

內明

集漢穀城刻石字



第八十四期 目錄

封面	特載	專著	譯稿	佛教藝術介紹	四眾堂
昆明筇竹寺彩塑長臂羅漢	從佛教的觀點談科學	地攝二論立宗及其弘傳(續完)	歐美佛學研究小史(續)	密勒日巴尊者歌集(第卅六篇)	筇竹寺彩塑羅漢選輯
聖嚴	演培	J.W. 狄雍著 霍韜晦譯	張澄基譯	再答朱斐先生	論佛門和氣與佛門大義
3	7	16	22	24	26
					譚「辯論」
					有關「愛」的經句錄要
					佛法與愛
					辱佛與誣經(續)
					關於佛法中「愛」及「邪正分別」問題
					四眾大德來信彙錄
					永懺樓隨筆之廿八——妖魔教主詹鍾士與旅鼠(續)
					詩篇
					轉世微言
					節竹寺台階
					昆明筇竹寺大雄寶殿
					編輯室
					44
					41
					40
					36
					35
					33
					32
					31
					29
					26

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22Mile, Castle Peak Rd, Lamti, N.T. Hong Kong
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of the United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 新店鎮文中路50號竹林精舍
台北市桂林路二號之一(三樓)佛教書局
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, Naph 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・七一一六五四

佛元二五二三 中華民國六八年
公元一九七九年

三月一日出版

定價每冊港幣貳元



從佛教的觀點談科學

民國六十七年十二月九日講於淡江文理學院中國宗教哲學研究社

聖嚴

諸位法師、諸位居士、諸位先生和女士，非常謝謝李玉階先生替我做介紹，事實上今天這個題目，是中華民國宗教哲學研究社的負責人李玉階先生指定的，我是一個接受考試的學生，根據老師的題目來作文章，這篇文章究竟能得多少分？要請在座的諸位來給我評判了。

這個題目非常難講，雖然我虛有一個博士的頭銜，有人說博士應該改稱「專士」，事實的確如此，我所研究的範圍，只是學問中的一個點，並不能博通一切學識的廣大面，我對於佛法的研究，也只是淺嚐了佛法大海裏的一滴法味而已。

今天這個題目帶給我很多新的啟發，因為我曾經有過這個構想和希望，就是配合科學來弘揚佛法，使佛法能夠受到一般人普遍瞭解，但直到現在，我還沒有從事這方面的努力，今天由於李玉階先生的美意，給了我一個很好的機會，現在我就這個題目，分成七個小題，來向諸位討教。

在座的諸位中有很多是科學家，都知道科學（Science）這個名詞的定義，但是一般人觀念中的科學，大都是狹義的限於數、理、化、工等研究自然現象的學科，認為可以透過假設、推理、實驗的方法加以求證的便是科學，若從廣義的說，凡是用歸納、演繹的方法加以組織整理、用客觀的態度加以比較分析的學科，都可以算是科學研究的範圍，因此科學這個名詞，可以包括四種涵義：

一、科學和宗教

第一是學問，泛指一切有組織、有系統的知識。

第二是自然科學，指研究自然現象的學科。

第三是社會科學，指研究社會問題的學科。

第四是人文科學，指研究人類文化、歷史的學科。

社會經濟體制工業化，所以大家普遍重視科學。但是，剛才有位孫亞夫先生和我談起，他在唸大學的時候，哲學很受重視，若不懂哲學就被認為落伍；而近三十年來，科學更受重視，不談科學才被視為落伍。原因是我們今天生存的社會環境，生產的動力都建立在科學技術上。近代世界各國的經濟建設的物質文明，也都是靠著科學技術的進步而來。如果科技落後，就影響經濟成長和社會建設，便會被看成是未開發地區，所以自然而然的，談任何的問題，都要套上科學的字眼，如果有人談到宗教問題，就被認為是迷信，假使宗教的體驗也能拿出證據來給大家看，毫無疑問，是可以令人接受的，若拿不出證據來，就很難令人相信了，而宗教的體驗是不是能拿出證據來？這是一個大問題，凡是可以有體積、形狀、重量等的事物，才能提供具體的證據，而那只是全體宇宙人生的一小部份的表徵而已，宗教所包涵的內容，却遍及人類精神心靈和智慧的全領域，這就超過了物質的現象世界和知識的觀念世界，因此「拿出證據來」這句話不一定能適用於宗教，這是科學和宗教的分野。

剛才有一位先生同我談話中說：「科學是從哲學產生的。」那麼，哲學又是從哪裏產生的？哲學實源於宗教，宗教則發生於人類文化的肇始，在還沒有文字記載的上古人類，就有了宗教信仰，人類最初面臨宇宙人生的奧秘，遇到種種無法用他們的知識所能解決的問題，便由先知先覺者們，提出「神」這個觀念作為解答，便成為一種信仰，而產生宗教。所以每一個原始的民族，都有它自己的宗教，用以解釋宇宙的自然現象和生命與生死的難題。進一步追問其所以然的理由時，便成了思辨性的哲學思想，因此可說，宗教是哲學之母。

每一種高級的宗教都蘊含了哲學思想，被稱為神學或佛學，或稱為宗教哲學。

哲學的目的在探討宇宙人生的本源問題，若從一個本源又分出許多枝末的問題，對枝末問題的分科研究，便成為各門獨立的學科，大家稱之為科學。所以哲學又是科學之母。今天大多數人談的科學，是指狹義的科技觀念。

宗教可以涵蓋科學，科學卻無法說明宗教內容的全體性。科學只是從宇宙人生的某一部份現象，尋求到了一鱗半爪的根據，加以分析、研究、證明。直到今天，科學所得的結論沒有一項是絕對的，前一個人發明的定律，可能馬上又有另一個人把它推翻，所以科學比較合理，但却也無從保證科學是最後的真理。

宗教的內容雖然包羅宇宙萬象，如果沒有哲學的說明，就顯得籠統含混，哲學雖然探討宇宙人生的根源，如果沒有科學的分工研究，許多細節問題便無法解決，而如果只顧科學上的分工鑽研，沒有宗教和哲學的整體領會，只能獲得一些局部的零碎知識，哲學的理論如果沒有宗教的體驗，也只是一種空洞的概念，從這層層的關係看來，宗教、哲學、科學彼此血肉相關，科學可以算是宗教的孫子，孫子要理解祖父，似乎尚有代溝問題，今天的科學家，有些甚至根本否認它的祖父（宗教），但是真正偉大的科學家，往往又有虔誠的宗教信仰，只有一般初接觸科學的膚淺的科學家，既不認識科學的限制性，也不了解宗教的內容性，才會盲目否定宗教。

科學所探討的領域雖然有限，為了適應現代人的需求，運用科學方法與科學精神來研究宗教思想的沿革，宗教歷史的演變，及宗教對人類文化和社會的功能，是勢所必須的，所以，宗教的本質雖然不限於科學，也不妨以科學來協助推展宗教。

二、佛教非為科學

近代以來，有好多位佛學的研究者提出過，佛教是不是科學、哲學、宗教的問題。有人認為佛教即科學、即哲學、即宗教；也有人認為佛教非科學、非哲學、非宗教。佛教究竟是什麼？我們不能僅執其一端，佛教確實具有科學的精神，佛教的最終目的，是在開發心性的智慧，解脫生死現象所帶來的種種痛苦，不在於探討自然現象，所以佛教本身具有科學精神，也能融攝科學的方法，但其宗旨不在達成科學的效果，從這一點說，佛教不否定科學，而又不是為了科學。

佛教是不是哲學？我們看佛教最早結集的一部經典——雜阿

含經，佛陀在不同的時地，直接而素樸地宣說了修行的方法和目的，並沒有建立嚴密的思想體系，比如「佛說箭喻經」中記載，佛陀在世時，也曾經拒絕回答摩羅鳩摩羅尊者問的「世間有常、世間無常？世間有邊，世間無邊？命是身是，命異身異？有如此命終，無有命終？」等的問難，因為形而上的哲學思想不能真正解決生死的痛苦，故用遭受毒箭之後，宜急拔除毒箭，不必先問放箭者是誰？箭的構成是什麼？如果沒有修證，任何哲學上的思想架構，都只是空洞的戲論，雖然佛教的大乘經論中，也有圓滿的哲學體系，但光是瞭解理論上對宇宙人生的說明還不夠徹底，必須努力修行，才能夠消除煩惱的心念，因此佛教雖然有圓熟的哲學思想，但佛教的目的，不在要建立任何思想體系。

佛教是不是宗教？從宗教學的立場看，宗教必須具備三個條件：第一、肯定有最高無上的神，神是創造宇宙生命的第一因（這是指一神宗教，多神宗教不包括在內）；第二、確立神為信仰的對象，並相信神是全知全能，神有最高的權威可以支配宇宙萬物，尤其是人類的命運；第三、信仰者為了達到宗教目的，必須有儀式的禮拜或禱告。從這三個條件所產生的效果，便是宗教信仰的目的。而佛教並不完全符合這三個條件。第一，佛教不承認有第一因的存在；第二，佛教不相信有全知全能的神能夠支配一切，沒有神來為我們解決問題和負擔我們的所作所為；第三，佛教的根本精神不拘於任何儀式，在原始佛教中，最初並沒有設立任何儀式，甚至反對婆羅門教的祭祀典禮。在「六方禮經」中，曾敘述佛陀問一位名叫尸迦羅越的青年，每晨沐浴淨衣，禮拜六方的道理，對方回答說：「我是遵照先父的遺命而拜的，爲了什麼則不知道了。」佛陀說：「我們也禮拜六方，不過，以奉事父母代表禮拜東方，以承事師長代表禮拜南方，以夫婦互敬代表禮拜西方，以照顧親屬朋友代表禮拜北方，以善待屬下代表拜地，以奉事沙門道士代表拜天。」這段經文的意思是：只要你對與自己關係最密切的人負責，就算是禮拜，不一定要臣服於任何高高在上的抽象的人格神或其他的偶像才算禮拜。可見佛教本來不重視儀式，但是後來的佛教，漸漸演變得有儀式，如受戒時有儀式，

早晚大殿誦經，過堂吃飯等都有儀式，而且也有了信仰的對象，佛殿上供奉了佛、菩薩、護法神，因此有人問：佛教是有神論或無神論？是一神教或多神教？有人跑到廟宇一看，才進門就有彌勒菩薩笑臉相迎，大殿中央供奉了三尊大佛，兩傍分別侍立了大迦葉和阿難，還有許許多多的聖像、金剛護法、十八羅漢，琳瑯滿目，都是偶像，因此誤以爲佛教大概是多神教的一種，這是西洋人最初接觸佛教的想法。事實上，佛教不是多神教也不是一神教，佛經中雖然有種種自然神的神名，也有宇宙唯一神的神名，那是爲了吸收當時印度原有宗教的信徒，和其他外來宗教的信徒，不得不包容他們的信仰，但是大乘經中，把所有的神列入十法界的衆生之一，神沒有最高的權威，神也沒有絕對大能，神只是六道中福德比一般人高的衆生，一般人努力修行，福德增長了，生前即有神威，死後也可以成爲神。而神的福報享盡了，同樣又會墮落。在華嚴經中，把宇宙自然現象的各種事物物格化，並且賦與不同的性格，而這許多不同性格的神，並沒有多神論的意義，它們只是佛陀悲心大願所化現及所攝受的衆生群相，由他們來護持佛陀的道場，莊嚴無窮的法界。

從佛陀的時代到現在，佛教已經傳佈了兩千五百多年的歷史，多多少少變了質，佛教有儀式、也有信仰的對象，但第一因仍然沒有出現，所以佛教可以說它是宗教，也可以說它不是宗教。

三、佛教合乎科學

現代的科學文明發源於西臘，經過十六世紀文藝復興運動的推展，到十八、九世紀的工業革命運動才告完成，隨着西洋文化的東來，科學技術輸入東方，雖然東方文化早期也有科學發明，畢竟不像西方文化的科學成就，影響了整個人類社會結構的變遷，所以近世的科學文明，是西方文化的產物，我不想說印度或佛教對科學有過什麼大的貢獻。

佛教爲了適應現代的社會形態，很多人想盡辦法，希望藉科學觀點來解釋佛教的道理，但形而下的較低層次可以用科學來解釋，甚至證明；更高一層的宗教體驗，無法用科學來說明，如果

一定要拿科學的觀點來比附佛學，會有牽強附會的毛病。

佛經中有某些記載，我們不能說他是雜渣，或不合理，而是佛教爲了適應當時的環境需要，爲了攝化當時印度社會中的人，由於在佛出世以前的印度，早已有他們自己從古以來的傳說和信仰，爲了投好他們，佛教便假借古來的傳說去解釋天文地理及自然的現象，但這畢竟不是佛教的重心所在。

所謂佛教合乎科學的是什麼呢？是佛教的中心思想，根本的精神。也就是釋迦牟尼佛成佛之時他所發現的東西，那就是因果和因緣的道理。因緣說明空間的現象，因果說明時間的經驗。時間加空間就是宇宙。我們整個的宇宙從時間來看是因果，從空間來看是因緣。因緣是相互間的關係，稱爲互爲因緣，並不能固定說那一個是永恆的因，那一個是永恆的緣。沒有第一主因而互爲第一主因，也互爲他因的助緣，互爲主伴，或互爲賓主，沒有第一因的最高無上的主。比如今天我們來看看這個會場，究竟那一個是第一因？若從現在很短暫的時間上來講，第一因是李玉階先生，由他發起推動，發揚各宗教的哲學思想，所以他成立了這個「中國宗教哲學研究社」，而有今天的講演會，所以第一因是李玉階先生。若從深一層來看，就不是了。因爲生於這個時代的在座諸位，有這個要求，所以李玉階先生有這麼一片構想出現，因此第一因是在座的諸位和共同來推動這個運動的每一位成員，如此說來，李玉階先生便成了這個講演會的一個助緣了。貴社成立以來，至少已經有了六次的公開演講，我們這六個主講人都是主因，也都是助緣。沒有主講人，不成爲講演會，而每一次演講如果沒有聽衆，演講的人，便不必講了。故以聽衆爲主因，演講的人就成了助緣，常有人認爲因我一個人的福報大，所以你們大家沾了光，因我一個人有辦法，所以你們跟著有辦法。這種說法跟佛法所說互爲因緣的道理是相違背的。

再說這個世界的自然現象，任何存在的東西，都是由各種因素來配合而成的。以這座講堂來講，有桌子、椅子、講台、還有音響設備，這座房子的構造，是由水泥、鋼筋，再由木工、水泥工、工程師設計，這在佛教稱之爲衆緣和合。其主因，可以說是

主持其事的負責人或發起人，也可以說是一切促成它及利用它的每一個人。所以作爲一個偉大的領導人，他一定會說一樁大事的完成，是靠有關人員大家的力量。誰都不能一隻手把天撐起來的，需靠大家的護持，衆緣助成。社會現象如此，自然現象亦是這樣。生理現象是如此，心理現象也如此。我們身體的構成，佛法裏面稱爲四大假合，四大即是地、水、火、風。凡是堅硬且有阻礙的東西，例如骨骼等，叫地大；流動的液體例如血液、汗、尿等叫水大；溫暖的熱能，例如體溫叫火大；浮動、飄盪、遊移的；例如呼吸等叫風大。如果一旦四大分解或離散之時，人身也就不存在了。再從我們的心理上來講，構成「我」的這個觀念也是從因緣來的。「我」是由「我的」而來，例如我的身體、我的事業、我的家庭、我的聲望、我的財富、我的名譽、我的信仰、我的思想等，如此衆多的「我的」爲緣亦爲因，所以構成了「我」這心理的主體觀念。如將「我」這個主體觀念的心理現象，徹底分析一下，除了「我」與「我的」互爲因緣之外，並沒有一個實際不變的我在那裏。這是從因緣的觀點來講，佛教是合乎科學的。再從時間的觀點來講因果的道理，比如昨天看了報紙知道某人在某地演講；那是因，今天到這裏聽講，這是結果。現在你們在這裏聽講是因，聽後所產生的反應是果。我每講到因果時，常喜歡劃這麼一條十字綫：

過去

未來

橫綫以上是過去，橫綫以下是未來，橫綫只是直綫的切斷處，請問現在在那裏？沒有現在。再看我現在這一串念珠，上面算是過去，下面算是未來，把它一刀切斷了，現在便不存在，只有過去和未來。過去已成過去，未來尚未出現，所以也是沒有。但是從一般人的感受上說，現在是有的，過去和未來也是有的，所以稱爲三世因果說。

（未完待續）



地攝二論立宗及其弘傳

海山

(續上期)

然使人感到最大可惜的，就是他的所有註疏，老早就都散失，沒有一部留存。其所譯的經論，雖說都有註釋，但專心一意希望得以普及的，是對攝論的特別講述解釋，從各個文獻去看，這可說是極為明瞭的事實。道宣律師的續高僧傳，對此有如下的記載：「自諦來東夏，雖廣出衆經，偏宗攝論」。由於這個因緣，所以當時研究此論者，不但是很多，而且成一宗。

至其弟子智愷，在他之先去世，對他實在是個很大的打擊！一天，他到弟子法准的住宅，追悼智愷的時候，曾經撫膺哀慟不

已。爲了補償這個損失，特與門下道尼、智敷等十二人，共同發誠實的誓言，願盡最大的努力，弘傳攝論、俱舍兩大論典的思想理論，務必要使這一思想流，延續不斷的流傳下去。從這點看，不難想像他的動意所在。因爲如此，所以他的弟子，都能奉持他所譯的兩論，並且不斷的努力弘揚。尤其是智敷，承繼他的志願，不特附此兩論的序文，又特別的爲之註疏，一意希求這二論的弘傳，不能不說極爲難得！

二 真諦的際遇

攝論與俱舍論，真諦不但把它翻譯過來，而且盡他最大的努

力，弘宣這二論的思想，但是當他住世時，並沒有如他所願的，普遍的弘傳出去，直到他示寂以後，兩論在中國，才得到大大的流行。為什麼會有這種現象？因他住世時，一般佛教學者，得不到他的本意，固然是一大原因，但最主要的一點，還是由於失其時，又未能得其處。如以世俗的話說，這是時運際會所致，如以佛法的話說，這是法運之所使然，還有什麼好說？

現在不妨先說他的失其時：真諦航海東來中國，特別是到當時的南京，雖說梁武帝是個非常尊崇佛法的帝王，但因剛好碰到梁末的禍亂，沒有經過好久的時間，梁朝即亡而陳朝立，所以當他到華以後，始終生活在社會的騷擾中，根本沒有辦法安定下來，從事神聖的翻譯工作。至於他所譯成的經論，都是徘徊於邊僻的地方所完成的。如傳中說：「隨處翻譯，親註疏解」。如在富春、建業，豫章、臨川、廣州等地，展轉不息的在流浪中，或譯此經，或翻彼論，根本沒有在一定的規模下進行。正因時際不遇，不能如他所希望的，貫徹他來華的弘法志願，所以曾經三次想回到印度去，能不使人為之慨歎！

他的翻譯經論，如與其他三大翻譯家相比：羅什得到秦王姚興做他的外護，玄奘得到唐帝太宗、高宗的優遇，不空亦曾受到代宗的敬重，而他却在流浪中度其生活，根本沒有得到帝王的助力，這不是有天淵之別是什麼？可是再以他們所譯的經論來對照：羅什總共譯出七十四部，三百八十四卷；玄奘總共譯出七十四部、一千三百三十五卷；不空總共譯出七十七部、一百零一卷；而真諦在東西流離之間，所譯經律論等，總共六十四部、合二百七十八卷（今尚存二十二部、六十五卷，其中有十八部，是屬無著、世親的一系），是則他在翻譯方面所得的成果，不特不讓於其他的三大譯師，甚至可說較其他的三大譯師，還要來得優秀，我們能不對他為法的辛勤起最高的敬意？

據諦師的傳文說，他所帶來的梵本三藏，還有二百四十篋未翻，如全部翻出來，將有二萬餘卷之多。可惜因為沒有得到有力的外護，所以只能譯出如上所說的六十四部。在他本人固然是一大憾事，在中國佛教亦是一大損失！不過就他所譯出的，亦可知

他是怎樣的博覽達識，同時亦知他是怎樣的為法精勤，真使吾人感到驚歎與敬佩！假定他於篤信佛法的梁武帝隆盛時代來到中國，相信更可看出他譯業的偉大成果！

其次再說他的不得其處：真諦從事譯經的地方，雖說是在各地的流浪中，但主要的自是以南方廣州為中心。如他所譯的六十四部經論等，在廣州完成的，就有五十餘部之多。我國自古以來，由於南北區域的不同，其文化思想自亦隨着呈現顯著的不同：北方的文化思潮，含有孔孟誠摯堅實的彩色；南方的文化思潮，富於老莊虛無恬淡的風氣。至於佛教在我國的流行，當亦免不了這種現象：如以主張無所得空為特色的成實、三論的思想，較易為南方學者之所歡迎；如以因果緣起所談為面目的無著、世親的思想，則易為北方學者之所信受，如果在南方，不論怎樣，總是不大相契而難予以優容的。真諦既以這種思想作為弘傳的中心，想在南方予以努力廣布，就所在的地方說，不得不說是很失當的。因而他的思想在南方，不獨不受學者歡迎，且被認為是危險的思想，遭到竭力的非難排斥！在真諦未寂時，僧宗、僧愷等，很想回到建業，以謀攝論的弘傳，可是建業的佛教學者，特別是頗負時望的楊輦，恐怕這些學者來到建業，會影響他們的聲譽，特向朝廷奏稟，說他的唯識教旨，既有乖於治術，亦有蔽於國風，應該阻止這種思想的流傳。

如續高僧傳真諦傳中說：「時宗（僧宗）、愷（智愷）諸僧，欲延還建業，會楊輦碩望，恐奪時榮，乃奏曰：嶺表所譯象部，多明無塵唯識，言乘治術，有蔽國風，不隸諸華，可流荒服。帝然之，故南海新文有藏陳世」。因他所到的地方，不大適宜他的思想流行，所以他的弘化事業，自然受到很大阻力，這在我們今日是還不難想像的！

三 本宗的建立

真諦來華以後，雖說始終陷在不幸的遭遇裏，但他來華弘化的目的，在他去世以後，反而很幸運的而又極為優越的達成，不能不說是件最大的幸事！這話怎講？就是他所譯的攝論，不但在

中國大大的流行起來，而且促成攝論宗的建立，並且把他視為此宗的始祖，自此宗成立以來直到今日，沒有那個說這是不當的。

此宗的成立，當然是以本論為所依的，如果沒有本論的譯出，必然不會有本宗的出現。話雖這麼說，但更主要的原因，還是由於諦師的弟子，都是當時佛教界有名的學者。他的弟子，雖說是很多的，但特別優秀的，不能不說是智愷、僧宗、法准、僧忍、慧曠、曹毘、智敷、道尼這幾位法將。尤其是智愷，被尊為門下第一上首。他協助真諦的翻譯經論，固然是有非常大的功勳，對於攝論的弘布，盡了最大的努力，其功亦是不可沒的。所可惜的，就是他在諦師之前，於光大二年（五六八）去世，時年不過五十一歲，實在去得太早了一點！因而攝論的弘布，不得不有賴於富有學術的僧宗、慧忍、法准、智敷、道尼等人，因為這些學匠，都會就他學習，足以負起這個任務。首先將攝論從廣州轉向江西廬山傳授，使攝論得以逐漸的向北弘傳，實在就是這幾位學匠，而慧曠是蜚聲於江西與兩湖等地的名德，對攝論向這些地區推動非常盡力。

如前所說，攝論譯出的當時，在中國的南方，很少受到歡迎優容，亦即不流行於建業等地，但是在廣東、江西以及湖南等處，還是弘傳宣揚很盛的，並不是完全沒有人學習。在建業等地不行，雖使他感到相當的遺憾，但是沒有經過好久，由於北方北周的建德三年（五七四），有武帝的廢佛，對於僧徒的迫害，峻烈到空前未有的程度。當時北方，本是地論學派最極隆盛的時代，因而有很多的僧家，特別是有德有學的高僧，不忍見到佛教受無情的摧殘，不堪自己受到武帝的迫害，有的殉教自殺，有的隱遁山林，有的知道南方陳宣帝虔誠信佛，紛紛設法避難到南方來。是諸以弘法為職志的德僧，到了南方以後，不忘他們本份，繼續展開弘法的工作。後來知有真諦所譯的攝論，一經接觸就對攝論非常的愛好，從而對於攝論競相研究，並且得到很大的心得，認為這是不可多得的寶典，在北方所從未接觸過的、新的佛法思想。

等到北方排佛風潮過後，這些德僧又回到北方去，並將攝論帶到北方弘傳。傳說真諦在沒有去世前，有一天，曾以手指向北

方，對諸弟子說：「此方有大國，非近非遠，吾等歿後，當盛弘之（攝論），但不觀其興，以為太息耳」。從這幾句話中，不但看出他的願力是怎樣的弘深，同時亦看出他對攝論的弘傳是怎樣的關心。

當時曇遷，不但自己來到南方，還有很多學僧同來。他在一個偶然的機會中，遇到桂州刺史蔣君，得到很多的經論，攝論就是其中的一部。傳攝論到北方的，他是第一人。其他如靖嵩等佛門巨匠，使攝論在北方弘傳的，亦可說是最有力的首腦。到了隋文帝時，統一了南北方，竭力護持佛法，避地南來的高僧，陸續的回到北方。他們以彭城為主要中心，不斷努力於攝論的弘傳。

就中，曇遷傳記會有這樣的記載：「達彭城，始弘攝論，又講楞伽、起信、成實等論，相續不絕，攝論北土創開，自此為始也」（續高僧傳卷十八），他為北傳的先驅，可說異常的顯著。地論宗人，於曇遷外，弘地論者為彭城靖嵩，他的傳記中亦有這樣的說：「學資真諦，義實天親，思逸前言，韻高傳後……自此領匠九州，乘章四海。撰攝論疏六卷……並流於世，為時所宗」。地論學者，所以很落力的將攝論宗移於北地，因北方元本盛行地論，地論論主為世親，攝論論主為無著，他們不但是兄弟關係，而在思想方面，亦是屬於同一系的，所以本論一傳到北方，很易為北方地論學者之所接受。

隋開皇十年（五九〇），九江的道尼，應文帝之召，入於京都，曾開此論的講筵，所以有說道尼於隋初，最先以攝論傳入長安的一人，對於攝論宗的發展，自亦有相當的影響。如法泰傳附道尼傳說：「道尼住本九江，尋宗諦旨，興講攝論，騰譽京師。開皇十年，下勅迫入。既達雍輦，開悟弘多」。道岳、慧休等北方才俊之士，都來歸投到的門下。道岳傳中對慧安「告所懷曰：毘曇、成實，學知非好。攝大乘論，誠乃精微」。於此可以想知他是怎樣推崇攝論。諸多才俊之士，投入道尼門下，那隆盛的情況，實無可與匹敵，亦即達於極高的地位。一向在北方弘傳的地論宗，其教義碰巧有很多的出入，於是呈現南北分派，而攝論宗的思想見解，因很相似於北道所說，所以就盡力的協助北道，大

向南道地論，評論它的教說，是不是合乎地論本義，於是成為北道地論的同情者。

到了唐代，玄奘三藏遊學印度回國，將攝論作第三次譯出，本論的宗派地位，雖還維持了一個時期，但是到了後來，新法相唯識宗成立，由於本論是其所依十一論之一，終於被併合到當時極為隆盛的法相唯識宗。但是論到兩者的教義，好像沒有什麼類似的，不知為什麼會被併合。玄奘譯出攝論，是在唐太宗貞觀二十二年（六四八），比真諦的譯出，遲了八十年，在這八十年間，真正可說是本宗宗旨的生命。中國十三宗中，以弘傳的時間說，攝論流傳的時期，可說是最短命的，也許這就是所謂法運的關係，不然，為什麼會如此？

不過話得說回來，就是本論在北方大德高僧南來避難時，他們才知道當時有這部論的譯出，經過他們一番深刻的研究，了解本論的內容不錯，不但對本論生起無比的愛好，並且使本論很快在教界流行起來，而有攝論宗的成立，不能不說是種特殊因緣，或說此論的法運開始好轉。說到此論初在南方，儘管並不怎樣受人注意，但較四十餘年前，由佛陀扇多在洛陽初次譯出本論，簡直無人問津，不能不說要好得多。

佛陀扇多最初譯出此論，在北方學者之間，根本很少有人知道論中的內容是講什麼。而且檢視北方學者來南方的傳記，他們不但不知此論的內容思想，就是本論的是否存在，似亦不怎麼知道，這就更不能不使人為之惋惜！到了真諦譯出此論，經他們對於此論的研習，始知此論的思想，實在有它的特色，不但對它非常珍重，並且把它帶到北方，加以大力的弘傳，使它普遍的流行。看來雖會使人感到很大的奇異，但若觀察當時北方教界的一般趨勢，可能一般學者都在從事華嚴的研究，大家都在專心一意的致力於十地經論的鑽研，因而佛陀扇多譯出此論，不免少為學者所顧及。一旦來到南方，偶而見到真諦譯的攝論，對它稍為加以玩味研討，發現此論的內容，確有特殊的地位，應該予以廣為弘傳，使一般佛法者，都能有所認識，於是攝論就在中國廣大的流行起來。雖說如此，但從這點，不難看出真諦翻譯的手腕，是怎

樣的優秀而高明，不然，怎麼會有如此成就？

四 本論的分派

據佛教的史乘告訴我們：攝論宗在北方弘傳，經過一個時期以後，亦如地論宗那樣的，分為南北兩地：南地以真諦及法泰為主要的弘傳者，北地當然是以曇遷為主要的人物。如有說：「攝論宗，此有兩家：一者南地，二者北地。南地以真諦三藏及法泰而為其祖；北地以曇遷禪師而為其祖」。在這兩大派別之下，還列有兩大系統的差別。但這兩派的分野，究竟是怎麼回事，我們現在雖不怎麼明瞭，但在那個時候，或者有人準於地論宗的分為南北，因而亦說攝論宗有南北的分野。南地的法泰，在真諦寂後，對攝論的推行，確是盡了最大的努力，亦正由於他的努力推動，攝論宗在隋唐的時候得以大行。法泰原住在揚都大寺，曾與慧愷、僧宗等結伴遠去廣州制止寺親近諦師。他在真諦寂後二年，帶了很多經論，從廣州回到建業，雖屢次演說攝論，但機緣尚未成熟，道俗中無人接受，後來經過再三的傳授，始得漸漸的隆盛起來！至於說以曇遷為北地攝論的主導人物，可能基於續高僧傳中的記載而來。總之，由於地域的不同，將攝論分為兩派，的確好像地論那樣的分為南北二道。在學者間既然分為南北兩派，對於攝論的教義思想，當然亦有不同的看法。

五 本釋論傳譯

現在探究本宗的唯識學說，使人感到最大困難的，好像如前所說的地論一樣，有關那些材料是極為缺乏的。我們現在研究此論，主要不外是以所依的本論及釋論的敘說為中心，另再參考唯識、顯識、轉識、決定藏、三無性等諸論，因為這些論都是真諦所譯的，傍再依據天台、嘉祥等的各個著述中，所散說的有關這些記載來考察，方能正確的認識此論的思想所在。

本論，除了真諦譯以外，如前曾經說到的，先有佛陀扇多的譯出，後有玄奘三藏的譯出。釋論，有世親與無性的兩種。世親的釋論，真諦譯之外，有笈多譯與玄奘譯；無性的釋論，唯有玄

契譯。以上雖已總括的說明，但爲使學者研究的便利，現在特再重舉如次：

一、本論，共有三譯：一、攝大乘論三卷，後魏佛陀扇多譯；二、攝大乘論三卷，陳眞諦譯；三、攝大乘論本三卷，唐玄奘譯。

二、釋論，先說世親釋，共有三譯：一、攝大乘論釋十五卷，陳眞諦譯；二、攝大乘論釋十卷，隋笈多共行矩等譯；三、攝大乘論釋十卷，唐玄奘譯。次說無性釋，這唯有唐玄奘譯的攝大乘論釋十卷。

如是本論、釋論的任何一種，是否爲古來註疏的完全被傳，說老實的，現在我們差不多是不知道的。有關中國註疏的輯成，現在不少被收輯在「卍字續藏經」中。原來，眞諦的弟子以及再傳弟子，很多曾爲攝論作了章疏。最早的當然是眞諦與智愷共撰的攝大乘論疏八卷，其次有靖嵩撰的攝大乘論疏六卷，再次有法常撰世親攝論疏十三卷，攝論玄章五卷，還有道基撰的攝論義章十卷，法護傳的攝論指歸若干卷，景法師述攝論疏若干卷，攝論章三卷，靈潤撰攝論義疏十三卷，攝論玄章三卷，曇遷撰攝論疏十卷，僧辯撰攝論章疏若干卷。他們所以這樣做，既是爲了宣揚本宗的宗風，更是爲了便於一般的講授，這對攝論宗的發展，的確產生極大的影響。但是使人感到非常可惜的，就是這些古註都已散失不存！所幸印度的本、釋兩論，各種不同的譯本，現都完整的存在，這可說是唯識學的重寶，是值得愛好攝論的學者，予以特別的重視。至於歷來的各個註疏，雖說已經散失，但對照本論及釋論的異譯，必然會得到其眞義不少，而且眞正要想研究此論的教義，亦唯依據這些本論及釋論，始能對它有所認識。不過近代中國有印順大師講的攝大乘論講記，是解釋奘譯攝大乘論本論，對論的思想內容，都有極精闢的抉擇發揮，是值得愛好此論的學者參考，因爲通過講記對本論的解釋，然後努力對此精細的探究，可說是通本論的最好參考！

近代依於敦煌石窟的發現，在所搜集的古寫佛典中，不少認爲是成於攝論學者之手，有數部有關本論註疏的斷簡殘篇，現在

大英博物館內，被保存於一個特別室，所幸這些現在已爲日僧收輯於大正大藏經的古逸部中，更有其他的古逸註書，亦有一二被收輯，不過幾乎都是簡斷的。雖則如此，但並不失爲以供學者珍重參考的資料。

丑、教義的特徵

一 本論的殊勝

如論的卷末所明說的，本論是釋阿毘達摩經的攝大乘品，與前所說十地經論的隨文解釋，是有所不同的。佛教的論典古來分爲兩類，就是釋經論與宗經論。地論可說是屬釋經論，本論可說是屬宗經論。宗經論是作達意的概說，不是隨文一句一句的解釋。因此，本論所要說明的，主要是論攝大乘教中十相殊勝的要義演繹而成，這從它所安立的論題，可以明確的知道。清楚點說：論中從吾輩凡夫起到最高佛果止，分爲十個階位，次第予以說明。在十段的每一段中，都是敘說超過其他的大乘教，以顯示本論的優秀旨趣。論中說的十勝相，就是指的這個。還有一點不可不知的，就是本論雖以阿毘達摩大乘經爲所依的根本經典，但從全論所引的教證去看，不妨說華嚴經、般若經、解深密經，亦爲本論的正依，其他如毘奈耶、瞿沙廣經、梵天問經、轉佛畧經、菩薩百千契經，亦可視爲本論的傍依。十種殊勝相，爲本論的組織大綱，現將其名目列下：

一、應知依止勝相；二、應知勝相；三、應知入勝相；四、入因果勝相；五、入因果修差別勝相；六、依戒學勝相；七、依心學勝相；八、依慧學勝相；九、學果寂滅勝相；十、智差別勝相。

如上所列的十種勝相；第一、第二兩種，可說是大乘的認識論。於中，第一應知依止勝相的應知兩字，是指所應知的法，就是唯識學說的依他、分別、眞實的三性，因這三性，包含眞妄、空有、染淨，爲大乘學者所應知的；依止，是指所依止住的阿梨耶識；勝相，是指應知依止的勝相。因此可知，這是解說萬有根

源的阿梨耶識，亦即論識的主觀價值。第二應知勝相，是說應知如上所說的依他、分別、真實的三性。前面只是把諸法的自性分為三種，現在則是真正顯示三性之義，亦即論說認識的客觀價值。次從第三到第八的六種，是論唯識實踐的如何修道。於中，第三應知入勝相，入是意味能入的因與所入的果，就是由修唯識觀而悟入所知的實性，或說是入於三性，住於唯識，因此，得以悟入唯識中道，亦即是總說修行的要領。第四以下，真正相當於修行的個別說明。就中，第四入因果勝相，入因果，就是以入應知的因果，作為六波羅密的修行，因要悟入那唯識實性，一定要修習六波羅密多。「地前未悟唯識性時所修施等，是世間波羅密多，因修此六波羅密多，能入唯識性，所以名為因。證入唯識性以後，修習施等，都成為清淨無漏的，是出世六波羅密多，所以名為入的果」。換句話說，在願行位修六波羅密多是因，在清淨位所修的六波羅密是果。第五入因果修差別勝相，就是如上所說的因果，不但在地前是這樣修，就是入地以後仍是這樣修，以明每一地都是修這六波羅密多，所以說有十地的差別，不過是顯地地修習的增上，若說波羅密多的修習圓滿，必要到最高的佛果。第六、第七、第八的三種勝相，是將上面有關入因果修的差別，再從菩薩的戒定慧與二乘的戒定慧，以示他們之間的差別。就中，第六依戒學勝相，專門說明諸地中菩薩所修的戒學，簡別不是聲聞乘所修的戒學，第七依心學勝相，專門說明諸地中菩薩所修的定學。「定以心為體，所謂『一心為止』」。首楞伽摩譯作健行，就是平常說的楞嚴大定，這定的境界很高，是十住菩薩所修的。第八依慧學勝相，專門說明諸地中菩薩所修的慧學，其中所特別着重的是無分別慧，別個論典對這慧很少詳細抉擇，本論予以詳細抉擇，可說是本論的一大特色。接着下來第九、第十兩種勝相，是顯佛陀解脫涅槃的理想論。就中，第九學果寂滅勝相的寂滅兩字，是顯佛陀解脫涅槃的殊勝，亦即是涅槃，以示佛的涅槃，不是二乘所及。第十智差別勝相，詳論三身四智勝相，是顯佛陀解脫知見的殊勝，亦即是佛陀論，這當更加不是二乘所能望其項背，因為二乘不能得到如佛所有的身智。

如上雖說有十種殊勝相，但歸納起，實不外於境、行、果三，就是最初的三種勝相是境，其次的五種勝相是行，最後的二種勝相是果，以此境、行、果三，顯示唯識真義。同時要知道的，就是十種勝相，不是為了理論的說明，是爲了大乘的修行而開示的，亦即開示大乘學者應知的實行程序。因此，更加顯示本論的重要性。

以上所有的十種勝相，是「顯示大乘真是佛語，於聲聞乘會不見說」。所以每一勝相都是敘說大乘較之小乘，遠遠來得殊勝，是爲本論一部主要的旨趣，因為這十種勝相，佛陀但是爲菩薩宣說，對小乘決不開示的。著者無著爲什麼這樣強調大乘的殊勝？原因在無著那個時候，所謂大乘非佛說的論調，開始在佛教界抬頭，而且其趨勢是還相當的猖獗，大有欲將大乘佛法推翻之概！無著是最信奉大乘的，且還感化他弟世親，從小乘轉入大乘，現在見有人否定大乘，當然不是他所樂意的，爲了對抗這個思想逆流，在所著的大乘莊嚴經論及顯揚聖教論中，提出很多理由，駁斥這個謬論，證明大乘確是佛所說的，現在又在本論當中，詳示論叙大乘的殊勝相，以努力於大乘具有最極尊貴價值的發揚。文中說有「如是釋修多羅文句，顯於大乘真是佛說」。梵譯攝論亦有「由此所說十處，顯於大乘異聲聞乘」。採取這樣的策畧，對治當時小乘排撥大乘非佛說的諍論。從這更可知無著對大乘，是怎樣盡他最大的努力加以維護！

論中雖共說有十種勝相，但最詳細論說的，是在第一、第二的兩種勝相，而本論一部最主要的思想理論，確也是在這兩種勝相中，原因是以諸法的認識論義爲其主體所在。其中所明，是論認識的客觀對象，畢竟是由主觀的心識之所左右的，亦即是將差別的萬有諸法，歸結於心識的一元，根本沒有客觀對象的獨立性，徹底主張無境唯識的理論，亦即真正表顯大乘佛教的獨特面目。從這論說中，對於一論的宗要，自然就可以明白。

本論所要說明的主要思想理論，既是如此，以此爲據的本宗教義，雖說在於說明認識主觀的一元的唯識，但那部分的唯識心識，究竟又是怎樣的？這是將之分類爲眼、耳、鼻、舌、身、意

、阿陀那、阿梨耶的八種，更加一阿摩羅，總計有九種識。從這點看，與前之地論及後之法相唯立八識，確實有它顯著不同的地方。於八識外，立第九阿摩羅識，不論從那方面看，都不得不說是本宗獨自的特色。不但如此，就是有關阿梨耶的性質，試作另外一種不共的解釋，既不同於前之地論，亦不同於後之法相，因而學者對於本宗教義的探究，關於這點，不得不大大的注意。

以下，我想就阿梨耶及阿摩羅的兩識的解說，以示本論不共的特色。

二、阿梨耶識說

阿梨耶是印度話，中國譯為無沒；新譯阿賴耶，中國譯為藏。但其性質究竟怎樣，這是我們所必要知道的。前地論宗，把這立為純淨無垢識；今攝論宗，反於地論所說而稱為眞妄和合識。如以天台的話說，就是無記無明隨眼識（法華玄義卷五）。阿梨耶，既不限於唯眞的一面，亦不限於唯妄的一面，而是眞妄兩面俱有的，所以稱為眞妄和合識。妄的方面在於外在，眞的方面在於內在。本論卷中說：「於依他性中，依分別性及依眞實性，生死為涅槃，依無差別義。何以故？此依他性，由分別一分成生死，由眞實一分名涅槃」。所謂依他性者，是指眞妄和合的阿梨耶識；分別性者，是指前七的妄識；眞實性者，是指眞如的實性。至於他們之間的關係，下面再以譬喻來加以詳細敘說，就會更加明白。

「阿毘達摩修多羅中，佛世尊說：法有三種：一、染污分；二、清淨分；三、染污清淨分。依何義說此三分？於依他性中，分別性為染污分；眞實性為清淨分；依他性為染污清淨分：依如此義故說三分。於此義中依何為譬？以金藏土為譬：譬如於金藏土中，見有三法：一、地界；二、金；三、土。於地界中，土非有而顯現，金實有而不顯現，此土若以火燒煉，土則不現，金相自現。地界土顯現時，由虛妄相顯現，金顯現時，由眞實相顯現，是故地界有二分。如此，本識未為無分別智火所燒煉時，此識由虛妄分別性顯現，不由眞實性顯現，若為無分別智火所燒煉

時，此識由成就眞實性顯現，不由虛妄分別性顯現，是故虛妄分別心識，即依他性有二分，譬如金藏土中所有地界」。

論文的意思，是說阿梨耶的眞妄和合，就好像金土皆有的地界，前七妄識，就好像地界中的泥土，阿摩羅識就是眞如，好像為地界泥土所隱蔽着的黃金。在阿梨耶的地界中，土是迷妄的顯現，金之眞如雖被隱蔽，若以智火燒煉土的迷妄，迷妄的泥土剝落時，就是金的眞如顯現時，於此可以見到無垢純淨的阿摩羅識的發露。但是見到淨識的發露，是就果位成就說的，不是望於因位說的，在因位，唯是迷妄的梨耶表現在外在，純淨的摩羅識是看不到的。除其迷妄證得純淨，確是本宗最大的期望！

梨耶眞妄的兩面觀，是由這樣而來的。中論疏卷第七說：「攝大乘師，以八識為妄，九識為眞實。又云：八識有二義：一、妄；二、眞。有解性義是眞，有果報識是妄用」。卷四又說：「攝大乘師明：六道衆生皆從本識來，以本識中有六道種子故，生六道也。從清淨法界流出十二部經，起一念聞熏習，附着本識，此是反去之始，聞熏習漸增，本識漸減，解若都成則本識都滅」。以此阿梨耶識為眞妄和合識，與地論北道所說梨耶，有着很相似的地方，所以會把北道思想，融入攝論的體系中，助北道以抗南道梨耶純淨說。法華玄義釋籤對這曾經有所說明道：「攝大乘興，亦計梨耶以助北道」。以此可以看出攝論與北道地論，有着怎樣深切的關係！地論，在南道的學系，有摩提弟子慧光，慧光下有所謂十大弟子，自這時以來，隋唐之間，濟濟多士，呈現極為繁榮的現象。在北道的學系，流支以後，經過道寵下面的數輩，就沒有人繼續。結果，不得不被併合於攝論。

阿梨耶識雖說是眞妄和合的，但其性質，以妄為表，以眞為裏。有為萬象，是從含藏在這識中的種子為緣而現起的，所以表面所見到的是妄，因而亦是證明這確實是染法的緣起。在這點上，與後來玄奘傳法相唯識所說的道理，的確是一樣的（法相宗說：第八識為根本緣起，前七識皆是枝末緣起，大談八識各自的緣起；本宗唯說第八梨耶的緣起，不說前七識有各自的緣起，從這所顯示的，與法相宗仍然有所不同）。還有，阿梨耶的外在，雖

說是虛妄的，但其內在，有它實體的真如，這與法相唯識所說賴耶唯妄非真，自亦絕對不是同一性質的。如向所說，真如是第九阿摩羅識，而它的自性，本是純淨無垢的。為什麼？意說當它在纏時，為諸妄染之所蓋覆，他的本來清淨自性，沒有辦法顯示出來就是。換句話說，在凡夫位上的時候，真如受染污七識的激發，真性在裏面生起它的活動，因而表面就有迷妄梨耶的展開，以至見到緣起萬象的出現。至於那個緣起的根本，畢竟不外為真如的妄動。因此，真如妄動而隨緣，所以叫做染污緣起，但這不過是表面的現象，內在存在清淨真如，這是吾人所決不可忘的。這點，既如起信論所說義，與前地論學說的教旨，是亦同其意趣的，但與玄奘所傳的賴耶，不論怎樣，總是築有一條很深的鴻溝，沒有辦法可以為之融和的。在傳來中國的三家唯識中，舊譯兩家是很有點類似的，但與新譯的法相家有所不同，要點可說完全在此，吾人對這應予清楚分別。

三、阿摩羅識說

其次，我想再就本宗具有最極顯著特色的阿摩羅識，畧為予以考察。阿摩羅識是印度話，中國譯為無垢或清淨。這雖說是本宗顯著的特色，但是通觀本論的始末，沒有一處發現到有阿摩羅識名的出現，不能不說是一大怪事，法華玄義釋籤卷二說：「真諦所譯即依阿摩羅識」；大乘玄論卷五說：「攝論師真諦三藏，即阿摩羅識」。圓測解深密經疏卷三說：「真諦三藏，依決定藏論，立九識義，如九識品說。言九識者，眼等六識，大同唯識；第七阿陀那，此云執持；第八識為我、我所（與安慧說同），唯煩惱而無法執，定不成佛（約煩惱本身說）。第八阿梨耶識，自有三種：一、解性阿梨耶，有成佛義（由聞熏習成新種子，為聖人依）；二、果報阿梨耶（指異熟梨耶說），緣十八界；三、染污（謂與第七識相應）阿梨耶，緣真如境起四諦（有、無、亦有亦無、非有非無），即是法執非人我執，依安慧宗，作如是說。第九阿摩羅識，此云無垢識，真如為體。於一真如有二義：一、所緣境，名為真如及實際等；二、能緣義，名無垢識亦名本覺」。

」。

看了這些註疏的引說，當會使人生起非常的怪異！原因在諸註疏中，儘管作這樣的引說，但是在這極為重要的攝論中，根本沒有說到這個名稱。在攝論宗的學者中，縱將第八梨耶識分為真妄，並且更立第九阿摩羅識，理應有它積極的見解才對，但現在亦少發現對這有怎樣的解說。中論疏對本宗的學說，有這樣的指出說：「以八識為妄，九識為真實」。又舉「八識有二義，一妄，二真」的二說，這大概就是把攝論宗的阿摩羅識的消息；予以約畧為洩漏出來吧！總之，此所說的九識，既與前說的地論不同，而與後來的法相亦大差異。

看從來學者對這論題的宣說是這樣的：世親釋論卷二說：「決定藏論中，明本識有八相」。決定藏論卷上有這樣的說：「如是阿羅耶識，而是一切煩惱根本，修善法故此識則滅……此識滅故一切煩惱滅，阿羅耶識對治故，證阿摩羅識。阿羅耶識是無常，是有漏法；阿摩羅識是常，是無漏法；得真如境道故，證阿摩羅識。阿羅耶識為粗惡果之所追逐，阿摩羅識無有一切粗惡苦果；阿羅耶識而是一切煩惱根本，不為聖道而作根本；阿摩羅識亦復不為煩惱根本，但為聖道得作根本」。明顯的在八識外，舉有阿摩羅識。除此，轉識論亦說：「此境識俱泯，即是實性，實性即是阿摩羅識，亦可卒終為論，是摩羅識也」。三無性論卷上有說：「無此二所有，而是阿摩羅識。唯有此識（阿摩羅識）獨無變異，故稱如如」。顯識論亦說：「滅阿梨耶識，顯阿摩羅識」。十八空論有說：「阿摩羅識是自性清淨心，但為客塵所污故名不淨，為客塵盡故立為淨」。如此所引，可知阿摩羅識說，是有所據而非杜撰的。

再說，像如上所舉的諸論，到處可以看到像這一類的文字。是諸論典，不是無著造的，就是世親造的，而且都是真諦譯來中國。況且，真諦有九識義記，曇遷有九識章，靖嵩有九識玄義。是則當時主九識說的，不是少數人的意見，而是為多數人所信受的。所以在攝論的本身，儘管不曾發現阿摩羅識這名稱，但是參酌這些論典所立的阿摩羅識，當時一般學者大談阿摩羅識，我們

認為阿摩羅識說，並不反於真諦的意志，而這也就是本宗的後來學者，分別梨耶真妄的二義，以第八識爲妄，更立第九唯真的阿摩羅識，原因就在於此。

雖則是這樣說，但如以上所舉的諸論，斷定爲是無著、世親所造，在此不免有幾分考慮的餘地，不能就這樣簡單的以爲確是如此。如上推論，當然難免使人有點稍嫌過於迂迴曲折之感！不過，雖經那樣的推論，但並不能夠就此認爲更易肯定這般旨趣。在真諦譯的攝論中，雖沒有明白的說出阿摩羅識的名識，但若仔細予以深入的檢討，從真妄和合的阿梨耶識這條綫索進展下去，在梨耶妄識之外，更別立無垢純淨的阿摩羅識的真識，亦可說是順理成章的事，至其所有的湛深旨趣，不容我們不予承認的。因爲這是思想進展的必然的歸結。如上所舉金、藏、土的譬喻：金是顯示無垢純淨的阿摩羅識；藏是顯示真妄和合的阿梨耶識；土是顯示唯是虛妄的前七識。以上所說，可說指出了這個最佳的旨趣。

如上諸論所明的道理，我們可以明白的看出：所謂阿摩羅識的建立，圓測深密疏中，雖說「真諦云阿摩羅識，反照自體，無教可憑」，但與真諦所譯的攝論，我們絕對不能認爲是毫無關係的一種思想。因爲這樣，所以本宗學者，看到第九阿摩羅識，是獨自主張的建立，也就以此作爲本宗所談心識的特色。是以在攝論中，雖然沒有阿摩羅識的名目，但是無可否定，並且確切了知，這是本論精湛思想顯著特色的一種，學者對此不可有所忽視！

結 說

由印度先後傳來我國的三家唯識學，因奘公所傳的法相唯識，迄今仍然有人在弘傳，對此有所了解的人很多，所以本文未談奘傳唯識學，專就地論與攝論兩家唯識，從最初的傳來，怎樣的立宗，如何的弘傳，有些什麼學者，就所知畧爲論說，遺漏自是在所不免的。雖則如此，但兩論的傳譯、立宗以及發展的經過，在此文中可說大體說明，學者不難於此有所體認。檢討兩宗過去的歷史，可說各有它們光輝的一頁，但因其他宗派在中國的發揚，

有着蓬勃的發展，致使這兩大宗派，漸漸歸於他宗而湮滅。現在再爲扼要的結說如下：

地論宗的學說思想，在南北朝的末代以迄隋唐這一段期間，可說一時曾爲中國佛教思想的中心，很多極爲有名的學者，致力於此論的研究與弘揚。不過我們知道，此論雖含有唯識思想，但因論中又特別廣談總、別、同、異、成、壞六相圓融的理論，而這些理論又是華嚴宗所特別強調發揮的，所以到了唐憲宗的時代，由於華嚴宗的重興，清涼國師著華嚴疏鈔，乃將十地論的全部思想，毫無保留的融攝到他的華嚴疏鈔內，地論宗自然歸納於華嚴，於是，從此以後，不但沒有人弘傳地論，就是地論宗名亦消失！

攝論宗的學說思想，在陳隋間的那個時代，由於師資的相互傳承，所謂三界唯心之說，亦曾高揚一個時期。可是到了玄奘所譯的唯識學傳入我國，一般學者震於玄奘新譯的顯赫，紛紛對新譯研究和發揚，並將所有唯識思想，組織成最爲完備，最有條理，最有體系的唯識學，加以攝論在奘傳唯識中，是唯識思想所依十一論的一論，於是全部攝論思想，自然亦即歸屬於法相唯識，所謂攝論宗的名稱既然沒有，專爲弘揚攝論學說思想的當然亦沒有。

地攝兩宗在中國佛教界，既然沒有人研究與弘傳，而奘傳的法相唯識學，過去雖亦沉寂一時，但現在已有人弘揚，切望法相唯識學，在混沌的思想界，負起領導的作用，端正人類的正思，引向人類的正道，以撲滅毒素思想！

佛曆二五二二年五月十二日 寫於靈峯般若講堂善住室

代 郵

Miss Leung Shuk-Fun:

請即惠示通訊址，以便寄奉收據及內明。

編輯室謹啓

歐美佛學研究小史

J. W. 狄雍著

霍韜晦譯

佛教與數論的關係

(續上期)

在「佛陀」一書的初版和二版中，奧頓堡否認佛教與數論哲學有任何相關，（前引書，頁一〇〇，註一），但畢爾諾夫在他的「印度佛教史概論」中，却早已論及佛教與數論的關係；他注意到，反映在十二因緣說中的佛教的基源存有論（Primitive ontology），與數論哲學十分類似（頁五一）。歐比力特·韋伯（Albrecht Weber）亦試圖說明數論的「諦」（tattva）與佛教的「因緣」（nidāna）是同一的東西^⑮。但馬克思·繆勒則堅決拒絕在數論和佛教之間有任何相似^⑯。然而，一八九六年，海曼·耶

高比（Hermann Jacobi, 1850-1937）^⑰所寫的一篇文章，却使這個問題的論爭變得尖銳起來。耶高比相信：「因緣」的概念是以古典數論以前的體系為基礎的，當時的數論還不知道「三德」（即薩陞 Satva、羅闍 Rajas、他摩 Tamas 三德——譯者）。此一體系後來由佛陀之師阿羅多·加拉瑪（Aśāda Kālāma）所授。有關阿羅多的教義，在馬鳴（Aśvaghōṣa）的「佛所行讚」（Buddhacarita）的第十二篇中即有展示。奧頓堡在「佛陀」一書的第三版中回答耶高比的理論（一八九七，頁四四三—四五五）。同時，他重新研究佛教與數論的關係問題。他的研究，見「佛教研究」（Buddhistische Studien, ZDMG, 52, 1898, pp. 681-694 = Kleine Schriften, II, pp.

957-970)，及一九一五年他出版的一本有關奧義書的書（*Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*，「奧義書的教理與佛教的起源」1915，第一版，1923，pp. 254-275），和一九一七年他發表的一篇數論體系的論文——在這篇論文中，他明白地表示佛教是受古典數論以前的體系影響^⑮。爲了對應奧頓堡在「佛陀」一書中的異議，和辛納的意見^⑯，耶高比寫了第二篇論文來維護他的觀點。在這篇文章中，他的立場基本未變^⑰。

此外，李察·加比（Richard Garbe, 1857-1927）亦相信佛教是受數論影響，但是，他認爲這影響並非來自古典期以前的數論，而是來自迦毘羅（Kapila，據傳爲古典數論之開創者，其年代據 R. Garbe 氏說，是在公元前六世紀，但近人未盡同意——譯者）的系統；根據他的想法，迦毘羅的系統較之佛教更古老^⑱。佛教依賴數論觀念，爲這一主張辯護的學者還有幾位，如約瑟夫·多爾曼（Joseph Dahmann, 1860-1930）^⑲，李察·畢薛爾（Richard Pischel, 1849-1908）^⑳等。而下判斷更小心的有 A. B. 祈斯（A. B. Keith, 1879-1944）^㉑。蒲仙雖不接受數論的影響，但卻並未花工夫來說明他的觀點^㉒。最近柯殊（Horsch）斷然表示：所有企圖從原始數論（*Ursāṃkhya*）導出佛教哲學的嘗試都必須被認作「不成功」，但有關這問題的最後的決斷實在尚未能說出^㉓。

- ⑮ Die neuesten Forschungen auf dem Gebiete des Buddhismus, Indische Studien, III, 1853, pp. 131-133.
- ⑯ 參看 Chips from a German workshop, I, London, 1867, p. 226. 此語原由奧頓堡「佛陀」一書所引（第二版，p. 100, note 1）。
- ⑰ Der Ursprung, des Buddhismus aus dem Sāṃkhya-yoga (NGGW, 1896, pp. 43-58 = Kleine Schriften, II, Wiesbaden, 1970, pp. 646-661).
- ⑱ Zur Geschichte der Sāṃkhya-Philosophie, NGGW, 1917, pp. 218-253 = Kleine Schriften, II, pp. 1423-1458. Qu Buddhism and Sāṃkhya, see pp. 1445-1452.
- ⑲ A propos de la théorie bouddhique des douze Nidānas, Mel-

anges Charles de Harlez, 1896, pp. 281-297.

- ⑳ Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu Sāṃkhya-Yoga und die Bedeutung der Nidānas, ZDMG, 52, 1896 = Kleine Schriften, II, pp. 662-676.

㉑ Einleitung zur Übersetzung des Sāṃkhyatvakaumudī, München, 1892, pp. 517 ff.; Die Sāṃkhya-Philosophie, 1894, pp. 3-5, 14-23; Sāṃkhya und Yoga, 1896; Die Sāṃkhya-Philosophie, 2, Auflage, 1917, pp. 6-18.

㉒ Nirvāṇa, Berlin, 1897; Buddha, Berlin, 1898; Die Sāṃkhya-Philosophie, Berlin, 1902.

㉓ Leben und Lehre des Buddha, Leipzig, 1906.

㉔ The Sāṃkhya System, London, 1918, 2nd. ed., 1924, pp. 24-33; Buddhist Philosophy in India and Ceylon, Oxford, 1923, pp. 138-143.

㉕ 參看 Buddhism, études et matériaux (1898), p. 82; Indo-européens et Indo-iraniens, Paris, 1924; Nouvelle édition, Paris, 1936, p. 310; Le dogme et la philosophie du bouddhisme, Paris, 1930, p. 182.

㉖ Buddhismus und Upaniṣaden, Pratiḍānam, 1968, p. 475.

佛教與瑜伽的關係

赫恩是主張佛教有受瑜伽學派影響的第一位學者^㉗。由此出發，佛教與古典瑜伽，或與古典期以前的瑜伽的關係，即常有討論。一八九八年，蒲仙對佛教是無神論的宗教的定義作出反應，他在「佛陀」一書中委出一章來討論佛教瑜伽（*Buddhist Yoga*）^㉘。辛納亦詳細研究過瑜伽對佛教的影響，但他未能使其他學者信服影響佛教的瑜伽是它的古典形態^㉙。他的「佛教的起源」（*Origines Bouddhiques*）書中，他得到一個異常的結論：說佛教是受某種毘濕奴派瑜伽（*Viṣṇuī Yoga*）的影響，這種瑜伽比敘事詩中的瑜伽還要古老，而且亦未與數論結合^㉚。

蒲仙和貝克（Beckh）曾經強調瑜伽在佛教中的重要性。蒲仙宣稱，佛教在本質上即是純粹的瑜伽派，主張涅槃的神秘主義^㉛。同樣，海曼·貝克（Hermann Beckh, 1875-1937）亦表示

：「佛教徹頭徹尾祇是瑜伽，除此之外更無別物。」(Der ganze Buddhismus ist durch und durch nichts als Yoga) ②奧頓堡承認瑜伽在佛教中的重要性，但却不願意考慮佛教是瑜伽的一支 ③。作為研究瑜伽或佛教的文獻目錄，我們必須參攷蒲仙的各種著作 ④。不過蒲仙並未提及貝克的「佛教」(Buddhismus, I-II, 1916 ⑤)和祈斯的「佛教哲學」(Buddhist Philosophy, 1923)中有關佛教與瑜伽的一章(pp. 143-145)。

② Geschiedenis etc, I (1882), pp. 366-405.

③ Bouddhisme, études et matériaux, pp. 82-93.

④ Bouddhisme et Yoga, RHR, 42, 1900, pp. 345-365; Nirvāṇa, Album Kern (Leiden, 1903), pp. 101-104.

⑤ Origines bouddhiques, AMG, B. V., tome 25, 1907, pp. 115-158.

⑥ Le bouddhisme et le yoga de Patañjali, MCB, V, 1937, p. 227.

⑦ Buddhismus, II, Berlin und Leipzig, 1916, p. 11.

⑧ Die Lehre der Upanishaden (1923), pp. 275-288.

⑨ Le dogma et la philosophie du bouddhisme (1930), pp. 182-184; Le bouddhisme et le yoga de Patañjali, MCB, V, p. 223. n. 1.

⑩ 最新之版本為一卷本(Stuttgart, 1958)。

阿育王碑文、及辛納對阿育王時代佛教的看法

當原典正紛紛被歐洲學者們校訂、翻譯、及研究解釋上的各種問題時，印度發現了各類碑文，並被編錄起來，其中佛教紀念碑亦被記述、及進行註釋。在這些碑文之中，對史家來說，阿育王(Aśoka)碑文是最重要的。在這裏我們不必敘述遠至一八三四年以降詹姆士·普林斯普(James Princep, 1799-1840)所首先嘗試的讀解工作。佛教學者中，畢爾奴夫是第一個研究阿育王碑文的，他說在這些碑文題銘中，包括着數量相當可觀的屬於真正的佛教教義與語言的字眼和句子(Le Lotus de la Bonne Loi, 「法譯法華經」p. 653)。畢爾奴夫對碑文的精細考查收在他書中(即「法譯法華經」)的附錄十(pp. 652-781)，結果使很多章

節獲得更充分的解釋。他的工作後來由赫恩繼承，赫恩在一八七三年發表了一篇題為：「南方佛教編年與佛教徒阿育王紀念碑」(Over de Jaartelling der Zuidelijke Buddhisten en de Gedenkstukken van Aśoka den Buddhist, Amsterdam, 1873)的論文。跟着在一八七四年，巴特對赫恩的這篇著作寫了一篇長評 ②。

一八七七年，印度考古調查局局長阿歷山大·斯寧涵(Alexander Cunningham, 1814-1893)將軍，他在一八七〇年已出任該職，出版「印度碑銘全集」(Corpus Inscriptionum Indicarum)第一卷，阿育王碑文已全面收輯在內。但新的碑文繼續發現，一八七九年，辛納寫了一篇長文評論斯寧涵的版本，同時自己準備編纂新版，在「亞洲學報」(Journal Asiatique)上連載。這些碑文後來被結集成兩卷出版(Les inscriptions de Priyadasi, 「毘耶陀斯碑文集」Paris, 1881-1886。(由於辛納對中古印度語有相當廣博的知識，使他對碑文的語言和文法的研究都有重要貢獻。一八八九年，辛納在一篇論文中替碑文研究建立更廣大的視野 ③)。以這些碑文為基礎，辛納描述了一種大眾化的佛教，它重視人、天界的幸福多於涅槃，亦不想對因果連鎖作深沉的思考。據他認為，佛教在那時候由於高尚的倫理法規而鼓舞起一種廣泛的大眾運動，以對抗婆羅門教的祭儀主義及同時代同一形態的印度教。巴特不同意辛納的結論，他指出：教理思考在佛教中起源極早 ④。蒲仙則表示：佛教自最初的時候始，即不僅是大眾的宗教，同時亦是宣揚救度與斷欲的僧團 ⑤。至於奧頓堡，則更完全摺斥辛納的觀念，他在「佛陀」一書的第二版的緒言中表示：佛教的真正性格，並非由在俗的信者實證，而是由以涅槃為鵠的佛教僧人。奧頓堡還抗議辛納把佛教還原為印度教的一支，他指出佛教的基本觀念，例如人存在的痛苦與出離的二元構造，業的教義，和斷欲的生活方式，都是從吠陀文化傳留下來的(「佛陀」，第二版，(1890, pp. iii-viii)。

辛納的見解，雖然不為這些優秀的學者們所接受，但他對阿育王時代佛教的看法，在研究方面繼續產生一種潛伏性的影響，却並非沒有理由。阿育王碑文誠然是無法提供公元前三世紀的佛

教的全貌，但它們在研究當時大眾佛教方面及佛教對在俗信者的影響方面，却有極大的價值。佛教並非祇是僧人及斷欲者所崇奉的教法，同時亦是印度多個世紀以來信徒數以百萬計的宗教。蒲仙「佛教」(Bouddhisme, London, 1898)一書的成就之一，就是強調爲了更好地了解佛教在印度宗教史上的位置，必須考慮及大眾佛教與僧院佛教兩方面。

在辛納的「毘耶陀斯碑文集」之後，新的碑文繼續出版，亦有對它們的解釋文章。辛納自己寫了幾篇論文：紀柯·畢拿(Georg Bühler, 1837-1898)和凱歷克·呂德斯(Heinrich Lüders 1869-1943)亦有重要貢獻。一九二五年，愛肯·胡爾慈(Eugan Hultsch, 1857-1927)刊行「阿育王碑文集」(The Inscriptions of Aśoka)新版。他這本書至今仍然是標準的版本，但近年來已有很多新發現和新解釋公諸於世，因此一個全新版本的印行便成爲迫切的題望。劍橋大學的K·R·諾曼(K. R. Norman)從事此項工作多年，我們希望在這十年內能看到他的版本出版^{④〇}。

③⑥ Œuvres, III, 1917, pp. 131-139.

③⑦ Un roi de l'Inde au II^e siècle avant notre ère. Aśoka et le bouddhisme, Deux Modes, 1^{er} mars 1889 (tome 92), pp. 67-108.

③⑧ Œuvres, II, 1914, pp. 55-57.

③⑨ Bouddhisme, Études et matériaux, London, 1898, pp. 31-33.

④〇 文獻目錄請閱· M. A. Mehendale, Aśokan Inscriptions in India (A Linguistic Study together with an exhaustive Bibliography), Bombay, 1948.

佛教的紀念碑與碑銘

自一八七一年以來，先後由靳寧涵和詹姆士·畢爾傑斯(James Burgess, 他在一八八五年繼靳寧涵擔任局長)負責出版的印度考古調查局年報，每期都收錄很多佛教考古學的資料。對佛教研究特別有重要性的，是靳寧涵的一本書「婆呼圖佛塔」(The

Stupa of Bharhut, London, 1879 譯者按：婆呼圖及下文之散溪均爲地名，相傳阿育王曾建塔八萬四千所，以供養佛陀舍利，此兩地即其一)。散溪(Sānci)的紀念碑亦已由詹姆士·斐嘉信(James Fergusson)在他的「樹木與蛇的崇拜」(Tree and Serpent Worship, London, 1868)中予以研究。不過，他的著述乃至梅西(F. C. Maisey)的「散溪及其遺跡」(Sānci and its Remains, London, 1892)都不能使人滿意。一九〇二年。畢爾傑斯的繼任人約翰·馬歇爾爵士(Sir John Marshall 1870-1958)繼續進行靳寧涵最初着手的工作——「比爾沙佛塔」(The Bhilsa Topes, London, 1854)他的「散溪指南」(A Guide to Sānci, Delhi, 1918; 2nd ed., 1936)是他從一九一二年到一九一九年在當地工作的成果。一九四〇年，他和富除爾(A. Foucher, 1865-1952)和馬尊達(N. G. Magondar)兩人終於出版了華麗的「散溪遺跡」(The Monuments of Sānci)，在裏面，馬歇爾研究紀念碑和散溪的美術，富除爾研究雕刻品的意味，而馬尊達則研究碑文^{④一}。

要列舉與佛教有關的碑銘金石學的及考古學的重要發現是不可能的，但是，在一八九五與一八九六年間在尼泊爾發現的阿育王碑文，則必須提及。首先被發現的，是一根在尼基利華村(Nigliwa)附近的柱子，上面刻有拘那舍佛(Konākamana)佛塔的敘述；跟着被發現的，是另一根在距離帕德利亞村(Paderia)十三英里處，由阿育王於即位後二十一年在藍毘尼園(Lumini)祝佛聖誕時所建造的柱子，這兩根圓柱的發現，和結果造成了附近迦毘羅衛城(Kapilavastu)遺址與拘留孫佛(Krakucchanda)佛塔的發現，正如巴特所說，確定了佛陀的傳說較之從前所想像的更爲古老^{④二}。這些發現不能證明收容在佛陀傳說中的歷史的真實性，但却使辛納·赫恩從前所作的認爲迦毘羅衛城不過爲一神話場所，並無現實根據的想法成爲不可能。早於一八七〇年，靳寧涵相信他已經重新發現佛陀入滅的地方，說是在哥羅坡(Gorakhpur)以東三十四英哩的迦斯亞村(kasia)附近；但學者對此說抱有懷疑。文善·史密夫(Vincent A. Smith)寫過一篇有關

「迦斯亞近郊遺跡」(The Remains near Kasia, Allahabad, 1896) 的論文，即拒絕接受靳寧涵的主張。直到一九一一年，纔由喜羅難陀·沙斯特里(Hirananda Shastri)在一節他所發現的碑文中證明靳寧涵的認許是正確無疑的^{④③}。

④① 對在印度的考古學工作作全面考察須待至一九三八年。參閱 Revealing India's Past. A Cooperative Record of Archaeological Conservation and Exploration in India and Beyond. London, 1939.

④② Découvertes récentes de M. le Dr Führer au Népal, Œuvres, IV, pp. 323-335.

④③ 參看 J. Ph. Vogel, Op het voetspoor van Boeddha, Haarlem, 1934, p. 72.

中亞細亞佛教抄本的研究

十九世紀的最後十年中，在中亞細亞方面開始有一連串的重要的佛教抄本的發現。俄羅斯駐克什噶爾(Kashgar)領事尼古拉茲·費多羅維奇·彼得洛夫斯基(Nikolaj Fedorovich Petrovskij, 1837-1908)^{④④}把一些不同文字的抄本送到彼德堡的些爾傑·奧頓堡(Serge Oldenburg, 1863-1934)那裏。奧頓堡在一八九二年發表了一頁以龜茲文(Kuchean)寫成的抄本的影印版；跟着在一九〇〇年，安尼斯特·雷曼(Ernst Leumann, 1859-1931)將之轉錄(transcription)，並另外增加一頁^{④⑤}。此後數年間，奧頓堡發表了好些從克什噶爾出土的梵文片斷^{④⑥}。同一時期，和闐(Khotan)和克什噶爾的抄本亦送至 A. F. R. 荷勒(A. F. R. Hoernle, 1841-1918)那裏，荷氏在「孟加拉亞洲學會學報」(Journal of the Asiatic Society of Bengal)中曾有報告^{④⑦}。特別重要的是用平常語(Prākṛit，即俗語)寫的「法句經」(Dharmapada)抄本的發現。這一抄本部份由杜魯愛爾·狄軒恩(Dutueil de Rhins)和格連納(Grenard)於一八九二年在和闐獲得，另一部份則由彼得洛夫斯基在一八九七年送給奧頓堡，奧頓堡即複製及轉錄其中的一頁發表。翌年，辛納亦將在

巴黎的片斷音譯^{④⑧}。所有片斷的決定版延至一九六二年始印出(John Brough, The Gāndhārī Dharmapada, London, 1962)。它有一份相當完備的文獻目錄，所有有關此書源典的參考資料都包括在內。

中亞細亞這些抄本及其他資料的發現，結果導致多次中亞探險隊的組成：有三次探險是由英國斯坦因(Sir Aurel Stein, 1862-1943)率領，分別在一九〇〇—一九〇一，一九〇六—一九〇八，和一九一三—一九一六；德國人有四次：第一次是在一九〇二—一九〇三由阿爾拔古隆衛德(Albert Grünwedel, 1856-1935)和紀柯·胡特(Georg Huth, 1867-1906)率領，第二次是一九〇四—一九〇五由溫·歷柯克(Von Le Coq, 1860-1930)率領。第三次是一九〇五—一九〇七由歷柯克及吉隆衛德率領，第四次是一九一三—一九一四，仍由歷柯克率領；法國探險隊一次，是在一九〇六—一九〇八由伯希和(P. Pelliot, 1878-1945)率領；日本三次，分別在一九〇二—一九〇四，一九〇八—一九〇九，和一九一〇—一九一三；俄國亦有三次，第一次在一八九八，由祈利文茲率領，第二及第三次分別在一九〇九—一九一〇和一九一四—一九一五，由些爾傑·奧頓堡率領。此外，還有一些探險隊，積克·塔斯(Jack A. Dabbs)書中即有敘述^{④⑨}，但上述這些對佛教研究來說是最重要的。經過這些探險之後，結果，數量巨大的以各種語文如梵文、龜茲文、阿耆尼文(Agnéan)即焉耆文——譯者)、和闐文、突厥文(Sogdian)、回紇文(Uigur)，西藏文和中文寫成的佛教抄本即分別到達巴黎、倫敦、柏林、彼得堡、和日本。有關中亞研究的文獻目錄已經在 Monumenta Serindica (Kyoto, 1958)的第一卷中出版(pp. 53-87)。此外，華德舒密特(Waldschmidt)的「土耳其斯坦出土的梵文抄本」(Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, I, Wiesbaden, 1965)一書中曾列出所有自一九〇四—一九六四德國學者所發表的梵文斷簡(pp. xxvi-xxxii，一九六四—一九七〇者，參看 vol. III, 1971, pp. 275-276)。班納·普利(Bernard Pully)亦列出伯希和携歸的梵文斷簡的出版情形(見「亞細亞高原的梵

文斷簡」Fragments Sanskrits de Haute Asie (Mission Pelliot), J A, 1965, pp. 83 - 121)。據我所知，在倫敦，列寧格勒，日本的梵文斷簡並無出版目錄，但大部份——在一九五九年前出版的——可以在山田龍城的「梵語佛典之諸文獻」(kyoto, 1959)中找到。關於龜茲文和阿耆尼文部份，則須參看安尼斯特·史溫特拿(Ernst Schwentner)的 Tocharische Bibliographie 1890 - 1958 (Berlin, 1959)。關於突厥文的，則爲 M. J. 德拉斯頓 (M. J. Dresden) 的 Bibliographia Sogdica Concisa (Jaarbericht No. 8 van het voorzatisch-Egyptisch Gezelschap Ex Oriente Lux, 1942, pp. 729 - 734)。關於和闐文部分，除德拉斯頓的 Introductio ad linguam hvatanicam (前引書，No. 9, 1944, pp. 200-206) 外，尚有 J. G. 紀辛 (L. G. Gergenber) 的 Xotano-Sakskij jazgk (Moskva, 1965, pp. 16 - 29)。關於回紇文部份，可以參看魯道夫·雷文圖 (Rudolf Loewenthal) 的「中亞土耳其語系及其文獻」(The Turkic Languages and Literatures of Central Asia, 's Gravenhag, 1957) 和我所作的補充 (I II, II, 1958, p. 81)。至於巴黎和倫敦的藏文抄本，亦已由馬賽爾·拉努 (Marcelle Lalou) ⑤⑥，和蒲仙⑤⑦兩人編目。但有關原典出版的目錄尙無。

- ④④ 參看 S. F. O'Idenburg, Pamjati Nikolaia Fedoroviča Petrovskogo 1837 - 1908, Zap. Vost. Otd. R. Arch. Obsč., XX, 1910, pp. 01 - 08.
- ④⑤ S. F. O'Idenburg, Kašgarskaja rukopis N. F. Petrovskogo, ZVORAO, VII, 1892, pp. 81 - 82; E. Leumann, Über eine von den unbekannten Literatursprachen Mittelasiens Mémoires de l'Acad. imp. des sc. de St.-p., XIIIe série, Tome IV, No, 8, 28pp, 2pl.
- ④⑥ Otrvki kašgarskix sanskritskix rukopisej iz sobranija N. F. Petrovskogo, ZVORAO, VIII, 1894, pp. 47 - 67; VI, 1899, pp. 207 - 267; XV, 1902 - 3, pp. 0113 - 0122; K kašgarskim bud-dijskim tekstam, ibid, VIII, 1894, pp. 151 - 153; Ešče po povodu kašgarskix tekstov, ibid, pp. 349 - 351.
- ④⑦ The Weber Manuscripts, JASB, 62, Part I, 1893, pp. 1-40;

- Three further collections of Ancient manuscripts from Central Asia, ibid., 66, part I, 1897, pp. 213 - 260; A report on the British Collection of Aaiguites from Central Asia, JASB, 68, part I. Extranumber Ns. I, 1899 and JASB, 70, part I, Extranumber I, 1901.
- ④⑧ S. F. O'Idenburg, Predvaritel'naja zametka o buddijskoj rukopisi, napisannoj pisimenami kharoštī, Sanktpetersburg, 1897; E. Senart, Le manuscrit kharoštī du Dhammapada: les fragments Dutreuil de Rhins JA, 1898, II, pp. 193-308, 545-548.
- ④⑨ Jack A. Dabbs, History of the discovery and exploration of Chinese Turkestan. The Hague, 1963; Chap. V. The Archaeological Period: 1888 to Stein's First Expedition; Chap. VI. The Archaeological Period 1901 - 1914.
- ⑤⑥ Inventaire des Manuscrits tibétains de Toun - bouang, I, Paris, 1939, II, 1950; III, 1961.
- ⑤⑦ Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun - huang in the India Office Library, London, 1962.

(未完待續)

捐款鳴謝

李路慧遜居士.....	港幣 50.00元
Mr. Y. Chan (加幣67元).....	港幣 270.00元
鍾伶餘堂.....	港幣 150.00元
吳寬性老居士.....	港幣 200.00元
張沈覺善居士.....	港幣 100.00元
潘周珮璋居士.....	港幣 100.00元
謝振剛居士.....	港幣 100.00元
陳志偉居士.....	港幣 200.00元
梁志偉居士.....	港幣 100.00元
樂渡法師 (美金20元).....	港幣 100.00元
南加中華佛教會.....	港幣 50.00元
了知法師.....	港幣 40.00元
樂吟觀居士.....	港幣 100.00元
修福法師.....	港幣 100.00元
演培法師.....	港幣 180.00元
伍稼青居士.....	港幣 135.00元
妙法寺.....	港幣 3,160.40元
總計.....	港幣 5,135.40元

八十三期收支報告

一、收入：	
本期捐款.....	港幣 5,135.40元
發行收入.....	港幣 777.00元
總計.....	港幣 5,912.40元
二、支出：	
印刷費.....	港幣 3,277.30元
稿費.....	港幣 1,320.00元
郵費.....	港幣 715.10元
什費.....	港幣 600.00元
總計.....	港幣 5,912.40元

內明雜誌社謹啓

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第卅六篇 修持心要的開示

當尊者密勒日巴在雅龍腹崖窟居住的時候，有一個屬於梅族的商人前來朝謁，對尊者生起了不退的信心，把自己的一切所有都供養給尊者父子們。向尊者求得法要及指示後，却依法修行。（不久），就生起了殊勝的覺受和證解。

尊者隨對他指示見、行、修、雙融之道。於指示之剎那間，梅貢當下親見實相之本來面目！他心中歡喜，雀躍萬分。爲了酬謝尊者，梅貢準備了一個會供，在會供的坐列中，只貢惹巴詢問梅貢道：「你對口訣和法要是否已經有了決定的信心呢？你生起暖相①的情況是怎樣的呢？」

梅貢說道：「因爲傳承和根本上師的慈悲加持力故，我已經對口訣生起了決定的信心。暖相生起的憑證就是：無論我受到任何痛苦和快樂，或遭遇任何逆順諸境，除了上師的口訣外，其他我是什麼也不需要了。心中只想在山洞中一心修行，這個想念非常強烈堅固，可以說是到了驅之不去的程度。」

尊者聽了非常高興說道：「梅貢呀！你說的話不錯，確實是應該這樣的。如果對上師和口訣有了決定的信心，覺受和證悟就一定會產生的。（對某些人來說，）也許覺受不易很快的生起來，但無論如何他應該決心去住山，堅志專心修持。（這樣去做，覺受和證悟就決定會產生的）」隨即歌道：

「敬禮譯師馬爾巴足。

具足修行經驗者， 瑜伽行者我老密， 爲汝梅貢諸弟子， 唱此修持心要歌， 細思其義勤修持。

我已澈斷迷惑故， 已悟明體即上師， 未悟明體即師前， 不可捨離成就士。 外顯諸境皆經典， 未悟外顯皆法時， 不可捨離正法教。 貪欲煩惱自息滅， 貪惱未能自滅時， 不可捨離對治心。 無生妙義應證悟， 未悟無生妙義時， 應勤善護因果法。 輪、涅槃二應了知， 未了輪涅槃二時， 應修二諦雙融義。 自他無別應契證， 未證自他無分時， 不可捨離菩提心。 悟境隨時自開顯， 未能悟境自顯時， 不可捨離深細觀②。 根本後得無差別， 未證定、散無二時， 應依靜處勤修持③， 覺受汨汨不斷生， 未能至此境界時， 不可捨離三要法④。 三身即是本來面， 未證本具三身時， 應修生、圓二合道。 眼耳鼻舌身與意， 一切時中坦鬆鬆， 六聚未能鬆坦時， 不可捨離三昧耶。」

梅貢聽了雀躍萬分說道：「請尊者把見、行、修、雙融之指示滙合成一開示一下好嗎？」爲酬其請，尊者歌道：

「能賜加持師前禮。

『見』契雙融心歡喜，『修』契雙融心樂然，『行』契雙融意雀躍，此三雙運甚奇哉！ 見若不能達雙融，豈知世間即法身？ 修若不能趨雙融，苦痛豈能成莊嚴？ 行若不能契雙融，貪慾豈能自清淨？ 輪迴六道衆有情，涅槃出世之妙智，二無差別體性一，『見』之雙融應如是。種種顯現陰陽物⑤，以及法界體性智，本無差別同法身，『修』之雙融應如是。如彼水月遍一切，不可捉摸似虹彩，如彼燈光極明耀，『行』之雙融應如是。此法衆生皆具足，三種雙融如是知。一切無二乃勝見，無有散亂是勝修，雙運合一爲勝行，此三無別即勝果。（梅貢吾子善受持，）汝應如是修行去！」

眾弟子聽了此歌，心中都得到很大的利益。

梅貢準備獨自到山中去靜修，臨行之前啟稟尊者道：「請你教我一個便於記憶又容易修持的口訣。」

尊者說：「我自己是這樣的修持才生起身心的各種功德的，你也應該同樣的去修行。聽我歌曰：

密勒日巴瑜伽士，
愕然觀心見體性，
洞見離戲似虛空！
一切放下悟實相，
證悟諸法體性空！
鬆復鬆兮歸本元，
明體河中清濁分！
全捨頓斷妄念絕，
六道險徑永滅蹟！
通達自心即佛故，
無有所欲之可修！
悟境由內開顯時，
如彼極闇黑暗中，
浩日突出光大千！
一切煩惱妄念聚，
不假斷捨與對治，
法爾消融無踪跡！

梅貢聽了心大歡喜，滿意非常。即依師囑，獨自到無人山中去修持，終於產生道地的暖相和覺證之種種功德。以後他就成為尊者的親近弟子之一，名叫梅貢惹巴。他以後教化了許多有根器的弟子，使他們蒙到很大的利益。

註解

① 暖相——此處所謂暖相，並不一定是指丹田拙火之暖熱相，此為泛指修行之證悟前相。特指般若之相應證驗。乃借用一般大乘之四加行道：「暖、頂、忍、世第一法。」之「暖」字而來，如鑽木取火，先生暖、煙、極熱（頂）等而後才能生火也。所以「暖相」又泛指一般定慧修持相應之相也。

原文作——「各各分別觀。」

原文作——「應依靜處修持方便道。」

② 三要法——此處藏文作「sNa·rdse·gsum」，不知何指。

③ 種種顯現陰陽物——此處若直譯則為「種種顯現之紅白」，但如此直譯則讀者極難了解。其實密乘之「紅白」即是中國儒道所共論之「陰陽」。密乘頂輪白菩提，臍輪紅菩提與丹道之「子午位陰陽酷似」。惟密乘之最極目標在超出陰陽，或會陰陽變化之萬物大用流行與不生不滅之法身同體，雙融一位。超陰陽而又即陰陽。此超出陰陽範圍之鵠的則在道家似未強調，而佛家則強調此矣。至於世間大用流行之萬物萬事之變化，皆由陰陽之相生而來。解釋此點之詳盡，博大精深莫過於吾國之易經哲學。易經之主旨在一「解釋變化之原理」，而佛教之精神則在超出變化後復涵容變化。其精神在解脫，故說教多着重講「空理」而少涉及「變理」。此處密師明白指出「種種顯現」——即世間萬事萬物之一切顯現，皆為「紅白」或陰陽相生之事物實極具意義，佛典中殊不多見，但對此變化之原理未加詳細說明耳。

（上接第35頁）

奉題大千居士雙溪摩耶精舍兩絕句

度生捨愛最為先。佛母慈悲示幻緣。
精舍命名成所作。維摩重現散花天。
行窩幾處起高台。又覩華嚴樓閣開。
即色即空同自在。何年我繼善財來。

附記：圓覺經佛告彌勒菩薩言：善男子！一切衆生，從無始際，由有種種恩愛貪欲，故有輪迴。若諸世界一切種性，卵生、胎生、濕生、化生，皆因淫欲而正性命。當知輪迴，愛為根本。由有諸欲助發愛性，是故能令生死相續。欲因愛生，命因愛有，衆生愛命，還依欲本。愛欲為因，愛命為果。由於欲境，起諸違順，境背愛心，而生憎嫉，造種種業，是故復生地獄餓鬼。知欲可厭，愛厭業道，捨惡樂善，復現天人。又知諸愛可厭惡故，棄愛樂捨，還滋愛本，便現有為增上善果。皆輪迴故，不成聖道！是故衆生欲脫生死，免諸輪迴，先斷貪欲，及除愛渴。善男子！菩薩變化示現世間，非愛為本，但以慈悲，令彼捨愛！假諸貪欲而入生死！若諸末世一切衆生，能捨諸欲，及除憎愛，永斷輪迴，勤求如來圓覺境界，於清淨心，便得開悟。大千居士，高年築精舍，命名曰摩耶。摩耶，釋迦佛母也，誕佛七日而歿，是即經中所謂菩薩變化示現世間，非愛為本，但以慈悲，令彼捨愛，假諸貪欲而入生死，假幻緣而示現者也。居士精舍題此名，非僅止於世間之孝思也明矣。近見慧炬一七一期載蔡惠寧居士參加禪七後的心得報告有云：「以前和朱老師討論過，我說：父母應當對子女抱歉，因為沒有一個人是有選擇而被生在這世間的，所以父母應當抱歉才是！朱老師說：造甚麼業，得甚麼果，甚麼叫做沒有選擇而來？」蔡居士若再讀我上面錄圓覺經所載佛語，就更可明白朱老師的棒非虛發了。爰附記之，並以求教大千居士。

戊午臘月一日痴禪識於加拿大



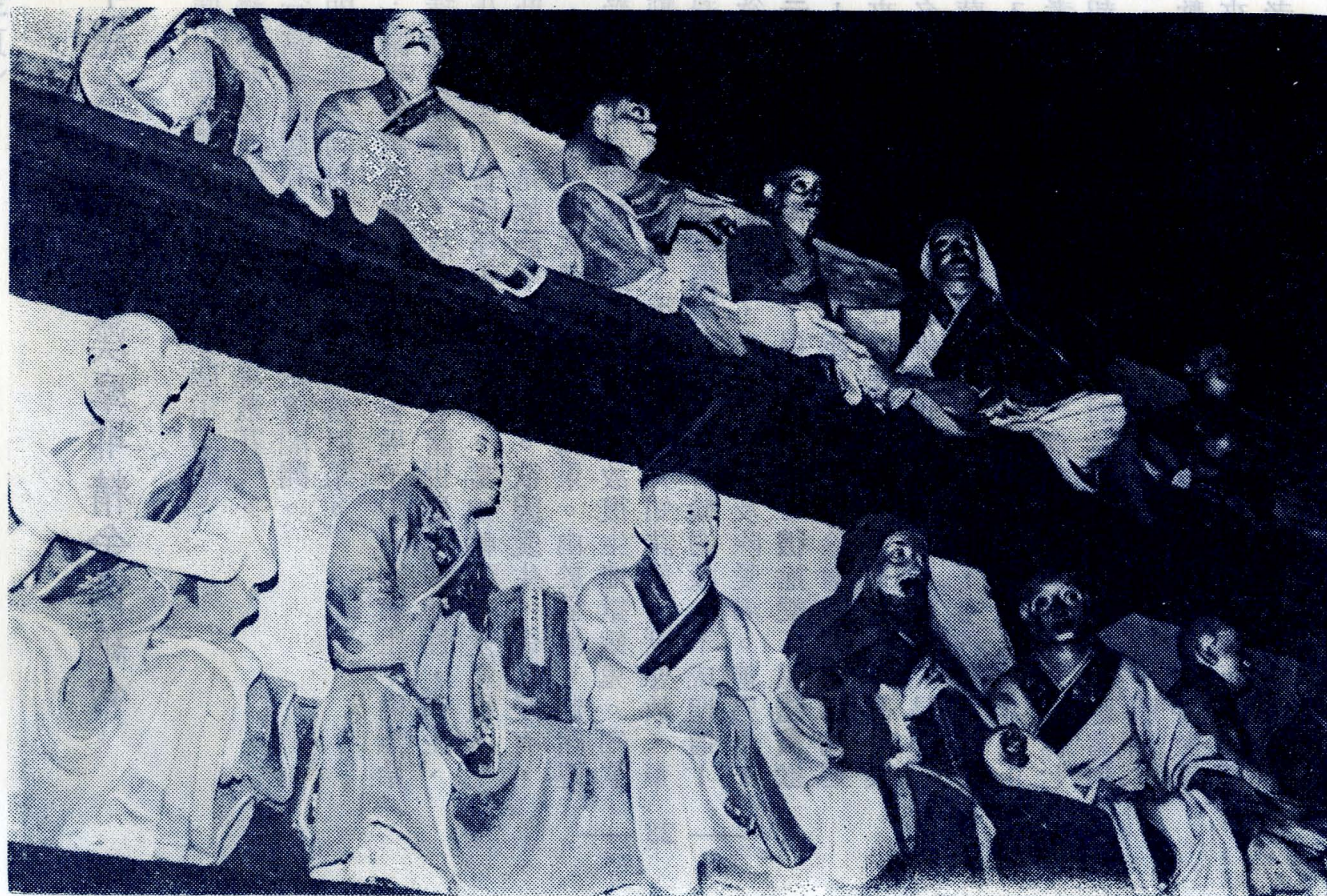
中越不
一。一。一。
變戰」。一。
斷容變。一。
之主首五
而來。一。
出突。一。
唱劍。一。
之萬。一。
七。一。
論。一。
一。一。
一。

退恩一劍
來，破敵
雖大棄之
際，此誠

無人山中

！，，，

奉



(十餘部 32 頁)

筇竹寺

彩塑羅漢選輯

意事變，**鈴**此門弟子，有垂簾聽訟如
，亦苦雪不霽，猶不止！遂費餅活，舉百人會就於都督閑事，官
蘇派薛德榮詣咏深。暫吸，至當宵坐不成者，不合懸由事衆出聚
與長一廿咏深！一咏深太
彩塑羅漢選門
機宋武生西謝貴，衣葛咬吳。
前，合斷下毒！」
徒問樓丑同遊釋僧一貫悲哭吳：「青眼妬之，無暇叱咄，夫不嫌
宋武生並等詬責，雖醉觀空師，且以樂錢慰解，謝升慈表。
而餽。」



再答朱斐先生

論佛門和氣與佛門大義

沈九成

菩提樹三一四期，朱斐主編在刊出李鶴年先生的「答沈九成」文後，寫了一段對我而發的「編者按」語。大概是對「答朱斐先生」文的反應吧？對李文的答覆，已刊八十二、三期內明，這裏不必再說。對朱先生的按語，自有再加解答的必要。

朱先生說：「當然沈居士的精通大小乘教法，刻意挑剔，自無不可，但故意入人於罪，強人同意，就未免「意氣」而「言重」了，不但有傷居士的忠厚，影响佛門的和氣，也失了論道的本旨，更與貴刊創闢「四象堂」的初衷，不免背道而馳。」

朱先生此等指責，雖稍嫌空洞，但仍樂於接納，備作參考。我們對任何批評的一貫態度是：「有則改之，無則加勉，決不敷衍，含糊了事！」

對朱先生的指責，亦復如是。

提到佛門和氣，就不能無所感慨了！就表面看，今日佛門算得是一片和氣！一團和氣！不過和氣得不太自然。——似乎是一種形格勢禁的和氣。譬如，每當有些不如法、不合理的事象出現，你若看不慣，耐不住！多嘴嚼舌，準有人會指你瞎管閑事，有意尋釁，破壞佛門的「和氣」！可憐佛門弟子，有誰願指這破壞

佛門和氣的罪名呢？不搯麼？就乖乖地不要出聲！好在大家都參透了玄機！錯麼？由得你錯！罪過麼？自作自受，與我無涉，樂得和和氣氣；免惹麻煩！當然也有人爲了「人情」，也有爲了「利害」，也有爲了「自己留餘地」的……大家默不出聲，於是佛門中一片寂靜，一片「和氣」！那怕是營私舞弊，挾欵捲逃等等天大的怪事，大家視若無睹，恬不爲怪！當事人也就恬不爲恥，彼此遮遮蓋蓋，互相推推諉諉，「責任」？含糊過去，事情？不了了之！於是烟消雲散，雨過天青！佛門之中一片「和氣」昇平，猗歟盛哉！

佛門要和氣，本是天經地義之事！不過像這樣的：不分青紅皂白、不問是非、曲直，不論善惡、正邪，一律「和氣」，一味「和氣」！這就不是佛門的和氣了！如佛在「七不退法」中所說：「……二曰、上下和同，敬順無違，則長幼和順，法不可壞。三曰、奉法曉忌，不違制度，則長幼和順，法不可壞……」（見長阿含經第一遊行經）經文所謂「敬順」者，敬順三寶也，「奉法」者，奉持佛法也；「曉忌」者，曉了禁戒也；「不違制度」者，不違佛制也。這些就是「上下同和」的前提條件。若有不敬佛、不奉法、不知禁戒和破壞佛制的，又將如何？不敬佛、不奉

法，當然不是佛弟子，破壞佛制的，雖仍混跡佛門，實乃佛門的敗類，佛教的叛徒！對這些人若濫講和氣，無異鼓勵了他們對佛教的叛逆和破壞！所以佛門和氣，只是指對待正當的佛門弟子而言，對於佛門中的敗類和叛徒，是不能濫和氣的！

又如戒律中的「六和」，是出家二衆和敬的典範，「六和」中，十分清楚的標明了「和」的界綫。舉例講：「戒和敬」，是對嚴守戒行的同道而言，對違戒犯過的同道，就不在此例，不但不應和敬，還要加以發露（舉發），若「不發露於衆者」，就犯「覆藏他重罪戒」！屬波羅夷的重罪之一！（見行事鈔）

爲什麼顧全同道「和氣」，反而要罹波羅夷重罪呢？理由很明白，若不及時加以發露，犯者不能及早悔改，無形中助長了他的過咎，斷了他悔過的機會，所以對有過失的同道，濫施「和氣」反而成了害人、誤人的「和氣」，這是佛法所不許的！

在家二衆雖不在此例，但佛門中的道理是一樣的！

四衆堂當然是講和氣的，不過所講的不是虛偽的「睦和氣」、「濫和氣」！而是誠懇懇懇以義理爲本的和氣！

義是指佛法的教義和佛門的大義！談到佛門和氣，義，應屬首要條件。不信佛法或違反佛法的，固然算不得佛門中人，毀棄佛門大義的，也不能算是佛門弟子！佛門和氣，應是指由敬順佛法，奉行教義的基礎上建立起來的四衆間的和氣！

理是指理性、正理！不講道理，不順正理的和氣，只是形式的、虛偽的「邪氣」！佛門的和氣，應當從理性上分別是非、善惡、正邪而顯現的、正義的、正理的、正氣的和氣！

失義、違理的和氣，就非四衆堂所敢領教的了！

總言之，四衆堂是先義理而後和氣！義理與和氣，若能兼顧，自然最好！不可兼得，則甯取義理，不強求和氣！

例如，菩提樹刊登的侮辱「釋迦牟尼佛也曾造愛」及誣蔑「十二遊經載佛有三夫人」的謬論！

最低限度已指證了你們：毫不和氣、絕不和氣、大不和氣的對待佛陀的狂妄態度！——對佛陀尚不和氣，而要「佛門」對你和氣，似乎不太合理吧？！

同時也表明了你們不尊重經文教義、佛教史實、罔顧佛門大義的事實！

作爲一個佛教徒、一個佛教刊物，如此侮辱佛陀、破壞教義！你說吧！該是多大的罪過？

這就喪失了談佛門和氣的基礎，不得不加嚴肅的斥責！

我們所作的譴責，是基於大義的譴責，是保衛佛陀神聖尊嚴而作的譴責！是每個佛弟子應有的責任！

我們所作的抨擊，是對付破壞教義的惡見邪說所不能不作的抨擊！

我們發露你們的罪過，指責你們的錯誤，是爲了醫病救人！糾正過失的必要措施。

我們促請你們發心懺悔！改過向善！乃是基於佛門大義而作的真心誠意、懇摯的勸告！

或許有人以爲「佛法無諍」，談佛法不應有所評論！

但對非佛法、破壞佛法的邪說惡見、要不要爭呢？我們認爲不但要爭，而且應該據理力爭！

佛陀對佛弟子的期望，就是「演布經教，顯於句義，若有異論，能以正法而降伏之」（見長阿含第一遊行經）。何況這個異論是破壞佛法、侮辱佛陀的！絕無不爭的理由！

或有人以爲爭已爭過了，應該適可而止，不爲過甚。

對於無關緊要，無足輕重的小是非，自應如此，但這次事件，是足以動搖佛教根本教義的大問題！若不澈底予以批判，辯明是非，澄清邪說，將使已信佛的信心動搖，初信及未信的發生誤解，引起疑慮，從而有導入歧途的危險！這是最堪担心的事！所以我們不憚其煩，依據經教義理，一一予以駁斥，以期澈底摧毀邪說惡見！讓大家都認識佛教正義！以免爲似是而非的謬論所擾亂、所困惑！

這是佛弟子不可推諉的神聖責任，也就是佛門中應有的大義！大義所在，豈有反顧之理？

朱先生指責我「故意入人於罪」！這話太過空洞，請指出具

體事實，我必奉答，指責有理的，定當從善服理，認錯改過！決不狡辯，也不會來個「則恕不辯」！

你說：「張澄基、沈家楨兩居士所著：『甚麼是佛法』一書，原係向未信佛的大眾介紹佛法，旨在援引未信，因機施教，說『佛法的愛是無限的』一章，並無不妥。事實證明，該書至去（六七）年五月止，敵刊已發行了十二版，印送了十三萬五千餘本，其他各處佛教單位翻印贈送的尚不計在內。爲最受海內外讀者歡迎的小冊子，尤其是各大專社團，每以此書作爲接引新社員的最佳讀物，也最爲青年所喜愛。編者也不知接到多少讚揚的函件，對弘揚佛法的效果，是不應完全抹煞的。」

這裏請先聽聽你的老友談錫永居士的意見：「至於台中『菩提樹』的主編朱斐居士，與筆者雖份屬老友，但對他以『甚麼是佛法』一書廣受歡迎爲理由，來抑拒『慈悲』代替『愛』的觀點，則未免覺得離題。正唯此書發行廣，讀者更有權要求此用詞準確。世間書籍，發行最廣無過『聖經』，難道朱居士即因此認爲應該信受？」

（原載一月卅一日明報副刊）

朱先生提的「向未信大眾介紹佛法」、「弘揚佛法的效果」。這不是我跟沈張兩先生討論的問題，我對兩位先生善良的弘法動機，並不有所懷疑！所以不必多加列論。

我們所討論的：「甚」書中所說的「佛法的愛是無限的」和佛法「頗少邪正的差別」問題。

關於佛法中「愛」的問題，我們已經依經依法作了不少的探討，並將所依據的經文，一一錄出，供大家參考，對李先生和閣下所提的問題，也已分別答復。在八十三期「再答李鶴年先生」一文中，把「愛」的討論，作了初步的總結。指出：「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『佛法的愛是無限的』，非常明白，是違反佛教根本教義的」。

這是我們檢討所得的結論：朱先生若認爲「說『佛法中的愛

是無限的』一章，並無不妥。」那就請朱先生爲大家說說「並無不妥」的道理！

「至於承指名挑戰，則恕不辯。我編刊卅年來，已磨去『應戰』的火氣，而且論道究竟非私人意氣……。」

朱先生太言重了。我與沈、張兩先生是通信朋友，與閣下和李先生亦只一面之交，根本談不上什麼「私人意氣」！若說沒有氣吧？那也是違心之論。自從看了貴刊「釋迦牟尼佛也會造愛」謬說之後，的確使我非常氣憤！不過不是「私氣」，應該正名爲「公憤」！

從李文看，李先生是位還未深入佛理的佛教徒，出了錯，有可原諒之處，如今已自動予以糾正，可見當初可能是無心之失。而閣下是佛刊卅年的老主編，精通教理，不在話下，眼見這等明顯的誣譏「釋迦牟尼佛也會造愛」的謬論，竟然一字不刪，全文照刊，而且還加「同感」！似乎太離譜些？若論此辱佛事件的責任，閣下遠較李先生大得多，因爲如此明顯的辱佛文字，任何佛教刊物，決不會刊載的！只有一「編刊卅年」的閣下，才會別具慧眼，獨加青睞！

如今原作者已自動作了糾正，而閣下既不作解釋，申述所以刊出的理由，又不承認錯誤，及時加以更正，來個「則恕不辯」意圖含糊了事！未免把佛教界太不放在眼裏了！

這是二千五百年來，從未有過的辱佛謗法事件，不幸這可恥的事件，偏偏發生在中國佛教界裏！刊在中國的「佛教刊物」上！爲中國佛教徒帶來了不可洗刷的奇恥大辱！

也是佛門中大是大非的大問題！爲了維護佛陀的尊嚴！佛法的聖潔和佛教的前途！每個佛教徒有權要求朱先生作出交待！加以澄清！

朱先生如果認爲錯得有理！不妨將理由作公開陳述，若言之有理，我們一定從善服理，決不再提此事，並向朱先生謝罪、道歉！

如果朱先生也無法自圓其說，則請負起應負的責任，坦白認錯，撤銷這篇辱佛的謬論，並向釋尊及四衆大德謝罪、道歉！

朱先生，你看這個辦法公不公平？

譚「辯論」

智 銘

辯論是促進「真理顯現」的最好辦法，即俗語所說的「真理愈辯愈明」。真理若不經反覆的辯論，就很可能「邪、正不分」而無是無非了。

佛教尤重辯論，佛陀創教，絕沒有「信我者得救」主觀的說法，他所說的教，弟子們仍可與他辯論，甚至辯得難解難分，必須佛陀以一再的譬喻說明他的教義，使弟子們澈底瞭解、心服、讚嘆而後止。再看過去的大德們，在宣教時，也多是辯才無礙的。因為佛教鼓勵辯論，所以佛教的真理能隨着時日的長遠而愈鮮明，觀今日的思想界，尚沒有一種思想能比得上佛教真理的博大精深，真可謂「置之四海而皆準，百世以俟聖人而不惑。」其所以有如此大的成就，或是辯論之功有以致之吧！

佛學辯論有許多的益處，與辯者雙方，為要申述自己的主張，就必須閱讀眾多的經論，尋找適當的資料，然後以最細密的思維加以整理，使成條貫，最後公諸於世，在那研讀經論、摘取資料、思惟整理的一連串過程中，其受益之多，非平日泛泛讀書之獲益所可比擬。對讀者來說，在閱讀與辯雙方精闢的理論後，見識大開，因為人的時間有限、才能有限、生理有限，以有限的生命，讀不了多少書、解決不了多少疑難、認識不了更深的真理，如果閱讀辯論的文字，就能以很短的時間，讀到很多的書，解決了不少疑難，認識了不少較深的真理，最低限度，使他產生了一「邪」與「正」，「錯」與「對」的認知而有所選擇，獲益良多。所以，辯論是一種對多方面有益而值得提倡的事。

但參與辯論者，固需有充份的理、證，用以說服對方，但最重要的，還得有接受對方批判的雅量，蓋雙方所爭者為理，而不是爭氣，孔子曾說：「君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」與辯者必須有這樣的君子風度，才能使自己的主張經過理智的抉擇而不致發生偏差，我過去最喜歡閱讀辯論

文字，但到了最後，若見與辯者在理屈辭窮之時，由爭理而至爭氣，由爭氣而至用法律威脅甚至法庭相見，每到這個時候，我常常擲書三嘆，感慨繫之矣。

此次，由張澄基居士（下稱張居士）所說「甚麼是佛法」一書中的「佛法的愛是無限的」及「佛法認為一切宗教，祇有深淺的區分，頗少邪正的差別。」兩句（段）話引起。先由沈九成居士（下稱沈居士）公佈三年多通函研討的信札，繼而李鶴年居士（下稱李居士）在「菩提樹」（三一期）發表「『愛』的商榷」（為張居士）的辯護，復有沈居士於「內明」（八一期）的「答朱斐、李鶴年兩先生」的質難，及至「內明」（八二期）李居士「答沈九成先生」的答話，論題演變至此，字內行間，已由爭理而至爭氣，甚至有藉法律來作結案的意味。也可以說，這次的辯論，已亮起了紅燈，實為不幸。但由於這次的辯論，已使讀者們獲益不少。至少，大家對「愛」與「慈悲」的含義，有了個「偏」、「正」的認識。所以，這次的辯論可以作個結論而結束了。筆者不才，試在這裏寫幾句結論式的話。

李居士於「菩提樹」三一期所發表「『愛』的商榷」一文為張居士所說的「佛法的愛是無限的」一語辯護的理由，是根據辭典（未說明何種辭典）的解釋，說：「慈愛的含義是澤惠、喜好、親厚。」因此，就為張居士辯護說：「佛法的愛是無限的，因無限的愛就是篤，篤愛就是慈，準此以觀，其所說的愛就是慈，有何不可？」這是李居士在文字上玩了一點手法，張居士在其「什麼是佛法」一書內的小標題，明明寫的是「佛法的『愛』是無限的」，沈居士所一再函求修正的，就是其中的這個「愛」字，而李居士却巧妙地在「愛」字之上加了個「慈」字，因而就理直氣壯地推演了一套戲法；由「佛法的愛是無限的」一變而為「無限的愛就是篤」，再變而為「篤愛就是慈」，因而就肯定了「

其所說的愛就是慈」「有何不可？」，這種推演式的「等於」法，難怪沈居士不能同意了。

李居士根據的是「辭典」，可能不是「佛學辭典」，經查辭海（中華書局發行），「愛」字條下的說明是：「喜好也、親善也、惠也。」這與李居士所說的「澤惠、喜好、親厚」同。至於「慈」字下面的說明是：「愛也」。由這，就可以看出李居士是以儒家或一般文人解釋「慈」、「愛」的方法來說佛法了。這與張居士以其他宗教的「愛」來說佛法同一病例。

在佛學辭典上，對「慈」、「愛」的解釋有點不同，依丁福保大德編纂的「佛學大辭典」；「慈」的意義是「與樂曰慈」——這裏要解釋一下，這句所說的「樂」，不是世俗之樂，而是法樂或寂滅之樂，是「常、樂、我、淨」之樂。至於「愛」的意義是「貪物之意、染着之意、乃十二因緣之一。俱舍論九曰『貪染名愛』、唯識論述記十六曰：『耽染爲愛』、楞嚴經四曰：『異見成憎，同想成愛』、圓覺經曰：『輪迴愛爲根本』。」由此可見，「愛」的本義是染着的成份居多。雖然俱舍論謂「愛」分「有染愛」與「無染愛」——即信愛。由「無染愛」推而廣之，無論在「愛」字上加一個如何美好的名詞；如「慈愛」、「博愛」、「仁愛」……等等，都有着濃厚的情識在內面，有了濃厚的情識，就會有遠近、人我、親疏、差等……的分別心，由此等慈愛、博愛、仁愛、信愛……等等的「愛」發出來的「愛國家」、「愛同胞」、「愛父母」、「愛妻子」、「愛兒女」、「愛仇敵」……等等，都爲情識所蓋纏，無法出離，是成佛的絆腳石，雖然博愛、慈愛、仁愛、信愛……都是善法，爲佛法所不絕對排除，但要想成就佛道，又非得捨棄不可。是以，佛法對「愛」字，視之如虎，爲淪落的重要因素之一，避之唯恐不及，何能大力提倡呢？所以，李居士說：「愛之篤曰慈」，但「愛」仍不是「慈」，猶如「泥之煉而爲磚」，但泥不就是磚，亦如「衆生覺而成佛」，既成佛就不是衆生，這道理是一樣的。沈居士所力爭的焦點，即在於此。

就依李居士所說：「愛之篤曰慈」、「愛就是慈」，那末，

將「佛法的愛是無限的」一語，修改爲「佛法的慈悲是無限的」不是更契合佛理了嗎？誠如「大成」居士致「九成」居士的信中說（內明八二期二二頁）：「爲何小標題上不可以改爲『佛法的慈悲是無限的』。」呢？人，不能沒有錯，有錯並不可恥，被人指出錯亦不可恥，有錯能改更不可恥，最怕的是有錯、知錯、執錯就令人耽憂了。作爲佛教的宣傳師、傳道者，最重要的是不失立場，向外道傳教時，應以佛法作主題，如爲方便說法，再以外道教義作比、喻性的解說，尙無不可。如果一開頭就以外道教義作主題，再用佛法來說，不但自失立場，而外道也會發生疑、淆，對二者都無益處。

至于張居士所說的「佛法認爲一切的宗教祇有深淺的區分，頗少邪正的差別。」一語，是他大胆的假設，沒有小心的求證。「廣弘明集」周甄鸞居士在他的「笑道論」中，對道教的邪惡有這麼一段話：「臣年二十之時，好道術，就觀學，先教臣黃書合氣，三五七九，男女交接之道，四目兩舌正對，行道在于丹田，有行者度厄延年，教夫易婦，唯色爲初，父兄立前，不知羞耻，自稱中氣真術，今道士常行此法。」（出自道教老子金丹之經，真人內朝之律）（頁一二二）。由這段紀錄，其與佛教相比，不是邪、正立辨了嗎？豈得謂：「佛法認爲一切宗教祇有深淺區分，頗少邪正的差別。」呢？傳奕原爲道士，身被黃衣，因博學能文，乃爲武帝時諫官之職，於是他就想以政治壓迫，來消滅佛教，乃上「廢佛事表」，時釋明樂大德在其「決對傳奕廢佛僧事」一文內，將邪教痛加譴責之後說：「以此修道，道不可修，以此出家，家寧可出？顛倒迷惑，何其甚哉？」所以他爲護持正法，而有：「忝在縉徒，預參法侶……縱迴刃剗心，未以爲痛。抽刀斷髓，詎以爲殘。謗讟之深，傷酷至此……亡身護法，沒命弘道，此其時也。」的豪語，其對邪道的譴責，是何等的義正辭嚴，其護法的精誠，又是何等的激昂慷慨。其他如「辨惑論」、「辨道論」、「辨正論」……等等的作者大德們，對宗教邪、正之分別，無不有極爲精闢的論斷。故佛教對宗教的邪、正分別問題，是非常重視的。不過，佛教並不排除邪教，而是航導邪教，使他

們改邪歸正而已。

綜上所述，張居士的「甚麼是佛法」一書中的「佛法的愛是無限的」及「佛法認為一切的宗教祇有深淺的區分，頗少邪正的差別。」二語，實有修正的必要。至于張居士是否樂於接受修正，自也無法強其所難，去其所執。

值此謬說紛紜，邪正莫辨的時候，沈居士為「愛」與「邪、正」兩問題，鏗而不捨，擇善固執，當仁不讓，其護法的至誠，是非常感人而值得敬佩的，雖然他在內明八十一期「答朱斐、李鶴年兩先生」一文內用了「五十九」個名詞，這也並不表示他是對李居士的「謾謗」，而只是「苦口婆心」而已。這些名詞有時在以前的大德們的言論中，也常有之的，所以不必過份的計較。最重要的是，他在寫作該文時，並無「謾謗」的「犯意」，以律師出身的李居士對這點應該非常瞭解。因此，也不必為「人權」「保留」甚麼，「一切世間法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」願以此偈互勉。

如果與辯雙方大德，認為拙文尚言之有理（不敢說合法）而就此停筆，則不勝幸甚，若不然，長此發展下去，則真理不但不能辯明，反而愈辯愈晦澀了。同時也失去了辯論的理想了。

六十八年元月十日

于日月潭我淨茅蓬

有關「愛」的經句錄要

大迦葉頌曰：「……最上無瑕穢，牟尼絕愛枝……無染無垢塵……三垢垢已盡……練除諸塵穢，稽首無垢尊……」（長阿含第一分遊行經第二之三）

「沙門者捨離恩愛，出家修道，攝御諸根，不染外欲，慈心一切，無所傷害，逢苦不感，遇樂不欣，能忍如地，故號沙門」（長阿含第一分初大本緣經第一）

佛頌曰：「選擇深妙法，彼聞隨出家，離於恩愛獄，無有家結縛」（見同上）

佛頌曰：「……愛由於受生，起苦羅網本，以染著因緣，苦樂共相應……」（同上）

毗婆尸佛言：「然愛盡涅槃，倍復難知，我為彼說，彼必不解，更生觸擾。」（見同上）

佛頌曰：「……滅苦離諸惡，出欲得自在，離於恩愛獄，智慧轉法輪……斷貪瞋恚癡，拔愛之根源，不動而解脫，智慧轉法輪」（同上）

佛告比丘：「……我先說恩愛無常，合會有離，身非己有，命不久存。」（長阿含第一分遊行經第二之二。）

佛偈：「……能度恩愛刺，入涅槃無疑，超越天人路，說此道殊勝……」（同上）

「宜割恩愛，以存道意：戀著恩愛，無有知足……」（同上）

「愛欲斷者，如四肢斷，不復用之。」（四十二章經）

「佛言，出家沙門者，斷欲去愛，識自心源，達佛深理。」（同上）

「使人愚蔽者，愛與欲也。」（同上）

「佛言，人懷愛欲不見道者，譬如澄水以手攪之，象人共臨，無有觀其影者。人以愛欲交錯，心中濁興，故不見道，汝等沙門，當捨愛欲，愛欲垢盡，道即可見矣。」（同上）

「佛言，人繫於妻子舍宅，甚於牢獄，牢獄有散釋之期，妻子無遠離之念，情愛於色，豈憚驅馳。雖有虎口之患，心存甘伏。投泥自溺，故曰凡夫。透得此門，出塵羅漢。」（同上）

「佛言，愛欲莫甚於色，色之為欲其大無外，賴有一矣，若使二同，普天之人，無能為道者矣。」（同上）

「佛言，人從愛欲生憂，從憂生怖，若離於愛，何憂何怖」（同上）



佛法與愛

談錫永

(原載一月卅一及二月一日明報副刊)

在佛教刊物中，正糾纏着一項爭論——

張澄基與沈家楨兩位居士，合著「甚麼是佛法」一書，旨在向未信佛教的人傳播佛法，其中有一節，題為「佛法的愛是無限的」。「內明」雜誌主編沈九成居士，覺得此中的「愛」字用得有问题，因而建議改作「佛法的慈悲是無限的」，並去信沈家楨居士商榷，由是引起一場爭論。開句玩笑，爭論雙方可以分為「容愛派」與「非愛派」，論戰在港台兩地佛教刊物展開，並且有由平心靜氣的討論，發展為咬牙切齒之勢，其中「容愛派」的李鶴年長者，且搬出自己「執業律師十二年，辦報十年，如今學佛亦十年」的資格，又扯到猥褻罪，誣謗罪上去。這樣辯論，似乎既不愛亦不慈悲，筆者無知，但願在此說出一己的意見，希望能平息這一場爭論。

「佛法的愛是無限的」，這說法很容易令人聯想到基督教的「博愛」，因而亦容易誤認「佛法的愛」便是基督的「博愛精神」，然而佛家又有「斷愛」的說法，對學佛已十年的長者來說，當然對此能了知每一個「愛」字涵義的分別，但書的對象既是未信佛教的人士，便難免造成含混。在這種觀點上來說，的確是以將「愛」改為「慈悲」較妥。倘如一定要維持「佛法的愛是無限的」這說法，對「愛」字便要加一定的界說——一如「容愛派」所說，有「貪愛」與「慈愛」之別，既然如此，何必一定不肯改作「慈悲」二字呢？改後語義既明，又不滋生誤會，何樂不為。至

於台中「菩提樹」的主編朱斐居士，與筆者雖份屬老友，但對他以「甚麼是佛法」一書廣受歡迎為理由，來抑拒「慈悲」代替「愛」的觀點，則未免覺得離題。正唯此書發行廣，讀者更有權要求此用詞準確。世間書籍，發行最廣無過「聖經」，難道朱居士即因此認為應該信受？

大凡討論，一定要切題，但今人一討論便多淪為意氣，是故往往千言萬語都永遠對不準筆鋒。

如「慈悲」與「愛」的討論，整個問題的要點在於——沈九成居士認為「佛法的愛是無限的」這說法，與佛法「斷愛」之義背道而馳，故認為應該改作「佛法慈悲無限」。可是「容愛派」的李鶴年長者，却以其執業律師十二年的利口辯詞，反詰是否「愛國家、愛社稷、愛人民、愛父母……愛三寶、愛惜光陰、愛惜花木、愛惜自己、愛惜毛羽」，一律改為「慈悲國家、慈悲社稷、慈悲人民、慈悲父母……慈悲三寶、慈悲惜光陰、慈悲惜花木、慈悲惜自己、慈悲惜毛羽」。

這樣地將詞彙中的「愛」字一律改為「慈悲」，只是開沈九成居士的玩笑，並無益於問題的討論。事實上我們還可以開更惡劣的玩笑，說沈九成不「造愛」而「造慈悲」，說他主張「斷慈悲」來代替「斷愛」，恐怕更易博得讀者下意識的一笑。

但明眼者知道，沈九成居士並非主張廢棄掉一切詞語中的「

「愛」字，只是認為「佛法的慈悲無限」，較「佛法的愛是無限的」爲妥，僅此而已，我們不必在旁揷科打諢，來企圖在沈居士的鼻尖抹白粉。

這樣提出，亦並無故意挑剔李鶴年長者的用意，只是感到，世間一切討論，爲甚麼總容易離題，爲甚麼總容易變成逞巧弄乖

辱佛與誣經

吳世鈞

關於討論佛學問題而起的妙論

(續上期)

三

本文本來可以到此爲止，但有一點還是非談不可，這便是李鶴年先生所謂佛陀「造愛」的問題。因爲這不單是學理上的，知識上的了解問題，還牽涉到個人（特別是作爲佛教徒的）宗教道德和佛陀以至整個佛法的尊嚴問題。若這個問題解決不了，佛陀與佛經都要蒙受羞辱。

讓我在這裏先把這個公案簡要地從頭描述一下。

按李鶴年先生在其「商榷」一文中說：

「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。」

「造愛」是什麼字眼？用這種字眼來寫文章，來談論宗教（佛教）的問題，發表在以弘揚佛教標榜的雜誌（按即「菩提樹」）中，這表示一種甚麼心理？但最嚴重的莫如把這種字眼扯到佛陀身上！作爲一個佛教徒，此中的罪過當如何形容呢？沈九成先生即在「答朱斐、李鶴年兩先生」一文中，痛斥作者對佛陀的不敬，謂爲「起惡意於如來所」；並要求作者「長跪佛前」，「發

？——文化界的事論如是，想不到佛學界的討論亦如是。

至於張澄基、沈家楨兩位，認爲此書是針對他種宗教信仰者而作，故用「愛」字比較「應機」。這樣的答覆，雖仍有值得商榷之處，可是態度便平和而且切題了。——亦必唯如此，討論才不是罵戰。

心懺悔」，撤銷這篇鄙陋的文字。

但李鶴年先生在「答沈」文中，否認上述的指責，表示所謂「造愛」，並非指世尊成佛以後的事，乃係指其成佛前過去世的事。李先生並引「十二遊經」爲證，謂該經「並不是說悉達多太子有三夫人，係說佛有三夫人。」「經典都如此行文」，他「依經依典行文而說佛也曾造過愛其妻子之染愛」，「直心是道場」，「存心耿直，如實而說」，云云。

這個公案到此爲止。

對於這個公案，筆者有如下反應：

一、從歷史來說，佛陀二十九歲出家，六年後成道，出家前過的是家庭倫理生活，娶妻生子。這是事實。對於這事實，作爲佛教徒，應該如何描述呢？筆者以爲，佛陀雖是一教的祖師，我們對這事實並無隱匿的必要。但佛陀既是祖師，則我們論述有關他的事蹟時，應本着一種崇敬的心情。本着這種心情，平實地描述這事實即可。例如，過家庭倫理生活，過夫妻生活。這都是中性的，沒有顏色的描述語。「造愛」云云，實在是太過份，太不像話了。這種字眼的意思，其重點實已不在過家庭倫理生活或過夫妻生活一面了；而後者與「造愛」的所指，也不大拉得上必然

的關係。難道過家庭倫理生活，過夫妻生活，一定要造愛麼？一定要以造愛為主麼？老夫老妻造甚麼愛？但他們不可以過家庭倫理生活，過夫妻生活麼？

開門見山說了吧，說「造愛」云云，實表示說者自己心思上的淫邪，行為上的猥褻！佛陀具有崇高的人格與莊嚴的德性，對佛弟子來說，他是神聖的，清淨的。把佛陀與這些醜惡污穢的字眼扯在一起，這不是褻瀆是甚麼？這不是辱佛是甚麼？

我願意再說一次，作為佛教徒，污辱佛陀，即污辱佛法，也污辱了自己！

但李先生竟不以這是「猥褻不敬」，他的福慧何其淺薄！他對所謂「妻子之愛」的了解，也竟只留意軟性的事，表露出自己一片淫蕩心思。他說：「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。」（見「答沈」文）

好香艷啊！李先生何不轉行寫艷情小說，以發揮自己的長處？學佛云云，可以休了。（按李先生自謂「執律師業十二年，辦報十年，如今學佛亦十年」，——見「答沈」文。但學佛竟淪於辱佛，不學也罷。）

二、李先生不以「造愛」事為辱佛，但他所引的經典上的根據，却是錯的，那真是他自己的「自行製訂」！他在「答沈」文中說：「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』」。他謂這是見「實用佛學辭典」而得。他繼續洋洋自得地說：「經典都如此行文，說佛有夫人……拙依經依典行文而說佛也曾造過愛其妻子之染愛，究竟有何猥褻？」但我要問：「十二遊經」何曾這樣說呢？

按「佛說十二遊經」（東晉西域沙門迦留陀伽譯）載有關佛陀在出家前的家庭生活如下：

「瞿夷者是太子第一夫人，其父名水光長者。太子第二夫人人生羅云者名耶惟檀，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，太子父王為立三時殿；殿有二萬姝女，三殿凡有六萬姝女。以太子當作遮迦越王故，置有

六萬姝女。」（大正藏第四冊頁一四六—一四七）

全段並無「佛有三夫人」的字眼。而却都說太子，經典那裏是「如此行文」？李先生，你是怎麼攪的？你學佛原來只根據佛學辭典麼？只是道聽途說麼？你不把原來的經典拿來對照一下麼？

原來李鶴年先生的學佛，只是翻翻辭典而已，真令人無話可說。即使是翻辭典吧，李先生的手法又何其拙劣！按「實用佛學辭典」「羅睺羅生母異說」條中作：「（雜語）據十二遊經，則佛有三夫人。第一瞿夷，第二耶輸陀羅，第三鹿野……。」但李先生却抄成：「十二遊經」載佛有三夫人。對於所謂「佛有夫人」事，「實用佛學辭典」用「據——則」的語法輕輕帶過，自然是疏忽，而有誣經之嫌。但李鶴年先生這麼一抄，則的確確成了誣經了。

李鶴年先生的那些依於這個錯誤的根據而發的滔滔論調，自然都成了廢話。

佛陀是聖，「有夫人」是凡。說「佛有三夫人」，不啻聖凡不分。這種錯誤，常人都會犯。恐怕只有李鶴年先生才會犯上吧。在佛陀出家前的家庭生活方面，外國學者的描述，便謹慎得很。現謹譯舉其中一二看看：

中村元監修之「新佛教辭典」（誠信書房，昭和五十一年第一次印刷）「羅睺羅」條作：

「羅睺羅，Rāhula 之音譯。出家前之釋尊與耶輸陀羅（Yasodharā）之子。釋尊成道後歸鄉，使羅睺羅皈依他而出家，二十歲接受具足戒。」

又同書「耶輸陀羅」條作：

「耶輸陀羅，梵語 Yasodharā 之音譯。可里（Koli）族王之女，釋迦出家前之正妃，生羅睺羅（Rāhula）。」

老實說，像「實用佛學辭典」這樣的資料，從現代學術的標準來看，早已是不及格的了。用語古舊，義理上的解釋不清晰，也沒有語言學上的交待。但李鶴年先生却抱着它來「學佛」，抄引又有錯漏，這樣，不生謬誤才怪哩。

三、這個「造愛」的公案，我想可以結束了。李鶴年先生，

你心思淫邪，說佛「造愛」，褻瀆先聖，藉以嘩衆取寵，這是辱佛在先；你又狡猾詭辯，捏造經文，妄說「十二遊經」載「佛有夫人」，混淆佛陀的聖與夫人的凡，再度詆譏佛陀，這是誣經在後。辱佛誣經，這是甚麼罪過，你身為佛教徒，請說吧！

你辱佛誣經，還自炫是「直心是道場」，「存心耿直，如實而說」，你想欺盡天下人麼？

四、對於這種辱佛誣經的事，佛教界應該有人出來清理一下了；特別是出家的僧團長者，更不能緘默下去了。我國佛教，在歷史上曾有過一段輝煌時代，但到了近代，現代，則沒落得太不

成樣子了。本來，佛教的經藏與義理，其博大與深遠，浩如烟海，但它們爲人所誤解之多，恐怕也如恆河沙數吧。誤解佛教義理，本來已很不好，應該勉力糾正。現在竟有人污辱到佛祖頭上來了，也肆意誣改佛經了，而且狂妄地說：「先以欲勾引，然後引入佛智」啊，「直心是道場」啊，「佛法不離世間法」啊！（見「商榷」與「答沈」兩文）這種荒唐的行爲，佛法能容忍麼？

我願意在這裏強調一點：這實是佛教界的污點，恥辱。不徹底清除這種辱佛誣經的謬論，佛教教義如何發揚？

（未完待續）



關於佛法中「愛」及「邪正分別」問題

四眾大德來信彙錄

內明雜誌編者沈公九成居士：

內明雜誌七十八期起，一連幾期刊出多位佛學專家學者，對於「愛」本義之討論，仁智互見，都是爲了宏揚佛法闡釋佛理，各皆誠懇認真，這種精神與誠意，是令人無限敬佩的。各種議論卓見，精博兼有，使初學淺近佛理之青年，獲益良多。因爲佛學浩瀚而又精深無比，似我此種初學，最感困難。難得拜讀到各位專家學者**摘引佛經**詳爲分析解說，使我感到無限歡喜，希望佛教先進大德，時常專題討論，相信很多信佛初學青年也有同感，表示歡迎的。

晚馮馮敬上

一九七九、一、八

九成居士賜鑒：久疏音候，時切神馳。新年敬祝凡百安吉。上月洗塵金山兩法師蒞加，曾獲暢談。內明自71期後即未見寄來。昨

忽接讀80期所載佛法中的「愛」的本義，及佛家慈悲與儒家仁愛之比較，始知內明78期曾載有大著，詳論此事。可否惠賜78期一冊，航空寄來，學人去年曾作大千居士摩耶精舍詩兩絕句，末有約五百餘字附記，多爲引述圓覺經文，其中「善男子！菩薩變化**示現世間，非愛爲本！但以慈悲令彼捨愛，假諸貪欲，而入生死**」短短二十八字，即是佛親口對佛法慈悲與貪愛本義之說明。今附上影印拙作兩紙，乞賜刪政，如可作爲內明補白，即乞刊出之，如何乞酌。馮馮所作冰海悲音仁者用心，可敬可佩。彼曾來一信，承居士不棄，曾代學人介紹，結爲良友，可惜彼居溫哥華，無法得親近爲憾。專此肅達，並祝

著安

學人詹勵吾拜上

七九、一、一四

（下轉第23頁）

永懺樓隨筆之廿八

妖魔教主詹鍾士與旅鼠

馮馮

(續上期)

這個少年十六歲之時已因此成為千萬富翁，仍愛吃冰淇淋及玩彈珠的「祖師」，前年來加拿大溫哥華（不是美國的溫哥華，北美洲一共有三個溫哥華），租借了溫哥華佛教會佈道，倒是一個頂奇怪的宗教合作。那個佛教會是由日僑主持的，平時講佛經亦用日文，會場冷落，但是「耶穌的弟弟」借場那天，居然來了數千人，都是青年少年，「耶穌的弟弟」剛現身，還未開講，全場就紛紛下跪膜拜了，「耶穌的弟弟」一口齒並不伶俐，講了一段不知所云的他耶穌的弟弟，即是上帝之次子，又是釋迦牟尼的堂弟，他又有份創造宇宙，若就「四海之內皆兄弟也」來說，或者就佛家看法，當然可以視世人皆為骨肉兄弟，但是「小祖師爺」似乎別出心裁，並未引用，講完就做天主教教宗之祝福眾人，然後接受大批獻花，大模大樣登上豪華汽車，那數千人則跪倒路邊叩頭相送。

那些天不怕地不怕的胡鬧極點的美加許多青年少年，竟喜歡崇拜這幾個為例的偶像，可以理喻可以了解嗎？從心理學觀點來看，他們只是在崇拜他們自己的自我，那些偶像是他們的幻想自我的寄託所在象徵，正如我曾經講過的，不妨再複述一次，這一代人類，很多陷溺於自設的漩渦



▷「人民神廟教」教主詹鍾士在下令屠殺九百二十教徒之前一小時之最後照片。

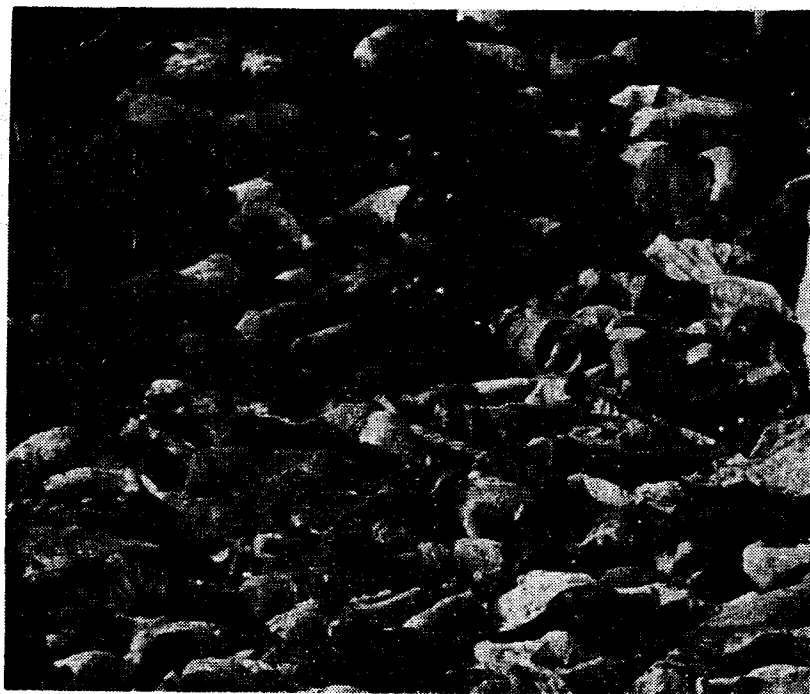
裏，失望絕望，恐懼驚慌，貪婪多慾，難捨難棄，自我太高，憂慮太多，放不下的太多，一下子天堂，一下子地獄，悲哀、沮喪、徬徨、迷失、頹廢，……總要抓住一點什麼來避免沒頂，伸手亂抓，抓到了一片羽毛也當作是浮木慈航，於是全身全力以赴，寄望於他力而不求自力，於是從偶像的形象產生自我麻醉之滿足，其情形與吸食印度大麻或魔幻野菌，以獲得逃避現實之麻醉境界差不多，而並非具有理性及哲學的信仰。

當然也有些西方青年追求另一種心靈庇安之所，各適其所，不能一竹篙打了一船人，我不是指每一個人都是如此。我見到不少智識高深的美國及歐西青年，潛心研究哲理或佛理，他們不少甚至於放棄個人名利前途來出家為僧，深研佛學，不求聞達不肯諱衆，更不肯接受任何餽贈，有些則潛心翻譯佛典，注解經文，志行高潔，令人敬仰。另有許多則專心研究各種科學與學理，

辛勤不懈，成為西方文明的釀蜜之蜂，一點一滴，延續發揚。本文談的是美國與加拿大一般社會情形與心理，並無以偏概全之意，不過就一般而言，美加的社會心理是疲乏的，萎靡不振的，頹廢的，道德崩潰的，醉生夢死的，仇恨的，殘忍的，人們都太懶惰於探究精神與哲學領域，西方最風行的漢堡飽式牛肉夾心麵包，又簡單又便捷，煎得焦香，塗些酸酸辣辣的醬，加兩片酸甜小黃瓜，人們就都說好吃便宜，趨之若鶩了，只要不費腦筋，不用自己

動手做，即買現吃，是牛肉哩！那知全是些屠場剩餘殘肉碎筋所絞成的廢物？西方一般心懶的青年，就這樣地去享受他們誤認是美味的垃圾了。

有一些西方青年不滿於這些漢堡牛肉麵包式的文化副產品，他們亦在黑暗中摸索找尋，他們已經略有所聞於佛理，但是他們亦太懶於努力深探，很多只是看了三兩本可能曲解或誤譯的「禪」學作品，或者並未真正看懂，或者自己加上主觀的看法，就自以為懂得禪學真髓了。於是有不少打着佛禪的幌子，大講其禪，其內容就等於只學了十分鐘的洋人做出來的雜碎，不倫不類，在美加，頗有一些自封的青年拿了一本英文的有關禪學的書就自己傳起禪學來，稍為較多涉獵的，就講得漂亮些，但很多是似是而非的曲解或誤解，更多的是不知所云的故弄玄虛的口頭禪。還有更多的是假託禪意，在十年前的一些「嬉皮士」即是，在現在的新一代已不自稱為嬉皮士，他們名目繁多，自稱為「禪的兒女」「禪的先知」「禪的探險者」，「禪的解放者」，「禪的性改革者」多至不可勝數，好像人人都已得「禪」之真傳，他們縱慾雜交，亦託名為「禪」，他們吸用魔菌，亦託名為「禪」，醉臥街頭，裸陳海邊，亦說是「禪」，打嗎啡針，吸大麻烟，也說是禪，蓬首垢面，鶉衣百結，狂歌過市，佯狂露體，公開宣淫，獸交無恥，亦說是「禪」，更有甚於上一代之嬉皮士。其實他們之中，沒有幾個知道什麼是「禪」，他們大多數只是認為「禪」字有時代性吸引力，甚為時髦，就亂喊一番禪，跑到十字路口去，或爬到高柱頂上



△「人民神廟教」九百廿餘教徒慘被屠殺伏屍遍野之一角落。

去，盤腿打坐，作瞑目坐禪狀，炫奇釣譽，詭秘聚眾，終不外是爲了歛財或縱慾找尋刺激，追隨這些零零星星的「假禪」幫派的西方青年，爲數亦不在少數，幸而他們大多數仍無具有規模如詹鍾士之組織，只有少數闖過大禍，當年教唆女徒亂刀七十餘刀捅死女星沙拉泰一案，主謀者的孟森，披髮及肩，滿腮大鬍子，既講是基督耶穌再世，又講上帝，同時又跌坐參禪，講些無人能懂的似是而非的「禪」理，一雙慾眼灼灼逼視，催眠了徒眾，爲他去亂刀殺死懷孕的女星及男友數人，就是一例，該位女星之丈夫大導演波蘭斯基（「魔鬼怪嬰」「唐人街」兩片）今年初因誘姦未成年女孩而被控告，逃往法國，波蘭斯基夫婦來往的都是孟森一類的妖魔，波氏却也自稱學禪！令人氣結。

不久之前，加拿大C B C電視揭發文鮮明的僞冒基督教要向加國進軍，影片中有偷攝得的「統一教」用日以繼夜疲勞轟炸方式將被其騙入教人士「洗腦」，到了後來，教徒已經失去了自己思想的自由與能力，變成絕對聽從教主文鮮明一言一語命令之極端忠心的科學怪人，一切都唯命是從，身心財產，一切都奉獻給自稱「耶穌再世」來拯救美國青年的文鮮明，美國電視與各大通訊社報章報導的詹鍾士亦是以疲勞轟炸方式洗腦其追隨者，使他們完全失去清醒的自己理智思維，他們完全不再憂慮，或者以爲不必再憂慮世務，一切都有他們的「父」詹鍾士擔當憂慮爲他們打算。詹鍾士遷往三藩市後，積極結交名流權貴，他發動徒眾幫助民主黨競選市長，佐治馬師孔（George Moscone）當選市長之後，爲酬謝助選之勞而委任詹鍾士爲三藩市市

府房屋主任委員，使詹鍾士聲望更增，一向傾慕中華文化的馬師孔市長，曾對筆者講過他崇拜孔子，故此選擇譯名為馬師孔，可惜他對詹鍾士認識亦太不夠，被他所惑，等到看穿之時將詹鍾士革職，已嫌太遲，詹鍾士在加州已經形成勢力，甚至邀得州長布朗到他的「人民神廟」教堂參加追悼黑人民運領袖馬丁路德京醫生，甚至於騙得卡特總統夫人羅莎蓮寫信稱讚他，副總統孟德爾亦被他騙得寫信祝賀他的「人民神廟」成就，已故參議員韓福瑞與其他政壇名人很多均被他利用作為宣傳招徠，使他聲譽之高，一時超越同儕，真正之基督教傳教士反而不及他之風頭。



△「人民神廟教」圭亞那基地，在慘案未發生前之情形。
(左：農場，中：運動場及宿舍，右下：工廠)

詹鍾士善於在佈道大會中表演他自稱為上帝特賦之治病神能，有一次他當眾從一個癌症身上空手取出一隻血淋淋的巨癌，救了病人，感動得全場十萬人流淚，當場向他下跪皈依者達一千餘人，根據現時尚在三藩市任職「人類中心」之珍妮米爾斯小姐回憶稱（當時追隨詹鍾士為其親信之一）；那一顆血淋淋的「癌」，其實不過是一隻新鮮的雞肝，被詹鍾士用變把戲方式表演成為「癌」，為什麼人們輕信而被此種最低拙的魔術手法所欺騙？只因他名頭太大，沒有人敢懷疑，都說：有那麼幾千幾萬人追隨他，難道人人都是笨瓜？

一九七一年，詹鍾士北上西雅圖佈道，買電視節目播放，聲勢之隆，一時無兩，他當場又施展神能，醫好一個跛足佝僂老人，使其立即可以行走挺腰，不料被觀眾看穿老人是一個青年化妝所扮演，於是全場鼓噪大譁，詹鍾士不得不中斷佈道，狼狽逃遁，照此情形，應該就有人向政府檢舉取締，可是美國各州有各州不同法律，而且對於宗教方面採取絕對不干預態度，加上美國社會心理之病態，你說他是假先知，偏有人就更加相信他，反指你是酸葡萄態度，詹鍾士依然到處佈道，甚至於順道北上到加拿大溫哥華來，浩浩蕩蕩，自帶樂隊，攝影隊，歌詠團，數百人在奧利花中學禮堂佈道兩晚，溫哥華不少青年人被他吸引，一進門，就有詹鍾士的親信手下偽裝慕道徒前來問東問西，開場之後，詹鍾士就一點一點叫出來聽道的若干青年男女名字，叫他們上台，他自稱先知，能歷歷講出各人的家庭底細，社會為什麼會輕信此種低劣幼稚之表演？只因他們心理上懦弱，從小等着期待着先知與彌賽亞。

加州大學心理學家艾格爾（Dr. Norman Egger）說：美國社會心理逃避現實，逃避成人責任，逃避「自由」，追求嬰孩時代的被父母照顧的不必操心的快樂，所以把自己一切都交付給心目中迷信之強人為他們負擔一切憂慮煩惱。我甚然此說，我應補充幾句其說意之未盡，我認為美國社會過份的「自由」到了放縱恣意，反而帶來了心理上的空虛寂寞與失恃感覺，故此人們要找尋一些組織，要接近一個強人來填補心理的空虛，他們竟徬徨到了

饑不擇食之地步，別說是羽毛，就是泡沫出現在水面，他們也要搶着抓住。美國社會缺乏社會教育，缺乏家庭倫理，沒有人情溫暖，故此有那麼多人被詹鍾士自我宣傳為「大同世界」「絕對平等」「絕無歧視」「無憎有愛」的鍾士城公社，詹鍾士後期又自稱是社會主義者，自稱他在圭亞那建立了伊甸園般的人民公社，人人都享有充份自由，無憂無慮，衣食住行，全由公社供給，沒有金錢煩惱，沒有經濟壓力，志願參加生產勞動，不願亦不勉強，自給自足，歌唱舞蹈，運動娛樂，不分種族，相親相愛，他說這是真正的共產主義樂園云云。

多少美國人被這些所欺騙，逃避美國的高度神經緊張，資本主義剝削社會，以為真正到了天堂，後來的事，那已是衆所週知，不必多說了。鍾士城初期或者確有些表現，所以騙得那些人不論貧富，都將身家財產捐獻給他，使鍾士積聚財產逾億元，事實上鍾士公社是一個奴隸集中營，被詹鍾士及其爪牙用特務手段統治魚肉奴役，詹鍾士的律師之一賈利（C. Garry）說：加州前任司法副廳長司徒恩（T. Stoen）曾經崇拜詹鍾士到極點，這位曾經是詹鍾士之第一把交椅親信，曾經為詹鍾士將大約一千六百萬美元騙取而得之金錢分存瑞士及其他國家銀行，這位首席法律顧問司徒恩無子，竟獻妻請詹鍾士賜給「救世主」先知神種，生下一個男孩，取名約翰。後來司徒恩叛離，要取回被詹鍾士寵携身邊的孩子，鍾士不准，兩造在加州法院大打官司，詹鍾士派賈利律師出庭爭取，聲明是鍾士下種所生，鍾士敗訴，但是並不放走孩子，此次死在他屍首旁邊。曾經辯護「黑豹黨」領袖之法律師賈利說：詹鍾士敗訴後，變得更暴戾殘忍，捉到逃走之教徒，必然毒刑苦役，詹鍾士又常自誇一夜御十六女兩男。詹鍾士的副主教卡彌爾（Mike Carmeli）年前脫黨逃出，此次作證稱，詹鍾士鞭笞毒打同性戀者，但是自己却又實行同性戀雜交與異性雜交，詹鍾士說：只有性慾雜交獸交與亂倫才可徹底破壞剷除家庭制度，達到真正之平等社會，所以縱

容手下與教徒集體雜交，甚至叫父母姦淫其子女，詹鍾士又誣指耶穌曾經是此種性行為者，他說他是耶穌再世，當然知道云云。他們邪說吸引了更多青年，詹鍾士的瘋狂，至此已到極點，他下令九百餘眾服毒自殺，叫手下爪牙持手提機關槍強迫他們自殺，不從則槍殺，詹鍾士叫家人「死得有種」，他說「為革命而死就是永生」，他叫家人「先毒死孩子」，眼看徒眾一一死去，他却不服毒自殺，因為他已有計劃電召輪船來接應他攜帶財富逃走，不料手下黑吃黑，開槍把他打死，橫屍座下，他臨死前狂叫兩聲「母親，母親，我已盡過力了，我已盡過力了。」

前面如果不研究過鍾士母親對他的教育，或者我們難以明白詹鍾士臨終那兩句是什麼意思，現在就無須多所解釋了。

我為什麼寫這麼多有關詹鍾士的分析？因為我認為我們必須了解西方現在當前的社會病態心理，作為傳播佛理，我們亦應深知環境，然後便於決定宏法之方式與步驟，我認為在西方宏法，必須深淺並用，一方面固然要有深奧的佛學思想與經典來吸收高級智識份子研究與翻譯發揚，同時亦要有深入淺出之傳播，方便一般人士學習與認識，從而逐漸覺悟，信佛自救，所以我不憚煩瑣，細談西方社會心理病態，聊供您們參考，在歐美宏法，方式斷不能再墨守在東方的保守傳統，佛曰我不入地獄誰入地獄？歐美社會心中的地獄，正是佛子應該進入去的地獄之一，我認為我們應深切了解西方社會的病態與病源，至於宏法方式與方法，豈止一端，也不是我這樣不學無術所可妄言的。

詹鍾士冒充基督教，另一些人冒充「禪」，他們兩種人目的不同，號召不同，手段各異，都是些極端自私自利之徒，利用西方社會心理病態而獲取利益或者滿足，可說是群魔亂舞，妖邪處處，加拿大第一大都會蒙特里奧（粵譯滿地可，相當於美國之紐約市），有一個廿五六歲白人男子杜洼，三四年前突然自稱是佛陀釋迦牟尼再世，又自稱是西藏喇嘛活佛後身，居然在蒙城開設了一家他自稱之「如來佛寺」，他居然也開講什麼經典，其實只是幾本膚淺的有關「禪學」的初步介紹之英文法文書，曲解自不待言。他居然也披起大紅大黃迦娑，剃光了頭，却又在後腦留了

一條小小豬尾巴式小辮子，不倫不類。他竟然上殿講經，在殿上供了一座類似婆羅門教神像！他自稱之「真佛」，燒些印度香，竟亦吸引了數百青年男女徒衆，又跪又拜，尊稱他爲「佛祖」或「活佛」，弄來的財產不少，包括有人送他一座大房子作爲寺址。他的女徒男衆亦都身披袈裟，剃光了頭，頸掛唵珠，都住在寺內。

去年該寺女徒一個個肚子大了，漸漸被人揭發，原來該位自封之活佛教主與男女徒弟都睡在同一房間裏，實行雜交，女徒們產下嬰兒竟不知是誰經手，事情被加拿大國家廣播公司CBC電視揭發出來，特別映出該「寺」全景，並特別訪問該位「活佛」，下面是部份對白：

記者問：你怎麼成爲活佛呢？

「活佛」瞑目微笑而答：我是釋迦牟尼轉世。

記者問：你又說是西藏喇嘛再世？

答：兩件事是二而一。

問：你到過西藏或中國學佛？

答：沒有，不需要去，

問：你受過佛教戒渡？

答：沒有，不需要！

記者：那怎可妄稱是佛？

答：因爲我就是佛！

記者：我不明白。

微笑答：你們永不會明白，這是佛理！

記者：外傳你們寺內性生活男女不分亂來一起，雜交有如禽獸！

如禽獸！

微笑答：那是人生的一部份。

問：佛教容許這樣？

答：一切都是空虛的！

杜注先生「活佛」現在仍在加拿大傳他的「佛」法，雜交的性生活吸引了不少青年參加，也沒有人去管他。這就是美加的過份自由的情形之一，他亦不過是一個詹鍾士，他發

展得很快，聽說現在已有數百之衆了。他的徒衆，包括挺着大肚子的女徒，天天披着紅黃袈裟，在街頭敲着銅鑼銅鈸傳道化緣，唱些不知什麼，自稱是藏文經文，他們邊跳邊唱，扭動身體，進幾步又退幾步，咚咚咚，鏘鏘鏘……這就是我們面臨的美加社會的旅鼠衆生相之一班，鍾詹士，文鮮明，耶穌再生，「活佛」什麼的。

雲龍閣詩鈔

贈吾師陳湛銓教授

胡譚光

修竹園詩義理深，淵源四部內中尋；
琳琅字字千金值，一代鴻儒曠古今。

秋思

桐花寥落柳絲黃，塞鴈霜邊怨聲長；
後夜相思數行語，時時草草寄家鄉。

戊午歲暮感賦二韻

譚錫華

(一)

未發菩提願，因思父母恩；鬻文成白首，息卷看朝暉；
落拓江湖夜，棲遲老邁身；功名疑夢幻，滄海嘆揚塵。

(二)

未展英雄志，馳驅不憚勞；三杯空落肚，五蘊豈能無？
不盡浮生恨，閑吟薄命騷；焚香如有意，帝釋仰彌高。

末句帝釋即梵天帝釋之意，乃引用曼殊和尚句。

聞張、沈居士辯「愛」

譚錫華

百川宗海本無違，忍着分流有是非；
但得魯陽心力在，揚戈猶得挽餘暉。

轉世微言

惲茹辛

瑯琊代醉篇，趙閱道朱晦庵坦齋筆衡云：「趙鼎及李德裕轉世，俱壽六十二」。宣和遺事云：「高宗及錢鏐轉世，俱壽八十一。事雖荒唐，而四人之德位不殊，壽復相同，殆非偶然也。若聖人與朱文公皆庚戌生，亦奇也。」長生殿、看機：「我想太真娘娘，原是神仙轉世。」

轉世之說，既有所據，當不是向壁虛構了。

與「轉世」類似的「再生」一詞，見蘇東坡跋庚征西帖：「征西初不服逸少，有家鷄野鷺之謂，後乃以爲伯英再生。」按：伯英，東漢張芝字，再生者，謂逸少書法酷似伯英，無異伯英再生也。」

此外，與轉世、再生意義相同的還有輪迴、來世、前世、前生，及前身等等詞語。

紀文達公筆記類編的第七章，有以「輪迴」爲題的記事十二則，談「輪迴」、「轉世」之事，皆信而有徵，發人深省。

筆記中說：「吾始不信輪迴，終則確信有輪迴。……」

筆記中又說：「……高行緇黃（僧道），轉世借形，謂之奪舍，是皆皆偶然變現，不在輪迴常理之中。……」

佛家語，心地觀經：「有情輪迴生六道，猶如車輪無始終」……佛謂世界衆生，或時行善，或時作惡，生死於六道中，如車輪迴轉不已，故曰「輪迴」。

至如來世、前世、前生、及前身等，以字義甚明，也就不言可知，毋庸贅述了。

必順強調說明的，「轉世」是偶然的，而非必然。「輪迴」則屬於循環的，永無休止的、

筆者雖非宿命論，但世界之大，無奇不有。科學昌明如美國，其宗教信仰的深入各階層，也是衆所週知。近日報載，「美科學家也深信鬼怪之說，現正集中精神，致力研究。」

本文記述近代名人轉世軼事，皆言之有據，信而有徵，既無杜撰之嫌，亦少雌黃之詞，姑妄言之，藉供談助。

傳青主比丘轉世

傳青主，名鼎臣，字青竹，後改名山，字青主，尋字喬廬、號公之他，又號青衣道人。山西陽曲人。明萬曆三十五年生（一六〇七），清康熙廿三年卒（一六八四），年七十八歲。

傳母陳貞髦，在懷孕十二個月後的六月十九日夜，夢老比丘而生，生復不啼（哭），一瞽僧至門，大聲說：「既來，何必不啼？」青主遂即呱呱而啼了。

青主三歲時，他的父親離垢先生偶誦心經，以其中一句以問：青主不覺應聲誦下句。

三歲的孩子就能誦心經，要無夙慧，怎能如此。

青主六歲時，每見其父買黃精而歸，曰：「常服此，得不死。」以是，青主即刻取而食之，不肯食穀，後經其父其母之開導，強逼他重復食穀。

黃精是一種多年生的草本植物，高一二尺，葉如百合，夏初開淡綠色的花，下垂如小鈴。實如豆，根爲管狀，色青白，根莖皆可入藥。且爲滋補要藥，功能治虛損，益精氣，養病後虛弱。近時醫者，多用其入補劑，常服久用，有延年益壽之效。

青主因有異稟，七歲時，凡所授書，傾注如宿通者。九歲時

，學書臨鍾元常。十五歲應童子試，補博士弟子員。因小病，取讀神僧傳，慨然神往，由此肆力於方外諸書。

崇禎中，袁繼咸督學山西，爲巡按御史張孫振誣劾被逮，青主裹粮左右隨之，伏闕上書，其冤乃白。

有馬君常者，曾爲青主作義士傳，擬之爲裴瑜、魏劭。

甲申後，夢天帝賜以黃冠納衣，遂爲道士裝，奉母於土穴中以養，仰視天，俯畫地者二十餘年，等到天下大定的時候，才稍稍出穴與客相接。

康熙十七年戊午，詔舉鴻博，固辭，稱疾，上官着令役夫以牀架之行，既至京畿，以死拒，不入城。乃以老病上聞，詔免試，放還山，並欽賜內閣中書銜以榮之。

青主工詩詞，善文章，書畫金石，尤稱傑出，而醫學一道，更具獨到神效。嘗謂學書之法：「寧拙毋巧，寧醜毋媚，寧支離毋輕滑，寧直率毋安排。」趙秋谷推其書爲有清一代之冠。王文簡論氏畫入逸品。張瓜田謂氏畫山水皴擦不多，邱壑磊砢，以骨勝，墨竹亦有氣。顧寧人稱氏識字。閻百詩稱氏長於金石遺文之學。

青主生平雖非挾藝自重的意思，但亦絕不輕作。母喪，縣令致賻，作數行謝之，縣令大喜曰：「此一字千金也，吾求之三年矣。」

著有性史、十三經字區、周易音釋、周禮音辨條、易解、左錦、明編紀年、鄉關聞見錄、及霜紅龕集等書。山陽丁寶銓輯編傳青主先生年譜，去蕪正譌，紀述尤詳，爲研究傅氏藝文者之重要參考資料。

劉石庵白狐轉世

劉石庵、名墉，字崇如，又字香巖、青原，號石庵、木庵、雙峯道人，山東日照人。統勳子，康熙五十八年生（一七一九），嘉慶九年卒（一八〇四），年八十六歲。乾隆十六年辛未進士，歷官吏部尚書，體仁閣大學士，加太子少保銜，卒贈太子太保，入祀賢良祠，諡文清。

相傳石庵爲靈精轉世，他死的那天，恰值歲尾十二月封篆之期（封篆、也叫封印。清制職官自十二月下旬，至次年正月下旬，約期一月，停辦公事。其日時由欽天監選擇，奏准通行）。石庵坐在內閣的大堂上，座後有一白貓，體態甚偉，當石庵未來時，本無此貓；故此貓之究由何來，沒有一個人能夠知道。堂上中書，供事等雖然都看見了，但沒有一個人敢講。等到石庵去了，貓亦瞬即不見，二十四日，石庵死了。事後有人說：「貓、就是狐，死前現形，這是預示徵兆。且更足以證明石庵是白狐轉世之說無疑了。」

石庵爲官清正，政聲卓著。尤以書法重於時，渾厚雄勁，得鍾太傅、顏魯公神髓。爲學則貫穿經史百家，詩則適鍊清雄。他的未能以詩文成名，實在是爲書名所掩了。嘗與吳煦齋尚書說：「予他日爲余作傳，當云以貴公子爲名翰林，書名滿天下；而自問則小就，不可大成，不能年八十五，不知所終。」這時石庵亦七十多歲，到嘉慶甲子，已經是八十五歲了，臘月二十三日，叫英煦來，和他講說雍正到乾隆初年的「南齋舊事」（清代南書房，亦曰南齋。詞臣之得入南書房者，稱曰南齋侍從），又整理以前的作品，欸談很久，就很真摯的對英煦說：「吾去矣！毋戀。」翌日早晨，漱洗以後，仍照往常一樣的吃喝，不久，隨端端正正的坐在椅上謝世了。

石庵的曠達如此，他能自知死年，不戀戀於名祿，也不戀戀於人生，宰相風度，大儒氣概，躍然紙上。

近人徐仲珂論石庵書法，語甚精當。「文清書法，論者譬之以黃鐘大呂之音，清廟堂之器，推爲一代書家之冠，蓋以其融會歷代諸大家書法而自成一體，所謂金聲玉振，集群聖之大成也。其自入詞館以迄登台閣，體格屢變，神妙莫測，其少年時之趙體，珠圓玉潤，如美女簪花，中年以後，筆力雄健，局勢堂皇，迫入台閣，則炫爛歸於平淡，而臻於爐火純青之境矣。世之談書法者，統謂其肉多骨少。不知其書法之佳妙，正在精華蘊蓄，勁氣內斂，殆如渾然太極，包羅萬有，人莫測其高深耳。」

著有石庵詩集，劉石庵家書等書。

羅兩峰花之寺僧轉世

羅兩峯，名聘，號遯夫，又號花之僧、花之寺僧、兩峯道人、衣雲和尚。安徽歙縣人，雍正三十一年生（一七三三），嘉慶四年卒（一七九九），年六十七歲。

兩峯性聰慧，工詩、善畫、擅山水、人物、神佛、仙鬼、花卉，尤擅墨梅，貌鬼獨絕。筆情的古逸雋奇，畫面的淵雅峭拔，所作鬼趣圖，二百年來，稱頌藝壇，仍歷久不散。以享譽之隆，故得與乃師金冬心，同列「揚州八怪」之列，爲人所重。

羅兩峯爲花之寺僧轉世，雖謂小說家言，齊東野語之談，但言人人殊，既非空穴來風，要亦其源有自。設以史實證之，自屬言之不虛了。

在羅著「我信錄」詩集中，有五十自壽詩曰：「人生人人可憐，花之寺裏記身前（予初生時，不茹葷血，常夢入花之寺。因自號前身花之寺僧）；浮踪浪跡尋來路，流水花開又一年。仍此性天仍色界，也如行脚也逃禪；新詩呈佛無他願，再結來生不昧緣（乙酉入日，鍾雪樵以石帆山人贈有「人生人人可憐」之句爲起句壽予，邀同蔣心餘太史同作，因亦繼承二首。非自壽，實自憐也。癸卯歲不盡前三日，雨雪載途，閉戶擁爐記）。

讀兩峯道人「五十自壽」的「夫子自道」詩，則關於羅兩峯爲「花之寺僧轉世」一節，當可不言自明了。

又、近人孫師鄭（原名雄，字同康，江蘇常熟人。光緒二十年進士、選庶常。工詩能文，著述宏富，名滿都下）在他的「舊京詩存」中有一首題名爲：「羅兩峯前身爲花之寺僧」。其詩曰：「福地沂州溯櫟園，三官舊額至今存；蓮花並蒂長相伴，頭白同心禮世尊。留仙墮地有癡痕，畫鬼堪同說鬼論；心出家庵傳禮法，不須削髮入空門。」

世傳羅有一眼，能於白晝見鬼，他在稱絕一時的傳世之作「鬼趣圖」中，每頁每鬼，形像不同，神態各異，這些都是他眼所見，手所繪的傑作。

兩峯的畫，確是千古獨唱，妙到毫巔。已是無可諱言的了。

王昶稱他畫羅漢，足與陳洪綬、崔丹頡頏。這並不是溢美之詞。道人妻、號白蓮、亦工詩畫。

兩峯著有香葉草堂詩存、白下集、我信錄等書。

戴公望南田轉世

戴公望，字貞石，浙江嘉善人，官江蘇籓椽，生平酷好南田書畫，凡遇佳品，必出高價收而藏之。題所居之室曰「寶暉堂」，海內藏暉之家，皆莫能及。並摹刻南田遺翰曰「寶暉室帖」。爲世所重。

貞石書畫，盡摹南田，山水、花卉、蘭竹，偶一點筆，無不神似，那種超雋飄逸之姿，與南田無二致。因爲很喜歡收藏南田的書畫，連帶他自己的作品也很像南田；尤其是他的形貌神情，也畢肖南田，就是這種酷好、相似，所以當時的藝林中人，都說他是「南田轉世」。

長樂梁退菴（名章鉅，號荏林，嘉慶七年壬戌進士，選庶常、改禮部主事，累官江蘇巡撫）在道光七年官江蘇布政使（簡稱藩司，爲一省最高民政長官，從二品，其官階僅次於巡撫一級），時戴貞石即亦任事於藩司中。

梁退菴在戴貞石刻印的「寶暉室帖」中，有題記一首，其文曰：「戴貞石參軍酷好南田筆墨，收度真跡，題所居爲寶暉堂，余適獲徐璋所作南田畫像，諦視之，乃與貞石維肖，因贈之。貞石工詩善畫，與南田相似，豈其後身耶？留此又證一重翰墨緣耳。徐璋，婁縣人，乾隆初以薦直畫院，用生紙寫生自璋始，附記之。道光己丑（九年）清明，福州梁章鉅題。」

這本戴貞石摹刻的「寶暉室帖」，識者以爲在味古齋，清猷閣、愛石山房、吟香仙館、望雲樓、甌香館諸帖外，當推第一。這本當推第一的「寶暉室帖」道光本，恨吾生也晚，未能一睹爲快。但有幸能夠見到而得以置諸案頭的是宣統元年上海書畫會以珂版景印。分元亨利貞四冊的一套而已。

貞石作蘿屋暮寒圖，樵塘訪秋卷，蒼厚森秀，雋逸絕倫，著有楚尾吳頭集。

（未完待續）



僧伽會長洗塵法師籲請各國

應尊重全人類和平利益 各自抑制防止核戰浩劫

香港佛教僧伽聯合會會長暨美國世界佛教中心秘書長洗塵法師，以己未新歲來臨，特發表新歲獻詞，向世界佛教徒祝賀新年快樂，福慧增長。法師在獻詞中指出，佛教的平等自由思想和西方的人權運動甚為接近，這兩種和平思想的滙合，將使世界和平加速實現，但未來的一年，國際矛盾也將更為緊張，各國若不自我抑制，有可能導致毀滅性的核戰浩劫。

法師又說：在過去的一年中，人權運動有大幅的跨進，特別是亞洲方面，美國的人權外交，顯然已發生了影響作用，維護人權的呼聲，已迅速蔓延，逐漸擴大，勢將成為導致民主秩序和世界和平的重要力量！

另一方面，佛教自由、平等的和平思想和西方文化的接觸，也有較具體的進展，去年五月在紐約成立的世界佛教中心，將負起促進東西文化的交流任務，讓西方人士有機會認識佛教的和平理念，和導致東西雙方和平思想的結合，為爭取世界和平而作出共同貢獻！

展望未來，己未年可能是人類歷史上的重要一年，人權運動將有更廣泛的發展，這個發展，將會增強和平力量！加速世界和平的來臨！但國際間的矛盾，也將日趨緊張，油源的爭奪和地區性的衝突，稍一不慎就會釀成世界性的戰爭！因此有必要籲請有關國家，應該正視人類的和平願望，和尊重人類的和平利益，作出互相忍讓和自我抑制，以防止足以毀滅人類的核子戰浩劫。

泰國佛教界贈經妙法寺

由高僧率眾護送到港

釋洗塵法師偕僧侶盛大歡迎

（特訊）泰國高僧帕丘袍哇那，率同僧眾及居士三十多人，代表泰國佛教界致贈泰文、英文及梵文大藏經共三大套給本港妙法寺。二月十九日上午十一時半，自曼谷乘泛美〇〇六號班機專程護送來港。香港佛教僧伽聯合會會長兼妙法寺住持釋洗塵法師，偕同僧侶數十人，在機場盛大歡迎，泰國駐港領事等，亦前往接風。

一行數十眾抵港後，旋驅車赴新界藍地妙法寺，舉行接受三套大藏經儀式，朝拜泰國高僧的本港僧尼善信居士甚眾。

據悉：該三種不同文字的大藏經，為泰國國寶之一。此次經泰王批准

贈給妙法寺，實為佛教界之光，亦是中國佛教殊榮。該三大套經文，分別用貼金的木櫃珍藏，金櫃亦一齊運來以利存放。此後，對本港研究佛學文法者，當有很大裨助。

高僧帕丘袍哇那，是泰國龍仔厝越加頓越拉蘭寺的住持，任住持已廿六載，出家亦已廿六年，佛學相當深湛，能說英語。在妙法寺除接受朝拜外，並參觀該寺行將開光的萬佛寶殿及藏經樓，盛讚洗塵法師弘揚佛教，興建巍峨大殿的精神，而洗塵法師，日前因越日跌傷一足，昨須策杖由弟子參扶迎接，精神令人贊佩。高僧等共進齋筵後離去。

一行等，將分別參觀訪問本港各佛教壇殿，並拜會覺光法師。留港共五天，至二月廿三日返國。

歡迎者尚有：釋金山、能真、修智、修果、見仁、本寢、德寬、淨有、寬妙、慧光、印堅、淨華、宏潔等僧尼，及黃覺圓、甄李惠芳、鄭覺智等居士多人。

能仁增聘教授

加強哲學課程

新學期定二月十二日開學

能仁書院大專部，向以辦理認真，師資優良，課程完備著稱。該院董事會為求適應實際需要，於春季開學前增聘吳汝鈞、釋日慧為哲學系教授，分別担任德文、梵文、禪、現代佛學研究法、中觀學、華嚴經等科，使原有之哲學系課程益臻完備。吳氏為本港中文大學文學碩士，先後赴日本京都大學、德國漢堡大學專研哲學及佛學多年，曾任台灣中華學術佛教文化研究所研究員。釋日慧則為方外名宿，有當代華嚴經權威之譽。該院同時延聘秦珊、余金守二氏出任建築工程系教授，分授繪圖學與測量學。秦金二氏均為清華大學早期畢業生，歷任各大學教職。

茲悉：該院春季新學期定二月十二日上課。

靈峰般若講堂藥師燈會

分發一萬餘善款

捐獻各慈善機構

(新加坡訊)教育、文化、慈悲三大有益社會事業，為佛教徒向所重視和實行，所以靈峰般若講堂成立藥師燈會，每年所收善款，均分三大社會事業，獲得各界一致好評。該堂藥師燈會，今年共收九千五百八十元，另有莊志揚、韋云蘭夫婦樂助一千元(指定專作救濟老人之用)。復有：

①慈善箱三百五十八元五角，②週二聞法者六百八十三元五角，③無名氏二百五十三元，④林黎全一百元，⑤梁淨涯一百元，⑥林淨瑾一百元，⑦張宏發五十元，⑧曾若嬌五十元，⑨邱淨受四十元，⑩黃文瑞三十元，⑪莊淨淇三十元，⑫吳秀珠二十元，⑬蔡仁祥二十元，⑭蔡瓊二十元，⑮姚淨霞五元。以上總計一萬二千四百四十元。另有朱國禎居士贈送四百五十包餅乾，陳淨懿贈送二百四十瓶三寶驅風油，該堂贈送六大包香米，福名氏贈送拳頭油、華大寶利補劑。現經該堂住持演培、寬嚴二法師及諸居士商洽結果，決定分配如下：佛教施診所建費三千元，佛教文殊中學建費三千元，佛教施診所醫藥捐一千六百元。萬佛堂安老院、如切律佛教安養院、湛山寺老人院、梧槽老人聚會所、宏茂橋老人院、聖安德烈兒童殘廢院

共二百二十八人，每位紅包五元，共一千一百四十元，另每位老人三寶風油、拳頭油、華大寶利補劑各一瓶，餅乾各一包，每老人院各一包香米，台灣佛教慈濟功德會一千元，南洋佛教五百元，肅毒協會、防癆協會、遲鈍兒童院、新加坡紅十字會、聾啞協會、盲人協會、星洲癲瘋院、新加坡毒瘤協會、新加坡癱瘓兒童院、裕廊造船廠罹難者各二百元，新加坡佛教總會衛塞節慈善一百元，彌陀學校衛塞節慈善，新加坡女子佛學院衛塞節各五十元。以上總計一萬二千四百四十元。如上善款已于一月二十一日，由演培、寬嚴、文靜三師及何淨渲、李淨栢、林甘和、林淨秋、戴淨泉、黃秀鳳等諸居士，親到各老人院面為奉贈，同時將支票寄各慈善機構。到老人院，不僅給與紅包，且予親切慰問，使諸老人深感人間無限溫暖，並感佛陀慈恩廣大。唯斯皆是發心參加藥師燈會及諸樂助善男信女功德，誠願諸位繼續發心，以期明年對社會作出更大之貢獻。

影印南山三大部及五部律藏等

誠徵助附印功德啓事

- | | | |
|-------------------------------|------|-------------------|
| 1. 四分律含註戒本疏行宗記 | 二十一卷 | 十六開，精裝燙金，新台幣一〇〇〇元 |
| 2. 四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記 | 二十二卷 | 精二十冊 新台幣六〇〇元 |
| 3. 四分律行事鈔資持記目錄十二卷一冊，正文四十二卷十冊， | | 精二十冊 新台幣四〇〇元 |
| 4. 四分律藏 | 六十卷 | 精二十冊 新台幣六〇〇元 |
| 5. 彌沙塞部五分律 | 三十卷 | 精八冊 新台幣三〇〇元 |
| 6. 摩訶僧祇律 | 四十卷 | 精七冊 新台幣四二〇元 |
| 7. 根本一切有部毘奈耶 | 五十卷 | 精七冊 新台幣四〇〇元 |
| 8. 十誦律 | 六十一卷 | 精十冊 新台幣六五〇元 |
| 9. 四分比丘尼戒本註解(民國佛瑩法師著) | 二十五開 | 精二十冊 新台幣四二〇元 |
| 10. 四分比丘尼戒本會義(清德基律師著) | 二十五開 | 精二十冊 新台幣四二〇元 |

以上各部律典，兩個月後陸續出版，並將繼續刊出四分律比丘尼鈔，梵網經等多種律學註疏，以長期供養好心出家之樂學戒者。國內地區附印

者請另加郵費每部三十元正，海外地區附印者郵費另計。如蒙發心滙款支持，請註明所助附印之書名及款額，即早寄至：中國內學院，三重市車路頭街三十四號，釋印德收。

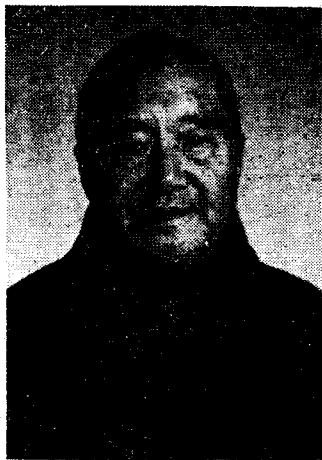
CHINA BUDDHIST INSTITUTE

34 Chai Luh Tao St., San Chung City, TAIPEI, TAIWAN

吳寬性老居士生西 大光法師封棺法語

戊午年十二月廿三日在香港殯儀館，爲吳性栽老居士封棺法語。拄杖云

遠望海天無邊境，無邊境者皆自性，自性從來不自識，不自識者是自性。茲有吳性栽居士，世緣已盡，捨報往生，特請山僧說法封棺。



樂果老和尚示寂

本港大佛寺退居，現任聞性精舍住持樂果老和尚，於己未年元月初九日下午九時圓寂於該舍，享年九十六歲。初十日奉移九龍世界殯儀館，以供四衆助念瞻仰。擇於十三日上午九時封龕，定七七之期引發，在荃灣芙蓉山舉行荼毘典禮。

老和尚中年出家於東北，大陸政權改變來港，曾任弘化精舍華南佛學院講師，九龍大佛寺住持，十年前創聞性精舍，講經說法度化頗衆。近數年來先後往美、加、星、馬、泰、菲、台各地弘法，信衆甚多。老和尚突然捨報，誠本港佛教界一大損失云。

性栽居士，本貫浙江，世居紹興。生於甲辰，歿於戊午，世壽享年，七十又五。方年七歲，頓遭失恃，幸獲繼母，扶育成人。父善慶公，飲譽商場，宅心慈善。居士性純，侍親至孝。行年十九，怙又見背，從此時起，肩承父業。曾任多間，商廠董事，發展經濟，裨益社會，名噪一時。亦曾提倡，文化教育，影劇醫療，多所創新。歲次戊子，寅緣來港，繼續營商，兼辦慈善。昔年歸依，虛雲禪師，機緣相契，多所啟發。比年以來，耽心禪悅。印經放生，建寺造塔，修橋補路，憐苦濟貧，凡有善舉，莫不挹注。子女之輩，皆已成名，立足社會。居士晚年，恬淡平和，故能獲得，康強壽考。托化之日，早有預感，無疾而終，無累後人。

亡者須知：只這色身，誰信身爲苦本；盡貪世樂，不知樂是苦因。浮生易度，豈是久居；幻質非堅，總歸磨滅。自未入胞胎之日，寧有這男女之形。祇緣地水火風，假合而成；不免生老病死，凋殘之苦。虛浮如水上泡，須臾不久；危脆似草頭露，倏忽便無。幾多一息不來，便是千秋永別。從前恩愛，到底成空；自昔英雄，而今安在。淚雨灑時空寂寂，悲風動處冷颼颼。亡者，夙具慧眼，休更埋頭，翻身跳出迷津，彈指裂開愛網。急求解脫，當思身外之身，切莫依尋，還做夢中之夢。速起信心，早修淨土，同登覺岸，共出沉淪。還望直下承當，莫使此生空過！雖然如是，即今封棺一句又作麼生道！有物先天地，無形本寂寥，能爲萬物主，不遂四時凋。

台鳳山佛教蓮社清明精進佛七通知

鳳山佛教蓮社定于今年清明節舉行報恩精進佛七法會，歡迎佛門四衆參加。佛七圓滿翌日設放中峰國師三時繫念一堂，超渡佛七期內衆姓堂上歷代宗親，陸海空界陣亡將士。冀公上人慈悲，體念未能前來參加者，也能均沾佛七功德，超渡先亡宗親者，破例允許來信報名，俾使存亡獲利。每一超渡牌位伍百元，可利用四一七一七雲雲郵政帳戶。

參加者請注意，每天九枝香，每天拜佛八百拜或念佛一萬六千聲，持午、受八關齋戒、七天禁語、不准看報、聽收音機、寫信，一心念佛，望能尅期取證。且僧俗四衆百餘人，七日七夜念佛拜佛，以此功德，祈求現在者增福壽，過去者求生淨土。

參加者三月廿七（農曆三月初一）報到，廿八日講規矩，廿九日佛七開始，四月五日圓滿。

由於場地有限，只能容納名額六十名，參加者須儘速報名額滿即止。



△ 筇竹寺台階





△ 昆明筇竹寺大雄寶殿

