



集漢穀城刻石



內月日

第八十二期 目錄

封面	上海玉佛寺玉佛	
譯稿	如何閱讀禪籍	芳賀洞然著 吳汝鈞譯 3
專論	地攝二論立宗及其弘傳(續)	演培 9
譯稿	歐美佛學研究小史(續)	J. W. 狄雍著 霍韜晦譯 13
四眾堂	答沈九成先生	李鶴年 18
	關於佛法中「愛」及「邪正分別」問題	
	四眾大德來信彙錄	林大成、鍾楚章、黃兆榮 22
佛教藝術介紹	印度乾陀羅朝佛像石刻藝術	編輯室 24
海外通訊	國際佛教研究會議記畧	曉雲 26
	曉雲導師歐陸弘法近訊	達宗 27
譯稿	密勒日巴尊者歌集(第卅五篇)	張澄基譯 29
佛教文藝	永懺樓隨筆之廿七——靈能與再世	馮馮 31
	南無靈感觀世音菩薩	何博元 35
專稿	修大方廣佛華嚴法界觀門論釋(十六續)	日慧 38
特載	談禪宗與淨土(續)	慚愧老者 41
教界動態		編輯室 43
封底裏	十六世紀尼泊爾銅佛像	
封底	金山寺之七層古塔	

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
22 Mile, Castle Peak Rd, Lamoi, 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 Phiphar 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, Narih St., Manila, Philippines.
日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Budd. Sangha Federation of India 6, Tiretta Bazar St., Calcutta-12, India.
香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處
承印者：文采印刷公司
電話：五・七一六五四

佛元二五二二 中華民國六八年
公元一九七九年

一月一日出版

定價每冊港幣貳元

與香齋答世人譯者按：本文譯自西谷啓治所編「講座禪第六卷：禪の古典——中國」一書之總論，題為：禪籍をいかに読む意義の東
葉二讀禪籍，吳汝鈞譯。作者芳賀洞然，為日本人間禪教團師家。

一、

禪是謀求「直指人心，見性成佛」的徹底實踐的宗教。這宗教強調修習作為佛教真髓、釋尊覺悟之母的禪定三昧；其目的是開啓與釋尊不異的覺悟，在覺行圓滿中成就人生。禪並不輕視智慧，但其立場却以禪定三昧為第一義，而不取智慧與戒律。它並



如何閱讀禪籍

芳賀洞然著
吳汝鈞譯

，僅是作為人們的一種指標、手段而已。但人們却往往把目的與手段倒置了，僅着眼於作為標月之指的祖錄、典籍方面，而不見肝心之月，不把覺悟掌握在自己的手中。不過，在閱讀的時候，倘若能免除這種愚蠢，而緊記這不過是標月之指而已的話，則這標月之指的存在，即此即有其自身的意義；這與不立文字的基本立場，亦無絲毫的矛盾。明確地認識到祖錄、典籍的禪的這樣意義

「實且坐下」一語，雖然是禪宗的教外別傳，不如其他宗教那樣重視經論。如象所周知，它標榜「教外別傳，不立文字」，其基本立場，是以那些經論、祖錄為覺悟的負累，而將之視為第二義。如臨濟所斷言：黃卷赤軸，即那些經論祖錄，不過是把不淨拭抹去了的廢紙而已。但即使如此，禪門却遺留下較其他宗教更多的祖錄典籍，像臨濟有「臨濟錄」，其師黃蘗有「傳法心要」。對於這些祖錄典籍，禪的看法是怎樣的呢？在禪中，這些祖錄典籍，有怎樣的意義呢？「禪宗要義」一書，而「禪基本簡單地作一結論說，在禪中，這些祖錄典籍，不過是有一標月之指」的意義而已。他們以為，正確指出圓滿覺悟的月的所在

，心中本着這是手段而不是目的一點而對待之，這是在閱讀禪籍時在心上所應持有的根本的第一心理。今我即本着這第一義的立場，向初學者率直地提出自己對有關禪籍的閱讀與玩味的方法。

二、

一言以蔽之，禪是有種的，其性格也不一樣，且難易的程度亦有高低不同。因此，在禪籍來說，自然有其不同的閱讀與玩味方式，不能一概而論。對於這些個別的禪籍的閱讀與玩味方式，對於其各各項目，應有詳盡的徹底的解說。現在我們並不接觸

它。這裏我們只大體上把禪籍分爲若干類型，而談談其一般的和基本的性質。

禪籍之中，譬如由明末株宏所選述的「禪關策進」，而「禪門寶訓」，以至我國（按指日本）幕末天保年間所選述的「龍門夜話」等，這些典籍的主要內容，是古人矢志於禪的修行的逸話——有關那些猛烈不退轉的求道心與血滴滴的忍苦精進，與開悟的機緣，與其後像別人那樣活潑潑地的動作的逸話，與作爲修行上的激勵警策的垂誡及其實例等等。孤雲懷奘以平易的文章綴寫永平道元的體驗談與夜話的「正法眼藏隨聞記」，與像釋宗演的「暫且坐下」那樣的法話集，亦可歸入這樣的類型。

禪的修行，並不是容易的事。要達致禪的修行，其不可欠缺的條件，是廣大的志願與扎根於其上的不退轉的求道心，特別是作爲其發端的不屈不撓的根氣絕强的精進。就實情來說，亦有不少人矢志「終生繼續修行」而入門，結果連見性入理的第一關門都透不過而致腰骨碎斷的。又亦有很多人好歹透過第一關門，却不能繼續那悟後修行的根氣，而中途受挫的。就我自己來說，我沮喪於道途之艱險與自家的魯鈍，曾試圖想停止修行。我面臨這退轉的危機已不止一次了。當白隱慧鶴說「佛法虛誕，參禪無實」的話而想放棄修行時，偶然讀到手頭上的「禪關策進」的「慈明引錐自刺」一段，因而發奮，繼續修行。在我自己方面，令我振起「白隱亦人，我亦人」的大奮志的一個機緣的，是「禪關策進」，和「正法眼藏隨聞記」。這些第一類的禪籍，能不斷刷新那使人始終堅持修行的原動力的求道的大志；且極能使那大志燃燒起來。禪的修行，在達到某一階段時，雖則可以不讀禪籍，但這些所舉的禪籍却是例外。當人逢着難關而勇氣受挫時，在修行中生起迷惑時，能深刻地實地細味閱讀這些書籍，是好事。這對於自己必能起一種警覺，而刺激自己發奮努力。

三、

第二類禪籍，是那些典籍，它從教理上說明禪宗教的本質，或者解答世人對禪所抱的疑問，指出其誤解處，體系地說明禪是

甚麼東西。其代表作是唐代圭峯宗密的「禪源諸詮集都序」，它站在教禪融合的立場，比較禪宗與其他宗教，而說明禪的教理。另外是夢窗疎石的「夢中問答」，它答覆足利直義的要求，從各方面來說明禪宗。還有白隱法嗣東嶺圓慈的「宗門無盡燈錄」，它就修行的階段而闡述禪的本義。這些典籍，其著作意圖，本來是要說明禪的教理與思想，闡明修行的方法與目標的；其論述，在禪籍中是最有條理的。我們雖不能說，這一定是容易理解的，但就佛教義理來說，它具有一般性的概要，在理論的思考方面，是比較容易理解的。特別是「夢中問答」，由於它具有啓蒙的意圖，故以假名交雜而書寫，對於初學者來說，亦是易懂的。「宗門無盡燈錄」由於東嶺以自己的深刻的覺悟爲基礎，而運用其豐富的佛教學的涵養，故能說明禪的握要問題。這對於修習禪的人來說，是最可信賴的優秀的入門書。不過，倘若沒有老師的指導而讀這書，對於初學者來說，要把握其真意，恐怕會有困難吧。關於這點，我自己入門時，最初聽人提綱挈要，正是有關這書者，這實在是值得慶幸的事。

不過，當閱讀這些禪籍時，必須反覆思索，要在心中領會得。不用說，目前的禪，是以坐禪爲中心的徹底實踐的宗教，以實參實證爲生命的悟得的宗教；單憑理論的思考與佛教學的知識，恐怕不可能把握其真髓。因此，有關禪的入門書，使人得知禪的知識，這並不表示真能了解禪。自古以來，修道的順序是聞——思——修。閱讀禪籍，或者聽聞其講釋，而深入其內部，正視其所說，復次再隨着智慧的老師實地修禪，這便是所謂順序。不過，話說回來，現代人一般的傾向，多停於聞與思的階段，滿足於知識，而不實地去修行。像只讀了藥劑的功效說明書，而不服用該藥劑，而期待藥劑的功效；讀了有關某一山嶺的說明書，便以爲登山了，而起登山的錯覺，而隨意賣弄有關山嶺的知識。我們必需說，這不過是一種愚蠢而已。不過，這種愚行的表現，正是現代知識階層的通弊。當我們讀第二類的禪的古典與禪的入門書時，應在這點上反省一下。

上面所說的第一、第二類型的禪籍，確是具有重要意義的東

西。不過，作為禪籍來說，還不是其正宗者。一般來說，被視為正宗的禪籍的，是以下三種類。第一種是以韻文體寫出禪的根本宗旨與禪者的悟境，像三祖僧璨的「信心銘」、永嘉玄覺的「證道歌」、石頭希遷的「參同契」等。第二種是總結了某些特定的禪僧的行錄、示衆、問答商量等東西，像「臨濟錄」、「雲門錄」、「虛堂錄」一類。第三種是多個祖師的古則因緣的選集，而添加一些垂示、頌、評唱等，如「碧巖集」、「無門關」、「從容錄」等。這三種應被視為正宗的禪籍，但都不能以普通意義的讀書方式而得入路的。到底我們應怎樣去閱讀去玩味這些書籍呢？

四、

大抵以言語和文字來表示自己的思想與意志，而傳達至他人，這是人作為人的特徵。人類文化的發達，與此有莫大的關連，這是不用說的。又，像巴斯噶斯所說，「人是柔弱的葦草，但却是能思考的葦草」那樣，思考、推理推論，亦是人間的最優秀的特性。不過，就標榜不立文字一點來看禪，它是嫌棄應用文字與言句的。它常說要「捨棄一切思慮分別」，而憎惡所謂思考、推理推論。就歷史上的發展來說，禪是在摒棄煩瑣的教理、教相之學與教宗之隆盛之下成立的；但我們無寧應說，這是禪自身作為一種宗教的本質的要求。關於這方面的詳細討論，這裏暫且止之，因仍非其時也。不過，我們可以直截了當地作以下的總結。

如衆所周知，禪是依據禪定三昧的力量而超越一切相對相，而打入絕對界，所謂父母未生以前的世界的。它要徹見本具的佛性，本來的面目；而更依覺悟後的修行而長養鍛鍊之，而要在一言一行中自然流露出來。禪即是以此為目標的一種修行的宗教。所謂父母未生以前的世界的消息，顧名思義，那正是言語道斷、心行路滅的；這正是冷暖自知，自肯自得的。文殊曾詢及維摩「不二法門」，維摩答以這是「無言、無說、無示、無識」，而「離諸問答」；繼而維摩出之以良久的默然。然而這一默然更勝於百千萬言的說明註解，此中有一種雄辯，一種被讚歎為「其聲若雷」的大說法。這表示絕對界的消息，是超乎一切說明註解

的，為思考與推理推論所不能及的。要之，文字言句作為傳送絕對界與禪覺悟的境地的消息的手段，本來是不當的。概念的、論理的思考與說明註解，只能止於對相對界的摸索，而不能通用到絕對界。便是因此之故，禪嫌棄這些東西，而只視其作用是第二義、第三義的。

大抵人類用來傳達自己的思想與意志的最普通的方式，是利用文字言句以說明之，以概念來思考，以之為主體而論理地敘述出來。現代學問的各種思想的傳達，便專以這種方式為主。不過，如以上所略說，基於宗教的本質一點，禪視此為不適當的方式，故在表示自己的覺悟與境界時，原則上並不採此。因此，正宗的禪籍的表現，與學術書文學書的表現，在形態上縱有相似處，但在性格上却是不同的。倘若不知道這種歧異，或忽視這種歧異，而以對學術書文學書相同的態度與思想準備來閱讀禪籍，不管怎樣讀法，仍將不能得其禪籍的真意，那是理所當然的事。當我們在閱讀正宗的禪籍時，首先要留意戒備的，即是這點。

禪便是這樣嫌棄那些依文字言句與概念而來的說明的表現的。不過，倘若無任何表現，則自亦不能將自家的意思，所謂禪之內涵，傳達至他人，而亦無問學與商量的。當然，禪並不是全面地拒斥表現的。禪家最喜用以傳達意志的方式，是以實物直截了當地如其所如而表示之，或出之以敏銳的機鋒、簡潔的行動，使對方透過體證而會得。例如，要使人明瞭火，並不說明它是紅的或是熱的東西，而以現成的火接觸之，使之受火傷，而使之徹底明白所謂火是甚麼東西。有一次，馬祖道一與懷海沙彌（後之百丈）一同在野外遊行，途中，他們以飛過的野鴨為題材而展開問答，馬祖亟擰懷海的鼻頭，提醒他「不是正在此中麼」（「碧巖集」第五十三則）。年輕的臨濟問「如何是佛法的大意」，黃蘗希運曾三度出以三十棒（「臨濟錄」行錄）。這都是直接顯示出言語道斷的覺悟的當體，所謂禪的這箇，是甚麼東西。又，臨濟在其晚年向大眾說「在赤肉團上，有一無位的真人。他常出入汝等諸人的面門」，又叱呼「未能體證到的看啊，看啊」，隨即由講台上拋露出其恐怖之面目（「臨濟錄」語錄）；又，肅宗（實

是代宗）皇帝曾要求南陽慧忠弄一「無縫塔」的設計圖，後者却一默良久置之（「碧巖集」第十八則）。這些都是禪所採取的意志傳達方式的典型事例。又南泉普願曾把作爲東西兩堂爭鬥的種因的貓吊掛起來，隨而將之一刀兩斷。其後趙州從諗聞之，一言不發，把草鞋戴在頭上而出；這種做法，不需語言，而行以權道，即圓滿地透出禪的宗旨（「碧巖集」第六十三、六十四則）。

又禪家常有棒喝方式，如所謂「臨濟之喝，德山之棒」。世間的人以此而批評禪的粗野，這是極大的誤解。實同樣地聞喝聲，亦因時間與場合的不同，而有不同的動作。雖以同等的棒擊下來，亦有所謂罰棒，賞棒、或慈悲之棒之分，如臨濟謂「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝而無一喝之用」。故當我們閱讀這樣的正宗的禪籍時，不要囿於文字言句與形式，而應要把這些表現細細咀嚼，真確地求取其內涵，那是最重要的。

五、

禪家所愛好用來傳達意志的第二種方式，是象徵的、暗示的表現。禪的覺悟與境界，如先前所說及的，只是自肯自得而已，它是言語道斷，玄妙不可說的。它是不可說的，亦是不可知的。倘若強要表示的話，則可假他物來作比喻的暗示的表現，或者借特殊的「箇」來表現普遍的「全」，這是象徵的表現。不過，禪是以硬教育爲主旨的，那完全依於徹底的自力的法門。原則上，只舉一隅，其他的三隅便要靠本人的自得了。從這方面看來，禪的表現，愈趨於象徵的、暗示的意志傳達方式。

有名的金華俱胝，當別人有發問時，恆豎一指而已（「碧巖集」第十九則）。資福如實則常劃一圓相（同上，第三十三則）。另外，當傳大士替梁武帝講金剛經時，默然對着閱書台，一聲打去，說一聲「講經終了」，便下座而去（同上，第六十七則）。這些都是禪在這方面的表現方式的典型。

以雲門文偃爲宗祖的雲門宗，重視象徵的、暗示的表現。就這點看，古人曾評其宗風爲「紅旗閃爍」。人問雲門「如何是清

淨法身」，他答人「花藥欄」（「碧巖集」第三十九則）。人問「如何是佛」，他答以「乾屎橛」（「無門關」第二十一則）。又，人問「如何是超佛越祖之談」，他答以「乾餅」（「碧巖集」第七十七則）。又，雲門的法嗣洞山守初，當人問「如何是佛」時，他答以「麻三斤」（同上，第十二則）。這些都是很好的例子。不過，喜歡用這種方式的，並不限於雲門宗。被尊爲臨濟宗中興之祖的五祖法演，被評爲具有「暗合密令」的家風；觀「無關」第三十八則「牛過窗櫺」，可見有很多暗示的、比喻的表現門。

很多人讀了這些問答對談，以爲「禪是信口開河，胡說八道」。或以爲「禪的問答，運用頓智與奇智，可算是奇詭超拔」。實際上，像雲門那些大禪者的信口開河，是不能隨意說無意義的。這些應答，觸及甚深微妙的宗旨，它們都透露出崇高的境界與深沉的內蘊。它們被視爲好像是滑稽故事的問答，那是由於讀者只在文字言句上推敲，而不能明白其境界，不能看破其內涵之故。「盲者不能見太陽的光明，此非太陽之過，乃盲者之過」，這與此正相吻合。

在禪家中，例如，一僧問大龍智洪「如何是堅固法身」，他應以「山花開似錦，澗水湛如藍」。又耽源應真對於其師南陽慧忠所示的「無縫塔之意指如何」的敕問，他並無說明註釋，而只答以「湘之南，潭之北，中有黃金，充滿一國，無影樹下合同船，琉璃殿上無知識」。這充分表現出，禪是避開對於問者作直接的說明註解的，而好借詩的體裁來答覆。這是屢屢用到的一種方式。內藏有宗教真理的詩，或總的來說韻文，稱爲偈、頌，或偈頌；以這些偈頌來表現自己覺悟與境界，帶來了禪文學的開花。唐宋以降，當時的知識階層的士大夫們，是禪宗教的有力支持者，禪即在這發展的關係上愈趨流行。以開悟時的投機的偈與臨終的遺偈爲始，在玩味古人的古則公案後，加上自己的見解，而以韻文體表現出來，這是一種方式；所謂頌古、拈古，即屬於這種表現方式，如「碧巖集」中雪竇重顯的頌那樣。在「大燈錄」中所見到的宗峯妙超的偈頌，是正宗的，而且格調很高。「寒山詩」亦可歸入這個部類。

現在的問題是，對於這些偈頌，應該怎樣去閱讀和玩味呢？最要緊的是，那些雖好像只是吟詠花鳥風月的詩，敘景詩或抒情詩，實際上却是作者的禪的世界觀、人生觀的象徵的表現。我們不要忘記，它是以文學來透露其悟境的；我們要致力於看破那隱藏在表現的內部的內蘊。例如，「寒山詩」中有一「流水寒山路，深雲古寺鐘」句；亦有「泣露千般草，吟風一樣松」句。這都是詠山中的風物；但前者却寄有斷絕一切有無、生死等的相對相而歌頌那寂然不動的世界之意；後者則含有這樣的意思，這個差別歷然的世界，即此即是平等的世界。因此，倘若忘記了這些偈頌實即是象徵的宗教詩一點，而只從文字上面來解釋來了解，而以詩的觀點來批評其措辭的巧拙，那是不當的。要緊的是離開文字，而發掘其內蘊。

六、

對於正宗的禪籍，倘若離開文字言句，而不能把握得禪者的內蘊，那不能算是明白了。依文解義，而不見其蘊，那不過是沒有方法的盲撞而已。又，對於禪者的內涵與境界，倘若未有最低限度的實地的修禪而通過見性入理這第一關門，仍是不能明白的。未經實際的修行而閱讀禪籍，更而對之起思慮分別，這樣解釋也不妥，那樣解釋也不妥，那是最危險不過的事。

已故的哲學家紀平正美博士，活躍於戰前日本思想界，他是我的大恩師。要論列這恩師的事，在人情方面，是難堪的。不過我還是要率直地說。博士有東方哲學的興趣，曾依哲學的路數來解釋「無門關」的古則因緣，而著有「無門關解釋」。但這與「無門關」的本來的主旨却完全不同。我這樣說，並非過份之談。紀平博士並沒有進行實地的禪的修行，那自然不能見性了。我現在之所以敢於這樣地批評已故的恩師，那是由於有不少現代學者，以與他所持的相同的態度來處理禪籍，不明白其內蘊，而恣意解釋，犯上種種錯誤。亦有不少讀者實際上接受其解釋的。為此，我是感到擔憂的。總之，倘若要理解禪，而修習之，則最好暫時把正宗的禪籍擱置開，而隨有智慧的禪師如法地修行，最低限

度，要全力透過見性入理的第一關門。

不過，即使透過見性入理的第一關門，並不表示便可以理解禪的大師們的崇高的境界與深遠的內蘊了。就「碧巖集」與「無門關」來說，透過第一關門之後，再聽聞老師的提綱挈領，好容易才理解到一些古則。但在這方面還要長年地繼續覺悟後的修行。倘若未有鍛鍊好那磨鍊道眼的境界，即使聽聞了老師的提綱挈領，還是不能把握其玄旨的。在修行未圓熟的階段而讀禪籍，左讀一些右讀一些，而隨便顯示自己的一知半解的見識，那真是危險的事，我們對此應特別慎重。大師圓悟克勤嘔心瀝血的大成書「碧巖集」，其法嗣大慧宗杲竟敢拿來燒掉，這是有名的故事。何以大慧會出此舉呢？這是由於恐怕會招來這樣的危機；倘若「碧巖集」面世了，則當時的禪僧便會爭先恐後地向這本書趨附過來，表現其一知半解的見識，而怠於作實地的修行，結果弄至「禪學盛而禪道滅」的危機。而現代日本所出現的禪的氣氛，正有類似這樣的弊風，那是我所深切憂慮的。無論如何，在禪的修行中，是禁絕空理空論的。「欲速則不達」。最重要的是勤奮地厲行覺悟後的修行，積取實參實證的功德。其結果，如能打開道眼，表現道力，逐漸提高境界的話，則即如鐵饅頭般難消化的古則因緣，其玄奧的意旨，與祖師們的內涵，便都明白了。你亦必定會體會到那甚深微妙的法味。

正宗禪籍的閱讀與玩味方式，倘若從第一義的立場言，那是極為簡明的，一言以蔽之，讀書不如打坐。不過，讀者也許對此不會感到滿足，我們便降到第二義來，對閱讀禪籍時心頭上所應注意的事項，條列如下。

七、

第一點，應循序閱讀「碧巖集」與「無門關」。普通的書籍，大抵是依序論、本論，與結論而展開的；順着由淺入深，由低而高這樣的次序而組成的。但「碧巖集」與「無門關」却不是這樣構成的。因此，編號在先的那些則錄，並不一定是為初學者而設的。如「碧巖集」第八的「翠巖夏末」一則，事實上，它是境

界最高的末後向上的一則。是故，對於普通的讀者與初學者來說，到底那些則錄是便於初學的，那些則錄是較高深的，那是不易把握的。倘若各位一定要閱讀的話，則可參考立田英山的「新編碧巖集講話」與「新編無門關提唱」；那是依「碧巖」百則、「無門關」四十八則由淺入深，由低而高的順序而編排的。

第二點，在禪的講習中，對於同一問題，不必只有一個答案，那是要留意的。要充分理解得其中的道理，才可讀下去。在數學與自然科學的場合來說，對於同一的問題，只限於有一個真正的答案；但在禪的場合，却不是這樣，在禪家中提出最頻的問題，是所謂「如何是佛」；但對於這問題的答案，則有趙州的「殿裏底」、青峯的「丙丁童子來求火」、洞山的「麻三斤」、雲門的「乾屎橛」等等不同的說法。「如何是祖師西來意」，是要聽取禪宗的根本意向的問題，對此，趙州應以「庭前柏樹子」，香林澄遠則應以「坐久成勞」，另外還有很多其他的。因此，有人以為禪是可隨意加減的東西，但這見解是淺薄的。大抵功行深的禪者，有如大撞鐘，對於撞過來的東西，那些問題，對於其力的大小，境界的高低深淺，皆有相應的反應。大者有大反應，小者有小反應；它能回應調子高的，亦能回應調子低的。因此之故，對於同一問題，可有種種不同的答覆。它不固定於一個答案中，它却是具有活的具體的教理的禪。不過，對於其答案的高低、深淺，若只經由閱讀禪籍一路，那是不能把握的。那要聽聞高明的禪師的提綱挈領，有待他的教誨的。「識法者懼」，對於那些外行的判斷，我們應分外審慎留意。

第三，我們應當置於心頭的是，在禪的表現中，常有包含着表裏兩重意義的吊詭出現；因此，人們常常犯有這樣的危險，以為只要環繞着文字的表面來解釋，便能見到其真正的內涵了。試取「瞎」字為例。所謂瞎，即指盲目，覺悟之眼或道眼未開之事。由文字的表面看來，這是一種貶抑的意思。事實上，以無眼子這樣的貶抑的意思來使用，亦是有的。但在「碧巖錄」第十則「睦州掠虛頭之漢」的頌中，有所謂「瞎漢」，却是指那些體會到作為園利的頂峯的「盲聾瘡啞」的境界的人物而言，是無上的讚

詞。又，臨濟臨遷化之時，接過三聖慧然之一喝，說，「吾之正法眼藏，向這瞎驢邊滅却去。」其意即是，「我的大法，亦將朝向這盲目的遲鈍的驢馬亦即三聖方面滅去了。」這其實是與文字表面的意思完全相反，全面肯定這三聖之一喝之意。又，睦州對問話之僧，謂為「掠虛頭之漢」，口上貶抑，實際却是稱讚之詞。而「這箇老賊」這種說法，又是在讚歎老練圓熟的禪師的場合中時常使用的一語。至於與此相反的，口上稱讚而實貶抑的情況，亦是有的。例如「伶俐之漢」，「好箇師僧」等，即屬這類。倘若不留意這點，則對於「碧巖集」第六十五則「外道問佛」中世尊對外道的評語「如世之良馬見鞭影而行」的實際意思，便可能完全弄錯了。事實上，很多人就字面方面而將之作稱讚之語來理解的，但這却是無可挽救的誤解。圓悟在「碧巖集」之本則與偈頌上所加上去的下語與拈弄，這樣的吊詭的表現特別多，應特加留意。

第四，對於能夠閱讀「碧巖集」的人來說，有些地方是特別要親切地注意的。這即是，要正確地把握本則的宗旨，則要深入地體會圓悟的垂示與雪竇的偈頌，看準本則的主眼所在。有名的禪學者曾說過，「所謂垂示，是陳述一般的原則，並不特別固定於某一則，而是適合於任何一則的。」這種說法好像最能流通，其實却是大大的謬見。實際上，各則的垂示是緊盯着本則的宗旨與工夫的着眼點的，它與本則有緊密不可分的關係，具有不能為他者所代替的特性。又，偈頌是雪竇苦心之作，多數是在第一句至第二三句間提示出本則的主題，雖然間中亦有例外。因此，倘若依垂示與偈頌的開頭數句先把握本則的主題，則在讀本則時，便比較容易了解，而亦少差錯處。

八、

以上，我們下落到第二義，就有意閱讀禪籍的人的所需，而畧陳一二。就我個人的體驗而言，我心底裏的話，仍是：「若真要把握到禪，則需要跟從正確的嗣法的禪師，作實地的禪的修行。

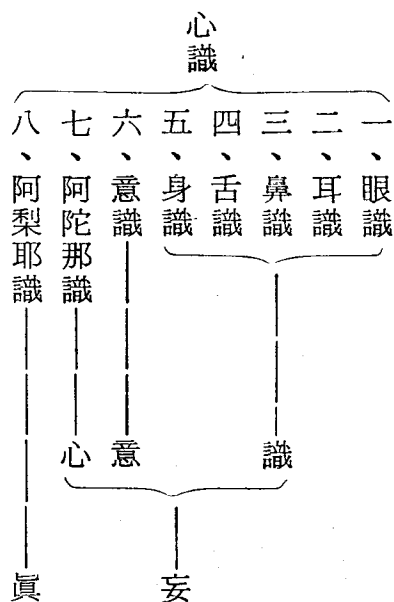
（下轉第28頁）

經（勝鬘經）說爲自性淨心。五名眞識，體非妄故。六名眞如識，論（起信論）自釋言：心之體性無所破故，名之爲眞，無所立故說以爲如。七名家識，亦名宅識，是虛妄法所依處故。八名本識，與虛妄心爲根本故。名別如是」。對這八識名稱的解釋，將每個識都看成純淨無垢的心識，可說極爲清楚。

大乘義章卷三末，對阿陀那識亦有解釋說：「阿陀那者，此方正翻名爲無解，體是無明癡暗心故」。如隨它的意義傍翻，同樣是有八種名稱。如義章接着說：「一無明識，體是根本無明地故；二名業識，依無明心不覺妄念忽然動故；三名轉識，依前業識心相漸粗，轉起外相分別起故；四名現識，所起妄境應現自心，如明鏡中現色相故；五名智識，於前現識所現境中，分別染淨違順法故，此乃昏妄分別名智，非是明解脫爲智也；六名相續識，妄境牽心，心隨境界，攀緣不斷，復能住持善惡業果，不斷絕故；七名妄識，總前六種非眞實故；八名執識，執取我故，又執一切虛妄相故」。對這八名的解釋，完全把它看成是無明妄染，同樣是很清楚的。

如上乘義章解說看來，我們可以明白的知道：在心識的差別八種中，確實是以第八爲純淨的眞識，並且把它叫做阿梨耶，而前七識完全是垢穢的妄識。如以類別則分爲三種：第七爲心，第六爲意，前五爲識。就中，第七是根本無明識，並且把它叫做阿陀那。宇宙萬有一切諸法，都是以這純淨的眞識爲緣起而開展起來的，決不是從垢穢的妄識而現起的。爲什麼這樣說？要知妄之所以爲妄，原來是無體的，必要依眞才得安立，如小乘及唯識說「依實立假」，其道理是一樣的。但爲諸法緣起的眞識，自無始以來，就被垢穢的前七心、意、識之所覆蔽，所以凡夫不能到達大覺的境地。若心、意、識的垢穢，從觀行的實踐中，將它逐漸逐漸的除去，體會到一切諸法唯是眞實的展開，完全除去所有隔歷差別的執見，眞正體會到諸法實相的眞面貌，那就可說你已到達大覺的境地。因此知道本論所要說明的，確是無垢純淨的眞識緣起說，是不容我們有所置疑的。由於衆生不能如實覺知，所以特立迷悟、因果的區別。換句話說，眞妄兩者的分野，完全在

於心、意、識的垢穢除與不除，因而佛法行者，要想契入眞實，必須努力於垢穢的蠲除。茲繪一圖如左，更明如上所說。



萬有諸法的差別現象，究竟是怎樣從眞如淨識的阿梨耶而緣起的，這是我們所要進一步說明的。眞如淨識，其體雖是不生不滅，湛然眞寂平等一味，但是它的相用，有隨緣起滅的變化，因而不無染淨因果的差別。當它在染時，就與妄想和合而成生死流轉；當它在淨時，就能隨它所發生的對治力而集成一切行德。如是染淨差別諸法的緣起，實從眞識的相用而來，至於純淨眞識的自體，是永恆如此不變的，雖說眞識自體永恆不變，但不妨能常開展差別的諸法。通常說的「眞如隨緣，不宗自性」，就是這個意思。如舉喻說：如像金工所造的寶器，可以做成各式各樣的裝飾品，或是佛像，或是寶冠，或是長幡，或是寶蓋，或是花瓶，或是香爐，或是指環，或是手鐲，或是耳鐲，或是鼻圈，乃至千差萬別的任何一樣東西都可。可是不論做成什麼，而金之所以爲金的本質，絕對沒有些微的改變，仍然保持它的金子本有的質素。

大乘義章卷一對這有所說到：「眞識之中義別三門，謂體、相、用。體謂眞如，妙寂平等，如一味，隱顯弗殊，染淨莫易，古今湛然，非因非果。論其相也，如來藏中恆沙佛法，緣起集成覺知之心……然彼眞心，在妄相隱，說之爲染，出纏離垢，說以爲淨，淨相未圓，說之爲因，淨相圓極，說之爲果，斯乃在因說之爲因，在果名果，而非修作。語其用也，即彼眞心在染，則與妄想和合，造作生死，在淨隨治，集成行德」。像這樣的清楚

說明，可知本論爲什麼要以眞識爲緣起。

於此應注意的，就是如上所說的緣起思想，與馬鳴所造的大乘起信論所說的教義，可說完全是類似的。如起信論一開頭，就顯示摩訶衍體爲自性清淨的衆生心。對這解釋，有心眞如與心生滅的二門，如換句現在的話說，試欲從本體及現象兩方面，敘說摩訶衍所以成爲體、相、用的三大。體大是永恆不變的，根本沒有什麼生滅，但相大與用大，是生滅變化，隨緣起滅的。如清楚的說：體大是心眞如門，約體絕相，泯相顯實；相大與用大，是心生滅門，是以如來藏的舉體隨緣，而有生滅現象的。摩訶衍體，就是所謂如來藏，如來藏因無明的妄動，透過眞妄和合的阿梨耶，而有萬有諸法的展開。像現在這種說法，較之前說的緣起主張，彼此有着怎樣的酷似，學者可以想像得知，恕我在此不再辨別。同時，此論所說的業識，轉識、現識、智識及相續的五意，加上傍翻所說阿陀那識的八種，其名稱完全是相似的，因而兩論有着極爲密切的關係，眞正可說是任何人所不容否認的。還有，慧遠著有起信論義疏四卷，與元曉的海東疏及賢首的義記，學者把它說爲起信三疏，現均收輯大正藏經及卅字續藏經中，我們如果拿來仔細對比一下，更可看出他們之間的思想脈絡，是怎樣的一脈相承，同樣不容我們所不承認的。

雖然如此，從慧遠義疏，古來認爲有問題，或認爲是後人的僞作，這不能不使人感到有點驚訝，不過，慧遠所說多採用起信論所明，努力於這一思想的鼓吹，從所撰述的文字看，亦可說是不爭的事實，或者就是因爲這點，才說義疏述者，被人認爲是擬託的。如此，從來少被宣傳的起信思想，由於慧遠的大力鼓吹，明白顯出後面所說地論北道及攝論學派的各種教學，恰被認爲當時眞諦譯的這個起信論，受到這個譯出所影響的結果，亦說不定。雖然可作這樣的推論，但起信論的作者及論者，自古以來就有不少學者，對它產生很大的疑問。其中最應特別注意的，就是唐時惠均（均正）在四論玄義，就說起信論是地論學派中的那個學者所僞作的，不過託名「馬鳴造，眞諦譯」就是，因而說起信論是中國人的撰述，不是眞從印度傳譯過來，本節論說到這問題，

雖好像畧有歧路之嫌，但也不能說是完全沒有關係，所以特在這裏畧爲言及。

惠均在四論玄義中所說的這番話，後來日人珍海的三論玄疏文義要，湛譽的起信論抉疑抄，賢實的寶冊鈔等，固然都曾引說，就是我國一般懷疑起信的學者，同樣是以惠均的話爲證。特別是疏文義要，在卷二、卷七一再引說。現在姑舉疏文義要卷二一段文說：「均師四論玄第十云：起信有云，是北土地論師造也……北諸論師云：起信非馬鳴造論，昔日地論師造論，借菩薩名目之，故尋翻經目錄無有也，未知定是非」。文雖說是「均師四論玄云」，實際就是指的惠均四論玄義記。此書共有十卷，現被收輯在卅字續藏經中，說爲「大乘四論玄義，唐均正撰」。但像如上所引的一段文，在現流行的四論玄義卷十，我們遍查沒有發現這段文，不知此文是在那一卷中。唯現流行的四論玄義，並不完全，缺少卷一、卷三卷四，在第十卷中既然遍查不獲，或在所缺的某一卷中，也說不定。是書卷五，首題記爲大乘三論玄義記卷第五，卷六尾題記爲大乘三論感應義第四，卷十首題記爲無依無得大乘四論玄義記，其他原來是沒有標題的（現在收輯在續藏經中所附的標題，不是原來有的，是編輯者加上去的）。又在各卷裏頭，記爲「顯慶三年歲次戊午十二月六日興輪寺學問僧法安，爲大皇帝及內殿，故敢奉義草也」。

現在流行的四論玄義，有沒有這樣一段話，我們現在姑且不去多論，但是此文所說的，主要是議起信論作者是什麼人的問題，因而這當然是個非常重要的文獻，值得吾人予以特別的注意，尤其是當吾人現在討論地論的教義，說起信論是地論學者的僞造，校勘兩論當中所說的思想理論，肯得他們之間有着怎樣衆多相同的地方，是也有着它的必要。爲什麼？因起信一論的主要點，就是如上所說如來藏，由於無明的一念妄動，然後經過阿梨耶識的一定形式，乃得展開萬有差別的諸法。這確是形成南北兩道思想紛歧，致使南北兩道的說法有所差異，特別是宣說如來藏與阿梨耶是同是異的論議，將之採取過來，巧妙的調和彼此的解釋，因而產生這樣的思想理論。到了這個目的達到，起信論是本宗學

徒中的那位學者製作，我們似乎大可不必過問。至於假託馬鳴造，真諦譯，完成起信論這部偉大的作品，想來並不是多餘的不着實際的妄為推測，我以為是這樣的，未知讀者以為如何？

然像這樣迴轉的作深奧的推測，不論從史實上說，不論從思想上說，不得不進一步的加倍予以熱烈的探究。看從來的論識，大都以史實的穿鑿為主，至於以思想的考察，是就顯得比較淡薄，不認為有它的重要性，反過來說：假定以思想的考察為主，那史實的穿鑿傾向，自然就又顯得特別薄弱。各向一面探究，入微穿細，沒有不達於極為綿綿密密的，是以對於佛法任何論題的探究，深切望我佛教學者，要能無止境的從多方面作周到的鑽研，唯有這樣，才能得到論題的正確性。至於怎樣的辨別是非，究竟那個正確不正確，我以為都是歧論，在此不想多作陳說。

上來所說，好像很複雜，但扼要的說，以本論成立的本宗緣起說，不外唯是純真梨耶的展開，比於真妄和合的梨耶緣起（如後攝論所說）及唯妄生滅的賴耶緣起（如同法相所說），怎麼會從實相論系一轉而入於緣起論系之門，該是我們所當注意的。本宗教義，乃是踏着緣起論最樸素的初步，望於昆曇、成實、三論、涅槃等，雖出於從來實相論的諸宗之後，但在思想發展上所通過的應有經路，確為一般學者所共同承認的。

以上所說，是站在地論南道的教義立論，北道的教義沒有怎樣論及。至於本論的最大特徵，如大乘義章卷三所說，要約不外如下三點：一、唯是建立八識，不多論及九識；二、將第八阿梨耶識與清淨真如，看成是同一東西，都是無垢純淨的；三、以阿陀那識為第七妄識。

五 南北道分流

本論的譯者究有怎樣不同的意見，這是我們首先要提出來論說的問題，其次再說為什麼會使這個學流，分成南道、北道的兩大派。

譯者的意見不同，依於我們的看法，是基於對阿梨耶識是真妄不同觀點而來。講到論典的譯出，彼此有着不同的見解，不但本論有這種現象，就是在後傳來中國的攝論以及法相等學派，同樣有着他們不同的見解，原因就是人類的思想，是很難獲得一

致的，所以我常常說，世間什麼都有辦法統治，唯有人類思想是沒有辦法統治的。至於三家唯識對心識的探討，如果究極的來說，實是有關某個論題的歸結檢討，我以為這個說法，沒有什麼不當的。而且這個異論的發生，不是來中國才有的，在印度早就對這有了多少不同的異論。但印度怎樣會發生這樣的異論，由於有關這個文獻，我們迄今無法得到，所以他們的真相怎樣，當然也就沒有辦法明瞭。不過摩提、流支兩位大德，都是西來三藏極有聲譽的學者，從他們二位意見相互不同來推究，不得不想像早在印度，就有這異論的存在。雖說這只是一種想像，並沒有文獻可為佐證，但亦毋寧認為是至當的，亦即離開事實不會太遠。

在我們中國，因對阿梨耶識的看法不同，以致在學者間惹起本宗的南北分派，如果探究分派的素因是什麼，吾人認為從傳來的楞伽中，可以得到它的消息。首先，在求那跋陀羅所譯的四卷楞伽裏，對於如來藏與阿梨耶，還沒有明確的顯示它們之間、有着怎樣的關係，似乎只作同一法的看待。到了後來流支譯出十卷楞伽，把二者究竟看成是同一法或相異法，仍然不怎麼清楚。不過，十卷楞伽的譯出，據歷代三寶紀卷三說，比前四卷楞伽的譯出（宋文帝元嘉二十年），約後七十年，是北魏譯昌二年（五一三）譯的，望於本論的譯出，當然是在本論後，因而經中對於八識法相的解釋，自是詳細得多，所以給與當時教界的影響，是很顯著而又相當大的。儘管如此，但如來藏與阿梨耶的關係怎樣，楞伽經中似仍缺乏確定的說明，因而在學者之間，自然不免釀成不同的異論，你是這樣的說法，他是那樣的說法，於是眾說紛紛不能一致。

不信，試看楞伽經的前後，就有各種不同的說法。如卷七說：「阿梨耶識者，名如來藏，而與無明七識共俱，如大海波常不斷絕，身俱生故」。同卷又說：「甚深如來藏，與七識俱生」。像這樣的說法，一般看來，好像是把兩者，看成是同一法。同卷又說：「如來藏識，不在阿梨耶識中，是故七種識有生有滅，一切凡夫及諸聖人，依彼阿梨耶識故有生有滅」。依這兩段經文看，不用說，兩者又是完全有區別的。學者取捨不同，因而發生異論。（未完待續）

歐美佛學研究小史

J. W. 狄羅著

霍鎔附譯

(續上期)

畢爾奴夫的梵文佛典研究

一八三七年，巴黎亞洲學會(Société Asiatique)收到B. H. 何德遜(Brian Houghton Hodgson, 1800-1894)從加德滿都送來的梵文佛典寫本八八卷(譯者按：何氏為英國駐尼泊爾公使，在當地蒐集梵文寫本多達三八一卷)，畢爾奴夫立即開始閱讀這些卷子，據畢爾奴夫在一八三七年六月五日寫給何德遜的信上說：他自四月廿五日開始，即犧牲了所有的餘暇來研讀「妙法蓮華經」(Saddharmapuṇḍarīka)④。一八三九年，他完成了此經的翻譯工作，尋於一八四一年付印，但却延至一八五二年他死後

纔面世。畢爾奴夫翻譯了很多梵文佛典，其中有些是從「天譬」(Divyāvadāna)和「百喻經」(Avadānaśataka)中譯出，後來都收在他的「印度佛教史概論」(Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, Paris, 1844)中出版，但亦有許多是從未印行的。他死後，在他的遺稿中發現有好幾種已經差不多完全譯妥：如「小品般若」(Aṣṭasāhasikā-prajñāpāramitā)、「大乘莊嚴寶王經」(譯者按：此據漢譯舊名，原文為Kāraṇaḍavyūha。畢爾奴夫僅花了十天時間譯畢)，和「須摩提女經」(Samāghāva-dāna)等⑤。此外，畢爾奴夫還仔細閱讀了好些卷子，甚至包括一些浩繁難解的經典，如「大事」(Mahāvastu)、「俱舍論註」(Abhidharma Kośavyākhyā)等均在內。畢爾奴夫在其一生最

後的十五年中，他的成就是驚人的；她不但研讀了許多梵文佛典的寫本，還同時繼續研究阿吠斯坦語（Avestan 譯者按：乃古代波斯語的一種）和帕烈維語的文獻，翻譯了「薄伽梵陀·補羅那」（*Bhāgavata Purāṇa*）一書。爲了展開他的巴利文獻研究，畢爾奴夫進而檢讀有關的錫蘭文、緬甸文和暹羅文的翻譯與疏釋；同時，他亦並未忽畧現代印雅語系（*Inao-Argan Languages*），如孟加拉語（Bengali）、摩羅提語（Marathi）、和拘陀羅提語（Gujarati）。在這些語言之中，大部分都得編纂字典，以便自己研究。在做了這許多工作之後，畢爾奴夫還須負起法蘭西學院（*Collège de France*）教授的職責，何況他更常在病中。

畢爾奴夫強調，要研究印度佛教，必須以尼泊爾的梵文原典與錫蘭的巴利文原典爲基礎^{④⑦}。他認爲：通過這兩類文獻的共同部分，可以得出佛教的基本與原始的成分^{④⑧}。畢爾奴夫十分了解原典的研讀在探討佛教歷史上的基本重要性^{④⑨}。展現在他「概論」一書中的他對佛陀時代的印度的看法，佛陀的教義與發展，和佛教與種姓制度的關係等等，都是基於他對原典的精細研讀的成果。雖然，他所獲得的結論，此刻看來，有些須被修正，那是因爲佛教文獻的研究不斷進步的緣故。無論如何，經過一百三十年後的今日，他所寫的「概論」和法華經翻譯，仍然不會使讀者沒有得益。有關他這兩本作品內容上的考察，可以在溫德殊的那本書中看到^{⑤①}。

④③ “Papiers d'Eugène Burnouf conservés à la Bibliothèque Nationale,” Paris, 1899, p. 158.

④⑤ Ibid., p. 169.

④⑥ Ibid., pp. 62 and 65.

④⑦ Introduction, p. 62.

④⑧ Ibid., p. 31.

④⑨ Ibid., p. 123.

⑤① 見溫氏前引書 pp. 131-139.

加爾穆克文、蒙古文和西藏文譯的佛典

畢爾奴夫對西藏譯佛典在梵文佛典研究上的重要性知道得很

清楚，不過，在一八三七年，當他開始披讀這些典籍時，已經有學者研究佛教，這些學者是住在伏爾加河與頓河之間的加爾穆克人（*Kalmuk*，譯者按：屬蒙古人支裔）。班查年·巴格曼（*Benjamin Bergmann*, 1772-1856）曾經翻譯過一些他們的資料，並記錄了他對他們的風俗習慣的觀察。他所寫的「一八〇二年與一八〇三年加爾穆克人的遊牧生活」〔*Nomadische Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803*, Riga, 1804-5; 再版 *Oosterhout*, 1969〕^{⑤②}一書，至今仍然是研究加爾穆克人與喇嘛教的一般性的重要資料。巴格曼指出：若要了解喇嘛教，則蒙古文言和西藏語言的學習是必要的。

由一八〇四至一八〇六年，伊撒克·積高拔·舒密特（*Isaak Jakob Schmidt*, 1779-1847）爲了進行研究，決定住進加爾穆克人當中。舒密特後來成爲俄羅斯蒙古文與西藏文研究的開創者^{⑤③}，由一八三二年至一八三七年，他在「學院集刊」〔*Mémoires de l'Académie*〕發表「四篇用藏文資料研究大乘佛教的長文」^{⑤④}。最後一篇，是以藏文本爲底本譯出的「金剛般若波羅密多經」〔*Vajracchedikā Prajñāpāramitā*〕。同年，阿歷山大·桑馬·狄·居里斯（*Alexander Csoma de Körös*, 1784-1842）發表了一篇對藏文大藏經「甘珠爾」〔*Kanjur*〕的分析和一篇「丹珠爾」〔*Tanjur*〕內容的要畧^{⑤⑤}。菲力比·愛都華·富高（*Philippe Edouard Foucaux* 1811-1894）則研究「普曜經」〔*Lalitavistara*〕的藏文本，並且於一八四七至一八四八年間出版「藏文原典和法文翻譯」^{⑤⑥}。一八四三年，舒密特亦出版了「賢愚經」〔*Sage and the Fool*〕的藏文原典和德文翻譯，這是一本原來是以胡語說的在公元四四五年左右流傳於和闐（*Khotan*，今中國新疆省內）一帶的故事集^{⑤⑦}。此外，法蘭西·安東·溫·史富那（*Franz Anton von Schiefner*, 1817-1879）則從「根本說一切有部毘奈耶」〔*Mūlasarvāstivādaya*〕的藏文本中譯出許多故事，又出版了藏人多羅那他（*Tāranātha*）著的「印度佛教史」的藏文原典和德文翻譯^{⑤⑧}。還有一本依據藏文資料寫出的書——「佛教」，那是 V. P. 華斯萊夫（*V. P. Vasiliev*）的作品，於一八五七

年在俄國出版，後來又在一八六〇年和一八六五年先後被譯成德文和法文^{⑤⑧}。

法顯「佛國記」與玄奘「西域記」的法譯

- ⑤⑧ 參看 "Indo-Iranian Journal," XIV, 1972, pp. 265-7.
⑤⑨ 參看 Franz Babinger, "Isaak Jakob Schmidt," 1779-1847, "Festschrift für Friedrich Hirth," Berlin, 1920, pp. 7-21.
⑥⑩ "Über einige Grundlehren des Buddhismus," Mémoires de l'Acad. Imp. d. Sc. de St. Pétersbourg, I, 1832, pp. 90-120, 222-262; "Über die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten," ibid., II, 1834, pp. 1-39; "Über die Tausend Buddha einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmässigen Dauer," ibid., II, 1834, pp. 41-86; "Über das mahājāna und Pradschnā Pāramita der Baudhden," ibid., IV. 1837, pp. 123-228.

- ⑥⑪ Asiatick Researches, xx, 1839-9, pp. 41-93, 393-552.

- ⑥⑫ French translation by Léon Feer, "Analyse du Kandjour, recueil des Livres sacrés du Tibet," Annales du Musée Guimet, II, 1881, pp. 131-555.

- ⑥⑬ Rgga Teblér rol pa, ou Développement des Jeux, Paris, 1847-1848.

- ⑥⑭ "Daanglun oder der Weise und der Tor," St. Petersburg, 1843. 文獻目錄參看 J. W. de Jong, "Buddha's Word in China," Canberra, 1968, p. 23, n. 39. 又 Takahashi Moriaka, "Zō-Kan taiyaku: Kengukyō," Ōsaka, 1970.

- ⑥⑮ "Tibetan Tales," London, 1882; "Tāranātha de Doctrinae Buddhicae in India propagatione narratio," Petropoli, 1868; "Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien," St. Petersburg, 1869.

- ⑥⑯ "Buddizm, ego dogmaty, istorija i literatura," č. 1, Spb., 1857; "Der Buddhismus, Seine Dogmen, Geschichte und Literatur," St.-Petersbourg-Riga-Leipzig, 1860; "Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature," Paris, 1865. 有關華斯萊夫資料，參看 Z. I. Gorbaceva, N. A. Petrov, G. F. Smykalov, B. I. Pankrator, Russkij knaaved Akademik Vasilij Parlovic Vasiljev (1818-1900), "Očerki po istorii russkogo vostokovedenija," II, Moskva, 1956, pp. 232-340.

對於印度佛教的研究來說，漢學家所做的工作亦非常重要。一八一五年，阿比爾許穆沙 (Abel-Rémusat, 1788-1832) 出任法蘭西學院的第一任中文教授，他譯出了法顯的「佛國記」。這本書在他死後由加拉布羅德 (Klaproth) 與朗德列斯 (Landresse) 出版^{⑥⑮}。他的繼任人史多尼斯拉斯·朱利安 (Stanislas Julien, 1797-1873) 則譯出了玄奘傳和他的「西域記」^{⑥⑯}。

- ⑥⑮ "Foe Koue ki ou Relation des royaumes bouddhiques de Fahan," Paris, 1836.

- ⑥⑯ "Histoire de la vie de Hiouen-thsang et de ses voyages dans l'Inde," Paris, 1853; "Mémoires sur les Contrées occidentales de Hiouen-thsang," Paris, 1857-1858.

哈地·比根德·與阿拉巴士打的南傳佛教研究

上文已經述及巴格曼和舒密特對加爾穆克人佛教的研究情形。至於南傳上座部各國的佛教，亦獲得更深入的了解；那是因為衛理會的傳教士 R·史賓斯·哈地 (R. Spence Hardy, 1803-1868) 印行了幾本直接從錫蘭文取材的著作的緣故^{⑥⑰}。緬甸方面，一位羅馬天主教主教 P·比根德 (P. Bigandet, 1813-1849) 則使用緬甸文資料研究了「佛傳」^{⑥⑱}。在暹羅，亨利·阿拉巴士打 (Henry Alabaster, ?-1884) 亦翻譯了幾篇暹羅文佛典^{⑥⑲}。

總的來說，由一八〇〇年至一八七七年之間，西方對佛教的知識已大大增加。雖然在這期間，巴利原典的出版為數尚少，但已有一本文法書和一本辭典出版，加上各東方研究中心所收藏的豐富寫本，遂使下一期的精密的研究活動成為可能。畢爾奴夫已經為梵文佛典的研究打下堅實的基礎。藏文資料的探索方面，這一時期亦已有了重要成果，但在次後的數十年中，這一支却是比較為人疏忽的。

雖然阿比爾許穆沙和史多尼斯拉斯·朱利安兩人在研究印度佛教歷史上引進了極重要的中文資料，但是這一方面，亦與藏文

研究一樣，在下一階段中的進步並不顯著。

⑥① “Eastern Monachism,” London, 1850; “Manual of Buddhism in its Modern Development,” London, 1853; “The Legends and Theories of the Buddhists,” London, 1866.

⑥② “The Life of Gaudama,” Rangoon, 1858; Second enlarged edition, “The Life or Legend of Gaudama,” Rangoon, 1866, third edition, London, 1880; fourth edition, London, 1911.

⑥③ “The Wheel of the Law. Buddhism illustrated from Siamese sources,” London, 1871.

第二章 中期（一八七七一—一九四二）

當然，如果我們要把一八七七年以前的初期的佛學研究與後來的截然分開，是不可能的，但一八七七年可以視為佛學研究的一個新時代的起點，則有幾項理由：首先，一八七七年以還。有許多巴利原典校訂出版；其次，佛教梵文文獻亦自一八八一年以後開始增加出版的數目；而更重要的，則可能是在此後的三數年中，印度佛教方面出現了好些優秀作品，其中大部份都是由對此後數十年的佛學研究有相當貢獻的學者執筆。

十九世紀末梵、巴佛典的校訂及出版

首先，關於巴利佛典方面，一八七七年，浮斯保爾(Fausbøll)，校訂的「本生集」(Jātaka)第一卷出版，而第七卷，其中包括安德遜(Andersen)所作的索引，則在一八九七年面世。奧頓堡(Oldenberg)校訂的「律藏」(Vinaya-piṭaka)是從一八七九年開始，到一八八三年完成。一八八一年，烈斯·戴維斯(T. W. Rhys Davids, 1843-1922)創立巴利聖典協會(Pali Text Society)。除上述文獻外，此後所有巴利原典在歐洲方面出版的，差不多都是由巴利聖典協會刊行。不過五部阿含(Agga Nikāya, 譯者按：南傳阿含經稱「五部」，即長部、中部、相應部、增支部、及小部，與北傳之四阿含畧異)則已早於一八八〇年開始出版。一

八八二年，「巴利聖典協會學報」(Journal of the Pali Text Society)創刊。一九三〇年，五部阿含已全部出版完畢，跟着開始出版註釋(Aṭṭhakathā)。至於聖典外的巴利典籍，如一八七九年由奧頓堡校訂的「島史」(Dīpaṇṣa)，和一八八〇年特連奇拿(Trenckner)校訂的「彌蘭王問」(Milindapañha)，都是必須提及的。同時，在這時候，已有很多巴利原典翻譯出來。最先使是由奧頓堡與烈斯·戴維斯合譯的「波羅提木叉」(Paṭimokkha)、「小品」(Mahāvagga)和「小部」(Cullavagga)（此三書即SBE, 13, 17, 20, Oxford 1881-1885）。至一八九九年，烈斯·戴維斯出版「長部阿含」(Dīghanikāya)英譯第一卷。事實上在一八九四年，他已經完成了「彌蘭王問」的翻譯(SBE, 35, 36, Oxford 1890-1894)。

梵文佛典方面，自一八五二年畢爾奴夫逝世以來，研究工作的進展不大。由一八五二年至一八八〇年之間，唯一獲得出版的重要的經典是「普曜經」(Lalitavistara)，但校訂者羅贊陀羅爾·密多羅(Rajendralal Mitra, 1824-1891)所印出的是一個十分令人不滿意的本子(Bibl. Ind. Wark No. 15, Calcutta, 1853-1877)，最後一分冊在一八七七年刊完。一八八二年，愛米爾·辛納(Émile Senart, 1847-1928)出版他校訂的「大事」(Mahāvastu)第一卷，第三卷亦即最後一卷，是在一八九七年刊行。他這套書，至今仍是佛學研究圈中最重要的成果之一。一八八一年，馬克思·繆勒(Max Müller)出版了大乘佛教最有名的經典之一——「能斷金剛般若經」(Vajracchedikā)的梵文本。兩年之後，他又出版了中、日兩國淨土宗的聖典——「無量壽經」和「阿彌陀經」(譯者按：此二經均名Sukhāvatīyūha，以內容而分廣、畧兩半)的梵文本。另一本「天譬」(Divyāvadāna)，則在一八八六年由高威爾(E. B. Cowell, 1826-1903)和奈伊爾(R. A. Neil)兩人精細校訂出版，此書早已由畢爾奴夫在他的「印度佛教概論」中予以翻譯，因而十分出名。五年後，即一八九一年，漢歷克·赫恩(Hendrik Kern, 1833-1917)出版「本生鬘」(Jātakamālā)，作為「哈佛東方叢刊」(Harvard Oriental

Series) 的第一卷。一八八八年，沙羅特·旃陀羅·達斯 (Sarat Chandra Das, 1849 - 1917) 和哈里·穆罕·吠達耶布桑 (Hari Mohan Vidyabhusan) 開始出版自在安 (Kṣemendra) 所著的「譬喻如意解」(Avadānakalpalatā)。此書的最後一分冊問世，已是一九一八年。一八八九年時，米那夫 (Minaev) 出版了「寂天」(Śāntideva) 的「入菩提行經」(Bodhicaryāvatāra, Zap. Vost. Otd. Imp. R. Arx. Obšč. IV, pp. 153 - 228)。到一八九八年，蒲仙 (Louis de la Vallée Poussin, 1869 - 1938) 出版了般若行慧 (Prajñākaramati) 對此書的註釋的第九章原典，全文則續於一九〇一至一九一四年間發表^①。一八九三年，高威爾出版了「佛所行讚」(Buddhacarita)，至於李夫曼 (Lefmann, 1831 - 1912) 所作的「普曜經」的新校訂版則早於一八八二年前上梓，但一直到一九〇二年纔能看到^②。

① Boudhisme, Études et Matériaux. London, 1898, pp. 233-388; Bodhicaryāvatārapañjikā Calcutta, 1901 - 1914.

② 參看 Lalita vistara (ed. S. Lefmann), Vol. II, Halle, 1908, p.v.

辛納的「佛傳研究」

我們列舉在這些年代中所出版的梵、巴佛典，證明了當時的學者是如何積極地進行校訂佛典的工作。與此同時，他們還致力於佛典解釋。在這些先知學者們的作品中所討論的問題，是有着本質上的重要性的，因此在這裏必須對他們的著作稍加詳論。

首先是辛納的「佛傳研究」(Essai sur la légende du Buddha)。此書在一八七三年至一八七五年時刊載於「亞洲學報」(Journal Asiatique)，但一八八二年開始印行的第二版，却值得我們特別注意。因為在這一版中，序論和結論部份都已經修改，作者在裏面很精細地解釋了他的方法和由此所獲得的結果。他說，有關佛陀的故事，一方面有傳說的成份，一方面亦有真實的成份。過去的學者們認為：所有傳說的成份都是在歷史事實的基礎之上增益的，因此祇要我們一旦從傳說的成分中脫出，有關佛陀的歷史上

的真實情形便會變得很清楚。這種方法，蒲仙將之稱為消滅法 (subtraction)，在辛納時代前後是經常應用的。新的學者研究耶穌生平發展出一種歷史批判法也是同一的方法。但是，辛納相信，保存在佛本生故事中的那些傳說的，甚至是神話的成分，早在佛陀在世之前存在，而且已經構成了一個一致的體系。所以辛納從「普曜經」中大量取材，也就不足驚異了。至於巴利文獻方面，由於當時巴利聖典尚未出版（指長部阿含等經典——譯者）所以辛納無法上溯到這些原始的資料中。他僅能利用「因緣說話」(Nidānakathā, 「佛統紀」Buddhavaṃsa) 及其註釋等巴利資料。辛納詳細研究了轉輪聖王 (Cakravartin) 及其七寶概念，並大人 (Mahāpuruṣa) 及其相好概念後，於是認為佛陀是太陽來的英雄（譯者按：即舊譯之「日種」觀念）、大人、及轉輪聖王。在他降生之前，他是最高之神；他以一個光輝的形象由天上下降。他的母親摩耶 (Māyā)，代表至高無上的創造能力，同時又是蒼茫大氣的女神；她死後化身為「生主」(Prajāpati)，仍然繼續創造及滋養整個宇宙和宇宙神。有關佛陀生平的十二段因緣事蹟，辛納全部都是用這個方法解釋。

辛納把他自己的方法，描述為「歷史神話學」(historical Mythology)，以別於比較神話學 (Comparative mythology)。後者在十九世紀時是十分流行的方法，喜歡把諸神及神話中的人物，與太陽、雲、電等自然現象融為一體。關於這方面的研究，可舉「火之下降與神酒」(Die Herabkunft des Feuers und der Göttertranke, Berlin, 1859.) 一書之作者阿多爾拔·古安 (Adalbert Kuhn)，和「比較神話學研究」(Essay on Comparative Mythology, London, 1856.) 「語言學講義」(Lectures on the Science of Language, London, 1861 - 1864.) 二書之作者馬克斯·繆勒，想已足夠。辛納雖受當時自然主義神學的影響，但他的優點在於開始嘗試把佛陀的神話作為印度及印度宗教概念的產物來解釋。

(未完待續)



答沈九成先生

李鶴年

本文係答復沈九成先生在香港「內明」佛學雜誌第八十一期刊登「答朱斐李鶴年兩先生」一文而作。

(一)關於愛的釋義部份：人有七情，儒家之七情，為喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲。釋氏之七情，為喜、怒、憂、懼、愛、憎、欲。愛乃七情之一，無本義通義之分，祇有貪信之別，如說本義通義，乃自行製訂，究竟契佛心否？至應存疑。何可以此為依據？就認為「佛法的愛是無限的」有背佛義，要改用「慈悲」二字代「愛」字？應依據者，「愛」一染愛，即貪愛，如愛妻子等。二無染愛，即信愛，如愛師長等。(見俱舍論及實用佛學辭典第一五三八頁)可證，我說佛只教人斷貪染愛，並沒有要人斷無染愛，即信愛，信愛者，慈愛也。因辭典上釋義「愛之篤曰慈」。而大乘義章亦曰「愛憐名慈」，相反的慈便是愛。故拙前文說辭典「篤愛為慈，慈就是愛」。係依據辭典與大乘義章，兩者所銓之義理而說。沈九成先生答拙之全篇文字，並沒有指出大乘義章所銓「愛憐名慈」之義不合，僅以拙係引用世法辭典釋義。但張澄基先生是在世間說法，沈九成先生也在世間說法，聽說法之人亦是世人，佛法亦不離世法。沈先生何能以拙所談是世俗之愛，係拾錯稱紐，「捉錯用神」，難令人折服者一。



再申明佛法不離世法，有六祖之言為證，並於前文指出沈先生來往函件，均用基督公元年月日，不用佛曆，是亦不離世法，沈先生並不加以否定，既否定佛法不離世法，則拙用辭典辭海所銓愛之定義「愛之篤曰慈」，且亦與佛義相合，因愛是渴求之意，其渴求到超越情識時便為慈，故拙云張澄基先生之「佛法的愛是無限的」，無須將「愛」字改用「慈悲」代之，自無不合，不是拙「轉彎抹角」，乃是道理分明，沈先生正式轉彎抹角，只用術語解釋曰「予樂曰慈，拔苦曰悲」。敷衍過去，叫拙看佛學辭典，不予討論，殊非治學態度，難令人折服者二。

就「博愛」言，係根據沈九成先生，七五年三月十一日，致沈家楨先生函中云「當知『博愛』與佛『斷愛』背道而馳」，拙與「博愛」乃天主教基督教等教義。佛過去導化宣教體系，而絕不排斥外道，及別的宗教，拙前文故有說明「博愛」乃新舊約全書之旨，銷數為書籍之最，教徒超過十億，為善至大。其意是請沈九成先生注意慎防排斥別教，用意至善，何云不明，而說拙盲目引入他教教義，來竄改佛教教義教法，難令人折服者三。

至拙引用維摩經「先以欲勾牽，然後引入佛智」，乃爲方便說法，是依據沈家楨先生，七八年五月廿九日，答復沈九成先生函內文意，說張澄基先生因用「愛」字，係應機說法。故拙認爲尙無不當，但沈九成先生，定要將「愛」字改用「慈悲」有如祖師訓示，故拙舉出許多文字上例子，如慈悲國家、慈悲父母等，可乎？又有何值得要叫人笑掉大牙？沈先生祇以「笑掉大牙」之侮罵，作爲對拙解答，而不從學理上研討，難令人折服者四。

維摩詰經，係以居士身宣教，拙以「先以欲勾牽，然後引入佛智」，則張澄基先生，可以方便說法。沈九成先生以此兩句經文，乃大乘菩薩所行，即暗示張澄基先生非菩薩。試問可知幾許人係外現凡夫相，內秘菩薩行？沈九成先生怎可以武斷張澄基先生非菩薩？須知菩薩「菩提薩埵」定義「薩埵勇猛之義，勇猛求菩提故名。求道之大心人，求道求大覺之人，總名求佛果大乘家，便是菩薩」。「菩薩行，求自行利他，圓滿佛果之大菩薩。大行即布施六度等」。張澄基先生「甚麼是佛法」一書，銷行遍海外，數量亦至鉅，其菩薩行，弘化演教，法雨普施，用「衆生應以何身得度，菩薩則以何身而爲說法。」之精神，實值得敬佩，何能對拙引用「先以欲勾牽，然後引入佛智」，誣拙爲愚弄別人，難令人折服者五。

又就仁王經四攝法「愛語攝」銓議「謂隨衆生之根性，而善言慰喻，使因生親愛之心（即信愛心）依附我道」。（見實用佛學辭典五七二頁）佛不用善言攝而用「愛語攝」拙故以「佛法的愛是無限的」。核與四攝法用「愛語攝」之義，用愛字甚符合。今沈九成先生指拙係「談情說愛」，「妄自解釋」。又沈先生不肯將辭典上「生親愛之心依附我道」句錄出，使讀者能明白，正是斷章取義，反誣拙斷取字面之義，豈得謂平？殊難令人折服者六。

沈九成先生謂「各宗通用名相，各家釋義不同」，既然各家釋義不同，則難道可以武斷張澄基先生不可以自稱一家？沈先生罵拙「學佛十年，不明經文句義」可謂「誦經久不明，與義爲讎家」。對研究學理的人，以侮罵作答，其何能令人折服者七。

本來大家所爭論，係佛學上的學理問題，討論的，就是「佛法的愛是無限的」，應否改爲「佛法的慈悲是無限的」？全是學理商榷，故拙前文以「愛的商榷」爲題，存心就教高明，求大德開示，至今仍本此旨，對相反的意見，可供參攷，容有可採，增加進益，互相討論，觀點不同不合己見，亦可存疑，總求能在大家討論中，得到真理與受用，對演教導化有裨益。今沈九成先生以命令式要拙刊登廣告，撤回意見文字，此種要求與治學態度，不能接納，不敢苟同。拙可以告訴沈九成先生，拙之前文及本文之觀點與意見，絕對不會撤回。拙執律師業十二年，辦報十年，如今學佛亦十年，從來寫文章不用筆名，因曉得負文責，負法律責，更知法理上如何是猥褻罪，如何是謾謗罪，如何文字構成刑事罪行。拙既是讀書學律，律已自有旨見。今尙能忍受得一點別人責高我慢，狂妄之氣，不妨大罵，最怕不值得人罵，只要你覺得我值得你罵，你不怕造業後果不妨罵。

按佛五時說法，各各不同，今吾人同爲世間人，以俗諦說方便法，有何不許，且對佛法不容有創新，只有研討與申論，各自有其觀點，究竟誰契佛心，自有定評。如果從佛法不離世法觀點說「愛」除在說文、辭典外，在韻義上，愛爲十一隊韻，第一義就是慈愛，古來幾許聖賢大德，如六祖、神秀、寒山、拾得、石濤上人（苦瓜和尚），寄禪上人（三影和尚），弘一大師。居士如白居易、蘇東坡。近人如梁啟超、豐子愷居士，不勝枚舉，凡識作詩偈的，無一不曉憑韻義，使用韻義。拙以張澄基君所用之愛字無背於佛，亦本韻義愛是「慈愛」。不想沈九成居士連歷史人物，聖賢大德，都目空一切！云拙「使人笑掉大牙」，寧無惋惜！而亦盡失治學及學佛人之態度，何能令人折服者八。

沈九成先生終於說，不談。謂「攪不清楚，談下去，無非你說你的，我說我的，大家亂說一通，於義無益」。試想連討論佛法，研究教義，都認爲無益，稱大家亂說一通，而大家所討論，正是有助於沈先生與張澄基先生，歷時三年五個月八日，爭論以慈悲二字代愛字之商榷，何又說爲無益？殊難令人折服者九。

沈九成先生說拙「誦經久不明，與家（義？）作讎家」。學

佛十年，慚愧奚似！但仍得勉釋前文。

(二) 闡釋前文文義部份：拙前文有一小段「如果說貪愛，世尊釋迦牟尼佛，一代律宗大師叔同弘一，拙與沈張諸先生，都也會「造愛」，這是屬於貪愛」。拙如今要將文義更爲明顯表達，以使讀者更了解。如果說貪愛的話，佛與弘一大師，拙與沈張諸先生，都也會造愛其妻子之染愛，這是屬於貪愛。見上述佛學辭典，俱舍論所銓，染愛即貪愛，如愛妻子等。因佛以前是悉達多王子，「也會」，即是指以前過去。此文義之所說非指世尊成佛以後之事，乃係指其成佛前過去世之事，拙當時行文爲簡化計，有如沈先生說「甚書」。「甚麼是佛法」一書。「造愛」乃如上說，造愛其妻子之染愛。故下句這是屬於貪愛。文法貫連，文義如是。愛其妻子者，例如畫眉、眉語、軟語、溫語、窺粧、解帶、燈下細語、相偎紅欄、「攜手過廊西，正是更闌人靜」，這都是妻子之愛。在佛法來說是染愛，何得云「猥褻不敬」，「用心太險」，「起惡意於如來所」，「存心捏造」，「詆毀佛陀」，「欺師滅祖」，「犯五逆罪」，「墮無間地獄」，「誣衊先聖」，沈九成先生向拙謾謗、惡口，何所見如云然？乃屬大惑不解之事。至說拙因把「悉達多太子凡夫行爲，說成聖者釋迦牟尼佛的行爲」。「聖凡不分，罪大五逆」。其實沈先生不知用何種眼光，研究經典，拙試指出十二遊經載「佛有三夫人，第一夫人瞿夷，第二夫人耶輸陀羅，第三夫人鹿野」。並不是說悉達多太子有三夫人，係說佛有三夫人（見實用佛學辭典第一八四六、七兩頁）。「羅睺羅佛之嫡子」。並非說羅睺羅是悉達多凡夫之子。照沈九成先生之觀點，十二遊經與佛學辭典，都凡聖不分，犯五逆罪，詆毀佛陀誣衊先聖，存心捏造，誣佛、辱佛、反佛，那就先請沈九成先生公開倡議，燒掉十二遊經，修改實用佛學辭典，拿點精神去辦此兩件事，免致流通而導人「起惡意於如來所」。未燒此經，未修此典，拙這小段文字尙無不合，更無撤回之必要。

其實沈九成先生，並非不識我這小段文義，無猥褻無辱佛等等，沈先生深入經藏，又那有不識此經此典所載如是，佯作不知，藉以得大放厥詞，而對拙加以謾謗！賢者不爲。

經典都如此行文，說佛有夫人，說佛有嫡子，拙依經依典行文而說佛也會造過愛其妻子之染愛，（究竟有何猥褻？）其文法，其文義，亦無錯誤，拙不但沒有「用心太險」，謗我何爲。「直心是道場，拙存心耿直，如實而說」，文義無邪，稍曉閱讀中文，一看就知道我說「也會」是指佛過去世以前之事，等於讀遊經看辭典，說佛有三夫人，佛有嫡子，也知其指佛未成佛前之事。相反的拙這段文字含義，是蘊有敬崇佛與弘一大師，都能斷却這貪愛，出家成佛，與出家成爲律宗大師，誠如尊論云「依義不依語」。故此拙有何應懺悔愧疚，要長跪佛前？如果我要跪在佛前愧疚，那就是抱憾福慧淺薄，心雖清耿，却召謾謗，求佛加被，並感召沈九成先生，今後不再寫這類文章，「虛銷信施」！

細看沈九成先生行文，除却咒詛，極盡誣衊，周納其詞，筆如刀矢，用語之苛，其實有違釋尊慈悲原則。良深浩嘆！但能將拙本文刊於「內明」使讀者得以互相參證，可以覆按，有此雅量，堪拙感謝。此後拙亦無意費神再作解答，如有不明或斥責，請逕函向拙指正。其侮衊謾謗，容後另議，最後還請沈先生想想，經云「仰天而唾，還墜己身」。亦謹用此經句爲本文作結。南無阿彌陀佛！祝讀者法喜。

七八、十二、十深宵

答後話

我對沈九成先生給我的文章，已經按項解答了，得以使我警惕的，是沈先生所用的名詞，茲列舉如下：

「誣佛、辱佛、反佛、謬論、誣言、虛妄、謊言、猥褻、無知、詆毀、謾謗佛法，褻瀆佛陀，天大笑語，破壞佛教，妨礙起信，隨意顛倒，隨意捏造，肆意誣衊，污言褻瀆，妄作見解，導致錯誤，破壞教理，惑亂大眾，傳播誣佛，妄言穢語，隨意胡扯，誣衊先聖，不查教義，詆毀佛陀，大逆不道，滅祖行爲，犯五逆罪，造無間業，墮無間獄，冒瀆先聖，虛妄不實，隨意妄解，起惡意於如來所，誦經久不明，用心太險，妄知妄解，任意曲解，惑亂大眾，謾謗佛法，拾錯稱紐，捉錯用神，叫人笑掉大牙，盲目竄改教義，混亂佛法，不明經文，妄作見解，狂悖無知，存

心捏造，破壞教義，損害佛教，誣言謬論，誤解錯覺，捏造史實，欺師滅祖」。共五十九項，且有反復在文內使用，拙讀佛刊十年，從未曾見如此風格。拙有生以來，亦從沒有被人侮罵謾謗到犯五逆罪。但沈九成先生還說「是在佛陀慈悲感召下，心情很平

靜，沒有什麼愛憎之想，願我善自體會，深思其義，不枉他對得多此一筆」。在此我表示感謝，但我仍得保留我的人權。沈先生真是大德了？

七八、十二、十一深夜。

以上是李鶴年先生來稿，現在一字不易，全文照刊。

讀友看李文時，最好把八十一期轉載的「愛的商榷」及我的「答李文」互相參閱，以明來龍去脈。

上次答李文時，我曾寫道：「唯願李先生看了，善自體會，深思其義。」從李先生的答文看，似乎越談越糊塗，越說越誤會。看來除了我折服外，別無其他更好的辦法了！

不過有幾點還需加以澄清的：

李先生說我「虛銷信施」，不知有何根據。我在「內明」是義務職，不受分毫報酬，連寫稿也不受稿費，請看內明每月的收支報告，可有薪給這一項？以後不敢說，到現在止，我還不會受過其他任何人的「信施」，贈予人的，雖然不多，倒還有些。不信吧？儘請調查！調查！我既不受「信施」，請問如何銷法？「虛銷信施」的罪名，很抱歉！祇有原璧奉還！

現在我要請教李律師了，若有人以虛妄不實之事，作公開宣告，以污辱他人人格及名譽！你看算不算得「毀謗」、「誣衊」？

李先生說：「拙試指出十二遊經載佛有三夫人……」，實用佛學辭典上羅睺羅生母異說條下：「據十二遊經，則佛有三夫人，……」跟你引的有一字之差，意義則大有出入。據我所知，如瑞應本起經：「王為納妃……最後一女名瞿夷，……女子雖納，久而不接……傍側侍女，咸有疑意，謂不能男，太子以手指妃腹曰：『却後六年，爾當生男』遂以有身」；本行集經之角術爭婚品：「時淨飯王復語釋種諸親族言，汝等當觀，誰釋女堪與太子悉達為妃？」丁福保佛學大辭典：「耶輸多羅，悉達太子之夫人，羅睺羅母也。」以上經文俱稱太子妃或太子夫人，無有以「佛夫人」名者，手頭無「十二遊經」可查，然從以上諸經推理，當亦不致有佛夫人之稱。讀友如有該經，請借一查，或複印有關於此點之經文寄來，無任感謝！其實稱：佛父、佛母、佛子乃至佛夫人，乃表示與佛之倫常關係，與「造愛」性質不同，譬如說：李叔同也會造愛，尚不離事實，若說弘一法師也會造愛，就大大誣衊了戒行清白的律宗大師！

說「釋迦牟尼也會造愛」，亦復如是！
這是小學生能分辨的事。

李先生是報人、是律師。從事這兩項職業的，都善於計較字義，擅長遣詞，李先生當然不會例外，下筆之時，怎會不加推敲，而要另文「更為明顯表達」？你說「拙前文有一小段『如果說貪愛，世尊釋迦牟尼佛，一代律宗大師叔同弘一，拙與沈張諸先生，都也會『造愛』，這是屬於貪愛』。拙如今要將文義更為明顯表達，以使讀者更了解。如果說貪愛的話，佛與弘一大師，拙與沈張諸先生，都也會造愛其妻子之染愛，這是屬於貪愛。見上述佛學辭典，俱舍論所銓，染愛即貪愛，如愛妻子等。因佛以前是悉達多王子，『也會』，即是指以前過去。此文義之所說非指世尊成佛以後之事

，乃係指其成佛前過去世之事，拙當時行文爲簡化計，有如沈先生說「甚書」。「甚麼是佛法」一書。原來是「爲簡化計」，簡化得不能表達自己的意思，而要另文明顯表達一番，李先生對讀者負責的態度，令人非常折服！而且你所「表達」的，跟我指出的意見一樣，可說巧合之極！

雖然李先生不屑用「更正」、「撤回」字樣，而用「明顯表達」形式，那是無關宏旨的，重要的是，你我在這一點上，總算有了共同的結論。說真話，我真代你歡喜，因為你已自動糾正了一項極端重大的錯誤！在這一點上我對你所作的譴責，也該相應予以撤銷！

至於你對「造愛」的解釋：「造愛」乃如上說造愛其妻子之染愛。故下句這是屬於貪愛。文法貫連，文義如是。愛其妻子者，例如畫眉、眉語、軟語、溫語、窺粧、解帶、燈下細語、相偎紅欄、「携手過廊西，正是更闌人靜」，這都是妻子之愛。」看來有些像五百年前男女之間的情調，現代「造愛」兩字的概念怎樣？是不是「猥褻」？用在佛陀身上是不是「失敬」？這不是你我看法的問題，付諸大眾公論好了！

最後要解釋的，你所指的「命令式」一詞，原文是：「唯願先生……」，這兩字在佛教界是極其恭敬尊重之詞，如佛經上，常有「唯願世尊如何如何」，千祈不可誤解，也不可引導讀友對我產生誤會！這就非常感激了！

沈九成附識

關於佛法中「愛」及「邪正分別」問題



四衆大德來信彙錄

九成兄：

爲「甚麼是佛法」一書內，張澄基博士所講第一節「佛法與其他宗教不同」文中第二段曾說「佛法認爲『一切宗教』祇有深淺的區分，『頗少邪正』的差別」。而第六段則以「佛法的愛是無限的」爲小標題致引起一番研究性的評論。吾兄與沈家楨、張澄基兩位先生，曾先後以私人書信往返討論有兩年之久。內明七十八期曾將通信詳情，全部披露。

在內明七十八期這些信件之後，聽說有一位李鶴年先生爲打抱不平，爲文在菩提樹上發表，題曰「愛的商榷」。因此引起四

衆堂一片擾攘，「造愛」一詞竟在「佛刊」上出現。其實此事最早起源，其罪在我。

何以故？當香港中道學會會長羅無虛居士移居美國。會中其他長者無暇兼顧，就把我這「年邁的幼稚園學生」暫充「會長」。在此期間，陳志偉兄提議附印「甚麼是佛法」一書。我對佛學並無較深研究，對該書也未曾讀過，就冒昧決定附印結緣，印好幾千冊在港九分發。所以我實爲散佈此書禍首。現在替張澄基先生辯論的李鶴年居士，雖然在「菩」刊上大發宏論，却不曾讀過此書原文，那就有些不合。應該問朱斐先生索取該書，讀過一遍

才下筆，便更加振振有詞了。

老實說：該書首節之六「佛教的愛是無限的」，只不過是一個小標題而已。在該段文中則說：「佛法的博愛和『大悲』，則是無限的、絕對的、無條件的，不祇及於全人類，而且及於全無生物。」這道理還是不錯的。為何小標題上不可改為「佛的慈悲是有限的」？我就有些不解。「愛」字是「名詞」也可作形容詞，又可作動詞，但無論如何在研究佛理時，用「造愛」二字，就染污了佛教刊物。

李先生對於「邪正」之分別一語，則因「病體關係暫且擱置」而不加以研究。這也許是未見原書的關係。其實此段文字（首節第三）中說：「……佛法認為一切宗教，祇有深淺的區分，頗

沈先生賜鑒 昨連中接周引期。

翻到這期的法非與華貴的雄辯。

敬請垂青 一筆重千鈞

好學

精采更我衷心敬忱 欽佩的

敬禮

某方面明之知幸解 藉導抹角與

「法非與華貴」應談未談未禮

沈先生

以此 現在一心一意修養奉聞 恩心

情狀感佩。 在星期末 萬事可能

精采更前敬候 小玉雅前 幸垂獻

恩心動利貴。

11 DEC 1978

功德無量

南無本師 世尊

黃飛鵬

人。十

少邪正的差別。」所謂一切宗教當然包括佛教在內，這就有毛病了。一部大乘起信論，「解釋分」全文，主要在「顯示『正』義；對治『邪』執。」所以佛教對邪正二字是嚴格的，絕不能說「頗少」或沒有區別。

張澄基先生這篇演詞紀錄，是在一九六六年對紐約的聽眾所講。到一九七六年，已有十年之久。誠如張先生覆你的信中所說（七八年八月一日）「語言隨時代變遷，今天的中國話，已比二三十年前改變了許多」。但自此書問世，世界大勢也變遷或進步了許多。學佛四十年的張先生，從一九六六年到如今，也一定精進了不少。何不對這「邪正之別」之說，再看一回，或重寫一下今日的觀感？

又張先生的善巧方便說法，據說是對當時外國青年宏揚，因此有「從權」淺說。但此書一再翻印已超過若干萬本，大多數讀者都是中國青年，更不是十餘年前聽講的那些「外國青年」。演詞如經先生自己修正，就是大智者所為，有何不可？後學之意，認為該書似乎也應該重新整理，以利新進，而增功德！

弟大成合十 十二月十三日

沈公道鑒：拜讀左內明雜誌裡分沈、張、李、朱諸大德題論佛法中三「愛」與「邪」之觀念之大作，有感於公之護持精神，使弟肅然起敬。佛法之中，正見非尋常重要，是以身負弘法大任者，不應以錯誤之觀念以啟導後學。弟雖屬初機，猶知慈悲之「愛」與「邪」之分別，大，硬將佛之教精神，偏致以迎合世俗之邪見。弟自一年前，於訂閱內明雜誌以來，每項閱讀均生大歡喜心。弟以為這本刊於內地，雜誌之宗旨，應隨附附字，又需港幣壹佰四十八元作為兩年之訂閱費及弟夫婦合捐助甲內明雜誌壹佰元，以聊盡微力。弟之表示，支持此刊之弘法利生，又弟叔內明雜誌於前年全期，如能補購後一期，或全訂本，祈公寄來下述地址，弟定當如便寄回款項，謝。

Central Office

Reference:

地址：九龍新界馬料水
香港中文大學科學館物理系。

黃飛鵬

一九七八年十二月十二日

▷ 一世紀印度乾陀羅石刻佛陀坐像





此說非耳。其言「意義云云。當天土子
燁燁與日譚昇里人燁燁伏眠難開幕歸。

會一

印

度佛

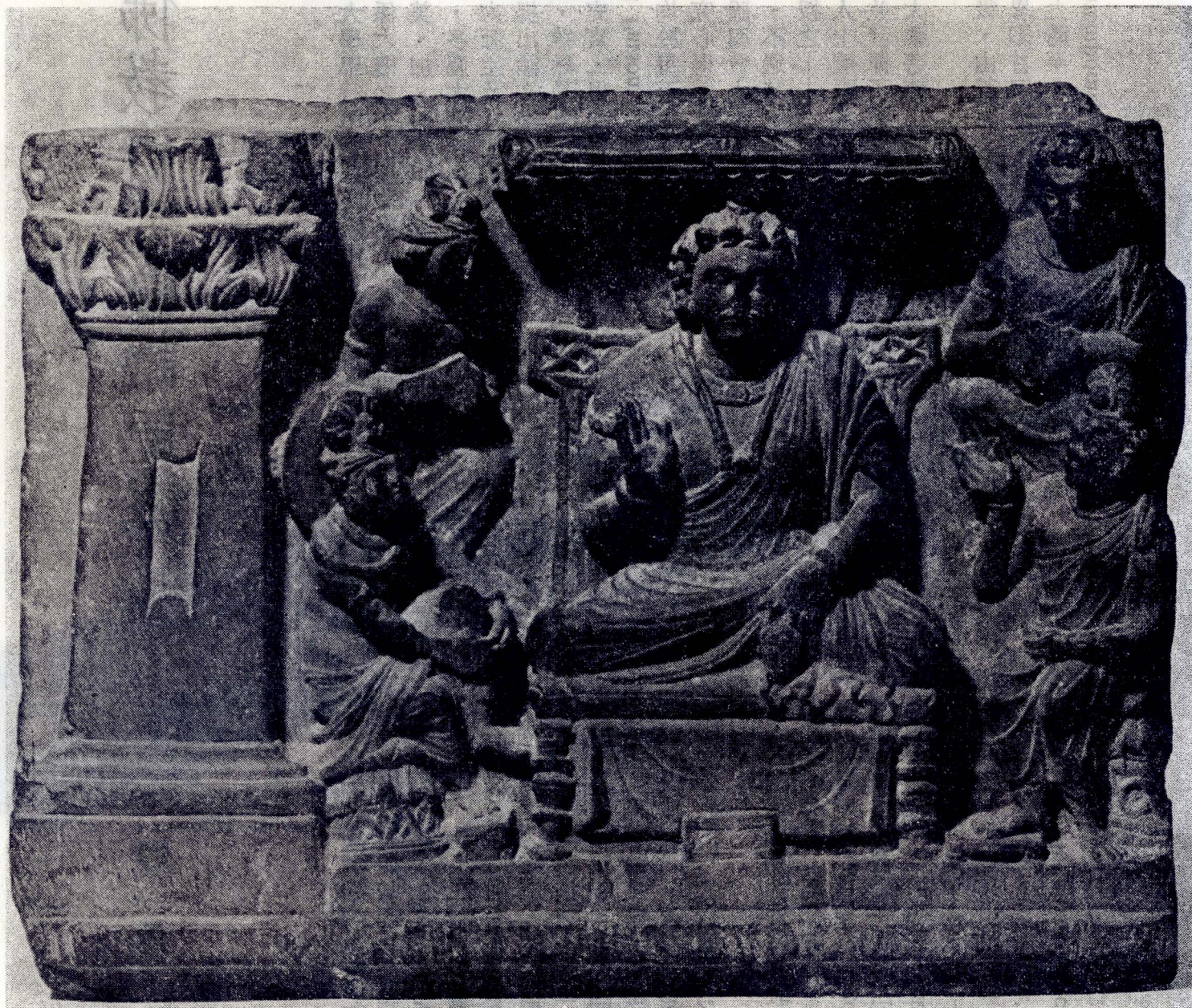
乾
像

陀石

羅刻

朝
藝

術



△ 一世紀乾陀羅 (Gandhara) 佛像石刻



國際佛教研究會議記略

曉雲

國際佛教研究會假美東紐約哥倫比亞大學舉行第一屆國際佛教研究會議，於九月十五日假哥大國際關係大樓之十五樓揭幕，至十七日圓滿閉幕。代表國籍：德、澳、美、加、荷、印、泰、中、日等，東西學人共聚一堂，議程節目，多屬大乘思想，論文發表共三十餘篇，每天列席人數頗眾，哥大師生及其他關懷佛教發展之學人，與西方宗教人士，也有參加提出論文（關於禪方面之研究）。此世界性之佛教學術研究會議，雖然是東西學者多年對佛學研究之初創活動，在人物兩力有待充實，但在內容方面，除了極少數之枝節理論，如伯遜（Honard Parson）教授之「佛教與馬克思主義之異同」外，出席之代表均於每天上下午緊湊地（每人二十分鐘，不計問題解答）發表研究心得，共三十餘篇，可惜有些祇作宣讀發表，而未印備講義分贈與會人士，或祇有少數與會人士獲得分贈，此乃美中不足之事，不過其中具有超卓見地之論文，如巴山木（A. L. Basham）教授之——「論阿育王第八石碑上『三菩提』之簡報」，深受與會人士重視，此位老教授不祇宣讀論文，且經常參加他人之發表，並發揮了不少精闢之言論，如討論大乘思想之節目中，他謂：「大乘菩薩出現於亂世之社會」等得體的討論。

當大會於十五日上午八時三十分揭幕後，由美籍（de Bary）教授與日籍長尾雅人教授分別致開幕詞，畧謂首屆國際佛教會議於此時代具有深厚之意義云云。當天上午九時至十二時專題討論「當代人士論佛教」（“Buddhism in Contemporary Context”）

，宣讀論文者，如（Mokusen Niyuki）「容氏論佛陀證悟之境界」；溥利普（D. prithipaul）之「研究佛教藝術與教理之理論」；窺力（Smael Quile）之「涅槃與形而上學」；伯遜（Honard Parson）之「佛教與馬克思主義之異同」。下午一時至三時半所發表內容為「印度佛教概論」（Buddhism in General Indian Context），如道令（Thomas Dowling）之「佛教中之因陀羅」；特爾曼（Robert Thurman）之「佛教與個人主義對印度藝術之影響」；亞羅普羅（J. G. Arapura）之「中論與優波尼沙陀」。下午四時至六時，以「南傳佛教」（“Pali Buddhism”）為討論主題，如哥哈里（B. G. Gokhale）之「巴利文阿含經中之比喻」；本德（George P. Gond）之「南傳佛教論死說法之相互矛盾」；山塔尼（N. H. Santani）之「泰國佛教中之大乘觀」。

九月十六日上午九時至十二時，討論專題為「大乘佛教史」（“History of the Mahāyāna”）如朴氏（Song - bae Park）之「元曉大師對韓國佛教思想之貢獻」；札奇斯欽（Sechin Jagchin）之「蒙古可汗和中國佛教道教」；冉雲華之「禪宗和尚與西藏喇嘛的對抗」；聖嚴法師之「明末的居士佛教」；柯德羅（James Kodera）之「日蓮與其國家世末觀」；賴氏（Whalen wai-Lai）之「大乘歷史和預言」；曉雲法師之「般若思想與中國禪」等。下午一時半至三時半「密教」專題討論（“Buddhist Tantras”）。下午四時至六時「佛教邏輯學（因明）」（“Buddhist Logic”）與「佛教藝術」（“Buddhist Art and Ardaeology”）分室舉行。佛

教藝術節目放幻燈片，內容介紹法華經普門品之感應事蹟，及密宗之感應事蹟，是日為議程中之第二日下午，因次日是星期日，許多代表都無法全日列席，故分別同時舉行此二專題座談。我沒有參加佛教邏輯學之節目，仍留在會議廳參加佛教藝術節目，歷兩小時之介紹，都是密宗方面之西藏畫，技巧上頗類日本之浮世畫，當然是濃烈之宗教色彩。因思中國佛教藝術、禪畫等，根本是宗教超越藝術、思想融滙、使人感藝術而宗教，宗教而藝術，清新逸意，油然而生出世之思，超脫自然，這是中國文化之卓絕境界，將來第二屆會議時，或擬介紹清涼藝展之作者參加，使國際人士更深入瞭解中國佛教文化之盛貌。發表之論文有辛禪立（Upasak chand rika Singh）之「佛教的象徵與中世紀印度耆那教」，比爾賓（Raoul Birnbaum）之「佛教觀法與中國早期山水畫的關係」等。

九月十七日九時半至十時「大乘佛教教義之研究」（“Mahāyāna Doctrine”）如福蘭克（Walter Frank）之「佛教是否可為現代世界的道德」；魯賓遜（James Robinson）之「印度大乘佛教之區分」；巴宋（A. L. Bashom）之「論阿育王第八石碑之「三菩提」的簡報」；長尾雅人之「由中觀至瑜伽行」。

此次筆者所提供之「般若思想與中國禪」一文，於大會議程

中第二天上午十時發表，詳釋大乘思想發展之研究，本文特別提出般若思想在中國之卓著發展，亦由於般若經論之譯述，以中國為最豐，（總共譯出七百七十四卷）所以影響中國佛教思想之特殊發展，如天台宗、禪宗之興，皆由般若「空生大覺」之妙義而形成中國大乘佛教之發展。筆者於論文中，並特別以中國所重視般若思想為北傳佛教國家中之最多譯本，亦以最早翻譯般若經論者為中國。故此論文特編製一份中國譯般若經之總表，內分唐玄奘大師譯與玄奘大師前後譯般若經之人名與卷數作一對照，附於論文之後。此為中國佛教之與其他國家之不同處，亦可稱之為優異處，故大會中頗為重視，會後仍接各方邀請討論及要求分贈論文之信件。（因當時不夠分配）今後中國佛教在國際中能以般若思想在中國佛教之發展，而提出多方面之報告，可能會使世界佛學者對中國佛教有重新認識和瞭解。希教內外人士共同努力，此為歷年來出席國際會議對佛學資料最豐收之一次，由於此次內容充實，足見世界學人對佛教義理之研究，日益重視，佛教乃一極和諧解答人生問題，亦宗教、亦哲學、亦藝術、亦教育、之人文思想領域之要領。佛教教義浩如淵海，然而總不出般若淨化思想，菩薩悲智精神之兩面，亦即是佛教教義之中心。

六十七年九月廿二晚於美東紐約圓通寺

曉雲導師歐陸宏法近訊

達宗

時代需要佛教，這是佛教人士及思想家所共認的，故近幾年來，國際間不斷的舉行國際佛教學術研究會議，如曉雲導師曾代表出席的，有五十八年聯合國假錫蘭可倫坡舉行的「世界佛教藝術專家會議」、六十年澳洲坎培拉大學召開的「第二十八屆東方學者會議」（首設佛教專題）、六十五年韓國東國大學舉辦的「世界佛教學術會議」等。這次美國國際佛教研究學會，於九月中旬，假美東紐約市哥倫比亞大學國際時務館，召開首屆「國際佛

教研究會議」，邀請世界佛教學術研究學者參加，我國由曉雲導師代表出席，並發表「般若思想與中國禪」論文，甚受國際學者重視。

曉雲導師這次出國，在學術上是將中國佛教的大乘精神——般若思想、菩薩精神，介紹於國際佛教研究會議上，同時兼負在歐洲宏法和宣揚儒佛文化藝術的重任。遠在數年前，歐美人士就邀請導師去宏法，和舉行藝展，但導師常以佛教命脈在台灣，故

在國內不斷推展佛教文化工作，如創辦蓮華學佛園、華梵佛教學術院，和繼辦原泉出版社（原在香港創辦），出版佛教經書及著論，舉辦佛教文物展、清涼藝展，和國際文化交流座談會等，生活異常忙碌，常至晨間一、二時猶未休息，故無暇出國宏法。近年來由於清涼藝展在台北省立博物館展出四屆，闡揚儒佛文化深受社會人士重視，如中央日報報導：「清涼藝展驅酷暑，書畫闡述爲人處世哲理，藝術品蘊含佛家無我意境」，於是海外人士不斷來函和親自來邀請曉雲導師將清涼藝展展出於海外。直到今年始應比京布魯賽爾文淵閣的邀請，秋季於比京舉辦清涼藝展，且巡迴展覽於荷蘭、法、德等地。

據曉雲導師來示所列行程，敬知導師在參加國際佛教學術研究會議後，即訪問美國佛教團體，以了解美國目前佛教情況。且有加拿大之行，乃應溫哥華一帶華僑及雲門青年之邀請，前往宣講佛法，事後搭機飛往比京。在比京得我國中山文化中心傅維新專員伉儷、及郭榮助居士（及夫人）等之助力，於文淵閣舉行第五屆清涼藝展——海外初次展出（十月十七至廿六日。國內第五屆清涼藝展，已於佛誕紀念日假陽明山腰華梵佛教學術院展出。同時亦在華岡佛教文化研究所舉行出國預展），甚得比國好評與重視。而比國人士也渴望佛法，多次請曉雲導師久住，以便傳授他們禪法及靜坐等。在比京展覽結束後，曉雲導師赴荷蘭，（十月卅日）傳專員會對導師說：「荷蘭華僑之多，爲中歐之冠，法師前往慰勞他們，和爲他們談些佛法，是有很大的意義。」在荷蘭中華會（無異是中國領事館），導師受到羅輔聞先生及僑領等的熱烈招待歡迎，並在中華會陳列佛教禪畫：「……一陣烘然熱鬧的場面，接受了華人（間有荷人）廣東同鄉等的請求，講述世尊成等正覺的道理，於是籍畫說法，愈來愈多，愈聽佛法愈高興，竟有人要求在荷蘭開辦佛堂……吳秘書長便準備了講台的花瓶等，隨即宣報：『請曉雲法師登台說法』……我即講儒佛文化二千年之相影互映，約四十分鐘。最後並提供僑胞，忙中要偷閒保護身心健康——爲負荷中華文化精神之責任。」（以上所引乃曉雲導師來函之原文）事後，導師又到阿姆斯特丹（十一月一日

）參訪東方藝術學院，並與該學院教授討論有關「現代佛教藝術之發展」等問題。十一月初旬將赴德國主持清涼藝展，和應德國人士及華僑之邀請專題演講，以及有法國等地的宏法行程。

曉雲導師這次的歐美之行，已是第二次的歐美之行了（二十餘年前導師曾寰宇周行舉行畫展），這次的心境與以前大不相同，正如導師來示雲門諸弟子函中說：「……便在衝雲駕霧的騰空飛度中，我俯視白雲朵朵，又堆堆中，雲層下，又是山。是山，哦！雲山啊！但不是像二十餘年前所見之雲山所能感於詩情畫意了，爲什麼？以前藝術心境濃，而今悲智滿懷，雖則『肩擔行李耽風月』，但有時仍不易耽，或耽之時，不得任我徜徉了，真是從『見山不是山』，又回到『見山是山』了。……『果成花已空』此是一種極迴環的境界，你們還未體會得到的呀！」將藝術心化爲時代菩薩悲情，這實是曉雲導師對時代人心的深大啓示。

六十七年十一月寫於陽明山蓮華學佛園

正

正

正

（上接第8頁 如何閱讀禪籍）

未達到作爲禪者的境界的相當的階段，不要閱讀禪籍。關於要從認知一面來學習禪，這且不說；但倘若要修習禪道，把握禪的真髓，即此而充實有限之人生而無悔，則還是把禪籍一類東西暫時擱置開爲佳。」爲甚麼呢？這是由於，禪籍，特別是正宗的禪籍，是寫自己在修行中如何精進，如何轉迷開悟之實，進而闡明在悟後的修行中如何刻苦地使道眼明朗化。倘若境界未足修行未熟而去讀它，則甚麼也不會明白，反而會成爲修行的魔障，有百害而無一利而已，「循門而入非家珍，一一自胸襟流出，蓋天蓋地」，那是禪修行的大道。徒然潛玩閱讀禪籍，那不過是嗜佛祖的涎唾，吸古人覺悟的廢料，而自慰於黃蘗的所謂「啗酒糟之漢」的境界而已。無論如何，初學者在閱讀禪籍之暇，總要亟亟學習打坐。

密勒巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第卅五篇 惹瓊巴初朝印度

敬禮上師。

尊者密勒日巴以神通及感化力，在辯論中降服妬嫉的學者們後，心子惹瓊巴暗自思忖，尊者此次雖然以神通及感召力降服諸人，但却未能以「學語答辯」的方式來獲得辯論的勝利，心中頗為不甘，不覺想道：「這些連活生生的神通都不能相信的法師們，只有用直接的「學語答辯」來澈底折服，要不然就用惡咒和誅法來澈底予以消滅。這些說神通是魔術的人也應該加以誅除。但是我如果向尊者請求教我誅法，他老人家是一定不會答應的……；要想即身成佛當然是依止尊者的口訣最為殊勝，可是要降服這些法師們，我還必須到印度去學習因明及哲學才行！」於是他就稟告自己的想法和願望。

尊者說道：「惹瓊巴啊！如果我們在辯論中失敗了。那些法師們怎會承認我是對的呢？你如果到印度去只是爲了要回答（學者們的）質辯，那你就完全墮入世間法了。也很可能你就會從此捨棄真實的修行。再說，文字經教的學問也是無涯的。學也只能學一部份，豈能應答一切的質辯呢？要想通曉所有經教學問也是不可能的事。如果要應答一切質辯了無滯礙，那只有成就佛果才行。要成佛就必需修行，要捨棄世間一切的去修行，要堅持直至澈見本來面目時常住山中修下去！誅法雖然可以殺人，但如果自己沒有超度亡魂的能力，那就是自傷害人，我就是因爲用了誅法，所以才在馬爾巴師尊前受了許多磨難。再說，人壽短促，生命無常，所以你應該住在一地，專心修持才好。」

惹瓊巴不聽，一再苦求尊者准許他到印度去。尊者無奈，只好說道：「如果你一定不肯聽我的話，堅持要到印度去，只好聽你。但我不是要你到印度去學經教或因明。記得馬爾巴師尊曾經對我說過：「耳傳之教法支分中，共有九種無身空行母之教授①。傳給你的只有四種，剩餘的五種教授尚在印度，將來我的傳承中，會有一弟子前往印度，命他要向那諾巴傳派中把（這五種教授）求回。以後對家生會有很大的利益的。先師雖有這樣的授記，但以前我一直在專心修持，沒有機會去做這件事。現在年老體

衰，同時心中已無任何所求，所以也不想去了。你現在既然要到印度去，就把這五種法求回來吧。到印度去求法要是些金子作供養，我們現在就準備一些吧！」於是師徒二人就把施主供養來的金子湊在一起，竟有很大一堆！

新多姆和來賓朋和其他象弟子及施主們就為惹瓊巴舉行了一個送行的會供。當着大眾，尊者把所有的金子都交給惹瓊巴，說道：「惹瓊巴，兒啊！仔細聽我這首歌，你此番到印度去應該求得這些法回來：

祈請馬爾巴大譯師，持續宗風賜加持。惹瓊吾子少聞思，心疑近日之辯論，我為負者意難乎！立志求學遊天竺，跋涉山川棄修行。此乃修行險危關。（汝心已決難阻攔，）他日行抵印度時，應於那諾傳承中，求得無身空行法，莫學語文辯論術！

「我於修學佛法時，最初訪師未錯誤，得禮馬爾巴蓮足前，中間修處未錯誤，禪修馬齒白崖崖②。最後乞食未錯誤，捨離親友遊山川。已超取捨輪、涅槃，我於瑜伽無退轉。一日隨師遊險山，師作如下之咐囑：轉輪勝王持奇寶，五鵬翱翔法性天；一者明體智慧燈，二者氣脈輪脈網，三者如寶大樂教，四者一味外明鏡，五者解脫大手印，如是五種之妙法，仍在印度應往求。我今年邁不堪行，汝為馬傳之弟子，應往天竺求法歸。」

惹瓊巴聽了高興異常，在金堆中選了一個最大最好的向尊者身上擲去，作為供養，隨即歌道：

「上師所命及所欲，粉身碎骨應成辦，空行親傳之口訣，當知授記求法歸，父師慈悲關注我，剎那莫捨賜悲護！金剛瓔珞諸咐囑，常記心中不稍忘。無親無眷惹瓊巴，一切時、地、境、緣處，惟依父師作依怙！印度險地多怖畏，任行何地祈悲視！陌生異鄉漂泊時，令我常趨善因緣。族途障礙與錯誤，祈賜加佑令解脫！」尊者於是向惹瓊巴歌道：

「子兮，汝將赴天竺，為汝唱此七三曲。一念密乘方便大，二念上師口訣大，三念自身智慧大，如斯三大應受持。」

一需承事善巧者，二需於師起淨信，三需自己具恆毅，此三「所需」應受持。一趨命脈精要點，二趨法性廣大界，三趨諸法得自在，此三「趨入」應受持。一見樂中有光明，二見萬顯大游戲，三見聖、理、各口訣③，此三「現見」④應受持，一惜具相手印伴，二惜心中覺受樂，三惜巨象無畏行，此三「珍惜」應受持。授法非器必招損，宣說覺證必招損，修士居市必招損，此三危處應避之。金剛兄妹應相聚，空行聖象應親近，資用所需亦可受，此三會聚應受持。汝應細思此曲義，依彼修持善思維！」

惹瓊巴向上師頂禮後，就和一個名叫吉頓的紅教喇嘛連同十五個出家人同赴印度，在尼泊爾境惹瓊巴和吉頓還作了一些宏法的事業。又遇見了弟普巴的弟子巴日瑪。惹瓊巴又會晤尼泊爾的國王說明原委，並請他發給一個路單，國王說道：「原來你就是前次迎請未果的那個大成就者的大弟子呀！這次竟如我願的自己駕臨我國了。」（於是就發給他一個路單。）

惹瓊巴隨即前往印度，見到了弟普巴，如願的求得所有的法要。弟普巴對尊者十分敬信，就送了一個沉香木的拐杖，託惹瓊巴代為供養尊者，惹瓊巴又遇見大成就者馬幾羅著，得到她的長壽法口訣。惹瓊巴又從外道學了許多惡咒（和邪法。）在返藏途中經過尼泊爾的時候。再遇巴日瑪，她與妬嫉的譯師的一段故事和惹瓊巴協助除遣她的障礙的經過，以及惹瓊巴在印度和尼泊爾的詳細遭遇，都詳載於惹瓊巴的傳記中。

惹瓊巴在返回西藏時，尊者於光明定中親自見到，就準備前行一程去迎接他。父子二人遂在巴庫的平原中相遇。

這是惹瓊巴朝見弟普巴的故事。

註解

① 藏文作：Lus·Med 直譯為無身，或無餘，不知對否。

② 馬齒白崖崖——前譯密勒日巴尊者傳中，譯此地為護馬白崖崖。

③ 護馬應為 rta·gso。此處則為 rta·so。再查傳記，亦為 rta·so，應譯為馬齒，故前譯有誤。前譯為據另一版本，可能該版有誤，但亦可能為譯者之錯誤。

④ 聖、理二量即聖教量和理量。
「現見」——即現前見到，或直接見到之義。

永懺樓隨筆之廿七

靈能與再

世

馮馮

佛教相信因果，講輪迴，人所皆知，在佛學上已經有無數解說，用不着淺陋無知的我來妄談，這裏要談的，不過是隨手撿拾的一些西方最新旁證。

先提一件，有一位瑞士女博士伊莉沙白露斯卡柏勒(Dr. E. Ross-Kubler)，今年七月會到加拿大溫哥華演講，在著名的奧芬大戲院講了六小時，聽眾花了三十五元加幣一張門券去聽她講「死後的生命」。報紙與電視台爭相訪問這位女博士，成為轟動一時之特殊新聞。

露斯卡柏勒博士是兼有兩個科學學位的瑞士學者，名聞全球，他有醫學博士學位，又有物理學博士學位，著論等身，她從一個完全的懷疑者，轉變為一個當前舉世聞名的、支持「死後有生命」的學者，她創立了一個研究學社，獲得歐美各國不少學者參加研究，她和社友收集了將近五千件全球各角落的真實輪迴與再生的故事，均有地點人物為證，此次來加演講，門票高至卅五元，甚至高過蘇聯波雪瓦芭蕾舞團演出，高過香港粵劇雛鳳鳴劇團名伶龍劍笙演出票價，（前者門票二十五元，後者三十元）；如此高昂門票，一般預料門堪羅雀，不料奧芬大戲院座無虛席，數千觀眾聆聽女博士演講真實的種種輪迴故事之後，很多人感動至飲泣，都說卅五元門票不貴，學到了不少人生真諦，值得捐出卅五元來支持這一個學社。

其中女博士並未說她自己是佛徒，但是我聽他所講，處處都接近佛教思想，至少可以推斷她是受到佛教思想影響。或者我更可這樣說：或許她並非佛徒，但是因為佛教思想是宇宙

性的真理，即執其一端，因果與輪迴，其實是宇宙的永恒真理之一，女博士以其追求真理之至誠，接近了佛理。

事實上，瑞士智識份子近年來對於佛教研究者越來越多，較遠者就是曾獲諾貝爾文學獎的名作家，已故的赫曼赫斯(Hermann Hesse)。瑞士有相當積極研究的佛學研究社，不知露斯卡柏勒博士是否佛社一員，抑或受些影響？不過她聲明並非係以西方宗教為出發點。

女博士引述已故偉大物理學家數學家愛因斯坦遺稿之中數段，說明愛氏亦係相信因果與死後有生命。可惜女博士講得太快，而且其濃重之德語口音頗為難懂，我未能記下該段引述。

（編者按：愛因斯坦對因果的看法，散見在書簡中的頗多，在一九二〇年一月廿七日，給M·波恩的信中，說得較為具體，他說：「關於因果問題，也使我非常煩惱，光的量子吸收和發射究竟能以完全的因果性要求的意義去理解呢？還是一定要留下一點統計性的殘餘呢？我必順承認，在這裏，我對自己的信仰缺乏勇氣。但是，要我放棄完全的因果性，我會很難過的。我不理解斯忒恩(Steen)解釋，因為我不懂他所说的自然界是「易領悟的」這句話的真實意義。（嚴格的因果性是否存在的問題是有確定意義的，則使對這問題可能永遠沒有一個明確的答案也如此。）——見「波恩——愛因斯坦通信集」。一九七一年紐約 Walker 版 p. 21-23）

她今年將出版一本專著「死後生命與輪迴」，相信購得此書之後，一切都可一一讀到，我正在密切留意之中。

要一一提及她演講中所引述的真實故事，自不可能，只好等

她的書出版。

從數千聽眾擠擁爭聽演講情形來看，有一個發現，就是其中大多數是智識份子，其中不少我知道的大學名教授、工程師、醫生、律師、學者，其他多是大學生，少數是年長的社會名流，真是座無虛席，反映出西方社會智識份子的濃厚哲學傾向，這情形與香港台灣一般的想象完全不同，一般人多認西方社會是受了西方宗教的影響，却不知西方智識份子已經覺醒，漸漸脫離了無法滿足他們哲學思想的西方唯物觀念與神權思想，轉而摸索追求真理與真知，越來越多西方智識青年接近探討佛教思想。任何有關禪宗的英文書籍，無論深淺，在美國加拿大都成為搶手暢銷書，可惜佛教人士在美洲的耕耘播種者仍然不夠多，未能普遍深入，這裏面當然涉及到經濟能力和很多因素，不在此文討論之列。

總之，西方社會一般思想已陷入了迷惘徬徨，在覺醒的真空狀況之中，於是有頹廢消極的嬉皮士，有瘋狂的縱慾暴力，假如慈悲和平的佛理能夠普及，逐漸由智識份子普及於一般水準的社會，情形必然就不相同了，佛教大德人士請多發心吧！

露斯卡柏勒博士提到人所皆知的「物質不滅定律」，她說宇宙中物質並不真正消滅，只是轉變形態與特性的「能」。這一點是我所了解的，比如說汽油燃燒之後產生熱與能與二氧化碳，熱與能工作之後，却並非消滅，只是散佈在空氣之中，成為另一種形態，比如說一張紙焚燒以後，亦產生熱與能和碳，紙的形態消失了，但是其散發的熱與能和二氧化碳，仍然存在，只不過成為游離狀態。任何物質莫不如此，只是轉位，並非消滅，這是任何人都知道的物理。

生物的生命，亦是由各種元素組成的，有水份（兩個氫一個氧），血液中的鐵質，骨骼中的鈣質、石灰、磷質，其他還有各種元素，如鎂、溴、銅等等數十種，與自然界中存在的百餘種已知元素並無不同。這些元素，從無機化為有機，構成生命，後來又再化解重歸於自然，成為自然界的無機

元素，再被生命吸收，直接或間接，重組新生命，不絕循環，只是比例與狀況有異。只可說是轉位，不能說是消滅，這已是非常客觀的科學常識了，不過自然界各種元素組成有機生命之後，會產生更敏感的感覺與知覺，就是能力的一種，和生命所產生的熱與靜電，都是比較無機元素更敏感的，無機物亦有感知，只是我們自以為它們並非具有，元素若無知無感，怎會有質子量子之運動？若稱之為物質特性，特性亦是知覺及反應，總之無論是有情生或無情生，都是廣義之生命，都是有知有感，所不同者是知感之程度，我們砍斷一棵樹，都說樹不會叫痛，不會叫痛？仔細觀察看看吧，用不着顯微鏡也可看見它的組織在痛苦中顫動，也可看見它的血液汨汨流出，雖然它並非赤紅的熱血，而現代的植物學家已經發現植物也有情緒反應發生聲音了，我們砍碎一塊巖石，假如用電子顯微鏡攝影，當可見到其原子在分裂之時的劇烈反應，不過我們不能領會它的痛苦表示罷了。所以我總是不願妄傷一命一物的，佛陀教訓我們不可殺生，在我的感受來說，當包括有情與無情兩種生命在內，我尊重那些比我們更悠久的生命，我可以感受到木石傳遞的痛苦，我母無論吃了什麼菓子都十分珍重保留它的種籽，盡可能替它找尋生長的機會，亦正是此意。

由元素組成的生命，所產生的能，亦是循環轉位於宇宙空間的，能量與物質同樣不滅，只是轉位，狹窄的眼光認為只有地球才有生命，亦認為只有呼吸氧氣的才是生命。其實就單以在地球上而論，就已經有不少生命是呼吸碳氣的，很多植物就如此，我們焉可武斷乏缺氧氣的宇宙太空就沒有生命？英國天文學家最近宣佈發現宇宙中的星雲團團，大都含有氫氣與碳氣與組成有機生命之氨基，它們都有動態感覺，生命充滿了整個宇宙，怎可說生命局限於地球？我們的肉體雖離不開氧氣與食物而生存，但是「能」是較少受到空間限制的，能是我們生命的一部份，知覺是能的一種，我們無論如何凡夫俗子，人人體內都產生熱與能，僅僅在昨天我還聽到加拿大一位科學家在電視上說，我們人人都放射微波（Micro-Wave），份量各有大小，一般人平均在千份之一瓦特左右，蘇聯科學家曾經公佈過用紅外線攝影人手指端放射閃電

半寸的影片，溫哥華的虔誠佛友何君兩手發射靜電，為佛友治病，引起美國哈佛大學學者前來拍攝實況，這些「能」，都是可傳遞的而且能量不滅，只是轉移，集中或分散，在宇宙之中循環不息，生生不已。

基於這些粗淺的了解，我很容易聽得明白露斯卡柏博士的演講，她說生命死亡，只不過是狹義的說法，其實是生命的轉位或改組，生命之元素返歸自然，生命之能進入另一形態，知覺與特性亦隨着「能」而不滅，她列舉了很多實例，她在電視上說：若非積二十餘年窮究發現，豈敢犧牲她個人的國際學術名譽，而輕言生命死後仍然存在？

她提及知與能可以離體，即是所謂靈魂出竅，很多人都看過似夢非夢，看見自己脫離肉體翱翔樹梢，飛遊陌生地方，直到他日到達，猛然憶起曾經來過，這就是靈魂離體之現象，她說，生時魂能離體，肉體物化時，當然亦更能離體，論者有謂，人腦細胞全靠氧氣生存，肉體死亡呼吸停止，氧氣斷絕供應，不到五分鐘，腦細胞就死亡了，何來能力？論者是不錯的，但是忽畧了一點；即是腦細胞早已經產生的能力不會消滅，只是轉位飄蕩遊離於宇宙之間。所以佛家勸人切勿在垂死骨肉面前哀哭驚嚇他，是有道理的，所以佛家勸人為垂死者鎮靜唸佛誦經，幫助他集中最後的腦力冷靜聚形脫出軀壳，假如親人痛哭號咷，又以各種不必要之搬動而驚擾他，他的腦力無法集中，能就散了，雖不消滅，却失去充份的知覺，游離不知所之或迷惘附於畜體。

女博士似曾參考此說，她亦勸人勿以悲痛驚擾垂死親友，以助他脫出肉體，她說在她訪集之數千實例之中，得悉在平靜中逝世的死者，都有看見淡金色光明的感覺，但是在不安狀況中逝世的人，則見到黑暗。與女博士同來演講者之一，是一位死後復生的化學博士（名字我此刻記不起），他死後第七天在棺中復活，幸而尚未入土，得以發聲敲棺求救而被殯儀館人員救出，消息曾經驚動全美，這位化學師說起他死亡之時，見到淡金色光芒，他十分喜悅飛翔於光芒之中，

他亦詳述經歷各種奇形怪狀的烈火冰山與刀山，甚似佛友常聽說的地獄，醫學界視該人為奇蹟，某些教士却視之為騙子而否定其真實，該人說他生還以後，現在對於佛教與大梵思想已發生從所未有之興趣，因而拋棄了他從出生後受洗的宗教。我當然無從根究他的故事，不過他現在有高尙教席，身為大學教授，出來演講，不為錢也不為名，亦非傳教，只是為了報告經歷促助社會對於生命之研究，似無任何虛妄之可能。

女博士最近在紐約一家大學（似說是哥倫比亞我記不清楚），與七十餘位來自各國的學術界人士舉行一次研究會，包括歐美的著名醫學家，神精學者，心理學家，化學家，物理家，電子學家，光學家，都是知名之士。大家討論靈魂問題，亦即是知與能。在七十餘位學者重重監視之下，女博士被嚴格搜身之後，進入大學的密封絕緣的一個玻璃的實驗室內，室內並無任何儀器，只有一張椅子供其坐息。七十位學者環觀玻璃室內，燈火通明之下，女博士進行打坐瞑目入定，不久她張目，向室外要求講話。她對七十位目擊者說，她剛才已經神離軀壳，抵達舊金山某士女寓所內，見到女士在室內所做之家務，廚桌上有何種食物，爐上煮着何饌，種種詳細情景，她均可一一講出，女士是座中旁觀者之一的親友，與博士素不相識，旁觀者立即打長途電話詢問，證實女博士所講完全正確無遺。

女博士說自己並無甚修為，尚且可以將能力釋放出體外遠至三千英里之外，何況修為有素的人呢？她說人人都有這種天賦能力，只不過被物慾與肉慾所蒙蔽阻塞，又被憂慮所封閉，加拿大廣播公司電視記者班斯坦問她：「博士，你真的身臨舊金山？」

「不是身臨」，她答「是能到達」

「是甚麼能？」

「像微波一樣」，可以脫出肉體，到達宇宙任何一處。」

半信半疑的班斯坦又問：「你能自主飛遊何處嗎？」

「可以，但是能力尚微，未能完全隨心所欲。」

「你在抵達某女士寓所之時，有無移動她之物件？」

「我尚無如此能力」她答：「但是我知道有些人已煉到有此

移物之能。」

是神話嗎？是假話嗎？有七十餘位國際學者為證全非虛言。在我是深信不疑的，因為毫無修為的我自己也偶然神遊，曾經神遊過從未身至之妙法寺，我曾為一文敘述其詳，有關妙法寺的觀音小像之靈異等事，但是內明編者來函說恐有為妙法寺自我宣揚之嫌，故此不願刊登該一小文，我亦神遊過太虛宇宙，我見到巨大無邊的黑暗正在吞沒銀河系與宇宙其他星雲，我無法解釋，我不知道這些黑暗是什麼反物質，亦不知道一個宇宙以那麼巨大的速度，一瞬億兆光年，反時針方向着左邊移轉，趨向何處（以地球為觀察點），我看見宇宙之外更有無窮星雲，無盡的生命，可是我却不知我身邊週圍的瑣碎俗務，無法處理自己的生活，日夕為生活為環境奔波煩惱，多麼愚蠢！

十月廿八日「加拿大新聞社」(C.P.)從多倫多發出之第七七五號電訊說：靈魂是有的，鬼神是有的，魂體附亦是有的，加拿大大安大略省省立桂府大學(U. of Guelph)社會學系教授居理博士(Dr. Ian Currie)在其新出版之研究專書「你死不了」(You Cannot Die)之中，收集他十年來研究搜查之實例，證實確有靈魂。

居理博士是加國著名大學的有地位學者，起先並不相信靈魂，十年前只是以好奇而且企圖廣泛調查來收集證據反證靈魂學說之不合科學，不料收集越廣，了解越深，使他竟變成了支持靈魂學說。

居理博士在加拿大電視上說他的新書中提出四點結論：

——人死後確有另一形態之生命；

——死後之另一形態生命繼續存在於宇宙之間，各別之知覺程度與創造能力各有不同；

——死後之另一形態生命，即俗稱靈魂，確有再投生及輪迴；

——輪迴不斷進行，但是並非由於偶然，而係由於因果，每一次輪迴均與前後之輪迴關連。

居理博士是個科學研究者，本來相信某一宗教，但現在已改變其宗教思想，他並未說是否傾向佛教。但是很顯然他之發現已經與佛教異途同歸，旁證了佛教數千年以來之真知。

年方四十左右的居理博士，提出此論之後，不用說即刻引起加拿大不少教士之抨擊，此是題外，不必多談。

居理博士在電視上說，十年前他前往美國密歇根州底特律(Detroit)，訪問當時在彼主持一個醫務所及研究所之加里福尼州大學心理學教授海倫萬芭哈女博士(Dr. Helen Wambach)。萬芭哈博士其時已經是舉世聞名的「前生」研究專家，她用心理學眼光來研究數千位能知「前生」的人士。

居理說：在萬芭哈博士的幫助指示之下，他集中精神追溯前生，他發現自己身在沙漠帳篷之內，背後有一座別墅。

「萬芭哈女博士叫我看我的雙腳」他說：「我低頭一望，看到兩腳又瘦又小，竟是女子之腳，我雙手撫摩身體，發現我是個美麗的女性，年約十八歲，頭上有美麗的黑色垂腰長髮」。

居理發現他前生原來是一個黎巴嫩少婦，是一個古代羅馬軍官的情婦，時間在基督之前，後來又再發現自己另一次前生是第一次世界大戰時期之士兵，身在戰壕內被敵人刺刀刺死，他仍可感覺到尖刃插入胃部之痛苦，他可看見自己屍體倒下，他感覺到十分困難才能掙扎脫出軀體。

居理後來回到多倫多，在一位著名的非職業性心靈家幫助之下，一一追溯前生，竟一共能夠憶及前世六生之多，一切往事均巨細無遺，居理均一一予以紀錄下來，有些心理學家，說他是人格分裂，又是精神失常，他都一笑置之，他說他自己知道真到不能再真。從此他更努力求證，獲得全球千餘件再生輪迴之真實故事，我亦在期待著這本新書，居理甘冒被學術界及社會抨擊之險，公佈其經歷與研究報告，相信他洵無虛言。

居理說：輪迴者有轉世為人，有轉世為畜類，根據業力與善惡而人各不同，他說大多數人均已忘記本來，但是仍有不少人生而知道前身往事，轉生人身者，往往前生為異性，一生為女，一生為男。

居理說，鬼魂附體之事亦千真萬確，舉例說加拿大某大學一名男生對他自述被一女鬼所附體，強迫其追求男子發生同性戀之性行為，附體之女鬼感到滿足，但是他之本人則感到羞恥，但是無法擺脫，精神學家又說他是人格分裂，但該男生一切精神正常，智慧極高，而且心中十分明白。

居理說：吾人常遇到的鬼魂，多係不自知已經肉體死亡之靈魂，或者不甘死亡之魂，或係仍有未了心事，或係不捨親人，有些仍在人間滯留，游離無所，而不知道肉體後仍有另一形態之生命，亦有些係心中明白而返來安慰親人，叫人勿畏懼肉體死亡。

再說回頭，露斯卡柏勒女博士所講之實例之一，就是美國有一個土著印地安少女在高速公路上撞車死亡，臣終時對馳來營救的一個陌生白人男青年託附遺言，請他帶口信給她母親，少女說：請叫我母親勿悲傷，因為我父親已經來和我相聚了」。

那位青年駕駛摩托單車，奔波數千里，抵達土著保留地地址，找到死者少女之母親，傳達口信，那位母親悲喜交集，告訴那位青年說：「女孩子的父親已經死了」，相證時間，父女斷氣之時，大約是少女同一天傷重逝世之前一小時。

博士說：真有其人其事，此事說明人的靈魂確實存在而且可以離開軀體。

南無靈感觀世音菩薩

何博元

這是我在船上，第二次祈求觀自在大士，得到慈悲，否則我將葬身魚腹。

今年十月十三日，高雄香港綫貨輪大同輪開船時屆。那天南北均有颱風警報，我十二日晚上問電話局166號專播台，錄音指出東邊阿拉小姐在恆春東南向西北進行。可能

加拿大以出產電影明星著名，老兩輩的好來塢金像獎巨星羅蒙馬西，加拿大總督之弟，很多加拿大演員在本國無前途，却在好來塢打出天下，不勝枚舉，例如主演「仙樂飄飄」(Sound of Music)的男主角克里斯多夫普魯瑪，曾經紅極一時的美貌女星蒙鳳黛卡洛與卡洛貝克，都是加拿大人，老一輩的男星格連福特(Glen Ford)也是加拿大人，格連福特以演出「胭脂虎」出名，他最近已退休，年老的他公佈他自己已能追憶前生六世之往事，一次是一八〇〇年代的牧場主人，三十歲時被人槍殺，一次是一八四〇年代的鋼琴師，患肺病死於卅八歲，再前一生是法國御林軍士兵，廿四歲為爭女人與人決鬥被殺，再前一生是英國水手，死於一六六六年，再前一生是三世紀之羅馬基督徒，被投入鬥獸場餵了獅子。

去年得金像獎的女星菲爾狄娜薇亦在電視上公開承認自知前生，是個十七世紀的男子劇作家，故此她十三歲即突然能用古體英文寫作劇本。

這些名人都已經名成利就，並無炫奇之必要，甘冒被譏之險，以本身聲譽為賭注，公開自稱知道前生，我相信是有其誠懇真實的。

零零碎碎說了許多，我只不過是想提供一些旁證來談佛教的一小部份通俗觀念，當然我的智慧極低，佛學又未入門，難免有錯，只當是拋磚引玉吧！

在大武山登陸受阻，或向西或向西北，風力高大，不是任何高港綫的船所能沾光，捲入她羅裙下時，別想倖免。我仍清早離家，走十五分鐘路，才找到計程車，六點半到船，此後同仁陸續登輪，他們問我開不開，我說要等報主收的電報才能決定。七點報主送來，和電話中所聽一樣，董事長也不敢決定，等中午再飛，他

先回公司。我以目前大概還未登陸，太平靜了。如已登陸時，將在她羅裙之內，該有風雨。我回家一看報紙，大嚇一跳，她正西行向高雄，如屬實則今天絕對開不成。正午的電話，說是向北北西，大武山脈不夠高，可能轉北北東。我回船時，大副要我陪他去公司，希望明早七時開，我當然同意。董事長說希望下午三點開，我說颱風雖不到高雄，但仍在她羅裙下。出海三小時後，就受影響，船速大減，有一段路很辛苦。明早開就不受影響了；但到港在夜間，不能卸貨，下午開就不困難了。於是董事長打電話，問另一班期船海強輪，她在五點開，於是我們決定三點開。

開船三小時後，風浪大作，搖得坐臥不安。我問在船十多年的廖報主，這是否正常，他說正常，也就安心了。我在大同，還不過一個月又十多天，還不十分有把握。十四日整整苦乙天，十五日中午，到油蔴地錨地卸貨，晚上又裝貨。當天早上，香港掛警報信號，下午取消了，氣象報告也好。妮娜小姐在北緯十五度，東經百十二度，向西北進行，時速八哩，十六晚八時，將到北緯廿一度，東經一一〇度，將在十七晚上消失，所以香港取消警報。另外一艘高港綫，下午四點就開了，本輪午夜才走，橫欄島外已有六七級風浪。

十六日下午九點，氣象報告嚇我一大跳：「妮娜小姐，在北緯廿度卅分，東經一一二度，時速八哩，向北進行。十七日八時，向北北東進行……」大同早上船速，不到六哩，妮娜一向北，可能再加速，萬一再轉向東北東，那我首當其衝。或者變慢，也是可能，無人能測得準。假如她追上了大同輪，我此時除祈求大慈大悲觀世音菩薩慈悲外，實無第二條路可走，逃呢風浪大，船速不夠，回香港也來不及。向大陸的灣灣裏去，更是死路一條。我叫來電報師，他是船東代表駐船，主持機艙，我將目前情況告訴他，無路可走，只有求觀音菩薩，不過機艙方面，希望你盡可能保持正常，這點人力不盡到時，觀音媽祖也無可奈何。我知道我不開玩笑，他說他當然盡力而為。

十七日上午，氣象電報後好，本船距妮約二百哩，至少她已追不上了。我電報公司，準備晚十時進港，風浪漸小，五時到高雄，六點靠碼頭。原子彈也奈不何的颱風，總算觀世音大士的慈悲，使妮娜留步下來，免我入劫。

颱風是海員的大對頭，再有經驗，再有科技的海員，不一定逃得過她羅裙的飛揚，有電達觀測站，還不一定跟得上她的行踪，測她向東，她不動。測她不動，她就扭秧歌。新式設備的大船，可收氣象傳真，看到北亞洲的高低氣壓的分佈和中亞洲氣團的移動，熱帶低氣團的趨勢，一目了然，自己也可試推，加上風速計、風向計、氣壓計，都可以提前知道進入何種情況，自己可以作主。本輪目前，有的是聾子的耳朵很多，你能笑我只好求觀音菩薩嗎？核子彈、原子彈也滅不了的颱風，你如沒有辦法控制她時，請不必笑我。

早在抗戰初興時，先祖母就要先祖父寫信告訴我，有急難危險時，可向觀世音菩薩求救，必可獲得保佑。我任中山軍艦三副，副長張天宏他教我看金剛經，我看了兩遍，對是經的無我相、人相、衆生相、壽者相，他又不曾解說，光叫我。我陷入這些名詞的陷阱中，三段邏輯，我想學而無人開示。不久，他調到佈雷去。在佈雷中，他壯烈犧牲了。在他以前，應陽艦的張大副，將金剛經背在身上跑警報，據說金剛經並不會使他免於敵機之難。因此我對金剛經，不敢信可保平安。天宏兄教我金剛經，沒有成功，教我圍抵，倒有了初級的成績。他從授九子，到授四子，三子，使得後來成爲我往華中剿總到台後，得以就近白健公和李鶴公兩長官。我們互有小戰果，十天左右。

觀音聖號，在空襲時念，至少有鎮定我身心不慌亂之功。我調江元艦代大副時，在岳陽洞庭湖中，遭日海軍機六架輪攻三小時，碎片如雨，我只傷左小腿。若不是血流在褲腿外時，我還不自知受傷。炮兵上士一叫我，我才發現。我想至少我並沒殘廢，我仍念大士聖號不止。敵機去後，艦長送我們上岸去急救，又放警報，躲避中，有個陸軍士兵路過，問我是不是受了傷，我告訴是碎片傷，傷在左小腿。他說不要緊，他有頂好的消炎退腫藥，

我可以吃一顆。他掏出一個紙包，揀一個有淺黃綠色的小丸，教我吞下去，我也不懷疑他是否漢奸，也就吞下去。以後到湘陰海軍醫院，及長沙湘雅醫院時，他們都說，既不發炎，就不必開刀，連我中學同班的做醫生，也如此說。只要裏面肉先長滿，然後再收口，就沒有問題了。迄今仍無不妥，所以我沒理由不信大士。

離軍後，投効官商合辦的漢興公司，在復寧輪大副時，到美國西岸波特蘭裝小麥回台。同時在當地接收換新十只吊梯代替頂上的鋼索的鋼鏈條。鏈條經過檢驗後合格才送來。我叫水手長和木匠去驗收，他們貪方便，沒有放低吊梯到碼頭裏面，一釣起便向船上滑來，不幸滑入碼頭下面的爛泥裏。他們左撈右撈，一個小時過去了，我叫他們去拿鎖鏈的鉤子來，要他們縛在吊貨索上，他們只拿兩個，怕太重，拖了四十分鐘，仍沒結果，木匠向我借酒，他說喝完他下水去摸，我說現在天寒，下面是爛腐麥子太深，人受不了。弄了鏈條我負責，再丟人時，我可怎麼交代。你們聽我的，把另外兩個鉤拿來，分四個方向，同時綁好再拖。一小時內找不到時，明天再說。他們去找來照做，我心裏不住求大士慈悲，後來不到半小時，已通通撈上，一根也不少。我告訴他們，觀世音菩薩，會保佑我們的，他們都相信了。

先祖母教我，在危急時，不要叫菩薩，要叫娘娘，老母。如叫菩薩時，要備法駕費時；如叫老母，她不化粧，立即來救，不會延誤。這是她信心之堅。以往每次敵機來時，我心上都默念聖號，心中自然遠離恐怖。

大士上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來，同一慈力。下合十方一切六道衆生，與諸衆生，同一悲仰，身成卅二應，令諸衆生，於我身心，獲十四種無畏功德。又能善獲，四不思議無作妙德。說寫皆不能窮盡的功德。

楞嚴經中的觀世音大士，在卷六有極詳盡的說明，但是世人多知普門品，少知楞嚴。楞嚴不是密宗，理論很多很深妙，我希望大德們，能多開示。

（上接第42頁 談禪宗與淨土）

至心十念，亦得帶業往生。其簡便而易行，與禪宗恰好相反，故一般認為自己根性、不是修禪法器者，即捨難行而走此易行道。這比方從遠道回家，如用走路，是吃力而辛苦，如坐車乘船，既舒服又容易，故淨土法門，現在仍然是極受一般人歡迎的。

②異途同歸——二家同是重實踐的法門，禪者向內心參究，以達明心見性，淨宗雖仰賴他力，亦要篤行念佛，方得往生。其次，兩者同為不重文字之法門，禪宗明顯地高唱不立文字，只憑以心傳心；淨土雖依據彌陀經，甚至有淨土經五經，但只憑信願持名，即可往生，並不重知解。雖然二者各有不同處，而其最終目的，亦無非令衆生還證本來面目而已，所以禪淨是應該可以互相相入，互攝互融的。在唐代時，兩派雖曾一度相爭，禪者批評淨土為引導愚人的「方便虛妄說」，慈愍三藏却撰文評擊禪宗為狂放，而讚揚其念佛往生之說，其門人亦繼弘之而抑禪宗。後來，禪宗祖師亦有贊同淨土者，如法眼嫡傳永明延壽大師，宋代之天衣義懷大師等，亦皆禪皆淨。其實，這兩條不同的道路，以其究竟證悟而言，正如西諺所謂條條大路通羅馬，其修行路線雖有不同，而殊途同歸，其旨趣終無二致，這也就是佛經所說的「方便有多門，歸源無二路」了。

五 結 語

禪淨兩派，同是印度佛教流行中國，融攝中華文化之後，所產生的兩大實踐教派。雖然一切宗派之中，都是談實修的方法，但其最主要而且最普遍的，就是「禪」和「念佛」兩種，自唐末至現在，教界的主流，還是這兩大派的天下；尤其到了千戈紛擾的今天，念佛法門越來越普遍，幾乎成了今日佛教的代表法門。禪宗至現在雖然已漸趨沒落，中國佛教還能苟延殘喘，還是深賴禪宗大德（如圓寂頗久的虛雲和尚）的自尊自信，不屈不撓的精神在支持。所以，禪宗與淨土，為中國佛教建樹的功績，同樣是不可磨滅，在中國佛教史的地位，也是同樣不朽的。

修大方廣佛華嚴

法界觀門論釋(十六續)

日 慧

是故，不論如何推求三時，真實義中，都不可得。

若以爲有年月日時分秒刹那等差別，故知有時。此亦不然。

須知，年月時分差別，正顯示時間之不住，不住則不得時，有相因待的三世故；住亦不得時，離三世故。故中論破時品頌曰：

時住不可得，

時去亦叵得，

時若不可得，

云何說時相？

因物故有時，

離物何有時，

物尚無所有，

何況當有時？

上來已破因緣法，因緣法當空；則因法而有之時間，已失去因依，無有附屬處，不空何待？是故三藏中的時字，除律藏時用實時迦羅(Kāla)一字外，經論多用假名時三摩耶(Samaya)，令諸見、聞之人，不生邪見。

如是，往復觀察三世時間，都不可得，畢竟是空。是故說，

一切世間，若衆生，若法，皆無始、無中、無終；反之，說無始、無中、無終，正是所以顯示因緣——顯示因緣空。

其三、因緣相是無礙相：如上所說，諸法緣生即是空，三世因待即是空；是則一切諸法全體真空，法之外別無有空，空之外別無有法，法不異空，空不異法。此義，持世經中⑧，有極好的開示。經中，佛告持世菩薩說：

「持世……何等爲世間法？……凡所有法……繫虛妄緣，從二相起，空無所有，如虹雜色，亦如火輪，誑於凡夫，破壞

義故，假名世間。諸世間法，皆非是實，從虛妄緣起，無作無起相，但因陰、界、入、色、聲、香、味、觸、法故說，

因名色故說，隨凡夫人心所貪著，隨種種貪著邪見，如亂絲無緒，如茅根蔓草互相連著，隨顛倒相應，故說名世間法。

何等爲出世間法？如是世間法，從本已來，如實性離，是名出世間。何以故？智者求世間法不可得，求出世間法不可得

不同。無世間，無出世間，處是中，無分別是世間，是出世間，但爲世間故說出世間，世間實相即是出世間。何以故？世間無定相可得，世間相從本已來常空，世間法不決定故。世間從本已來是寂滅相……持世，世間者，即是五受陰義，一切

世間法，皆攝在中。智者，求陰不得陰，不得陰性，不得陰來處，不得住處，不得去處，無五陰，十二入，十八性，無分別，無名字，無性，無相，無行，即名出世間。持世，菩

薩觀世間，出世間法時，不見世間與出世間合，不見出世間離世間，是人離世間見出世間，亦不離出世間見世間……何以故？持世，世間如實相，即是出世間；世間中，世間相不可得，世間法中，世間法不可得，以無所得故。通達是法

即出世間。」

此中之「世間」，即是因緣法，「出世間」，即是空。「世間中，世間相不可得，世間法中，世間法不可得」，「通達是法即出世間」，正顯因緣法無有實體，乃是舉全體以皆空，離此之外，

更無別空之理。由是義故，說因緣就是說空，就是說不二法，就是說無礙義，色空無礙觀說：「菩薩觀色無不見空，觀空莫非見

色，無障無礙，爲一味法。」不正是此義嗎？

其四、因緣則是不可說：一切世間，於因緣生法，說生、說滅，其實則非生、非滅；說常、說斷，其實則非常、非斷；說一、說異；說來、說去，其實則非一，非異；非來、非去。故中論一開始即以「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」標宗。這也就是說，任隨世間名字如何假說，都是不切實際的；一切諸法，其實則是不可說，說、亦即所謂是「道一物則不中」的話。試看青目論師釋「八不」義說：

「萬物無生。何以故？世間現見故。世間眼見初初穀不生，何以故？離初穀，今穀不可得；若離初穀有合穀者，則應有生，而實不爾，是故不生。問曰：若不生，則應滅？答曰：不滅。何以故？世間現見故；世間眼見初初穀不滅；若滅，今不應有穀，而實有穀，是故不滅。問曰：若不滅，則應常？答曰：不常。何以故？世間現見故；世間眼見萬物不斷；如穀芽時，種則變壞，是故不常。問曰：若不常，則應斷？答曰：不斷。何以故？世間現見故；世間眼見萬物不斷，如從穀有芽，是故不斷；若斷不應相續。問曰：若爾者，萬物是一？答曰：不一。何以故？世間現見故，世間眼見萬物不一；如穀不作芽，芽不作穀；若穀作芽，芽作穀者，應是一，而實不爾，是故不一。問曰：若不一，則應異？答曰：不異。何以故？世間現見故；世間眼見萬物不異，若異者，何故分別穀芽、穀莖、穀葉，不說樹芽、樹莖、樹葉？是故不異。問曰：若不異，應有來？答曰：無來。何以故？世間現見故；世間眼見萬物不來；若來者，芽應從餘處來，如鳥來栖樹，而實不爾，是故不來。問曰：若不來，應有出？答曰：不出。何以故？世間現見故；若有出，應見芽從穀出，如蛇從穴出，而實不爾，是故不出。」

或者問：既說初初穀，初初穀亦當有生？抱歉得很！這個答案也不是肯定的。蓋以眼前現前因緣生，尚且實不得生，何況初初穀無因無緣而實能生？所以，一切諸法，畢竟不生。凡所見法，都是如幻、如夢的虛妄因緣。法若如夢、如幻，則如青目論師

釋「八不」所說，說生也不是，說滅也不是，乃至說來、說去都不是；若更從中論縱橫滌盪一切諸見看，可知世間對於一切諸法，所持的一切見解議論，什麼都不是的。惟有滅一切邪見戲論，纔能得實智慧，如實見法。所以，說因緣法是要如「八不」之說而說；如「八不」而說，即是不可說；不可說，則語言道斷，心行路絕，則爲善滅諸戲論。如中論說：

能說是因緣，善滅諸戲論。

若法是可說者，則古今中外，睿哲之士，林林總總，極思辨之能事，運生花之妙筆，終其生爲追求真理努力不倦，雖然，縱橫闢闢，百花競吐，各自成一家之言，然皆是其所是，非其所非，欲於此中，求得一絕對無諍之理，終不可得；可見真理一事，若不實證，徒逞口舌之辯，是不中用的。以故，佛之說法，但以教離一切戲論，直入不思議中道，親證實相爲究竟。凡是舉有、無等邪見以爲問的，皆以無記答置之。當知，非佛故不作答，以不可說不答；反之，不答則顯示不可說，此之不答，乃真實答，世人不解，謂不答耳。

其五、因緣則是無可依：一切諸法，第一義中，空無所有；因緣所立，世俗假名，則無住無依，大般若經無住品會廣說此事——諸法名義無所有，名字亦不住，茲條舉其中所列諸法名稱如次，藉見大概。

△五蘊

△十二處

△十八界

△六種

△四聖諦

△十二因緣生起與還滅

△四禪、四無量、四無色定

△五眼、六神通

△我、有情乃至知者見者

△十念

△十想

△三解脱門

△六波羅密多

△三十七道品

△佛十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨，十八不共法，一切智，道相智，一切相智

△如幻乃至如化等五取蘊。

△寂靜、遠離、無生、無滅、無染、無淨、絕諸戲論。眞

如、法界、法性、實際、平等性、離生性

△常、無常、樂、苦、我、無我，淨、不淨，空、不空，有相，無相，有願、無願，寂靜、不寂靜，遠離、不遠離，雜染、清淨，生、滅，有為、無為，有漏、無漏，善、非善，有罪、無罪，世間、出世間，生死、涅槃法

△三世、善、不善、無記，三界繫，學、無學，非學、非無學，見、修所斷，內、外、兩間法

△十方恆沙諸佛世界，一切如來及諸菩薩，聲聞僧等。

如是，諸法因緣和合，施設假名，於實相中，不見不得因緣集，不見不得因緣散，因緣集散，當不見不得，何況有法，有法名字？有為性即是無為，非離有為而有無為，有為尚且不見不得無所有，何況有無為？以此之故，因緣法即是空，即是假名字說，即是無因緣，即是無所住，無所依。以此之故，菩薩修行，於一切法，應無所住。若能如無所住法而住，則住阿鞞跋致性；若正住無所住，則住阿鞞跋致地；至於諸佛如來，得無餘依清淨、無餘依解脫，無念、無染，無住、無依，恆住一相，所謂無相。雖然，由無住、無依故，超越一切，而平等涵蓋，攝受一切，普住一切住處，普作一切依止，於一切法，無礙自在。如華嚴經頌⑨言：

佛如虛空無分別，等眞法界無所依，
化現周行靡不至，悉坐道場成正覺。

次，依如幻等喻談隨知隨行——

照上所說那種甚深因緣眞空之法，既然不可分別，那又將如何見？聖教的答復是：應隨順法見，如何隨順法見？見諸法生時，則滅無見，見諸法滅時，則滅有見。是故，於一切法，雖有所見，皆如幻，如焰、如夢、如響、如影、如化、如空。薩菩若於因緣法中，如是知見，則滅一切諸見，乃至無漏道見亦滅；如是，心無所動，無所分別，由無分別，所分別亦無，無則諸有皆無，快得安隱。故說：若見滅則見安隱法；則得自在，能隨順幻化自性，行菩提行，無障無礙，從世間、出世間不二道中，度化衆生，或就菩薩如幻乃至如空忍。菩薩成就此忍，能得一切菩薩無礙忍地，又能得諸佛無礙無盡之法。此中，論菩薩隨知幻化等

，如智論⑩廣明，由知理屬般若故；論隨行幻化等，如華嚴⑪廣明。由行事屬方便故。本課題擬就智論之隨知與華嚴之隨行，分別於諸幻化喻作一談。

（一）如幻喻

甲、隨知義

所謂「如幻」，謂如幻師，能以幻術作業，幻作男、女、老、幼、象、馬、舟、車、屋、宅、山、川、園、林、花、果、日、月、星、辰、晝、夜、歲、時……種種差別事物形相，雖現如是種種，而實無有一實法可得，但一味虛幻，於一味虛幻中現有如是可知可見之差別事。同樣，從衆因緣所生的衆生世間所有三世無餘一切諸法，都是如幻；心如幻師，業如幻術，一切諸法即是幻法；是諸幻法，無有知覺，無有住處，是畢竟涅槃寂滅之相，但隨分別有所顯現。又，幻喻，在於曉示衆生，令知一切有爲法，空不堅固，如說一切諸行如幻，歎誑小兒，屬因緣，不自在，不久住。

乙、隨行義

菩薩既隨知諸法如幻，即了達國土、衆生、法界，了達世間平等，佛出現平等，三世平等，成就種種神通變化；此諸變化，譬如幻，非是種種象物，亦非是種非幻，亦非是幻非種種，但由幻因緣，示現種種差別之事。菩薩雖成就種種神變，亦復如是觀一切世間如幻，所謂業、煩惱世間，國土、法世間，時、趣世間，成、壞世間，運動、造作世間，如是觀一切世間如幻時，即入於如幻際，無諸依著；進而，得諸善巧方便，得寂滅無戲論，住於菩薩無礙地，普於一切世間現大威力。（未完待續）

註：

⑦ 參考智論釋初品中如是我聞一時義。

⑧ 大正四八二，第六六二頁。

⑨ 華嚴經世主妙嚴品第一之五，普賢菩薩頌。在經卷五中。

⑩ 見智論卷六釋初品中十喻。

⑪ 見華嚴經卷四十四之十忍品。並參考六十華嚴經廿八卷十忍品。



談禪宗與淨土

慚愧老者

(續上期)

1. 往生淨土的先決條件

①厭娑婆苦——修淨土法門的人，第一個條件，便是要對現實世界生厭離心，彌陀經中說，娑婆是五濁惡世，所謂劫濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁、即是說明了現實世界是苦的，人生充滿缺陷和煩惱。在現有的國土中，遍佈了血腥和垢穢、泥土沙石、荊棘瓦礫，漫天烽火、和那高低不平的山陵丘阜，驚濤駭浪的江湖海洋，瞬息萬變的桑田滄海……從這些缺陷的現實中，可以深深地觀察到世界的成住壞空，深深地體驗到人生的苦、空、無常、和不淨。這些都是有目共睹的事，這樣的人生社會，實在沒有值得留戀的地方。釋尊所說的四聖諦，十二因緣法，亦是闡明了世間是苦的教法，這些理論到了淨土宗裏面，更加強調了世間極苦的觀念，使人對現實益增厭離之感，亦唯如此，方合往生的條件。

②欣淨土樂——厭苦求樂，是人之常情，由於厭苦觀念的激發，自然而然的產生了欣求安樂之心，有了這種欣願的意願，加上所謂「末法時期」、「魔強法弱」、「衆生根鈍」的思想，以爲自力法門不堪勝任，便啓發了這種他力爲主的解脫觀了。在彌陀經中描寫的極樂世界，是金沙布地，七寶樓閣，重重的欄楯，成行的寶樹，七寶爲池，與八功德水交相輝映，和風輕拂，百鳥齊鳴，皆是演奏微妙的法音，使衆生聞之，自然生起感念三寶之

心。極樂世界的衆生，都是遠離衆苦，身心安樂，不再退轉而受三途果報。生到淨土，日與諸上善人俱會一處，一切隨心所欲，與佛菩薩爲伴，直至永恆！這麼一個莊嚴清淨的世界，正是娑婆苦惱衆生欣樂而嚮往的，故善導大師云：「大眾同心厭三界，三途永絕願無名，乘佛願力往西方，念報慈恩常頂戴」。這是衆生渴求離苦得樂的心聲，但這種厭苦求樂，不是悲觀的，也不是厭世的，所厭離是五官欲樂所對的苦，所樂求的是與生死苦相對的涅槃樂！有了這種厭離此土，和求生彼土的決心，再準備往生的資糧，即可以往生極樂世界。

2. 往生淨土的資量

①信心——對西方淨土的實有，和念佛必定可以往生，要有堅決不移的信念。這可以從三點去堅定信心：

a 信釋尊所說不妄——念佛淨土法門，是釋尊無問自說的，在彌陀經中，特別的給我們指出：「從是西方，過十萬億國土，有世界名曰極樂，其土有佛，號阿彌陀，今現在說法」。佛陀是親證諸法實相的一切智人，大覺者，他所說的，都是真話，實語，他絕對不會騙人，他的教法，絕對沒有錯誤。我們對佛陀的教法要徹底相信，念佛即可往生，彌陀經中曾說：「汝等皆當信受我語」，唯有信得真，行得切，方能達到彼土。

b 信彌陀願力不虛——極樂淨土，是彌陀願力所成，彌陀因中爲法藏比丘時，即發四十八大願，莊嚴淨土，攝受衆生，如有

衆生，稱佛名號，即得往生。彌陀四十八願中有一大願云：「若有衆生，欲生我國，至心信樂，乃至十念，若不生者，不取正覺」。這證明了彌陀廣大弘深的願力，莊嚴了極樂淨土，這淨土又是六方諸佛出廣長舌，說誠實言，所共同讚歎的，所以應該決信六方諸佛無誑語，彌陀願力決定不虛！

c. 信有因必感果——佛教說一切皆不離因果，在此土念佛，便即種下了淨因，有因必能感果，這是永恆不變的真理，彌陀聖號，萬德洪名，所謂一歷耳根，尚且永爲道種，何況精勤念佛的人？

② 願力——彌陀經中勸衆生說：「應當發願，願生彼國」。有了信心之後，還要有懇切的誓願，方能往生，如果是有信無願，如知道了有好的去處，不想去，不願去，彌陀雖欲接引，也是無能爲力的。古人云：「願不堅不生淨土」，應該發願離此土，往生西方，願彌陀接引，願與諸上善人俱會一處，願不違安養，還入娑婆，度脫衆生。所以，在信心之後，應發懇切的誓願！

③ 實行——如彌陀經中說，行是「執持名號，一心不亂」，即是依願而起行，所謂：「行山填願海」，有願無行，猶如開空頭支票，如說食數寶，是無濟於事的。行、就是專念持佛名號，所謂口中念佛名，耳根聽佛音，心中憶念不忘，這樣念至一心不亂，至臨終時，自然蒙佛接引離此土而生極樂。

信願行三者，正如鼎之三足，缺一不可，必須以信願去導行，以行去實現信願，這三種資量皆準備就緒後，無疑地，是必可往生的。

3. 淨土宗對中國後期佛教及民間的影響

淨土宗自天台四明門下，月結淨土繫念道場之後，參加念佛者，常不下萬人。宋以後之佛教大德，多主張禪淨雙修，台宗學者，多兼弘念佛，宋、元、明、清各代，淨土宗之大德如雲，居士尤多。尤其民國以來，禪風漸淡，諸眞常唯心系之大德，莫不以淨土爲依歸，如諦閑、印光諸大師皆是。由於淨宗諸祖師之弘揚，念佛法門亦已深入民間。宋太宗時，宰相王旦，仁宗宰相文

彥博等，皆結蓮社念佛。至後來，下至愚夫愚婦，村童野叟，皆知「阿彌陀佛」四字，中國民間村莊上的「處處彌陀佛，家家觀世音」；幾乎一句「阿彌陀佛」，即代表了中國佛教，甚至毫無宗教信仰者，如遇危險，也會不期然地念出阿彌陀佛。由此可見，淨土之深入民間，及予以我國民衆精神安慰之一斑了。

四 禪淨之異同

① 難行道與易行道——禪宗與淨宗，由於自力與他力的不同，前者被人稱爲難行道，後者稱爲易行道。所謂道，就是道路，是修行的一種方法，是可以令人從煩惱苦迫中解脫出來，而達到自由安樂的境界的道路，所謂難行道與易行道，也就是指修學方法難易之差別。

禪宗的直指人心，見性成佛的思想，是超言說，超理論的，所謂直接的經驗，頓悟的境域，在修證上，被認爲必須是上根利智者，始能領悟，並不是普通根器的人，隨便可以參到的。因此，其他宗派往往用盡言辭、譬喻、分別解說，結果都是歸結到「語言道斷、心行處滅」；而禪宗則直從這「無言說處」著手，其道之難行，亦即在此。佛陀所說三藏十二部教典中，其最終目的，無非令衆生修行，而悟證其本來之眞性，禪宗把握其最後而重要的一著，直顯心性，明當下即佛。據此也可以說：教的終點，即是禪的始點；教是從淺至深而漸修漸證。禪則是循捷徑而使之頓悟。禪的修證是全靠自力，凡夫衆生，往往認爲自己根鈍，力量薄弱，以根鈍力弱，而求解脫人生粗重的煩惱束縛，與過多的苦迫，都認爲是甚難領受，不堪修持，故稱之爲難行道。

淨土的念佛法門，是全仗他力的，他力即是佛力，佛力是不可思議的，憑念佛之力，即得佛來接引，這樣遠較自力的禪宗輕鬆得多了。雖然念佛也有觀想念，實想念，持名念多種，但就是容易修持方面來說，淨宗是特別強調持名念佛的。即如上面所說，專持念彌陀聖號，至一心不亂，臨命終時，佛來接引，達到往生彼土，見佛聞法，斷惑證果，究竟離苦得榮的目的。甚至如有十惡五逆衆生，只要在臨命終時，一念悔改，（下轉第37頁）

佛化周流

應美加佛教界邀請

洗塵法師率團飛美弘法

並主持世佛中心羅省分會開幕

香港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師應美加佛教界邀請，率團前往弘法。該團成員計有：金山法師、能真法師、修智法師、印堅法師等一行五人。於十二月十一日下午三時，乘搭大韓班機前往洛杉磯，先主持世界佛教中心羅省分會開幕禮後，然後轉往美加各地弘法，聞各地佛教人士已準備盛大歡迎云。是日前往送機者，計有：寶燈法師、了一法師、智梵法師、萬心法師、暢懷法師、誠明法師、慧明法師、白志忠、曾文翰、陳年柏、米至仁、吳汝鈞、慧光法師、沈九成等卅餘人。（見附圖）



佛化周流慈航普渡

佛教寶靜護理安老院開幕

創立專為殘弱老人而設

（特訊）佛教香港正覺蓮社興建佛教寶靜護理安老院，於十二月一日下午三時，在粉嶺百福村該院院址舉行開幕典禮，恭請社會福利署署長李春融議員主禮。到臨觀禮嘉賓有官紳賢達、地方鄉紳、香港公益金、英皇御准香港賽馬會、大埔理民府、全港各安老院、諸山長老、香港佛教聯合會、佛教僧伽聯合會、及各宗教代表、道場、學校等各界人士千餘人。典禮開始，全體向釋尊行禮如儀，佛教大光中學銀樂隊奏佛寶歌，香港正覺蓮社社長兼佛教寶靜護理安老院董事會主席覺光法師致開會詞。畧謂：

本社同人本着佛陀慈悲訓旨，致力濟貧卹難工作。因有鑒於生、老、病、死諸苦中，以老而無依者乃人生悲慘之遇，本人為秉承先師公寶靜上人遺志，特捐出土地建立佛教寶靜安老院，以收容無依老人。十多年來，幸蒙港府社會福利署，香港

公益金，與教內及社會熱心人士，不斷贊助支持，使院務順利推進，老人賴獲安養天年。

近年由於社會環境關係，老人晚年無所依靠者日增，老人福利問題，為社會急需解決癥結之一，社會福利署年前提出社會福利計劃綠皮書亦有詳確之指示。本社同人，因是更鑒於身體殘弱之老人，最需要醫藥護理收容之所，故再決定發起籌建佛教寶靜護理安老院。此議旋得本院名譽董事長何善衡博士，董事長何李寬德居士賢伉儷贊同，慨捐五十萬元倡建；繼蒙大善長鄭裕彤先生響應，由周大福珠寶金行有限公司捐助二十萬元；復在社會福利署李春融署長協導下，申請獲政府彩票基金撥捐五十萬元；英皇御准香港賽馬會撥捐九十五萬元。建築經費既告有著，乃於一九七六年秋間動工興建。是年十二月恭請李春融署長主持奠基，現在落成又再蒙李署長主持開幕，李署長關懷老人福利，對本院愛護支持，同人等尤為感激。

今天本院宣告落成啟用，使無依無靠而身有殘病之老人，獲收容有所，此後老殘焚獨，得免疾苦，皆拜政府賢明當局，熱心善長及有關協助人士之大力支持所賜。本人藉着今天機緣，謹代表同人向各方面致以無限感謝，並懇盼對本院時加指導，繼續匡扶，使安老工作得賴維持，實深感幸。云云。

湛山寺擴建居士靜院

寶燈法師主持動土禮

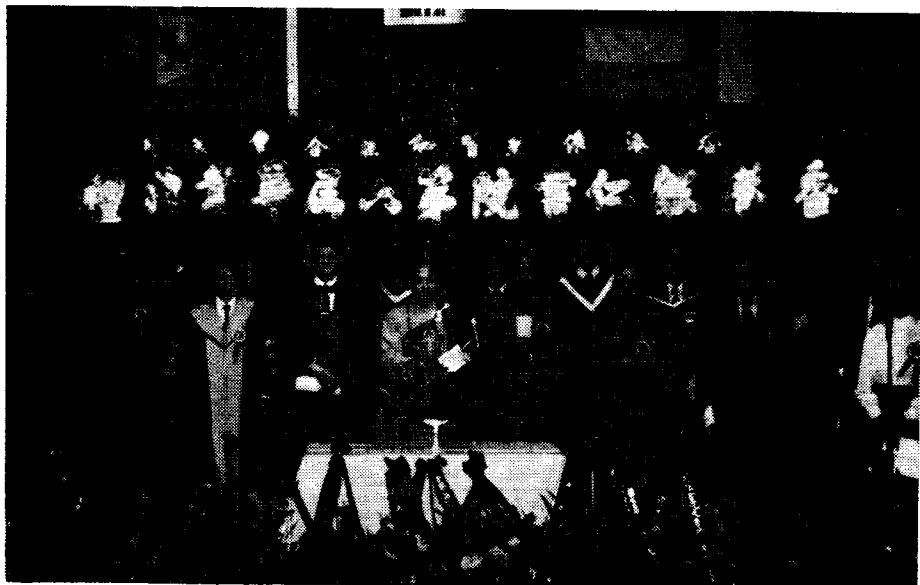
佛教清水灣道湛山寺住持釋寶燈大法師慈悲為懷，於十二月一日上午十一時半，舉行居士靜院動土儀式，簡單隆重。到場觀禮者，有各社團首長：市政局議員黃品卓，嘉賓李炯光、霍偉森、陳中杰、張勝來、楊玉英、黃煥發、及諸山長老，男女居士等數百人，情況熱鬧異常。據該寺住持畧謂：因鑒於佛教徒日眾，為使男女居士禮佛靜修，延年益壽起見，特撥出屋地萬餘呎，擴建居士靜院兩座

。由名師李越精心設計，每座分三層，共有套房一百廿間，設備完善，專供禮佛靜修者申請應用。而該寺面積龐大，花草樹木茂盛，背山面海，風景幽雅，鳥語花香，使人心曠神怡，特設港九接洽處於彌敦道金峰大廈九〇一室，電話三一六八二七八二，及香港皇后大道西五五四號，以便利各界申請接洽云。

佛教英中暨分校

聯合舉行畢業禮

胡鴻烈議員主禮授憑



香港佛教會聯合中學暨分校，日昨假香港藝術中心聯合舉行畢業禮，恭請立法局議員胡鴻烈伉儷主禮。

蒞會嘉賓、教育官、董事等計：胡鴻烈、鍾期榮、韋振煊、歐陽國棟、楊勵賢、孫寶元、陳維畧、陳年柏、何德民、梁遇年、盧秋達、黎國威、莊果民、曾文翰、黃國芳、釋洗塵、釋寶燈、釋金山、釋廣普、白志忠、米至仁等暨兩校師生共四百餘人。大會由校監釋洗塵致開會詞，首先對主禮人表示謝意，繼就兩校之過去及未來，作一概述，並期許畢業生應克己修持，利群濟世。續由校長白志忠、米至仁先後報告兩校校務畢，恭請胡議員授憑並致詞。

胡氏對僧伽會諸大德以出世精神，幹入世事業，為辦學而辦學之成就，深表敬佩！並勉勵諸生離校後仍應竿頭日進，各盡所能，為社會人群忠誠服務。情辭懇切，聽眾感奮！

最後請胡夫人鍾期榮博士頒發兩校成績優異及各項比賽獎品，典禮在莊嚴隆重氣氛下結束。

能仁學生昨舉行

教育白皮書研討

能仁書院各學系學生昨在該院禮堂舉行教育白皮書研討會，由社教系學生蔡文明、鄧婉萍主持，與會教授、學生共百餘人。就政府最近發表之高中及專上教育白皮書作詳盡之研討，對白皮書若干內容或表贊同，或持異議，均能踴躍發言，各抒己見。惟對於專上教育部份則一致認為公私大專應予並存，在自由社會，人人有獲得接受較高教育之機會，香港雖漸進而為工業社會，培植工業人才，固屬重要，但人文科學，亦不容忽視，否則將貶低大學水準，阻礙社會進步。對於最近社會有識之士所倡議舉辦大學學位公開試一點，各同學咸表贊成。最後，並表示：站在私立大專立場，應以培養研究風氣，提高學術水準為急務，不宜妄自菲薄，方能爭取社會各界的承認。

聖嚴、成一法師接長中華學

術院佛學研究所正副所長

（本刊訊）今年年初，聖嚴法師在台為東公老人居喪時，中華學術院院長張其昀博士，就曾敦請聖嚴法師為佛學研究所所長，因聖嚴法師在美國與加拿大的法緣、教務很忙，沒有作肯定的決定。直到九月中旬，學術院秘書長兼文化學院院長潘維和博士又再度向聖嚴法師敦促，聖嚴法師才決定應聘。同時，又禮聘成一法師為副所長，因為聖嚴法師時常出國，出國期間，所務全賴副所長主持，所以副所長的責任也是很重大的。在該所的行政工作上，另聘請李志夫教授為主任秘書，果成、香度兩法師為秘書，負責推動所務。據悉，今後隨工作之進展，還要擴大編組，增加人員。該所原任所長為教界聞名的周邦道居士，周老居士實際執長該所已近十年，計領導文化學院學生之佛教社團；出版佛學方面之中華大典達二十六種之多；此外，設置獎學金多種，對該所貢獻很大。周老居士數年來一

直以年老用敬爲由，再三請辭，至今始成其願，惟張院長仍禮請老居士爲該所名譽所長。

新舊任所長已於十月廿六日上午十時，假該校大典館接待室，在潘秘長的監交下，簡單而隆重地完成了交接典禮。

淨心法師榮膺中華學術院

印度研究所副理事長

（本刊訊）印度爲佛教的母國，也是中、印關係敦睦的主要親和力。因此，中華學術院張院長其昀博士特別聘請淨心法師爲印度研究所副理事長。遠從東漢末年，印度佛教傳入中國以來，中印兩國一直維繫着傳統的友好關係。華岡學園創辦人，張其昀博士爲了培植對印度方面之研究人才，強化中印之文化活動，特別創立印度研究所。該所理事長爲中印緬錫文經協會的理事長陶先生所兼任，乃收事權統一之效，但與印度從事純粹文經活動，近年來還是感到困難，所以張院長更聘請淨心法師爲副理事長，以佛教作爲中印關係之主要親和力量。所以今後該所以及中印緬錫協會之有些核心工作都有賴淨心法師之奔走。

淨心法師二十多年來除從事宏法利生之傳教工作外，也在辦理佛教教育、佛教社會事業，與佛教文化事業上多所貢獻。

成一和尚應台北主教邀

為百餘中外神父說禪

（本刊訊）華嚴蓮社住持成一大和尚於十一月十四日上午十一時應天主教台北教區總主教羅光先生之邀請，前往通化街主教公署爲一百餘位中外神父、修女，講說禪法，這一天是該主教公署舉行月省之期，月省是他們定期共修的日子，成師以禪的定義，禪的旨趣，禪的起源，禪的宗派，禪的類別，禪的修法及禪的悟入等七目，爲他們演說了一小時又二十分鐘，至十二時三十分圓滿，成師在熱烈的歡送掌聲中辭去。神的使者們，初聞禪法，得未曾有，莫不法喜充滿。

台中居會恭請

演培法師說法

中華佛教居士會恭請新加坡般若講堂住持、美國佛教研究院院長演培

大法師於十二月十三日（星期三）下午七時至九時，在台北市中山堂光復廳講演佛法。

敬請佛教四眾弟子蒞臨參加聽講，同沾法雨，無任歡迎。

（講題：以居士身深入社會化導一切）

台華蓮社慈孝獎學金

錄取名單公布

財團法人台北市華嚴蓮社負責人南亭、成一兩位法師聯合信佛人士趙廷箴居士等舉辦佛教慈孝獎學金，業已審查完畢，計錄取八十三名，這項獎學金旨在鼓勵大專（三專）院校在學青年研究儒家的忠孝之道與佛家的慈悲思想，每學期每名發給獎學金新台幣二千元正。該獎學金訂於十一月十一日下午七時，假濟南路二段四十四號華嚴蓮社頒發。茲將錄取名單誌后：

台大：趙歲蒂、林樹埔、朱武猷、邱敏勇、陳正明、方蘊明、盧偉莉。師大：鄭瑜、洪邦棟、林玉霞、成志高、張麗芬、邱梅芬、羅賞月、蔡蓉雅。交大：張建盛、蔡垂欽。東吳：劉佳瓊、林孟穎。輔大：陸麗娜、廖雲仙、陳榮波、蘇淑貞、杜淑慧、陳國柱。政大：楊仁煌、林靜玉、李屏生、方炫琛、林億凡、溫淑華、高麗華。興大：簡武義、陳朱貴、張梅英、施秀華、許麗娜、林福生、施錦標。教育學院：陳育昭、林瑩霞、王宗澤。靜宜：蕭金釵、黃美華、林麗娥。淡江：羅惠光、盧燈茂、邱澗容。中原：林明德、黃輝東、溫志超。文化：張月蕊、周麗華、吳福相、藍益興、林國演、池煥旗。北醫：盧金坊、吳國雄。東海：張苾芳、歐雪貞。高雄師院：許清練、陳信典。國立工技：陳昭志。中醫：劉裕森、郭聖昭。藝專：張杰芳、陳正宗。清大：賴文哲、王明杰。成大：譚惠慈、江世雄、賈明益。中央：程敬義。實踐：徐秀琴。逢甲：賴森仁。新竹師範：李復增。台東師專：江美雪。護專：謝素英。世新：張白波。銘傳：徐亞蘭、方一貴。台北商專：方蘊藻。

濟濤法師在台灣示寂

臺灣東林念佛堂退居方丈，以持律謹嚴著於時的濟濤老法師，於去年十二月廿二日夜子時，在台灣圓寂，享壽七十五歲，僧臘四十三年，戒臘卅九年。本港佛教人士聞訊，咸表哀悼。

老法師雖中年出家，惟勤行精進，戒行清淨，威儀莊嚴，弘揚律法，不遺餘力，服膺佛說：毗尼耶住世，佛法永不滅之論。

法師近年雖患「霍金斯」病，仍往來港台，弘揚戒律，為教內四眾所敬重。近且發心釐定五部律藏及南山（律師）三大部，但尙待印行流通。法師預知時至，坐化前召集徒眾，於念佛聲中，揚手作問訊狀，然後安詳往生。

法師係傳臨濟宗五十代，嗣天台法脈四十四代，台中妙里觀音山圓通寺長老，圓寂時法子印德，侄徒聞通，智嚴，智瀚等隨侍在側，如法成殮，並於廿二日設奠後荼毘，定本月廿五日舉行追思讚頌會。

「中國佛教近代史論集」出版

此書為樂觀老法師精選近十數年來各報刊所發表有關弘揚佛法之論文八十六篇結集成書，都五十餘萬言，廿五開本精裝一巨冊。舉凡民國以來中國佛教發展重大事件、僧侶對國家貢獻、高僧行履、教制改革等，無不本諸親歷目睹，撰為實錄，並旁及當時社會狀況，取精用宏，義正辭嚴，三湘才子張齡教授譽之為「字字精誠，言言淚血。」洵為六十年來佛教史籍之巨構。於教內四眾，可供修學借鑑；於治中國近代史、佛教史作者，尤具參考價值。現已出版，每冊定價新台幣二百四十元（國內郵費在內，國外郵資另計）。又該書與作者去年所印行「六十年行腳記」，同為治中國佛教史者必讀，兩書合購，特以新台幣三百元優待一月。又此書預約時，原定為六百餘頁，現為充實內容，已增至七百數十頁，不另計費。

郵購請利用郵政劃撥第一〇七〇二六號樂觀法師帳戶，欸到即寄。通訊處台北縣永和鎮竹林路九一巷四五號。

台中國佛教青年會成立

由全國各界重要人士約八十人，共同發起籌組的中國佛教青年會，於十一月二十二日下午五時起，假台北市松江路三二八號鼎基大廈十二樓，召開第一次發起人籌備座談會，由發起人代表星雲法師主持。

星雲法師致詞時，說明籌組成立中國佛教青年會的緣起，最主要的是輔導青年進德修業，確立服務的人生觀，遵循佛陀救人救世的慈悲悲願，養成服務社會，造福人群的奉獻精神。

一向以提倡人生佛教，生活佛教的星雲法師強調說：青年，在歷代佛教史上都佔有極其重要地位。他例舉佛陀是在青年成道，開示宇宙真理，照亮大地眾生。玄奘大師二十六歲，前往印度取經，揚威外國，為中華佛教開創輝煌的功果，華嚴善財，維摩天女，妙慧童女等，都證明青年的智

慧與活力，希望中國佛教青年會成立以後，以各種學術、文化活動，教化青年，激發青年無比的活力，協助大有為政府建設安和樂利的現代社會。是日座談會討論的主題是：一、如何充實籌備條件，確實做好籌備工作？二、中國佛教青年會成立以後，對當前社會風氣，能發揮何種淨化功能？三、中國佛教青年會成立以後，以何種方式展開工作，俾與國家政策，社會需要相配合？對於以上諸問題，發言表示意見的情況，非常熱烈，非常踴躍，咸認中國佛教青年會之成立，乃是時代的需要，青年的需求，一旦成立，對於社會的淨化，大眾的福利，國家的貢獻，都將無可限量。

佛教青年協會贈送

「佛教與人生的關係」

由佛教青年協會倡印的竺摩法師著作「佛教與人生的關係」，經已出版。有文章廿多篇——於佛學道理、修行方法、佛陀生平、及佛教的特色與時代使命等，均作深入淺出、生動流暢的說明，為介紹佛教不可多得的書籍。內容豐富，讀之可對佛教有更深入的正確認識。歡迎索閱，請附回郵票五角，寄北角郵箱四三六一號佛教青年協會書刊組收；或到九龍界限街一四四號三樓中華佛教圖書館取閱云。

捐款鳴謝

黃兆榮、周美雲居士.....	港幣 100.00元
陳志偉居士.....	港幣 100.00元
顧涵敬居士.....	港幣 200.00元
梅逢春居士.....	港幣 50.00元
陳覺慧居士.....	港幣 50.00元
鍾儉餘堂.....	港幣 150.00元
演培法師.....	港幣 360.00元
唯慈法師.....	港幣 60.00元
張教授.....	港幣 120.00元
曉雲法師.....	港幣 50.00元
妙法寺.....	港幣 4,810.50元
總計.....	港幣 6,050.50元

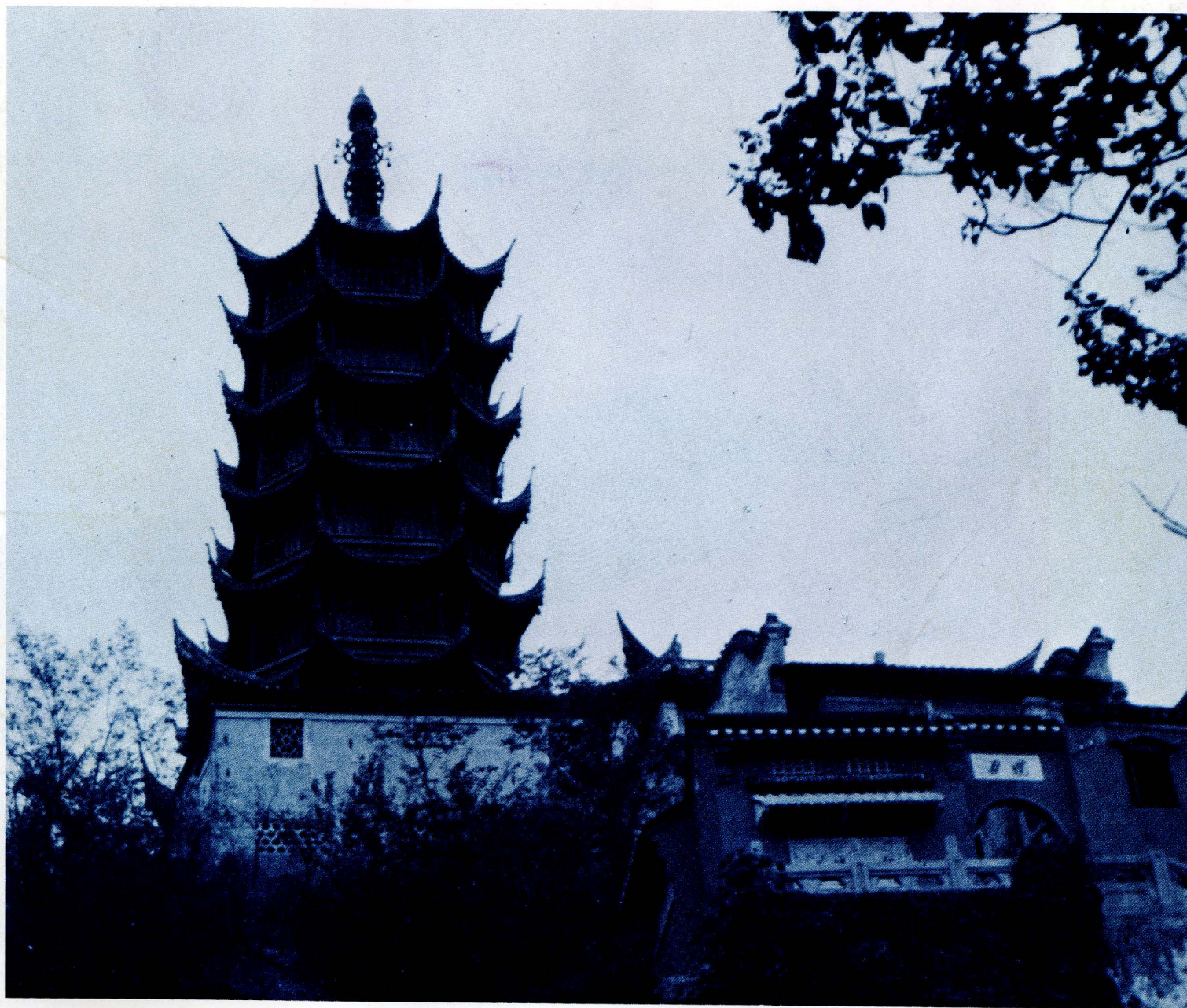
八十一期收支報告

一、收入：	
本期捐款.....	港幣 6,050.50元
發行收入.....	港幣 451.00元
總計.....	港幣 6,501.50元
二、支出：	
印刷費.....	港幣 3,850.00元
稿費.....	港幣 1,325.00元
郵費.....	港幣 726.50元
什費.....	港幣 600.00元
總計.....	港幣 6,501.50元

內明雜誌社謹啓



△ 十六世紀尼泊爾銅佛像



△ 鎮江金山寺之七層古塔。