

内明



第八十八期 目錄

封底裏	吐魯藩出土壁畫「牛郎圖」(公元五〇〇年)。	
封底	妙法寺萬佛殿壁畫——五比丘圖	
教界動態		編輯室 43
佛教文藝	模範家庭——南遊日記之五.....	謝冰瑩 39
	港人每年有一次機會做短期和尚.....	魯金 41
	詩：都城大道·客心.....	唯慈 42
筆譚	重遊佛光山(續完).....	樂觀 37
	和尚打皇帝——兼叙黃檗希運禪師的教學要旨.....	智銘 34
四眾堂	評趙亮杰先生「答沈九成書」.....	沈九成 30
	答沈九成居士書.....	趙亮杰 26
佛教藝術介紹	行將落成之妙法寺萬佛寶殿.....	編輯室 24
專稿	佛學研究與方法論(續).....	吳汝鈞 21
譯稿	歐美佛學研究小史(第三章).....	J. W. 狄雅著 霍韜晦譯 16
專稿	讀「大唐西域記」(續).....	幻生 12
譯稿	日本及歐美之佛學研究點滴(續).....	吳汝鈞 8
譯稿	陳那之認識論.....	服部正明著 一默譯 3
封面	妙法寺萬佛殿十六羅漢塑像之一	

出版者 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋洗塵
主編 沈金成
編輯 沈九機

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 Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.

泰國

中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand, 215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北

新店鎮文中路50號竹林精舍

台北市桂林路八十五號二樓佛教書局

新加坡

大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓

信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

日本

東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度

悟謙法師

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

香港

北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處

承印者：文采印刷公司

電話：五・七一一六五四

佛元二五二三 中華民國六八年
公元一九七九年

七月一日出版

定價每冊港幣貳元



佛家邏輯

陳那之認識論

服部正明著

譯

服部教授之解釋及指點甚多；又在日語文法方面，得佐佐木、秋山、小鮒、畑中諸日本朋友之助力，方得順利理解原文。謹此並表謝意。

一、正理學派對佛教的批判

在「正理經」(Nyāyasūtra, 正理學派的提綱挈領的文獻)第四編第二章定句二六——三七中，曾批判過佛教學派的思想；這思想「不承認對應於觀念的外物在外界的實在性，認為所有觀念都是謬誤」。在這一批判中，我們可以見到一些與龍樹(Nāgārjuna, 紀元一五〇——二五〇左右)的「中論」(Mūlamadhyamakakārikā)的詩節相類似的表現，和一些與「迴諍論」(Vigrahavyāvartanī)的內容有關係的論述。這個批判，與「正理經」第二編一樣，其批判對象，都被認為是中觀思想。①本文的目的，在檢討代表中期大乘佛教的唯識學派的認識論(譯者按：即主要是陳那的認識論)；首先，我們要對這裏提到的正理學派對中觀思想的批判，研究一下。

觀念的對象，其真性是不能透過理性的分析考察來認識的。譬如，對應於「布」一觀念的布的實在物，是被認為是實在的；絲則據分析的考察，被確認出來。倘若我們把絲一根一根地抽去，則被確認為實在的布，便變成無有了。由於布不能外於絲而被認識，故所謂「布」一觀念，不過是在沒有對象的情況下生起的錯誤觀念而已。所有的觀念，都是如此。因此，觀念全是虛妄的。——這即是定句二六所介紹的佛教學派的主張。對此，正理學派展開其反駁的論點，如下面所示。

透過理性的分析考察來識別物件，正是認識物件的真性哩。正理學派以為，知有之物為有，知無之物為無，這些知，亦是對物件的認識。因此，說物件依理性而被識別，但又說其真性不能被認識，這是矛盾的。(定句二七)

一實體以其他實體為質料因，通過它而使自己能以結果的身分來存在；這實體，是不能外於質料因的實體而被認識的。兩個實體，例如布與壺，沒有質料因與結果的關係，可以分別地被知覺。但絲是布的質料因，布依絲而存在，故布不能外於絲而被認識。(定句二八)

我們的認識，都是通過知識手段(pramāṇa)的；不管這被

認識的東西，是存在的，抑是不存在的。對於在房間的一個角落的壺，我們透過知覺來認識它的顏色與形狀。對於遠方的山嶺，我們則藉着烟的知覺，透過推理，來認識它的火。又，我們對於一些事，如提婆達多不在家(他在家中的非存在)，牛不是馬(馬在牛中的非存在)，都透過知覺來認識。乃至於人的種種活動，都是以對象的認識為基礎；而這對象的認識，是通過知識手段而來的。通過理性而來的識別，正是倚賴知識手段去認識對象哩。因此，倘若物件的真性不能被認識的話，則人的一切活動，便都不能成立了。(定句二九)

「一切都不存在」，這個認識，倘若能通過知識手段而成立，則由於在這個認識中，有某些點不能被否定，故「一切都不存在」一肯認，不免自己矛盾哩。「一切都不存在」，這個認識，倘若不能通過知識手段而成立，則我們根據甚麼能說「一切都不存在」呢？「一切都不存在」一事，倘若能夠不倚靠對這事的認識而成立，則「一切都存在」，當亦能夠不倚靠認識而成立了。由此可以見到，所謂「一切都不存在」一肯認，不論我們對它的認識能否成立，都是不合理的。(定句三〇)

這是正理學派的實在論，我們會在後面作總結來敘述它。正理學派認為，不管是存在的抑是非存在的東西，都要透過知識手段來認識；故觀念不單純是主觀的事。佛教學派與這個學說不相容，它的主張，在這裏再度被提出來。——所謂知識手段(pramāṇa)、知識對象(prameya)一類觀念，與在夢中出現的對象的觀念一樣，都只是妄想而已，與實在並不相應。我們也可以用夢幻、海市蜃樓一類東西，來比喻這些觀念哩。(定句三一——三二) 以下是正理學派的批判。這批判即環繞着這些比喻而展開。

首先必須指出的是，佛教學派為了證立知識手段等觀念的虛妄性，只舉比喻，而未有陳述理由。缺乏理由的陳述，要達到證立其主張的目的，是不可能的。②夢中對象的知覺之所以為虛妄，是由於覺醒時同樣對象不能被知覺之故。倘若夢的比喻，含有這樣的意思——覺醒時不能被知覺，即非實在，則應有這樣的結論，即是，覺醒時可被經驗的知識手段、知識對象，是實在的。

「A不能被知覺，故A非實在」，這種說法，只能在肯定「能被知覺即是實在」這一前提下成立。倘若以為，不管A能否被知覺，A皆非實在的話，則不能被知覺這一事實，便不能作為證立A的非實在的理由了。（定句三三）

又，在正理學派看來，說夢中能被知覺的對象非實在，亦是不能肯定的。人在夢中知覺種種對象，相應地有畏怖和欣喜的感覺。倘若夢中出現的東西全非實在，則要說明這樣的夢的多樣性，便不可能了。正理學派以為，夢中知覺，是以醒覺時被知覺的東西為對象的。這與想像、欲望以過去曾經經驗過的東西為對象，是同樣的。因此，依醒覺時意識的功能，能知夢中知覺之誤。以非A為A，是錯誤的認識，人在誤以非A為A時，他當是預先已知道過A了。未嘗見過象的人，是不會誤認岩石為象的。關於夢中的知覺，亦可同樣說。當說「在夢中見象」，「在夢中見馬」時，象與馬雖不在夢中存在，但對它們所生起的知覺，是以曾經被知覺過的象與馬為對象的。由是，夢中知覺亦以實在的東西為對象，不能說為全是虛妄。（定句三四）

夢中的知覺，是這樣的構造，即是，在沒有A的場合中，見到過去認識的A；依夢醒時的意識，知道夢中的A的非存在，A的存在不過是一錯覺時，這個知覺便會消失。同樣，在平時，由於一些原因，致有錯誤的認識，但當對象的眞性被認識時，這個錯誤的認識便會消失。人們由遠方看直立的樁子，以為這是一個站立着的人。但當走近樁子，而知覺這是樁子時，這個錯誤的認識，便會消失了。因此，當知道某一觀念是錯誤的認識時，即是事物的眞性被正確地認識之時哩。

佛教學派爲了證示觀念的謬誤性，舉出了幻象、蜃樓和海市的比喻；這都是以特定的東西作為對象的錯誤的認識，不能說爲是欠缺對象的虛妄。因此，當對象的眞性被認識時，這些錯誤的認識，便會消滅。（以下我們看看一些例子：）

（一）當魔術師向具有馬的形狀的木片念咒時，觀衆即知覺到虛幻的馬。

（二）當濃霧順着街巷的形狀擴散開時，從遠方看的人便會生

起「這是街巷」的錯誤的認識。沒有霧時，這種認識便不會生起。

（三）當太陽光線由於地熱關係而搖曳時，在遠方的人便會生起「這是水」的錯誤的認識。在這地點附近的人，便不會生起是水的認識。

像這樣，不管是那一種場合，在錯誤的認識中，都有特定的對象，使這錯誤的認識生起。同時，在這些例子中，其共通點是，對同一東西具有兩種認識。觀衆認識爲馬的東西，在魔術師則知其爲木片。對遠看的人爲街巷，爲水的，附近的人則知其爲霧，爲搖曳的太陽光線哩。前者是錯誤的認識，後者則是認識對象的眞性。對象的眞性倘被認識，錯誤的認識便會消滅。假若我們以觀念全是虛妄的話，則這樣的情況，便不能成立了。（定句三五）

佛教學說否定知覺、推理等的知識手段，以認識爲虛妄。正理學派則主張，即使在錯誤認識的場合下，對象仍是實在的。因此，正理學派自然沒有理由容許佛教學說了。錯誤的認識，有其發生的原因。當錯誤地以樁子爲人時，其認識即以兩者的相似性爲原因。即是說，從遠方看對象，它具有人立着的形狀；這錯誤的認識的生起，是由於我們把不在知覺中的人的特殊性，付託給這個對象之故。虛幻的馬和蜃樓的街巷的情況，也是一樣，錯誤的認識的發生，其原因都是可理解的。我們不能否認具有原因的認識，以爲它只是虛妄。再者，譬如說吧，當患眼疾的人說有兩個月亮時，旁人都可明顯地知道，他犯有認識上的錯誤。被確認是存在的，即不是虛妄。錯誤的認識，只有在具有其原因而存在的情況下，在正確的認識生起時，才會像夢中出現的對象那樣，消失掉。（定句三六）

佛教學派認爲「以香爲香是錯誤的認識」，這是由於它對錯誤認識的構造，未理解哩。按在錯誤的認識中，作為觀念所本的別的對象，被覆蓋在眞實的對象之上，作為「人」這一觀念的本來對象（pradhāna）的人，由於形狀的相似性，被覆蓋在眞實對象（tātva）的樁子之上；由此而認樁子爲人，這是錯誤的認識。在認旗幟爲鶴，認石頭爲鳩的場合，也是一樣，在眞實的對

象之上，蓋上別的與它相似的對象。這樣地分兩重來執取被覆蓋的對象，是錯誤的認識。但對香這一對象，我們並不在其上用別的對象來覆蓋它，而把它認識爲香。故這不能說是謬誤。（定句三七）

二、龍樹對正理學派的批判

通過多位學者的研究，我們可以普遍地知道龍樹在「迴諍論」、「廣破論」（Vaidalyaprakaraṇa）中對正理學派的批判了③。龍樹的批判旨趣是這樣表示的：他指出容許知識手段（pramāṇa）和知識對象（prameya）的實在性，在邏輯上是矛盾的，由此而表明這兩者都無本體（svabhāva）。以知覺爲例而言，倘若以爲知覺能在不須對象的情況下，自體即能成立，則知覺便會變成不是任何東西的知覺了。但說知覺依於對象而成立，亦是不可能的。因爲（知覺尚未發生），尚未發生的東西，是不能依存其他東西的。我們也不能有這種想法：在依存對象以前既已生起的知覺，可依存對象，重新成立。又，倘若容許知覺依存對象而成立，則由於對象在知覺之先，已作爲對象被確立了，故根據知覺來確立對象，便變成不必要了。再者，在這個情況，由於知識手段與對象間的確立與被確立的關係變成逆轉，故對象必須說是知識手段，知識手段必須說是對象，（這如何可能呢？）龍樹在「迴諍論」中，即舉出父與子的例子。子由父而生；但由於父在子生時，才開始成爲父，故說子生父，亦當是可以的。從這個觀點看，變成子即是父，父即是子。實際來說，「父」、「子」都是爲了成就日常的習慣而被假構出來的語言；父這一實體，子這一實體，實在是沒有的。對於知識手段與對象，亦可同樣說。兩者不過是習慣上的名稱而已，並無對應於名稱的本體。

龍樹即通過這樣的批判，證示知識手段、對象不能各有各其本體。他強調，名稱與概念是與實在不相應的假構。倘若在事物中，有對應於名稱與概念的不變異的本體，則由於本體恆常是自己同一的和不變化的，故我們便一定要否認在事實上的現象的流動變化了。龍樹的意思是，名稱與概念是日常習慣的基礎，要透

過闡明這名稱與概念的虛偽性，強調要遠離語言的虛構，直接觀照現象事實的真實相狀，而開示出「圓滿的智慧」（prajñāpāramitā，般若波羅蜜多）的立場。

三、正理學派的認識論

現存的「正理經」，由五編構成。第一和第五兩編的內容，是討論論證法的標示、定義和分類各事項，這論證法以知識手段和知識對象爲開始。第二、三、四編則是檢討他人對於定義的批判，和檢討對這些批判的反應和答覆；這檢討稱爲 parīkṣā。由於在這檢討部份中，預認了在「廣破論」等作品中所表示的龍樹的學說，故這部份的成立，最低限度是在龍樹以後。正理學派爲了確立論證法則，因而考察過知識手段問題。它對於語言與概念，並無不信任。「圓滿的智慧」的志向，離開言說，那是在邏輯思考的領域以外的；後者立根於日常的經驗。龍樹即使批判了正理學派，但它的基本見解，却未有改變，仍然以爲，概念必須以在外界存在的東西，作指示的對象哩。

不過，正理學派並不是龍樹所批判的那樣，視知識手段爲實在。pramāṇa（知識手段）這一詞語，是由接尾辭 -āṇa 附加在 pra-māṇā（測量）之上而成的名詞，-āṇa 是道具、手段之意。這詞語的原來意思，是「測量用的道具」，即秤、準繩等，亦有知覺、推理的意思，這即是測量或測知對象的手段。換言之，所謂 pramāṇa，即是認識的原因（upalabdhi - hetu）④。

不用說，認識的原因，因個別的認識而不同。譬如說吧，認識的原因，只在知覺中特有的，是感官與對象的接觸。知覺壺的顏色與形狀，與知覺大鼓的聲音，無論在感官，對象，甚至是兩者的接觸，都是不同的。知覺壺時，眼睛或者它與壺的接觸，稱爲「知識手段」；但眼與這接觸，並不恆常地是知識手段。因此，說對應於「知識手段」這個名稱的東西是存在的，並不表示它能恆常地保持它作爲知識手段的同一性。被稱爲「知識手段」的東西，依對應於不同的個別的認識，而有不同。帶來某一個認識的「知識手段」，在別的認識場合中成爲「知識對象」，這種情

形亦是有的。例如，在知覺中，感官是「知識手段」，我們對它並不能直接地知覺，但它的存在，可通過知識的發生的事實，推理出來。因此，這便是「知識對象」。「正理經」曾以秤為例子，顯示出同一物可以是「知識手段」，也可以是「知識對象」⑤。當測量金屬的重量時，秤是「測量用的道具」，金屬是「被測量的對象」。但當金屬被量出有這樣的重量，而被用來決定秤的刻度時，金屬即變成「測量用的道具」，秤即成「被測量的對象」。「知識手段」與「知識對象」的關係，亦與這相同。因此，所謂「知識手段」，是認識的原因每次給予的名稱，亦無恆常地對應這個名稱的不變異的東西。不過，說這個名稱缺乏對應物，是虛妄的東西，也是不成的。

復次，正理學派以為，作為知覺的原因的感官，或感官與對象所成的接觸，被知覺的對象，都不是有恆常不變的本體。除了單體的原子，及虛空、時間、空間等等外，所有的實體，都是由多數的構成要素，集合而成，故是會消滅的。知覺對象與感官，也是這樣的實體。兩者的接觸（*samyak*），是感官與對象這兩種實體所有的屬性的結合（*samyoga*），這是在具有一定原因的情況下生起的，是會消滅的⑥。

故對於正理學派來說，說知識手段這樣的不變異的存在是有，說知識對象有本體，是實在，都是不可認許的。正理學派批判的矛頭，指向龍樹；在它的檢討中，以再確認自家學說的立場的正當性作結；這即是，所有的名稱與概念，必對應於外界的實在。即使是錯誤的觀念，由於它是透過把別的對象，覆蓋在實在的對象之上而生起，故它不能是缺乏對象的虛妄。若依知識手段來認識實在，即會帶來正確的觀念。正理學派即基於這樣的見解，來考察知識手段的問題。

現存最古的「正理經」的註釋，有五世紀前半期左右的學者瓦茲耶耶拿（*Vātsyāyana*）所著的「正理釋論」（*Nyāyābhāṣya*）。這書的前頭，這樣地記載着：「在通過知識手段來理解對象時，由於（人的理解的）活動是有效的，故知識手段也具有效果。」⑦這表示一個意思：知識的真偽，可通過（研究）以這知識為

基礎的活動是否有效，即知識與活動間有無整合性，而被檢證。例如，知對象為水的知識，在限於「飲」或「沐浴」一類活動是以這知識為基礎，而後能實現出來，這樣的情況下，是真知。知陽炎為「水」的知識，因不能成就這樣的活動，故是偽知。「知識手段」帶來真知，因而這是「具有效果的」（*arthavat*）。瓦茲耶耶拿又說，人以義務、實利、幸福和解脫，作為他的目標，而放棄與它們相反的東西；這人的作為，是以這樣的意識為前提的：自家的知識，是通過正確的知識手段而得的⑧。總之，人的一切合目的的行為，其基礎，是依知識手段而來的對於對象的理解。

（未完待續）

附註：

- ① 參考宇井伯壽「正理學派的成立並に正理經編纂年代」（載於「印度哲學研究第一」中）頁二二七以下。
- ② 用五支中只要缺乏任何一支的論證，在討論中，屬「敗北的立場」（*nigrahasthāna*）的一種。cf. NS: *Nyāyasūtra* (ed. Gangānātha Jhā, Poona Oriental Ser., 58), V. 2. 12.
- ③ 山口益「正理學派に對する龍樹の論書——ウァー——イタルセにひいて」——（載於「中觀佛教論考」）；上述宇井伯壽之論文頁二〇五以下；梶山雄一「廣破論と正理經」（印度學佛教學研究）第五卷第一號，頁一九一—一九五）；G. Tucci, *Pre-Dinnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Baroda 1930 (G. O. S., 49); E. H. Johnston and A. Kunst (ed.). *The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna* (Mélanges chinois et bouddhiques, 8), Introduction, p. 106.
- ④ NBh: *Nyāyābhāṣya* (ed. G. Jhā, Poona Oriental Ser.), p. 81. 3; *Nyāyavārtika* (Kashī Skt., 33), p. 5. 16-18.
- ⑤ NS, NBh, II. 1. 16.
- ⑥ Cf. *Vaiśeṣikasūtra* (ed. Muni Jambuvijaya, G. O. S., 136), VII. 2. 10.
- ⑦ NBh, P. 1: *Pramāṇato 'rthapratipattau pravṛtisāmāthyād arthavat pramāṇam*.
- ⑧ NBh, ad NS, II. 1. 20.

[illegible]

吳汝鈞

(續)

另外有著名的東方佛教協會，會址設于大谷大學。這協會編有英文的佛教半年期刊，稱「東方佛教徒」(The Eastern Buddhist)，其內容主要是大乘佛教，甚為海外學者所重視，亦收錄

— 8 —

有關道元的佛性論的英文論文，以比較宗教哲學的角度來顯示道元的佛性論的超越前人處，來確立道元的佛教哲學的地位。雖然，這種西方式的肯認（Western Justification），並不是必要的；但它在傳播、交流與發揚學術思想方面，却有積極的意義。

除以上那些較重要的大學外，另外還有很多大學或學院，有不少學者在努力作出對佛學研究的貢獻。如東北大學、名古屋大學、九州大學、大正大學等。這裏特別值得一提的是前名古屋大學教授上田義文。他是唯識學學者，但不囿于唯識，而且文獻與哲學並重。名大還有傑出的佛教論理學者北川秀則，精于陳那的邏輯，近年不幸因癌病逝。

至于西方的佛學研究，則大抵只在大學研究院中進行，因西方國家並不像日本，有那種與佛教的文化關係，與佛教式的生活背景。其研究亦不如日本那樣集中，而是分散的。大抵是這樣，某一名學者在某大學教其專門的學科，則該大學不期然成該學科的研究中心。總的來說，佛學研究在西方，不算很蓬勃。其內容亦主要偏于梵、藏、巴利等語文及印度佛學方面。中國佛學的研究，在西方似還未開始；一般還是由中國人自己來搞。但那些中國學者往往不通梵藏，不能通到印度的根源方面去；在哲學方面又無基本訓練，把握不住中國佛學的根本觀念。他們只能就對中國思想的粗淺了解來說佛學，致無特殊成就，不為學界所重視。

法國是西方佛學研究的先行者。它的重心在大乘佛教與考古學的研究，那都是文獻上的事。今日不少法國學者仍繼承着 Brunouf, Lévi 等文獻學大師的遺風，如 Paul Demieville, Louis Renou, Jean Filliozat, Olivier Lacombe, Armand Minard, Andre Barcan 等。Sorbonne 大學是佛學研究中心，其前有 Poussin，近期有其傑出弟子 Etienne Lamotte。後者以翻譯「大智度論」二十七章為法文而轟動一時。

英國方面，最初以翻譯和研究巴利語佛教文獻為主。其後 Max Müller 出，編集規模龐大的「東方聖書」，梵語佛典乃被重視，而佛學的哲學涵義亦漸為人所留意。一九〇六年有佛教協會（The Buddhist Society of England）成立，出版期刊「佛教

評論」（Buddhist Review）。一九四三年刊行「佛教徒在英國」（Buddhist in England）其後又出「中道」雜誌（The Middle Way），以迄于近時。學院式的研究，當首推倫敦大學的東方及非洲研究學院（School of Oriental and African Studies），其中有印度、巴基斯坦及錫蘭系（Department of India, Pakistan and Ceylon），有幾個學者任教與佛學有關的科目。D. L. Snellgrove 是西藏學家，J. C. Wright 是梵學家，T. Gelblum 研究印度邏輯。另外英國有一個禪學怪傑，便是 Alan Watts，他是一個討厭學術研究的人物，但據說他對禪理有很深刻的體會。

德國與英國一樣，最初亦以巴利語佛教與文獻翻譯研究為主，Hermann Oldenberg 是此中的代表。其後學者漸轉到大乘佛學方面去。漢堡大學是一個佛學研究中心，其中有 Lambert Schmithausen，精研佛學與吠檀多哲學。他是 Frauwallner 的高足，走文獻與哲學雙軌之路。他的哲學智慧，表現于他研究瑜伽師地論的專書 *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīśayasamgrahaṇi der Yogācārabhūmi* 中。他在漢大主持印度文化歷史一系（Seminar für Kultur und Geschichte Indiens）。漢大的另一系即日本語言文化系（Seminar für Sprache und Kultur Japans），有 Oscar Benl，精通日本古典文學，他曾把「源氏物語」譯成德語。他又研究禪學，特別是日本的道元禪。他又翻譯了一些日本禪籍，如「夢窗國師語錄」和「聖一國師語錄」等。他的研究，甚受日本及西方學者重視。另外，在 Göttingen 有 Becher 研究原始佛教，在慕尼黑有 H. Hoffmann 研究西藏學。（按：有關德國之佛學研究，請參閱筆者「德國之佛學研究」一文）。

奧國的維也納是另一佛學研究中心。維也納大學有一印度學研究所（Indologisches Institut der Universität Wien），其中有鼎鼎大名的 Erich Frauwallner。他是一個印度哲學與佛教學者，尤精佛教論理。他在維也納開出一種研究佛家邏輯與知識論的學風，創刊 WZKSÖ 學報（Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens），而置其重點于陳那與法稱的哲學。Frauwallner 近年逝世，其下有 E. Steinkellner，是法稱專家。

荷蘭方面，前在 Leiden 大學有 DeJong，近年已移至澳洲國立大學。現在 Utrecht 有 T. Vetter，為佛教論理學研究專家，專于法稱與吠檀多哲學。

意大利有卓越的佛教學特別是西藏佛教學者 Giuseppe Tucci。他的天才是多方面的。他是一個文獻學家，同時對佛教哲學有深邃的了解。Tucci 曾長期任羅馬大學印度和遠東哲學宗教系的教授。

美國的佛學研究歷史比較短，它受歐洲風氣的影響，亦以佛教經典的語言學的研究為始。一八九一年創立「哈佛東方叢書」(Harvard Oriental Series)，出版大量佛教書籍。一九四八年開始在夏威夷舉辦東西哲學家會議，通過日本學者鈴木大拙的介紹而掀起研究東方禪學的熱潮。大學的佛教課程，通常設于宗教系、印度學系或亞洲學系中。設于哲學系的比較少。可能由于彼邦的學者對佛學的把握，基本上是文獻上的或宗教上的進路之故。據筆者所知，美國大國哲學系設有佛學課程的，只有紐約州立大學水牛城校園 (State University of New York at Buffalo) 及夏威夷大學 (University of Hawaii)。

加州大學柏克萊校園 (University of California, Berkeley)，其中有一佛學研究組 (Group in Buddhist Studies) 是美國有數的佛學研究中心。這不是一個系，而是一個中心，其成員都是與佛學研究有關的各系的教授。這一中心強調基本語文與文獻學訓練，分梵藏與漢日兩組。其中有哲學家 J. Frits Staal 教印度與佛教論理學，Lewis R. Lancaster 教梵文與大乘佛學，Padmanabha S. Jaini 教印度佛學。

加州大學洛杉磯校園 (University of California, Los Angeles) 的東方語言學系 (Department of Oriental Languages)，有華裔學者陳觀勝 (Kenneth K. S. Chen)，研究中國佛學，陳氏著有「佛教在中國的轉化」(The Chinese Transformation of Buddhism)，甚受學界重視。Hartmut E. F. Scharfe 專于印度學與梵文，日本學者 Ensho Ashikaya 教西藏文。

威斯康辛大學的南亞洲研究系中有佛學一支，是另一佛學研

究的去處。其中 George L. Hart 精于梵文。年前去世的著名中國學者 Richard H. Robinson，亦曾在此執教多年。

哈佛大學 (Harvard University) 宗教系有日本學者永富正俊，專于大乘佛學與佛家論理。梵文與印度學系有 Daniel H. H. Ingalls 教印度學。

另外一佛學研究中心是英屬哥倫比亞大學 (University of British Columbia)，但它在加拿大，這裏亦不妨一提。此中宗教系有佛學一門，有 Leon Hurvitz 教東方學；他二十多年前曾在京都大學人文科學研究所研究。另有 Arthur E. Link 教中國佛學，日本學者 Iida Shōtarō 教西藏文與西藏佛學。

另一加拿大校麥馬斯達大學 (Mc Master University)，其宗教系陣容浩大，強調主科與宗教學一般的雙軌研究。其中分兩小組 (Group)。第一組強調聖經研究與西方宗教思想；第二組強調佛教、印度教和印度哲學。其中有中國學者冉雲華，任佛教思想史，強調佛教史學，曾寫有「宋代佛教史料編纂法」(Buddhist Historiography in Sung China) 一文。冉氏早年留學印度，畢業于 Visva Bharati 大學。

多倫多大學 (University of Toronto) 亦堪注意。年前開始設立一宗教研究中心 (Centre for Religious Studies)，亦有佛教一項，有學者多人。另外的梵文與印度學系，則強調印度方面的研究，分語言、文學、哲學、歷史四支。

另外，美國哥倫比亞大學 (Columbia University) 的 Alex Wayman 研究如來藏學，他的近作是把「勝鬘夫人經」翻譯成英語；紐約州立大學水牛城校園的日裔的 Kenneth K. Inada，研究中觀學，都是學界所重視的學者。

以上介紹的，只是一般較為人所留意的，且主要限于大乘佛教。南方佛教方面，筆者相信也有不少研究中心，但就淺見所限，不及多提。

七、結語——回顧與展望

以上我們就幾方面對日本及歐美的佛學研究，作了一個描述

。這裏要以這兩方的佛學研究的方法作參考，對我們中國的佛學研究反省一下，並展望將來應行之道，以結束本文。

方法直接影響研究成果。嚴格地說，以西方及日本的方法為標準來說，中國的佛學研究，還未開始，故亦無成果可言。唯一例外的，似乎只有湯用彤的「漢魏兩晉南北朝佛教史」，和印順的「中國禪宗史」。不過，日本及西方的方法亦非完善。以下先將中國的佛學研究作簡單的了解看看。

比較有系統有規模的研究，要自民國初年出現的南京支那內學院與武昌佛學院始。那是佛學團體內部研究。前者由歐陽竟無大師所創，其重點幾全是唯識學。歐陽自身是唯識學者，其下邱虛明、王恩洋、呂澂諸人，皆只講唯識學。武昌佛學院為太虛大師所創，其下有印順、法尊諸人，雖強調八宗平等，但其重點仍在般若。印順自身即是一個對龍樹的中觀學很通透的學僧，這可見于他的「中觀論頌講記」中。站在比較哲學的角度，把佛學作為一種思想一種哲學來欣賞來研究的，則有熊十力對唯識學的研究，及方東美、唐君毅、牟宗三對中國佛學的研究，後者的「佛性與般若」，是剖析中國佛學的巨著，而特崇天台，以之為圓教之圓者。熊本屬支那內學院，其後因不滿其死守唯識家教而退出，獨自展開其新唯識論的形而上學體系。這種研究，是純思想形態。胡適的禪宗史特別是神會的研究，則是走史學之路；他反對鈴木大拙的禪的神秘主義的說法，以為禪理可由理性認識來把握。另外一個中國學者林藜光，在巴黎專走文獻之路，其活動甚為西方所重視，但鮮為國人所知，他的「L'aide-mémoire de la vraie loi」為對後期小乘佛教的「正法念處經」(Saddharmasmityupasādhānāsūtra)的專題研究。可惜他早年逝世。

一般來說，中國的佛學研究，都缺乏以語言學與目錄學(Philology and Bibliography)為主脈的文獻學知識。內學院所走的路，雖然是文獻學的，但其基礎顯得甚為薄弱，其中只有呂澂一人稍通梵藏。他譯有一些梵藏原典，包括陳那的「集量論」；但幾乎不能閱讀，因其所用術語(terminology)古舊，與現代的術語接不上，亦缺乏西方那套邏輯與知識論的基礎。稍為有水準

的，只有太虛系的法尊，他精通藏文，譯有不少西藏方面的資料，如月稱的「入中論」與宗喀巴的「菩提道次第廣論」等，亦甚為日本學界所重視；可惜他除了翻譯幾本論書外，沒有其他表現，其智慧恐不足以照見佛家奧蘊。另外有旅美佛教學者巴由(W. Padovani)，他精于梵文與巴利文，其對南傳佛教的研究，達到國際水平。但中國像法尊、巴由這類學者，還是少數得很。

熊、方、唐、牟即一路，是哲學家談佛學。雖不講文獻學，亦不必一定能客觀地對諸學派作一個還其本來面目的描繪，例如在熊著「佛家名相通釋」、「十力語要」、「新唯識論」等中所表示的世親唯識學，就細微處言，恐不必都是世親的真面目，因熊自身基本上是以護法的「成唯識論」來了解世親，而實際上，護法與世親的思想是有距離的。但從大處言，能透過綜合比較哲學來把握各宗派的基本精神，及衡量其理論上的優劣，那是沒有問題的。如五六十年前屬於這一路的梁漱溟寫「東西文化及其哲學」，把印度精神判為反身向後，以別于西方的奮勇直前與中國的調和持中，梁本人恐無對佛學或印度學的文獻學知識，但這見解就大處看是確當的，表現一種文化哲學的智慧，不過以這種姿態來開佛學研究的風氣，以至于建立佛學研究的傳統，顯然是不足夠的。其主要的是缺乏文獻學那一套裝備。

筆者這裏絕無輕視哲學而提高文獻學的重要性之意。反之，筆者始終覺得哲學是目標，是質，文獻學是手段，是量。倘若無哲學作為最後的歸趨，即使有最豐富的文獻學知識，其意義亦不能確定，亦總是末路。筆者的意思無寧是，文獻學對於學問研究來說既然是一裝備，一方法，那麼要搞學問，就非要把它掌握不可。否則，客觀的學術研究，一定不能建立起來。因為文獻學背後是一求知精神，把這一套方法掌握起來而適當運用，這需要事功精神。自然這不必是唯一的方法，而對客觀的學術研究在價值方面的確立，亦不能依文獻學。這些都涉及比較專門的哲學問題。筆者無意在本文中展開討論。這裏只想指出，中國人一直輕視文獻學，結果嚴格地言客觀的學術研究傳統總建立不起來。

(未完待續)



讀「大唐西域記」

幻生

(續上期)

玄奘的這部「大唐西域記」，早已成爲一部世界名著，西歐及日本專門研究這部名著的學者，對於它的「譯」「撰」問題，研究得清清楚楚。楊先生一味肯定它是「譯」的，堅持自己的看法，我們似乎要請外國的研究專家們來給我們論斷這一問題。我想，如果外國學者根據我們的古籍告訴我們，你們的先哲們已在書中明白地寫在那裏，那是撰的，不是譯的，你們爲什麼不去閱

讀你們自己的古籍，研究這些問題，何必要來請問我們外國人？在那種情境之下，我想大概不是我們這一代中國讀書人的光榮吧！

說到辯機撰的問題，這是根本有問題的。辯機沒有出過國門，他怎麼會知道西域及印度各地的情形？辯機知道這些情形，顯然是聽玄奘的口述，而後加以筆記。記錄人家口述的文字，能稱爲自己撰的嗎？辯機本人在「記贊」裏明白地說：「尙書給筆札而撰錄焉！」楊先生將「撰錄」看成「撰」字，大致是看走了眼

，難怪不起別解。就現代人說，我們常常看到許多名人口述「回憶錄」，由別人記錄。這種由記錄而成的書籍，究竟算是當事者撰的，還是記錄者撰的？這是一個很明顯的問題。古代如此，現代亦然！楊先生何必要為古代典籍生起別解呢？

古代佛經翻譯，卷首大多只用譯者一人之名。如：「姚秦三藏鳩摩羅什奉詔譯」，「唐三藏法師玄奘奉詔譯」。如果二人合譯的經典，則用二人之名。如：「晉世佛陀跋陀羅共法顯譯」，「北涼浮陀達摩共道泰譯」。這是佛經卷首的傳統形式。將譯者與筆錄者二人之名並列於卷首，雖然有極少數印行的經典版本，有此一形式，但筆錄者均用「筆受」，如「某某筆受」，從未用「撰」的。就楊先生肯定的「大唐西域記」卷首的形式而論，實質也是矛盾的，在理論上更是欠通的。既用「玄奘譯」，又用「辯機撰」，「大唐西域記」到底是玄奘譯的？還是辯機撰的？如果是玄奘譯的，就不是辯機撰的；若是辯機撰的，便不是玄奘譯的。我不知道楊先生對這些實質的理論問題，有否思考過？我們總不能說這本書是這個人譯的，又是那個人撰的。何況徵諸佛經版本卷首的傳統形式，也找不到與「大唐西域記」的同一例證。

三、楊先生就「譯」的意義，舉出四種，如不同語言的傳達，易古為今，不同文字的迻譯，記述外國的事物，均可名之為譯。依據楊先生對「譯」字的詮釋，不一定要有梵文原本的根據才能稱之為譯。我告訴楊先生，我對文字學素少研究，楊先生的這種廣義解釋，我不敢加以評述。不過，佛經的翻譯，我是了解的，並不如楊先生所作的詮釋。據我所知，佛經的翻譯，一定非要有梵文原本不可。以玄奘的譯場而言，其中有證義、定字偽、證梵文等部門，如果沒有梵文原本，這些部門的工作如何進行？假如佛經的翻譯，沒有梵文原本做依據，只憑譯者口裏誦出，記錄而成，則佛經不都成了「天方夜譚」，如何能夠取信於人？玄奘的「大唐西域記」沒有梵文原本，所以我們不能稱之為譯。

大乘佛法北傳，分有二個語文系統，一個是漢文系統，一個是藏文系統。今天西方佛教學者及日本佛教學者，從近代出土發現的梵文佛典原本，而做梵漢校勘、梵藏校勘、以及漢藏對勘的

工作，如果古代翻譯的佛經，沒有梵文原本根據，則現在西方佛教學者的工作，又如何從事進行？佛經的翻譯，有其嚴謹的一面，不如楊先生的想像。楊先生要論佛經的翻譯，首先應該先去研究中國佛教的譯經史，了解佛經翻譯的過程，再來論述它的譯撰問題。

就楊先生所說，記載外國事物可以稱之為譯，所以，楊先生以此論證玄奘「大唐西域記」也是譯的。楊先生的這一說法與理由，大概與實際情形並不相符。凡是記述外國事物的中國文字，古今以來，似乎都不稱之為譯。二十五史裏面所寫的邊疆民族傳記，文物國情等等，二十五史並沒有將它稱之為譯。玄奘以前的法顯，所作的「佛國記」，也是記述旅遊印度的見聞，與「大唐西域記」相似，都是記述外國事物的，法顯沒有稱之為譯，而用「法顯著」。玄奘以後的義淨，所寫的「南海寄歸內法傳」，記述其在印度的見聞，義淨也沒有稱其為譯，却用「義淨撰」。這些同一例證，我們能說凡是記述外國的事物都可稱之為譯嗎？撇開了古代情形不談，就近代人的著作而論，我們常常讀到許多國人所寫的在外國遊歷的遊記，不論是其自撰的，或口述由人記錄的，內容都是記述外國的種種，與楊先生所作的「譯」的定義完全相合，可是，我們沒有見到一本這類遊記，是用「某某人譯」的，都是用「某某人著」。楊先生所作「譯」的詮釋，有些大概是憑藉着個人的想像而來，與事實並不相同。古今的事例既然如此，楊先生為什麼還要堅持玄奘的「大唐西域記」是譯的呢？

寫到這裏，我想提出一個根本問題來請教楊先生：一本書命名為「撰」（著）為「譯」，究竟是以作者的意思想為依皈，還是經由楊先生的慧眼審判而決定？如以作者的意思想為依皈，則玄奘自始至終沒有稱他的「大唐西域記」為譯，唐太宗復書也未指說是譯，古典的資料具在，楊先生為什麼肯定它是譯的？如果必須經由楊先生的慧眼審判決定它是譯是撰，那末，胡適博士的「留學日記」，其內容完全合乎楊先生「譯」的定義標準，楊先生是否也堅持肯定胡適的「留學日記」是譯而不是著的？這些都是實質問題。楊先生對譯的定義所作的詮釋，顯然並不為大家所通用

。孔子有言曰：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」願楊先生「三復斯言」！

四、楊先生責備佛門，既然知道「譯」是錯字，爲什麼一直照印不改，真是不可思議。楊先生原文的這一責難語氣，極盡挖苦之能事。我告訴楊先生，研究考證是一事，改正又是一事，二者不可混爲一談的。改正是要有所本的。古代的佛經，由於書寫雕版發生的錯字、脫落的字，及其衍文，屢見不鮮，而且一直相沿下來，未加校勘訂正，這是事實，也是佛門的憾事，我們承認，深感慚愧。但因佛門的典籍甚多，印行的機構向不統一，欲做此一工作，事實也有許多困難。此一現象，不僅佛典如此，即我國一般古籍，也不例外。清代盛行的考據之學，由考據考證出來的錯字、僞書，我們的印行出版機構，並沒有據之改正。即楊先生主持的商務編審會，亦是照印無誤。楊先生又何獨責難挖苦於佛門？將研究考證與改正，視爲一事，恕我這一山居讀書的窮和尚，不敢輕視楊先生的學養，但却難於贊同楊先生的此一治學方法；即令當今通儒名家，也難苟同楊先生之說。

我針對楊先生的九點書後寫成的這篇文章，寄到「東方雜誌」之後，大約過了半個多月，東方雜誌退回給我了。編者附了一封信，說明東方雜誌篇幅有限，對於「大唐西域記」的討論，到此爲止，不擬再辯，敬請原諒。未寄此稿之前，我也意識到東方雜誌不會再登我的這篇文章，除非楊先生找到新的論據，足以加以反擊，不然，不論楊先生如何玩文字魔術花招，古籍的證據總是否定不了的。東方雜誌與商務編審會，同屬商務印書館的二個機構，彼此自然是相通的。東方雜誌雖然未登我的這篇文章，我想楊樹人先生一定是看過了，退回給我，大概也是出於楊先生的主意吧？

一次我去看望印順導師，談到退稿的事，印順導師勸我不要再辯，因爲東方雜誌刊登我的上篇文章，其中已經論析非常清楚，楊先生九點書後，明眼者讀之，誰有歷史理論根據，自然明瞭。

其時承蒙內明月刊主編沈九成居士，要我將退回的文稿寄到內明發表，我思考之後，「大唐西域記」譯撰的爭論，是在東方

雜誌挑起的，東方雜誌既然不擬繼續論辯，我又何必轉到其它刊物登載？我是一個山居研究佛法的人，不是一個好辯好勝的人，因此，我謝絕了沈居士的美意。

這是我從研究「大唐西域記」到論辯「大唐西域記」的一段經過原委。

三

校勘本「大唐西域記」，所依據校勘的古本，非只一種，乃爲多種，所以，所費的時間精力至多，殊堪難能可貴。至其依據校勘的古本，該書前面「校點說明」，說得非常詳細。現在將其全文引錄如下：

- 一、本書係採用金陵刻經處一九五七年刊行的「大唐西域記」作爲進行校點工作的底本（簡稱「金陵本」），並曾對照下列各種不同的本子，進行校勘：
 1. 敦煌唐寫本卷一及卷二殘卷（卷一殘卷據中國科學院圖書館複製照片，卷二殘卷據北京圖書館複製照片）。——簡稱「敦煌本」。
 2. 南宋安吉州資福寺刊本（據「四部叢刊」影印本）。——簡稱「南宋本」。
 3. 影印宋碛砂藏經本（此本大部份係以元普寧藏本及明永樂藏本補頁，詳見「影印宋碛砂藏經」首冊之二補表）。——簡稱「碛砂本」。
 4. 明末嘉興府楞嚴寺刊本。——簡稱「徑山本」。
 5. 高麗新藏本（據日本京都帝國大學文科大學校印本）。——簡稱「麗本」。
6. 上述麗本所附考異，又曾對勘下列各本，這次的校點本也會據以校字，計有：
 - 甲、宋藏本（日本東寺觀智院所藏）。——簡稱「宋本」。
 - 乙、高麗舊藏本。——簡稱「舊麗本」。
 - 丙、日本石山寺所藏古寫本。——簡稱「石本」。
 - 丁、日本醍醐三寶院所藏古寫本。——簡稱「建本」。

戊、日本神田香岩氏所藏古寫本。——簡稱「大本」。
己、日本和州橘寺古藏本。——簡稱「古本」。
庚、又一舊本。——簡稱「異本」。

辛、日本京兆妙典寺藏本。——簡稱「一本」。

7. 日本松本初子氏所藏中尊寺金銀泥經本（據「大正新修大藏經」所載）。——簡稱「中本」。

8. 日本堀謙德著「解說西域記」。——簡稱「堀本」。

二、在校勘工作中，對照各本文字異同，擇善而從。爲了避免繁瑣考證，只擇要選錄一部份校勘記，其餘從畧。

三、「西域記」舊有各本每章正文的分段，比較凌亂，茲均加以整理；並將各章分成若干大節，每大節前補加了一個子題，以清眉目；較長的大節，又分出小節，並在每小節前補加了一個分題。

從這篇「校點說明」，我們知道，這本「大唐西域記」，是根據七種不同版本進行校勘的，其中高麗新藏本所附考異，又會對勘八種本子據以校字。校勘的工作，做得非常詳細認真。從這本校勘本中，提供了我們新的認識，糾正了許多舊有的傳統錯誤。如：「大唐西域記」前面二篇「序」文，一是「秘書著作佐郎敬播」的，一是「尚書左僕射燕國公張說製」的。經過校勘對照，後面一篇序文，在宋、元各本，但題「尚書左僕射燕國公製」；明本始於公字下誤加「張說」之名，全唐文（卷二二五）亦誤以此序作者爲張說。金陵本、中本，公字下作「于志寧」，故校勘本據以改爲于志寧。不過，校勘本未說明一九五七年金陵刻經處刊行的「大唐西域記」是依據何種本子而來的？將張說改爲于志寧，亦未說明其理由，此爲美中之不足。

「大唐西域記」卷前，玄奘有篇序文：「歷選皇猷，遐觀帝錄，……印度風俗，語在後記」。今所見各本，皆列於「大唐西域記卷第一」及「三十四國」目錄之後。慧琳的一切經音義（卷八二），則列於「大唐西域記卷第一」及「三十四國」目錄之前，並亦稱之爲「西域記序」，蓋唐本次第如此，今校勘本據以移前，並補一序字。以恢復唐本之原形。

「大唐西域記」末後，辯機所撰之跋文，今所見各本，均與「大唐西域記」文連在一起，未予分開。今校勘本將之分開，並依阿毘達磨界身足論沙門釋基後序，及菩薩羯磨文沙門靜邁序的體例，文前加一「大唐西域記贊」標題，及「沙門辯機製」，頗爲合理允當，令讀者不致將贊文誤爲西域記之正文。

由校勘本所作的校勘注釋，提供我們許多新的認識，如唐代的本子，卷首均作「三藏沙門玄奘奉勅撰」，未列辯機之名，這是對「大唐西域記」究爲玄奘譯或撰的問題，提供一個强有力的證據。現在所見的各種版本「三藏法師玄奘奉詔譯，大總持寺沙門辯機撰」，顯然是後出誤傳形式，不足爲據。張說的序文，始於明刻本才加張說之名，全唐文亦誤認爲張說所撰，而宋元本子，均未記作者之名，金陵本及中本，作「于志寧」撰，這是提供一個各種版本的不同記載。這些都是極其可貴的資料。

不過，校勘本所作的校注，有些未免過於簡畧，所校改的字，有些亦未詳述其校改的理由，似爲美中不足。金陵本前後相異之字，校注中雖然注出，與他本相異，然未能改正，以取前後一致，此爲校勘時未能注意前後字體之統一。茲舉一例如下：

校勘本正文第二首第七行，「服飾氍毹」，其校注指出：「氍，南宋本、麗本作『褐』」。這是指明金陵本（校勘本）與南宋本、麗本相異之字，未依南宋本等改正。然金陵本以下之文，又均用「褐」，而不用「氍」，顯見金陵本前後用字之不統一。如：「服飾錦褐」（三頁八行）。「人衣氍毹」（七頁十四行）。「服氍褐」（八頁五行）。「多衣氍，少服褐」（十五頁六行）。「多衣皮褐」（二十一頁十四行）。「衣兼皮褐」（廿三頁十二行）。「褐刺繡衣」（三十五頁三行）。

由上所引各句觀之，金陵本以下均作「褐」，而未作「氍」，其前之「氍」字，似應依南宋等本改作「褐」，以令前後一致。此爲校勘作注未能注意及之。

「校點說明」的第二條，雖然申明「在校勘工作中，對照各本文字異同，擇善而從。爲了避免煩瑣考證，只擇要選錄一部分校勘記，其餘從畧。」既作校勘，即應該從詳校注，（下轉第20頁）

歐美佛學研究小史

J. W. 狄雍著

霍韜晦譯

(續上期)

第三章 近期(一九四三—一九七三)

前章所介紹的名學者，到一九四三年時，已經有若干人逝去。如萊維、蒲仙、徹爾巴斯基等，即是其中的部份人。呂德斯亦於一九四三年逝世，但他的遺作「原始佛典語言之考察」(Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons)則延至一九五四年纔印行，形式上亦未完成。另外一些在一九四三年之前已經出版了重要著述的學者，在這一階段中他們仍然繼續工作，如韋勒、華德舒密脫在德國，羅莫特在比利時，佛勞華納在奧地利，喬些比、杜慈在意大利等。自徹爾巴斯基逝世，俄

羅斯的佛學研究即告衰落，直至最近始漸見其恢復研究興趣，特別是在中亞細亞的考古學方面爲然^①。但在其他國家，則仍有許多學者專攻佛教，或旁及佛教。雖然，西方各國在這方面的專門學者，總數比起日本仍遠有不逮，但佛學研究的前途比起戰後的數年間已經光明得多。

① 參看 Heing Bechert, Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus, I, Frankfurt am Main-Berlin, 1966, p. 138; A. N. Kotschetow, Die buddhistische Forschung in der UdSSR, Buddhist Yearly, 1967 (Halle, 1967), pp. 86-118; N. I. Zuckovskaja Sovetskaja buddologija (bibliografičeskij obzor za 1959-1969 gody), Narody Azii i Afriki, 1970 (6), pp. 148-156.

愛瑞頓的「佛教混用梵文文法及辭典」

近期佛學研究最重要的貢獻之一，無疑是法蘭克林·愛瑞頓 (Franklin Edgerton, 1885-1963) 的里程碑式的「佛教混用梵文文法及辭典」一書的出版 (Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, New Haven, 1953)。愛瑞頓着手這項巨大的工作，早於一九三〇年代，「文法及辭典」出版之前，亦已發表了一系列的論文為其說作先導^②。但祇有在他這一巨構出版之後，佛教混用梵文纔成為一熱門討論的題材。日本學者湯山明曾經舉出受這一衝擊而寫出來的十九篇書評和一些論文的目錄 (分別由貝萊 Bailey、布洛 Brough、岩本裕、諾比爾 Nobel、羅加梵 Raghavan、凌格邁 Regamey、和斯密特 Smith 諸人執筆)。

譯者按：中國學者季羨林亦有論評，見「語言研究」，一九五八年，卷四)^③。愛瑞頓則寫了幾篇文章答辯，一方面繼續研究他的 BHS (即 Buddhist Hybrid Sanskrit)，結果又有若干著述產生^④。

另一方面，愛瑞頓在他的「佛教混用梵文讀本 (Buddhist Hybrid Sanskrit Reader, New Haven, 1953)」一書中，他實地應用他所確立的原則，校訂了幾篇 BHS 原典^⑤。另外在校訂以 BHS 書寫的韻文方面，愛瑞頓對偈頌 (gāthā) 的韻律問題和語音學方面的見解，亦有着基本的重要性。但這些見解，自始即受赫爾默·斯密特 (Helmer Smith) 的攻擊。斯密特在他的一篇題為「佛教偈頌中的兩種韻律」 (Les deux prosodies du vers bouddhique, Lund, 1950) 的文章中，對愛瑞頓在 JAOS 66 (pp. 197-206) 所發表的一篇論文施以嚴刻的批評。愛瑞頓的「文法及辭典」出版後，斯密特又在他的「韻律論」 (Analecia rhythmica, Helsinki, 1954) 和「佛教梵文語彙註釋」 (En marge du vocabulaire Sanskrit des bouddhistes, Orientalia suecana, 2, 1953, pp. 119-128; 3 1954, pp. 31-35; 4, 1955, pp. 109-113) 等文章對愛瑞頓的觀點加以商討^⑥。此外，關於愛瑞頓的韻律論，發表意見的尚有多人：如華德舒密脫 (見其所著「大譬喻經」

Das Mahāvādānasūtra, II, Berlin, 1960, pp. 59-62)、海恩茲·貝凱特 (Heinz Bechert, 見所著「佛教斷簡集成」Bruchstücke buddhistischer Versammlungen I, Berlin, 1961, p. 26; 及「法華經馬爾堡革斷簡」Über die "Marburger Fragmente" des Saddharmapundarika Göttingen, 1972, p. 70)、和法蘭茲·伯恩哈德 (Franz Bernhard 見所著「法集頌」Udānavarga, Göttingen, 1965, pp. 16-20) 等。最後，與此問題有關，我們必須提及的，是羅莫特在其著述中談到 BHS 時 (「印度佛教史」Histoire du bouddhisme indien, I, Louvain, 1958, pp. 634-645)，他使我們注意到混合了梵文來書寫的碑文的歷史。

按 BHS 的形態，最先是作為一種「偈頌方言」 (Gāthā dialect) 來了解的，因為它是大乘經典韻文部份的主要特徵。瓦赫拿皋 (Wackernagel) 曾經列出至一八九六年為止，研究古印度語方面的刊物 (見「印度語文法」Altindische Grammatik, I, Göttingen, 1896, pp. xxix-xi)。一八九六年後的目錄，則在雷努 (Renou) 翻譯瓦氏書時列出 (Altindische Grammatik, Introduction générale, Göttingen, 1957, pp. 81-85) 這種偈頌方言，至辛納校訂的「大事」(Mahāvastu) 出版，然後纔清楚它不限於韻文。跟着，又發現它用於碑銘、和一些非宗教性的典籍，例如屬於數學方面的 Bakshālī 抄本 (G. R. Kaye 曾將之校訂出版：The Bakshālī Manuscript, Calcutta, 1927)，和屬於醫學方面的 Bower 抄本 (有 A. F. R. Hoernle 校訂本：The Bower Manuscript, Calcutta, 1893-1912)。因此，一八八六年時，辛納即提議將之稱為「混合梵文」Mixed Sanskrit 見所著 Les inscriptions de Piyadasi II, Paris, 1886, p. 470)。不過，愛瑞頓的佛教混用梵文却祇是就佛教原典而言，並不包括世俗典籍和碑文在內。愛瑞頓的著作能夠出版，那是因為較之一八八六年辛納嘗試將梵文、混合梵文 (Mixed Sanskrit) 和平常語 (Prakrit) 三者的關係解明 (見前引書，頁四四七-五三八) 的時代，在研究印度語言學史方面已有了更廣博的基礎的緣故。

愛瑞頓的工作，首先是記述性的 (descriptive)。他根據語

言的混用程度把 BHS 分爲三類。第一類是指那些無論在偈頌或長行方面都是用 BHS 來書寫的。屬於這一類的經典主要是「大事」；但在今日而言，則須增入大眾部律藏中的若干部份，如古斯達夫·羅德（Gustav Roth）和勝難陀（Jinanda）所校訂者⑦。第二類是指那些偈頌用 BHS，但長行則有部份含有中古印度語的音韻和形態上的特徵的經典，不過語彙方面大體仍屬 BHS。第三類是指那些無論在偈頌或長行方面都是梵文化的經典，祇有在語彙上顯示它是屬於 BHS 傳統。據愛瑞頓的看法，BHS 傳統可以溯源於原始佛教聖典或準聖典，此即以某種中古印度地方語所構成者。極有可能，這種語言已經混有若干種方言在內。依他所見，藏在 BHS 中的「平常語」（Prakrit）亦不是東印度的方言——一如呂德斯所主張。呂德斯認爲：至少有部份巴利文及梵文聖典是從古半摩竭陀語（Old-Ardhamāgadhī）翻譯過來的。愛瑞頓並非全聽其說，但却參攷了呂德斯在 *Beobachtungen* 的意見，此即「妙法蓮華經」（*Saddharmapuṇḍarīka*）的原始方言是摩竭陀語（*Māgadhī*）之說，蓋唯一可取的證據就是象數呼格（vocative pl.）語尾作 -āho。在 *Beobachtungen* 中，支持呂德斯見解的證據尚有一些，但顯然，BHS 的特徵却不能全用古半摩竭語聖典來解釋。固然，若干經典從古半摩竭陀語流傳下來不是沒有可能，但在這些經典中後來所附加的部份，是以一種混合各種方言的形式構成的，結果使其古老的部份亦被改寫成同一的語言。這種方言的混合形式，在經過一段梵文化的歷程之後，即成爲用 BHS 抄寫的文獻。關於這一點，布洛（Brough）⑧、雷努（Renou）⑨、和凌格邁（Regamey）⑩，都同意愛瑞頓的見解，但却不接受他對第二類經典中有關長行的解釋和把第三類經典歸諸 BHS 傳統。據他們的看法，這些經典以佛教梵文寫成，不過其中有些含有 BHS 的要素而已。愛瑞頓否定他們的看法，說：「依我看來，第二類經典中長行的混用形式，與同一經典中的偈頌的混用形式完全相同，此即證明了純粹的 BHS 形式必然會有更多的遺留。第三類經典的情形亦如是。由此我堅信：所有那些我會經將之劃爲 BHS 的經典（例外的可能是「本生鬘」（*Jātakamāla*），和一些其他文獻，整體而言，可以構成一個「統一性的傳統。」（*JAOS*, 77, 1957, pp. 189-190）

在他的「文法」書中（I. pp. 40-44），愛頓堡指出：若干典籍如「妙法蓮華經」、「金剛般若經」（*Vajracchedika*）和「法集頌」（*Udānavarga*）等。中亞抄本較之尼泊爾抄本在外觀上有更多的中古印度語。據凌格邁解釋（*Asiatica*, p. 523）：這些典籍並非有意識的梵文化，而是抄寫的人改正原本。不過，如果有人取遮迦羅伐底（*Chakravartī*）校訂的「法集頌」本子爲例，與後期的各傳本比較，則會發現這並非是機械的梵文化，而是字眼的改換，和以新撰的「偈足」（*pāda*，譯者按：即四分之一頌）代替了舊有的「偈足」等等。顯然，這是有意把這些偈頌改寫成梵文。所以我的看法，這問題不可作片面決定：有些經典以佛教梵文寫成，其中祇有少量的 BHS 成份，可能它們是直接以這種語文來構作；但其他經典則極可能是經過長期的梵文化，最後纔產生。總之，這一問題恐怕祇有在可利用的中亞和吉爾結（*Gilgit*）抄本正確地校訂，並連同其照片複製出版之後，纔有可能得到更大程度的確定。

- ② The Prakrit underlying Buddhist Hybrid Sanskrit, *BSOS*, 8, 1936, pp. 501-516; Nouns of the a-declension in Buddhist Hybrid Sanskrit, *HJAS*, I, 1936, pp. 65-83; The Meter of the *Saddharmapuṇḍarīka*, *Kuppuswami Sastri Commemoration Volume*, Madras, 1936, pp. 39-45; Gerunds in Buddhist Hybrid Sanskrit, *Language*, 13, 1937, pp. 107-122; The aorist in Buddhist Hybrid Sanskrit, *JAOS*, 57, 1937, pp. 16-34; Buddhist Hybrid Sanskrit *Saṁdhā*, *Sanidhi* (nirmocana), *JAOS*, 57, 1937, pp. 185-188; Meter, phonology, and orthography in Buddhist Hybrid Sanskrit, *JAOS*, 66, 1946, pp. 197-206; Indic Causatives in āp-ayati (-āpeti, -āvai), *Language*, 22, 1946, pp. 94-102.

- ③ Akira Yuyama, *A Bibliography of the Sanskrit Texts of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Canberra, 1970, pp. 80-81.
- ④ *Reviews of Waldschmidt's Mahāparinirvāṇasūtra, Mahāvad-*

ānasūtra and Catuṣpariṣatsūtra, JAOS, 72, 1952, pp. 114-117; 77, 1957, pp. 227-232; Language, 39, 1963, pp. 489-493; of Ensink's The questions of Rāṣṭrapālā, JAOS, 73, 1953, pp. 169-170; Buddhist Hybrid Sanskrit language and literature, Banaras, 1954; Semantic notes on Buddhist Hybrid Sanskrit, Sprachgeschichte und Wortbedeutung (Festschrift Albert Debrunner), Bern, 1954, pp. 129-134; The nature of Buddhist Hybrid Sanskrit, J. Ganganatha, Jha Research Institute, 11/12. 2, 1955, pp. 1-10; On editing Buddhist Hybrid Sanskrit, JAOS, 77, 1957, pp. 184-192; The Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā, 11 J, 5, 1961, 1-18.

- ⑤ 有關愛瑞頓的著述目錄，參看 Language, 40, 1964, pp. 116-123.
- ⑥ 有關斯密特在巴利和中古印度語韻律學方面的著作，參看 Critical Pāli Dictionary, vol. II, fasc. I, Copenhagen, 1960, P. viii.
- ⑦ G. Roth, Bhikṣūnī-vinaya, Patna, 1970; B. Jinananda, Abhisamācārikā, Patna, 1969.
- ⑧ The Language of the Buddhist Sanskrit Texts, BSOAS, 16, 1954, pp. 351-375.
- ⑨ Histoire de la langue sanskrite, Paris, 1956, p. 209.
- ⑩ Randbemerkungen zur Sprache und Textüberlieferung des Kāraṇḍavyūha, Asiatica. Festschrift Friedrich Weller, Leipzig, 1954, pp. 514-527.

學者們的異議，特別是斯密特的批評

對愛瑞頓的另一異議，是他使用尼泊爾抄本。蓋愛瑞頓自己對於佛教的各種抄本並無研究，但學者們如布洛、凌格邁、諾比爾、和華德舒密脫等都有極長時間的抄本研究經驗，他們對於抄寫上的錯誤，較之愛瑞頓是更容易覺察到。誠然，要區別這是真正的 BHS 形態還是屬於抄寫上的錯誤，常常不是那麼容易的事情。當遇到一個與古典梵文不合的語形，也許在方法上，我們宜先假定它是屬於 BHS 形態，而不是抄寫上的錯誤。但是，愛瑞頓對把原典梵文化的校訂者們的做法的反應，却是犯了相反方向的過錯。愛瑞頓承認在祈願語態 (Optative) 和不定過去式 (Aorist)

中的第三人稱、象數的語尾分別作 —itsu(h) 和 —etsu(h) 是正確的，因為它們在「大事」的抄本中經常出現。關於這一點，布洛和凌格邁都不接受最近的尼泊爾抄本的證據顯然是對的。無疑，在愛瑞頓的「文法」中，還有許多語形在抄本上的證據是薄弱的，和有問題的。究竟它們在抄本上的讀法是否如此，抑應採取另一不同的讀法？似乎都需要重新確定。在此且讓我們引用一個布洛曾經討論過的例子：

在「普曜經」(Lalitavistara) 中，有一句子是這樣的：
anyatra karma sukrāt (37. 7)

愛瑞頓在 8. 9 段中，解釋 karma 為 a- 語幹的奪格 (ablative) 因為韻律上的理由，結果使原來是 —ā(i) 的形式縮短。在 17. 13 段中，他又提出一交替解釋，說這是一個語幹形 (Stem-form)。布洛亦贊同這一解釋。但是，如果我們考慮到它的脈絡：

na ca samskrte sahāyā na mīraññājanō ca parivārāḥ / anyatra karma sukrāt anubandhati prṣhato yāti.

則很清楚，anyatra 在這裏並非前置詞，而是副詞，意思是「相反」，「唯有」(“on the contrary”, “only”，參看愛瑞頓「辭典」S. V. anyatra 條)。因此，它原來的讀法應該是 anyatra karma sukrāṇi。由於對 anyatra 的意思誤解，於是使 sukrāṇi 形變為 sukrāt (譯者按：此即成為奪格)。蓋愛瑞頓曾經指出：為了韻律上的理由，一音節在元音之前，可採用 anusvāra 形式 (譯者按：即增一 —ṃ 字)，以獲取長音節。

對愛瑞頓的見解批判考察的結果，赫爾默·斯密特寧取「韻律重複說」(metrical doublets)。例如 —am 在元音之前，可代之以 —am, —ām, aṃm。愛瑞頓對元音之延長與減短，是假定它出於韻律上的要求；但這一假定，後來為諾比爾參取斯密特的論文而予以否決。對此，愛瑞頓的答辯是「斯密特認為：那些變化祇有在獲得一些歷史的、聲韻學的、及形態論的「肯斷」(justification) 之後纔可以接受。」(JAOS, 77, p. 187)。但我以為這一講法並未十分適當地轉述了斯密特的意見。斯密特在 Les deux prosodies du vers bouddhique 一文中，承認在「偈足」中之末

之短元音可以延長，及一語中之始元音在接上詞頭（prefix）時亦可以延長（an-ābhūto）又e減短爲-i，-ā爲-a，-am爲-u，o爲-u等。至於斯密特與愛瑞頓的基本的不同，根據斯密特的理論，是認爲中古印度語的表音法是容許短元音在休止位（caesura）之前，雖然在韻律上，此處應發長元音。例如 *tiṣṭubh-jagati* 的第五音節，或其他韻律上要求長元音的地方，如 *tiṣṭubh-jagati* 的第二音節，又詩偈（śloka）的第一、二偈足的第三音節。在這些地方，抄本經常以-o來代替-a。斯密特主張，在這裏我們應發長-a音，而不是-o音。寫作-o是一種賣弄的表音法。斯密特是一個對巴利文韻律認識極深的人，他同時嘗試指出：中古印度語的韻律組織較之古典梵文有更大的變化。因此，斯密特不會把自己局限於敘述元音的延長與減短方面，需要歷史的、聲韻學的、及形態論的根據來肯斷，而是主張韻律與節奏上的考慮亦應涉及。總之，斯密特在他的論文中，對佛教混用梵文的韻律學的研究，已作出了重要貢獻。可惜他並未寫成更淺近的形式，但他對愛瑞頓的批評，我們是必須認真考慮的。不過，有關愛瑞頓和斯密特之間的不同觀點。我們不宜誇大。愛瑞頓的言論之中，有許多都是正確的，祇是他的論文簡短，其中所述，有時不免太廣泛，必須施予一連串的規限纔能成理。但無論如何，愛瑞頓的韻律理論，在校訂 BHS 典籍上，有極重要的担負。

典籍校訂的方針

正如斯密特指出。要把原來是梵文的形式，韻律正確的典籍，通過人工的重組，將之形變爲一混用梵文，那將是虛假的。但是，斯密特並未指出：如果抄本部分以中古印度語的表音法寫成，而部分雖韻律正確，但却是一種賣弄式的表音法，則校訂者應如何處理？因爲這種情形不止在尼泊爾抄本中發現，同時在較古老的中亞、和古爾結抄本中亦有發生。在這些例子中，我們需考慮及大部份的情形都是祇有一個中亞抄本或古爾結抄本的事實，所以我認爲以採取保守的態度爲佳。此即維持抄本原來的讀法。僅改正那些抄寫上的錯誤。第二步，即將抄本分類，使之歸屬不同的傳承系統。例如赫恩所校訂的「法華經」。把尼泊爾抄本的

讀法和在中亞發現的彼得洛夫斯基斷簡（前章註④）揉合起來，便弄得非驢非馬了。「法華經」是一個牽連到許多不同來源的抄本校訂的典型例子：有尼泊爾系的抄本，亦有來自中亞及古爾結系的斷簡。校訂者在嘗試重組「法華經」原典的歷史之前，必須先將斷簡各別校訂，當所有的古爾結及中亞斷簡正確地校訂之後，纔有可能看出它們與被傳抄到尼泊爾的本子的關聯。但時至今日，祇有部份的古爾結及中亞斷簡已被校訂，而尼泊爾系的抄本，則正如巴魯茲（Baruch）在其「法華經論攷」（Beiträge zum Saddharmapuṇḍarikāsūtra, Leiden, 1938）中指出：赫恩與南條實未正確校訂。因此，祇有把古爾結和中亞斷簡的實質部分校訂之後，纔有可能對 BHS 的韻律及文法作更詳盡的研究。（譯者按：本段及下段標題，參攷日譯本增，原文無。）（未完待續）

正

正

正

（上接第15頁 讀「大唐西域記」）
「不要怕「煩瑣考證」。至於「文字異同，擇善而從」，亦應叙及「擇善」的理由，方爲合理。

關於分段標點，校勘本僅就「大唐西域記」十二卷正文爲之，其前的二篇序文，及末後的辯機贊，只點了新式標點，然未分段，就全書的整體形式觀之顯然美中不足，此爲校勘本之缺點。過去，我想作「大唐西域記」的校勘，注釋、分段、標點工作，計畫中除對各種古本作詳細的校注之外，「大唐西域記」中所記外國人名、地名等等，均加注梵文原音，及現代之名稱，以便熟悉地理者，知道古代某地，即爲現在印度或新疆等的某一地區。如有興趣作旅行的人們，可以依照「西域記」所注的現代地理名稱，重作一次玄奘旅途的巡禮，觀看今昔自然地理的變遷不同。上海出版的這本「大唐西域記」，雖然有些地方尚嫌不太圓滿，但就現存的各種古今版本而言，這是一部最好的本子，值得推重。在整理古籍方面，除了日本人做過部分的「大唐西域記」古本校勘之外，而出諸中國人之手，作「大唐西域記」的校勘、注釋、分段、標點的，這是第一次。

民國六十七年九月二十三日完稿於紐約太虛小築。

佛學研究與方法論

對現代佛學研究之省察

吳世鈞

(續上期)

由此可見，對於同一的資料，不同的方法可以各自決定研究的姿態與成果，這在佛學研究中，是相當普遍的現象。而一個學者，亦可同時以多種的方法，以進行研究。如上面提到的山口益，和宇井伯壽。但他們較能掌握到文獻學的方法，故在這方面的研究亦有較優越的表現。西方的抗塞(E. Conze)，精通般若文獻，對般若文學的研究，可以說是無出其右。但他缺乏哲學的基本訓練，未能掌握到佛教的根本觀念，故談起佛教的義理，便顯得有點弱脆。

有關佛學研究方法論一點，我們討論至此。下面即以方法論

為線索，介紹及評論日本及歐美的佛學研究的表現。我們的重點並不是要作橫面的鋪陳，而是選其有代表性的說說而已。

三、文獻學方法

文獻學是文字資料研究之事。它的一般工作項目是校訂整理資料的原典，把它出版。將原典與其他的譯本作一文字上的比較研究。據原典或譯本將之翻譯成現代語文。又加上詳盡的註釋，這註釋的內容，可以是多方面的，舉凡字義、文法、歷史、思想、文學等等無不可包括在內。又可做一原典語文與譯本語文的字彙對照。最後則是造一總的索引，俾便查考。

這種工作，需要很多方面的知識；而語言學(Philology)與

目錄學 (Bibliography) 尤為其中的基柱。特別是前者，更是一切之本。故語言的知識不夠，便很難做這種學問。

現代的佛學研究，特別是西方者，幾乎全是文獻學的研究。西方學者的特重文獻學，可以追溯至西方學術傳統的一個習慣，即是，對於古希臘羅馬的研究，不管是有關哲學的、宗教的和歷史的問題，都以語言學的研究為其基點。這個習慣影响到佛學研究上，使之走上文獻的路數。另外一點是與學者的基本訓練有關。佛學研究可以說是西方學者研究古拉丁文希臘文典籍之餘的表現。學者在這種學術傳統中，早已培養就一種對古拉丁文希臘文典籍的出版、翻譯和分析的訓練和研究方法，他們即把這種訓練和方法，很順適地應用到佛學研究上去，特別是研究佛學原典的梵文與巴利文經典方面。故我們很容易理解到，西方學者坐下來作佛學研究時，面對着一大堆義理眉目尚未清楚而又用繁難的語文來記述的經典資料，他們先要着手的，自然是運用自己所擅長的語言學的方法，來掌握梵文巴利文的文法，出版和翻譯梵文和巴利文的原典了。

在資料方面，西方的佛學研究，一向都集中在印度方面的梵文巴利文的原典上，其後才注意到西藏文的翻譯和文學，對漢文資料則未加措意。這自然是就比較來說。這一現象亦自可透過語言學的因素來解釋。因印度系的語言，原屬印歐語系中的印度伊朗語派，在比較文法學上，稱為古印度雅利安語 (Ancient Indo-Aryan)，它與歐洲語言有很密切的關係。這種語言學上的親和性，很自然地使西方學者的注意力，引到梵文巴利文經典的研究上去。

另外一個因素涉及政治的目的。近代的歐洲國家實施海外殖民政策，它們的興趣雖然主要在於經濟方面，但為了要鞏固統治，故對該地的文化歷史亦要有相當的認識。印度、錫蘭和東南亞的國家，都會是英、法的殖民地。這些國家的古代語文，都會受到注意。就與佛教的關係言，則是梵文與巴利文。這亦促使這兩種語文的原典，成為西方佛學研究的重點。

我們在開首說奠定西方佛學研究的語言學的文獻學基礎的，

是法國的布奴夫，這說法並不過分，他是開始以嚴密的語言學來研究和翻譯佛典的一人。早在一八二六年，他已與拉仙 (Chr. Lassen) 編就歐洲第一本巴利文辭典了^{①⑨}。他研究過不少大小乘經典，包括「法華經」與「長阿含經」 (Dīghanikāya)，曾把前者翻譯為法文。他不但重視代表印度正宗佛教的梵文巴利文經典，又留意其他方面的資料，這包括錫蘭文、緬甸文、暹羅文和西藏文的翻譯和解釋。另外，他又不忽畧印度雅利安語文，例如孟加拉文。加上在比較語言學方面的心得，他實在一個語言學的大才。

當然，當時致力於佛學或梵文巴利文的研究的，並不止布奴夫一人。與他同時期，即有一丹麥語言學家拉斯克 (Rasmus Kristian Rask)，訪問過錫蘭，收集得大批巴利文的抄本。他後來寫了一本巴利文文法書。他把收集所得帶回哥本哈根，使該地一時成了歐洲極為重要的巴利文研究中心。

繼布奴夫之後，西方佛學研究界出現了很多文獻學大師。他們的範圍，包括對梵文原典、巴利藏經和西藏藏經的研究。亦有涉及漢譯的文獻的；例如比利時的普山 (Louis de la Vallée Poussin) 把「成唯識論」翻譯為法文^{②⑩}，及法國的拉莫特 (Étienne Lamotte) 把「大智度論」翻譯為法文^{②⑪}。這些大師們，在他們自己專長的範圍內，恐怕不少已超過布奴夫的成就。但總的來說，他們的研究方法與方向，仍不出布奴夫所奠下者。即是說，基本上還是依循着出版、校訂、翻譯、註釋、字彙、索引這一條文獻學的工作路線上走，而尤置其重點於現代語文（如英、法、德語）的翻譯^{②②}。在本文第二節中我們談到方法如何影响研究的重心與成果一問題，所舉「迴諍論」的研究一例，學者所表現的文獻學方面的研究，亦可使人見出這種研究的一斑。

西方的文獻學式的佛學研究所得的成果，實在是一個汪洋大海，一時難以盡述，抑這亦不是筆者及本文所能作到的^{②③}。實際上，筆者以為，即使充量加以羅列介紹出來，對本文所要進行的省察工作，並無多大的積極意義，這無寧只是一種量的堆砌而已。重要的是要了解這種文獻學的方法的本質，其功用與限制。

日本的現代佛學研究，起步比較遲，但其研究方向，基本上還是與西方的相同，即亦是文獻學的方法。上世紀七十年代，南條文雄到英國牛津遊學，習得梵文與西方的語言學的方法。其後高楠順次郎又到牛津，廣習梵文與巴利文。這兩人在日本所開出的路向，成了日本佛學研究界一貫所行的方式。南條比較偏重梵文原典與漢譯的文獻的研究，他編輯過所謂「南條目錄」的「大明三藏聖教目錄」，這是一種漢譯藏經的全面整理，卷首附序論、參照書目，卷尾又有印度的著作者、漢譯者、中國作者的解說目錄及其索引。這目錄其後成為海外漢譯大藏經研究者的指針。另外，南條自己又翻譯及刊行了不少梵文經典，恐繁不錄。高楠則兼重漢譯藏經與巴利經典，他曾參予製定出版「大正新修大藏經」，又出版「南傳大藏經」，又翻譯了一些梵文原典為現代語文。兩人雖都以西方為師，但所表現的魄力，似乎尤有過之。

事實上，日本佛學界在迄今這一百年中所表現出來的成果，從廣度上言，規模似乎較西方為大。日本的文獻學者們，學得了西方那種比較語言學的方法，又通曉基本語文，如梵文、巴利文與藏文。另外，他們對了解漢文經典方面，有絕對的優越條件，能運用這方面的資料，這則非西方學者所能及。

另外一個有利的條件是緣於地理因素。由於日本學者多聚居於自己的國家，不如歐美學者的分散於各國，故日本佛學界常有集體合作進行學術研究的事，這種研究方式，倘若合作得宜，很能發揮個人自身的長處；而日本也實在是一個十分講究紀律性的民族！故研究的成果十分可觀²⁴。日本很多優秀的「佛學辭典」之得以編成，也是透過這種方式而來的²⁵。這種現象在西方便比較少見。在翻譯佛教原典方面，日本的這種集體合作方式，也有過很廣泛的表現。近年他們似乎有這樣一種風氣，要本着科學的語言學的立場，以現代的文獻學的基本訓練，不大依賴漢譯，而直接將印度佛教的梵文與巴利文原典加以全面的文獻整理，重新將之翻譯成現代流暢的日本語。這不只有學術價值，而又可兼顧及使佛學流通於社會的普及性方面了²⁶。

附註

¹⁹ E. Burnouf et Chr. Lassen, "Essai sur le Pali ou langue sacrée de la presqu'île au-delà du Gange", Paris, 1826.

²⁰ "Viññaptimātratāsiddhi, La Siddhi de Hiu-an-Tsang".

²¹ 此非全譯，只譯了二十七卷。

²² 此中當然有些例外。例如翻譯「成唯識論」的普山，他亦很能注意佛學中的一些重要觀念的哲學含義，如業、三身、緣起等。但這總是少數。

²³ 杜容(J. W. De Jong)有「歐美佛學研究簡史」(A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America, The Eastern Buddhist, New Series, Vol. VII, No. 1, 2, 1974.)一文，報告西方佛學界文獻學的研究成果甚詳。杜容的這篇文章，實可以說是用廣義的目錄學的方法來寫的。從此中讀者可以窺見西方的佛學研究的輪廓：甚麼學者有些甚麼研究，甚麼經典有甚麼學者去研究。作者不時也作些文獻學式的評論。讀者從中亦不難嗅到杜容自己的文獻學的風格。

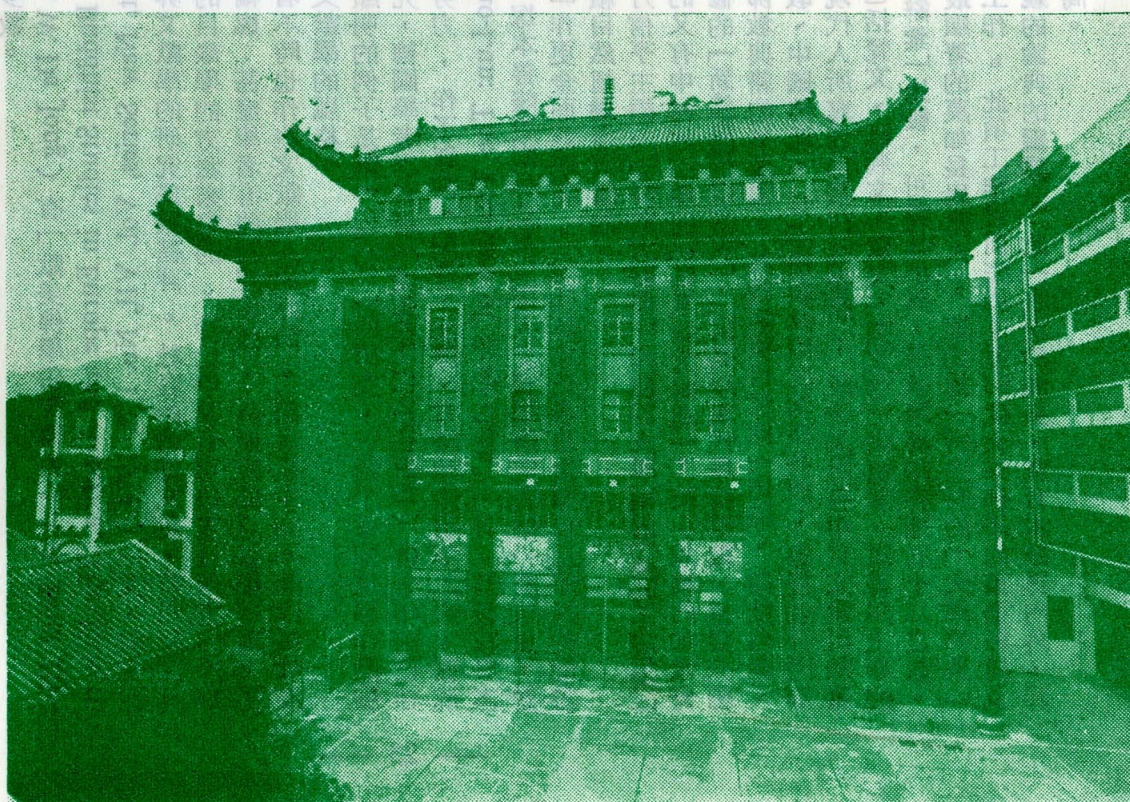
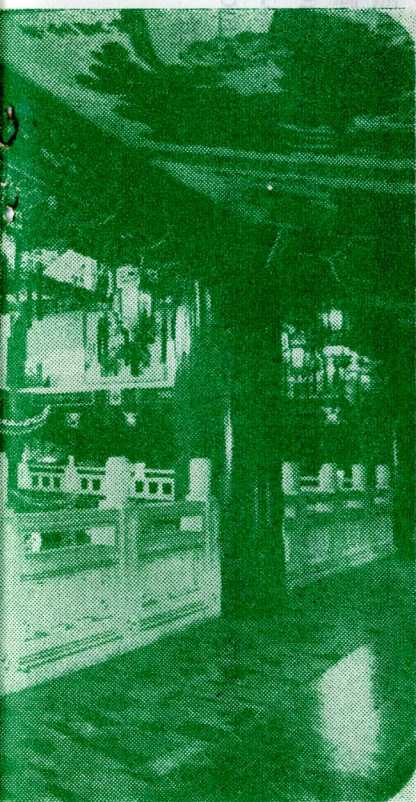
²⁴ 一個很顯明的例子是對「肇論」的研究。按對於僧肇這部作品結集的研究，德國學者李賓泰(Walter Liebenthal)數十年前已作過好些努力，作了敘論、翻譯、考證和索引等工夫，而成就"Chao-Lun: The Treatises of Seng-chao"一書。其後在日本方面，塚本善隆更領導京都大學人文科學研究所的一組成員，對「肇論」作更全面的研究所。這是專家們各自發揮自己所長的結果，其成績自然超過李賓泰的。

²⁵ 例如望月信亭主編的「佛教大辭典」和龍谷大學編的「佛教大辭彙」。近出的又有中村元主編的「佛教語大辭典」。較小規模的如水野弘元監修的「新佛典解題事典」，這是以現代學術觀點，握要介紹重要的佛教典籍的解題書。其內容項目包括一切經、印度佛教、西藏佛教、中國佛教、日本佛教及印度聖典各面；書後並分門別類介紹現代人所寫的佛學研究書籍；最後又附有中日文索引和羅馬字(包括梵文、巴利文、藏文、英文等)索引等。這書與上舉的「佛教大辭彙」比較，可算是小巫，但執筆者却亦達五十二之數。此方面最顯著的莫如長尾雅人、梶山雄一所主持的「大乘佛典」的編譯工作。此項工作目前完成了對印度大乘佛學的重要經典及龍樹世親的論典的編譯。此一表現的成果，在日本學界內外，評價都很高。

²⁶



△ 千手千眼觀世音菩薩

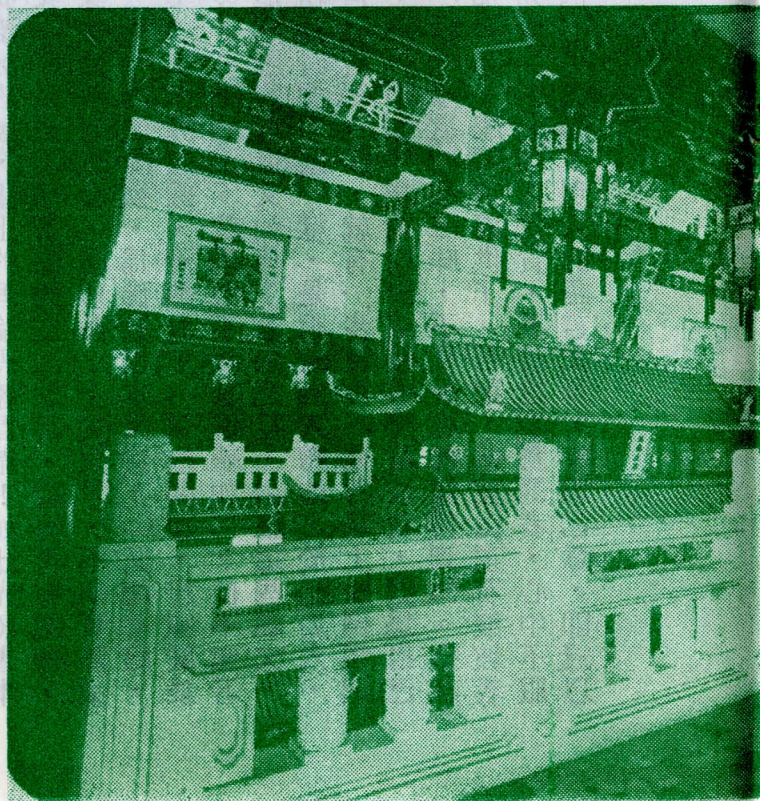


諸聖人之寶
，茶盞酥
醫。亦以
國士大夫晉豫甚早！榮
與兄聯交育爭，紫

殿



△ 殿 前 一 雙



▽ 藏經閣走廊

姿 雄 殿 佛
 站姿昂藉！
 一代英之歸并
 一步無！銀
 回感受者？
 佛 辭扣之變！
 萬 非聖人寫自白
 △
 大佛臨書上
 中殿門額文
 象源四聯聯
 滿一資，不
 全文甚異。

兄言異也。少頂
 榮艱難舊
 一舍妻棄子
 佛
 再言瑤難
 憐人責盟。人
 盤纏。成果



答沈九成居士書

趙亮杰

九成兄大鑒：

一、兩月前接到大函，答辯「愛」的問題，全文甚長，字跡潦草，語多曲解，認為故意歪曲，看了兩頁，擲諸一旁，不復再看！今既將兩函刊出，讀鉛字比較讀原函容易，遂逐句拜讀，雖有曲解，或非「故意」；且語氣比較溫和，尚無爭強鬥勝之意。兄前答李鶴年、朱斐二君之文，若能如此，尚不失為讀書人的風度！弟觀答李、朱二君之文，都是引經據典搬來僵硬的教條，變成法律，依之定罪，答杖交加，嚴刑逼供，似乎非要犯人寫自白書，或捧出降書降表，否則，決不罷刑！雖未聞犯人慘叫之聲！但答杖之聲，不絕於耳！令第三者，尚且不寒而慄！何況受者？今觀「答」文，不但未動大刑，且只是答辯，「申斥」也無！說實在的，弟前函較李、朱二君之文當更觸犯兄意！此乃弟之個性，未退休前，對於頂頭上司，尚且如是，友輩皆知，故多見諒！今蒙厚愛，不敢自以為榮，但願閣下旁及朱、李，則見諸佛大慈平等。

與兄相交有年，深知吾兄讀書甚廣，弟百分不及一；但兄中國士大夫習氣甚厚！弟在青少年時甚惡之，及長，力改士大夫之習，亦以革命者自居。何謂士大夫之習呢？博覽群書，博聞強記，茶飯酒餘之後，手搖羽扇，大談聖人之道！好像聖人之道，說說就夠了！從來不想自己行了多少？但他們也很有自知之明，光說聖人之道，不步聖人之步。譬如一談到「孝」，就舉出大舜，

却從來不想自己是否是個大舜？他們認為自己是說教家，是說給別人聽，叫別人去做的，自己用不着做！我們引証索引尼辛的一句話說：「沒有滾過坡的人，永遠不知滾坡的滋味。」吾兄引經據典責罵滾坡者！不知吾兄滾過坡否？如果沒有滾過坡，就不能光憑書本責罵滾坡的人；何以故？沒有滾坡的經驗，無法體會書中真旨所在；必須數度滾坡，或經常滾坡，然後憑滾坡經驗，研究書本，才能得到書中要旨。如此不但貫徹書中奧義，也有滾坡經驗。如果沒有滾坡經驗，書上的理論難貫徹！如此光照書本對人責罵，人家一聽就是不切實際的空洞理論，說得再有道理，再有証據，人家也是不予理會，何以故？士夫之言，不切實際故。例如吾兄所云：「斷愛離欲，為佛教根本大法。」又諸菩薩，「捨妻棄子，棄王位，拋頭顱，洒熱血！」這些問題，諸經廣談，弟雖讀書不多，亦詳知之。我們且不談其價值如何？但不知吾兄行得多少？能適應的程度又如何？若未之行，引証這些經文，猶如士大夫標榜大舜的孝道一樣，是說給別人聽的，於已於人，都無益處。若自己行得一步，就有一步滾坡（修行路上跌倒爬起之意）的經驗，憑此經驗，能夠原諒或輔導諸滾坡者，因為自己親身體會滾坡（斷愛離欲）的滋味，不是說說就做得到的。這樣就不會對人痛加責罵，或嚴刑逼供了。否則，站在山頂看滾坡者，看着書本，列舉法條，加以苛責，不要說被責罰者，心中不服，即第三者亦抱不平之鳴！別人的語言文章，有違己意，即冠以

汚佛汚經之罪，大加討伐，而能「斷愛離欲，拋妻棄子，捨頭目手足，去國王位」，人家不會相信。若言其誣佛誣經，當有二法，才能成立：一者邪見，二者綺語。彼乃依於辭典，缺乏理論支持，不能構成「邪見」；雖然說「愛」，亦未構成「綺語」，不過用文不當，尚屬無意；也誣不了佛，也迷不了家生。佛在世時，有淫女蓮花色，受外道指使，造一假腹，至大講堂，當眾誣佛，世尊默然不予答辯，其事自敗！如此誣佛，佛尚不用天龍八部護法，亦不准弟子大打大罵；二千五百年後，說佛有三夫人，不過在家出家之分，比蓮花色之誣，相去何止天淵？假若世尊在世，亦不容吾兄如此護法。弟自勝冠離家，三十餘年，未曾與第二女人有染，假若有人誣我外有女人，吾亦不辯，倘若有人為我辯者，吾必曰：「止止，不須辯！」為什麼？就算給我辯明白了，誰來給我樹個貞節牌坊？染與不染，吾心自知，不花錢的禮物，收下算了，有個夫人湊湊熱鬧，真俗兩宜！以我可「污」之凡夫，尚且不怕人誣！以不能「污」之佛陀，懼人誣乎？吾兄如此護法，似乎多餘。

二、「離欲斷愛」不是成佛根本大法；成佛乃以「般若」為本，「般若為諸佛之母」，經有明文。不修般若，任憑你「離欲斷愛」，也成不了佛。僅此一招，是二乘法，是四禪法，是四空法。當然，「愛欲」與「解脫」不能並存；可是得解脫者必無「愛欲」；不但此也，亦無「愛欲盡」。此是聲聞，緣覺永遠體會不到的，諸外道禪更不用說了！所以「斷愛離欲」不一定解脫；得解脫者，則視「愛欲」猶如夢幻泡影，故無「盡相」可得。若見有「盡相」可得，即不知「幻」之所以為「幻」也。二乘不知「如幻」，用盡了九牛二虎的力量去「斷」，又名「降龍伏虎」！這種思想，費時費力，工本大，效果小，不盡最大的努力，降不了龍，亦伏不了虎！是故一聽到「愛欲」，八識田中龍虎起蟄，因此影響情緒不佳，更加諱疾忌醫，峻拒談「愛欲」者。若諸菩薩以甚深般若，透視諸法如幻，久觀明利，即得「如幻三昧」，任其緣生緣滅，不取不捨，隨緣度眾，於諸幻中，淨修梵行。（此是離欲斷愛的真正工夫）

弟之第一封信，乃兄不恥下問，畧申拙見；表示欲界眾生皆乘「五欲」而來，亦可以說是「五欲」的組合體，盲目的去「斷欲」，就是斷送他們的業報，也就等於斷送他們的生命！除了乘願再來的大菩薩，無一不然。不必深怪其談「愛」；「愛」雖為「結」，化掉感情渣滓就是「慈」，連初地至七地菩薩，尚且報生轉輪聖王，次第而上，為六欲天主，經過兩大阿僧祇劫的陶冶，尚未完全斷愛，何必苛責凡夫？到了八地菩薩，報生大梵天王（見八十華嚴未作筆錄，一時查不出來），才算脫離欲愛。弟本不擬參加這場論戰，因為打得毫無意義，你們光打「愛」的官司，却把「張」文的「無限」丟到一邊不去管他；研究問題，不可如此馬虎不切實際。譬如「是的」！「是麼」！「是嗎」？一者為肯定詞。二者為附議詞。三者為驚疑詞。單純的言「是」，「是」就是肯定。單純言「的」「麼」「嗎」，是為語助詞，什麼意思也不代表。可是分別加在「是」字尾巴上，就刺激神經起了化學作用，使聽者有三種不同的感受。現在一方面護「愛」，一方面駁「愛」，「護愛」派就引用辭典、說文等，講「愛」說「慈」。「駁愛派」就引經據典，全篇文章等於一部六法全書，讓讀者一看，如臨刑事法庭，叱咤之聲，不絕於耳！打了個天翻地覆，還沒找到問題核心！

三、「無限的愛」就是「無緣大慈」。說到這裏，吾兄必定大吃一驚！所以者何？「慈」是心體，「愛」是「心所有法」。「慈」是「靜態」現象，故無「慈他」「不慈他」。「愛」是「動態」現象，則有「愛她」「不愛她」。動態現象四處尋覓東西；找東西必有對象；對象必有範圍；範圍局於時空。依於「對象」和「範圍」又產生「愛」與「愛者」的條件。故知「愛」是「有限」的，「無常」的，「生死」的，「變化」的，「污染」的，乃屬於五十一「心所」的「貪心所」。靜態現象，是具足的，圓滿的，無「我」亦無「我所有法」；它不會尋找東西。無「我」亦無「我所」故，自無「對象」可說。無「對象」故，自無範圍；無範圍故，不局時空；更無所謂條件。是故不緣「對象」，無「對象」限。不緣「時空」，無「時空」限。不緣「條件」，

無「條件」限。故知「慈」是無限的，無「生滅」的，無「變化」的，不受「污染」的，乃為「心體」，非「心所」也。又「心體」者，「涅槃法」。「心所」者「生死法」。此佛家「愛」與「慈」之分也。以是義故，「無緣」即「無限」，「有緣」即「有限」。故知「無限的愛」，即是「無緣大慈」，張氏小冊，並未說錯。然則何以不用「慈」而用「愛」呢？曰：善讀書者，不以文害辭，不以辭害義。「慈」有所緣的「對象」，是「愛緣慈」，即俗名「慈愛」也。「愛」無所緣的「對象」，即佛家的「無緣慈」；以「無限」故，又名「慈心無量」。

四、愛與慈的血緣關係：愛與慈的分野，已見上叙，現在再談此二者的血緣關係，兄言此二者「絕對不同」。若言「絕對不同」，則釋迦教法豈不了「多元」論了嗎？信力入印法門經曰：「不離魔業有佛地業」。般若經所明：「明」與「無明」都非二法。故心經云：「無『無明』，亦無『無明』盡」。若有一「無明盡」可得，則「明」和「無明」便成二法。今無「無明」，亦不見有「無明」的「滅相」可得，故云「佛法者不二之法」也。然而言「不二」者，乃對「二法」而說，若無「二法」，「不二」亦不可說，了此者，名菩提。証此者，名涅槃。從此斷議絕思，微妙難知。「佛業」「魔業」，「明」與「無明」尚非「二法」，「不二」也是多餘；難道唯「愛」與「慈」是「二法」乎？吾兄廣讀大小乘典，又又凸凸裝一肚皮，乃名「食不消者」！如此讀書，徒增驕慢！無所補益！——一個電機系畢業的工程師，從外國來一部精密機器，依照說明書，常常三—五個星期安裝不起來，在未安裝成功以前，他就不敢說把「說明書」看懂了！非到安裝成功，機器開動，証明他把「說明書」看懂了。此亦如是，佛典猶如修理機器的說明書，「行人」如同待修的機器，同時也是修理工人，照着說明書去修理機器，同時也從下手處的經驗了解說明書，從此「書」與「手脚」相得益彰！機器修好了，說明書也看懂了。然，佛典比「安裝說明書」又難上千百萬倍，一為有形，容易着手。一為抽象，不易捉摸。「佛法」亦有二種：一為「性法」，二為「教法」。性法者，菩提、涅槃是。教法者，

三藏教典是。教法復有二種：一者顯性，二者教修。彼之「安裝說明書」，只可喻「如來教法」中之「修法」也。若讀佛經，首要研讀「顯性」之法，如大學課程研究學理一樣，有了理論根據，再下手操作，還需技術指導，那就是「安裝說明書」，也就是「教法」中的「修法」也。彼機械工程師，具備理論，又有說明書指導，尚須假以時日，還不能馬到成功！兄之大作，黑字連篇，張口「離欲」，閉口「斷愛」，不須注明出自何典？凡學佛者，無不知之，然皆「修法」中事，未見提到「顯性」之法。當知無「理」論「事」，是盲目的；雖然引經據典，缺乏理論和實際經驗，也是隔礙難通！有理論無經驗，尚難通達；何況無理論無經驗，更行不通，不知吾兄「離欲斷愛」行了多少？將「行」的「經驗」，和「理論」根據，告訴大眾！弟自勝冠離家，三十餘載，未近女人，躺在理髮椅上呼呼大睡，理髮小姐如刮葫蘆，然我自知仍未「斷愛」。夫「斷愛離欲」必先「顯性」，把「愛欲」變成「智慧」昇華，如水分子變成水蒸氣一樣，水性向下，蒸氣上騰，不斷而斷矣。不是用僵硬的教條，把人僵化了，變成「木乃伊」。凡是有才華的人，都有與其「才華」均等的「愛欲」，把他轉變過來就是智者，白癡沒有「愛欲」，永遠不會成為智者。

「無緣大慈」遍週法界，生、佛與共，非佛獨具；眾生為煩惱所障，猶如地球為大氣所裹，即為大氣所障，故與太空（大慈）隔離。佛無煩惱，「無緣大慈」以為「心體」，是故「慈心無量」。眾生在佛之大慈心中，猶如星球在太空裏。眾生煩惱，由「我見」起；「我見」拓展，產生「我所有法」。有了「我」及「我所」，為求滿足，生存、發展。則產生「欲」；「欲」者需求也，需求則生「貪」；「貪」則生「愛」。何以故？「愛」必本乎「需求」或「利益」，是故屬「貪」。大而天下國家，小而一夫一妻，莫不以滿足對方的需求，以互利互惠為原則。「惠」就是「慈」，「互惠」就變成了有「對象」有「條件」的東西了；因此「互惠」就是由「慈」在「對象」「條件」之下變成了「愛」。這些「對象」和「條件」，出自「我」及「我所有法」。

「我」及「我所」，出自「我見」。「我見」出自「無明」。「無明」出自「不如實知」。「不如實知」出自「一念不覺」。「妄計時空」。從此落入世間，生死流轉。若能生死無痕（不計時空），則時空滅。時空滅故，則一念覺。一念覺故，則如實知。如實知故，則無「無明」。無「無明」故，不生「我見」。無「我見」故，不起「我」及「我所」。無「我」「我所」故。「對象」「條件」皆不能立。一切皆滅故，惠心不滅。惠者就是無「對象」「無「條件」的施予（有教無類），此非諸佛「無緣大慈」乎？若為妄情所拘，「慈」變為「愛」；解除妄情，「愛」復為「慈」。慈心滲入感情，轉「心體」為「心所」，轉「靜態」為「動態」。「愛心」分解「感情」，轉「心所」為「心體」，轉「動態」為「靜態」。此即「愛」與「慈」的血緣關係。

五、無緣大慈不能度眾，度眾必藉「法緣」，這是很顯明的事實，不待智者而知。何以故？「無緣大慈」不是佛陀的私產，乃生、佛共具，在佛不增，凡夫不減，不過凡夫為煩惱所障，猶如大氣包裹地球，「無緣慈」若能度眾，一切凡夫悉皆得度，何待如來說法？夫如來「教法」，猶如通電器材，他能透過眾生「煩惱障」啣接「無緣慈」。「無緣慈」本來「無限」，眾生以「教法」緣之，則有限也。「無緣慈」本無「對象」，礙於「教法」則有「對象」。猶如通電器材，電本無心，非其器材則不應也。是故觀音大士千處祈求千處應，不求則不應，亦復如是。「祈求」者，如來之「教法」（見普門品）也；「教法」猶如通電器材，應者觀音，即「無緣慈」也。此「慈」遍週生界，猶如千處通電千處應；不求則不應，猶如關閉電門（喻業障）不通電也。電本無心，觀音無意，此種現象，法爾如斯。吾兄所言之「必有所慈」「必有所悲」。這可是意識分別的對象；何以故？諸佛菩薩慈則慈矣，實無「所慈」；悲則悲矣，實無「所悲」；所以者何？以其遍週法界故也。若有「所慈」，即有「所不慈」；若有「所悲」，即有「所不悲」。若「無所不慈」，「無所不悲」，即無「所慈」「所悲」矣！吾兄之「所慈」「所悲」却把菩薩說成計較分別的凡夫外道而不自知。反把拙文「千處祈求千處應，

不求則不應」，加以歪曲，說是菩薩有分別。請兄細查拙文，是否說過「菩薩有分別」？至於我說「不求則不應」，這是事實，也是不爭之論。難道打開電燈則亮，不打則不亮，也是電有分別？為了酬謝你的「打開」而亮，你不「打開」他是「生氣」不亮了嗎？事實上祇要打開它就會亮，你不打開他想亮也亮不起來。「求」是如來「教法」，亦是眾生「善根」；有此「善根」，依此「教法」，如開電燈，必然靈應。無此「善根」；不依「教法」，如不開電門，必不靈應。「無緣大慈」雖然遍週法界，眾生業障，纏裹身心，不藉「法緣」則不應也（不能度生）。藉着「法緣」拔苦與樂，即名「法緣慈悲」。非離「無緣慈悲」別有「法緣慈悲」。以其依「法」緣之而獲益，則曰「法緣慈悲」也。雖云「拔苦予樂」，乃指獲益（眾生）者說，「無緣慈悲」實無「所慈」「所悲」，何況乎「必」？不但「無緣大慈」不能直接度眾，即証阿耨多羅三藐三菩提者，亦不直接度眾。金剛經曰：「若有眾生如來度者，如來則有我、人、眾生、壽者。」故知度眾生者乃為菩薩，是故古佛滅度，倒駕慈航為菩薩身度眾生也。何以故？「果人」「果法」，不度眾生；「因人」「教法」，始度眾也。所以者何？諸佛証果，即証「平等」之法；是故「果人」「果法」，生、佛平等，眾生迷此，而不証得；此法若能度眾，一切眾生，皆本然佛，何用釋迦多事？菩薩尚在因地，以「差別智」觀眾生根，以不同之「教法」而化度之，故與眾生相應。「無緣大慈」為「果地法」，惟佛獨証（不是獨具），故不度眾。上面所說，吾兄若再不肯相信，就近請問諸山長老。若有出家大德，具名批以「胡說八道」，不用提出理由和證據，任君責罵，永不辯駁。

六、弟非護「愛」，亦深知五欲之苦；惟在菩薩道中，乃是弱者，不是強者。按理說，菩薩度生，人、天道中，難免五欲糾纏；尤其菩薩行者，智慧高，福德大，人緣廣，五欲充足，亦難免留戀忘返！但，吾甚畏之！雖未斷欲，惟樂般若；「欲」與「般若」不可兼得，只有捨「欲」而取「般若」，故在三僧祇劫的路程上想做逃兵。吾心常自發願：「不樂國王大臣，不樂轉輪聖王，不

樂釋梵諸天，但願常隨諸佛。」第二願曰：「願我有緣女性，緣慳一面，不來纏繞，逮得無生法忍，前來度汝。」不知怎的，初未作意，八識田中常作是念，恐非今生始作此念，驗之今生果報，與念相似也。

娑婆世界的菩薩行者，若發此願，是爲懦夫！何以故？作此願者，先要迴向；一切功德，除了迴向阿耨菩提，迴向恆沙衆生，亦要迴向所要往生的國土，套句經濟用語，叫做「資金外溢」！「人才外流」！若諸菩薩畏五欲苦！不樂國王大臣，競相逃避，那就山中無老虎，猴子稱大王，娑婆衆生，有罪受了！如同阿敏也做總統，可見非洲沒老虎，猴子躍上臺！菩薩行者畏難逃避，是爲恥辱，不能標榜清高！然我不樂天道，畏人道苦！獨樂般若，不得不暫時逃避！亦常自慚愧！

吾觀人與狗相處，尙且發生感情，人際關係，怎會沒有感情？有感情則生愛，這是必然的事。再想想看！世間衆生，若是沒有感情，沒有愛，又是多麼可怕？所以「愛」和「感情」，在衆生社會裏，不可缺少，可是墮在感情漩渦裏，更是痛苦！此即菩薩之所以爲貴也！菩薩能以智慧協調感情，猶如和風甘雨，而不氾濫；使大家生活在春風化雨的世界裏！帶領他們走向成佛的康莊大道，是故菩薩行者不應中途逃避，往生樂土。逃避尙且對不

起良心，活在這世界上天天吃魚過生活，而又天天罵魚腥！不但對不起良心，而且有點神經不正常！

大凡一個餓肚子的人，經不起人家吃頓飽飯。缺乏愛的人，經不起人家有愛。鰥、寡、孤、獨者，經不起人家有個美滿的家庭。我們爲什麼不以「般若」充實內心，容納人家一切的「有」呢？般若爲成佛之母，世間富貴所不能及！法喜充滿，甚於嬌妻美妾！後起有人，就是後代子孫！心情開朗，隨衆生憂而憂，衆生喜而喜，衆生之憂喜者，五欲也。隨其憂喜，可轉變其目標。否則，引經據典，使用僵硬的教條，排不上用場！連吾兄自己也不敢相信自己的主張，何以故？一個充滿自信的人，決不與人喋喋不休的爭辯，爲什麼？人人都有「信」或「不信」的自由，只要自己相信手中這把寶劍是真的、能夠削鐵如泥，何必東斫一塊磚，西斫一塊鐵，表演給人家看呢？缺乏自信的人，才做表演行爲啊！孔子曰：「可與之言，而不與之言（悖法），失人。不可與言，而與之言（浪費），失言。智者不失人，亦不失言。」吾兄果爲「金石良言」爲何往馬路上丟呢？此函沒有引經據典，亦未依辭書和說文；第一向不願搬出「聖旨」讀着「皇帝詔曰」壓人頭皮，只是以現代人說現代話，闡揚佛理。不悉兄意若何？敬祝法安

68, 5, 16

弟趙亮杰合十

評趙亮杰先生「答沈九成書」

沈九成

在討論趙文之前，有必要簡單說說我們對待問題的態度和立場。

「內明」是佛教刊物，「四象堂」是四象讀友討論教義和交流意見的場所。通過「四象堂」的討論以提高大家對佛學的研究興趣；並從討論中認識佛教的道理，和瞭解各方面的看法，作大家研究教義時的參考。

佛教是理性的宗教，佛教徒自然應以理性的態度對待一切。任何概念的接納，必先經過理性的推敲。佛教經二千多年的發展，不免有外邪知見滲入，對於教法的純度難免有所影響。所以對於教義的探究，必須採取審慎而理性的態度，通過周密的思考，智慧的判斷，作出合理的結論。從而在此合理結論的基礎上昇起的信心，這才是正知正見的正信、才是智慧的信仰，佛陀曾教誡

我們說：「自洲依、法洲依、莫他（惡法義）洲依。」就是要我們：依靠自己的理性，依靠佛說的教法，不要依靠「惡法」。

佛教的教義，浩如烟海，無可能從三藏十二經中，逐一詳加研究，所以我們只有對重要的基本的教義，作重點的研究，或是就某一問題作專題性的探討。從而舉一反三，認識佛法的真理，因為教義雖繁而道理則一，離開佛教基本的原則性的教理，就非佛教教義，算不得是佛法。所以不論採取任何方式研究教義，不可少的手段，就是「引經據典」，以旁徵博引的方法，說明它的義理所在，以及在經典上的依據，沒有經典根據，如何證明它是佛教的教義？所以要研究教義，首先必須找出經典上的根據。這種「引經據典」的作法，是有教法根據的。佛陀臨滅前在尸舍婆林會為子弟們說「四大教法」（見長阿含遊行經）。「若有比丘，作如是言，諸賢我於彼村、彼城、彼國，躬從佛聞（以下是從「和合眾僧，多聞耆舊」，從「眾多比丘」，從「一比丘」所聞）。躬受是律是教，從其聞者，不應不信，亦不應毀，當於諸經，推其虛實，依律依法，究其本末。若其所言，非經、非律、非法，當請彼言，佛不說此，汝謬受耶……汝先所言，與此相違，汝莫受持，莫為人說，當捐棄之。若其所言，依經、依律、依法者，當語彼言，汝所言是真佛說……汝先所言，與法相應，賢士，汝當受持，廣為人說，慎勿捐棄。」所謂「當於諸經，推其虛實，依律依法，究其本末。」現在說來，就是「引經據典」，「推其虛實」、「究其本末」。引經據典既可方便我們研究教義，又可藉以判別正、邪、真、偽，有什麼不可以？

那麼何以有人要反對「引經據典」？因為那知邪見，無經典可據，找不出根據，只有出以反對的一途。另外一個原因，是避免經典性的釋義，以便另作自說自話的自由解釋。雖然是自說自話解釋，總無可能全不觸及經文句義，於是就執相似的名相，作為說「理」的根據。憨山大師所謂「執相似語，迴為己解」。可見利用相似名相，迴護自己的見解，是古已有之。而「引經據典」，「究其本末」，正是「執相似語」的「照妖鏡」，他們怎能不加反對？

最厲害的「殺手鐮」，就是「老樹截根」，企圖根本推翻佛教的教義！根本否定你所引所據的經典！說聲「僵硬的教條」！可不是全部都完啦？還有什麼可說？

趙文再三說：「佛教教義是僵硬的教條」。但從無一字作理由解釋，看來趙先生是不愛講理之人！但不知趙先生寫的佛教文字，所依據的是什麼教義？若說是佛教教義，則趙先生的著作，豈不成了「僵硬的教條著作」？若說是反對「佛教僵硬教條」的，那麼趙先生的著作，便是「反佛教」的著作！請問趙先生，你的著作，究竟屬那一類著作？

趙先生引證索引尼辛的話「『沒有滾過坡的人，永遠不知滾坡的滋味』。吾兄引經據典責罵滾坡者，不知吾兄滾過坡否？……沒有滾坡的經驗，無法體會書中真旨的所在，必須數度滾坡，或經常滾坡，然後憑滾坡的經驗，研究書本，……吾兄所云：『斷愛離欲，為佛教根本大法。』（成按：我的原文是「佛教根本教義」或「教法」。引我所云，應照原文，不可「畧施手術」。……我們且不談其價值如何？但不知吾兄行得多少？能適應程度又如何？若未之行，引證這些經文……都無益處。若自己行得一步，就有一步滾坡（修行路上跌倒爬起之意）的經驗。……」

趙先生前段所說，「要有『滾』（修行）的經驗，然後才有資格『研究』書本。」（經教）可說是「滾坡經驗論」，下面一連串的發問：「不知吾兄行得多少？能適應程度又如何？」等等，是檢查我「滾」的實踐，可名之謂「實踐檢查論」，「滾」論是「檢論」的張本，無「滾」論就無出頭檢查的理由。在第（四）段中，趙先生又根據「滾」論向我作進一步的「實踐檢查」，在「不知吾兄，『離欲斷愛』行了多少年？」之後接着就要我「將『行』的『經驗』和『理論』根據，告訴大家！」這可不是要我當眾「出醜」？若說有吧？修行究竟不是存款，可提出存摺來證明；世上又無「修行」大學，那來「修行證書」呈堂作證。若說由我自說自話吧，趙先生也未必採信？雖說如此，事實總是事

實，無修無行的，無法冒充修行，真參實修的，也無法瞞得過大家眼目。譬如趙先生在台灣的大修行事跡，連法院、警局乃至內政部都有案可稽，趙先生即使不想自我標榜，事實上早已衆所周知，所以不必出示什麼「修行紀錄」，已具足了「修行檢查官」的資格，我呢？愧無趙先生那樣「德行」，所以只有被檢查的份兒，怨得誰來？

今天報上有一行標題，可發一噱，不妨移錄在此，供大家一粲！

~~~~~只會向人發炮，不知自作檢討。~~~~~

不過我對趙先生所引的「名言」，總有些不服氣，在中國成語中，類此的名言，有的是。例如：「事非經過不知難。」不就乾脆明白表達了索氏名句的全般含義，讀起來既方便，又響亮！趙先生放着現成的國貨不用，偏要引用噲里噲蘇的洋人之言，其故安在？

其實索引尼辛所說「沒有滾過坡的人，永遠不知滾坡的滋味」。意思跟「事非經過不知難」完全一樣，不同的只是洋話較爲噲蘇而已，趙先生利用洋話的「噲蘇」性作爲掩眼的烟幕，把「滾坡」指爲「修行路上跌倒爬起之意」，把「不知滾坡的滋味」，說成「沒有滾坡的經驗」，再一轉便肯定了「必須數度滾坡或經常滾坡，然後憑滾坡經驗，研究書本」。這可跟索氏的原語，毫不相干，經過趙先生「移花接木」手法，就成了「非滾不可之論」。目的何在？無非想藉「非滾不可論」，大興問罪之師耳。用心良苦，可惜少了點細心。在另一則譬喻中，趙先生說：「一個電機系畢業的工程師，從外國來部精密機器，依照說明書，常常三五個星期安裝不起來，在未安裝成功以前，他就不敢說把『說明書』看懂了，非到安裝成功，機器開動，證明他把『說明書』看通了。比亦如此，佛典猶如修理機器的說明書，『行人』如同待修的機器，同時也是修理工人，照着說明書修理，同時也從下手處的經驗了解說明書，從此『書』與『手脚』相得益彰！」（

見趙文第（四）段）趙先生把「說明書」喻爲「佛典」，也即前面所說的「書本」，趙先生忽又認爲安裝精密機器（喻修行）先要看說明書（喻佛典），「修理機器」（修行），也得「照說明書（佛典）修理」。這跟前面，「必須」憑滾坡經驗才能研究「書本」的論調，可不是前後矛盾？其實後面兩個譬喻，應由我寫才對！現在你把正反面意思，一股腦兒說了出來。大概是教我無從駁起？駁了前面的，就得承認後面的，駁了後面的，就得肯定前面的！趙先生如此高明的舉喻法，世間有誰人能駁得倒？

趙先生在第（三）段中，從動靜態現象，說到涅槃法、生死法。（請參看趙氏原文）之後，接着就說：「此佛家『愛』與『慈』之分別。以是義故，『無緣即無限』，『有緣則有限』，故知『無限的愛』，即是『無緣大慈』。」趙先生從「無緣即是無限」一句，推出「無限的愛」，即是「無緣大慈」的結論，如此推理，真令人「大吃一驚」！不過，世間「無限」詞兒多着呢，不知「無限恨」、「無限愁」、「無限憐惜」、「無限悲憤」、「無限歡娛」、「無限佩服」、「無限思想」等等，可否同此一「推」，推成「即是『無緣大慈』」？寫到這裏，忽然想起兒時聽過一則笑話，跟這「推法」有點相似。說將出來，博諸公一笑如何？「話說從前有個傻小子，老是認不得自己的爸爸。於是媽媽教他說『傻孩子！怎麼連爸爸都認不得啦？記住，你爸爸是有鬍子的。』這孩子可真聽話，牢牢記住娘的教訓，從此一見到有鬍子的，就毫不遲疑，連聲叫『爸爸』！」這雖是笑話，却也有點『邏輯』味道。

趙先生根據這一「推理」，進一步肯定了「張氏小冊，並未說錯。然則何以不用『慈』而用『愛』呢？」問得好！趙氏自我作答：「曰，善讀書者，不以文害辭，不以辭害義。」這可有點兒「玄」了。趙先生當然是「善讀書」者，當今之世，除先生之外，據我所知。最多不過二三子而已。張氏這本小冊——「甚麼是佛法」，並非以「善讀書」者爲對象，而是供初學佛讀的，初學之人那能懂得「愛」即是「慈」的「玄」義？說實話，我就不

明白「無限的愛」即是「無緣大慈」所以然的大道理！

趙先生說「盲目的『斷欲』」，就是斷送他們的業報，也等於斷送他們（衆生）的生命，除了乘願再來的大菩薩，無一不然，不必深怪其談『愛』，『愛』雖爲結，化掉感情渣滓就是『慈』。」

斷愛離欲是佛教獨有教義。照趙先生的說法，佛教豈不成了「斷送衆生生命的宗教」？這話出諸「佛學作家」趙先生之口，可不又要令人「大吃一驚」？

當知佛說「斷愛離欲」教義，是對佛弟子或發心求道者說的。並非要天下衆生，盡皆「斷愛離欲」，你不願斷愛，不願離欲，不願受佛教誡，絕對不會強迫你非「斷」非「離」不可的，即使你想「斷愛離欲，出家修道」，還得察看四月，才准你剃頭出家。出了家，如過不慣「斷愛離欲」生活，按照佛制，仍可捨戒還俗，重過你「有愛、有欲」的在家生活，而且不止一次、二次、准你還俗三次。這些事實說明：佛教從不勉強任何人「斷愛離欲」的！趙先生大可放心。

你說「盲目的『斷欲』」，在佛教中並無此事。當知佛教的教義都是說明爲什麼要「斷愛離欲」？以及「斷愛離欲」的功德，決無要你盲目「斷欲」之理。

爲什麼要斷愛離欲？

因爲「有所愛故，必有所（染）著」，以此染著因緣，「起苦羅網本」，亦以愛行故，具起貪瞋癡煩惱，故「使人愚蔽者，愛與欲也」。「有種種恩愛貪欲，故有輪迴」，「愛欲能繫著凡夫，結縛三界，不能出離。」所以能「奪人慧命，壞道法功德本」，使人「合塵背覺」，不見正道。「是故衆生欲脫生死，免諸輪迴，先斷貪欲及除渴愛」！

斷愛離欲有什麼功德？

愛是衆苦本，欲是生死根，斷愛離欲，始能超脫輪迴，離苦得樂。愛欲是煩惱根，是障道因，斷愛離欲，能斷煩惱，能滅愚癡，能見正道，能出繫縛，故圓覺經謂：「能捨諸欲

，及除憎愛，……於清淨心使得開悟」，乃至「愛盡涅槃」，成佛作祖。無量功德，皆因斷愛離欲而得成就。

「佛學作家」竟不知佛教所以要斷愛離欲的道理，已是甚奇甚特之事！如今又說「斷欲」「就是斷送他們的業報」，更是聞所未聞。當知業報乃衆生自作自受的因果定律，經云：「業報莊嚴，不可損減」。除了「自己」以外，誰也不能改變「業報」，誰也不能斷送業報，——包括佛菩薩在內。爲什麼？因爲佛有三不能：一是不度無緣衆生，二是不空衆生界，三是不滅衆生定業！佛既不滅衆生定業，如何會斷送他們（衆生）的業報？又如何會因「斷送業報」而有「等於斷送他們生命」之說？

趙先生曲解教義，把自己「盲目斷欲」的惡見，自說自話，盲目地作了「斷送他們生命」的結論。「闡揚佛理」之人，竟如此「闡揚佛理」，未免太可怕了。上來事實說明，趙先生雖打起「闡揚佛理」旗號，做的却是「推翻佛理」的勾當。若是你的「理論」成立，豈不把佛教打成了「斷送衆生生命」的宗教。

至於「初地至七地菩薩，尙且報生轉輪聖王……」問題，已在覆你信中（見86期內明），引據長阿含及華嚴十地品經文，詳加說明，趙先生仍堅持己說，並謂「見八十華嚴，未作筆記，一時查不出來」。好吧，等你查出來再談。

趙先生在第（四）段，「愛與慈的血統關係中說『愛與慈』的分野，已見上叙。現在再談此二者的血緣關係，兄言此二者「絕對不同」，若言「絕對不同」，則釋迦教法豈不「多元論」了嗎？」

由此看來，趙先生對哲學名詞，還很陌生。所謂一元、二元、或多元論，乃指闡述構成宇宙萬有，最基本的原理或元素的論著而言，即是哲學中的「本體論」。佛教是一元論、二元論抑多元論？不是現時要討論的，這裏要指出的：「愛」與「慈」，都不是構成宇宙萬有最基本的「原理」或「元素」，不屬於本體論範圍，根本與「一元」或「多元」論扯不上關係！

其次有關愛與慈關係的分析，我的原文是：「愛是心識觸境

而生的情識。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。「現在趙先生「抄」成「絕對不同」四字，這種做法，似乎不太老實。」

趙先生又據心經「無無明，亦無無明盡」經句，發揮議論。對趙先生的議論，暫且無甚意見，我想說的是有關這經文的出處問題。

對於這句經文，我總覺得十分費解，既無「無明」，那有「無無明盡」可說？多年來我會參閱各家註釋，仍無法找到滿意的答案。最近與中道學會同道研究「心經」，若照舊說講，我自己也不能滿意，怎能給大家介紹。於是發心從大般若經中尋求解答，我的設想是：心經既攝六百卷般若經的精義，此句或可在大般若經中尋得解答。費了兩天之力，終於在「大般若波羅密多經」卷第四的「初分相應品」第三之一中發現有「色不異空，空不異色，乃至無得，無現觀。」一段經文。其中有關無明的經文，現在逐錄如下，供大家研究。

「無無明生，無無明滅，無行、識、名色、六處、觸、受

、愛、取、有、生、老、死愁嘆，苦憂惱生；無行乃至老死愁嘆，苦憂惱滅。無苦聖諦，無集滅道聖諦。無得，無現觀。」「無無明生，無無明滅」和心經的「無無明，亦無無明盡」就有了出入。那一說對呢？目前尚難定說，大般若波羅密多經，是心經的「母經」，已為學者所公認。研究心經，以大般若經作參考，推究其本來的義理，也屬自然合理之事。

「無無明生，無無明滅」句義甚為明白，與上文的：「是故空中無色，無受想行識，……無眼界乃至無意識界」等句義，頗為一致。也和「是諸法空相，不生不滅」句相呼應，所謂：無無明「生」、「滅」，乃至無老死愁嘆苦憂惱「生」、「滅」，顯然是指十二因緣的「生」、「滅」，不是單指無明的「生」、「滅」。猶言，空相境界中，無十二因緣的生滅，若有十二因緣生滅，即非空相境界，這是可以理解的。

「無明」兩字，可從十二因緣中之「無明」講，如此，不必鑽「盡」字的牛角尖了。這裏先提請趙先生參考，如果趙先生同意，就不必再從「盡」字上去打轉，若不同意，再來討論如何？

（未完待續）



## 和尚打皇帝

兼叙黃檗希運禪師的教學要旨

智 銘

在我國國史與佛史上，皇帝打和尚的記載不少，但和尚打皇帝的記載可不多。如有，那就是黃檗希運禪師打唐宣宗了。

據指月錄卷十記載：黃檗有一天在鹽官殿禮佛，時唐宣宗為沙彌，他看了黃檗禮佛後就問：「不着佛求，不着法求，不着僧

求，長老禮拜，當何所求？」黃檗說：「不着佛求，不着法求，不着僧求，常禮如是事。」黃檗的意思是說：求佛、求法、求僧並不能作佛，所以禮拜佛並不是求作佛，正因為不求作佛，所以才禮拜佛。唐宣宗不明此意，接着又問：「用禮何為？」他以為一

般的佛教徒禮拜佛有兩個念頭；第一是依賴心：認為要作佛，非求佛、求法、求僧不可，禮拜了佛，佛就會保佑自己成佛，不知道作佛須是自力而為，非他力可以成之的。第二是價值觀：以為禮拜了佛，那末，佛就有義務保證自己成佛，自己也有權要求佛令自己成佛。這是種買賣式的價值觀。黃檗爲要使唐宣宗祛除這種錯誤的心理，認為言語不能發生作用，舉手就掌摑了他一記耳光。唐宣宗受了黃檗一記耳光後未曾開悟，竟然罵着說：「太粗生！」黃檗聽了，又是幾記耳光，一邊打一邊說：「這裏是什麼所在，說粗說細？」不知唐宣宗挨了這幾記耳光後開悟了沒有。

有一次，黃檗住在洪州開元寺，裴相國休進了寺門，看到壁上的畫，就問寺主：「這裏是什麼？」寺主答：「高僧真儀。」裴休聽了又問：「真儀可觀，高僧何在？」裴休是畧知禪味的，但他仍未脫除相國（當時可能不是相國而是地方行政官）的官僚習氣，想要憑藉自己的一點禪知難倒寺主。剛好，這寺主不是學禪的，對裴休這句簡單的話頭竟然沒有辦法答覆。裴休見寺主爲難，又問：「此間有禪人否？」寺主答：「近有一僧，投寺執役，頗似禪者。」這個「投寺執役」的僧人，正是黃檗，寺主只知他「頗似禪者」，而不知是位大禪師。裴休聽說有禪人在，便請相見。既見了面，裴休說：「休適有一問，諸德吝辭，今請上人代酬一語。」黃檗說：「請相公垂問。」裴休就將「真儀可觀，高僧何在？」的話重說了一遍。黃檗聽了，大叫一聲「裴休！」裴休應諾，黃檗問他：「在什麼處？」裴休當下就開悟了。心內很高興，如鬘髮珠，並延請黃檗到府署，並執弟子禮。

又一天，裴休雙手托了一尊佛，跪在黃檗面前說：「請師安名。」黃檗又叫了一聲：「裴休！」裴休應諾，黃檗說：「與汝安名竟。」

這兩則公案；一是裴休問：「真儀可觀，高僧何在？」二是裴休請黃檗爲佛安名。黃檗兩番接引的方法，都是大叫一聲「裴休！」這是告訴裴休；不要於身外求高僧，也不要於身外求佛求名，本身即是，這就是所謂的「直下承當」。裴休是有智慧的人，所以聽到黃檗的兩次大叫，就「當下領旨」了。

又有一次，裴休請黃檗到郡署，將自註解的一編佛經呈與黃檗。他呈送的目的究竟是想表示自己的造詣呢？抑或是誠心請黃檗指正呢？裴休當時沒說，黃檗也就不理這些，接過手就放在案上，連正眼都不看它一下。過了些時，黃檗問裴休：「會麼？」裴休答說：「未測。」黃檗說：「若便任麼會去，猶較些子，若也形於紙墨，何有吾宗？」這意思是說：若像你這麼從文字、經句求知解，就差些了。若是由紙墨中說教，那裏有禪宗的存在？禪宗是不落言說文字的，認言語、文字都是多餘的，甚至認為是障道因緣，如金剛經云：「如我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」所以黃檗將裴休註解的佛經放在案上不看，意思是叫裴休不要終日埋首在字紙堆內，從紙墨中求知解。可是裴休當下並沒會意，直等到黃檗說明以後才豁然開悟。於是寫了一首七言詩稱讚黃檗。詩說：

自從大士傳心印 額有圓珠七尺身  
挂錫十年棲蜀水 浮杯今日渡漳濱  
一千龍象隨高步 萬里香花結勝因  
擬欲師事爲弟子 不知將法付何人

在一般人來說，能有一位官高爵厚的大人物寫詩稱讚自己，而且誠心擬拜爲弟子，多會感到躊躇滿志，欣然接受。但是黃檗却「無喜色」，他爲什麼會「無喜色」呢？這有兩種解說；一者，他是得道高僧，聞善不喜，聞過不憂，持此心如如不動。二者，裴休要「事師爲弟子」的目的，是在探詢「不知將法付何人」，有暗示黃檗付法與他的強烈欲求。黃檗怎能將法付與一個高官厚爵而又有強烈欲求的俗家弟子呢？所以黃檗「無喜色」。由這則公案，我們知道黃檗是以「不立文字」爲宗旨的。這個宗旨也是上繼達摩以來以心傳心的宗風。

以上所述，是叙明黃檗在處理公案時的教學旨要。下面擬再敘述一些黃檗開示的教學旨要：

一、唯此一心，即是佛，當體便是，動念即乖。

什麼是佛？如何作佛？這是學佛之人，最想要知道和追求的事。黃的教人不必要孜孜外求，他說：「唯此一心，即是佛。佛與

衆生，更無差別。」依此，則佛卽心，心卽佛，人人都有一個佛在，不待外求。接着，黃檗說明心佛的名狀：「此心無始以來，不會生，不會滅。不青不黃，無形無相，不屬有無，不計新舊，非長非短，非大非小，超過一切限量、名言、蹤跡、對待……無有邊際，不可測度。」這段說法，是將般若波羅密多心經中「不生不滅、不垢不淨、不增不減。」加以更深的引述，使學者更爲明白。既然心卽佛，而又「佛與衆生，更無別異。」所以他勸人不要「着相外求」。故說：「着相外求，求之轉失，使佛覓佛，將心捉心，窮劫盡形，終不能得。」唯有息念忘慮，才能佛自現前，所以舉心動念，卽乖法體，卽爲着相。着相修行，皆是魔法，非菩提道。

## 二、直下無心，是解脫門，言語道斷，心行處滅。

黃檗不但教人不要着相外求，而且還要「直下無心」。所謂無心，是說心無善惡，莫使妄動，造善造惡，皆是着相。造惡着相，枉受輪迴。着相造善，枉受勞苦，總不如言下便自認取本法。此法就是心，心外更無法，法外亦無心。心自無心，亦無無心者，將心成心，心却成有，默契而已，絕諸思慮。言語道斷，心行處滅，才顯本源清淨佛。

## 三、凡夫取境，道人取心，心境雙亡，乃是眞法。

如何不取境，又如何能不取心，這是學道的人最難過的關。黃檗教人不取境不取心的方法是，首先要認識虛空與法性無異相，佛與衆生無異相，生死與涅槃無異相，煩惱與菩提無異相，離一切相，卽是佛。凡夫取境是着相，故應亡境，道人取心亦是着相，亦應亡心。唯有心境雙亡，才能得見眞法。但在離相的過程中，黃檗認爲「忘境猶易，忘心至難」，蓋人不敢忘心，「恐落空無撈摸處」，學道之人仍有一個成佛之心的欲望在。如果將這成佛的心也忘掉，就會覺得虛空而「無撈摸處」。其實，這種無撈摸處的虛空，正是心境雙亡的唯一眞法界。

## 四、前念非凡，後念非聖，前念非佛，後念非衆生。

凡聖同一佛性，佛與衆生，同一性體，一成一切成，不見生佛有異。故黃檗說：「一切色是佛色，一切聲是佛聲，舉着一理

，一切理皆然。見一事，見一切事。見一心，見一切心。見一道，見一切道。……見一切法，卽見一切心。一切法本空，心卽不無。不無卽妙有，有亦不有，卽眞空妙有。既若如是，十方世界，不出我之一心。一切微塵國土，不出我之一念。」所以說：「虛空無內外，法性自爾。虛空無中間，法性自爾。故衆生卽佛，佛卽衆生，衆生與佛，元同一體。生死涅槃，有爲無爲，元同一體，乃至六道四生，山河大地，有性無性，亦同一體。」衆生覺而成佛，故佛與衆生，元同一體，佛出於衆生，故云「衆生卽佛，佛卽衆生」，佛與衆生，所差者覺而已。佛度衆生，但不念有衆生受度。經云：「如是滅度無量無數無邊衆生，實無有衆生得滅度者。」學道之人，單刀直入，莫作尋聲逐響人。

## 五、心生則種種法生，心滅則種種法滅，入天地獄，皆由心造。

心生則種種法生，心滅則種種法滅。故黃檗教人學無心。無心之法，是頓息諸緣，莫生妄想分別，要「無人我、無貪瞋、無愛憎、無勝負。」能除却如許多種妄想，性自清淨，卽是修菩提佛法等。息却思惟，妄想塵勞自然不出。妄想歇滅，卽是菩提。故一切時中，行住坐臥，但學無心，心如頑石頭，使無縫罅，一切法透心不入。此種不漏心相，名爲漏智。着相而作皆是魔業。

黃檗不是位「太粗生」的禪師，由上述的教學旨要來看，他雖然也曾以公案教人，但大部份仍是開示教學法。而其所開示的旨要，至爲平易而無艱澀之處，是學禪者最易領受的教旨。

黃檗示寂於唐大中年（約西曆八四七—八五九）間，其盛年時，正值唐武宗毀天下佛寺，勒令僧尼歸俗的暴亂時期。唐宣宗爲憲宗之子，穆宗之弟，武宗之叔，時被封爲光王。在武宗亂法之時，何以竟然出家爲沙彌，而與黃檗發生前述的一段公案，而後又繼任子的帝位而做了皇帝。這些變遷，因手邊無適當的參考資料，不能作詳細的說明，不無遺憾。在武宗毀法時，黃檗可能駐錫在洪州大安寺，該寺爲何未被毀滅，而黃檗亦未被勒令歸俗而成爲禪宗一大禪匠，樹立一大名教，此中因緣，實不可思議。

民國六十八年三月十五日於日月潭青龍山我淨茅蓬。

# 重遊佛光山

樂觀

(續上期)

七

我與星雲法師雖然相識多年，由於我兩人一住南部，一住北部，而彼此的生活環境又不一樣，難得見面，即或偶爾相逢，也少有暢叙的機會，這次我去到那裏相聚兩日，才得以長談了幾回，因而我對他的思想、志趣、言行、和抱負各方面，才有了深一層的認識，我已經有整整十年不到佛光山了，這次去到那裏，看到一些特別構造，確實使我吃驚！好像劉佬佬進大觀園，樣樣都覺得新鮮，他的宏法方式，似乎與人不同，多表現着一種新的姿態，新的格局，新的形式，新的手法，不落前人窠臼，因為他這種不向前行處行的作風，引起教內部分古董思想人的不滿，其實，那些不滿意的人，多是在他的表面推敲，未能觸及到實際，並不了解星雲這個人的用心和目的。

試看，這些年來，星雲法師他從事弘法活動，雖然他標榜新，但他對於舊時佛教的規制、風氣、習慣，和古老生活準則，他並未來破壞它，而且是全部保留，不僅此也，並且盡力提倡，來發揮它的功能，這可隨時在他的出家在家男女弟子和信徒身上看得出來。我還以為他正運用這套古老律儀規制駕馭他的學人呢！在我與星雲法師談話中，瞭解他是一個重視時代思潮的人，他是新的手法和構想來轉佛法輪，來迎合時代人群大眾的要求，我可以舉出一個例子，比如寺廟中僧人們自修唱的讚偈，和敲打的鍵槌引磬鑼鼓法器，人人都知道只可應赴經懺佛事作度亡娛鬼之用，星雲法師他却能把這一套東西搬進國父紀念館，和中山堂的大台子上，舉行隆重的梵唄音韻大會，來娛樂成千上萬的老少男女，供社會人群大眾欣賞，這正是他的妙處，明白這個道理，就可知道星雲法師的新，乃是權巧方便的新，不是脫舊換新，不是趨新，更不是盲目的新，大家想通了，也就自然不覺奇怪了。

佛光山這個地方，十年前我去遊玩時候，只有幾棟房屋，周

圍只見到荒草和野樹兩三株，四、五十甲這樣寬大的一座山地，如今有了好多宮殿式、和洋式的房屋建築，亭台樓閣，花木叢叢，繁榮發達，真是一日千里，這都是星雲法師辛勞的成果，也是他對佛教奉獻的事實。

據星雲法師告訴我說：佛光山的工程，到現在為止，一共花去了三億幾千萬元。在這個數字上，可以見到他這人做事的魄力。佛光山上有許多事業，可見星師的願行是多方面的，歸納起來，有文化、教育、慈善三大項目，他對教育和慈善兩種事業特別重視，住在山上的學生，除了免收學雜費，供給宿食之外，每人每年還補助兩套新衣，平常每月還發給零用錢。救濟院中，有老人五十位，每月每位老人發給零用錢三百元。孤兒院中有孤兒五十個，每個孤兒每月也發給零用錢一百五十元，還有退伍軍工三十人，每人每月二、三千元不等。目前住在山上的人，約共有五百餘人，每月全部職工薪水和生活費用（本山建築費和外埠別院費用在外）約壹百萬元，這副担子，都是他一人肩挑，這不是普通人做得到的。

雖然星師他有這一番事業，在佛光山上又是一山之主，可是，他平常生活飲食起居，却是非常平淡，在普通一般大寺廟的堂頭大和尚，都是住在別有格局華麗講究的方丈室，星師住的地方，乃是大智院中講堂樓上角落一間小平房，我去參觀過，房裏非常簡單，沒有什麼鋪陳設備，連大廟的衣鉢寮都趕不上，因為他平常不在臥室待客。至於他的飯食，也非常隨便，我在山上兩天，看他每餐都是去過堂吃大眾飯（二菜一飯），完全是叢林派頭。

八

關於作育人材方面，星雲法師另有他的想法和作法，有人談論佛光山上有柔性美，而缺少剛性美，意思是說山上女性多，男性少，亦有人說，那個地方，只顯着女子才能，而少見男子人才。其實並不如此，在山上負重要職責的還是男人多。星師他本人

並無輕男重女之心，但在這些年處世的經歷上，覺得在處理工作上，女性要比男性心細，能力也並不比男性低，在管理上也比較容易接受指導，服從心女性也比男性強，他舉出一個例說：這些年我國佛教去日本留學的比丘和比丘尼，可是，霸道返俗的全是比丘，比丘尼可說一個沒有，這是他的看法。

他認為今日的僧教育，貴在實用，他不唱高調，不說空話，真真實實來造就人才，他不歡喜把學生造成秀才，來日畢業後變成一顆「畢業松」，只會講經，別無能為，他要使學生個個都成為能文能武的全才，所以佛光山叢林大學的學生，除了學習佛學基本學識之外，還可以學得其他如電器學各種類及駕駛車輛和水電等知識，這是星雲法師為了使學生將來能應付各種環境的設施，據說現在山上能夠開車跑長途道路的學生，已經有卅多人，目前本山和別院的自備大小汽車有八輛，都由學生輪流開動，未請外人，既經濟，而又方便，這算是佛光山的另一特色。

我覺得星雲法師這人很有趣，他處世為人的觀念，同別人不一樣，他說：一個有多錢的人，並不算是有福，要能會使用錢，才算是真正有福。我想，他這個特別的見解，或許就是他能夠成功的。在敘談中，我笑問他，你今天有這樣的成就，想必有你的秘訣吧？他說：確實沒有什麼秘訣，若一定要說我有秘訣，那只有三個字「不存私」，這也正是我做人的信條。當我聽了他這句話，頗多感慨！「不存私」三個字，看來很輕飄，要是做起來，却不容易呢！許多人，在人前常說他無私心，背着人，却處處為自己打算，時時刻刻害人利己，也還有許多人，為了一己之私，弄得焦頭爛額，身敗名裂，甚至遺臭萬年，社會上的情況是如此，我們佛教又何嘗不是這樣？唉！私之一字，為害大矣哉！

## 九

末了，想到一件事，乃是我這次去佛光山遊覽中的一個插曲，值得一提。當星雲法師陪我到各處參觀時候，他告訴我：我早就在本山佛光精舍為您樂老預備下一間房屋，供給您來此地安居之用，今天，我們同着一道去看看，於是我們從普門中學出來，就順便去到佛光精舍，走到樓上，看見一間臥室，窗明几靜，

清雅極了，房中桌椅俱全，木床都有，只少舖陳，臥室外面，有一套房，有佛龕，龕中設供有佛像，星師去到房裏推出一把新沙發椅，笑嘻嘻對我說：這把椅子，也是我特別預備的。我說：你這一片雅意，我非常感激！只是我此刻還無福消受，只好心領了。

這件事，算是舊話重提，記得前年我生病時，星師去看望我的時候，就有意接我到佛光山療養，昨年下半年，台北松山寺傳戒，星雲、演培二位法師，都是受聘的戒師，一天，他兩位並邀着楊白衣居士一同來訪，星師又殷勤向我表示，一定要接我到佛光山安居，當時，我說：我是一個薄福的人，只是當行腳僧的命，像佛光山那種嘯傲煙霞逍遙自在的神仙日子，我消受不了。他的意思，說我勞碌奔波了幾十年，現在年紀已大，可以一心修養了，還說，我能接受他的供養，那正是他的光榮。

這次，星師又提到這個事，足見他邀我去佛光山安居，是出於至誠，不是口頭風光。既然如此，我應該把實際情形告訴他，於是我向星師說：並非我不懂事，不領您這番盛情，原因是我回國定居時，無有住處，後來善信們幫助下買下現在住的房屋給我的安身，已經十多年了，雖然是簡陋一點，倒頗適合我這個行腳僧的身份，我不能隨便放棄它，除非地方上修築馬路（房屋的土地原是都市計劃馬路預定地），我才能搬場。星師聽了我的說話，他馬上說：既然是這樣，那就不妨變通一下，請您老今後台北、高雄兩邊住好了。我看他對我的如此殷勤，我不好意思再說什麼。此番我與楊白衣居士夫婦一同去佛光山遊覽，雖說往返只有三天光景，却是大開眼界，大飽眼福，十分滿足。記得十年前我首次去佛光山遊玩寫的那篇遊記「遊佛光山談星雲法師」中，有「非常人做非常事，非常事非常人做」的兩句話，而今看到那個聖地的生氣蓬勃的繁榮光景，證明我那兩句話沒有說錯，內心快慰已極！

當二月廿五日（星期天）星雲法師命他的學生依量師駕車送我們回台北的時候，在路上我向楊居士說：「這一趟算是我們最愉快的旅遊。」大家都笑了！

民國六十八年三月十二日於師子窟

# 模範家庭

南遊日記之五

八月十一日晴

張小山

## 宿溪頭

昨天因為流淚太多，眼睛很痛，想到舒里和雅忱，我又失眠了，因為和麗英同床，我不便半夜起來，以免驚醒了她，一直挨到五點，實在忍受不了，才爬起來跑去客廳，寫了五封信給家人和朋友。

梅淑又弄了滿桌子菜吃早餐，我也用不着多說什麼客氣話了，只要求兆敏為我和牙牙拍一張合照，將來等她長大結婚，生了兒子之後，重看這張相片，那才有趣呢。

因為梅淑和兒子、女兒，都要去學校，所以只有兆敏送我們去車站。才八點三刻，火車票和公共汽車票都賣光了，只好花了三百元雇計程車去鹿谷。

這是一條我最熟悉的路，連今天，我是第四次來鹿谷。回憶二十年前，蔡文見先生和我初次通信的時候，我就非常驚訝：他從小受的日本教育，怎麼中國字寫得這麼好，文字這麼通順流利？他自謙說以「讀者」的資格向我「請教」，我回答他，請教不敢當，我素來以文會友，很多朋友，都是由通信而認識的。最奇怪的是，我初次到蔡府，就和蔡太太余櫻桃女士，還有他們的少爺益彬，小姐慧美、慧輝、慧璞，一見如故，彷彿很久以前，我們就是老朋友了。那時，他們的房子還沒有改建，下面是櫻桃的工作室，和小小的店舖；樓上兩間房裏，却堆滿了書。不但文見兩夫婦，都會寫文章，連他們的四個孩子都是小作家，文見是台北聯合報的記者；同時在區公所工作，兩夫婦，辛辛苦苦地，克勤克儉把四個兒女撫養成人，如今都已完成大學教育。

車子開到蔡家門口，全家出來迎接，太高興了，難得四位「小朋友」都回來了，櫻桃早已準備了很多可口的菜，知道我的牙齒不好，於是每樣菜都是煮得爛爛的。我們一面喝台灣啤酒，一面話家常。

「媽媽不能喝酒，她的眼睛越來越不好了，身體也不如從前的健康。」

慧美說。

「櫻桃，你不能再工作，兒女都已長大，現在輪到他們來孝敬二老，你們應該開始享福了。」

我對櫻桃說。

「本來我也想不做；但是人家來找到我，又不好意思推辭。」

櫻桃每天踏縫衣機，她需要腦子、眼睛、手、腳一齊動員，實在太辛苦了。

飯後，益彬為我們照了好幾張全家福，加上我和麗英，還有他們的小姪女，更顯得熱鬧。

照完相，我再仔細參觀他們改建後的新居：地基還是和過去一樣，只是二樓加高也擴大了，藏書更多更完備，簡直像一個小型圖書館，有很多四、五十年前的作品；台灣近三十年來，不論老作家、新作家的著作，大部份都被蔡先生搜集買來，他並不是只研究近代作家的作品，連古代的，外國的，只要好的有價值的，統統四處搜購。

「將來我回來寫作家印象記時，還有很多資料，要向你借閱呢。」

「歡迎！歡迎，最好，來我們這裏寫。」

文見接着我的話說。

當我們更上一層樓，走到陽台，有一件事使我大失所望，原來那些棲息在枯木上的成群的鷺鷥不見了，牠們飛到遠遠的山林裏去了，我質問益彬爲什麼不照幾張相片留作紀念，我是多麼愛那些鷺鷥，牠們全身白毛，是那麼純潔，像與世無爭的君子，牠們相親相愛地棲息在樹枝上，遇到老鷹來侵犯時，只要有一隻發覺，啪啦一聲，全體都飛走了；牠們是這樣合群，這樣團結，當牠們徜徉在稻田裏，或者在任何青青草坪漫步的時候，遇到有人走來，不管那人懷着善意或者惡意，牠們總是集體行動，遠走高飛。

記

記

記

四點，文見先生和益彬雇了計程車送我們去溪頭。本來他們全家都留我們先在這裏住一夜，把四年多不說的話多談一些；但爲了麗英是初次來遊溪頭，讓她多領畧一點山林的幽趣；同時也顧到櫻桃的身體，客去主安，讓她們大家有個休息的時候。

溪頭，我是舊地三遊，如今與四年前大大不同：由鹿谷到溪頭的馬路拓寬了，汽車來往如梭，停車場旁邊的禮品店、小食店林立，遊客如雲，我耽心沒有過去的清靜。

「這倒用不着你發愁，如今的溪頭，蓋了許多新式洋房旅館，有隔音設備，住到裏面，聽不見外面的嘈雜聲音。」文見把我們送到孔雀樓，住進五三八號房間，對面就是青山綠樹，有群鳥合唱。

「麗英，你感覺怎樣？」

「太美了！簡直是世外桃源，我從來沒有到過這麼美，這麼幽靜的地方。」

她不住地贊美。

「你還沒有到真正美妙的地方，今晚好好休息，明天要痛快地玩一天。」

送蔡先生父子回去之後，我就去找范利枝小姐，十年前，我初遊溪頭就認識她，如今她已升爲飲食部的總經理了。

兩人相見，緊握着手，高興得不知說什麼好。

「范小姐，你真好，我這次來這裏，老實說，並沒有把握，能否見到你，後來向幾位朋友打聽，才知道你早已高升爲總經理，你這種敬業樂群的精神，真令我欽佩。」

這是我的開場白，她連忙說：

「那裏，那裏，我是在這裏混飯吃，毫無建樹。」

她非常自謙地說。

「陳經理還不在這裏？」

「你是問的陳服周先生嗎？他離開這裏好幾年了，自己在這裏附近，開了一家旅館，叫做孟宗山莊，自任經理，他如果知道你來，馬上就會來看你的。」

范小姐真忙，就在我們談話的短短時間裏，已經有三個人來找她，于是我趕快回到房間休息。

就在我們旅館的前面，有一個特別的風景，那就是數百隻白鴿子集中在樹上，猶如樹上盛開的白梅，或者白牡丹，若有人丟些麵包或花生米在地上，牠們一陣風似的飛下來啄食，孩子們用手一揮，又啪啦啪啦地飛上樹了。

這真是一個很活潑，很健美，很有生氣的鏡頭，凡是帶了照相機的，沒有不在這裏等機會找資料的。

孔雀樓的對面，有光武樓，是一座完全用木板建築成的四層樓房，有電梯上下，方便極了。

## 溪頭之夜

溪頭之夜太靜，太美了！

晚飯後，和麗英慢慢地走回孔雀樓來，聽到各種昆蟲合奏的音樂，聽了使人的內心，感到一種無比的恬靜與舒適。路燈照着各人的影子，即使一個人，也不會寂寞，因爲天上的半輪眉月，正是對影成三人呢。

遠處的路燈，在林間閃爍，和天上的星星爭相輝映，有時會使你分不出那是天上，那是林間。

回到房裏，趕快把窗戶關閉，山上的氣候，比台北城市，相

差大約有二十度之多。在台北，熱得我整夜不是開冷氣，便是開電扇，來到這裏，穿上毛衣還在哆嗦。

沐浴後，我要麗英先睡，因為我還要寫日記，打坐，默念佛號後，才能就寢。

卍

卍

卍

今夜，我又失眠了！

失眠是一件很痛苦的事，按理說，這幾天我們忙着趕飛機，趕火車汽車，忙着看這裏，參觀那裏，忙着和朋友敘述離情，談別後生活，不但全身疲勞，舌麻唇乾，兩眼刺痛，斷腿更是痛得無法忍受，這時我連服兩粒止痛藥，也不發生絲毫作用；唯一的止痛方法，是背誦香讚和佛前大供的菩薩聖號和三皈依；最悲哀的是：我不能背大悲咒和楞嚴咒。

最後，我把思想拉回到十多年前，我第一次來遊溪頭，是台大王德春教授介紹的，這裏有一個實驗農場，王教授每年要帶領學生來實習，他告訴我溪頭有原始森林，有兩千多年前的神木，有各種茂林修竹。記得第一次來，招待所住滿

了客，沒有空房，我們就被安頓在先總統蔣公的行營，當侍者告訴我們：

「這是我們總統住的房間」時，我和孩子們都覺得有無限的光榮。如今先總統已上天堂，令我有無限哀思。

卍

卍

卍

「謝老師，你怎麼還不睡？」

麗英從夢裏醒來，猛然發現我呆呆地坐在床上，不覺驚訝地問。

「我整夜失眠，難過極了！」

「我也一樣，沒有睡好，一下醒來，一下又睡了，明天我們還要玩很多地方，謝老師，你還是想法睡吧，太累了，明天如何走得動呢？」

「萬籟無聲的夜，靜極了！美極了！我真不忍心睡覺，還是多多領略這靜夜的滋味吧。」

於是我們不再說話了。

十二日黎明於孔雀樓

## 港人每年有一次機會做短期和尚

魯金

如果你有興趣研究佛經，及領畧一下出家人的生活，可以報名一年一度的剃度傳法大會。該會下月在妙法寺舉行，年年都有很多外國人參加，日本人、美國人、英國人、德國人都有。

香港人每年有一次機會作短期出家，做一個短期的和尚，離開煩囂的名利社會，投入佛的境界，將自己的心情寧靜一下，聽聽世界知名的法師講講佛理，在佛門中渡過七天的清淨的生活，然後又回到自己工作的地方，還俗成世俗的人。這個機會，是別的城市少見的，而香港則一年一度，算起

來，今年已是第九年了。

記得去年記者曾介紹過這件事，但只是事後報道當時的情形。去年有很多外國人參加短期出家，日本人佔最多，其次是美國人和英國人，也有荷蘭人、德國人。當然，在香港居住的華人最多，有數百人之衆。

九年前，第一屆「剃度傳法大會」創辦時，宗旨是宣揚佛法，使在社會上工作的人士，及在社會上謀生的男女，都有機會和佛門接觸，了解佛法和了解出家人的生活規則，創辦以來，成績非常好，年年有很多男女，都報名參加，作短期出家，做一個短期的和尚或比丘尼。由於「剃度傳法大會」不但吸引華人注意，連外國人亦十分踴躍參加，因此就一年一年的辦下去，成爲一個傳統性的盛會。

今年「剃度傳法大會」，已定期於陽曆七月廿二日至廿八日舉行，亦即農曆的六月廿九日，至閏六月初五日，共七天舉行，現在已開始接受報名，報名的地址是新界藍地妙法寺，街坊們如有誠意參加，可致電(二)八一六三五七，詢問報名手續。負責的法師是修智法師，照記者所知，報名手續非常簡單，也不收甚麼費用，至於袈裟，大會已有準備，可以借用，參加者到時依時來到會場，自有法師指導一切禮儀及解釋各種制度。在這七日內，齋戒沐浴，修心修德，每天都有一定的節目。

今年的「剃度傳法大會」是在妙法寺的萬佛寶殿舉行，由香港佛教聯合會會長覺光大法師主持，而萬佛寶殿是新近落成的大殿，故可謂相得益彰。

至於另兩位主持法師，則有鹿野苑方丈超塵法師担任羯摩之責，

西方寺方丈永惺法師担任教授之職。覺光、超塵、永惺三位法師都是本港佛教界德高望重的人物，也是世界知名的法師，故此今屆的傳法大會，應比過去幾屆爲隆重得多。

據一位去年曾參加短期出家的朋友向記者透露，在七天出家期內，第一天的剃度大典相當有意義，能使人有出塵之想，真個是可以拋開一切世俗的事，整個人投入四大皆空的境界。

第二天以後，有早課和晚課，每天都有法師講授佛經，講授時深入淺出，並非一般人想象中的枯燥無味。在這七天的出家生活中，與所有的和尚共同生活，到第七日，頗有臨別依依之感，當法師向各人致詞時，各參加者都十分感動，其中的感受，實非筆墨所能形容。

去年有一位工友，同僱主取了七天連續假期，參加剃度傳法大會，他認爲總比用這七天假期到外地去旅行好得多。起碼，可以領畧一下出家人的生活，以及能多接觸到一種學問。佛經是一種很深奧的學問，平時不易感受，利用這七天的短期出家機會，就可以領悟得到。當然，不是每一個人都會這樣想，但如果有意想研究佛經，以及領畧一下出家人的生活，則這是一個不可多得的機會。

原載一九七九年六月十四日  
日明報副刊

### 都城大道（朝中措） 唯慈

驚塵連夜客夢驚  
斷續似雷鳴  
牆外車馳如箭  
翻疑百萬雄兵  
利名路上  
煙塵滾滾  
不見月明  
人間物欲難滿  
衆生誰個心平

### 客心（踏莎行）

倦鳥歸林  
晚風捲霧  
片雲飄渺家何處  
秋殘水冷落花飛  
小舟蒼海茫茫路  
濁世微塵  
荒山老樹  
孤僧一鉢隨緣住  
看山莫道山皆好  
人間醉把光陰度

# 佛教領袖覺光法師六秩榮壽

## 佛聯會倡設教育基金

### 籌辦中學以表揚功績

#### 祝壽大會近萬嘉賓盛況非常



（特訊）香港佛教聯合會於六月十日（農曆五月十六日），欣逢會長覺光法師六秩榮壽，舉行空前未有之盛大慶祝會，以讚頌覺光會長領導本港佛教四十年之功績，祝壽大會主任委員黃允畋居士在典禮中宣佈，佛聯會已決定進行籌辦一間中學，將以覺光會長德名稱命，用誌不朽德業，覺光法師亦以其本人荷承佛教同人推愛，矢誠為教，慈悲弘願，貫徹化育，特設立覺光法師慈善福利教育基金，將各界人士，教內四眾同人所致送祝壽賀儀，悉數撥作該項基金，預見不久將來，學校建成，無數青年學子定當受惠不少。

當日慶祝會長覺光法師榮壽大會由上午九時起迄至下午四時，在會屬佛教大雄中學舉行，由晨早至午前前往此位佛教領袖祝賀者，包括有官紳名流、社團首長、各宗教代表、新界鄉紳、佛教諸山大德、四眾同人、佛教醫院醫護人員、佛教學校師生，數達萬人，絡繹相臨，備極熱鬧。是日大會會場陳設美觀，大禮堂正中，三寶佛像莊嚴，兩旁壽屏瑰麗，花籃滿佈，喜氣洋溢，上午十時，大會普佛上供，恭請諸山大德主持，十時卅分祝嘏禮，香港童軍風笛隊奏樂前導，壽星覺光會長由侍者陪同蒞場，祝壽大會各委員恭迎陞座，佛教黃鳳翎中學、佛教大光中學、佛教內明書院三大銀樂隊齊奏僧寶歌，與會大眾向壽星敬禮後，大會主任委員黃允畋副會長代表同人致詞申賀。

黃副會長在致賀詞中畧稱：覺光會長乃本港佛教領袖，四十年前即參與香港佛教領導工作，在其出任香港佛教聯合會會長十餘年以來，佛聯會會務發展一日千里，在其領導下，先後完成香港佛教醫院，與及會屬中、小、幼學校廿多間。此外，歷任香海正覺蓮社社長，及各大道場主持、佛

團首長、職務至多，建設有佛教寶靜安老院、護理院、佛教學校等，豐功偉績，不勝枚舉，其悲願弘深、慈惠廣及，向為各方所推崇，佛教同人所擁戴，今欣逢六秩榮壽之慶，四眾為表欽崇，特由香港佛教聯合會發起聯同祝嘏，及為誌會長覺光法師德業，董事會經決定進行籌辦一間中學，以覺光會長法號命名，藉符會長育才素志，而資造福青年學子。經承會長慈允，並率先倡立「覺光法師慈善福利教育基金」，將各方賀儀悉數撥充，昌明佛法，普益世風，會長之高瞻遠矚，維德維馨，定當福報無量。

黃副會長致詞畢，隨由大會代表獻送祝壽禮品，分別由佛聯會董事代表源慧法師、佛教學校代表孫寶元居士、香海正覺蓮社董事會代表何善衡夫人李寬德居士，恭誦所獻壽屏禮品壽頌，頌文由國學名宿何敬群老師、陳湛銓教授所撰，對會長弘法利生，解行圓融，頌禱貼切，繼由佛教醫院醫護人員代表、佛教寶靜安老院及護理院老人代表、佛教各中小幼學校學生代表，先後致祝頂禮，海外各地佛教首長及本港天主教主教，亦均有賀電祝賀，覺光法師門下弟子代表致答詞轉達謙謝之意，最後在全體會眾唱生日歌及誦佛號聲中，宣告禮成。

十二時祝壽齋筵開始，先後筵開三百多桌，同時大禮堂由各校學生表演遊藝，參加演出者計有：佛教黃鳳翎、大雄、善德、覺光、慈航、筏可、沈香林、葉紀南中學，黃焯菴、中華、正覺、內明、菩提、何礪峰、陳式欽、李澤甫、林金殿、劉天生、慈敬、林炳炎等小學，悉達、鄭金、金麗等幼稚園節目豐富，陣容鼎盛，堪稱罕有之大匯演，露天操場并由香港童軍風笛隊、佛教大光中學銀樂隊、佛教內明書院銀樂隊、佛教黃鳳翎中學銀樂隊，分別輪流演奏，嘉賓欣賞，各適其適，與眾同樂，盛況非常。

# 李淑君居士演講禪學 聽眾擠擁頗獲好評



攝所時居士居李淑君介紹會長會僧

名禪學家南懷瑾教授之高足李淑君居士，於六月十日因公來港，香港僧伽會會長洗塵法師，特假座美麗華大酒店蒙古廳款待李居士，並介紹與各界人士相見，是日到者一百五十餘人，由李居士即席演講「參禪心得」，深入淺出，妙義迭陳，歷九十分鐘始已。六月十三日復假座能仁書院禮堂，請李居士講演「禪」學，講後復詳答聽眾問題，說理扼要，發人深省，甚獲聽眾好評。

## 能仁大專部增助獎學額

能仁書院大專部向以辦理認真，師資優良有聲於時，兼以擁有自建校舍，管教謹嚴，設備完善，該院秉承佛陀慈悲精神，對清貧而優秀學生，向有獎助學金之設，迭蒙各界熱心人士大力支持，獎助名額逐年增加。一九七九至八零年新學年即將開始，該院續獲現代出版社捐贈獎學額十名（每名一千元），蔡章閣居士捐贈免全費助學額四名，連原有之各類獎助學額，合計達一百一十餘名。獎勵力學，惠及清貧，莘莘學子，同沾其澤。該院一九七八年度第二學期各類獎助學金，經已全部核發，受益學生

名單如下：鄒玉儀，楊漢生，段自強，顧榮興，梁潔儀，潘美雲，鄭麗華，戚愛娣，古莉生，洗錦雄，張玉棠，尹榮基，宋志强，黃啟嶺，鄭燦恩，翁慧芬，鄧煥梅，陳玉珠，蔡展昂，張麗英，潘鳳瓊，陳美霞，孫志光，陳國忠，關詠梅，李孟崧，余伊莉，黃佩娟，吳賜楊，成玉珍，朱冠昆，陳淑信，李志雄，李炳坤，劉明德，羅仲揚，何偉雄，方佩珍，羅潤森，丘成珂，黃慧光，許麗芳，盧金華，翁松坤，鄧婉萍，譚志成，蕭昆明，馬漢洲，周月娥，張秀珍，釋覺慧，陳愛珠，楊盤根，鄧玉珍，敖淑貞，黃樹森，郭旭光，曾惠容，梁潔玉，蔡禮霞，黎玉蘭，余安莉，張秀蘭，余曼莉，盧瑞珊，楊志豪，楊寶玲，古永生，陳德麟，俞惠鳳，張若香，劉國維，岑維新，陳佩麗，鄭麗顏，仇開元，陳自求，梁惠芬，丁潤華，呂德章，呂志群，廖麗霞，高德成，鄭立羣，馮寄生，黃伯勤，雷旺魂，林妙苗，釋妙光，釋為範，李鎮彥，釋宏勳，林德賢。

## 中華佛教文化館

### 紐約成立禪中心

（紐約航訊）去年九月辭去美國佛教會大覺寺住持職務之後的聖嚴法師，除了兼顧台灣的中華佛教文化館及中華學術院佛學研究所之外，並由於旅美沈家楨博士、應金玉堂居士、加拿大詹勵吾長者等的支持之下，着手籌組一個專門教授禪宗修行方法的道場，經過半年多的準備，已向政府申請立案，名稱沿用台灣的中華佛教文化館，英文是 Institute of Chung-Hwa Buddhist Culture 將作多目標的佛教文化、教育等的活動，以紀念其先師東初老和尚。現在先以禪中心為其基點，已於本年六月三日正式展開弘化工作，是日所到的，多係跟從法師學法的青年學生及弟子，東初老人的姪女劉太太林玫女士，也特地趕到參加。法師此番到紐約，除了借沈家楨長者的菩提精舍，打了兩次禪七，每次均有二十位以上的中美青年且以美國本地人佔多數的精進法會外，尚在哥倫比亞大學、曼哈頓的十一街、皇后區的六十八街，開設坐禪班，分成初、中、高的三個級次教授，深受歡迎。請法師作專題演講的，先後有美佛會的大覺寺，哥倫比亞大學及基督教學院，浩霖法師的東禪寺等。據稱，由於在毫無信眾基礎的情形下別開生面，創立美國東部的中國禪宗道場，且以尚沒有事業基礎的英語知識青年為主要弘法對象，經濟條件，極為艱苦。

地址：Institute of Chung - Hwa Buddhist Culture

40 - 30 68th St. Woodside, New York N. Y. 11377 U.S.A.

## 中國內學院

### 首屆結業續招新生

(台北訊)由慧嶽法師所主辦之中國內學院首屆結業典禮，將於六月廿四日舉行，因該院所定畢業生，必須具足下列條件，方可畢業，故本屆尚未有畢業者。據云：結業同學只要日後具足所定標準，則隨時得予畢業。聞該條件如下：一、勝任維那職，能領眾作朝暮課誦者。二、能演講，布教九十分鐘，口才流利者。三、能靜坐二小時者。四、能寫出畢業論文三萬字，並經審查合格者。

按內學院為管理認真，行解並重，悉為男眾著稱。該院為應各方要求，今夏將續招新生：一、研究班一班(五名，限男眾)。二、專修班：男眾班二十名(一班)，女眾二十名(一班)三、中級班：限男眾二十名。分別上課：男生在基隆市十方大覺寺，女生在三重市本院。凡有志修學之僧尼青年歡迎報名。

#### (附招生簡章)

- 一、宗旨：弘揚大乘正法，培育佛教人才。
  - 二、入學資格：思想純正無不良嗜好，身心健全之出家男女青年。
    - a 研究班：大學畢業或同等學力，經考試及格之僧青年。
    - b 專修班：高中或中級佛學院畢業之男女僧青年。
    - c 中級班：國中或初級佛學院畢業或同等學力之僧青年。
  - 三、名額：研究班五名，專修班男女各廿名，中級班(限男眾)廿名。
  - 四、待遇：膳宿、課本、及雜費全免。
  - 五、修業年限：研究班五年、專修班四年、中級班三年。
  - 六、報名日期：即日起至八月廿日止。
  - 七、報名地點：三重市車頭路街34號本院。
  - 八、報名手續：1.填寫報名單(函索即寄)。2.親筆自傳一篇。3.證件影印本乙份。4.二寸半身照片兩張。5.健康證明乙份。
  - 九、考試日期及科目：民國六十八年八月廿五日。國文、佛學、口試。
- 註：本院之特色有：①為海外僧青年方便，特設國語輔導班。②為依所定課程，敦聘專家授課，決不依人排課。
- 附：本院得視情形酌收在家信眾若干名，但需繳雜費並以通學為限。

### 本港「日光佛學圖書館」將開幕

溫胡佩芳居士皈依我佛卅餘載，自設精社禮佛誦經，今發心建立：「日光佛學圖書館」於九龍佐敦道庇利金街六十一號五樓，現正積極籌備中，敬祈四眾大德多賜指助，俾能早日開幕，廣結善緣，弘法利生，不勝盼禱之至。

### 宜蘭法嚴佛學院招生啟事

- 一、宗旨：本院為繼承先德興學精神培養佛教人材，端正青年學佛思想，建立人間淨土。
- 二、入學資格：凡具初中畢業或同等學歷者。身心健全無不良嗜好者，皆可報名投考入學。
- 三、開學日期及待遇：國曆九月廿三日開學。投考正修科錄取膳宿書籍學雜費，概由本院供給，個人衣被及零用自備。
- 四、名額：二十名。
- 五、報名日期：即日起至九月十日止。
- 六、報名地點：宜蘭縣礁溪鄉龍潭村福嚴禪寺。
- 七、報名手續：①填寫報名單②二寸半身相片二張③戶籍謄本一份。
- 八、考試日期及科目：隨到隨考，佛學常識、口試。

### 新竹翠壁岩寺

### 今冬傳授三壇大戒

新竹市寶山路一一五號翠壁岩寺住持信慈法師，為紀念該寺重建十二周年，並為弘揚戒法，紹隆佛種，特恭請白聖老法師、道源老法師、真華老法師，分別為得戒、羯磨、教授和尚，淨心大法師為開堂和尚，傳授三壇大戒。出家二眾戒訂國曆十一月廿六日開堂至十二月廿七日出堂。在家二眾則於國曆十二月廿一開堂，廿七日出堂，凡虔信佛教，思想純正，體格健全，無不良嗜好，年滿二十歲之男女均可求比丘、比丘尼戒，在家戒，祇要思想純正，信心堅固即可報名受戒。戒費一律免繳。出家眾衣鉢均由本寺贈送，在家縵衣實收三百元，智識難逢，勝緣難遇，有此因緣，希

有心受戒者切莫錯過，如有疑問可直接函詢該寺，即有資料寄呈云云。

### 三壇大戒須知

- 一、資格：凡虔信佛教，思想純正，體格健全，無不良嗜好，年滿二十歲之出家男女，皆可報名求受比丘、比丘尼戒。
- 二、戒期：1. 出家戒：國曆十一月廿六日至十二月廿七日  
2. 在家戒：國曆十二月廿一日至十二月廿七日
- 三、戒費：一律免繳。
- 四、法衣：出家二眾袈裟，鉢具由本寺結緣。在家二眾縵衣三百元。
- 六、手續：1. 填寫報名單乙份（函索即寄）  
2. 最近二寸半相片四張
- 七、報到：1. 出家戒國曆十一月廿五日。  
2. 在家戒國曆十二月二十日。
- 八、寢具及盥洗用具自備。

翠壁岩寺謹啟

## 大乘精舍印經會 慈雲雜誌社

### 遷移啟事

本社（編輯部、發行部）  
為擴大宏法及業務所需，已遷  
移至台北市延平南路卅一號六  
樓，敬告十方大德如有業務洽  
詢，祈移駕上址為荷！

大乘精舍印經會  
慈雲雜誌社 謹啟

六八年六月一日  
（永久通訊：台北市開封  
街一段五十九號）

### 捐款鳴謝

|         |    |            |   |
|---------|----|------------|---|
| 日光佛學圖書館 | 港幣 | 100.00元    |   |
| 智嚴法師    | 港幣 | 100.00元    | 正 |
| 悟峯法師    | 港幣 | 100.00元    | 正 |
| 鍾儉餘堂    | 港幣 | 150.00元    |   |
| 陳威穆居士   | 港幣 | 200.00元    |   |
| 周美雲居士   | 港幣 | 100.00元    |   |
| 邱賢恭居士   | 港幣 | 20.00元     | 正 |
| 李琬君居士   | 港幣 | 50.00元     |   |
| 鄭覺味居士   | 港幣 | 25.00元     |   |
| 龍寬勝居士   | 港幣 | 25.00元     |   |
| 崔常祥居士   | 港幣 | 25.00元     |   |
| 鍾季蔚居士   | 港幣 | 100.00元    | 正 |
| 聖嚴法師    | 港幣 | 180.00元    |   |
| 呂沛銘居士   | 港幣 | 195.00元    | 正 |
| 詹勵吾居士   | 港幣 | 90.00元     |   |
| 胡譚光居士   | 港幣 | 50.00元     | 正 |
| 程文熙居士   | 港幣 | 90.00元     |   |
| 樂觀法師    | 港幣 | 75.00元     |   |
| 上期結存    | 港幣 | 15,495.45元 |   |
| 總計      | 港幣 | 17,170.45元 |   |
| 撥入87期開支 | 港幣 | 6,431.15元  | 正 |
| 結存      | 港幣 | 10,739.30元 |   |

### 八十七期收支報告

|        |    |           |   |
|--------|----|-----------|---|
| 一、收入：  |    |           |   |
| 捐款項下撥入 | 港幣 | 6,431.15元 | 正 |
| 發行收入   | 港幣 | 348.00元   |   |
| 總計     | 港幣 | 6,779.15元 |   |
| 二、支出：  |    |           |   |
| 印刷費    | 港幣 | 3,666.25元 | 正 |
| 稿費     | 港幣 | 1,685.00元 |   |
| 郵費     | 港幣 | 827.90元   |   |
| 什費     | 港幣 | 600.00元   |   |
| 總計     | 港幣 | 6,779.15元 |   |

內明雜誌社謹啟

### 更正啟事

八十七期本刊所載「我對程文熙的幾點意見」之標題，其中「熙」字係誤植之衍文，應更正為「我對程文的幾點意見」。

又聖嚴法師著「從佛教的觀點談科學」文內第十六頁上二三行中「持戒修正是正行」句中「修正」乃「修行」之誤。呂沛銘居士著「中國古代佛典翻譯方法概論」文第二〇頁上段首行「安道」乃「道安」之顛倒。同頁下段五行「有似嚼飯與人」，「嚼」字下漏一「飯」，字應為「有似嚼飯與人」，又同段倒數第五行。「正座宜讀梵文者」宜字為宣字之誤。合亟更正，並向著者讀者，謹表歉意！

編輯室謹啟



△ 妙法寺萬佛殿壁畫——五比丘圖





▶吐魯潘出土壁畫「牛郎圖」(公元五〇〇年)。

