

# 内明

集漢穀城刻石字





# 第八十七期 目錄

|              |            |                 |                   |                |                |                 |         |                  |                   |              |          |                      |                  |                         |        |            |    |            |       |
|--------------|------------|-----------------|-------------------|----------------|----------------|-----------------|---------|------------------|-------------------|--------------|----------|----------------------|------------------|-------------------------|--------|------------|----|------------|-------|
| 封面           | 專稿         | 譯稿              | 專稿                | 海外通訊           | 佛教藝術介紹         | 四眾堂             | 筆譚      | 專載               | 佛教文藝              | 海外通訊         | 教界動態     | 封底裏底                 | 封底裏底             |                         |        |            |    |            |       |
| 蘇州五百羅漢堂之濟公活佛 | 佛學研究與方法論…… | 讀「大唐西域記」(續)……   | 歐美佛學研究小史(續第二章完)…… | 從佛教的觀點談科學(續)…… | 中國古代佛典翻譯方法概論…… | 悼吳性栽居士懷虛公思雲居山…… | 雲龍閣詩鈔…… | 杭州靈隱寺飛來峯佛像石刻選輯…… | 象生心的「愛」與佛心的「慈悲」…… | 我對程文熙的幾點意見…… | 「愛」的煩惱…… | 修大方廣佛華嚴法界觀門論釋(十八續)…… | 慈明寺悼舒里——南遊日記之四…… | 永懺樓隨筆之三十——觀世音菩薩的形象(續)…… | 橋畔遐思…… | 重遊佛光山(續)…… | …… | 杭州靈隱寺飛來峯石刻 | 昆明太華寺 |
| 吳汝鈞          | 幻生         | J.W.狄雍著<br>霍韜晦譯 | 聖嚴                | 呂沛銘            | 癡禪             | 胡譚光             | 編輯室     | 程文熙              | 沈九成               | 智銘           | 日慧       | 謝冰瑩                  | 馮馮               | 何博元                     | 樂觀     | 編輯室        |    |            |       |
| 3            | 7          | 10              | 15                | 19             | 22             | 23              | 24      | 26               | 28                | 31           | 33       | 36                   | 38               | 40                      | 42     | 43         |    |            |       |

出版者 內明雜誌社  
社長 釋敏智  
督印人 釋洗塵  
發行人 釋金山  
主編 沈金成  
編輯 沈金成

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery  
22 Mile, Castle Peak Rd., 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 Cresent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,  
215/1 Pluplar 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二(三樓)佛教書局

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Budd. Sangha Federation of India 6, Tiretta Bazar St., Calcutta-12, India.

香港

北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處

承印者：文采印刷公司

電話：五・七一六五四

佛元二五二三 中華民國六八年  
公元一九七九年

六月一日出版

定價每冊港幣貳元





# 佛學研究與方法論

對現代佛學研究之省察

吳世鈞

## 一、釋題

本文題為「佛學研究與方法論」，副題為「對現代佛學研究之省察」；主要是對現代佛學研究的各面表現，以方法論為綫索，而加以考察，並作一反省，評其得失。所謂「現代」，主要是就日本與歐美方面而言；間中亦有涉及印度及我國方面者。

這類文字在漢語界並不多見。筆者前曾寫有「日本及歐美之佛學研究點滴」①及「德國之佛學研究」②兩文，雖亦論到佛學

研究的方法及佛學研究的歸趨等問題，但重點仍在資料的報導。對本文所要討論者，則畧而不詳。本文則重在介紹和評論現代佛學研究的方法。在這個意義下，本文可說是上述二文的補充。必需表示的是，本文要討論的問題牽涉甚廣，包括文獻資料、研究方法、哲學理論以至實踐修行各面。筆者學齡淺弱，原無甚資格說話。但因這些問題在學術上極有其重要性，而談論的人又少；故不避寡陋，謹就數年來在國外所得的種種方便，及個人對佛學的一些不成熟的領會，草就此文。其中錯漏及不充足之點



必多，此則有待就教於高明。

這裏擬先對「現代佛學研究」的涵義，作一些交待。這即是現代意義的佛學研究，即是奠基於科學的比較語言學的佛學研究。因西方與日本的佛學研究，自來即偏重在文獻學方面，而西方方面進行尤早。文獻學的基石在語言。佛學研究中的語言研究，推本尋源，自以梵文、巴利文為首要。系統地以比較語言學的科學研究方法來奠立這兩種語文的教學基礎，透過對這兩種語文的研究，歷史學地文獻學地接觸佛教，即成了西方佛學研究的開端，也決定了到目前為止的整個西方佛學研究重文獻的性格。這種工作大抵是由法國學者布奴夫（E. Burnouf）肇始的，他活躍於上世紀中期，是印歐比較語言學的權威，又精於梵文與巴利文。至於日本的佛學研究（現代意義的佛學研究），則發展較後，但其路向幾乎全同於西方。它的鼻祖是南條文雄和高楠順次郎，他們曾問學於稍後於布奴夫的德籍英人梅拉（Max Müller），一個精通梵文的比較語言學家，把他的新方法帶回日本，而開一全新的局面。蓋日本佛學界自南條以前，其研究還是用老式的方法，資料以漢譯經論為主，又缺乏語言學與梵、巴利語文的知識③。

故現代佛學研究，大體而言，是指自上世紀二、三十年代以來在歐美及日本所進行的立基於比較語言學上的佛學研究。但這仍只是籠統說，實不能規定得這樣呆板，因它仍可包括與比較語言學關係較疏的現代的佛學研究，例如，在內容上對漢文佛學的研究和在方法上的哲學的研究。這個涵義較為寬廣，我們這裏即取這一廣義。而在這廣義的所涵中，由於語文的限制，筆者只能直接涉及以日語、英語和德語來進行的佛學研究，這大抵是指日本、英、美和德、奧、瑞士方面的佛學研究，其他則只能參考別人的所說。

又筆者草此文時，不少資料是手邊所缺者，這則不免要憑記憶。記憶容或有訛誤，此亦是無可如何者。

文中所引的資料，包括用歐洲語文來作的研究，都譯為中語引出，並附原文的名目。日語的資料及研究，則由於日語與中語相近之故，故只譯為中語引出，不附原文的名目。

## 二、佛學研究方法論

佛學的目的，是探尋宇宙和人生的真理，從而導致生命的解脫，而尤以後者為其核心課題。佛陀的悲願，亦直指向這一目標。故佛學的對象是現實的宇宙和活生生的有情界，此中有很多學問可說。佛學研究的對象則是以學術的態度對這些學問加以處理。故佛學是一種生活，一種宗教活動；佛學研究則無寧是對這種生活的概念的反省或文字的記述。當然，這只是很概畧地言。佛學研究自亦可有佛學的內容。即是，從事佛學研究的人，亦可不無從他的工作中獲得對宇宙人生的真理，從而滿足解脫的心願或要求，但這總是第二義的。他的工作的本質總是一種學術研究，宗教生活的氣氛總是比較淡薄。

佛學既異於佛學研究，則佛學方法與佛學研究方法自亦不同。佛學方法可從兩面來說：在思想概念上來把握宇宙人生的真理的那種方法，與在實踐生活上來體驗這真理的那種方法。前者例如龍樹的「八不中道」的思考方式，以遮詮的路數，透過對生滅、一異、常斷、來去（出）這四對範疇的否定，來點明萬法實相的超現象的空如性。又如他的「四句否定」，以諸法不自生、不他生、不共生，而又不無因生來說諸法生不可得，而又生相宛然，由此而顯其妙有性。萬法的真空與妙有，實是中道的一體兩面：真空是妙有的真空，妙有是真空的妙有。兩者必須相依，其實義始能成立。這便是龍樹的佛學思想上概念上的方法，亦可說是一種邏輯。實踐生活上的方法，則是就修持的階段方面說，例如唯識宗的「五位修持入住唯識」說。即是，菩薩在成佛以前，必須按序漸進，通過資糧位、加行位、通達位、修習位和究竟位這五個實踐修行的階段，而後才能透悟唯識真理而達佛境。這思想與實踐的兩路方法，在佛學中必須同時兼具，同時實行，才有進境。即強調頓悟的禪宗，在這方面亦不能例外④。這是佛教中的知行合一。達磨的「二入四行」，強調兩種入道之途，一是理入，二是行入。前者是知解，或智慧；後者則是修行。這兩者恐怕必須要結合在一起，才有實效⑤。以上所論是佛學方法。



佛學研究方法則是對佛、菩薩、祖師或其他有關者的佛學，以各種的進路來理解。說得輕鬆點，佛學研究方法實是佛學方法之方法；是對前人的佛學成果進行理解研究的方式。例如，龍樹的邏輯⑥是龍樹的佛學，它本身不是一種研究出來的學問，故不是佛學研究；而是龍樹菩薩藉以了解萬法真相的方法，故應稱為佛學方法。但對龍樹邏輯的研究，則不是佛學方法，而是佛學研究。而在這研究中所採用的方法，便是一種佛學研究方法。而對於這些研究方法（自然不只是針對龍樹邏輯者）的討論，則又成了佛學研究方法論了。

對於現代佛學研究的方法，筆者在「日本及歐美之佛學研究點滴」一文中曾有討論過，而將之大體歸為兩種：哲學的與文獻學的；前者又分為純粹思想型的與學術型的。這種分法自然不夠仔細，也不能照顧到一些具體的獨特的情況。這裏我們較精細地將現代佛學研究的方法歸為以下各種：文獻學方法、考證學方法、思想史方法、哲學方法（包括維也納學派的方法、京都學派的方法）、實踐修行法及其他。必須要說明的是，現代學術分類細微，所運用的方法種類亦必很繁多，佛學研究亦不例外。我們所錄的名目，決然不能窮盡佛學研究的所有方法。這裏只就所知範圍內而選取其中較有代表性者而已。不能及的只能包括在其他一項內。又上面所舉的實踐修行法，其自身本來不能算是佛學研究方法，而應歸入佛學方法中的實踐生活一面。但因這種實踐修行，在日本相當流行，而這些修行的人對佛學又有一種較特別的了解，故我們亦破例提出它來討論。

方法的應用即決定研究的路向，而直接影響研究的重心與成果。這是顯而易見的。每一方法都有其特定的作用，因而所處理的題材，亦多少受到影響。它正面有其特定的作用，即顯示在負面方面它亦有其特定的限制或不足處。就方法本身的所屬層面言，要判定方法的孰優孰劣，是很難的；因此中並無一個客觀的標準。要解決這一問題，必須要回溯到目的方面去。具體地說，即是要訴諸進行佛學研究前的那種原來的動機。倘若這動機是宗教性的，或道德性的，則這個客觀的標準便可以建立起來。在純粹

的學術研究本身，是很難找到這一標準的。

方法如何影響研究的重心與成果呢？關於這點，舉一兩個例子便清楚了。例如龍樹的「迴諍論」(Vigrahavārtanī)⑦。這一小論，有梵文原本、西藏譯本，及漢譯本⑧。這是龍樹對正理學派所提出的論難一一予以破斥的作品。現代佛教學者們分別以不同的方法，對這一作品作多方面的研究。日本的文獻學大師山口益是此中的主將，他先以藏譯為基礎，參考漢譯，將這一作品譯為法語，又加上自身的文獻的研究⑨。同一時期，意大利的西藏學者杜齊(G. Tucci)又有基於藏譯與漢譯而來的英譯⑩。杜齊不止通文獻，亦能深入佛教哲學，特別是陳那以前的佛家邏輯。其後有人在西藏的一個僧院中發現這一小論的藏文字體的原文寫本，把它發表出來⑪。山口益又根據這一梵本與西藏譯本而將之譯成日文⑫。他又作更多的文獻的研究，對這一小論加以註釋⑬。這種註釋的研究，是十分普遍的文獻學的研究。又由於這小論的梵文原本版本，在校訂方面不夠精細，故又有人將之詳加改訂出版⑭。這些全都是文獻學的研究。有些學者也從另一方面來接觸這一小論，注意到它的思想與邏輯上的問題。這則着眼在哲學與思想史方面。如研究印度論理思想的日本學者山崎次彥，即透過比照大乘佛教成立同時的勝論學派、正理學派和說一切有部的說法，來論述「迴諍論」中的問題⑮。山口益與另一日本學者蒔田徹，則專於研究龍樹與正理學派所論爭的問題⑯。山口益本人又透過「迴諍論」來看大乘佛教的實踐體系⑰。

另外，又如寂護的「攝真實論」(Tatvasamgraha)，這是後期中觀佛學的重要論書，它吸收陳那法稱他們的論理學的影響，而批判其他各派，顯示自己的帶有神秘主義傾向的哲學⑱。由於它的重要性，故近年在日本與西方佛學界都受到相當的注意。先是有查哈(Ganganatha Jha)將之全部翻譯成英語。對之作部份翻譯和作文獻上的研究的，先後有李賓泰(W. Liebenthal)、權斯特(A. Kunst)、沙耶(S. Schayer)、中村元和伊原照蓮等人。另外，對佛家邏輯有興趣或維也納學派的人，就知識論特別是法稱的說法而對之加以研究，如茨爾巴特斯基(Th. Stcherbatsky)、



## 附 註

- ① 「佛光學報」第二期。
- ② 「內明」第七十五期及以下。
- ③ 這些點請參閱拙著「日本及歐美佛學研究點滴」。又日本學者增谷文雄以為，最初的傳入，是由中國與朝鮮而來，歷斑鳩各代，以至于江戶時代，前後約一千年。第二次的傳入，則是自明治時代始。他以為這兩種佛教在內容上不必直接地是同質的。其說參見柳田聖山、梅原猛合著「無之探求——中國禪」一書之所述（頁二〇，角川書店）。
- ④ 從知解或思想一點言，禪宗的「大死」是一個關鍵的觀念。即是，必須洞悉生死流轉的因緣和合的無常性，而超越這一層面，才能得解脫。大死不是身體之事，而是慧識之事。必須在智慧上參透到這樣一個階段，把對於世間的眷戀之情埋葬掉，然後才能有活路。故說「大死大活」、「絕後再甦」。雪竇的「碧岩錄」中記有這樣的公案：趙州重詔問投子：「大死底人却活時如何？」圓悟對於這一公案的評語是：須是大死一番却活始得。以哲學的述語來說，生死層即是現象層，這是我或一切相對的層面。這層面必須被否定掉被超越掉，才能進于絕對無我的空如境界。禪的「大死」是偏于思想方面的，它當然亦可是一公案。其修持方式則有多種，不拘一格。其中最流行的自是話頭公案與打坐。達摩「二入四行論」謂：「夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入，二是行入。理入者，謂藉教悟宗，深信含生凡聖同一真性，但為客塵妄復，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，自他凡聖等一，堅住不移，更不隨于文教，此即與理冥符，無有分別，寂然無為，名之理入。行入者，所謂四行。其餘諸行悉入此行中。何等為四？一者報怨行，二者隨緣行，三者無所求行，四者稱法行。……」此中達摩雖未明言理入與行入必須結合起來，但兩者實已互涵其義。如理入的「捨妄歸真，凝住壁觀」，即是修行。而後面續述第四行稱法行的「此理家相斯空，無染無著，無此無彼」，即是智慧之所照。
- ⑤ 嚴格說，龍樹的思想方法實不是邏輯，當說為是辯證法。
- ⑥ 「迴諍論」(Vigrahavyāvartanī) 為龍樹造五部論之一，梵名之意為「對於質疑之破斥」。這論由七十二詩偈與作者自身對這些詩偈的註釋所構成。其內容為列舉反對論者（主要是正理學派）

- 對佛教的質疑及作者對這些質疑的破斥。因當時正理學派對於大乘佛教的根本命題——緣起或一切空無自性，提出論難，龍樹透過這一小論，對這些論難一一辯破，以樹立其空之哲學。
- ⑧ 後魏毘目智仙與瞿曇流支于公元五四一年于南京金華寺譯出。S. Yamaguchi, "Traité de Nāgārjuna, pour écarter les vaines discussions" [Vigrahavyāvartanī], traduit et annoté, JA. 1929, pp. 1—86.
- ⑨ G. Tucci, "Pre-Diṇāga Buddhist Text on Logic from Chinese Sources" GOS. XLIX, 1929.
- ⑩ K. P. Jayaswal & Rāhula Sāṅkriyāna, "Vigrahavyāvartanī by Āchārya Nāgārjuna with the Author's Commentary", JBORS. 23, pt. 3 App, 1937.
- ⑪ 山口益：「依據梵本西藏本而來的國譯迴諍論」【印版】，昭和十九年。
- ⑫ 山口益：「關於迴諍論」，密教文化，七，昭和二十四年；「對迴諍論的註釋的研究」，密教文化，八一—一〇，昭和二十五年。
- ⑬ E. H. Johnston & A. Kunst, "The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the Authors Commentary", Mélanges Chinois et Bouddiques Nr. 9.
- ⑭ 宮本正尊編「大乘佛教成立史的研究」一書，其中收有山崎的「在大乘思想成立中的論理問題」一文，即是。
- ⑮ 山口益有「中觀佛教論考」一書；蔣田徹則有「龍樹辯斥正理學派時所用的論法」一文，載于「大乘佛教成立史的研究」中。
- ⑯ 山口益：「動佛與靜佛」。
- ⑰ 「攝真實論」(Tattvasaṃgraha) 是後期印度大乘佛教的頌體的論書，全部計三千六百四十頌。此論有梵文原本現存，又有西藏譯。但無漢譯，在中國佛學中亦向不為人所知。全論分三十四章，其內容首先是對當時流行的種種有關世界原理的說法，一一加以批判。這些原理包括根本原質 (Prakṛti)、神 (īśvara)、自性、自我、不滅不變的實在等等。跟着即循認識論的進路，考察語言所表的對象與認識根據等問題，而接觸到識的根本構造。最後證立佛陀的完全的超越的智慧，而歸向神秘主義。本論作者寂護 (Śāntarakṣita, Śāntirakṣita)，約活躍于公元六八〇—七四〇年間，是印度中觀佛學後期的大師，他吸收了唯識派的精義入其自系中，而確立瑜伽行中觀派 (Yogācāra-Madhyamika)。有關他的哲學，可參看日人梶山雄一及上山春平合著「空之論理 (中觀)」一書中的主體「哲學與冥想」中的有關部份。





# 讀「大唐西域記」

幻生

(續上期)

現在流行的「大唐西域記」版本，都是印着「三藏法師玄奘奉詔譯，大總持寺沙門辯機撰。」這一形式，從版本研究，已是很久很久的事情了。商務編審會，也就根據這一點，肯定「大唐西域記」是玄奘譯，辯機撰的，做為他們的理由。關於這一點，我告訴商務編審會，這一版本的形式，雖然流傳很久，但顯然是從古代沿襲下來的錯誤，不足為據。道宣在「大唐內典錄」卷十裏

明白地記載：「皇朝坊州玉華宮寺沙門釋玄奘撰大唐西域傳一部一十二卷」。此處用玄奘撰，不用玄奘譯。道宣與玄奘為同時的人，年長玄奘數歲，並參與玄奘譯場，担任執筆刪綴詞理的工作。續高僧傳卷四說：「余為執筆，並刪綴詞理。」（大正五〇·四五五上）道宣寂於唐高宗乾封二年（六六七）十月，又畧遲玄奘三年。玄奘的事跡，道宣知道最清楚的。道宣在續高僧傳裏為玄奘作的傳記，也是記得最詳細的，文字最多的一篇傳記。從現存的玄奘歷史資料來看，除了算詳寫的「玄奘行狀」，可能是最



早出現的史傳之外，其次便是道宣續高僧傳中的「玄奘傳記」了。至於「大唐慈恩寺三藏法師傳」，則是又後出的傳記。這是研究玄奘歷史的人，大多一致承認的。所以，道宣「大唐內典錄」的這一記載，除了上引當事人的文證之外，這是一個有力的重要歷史證據。關於辯機與「大唐西域記」的關係，只是擔任的撰錄工作。道宣在「玄奘傳」裏說：「微有餘隙，又出西域傳一十二卷，沙門辯機，親受時事，連紙前後。」（大正五〇·四五五上）智昇在「開元釋教錄」卷八也說：「大唐西域記十二卷，見內典錄，貞觀二十年奉敕於弘福寺翻經院撰，沙門辯機，承旨綴緝。」（大正五五·五五七中）我們從「沙門辯機，親受時事，連紙前後。」「沙門辯機，承旨綴緝。」以及辯機本人所寫的「爰命庸才，撰斯方志。……恭承志記，倫次其文，尚書給筆札而撰錄焉！」這些文字所記，其意並不矛盾，大體是一貫的，我們可以知道辯機在「大唐西域記」究竟擔任的一個什麼角色。明白地說，他只是聽玄奘口述之後，去做文字的記錄整理工作。可是，商務編審會，却無視這些文獻的記載，竟肯定「大唐西域記」，是玄奘譯，辯機撰的，真是怪事！

此外，我更告訴商務編審會，古代佛經翻譯，不比現在私人從事翻譯的情形一樣。凡是奉皇帝詔命翻譯的佛經，其譯場的規模組織都是相當嚴謹龐大的。如玄奘的譯場裏，據道宣續高僧傳所記，有證義、綴緝、錄文、證梵語、定字僞各部門，每一部門又有若干專門人才主持，所以，佛經的翻譯，是夠嚴謹的。既然稱之為譯，當有梵文原本為根據，易梵為漢，名之為譯。「大唐西域記」，根本沒有梵文原本，玄奘根據什麼而譯？這是事實問題。

「大唐西域記」前面，寫成「三藏法師玄奘奉詔譯；大總持寺沙門辯機撰」，這一形式，究竟是從何時開始的？我們現在雖然沒有查出，但這一形式，決不是「大唐西域記」的最初原始形式，此事我們可以肯定的。這次我讀的「大唐西域記」校勘本，便將「三藏法師玄奘奉詔譯；大總持寺沙門辯機撰」並列的二行字，改為「三藏沙門玄奘奉勅撰」。此處有一注釋符號，後面注

釋中說：

三藏沙門玄奘奉勅撰，今傳世印本大唐西域記，此行皆分兩行作：

「三藏法師玄奘奉詔譯

大總持寺沙門辯機撰」

蓋本書原由玄奘指授，辯機執筆綴緝而成（見道宣續高僧傳卷四玄奘傳及智昇開元釋教錄卷八），並列兩人之名，亦其所宜。但西域記為玄奘奉詔所修，當時卷首題署例不得以辯機之名與玄奘並列。慧琳一切經音義（卷八二）題作「三藏沙門玄奘奉勅撰」，蓋所見唐本加此，今據改。以下各卷同。（見該書第四頁）

慧琳的「一切經音義」第八十二卷，題為「大唐西域記卷第一，三藏沙門玄奘奉勅撰」（大正五四·八三六下）。由此可見，在唐代的題署，只列玄奘一人名，未列辯機之名。慧琳（七三七——八二〇）生於唐玄宗開元二十五年（七三七），寂於唐憲宗元和十五年（八二〇）。慧琳出生，是在玄奘寂後的六十三年，可見其時流傳的「大唐西域記」，沒有辯機的名字。這次我又細查了一遍各種經錄，除上所引「大唐內典錄」卷十，道宣記載「皇朝坊州玉華宮寺沙門釋玄奘撰大唐西域記一部一十二卷」之外，圓照「貞元新定釋教目錄」卷二十七，也記載「大唐西域記十卷，大唐三藏玄奘撰」。我們知道，從初唐、中唐，乃至晚唐出現的經錄文獻裏，都只列玄奘一人之名。將辯機之名與玄奘並列於卷首的，至少是唐以後的事。

商務編審會為了強調他們的看法，「大唐西域記」，譯是站得住的，並說「未見釋界對此事有所爭議」。我告訴商務編審會，我是一個出家三十多年的僧侶，我所持的看法就是如此。關於佛門裏對於「玄奘譯」的「譯」字，大家未作爭論，因為這是自古相沿下來的一個錯字，彼此悉知悉見，毋庸爭議。商務編審會不能因佛門對此未作爭議，便認定「大唐西域記」為玄奘譯的理由。

我的這篇七千字的文章——「大唐西域記」譯撰問題之我見



，發表於「東方雜誌」八卷五期，商務編審會的楊樹人先生，寫了一篇「釋幻生來文書後」，刊在我的文後，對於我的文章，近於光火似的，寫下九點反駁責難的意見。我真想不到，這位好像在胡適博士担任中央研究院院長做總幹事的楊先生，現在主持商務編審會，竟然是個久缺修養，類似知識詭詐的人物，根本缺乏了學術研討的風度。大概我所提出的歷史證據，正好推翻了楊先生的「譯是站得住的」理由，所以，而使楊先生近於惱羞成怒。

楊先生寫的九點書後意見，因為該刊不在身邊，我已不能全部記得了，但大體的重要幾點，我還是記得的。首先，楊先生責怪我不應以商務編審會為發言責難的對象，其次並說「大唐西域記」玄奘譯，辯機撰，現在許多知名學者，也贊成此一說法。關於譯的意義，楊先生認為其意甚廣，舉出四種，易古為今，不同語言的傳達等，均名之為譯。不一定要有梵文原本才稱之為譯。末後楊先生責備我，佛們裏既然知道這是一個錯字，為什麼古今以來的版本，一直照錯的印下去，而不加改正？真令他有不可思議的感覺。

讀了楊先生的九點書後意見，我深深地感到今天中國讀書人的悲哀，自己所知不廣，而不肯虛心接受人家的說法與意見，竟視自己的錯誤論斷為無上權威，這顯示近代中國讀書人的幼稚性。我對楊先生的九點意見，自然難以同意接受，所以，我又寫了一篇「讀楊樹人先生『釋幻生來文書後』」，對楊先生的九點意見，一一加以疏釋與反詰。我的這篇文章原稿仍在台灣，不在身邊，但文章的大意內容，我是記得的。現在我就上面提到楊先生的幾點，一一畧述如下：

一、我告訴楊先生，二十多年前，我在上海向商務印書館購過一冊「大唐西域記」，卷首印成玄奘譯的字樣，那時我就知道了，可是，我從未寫信向商務印書館提過此事。因為我知道商務印書館是有所本的。這次有某名教授向商務印書館提及「大唐西域記」稱為玄奘譯是欠妥的，楊先生（即商務編審會）提出了不同的看法，認為「譯是站得住的」，但是，「大唐西域記」到底是「譯」是「撰」的問題，成為一個純學術性的探討研究問題。

學術性的探討研究問題，應該是重客觀性的，崇尚自由公開討論，才能見到問題的究竟真相。我是本於這一心意寫文參與討論的，並非楊先生所說以商務編審會為責難對象。楊先生的看法，既然認定「大唐西域記」是玄奘譯的，「譯是站得住的」，楊先生也應該有這分容忍的雅量，看看我從古籍中提出的相反證據，說明「譯是站不住的」。楊先生假如不同意我引證的資料與看法，儘管再從其它的古典文獻裏尋找證據，成立楊先生「譯是站得住的」理論根據，或是指出我所引證的資料有問題不可置信，方是辦法。如果楊先生不能從古籍裏找出證據成立自己的看法，而又視自己的看法為絕對正確，不容別人置喙，這是近代新學閥們的學術壟斷，知識的詭詐，不是一個真正讀書人應該取法的。不幸得很，楊先生竟視我參與這一純學術討論的心意，誤認為向商務編審會的責難，真是遺憾！中國讀書人的傳統美德，是有虛容曠濶的胸襟，尊重對方不同的意見，重視問題的論點，客觀而自由地商討，不要將純學術的討論流於主觀的意氣之爭，那是有失一個學人的風度了。

二、承蒙楊先生相告，現在有許多「知名學人」，贊成「大唐西域記」是玄奘譯、辯機撰的這一說法。筆者慚愧，出家入僧三十多年，一向孤陋寡聞，不知道現在有那些「知名學人」贊成此說。就近代對佛法研究有素的「知名」人物而言，撇開出家僧侶不論，如歐陽竟無、韓清淨、梁啟超、湯用彤、呂秋逸、黃懺華、王恩洋等，他們的著作，大致我都涉獵過，可是，我尚未見到他們贊成此說的文字出現。楊先生所謂「知名學人」，想來一定是指「知名度」極高，而為大家公認的「學人」，但是，我不知道這些「知名學人」，究竟是指的什麼人？希望楊先生能夠詳細地舉出他們的大名及其著作，讓我開開眼界，增廣見聞，知道他們根據那些典籍資料論究此一問題。或者，我可以為文向這些「知名學人」公開請教領益。假如楊先生只是信筆而寫，無法舉出這些「知名」度很高的「學人」大名與著作，則就有失一個讀書人的誠實了，流於一種虛偽欺詐；但我不願楊先生屬於此類人物。

（未完待續）

# 歐美佛學研究小史

J. W. 狄雍著

霍韜晦譯

(續上期)

些爾傑·奧頓堡

和徹爾巴斯基同時代的另一位學者，些爾傑·奧頓堡(Serge d'Oldenburg)，關於他，我們在上文敘述從喀什噶爾發現的梵文斷簡出版時已經提及。奧頓堡發表了不少論文是關於佛教傳說和佛教圖像學的，其中有些在十九世紀時已經被譯成外國文字<sup>①</sup>。奧頓堡創設「佛教文庫(Bibliotheca Buddhica)」，所刊行的第一卷就是班度爾(Bendall)校訂的「大乘集菩薩學論」(Śikṣā-samuccaya, 1897-1902)。第三十卷，則是徹爾巴斯基翻譯的「中邊分別論」(Madhyāntavibhāṅga)的第一章，於一九三六年

刊行。很多著名學者都在這一文庫中校訂原典出版。下面提到的祇是一些例子：路易士·芬諾(Louis Finot, 1865-1935)的「大寶積經」中的「護國菩薩請問經」(Rāṣṭrapālāpariṣcchā)，一八九八；J. S. 史培也(J. S. Speyer)的「百喻經」(Avadānaśataka)，一九〇二—一九〇九；赫恩(H. Kern)與南條文雄合校的「妙法蓮華經」(Saddharmapuṇḍarikasūtra)，一九〇八—一九一二。另一位必須提及的俄國學者是鋼和泰(von Staël-Holstein, 1877-1937)。譯者按：鋼和泰曾來中國，在北京大學教授梵文)，他校訂了「大寶積經」的「迦葉品」(Kāśyapaparivarta, 上海，一九二六)及安慧的疏解(北京，一九三三)<sup>②</sup>。



此外，徹爾巴斯基的一位弟子，尤金·奧貝米勒（Eugene Obermiller, 1901 – 1935）從藏文翻譯了「究竟一乘寶性論」（*Uttaratantra or Ratnagotravibhāga*）<sup>③</sup>。他的主要工作，則是致力於「現觀莊嚴論頌」（*Abhisamayālaṅkāra*）的研究<sup>④</sup>。

- ① On the Buddhist Jātakas, JRAS, 1893, pp. 301-356; The Buddhist Source of the (Old Slavonic) Legend of the Twelve Dreams of Shahaish, JRAS, 1893, pp. 509-516; Notes on Buddhist Art, JAOS, 18, 1897, pp. 183-201; H. Kern, Een Russisch Geleerde over de beeldhouwwerken van de Boro Boedeer, Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde van Nederl. Indië, 47, 1897, pp. 49-56; Verspreide geschriften, 4, 1916, pp. 209-231; A propos du Mahābhārata dans la littérature bouddhique, RHR, 37, 1898, pp. 342-343. For a complete bibliography see P. Skac̆kov, Materialy dlja bibliografija trudov S. F. Oldenburga, Sergeju Fedo-rovicu O' denburgu K pjaťdesjatiletiju naučno-obščestvennaj dejateli' nosti 1882-1932, Leningrad, 1934, pp. 625-637.

- ② 參見 S. Elisséef, Staël-Holstein's Contribution to Asiatic Studies, HJAS, 3, 1938, pp. 1-8; E. Schierlitz, In Memory of Alexander Wilhelm Baron von Staël-Holstein, Monumenta Serica, 3, 1938, pp. 286-291.

- ③ The Sublime Science of Great Vehicle to Salvation (Uttaratantra), Acta Orientalia, 9, 1931, pp. 81-306.

- ④ The Doctrine of Prajñāpāramitā as exposed in the Abhisamayālaṅkāra, Acta Or., 11, 1932, pp. 1-133, 334-354; Analysis of the Abhisamayālaṅkāra, 3, fasee, Calcutta, 1933, 1936, 1943. See further La Vallée Poussin, MCB, 5, 1937, p. 244; Th. Stecherbatsky, Dr. E. Obermiller, Obituary Notice J. of the Greater India Society, 3, 1936, pp. 211-213.

### 呂德斯與華德舒密脫

凱歷克·呂德斯對佛學研究的重要性，在於他精細地校訂了從中亞細亞發現的梵文斷簡。他對佛教各種戲曲斷簡的校訂，首次

透露了馬鳴曾經為劇場寫作的事實，這在印度戲劇史上有極重要的意義<sup>⑤</sup>。我們先前（見註<sup>②</sup>）已經提過他對「莊嚴經論」（*Kalpanāmaṇḍikā*）的校訂。其他斷簡的出版亦已在他的 *philologica Indica* 一書中重刊。他逝世後方纔出版的「原始佛典語言之考察」（*Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, Berlin, 1954）一書，對聖典成立以前的語言問題有極重要的意義。在這本書裏，他竭力從梵、巴文獻的遺跡中證明，曾經有過一種以東部方言，稱為半摩竭陀語（*Ardhamāgadhī*）或古半摩竭陀語（*Old - Ardhamāgadhī*）寫成的原始經典（*Urkanon*）。呂德斯校訂梵文斷簡的工作，後來由他的弟子安尼斯特·華德舒密脫（*Ernst Waldechmidt*, 1897 – ）繼續。他校訂了說一切有部的「比丘尼戒本」（*Bhikṣuṇīprātimokṣa*）和一些經典斷簡<sup>⑥</sup>。

- ⑤ Bruchstücke buddhistischer Dramen. Berlin, 1911; Das Śāriputraprakaraṇa, ein Drama des Aśvaghōṣa, SPAW, 1911, pp. 388-411 = *Philologica Indica*, Berlin, 1940, pp. 190-213. 有關呂德斯的著作目錄，參看 H. Lüders, Kleine Schriften, Wiesbaden, 1973, pp. vii-xiii.

- ⑥ Bruchstücke des Bhikṣuṇī-prātimokṣa der Sarvāstivādins, Leipzig, 1926, Bruchstücke buddhistischer Sūtra aus dem zentralasiatischen Sanskrit-kanon, I, Leipzig, 1932.

### 沙耶、杜仙、杜慈、和佛勞華納

佛教哲學方面，史多尼斯拉斯·沙耶（*Stanislas Schyer*, 1899 – 1941）、保羅·杜仙（*Poul Tuxen*, 1880 – 1955）、喬些比·杜慈（*Giuseppe Tucci*, 1894 – ）、和艾歷克·佛勞華納（*Erich Frauwallner*, 1898 – 1974）都各有重要貢獻。沙耶和杜仙研究月稱的「淨明句論」，對中觀哲學的了解作了進一步的貢獻<sup>⑦</sup>。沙耶同時對於聖典成立以前的佛教問題挑起了活潑的討論<sup>⑧</sup>。杜仙則基於他對泰國佛教的直接了解，使他成為撰寫上座部的最佳著述的作者之一<sup>⑨</sup>。至於杜慈的佛教哲學著作，我們必

須舉出他的「漢籍資料中陳那以前的佛教邏輯文獻」(Pre-Diṇāga Buddhist texts on logic from Chinese Sources, Baroda, 1929) , 陳那「因明正理門論」(Nyāyamukha) 的翻譯, 和有關世親「論軌」(Vādaividhi) , 陳那, 及陳那以前的佛教邏輯的論文<sup>⑩</sup>。在一九四二年之前, 杜慈還寫了不少論文和書籍討論印度佛教<sup>⑪</sup>。與此同時, 艾歷克·佛勞華納亦發表了一系列的論文討論陳那、法稱、和法上。這使我們對這些思想家在印度哲學的開演上所坦負的位置增加了極大的了解<sup>⑫</sup>。

- ⑦ St. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Cracow, 1931. For an (incomplete) bibliography see Rocznik Orientalistyczny XXI, 1957, 24-27; Poul Tuxen, *Indledning Bemærkninger til buddhistisk Relativism*, København, 1936; In what sense can we call the teaching of Nagarjuna negativism? JOR, Madras, XI, 1937, pp. 231-242. On Tuxen see Kaj Barr, Paul Tuxen, *Oversigt over Det Kgl. Danske Videnskaberne Selskabs Virksomhed 1955-1956*, pp. 1-32.
- ⑧ Precanonical Buddhism, AO, 7, 1935, pp. 121-132; New Contributions to the Problem of Pre-hinayanistic Buddhism, Polish Bulletin of Oriental Studies I, 1937, pp. 8-17. See also constantin Regamey, *Le problème du bouddhisme primitif et les derniers travaux de Stanislaw Schayer* RO, XXI, 1957, pp. 37-58.
- ⑨ Buddha, Hans Laere, *dens Overlevering og dens Liv i Nutiden*. København, 1928.
- ⑩ The Vādaividhi, IHQ, 4, 1928, pp. 630-636, *Buddhist Logic before Diṇāga*, JRAS, 1929, pp. 451-488, 870-871; *Is the Nyāyapraveśa by Diṇāga*, JRAS, 1928, pp. 7-13; *Bhāmaha and Diṇāga*, IA, 59, 1930, pp. 142-147; *Notes on the Nyāyapraveśa by Saṅkarasvāmin*, JRAS, 1931, pp. 384-413.
- ⑪ 參看 Giuseppe Tucci, *Opera minora*, I, Roma, 1971, pp. xi-xviii.
- ⑫ 參看 Verzeichnis der Schriften Erich Frauwallners, WZKSO, XII-XIII, 1968, pp. 9-10.

### 約翰斯頓對馬鳴著作的校訂, 及韋勒·諾比爾

我們已經提及馬鳴對萊維的吸引力, 同樣, E. H. 約翰斯頓 (E. H. Johnston, 1885 - 1942) , 亦研究馬鳴的著作多年, 最後模範地校訂了馬鳴的「美難陀」(Saundarananda, Calcutta, 1928 - 1932) 和「佛所行讚」(Buddhacarita, Calcutta, 1936; *Acta Orientalia*, 15, 1937, pp. 26-62, 85-111, 231-292) 並連同譯文。在他的工作之中, 法利德歷克·韋勒 (Friedrich Weller, 1889 - ) 所校訂及翻譯的藏文本「佛所行讚」對他會有很大的幫助, 而韋勒是一位廣泛地研究梵文、巴利文、中文、藏文、蒙文、和突厥文的佛教抄本的學者<sup>⑬</sup>。此外, 另一本重要的大乘經——「金光明經」(Svarṇabhāṣottamasūtra) 則於一九三七年由約翰尼斯·諾比爾 (Johannes Nobel, 1887 - 1960) 精細地校訂出來 (愛瑞頓 Edgerton 對此曾有書評, 參看 (JAOS, 77, pp. 185 - 187) ) 。

- ⑬ 參看 *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig, 1954, pp. xi-xiii.

### 巴利語辭典之編纂與蓋格

我們在上文敘述巴利研究時, 已經提及浮斯保爾 (Faust) 和巴利聖典協會 (Pali Text Society) 的貢獻。其後丹麥亦成為研究巴利佛典的重鎮, 他們在這方面最重要的承擔就是由狄尼斯·安德遜 (Dines Andersen, 1861 - 1940) <sup>⑭</sup> 和赫爾默·斯密特 (Helmer Smith, 1880 - 1956) <sup>⑮</sup> 合力編纂的「精審巴利語辭典」(Critical Pāli Dictionary)。他們並利用及特連奇拿 (Truckenbrot) 所收集的辭書資料。這套辭典的第一卷 a 字部, 已於一九二四至一九四八年出版。敘述至此, 我們應附帶言及威廉·蓋格 (Wilhelm Geiger, 1856 - 1943) 所收集的辭書資料。這些資料和畢爾奴夫·史碧高 (Spiegel) 所收集的情形一樣, 一直未獲出版, 但蓋格後來却將之提供給 CPD 辭典的編者們使用, 因此自第二卷的第二分冊以後, 這些資料將被收進。此外, 蓋格的名



字，亦將永遠與兩本巴利文的編年史連在一起，這就是「島史」(Dīpaṇsa) 和「大史」(Mahāvaṇsa)。因為他致力於它們多年，並作了精細的研究，還有，蓋格在一九一六年寫出了最好的巴利文文法：「巴利文獻與語言」(Pāli, Literature und Sprache)。最後不可忽畧的是：他對巴利相應部(Samyuttanikāya)的最初兩卷作了極佳的翻譯(München - Neubiberg, 1925 - 1930)。他又和麥達里尼。蓋格(Magdalene Geiger)同時寫了一篇在巴利文獻中有關「法」(dhamma)的意義的詳細論文(Pāli Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur, München, 1921; W. Geiger, Dhamama und Brahman, z. f. Buddhismus III, 1921 pp. 73 - 83)⑭

⑭ 關於安德遜，參看 CPD, pp. xxxv-xxxviii.

⑮ 關於赫爾默·斯密特，參看 CPD, II, 1, 1960, pp. v-viii.

⑯ 參看 Becher's article on Geiger, CPD, II, 2, 1962, pp. ix-xiv, 有關蓋格著述之完整目錄，請參閱 Uilhelm Geiger, Kleine Schriften, Wiesbaden, 1973, pp. xi-xxxiii.

## 藏文佛教資料研究

西藏研究中關連於佛教方面的，在此祇能畧提：W. W. 洛克葛(W. W. Rockhill, 1854 - 1914)翻譯了好些重要的藏文著作，使學術界在資料的獲取上，得到很大的便利。如「法集頌」(Udānavarga, London, 1883)，「佛傳」(The Life of the Buddha, London, 1884)——據藏譯根本說一切有部毘奈耶說，和取材於同一毘奈耶(Vinaya)的「比丘尼戒本」(Bhikṣuṇī-prātimokṣa sūtra, Paris, 1886)⑮。紀柯·胡特 Georg Huth, 1867 - 1906)校訂及翻譯「蒙古佛教史」(Hor-chos-byun, Strassburg, 1892 - 1896)⑯。帕米·哥亞(Palmr Cordier, 1871 - 1914)出版了一冊非常正確的西藏大藏經丹珠爾部目錄(Catalogue du fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale, Paris 1909 - 1915)⑰。伯浩特·勞化(Berthold Laufer, 1874 - 1935)發表了不少自西藏資料取材的論文⑱。喬些比·杜慈亦到過西藏

探險數次，帶回了不少珍貴的西藏佛教文獻和美術作品⑲。此外，安德里·弗斯特里哥夫有關西藏歷史文獻的重要著作，則至他死後二十五年纔出版。此即「西藏歷史文獻」(Tibetskaja istoričeskaja literature, Moskva, 1962, Bibliotheca Buddhica, vol. XXXII。譯者按：此書最近已有英文譯本，題為 Tibetan Historical Literature, Calcutta, 1969)。

⑰ 參看 A. Cordier. Nécrlogie William Woodville Rockhill, T'oung Pao, 16, 1915, pp. 160-164; B. Laufer, Nécrlogie William Woodville Rockhill, ibid., pp. 289-290.

⑱ 參看 B. Laufer, Nécrlogie Dr. Georg Huth, T'oung Pao, 7, 1906, pp. 702-706.

⑲ 參看 Éd. Chavannes, Le Dr. Palmr Cordier, T'oung Pao, 15, 1914, pp. 551-553.

⑳ 參看 H. G. Creel, Obinary Berthold Laufer, 1874 - 1934, Monumenta Serica, I, 1935, pp. 487-496; Johannes Schubert, Berthold Laufer, Artibus Asiae, IV, 1935, pp. 265-270; V, 1935, p. 83, VI, 1936, p. 169.

㉑ 參看註⑱。

## 中國佛教資料研究，屈特士、皮利、查雲奴、伯希和、與戴密微

在這方面，漢學家繼續研究到印度求法的中國僧人的旅行。湯瑪士·屈特士(Thomas Watters, 1840 - 1901)為玄奘的「西域記」提供了周詳的註解，直至他死後纔成書出版。此即「玄奘的印度之旅」(On Yuan Chwang's Travels in India, London, 1904 - 1905, 參看 Pelliot's review, BEFEO, V, 1905, pp. 423-457)。諾爾·皮利(Noel Peri, 1865 - 1922)寫了好幾篇重要的論文；在此，我們祇擬舉出兩篇：一是關於世親的年代，一是關於釋迦牟尼的妻眷⑳。另外兩位極著名的漢學家：查雲奴(Édouard Chavannes, 1865 - 1918)和伯希和(Paul Pelliot, 1878 - 1945)亦對佛學研究作了傑出的貢獻。查雲奴編譯了到西域各國巡禮

求法的僧人義淨的著作。此即：「義淨之大唐西域求法高僧傳」(Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident par I-tsing, Paris, 1894)。此外他還譯了好些佛教故事(Cing cents contes et apologues, I-III, Parei, 1910-1911; IV, 1935)，並和萊維一起寫了幾篇有關佛教寺院職司制度的若干難解的名稱及十六羅漢的問題<sup>②③</sup>。至於伯希和對佛學研究的貢獻，到一九二八年止的那一段，巴黎出版的「佛教文獻目錄」(Bibliographie bouddhique)卷四—五，頁三一—一九(Paris, 1934)中已有分析。一九二八年後，他的重要著作，則在戴密微(Paul Demiéville, 1894— )所著的「保羅·伯希和(Paul Pelliot) Paris, 1946)一書中的「遠東研究方面伯希和之業績」(La carrière Scientifique de Paul Pelliot, son oeuvre relative à l'Extrême Orient)中加以敘述(pp. 29-54)。戴密微自己亦繼承這一傳統，他所寫的有關「彌蘭陀王問」(Milindapañha, 譯者按：漢譯為「那先比丘經」)的漢譯傳本的問題，是這一題材中具有決定意義的作品。戴密微同時又是「法寶義林」(Hôbôgin)的主編(第一分冊，一九二九；第二分冊，一九三〇；第三分冊，一九三七)，他撰寫了好些詳細而又重要的論文(例如關於Byō病的論文，見該書頁二二四至二七〇)。最近出版的「佛學研究選集」(Choix d'études bouddhiques, Leiden, 1973)，亦收有幾篇他的研究成果。

- ②④ A propos de la date de Vasubandhu, BEFEO, XI, 1911, pp. 339-390; Les femmes du Cākyamuni, ibid., XVIII, ii, pp. 1-37. See Further Ed. Maître's obituary, BEFEO, XXII, 1922, pp. 404-417.

- ②⑤ Quelques titres énigmatiques dans la hiérarchie ecclésiastique du Bouddhisme indien, JA, 1915, I, pp. 193-223; II, pp. 307-310; Les seize Arhats protecteurs de la Loi, JA, 1916, II, pp. 5-50, 189-305. See further Henri Cordier, Édouard Chavannes, JA, 1918, I, pp. 226, 227, 228, 246.

(第一章完)

#### (上接第21頁 中國古代佛典翻譯方法概論)

|       |       |       |       |
|-------|-------|-------|-------|
| 誠心愛法， | 志願益人， | 不憚久時， | 其備一也。 |
| 將踐覺場， | 先牢戒足， | 不染譏惡， | 其備二也。 |
| 奎曉三藏， | 義貫兩乘， | 不苦闇滯， | 其備三也。 |
| 旁涉墳史， | 工綴典詞， | 不過魯拙， | 其備四也。 |
| 襟抱平恕， | 器量虛融， | 不好專執， | 其備五也。 |
| 沈於道術， | 澹於名利， | 不欲高銜， | 其備六也。 |
| 要識梵言， | 乃嫻正譯， | 不墜彼學， | 其備七也。 |
| 薄閱倉雅， | 粗諳篆隸， | 不昧此文， | 其備八也。 |

此八項中之第一項，謂譯者對原著當有恭敬態度，復當以有益於讀者為旨，且不可急功好利。第二項謂譯者不可有苛刻態度。第五項謂譯者應謙虛寬容，不可剛愎自用。第六項勿逞才華以自鳴高。以上四項皆就譯者之人格修養而言。第三項謂譯者當博通群經，然後譯一經時，始能澈底了解而無隔閡不通之弊。第四項謂譯者須熟練中文，譯文始「不過魯拙」。第七項謂譯者應精研原著文字，方不致誤解原文，及具備傳達原文意思之能力。第八項謂譯者須通曉本國之文字學，方不致用字錯誤。以上四項係就譯者之學問修養而言。

綜合而論，譯者之學問與道德均須具備，蓋有學問而無道德，則避難就易，態度輕率，不專心從事，譯文既拙，真義亦失。有道德而學問不足，則心餘力絀，手不應心，徒苦無益，譯品必有扞格不通之弊。彥琮之說，足為古今翻譯者之座右銘矣。

#### 參考書：

- 梁啟超：佛典之翻譯，載「佛學研究十八篇」，中華書局。  
馮承鈞：歷代求法翻經錄，商務印書館。  
關泰和：英譯阿毘達磨俱舍論與徹爾巴斯基譯之比較，載「法相學會集刊」第二輯，香港佛教法相學會。  
丁福保等：實用佛學辭典，香港佛經流通處重印。  
李 通：中國佛典翻譯史，武昌佛學院。





# 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

(續上期)

所以，如果你能遇到一位高明的師父，教你修行，在短短一星期之中即可得到益處，而使你的人生觀煥然一新，使你的氣質大大的改變。不過到目前為止，學者們僅將科學的方法，用於佛教史和教理等的研究，對於修行的方法，做為科學研究的人還很少，原因是如果你願意從事這項工作，你必須要用很多的時間來試著修行你所研究的修行方法，否則依舊無法真正理解到那些修行方法的正確性和有效性。

## 六、修行方法須要有科學根據

佛教的修行方法，必須要有科學根據，不能賣弄神奇古怪，宣傳神秘經驗，強調神通，也不要自稱修行能夠見神、見鬼、見佛，甚至入定出神、羽化登仙、白日飛昇，這些不尋常的現象，

很多書中都會提到，但不要從神奇的觀點去解釋它，也不要刻意去求神奇，因為修行佛法的目的，在於開發智慧，而不是求神異的奇蹟。從佛教的修行方法的過程來講，有四個階段——信、解、行、證。所謂「信」是信自己，信三寶（佛、法、僧）。先說信自己，在其他的宗教，大都以信神為主，不管是信多神或一神，心理有煩惱了，到神前禱告；生理有了病痛，到神前燒香，請包香灰，或求支籤回去。以信神為主，不相信自己。把自己的命運，完全交給他們所信仰的神，這種情形看來可笑，實也可貴！一個人能夠信神信到這種程度，心理上一定感到平安、落實，他走夜路的時候，雖然面前一片黑暗，總覺得背後有個大力者保護著他；他雖然跌了一跤，或受了挫折，也會覺得背後有一股大的力量支持他，對於沒有自信心的人，有一個信仰的對象可以依靠，對他有幫助



，總比心慌意亂，魂不守舍的人來得幸福。

但是，佛教不只要信心外的對方——佛，菩薩（聖僧），也要信自己。如果自己沒有自信心的話，信對方沒有用，自信信他，才能夠「感應道交」。求者自己有感，心外的佛菩薩始有應，有誠心就是感，誠心產生力量就是使得內在的自己和心外的對象，彼此之間互相交通。因此佛教是講雙線的，不是單線的，是主體和客體的互相對流，互相交絡，所以佛教要相信三寶，也要相信自己。

「解」是瞭解修行的方法，我們對修行的方法沒有明確了解以前，盲修瞎煉是很危險的事。每一種方法，背後一定有它的理論根據，才不算迷信。沒有理論根據的修行，最好不要碰它。

中國的天台宗強調教觀並重，即是說明理論的目的，是在教你修行的方法；在教修行方法的同時，必須告訴你修行的理論。

「行」包括戒和定，持戒修定能使我們的身心平衡健康，恢復正常的狀態，講到這句話，可能在座有人不服氣：「我是很正當的人，怎麼說我身心不平衡，不健康？」告訴諸位，沒有一個人從生到死，身心絕對保持健康的，不是身體有毛病，就是心理有問題，身心完全正常健康的人在這個世界上很少。持戒，能使身體不越軌，修定能使得心地開朗。

修定不是死死板板，呆坐不動，大乘佛教的定是不動妄念而活潑自在，所謂自在，就是無拘無束，無掛無礙，不動不搖，不受外在的種種現象所引誘、干擾，不被五欲所影響。

修行有正行也有助行。持戒修正是正行；布施是助行；布施有三種：一是經濟的援助，叫財布施；二是智慧的啟發，叫法布施，三是精神的支持，叫無畏布施。

至於正行的修定，可有很多方式，主要而且容易得力的是打坐，但修定必須要有老師指導，自己盲修，可能產生生理上的不良反應，心理也會出問題。因為修定到了某個程度，身心會產生變化，從修行的過程而言，有變化即等於效果，唯由於這是反常的現象，有了老師的指引，你才會順利通過一個一個的階段。有人說修定會「入魔」，佛教將魔分做煩惱魔、五蘊魔、死魔、天

魔。其實初心修行者，不可能有天魔來擾亂，那僅是心理的煩惱，使你產生幻覺與幻境，普通人集中注意力在某一件事物上，久之，也會產生不同尋常的感覺，因為心定下來以後，潛意識中隱藏的許多印象便會浮現出來，所以打坐的人，會看到一些自己過去見過，或是見過而忘記了的人和事物。有時也會見到一些從未見過的人和事物，這好像鏡面畧有不平，反映出來的影像就會變形。

有些人打坐到了某個程度，他會漫遊天堂或地獄，不過，中國人看到的天堂裏，都是中國人，西洋人看到的天堂裏，充滿洋人，而洋人看到的地獄裏，都是西洋鬼，中國人見到的地獄裏也都是中國鬼，這種現象，從宗教的心理經驗上講是真的，是有用的，他至少相信因果，知道警惕，相信行善的昇天堂，作惡的墮地獄。但從佛教的修行層次來看，這種由修行產生的幻境，層次很低，不足為喜，應該揚棄了它，才能更上一層。有很多人頗重視自己的這種宗教經驗；他修行的時候見到佛菩薩，禮拜的時候看到佛來給他摩頂授記，打坐的時候聽到佛來為他說法，嚴格說來，這些都是幻境，不是真正的佛，不值得重視，否則便會成為修行者的魔障了。最初學打坐的人所見的幻境，有的像照片似地靜態的，有的像電影似地動態的，這是由於心念靜止程度的深淺而異。當然，我們不能否認超經驗的心理活動，例如預知某些現象的發生或直覺地由心中反映出某些已發生或正在發生的事物而自己並不在那個現場。這是心力靜止並集中到某種程度時的自然現象，請不必否定它也不必太重視它，否則便不是學佛，而是學的神鬼和精靈了。

對於幻覺和幻境的發生，我常用夢境作比喻。我們睡覺的時候會做夢，做夢往往是在欲醒未醒，好像睡著了，又沒有睡著，好像醒了，又沒有醒的時候才會做夢，真正睡熟了不會做夢，修定也是這樣，好像定下來了，事實上又沒有定下來的时候，幻覺就出現，真正入了定的人，不會有幻覺與幻境，應付幻覺與幻境的最佳方法是不必討厭它，也不要喜愛它。常人往往害怕恐怖的幻境而貪愛宜人的幻境，修定者如果有了欣求佳境厭拒惡境的



心理，都會惹來修行上的障礙。唯有置諸於度外，才是安全的修行之道。有人錯將幻覺與幻境，當作證入聖位的經驗，那是很不幸的。

「證」是從修行中產生的結果，是指智慧的開發。從修定的基礎而產生超知識的領悟，我們稱之為智慧，叫做開悟。

智慧是一分一分得到的，很少人能一下子就大徹大悟。智慧的功能在於斷除煩惱，煩惱一分一分的斷除，智慧的光芒就一分一分的顯露出來。

煩惱來自四方面：生理的、心理的、社會環境的、自然環境的，在這四方面中，以出自心理的煩惱為主腦。心不寧靜，煩惱就多，所以解除煩惱，要從修定的功夫做起。

## 七、佛教的內證經驗是即科學而超科學的

佛教的內證經驗，可用科學的方法來解釋的，只有一小部份，科學只是一種分工的知識，不能解答宇宙全體的真相。何者可以用科學解釋？何者又超越了科學的領域？以下分三個層次來說明。

### 第一、小我的階段

這是人的佛教，是一般人都能了解和接受的境界，也就是內在和外二元或多元的信仰範圍。

所謂內在的信仰範圍，是以「自我」為主體，這個內在主觀的「自我」和外客觀的世界相對，從宗教體驗的意義上說，內在的「自我」體認了「佛」或「神」，心內便有佛或神的存在，而心內的佛是「我」自己，神也是「我」自己。相對於心外的客觀世界，心外也有佛、神，心外的佛不是我，神也不是我，但是因為我內心有佛有神，所以能和心外的佛或神相通。

俗語說：「心內有鬼，心外才有鬼」，心外不只有鬼，也有佛、菩薩和神，這是心外有多元的信仰對象，心內也有多元的信仰對象。如果你心內不相信有佛、菩薩、鬼、神的話，心外的信仰對象對你不會產生作用，心內有了鬼胎，心外的鬼才會有作用，即使心外沒有鬼，你心內的鬼也會纏上你。這是內在和外相對的宗教經驗，最初信神、拜佛的人，大都落在這個階段上。

從宗教經驗的立場來說，心外的神與佛是有的，所以有感應，「感」是內在的主體，「應」是外在的客體。

究竟外在有沒有實在的神與佛？這是另外一回事，但是如果你內心相信一定有神與佛，那麼神或佛就會對你有作用，這是科學的講法，也是很安全的講法。

我時常說：「有信仰的人比沒有信仰的人好」，你相信什麼宗教都好，迷信也好，迷信比什麼也不信要好一點，能夠進一步用理智去選擇信仰當然更好，我們稱它為正信。

為什麼說迷信也好？你相信有神，而且相信神會幫助你，至少你會有安全感。有時候你遇到很大的困難，在萬不得已的情況下，到測字攤去測字，或到神前求籤，結果，裏面有一兩句話對你有用，於是你心裏有一條路可以走了。在你徬徨無主的時候，在你不知怎麼辦才好的時候，到神前求個籤，得到啟示，你就解決了你所面臨的難題。而且籤是你用什麼心境去解釋都可以的，有上上籤，也有下下籤，下下籤不一定就是不好，假如你是意志不夠堅定的人，想要做一件事，結果抽到下下籤，叫你不要做，你決定不做了，你心裏就不會再胡思亂想，就不會再煩惱了。這就是心內有所求，心外有所應，這種情形對一般人是有用的。

內在的主觀心體有所信、有所求、有所感，外在的客體有所應，這是小我的層次，是主客相對的層次，在這種情況之下會產生兩種心理狀態：一是祈求，一是恐懼。恐懼是外在引起的，俗語說：「無家鬼不死人」，內心沒有鬼，你就不會被外在的鬼嚇死，所以無神論者心理很平安。無神論者對鬼神一概否定，他的心理很平安。雖然無神論者心理比較平安，必須要意志很堅定、知識程度很高、自信心很強的人，才能做無神論者，一般意志薄弱，情緒不穩、自信心不夠堅強的人，不能做無神論者。

這種內在和外相對的情形，有兩種現象：一是相信自己內在有神，外在也有有神。另外一種雖然相信內在有神有神，外在是不是有呢？他即不敢肯定，也不否認，這是經驗問題，

已經有宗教體驗的人，或從宗教體驗中得到益處的人，他能夠相信外在有神，沒有這個經驗的人，他不敢相信，只是看別人相信了，自己也跟著相信，聽人家說某個地方的神很靈，自己也去求一求，試試看。這是普通一般人的信仰現象。

## 第二、大我的階段：

大我的階段，是天的佛教，這是內在世界和外在世界消融爲一，宇宙和身心合爲一體的境界，達到這個境界，是從禪定、禮拜或祈禱的修持中所產生的效果，如果集中精神在一件事物上，到了身心一致、廢寢忘食的程度，也能有這種體驗。所以除了偉大的宗教家以外，偉大的哲學家、藝術家、慈善家，都有身心與天地同體的生命氣象。

天人合一的境界，從體驗的深淺看，有兩種現象：一種是暫時性的，暫時打破小我的私欲，在一段有限的時間內，能夠保持身心與天地同體的和諧，但當你遇到煩惱的時候，又產生了衝突和矛盾，會再落入物我相對的階段，經過一段時期的修養以後，你又可能昇入物我合一的境界，這是我們在人間修行常有的現象。另外一種是已經生到天界，能夠恆常保持天人合一的狀態。

內在世界和外在世界合而爲一，稱之爲大我。爲什麼叫大我？小我的一切自私自利的欲望消除了，我就是大眾，大眾就是我，我就是一切，一切與我無異，我的身心和宇宙同等高深同等博大，到了這個境地，身心的感受非常的光明、清涼、和諧，朗然如麗日中天，廣大如虛空無涯，這個時候的心量，能夠包容一切，沒有惡的念頭，內心充滿喜悅和慈愛。如果從更高一層看，喜悅又是煩惱之一，不算究竟，但是一般人能達到這個程度，已經算很不容易了。

達到天人合一的境界，一方面有載育萬物的心懷，有改革世界、拯救人類的抱負，一方面也可能不自覺的產生大驕慢的態度，自認爲是宇宙萬物的代表，自己已經是人格化的神，或是神的使者，可以代天行道。所以到了這個境地，會有兩種生命形態出現：可以爲大善，也可以爲大惡。

可以爲大善的生命典型，就是悲天憫人的大宗宗教家，或大慈善家，他覺得宇宙一切生命，一切人類，都是與自己心性交關，人我同體，他愛護一切的人，如同愛護自己，視一切人爲自己的化身。

可以爲大惡的，我們叫他魔王，他的魔境一出現，便自自狂，自覺有權可以支配宇宙，宇宙就是他自己，一切違背他意願的，他也有毀滅或生殺予奪的權力，這種人具有彌天彌地的權力欲，是個主宰萬物的大獨裁者，如果他一生落魄，會流於狂誕，如果他掌握大權，可以造大惡，宋教史上的大迫害，大屠殺，都是基因於此。

可以爲大善的，我們稱他爲神；可以爲大惡的，我們稱他爲魔。從佛教的根本立場來看，到了這個程度的人，如果要引他再進一步，必須用「因緣法」把他從天的境界引出來，宇宙的一切是因緣互相資成的，不是你一個人創造的，你是宇宙的全體，所有的人也是宇宙的全體，每一個人、每一件事物都是平等的，我們用這種互爲因緣的思想觀念，把他從天的境界引出來，而進入第三個階段。

## 第三、無我的階段：

無我的境界，是內外世界一齊消融，可以分成兩種：一種是小乘；一種是大乘。從小乘來講，就是解脫了生死煩惱，不再輪迴六道；從大乘來講，他一面求自己生死煩惱的解脫，一面幫助別人脫離煩惱，他有大智慧、大悲願，能自由自在出入生死，活躍於人群中，幫助衆生脫離生死，而這一切都是從因緣法來的，所以因緣和因果，是佛教顛撲不破的道理。

以上三個宗教體驗的階段，第一個小我的階段，可以用心理學原理和心理分析法加以解釋，這是可以獲得科學根據的。第二個大我的階段，就不容易用科學來說明了，但是可以用哲學理念來瞭解。第三個無我的階段，不能用任何理論加以解釋，必須親自有了這種體驗的人才能瞭解，這是超乎科學的。

（續完）



# 中國古代佛典翻譯方法概論

呂沛銘

世界大宗教中，具有最精深宏大經典者就是佛教，而現傳各種文字佛典中，又以漢文者最爲廣博，其中大部份譯自古代梵文。佛典之中譯，始自東漢，興於六朝而盛於李唐。自趙宋以後，由於著名經論皆已譯出，且西域佛教漸趨衰微，譯業始漸趨沒落，前後共歷千餘年期間，翻譯事業能保持興盛之主要原因，乃不斷有西域僧人來華弘揚佛教，及漢僧赴印度研求佛法，造就不少翻譯人材，譯經技術，亦博大而精微。現將前代佛典翻譯方法，概述於後：

「說文」：「譯：傳達四夷之言。」四夷者，指所有外國。至於「翻譯」一詞，似出自東漢桓帝時代。隋書經籍志云：「漢桓帝時，安息國沙門安靜，齋經至洛陽，翻譯最爲通解。」東漢明帝八年（公元六五年），帝遣蔡愔赴印度求取佛經，愔偕天竺僧歸，佛經之中譯似始於此時。劉宋間，贊寧「高僧傳」三集云：「初期則梵客華僧，聽言揣意，方圓共鑿，金石難和，盃配世間，擺名三昧，咫尺千里，覲面難通。」蓋梵漢兩種文字之語法結構完全不同，故有「金石難和」之稱。六朝時，佛教流佈日廣，譯經人材亦輩出，當時翻譯名僧有鳩摩羅什、曇無讖、佛陀跋陀羅等。其中以鳩摩羅什最爲著名，彼嘗召集名僧五百餘人於長安逍遙園譯經。「大品經」序記其譯述方法云：「手執胡本，口宣秦言，兩譯異者，交辯文旨，與諸宿舊義業沙門釋慧恭、僧肇、僧遺、寶度、慧精、法欽、道流……等五百餘人，詳其意旨，審其文中，然後書之。……胡音失者，證之以天竺，秦名謬者，定之以字義，不可變者，卽而書之。是以，異名斌然，胡音殆半，斯實匠者之公謹，筆受之重慎也。」可見當時譯述之嚴謹及人

材之濟盛。而唐初之玄奘，尤爲卓絕千古之譯經大師，彼曾留學印度十七年，精通梵文，在歸國後之十九年，譯出佛經七十三部，共一千三百三十卷，在佛經翻譯史上創下空前絕後之成績。續高僧傳，稱其譯經時「意思獨斷，出語成章，詞人隨寫，卽可搜翫。」

翻譯技術上最重要的問題：直譯及意譯，亦爲譯經上常所研討。三國吳帝黃武三年（公元二二四），天竺僧維祇難來武昌，與同道竺將炎共譯「法句經」，於經序中論翻譯問題云：「諸佛典興，皆在天竺，天竺語言，與漢異音……名物不同，傳實不易……維祇難出自天竺，黃武三年來適武昌，僕從受此五百偈本……竺將炎爲譯，將炎雖善天竺語，未備曉漢，其所傳言……近於率直，僕初嫌其詞不雅，維祇難曰：『佛言依其義，不用飾……經者當令通曉，勿失厥義，是則爲善。』……今傳梵義，實宜經達，是以自竭受譯人口，因循本旨，不加文飾。」（見大藏經本「出三藏記集」卷七）天竺僧因不善中文，故譯文質直而不雅，但爲使譯文忠於原文，寧「因循本旨，不加文飾。」亦卽主張直譯。東晉時，僧人道安更極力提倡直譯，並提出「五失本」及「三不易」之說：「譯胡爲秦有五失本也：一者，胡語盡倒而使從秦，一失本也。二者，胡經尙質，秦人好文，傳可象心，非文不合，斯二失本也。三者，胡經委悉，至於詠歎，丁寧反復，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也。四者，胡有義記，正似亂辭，尋說向語，文無以異，或千五百，刈而不存，四失本也。五者，事已全成，更將傍及，反騰前詞，已乃後說，而悉除之，此五失本也。」（「摩訶鉢羅若波羅密經抄」序）

安道認為將原文之倒裝句改譯為通順中文句，是為失本，原文樸質，譯文潤飾為失本，原文反復委悉，譯文削繁就簡為失本，皆謂譯文與原文不能完全相合也。至於所謂「三不易」則為：「時俗有易，而刪雅古以適今時，一不易也……以千歲上之微言，傳使百王之下末俗，二不易也。阿難出經，去佛未遠，尊者大迦葉令五百六通，迭察迭書，今離千年而以近意量裁……斯三不易也。」（「出三藏記集」卷八）又云：「昔來出經者，多嫌胡言方質，改適今俗，此政所不取也。何者？傳胡為秦，以不閑方言，求知詞趣耳，何嫌文質？文質適時，幸勿易之，經之巧質有自來矣，惟傳事不盡，乃譯人之咎耳。」（同上書卷十）且主張「案本而傳，不令有損言遊字，時改倒句，餘盡實錄。」（「鞞婆沙」序）可見道安力主忠實於原文，且不應有「損言遊字」，亦即不得有片言隻字不相貼處。但前稱「胡語盡倒，而使從秦」為失本；後却謂「時改倒句」，蓋梵文之語法結構與漢文完全不同，過份直譯，必有難於詞通意達之處，故在不得已時，亦須「時改倒句」。於此亦可見直譯弊病之一。

稍後於道安之著名譯經師，為鳩摩羅什，高僧傳卷二稱其人「既覽群經，義多舛繆，皆由先譯失旨，不與梵本相應。」故譯經雖應忠實於原文，以「與梵本相應」，但亦應不受原文形式拘束過甚，以求譯文暢順。慧觀「法華宗要」序稱什師譯「法華經」時，「曲從方言，趣不乖本。」僧叡「大智度論」序中稱其譯「智度」時：「梵文委曲，師以秦人好簡，裁而畧之。」僧肇於「百論」序中記什師譯「百論」時，「陶練覆疏，務存論旨，使質而不野，簡而必詣。」可見什師在譯述時，當增則增，應刪則刪，以達其要旨為歸，與道安譯經時「不令有損言遊字」完全相反。除傳達原意之外，什師亦求譯文之雅正，以利閱讀，由「使質而不野」一語可知，故什師所譯之經，頗為後人所喜傳誦。以「金剛經」為例，此經自六朝以來共有六譯，首譯者為什師，其後譯者有玄奘淨義等名僧，但今所通行者為什師譯本，以其文體較他本為簡明流暢。

什師認為譯文若過於質直，則雖含原文本意，但已失文體之

美，實非屬上品。「高僧傳」卷二什師本傳云：「什每為（僧）叡論西方辭體，商畧同異云：『天竺國俗甚重文製，其宮商體韻，以入弦為善。凡觀國王，必有贊德，見佛之儀，以歌嘆為貴，經中偈頌皆其式也。但改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體，有似嚼與人，非徒失味，乃令嘔噦也。』同書卷七「僧叡傳」亦記：「昔竺法護出『正法華經受法品』云：『天見人，人見天。』什譯經至此，乃言曰：『此語與西域義同，但在言過質。』僧叡曰：『將非「人天交接，兩得相見」？』什喜曰：『實然。』」

道安力主直譯，鳩摩羅什偏重意譯，道安之弟子慧遠認為兩者皆有缺點，因而倡折中之論云：「自昔漢興，逮及有晉，道俗名賢，並參懷聖典。其中弘通佛教者，傳譯甚衆，或文過其意，或理勝其辭。以此考彼，殆兼先典，後來賢哲。若能參通胡晉，善譯方言，幸復詳其大歸，以裁厥中焉。」（「出三藏記集」卷十）蓋慧遠之時，若參以己見，則譯文與原意相遠，或詞句過於蔓衍，此可謂「文過其意」矣。另一方面，直譯時若受原文形式拘束，則難於達意，故有辭不勝理之病。較善之法，乃在直譯與意譯之間折乎其中，故曰：「詳其大歸，以裁厥中。」

慧遠序什師「大智度論抄」時，亦強調文質當適其宜。彼云：「以文應質則疑者衆，以質應文則悅者寡。」前者失其真，後者失其美，故不可「令正典隱於榮華」，亦不可令「玄樸虧於小成」。原文冗繁處，可刪則刪，不必過於模稜，運用「簡繁理穢，以詳其中，令文質有體，義無所越。」

古代佛典之翻譯，除出自個別譯師之手外，尚有由多人組成之翻譯團體共同担任。此種團體稱為「譯經壇場」或譯經院。「佛祖統記」卷四三，有敘述集體譯經之工作組織如下：

主譯：正座宜讀梵文者。

證義：左座評量梵文者。

證文：右座證實有無錯誤者。

書寫：聽梵文而寫漢字音譯者。

筆受：將梵文譯成漢文者。



綴文：將譯文連串成章句者。

參譯：比較梵文與漢文有無錯誤者。

刊定：削減冗句而確定意義者。

潤文：坐於南面將全文潤飾者。

其工作雖如此專業化，但今人讀譯於古代之佛典，無論出自個人或集體之手，仍覺文詞晦澀，意義難曉，原因是參與翻譯工作者往往不易擺脫梵文格式之拘束。蓋古代僧人，爲要閱讀佛典原文，無不研習梵文。由於慣閱梵文之故，譯經時不知不覺將梵文語氣保留於譯文內，此爲佛經難讀之主要原因，現舉五例如下：

(一) 安慧譯「三十唯識釋」第二品：「此中名藏識，異熟，一切種。彼有不可知，執受，處了別。」

非有閱讀佛典經驗者，實難領悟此句含意。若將此句改爲淺易文字，並加新式標點，則爲：「此中稱爲『藏識』（即阿賴耶識）者，亦名爲『異熟』和『一切種』。此藏識具有『執受不可知』及『處了別不可知』兩種作用。」意思至爲顯明。

(二) 求那跋陀羅譯「楞伽經」卷一：「愚癡凡夫，無性；自性，第一義，作二見論。」

此句若逐字解釋，義尙可曉。但整句意思，初讀佛經者實難明白。此句改爲白文，則爲：「愚癡之凡人，皆屬『無自性』，故不能領悟自性之第一義，且產生或有或無之兩種矛盾見解。」此類難句，於佛經中實不勝枚舉。

(三) 玄奘甚重視忠實於原文，翻經向採直譯，常以漢文詞語依仿梵文格式，故譯文頗不易懂。閱者往往需先分析句中之語法結構，方可領悟其意。例如彼譯「阿毘達磨俱舍論」有云：「如離繫子問雀死生。佛知彼心，不定爲記，有邊等四亦不記者，以同常等皆有失故。」此句改爲白話，則爲：「如離繫子（人名）問佛陀：『此雀是死或是生？』佛陀知其企圖，不作正面答覆，旁觀者亦同樣不表示意見，以免如常人般作出錯誤答覆。」首句「問雀死生」之「雀」字，似是受詞（相當於英語中之 object），易使讀者誤解作：「如離繫子向雀問死生」。實則「雀死生」爲一發問語。又「記」是「答覆」之意，「有邊等四」謂「位於

四方者」，亦即旁觀者。譯文之難讀，由此可見。

(四) 奘譯同論：「爲依何義說第六聲」。此句奘加註釋云：「此第六聲依屬主義」。雖然如此，意義仍不顯明。原來「第六聲」即文法上之「屬格」（Genative），爲中文所無。閱讀者若無梵文文法之認識，根本無法明白。奘師所稱「依屬主義」，即今稱「屬格」。

(五) 佛典中頗多頌文，屬韻文體裁，中譯常作每句五言或七言之頌詞，以便朗誦。由於數字所限，有時無法清楚表達意思。例如奘譯同論有頌文云：

「於一孔雀輪，一切種因相，非餘智境界，唯一切智知。」後三句尙可明白，但首句「一孔雀輪」，連具有相當佛學知識者亦難通曉。原來此語乃指孔雀尾部羽毛之彩色圈，若非參閱梵文原著，則幾乎無法了解。

玄奘嘗倡「五不翻」原則，所謂不翻者，不譯其義而譯其音也。此五原則爲：「一、秘密故，如『陀羅尼』。二、含多義故，如『薄伽梵』具六義。三、此無故，如『閻浮樹』，中夏實無此木。四、順古故，如『阿耨菩提』，非不可翻，而摩騰以來，常存梵音。五、生善故，如『般若』。尊重智慧輕淺，而七迷之作，乃謂釋迦摩尼，此名能仁；能仁之義，位卑周孔。阿耨菩提，名不遍知，此土老子之教，先有無上正真之道，無以爲異，菩提薩埵名大道心衆生，其名下劣，皆掩而不翻。」（翻譯名義集序）譯音不譯義，非僅奘師。此等名詞之常見者如「涅槃」、「波羅密」等，至於罕見者，便需參閱專釋佛典名詞專著，方可曉其義。此等專著如唐代玄應「一切經音義」、宋代法雲「翻譯名義集」。例如上述玄奘譯「阿毘達磨俱舍論」，有句云：「亦觀問者阿世耶故」。據玄應「音義」：「阿世耶，此云樂意，亦云種子。」該句意思是：「此要視發問者之理解能力」。

隋代高僧彥琮著「辯正論」，爲首篇專論翻譯之文章。爲求意義上忠於原文，而譯文又「不過魯拙」，乃倡「八備」之說如下：

# 悼吳性栽居士懷虛公思雲居山

癡禪

我從最近慧炬一七八期六三頁申謝啓事中，見有香港吳性栽

慮能集中，接物應事鉅細不遺，誠佛門龍象，稀世人瑞。對於兄近作壇經序文，老人亦稱許不置。旋於回港後，岑老居士見告：兄將重印虛公年譜，誠功德無量。以兄福慧雙修，又如此發心，將來成就，實不可限量，以視弟根器既淺，又不知努力，今日老大徒傷，惟有學做齋公齋婆而已！此番上山，深感路徑崎嶇，人物上下均不便，立願重修，商之住持和尚，預計需人民幣壹萬有餘，（合港幣兩萬幾千元。）弟擬自任其半，其餘半數，擬請友好助成，未知兄有餘願及此否？尊意如何，盼示及，勿率布達，即詢

抄錄如下：

勵吾兄道鑒：久疎音問，時切馳念，去年五月初，弟曾返大陸兩個月，返來得讀大札，以人事累六，未遑作答，稽延至今，始握管奉復，死罪！死罪！

大作佛學淺義，善譬巧喻，深入淺出，拜讀之餘，欽遲無地，乃呈 倏老和尚一看，亦歡喜讚歎，囑代致拳拳之意。去年十一月，因參加出口展覽會，再度返大陸，十二月從上海專程到雲居，謁見虛公，求列門牆，蒙許皈依，行禮如儀。老人和光同塵，即之煦煦然如沐春風之中，而步履康健，行動自如，耳不聾、目不眊，看小字不戴眼鏡，（素來如此，非返老還童。）口內無假牙，嚼硬物同中年人，思



。士居栽性吳：左。尚和持住：中。人老雲虛：右

走入一無門之古式大院，院內空無一物，更無一人。我由左面上

譚安，並祝慧業日進

吳性栽拜頓 一月十一日五七年

我讀吳居士的信後，知道虛雲老人如是健康，深為高興，修山路我也隨喜滙去港幣五百元。而同時我也接到 虛公第五次復信，內曾述及「吳居士去臘衝寒來山，盤桓兩日，山路承渠之願力，頃已興工，往來者將得便，交稱頌矣！」云云。同年三月某夜我夢至一處，升石階而上，



雲居山眞如寺之大殿

翌年吳居士發起的修路浚湖工程圓滿，老人感其誠，爲題偈語，以存古蹟。偈曰：

尋到雲居山外山。宛如鷲嶺在塵寰。高山平地逍遙外。傑閣崇樓俯仰間。去住隨緣無罣碍。安貧樂道老僧閒。欲向其中問端的。前三三與後三三。四海名賢譽此間。天上雲居山上山。水月道場今古夢。佛魔境界亂離看。千尋崖岸經過易。五濁娑婆解脫難。潦倒殘年百歲外。草鞋仍踏趙州關。

一九五七和一九五八年，正是大陸大躍進，肅清右派之風甚厲，雲居山門外，遍貼大字報，指老人思想反動，要向老人清算，但懾於老人之德望，未敢輕率，老人獲倖免。及一九五九老人年壹百二十歲，我發願在雲居所建海會塔纔落成，老人即於十月十三日（農曆己亥九月十二日）圓寂，荼毘後，將舍利骨灰奉安

入海會塔中。我歡欣無限，因爲自達摩禪傳至中國，至六祖蕃衍爲一花五葉，最後又由虛雲老人總繼其成。在全中國宗教厄運中，而老人一盞禪燈，獨能光輝顯耀於雲居峯巔，吳居士爲後來者鋪路，我也爲四眾燃炬，我們兩人可算是心心相印吧？但自虛老人圓寂後，整整二十年，我們竟因環境的不同，而斷絕了通信，恰巧當我無意中見到他給我的舊箋，又見到他捐給慧炬乙千元的遺囑，啊！老友！這真是你心光朗耀，佛智具足的表態。淨廬地藏室爲你設立蓮位供奉，想你也必記到我作會心微笑吧？

## 雲龍閣詩鈔

### 月夜

中秋月下引杯長，  
懷我好音新得句，  
詩納禪心俗慮忘；  
素襟萬里接清光。

胡譚光

### 憶先師羅元一教授

坐我春風在上庠，  
山頽木壞音容永，  
精微廣大語深長；  
羽化乘風返帝鄉。

### 野望

雨滴秋梧玉聲瓏，  
寒山遠近青不盡，  
瀟然秀色畫樓東；  
一帶輕烟鎖黛容。

### 無題

豺狼荆棘路漫漫，  
日暮鄉關何處是？  
楚雨悲風雪輕寒；  
不勝清淚落欄杆。

### 旅懷

天涯浪跡一飛蝗，  
梗次橫胸悲欲絕，  
莫更逢人問故鄉；  
詩情稱意費思量。

### 重九晚眺

墜葉敲窗竹影斜，  
斷霞殘照疏櫺外，  
清溪玉樹亂峯遮；  
獨醉東籬數暮鴉。





杭州靈隱寺

五斷變巖轉通壩。新闢徑半由荒林。草樹四圍斷代關。

山。木以蒼鬱今古寒。將劉楚復歸靈管。千尋對岸巖嶺長。

杭州靈隱寺

學度靈居山松山。寒暄兼飽五靈寒。高山平臥盡蒼松。嶺閣

飞

飛來峯佛像石刻選輯

蘇  
東

重大期

中國煉油工業

王

天

寶

學

4

不難立憲立典  
國！步文！宣

詩無意中真趣

黃世獄四卷

人  
一  
畫  
戰  
國

正藥，是效又

卷中。走。燿。火。

10

100

1

△ 彌勒佛







「將心」。由「寒生心」而「將心」，出處雖由「愛」而「慈悲」，但「慈悲」的高新寶單，缺下「憐」入成「大悲」。「大悲」是更上一層，「憐憫」是一團煙」。凡育其業罪與成「愛」的人，一旦遇景「飛來峯前」石塔景「小煙」景「時煙」。「慈悲」

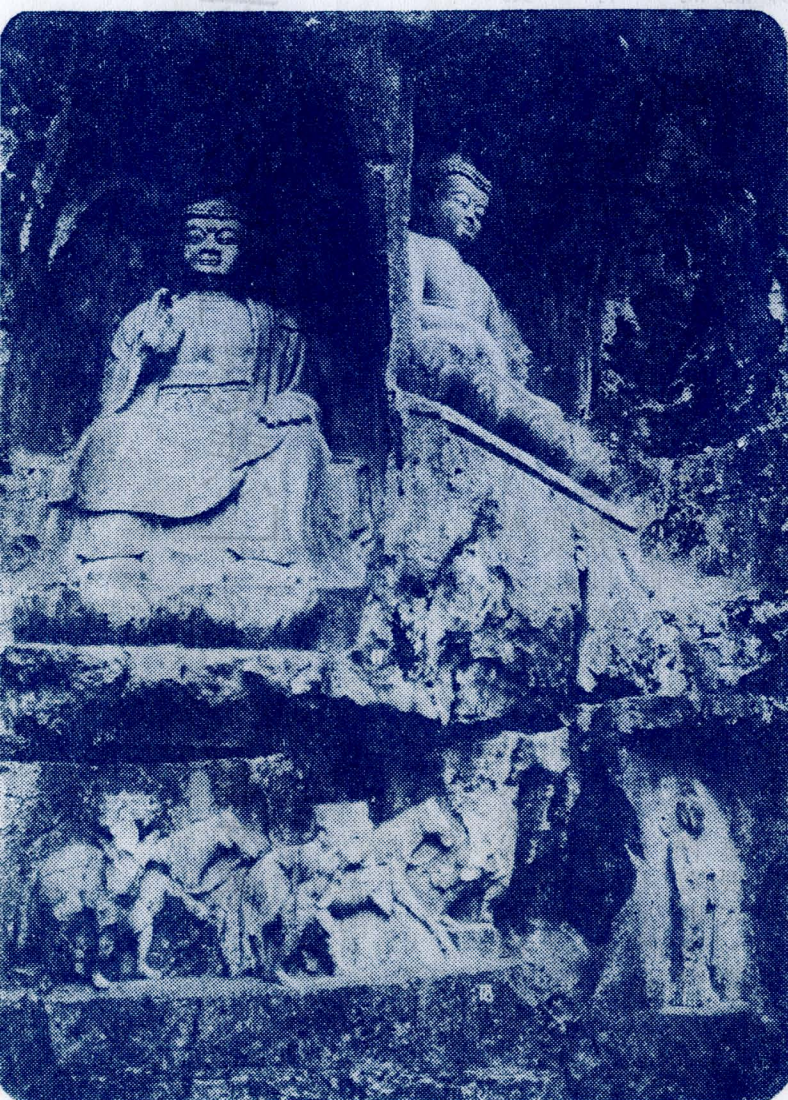


「愛」而「慈悲」。  
「大悲」是  
「一人，一旦」  
「憐」。『慈悲』  
。而『慈悲』眼  
「愛」而眼同  
中，不道不承  
「世間者」。世

「愛」音「愛」。而語則  
悲。五世俗儒  
一。因果「愛而  
垂。臨世俗言。  
「愛」音其又非  
「愛」音「善」  
「三音。則

像

▽ 洞 內 石 刻 佛 像



石佛尼牟迦釋







## 衆生心的「愛」與佛心的「慈悲」

程文熙

人們的言行，就一般說，分爲「善」與「惡」二者。佛教則更進一步有「染」與「淨」之說。如是以言，則「愛」有「善」亦有「惡」。但慈悲應祇見其善，實無惡可言。「愛」有其反作用，其反作用是「恨」。而慈悲，實無任何後遺症。就世俗言，人皆喜於「愛」。「愛」如有不當，就入於「染」。如果「愛而不染」，就可說爲「清淨」，由「愛」入於「慈悲」。在世俗說，很難免於「不愛」。這是說，世俗上不能沒有「愛」。而諸佛如來與釋尊之降世，則可以說爲的是「慈悲」。一般神教，說爲「神愛世人」。而諸佛如來與釋尊，則是「憫憐」，說爲「同體大悲」是「慈悲」。

世俗人皆重於「愛」，這也就是說「愛」是「世間法」。佛教是就世間法以出世，世與出世兼重。在世間法中，不能不承認「愛」，爲了隨順衆生，也不能反對愛，問題是「愛」而如何轉成爲慈悲。果然，則「愛」是「權」是「方便」。而「慈悲」則是「實」是「究竟」。「愛」是「小教」是「初教」。「慈悲」便是「終教」是「圓教」。凡有甚深程度於「愛」的人，一旦悟於「慈悲」的高博廣厚，就可「頓」入於「大悲」。「大悲」是「佛心」。由「衆生心」而「佛心」，也就是由「愛」而「慈悲」。

釋尊就是「起世俗心」以降世以大悲以救度衆生而希望教法能久住的。否則可以自處於「常寂光土」中，又何以入於塵世爲

？「爾時世尊作是念；我若以教法付囑人者，恐我教法，不得久住。若付囑天者，恐我教法，亦不得久住。世間人民，則無受法者。我今當以正法，付囑人天諸天世人共攝受法者。我之教法，則千歲不動。爾時，世尊起世俗心時，天帝釋及四大天王知佛心念，來詣佛所」（雜阿含經卷廿五），諸天即接受了釋尊的囑付。因爲釋尊涅槃後不久，入於末法時代，人類所遭災難很大，祇好將這任務付囑於這許多「未來佛」（每一衆生都是未來佛，人皆可作佛。佛，佛心，衆生三無差別）。釋尊如是悲愍於衆生，也就是基於這「世俗心」。所謂「不捨衆生」，「護持衆生」，有了因緣就降世，都是爲的世間。這「世俗心」，也就是「大悲心」。無世俗，無大悲。大悲則是起於世俗。

釋尊爲太子時，見到「生老病死」，要究竟這人生問題與所以減免於「老病死」三「不可愛，不可言，不可念」法（雜：廿八），與人們「有三法」甚可「愛敬」；謂「少壯」，「無病」，「壽命」，皆「世人所貪」（增阿含經十二），就出家學道而成正覺。在涅槃前並囑付弟子要以拘尸城爲涅槃處。弟子們以爲應該選擇如王舍城諸大城市，又何以選擇拘尸城這小地方呢？當時釋尊說：「拘尸城在過去曾是極爲繁華榮盛的大都市，自己曾任輪王即駐於此。況今仍有堅固的城牆，乃至城內今還有很多的音樂及花園。想起那時的沒有修道，現在又不免於死了」（中：十四）。由此可見釋尊是如是「起世俗心」的。既然起世俗心，也



就是世法，所以「隨順眾生」，也採用了「愛」的言說。釋尊說法，是為多數人說法的。多數人既喜於「愛」，所以也就不否定於「愛」。果然，則一待悟於尚有「慈悲」可以代「愛」時，則「外而愛」，「內而慈悲」，就可「轉小為大」，「轉偏成圓」，「愛」就是「慈悲的愛」了。

釋尊採用「愛」的言說很多。有其「正面」的，也有其「負面」的。愛如果是「善」的，則這愛是可以的。愛如果有了反作用或不好的，就另加以限制或予以否定。在長阿含經裏，暫錄如是：

一：「復有四法，謂四攝法：惠施，愛語，利人，等利。」

二：「八多成法……生慚愧心，有愛有敬。」

三：「云何九滅法，謂九愛本……云何九增法，謂九無惱……我所愛者，彼已侵惱，我惱何益？」

四：「若有比丘，修六敬法，可敬可重……修梵行，住仁愛心，名曰重法。」

五：「云何七滅法，謂七使法：欲愛使，有愛使，見使……」

六：「云何九修法，謂九喜本：一喜，二愛，三悅，四樂，五定，六如實知，七除捨，八無欲，九解脫。」

七：「云何四法向惡趣：謂愛語，恚語，怖語，癡語。」

八：「十二因緣法之光明，甚深難解……若復問言：誰是取緣？應答彼言：愛是取緣。若復有問：誰是愛緣？應答彼言：愛是愛緣……因愛有求，因求有利，因利有用，因用有欲，因欲有著……」

九：「佛告帝釋，貪嫉之生，皆由愛憎。」

十：「為人子者，當以五事，敬順父母……父母復以五事，敬視其子：一者制子，二者指授，三者慈愛……」

由上所說，「愛」是可以的，應該是「敬愛」，「仁愛」，「慈愛」。但其病是「貪愛」，是「憎愛」。假若自認的「愛」，放肆而無節制，缺乏莊嚴，乃至於招來煩惱，就要依「九修法」，先「愛」，中而「悅樂」，最後則予以「除捨」，俾「解愛」之

「縛」，「去愛」之「纏」，代以「慈悲」，於「予人以樂」，「拔人之苦」中而得「自在」。

諸佛如來與釋尊的說法，雖是向大多數說，但也是「契機」，有時是有其相當矛盾的，如涅槃處選擇了曾是繁榮的拘尸城，這是殷望人類生活應該是幸福的。相反的，就「依報」的地球說，則又說為「此閻浮利地，臭穢不淨」（長：七）。但人既來生了，就要好好生活，而且有了「福報」，就不必拒絕，也就是說「莫畏福報」（增：四）。誠以人生太苦，如有福樂，可以享受。問題是不要「貪」。

如是以說「愛」，愛此愛彼，是可以的，但不能「貪」。

「愛」而「貪」，或「愛而不能得」或「愛則離苦」或「因愛生憎」，於是「侵犯」，「搶奪」，「征服」就隨之以生。其所引發的，則是「鬥爭」乃至「戰爭」。可以說人類的鬥爭與戰爭，皆是「愛」所生起。愛不是不好，要愛就應該是「仁愛」，「敬愛」，「慈愛」。否則就會發生副作用，即反而生起煩惱。

弘揚佛法，以「愛」來接引，應是可以的。這對「神愛世人」口號流行的地方，也確有其必要。方便法門，就是要逗機的。如果以「愛」以接引以入於「慈悲」的境界，豈不是好？「捨小戒」（長：四），都可以。先有人說「愛」後更有人說「慈悲」，又有什麼不可？

人們的「衆生心」，說為顯現於外，而「佛心」是隱藏於內的。一旦聞了佛法而發「菩提心」，就可將此心擴充為遍一切時處的「法界心」。在此衆生心，菩提心，法界心期中，能修「戒定慧」三字，而修得「三三」與「三三」與「六度」之行，就是「圓覺心」。合此種種心，也就是「真如心」了。「愛」可以在衆生心與菩提心及法界心期中或多或少可以表示。如是漸漸以慈悲心溶化之、涵攝之，終乃斷滅之。則佛心顯現了。

弘揚佛法，隨時代有其進步。說「愛是無限」的，應體諒說者的苦心。但以慈悲以提高佛法的深密，其親情更深切，是應兼及之的。

# 我對程文熙的幾點意見

沈九成

上刊程文熙先生來稿，對於佛法中愛的問題，提示了一些意見。其中有些是四象堂已經討論過的，恕不再加複述，請參閱78至86期本刊可也。這裏且說說我對程文的幾點意見。

首先是關於程先生在大作內所引的經文。如：

「當時釋尊說：『拘尸城在過去曾是極為繁華榮盛的大都市，自己曾任輪王，即駐於此。況今仍有堅固的城牆，乃至城內今還有很多的音樂及花園。想起那時沒有修道，現在又不免於死了。』」（中：十四）「由此可見釋尊是如是『起世俗心』，既起世俗心，也就是世法，所以『隨順衆生』，也採用『愛』的言說……」

程先生所引的經文是中阿含經裏的王相應品大善見王經（按長含卷三遊行經中，亦有大善見王故事，但譯文較簡明，可以參考）。但上刊的是經程先生「意譯」的經文，不是原文。

這篇經文的內容，是釋尊向阿難說明所以選取拘尸城入寂的緣故：「我於其中間七反捨身，於中六反爲轉輪王，今第七如來無所著等正覺。」

原經文自始至終並無可以譯成：「想起那時的沒有修道，現在又不免於死了」的經句，相反的，全經大部份是敘述大善見王修道的情形：「大善見王則於後時，將一待人昇大正殿，便入金樓，坐銀御床……坐已，離欲離惡不善之法，有覺有觀，離生喜樂，逮初禪成就遊……」「爾時八萬四千夫人及女寶，並久未見大善見王，各懷饑渴仰欲見……」「大善見王遙見八萬四千夫人及女寶，見已，則便閉塞諸根……」「……大善見王答曰：諸

妹，汝等爲我應如是說：天王知人命短促，當就後世應修梵行，生無不終，天王當知彼法必來，非可愛念，亦不可喜，壞一切世，名曰死。是以天王於八萬四千夫人及女寶，有念有欲者，唯願天王悉斷捨離，至終莫念。於八萬四千象、八萬四千馬……唯願天王悉斷捨離，至終莫念。諸妹汝等如是教我行慈，不令爲惡。」「於是八萬四千夫人及女寶，依王所教，還白於王。王爲彼「說法勸發，渴仰成就，歡喜無量。……發遣令還。」「大善見王即共待者，還昇大殿……坐已，作是觀，我是最後邊念欲念恚念害鬪諍相憎，諛諂虛僞，欺誑妄言，無量諸惡不善之法，是最後邊。心與慈俱，遍滿一方成就遊，如是二三四方，四維上下，普周一切，無結、無怨、無恚、無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。」「以下續說「心與悲俱」、「心與喜俱」、「心與捨俱」。此即佛弟子常說之「慈悲喜捨」四無量之出典。「阿難我今出世，如來無所著、等正覺、明行成、爲善逝、世間解、無上士、道法御天人師、號佛衆祐，我今爲自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，爲天爲人求義及饒益，求安隱快樂，我今說法，得至究竟，究竟淨白，究竟梵行，究竟梵行訖，我今得離生老病死，啼哭憂戚，我今已得脫一切苦……」「阿難，我今最後生、最後有、最後身、最後形、得最後我，說是苦邊。……」「原經文很長，有二十餘頁，這裏所節錄的，我想已足表明，釋尊過去世爲大善見王時修行的情形，和今世已得脫一切苦，圓成佛果的自述。並無「想起那時的沒有修道。現在又不免於死了」的感歎！程先生誤會了經文句義？



至於「由此可見釋尊是如是『起世俗心』的。」在經文裏，可見到的是大善見王「發菩提心」、「離欲離惡不善法」、「修梵行」的經句，並無有「起世俗心」的字句。

不錯，雜阿含經卷廿五，有「爾時世尊，起世俗心」之句。此乃世尊「恐我教法不得久住世間，人民則無有受得者」而「起（愍念）世俗心」，故有囑咐天帝釋及四大天王：「我涅槃後，汝等當護持正法。」與經末：「如來愍念世間」之句義相同。經文很明白，無可解釋為起凡（世俗）心之意。更不能由「起世俗心」推衍為「既然起世俗心，也就是世法，所以『隨順眾生』，也採用了『愛』的言說。釋尊說法，是為多數人說法的，多數人既喜於『愛』，所以也就不否定於『愛』。」這一推論，不但遠離經義，而且與經義相違。程先生是治阿含學者，四阿含經中，凡是談及愛的（本義的），都說斷愛離欲，愛盡涅槃的教義，而且並無例外。佛陀勸人要斷、要盡、要離、要滅的，正是多數人所喜的愛！從未有隨順之說，也絕無「不否定於愛」的經文。所謂隨順者，乃隨順世間法——世間假名、世間語言也。（請參閱83期「再答李鶴年先生」文），並非隨順眾生的喜愛。遊行經所謂「此（佛）法微妙，與世相反」，世間眾生喜愛的，正是佛法中所要斷、要捨、要離的。全部四阿含，就是闡明要斷愛離欲的道理。絕無隨順眾生喜於「愛」之說，也無「不否定於愛」的經文。所以程先生此說，是與經相違的。

程先生所摘錄的十條長阿含經的經文，似嫌過於省畧，不能具足表達經文原義。如「云何為九滅法，謂九愛本……云何為九增法，謂九無惱……我所愛者，彼已侵惱，我惱何益？」如此節錄，甚易令人誤會：「我所愛者」是「九增法」之一。

原經文是：「云何九滅法？謂九愛本。因愛有求，因求有利，因利有用，因用有欲，因欲有著，因著有嫉，因嫉有守，因守有護。」

「云何九增法？謂無惱法。彼已侵我，我惱何益？已不生惱，今不生惱，當不生惱，我所愛者，彼已侵惱，我惱何益？已不

生惱，今不生惱，當不生惱，我所惱憎者，彼已敬愛，我惱何益？已不生惱，今不生惱，當不生惱。」

這兩條經文，並不連在一起，中間還有「九退法，謂九惱法。……」（見長阿含經第二分「十上經」）

九滅法，乃言愛之過患：九惱法，九無惱法，乃勸誡世人不因「愛」「憎」而生（煩）惱也。

又如「八多成法……生慚愧心，有愛有敬。」較原文大為省畧。很難使讀者瞭解經文的原義。原文是：「云何八多成法。謂八因緣，未得梵行而得智，得梵行已，智增多。云何為八？如是比较，依世尊住，或依師長住，或依智慧梵行者住，生慚愧心，有愛有敬，是為初因緣，……又觀五受陰，生相滅相，此色，色集色滅，此受想行識，此識，識集識滅。是為八因緣。未得梵行而有智，已得梵行智增多。（見同上）」

經文中的「有愛有敬」，所愛的是什麼，所敬的是誰？大家一看，就可明白，不必再加解釋。

程先生在解釋這些經文時說：「由上所說，愛是可以的，應該是『敬愛』、『仁愛』、『慈愛』，但其病是『貪愛』，是『憎愛』。假若自認（？）的『愛』，放恣而無節制，缺乏莊嚴，乃至招來煩惱，就要依『九修法』，先『愛』中而『悅樂』，最後則予以除掉，俾「解愛之縛」，「去愛之纏」……」程先生這段說法，十分含渾，「由上所（指前引經文）說，『愛』是可以的」而下文又說「應該是『敬愛』、『仁愛』、『慈愛』。」若言「愛是可以的」是指「由上所說」，那麼其中有「九滅法」的愛；「七滅法」之欲愛使、有愛使……的愛，也有「趨向惡法的愛語」，還有十二因緣中的「愛緣」，在佛法中都是不可愛的，如果單指「敬愛」等而言，就無冠以「由上所說」的必要。至於「自認（？）的『愛』，放恣而無節制，缺乏莊嚴」，這是新說，但不知如何是放恣的愛？如何是不放恣的愛？如何是莊嚴的愛？如何是缺乏莊嚴的愛？程先生未定標準，這裏無法作進一步的討論。程先生說「就要依九修法，先『愛』中而『悅樂』最後則予『除掉』，俾『解愛之縛』、『去愛之纏』。」是則以「愛」

「解愛之縛」，「去愛之纏」，世上並無此理，佛法中也無此說。當知九修法之：「一喜、二愛、三悅、四樂、五定、六如實智、七除捨、八無欲、九解脫。」此「愛」字，乃指對佛法的信愛，所謂「法愛」是也。用此「愛」去「解愛之縛」，若不加說明，很難使讀者理解。

程先生所引的十條經文，大多出自長阿含的「十上經」，但「十上經」中還有許多有關愛的經句，却未見引錄。如：「二滅法謂無明、愛」；「三滅法，謂三愛，欲愛、有愛、無有愛」。「五生法中之賢聖無愛，生內外智。」、「六滅法，謂六愛，色愛、聲愛、香愛、味觸法愛」。這些大家知道是佛法中屬於應斷、應捨的有染污性的「愛」，也是佛法中愛的本義。（關於愛的本義與通義問題，請閱80期吳汝鈞居士的「佛法中的愛的本義」及85期的「辱佛與誣經」的附錄）程先生未加錄出，是遺漏？還是另有剔除的原因？

程先生主張「愛而不染」、「愛此愛彼，是可以的，但不能貪。」這兩句似犯了名相上的錯亂，要知「愛」字本身就是「貪」、「染」之義。大乘義章：「貪染名愛，貪物之意，染著之意。」「染」、「貪」即是愛的同義字，所謂「愛而不染」、「愛而不貪」，等於是說：「染而不染」、「貪而不貪」？這是不合邏輯的。

程先生認為「愛是『小教』、是『初教』。」我們已一再指出斷愛是佛教的基本教義，貫穿於大小乘經論中。大小乘教理雖稍有差異，但斷愛離欲的教義，却完全是一致的。程先生是治阿含學者，怎說「愛」是小教呢？說斷愛、盡愛、拔愛之根源，牟尼絕愛枝、斷欲去愛、愛盡涅槃……都是出於四阿含經的，以你所引的長含「十上經」為例，經文之中，大半是說斷愛、離欲、貪滅的！你說「愛是小教」，據我所知，小乘經典（四阿含或五部）絕無提倡愛說的！

關於「敬愛」、「仁愛」、「慈愛」問題以及愛與慈之分別，請閱84期智銘居士的「譚辯論」，81期我答李鶴年先生文及86

期答趙亮杰先生文。

程先生認為「愛有善亦有惡」、「可以說人類的鬥爭與戰爭，皆是愛所生起」。這兩句，至少可以說明程先生對愛的過患、醜惡是有一定認識的，却又說「以『愛』來接引，應是可以的，這就與前說自相矛盾了。這個可用以接引的愛，究竟是那種『愛』呢？是『善愛』？『惡愛』？還是足以生起『侵犯』、『搶奪』、『鬥爭』、『戰爭』的愛呢？程先生未加說明，讀者如何明白？

程先生認為是善愛的：「敬愛」、「仁愛」、「慈愛」，我們也認為是善愛，在世法說，我們也不否定這些是善愛，但在佛法之中，正如程文標題所示，只是「衆生心的愛」，我在83期：「再答李鶴年先生」中曾說：

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

不錯，世法說愛，佛法也說愛，同一愛字，看法不同，取捨各異。世人愛好六塵境界，理所當然，法所不禁！而佛法勸人「除世貪愛」、「斷愛離欲」，志趣不同，向背各異，故世法之愛與佛法之愛，決不可混為一談！

程先生，我們長期來所討論的是「佛法中的愛」不是「衆生心的愛！」世法中的愛，不是我們討論的對象！不可誤會。

程文標題：「衆生心的愛與佛心的慈悲」。粗看很易誤會，唯佛心才有慈悲的意味。其實佛菩薩的慈悲，也是「通過」衆生心而得顯現。在81期答李鶴年先生文中曾說：「衆生受佛遺教而興慈悲心，修慈悲行，（離吾我心、分別心、憎愛心）利樂一切衆生，即是由佛陀法身興起的性海功德大用。衆生能興慈悲心，即是佛心，能行慈悲行，即是佛行，此人爾時與佛無異！」這是入佛的捷徑，讀者諸公若能離吾我心、憎惡心、分別心而起慈悲心、行慈悲行，諸公即是活佛！上引大善見王即以修行「慈」、「悲」、「喜」、「捨」而證佛道的，諸公發心起修，未嘗不可為大善見王第二的！





## 「愛」的煩惱

智銘

自內明於七八期揭開「愛」的辯正開始，至八五期止，足足八個月了。本來，真象已明，真理已顯，所以筆者冒昧，在內明八四期「譚辯論」一文中，也曾試作了一個結論，呼籲與辯雙方就此結辯，以免有傷和氣。可是看了內明八五期，這個論題好像欲罷不能有長此發展的態勢了。

適在佛教界辯「愛」的時候，台灣也掀起了一陣「愛」的旋風。由雜誌、報紙、電台、電視將這陣旋風吹到了每個角落，筆者住的深山茅蓬亦為之波及。震撼了上自中央要員下至販夫走卒。所以筆者又不得不違背自己的主張，再寫這篇短文，希望有助於分辨「愛」之為害。

這件「『愛』的煩惱」旋風的開始是這樣的：一位享譽中外、專研比較文學、精通中英文字、曾任東吳大學教授、現任中國文化學院英文系主任的邢光祖先生，在去（六七）年的十二月間，忽然接到一封女學生寫給他的英文信。因信寫得不通順，邢教授就回了她一封信，改正了其中的一些「錯誤」。不料，今年二月中旬的一天，突然有位女學生到陽明山天母邢教授的家造訪，並自稱是邢教授的學生，在短暫的談話後，就談到那封英文信，那女學生表示那封信就是她寫的。這時，邢教授就從書架上取了一本「中國文學批評史」及一本法國作家寫的「生活的藝術」送給她看，並告訴她：有「任何問題」可以「教她」。

三月初的一天下午四點多鐘，那女學生又到天母邢教授的家，邢教授就拿出那女學生前次寫的英文信，再糾正了其中的一些「錯誤」，但女學生並不「在意」聽「錯誤」，却三番兩次的指着信中的一句「Love is everything」。

當時，邢教授倒了一杯茶給她，並請她吃香蕉。她却從鄰座的沙發椅移了過來，坐在邢教授的大腿上，並把香蕉塞進他的嘴內，一人一口地咬着吃，又要他在她喝過的杯沿上喝同一杯茶，那個時候他吻了她。邢教授認為她對「愛」的觀點不正確，所以帶她到書房，唸一篇「『愛』的藝術」給她聽，並說明：「這才是健康的『愛』」。以後的發展，由讀者自己去付度，我不願說下去了。因為「內明」是我讀過的佛學雜誌中最好的一種，我不願將這陣「愛」的旋風也染污了它聖潔的園地。

不幸的是；邢教授與那女學生的「愛」被揭出來以後，當事人雙方爲了「Love is everything」（愛是一切）爭論不休，據那女學生表示：這個「愛」在這裏應解釋爲「敬愛」，她認為邢教授「想歪」了。而邢教授認為這個「愛」在這裏應解釋爲「你不是愛我嗎？」的「愛」。

這個「愛」究竟要怎麼解釋呢？竟然連一個專研比較文學，精通中英文字的名學者都無法分辨「愛是一切」中，「愛」的真義而「想歪」了，那末，叫一般聽家或「青年」讀者又如何能將張教授「愛是無限的」之「愛」的真義分辨而不「想歪」呢？有的人在爲「愛是無限的」辯護時，認為「愛」的意義「邏輯分明」，如此說來，難道邢教授竟然不懂一點「邏輯」而連一個女學生寫的「Love is everything」（愛是一切）中「愛」的真義都無法分辨嗎？

現在，我們來看看心理分析學家佛洛姆（Frich Fromm）在其所著「人類新希望」（The Revolution of Hope）——孟祥森譯志文出版社出版——一書內說：



「在理性與非理性信念之間，有着重要的不同。理性的信念，是一個內在的思想或情感之積極主動行為的結果。而非理性的信念，則是對外在給予的某種事物之曲從。」（頁一九）「愛」是「情感積極主動行為」，故可歸納在理性信念之中，應該是不會錯的。但在這個「理性信念」之中，人們應如何「愛」呢？佛洛姆又說：

「我們大部份人都曾被『愛』——並不只是被餵養和溺愛，而是被了解、被注意、被尊重。」（頁二七）。

由此，可以知道，在「愛人」與「被愛」之中，「大部分的人都希望被『愛』」。而這被「愛」不但要「溺愛」，而且要「被了解、被注意、被尊重」。最值得我們警惕的是佛洛姆說了這樣一句話，他說：

「愛創生出性慾……這意謂一個男人和一個女人可以具有深度的『愛』；互相關切、了解、密切相應，而這種深刻的人類經驗，喚起了肉體結合的願望。」（頁九九）。

「被了解、被注意、被尊重」甚至「互相關切，密切相應」，應是理性的信念，在佛家來說是屬於「信愛」的範圍，應該是很純潔的，若是兩個異性以這樣的「信愛」相處，就會「創生出性慾」，那末，如果佛教徒提倡「愛」，那是多麼的危險呀！

關於「愛」的推演，佛洛姆又說了下面的幾句話，他說：

「另一個價值概念是生物性的內涵價值觀，這一種思想的某些代表們，所持的推論是這樣的：諸如『愛』、忠心，群體的團結等經驗，是根植於動物中與此相應的情感，人類的『愛』與溫柔，其根源可見之於動物的母親們對她們幼兒的態度而團結一致，則可見之於許多種動物的種族團結上。」（頁一一三）。

在這段話內，佛洛姆將「愛」的價值觀，由近而遠地推演開來，那就是由夫婦之「愛」而推及母子之「愛」，再由母子之「愛」推及種族團結上去。這與孟子所說的「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」的意義是近似

### 捐款鳴謝

|                 |    |            |
|-----------------|----|------------|
| 福慧寺、法航精舍法海老法師…… | 港幣 | 20,000.00元 |
| 陳志偉居士……         | 港幣 | 200.00元    |
| 丁似蘭居士……         | 港幣 | 200.00元    |
| 連鼎芬居士……         | 港幣 | 100.00元    |
| 慈心佛堂……          | 港幣 | 100.00元    |
| 鄭漢尊居士……         | 港幣 | 50.00元     |
| 鍾季蔚居士……         | 港幣 | 200.00元    |
| 鍾儉餘堂……          | 港幣 | 170.00元    |
| 龍平法師……          | 港幣 | 100.00元    |
| 樂吟觀居士……         | 港幣 | 100.00元    |
| 梅逢春居士……         | 港幣 | 50.00元     |
| 高根昌、高黃淑珊居士……    | 港幣 | 40.00元     |
| 聖嚴法師……          | 港幣 | 180.00元    |
| 樂觀法師……          | 港幣 | 135.00元    |
| 鄭僧一居士……         | 港幣 | 60.00元     |
| 鄭洪雲居士……         | 港幣 | 40.00元     |
| 詹勵吾居士……         | 港幣 | 60.00元     |
| 牧西居士……          | 港幣 | 50.00元     |
| 總計……            | 港幣 | 21,835.00元 |
| 撥入86期開支……       | 港幣 | 6,339.55元  |
| 結存……            | 港幣 | 15,495.45元 |

### 八十六期收支報告

|       |          |    |           |
|-------|----------|----|-----------|
| 一、收入： | 捐款項下撥入…… | 港幣 | 6,339.55元 |
|       | 發行收入……   | 港幣 | 346.00元   |
|       | 總計……     | 港幣 | 6,685.55元 |
| 二、支出： | 印刷費……    | 港幣 | 3,685.15元 |
|       | 稿費……     | 港幣 | 1,605.00元 |
|       | 郵費……     | 港幣 | 795.40元   |
|       | 什費……     | 港幣 | 600.00元   |
|       | 總計……     | 港幣 | 6,685.55元 |

內明雜誌社謹啓

的，都是由「愛」親人開始，而至於「愛」他人。孔子所說：「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。」也就是「愛」的擴大吧！這種由「被了解、被注意、被尊重」、「互相關切」、「密切相應」因而「創生出性慾」的「染愛」或由夫妻、母子的「染愛」推而擴大成為「慈愛」，依佛洛姆的分析，都是「根植於動物中與此相應的情感」。由此可見；任何的「愛」都有「情識」的成份在內，這就是佛、菩薩之所以要割「愛」而不提倡「愛」的道理所在。

現在知道了「染愛」可以擴大為「信愛」，而「信愛」也可以產生「染愛」，我們就不應提倡「愛」，也不要為「愛」強辯護，因為以邢教授的飽學，尚且對「愛」作了錯誤的認知而造成他「一生來最大的損害」（邢教授對電視台記者的公開談話），如果因佛教界人士的提倡，辯護使一般青年也對「愛」作錯誤的認知而造成損害，豈不是罪業深重，舉目社會，多少人溺在「愛」的旋渦內而痛苦、煩惱着，我們豈能再將人們推到「愛」的旋渦內去。



# 修大方廣佛華嚴

## 法界觀門論釋(十八續)

日 慧

### 第二篇 疏釋觀文

#### 甲、釋題

修大方廣佛華嚴法界觀門，畧有三重；終南山釋法順，俗姓杜氏，集。

此句，首出論題名稱；次示組成本論法要的法數；再次，出名題，即論主自記姓名，表示負責；末後，著一「集」字，在明本論體裁。故此，「集」字，應當與論題一併解釋。如是，釋題中，除法數內容，要留到下列討論外，可分釋論題，釋名題之次第以說之。

#### 一、釋論題

云何法界觀門？觀門種類極多，如：唯識觀、因緣觀、慈悲觀、字門觀……今言「法界觀門」，用以揀別其餘觀門。云何大方廣佛華嚴法界觀門？明法界的契經亦有不少，故再指明「大方廣佛華嚴經」為此法界觀門所依之經，以界定此法界觀門為華嚴經所說的法界觀門，不同餘經。所言「修」者，謂此觀門，旨在提供導引修行之用，要在依以觀入法界，不在說理。

前言，末後「集」字，乃本論之體裁者，集有兩種方式：一者集其言說，二者集其精義，此論乃集華嚴精義而成，當屬後者。又，論之言集，即是集論。如：「大乘阿毘達磨集論」「尊婆須密菩薩所集論」之類是。故本論似可題作「修大方廣佛華嚴法界門集論」或「修大方廣佛華嚴法界觀門終南山釋法順集論」。

按：句末「集」字，有的版本，是付之闕如的，想必為手文誤漏，因為，若無此字，則此句但有主語，沒有述語：這種句的法，可以斷言是不會有的，故不取。明知其誤，泯而不改，大可不必！

#### 二、釋名題

釋名題者，意欲藉以介紹論主事蹟也。據傳記載①，論主神異事蹟頗多，茲摘鈔數則，以為本篇添些宗教的神秘色彩——宗教之有神秘的宗教經驗，是不可否認的。

論主法順和尚，俗姓杜，所以也叫杜順。古雍州萬年縣杜陵地方（在今陝西省長安縣東南）的人。唐貞觀六年，太宗患寒熱病，久不愈，接他到內廷來問以善策，和尚對曰：「但願大赦，聖躬自安」。皇帝照辦之後，果然病就好了。因錫號帝心。生於陳武帝永定二年，於貞觀十四年辭家入滅（西元五五八——六四〇），世壽八十四歲。

和尚生纔三日，有乳母自來請求哺養，滿三月，騰空飛去。他俗家宅後，有一塚墳，兒時常在此間為人演說佛法，凡是聽法的人，無不有所信悟。後來，人們便把這墳塚，叫做「說法塚」，來紀念這件事蹟。



十八歲，禮道珍禪師出家，落髮時，感得地神捧盤承髮，大地震動，四象奇之。

行化慶州（今甘肅省慶陽縣），有施主請僧，止三百衆，後忽有五百貧人，相隨前往應供，施主頗慮供品不足，白和尚。和尚說：「但心平等，無有不辦。」

齋畢，綽有餘裕。其五百貧人，化爲羅漢，凌空而去。

某次，領一些僧衆在驪山住靜，將種菜，地多蟲蟻，衆慮之。和尚劃定界限，告諸蟲蟻，果然都聽命遷移。

和尚召生聾，生聾即能聽，語生啞、生啞即能言，人皆神之，尊之爲「敦煌菩薩」。

示寂前，有一門人來解說：

「擬請准往五臺山禮文殊大士」。

和尚微笑，說頌曰：

「遊子漫波波，臺山禮土坡，文殊祇這是，何處覓彌陀？」

其人及抵五臺山脚，遇一老人問他：

「你來這裏做什麼？」

「我禮文殊來。」這僧人照實回答。

「大士不在；到長安教化衆生去了。」

「誰是？」

「杜順和尚。」

「他是我的師父呀？」這僧人在恍然失聲驚叫下，失去了老人的去向。等他兼程趕回長安，和尚已先一化去了。

因此，得知和尚就是文殊大士的應身。

## 乙、科判章

真空觀第一、理事無礙觀第二、周徧含容觀第三。

這是承自上文「修……法界觀門，畧有三重」之文，出示三重觀門的名稱。本論就是由這三重觀門所組成，所以，這三重觀門也就等於本論的三科。

本論的三重觀門各有十門。第一真空觀，於中以四種觀法分攝十門，即：一、會色歸空觀四門，二、明空即色觀四門，三、

色空無礙觀和四、泯絕無寄觀都各即本觀而爲一門。第二理事無礙觀和第三周徧含容觀，於中但各通立十門，不別立觀法。這就是本論原有的科判。

本論這一科判，已經分得十分清楚，原可不必再作科判的。雖然，筆者根據所詮的義理，還是添了一些枝葉，作了如下的科判：

子·隨知真理觀

——真空觀（這一觀門下有會色歸空等四種觀法，故不再分。）

丑·隨行幻事觀

丑一、理事無礙觀

一、理趣觀（前二門屬之）

二、事相觀（後八門屬之）

三、理事圓融無礙觀（結論屬之，此即同時頓觀十門也）

丑二、周徧含容觀

一、理趣觀（前三門屬之）

二、事相觀

（一）事相緣理觀（四至七門）

（二）事相緣事觀

I 事緣別緣觀（八、九兩門）

II 事緣普緣觀（第十門）

這裏之所以作如此之分判，如體要章說，真空觀是以隨法觀而隨知法，法即真理，故作隨知真理觀。理事無礙觀和周徧含容觀是利他邊事，而這裏說利他，是隨理如法之行，故作隨行幻事觀。

## 丙、分釋章

子·隨知真理觀——真空觀

第一、真空觀法，於中畧作四句十門：一、會色歸空觀，二、明空即色觀，三、色空無礙觀，四、泯絕無寄觀。

此中所說的四句十門是：

一、會色歸空觀：色不即空等三門，色即是空一門，計爲四門；二、明空即色觀：空不即色等三門，空即是色一門，



亦計爲四門；以上共爲八門，再加上：三、色空無礙觀，四、泯絕無寄觀之二門，總計爲十門。

就初門中有四：

「初門」，謂會色歸空觀。「會」是悟解的意思，它和禪宗祖師們對參請者所用的問話「會麼（？）」的「會」字意義相同；「歸」字當入字講，總其全句的意思是：悟解色法歸入於空。

菩薩從初發心，入菩薩智地，生如來家，要到第四欲慧地，纔能以內法生如來家，於如來家得勢力，亦即於智功用得勢力，於隨順空法得勢力；但在此之前菩薩以初離凡夫地，煩惱尚厚，智用尚弱，自然還會有分別色空的過失，故當觀會色歸空以簡釋情執，令正觀色空平等之真空觀。

一、色不即空，以即空故。何以故？以色不即斷空，故不是空也；以色舉體是真空也，故云以即空故。良由即是真空，故非斷空也。是故言：由是空，故不是空也。

#### 甲、散釋詞句

釋「色不即空，以即空故」：這句話的意思，是說：通常以爲色不即空，其原因，就在於色正是即空。它的解釋是非常直接明瞭，不須要迂迴的。蓋諸法原是真空一味，平等相即的；雖然，若情識不盡，戲論不滅，勢必於平等一味法中，起虛妄分別，見有見無，取差別相，故云不即。不即是妄情分別，即是無二實法，妄情依於無二實法，取相見二，謂爲不即，此正是因即而有不即。所以說：「色不即空，以即空故。」復次，由於色即是空，色空不異，難可了知，所以，纔有滅色取空，色不即空的誤執，這也是因法即而有情之不即之緣由。智論釋大如品曾說：「色等法皆是作法，有爲虛妄，從顛倒生，凡夫所憶想分別行處，是故色等法虛妄，不即是如；知色等法如實故，即是如。」今此「色不即空，以即空故」和智論此說，難道不是異曲而同工！論主於此，以爲：就是要以「即」觀「不即」，即「不即」以入「即」；要以法揀情，遣情以入法。若能遣情入法，則必然即「不

即」以入「即」，得至「會色歸空」矣。

釋「斷空」：斷空，就是斷滅空，或直稱斷滅，是取色滅之相以爲空。言斷滅者，乃本有今無之謂。著心於此者：一、取色滅空相，以見色爲不空；二、取色滅空相，以無色爲空，將平等不異之色、空，打成兩橛，墮於邊見。其原因，以此種斷空，有可識之空相，容易爲無始愛著習氣所接受、執持，故應精進，令心不動，恆住如實真空觀中。智論有頌<sup>⑫</sup>曰：佛法相雖空，亦復不斷滅，雖生亦非常，諸行亦不失，諸法如芭蕉，一切從心生，若知法無實，是心亦復空；若有人念空，是則非道行，諸法不生滅，念有故失相；有念墮魔網，無念則得出，心動故非道，不動是法印。又如般若燈論觀有無品頌言：

佛能如實觀，不著有無法；教授迦旃延，令離有無二。釋「真空」：真空義，已數論如前，這裏，但就前之未及而與此相關者，畧作補充。空之言真，是爲遣除虛妄分別，戲論空性的斷空之不得已之言，若不斷空，也就無所謂真空；又，真空謂眞實空，是一絕對無二，既超越而又周徧一切時，處的真理；此真空之理，無形無相，屬不可思議的純智慧境界，若有纖毫情識不盡，對它就如隔萬重之山。所以，它決不是分別中的與色相對待的斷空。試想，真理之空，若要從法的斷時斷處得到，那它就不在法的生時生處與住時住處，那它就是不徧在，不徧在，豈得謂之真理？

釋「色舉體是真空」：此中「舉」字作全字講，「舉體」就是全體。此句之意，謂：凡所有色，無論其爲麤、細、可見；不可見，它的全體都是實在真空；即使擺在眼前的森羅萬象，置身其間的繁華世界，儘管人們認爲如何現實，而其中實無毫末許物存在。麤的，可見色，尚空無所有，何況有細色，不可見色？更何況有無色斷空？如前說，真空之理，徧在一切時處，即知一切時處，有法、無法皆空。

（未完待續）

註：① 見諸論注一。

⑫ 智論卷八，釋初品中放光之餘。

## 慈明寺悼舒里

南遊日記之四

六七，八月十日

舒里

到台中來的，還有一個最大目的是慰雅忱，悼舒里。

唉！寫到「舒里」兩字，我的眼淚就湧上來了，還記得在慈明寺向他的骨灰行最敬禮時，我幾乎放聲大哭起來。

「舒里，你去得太早，也去得太殘忍了，你捨得朋友，難道也捨得雅忱和大維兄弟嗎？難道你不想回大陸嗎？」我在內心裏，曾經好幾次質問他。

卍

卍

卍

關於舒里，我應該從頭說起：

民國三十五年的秋天，我們一家由漢口遷居北平，因為初來，還沒有找到房子，就住在一位新化同鄉劉克定先生家裏，和他同院住的是梁舒里先生，他和馮雅忱女士結婚不久，還有一個又矮又瘦的媽媽，據說曾把舒里帶大，如今又要帶第三代了，舒里和媽媽都是廣東人，雅忱籍隸瀋陽。

吃過晚飯之後，遇到有月亮的日子，天氣又不冷的晚上，我們三家有時在院子裏聊天，所談的內容，總不出抗戰時期的生活經驗，酸、甜、苦、辣，悲歡離合，什麼驚險可怕，形形色色的故事都有。

半個月之後，我們找到了一座很理想的四合平房，有新式的衛生設備，還有電話，是一位在青島任市長的行宮，只有一位副官留守，他不收我們的房租，唯一的條件，是替他看守房子，不要損壞了他們的家具和房屋。

這真是我們的好運氣，一直到如今，我們還沒有和那位賢良的房東認識，當我們第二天就要離開劉家的時候，那天

晚上，特別去告訴梁先生夫婦。

「真是太巧了，我也正想來向你們辭行，明天我就要去台灣了。」梁先生說。

「真的嗎？太好了！恭喜恭喜！」我高興得不知要說什麼好。

「聽說台灣四季如春，風景幽美，我早就有意去觀光，只是日本人在那裏，不能去，如今我們收復了，我真想馬上去。」梁先生，你去了之後，請你務必為我找一個教書的位置，如果大學沒有機會，中學、小學都可以；不過最好能夠寄旅費來。」

我們雖然是初次認識不久的朋友，彼此因為愛好文藝，真是一見如故。我把這麼重要的事拜託他，他當時滿口答應：

「沒有問題，沒有問題，我想台灣光復才兩年，到那邊去的文化人並不多，你去絕對沒有問題，他們一定很歡迎的。」

「那麼，我就一切拜託你了，我在這裏等你的好消息。」就這樣三言兩語，決定了我們一家人的命運。

卍

卍

卍

梁先生到了台灣之後，先後只來過三封信：第一封報告他在基隆市政府擔任秘書，工作很忙；第二封信告訴我現在為我進行工作，叫我忍耐，不要着急；第三封信，一開頭就寫：

「謝大姊：恭喜你工作找到了，是省立台灣師範學院國文系的教授，該系主任高鴻縉（別號笏之）先生，湖北人，是有名的甲骨文專家，當我託黃教授推荐你時，他馬上一口答應了；而且還答應為你寄旅費來，你遊覽台灣的目的，很快就要達到了，祝福你旅途愉快！」

小弟舒里敬上



當我收到這封信時，我高興得快發狂了！我不相信天下真有這樣順利的事，我不敢把這消息告訴外子，怕他不同意，一直等到高主任連來兩封信，並且寄來聘書、路費，我才把我去台灣的計劃告訴他。

「這是一件大事，你不能獨斷獨行，為什麼事前不和我商量？你是個有家有室的人，不比你少女時代，獨來獨往，一個人高興到那裏，就到那裏去……」他很生氣地說。

「我不過隨便對梁先生講一講，沒想到真的會成為事實；現在既然收到了聘書和旅費，就不能不去了。」

我婉轉地對他解釋。

「你不能把聘書和旅費退還對方嗎？」

他仍然反對我這個時候去台灣。

以下的情形，不必往下多說了。

民國二十七年，十月二十六日的下午，我帶着五歲的女兒莉莉，乘中興輪到了基隆，舒里來接我們去他家裏住了兩晚，那篇「雨港基隆」，就是描寫在他家裏的一部份實況。我曾經在好幾篇文章裏面，寫到舒里對於我們全家的重要，假如沒有他做我們的橋樑，介紹我到師院（即現在的國立師範大學）去教書，恐怕我這條命早已不在人間了。不但我們一家，還有關山風先生一家四口，和另外幾位朋友，都是因我們的關係來到台灣，也都是受了舒里的恩惠。唉！這麼一位好朋友，如今只剩一盒骨灰，寂寞地擺在慈明寺，怎不叫我傷心！……

卍

卍

卍

當我見到雅忱和她的長公子大維的時候，我們兩人相抱痛哭，久久不能說話。唉！十多年不見，雅忱老多了，頭髮斑白，臉上的皺紋和我一樣，假如在路上驀然相見，也許彼此都不認識了。大維成為英俊的壯丁，他在開一家鐵工廠，三兄弟都在一塊兒經營，生活不成問題，舒里可以在九泉之下，得到安慰了。

「如果舒里在世，今天大姊來，他不知道要怎樣高興？」雅忱擦乾眼淚說。

「我和他無緣，五年前，我們約好了在台中車站見面，他來晚了幾分鐘，火車開了；以後我去美國，有一段很長的時間沒有通信，及到貫一兄逝世十週年，舒里負責主編紀念特刊，他來信向我要稿，我連夜趕寫寄去，想不到特刊出後不久，他就去世了！」我淒咽地回答她。

到拒絕了雅忱母子的盛情，沒有去她府上吃午飯，沒有舒里在；我們怎能吃得下？

大家默默地對坐了幾分鐘，算是給舒里致哀，問起奶媽，她也早逝世了。

唉！世事無常，人生若夢，只好一切看開，我們就在慈明寺與雅忱、大維告別了。

卍

卍

卍

聖印法師，今天又不在寺，我五年前來看他，也沒有會着，所謂一面之緣，也是有一定的。

和麗英照了幾張相，都是在菩薩腳下，非常高興，這要特別感謝兆敏才行。

台中公園，比台南公園要大多了，在舊金山的中華電視台，常常看到公園的畫面，每次都有身臨其境之感。

孔子廟也比過去不同，整修之後，到處有一番新氣象，記得過去，我來遊這些地方，總覺得遊客太沒有公德心，到處有瓜子殼，花生殼，烟蒂；最討厭的，是那些像鮮血一般的檳榔渣，如今舊地重遊，完全變成了另一座新的孔廟。除了偶然有風吹落葉外，地上看不見一點骯髒，心裏感到舒服極了。

晚上，梅淑又弄了一滿桌子好菜，我喝了滿滿的三大杯金門高粱，兆敏自己不喝，却要多敬我幾杯。（我觸犯了五戒之一，求菩薩處罰我，南無阿彌陀佛！）

「謝謝，不能再喝了，我一向主張喝酒要喝到飄飄然的味道，才是真正的快樂，如果我爛醉如泥，就沒有意思了。」

「老師現在真有飄飄然的感覺嗎？」  
昭敏開玩笑地問。

「有了，有了，恰到好處，」  
說得大家都哄笑起來。

「大人們真是莫名其妙，喝酒有什麼好笑的，我們小孩都不懂。」

牙牙在一旁插嘴說，害得我們笑得更厲害了。

「牙牙，希望你和哥哥永遠不要長大，不要聽懂大人的話，人一長大，就不快活了。」

我逗牙牙。

## 永懺樓隨筆之三十

# 觀世音菩薩的形象

（續上期）

我認為，只要我們至誠禱念觀音菩薩，我們所行正善，我們的腦波就能接觸到菩薩輻射出來的「能」，他的佛力會使我們的環境事物在無形中改變，使我們得脫苦厄，這是與人為的力量是完全不相同的。各人見到的菩薩形象，也因人因識而異，是以有千種菩薩化身，要知是否魔見，那很容易，若有魔邪冒充菩薩，它當然有邪求，我們自然立刻知道，也只需正心唸菩薩聖號及金剛經，邪魔就退，真佛出現，而且所謂魔邪，很多都不過是我們自己心中的邪念作怪招致的罷了。

觀音菩薩的能力現相，現身說法濟度，通常現出與對象

「才不呢，人長大了，就不受大人的罵，也不挨打，才高興呢。」

唉！天真的牙牙，我要把她今天的話記在這裏，等到她長大之後看到，不知有何感想。

和玄奘寺的張居士通電話，他說：「法振法師去台北了，你來往幾天沒有問題；不過地方太小，沒有單獨房間招待你，還請原諒。」

明天一早要去溪頭，今晚十點就寢。

我猜想今晚會失眠，預先吃了一片安眠藥。

六七年，八月十夜於台中

馮馮

相同之相，亦即是就對象之識力與觀念而現相，故此有六天身（梵王身、帝釋身、大自在天身、毘沙門身），五人身（小王身、長者身、居士身、宰官身、婆羅門身），四女身（長者婦女身、官婦身、居士婦女身、婆羅門婦女身），兩童身（童男身、童女身），三聖身（佛身、緣覺身、聲聞身）……又有八部身（天身、龍身、夜叉身……我記不起八部名稱了）。

總之，有無限之形相變化現相，有千手千眼，有無窮色，無窮相，我們若要固認一相或固執一詞，我認為是執着，我認為最要緊的是心中的至誠善念，與禱念「觀世音菩薩」，這是最重要的，不要太希求現相，求之過急反而產生幻相着魔，我們所求的是菩薩的「能」，佛力一到，就產生事物的改變而使我們脫化了。



我這些，是以我這樣未入門的、初學的幼稚觀點來向初學的青年朋友胡說的，假如有誰要研習佛理，還須向佛界的各位高僧及大德居士請教和研究佛典，別只信我這一套瘋瘋顛顛的話。

普門品又說：「若有持觀世音菩薩名者，設入大火，火不能燒，由此菩薩威神力故。若為大水所漂，稱其名號，即得淺處。若有百千萬億眾生……入於大海，假使黑風，吹其船舫，漂墮羅刹鬼國，其中若有乃至一人，稱觀世音菩薩名者，是諸人等，皆得解脫羅刹之難，以是因緣，名觀世音。」

此外，還有刀難、鬼難、囚難、賊難等等，任何千災百難，均可持念觀世音菩薩之名而得解脫。我手無經卷，只憑記憶，文字或有錯謬，但大意似係如此。

「佛告無盡意菩薩：若有眾生……」還有許多，我記不住。青年初學佛的朋友請閱讀普門品經卷原文，當可獲更多智慧。

聞說觀世音菩薩之名號，在唐代以前，原稱全名「觀世音菩薩」，後來因唐人避太宗李世民之「世」字名諱，而畧稱為「觀音」，這種封建餘毒什麼避諱，實無道理！

又聞玄奘三藏謂不應譯為觀世音，應譯為「觀自在」，梵文原文 Avalokitesvara，是否此意，我不識梵文，不敢妄言。

世傳觀世音菩薩是妙莊王（Subhavyuha）之女，被父王下令殺死後，靈魂進入地獄，地獄隨即化為天堂。她乘坐蓮花浮至普陀洛伽山（Potaraka），或者這是世間多將觀世音塑為女像之起源。

從現代心理分析來說，人類最渴望的是母愛。與佛洛伊醫生齊名的心理學家容格（Carl Jung）在他所著的「形象與象徵」一書中說：人類心理中有一部份是嬰兒的尋求母愛的渴望，無論長到多大老，總記着在母親懷中做嬰兒的安全與溫暖，所以在許多宗教都將象徵母愛的一個女像尊奉為

神，這是對於一去不復返的嬰兒時代的追尋。所以在基督教有聖母瑪利亞，在佛教有觀音老母，在古代巴比倫與埃及亦均有母愛象徵手抱嬰兒的女神。

容格原文是德文，大意如此，我手頭無書，只憑記憶，我甚然其說，尤其是在重視孝道的佛教，很自然地就將觀音菩薩塑造為一位慈悲慈愛的母親。觀世音的白衣原是天竺裝束，其形象是抱着一個嬰兒，有些比較宗教學者考證是觀世音的慈悲佛母相，西傳到了中東，衍化為其他宗教的聖母，此說當然仍待更多考證，不過就其形象之相似來看，也不無可能。他教之使用唵珠，亦與佛教相似，這是很研究的價值的。

虛雲大師曾講過某宗教是出於密宗，他語焉不詳，我想必有本所。依我所知，西藏奉拜觀世音甚篤，稱首府拉薩的喇嘛法王宮為「普陀洛伽」，而西藏又是密宗的發祥地，西傳至中東，可能性甚大，改天我再討論這些。

觀世音菩薩，在鳩摩羅什譯經以前之古本佛經，多稱觀世音菩薩為阿彌陀佛的左右兩位大士之一，另一位是勢至，觀世音慈悲門，勢至司智慧門（Mahashamaprapa——勢至），觀世音後來奉為獨立的菩薩，似係經由龜茲國高僧姚秦鳩摩羅什譯出「妙法蓮華經」以後的事，妙法蓮華經一共二十八卷，第二十五卷是「觀世音菩薩普門品」。

這些來源都說觀世音是男像，在古代亦盛行塑奉為男像，復以慈悲故，化身女像，現出准提觀音，象徵佛母。

在我個人的神遊之中，所見觀世音菩薩悉為男像。不過要經我多方考證，方知記載上有關原是男像之情形，最初我是並不知道。在幼時我一直稱呼觀世音菩薩為「觀音老母」，可是我稍長之後，所見均是男像，這曾經令我迷惑了許久，如今都恍然大悟了。最要緊的篤誠禱念觀世音菩薩，自然可獲到他的超自然的佛力輻射而已，化解一切災厄，我們又何須爭論他是男像或女像呢？那都是他的千百因人而施化身形象罷了。

一九七九、一、廿一 溫哥華

# 橋畔遐思

何博元

## 一

沒有人不知道橋，也沒有人不會走過橋。即使是道地的鄉下人，也有走過橋，即使你是乘車騎馬而過，車和馬便帶你走過了，所以真正沒走過橋的人，比連中三次愛國獎券第一特獎還難。

以形式言：橋，有平橋，有拱橋，吊橋，浮橋，獨木橋，以材料言：有木橋，竹橋，石橋，磚石橋，舟橋，鐵橋，水泥橋，鋼筋水泥橋。以使用情形言：有固定橋，自動升降橋，旋轉橋，雙層橋，專人管理橋，無人管理橋。

隱隱飛橋隔野烟，石磯西畔問漁船。

二十四橋明月夜，玉人何處教吹簫？

長橋臥波，未雲何龍。

楚峽雲封，藍橋雪擁。

天橋七夕渡雙星。

尾生抱橋柱，守信亡身。

陽關三疊，送別灞橋。

老樹夕陽暮鴉，小橋流水人家。

康橋或劍橋，桂河大橋。

美國有世界第一的金門大橋。

台灣有西螺、澎湖、屏東等橋。

桂林、南寧、邕縣……有浮橋、拱橋。

福建有觀音大士協助才修成的洛陽大橋。上面這許多不

同的橋，都具有說不完的歷史風光。一度橋，就是一部地方史誌。

## 二

我不曾去攷據，何人何時何地將船上的駕駛台，命名為船橋。有的在船頭，有的在中央，有在船尾。今後將多數在船尾了。我喜歡它在中部，在風浪如山時，中間受最小的影響。其次是船尾，駕駛台隨船東和船的使用，而有不同的設備，精益求精時，會投下更大的資本，作更新，更準確可靠的設備。比方兩具可廿四小時不停，能看到一百哩內的目標，不受雨雪等的影響，有自動修改航向的設備，有多種測船位的電子雷達儀器，以適應不同地區的情況。船上有全部教材，說明書，法規，圖表，通告和警告，以及各種設備應有的配件附件等等，以防萬一故障。假如船東是蘇格蘭籍而曾留學以色列的高材生，那做船員的就難免有苦難之感，連望遠鏡，六分儀，平衡尺，圖表，也可能船長自備。

船長室有的在橋後，在橋下中間到右邊，看大小新舊而不同。橋下可能有報房，報務主任房，二副，三副，領航人房，船東套房，我上下橋三十多年，橋是我的另外一個家。甚至在橋的日月，比在家還多。有快樂，滿足，焦慮，憂愁，失望……更多的遐思。緬想東坡居士當年有一扁舟從此逝，江海寄餘生」的詞句。今日在大船上縱橫五大洲，却不是享餘生的福，而是爲了家累和生活，但和流浪的越南難民船一比，又幸福得太多，不能不滿足快樂了。

## 三

在我童年中，我故鄉五嶺之一的都龐嶺下鄉村中，就有過福音堂教士佈教的行踪。這是六十年前，他們挨家送上白道林紙的



印刷品，作為信神者的禮物，教材，張貼在客廳或飯廳兩邊牆上，也可作為裝飾品。先祖父甲午科秀才，他沒在仕途正面得意，他不信教，但對地理風水和揀年月有心得，鄉人都來請他，我是長孫，他便帶我騎馬坐轎去上山，入洞，教我記「甲卯乙正東方木屬震卦，丙午丁正南方火……」最使人佩服的，他為人揀婚嫁日子；在夏天，要有雲，落五分鐘毛毛雨；在冬天，要雲開見日五分鐘，這是水火既濟，大吉大利，吉日良辰。早則半年，至少也要三個月以前，雙方才作好準備。可惜我當年不知重要，不會深造，否則今日以此就可以向美國氣象局挑戰，賭三個月後的某日某時，在冬季見日，夏季見雨，看是他還是我靈驗。我也可以不在橋上討生活了。因為大多數的喜酒，我都隨先祖父去吃，所以印象深刻。不會忘記先祖引以自豪的迷技。因為他沉迷其中引以自豪，而科學家將視為迷信。知其當然而不知其所以然。迷技是雙方均表同意的稱呼。試想以大暑炎熱，在吉日吉時，來一場毛毛雨，暑氣全收。雨雪霏霏，行人斷魂時，來五分鐘紅日當空，多夠味。水火既濟大吉大利，至少賓主皆大歡喜是實。

福音堂教士，傳教到我村時，先祖也去聽，我家尤受教士的重視，因為是附近三四十里的領導鄉紳。如我家信教時，雖不說本縣，至少附近各鄉是會跟住信教了。教士用盡心力，說服先祖，但在要求不要敬祖先時，祖父毫不考慮拒絕信教。不敬祀祖先，是忘本。人而忘本，與禽獸相同。率獸食人，其他將盡是謬論了。這比白蓮教還邪門，絕對不可信。他將所有貼在牆上的傳單都扯下火燒了。這是我第一次與一神教的接觸經過。

我中學讀過湖南兩個最著名的中學，一是私立明德的卅三班，一是雅禮的一九三三班。在雅禮時，我就感到教會的氣氛，有失中庸之道，他們利用職權，對不信教的同學，要求特高。對信教的則盡量優待。我也想看懂創世紀，無奈左看不懂，右看也不懂，中看仍不懂。問他們，他們勸我只要

誠心就會懂。可是直到今，我更迷糊了。我當年只好盡量恪守校規，尤其死背功課，以免扣分。在明德讀本國歷史時，老師對領事裁判權和自由佈教權的起因，經過和造成的後果，解說詳盡，留下深刻的印象。所以要使我信教，我很難心服，我考取海軍官校時，訓育主任應老師，因我為校增光，特請我在家午飯送行，並送我一冊皮面聖經，叫我多祈禱，求神賜智慧，可以看聖經。可惜直到如今，我越看越不懂，道德觀根本不合中華文化，專門搞圈圈，從幼稚園起，到成人、老人、有形的、無形的大小圈圈。

我有很多同學信教，他們都是極虔誠教徒，他們安份盡責，對政府、對同胞、十分敬愛，都是標準國民和公民。我們宗教信仰雖不同，但忠誠則一。內人浸過、洗過，我也陪她去禮拜。她不陪我，但不阻我拜佛，兒女隨她去禮拜，我相信他們不會走入魔的。

#### 四

在英文中，天主教和基督教，都是基督徒，而基督教該稱是新教，照聖經手冊所記，新教是因馬丁路德不贊同天主教的過於保守，所以另立新教。

四十三年在高雄時，我曾去天主教堂隨喜，察覺大部經典與新教相同。主要仍是創世紀等。我仍然不懂，所以沒繼續學「望彌撒」了。

四十七年，我成為南北美洲間船員時，中南美是天主教範圍。家家天主，連妓女床前，也奉有聖母像，這種心理，我不大了解，至於他們一句國罵是：Santa Maria，更是不可理解之至了。六十六年，我到法國，也是天主教區，代理行告訴我，現在已只有形式了。禮拜天去禮拜的，也只有一半人了，約束力影響力，也剩餘一半。法國人迄今仍以拿破崙為榮，法國所用法規，仍十之八是拿破崙法典。他是第一個烟酒國營開始人。他們的政治天才，迄今仍無人能超越拿破崙。

（未完待續）



# 重遊佛光山

樂觀

(續上期)

末了，我要特別介紹佛光山的朝山會館，它是一個十足東方色彩富麗堂皇高貴宮殿式的高大雄壯建築，位於全山中心地帶，爲遊客必到之處，會館大門前，有一個大平台，可以停放廿輛遊覽車，進入大門，有一間大廳，可以容納一千人聚餐，裏面擺設，全是西式，而四壁裝飾和色彩，却是十分典雅而又大方，說得上是中西合璧，內分上下兩層，樓上設有可供遊客歇宿的高級套房和普通臥房，高級套房裏，包括客廳、餐廳、臥室、和浴室，還設備有電話和電視。我這次去到佛光山，星雲法師特別招待我住在慈字第十二號高級套房裏。

## 六

晚間，星雲法師將叢林大學全體學生集合在講堂，請我講開示，這是佛教叢林寺廟風氣，星師致介紹詞的時候，不斷給我戴高帽，居然稱讚我是偉大的長老，說我是如何了不得，簡直把我說成像西遊記中孫行者一樣，會翻跟斗，有大神通，又說我對國家、對佛教有怎樣怎樣的貢獻。我對學生們說，剛才星雲法師所講的，全是恭維話語，信不得，第一，我是一個行腳僧，長老尊銜擔當不起，我不是長老，更不是偉大的長老，這頂高帽兒，可惜送錯了人，戴在我這個矮小的人頭上，豈不是很難看？那簡直是個天大的笑話了。其次，星雲法師對我過分的抬舉，把我說成像個了不起的人物，使我慚愧，說實在的，我是一個極平凡的人，既不是學者，也沒有任何專長，在佛門中，不過是個光頭

俗漢，也不會做什麼事，要說我有本領，我不過像沙和尚那樣，只會跟着唐僧挑挑經担，此外，什麼能耐也沒有啊！至於說到對國家、對佛教貢獻了一些甚麼，那不過是因緣時會，我追隨大家一道流了一點汗水，賣了一點氣力就是，原算不了什麼。

今天，星雲法師要我來爲同學們講開示，開示兩字，我同樣不敢當，因爲我還是在學中，談到佛法，不是我說漏底的話，中國佛教俱舍、成實、佛律、法相、三論、華嚴、天台、真言八大宗的教理，我是樣樣懂，却是樣樣稀鬆。在座同學在此地修業，親近星雲法師和各位大德講師，均皆是一時名賢，同學們所得到的知識，一定比我多，我倒是不必來班門弄斧。好在各位同學都是青年，我也算是一個老青年，不妨提出青年話來同大家談談。

古人說，青年是人生的黃金時代，每個人一生光陰中是如何寶貴，並且青年是國家的主人翁，民族的命脈，在國家社會上所處地位之重要與所肩荷責任重大！國家需要青年，而我們佛教，亦同樣需要青年，國家有了前途，就可強盛，我們佛教也是一樣，有了青年，佛教才有朝氣，才可以發展。觀我國已故佛教領袖太虛大師任廣州白雲山雙溪寺住持，生發愛國心加入革命黨，正是青年時候（時在宣統二年大師年二十二歲），而星雲法師開建佛光山，也正是青少年時候（時在民國五十六年是師年三十九歲），可見青年時代，正是一個人大有作爲之時。自古以來，許多英雄豪傑，多是在青年時候奠定他的事業基礎，可見青年時代與每個人一生的關係，是多麼的重要。

我希望在座各位同學，把握現前美好時光，愛惜寸陰，勤奮修學，不讓空過，學，不但儒家注重，我們學佛的人，亦同樣重



視，佛法中的五明（聲明、內明、因明、醫方明、工巧明）之學，都是學佛者所必修的。然而修學貴乎立志，太虛大師說：「士先志，不足以啓其志，勿學焉可也。」意思是說，一個讀書的人，必要先立志向，如果不能立志，可以不必讀書。

講到立志，我現身說法，乃把昔年我在武昌佛學院讀書，因為不喜讀書，打混過日，每天只歡喜看小說，踢皮球，有一天，踢球不小心，球踢到講堂門窗上，打破了幾塊玻璃，同學監法師爭論，被除名，當時認為是奇耻大辱，憤極！走北平，去到龍泉寺閱藏，立志要當法師，前雪我被武院革除的恥辱，半年後，接受司法部之聘，任京師模範監獄佈教師，因為肚皮佛法知識不多，內心發慌，乃日以繼夜拼命用功，絕像趕集場一樣，弄的飲食無味，頭昏腦脹，失魂落魄那副醜態，全都合盤道了出來，同學們聽了，哄然大笑！

末了，我說這一次我應星雲法師邀約來此觀光，算是第二次，記得我首次來遊時，是在民國五十八年十月間，那時，只有東方學院幾所房屋，大悲殿剛剛動工修建，四圍山地，都還是一片

荒涼，看了今天的繁榮光景，真是不同大不同！昔日的荒山，如今已變成人間樂土，成了寶島聖地，中外遊客的觀光之區，這都是星雲法師精神願力的成果，套一句佛門成語，真是「功德無量」！尤其驚歎的，是星雲法師他在短短十年光陰中，居然創建這樣一番大事業，在佛教中雖不能說是絕後，亦可稱為空前，太不平凡！

我又想起宗門中有一句說話，叫作「吃了包子要還包子錢。」這話的意思，是說我們身為佛弟子的人，受佛恩國恩父母恩施主恩深厚，應當有以報答之，我覺得星雲法師這個人，他真算得是一個真真實實報答四恩者，舉眼一觀，今日僧團中像他這樣肝腦塗地一心為佛教求奉獻者，確實少之又少，也就難怪佛教日趨式微了。在座各位同學要曉得，佛法由印度傳入中國，已經將近有兩千年歷史了，其所以還能存在沒有墜落，完全靠了歷代宏宗演教大德高僧們的維繫護持，換句話說，也就是靠了有人「還包子錢」，希望同學們內修戒定慧，外行菩薩道，以星雲法師為模式，大家都來「還包子錢」，能如此，法輪乃可常轉，佛道方能永昌。



## 九屆剃度傳法大會

### 藍地萬佛寶殿舉行

現已接受報名 表格函索即寄

香港佛教僧伽聯合會，爲了弘法利生，補充新血，解決佛教接班人問題，大力提倡青年出家，故每年暑假均舉辦剃度傳法大會一次。此種別開生面，惹人注目的短期出家制度，始創於一九七一年。八年以來，港澳兩地及世界各國信徒聞風而來者，一年比一年多，歷屆成績異常美滿。本年第九屆剃度大會，定七月廿二至廿八日，假新界藍地妙法寺萬佛殿舉行。該殿不久落成，內部一切裝飾，俱依照中國宮殿傳統並象徵佛教真理，不但代表了中國正宗的建築藝術，而且彰顯了大乘佛教所揭示的真理及偉大理想，除國內舊寺院外，在東南亞及日韓等國絕無僅有；同時，藏經豐富，足供中外人士參研。本屆剃度大會，假該殿舉行，實具有深刻的教育意義。就生活方面的設備來講，亦應有盡有，符合現代化標準。今年剃度大會，仍照以往慣例，分爲長期出家及短期出家兩種。短期者七日圓滿，即捨戒還俗；長期者繼續進修，成爲終身僧侶。現已開始接受報名。表格函索即寄。地址爲新界藍地妙法寺，電話：①八一六三五七，與修智法師或印堅法師接洽云。



## 香港佛教聯合會

### 慶祝佛誕生

#### 弘揚教法致力世界和平

#### 籌建佛教福利中心大廈

香港佛教聯合會舉辦香港佛教同人聯合慶祝釋迦世尊降生紀念浴佛大會，五月四日下午二時半假座深水埗大雄中學禮堂舉行。

大會主席佛聯會會長覺光法師致詞稱：慶祝佛誕，緬懷悲憫慈父，我等當發誓願，以佛志為志，以佛心為心；弘揚佛陀教法，挽救人類危機。我人深知：五蘊皆空所以無我無所；無我無所，所以能大；消滅無明，所以生大雄大力；體解平等實性，所以能大慈大悲。以大雄力行大慈悲，宣般若法，演慈悲教；世界為眾生依賴人心和平，世界即和平。重整人間道德；改造社會秩序；消弭亂源；創造淨土，絕非空談，指日可待。期我佛教同仁共同勉勵，三學勤修，勇猛精進。承當如來家業，完成佛徒使命！

隨由佛聯會副會長黃允敞居士致詞稱：紀念釋尊，我們是要在實質上發揚釋尊慈悲度世的弘願，多教育下一代青年，親近佛法，建立正確人生觀，多替老弱貧病者解除身心疾苦，多宣揚推廣佛理，使社會大眾，和睦相處，社會昇平。香港佛教聯合會多年來，與本港佛教各大道場團體，都朝著這一宗旨目標努力進取。目前，我們雖然辦有一間具有相當規模的佛教醫院，和數十間的中、小、幼各級學校，但在提供本港佛教人士充作各項活動的場所，仍缺乏一個佛教福利中心，由於實際需要關係，佛聯會刻已計劃申請政府，撥給或售予東院道適當地段，用以籌建佛教福利中心大廈，如果此一計劃能夠完成，則將來佛教各項活動，社會福利服務工作發展，當會擴大不少，希望政府當局賜予大力支持，佛教同人，努力推動，使能早日實現，以藉光大香港佛教，傳之永遠。

詞畢隨舉行浴佛大典，佛教四眾同人繼行浴佛禮，會中並有遊藝表演助興，氣氛熱烈。

## 劉金龍中學舉行浴佛大典

### 佛學常識問答比賽仁社掄元

一九七九年（己未年四月初八）五月三日，適值佛祖釋迦牟尼聖誕，妙法寺劉金龍中學及內明書院在新界藍地校址舉行浴佛大典，由董事長佛

教僧伽聯合會會長洗塵大法師及梁剛校長、鄧潤棠校長主持浴佛大典，兩校師生參加者達三千人。此次佛誕浴佛大典中，劉金龍中一由A班至F班共六班學生中，平日由智行師父教導佛學，此次共有一百四十六位同學皈依洗塵大法師。繼由劉金龍全校同學分成智、慧、妙、定、仁、明六社，舉行佛學常識問答比賽，各社派代表三人搶答各項佛學常識問答，結果由仁社獲得冠軍，亞軍明社，季军妙社。並由洗塵董事長頒發獎旗，並即席訓詞。畧謂：「妙法寺劉金龍中學為本人創辦中之大專及中小學中較遲之一間，但論成績，尤其在新界地區，則相當優異。今天本校舉辦之佛學常識問答比賽，亦即是表現了佛教教育的基本精神，使本校有更積極的倡導「慈悲喜捨」的佛教精神，此種有益智慧及德行的活動，雖並非出於本人的勸告，完全出於校方師生的自發自動精神，正是本人所期望的。回想本校創辦之初，乃與佛教能仁英文中學姊妹校同時開辦於荃灣弘法精舍，該時期開始，劉金龍即有良好之校風，那是由於梁剛校長領導有方，全體老師同仁通力合作，及同學們的勤奮用功。希望本校不但成為佛教中學的模範；新界地區的模範；也希望成為全香港中學的模範。記得去年畢業典禮時，我們請了某位潮籍的太平紳士來校主持頒獎典禮。對當時學生的良好校風極表贊許。今天我要勉勵同學們，不但要保持以往良好的校風與學風，而且更要百尺竿頭，更求進步，人人做一個品學兼優的學生。各位同學能進入本校就讀，不但與其他各校同學一樣，能學到各種學科術科方面的智識技能，而且更可學到人生最高尚的真理，那是你在其他學校即使讀到碩士博士學位，也沒得學的。各位在本校可以學到佛學的要義，人生的真諦。本校的創建，承政府資助了三百八十萬港元，妙法寺教育基金出了三百萬港元，但今日有此良好的成績，是本人深感欣慰的。這全有賴梁校長及全校師長同學們的合作與努力，盼望今後更能力爭上游，成為全港中學的模範。」接着梁剛校長致答詞：「感謝董事長在百忙中來主持典禮及頒獎。同時本校決定每年佛祖聖誕節都有佛學常識問答比賽，以增益各同學在佛學方面的智識。」賽後並由佛學會舉辦茶會招待師生，直至下午二時，師生盡歡而散。

### 敏智老法師返美

#### 行前為兩佛會開示佛法

美國佛學會會長、紐約世界佛教中心主席敏智法師於四月中來港，此間佛教社團、寺廟主持人，紛紛請邀老法師講經說法。四月二十八日香港中道學會特假六榕齋菜館設齋供養，下午為邱賢恭夫婦等說皈依，晚在中



道會會所，開示佛法。五月七日至九日接受菩提學會之請，一連三晚為該會會員開示佛法，於五月十日始飛返紐約。

## 知定法師來港

### 洗塵法師設齋招待

美國檀香山華僑佛教總會會長，知定法師於五月五日因公來港，本港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師，特於其住持之妙法寺，設齋招待，並陪同參觀新建之萬佛寶殿，知定法師對該殿建築之宏偉莊嚴，甚致讚嘆！

## 佛教英中陸運會圓滿閉幕

### 高級教育官招岑淑嫻頒獎

香港佛教僧伽聯合會屬下之佛教英文中學，向以德、智、體三育並重懸為教育目標，對學生之體能活動，至為重視，特於本月九日、十日兩天假旺角運動場舉行田徑運動大會，參加男女選手八百餘人，佔學生總數百分之四十。參賽隊伍共分六社，分別定名為仁、義、禮、智、信、忠社，大會歷時兩天，於十日下午四時閉幕，由招岑淑嫻高級教育官頒獎並致詞。對該校此次運動大會表現良好，至為讚許，並勉各運動員再接再勵，以期再次舉行時更向前跨進一步，並希各人勿過於重視勝負而傷及同學間感情。是日到會嘉賓有陳寬恒伉儷、易建宏、梁剛、米至仁、岑西寧、趙惠中、李昭偉及應邀參加友誼賽之南華、覺光、內明、愛丁堡、荃灣分校等校師生代表暨校監洗塵法師、董事寶燈法師、校長白志忠並該校師生二千餘人，場面至為壯觀。

比賽結果：團體全場冠軍仁社，亞軍禮社，季軍忠社。個人全場冠軍男子組梁興華（禮社），女子組鄧潔玲（仁社）。

## 能仁書院師生

### 熱烈慶祝佛誕

能仁書院為紀念釋迦牟尼佛降生二千五百二十三年，於五月二日上午十時在該院禮堂舉行，熱烈慶祝浴佛大典。到有洗塵、寶燈、日慧、賢德、賢光等法師、曾文翰居士、白志忠副院長暨教師學生共二百餘人。

大會由校監洗塵法師主席，領導行禮後，隨開示浴佛意義，除對教主釋迦牟尼佛生平與成道經過，及佛教教義要旨詳予闡釋外，並就佛教在中國之盛衰歷程，作一概括性之敘述，最後勉勵同人必須去「貪」、「瞋」、「癡」諸念，為發揚佛法教育，培植佛教人才而努力！語重心長，發人深省。詞畢，與會師生依次頂禮浴佛，儀式莊嚴肅穆。大會並頒發佛學常識比賽優勝獎品，十一時許禮成。

又該院皈依三寶的學生一批，於大會禮成後，由校監洗塵法師領導，正式參與皈依儀式。

## 馬佛教界聯合慶祝衛塞節

### 三項競賽經圓滿揭曉

馬來西亞佛教界聯合慶祝委員會，今年度擴大慶祝衛塞節而提前盛大舉行之華文、巴利文念經比賽，以及新馬佛教界破天荒創舉之佛歌比賽，經先後在五月一日、四日及五日分別在吉隆坡鶴鳴寺及十五碑佛教佈道會隆重舉行，情況熱烈，成績美滿。

據華文念經比賽評選團代表來自森州的寂晃法師在鶴鳴寺的賽會後表示：今年比賽中的表現，質量均佳，大有進步，故評選標準也嚴格些。尤以參加者當中，青年人眾多，可見歷年來弘揚佛法的努力，已獲致顯著的成果，且亦破除了只有老年人始適合念經的這一項嚴重錯誤。

各項比賽結果彙誌如下：

華文念經比賽團體組冠軍：招賴念佛團

亞軍：鶴鳴寺弘法團青年組

季軍：廣福亭念佛團

個人組冠軍：雲大觀（招賴念佛團）

亞軍：雲昌嶸（鶴鳴寺弘法團青年組）

季軍：曾少平（靜修院）

巴利文念經比賽團體組冠軍：捨組（陳祥才、巴得力、丹尼林、愛麗

絲林、鍾一燦、石三泉）

亞軍：慈組（伯麗拉夫人、貞妮黃、阿里尤巴

拉夫人、再也華他娜小姐、范太

太、魯也太太）

季軍：大梵天組（李集貴、黃逢保、方瑞添、

T·V·林、李集貴夫人）

華文佛歌比賽：

男子組個人冠軍：余泗和 亞軍：葉育和 季軍：黃邦發。  
女子組個人冠軍：葉淑華 亞軍：陳寶靈 季軍：鍾秀清。

## 衛塞節擴大慶祝

### 鶴鳴寺主辦念經及佛歌比賽

吉隆坡首都佛教界歷年來均聯合多個具規模之寺院佛團進行領導衛塞節的盛大慶祝。今年度之聯合慶祝委員會為擴大慶祝節目，加強公眾人士對佛教之正確認識，特委鶴鳴寺主辦公開性之念經比賽及佛歌比賽，在鶴鳴寺大雄寶殿隆重舉行。將成為今年度衛塞節提前掀起的一片熱潮。

近日鶴鳴寺弘法團理事會經聯同新近成立之該團青年組，投入緊密的籌辦工作中。茲悉念經比賽（華文）經定於五月一日晚上七時舉行，分團體及個人兩項目競賽，并恭請由寂晃法師、果能法師、及文健法師組成之裁判團主持評選。歡迎各佛團寺院派隊或個別之佛友參加，優勝者首、二、三名將頒贈銀杯獎勵。

佛歌比賽（華文）由鶴鳴寺弘法團授權以音樂界前輩劉南琛老師及陳福強居士為首之佛歌組主理。定五月五日晚上七時起分男女兩組舉行，敦請本邦音樂界知名人士主持評判。鶴鳴寺佛歌組最近亦已制訂比賽規章分發，并宣佈兩組競賽之豐厚獎品為首二三名設銀杯獎，且所有參加者均頒贈紀念品留念，目前對上述兩項比賽已開始接受報名。

鶴鳴寺弘法團屬下青年組，經於本月初通過複選會議而宣告產生。此後將領導四十歲以下之佛友推行一系列之佛教青年活動及培育弘法人材。此座素以活躍著稱的鶴鳴禪寺，將成為歷史久遠、幹勁英發的佛團。

## 精進佛七通告

鳳山佛教蓮社，將於民國六十八年暑期舉辦大專暨高中精進佛七，分兩期舉行，現將舉辦時間及參加資格公佈如左，歡迎有志參加之各學校教師及同學踴躍報名參加。

第一期七月十三日報到，十四日結束，廿一日開檢討會。廿三日自由活動及同樂晚會。只限大專同學及高中生，中小學教師均可，人數為七十人。

第二期八月十二日報到，十三日結束，廿一日檢討會，廿二日自由活動暨同樂晚會。限大專同學及大專教師參加，人數為七十名。

參加者規定每日九枝香以外，得禮佛一千拜，並受八關齋戒，禁語，不看報，不聽電話，不通信，斷絕外緣，一心念佛，克期取證。

因名額有限，決定參加者，方可報名，如已報名而臨時不能參加者，請於佛七前半個月通知本社，以便通知候補人參加。

由於天熱汗多，參加者，請多帶換洗的短衣褲，女同學一律穿長褲。佛七期間，除牙刷、毛巾、日用品自備外，臉盤、寢具及膳食，均由常住供應。

鳳山佛教蓮社啟

## 華嚴專宗學院續招新生

由財團法人台北市華嚴蓮社所主辦之華嚴專宗學院首屆今夏畢業，該院為國內師資最好，教學督修最為認真之最高僧學府，近據可靠消息，該院負責人南亭長老及成一大和尚將繼續發心，並聞該院將續招正、預科新生各十五名，凡有志修學之尼僧青年，歡迎報名投考。

### 附「學院招生簡章」

一、宗旨：弘揚華嚴大教，培養弘法人才。

端正學佛思想，建設人間淨土。

二、入學資格：凡思想純正、無不良嗜好、身心健全、有高中、高商或初級佛學院畢業及同等學力之出家（或準備出家）女眾青年，皆可報名投考。

三、名額：正科生十五名，預科十五名。

四、待遇：膳宿書籍學雜費全免，個人文具衣被及零用錢自備，成績優異者有獎學金。

五、報名日期：即日起至八月底止，通信報名以郵戳為憑。

六、報名地點：台北市濟南路二段四十四號華嚴蓮社。

七、報名手續：1. 填寫報名單（函索即寄）。2. 親筆撰寫五百字左右之自傳一篇。3. 二寸半身正面近照兩張。

八、考試日期：隨到隨考。

九、考試科目：國文、佛學、口試。

十、放榜：經錄取者分別通知。

十一、修學課程：華嚴經、五教儀畧本、唯識學、中國近代史、國父思想、國文、英文、日文、佛教史、攝大乘論、大乘起信論、華嚴教義章、書法美術、哲學概論。

十二、修業期限：以四年為一期，成績優異有志深造者資送出國留學。





△ 杭 州 靈 隱 寺 飛 來 峰 石 刻







昆明太華寺