



内 明

集漢穀城刻石字



第八十六期 目錄

封底	教界動態	專載	佛教文藝	四眾堂	佛教藝術介紹	海外通訊	譯稿	專稿	封面
吐魯蕃出土壁畫——悉達多太子騎白馬圖（九世紀）	幻生 3	修大方廣佛華嚴法界觀門論釋（十七續）	日慧 32	趙亮杰居士來函——	編輯室 24	重遊佛光山	歐美佛學研究小史（續）	日本及歐美之佛學研究點滴（續）	吳汝鈞 7
讀「大唐西域記」	聖嚴 11	最緊張的一天——南遊日記之三	謝冰瑩 36	「無緣慈悲」、「法緣慈悲」、「慈愛」及其他	趙亮杰 26	滄海桑田念佛七	J.W.狄雍著 霍翰晦譯	從佛教的觀點談科學（續）	聖嚴 11
永懺樓隨筆之三十——觀世音菩薩的形象	馮馮 38	懷念	牧西 42	詹勵吾居士來函——	詹勵吾 28	佛州小草（詩）	樂觀 19	歐美佛學研究小史（續）	聖嚴 11
昆明華亭寺二大金剛	編輯室 43	...	...	我對「甚麼是佛法」書中兩點意見	...	觀音菩薩剪紙選輯	鄭僧一 22	...	...
吐魯蕃出土羅漢殘頁	...	...	...	答趙亮杰居士	...	...	鄭烘雲 23	...	...

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 Fat Buddhist Monastery
22Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 新店鎮文中路50號竹林精舍
台北市桂林路二號之一（三樓）佛教書局
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, North St., Manila, Philippines.
日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 Southill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Budd, Sangha Federation of India 6, Tiretta Bazar St., Calcutta-12, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處
承印者：文采印刷公司
電話：五・七一六五四

佛元二五二三 中華民國六八年
公元一九七九年

五月一日出版

定價每冊港幣貳元



讀「大唐西域記」

幻生

今年春間，去華埠東禪寺，承浩霖法師送我一冊「大唐西域記」，盛情至爲可感！這本「大唐西域記」，爲一九七七年十月出版，三十二開本，四號字排印，三百餘面。紐約華埠書肆出售，美金一元八角。

就現存「大唐西域記」各種古今版本比較而論，當以這本「大唐西域記」最佳。它底特色，並非以印刷裝釘美觀取勝，而是

切實地做過一番精心的整理工作。分段、標點，對照各種古本校勘，作有校勘注釋；每卷中安立許多子題及分題，非常顯目易讀。經過這番整理工作之後，將一本古典的書籍，變成一段落分明，新式標點符號的現代型書籍。文意明確，讀來省力。我對浩霖兄以此書相贈，如獲至寶，欣喜無量！

五六年前，我在台灣德山寺過山居閱藏生活，曾經一度想對「大唐西域記」做番校勘、注釋、分段、標點整理工作。我從中日文獻裏，知道日本有若干種「大唐西域記」的古本，我國也有

若干「西域記」的古本。可是，一個山居閱藏的人，一向極少活動，更無人事關係，要去訪求借用古本，委實不是一件易事。古本既然無法得到，校勘工作無從着手進行。現在有人做了這一工作，印行出版，對一個曾經想做而未做的人而言，既是欣喜，更有一窺其整理成果的必要。

仔細地讀完「大唐西域記」前面的「前言」，掩卷長思，在中國古代的典籍裏，對中亞一帶的記載，沒有其他一本典籍有「大唐西域記」記載如此詳細的。

在「前言」中說：

「西域記」也是研究我國西北邊區民族歷史地理的好材料。它所記述的一百多個城邦、地區和國家中，有的在我們新疆境內，如阿耨尼（焉耆）、屈支（庫車）、跋祿迦（阿克蘇）、竭盤陀（塔什庫爾干）、烏鐸（英吉沙）、佉沙（喀什）、斫句迦（叶城）、瞿薩旦那（和田）、折摩駄那（且末）等。我國自秦漢開始形成統一的多民族國家，對於邊區兄弟民族的記載歷來很重視，一部廿四史除「北齊書」、「陳書」外都有民族傳記；又有各種專門著作，但留傳至今像「西域記」這樣具有豐富內容的實屬不多，書中不少記載是並世無二的。例如：我國自漢代起，二千多年間，一向把崑崙山脉西部高山地區稱作葱嶺，「西域記」卷十二始見有波謎羅川的記載，指出是葱嶺的一部分，「其地最高也」。這是我國古籍中首次提到的關於帕米爾這一名稱的地理概念的認識。又如：卷一講到在坦邏私城（今江布爾）南十餘里地方，有一座由三百多戶內地人民轉居在那裏而建立的城邑，位置較唐代著名詩人李白的出生地碎叶城（即「西域記」的素叶水城）猶西。這表明在莫斯科公國形成前許多個世紀，我國內地人民的汗水早已灌溉着巴爾喀什湖以東以南的中亞土地，對於蘇聯胡謔的有關我國古代西部邊界的許多無耻謾言，都是有力的駁斥。

「前言」中又說：

玄奘在這部書中追述了親身經歷的一百一十個和傳聞得

知的二十八個以上的城邦、地區、國家的情況，內容十分豐富，山川地形，城邑關防，交通道路，風土習俗，物產氣候，文化政治等無不歷歷在目。文筆樸實嚴謹，絢爛雅緻，簡扼流暢。涉及的地區又是異常廣濶，從我國新疆西抵伊朗和地中海東岸，南達印度半島、斯里蘭卡，北面包括今中亞細亞南部和阿富汗東北部，東到今印度支那半島和印度尼西亞一帶。由於這部書的記載，七世紀中亞、南亞等國的概況躍然紙上，而這一地區的古代歷史和地理的文字資料留傳下來的很少，「西域記」因此顯得格外可貴。近代從事中亞、南亞歷史和中西交通史研究的學者，無不把「西域記」作為一種重要的基礎資料，歐洲和日本的學者都曾對本書進行過翻譯和研究。其價值之高，可見一斑。

「前言」，共分四節，約四千餘字。我們從全文平實地分析，有些寫得非常中肯，有些論點不無商榷之必要。如第一節中論到玄奘西行求法的動因，因為佛教自魏晉南北朝以來，由於佛教內部派別的爭論，有礙於佛教作用的發揮；理論上的不統一，產生思想派別的分歧，彼此說法不同，爭論不休，莫衷一是。雖然引用「大慈恩寺三藏法師傳」卷一的文字作證：「義類差舛……大乘不二之宗，析為南北兩道，紛紜爭論，凡數百年，率土懷疑，莫有匠決。」但是「大慈恩寺三藏法師傳」敘述玄奘西行求法的動因，不止一端，玄奘因許多論典尚未傳來，在義理上無法探尋究竟，故去印度尋求原典，以明原委。所以資料的引用，應該顧及到全體，不要偏於一端，偏於一端而作片斷的引證，其所論述的當然有欠公允了。至於說到魏晉時代統治者利用佛教為自己宣揚聲勢，佛教派別林立是很自然的。我想，在一千多年前的舊中國社會裏，君主統治，那時的人們，大抵還不會利用佛教宣揚自己的聲勢。佛教派別林立，是基於義理的解釋與看法不同而起，並非統治者的利用而出現的。古代的人們，對於宗教的信仰，大體是至誠的，沒有想到利用宗教做為政治工具。所以，我們不同意這種說法與看法。

此外，「前言」的第二節，說到玄奘回國，唐太宗對其寵待

的原因：

貞觀十九年（公元六四五年）正月回到長安，結束了他歷時十九年，跋涉五萬餘里，備受艱辛，名聞世界歷史的偉大行程。玄奘途經于闐時，遣人上表唐太宗，陳述自己「不見迹，聞未聞經，窮宇宙之靈奇，盡陰陽之化育」的不平凡經歷，引起了唐太宗的興趣，下敕迎歸。「近京之日，空城出觀」。這種盛況與當年玄奘啓程時的冷落情景不可同日而語。玄奘回到長安後不久，唐太宗又在洛陽召見了他。唐太宗這樣寵待玄奘，並不是因為玄奘帶回了大量的佛經和他闡發的新教義，而是在于玄奘經行西域各地十多年的親歷見聞。他對玄奘說：「佛國遐遠，靈迹法教，前史不能委詳，師既親睹，宜修一傳，以示未聞。」唐太宗還勸玄奘「罷道助秉俗務」，希望他能還俗做官（「大慈恩寺三藏法師傳」卷六）。玄奘沒有答應，只是願意把自己在西域的見聞寫出來。他在回長安後的第二年，就完成了這部「西域記」的撰述工作。

依據「前言」的這段文字所說，唐太宗寵待禮遇玄奘，並不是因為玄奘由印度帶回來大量的佛經和他闡發的新教義，目的而是在玄奘經行西域各地十多年的親歷見聞，希望玄奘把它寫出來。唐太宗為什麼要重視玄奘西域各地的見聞？因為唐太宗要積極征服西突厥，必須了解西域各地的情形，而玄奘恰好又剛從印度回來，了解西域當地情形最多，故成為唐太宗的上賓，熱切地要其寫下經行西域的親歷見聞，作為用兵征服的參考。假如唐太宗要玄奘作西域記的目的如此，則玄奘無疑地成了一個披着袈裟外衣的所謂「間諜」人物。以探知外國情形，做為自己國家征服侵略的準備，果真如此，我不知道玄奘在中外人士心目中的崇高地位又如何建立起來？我想以宗教外衣而做實際的政治工作，這是來自近代西方宗教的傑作，以及共產國際訓練出來的宗教人員。在古代的中國人，可能還沒有想到這一層。這是很難獲得其他人所能同意的。

第三節中，對於唐太宗要玄奘寫西域記的目的，說得非常詳

細。唐太宗爲了打通中西交通，完成統一大業，消滅西突厥，玄奘也充分領會唐太宗的意圖，撰寫西域見聞，則玄奘無疑地成了唐太宗消滅西突厥的幫兇。雖然書中引用「西域記」末後的文字，以及玄奘「表」中的語句，作為文證，但從另一個立場來看，其解釋也許並不如此。就「大唐西域記」全書觀之，玄奘着重記述的，宗教的記述顯然多於人文地理歷史，以這樣一部典籍，如果將它看做政治侵略的工具，與政治糾纏一起，這是帶了有色眼鏡，沒有看清「大唐西域記」的真正面貌，殊令人興嘆！如果真是「玄奘充分領會唐太宗的意圖」，那末，玄奘為什麼不爲唐太宗單獨寫一本純粹關於政治歷史地理的著作，爲什麼要在書中滲雜着許多宗教的記述？唐太宗所要征服消滅的，僅是西突厥，打通中西陸上通道，而玄奘「西域記」記載的範圍極廣，包括中亞、西亞及南亞次大陸印度半島在內。玄奘這樣地記述其西行見聞，豈不是超過了唐太宗所需要的範圍之外？

至於唐太宗答玄奘書所說：「朕學淺心拙，在物猶迷，況佛教幽微，豈能仰測。……新撰『西域記』者，當自披覽。」據說：「就是說，他（太宗）本人對那套玄奧莫測的佛學是不感興趣的，而「西域記」則要好好讀一下。」所謂：「朕學淺心拙：……究竟是唐太宗的自謙之詞，還是他對玄奘與莫測的佛學不感興趣，這是值得研究的。若果他對佛學不感興趣，那末，他為什麼要用國家的支付命玄奘譯經？而唐太宗當着大臣之前爲玄奘撰寫的「大唐三藏聖教序」，我們細讀其文，唐太宗對佛學並非完全不懂，也不能說他對佛教全不感興趣！這是大家可以體會到的。

二

玄奘這部「大唐西域記」，與我似乎結了不解之緣。民國三十七年（一九四八）秋天，我在上海靜安佛學院讀書，特地到商務印書館買了一冊「大唐西域記」。不久，逃難播遷，別的書差不多都丟光了，唯有這本「大唐西域記」沒有丟失。那時我雖然看不懂「西域記」，但是對它却有一股莫名的喜愛。後來由於知識漸開，閱讀佛典的相關史料，我便常常翻閱「西域記」；「西

域記」彷彿成爲手邊的辭書一樣。「西域記」我究竟翻閱過多少次？我自己也無法記得。片斷的閱讀，寫文引證，最保守的估計，大概一二百次是有的。

四五年前，我在德山寺山居閱藏，日月潭玄奘寺廣忠法師，發心重印「大唐西域記」，他將第三校稿送到德山寺請我校對一遍。玄奘寺重印「大唐西域記」，所用的底本，便是商務印書館的版本。商務印書館在大陸時代，曾將「大唐西域記」列在國學基本叢書裏出版，在台灣影印再版，又將「大唐西域記」列在該館「人文庫」裏。我爲廣忠法師校完了第三校稿樣之後，又對照大正藏本，做了一次精細的校勘工作，改正了許多標點符號與分段的段落。做完這番校對工作，整整花去我半個多月的精力與時間。從大正藏本與商務本的校勘所得，我知道商務本有不少錯字和「衍文」，對於此事，我特別寫過一篇「校讀大唐西域記」的文章，刊登在菩提樹月刊上。差不多過了一年以後，始終見不到玄奘寺重印的「大唐西域記」出版。一次，我問廣忠法師，「大唐西域記」的出版情形如何？想不到廣忠法師告訴我，該書的版樣已經拆掉了，沒有印書。我唯有歎息而已！從此以後，我獲得了一個做人的經驗，凡是不是真正從事文化工作的人，最好少打交道。排好了的版樣，經過三校，不印書，而將版樣拆掉，只要付與印刷廠應得的排版費，事情非常簡單，可是，那些從事校對校勘者所花去的精力時間，完全成了毫無代價的白費。

約莫過了一年光景，我在商務印書館復刊的「東方雜誌」八卷二期上，讀到以商務編審會署名發表的一篇文章，題爲「大唐西域記譯撰的問題」。這篇文章的論點，說明有位大學的知名教授，告訴該館，「大唐西域記」署爲「三藏法師玄奘奉詔譯」，似有未妥。該館編審會據此發言，引用四庫全書提要等資料，說明該館版本之依據。同時也引證「大唐西域記」末後辯機「贊記」之文：『爰命庸才，撰斯方志。……恭承志記，倫次其文，尙書給筆札而撰錄焉。』（大正五一·九四七中）肯定「大唐西域記」爲玄奘譯辯機撰的這一論點，「是站得住的」！我讀完了商務編審會的這篇大文之後，深深感覺到商務編審會的諸先生過於

無知，玄奘的這部「大唐西域記」，依據近人張君勱先生的調查，已有十多種不同文字的譯本，早經成爲一本世界名著，西歐及日本學者，更有研究「大唐西域記」的專著問世。這本書究竟是玄奘「譯」或「撰」的問題，我國古籍早已記載得清清楚楚，外國學者也研究得明明白白，根本不成問題。可是商務編審會的先生，却獨具慧眼，昧於史實，強調它是「譯」而非「撰」的，而且是站得住的，真是令人啼笑皆非！我根據所知的古籍資料，針對這一問題，撰成一篇「大唐西域記譯撰問題之我見」。我的這篇文章論點，首先說明「大唐西域記」這本書的來源，「大慈恩寺三藏法師傳」裏記載非常詳細明白，貞觀十九年（六四五）正月，玄奘從印度回到長安，不久唐太宗在東都洛陽召見玄奘，詢問玄奘留印十七年及途中見聞，玄奘備述其情。最後唐太宗說：「佛國遐遠，靈跡法教，前史不能委詳，師既親覩，宜修一傳，以示末聞。」（大正五〇·二五三中）這是玄奘撰著「大唐西域記」的起因。玄奘回到長安，與譯經沙門辯機合作，於譯經之餘，由玄奘口述，辯機撰錄，經過一年多時間，完成這部十二卷的「大唐西域記」。玄奘呈書給唐太宗的「表」中說：「今所記述，有異前聞。雖未極大千之疆，頗窮葱嶺之境，皆存實錄，匪敢雕華。謹具編裁，稱爲大唐西域記，凡一十二卷，繕寫如別。」（大正五〇·二四五中——下）唐太宗收到玄奘書後，親自回信說：「省書具悉來意。法師夙標高行，早出塵表，泛寶舟而登彼岸，搜妙道而闢法門，弘闡大猷，蕩滌衆罪。是故慈雲欲卷舒朗之蔭四空，慧日將昏朗之照八極。舒朗之者，其唯法師乎？朕學淺心拙，在物猶迷，況佛教幽微，豈能仰測？請爲經題，非已所聞。又云：新撰西域記者，當自披覽。」（大正五〇·二五四下）我們從玄奘與唐太宗來往的文字裏，根本沒有見到稱「大唐西域記」爲「譯」，只見用「新撰西域記者」。我們由當事者第一手的文獻資料證明，「大唐西域記」怎麼能夠稱爲玄奘譯，而且「譯是站得住的」？

（未完待續）



日本及歐美之佛學研究點滴

吳汝鈞

(續上期)

至于流布與發展的語文，情況更為複雜。印度佛教在印度發展至約公元一二〇〇年即衰落。南方佛教經錫蘭而傳入泰國、緬甸等地，為小乘的發展。其經典的彙集則是南傳大藏經。北方佛

教則早已傳入中國、西藏，與西域絲綢之路地帶，又再傳至蒙古、朝鮮、日本，為大乘的發展。這種發展有兩途，其一是翻譯印度原典，其二是當地人消化吸收印度佛教後，自己在宗教上思想上更有創發。不管是那一種，其語文當然是用本地者。故其複雜性可知。翻譯方面，以漢譯、藏譯為重要，二者皆各有其大藏經

。日本學者近年亦有在這方面合作，大量翻譯佛教經論為現代日本語，如長尾雅人、梶山雄一監修，中央公論社發行的「大乘佛典」叢書，即是這方面的顯著表現。它的特點是譯者都有很好的語文根底，能依原典來翻譯，故可以說相當忠實于原著。至于在宗教上思想上的發展，則唯中國佛教特重。西藏佛教基本上是印度佛教的再述，及其資料的保存。日本佛教則一向是跟中國走的，在觀念上縱有創闢，例如道元的佛性論，但大抵來說還是中國系統的延長。朝鮮佛教亦是中國系統。

最後是研究的語文。這幾乎全是歐美和日本學者的天下。歐洲人搞佛學研究，已有一百五十年歷史，日本人則後來居上。其研究成果，自然是以其本國的語文來表示。故倘若不懂日、英、德、法諸語，則難以談現代佛學研究。

由上面可知，佛學研究與這麼多的語文拉上關係，要全部籠罩它們，似乎是不可能的事。通常一個佛學研究者，只能兼顧與他的專長有直接關係的語文。如研究大乘學者則習梵、藏、漢、日語，研究小乘學者則棄藏語而習巴利語。英、德、法這些歐洲語文，自然是要具備的。上面提到過的 Edward Conze，在東方語文中，便能通梵、巴利、藏、漢、日、蒙古語諸種。他的佛學專長是在般若文學方面，曾編了一本學術水準相當高的「般若文獻辭典資料彙編」(Materials for a Dictionary of the Prajñā-pāramitā Literature)。不過他在義理上的了解，却只平平而已。DeJong 氏亦精於東方語文，又通歐洲方面的古典語，如希臘文、拉丁文，但他却極少表示自己在義理方面對佛學的了解，只好寫書評而已。他的最大成就，恐怕是月稱(Candrakīrti)的「明晰的語言」(Prasannapadā)的部份法譯，那是譯自梵文原典的。

精通各種語文是歐美及日本佛教學者的共同特色。這不獨是風氣使然，而在大學中亦皆有學習這些語文的有利條件。不過，由重視語文而引出的另一面惡果，恐怕亦為兩方所不能免。這即是于義理方面不能兼顧的問題。語文是工具，其重要性自不能忽略。但語文不是哲學，弄懂了字面的意思，并不表示已掌握到內

裏的哲學涵義。一個佛教學者，倘若要花上多年的時間去搞通那些如梵藏的艱難語文，則餘下來供自己作思考作體會的時間便不多了。而佛教家的哲理又是那樣深奧難窺！結果都是文獻學家。一般來說，西方及日本所謂佛教學者，大抵都是文獻學家。Conze 與 DeJong 自不必說，即鼎鼎大名的日本的宇井伯壽，在日本與西方都是學界的祖師，但他寫了一部「中國佛教史」，便只鋪陳宗派史事，于各宗派的觀念的把握方面，了無精采。中國佛教雖非他的所長，但由此亦可見他治學的歸趨。日本龍谷大學二十多年前出版的「佛教學研究法」一書，收錄文章十五篇，談的幾乎全是有關文獻的事。

文獻學與哲學兼備的學者不是沒有，但總是少數。如上面提到的 Stechebatsky 與 Frauwallner 等便在西方開一風氣，從比較哲學的角度來談佛教家的論理學。日本方面亦很有一些較年輕的學者跟這風氣相近的，如北川秀則與服部正明。特別是北川氏，其頭腦極具分析性。他們二人對陳那的邏輯與認識論的研究，實在超過西方學者。另外，日本的鈴木大拙在這方面亦值得一提。他是一個學道兼修的禪學者，但亦有文獻學基礎。他是把梵文「楞伽經」譯成英語的第一人，又為之編一梵、漢、藏索引，雖然他的文獻工作亦不免被新起的學人譏為疏漏。其英語流暢自然，自不必說。但他比較少用心于文獻，而專走哲學與修習之路。

五、文法書與辭典

從語文我們談到文法書與辭典的編製。這兩者是搞語文的雙軌，缺一不可。這裏所謂文法書與辭典，自然是就梵文、巴利文、藏文等言。關於這方面，大抵是歐美人的天下。日本人本來善于搞辭典的，但這裏却讓別人獨秀于前。這可能是由于歐美學者已有很好的成果，很難超過他們之故。至于漢文，漢譯藏經自然重要，而中國佛學亦有其自身的發展。但有關漢文的文法書與辭典，在現代的佛學研究中，未受注意。日本學者對漢文的了解，困難不大；而西方學者的佛學研究，又偏重于梵藏巴利方面。故漢文的文法書與辭典，到目前為止，需要仍不大。

關於梵文文法書，最爲人所留意的，要算上面提到的美國梵語學者 W. D. Whitney 所編寫的「梵語文法」(Sanskrit Grammar, Including both the Classical Language and the Old Dialects, of Veda and Brahmana)。此書把梵文文法規條，以一千三百餘條表示出來，書後附有梵文索引與普通索引，利便查考。Lanman 氏編的「梵語讀本」(Sanskrit Reader)便處處注引 Whitney 的文法規條。其後 Whitney 以梵文動詞變化太複雜之故，又更編一「梵語之語根、動詞形式及基本導出語」(The Roots, Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language)以補其不足。

但 Whitney 之書的編寫方式不便初學。對初學者來說可有以下數書：

1. Max Müller: Sanskrit Grammar
2. E. D. Perry: A Sanskrit Primer
3. A. A. Macdonell: A Sanskrit Grammar for Students

這都是以一般文法書方式編寫成的。但筆者認爲最值得推薦的，無寧是美國威斯康辛大學的 G. L. Hart 所編的「梵語便捷學習法」(A Rapid Sanskrit Method)。此書有系統地分析地解釋梵文文法的基本規則，每章後附有習題，使人可循序漸進而學。此外，關於佛教混淆梵語的文法，F. Edgerton 的「佛教混淆梵語：文法與辭典」，是這方面獨一無二的大著。

梵文辭典方面，首先要述的是 M. Monier-williams 的「梵英辭典」(A Sanskrit-English Dictionary)。這是依語源學的與語言學的次序而編排的大著，特別照顧到同族的那些印歐語言。此書其後有新版，由 E. Leumann 與 C. Cappeller 等學者予以大量補充及修訂。另外，又有 A. A. Macdonell 的「實用梵語辭典」(A Practical Sanskrit Dictionary)，此書篇幅較小，收入字彙不多，但其特點是詳于語源方面的分析。

日本方面，有辻直四郎的「梵文文法」與神亮三郎的「梵語學」。辻直四郎是研究「奧義書」(Upaniṣad)的權威，在梵語方面是名宿。神亮三郎亦是梵語專家，但其成就無寧在編「翻譯

名義大集」(Mahāvyauparī)，此是梵藏漢日四譯對校者。要查考相應于梵文原語的藏文或漢文的譯名，此書十分便利。此書與上面提到的荻原雲來編的「梵和大辭典」，是各譯對校工具書的雙璧。後者雖名辭典，其實非一般性者，其字彙皆相關于佛教學方面者。

梵文辭典方面，日本人興趣不大，似乎未有一本如西方方式的梵日辭典出現。但日本人編寫讀本的興趣却甚高。有辻直四郎的「梵文讀本」，其體製做 Lanman 之讀本，但更附日譯，極便讀者。特別考慮到佛教內容的讀本，則有岩本裕的「佛教梵語讀本」與奈良康明的「梵語佛典讀本」等。

梵文辭典除上面列舉的兩本比較流行的外，尚有不少。這二書皆是以英語解釋者。除此外，尚有梵德、梵法，及印度學者整理的辭書。筆者未習法語，梵德辭典未用過，中國學者大抵很少用這方面的資料，故從畧。印度方面的要留待以後有機會再談。下面亦大抵只就英、日解釋而介紹巴利、藏文的文法書與辭典。

巴利語文法書有 W. Geiger 以德語寫成的「文學與語言」(Literatur und Sprache)，其後 B. Ghose 譯成英語，名爲「巴利文及語言」(Pāli and Language)。辭典方面則有英國學者 R. C. Childers 編之「巴利語辭典」(A Dictionary of the Pāli Language)。其後 T. W. Rhys Davids 以此書不能滿足其巴利經典學會之需，乃與 W. Stede 更編「巴利辭典」(Pāli-English Dictionary)，此是一大規模之辭典。另外日本南方佛教學者水野弘元氏在這方面貢獻亦甚大，他先後編有巴利文的文法書及辭典，又編讀本。

西藏語文法書有 Herbert B. Hannah 所編寫的「西藏語文法」(Grammar of the Tibetan Language)。此書兼顧到古典的與通俗的兩方面，解說亦清楚明瞭。惜取例多用耶教經典語，而譯成藏文。大抵作者是耶教徒。筆者以爲此舉實在不必，蓋西藏是另一系統的宗教也。筆者所從遊的啦嘛 Kalsang 氏，對此便大爲不滿。另外有舊出的 H. A. Jäschke 編的「西藏文法」(Tibetan Grammar)，較前書精簡。書後並附有 John L. Misch 所增補的

閱讀資料及字彙表，甚便初學者。辭典方面，有 Jäschke 之「藏英辭典」(A Tibetan-English Dictionary)，附錄有英藏字彙對照表。

印度學者在研究西藏語言方面有輝煌成績，這裏因文章題目所限不擬多談。

日本方面研究西藏語的學者亦不少，他們共同的特點是強調語法，而不重視語音。故一般學者多能看藏語的書，但不能以藏語交談。文法書當首推稻葉正就的「古典西藏語文法」與「西藏語古典文法學」。稻葉氏是西藏古典文法學者，能說流利藏語。此外尚有其他學者的著書，不多錄。藏語辭典方面，尚未多見，似乎只有芳村修基編的「西藏語字典」草稿本而已。

六、日本及歐美的佛學研究中心

所謂研究中心是指近期的而言。牛津大學百多年前是梵學研究中心，現在已一蹶不振，只有一兩個教授在東方學院教梵文、巴利文與東方宗教而已，亦無人能透過漢文與西藏文來了解佛學。R. C. Zaehner 是該學院的講座教授，他本人是印度宗教方面研究的權威，著述甚豐。像這樣的情形，這裏不擬多談它。又筆者在這方面的所知，特別在歐美方面，有限得很，這裏只聊盡介紹之責而已。而實際上，這方面的資料，不管是日本的抑是歐美的，是隨時而易的；這是人事變動所使然。

從學術方面著眼，佛學研究中心通常是設於大學研究院內的。歐美的佛學研究，通常設於宗教系或東方學系；日本的大學則多自有佛學系或印度哲學系。一般的佛教團體或組織自然有這方面的研究，但其背景不同，其目標也異，不免有一種拓展教務的歸趨，而影響其學術方面的水平。這種現象在日本最為普遍。因佛教在日本，固然是一種學問，同時是一種宗教，甚至是一種生活。我們這裏所着重的，是純學術的研究，即主要是介紹一些大學研究院的佛學研究中心。

日本佛學的研究根據地大抵分關東與關西兩地。關東的中心在東京，關西的中心在京都。東京大學自南條文雄以來，經高楠

順次郎、木村泰賢、宇井伯壽、宮本正尊、水野弘元、川田熊太郎、中村元等先後主教授位，都把重點放於印度佛學方面。中村元近年退休，仍主東方學院。東大目下有平川彰，為大乘律學專家；田村芳朗專于天台學與日本佛學；高崎直道專擅印度如來藏學；玉城康四郎專于天台哲學與比較思想；鎌田茂雄專于華嚴學。故其天地似乎相當廣濶。另外有不少私立的佛教大學，如駒澤大學等。京都方面，京都大學自提出「場所哲學」的當代日本哲學家西田幾多郎以來，歷田邊元、久松真一、西谷啓治等，都是思想家形態的人物，其智慧都足以照見西東。其中的久松真一是一個很堪注意的人物。他不止是一個禪哲學的思想家，同時亦不倦于潛修禪道。他領導佛教團體如 F. A. S. 協會和茶道之心茶會，要打破舊有的格套，以發掘禪的真髓。其目的是要建構一個新的社會模式。F. A. S. 協會之名，取自其理想社會的三個中心觀念：Formless Self (無相之自我)、All mankind (全人類)、和 Supra-historically (超歷史地)。其整個意思是要覺悟到自己的真我，那個無相的自己，而立于全人類的立場，以成就世界，超越歷史，但卻永恆地創造歷史。這實是流行于日本思想界的一種新的宗教運動。其詳情將具于筆者之另一文「佛學研究與方法論」中。他曾多次與西方哲人如海德格、Paul Tillich 等對談，被認為是東西方心靈的直接交接。另外的西田、田邊、西谷等都不單是理論者，在現實生活中都表現出宗教的情操。但京大至松尾義海與長尾雅人，漸由思想轉向學術。現今的服部正明與梶山雄一，則純粹是學術性。服部氏精于印度論理學，特別是陳那的認識論，他本人有很好的西方哲學基礎。梶山氏長于後期大乘論理學。另外有兩間著名的私立佛教大學，即大谷大學與龍谷大學。大谷前有把禪佛教介紹到西方的鈴木大拙、傑出的文獻學者山口益及西藏學者寺本婉雅。其後有安藤俊雄、橫超慧日教中國佛教，舟橋一哉教原始佛教，櫻部建教阿毗達磨佛教。現今有安井廣濟教中觀學，稻葉正就教西藏學。龍谷大學則似乎比較守舊，以前的芳村修基，是西藏學的權威。

(未完待續)

事實上，所謂不如意之事十常八九，不公平的事也數數皆是，要在這一生之中取得公平，很不容易。如果不以三世因果的觀點作疏導，便會引起怨天尤人，你爭我奪，嫉妒、瞋恨等等的種種煩惱了。

假如你能夠相信，除了今生，曾有前生；過了今生，尚有來生。如果把整個的生命之流，比作長江大川，今生所作的有限時間，不過像在長江大川裏劃一條橫斷綫而已，為什麼你故意忽畧了過去那麼長的生命過程，又不願展望你的未來，還有很長很長的生命前途，而僅計較你現在這一生中短暫時間的遭遇？「三世因果」是否合乎科學？答案是肯定的，因為它是合乎邏輯的，若以經驗邏輯的尺度而言，涉及生前與死後的三世問題，便不能說是合乎現代科學的標準了。佛教只能告訴你合乎邏輯的理論，至於生前與死後是要你自己通過修持的經驗來證明它了。因此，我只想說佛教合乎科學的觀點，不想強調佛教即等於科學。

在此我要指出存在於宗教及科學之間的兩個問題：佛教從因緣論的立場，否定了神的創造和主宰之權威，從三世因果的立場，糾正了由於自然科學的發達而趨向於空前絕後的唯物論。一般宗教的偏差，在於強調神的權威而抹煞了人類各自的自主精神；自然科學的偏差，在於強調自然物理現象的影響力而落入唯物思想的陷阱。此由於一般宗教不重視因緣道理，也不能接受各別個人的三世因果的觀念；自然科學雖能承認因緣的法則，但却不能接受生前與死後的因果思想。殊不知佛教的因緣論，能使人不自私不自大，佛教的因果說，既能使人甘於面對現實，接受逆境與順境的果報，且能使人對於未來的前途，抱起無限的希望。

四、佛教重視科學

「菩薩地持經」第三卷記載：「五種明處，菩薩悉求」，在「西域記」第二卷也說到：「七歲之後，漸授五明大論」，足見佛教對五明的重視。在印度及西藏地區，進入寺院出家的僧侶，或準備做宗教師的人，從小就要學五明——聲明、工巧明、醫方明、因明、內明，這五種明，相當於中國的六藝——禮、樂、射、

御、書、數，其中的內容大部份合乎現代所謂的科學，可見佛教本身很重視科學，那麼、五明又是指什麼？

一、聲明：指語言學、文字、訓詁、辭章、音韻、音樂、聲樂等。

二、工巧明：指工藝、技術、數學、物理、化學、工程、建築，包括陰陽曆數、山川地理等天文學和地質學在內，如果從實用的立場說，就是科學技術、機械動力、物質建設，這些都可以算是工巧明。

三、醫方明：指醫療、護理、藥劑、針灸、禁咒等治病的方法。在印度及西藏的許多出家人，必須學習醫方明，精通醫術，因此有許多出家人會替人治病。

四、因明：指邏輯學，中文又叫論理學或理則學，在我們中國古代的哲學家裏面，墨家有邏輯學，名家的公孫龍，也有一套辯證法；在希臘的思想史上，傳統的三段論邏輯，可以和因明的三支論式配合，這些都是訓練推理思考的基本方法，在印度、西藏的出家人，把因明列為必修課目，而且必須經過考試及格，才能正式成為一個佛法的研究者，因為他受過邏輯訓練，寫出來的文章才會條理井然，他和外道展開辯論的時候，也才不會犯思想推理上的謬誤。

五、內明：可以分為兩類，第一是中國佛教界通稱的內學，又稱「內術」，菩薩善戒經卷三說：「內術者謂十二部經，菩薩摩訶薩為二事故求十二部經，一者知因果，二者為作業不失，不作不受。」

第二是從印度文化的立場看，內明是五明之一，五明並不是釋迦牟尼佛時代才開始有的，在佛陀以前，印度社會中受過高等教育的讀書人，都必須經過五明的訓練，據說佛陀未出家以前，曾經學過五明，在那個時候的內明，梵語 *adhyātma-vidyā* 意思是元始、至上的神我之學，在原有的婆羅門教中，內明是指四種吠陀——梨俱吠陀、沙摩吠陀、夜柔吠陀、阿闍婆吠陀。因此，在印度各宗教對其自宗的教典，即稱為內明。

前面講過，菩薩地持經強調佛學的人必須兼通五明，從「根

本說一切有部雜事」，卷六也可以看到，佛弟子除了修行佛法以外，每天宜乎抽出三分之一的時間來學外典——五明。爲什麼佛教這樣重視科學？如果沒有聲明，語言文字不發達，佛法不能廣大傳播；如果沒有工巧明，建築物沒辦法建造，從古以來，世界上最偉大、堅固、莊嚴的建築物是宗教建築。如近代印度挖掘古蹟，挖掘出來的有祇園精舍、竹林精舍、那爛陀寺等的寺基結構，這些古建築的規模固然雄偉，從它的建築材料和技術看來，也都非常高明。我們中國的雲岡、敦煌、大同等石窟的雕刻、建築、藝術，都有不朽的價值，印度同樣也有，西元前第二世紀遺留迄今的桑佉（Sanchi）塔的雕刻犍槌羅地方的石像，及西南印度的洞窟精舍阿強地（Ajanta），其開建的年代，由西元前二世紀至西元後第六世紀，前後連續了幾乎八百年；另有東埔寨在安哥王朝（802-1432）時代遺留下來的安哥寺（Angkor Wat）及巴戎寺（Bayon），均係偉大的石材建築與雕刻藝術品，這些大多數是出家的僧侶著手興建的，不是從理工學院畢業的工程師，或藝術學院畢業的畫家和雕刻家，因爲學了工巧明，能夠把佛教的建築藝術留傳下來，他們當時的建築情形，現在我們已經看不到，但他們技術的純熟，造型的優美，都令我們驚歎。

現在我們做個簡單的歸納：聲明、內明、因明可以算是人文科學；工巧明、醫方明屬於實用科學和自然科學。佛教雖然一開始就很重視科學，佛教的根本旨趣却不是爲了達成科學目的，佛教重視科學，是爲了輔助佛法的闡揚，出家人學會了五明以後，可以行菩薩道，建設人間，救人救世，學佛的人如果沒有種種知識技術，生活便和社會脫節了，所以「道」和「術」必須並重，道無術不行。現在有些人把這個「術」字曲解成心術，用來形容心機很深，城府很深，或者說玩弄手段，實際上道術的術是指科技方法的意思。

道無術不行，我們要傳道，必須要有「術」做橋樑，最初佛法從印度傳到中國來的時候，傳教的僧侶帶來健身和醫病的方法，在坐成一法師是中醫學會的理事長，不知道有那幾種中藥是從西域傳過來的？相信有不少藥用植物是中國原來沒有而從西域傳

來的，因爲目前印度、歐美流行一種新醫學，是用植物和礦物配製的藥，其中有些植物我們中國尚沒有。

從古以來，東西方文化的交流，最初往往隨著宗教做媒介，傳教師和商隊一起越過沙漠或漂洋過海，從印度到中國，或從中國到印度，透過佛教，達到文化交流的效果，即使在日本也有這種情形，到日本傳教的中國高僧，曾教日本人做豆腐、喫茶、種茶等，都是事實，以上所舉的例子，只在說明一點：「道無術不行」，佛教行菩薩道的人，一定要配合五明，兼學科學，來輔助弘法。

五、佛教的研究方法必須科學化

近代的中國佛教，明末清初，尚有若干人才，稍後由於洪、楊之亂，而使東南各省的佛教，遭到毀滅性的摧殘，從唐宋以後，佛教的精華，大致在南方，故在太平天國之後，佛教的元氣大傷，佛教的人才凋零，僅僅是苟延殘喘地維持著一個軀殼而已。一直到清末民初，橋仁山居士在英國觸及現代的佛教思潮，回國後創立祇洹精舍，培養青年人才，太虛大師及歐陽竟無居士，即是當時的學生，由於他們的努力而有今天的中國佛教。先師東初老人是太虛大師的學生，我是太虛的第三代。

其實，自古以來，研究佛學的學者，雖然都是爲信仰的目的而非爲了學術的目的，但他們從事於佛法的研究之時，必須具備科學的精神，此可溯源到佛陀入滅以後的印度，漸漸地就有人對很多的經和律的內容，加以分析、研究和歸類，完成了一部一部的論書，有了大眾部和上座部以及其再分裂的各部派佛教的分張，後來印度又產生了大乘佛教裏邊的空宗和有宗的論書，都是採用科學的方法來整理佛教的教義教典而完成的東西。所以，以佛學的尺度來講，從印度開始，就沒有離開科學的方法。又如隋唐時代的天台四教判及華嚴五教判，都有非常精密的方法論做基礎，近代中國以科學方法研究佛學的人，有梁啟超、胡適及歐陽竟無和他的門下諸學者，其中梁啟超是受日本研究的影響，胡適是受杜威的影響，歐陽竟無是傳統的唯識學立場。因此，他們三人

可分成三型：梁氏是佛學的；胡氏是歷史的；歐陽氏是學佛的。唯識本身就是一門組織精密的學問，故其雖出之於信仰，仍不違背科學的精神。以出家人而言，可舉兩個人做代表：一是太虛大師，一是現在的印順法師，他們對於佛教都作了系統化的研究。太虛大師以中國佛教為本位，綜合全體佛教；印順法師以印度佛教為本位，綜合全體佛教。他們兩位，同是站在學佛的立場，前者偏重於信解的疏導，後者則較重於思想史的整理。太虛大師遍讀近代的中西各家哲學書，訪問過日本及歐美各國，同時受到西藏佛教重方法重邏輯的影響。印順法師，雖未留學日本，他的基本思想也異於日本學者，但他早年讀過不少日本學者的佛學著作，故到他的晚年，所寫諸書的方法論，是採用日本的。

近代的日本佛教學者，所用的科學方法，是從歐洲來的，因在明治維新以後的日本，佛教不受重視，尤其政府的政策，對佛教極為不利，故其各宗，特別是淨土真宗，首先派遣優秀的青年僧侶到德、法、英等國家去留學。當時的歐洲諸國，已有不少學者以科學的方法從事東方哲學、東方宗教學、東方語言學的研究而研究佛教，有了相當成績，這些日本青年學者學成回到國內以後，就開發了現代日本佛教學術研究的風氣，把研究佛學的工作帶進了大學的研究室，佛教本身也創辦了十數家合乎國際水準的大學。因為掌握了科學的方法以後，研究的工作做來非常順利，現在已可從宗教的、歷史的、社會的、人類學的、語言學等各種角度來研究佛教了。

有許多人常常嘆氣說：「大藏經浩如煙海，何年何月能夠看完？」有望洋興嘆的感覺，其實如果有了方法以後，就不必擔心了，科學的方法，等於給你一串鎖匙，你可以之逐一啓開佛學中的各個問題之門，結果你便能夠洞察佛教的全貌了。不過很遺憾的，從科學方法的運用，研究的成果是屬於考據、比較、整理出佛教的歷史文獻，却很難產生佛教的大思想家、或大宗教家。歐美的佛教學者，大多是在語言學上下功夫，日本的佛教學者，則是在文獻學上的貢獻較多。但是他們的研究對我們的社會是有用的，能夠告訴我們佛教對人類的歷史文化，產生了多大的影響？

在人類的思想文化史上，佔有怎樣的地位？佛教裏邊有多少東西是吸收了異民族的思想文化而形成的？又有那些事物是隨著佛教的傳播帶到各地，又在各地及各個時代產生了怎樣的新現象？由此而知道何以日本佛教不同於中國佛教，中國佛教不同於西藏佛教，也不同於印度佛教及南方各國的所謂小乘佛教。同時，也可推想到佛教對未來人類社會和實際的日常生活，將會產生多少作用和貢獻。然而在古代的印度、及中國隋唐時代的高僧，採用比較的方法及邏輯，來整理佛教教義的目的，是為產生了新的看法，是思想的，不是學問的。在印度有小乘的部執之爭及大乘的空有之爭；在中國則有天台的四教判及華嚴的五教判之別，互爭自宗是最上的究竟法門。這些都是由於他們用分析、研究的方法而得到的結果，對於佛教的發揚光大，有着無比的功德。

再就修行的方法而言，也需要用科學的方法來整理，佛所說的經典，目的在於教人如何修行，但是佛經多，修行的方法也多，號稱衆生有八萬四千煩惱，故也有八萬四千法門，究竟從那一門進入？如何以最快的速度進入？却很少有明確的指示，譬如修淨土的念佛法門，要求修到一心不亂，至於怎樣在最短時期內達成一心不亂的目的？則很難捉摸了。又如禪宗講明心見性、或見性成佛，禪宗的公案語錄，講古人參禪而開悟的實例，但是，光看公案和語錄，絕對不能使你達成見性或開悟的目的，又在許多佛經中記述佛陀每以簡單的幾句話，便能使得當時的聽衆，各證聖果。我們縱然看了許多佛經，或將同一部經讀了又讀，為什麼不能證得聖果？佛教徒對此唯一的解釋，是佛世或古代的人，善根深厚，所以容易得道，現在末法時代的衆生，善根淺、罪業重，所以修道的少、得道的更少。我要告訴諸位，請不要這麼想，佛經裏有很多東西，已明明告訴了我們修行的方法，只是由於語言文字的障礙，使我們不能明確知道是在講的什麼。假如能把許多的經典中所說同類或異類的修行方法，加以綜合分析的研判工作不難整理出修行方法的層次和類別，再加以精確化與簡單化，便能使我們在很短的時間內級級向上，達到類似佛陀說法時或古人的目的。

（未完待續）

歐美佛學研究小史

J. W. 狄雍著

霍韜晦譯

(續上期)

蒲仙

魏萊·蒲仙，是萊維的早期弟子之一，但他的工作，却與乃師大異其趣。他把他的大部份的研究，都傾注於他所謂佛教獨斷論(Buddhist domatism)和大乘各派哲學之中。他最先出版的幾本書，則是有關密宗的，例如「五次第」(Pañcakrama)的校訂·「童蒙燈」(Ādikarmapradīpa)的校訂和翻譯；此外，在一八九八年出版的「佛教」(Bouddhisme)一書中，亦有一章專論密宗

⑥⑨。但早於一八九七年，他已經對「淨明句論」(Prasannapadā, 譯者按：即「中論疏」Madhyamika - vṛtti, 月稱 Candrakīrti 造)裏的一章進行分析⑦⑩。其後數年間，陸續出版了附有權威註解的「淨明句論」的校訂本、「入菩提行經詳註」(Bodhicaryāvatārapūjīkā)的校訂本、和藏文「入中論」(Madhyamakāvatāra)的校訂本。關於後者，另有未完成的翻譯發表⑦。至於他所作的「入菩提行經」(Bodhicaryāvatāra)的譯文，則至今仍然是所見翻譯中功力最深的一篇②。一九三三年，蒲仙寫了一篇長文，概論中觀學派，但他對於中觀絕對者的觀念的終極意見，則至逝世時尚未提出

⑦③。一九〇五年，他在「篇討論七十五法和百法的論文中研究了「俱舍論」(Abhidharmakośa)和「成唯識論」(Viññāpimāta-tāśiddhi)⑦④。在這方面，他的貢獻至「俱舍論」的譯出而達於頂點。這是佛學研究史上的偉大成果之一⑦⑤。此外，蒲仙還譯出有部阿毘達磨論書中的若干章節，其中包括參照他的阿毘達磨研究而譯出的「大毘婆沙論」(Mahāvibhāṣā)的段落。在瑜伽行派的研究方面，他最大的成就是「成唯識論」的翻譯⑦⑥。但對於佛教後期的邏輯學派他亦並未忽略，這可以從他校訂了法稱的「正理一滴」(Nyāyabindu)的藏文本並附以律天(Vinādeva)的註疏就可以看出來⑦⑦。

蒲仙在他的著作之中研究了好些哲學問題，在此我們僅舉出若干篇他討論業論⑦⑧、三身⑦⑨、緣起⑦⑩、和結集⑦⑪等問題的論文便可概見。他還替哈斯丁斯(Hastings)的「宗教、倫理學百科全書」(Encyclopaedia of Religion and Ethics, 十二卷，一九〇八—一九二一；索引一卷，一九二六)撰寫了極多的、廣涉佛教各方面的項目。一個人在出版了這許多著作之後，再加上梵文斷簡的出版(見JRAS, 1907, 1908, 1911, 1912, 1913.)和好些論文、書評，實在使人難以相信如此豐碩的業績竟然是由同一位學者成就的⑦⑫。

蒲仙還將他的研究所得，成書出版，這對廣大(但却是高度知性的)讀者極有意義。如：「佛教——教理史上的看法」(Bouddhisme Opinions sur l' Histoire de la Dogmatique, Paris, 1909,)、「涅槃之路」(The Way to Nirvāṇa, Cambridge, 1917)、「涅槃」(Nirvāṇa, Paris, 1925)、「佛教的倫理」(La Morale bouddhique, Paris, 1927)、「佛教的教理與哲學」(Le dogme et la philosophie du Bouddhisme, Paris, 1930)。此外，尚有三卷收容有極多佛學研究資料的印度古代史方面的著作：「印歐人與印伊(朗)人，迄紀元前三世紀之印度」(Indo-Européens et Indo-Iraniens, L'Inde jusque vers 300 av. J.-C., Paris, 1924; 新版，1936)……「孔雀王朝時代之印度」(L'Inde au temps des Mauryas, Paris, 1930)……三、「迦膩色迦至

回教入侵之印度王朝史」(Dynasties et Histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'aux invasions musulmanes, Paris 1935)。

我們已經好幾次提到蒲仙的「佛教」(Bouddhisme)，它是在一八九八年面世的。在這本書中，有許多問題，例如巴利資料之價值、大眾佛教的性格、佛教的瑜伽等，都是首次被論及。蒲仙從不滿足於他所獲得的成績，在四十年的研究生活中，許多問題他都是一再檢討，因此我們很難對他的主要觀點給予一般化的描述。不過，在某些方面，他的見解並無大幅改變。例如：他經常強調，佛教大部份的觀念都是取諸婆羅門的思惟與苦行的這一事實。雖然他又指出：在佛教之中有一個獨特的、審視救度問題的方法，但其理論(與婆羅門)之一致性，仍可被稱為「正統說」(orthodoxy)(見Bouddhisme, Opinions, etc. p. 51)。其次，蒲仙自始即強調瑜伽的重要，直到晚年他所寫的一篇論文中，仍然毫不猶豫的認為佛教是瑜伽的一支。這種意見，正如我們上文所述，對奧頓堡來說是完全不能接受的⑦⑬。不過，蒲仙研究的心問題畢竟是在涅槃的解釋上。魏爾本(G. R. Welbon)在他的「佛教涅槃與西方解人」一書中，曾經企圖勾勒出蒲仙在這個問題上的推進(The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters, Chicago, 1968, pp. 256-283)，但恐怕祇有通過更完備的處理纔能對這個問題下公平的判斷。蒲仙並不喜歡研究佛陀生平，和一些很難僅靠現存資料解決的問題，他寧願分析不同部派的見解。在增進我們對阿毘達磨佛教的知識方面，沒有學者比蒲仙的貢獻更多⑦⑭。

⑦③ Études et textes tantriques. I, Pañcakrama. Gand, 1896; Bouddhisme, Études et matériaux, London, 1898, pp. 162-232 et 118-161.

⑦④ Caturāyasyataparikṣā, Mélanges Charles de Harlez, 1897, pp. 313-320.

⑦⑤ Mūlāmadhyamakārikās (Mādhymikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti, Bibliotheca Buddhica, IV, St-Petersbourg, 1903-1913; Prajñākaramatīś

Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Cāntideva, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1901-1914; Madhyamakāvatāra de Candrakīrti, traduction tibétaine, Bibl. B, IX, St.-Petersbourg, 1907-1912; Madhyamakāvatāra, traduit d'après la version tibétaine, Muséon, 8, 1907, pp. 249-317; II, 1910, pp. 271-358; 12, 1911, pp. 235-327.

⑦② Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, Paris 1907.

⑦③ Réflexions sur le Madhyamaka, MCB, II, 1933, pp. 1-59; Buddhica, HJAS, 3, 1938, pp. 137-160.

⑦④ Dogmatique bouddhique. Les soixante-quinze et les cent dharms (avec la collaboration de T. Suzuki et de P. Cordes), Muséon, 6, 1905, pp. 178-194.

⑦⑤ L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, 6, Volumes, Paris-Louvain, 1923-1931.

⑦⑥ Paris, 1928-1929.

⑦⑦ Tibetan Translation of the Nyāyabindu of Dharmakīrti, with the commentary of Vinīadeva, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1907-1913.

⑦⑧ Dogmatique, bouddhique, JA, 1902, II, pp. 237-306; 1903, II, pp. 357-450.

⑦⑨ JRSB, 1906, pp. 943-977; Muséon, 14, 1913, pp. 257-290; Viñāptimātratāsiddhi, Vol. II, Paris, 1929, pp. 762-813.

⑦⑩ Bouddhisme. Études et matériaux. Théorie des douze causes. Gand. 1913.

⑦⑪ Les deux premiers conciles, Muséon, 6, 1905, pp. 214-323; The "Five Points" of Mahādeva and the Kathāvatthu, JRAS, 1910, pp. 413-423.

⑦⑫ 有關蒲仙的著述目錄。參看 Bibliographie bouddhique, XXIII, bis, Paril, 1955, pp. 1-37.

⑦⑬ 參看註⑦⑫。

⑦⑭ 關於蒲仙之人與業績，羅莫特 (Étienne Lamotte) 有一篇極好的記述。Notice sur Louis de La Vallée Poussin, Académie royale de Belgique - Annuaire pour, 1965, Bruxelles, 1965, pp. 145-168.

傑恩·布爾茲魯斯基

萊維的另一位弟子傑恩·布爾茲魯斯基 (Jean Przyluski, 1885-1944)，在翻譯一些涉及西北印、佛般涅槃、阿育王傳說、和王舍城結集等問題的漢籍資料上，作了優異的貢獻^{⑦⑮}。他對於佛教部派的發展，在地理因素方面添加了很多的重要性。不過他對王舍城結集的研究，則是由一些尚帶生硬的社會學觀念激發的。雖然，在布爾茲魯斯基的理論之中，有些不能經起嚴格的檢查，但他所翻譯的東西，對研究佛教歷史的人來說是常常有用的，布爾茲魯斯基的晚年作品，犯上了比較癖，結果使他發現無處不有非印度的影響。可能在他的作品之中，不會有太多具有長遠的價值。對布爾茲魯斯基來說，他所完成的偉大功績是和馬賽爾·拉努 (Marcelle Lalou, 1890-1967) 合著的「佛教文獻目錄」(Bibliographie bouddhique)。在這本書中，網羅了所有自一九二八年至一九五八年間有關佛教的出版物並給予分析 (Bibliographie bouddhique I-XXII, Paris, 1930-1967)。關於布爾茲魯斯基個人的作品，最近有一份作了完整分析的文獻目錄出版，此即 A. W. Macdonald et Marcelle Lalou, L'oeuvre de Jean Przyluski, Paris, 1970。

⑦⑮ Le Nord-ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin et les textes apparentés, JA, 1914, II, pp. 493-568; Le parinirvāṇa et les funérailles du Buddha, JA, 1918-1920, separate edition, Paris, 1920; Le partage des reliques du Buddha, MCB, IV, 1936, pp. 341-367; La légende de l'empereur Aśoka, Paris, 1923; Le Concile de Rājagṛha, Paris, 1926-1928.

羅莫特

蒲仙最有名的弟子是愛天恩奴·羅莫特 (Étienne Lamotte, 1903-)。他在一九四二年之前已經出版了「解深密經」(Saṃdhimīmāṃsā, Louvain, 1935)，世親的「成業論」(Kar-

masiddhiprakaraṇa, MCB, IV, 1936, pp. 151–263) 和無著的「攝大乘論」(Mahāyānasamgraha, 兩卷, Louvain, 1938–1939) 的翻譯。有關他的近期業績，我們將延至次章討論。

徹爾巴斯基

徹爾巴斯基(Theodor Stecherbatsky) 是米那葉夫、畢拿、和耶高比的學生。他最重要的貢獻，就是對佛教後期的邏輯和知識論論師法稱(Dharmakīrti)和法上(Dharmottara)的研究。一九〇三年，他出版了法稱的「正理一滴」(Nyāyabindu)連同法上的註(Nyāyabinduṭīkā)的俄文譯本。隨著這一工作，另一本研究佛教知識論學派的主要概念的書，則於一九〇九年以俄文出版，並分別於一九二四和一九二六年出版法文、德文譯本^{⑧⑥}。這兩本著作經過全新增補之後，即成為以英文寫成的兩卷本「佛教邏輯」(Buddhist Logic Bibl, B. XXVI. Leningrad, 1930–1932)。

一九一八年，奧圖·羅先堡(Otto Rosenberg, 1888–1919)發表他對佛教哲學問題的研究，其中大部份都是基於世親的「俱舍論」。在這本書中，他提出一種看法，認為佛教哲學是以一種法的多元觀念為基礎的^{⑧⑦}。徹爾巴斯基接受他的看法，在他的「佛教的中心概念與法的意義」(The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word “Dharma” London, 1923)一書中，把佛教描述為一種徹底的多元論系統，並且對「俱舍論」的主要教理作了分析。蒲仙所寫的「涅槃」一書，和與此程度較輕的、祈斯所寫的「印度及錫蘭的佛教哲學」(Buddhist Philosophy in India and Ceylon, Oxford, 1923)一書，曾經招致徹爾巴斯基的猛烈攻擊。這見於徹爾巴斯基所寫的「佛教的涅槃概念」(The Conception of Buddhist Nirvāṇa Leningrad, 1927)中。在這本書的第二部，並收有月稱「淨明句論」的第一章及第二十五章的翻譯。在第一部中，則概述了佛教大、小乘各派哲學的發展。徹爾巴斯基相信，佛教是以一種分析物質、精神以見它們是由短暫之成素(法 dharma)所構成的哲學體系而興起的。至

於他對佛教哲學後期發展的見解，則不可能盡述。該書之結論(pp. 60–62)簡潔地概括了他研究所得的成果。

徹爾巴斯基對印度和西方的哲學都有極深的了解。翻譯時他努力譯出其哲學意義而不是照字面直譯。當他解釋佛教知識論學派時，他嘗試顯示出和康德的先驗哲學的對應之處。徹爾巴斯基視早期佛教為徹底多元論，及後期佛教具有先驗性格的哲學觀點，對佛教在本質上為求取解脫的宗教性格很難公平處理。關於中觀學派的絕對觀念的本質，徹爾巴斯基亦與蒲仙展開了激烈的論辯。對於這一問題更詳細的資料，請參閱著者最近發表在「印度哲學學報」(Journal of Indian Philosophy)的兩篇論文^{⑧⑧}。即使徹爾巴斯基的各種見解不能長久令人信服，但我們仍得承認，在最先翻譯和解釋一些極難解的佛家哲學原典上，他已經作了重要的貢獻^{⑧⑨}。

(未完待續)

- ^{⑧⑥} Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten, München – Neubiberg, 1924; La théorie de la connaissance et la logique chez les bouddhistes tardifs, Paris, 1926.
- ^{⑧⑦} Problemy buddijskoj filosofii, Petrograd, 1918; German translation: Die Probleme der buddhistischen Philosophie, Heidelberg, 1924. See also A. M. Piatigorskij, O. O. Rozenberg i problema jazyka opisanija v buddologii (O. O. Rosenberg and the Problem of the language of description in Buddhism), Trudy po znakovym sistemam, 5 (Tartu, 1971), pp. 423–436.
- ^{⑧⑧} J. W. de Jong, The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School, JJP, 2, 1972, pp. 1–6; Emptiness, ibid., pp. 7–15.

^{⑧⑨} 有關他的著作目錄，參看 Materialy po istorii i filologii centralnoj Azii, vvp, 3. Ulan – Ude, 1968, pp. 5–7 (add über den Begriff vijñāna im Buddhismus, ZII, 7, 1929, 136–139)。若干徹爾巴斯基之俄文論文最近已被譯成英文，Papers of Th. Stecherbatsky, Calcutta, 1969; Further Papers of Stecherbatsky, Calcutta, 1971。



重遊佛光山

樂觀

寶島佛教新興聖地——高雄佛光山，在民國五十七、八年間，星雲法師正着手開創之時，由於有一個特殊因緣，我曾經去到那裏遊玩過一次，歸來後，寫了一篇「遊佛光山雜感」文字，發表在「海潮音」月刊第五十期十二月號上，（已收入昨年十一月出版拙作「中國佛教近代史論集」書中，文題改為「遊佛光山談星雲法師」）算來足有十個年頭了。想不到在此短短十年中，由於星雲法師他苦心經營，弘法業務日漸發達，已成爲今日佛教聖地，馳名世界，爲各國人士旅遊觀光勝景。

近年來，佛光山益見擴大，國內台北、彰化、宜蘭皆設有分院，昨年上半年，又在美國洛杉磯地方也設立了一所分院（名叫西來寺），看來，佛光山的弘法事業，漸漸擴展到西半球去了。

前些時，我忽然動了遊興，邀約善友楊白衣居士（佛光山叢林大學講師），一同去到松江路佛光山台北別院參觀，該院設在鼎基大樓樓上，那是一座美侖美奐華麗而又高貴的樓房，建坪四百多坪，相當寬大，據說此處房屋不夠用，已進行另建新房屋。

當們我走進別院時候，住持慈容法師（星雲法師的弟子曾在日本留學）親自出來接待，陪著我們到各處參觀，我看到那裏的佛殿、禮堂、客房、飯廳以及招待室各部門鋪陳設備，非常完善而又新穎，非常欣賞。坐下休息時候，住持慈容法師仍是照著叢林風氣習慣，率領著住在院中研究班的學生到佛殿爲我接駕，跟著又擺出茶點款待，十分週到。

高在我們敘談中，知道這所別院，是爲了便利接引社會青少年

學佛，同時也是爲了方便與國際佛教人士往來而設，花了一千幾百萬元買這棟房子，我欽佩星雲法師的手法大，如此能捨，可見他是真爲了弘法，頗爲驚歎，我向楊居士說：此地局面甚好，我很歡喜！楊居士笑說：要是看了高雄本山的景，你更加高興了！說着，他請慈容師拿出一本佛光山彩色畫片，我看了每一張畫頁，不禁叫好！慈容師說：法師認爲好，不妨請你老前去指教，我說：遇有機會，我一定前去一遊。

當時我答允去佛光山，那不過因話答話，是一句外交詞令而已，並不想馬上就去，未料到當真的去了。

隔了幾天，楊白衣居士來告訴我說：他接到星雲法師由高雄佛光山來電話。邀請你法師去山上遊玩兩天，他有車子接送，並且請我陪伴一道前去。他要我擇定時間，我也想趁此機會去看看政府新近修建的那條高速公路光景，所以就這樣答允下來，定在二月廿三日（星期五）動身，先到彰化別院去參觀，在彰化歇宿一夜，第二天轉程往高雄。

二

動身這一天午後一時，楊白衣居士夫婦二人，乘坐台北別院的自備汽車，前來同我會合，由佛光山叢林大學研究班學生慧仁師駕駛，走上高速公路，風馳電掣像飛的一般，那種滋味，還是民國十九年領團去印度佛國旅行，由暹羅邊界亞蘭走法國人修建的長程公路去安南金邊時領略過，其寬大平穩，則不如我國這條高速公路多多，雖然這條路趕不上抗戰時滇緬公路那麼長，但它的意義與價值則是相同，我國政府能築成這條寬大堅固而又美麗

的高速公路，國人實足以自豪，沿途多有風景，每經一處休息站，楊居士興緻勃勃掏出照相機給我拍照留念。

三

是日下午四點鐘光景抵達彰化別院，別院住持慈嘉法師（星雲法師弟子亦是日本留學生）出迎，引至客堂待茶，休息一會，慈嘉法師即率領住院大眾和學生爲我接駕，一派叢林家風，禮節週到。這所別院建築，同台北別院一樣是西式洋房，但其外貌和內層却別有氣派，富麗堂皇之外，兼有古樸典雅情調，房屋建築在山崗之上，乃是步步高形勢。別院門前，有一廣場，可以停放汽車，左右都有樹木，背後靠山，遠離市塵，環境幽靜，乃是讀書修養大好場所，目前後山正開工修建大雄寶殿，觀其氣派，來日定有一番發展。

晚間，住持慈嘉師集合研究班男女學生數十人，請我講開示，我看他（她）們全都是朝氣蓬勃的大專畢業男衆多，於是我乃把有關青年的話講說了一番，大意是說青年是國家的主人翁，民族命脉，青年人是時代的先驅者，青年是社會的中堅，此時國家需要青年，佛教亦正需要青年。一個人的一生事業，都是從青年時代起步，如果不好好把握這個寶貴的時光，打穩基礎，一生的幸福，就難以有望，可能毀滅他的一生，希望在座同學們愛惜光陰，勤奮修學，加緊充實自己的內心，要鍛煉成一種富貴不淫，威武不屈的體魄，養成浩然之氣與頂天立地的人格，然後，才能有所爲有所不爲。今天同學們能夠在這種詭譎多變紛亂不堪的世局，國家多難的時刻，在這個幽靜環境中讀書修學，是有福了！祝你們前程遠大。

四

翌日，吃罷早點，我同楊居士夫婦三人動身，仍乘坐台北別院開來的汽車，繼續向高雄佛光山進發，看到高速公路沿途栽種的各色花草和樹木，一重又一重的景緻，真個心曠神怡，有說不出的快感。當車子到達佛光山口，眼睛忽然一亮，看了呈現在

面前的繁華景色，不禁說了一聲「好美啊！」那種燦爛光景要比畫片還美的多。

車子走進山道，好像進入花園，但見遊客三五成群，往來其間，真有一種引人入勝景象，轉了兩個彎，遙遠看見朝山會館門景，只見穿着黃色袈裟和穿黑色海青道袍的人，排成班站在門前平台上，另外的一人，是穿黃色海青，楊白衣居士馬上指着我看，他說：平台上站的人，都是本山學生前來迎接你的，站在頂前面的那一位，是星雲法師，當時，我是一陣驚喜，又是一陣慚愧，待車子開上平台停下，星雲法師即走到車前合十相迎，我與他握手稱謝，此時鞭炮聲大作，下車後，兩旁站立的學生，齊合掌歡迎，我亦爲之合十答禮。

星雲法師引着進入朝山會館大廳稍事休息，見到慈蓉師、慈嘉師二人亦分別由台北彰化兩地趕來歡迎，接着，學生又集合在禮堂爲我接駕，我對星雲法師說，不敢多勞累各位同學，可請免了，星師說：禮不可廢，於是逼着我又去做了一次「土地公」。我不料到星雲法師有如此隆重鋪排，把我這個行腳僧，竟當作大老嘉賓款待，如果不是我胆大臉厚，那是會嚇跑。

五

接着，星雲法師又陪我去大雄寶殿禮佛。這座殿是全山中最高大雄壯的建築，高有一百尺，長連走廊一千零八十坪，外貌有如大陸南京蔣山中山陵旁那座「無樑殿」相似，其內部之華麗莊嚴，則在「無樑殿」之上。殿中供有二十六尺高大古銅色佛像三尊，四壁牆上有一層一層一座一座金色佛龕，共一萬四千六百個，每個龕中，都有小型佛像一尊，也全是金色，而每一層佛龕，都有五色燈泡嚴飾，金光閃爍，美妙無比，殿中可容兩三千人，可見其寬濶。大雄寶殿的門匾，是深紅色大理石質，匾上大雄寶殿四個大字，金色，每個字有五尺見方，乃是當今名書畫家張大千居士所書，筆法蒼老，挺秀有力，頗有王羲之那種龍飛鳳舞鐵畫銀鈎的意境，兩旁的對聯是「兜率娑婆去來不動金剛座，琉璃安養左右同尊大法王」，爲三湘才子張齡居士撰句，台灣名書法

家王宗岳書。我生平行腳數萬里，走過不少地方，也到過不少名剎，從未見有如此氣派的佛殿，只可用偉大二字形容它。星雲法師告訴我，這座大雄寶殿的內部工程已經告竣，目前正進行裝修外層，預料今年底或明年可以全部完工。我看，來日佛殿落成舉行開光典禮，必定又有一次轟動中外的大熱鬧無疑（第一次是民國六十一年三月佛光山傳戒大會）。

禮佛畢，回到朝山會館接受星雲法師的齋宴款待，星師備辦了一桌上好豐盛齋席，招待我同楊白衣居士夫婦三個人，由台北去的慈蓉師（台北別院住持）、彰化去的慈嘉師（彰化別院住持）、本山各部門領導人慈惠師等人作陪。我回國定居已經十五年，平常去到各道場應酬，曾經吃過不少好的齋飯，但是這一回來到這個新興聖地，坐在這個豪華寬廣（可供千人聚餐）大廳中吃這頓美食，心中却是別有一種感受，這還是十多年前我在緬甸佛國去到和平塔結集佛經會場應供嚐過這種滋味。

吃罷齋飯，星雲法師他看我沒有疲倦樣子，很高興地要陪着我去到各處參觀，這也正是我去到那裏的希望和目的。佛光山共有四十甲寬大，它的形勢，像似一把太師椅的樣子，山裏的殿堂房屋，完全是依地勢的高低來建築的，道路雖不太寬，可全都是鋪的柏油，平滑清潔，不揚灰塵。星師不讓我們跑路，免得爬坡吃力，乃派學生依照師開來一部小巧轎車代步，於是循着山中小路一一觀賞：

（一）接引大佛——這是佛光山一大特色，佛像高有一百廿尺，站立在有高超技藝做成六角蓮花瓣形一座空心台子之上，佛身金色，蓮花座台之周圍，還塑小型接引佛像前後排列着，每尊小佛身高六尺，共有四百八十尊，也都是金色，真是洋洋大觀！因為大小佛身全是金裝，在日光照耀之下，身入其中，恍如走到金色世界，不知此身在人間，若是站在遠處眺望，只覺得大佛小佛都在虛空之中，如果天氣有霧，更是神奇，似乎佛像在空中飛行一般，何以有此妙處？因為這些佛像，全是建造在山脊背之上的原故，這是星雲法師他會利用地勢來實現這個奇想，並無藍圖。

（二）極樂世界——這個景緻，是依照雲崗、龍門、及敦煌

石窟之建築形勢，利用本山人澗地洞而修造，採用五彩及燈光，和音響的效果。裏面有彌陀經中所說象大阿羅漢塑像，有人一般高大，栩栩如生，神態活現，壁上還繪有西方三聖像，和諸天形像以及諸大菩薩像，並且還繪有九品蓮台。這是一個艱鉅工程，目下只完成了一半，尚待繼續修造。

（三）大悲殿——這是佛光山另一偉構，築於民國五十八年，六十年四月完工，同月十一日舉行落成典禮，由內政部長徐慶鐘剪綵，參加典禮有全國高僧四方信衆上萬人，轟動全國，由於這座大悲殿的落成，顯示出我東方文化的特色，象徵中國佛教復興，同時對寶島的觀光事業，提供了極大的貢獻。這座大悲殿，有六十尺高，建坪二百三十坪，若與大雄寶殿相比，規模雖不及大雄寶殿，但在構造上，雕樑畫棟莊嚴精緻，則是相同，也同樣是宮殿形式，殿中供有高二十尺白衣觀音大士立像一尊，神情姿態，莊嚴無比，四壁有佛龕一萬個，每一龕中供有觀音大士坐像（白色人造石製成），進入殿中，人人都有一種寧靜之感，是朝山信徒必到之處，也是遊客必遊所在。

此外，有「笑佛迎人」、「佛光普照」、「龍亭大觀」、「觀音魚躍」、「靈山四會」、「西來流泉」、「寶橋渡佛」、「竹林鳴禽」、「圓通應化」、「東方明燈」、「東方日出」、「西嶺晚霞」等十二景，每個景緻，都相當美好，至於「不二門」、「放生池」亦很可以觀賞。

還有去年創辦的普門中學（有在家學生九班三百餘人），男衆部（有男衆比丘和沙彌五十餘人，是本省男衆最多的僧團），中央上人紀念館，佛光精舍，佛教圖書館（內藏有各種文字的大藏經十多部及國內外珍本圖書數萬冊，價值好幾十萬元以上），佛教文物陳列館（所藏均為星雲法師多年辛苦搜集的佛教文物，內容：「佛教的流布」、「佛教二千五百年」、「向歷代大師學習」，「佛教宗派」等，分爲二十室陳列，真個琳瑯滿目，館址在極樂世界上層），國際兒童村，孤兒院，有孤兒四十餘人，佛教養老院（內有老人五十位），佛教診療所等處，都是華麗的房屋，值得一看。

（未完待續）

滄海桑田念佛七

鄭僧一

提起念佛就會使人聯想到老公公老婆婆。這一次紐約大覺寺彌陀佛七，却由四面八方來了許多學佛青年，最遠的是來自美國中南部田納西州攻讀博士的陳啓崗，看來不過十八九歲，和來自加拿大邊界水牛城讀碩士的潘先泰夫婦，他們都利用寒假，攜帶睡袋，特來參加。更難得的是台大畢業藥劑師的賴金鳳，發心下廚幫忙，整個佛七使同修們得到好「伽陀藥」的禪悅食，還要不斷的作她自己的常課禮拜持念。其他當地初來本寺和久別重逢的青年，如李祖鵠曾憲煒等皈依懺雲法師門下的虔誠佛弟子，更不勝枚舉，儼若法華經所謂「從地湧出」。

今年佛七的新現象是青年人特別多，使我們這幾個上了年紀的忽然覺得年輕起來。小夥子們天天輪流洗碗服務，一些還在佛七中持八關齋戒，其中的曾憲煒還持七天禁語，給人警策，愧煞老同修，自歎弗如。老老少少精神抖擻，每天一起念佛、繞佛、拜佛、打坐。繞佛時一個堂堂寬敞的大殿，僧俗六七十人排成一條長龍，真是「萬緣東謝，一意西馳」。首尾相接，如轉大法輪。當大覺寺僧伽星散，香火瀕於斷絕邊緣，居士們志切願堅，擁護常住，恰逢比丘尼法通法師率徒澈、傳二師雲遊，駐錫本寺，與衆有緣，隨喜住持，高僧大德慧僧老法師、智海上人專程由美西東來，主七主磬，還有法參、體靜兩位女法師，並帶了一個「小小願為大丈夫」的沙彌尼親妙遠道同來，場面非常，歎未曾有，未始不是因緣。

談到念佛七，一定有人會問：爲甚麼要念佛？念佛爲什麼要念七天？這問題各人有各人的見解，我認爲七天與阿彌陀經「一日」至「七日」有關。蓮池大師疏鈔說得好：「七日者，世出世間，重其事者，恆以七故。」經裏不是就有「七重欄楯，七重羅網，七重行樹」嗎？可不一定要七天，修般舟三昧就是「七日或九十日。」

爲甚麼要念佛？念是憶念不忘，「以眞智憶念正道而無邪念

。」佛教基本教義的八正道，第七就是「正念」。所以印度宗教學者 Coomaraswamy 就肯定地說：「佛教徒的人生就是念佛的人生。」家姊年輕時拜見虛雲老和尚，別無所得，就是「念佛，念佛。」念佛是「收攝其心」的一種方法，正如法通上人所說：「把音波攝收在一切念中。」使衆念成爲一念，破「我見」「我愛」而達到解脫。

一切宗教都要面對「智」和「信」的矛盾問題，猶太基督系的宗教都主張「信」，印度教和佛教則強調「智」。「佛陀」Buddha 這個字的語根「佛」Buddh 就是「知」和「覺」的意思。一切諸佛出世也就是爲了一大事因緣，要開示衆生，啓發他們悟入佛之知見——成佛。小乘巴利文經典還記載了佛告他的弟子的這一段話：「比丘們：不要因爲尊重你們的師父就相信他的一切話，要自己確實地見到、知道、和了解的才可相信」（Majjhima Nikaya）。但大乘佛教要普度一切衆生，利根鈍根都得兼顧，靠自力還需要靠他力，有「智」還需要有「信」。所以涅槃經說：「有信無慧則長無明，有慧無信則長邪見。」不但要「智」和「信」，還要「願」和「行」。天台智者大師的法華玄義就說：「因於智目，起於行足，入清涼池。」壇經也云：「迷者口說，智者心行。」心行就是要念念不忘的去實踐，念佛不是口頭念念就算，旨在口念心維，培德助緣，心專願切。

有些西方宗教學者認爲本來倡無神論和無靈魂的佛教，竟出現了絕似基督教的彌陀信仰，一定是受基督教的影响而產生出來的（Webb, God and Personality, 八十八頁引）。這都是臆測，找不出甚麼證據來。

大覺寺住持法通法師「勤修三業，捨營世事。」尤能「標依正以起信，釋人情以破疑。」「依正」就是附帶的「依報」和直接的「正報」。省庵法師這句話就是說拿平凡的事情來舉出因果報應的道理，用人情世事的啓示使人們由了解而接受。所以涅槃經說佛告文殊師利：「汝今莫入諸法甚深第一義諦，應以世諦而解說之。」這就非兼通世典不可。當佛七完滿時，智海法師代表主七和尚慧僧老法師臨別贈言，向同修們讚許法通上人的學養道

德，勉勵青年多多親近。

敕修清規住持章云：「非崇其位則師法不嚴。」欲令「正法久住」，必「崇其位」。大覺寺在紐約是頗具規模的中國佛刹，住持負有使命，興廢繫之。

主七和尚慧僧老法師在開示中對大家聲明，這次佛七是根據紅螺山的修持軌則。開始時我們姊弟雖覺得陌生，但瞬間適應，一樣愜意，尤其是讀夢東禪師書而慕其人，好像這位高僧親臨，領導我們，「指向上路」。夢東禪師就是蓮宗十二祖紅螺山資福寺開山祖，號徹悟諱際醒大師。他老人家的方法是在繞佛歸位後即肅靜，不用口念而用心維，在「寂寂惺惺，無雜無間」中，跟着微弱如絲的引磬聲音，一心觀想着緩緩的禮佛二十四拜。禮畢時差不多已經「境寂心空」，然後坐下來，很容易就靜定了，正如省庵法師所謂「託境觀心易入真」，這是他老自修自證的安排。老人自知時至，示寂前誡弟子們：「凡吾所立規模，永宜遵守，不得改弦易轍，庶不負老僧與家一片苦心也。」這樣就留傳下來，一直到了一百六十八年後的今天，才由智海法師帶到美東，慧僧老法師鄭重介紹。我們欣逢盛會，得沾法喜，該向爲法而來的法師們和功德主道謝。

七九年元月佛七完滿時於紐約大學館次

佛州小草

鄭烘雲

丁巳臘月大覺寺佛七二首

其一

移家進綠村，繞屋有流雲，明月憐歸客，回頭斷妄源。

其二

敏公和尚寫「佛七奇景」，讚歎沈家楨伉儷冒暴風雪，遠道驅車赴會，讀後比擬袁桷早朝興聖宮詩：天香隨輦迎三素，風絮沾袍點六花。時舍間蘆菊初綻，正逢沈先生母難日，因以上賢伉儷壽。繞佛時佛號與步武渾成一片，如上大願船，扁舟搖曳，喜而成什。

縈空霧轉祥雲降，徧淨琉璃散六花。蘆菊有心隨沈氏，天香何事度僧家。

眞成大覺林中佛，假喻醫王海上槎。師友同參多秀句，道應遂俗會無遮。

按：本草：蘆菊又名梔子，此稱 *Gardenia*。蘇軾句：蘆菊林間佛。

戊午新春

歲除暴風雪，無法購花供佛，元日雲翻瑤舞，普雨六華，自培蘆菊花數，翠碧叢中，素質自嚴，意態俏妙，花開及時。更喜侄兒鐸自新加坡至美京開會，專程來省，相聚一天，羈情頓減。

滾滾祥雲除舊節，銀樓皚皚歲華新，物情人事何相契，爭出枝頭第一春。

按：「銀樓」爲紐約大學館舍，名設計師貝聿銘得獎建築。

戊午春遊莊嚴寺趾將枝拾石供諸佛案 盎然成趣而寄澈師

淨水一瓶春一枝，莊嚴不減在山時。惺惺寂寂成眞趣，直道如入小詩。

仙客來 (Cyclamen, 俗稱兔子花)

花本無香，英華異象，處之北窗，一花供賞匝月，忻而筆此，以誌法通上人率徒駐錫大覺寺之勝緣，並謝仁公贈詩。

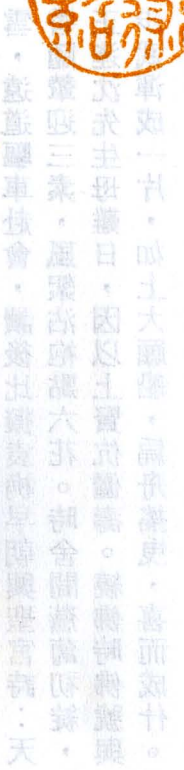
百卉凋零羽客來，花中翹楚信然哉，亭亭聳立相騫翥，鬱勃清飈質練胎。

戊午臘月大覺寺佛七

誌一羣虔誠精進青年佛子

頓捨塵勞趁勝緣，圓音一唱絕中邊，尋眞後出多豪雋，且看靈苗布福田。

一九七九年元月於帝城綠村





趙亮杰居士來函

「無緣慈悲」、「法緣慈悲」、「慈愛」及其他

題爲本刊所加

九成兄大鑒：

二月廿二日及客腊大函，均已拜悉。……

關於佛法中「愛」的問題，初未介意，繼則注目；「性法」無「愛」，「愛」屬「情感」，當與不當？乃「教法」中事。「教法」亦無定法可說，不違「性法」則當，乖違「性法」則不當也。垂詢愚見，畧申於左。

一、愛與慈的血緣關係

有人主張「愛」就是「慈」，愛心推廣，適應一切就是「慈」，如是則不如易「慈」爲「愛」比較恰當。有人主張「愛」屬污染，諸「結」之一；是「有漏」法，是「煩惱法」，能障「聖道」，凡佛弟子，絕不可以「愛」爲「慈」，自誤誤人。前者，以李鶴年先生爲代表（當然作此主張者很多，吾名之曰「開放派」）。後者以吾兄爲代表（吾名之曰「保守派」，出家二衆更能擁護）。若依經依律，吾兄立於不敗之地，無可爭論；好像法官依法判決，法有明文，再委曲亦無可爭。可是站在佛學研究立場，不妨法外聽聽對方意見，就不可把對方的「人格」和「意見」一筆抹煞了！當然李先生爲了強調「愛」，所舉的例子不甚恰當，猶如作戰一樣，如此軍事佈署，當不住對方，引經據典越多，紕漏越大！這問題不是不可研究；「愛」與「慈」的同點和異點，也應當在學術上弄個清楚，強調「同」或強調「異」，都有過

失。凡有爭論，必有同族或同類的血緣關係，否則，兩種絕然不同的東西，決不會引起爭論；既有血緣，當分同、異，既不能說「老大」就是「老二」，也不能說「老二」就是「老大」，也不能說「老大」「老二」沒有關係。

明白了這個，我們再看看「慈」與「愛」的關係：假若您的「愛心」沒有「對象」，沒有「條件」，沒有「時間」性，亦無「空間」性，那就是佛陀的「無緣大慈」。試想想看！我們有這種「愛心」嗎？假若沒有，那麼那就是衆生的「愛」，絕對不是佛法中的「慈」；此「愛」與「慈」不可混爲一談。因爲「愛」一定要有「對象」；沒有「對象」則「愛」不生，是故儒家也列爲「七情」之一，佛家列爲「妄情」「愛結」「煩惱」，不是「性分」中事。若是「愛」有「對象」而無「條件」，是爲慈母之愛，佛學中名爲「愛緣慈」，世法中的「愛」這是最高的境界；唯有此「愛」尙堪稱「慈」；但，祇能修人、天道，不能修「解脫道」；以其有「對象」故，即爲「對象」所縛，亦不能與佛法中的「慈」比擬。

話又說回來了！佛法中的「慈」是「無緣慈」（這也許是吾兄不同意張澄基先生之處）。可是「無緣大慈」不能度生，度生須藉「法緣」；是故因地菩薩（無生忍位以前）以「法緣」（教法）自度，亦以「法緣」度生；若觀音、文殊等大菩薩，雖證「無生法忍」圓滿「無緣大慈」，但度衆生，須藉「法緣」，無緣

不度，猶如覆盆之下，不見日光！是故觀音菩薩「千處祈求千處應」（緣），不求（無緣）則不應也！所以不論因地菩薩或果地菩薩他的「慈悲」都是局限於「法緣」（有對象），叫做「法緣慈」。可見「法緣慈」以「法」為橋樑，也是有「對象」，但無條件；其所以異於「愛緣慈」者，在果地菩薩說，本身是「無緣慈」，雖以「法緣」度衆，決不會捲在「對象」的漩渦裏！因地菩薩則不然，以其本身未能圓滿佛果的大慈，他的慈心限於「法緣」範圍；不能普覆有情。是故因地菩薩兩大阿僧祇劫前，也是捲在有「緣」衆生漩渦裏（因有「對象」不能超越），如同小孩子帶小孩子，也是滾一身泥巴，鑽一頭蜘蛛網，其所以異於一般衆生者，因為他是覺悟佛道的有情者，他對夥伴們，是以感情協調，以智慧指導，好像劉備過江，扶老携幼，拖泥帶水，一個接一個的做接班人，如同行軍一樣，大家都是衆生，走出三界火宅，大家都是菩薩。此即「法緣慈」之不同於「愛緣慈」也；因為「愛緣慈」，「愛」與「愛者」，互相纏縛，愈陷愈深，不能自拔！再者，菩薩自初發心，至證佛果，不需三僧祇劫，應當立地成佛；其所以一拖就是三僧祇劫，由于菩薩的特色，就是「不自私」和「責任感」，由于它是群衆主義者。自己尚未證果，即負度生大任，難怪拖泥帶水，走了三僧祇劫的路程，也難怪十方諸佛同聲讚歎！

因地菩薩的「法緣慈」尚且如此糾纏；何況「愛緣慈」都是恩怨纏縛呢？

二、初地至七地的法身大士「法緣慈」中仍然有「愛」

「愛」這東西，是由感情產生的，菩薩本身就是「有情」者，在它未證「無生法忍」以前，兩大阿僧祇劫長期旅行，在夥伴中都要它的照顧與指導，難免產生感情？有了感情，引發它阿賴耶識內「愛」的「因子」就會產生「愛果」。如果它在「發覺初心」，就窮追不捨！獨自開躍！那會有這些麻煩！可是那又不是菩薩了！由于菩薩為度衆生而拖泥帶水，我們也就不忍責怪其有「愛」了！也不必聽到說「愛」就去洗洗耳朵。在聲聞、緣覺道

中，是絕對不能談「愛」的，可是在菩薩道中「愛」是「度生」的「副產品」，好像糖廠產生酒精一樣。所以初地菩薩未斷「愛」故，報生轉輪聖王，其王夫人，為「玉女寶」，且生千子。由二地以上，報生六欲天主。此等菩薩，皆是「業報身」，不是「應身」；以其未證「無生法忍」故。若以「業報身」言：「不知前世因，今生受者是。」就是說，我不知你是否斷欲，看你現在所受的「果報」就知道了。若維摩詰、龐蘊等，有妻有子，乃「應身」菩薩，不可以此例判。

三、「愛」可「分解」不可「擯棄」

「愛」是什麼？「愛」就是「慈」與「感情」的化合物，稱之曰「結」。「結」就是兩種以上的東西，結縛在一塊兒，結而不能解，稱之曰「碍」。我們把「慈」喻「氧」，「愛」喻「水分子」，假若我們到月球上去，沒有氧氣，有水也可以，把「水分子」分解了就是「氧」，假若缺氧連水也沒有，那就頻臨絕境了，衆生無「慈」連「愛」也沒有，那就變成「一闍提」了！因為「愛」可以用「般若」分解，化掉「感情」渣滓就是「慈」。上面我們談的都是「法緣慈」和「愛緣慈」所產生的「愛」，都是有「對象」無「條件」的，是犧牲性的，也是布施性的。前者是菩薩道，後者是人、天道。至于一般衆生的「愛」，都是由「條件」選擇「對象」，由「對象」而產生「愛」。這種「愛」是「自私」的，客齷性的，侵佔性的！其結果為三惡道種子。但，不管是菩薩道也好，人、天道也好，三惡道也好；「愛」裏面有「慈」的血緣關係却是一樣。好像清水也好，污水也好，水裏面的「氧元素」却是一樣。佛說「般若」，如同科學家分解物質一樣，就是讓我們分解「結、使」；諸「結」若「解」，法法涅槃，無有一法而非「無緣大慈」。吾兄觀「愛」何妨如同科學家觀察物質一樣；科學家看物質是不分淨穢的；因為淨穢是觀念問題，不是實際問題，沒有「觀念」問題，就不會產生感情上的「愛、憎」，是是非非，就事論事，很好處理。猶如「愛」與「慈」，首先要把它含義弄清楚，然後再研究何處可用？何處不

可用？例如小孩子說「媽媽偏愛」，絕不會說「媽媽偏慈」，因為「慈」是無「條件」的，有「條件」能「偏」，無「條件」決不會「偏」，這是不爭之論。這和佛、菩薩有「愛」無「愛」了不相關。例如釋迦佛有「愛」無「愛」與我們研究學術不相干涉；何以故？就算釋迦佛有夫人，也改變不了「無緣大慈」和「無生法忍」的本質，反而可從此「二德」證明佛無「愛結」。維摩詰和龐蘊不都有夫人嗎？可不能說此二大士有「愛結」存在。所以者何？證佛果者，縛、脫自在。猶科學家，能使物質化合，也

能使物質分解，若縛而不脫，或脫而不縛，則現象世界窮矣！諸佛菩薩縛、脫自在！則勝妙功德不可思議。承蒙垂詢，以申拙見！不悉吾兄以爲然否？

敬祝

法安

（此信若發表請最前一段刪去）

弟趙亮杰書

六八、三、四日

詹勵吾老居士來函

我對「甚麼是佛法」書中兩點意見

九成先生賜鑒：承航寄78期貴刊已收到，方知此公案已討論數年，先生不肯以佛法作人情之精神，至爲欽佩！弟亦本此意，茲寫就小文一篇寄上，不知可作四象堂之補白否？如蒙刊出，請由航空賜寄一冊爲荷。

專肅並祝
法樂

弟詹勵吾上 79，2，16

本篇小文是筆者讀了香港內明雜誌78期沈九成先生與沈家楨先生及「甚麼是佛法」一書講述者張澄基先生來往函件中，討論佛法中「愛」及「邪正分別」兩個問題，經思考後，作出個人假定的結論，敬請對佛法有興趣和信仰的讀者指教。

沈九成先生七八、七、十九，致書沈家楨先生書中所云：「甚書」第三節之「佛法認爲一切宗教，祇有深淺的區分，頗少邪正的差別。」覺得「頗少邪正的差別」一句，似可省畧。筆者甚爲贊同，因爲這一句在文中實無必要，而且使初接受佛法的讀者，對佛法真義，或致發生誤解。

又書中第六節「佛法的愛是無限的」。沈九成先生覺得：「

此愛字請以慈悲兩字代之如何？」又在六節內文中，凡涉及愛字者，沈先生覺得：「統希以慈悲取代，並以慈悲義詮釋之，如此既無損文氣，又可與正法相應。」云云。鄙意第六節原來的題目是：「佛法的愛是無限的。」或易爲「佛法的慈愛和大悲是無限的。」讀者就更易得到明確的定義。又本節文中從第二段「佛法的博愛和大悲則是無限的。」起，除末後一句外，凡有愛字者，都在其上加一慈字，又文中有博愛兩字者，都改博字爲慈字。如此即可將單用的愛字，與他教慣用的博愛，與世俗生死輪迴根本的貪愛，意義顯有區別，任何人都不致發生誤解。沈家楨先生七八、五、廿九，函中云：「大乘菩薩不畏生死流轉，其不斷後有

者，還藉世俗之愛」。此則圓覺經釋迦佛金口所宣示：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。此是佛恐衆生懷疑佛與菩薩，亦爲父母所生，本身亦由愛慾而來，故加以澈底剖析，菩薩變化示現世間，決非本於貪愛，而是以慈悲心，令衆生捨愛，出脫輪迴。鄙意大慈大悲，是佛法根本教義，只要將一慈字加於愛字上，讀者就不會將文中的愛字作邪愛想了。不知沈九成先生以爲然否？張澄基先生是佛學大家，名滿中外。七八、八、一，函末所言：「我掛名學佛四十餘年，今天只知自己樣樣不夠，差得太遠，老實說，連最基本的佛法問題，都不敢說懂，更何況論邪正乎？」這樣的過謙之詞，似不免有點情緒的激動。昔先賢范仲淹作嚴先生祠堂記成，託其友指正。

答趙亮杰居士

沈九成

亮杰居士兄文席：十六日始收到四日

手教，拜讀再三，知

兄關心教義探討，甚爲欣慰！所示各節，其中有可商榷者。如兄所說：「『無緣大慈，不能度生』，『度生須藉法緣』，『法緣慈』以法爲橋樑，也是有對象，但無條件……他的慈心限於法緣範圍，不能普覆有情。」

言慈悲者，必有所慈（予樂），必有所悲（拔苦），否則不名慈悲。而予樂拔苦，即是度生之義，若無緣大慈而不能度生，何得名爲「慈悲」？若定言「無緣大慈，不能度生」，則與「涅槃後無所有」之說等，斷滅論矣。

謂無緣大慈者，乃指佛心無所（攀）緣也！非指與衆生絕緣！「諸佛之心無所住，不住有爲、無爲性中，不住過去、現在、未來世中，知諸法不實，顛倒虛妄，故心無所緣。但佛以衆生不知諸法實相，往來五道心著諸法，取捨分別，故心無衆生緣，使

友曰：此文是萬世不朽之作，惟「雲山蒼蒼，江水泱泱，先生之德，山高水長。」中四句，其中之德字，是否宜易爲風字？范公欣然拜謝，並尊爲一字師。張先生譯密勒日巴尊者歌集，行文如長江大河，筆者欽嘆無已。甚麼是佛法一書，雖有上述可商榷之處，但接引初機，別開生面，爲當代少有之作。筆者希望張先生對此講詞，勿以個別讀者違順而生嗔喜，一是以慈愛大悲爲本，彙集讀者意見，用作參攷，倘覺得文中於教義，有使人誤解之可能者，即酌加修正，不但使百千萬讀者，皆大歡喜，於弘揚佛法，更可說是功德無量了。

附註：讀此小文，最好與「甚麼是佛法」一書合觀，鄙見是否有當，讀者立可賜予評判見教。

一切衆生自然獲拔苦予樂之利，名爲「無緣慈悲」。

「法緣慈」、「法緣慈悲」者，乃是「斷煩惱之三乘聖人，達於法空，破吾我之相，破一異之相，但憐衆生不知法空，一心欲拔苦予樂，隨其意而拔苦予樂，名法緣慈悲。」（以上均見大智度論二十）涅槃經十四：「法緣者，不見父母妻子親屬，見一切法皆因緣生，是名法緣。」大日經疏二：「乘此無緣心，而行大菩提道。」蓋菩薩已見諸法因緣之理，而起不別彼此之平等性慈悲也。以平等故，法緣慈並無特定之對象（如親屬等），故能「遍覆有情」！

兄以「觀音菩薩千處祈求千處應」（緣），不求（無緣）則不應也……可見「法緣慈」以法爲橋樑，也是有對象的。此則以凡夫心度菩薩心了。與外教之「信者得救」有何兩樣？菩薩所起之法緣慈悲，乃不別彼此之平等性慈悲，「不見父母妻子親屬」，怎會計較求與不求？若菩薩計較求、不求，則有分別，不

名爲法緣慈悲矣。尋聲而應者，乃感應也。因菩薩「與之（衆生）同根」。（見維摩經文殊師利問疾問答註）又衆生與佛、菩薩之緣，乃衆生自己業力所感召，非佛菩薩之有分別、有抉擇也。所謂「與佛有緣」、「與佛無緣」、「生生世世入佛家」等是。「衆生緣慈悲」，乃凡夫（有心）境界所起之慈悲。約當兄所說之「愛緣慈」或「慈愛」。

佛教慈之本義，乃指等視衆生，不作憎愛分別之慈，即無緣慈悲與法緣慈悲也。所謂離吾我心、憎愛心、分別心的一種純粹救護衆生（與樂拔苦）的願力！「慈愛」、「愛緣慈」乃世俗說，非佛教義，不可不別。

智銘兄在「譚辯論」（見84內明）中，曾加分別，可作參考。

「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？……」

兄言：「初地至七地的法身大士「法緣慈」中仍然有愛」。若論「法緣慈」，既「無心識之攀緣」，亦「不見父母妻子親屬」，何來有「愛」？

至於初地至七地菩薩，皆勤修「斷邪愛悲痴」。如初地菩薩

：「此菩薩，離我想故，尚不愛自身，何況財資……」，「住初地時，於一切物，無所吝惜，求佛大智，修行大捨，凡是所有，一切能捨，所謂財穀倉庫、金銀摩尼……奴婢人民、城邑聚落、園林臺觀、妻妾男女、內外眷屬……頭目手足、血肉骨髓、一切身分皆無所惜。」（是名初地大捨成就）！（華嚴十地品）此等所捨物：財穀金銀，園林臺觀，所捨之人，妻妾男女，內外眷屬，乃至自身之頭目手足，血肉骨髓，悉是世俗所愛之對象，初地菩薩悉皆捨之，即是捨所愛也！此理甚明，若仍有愛？祇是「信愛」、「法愛」等無染污之愛而已！如有前述種種金銀、男女等等之愛，豈能大捨？又豈能出家修道？是故修道，必先捨愛！兄於維摩經素有研究，此經中說：「捨是道場，斷憎愛故」，即此義也。又說：「於諸衆生若起愛見大悲，應即捨離」。故知菩薩不應有愛見！

二地菩薩見衆生「愛河漂轉」、「永入愛欲稠林」、「於所愛深生染著……無善救者，無能度者，我當於彼起大悲心，以諸善根而爲救濟，令無災患，離染寂靜。」（見八十華嚴十地品）可見一二地菩薩均已深知「愛」之過患！自己勤修斷愛，亦救「愛河漂轉」之衆生，「離染寂靜」。菩薩自身如何仍會有愛呢？兄說：「初地菩薩未斷愛故，報生轉輪聖王，其王夫人，爲『玉女寶』，且生千子。」這恐怕是誤會了。

有關轉輪聖王的經文，在長阿含經中計有兩篇，即卷六第二分轉輪聖王修行經第二；及卷十八轉輪聖王品第三。前者係述堅固念王開始之六轉輪聖王展轉相承，以正法治世之故事。每一轉輪聖之金輪寶離本處者，知王壽未幾，即剃除鬚髮，服三法衣，出家修道。六王展轉相承，悉皆如此。後者，說王得寶及寶服各國故事。「以正治國，無有阿枉，修十善行」，其王身生重患，而取命終。並述轉輪聖王葬儀。兩經既未說轉輪聖王係初地菩薩報生，亦未有出家修成菩薩之說。兄謂初地菩薩報生轉輪聖王，不知所據何經？據弟所知，佛世之時，菩薩尚未有十地之分。何來「初地」之說？以轉輪聖王來證「初地」菩薩未斷愛之說，殊不合。

愛與慈之分別，已詳81內明，茲附奉，供參考。愛是心識觸境而生之情識。慈（佛家義）是離吾我心、憎愛心、分別心一種純粹利他的願力。兩者既不同源，亦無「血緣關係」，一是心識，一是離於心識。若謂慈愛，乃世俗說，此慈愛，慈其所愛，不慈其所不愛，也不慈其所憎！乃有憎愛、有分別之慈，非佛家之無憎愛、無分別、平等一味的慈。不可混為一談。

斷愛離欲、愛盡涅槃，是佛教獨有的教義，也是佛教的基本教義，而貫穿於大小乘經論者。無此教義者，即非佛教義。如此愛有何過患？為何要斷？請閱85期內明「評『佛法中愛及邪正分別問題』辯論的總結」中：

「愛是情識、是凡夫（有心）境界。有所愛故，必有所著，以此染著因緣「起苦羅網本」，亦以愛行故，起貪瞋癡三毒，故「使人愚蔽者，愛與欲也。」「由有種種恩愛貪欲，故有輪迴。」故謂「能繫著夫凡，結縛三界，不能出離。」「奪人慧命，壞道法功德本。」「是故衆生欲脫生死，免諸輪迴，先斷貪欲及除愛渴。」諸佛菩薩歷劫修行，皆勤修「斷邪愛患痴」，「拔愛之根源。」是以「菩薩無愛見」，「如來無愛念之想」！「牟尼絕愛枝」，乃能「愛盡涅槃」！所有經典，經句雖異，而所詮表者，皆此一義——「斷愛離欲」，「愛盡涅槃」之義。乃佛教之根本教義，若無此義，不名佛法。

與此相違，有愛心者，為愛所愚蔽，不知正法，不見道跡，合塵背覺，非佛教義。」

以有如是等大患，故修道之始，即須捨離，何況菩薩？兄謂「例如釋迦佛有『愛』無『愛』與我們研究學術不相干涉，何以故？就算釋迦佛有夫人，也改變不了『無緣大慈』和『無生法忍』的本質。」

關於「佛夫人」之謬說，已於83期內辯明，此處不贅。弗如有愛，如何行「無緣大慈」？入「無生法忍」？「菩薩無愛見」！何況愛盡涅槃之佛陀？此理甚明，不必細說。

至於對於我們研究佛學（學術）不相干？當知佛經所載教義，皆是佛陀清淨三德之示現，而清淨三德，皆從斷愛離欲而來，佛教所懸示之最終目標的——涅槃，也由愛盡而後得證！自來佛學者以佛身（佛）、教理（法）、僧團（僧）為三大研究對象，而又特別重視佛身論。（如基督教之重視「基督論」。）佛陀經歷與人格為研究佛學之第一重要課題，豈可以「不相干」而忽視之。我在上述「評」文中說：

「說『釋迦牟尼佛曾造愛』者，乃厚誣佛陀『絕愛枝』、『盡三垢』，『離諸塵穢』之清淨三德，詆毀諸經斷愛離欲之清淨教義；辱及佛陀清淨法身。敗壞衆生道心，增長愛見，徒使衆生愚蔽，凡夫繫著，不見正法，不知出離，故謂奪人慧命，斷人覺途，也即斷滅佛種！由知「造愛」之說，遠理失義，背離佛法！故作此說者，乃「起惡意於如來所」，斷佛慧命也。故有大罪過！」

佛陀之有愛無愛，與全部教義息息相關。若佛有愛，則所有教義，均將完全推翻。根本無佛教可言。這是大是大非問題！我之所以據理力爭者，以愛說足以推翻佛法教義故也。足以奪人慧命，斷人覺途，斷滅佛種故也！

斷愛離欲是佛教基本教義，已如上說，還有兩點須指出的：斷愛也是佛教實踐修行的基本方法，所修者，修斷愛也。「沙門者捨離恩愛，出家修道，攝御諸根，不染外欲。」（長阿含經大本緣經）「佛言，出家沙門者，斷欲去愛，識自心源，達佛深理。」（四十二章經）出家者即表示捨離恩愛也。換言之，修行佛道，一開頭就要「斷欲去愛」，逮至菩薩，仍須勤修「斷邪愛患痴」！始能達成「愛盡涅槃」（成佛）之目的！所謂修行者，即是修斷愛也！律中所「止」者，大抵皆愛、患、痴。而愛為患痴之本，說是「止愛」也無不可。佛教若離「斷欲去愛」，即無所謂修行之法！其次，經教之中，頗有可作方便說者。惟「斷愛離欲」，不可作方便說，即不假方便者也，何以故？若假方便即是違反基本教義，基本修行方式也！如出家無家、（下轉第42頁）

修大方廣佛華嚴

法界觀門論釋(十七續)

日 慧

(二) 如 燄 喻

甲、隨 知 義

如燄者，燄亦作陽燄。陽燄以日光風動浮塵，曠野中如野馬，無智人爲渴所惑，想見爲水。男相女相亦如是，結使煩惱日光，諸行塵，邪憶念風，生死曠野中轉，無智人渴愛所惑，想見爲男爲女。

一復次，遠見燄，想爲水，近則無水相。無智人亦如是，由遠聖法，不知無我，不知諸法空，於陰、界、入、性空法中，生入相、男相、女相，近聖法，則知諸法實相。此時，種種之虛誑妄想盡除。以是故，說菩薩知諸法如燄。

乙、隨 行 義

菩薩既知一切諸法如燄，即隨順入於甚深因緣微妙實法。因而：善觀察一切如燄衆想令衆生倒解所纏繞的世間幻網而捨離一切顛倒；善觀察、十方世間種種形類衆生，皆從想有，無有真實，惟想所發，譬如燄，非住於想，而遠離於三顛倒。菩薩由善觀察，即善了知，諸愚癡著想衆生，若能離諸妄想，則亦離諸戲論，悉令解脫，還住於本來無礙之心境界。是故：遠離驕慢心，除滅世間想，住盡無盡處，是菩薩方便。

(三) 如 夢 喻

甲、隨 知 義

如夢者，譬如夢中，所見、所聞……種種現象，種種行爲，皆無實事，夢中人則謂之有實，醒後方知其無，遂自笑。人亦如之，諸法使眠中，實無衆生世間而執著爲有，得道覺時，乃知無實，亦復自笑。

復次，夢有五種：(一)若身體不調，熱氣多時，多夢見火、見黃、見赤；(二)若冷氣多，夢中多見水、見白；(三)若風氣多，夢多見飛、見黑；(四)於所見聞事，多思惟憶念故，則夢中見；(五)天人與夢，欲令知未來事。是五種夢，皆無事實而妄見。人亦如之，五道中衆生，身見力因緣故，見四種我，謂：色陰是我，色是我所，我在色中，色在我中。如色、受、想、行、識亦如是。如是，四五得二十種我。得道實智慧覺時，遂如實了知，無如是之事。

菩薩於彼實無而可見聞之如夢諸法，如實隨順而知，是故說，菩薩知諸法如夢。除此外，智論夢喻，尙有餘義，本文第二章中，多已引述，此間則予從畧。

乙、隨 行 義

菩薩由了知世間諸法悉皆如夢，非處非無處，體性寂滅，不

可分別，故其心亦寂滅不異；由見三世諸世間如夢，非生死法，非有非無，故其心寂滅解脫；由善解世間如夢，如夢不在世間，不在非世間，故於此二，不加分別，不起虛妄顛倒。如是：遂得入於如夢忍地。

菩薩住此忍地，見世間與夢無差別，了達世間皆如夢，非同非異，非一非種種；了知諸衆生，諸佛土，諸行業，悉皆與夢平等；明解菩薩萬行，普賢大願，悉皆如夢與世，無有差別，不起執著。是故：雖解一切諸法，一切世間，悉皆空寂如夢，亦復隨順如夢行，不壞世間法。如是隨行：是名如夢忍，解了一切法，疾成無礙智，廣度諸群生。

(四) 如響喻

甲、隨知義

何謂如響？凡在絕谷、幽壑、深澗、大廈發音，所引起的音波反射現象，是名爲響，亦名反響，又名回聲。智論將此音波反射作用：說爲「從聲得聲」，說爲「聲觸」。響的發生如是，語言的發生亦如是，如人欲語時，氣從口入，下至於臍，觸臍退去，循著胸肺、項喉、咽、斷頸、舌、齒、唇等發音機構，而出而發爲語言，此語言亦猶如響，無作無作者，但誑耳根。語言如是，語言所詮之法，及以能作語言之人，亦復如是；何以故？互爲因緣故。以是之故，說菩薩知諸法如響。

乙、隨行義

菩薩聞佛說法，觀諸法性，修學成就，到於彼岸，知一切法，一切音聲，悉同如響，無來無去，如是示現，知如是已，觀如來聲亦復如是，了知如來音聲，不從內出，不從外出，亦不從內外出。

如是，修行如響忍菩薩——

解了聲非內外，而能出生善巧名句，成就演說。

解了聲如谷響，從緣所起，不違法性；亦復不壞法施。

解了音聲空寂，善入音聲無分別界；而能成就善巧隨類之音

，於無邊世界中，恆轉清淨法輪。
善能觀察一切衆生，以廣長舌相而爲演說，其聲無礙，周徧十方刹土，普令聞者，悉得開解。

雖知聲無起而普現音聲。

雖知無所說而廣說諸法。

如是，善出平等妙音，令諸衆生，隨類各解，悉以智慧而能了達。

(五) 如影喻

甲、隨知義

云何諸法如影？

如影但可見而不可捉，諸法亦然，但眼根等見聞覺知，其實不可得。

復次，如影映光則現，不映光則無；諸結使煩惱遮正見光，則有我相、法相影。

復次，如影人去則去，動則動，住則住。善惡業影亦如是，後世去時亦去，今世住時亦住，罪禍熟時則出。

復次，如影空無，求實不可得；一切法亦如是，空無有實。復次、影屬形，不自在故空，雖空而心生眼見；諸法使煩惱業影亦如是。

菩薩如是隨知諸法如影。

乙、隨行義

住如影忍，隨如影行之菩薩，非於世間生，非於世間沒；非在世間內，非在世間外；非行於世間，非不行世間，與世間非同非異；非趣於非離於；非住於非不住於；非是非出；非修菩薩行，非捨於大願；非實非不實；雖常行一切佛法，而能辦一切世間事；不隨世間流，不住法流。

譬如：日、月、山、川、人、物，於水等明淨物中而現其影，其影與水，非一非異，非離非合，流水不漂影去，死水不沉影沒，水等雖能顯影，而於影無所染著。

如是：菩薩知自、他「影身」，皆是智慧照了境界，故於自身、他身，不作二解，分別自、他；而於自、他國土，各各差別，一時隨緣普現其身；於無二法中，善巧方便分別二相，令修行通達至於無障礙際。謂此差別者即非差別，別與不別無所障礙。是為菩薩摩訶薩修行如影忍。

(六) 如化忍

甲、隨知義

諸法如化者——

如十四變化心，能作種種變化；如所變化人，無生老病死，無苦、無樂，亦異於人生，以是之故，知其空而無實；一切諸法亦如是，皆無生、住、滅。

如化生先無定物，但以心生，便有所作，故皆無實；人身亦如是，本無所因，但從先世心生今世身，亦皆無實。

如心所變化，心滅則化滅；諸法亦如是，因緣滅，果亦滅，不自在。

如化事，雖實空，能令衆生憂苦、瞋恚、歡樂、癡惑；諸法亦如是，雖空無實，能令衆生起歡喜、瞋恚、憂怖……等。

如變化生法，無初、中、後，生既無所從來，滅亦無所去；諸法亦如是。

如變化相，清淨如虛空，無所染著，不為罪、禍所污；諸法亦如是，如法性、如如，如真際、自然常淨，如內陸河川，種種不淨，入大海水中，悉皆清淨。

以如是等種種因緣，故說諸法如化。

復次，說諸法空，不以不見為空，以其無實用故言空。以是之故，說諸法如化，說菩薩知諸法如化。

乙、隨行義

菩薩如何隨行以修如化忍，茲鈔華嚴如化忍頌以說明，藉避繁文。頌曰：

菩薩觀諸法，諦了悉如化；而行如化行，畢竟永不捨；

隨順化自性，修行菩提道，一切法如化，菩薩行亦然。一切諸世間，及以無量業，平等悉如化，畢竟住寂滅。三世所有佛，一切亦如化，本願修諸行，變化成如來；佛以大慈悲，度脫化衆生，度脫亦如化，化力為說法。知世間如化，不分別世間，化事種種殊，皆由業差別。修習菩提行，莊嚴如化藏，無量善莊嚴，如業作世間；化法離分別，亦不分別法，此二俱寂滅，菩薩行如是。化海了於智，化性印世間；化非生滅法，智慧亦如是。

(七) 如空忍

甲、隨知義

諸法如空者

如空即如虛空。如虛空，但有名字，無實法。虛空非可見法，由遠看故，眼光轉見為縹色；諸法亦如是，空無所有，由人遠無漏實智慧，棄實相，故見有人、我、男、女、屋舍、山川……等種種雜物。

如虛空，性常清淨，若陰翳則說不淨，諸法亦如是，性常清淨，以姪欲、瞋恚……等翳，說為不淨。

如虛空，無前世，無中世，亦無後世，諸法亦如是。

菩薩近諸法實相，隨順法性，見諸法空相，故說知諸法如空如虛空相。

乙、隨行義

此間亦擬鈔華嚴如空忍頌以為說明，頌曰：

第十忍明觀：衆生及諸法，體性皆寂滅，如空無處所；獲此如空智，永離諸趣著；如空無種種，於世無所礙；成就空忍力，如空無有盡，境界如虛空，不作空分別；虛空無體性，亦復非斷滅，亦無種種別，智力亦如是；虛空無初際，亦復無中後，其量不可測，菩薩智亦然；如是觀法性，一切如虛空，無生亦無滅，菩薩之所得；自住如空法，復為衆生說，降伏一切魔，皆斯忍方便；

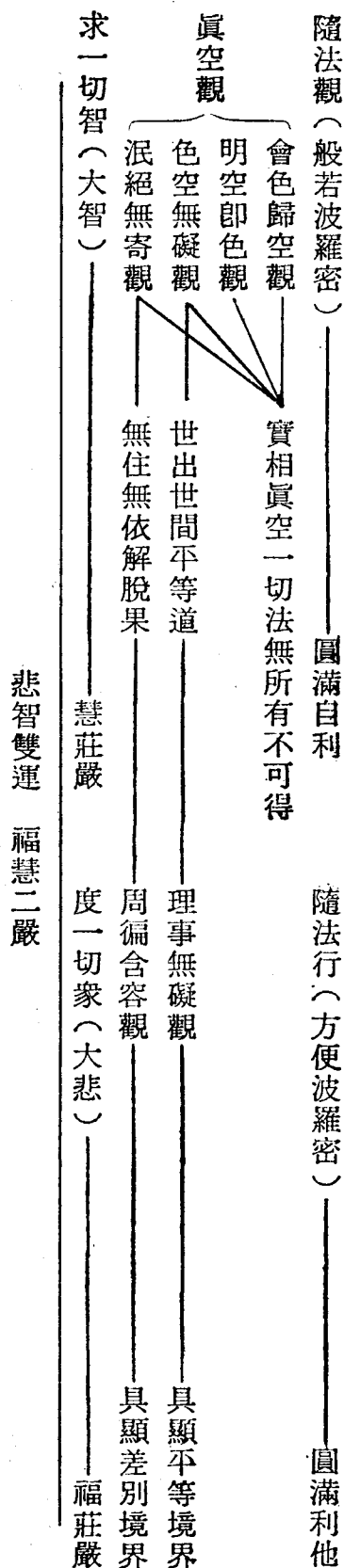
世間相差別，皆空無有相，入於無相處，諸相悉平等；唯以一方便，普入衆世間，謂知三世法，悉等虛空性；智慧與音聲，及以菩薩身，其性如虛空，一切皆寂滅。

總上所說，因緣法——不論是世間因緣或出世間因緣——其相都不實在，猶如幻化；如幻化相，沒有一些子質量可稱，沒有一些子邊際可得，全體真空；前面說因緣相即是真空相，於此，應當有一更爲親切的進一步的體認吧。

同時，亦可了解，菩薩之能入無礙法界，得到一切無礙地，則是因爲因緣生法，本無自性，本常自空，本同幻化，本無障礙，故能成辦；故能得一切無礙無盡佛法，能以廣大神變，作諸佛事，度諸衆生。若是一切法都實而不虛，不是如幻如化的虛妄因緣相，欲得無障礙行而有可能，那就是狙公賦茅「朝三暮四」的惑人之論了。惟因諸法性相，本常就是這樣幻化不實，所謂有佛無佛，法住、法位、性相常住，諸佛、菩薩纔能證得——是證得，絕對不是造作，一如造物論者。

上來，我們舉真空五義：從諸法的空間存在相，和時間延續相，說明了三世諸法，實相真空的無所有不可得法；從世間、出世間的相不異，說明了空，有一味無障無礙的平等道；從諸法的不可說和無所住，說明了遠離戲論無住無依而爲一切之所依的法界解脫果。這正是對於一切法法爾本常的理性作了一系列的隨法觀的討論。此外，更舉出了般若的如幻、如化……等喻，討論了隨知法；舉出了華嚴的如幻、如化……等忍，討論了隨法行。前者，是由隨法觀隨知諸法真空無生，但是如幻、如化的平等相；由正隨知，得於一切法成就正覺，證得無依無住圓滿自利的解脫果，這在法界觀中，是由真空觀得之。後者，由隨知法修行隨法行，遍知一切諸法無實無作，但是如幻、如化的差別相，由此遍知，乃於一切法得無礙自在，起神通變化，圓滿利他事業，這在法界觀中，是以理事無礙觀和周徧含容觀顯之。如是，以後之遍知合前之正覺，就是如來無上正遍知——三藐三佛陀。

茲據上述，列法界觀思想體系表如左：聊助說明和參考。



如是，我們對於法界觀的思想體系，似可得其大畧了。其然？豈其然？

雖然，法界觀的思想體系，論主的意思是依那一些——當然絕對不是這裏所引說的——聖言量而建立，很坦誠的說，是無法

推知的。我人祇能憑著理趣線索，依我人自己所熟知的聖言來討論、建立，但是，這個討論出來的結果，祇能求得理趣的無違，決定不能達成「若合符節」的不差，這是無可奈何的。

（未完待續）

最緊張的一天

南遊日記之三

八月九日 晴

謝冰瑩

參觀孔子廟、鄭成功祠、赤坎樓、五妃墓

昨晚又睡得很好，秋子一大早起來爲我們做早點，銀耳、牛奶、稀飯、鹹菜，清水煮嫩荷包蛋，吃得我體重不知道又增加了多少。

「我們早點去接雪林一同去孔廟，下午還要去台中，四、五處名勝要參觀，今天的時間很匆促，希望你早點把今天的日程安排好。」

一面吃，我一面對瑞雄說。

「不能走，謝老師，今天無論如何不讓您走，盼望了十多年，好不容易，您才來我們家住一晚，我們有許多話，還沒有開始和您談，至少住三四天再說。」

秋子沒吃一點東西，她在忙着洗菜，準備午飯，語氣堅強地反對我今天去台中。

我把兆敏的太太會去車站接我，以及麗英是家庭主婦，不能陪我住得太久的理由告訴她，怎麼也說不通，我只好按照我原有的計劃，強制執行。

正

正

正

十點接雪林出來一同遊孔廟，沒想到她的左腿，自從去年跌傷以後，走路遠不如從前。她那雙曾經裹過，比我的還小的金蓮，過去走起路來像行軍一樣，如今拿着手杖，還要人攙扶；更不方便的，是她不能上下階梯。到了孔廟，她就站在一棵大榕樹下等我們，我心裏難過萬分，想陪她站在那



。士女林雪蘇家作名爲三第，授教瑩冰謝爲二第起右

裏聊天，她又不肯，於是我只好走馬看花地照例巡視了一遍。我們先向至聖孔子與亞聖孟子及七十二賢，行三鞠躬，然後參觀周圍的風景。

說來真遺憾，在台灣住了三十多年，居然沒有一次看過祭孔大典，連台北的孔廟，也只去過一次，那次英華，小不點兒陪我玩了很久，英華爲我照了一張我自以爲很美的像，如今不知落在誰手。

這裏的孔廟，比台北的大多了，經過整修以後，煥然一新。鬱鬱的古木，青青的草原，還有小橋、流水點綴其間，到處一片清潔，看不見半點骯髒東西，遊人到此，自然地有一種胸襟開朗，精神愉快之感。

「過去，只有中國和東亞的讀書人崇拜孔子，如今連歐美，甚至全世界大多數的國家，都尊敬孔子，崇拜孔子；尤其美國的學者專家，無不佩服孔子的有教無類的思想，和循循善誘，誨人不倦的偉大精神，特別是孔子的世界大同思想，老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼的仁愛心懷，實在是治世的最好法寶。」瑞雄的朋友胡先生說，我們都同意他的看法。

從孔廟到赤坎樓很近，雪林又不能和我們同行，她坐在下面的石凳上等我們。

赤坎樓比過去美觀多了，不像從前一般的簡陋、破爛，佈置得井井有條；而且有許多台灣的手工藝品出售；可惜放映燈片的機器壞了，否則這倒是個既賺錢，又收到宣傳效果，一舉兩得

的好方法。

參觀完了，正要下石階的時候，忽然見到兩個熟悉的面孔對我微笑，我一時叫不出名字來。

「人生何處不相逢？大姊，想不到我們在這裏又遇到了！還記得我嗎？」一雄先伸出手來。

「記得，當然記得，莘人，你也來了，在台北，我不知道你們住在那裏，真高興，在赤坎樓相會，特別有意義。」我們彼此介紹自己的朋友。

朱一雄先生，是個著名的水彩畫家，太太莊昭順（筆名莘人，是個名女作家。）他們夫婦倆人，在菲律賓馬尼拉，從事華僑教育二十多年，現在美國 Lexington 一家大學教中國畫，每年總要帶一批學生來台灣觀摩，那些洋學生，不但會說中國話，也會寫中國字，畫中國畫，他們兩人在海外弘揚中國文化的功勞，值得我們萬分欽佩。

莘人的散文，短小精悍，筆端帶感情，清麗脫俗，描寫華僑在海外思鄉愛國之情躍然紙上，這次在赤坎樓匆匆一面，不能多談，使我又高興，又感到惆悵。

回到瑞雄家，坐下就吃飯，放下碗，也來不及休息，又出發參觀鄭成功祠及五妃墓。

鄭成功祠，比過去充實多了，不但修理得面目一新，樓上還佈置了一間展覽室，也有一些台灣土產紀念品出售。

五妃墓，是明朝寧靖王朱術桂的五位妃子，爲他殉節，安葬的地方。當朱術桂殉國的時候，她們五人先後跳井自殺，後來掏出屍體來，將五人棺木埋葬在此。明朝永曆三十七年建五妃廟，大門上有對聯：

芳祠永傍城南路

玉骨長埋桂子山

再進二門，也有一副對聯：

王盡丹心妃盡節

地留青塚史留芳

這五位妃子殉節的壯烈精神，不知使多少遊客贊美、欽

佩，也有不少老太太，爲她們難過流淚的。她們五人沒有名字，只有袁氏、王氏、秀姑、梅姐、荷姐，和朱術桂同時殉國的，還有兩位侍官義靈君。

卍

卍

卍

瑞雄已經爲我們買好了四點十分開的莒光號，誰知誤點，到四點半才開。這次不讓雪林去車站了，以免她老淚縱橫傷別離。瑞雄一個人送我們，他也有依依不捨之感，再三要求我下次再來，和他們全家去鄉下住幾天，我滿口答應，唉！誰知此願要何時才能實現呢？

上車前，和張兆敏校友的太太梅淑通了個電話，她告訴我兆敏會來車站接我，我說：「他在台北參加校長受訓，怎麼離得開？」她回答：「聽說老師來，他特地請假趕回來歡迎的。」

唉！這次爲了我，驚動了不少朋友，但不告訴他們，我們悄悄地去住旅館，豈不更要挨罵嗎？

七點四十分抵台中車站，果然兆敏和他的小舅子，已經自己開車來接我們了。

今晚就住在兆敏家，兩層樓的房子既寬敞，又幽靜，舒服極了。梅淑一開口，就要我們至少住一個星期，我答應住兩個晚上，後天一大早去鹿谷溪頭。

兆敏夫婦有一對兒女，兒子上小學，女兒上幼稚園，兆敏當了好幾年的中學校長，太太在小學校教書，雖是暑期，他們還在上課。小女孩的乳名叫牙牙，是一個又聰明、又淘氣、又漂亮的中國娃娃。她說話的口氣，像個大人，她叫麗英阿姨，聽到我們說去鹿谷，她就表示不願意。

「你們走，難道捨得我嗎？」

「當然捨不得。」

「既然捨不得，爲什麼要走呢？難道不知道我會想你嗎？」這個你字是指麗英，於是我故意問：

「牙牙，你不想我？」

「這還要問嗎？當然我會想你的！」

後來梅淑告訴我，牙牙特別富於感情，什麼朋友來，她都要

留客，不讓人走，特別是女客和小朋友。

又是一頓豐盛的晚餐，我們一面喝酒，一面談及兆敏在師大國文系讀書的情形，他真是個非常老實的好學生，那時在課堂上從來不說話，文文靜靜，很像個女孩。

「老師，您如果在國內多住些時，我要請您來台中，給全校的學生講演一次，使他們多得點教益。」兆敏說。

永懺樓隨筆之三十一

觀世音菩薩的形象

我在「內明」發表過數次個人的淺薄幼稚心靈經驗，都是真實的。有人賜示認為可能是我自己的幻境，有人說可能是學習坐禪所引起的心魔，也有一位說我所稱神遊太虛到達銀河系外面是不可能的，必是心魔，也有人說我所稱見到觀世音菩薩是英偉丈夫之說不符佛教傳說，對於一切熱心的先進及長者賜示惠詢或批評，我都非常感謝，完全接受。我也常常自戒勿以禪坐有所見為喜，我亦非有意外炫這些最淺薄幼稚的心靈現象，只不過是提出來報告，請先進大德指導，和青年學佛朋友交換經驗，以資改進罷了。假如我有錯謬，還得請佛教先進大德多多指正指引正途，我是很願虛心接受的。

舉例說，前年我一時頑皮，文中喜以「猴兒」自稱，一則是童心未泯，二則是自嘲頑皮。後來冰瑩姨母轉來蕭居士先後數函，指出不應用此「猴兒」之自稱，顯得不莊重，而且心相猴將來就會變猴。蕭居士之指教甚是，我已遵命改了。蕭居士後來又來函責以仍見拙作仍自稱「猴兒猴兒」，可見我仍未悔改，我那些是舊稿，一批寄上「內明」留用的，故

「不行！不行！現在的老師，不是二三十年前的老師了，說起話來，會顛三倒四，語無倫次，不敢獻醜了。」我回答他。

牙牙和我們雖是初次見面，却一點不覺得生疏，她像小鳥依人似的躲在麗英的懷裏，我很想抱她，只是斷過的右腿，不能負重，只好和她說聲明天見，就各自回房休息了。

（待續）

此未得及更改，後來的稿就都不再自稱猴兒了。

不過對於自稱猴兒，我確實只是一時頑皮愛玩之失態，並非心想自己是猴，可以請蕭居士放心，我並在此叩謝關注。

我有時是仍有童心的，僅在昨天我仍與鄰家的狗談了大半天，我們談話是旁人不理解的，只有小狗和我互相懂得。我們互相用「汪汪汪汪」的吠聲交談，我又不是小孩子了，還跟小孩似地和小狗在草地滾玩，互相吠叫，在草地上四腳爬行，玩得瘋瘋顛顛，這就是我的本性，忘了自己是三四十歲的人了。我又愛透了小動物，見到小貓小狗兔子小熊，什麼都愛極了，這是再也改不了的了。

我就是這樣的人，見了羊，跟羊講話，見了牛，也是要「牛語」會話一番，見了小鳥就學鳥叫。從前我們住處附近有一家人養了一批巨型火雞，像小駝鳥似的，百來隻，天天張開尾屏曬太陽，我一走過，就忍不住要吹口哨，逗得百多隻火雞伸長了藍色的脖子，搖擺着那一串串藍色的肉墜子，咯咯咯咯地叫個不休，吵得主人要出來罵我攪我，我就哈哈大笑逃走。沒法子，小時候是這樣頑皮，現在見了火雞也仍是愛吹口哨逗牠們亂叫的。火雞

對於尖銳聲音最敏感，一聽見吹口哨，牠們準要亂叫，十分好玩，您不妨試試看，假如您要試試，我這些小小心得十分樂意奉告：口哨務必尖銳凌厲，務必要叫火雞先生們出其不意大嚇一跳，那包您一吹奏功，聽到火雞先生們咯咯狂叫，而且像接力賽跑似的，引起連鎖式的一群亂叫，包管可以吵得鄰居都出來咒罵，那您就可以裝作若無其事，神態自若，輕輕鬆鬆，安全撤退，還可以回頭倒着走，欣賞火雞們的伸長頸脖子，向您瞪視，真是樂在其中。

另外一件我喜歡的頑皮遊戲就是引起狗吠，我記不得在中國的狗會不會像狼般地嗥叫，離開時太小了。在北美洲的狗類，多半是會像狼一般地嗥叫的。我最賞心樂事之一，無過於路過看見人家院子裏有狼狗或者畧有些狼形的那些狗類，覷着沒人，我就學一聲月夜狼嗥，學得也並非很像，不致叫您聽了毛骨悚然，可是那些狗類一聽到，就忍不住都要仰首望天地嗥叫起來了，叫得十分難聽淒慘，嗚嗚狂叫，牠們挨家地一隻隻響應叫下去，吵得不亦樂乎，於是狗的主人就紛紛罵狗，叫牠們「Shut up」，可憐的狗友，挨了一場冤枉責罵，也還不知道是怎麼一回事呢！那我就笑，一路笑着，笑到眼淚都流出來。

漸漸地也有鄰人知道是我作怪了，一看見我走過，有些就要事先關照其狗。有次一位老太婆對她的狗說：「別望着那個壞蛋男孩！」

我又喜歡逗貓兒，差不多的貓兒都會跟我一見如故，我隨便走到什麼住宅區，看見人家的貓兒在草地上晒太阳，我就跟牠咪咪會話一番，起先牠就不耐煩地擺尾巴，後來就答應着，一邊咪咪一邊過來跟我親熱了，在我褲腳上擦着耳朵腦袋，豎起尾巴，然後就跟我玩，往往陪伴我散步走上半個街口。有一隻鄰近的大胖貓，尾巴像松鼠似的，更是時常送我到家，索性就在我家前院躺下來，直到我餵牠吃完牛奶才跟我說拜拜。

說我是老天真也可以，是長不大也可以，不成熟亦未嘗

不可，事實上我不光是有些孩子氣，我也不光是喜歡惡作劇，在我的眼中，貓狗都是人類，只不過他們已經遺失了前生本性。他們投生為畜類，什麼本來的智慧都失去了，只剩下了本能與天真。有一些畜類知道或者能夠回憶他們的前生，只是有口難言，偶然也碰到有些貓狗能夠和我互相凝視之時，從他們瞳孔中告訴我他們的前生故事，當然他們大多數都是遺失不知的，我說的是極其少數，這兒無意詳論，將來另外再談我聽到幾隻貓狗所對我講的他們的前生故事——他們並不是用語言對我講，只是在我們彼此眼睛凝視之時，獲得交換意見，我很難解釋這種情況，不過我相信有很多人會了解我講的是什麼意思，學佛已有高深成就的人當然更加了解，就是一般對於這種情形畧有所知的人亦會意會。

在西方的許多大學裏，設有傳心學（Parapsychology）一科，研究類如此種之「傳心」或「意會」，這是屬於心理精神學系之下的一科，尤其是在英美德法加蘇這幾國，這一門學問是被視為嚴肅的研究的，不像一般人那麼未經深入研究就隨便指之為怪誕妖異。

西方傳心學者稱這種傳心能力之一為ESP，假如您認為我說得太不夠具體，我不妨舉出兩個例子，來證明西方科學界，對ESP之重視。

最出名的例子就是美國太空署（NASA）自從去年一九七八年起，撥出專款聘請專家，進行研究傳心通訊學。

這又得談到太空科學了，現在當代人類的最新科學通訊，除了無線電電波之外，還有微波（Micro-wave）與雷射（Laser）。無線電波當然已經是最普遍，亦最容易控制。但是用後面兩種作為太空之間通訊，則尚未到那麼圓熟隨心所欲之地步。而無線電波的速度，在太空中的巨大距離內，仍嫌太慢，假如要與距太陽系最近的一個星雲仙陀座銀河系連絡，無線電波需要地球時間四百年方可穿過那一段四百「光年」的距離。每一「光年」就是光的速度走地球一年時間的距離，光的速度每秒鐘走十八萬六千二百七十二英里，比孫行者的斛斗雲還快，行者是一個斛斗十萬八千里——但都仍是「物質」之「能」受到時空限制。

美國和蘇聯雙方科學家都希望找到更快於無線電波與光速的可靠太空通訊媒介，蘇聯在數年前就實驗訓練他們的太空人運用ESP在太空實驗站向上向地面連絡，他們試用ESP能力向地面發出信號，亦從地面向太空實驗站上的太空人發出ESP密碼，蘇聯科學家的秘密檔案中登錄着已經有多次初步的成功。最好的一次，是在相隔地面三千英里與太空人用ESP連絡成功。

別問我怎麼知道的，我只能告訴您，也是ESP吧！

美國太空署至今仍未獲得這樣的成就，在這一點，是比較蘇聯落後的。不過研究下去，將來也必定有一定的成果，這是可以預卜的。

好了，美國與蘇聯的科學家都開始注重研究的ESP，是什麼呢？依我個人幼稚的經歷與見解，那就是人腦芒果腺所發射出去的微波，它的頻率可能比微波還要精微。本來人都具有或多或少這種天賦的，都給世俗利慾與煩惱等等消耗殆盡了，使我們失去了這種本能，假如我們能夠澄清心中一切煩惱、一切慾望，到達某一種禪定境界，這一種本能就能夠逐漸恢復，再加精心苦練，產生「非物質」的波，就會到達某一種世俗驚奇，稱為「神通」的境界。

蘇聯訓練選擇的幾個太空人運用腦波通訊，是採用什麼方法呢？照我所見，他們是採用佛教的坐禪方式。蘇聯是個無神論國家，他們這樣做法，出奇吧？他們的看法是佛教的坐禪方式，是一種科學的集中腦力與去除雜念的方法，而不視之為「神」或什麼的。教他們的那個教授會到過中國學過佛教的坐禪，他們的功夫沒有白費，終於成功了在相隔三千英里的太空中與地面用腦波通訊了，雖然只是一些電碼符號，彼此能感應收發，準確率到達百份之七十，這成就也就很驚人了。

這是事實，並非我杜撰，等着將來他們必有公開的時候，您再驗證我的話罷。

那末，我的偶然能夠神遊六千里外的香港妙法寺，或者

有時神遊太空，實在也是很平常很幼稚的一種腦波活動罷了，何必大驚小怪？又何必認為是怪異荒誕呢？我數年來數次偶然「看見」亞洲西北的核子爆炸，預報也倖中，也不過是很膚淺的ESP而已，很多學佛的人具有更大的慧力，只是他們不說出來罷，真人不露相，也只有我這樣的冒牌貨才會胡說亂吹一番，不過我的目的並非自炫，亦無足以自炫的價值，而是希望拋磚引玉及引起青年朋友對於佛教的門外初步興趣而已。

事實上，我的ESP能力是不能收發由心的，忽有所見，來時擋不住，去亦留不住，而並非我已有任何程度，實在還仍未算得是什麼修為，或者只是佛有時賜給我的短暫「開開眼」吧？這些日子我煩惱太多，心情不寧靜，什麼也沒看見，只是看見伊朗的沙皇變成了一個僵屍穿着軍服行走，而目前他臉上就顯出死色了。

閒話休提，且說我看見的觀音菩薩，我自知並非幻想，亦非夢中，亦不是妄想出來的。我不時看見的觀音菩薩，都是男子形象，並非世傳的女像。在我的感覺，菩薩的現身，亦並非世傳的什麼「駕雲」而來的，我見到的也不是菩薩的法身，而是菩薩放射出來的一種「能」，他的輻射能力與我的腦波相接，產生形象，俗語所謂心動神知，心中念及菩薩，所謂誠心，即是集中了腦力，運用腦波祈求菩薩，菩薩的超自然的「能力」就輻射而出了，並非菩薩竟要親身到達。假如菩薩是個肉身凡人，天天時刻有那麼多人求他，他就是坐火箭也應付不了哪！已經成佛的菩薩是用他的「能」來救助世人脫出苦厄的。菩薩的「超能」，也就是佛教所稱的「佛力」，並不受時間空間限制，隨時可以射到，由於佛力引起「非物質」及「物質」的內部關係改變，而使到「事」與「物」有所變化，就使到稱求其號者得到脫出苦厄，這是一般來研究的人認為不可思議的。菩薩的佛力之「能」，並非物質，不受時空限制，而且可以同時輻射向四方八面上下無數對象。

這又要不得不稍為一提我粗淺的科學見解——實際上是我從神遊偷來的古代佛典上的一知半解，那就是以前我在「內明」發表過的「非物質」。佛力是屬於非物質的一種「能」。非物質或

稱反物質，存在於宇宙之間，宇宙之大無窮無盡，是由「物質」與「非物質」互相交錯存在的，在物質的宇宙中有「非物」，在非物中有物。我們是屬於物，視非物爲虛，但是非物之中，視我們亦是虛。這已知的正反宇宙，大到無窮無盡，在物的宇宙之中，有至少一千五百億個「銀河系」模式的星雲旋轉，也就是我所見到的佛教「卍」字的由來，是象徵宇宙的。在每一個銀河系模式的旋轉卍字星雲之中，有最少一千億個太陽系，而我們的銀河星雲不過是很微小的一個而已，我們太陽系又是很小的一個，地球更不必談了。

推動宇宙的動力，最大的是「非物質」或「反物質」的「能」，它能夠進入物質的最小的中子粒子之內，使其改變，而產生很大的變化與物質能量。非物質的「能」，能夠自由來往太空，並無時空——太空宇宙其實是並無時空的，時空只不過是地球旋轉所引起的錯覺，一萬年前跟十萬年前其實從太空看來只不過是一點，只因爲我們是有生老病死，就感覺到時間。

佛者，是已經脫出有限的生命，而保留他的一切識力智慧，存在於一種「非物質」的形式，化爲宇宙中非物的一部份，是不再有「生」有「死」的，是永恆而不受時空限制的，怎樣能煉到，則非我所知，無法討論。我只知道這末一點點，就是佛力是宇宙一體的一種「非物」之超能，的確誰說佛是女像男像，都不過只是佛的能引起我們心中產生的一種「有限」智識的形象，要視各人的識力、見聞、觀念等等而不同，故此，觀音菩薩有千種化身。有人見到是女身的菩薩，有人見到的是男子，亦有人見到是老婆婆，亦有人是受了

懷 念

想起來有二十年了。當時因爲希望賺取多少幫補，除了給三個小孩子補習外，晚上還在一間英文夜校幫閒。每晚工

寺院塑像形象之印象影响。

是的，觀音菩薩是以其無限的「非物」超能拯人出於危困病苦，而非如世俗誤傳以爲是物質的人身而來的。

菩薩兩字，梵文原稱菩提薩埵，舊譯有謂「大道心衆生」，又有譯「覺有情」。

維摩經註有謂：「菩提是佛道之名，薩埵爲大心衆生，有大心方能入佛道，故名菩提薩埵。」

大論釋說：「菩提名佛道，薩埵名成就衆生，以佛道成就衆生，故名菩提薩埵，菩提是自行，薩埵是化他，故稱菩薩。」

普門品：「爾時無盡意菩薩……合掌向佛，而作是言：世尊，觀世音菩薩，以何因緣名觀世音？佛告無盡意菩薩：善男子，若有無量百千萬億衆生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即觀其音聲，皆能解脫。」

又說：「若有衆生，多於淫慾，常念恭敬觀世音菩薩，便得離慾，若多瞋恚，常念觀世音菩薩，便得離瞋……」

凡遇諸難，要誠念觀世音佛名，皆得解脫，問題是要我們誠心先打開，才可接到佛力。

以上所引經文，容或我記憶有誤，請原諒，不過相信大意仍存。我所知極有限和幼稚，只能夠用前數段的解釋，來說明觀世音菩薩度厄濟困的方式是佛力的「非物」超能現象，無法進一步作較深入的解釋。總之，我認爲假如斤斤計較菩薩是男是女，甚至要考證他穿什麼衣裝，在我看來，是有不必要的。請問「光」與「能」是男呢是女呢？穿印度裝呢？穿中國宮裝呢？穿「太空裝」？或者穿大袍大甲？

（未完待續）

牧 西

作只是到課室巡視學生、計算缺席率和給抄寫習作本子蓋日期；遇有老師因事告假，臨時代庖一下。工作頗爲清閒，那兩個小時

好像也不容易打發過去。

與我一起是校長太太，她專管收學費和學校事務，因校長兼任授課，無暇理會，而校長太太才是行政專員。一般過了月初，她的工作較為平淡，便幫我給本子打印。一邊工作，一邊閒聊起來。

校長太太年紀五十不到，但穿着樸實，以外表打扮給人印象有五十以上的感覺，他說話緩慢，語音溫和，對人關心，與她碰面即如在慈母跟前一樣。她健談，大概走過地方多，人情世故特別豐富，娓娓道來，十分動聽。

我們初時閒聊的是目前生活小節或本地新聞，我當時年紀輕，什麼也不懂，聽的多，發言的少。偶爾也開腔，講的是讀書心得。因為那時我很喜歡讀課外書，外國翻譯小說如法國左拉、巴爾扎克、羅曼羅蘭，俄國屠格涅夫、高爾基，托爾斯泰的作品可讀了不少，故拿來作為談話資料也算有些話題。不過我讀的文學作品感情流露熱烈，或許甚至也有些浪漫，校長太太似乎不大有興趣。她對我說：「除了文學書，你要讀些哲學書。」可能我每次發言的內容離不開小說，我的知識範圍不廣，又屢屢所談及大多是人生的悲歡離合，感情上的糾紛。我們年紀有距離，心態各異，我想她是不希望我沉迷於小說的情景中。後來，她跟我討論人生問題，如人要解脫本身的煩惱之類。我當時聽了不大了了。

或許大家開始較為熟落，也偶爾流露一些她的生活形態。譬如她喜歡清淨，常感嘆時光流逝快速，人不可終日忙忙碌碌而無目的，她有兩個女兒，她說她們常往外跑，從不安靜下來。她喜歡聽鐘聲，古廟的銅鐘。她說只要聽到誦經的梵音，心胸自然平靜舒暢。我知道她對佛教有偏愛，因而她的性情淡薄、清靜乃與佛有緣而來。每晚她給我講百喻經故事，也說了些如金剛經、六祖壇經的內容。不過，可能因她本身對佛學的修養不高，而我又智慧未開，她給我的影响只限於一般觀念性的認識而已。

後來，我因升學關係離開了她，又失去聯絡，一直至今

都沒有再碰過面。往往，當我面對佛學書籍，我便不期然懷念她起來。我還記得臨別時，她說了一個故事作為贈言：「禪宗某祖師在韶關某酒家討茶吃，見主人愁容滿臉，詢之原委，酒家生意不景之故也。祖願解其憂，索筆墨書一對聯，並囑其懸掛，必客似雲來。上聯：今日之東，明日之西，青山疊疊，綠水茫茫。走不盡楚峽秦關，填不滿心潭慾海。力兮項羽，智兮曹操，烏江赤壁空煩惱。忙什麼，坐下片時，得安閒處且安閒，何事枉勞塵世間！下聯：這條路來，那條路去，古道悠悠，浮生渺渺，帶不走白璧黃金，留不住朱顏黑髮。富若石崇，貴若子儀，綠珠紅粉皆成夢。慳怎的，沽酒半壺，得快樂時且快樂，人生幾見月當頭！」惜乎我性智愚昧，奔走半生，多年來沒有好好接受此中涵意，煩惱故未能得到一個解脫，回想起來倒慚愧得很。

記

記

記

（上接第31頁 答趙亮杰居士）

不蓄妻子、不積金銀財物……若可方便，則出家人便可有愛人妻子矣！是故斷愛離欲，不假方便！

兄名李鶴年先生等曰「開放派」，想是說佛教的「開放派」？李等所說，愛、愛心、無限的愛乃至佛陀「造愛」等說，乃惡見邪說，根本非佛教義！何得謂佛教「開放派」？所謂學佛者，學佛教義也，與佛教義相違者，豈是佛教徒？以所學者皆為佛教義故，不應有「保守」與「不保守」之分別，不可另創新名詞，以亂教法。談錫永居士之分為「容愛派」與「非愛派」，聲明「開句玩笑」而已，作不得真的。

上來對

兄所說，已作粗淺答復，以兄之智，當能深體上述諸義，不致有所誤會。若有不當，還乞明教。是幸。

兄函，當遵 囑刊諸內明，並將此函附驥於後。請釋錦念。耑復，還祝

慧安

弟 九成拜手 三、廿二



香港佛教僧伽聯合會

洗塵會長六秩華誕

到賀嘉賓兩千餘人

興學弘法功在社會

四月廿一日（農曆三月二十五），為香港佛教僧伽聯合會會長妙法寺住持洗塵法師六秩華誕。妙法寺同人暨護法善信，僉以法師南來以還，開辦道場興辦佛教文化教育及慈善福利事業，造福大眾，功在社會，特發起為法師賀壽。是日藍地妙法寺車水馬龍，絡繹不絕。佛教四眾及各方到賀者，共達兩千餘人，足見法師德聲遠播四眾歸心，深受各界人士之愛戴。

法師東北人，於一九四九年來港，首先創立妙法精舍於香港衛城道；繼又開辦藍地妙法寺。由一九六五年接任香港佛教僧伽聯合會，團結僧眾，弘法利生，建樹良多。教育方面，最初創辦妙法寺內明書院；繼又創立油塘內明小學、能仁書院、香港佛教英文中學、妙法寺劉金龍中學。最近又興建妙法寺萬佛寶殿，並在美國紐約創建世界佛教中心。除擔任僧伽會會長，又擔任佛教聯合會常務董事，盱食宵衣，三十年如一日。

此次華誕，除妙法寺內明書院及劉金龍中學兩校，於廿日集體大事慶祝外，復於廿一日假妙法寺大禮堂歡宴嘉賓，筵開二百席備極隆重云。

是日到賀者計有：香港佛教聯合會會長覺光法師、僧伽聯合會副會長寶燈法師、敏智、永惺、大光、源慧、暢懷、圓智、金山、妙蓮、宗實、智深、日慧、倫參、超塵、智開、萬心、忍鏡、吉峯、融靈、意昭、夢生、聖懷、海慧、河清、聖源、智鴻、果通、修性、修緣、智通、等慈、了一、妙光、果天、能真、朴清霞、本宗、果賢、淨喜、智行、弘演、蔡章閣、筆會會長李秋生及會員二十餘人，中道學會孫家良會長及會員五十餘人，能仁書院副院長白志忠及全體教授四十人，大光中學校長釋慈祥，內明學校校長釋慧明、張雲龍、李心澈、米至仁、鄧潤棠、梁剛、陳玉屏、丘松生、何麗珠、李昭偉、吳超平、葉觀勝、余錦源、沈九成、蕭友聲、比丘尼：性智、智安、永芳、宏光、見慧、本哲、安禪、淨華、知賢、騰妙、慶嚴、淨德、真修、淨光、釋光、真巧、慈敏、德慧、傳賢、源勤、淨道、淨光、淨潮、德勤、知修、證廣、智屏、印消、淨淦、慧如、了亮

、仁芳、宏海、誠明、寬敬、達行、隆清、廣明、培德、善意、體照、定藏、聖潔、意清、戒宗、親祥、衍慈、瑞通、廣海、宏覺、寬瑤、普德、淨興、寶譯、維定、雨智、應良、佛賢、顯光、慧月、永清、達道、安智、賢德、寬妙、本悅、德光、賢光、印修、靜明、慈明、文衆、本寂、覺珍、慧德、意修、淨寬、覺坤、見仁、印堅、慧光、淨有、德寬、修證等，共二千餘人。

妙法寺劉金龍中學聯合舉行

校監洗塵法師六十大壽及校慶

四月二十日，新界藍地妙法寺劉金龍中學及內明書院為慶祝校監洗塵法師六十大壽及兩校校慶，特於該日上午十時正在該寺萬佛寶殿前廣場聯合舉行慶祝典禮，到場新界地方鄉紳，教育文化界，佛教界嘉賓及兩校師生共三千多人。慶祝典禮由洗塵法師親自出席外，並由劉金龍中學梁剛校長，內明書院鄧潤棠校長三位主持慶典儀式，典禮肅穆隆重，各界致送花籃致賀者有元朗商會中學校監鄧同光校長刁培光、路德明呂明才中學李永禎校長、光明學校校長吳國英、內明幼稚園校監黎秀蘭校長陳慧清、海外信託銀行元朗分行、朗文遠東區出版公司、光華書局、人人書局、現代教育研究社、美國鄧愛華、鄧干城、李國偉、符琮燕、鄧廣華、鄧遜璋、鄧國富、歐陽夏清、梁昆然、陳策安及張淑茹居士等。

祝壽及校慶典禮開始後，向佛教教主行三鞠躬禮，繼唱校歌，首由兩校聯席代表鄧潤棠校長致詞，畧謂：「妙法寺屬下兩校聯合舉行校監洗塵法師壽辰及校慶，每年俱在內明球場舉辦，今年則在萬佛寶殿前廣場舉行

，萬分高興。按萬佛寶殿乃洗塵法師近年來精心傑作，乃亞洲區最雄偉巍峨之佛教寺院，象徵佛教之精神力量。並引起國際之重視。過去近二十年來，校監洗塵法師推動發展香港教育事功，不遺餘力，計由法師創辦主持者，上至大學，下及中小學幼稚園，共達十一間之多。此種成就為佛教教育史中寫下了光輝的一頁。」最後並祝洗塵法師福如東海。壽比南山。

繼由校監洗塵法師致訓詞，略謂：「剛才聽到鄧校長長的報告，感到萬分慚愧。到今天為止，在佛教教育事業上，仍未能達到本人之願望。本人辦教育的宗旨，爲了造福社會、利益人群，以佛祖慈悲精神爲宗旨。不過有一點是本人頗感安慰的，剛才同學中皈依佛教的十多位童男童女，他們所念誦的佛經乃相當難學者，但成績很好，故對辦教育的理想，以佛教精神救世救人，甚表樂觀。妙法寺自十九年前創辦內明書院開始，確實辦了多間學校，但如與天主教、基督教所辦學校之數量比較的話，則仍有不及。本人自一九四八年來港，立志想做一些復興中國佛教的事業。首先是宏揚佛教；其次是興辦社會教育，雖未臻理想，但總算辦了佛教的大專，不久並將開辦哲學研究所。第三是創辦一些慈善事業，如近期已得政府批准，妙法寺屬下將辦安老院，將來也希望創辦療養院等社會慈善事業。過去妙法寺宏法興學，已用去三千萬港元；今後續辦各項慈善事業，約需一千五百萬港元。本人去年在美國宏法，在彼邦已建立世界佛教中心，此種宏揚佛法的精神，此後不限於香港，也不限於美加等地，而宏揚佛法於全世界，如在美國亦將創辦一佛教大專，將成爲本港能仁學院之姊妹校。」最後，洗塵法師對劉金龍及內明兩校之成績，在兩位校長之領導及各師長通力合作下，能有如此蒸蒸日上之成績，深表嘉許；對各界貴賓之蒞臨參加盛會，深表感謝。並祝福護法善長一切吉祥。

典禮完成後，兩校餘興節目頗多，劉金龍方面有師生籃球友誼賽、土風舞表演、攤位遊戲；內明方面則有東方舞蹈表演、與粉嶺喇沙中學舉行男子籃球友誼賽、攤位遊戲等，直至下午五時，師生盡歡而散。

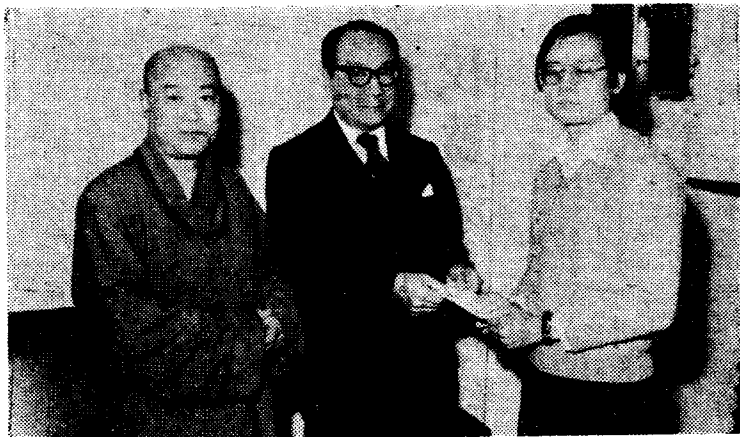
美佛教會長敏智老法師抵港

參加洗塵法師六秩華誕

美國佛教會會長兼紐約世界佛教中心住持敏智老法師，於八日晚上一時廿六分，乘日本航空公司七三三班機，由紐約抵達本港。前往接機者，有本港佛教僧伽會會長洗塵大律師、金山法師、曾文翰居士、米至仁校長，暨大嶼山內明學院護法四眾等多人。法師臨時駐錫香港妙法精舍，除

在本港從事弘法外，將於本月二十日往妙法寺，參加洗塵法師六秩華誕，約留港一段時間，始返美云。

中大副校長蔡永業頒發 釋洗塵佛學研究獎學金



中大副校長蔡永業教授頒發獎學金與得獎學生
。師法塵洗爲右其

香港中文大學於本

年三月十九日在校內舉行「釋洗塵佛學研究獎學金」頒贈儀式，由妙法寺住持釋洗塵法師把獎學金交予大學副校長蔡永業教授，再由蔡副校長頒予得獎人——研究院哲學部一年級學生林耀波君。

香港妙法寺以「釋洗塵佛學研究獎學金」爲名，於本年度開始，每年贈予香港中文大學獎學金港幣六千元，以鼓勵本科生或研究生進行研究佛學工作。

再也觀音亭撥款二萬元

作醫院教育費用

（吉隆坡訊）八打再觀音亭福利基金會議決，在今年度的衛塞節慶典時，撥出近二萬元捐作社會公益及教育獎學金，以符合取之社會，用之社會宗旨，其中獎學金佔一萬元。

上述會議由主席鏡龕法師主持，出席之執行董事及贊助人爲黃信昌、

柯吉安、叶炳、楊忠智、邱南洋、沈平春、黃德安、陳金龍、洪允才、巫麗珍、彭淑英、陳金英、黃錦瑜、許慶仙、林素蘭、郭蔭春、莊菊英、盧鏡濂、張瑞瓊、李美玲、黃麗華、許細妹、許錦蓮、童銀麗、楊月齡、楊玉蓮、陳瑞蘭及陳達眞。

會議上鏡龕法師披露，去年該會總共撥出約二萬元捐予社會慈善機構及充作教育獎學金，其中的五十名中學獎學金額約是九千元，因此，今年度的慈善撥款理應增加，以惠澤人群。

董事會並決定依循主席建議，增加今年度獎學金數額。會議決定在五、六月日假該亭舉行頒發禮，屆時邀請熱心贊助人士主持。

至於衛塞節布施事，則訂於四月廿九日聯合首都佛教會，馬佛總雪州分會聯合舉辦，到有關老人院、孤兒院及慈善機關分發日常用品及紅包。

由於舉辦善舉用費鉅大，該會呼籲熱心人士熱烈捐助。該基金名譽董事郭蔭春首先響應，捐七千元。該會副主席沈平春亦捐出二千元（每年如此），其公子沈衰榮捐七百五十元，這是沈衰榮在英國獲得 FELSTED 所得到之數學及化學的獎學金數目，悉數捐予慈善教育，仁風義舉，殊足欽式。該會董事會同仁，每年都有捐助，深信今年亦不例外。

吉隆坡鶴鳴寺週日

供養高僧達摩難陀導師

吉隆坡鶴鳴寺弘法團為對該寺信託人之一錫蘭高僧達摩難陀法師歷年來定期開示說法，及指導修行的慈悲教誨，定于本月十一日（星期日）晚上八時正，在達師蒞臨開示法會中，假講經堂舉行感恩供養。除曉示全體團友及善信屆時可以任何方式，不論禮拜、讚嘆或財物供養等向達師表示之外，鶴鳴寺弘法團亦特備一份禮物，代表該團及鶴鳴寺奉呈供養。

據弘法團總務處稱：達摩難陀法師亦為吉隆坡十五碑錫蘭佛寺之住持，多年以來十五碑佛教佈道會與鶴鳴寺曾緊密連絡，努力宣揚佛教，成為雪州最積極活動之兩大佛教團體，使受華英文化教育之青年人獲益不少。此次舉行感恩供養，除令佛子表示尊師仰法外，亦將進一步加強此兩大組織之連繫而造福人群。

又鶴鳴寺弘法團經特委小組，主辦本年底之亞、美兩洲龐大佛教參訪團。以台灣佛光山及美國萬佛城為主，并沿途遊覽台灣、日本、美國、香港等地之佛刹叢林參訪學習。將在萬佛城七日學習修行及參加該規模宏大之佛教勝地開光大典為重點。預料這個空前龐大之佛教參訪團，屆時除普得參學的自利之外，對跨國性佛教連繫之利他方面，亦將大有貢獻也。

台北市華嚴蓮社

興辦自強育幼院奠基

佛教財團法人台北市華嚴蓮社，為倡導佛教徒自強愛國，特擇地於桃園縣大溪鎮介壽路二三八號，興辦自強育幼院以收養孤兒服務社會，這一座育幼院佔地約五百坪，計劃興建二層房屋一十六間，樓下用作院童宿舍及教室、餐廳、衛生設備、樓上作為禮堂、佛堂、教職員宿舍之用，前院則陳設兒童樂園，總工程及各項設備，初步估計約須新台幣六百萬元，大部份由蓮社提供，雖暫不向外募捐，但內部設備方面仍歡迎信徒們自由樂助，此一規模相當可觀的佛教育幼院的籌建處，已於三月八日上午在所在地，恭請南亭老法師主持了奠基破土典禮，蓮社住持成一法師將為此一育幼院的實際負責人，據成師語記者稱：自強育幼院的建築工程，預計在今年八月底以前完工，使此一佛教教育幼事業，能提早為社會服務。

佛劇「萬金和尚」首演普獲好評

（台北訊）演前已受到各方矚目的佛劇「萬金和尚」，昨為該劇首演之夜，觀眾極為踴躍，演出情況甚佳，多位佛教界長老德以及戲劇界的知名人士，觀後均加以好評。名詩人及戲劇家鍾雷表示：「萬」劇除宗教意義外，並具有戲劇性、時代性、教育性和娛樂性，四者兼有實屬不易。名劇作家朱白水亦認為劇情發展，曲折頻生，高潮迭起，舞臺劇景型、燈光、音樂等襯托之美，尤為難得。

捐款鳴謝

鶴鳴寺圖書館	港幣	40.00元
張王桂芬居士	港幣	100.00元
梁志如居士	港幣	100.00元
竺摩法師	港幣	50.00元
鍾儉餘堂	港幣	150.00元
張文昉居士	港幣	50.00元
廣嚴法師	港幣	135.00元
達源法師	港幣	30.00元
妙法寺	港幣	4,971.90元
總計	港幣	5,626.90元

八十五期收支報告

一、收入：		
本期捐款	港幣	5,626.90元
發行收入	港幣	361.00元
總計	港幣	5,987.90元
二、支出：		
印刷費	港幣	3,413.50元
稿費	港幣	1,155.00元
郵費	港幣	819.40元
什費	港幣	600.00元
總計	港幣	5,987.90元

內明雜誌社謹啓

一九七八年三學講堂放生

三學講堂放生箱壹千四百貳拾元
圓明講堂藥師法會家護法叁千元
圓明講堂放生箱壹千叁百拾四元

鄭素琪四百元 陳俊治、朱惠英四百叁拾元 吳志輝、吳英華各叁百元
釋慧月、吳麗珊各式百元 關棠紀壹百陸拾柒元二角 釋弘本、吳寬添、
劇自振各壹百元 姚自芳玖拾元 李心賢八拾元 許再有、杜適中各六拾
五元 黃自珍、方自華、紀自賢、陳素真、陳素蓮、陳自雄、林素卿、連
振春、吳柔珍、陳文祥、黃三奇各伍拾元 林順亨四拾元 顏自珍叁拾元
劉仰文、楊照吾、柯自祿、蔡克金、林惟瓊、林松洲、楊創鴻、楊創成各
式拾元 楊創連、楊創裕、陳日彬各壹拾元 陳氏、黃惠源各五元

以上43柱共玖千壹百伍拾壹元貳角

李道正 蕭自熙 馬自明 吳唯惺 鄭禎祿 姚自琴 鄭楚鵬 鄭淑卿
劉榮輝 李王明 林炳堅 鄭淑清 劉榮貴 陳飛鳳 吳自榮 鄭自強
劉麗萍 翁弘熙 林樹輝 林逸卿 劉少麗 林威明 林振輝 馬宏清
許業圖 林嘉儀 林楊輝 林碧定 方少為 黎亞德 林靄蘭 許錫仁
顏志民 黎德森 關子尹 許國楨 吳廷芳 黎德楠 林靄玲 許國新
黃宏誠 李國樑 林靄燕 方玉英 蔡春琪 黃淑珍 林宏晉 邱奇佳
陳淨堅 張瑞萍 黃自巧 陳自嬌 黃碧香 劉自振 鄭門合家 謝賽蘭
方自華 謝振唐 陳杏娟 莊自光 林國裕 吳世德 趙水心 林錫河
陳佩瑤 黃道珍 邱自蘭 楊秀生 陳常瑤 鄭達祿 林鏡平 李妙柱
楊亞水 鄭自真 鄭科達 林鏡安 陳日初 陳自孝 劉國英 廖自淑
梁文秀 陳正標 黃自惜 黃自香 王自桂 吳瑞芳 陳成杰 李立雄
林金波 李瑞君 鄭和聲 李亞利 李蓮香 姚自圓 程蓮花 林自清
邱施強 紀自賢 吳允光 張廣裕 紀摘通 張自卿 張發源 陳金培
陳印珍 吳木豪 徐自福 林印賢 許自巧 陳自綠 張發源 陳金培
陳印金 賴寬恕 李振榮 林澤芝 朱錦芳 陳允豐 陳印永 蕭映聲
陳惜嬌 鄭自碧 馬吳氏 鄭仁創 陳本 李騰蘭 魏永裕 吳展文
陳自美 姚德 顏虎賢 陳輝珠 張永基 姚端賢 陳自吟 顏常珍
蕭道長 張自添 陳捷龍 郭煥廷 張泰花 邱自嬌 蕭自妙 鄭紹金
周自蟾 許瑞英 楊惠芳 林瑞葉 趙才 曹自卿 魏自玉 許仲英

黃玉琴 吳少芬 藍自金 陳印素 徐氏 黃惜鳳 吳肇津 鄭自惠
徐標光 趙資遠 黃亞亭 吳笑薇 黃兩才 翁自慧 黃國權 吳永炎
吳肇遠 杜自晉 石振如 姚幼翔 陳坤泉 吳肇裘 陳自琴 王文卿
蔡文輝 朱賢清 袁寶為 劉自愛 翁自容 姚偉生 王鑒 吳琳潮
楊愛 顏經典 鄭自翔 林開來 姚樂文 李錦秋 潘自欽 顏昌熾
蕭師明 姚炳文 林腊理 蕭常文 顏昌仁 蕭陽邱 姚偉崇 許志明
蕭錦安 吳鎮科 陳自存 朱金 許志陳 蕭輝成 許振波 陳亞波
李廷鳳 許志揚 許婉茹 許志堅 陳邱門 李松湖 許振光 鄭維芬
許志傑 許孝仁 李開哲 李麗君 許婉芝 許振廷 林坤松 李開銓
許敦鈿 王善賢 翁淑美 林兆碧 馬開四房 鄭銘琴 許麗英
許碧珍 林寬敬 邱群華 許增智 姚成淦 許碧香 鄭宏英 鄭善芳
許增榮 鄭銘香 洪妙幸 林碧珍 許遵展 許增輝 徐德興 馬桂英
謝樹炎 許遵友 許振明 林英鴻 翁自華 李美卿 許遵濤 許澤鴻
林靜娟 鄭巧蓮 林賢孝 許遵強 許少麗 翁少萍 陳錦波 姚偉崇
許志雄 張鳳英 廖贊振 徐自琪 楊啟建 翁少萍 陳錦波 姚偉崇
楊啟輝 翁芷萍 陳雄傑 張永基 楊啟德 翁宗智 徐錦豐 張自添
吳炎然 楊啟華 翁宗榮 朱壽照 蕭自娥 李相娥 楊啟洪 翁時展
林克文 莊孝慈 謝繼才 楊啟雄 翁宅 陳偉恭 李維忠 梅敏玉
余如嬌 陳秀珍 李玉曦 林則光 陳偉光 陳映儒 張恭才 陳志
林賢巧 李寶珍 許今天 楊門 林淑卿 魏木合 許瑞清 余芳盧
許昭庭 王端祥 魏自玉 柯幼品 陳賢清 劉鴻溪 楊宅 許瑞良
柳貞初 沈煥彪 李光耀 蔡桂蘭 李馨花 陳漢順 李淑義 吳興波
翁大茂 廖自淑 姚炳文 林運強 李曾氏 張妙才 鄭宏英 姚樂文

以上三百三十六人每人十五元共五千零四十元正

三學圓明兩處總收一萬四千一百九十一元二角正

又七十七年三學講堂收七千三百五十五元三角正

總共二萬一千五百四十六元六角五分正

78(戊午)年八月三日放鱸魚二、二八八·五斤一、二一四六元九角
放泥秋 二二〇斤 六六五元
九月十日放鱸魚 二、〇〇〇斤 四、二〇〇元
放泥秋 八〇斤 一九三元五角
支車租 二〇〇元
收支抵除後尚存放生款 三九四一元一角



△ 昆明華亭寺二大金剛





吐魯蕃出土之羅漢殘頁