

内明

集漢穀城刻石字



乘風賞佛

戊午年冬月大
師并篆



(排名筆劃序)

大永

李鑽錚 胡譚光智

寶無意

葉香

碧峯

郭靜

王惠美

日誌

沈九成 高永霄

奇聖

福

文

文

文

田博元

仁俊

沈家楨

福

恭賀

文

文

文

如實室主

白忠

世廉

福

新禧

文

文

文

何葆蘭

印順

周金島

福

新禧

文

文

文

梁平

光

林大威

福

新禧

文

文

文

陳太義

朱朝欽

金山

福

福壽

文

文

文

海惟

吳一

易陶

福

福壽

文

文

文

張澄基

吳世鈞

易越石

福

智慧

文

文

文

董正之

伯國

查良鏞

福

智慧

文

文

文

廣元

李書帛

許智銘

福

智慧

文

文

文

劉國香

李鶴年

洪慶

福

智慧

文

文

文

慧實

姜渭水

梁永康

福

智慧

文

文

文

馮永明

姜渭水

馮健民

福

智慧

文

文

文

張永明

趙亮

趙真覺

福

智慧

文

文

文

蕭慕

潘鴻翔

潘鴻翔

福

智慧

文

文

文

蕭慕

同敬賀

同敬賀

福

智慧

文

文

文

蕭慕

第八十三期 目錄

封底裏	印度十一世紀佛像雕刻	編輯室 43
封底	上海玉佛寺精緻雕像	
教界動態	西伯利亞的佛教中心	大衛·西普勒 40
海外通訊	狗子還有佛性也無	智銘 38
筆譚	螢火集	伍稼青 35
佛教文藝	永懺樓隨筆之廿八——妖魔教主詹鍾士與旅鼠	馮馮 32
四眾堂	慈悲和愛	何博元 30
佛教藝術介紹	蕭立聲先生佛像畫介紹	編輯室 24
四眾堂	再答李鶴年先生	沈九成 19
譯稿	歐美佛學研究小史(續)	J. W. 狄雍著 霍韜晦譯 15
專論	論我國佛學研究的現代化問題	吳汝鈞 4
封面	地攝二論立宗及其弘傳(續)	演培 11
	無量壽佛	蕭立聲

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fai 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 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 新店鎮文中路50號竹林精舍
台北市桂林路二號之一(三樓)佛教書局
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, Narth St., Manila, Philippines.
日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Budd. Sangha Federation of India 6, Tirretta 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

佛元二五二三 中華民國六八年
公元一九七九年

二月一日出版

定價每册港幣貳元



論我國佛學研究的現代化問題

吳汝鈞

關於佛學研究一點，筆者過去曾寫過三篇文章：「日本及歐美之佛學研究點滴」、「德國之佛學研究」、「佛學研究與方法論」。主要的意思，是通過方法論的角度，來介紹和評論在日本和歐美所流行的現代佛學研究的表現與成果。此中並未有詳細談及我國的佛學研究，特別是有關我國佛教界如何開出自己的學術天地的問題。本文的用意，主要是在這方面，補充上述幾篇文章的不足處；故本文可看作是上面幾篇文章的繼續。

有關题目的「現代化」一點，需要交代一下。現代化的意思，一般來說，廣泛得很，我們在這裏並無深入探討的必要。從學術的現代化方面言，則我們大抵可以這樣了解：它是相應於客觀的科學精神的一種表現。它的方法是科學的分析方法，目的是要追尋事物的客觀真相。佛學研究的現代化，它的對象是就佛學研究言，意思也相當確定，即是說，要在佛學研究中，運用科學的分析方法來整理資料，以探尋佛法的正理。這科學的分析方法，具體地說，實是自來在日本與歐美流行的文獻學的方法；這方法以語言學與目錄學為其支柱。

關於文獻學方法的概畧，其成就與限制，筆者曾在「佛學研究與方法論」一文中，有相當詳盡的闡釋，這裏不擬多作重覆。這裏要着力的，是對我國佛教界的研究成果，作一較全面的檢討，進而討論如何具體地吸收日本及歐美的佛學研究的方法與成果，如何配合我們自身特有的條件，以開出自己的佛學研究的天地，使之臻於現代化。

此中的現代化，雖然以文獻學及其方法為主要內容，但亦不必只局限於這方面，因文獻學自身亦有很多不足處；我們的理想，是要超過文獻學。關於這點，筆者在上述的文章中曾數數說及；在這篇文章中，我們不打算多所討論了。

下面我們先對我國的佛學研究的表現，作一總的省察。

一、我國的佛學研究的衰微

有關我國的佛學研究，筆者曾在「日本及歐美之佛學研究點滴」中大畧地論到。在該文中，筆者提到我國的佛學研究還未開始，主要的原因是缺乏文獻學的那一套裝備。這些話說來似乎有點駭人聽聞，實際上也是不能不承認的事實，倘若我們以日本和歐美的現代佛學研究的標準來衡量的話。此中實在很有些沉痛的寓意，而使我國關心佛教前途的人士，不得不深切反省的。這裏我們願意再不厭其煩地主要就文獻學的角度，較有系統地總結一下我國佛學研究的貧乏。

一、由於我國一向缺乏梵文、巴利文等的原典語文及西藏文的重要翻譯語文的人才，故了解佛教義理，只限於漢譯的資料。但漢譯的資料相當有限；儘管有鳩摩羅什、真諦、玄奘、義淨等人的努力，使我們有很多漢文的佛教經論可讀，但他們所未能譯出的資料也實在不少；這些我們便無法理解了。佛教教理是不斷發展的；釋迦牟尼佛陀只開拓了佛教的精神方向，只訂下一些基本的教理；他以後還不斷有補充，不斷增加新的血液。要了解佛教的全部，還得從全面的資料來考慮。資料不足，自然難談全面的了解。

佛教在中國曾經燦爛地開花，結出豐碩的果實；但它的根源，總在印度。要全面地徹底地了解佛教，還得追溯到它在印度發展的源頭。在這方面，就資料與記載的文字的關係來說，前期的資料，多存於巴利文藏經中；中期的資料，多存於漢文藏經中；後期的資料，則多存於西藏文藏經中。梵文的原典資料則多殘缺不全。我們現有的資料，能使我們對中期印度佛教有充量的了解；藉着四部「阿含」與有部的資料，我們也可大體得到前期印度佛教的輪廓。但後期方面則幾乎全付闕如。實際上，後期的印度佛教，在義理方面，有飛躍的發展；在中觀學一面，後期中觀學吸收了有部、經量部和唯識的要義，消融了它們與中觀學的矛盾，而成一瑜伽行中觀派的綜合哲學。這一綜合哲學與龍樹的系統相比較，內容是豐富了，體系也壯大了。這恐怕不是龍樹的空之

哲學所能籠罩的。唯識學一面，後期唯識學幾乎全是因明學亦即是邏輯與知識論的道路，表現出印度民族驚人的思辯才華。世人一般以為印度人善直觀與冥想，而不善理論與思辯；他們顯然要因這一新的篇章而改正自己的觀感。

這些資料主要只存於西藏文藏經中，但我國的學者中，太少人懂藏文，故對這些思想上的重要發展，也極其陌生。

二、資料的缺乏，或者說，不能運用漢文以外的資料，對佛學研究自然有沉重的打擊。此中最顯明的例子，莫如因明學的研究。按因明自陳那、法稱以後，在印度成為顯學；唯識與中觀的思想家，幾乎全都與它有一定的關係。對於這樣重要的學問，我們有甚麼研究的心得呢？幾乎全交了白卷。我們的研究，一直都只限於玄奘所譯的陳那著的幾本小論中，和根據窺基寫的疏解；但現代佛學研究發現，陳那的因明思想，主要並不表示於玄奘所譯的那幾本作品中，而在他的晚年巨著「集量論」(「知識論集成」)中。後者只有西藏譯本現存。故研究陳那的學說，非通過這本巨著不可，其他的只能作為輔助本來參考而已。另一點是，現代佛學研究也發現，窺基對陳那因明的理解，有不少誤解；那是經過把他的作品與原來的資料作一對比而發現的。故透過窺基的資料來理解印度因明學，問題多得很。關於前一點，我們是無話可說的，似乎也不得不埋怨古人，為甚麼玄奘大師只留給我們有限的資料呢？但若想深一層，恐怕還是自己應該向內追咎一下。玄奘為甚麼要負這個責任呢？他那時在印度可能根本找不到「集量論」。(按「集量論」梵文原文早已失佚，而西藏譯文的發現，也只是後來的事。)我們只能埋怨自己沒有閱讀藏文的能力而已。關於後一點，則似乎更為可哀。窺基是我們的大師，人家不客氣地批評他誤解因明，我們竟不能為他辯一辯，或查明真相。我們根本沒有發言的資格。這主要是一個資料的運用問題。他們精通梵藏文，能從那些原典或完整的翻譯中直接理解因明學，且發現窺基的錯誤。我們能像他們那樣，把原典與藏譯拿來對照，來確定他們的批評是否合理麼？這種工作，對我們來說，還是非常遙遠的事。我們目前似乎還不可能作出任何反應，只能領受

他們的說法而已。這在我國佛學界，自然是很丟臉的事，令人感到痛心。

陳那的因明學是如此；法稱及他以後的因明學，更不必說了。法稱以後的因明學，以至整個印度佛學，對於我們來說，還是一個謎。

令人感覺困惑的是，自民國以來，我國學界對因明學研究的風氣，顯得相當蓬勃，有凌駕其他各佛教宗派的研究之勢，但迄今却未出現過一種研究因明學的好作品來。沒有好的翻譯，沒有好的論文，更沒有好的著書。呂澂曾翻譯過陳那的「集量論」，但他顯然是失敗了；他所用的詞彙，與現代人的思想接不上頭，他也缺乏現代邏輯與知識論的基本訓練。呂澂在這方面的工作，在我國學界中，目前還未有人超過他；起碼迄今仍未出現過同時具有他那樣的梵文程度與佛學修養的學者。陳大齊的「印度理則學」，文字流暢，說理似乎也能深入淺出，但它所根據的，全是窺基的資料。透過窺基來理解因明，其問題如上所述。此外，虞愚也有一本「因明學」，此是依據間接的資料而寫成，作者又好用一些西方的傳統邏輯的名相來比附，但不夠嚴謹。此書的價值恐怕還不如陳大齊氏者。年來又聽聞有人擬根據俄國佛學大師茨爾巴特斯基（Stcherbatsky）的「佛家邏輯」（Buddhist Logic）的英譯，把法稱的「正理一滴」翻譯過來。但茨氏的英譯，近來正大受日本及歐美學者的批評，謂為自己措意太多，不大忠實於原著。此中問題的解決的關鍵，自然又是要把原文拿來對照了。但若不懂梵文，此事如何入手作呢？這實是十分惋惜的事。

因明學是一門大學問；它是佛教的哲學方法，也能使我們的思想嚴格化，故地位與價值不可謂不高。但我們對它的研究，迄今仍未能走上軌道。此中困難的焦點，當在語文，邏輯與知識論的訓練還在其次。梵藏的語文這一關闖不過，我們對因明學的研究，斷無突破的可能。

三、佛教的根源在印度，它的流佈的天地非常廣泛。它向南流入錫蘭，而中南半島、南洋群島一帶；它向北流入中國、西藏，而西域諸地、西夏、蒙古、滿洲、朝鮮、日本。關於這些發展

的佛教，除了自己中國的外，我們所知道的，是那樣駭人的貧乏！更談不上學術的研究。除了呂澂、法尊、大勇等人對西藏佛學作了些譯述，和陳寅恪、馮承鈞諸人對西域等少數民族的文獻作了些考據的工作外，在這方面的學術研究，也幾乎全交了白卷。近幾十年來，日本的西域學的研究（以佛學為主），已臻於蓬勃的階段，他們連「絲綢之路事典」那樣的專門的工具書也製作出來了，而我們對這方面的事却似乎茫無所知。吐魯番和敦煌資料的發掘，已是七八十年前的事了，那裏面實含有很豐富的佛教思想文物研究的資料，但在我國佛教界中，迄今仍少人問津。只有胡適等人在這方面的研究，表現些具體的成果。但他們也只是整理一下中國禪宗史的資料而已，那在語文方面自然不會有甚麼問題；研究用漢文來記述的殘卷，有甚麼嚴重的困難呢？倘若資料是用其他文字來記述的話，則他們的研究，勢必沒有那麼順利。這仍然是一個文獻學上的語言問題。

日本是目前大乘佛教繼續興旺的唯一國家。事實上，佛教自中國經朝鮮東傳至日本，即在那裏立了根基，其發展從未中斷過。日本佛學雖不如中國佛學那樣，具有綿密的理論與龐大的體系，但亦很有它自己的特色，與日本人的虛無主義的生命情調分不開。從思想上來說，最澄、空海、親鸞等人都是一代宗師，他們的慧識與宏願，實不可輕視。在觀念上，日本佛學也很有突破之處；特別是日本禪的道元、盤珪、白隱諸人，他們都能創造新觀念和表現新風格，而非中國禪所能牽圍。但對於這些，我們能有甚麼了解呢？在日本學者中，研究中國佛學的專家，不下百十；但在我國學界中，似乎並未出現過一兩個有水準的研究日本佛學的學者。

我國佛教界對自身以外的佛教教理漠不關心，事實上也無關心的能力。這樣下去，要吸取別人的優點，作為營養，以壯大自己的生命，斷無可能。

四、我國佛教界中缺乏研究外國佛教的專家，此似猶可勉強說得過去，因研究外國的東西，總有多種的不便。但我國佛教界以至學術界對中國佛教的研究，似乎同樣貧乏；即使好些，差別

恐怕也不大。關於此點，實在無話可說；這是極堪嘆息的事。

按我國學界研究中國佛教，大抵可綜合爲兩種途徑；一爲純粹以哲學觀念和理論爲出發點的，如唐君毅、牟宗三、方東美諸先生的研究；另一則是思想史式的，其根基在於文獻學、歷史學和考據學，如湯用彤、胡適諸人的研究。前者的重點在觀念，作者自身大體已成就一套哲學體系，他即本着這一體系，對中國佛教予以判教式的研究。這種研究，與學術不大拉得上關係，作者自身也不大要求學術。實際上，這種研究的價值，也不能就學術的角度來衡量。關於這些方面，由於與本文的重點不大相涉，這裏也就暫且擱下。

思想史式的研究，雖說是較爲普遍，但實際的成果却是非常有限，夠水準的，似乎只有湯用彤對漢魏兩晉南北朝佛教史的研究，和胡適、印順對前期禪宗史的研究而已。其他的研究，都在文獻學、歷史學和考據學上，顯得相當脆弱，不能與日本的水平相提並論。例如，黃懺華和蔣維喬都先後寫有「中國佛教史」，綜述中國佛教思想的發展。但這些書都缺乏獨立的學術性，因它們都是基本上以日本人的著作爲藍本而編寫成的。

目前我們仍未有一本像樣的中國佛教通史。佛教斷代史方面，除了湯用彤的著作，概括了南北朝及以前的佛教史外，有關南北朝以後，特別是隋唐的輝煌時代的佛教史，仍付闕如。我們在這方面，除了前期的禪宗史外，似乎又交了白卷。

倘若我們詳細地羅列日本人在研究我們自身的佛教史方面的成果，我們勢必感到惶恐無地。我們不能總是舉出湯用彤的「佛教史」吧，這未免太單調了。何況這書是幾十年前寫成的。這幾十年來，我們有甚麼其他的成果呢？

結果，一件表面看來是有趣而不近情理的事，便不難理解了；外國學者研究中國佛教史，遇到困難，只有請教日本學者來解決；他們去找塚本善隆、橫超慧日、柳田聖山，和鎌田茂雄等人。在這方面，我國學界完全無能爲力。另外一件荒謬而可恥的事，也極其自然了；我們研究自己的佛教史，也要請教日本人！歐美的文獻學的佛學研究，由法國的布奴夫（Barnouf）於

上世紀二十年代開出，迄今一百五十多年；日本的文獻學的佛學研究，由南條文雄與高楠順次郎於上世紀七十年代開出，迄今一百多年。兩方面都有輝煌的成果。（此中詳情請參閱筆者另文：「佛學研究與方法論」。）我國的佛學研究，却如是衰微。若以日本與歐美的標準說還未開始，恐怕不會太過分吧。

下面我們進入本文的主題。

二、佛學研究的現代化與實施的具體步驟

我國的佛學研究所以一蹶不振，基本原因是缺乏現代學術的觀念，和佛教文獻學的知識。缺乏現代學術觀念，則不能理解客觀的學術研究的價值，也不能有效地運用方法與資料，來幫助理解佛教的義理。缺乏佛教文獻學的知識，特別是不懂佛教的經典語文，即不能直接透過原典，來把握佛教的義理。這兩點在知解上都會構成重大的障礙。雖說學佛不能止於知解，知解之上還要有實踐修行，才能培養出通透的智慧，才能登覺悟境地。但知解這一步，究竟還是必要的，我們不應輕於忽視。知解本質上是一種方便，它可以推動通透智慧的顯發，以完成覺悟。知解不礙於覺悟，但重要的是要超越知解。只有懶人才排斥知解。多了解一些世間的事，多研究一下佛教各派的義理，以至佛教以外的宗教與哲學的義理，打開知識之門，這有甚麼害處呢？釋迦牟尼佛陀當機而說各種教理，大小乘就不同方分，予這些教理以系統的展開。此中的理論與思想，都有極崇高的價值，都有助於分別邪正，而去邪顯正。不好好把它們弄通，如何能弘揚佛法正教呢？而學術研究，實在這一方面表示一方便法門。

一般強調修行的出家人士，多討厭知解，輕視學術研究，視之爲形式化，爲累贅；這種心理實在並不可取。知解而不滯於知解，而超越知解，這才是正路。

我們即在這個意義下，談佛教的學術研究和現代化問題。我國佛學研究需要現代化，其具體意思，是肯定學術研究的價值，建立學術研究觀念，吸收日本及歐美的文獻學的方法與成果，從根本方面培養自身的文獻學的佛學研究的風氣，以確立我們的佛

學研究的學術道路。

觀念問題是極重要的。我們必需首先從宗教信仰的氣氛中冒升出來，正視那強調理性與客觀性的現代學術的價值。佛教是一偉大的宗教，要拓展宗教事務，需要信仰的力量，但要客觀地對它作一個還其本來面目的理解，那便要靠理性了。佛陀是一個偉大的人格，但不是超人。初期的佛教徒把他渲染成有點不食人間烟火的味道，把他從人間世界中推了開去。這不是正確而健康的理解佛陀的方式。德國的奧登堡（H. Oldenberg）所寫的佛陀傳記之所以不朽，是因為他把佛陀從神話中分解開來，還他一個理性的客觀的描述。人們才開始明白，佛陀還是來自人間，他的人格是可學而致的。這才是正確和健康的理解佛陀的方式。理解佛陀需要客觀理性，理解佛教的一切教理，亦莫不皆然。

文獻學的思想背景，是一種要求客觀的真知的科學精神。它的具體內容，是掌握有效的方法，去達致客觀的真知。這方法便是語言學與目錄學，而旁及於史學、社會學、風俗學等訓練。語言學與目錄學中，尤以前者為重。它的內容有二面，其一是具體語言知識的掌握，另一則是對話言的科學分析，以增長內容上的理解。

故構成文獻學的中心內容，是語言文字問題；語言可化為文字，故亦可歸一為文字問題。在佛學研究來說，這便是梵文、巴利文、藏文，以至佛教漢文的問題。佛教經論所用以記載的文字，都是這些。佛學研究現代化，自亦以這方面的文字問題為中心，而旁及其他，如新資料、工具書、辭彙對照、索引，等等。

觀念這一關通過了，即是說，肯定了學術研究的價值了，我們便可具體地討論應採取何種步驟，俾能從根本方面使我國的佛學研究現代化。

筆者在這裏以切實可行為原則，大胆地提出一些建議，以供有志於實現佛學研究現代化的構想的人士參引。希望這不止是紙上談兵，而是能化成事實。

甲、要掌握基本語文知識

「人能弘道，非道弘人」。要建功立業，首重培養人才；學問亦不例外。這裏所謂人才，主要是就梵文、巴利文和藏文而言。這幾種語文的知識，對開拓佛學研究的天地言，至為重要，而我國佛教界在這方面的人才，又是極度缺乏。我們可以說，目前我們仍未能找到一個精通佛教義理而又熟諳這方面的語文的人才。培養這種人才的最切實的做法是，由有經濟能力的佛教團體，選拔一些年青而有志向學的佛教徒，或出家僧眾，到日本或英美各地專習這些語文，每人只負責一種便可。倘若學子的經濟問題能解決，又只專心學習一種語文，不用分心兼顧其他雜事的話，則三五年後，當有所成，對該語文有基本的理解；再經三數年的練習，便可施展其所學，初步嘗試翻譯新的資料了。

此中要注意的是，學子本身必需年青，年紀大了，便不易學了。聰明不一定是必要，只要有志向學便成。語文不是天才人的學問，只要假以時日，循序而進，則效果必可期待。假以時日是重要的，要真能弄通其中一種語文，特別是較繁難的梵文，恐怕起碼要五七年的專心學習。三兩年是沒多大用的；這頂多只能翻翻原典，找漢譯本對照一下而已，而這還得依靠別人的研究作為參考，才能進行。

另外一點是，這種工作的主力，最好來自教團內部，工作應有計劃地進行。依靠教外的人來做，不是健全的辦法。教外的人，要具備學習原典語文的自覺，和建立足夠的經濟基礎，恐怕已在三十上下；那時腦袋大抵已塞滿了東西，不易再學新的東西，何況又是那繁難的原典語文！即使幸而得成，恐怕已屆中年，餘下來專心工作的日子便不多了。另外，出路也是問題。學好梵文，到什麼地方找工作呢？

這種種問題，若由教團有計劃地來辦，都可避免。趁學子年輕時選派他出去學習，則他不但學得快，而且學成回來，還是來日方長。在教團內替他安排翻譯的工作，則職業當亦不成問題了。

把握原典語文的基本知識的另外的便捷方法是，直接從海外請一些梵藏巴利等語言學家過來，幫助訓練這方面的人才。目前在西方流行一種新的語文教授方式，即是運用科學的語言學方法

，把教授的重點放在分析字彙與語句的結構方面。用這種方法來學習佛教的原文語文，特別是梵文，倍覺有效。因這些語文已是死的語文，發音方面不大成問題，其繁難處幾乎盡在文法結構，用分析來對付它，最好不過。這方面的代表學者，有英美系的蘭曼（C. R. Lanman）與麥當奴爾（A. A. Macdonell），特別是前者，他的「梵語讀本」（Sanskrit Reader），更是這方面的代表作。

筆者特別強調，學習這種語文，必需有好的方法，才能收事半功倍之效。

以上所提出的兩點做法，雖然很具體，但範圍都只及於少數的個人。要普遍地建立一種學習原文語文的風氣，還得有客觀的工具書才成；即是說，要用中文編纂一些學習這些語文的文法書和字典，俾學子可按步就班自學。目前，用日、英、法、德等現代語文來編纂的原文語文的工具書多得很，但用中文來編纂的，却是絕無僅有。故我們要學習這些原文語文，要通過其他的語文，不能用自己的母語；這種學法，費力得很，效果恐怕也欠理想。此中道理淺易得很，不多贅。

乙、要有好的工具書——佛教大辭典

作為一種工具書，中文的佛教大辭典的編纂，是急不容緩的事。佛教是宗教與哲學的結合，這兩者在佛學中，都有豐富的名相與深奧的義理。研習佛法，沒有好的入門書固然不成，同時也不能沒有好的工具書。這兩者特別是對初學者來說，都同樣重要。

現代的佛學研究，都強調工具書的重要性，特別是日本方面。目前日本學者所編纂的佛學辭典一類工具書，不下十數種，包括規模最大的望月「佛教大辭典」在內。這些辭典，大抵各應不同的需要而編成，故亦各有其特點與價值。太舊的自然不好，那主要是由於方法不對和與現代社會隔離太遠之故。

目前的中文資料中，這方面的工具書極為缺乏。較具規模的，恐怕只有丁福保的「佛學大辭典」，但那顯然不是一部理想的工具書，它基本上依據日人織田得能的辭典編譯而成。織田的這

部佛教辭典，缺點很多，主要是內裏的解釋述語太古舊，接不上現代思潮。後來日本人所編的佛教辭典，在這方面都超過它了。丁福保所編譯的，自然也免不了這些缺點。

筆者心目中的理想的中文佛教大辭典是以文獻學與哲學的雙軌訓練而來的製作，而重點還是放在義理的闡釋方面。文獻學方面，主要是文字上的根據，例如梵文巴利文的原名，及其本來意思，哲學一面則強調該名相的思想內涵。重要的是，對於這兩者的敘述，都應與現代人的思想與用語配合起來；即是說，要用流暢的現代語文來描述，而所用來幫助解釋的述語，也需要具有現代意義的。

在日本學者的製作中，最近出版的由中村元主編的「佛教語大辭典」，可說是在這個意義下的較優秀的表現。這是我們所應致力的目標，雖然不是最高的目標。

丙、要利用現代佛學研究的成果

以上兩點是就基本工夫言，是要自己親身去作的。另外一種工作是借助他人的研究成果，來開拓並擴展自己的知識界域。具體地說，我們可以對日本及歐美到目前為止所有的佛學研究的成績，作全面的理解，擇其重要的，逐譯成中文。這樣一方面可以補充自己在了解佛學的不足處，同時也可知道別人研究佛學，指向甚麼方向，採取甚麼方法，和在質與量方面達到甚麼程度。

這種工作雖然不是第一線的，但却具有極其重要的意義，與現代化連在一起。這項工作不進行，即不能有系統地了解別人的努力，無異關閉門戶，把自己封鎖在室內。人家已對後期印度大乘佛教大師莫撒卡拉笈多（Mokṣakaraṣṭha）的論理學作尖端性的研究了，我們還是老是拿着「正理門論」，「入正理論」一類舊資料和窺基的注解來談印度因明學；人家已把唯識的安慧系統與護法系統的分別詳盡地研究出來了，我們還籠籠統統地據成唯識論來談唯識；人家正理性地根據客觀可靠的史料來理會達摩的公案，我們還是滯留在他對梁武帝所說的「廓然無聖」階段；人家已根據新的資料把西藏和西域的佛學理會出頭緒來，我們還是

茫無所知；人家已深入到敦煌和吐魯番所找到的資料中，去發掘裏面的思想和文學的寶藏了，我們在這方面似乎還未開始；人家在根據西藏文翻譯，幾種漢文翻譯和幾種現代語譯來翻譯「維摩經」了；我們的人却只根據鳩摩羅什的漢譯來翻譯，製造出無數可笑的錯誤；人家藉着現代文獻學和思想的訓練和豐富的佛學知識，成功地把「成唯識論」翻譯為法文，而在我們這邊，不懂佛學的人也都做這個翻譯工作，結果被人譏為垃圾，……凡此種種，都顯示我國佛學界的無知。

要打破這局面，除了在語文方面作扎根的工夫外，多參考別人的研究，廣開眼界，自然也有一定的作用。

這個工作，可以透過佛教刊物，有系統地來做，定期登載介紹或翻譯日本及歐美的佛學研究的文章。當然最好的辦法，是把人才集中起來，有系統地做這個介紹或翻譯的工作，編成叢書。分類方面，可以問題為單位，亦可以研究的語文為單位。前者如，研究禪宗，有那些方面的成果，和誰人作過這些成果；後者如，法語系在佛學研究中，在那幾方面有特殊的表現，等等。在後者來說，通常每一語系，都有它的研究的重點和特殊成果；例如德語系長於禪宗、比較宗教和佛家邏輯方面的研究，法語系長於大乘經論的研究，英語系則似相當廣泛，而欠缺特色，日語系則如衆流歸海，無所不包，而又有其成就。這些成果，都足以作為我們的營養，以壯大自己的研究的行列。

丁、要辦佛教大學和研究院

以上所舉三點，雖都有意義，但都不免只涉及一個面相。要全面推動和進行佛學研究的現代化運動，莫如籌辦佛教大學與研究院。實在說來，上面所舉三點工作，也正要在佛教大學（和研究院）中進行，或配合它們的發展而施行，才較有效果。

佛教大學具有一般大學的條件，它的一個特色是要從學術與思想方面弘揚佛法。它應有哲學系，特別是佛學系，作為大學各系的骨幹。佛學研究，當在這一系中進行。這裏我們暫不談大學一般的情形，而只把焦點放在佛學系方面，討論如何透過這佛學

系，來促進佛學研究的現代化。

關於日本及歐美各大學的佛學研究及佛學系的情形，請參閱拙文「日本及歐美之佛學研究點滴」，此處不多重覆。有一點堪注意的是，這些大學發展佛學研究，幾乎都表現一個共同點，都強調文獻學特別是語文的基本訓練的重要性。這個方向，筆者認為是正確的，但對我們心目中的佛教大學來說，卻是不夠。文獻學的重要性，明顯不過，此中不必多論，但我們的理想，却是要站在中國佛教的立場，倚靠文獻學，而超越文獻學，直探佛教思想的奧蘊；我們要繼承智者、法藏、慧能的懷抱，而又不離佛陀創教的悲願本懷，以光大佛教義理的門戶。這些雖然都不是目前多數日本及歐美的佛教學者所措意的，但我們的處境却是不同。在精神上，我們固可直承佛陀的悲願本懷，但就歷史來說，我們却要上接中國佛學的光輝傳統。

在這個意義下，筆者即強調，站在中國人的立場來弘揚佛法，應走文獻學與哲學並重的雙軌路向，而這雙軌的統一處接頭處，應是佛陀創教的悲願本懷。

透過文獻學的文字訓練，可解決印度及其他方面的佛教資料問題，透過哲學的思想訓練，可掌握這些佛教的義理，作為營養，以充實中國佛教的體系，進而在思想上推動中國佛教，使之前進。這二者又統一於原始佛教的悲願本懷，以保住佛陀的基本精神。只有這條路才是邁向弘揚佛法的坦途。

我們心目中理想的佛教大學，應循此途走；佛學系中課程的安排，基本上也應就此點來考慮。在這些課程中，梵文、藏文、巴利文等原典語文是一定要有的，英文、日文、德文、法文等現代研究的語文也不能忽視，具備了這些語文的基本訓練，我們才能直接閱讀原典，和運用別人的研究成果。這大抵是順着日本及歐美的先進大學走的。它的不足處，是在方法論和哲學方面，我們要在這方面加強，同時要強調中國佛學的重要性。

關於強調中國佛學一點，實有其特殊的意義。一方面是在義理上有極其崇高的價值，而發揚中國佛教，也是我們的責任。

系，所以說來實在是極大的遺憾！

現在畧爲舉示那些有關文獻如下。荆溪玄義釋籤卷十八說：「如地論師有南北二道。梁陳以前，弘地論師，二處不同：相州北道，計阿梨耶以爲依持；相州南道，計於眞如以爲依持。此二論俱稟天親，而所計各異，同於水火」。法華文句記卷七亦有同樣的話說：「古弘地論，相州自分南北二道，所計不同：南計法性生一切法，北計梨耶生一切法。宗黨既別，釋義不同」。法雲翻譯名義集卷六亦說：「天親菩薩造十地論，翻至此土，南北各計：相州南道，計梨耶爲淨識；相州北道，計梨耶爲無明；此乃南北之殊也」。教觀撮要論（作者不詳）中更說：「地論南道，計八識爲眞生一切法；北道，計八識爲妄生一切法；此皆於梨耶計眞妄之異」。除了這些所引，其他有關此類記事的文獻，我們應向多方面予以搜集，從而對於他們的教義，有更清楚的認識。

在此，首先分別的說：南道，或以眞如爲依持，或以法性爲依持；北道，或以梨耶爲依持，或以無明爲依持。但是我們所要問的，就是他們思想爲什麼會有這樣的紛歧？原因：南道，認爲萬有一切諸法，是由眞如法性而成立的，所以就以眞如法性爲依持；北道，認爲萬有一切諸法，是由無明梨耶而成立的，所以就以無明梨耶爲依持。依持，是說眞如法性或無明梨耶，既爲一切諸法存立的所依，又爲一切諸法的住持原理。因此，分別他們的不同，畢竟不外一是眞如緣起說，一是梨耶緣起說的不同而已。北道所說的梨耶，雖是指的無明妄識，但與法相唯識所說的妄識，自是決然不同的，不能誤認爲是一。因爲北道所說妄識的當體，就是周徧一切的眞如，爲眞妄和合的妄識，與純是虛妄的妄識，當然是有所不同的。本於這樣的妄識，來說諸法的緣起，與後來攝論學派所說，自會全然走上同一思想路線。正因如此，所以攝論學者，特別力助北道，並將北道思想，攝入自家攝論思想系統中，最後，終於使北道失其獨立的面目。如湛然法華玄義釋籤卷十八清楚表明說：「加復攝大乘興，亦計梨耶以助北道」。於此應注意的，就是當時智者、吉藏等諸大宗師，不論那位說到地論，總是提及南道的地論，北道的地論少爲他們之所論說

，亦可說是非常特殊的。如智者法華玄義卷五說：「若地人明（指地論派人所說），阿梨耶是眞常淨識」。吉藏中論疏卷七說：「舊地論師，以七識爲虛妄，八識爲眞實」。他於法華玄論卷二亦說：「先代地論師，以第八識爲佛性，自性清淨故，亦名性淨涅槃」。慧影大智度論卷十四說：「佛性之義，依於能照，即是阿梨耶識」。慧思隨自意三昧說：「藏識湛然不變，西國云阿梨耶識，此土名爲佛性，亦名自性清淨藏，亦名如來藏」。這種梨耶即佛性，或即如來藏的說法，其源本是出於南印度學派所說，但是這一思想傳到我國來，盛行在南北朝時代的北方，當知這就是相州南道的地論學派。

如上諸大宗師所說，很多學者攬統的把它看成總明地論南北兩派，似乎是說地論南北兩派，都同樣的主張梨耶是眞常的。但是如上所舉各個宗師所示，特別是翻譯名義集及教觀撮要論等，明顯的說這有兩種解說，是以我們認爲兩派主張，不能說是相同的。假定兩派眞的立於同一主張，一向認爲兩派思想的對立，豈不是根本就不存在？事實上，南北兩派思想，既然相互對立，怎麼可說他們同一主而沒有意見上的差異？是以這個說法，是不能成立的。由於如此，所以我們把諸宗師所引說的，指爲南道地論學派的思想，不能無所分別的混然說爲地論學派。

可是使人感到成問題的，就是一般學者說到地論時，爲什麼總是唯說南道而對北道少所提及？原因北道的教說勢力，無論怎樣是不及南道的，因而等到攝論思想一來，北道終於同化於攝論宗，歸納到攝論的思想中去，不能再以其獨立思想的面目，流傳於佛教界。但這是必然的結果，因爲它們的思想是相類似的。如再以南北道說：南道思想是地論的本義，北道思想是地論的異流，而這也就是北道少爲學者之所提及的原因。再說北道的教勢，所以很快而又極爲容易的衰頹下去，主要亦在他的派祖勢力不怎麼大，加上北道的道寵德望，不及南道的慧光德望，而慧光門下更出像慧遠這樣偉大的學者，如是兩者互相比較，當然很顯著的顯出南北地論的盛衰，有着天地的懸隔！

慧遠在當時，雖說屬南道，但他本來的思想，原畧近於北道的地論，同時接受攝論的思想，與攝論所說有着很大的相似，而又順從起信論的主張。這末說來，他的思想似乎很複雜，實際他是以純淨無垢的阿梨耶識，爲他心識思想的中心，又是以眞識爲緣起說的旨趣，所以有人說他是發揮南道學說並集大成的最有力的學者，如他的大乘義章卷三說：「眞中分二：一、阿摩羅識，此云無垢，亦曰本淨。就眞論眞，眞體常淨，故曰無垢，此猶是前心眞如門；二、阿梨耶識，此云無沒，即前眞心隨妄流轉，體無失壞，故曰無沒」。這明顯的是以起信論的心眞如門與心生滅門，而作這樣分別解釋的。又說：「心眞如門是其心體，即以爲一；心生滅門是其心相，於中分三：一是本識眞與癡合；二依本識起阿陀那執我之識；三依本識起於六種生起之識」。這明顯的是說本識爲一，眞與癡合；阿陀那識即第七識以爲第二；眞妄共起，執我之心，生起六識。如據教理思想發展史說：離分爲八的這一思想，是從華嚴十地品而來；眞妄共起的這一思想，是由大乘起信論的思想影響而形成的。

另外，慧遠在所著起信論義疏更附疑問說：「心眞如相者卽是第九識，第九識是其諸法體故……心生滅因緣相者，是第八識，第八識是其隨緣轉變」。這明顯的是以第九識體立爲阿摩羅識，隨緣舉體而生諸法，以這爲起點，乃特附於阿梨耶識名。這一說法與起信論的主張，無疑是站在同一思想線上的。特別是阿摩羅識的宣說，與攝論學派所說的，可說完全類似。地論學派的思想，向來是這樣變化多端的，時而作這樣說，時而作那樣說，而它所以會有這樣衆多的變化，原因是它受攝論思想的影響很大，結果所以終於失去地論原有的特色。如要眞實了解這個思想的關涉，下面所要說的攝論學派向來所有的教義順序，吾人不得不予以密切的注意！

如上所說南道地論的思想，與起信論的思想理論，所以有着很大的類似，原因起信論的根本教義，實亦在於一心二門及三大之說。在這根本教義之中，以衆生心爲萬法的根本，而爲萬法根本的衆生心，含有心眞如與心生滅的二門，其義則有體、相、用

的三大，這在起信論立義分中說得非常清楚。如說：「摩訶衍者，總說有二種。云何爲二？一者法，二者義。所言法者，諸衆生心，是心則攝世間出世間法。依於此云顯示摩訶衍義。何以故？是心眞如相卽示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故」。衆生心具此三德，所以說之爲大；憑藉此心得以成佛，所以說之爲乘。大乘之所以爲大乘，全在這個衆生心。比對南道地論說與起信論說，豈不很明顯的類似？

起信論以衆生心說爲大乘之所以爲大乘，目的在於使人確信有大乘法。像這樣的直指衆生心爲大乘，最大的特色，就是使人覺得大乘法當下卽是，並不須要向外什麼地方去求，卽從自心中能深信大乘。但是像這樣的衆生心，不是性空大乘與唯識大乘所說的，而是眞常大乘經論所常說到的。或者稱它爲如來藏，或者稱它爲法界藏，或者稱爲自性清淨心，而是生佛平等的。所以衆生心，是卽心眞如而含得無邊的功德性。依於這衆生心顯示大乘義，可從兩方面來說：從衆生心的眞如相方面，顯示了大乘的體性；從衆生心的生滅因緣相方面，顯示了大乘的自體、相、用。說心的眞實相爲眞如心，說心的生滅相爲生滅心，看來好像是兩種心，實際二者是統一的，不過爲了說明上的方便，所以約心的兩種不同的傾向，分別說爲眞如相與生滅相，如以爲這有二相，是卽我們的錯誤。總之，起信論的思想與地論的思想，確有它們相同的地方。

乙 攝論學系的傳來

子 宗旨的成立

一 本論的傳譯

在十地論譯來我國以後，大約經過五十餘年的時間，南朝陳文章天嘉四年（五六三）的時候，又由眞諦三藏譯出無著論師的攝大乘論本論三卷及世親論師的攝大乘論釋十五卷。一般所說的攝論宗，就是以此爲正依，在我國建立起來的學派。無著、世親

二大論師的唯識思想，東流到我國來的，這可說是第二次。在這以前的三十餘年，北魏節閔帝的晉泰元年（五三一），亦即相當於南朝梁武帝的大通三年，攝論已由佛陀扇多三藏譯來我國，但是在佛教界中，沒有受到任何學者的重視，大家好像沒有這部論的印象。直到真諦三藏將攝論作第二次的譯來我國，攝論在我國的流行，才突然的興盛起來，並且依於此論而有攝論宗的出現。在唯識思想史上，所謂攝論唯識，不用說，是就真諦所譯的攝論說的，不是指佛陀扇多所譯攝論說的。

學者要想知道真諦所傳的攝論宗，除他自己所譯的攝論、唯識、俱舍等的論典可供研究，其他當以他的弟子智愷（即宗愷，又名慧愷）所作是諸譯本的序及跋為根本的資料，而最完備的介紹真諦，當是續高僧傳卷一有關他的傳記。除了這傳，在歷代三寶紀、大唐內典錄、古今譯經圖記等的各種經錄，同樣有關他的文獻。現在以續高僧傳的傳記為中心，畧說他來華及弘化經過。

真諦的梵名叫做波羅末陀，又有稱為拘羅那陀，中國把這譯為親依。他的出生地，雖說是在西印度的優禪尼國，但他經常却是在東夏，可說是在東夏長大的。梁武帝派人送扶南的獻使歸國，特此托他代為尋求名德三藏及大乘佛教經論，來中國弘傳。該獻使回國後，將武帝的意思報告國王，國王認為真諦是位名德三藏，於是真諦就應該國的國王邀請，東來我國以發展他弘法的素願。

真諦東來的時候，帶了很多梵本的經論，循着海路東航，於大同元年（五四六）八月十五日，經由扶南等地，到達我國廣州。在此小住一個短時期，再經陸路徒行二年，於太清二年（五四八）閏八月，入於梁都建業，就是現在的南京。真諦到後，武帝不但非常的歡喜，而且對他亦非常禮敬，並立即請他翻譯所帶來的經論。然而不幸的，就是正在這個時候，突然勃發侯景之亂，沒有經過好久，梁朝就此滅亡，新的陳朝建立，天下到處騷亂，沒有一日安寧。是以總計在他逗留中國二十二年的期間，先後雖在廣州共十二年，但無時不是流浪於騷擾離亂當中。

雖則如此，但他並沒有忘掉來華的素願，仍然隨方翻譯，如

於富春譯十地經論五卷，於建業正觀寺譯金光明經。終於在陳宣帝太建元年（五六九）正月十一日，以七十一歲的高齡，示寂於廣州王園寺。自他從西東來以後，法運始終不怎麼佳好。他的弘化事業，究竟受到怎樣大的阻力，由於史料的缺乏，不怎樣詳細知道，但從他流浪於離亂中這點來看，不能不使人為他感到極大的惋惜！

據續高僧傳的記載，當他留在中國二十餘年的時間中，雖說生活不怎麼安定，但所譯出的經論，總共仍有六十四部、二百七十八卷之多，不能不說是極為難得。就中，特別為他所宗，並且專心致力於求其弘傳的，當是無著的攝大乘論與世親的俱舍論。他之所以不惜冒險犯難，不辭辛苦勤勞，隻身遠航東方，其旨趣可說就是為了弘傳這兩部論典，亦可說這是他東來的唯一志願。特別是俱舍論，不但是部聰敏論，而且還有比較研究大小兩乘的特殊價值。雖說俱舍亦是他所要弘傳的寶典，但真正為他所宗並且為他最極尊崇的要典，可說仍在攝論。他不但譯出攝論，同時還為攝論做義疏八卷以解釋，由此可以想見他確是以全部精神，努力廣傳此論思想的流行。因此此論實有弘傳的價值，因通觀本論的整個內容，實包含了大乘佛學的教義，大乘思想的淵源，佛教歷史的發展，無不在此論中，得到它的消息。因為如此，所以向來有人認為攝大乘論，可作佛學概論讀，其價值的崇高，不難於此得知。

當他在廣州時，楊都沙門僧宗，法准、法泰、僧忍等各位宗匠，為了學習攝論，特地不憚艱辛的遠到南方廣州來，在制止寺親近他，向他乞求學習大法，所以就在制止寺，以智愷為筆授，譯出攝大乘論。從天嘉四年到第二年，將論本及釋論，全部譯成。為了要為來學的學僧講說此論，並且使諸學者，真能有所了解，特又作講述的註疏，以供學者參考和研究。註疏自身的譯品，在很多的翻譯者中，不得不說是真諦的特有作風，不但對攝論是這樣的做，就是對其他的譯本，亦往往的這樣做，以期其思想得以廣大的弘傳及為諸學者之所接受。

（未完待續）

歐美佛學研究小史

三·狄維著

霍韜晦譯

(續上期)

赫恩的「印度佛教史」

對於這一點，「印度佛教史」(History of Buddhism in India)的作者赫恩(Kern)，和辛納的態度有明顯的差異。赫氏此書共有兩卷，最先分別於一八八二，和一八八四年以荷語發表，而且都是同年即由海曼·耶高比(Hermann Jacobi)譯為德文·Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, Leipzig 1882-1884.)。約二十年後，又有法譯出版(Histoire du Bouddhisme dans l'Inde, Paris, 1901-1903.)。在第一卷中，赫恩首先根據巴利文資料和梵文資料——若以當時的觀念來說，是南方資料與

北方資料——來介紹佛陀的生平。他所使用的主要資料與辛納的相同，即「因緣說話」與「普曜經」(見氏著Vol. I, p. 18, h. 2)。赫恩在非常詳盡地覆述了佛陀的傳說之後，得到他自己的解釋。和辛納一樣，他亦認為佛陀是太陽神；但是，較之辛納，他的註釋富於天文學的色彩：十二因緣即一年的十二月；六師外道則為繞日的行星；佛初轉法輪在中夏，因此中道(Middle Way)成為主題。總之，赫恩從不猶豫對各恆星、行星、和星座的身份的鑑定。辛納的解釋體系是建立在對吠陀、和婆羅門文獻的精細考查的基礎上，但在赫恩書中，這樣的內容無一發見。如果有人注意到他的論斷竟然影響過像巴特(Bart)那樣的頭腦冷靜而又謹慎的學者，則不免會有幾分驚異。巴特願意考慮：把那些伎女

看作女神，六師外道即是六行星，提婆達多的反叛即是月亮對太陽的爭鬥（參看 *Oeuvres de Auguste Barth, I. Paris 1914, p. 335*）；不過，巴特相信：佛陀的傳說中仍然包括着一些佛陀時代以來的歷史成分。即使是辛納，他願意接受歷史成分以次要的地位與佛陀的神話傳說結合（前引書，頁四四二至四四八），但對他來說，神話的成分與歷史的成分是屬於兩個完全不同的傳承。辛納承認，巴利文資料比較起「普曜經」來是更少奇蹟味道，但是他又說：這並不保證它有更多的真實性。相反，這是因為它們曾被改寫而簡化。但即使如此，保存在巴利傳統中的神話成分仍然顯示出巴利傳統與梵文資料之間並無根本的不同。

赫恩把歷史上的佛陀完全融化在太陽神之中。辛納和巴特則承認在流傳下來的佛陀生平之中，不乏有可信賴的資料的可能性，但是他們兩人都並未嘗試收集這些素材。一八七七年，T. W. 烈斯·戴維斯發表他的「佛教——佛陀的生平與教法畧紀」（*Buddhism, being a sketch of the life and teaching of the Gautama the Buddha*，書名據一八九〇年刊行之第十四版引），認為巴利原典較之梵文文獻更完備，亦更可靠。他對那些雙方都同意的敘述十分有信心。依他說，要從佛陀的傳說中發現歷史根據是可能的。烈斯·戴維斯就是這樣以巴利資料為基礎，描繪出喬答摩的生平來。在佛陀的傳說一章中，他提及他接受辛納德的理論，但有「某一程度的修正」（頁一九〇）。烈斯·戴維斯相信：「各種（佛陀生平）事蹟的後期形態與前期最主要的不同，是在故事的細節中有了更大的誇張，以便與歸屬於可與轉輪聖王比擬的喬答摩或他的父親的王室財富及權力，或與喬答摩的全知、全能信仰有更多的人一致。」（頁一九四）

奧頓堡的「佛陀」

辛納的理論，後來在一八八一年被海曼·奧頓堡（*Hermann Oldenberg, 1854-1920*）刊行的「佛陀，其生平、教義、及僧團」（*Buddha, Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*）一書所擠斥。我引用的是第二版（*Berlin, 1890*），其中即有提到辛納

的 *Légende* 的第二版（*Paris, 1882*）的地方。在題為「傳承的性格、傳統與神話」（*Die Beschaffenheit der Tradition, Legende und Mythos*）一章中，奧頓堡為巴利聖典文獻的可靠性辯護。他說，絕大部分的經典都是在公元前約三八〇年時的毘舍離結集之前編纂的。這些經典在錫蘭傳下來時，並沒有遭受到像其他部派所宗奉的經典那樣深刻的改變。奧頓堡指出：辛納所依據的巴利文獻，如「因緣說話」、「佛統紀」等，和巴利聖典比較，都是晚出資料。他堅定不移地相信，在巴利聖典中蘊藏着一系列正面的事實，可以使我們知道佛陀的生平。對於指出辛納的理論是建基於晚出資料這一點，奧頓堡認為是合理的，毋庸置疑。但是，他把巴利聖典中的經藏和律藏看作是佛涅槃後一世後中的可靠資料，便很難使人接受。早在一八七九年，在他校訂出版的「大品」（*Mahāvagga*）的序論中，奧頓堡已經為毘舍離結集的歷史真實性和律藏的古老權威辯護。在這一點，他從來沒有改變他的主張，大家可以從他一九一二年出版的一本書的一個註中看出來，在那兒他宣稱律藏和經藏的核心部分，早在毘舍離結集之前編妥③。

奧頓堡並不否認在各種有關佛陀的傳承文獻之中包藏有吠陀時代，甚至上溯得更遠的傳說成分，這些傳說把一些通俗的觀念與太陽英雄、和所有地上英雄的光輝的範例結合起來（頁八九）。但是，當奧頓堡敘述佛陀的傳記時，他並未在佛陀的傳說這一方面多花力氣。辛納的講法，不會有學者全盤接受，但有意思的是：像烈斯·戴維斯和奧頓堡這一類傑出的代表人物，也就是後來被稱為巴利學派（*Pali school*）的。亦沒有否認辛納不是完全錯。赫恩的極端見解，徹底消掉了歷史性的佛陀的存在，一直沒有發現後繼人，但辛納的理論，却繼續吸引後世學者；雖然他們之中大部份都是隨順奧頓堡所舉的例子。奧頓堡的理性的、英雄神化的（*euhemeristic*）方法與辛納的神話學的方法對立，已成為通則。最近的一本有關佛陀的書，作者是富除爾（*Foucher*），他評論：「辛納的佛陀欠缺生身，但奧頓堡所描繪的佛陀却欠缺神性」④。這一公式最先加以援用的巴特⑤——他並未參攷辛納的著作，但却看了赫恩的佛教史——此後即常被重複運用。無疑，

辛納和奧頓堡彼此所用的方法都強調了非常重要的一面，也許我們可以把辛納或赫恩放在光譜的一端，而把奧頓堡放在另一頭，來決定後世學者在他們兩人之間所占取的正確的位置。有些接近辛納，有些接近奧頓堡或甚至越過他。不過，在辛納和奧頓堡的成就之中，有一面並未為上述公式包舉。辛納毫不猶豫地使用後期資料，因為他認為佛陀傳說中的各個部分都是不可遊離的結合，所以重組為一個體系是可能的。若用現代名詞，辛納的進路是結構主義的（structuralistic），與奧頓堡的方法對照，則奧頓堡的方法，從最古老的可利用的文獻中蒐集歷史片斷，可說是原子論的（atomistic）。一方面否認辛納有使用後期資料的權利，一方面却接受他的部分結論，這樣是不能深入了解辛納的方法的本質的。辛納的成就的重要之處，是他把自己建基於印度人對佛陀的各種概念之上，他們心目中的佛陀的存在，並非如十九世紀的學者們所想像的純為一歷史的存在。

奧頓堡的功勞，與其說是在於擯斥辛納的方法論上的見解，不如說是在於嘗試判別新、古資料方面。奧頓堡曾經作過一個重要工作，就是從原典的文體或風格方面來研究佛教文獻。早在「佛陀」一書中，他已經讓人注意到一些風格特徵的問題，並以此證明了「佛統紀」是較為新出的資料（第一版，1890, p. 77, n. 1）。一八八二年，他區分「普曜經」的新層與古層^⑥；並繼續沿此線披尋，結果在一八九八年出版他的「佛教研究」（*Buddhistische Studien*）^⑦。奧頓堡著名的，是他對梵文佛典，如「大事」（*Mahāvastu*）、「天譬」（*Divyāvadāna*）、「白喻」（*Avadānaśataka*）等作名詞文體 A（nominal style A）與僧侶聖典文體 B（*hieratic canonical style B*）的分類^⑧，並認為文體 B 與巴利聖典的風格非常接近，亦較文體 A 為古。奧頓堡是第一個承擔畢爾奴夫未能完成的工作的學者：要從梵、巴佛典的比較中建立起更原始的，也是雙方所共通的基料來。關於這一方面的研究，值得注意的成果還有安尼斯特·溫德殊（*Ernst Windisch, 1844-1918*）所作的「佛陀與惡魔」（*Māra*）、佛陀之誕生、與「大事」（*Mahāvastu*）的組成等研究^⑨。至於奧頓堡，後來更論及二十世紀

初年在中亞細亞發現的梵文斷簡。正如下文第三章所示，這些梵文斷簡的發表，與它們在巴利譯、漢譯、藏譯中的對應資料比較，使近四十年的佛學研究有極大的進步。

- ⑥ 參看 *Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanons*, NGGW, 1912, p. 203, no. 5. = *Kleine Schriften*, Wiesbaden, 1967, p. 1021, n. 5.
- ⑦ *La vie du Bouddha*, 1949, p. 13.
- ⑧ RHR, 1882, p. 242 = *Œuvres*, I, Paris, 1914, p. 344.
- ⑨ *Über den Lalitavistara, Verhandlungen des 5. Internationalen Orientalisten - Congresses*, Berlin, 1882, Bd. 2, 2, Berlin, 1882, pp. 107 - 122 = *Kleine Schriften*, pp. 873 - 888.
- ⑦ *Buddhistische Studien*, ZDMG, 52, 1898, pp. 613 - 694 = *Kleine Schriften*, pp. 889 - 970.
- ⑧ *Studien zum Mahāvastu*, NGGW, 1912, pp. 123 - 154. = *Kleine Schriften*, pp. 1037 - 1068; *Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanons*, *ibid*, pp. 155 - 218 = *Kleine Schriften*, pp. 973 - 1036.
- ⑨ *Māra und Buddha*, Leipzig, 1895; *Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*, Leipzig, 1908; *Die Komposition des Mahāvastu*, *Abh. d. K. Sächsischen Ges. d. Wiss., Philol. - hist. Kl.*, XXVII, 1909, pp. 467 - 511.

最初兩次的結集

奧頓堡對巴利文獻的信賴，與他相信毘舍離結集的歷史真實性及佛典的編纂早在這次結集之前有關。一八七九年，他校訂的「大品」（*Mahāvagga*）出版；在序文中，他考察了在王舍城（*Rājagṛha*）和毘舍離這兩次最初的結集的傳承，結果刺激起學界在此後的數年間對結集問題作了一場非常熱烈的討論。這些不同的觀點和文獻，後來由「宗教與倫理學叢刊」（*Encyclopaedia of Religion and Ethics*）中蒲仙所寫的一篇論文（*Vol. IV, 1911, pp. 179 - 185*）予以概述，但祇是至一九一一年為止。這場得不到結論的論爭，顯出了在各種互相矛盾、衝突的佛教傳承中獲取可靠資料的困難。蒲仙自己在一九〇五年亦發表了一篇關於結集

的長文^⑩，他宣稱如果不從漢譯資料中探求，則不可能獲得確定的結論。然而，即使是經過從一九二六年到一九二八年學習過漢譯資料的尙恩·比爾蕭魯斯基（Jean Przyluski）^⑪，和一九四六年同樣作過的馬賽爾·柯芬除（Marcel Hofinger）^⑫，從最近的研究看來，這場論爭仍不能終止^⑬。

⑩ Les deux premiers Conciles, Muséon VI, 1905, pp. 213-323; English tr.: The Buddhist Councils, IA, 37, 1908, pp. 1-18, 81-106.

⑪ Le Concile de Rājagṛha. Introduction à L'histoire des carons et des sectes bouddhiques, Paris, 1926-1928.

⑫ Étude sur le concile de Vaiśālī, Louvain, 1946.

⑬ 例如：Paul Demiéville, A propos du concile de Vaiśālī, T'oung Pao, XI, 1951, pp. 239-296; Erich Frauwallner, Die buddhistischen Konzile, ZDMG, 102, 1952, pp. 240-261; A. Barea, Les premiers conciles bouddhiques, Paris, 1955; Étienne Lamotte, Histoire du bouddhisme indien, I, Louvain, 1958, pp. 136-154, 297-300; L. Alsdorf, Aśoka Schismen - Edikt und das Dritte Konzil, 117, III, 1959, pp. 161-174; H. Becher, Aśokas "Schismen - Edikt" und der Begriff Sanghabhed, WZKSÖ, V, 1961, pp. 18-52.

佛教與婆羅門教的關係

奧頓堡在「佛陀」一書的序文中，有一章題作「印度的泛神論與佛陀以前的厭世主義」，在裏面他研究婆羅門教與佛教的關係。奧頓堡發現：在古奧義書中的觀念與佛教的密切相關。他引述「廣森林書」（Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad）的IV. 4. 12節：

ātmanam ced vijānīyāt ayam asmiti puruṣaḥ, kim icchan kasya kāmāya śarīram anusainjvaret.

法蘭克林·愛瑞頓（Franklin Edgerton）的英譯如下：

If a man should well understand the Self, saying 'I am It' - Seeking after what, for desire of What, should he crave after the body? (The Beginning of Indian Philosophy, 1965, p. 163.)

（譯者按：原文的意思是：如果一個人知道自我（ātman），並以爲「我是他」，及所欲、所愛，則他是否還強執身體？）奧頓堡指出，這和佛教中的欲望、無知、和通過智慧以丟棄苦的觀念都極相似（「佛陀」第二版，一八九〇，頁五三）奧頓堡還特別注意到「加他迦奧義書」（Kāthaka Upaniṣad）——他認爲這是一篇在佛教成立之前的文獻——在裏面佛教式的撒旦人物Māra（惡魔）是以 Mṛtyu（死亡）的形式出現的。奧頓堡相信，佛教徒可能不知道婆羅門教教典，但是，他却毫不猶豫的斷言：佛教不止從婆羅門教那裏承繼了許多重要的教義，而且還承繼了它的宗教思想與感情的氛圍（前引書，頁五四）。

自從一八八一年以來，討論奧義書與佛教的關係的書已有不少，但尙無清楚結論。一九二五年，蒲仙在他的「佛教」（Bouddhisme）一書的新版——初版在一九〇九年——的緒言中批評這些對奧義書和初期佛教的關係的講法有許多武斷之言（見 p. vii: "Sur les rapports des Upaniṣads et du vieux Bouddhisme, on s'en tient à des opinions arbitraires"。中譯：「對於奧義書和古代佛教的關係，可以看出有各執己見的傾向」）。蒲仙自己，對這問題却是緘口不談：一九三〇年，他刊行「佛教的教義與哲學」（Le dogme et la philosophie du bouddhisme），祇滿足於若干文獻目錄上的註（pp. 165-167）。總之，這一問題意見紛紜，彼此相距很遠，正如蒲仙所述：以吠陀及婆羅門教爲出發點的學者，認爲佛教不過是婆羅門教的附屬品；業和輪迴的道理，是婆羅門僧人發明的；宗教性的乞食生活，亦由婆羅門教開創；而「涅槃」（Nirvāṇa）則不過爲婆羅門教中 nirvāṇa 觀念的一種無神論的變形。蒲仙就是使用這些字眼來描述一種極端的觀點。至於另一極端，則是完全否認婆羅門教與佛教的觀念有任何關聯的。在這兩個極端之間，大部份學者都是採取中間立場。有關這問題，所牽涉的文獻極爲龐大，即使是對其中一些最重要的著述作批判性的分析，恐怕亦須花耗太多篇幅^⑭。（未完待續）

⑭ 有關最近的討論，可在 Paul Horsch 所寫的一篇文章中看到：Buddhismus und Upaniṣaden, Pratiḍānam (Kuiper Volume, 1968), pp. 462-477.



再答李鶴年先生

沈九成

十二月十八日收到李鶴年先生寄來「答沈九成」一文，以內明截稿期近，亟待付印，所以匆匆寫了幾點「附識」，交字房排字，很抱歉！對李先生提出的問題，還未答得圓滿。現在再補充如後：

李先生說：「拙用辭典辭海所詮愛之定義，「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爲慈。」

此說恐怕又誤會了。愛是情識之一，愛不離情識，也不能超越情識的，愛到極時名爲迷，迷甚時，名著魔，怎能「便爲慈」？愛是由六和合而生的情識。

如雜阿含經卷卅九最末一經所說佛偈：「色聲香味觸，及第六諸法，愛念適可意，世間唯有此，此是最惡貪，能繫著凡夫，超越斯等者，是佛聖弟子，度於魔境界，如日無雲翳。」

佛偈所說魔境界，就是指色聲香等六塵境界，於此六境愛念貪著的，就是「六愛」。六愛是情識，能繫著凡夫，「能奪人慧命，壞道法功德本」，即是魔義。四諦法中以「受愛之分，習（集）之不倦，意常貪著，是苦習諦」；明愛乃苦本，故說「滅愛是苦盡諦」。十二因緣，以「愛」支爲生滅法之中心。八地以前的菩薩，地地勤修「斷邪愛患痴」。（見華嚴十地品）斷盡這些，才能進入八地的「如來所行境界」。所以斷愛是佛教的根本教義，也是佛教的基本修行方法，無論大小乘經，皆如是說。張澄基先生說「佛教的愛是無限的」，非常明白，是違反佛教根本教義

的！我請求張先生依經依法正名的理由亦在此。

李先生現在總該明白佛教之所以要斷愛的理由？

去年八月十九日，我函復張澄基先生後，迄今四月有餘，還未見張先生來信提示意見，相信尚在認真研究中。李先生，你對問題所在，還不會攪清楚，便大談其「愛」，甚至搬出，「造愛」來誣譏釋迦牟尼佛也曾「造愛」。身爲佛弟子而作此荒謬之說，得非「狂悖無知」？！

至於愛與慈的問題，我已在八十一期答你的文中，依教義作了詳細分別。怎說我「只用術語解釋……敷衍過去……不予討論。」？請查閱原文吧！這裏恕不再說。

你說：「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。」

要解釋此一問題，先要解釋什麼是世間？什麼是世間法？

雜阿含經卷二：佛說「有世間法，我自知自覺，爲人分別演說，顯示知見，而說世間，盲無目者，不知不見，盲無目者，不知不見，我其如之何？比丘，云何世間、世間法……色無常、苦、變易法、是爲世間，世間法；受、想、行、識無常、苦、變易法，是世間，世間法。比丘，是名世間、世間法。」

持世經：「世間者，即是五受陰義，一切世間法，皆攝其中」。

佛說的世間，是五陰（蘊）世間；世間法，即是五陰法！

仁王經：「四陰名心」，傳心法要說：「五陰名心」，五陰法即是心法，而心就是世間；華嚴十地品：「十二因緣法是皆依心」，故五陰法即是因緣法；五陰法無常、變易、念念生滅，故又稱生滅法。世間一切名相，皆由心識分別施設而來，無量種種差別之名，悉皆假名，此種假名之法，即世間法。

同上經中說：「爾時世尊，告諸比丘，世人為卑下業，種種求財活命，而得巨富，世人皆知。如世人之所知，我亦如是說，所以者何？莫令我異於世人。諸比丘，譬如一器，有一處人名為鍵茨，有名鉢，有名七七羅，有名遮留，有名毗悉多，有名多婆闍那，有名薩牢，如彼彼所知，我亦如是說。所以者何？莫令我異於世人故。」

佛陀為什麼要「如彼彼所知，我亦如是說」？因為不如彼彼所知（假名法），彼彼如何曉了佛陀所說義理？彼彼的語言，即是表達彼彼所知事物義理的假名法！所以佛陀不能離開世人（彼彼）所知的假名法而說法！這是很明白的道理。所謂「佛法不離世間法」，不離世間假名法也。並不是說佛法即是世間法！不可誤解！

如果佛法即是世間法！佛陀何必要向世人更說佛法？世間法乃世間本有之法，而佛法是釋尊成道後才有的，名為佛法，即表示不同於世間法也。

僧肇在「物不遷論」中說：「夫談真則逆俗，順俗則違真，違真故迷性而莫返，逆俗故言淡而無味」。這裏所謂真者指佛法，俗者指世法。

故僧肇謂「佛理反俗」！

就以愛字來說，世俗習於貪愛，佛法除世貪愛；世人沉淪愛河，佛法出離愛獄；世人流轉生死，受苦無量！佛法超脫輪迴，離苦得樂！佛法與世法往往相反！

不錯，世法說愛，佛法也說愛，但同一愛字，看法不同，取捨各異！世人愛好六塵境界，理所當然，法所不禁；而佛法勸人「除世貪愛」、「斷愛離欲」！志趣不同，向背各異！故世法之

愛與佛法之愛，決不可混為一談！李先生總該明白了？

我跟張澄基先生討論的是「佛法中的愛」。而閣下偏偏提那麼多的世俗愛來夾纏不清，可不是「拾錯了稱紐，捉錯了用神」？

你又說「再申明佛法不離世間法，有六祖之言為證。」你所指的大約是壇經「頓教頌」所說的？那是「不離世間『覺』」。原文是：「佛法在世間，不離世間覺，離世覺菩提，恰如求兔角」。你既提了，且試為一解：

佛是覺者，也就是覺法之人；

佛法是覺法（不是無限的「愛法」。愛是迷，不是覺，不可錯亂）；

佛所覺的是十二因緣，因緣法即是世間法。（已如上述）；

世間，是覺法（佛法）所覺的對象；

世間法即是心法，離了世間（心），即無世間法。也失了佛法所覺的對象，失了所覺的對象，也無所謂覺與不覺；無所謂世間與非世間、無所謂佛法與非佛法！所以頌曰：「佛法在世間，不離世間覺」。

所謂：「佛」、「佛法」、「世間」、「世間法」乃至「菩提」，都是世間的假名。由衆生心識綜合形成的抽象的概念！也是衆心共許（共認）的概念！若離假名法，根本無所謂「菩提」、「非菩提」！所以頌曰：「離世覺菩提，恰如求兔角」。兔角，但有假名，並無實物。

那麼「能覺」是什麼？

我今無說，

你亦無聽；

無聽無說，

莫錯用心！

至於斷愛，斷那些愛？我在給張先生的回信中，已依據經論

，指出了：「六愛」、「三愛」。（見七十八期內明）在答朱斐先生的文內，又說「斷，是斷有染污的愛，無染污的愛要不斷呢？有理智的人自然會作結論，畫公仔不必畫出肚腸的」。（見八十一期內明）難道你沒有看到？還是看了仍不解我所說的？而再提出來質問？現在已畫了個有肚腸的公仔，你總該滿意了吧？

你說我沒有答復你提的「愛憐名慈」問題，其實我在答你的文裏已寫過：「經文上的名相？不可一概從字面解釋……」乃至舉出「四依」、「四不依」義，說明「這是我對你所提名相上詰難的總答復」，古人說：「舉一反三」，今已舉三，而閣下不能反一，反責我「沒有指出愛憐名慈之義不合」！大乘義章說，「愛憐名慈」，原無「不合」，如果你那樣解釋為「愛就是慈」，大乘文章又何必說「愛『憐』名慈」？多個「憐」字，就非「愛名慈」的意思了！何不深思？「愛憐名慈」的「愛」字，是惠義；古人以愛字詮惠義，如左傳：「古之遺愛也」。憐是哀愍義，矜卹也，漢書：「哀夫老眊孤寡鰥獨，或匱於衣食，甚憐愍焉」。合解是說「惠施他人憐愍的名為慈」。或是「給予他人憐愍的叫慈」。

「如果從佛法不離世法觀點說『愛』除在說文、辭典外，在韻義上愛為十一隊韻。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！」

李先生對愛的說法，越來越多，越說越玄，知見廣博，令人折服！不過我是不懂「韻義」的！也不知：六祖、神秀、寒山拾得這些聖賢有什麼「愛」詩，閣下從十萬八千里外為我運頂「連歷史人物聖賢大德都目空一切」的大帽子來！祇好謝謝了！閣下

的答文，洋洋數千言，唯有此句最近佛理！可惜閣下不能「目空一切」耳！關於韻義方面我是一無所知，也不知你說些什麼？無法奉答。

李先生透露：「拙執律師業十二年，辦報十年，如今學佛十年。」你這個意思麼？我理會得！從你的筆法上，我已有了很深的印象。如：

「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？」

如此這般，三言兩語，便把你的「暗示」，成了我的「暗示」，以閣下的「武斷」，實證了我的「武斷」，一方面，入我於罪，另一方面，大大恭維了張澄基先生，一舉兩得，確有一手，不免又要使我折服一番！不過憑空砌詞，生安白造，含血噴人！稍有律師道德之人，決不肯做的！閣下這麼用盡心機，深文周納，羅織罪名，這是你「用心太險」的又一証例。

你引用我說的「乃大菩薩所行」，不知有意抑無意，多了個「乘」字？我說大菩薩，乃指八地以上的深行菩薩，華嚴十地品所謂：「八地菩薩『入如來智』、『名為入佛境界』、『入如來行境界』、『能見十方佛』、『能得大菩薩（名）』」。八地以前菩薩，未「入如來智」，怎能引別人入佛智？所以我說「乃大菩薩所行，始能引入佛智」！義理分明，不容歪曲。你却為我加了個「乘」字，成為「乃大乘菩薩所行」，反過來，便說成「暗示張澄基先生非菩薩」了！若以原文「乃大菩薩所行」，便無法轉到「非菩薩」之說了，「大菩薩」反過來說，最多只能「暗示」「小菩薩」或「前地菩薩」，却不便轉成「非菩薩」說！用心良苦，令人折服！不過佛教徒大多知道，稱菩薩的都是大乘，二乘不名菩薩的！所以不必在菩薩上，另加「大乘」二字。我說你「學佛十年，不明經文句義」，以及「誦經久不明，與義作饅家」。沒說錯吧？

你認為這些句子是「罵」你，責我「以侮罵作答。」請看六祖壇經的機緣品，原文是：「心迷法華轉，心悟轉法華，誦經久不明，與義作讎家……」達聞偈，不覺悲泣，言下大悟！「我爲閣下解釋經義，不但不悟，反責我「罵」你！六祖講的，豈是罵人之言？

「弄人」兩字，亦非罵人，六祖對神會說：「汝自性且不見，敢爾弄人，神會禮拜悔謝。」我原文：「你自己不會（體會也）經意，尙來弄人」。現在看來還是會不了我的意思，難怪不識好人心了！

你說「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？

自稱一家嗎？當然可以，而且誰都可以！但不可不知「自稱一家」一詞，通常用於譏諷人「自封」之意，李先生對韻義大有研究，對「字」義的研究，似還未到家。你說張先生「自稱一家」，豈不是幽了張先生一默？看來李先生還是老實律師，不太擅於詞令。有一點不可不知的常識，佛教的各宗各派，都不是「自稱」的，而是由大眾公認的！也不是閣下說了就算數的！

李先生所提的九項「殊難令人折服」！可以答復的，今已答了，無可答復的，也老老實實告訴了你，但要說明的，我之所以答復你，並不是爲了令你折服，折服了李先生，我有什麼好處？又有什麼光彩？反觀閣下的文字，大有咄咄逼人的強要人家非折服不可的霸氣！例如「愛的商榷」中那樣：「那必須先請沈九成先生要剖明仁王經佛說愛語的不合，並倡議將大乘義章修改所詮『愛憐名慈』之句，而提出其不合義理的理由，即慈愛不合……還須將中國所有辭典『篤愛爲慈』、『慈就是愛』修正……」逼着我非答不可，提不出理由，還須將中國所有辭典修正！你自己說吧，是不是太霸氣了點？這次「答沈九成」文內又說：「那就請沈九成先生公開倡議，燒掉十二遊經，修改實用佛學辭典……」

李先生要我公開倡議燒經？有冇搞錯？佛經可曾得罪了閣下？而要付諸一炬？要知燒經對佛教徒來說是大罪過！是大侮辱！經書的扉頁常刊有「印經十大功德」！反過來呢？燒經就有十大罪過！這是佛教徒所不爲的事，若說侮辱佛教徒，你一定以爲過甚其詞，不信吧？你不妨向天主教、基督教、回教的教徒，倡議燒掉「新舊約」、「可蘭經」！看看他們的反應如何？是否會認爲侮辱？佛教徒自然也是如此，所謂人同此心，心同此理！不過佛教講慈悲，不太跟人家計較而已！侮辱的感受還是有的！所以千祈不可利用佛教的慈悲，得寸進尺，「造愛」之後，再來個「燒經」！當知超過慈悲的容忍時，一樣會引起大眾公憤的！

李先生振振有詞地說：「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』。並不是說悉達太子有三夫人」……照沈九成先生觀點，十二遊經與佛學辭典，都聖凡不分……那就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。……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。」

上期在附識中，我已指出，「從以上諸經推理，（十二遊經）當亦不致有佛夫人之稱」。當時手頭無十二遊經，不便肯定。今日同文吳汝鈞兄來社，抄錄：東晉西域沙門迦留陀伽所譯之「佛說十二遊經」中有關此事之經文如下：

「瞿夷者是太子第一夫人，其父名水光長者，太子第二夫人羅雲（即羅睺羅）者名耶惟檀（即耶輸陀羅）其父名移施長者，第三夫人名鹿野，其父名釋長者，以有三婦故，太子父王爲立三時殿。……」（見大正藏第四冊，第一四六—七頁）經文分明說是太子夫人，何來有佛夫人之說？實用佛學辭典說：「據十二遊經，則佛有三夫人……閣下不別「則」字之義，也不查查原經，就貿然「指出十二遊經載佛有三夫人」，肯定「佛夫人」之稱是十二遊經所載，更從「佛有夫人」進而演成釋迦牟尼佛也會「造愛」之妙（手民先生注意，不可執爲謬字）論！

閣下的論據——十二遊經——既無佛有三夫人之說，則閣下之妙論，自也失所依據，看來此一爭議，可以告一段落，因為已沒什麼可爭的了！

閣下所提燒經之舉，該經既無「佛夫人」之句，顯然「聖凡分明」，並無錯謬，應請收回成命，免予燒燬如何？

這裏我已扼要地表達了：

愛的由來；愛的過患；佛教所以斷愛的原因；那些是屬於染

污的愛，以及佛法中的愛與世法中愛的不同意義。也解釋了佛法與世間法的差別，以及「佛法不離世間法」和「不離世間覺」的道理！

更澄清了「太子夫人」與「佛夫人」的纏誤。李先生該不再有誤會了吧？

其餘問題已在「附識」中說過，這裏不再談了。附刊舊作「降魔歌」，供研究「佛法中『愛』的問題」之參考。

降魔歌 (重刊)

大風居士

又名斷愛歌

友人某君，習禪有年，數月前突走告：「某禪師走火入魔，昨已作古」。言下惴惴，大有談「魔」色變之慨，余慰之曰：「世間無魔，何得爲患？佛說魔義，乃爲譬喻，非是實有，若雜阿含經卷卅九之『魔女經』，謂魔有三女，一名愛欲、二名愛念、三名愛樂，喻愛欲樂者，念欲樂者，則爲欲樂所魔，不念欲樂者，則脫魔繫。同卷另一佛偈云：『色、聲、香、味、觸，及第六諸法，愛念適可意，世間唯有此，此是最惡貪，能繫著凡夫，超越斯等者，是佛聖弟子，度於魔境界，如日無雲翳。』經意分明，六塵境界乃魔境界，學道之人，應視之若魔，勸令厭離，世人不察，以爲實有，徒自魔耳。」某君意猶不懌，乃作「降魔歌」以勸之。

經說魔三女	長者名愛欲	其次名愛念	小女名愛樂	悉皆伺人意	令凡夫追逐
於境生愛樂	樂想名愛念	愛念不離心	愛欲熾然生	追逐愛欲樂	即名隨魔行
長夜繫輪迴	周轉無期盡	由知生死苦	悉從愛欲生	世尊譬喻說	迷人指當月
天魔名波旬	有名無有實	燒亂道心者	乃是愛與欲	迷人乃自迷	縛者乃自縛
是故世尊說	色聲香味觸	及與第六識	魔從此中出	於彼無染著	說名心解脫
離愛斷欲貪	即是斷魔縛	世間若有魔	不外我意識	無我無所欲	無念何由縛
愛樂欲念者	始爲魔所縛	魔名樂念欲	勸君莫愛著	正智善調伏	厭離愛與欲
正念不傾動	決定度魔域	佛子如是觀	安隱入大覺		

年

蕭立聲先生

佛像畫介紹

青白雪山同拾得曰
 吾曾誘我喚科
 唐家強我賊象
 黑料編家之何
 在文治存松石
 云已見是
 忍細讓
 他由也
 遊地
 耐他不
 要理他
 再替從來字
 休且看地



己卯年三月 畫於都之吳銀
 二堂同筆書句謝安江

▷ 寒山拾得問對圖





蕭立聲先生在那波爾大學示範記

當他的手迅速地從紙的這一邊移到那一邊，一幅水墨畫在空間出現了！只需五六筆便畫出一個托鉢的羅漢，他退後兩步，審察一番，然後在上題款和蓋章，這幅畫便這樣完成了！

他是誰：他就是從香港來美講學的名畫家蕭立聲先生。蕭先生是一位個子矮小精悍的中國人，有一隻出色的和穩定的手。誰都沒有料到，一個身裁如此短小的人，竟然是一位氣魄磅礴而落筆驚人的書畫家。他保存中國傳統的水墨繪畫藝術，也是這種繪畫藝術的少數畫家之一。假如沒有親眼見他示範揮毫的氣勢，實在令人難以置信。

這位現年五十九歲的書畫家，在中國出生，一九四八年到香港，從那時開始致力於藝術教育工作。蕭先生任教香港中文大學藝術系已有十七年，曾多次在東南亞——日本、新加坡、馬來西亞、泰國等地舉行個人書畫展覽，並在多處學府演講，甚獲好評。現在他到美國已經有兩個月了。

透過他的教學和繪畫藝術，蕭先生把一種傳統的藝術繪畫，用生動的筆法，寫出人物的神韻，實在難能可貴。中國人物畫可溯源至公元前八世紀，而在唐宋時代已進入黃金時代。其後漸趨衰頹，終由山水畫取替其地位。

蕭先生不大懂英語，需要別人替他傳譯各種問題。儘管如此，傳譯在這裏來說，可說是多餘的。因為一般的中國人都將「繪畫」叫做「寫畫」。「寫畫」需要很大的「內力」。畫家的神思，據說就是透過他的手臂和手指的「內力」而表達出來的。當我們看見他用手把水墨橫掃紙面時，畫出種種形形色色的、活生生的形象，雖然沒有繙譯，我們也可以理解得到是什麼的了！這也許就是內力的表現吧？

在中國傳統的影響力很大，但是一個成功的畫家大都能從傳統的束縛中脫穎而出，成為一位優秀卓越的藝術家。因為他一方面固然要有熟練傳統的優良技術，又要能刻苦磨煉，同時又有崇高的人格修養與人生閱歷豐富的學識，這樣才能別出心裁地，表現人物與意境的獨特風格。蕭先生就是這樣一個典型的中國畫家。

為了要證實他的繪畫題材並不限於中國社會或中國風光，蕭先生完成了一幅描寫美國普頓明頓的湖光山色的作品。這幅山水畫，是根據他經過布明頓（BLOOMINGTON）時所留下的印象而描繪的，理管這幅畫的靈感是從美國風景中得來，但從圖中景物和整幅圖畫所表現的那種寧靜的氣氛，不難發覺它受到中國水墨畫的影響，傳統的氣息仍然存在。

蕭先生最後示範的中國書法，在一張紙上他以草書寫了一首唐詩：「空山不見人，但聞人語響，反映入深林，獨照青苔上。」他那筆走龍蛇的飛舞情形與雄荷豪邁的氣勢，使在場圍觀的人為之讚賞不已，歎為觀止。



辱佛與誣經

關於討論佛學問題而起的妙論

沈九成

最近數期「內明」，刊載了好些有關佛法中「愛」的問題的討論文字。對於此問題的來龍去脈，有興趣的讀者，可逕找該有關資料來參考，此處不擬詳贅。筆者亦曾寫過一篇題為「佛法中的愛的本義」一文，刊於「內明」第八十期。文中筆者就思想方法的立場，提出「本義」與「通義」兩個概念，並闡明佛法中的愛的本義，是屬染污面，是染著因是生死本，非斷不可；但佛法中亦有通義的愛，它是一種德性，故不必斷。筆者之寫這篇文章，目的是要為「佛法的愛能否說為是無限的」一問題，提供一解答方案。筆者的結論是：說佛法的愛是無限，就愛的本義言，這顯然是一個錯誤。而就通義言，則這樣說，並無獨特的意義，並不能規定佛教的愛。因這愛既是通義的德性，則亦通於其他學派的說法，不必限於佛教。

近日得讀李鶴年先生的兩篇妙文：「愛的商榷」（省稱「商榷」文，刊於「菩提樹」雜誌三十一期），「答沈九成先生」（省稱「答沈」文，刊於「內明」八二期），才知道討論佛法法的問題，原來會有這樣的妙論。何以會有這些妙論？是神經有問題，抑有其他因素，我都無興趣追究；但這些妙論所顯示作者對佛學上的無知與思想上的混亂，則給我很深刻的印象，而使人歎息不已。至於把佛陀扯到造愛上去的怪論，則不止可笑，而且更可惡了。這樣的文字，也虧作者說甚麼希望別人「報瓊開示」！

「商榷」一文，以辭典的意思來說佛理，如盲頭烏龜，以鹿

說馬；而說佛陀造愛，實不止譁衆取寵，且涉及個人的宗教道德；作爲一個佛教徒，這不單污辱了佛陀，污辱了佛法，也污辱了佛教徒！對於這些怪誕的言論，沈九成先生曾於「答朱斐、李鶴年兩先生」（刊於「內明」八一期）一文中，指斥其非是，並促作者發心懺悔，改過自新。但李先生竟不聽逆耳忠言，復作「答沈」一文，益發自暴其短，顯示一片狡猾與頑固。

沈九成先生在上述一文中，對於李鶴年先生所說謬誤之處，多已一一予以充份的駁斥。關於這些點，本文不擬多作重覆；筆者只想在這裏就思想方法一面作一些補充，指出李鶴年先生在這兩文中的一些嚴重的錯誤，特別要斥責他的辱佛與誣經的淫邪與狂妄。

有關思想方法一問題，李鶴年先生在「答沈」文中謂：「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。」按這種說法，問題多得很多，以下我們一一說明。我們首先仍從本義通義一點說下去。

本義與通義是思想方法上的兩個概念；意識到本義與通義的區分，本身便是一種思想方法。筆者在「佛法中的愛的本義」一文中曾謂：「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，賦與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。」

從思想史來說，本義與通義的區分，其出現相當頻密。幾乎每一個大的思想體系，它的重要觀念，都有這種分別。儒家中，孔子的仁，通義方面，是一個德目，與義、禮、智、信等並列；但另一方面，他却把它提煉為一個道德與形而上結合而成的觀念，此則不單是德目，而是德性的根源，是本體，這當然是本義。孟子的性，其通義是習性的性，氣性的性；但另一方面，孟子却把它確立為一道德主體，而成性善，這又是本義。道家中，老子的道，其通義是道路，或泛說是處世之方；但另一方面，老子的道，却也是形而上的本體，這又是本義。

這種本義與通義的區分的情況，在思想史上實在普遍得很。筆者在「佛法中的愛的本義」一文中所舉的陽明的良知，也是一例。同文又提到這種分別，在西方思想中，也常出現，黑格爾和海德格的系統，即提供許多例子。

在佛教思想史中，這種情況的出現，恐怕還要多些。單就中國佛教而言，佛教自印度最初傳入中國時，即為了順應中國人的想法，以減少傳播上的阻力，而不惜採「格義」一途，例如以道家的「無」，來解釋般若的「空」，這是中國佛教史上的大事。這格義即是一種通義。當然佛教與道家的教理不盡相同，而「空」與「無」兩觀念，也各有其獨特的義理內容，而各有其本義。這都是研究思想史應措意之點。

智是智慧，但一般人對它的理解，仍有分別之嫌，故佛教提出「大智」（如「大智度論」所強調者），以標明它是無分別；有是現象，但人易執以為有實在的自體，故佛教又提出「妙有」，（此「妙」不同於李鶴年先生妙論的「妙」也！）以表示現象的不可執實，而顯即空義。死本是生死事，是煩惱海，但禪宗的「大死」，却是超越乎生死苦海之上的修行境界，故它是不生不

死，是死而復生。這些例子，在在都顯示出通義與本義的分別。故通義與本義的區分，不止是思想方法，而且也是思想史上的事實。它的事實根據，在思想發展史自身中，決不是如李鶴年先生所盲目指稱的「自行製訂」。你要把握它，便得有思想方法的訓練，要貫通思想史。斷章取義，望文生義，是無用的。學佛而不用思想，不止十年無所得（李鶴年先生在「答沈」文中，自稱「學佛十年」），老實說，一百年也無所得！

佛法中的「愛」也是一樣。它有通義與本義的區分。就通義言，它是一種德性，不必斷。就本義言，它是染著因生死本，非斷不可。關於這點，原始佛教的資料，特別是「阿含經」，不管是漢譯的，抑是南傳的，都有充量的發揮。在這方面，沈九成先生在「內明」的幾篇文字及拙文「佛法中的愛的本義」，都有交待。而有關如何確定佛教中的愛的本義在染污邊一點，拙文亦有詳細的闡述。關於這些點，這裏都不多贅。要指出的是，佛法中的愛，其問題較其他觀念為複雜，因此中不單有義理上的問題，且涉及翻譯上的問題，因它與印度佛學有很密切的關連。「內明」的文字所討論的，主要的一直都是前者；有關後者則請參閱筆者「佛法中的愛的本義」一文，及本文後面所附日本各種佛學辭典對「愛」的解釋，特別是中村元著的「新佛學辭典」者。此中都顯示出，就文字學語言學的角度來說，談論愛的問題，以印度佛學的資料為多，中國佛學方面，談得較少。而在前者中，又集中於原始佛教的阿含經典方面。這些資料，不管是梵文的，抑是巴利文的，它們的相應於愛的原文，（按不同的梵文巴利文的原文詞語，在漢譯中都作「愛」；關此，上述拙文已有表示）都偏於染污邊的意思。梵文 *trṣṇā*，巴利文 *tanhā*，在原始佛典中，屢屢出現，表示重要的義理，主要都是渴愛，煩惱，貪欲，盲目的衝動的意思。

故佛法中的愛，無論就義理言，或就文字學言，其本義都是染污邊，是染著依是生死本，這種理能，為其他學說所無，故不能是通義。當然佛書中不必有本義通義的字眼，亦未有明顯說明愛的本義是染著依是生死本，通義是德性；這點都是要通了思想

方法，和在思想史上多下功夫，才能領會而得。佛法義理的艱難，也就在此。

李鶴年先生說愛「無本義通義之分，只有貪信之別，如說本義通義，乃自行製訂」；這種說法，真是胡塗得可笑。佛法中愛的貪信之別是有的，說見「大毘婆沙論」卷二十九。貪是染污的愛，信則是無染污的愛。前者正是愛的本義，後者則是愛的通義。這本義與通義的分別是一定有的！若無分別，而又以貪信說愛，反之，一方面是染污，一方面是無染污，這不是矛盾麼？佛法是如此麼？佛教的論師，會先說一點，然後隨即打自己的嘴巴，否定先前的所說麼？說佛法愛「無本義通義之分」，而又說「只有貪信之別」，這才是李鶴年先生的「自行製訂」，而且是愚蠢的「製訂」！

二、

李鶴年先生在討論佛法中的愛的問題所犯的錯誤，基本上在把佛教的愛的意義一問題，和佛教應否爲了適應其他教義的愛的說法，而修飾自己的教義，以利弘法一問題，混在一起。按佛教的愛的意義一問題，是純粹是佛教義理內部的問題。關於這問題的解決，關鍵在本義與通義的分別一點。若在思想方法上解決了這點，這問題便很清楚了。這便是拙文「佛法中的愛的本義」和以上所討論的。佛法的愛能否說爲是無限的，和沈九成先生的幾篇大函和答覆李鶴年先生的文字，都是就這一問題而言。這問題本來不涉及外教的義理，更不必談基督教的「博愛」觀。老實說，基督教有博愛觀，對佛教並無影響，佛教義理中的愛，雖然主要在染污邊，但並不表示佛教中無博愛的意義。實際上，慈悲觀便有博愛的意義，它的襟懷，恐怕比博愛所表示的還要廣大。關於這點，我們這裏不討論它。但有一點要注意的是，倘若我們就佛教的義理而談愛的問題的話，則這愛必須貼緊佛教的本義而談，它必須與佛經的文字相應。否則便不止不着邊際，而且更不相干。基督教的愛是博愛，佛教的愛，其本義却是染著依生死本，這有何不妥？不同宗教，各有其獨特的用語系統，基督教說博愛

，佛教不說愛，却說慈悲，有何不可？對基督教來說，博愛是無限的，但在佛教看來，愛是染著依生死本，是要斷的，慈悲才是無限的。何必要以佛教來適應基督教，跟它說「愛是無限」？染著依生死本與無限，其差別何止天壤！

客觀上的、思想史上所表示的佛教的愛是如此，這是一個學理上的了解問題。倘若有人以爲佛教對愛一詞的用法有問題，以爲它不當是染著依生死本，而應是博愛，則這是新的說法了，這種說法，佛教能否接受，自然是有待「商榷」的。倘若說這新的說法是佛教，則在「商榷」未有定論前，這充其量只能說是某人的佛教而已。而這實亦不必帶着佛教的名義，乾脆說是某人的說法罷！

張澄基先生寫「甚麼是佛法」一書，爲適應宗教背景是基督教的美國聽眾的心情，而說「佛法的愛是無限的」，其用意自無可厚非，但就客觀學理言，這種說法却不健全，會引起嚴重的誤解。此中道理即在此。詳情請參閱拙文「佛法中的愛的本義」。故佛教的愛的意義是一問題，佛教應否爲了適應其他教義的說法，而修改自己的說法，例如愛的說法，以利弘法，則完全是另一問題。這點是太明顯了，稍肯用思想的人都能明白。

但李鶴年先生却偏偏連這點也看不清。他既不懂佛教的愛的本義與通義的分別，又把佛教的愛的意義，與佛教應否爲了適應其他教義而修改自己的說法，以利弘法，把這兩個問題，糾纏在一起。他的兩篇大文：「商榷」與「答沈」，談論的主要是後一問題。這問題與佛教的愛的意義，在義理上言，根本拉不上關係。故李鶴年先生所談的，都成了廢話。其他如以辭典（辭海）來解佛義，以儒家的說法來比附佛義，則更是以鹿爲馬，其荒謬處不值一駁了。

一言以蔽之，「內明」文章所討論的問題的焦點，是「佛法中」的愛的問題，而李鶴年先生強調佛教的慈愛義，以爲依據這慈愛，不妨說「佛法的愛是無限的」；但他說佛教的慈愛，却主要是根據辭海的釋義，儒家的說法，和基督教的說法，這真是我們廣東人所謂「牛頭不對馬嘴」，難怪被人指爲「拎錯了稱紐」，

捉錯了用神」了（沈九成先生語）。此中詳情，請參看李鶴年先生的「商榷」一文及沈九成先生的「答朱斐、李鶴年兩先生」一文。

本來，「拾錯稱紐，捉錯用神」，亦不必一定是大不了的事；人不必能時常保持思想上的清明。重要的是，若對自己的疏忽大意，能有一種警覺，而開啓自新之門，便好了。但李鶴年先生顯然還沒有這個海量，知見障太重，還要頑執謬見到底。例如，他堅持引用世法辭典釋義，並沒有甚麼不當；因說法的人是在世間，聽法的人亦是世人，佛法亦不離世法，故他所談的世俗之愛，不能算是「拾錯稱紐，捉錯用神」，云云。（見「答沈」文。筆者並未將原文照引，但其意思則是如此。）

這個胡塗，可越鬧越大啦。說法的人在世間，聽法的人是世人，佛法亦不離世法，這都不錯；但以世法辭典釋佛義，以世俗的愛來解釋佛法的愛，却是大錯！佛法固然不離世間法，這是大乘經論的共義，但佛法却不僅是世間法。倘若佛法便是世間法，則還標顯個佛法作甚？涅槃即生死，並不是涅槃便是生死煩惱海，而成一個渾沌；其意却是涅槃不離生死煩惱海，不應在空寂中證涅槃，而要在生死煩惱海中證，證得涅槃，更不應離生死煩惱海。佛法也是一樣，它有出世間的一面，也有世間的一面；前者是從意義言，後者是從修證言。佛法是出世間法，但不離世間法。否則便是虛懸，不能落實。但這並不表示佛法便是世間法。此中道理甚明，不多說。佛法既不便世間法，則我們便不應以世間法來附會佛法，更不應以世俗辭典來釋佛義，不應以世俗的愛來解釋佛法的愛。這個道理顯淺得很，恐怕小學生也明白。李鶴年先生「學佛十年」，到底學到那裏去了。

實際上，佛教是一個獨特的宗教，它有自己的獨特的義理形態，但這並不表示它脫離了世間法。它是感到世人的執著太多，業障太重，而要用正知正見，來開導世人，拆穿他們的迷夢。世人的愛見，便是一例。他們只看到這愛的表面上的美好的一面，而不知它還是起於生命的根本的分別心識，不知這裏面其實隱匿着一種如癡如狂的以執取為自性的渴求，這是生命的盲目的衝動

，這才是愛的本質，愛的本義。佛教滲透了這點，確證這愛的生命的盲動，是染著因是生死本，因而提出斷愛的說法，來對治世人的愛見。這種對愛的滲透，斷愛的說法，正是佛教的正知正見。對於這種正知正見，不從佛法的根本義理和它的思想的發展脈絡方面來理解，而去求助於不相干的世俗辭典，拿它的意思來比附佛意，不正遮蔽以致誤解了佛法的本意麼？此中的毛病，恐怕還不止於是「拾錯稱紐，捉錯用神」哩。這樣來了解佛法，恐怕連李鶴年先生所亟亟要推許的張澄基先生也不能同意吧。

寫到這裏，自己也不禁為這種劣拙的妙論發笑起來，有關其他的謬論，如甚麼「韻義」不想談了。這裏為娛樂計，聊錄一些文字，與讀者諸君輕鬆一下。看會否「笑掉大牙」如何？

沈九成先生在「答朱斐、李鶴年兩先生」文中謂：

「拙文大字標題：『與沈家楨、張澄基兩位先生討論佛法中『愛』及『邪正分別』問題』。所討論的是佛法中的『愛』！你舉的：『愛父母』，『愛國家』乃至『愛人者人恆愛之』等等，是世俗的愛，不在我們討論範圍，請再查看拙文，可有叫你不愛父母，不愛國家？……我說以慈悲兩字取代『愛』字，是佛法中『愛』的本義，因為『甚麼是佛法』（按這是張澄基先生的著書），講的是佛法，理應根據經典『正名』『正義』，以免糾纏而起誤解。……這是前提性的問題，不攪清楚，談下去無非你說你的，我說我的，大家亂說一通，於義無益。」

按這種說法，表示思想方法的第一步，討論時雙方先要對準主題；例如討論張三的鼻子，便要對準張三的鼻子來談，這是不必爭論的，否則大家便不必討論了。至於張三的鼻子是高的抑是扁的，是好看抑是不好看，這則是內容問題，牽涉客觀的標準與個人的觀點，這是思想的第二步，是可以爭論的。倘若雙方約定討論的是張三的鼻子，但你却對準李四的鼻子來說話，所論的都是李四的鼻子，那便是不對主題；對於討論來說，你所說有關李四的鼻子的一切，都是廢話，這正成了「牛頭不對馬嘴」。上面引文所要表示的意思，正是第一點，即先要對準主題。若主題是

佛法的愛，即便要對準「佛法」的愛來談。這點是不起爭論的；這個道理也淺易之極，不必起爭論。所要爭論的是「佛法」的愛是如何如何的這個「如何如何」！

但李鶴年先生在「答沈」文中却說：

「但沈九成先生終於說，不談。謂『攪不清楚，談不去，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，都認為無益，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

慈悲和愛

我「愛」看佛經，以少慧故，未能進一步。佛經中名詞特別且多，難以用現代情形去了解，手指不是月，離月不止十萬八千里遠，所以我不大了解慈悲和愛真正的分別何在，我直覺如要將慈悲拉在愛一起，似乎風馬牛似的。

愛是有沾染性的，我決不會無條件地愛看佛經，因為看佛經使我性靈上有所改變，心理改變，眼光改變，感情改變。這改變使我減少煩惱苦果，你能說我慈悲佛經嗎？還不如說佛經在慈悲我。慈悲是授與而不受，授予理智。愛是迎合自己的需要，是沾染的。我愛兒女，因為他們將來代表我的延長，能光大門楣固好，平平凡凡也可以，這是有染的私情，有條件的愛。若說我愛太太，因她漂亮、能幹，內可持家不須我操心，外可助我交際應酬，他人所做不到的，這就是有條件的愛。她相對地嫁我，也是覺得比不上不足，比下有餘，才會嫁給我。假如不幸，我們雙方的情況，發生重大的變化，我萬一不幸，不能工作，沒有收入，她是否能撐持下去，不肯撐持，我想她和我，都沒有把握，環境是影响愛的重要因緣。

愛是有條件的，慈悲是無條件的。南無大慈大悲觀自在菩薩，祂尋聲救苦，佛陀捨國王位而求解脫道，轉法輪，都是給而不受，祂不在乎我們塑的金身，也不在乎造的廟。有廟也慈悲我們

個月八日，爭論以慈悲二字代愛字之商榷，何又說為無益？」好玩啊！人家說大家討論先要對準主題，否則是你說你的，我說我的，討論便成沒意思了。但李鶴年先生却是一片草木皆兵的心情，以為人家的一言一語，都是針對他的論點而發哩，以為人家是拒絕討論佛法，否定討論佛法，以之為無益哩。

沈九成先生的意思，恐怕具有正常神經的人都能明白吧。李鶴年先生連這樣的白話文字也看不懂，又不懂討論的規矩，還談甚麼佛法！（未完待續）

何博元

沒廟也慈悲我們，因為佛菩薩已無相。我們以相去求大慈大悲，根本就不對了，我們用佛的無為法，基督教的愛是有為法，風馬牛之不相同也。

基督教隨在軍事力、政治力、經濟力之後，受自由佈教權之保護，以特殊身份，帶來部份物資，辦學校、立醫院，作最賺錢不賠本的生意。用我們的人，來更改我們的經濟政治學術風俗各組織，使他們母國，受最惠國的收獲，這就是基督教的愛。美國人比英國人聰明，青出于藍而勝於藍，他們不直接佔領，只在背後，用經濟、政治、軍事、科技、工業、宗教、文化，通過當地受他們一手養成的留學生，來改革、改造一切，使母國受其利而無其名。不但黃帝子孫趕不上，即他們老家的英國法國，也自愧不如，還得看美國的臉色。新教比舊教的偉大，博愛，區別在此而已。

愛泛指夫婦、家庭、朋友，但最近切的，該是男女。這是有條件的，門當戶對，郎才女貌，英雄美人。若說無條件，那不是聖人，就是白癡。長生殿是中國最著名的愛情，李隆基以唐朝財力物力，去滿足楊玉環的喜歡。但楊玉環喜歡乾兒子安祿山的雄偉有力，只換來漁陽鼓和馬嵬坡。更妙的是「忽聞海上有仙山，中有一人字太真……聞道漢家天子使，九華帳裏夢魂驚。」不喜而

驚？）雲髻半偏新睡覺，花冠不整下堂來，（竟是釵橫鬢亂。這只有神仙才知道的愛，難怪天長地久有時盡，此恨綿綿無絕期！）。

母子之愛：晉獻公與驪姬生奚齊，驪姬計殺申生。逼重耳流亡十九年，驪姬並未成功立奚齊，慈禧和光緒，有何愛呢？曹丕和曹植，本是同根生，相煎何太急。兄弟之愛，不過如此！武則天殺姐屠兄，有何天倫之愛？

若說神愛世人，已有佛刊海潮音載有詳細說明，作者陳永崙先生出版了「十字架的陰影」，其中第四章「神愛教士，却不愛世人」、「有愛無知，有知又無愛」、「屬我得救，非我則挨整」、「白人登天，有色人入地」……陳先生出身神學院，親身經歷，並非耳食想當然耳可比！

神愛世人，甚至將祂的獨生子犧牲，代世人抵罪。神連祂自己的兒子都不愛，而愛我們，這愛使得我出冷汗，他一定有所要求，我們的靈魂皈依祂，為甚麼祂不自己為人犧牲，而犧牲祂的獨生子？

佛在修行時，曾以身飼鷹飼虎，佛不使別人犧牲，而犧牲自己。佛不是愛虎，佛是慈悲虎，慈悲是授與而不求報，慈悲不是憐他人之慨。寧願犧牲自己去成全他人，他已無相，無我無人，無施無受，無失無得。

神愛人，犧牲甲去滿足乙，損丙而益丁。神的大本營美國，就得到神的真傳，因此據侯立朝教授出版的「美日俄三帝在中國」一書中，六十六年十二月台北版，「中美關係黃皮書」自一八一七年，英國賣鴉片四千五百担，其中一千九百担是美國的。一八五八年，爭取自由佈教權及最惠國待遇。一八七四年，聯日本進攻台灣，較日本尤凶。八二年，使韓國脫離中國。一九〇八年，美國用庚子賠款。我老百姓的血汗，辦清華大學，做到教育那時青年中國人，會由這方面所支付的努力，而在精神和商業上的影響，取回最大可能的收獲。……使用那知識與精神上支配中國的領袖的方式……效法美國。一九一二，民國成立，兩次請美國承認，兩次不承認，且用紐約時報，「發表中國人根本不配自

己管理自己」。一九三一，日本侵畧東北，美國袖手不管。一九三四，用收買白銀政策，打擊我國民政府。一九三七，日本侵華，美國大賣軍火及石油與日本。一九四一，羅斯福與野村三郎，談判中國戰事，準備出賣中國。一九四五，雅爾達會議，出賣東北及外蒙予蘇俄。一九四五，美軍在華，無惡不作。一九四九，發表對華白皮書。一九五〇，不邀中國參加對日和約。一九六一，不准中國否決外蒙入聯合國……這就是愛世人的神的大本營所在地的美國，愛中國的史實。今年，卡特又再出賣我們，神犧牲獨生子只一次，美國犧牲我們多次。黃帝子孫，真願讓專制偏私的美國，一再犧牲我們嗎！

我不仇視教友，因為他們只是迷途受神之撫養的羔羊，是值得同情的。我有教友同學，也有教友朋友，內人未結婚前就是教友，抬槓是抬槓，交情是交情，中國不承認政教合一這一套，歐洲也不興了。

佛教重無相，無施，無受，無得，尤以金剛一經，不空到無相無見……，便不是菩薩，不是羅漢，不是大師，不是行者。我們佛教，可以說已將愛昇華到慈悲，而其他教，不說慈悲，而是愛。試問損乙去增益丙，這是慈悲嗎？這只能說是愛丙，所謂愛之欲其生，惡之欲其死，還是在五情七慾中打轉。

緬懷前總統蔣公，他是唯一夠得上大慈大悲的基督徒，他不但未曾出賣過戰友，盟邦，他對昭和，曾極力保存他的皇位，以安定戰後貧國的日本，得以迅速復原。更難得的，他赦免日本多數戰犯，而且取銷日本對中國軍民八年中所受的犧牲和損失所應有的賠償。是世界史上空前絕後最偉大真正大慈大悲的基督徒！與玄奘聖僧在佛教中一樣崇高無二。

我除少慧外，還沒有讀經的環境，所知有限。如有失佛法之處，務請賜教，以開茅塞，增我慧命，不勝感禱。

南無本師釋迦牟尼佛！

南無大智文殊師利大菩薩！

南無大慈大悲觀世音大菩薩！

何博元 和南 十二，廿六，

永懺樓隨筆之廿八

妖魔教主詹鍾士與旅鼠

馮馮

這題目似與佛教毫不相干，但是我仍希望提出來一談，因為我認為今日的世界，一切都不能孤立，任何事物都有直接或間接的關係或者波及影響。我認為若要談向世界宏揚佛教，就不能昧於外界的情形，我們不能只是關起門來唸佛經，外面的事完全不聞不知，不理是可以的，不知則似乎並不適當，如果我們多瞭解一點西方社會的風氣與情形，或者就如良醫之望問而後便於診治施湯用藥，而更方便於傳播佛教思想與真理罷。

我本來老早就想寫這一篇，因為搬家忙碌，好幾個月都未能動筆，而心中又總覺得機緣未到，等到那一件轟動震駭全球的慘案發生以後剛好湊在一起談，現在果然它已經發生了，悲慘得佛子垂淚難禁，這是早已在意料中的事，並非什麼先知前知。遠在一九七三年，已經有三藩市的「新西方報」(New West)提出警告，指出「人民神廟教」遲早要鬧出巨禍，因為已經有記者採訪得人民神廟教教主詹鍾士行為乖戾，已經離經叛道，舉行過幾次集體服毒演習，每一次都令手下預先通知教徒說：只是教主試驗信心的一種儀式，並無放置毒藥在汽水之內。教徒也就欣然飲服以示信心忠堅，每次都並無中毒死去，教徒也就習慣這種集體服毒儀式了。假如教徒不是聽慣了「狼來了」，或者這一次不會有九百二十人同罹此難吧？是的，早在五年前就已經有人提出警告說，終有一天會發生真正的集體毒殺案，但是並沒有注意這家報紙的警告，美國政府亦難辭疏忽之咎。美國的自由社會自有其自由之優點，但是自由之過份極端發展，到了今日之妖教

邪教大肆惑眾釀禍之地步，亦未嘗不是過份自由之缺點。

在美國與加拿大，冒充基督教而實際上並非傳佈基督教義的邪教不知多少，初來美加的人，每每不知不察，難分真假，就是生長在美加的人，亦往往無法分辨孰是真正基督教會；何者是冒充。除了有不少假借耶穌之名來傳佈違反基督的道理之徒，也還有不少冒充是佛教而亂傳詭秘荒唐的。我們不可不小心觀察，就貿貿然前往參加，下面我會盡所知一一提出。

詹鍾士的人民神廟教事件，反映出美國的社會青年甚至中年的人生觀念思想苦悶徬徨的一斑。無論是從宗教或社會學觀點來看，都是值得討論的，專家可以為此著論數百萬字，就是非專家如我，亦可以看出這是一個極度物慾社會過份發展而引起的文明逆流，在極端的物質享受社會的美國與加拿大，許多人的精神都已經麻木於物質享受；神經衰弱於物與慾的放縱與追求，資本家的操縱與生活與享受的追求與勾心鬥角傾軋，機械化按鈕化與電腦化的一切，使人的價值與地位每下愈況，大魚吃小魚的弱肉強食經濟社會，自私自利與貪婪無厭，殘酷無情的冷漠人間，緊張競爭的工業制度，從二次世界大戰歷經韓戰越戰以至當前的多處戰火危機，美蘇核子武器的競爭，殺人利器的越來越可怕，氫彈、激光、死光、細菌戰爭，巨大企業的暴利，小民的貧者更貧，種族的仇恨，清教徒若干世紀以來的偽善規律餘緒，社會的缺乏安全感，缺乏保護，缺乏保健制度，教育的日趨昂貴，財富分配的太不公平，法律的不平等，社會階級的不平等，人為的不公正與歧視……這些種種難以勝數的美國加拿大的社會心理背景因素，都是逐漸形成今天的世紀末瘋狂妄為風氣的原因，人類就如

北方凍土(Tundra)地帶的旅鼠(Leaming)，誰都是領導，誰也都不是領導，實際上是由各人心中的自我(Ego)自己領導，個別地盲目奔馳，匯成億萬成萬，不斷向前奔馳，永遠在追尋，却並不知道追尋的是什麼，這成億成萬的旅鼠之群，奔過萬重山頭，越過千百原野，永遠找不到滿足，永遠沒有快樂幸福，自己也不知奔向何處，終於在迷惘徬徨之中一蹈海而死，屍蓋波濤，而始終都只是陷於半意識或下意識之中，人類就是旅鼠，瘋狂昏迷自我麻醉，奔向毀滅！或者這正可作為今日西方社會的寫照罷？

詹鍾士生於一九三一年，正屆美國首次經濟不景氣時代，慘案發生於當前的美國經濟新不景時代，他的死亡亦並非一個瘋狂世紀的結束，西方不知道尚有多少個應運而生應運而長的詹鍾士！西方亦尚有不知多少千千萬萬個盲目崇拜詹鍾士的反叛社會者，他們不滿於現實，他們在徬徨之黑暗中亂撞亂摸索，只要看見一點枯骨燐火，亦誤認為可以照亮他們生命前途的明燈而盲目追隨，他們要逃避當前的社會，他們自以為已經堅強反抗傳統，其實是懦弱逃避，其實是疲乏無力，他們已經麻木軟弱得不願自己找尋真正的明燈，他們不願自救，而軟弱怯懦地幻想出會有一個救世主來拯救他們，讓他們可以不必再思想，不必再掙扎，就像嬰兒被有力的父親抱持一般，被他們心目中的救主抱往再無痛苦的天堂。受了數千年的中東原始宗教等救主的觀念所催眠支配的西方人，在心理上是弱者，惟其懦弱與懶惰，只想做兒童，等待爸爸來提携，他們就一切都可以不必再操心，這一點和東方的佛教觀念自救自助全不相同。佛心存接引，但也要人自己努力自救才行，基督教有部份人士亦接近此種觀念，不幸西方社會人士畢竟是心理依賴者太多。或者這可以解釋為何竟會有數千人盲目追隨詹鍾士之流，而誤認詹鍾士等人是基督再世，以為把自己一切都交給這些「彌賽亞」，就得到解救了。

我無意將詹鍾士與真正的基督教相提並論，基督教教義

自有其不朽之真理，在許多方面與佛教相近，例如博愛濟世觀念就是，兩教其實是友教，而非如若干人士之互視為敵教。兩教的血緣關係，是可以寫成千百萬字的專門研究報告，並非我硬要拉關係，有許多歷史資料與事實可以作為參考推斷。我常主張兩教人士，應該互相友好互助互相尊重，我自己對於基督教十分尊敬，這裏所講的只是詹鍾士式的偽冒基督教，而且純係從心理觀點來分析，並無非議基督教真義之意，至於我提到中東原始宗教之等待教主觀念，確係事實，乃是中東五六千年來之普遍心理，影響了西方，此乃苦難中的人類心理自然趨勢，我並非指責基督教，可說前者是心理上的求，後者是應運而起的供，是兩回事。

詹鍾士出生在一个貧窮家庭，父親是一個跛足的半工鐵路工人，職業不穩定，收入少，脾氣暴躁，而且是個「三K」黨人，仇視黑人，詹鍾士的母親是個鬱鬱不得志的女子，常夢想到非洲去研究人類學，而同時是個自命為極其虔誠的基督徒美國監理教會會友，他從一開頭就灌輸給兒子一種奇怪的觀念；對他說他是救世主的再臨，我手頭沒有足夠資料可以妄說這位老太太是否曾經以聖母瑪利亞自居，但是根據我所得的美聯社三週來斷續的電訊報導，可以想見這位老太太的「自我」極強，或者已經到達一種自我欺騙信以為真的地步，若說她是真正虔誠的基督徒，毋寧說是她的自我與野心的化裝出現，轉而產生一種自封神聖的心理狂妄症，深信她所生之子就是彌賽亞，而且一直灌輸給兒子這種虛榮思想，實在並非真正意圖救世，不過是希特拉一類妄想症之另一形式，從詹鍾士故鄉印地安那州連鎮的父老的回憶談話片段，可以總結這種印象。詹鍾士自小就在要求苛嚴的教規之下，被母親錯誤灌輸以救世主尊榮自居的家庭教育，這一父一母兩者各有偏差的家庭影響，構成詹鍾士從小陰鬱的個性，而又有強烈自卑感，演變的神權領袖慾。他常常在與小朋友遊戲之中扮演救世主，發號施令，但所講述均與基督教義無關，除了他只是竊用基督名字之外。

在印地安那波里大學成績欠佳退學的詹鍾士，終於在數年後在畢勒大學拿到教育博士學位，與他在中學時代在醫院做「勤務

員」(Orderly)而認識的女友結婚。在美國的醫院勤務員工作是極其令人自卑的低下工作，並非一個醫務專業員，亦非一個護理助手，只是一個專門照顧男性病人洗浴、上廁、通便、洗腸之類工作的僕役，這種工作於從小養成狂妄自大的詹鍾士的心理影響，更加促成他對於母教「彌賽亞」夢想的實現更加迫切。

除了他幼時例行上教堂主日學之外，他實在對於基督教並無很深認識，亦無甚關係。從未研讀神學的詹鍾士，突然在一九五五年在印地那波里市開設「人民神廟」佈道，他自稱教會之全名為「基督教人民神廟」，其實與基督教監理會或任何支派均無關係，亦從未被基督教承認過。我叨叨描述詹鍾士，乃是因為要反映美國社會之一斑，同時作為本文後面要提及的一丘之貉的冒充佛教的一個集團，兩者雖冒充不同，情形却大同小異！

詹鍾士在佈道初期，以不分種界一律平等為號召，一口氣收養了八個各種族孤兒，又設立一個施湯廚房（相當於中國的慈善施粥廠），施食贈衣，黑人貧民從者甚眾，他亦漸漸獲得當地社會信任，捐助甚多，詹鍾士其時野心尚未顯露，佈道仍以聖經為依據，未有離經叛道之表現。他善於經營，利用教友捐款開設了戲院餐館，盈利悉用作濟貧，因而聲譽鵲起，一九六一年，竟被印地那波里市推選為「人權委員」。

當時之詹鍾士態度慈善虔誠友善和靄，而且他有兩樣天賦特徵，聲音低沉富於男性魅力，兩眼具有催眠力量，使很多人為之感動折服，不少人捐獻金錢，甚至有人捐出家產來追隨他，一九六七年，詹鍾士以悲天憫人之聲調在電台上預報是年七月十五日世界毀滅，他的預言並未應驗，他辯稱係由於他及教友虔誠禱告得使世界免於災難，由於他十二年中對公益表現甚佳，倒也無人因一次預言不確而責難他，而世上不時有人自稱先知預言毀滅日期，世人也早已司空見慣。

詹鍾士其實從一九六五年開始，已經叛離聖經，是年他

不止一次抨擊基督教舊約新約的童貞瑪利亞感受聖靈之說，他在一次佈道會中發怒將聖經擲於地面，而且不再自稱為「基督的使者」而改為自稱「基督再世」。現在已經傳播至四十二個國家的「統一教」教主南韓人文鮮明亦自稱是「上帝特使」及「基督再世」來拯救美國青年一代，美國不少青年少年被他吸引追隨，如癡如醉，統一教在美國的財產已經上億元計算，文鮮明佈道之時，只講韓文，由譯員譯成英文，講來講去，就是「上帝就是愛」，「愛就是中心」，「必須奉獻才能上天國」那一套，亦並未接觸到基督教教義多少，文鮮明亦從未受過基督教洗禮或授與神職，甚至於並未為基督教所承認，文鮮明之疲勞轟炸式的閉目演講，居然講一句，未待翻譯，全場聽眾就歡呼「萬歲」一句。我親自看到他在電視上的佈道大會現況，實在很難相信，怎麼他就這樣使美國與西方青年入迷，青年為他放棄學業前途，追隨他，不分日夜在街頭佈「道」，覆述那幾句口頭禪，少年逃離家庭，為他挨家逐戶去賣巧格力糖菓，全美每天至少有五萬人為他工作，所得都捐給他，加拿大多倫多一個廿六歲大學碩士亦去三藩市追隨他，放棄了職業，被其父母與一位國會議員世伯赴美勸他返加之後，他居然向法院告了一狀，指控父母干涉他的宗教信仰自由。

詹鍾士也罷，文鮮明也罷，前一個用具有催眠力量的眼睛逼視，後一個閉目唸唸有詞，各有千秋，都使美國青年如癡如醉，也不管他們講的是什麼道，什麼內容，只要看見詹鍾士或文鮮明，青年們就瘋狂擁護了，一場所謂佈道大會，十萬八萬青年狂喊歡呼，裝模作樣禱告，實在無甚差別於另一些青年之瘋狂着迷擁護「滾石樂手」，與前一輩之着迷「披頭四」或「貓王」，都是盲目的崇拜偶像，青年們在迷失徬徨之中，在對人生無望絕望之中，只要找尋麻醉刺激，又要寄託希望於幻想中的「超人」「萬能」的偶像領導者，在上幾代的崇拜英雄慾，今日已轉位為崇拜幻想中的十全十美偶像，於是乎一個當年只有十四歲的印度癡胖男孩，就在成人安排之下，突然成為「耶穌的弟弟」，成了所過之處萬人膜拜的「先知」祖師 Guru。

（未完待續）

螢火集

序

篝火狐鳴，使人興荒鬱蒼涼大風欲起之感；江楓漁火，却抖出了一片朦朧野曠之景；烽火四起，呈現出世局荒亂干戈匝地之象；燈火樓臺，便襯托出飄燈繁夢遣送芳年的綺麗風光；因為火是人類文明之始，最具象徵性的東西，人們對它的感應性也特強，甚之以光明二字當作幸福樂觀意識的形容詞來用了。

稼青集近來之作，取名螢火，謙抑地說，灼灼之光，不足與星月爭明，但却飄忽舒徐地閃出了智慧之光，它既不琢句鍊詞，也不揉意搏象，祇平易地吐出了輕雋的話，這種體例，既非嘉言，亦有異俳語，它是抒情淡理的混合體裁，實為過去作品中所妙見，我覺得點像丹麥現代詩人海因的箴言詩，一樣的寓深於淺，質樸無華而耐讀耐思，披覽之餘，宛如置身於流閃明滅螢火飄忽的夏夜的田野之間吧！書此以為序。

卷頭語

泰戈爾說：
「星星不因僅似螢火而怯於出現。」
那麼螢火又何必因不逮星星而怯於出現呢？

螢火蟲飛向郊野，閃着微弱的光，想為夜行人照路。
它明知此一貢獻小得可憐，可是它畢竟已經盡了它一分心力。

一個人要能知道自己的渺小，但同時却不可蔑視自己的偉大。

人的一世，不出最靈敏對照？
對照一筆圓章，漸漸擴大，斜斜散開。
對照一環小石，漸漸擴大，水面立映。

對照一筆圓章，漸漸擴大，斜斜散開。
對照一環小石，漸漸擴大，水面立映。

人與人之間，天天在變換着。

對照一筆圓章，漸漸擴大，斜斜散開。

面珠耳衣了！

三、今天，天還可以再不再味眼人。

假如世界上真有長生久視的特效藥，則人類所構成之罪惡，將千百倍於現在。

四、我早雖然不同，而其精神則

當園丁正要使用軋草機修整草地的一刹那。

許多比較長得高一點的小草，還在倨傲地向它的同伴，矜誇着自己的「出類拔萃」。

五、

金絲鳥在籠子裏哀號，
人們却硬說它在歡唱。

李渺世，時同客台北

六、

每個人都在矛盾中成長，也在矛盾中消逝。

七、

月亮對人們從來不分愛憎，
但詩人却在戀着她，
而小偷則在恨着她。

八、

有等人分明活着，但他始終忘却他自己是個「人」；
有等人分明知道自己是個人，但他却始終不了解他為甚麼而活着。

九、

只要是隻船，總有靠岸的一天；
只要是盞燈，總有熄滅的一天。

十、

小蟲飛集在門燈的四圍，滿以為這便是所謂「追求光明」。

可是壁虎却就在燈的近處，等候着他們來作自己的晚餐。

一一、

有人將一種痛苦認為是享受；
也有人將一種享受認為是痛苦。

一二、

當一枝火柴放出燦爛的火花時，它自己的生命已經面臨毀滅的階段。

一三、

很多事情，都由右手搶着去做，左手便落得空閒。

但如一個人僅有右手而沒有左手，又該是顯得多麼闕憾啊。

一四、

不知愛惜自己，怎會愛惜別人？
未能了解自己，怎會了解別人？

一五、

世界上沒有什麼好誇耀的。
也許你所「沾沾自喜」者。

正是人家所認作「不值一顧」的事。

一六、

貪得的人們呀！

別再作過於久遠的打算吧！

百十年以後將又是另一個世界哩！

一七、

一個人應該迅速的改正錯誤！

但千萬要小心別再蹈入另一錯誤。

一八、

一朵紅玫瑰開了要凋謝，

一朵黃薔薇開了也要凋謝。

時間的遲早雖然不同，而其終歸凋謝則無二致。

謝則無二致。

一九、

一個人倘使預先能知道自己將在明天「一瞑不視」的話。

那，今天總可以不再和別人爭得個面紅耳赤了吧！

面紅耳赤了吧！

二〇、

海水總是含有鹹味的，

嘗一滴兩滴可概其餘。

二一、

真理擺在面前許多人却視若無睹。

浮名離得很遠許多人却着意尋求。

二二、

貓和狗能和平相處，

但，人與人之間却天天在製造着爭端。

端。

二三、

投擲一顆小石子到池裏，水面立刻激起一道圓暈，漸漸擴大，徐徐消滅。

人的一生，不也就是這樣嗎？

二四、

乞丐所感受的苦痛，百萬富翁可以意料得之；

百萬富翁所感受的困惱，却決非乞丐所能想象而得。

二五、

花朵感謝太陽給予溫暖，細雨給予潤澤，微風給予吹拂。

却忘了土壤曾經給予滋養，這才使得它這樣綽約而芬芳。

二六、

一天不會有兩個早晨。
一人不能有兩度青春。

二七、

你在一息尚存之日，多作些有益於人的事吧！

不要太自私，

自私的必然懷着一顆羞愧而懊惱的心離開人間，但這時縱然追悔也來不及了。

二九、

飛絮在傷感地憑弔着落花，牠可沒有想到自己的身世，也和落花一樣，甚至更為不幸。

二九、

世上有很多人用釣魚或獵獸的方法去對付同類。

他們的手裏雖然不會持有釣竿和獵槍，但其居心的險詐却遠超過垂釣或行

獵的人。

三〇、

一位享高壽的老者，在他一生之中，所得固然多於別人，而其所失也較別人爲多。

三一、

紙鳶趁着春風飛上天空，於是它躊躇滿志地在睥睨着人間一切。但不久，却又不能不悄悄地回到人間，原來它之或高或下，始終操縱在人家的手裏。

三二、

香和色都是淡淡的好。因此，蘭蕙的品格高於牡丹芍藥。

三三、

倘使一張百元舊鈔能寫自傳的話，一定會有許多曲折動人的故事爲世傳誦。

三四、

車與車之間需要保持若干距離，人與人之間也要保持相當距離，太接近了有時會招致困擾。

三五、

一株高大的樹木，它最初的生命，祇是蘊藏在一個細小的果核之中。

三六、

憤怒是火，它能燬滅整個理智；懺悔是水，它能湔祓一切垢污。

三七、

蓮花在秋風秋雨中凋謝，蓮在在秋風秋雨中長成。

埋藏在泥土中的藕兒，它緘默。

——它唯一的慰藉，是它自己可能貢獻於人們者，決不下於蓮花和蓮子。

三八、

在爭取自己的利益時，須注意到會不會因此妨礙別人的利益；要謀求自己的幸福時，應注意到會不會因此影響到人的幸福。

三九、

你不須爲「要求」落空而失望，可能「要求」獲遂之後，緊接着更大的失望。

四〇、

粉蝶在歌羨金魚能在水中浮游。而金魚却歌羨粉蝶能在空中飛舞。

四一、

不管是演出話劇或平劇，總歸有個收場！不問是下的圍棋或象棋，總歸有個了局。

四二、

牽牛花因爲攀上了鄰家的高牆而意氣揚揚，

它竟毫不顧慮一旦颱風來臨時會有嚴重的困厄。

四三、

熾炭將所有的溫暖全給了人家，

它自己所剩下的却祇是寒灰一片。

四四、

日曆應是最最無情的事物了，

它將宇宙萬有一總送上毀滅的途程之後却掉頭不顧而去。

四五、

七色的彩虹確是絢麗，可是有人却在爲它的一瞬即逝而太息。

其實，世間就從來沒有可以稱得「永恆」的東西。

四六、

任何一件事都應當留一點迴旋的餘地；便是衣食住行也不例外。

四七、

山河大地有變遷，真理却歷劫不磨；草木蟲魚衆萬類，真理却祇有一個。

四八、

當理智遭到情感的侵襲時，要能控制情感；在情感遭受到理智的壓迫時，不可放棄理智。

四九、

減少慾望，不僅可以却病，抑且可以延年。

五〇、

對人對事，不要作不必要的激動。大抵一切激動都是沒有接受過理性的過濾，成事不足，敗事有餘。



狗子還有佛性也無

智 銘

「狗子還有佛性也無？」這是禪籍中一則很有名的公案。不但學佛的人知道，就是沒有學過佛的也有很多人知道。

雖然如此，我還是要把這則公案的原文先摘錄出來：

「問：狗子還有佛性也無？師（趙州）曰：無！曰：上至諸佛，下至螻蟻，皆有佛性，狗子為什麼却無？師曰：爲伊有業識在。又僧問：狗子還有佛性也無？師曰：有！曰：既有，為什麼入這皮袋內來？師曰：知而故犯。」（指月錄卷十一—二〇四頁）。

欣賞、或者說參證，無論用那一種態度或心理來對待這則公案，都能令人覺得興高采烈，其「樂」無窮。

首先，就這則公案的用語來說，如果將其中幾個「曰」字改爲「說」字，就與現在用的白話文一樣，連小學生都會看得懂。過去，我們把提倡白話文的功勞，全部歸在胡適先生身上，實在使他掠美了。這功勞應歸諸佛教的禪師們才對。因爲，趙州從諗（稔）禪師是生在唐代宗大曆十三年，亦即西曆七七八年，距今整整一千二百年了。這一則公案是在那一年說的、記的，查不到確實的資料，大概是在一千一百幾十年吧！在那個時候，佛教的禪師們在參話頭、鬥機鋒時，說的就是普通話，記錄禪語時，用的就是白話文。胡適提倡白話文，是民國初年的事，時間相差了一千一百多年，這功勞怎麼能歸給他一個人呢？而胡適對禪籍是曾下過一番功夫的，我相信他提倡白話文的動機或是來自禪宗公案，或者說禪宗公案對他提倡白話文有着很大的啓示作用。

現在，再來談一談本題，這一則公案，問話的人有兩位，但是都沒有將他們的姓名記錄下來。爲了敘述方便，暫且將先問話的人叫「甲僧」，後問話的人叫「乙僧」。

甲僧第一句問：「狗子還有佛性也無？」趙州答覆他說：「無！」這個「無」是什麼意思呢？鈴木大拙和佛洛姆的解釋是「沒有」，但他們又說：

「當這（「無」）被當作公案時，其含義是無關（緊要）的，重點只是「無」。師父叫弟子們集中整個的心，在那沒有含義的「無」的聲音，而不論文意謂「是」或「否」。或到底有什麼意義，就只是「無！」。」「無！」、「無！」。這「無」的聲音一直要念下去，直至整個的心都被它所浸透，而沒有餘地以留給任何其他思想，這個有聲無聲的誦着這個聲音的人，現在已同這個聲音完全合而爲一了，重覆念着「無」的，已不再是一個個人，是「無」自己在重覆自己。」（鈴木大拙、佛洛姆合著孟祥森譯「禪與心理分析」八三頁）

依上面的這段話看來，他們認爲「無」的本身沒有意義，只是發出的聲音而已，參話頭的人一直重覆地念着「無」，直念到他整個的意識領域被這個「無」所完全佔據爲止。如照這樣解釋，那末，這個方法就與淨土宗念「阿彌陀佛」有着同功之妙了。也就是說，這是適用於鈍根之人的「漸悟」法。這種解釋不能說不對。但是，趙州在答覆甲僧時所說的「無」，可能不是「無意義」的，也不是用「漸悟」的方法，叫甲僧去參那個「無」的。而是想以「頓悟」的方法來啓開甲僧的靈窗，使他立刻見性，因爲在他們問、答之時，其心理的活動有如電光石火般瞬息即逝，不容許甲僧去「無！」、「無！」、「無！」地參究。所以這個「無」既不是「無意義」的，也與一般「有」、「無」的「無」的意義不同。它應該是如「般若波羅密多心經」內所說的「……無明，亦無無明盡……」的第一個「無」字的意義一樣。蓋「無

明」是「有」，「無明盡」是「空」，而將此「空」、「有」都予否定的上面那個「無」字，才是不落「空」、「有」兩邊的中道。所以，趙州當時是要叫甲僧不要起「有」、「無」的分別心去理斷事物，要時時保持不落兩邊的靈明覺性，所以才答：「無」。

可是，甲僧却沒能與趙州心心相傳，而懵懵懂懂地再追問了一句：「上至諸佛，下至螻蟻，皆有佛性，狗子爲什麼却無？」當趙州聽到甲僧第二句問話，就立刻覺察到他不是有一個有利根的人，不能用頓悟的方法開示他，只好因器利導，改用漸悟的方法。因而趙州說：「爲伊有業識在。」這句話答得實在太好了，狗子因爲業識太重，將佛性掩蔽、湮沒、迷失了。雖然「有」佛性也等於「無」。即使以萬物之靈自居的人，又何常不是如此呢？

狗子究有那些業識呢？牠除了與一般有情一樣具有生理上的業識外，而且在心理上較一般有情具有更爲強烈的業識；那就是「執着」。俗語說：「狗不嫌主貧」，即使是一個叫化子養的狗，對牠叫化子的主人仍是忠心耿耿、矢志不渝的。甚至那叫化子貧病而死，牠仍會苦守在他的門口，戀戀地不忍離去，這樣的例子很多很多。因其有如此強烈的「執着」業識，所以永遠沉淪在狗子之身而不能出離。趙州就是要甲僧捨棄「有」、「無」的「執着」業識，希望他早日見性。

趙州答覆了甲僧以後，接着，乙僧又問：「狗子還有佛性也無？」趙州說：「有！」趙州因有甲僧的「前車之鑑」，可能認定乙僧的根器也鋒利不了多少，所以直截了當地用佛語答覆他算了。希望乙僧遵照佛陀「衆生皆有佛性」的教言慢慢地去參證。想不到乙僧也沒有與趙州心心相傳而提出了第二個問題，他說：「既有！爲什麼入這皮袋內來？」乙僧問這話的目的，可能是想難倒趙州，趙州却輕而易舉地答覆說：「知而故犯！」這句話也答得太好了。狗子明明有超人的靈性，如果牠能好好利用這靈性修道，早就會有所成就，爲其有着強烈的「執着」業識，所以老守着那披毛的皮袋子不放，這不是「知而故犯」而何？趙州以這句話來開示乙僧，叫他以難得的人身好自爲之，努力修道，即此一生，就丟掉這個皮袋算了，不要「知而故犯」，老守着這臭皮囊不放。

由這則公案中，我們發現趙州實在是位了不起的禪師，他的教學法是因才施教，因勢利導，不是一味地用棒、喝。利根的人，一點就破，不用棒、喝，也能立地悟道。鈍根的人，即使一再棒、喝，他不但不能開悟，反被棒、喝得糊里糊塗，莫明其妙。筆者既愚且陋，何能談禪論道，只因參此公案，有發於心，故筆之成文，或有獻於同此「味」者，如有錯失尚祈不吝裁之。

二 論我國佛學研究的現代化問題

（上接第10頁）論我國佛學研究的現代化問題）另外一點是，倘若我們要致力於我國佛學研究的現代化的話，在各方面的佛教中，最切近而又最易於建立學術水平的，恐怕還是中國佛教方面。這實是我們初步應努力的重點。

研究院的設立，基本上是培養能獨自進行佛學研究的人才。它是學術與思想應經的正途，也是大學的繼續。筆者以爲，倘若學子在大學中能習得足夠的訓練，則他們在研究院時，除了繼續自身的研究工作外，一方面也可初步嘗試進行上面所提出的三點工作，特別是介紹和翻譯現代佛學研究的成果，和幫助編纂佛學大辭典。

以上所論的，是佛教大學和研究院的總的方向問題。我們並未具體地討論教學和研究等細節問題，例如師資、圖書館設備等等，這些都應以這方向爲前題來考慮來辦理。傳統的讀解經典的方式應該改革，舊的資料也應該好好整理一番。讀解經典雖然重要，而要培養能通貫中文經典的人才也着實不易；但這種工作應該與現代思想學術觀念配合起來，以客觀的有效的分析方法來進行，資料的真僞要審辨清楚，把握義理也應循理性之路。只有這樣，才能推動我國的佛學研究，使之向前躍進一步。

以上我們就純學術的角度，特別是就文獻學的角度，來討論我國的佛學研究的現代化問題，這是現代化的第一步。光是這一步是不夠的，下一步便是思想的現代化。即是說，如何從思想一面來弘揚佛教，接上上一代的棒子；同時要致力於東西思想的會通，本着佛教的立場，以共同解決現代人類在思想上文化上的種種困惑。這些工作，自然不是文獻學以至於學術研究所能措心的。關於這些問題，我們且留待以後有機會來討論，本文暫止於此。



西伯利亞的佛教中心

大衛·西普勒

前言

西伯利亞原是中國版圖，但在清朝積弱下，因為不平等條約而被蘇俄蠶食鯨吞。

今天的西伯利亞，仍有不少幾個世紀前由中國東北移居前往的後代，他們在蘇俄的近況如何，值得我們了解。

紐約時報三月十日刊出一篇該報記者大衛·西普勒，發自西伯利亞的一篇特稿，描寫他在西伯利亞當地一處佛教中心的所見所聞。

從這篇原題為「在遙遠西伯利亞的一個佛教中心」的本文，讀者可以看出蘇俄統治下的西伯利亞這些佛教徒的遭遇。

讀者更可以從這篇專文中，想像蘇俄境內宗教自由的尺度。

高大佛像下的老人

蘇俄愛涅爾京斯基電：在一座高大而且漆得光亮照人的佛像下，這棟寺廟充滿了一大堆年老的面孔，他們的眼睛矇矓無光，長久的歲月更加深了深陷的眼眶。

這裏的喇嘛們，穿着色調陰暗的橘紅色或褐色長袍。他們坐在手工編製的經書前面，頭上剃得光禿禿的。翻動着經書，這些喇嘛不時傳出低沉的誦經聲音。

中國式屋頂的寺廟

來到這座廟裏的，都是一些鄉下人。

他們身上穿着西伯利亞鄉下人典型的粗糙衣服，眼睛注視着手中的念珠，專心的數着。

這座佛寺共有三層樓高，有着向上彎曲的中國式屋頂。

寺廟俯視着一些木製的建築，以及戶外禱告用的輪子。

這些木製的屋子，都用籬笆圍了起來，與寺廟構成了一所修道院。

這是中國東北以北一百英里的地方，大約在三百年前，佛教從那裏流傳進來。

正在凋謝飄落的信仰

這座佛寺是蘇俄境內今日碩果僅存的兩座寺廟中較大的一個。

它同時也是蘇俄境內首席喇嘛的行宮。

這個首席喇嘛除了是蘇俄境內全部佛教徒的精神領袖之外，他在嚴厲封鎖與對外孤立的國家政策下，更使他的宗教的香火得以保守一絲忽明忽滅的火光。

就像歐境蘇俄的希臘東方正教的教堂一樣，在這裏祈禱的人

都是一些年長的老者。

他們被統治階層當做一項退化信仰的具體表徵，而忍受生存着。

這個宗教已被假定正在凋謝飄零。

互相矛盾的各種證據

這種形象是不是隱藏着對於佛教更加廣泛的信仰，就像蘇俄境內希臘東方正教的情形一樣呢？

只做了一個短暫的訪問之後，就要妄下定論是不可能的。

因為各種現在的證據，是彼此對立互相矛盾的。

一名蘇俄的律師說，在布里亞特人之間，佛教仍然具有強烈的支配力量。

佛教對他們來說，它不但是一種信仰，也是一套風俗習慣。這些風俗習慣普及各色各樣的生活形式，從婚姻到醫藥。

嚴密的政府統治力量

這個蘇俄律師曾經在烏蘭德附近的一個城市，住過一段相當長的時間。

布里亞特人是蒙古人的同族。但是一名青年布里亞特女人的說法，却與這名蘇俄律師的說法大不相同。

這位在一所市立學校教書的老師，否認那位蘇俄律師的說法。她說：

「我們全部都是無神論者！」

另一名在修道院院子裏年老婦人的言行，更可以說明蘇俄境內佛教的情形。

首席喇嘛拒絕估計

這名年老的婦人，當她被問到有沒有很多青年人，到廟裏來拜佛的，連聲地說道：

「好嚴格！好嚴格！」

她指的是蘇俄的政府機關。

這名蘇俄境內的首席喇嘛，全文是查姆巴爾·德奇喜爾·格姆波耶夫。

當我們請他估計蘇俄境內的全部佛教徒數目時，他拒絕了。人。 一些西方專家們估計，蘇俄境內的全部佛教徒約有五萬人。

委婉說話暗示事實

這位首席喇嘛拒絕估計全俄境內佛教徒數目的理由是，搜集這種統計數字將侵犯個人的良心自由。

但是從他委婉的談話中，仍然可以編織出他們所告訴你的一些重要事實。

在他自己的房間裏，他接見了一羣來自外國的新聞記者。

這個房間鋪有厚重的地毯，屋子裏顯得非常的暖和，而且籠罩着一股濃厚的香火味道。

他是一個身材瘦小而且體力虛弱的老人。

他的神聖佛教全銜是：班迪都·漢姆波·喇嘛。

沙皇時代的往日

在沙皇統治時代，這位首席喇嘛說，全蘇俄境內共有一萬名喇嘛。

他說，目前蘇俄境內全部喇嘛總數只有四十名，另外有十名到二十名的見習喇嘛。

另外從外蒙古的首都烏蘭巴德一所佛教修道院，每年畢業的喇嘛約有四名到七名。

除了這些正統的喇嘛，蘇俄境內的很多布耶特人住的村莊裏，擁有他們自己的非正統喇嘛。

全蘇俄的布耶特人共有二十萬人。

這些非正統的喇嘛就是他們一種非正式的宗教領袖。這名首席喇嘛說：

「以前我想這種非正統喇嘛的人數是五百到六百。」

史大林根除蘇俄佛教

他估計：

「但是許多非正統的喇嘛後來死去，所以我想現在在鄉下大概只有三百名而已。」

在一九三〇年代，蘇俄的佛教幾乎被史大林完全根除掉。

那個時代，所有的寺廟都被關閉，喇嘛被逮捕後，就被處死。

在我們的詢問下，這位首席喇嘛以微妙的字眼，提供這段時期佛教的口述歷史。

被迫害的苦難日子

他說：

「在一九三〇年，佛寺的全部數目為三十五座或三十六座，但是他們中間有些可能被關閉。」

從他隨後的敘述中，非常明顯的一件事是，所有的佛寺都會經被關閉過。

因為根據他的敘述，目前存在的兩所佛寺，其中一所位於伊瓦爾金斯基的，在一九四六年被重新開放。另一所位於亞加的，也就是此處東邊三百三十英里以外的那所「在那些艱苦的時代之後被重新開放。」

他說，在那個被壓迫的日子裏，他在一處玻璃工廠工作，隨後第二次世界大戰爆發，他在軍中服役，儘管他當時仍然認為自己是一名喇嘛。

受迫屈辱的首席喇嘛

他說：「但是在外表我却改變了。」

在喇嘛本身中間也沒有完全統一。

在現在的喇嘛中間有一些無法接受新的改變。

另外一些則不能了解新的改變。

他繼續說：

「我們真的承認，那些日子真是艱苦的時代。」
但是後來正義的力量却戰勝了一切。」
「我們的各種權利隨後被恢復了，那些日子真是艱苦的時代！」

「那是艱苦的時代。」

佛教高僧死於獄中

但是三十年代的艱苦時代過去之後，苦難日子對於蘇俄的佛教徒來說，並沒有完全結束。

一九七四年十月，畢底亞·達恩德隆，死於監獄外的工作營中。

他死的時候六十歲，他是蘇俄境內最優秀的佛教學者以及精神領袖之一。

在死前，他因為非法組織一個由佛教徒所組成的宗教團體，被蘇俄官方判處兩年的有期徒刑。今天，他的名字不再被提起。

在廟裏面，人們可以聽到的只是喃喃的頌經禮佛的聲音。
在廳內香火上升之中，夾在喃喃念經聲裏的，還有喇嘛們手中念珠轉動的聲音。

捐款鳴謝

中華佛教圖書館.....	港幣	50.00元
加拿大佛教會.....	港幣	50.00元
王德明居士.....	港幣	200.00元
黃愷悌居士.....	港幣	20.00元
翁慧芬居士.....	港幣	20.00元
演培法師.....	港幣	180.00元
曉雲法師.....	港幣	90.00元
達宗法師.....	港幣	45.00元
張教授.....	港幣	90.00元
妙法寺.....	港幣	5,077.60元
總計.....	港幣	5,822.60元

八十二期收支報告

一、收入：		
本期捐款.....	港幣	5,822.60元
發行收入.....	港幣	200.00元
總計.....	港幣	6,022.60元
二、支出：		
印刷費.....	港幣	3,346.70元
稿費.....	港幣	1,340.00元
郵費.....	港幣	735.90元
什費.....	港幣	600.00元
總計.....	港幣	6,022.60元

內明雜誌社謹啓



泰國僧皇來港弘揚佛法 籌創港泰佛教聯合總會

泰國僧皇尊使，鱷魚山福棠寺住持修福法師，昨偕同另一位法師來港弘揚佛法，並進行籌創港泰佛教聯合總會及訪問妙法寺。

僑港潮州普慶念佛社，一月十二日上午在深水埗海壇街該社佛堂盛大歡迎，由社長陳覺軒、周卓明、莊徐光、周玉田、陳昌華、方壯訓、鄭瑞雄、蕭癸清、陳煥勳、劉文照、楊宏泉、王國龍、洪子梅、方秋金、蔡和逸、吳揚清、姚宗良、陳森、陳江水、蔡松璧、張應煥、陳正光、陳金水等迎迓。

陳覺軒社長致歡迎詞時畧謂：泰皇尊使修福法師來港弘揚佛法，敝社同人深感光寵，獲悉法師此行，在港籌設港泰佛教聯合總會，廣結善緣，將使港泰兩地佛門子弟聯成一氣，而佛光普照，澤及人間，同人等自當竭盡棉力使早日完成。

修福法師稱：本人希望與本港佛教領袖共發宏願，籌建港泰佛教聯合會，獲港泰兩地佛教同人擁戴與支持，並向港府當局申請建立道場。

法師又稱：泰國當地佛教善信，所供奉之四面佛像，佛法無邊，降福迎祥，多奉迎在家供奉，此次携同來港，現在籌建港泰佛教聯合會中，如佛門善信熱心捐助建會基金一千元者，可向僑港潮州普慶念佛社及新界藍地妙法寺迎領「金四面佛」一座。他說：香港佛教僧伽聯合會會長釋洗塵法師住持之妙法寺，新近興建萬佛寶殿，將告落成

，莊嚴輝煌。泰國僧皇應邀，將於下月來港主持該大殿開光大典云。禮成後設筵款待，情況熱鬧。

世界佛教中心洛城分會 觀音禪寺落成開光典禮

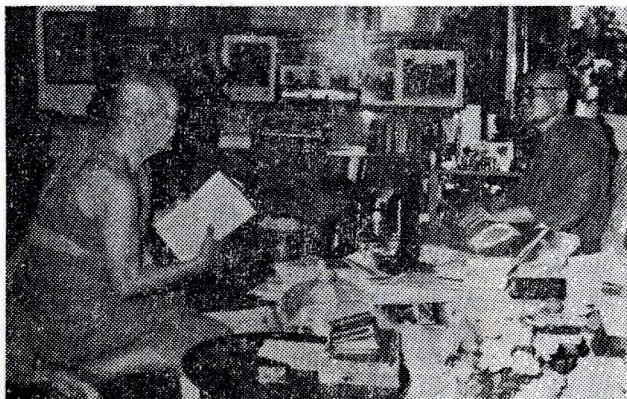
（美國洛城訊）自「世界佛教中心」於去年六月在紐約隆重成立，主席敏智法師，秘書長洗塵大法師，董事金山大法師，乃著手進行籌劃，號召同道，共同負起推動世界佛教工作，發揚佛陀慈悲利世精神。首先響應的是超定（會機）法師，在美西蒙特利公園市，創立觀音禪寺。

該寺已於國曆十二月廿四日舉行落成暨聖像安座典禮，恭請中國佛教會長白聖老法師主持開光說法，香港佛教僧伽會長洗塵大法師剪綵，香港妙法精舍住持金山大法師啟鑰。

典禮於上午十時半起，首由該寺住持率領信徒代表王良信、吳梅影居士，迎請三師，剪綵、啟鑰。次則四眾弟子齊集佛殿，由維那印海大法師領眾，虔誦大悲神咒，白聖大法師灑淨，並開光說法。偈云：「菩薩遊化無方所，無著妙理徧十方；千處有求千處應，南加今而又放光！」

午供後請洗塵大法師致詞，王國正居士譯成英語。大意謂：法輪常轉，自東而西。今天世界佛教中心在洛城設立分會是有其因緣的。二千五百餘年前，佛教教主釋迦牟尼佛誕生在印度，黑暗世界有了光明，苦海眾生有了慈航，煩惱的人們有了依歸。佛陀為全世界人類帶來無量光明，無量慈悲和無量啟示。佛陀的放光說法，使眾生各自明白本具之常住妙理，發見人性之光輝，由是返本還原，證悟佛之知見。這是佛陀出世之因緣。

佛教的慈悲是不分國界，不分種族，四生九有，普遍化度，我們世界佛教中心是為全世界人類而服務的。今天洛城分會的成立，乃基於共同理



△ 修福法師晉謁僧皇時攝

想和一致方針之原則，為肩負如來家業而團結在一起，希望結合更多力量，分工合作，務期更有效地推廣世界佛教事業，促進人類永恆的福樂，實現人間淨土之理想。

本寺住持超定法師，學養深厚，修持精嚴，早年親近當代高僧演培、續明、仁俊諸大法師，而後到香港深造，畢業於能仁大專，成績優異。曾執教於台南開元佛學院，台中中華佛學院，及香港內明雜誌主編等職。深信以其德學，必能勝任愉快，荷担如來家業，推動世界佛教之神聖使命。這是台籍法師在美首創的佛教道場，也是香港能仁學院出身的同學，所成立的世界佛教中心第一分會。本人忝為能仁學院創辦人，世界佛教中心發起人，今天來主持這個典禮，內心感到格外的歡喜和榮幸。

我們的弘法事業是非常艱鉅的，而本寺的成立，就像嬰兒的誕生一般，所以懇請諸山長老、大德法師，多多提携指導，護法善信鼎力支持。謝謝各位！

其次，請美國東方大學校長釋天恩博士致詞。天師盛讚洗塵、金山、印海、了知等諸大法師之輝煌成就，並將大乘佛法傳播到西方來，其艱苦奮鬥，為法忘軀之精神，令人感佩不已。

今天來參加典禮的，除佛教信眾和社會人士而外，還有東西方各國的大法師，這實在有其深長意義，象徵着佛教的大團結，不分宗派，不分國族，大家站在不同的崗位，貢獻其力量，為世界佛教的最高理想而努力。本人在此謹以無上誠摯之意，恭賀超定法師樹立法幢，實踐觀音尋聲救苦，慈悲利他之法門。

接着由住持超定法師報告成立經過及致謝詞：「今天本寺舉行落成及開光典禮，承蒙中國佛教會會長白聖老法師，香港佛教僧伽會會長兼世界佛教中心秘書長洗塵大法師，香港妙法精舍住持金山大法師蒞臨主持剪綵、開光、啟鑰典禮，還有中華佛教會會長了知大法師，正信佛教會會長印海大法師，美西佛教會會長文珠法師，各位同參道友以及護法居士們光臨觀禮，本人感到非常榮幸。佛教是全世界的、全人類的，沒有一個地方，沒有一個人不需要佛教。為了推動佛教法輪，發揚佛陀真理，令正法久住，普度眾生，我們亟需要世界性的佛教組織。在這一前提下，世界佛教中心，乃由敏智、洗塵、金山等諸大法師的發動，在紐約宣告成立。弘揚正法，發展世界佛教，不是一人少數人的事，佛教興衰，佛子有責。所以必須廣集全球的佛子，共同負起興教救人的責任。為了響應敏智、洗塵、金山等諸公的偉大悲願，本寺樂意為世界佛教中心之一成員，成為美西的第一分會。同時，本寺命名觀音禪寺，顧名思義，乃以觀音慈悲為師範，學習

大乘菩薩之精神，從近而遠，從淺入深，修學觀音福世利他的法門。我們深深感覺到，處在這一時代，這一社會，身為佛教徒，不宜以獨善其身，做個自了漢為滿足；務必秉承佛陀出世本懷，把握佛法中心思想，適應不同的時空，肩負佛教神聖使命，展開救世救人的工作。

本寺由洗塵大法師及其他師友的鼓勵，和林却、吳梅影、王良信等諸居士的護持，經過約六個月的籌備，終於順利成立了。本人薄福淺慧，無德無能，為感恩報德，抱着誠恐誠惶的心情，創立了觀音禪寺，謹祈三寶恩威加被，大德法師慈悲指導，護法善士熱心支持，俾得肩荷重任，從事弘法利生的工作，謝謝各位的光臨！

典禮在莊嚴隆重的氣氛下圓滿結束，禮成攝影後，由該寺常住以簡便素齋供眾。雲來集菩薩，共聚一堂，身心愉快，法喜無量。

該寺位於洛杉磯蒙得利公園市山區，四周幽靜，景色怡人，確是參禪靜修的理想環境。是日風和日暖，觀禮者中外嘉賓約兩百餘人，在這車馬稀少的寧靜區，國旗教旗，五色繽紛，飄揚空中，梵音幽雅，香雲繚繞，觀禮者莫不寄以殷切的期望，祝福道場興隆，法輪常轉，佛光遍照，慈航普度，為全世界人類帶來真理的光明與溫暖！

國際佛教團體 訪問新加坡世佛社

（星訊）本坡世界佛教社及世界佛教大學創辦人，成元比丘迦舍波比丘，新近榮任世界佛教僧皇，昨獲得日本世佛友誼會，緬甸佛教代表團，由大馬檳城佛寺主持領隊，並有印度錫蘭比丘加入訪問世佛社，該世佛社就會客廳款以素筵，午後登上千佛山會見僧皇，留字製匾恭祝，並與前社總務鄭木榮共商其他要事。另悉：義安工藝佛學研究男女師生訪問千佛山寺，由僧皇接見，僧皇即日招生講經，佛大招生不限年齡性別，有志入學者，均免試入社修學教養終生。

新靈拳般若講堂

舉行增福延壽紀念法會

（新加坡訊）新加坡靈峰般若講堂，於佛曆二五二三年舉行開光落成以來，至今年一月一日，忽忽已滿十載。演培法師未出國弘化前，應諸信

衆之請，舉行法會以爲紀念。在師出國期間，其徒寬嚴法師於夏曆十月間開始籌備，訂於佛曆二五二二年十二月最後兩日至二五二三年一月一日，舉行十週年增福延壽紀念法會。夏曆十二月初一日，適亦逢講堂金剛法會結經之日，到有信衆一千餘人，圓滿日亦到五六百人，法會隆盛可見，同時亦可說是演培法師在星十年教化之成果，而其徒寬嚴法師多方協助之功亦不可沒。此次法會，由演培法師親自主持，除誦藥師經，並禮藥師懺。參加信衆，無不皆大歡喜，充滿法樂而同。

紐約大覺寺改為女衆道場

（紐約專訊）美國佛教會鑑於女修行人在紐約，苦無適當道場，特由會長敏智法師、副會長仁俊法師，俞時中、沈家楨等居士召開董事會，通過改大覺寺爲女衆道場，敦請法通比丘尼爲住持，已於十二月三日正式視事云。

美國佛教會聘定

法通法師爲大覺寺住持

美國佛教會設立於紐約市布朗區之大覺寺已歷十四年，原任該住持聖嚴法師，最近因被選爲美佛會與中華佛教文化館合辦之譯經院院長，故辭去大覺寺住持職。茲經美佛會董事會選聘法通法師爲大覺寺住持並已於本月初就職，按法通法師爲遼寧省人，今年六十四歲，於二十九歲出家，民國三十三年皈依寂靜老法師受剃度禮，民三十六於長春般若寺受具戒，旋自東北隨師徒步經川滇入緬甸，苦修十四年，又經香港蒞台灣，在高雄阿蓮鄉三聚精舍靜修，於上月自台灣來美，並攜有女弟子果稔果祥兩尼師，現在美佛會大覺寺已三次開示，諸居士於聆受後無上歡喜云。

美國佛教會近訊一則

樂渡法師主持俞俊民老居士壽慶法會

十一月十四日（農曆十月十四日）是美國佛教會副會長俞時中醫師之令尊翁俞俊民老居士九秩華誕。美佛會諸同修特於是日在美佛會的大覺寺設置壽堂誦經祝壽，並請樂渡法師蒞臨主持，領衆恭誦消災延壽藥師經一卷，下午由樂渡法師開示：「俞老居士的長壽之道」。法師講詞要點如下——

（1）無量壽佛以四十八願爲衆生拔苦與樂，願力宏大，福德無邊。

俞老居士虔誠信佛，於無量壽佛的四十八大願，一向信奉受行，所以老居士得到無量光的照耀，也能享有無量壽，無量福；（二）俞老居士多年來潛心佛學，尤喜探研「畢竟空」之理。「畢竟空」一詞所包涵的最深廣奧妙的佛教真理，原不容易用簡單的語言在一時間闡析得明白；但可以用一句比較淺顯的話來打個比喻，那就是「不可思議」。這一句不可思議，並非如時下一般人常在口頭上所說，表示驚奇、迷惘之意的一句話，而是「不可思議」、「不可思議」之意。不可思議，是指摒除一切妄念；不可思議，是泯滅一切分別心。學佛的人能摒除一切妄念，能泯滅一切分別心，不就是與「畢竟空」的佛理相應了嗎？老居士學佛有得，所以能享長壽；（三）老居士夫婦雙修，恭敬三寶，得蒙三寶加被，所以兩位老人家既長壽又健康。

菲律賓文蓮施診所開幕

（菲訊）菲律賓濱宿燕寺，乃馬尼刺市佛教有名道場之一，爲紀念本寺開山文蓮姑及發揚佛教慈悲精神，特於本市那拉街一四六九號興建文蓮施診所，爲貧苦病患者服務。該所爲一樓高四層之獨立建築，設計新穎，極具佛教含意，經於十一月廿五日隆重舉行落成剪綵暨佛像開光典禮。出席者有各界護生善信、社會賢達、各寺院法師修士及該寺董事委員約千餘人，上午十時開始，由瑞今上座、超塵法師、如滿法師、元果法師等主持剪綵，並請超塵法師爲樓下診所大堂之藥師佛開光說法，隨即舉行洒淨儀式，全樓遍灑淨水，各界善信沿途佇立合掌，肅穆莊嚴。四樓佛堂曰滿壽堂，中供本師釋迦文佛，特請該寺現任名譽住持瑞今上座爲主佛開光說法。中午在燕宿寺設豐富之自助餐，招待觀禮人士。聞該施診所已於十二月四日起，開始施診，嗣後每逢週一及週四，下午一時至三時半爲患者服務，施醫贈藥，不分種族國籍及宗教信仰，一視同人，均予悉心診治云。

菲律賓賓崇福寺舉行精進佛七

超塵法師講華嚴經十大願王

菲律賓賓巴西市偉廉街崇福寺，爲七八年五月十二日落成開光之新興道場，該寺開山住持元果法師爲詢該寺護法善信之禮請，爰特舉行精進佛七，自本年農曆十一月初二日起，至初八日圓滿，每日上午九時至下午九時，連日佛聲不絕，中午過堂飯食經行，例定每日一次或數次由大德法師輪次開示淨土法要。參加大德有香港之超塵法師、騰超法師等及馬尼刺市各寺院比丘、比丘尼、淨行優婆夷等，每日均有百餘人。該項佛七之特點

爲行解並重，除日間念佛分由元果法師、騰超法師、正宗法師、傳孝法師等開示外，並於晚間念佛後由超塵法師宣講華嚴經普賢十大願王，開講詞由該市能仁學校校長崇誠姑紀錄云。

台淨律寺大雄寶殿落成

由書畫家廣元法師所住持的淨律寺新建大雄寶殿暨藏經樓，已於國曆十二月十七日上午十一時舉行落成典禮暨佛像開光。特請總統府資政王雲五剪綵，立法委員陸京士啟鑰。靈根、成一、星雲三位大法師分爲釋迦如來、藥師如來、地藏王菩薩開光，演培大法師上供。嚴前總統家淦敬題「佛光普照」匾額贈賀，現任立法院院長，世盟榮譽主席，中央黨部秘書長等各界名流，皆題字贈賀。張大千居士除書贈「大雄寶殿」暨「藏經樓」匾額外，因病未能參加典禮，特請國大代表王聯奎帶獻香供壹萬元。台視、華視及各報社，都有記者到寺拍攝電影採訪新聞。是日到有緇素大德善信千餘人云。

善導寺獎學金委員會

審查通過六七年得獎者

（本刊訊）台北市善導寺獎學金委員會之六十七年得獎大專學生，經於本年十二月廿四日上午十時，在該寺觀照堂開會審查決定，並於月底前滙請各校代爲發放。

審查會議因張主任委員建邦先生出國未回，由該寺住持兼副主任委員雲霞大法師主持。除審查通過得獎學生外，並修正通過申請章程等議案。

雲霞大法師在會中宣佈：本（六十七）年獎學金發放，不再舉行儀式，改由郵滙各校代爲轉發：自六十八年起將增加獎學金新台幣十二萬元（連同原有三十萬元，共爲四十二萬元），幫助台北市城區內清寒同學。

本年得獎學生姓名及金額如次：

甲、研究生：一、台灣大學——趙家琛、呂寶靜、徐火炎、朱雲漢（以上每名新台幣壹萬五千元）、盧月玲、吳景芳、張肖梅；二、政治大學——王濬智、胡克難；三、東吳大學——林聰明；四、輔仁大學——劉守成；五、淡江文理學院——陳瑞貴、沈鴻南（以上每名新台幣壹萬元）

乙、大學生：一、台灣大學——宋德明、楊莉莉、高武松、陳瓊爵、田麗珠、葉文娟；二、政治大學：吳如美、龔充文、楊枏；三、中興大學——徐志平、唐婉莉、陳進會；四、輔仁大學：歐陽芬、廖雲仙、雷俊

玲、施恩、賴濟榮、周玉若、廖桂蘭、江素璋、曾禮義、徐蒙恩；五、成功大學——張麗美、魏鳳娥；六、中央大學——吳德惠、王禮莉；七、東吳大學：張劍霞、魏伶如；八、淡江文學院：薄秋惠、張勝森（以上每名新台幣伍千元）。

會性法師「大藏會閱」出版啟事

會性上人，披剃以還，淬勵奮發，深入經藏，不入酬酢，積三十餘年，其中閉關六年，得閱藏筆記稿數百萬字，造「大藏會閱」一書，近二百萬言，分「經、律、論、密、雜」五部，先印「經藏」二巨冊，二十五開，計一千二百頁。律藏以下二巨冊已排印。此書體大思精、細密詳實，實爲自明代以來，佛教史上最輝煌的個人偉大著作，內容涵蓋「中華、大正、記字、頻伽、普慧」各藏，纂其提要，並搜集明清大德「禪宗語錄」多種，每經項下，均列「卷數、頁數、字數、譯、著者、朝代、經旨、別譯、異譯、殘本」，羅列俱全。爲檢閱大藏之鎖鑰，至爲方便。

國內外各圖書館、大學、治佛、史、哲學者，收藏家、各大寺廟、法師、居士，均應必備。我們希望全球各地的高僧大德、長者居士、文化界人士，支持這部偉大的著作，使中國佛教學術，不讓日本人專美。

國內精裝二冊：定價五二〇元。特約台幣四六八元。海外：按定價、掛號不加郵資，一律盒裝。（美金二元比台幣三十八元、港幣一比七·五元）

天華出版公司：台北市南京東路三段二一五號二樓

郵撥帳戶：一一二〇八號

檢舉文抄公 並告慚愧老者

新加坡能度法師來函聲稱：八十一期內明所刊署名慚愧老者之「談禪宗與淨土」一文，乃其曾發表於第四十一卷「海潮音」六月號之舊作，並附來海刊影印乙份，要求查明此稿來源，及公佈抄襲者之真姓名及地址等情。本刊對此事件甚表遺憾！抄襲他人之作，非佛教徒所應爲，切盼慚愧老者，善自反省，不可再犯，並請將八十一期稿費退回本社，倘一個月內不將該項稿費退回，本刊將徇檢舉人要求，在本刊公佈閣下之姓名及通訊地址，幸勿自貽伊戚！

編輯室啓



△ 印度十一世紀佛像雕刻。



△ 玉佛寺內沉沙木精雕立佛像。