

内明

集漢穀城刻石字



第七十八期 目錄

封底裏	第八屆剃度法會之三師七證與全體戒弟子合照	
封底	僧伽會第八屆剃度大會三師七證合照	
教界動態	……	編輯室 44
海外通訊	如何學習菩薩（續）……	陳健民 43
譯稿	密勒日巴尊者歌集（第卅四篇）……	張澄基譯 39
佛教文藝	永懺樓隨筆之廿四——戒乃自律 我輸了……	馮馮剛 34 率剛 37
譯稿	大乘佛教三宗概論（續）……	Dr. C. Sharma 關泰和譯 30
特稿	印尼古代佛教考（續）……	淨海 26
佛教圖片	香港佛教僧伽會第八屆剃度法會剪影（一）……	編輯室 24
特稿	淨廬佛學文叢序……	周邦道 23
四眾堂	與沈家楨、張澄基先生討論 佛法中「愛」及「邪正分別」問題……	沈九成 17
專稿	以緣起正觀來建立正信……	羅無虛 10
譯稿	非存有與無……	阿部正雄著 吳青雲譯 3
封面	湖南衡陽之南麓寺	

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of the United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Puplar 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 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, North 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, Turretta
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 中華民國六七年
公元一九七八年

九月一日出版

定價每冊港幣貳元

無與有存非

阿部正雄著

吳青雲譯



——局格的上而形的面方定否在想思方西東

譯者按：本文爲作者所寫題“Non-being and Mu: the Metaphysical Nature of Negativity in the East and the West”的中譯。原文載於宗教研究期刊 (Rel. Stud. II, pp. 181-192) 中。阿部正雄氏爲日本宗教哲學學者，尤精於道元禪學與尼采、海德格哲學，現任奈良教育大學哲學教授。

Paul Tillich 在他的系統神學 Systematic Theology 第一冊中說：「非存有，一字本身已表示出，在本體論的有效性方面，存是有是先於非存有的。」(P. 189) 他在另外的地方也說：「存有（包容）它自身和非存有」，又說：「非存有依存於它所否定的存有。（依存）所首先指向的，是存有在本體論方面臨於非存有上的先在性。」(The Courage to Be, P. 34, P. 40) Tillich 這樣提出，與一些基督教思想家的做法有關，他們有一種把上帝看成是絕對存有的趨勢。對於存有與非存有的關係的同樣理解，亦可見於一些希臘哲學的主流中，那是透過 to on 與 Me on 的觀念而來的。雖然在時間上，在地理位置上和觀念的開拓上，希臘哲學與基督教運動有不同的出發點，但 Tillich 的見解却表示出這兩流思想在一個具有重要意義的層次上會合了。而他的評論更反映出西方對存有與非存有的一種基本看法，雖不必是唯一基本的看法。下面我將提出我對這種對存有的理解的不同看法：我並不覺得存有先在於非存有，有本體論的基礎。存有被假定爲包容它自身與非存有。但我却以爲，存有與非存有的基礎，不能是「絕對存有」，而是「非存有非存有」。認爲存有先在於非存有，存有總較非存有爲高，爲根本，我想那是 Tillich 自己未經批判的想法，和西方一般在相當長的一段時期中的未經批判的想法吧。以下我將稍爲詳盡地討論這些問題。

一、

在古希臘，人們以爲當沒有存有時，非存有便出現了；正如當沒有光明時，黑暗便來臨那樣。非存有被理解爲是 Sterēsis，

Privatio，或存有的欠缺，即 *me on*。巴門尼底斯說：「存有的存有，不存有的不存有。」柏拉圖對 *me on* 和 *ouk on* 的「不存有」的意思劃定分界：*me on* 是存有的相對否定，*ouk on* 是存有的絕對否定。他排斥後者，以之為不可思議和不可知的；同時他在與 *to on* 的關連下把握前者，視為不同於存有的東西。柏拉圖以為，現實存在常是存有與非存有的混合，如同現象不能免於成為存有，然後變化，然後消逝那樣。但純粹存有則是不變的永恆的，它是理念，是作為副本的現象的原型。又，對於柏拉圖來說，*eidos* 或者形式是「存有」，它決定一現實存在；*hyle* 或質料則是非存有，它由 *eidos* 所形成，因它是不決定的，自身是無形式的。復次，由倫理學的觀點看，「存有」被視為等同於善 (*agathon*) 而「非存有」則被視為惡的形而上學的根源。無論如何，我們都可以在古代希臘人中看到肯定生命的態度，他們把非存有理解為純然是存有的缺失。

基督徒一直相信，神是創造者，他超越乎他的創造，他的受造物之上。神並不由一些「被給予」的質料而創造宇宙，他却是創造一切，包括質料在內。Tillich 說：「柏拉圖主義的 *me on* 式質料有着二元成分，它強化了所有的異教精神——基督教以 *creatio ex nihilo* 一原則為基礎，否定了 *me-on* 式質料的觀念。質料並不是神之外的第二原則。」(Systematic Theology Vol. I, P.188) 因此，神所由以創造的 *nihil*，是 *ouk on*，是存有的絕對否定。在 Tillich 看來，在基督教思想中，神透過「我是我」(*ēhyeh āsher ēhyeh*)——‘*hayah*’ 作為 *ēhyeh* 的語根，即發生，生成，存在之意——而顯示其自己，他是存有自身，或存有的基礎，具有維繫着非存有的能力。(同上，pp. 235-6) 另外一面，由無中而被創造的受造物，都常面臨着虛無的深淵。復次，在基督教傳統來說，神並不是一哲學的原理，而是一活的人格神，他是愛和正義。因此，對於基督教傳統來說，存有與非存有的問題不單是一體論的問題，且是一實踐的宗教的問題，其中包含有忠誠、懇摯、可信與偽造、虛假、欺詐、叛逆、罪過、公正與不公正等的含義。由此可得，作為受造物的人類的一個部分的虛無，不單是

作為善的虛缺的惡的根源，且亦是罪的根源，背叛神的意志。

與柏拉圖主義比較來說，基督教實更能正視非存在 (*me on* 與 *ouk on*) 的觀念，更深入處理存有的觀念。不過，存有在某些方面較非存有具有先在性這樣的表示，却是共通於柏拉圖主義與基督教的。不過，我已說過，我並不覺得存有先在於非存有，有本體論的基礎；我以為，我們不必未經批判地假定存有在層次上高於非存有，比非存有更為根本。問題的關鍵，在與肯定原理的關連下，我們應該如何理解否定原理。倘若參考以下的兩種觀察，我想我在上面提出的反對意見，會顯得更有說服力。

首先，我們可以把存有——非存有視為：生——死和善——惡的本體論的範疇。這樣，問題便變成，生先在於死，其本體論的根據安在呢？西方哲學以為善先在於惡，這在徹底的分析上是否可以充分證明呢？不用說，人多是望生而厭死；而善亦應較惡為優。不過，人生的現實，能否透過對生命與道德律令的企慕而按制得住，那却是另一問題。

第二點，在存有與非存有的均衡狀態下，存有獲得優勢，克服了存有與非存有的對抗性，這表示趨向絕對存有，以之作為最後目的。同樣，要克服生死間的對抗性，表示趨向永恆生命；要克服善與惡的對抗性，則要趨向最高善。不過，由於我們必須審查有關肯定原理高於否定原理的想法，故亦必須批判地審查絕對存有、永恆生命和最高善這些觀念。

圖 I

「在本體論的有效性方面，存有先於非存有」
「存有(包含)它自身和非存有」——Paul Tillich

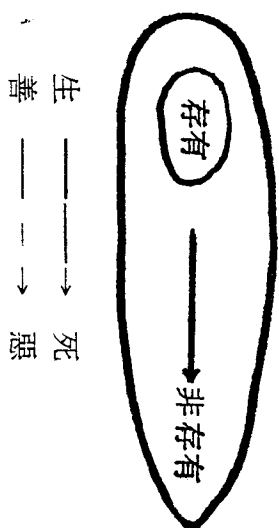


圖 II

在存有與非存有的均衡狀態下，存有獲得優勢，克服了存有與非存有的對抗性，這表示趨向絕對存有，以之作爲最後目的。



二、

在東方，孔子傳統方面的人強調人文倫理及人的內在善，甚麼是真正的人文；他們的思考方式，基本上與西方傳統的人士在理解肯定與否定方面無異致。但道家與佛家却以爲無的觀念是中心的和本質的。

在道家傳統方面，老子在道德經的開首便說：「道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。」他又說：「天地萬物生於有，有生於無。」（第四十章）顯然，對於老子來說，作爲宇宙的根本原理的道，是完全不可名狀的，不可知的，非存在的；但它却是無所不包的和不疲竭的。在這方面，莊子表現得更爲徹底。他說：

「倘若宇宙有一個開始的話，則應有某一時刻，它在這開始之先。又應有某一時刻，它在那先於上面那開始的時刻的時刻之先。倘若存在，則在它之先必有非存在。倘若有一任何東西都不存在的時刻，則在此之前，必應更有一時刻，在這時刻中，即使『沒有任何東西』亦不存在。突然間，沒有任何東西存在，你能確切地說這是屬於存在或非存在的範疇麼？即使是我方才說過的那些話語，我亦不能確定，它們實際是說出來了，抑是未有說出來。」

（譯者按：此節莊子之文是作者取自 Herbert A. Giles 所譯莊子 Chuang Tzu P. 23 中者）

這是一種徹底的否定，由此而趨向那完全超乎始與末、存在與非存在、有與無之上的最後真實。對於莊子來說，存有與非存有都由道而來，因此是道的兩個面相，而道是完全不可名狀的。他以道爲基礎，而游心於自由，以之爲理想的生活。他是老子的道無爲，而無不爲（第三十七章）的觀念那一略。

在古印度，在佛教興起之先，已清楚地認識到否定的意義了。奧義書哲學強調梵與我的純一性，而只否定地以 *neti, neti* 來表示之，如見者不能被見。知者不能被知。但梵與我却被理解爲是永恆的、不變的和實體的。佛教徒則否定我的實體性格，而提出無我及無常。沒有例外地，一切都是無常，沒有恆常的自性（自我同一），沒有不變的實體，這是佛教的一個基本義理。佛教另外一個基本義理是一切都沒有例外地依存於一些東西，沒有任何東西是獨立的和自存的；這稱爲緣起，這是依存地生起，關係性，相關地生起，或依存地一齊生起之意。一切都是無常，都依存地生起，這義理不止應用於宇宙萬物中，亦必須應用到宇宙之外。這即表示，佛教徒以爲，作爲宇宙的創造者和統治者的唯一的神的觀念，和作爲宇宙恆常的無間斷力量的梵的觀念，畢竟是不完足的。佛教以爲，所有東西，沒有例外地，都不是那唯一的超越的神所創造的受造物，亦不是內在於那不滅之梵的一些東西，而却是依存地共起的，並沒有一恆常的實體的自性。人若不能充分了解這個真理，而依戀他的財物，他所愛的人，和他自己，視之爲恆常的和不滅的，他即在迷惑中而不能免於苦。但當人能覺悟到這個真理時，他即認識到最後的真實，從惑與苦中解脫出來，而得涅槃。在涅槃中，人能充分實現智慧與慈悲；故涅槃是真實生命與生活的基礎。

佛教的無我或無恆常自我，一切無常，和緣起等觀念，都預認着對存有、存在和實體性的否定。龍樹清楚地了解到早期佛教傳統的基本觀念的含義，而確立空的觀念。必須強調的是，龍樹的空觀並不是虛無主義的。空是完全沒有形相，它不着於存有與非存有；因「非存有」仍不免是和「存有」區別開來的一種形相。實際上，他不止拒斥以爲現象即此即是真實的「恆常論的」觀

點，他同時亦拒斥那恰巧是相反的「虛無論的」觀點，以之爲虛妄。這觀點以爲，空與非存有都是真實。他開啓了一個新的遠景，從與肯定或否定，存有或非存有相連起來的一切虛妄觀點解脫開來，而爲大乘空的基點；他稱這基點爲中道。順此可見，龍樹的中道觀並不表示在兩極端間的一個中間點，像亞里斯多德式的 *to meson* 觀念所可能表示的那樣。它實指向那一超越任何二元性的路數，超越包括存有與非存有、肯定與否定在內的二元性。故他的空觀並不是與充實飽滿相對反的純然的空。空實超越乎和包容了空與充實飽滿二者。由它是從「形相」和「無形相性」解脫開來的意義看，它是真實地無形相的。實際上，在空觀中，空即此即充實飽滿，充實飽滿即此即是空；無形相性即此即是形相，形相即此即是無形相。故龍樹以真空爲妙有。

我們可以邏輯地解釋空的這種辯證的構造如下。空的會得，並不單是透過否定「恆常論的」觀點的，而亦要透過否定「虛無論的」觀點，這「虛無論的」觀點是否定前者的；故它不是基於單純的否定，而是基於對否定的否定。這雙重否定並不是一相對否定，而是一絕對否定。而絕對否定正是絕對肯定。因邏輯地言，否定的否定即是肯定。不過，這又不是一純然的和直接的肯定。它是透過雙重否定亦即絕對否定而會得的肯定。故我們可以說，絕對否定即絕對肯定，絕對肯定即絕對否定。這個詭辯的陳述正顯示出空的辯證的和動態的結構；在這樣的結構中，空即是充實飽滿。充實飽滿即是空。

III、

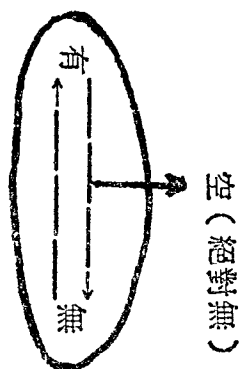
現在我們進入問題的重點。倘若我們把肯定原理理解爲具有臨於否定原理上的本體論的先存性的話，像西方的知性傳統那樣，則上述的空的動態的構造，便不可能了。只有在肯定原理和否定原理具有同等的力量 and 互相否定時，空的辯證的構造才可能。在中國和日本的詞語「有」與「無」中，最能清楚見到這點。有即存有 *being*，無即非存有 *non-being*。在相互的關係上，有與無

是完全地平衡的；這與西方觀念中的 *being* 與 *non-being*、*to on* 與 *me on*、*être* 與 *non-être*、*Sein* 與 *Nichsein* 都不同。它們是完全地相對的，互補的，和交相涉入的，而不是互外於對方的。換言之，無並不是單方面地由有的否定而得。無是有的否定，有是無的否定。並沒有一者具有臨於他者之上的邏輯的和本體論的先存性。無是有一個完全對等觀念，它不只是有的欠缺，它比西方所了解的「非存有」具有更强的否定性。復次，有與無是完全地對反的原理，因此它們互不能從對方分開來，它們是在一個背反中，一個自我矛盾中，而成一整體。佛教的空觀即顯示一個基點，那是要由克服了有與無的背反的和自我矛盾的一體性而會得的。

在梵語中，相應於 *me on* 或非存有的，是 *asat* 或 *abhāva*，它們是 *Sat* 或 *bhāva* 的否定語。這與希臘語及其他相關的西方語言的情況並沒有不同。不過，如中村元氏所指出的，印度人並不同於希臘人或其他西方人，他們對一個否定式的想法，並不單純是否定的，且同時亦是正面的和肯定的。故印度論理學並不用全稱否定判斷（E），而將之改爲全稱肯定判斷（A）來討論；如「所有言說都是非恆常不變的（*anityah śabdah*）」。因此，在印度思维中，*Sat* 與 *asat*、*bhāva* 與 *abhāve*，並不被理解爲具有一單純的前後的關係，而被理解爲互相矛盾的，雖這不是互相對反的。佛教提出（緣起）說，在 *Sat* 或 *bhāva* 是一非自性存在的真實（*asvabhāva*）的理解下，*Sat* 與 *asat*、*bhāva* 與 *abhāva* 亦被視爲互相依存的。龍樹的「空」觀即透過「緣起」觀而被確立爲超越乎 *Sat*（或 *bhāva*）與 *asat*（或 *abhāva*）之上的根本的正面的原理。

西方思想由於視存有爲本體論地先在於非存有，其超越乎存有與非存有的對反之上的究極者，是大寫的絕對存有 *Being*，這可以一斜向絕對存有方向的線段表示出來（圖 II）。與此相反，佛教的空，作爲究極者，是要透過一直接超越有與無的二元性的過程而會得的；這有與無，是在相同的立足點，完全地交相涉入，如圖 III 所示。

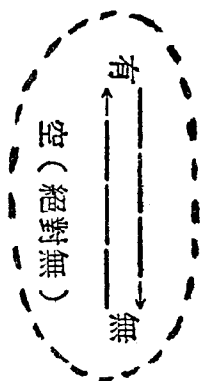
圖 III



由此可見，對於佛教來說，究極者並不是（絕對存有）自身，而是無形相的（空）。這空不是有，亦不是無；爲了別於相對無起見，它常被稱爲絕對無。

嚴格地言，倘若空或絕對無只是超越有無二元性而居於這二元性之外的第三者的話（如圖 III 所示），則不能被稱爲真正的空或真正的絕對無。——因這樣理解的空或無，只不過是一些東西而已，它們被稱爲「空」或「無」，亦即虛無 *Nothingness*。換言之，它仍立於與有無的二元關係上。必須克服了這種二元性，才能會得真正的空或真正的絕對無。對於空的了解是重要的，但亦不能偏於空而爲空。便是因爲如此，立根於空觀的大乘佛教，在它的漫長的歷使中，極力排棄對於空的執著，視爲「對於空的虛妄的理解」，一種「對虛的僵化的看法」，一種「斷滅虛無的看法」。要獲致真正的空，空必須把自己也「空掉」；空必須變成不空。結果，真空即是妙有，絕對無，一切如如飽滿，如來，最高真實；這超越有無，而使有無在交相涉入的關係下表現功能。

圖 IV



上面所述對於空的錯誤理解和執著，正是概念思考的結果。

佛教的空觀不能經由概念而確當地會得，必須要透過認識自己的存在是存有與非存有，有與無的自我矛盾的統一，而神聖地，主體地，或存在地會得。

這種對於真空亦「空掉」其自己的存在的認識顯示出，這並不是一可以客觀地觀察的靜態狀態，而是一動態的空的活動，你我亦處身於其間的。在這動態的空的全體之外，再沒有任何東西存在了。一方面，在真正的空中，有非有而變成無；無非無而變成有；因兩者都被空掉。由此便能充分體會到由有到無和由無到有的交相涉入的運動。在另一方面，有是常有，無是常無；因在真正的空中，上面的那種「空掉」亦被「空掉」。故由有到有與由無到無的自我同一的運動亦被充分體會得。

總結地言，（1）有與無間的交相涉入的運動與（2）有與無的自我同一運動都在真正的空中被完全地、動態地地體會得。這真是一廣大無邊的境地，它自己便是空的活動的動態全體。

在把這真正的空理解爲一（完全）「空掉」肯定與否定，正面與負面的無限的動態的境地中，有與無詭辯地和我矛盾地是——和同——，而在這境地中的任何一點，都可有同樣的詭辯性格。

四、

我們現在必須要闡明以下五點：

第一、我起初說佛教的虛無觀念是中心的和根本的，我的意思是，倘若要體現最高真實，妙有的話，其中核與本質，是絕對無，亦即真正的空，而不是相對無。沒有對於絕對無的存在體會，即沒有到最高真實之路。但這並不是說，對絕對無的會得，只是通到最高真實殿堂的一個門路，這是第二點。絕對無自身實是最高真實的殿堂，因爲它作爲這樣的絕對無或真正的空而被存在地體會得，是要透過克服了無或空作爲第三者而居於相對的有與無之外一點，和透過重回歸到有無的界域中而如如地肯定它們一點的。真空與妙有絕不是二元性的。雖然，會得絕對無，對會

得最高真實來說，是不可或缺的，但這兩者完全是同一的。

第三，在佛教，要顯現最高真實，即妙有，必須先會得絕對無。但佛教的妙有觀念却和西方的「絕對存有」觀念有顯著的不同，後者亦被理解為是最高真實。就有關絕對虛無一面來說，西方的「絕對存有」並不是二元性的；它亦不是透過空的會得而顯現。它並不被理解為超越乎存有與非存有的背反之上，而却是在本體論地先在於非存有的意義下，被理解為是究極的。

第四、西方的知性傳統與佛教在把絕對存有理解為最高真實方面的不同，決定於對絕對無的體會的看法，即這體會對於顯現最高真實來說，是否是本質地必須的。同時自然要看相對的無（非存有）是否被理解為與相對的有（存有）是完全相等與交相涉入。對於西方知性傳統來說，佛教最能深刻地正視人生的負面。但它並不消極自卑，而有其積極進取的一面。

第五，當肯定面（或存有）本體論地先在於否定面（或非存有）時，則自然應把那作為這本體論的先存性的焦點的「絕對存有」，視為究極者，視為解脫的象徵。在這種理解下，否定面成了為肯定面所剋的對象。相反地，當肯定面（或有）與否定面（或無）相等和交相涉入時，則這兩者之間形成一背反的矛盾的緊張形勢，這緊張形勢是要克服的。在佛教，解脫即在對於空的體會中獲得，空即是從上述那個存在的背反中解放開來之意。同時，最重要的是，真正的解脫，必須最後連空也「空掉」。這樣，解脫的表徵，並不是「絕對存有」作為存存在本體論方面先在於非存有的那個焦點，而是「空」的能動性，它同時亦是充實飽滿的。

五、

在對人生的負面的理解上，西方知性傳統與佛教的分別，不單是本體論的，而且是存在的和涉及得救方面的。我以為，在否定面方面，特別是人生的負面，它是否被理解為在層次上低於或相等於肯定面，其關鍵並不在個體生命或宗教是樂觀的抑是悲觀的，而在它是理想主義的抑是現實主義的。西方把人生的負面理

解為在層次上低於其正面，實基於它對人性的一種看法；這不但是樂觀的，但却是理想主義的。佛教把人生的負面理解為在層次上等同於其正面。則是基於這樣的一種看法，就有關人性方面，它不完全是悲觀的，但却是徹底現實主義的。

上面對有無的描述，實可同樣地適用到生與死，善與惡等問題上。佛教並不把生視為在層次上較死為高。生與死是兩個相對反的過程，它們互相否定，但亦緊密地連在一起。由於生與死的互相否定過程沒有開始，亦沒有終結，故佛教稱之為 *samsāra*，生死的流轉或輪迴。潛心於佛法的人，都深切地感到輪迴的無盡，而冀求解脫。當你能不經由概念而能當下神聖地存在地會得輪迴的無窮時，你即能體會到，它是生與死結合為一的東西，但却是背反的，自我矛盾的。這種體會，特別是在禪中，稱為「大死」的體會。因它是生死面的完全否定，是超越乎與生區別開來的死之上的。只有經由「大死」，才能得涅槃，那在佛教即是解脫。在佛教看來，以生命的力量來克服死，而在將來獲得永生，那是不重要的；重要的是要從生死的自我矛盾的性格中解脫開來，從生死流轉中解脫開來，證得自由。這完全是一種存在的體證，故人人都能於當下會得。在這個存在的體證中，涅槃並不離生死。如如生死當下即是涅槃，如如涅槃當下即是生死。

又，在佛教中，善並不比惡更有先在性。佛教徒由生命內部善惡的交相爭鬥的經驗得知，善不必足以克服惡。善惡是兩個完全相對反的原理，它們以相抵的力量交相爭持；但它們却互相連繫着，包容於作為一個整體的存在的背反中。佛教以為，相信能夠以善來克服惡，而達致最高善，那是虛妄的；縱使從倫理的觀點看來，這信仰是一強有力的定言律令。由於善與惡是力量相抵而互相否定的原理，故永不能在倫理方面以善來克服惡，且這會墮入一個嚴重的兩難。基督教了解到這個存在的兩難，內在於人的存在中，而稱之為根源的罪惡「原罪」；他們以為必須要信仰神，透過救贖，神能使人從罪惡中解脫開來。從基督教的觀點看來，神本身即是絕對善，它是大寫的(God)：這從聖經的“no one is good, but God alone” (Mark 10:18, Luke 18:19) 中可見。

誠令即表示神的意志，故對於誠令的遵從與違背，即構成人的善或惡。復次，經上又強調：「不要為惡所克服，而要以善來克服惡」(II Thess. 3:13)。

相反地，對於佛教式的解脫來說，重要的並不是以善來克服惡，而參向最高的絕對善；却是要從善與惡的存在的兩難中解放開來，而體證得空，那是超乎善惡對抗之上的。空的證得，不是概念的，而是神聖的，是整個生命存在的事；如我在上面說過，真正的空當下即是充實飽滿。故在對於空的存在的體證中，人即能作善惡的主人，而不為其奴役。證得真空，在這個意義下，是人的自由，創發與倫理生活的基礎。

六、

總括來說，在西方，像存有、生命、善等肯定原理，是在本體論方面先在於像非存有、死、惡等否定原理的。在這個意義下，否定原理即時常作為第二義的東西而被把握。與此相反，在東方，特別是在道教與佛教，否定原理並不是第二義的，它與肯定原理同一層次，甚至較之更為根本，更為中核。不過，那是基於這樣的意義而說的，即是，要顯現最高真實，關鍵在體證得否定原理；另外，那不可名狀的道或空，是作為相對意義的肯定與否定原理的根柢而被證得的。故對那超越乎肯定與否定的對抗性之上的最高真實的證得，在東方，透過否定性；在西方，則透過肯定性。

不過，就西方傳統說，有兩個事實是不應被忽略的，此中，否定性被理解為是具有積極意義的東西。其一是基督教神秘主義，特別是被稱為負面神學(Negative Theology)者；另一則是尼采和海德格的哲學。

首先，基督教神學植根於一種經驗，在那種經驗中，神自身與靈魂的生命個體直接連結起來。神並不以一個超越的人格存有而威臨於靈魂之上，而稱為「祢(Thou)」；它却是一種神格(Godhead)，人格神即自其中轉出。作為擬戴奧尼夏(Pseudo-Dionysius)的一個中希臘最高法院的法官(Areopagite)，在其

神秘神學(Mystical Theology)中寫道，神格是不可定義的，不可名狀的，和不可知的；它超乎黑暗與光明，真與不真，肯定與否定之上。只有經由否定面，才能達到那不可言詮的神。在德國神秘主義中，Meister Eckardt說神格或Gottheit為無有(Nichts)，Jakob Böhme則視之為無基底者(Ungrund)。而神的本質，並不是最高的絕對善，而是超乎善與惡之上的。這與佛教對於最高真實的理解，極其相似。

第二件事是尼采和海德格。如象所周知，尼采凌厲地抨擊柏拉圖主義與基督教，視之為一種兩個世界的理論，在這個實際的遷流的世界的背面，建立「真正的永恆的世界」。他在嘗試對所有價值作重新的衡量「Umwertung aller Werte」中，宣告虛無主義的來臨；在這虛無主義中，所有傳統的肯定原理都被否定掉。他又鼓吹超人(übermensch)，作為真實的虛無主義者；在沒有神的情況下，這超人完全承擔虛無，接受永恆的輪轉。

海德格受尼采影響，他且超過尼采。他恐怕是在西方歷史中能最深刻地正視「無」的問題的人。他把西方的形而上學史，視為對於「絕對存有」的忘懷(Seinsvergessenheit)的歷史。他嘗試探索絕對存有自身「Sein selbst」的意義；他以為這絕對存有，與自亞里斯多德以來的形而上學中的各個存有之絕對存有「Sein des Seinder」，完全不同。要迎會無，即要越過對於絕對存有的忘懷。無自身可開出一絕對存有之路。這亦與佛教對空的理解極其相若。

不過，基督教神秘主義只是基督教中的一個片段；而尼采與海德格在西方亦常被疑為是西方哲學傳統的判徒。但我們必須要問，在西方的知性傳統中，其歷史與哲學的欠缺是甚麼呢？這亦是這些人所感到的和要填補的問題。他們強調否定性或無，沒有一個積極義麼？我們應否把他們僅視為非正統而忽視之呢？倘若以為海德格、尼采和那些神秘主義者應被拒斥，被視為非正統與不健全，則請讓我再問一下，西方以存有先於非存有，這就相關到物一般與特別就相關到人來說，如何在哲學上被認準呢？

(完)



以緣起正觀來建立正信

羅無虛

元啓兄：欣奉五月十六日手書。悉兄對佛法與科學融通之處作更深入之探討，致接觸到人生宇宙流轉及還滅等基本問題，此諸問題，亦為弟初涉佛法二三年內盤旋於胸中始終不能豁然貫通的諸大疑團。今吾兄亦進入此階段，可謂同病相憐。茲將弟如何試突破此障礙（所知障）的過程，畧為呈述，或對兄會有所幫助。現分兩部份說：

（一）理解方面：得益於原始佛教的「緣起觀」。畧說之為「此生故彼生，此有故彼有；此滅故彼滅，此無故彼無。」即一切法緣起（性）緣生（相）。可是原始佛教的緣起觀偏重於解釋十二因緣的流轉與還滅，亦即偏重於生死解脫的實踐方面，亦可以說詳於破除「我執」，而畧於破除「法執」。弟自譬之為佛法的特殊相對論。

至於龍樹菩薩，則發揚光大此原始的緣起觀而建立八不中道（中論）。其主要的四句偈為「衆因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」可演為一切法緣起無自性（即空）是普遍宇宙真理。弟自譬之為佛法的普遍相對論。

弟認為此兩重緣起觀為佛法最核心最基本的觀點。三法印亦由此演化出來。所謂不共世間哲理的，但亦不離世間的善巧方便說法。我儕所謂現代知識分子（包括科學者）應時時反覆觀照的。弟的經驗如有任何問題或哲理有想不通之處，祇要靜下來反覆

思維這緣起正觀，都可迎刃而解。

塊然的人生宇宙觀是不明緣起而幻現的，可以方便安立假名以致實用，但須知假名即是「空」的，（非實有的）絲毫執為實有，即是無明作祟，即是矛盾的根源，與實相南轅北轍了！

科學其實只是常識的精密化，用儀器與實驗來摒除情意及主觀的錯誤判斷，但開始的出發點，即以為（Take it as Granted）物體是一個個孤立的存立，與緣起觀的空無自性相反。以一個個假名為實有，故雖利用數學而達到 Hadron（請參閱 72 期內明，蔣元啓居士所譯「佛法與高能物理學的發展。」——Hadron 譯為「強應子」。）的結論，終於不能懸崖撒手，正觀 Hadron 這假名即是空，而不能遣去認識上的法執，從科學理論祇能達到近似而不能契乎實相原因在此。但在世間說科學在實用上的價值，並不因此而稍減。兄如能真切地認識到此點，則科學與佛法的分歧並相似處定可了然於心了。

（二）實踐方面：掌握了緣起正觀並不是等於契證實相，祇是對實相有了個正確認識（正知正見），對佛法起了個正信，離契證實相或了脫生死尚有極遙遠的途程，究其原因在我人的定力慧力通常不能與無明力、見思惑力抵敵。所以少時清醒長時昏迷，在修行講即是不相應。故除了由理解生信（當然是智信）還須躬行實踐，通常以戒、定、慧，八正道為準則去調治乃至根除見、

思、無明諸惑，終於圓成佛果。

弟於實踐方面成就極微，自知根鈍力薄，愧無法為兄報道，且這方面各各「有情」惑業不同，絕不能以一法徧應（佛說八萬四千法門，實因衆生有八萬四千（惑）煩惱）。從之亦可以明白一法門有一法門的功用。

有一點可以提出的，即是實踐須是經常性的，然後可由累積而生力量。

至於實踐方面，初步可以每天靜坐一二次，坐時即將緣起縱橫諸觀反覆觀察。因此亦可以找出自己的病根所在。之後可以從各宗實踐方法中自己去找對症之藥。

以上只是說無師自修，如善根成熟，遇到明師指示，那就事半功倍了。

來函中提數問題，畧復如後：

（一）有情者在空中散，重回色中，可以更妥當地說為：有情因惑造業，由業（作為、行為）轉成業力（潛力），由潛力再執持根身、器界、形成新生命（即十二因緣、無明、行、識、名色四階段），即是佛教說明有情界流轉（輪迴）的因果，至於無情因無情（動力）意（動向）作用，故無業成業力……本來寂滅，故無所謂散、不散。

（二）「涅槃者，由色進空」此說不妥。因色是緣起無自性即空。故色性本空，色空不能分為兩極。更須知，色性本空，予以「色」「空」假名，亦是方便設施。不要被牠轉了。

（三）「內即是外，外即是內」

→ 0=1 0=8 1=0 8=0]

弟意「一」是衆生執我執法之根，代表自存絕緣的個體（Entity）由數學上可以把「一」推演至無限小即1/8，在意識上不能思議（因能思議到的，還有比他更小的）故1/8可以方便代表不可思議的空，本身超越了「一」的範疇。

由「一」向外推至無限大8，同樣亦是不可思議，同樣亦超越了「一」的範疇，故8可以方便代表橫徧十方，豎窮三世。在超越「一」方面說1/8與8可以互通的。

.....
以上所說如兄覺得能消除些疑問，則或能對其他同病者有益，如兄認可，煩兄將之潤飾騰正後交九成兄於內明發表之。

× × ×

元啓兄：日昨奉上一函，意有未盡（文字所限，不可能盡意）

在第四頁末建議每天靜坐一二次，坐時將緣起縱橫諸觀反覆觀察……茲再提供一比較具體的緣起觀以供參考，此觀弟經常用之，對調伏身心煩惱頗有用處，並可體悟「我空」「法空」直入佛法核心。

坐中，即以自己的身體作為觀察對象。這生理機構（亦即五蘊中之「色」，故觀「身」是緣起，亦即是觀「色即是空」）。不是一個與外界絕緣獨存的個體，而是與外界息息相關，互依互存的緣起法，名之為某某，只是一個因方便而起的假名而已！

試再觀察出入息，吸入的是氧與氮，呼出時已變成CO₂與水蒸氣，可惜這四種氣體都是無色（顏色）無嗅的，我人通常不予注意，否則比較容易見到這生理機構的緣起性、無常性、無我性、空性（無自性即名為空）。

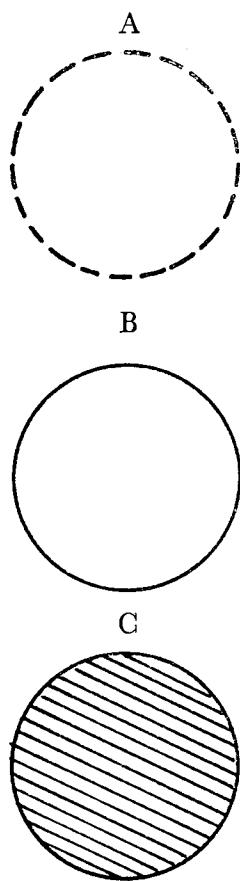
復更觀察我人維持此色身須一日三餐，給予適量的營養。又須有週圍適宜溫度等等，種種條件（條件即緣）然後可以生存，此不是緣起而何？又主要的條件缺一即可使此身死亡。此即「此無故彼無，此滅故彼滅。」

科學告訴我們，我人的視覺局限於紫外線與紅外線極狹範圍以內，以致我人不能看到，紅外線、紫外線、宇宙線、各種放射線，乃至科學或尚未發現的波能等等。我人其實為眼識的錯覺所蒙蔽了！對外界事物（包括自身）當作一個一個物體看待，於緣起的「法」起顛倒見，看作絕緣的個體，（六祖惠能悟道偈有「本來無一物」句，可謂一針見血）。自有生以來（有生以前，暫置不論）父母、師長所教，一切學識所示，都是混以假名為實體，科學至最近，才發現有互攝（Inter-Reacting）互入（Inter Penetrating）的 Hadron，但一般科學者仍為執假為實的習慣性錯覺所困，未能正視佛陀的緣起觀（除極少數外），以 Hadron 為「一

個「神秘的單體去想像（成爲概念），這樣與實相間隔千萬里了！所謂失之釐毫，差以千里。

這樣觀察自身緣起，應經常反復不斷的觀，然後方能把以前執假爲實（我）的習慣性漸漸糾正過來。

下面三圖或可畧示緣起觀與此間一般顛倒見的分別：



圖A：法的緣起假名觀，虛點表法法互通互攝互入。

圖B：執假爲實而成的「一物」知識上的錯誤。

圖C：於「一物」上起貪、瞋、癡、慢等情意的執着因而造業。

情意是比較粗重的執着，知是比較幽微，但是牢固的執着，大致說修行以戒、定來調治貪、瞋、癡、慢等使圖C復爲圖B。以慧觀去破無明，復圖B爲圖A。但實際上各人所有的惑業，千差萬別，錯綜複雜，除自病自知外，亟難予以簡明解說的，不得已作此三圖方便而已，祈勿定執如是爲要。

如兄認可，可將此函所述增入。定名爲「以緣起正觀建立正信」，兄以爲如何？

弟羅無虛手上

六月十九日

（上接第38頁 我輸了）

「你們說，世間富貴就是人生的快樂是麼？」導師提出商人的問題，再反問商人。

「是的！」商人一致的答。

「現在我問你們，富貴人家的人，會生病麼？」

「人是不免會生病的，富貴之人也是人，那能不生病呢？」

「富貴之人，在病的時候，難道也是人生的快樂麼？」導師緊逼的問商人。

商人們聽到這裏，很久很久，答不上話來，大家祇是默默地站着，因爲在他們心裏會很快的想到，患病的人，祇有說不出的苦惱，那裏還會快樂，可見富貴並不是人生絕對的快樂呀！

「我再問你們。」導師見他們不開口，知道他們心裏對富貴已有了疑情，於是進一步的問他們：「富貴人家的人會老麼？」

「人是一定會老的，富貴之人也是人，那能不老呢？」商人們老老實實的答。

「人老了，耳聾眼花，髮白齒落，精力衰退，行動艱難，你

們說，富貴之人，在老的時候，難道也是人生的快樂麼？」

這位導師，問得那些商人啞口無言，況且富貴之人，何止病和老的苦惱，比方：世間盜賊的搶劫，地震的恐怖，水火的災厄，還有人爲的戰爭的苦難，富貴之人，那一樣能免？既然如此，富貴那是人生最究竟的快樂呢？故導師總畧的說：

「世間災難還多得很，我不能詳細的說給你們聽啦。總之，那些災難，一樣的會降臨到富貴人的身上，富貴那裏是人生的快樂？況且還有內心的煩惱引起的痛苦呢？」

「依照導師的看法，人生要怎樣才能得到快樂？」商人們最後在無路可走的時候，這樣發問。

「皈依佛陀，奉行佛法，才能澈底的離諸苦難，永久的得到安樂！」

這是導師的結論。這個結論，好像使商人們，在茫茫的苦海裏，握住了救生圈。因此，他們決定了人生的方向，將來採寶歸來，皈依佛陀，奉行佛法，這便是商人們最後的主意。

（未完待續）

本生談的宗教倫理觀

演培

(續完)

七 本生談中所說布施與慈悲等

在以「菩薩行」為中心的本生談故事裏，表現宗教積極的利他和世俗倫理之特色的，是以犧牲身命的布施和品性高極的慈悲實踐，為其代表，這是我們所應知的。

所謂布施之德，在本生談裏，不但有着强有力的表現，而且是極為有名的事，所以平常一談起本生談，立刻就會想起它是具有布施的故事。雖說是故事，但它的動機，明顯的含有死後生天的手段，濃厚的功利性，或功德主義，也是無可否認的。又由於

本生談的多樣性，認為「梵行的果」比「布施的果報」，有更大的比例，並不是沒有。不特如此，而且布施還是全本生談的一貫大德。如以財產甚至連國城、妻子都拿去布施以求正道的王子故事；或將自己的眼睛給予盲目乞丐尸毗王的故事等，都以極為流利的瑰麗的筆觸寫出來，讚美布施的功德。像這些，都能感動讀者心弦的大好作品。

可是，由於利他的布施精神登場的結果，至其極限，竟易被認為這是相通於犧牲自己的行為，關於這點，似有慎重加以一番檢討的必要。從來，有人把這犧牲自己的行為，關聯於佛教極為重要的無我思想，並且進而認為這是佛教代表性的道德。然而這

個說法，我們認為是有問題的。要知在本生談裏，如將那文學誇張的部份棄掉，專就那內容加以考察，要把無我思想結合於布施，似乎並不是個怎樣適當的看法。如原始佛教所說「自燈明」和「法燈明」二語所示，「自己」和「法」，都是人生「道」上的大依止處，依止別的什麼神，或什麼大力者，都是靠不住的。法句經中有最好的代表語說：「自己的依處，唯有你自己，其他還有什麼可作為你的依止？自己能夠調御自己時，那你就獲得難得的依止處。」又說：「不管怎樣的大，也不能為人盡力而忽視自己的義務，知道自己的義務，應當專心於自己的義務，不可有一時的大意。」與這意思同樣的，在本生談裏，亦可明白的發現。如說：「捨自己而專愛他人者是不善，因為不應該捨棄自己而專愛他人的，當知自己才是最勝而又是最上的。」再說：「一個守戒的，具有智慧的，好樂寂靜的，並且能夠克制自己的，像這樣的賢人，是決不依靠別人的。」更說：「幸福是自己造的，不幸亦是自己造的，幸與不幸全在自己，洵非他人所為。」還說：「在這世間做人，應先把自己放在正上，然後才能教導他人，唯有如此，智者才得說是無恥」。我國儒家亦說：「未能正己，焉能正人？」是以如何先把自己做成一個像樣的人，實在是最重要的。

在本生談裏，有着如此明顯的言說，何況想到那濃厚的功利、利己的傾向時，要把佛教的布施結合於自己犧牲，多麼勉強，不難於此了知。外表看來雖似乎是自己犧牲，但在本生談的根底，實在潛有强有力的功利的潮流，是我們所不能否認的。如以更大的自己利益為手段而行布施，這些實例可說是非常多的。所以本生談中很多故事，似乎是說自己犧牲，但在那最後的地方，終於伸出有帶釋天等援助的慈手，成為有成就的結果，是以完全束於自己犧牲，差不多是見不到的。關於這點，在原始佛教裏，是就有所不同，如上說的自己尊重，是關聯於人間社會秩序的法上，再由無我的思想或緣起思想的調和，然後才正確的具體顯現於健全的人生道上，如是，只有不斷的向上昇華，不會墮落於利己性中；但在本生談裏說到布施，却混入其他的要素在內，並不怎

樣的純潔。如舉例說，就是本生談強調布施行的根底裏，含有印度民族傳說固有的功利性，和霍普欽斯講的阿利安婆羅門律法（欲加擁護避難者的）的精神。將這三者混在一起，而美化為文學表現的，是本生談布施的姿態。加上受了佛教慈悲精神的影響，而再予以理想化，於是就呈現出自己犧牲的外觀，使人一看就以為他是犧牲自己而行布施的。

佛教本是評難婆羅門尊重犧牲的作風，以強調不殺生的，所以沒有犧牲觀念，可說是極明瞭的事，是以把自己犧牲設定為無我或布施行的究極觀念，無論怎麼說，是不怎樣適當的。本生談中所有布施姿態的適例，雖說是很多的，但現在不妨舉出下面的一例，作為佛教布施的正當姿態。如說：持豫悅之心欲給與，其心乃得成為豫悅者，吾人給了他，不是自己就沒有，而是心更豐富了，到了全部施捨完了，心裏仍然感到快樂，是為真正的慈善。這在富有以布施為功利手段之一傾向的本生談中，可說最能表明佛教布施的真正姿態。

一般而言，在原始佛教裏，出家的聲聞，在家的信者，正覺的佛陀，雖說三者是一體的，但如把這由特徵方面，勉強加以分別的話，我們不妨這樣說：以利他的世俗的慈悲行為中心的，在於釋尊；以利己的出家的修行方面為中心的，在於聲聞。本於這一觀點來看，在富有世俗、利他方面的本生談裏，經常特別提起布施或慈悲等行，不能不說是由釋尊前生譚的本生談自己性格而來的必然的結果。本生談裏所說的慈悲，具有單純的同情，憐愍乃至崇高的菩薩慈悲行等種種性格，當然是不用說的，亦是我們所應承認而不可加以抹煞的！

可是我們再予概觀而言：本生談中所說的慈悲，與其說是部派佛教四無量心中單是觀念方法之一的慈悲，或是南方上座部十波羅密德目分類之一的慈悲，不如說這是表示着關聯於釋尊過去無量世實踐了很多菩薩、求道者的慈悲行，而生為今世釋尊的偉大佛陀的大悲之萌芽，同時亦可認為這個菩薩的慈悲行，與本生談裏的世俗性結合，而後被具體化為更加現世的人間的慈悲。

前者到了後來的大乘佛教，就將慈悲變成成人與人的關係，乃至轉移到佛陀方面的原動力，淨土教則是最强有力的發展了這個傾向；後者可說是把原始佛教的人間性的慈悲，相印於日常人生而更世俗化的。如此二種慈悲的形態，在佛教的發達史上，經常並行而被保存着的，且表現為各別的姿態較多。但在本生談裏，由於混入有功利性的東西，於是呈現出多樣多式的相貌，這是我們所不可不知的！

然這極其積極而且人間性的本生談裏所說的慈悲行，是基於佛教本來傳統的自他平等的人生道，同時是日常生活上正直無礙的大道，這在任何時代都值得被重視。本生談的根底，雖說具有功利性的方面，但也有補充此缺點而有餘的積極的博愛大道，這也是我們所不可忘的。如下面的表示，不是明顯的宣示了這個？

如無憂本生因緣說：「我靠了慈與悲，走上了平直的大道。在聚落亦無憂，在森林亦無畏。」要知在聚落或森林中，見到盜賊而感到害怕，當知那是有錢財的人，如果是個沒有錢財的人，還有什麼恐懼畏怯？又如說：「任何是個怎樣的神，或者是一切的父，甚而從爬蟲類，乃至一切有情類，都當以慈悲相待，並且應互相敬愛，能夠這樣做，就是有情類中的吉祥。」更還有說：「對於具有精神活動的生命，不但不自殺，亦不教人殺；對於可征服的人，不但不自征服，亦不教人征服；對一切有情類，如具有慈悲心，那對任何人，都不會有憎惡」。本生經中復這樣說：「做人如果做到語業真正，意業真正，身業不作諸惡，在家能夠多施飲食、有信心、有柔軟、不惜一切的廣行布施，同時對人同情、親切和說愛語，住在這些道上的人，不特在這世界沒有恐怖畏懼，就是去到別個世界也是沒有恐怖畏懼的。」做人做到無有恐怖，無有畏懼，那是多麼泰然自若？本生談裏所有這些積極、慈愛的精神，果能堂而皇之的實踐於現實社會，這現實社會又是多麼的理想？在印度欲以這個實現法的國家的人，是歷史上推動世界佛教的阿育王。當時阿育王本於佛教精神所要實現的法的

國家，如果真的得到實現，世界早就入於大同之域！

八 本生談在倫理思想史的地位

以上是將本生談裏所有雜然的多樣性和重層性，說明那是宗教溶入於大眾生活中的日常倫理的具體表現，而在極其大畧的分類項目下，描寫那宗教倫理的姿態。現在再就這宗教倫理所具有思想史的意義，特別是從佛教發達史上來看它的特異地位，畧加論及以爲結論。

如上屢次所說，本生談的表面形態，雖是佛教的經典，但仔細加以考察，它實是以阿利安婆羅門文化的系統，和印度固有民俗或傳說的融合，其爲底流。如是三種要素，混然錯綜揉合，形成了特異的複合文化。除了其他兩大要素，單從佛教方面來看，實還包含着非常多的要素。現在且就宗教倫理來看：原始佛教以來的傳統的實踐態度，於中固然含藏得有；部派佛教的倫理特色，亦即僧團中德目主義的傾向，同樣包含得有；至於大乘佛教裏最爲特別發展的菩薩思想，以及利他的大悲精神、波羅密行、本願思想萌芽等等，是諸問題也含藏其中。

在部派佛教裏，由於繁瑣的僧團倫理，不特見於本生談的生動的日常性、生活性、民衆性，漸漸的被遺棄，甚至墮落於德目主義或修行上的階段設定主義，可說是亦很多的。反而，本生談中所有利他以及積極的宗教倫理的精神，被後來的大乘佛教繼承，而一天天的發展起來。如大乘救度一切衆生的願行思想的確立，就是最好的一例。所謂願行，可能是起源於本生談的慈悲行，經由空思想的否定媒介之所鍛鍊，而後成立起來的。其他如本生談所有波羅密思想，對於華嚴十地經的影響等，都是極爲明顯的。所以當大乘興起時，本生談所給與的刺激，不論是直接或間接的，都是我們今日所不可忽視的事。

然而在另一方面，在大乘創作文學上，本生談和向上性、倫理性的上求菩提的菩薩相比，由宗教、詩、文學的表現，唯側重於下化衆生的佛菩薩的渴仰方面，仍因太過尊信或讚歎它的偉大

性，以致招來佛陀的超人化，加上隨着聲聞的攻擊，一併輕視了原始佛教以來的個人正當實踐的方面及本生談最具特色的日常性和生活性等傾向，不能說是完全沒有。反過來說，在大乘方面，將那世俗文學的手法及本生談特有的功利性，一併予以採用。這末一來，埋沒於咒術性的民間風俗的泥沼，亦不能說是沒有。這些，在佛教思想史上，是環繞本生談宗教倫理方面極為有興趣的問題，我們對這，應有再檢討的必要。不然，很難發現佛教思想的開展，更難體認到本生談對大乘佛教的發揚，有着怎樣的關係，所以這個極為重要。

就上所說廣義本生經類各個的內容，試作那發達史的比較檢討，我以為是個非常重要的課題。因為由這比較，可以明瞭思想史的種種體系。現在姑舉我國所譯本生經類的一、二例子來考察，不難發現其中極為有趣的差別。如所譯的撰集百緣經，其大體的內容，明顯是為要適合民衆教化，編組了適宜這個的本生談，但是其中却也表出具有大乘的菩薩行，所以在一般上，可以窺出其濃厚的功利色彩，至於卷二報應受供養品等所說，是就相當於現世利益性，而咒術功德之談，是亦相當多的。如所譯的六度集經，是類聚了由布施、持戒、忍辱等六度次第而論說有關菩薩行的因緣。不用說，其中的功利色彩是極少數，而表現大乘精神的却是特別多。話雖這麼說，但在另一面，這似乎共通於我國所譯本生經類的所謂大乘文化的一定形態，却缺乏在南傳本生談所見到的含有生動描寫事實的魄力。在理想化傾向較強的這類作品中，菩薩本緣經所說是相當現實性的，而功利的地方確乎很少，主要是置力於布施的德，與南傳本生談所說內容不同，是其特徵。

比之上面所說，到了時代稍後的本生經類，如與雜然的南傳本生談比較，中國所譯的，特別由一定的型式，表現出因果報應性的教訓，或運用地獄、生天等觀念，將具有速效的現世利益方面，拿來作為前景，或由詩、或用文學，將菩薩行予以極度的美化或高度的讚歎等，表現有各不相同的特色。至於本生談本身的地位，有的做為佛傳的一部，有的供為道德德目的附帶解說之用，還有作為譬喻教訓等等。由於各經的觀點不同，以致有種種的

變化。至於本生自己，也從釋尊本來的菩薩故事，漸漸移至佛弟子、過去化佛及諸佛本生等。內容範圍逐漸擴大，這是我們所當特別注意的一點。

這種問題，說來話多，現在暫且不談，而本生談的宗教倫理，給予佛教發達方面的意義極為重大，是亦為我們所當了解的。所以會有這樣重大的意義，那是由於悠久的民族經驗之所累積，因而對釋尊的修行和悟證的歷史事實，能夠給予豐富的內容。所謂大乘，就是立在這個基石上，以攝取人生趣向於佛道，防止佛教會凍結起來，以是經常適應時代的佛教生命，使它形成無限生動的進展，以免佛教停滯不前，受到時代的揚棄！

在這個意義上，本生談的宗教倫理，我們敢以說：是生活體驗的生動的歷史紀錄，是民衆倫理的可能性的寶藏，而且還可說是世界文化的公共財產。當然，有的亦把本生談，看做不過是一種傳說或民族。

然而從佛教方面看，至少亦可將之視為另外一個意思所謂悟的表現，亦即與其把這說是知性，不如把它說是依據努力開拓和利他慈悲的行為情意表現。但這不是封鎖社會的觀念倫理，而是打開和社會的民衆生活，或悠久的民族經驗，廣大社會知性結合着的。在這點上，我們不能不說它具有不朽的意義。

話雖這麼說，但吾人應警惕本生談倫理思想，被評價得過大，尤其是非要正確認識它功利性的界限可不，而在另一方面，必須大大地提起本生談所具有的不朽的意義。如里斯得比祇夫人說：吾人於本生談裏所說菩薩的實踐中，假使不能發現它永久的人間進步，不能體現它向完全性而精進的人間生成之道，本生談全集存在的理由，豈不是要失去了嗎？所以我們對於本生談的研究，應從多方面去認識它的面貌，不能著眼於某一點看本生談。能夠這樣，本生談在今人的研究中，會得發揚光大起來！

寫於般若講堂善住室

佛曆二五二一年十二月



與沈家楨、張澄基先生討論

佛法中「愛」及「邪正分別」問題

沈九成

——以下是與沈家楨、張澄基兩位先生討論佛法中的「愛」及「邪正分別」問題的往來函件。這些函件原是留着作紀念的，並無公開發表的打算。張先生一再要我著文發表，和附在將來再版的「甚麼是佛法」之後，「請大眾讀者評取」。寫文章我看不必了！就把這些討論信發表了吧，算是勉副張先生的雅屬！

沈九成附識

楨公文席：昨得中道學會印贈之「甚麼是佛法」，乃知公所記之張澄基教授講詞也，展讀之餘，似有值得重加商酌者，轉請求教於張教授如何？

- ① 「佛法與其他宗教的不同」之第三節：「佛法絕不詆毀其他宗教……：佛法認為一切宗教，祇有深淺的區分，頗少邪正的差別」。說佛法不詆毀其他宗教則可，若說佛法頗少邪正的差別，此則可能導致佛教徒對正邪少所分別之流弊。就弟所知，佛教極嚴正邪之別，見諸於佛說者：若「四大教法」（見長阿含）若「四大演教」（見增一阿含）若「三法印」（原出蓮花面經，而普見於經論者）均為世尊親說判別正邪之教法；龍樹「中論」，通篇皆為「破邪顯正」，其他散見於經論者，不可枚舉，皆嚴正邪之辨，蓋恐佛子「謬受邪說」影響正見也。「頗少邪正的差別」之說，殊有模糊佛教徒分別正邪視線之虞。
- ② 第六節：「佛法的愛是無限的」，通篇以「愛」字詮佛法義，此則不特非佛教義，抑且背佛教義矣。佛經「愛」字含義，適與張教授之說相反，茲先摘錄數則：
- 「衆生無明所蓋，愛結所繫，衆生長夜生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊·比丘，譬如狗子繫柱，彼繫不斷，長夜繞柱輪迴而轉」（見雜阿含經卷十 P. 37）

- 「彼愛有故，取有，愛故緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死憂悲苦惱」（見雜阿含卷十二 P. 6）
- 「彼無明不斷，愛緣未盡，身壞命終……不得解脫生老病憂悲苦惱」（見雜阿含卷十二 P. 35）
- 「貪不斷、愛不斷、念不斷、渴不斷者……則生憂悲苦惱。」（見雜含，卷五 P. 30）
- 羅陀，是名斷愛、離愛、轉結、止慢、無間等，究竟苦邊」（見雜含卷六 P. 20）
- 「愛欲斷者，如來說名心善解脫」（雜阿含卷一 P. 28）
- 「若過去、未來、現在，不生愛恚是名無漏法。」（見雜阿含卷二 P. 43）
- 「是名捨離一切有餘，愛盡、無欲、滅盡涅槃」（雜阿含卷三 P. 4）
- 「緣受生愛，乃至純大苦集生」（雜阿含卷三 P. 20）
- 「斷愛欲縛諸結等法，修無間等，究竟苦邊」（雜阿含卷三 P. 28）
- 「……當斷一切愛，則盡一切行，脫了有餘境，不復轉還有」（佛偈，見雜含卷三 P. 28）
- 「（佛偈）……起種種諸愛，無量法集生，貪欲恚害覺，退滅壞其心，長養衆苦聚，永離於涅槃……愛盡般涅槃，世尊之所說。」（見雜阿含卷十三 P. 12）

「謂業、愛因、愛緣、愛縛」(雜阿含卷十三 P.40)

上舉所錄僅雜阿含經之一部份，其他經論所載，類皆如此，絕無與此相違之義，佛陀以愛為染著因，具繫縛義，眾生長夜生死輪迴，為愛結所縛，不得出離。十二因緣以「愛」為中心，乃至有生老病死憂悲苦惱，使眾生流轉生死，永無盡期，故謂愛為苦本，視之若魔，若「魔女經」所謂魔有三女，一名愛欲、二名愛念、三名愛樂，皆以愛為名者，喻為魔眷也，(附拙作「降魔歌」)以觀經中愛與魔之關係「故以「斷一切愛」為出離、解脫之道，實為佛教理論之基礎。試以「博愛」代「斷愛」說，反其道行之，勢必動搖根本教義，甚至完全變質，此非危言聳聽。當知「博愛」一詞，與佛說之「斷一切愛」背道而馳，理論上根本衝突，不可調和。上述經文若以「愛」字代「斷愛」，勢必面目全非，不成其為佛經矣。經中愛字為染著因，有繫縛義，愛之生起，乃由識之攀緣，故佛以「無相」「無念」為「斷愛結」之手段，「超越一切相」即超越一切可愛之對象，則「愛盡」義也，愛為情識知見，若「超越一切相的愛」，「空性合一」的愛，附於佛義，是著空見，也即三愛之「無有愛」，未離識邊也，佛所呵責！佛之渡有情，乃以同體悲懷，非以愛也，兩者南轅北轍，不可混為一談，況愛心未泯，何得涅槃，何能稱佛？是故無論從大小乘說，張公之論，難可成立！若張公之說立，則佛教教義亡，蓋兩者無並存互融之理論基礎也。

張公為當代佛學巨擘，聲光並茂，言教為眾楷式，『甚』書流佈甚廣，影響深長，心所謂危，敢不直陳所見，倘獲張公少加採擇，俯予攷慮，依經依律，重加斟酌，則佛教之幸也，仰勞即轉商張公，並祈委婉陳說，感且不既，專此，敬頌

道安

弟沈九成拜手 七五，三，十一，

九成大德：

三月十一日手示，暢論「甚麼是佛法」中兩點，謹遵囑將尊函轉寄澄基兄，茲來電話，謂「彼多年來消耗精力時間作學術之爭辯者甚多，因而對真實之修持，底子打得不够，今日思之，實是極大錯誤。沈公若有認有欠妥者，儘可照其意修改，或著文發表。讀者對我之講詞，若能於其中之十之七八得益者，我也萬分滿足矣，恕不逕覆，仍請轉告」云云。澄基兄自上次在台灣講學得心臟病後，今春在紐約動手術，現尚未完全恢復，近又忙於譯「密勒日巴尊者歌集」，弟亦不便堅持其必需覆兄之好意指正，還望原諒，此頌

撰安

弟沈家楨合十 七五，四，五，

楨公有道：展誦五日

還雲，敬悉種切，承轉 示張公教言，甚為感謝，惟迴誦再四，惶惑莫名！張公對弟所提問題，無一字之開示，漫然以不肖爭辯為言，似不無誤會，弟若意存「爭辯」，儘可「著文發表」，何必萬里馳書，求教於張教授？可見絕無爭辯之意，更無爭勝之想，所以然者，欲求 兩公維護正法耳！張公之言博愛，原非新說，禮記：不獨親其親乃至以及人之幼；孟子之言仁義，皆博愛之義，宗教之以博愛為教義者，屢見不鮮，然以之詮佛教義者，或以張公為始耳，自佛法入華，近兩千年，與我中華文化，互攝互融，幾成一體，若黃老之說，孔孟之言，與佛教義融會貫通者，不可勝舉，然從無以博愛說入佛教者何也？以與佛教根本教義衝突故也，倘不建立足以調和兩說之理論，而強以博愛說入佛，徒然破壞佛教教法，惑亂四眾視聽而已！今張公不此之圖，岸然以：「讀者對我之講詞，若能於其中十之七八得益者，我已萬分滿足矣」為言，足見張公之治學態度。然以弟觀之，徒見其害，未見其益！何則？請問張公如何使讀者能消除兩說矛盾而無所困惑？張公猶未能建立自圓之說，讀者從何能貫通其義？以弟言之，即為張說所困惑之讀者也，是故張說除破壞教義，擾亂佛法外，別無建設性意義！其為害？為益？請張公自作結論可也。若張公不以我說為然，不妨將兩說分繕，隱去姓名，分請旅美經教法師，佛學大德提示意見如何？弟但求正法不受擾亂，絕無與張公爭勝之意！故提議以隱名出之，結論如何？均無損乎張公盛德也，未審吾公以為如何？弟以此事涉及基本教義，關係佛教興廢，敢再掏誠讀請張公賜教，如何之處，翹俟裁示，專復敬頌道安

弟九成拜啟 四，二十，(七五年)

九成大德：蒙 洗塵法師交下 兄一九七五年致弟兩函及弟覆函副本，知兄關心佛法興衰，對張澄基兄所講及弟記錄之「甚麼是佛法」中有

(一)「一切宗教，祇有深淺之區分，頗少邪正的差別」及

(二)「佛法的愛是無限的」中的「愛」。

與我佛的教義，有基本上的違背，應予改正，而弟及澄基兄三年來均未能給兄以滿意之答覆，兄之熱忱，誠可欽佩，疏忽之處，還望海涵。「甚麼是佛法」是澄基兄之講詞，弟之紀錄亦經其修改後發表，故對文中意義，原不敢置詞。且澄基兄現已由台返美，體况較前為勝，若能與之直接討論，必能更得圓滿結論，故謹將其現址，錄於函末。

惟弟因感於兄之護法熱忱，且蒙 洗塵上人萬里帶書，亦不應不稍陳弟旁觀者之淺見，諒荷 兄之嘉許。

澄基兄此篇講詞，係十二年前所作，美國為一基督教、天主教、猶太教之重要基地，而十二年前佛教尚係初傳。故其尊重佛教以外之宗教，以減少反感，用他教徒易懂之名詞以引申佛法，應機導誘，或亦未可厚非。至其第一點中所用「邪正」兩字，實並不如兄來函中指示之嚴格，且其文中立即指出佛法之超越「完成究竟解脫和圓滿正覺」，「包涵融攝萬象」都非其他宗教可比，實已符 兄之卓見。

第二點，佛法斷愛為基本教義，誠如 兄言，惟大乘菩薩為度眾生，不證聲聞四果，不畏生死流轉，其不斷後有者，還藉世俗之愛。澄基兄文中為與基督教等之博愛作比較，以顯出佛教中無緣大悲之殊勝，故其引用「愛」字，為使美國聽眾易於瞭解。文中並未謂佛法提倡世俗之愛。

是以 兄所指出之兩點，均極正確，但若細想講演者當時之處境及其作此演講之目的，顯而易見，此文非對佛法已有深厚研究及認識者如 兄者等而作，而處處着重於對一般極少瞭解佛法，特別是對他種宗教之信仰者而作，則應機設教，似亦有可諒解之處，管見如是，還望 兄釋懷，了此一案。幸甚幸甚。專此敬候
道安

弟沈家楨合十 一九七八·五，廿九

植公文席：

洗公返港，携來五月廿九

手教影本，拜讀一過，甚慰馳念，原函誤投弘法精舍，昨日方始轉到，致稽裁復，甚罪甚歉，讀惠

書，知對弟所提意見，未盡為然，仍荷曲予優容，不加見斥，俱見

虛懷若谷，心量似海，益增景仰，關於佛典中「愛」字之義，公我所見畧有出入，今先說一喻。

昔有一老嫗，鵝皮鶴髮，齒牙脫落，瘦骨支離，復患麻瘋，手足糜爛，周身膿血，涕涎交流，蠅蟻蟻集，倒臥道旁，行將垂亡，路人見之，施以救護，予以醫藥，更為沐浴，以減病苦。若有人謂「此人因「愛」病嫗故施予救護」！我知 公必不謂然！

正法念處經云「慈心利眾生」。

此人以慈心故救護病嫗，非以愛心故而施救護！此中分別，人人皆能理會，不待解釋。

手教謂。「惟大乘菩薩為度眾生，不證聲聞四果，不畏生死轉流，其不斷後有者，還藉世俗之愛。」此說頗有誤解！菩薩之所以不住涅槃，不

厭生死，乃悲世間眾生沉淪苦海，不知出離，爰起同體大悲，誓願不厭生死，渡此苦海眾生。故謂「乘願再來」未聞有「乘「愛」再來」之說，即此同體大悲，亦不能稍起「愛」見！維摩經云：「於諸眾生若起愛見大悲，即應捨離」。什註云：「見有眾生，心生愛著因此生悲，名為愛見大悲」。楞嚴經云：「令諸眾生落愛見坑，失菩提路。」菩薩亦復如是，若落愛見坑即失菩提路，故說「即應捨離」，可見菩薩無「愛」見。不特菩薩如此，佛亦如此！涅槃經云：「如來無有愛念之想！」是故不應以「愛」、「博愛」說闡釋佛義。

愛乃當情而生，分別而有！有所不愛，始有所愛，若無不愛，愛亦不立。愛與不愛，相待立名，博愛者，即無所不愛，無所不愛，即失「愛」義。若強謂：「我愛此老醜麻瘋病嫗」，則屬矯情違理之說，天下無此「愛」也。

菩薩以慈悲故救度眾生，此中並無「愛」「憎」之分。

以上所引，均為大乘經論，與昔之所陳原始教義，互相符契，可見基本教義，原無大小乘之分。

或謂：密宗有愛染明王、愛金剛、愛菩薩、愛曼荼羅等說教，此則弟屬門外漢，不可置一詞。所可言者，密為佛教之一宗，似不宜以一宗教義闡釋全體佛教，所謂「以偏概全」失諸公允，亦容易引起外界對佛法之誤解！密宗成立於佛滅後七百年，與佛世教義頗有差距，非佛所說，彰彰明甚！豈可以非佛說教義混入佛法。釋佛全體教義。

佛陀住世時，即鑑於外邪之說混入佛教，竄亂教義，因此敕諸比丘，以「四大教法」判別佛法真偽。（見諸長阿含者稱四大教法，見增一者稱「四大演教」內容同。）

「佛告比丘……若有比丘作如是言，諸賢，我於彼村、彼城、彼國，躬從佛聞，躬受是教、是律，從其聞者，不應不信，亦不應毀，當於諸經推其實質，依律依法，究其本末，若其所言，非經非律非法，當語彼言，佛不說此，汝謬受邪！所以然者，我依諸經、依律、依法，汝先所言，與法相違，賢士！汝莫受持，莫為人說，當捐棄之，……（請參閱附件「三法印」）

我今廣引大小乘經典，已明「愛」與「博愛」之義，非佛所說，亦與法相違，吾 公不可受持，莫為人說，當捐棄之。

來 示所說講詞乃適應十二年前美地處境而說之方便說，不可苛求。然今在國內數載再版，大量印行，讀者對象，均為國人，似宜趁此再版之時，自動予以訂正，不特可補前失，而且功德無量！

學者自動修正已說，事見不鮮，非但不失面子，而且表示對讀者負責！若定欲遵澄公之意，「著文發表」後而告「收檔」，此智者所不為者。囑與澄公直接討論一節，似可不必！七五年四月五日轉示澄公之語，記憶猶新，語氣傲慢自大，明白表示不屑接談，弟以彼病中心態失常，不以為意，去秋聞澄公出長台譯經院，又肅函請日慧法師問候，又告碰壁，至此始知澄公傲慢自大，心胸狹隘，出自天性，已失學者風度，似無再與討論之必要，聞澄公與

公交誼頗厚，唯一希望，吾公能運用友誼影響，勸請澄公改弦易轍，於「甚麼是佛法」今次在台再版時，自動予以修正，使今世後世衆生，不致對佛法產生誤解，則佛教幸甚！附奉拙著：「畧論三法印」及「阿含頌」各乙篇，或有供參考處。專此 敬頌

慧安

弟沈九成拜上

七八，七，二。

九成兄賜鑑，七月二日手示敬悉，兄精通佛理自具正見，以弟之淺薄對兩位長者之立論，實不敢妄置左右。以 兄之出發點極為純正而悲愍讀者，良可欽佩，可否乞 兄即賜下修正之字句，俾弟有所依據向澄基兄提出。又弟知朱斐兄正在再版中，故須迅速辦理，否則此次之再版，恐又將照舊文印出也，此頌

撰安

弟沈家楨合十

一九七八，七，十二

楨公尊右：拜誦七月十二還雲，敬悉種切，吾

公一念之頃，回轉正法，令恒沙衆生，免墮妄解邪見！宜受弟頂禮讚嘆！囑撰「修正字句」乙節，弟意最好以自動自發形式出之，由 澄公自行修訂，如此不影響 澄公在佛教、學術界尊嚴也，並希轉告 澄公，弟決不向外界道及此事，弟可提供參考者：①「甚」書第三節之：「佛法認為一切宗教祇有深淺的區分，頗少邪正的差別」末句：「頗少邪正的差別」似可省畧。②第六節「佛法的愛是無限的」，此「愛」字，請以「慈悲」兩字代之如何？六節內涉及「愛」字者，統希以「慈悲」取代，並以慈悲義詮釋之。如此既無損文氣，又可與正法相應！

公對 澄公及弟之論，難置左右，其實弟未嘗有隻字立論，所擲陳左右者，皆經典原語，乞

公參考而已，若對所引資料有疑，可參閱原典，弟未敢妄加一字，請信經文可耳。所謂：「依經、依法、依律」，「究其本末」，則是否佛法？不

難判別也。

此事應須迅速辦理，吾

公所見甚是，為爭取時間，請即電告朱斐兄「暫緩付印」，俟 澄公撰妥修訂文，更正後再印，如何之處？乞

尊裁，尚復，敬祝

福德無量。

弟沈九成頂禮

七八，七，七九

九成我兄賜鑑，七月十九日手示奉悉，因

尊意此項修訂，須澄基兄自行為之，乃將兄函及以往函札，一併轉去，今奉其致兄信，囑為轉遞，謹奉上。弟已告澄基兄，以後如續有討論，應請兩位直接通訊，如有副本寄弟，俾增知見，自所感激，但弟不願作傳遞者，徒費時間郵資，還祈諒鑒，此頌

撰安

弟沈家楨合十

一九七八，八，七。

九成先生尊鑑：

昨接家楨 兄寄到數年來 先生為「什麼是佛法」中二處有違尊意之處，弟不知為了一本小冊子，居然勞動 先生大駕，苦口婆心說了這許多，又使家楨 兄在百忙中往返覆函多次，十分抱歉感愧。 先生護法心切十分欽佩，所提兩點，私意覺得，一個是對字義之解釋的問題，一個是屬於見解的問題，但二問題似乎都不太重要，家楨兄1978年5月29日所覆先生之函極能代表弟之意見。所以不擬再詳多說，反增枝節。「愛」之一字在佛法中多指慈愛 *metta* 而言，確然不錯，但我之講稿乃對近代人，尤其是歐美人而言。(love)一字，在英文中亦涵義甚廣，有慈愛、慈愛、友愛、博愛、神愛等種種不同，既然都稱愛，當然必有其共同之點，宗教學上講的「愛」，是 *agape*，近乎友愛、慈愛、和佛法的「悲」字，弟文並未提倡慈愛，我想讀者，尤其是當代的讀者，決不致於誤會。且語言隨時代變遷，今天的中國話已經比二三十年前改變了許多，青年人對「愛」字之看法，可能受了西方的影响，都有着 love 是指廣義的愛，是一種德性，不只是限於？愛及慈愛，我從俗及隨機而言耳。 先生若認為不妥，歡迎發表批評之文章，附上「什麼是佛法」之後面，我亦將上面之義說明，同時，載在書上，請大家讀者評取，何如，第二問題亦如此辦理。

第二問題「一切宗教只有深淺的區分，頗少邪正的差別」之下句「頗少邪正之差別」，私意不宜刪去，此代表個人之意見，及華嚴經佛口種種方便，方式應衆生機而說法，不拘一端，不拘文詞，甚至不拘是否依佛教之

形式而說法護象之廣大融蓋精神。原句「頗少」之「少」字亦說明了並非有沒邪教，例如拜蛇教，總不能說是正教，但世界上之大宗教，皆有其共同基礎，不宜說為邪。我很不同意狹量的看法，和過份苛責的看法。例如宗泉竟說曹洞宗之默照禪為「邪禪」，而曹洞宗在中、日皆產生了許多開悟者，對禪宗言供獻極大，豈能呼之為邪禪乎？佛教徒一天到晚要分別邪正，甚至天天自己打架，說些你邪我正的問題，實在不必。法門無量，我皆隨喜。我掛名學佛四十餘年，今天只知自己這樣不夠，差得太遠。老實說連最基本的佛法問題，都不敢說懂，更何況論邪正乎！

先生護法之心悲切，深為感動，我見若毛病甚大，尚望賜文發表，附在「甚麼是佛法」後以利讀者。敬叩

後學張澄基合十 一九七八年八月一日

澄基先生文席：

家楨先生轉來八月一日

手教，拜讀一過，承賜教，曷勝榮幸。

先生說：「『愛』之一字在佛法中多指慾愛 *crava* 而言，確然不錯，但我之講稿乃對近代人，尤其是歐美人而言 *love* 一字在英文中亦涵義甚廣，有慾愛、慈愛、友愛、博愛、神愛等種種不同。既然都稱愛，當然必有其共同之點，宗教學上講的『愛』，是 *agape*，近乎友愛、慈愛和佛法的悲字，弟寫文並未提倡慾愛，我想讀者，尤其是當代的讀者，決不致於誤會，且語言隨時代變遷，今天的中國話已經比二三十年前改變了許多，青年人對『愛』字之看法，可能受了西方的影响，都有着 *love* 是指廣泛的愛！是一種德性！不只是限於令（？這字看不出）愛及慾愛，我從俗隨機而言耳。」愛不是只指慾愛，我還不致誤會，不過我的確有些詫異！先生統篇說歐美人『愛』的概念，和『愛』的德性，就不提佛法中『愛』字的意義！當知先生講的「甚麼是佛法」，為甚麼不用佛教教理來解釋呢？難道佛經中找不出適當字句和根據來解釋嗎？如果說是「從俗隨機而言」，那麼，先生能肯定佛法中的『愛』，即是歐美人和現代青年 *love* 式的愛？特別是「*love* 是指廣泛的愛，是一種德性？」不知何所據而云然？如此

說來有點像以佛法來歌頌、讚嘆歐美式愛的德性了！先生您誤會了。佛經中『愛』字的含義及分類，無法用歐美式的概念比擬的！看來還需要補充說明。

佛教教義中的愛有二種：一是有染污的愛，即是貪愛。如愛色、愛財等。二是無染污的愛，如敬愛、信愛等。（見俱舍論四。）前者即是大乘義章所謂「貪染名愛」之義。故愛的範圍極為廣泛。長阿含增一經第七，所謂「六愛」即「色愛、聲愛、香、味、觸、法愛。」凡是對六塵有愛染的，都稱為『愛』。此外還有「三愛」所謂「慾愛、有愛、無有愛」。此「三愛」與「六愛」又稱為「三滅法」、「六滅法」，在佛法中皆在應斷應離之列。佛偈云：「色聲香味觸，及第六諸法，愛念適可意，世間唯有此，此是最惡貪，能繫著凡夫，超越斯等者，是佛聖弟子，度於魔境界，如日出雲翳。」（見雜阿含經卷卅九。）這六塵境界之愛，在佛法中說，是魔境界之愛。（增拙著降魔歌供參考）先生所歌頌的現代青年「德性」的愛，不致於超越這六愛境界吧？當然「德性」的愛，決不會是吸大麻的愛，我想是指正當的：愛音樂、愛美術、愛歌唱、愛舞蹈、愛電影、愛旅遊等的愛吧？不錯，在俗言，這些應說是屬於正當的——德性的愛！但就佛法說，這些都是屬「六愛」的範圍。

若問為什麼要斷這些愛呢？請參閱我以前各函所引的經文。簡單的說，就是「有愛就有苦，斷苦先斷愛！」

從上述簡畧的探討中，可以得出一個結論：「佛法是斷愛的！」

若先生定要說佛法的愛是無限的！也得！但必須說出足以令人信服的充份理由！以及從佛法中找出有力的證據來！因為先生標榜的是「佛法」啊！不光是說說歐美式的愛就可算數的！

我所引用的經文，也許只揀有利的說，先生或許不能接受。好，現在讓我引用密勒日巴尊者的歌詞如何？昨天校畢第卅四篇的第二首歌中有：「此身已無形質故，一切貪愛自寂滅……」第三首有：「身內貪愛已盡故」之句。明確顯示：密勒日巴尊者是讚嘆斷盡一切貪愛的，可見「斷愛」是佛教各宗各派共尊的根本

教義！

先生是弘揚尊者說教的，尊者所說，該可信受了吧？

第二個問題，先生說：「一切宗教只有深淺的區分，頗少邪正的差別。之下句「頗少邪正之差別」，私意不宜刪去。此代表個人之意見及華嚴經佛口種種方便方式應衆生機而說法，不拘一端，不拘文字，甚至不拘是否信佛教之形式而說法護衆之廣大融蓋精神，寫句「頗少」之「少」字，亦說明了並非沒有邪教，例如拜蛇教，總不能說是正教。」先生說教，善巧圓滑，辯才縱橫！不過我的淺薄中文知識的理會，「頗少邪正之差別」之「頗少」兩字，應是指邪正而言，不是對宗教的簡別。第一句「一切宗教」當然指所有宗教！那就不必再加簡別了！若說「頗少」是指邪教的「少」，事實亦不然，邪教多過正教多多！單就中國說，就有白蓮教、空心教、一貫教、彌勒教等等。好了，不管字義怎樣，至少先生已承認有邪教的存在，**宗教既然有邪有正！那麼是否該作分別抉擇呢？**這答案是肯定的！

在佛教辭彙中，**順理曰正，違理曰邪。理無差名正，非理名邪。**這是普通佛教徒類能道之的，並無什麼神秘含義。「理」就是「理性」、「理智」，所謂「邪正之別」用現代話說，就是「理性（或理智）的抉擇」，佛教中的**正知、正見、正信……就是正思惟——順理性思惟推求抉擇的結果**，不祇對世間事象如此，對自己的教義，亦嚴格要求（佛弟子）作邪正的分別，以防**邪外之見滲入教義也**。用現代話講：「對佛教的教義也要作嚴格的理性的抉擇！」「三法印」、「四大教法」就是分別、抉擇之法。先生「頗少邪正之差別」之說，**是不合佛教教義的！——非佛法**的！

先生說：「佛教徒一天到晚要分別正邪，甚至天天自己打架，」這幾句倒是金科玉律之言，我們學佛之人，**不但要天天分別邪正，而且要時時、刻刻，念念不忘分別邪正！「自己打架」，正是內心的「人天交戰！」**佛說「吾與心闘，其刻無數。」（見五苦章句經）正是**佛陀長劫修行的經驗談！「念念分別邪正」、「自己打架」，正是「不放逸」的制心功夫。**在佛經中不勝枚舉

，這裏且舉六祖壇經中所說：「……邪見三毒是魔王，邪迷之時魔在舍，正見之時佛在堂，性中邪見三毒生，即是魔王來住舍，正見自除三毒心，魔變成佛真無假……」成魔、成佛就在邪正分別之中！要分別邪正？還是少所分別？讓大衆理智抉擇吧！

若說佛教中有：「無分別智」、「空性合一」、「邪正一如」等說，那是在力能分別邪正，通達佛法深理以後的事，「甚麼是佛法」，是入門書，讀者對象是初發心的（或未發心的），正在**摸索道理之中，意志未定，應該鼓勵作理智的抉擇！含糊其詞作「頗少邪正分別」之說，有導人誤入歧途的危險！**你我都是佛教徒，應該尊信因果之說，下筆遣詞，可不慎哉？

「甚」書，因兩公在佛教界的聲光，銷行之廣，為近期佛教書籍之冠，十多年來，或已超過十萬冊？影響極為深長廣大！今菩提樹又將再版添印二萬冊，**願先生趁此再版之際，為今世衆生，後世衆生着想，再作審慎考慮，依經依法，仔細推求！加以訂正，則無量衆生，拜惠多矣！**

書不盡意，佇候
明教！專此奉復，即頌
智慧增長！

後學弟 沈九成作禮

一九七八年八月十九日

七十七期收支報告

南亭老法師	港幣	100.00元
梅春居士	港幣	50.00元
王壽都居士	港幣	100.00元
秦龍居士	港幣	90.00元
楊秀生居士	港幣	200.00元
吳積豐居士	港幣	200.00元
仁常法師	港幣	500.00元
王清娣居士	港幣	100.00元
慈心佛堂	港幣	100.00元
無名氏	港幣	200.00元
李璜居士	港幣	150.00元
演培法師	港幣	180.00元
默如法師	港幣	100.00元
樂觀法師	港幣	50.00元
大永居士	港幣	100.00元
張教授	港幣	100.00元
仁俊法師	港幣	40.00元
達源法師	港幣	20.00元
陳劍慧居士	港幣	50.00元
妙法寺	港幣	2,903.25元
總計	港幣	5,333.25元
捐款鳴謝		
一、收入：	港幣	5,333.25元
本期捐款	港幣	1,061.00元
發行收入	港幣	6,394.25元
本總行計	港幣	3,242.55元
二、支出：	港幣	1,825.00元
印刷費	港幣	726.70元
稿費	港幣	600.00元
郵費	港幣	6,394.25元
什費	港幣	6,394.25元
總計	港幣	6,394.25元
內明雜誌社謹啟		

淨廬佛學文叢序

周邦道

經律論藏，汗牛充棟；佛海淵深，渾無涯涘。而隱頤高玄之義理，逶迤詰屈之篇章；一般誦誦學子，往往望而生畏，罔敢問津。或疲茶於功令必修之科目，無暇鑽研，或迷惘於物質實用之藩籬，索然寡趣。夫中堅袖手，上乘停驂，欲佛法之廣被士林，弘敷囂舍，不亦戛戛乎其難耶！

南昌周子慎居士宣德，有鑒於此，獨具隻眼，猛著先鞭。當其始也，與諸上善人，倡設「佛學廣播」，空中弘法，溥利耳根。際其次也，聯繫各大專院校當局，組織佛學研究社團，以爲重心；並與縑素大德，設立各種獎學基金會，創辦慧炬雜誌社與出版社，以充實力。現計成立社團六十有一，參與學生七萬餘人；基金會二十六種，頒發獎學金台幣四百四十餘萬元，受惠者四千八百餘人。慧炬月刊已出一六九期，發行一百一十三萬餘冊；慧炬文庫印行三十八種，凡二十四萬二千餘冊；多係贈與社團成員，及各機關學校圖書館室。洎其近也，更延請專家學者，定期作學術講演，另舉辦念佛會、靜坐會，接引青年，隨分受益。繇是因緣，大專學生研究佛學之風氣，勃然而起，蔚然而興；蓋興學以來，教育史上，得未曾有，懿歟盛矣，可以大書特書者矣！

經言：「飯凡人百，不如飯一善人；飯善人千，不如飯持五戒者一人；飯持五戒者萬人，不如飯一須陀含。」乃至斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、尊教度親，以迄於求佛濟衆。誠以位益高，德益重，體益大，用益弘；取法乎上，理所固然。以置身

庠序之俊秀，惟慧是業，菩提種子，廣植福田，自易發榮滋長，綠蔭成林；而物以羣分，方以類聚，氣求聲應，相觀而善，寧有不孳乳寢多者乎？

居士與德配胡安素夫人，同德同心，董理一切弘法事業。今值八秩雙慶，慨捨住宅「淨廬」爲慧炬出版社址，是亦一稀有勝事也。同仁感動之餘，爲發起醴籌「慧炬基金」，達百餘萬元，俾出版書刊，垂久勿替。王熙元教授則摺輯其關於弘明佛法之講辭讜論，凡五十有四篇，都爲一集，名曰「淨廬佛學文叢」。中分八類：首爲佛法與青年學佛活動，次爲佛法與當代文化問題，次爲佛法與國民道德教育，次爲佛法與青年身心修養，次爲佛法與人類精神生活，次爲書刊序跋，次爲人物悼念，最次爲書簡及其他。此皆居士二十年來，隨機說法，以善巧方便，從性海中流出，誘掖啓導後輩青年之文字般若也。

居士爲慧炬雜誌、出版兩社董事長，中華學術院佛學研究所理事長。社所同仁，既刊布「文叢」，分貽朋好，資爲紀念。茲再編入「中華大典」宗教類，列爲佛學部門第二十三種；對於騁騁之導開道路，鷹隼之迥出風塵，聊傾抒企慕之微忱耳！深信「慧炬」之光，燁煜章灼，將益被於四表；甄采佛學史實者，其亦有所參稽也歟？

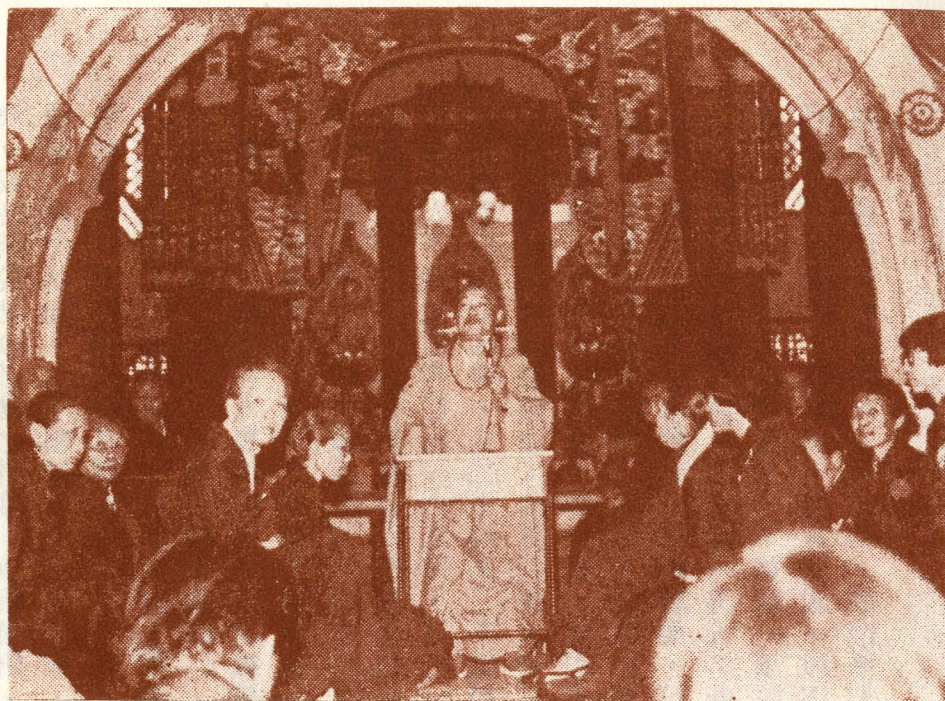
中華民國六十七年七月十二日

周邦道敬識於中華學術院佛學研究所。

—)



刺 $\triangle$



戒說△

堂 過 ▽





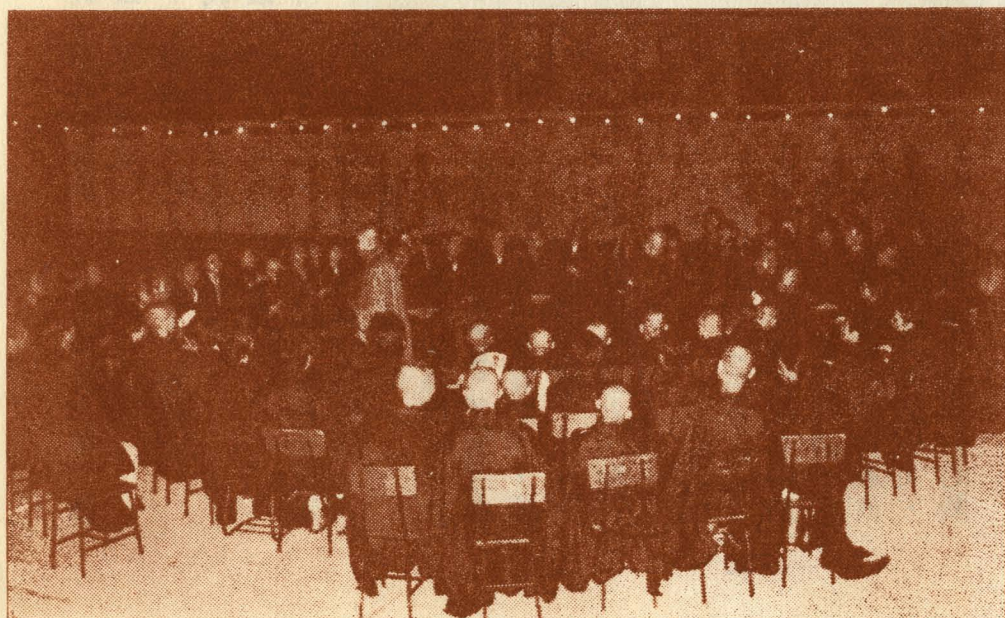
佛 禮 △

會 伽 僧

影 剪 會 法



度



示 開 ▽

(續上期)

公元九九〇年後，三佛齊和東爪哇爲了互爭霸權，兩國常發生戰爭。但在一〇〇六年，三佛齊出兵擊敗東爪哇，佔其國都，夷爲平地，東爪哇名王達磨溫夏(Dharmavanša 991-1007)亦陣亡。如此三佛齊在十一世紀初，就成了海峽各島區域的霸主。

公元一〇〇六年，三佛齊與南印度的注輦人關係尚友善，曾在科羅曼得海岸納格巴登(Negapatam)建造一佛寺，名朱羅摩尼跋摩寺(Cūḷamunivarmān-vihāra)，爲摩羅毘舍耶東伽跋摩王(Māravijayottuṅgavarman)所建，是爲紀念父王的，寺即冠以父王名。不久兩國爲了海上商業競爭，一〇二五年注輦即遣軍遠征三佛齊及其屬國，幸注輦軍勝利擄掠後，便即回師。

當公元十、十一世紀三佛齊最盛的時代，佛教亦大興，如日中天，而這時印度的佛教已受到排擠，中國佛教亦日趨式微，所以三佛齊成爲各地佛教徒前往研究佛法的中心，佛教立爲國教，地位極高，名聲遠播。在朱羅摩尼跋摩王(即宋史稱思離朱囉無尼佛麻調華)治世時，三佛齊曾出現一位傑出高僧法稱(Dharmakīrti)，他出身三佛齊王族，出家後赴印度留學，在佛陀伽耶於吉祥寶(Śrīratna)門下受教。學成歸國後，致力宣揚佛法，他可能就是促使三佛齊佛教興盛的中心人物。根據西藏大藏經的資料，法稱論著有如下四種譯成藏文：

印尼古代佛教考



淨海

- 一、「現觀莊嚴般若經注難解語義疏」(日本東北大學「西藏大藏經總目錄」No. 3794)
 - 二、「入菩提行論三十六攝義」(同上目錄No. 3878)
 - 三、「入菩提行論攝義」(同上目錄No. 3879)
 - 四、「集菩薩學論現觀」(同上目錄No. 3942)
- 上列四種論著，第一種爲主要論著，是對彌勒「現觀莊嚴論」般若經注難解語的解說。其餘三種爲小部著作⑧。

又印度著名的高僧阿提沙(Aṭiṣa = Dipaṅkara Śrījñāna)亦在法稱的許可及贊助下，前往金洲(Suvarṇadvīpa，此指蘇島三佛齊)研究佛法，時間是在一〇壹一至一〇二三年。學成回印後，一〇二六年爲印度恒河岸超巖寺(Vikramaśīla)主僧，與當時那爛陀寺同爲佛教教學中心。後來受請至西藏宏法，成爲最重要的佛教改革者。法稱的論著譯成藏文，與阿提沙的傳承亦有重要的關係⑨。

到了一〇二八年，東爪哇又逐漸恢復國力，這是由於王子愛兒稜加(Airlangga 1019-1041)的努力從廢墟中建立起來，當他復國後，他採取與三佛齊維繫友好的關係，並且通過婚姻結爲盟友。他又將當時的佛教徒與婆羅門教徒的矛盾調和起來。興建廟宇，豁免僧人稅收，使他們傾心國王。不過愛兒稜加却自稱是毘濕奴神的化身，先在其王陵中安置一自己的塑像，象徵著毘濕奴神，以供後人祀拜⑩。

一〇四二年，愛兒稜加將國土分給兩個兒子，成立兩個王國

，一為諫義里（Kidiri），後漸壯大；一為章迦拉（Jangala），後漸無聞。經過約一百年，諫義里到了閩那婆耶王（Jayabaya 1135-57），便日漸強大，農業和海上貿易都很發達，並以通過婚姻關係，兼併了章迦拉。閩那婆是個毘濕奴教徒，與佛教無緣。

自一〇七八至一一七八年間，三佛齊屢遣使至中國，這時三佛齊正是最繁榮的時期，阿拉伯人伊德里西（Idrisi 1145年）記載：此時東非與三佛齊的貿易非常活躍，中國與其他外國人經常停留在三佛齊境內從事貿易。趙汝適諸蕃記（一二二五年著）亦記述說：「其國（三佛齊）在海中，扼諸蕃舟車往來之咽喉」。然而自一一七八年以後，諫義里的勢力更凌駕於三佛齊，有一支海上強大的兵力，峇厘、小巽他群島一部分、婆羅洲西南岸、西里伯南岸，都隸屬其範圍內。依周去非的嶺外代答（一一七八年）記述：在南海商業的勢力，第一大食（阿拉伯），其次閩婆（東爪哇諫義里），再次三佛齊。

到了一二二二年，諫義里滅亡，為信訶沙利（Singhasari）王朝所取代；而蘇島三佛齊亦受到威脅，國勢日趨衰弱。雖然諸蕃記載三佛齊有屬國十五，那祇是早期的盛況，到十三世紀初以後，國力已非昔比了⑩。

註：⑧ 亞洲佛教印度編VI——東南亞佛教（日文），二六二頁，昭和四十八年，東京佼成出版社。又龍山章真著：南方佛教的樣態，二六一頁。

⑨ 南方佛教的樣態，二六一至二六二頁。

⑩ 崔貴強著：東南亞史，四七至四九頁。

⑪ 趙汝適著：諸蕃記三佛齊條，亦記有佛教說：「有佛名金銀山，佛像以金鑄，每國王立，先鑄金形以代其軀。用金為器皿，供奉甚嚴，其金像器皿，各鑄誌示後人勿毀」。

第三節 爪哇的佛教文學

印尼早期的佛教，自八九世紀以後，密宗的色彩即漸濃厚，採取而包含一些印度教信仰，這如嶽帝王朝及三佛齊王朝時期。

到了信訶沙利王朝時，佛教與印度教的濕婆教派，更被提倡混合信仰和崇拜。現在我們再來簡單介紹印尼佛教留存下來的佛典文獻，更可獲得證明。

印度古代的梵文，自公元一世紀至十世紀，曾被印尼長期採用（特別是宮庭），或與古爪哇語混和應用。大多原典用梵文，翻譯和註釋用古爪哇語。他自公元十一至十五世紀，印尼已由接受外來文化，進入消融時期，本身文化色彩日濃。

首先是東爪哇摩多藍王朝達磨溫夏王（991-1007）時期，提倡文學，命人將印度史詩「摩訶婆羅多」（Mahābhārata）一部份譯成爪哇散文；並將印度的摩奴法典（Laws of Manu）採雜混合印尼的習慣法，編成一部新法典「濕婆神的教誡」（Śivaśāsana）（至今猶用於峇里島）。到愛兒梭加（1019-41）時，宮庭詩人甘華（Kauwa）模仿摩訶婆羅多的形式，作了一首長詩「阿爾朱那的婚姻」（Ardjuna Wiwaha），歌頌愛兒梭加與蘇島公主的結合，有許多地方已表現創作的精神①。

諫義里王國閩那婆耶（1135-57）時，著名詩人斯達（Mpu Sedah），仿摩訶婆羅多作成爪哇英雄史詩「婆羅多族的戰爭」（Bhāratayuddha），描寫兄弟爭奪王位的故事；後來又經過許多作家改編，廣事流傳。其次，印度史詩「羅摩衍那」（Rāmāyana），亦經過爪哇詩人們翻譯或改作，辭句優美，簡潔樸素，讀誦時扣人心弦②。

至於宗教文學，先是有印度教的梵文原典，翻譯成古爪哇語或作註釋。現在留存有「婆羅門荼富樓那」（Brahmaṇḍapurāṇa），在峇里島發現，內容為印度教神學創生記；爪哇語譯的亦大同小異。印度教同名富樓那（Purāṇa）的經典共有十七部③。其次有「生類寶庫」（Bhuvanakośa）梵語詩頌，譯成古爪哇語散文，其中有述及宇宙創造論及吠檀多派的哲學思想。再次有「婆訶斯鉢底多瓦」（Bihaspati-tatva），古爪哇語中雜有梵語詩頌，先敘說各種宗派（亦舉佛教），再申述神的種種教說；最後提到教論哲學的勝因、三德、覺、我慢、根等真性；瑜伽派的八神通；其他如三量、五惟等哲學用語④。

因為印度教出現了爪哇語典籍，佛教徒爲了弘法上的需要，也編輯了一些爪哇語論典，今就資料僅知者分述如下：

(一)「聖大乘論」(Sang hyang kamahāyānikan)：此論據說在摩多藍王朝申鋒王(929-47)時代就已經編集流傳，是用古爪哇語，很多地方挾雜梵語詩頌，體裁不很完整。內容先爲序言，警告修苦行；次說滅除貪瞋癡三毒，爲究竟之目的；勉勵修六波羅密，爲到達無上之道，並將布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧的六度，分別舉例說明。再加上慈、悲、喜、捨四波羅密，就成十波羅密。

次說五天母：金剛界自在母、佛眼母、我母、白衣母、救度母。並認爲金剛界自在母，即是前記六波羅密的實相，餘四天母配後四波羅密。次舉四瑜伽(虛空、人之身體、世界、空輪)、四修習行(行法逃脫三毒及煩惱)、四聖諦(苦、集、滅、道)、瑜伽、修習行、聖諦及十波羅密，就構成大秘密(Mahāgūhya)。此論繼續敘述(爪哇)密宗神學「最高秘密」(Paramagūhya)，即最勝神(Parā-viśeṣya)顯現根源不二(advaya)，不二即是神聖之姿(Divārūpa)與不二智(advaya-jñāna)合一即生創造。由神聖之姿，生出法身佛陀(Bhātā Buddha)，其次生出釋迦牟尼。從釋迦牟尼右側生世自在，從左側生金剛手。此三尊各持白、赤、青之色，及示現寶幢、禪定、觸地之手印。

從釋迦牟尼之面出生毘盧遮那(大日如來)；從世自在生出阿閼及寶生；從金剛手生出阿彌陀及不空成就。毘盧遮那、阿閼、寶生、阿彌陀、不空成就，在印度密宗，稱爲金剛界五智佛，又稱五禪定佛；但在爪哇，金剛界和胎藏界是沒有區別的，五佛單稱五如來。

由含有一切智慧的毘盧遮那佛，出生全能的自在天(濕婆)、梵天、偏入天(毗濕奴)。依照毗盧遮那佛之命，三大神創造天界、人界、地下界；諸天住在天界，人類住在人界，龍等住在地下界。

再次解說五蘊、五種子、三毒、三業、五大等佛教基本思想概念；最後再舉說前述的五如來配五天母，即毗盧遮那如來配金

剛界自在母，阿閼如來配佛眼母，寶生如來配我母，阿彌陀如來配白衣母，不空成就如來配救度母。

以上是「聖大乘論」主要內容的簡介。此論典一九一〇年由加茲(J. Kats)原典出版，其譯者對印度密教並不甚了解，錯誤很多。但注意上述的內容，佛教徒似有意結合印度教的三大神，及承認創造天界、人界、地下界(三世界)之說，成爲古代爪哇佛教信仰的特質^⑤。

(二)「聖大乘真言理趣論」(Mantranaya 或 Mantrānaya)：「Mantranaya」應譯爲「真言理趣」，亦由加茲(J. Kats)原典出版(採用Mantrānaya)。此論對比「聖大乘論」來說，是一短篇，共有四十二詩頌，先是引用梵文，次爲古爪哇語解釋。其中有十二頌以上，與「大日經」卷一的偈頌內容相當。如第一頌：「愛兒，來！我正正確地教導你，(修學)真言行的理趣，大乘儀軌。因你是接受偉大理趣的相應者。」

此頌在「大日經」卷一中是：「佛子此大乘，真言行道法，我今正開演，爲彼大乘器。」

爲簡介「聖大乘真言理趣論」的形式，今再引第六頌和解釋例子如下：

「大乘(道)，帶來偉大的繁榮，是吉祥的、優越的道。實行此道，你們可證得如來！」

「[注釋]我對你們宣說，聖大乘偉大的道，要好好注意聽：「大乘，帶來偉大的繁榮」，是趣向天界和解脫的正道，所以帶來偉大的繁榮。偉大的繁榮，有外在的幸福和內在的幸福。(外在的幸福)是優越的財富、地位、王權、轉輪王之位；內在的幸福，即超世間的幸福，不接觸苦的滋味；不生不死，即不遭遇衰老、疾病、死亡，更有無上殊勝等正覺的幸福，解脫的幸福。不論外在的幸福，或內在幸福，都是由於奉行大乘正道，帶來偉大的繁榮。「實行此道」，就是你們要堅決信仰奉行大乘的教說。「你們可證得如來」……(下畧)」

論中勸誡學人不可捨離修曼荼羅、金剛、印契；同時對阿閼梨師，等如對一切佛，不可輕視，獎勵對師奉獻財物，甚至自己

的生命和妻子。最後，由於能對至尊的老師奉獻，以至最尊的佛陀，當得果報，得到解脫，即身成佛^⑥。

(三)「軍闍羅訶那的故事(Kuṇḍarahāṇa)」：是一篇因果報應的故事，敘述地獄種種受苦的恐怖，以勸人信佛行善為目的，整篇故事以兩個人物組成。

1. 軍闍羅訶那遍遊地獄：軍闍羅訶那是一夜叉，在大須彌山麓修苦行；一次聽說毗盧遮那佛在菩提心院為阿閼、寶生、阿彌陀、不空成就、世自在、金剛平等佛菩薩集會說法。願求來世善果的軍闍羅訶那，就急往菩提心院。毗盧佛相迎，聽了他的願望。軍闍羅訶那問：「在世間上，有人成為君王，有人成為奴隸，是什麼原因呢？」毗盧佛教導他說：「那麼你先去閻魔(Yama)界看看吧！」軍闍羅訶那先到了餓鬼住處，見有劍樹林，其下有尖利的刀刃，那是閻魔王使役處罰罪人的地方，慘狀無比；而且又有成百的兇鳥襲擊罪人，成千的巨犬咬齧。軍闍羅訶那見南面有堆壓山地獄，兩山衝擊，罪人正在受苦。軍闍羅訶那不覺哀嘆地說：「啊！主啊！歸命濕婆」(這裏濕婆即佛陀之意)。接着去訪問閻魔王，聽了解說地獄受苦的原因，是因罪人前世惡業所致；所謂惡因得惡果，善因得善果。閻魔王又向軍闍羅訶那介紹和引見釜煮地獄，有一叫富樓那毗舍耶(Pūrṇavijaya)的人，從天上墜入釜煮地獄中受苦。軍闍羅訶那離開閻魔界，回來拜見毗盧佛，報告富樓那毗舍耶死後在釜煮地獄受苦的情形等。並請佛開導去除污穢(罪惡)的方法。佛告訴他要有真實智慧，才能去除污穢；同時要哀求主，歸命主，歸命濕婆。

2. 富樓那毗舍耶的故事：富樓那毗舍耶因受到軍闍羅訶那的催促，抱着毗盧遮那佛的足，懇求有罪罪障，佛憐憫他，便為說法。結果因為富樓那毗舍耶聽了佛的教誨，僅十日之間就出了釜煮地獄。富樓那毗舍耶回到家裏，當熟睡時，他的魂靈却出了軀體，遊到餓鬼住處，於是閻魔王的獄卒們就捉拿他，責備他。但是因為佛的恩德，那些釜火即熄滅，刑具皆折碎，劍樹變為如意樹。閻魔王大驚，當時富樓那毗舍耶的魂靈答道：「一切都是因為受了毗盧遮那佛教誨的功德。」富樓那毗舍耶魂歸身體醒來後

，就與他的妻子共去禮拜毗盧遮那佛。那時閻魔王以及四天王、帝釋、毗沙門等，在毗盧遮那佛處集會，閻魔王問：「富樓那毗舍耶被判決在釜煮地獄受苦一百年，為什麼在短短的時間中就能濟度呢？」於是佛就說出富樓那毗舍耶與軍闍羅訶那兩人的故事(此處省畧)。而主要的，因為他們過去世積有善業，尊重聖法。後來富樓那毗舍耶辭別妻子，也去大須彌山麓修苦行，與軍闍羅訶那共住，繼續修苦十二年，都成了先知者(Siddha)^⑦。

註：① 吳世璜著：東南亞史，四六至四八頁。

② 亞洲佛教史、印度篇VI——東南亞佛教史，二七二頁。

③ 東印度的佛教文化，一五一頁。

④ 亞洲佛教史、印度篇VI——東南亞佛教史，二七二—三頁。

⑤ 「聖大乘論」內容簡介，取材同上書二七三—五頁。

⑥ 「聖大乘真言理趣論」內容簡介，取材同上書二七六—八頁。

⑦ 「軍闍羅訶那的故事」內容簡介，取材同上書二七八—二八一頁。

第三章 佛教與印度教的混合及滅亡

(公元一二一二至一五二〇年)

公元一二二二年，東爪哇發生了政治上的變動，一個農民叫庚安洛(Ken Angrok)，以出生地信訶沙利(Singhasari)為根據地，並獲得婆羅門教僧侶的支持，乃起而叛亂，消滅了諫義里，建立信訶沙利王朝。庚安洛躍登王位後，自稱是毗濕奴神的化身。

信訶沙利王朝的崛起，雖國運甚短促，相傳五世，僅七十年而亡，但也產生一英武君王，傾覆蘇島的三佛齊，奠定東爪哇國力的基礎。在此王朝時代，關於宗教方面，佛教與印度教的濕婆派漸趨混合，即所謂濕婆佛陀(Siva-Buddha)信仰，或稱為興都佛教(Hindu-Buddhist)。

(未完待續)



大乘佛教三宗概論

Dr. C. Sharma 著
關泰和 譯

(續上期)

六範疇與其屬性不能相關，因為它們之間的關係除九實外，既不能是『合』(Conjunction)二十四德之一)，亦不能是和合(inheritance，六句義之一)①，若『實』不存在，則依賴它的『德』亦不存在，用以解釋性質與實體之間的關係的和合性，亦只是無稽之談而已。

業(Karma)這一範疇亦不真，因為剎那生滅之諸法沒有時間可動轉，若果法是常住，亦不能動，若動者之本性是要運動，那

麼靜止是不可能。若一法在此時動，在彼時不動，它應成兩不同之法，因此寂護說，無論法是剎那生滅也好，是常住也好，運動總是不可能②。

由於沒有實體存在，所以亦沒有別異(vishesa)，所有的只是剎那。

和合(Samāvāya)被當作是部份與整體之間的關係，而且由於沒有人知道它的原因，大家都認為它是常住的，但部份並不在整體之外，而整體亦不離其部份而存在。如果布是異於線，那麼布也可以是瓦片了，但如果布不異於線，那麼線也可以叫做布了

，再者，若和合是常住的話，所有法亦應常住③。

對於實，德與業之辯破即函著對「同」(Sāmānya 共相)這一範疇之辯破，因它是被看成是住於以上這三個範疇的。『同』純是虛構。陳那說：「這住於一處的同，應該不離開它的原住處而入住於在另一處剛剛生起之物，這要是一很大的善巧，它在那(剛剛生起之)物之處與那物聚合在一起，然它却非不能遍佈於在那處之物，這不是很奇怪嗎？它不去那處——而在此之前它不在；然在此之後它却有了——雖然它非雜多，而又未曾離開過以前之住處，這是何等的困難啊④！法稱說：名言依於它的用法，只有個別的牛是真，「共相的牛」只是虛構。各別的個體被那虛構的共相所蒙蔽，因此，共相是由分別智之覆蓋而來。它只是世俗諦，如果要給每一個體一個名字，那麼名字便非大增不可，這是不可能的，而且亦沒有益處。所以智者爲了要把這所謂一羣裏面相似的個體與另一羣裏面相似的個體分別開來，返於世俗之名字而定立共相⑤。寂護亦有相似之論，他說共相只是一設施，人們對於那能供給牛奶等的東西名之曰「牛」，所以那名字之施設便訂立了，但它只是一個名字而已⑥。

所謂真實，是那獨一，各各不同之物在自己。分別智、名字、概念根本不能觸及它，所有一切 *Probandum* 與 *Probans*，實體與性質，同一與分別，都屬於世俗諦，不屬於絕對的剎那生滅的物在自己。真實不會合一亦不會相異，它非辨解之智所對。真實是一個獨特的物在自己，分別之智又怎能攀得上它呢⑦？名字與概念皆不能把住它，因它超越於語言與分別智⑧，沒有一個有限思維的對像是經得起考究的，只因爲分別智不能觸及真實，所以智者宣說道，愈把分別智之對象辨證地考究起來，便愈令人透向真實⑨。

5 遮詮(Apoha)之理之說明

陳那說一切名字、一切概念皆必然地相依待，所以皆不真。一個詞語我們只能消極地去描述它，只有排除了與它相反的意義後，它的意義才能表達。例如「牛」的意義是「不是非牛」。名

言只能提供虛構的共相，所以皆是虛幻的、負面的。它不能及於真實的、正面的實在；真實是究竟地離於是與非，及一切智之所分別。法稱亦屢屢強調那物之自己是離於語言與分別，而名字與概念純是虛構；它們之表達意義，只從負面而出。寂護也發覺到概念與言語沒有真實的底子，所有的純是主觀的擬構⑩，獨一之存在之本性是名字對象不能透澈的。無論是物之自己、共相、共相之所有，或擁有共相者，或對像知覺之形式都不能說是名字所有的含義，物之自己離於所有施設，語言及分別智，所以不能爲名字所詮，而其餘的皆不過是空中樓閣吧了⑪。

尼耶也師與彌曼差師說，當這些佛教徒主張一名字「牛」是表詮一普遍的「非牛之否定」時，即由此可見他們是承認一作爲共相的牛是一物 (*entity*)。蓋不存在即含著存在，而否定即預設了肯定；所以名字之意義之領悟常常是正面的，在性質上不可能否定。若對否定施以否定，並且與其原初之否定不同，這便是一正面的東西了；否則，牛便會變成非牛。

寂護與蓮花戒在反駁這些責難時指出：否定有兩種；(1)相對的否定，或曰排除 (*Paryudāsa*)，及(2)絕對的否定 (*niṣedha*)。相對的否定又有兩種：(a) 由能知之不同 (*buddhānta*)，及(b) 由所知之不同 (*arthānta*)⑫。畢竟，一一法是絕不相同的，但由於決定力 (*niyata-shakti*) 的緣故，其中一些便成了相似之概念之根底；由這根底，在知覺前現起一影像 (*pratibimbaka*) 時，即被人誤執爲「一對像」。遮詮之概念便由此影像孕育出來。名言所能詮者，只在此影像；一見到此影像，便涵著同時對其他對像之排除。其他對像這一概念並不是影像中之一部份，所以只有相對的否定是直接見到的，而絕對的否定則由涵蘊間接地見到，由此可知，沒有否定的肯定是不存在的⑬。

遮詮是名言所要表詮的；正面的共相是分別智之假立。真實地說來，名言間無所謂同義與不同義，因爲它們所表詮的，並非同一性，亦非分殊性。同一性與分殊性，其實只屬於真實的東西。由概念的內容引起排除，但概念的內容却是無知的施設而已。物之自己既非同一亦非分殊，只有概念的內容才會變現爲分殊⑭

。「牛」與「非牛」之所指各皆真實，其真實性是已建立好的。只有名言是不真，因它是依於使用它的人的狂想。名言並不透顯外物，它們只能透顯影像。名言絕不觸及法，沒有一法可以經由遮詮詮表^⑮。名言只可反映個體，所以個體是可以由名言詮表的，但名言不能反映共相，所以共相不能由名言詮表及排除；就算可以排除，也非真實。當一法排除別的法，這便是它的遮離（*Apoha*）。但在此時，此法並不成爲否定，而遮亦不真的成爲肯定^⑯；所以作爲「非牛之否定」之「牛」是一正面物，與非牛不同。但在世俗之觀點，遮離被看成是正面的，不能當作無物（*nonentities*）。勝義地說，則無一法可爲遮詮所栓，因無能指及所指。一切法皆剎那生滅，所有事情皆不可能^⑰。

6 對數論物原（*Prakṛti*）之批評

數論主張有常住的物原（*Prakṛti*），或曰最勝（*Pradhāna*）。原因是所有個體都是有限制的，一常住因變成各樣的演化體；又因爲因與果有別，而宇宙間的統一性指向一單一的原因，所以，果在因中已先存在。他們有五個理由被引用來支持因中有果論：（1）不存在的東西，如空中之蓮花，不能被生；（2）因常被果所涵；（3）一切不能生一切；（4）只有能者可生果；（5）果隨因生，因果之性不二。

寂護與蓮花戒，批評此見說：數論用以抵抗因中無果之論（*Asat-kāryavāda*）同樣可以用來抵抗因中有果之論（*Sattvarya-vāda*）。即是說，我們可以說果並不先在於因，由於（1）存在的不能被生，若然，只是空調的重覆而已；若酪先存在於乳，那麼乳中應有酪的味道；（2）若沒有一法是被生的，那何來有所涵？（3）無因；（4）無因之作用力；（5）無因果之本性亦無運作^⑱。

對我們來說，因中無果論亦與事實相違，我們不會鼓吹說空無之法亦可生，所生者，在被生以前爲不存在。真實自身是因果之作用力，生起的意義是「成爲一法」，這生起與存在或不存在無關，它只關連到一不存在之概念，此概念之根源在於：只在此一剎那存在之法，在前一剎那時不存在。生起是一法之「自本型

（*own essence*），它只存在於一剎那，不涉及與前後剎那之關連。其實，不存在物是不能被生的，因而不存在法之生起之見，純是空中樓閣^⑲。

此外，就算承認了三德，亦不等於證明了常住的物原存在。常住而無功用，亦不能成爲因，否則，生將與之同時，若承認有增上力，則三德非因，增上力爲因，否則增上力亦無用^⑳。而且，所謂物原只知作而不知受（無知），是很荒謬的。據我們看來，一切並不由一切而生，因爲各因中的能力不同，所以，就算不要物原，我們亦可以解釋從因中不同的能力而有各不同之果^㉑。

7 對自在天（*Tshvara*）之批評

法稱說一常住不變的自在天不能成爲此世界之起因，在支恆羅（*Chaitra*）看來，武器是傷口的起因，而藥物又可使傷口復原；武器與藥物都被當成是因，由於它們皆有生滅而且可以產生有效的作用。然自在天既非有生滅，而又沒有作用可言，對方這樣喜歡以一不動又無作用的如自在天的物事作爲此世界之起因，倒不如拿一棵枯樹幹作爲此世界之起因更爲上算。自在天是常住的，他不能變動。但除非他能變動，否則他絕不能成爲一原因，而且，爲什麼一常住的自在天要在某一時中才達到有能力，成爲原因而創造此世界，這是頗爲難解的。一個果法之生成，是由衆因緣和合而有的，若把除此以外的任何東西錯執爲那果之因，是不能避免於無窮後退的。此時，我們便要爲自在天找一原因，跟著爲這原因復找一原因，這樣便無限地追索下去了。對方有一個論證，就是，正如一個瓶需要製瓶的人，因而創造需要一個創造者。法稱回答此論證時指出，雖然一果預設有一因，但所有的果並不預設一共同的因，否則我們便要由霧推論出火或把蟻穴當成是陶匠的傑作。能生一果之力全在因緣和合上，不在好像自在天那樣的常住不變的東西上^㉒。

寂護蓮花戒亦指出，若在此世界沒有和合的法，又怎會有一精神性的存有（*Intelligent Being*）來生起它們呢？這樣做好像去證明蟻穴是陶匠之創造，就如其他的法，好像房屋、樓梯、門閤

、塔等，都是由很多的人以瞬息便過的想法去做出來，若對方的意思只是說所有的果皆要預設一精神性的原因，那我們與他們便沒有諍論；因為我們亦是主張此紛雜的世界亦是精神性的行動的結果。我們所否定的，是他那一個精神的，常住的創造者。此常住的創造者理應有其自身的原因，因復有因，以至無窮；況且，若自在天不是如空中之蓮花般的非物，不能生起任何東西，便應整個創造一時而有，若自在天尚依待於增上力，那麼他便非自在；若他不待於增上力，那麼創造便應一時而成^⑲。

另外，為什麼自在天要造此世界？若果他由外面的任何東西決定，他便不是自由；若他受慈悲所驅使，他便應造一絕對快樂之世界，而不是這充滿貧苦悲痛的世界。再者，在創造之前，應沒有一法為自在天之慈悲所憫；又如果他之創造及毀滅此世界，是被人之善或惡的行為驅使，他便不是自由的了；若他只因遊戲而造此世界，他亦非他自己的興趣的主宰，因為他受制於他的好玩的衝動；若創造是由於他之絕對的存在或本性，那更應該是一時而全造一切法，若有一些法是他先前不能造的，在後來他亦應不能造；若把自在天之依其本性漸漸創造此世界，說成是如蜘蛛般依其本性漸漸結成網，是錯誤的。因為蜘蛛並不依其本性而結網；網之結成，只因爲它所吐出的絲，而它吐絲是受它渴望獵食的欲望所驅使。若果說世界不由自在天之主意而自然流出，那自在天怎能是精神性的呢？就算是一個漁夫，在做事以前，總會想多一想呢^⑳。

以上這些駁斥物原與自在天之論證，同樣駁斥了瑜伽派把二者結合起來而說創造的理論。

創造亦不會是無因的，就算如蓮花及其蕊，荆棘之刺，孔雀羽毛之妍麗，都分別由種子、泥土及水所生成^㉑。

8 對大梵(Brahman)之批評

若主張說大梵自身是無異無別，只由無明故，現爲分別，則我們便要說，這無異無別既不由現量，亦不由比量所證。寂護及蓮花戒都這樣主張。而且，大梵甚至不能生起知覺，因爲意識是

相續的、生滅的，大梵便好像一石女人之子。再者，若大梵是常以純粹意識的狀態存在，那無明及其結果：縛便是不可能，而且所有人亦不需要任何努力便可解脫。又若把無明當成是大梵的一本性，則解脫爲不可能；但無明却不可看成是獨立於大梵之外，因爲這會摧毀了一元論；若把無明說成是「不可名狀的」，甚至說成是「非有非無的」，都不妥當，因爲作爲無明之物，必需是有或無的。另外，由於大梵是一，那麼便會造成一人得縛便所有人都縛，一人解脫便所有人都解脫了。

依我們，無明只是傾向或是執之力；縛即是由無明所生的一串染污之見，而解脫則是由正知而生的一串純淨之見吧了^㉒。

(未完待續)

註釋

- ①②③ Ibid, K. 574-575. K 692-707. K 835, 836, 854.
- ④ Randle: Fragments from Dinnāga, Frg. Q.
- ⑤ Pramāna - Vārtika, 69-71. I, 139.
- ⑥ Tattva - Saṅgraha, K 727-728.
- ⑦ Pramāna-Vārtika, I, 80, 85-88, 90, 93, 129, 136, IV, 183-4.
- ⑧ Tattva - Saṅgraha, K 734.
- ⑨ Pramāna - Vārtika, III, 209.
- ⑩ Tattva - Saṅgraha, K 869; Pramāna - Vārtika, I, 73.
- ⑪ Tattva - Saṅgraha, K 870-872.
- ⑫ Ibid, K 1004. ⑬ Ibid, K 1005-6, 1011-21.
- ⑭ Ibid, K 1047, 1049; Also Pramāna-Vārtika, J. 88.
- ⑮ Ibid, K 1066-1067; Also Pramāna-Vārtika, I. 80. 136
- ⑯⑰ Ibid, K 1082. K 1089, K 16-21.
- ⑱ Ibid, K 32-33, Pañjikā Ed. by Pt. K. Krishnamacharya, Gaekwad Oriental Series, Baroda, 1926. pp 32-33.
- ⑲ Ibid, K 19-20; Also Pramāna-Vārtika, I, 166, 167.
- ⑳ Ibid, K 45. ㉑ Pramāna-Vārtika, II, 12-28.
- ㉒ Tattva-Saṅgraha, K 56-87. ㉓ Ibid, K 156-169.
- ㉔ Ibid, K 113-115; Also Pramāna-Vārtika, II 180-182.
- ㉕ Ibid, K 144-151, 544; Also Pañjika, 74-75; Also Pramāna-Vārtika, II, 202-205.

永懺樓隨筆之廿四

戒乃自律

馮馮

這一陣子，港台歐美的佛教人士都很熱烈討論僧尼是否可以婚嫁之問題。各方面的議論都已拜讀很多，正反兩派各有見地，本來無需我這個尚未入佛門之淺陋小子再來狗尾續貂。不過，我想，或者亦有些佛友有興趣知道像我這樣的慕佛而尚未啓蒙之小子，愚者一得看法如何，所以我也就斗胆，胡說幾句，說得不對，務請原諒。

我是個俗子，對於佛教教義知道的很少很少。我不敢妄引佛學法典，不過我知道，佛教出家人之所以稱為出家，至少也就是不是有家之謂吧？色慾亦是佛門大戒之一吧？

當然，若從法律觀點與人道觀點來看，可以說，人人都是有自由決定是否婚嫁，是否守持戒行，誰也不能勉強別人怎樣做。

從主張可以婚嫁的一派之言論來看，似乎是責難佛教違反人道什麼的，禁制性慾怎麼不人道，又怎麼違反生理衛生，又怎麼偽善……聽來蠻前進的，又說日本某派怎樣和尚可以娶妻，青鸞上人如何如何，就只差未扯上賈寶玉。

我是個未受戒之俗子，我不反對連孔夫子都視之為人之大欲的事，更何況儒家有說不孝有三，無後為大之語？

問題很簡單，佛教是否強迫任何人出家？出家人難道是給縛着押着上刑場，若不出家就槍斃嗎？

沒有！佛教完全沒有強迫任何人出家！就我所見，很多佛教寺院還不輕易准許一個青年人出家，沒經過多少磨練觀察，還不准剃度呢！像我這塊料，就沒有一位師父肯收的。戒淫戒色，既是佛教的重要戒律之一，亦是一種自己對

自己的志願選擇戒條，沒有人來強迫！出家人既都是志願修持，修身及救助衆生，自己許誓獻身佛教，怎可以指責佛教「不適合時代」「不人道」……什麼的一大套？

簡單！誰要是守不住戒，請便！佛教也斷乎無人會攔阻誰還俗！修不修持，悉聽尊便！沒人強迫！誰要貪圖淫慾，又想做佛，未免太會打算，也未免太離經叛道了。

依我看，這個問題，根本無須爭論，就是這麼樣，各人聽便！借一句西諺：「上帝的歸上帝，撒旦的歸撒旦！」。若有人想假借時代或什麼大帽子來推翻佛教最基本之戒律，那是連我這樣的渾人都不接受的。

我說，天主教有一件事做得很不錯，凡是守不住戒律的神父修女，隨時可以還俗，斷不擔憂後繼無人，在美國，去年一年中，至少有一萬二千多天主教神父修女還俗，去結婚，去過自由「性」生活，但是並未聽說教廷同意更改戒律准許僧尼結婚，亦未聞天主教馬上就衰微人才凋零了。

佛教在戒律操持方面，比較其他宗教更重視自發自重，也沒有一位教宗在強制規定該做什麼、不可做什麼，一切都由修持人自己內心決定。

在我看來，企圖做西洋來搞一番「宗教革命」，說什麼人道，說什麼挽救佛教人才危機，都是藉口，不外只想是享受性慾，別怪我胡說：我忍不住會這樣疑心！誰愛罵我，請罵好了！

我在美國之時，遇到一批來訪之某地佛教僧侶，相處了些時（我不能講是誰，但決非妄語。），我這個凡夫俗子，每晨三點，起來去參加早課，可是來訪的三四十位僧人，竟無一人做功課

的，亦無幾人打坐，這倒也罷了，可說他們是旅途勞頓。反而那些拋棄錦繡功名與錦衣肉食的美國博士和尚，個個苦行，朝夕不懈，我這個俗子雜在衆洋僧之中，那種慚愧，無法形容！（別罵我是崇洋，洋人也有很多事我是瞧不起的。）

來訪的這批貴賓，其中當然頗有高僧，修持很好的，講法很好的，心極慈悲的都儘有。但是亦有不少叫我這凡夫俗子口呆目瞪的奇怪份子，一些抱怨沒有熱水洗臉，一些抱怨沒有熱水洗澡，沒有暖氣，沒有沙發床，我這個俗子，却可以在零度天氣之下，洗冷水澡，還嫌洗不清我心中的凡俗與污穢，他們有些大和尚，埋怨伙食太差，我雖不甘之如飴，但我從不出半句怨言，有些僧人大模大樣，坐在首座，要俗家弟子供奉，洋和尚個個奔走供役，心平氣靜。

有幾位大和尚下令叫我搬檯搬桌，那副氣指頤使的樣子，真令我懷疑他在其本寺是怎樣一個氣派！我也遵辦了，我恭恭敬敬，服侍他們，當然，他們不知道我是誰，我亦毫無身份可言，在他們眼中看來，不過又是一個楞小子而已！我亦樂於侍候他人。

等到老師父一到，看見我遵命侍候的樣子，老師父淡然而一笑，對各僧說：「你們不知道他是誰呢？」

衆位貴賓和尚都一楞，老師父笑而不言，就座時拉我手，坐在他身邊，此時本寺弟子一律跪拜師尊，我雖非弟子，亦要下拜，老師父搶住不准下拜，一定要我坐在他身邊，十分榮寵。倒叫我十分難爲情，衆僧都問我是誰。

老師父也不多說，只是笑笑，只說：「你們可認得他嗎？各位。」

座上貴賓都說不認得，老師父才說：「他不是本寺的弟子！他也是客人。」

這一來我可難爲情透啦！衆僧人也覺得不好意思，大家都訕訕的，看著主人那麼錯寵我，他們都會驅使我侍候，您瞧！我也不願叫人家難堪，連忙說：我太笨，還不配做弟子呢！

我說上面這一段，並非自抬身份，只是反映一下某些僧人的習氣，依然是有些官派的，我可不是什裏人物，服侍一下，也不見得就降了身份，再說，我既一心向佛，不正是要學習謙卑之時嗎？我若講究，還會到寺裏來嗎？

後來有幾位訪僧，也都是各自一寺之主了，忍不住一定要問我是誰，老師父仍是不說，只是微笑不語，有一位訪僧忽然有些責怪地問我：「居士，我看你那麼年青，怎麼跟老師父平坐平起呢？」

「不要緊，他小孩子嘛！」老師父微笑：「他又不是本寺弟子。」

「我可不敢僭越，但是我怎麼能違拒老師父的慈愛呢？」我說。

散了以後，那班訪僧等，好奇心真強，一定要和我談談，問東問西，又問我知道不知道這個寺那個寺，把我問煩了，我忽然失禮地講出他們各人寺中的情形，連他們禪房內的傢俬雜物在什裏位置都指出，甚至指出他們一天吃兩餐素飯，早上稀飯，下午一頓茶或咖啡牛奶點心，由小沙彌送上供奉。

彼時，一切情形都歷歷在我目前，看得清清楚楚，我這一來，與前面的謙卑大不相同，雖是輕描淡寫，都未免太不夠禮貌，只看見各僧臉上一陣紅一陣白，避開我的目光，我亦不自知爲何這樣無禮，揭人隱私。講完，一切景象都消失不見，我依然是身在荒寺之中。

寺中有一個弟子，十分呆癡，終日不言不語，除了唸經，做功課，就是從早到晚，一分鐘也不停，拼命的做勞役工作，沒有人叫他這樣做，他自己就是不停地苦幹，身穿破衣，有人送他衣服也不接受，受了也不言謝，從未聽他向誰講過半句話。有清晨二時許，我却看見過這個最無人注意的，髒兮兮的弟子，全身現出金光一閃一閃，他面部的神色，安定平和，遍寺僧衆弟子，誰也不及他的修爲之深。

我十分敬佩這位佛友，白天中午他在牆邊角落打坐之時，他從不開眼看人，遇圍的一切，對他全不存在，我走過他面前，禁

不住敬佩地向他注視，也不敢打擾他，他忽然張開眼睛，眼中閃着精光，和我一接觸，淡淡一笑，又再合眼。只這一接觸，我們彼此的心靈都溝通了，他是張開眼來回答我的敬佩注視。

不知道他姓名，不知道他的身世，但是我注視他之時，已看見他已經洗清了他已往的一切罪行，我看見他在年青之時的許多事，他都懺悔了，我尊敬這個人，所以在這裏不提我見他的往事。

我希望自己學得到像這一位弟子，我總覺得我自己太輕浮，難以修行。沒有師父肯收我做徒弟，大概正因我太輕浮之故罷！

老天爺知道，天下有數不清的人信佛，得到佛祐賦予種種神通境界，多少大德都經歷過這些階段，人家已窺堂奧，都不敢妄言一句，我算得了什麼？一個未來入門的俗子，些微初步的心靈境界，居然拿出來獻醜！言之慚愧萬分。實在也不是真正學佛者所應為。不過，我只當是拋磚引玉，亦一方面希望引起年青一輩的讀者，對佛教的最初步現象；有一些興趣來研究，一步步進入較深的佛理。

我個人最無修為，我自己有無窮的煩惱，我甚至無法看見自身的昨日與明日，我也解除了我自身的痛苦，我不敢奉勸人家如何如何，也無資格談這些戒制問題，只是用這段真實境界經歷來聊供那些主張出家人婚嫁及可以不守色戒之徒，一點點小參考。還有一點，我雖人在加拿大，我仍可看得見重洋外的某些行為的，如若不信，溫哥華的一位青年和他在香港的道教師父可以作證。我素不認識他，但是他來佛寺之時，我突然將他的許多事情講出來，我看見他在香港的女友胸前掛的泰國玉雕金佛，我看見她的樣貌衣飾，看見她家在淺水灣附近，看見她父親書房內第一本書是什麼，看見她祖父的鬼魂，看見她家的露台的花有幾盤，海景如何……看見他的道士師父走火入魔，驅鬼遇邪……看見他撞車受傷……。

一切異象都只發生在佛座之下，那位青年素來倔強，但也終於屈膝跪拜佛前。

我再複述，我毫無修為，我大概是一個「導體」，如此而已，能見與否，概不由己；我想自己解決自己的煩惱，就不能。不過，假如我再去佛前叩拜，我可能會看得見重洋之外某些人自欺欺人的行為，假如有人再想推翻佛教的自律清規，我可不客氣，我會得去佛前跪拜，求佛讓我看見，我就一抖出那些人的底蘊來，如果「內明」不登，我也會有園地登出來的，我憎惡偽善！您一定說我瘋了，或者是吧！我可以同情一個墮落的，但不偽善的人，我却憎恨偽君子！

總之是那麼一回事，色戒也好，什麼戒也好，都是我們要學佛者自己發心，在自己心中的天人之戰，是對自己的考驗奮鬥。如果我們無法控制自己，倒不如還俗的好，這種修持，是自己的事，犯不著要假借名義去推翻佛教的崇高教義。

追求心靈成就，本來就是與肉體背道而馳的事，也是一種自我的事，何況佛教還有積極服務社會的一面，多少苦幹的僧人，埋頭苦幹，化緣乞求，取於社會，仍貢獻於社會，設立學校、醫院、學院、寺院，幫助社會人群，他們的偉大濟世精神，他們對於俗世與肉體的犧牲，有人公正地講過一句公道話稱許嗎？為什麼就說出家人是寄生？不事生產？又說出家人是職業？講這些不公之言的人，實在還沒真正接觸過佛教。這些不在本文範圍，不多談，我要說的是，還是那一句，沒有人強迫誰出家，要是四大空不了，只想借佛門寄食，又想享受各種慾望，不願苦修，不願苦行濟世，服務犧牲的，趁早還俗也罷！

怕佛教人才凋零？千斗沙礫，何如明珠一顆？何況世界已經變動了，青年智識份子越來越多對佛學有興趣，佛教正是前所未有之興隆萌芽之中，怕什麼人材不繼？

作為一個最無知的凡夫俗子，我呼籲佛教人士，不論出家人在家人，一律反對某些狂妄之徒推翻佛教基本的自律第一戒條「色戒」！

或者有人反問我本身的事，我也不怕奉告，我已不是十多廿

歲那麼年輕，雖然我看來仍可冒充廿歲，那可能正因為我至今仍未婚，亦守身如玉，又茹素之故。我以一個凡夫，從沒想到這些居然會煩擾某些年青僧人的事，我也不曾感到怎樣沒有性生活就活不下去。



我輸了

有一次舍衛國的首都內，有一隊胆大冒險的商人，他們造好了一隻大船，準備了入海採寶的長期資糧，當他們還沒有出發入海的時候，便到祇樹給孤獨園，誠懇懇地請教佛陀說：

「佛陀呀！你老人家是大慈大悲的，而且你老人家的慧眼，能看到很遠的過去和未來，現在我們要入海採寶，願佛陀指示我們入海最需要的東西，這樣東西最大的用處，能使我们安全的入海，安全的回來。」

「你們入海期間，食物、用具，都已準備得很充分了嗎？」佛陀好像平常人一樣，首先問他們一些入海普通的事情。

「是的，」商人們一致的回答說：「這些我們都有了充分的準備。」

「你們希望在海裏，能夠得到絕對的安全，是嗎？」佛陀莊嚴地問。

「是的。」

「那末你們最好聘請一位最有智慧的導師，」佛陀簡單的解釋說：「在一位智慧深廣的導師指導下，你們會安全的入海，安全的回來，碰到最奇最難的問題，才會得到圓滿的解決！」

「謝謝佛陀的指示！」

不論是出家人在家人，我們有做不完的修持功課，有做不完的勞動，有服務社會的理想，努力不懈，一天到晚，還忙不過來呢！哪會有閒時間去想入非非？

假如有人認為我也是偽善，我也不辯。

率剛

他們接受了佛陀的指示，從給孤獨園出來，大家分頭到處尋訪，尋訪一位智者作為入海的導師。經過幾天的奔走，最後他們終於訪到了一位學佛的男士（優婆塞），一談之下，真是滿腹經綸，智慧高深莫測，他們能得到這位智者做入海的導師，實在是全船人的幸福！

於是大家歡天喜地的出發了，他們在茫茫無際的海上航行。海上除了起伏動蕩的碧波，和一些偶而跳出水面的魚兒，那就很少看到別的東西了。

大概是在航行第三天的中午吧，忽然靠船不遠的海上，冒出一個人，這個人踏着浪頭，一步一步的走近船，並且攀住了船邊，登上了船頭，大家一看，其人極醜，沒有肩膀，頸項細長，兩腿很短，混身漆黑，口出長牙，頂上出火，鼻孔冒烟，尤其那副黑醜的面部，長滿了肉疙瘩，而肉疙瘩的尖端，也像鼻孔一樣冒出淡淡的烟氣；還有一對生義的肉角，豎在頭的兩邊，而那閃閃發光的眼睛，兇狠的看著滿船的商人，那些平常素稱胆大的商人，見到這樣恐怖的鬼怪，已嚇得胆戰心驚，縮成一團，祇是船上的導師，好像平常一樣的走到船頭，攔住那個醜得驚人的鬼怪問道：

「你本海神，何以化作醜惡的夜叉來此？」

「我有問題，特來請教！」

這個鬼怪在說話的時候，肢節作聲，實在醜惡恐怖得難以形容，只有船上的導師，泰然無事的看着他，慈祥微笑的對他說：

「既有問題，願為解答，請隨意問吧！」

「請問你，」鬼怪甚是禮貌的問道：「世間怖畏，世間的醜陋，有沒有超過我這樣形像的呢？」

「其實，你的形像醜陋恐怖能算什麼？」導師很平淡的告訴他：「真正世間的醜陋，比你不知醜多少倍呢！」

醜怪的海神，被領航的導師，說得甚為驚奇起來，他心裏想：他化現的夜叉像，是世間最醜惡的像了，那裏還有更勝於他的醜惡？

「你不相信麼？」導師看他驚疑不已的樣子，這樣的問他。

「我不相信。」醜惡的海神說：「你能舉一個例子麼？」

「世間愚迷的人，不識因果，廣造眾惡，比方：他們殘暴的屠殺生靈；他們強橫的掠奪人家的財富；他們野獸一般的蹂躪良家的婦女；他們用粗惡的言語罵人；他們用卑鄙的手段，騙取世人的名利；他們以最毒的瞋心，打殺他人。此種愚人暴露出來的形像，不是比你醜陋得多倍麼？」

導師娓娓而談，說得他心目中醜陋的形像：殘暴的屠殺，強橫的盜奪，乃至以最毒的瞋心暴露出來的人形，的確是世間難與倫比的醜像，海神靜靜地站着聽，船上所有的商人，此刻從極大的恐怖中，慢慢地安靜下來，也一心專注的聽導師講。

「你所說的醜惡的形像，確實勝於我的醜像，但什麼恐怖有過於我的恐怖呢？」醜怪的海神，復向領航的導師發問。

「造下極重大罪的愚人，他們死了，還要遭受最大的苦報，比方：他們死了之後，墜入可怕的地獄，獄卒無情的將他們推上刀山，銳利的刀鋒，插入他們的四肢，削足剝皮，挖眼割舌，這樣現象，能說不比你的尊容更使人恐怖麼？」海神聽到這裏，神情大為震動，但他沒有說一句話，醜

惡的身相忽然隱沒了。

船上的商人，現在一起擁上了船頭，他們對導師生起了無限的敬意問道：

「導師剛纔講出的醜惡形相，實在是世間最大最醜的惡相呀！這是世間人人都能道得的普通事情，但你一下怎能想到這些事的呢？」

「我是一位虔誠的佛弟子，這是佛陀首先開示我最淺顯的十惡的道理，造作十惡時，暴露出來的形相，便是世間最醜的惡相呀！」導師平淡的告訴大家說：「海神沒有聽聞佛法，它那裏能知道哩！」

「佛陀告訴我們，只要有一位具大智慧的導師，領導我們入海，海上即使碰到最奇最難的問題，也會得到圓滿的解答。」商人們一致的讚歎說：「你真是我們入海的一位智慧高廣的最好導師呀！」

「我能夠跟你們一起進入大海，實在是一件使我高興的事，願佛陀保佑大家在海上平安。」導師很是愉快而謙虛的說。

「將來我們採寶歸來的時候，請你介紹我們皈依佛陀可以嗎？」

滿船的商人，都發了這樣的請求，希望將來做個虔誠的佛弟子。

「這有什麼不可以呢？」導師依舊平淡的告訴大家說：「佛陀有無邊深廣的慈悲心，他平常關懷世間一切苦難眾生，他希望一切眾生，都能皈依三寶，虔誠的奉行佛法，澈底的離苦得樂。佛陀既是希望一切眾生如此，又怎能不希望你們奉行佛法，離苦得樂呢？」

「世間富貴之人，不是很快樂麼？為什麼一定要奉行佛法，才能得到快樂呢？」船上的商人，說出一般世間人的見解，商人們即以此見解提出問題，請問導師。這雖是像有一點節外生枝，實也是世間一般人心裏的實話，因為世間人確認為富貴就是人生的幸福，因為如此，一般人心裏追求的最高境界就是這個了。

（下轉第12頁）



密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第卅四篇 密勒日巴與佛學家的辯論

尊者密勒日巴於自心所顯得畢竟自在，故能法爾威攝他人。以是因緣感召印度之（大成就者）達馬菩提向尊者尊敬頂禮，因而名稱遠揚，遐邇交響。雅龍之村民受了這個影響，也將度亡和求福的一切供養獻給尊者。於身心安樂供養豐富的情況下，尊者在雅龍住下，作利益衆生的事業。

此時，在雅龍當地有一所研習（佛學和）因明①的寺院。該院的僧衆們對尊者十分妬忌，所以經常誹謗尊者，說尊者是行邪法的外道。

某一個時期，雅龍地區忽然發生了輕微的糧荒，許多鄉民都到該寺去借糧。寺中的僧侶們說道：「因為我們不會行邪法，所以從來就沒有接受到你們任何度亡的祭祀或供養，我們的食糧是專門爲了修學清淨的正法之用的，這些正法也是你們所不屑一顧的！現在要借糧就應該到經常接受你們供養的那個行邪法外道的那裏去借才對！」

僧侶們拒絕借糧後，某些鄉民們說道：「他們所說的話也確有一部份道理。我們應該這樣辦：把尊者作爲我們今生和來生的皈依處。但爲了此世的需要，我們也應該對此寺的僧侶們作此（經常的）供養，（以備不時之需）。」於是鄉民和寺院雙方就訂了一個互濟的「君子協定」。

此時院中有兩個主要的法師，一個叫做羅頓格登崩，一個叫做熱頓達馬羅著。他倆就領導著全寺的和尙開了一次會議。二人說道：「如果不把密勒日巴驅離此境，就決難宏揚我們的教法，亦無法做任何度生的事業。密勒日巴的法是正也好，是邪也好，非把他驅逐出境才行。如果用強迫或威力的方式趕他走，我們的面子就過不去，鄉民也會說閒話。所以最好是派三個精通聲明②因明和各種經典的人去找密勒日巴和他談論佛法（提出問題）。他口裏除了伸得出一條舌頭外，其他是什麼也吐不出來的。問他一百個問題也許會碰巧答對一個、兩個。這樣我們就可以正大名份的挫敗他，耻笑他。他不堪羞辱，自己就會悄悄的逃走的！」

於是就差遣三個有學問的和尙去見尊者。來到尊者的住處，見到了惹琰巴說道：「我們是來朝禮尊者的。」惹琰巴不太願意的進去對尊者說道：「外面有三個和尙要來看你，是否允許他們進來呢？」

尊者說道：「馬爾巴師尊叮囑我要用身、口、意、各種方法去盡量的利益衆生。就是在平常閒話聊天的時候，也要利用機會去利益衆生。所以就請他們三位進來吧。」

惹琰巴就招呼三位和尙進來，並供給他們茶點。於是尊者說道：「堅固的信心能夠破裂大地，粉碎崖石，切斷水流！你們三位法師今天請把讀經的心得對我宣講一下好嗎？」

爲首的和尙就昂頭起立，伸出手掌，彈指卡察一響，傲然說道：「我們是出家的比丘，經過三種學處③的訓練，具足三種法衣④，所以能夠清淨有情之罪業，堪爲衆生之福田。我們對你講法也可以，不講也可以。你先告訴我們，你這樣毫無忌憚的受人供養，究竟心中有什麼把握呢？」爲了答覆他們的問難，尊者就唱了下面這首「覺證歌」：

「究竟上乘之妙法，一切心要之精義，二量口訣之甘露，於此博學善通達，持律淨戒諸大德，願恆佑我莫捨離，常住我頂作莊嚴！我三事作譬喻，解說我之修行法：本尊升起三階觀⑤，氣、脈、明點三修觀，大印亦有三種觀⑥，四座菩提心法觀。眞信積資習空性，愚信積資施食子，自信積資供養佛，剩食積資施鬼魔⑦，我乃積資瑜伽士。通達供施無自性，乃能受供善福田。」

和尙們說道：「如果沒有聞思學處的功德，就好像空著手，去爬那陡峭的懸崖一樣，豈能達成解脫？如果沒有修持，就像瞎子進佛殿一樣，什麼也看不見，豈能證悟實相之義？修持升起次第本尊觀，必需先知道修觀的方法。你所謂的升起次第本尊觀是如何的觀法呢？」爲答其問，尊者歌道：

「我觀升起本尊時，此身顯空似虹彩，此身已無形質故，一切貪愛自寂滅。（我修本尊瑜伽時），親證語言如谷響，

已超善惡境界故，一切取捨盡寂滅，凡夫實質身、口、意，轉成本來金剛體⑨，三門已超凡境故，此心飄飄甚樂然！所行與法相應故，此心欣欣甚樂然！行法與道相應故，此心怡怡甚樂然！」

他們聽了說道：「你說的這些話，有一點點像是對的，但是你如何修氣、脈、明點呢？」尊者答道：

「我修氣脈明點時，觀習四輪三主脈，身內貪愛已盡故，身似無質自消融。諸界種子⑪朗朗觀，見本來面無錯謬。氣集中脈擊要點⑫，紅白二界相遇合⑬，樂明無念自成就，心中疑結自解脫。法與心合離言說，子母光明融一味，有漏貪熾蘊界滅，顯空不二⑭心樂然，證空不墮知解境，現見空性心樂然，一切無明與迷亂，消入法性大樂哉！」

和尙們說道：「住在地下下的鼯鼠⑮，能夠一口氣在地下冬眠四個月身不動搖。魚類雖然經常在水中，也不會窒息。這是它們天生就有的『氣之功德』，可是這些畜牲的『心之功德』却微細得不及一根馬尾巴！所以你的氣功也正是如此！眞正的功德要心中具有才行。所以你把你所知道的大手印及其修法對我們說一下吧？」尊者答曰：

「我修大手印觀時，心住本然離造作，無散亂中鬆鬆住，空性境中明朗住，喜樂境中明體住，無妄念中惺惺住，衆緣境中平等住，此心如是安住已，無滅決信種種生，自明任運事業成，任何果報無需求，心離願求甚樂哉！希、懼、二執盡除故，如是覺受甚樂哉！一切迷惑與妄念，盡成智慧甚樂哉！」

和尙們說道：「你的口中除了伸得出舌頭外，其他什麼也吐不出來！你說的這些話雖然也有些道理，但是就像一副臨摹別人的圖畫（似是而非，不是自己的東西⑯！），現在你告訴我們教你的上師是誰？」

尊者說道：「我的心時時在修持（菩薩）學處，所以外境所顯之一切皆自然成爲佛說的經典。因此只要與（世間的萬千）顯現不相分離，也就是時時伴隨著佛教的經典。我又確切的證到外

顯緒境即是自心之變化。自心也就是光明！教導我的上師就是這些。」聽我歌曰：

「我之上師諸尊者，即是清淨佛陀身。五氣清淨獅座上，五脈清淨蓮花座，五界清淨日月墊，心性空寂上師身。金剛持佛智慧身，具足六通諦洛巴，大幻化網那若巴，無比恩德馬爾巴師，常住我頂不捨離，汝若具信誠尊敬，眼前即見我師尊！與金剛持無差別！若能至誠敬啟請，大悲慈雲風湧集，立降加持甘露雨。若能勤修作供養，一切成就寶藏開！」

三個和尚聽了都不由自主的生起了信心，立刻向尊者尊敬禮拜，誠心說道：「無知、愚蒙、與迷執，為害世間難斗量！」這句俗話真是不錯啊！我們從前以為你只是一個什麼都不懂的瘋子，用瘋言瘋語來騙取人們的供養的。但我們對你提出任何問題時，你都能立時作適切的回答，毫無滯礙。因此我們對適才的惡意質辯衷心懺悔，務祈宥恕。你剛才所說的，坐在（你頭頂上的）那幾位上師，我們雖然都看不見，但對你，我們是真誠信仰和敬佩了！要請求你加持我們。如果能打開成就寶庫之門，那實在是太要緊了。因此請你慈悲傳授我們修持的口訣吧！」他們三人這樣恭恭敬敬唯命唯謹的啟稟尊者。尊者（看見他們真誠懺悔）也非常高興，就傳給他們灌頂與口訣，叫他們去修觀。不久都產生了覺受和證解。以後他們都成為如雪山獅子一般的得成就之比丘瑜伽士了。

某一時期，雅龍的鄉民舉行了一個大宴會，他們邀請尊者主僕和廟中的法師及和尚們同時一起參加。鄉民們在一邊為羅頓和達羅二法師各各搭起了法座。和尚徒弟們順序坐在下面一列。在另一邊，他們也為尊者樹起一個法座，下面各惹巴徒弟也順序坐於一列。在惹巴徒弟的坐列尾端，前次由羅頓派遣來找尊者辯論的三個和尚，已經改變了衣著，以瑜伽行者的姿態出現。他們由嘎巴那^⑰顯器中大口的呼呼飲酒，從容不迫，毫無忌憚的樣子。羅頓和達羅見了，不禁火冒三丈，氣得連話也說不出來！心中暗道：「你們這三個不要臉的騙子！白癡！破壞佛法的敗家子！如

果讓你們繼續住在此處，真要使我們的教法顏面掃地了。」這樣想著（他倆）就從座上下來，像是要和尊者討論事情似的，但心中却盤算道：「這次我要用極巧妙的方法趕你出境。」羅頓就走向尊者前面說道：「瑜伽士啊！你是一個很了不起的人，因此你對因明學一定是非常熟悉善巧的了！如果對因明不清楚而作這樣的言行，則是破壞佛陀的教法；害人也害己，同時也不夠資格作為一個十足的佛教徒。因此我請求你，現在在大眾前立一個簡單的因明量^⑱吧。」

尊者說道：「師傅啊！你最好是不貪著語言文字，在禪定中心住本來法性；於四威儀中隨順對治煩惱。這樣就能產生正確的功德。不然的話，心為妬忌和五毒等煩惱所使，將會導致墮入三塗的果報的！所以不要自焚身心才好。至於你們教派中所說的「因明」，我是不懂的。我自己的「因明」是依止善妙上師；請求「因明」口訣；依仗「因明」精進，在「因明」山谷中修行。這樣就會在身心產生修持的「因明」暖相；於是我就自然成為具足信心的施主們之「因明」福田。你因貪著於說教的「因明」^⑲，因而生起了妬忌「因明」。將來可能會墮入地獄「因明」去遭受痛苦「因明」的啊！捨此以外，其他的因明我是一概不懂的。為了詳細解釋這句話，聽我歌曰：

已離煩惱上師前頂禮，噫嘻！濁世有情妬忌深！
羅頓，達羅法師試諦聽。

× × × × ×

我若不從母胎生，	何由暢飲甘乳汁？	我若不飲甘乳汁，
以後何能服三食 ^⑳ ？	我若不會服三食，	何能長大筋骨生？
我體筋骨若不實，	何由攀登諸大山？	我若不能登諸山，
何能參訪眾國境？	我若不會遊眾國，	何由得見上師尊？
我若不逢妙上師，	傳承口訣何由獲？	傳承口訣若不獲，
何能深山獨自居？	不能深山獨自居，	覺證暖相何由生？
覺證暖相若不生，	布衣一衫豈禦寒？	不能單衣身暖熾，
男女施主豈生信？	男女施主不生信，	法師焉會生妬忌？
法師心不生妬忌，	將來如何入地獄？	高山青青草原上，

野獸奔躍作戲吼，獵犬聞聲怒火熾。犬兮！息怒莫生瞋！於此雅龍腹窟洞，密勒日巴具福德，直言刺痛法師心。施主供我信心食，竟招博學持律士，心生無明及怨嫉。法師！法師！莫生瞋！噫嘻！博學之比丘，今日心意大狂亂！來此聚會衆法師，我此空言之戲語，無有空義莫掛心！語言文字皆無實，此理外道亦能知！心若競競逐文字，多生空過不自知！因此努力應自勉，降服毒魔之我執！語言越說越多，蔓衍無盡難具說！因明分析我不會，今日論辯法師勝！」

（未完待續）

註解

①② 印度古代學者，以五種學問來概括一切智識：

（一）因明——是講求理則的學問，頗似西洋之邏輯學。惟邏輯著重在推理之方式及論句之形式。其大目標在研究推理之準則，故中文譯曰理則學。因明學雖亦有此成份，但其出發點却是爲了兩種不同的宗派和見解發生辯論時，找尋一共許之辯論準則及方式。所以是一種講辯論原則的學問，因明學因爲亦講「何謂真」，所以又牽涉到認識論方面的問題。不能算是純邏輯。但因明與邏輯頗爲類似亦爲事實。佛教初期重實修與果證，後來哲學發達，學佛人終生致力於「學」而忽視了「修」，因爲講究學問，所以必定會注重因明學了。

（二）聲明——研究詞藻及文藝的學問。

（三）工巧明——實利之應用科學。

（四）醫方明——醫學。

（五）內明——研究自所信奉之宗教之經典的學問。

③ 三種學處——即戒定慧三學。

④ 三種法衣——佛制，比丘只許蓄三衣：一、象聚時衣，二、上衣，三、中著衣。

⑤ 本尊升起三階觀——此爲升起本尊觀之程序，大概是指：一、由種子自成本尊及壇城。二、本尊及壇城收攝入空性。三、由空中再次轉成幻化身之本尊。

⑥ 大印三種觀，此處難言確指爲何，大概是「大手印」之明空不二觀，空樂不二觀和色空或顯空不二觀。

⑦ 密乘行人修儀軌供養時，先供上師本尊，再供護法，最後則施食供養鬼趣衆生。

⑧ 上面數句皆說明如何「積聚資糧」，即菩薩道上所謂之福德與智慧二種資糧，集一切善行資糧圓滿，即是成佛。此「積資」之術語，在西藏佛學中應用極廣，平常大都少說「我在行菩薩道」，而多說「我在積聚資糧」。前者似太高，後者則有謙虛之意也。

⑨ 依密宗見，佛陀之金剛身、口、意本來圓成，非假外來。此句本來應爲：「轉成本來金剛身、口、意」。因限於七字文體，只能省去「口、意」二字。

⑩ 三門——身、口、意爲三門。

⑪ 依密宗之說，五大界皆各有具體之種子字形，如火界種子字爲Ram等。

⑫ 此句意義不易了解更不易譯，上半句「氣集中脈」則無甚疑問，下句爲g Nad. Da. ds Nun. 可譯爲「向要點着力」，此恐需具足氣入中脈之證量之人才明白了。

⑬ 頂輪白明點下降，臍輪紅明點上升，至心間而紅白會合，則能發生種種殊勝境界。

⑭ 已證空性之人，見一切外境所顯，如極具活躍生命之種種奇觀，心甚雀躍歡喜，見一切皆有「美感」，此美感之敏銳性較前增強千百倍，此類經驗之述說，在禪宗及大手印書籍中常常看到。

⑮ 鼯鼠——康藏高原上有一種住在地下之野老鼠，冬季時能够冬眠數月。

⑯ 衆生執著己宗，排斥他宗成見之深厚，實令人慨嘆！像密勒尊者這樣的大成就者，隨時隨地皆能由現量悟境中所說的話，還有人指控爲攀傲的，觀此而知古今中外一切宗教、哲學之爭，原無足怪，衆生相而已耳！一嘆！

⑰ 嘎巴那——梵名。即人之頭蓋骨，或顱器。密宗用以盛「五毒之甘露」作爲供養及修密法之法器。

⑱ 因明量——即因明學上之「立量」，普通含①宗——主張或論議；②因——主張之理由；③喻——舉例說明。

⑲ 原文作——「和尚們的因明。」但如此直譯則反失其意了。三食——不能確定何指，大概是指乳類食，穀物食及肉類食。



如何學習菩薩

陳健民

(續76期)

至於正語、正業、正命，根本是主觀之抉擇，別無客觀可修之真理。

顯揚聖教論雖對三十七菩提有先後進修一貫之解析，然多依傳統教條之執著而生，多牽強附會，是以俱舍論別作十法之說，別有戒尋二法。本人認為戒當堅守，而無須止觀之修；尋屬思維，正思維與正見相若，皆屬主觀方面之修養，無有客觀方面之修法。如能於此六法精進修習，不惟三十七菩提皆可證得，亦且六度亦可進展。布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若，將當增加人法二無我空性之妙觀耳，下文再詳。

再者，諸三十七菩提分中，有一最切要之基本功夫，即是定根。此定根之基礎，則為九次第定。古德對此，絕少提倡，本人經驗，認為絕對重要。當知修習三十七菩提，當然以正見為首，曾專標一段以為原則，然此定根之基礎，九次第地，為修慧中之首。必將此九次第定修習純熟，然後能使行者之心，離於昏沉散亂無記之魔障，成為一純正無雜之心，方可由此心起各種妙觀，然後正念、正慧、正擇、正覺等方可生起。

九次第定者：一曰切住、二曰續住、三曰同住、四曰近住、五曰伏住、六曰寂住、七曰最寂住、八曰專住、九曰等住，故亦稱九住心。由初住至伏住，皆斷妄想；由寂住至最寂住，宜防昏沉；由專住至等住，則除無記。心中有此三魔（妄想、昏沉、無記），則一切止觀皆不得成就，一切菩提皆無法修好，更談不上

得力證果，近人愚癡，自謂能坐幾小時，向人宣說，以為驕傲。實則幾小時中，無非荒廢時光，一生斷喪於妄想散亂無記三魔之中，而不自警策，十分可憐。凡遇妄想多次出生或昏沉多次出生，必立即起坐經行，念誦、懺悔、禮拜，然後再坐。必有惺惺寂寂歷歷明明之心，然後方許其延長時間，是為切要之忠告。能否學成菩薩，端在此一舉中。九次第定不成功，絕對無法學習菩薩。何以故？一切資糧、加行、見道、修道、無學道、皆必以心修之，心之三魔不先除之，則所修皆屬魔法，何能成為菩薩耶？本人英文書中，曾多次勸告，讀者可以參看。（有一等人，因為昏沉之中，見光見影，見神見鬼，自以為驕傲，此則已深入魔窟矣，大可悲憫。）

七 學習普賢菩薩摩訶薩

甲、普賢菩薩有十大願行

一者、禮敬諸佛

或小禮拜或大禮拜，每日必舉行，至少三十拜，分三次舉行。早起一次，中午一次，睡前一次，愈多愈好。如能行大禮拜，兼有體操練身之功能。如係密宗行人，自知別有觀想。如係顯教行人，當觀中央釋迦，右手普賢，左手文殊。如係淨土行人，中央彌陀，右手觀音，左手大勢至。前面觀想，父母家眷一切冤家債主，後面依次有天、修羅、人、畜生、餓鬼、地獄圍遶，一同隨行人，向佛壇禮拜。

（未完待續）

曼谷龍蓮寺大藏樓落成

泰皇親臨主持揭幕

皇上陛下偕兩位公主，七月廿五日下午四時，駕幸泰京龍蓮禪寺。為該寺新建九層多寶大藏樓暨欽賜（婆波羅）聖號御賜揭幕，法緣之殊榮，在華宗教史上，寫下光輝的一頁。

慶祝法會全體委員和善信，在主席陸總森上將領導下，排成迎駕隊伍，聖駕幸臨龍蓮寺後，奏頌聖歌畢，華宗大尊長普淨上師，副尊長兼龍蓮寺住持仁照大師率領華僧，大會主席森上將，副主席育上將，蒙猜上將，披匿廳長，黃作明等，暨百餘位對建多寶大藏樓有貢獻人士，隨駕晉大雄寶殿，然後由法會主席森上將奏呈奏辭「皇上陛下：

泰皇上御駕抵達山門向華宗大尊長普淨上座合十。

臣謹以華宗僧衆、中泰佛子及理事會委員會名義，

至深感激。陛下，皇后殿下，駕幸龍蓮寺，御主持慶祝多寶大藏樓落成典禮，御賜九層佛殿佛號及御賜「婆波羅」聖號，於毘盧遮那佛像，分賜諸隨喜善信。此鴻恩殊澤，將永遠銘刻於華宗僧伽，中泰佛子之在此處朝見，乃至未有朝見者。

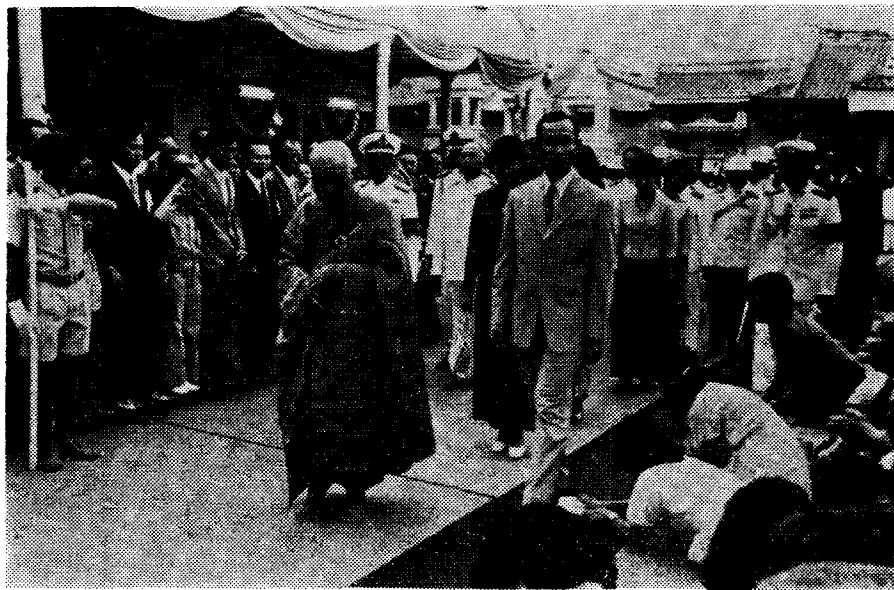
臣謹奏呈龍蓮寺之經過畧史：

龍蓮寺位於炮台區石龍軍路，為華僧之古寺，續行祖師於佛曆二四七四年，召集中泰佛子所共建立，命名曰龍蓮寺。

五世皇帝陛下，深敬續行祖師之盛德行持，乃御賜寺名為「越曼功迦蒙羅越」，敕任為第一位「華宗大尊長」，並另敕封「鑾真康耶納真樸」任右尊長，及「鑾真達摩祿真薩」任左宗長，自此華僧乃有僧爵及管治職任，此對華僧及中泰佛子殊榮弘恩。

直至今日，龍蓮寺為大尊長之本山第二位尊長，為果悟大師，師戒行嚴淨，止觀證明，五世皇特加禮敬。

直至第六代尊長普淨上師，即「拍摩訶康那莊真達摩智越」。在未就任龍蓮寺及華宗大尊長之前，曾恩承陛下敕封為「鑾真達摩祿真薩」，「鑾



泰皇上暨二位公主御臨龍蓮寺，華宗大尊長普淨上座及四眾歡迎。

真康那納真樸」，敕任左尊長及右尊長之職。於就任龍蓮寺住持後，晉封「柏阿莊真達摩三昧智越」，及累敕晉僧爵四次，及就任普門報恩寺住持。上師以龍蓮寺，歷承皇恩，又以目前寺宇，幾在各私人之建築物包圍內，應另新建較高而莊嚴之樓閣，以適合於佛教寺規，乃令徒眾啟建多寶大藏樓。樓高九層，廣十五公尺，長三十五公尺，宗教廳乃中泰建築美術家共製藍圖，為中泰美術之融合，工程局之工程師任監工，建築費共九百萬銖，該款為諸善信所資助及寺之一部份收入。樓之各層分配如下：

第一層：寺辦事處，華僧辦事處。第二層：僧室。第三層：僧伽學苑及雲水廳。第四層：法器廳。第五層：圖書館。第六層：僧伽博物院。第七層：修禪廳。第八層：禮佛殿。第九層：此次敕賜佛號之佛像。

此次之建築，華僧發願以此福德，迴向五世皇陛下，恩賜寺名及對長老比丘及華僧之加護，及奉為陛下五十萬壽之慶，以報陛下愛護華僧之弘恩。

現吉時已屆，臣敬奏請陛下，主持多寶大藏樓落成典禮，為龍蓮寺及華宗僧家之法運昌隆，及諸施資建築諸善信之德增福榮。」

僧伽八屆剃度大會功德圓滿 受戒人數達一二六人

僧伽會第八屆剃度傳法大會，已於八月五日功德圓滿，短期出家者已捨戒還俗，長期出家者由該會分配各寺掛單。本屆剃度會啟壇之時，適值「愛娜絲」風姐襲港，大雨滂沱，山洪爆發，柴灣角青山公路，水浸數尺，交通斷絕，參加大會各法師及護法善信，仍冒雨涉水，如期出席啟壇典禮，觀禮人數雖因風雨交加，較為減少，而儀式隆重，莊嚴肅穆，倍於往年。本屆剃度人數大為激增，長短期出家者共達一百二十六人之多。茲將名單錄後：

長期出家者：修智、杜廷漢、王超、賀中原、鄧海山、劉石金、王芬、張小玲、曾明慧、Karna Wangcacik Dolmar（加拿大比丘尼）。
短期出家者：司徒卓才、張傳任、曾志昌、陳定國、朱漢泉、胡國光、聶國安、歐陽志德、歐陽志文、羅炳祥、陳漢益、袁文忠、馮德才、張成強、羅志強、洗國賢、張志強、杉田義人、關潤珠、陳詠霞、陳瑤瑤、謝校成、蔣夢華、沈其軍、陳建立、梁錦釗、張定甫、郭端生、董志發、曾釗、雷桂聲、劉偉輝、孔景輝、陳子全、李家立、陳永樂、余寶美、劉秀貞、沈懿、洪小堅、王競芬、吳坤儀、葉笑勤

、朱寶珍、陳好、施懷瑾、李裕教、山本久美子。

八關齋戒者：湯寶麗、羅愛蓮、梁慧施、麥婉芬、張映帆、黃世端、陳以正、陳自強、杜楚林、陳連國、陳漢生、方志忠、鍾世泉、黃家輝、霍滿堂、伍孝慰、李五貴、李潤華、陳達官、陳達龍、鄭樹坤、曾志嘉、崔仕松、崔引松、游連、陳鳳琼。

受五戒者：林律光、蔡亞笑、梁寶琼、郭敏兒、李麗芳、羅要群、范金蘭、鄭婉嫻、鄭婉貞、梁安琪、朱玉慧、朱鳳霞、黃雪影、譚笑卿、凌桂珍。

韓國佛教代表團

參觀佛教醫院 出席妙法寺茶會

韓國漢城佛教信徒會代表團來港參加港韓佛教友誼締盟第一屆大會，獲本港佛教人士熱烈歡迎。

該代表團連日除出席大會會議外，並展開一連串之拜訪與參觀秩序。計先後拜訪香港佛教聯合會會長覺光大法師，香港佛教僧伽會會長洗塵大法師，及訪謁韓國駐港總領事李昌珠，副總領事閔詠秀等後，並特前赴香港佛教醫院參觀。團長朴完一暨團員俞炳權、吳昌均、蘇秉姬、尹松姬等蒞院時，由主席黃允畋、吳院長、周護長等接待，並陪同參觀各部門設施，代表團對該院辦理完善，備致稱許，認為乃佛教福利工作一大成功，隨後並向醫院捐款美金百元，以表誠敬。

韓國代表團並曾訪問東蓮覺苑瞻禮佛殿莊嚴及由苑長愍生法師引導禮佛。八月十日上午續赴佛聯會設在荃灣葵涌之佛教善德英文中學參觀。該校校長莫秀馨率領師生迎迓，並在校內禮堂舉行盛大遊藝會，計演出韓國舞、粵劇帝女花、絲帶舞、歌詠等豐富節目。

代表團一行轉赴青山藍地妙法寺訪問，獲該寺主持洗塵法師、金山法師等招待茶會，並由洗塵法師陪同參觀該寺萬佛殿及劉金龍中學，隨後乘專車環遊新界，遊覽風景名勝，晚上並由黃允畋主席設宴款待。

韓國漢城佛教信徒會代表團以此次來港，備獲熱情招待，至表欣感。該團朴完一團長暨全體團員，特於八月十日晚假座香港大會堂酒樓設筵歡宴有關人士，到有香港佛聯會代表團及居士代表及韓國駐港領事館官員，韓國僑港僑民友好，斟酌至為歡洽，該團在港公畢經於十二日離港返韓。

泰僧王主持慶祝

華宗大尊長晉爵儀式

普門報恩寺詩僧伽暨護法信眾所組成之慶爵慶壽委員會。七月十九日及廿日兩天。在本京谷莊普門報恩寺隆重舉行慶祝。華宗大尊長普淨上師榮獲皇上陛下欽賜晉爵爲「拍摩訶康那莊眞達摩三昧智越。佛陀波黎達眞毘持。威德達摩巴薩。那哇吉丕叻巴育總持大上座」。以及普師座下高徒之仁意、仁崇、仁豪、仁潮、仁交、仁弘六位大師，敕封爲拍丘僧爵，同時並慶賀普師上座七秩晉七壽誕的法會。

十九日上午十時，僧皇領導諸長老德，法駕蒞臨普門報恩寺大雄寶殿，誦吉祥經爲衆善信祝福。當時由普淨上師率領諸僧伽和法會主席林渭濱，副主席盧楚高、吳膺賞、丘平遠，僑領曾紹準、丘細見、陳喜卿、陳吳順、黃繼蘆、黃漢欽、黃煥聲、林萬松、楊映洲、高向如暨數百善信列隊恭迎僧王法駕，場面莊嚴法緣殊勝。下午一時由法會主席林渭濱領導全體委員和普門弟子，向普師暨受封諸大師致賀詞，然後行慶爵儀式，六時放瑜伽焰口供曼達羅施食。廿日上午九時，衆善信禮請普師說三皈依，十時普供諸佛菩薩。十一時齋度諸山大德僧伽。十二時，普門衆弟子，恭迎普淨上師舉行祝壽禮。下午一時，普師之座傳授灌頂典禮。普佛迄至三時法會圓滿，普皆迴向。風調雨順，國泰民安，齒德增長，富樂吉祥。

美國羅省法印寺

舉行落成及佛像開光典禮

（美國羅省訊）美國南加州羅省蒙得利公園市新創立佛教正信會法印寺，經該寺住持印海法師一年來之裝修整建已稍具佛寺規模；在香港敬塑之釋尊聖像及韋馱、伽藍二聖像最近亦安座妥善，已於國曆七月九日舉行落成及佛像開光慶典。恭請台灣成一、佛聲、雲霞三位大法師蒞美分別主持剪綵、啟鑰、開光典禮。是日天氣溫和，陽光普照，毫無酷暑炎氣。十

時半典禮開始，由我國旅日馬能果居士担任慶典司儀，帶領法印寺信眾代表路古美容、黃陳世德、王薛佩蘭三居士持香迎請三師，諸位信眾順序跟隨行列，齊至寺前園地，由王、楊二位小姐各持綵球兩端，恭請成一法師剪綵，即時大眾報以熱烈掌聲，以表恭賀之意，啟開落成慶典之序幕。接着敬請佛聲法師啟鑰，寺門大開，法師、信眾擁至大殿內，即請浩霖法師担任維那，上佛供。於中，禮請雲霞法師開光說法。然後，由印海法師報告該寺成立經過及致謝詞，印海法師以摯誠語調，感謝諸位護法善信熱心之護持，於短短一年內而有今日之道場成就，今後當遵佛訓，竭盡心智，自修化他，以盡佛子之天職。並感激此次前來道賀諸師友善信及遠道未克參加而餽贈賀儀諸同道，遙致崇高之謝意。歷時約一時半，儀式簡單隆重，最後在大眾向往住持一齊賀新寺落成，佛法興隆聲中圓滿結束。

是日前往慶賀者有美國佛教學者普魯頓教授，越籍天恩法師，馬來亞竺摩法師，錫蘭波羅密多比丘及宣化、了知、浩霖、淨海、智渡、會機、文珠、玄深、如學、慈莊、依航、禪光、慧性、慧靜、耀廣、及美籍恒隱、恒賢、繼明、繼慈諸位法師。另有我國駐羅省領事館特派新任副領事馮際雲、黃旭甫夫婦參加慶典並贈送鮮花供佛，以示賀意。又有旅美學耆朱世龍、褚柏思、夏荆山及佛教善信趙希鼎、甘王淨永、丁夏蕙音、桂慧文、王葆生、翁權、楊申吉等居士約三、四百人，可謂極一時之盛況。大眾認爲佛法在南加州，僅有數年之歷史，佛教正在萌芽階段，近數年來東方來此定居人士頗多，其中信仰佛法者不少，現在有此佛寺建立，使大眾禮佛有所，同時能以大乘佛法傳播於異邦，對於淨化美國社會人心有莫大供獻，無不寄以無限之希望云。

中美佛教會亞洲訪問團

宣化法師率領訪馬

中美佛教會暨法界大學亞洲區訪問團一行十人，由宣化法師率領，於七月廿九日抵達馬來西亞亞庇吉隆坡，受到當地佛教界之歡迎，翌日（七月卅日）鶴鳴寺設齋歡宴，卡馬迦密宗中心茶會招待，該團將留馬四十餘日，分訪當地佛教社團云。



△ 僧伽會第八屆剃度大會三師七證合照



△ 第八屆剃度法會之三師七證與全體戒弟子合照。