

内 明

集漢藏城刻石字



第八十期 目錄

封面	西藏喇嘛跳神	J. W. 狄雍著 霍韜晦譯	3
譯稿	歐美佛學研究小史	羅無虛	11
筆譚	越洋剩語	雲門學園	13
特載	編印般若集叢書序	幻生	14
專稿	彌勒信仰及其應化事蹟(續完)	吳汝鈞	19
四衆	佛法中的「愛」的本義	智銘	21
佛教圖片	佛家慈悲與儒家仁愛之比較	編輯室	24
特稿	第十二屆世佛大會圖片選輯	吳汝鈞	26
譯稿	德國之佛學研究(續完)	高峯了州著 釋慧嶽譯	30
專稿	智儼教學與其傳統(續完)	日慧	33
佛教文藝	修大方廣佛華嚴法界觀門論釋(十四續)	謝冰瑩	37
教界動態	南遊日記	馮馮	40
封底裏	永懺樓隨筆之廿六——冰海悲音	望西	43
封底	我在美國洗碗	編輯室	45
封底裏	杭州靈隱寺大殿		
封底	雲南昆明圓通寺		

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 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 新店鎮文中路50號竹林精舍
台北市桂林路二號之一(三樓)佛教書局
新加坡 大坡大馬路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 Southill 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・一六五四

佛元二五二二 中華民國六七年
公元一九七八年

十一月一日出版

定價每冊港幣貳元

歐美佛學研究小史

J. W. 狄雍著

霍韜晦譯

譯者按：狄雍教授（Prof. J. W. de Jong）為世界有名之佛學專家，通曉印度各種古典語及現代歐西語，又能閱讀中、日文資料，對歐洲近百年來之佛學研究，有全盤認識，而博聞強記，態度謹嚴；所著以書評為多，以其深厚之文獻學基礎樹立批評尺度。學者皆奉為主臬。本書乃狄雍教授之近著，除在澳洲國立大學用作講義外，並應日本學術界之請，以“A brief History of Buddhist Studies in Europe and America”為題發表連串演講。講稿刊「東方佛徒」（The Eastern Buddhist）卷七第一至二號。此即本書翻譯時所據之原本。

本書翻譯，已得狄雍教授允許；若干疑難地方亦蒙原作者賜函幫助。謹此致謝。

前言

我們現在給佛學研究的歷史作一個簡單的描繪，似乎不需要說什麼理由了。有大量的研究資料，積存在各學者的著述之中，但還沒有一本書把這一段歷史作系統的整理。溫德殊（Windisch）的那本未完成的著作^①，給我們提供了相當多的歐洲佛學界的研

究消息，但大體上祇是敘述到十九世紀中葉，此後的數十年便幾乎空白。亨利·狄嘉巴克（Henri de Lubac），一位耶穌會的神父，也寫過一本有關佛教與西方遇合的書^②，但他的興趣主要是放在西方社會對佛教思想的反應，而不是放在佛教研究的歷史上；佛教學者之所以重視它，是由於書裏有一章可以使我們看到十六至十八世紀時候西方的傳教士所記錄下來的佛教資料。最近魏

爾本 (G. R. Welbon) 著「佛教涅槃與西方解人」 (The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters) ③企圖把西方學者如何解釋涅槃的意義一一指出，但這是一項極為艱巨的工作，由於作者的學養並不十分足夠，以致此書使用起來不免減色④。除了上述三書之外，當然還有很多書刊提供有用的參考資料，其中最重要的，我們將會隨文提到。

本書的第一章，將簡單敘述截至一八二五年為止的研究情形。雖然在此之前，已有若干重要著作，但它們大部分都是未出版的，為人所知時已延至很晚。其次，本章會繼續提到由一八二六年至一八七七年時的研究情形。在這段期間，畢爾奴夫 (Engère Burnouf) 是最傑出和最有影響力的人物。第二章則由一八七七年始，至一九四二年止。這期間，我們可以看到很多偉大的學者，如萊維 (Sylvain Lévi)、蒲仙 (Louis de La Vallée Poussin)、愛頓堡 (Hermann Oldenberg)、徹爾巴斯基 (Th. Stecheratsky) 和烈斯·戴維斯夫婦 (Rhys Davides) 等，都各有名作面世。第三章將處理最近的情形，而第四章則會畧舉一些學者們今後所要注意的研究工作。

在這簡單的素描中，要全面論列佛學研究的各項工作當然是不可能的，所以打算把重點放在文獻學 (philological studies) 的研究上。從地域觀點看，印度佛教無疑是所論的中心，但對中國、西藏，以至南傳各國佛教的研究亦未完全畧。祇有日本佛教和日本方面的佛學研究史不擬收進，因為這一個題材祇有讓日本學者處理纔更適當。

① Ernst Windisch, "Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde," I, Strassburg, 1917; II, Berlin u. Leipzig, 1920; "Philologie und Altertumskunde in Indien." Drei nachgelassene Kapitel des IV, "Teils der Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde," Leipzig, 1921.

② Henri de Lubac, "La rencontre du bouddhisme et de l'occident", Paris, 1952.

③ G. R. Welbon, "The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters, Chicago, 1968.

④ 參看拙著對該書之書評... Journal of Indian Philosophy, I, 1972, pp. 396 - 403.

本書所使用之略號表

ABBREVIATIONS

AMG, B.V.	Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation
AO	Archiv Orientalni
BCL	Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique
BEFEO	Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient
Bibl. B.	Bibliotheca Buddhica
Bibl. Ind.	Bibliotheca Indica
BMFJ	Bulletin de la Maison Franco-Japonaise
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
CPD	Critical Pāli Dictionary
GOS	Gaekwad Oriental Series
HJAS	Harvard Journal of Asiatic Studies
IA	Indian Antiquary
IHQ	Indian Historical Quarterly
IJJ	Indo-Iranian Journal
Ind. St.	Indische Studien
JA	Journal Asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JASB	Journal of the Asiatic Society of Bengal
J. Bombay Br. RAS	Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society
JIP	Journal of Indian Philosophy
JOR Madras	Journal of Oriental Research, Madras

JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
MCB	Mélanges chinois et bouddhiques
NGGW	Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
RHR	Revue de l'histoire des religions
RO	Roznik Orientalistywny
SBE	Sacred Books of the East
SPAW	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften
WZKS	Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens
WZKSO	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZII	Zeitschrift für Indologie und Iranistik
ZVORAO	Zapiski Vostočnogo Otdelenija Russkogo Arxologičeskogo Obščestva

第一章 前期（公元前三〇〇年——一八七七年）

古代的佛教知識

遠在亞歷山大大帝之前，希臘人已經知道有印度^⑤；自從亞歷山大征服印度（326—323 B. C.）之後，就知道得更多了。其中最重要的資料，是麥加士迭尼斯（Megasthenes）在公元前三百年左右出使波陀離勃多羅（Pataliputra）時所寫下來的一本書。這本書後來失傳，但許多希臘和拉丁學者曾經使用過它^⑥。麥加士迭尼斯已提及沙門（Śramaṇas）和婆羅門，許多學者認為「沙門」即是指佛教徒，但按此語在阿育王碑文及巴利原典上的用法，則尚難如此肯定。希臘文獻中第一次正式提到佛教，是在

麥加士迭尼斯之後五百年，亦即公元二百年左右，有一位住在亞歷山大港的神學家祈利文特（Clement），在他的「雜錄」（Stromateis）中提到印度人歸依「浮獸」（Bouta，譯者按：即佛陀）並事之如神的事^⑦。作為一位住在亞歷山大港的學者，有這樣的記述不足為異。當時亞歷山大港另有一位雄辯家狄安·基列梳斯多姆斯（Dion Chrysostomos），在一次對市民的演講中，就提及他的聽象中有畢特利亞人（Bactrian）、契地亞人（Scythian）、和印度人^⑧。狄安·基列梳斯多姆斯死於公元一七七年。由此可見，在我們紀元後最初的幾個世紀之中，亞歷山大港、羅馬和南印度、錫蘭之間，一直都有接觸^⑨。如果誠如尤西皮亞斯（Eusebius 約二六三—三三九）所說，祈利文特的老師龐泰諾斯（Pantanos）真的遊歷過印度的話，那麼祈利文特很有可能是對印度所知特多的人^⑩。有些學者相信：巴利聖典中亦有提及亞歷山大港的名字，不過寫作「亞拿山打」（Alasanda）；此字在「彌蘭王問」（Milindapañha）中出現四次（V. Trenckner 本，82. 23-24, 327.27, 331. 18 及 359. 29.）在「大義釋」（Mahānidessa）中出現兩次（P. T. S. 本，155.5, 415.11），在「大史」（Mahāvamsa）中出現一次（XXIX. 39）^⑪。不過，關於此說，學者們的意見尚未一致。

祈利文特之後兩百年，希羅尼密斯（Hieronymus，約三四七—四一九）亦提到佛陀。他說佛陀是從一名處女的脇下出生的^⑫。

⑤ 參看 W. Reese, Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alexander des Grossen, Leipzig, 1914.

⑥ B. C. J. Timmer 曾對麥加士迭尼斯之書作審慎研究。參看 Timmer 著 "Megasthenes en de indische Maatschappij," Amsterdam, 1930 Recent Literature on Megasthenes is given by J. Duncan M. Derrett, "Megasthenes, Der kleine Pauly," 3 (Stuttgart, 1963), col. 1150-1154.

⑦ Strom. I. 15. 71; cf. Timmer, op. cit., p. 84-6. A. Dihle, Indische philosophen bei Clemens Alexandrinus, "Mullus" (Festschrift Klauser), München, 1964, pp. 60-70.

⑧ Ad Alexandrinos 32, 40. 譯者按：畢特利亞位於西北印河與 Hindu-Kush 山脉之間的古國，契地亞則位於黑海東北，今屬蘇聯。

⑨ J. Filiozat, Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne, "Revue historique," 201, 1949, pp. 1-29; Ét. Lamotte, Les premières relations entre l'Inde et l'Occident, "La Nouvelle Clio", 1953, pp. 83-118; R. Delbrueck, Südasiatische Seefahrt im Altertum, "Bonner Jahrbücher," 155, 156, 1955-6, pp. 8-58, 229-308; Franz F. Schwarz, Neue Perspektiven in den griechisch-indischen Beziehungen, O L Z, 67, 1972, col. 18-21.

⑩ Eusebius h. eccl. 5, 10. 譯者按：尤西皮亞斯是一名基督教思想家。

⑪ 參看 H. de Lubac, op. cit., pp. 13-16; Critical Pāli Dictionary, I. Copenhagen, 1924-1948, pp. 441-442.

⑫ Hier adv. Iov. I, 42; cf. A. Dihle, Buddha und Hieronymus, "Mittelaltinisches Jahrbuch," 2, 1965, pp. 38-41. Foucher, La vie du Bouddha, Paris, 1949, p. 357: Traditur quod Bud-dham, principem dog matis eorum, e latere Suo virgo gener-avit. 譯者按：希羅尼都斯乃另一基督教思想家，曾學於羅馬。

巴拉姆與約瑟弗的傳說

此後數百年間，西方對佛教再無所知。中世紀時，基督教界崇拜兩聖徒：巴拉姆 (Barlaam) 和約瑟弗 (Josaphat)，有關他們兩人的傳說十分流行，而且被譯成多種語言（希臘語、拉丁語、法語、德語、意大利語、西班牙語、普羅旺斯語 Provençal、近代希臘語、荷蘭語和北歐日耳曼語），在中世紀歐洲傳播。因此，當後來佛陀的故事傳至歐洲，大家都因為它和約瑟弗的傳說相似而注意起來。最初指出這一回事的，是一位編輯馬哥孛羅作品的姓名不詳的編者，他在馬哥孛羅所記的一篇佛傳之後加上按語說：「此一傳說，與吾人讀到之聖教父傳記中之聖約瑟弗傳極為相似，聖約瑟弗亦為印度某地阿媼尼王 (King Avenir) 之子，後來由於巴拉姆之化導而改宗基督教。」⑬約在一六一二年，葡

萄牙歷史學家狄奧果·度孔圖 (Diogo do Couto)，記述葡萄牙人在印度的開發事業時，談及約瑟弗，說他：「在其傳說中扮演一印度大王之子，他所受的教育與全部細節均與吾人在佛陀傳中所列舉的相同……由於他是印度大王之子，吾人上文已指出，他很可能就是那充滿奇蹟的佛陀。」⑭不過，等到學者們確認約瑟弗傳說與佛教的淵源時，已是十九世紀了⑮。一八五九年起，有關這個問題的研究即不斷有文章發表。一八九四年，安尼斯特·古安 (Ernest Kuhn) 出版了他的著作，把一八五九年以後所有的研究成果作了一個全面的總結⑯。

然而，最近格魯吉亞文 (Georgian) 寫本的發現，使這一傳說的過程又引起了新的討論。據 D. M. 朗格 (Lang) 和格魯吉亞學者們指出：有關此傳說的格魯吉亞寫本原有兩種：一種是較古的，也是較完整的，從時間上看，可能在九或十世紀之間寫定；另一種是較短的，而且是在前者的基礎上作成的。這兩個傳本，D. M. 朗格都譯成了英文⑰。看來，這個較古的格魯吉亞傳本是基督教徒根據阿拉伯原文改編過來的。可能，在八世紀末，原來用柏列維語 (Pehlevi) 譯者按：即三至九世紀流行之中古波斯語) 寫成的幾本有關佛陀的書，如：「A book of the Buddha', "A book of Balahar and Budhasaf", "A Book of Budhasaf by himself" 等，已被譯成阿拉伯文。這些阿拉伯傳本，現存最完整的已於一八八八年在孟買出版，後來又由 V. R. 羅先 (V. R. Rosen) 譯為俄文，尋於一九四七年由克拉茲果夫斯基 (Krachkovsky) ⑱出版；但有關柏列維語傳本的事却全不見提及。朗格假定，巴拉姆與約瑟弗的傳說最初是在中亞一帶的摩尼教徒中流傳，因為有一段古突厥文的殘本提到悉達多太子和病人會見的故事。但是，如果要為這一傳說向印度找資料，則其中頗多寓言不一定淵源於佛教；學者已經指出：在「五集」(Pañcatānta) 及「摩訶婆羅多」(Mahābhārata) 中亦可以找到。很可能在漢譯佛典中亦有與此傳說相類似的故事或章節。我們很希望日本學者能夠研究這些最古老的、同時也是易於獲取的傳本（即格魯吉亞古本與阿拉伯傳本），並且和那些尚未被學者翻查的漢譯佛典比

較（譯者按：本書原為作者向日本學者的演講稿，故有此語）。格魯吉亞本後來在公元一〇〇〇年左右被譯成希臘文，再由希臘文譯成拉丁文（公元一〇四八年），由拉丁文再進一步被譯成各種歐西語言。

- ⑬ 參看 L. F. Benedetto (ed.), "Marco Polo II Milione," Firenze, 1928, p. CLXXVII, n. 1; A. C. Moule & p. peliot, "Marco Polo. The Description of the World," I London 1938, p. 400. 譯者按：巴拉姆與約瑟弗之傳說最初傳為一敘利亞僧人 John Damascene 的作品，內容敘述約瑟弗乃印度等國王子，生於深宮之中，從不知生老病死之苦，後來受一基督教隱士巴拉姆的引導而信奉了基督教。除結局外，其早期生活與佛陀傳極為相似。
- ⑭ 參看 D. M. Lang, "The Wisdom of Balahvar, London, 1957, p. 12.
- ⑮ Laboulaye, "Journal des Debats," 26 juillet 1859; Felix Liebrecht, "Jahrbuch für romanische und englische Literatur, II, 1860, p. p. 314 - 334.
- ⑯ Barlaam und Joasaph Eine bibliographisch-literaturgeschichtliche Studie" München, 1894.
- ⑰ "The Wisdom of Balahvar." London, 1957; "The Balavariani," London, 1966.
- ⑱ "Povesti o Barlaame i Iosafe", Moskva - Leningrad, 1947.

羅馬教皇派赴蒙古的使節與馬哥孛羅的旅行

西方世界和佛教在亞洲的首次接觸，是在十三世紀羅馬教皇因諾增爵四世(Innocent IV, 公元一二四三—一二五四年在位)派遣方濟各會和多明我會修士(Franciscan and Dominican friars)出使蒙古汗的時候。當時，其中一位使者是意大利方濟各會修道士皮安·狄迦比那(Pian di Carpino, ?-1252)，他在一二四五年離開里昂，翌年抵達中央蒙古的營地（譯者按：指拔都營地，其時正為蒙古軍遠征歐洲之後）。一二四七年，他回到法國，並撰寫「蒙古史」(Ystaria Mongalorum)。書中，他提到契丹的宗教（譯者按：當時西方人以契丹 Kitai 稱金，而誤以為南宋亦

契丹人），以一種基督教的口吻寫道：

「上文所提到的契丹人，都是外教人。他們有自己獨特的文字，有我們所稱的新舊約，有教父的傳記，也有隱修士，和教堂般的屋宇，以供規定時間內祈禱之用。他們承認有聖賢存在，恭敬一位真主，相信主耶穌基督，相信永生，但絕少洗禮。他們亦敬重我們的聖經，對基督徒友善，好施捨。他們都是善良而有人情的人。」(Sinica Franciscana I, pp. 57-58)

這一段話，正如狄磊巴克斷定：很明顯地是指中國的儒者而不是指佛教徒。其後跟着提供佛教資料的，是一個佛蘭芒(Flemish)方濟各會的修道士威林·溫·勞思布洛克(Willem van Ruysbroeck)，一二五四年間他在哈喇和林(Karakorum)住了六個月。他在他的「旅行記」(Itinerarium)中，相當正確地描述了西藏喇嘛，甚至提到了六字大明咒：「唵、嘛、呢、叭、彌、吽」(On man haetavi or On man baccam, Sinica Franciscana, I, p. 230)。

不過，對佛教作最全面的記述，則是在馬哥孛羅(Marco Polo)的「遊記」(Divisament dou Monde)中。馬哥孛羅由一二七五年起，至一二九一年止，住在中國。書中記載他抵達沙州(Sachau，即敦煌)，看到中國佛教徒的情形：

「此地(沙州)亦名敦煌(譯者按：原文作Tangut)，居民都是偶像崇拜者，只有一些屬於聶斯托里派(Nestorian)的土耳其基督徒和一些撒拉遜人(Saracens)例外。這些偶像崇拜者使用自己的語言，不靠貿易，而從事農耕以獲取穀物。建有頗多寺院及修道院，裏面置滿各種偶像，以便他們崇拜和進奉供物。」(Ronald Latham 譯本，London, 1958, pp. 54-55)

在全書中，馬哥孛羅提到了西藏佛教；談到錫蘭時，更對佛陀的生平作了一個相當可靠的、精簡的說明。關於「亞當山」(Adam's Peak)，他說：「撒拉遜人認為那是亞當的墳墓，但這些偶像崇拜者却把它稱為釋迦牟尼浮屠(Sakyamuni Burkhan，原注：·

即 Sagamoni Borcan) 紀念塔。」馬哥孛羅指出：佛陀原是一國王之子，他有過兩次遭遇，一次是遇到死人，另一次遇到老者；然後又敘述他如何離宮出走，「此後即過着一種嚴肅、簡單、而又清淨的修行生活」。馬哥孛羅知道佛陀的本生輪迴故事，他寫道：「他們說，佛陀曾經輪迴八十四次；第一次轉生時變成一頭牛，第二次變成一匹馬。」(Latham 譯本，pp. 255-257)

馬哥孛羅由中國回歸，教皇尼古拉四世(Nicholas IV)即再派遣修道士約翰·蒙迪·柯溫奴(John of Monte Corvino, 1247-1328)前赴蒙古。一二九四年，約翰抵達汗八里(Khanbaliq, 即北京)，從此在中國住下，並且有兩函寄回。第一函的發出日期是一三〇五年一月八日，第二函是一三〇六年二月十三日，內文都提到當地的偶像崇拜者。一三〇七年，約翰被任命為汗八里大主教，直至一三二八年去世，同年，方濟各會修道士奧德歷·狄波特郎尼(Odoric de Pordenone, ?-1331)到達北京。一三三〇年，他返回意大利柏都亞(Padua)，並口述他的旅行故事(Relatio)。最後一位派赴蒙古的使節是約翰·馬利諾里(John Marignolli)，他在二三三九年由教宗班尼迪十二世(Pope Benedict, XII)派出，一三四二年抵達汗八里，在那裏住了三年，然後在一三五二年取道錫蘭回國^{①9}。

這些修道士的旅行，在歐洲社會引起了極大的興趣。當時有一本最受歡迎的書，就是約翰·曼特威里(John Mandeville)在一三六五年寫的「航海記」(Voyages)。書中除取材於這些修道士所寫的文獻外，更加添了不少傳說。現在此書還存有數約三百的手抄本，且被譯成各種歐洲語；由一四七〇年起，至十八世紀末，共印行了二十二次之多^{②0}。

西方世界在十三、十四世紀所獲得的這些知識，亨利·狄磊巴克曾將之概括如下：「一些有趣的故事，一些外表詳盡的東西，和一些有關和尚與喇嘛生活的記述，這就差不多是全部了。這個東方偉大的宗教，它的性格並未顯現出來，甚至連名稱亦未提及。對於它的教義，可以說是一無所知」(前註^②引書，頁四七)。

^{①9} 這些教皇使節所寫的記錄文獻經已出版，由 A van den Wyngaert O. F. M. 刊行。見 "Sinica Franciscana," vol. I: Itinera et relationes Fratrum Minorum saec. XIII et XIV, Quaracchi-Firenze, 1929. 其中重要部份之翻譯，見 C. Dawson (ed.), "The Mongol Mission, Narratives & Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries," trans. by a Nun of Stanbrook Abbey, London and New York, 1955. 詳細的參考資料目錄，可閱 I. de Rachewiltz 之 "Papal Envoys to the Great Khans," London, 1971.

^{②0} 參看 J. M. Letts (ed.), "Mandeville's Travels." Texts and Translations, 2 vols., London, Hakluyt Society, 1933; M. Letts, "Sir John Mandeville. The Man and his Book," London, 1949.

查威勞斯和其他的傳教士

一四九七—一四九八年，華斯果·達·伽馬(Vasco da Gama)出使印度，打開了西方與亞洲關係史上新的一葉。十六世紀時，傳教士足跡已遍佈中國、日本、錫蘭、暹羅、和印度支那等地。一五四二年，西班牙耶穌會士法蘭西斯·查威勞斯(Franciscus Xaverius, 1506-1552)出發往印度，翌年抵達果阿(Goa)；當地自一五一〇年起，已被葡萄牙佔領。一五四七年，查威勞斯遇到一位名叫野幾郎(Yajiro)的日本商人，並把他帶回果阿。野幾郎對查威勞斯和另一些傳教士解釋釋迦(Xaca 譯者按：此係日本語「釋迦」的音譯。)的歷史，宗教儀軌，和佛教僧人的生活情形。這些資料後來都在信中由查威勞斯自己(一五四九年六月二十二日)和這些傳教士，如哥士彌·狄·陀里斯(Cosme de Torres, 一五四九年一月二十五日)，果阿當地的神父(the Fathers of Goa)，和尼古拉·連斯樂圖神父(Father Nicolas Lancilsto, 一五四八年十二月二十六日)等分別送回歐洲^{②1}。

一五四九年，查威勞斯動身到日本，三年後逝世。在現階段來說，要詳細研究十六至十八世紀前往日本和亞洲其他地區的傳

教士所寫的著作是不可能的。亨利·狄磊巴克曾經提供了一些他們在這些地區所獲得的佛教的知識的資料，但迄今為止，佛教學者尚未就這些傳教士所送出的報告，或根據這些報告而發表出來的文字作深入研究。只有經過周密的檢討，我們纔可以看出在這些出版物中所收容的資料的可靠程度。現在作這種研究的阻礙是：部份的資料只有在極少數的圖書館中可以找到，很多報告和書信原件則尚未發表，還保存在某些圖書館和收藏家手中。只有很少的一部份是被校訂出版了的，而在這些校訂出版了的東西中，亦大半未經東方學家的註釋。在這種情形之下，我們很難對十六至十八世紀時歐洲所獲得的佛教知識的廣度和正確程度構成明確的觀念。傳教士們曾經接觸過錫蘭、緬甸、暹羅、和印度支那等地的上座部佛教（Thevāda Buddhism），又接觸過中國和日本各個不同形態的大乘佛教。他們對佛教的知識，一方面來自觀察，一方面來自與佛教僧人的討論，極少來自對佛教典籍自身的研究。因此，他們對佛教的基本教義，想獲得一個明晰的印象是十分困難的。作為一個宗教來說，佛教所立足的幾個主導原則（guiding principle）都和基督教相去甚遠。如是對它的原典不經過徹底的研究，是不可能了解的。

②⑨ 參看 *Epistolae S. Francisci Xaverii, nova editio* (G. Schurhammer et I. Wicki), t. II, Roma, 1945, pp. 151-153; R. P. Schurhammer, "Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens zur Zeit des hl. Franz Xaver," 1528-1552, Leipzig, 1932; Guillaume Postel, "Des Merveilles du Monde," Paris, 1552.

十七、十八世紀在西藏的天主教傳教士

傳教士不通佛典，這一事實可能有唯一重要的例外；而且奇怪得很，在這一階段中，對傳教士提供佛教最佳知識的竟然是來自一個比其他佛教國家更難進去的國度——這就是西藏。

十六世紀末葉，耶穌會的傳教士相信：西藏有基督徒存在②⑩

。於是最先進入西藏的傳教士，就是葡萄牙耶穌會會士安東尼奧·狄安特拉第（Antonio d'Andrade, 1580-1634）；他在一六二四年八月抵達姑基（Guge）首府扎布朗（Tsaparang or Tsa-bran）。同年十一月八日，他作了一個旅行報告，那時他已經返回印度的阿格拉（Agra）了，一六二六年，他這篇報告在里斯本出版，題為：（*Novo Descobrimento do gran Cathayo ou Reinos de Tibet pello Padre Antonio de Andrade da Campanha de Jesu, Portugal, no anno de 1626*）②⑪。翌年，被譯成法文，在歐洲引起很大的注意。然而，在扎布朗傳教成功的日子並沒有維持許久。一六三五年，最後的兩名傳教士被逐。其後於一六四〇年，馬諾爾·馬奎士（Manoel Marques）再作新的嘗試，結果被遞下獄。有關馬氏的消息。最後一次傳至印度，是在一六四一年。很有可能，他是被囚至死。耶穌會士在西藏的其他地方，亦曾嘗試展開傳教活動，但所獲致之成功更少。約在一六二七——一六二八年時，伊士提威奴·加奢那（Estevão Cacella）和約安·加布羅爾（João Cabral）兩人先後經由不丹進入日喀則（原文 *Shigatse* 即 *Shigatse*）。加奢那是在一六二八年一月二十日到達的，停留至月底離開。一六三〇年二月二十八日，他重返日喀則，尋於三月六日在該地逝世。加布羅爾則先於一六二七——一六二八年時在日喀則住了一段日子，至一六三一年三月再訪日喀則，然後於同年或翌年離開。一六六一年，兩名耶穌會會士，一個是奧地利人約漢·格魯伯爾（Johann Grüber），另一個是比利時人阿爾拔·多維那（Albert d'Orville），由北京抵達拉薩。他們僅停留了一段短時間（由十月八日至十一月底），但值得我們注意的是：拉薩的情形就是因為他們兩人纔第一次傳到歐洲②⑫。

不過，更重要的，還是在十八世紀時，意大利的加布遷會（Capuchin）和耶穌會在拉薩分別設置傳教總部的事。其中加布遷會在十八世紀前半的大部份年代中（一七〇七——一七一七；一七一六——一七三三；一七四一——一七四五），都有會士派駐拉薩。不過他們之中只有一人獲得充份的西藏語知識，這就是法蘭西斯高·奧羅滋熬·狄拉·班那（Francesco Orazio della Penna,

1680-1745)。他從一七一七年到一七二一年間，費了很大的精力來鑽研西藏語。狄拉，班那是從一七一六年到一七三二年住在拉薩的。在這期間，他完成了一部西藏語大辭典的編寫工作（約收西藏語三萬五千）。這本書後來由蕭禮陀（F. C. G. Schroeter）譯成英文，於一八二六年在印度西林坡（Serampore）出版。書名是：“A dictionary of Bhotanta or Boutan language”（西藏語或不丹語辭典）。此外，狄拉·班那又譯了幾本西藏書，其中必須提到的有宗喀巴的「菩提道次第廣論」（Lam-rim chen-mo）和「波羅提木叉經」（Prātimokṣasūtra）。這些翻譯現在已經不存，但狄拉·班那的西藏史編年紀畧則由安東尼奧·佐奇（Antonio Giorgi）收在他主編的 *Alphabetum Tibetanum Missionum Apostolicarum commodum editum* (Roma, 1762; XCIV + 820 pp.) 之中出版。在佐奇的業績之中，另外還有一部份是基於狄拉·班那的著作而作成的^{②5}。

一七一四年九月二十四日，兩名耶穌會神父：伊波列圖·狄士特里（Ippolito desideri，一六八四年十二月二十日—一七三三年四月十四日）和馬奴愛爾·佛萊耶（Manuel Freyre）離開德里前往拉薩。他們在一七一五年六月二十六日抵達拉達克（Ladakh）首府列城（Leh，譯者按：位於印度河上游，今屬克什米爾），翌年三月十八日，終於抵達拉薩。佛萊耶旋即返回印度，但狄士特里則留在拉薩，直到一七二一年的三月二十八日。在這五年中，狄士特里一直在西藏寺院裏學習，對西藏語和西藏宗教都獲得了極其卓越的知識。他抄錄了好些藏文典籍，第一本就是「菩提道次第廣論」。他在一七二九年離開印度，並在歸途上開始撰寫有關他的旅行和西藏風俗、宗教的報告書（Relazione）。他的著述原稿一直未被出版，直到一九〇四年，纔由早於一八七五年發現他這份原稿的布依尼（C. Puint）氏摘要發表。不完整的英譯本則由菲力浦·狄·菲力比（Filippo de Filippi）於一九三一年刊行，此即「西藏紀行」（An Account of Tibet; the travels of Ippolito Desideri of Pistoria, S. J. 1712-1727, London, 1931, second ed., 1937）。不過，此書之意大利文原本，最近已

經有魯斯安諾·培迭克（Luciano Petech）所作的完全詳註本出版^{②6}。在此版中，「報告書」共分四冊，第三冊（Petech, vol. VI, pp. 115-309）完全是記述西藏宗教的。培迭克的批評是「關於喇嘛教的描述，至足驚人，對喇嘛教了解如是之銳利及如是之深，在以後的兩世紀之中，歐洲只有極少數的學者能作到。」還有喬些比·杜慈（Giuseppi Tucci）的論評是：「狄士特里的著述，對於他的時代來說是超水準的：大乘佛教的玄思奧秘，直到上世紀末，纔開始由東方學者的廣博知識透顯出來，但在他的報告書裏，其邏輯的、經院式的建構已經很清楚了。」（參看培迭克書，V. pp. XXVI-XXVII）因此，我們當急之務，是要把意大利文原本，連同培迭克的珍貴的註釋英譯出來。

（未完待續）

^{②5} Giuseppe M. Toscano, "La prima missione cattolica nel Tibet," Parma 1951, p. 19; Luciano Petech, "I missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal," I, Roma, 1952, p. XXVIII.

^{②6} Annotated translation in Toscano, op. cit., pp. 47-76; Portuguese text in F. M. Esteves Pereira, "O Descobrimento do Tibet pelo P. Antonio de Andrade," Coimbra, 1921.

^{②4} 參看 Athanasius Kircher, S. J., "China monumentis qua sacris, qua profanis, necnon variis naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustratis." Amsterdam, 1667; C. Wessels S. J., New Documents relating to the Journey of Fr. John Gruber, Archivum historicum S. J., IX, 1940, pp. 281-302. On the Jesuit missionaries in Tibet and Central Asia see C. Wessels, S. J., "Early Jesuit Travelers in Central Asia," The Hague, 1924.

^{②5} A definitive edition of all documents, relating to the Capuchin mission in Tibet, has been published by Luciano Petech, "I missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal," I-IV, Roma, 1952-1953.

^{②6} "I missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal," V-VII, Roma, 1954-1956.



越洋剩語

羅無虛

元啓兄：拜讀七月卅日大函悉，兄博覽羣書，務求對實相融會貫通，精神可嘉可佩！弟初信佛法之時，亦曾有不甚放心之感，於研讀佛法典籍之外，並讀西洋哲學、心理學、以及其他奇書怪論，爲時約爲二年，然後正式皈依三寶。過後思之，此或許爲喜歡分辨衆生所必經之途徑乎？！

回憶弟之所以能披荆斬棘而入坦途，全仗能運用緣起即空（真諦）即假（俗諦）之中道觀去批判世間偏宕之說（有所立說，必有所偏。金剛經所謂：「凡所有相，皆是虛妄」）但世間知識並非全無可取，要皆有智者畢生心血之結晶，其中與正比量相符者，（科學知識大多是正比量）儘可方便應用。一般科學的知識，亦屬於此類。所以佛陀說「世間智者曰是，我亦曰是。」然運用假名，無非是欲令衆生，體會即空之實相。如自被假名所縛所縛，那末還是先求體悟到緣起即空，有個中心信念，較爲穩妥。否則恐有生也有涯，知也無涯，愈知而問題愈多之慨！得不到佛法真實利益，殊爲可惜！

弟以爲兄一方面不妨去滿足你的求知欲，看點有興趣的書，另一方面應對緣起即空，即中的正觀，應深入用功。除上函介紹兩書外，茲再介紹：

① 木村泰賢著：「原始佛教思想論」

② 印順法師著：「中觀今論」

大約港佛經流通處均可買到。

函內所提諸問題畧答如後：

（一）虛空實有？

其實這是執自性有的剩餘。觀緣起法（心色諸法，Noun, Pronoun, Adjective……）無自性，說爲空。空亦是假名，故空亦空。故執空爲有，即等於執有。執虛空實有，難免不是偏於斷滅論，便是偏於種有，或靈魂有等常見。中論有句名言：「雖空而不斷；相續而不常。」希善自思維之。

至於說科學進展，對虛空實有的形式解釋更爲接近。弟於此不敢苟同。舊物理學有虛空偏滿 Ether 之假設，但自相對論問世後，此種無法實驗去證實的假設成爲不需要。物質與空間祇是相對的存在。沒有物質而獨存的空間，是我們思想上的錯覺。依緣起說：「此有故彼有，此無故彼無」。心經內故說：「色即是空，空即是色。」與相對論若合符契，弟以是說緣起即是佛法的相對論。

至於爲什麼從假入空的文字般若，不易爲一般人所接受呢？靜觀緣起會體悟到我人思維爲牢固的自性見執習氣所縛所縛，以致不是執有，便即執空。因之而生斷常兩見。

（二）靈魂假設之不安

函內提出佛法說：身，口意之行爲（業）成爲業力（潛能）

由業力爲原動力再創新生命。爲什麼不直截了當承認業力就是靈魂？這裏關涉一個重要的原則問題。我人在常識世界內見到內有一「自我」外有「我所」。在這生理的我變滅時，如不執斷滅，則想像有個精神的單體——靈魂。這靈魂生時在軀壳內，死時則離此軀壳，認爲有轉生的則以爲此靈魂轉入另一新生命。這樣炮彈式的轉生（Reincarnation）與佛法十二因緣所說三世兩重因果，以業力爲動因的流轉觀（Rebirth）是不符的。

佛陀不共世間的教示是「無我」。因此任何可能引人誤解爲「常我」的假設，包括靈魂觀念在內，佛陀是不遺餘力予以摧破的。

業力是一種潛能（Latent Energy）無論是物理界的能，心理界的能，是不易用概念來了知的。這潛能存在在什麼地方？這問題本身有問題。因爲我人總是要想把「能」想像成爲「一個」對象。科學也不能說明「光」「熱」「電」存在什麼地方。祇能想像爲其影響範圍是偏宇宙的（其實已是不可思議了）。

近代心理學容格派（Jung）解釋我人的意識內層有潛意識（Sub-Conscious），再深一層有無意識（Unconscious）最根據的一層名爲集體無意識（Collective Unconscious）後者已不屬個體而是偏宇宙性的。此說雖不若唯識宗所立的阿賴耶識那末詳盡完備，但與之極爲相似。如果一定要強爲解說，這可說業力存在阿賴耶識中，更妥當些應說爲阿賴耶識有執持種子（即潛能的別名）的功能。（前來函說：記憶存在空中，不若說：記憶存在阿賴耶識中。）

（三）緣起的雙重性

所謂世間即是我人感覺官能及常識所認識的世界。事事物物都是因緣所生，不離因果關係，在這方面佛陀主力於苦、樂因果律。說明爲善則得樂果，爲惡則得苦果，以及怎樣可以究竟地離苦得樂。因爲人之厭苦欣樂，故而除了苦樂，其實人生沒有什麼價值可言了。這是依假名所安立的世俗諦。（諦即真相的意思）依之信入修持則可悟入超越思維的寂滅性（空性）。契證實相的

覺者，洞澈這緣起的二面性在真諦方面是畢竟空，一法不立。心經中說：「是故空中無色，無受想行識，無知亦無得。」所謂：「言語道斷，心行處滅。」在俗諦方面却可利用假名爲方便，在利益衆生。覺者依兩諦而說法。修學佛法者，亦是依緣起即空即假的雙重性，調服業習，可從凡夫地趨登無上正等正覺，緣起可說是何等善巧，何等方便？

真與俗，空與假，其間的關係究竟如何？今試以譬喻說明，「真」譬如佔有三度空間的一所房屋，人可以用之居住，安息，享用。「假」譬如房屋的圖則，地是平面的，二度空間的。用牠可以顯示房屋從某一角度看「或某一剖切面」所成的相狀。善巧的則師可以將立體的房屋劃成正確的平面、側面、切面種種圖則（可以是無限量的）令人藉此想像出真實房屋的影像。但圖則與影像究竟不同真實的房屋。人們不可能用圖則與影像來作居住、安息、享用之用。

我人正確的思想、語言、文字，譬如種種圖則，只是實相的投影（Projection）始終與實相不同範疇，相差一度空間。因此可知，任何世間有精密系統的哲學，如不明白假名只是實相的投影而執爲真實，則佛法不得不批評之爲戲論。

如再想深一層，用相似的比喻，我人常識以爲我們是生活在充滿物質的三度空間裏面。看到事物在變動，我人想像另有一個時間。這樣把時、空分離的人生觀、宇宙觀，始終與實相不同範疇的。以致我人看到的是：生老病死的人生，其實應名之爲人死觀。（成、住、壞、空的宇宙。充滿了知的迷惑，情意的苦悶。

緣起止觀顯示事事物物是因緣而生的各個因緣，也是緣起的（因陀羅網的觀念亦可從此而理解）所以事物當體即無常性，無自性（空性），剎那生滅而無自體。依世間假名，事物的剎那生滅即是時間，時空亦是相待的緣起的，依事物本空說，則諸法從本來，常是寂滅相，凡有言詞，俱成戲論。

（四）緣起與新物理學

科學的研究對象，當然亦是緣起法，從十七世紀以笛卡第（

Rene Descartes)的心、物二元觀，發展到牛頓的力學觀，科學界把宇宙看成塊然的物質世界。雖然在實用方面有多少成就。但一旦進入了高能的原子內部反應以及高速的太空星體運動。則新物理學的相對及量子力學等應運而生。相對論的哲學概念極相似緣起的「此故彼」。牠的相對的時空觀，劃時代的質能可以互轉公式，在明眼人看來又與「色即是空，空即是色」可謂異途同歸。他如量子力學光的粒子與波動的雙重性，以及明可夫斯基(Minkovsky)的四度空間論，時間即是三度空間的動(無常性)。時

空綜合(Continuum)剎那生滅，即不生不滅)即是實相。凡此種種當論然並非巧合，因為科學研究的也是緣起法。科學愈昌明，則緣起的實相愈被證實，那是必然的。最近卡普拉博士在他「物理之道」內(The Tao of Physics)可謂暢所欲言。

拉雜寫來有不盡欲言之感，恐是習氣作祟，潦草之處還希見諒！

羅無虛手上 一九七八年八月十六日

編印般若集叢書序

雲門學園

佛說法四十九年，般若說二十二載，繁興大用。教海觀瀾，禪行玄微，多旨重般若。天臺開宗立教，倡言止觀，於三經一論中，般若部佔一經一論。(天臺依法華為宗骨，依大品為觀法，依智論為指南，依大經為扶疏。)可知大品般若經，及大智度論之旨歸；天臺止觀，教觀並宏。稽諸中國佛教史，般若經典盛譯後，而發展中國廬山般若雲臺坐禪念佛，隋唐盛世之天臺宗、禪宗，乃至六祖慧能禪後之一花五葉，各宗爭鳴，無不淵源於般若空觀之發展。故謂「學佛即學般若，修禪亦當修般若禪始。」

季世之日，異說紛歧，是以匡扶正法，祛却盲禪暗證之偏差，正說不立文字，而非廢棄文字，故倡「共不共般若」(共為三乘人所共學，不共為大乘菩薩之獨尊。)之通法，冀宏般若正論，善導緣人，輯集般若叢書之願與焉。

本叢書中，首印行諸家心經註疏，及大藏中般若經論，與歷代古德研究般若之宏論；闡發「二輪三大」，啟明淨化思想，悲智精神，能簡要善導讀者對佛學思想能開，示、悟、入佛之知見者。敬輯章節品類，間亦參入現代研修般若教觀，及般若學說之

著論，一律以四十開版面印行，以參加商務人文庫，使向為人誤認佛教經論巨著內容艱澀，不易購閱與研讀，見而生畏；希一改社會對佛教之觀念。尤以佛說五千餘卷經中，卷數最廣者為六百卷般若經，漢譯諸部般若，總共七百四十七卷(有重譯者)般若思想在中國佛教發展具特別貢獻，現代世界佛學者，也認為對佛學思想之研究，宜先探源般若思想，及般若空觀對禪行之影響。初涉佛學門徑者，欲窺妙覺(般若意謂不祇智慧二字，乃詮妙覺玄旨。)真不知從何下手。故心經一卷，向為教內外人士所尊重，寥寥二百六十字，詮六百卷要旨，亦可伸言一代聖教之大綱，故心經向稱般若膽，即此意焉。

曉雲導師二十餘年來搜集心經各家註疏四十本，首先提供，編入叢書，因請作序，畧疏內容，付梓流通，對有心研習佛學，或已深入經藏者無不有助焉。各家心經註疏及般若論書大小不一，為保存原有版本，雖然不一，但將出版十本，便裝成一函，將來本叢書即成為兩種格式，亦具有特殊意義，願讀者諒察焉。

民國六十七年五月 雲門學園謹識

彌勒信仰及其應化事蹟



幻生

（續上期）

北魏宣武帝延昌四年（五一五），沙門法慶，善幻術，自稱大乘，得冀州豪族李歸伯信服，其地方刺史兇殘失政，天災多苦，地方人士多信從法慶。法慶令部下服藥作狂，傳言殺一人者，為一住菩薩，殺十人者，為十住菩薩，殺之愈多者，菩薩位愈高。當時從而蜂起之所謂「大乘賊」，為數五萬，演變為殺人集團。殺縣令，毀寺院，殺僧尼，胡作非為。北魏朝廷，派遣十萬之兵，激戰四月，始被鎮壓收平。河北一帶，死者數萬，狀極淒慘。「大乘賊」的口號，是「新佛出世，除去舊魔」。所謂新佛——彌勒，當然是指法慶。由新佛的出世，所以要除去一切舊有的支配者及僧尼等一切魔性，以實現其理想國土。這是利用彌勒下生之名而集合民衆變亂的最早一例。

隋煬帝大業六年（六一〇）元旦，白衣持香花一團，稱彌勒佛出世，殺衛士，從洛陽建德門亂入，此事株連千餘家。大業九年（六一三），宋子賢作亂。宋為河北唐縣人，善幻術，自稱彌勒佛出世。於其堂上，懸鏡一面，畫一蛇形於紙，有人來觀，轉鏡示現種種形像，謂有罪業之人，應禮拜悔懺，因之而行詐術，日得數百千信者。後謀反亂，襲煬帝行列，失敗被誅。同年陝西扶風縣沙門向海明，稱彌勒化身，集衆謀反，自號皇帝，改年號白鳥元年，旋被討滅。

入唐之後，武后迷戀政治，爲了掌握權力，謀殺親族，即皇太子亦不容赦，篡奪皇位，其事亦係借用彌勒下生之名。載初元年（六九〇），武后命愛人薛懷義，於洛陽禁中道場，作讖文附於大雲經，稱則天爲彌勒佛下生，閻浮提之主。向來以彌勒下生爲民衆作反亂，武后則利用之從上收攬人心。此一計劃成功，百官民衆等六萬餘人，請武后即位，武后受請而就皇帝，改國號爲周。

稱彌勒下生而謀反亂，由唐至宋，尚有多起。這些反亂，固然各有各其獨自的社會背景，然從其思想方面言之，則與彌勒下生的現世信仰多少有其關連。

中國的彌勒信仰，從五世紀到八世紀，經過三百餘年興盛之後，由於上述二個原因，逐漸衰落，而被彌陀信仰取代了。

三、彌勒的應化事蹟——傳翕與布袋和尚

彌勒的應化事蹟，根據藏經中現存古典文獻記載，在南北朝時代，有南齊的傳翕，以及唐末五代的布袋和尚。

關於傳翕的歷史傳記資料，有：善慧大士語錄、景德傳燈錄、佛祖統記、釋門正統、神僧傳、釋氏稽古畧等。這些傳記資料，當以唐代樓穎輯錄的「善慧大士語錄四卷」，記載最詳。現在據之介紹如下：

傳翕（四九七——五六九），字玄風，號善慧。又稱傳大士、雙林大士、東陽大士、或烏傷居士。東陽郡烏雙縣（今浙江金華）稽亭里人。父名宣慈，字廣愛，母親姓王。世代業農。生於齊明帝建武四年（四九七）五月八日。少時不愛讀書，常與鄉人捕魚。每次捕獲的魚，置於竹籠裏，沉入深水，禱告說：「欲去者去，欲止者留。」鄉人都以為愚。

梁武帝天監十一年（五一二），年十六，娶留氏女妙光為妻，十九歲生長子普建，二十二歲獲次子普成（一稱普願）。武帝普通元年（五二〇），年廿四，捕魚於沂水，在稽停下與一外國僧人嵩頭陀（達摩）相遇，僧人告訴他說：「我過去與你在毘婆尸佛前發願度衆生，你現在在兜率宮中用的東西均在，何時回去呢？」傳翕聽了，瞠目結舌。頭陀又說：「你試到水邊看看影子！」他到水面一看，只見圓光寶蓋，便悟前因。他說：「鑪輔之所多鈍鐵，良醫門下足病人，當度衆生為急，何暇思天宮之樂乎？」因此，他捨去魚具，帶領頭陀回家，問修道之所。頭陀指着松山下雙檣樹說：「此可矣！」他因之在此結茅，自稱「雙林樹下當未解脫善慧。」這就是後來的雙林寺。

傳翕平日種植蔬菜，白天為人幫傭，夜晚歸來，跟他的妻子講說佛法，苦行了七年。一天，他在靜坐的時候，見到釋迦、金粟、定光三佛，來自東方，放光如日。後來，又見金光，自天而下，照在他的身上。從此以後，他身現金色，也有微妙香味。同

時，聽到空中有人說：「成道之日，當代釋迦坐道場。」

傳翕的道風和神異境界，不久，很快地傳播出去，時常有不少僧俗四衆，前去問法，問訊作禮。當地的郡守——王休，懷疑傳翕，以為妖妄惑衆，將他囚禁數旬。他在獄中，不飲不食，一切如常，更令大眾歎異，因此獲釋。回到山上，他更加精進道業，遠近願意師事他的人，日日增多。每日清晨鐘響，有仙人騰空而下，隨喜行道。他曾經告訴弟子們說：「我得首楞嚴三昧。」『我得無漏智。』他的弟子們都說：「首楞嚴三昧，唯十地菩薩方能得之。」因此，大家知道他是十地菩薩化現，非同一般凡夫。

傳翕想廣泛地度化衆生，首先要度化他的妻子，令其發廣大道心。他說服妻子，將家中田宅全部賣了，設大會供養四衆，而說偈曰：「捨抱（報？）現天心，傾資為善會，願度群生盡，俱翔三界外。歸投無上士，仰恩普令蓋。」這年饑荒，設會之後，家無斗糧，同鄉傳昉、傅子良等，入山供養，傳翕也命他的妻子賣身助會。其妻妙光受命說：「唯願一切衆生，因此同得解脫！」武帝大通二年（五二八）三月，同鄉傅重昌等，以錢五萬，將妙光買去。傳翕得錢後，即營設大會，乃發願說：「弟子善慧；稽首釋迦世尊，十方三世諸佛，盡虛空遍法界，常住三寶，今捨賣妻子，普為三界苦趣衆生，消災集福，滅除罪垢，同證菩提！」一個多月之後，傅重昌等又遣妙光還山。

一日，傳翕到其叔叔家中，自稱：「我是彌勒，故來相化，叔可作禮。」他的叔叔果然向他作禮。後來，他又去感化他的叔祖孚公，要孚公向他作禮。其妻妙光諫道：「叔祖一向不相信你，那有叔祖向姪孫作禮，你不要去吧！」傳翕解衣露胸，胸現金色，並出天香。其妻仍然勸他不要去。他不聽，竟到孚公家中，要孚公行禮。孚公說：「向你作禮？真是豈有此理！」傳翕回到山上，妙光問他：「叔祖向你作禮沒有？」他說：「今天不作禮，明天當會一步一個禮！」那天夜裏，他的叔祖夢見八個人迎請傳翕，孚公隨之而去，問道：「去何處？」有人叱斥道：「你貢高我慢，不聽聖訓，今復何問？」忽見傳翕金相奇特，騰空而行。孚公追之，但見石壁橫空，傳翕與侍從人員，直通無礙，而孚

公過不去。孚公醒來，悲悔交集。天亮之後，親自入山，見到傳翁，悲痛不已，哭拜於地。傳翁說：「我從兜率天下來，正是爲了接引你們。」他的叔祖，稽首頂禮，願爲弟子，依傳翁修行，三業清淨。

那時有一沙門慧集，來到雙林，傳翁跟他說無上菩提，慧集願做他的弟子。以後慧集到處弘法，便說傳翁是彌勒化身。

傳翁每當說法或做功德的時候，兩眼常放金色光明。他告訴大家說：「學道若不值無生師，終不得道；我是現前得無生人，昔隱此事，今不覆藏，以示汝等。」他的弟子向他禮拜，他說：「汝莫禮我，但禮殿中佛，即我形像。」他又說：「我在夢中，想起過去師父的名字，叫做善明世尊。」其時有人問他：「善明世尊是你得道時的師父？還是發心時的師父？」他說：「不是發心時的師父。善明佛出世的時候，我做國王，供養過他。善明佛的壽命八萬歲，我成佛時的壽命，也是八萬歲。」

梁武帝中大通三年（五三一），傳翁與他的弟子在雲黃山的住所前面，開鑿精舍，種植麻、荳、芋、菜等等，到了秋熟的時候，有賈曇穎來與他爭地，他將地上物全部送給賈曇穎。他住在松山與雲黃山兩地，林麓葱翠，其中很多猛獸，人多害怕。他常以剩飯餵猛獸，猛獸從此馴伏。

中大通六年（五三四），傳翁因雙林位於偏僻之處，教化衆生不廣，他想到皇宮裏見皇帝，宣揚正法。因此，他派遣弟子傳咍致書於梁武帝說：「雙林樹下當來解脫善慧大士，白國主救世菩薩；大士今欲條上中下善，希能受持。其上善，以虛懷爲本，不著爲宗，無相爲因，涅槃爲果。其中善，以治身爲本，治國爲宗，天上人間，果報安樂。其下善，以護養衆生，勝殘去殺，普令百姓，俱稟六齋。今大士立誓，紹弘正教，普度群生，故遣弟子咍告白。」傳咍拿着他的信，到了京城，去見大樂令何昌。何昌見後，頗以爲難，說：「國師智者，尙復作啓，況大士國民，忽作白書，豈敢呈通？」傳咍說：「我剛從東來，捨你無人轉達此書，唯有立誓燒手於御路之側，以便上聞，呈達此信了。」何昌聽後，大爲感動，遂將此書持往同泰寺見浩法師，共議以表進上。

武帝果然有詔，命傳翁進京。傳翁於十一月十九日到了蔣山，約定閏十二月八日晨時進宮。武帝聞說傳翁有神異，故命人將許多大門上鎖，以測傳翁如何入宮。傳翁心已預知，故作大木槌一隻，先叩一門，其他各門同時悉啓。直入善言殿，唱拜不從，登西國所貢寶榻坐之。武帝問傳翁：「師事從誰？」傳翁答曰：「從無所從，師無所師，事無所事。」

大同元年（五三五）正月，梁武帝到華林園重雲殿，爲大臣公卿講三慧般若經，特爲傳翁設一座位。其時劉中丞問他：「你何以不臣於天子，不友善於諸侯？」他說：「敬中無敬性，不敬無不敬心。」武帝陞殿說法，大眾起立致敬，唯傳翁不起。劉中丞又問其故。他說：「法地若動，一切法不安。」

他在京城裏，出了四五個月，回到雲黃山。到了九月二日，他又派遣傳咍致書於武帝，要求再去京城，有法義相獻。武帝又詔他進京。

直到大同五年（五三九），他才重行進京，到了鍾山，三月十六日，與武帝在壽光殿內，共論真諦。傳翁說到「息而不滅」的問題。武帝加以反詰：「若息而不滅，此則有色，故鈍。」他說：「一切諸法，不有不無。」武帝說：「謹受旨矣！」傳翁接着解釋說：「一切色像，莫不歸空。百川不遇於大海，萬法不出於眞如。如來於三界九十六道中，獨超其最，普視衆生，有若自身，有若赤子。天下非道不安，非理不樂。」武帝默然。

後來，傳翁又作偈進呈武帝，闡釋「息而不滅」之義。其偈說：

若息而滅，見苦斷集。如趣涅槃，則有所。亦無平等，不會大悲。既無大悲，猶有放逸。修學無住，不趣涅槃。若趣涅槃，障於悉達。爲有相人，令趣涅槃。息而不滅，但息攀緣，不息本無。本無不生，今則不滅。不趣涅槃，不著世間，名大慈悲。乃無我所，亦無彼我。遍一切色，而無色性，名不放逸。何不放逸？一切衆生，有若赤子，有若自身，常欲利安。云何能安？無過去有，無現在有，無未來有，三世清淨，饒益一切，共同解脫。又觀一乘，入一切乘；觀一

切乘，還入一乘。又觀修行，無量道品，普濟群生，而不取我。不縛不脫，盡於未來，乃名精進（正續一二〇・三A）

——B）

大同六年（三四〇），他辭帝東歸，數月後，以修功德事，復至京城，住在蔣山。派遣傅暉致書於武帝，可是，這一次傅暉未能完成使命，因為何昌出使於外，此信無法呈達。但他三至京師，所度道俗，已經不可計數了。

武帝大同七年（五四一），傅翕對弟子說：「我是賢劫千佛中的一佛，如果願生千佛中的人，即能見我。」他的弟子問他：「假如有人障礙你，你能預先知知嗎？」他說：「補處菩薩，有所不知耶？我當坐道場時，此人是魔……。」一天，他又對大眾說：「我捨此身時期，嵩頭陀暫過切利天，不久還兜率天，汝願生彼，即得見我也。」

大同八年以後，傅翕立誓持上齋三年，每月六日，不飲不食，以此饑苦，代一切衆生酬償罪業。武帝太清二年（五四八），他捨田園產業，以十五日設會，供養三寶，並說偈曰：

傾資爲供養，歸命天中天，仰請停光照，流恩普大千。三塗皆解脫，六趣超自然。普會體無體，齊證緣無緣。

又說：

隱崖修正道，愁茲三十餘，遠媿山林友，歸命帝玄虛。設會宣經懺，爲彼盪塵墟，普願無瑕穢，心淨等芙蕖。並契三空理，同證一如如。（正續一二〇・四A——B）

陳武帝永定元年（五五七），有一沙門，來見傅翕說：「聽說你是修菩薩行的。修菩薩行的人，乞頭與頭，乞眼與眼，國城妻子，皆所不吝。我今向你乞手中香爐，若與，即真菩薩；不與，即非菩薩。」傅翕說：「捨與不捨，悉非菩薩。」沙門強自持去。過了十多天，沙門又來問傅翕：「前此有人逼奪你的香爐，你的感受怎樣？」他說：「得如本有，失如本無，唯願上人擎爐焚香，供養諸佛。生生世世，增進菩提，常爲善友。」沙門感媿，遂將香爐還之。

文帝天嘉五年（五六四），嵩頭陀入滅，傅翕心知。召集諸

弟子說：「嵩公已還兜率天宮等我，與我同度衆生之人已經走了，我決不久住於世。」乃作「還源詩」十二章：

還源去！生死涅槃齊，由心不平等，法性有高低。
還源去！說易運心難，般若無形相，教作若爲觀。
還源去！欲求般若易，但息是非心，自然成大智。
還源去！觸處可幽棲，涅槃生死是，煩惱即菩提。
還源去！依見莫隨情，法性無增減，妄說有虧盈。
還源去！何須更遠尋，欲求真解脫，端正自觀心。
還源去！心性不思議，志小無爲大，芥子納須彌。
還源去！解脫無邊際，和光與物同，如空不染世。
還源去！何須次第求，法性無前後，一念一時修。
還源去！心性不沉浮，安住王三昧，萬行悉圓收。
還源去！生死本紛綸，橫計虛爲實，六情常自昏。
還源去！般若酒澄清，能治煩惱病，自飲勸衆生。

（正續一二〇，一三A——B）

太建元年（五六九）四月，傅翕寢疾，告其子普建、普成說：「我從第四天來，爲度衆生故。汝等慎護三業，精勤六度，行懺悔法，免墮三塗。」二人問道：「你不住世，大眾或將離散，佛殿未完成，如何？」傅翕說：「我去世後，或可現相。」到了二十四日，傅翕入滅，時年七十三歲。

傅翕去世，面色不變，過了三天，全身尚煖，形相端潔，手足柔軟。又過了七天，烏傷縣令陳鍾耆來，求結香火緣。取香火四象次第傳之，傳到傅翕，猶及手受香。當時沙門法璫等說，「我等有幸，預蒙菩薩示還源相。」

傅翕去世之前，曾經跟他的弟子說：「我滅度後，切莫移動我的臥床，七天之後，有法猛上人送彌勒佛像來，長鎮我的床上，用標形相。」果然，過了七天，法猛上人送來一幅織成的彌勒佛像，及一口小銅鐘，安置他的床上。法猛作禮流淚，須臾忽然不見。傅翕是彌勒的化身，便是依據上面這些事蹟而來的。

傅翕留下的語錄，除了前面所引的「還源詩」之外，尚有很多。如：四相詩、心王銘、貪瞋癡、十勸、浮漚歌、獨自詩、行

路難、行路易等。其中爲人引用最多的，有二首頌：

空手把鋤頭，步行騎水牛，牛從橋上過，橋流水不流。

有物先天地，無形本寂寥，能爲萬象主，不逐四時凋。

他的「心王銘」，也是爲人所推重的，現在引錄如下：

觀心空王，玄妙難測，無形無相，大有神力。能滅千災，成就萬德，體性雖空，能施法則。觀之無形，呼之有聲，爲大法將，心戒傳經。水中鹽味，色裏膠清，決定是有，不見其形。心王亦爾，身內居停，面門出入，應物隨情。是心是佛，是佛是心，念念佛心，佛心念佛。欲得早成，戒心自律，淨律淨心，心即是佛。除此心王，更無別佛，欲求成佛，莫染一物。心性雖空，貪瞋體實，入此法門，端坐成佛。到彼岸已，得波羅密，慕道之士，自觀自心。知佛在內，不向外尋，即心是佛，即佛即心。心明識佛，曉了識心，離心非佛，離佛非心。非佛莫測，無所堪任，執空滯寂，於此漂沉。諸佛菩薩，非此安心，明心大士，悟此玄音。身心性妙，用無更改，是故智者，放心自在。莫言心王，空無體性，能使色身，作邪作正。非有非無，隱顯不定，心性雖空，能凡能聖。是故相勸，好自防慎，剎那造作，還復漂沉。清淨心智，如世黃金，般若法藏，並在身心。無爲法寶，非淺非深，諸佛菩薩，了此本心。有緣遇者，非去來今。（**正續一二**，一二A——C）

關於布袋和尚，史傳裏均有記載，如：宋高僧傳卷二十一，景德傳燈錄卷二十七、佛祖統紀卷四十二、佛祖歷代通載卷十七，均有其傳記。現在根據這些傳記資料，介紹布袋和尚於下：

布袋和尚，自稱契此，亦名長汀子。唐末五代人，長居浙江奉化。其籍貫、家世、出生年月均不詳。其人形體肥胖，蹙額蹠腹，語出無定，寢臥無處，頗似一個瘋瘋顛顛的人。平日以杖荷一布袋於肩，到處行化，逢人乞食。凡是所得之物，一半入口，一半藏於袋中。其所用之物，亦納入於布袋。每過村莊市區，兒童見之，輒隨其後，向其索物，彼亦將布袋中物，分與兒童。因此，其每到一處，成爲兒童相隨簇擁的對象。

此外，布袋和尚也有些不可思議的事蹟。每到冬天，他常睡在雪中，可是雪不沾身，人多以此爲奇。每當天要下雨的時候，他便穿着潮濕的草鞋，在路中急行。遇到乾旱的年份，他便穿着木履，睡在橋上，豎膝而眠。他的這些怪異行動，非常靈驗，時人多以他的動作而識天時。有人向他請示凶吉，每示必應，毫無差錯。

有一次，他遊方在外，有一個出家人在他面前走，他伸手猛拍出家人的肩背，其僧回頭看他，他笑嘻嘻地咧着大嘴，伸出一手：「給我一文錢！」那個出家人說：「可以！只要你能回答我一個問題，我就給你一文錢！」他放下布袋，叉手而立。

又有一次，白鹿和尚問他：「如何是布袋？」他便放下布袋。又問：「如何是布袋下事？」他肩着布袋而去。

有位保福和尚問他：「什麼是佛法大意？」他放下布袋，叉手而立。保福又問：「只是爲此，沒有更向上之事？」他又負着布袋而去。

布袋和尚，經常遊方乞化，肩着布袋，居無定所。有一天，他站在街上，癡癡地賣歎，有一個出家人前去問他：「你在這裏做什麼？」他說：「等一個人來！」出家人指着自已說：「來了！來了！」他說：「不是你這個人！」出家人問他：「什麼是這個人？」他又攤着大手說：「給我一文錢！」

布袋和尚的故事，說來近乎滑稽可笑。他有一首歌：

只個心心心是佛，十方世界最靈物，縱橫妙用可憐生，一切不如心真實。騰騰自在無所爲，閑閑究竟出家兒，若覩目前真大道，不見纖毫也太奇。萬法何殊心何異，何勞更用尋經義，心王本自絕多知，智者只明無學地。非聖非凡復若乎，不彊分別聖情孤，無價心珠本圓淨，凡是異相妄空呼。人能弘道道分明，無量清高稱道情，携錦若登故國路，莫愁諸處不聞聲。

另外，布袋和尚還有一首偈頌：

一鉢千家飯，孤身萬里遊，青目觀人少，問路白雲頭。

（下轉第23頁）



佛法中的「愛」的本義

弘一法師

在近期（七十八期）的「內明」中，載有幾位佛教的前輩學者對關於佛法中「愛」的問題的討論。此項討論，實涉及對佛教特別是原始佛教的基本教義的了解。筆者無意覆述討論的內容，有興趣的讀者，請逕找該期「內明」來參看。這裏筆者擬就一己的淺見，就思想上的本義與通義的區分為線索，對佛教的「愛」稍加分析，希望能有助於對這一詞語的了解。

首先得對本義與通義的意思交待一下。按任何一個思想體系，要表示它的教理，一般的習慣，多借助一些通行的詞語，獨創新詞的情況是較少的。即使自己有些特別而確定的意思，也往往用通行的詞語來表示而已。在這種情況下，便易對同一的詞語，賦予兩重或兩重以上的意思。其一是通行的，其意思是共通於各學派思想的；另一則是獨特的，是該思想體系特有的意思，表示它的某些特別而確定的義理。前者是通義，後者則是本義。

本義不必是狹義，通義也不必是廣義；兩者的分別，與邏輯上的外延關係不必直接相涉，而只是特有的與共通的分別而已。就思想的嚴格性言，通義是較鬆散的，是大家所共許的浮泛的想



法或意念；本義則是嚴謹得多，它表示一個獨特的義理，意思確定，往往被提煉成一個哲學觀念。

表示通義與本義的分別的例子不少。如「良知」一詞。它的通行的意思，是一種透過道德的反省而來的覺悟，是純粹的主體性。但在陽明哲學中，它不止是主體性，且也是形而上的真實。

即是說，陽明本着良知的道德哲學的意義，而將之更推進一步，提煉成一本體論觀念。前者是通義，後者則是陽明哲學的本義。陽明曾說：「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」良知的通義，止於無聲無臭而獨知而已；乾坤萬有基一意思則是陽明加上去的；這是陽明的獨創。良知的本義，必須通過這點來把握。

這種分別的例子，在西方哲學中，也常出現。黑格爾和海德格便是善於「自鑄偉詞」的人。了解他們的思想體系，必須留意他們對一些重要觀念的獨特的解釋，這即是本義；單是通義一面是不夠的。關於這點，恐拖得太遠，不多贅。

二

佛法中「愛」一詞語的意思，複雜得很；它的內容恐怕比英語的（love）和德語的（Liebe）還要豐富。這是一事實；此中原

因，筆者認為主要是翻譯所致。

在佛教經論中，「愛」一詞語比較多出現於原始佛典與大乘經典中；這都是從梵文巴利文翻譯過來的資料。而對於不同表示的梵文與巴利文原語，漢譯都少加簡別，一律譯作「愛」。這顯然是導致「愛」一詞語的高度複雜性的一個重要原因。

例如：巴利文 *Chanda*，是愛好，願欲之意，事見「雜阿含經」；梵文 *anunaya*、*irsyamāṇa*，都是愛的執著之意，前者見「楞伽經」，後者見「中論」；巴利文 *taṇhā*，梵文 *iṣṇā*，都表示煩惱，貪欲，由此而生盲目的衝動，前者見「雜阿含經」，後者見「俱舍論」；巴利文 *manāyita*，是執著他物為自身所有之物，即指此一被執著之物，語見「義足經」；梵文 *kāma*，指性愛，語見「理趣經」；梵文 *sneha*，指父母對子女的愛，語見「佛所行讚」；梵文 *preman*，指對一種崇高理想的愛，此種用法相當普遍，自古已有；又巴利文 *pena*，指對他人所有的友情，語見「法句經」。這種種表示，意思都不一樣，其原語也是相互差別，但漢譯却皆作「愛」。「愛」的意思自然是不得不繁瑣了。

不過，這些不同的意思亦可歸納為兩個總的意義：其一是染污義，另一則是一種德性（不染污或少染污的）。「愛」的染污義，明顯得很，如上面所舉的大多數的例子；另外，由「愛」連着其他字眼而成的表示染污義的字眼，也常出現於經典之中，如愛恚、愛涎（對於個別我的執著）、愛海、愛鬼（愛著的事、其害有如鬼魅）、渴愛、愛結、愛見、愛業、愛染、愛想、愛憎、愛藏、愛縛、愛欲，等等。這種種意思都源於生命中的妄情妄識對外界有所攀附，而生起盲目的衝動，定有所執著而後快。我們可以說，愛的執著，是妄情妄識的具體表現。但約實而言，包括外界以至於生命自身的萬法，是否真有其實在而可被執取呢？答案自然是否定的。因萬法的本性是空，只是依緣而聚會；緣集則成，緣滅則壞，此中並無實在的獨立的自己。要向此中尋求實在，無異影裏求物，虛中求實，永無結果，而只在這種本質是絕望的追逐中打滾，在生死流轉中淪轉，引來無窮的苦惱而已。故

經中說愛為染著因，為生死本，都可以通過這個意思來理解。

「愛」的德性的意思，在佛教經典中也相當普遍。如上面提到的對崇高理想的愛：愛法（梵文 *dharma - preman*）。其他如愛育、愛果、愛敬、愛喜覺、愛語、愛惜等，不勝煩舉。這個意思實在泛得很，可推而至於愛國家、愛社會、愛親人、愛祖師，以及於對人類萬物的一種關切之情。這是一種寶貴的德性。

三

作為德性的愛，一般來說，是淨法，應該被肯定被提倡；作為染著因生死本的爱則是染污法，應被否定被超越。這是其本身的意義及我們所應對待的態度上的不同。在佛教中，也同樣自覺到這種分別，但並不止於此；這兩者在思想的層面更有其確定的不同處。德性的愛，在佛教中，只是一種想法，一種應有的人生態度而已；它的意義並不確定，在思想上並未被提煉成一個觀念。而且這個德性，也不限於佛教，它是共通於佛教以外的其他思想學派中的，儒家道家不會反對它，基督教也不會反對它；甚至一個有正常理性的人也知道這種德性強調人應愛人類，愛國家，愛親人等等。但作為染著因生死本的爱的情況則不同。它在原始佛教及大乘佛教中，有其確定的意義；它作為那盲目的蠢動的妄情妄識的具體表現，在解脫哲學中被看成是被對治被轉捨的對象，這即被提煉成屬於染污邊的一個觀念。而愛的否定，所謂「斷愛」，更是佛教的到解脫之路的工夫歷程中一個關鍵點。^①

從哲學理論的立場看，儒家的仁是觀念；基督教的神之愛、原罪是觀念；佛教的慈悲、無明、識、愛等等，都是觀念。它們都表示出具有明確方向的思想。作為德性的愛，則是泛義，並不表示明確的思想；其理甚明，不多說。

由是，我們可得出這樣一個認定。佛教的愛有兩個意思：作為染著因與生死本的爱，與作為德性的愛。前者的意思是佛教說愛的本義，是佛教特別標顯的說法；後者的意思則是佛教說愛的通義。實際上，既是通義，則不必只限於佛教。

四

佛教的愛的本義既然是染著因生死本，則我們了解佛教的愛，自當從這面入手。就德性義的通義來說佛教，實無多大意義，不能從教義一面來規定佛教。通義實無規定的作用。

弄清楚了本義通義的分界眉目，便可以進而討論上面所提到的有關「愛」的問題的爭論了。這爭論的焦點即是張澄基先生在其大著「甚麼是佛法」中所述「佛法的愛是無限的」一問題。

按說佛法的愛是無限，此中的「愛」，不能是佛法中的本義的愛，因「無限」包含有正面價值的意涵，與染著生死的事無涉。不從本義一面來描述佛法，對佛教實不能有實際的確定的所指。依本義說，佛法的愛是染著因是生死本，是應被轉化的染污。說佛法的愛是無限，不但未有劃清本義通義之分際，且亦導人以誤解，以一般流行的泛義的德性的愛來理解佛教中有獨特意義的愛，因而忽略了它在染污一面的涵義。關於誤解一點，沈九成先生在其大函中已說了很多，此處不再贅。

就通義一面來說佛法的愛是無限，又是否有問題呢？這自然是對的，只是沒有甚麼實際的所指而已。因為我們同時也可說儒家或其他的宗教思想的愛是無限。故這樣表示，對佛教的愛實無

明確的規定。

對於思想或推而廣之一切事物的理解，必需依從其本義，通義是軟弱無力的。此中分際，必需牢牢把握，否則理解必不得其要，搔不到癢處②。

附註：

① 關於佛教「斷愛」或「斷愛結」的說法，可參看「內明」七十八期沈九成先生在其函件中所引的經文資料，主要是「雜阿含經」方面的；此中不重複。實際說來，這種表示，在佛教經典中多得很，而且特別強調。「阿含經」中的十二因緣的說法，即是一顯例。此中原因是，佛教不單是哲學思想，而且是宗教；它的宗教理想在解脫。只談哲學思想而不涉解脫，則前者勢必成為空話。解脫要靠工夫實踐，而「斷愛」正是一種明確而易於把握實行的工夫。

② 此中舉一個有趣的實例便很明白了。如某甲的面貌，除有三個鼻孔外，其餘皆與常人無異。當我們描述某甲的面貌時，必須要就他的鼻孔來說，才能得其面貌的特徵。若捨鼻孔而述其他器官，如有兩隻眼睛，兩個耳朵，一個嘴巴等等，不管如何詳盡，都不能得其面貌的特徵。此理甚明。三個鼻孔是他的面貌的本義，其他都是通義。

佛家慈悲與儒家仁愛之比較

智 銘

內明雜誌七十八期，有沈九成居士所錄有關「佛法中『愛』及『邪正分別』問題」的幾封信，讀了以後，令人非常感動。爲了辯正「愛」與「邪正分別」問題，他自一九七五年的三月十一日起，迄一九七八年的八月十九日止，其間經過三年五個月又八天的長時間，以書信與沈家楨和張澄基兩位居士往返討論，其辦學認真、鍥而不捨、追求真理的精神，怎能不令人感動而且敬佩呢？

關於「愛」及「邪正分別」問題，他在第一封信內已作了極爲清晰而正確的辯正，他節錄了許多段佛教經文，來證明他的說法。其實，這已經足夠了，用不着再多費精神、時間及唇舌了。但是，他爲了使問題必須獲得結論，乃致續有以後的多封書信的往返。到現在，雖然仍未能達到他的願望，但他已盡到了護法的責任了。

對沈居士討論的問題，本文不願再參加意見，但我讀了其中

所錄的經文後，使我連想到：佛教是以施「慈悲」救度衆生的，這「慈悲」，不但不能以耶教的「愛」來詮釋，甚至儒家的「仁愛」，也無法替代「慈悲」的含義。

佛陀絕不贊成佛弟子有「愛」存於心中，不管其爲情愛、欲愛。佛弟子都應當「斷」、應當「盡」。如果不斷愛不盡愛，則會因愛而「無量法集生」，因而貪欲、瞋恚也隨之而來了。有了貪慾、瞋恚，就不免有老病死愛悲惱苦。所以，佛叫我們要修慈悲，他說：「修慈者能斷貪欲，修悲者，能斷瞋恚。」（大般涅槃經卷十五）故「慈悲」才是救度衆生離苦得樂的大道。

救度衆生，是一切聖人的願望，但由於聖人提出救度衆生的方法，有深淺甚至有邪正的不同，結果當然也不同。孔子被儒家尊之爲「至聖」，他提出救度衆生之道是「仁」。什麼是「仁」？孔子有不同的解釋；顏淵問「仁」的意義，孔子說：「克己復禮爲仁。」（論語顏淵篇），樊遲也問「仁」的意義，孔子說：「愛人。」所謂「克己」是指內在行爲的修養，而「復禮」則是指外在行爲的節制。如何使「克己」、「復禮」達到最高的境界呢？那就是「愛人」。所以「愛」就是「仁」的眞義。

但是，孔子所說的「愛人」，不是「一視同仁」的愛，他說：「仁者人也，親親爲大。義者宜也，尊賢爲大。親親之教，尊賢之等，禮所生也。」（中庸哀公問政篇）由這，可見孔子所說的「仁愛」是有等級的。在「親親」中有等級，在「尊賢」中亦有等級，等級分得愈清楚，「禮」的作用才愈大。「仁愛」既有如此嚴正的等級，人就必定會產生分別的心理，所以孔子又說：「唯仁者能好人能惡人。」（論語里仁篇）這又由分別心而產生愛惡之心了。

又、子張問「仁」的意義，孔子說：「能行五者於天下，爲仁矣。」子張又問「五者」是什麼，孔子說：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則任焉，敏則有功，惠則足以使人。」（論語陽貨篇）由這段話內，就更知道孔子提倡「仁愛」的最大目的，是着眼於「功利」。其中所說的「不侮」、「得衆」、「任焉」、「有功」、「使人」，無一不是功利。功利者貪

欲也，既有貪欲，何能利樂一切衆生？

孟子對於「仁愛」的施與，較之孔子的說法更爲露骨些，他說：「君子之施物也，愛之而弗仁。於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」（孟子盡心章句上）在這裏孟子明白表示，對於禽畜之類的「物」，可以愛牠們。愛牠們的目的，並不是提升牠們超生，而是可以供祭祀或食用。所以對牠們只要施愛，用不着施仁。對於一般老百姓的「民」，只要對他們仁厚就可以了，不能像親敬自己父母妻子似的去親敬他們。東漢的趙歧，在他的「孟子章句」內，註釋孟子的這段話說：「物，謂凡物可以養人者也，當愛育之，而不加之以仁。若犧牲，不得不殺也。……臨民，以非己族類，故不得與親同也。」他認爲犧牲（家畜）是供祭祀的，故可以殺，平時好好愛育就行了，不必施仁。不同家族的人，只要以仁待之，不必與他們相親敬。因此，儒家之言「仁愛」，有親疏之別，族類之差，因其所處地位不同，故所施不能無差等，這就是儒家所謂的「理一而分殊」的原則。

儒家這種有等級、差別的「仁愛」，佛陀是不贊同的。佛陀曾說：「菩薩爾時，於父母所及上怨中，得平等心，無有差別，是名得慈。」（大般涅槃經卷十五）因菩薩修慈心，故能令一切衆生，同霑利樂，了無差別，父母之與上怨，平等救度。

佛又說：「極惡者名一闍提，初信菩薩修大慈時，於一闍提，心無差別，不見其過，故不生瞋，以是義故，得名大慈。」（同經同卷）佛陀認爲「愛」是貪欲、瞋恚的源頭，初信菩薩不能以「愛」去救度衆生，而應修「大慈」，因菩薩大慈，故心無差別，不見衆生過犯，一闍提雖爲極惡，菩薩仍得要以平等心去救度他們。而且，因其是極惡，更宜及時去救度，使他們早日離苦得樂，何能因其是惡而「惡」之呢？

佛又說：「爲諸衆生，除無利益，是名大慈，欲與衆生無量利樂，是名大悲。」（同經同卷）佛陀認爲凡對衆生無利益的事，菩薩都應予以除去。這可以名之爲「除弊」。再積極地爲衆生謀取無量的利樂，這可以名之爲「興利」。菩薩在爲衆生除弊興利之時，絕沒有儒家「不侮」、「得衆」、「任焉」、「有功」、

「使人」的功利主義心理。他們一無所求，故佛陀指出菩薩救度衆生時的心理是：「菩薩摩訶薩……以施因緣，令諸衆生得安隱樂，……如是之施時，心無繫縛，不生貪着，必是回向阿耨多羅三藐三菩提，其心爾時，無所依止，妄想求斷，不爲怖畏，名譽利養，不求人天快樂，不生憍慢，不望返報，不爲誑他。故行布施，不求富貴，凡行施時，不見受者……於行布施時，於諸衆生，慈心平等，猶如子想，又行施時，於諸衆生，起悲愍心，譬如父母，瞻視病子。……」佛陀的偉大處，就在這裏，他教菩薩布施慈悲時，不能有繫縛心，求報心、貪取心、差別心、只能有一個平等心。如同父母之對待病子似地對待一切衆生，這其中那裏有絲毫的功利思想呢？

由上面簡畧的比較，故知儒家的「仁愛」遠不如佛家的「慈悲」來得圓融究竟。至於耶教的所謂「愛」，那就更不用說了。所以我們在解釋佛陀教義時，不可以耶教的「博愛」或儒家的「仁愛」來詮釋佛家的「慈悲」。對國內初發心的人不可，對久受耶穌教義薰陶的外國人更不可。我們應當向他們說明佛教教義與其他宗教教義不同的特性。使他們對佛教有個正確認識，方不致產生混淆的概念。

（上接第18頁 彌勒信仰及其應化事蹟）

梁貞明二年（九一六）三月，布袋和尚示寂於嶽林寺。臨示寂之前，端坐於嶽林寺東廂廊下，說了一個偈頌：

彌勒眞彌勒，分身千百億，時時亦時人，時人自不識。

他說完這個偈頌，安然而化。

當布袋和尚在嶽林寺去世，過了很久，嶽林寺有一出家人自外回來，途中遇見布袋和尚，依舊荷着布袋，行化乞食。布袋和尚告訴他，在嶽林寺時，拿錯了人家一隻鞋子，托他帶回嶽林寺。那位出家人回到嶽林寺，知道布袋和尚已經去世多日，大家感到非常奇怪，開棺來看，棺材裏那裏見到布袋和尚，只見一履而已。此時有人回憶布袋和尚的臨終偈語，才知道他是彌勒化身。嶽林寺的四衆，紛紛繪製布袋和尚的圖像，安置在嶽林寺大殿的東堂內。

彌勒經典的傳譯，始於西元三世紀。從五世紀到八世紀，是中國彌勒信仰的最盛時代，那時雕塑的彌勒像（如龍門石窟的彌勒像），都是瘦瘦的體形，自從布袋和尚出現以後，中國的彌勒像，就由瘦瘦形的逐漸演變現在袒胸露腹形的彌勒像，這顯然是受了布袋和尚的影響。

民國六十七年七月二十三日 完稿於紐約大覺寺。

助印功德頌

六波羅密 布施第一
布施之中 法施爲最
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

弘家良沐手恭書



第十二屆

不來富貴，只受貧窮。不求長壽，只受短命。不求人天快樂，只求三寶歸依。不求名利，只求菩提。不求神通，只求智慧。不求果位，只求覺悟。不求成佛，只求度人。不求自度，只求利他。不求己利，只求眾生。不求己樂，只求眾生樂。不求己安，只求眾生安。不求己福，只求眾生福。不求己壽，只求眾生壽。不求己樂，只求眾生樂。不求己安，只求眾生安。不求己福，只求眾生福。不求己壽，只求眾生壽。



△ 世佛會港分會代表團團長洗塵法師與團員合影

▽ 十二屆世佛大會全體代表在東京本願寺前合影



THE 12TH GENERAL CONFERENCE OF THE WORLD FELLOWSHIP OF BUDDHISTS
第12回 世界仏教徒会議・日本大会

土面設盤聯四宗蓬岳樞，赤盤四熱景門與命著。不而暗簡單航
齊輝四對雪衣面。益自然不味。△世佛大會第三會場——京都國際會議堂

△ 世佛大會第三會場——京都國際會議堂



(續上期)

Zürcher 的書中並附有一些翻譯，如「高僧傳」中的慧遠傳記、鄒超的「奉法要」、支遁的一些短文，和「集沙門不應拜俗等事」中一部份。

在中國佛學的辭書方面，Heinrich Hackmann 很做了一些功夫，他編了一本「中國佛學的解釋的辭書：中文——梵文——德文」(Erklärendes Wörterbuch zum Chinesischen Buddhismus, Chi-

式的。在宗教方面，西方一直是耶教的世界，德國自亦不例外。東方的宗教，與德國人的關係極為淡薄。即大教如佛教者，其在德國漸受注意，恐怕還是近年的事。要留意這裏所謂佛教漸受注意，是放寬尺度而言。或者說，這種注意，只是止於外表上的學術研究或文物觀摩而已，如大學研究所與博物館一類所從事的。至於要在生活上養成一種佛教信仰的氣氛，在心境上表現一些與佛教相近的意趣，那却是另外一回事。就筆者所了解，就心境或生活情調來說，東方文化（當然包括佛教在內）對德國人來說，



德國之佛學研究

吳汝鈞

nesisch-Sanskrit-Deutsch)。他只作成了手稿，其後經 Johannes Nobel 整理出版，計十二冊。⑥書中未有附明是何時出版，想是多年前的作品。如書名所示，書中順漢字拼音次序編排各詞，附有梵語對照，然後是相當詳盡的德語解釋。此書的編法，有些類似日人荻原雲來的「梵和大辭典」。

十二、有關德國的佛教活動

德國是一個西方國家，德國人的信仰與生活各面，都是西方

還有很長一段距離，還是相當神秘。

雖然如此，德國的佛教活動，還是值得報導的；其重點仍然在禪的修習方面。這自然不能和日本一類的國家相比。故我們在上面仍說禪的宗教活動，在德國仍然是門庭冷落。下面即簡單地介紹一下德國的佛教徒及其活動。

在慕尼黑(München)近郊有一歐洲著名的佛教協會，其中有信徒約三百人。又在史圖格特(Stuttgart)市內，有一德印協會，其中的會員，大部份是印度佛教徒。他們對禪佛教却具有濃厚

的興趣，有時亦舉行坐禪的聚會。不過，他們對禪的興趣，主要不在「修心養性」方面，而卻以禪為一種治療精神病痛的法門。其中一些會員，正是我們在上面提到過的 *Dürkheim* 的病人；他是一個善於以坐禪的方式來治病的精神療病專家。另外，在西柏林有兩間佛教寺院，其中一間是由日本本願寺（淨土真宗）所支持的。此中的信徒，常念誦「南無阿彌陀佛」，誠心於希冀他力迴向。另外那間則是錫蘭小乘佛教徒所創立，內中的德國信徒，常穿黃衣，在涅槃像前誦讀巴利文的經典。據說西柏林的佛教協會擁有會員三千之多，是散落地分佈於德國各地的佛教協會中最大者。

自鈴木大拙把禪介紹到西方以來，有更多的德國人參加這種宗教活動。他們的興趣不大在哲學義理方面，而却在那種使人精神穩定的生活方式。類似的生活方式，例如坐禪，本不限於禪佛教本身，在南方小乘佛教與瑜伽派中亦是存在的。德國信徒對這些分別都未有強烈意識到。在一般的歐洲人心目中，這些信徒（不止是德國的）是疏離社會的一羣。或者可以說，他們是對西方近代文明產生不滿與厭倦，而有疏外感。

隨着禪而來的，或深深地染上禪的色彩的，是茶道與花道、琴瑟與日本的能樂的生活。這些東西在歐洲亦有流行。女性多喜茶道與花道，有文化修養的則接近琴瑟與能樂。德國一個稱為 *Frau Herigel* 的女士即寫了一本論花道的本原的書，很受當地的人歡迎；在首都波恩（*Bonn*），亦有花道協會的設立。

德國佛教活動的另一種表現方式，是在博物館中進行。這是佛教文物的彙集場所，加深人對佛教的認識。事實上，德國的博物館在搜集佛教的宗教文物方面，出過很大的努力。據筆者所知，慕尼黑的規模宏大的藝術館（*Haus der Kunst*），去年底即展出過「西藏」一專題。那是一個了解西藏宗教特別是佛教的儀容的一個好機會。展出的材料相當豐富，特別是那些與佛教、啦嘛教有密切關連的宗教用的衣飾、器皿、書籍、繪畫等等。又在民族文物博物館（*Museum für Völkerkunde*），亦展出亞洲各國的文物，其中的主體，即是佛教展覽。其中包括印度、西藏、尼泊爾

、泰國、緬甸、柬埔寨、印尼、馬來西亞、蒙古、中國和日本的佛教文物。就中又以日本方面的搜羅得最齊全，包括高達近六公尺的一座巨型的阿彌陀佛像。

這種題材的展覽，在德國其他較大的都市中亦有進行，例如漢堡與柏林。

十三、結語

以上我們分十二部份介紹了德國的佛學研究。遺漏的恐怕不少，特別是小乘經論的研究方面。不過，筆者目前的環境，實不容再作進一步的探究。故我們要在這裏作一總結，以結束全文。

我們的總的印象是，德國的佛學研究，還是走文獻學的方法論一路。語文與書目知識，仍是研究的兩個基本支柱，尤以前者更被重視。而目前德國的佛教學者，不少在心態方面仍偏於由文獻學所導出的專家研究的傾向^⑩。

這似不能不使人感到有點失望。文獻學的知識固然重要，但它的意義畢竟亦只限於是一套裝備，是到達目的的一種方便法門，它本身不是目的。目的還是哲學義理，或深一層來說，是實現真理，完成生命^⑪。德國向有哲學王國之稱；德國哲學，近世以來，成了西方思想的主流；即前些時流行的存在主義思想，亦主要由德國的哲人來倡導。但德國學者研究佛學，却偏重文獻，而少以其自家的輝煌的哲學成果來作參考，以滲透入佛理。

不過，筆者相信，德國學者本着其本有的卓越的哲學智慧，從義理一路來探究佛理的精髓，這道門始終是開着的。事實上，德國哲學基本上雖是積極的理想主義情調，但亦有不少大哲，其思想中具有類似東方思路的成素；而黑格爾的辯證法，就透過矛盾的統一以臻於更高的境界一點言，實與東方特別是佛教的方法論很有可相比較之點。以下我們即就此點畧為闡述一下。

基督教在中世紀在德國的表現，是德國神秘主義（*deutsche Mystik*）。這派思想有強調人與神的平等性的傾向，與傳統基督教的強調神的超越性大異其趣。（參閱註^⑫。）這派的領袖 *Meister Johannes Eckhart*（1260-1327），是一個有深邃思想的

人物。他以為，在世界創造以前，神自身亦是一個無。在被造的世界上，神才對自身起自覺。一切都在神中，與神共在，而歸一於神。重要的是，他以為，在血緣上，神與人是同質的；在我們的心靈中，有神之業、神之力在作用着，這即是所謂「心之火花」(Funken der Seele)。實際上，Eckhart並不乏一種形而上的宗教的情操，他只是極力強調人心靈中的崇高的自由精神而已。這種宗教觀顯然是接近東方的。我們特別感興趣的是，他把上帝的神格(Gottheit)，降而為「無有」，這頗有超越乎相對的有無善惡之上的絕對無有之意，這與佛教特別是禪宗所強調的「無」一觀念，很有相通處。

雅斯培(Jaspers)是一個很能以同情的心態來認識東方的德國存在主義哲學家。他相當了解佛陀及大乘的教理，曾撰文寫佛陀及龍樹的傳記及論述其思想。他以龍樹、無著、世親、陳那及法稱為佛教的五大哲學家。不過，我們這裏要論述的，却是另一德國的存在主義大師海德格(Heidegger)。

海德格的思想，在人生存在的歸宿一點上，有近於東方思路的。據說他自己曾明言他的思想與老子及禪相近。他曾喟歎現代人常生活於一種無歸宿的狀態(Heimatlosigkeit)中，但他並不流於悲觀。在一篇題為「在故鄉之夕的演說」(Ausprache zum Heimatabend)的小品^②中，他說：「人似乎正在把自己置入無歸宿的狀態中，或許那與歸宿(相連)的連繫(物)，正自現代人的存在中消失掉。」但他繼續說：「不過，可能亦在那個迫人的『不像個歸宿的狀態』(Unheimische)中，正醞釀着一種對於歸宿的新的關係。」這歸宿(Heimat)到底是甚麼呢？海德格明言它即是「在吾人的存在的核心，使我們挺立起來的東西」(was uns trägt im kern unseres Daseins)。在東方的思路看來，這歸宿實是使人成其為人的生命的本質。在佛教來說，實是我們本具的佛性、如來藏，實是禪宗的所謂「父母未生前的本來面目」，是「祖師西來意」。海德格所關心的和要恢復的，實在是此。雙方的內容或有異，但其層面却是一樣。

在另外一篇題為「關於 Abraham A Santa Clara」(über

Abraham A Santa Clara)的演說^③中，海德格談到超越死亡以獲得覺悟的事。他引述 Abraham A Santa Clara 這個天主教教士的話說(他自己當亦同意這話)：「一個在死亡前死亡(過)的人，在死亡時將不會死亡。」(Wer stirbt, ehe er stirbt, der stirbt nicht, wenn er stirbt)這在表面上看來是矛盾的話語，實含有很深遠的人生意義。這實表現出一種要超越死亡而臻向永生真理的人生智慧；這歷程是一個辯證的發展。第一個死亡是生命的事；第二個死亡是一種超越生死的二元對反(生死苦海)的修行的事；第三個死亡仍是生命的事；第四個不會死亡則是解脫，是精神不死。這與禪宗的「大死」、「大死一番」、「大死底人」一觀念是同一形態。這是克服了生死苦海層而來的一種心靈狀態，是覺悟的獲得，故稱「大死」。「大死」即是「大死大活」，即是「絕後再甦」，即是不死。這是「死而不死」的奇詭過程^④。

海德格的思想，在重要問題上，與佛學不無會合處。

筆者列舉這些事項，目的只在表明，德國人的思路，與東方特別是佛學，並不是沒有通道的。故德國的佛學研究，文獻而外，在義理方面開出一坦途，是可預期的。

事實上，德國方面一些極少數學者亦曾在這方面做過些研究。以研究日本宗教著名的 W. Kohler 即謂禪是一種「沒有投影的宗教」(Religion ohne Projektion)。這是透過比較宗教學而對禪佛教所下的定義；其意思是禪作為一種宗教，沒有所依據的經典，沒有住着的教義，也沒有可歸止的神或佛，但它却是一種宗教。這其實是透過消極的方式來表示禪的主體自由的徹底性。

另外一個德國學者 Hans Waldenfels，致力於東西方宗教思想的比較研究，其中尤以佛教與基督教為主。他居住日本有年，在東京和京都兩地，研究當代日本大哲西田幾多郎(1870-1945)及其領導的京都學派的哲學^⑤。他又隨日本目前最卓越的哲學家西谷啓治習過空之哲學，並廣泛地與西谷的弟子們論學，如阿部正雄、上田閒照、辻村公一等。西谷屬京都學派，是西田哲學的傳人。Waldenfels 將他的研究結果，總結在其所著「絕對無：基

於佛教與基督教的對話者」(*Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*)一書中；全書分三部份，而置其重心於以基督教為參照來介紹西谷所了解的空與無的哲學，那是以龍樹與禪為主。此書出版後，大受日本思想界的注意，認為這是德國學界主動了解東方而積極地要溝通東西方思想的良好開始。^{⑦⑥}日本思想界人士近年好談東西方的遇合(*Begegnung, Encounter*)問題，但總是自彈自唱而已。這書的出版，無疑顯示出西方學界在這方面的積極的反應。Waldenfelds的其他有關著作，尚有「從善言的神看靜默的無：日本京都學派中佛教與基督教的對話」(*Das schweigende Nichts angesichts des sprechenden Gottes. Zum Gespräch zwischen Buddhismus und Christentum in der japanischen Kyōto-Schule*)、「絕對無：對西田幾多郎及京都學派哲學的一個中心觀念的初步考察」(*Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitarō and the Kyōto School*)、「禪定：東方與西方」(*Meditation-Ost und West*)、「日本佛學中的祈禱」(*Das Gebet im japanischen Buddhismus*)及「佛教中的言說與無言說」(*Wort und Wortlosigkeit im Buddhismus*)等等。

筆者這裏自然無意詳細介紹Waldenfelds的研究成果，而只想表示一點，在他的工作中，實表現出一種同情的心態和積極的意向，要在思想方面打通東西方的隔膜。不過，由於學術環境的因素，西方學者（自然包括德國方面的）要進行這種有意義的工作，目前還不得不借助日本的學術界為媒介，才能有較可觀的成績。筆者希望，在不久的將來，這種研究的方向能不斷擴大，致不但能形成一種學術風氣，更深更廣地開拓佛學的天地；且亦能透過東西方各大宗教的遇合，共同合作，發揮其自身的特有的長處，以解救現代文明中人類的種種困擾與苦惱。

一九七八年春寫就於西德漢堡。

(完)

附註

^{⑥⑨} 此一辭書，依第一冊所言，將分十二小冊出版。但筆者於漢堡大學圖書館只見前六冊，其餘六冊想亦早已出版。

^{⑦⑦} 例如漢堡大學的印度學與佛教學學者L. Schmithausen。筆者見他時，與他談及年來日本學者致力於東西思想的溝通工作，他們很重視西方思想中（特別是基督教神秘主義）與佛教相接近的觀念，認為這些觀念或可作為一橋樑，以開出一條通到東方思想的道路。Schmithausen 似不以為然，他無寧恐怕這種比較的研究，易導致了解上的一些錯誤印象。另外，同校的日本學學者O. Benl，他研究禪學，訓話的意味極為濃厚。他見筆者時，便問研究興趣是在那一本經典方面。我只答以自己只關心佛教中的某些問題，而不是某部經典。這雖是很普通的問話，但由此亦不難看出他的學問研究的方向或歸趨。

^{⑦①} 關於此點，筆者曾詳論於上面提及的「日本及歐美之佛學研究點滴」一文中。

^{⑦②} 該文載於「The Eastern Buddhist」- new series, Vol. 1, No. 2 September, 1966。這是海德格的一篇演說，於一九六一年七月在德國的 Meszkirch 一小鎮發表。這一小市鎮位於德國南部一內湖 Bodensee 附近，後者是海德格的誕生地。

^{⑦③} 該文出處同上。Abraham A Santa Clara 為十七世紀時一個活躍的天主教教士。這篇演說是海德格在一九六四年五月對 Meszkirch 的校友聚會發表的。

^{⑦④} 「碧岩錄」第四一則「趙州問死」：舉，趙州問投子，大死底人，却活時如何？投子云，不許夜行，投明須到。

^{⑦⑤} 西田幾多郎為西田哲學的創始者。他繼承東方形而上學的根本思想，又吸取西歐哲學的精髓，將兩者融合起來，而建構自己的哲學體系。他長期在京都研究和講學，而形成一種思想派系，稱京都學派。

^{⑦⑥} 筆者於一九七六年夏離開日本時，已知有人正着手把此書翻譯成英語。目前恐已譯就出版了。



智儼教學與其傳統

高峰了州著
釋慧嶽譯

（續上期）

對於五教組織，在教判論可以明瞭，初教乃屬空教，熟教係是其性質成有，由真如的空不空為特色！又始終二教，即針對成佛論為主體的論調，這在『五十問答』上（大正四五——五一九）說：

「若依三乘始教，則半成佛，半不成佛，……如此『瑜伽菩薩地』說：若依三乘終教，則一切有情衆生，皆悉成佛！由他聖智顯本有佛性，及行性故除其草木等，如『涅槃經』說：依一乘義，一切衆生，通依及正，並皆成佛，如『華嚴經』說」。

上述乃依種性說為根據，即前者係是針對三論教學；後者屬法相教學的含義為旨趣！

五、

智儼大師，對於『華嚴經』的解釋，即須考察其分科、宗趣、教體，就可知其輪廓的了！所謂：分科乃序、正、流通的三分形式化。關於『華嚴經』的分科，智儼大師，即將「世間淨眼品

」為序分；「盧舍那品」，以下為正宗分，至於流通分，即認為尚未傳譯！因據龍樹大士傳說，該經共具十萬偈，但現在所譯出的不過只是三萬六千偈而已，故智儼大師，認為正宗分的大部份，及流通分，還尚未傳譯的想法！另一說是：雖畧少為三萬六千偈，仍未缺少流通分？因從「衆生微塵」以下的八句偈頌，認為就是屬流通分（參照大正三五——一六）。

然有關『華嚴經』流通分的問題，在智儼大師以前，就有種種的異說，即慧光大師以「入法界品」為流通分；慧遠大師乃以「入法界品」之善財童子以下；靈裕大師，更將該品終末的九十五頌配為流通分（參照『續精五——五三A，新文豐版』）。上述：智儼大師，認為尚未傳譯的見解，也不能說不無道理！

至於正宗分的内容，以「盧舍那品」至「光明覺品」止，為舉果勸樂生信分；「明難品」以下為修因契果生解分；「離世間品」以下為依緣修行成德分，其中更將「離世間品」分為託法進修分；「入法界品」為依人入證分（參照：大正三五——一九·八二）智儼大師，如是的分法，是依智正大師的分科說而來（參照大正卅五——五〇一。『文義綱目』）。

其次的宗趣論，乃以因果緣起理實為宗趣，但細節再分為四

門：1.教義相對，即教屬宗；義是趣。2.境行相對，即境屬宗；行是趣。3.理事相對，事屬宗；理是趣。4.因果相對，因屬宗；果是趣。這種理論，乃承慧光大師的因果所成的行德，理實所依的法界的思想而來（參照大正三五——一二〇）。如是『華嚴經』正宗分的内容，乃以因果為旨趣，其因果的成立，是依理實，認為由理實所成立的因果即緣起！故智儼大師，對慧光大師的因果與理實，也依之成緣起結合不二的妙論！

對於教體論，即以音聲名味句，分為實、可似、不可似、唯識、真如等五種而論述，但尚未見發揮『華嚴經』的特殊！其主旨只依世親大士的『十地經論』思想，針對唯識與真如為相對論，這却被法藏大師，運用於『緣起唯心門』的『本影相對』與『說聽全攝』的特色！（大正三五——一一八）。

其次：智儼大師對於『華嚴經』的結構組織有關七處的問題：1.離障圓果現淨寂德，2.表普德智光，法堂乃位置於菩提樹南，由諸鬼神為佛陀所建立，3.4.5.6.天界的四處，係示德行位成，除障勝淨，7.表祇洹重閣乃攝化之始；普光法堂是起行之初，尤其重閣象徵正智上的大悲心，而場所的轉換，都不離本處，唯以化用徵起的赴機為旨趣（參照大正卅五——卅二）。

至於八會，依其所宗分為二義：①舉普賢性起的實德，即隨差別緣而起信，1.初會明世界海，2.信、3.解、4.行、5.方便迴向的次第，第6會乃明修成與本有的無漏因果行法，第7會為依法成因果行德，第8會依人而差別成就位德。

②攝差別緣，復本歸實，即初會乃觀圓明的五海、十智，第2會是成就信位，本實因果分量德，第3會乃於解位，明普賢因果性德，第4會是於行位，明普賢本性因果，第5會於方便迴向位，明普賢法界如相因果，第6會顯於證位，明普賢證性因果，第7會乃依法，顯通教普賢行德分齊因果，第8會是依人證普賢緣起，理事德位分量差別因果。換言之：其概要，即1.屬性從緣，2.是緣歸性，乃信解行證的因果與普賢法界的因果，修起與說起、緣起與性起的區別，但能其縱貫即是因果，且觀正宗分的中心思想，修因契果生解分，從「明難品」至「小相品」的修成

因果，及後之「普賢」、「性起」二品的自體因果（參照大正三五——二八），共為八會的結構組織體系。至於修成，乃依自體成立；緣修即離緣不能成立，因「性起無緣即不損」（參照大正三五——七八C）。然緣的聚散，乃依存三乘緣起，但能超越三乘的對象是一乘的緣起，也即是性起思想，故智儼大師，對『華嚴經』的組織，以緣起說為根本理論在於斯。然更以緣盡緣；以性盡性的如是因果論，即屬開顯理實緣起為根本意趣！

六、

智儼大師的緣起說組織，其中中心思想，乃置於「心識論」。即分為：一心、三法、八識、九識、十心、十一識、四識無量而展開。其中的一心、十心、無量乃依『地論』；九識、十一識、四識是『攝論』；三法、八識乃『成唯識論』，但以『地論』的一心——第一義清淨心而統攝，故其究竟性，乃依如來藏的心體為所依。又對「阿賴耶識」的論證，即由三種而成立，1.『雜集論』、『瑜伽論』的八義，2.『攝論』所現的三相八義，3.『顯揚論』的十九門為依據。更對於末那識的論證，乃依『攝論』的六義而成。阿賴耶識、末那識的立論，即依『攝論』思想為中心，歸納入於『地論』的一心為旨趣（參照大正四五——五四三）。然『攝論』是強調終教而針對『瑜伽』『唯識』的始教為對象！尤其有關「阿賴耶識」的真妄，將『地論』『攝論』『瑜伽論』的綜合批判，值得留意（參照大正四五——五四六）。更對於『地論』的如來藏思想，即容納『攝論』，配置『華嚴經』性起品而成心識說的體系！且將『攝論』安置於始教、終教之間；『地論』乃三乘、一乘之間；『瑜伽』『顯揚』『唯識』即從始教位，述介『攝論』入『地論』，更從『地論』『起信論』的終教位，導入『華嚴經』一乘的妙論。

對於緣起說，即依世親大士的解釋，展開「十地品」的緣起觀，配合『華嚴經』而組織體系，即將法界緣起，分為淨法、染法，淨法更分：本有、本有修生、修生、修生本有；染法也分為緣起一心門、依持一心門。緣起一心門，更分為真妄緣集門、攝

本從末門、攝末從本門。所謂眞妄緣集是針對眞妄和合，故攝本從末是屬妄心，攝末從本係屬眞心。然緣起一心雖用如三種解釋，但都是依染淨爲體。尤其依持一心，分爲阿賴耶識、六識、七識的能所而成立。又染法緣起的攝末從本，乃以「對染」爲主體；淨法緣起是「對染」與「顯理」爲依據！如是緣起說的組織，乃依「十地品」爲中心，故淨法的本有，在「十地品」即十二因緣第一義，於「性起品」即衆生的心中，具微塵的經卷，其主體爲本有。本有修生，這是依「性起品」，修生、修生本有乃依「十地品」的思想而來（參照大正三五——六三）！

關於染法的緣起依持，都是依「十地品」思想，而於淨法的對染，乃以修生爲依止，顯理屬本有，即「對染」是「十地品」的「不如實知諸諦第一義」；顯理是依「普賢」「性起」二品而來！且染法是於淨法的對染爲基礎，故「十地品」的緣起，是依「性起品」的性起思想而成法界緣起的妙論！

然修生對本有、對染的顯理有關的性起如何？這智儼大師，都是以性爲體，所謂起，乃由心地所現的現在念，性即離不住所起的起，唯隨從法的因果而流轉（參照大正三五——七九），故成立所謂修成對自體的因果論！尤其性起，在一乘法界緣起的邊際，屬本來究竟，乃離修造，故起即不起，然離修造即謂離相，在於實踐解行中，以離分離的苦提心爲緣起的起，故謂「不起即起」的特色（大正四五——五八〇）。

智儼大師，對於緣起的成立，以六義而分析因緣，因具決定之用；緣乃發果之能生正法，且因心與緣，才能成種子六義，即念念滅是「空有力不待緣」，俱有是「空有力待緣」，隨逐至治際是「有無力待緣」，決定是「有有力不待緣」，觀因緣是「空無力待緣」，引顯自果是「有有力待緣」等，上六義是依「瑜伽論」的七相因爲基礎，而配合「攝論」的種子六義爲旨趣（參照大正三〇——三〇二）。對於「攝論」的阿賴耶識種子六義，具一切法之因的普遍性，智儼大師，即於種子說，以心理的現象性，轉爲全因的論理性，演繹性爲主體論，但其所論的內容，非單於因緣論，乃屬具體性的緣起基礎，故依一乘，即隨法辨因，對於

一一因緣、理事的各別，與法界相等爲焦點（參照大正三五——六六）。若依論理性，六義屬理法，必現因事而生因事，否則無法自立，唯具個個的因事，始現六義，如缺具體性的緣起法，即六義無法存立，這不單是對阿賴耶識的種子性質、作用，乃整然是針對因與緣的論理性關係爲旨趣，智儼大師的這種思想，是承世親大士的深觀爲基礎，而發揮「自因生，故因有力」；「緣生故緣有力」；「非二作故因緣相順」；「非無因作，故離意地的無分別」（大正三五——六八），導致有力待緣、無力待緣、有力不待緣的三義。對於空有，即因體的整然自性，成緣起果法，無自生而共有力，又依能生的含義而有！另一說是：果之因故屬無，所以六義的緣起含普遍性！故其具體性，是以六相緣起的個別法相爲旨趣（參照大正四五——五三一）。

智儼大師的把握一乘思想，是以「十地品」的六相說爲思想淵源，這被法藏大師所繼承可知！但其主要的六相說，在其著的諸書中，却極簡畧而已。對於六義與因果、理事等的相成，以順理、順事的二義而解釋，順理屬顯；順事乃屬微的立論。又約教，即總別之義是一乘，隨相之義爲三乘；約證即實是一乘十地，通於三世的究竟！尙有餘義，讓別章才說的狀態！

智儼大師，爲欲顯現六相說的重要，而舉喻說：一樓閣內的莊嚴乃一乘心；外觀是三乘，門是覺門，立向於菩提樹，但衆生被妄想纏縛，而其門受關閉的阻碍，故無法觀察到一乘的莊嚴，是以世親大士，乃持六相鍵，開啓其門爲衆生方便！智儼大師，也爲六相說，主張總別一乘，故雖通晚年，還特爲其高弟義湘大師，傳授與「十重總別」妙論！且以受持爲普法的規範，更將世俗法，也悉盡納爲中道實相理體中！即：順總違別、違總順別、如別之總、不知、離、無住、實相、法性、海印、證等十重的構成，以總別相關性爲主體，而漸次進入如實的實相法性，冀得之海印證顯爲究極，依如是的六相總別，二相圓融，故能於一塵上能見毘盧舍那！且展開「十玄門」，這即六相方便而會歸一乘的妙論！

（續完）

修大方廣佛華嚴

法界觀門論釋(十四續)

日 慧

名為如來；如來不住有為性，不住無為性；如是，如來住一切法，非住，非不住。菩薩若如是如來無所住，則為如所教住；若有所住，則為非住，則非如所教住。

所謂菩薩行者②，為阿耨多羅三藐三菩提行，是名菩薩行。若菩薩行色空、行受、想、行、識空，行十二處，十八界空，行六波羅密、十八空、四禪、四無量、四無色、四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分，三解脱三昧、八背捨、九次第定，佛十力、四無所畏，四無礙智，十八不共法，行大慈大悲，淨成佛國土，成就衆生，行諸辨才，行文字入無文字，行諸陀羅尼門，行有為性、無為性，皆如阿耨多羅三藐三菩提提不作二。菩薩如是依般若波羅密行，名為阿耨多羅三藐三菩提行，是為菩薩行。是故：菩薩不應以二法行；一切凡夫，皆依二法，不得增益善根；菩薩行不二法，從初發心至最後心，於其中間，隨有所行，皆得無量善根增益。然而，菩薩亦不為善根，亦不為非善根。

菩薩摩訶薩發趣於地者③，謂菩薩修行般若波羅密多時，從一地趣一地。菩薩如何從一地趣一地？菩薩知一切法無來去相，亦無有法若來、若去、若至、若不至，諸法相不滅故；菩薩於諸地，不念不思惟而修治地業，亦不見於地。是為菩薩摩訶薩從一地趣至一地。

此所謂菩薩地，即是菩薩十地，即是大乘，智論說④：『大乘即是地』故。大乘如虛空相，菩薩地亦如虛空相，菩薩乘此乘、住此地、以大悲心，精進波羅密，方便力修諸善法，更求勝地；然亦不取地相，亦不見地、因為地、地相不可得。如思益經⑤等行菩薩問文殊菩薩說：

『是諸菩薩所發菩提心者，為趣何所？』

『趣於虛空。所以者何？阿耨多羅三藐三菩提，同虛空故。』

文殊菩薩答。

『云何菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心？』又問。

『菩薩知一切法非發，一切法非法，一切衆生非衆生；是名菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心。』又答。

何謂菩薩摩訶薩所不應住？菩薩不應五蘊中住，以有所得故。如是，六根乃至一切種智，亦都如是不應住。如是：色及受、想、行、識，常或無常，苦或樂，我或無我，淨或不淨、空或不空，寂滅或不寂滅，離或不離，都不應住。如是：聲聞四果無為相及福田相，辟支佛道無為相及福田相，菩薩初地乃至十地，都不應住。菩薩初發心中，我當具檀波羅密；乃至具般若波羅密；具足六波羅密後，當入菩薩正位；入正位後，當得阿鞞跋致地；得後，當具足五神通；具足後，當遊無量阿僧祇世界，禮敬、供養諸佛聽法，聽法後，當為他人說，如是等都不應住。如是：一切佛法，三乘道果，都不應住。都以有所得故。

總之，菩薩摩訶薩不住所不應住、應如所應住。如此所應住，當知則是無所住，亦是如如住。如果住無所住，以無住心，

又如華嚴經⁶⁶金剛藏菩薩讚菩薩地頌言：

如來大僊道，微妙難可知；非念非離念，求見不可得；
無生亦無滅，性淨恆寂然，離垢聰慧人，彼智所行處；
自性本空寂，無二亦無盡，解脫於諸趣，涅槃平等住；
非初非中後，非言辭所說，出過於三世，其相如虛空。
寂滅佛所行，言說莫能及。地行亦如是，雖說難可受；
智起佛境界，非念離心道，非蘊界處門，智知意不及；
如空中鳥跡，雖說難可思，如是十地義，心意不能了；
慈悲及願力，出生入地行，次第圓滿心，智行非慮境；
是境界難見，不知不可說，佛力故開演，汝等應敬受。

是故：菩薩摩訶薩，都是要依般若波羅密，不二智，住無所住心，行不二行，也就是住隨法觀，行隨法行，修行地波羅密，從一地至一地，證得究竟圓滿法界，成無上正等正覺的。爲能充分瞭解此義，茲更舉大寶積經般若波羅密多品隨法觀⁶⁷的開示，及思益梵天所問經等行品的隨法行開示如次：

——菩薩於一切法隨法觀，不見少法遠離於空，遠離無相、無願，遠離無生、無起、及以遠離緣起。

——菩薩安住隨法觀故、不觀於法及以非法；此中何者爲法？謂無我義、無有情義，無命者義、無數取趣義，如是等義是名爲法。復以何等爲非法義？謂我見、有情見、命者見、數取趣見、斷見、常見、有見、無見、如是等見，是名非法。舉要而言，一切諸法，或名爲法、或名非法，何以故？若能了知如是之諸法皆空、無相、無願，即一切法並名爲法，若有計著我及我所諸見、隨眠，即一切法並名非法。菩薩依般若波羅密多故，住隨法觀已，不見一法而非佛法，而非是佛，而非是道，而非解脫，而非出離者。

——菩薩了知諸法皆出離已，又復獲得無障大悲，觀諸衆生所有煩惱，皆從虛假妄想而生，知諸煩惱體性自離，何以故？是諸煩惱，等趣了義，無少煩惱可積可集；如是隨覺即是菩提，煩惱之性即菩提性。菩薩如是雖安住念而無所住，非憶非忘，而能了知念所安住；何以故？所安住念即名法界，

若住法界即住有情界，若住有情界即住虛空界。由如是故，說此諸法與虛空等。

由此寶積經隨法觀的開示，使我人對於前面，討論菩薩住時，所列舉的應住及不應住義，可以得到若干更深一層的認識。復次，思益經隨法行的開示如：

——隨法行者，不行一切法。若不行諸法，則不分別是正是邪。如是行者，則不行善，不行不善；不行有漏，不行無漏；不行世間，不行出世間；不行有爲，不行無爲；不行生死，不行涅槃，是名隨法行；若起法相者，是則不名隨法行；若念言：我行是法。是則戲論，不隨法行；若不受一切法，則隨法行，於一切法，無憶念，無分別，無所行，是名隨法行。

——以無二相，是隨法行，於中，行者及所行法，俱不可得；以不二法行隨行，離諸分別故，如諸法如行，是名隨法行。菩薩若能如是住、如是行，必然於菩薩地，不取地相，不見於地，而從一地至一地，疾速究竟圓滿於法界，得阿耨多羅三藐三菩提；甚至如華嚴經梵行品說：「若諸菩薩……於諸法中，不生二解，一切佛法，疾得現前，即發心時，即得阿耨多羅三藐三菩提；知一切法，即心自性，成就慧身，不由他悟。」是又不必從一地趣一地，而頓超一切諸地了。

至於所謂證得究竟圓滿法界，成最正覺者，由一切法空，無所有，不可得故，法界亦空，無所有、不可得；是故佛成正覺，無證亦無得。如文殊般若⁶⁸說：

「舍利弗語文殊師利言：佛於法界，不證阿耨多羅三藐三菩提耶？」

「文殊師利言：不也，舍利弗。何以故？世尊即是法界，若以法界證法界者，即是諍論。舍利弗，法界之相，即是菩提；何以故？是法界中，無衆生相，一切法空故；一切法空即是菩提，無二無分別故。舍利弗，無分別中，則無知者；若無知者，即無言說；無言說相，即非有、非無、非知、非不知。一切諸法，亦復如是。何以故？」

一切諸法，不見處所決定性故。」
由此可知：菩薩之見道者，即見法界無所得法；修道者，即修法界無所得法；得道者，亦即得法界無所得法；若究竟了達法界無所得性，即於一切法成最正覺，於一切法得無礙自在。所以，菩薩修行法界，是以依般若波羅密無所得為方便的，是要觀法界真空的。

註：

⑥2 參考摩訶般若經道行品（智論作菩薩行品）。大正二三・三七八。

⑥3 參考前經發趣品。大正二三・二五六。

⑥4 見智論發趣品。大正一五〇九・四一一。

⑥5 大正五八六・四八。

⑥6 出華嚴經十地品初地中之頌文。

⑥7 大正三一〇・三〇九。

⑥8 大正二三二・七二八。

丁、論之體要章

論九、本論的組織體系

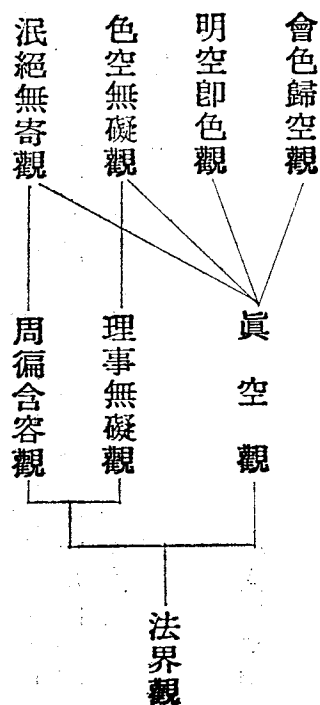
如本論說：

「修大方廣佛華嚴法界觀門，畧有三重……真空觀第一，理事無礙觀第二，周徧含容觀第三。」

本論就是由這三重觀門所組成。因此，討論本論組織體系，就等於討論這三重觀門的結構系統。而這一課題，實是以菩薩的修證為內涵；所以，討論將循著這一方面進行。

第一真空觀是由觀修一切法真空證入一眞法界。一眞法界即是眞空故。菩薩從初見道修會色歸空觀，觀色、空等法不一不異；次修明空即色觀、觀空、色等法不一不異，滅諸戲論，證無分別，趨入不二法門，入已，使得修色空無礙觀，觀色空、空色等、盡無障礙，平等一味；達是觀已，得入第二理事無礙觀，了理事無礙，入無礙法界；由無礙故，得無礙解脫，離於一切依止，

入第一真空觀之泯絕無寄觀，證得眞如、實際、無分別相，不思議界、眞空、一切智、一切種智不二法界，正覺一切法，於一切法得無礙自在，周徧含容一切法界，成就第三周徧含容之觀。其體系，以表示如：



或問：此法界觀與菩薩十住地、當如何會通？

答曰：欲會通此義，當先瞭解十住地所得法。華嚴經十地品

七地文曰：

菩薩於初地中，緣一切佛法願求故，滿足菩提分法、第二地離心垢故，第三地願轉增長得法光明故，第四地入道故、第五地順世所作故，第六地入甚深法門故，第七地起一切佛法故，皆亦滿足菩薩分法，何以故？菩薩從初地乃至七地成就智功用分。以此力故，從第八地乃至第十，無功用行皆悉成就。」

於此，可知菩薩地，雖有十分，其實止有成就智功用分與成就無功用行兩大階段。

成就智功用分，又可分為兩個階段：

一、初地至四地為一階段，由初發大願，至願增長，至入道故。何謂入道？菩薩住第四發慧地①，能以十種智成熟法，得內法生如來家，故為入道；又，此菩薩遠離緣縛，入正士室，故為入道；又，此菩薩遠離離色想，心不污染，得行清淨、道清淨、故為入道。此菩薩以遠離色想，深觀空法，故十住斷結經，稱之為「色入」菩薩。如是，則所謂入道者，乃遠離色想，入於空道。則是會色歸空。故以為，會色歸空觀，正當此一階段。

二、五地至七地爲一階段，由具足方便、順世所作，至方便熾然，起一切佛法故。此一階段菩薩，以無所得爲方便，修一切佛法，從六地既見緣起真實性以來，即能入滅盡定，至第七地成就念：能入亦念；起而不作證，恆住寂滅而示現生死，恆住法界而不捨衆生。故知菩薩於此一階段，在明空即色，正當明空即色之觀。

這一分類，跟前面的共地以初至四地爲乾慧地，五、六地爲性地，七地爲八人地的段落理趣完全相合。成就無功用行，亦分兩個階段。

一、八地和九地爲一階段，此階段成就菩薩無礙智行。第八不動地菩薩，具深無礙智，神足自在，得入無礙法界；第九善慧地菩薩，具無量無礙善巧智，善知一切法世俗諦及第一義諦而無餘，於一切法無所障礙而作佛事。故以爲此一階段菩薩所修空觀，爲色空無礙觀及理事無礙觀，以色空無礙觀住一眞法界，以理事無礙觀入無盡法界。

二、第十法雲地爲一階段。華嚴十地品說：此菩薩「受佛智職，墮在佛數」；「一切諸佛所有智慧，廣大無量，此地菩薩皆能得入」。如來出現品普賢菩薩有頌說：

欲知諸佛心，當觀佛智慧，佛智無依處，如空無所依。

註維摩詰經釋寶積菩薩讚佛偈「稽首如空無所依」句說：「聖心無寄，猶如虛空也。」品中長行又說：「譬如虛空爲一切物所依，而虛空無所依；如來智慧亦復如是，爲一切世間，出世間所依，而如來智無所依。」如來智慧之心是這樣，如來的智慧之身也是這樣。華嚴世主妙嚴品淨喜境界象神讚：

佛身清淨恆寂滅，普現衆色無諸相，如是徧住於世間，如來現相品師子奮迅慧光明菩薩讚：

佛身等剎塵，普雨於法雨，無生無差別，

現一切世間。

觀察一切勝法蓮華光慧王菩薩讚：

具足一切智，徧知一切法，一切國土中，

一切無不現。

法雲菩薩，既得佛智，亦得佛智身；故雲音淨月菩薩於世主妙嚴品讚：

法雲廣大等十地，含藏一切徧虛空。

由以上經義，當可肯定：泯絕無寄觀和周徧含容觀是佛的果德所攝和住於佛地的法雲菩薩所證；而且，還將二者——泯絕無寄觀住一眞法界如：不動，周徧含容觀入一切法界普融無礙——的表裏關係，完全顯露無餘。

其次，再一回顧前面發菩提心論引述伽耶山頂經四種發心和二種行道所談到的：初發心法王衆生，爲初地到四地，成就善因；第二行發心學法王法，爲五地到七地，成就智慧；第三不退發心能具足學法王法，爲八地和九地，成就禪定；第四一生補處發心學法王法得自在，爲第十地，成就正果。前二發心屬於智道；後二發心屬於定道。這一說法，跟這裏對法界觀配合菩薩地的分析，是完全一致的。如：初發心初至四地合會色歸空觀；第二行發心五至七地合明空即色觀；第三不退心八至九地合色空無礙和理事無礙觀；第四補處心第十地合泯絕無寄和周徧含容觀；智道是智功用分；定道是無功用行。

如是：充分證明前面對法界觀和菩薩地所作的配合分析是不錯的。不過，菩薩地是就十波羅密多行說；法界觀則是「直向無上菩提一道清淨解脫門」。至於討論中所涉及的一眞法界，無盡法界和一切法界等的概念，在討論法界的多面觀專題中已經談過，這且從畧了。

（未完待續）

註：

① 參考羅什三藏所譯之十住經四地品及竺佛念所譯之十住斷結經色入品，二經並見大正華嚴部下。

南遊日記

張小雲

這是我四年前許下的心願，如果我回到台灣，我一定要去中南部探視我的朋友，同時暢遊名勝古蹟。雖然，那些地方，我已去過三、四次以上，但有百遊不厭之感。

四年來，我旅居美國，台灣山水常在夢魂中縈繞，這次我提議八月七號動身去高雄，子培馬上贊成；而且要他的太太陪我去。

「麗英自從和我結婚二十年來，整天在家，從來沒出外旅行過，這次你們兩人同行，賈老師和我都放心，你們儘管痛痛快快地去玩，英沒有坐過飛機，你就帶她飛高雄吧。」

英真有福氣，遇到一個這麼體貼妻子的好丈夫，她笑得眼睛眯眯地合不攏嘴。

除了我們兩人而外，由高雄至佛光山，還加入了一對最愛旅行的侯光天先生和他的夫人會肅容女士。本來他們曾計劃和我們一塊兒去溪頭、日月潭的，因為臨時有事，要提早趕回舊金山，所以只能同遊佛光山。

爲了這是一次難得的旅行，我把這八天的日記，抄寄內明，以補數月不寄稿之過，瑣碎潦草之處，還請主編先生和讀者諸君原諒。

一、風雨故人來 六七（一九七八）八月七日

「天有不測風雲」，真是一點不錯。

在台北起飛的時候，是上午十點十分，萬里晴空，青天

白雲，多美的風景。從機上窗口下望，台北真是個美麗的寶島，高聳櫛比的洋樓，彎彎曲曲的河流，蠕動的汽車隊伍，彷彿是兒童的玩具，因爲英是初次開洋葷，所以我把靠窗口的位置讓給她，只聽到她喃喃地說：「美，真美！」

唉！誰又料到四十分鐘以後，突然天昏地暗，大雨滂沱，正在愁着萬一計程車叫不到，我們將怎麼辦的時候，飛機已停在高雄機場了。

「下大雨，我們怎麼辦？」

英着急起來。

「沒關係，陳武洲先生已拜託朋友來接，我們不會有問題的。」

果然，我們剛走到門口，就有一位英俊的青年來問：「你是×××教授嗎？」

「是的」，「我們的廠長要我來接你們，請上車吧。」

這是高雄飼料公司的王主任，他在風雨交加的馬路上，小心翼翼地行駛，先將光天夫婦送至他們的朋友家，然後再送我們至非石兄家。

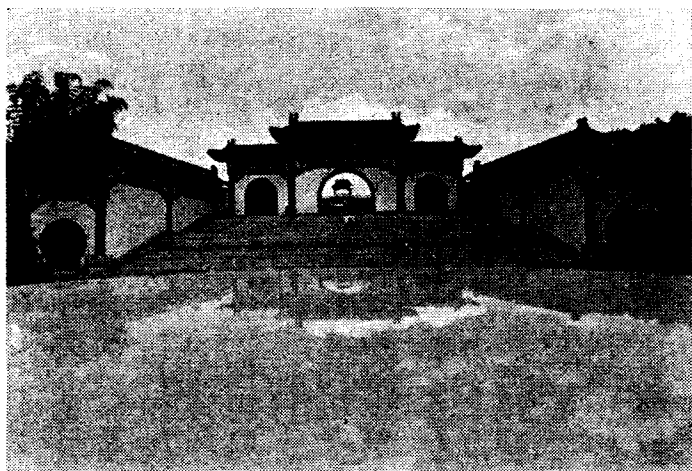
真要感謝王先生，他花了半小時，才找到朋友的門牌。

「真想不到你們來了，我還正在計劃去台北看你呢？」非石

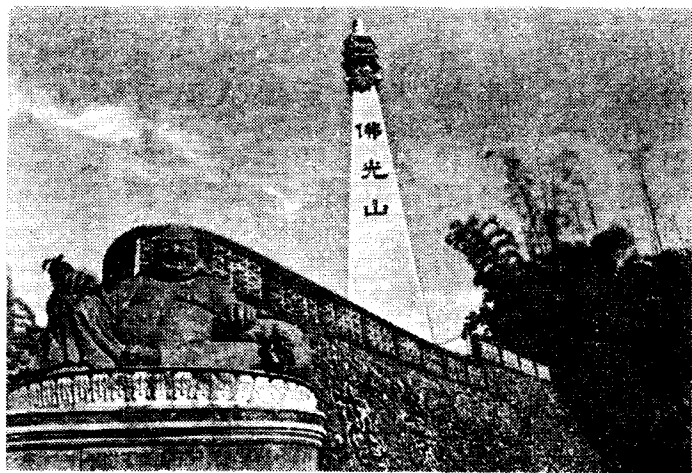
說。

「風雨故人來，你一定很高興，我們先坐下來談談，一會兒就要走的。」

「那怎麼行？至少住兩三天才許你走。」



佛光山的二門



佛光山的彌勒佛

趙大嫂說着，馬上打着傘，拿了鍋子出門了。

我不知道她出去幹什麼，回來將一盤熱騰騰的餃子擺在桌上，再加上她自己炒的辣椒拌菜末，好吃極了，我們兩人居然吃了二十多個蒸餃，味道特別鮮，剛吃完不久，正在欣賞非石兄最近的新作牡丹和鸛鵲的時候，肅容淋着雨來了。

「謝教授，請快上車，我們要上佛光山了。」

這種像行軍似的，緊張的生活，趙大嫂非常驚訝，她雙手拉住我不肯放鬆，非留我們今晚住在這裏不可，我只好騙她說：

「明天下山，我一定回到這裏來。」

「一定來，你不能騙我。」

「一定，大嫂相信我。」

真對不住他們賢伉儷，我這向來誠實的人，居然也說起謊來了。

佛光山之夜

離開趙家，是下午三點半，大雨仍然沒有止，在走向計程車途中，我們三個人都淋濕了。

很多年沒有遇到這麼美的風景了！馬路的兩邊，是青青的稻田，遠處，崗巒起伏，烟雨濛

濛，車子駛在平滑的柏油路上，發出癡癡的響聲，四個人中，除了我來過佛光山外，他們三人都是初次來遊，所以覺得格外新鮮、有趣。

「高雄比台北好多了，馬路寬，計程車開得比較慢，摩托車沒有那麼亂。」

光天說：

「我的感覺也和你一樣，在台北，我真不敢一個人出門，特別是橫過馬路的時候，我沒有一點安全感；還記得五年前，我被一輛摩托車，嚇倒在安全島的旁邊，幸虧那位「騎士」，緊急剎車，沒有壓斷腿，他把我扶起來，問我傷了沒有，我回答他：「沒有，你走吧。」後來才感覺我的右邊背脊骨痛了三個月還沒有好。這件事，我保密到今天才告訴你們，因怕外子罵我，不該獨自一人出去，所以始終瞞着他。」

「謝老師，你千萬要小心，你的斷腿，不能再受傷了！」英說。

司機聽了我們的談話，車子開得更小心了。

肅容因為這幾天又忙又累的緣故，喉嚨比我的還啞，有時候，簡直發不出聲音來，他們剛去東南亞旅行回來，三天後，又要趕回美國去，這次一同遊佛光山，還是我們在舊金山的時候就預約好了的。

我要他們三位閉着眼睛養神，他們却不肯，為的在細雨霏霏中行車，別有一番風味，他們都要欣賞雨景。

「飛機太快了！我還沒有坐夠，一會兒就到了高雄。」

麗英在嘆息，我們三人都笑了！

「因為你是第一次坐飛機，所以感覺新奇有趣，我們經過長途飛行的，只覺得苦極了。」我說。

「尤其我們這次到的地方太多，時間又太倉促，簡直馬不停蹄，實在太辛苦！肅容也在訴苦。」

「你們去檳城沒有？」

「去過了，本來我們的旅行日程表上，沒有列檳城的，只因你說極樂寺、蛇廟、值得一看，我們才單獨去的。」

「唉！對不起！是我害了你們。」
「那兒的話，多去一個地方，對我們只有增廣見聞，怎麼會有害呢？」
光天連忙接着說。

路上沒有其他車子的時候，我們的車開得很快，一小時以後，就到了佛光山。

這真是一個人間的極樂世界，周圍的環境靜極了，偶然有一兩聲鳥叫，比平時聽到的，特別清脆，特別宛轉順耳。本來在下雨的，突然在我們下車，走向左前方一座金色廟宇的時候，雨停了；而且這一塊地是乾乾的，一點沒有下過雨的痕跡。

過了一道橋，又是一個山坡，他們都就心我會滑交，肅容和麗英左右攙扶着我，很安全而輕鬆地走到了目的地，抬頭一看，原來這是觀世音菩薩的行宮——大悲殿。

頂禮以後，三人付了香油供養，然後請那位法師掛了個電話給慈怡法師，她在十分鐘後，出現在我們面前，真高興了！我們已有十多年不見了，去年星雲法師率領佛教訪問團赴舊金山，我們只通了兩次電話，沒有機會見面，至今我還感到太對不起她。

慈怡法師馬上帶領我們去朝山會館。

這是為居士們或外地來觀光的旅客們預備的宿舍。清潔，肅靜，是這兒的特點，服務小姐，至少受過中學教育，每一位都是那麼彬彬有禮，使你不感覺這是在外面，而是在家裏一樣的溫暖。

「今晚請好好休息，明早用完早點後，我就開車來領你們去各處參觀。」

慈怡法師和我談了一會兒之後，她走了，她是個大忙人，除了幫忙主編覺世旬刊，月刊之外，還有許多其他的工作待做，我不忍心耽誤他的時間，送她走後，就開始寫日記。

「謝老師，你看，那一線紅光，是不是從觀世音菩薩身上發出來的？」

麗英問我。

「正是，觀世音菩薩，全身都充滿了光和熱，她照遍了整個世界，溫暖了每個人心。她的愛是普遍的，廣大無邊的。我每次見到她的慈容，心裏就感到非常舒服、愉快。今天晚上，你好好地領略一下佛光山的幽靜，佛光山的美吧。」我指着外面的夜景說。

我的窗外，正對着觀世音菩薩的背影，那一閃一閃的燈光，照着黑暗的長夜，使遙遠的人們，都能看見黑暗中唯一的光明，獲得無限的溫暖。

這一夜，這一佛光山之夜，我是永遠不能忘懷的。我不想睡，只想打坐到天明，我的腦海裏想着萬萬千千的問題，最後只剩下了一個，我想終有一天，我會放下一切，住在深山古廟裏終老，這紛擾的人世，我已過了七十多年，夠了，真的夠了！如今應該是完全屬於我自己的時候，我需要清靜，需要休息，需要把全部時間，放在念經，聽經，研究經的上面。

想着，想着，我已進入了未來的極樂世界，連半個夢也沒有，我過了一個最清淨，最安寧之夜。

（未完待續）

捐 款 鳴 謝

唯慈法師.....	港幣	50.00元
清何姑居士.....	港幣	100.00元
鄭黃常茂居士.....	港幣	200.00元
鍾儉餘堂.....	港幣	100.00元
王壽都居士.....	港幣	100.00元
周國隆居士.....	港幣	100.00元
樂吟觀居士.....	港幣	50.00元
張教授.....	港幣	180.00元
率剛法師.....	港幣	90.00元
鄭烘雲居士.....	港幣	90.00元
陳健民居士.....	港幣	45.00元
妙法寺.....	港幣	4,392.15元
總 計.....	港幣	5,497.15元

七十九期收支報告

一、收入：本期捐款.....	港幣	5,497.15元
發行收入.....	港幣	282.00元
總 計.....	港幣	5,779.15元
二、支出：印刷費.....	港幣	2,399.55元
稿 費.....	港幣	1,650.00元
郵 費.....	港幣	1,129.60元
什 費.....	港幣	600.00元
總 計.....	港幣	5,779.15元

內明雜誌社謹啓

永懺樓隨筆之廿六

冰海悲音

馮馮

——當您看見仕女身穿雪白毛皮大衣之時，您可知它全染滿了鮮血與眼淚？——

獵殺小海狗，從兩百年前已經開始，單就紐芬蘭海岸一帶，合計至少已獵殺五千萬頭之多。假如加上格陵蘭與蘇聯白海一帶的屠殺，合計至少已經七千萬頭。任何野生動物所受到人類的集體屠殺，都比不上這種白色小海狗被殺之多。

出獵的人，死於浮冰滿佈之冰海者，為數亦超過了一千名，受傷變成殘廢者，亦不知多少。但是獵人仍然不畏危險，趨之若鶩，年年去打殺小海狗，狂熱一如掘金。

海狗事業也確可比得上開採金礦，世界對於海狗產品之需求，以十九世紀為最鉅。海狗的肥厚油脂，可提煉成純淨無色無臭之純油，曾經被用作製造肥皂，雪花膏，化粧品，乃至於作為機器的滑潤油，後來又用作製造人造奶油之原料。海狗皮製成柔軟之女子手袋，男子錢包，學童書包，書皮，軟皮鞋靴。

中國人最早發現海狗是一夫多妻制，雄性海狗有超過任何動物之性能力，可以在數月之內，配合數百頭雌性海狗。中國人收購海狗睪丸，提煉成海狗丸，作為壯陽藥之用。經過提煉之後的荷爾蒙，到底有沒有動力，尚屬疑問，但是海狗丸受到廣大歡迎，却已是事實，業者賺了大錢，海狗却因此多了一個被獵殺之原因。紐芬蘭、蘇聯、阿拉斯加、挪威，都更加大事捕殺海狗，以前僅及於小海狗取其白毛及油脂，後來更獵殺成年雄性海狗，取其睪丸，高價賣給中國某些藥商，從此海狗更趨於滅種了。

紐芬蘭地區，荒涼貧瘠，冰雪終年，別說農作，連樹木都不能生長，紐芬蘭人絕大數以捕漁為生，紐芬蘭漁場，是世界三大漁場之一，產漁最豐。北歐各國均有遠洋漁船來此捕魚，蘇聯遠洋漁船均在兩三萬噸以上，船上設有冷凍設備，蒸氣煮魚及裝罐機器，可以就在紐芬蘭漁場即捕即予裝成罐頭，用高溫蒸氣蒸熟，船上有數百名男女工人，等於是一座座海上工廠。蘇聯漁船船隊來捕魚，動輒以千噸萬噸計。獨霸紐芬蘭漁場，加拿大雖將漁界擴展到二百里，但因加國在軍事上是個弱國，並無力量實際阻嚇蘇聯船隊。蘇聯漁船對於紐芬蘭，已經構成嚴重之威脅，而且紐芬蘭人窮困，無力購置現代化漁船，只有小型舊式漁船，漁獲量自然無法與蘇聯及挪威、瑞典、丹麥等國相比。加拿大政府現在財政赤字多達一百億元，無力亦無意幫助紐芬蘭人設立現代化之漁業船隊。所以紐芬蘭人，眼望着浩瀚的世界最大漁場，却依然貧苦不堪，在此情形之下，紐芬蘭人的漁期，一年也只有夏季幾個月，到了秋深之後，北極海的巨大冰山與浮冰開始南移，冰雪封海，更無法出海捕魚了。紐芬蘭人冬天無工可做，失業率高達百份之八十，就是平常季節，失業率也在百份十六至二十之間，成為全加拿大最貧苦之地。

每年三月初，是海狗生產的季節，「豎琴」海狗在北極海與巴芬海灣的浮冰上產下乳犬，牠們狀如初生之小狗，全身茸毛雪白，臉上兩隻大眼睛，稚氣憨態，十分可愛，牠們只會用兩隻前肢困難地在冰上爬行幾步，後肢退化演變為鰭，不能行走。牠們

在第一個月，完全沒有謀生本領，全靠母親餵乳養活。小海狗此時胖嘟嘟，躺在冰上，等待媽媽捕魚回來。此時冰上一望無際，成千成萬的白色乳犬，牠們會發出叫聲，聲音就是像人類嬰兒。亦似是呼喚：「媽媽！媽媽！」若是媽媽久去不回，牠們會哭泣，大眼睛流下眼淚，嘴巴不住哭喚「媽媽！媽媽！」

貧窮的紐芬蘭漁人，此時就划船，或者開了機動漁船，有些八十噸，有些兩百噸，每一船有三四十人，到拉巴多海岸的外面，駛入浮冰之中，去打殺這些尚不會行動的乳犬。漁人用一根木棍照頭一棒，把小海狗打暈，立即就趁牠未凍僵之前，當場剥皮，往往小海狗尚在半昏半醒情況之下，被漁人活生生用刀剥取白色毛皮，鮮血淋漓，洒滿冰原。那些母犬，見狀撲來哀叫拯救愛兒，亦被亂棍打死。那種殘酷之情形，任你是鐵石心腸，亦會覺得慘不忍睹。可是紐芬蘭人並不覺得殘忍，他們已經習以為常，認為與剥殺一條魚並無若何分別，他們無動於衷於海狗微弱的哀求。

紐芬蘭人打殺一隻小海狗，所得幾何呢？依現在之行情，只得到加幣一元，即是大約八毛美金，或者四元港紙。他們一天大約每人可以打殺八百至一千隻，所以算來就不少錢。他們一部份人專負責棒打海狗，另一部份專做活剥其皮，對分之下，在三個星期之內，每人也可賺得一萬至一萬五千元加幣，可供半年的生活費用，所以這一種工作，對於他們來說，等於是開採金礦。至於外面人批評殘忍，他們是不管的。他們每剥皮一隻小海狗，只需時一分鐘。

白色的小海狗皮毛，經送到工廠洗淨處理之後，運到美國與歐洲或日本、香港，變成了名貴無比的雪白毛大衣，高貴的仕女穿上這些雪白皮大衣之時，配上鑽石耳環手鐲，真是高貴無比，風華絕代，亦可會想到，一件皮大衣需要多少隻小海狗的皮毛才綴成？最少需要六十隻小海狗的胸背部份，才綴成一件短大衣！

高貴的仕女們，可知道這些雪白的皮大衣都染上了無辜

的小生命的鮮血？可知牠們流着眼淚，望着漁人乞命？可知牠們臨死之時哀叫「媽媽！媽媽！」？可知牠們的媽媽爬來搶救愛兒亦被亂棍打死？可知牠們尚未斷氣，就被剥皮？鮮血染滿冰原？可知那剥了皮的屍體心臟仍在微微跳動？可知做母親的哀求亦被打殺？

高貴的仕女們，為什麼你們不改用人造的化學纖維毛大衣？人造的毛皮，既乾淨又不染有血腥，又怕飛蛾來吃，不怕蟲蛀，又容易處理。小海狗的白毛，是飛蛾最愛吃的蛋白質，掛在衣櫥內，不消幾星期，就會給吃光。

白色小海狗，被漁人剥皮之後，牠們的屍體，就給搬去煉油，其渣滓則被用來製成狗食罐頭，給美國加拿大的人餵飼家犬。

在歷史紀錄上，一八四〇年，就一共有六百三十一艘漁船開往拉巴多海岸，一共殺死六十萬頭小海狗，當時之一千五百名獵人，被困於冰海，四百艘漁船被毀沉沒。

一八五〇年，一百萬頭小海狗被殺，一九一四年，「南方十字星」號破冰漁船，載有大約五十萬張小海狗皮，返航時沉沒，船上兩百餘名漁人與五十萬海狗皮，同歸於盡。

一九三一年，出動打殺小海狗的漁人獵人，合計達五千名之多！被殺之小海狗數目，無法估計，總之下於五百萬隻，幾乎完全絕種！其情形震駭了全世界愛護動物人士！開始有人呼籲挽救小海狗，但正當不景氣，呼聲微弱，當年五百噸之捕鯨船「維京」號亦在紐芬蘭沉沒，全船挪威漁人與小海狗皮沉入海底。

一九三六年，一千四百六十名獵人乘坐八艘破冰漁船出獵，打殺四十萬頭乳犬，以後數字每年減少，因為小海狗已漸趨絕種，越來越少。

一九六四年，據美國國家地理雜誌專家統計，紐芬蘭人打殺十七萬頭小海狗，佔全部當年生產之乳犬之百分八十五。另外尚打殺六萬隻母犬。地理雜誌發出警告：豎琴海狗已面臨絕種！呼籲勿再濫殺！

一九七七年，五十萬頭小海狗被屠殺。今年一九七八，加拿大政府准許紐芬蘭人打殺二十萬頭小海狗，實際上當不只此數。

「國際保護動物基金會」與一個「綠色和平使者」組織，兩者都是志願的私人組織，每年都發起呼籲勿再打殺小海狗，因為地理雜誌和一些人道主義團體，亦紛紛請求。但是紐芬蘭人相應不理，變本加厲，打殺海狗更多。紐芬蘭省長甚至下令保護獵海狗隊伍。紐芬蘭有一條法律：「凡係飛機或船隻，非打獵性質，未得紐芬蘭政府特准，而擅自接近小海狗五十尺以內者，視為威脅小海狗之生存，一經起訴有罪，判刑六個月至一年半。」

這條法律是對付前來反對捕殺小海狗之人士的。今年從國際來的反對人士，只能在遠遠的地方觀望示威。美國加州國會議員賴安與維州國會議員遮復士兩氏來到觀察，亦被獵人咆哮咒罵，叫他們滾回美國去。美國國會已有人提出過要求加拿大制止濫殺小海狗。美國電視紅星蘇瑪錫女士亦來觀察，她說將發起美國婦女抵制加拿大，勿買海狗毛皮做的大衣。就在衆目睽睽之下，數百獵人一人一棍，把伏臥在冰面上的初生小海狗，一棍打昏，或者尚未打昏，另一人就立刻動手趁熱剝皮，血淋淋……那些母親在一旁哭叫哀求，也被打殺……。

紐芬蘭省長說這是紐人必須的謀生收入，又說海狗趕光了紐芬蘭漁場的魚，害紐人無魚可捕，故此必須打殺海狗，外人無權干涉云云。

省長前些時又帶了大隊人馬，到美國紐約及各大都市，宣傳海狗毛皮多美多暖，小海狗肉又多麼好吃美味，到處都被小孩及青年人披擲雞蛋番茄。

今年三月，紐約市、三藩市、西雅圖、波士頓、華盛頓、西柏林、倫敦、海牙、溫哥華、巴黎，到處都有羣衆集會示威「反加」，反對加拿大准許剝殺小動物如海狸、小海狗等。倫敦約三千羣衆包圍加拿大專員公署及赫德遜公司，竟有人持牌高喊「剝加拿大首相的皮！」「打倒加拿大政府！」赫德遜海灣公司是兩百年前就往加拿大開發的英國公司，以販賣熊皮、狐皮、貂皮、海狸皮、海狗皮等等而發大財

。兩百年來，加拿大的野生動物已被殺到幾乎絕種。赫德遜公司就是加拿大政府的前身，它組成加拿大政府。

法國大選熱烈，法國「性感小貓」女星碧姬芭鐸仍不忘發動法國婦女反對加拿大打殺小海狗，這位最喜歡小動物的老牌明星，從兩年前起，即開始領導歐洲婦女及兒童反對屠殺小動物。碧姬而且是個素食的人，真是難得，有此仁心佛性。兩三年前，我即曾寫信給她，請她支持反對屠殺小海狗，她並無回信，相信她一定收到很多善良的人士去信求她，她不能一一回覆。我並不失望，因為看到她這幾年的保護動物的表現，那已超過四倍的答覆了。碧姬已經成功，法國總統今年二月已下令禁止加拿大小海狗毛皮入口。我只盼碧姬能夠影響歐洲各國的婦女小孩，各國一致抵制，小海狗毛皮無人要買，經濟價值一失，自然就較少被打殺了。

照現在情況，荷蘭的人道主義者，包括荷蘭佛教徒，與西德、比利時，都在努力要求禁止海狗毛皮輸入。英國青年一代，頗多人受禪宗思想影響，很多人雖無佛徒之名，其行為却都頗有佛性，英國或者不會禁小海狗毛皮，但是社會抵制是必然會擴大的。

其實紐芬蘭人並不倚賴打殺海狗為主要生計，只可說是冬季外快，假如加拿大政府肯拿出改善經濟政策來，訓練這幾百人做些技術副業，他們原無必要非打殺海狗不可。加拿大政府現在負債一百一十億，經濟已經開始崩潰，加幣貶值，一日三跌，好多事都未遑處理，自然就談不到照顧幾百個漁人了。（加拿大人口只有兩千萬，失業者佔了一百多萬，已佔勞工人數的百分之十。）

現在我又寄望於美國電視紅星蘇瑪錫小姐之努力，我將寫信給她，請她一定發動全美影星推動愛護小海狗及小動物，如果她能找出可與碧姬相埒之大牌女星來，情形就好得多了。我屬意於請求素以慈善出名的蘇菲亞羅蘭女士領導，這位世界影后，生一個兒子捐一座醫院給貧民，與那位只知聚集大粒鑽石與收集丈夫的玉婆大不相同。蘇菲亞沒有大明星架子，或者她也會考慮參加這種反屠殺的運動。

（未完待續）

我在美國洗碗

望西

平心說，我從老遠的星加坡來到美國，不是爲了洗碗；可是我一住下來之後，不洗碗又能做些什麼呢？

有人說：「怕老婆發達」，我就是聽信老婆的話，未見發達，反破了財！

「去吧！欣華，美國是個黃金國度，幣值高，比星幣一開二三。聽說工資也高，以鐘點計酬，起碼的工錢每小時不會低過二元五角。你那邊有不少朋友，正好去謀發展，闖一闖，打條出路，辛苦幾年，回來享受不盡」。

經不起枕邊人，不斷疲勞攻勢，說得我怦然心動，雄心勃勃，踏上征程，打算來嚐試一下掘金美夢。

到了美國，我走過紐約、華盛頓、芝加哥、洛杉磯、舊金山等好幾個大都市，順便還踹過加拿大的多倫多等地巡迴一陣子；而在檀香山的时间住得最久。我發現，美國並非一般人想象的天堂，工資雖高，但水漲船高，生活程度相率提高，通貨膨脹一時尙扭不過來，經濟復甦步伐緩慢，失業數字有增無減，找工作不容易。加上治安差，犯罪浪潮洶湧，不景氣牢牢籠罩市面，老百姓的日子，過得並不寫意。

外地人居美國，以夏威夷六七萬華僑來說，富庶的寥寥無幾，大多數人都是在胼手胝足打工仔，挨世界。有的能開上一間半升餐館的小老闆，小本經營，從早到晚忙得甩褲，算是撈得不錯的了。我就不明白，爲什麼有那麼多人嚮往美國？湧向美國？到底美國有什麼好？所謂「金山伯」也者，無非是血汗的結晶，累積努力的代價？「占占錢都撈得血出來」呀！

我清楚記得，我在美國，常有不少人問起我：「你是那兒來的」？

我說：「我是從星加坡來」。

那些人都投以艷羨眼光，驚異的說：「你從星加坡來？我們好多人都想去星加坡住，就是去不了。」

這是千真萬確的對話，顯示星加坡在國際人士眼中的份量。真的，流落在美國的僑民，都這麼說，也都想有機會遷居星加坡。

在以前，外地旅客可在美國找工作，留學生可半工半讀，而今時移勢易，政府明令嚴禁外地人做工；這條法令，也把我的飯碗打碎了。

還好，我得朋友介紹，去見一位華裔美籍律師，請他爲我想辦法。朋友還在我面前極力推崇說：「他是一位大律師，有力量，非某些濫律師可比」。

見面的時候，我仔細打量那個「大律師」的模樣，他生得顴頭鼠目，滿面乾癟，沒一點「律師相」，就好像餓了幾十年沒吃過飯似的。我再四週看看他那個所謂「律師樓」，兩椽破舊狹窄的房間，裏裏外外，僅有一個唯一的「女秘書」而已，心想：「爲什麼美國的大律師如此差勁？連星洲的小律師也比不上？差得遠」？

我本意是去委託律師，申請一張綠卡，然後才可取得勞工卡（類似星洲的工作准證），好在美國找份工做。可是，那個「大律師」只管來回探問我的經濟狀況：「你有幾間屋子，你有多少現款？」他硬說我夠投資的條件，建議我在美國做生意，他就可爲我申請一張「生意紙」（大概等於商業註冊證）。他還蠻好心的指點我說：

「申請生意紙，先要組織有限公司，由你自任董事長，你太爲副董事長，最好找一位本地股東，較容易批准。」

說實話，我平生碌碌庸庸，倒真想過下「董事長」的癮，無奈自己對生意是門外漢，「老鼠拉龜，無從下嘴」，再說：

「我太太又不在身邊，邀股東合夥也不是易事，何況人地生疏，倉促間更難找到適當鋪面」。

「這個不妨」，那律師堆下笑臉：「股東是爲了註冊，不一定要出本錢，可作乾股好了。你太太的股職，可叫我的女秘書幫忙，暫代充任。至於鋪位，我這律師樓可借出作申請時的通訊處」。

看起來，這個「大律師」真是個難得的好人，他處處爲我設想，而且想得那麼週到。不知怎的，經過幾次接觸，我總覺得不太對勁。我知道，我不懂豆芽文，在外國地方，怎能輕信一個初相識人的花言巧語？

我把第六感的顧慮，跟老友再三斟酌。然而朋友大不以爲然，反責我不夠風度，是個小器鬼，他拍着胸膛，一力保證說：

「人家大律師是我會法律顧問，又是我會老護法的嬌婿，你這樣不信任人，弄得大家面子上很不好看，以後怎求人做事」？

看在老友記的老面皮份上，我勉強委用我認爲是一個不可靠的人。好在，我在最後一分鐘，拒絕在合約上簽名，要不然，我的損失就更不堪設想。事後我那朋友表示，他們多年來也蒙在鼓裏，他歉然說：

「我托人向當局查明，以你出生唐山身份，根本不可能辦理投資手續，那個律師，不是真的什麼律師，原來是個冒牌貨，他妻子是檀香山一間著名香火廟的後台老闆，最近在港請一尼師看香火，申請居留手續乃假手他人進行的」。

我跌足叫苦：「騙徒連自個廟兒裏的人的手續都不會辦，怎麼我的手續委托他辦呢？他憑什裏叫我辦生意紙，又爲什麼要收下我的錢」？真是「老婆担遮」。多「陰功」啊！接着，我引用我老婆的來信：「就算他做律師不懂法律，也該去打聽打聽，不能辦的手續叫人出錢辦，可見居心叵測，是個老千，在出術」。

嗣後，我又把受騙經過，在移民服務中心和盤托出，那

位負責人深表同情，惋嘆說：

「美國的華僑社會，人心壞，人情薄，好人好事的不是完全沒有，只是，碰口碰面多是一副假面具，你虞我詐，張着大嘴，一有機會就飛擒大咬，華人欺負華人，自相踐踏，老華僑『滾』新華僑，老居民『千』初來的人。像那個冒牌律師一樣，掛着爲新僑民『申請』作幌子，佈下陷阱，引人入彀。

痛定思痛，我感慨萬千，大吐苦水：「想不到，我萬里迢迢，來找朋友，竟在此給人騙了，日後傳將出去，給人笑話」。

朋友眼見我上了當，有點過意不去。難得他「鐵肩担道義」，慨然提議由他們團體出面，聘我要職，爲我申請綠卡，條件是「一萬元揸手，三年後歸還」。事成，我答應給經手人送禮，他曾要求我早點「過水」，催我提前送禮，從沒用強。

快兩年了，我自食自住，爲報知遇，我無條件爲朋友日做夜寫，頂賣力，所以博得他們會裏上上下下人等都一致話我「好人好事」；在高度化的美國生活，很不簡單，一旦有了着落，我自然想到找份副業做做，一來要考驗下在美生活能力，二來用以幫補下日常開銷，然而，我能做些什麼呢？洋人的崗位我站不來，也打不進。差不多的華人，大都在華人圈子裏討生活。我更不能例外，於是，四處托人，天天看報上的招聘廣告，經過好幾個月奔走，碰過幾次釘子，好不容易在一間華人餐館，找到一份洗碗零工，不久，跳槽到另一家也是華人餐館做長工，昇爲「幫廚」，人稱「蕭師父」，阿彌陀佛，我本做過「人之師表」，做夢也想不到，來到美國，竟落泊得做起「廚房助理師父」來了，怎不把我叫得臉紅！

說也奇怪，同是洗碗洗碟的，洋人餐館，起碼的工資每小時有三元多，而唐人的餐館，表面上固然不能低過每小時二元四角的公價，不過華人會打算盤，以月薪計酬，說是說每天不超過八小時工作，而實際是從上午十點鐘開工，一直忙到晚上十時後，足足十二個長小時，做著牛馬不如的苦活，扣下稅來，一個月僅拿到五百元左右，這種人爲的不平衡，就常出現在華僑社會中，形成華人剝削華人醜劇。

世界佛教大會通過宣言

促進團結致力和平 發展教育培植人材

在日本東京舉行之第十二屆世界佛教徒友誼會會員大會，已於十月十一日圓滿結束，出席本屆大會者計有二十三個國家，四十八個分會之正式代表二百卅五人，非正式代表一百〇一人。世佛友誼會總會會長潘公主（泰國皇姑）亦扶病出席，旅印西藏佛教領袖亦飛日參加。日首相福田糾夫親臨大會致詞，美、印、錫蘭等國元首均分電祝賀。本港世佛會三個分會代表二十一人，分別由覺光法師、洗塵法師、忍慧法師率領出席會議。

按本屆大會之特色，除通過八個世界佛教團體加入為會員外，並設立「主旨講演」，由中村元主講：「未來社會之佛教概念」；並於翌日展開研討會。其次，是分科討論會有三個：一為京大教授井上智勇主講「近代思潮與佛教思考」；一為花園大學教授藤吉慈海主講「當代亞洲的佛教徒使命」；另一個為東洋大學教授西義雄主講「廿一世紀之僧伽形成」；並展開研討會。最後，並作總結，將印成專刊發表。

大會並通過發出宣言如下：（一）全世界佛教徒聯合起來，排除一切有碍佛教友誼團結與合作之任何困難；（二）我們要共同努力，與世界各宗教，及其他一切人道主義者之組織，和睦相處，聯合致力和平運動，以達到成為世界大同社會之最終目的；（三）為下一代利益計，我們要重新探求有關宗教與教育之資源，拓展未來新領域；（四）我們全力幫助將佛陀出生地藍毗尼重新興建。（按：尼泊爾國家當局已決定動用一千九百萬美元，重建藍毗尼聖地，世界各國佛教徒均響應支持。）

演培法師寶島行脚

周遊各地巡迴說法

聽眾踴躍·座無虛席

星加坡般若講堂住持，紐約中國佛學研究院院長演培法師，此次由美

經港返台，業於九月二十日安抵台北，廿一日即赴新竹出席福嚴佛學院開學典禮後，即去台中向印順導師禮座，在台中畧事休息後，廿五日南下高雄，在元亨寺宣講「成佛之道」中之「聞法趣入章」，連續七晚，每晚聽眾六百餘人，座無虛席，至十月二日始告圓滿。六日飛屏東，當晚即於東山寺宣講：「維摩詰經方便品」七日，聽眾三百餘人，聞演公將繼續作巡迴說法，預定十六日在台北慧日講堂宣講「般若心經」七日，及為慧日藥師佛七，連晚作開示，自九月二十抵台後，未及一月，行腳遍寶島，所至弘法說教，不厭不倦，長舌婆心，聽者動容，法緣之盛，受益之眾，實甚稀有。

聖印法師獲選中市大會議事長

第八屆表揚孝子大會

頒優秀生清寒獎學金

（本刊訊）台中市佛教支會理事長遺缺，經該會第十五屆第十五次理監事會議，由常務理事聖印法師獲全票當選繼任。聖師當選理事長後旋即主持理監事會議，除專案討論如何圓滿辦好翁理事長之喪事外，決議兩項社會福利：一、定十月廿五日舉辦第八屆表揚孝子大會。二、依照例年頒發清寒獎學金，凡高中優秀學生均可申請，每人新台幣壹千元。

緣聖印法師自任中佛會、省佛教分會、中市佛教支會常務理事、理事，二十多年來從未與教會脫節。且協助前翁茹荖理事長擔任常務理事推展中市佛教會會務，達二十二年，厥功甚偉，論道義之交有三十餘年。

聖印法師為中縣人，畢業於日本京都佛教大學。除任教會要職外，現任慈明寺、萬佛寺住持、慈明商工職校董事長、台中中華佛教學院、台北中華普賢佛學院院長、慈明、慈聲雜誌社發行人、台灣日報佛教週刊編輯。曾被中佛會推派前往曼谷出席世佛友誼大會，數度至泰國及東南亞日本、韓國等弘法，推展國民外交。

多年來聖印法師興辦學、慈善救濟、著書立述、學校、監獄等處弘法勞軍，電台講經二十餘年未有間斷，口碑載道。其為人固平宜近人，尤其謙沖為懷，一貫作風是埋頭苦幹，默默耕耘。今以眾望所歸，繼任中市佛教支會理事長，以其為教之熱心，宏大之抱負以及治事之精明，佛法之弘揚可期矣。

翁茹苓理事長往生 教界人士咸表哀悼

台中市佛教支會翁茹苓理事長於九月四日（農曆八月二日）中午十二時廿五分，在台北榮民總醫院別世。當晚台中佛教會及聖印法師暨南投佛教會組團乘兩部遊覽車在水湙高速公路接駕返中。九月五日常務理事聖印法師召開理監事及各寺院住持翁理事長善後治喪會議。先決議案，一、組成翁理事長讚頌會。二、中市各寺院輪流從五日至三十日止，各單位至靈前誦經迴向蓮品增上。

美國佛教會弘化活動

一、演培老法師應美國佛教會邀請，在紐約大覺寺作了兩次公開演講，題為①「正見與邪見」②「上人更求上人法」。聽眾極為踴躍。演老並已接受該會聘任為中國佛學研究院院長。

二、聖嚴法師在紐約大覺寺所教的禪坐學生，目前已超過一百二十名，其中四十五位受三皈，十二位受五戒。一位出了家。並由學生編印「禪」英文季刊一種，現已出到第五期。已經舉行三次精進坐禪，前兩次假沈家楨居士夫婦的菩提精舍，第三次是最近九月下旬，假紐約市內的大覺寺，參加人數達三十六人，多為中美高級知識份子。（遲到）

香港明珠佛學社

第三屆佛學初階班招生簡章

- 一、宗旨：弘揚佛教正理，介紹佛法基本意義，使學者對佛教有正確認識並得以窺知佛學入門途徑。
- 二、課程大綱：佛教之世界觀與生命觀，修行與證果，唯識的基本認識。另有專題研究。
- 三、特點：著重學理研究，免費派送新編講義。學員可就課程內容發問。
- 四、入學資格：凡具誠意探討佛學，有中學或以上程度者，不限年齡，不拘性別，不必對佛學有認識，均可申請入學。
- 五、名額：限三十名。
- 六、費用：全免。
- 七、報名：即日開始，額滿即止。

約稿

- 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。（另由查氏附贈寫作供養金百份之五十，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，以便匯寄稿費。
- 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。

- 八、手續：附回郵信封，函索章程及報名表，然後填具報名表，繳交二吋半身相片三張，於開課前兩星期將報名表交回本社。
- 九、修業期限：共兩學年。第一學年由本年十一月至明年七月，第二學年由明年十月至後年六月。
- 十、上課時間：逢星期日上午十時至十一時三十分。
- 十一、結業證書：凡出席率不少於百分之六十，並撰寫修業報告，成績合格者，由本社發給結業證書，以資證明。
- 十二、開課日期：一九七八年十一月廿六日（星期日）
- 十三、上課地址：九龍窩打老道八十四號冠華園B一座十五樓（電梯按十四、備註：學員結業後可繼續參加本社舉辦之佛學進修班。進修班以兩年為一期，專為對佛學已略有認識之人士而設。報名表只限函索。
- 電話：三一〇五二六七五。
- 四。近慶相逢酒樓）本社。



△ 杭州靈隱寺大殿





△ 雲南昆明圓通寺。