宿霧繞樹圍巖，其中所有情緻都汲入這個普遍潤潤欲濕底氣氛中底山水畫，或者，像倪雲林一樣，可能給我們畫一幅空白遼潤底鄉里和枝葉蕭疏底樹林，唯有三五飄搖欲墜，以其肅瑟與寒疏感動我們心弦這樣的秋日蕭瑟圖，在這種氣氛和這種普遍韻律中，一切瑣細都將遺忘而唯中氣獨存。」

然而這種儒教底（而且特別是道教底）藝術和佛教底藝術底同一性也有它使佛教藝術在某些方面更高度地和西方藝術相同的

差異性；即，其較明顯高度的象徵性質。佛教藝術者作品底美，不僅像中國山水畫所為，只以那些作品所用差別了的美學題材傳達那自在而又對自己存在底美學多重性底情感，而外在諸物象却只偶然出現，它也包含了一種因學說要素而有的較大範圍的象徵意旨。不過，這種象徵意旨，是涉指同一美學直接的涅槃因素，即無差別的美學連續體的。於是把它自己和西方繪畫底象徵主義區別開來。這個象徵因素還表示萬象森羅的「佛性」以外的東西。它還企圖表達這個「佛性」底無限豐產性，如其中所現轉變諸差別相底生起源頭和死後收藏。佛教的象徵主義也試圖循實踐的方法即到達圓淨涅槃底「秘修」以指點觀察者底諸目標；描述佛陀到達這個目的底生活。所以，佛教藝術，就美學直接運動說，是要完成那佛教否定底邏輯，當它從佛教四大主要系統之一向另一運動時，所要從理論上予以達成的東西。

於是佛教使用一切藝術來傳達，意指，而且响導人到達它把它和神同一起來的諸事物中底直覺美學構成要素；很像西方底羅馬天主教會使用一切藝術以指使人的思想，促進人的實際感情生活，和它所認為與神同一的，差別的邏輯賦與的，學說命名的，諸事物本性中底理論成份底一致一樣。佛教徒會這麼地成功，成功到馬爾可，帕里斯感動得以下述筆觸描繪博大的佛教西藏文化：

「西藏人的生活無任何方面豁免了瀰漫一切的教義影响，也難找出任何東西，可以說其靈感是純粹世俗的……禮儀底目的——而這個禮儀必須看作扮演教義底婢女而朝着一個目的協同運作的一切藝術底綜合體——是使心靈具有形而上學體悟的準備，是要激勵它鞭透有限底面紗而求解脫於智慧，那就是，與最高而無限的眞如底同一。後者空無任何定性，甚至空無統一和善性；那便是人心之所以可能給它發明這個極少錯誤的名稱者，就是由於空的本身的緣故。除了空之外便沒有符號可表示它。空間之外無他的猶太人的諸神聖底神聖必須禮敬為藝術底凱旋。除開這個特殊的事例之外，一切藝術都把它自己和諸形式關連起來；那是它境界所在。一旦盡了它驅使心靈到達有形與次一步驟，無形世界交界處的助力，它的任務便完成了……就算禮儀單靠它自身

底力量不奏效吧……

有關佛教底功效另一十分有意義的評論，一如事實所示是出自一個西方人的，是馬爾可，帕里斯下面的話……：目前在許多西方國家流行底種族，即民族底神化，是一種嚴重而殺滅性底偶像崇拜。把永恆的諸性質看作這麼曇花一現底諸事物是心智低落底症候。「佛教之一切感覺或內省的定性事物都是轉變的這個論斷，就是明證。」

（上接第5頁 圓明·三慧講堂七十七年度放生徵信錄）

李麗君	陳坤泉	陳敬榮	卓松波	趙資袁	許瑞清	黃亞亭
馬碧珠	李明音	陳良發	朱惠蘭	吳永炎	陳永錦	劉鴻溪
李振渭	許振光	姚端賢	黃淨定	李相娥	陳自貞	許志陽
楊桂浩	汪鴻欽	楊梅清	胡瑞玉	許志陳	鄭達祿	李寶珍
陳自在	李廷鳳	許志明	陳捷龍	汪達人	陳淑琮	李玉希
許志雄	鄭自翔	許仲英	鄭茂業	陳志杰	許少麗	姚偉生
楊惠芳	陳香珍	林奕鴻	許澤鴻	蔡文輝	李惜珍	吳世德
徐德興	黃惜	姚幼翔	陳昌仁	馬吳氏	林碧珍	許振明
黃國權	陳惜嬌	陳允豐	許如音	許增智	蕭道長	陳自綠
許孝仁	吳振英	許增輝	邱瑞嬌	陳茶	邱氏	林賢巧
許卓峯	邱演區	徐豪南	陳漢順	潘印欽	許增榮	蕭師明
朱昌興	邱李芳	顏經典	許婉芝	林開來	朱賢武	朱善賢
謝樹炎	鄭維芳	蕭惠英	朱賢明	入自鳳	顏昌仁	王善賢
魏自玉	朱賢正	林賢香	顏昌熾	蕭輝成	陳麗娜	鄭瑞發
林兆碧	顏自成	余若虛	陳祝珊	陳映如	林炳松	余紹欽
陳瓊貞	蕭常文	林明水	陳雄傑	張泰花	陳欽波	林自碧
李廷輝	蕭木陞	李廷源	劉銀珍	陳印素	陳振階	翁寶
翁時展	翁宗榮	翁宗智	翁小萍	張妙才	翁芷萍	黃淑慈
朱賢清	朱壽熙	吳應川	吳應旭			

以上二百七十位，每人十五元，計共四千零五十元

總合收放生欸共七千八百零四元

對上（七六）丙辰年放生支過四百四拾伍元七角

除後存欸七千三百五十五元三角

今年天旱水塘缺水未有放生，一俟春雨來臨如數購放特此聲明。

本生談的宗教倫理觀

演 培

(續上期)

。如上所舉，本生談中所說的行，是貫通於原始佛教實踐之基礎的，所以對着重視精進、真實等最具本生談性的行為的姿態，可說表現得極為平易。當原始佛教的倫理，正在轉移於重視僧團內煩瑣的戒律傾向之部派佛教時，形成本生談中另一面的積極的對在家的一種宗教倫理。這雖是傍系的存在，但却和部派煩瑣的戒律傾向並行存續，是佛教思想史上不可忽視的事實。於是，由釋尊創設的開明的世界倫理，不致全沉沒於僧院內的封鎖的世界倫理，可說是向現實人生另外開了一個窗牖。立腳於現實，勇猛

精進，以求大菩提的大乘菩薩的宗教倫理，不是以本生談的這個窗牖為媒介而始成立的嗎？所以要想了解大乘菩薩的宗教倫理，不得不向本生談中去求。像本生談經一、因緣總序中論及真實波羅密時說：「賢者善慧啊，你從今要完成真實波羅密。任憑天雷將落到頭上來，不要因了財寶或其他利欲的緣故，明知故犯的說謊語啊！那向曉的明星，終年四季老是循着自己的道路運行，決不改走他途。你如果能堅守真實，不說謊語，就會成佛。」

六 本生談對民信及習俗的批評

關於本生談中明示利他的實踐特色，諸如布施，慈悲等的善

行，或佛教對民間信仰以及社會風俗等行的批評之類，現在不妨亦來畧爲對它加以考察。本生談的世俗性，主要表現在對於信仰方面的重視。

人之所以會信賴你，完全是以汝的信賴爲是。如不幸者本生因緣說：「同行七步者是朋友，同行十二步者是知友，同居壹月或半月者是親族，同居一月以上者就等於自己。我怎能因自己的利益，遺棄故交的不幸之友！」像這樣的對待故友，怎不得到朋友的信任？是以人與人間的關係，必要做到互相信賴，決不可因個己的利益出賣朋友，是爲信的基本要着。可是放眼觀察現實世間，儘管平時是怎樣的好朋友，一旦到了利害關頭，只想到本身的利益，什麼良朋益友，都忘得一乾二淨。像這樣的朋友，怎能爲人信任？所以做人要以信爲本。

如此，在這世間，不論做個怎樣的人，都應親近有信的人，排斥那些無信的人。親近有信的人，猶如求水者的靠近水湖，隨時隨刻都可得到水的。又如一種吃的東西，不論是好或不好，不論是多是或少，你要對它有所信賴，才能無可置疑的去吃，現在我得告訴你，信賴是最上的味道，世間沒有任何味道，可以與之相比的。不顧將來的災害，一味的失去自己的信用，以爲欺騙可以騙到人，那等於爲熟透了的果子所誘惑，不知其果是有毒的，結果，因吃了有毒的果，而傷害了自己的生命。一般專以虛僞行騙世間的人，當他因行騙而有所得時，雖覺得非常的快樂，但到了其所結的果成熟，就知道這是不利於己的，說老實的，一個不守信用的人，虛僞在他們猶如真理，真理在他們猶如虛僞，要想他遵守信用，那確實是很難的！

不說在世間做人要有高度信用，就是做個修道的出家人，其信用更是不可缺少的，如果沒有堅定的信用，簡直不像是個修道的出家人。所以本生談中，對信特別強調，可說極爲明顯。但像這樣所強調的信，和原始佛教所說的信，其精神是一貫的，主要在於顯示現實世間人與人的相互信賴和清淨心。如是具有清淨心的信賴，與一般所說的狂信，其意義自然有着很大的不同。不要聽到信的重視，就不加鑑別的以爲可以狂信一切！

同時我們要知道的，就是本生談中，由於具有傳統或民族的性格，所以其中的俗信要素很多，亦是不可否認的事實。因此，像大乘佛教所說純潔無疵的淨信，在本生談裏還不多見。本生談所說的信，雖含有這樣的不純，但它確是以原始佛教的信的傳統爲基石，從而產生了從釋尊滅後對佛陀偉大人格的思慕、信念所發展起來的菩薩信仰，並以這菩薩信仰爲媒介，復再經過空思想的鍛鍊，終於形成如來救度的大乘信仰。大乘信仰的形成，本生談在佛教史上的地位，也就予以奠定，像這有關佛教信仰發達史的研究，實是一個極饒興趣的問題。不過這個說來話長，這兒暫不予以觸及。姑從本生談本生，檢討存於本生談世界很多民間信仰或社會風俗，佛教對它如何批評，以究本生談宗教倫理所具有的特色。

印度一般固有思想，總以爲能學習吠陀，就可得到所要得的真理，殊不知真理不在吠陀中，學習吠陀，怎麼能得真理？真理怎麼會來？是以這個思想，嚴格說來，並不怎麼靠得住，不是我們所當信任的。同時他們又說，賢德的人誦念各種不同的偈頌，應該得到他們所應得的報酬，但是依本生談說，賢人念種種偈，不論念得怎麼樣多，都不應當獲取怎樣的報酬，不特如此，而且應該這樣做的。諸如此類，都是對婆羅門風俗的批評，是值得我們首先予以極大的注目。婆羅門還說：假定我們對人打噴嚏時，應該對對方說，可以得到長命，像這樣迷信的說法，本生談是亦不承認的。如說：「諸比丘！人在打噴嚏時，說着什麼長命之類的話，對於他人的生或死，怎麼會成爲原因？你們不妨試想想看！」佛教對於其他俗信的批評，在本生談中所見的還有很多，現在不妨綜合的畧說於下：

一、相傳過去有隻豺在森林中，一時菩薩出去覓食見到了牠，以爲牠是一個有德者，就走到牠的面前問牠叫做什麼名字？豺回答說：「我是火種」。菩薩進一步的問道：「你爲什麼來到這兒？」豺回答說：「我是爲保護你們而來的！」「好！你能保護我們，那是再好沒有的了，但你打算怎樣保護我們？」菩薩又這樣的問。豺回答說：「我知道用拇指計數的法術。你們明朝出外覓食時我來計數，歸來時再來計數。這樣朝夕念着數保護你們！

「菩薩不客氣的說：『火種，你連你自己的本身，都沒有辦法可以保護，怎麼還能保護別人？』可見一般俗信是靠不住！」

二、相傳王舍城中有個婆羅門，不但心懷邪見，而且極其迷信，一襲衣服被老鼠咬了，認為如再放在家中，將會發生極大的災難，因為這是不吉祥之物，與厄神一樣的有所遺害。不特自己不能再穿這件衣服，就是任何人碰到這件衣服，亦會遭遇很大災難的，所以就叫他的兒子，將這衣服掛在竹桿上丟到墳墓裏去，丟了以後，把身子連頭洗過，再回家來。婆羅門的青年兒子往墳墓丟棄衣服時，菩薩已先他而往，在墳墓的入口處等着。後來拿了他所棄的一襲衣服，回到摩揭陀王的御苑。青年把這事告知他的父親。父親以為那出入於王宮的行者或將遭禍，便走來告訴菩薩說：「行者！請你丟了你所拾得的衣服，以免遭禍。」行者回答他說：「被棄於墓場的衣服，正與我們相應，吉凶我們並不介意。介意於吉凶，在佛、獨覺、聲聞們不認為好事。所以賢人是不應介意吉凶的。」菩薩行者這樣為婆羅門說教。婆羅門聞教，就打消自己的意見，歸依了菩薩。吉凶本生因緣結論說：「脫離迷信、吉凶之兆、夢、相之念者，已超越迷信之過，折伏双的煩惱，不再受生於輪迴界」。可知迷信吉凶，根本是錯誤的！

三、印度古代對於觀察星宿是相當崇信的，不論做什麼婚喪喜慶的事，都要先請觀察星宿的觀察星宿，然後才決定是否去做。相傳過去梵與王在治波羅奈國時，城中有一份人家聘定鄉村某家之女為媳婦，決定了吉期以後，再去詢問自己所信奉的邪命外道者道：「先生！今我們有喜事，星宿好嗎？」邪命外道者以為他自己早決定了日期，臨事方來詢問，不禁動起氣來，便想妨害他們的喜事，回答道：「今日星宿不好，如果舉行喜事，將遭遇大不幸！」迎娶媳婦的人家，聽信邪命外道的話，就不到鄉下去迎娶，鄉下的女家，久候不見城中有人來，就想：「他們約定好日期而不來，在把我們當作什麼？於是一氣就把姑娘嫁了別人，後來城中的男方下鄉與女方爭論，認為不該把女兒嫁給別人。當雙方正在爭鬧時，有位博士正因事從城中下鄉來，聽到說「星宿不好，所以沒有來」的話，於是對城中人說：「靠星宿有什麼

幸福呢？迎娶姑娘這件事本身，不就是很好的星嗎？」接着又說出如下偈語：「望星而占吉凶的愚者，幸福不會降臨及他。幸福的事即是幸福的星，星能作些什麼？」所以仰觀星宿以占吉凶的人，佛陀認為是最極愚痴的，亦是世俗的最大的迷信。真正奉行佛法的行者，絕對不會迷信星宿的，出家佛子如果仰觀星宿為人占問吉凶以謀生活，佛陀斥為邪命！今日身穿僧衣而在街頭巷尾，為人看相、算命乃至仰觀星宿的很多，能說這不是愚者是什麼？能說這不是傳播迷信是什麼？佛教過去對於俗信予以嚴格的破斥，想不到一般俗信現竟充斥於佛教的每個角落，能說這不是佛教的不幸？

四、印度古代還有一種迷信，就是親族中如有什麼人死了，在生的親族為死者殺許多山羊、綿羊供養，把這說為死者的供物。出外行化的比丘，看到人們這樣做，回到祇洹精舍請問佛陀：「人們剝奪許多生物的生命，供作死者的供物，是不是會有什麼功德？」佛陀回答諸比丘說：「為了作死者的供物而殺生，並沒有什麼功德。」如死者供物本生因緣說：「此生存是苦，如有情能如是覺悟，則生類不可殺生類。殺生者必遭悲哀」。如此說來，不但生命生存，不可殺生以維持自己的生命，就是一個人死了，亦不可殺生作為死者的供物，所以佛法堅決的主張不殺生，殺生不特不會得福，而且會遭遇極大的悲哀！」

不特死者供物本生因緣有這樣的說法，祈願供養本生因緣亦有類似的說法：就是那時人們要出門經商的時候，首先殺害許多的生物，奉獻諸天神為供物，同時作這樣的許願說：「我們現在出去做生意了，他日如果生意好達到我們所要求的目的，我們再來奉獻供物給諸神。」這樣許願後，就出發去經商，果然賺到所要賺的錢財，認為這是賴諸神的威德，才有這樣的成功。為了還自己所許的願，特又殺很多生物來作供養，以示對諸神的酬報。比丘眾見到這情形，就向佛這樣問道：「那些做生意的人這樣做，究竟能得到什麼利益？」佛說過去迦尸國某村有一長者，曾對立在村口的一株無花果樹的樹神，立了一個供養的誓願，而且後來真的殺了許多生物，到該樹下還自己所許的誓願。可是樹神

不顧他的情，反而立在樹樑上說出下面的話：「如要解願，來世再解，現在求解，反被束縛。賢者不如是解願，此種解法，束縛愚人！」許願還願，這是現代人仍然在實行着的，而且大多數人是以殺生來還願的，殊不知這種還願，是賢者所不應做的，一般不明事理的人，以殺生供奉作爲還願的誠意，實在是罪過無邊的。是以爲佛子者，應當愛護衆生的生命，全力廢止這種殺生祈願供養的愚蠢行爲，修習正法以求解脫！

諸如此類的事例，在本生談裏可說是很多的，我們在此不想多所引說，以免讀者覺得煩瑣，但本生談五四三下面有一連串的字句，頗饒興味，現在不妨簡畧的說明如下：一個反背朋友和殺生的人，不論他是怎樣的讀誦吠陀，吠陀總歸不會成爲這種人的依處。內懷惡心，外行不正行爲的人，向被人們所崇敬的火，雖說可以護佑其他的人，但決不會護佑這種行爲不端，心術不正的人。聖者婆羅門奉侍於吠陀，人王領有土地，吠舍從事耕種，首陀奉侍於人，所有這些，都是服從各自所持的領域。有人認爲這是大力者之所安排的，我們認爲這話是不大靠得住的，爲什麼？假定這話是真實的，豈非如婆羅門所說：不是生在刹帝利種族中的，無論怎樣不能獲得王位；不是生在婆羅門種族中的，那就沒有人可以通達古聖書；不是生在吠舍種族中的，那就無人可以從事農業；至於生在首陀種族中的，永不得從奉侍於人的立場脫出。可是事實不如婆羅門所說那樣，因爲世間根本沒有一個什麼大力者，可以安排人世的一切，生命界的一切一切，都是各自努力的結果，而且在無常法則的支配下，高貴的可以變爲貧賤的，今日侍奉於人的，明日可以受人侍奉，那裏有什麼決定性？是以佛法認爲人類生而平等的，不承認有大力者的安排！

再說，婆羅門教所尊奉的梵天，如真是十方世界的首領，果真是一切生物的主宰者，那祂爲什麼創設十方世界的種種不幸？又爲什麼不把一切世界創造爲幸福的？這可說是最現實不過的責問，婆羅門教的學者，是無法解答這個問題的，因爲現實世間的人羣，不特沒有享受到所要享受的幸福，而且還遭遇到種種的不幸。試問身爲一切生物主宰者的梵天，既被認爲是慈悲的天父，

爲什麼要造成這樣的世界？爲什麼要使各個生物受到種種不幸？難道一向被婆羅門尊爲慈悲的天父，忽然變成殘暴不仁的惡羅刹？是以像這樣的說法，爲佛教所絕對不能接受的！

佛教對於這些民間信仰以及一般民俗，爲什麼要作這樣不客氣的批評？要知佛法所說的正信，不是基於私人的意欲而說的，乃是基於正行而來的一種必然的表明，同時這在社會上，正信和正行，可說是平等精神的相合，於是形成對待不正社會民俗的一種自然反抗。如將重視結髮而外表假裝爲清淨的人，說爲愚者；對於誇張種姓爲高貴的人，說爲不德；對於身披法衣而無德無實的人，說爲污穢者。諸如此類，給予痛烈的批評，在佛經中是到處可以見到的。所以民俗的信仰，不能把它看成確實是那樣的，而應予以理智的批判，絕對不可隨便的信受！

畏怖本生因緣中，佛清楚的對舍利弗說：「信邪說的人，是不會信我的。」原因過去有個善星樣這的人，曾經做過佛陀的使者，後來傾心拘羅刹帝利所教之法，並且投靠拘羅刹帝利。當他生爲迦羅健伽迦阿修羅時，善星以在家之身，往來於毘舍離城的三城垣間，謗毀佛陀說：「沙門瞿曇不會獲得堪稱上智見的人間以上之法。沙門瞿曇所說之法，是由推理的思惟得來的，而且是由自己的理解得到的。縱使爲某人說此種法，亦不能導行者至苦惱斷絕的境界。」像樣這的人就是信了邪說，不特不再信佛，反而毀謗於佛。所以佛在信食本生因緣中，特別告誡我們說：「勿信不可信之人，亦勿妄信所信之人。信陷人於災難，猶雌鹿之於獅子。」是以我人對信能不加以辨別！

以上是在富有功利性的俗信或民俗的本生談裏，明示佛教所有的正信，附帶說到的，是正當生活態度的方向。關於這方面，佛教對一般大眾日常生活的倫理，可說進行了極大的啓蒙作用。佛教如此態度由來的根源，我們如果稍加回顧時，不難知道這個佛教正信及其倫理，是連繫於原始佛教所說「無戲論」及「無記」而來。這在本生談自己的表示，可以明白發現的。儘管被夾入複雜的經典中，但正統的理論，總是常在發揮着新光輝的！

（未完待續）

(續上期)

八、禪佛教的研究(一)

西方對禪佛教的留意與研究，要到最近幾十年前才開始。語言的障礙自然是一個重要的因素；另外恐怕更爲重要的一點，便是義理方面的隔閡。東方智慧所表現的那種超感性的睿智的直覺，特別是禪宗祖師們所強調的那種頓然覺悟的神秘經驗（或當說爲體驗），對理論以至理性思考的西方人來說，總使他們感到迷

其命脈。西方的禪學研究，大抵都表現三個共同點：就內容而言，皆以中國禪爲重；就方式而言，皆着力於禪籍的翻譯；就媒介而言，皆通過日本方面的資料，和接受日本禪師的指導，即使是研究中國禪，亦是如此。第一二點是可理解的；第三點則由於日本是禪的活動目前仍然是流行的國家；在中國，禪早已差不多成爲歷史了。

在西方的禪學研究中，德國方面的研究，比較來說，可以說是相當蓬勃，雖然禪的宗教活動，門庭仍然清冷。



德國之佛學研究

吳汝鈞

惑。但這並不表示到東方之路的不可能性。實際上，西方人受到現代文明所帶來的種種惡果所困擾，早使他們對東方世界有某種程度的憧憬，以爲在此中或許可以找到一些消解困擾的因素。這亦可視爲西方人近年開始接近東方的主要動力。故自戰後日本禪佛教學者鈴木大拙以流暢的筆調用英語大力向西方介紹禪的生活實踐與義理模式以來，契機一到，很快便掀起西方學者研究禪的熱潮了。

禪淵源於印度，成宗於中國，由盛而衰，而在日本繼續延續

在德國的禪佛教學者中，首先要提及的是 Heinrich Dumoulin。他恐怕是德國以至西方最有成就的禪學家。他本來習西方哲學與宗教，自己又是一個神父。一九三五年他到日本，潛心研究東方宗教，特別是禪佛教。在本世紀六十年代，他曾兩度在東南亞洲遊學過，到過印度、巴基斯坦和錫蘭等地。他一直居於日本，任教於愛智大學，近年他更出任該大學遠東宗教研究所（Forschungsinstitut für fernöstliche Religionen）的主席。

Dumoulin 在宗教特別是禪佛教方面的著述極豐，他對佛教

的了解，從廣度來說，恐怕很少西方學者能及得上。他的禪學研究，除注重文獻外，亦很有哲學史的綜貫全局的眼界，亦能表現比較宗教的旨趣。這不但是很多西方學者所不逮的，抑亦超過不少日本方面的佛教學者；後者常常不免為拘守文獻所累。

就筆者有限的所知，Dumoulin 的著書與論文，可示如下：「無門關，或沒有門徑之通道」(Das Wu-mên-kuan Oder Das Pass ohne Tor)，「就無門關看中國禪在慧能之後之發展」(Die Entwicklung des chinesischen Ch'an nach Hui-nêng im Lichte des Wu-mên-kuan)，「禪之歷史與面貌」(Zen - Geschichte und Gestalt)，「東方禪定與基督教神秘主義」(Östliche Meditation und christliche Mystik)，「菩提達摩與禪佛教之開始」(Buddhismus und die Anfänge des Ch'an - Buddhismus)，「在禪實踐中之技巧與個人投入」(Technique and Personal Personal Devotion in the Zen Exercise)，「日本禪師道元之宗教形上學」(Die religiöse Metaphysik des japanischen Zen-Meister Dôgen)，及「基督教與佛教之會合」(Christianity meets Buddhism)。其近年作品則為「禪佛教之覺悟之道」(Der Erleuchtungsweg des Zen in Buddhismus)。

就中，「無門關，或沒有門徑之通道」一書，是宋代禪宗重要公案結集「無門關」^{④⑤}之德譯。此譯本 Dumoulin 近年有修正，易其名為「無門關：沒有門徑之柵卡」(Mumonkan-Die Schranke ohne Tor)。「就無門關看中國禪在慧能之後之發展」一長文，則是 Dumoulin 早年的代表作。此文雖以無門關所輯的古則公案為參照，但因該書所收的公案，都是極重要而有代表性者，慧能以後的大禪師的話，大抵皆有收集，而本文於強調默照的其他派系亦不忽略。故此文實是慧能以後南宗禪發展過程的扼要敘述。^{④⑥}「禪之歷史與面貌」一書則是 Dumoulin 的力作。它就禪的起源，追溯至原始佛教與小乘佛教的神秘因素，然後經大乘佛教的神秘主義與大乘經而正面引出禪的義理來。跟着對禪在中國與日本的發展，予以詳盡的描述。最後並涉及禪在新時代的開展及與基督教的會合問題。此書的特點在對禪的發展面貌，予

以全面的展開；而且能不囿於文獻，直探禪的宗教哲學的本質。故此書在西方固是獨一無二的著書，即日本方面亦少有能及者^{④⑦}。「東方禪定與基督教神秘主義」^{④⑧}一書，是作者就比較宗教的角度而寫成。他恐怕是寫這種題材的最適當人選；因他出身神父，而又數十年來生活於東方的宗教氣氛中。在此書的結論部份的「東西方神秘主義中的實存」(Die Existenz in der Mystik von Ost und West)一節中，作者綜合地說：「東方所提供的一切方案，都是就人以成就全體(Ganz werden)或成就聖賢為其目的(而提出的)；因此，東方即使是最偉大的哲學，都不能離開宗教的關係而發展。」

另外一個要留意的學者是 Wilhelm Gundert (1880-1971)。他是一個基督徒，早年習希臘文新約和梵語梨俱吠陀(Rig Veda)；又學神學與哲學。其後到日本，多方面接觸東方的宗教與文化。他先後習過佛教、神道教、道教、儒家和漢文。後來，他返回德國，在漢堡大學任教日本學。他實是這方面的學問的元老，目前不少這方面的專家，都是他的學生。

他不遺餘力地致力於東西文化特別是宗教方面的溝通工作。他對禪佛教特別欣賞，也最有心得。東方的那種「應無所住而生其心」^{④⑨}的神秘智慧，對他有莫大的吸引力。在禪佛教中，他發現有一些極為寶貴而基本的東西，那是西方所沒有的。不過，他還是本着自己的立場，以一個基督徒的身份，來學習東方的宗教與文化。

Gundert 氏對日本的宗教有很深刻的認識，曾寫有「日本宗教史」(Japanische Religionsgeschichte)一書；不過，他在學術上更為佛教界注意的，無寧是他對「碧巖錄」^{④⑩}的德譯。按「碧巖錄」中的古則公案，最是耐人尋味，被認為是禪文學中最難理解的的作品之一。Gundert 把其晚年的時間，幾乎完全花在這書的翻譯上。在翻譯原文和詳加註解外，對於每一則公案，都附有一「關於該則的理解」(Zum Verständnis des Beispiels)的說明。Gundert 的這個工作，被評許為具有極其高度的學術水平與理解；它對德國的禪學研究，無疑將加上新的篇章。

但 Gundert 的翻譯並未完成。1960年他出版第一冊，收入前三十則的翻譯；1967年出版第二冊，收入三十一至五十則。到他逝世前為止，還未有第三冊出版。據說他還有五十則以後十則的譯稿。以後的部份，目前還無人敢繼續翻譯，因太困難云云。

在生活方面，Gundert 還是一個相當風趣而具人情味的人物，而不大具有德國民族的那種嚴刻硬朗。他晚年定居於德國南部的美麗的多瑙河畔的 Neu-Ulm 市，致力於沉思與翻譯。他曾說：「我活於當下這一瞬間」(Ich lebe im Augenblick)。他的從弟，正是德國當代大文豪赫塞 (Hermann Hesse)。

他逝世後，訃聞的卡片傳送到他的朋友手中，上面印有幾句德語，那是他譯自一首著名的禪詩而來的：

到達那最高的道，並無困難，

只是切忌種種的揀擇；

那裏沒有憎愛的念頭，

便是澄清一片，敞開而無遮蔽。

(Der höchste Weg is nicht schwer,

Nur abhold wählerischer Wahl.

Dort, wo man weder hasst noch liebt,

Ist Klarheit, offen, wolkenlos.) ⑤4

九、禪佛教的研究 (二)

H. M. Enomiya Lassalle 是另一個有趣的禪學研究者和修行者。他是德國的天主教耶穌會士，但其半生却在日本渡過（他目前約為七十五歲）。他曾經歷過二次大戰末期在廣島的原爆，對人生特別是宗教實踐的問題，有很敏銳的感覺。他曾在日本的禪院中修習過。其後回德國，將其對東方宗教的體驗，透過講座與禪定的實踐，傳授予德國人。據說聽他講演和從他學習的，有過千之衆。

Lassalle 寫了不少有關禪佛教的書，最引起西方人士注意的，恐怕是「爲基督徒而設的禪定」(Zen-Meditation für Christen)一書。這是應從他修習禪道的德國人士而寫的。其中所討論的問

題，環繞着禪的修習與基督教的關係一點。即是，禪的修習，如今日在日本所流行者，對於基督徒來說，作爲一種功課，是否合法？另外一問題是，西方的基督教世界，能在何種程度下，吸收這種東方的宗教實踐？Lassalle 本人自然是持開明的眼界來看這些問題的。

Lassalle 的著書，另外還有「禪佛教」(Zen-Buddhismus)，「禪——到覺悟之道」(Zen-Weg zur Erleuchtung)，「在基督徒下的禪」(Zen unter Christen)。作者致力於打通東西方宗教上的隔膜，這種努力，在今日來說，實在意義深長。

在禪籍的翻譯方面，Ohasama-Fanst 寫有「禪，日本的生活的佛教」(Zen der lebendige Buddhismus in Japan)，其中載有永嘉大師(玄覺)的「證道歌」及三祖僧燦的「信心銘」的翻譯，後者只是意譯。E. Roussele 譯有六祖壇經前六章。K. Tsujimura 與 H. Buchner 譯有「十牛圖」⑤⑤，題爲「牛與其牧者」(Der Ochs und sein Hirte)。另外，以研究和翻譯「肇論」著名的Walter Liebenthal 譯有「神會語錄」的一部份，及黃蘗的「傳心法要」，後者題爲：「黃蘗希運：透過裴休而來的他的傳聞草案」(Huang-po Hsi-yün, Protokoll seiner Einvernahme durch Pei Hsiu) ⑤⑥。另外，他又有英譯上面提到的「證道歌」。

現時漢堡大學的 Oscar Benl，是一個進業甚勤的日本學學者，他又研究日本禪學。他的方法是文獻學的，尤其注重典故的出處。他於早年留學日本，十多年前譯就了日本古典文學名著「源氏物語」⑤⑦。他寫有多篇研究日本禪學，特別是曹洞禪的論文；例如：「道元禪師在中國」(Der Zen-Meister Dōgen in China) ⑤⑧、「曹洞僧團的開始」(Die Anfänge der Sōtō-Mönchsgemeinschaft)，「夢窗國師，一個日本禪師」(Musō Kokushi. Ein japanischer Zen-Meister) ⑤⑨，和「禪師無準師範與(京都)東福寺的創立者，禪師聖一國師」(Der Ch'an-Meister Wu-chun Shih-fan und der Gründer des Tōfukuji (Kyōto), der Zen-Meister Shōichi Kokushi) ⑥⑩。Benl 氏目前正致力於「聖一國師語錄」與道元「正法眼藏」⑥⑪中某些部份的德譯。

西方學者對於禪這樣一種強調神秘的直觀的宗教與哲學，除了正面作研究、翻譯和參加禪的修行實踐外，亦很有就科學、醫學、特別是精神病理學來看禪的；他們希望透過禪的修習，能對種種的精神病痛的治療，有所幫助。

德國的 Günter Schüttler 在這方面做了不少努力。他是學心理學、醫學與宗教學的，在波恩大學的神經病院當醫生。他於一九七〇年，曾領導一個隊伍，到印度去研究那些罕為人所知的流亡的西藏僧人的心理，寫有「最近期的西藏神睿僧人；其精神學與神經學方面的面相」(Die letzten tibetischen Orakelpriester. Psychiatrisch-neurologische Aspekte) 一書，大大引起歐美方面的宗教學者、人種學者、心理學者和醫學界人士的注意及討論。他又到日本，遍訪臨濟禪師和隱匿於荒山的僧人，在禪院中生活和參加它們的禪定實踐。他又藉着這個機會，向多個禪佛教學者探問他們個人的悟道的體驗，其中包括柴山全慶、玉城康四郎、上田閑照諸人。他對這些悟道的體驗，予以心理學的分析。他的研究，對西方的專家們提供新的宗教心理學的知識，及東方精神的新形象。有關這方面的資料，具在於其所著「在禪佛教中的覺悟」(Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus) 一書中。

其他關於禪的研究，有 Ernst Benz 的「禪佛教與禪名士主義：西方面貌中的禪」(Zenbuddhismus und Zensnobismus-Zen in westlicher Sicht) 和 Karlfried Graf Dürckheim 的「禪與吾人」(Zen und Wir)，這則是就關聯到西方的各面來討論禪的。Dürckheim 是精神療病專家，他常採用日本的正座與坐禪來救治病人。

附註

④⑧ 「無門關」，宋代禪師無門慧開(1183-?)作，是古則公案招提的重要資料，共收集古則公案四十八則。

④⑨ 此文有 Ruth Fuller Sasaki 女士(佐佐木夫人)的英譯，題為「中國禪之發展」(The Development of Chinese Zen)，在西方相當流行。此文筆者亦有中譯。此一中譯及對此的評論，具載於筆者之「杜默林(Dumoulin)及德國之禪學研究」一文中。

⑤① 此書 Paul Peachey 有英譯，題為「禪佛教史」(A History of Zen-Buddhism)。日本的禪宗史研究，前有忽滑谷快天、鈴木大拙、宇井伯壽，近則有關口真大及柳田聖山等；但多是片斷或者據者。柳田聖山氏近著「無之探求：中國禪」一書，則與 Dumoulin 者相類，但所叙亦僅限於中國方面而已。(柳田氏之書，筆者有中譯。)基督教神秘主義是在中世紀在德國流行的一種基督教思想。它強調人們對神之愛，與神在精神方面的交往。在正統的基督教教義，神作為一超越的人格存有而威臨於人之上；神是創造者，人是被造物；神是救贖，人是被救贖；此中的二元性色彩相當濃厚。基督教神秘主義則頗有把神的權威消解，把它拉下來，把其實質由最高的絕對善化而為超越乎善惡之上的無有之意。就這意義說，它與禪佛教的「無」的思想相當接近。

⑤② 語出「金剛經」。

⑤③ 「碧巖錄」，雲門宗的雪竇重顯(980-1052)頌，臨濟宗的佛果圓悟(1063-1135)禪釋。選輯古則古案一百則，是學道修禪最重要的文獻之一，被稱為宗門第一書。Gundert 的德譯，題為 Bi-yän-lu。按此書自禪宗三祖僧燦的「信心銘」原文為：「至道無難，唯嫌揀擇；但無憎愛，洞然明白」。

⑤④ 「十牛圖」，宋廓庵禪師作。全篇分「尋牛」、「見跡」、「見牛」、「得牛」、「牧牛」、「騎牛歸家」、「忘牛存人」、「人牛俱忘」、「返本還原」、「入塵垂手」十項，就牧人捕捉野牛而馴養之的過程，以譬說禪修行的多個境地。

⑤⑤ 唐代禪匠黃檗希運向其門下裴休居士說法，後者將之輯集而成「傳心法要」。

⑤⑥ 「源氏物語」除有 Benl 的德譯外，還有 Arther Waley 的英譯。道元希玄(1200-1253)，日本曹洞禪的開創者。他曾於早年留學中國，受學於天童如淨。著有「正法眼藏」、「普勸坐禪儀」、「學道用心集」、「永平清規」、「永平廣錄」等。

⑤⑦ 夢窗疏石(1275-1351)，日本臨濟宗禪師，山城天龍寺的開山，著有「夢窗國師語錄」。

⑤⑧ 聖一國師，即圓爾辨圓(1202-1280)，為日本臨濟宗東福寺的開山。他曾留學中國，就學於無準師範。著有「聖一國師語錄」。

⑤⑨ 「正法眼藏」，日本禪學大師道元的主著，以日語寫成，闡述曹洞禪的宗旨。其內容可分坐禪、行事、嗣法等各面，皆歸於道元個人的體驗。故本書亦可視為日本人自家思想的發展，在日本哲學中具有極崇高的地位。



大乘佛教三宗概論

Dr. C. Sharma 謝

關泰和譯

[illegible]

(續上期)

3 量論 (Pramāṇas)

對應於兩種所量（*Prameyas*，所知）——一是由純粹感觸或純粹意識所給予的直接而獨一的自相（*Particular*），二爲由分別智所成的間接的模糊的共相而有兩種量（能量）（*Pramāṇas*），即現量（*pratyakṣa*）與比量（*anumāna*）。對於現量之說明：

在尼耶也派看來，現量（當前的知覺）是由根與境接觸而產

生的非虛幻的知覺，但自立唯識宗是不許外境離心而存在的，因此陳那把現量界定為離一切思維分別、離名言、離共相等①。陳那把無著所用的「不迷謬」一形容辭放棄，以為這只是浮泛地意謂「非構作的」不如以另一詞「離分別」(Kalpanāpōdha)表達。勝論師則主張說，由五種真實的屬性(predicables)——普遍、特殊、關係、性質與行動所限定之一對象，在被知覺時有兩個剎那，第一個剎那純是感觸的知覺(ālochana-mātra)，第二剎那則含有決定(分別)的成份，尼耶也師把這理論發展成其無分別的(nirvikalpa)與分別的(Savikalpa)知覺。陳那破斥此等屬

性為分別智之所虛構，知覺（現量）的唯一對象是獨一的、剎那生滅的、剝落了一切關係的物之在其自己，法稱重新用「不迷謬」一詞來界定現量，因為他覺得這樣才可以把與感觸的幻覺，如見到兩個月亮等情形分隔開來；而這些幻覺又與思維的幻覺（分別）不同。因此，他把現量規定為離分別智與幻像②。寂護及蓮花戒與法稱一致，規定現量為無幻像與分別，這分別就是思維的內容③。

對於比量之說明：

不相離性（vyāpti）是比量的中樞。在比量中，一對象之被知須經由一有效的「中詞」，此中詞有三特徵——（1）遍是宗法（anumeya）、（2）同品定有、（3）異品遍無。比而知之便是量式（Syllogism）。尼耶也的量式有五支，即（1）宗，（2）因，（3）喻，（4）合，（5）結。陳那及其門人則把宗、因及結論拋棄，只剩下二支，即（1）有不相離性或普遍原則之喻，及（2）應用。在後支中，已包括因及結論。

杜華教授（Prof. Dhruva）指出，陳那不能被稱為不相離性之創建者，因為「遠在陳那前之尼耶也師及勝論師已持此義④。」

但要注意，在陳那及其門人來說，比量只在世俗的層面上成立；它與那不可言喻及離一切智之分別的究竟真實絕無關連。「所有這些比（probanda）及所比（probandums）皆依於性質之關係及性質之擁有者（possessor）。而此關係又是分別智所加予的，根本與外界之存在或非存在無關⑤。」陳那已經發現到這些，而 Vāchस्पति Mishra 更錄出「佛徒的話，特別點出說，這些被當作客觀真實的關係可說是不公道的商人，他們買貨物而從不付出代價⑥。」

「比」是分別智的作用，雖然究竟地說它與真實無關，但在世俗諦中它的權威是不容懷疑的。Bhartrhari 說比量在不同情形、時間、空間下會失去有效性；又對一人是真的比量，對另一更高智慧的人來說便成假。寂護在反駁這些指責時，特別點出一個真的比量永不會被任何人推倒⑦。法稱也指出從烟常可比知有火

⑧。寂護說那些否認比量的有效性的人把自己陷於矛盾中，因為他們之否認，即預設了比量是有效的，因為他們亦希望他們的意願可由他們的說話中推出來⑨。

對其他各量的批評：

自立唯識宗只許有現比二量，其他的知識（量）若不可以歸化為此二種量者，便不能算是知識。如聲量（Shabda）可以成立，只有當它在理性之試金石前受得起考驗之後。譬喻量（anumāna）是現量與憶念之結合，而義準量（arthāpatti）則可以輕易地還原為比量，例如當我們說：

所有不在日間吃東西的胖子會在夜間吃（大前題）。

天授（Devadatta）不在日間吃東西（小前題）。

因此，胖子天授在夜間吃東西（結論）。

最後，無體量（abhāva）若不是一非物（non-entity），便是在現量之內。其餘的就更不用說了。

對於吠陀（veda）之批評：

彌曼差師主張吠陀是常在的，所有名言、意義及其關係皆是常在的，我們必須依從吠陀的訓諭。吠陀無始無終，所以它是不被造而是常在的。法稱、寂護及蓮花戒極力批評這些見解。彌曼差師說，人內心的痴、嫉、瞋等等都是導至名言，不可信之因。因此，人的說話是不可信的。但佛教徒反斥說，正知、喜、慈等這些都是使名言可信的因，亦在人中，因而人的說話是可信的，⑩而且只有人才會寫出，又能明白語言，吠陀自己不能表白它的意思，竟然有人便如此荒謬主張：因為我們都忘記了吠陀的作者，所以吠陀便不是人作的了。這真是奇怪，這可謂無明一動，蓋天遮地！只有那些不懂邏輯（因明）的盲從才會有這種倒見⑪。若依這樣的邏輯，所有其它作者不詳之著作豈不皆應當作沒有作者？絕對的可信性便要依據異端人之說？若說源流已不可追溯，難道另外又要依據那些不懂梵語的人或波斯人的可怕的風俗，如娶自己的母親或女兒那樣？因為這些風俗的源流已被遺忘⑫。而且，若彌曼差師以為他們有權對一些出現在吠陀的字如「Svarga」，「Urvashī」等給予一些特殊的意義的話，又有誰有理由制止

我們說吠陀中的這一句話，即「那些希望升天的要獻祭」之意即是「人應吃狗的肉」或「佛是全知的」呢^⑬？若以吠陀中的一部份話是真的，便辯稱它全部的話是真，這很清楚是不行的。因為就算是一個誠實的人的話也會有錯，而專說謊話的人也會說真話，只有那些誠實的人的真話，而又不悖於我們的理性的，才可認為是聖教(Āgama)^⑭。如果彌曼差師是誠懇地想去奠定吠陀的權威，他們應嘗試證明它是由一些有超常見地，或已超於所有迷闇的不犯錯的人所造。其實，從高度智慧及慈悲的人所發出的真及善之言，是有資格成立的^⑮。

在這世間，比量的權威是無疑問的，基於事實的比知不能被那些所謂「啓示之言」所排除^⑯，由比量證明了的聖典之言，與一個誠實的人及其真實的話是同樣有效的^⑰。法稱說，對於那些可由現量或比量證明其真的東西，就算我們不過問聖典亦是無妨的，至於那些不能由現量或比量證明的，聖典亦無能為力了^⑱。不知道是誰訂立了這樣的一條規例，說無論什麼都要依從聖典，若無聖典的權威，難道人便不能從烟比知有火？又是誰，使那些不能由自己而知正或謬的愚人迷於那一切都以聖典為歸依的信念呢？又是誰把這可怕的聖典之桎梏加諸那些愚者呢^⑲？一個丈夫見到他的妻子與另一男人有不尋常的關係，但當他斥責她時，她竟向朋友們哭訴說：「朋友們啊！看我丈夫那全然的愚行，他竟信賴他們那双泡沫似的眼睛，而不聽信他忠誠的妻子的話！」以現量及比量的代價來取代盲目信仰經典中的每一句話，好像以自己的眼睛來看一個已墮落的婦人^⑳。

4 對尼耶也——勝論之範疇的批評

實體(dravya)與它的性質(guṇa)不一亦不異。譬如說，當我們見到一塊布料時，只見到它的一些如顏色、長度、潤度、厚度等的性質，並未見到任何物質實體^㉑；亦無一整體或離開了部份而見的「構成體」。因我們所見的只是部份，屬性或性質，所以只有部份才是真的；若不見牛頸的垂肉、牛角、牛蹄，我們又何能見「那隻牛」？若把十塊金鎔鑄成一大塊，它的重量沒有改變

。若整體是與其部份有任何不同的話，那一大塊金的重量應該會增加，若整體是不離部份的話，那十塊金應該說是一大塊^㉒。再者，若有常住的原子(極微)，又由於它們常如其性故，所有由它們所生成的法，應該是現在一時生，或永不生。凡夫幻想「堆」，「堆」，「構成體」，「整體」；不知真實的人，根據這「堆」而假說原子，其實，「實體」及「原子」二詞只是施設(Conventional)，我們不妨給乞丐一名曰「上主」呢！^㉓

(未完待續)

註釋

- ① Pramāṇa - Samuchchaya, I, 3. Also Randle's Fragments from Dinnāga, Ed. by H. N. Randle, Royal Asiatic Society, London, 1926. Fragment 'A'.
- ② Nyayabindu, I, 3; Pramāṇa - Vartika, iii, 123
- ③ Tattva-Saṅgraha, K 1214.
- ④ Nyaya-Pravesh: Prof. Dharmavaj, Introduction, P. XXXI.
- ⑤ Fragment 'O'. ⑥ Buddhist Logic, P. 247.
- ⑦ Tattva sangraha, K 1477. ⑧ Pramāṇa-Vārtika, IV, 53.
- ⑨ Tattva saṅgraha, K 1456
- ⑩ Pramāṇa - Vartika, I, 227.
- ⑪ Ibid, I, 247, Tattva - Saṅgraha, K 1509.
- ⑫ Pramāṇa-Vārtika I, 247; Svavrtti, P. 456; Tattva saṅgraha, K 2447.
- ⑬ Pramāṇa - Vārtika I, 320, 322; Tattva saṅgraha, K 3527.
- ⑭ Pramāṇa - Vārtika, I, 317.
- ⑮ Tattva saṅgraha, K 2400, 3123, 2402.
- ⑯ Ibid, K 2439.
- ⑰ Pramāṇa-Vārtika, IV, 93.
- ⑱ Ibid, IV, 106. IV, 53 - 54.
- ⑲ Pramāṇa-Vārtika Svavrtti, Ed. by P. T. Rahulji J. B. O. R. S., Vols XXIV - XXVI, 1938-1940. P. 613.
- ⑳ Pramāṇa - Vārtika, III, 202, 335; Tattva - Saṅgraha, K 565.
- ㉑ Pramāṇa - Vārtika, IV, 154 - 158.
- ㉒ Tattva - Saṅgraha, K 552, 603, 604.



爲大慧出家講話

默如

大慧，你今天浴佛節日，發心捨俗剃髮準備出家，這是難得而可貴的事，恭喜你，從此清淨身心，圓成佛道。

佛在今天成道，你今天禮請三位師父做你的剃度師。拿我來說，我的身份證上已是七十五歲的人了。我高雄的剃度徒慈靄法師今屆實足六十一歲，他九歲出家，出家有五十二年。當台灣靈泉寺傳戒，那時你師父戒德上人陪堂，本寺當家慧真是戒子，慈靄在十位引禮堂師中，以戒臘的規定，他是第三位，僅次於你的師父，現在他已進入老年了。他在高雄興建道場，由兩三間小屋而逐漸完成一座巍峨堂皇風景幽緻的大佛剎，現也收有徒孫，年紀和你不相上下。如按我的年齡及出家時月來說，今天該有曾孫玄孫，還需要什么徒弟呢！你今天發真實出家心，並不是想在佛教鬼混，圖取財利自欺欺人，而是爲道而來，你師父要我參加你的剃度師行列；我覺得凡是出家者，都是隨佛成家的，應當跟佛學，不要跟現在趕經懺的和尙學，他們花紙觀念太濃。你能照我的說話去做，才不辜負你發心出家的初心，而我參加到你今天的剃髮行列中也就值得了。

你今天拜三個師父很有意義。就是在家人拜師父，是皈依三寶，皈依僧。梵語僧伽，此云和合衆。所以居家皈依，不是找一個義父，而是皈依清淨僧衆。你今天剃髮，願意接受三位師父的嚴厲棒喝，去除俗習惡氣；這是發的真實出家心，而是符合佛法中皈依僧的意義。現在菲律賓濱的乘如法師，又名自立，他在菲島深得信衆擁戴，龍天推出，作如來使，弘法利生。他當初也是三個師父，一是江蘇泰縣北山寺雲開和尚，一是光孝寺沛霖和尚，

一是金山寺妙華和尚，妙華和我同戒。有其師，必有其徒，所以有今天的自立法師。你三位師父，戒德師父，是敦厚樸實，是腳踏實地堅苦耐勞而有堅定志願創造事業的長者，佛聲師父聰穎智慧精明能幹，而是處理事務頗有果決的人，我讀死書，是無用而不識時務的人。我以爲什麼人都有其長，你要學他的長處，不必向他短處看。不要說：人家天天在趕經懺，撈鈔票，甚而太多的乖背理性，沾染上習氣，怎能叫我例外呢！古人說：見賢思齊，見不賢而內自疚，所以我要你學好，學你師父的長處。

主張你跟三位師父出家，出於戒德師父的意見，佛聲師父相應贊成，我和戒師父足有五十年的友誼，情不可却。這樣，戒德師父表示不是一人的私徒，而是僧衆的子弟，乃釋迦牟尼的後人，因此減輕了戒師父的管教之責，而要佛聲師父和我分擔部分照顧之任務了。

替佛教、替釋迦牟尼負責任，原是出家人本份事，應該盡心把佛教搞好，把你教好成功一個有品學的人，才對得起你，而也可以報答佛恩。這事很難，並非絕對的維難。我們責任在佛法上，如以佛法爲主旨，就不致生起岔枝。眼前有個例子在，慧日講堂由導師、住持、各人都有徒弟，男的女的那些徒衆，從來沒有不聽教的。也沒有一個存有寺產是我擁有的觀念的（如抱着得財產而求出家，這和出家本意是相背的，要不得）。慧日講堂有些徒衆分住在各處或他寺，在寺中的當家要人也都是客僧多。這樣：在寺裏住的人一定要謹守規矩，忠心服務，相反的，大家都不存有特殊權利之欲，或有何奢望。原因，當初領帶他們出家，只

爲佛教招收徒衆培養人材而已。我覺得這是一個好現象，今日教界收徒的辦法，當以慧日講堂爲模範好。

剛才佛聲師父說你的福氣好，你有三位師父照應你，這話誠然不錯，這就要看你的做人了。雖則有福氣，却增加了你做人的負擔。做人做得好，師父就都喜愛你，你不想要的，他會給你的，他們會搶你到他身邊去的；如其人做不好，發展私欲。他們怎會歡迎你，會討厭你的。古人說：十目所視，十手所指，其嚴乎？現在你三位師父，就有六目六手，加之傍觀者又何止十目十手？所以希望你特別注意，當心做人。

做人的秘訣是什麼？古人說：孝當竭力，忠則盡命。出家人亦復本於忠孝而做人的。對師父，要孝順，對常住，要盡忠。怎樣孝順？師父說什末就要依他的什麼，師父當然不會叫你走曲路的，所以你不能違抗，不應該反對。怎樣盡忠，常住是依止處，是佛的所在處，所以要愛護常住，爲常住効勞。常住上的任何事，都當勤勞奮勇的去，燒煮掃抹，洗鍋担運，雜項瑣務，皆應不辭。古人說：一日不作，一日不食，應具此精神。相反的，生活要淡薄，尤需少欲知足，才能與道相應。

你出家後，我對你最起碼的希望，約有六點，這也是個該當持有的態度，你該牢記着：

一、要立志做個宏法利生、講經說法的大法師，從事文化工作。首先學習作文，研究佛學文學，以及技藝算術，有關應用的學問。二、要做個老實修行，清心寡欲，淡薄勤儉，月旦風清，無染無私的高僧。三、要遵守師命，絕對效忠常住，一切燒煮清潔繁瑣事務，皆當盡力而爲。四、要不貪名利，除爲出家常住帮忙經懺外，絕不外出應酬經懺（師父有命者除外）。爲本常住佛事，絕不索取客請單資，多寡聽隨常住。（常住要納稅，買油鹽柴米，要應酬人情，水電雜項，要修理房屋，增加建築，這一切，從何而來，住在本寺的人，如照客請分利，常住如何常住？）五、寺例非住持者不得私收皈依徒衆，你當遵守此一規定。上有師父在，下輩的人不得爲人皈依，你當謹慎行動。要爲常住服務，不得發展私欲，更當你要注意。

六、前途聽隨因緣，逆來順受，皇天不負苦心人，品學俱優者，絕不致沒辦法。如有意外僥倖，仍當發大慚愧，感謝佛恩。（況且修道的人，對於福樂財利，都不計較。）

大慧，何如是發真實心出家的人，聽我的這番話就能聽得進去；能聽得進，就能行；如能行，便能得到無窮的受用。因爲這樣的行，誰人不敬佩呢！人人敬佩你，當然你的前途無限量了。出家人固然不該求取名聞利養，如果你照我說的這些話真實的做到的話，名聞利養用不着求，自然名聞利養會找到你身上來的；你不要它，就叫你拒絕不了它，猶如一隻蓄水池，一隻水管接連着它，時時的流水進去；水池並不想水來灌注，更不希望注滿；無奈一時一時的水管中的水不停的向水池中灌個不休，那不想注滿流水的水池，也就不能不注滿所流的水了。比方：大聖釋尊，度生爲懷，忘記了自我觀念，那裏還有生佛隔別的成佛之欲呢！無奈他的福慧兩足，不想成佛，畢竟是非成不可，水到渠成。有理性的人，只是種因，不求收穫。古人說：出家非將相所能爲者以此，就是出家人能甘淡薄，剛勇奮毅，不爲個人私利，忠心爲教服務，這不是一般人可比的。

大慧，你這大慧的一個法名，是我替你訂立的。我沒有好的供養，就拿這一法名送給你，作爲你一生的紀念。你不要忘記了。你知道這個法名嗎？佛在世，在楞伽山頂上爲大慧菩薩說楞伽經，大慧是佛在世的一位澈底證得常住真心的大菩薩，我們中國宋朝，也有一位名叫大慧杲禪師的，他雖稱做禪師，却是宗教兼通，佛教史上的特出人物。我希望你趕上這兩位大慧，不讓他們專美於前，而要和他們競爭，立於鼎足而三之勢。這樣，你的三位師父很有面子，感覺到光榮，也就不負你出家之願。

現在，你初剃髮，先把早晚功課學習，而後再熟讀楞嚴法華，每日熟讀五百字至一千字，照理，應該不難；有機會，我替你講授佛法。關於你的身世，你要寫一篇自傳，關於你的將來，你要寫一篇志願書，送給我來看看，使我們明了你的過去與未來，你就要寫！

六十七年，古四月初八日，於新店妙法寺講。

「中國佛教近代史論集」自序

樂 觀

本集共收文稿八十四篇，多爲我六十歲那年（民國五十年時尙流亡緬甸），國內外僧俗知識道友們爲我出版「護國衛教言論集」以後的寫作。

在這一段時間裏，我有幸與「海潮音」月刊結了香火緣，整整十年獨力爲支持它的發展而操心。海刊爲太虛大師慧命所寄，於民國九年創刊，以「發揚大乘佛法真義，應導現代人心正思」爲宗旨，闢淫辭，破邪說，揚清芬，弘大化，數十年來，一直爲中國佛教言論重鎮。我以耳順之年的文化老兵，面對世局空前變動的時代思潮，以及教內層出不窮的外摧內腐，欲以一桿禿筆，來發揚虛大師的遺澤慧業，精神光輝，的確說得上是備歷艱辛。集中大部份稿件，即是我在那十年中爲海刊耕耘所寫出。

這些文字，不但對我來說具有紀念性，對近三十年來的中國佛教而言，也可說是一些歷史文獻，歷史證言。因爲文中所稱述的，不止是近十餘年間大家耳熟能詳的近事，尙有陸續蒐得的賸稿殘篇，其年代可溯及抗戰的初期、中期、直到勝利；所論列的主題，也不僅是近三十年佛教界的大事，並旁及當時社會有關各層面；雖然體例非史，却爲一時代的真實寫照。而且，我所述作，都是數十年來親歷目睹而感發，誠如三湘才子張齡居士所云：「字字精誠，言言淚血」，其與局外論事，任情推理者是迥然有別的。

我不是學者，只是一個極爲平凡的忠於實踐的衲僧；我也不敢信口談史，但却喜歡談它、研究它、而且尊重它。我的爲人，爽朗明快，持正不阿，直言諤諤，言出行隨，決不拖泥帶水，見

風轉舵；我所爲文，也不喜藻飾，有好揚好，是壞說壞，從不含糊籠統，模稜兩可。自國遭喪亂以來，法運衰落，人競物欲，事尙鄉願，我仍一本素志，不稍假借，譽我者稱我爲「護法金剛」，毀我者說此老「忒會罵人」。馬來亞某僑僧且賜我「罵人博士」雅號。概不之問，亦不加辯，但求無愧我心而已。我所撰文，雖不足以當春秋之筆，但在握管之時，倒也頗有孔子作春秋的感觸與情懷。

我今年已是七十七歲的老人，雖不見如何腐朽，畢竟已進入老境。感念人生無常，死亡不與人期，忽然記起吾鄉兩句俗語：「今夜脫了鞋和襪，不知明天穿不穿？」覺得這些曾在報刊上發表的文字，把它整理出版，向年青的一代作個交代，也許是一件有意義的事，至少，在我也算是了却一樁心願。其中有幾篇文字的大意，曾在我寫的「六十年行腳記」中提到過，爲存真故，仍將全文刊出，俾窺全豹。

歷史不會重演，人人省得；錯誤不允再犯，每每忽畧。集中有幾篇文字，本想抽去，衡情酌理，幾經思考，終覺史實不能覆藏，尤其不容歪曲。好就是好，醜就是醜，醜者醜，醜者醜，醜者可爲殷鑑。古德所謂史具褒貶之義，其在斯乎？於是悉仍舊貫。但我國大乘佛法，崇尚恕道，與人爲善，故文中論及不如法事，姑隱其名，易稱甲乙，使當事者知所惕勉，回心向善，同登覺路也。深願海內外大雅君子有以教正之。

中華民國六十七年六月十日樂觀於台北永和師子窟

香港三

靈



中國

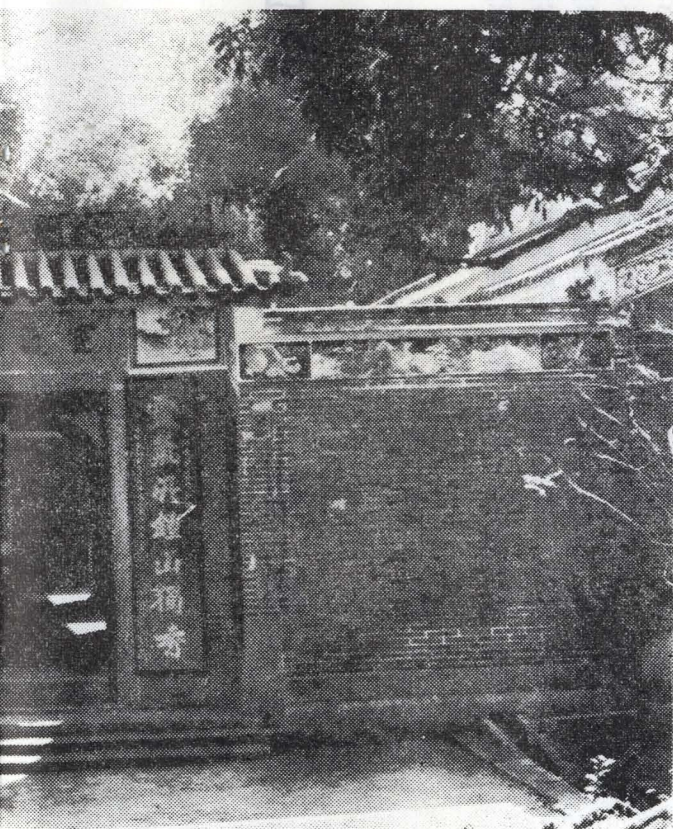
靈渡寺位於本港新界厦村東面之山谷間，相傳初建於唐。宋、明兩代嘗加修建，及清道光二十年，遷至現址重建，咸豐十一年又重建，民國十六年，將殘舊毀損處重修，遭風雨侵蝕之木刻對聯，亦重新拓刻。

據廣東考古輯要「釋老篇」與寶安縣志「人物畧」所載：「南北朝時，宋文帝元嘉初年，杯渡禪師以杯渡海，駐錫屯門

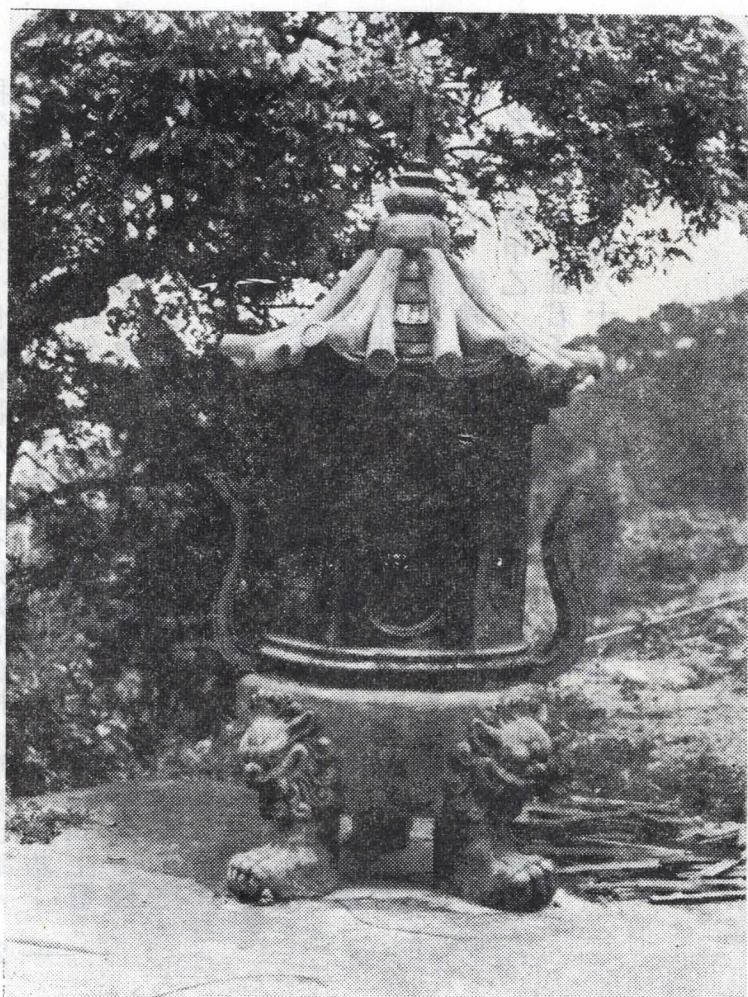


△ 靈渡寺內對聯

▽ 寺內之寶鼎



◁ 靈渡寺山門



一之寺古大

渡

寺

山，又名杯渡山，後又遷駐屯門山數里之小山，名靈渡山，有寺名靈渡寺云……
「由此觀之，杯渡禪師除在青山寺度化衆生之外，亦曾居此寺潛修。」

靈渡山地形酷似踞虎，寺址即爲虎頭之處，寺旁林壑，地湧清泉，名曰杯渡井，甘冽異常，千年未枯竭，亦屬奇事。

其中以咸豐辛亥年陳澧茅華所書之：「雲動山移泉飛石立」、「池平樹古水曲花迴」對聯最爲難得。

悟熙

區題款各內寺

小蓬瀛

雲雲徧覆

諦聞真如

明心養性之室



(續上期)

毘濕奴死後，由子因陀羅 (Indra，亦稱 Sangramadhamajaya，782-812?) 嗣位，繼續婆羅浮圖工程，另外又完成了門突 (Mendut) 和巴宛 (Pawon) 兩座塔寺，都在日惹馬吉蘭，離婆羅浮圖佛塔不遠。門突的建築地基成四方形，寬廣十四平方公尺，高十八公尺。殿內供奉三尊巨佛像，中央阿彌陀佛，兩邊為觀音、勢至二菩薩。內壁浮雕有鬼子母及半支迦夜叉像。巴宛離門突不遠，形式大小也近似。推想殿內原供有大佛像，但後來已失落；入口階台外壁刻有彌勒菩薩、菩提樹、天使、在家男女居士等浮雕⑦。

嶽帝王朝由跋奴至因陀羅期間，曾多次對外執行擴張政策，更武裝侵略東南亞陸地國家。如安南通史載：「丁未（七六七），崑崙、閩婆來犯，陷城，閩婆陸接眞臘，西近東天竺，北挾林邑，東南界海。閩婆來犯，經畧使張伯儀乞援於武定都尉高正平，破閩婆軍於朱鷺。」所誌地名，大約爲現今柬埔寨、泰、緬一帶⑧。又如占婆史說：「七七四年，賊侵占婆之古笪，其人產於異地，黑瘦兇暴如鬼……賊以舟來掠釋利商苦神祠，取諸神物飾品，金銀、寶石……以去，神居既空，以火焚之。」又說：「七八七年，馬來海盜又入占婆，焚毗羅補羅 (Virapuro) 西方神祠，掠其寶物。其地戰士奴婢，皆爲殺掠」⑨。很顯明的，這些入侵的軍隊是來自爪哇。

印尼古代佛教考



因爲嶽帝王朝的政治勢力拓展至東南亞大陸，沿馬來亞、泰南而達柬埔寨及越南沿海一帶，所以這時大乘佛教，也在這些國傳佈。嶽帝王朝信奉的大乘佛教，是傳自東南印度波羅王朝，含有密宗教義及形式，那時，東南亞這些國家亦同受影響⑩。

因陀羅約死於八一二，或說八二四年，其子三摩羅東伽 (Samaratunga 812?-832?) 嗣立，是爲爪哇嶽帝王朝第十一世，也是一位熱心建築者。當他在位時，婆羅浮圖佛塔落成。

婆羅浮圖 (Borobudur) 的名稱，有學者考爲「最勝佛陀」之義，由梵文 Pra-buddha 轉爲土語 Bara-budur，又再轉爲 Borobudur。亦有考爲「丘陵上的寺院」，Vihāra-byara-bara-Boro 義爲寺，budur 義爲山嶽或丘陵。近來認爲後者解釋較合理，因爲印度人宗教思想，以須彌山 (Meru) 爲世界中心，神居其上，人們遂崇拜祖先與重視山嶽，選擇在高地丘陵建築王宮、神廟、城市、塔寺等，表示崇高神聖。而且神廟或塔寺之下，亦爲君王死後葬身陵墓，這種思想在古代東南亞一些印度化國家，都有這種情形。如：「嶽帝」一名，即有「山王」之義。

淨海

婆羅浮圖佛塔，連基層在內共分十層，地基（一層）面積約有十畝，成四方形，每邊約一二〇公尺。地基上面共分九層，下面五層是正方形，每層都有階可上，通往各層迴廊，迴廊兩邊石壁上，刻有無數精美的佛教浮雕，每間隔數步即設有一佛龕，內供一佛像，全部四三二尊。再上三層是圓形的，建有七十二座鐘

形小塔，每一塔內也供有一尊石佛坐像，最上一層是大塔，亦作鐘形，但塔內大佛像已不知去處。十層高達五五點七五公尺。（可參考「內明」第69期彩色封面）

據三摩羅東伽於公元八二四年所立之迦朗迪那（*Karang-tenah*）碑文，自謂國運興隆，山閣耶王系屈服於嶽帝王朝。碑文分兩種語言；上段為梵詩，歌頌嶽帝諸王、塔寺、大乘佛法的偉大；下段為古爪哇語散文，附庸國王波多般（*Patapan*）所立，記明施割土地興建佛寺。波多般是山閣耶的後裔，為一濕婆教徒，他的施地建寺，是懾於嶽帝王朝之威。但八三二年，三摩羅東伽已死，其女波羅無陀跋跋尼（*Pramodavardhani*）繼位，而嫁給波多般之子畢迦丹（*Pikatan*）。這種國勢的變動，或是通過婚姻的關係，山閣耶王系的力量竟凌駕於嶽帝王朝以上，統治中爪哇各地，並且推行濕婆教代替大乘佛教的信仰。畢迦丹嗣位（八三八——八五一？）其妃嶽帝女王於八四二年實施田地若干畝予婆羅浮圖佛塔，而她仍保持傳統佛教信仰，但這種施捨的行為是極不尋常的，只有在王朝更迭時才有這種現象^⑪。

三摩羅東伽另有一子，名婆羅補多羅（*Balapura*），當其姊嫁畢迦丹，尚為年幼；後逃亡至蘇島室利佛逝，至八五〇年時，便繼承了室利佛逝的王統。因為三摩羅東伽曾與室利佛逝國王達磨杜都（*Dharmasetu*）的公主多羅（*Tara*）結婚，而且兩國一直維持緊密的關係，這時室利佛逝可能缺少嗣君，所以婆羅補多羅順理成章的繼承了王統^⑫。

由上所述，嶽帝王朝自在中爪哇興起後，國勢強盛，前後稱霸東南亞約達一百年（七五二至八五〇年間）；提倡大乘佛教信仰，建築許多雄偉的塔寺，且成為東南亞傳佈大乘佛教的中心。但是自八三八年（？）嶽帝王朝在中爪哇漸崩潰後，大乘佛教中心又移至蘇島的室利佛逝，而爪哇的濕婆教獲得重興的機會。

註：① 東印度的佛教文化，一一三至一一五頁。

② 南洋史，一八四頁。

③ 馮承鈞譯：占婆史，四六及四七頁。

④ 拙著：南傳佛教史，二二七頁。及 *South-East Asia*, P. 25-26.

⑪ 南洋史，一八九頁。

⑫ 考八五〇年印度「那爛陀敕文」（*Nālandā*, 1921年發現）載：是年印度東部波羅王朝第三世王提婆波羅（*Devapāla*）下詔，奉獻五村與蘇島大王婆羅補多羅在那爛陀所建的一佛寺。敕文中又述及到嶽帝二君主，「一為祖父，一為先王，按即因陀羅及三摩羅東伽。見「東印度的佛教文化」，四六至四七頁。

第二節 三佛齊（室利佛逝）王朝的佛教

室利佛逝為蘇島一印度化古國，在前面第一章中已詳說。但至公元七七五至八六〇年間，史迹不詳，只知爪哇嶽帝王朝時期，與室利佛逝雙方通好和親，關係密切。尤其到了八五〇年，嶽帝後裔王子婆羅補多羅，繼承了室利佛逝的王統，兩個王朝結合為一。

唐時稱室利佛逝，或畧稱佛逝；至九〇四年以後，史籍中就只稱三佛齊了。其實三佛齊與室利佛逝都是梵語 *Śrīvijaya* 的音譯，在歷史上應指同一個王朝。即前期稱室利佛逝，後期稱三佛齊^①。爪哇自嶽帝王朝衰亡後，摩多藍山閣耶系王朝便統治了中爪哇大部分，這一變動，使一時興盛的大乘佛教為之中止，婆羅門教獲得復興。在昔日嶽帝王國中心的布蘭巴南（*Prambanan*）附近，曾發現建立於八六二年崇祭濕婆神的碑文。到了巴里棟王（*Balitung* 898-910）及達夏王（*Daksha* 910-919？）時期，在布蘭巴南更大興土木，建築了拉羅莊蘭陵廟（*Lala Jongrong*），約包括有一九〇座大小建築物，中心主要是三座神殿，以祀大梵天（*Brahma* 創造神）、大自在天（*Śiva* 濕婆，破壞神）、偏入天（*Viṣṇu* 毘濕奴，守護神）。陵廟牆壁上刻有極精美細緻的浮雕，多為印度風格英雄史詩羅摩衍那的故事，有各種神、人、動物、植物等。全部建築物周圍約五、六里，中央神殿高一三〇尺。神座之下為國王的陵墓。其他還有布拉珊陵廟（*Plaosan*）及沙支宛陵廟（*Sadjiwan*）等^②。

爪哇婆羅門教復興後，佛教信仰並未從此絕迹，而是婆羅門教，特別是其中濕婆神的崇拜，與佛教漸有混合的趨勢，以致後

來形成一種濕婆佛陀 (Śiva-Buddha) 的信仰。今日在布蘭巴南附近發掘的結果，證明婆羅門教的得勢，以及失去民衆支持而致沒落的過程。其中也象徵了佛教被印度教（公元五世紀後葉，婆羅門教經過改革而形成印度教）同化吸收，認為佛陀也是毘濕奴神的化身③。

九世紀中葉，蘇島三佛齊已強大，成為海上霸王。日後阿拉伯人蘇萊曼 (Sulaiman 916年) 記述道：「(Zabag) 城主曰摩訶羅閣 (Mahārāja) ……王亦為其他各島之君主……所君臨諸地中，有國曰三佛齊 (Sribuza)，有小島曰羅彌 (Rami) 指蘇島北部之亞齊 (Acheh) ……以及海國哥羅 (Kalah吉打)，乃大食與中國交通之半途。凡往來亞曼 (Oman) 之船，皆至此」。另一阿拉伯人馬修帝 (Masudi 943年) 亦記述道：「Zabag」島之王所君臨之地，有哥羅、蘇門答臘，以及南海中其他各島。此摩訶羅閣之國，人口衆多，勝兵無數。即航行最速之船，亦不能於兩年內遍歷各島④。

三佛齊自九世紀中葉至十世紀中葉，雖多次遣使中國貢物，但關於政治及宗教的情況，記載不詳。

至於中爪哇的摩多藍王朝，到了申鐸 (Sindok 929-947) 時代，政治中心已由中爪哇遷移至東爪哇，統治區域包括現今泗水南部，諫義里 (Kediri) 北部及瑪琅一帶。在那裏從事海外貿易和海上勢力的發展，而與三佛齊抗衡。申鐸是一位毘濕奴神信仰者。在附近的婆利 (即峇里) 仍為一獨立國家，佛教和濕婆神同被崇拜；九八五至一〇〇六年間為摩多藍所統治⑤。

公元九八三年，有高僧法遇自印度取經，回經三佛齊，遇印度高僧彌摩羅失黎 (Vimalasiri)，表示願來中國譯經。宋史卷四九〇天竺傳說：「(太平興國) 八年 (九八三) 僧法遇自天竺取經回至三佛齊 (都 Palembang)，遇天竺僧彌摩羅失黎，語不多，命附表願至中國譯經，上優詔召之。法遇後募緣製龍寶蓋袈裟，將復往天竺，表乞給所經諸國勅書，遂賜三佛齊國王退至，葛古羅 (Kakula) 國主司馬佶芒，柯蘭 (Kulan, Qulon) 國主讚坦羅，西天王子謨馱仙書以遣之」⑥。

公元一〇〇三年，三佛齊遣使至中國，宋史卷四八九記載說：「咸平六年 (一〇〇三) 其王思離朱囉無尼佛麻調華 (Śrī Cū-lamunivarmadeva) 遣使李加排副使無施李南悲來貢，且言本國建佛寺以祝聖壽，願賜名及鐘。上嘉其意，詔以承天萬壽為寺額。並鑄鐘以賜」⑦。

(未完待續)

- 註：① Śrīvijaya 國，唐時稱室利佛逝 Sri = 室利，Vijaya = 佛逝)，宋時稱三佛齊) (Śrī = 三，vijaya = 佛齊)。宋史四八九卷三佛齊傳：「三佛齊國……唐天祐元年 (九〇四) 貢物，授其使都蕃長蒲訶栗寧遠將軍」。宋趙汝適諸蕃記三佛齊條：「三佛齊……其國自唐天祐 (九〇四至九〇六) 始通中國」。吳世璣編：印尼史話，六三——六四頁。
- ② Sir Charles Eliot: Hinduism and Buddhism II, P. 181。又東印度的佛教文化 (日文)，五二至五三頁。
- ③ 引文見許雲樵著：南洋史，一九一頁。Zabag 為阿拉伯音，即闍婆，此處應指蘇島。
- ④ 星加坡聯營出版公司編譯：東南亞簡史，三一頁。
- ⑤ 宋史卷四九〇天竺傳。又佛祖統記卷四三有法遇傳，見大正藏四九冊三九八——九頁。
- ⑥ 馮承鈞著：中國南洋交通史，一六一頁，引宋史四八九卷三佛齊條文，疑與朱羅摩尼跋摩寺 (Cūlamunivarma-vihāra，建在印度的納格巴登 Naga-patan) 同為一事，並見該書註九及註一〇。

捐 款 鳴 謝

樂吟觀居士.....	港幣	50.00元
徐良安居士.....	港幣	50.00元
鍾湯菊居士.....	港幣	60.00元
鶴鳴寺弘法團.....	港幣	40.00元
演培法師.....	港幣	360.00元
竺摩法師.....	港幣	135.00元
張教授.....	港幣	45.00元
林大成居士.....	港幣	135.00元
廖常惺居士.....	港幣	90.00元
陳健成居士.....	港幣	135.00元
即非居士.....	港幣	30.00元
碧峯法師.....	港幣	75.00元
妙法寺.....	港幣	4,778.05元
總 計.....	港幣	5,983.05元

七十六期收支報告

一、收入：	本期捐款.....	港幣	5,983.05元
	發行收入.....	港幣	230.00元
	總 計.....	港幣	6,213.05元
二、支出：	印刷費.....	港幣	3,198.05元
	稿 費.....	港幣	1,695.00元
	郵 費.....	港幣	720.00元
	什 費.....	港幣	600.00元
	總 計.....	港幣	6,213.05元

內明雜誌社謹啓

修大方廣佛華嚴

法界觀門論釋(十二續)

日 慧

此說見於十住論的，如護戒品：

『是菩薩離不十善業道，亦令衆生住十善業道。爲衆生深求勝心；好心、樂心、憐愍心、慈悲心、利益心、守護心、我所有心，大師心、攝取心、受取心。』

此十種深心，從文句看來，雖有若干差異；然由二地經文亦經重說此十住之十種發心，其下文之『作是念言：衆生可愍，墮於邪見，惡慧、惡欲、惡道稠林，我應令彼住於正見，行眞實道』云云者，十住論經予援引，彼此三種，相互對勘，故可確定十住論所舉十種勝心，與治地中之十心，爲同文之異譯。治地十心，既並見於經、論之中，無疑的，就是住地道同了。又，菩薩既登聖地，有地可治，故說治地，若是地前凡夫，何地治爲？

菩薩第二菩提心；爲淨治菩薩地故，發治地心。以淨戒爲出

世間因，菩薩初入菩薩位，離世間道，入出世間，故依十善道，行淨戒波羅密，淨治於地。菩薩淨戒，既自離苦惱，亦復不令他苦惱，易言之，就是自饒益，亦饒益他，故爲饒益行。如是第二饒益行，具說護持淨戒，其護持淨戒義，十住論護戒品及解頭陀品對饒益行之內容有非常廣博且又非常精闢之論。詳如彼論，不必贅引。如是，菩薩行與菩薩住地，固未嘗分也。

到此爲止，十住毘婆沙後文闕譯；雖然，由此二例，已足夠證明菩薩住、菩薩行和菩薩地三法之一體性了。遺憾的是，在不能得窺如此寶典全貌的那一面，而不是在關係本文的這一面。

次，更依十住斷結經^②以明此義。

最勝問菩薩十住除垢斷結經，是廣說十住地菩薩行的。其中，最值得翫味的，是最勝問菩薩的問法，他直是合菩薩住地、菩薩行而爲一問的，從他那些問法文句中，可以看出菩薩住地和菩薩行三者是如何的不能分割。茲抄錄他的問法文句如次：

三 留化品第二——云何菩薩於二住地而具足行？

樂空觀品第三——云何菩薩於三地中當淨其行？

關色入品第四——何謂生貴於四地中而淨其行？

眼了空品第五——云何修成菩薩於五住中當淨其地？

眼根門品第六——云何上住菩薩於六住地而淨其行？

廣受品第七——云何阿毘婆帝菩薩於七住地而淨其行？

童眞品第八——云何八地菩薩於八住地而淨其行？

定意品第九——云何常淨菩薩於第九地而淨其行？

成道品第十——云何十住菩薩於十地中而淨其行？

除此之外，成道品中，佛開示有：

『十住菩薩，於十地中，開化衆生，不別生死……是以菩薩向現受胞胎，隨世推化，在所至到，多所饒益。十住菩薩，無菩薩號，即當號曰：如來、至眞、等正覺、明行、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師、佛世尊。』

這些，都是地、住、行並舉，而且所舉十住之名，和餘其十住名稱，都可一相勘證，尤其佛之開示，說得已經非常清楚了。最後，且一觀華嚴經入法界品，善財童子參海幢比丘——乃

見其在，經行地側，結跏趺坐，入於三昧，離出入息，無別思覺，身安不動……從其頂上，出無數百千億如來身，其身無等，諸相隨好，清淨莊嚴，威光赫奕，如真金山，無量光明，普照十方，出妙音聲，充滿法界，示現無量大神通力，為一切世間，普雨法雨。所謂：

為坐菩提道場諸菩薩，雨普知平等法雨；
為灌頂位諸菩薩，雨入普門法雨；
為法王子位諸菩薩，雨普莊嚴法雨；
為童子位諸菩薩，雨堅固山法雨；
為不退位諸菩薩，雨海藏法雨；
為成就正心位諸菩薩，雨普境界法雨；
為方便具足位諸菩薩，雨自性門法雨；
為生貴位諸菩薩，雨隨順世間法雨；
為修行位諸菩薩，雨普悲愍法雨；
為新學諸菩薩，雨積集藏法雨；
為初發心諸菩薩，雨攝衆生法雨；
為信解諸行者^{⑤③}，雨無盡境界普現前法雨；
為色界諸衆生，雨普門法雨；
為諸梵天，雨普藏法雨；
為諸自在天，雨生力法雨；
……………。

這一段經文，從坐道場諸菩薩，逆數到始發心初住位諸菩薩，到信解法性的諸行者，到天、龍八部，六趣衆生，其中，菩薩階位，完全用十住代替了十地。豈是華辭？菩薩住、地，由一體的平行性分割成凡聖的階級性，由一出世道分割成世間道、出世間道，這實在是一件頗為令人費解的事！至於菩薩行，菩薩要有其住地纔能修行，若是連住地都未能建立，且將行向何處？又如何能行？

接著，得討論菩薩十廻向的意義。

什麼是菩薩十廻向？謂：一者、救護一切衆生，離衆生相廻向；二者、不壞廻向；三者、等一切諸佛廻向；四者、至一切處

廻向；五者、以無盡功德藏廻向；六者、入一切平等善根廻向；七者、等隨順一切衆生廻向；八者、眞如相廻向；九者、無縛無著解脫廻向；十者、善入法界無量廻向。

何謂廻向？廻是廻轉的意思，向是趣向的意思，合而言之，即廻轉其所趣赴的方向之意。我人所作的種種福德因緣，必然趣向於應得的果報，作如是因，趣如是果，是毫釐不爽的。例如：施財物，得大富報；施身肉支節，得相好報……等。但是，這些都是世間福報；大心菩薩，修行種種善根福德，不是為了如是等世間福報，乃而為了求一切智，利益一切衆生的出世間大菩提道。因此，捨其一切世間福果，把福德廻轉過來，趣向菩提，乃至廻轉過來盡施一切衆生，令一切衆生，共同趣向菩提，成就菩提。是名正廻向阿耨多羅三藐三菩提。且又，菩薩廻向菩提，常依總相別相兩種廻向而廻向^{⑤④}：總相廻向，為安樂利益一切衆生；別相廻向，為令無信衆生得信，破戒衆生得持戒，少聞衆生得多聞，懈怠衆生得精進，散亂衆生得禪定，愚癡衆生得智慧，慳貪衆生得捨心……如是等種種別相。又，以六波羅密廻向阿耨多羅三藐三菩提，為總相廻向；若施財物時，願諸衆生得無上大樂，支節布施時，願諸衆生具足佛身……如是等廻向，是為別相廻向。雖然如是廻向，終不取廻向之相，但以正知正念如諸法實相廻向；蓋以菩薩如實知一切福德善根，一切心相，畢竟空，不可得，不可以取相廻向；故廻向時，斷法愛，捨著心，於空無諍，是名菩薩正廻向^{⑤⑤}，亦是能如諸佛廻向，如眞實廻向，如法界、虛空界廻向，如菩提廻向。

進而言之：菩提心性，本來清淨，遍一切處，如太虛空，出過覺觀，離一切相，於一切法，無所罣礙。譬如虛空之相，實無所相；林林總總，森羅萬象，悉依虛空，而空則無所依。如是萬法，皆依淨心，淨心適無所依，即此諸法，亦如菩提相。是故，若善知心，悉解衆法，若能伏心，則伏衆法；是故，成阿耨多羅三藐三菩提，正覺一切法，即是心自證心，心自覺心，然而此中，無知解法，無知解者，無有、無相、無自、他相，如是，第一義中，但唯自心，種種外想悉皆無有。故說菩提為如實知自心，

如實知自心實相。雖然，衆生自心實相，即是菩提，從本以來，常自嚴淨，由不如實知故，是謂無明。無明顛倒取相，生愛等諸煩惱，起種種業，入種種道，獲種種身，受種種苦惱，菩薩雖已如實自心發菩提，但以無始愛著習染，一時尙難究竟清淨，修行布施，著布施相，修行淨戒，著淨戒相，乃至修行般若，著般若相，如是著心取相，障礙淨菩提心，必須盡捨一切著心取相之不清淨，蕩滌自心一切不清淨的泥垢障礙相，令得究竟清淨。令修行總相、別相布施，則以總相，別相正迴向菩提，修行淨戒、忍辱、精進、禪定……乃至一切善根福德，皆如是正迴向，令直至阿耨多羅三藐三菩提。故知菩薩修行迴向，是正所以修行捨離一切執著取相心，令入空無諍、無戲論境界，得以究竟圓滿開顯常自嚴淨之正覺實相心也。於是，菩薩若能善修迴向，則爲能行般若波羅密行，能行菩提之行；則爲隨法行；則爲眞實行；則爲近阿耨多羅三藐三菩提。

今觀菩薩摩訶薩十迴向法，所有迴向行要不外總相，別相兩類——大概前五種迴向爲總相，後五種爲別相——所有迴向心要不外離執著、如實相兩類。是菩薩一切時、一切處、一切行所應學應修；新學菩薩，一時難達無相，由少分取相，漸修漸捨，漸得方便力。而達眞實無相，其修習過程，應該是從第一迴向到第十迴向，作全面由淺入深修學；不應該是分割爲十次第，於十住地中從一到十次第修學，和菩薩住地階級，似乎沒有關係；如果說有，亦止是智慧增上，令迴向功德增上耳。

再接再著，討論住、行、迴向、地的施設理趣。

云何住？住，謂住心。住何心？謂住菩提心。云何住菩提心？謂以無所住住菩提心；謂住於不生二解之心。金剛般若經，長老須菩提發起問法白佛言：『世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心者，云何應住（云何修行）？云何降伏其心？』佛所開示，自始至終，都在說明應以無所住心住心，無所住心修行，無所住心降伏其心。蓋以心無所住則住般若；住般若則照見一切諸法皆空，則盡伏衆法。故十住品，住住結語，都說欲令菩薩『有所聞法，即自開解，不由他教』。梵行品亦結言：『若諸

菩薩，能……於諸法中不生二解，一切佛法、疾得現前。』

云何行？凡修行一切善法，都得名之曰行。而此乃依菩薩住地階級順次作重點修行的十波羅密行法，建立菩薩十行，謂初地行布施波羅密；二地行持戒波羅密，三地行忍辱波羅密；四地行精進波羅密；五地行禪波羅密；六地行般若波羅密；七地行方便波羅密；八地行願波羅密；九地行力波羅密；十地行智波羅密。由此十波羅密，圓滿萬行，以成就無盡的福慧二嚴的利生事業。云何迴向？由此迴向方便，能令所修一切善根福德，盡至阿耨多羅三藐三菩提，莊嚴無盡法界，福蔭一切衆生；無有少分善根福德會落空的。譬如⑤⑥以箭射地，無有不著，若射餘處，則有著有不著。故知迴向，是增長和圓滿善根功德的不可思議力量。

云何地？十住毘婆沙賦予地的定義是：『地者，菩薩善根階級住處。』入中論亦定義言：『菩薩無漏智爲大悲心攝持者，得名曰地，是功德所依故。』菩薩善根福德迴向菩提，能令功德增勝；迴向是迴轉善根福德直向菩提的力量，菩提則是善根福德迴向的所至處；善根福德迴向至此，即能出生無量無邊不可思議之殊勝功德；所以，亦是功依以出生處。由此顯示，菩提即菩薩地之體性。易言之，菩薩地，就是菩薩菩提心地。菩薩地，雖依善根功德數量差別，建立歡喜、離垢……法雲等十地，而其體性，如空中鳥跡，畢竟不可分別。若於此諸菩薩地修行圓滿，無復纖毫塵垢障礙，即是佛之普光明地，即是法界，即是菩提。

（未完待續）

註：

⑤② 經收大正華嚴部下。

⑤③ 「爲信解諸行者」句，「行者」二字，八十華嚴譯作菩薩。此中係採用六十華嚴譯文，以信解尙屬未發菩提心地故。

⑤④ 說見十住毘婆沙分別布施品。大正一五二一·五一。

⑤⑤ 義出智論六十一卷釋隨喜品。

⑤⑥ 同注四五，大正一五〇九·四九三。



美國青年剃度觀禮記

大永

五月十四日，美國佛教會大覺寺慶祝佛誕，儀式在上午十時開始，九時半左右，中西來賓，絡繹而來。

慶祝的節目，大致和往年相同，繞佛、獻花、傳供，次第完成。十一時半，上完了佛前大供，距離午齋時間還有三十分鐘，聖嚴法師便利用這個時間作一次簡短的演講。

講題是「慶祝佛誕的意義與供獻」。講詞的要點：

1. 今天是母親節，也是佛教徒的母親節。各人都有一個肉體生命的母親，佛教徒則更有精神的宗教生命的母親。佛教徒以信仰開始為宗教生命的開始，所以，佛陀是佛教徒宗教生命的母親。

2. 慶祝佛誕的意義有兩點：①感恩，佛陀以其長時間修行體證所悟得的解除痛苦煩惱的方法——佛法，傳給我們，我們依法修行而得解除煩惱，這都由於佛陀的恩惠。為了感恩，我們在佛陀誕辰時以種種虔敬莊嚴的儀式與供獻，來表示心意。②啟發布施心，慶祝佛誕，我們總是用最美好的鮮花、糖果，最豐盛精緻的素齋來供佛，這除了表示感恩外，同時也有啟發布施心的意義，我們不僅要向我們所恭敬的人布施，更要向需要我們幫助的人布施。

法師說慶祝佛誕的意義很淺顯，也可說很深奧。我想，時間所限，法師一定尚未盡情發揮勝義，將更精微深奧的意思說出來，從個人僅有的領會，以為是前者比較顯而易見，後者則含義較

深。沒有佛陀傳下的佛法，遍法界芸芸衆生，蒙昧終古，在煩惱海中，在輪迴道上，頭出頭沒，來來往往，何處是彼岸，如何求解脫？中國昔賢贊嘆孔子說：天不生仲尼，萬古如長夜，佛教徒

對於佛陀的感恩之心，豈非亦復如是。佛誕實在不祇是佛教徒們的節日，而應該是含識衆生所共有的節日。

六度以布施為首，布施可以消除我見，布施可以饒益衆生，布施可以擴充心量，布施可以培養悲心……。正如一粒細沙在水面逗起的漣漪，也可以是推動海洋巨浪的一點力量，在佛法中，布施的功德，不可思議，即使是一念布施，也能種下多生福因，也有利益衆生的善果。所以，啟發布施心比感恩的意義，深刻而重要，



佛陀並不需要我們感恩，却一定歡喜我們布施。

今天，有一個以最虔誦的人，誰？誠具體的布施來慶祝佛Mr. Paul Kennedy。

今天，Paul Kennedy在這裏受剃度出家。

Mr. Paul Kennedy紐澤西州立大學中文系學生，今年大學畢業，他祖父來自愛爾蘭，外祖父來自希臘。一九七六年，他參加聖嚴法師開辦的第一期坐禪班，此後便跟隨法師精進修習，禪班一期又一期地招進許多美籍青年男女，他是法師的得力助手。我認識他在七十六年的夏天，有一天，我兒明怡說，Paul要到我家借宿一夜，晚飯時，我招呼他吃飯，他說他晚間不吃飯，我又端了一盤水果給他，他還是不吃，原來他「持午」，我才知道，有個想出家的美國學生就是他。

下午普佛後，慶祝佛誕的節目結束了。許多人因為還有各自的母親節節目，來賓走了一部份，留下來有六、七十人，佛殿上另經一番陳設，供案前面一列擺了五張椅子，搭着大紅緞金綉的椅披，這是五位法師的座位。佛教徒們敬肅地注視着，西籍的青年們則是好奇地持着攝影機，等待拍攝一幕他們見所未見的鏡頭。在美國東海岸，這是破天荒第一次佛教徒捨俗出家的盛典啊。

出家儀式的程序是這樣的：①鳴鐘集眾，②諸法師就座，③來賓就座，④受度弟子俗家父母就座，⑤辭別俗家父母，⑥懇求和尚剃度，⑦宣布已得諸大德僧認可，⑧弟子禮謝諸法師成就出家，⑨請長老法師開示，⑩為弟子落髮，⑪四位護法女居士供奉僧服僧鞋，⑫更換衣履，⑬着僧服出大眾中，⑭和尚授出家三皈依。

Paul的母親 Mrs. Kennedy 面北坐在法師座位的左邊，安詳沉靜，不多開口。剛才聖嚴法師告訴她，Paul出家，並不意味着你失去一個兒子，而是你將來會有更多的孫子——Paul的弟子或學生。又說，佛教並不排斥其他宗教，她說她知道，她的父親也會這麼說過。她們是天主教家庭，Paul改信佛教，而且出家為僧，她安然接受，此刻也顯得很愉快，這樣的心量，不知是否可以給某些堅持教派之爭，門戶之見的大宗教家、大學者們作個參

考。

Paul已剃去他深棕色微鬚的長髮，僅只留着小毛筆尖般的一點在頂門上，上午，他坐在母親身旁，低聲為她講述在進行中的各項節目，此刻，面對法師而坐，目光深注，若有所思。我忽然覺得我似曾見過這同樣的神情，想了許久，才想起四十多年前先姊出嫁時，她靜坐粧台前，凝視前方，身旁的喧嘩笑語，恍若無聞。那時我年少，不能體會，只覺得好怪，現在我想我懂了，這踏在生命途程上不尋常的一步，輕鬆不起來的。

當俯身母親膝前，前額觸地那一頃刻，Paul豈非正在翻開他生命巨帙的新頁？人們偶然會拈起一朵擷自枝頭的小花，夾入巨帙，然後，你一頁又一頁地瀏覽過去。小花，由它去吧。

長老法師的開示，摘要如下：

敏智老法師說：出家是大丈夫事，你要秉着丈夫志氣，發菩提心，行菩薩道。

仁俊法師說：有真正的出家人，就有真正成佛的人。出家的基本意義，是捨棄私人經濟，也捨棄愛情。結語是，轉識成智，化愛為悲。

聖嚴法師說：我出家時才十三歲，沒有什麼理由，只能說是因緣。Paul的情形一樣，他是一位純正優秀的青年，沒有任何一種環境上的理由使他出家，只是由於過去生累積的因，現在成熟而已。

出家不容易，意志不堅，不能出家，心量不大，不能出家。出家是離開小的家，進入無邊無際的大家；出家不是逃避現實，而且須面對現實；出家沒有卸下一人一家一國（小我）的責任，而且加担上對於一切眾生的責任。所以，對Paul的母親言，有子出家是光榮是足以自傲的事，對Paul言，這不是英雄豪傑之事，乃是頂天立地的大丈夫事。

儀式的高潮，是聖嚴法師拿起剃刀在Paul的頭上輕輕一揮，他莊嚴地對他的新弟子說，我為你斷去所有的煩惱。

「蟬蛻於濁穢，以浮游塵埃之外。」新生的沙門果忍師，他自在了。

永懷樓隨筆之廿三

大雪峯佛光

馮馮

虛雲長老在其自述中，至少有兩處提到過「佛光」，手頭無書，記不清他老人家所述見過佛光的地點時間，好像有一次是在四川峨嵋山金頂，另兩次似是在武夷山與鷄足山，長老並未說明所見佛光是何景象，像他其他的自述一樣，都是語焉不詳。

我生也晚，沒有機會到中國大陸去一遊名山古剎，峨嵋金頂，不知是何恢宏景象，只可在想象中仰羨罷了。

峨嵋是佛教聖地，有佛光出現，自然是意料中之事，其他地方也有佛光出現過，即使是在加拿大。

加拿大西部的洛磯山脈，全是石山，聳入雲霄，萬峯皚白，雪光瑩然，一般高度都在海拔一萬英尺左右，有些高達一萬七八千尺，雖不及天外雪峯喜馬拉雅山之高，壯麗却不在其下（聞說梵語喜馬拉雅即是「天外雪峯」之意，我不識梵文，未敢妄證）。加拿大洛磯山脈，亦有資格接受此一名號。

在加拿大西部沿海航行，經常都是淒風慘雨，或則飛雪滿天，海天都是白茫茫，夏季有短暫之晴朗天氣，為期亦僅得兩三個月，在晴朗之時，海面白帆千點，海水藍黑，殘雪掩樹之小島星羅棋佈。在海面偶一抬頭東望，天空上烟霞紫灰，不知有多寬多深，到了仰角六十度處，忽然浮現一座座雪白晶瑩雪峯，有如層積雲垂一般，重重疊疊，何只百峯千頂，却看不見根腳，都像雲層一般浮在太空之上，峯形尖峭陡險，好像無數座冰山，何止千稜萬角，閃閃反映日光，寒

氣侵人，美麗得無法令人逼視，仰望得頸脖酸痛，只有親睹方知其崇高純潔，更勝於瑞士阿爾卑斯山景！

乘飛機接近加拿大西部海岸，俯視窗外，只見億萬雪峯，延綿不絕，奇形怪狀，難以形容，美到令人悚然屏息，恨不得在那上空化作清風翱翔一番，在北極那邊方向，紫氣沉沉，不知有幾百层高，地球邊緣呈現弧形，看到這些恢宏偉大景色，令人感覺到世事多麼庸俗渺小，人間的營營擾擾，爭爭鬥鬥，喜怒瞋憤，錙銖必較，利也敗也，都算得是什麼？當然，說到容易，放得下最難，誰又真能放得下了？也只有隨意罷了！到底總是凡夫俗子哪！

想要遊歷洛磯山脈，那就太不容易了，都是原始山脈，未經開發，鮮有山路，氣候奇寒，即在盛夏，氣溫亦在攝氏零度以下，從零下十數度至零下五六十度不等，正午日盛之時亦僅在零度上三數度，正應了東坡詞「高處不勝寒」之名句，年年登山被活埋於冰雪中者，時有所聞，除非有充足之爬山設備與大批人員，去登山實在是很危險的事。

遊山於是變成一件奢華，只有一些有組織的熟練攀山隊才敢一試，否則別說凍僵，就是迷失在山中，也找不到方向，山脈中又無人居住，不像中國名山之處處有佛寺或道觀或者山居人家，山中往往有大熊出沒，更有巨如小馬之巨狼——那狼的標本在溫哥華博物館陳列有五六匹，一隻前腳比我胳膊還粗，牠抬起頭，跟站着的人一般高，牠背頂可及人胸前。想到這些，趁早別夢想去遊山了。

就這樣，只好遙遙瞻仰天外羣峯罷！

前年我因病住進醫院，該地僻處郊外山坡之上，我所住病房窗子面向北邊，正好仰望重重疊疊的數百峯頂，時值臘冬，這些洛磯山脈之支脈，不算很高，只在萬尺上下，但是亦滿披白雪岩巉巖，層次分明，暗影紫藍，有時晚上天氣晴朗，空氣凍結成冰，月明星稀，窗前樹梢的琼枝冰滴，晶瑩閃閃，襯着遠處萬重雪山，那種奇寒宏偉雪景，令我心頭凜然冰涼。

晚間我往往在枕上遙眺窗外雪景，只要護士不干涉，我總要注視到月落烏啼，心中默默誦念所熟悉的經文，多半是大悲咒，部份可憶及的金剛經，常常唸唸就不知不覺睡着了，身體的痛楚都渾然不覺，假如護士不強迫我吃，我總是把每晚例行的安眠藥片偷偷拋棄的，因為我要保持清醒唸佛。

有天晚上，大約在剛交子夜，我仍未唸到有睡意，眼睛望着北方萬重雪峯。其時天空一片藍黑，四野無半點光亮，忽然在山谷之間漸漸升起一陣淡淡光華，似是金色而並不炫目，似是霧氣而又透明，很快就瀰漫全谷，升高至山腰，再上升至與諸峯等高，還在上升，直至高於羣峯數百尺才停止，此時金光四罩，廣及四座峯頭，白雪晶瑩光明有如白日，但並未如反射日光之閃光，那空氣中的金光非常柔和，視之心頭喜悅安詳，一切煩惱均已除去，我只覺心頭及頭頂均好像被磁力吸引，亦有弱光柔和閃動，其時室內燈光早已熄滅，外廊仍有路燈，但光線不同。

莫非就是虛雲長老所講之峨嵋金頂佛光？我靜觀唸佛不止，但是不敢喜歡。

經過大約半小時吧？雪峯上金光漸漸淡去，此時走廊上有人聲，是值班男護士來巡視，他端了藥來給我服用，他踏入我房中之時，山上佛光仍未散盡，但崖中光芒已完全不見，變成黑暗如舊，男護士用手電筒照亮。

「怎麼又是還沒睡？」他譴責地問。

他餵我吃藥，注意到我望着窗外，就問我：「那外面有

什麼那麼好看？」

「光！你看！在那山上」。

男護士關了電筒，向窗外看去：「那有什麼光？黑沉沉的」

「你沒看見嗎？在那山上，在山谷裏，金色的光霧。」

那洋人懷疑地望望外面，又望望我：「我什麼也沒看見，你必定是產生幻覺了，我得報告醫生？」

「大概是罷，」我不願解釋，免得麻煩」。

「好好睡罷！」他臨走說：「我明晚一定要親見你吞下安眠藥才行！你不可以再這樣半夜都不睡！」

我自知斷非幻覺，我以後還見過金光在山中出現多次，雖然護士強迫我吞下安眠藥片，我會得在子夜醒覺，好幾次我再看見那柔和的金光出現，後來已經習見為常，也不再以為異，有時下大雪，也有出現，我無法解釋，當然是並非由於凡俗的我誦經感召所致，我只可妄猜這是佛力無所不屆的現象之一。

那一帶山脈並無任何人居住，亦無人造燈光，附近方圓百里都無城鎮村落，市區這邊的燈光有時反射在雲層上，但是並非金色的，而是霓虹燈光的紅光，我不能說那山上的是都市燈光反射，我問過醫院內多少人，沒有一個人看見山上金光的。

我也知道那不是北極光，我見過北極磁光多次，形狀顏色都不同，（另外再記）

我默記金光出現之處，心想莫非佛意將來在該處開設道場？若照地形來看，雖不懂風水，也可看到該山居高臨下，俯視南面數十里外之溫哥華市與海峽，相當宏偉。加拿大尚無宏規清靜之佛寺，莫非佛意將來會在此發展？我自是無此能力，假如有可能，倒不妨考慮到該處看看。不過我又怕自己是妄，此舉只好留待未來去驗證吧。

我很喜歡閱讀科學智識文章，有關於大自然的奇象的記載及分析，也常常注意，却沒有一種可以解釋我所見的山中佛光現象的。我深信我不會是唯一得見佛光之人，佛友中很多人信佛比我深，修為比我高百倍，也必定有不少人見過佛光，見過的人必知我言不妄罷？

萬佛城巡禮

李芳蘭

一

我們出入小旅行車，迎着朝陽，向萬佛城進發，經過紅艷高聳太平洋上的金門大橋，才感到當年在金門灣，建造這座雄偉的長橋底工程艱巨；也就是它馳譽全世界的原因。

正值太陽在水平線上升起的時候，一輪像火那樣赤紅的大球，跳躍着徐徐升騰，慢慢地半圓，更升，更圓，最後，渾圓而血紅。

海洋的水，因赤紅的圓球，映照得閃爍熠耀，像萬千金色鱗片，擴大散開，海水也由墨綠色轉為淺黃，深黃而金紅，沒有風，浪不大，金門大橋巍然雄壯地，任千千萬萬，大大小小的車輛，滾轉來去，而橋下的汽艇，正吼罵着將金門灣的洋面，激盪得像白色飛絮，鍊浪一波一波，後面的蓋沒了前面，而浪花四濺。

車行極速，等我回頭想再欣賞這難得見到的日出奇景時，金門橋與金門灣，已經失去了踪影。

小旅行車蜿蜒地爬上了高坡，進入了郊區公路，不久，便開向妙覺山麓，而到達了離舊金山一三里的萬佛城——達摩城。

這是一座鳥語花香，四季如春，又似萬籟靜寂，適宜清修的小城，內面古木參天，雖是一色西式洋房，但我國位於名山大川的古刹氣息，進入了萬佛城，令人塵俗頓杳，貪、瞋、痴雜念皆滅，崇佛、禮佛之念油然而生，一陣陣木魚、鼓、鈸聲中的梵唱，自四遠傳來，使人大徹大悟，真是一個修習的世外桃源！

二

在這兒的比丘，居士們，除每天必修的功課、靜坐、譯經、教學與待辦事項外，空餘還在山麓的達摩城範圍內，種植了各類蔬菜、果樹，如桃、李、橘子，蘋果、枇杷……等，俗說十年樹木，不到十年，這些果樹，也已綠葉繁花果實纍纍了。

那是一份耕耘，一份收穫的不移真理！

三

渡化西方，廣結善緣的宣化師，在美國清修十餘年，現已達到創辦法界大學的願望，自雛形而漸趨具體，計劃中要辦的法界大學，有佛學院、文學院、醫學院、藝術學院、宗教文化研究院等，更籌措週密，爲了教職員子女就學方便起見，擬兼辦幼稚園，小學及中學，這是弘揚佛法，培育性靈的偉大而久遠的事業，也是佛教之在美國生根的創舉，想象中的艱困，諸如金錢、土地、人才……一切旁的枝節阻力；但宣化師的無比毅力，以及我佛底無邊佛法庇佑，竟能完成！

現在法界大學，已有教職員十餘人，學生也有來自台灣、馬來西亞、和法國華僑子弟。秋天，有更多自太平洋彼岸，渡海來達摩城，入法界大學的台灣學生。

我還是舊年返台，參加雙十國慶典禮以前，去萬佛城參觀的，光陰流逝，不覺已相隔近十個月，想來萬佛城中的法界大學，當更具規模，更趨完善了！

四

興學，重要的是房子和土地，往往學校發展到極至，便因受到「房」、「地」局限，致無法擴展而達理想，尤其寸土寸金，工料飛漲的廿世紀，是中土苦修，西來弘法的宣化師，所不敢企及的；然而奇跡出現了，竟能於不知不覺間辦成了宣揚佛法，培

育弘法人才的法界大學。現在已有的校舍，包括教室、實驗室、圖書館、學生活動中心、以及教職員、學生宿舍、大小約六十餘幢房屋。觀音殿、如來寺、大悲悲院、還不在學校範圍內，尤其可喜的；有更多空地，大可按照發展計劃，再事興建所需。就土地而言，已夠資格，成為將來有名的學府！

五

索善尼辛重踏了美國痛腳，他在哈佛大學畢業典禮演講時說：「一個外來的觀察者，看到西方最大的特徵，就是勇氣的喪失，這在統治階層，與知識精英當中，尤其明顯。」又說：「那些和平主義者，聽到呻吟的聲音了嗎？」他更問哈佛大學的師生們：「然而你們的螢光幕，與書籍上，却充滿着做作的笑容，與高舉的酒杯，你們高興些什麼呢？」索

善尼辛更傷感而慨嘆：「在崇拜物質享受的社會中，人們不願為理想而捐軀，他們只準備讓步，拖時間，出賣。」最後，像暮鼓晨鐘地警告：「外交與軍事，都不能阻止危險，只有道德，方能協助對抗共產主義。」

是的，只有受過道德薰陶的人，才有人溺己溺，人饑己饑的感受，才自動而英勇地前仆後繼地為正義、真理、自由拯救沉溺苦海的大眾而捐軀！

沒有了靈性生活，浸沉在慾海裏的人，只有胆怯、畏縮、苟且偷安，一味自私自利，追求人類的慾望，而沉淪於罪惡，如果廣被佛法，重振道德，必可拯救人類的沉淪浩劫！

佛說：「我不入地獄，誰入地獄？」佛界大學的發生，佛門的子弟——比丘、比丘尼、居士、大德，定必苦口婆心，本着我佛慈悲的情懷，為末世沉淪苦海的信眾，捨身救溺。

靜室心聲之六

山環水珮媽祖宮

雪 茵

一

鶯啼花謝，又送春歸，我沒有在春光明媚時，欣賞大自然的美景，却揀着春將歸去，才和文友結伴，上位於淡水的關渡宮，作一次文酒之會。

是一個雨意很濃的清晨，我們坐上一部遊覽中，馳出了繁華的台北市。

漸漸市聲遠了，觸目是廣沃的田野，鑲著如帶的春山，緩緩流去的淡水。野花含笑，山禽迎人！

藍天中的灰色雲層，漸漸散去，我們好運，遇着了一個久雨後的晴天。

關渡宮，位於淡水之濱，恰在淡水，基隆兩河匯口處，

由於山明水秀的天然環境，以及三百餘年的古蹟，名勝的宗教聖地，自然成了台灣今日的觀光區。

關渡宮祀奉的是媽祖，立廟於清順治十八年，迄今已有三百多年的歷史。是台灣唯一年代久遠的古廟。

相傳順治十八年，由福建籍臨濟宗派下和尚石興，從福建興化府莆田縣湄州島「媽祖」廟分靈，恭請了二尊「媽祖」聖像，渡海來台，經淡水進入關渡，選擇了這一片山環水珮的地方，立廟以祀，由石興和尚住持，供奉香火。後來善男信女益眾，漸漸把一所原來簡陋的廟，改建成畫棟雕樑，金碧輝煌，香烟繚繞，終日不絕。

正殿旁，鑿隧道，闢一古佛洞，洞兩側，有神壇，供奉十八羅漢，隧道出口處，祀千手佛，出隧道有一平台，憑淡水河，遠

山藍影，點點風帆，都蒙在烟雲縹緲之中。倚欄小立，耳際傳來一聲清磬，眞使人空靈似洗，萬慮俱消！

二

根據史料記載，自清順治十八年由石興和尚開山住持，歷傳徹雲、明智、意松、宗耀、傳護和尚等六代佛門弟子，共一百四十多年，始改由地方善士，及佛門記名弟子接長，相傳至今。蔣元楓由福建來台，任台南知府，經淡水時，曾停舟上岸，參拜媽祖，見無靈籤。因徹夜題詩九十九首，至翌日日上三竿，已筋疲力竭，後由貢員黃敬，補足一首，至今，這百首籤詩，已成爲關渡宮二百餘年爲人樂拜的靈籤了。

查閱關渡宮資料所紀媽祖聖蹟：

清聖祖康熙廿二年，福建水師提督施琅，率軍征台，得媽祖神助，得獲大勝，表奏朝廷御頒「忠孝仁慈」匾額，懸掛正殿。

清光緒德宗十年，法軍率艦隊攻台，時劉銘傳駐守台灣，法軍攻陷基隆，台北告緊，劉銘傳軍於淡水抵抗，又得媽祖神助，使法軍艦炮彈無法爆炸，結果，法軍大敗，劉銘傳表奏朝廷，頒「佑昭天翌」匾額懸掛。

至於民間傳說，媽祖顯聖，佑行旅，拯海難、救漁人：種種事蹟，均競相傳頌。

媽祖誕生於宋太祖建隆元年。祖父林孚，任福州督察史，父林願，少年中進士，官任巡史，母王氏，夢觀世音菩薩，自空冉冉下降，賜她一粒藥丸，王氏吞入腹中，不久即懷孕。夫妻相慰，以爲必可得子，元年三月二十三日，酉戌時刻，忽見西北方有紅光透窗入室。光輝滿室，不久嬰兒墮地。却没有呱呱啼聲，這個不哭的女嬰就是媽祖。因此取名默娘。

媽祖天資過人，常愛隨母誦經禮佛，後得玄通道士傳授玄微秘法，日夜勤修，道心益堅。宋太祖雍熙四年，重陽日；和諸姊登山，至湄州山腰，白雲峻嶺間，突然仙樂齊鳴

，射出光霞五彩，媽祖腳下風起雲湧，冉冉升空而去。後來沿海一帶漁民，遇着海難，常見媽祖駕雲渡海，救護海上船艇。因此數百年來，媽祖的聖跡流傳，媽祖廟的香烟鼎盛。

三

棲遲海島多年，我却是第一次爲「媽祖」頂禮膜拜。不管這些近於神奇的傳說，是否過甚其辭？但至少媽祖捨己助人，和弘揚佛法的精神，是值得後人敬仰的。同行文友都紛紛上香，頂禮，更希望好運，得一枝指示迷津的靈籤。

在餐堂同進素食後，又至千手觀音神座前拈香。

同文向我爲此次郊遊索詩，我沉吟一會，吟着：

仙宮聳立浴晴暉，遠水蒼茫接翠微。緩瀉流泉青石瘦，迂迴鳥徑野籐肥。雲封古洞苔蘚滑，烟鎖長林冷霧飛。自愛參禪成小隱，梵音清磬入松扉。

這真是一個幽雅絕俗的好處所，可惜我們仍爲俗累，落在軟紅十丈間，不知何日才得摒除俗孽，遂我清修之願。

夕陽西挫，倦鳥歸林，我們才驅車下山，回望紅牆古廟，漸隱於暮靄蒼茫之中……。

賀子慎兄嫂壽詩兩首

詹勵吾

不住磻溪作釣翁。

長燃慧炬破昏蒙。

趙州八十人爭頌。

行脚猶輪萬里風。

天女維摩總是禪（借坡句）。淨盧雙慶聚金仙。

荒山自笑同枯木。

只待曹溪一滴泉。

戀蝶花詞一闋（去年曾作此詞一首，今仍用原韻）

依舊膠膠此岸住。著意春來。莫待春歸去。

夜夢排雲開宿霧。大千世界遊踪駐。看盡花枝枝上悟。

醉白驕紅。爭艷人天路。作土化塵俱幻具。

維摩何事愁難度。

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第卅三篇 二大成就者之會晤

當尊者密勒日巴帶領着惹瓊巴及其他徒衆在雅龍的著普洞宣講心要密義，轉大法輪時，印藏一帶共有五位得大成就的瑜伽士，那就是：那多的古汝彩清，亭日的當巴桑結，尼泊爾的洗那巴若，印度的達馬菩提和雅龍的密勒日巴。

某一個時期，洗那巴若特別迎請達馬菩提到巴波堡來說法。許多尼泊爾和西藏的人民都來朝禮達馬菩提。尊者的徒衆們也都想去朝謁。（尤其是）惹瓊巴對尊者說了許多的理由竭力勸請尊者去拜訪達馬菩提。尊者就唱了下面這首歌，回答他道：

「至尊上師加持故，大成就者數數出，稀有佛法大宏傳，衆生安樂顯吉祥。多人朝禮成就者，一二①具種將出兆。亭日之當巴桑結，那多之古汝彩清，巴波②之洗那巴若，印度之達馬菩提，貢通之密勒日巴，皆見此心明朗朗，皆得禪觀之自在，自明心性皆證得，神通變化皆具足，空性大悲皆圓滿。渠等遊戲顯神變，出口成歌我最勝，忍苦斷貪我第一。彼等雖為成就者，未見特殊功德故，我今不欲往朝禮，子等確應往朝謁！非我見彼有過失，年邁衰朽難行故，願於來世得見彼，烏金刹士淨國中。（寄語吾子諸徒衆），應具決信莫生疑。」

（惹瓊巴）說道：「如果他們並沒有什麼過失，而尊者不去拜訪，則人們一定會說密勒日巴是因為驕慢和妬忌的原故而不去的。所以無論如何你一定要前去才好！」

尊者以歌答曰：

「祈請諸大成就士，加持罪、墮、得清淨。他人閒話之是非，令己心亂生疑惑。專心一志習禪時，遊訪多處成障礙，依止上師尊者時，造作太多護法③怒。修習深密方便道，心有二意難成就。大師雖然具加持，徒僕過多招煩惱，寄語吾子惹瓊巴，應隨弟兄朝大士！」

惹瓊巴道：「尊者若不去，就會造致許多人的毀謗，使我們多造口業。所以你無論如何應該前去！再說，你如果前去，我

們（金剛弟兄們）也會蒙到很大的利益的！」

尊者道：「好吧！（既然這樣說，）我們就同去參訪達馬菩提吧！」惹瓊巴和其他弟子們聽見尊者答應前去，都高興異常，雀躍不已。

（惹瓊巴）提議道：「印度人都非常喜歡金子，尊者此番前去，最好準備一點金子。」

密勒日巴以歌答曰：

「祈請諸大成就士，令我窮士捨貪慾，所為皆與佛法合！

所為若不契佛法，修菩提心有何義？三昧生時無需伴，

禪觀若能自解脫，自然無需伴相隨；此時若仍需伴侶，

多年修觀有何義？密勒無需諸財寶，否則出離有何義？

達馬菩提不需金，達馬若喜愛黃金，得大成就有何義，

惹瓊多著莫重利，惹瓊若貪世間利，依止上師有何義？」

尊者對弟子們說道：「你們先行，我隨後就到。」弟子們於是先行，一路上嘀咕：「尊者是否真的會來呢？」當他們行近巴波堡的時候，尊者以神通力將身體變成一隻水晶寶塔，像流星一樣毫無滯礙的從空中飛掠而過。降落在眾弟子羣中。達馬菩提見了不禁心生驚嘆，讚為稀有，眾弟子疑慮盡除，皆大歡喜雀躍非常。於是尊者就同著眾弟子及朝拜的許多人們，走近達馬菩提的面前。印度的達馬菩提看見尊者行近，立即從法座上下來，向西藏的密勒日巴恭敬頂禮。因此大家都覺得密勒日巴（的功德）比達馬菩提還勝一籌。對兩位尊者都同時生起了與佛陀無有差別的信心與覺受。

於是兩位大成就者就同時坐在一個法座上很愉快的交談了半天。達馬菩提說道：「尊者啊！你能常常在心曠神怡的愉快心情中一人獨居，實在是甚難稀有啊！」

尊者以歌答道：

「祈請上師化身佛，耳傳大師成就者，祈賜悲護大加持。

印度（成就之大士），達馬菩提為主客，藏、尼善信具根者，

今日盛會齊聚此。西藏密勒瑜伽士，今唱智慧覺受歌，

若不歌此覺證曲，成就化身人不識。彎曲諸脈以氣直，

顛倒五氣以睡④正，五垢染界以火焚，五毒煩惱樹莖折，業氣妄念諸敵人，皆於中脈內轉正。能障怨敵之勇士，不與惡朋作牽纏。」

達馬菩提說道：「你所說的降服怨敵之法，實在殊勝，但是與此法相應的順緣助友却又是如何呢？」尊者答道：

「祈請成就諸大士，顯見內伴祈加持。清淨五脈⑤之慈母，

相會慈父五淨氣⑥，出生清淨五界⑦子，洞見心之五淨分。

如是成就之大言，我於遊勝之佛地，中道越量宮殿處，

虹光四輪處宣說。如幻化網之軍旅，無作無執而持戒，

一切顯現皆明體，依此因緣見自性，洞見本來面目故，

親見自心之友朋，三界一切諸眾生，我此心性普遍滿，

此即行者之親朋，如是善友菩提心，永無離聚心安樂！」

達馬菩提聽了十分歡喜說道：「瑜伽行者的覺受實在是很難用語言文字來表達的。但是請你替我們講說一下見、行、修的法要吧！」為酬其請，尊者歌道：

「若能觀心無散亂，何用聊天扯閒談？覺受明體若相合，

何用優修與癡睡？若知緣起顯現理，八法慾行自息滅。

此心若能離貪悔，何用偽作與矯飾？傳承加持不入身，

雖然勤求與精進，難證輪涅法身智！」

達馬菩提說道：「瑜伽行者啊！你所說的見、行、修實在殊勝已極！」尊者就對達馬菩提說道：「現在也請你把修行的精要法開示一下吧！」

達馬菩提以歌答道：

「我此修傳具勝見，聚此善徒應祈請，以此善業因緣力，

願速相會賜加持。妄念習氣未消淨，如是觀心有何益？

不捨我執及貪慾，長期修觀有何益？不於利生勤精進，

一味我慢有何益？不聽上師之訓示，集眾逸樂有何益？

隱藏欺騙耻辱因，結果若不能利他，無上菩提何能成？

說誠實語傷人心，爭論常招大破壞，無為獨居口訣深！

西藏密勒大修士，歌雅詞幽誠動聽！我雖喉澀不善歌，

雀躍隨喜和一曲！願於佛陀淨土中，你我歡遇共謳歌！」

達馬菩提唱畢此歌後，繼續與尊者很愉快的談了許多話，然後離去，密勒日巴與諸弟子衆亦返自居。雅龍的施主們都來迎接尊者父子，送來食物和茶酒。就問起尊者此行之經過。尊者以歌

答曰：

「日月照世光明至，見父母時渴望消，水足天暖果實熟，成就者出國王安。巴波堡之森林中，達馬菩提親駕臨，密勒日巴往晤彼。達馬見我卽下座，向我密勒作禮拜，集會衆人感驚惑。渠以幻化身手印，雙手合掌膝着地，向我問安顯法性，我以大印作回答；無二清淨法寺中，離言光明已交談。此乃往劫善願力，過去佛世感應兆。

此番訪友善緣會，普天之下皆傳聞。」

施主們都非常高興，雀躍異常，嘆爲稀有。由於達馬菩提向尊者頂禮，使尊者的名望和美譽較前更爲廣大增盛。

這是尊者會晤達馬菩提的故事。

註解

- ① 一二具種將出兆——亦可譯作若干或少許「具種」，或具有大根器及密宗種性之人。
- ② 巴波卽尼泊爾。
- ③ 原文作「天伴」Je Ha Grog，卽護衛及侍伴修行人之天人，實際卽指護法，其義較廣耳。
- ④ 由睡中而能清淨業氣之法。
- ⑤ 五脈——此處不知何指，可能係指五輪之脈也。
- ⑥ 五淨氣——不知是指地、水、火、風、空五大之淨氣，抑五根本氣：上行氣、下行氣、平住氣、遍行氣、命氣。
- ⑦ 五界——地、水、火、風、空五界，又有云地、水、火、風、識者。

洗塵上人二度抵美再贈小詩三首乞正

一

歸傾簇擁寂蕭蕭，水月乾城沒涉交，手眼清寬開廓徹，長空大海滿風潮。

二

乘風馬足絕羈留，健極空緣創自由，樹密天深含露足，高幢淨矗導時流。

三

春風浩蕩話江城，氣宇通涵快盡傾，胆勢超羣羞讓佛，心潮沃世轉空情。庭荒力奮培龍象，法障身昂剗棘荆，日燦天清常當下，峯頭海底直縱橫。

弟仁俊敬贈

次和談錫華先生微塵集韻

達源

宗標數勝異端人，妄執實常四大身。粗細云云非正理，有無在在若烟雲。世間一切同虛幻，何用極微別作新。上下古今諸色相，現行和合識根塵。

望雀捕蟬哀賦

好個清淨心，日出鳴高樹。急將人喚醒，命亦無暇顧。見死元當救，殘賊矧可惡。爲物各異類，有力難庇護。弱肉強當食，禽獸殆天賦。

「大藏會閱」序

陳慧劍

會性法師，台瀛新竹人也。民國戊辰二月二十一日，生於邑之舊治，今之苗栗南庄鄉獅山村，俗姓陳氏，名華生。弱年就出塵之志，遂於三十三年，甫十七歲時，依獅頭山元光寺，上悟下徧老和尚披剃。三十六年秋，親近台宗泰斗斌宗上人，聽「地藏、楞嚴、彌陀」諸典。三十七年十月，慈氏菩薩來台，卓錫圓光寺，乃親炙焉。三十八年，師發願於獅山靈霞洞之石窟，掩靜獨修，歷時三年餘。四十一年九月，以沙彌分接任獅山元光寺丈室。歲末，於白河大仙寺，求受具足戒。時以披剃之悟公已寂，乃從慈氏爲師，命名「宗律」，會性其字焉。並爲慈氏侍講弟子，慈氏每於法筵之際，師則充任台語譯人，信雅兼備，與慈氏經席之暢達妙趣，水乳交融，此實開台島佛氏經壇通譯之先河也。

迨十四年秋，師退居於元光寺，復掩靜後山之靈峯蘭若，矢志深入藏海，發大菩提心，爲大活埋計，行範頭陀。至四十七年春，閉法華關，五十年八月以胃疾出關，五十二年春再度入關，七月下旬，金剛寺如淨老和尚疾浸，始方便出關。未幾如老示寂，爲處理茶毘事，兼及元光寺塔之落成，勞瘁而致舊疾復發，乃於五十三年春駕錫屏東萬巒之竹雲庵養疾，至五十四年，疾愈，開始其法筵生涯，歷任高雄壽山佛學院、屏東東山佛學院、台中佛教蓮社內典研究班之教席。

師於弱冠爾後，掩關閱藏，前後六載，佛氏之法典，幾爲之帙破篇殘，自此，深入藏海，法舌無礙矣。

師於閱藏之餘，敦法古人，整理佛籍，成關中筆記，得數百萬言，實爲本書之胎蘊也。

師二十年來，不慕榮利，不事酬答，惟講經說法，利益人天耳。所卓之地，咸以法席篤實嚴謹爲入佛典之要途，與佛氏要旨

，絲絲入扣，相侔相濡，誠今日五塵濁世，縑素共仰之僧寶也。而每於南北講學之際，深得青年學人之脾胃，師於說法之次，化腐朽爲神奇，尤爲餘事矣。

師之平居，既乏迎送，師之持道，復重戒德，因是，佛法人情，兩相乖離，而師之貌相，似乏福德，猶王粲之寢陋，有晏平之縮瑟，難乎子羽之流，失之交臂矣。因有竊戲之者，以今「拾得」名之，吾默慮之，豈其然乎？

余於客歲之秋，承任邱李雲鵬居士之約，攬天華裁事，整理法苑，使之以新面目，覲問世人。憶昔時讀善刊有「藏頭」其人者，著「大藏會閱」連牘，篇帙巨浩，體鴻思精，條目詳密，綜理謹嚴，誠數百年來難遇之大書也，深歎其人之發心廣大，非今世之碩德，有如智旭者，實難爲繼。而其體例、思慮，實比之「閱藏知津」尤爲方便學人之檢覈，綜合言之，作此實「法寶目錄」與「閱藏知津」之現代化也。其分勒部居，則以「經、律、論、密、雜」區之，以次層層蕉剝，醒人眼目。而經部則以小乘爲先，華嚴次之，方等又次之，般若、法華、涅槃更次之，此例乃依佛陀說法之先後爲之，殆實爲佛陀思想演繹之規範也。

近年善刊不再連載，深爲惋惜。惟藏頭其人，其爲沙門，殆無疑也。經詢於友朋，乃知其爲會公上人耳。

職是之故，經多次書雁請益，承師命於台中蓮社禮座，余乃與雲鵬居士，假去冬十月三日晨光熹微之際，首途南下，到達蓮社之時，已近午矣。此爲余生平第一次謁禮師座也。承師慈憫慨允，以全稿託囑，爲之付梓，此爲本書問世之一大因緣焉！

弟子陳慧劍敬序 民國六十七年戊午六月一日

世界佛教中心

僧伽會剃度法會。人數破歷屆紀錄

台、日、印、德、加等國均有人參加

香港佛教僧伽聯合會主辦之第八屆剃度傳法大會，已定七月卅日上午十時，在荃灣弘法精舍，舉行啟壇典禮。本屆報名參加長、短期剃度者，極為踴躍。截至發稿時登記者，已逾百人，打破歷屆剃度人數紀錄。其中，有多人來自台灣、日本、印度、德國及加拿大等國家，屆時中外戒子濟濟一堂，法會定然殊勝。

洗塵法師返港談

世佛中心在美成立經過 應金玉堂居士捐贈會所

香港佛教僧伽聯合會會長、妙法寺住持洗塵法師，前月應美國佛教會沈家楨居士之邀，赴美洽商籌建莊嚴寺事宜。留美月餘，業於日前返港。

據稱：此行除已與美佛教會商定建寺計劃外，並承紐約美東佛教會創辦人應金玉堂居士發心，獨力購置華埠亨利街一五八號四層樓宇一幢，捐贈法師，以為在美弘法道場。法師嘉納之餘，即就該處籌組世界佛教中心，以為弘揚佛法及佛教文化之據點，並經依法向當地政府，辦妥註冊手續。已於六月十七日上午十一時，隆重舉行成立典禮。是日出席觀禮者，有紐約諸山長老、僑領首長、護法善信等二百餘人。除由世佛中心主任席敏智法師，秘書長洗塵



洗塵法師講述創辦經過及今後發展計劃，圖右為陳剛博士擔任翻譯。

法師，分別講

述創辦經過及今後發展計劃外，出席僑領紛紛致詞祝賀。末由應立人博士代表其母應金玉堂功德主致謝詞。禮成後，由世佛中心設齋歡宴來賓。場面熱烈，為今年紐約佛教界稀有之盛事。



世界佛教中心會所

能仁增辦系科 接受入學申請

能仁書院大專部為適應實際需要，使青年學子得遂升學願望，自一九七八年度起，除原有佛學、哲學、文史、英文、社教、社工、藝術、工管、會銀各系接受一年級新生及二、三年級插班生申請入學外，並增辦建築工程系（分土木工程組與建築工程組），同時接受一年級新生入學申請。又該院大學預科，除原有中大班文理組外，並由一九七八年度起恢復港大班文組招生，入學資格前者須在同一次會考中有五科以上及格，其中有兩科C級以上者；後者須在同一次會考中及格科目五科，總積點在十九點以下者，方予接受申請。

馬來西亞佛學院院長 竺摩法師赴美弘法

（檳城訊）三慧講堂住持兼馬來西亞佛學院院長竺摩法師，日前應邀飛往美國弘法，往機場送行者為數甚衆。

據知，竺摩法師童年出家，聰敏過人，青年時期即露頭角，駐跡港澳，早已知名。一九四四年南來檳城，初任教於菩提學校，繼弘法於暹羅馬各地，先後擔任馬來西亞佛教總會主席十二年，不特遍通佛理，擅寫能講，著作佛書達十餘種，且對書法、繪畫、詩文均臻上乘。因而交遊廣闊，皈依徒衆已近二萬多人。此次赴美，因美國三藩市有新建慈恩寺落成，屢請法師前往主持開光典禮，法師以事忙已使彼方延待兩年之久，情難再却，故決定前往一行。此法師同行者有高足釋繼明、釋繼慈及謝心莉居士等。大約一兩個月後即將重返本邦。

為紀念太虛大師九秩誕辰擬出版

「太虛大師九秩誕辰紀念論文專輯」

徵文啓事

本中心成立於公元一九七五年春（馬來西亞政府社團註冊官正式註冊），章程內「宗旨」一條明定如左：

「遠承釋迦牟尼佛無上正覺之教法，近師太虛大師之人生佛教原理，以研究、實踐及發揚現代人類生活善進化、群衆化及科學化，並由菩薩行直趣佛道為宗旨」。

為欲實現此一宗旨，在章程另一條上列舉「工作範圍」十項，以期逐步付之實施。惟此牽涉甚廣之長期預計，既非短期內所能實現，亦非本中心現有同人學力財力之所能成辦，故至今已進行者實尚無多。可得而言者，則出版方面有大師之「人生佛教真義」（大師在世時，初版原名「人生佛教」），「佛法僧義廣論」，及「康慈素食運動」等；研究方面由本中心同人經常集體定期講述討論；宣傳方面隨機發表文章及通俗演講。馬六甲州並有同道組成本中心馬六甲區分會。本年年初，鑑於此間機緣已到，乃復由本中心倡行「康慈素食運動」，以推廣中國佛教一千四百餘年前梁武帝倡行之素食美德傳統，並參照現代科學對素食有益健康之明證，開設素食烹飪研習班，以期家家善煮素食、人人健康仁慈。此事進行雖未半年，而各方反應至為良好。

太虛大師生於清末農曆己丑年尾（公元一八九〇年初），今農曆戊午年十二月十八日，適值大師九十誕辰。本中心為紀念此不世出之高僧及其思想德行言論，決定出版「太虛大師九秩誕辰紀念論文專輯」一冊，特恭請大德撰寫鴻文一篇（字數約三千至一萬字），並於本年陽曆九月一日以前惠下，俾便預早付梓，為感為荷！

人生佛學中心 導師釋竺摩 副主席：陳少英
主 席：黃蔭文 同啟
秘 書：陳延進

地址：馬來西亞檳城邦咯路五號

5, Pangkor Road, Penang, Malaysia.

華嚴精舍慶佛誕廣義法師談

毒品戕害青年

應謀根本肅毒

（新加坡訊）本邦直落古樓一七一號華嚴精舍住持廣義法師，於衛塞節前夕（星期六）晚上七時在該舍廣場舉行聯合全新佛教青年慶祝釋迦牟尼佛度生二五二二周年紀念大會，到會嘉賓及男女青年約七百人，在柔和皓月之下，共沐佛陀慈光，故亦稱為慈光之夜，林鶴華居士司儀，鳴鐘集會，全體肅立，唱三寶歌，即由廣義法師上香。主席南大本屆佛學會主席蘇子光居士獻花。然後全體向教主座前行三問訊禮，首先請導師廣義法師致詞，其講題為「由紀念衛塞節談到根本肅毒的問題」，他從百餘年前中國鴉片戰爭流毒，說到現時代新毒品戕害青年吸食的大患，謂若不早謀肅清，不但能動搖國本，而且足使人類文明陷入倒退泥沼中而難以救拔。法師云：任何嚴刑峻法，只能治標於一時而非治本之道。除非運用佛法的教化，防範未然，同時引導青年走上人生正軌，始能根絕吸毒的大患。

靈觀音亭兩項基金

義欸達三萬餘元

（吉隆坡訊）八打森再也觀音亭基金日前召開會議，接納董事會報告本年度慶祝衛塞節舉辦兩項教育及慈善活動，獲得社會熱心人士及該亭善

信樂捐義款三萬餘元。出席董事有鏡龕法師、黃信昌、柯吉安、楊忠智、邱南洋、巫麗珍、彭淑英、黃錦瑜、陳金英、沈平春、會計師陳金龍等。

主席鏡龕法師對社會熱心人士及該亭善信每年給予金錢及物質支持，致使該基金會能按照計劃為社會慈善教育盡一份力量，表示感激。該基金會除每年頒發清貧子弟獎學金及舉辦佈施外，慈善組每月均通過各報章呼吁對那些貧病孤寡及遭受天災人禍不幸者給予適當救濟。並希望社會善長仁翁抱着取諸社會，用諸社會精神，為慈善福利教育作出更大貢獻！

台北松山寺

護國千佛三壇大戒通啓

敬爲本寺開山上道下安長老圓寂二週年紀念傳授護國千佛三壇大戒恭請

上印下順老法師爲得戒和尚

上演下培大法師爲羯磨和尚

上真下華大法師爲教授和尚

上淨下心大法師爲開堂和尚

一、資格：凡虔信佛教、思想純正、體格健全、無不良嗜好者。凡比丘，比丘尼未滿二十歲者不收，但沙彌、沙彌尼不受比限。

二、戒期：出家戒：國曆十月二十九日至十一月二十九日（農曆九月二十八日至十月二十九日）

在家戒：國曆十一月三十日至十二月六日（農曆十一月初一至十一月初七日）

三、戒費：出家戒及在家戒，一律免費。

四、法衣：出家二衆三衣、鉢具，暨在家二衆縵衣，皆免費贈送。

五、報名：即日起至國曆十月三十一日（農曆九月二十日截止）

六、手續：1. 填寫報名單一份（函索即寄）2. 附最近二寸半身相片二張。

七、報到：出家戒：國曆十月二十八日（農曆九月二十七日）

在家戒：國曆十一月二十九日（農曆十月二十九日）

八、寢具及盥洗用具自備。

松山寺住持釋靈根謹啟

臺北市吳興街二八四巷十七之一號

電話：七〇七——四三三四號

鳳山佛教蓮社精進佛七招生

本社繼匡廬靈巖，宏揚淨土法門，專主持名念佛，不斷舉行精進佛七，以便行者起期取證，實施以來，成效顯著。今應諸方之請，特籌淨資，於本（六十七）年暑假，舉辦大專青年精進佛七兩期，每期名額五十名，男女兼收。用以成就大專青年之道業，歡迎有志淨土法門之大專同學，踴躍參加！

新加坡毘盧寺淨持老和尚示寂



老人俗姓李名時之，湖北漢陽蔡店鎮南鄉李家集人，父德則公，母龔太夫人。老人自幼隨父母信仰佛教，且信之篤誠。及長對時世動亂頓感人生幻化，身命危脆，無常苦空非可留戀，於是有出塵之想，此念縈回，日復一日，年復一年，所幸善根發現因緣成熟，乃於民國七年投拜江夏梅隱寺機法和尚剃度出家，法名豁松，字

號淨持，當年隨師至浙江杭州靈隱寺圓珠和尚座下受具足戒，慧命老法師爲老人之開堂大師，受戒後即往常州天寧寺住禪堂，親近雅開老和尚二年，參究父母未生以前的本來面目，後到寧波天童寺住禪堂，由文質和尚警策棒喝，又到上海海潮寺親近德浩和尚切磋琢磨，數年禪宗生活，爲當代大善知識，在當時同參道中，均嘉許其爲「上等禪和子，真實老修行」。

老人一生行藏分爲四個階段，第一、爲參學禪宗；第二、行腳遊歷；第三、服務常住；第四、自己修持。亦可說，老人先修禪，次修淨，然後禪淨雙修。又老人一生儉樸，不亂化一文，隨衆生活，衣被自洗，不勞旁人，凡有信衆供養，通作放生、布施、供養三寶之用。筆者在台灣辦學院、辦慈善，在極樂寺裝萬佛、修觀音，老人均熱心協助，無任感激。又老人年歲已高，時患微疾，亦不就醫，雖竟日不食，日常功課，亦不間息，可見老人以求了脫爲重要，置病痛於度外了。

老人五月初十日上午十時四十分圓寂十六日火化，圓寂時現象很好，火化後亦有舍利。老人出世於民國二十年（歲次壬辰）二月二十九日，受戒於民國七年（歲次丁未），世壽八十有七，戒祇六十秋（甲子一週）。

稿 約

- 本刊自三十期起刷新版面，充實內容，並提高作品水準，以副讀者雅望。敬請批評、指教，多提意見，以便逐一改進。
- 本刊園地公開，歡迎四眾投稿。
- 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自十元至二十港元。（另由查氏附贈寫作獎金百份之五十，即每千字自十五元至卅元）
- 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便滙寄稿費。
- 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿兩投等情，皆作却酬論。
- 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

徵求謝冰瑩居士下列著作

- 一、聖潔的靈魂.....香港亞洲出版社
 - 二、霧.....台南大方書局
 - 三、空谷幽蘭.....台北廣文書局
 - 四、在烽火中.....中華文化復興出版社
 - 五、梅子姑娘.....西安新中國文化出版社
 - 六、馬來亞遊記.....台北力行書局
- 以上各書如願割愛者，請示出讓欸價，或另以謝著交換。
函香港新界青山道22咪藍地妙法寺內明雜誌社轉謝冰瑩收。

助印功德頌

六波羅密 布施第一
 布施之中 法施為最
 助印佛刊 流布教法
 廣結善緣 作大福田
 現生獲福 當來生天
 永離惡道 消災弭劫
 善根增長 福壽綿長
 法施功德 最勝第一

孫家良沐手恭書





◁ 鷄鳴寺之石牌坊



▷ 南京古鷄鳴寺山門



△ 唐·文殊供養圖壁畫