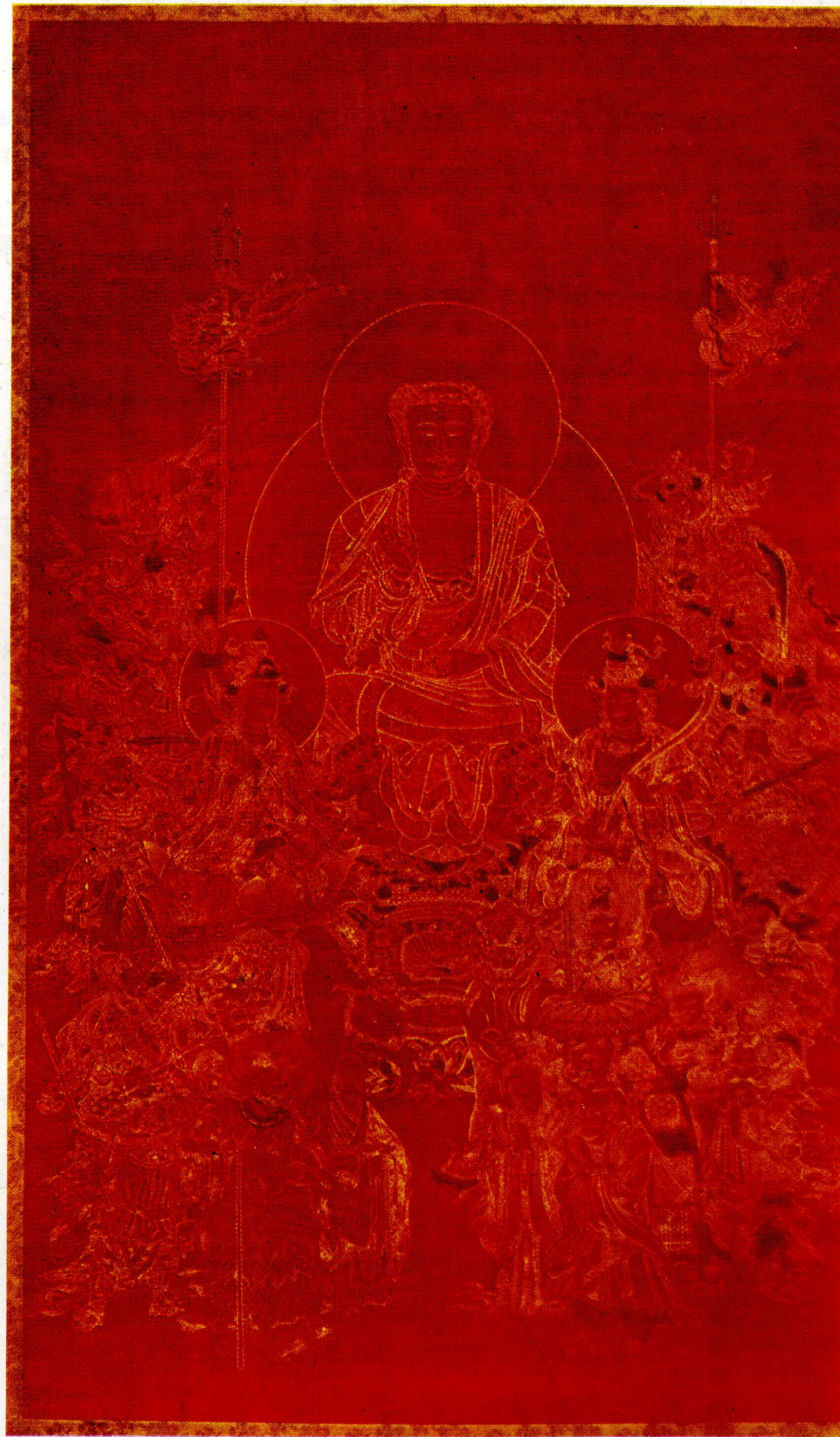


内明

集漢穀城刻石字



第九十期 目錄

特	轉	特	譯	筆	佛	四	專	專	佛	教	教	封	封			
面	載	載	稿	譚	動態介紹	衆	論	稿	文藝	動態	裏	底	底			
中國明代畫卷：佛教諸天	「佛教概論」序	青頸觀音與大悲心陀羅尼	陳那之認識論（續）	歐美佛學研究小史（續第三章）	錢穆先生論佛	香港佛教僧伽會第九屆剃度傳法大會剪影	應依佛教教義討論佛法中愛的問題	「念佛要斷愛根」「愛不斷不生淨土」	佛學研究與方法論（續88期）	大覺閒談記	創辦「佛學創作與文摘」的想頭	一百年前的觀世音菩薩	永懺樓隨筆之卅二——三十三間堂蓮華王院	僧伽會第九屆剃度大會之戒壇點滴	妙法寺萬佛寶殿前六牙聖象	印度一世紀下半期喬答摩菩薩石像
印	鄭	陳	服部正明著 一默譯	J. W. 狄雍著 霍韜晦譯	智	編	致	陳	吳	無	無	謝	馮	果	編	
順	僧	慧	培	著	銘	輯	遠	念	汝	意	意	冰	瑩	通	輯	
3	5	7	10	14	18	22	24	26	30	32	35	39	40	42	44	43

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 新店鎮文中路50號竹林精舍
台北市桂林路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, North St., Manila, Philippines.
日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 Southill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Budd. Sangha Federation of India 6, Tiretta Bazar St., Calcutta-12, India.
香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處
承印者：文采印刷公司
電話：五・七一六五四

佛元二五二三 中華民國六八年
公元一九七九年
九月一日出版

定價每册港幣貳元

「佛教概論」序

印 順

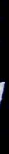
熱心弘法事業的聖印法師，將近年來的講本，整理成「佛教概論」。將目次寄來，要我寫一篇序。這部書，分「序論」、「本論」、「各論」、「結論」，是以中國所傳的佛法為主；附以「唱題成佛」、「念佛往生」等，日本獨到的佛法。「佛教教理之解說」一章，篇幅很長，內容也近於「緣起論」、「實相論」——日本學者的論列。全書涉及的內容相當廣，是一部良好的入門書。

初學佛法的，應該先有多方面的，一般的概略認識，然後研究深入，這就是「概論」書的價值。從釋尊大覺而流傳出的佛法，是適應衆生根性的，方便誘導而使學者達成身心的自在解脫。人類的根性是多樣的，佛法也就多樣，古傳「八萬四千法蘊」，可以想見法門的衆多了！佛的教授已不少，經歷長期的流傳，印度佛教就出現了「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」——三大時代的佛教，內容都非常的深廣。印度佛教傳到了各地區，適應各地區的佛法，又都是現出不同的特色。無論是印度、中國及各地區的，由於學者的好樂不同，有重信願的

，重戒行的，重義解的，重禪行的，重智證的，重自利或利他的；有不同的義解、持行，也就有不同的宗派。成爲人類文化一大流的佛法，是這樣的深廣！面對無邊的法流，初學者或不免有「望洋興歎」之感。如初學者缺乏一般的了解，就拘蔽於所傳授的，或通俗的信仰，自以爲是最究竟的，最完美的佛法，那就不免固蔽而流於無知了。我會這樣想：初學者應先概略的，了解佛法的本質與多方適應性。如以三期佛法的先後流傳爲經，以不同宗乘的教義、修持爲緯；從先後的演化中，彼此對立的相關中，能窺見佛法的一貫性與方便適應性，這應該是初學者所急需的讀物。有了通泛概略的了解，然後取適應於自己個性的，或適應於現代人心的，去深入、持行與發揚。對其他的法門，也能從古代的方便適應性，予以比較正確的論評。這樣的概論，對於初學者的理解，佛法的宏揚，會有更積極的意義。

「佛法（或『佛學』）概論」，是初學者所應該先讀的。三十年前，我也曾寫過一部「佛法概論」，那是偏重於印度初期佛法的。這類書籍，近代中國也有好幾部了。從聖印法師的新著，見到了中國佛教在進步中。惟願不斷的進步，在不久的將來，有更完美而予人正確理解的入門書！

(下轉第21頁)



鄭僧一

一九二二年，法國佛國大師拉瓦里波塞（L. de La Vallée Poussin），和萊維教授（S. Levi），曾就一篇古印度婆羅密文（Brahmi）和西域康居文（Sogdian）對照的敦煌殘簡，先後在英國「皇家亞洲學報」作文字上的考證。我對大悲心陀羅尼經（即千手經）也會在拙作「觀音——半個亞洲之偶像」一文中畧爲論及（該文於一九七六年在美國芝加哥大學出版的「宗教學史」學報 History of Religions 刊出，現正由慧炬出版社漢譯），這裏擬就大悲咒作進一步介紹。

伽梵達摩所譯的通行本大悲心陀羅尼經（大正藏第一〇六〇），經文說觀世音菩薩現「千手眼」勸發大慈悲心，濟度群生。咒裏起始和終結則稱頌三寶和「阿喇耶（聖）婆盧羯帝憐鉢囉耶（觀自在）」，中間四次稱念的又是「那囉謹墀」（Nalakanta）（青頸者）。青頸象徵大慈悲心，是菩薩精神的具體化。

鳩摩羅什在注維摩經卷七經：「諸天以種種名藥著海中，以寶山摩之，令成甘露，食之得仙，名不死藥。」他所說的「甘露」是衆所周知的拔一切業障根本得生淨土陀羅尼（簡稱往生咒）中的「阿彌唎哆」（Amita）（往生咒的大旨就是祈求「甘露遍灑」，普願衆生竭苦源的意思）。梵語「阿」是「無」，「彌唎哆」是「死」，「意思就是「不死」。」所以羅什接著說：「佛法中以涅槃甘露令生死永斷，是真不死藥也。」

據婆羅門神話「古事記」（Purana）毘瑟紐天化巨龜救世的故事所說：當諸天和阿修羅以寶山作棒，用巨蟒做絞索，並得毘瑟紐天幫忙，化身作巨龜做支石，正在攪拌乳海求取甘露的時候，大猛惡毒「摩賀賀囉囉」（象徵世間瞋癡）忽然從巨蟒口裏噴出，天人驚慌，疾奔濕婆天求庇護，濕婆天爲大慈悲心所驅使，不忍衆生受大苦難，就伸手把大猛惡毒握在掌裏，一口吞下。他的妻子看到這種情形，情不自禁的扼住他的咽喉，大猛惡毒因此停在這裏，把他的脖子染得青青黑黑的，濕婆天就這樣給加上一個綽號，叫「青頸者」。在這個佛教通俗化適應群機的時代，正如普門品所說：「應以大自在天身得度者，即現大自在天身而爲說法」（大自在天就是濕婆天的別名，大悲觀世音就順理成章的成爲「彌帝利夜（仁慈的）那囉謹墀（青頸者）」了。

通行本大悲咒稱讚觀自在的「清淨」和「無畏」，接着說聖觀自在就是青頸者，稱青頸觀音爲「得勝者、大得勝者」（罰闍耶帝、摩訶罰闍耶帝），請「除滅諸毒」（罰沙罰摩佛羅舍耶），「既覺覺我」（菩提夜菩提夜，苦馱夜苦馱夜），懇請示現，（地唎瑟尼那）。最後讚嘆青頸者三面四臂的尊容和持物的莊嚴，再稱「皈命三寶，皈命聖觀自在」完結。

不空金剛奉詔注釋義的青頸陀羅尼（大正藏第一一一一），

是根據一種意譯，和通行本頗有出入。「那囉謹墀」譯作「寧攞塞姪」，「大得勝者」被指明爲「大猛惡毒得勝者」，「除滅諸毒」成爲「除滅世間瞋毒」、「癡毒」，比較反映故事，似更接近原本。末後還依咒語內容重新構出「青頸觀自在菩薩畫像法」：「其像三面，當前正面作慈悲熙怡貌，右邊作獅子面，左邊作猪面，首戴寶冠，冠中有化無量壽佛（按：佛冠咒語缺），又有四臂，右第一臂執杖，第二臂執把蓮花，左第一執輪，左第二執螺。」這裏除冠中化佛外，都是毘瑟紐天的應化形相和執物，再加上濕婆天的臂頸尊號，和經裏觀世音菩薩對梵天的開示，觀世音就這樣集當時婆羅門教之大成了。（大悲咒中青頸觀音的三面四臂和執物，當另文介紹。）

佛教的重點在「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意。」「陀羅尼（Dharani）的意義「總持」（從語根 Dhar—持），就是這個「持善遮惡」的意思。大悲咒裏請觀音除滅諸毒，讚觀音清淨，無畏，也就是我們「即本尊以爲自身」，「遠離顛倒夢想」，躬行實踐，自淨其意。心淨自然無畏，菩薩自然「示現」，令我得見，正如金剛經所說「住心清淨則生實相」，天台家所謂「空假中一心三觀，觀心內佛。」咒裏要觀音既覺覺我，也就是要我們「誦持此神咒者，發廣大菩提心，一如教修行，自覺覺他。經裏觀世音菩薩向梵天說，此大悲心陀羅尼相貌：「大慈悲心是，平等心是，無爲心是，無染着心是，空觀心是，恭敬心是，卑下心是，無雜亂心無見取心是，無上菩提心是，」把大乘佛教的倫理思想與實踐方法，一語道盡。所以僧無畏說：「夫三藏之義者，內爲戒定慧，外爲經律論，以陀羅尼惣攝之也。」

密咒本來不譯（正法華經陀羅尼品是例外），恐「失其勢用」故。基督教直到中世紀所通行的「格雷戈里教皇聖歌」（Gregorian Chant），所有讚頌都用希臘文或拉丁文而不用土語，也是同一理由。但大日經疏卷七告訴我們：「若但口誦眞言而不思維其義，只可成世間義利，豈得成金剛體性乎。」可惜鈴木大拙根據大悲咒通行本的中文英譯，難免臆測，不空雖另有一譯本（大正藏一三B），接近通行本，（下轉第13頁）

當代佛教思想家印順導師

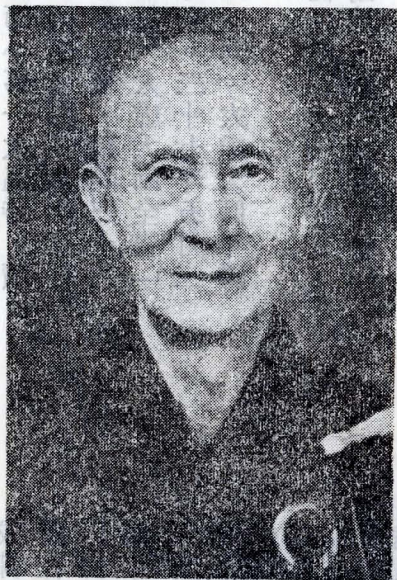
陳慧劍

印公著述，東海表梵文：「可謂當之無對！」
民國五十四年春天一個傍晚，在台北慧日講堂第一次與生平景仰的當代佛教思想家印公導師共進晚餐，席間有印海、法振等法師在座，餐後論道甚久。返寓後，寫「餐桌三論」，後來收歸於散文集「通靈寶玉」。
算算時間，已經十四個年頭。那時印公剛屆六十甲子華慶，我也祇四十一歲；而今印公已七十四高齡。

爲了這篇專題，在六月十七日清晨，我和本刊發行人李雲鵬居士（印公皈依弟子），乘車經高速公路，祇花兩個小時車程，便到了台中市郊一棟四周圍以綠色稻禾的「華雨精舍」，停車，到門前按鈴，由侍者明聖法師開門。我們拜見了高瘦清癯，山明水秀的當代高僧——印公導師；內心湧起一陣悲喜交集的情緒。

二、出家、傳道、著述、授業

印公今年七十四歲的印公，是光緒三十二年（一九〇六）三月十二日（寒食節）出生在浙江海寧一個農村的張氏家庭，取名「鹿芹」。到第一次世界大戰結束，十三歲時高小畢業。十四歲到十六歲間自學。十六歲秋後出任母校小學教師，陸續任教八年，此漫長八年，除「自學」外，並涉及佛家、道家及西方宗教之學。



到二十五歲，那年十月十一日，在普陀山，依清念和尚，出家於福泉庵。如按照現在的文化意識來肯定，當時的印公，祇是基於對「佛家真理」的探求與實踐，而以一個知識份子的理想與熱情，投入佛法的海洋，以生命來求證佛家本來面目。他之出家，沒有任何特殊的外來因素之介入。

印公導師年輕時，身體雖弱，而意志堅強，同時由於對佛典的契悟極爲銳敏，當二十六歲（民國二十年）進入閩南佛學院就讀時（太虛大師任院長），已發表論文。當年八月被大醒法師推介，出任虛雲老和尚創辦的鼓山佛學院佛學教師。這在一個出家不足一年的青年來說，都是不尋常的經歷。

民國二十三年到二十五年，除了在武昌佛學院、閩南佛學院陸續任課，同時介入「三論學」的研究。而這一年秋天，則在普陀山慧濟寺閱完「全藏」，時爲三十一歲。

彷彿有一點「百病都來折磨」；對這血肉之軀而言，可以說是「人與天爭」的局面；時時暈倒，時時吃藥，有時還沒得吃；又不時進醫院；同時不斷地進行「筆耘」工作。

在抗戰期間（民國二十八年），師在四川縉雲漢藏教理院任教（院長太虛大師），藏文佛學學者法尊法師主持教務，當時的學生有演培、妙欽法師。授課期間，由於撰述論文，後來都成了

成書的材料。

根據鄭壽彭居士撰述的「印公年譜」民國三十一年條，認為印公第一部著作「青年佛教與佛教青年」，便在這一年問世，現在編入「妙雲集」下編第五種，題為「青年的佛教」。出資印書的人，竟是當時罄其所有的受業學生——演培法師；至於印公自己沒有錢印書，更不在話下。

印公的「著述事業」於焉開始。抗戰勝利之後，師由陸路經西安、洛陽、開封東下，在開封重遇續明法師（第一次遇時，續明法師是四川合江法王佛學院學生），然後因病轉到武昌治療。癒後再到上海，與太虛大師會合。太虛大師圓寂後，民國三十六年五月間便與續明法師，在奉化縣雪竇寺編纂「太虛大師全書」，同時講授「中觀今論」（由續明法師記錄）。三十七年五月三十日「全書」完成。中原變色後，輾轉抵港。而「太虛大師年譜」、「佛法概論」二書，都在香港脫稿。

民國四十二年，在港遙領「海潮音雜誌」社長，四月中旬，由演培法師在台灣新竹青草湖一同寺後山勘地，建「福嚴精舍」，而印公於六月下旬，到台定居。

駐錫福嚴精舍期間，遭遇到「佛法概論」事件，在今天看來，是何等可笑！而始作俑者，對學術、思想、作者地位的認知，又是何等淺陋！

三、二十八種著述歸根於「思想」

印公導師自四十二年來台，到今天二十六個年頭，除初創福嚴精舍，四十九年續創台北市龍江街的慧日講堂、士林報恩小築，嘉義妙雲蘭若，以及現在的華雨精舍之外，在六十年十一月，因身罹重疾，入院動腸部手術二次，預立遺囑，復於六十二年六月二十日以「中國禪宗史」一書，獲日本正大學授予正式文學博士學位，這是中國的大德比丘獲得他國正式博士學位的第一人。以印公的治學精神，思慮之精密、思想之深邃、著作之豐贍，可謂當之無愧！

印公著述，現在列表於次：

（一）妙雲集（二十四種）

計：般若經講記。

寶積經講記。

勝鬘經講記。

藥師經講記。

中觀論頌講記。

攝大乘論講記。

大乘起信論講記——以上釋經（上篇）

佛法概論。

中觀今論。

唯識學探源。

性空學探源。

成佛之道。

太虛大師年譜（中篇）。

佛在人間。

學佛三要。

以佛法研究佛法。

淨土與禪。

青年的佛教。

我之宗教觀。

無諍之辯。

教制教典與教學。

佛教史地考論。

華雨香雲。

佛法是救世之光。

——以上是七十歲以前作品。

（二）說一切有部爲主的論書與論師之研究（民國五十六年底完成）。

（三）原始佛教聖典之集成（民國五十九年底以前完成）。

（四）中國禪宗史（民國六十年秋完成）。

（五）中國古代民族神話與文化之研究（民國六十四年底完成）。

以上所有著作代表印公個人思想的部份，是「佛法概論」、「中觀今論」、「成佛之道」等創新作品，而發揮前人思想的，是妙雲集以外四種份量重的書。

印公在疾病折磨、靜養之餘，依然埋頭於著述一部重要的書——初期大乘佛教思想之研究！

四、初期大乘佛教思想之研究

印公對本書的撰述動機，發創於多年以前，當印公於民國六十年底大病初癒之後，本書之構架已醞釀成熟；而着手動筆，則在民國六十四年；這其間因爲駐錫地的遷移，及一再換環境療養

；到今天乃完成了四十萬餘字的初稿。除非有他緣無法寫作，印公每一個寫作天，可完成一千五百字左右，其中由於檢閱資料，追蹤史料，思考問題，觸及其他有關連鎖問題之處理，結果，「中國禪宗史」、「神話研究」這幾部書，都是這一部大書的副產品；由此可見本書醞釀過程之長，寫作路程之曲折，以及印公個人身體狀況，在寫作過程中經歷的困苦侵襲，但依然堅持了此書寫作的決心與態度之莊嚴。

印公預計本書寫作六十餘萬字，如果照計劃，這本書應該在一年內完成；但是一部傳世工作，尤其是六十萬字以上的大書，寫作過程所觸及的問題而引發思想向旁枝伸引，是很難說的。也許會「節外生枝」再附產出另一部書來！不過，就這本書而言，將代表印公導師晚期思想的大成；我想佛教界都切盼它能早日問世。

五、印公思想之我觀

我讀過印公的書，除「佛法概論」曾多次涵泳，而「中觀今論」略事涉獵之外，其他著作及論文，則間或檢讀；對於印公全部著作並沒有作深入地探討。然而，畢竟看過一些，透過「一葉而知秋」的感悟，以及多次承誨，我的看法是——

一、印公導師，是中國思想史上佛家思想層面一位純正統的創發性的思想家；印公對佛典中的神迹、靈異、密宗的神迹採取的態度，都非常平淡；對一切世俗界偶發的「靈」的現象，認為「法爾如此」；而此種「異人異事」，其本身並不能代替生命的「覺悟」；對修道者而言，很可能導入另一條邪徑！我們可以說，印公的思想，是一條平實的、沒有超越的、一寸一寸耕耘的大道；但其結果，則是古今一切中庸派思想家所共同必具的寬厚、莊嚴、慈光普照的覺路！

二、印公對中國宋明理學發展到今天的「新儒學派」與佛家思想相衡相激、或分或合的糾纏現象的看法是——「新儒家自是新儒家」，「佛家自是佛家」，「新儒家自熊十力以來對佛典的鑽研，毋寧是着力於佛學對於新儒者的思想上的認同的研究；而

不是新儒家對佛學思想的認同」；歸根結底，「儒學——新儒學——是純中國文化縱面的產品，是不可旁解的，是入世的，是天道的，是萬世不朽的經緯線」；「而佛家是介入的，是出世的，是偏於究竟空寂的；精深是精深矣，博大亦博大矣，豈奈不及儒家何！」

如就佛家思想來講，入世與出世，在思想甚至現象上，都沒有一條明顯的界溝；既同樣是精微博大，便無從篩出個更為「精深與博大」來。

三、印公的自我肯定，在學術上，他是一位有創發的思想家，但從他的作品內容來分析，也是一位實踐主義者。他在多處強調：「我是佛教徒，我是站在學佛者的地位發言，信仰佛的真理，而不去『實踐』，是本末倒置的。我是一個比丘，我做比丘要做的事！」。

我個人認為印公治學，治的是「純佛學」，他在治學與實踐兩方面，都是走的前代宗師正在走的路，他接了中國佛家思想的棒，把佛教的法輪，向前推動！

六、結語

因為印公是中國近代佛家一位重要的學者，就治學說，印公對於支配文字的技法，極為「現代化」，對思想層次的剖析，理論角度的接觸，極具慧眼；正如胡適之的作品一樣，能把一個很高深的問題，處理得極為淺明；尤其他對「正知正見」的肯定，不苟同世俗，這種莊嚴態度，令人萬分敬愛！

多年前，我看過印公一篇關於「舍利子」的文章，印象之深刻，至今不忘。

印公導師，著作等身，在他二十八種著述中，我認為後四種，比「妙雲集」更為重要；因為那畢竟是晚期更為豐熟的思想結晶。

我們期望「初期大乘佛教思想之研究」早日誕生！
我們虔誠祈禱被印公導師有更輝煌的著作，接引世間！

（原載天華月刊第二期）

爲（馬）首都佛教大廈推動法輪慶

佛法無人說

雖慧莫能了

演培

講於首都佛教會第四次弘法會

諸位居士！茲承鏡老法師等的函邀，要我來與諸位談幾句佛法，除無限榮幸之餘，實亦覺得非常慚愧！貴會首都佛教大廈，從籌備到建築，僅三五年時間，就成現在這樣一座高聳巍峩，莊嚴堂皇的佛會，使人一見就生歡喜之心，不得不使人對諸長老法師及諸寺院大德僧尼，並諸各界護法善信出錢出力的偉大貢獻，致以最高的讚美和誠摯的敬意，因爲確實是太難得了！

中國佛教，早在六十年前，就有佛教會的組織，但是據我所知道的，不論在國內，不論在海外，大都是附設在寺廟中，很少有獨立的會所，有時當然不免會發生一些問題；可是到了六十年後，中國佛教流行的地區，紛紛有佛教的會所建設。別個地方不談，就以馬來西亞來說，首有檳城佛教總會會所的建立，現有雪州首都佛教大廈的建立，這確實都是佛教進步的良好現象，而貴會會所的巍峩莊嚴，可說更是極爲希有！是以出錢出力的諸位高僧大德，諸位護法善信，功德自是不可限量，而政府對佛會補助，益見多元宗教的我國，平等的對待一切宗教！

品：現我對貴會更要致以最高讚美的，就是貴會建築完成以後，雖還沒有舉行佛像開光及落成大典，但在鏡老及諸法師領導下，已積極的展開推動法輪，慈善救濟的各項會務工作，實爲其他各地所沒有的現象！如果沒有深廣的悲心，爲法的熱忱，是很難做到的。承蒙貴會不以我的愚拙，早在兩個月前，就已函邀來此和

諸位見面，但因有事不克立即前來，致遲遲迄至今日，除向諸位致深切的歉意，今我要對諸位講的題目是：「爲首都佛教大廈推動法輪慶」，聊表我對貴會的隨喜讚歎！如有講得不對的地方，敬請鏡老指正並請諸位見諒！

佛法，爲佛與法的結合詞，顯示現實世間所流行的佛法，爲大聖釋迦世尊在世時所宣說的，初在鹿苑說法時，稱之爲轉法輪。當時佛陀說法，是從大覺海中自然流露出來的，不像我們現在依於經本宣講，非特如此，而且說了就算，當時並無記錄，可是我們知道，佛陀一代所說的言教，不論是深淺大小，都是有益衆生的，爲了不使人去法滅，所以在佛滅度以後，由諸直接聽佛說法的大弟子，將佛所說法予以結集，使之永遠流佈在世間，以利益未來廣大衆生，想來這是諸位所熟知的。正因爲佛法有益於衆生，特別是有益現實人羣，所以應不斷的推動法輪！

佛法有益人羣，確實是不錯的，但若沒人講說，社會一般人們，還是很難理解。經中到處告訴我們：出生在這世間的人，不說沒有智慧的，未曾聽人講說，很難理解甚深的佛法，就是具有相當智慧的，單憑自己去看，亦不易理解甚深的佛法，對這說得最爲扼要的，無過華嚴經中「佛法無人說，雖慧莫能了」的兩句。譬如進入一間善爲覆蔽的黑暗房中，縱然房內具有很多的珍珠寶貝，而自己的一雙眼睛又是完好無恙的，但因房內的黑漆無光，終於不能見到室內的什麼。這是譬喻我人雖有智慧，假使沒有

聽到人的解說佛法，是亦不能了解佛法及得到法益的。

反過來說，具有珍珠寶貝的房內，既有充足的光線，加上明亮的雙眼，一走進去，當然什麼都可看見，要想取出什麼珍寶，就可將之取出受用。這是譬喻現實世間的人，不說是有智慧的，就是沒有智慧的，如有機會聽聞到佛法，那就從廣大的佛法中，取用合於自己根性的法財。因為如此，不特顯示推動法輪的重要，亦復顯示聽聞佛法的重要。聽聞佛法所以重要，因為聞法不但可以啟發吾人的智慧，相對的當然也就消除吾人的愚癡，使我們分別什麼是善，什麼是惡，進而斷惡修善，得到身心自在。但這還要從推動法輪做起，法輪不轉怎能得聞佛法？

法輪的推動，或是轉法輪，對佛法的弘通、流行、發展、普遍，是都有着很大的關係，所謂推動法輪，就是使如來的正法之輪，不但在時間上永遠的輾轉流傳不絕，而且在空間的每個角落都推動不停，唯有如此，佛法始能在時空中，永遠的普遍的流傳，讓廣大的人群，都能得到法益。諸位都知道，佛離我們已經兩千多年，佛法不但仍然流行在世間，而且普遍到世界各地。法輪之所以似地球一樣的東西轉，亦像長流一樣的在時間中轉，可說完全是各個時代，各個區域的佛弟子，不斷在推動法輪所致，假使沒有人推動法輪，則正法之輪，怎會在時空中不斷的轉？

對於如來的正法輪，不但要自發自動的去推動，且應儘可能的勸人去推動，還有自己講說佛法，固然叫做推動法輪，唯有像這樣的自他共同推動法輪，猶如車輪一樣的轉動不停，方能使原來不知佛法者，信解佛法確有它殊勝功用，已經信解佛法者，照着佛法如實不虛的奉行，已經奉行佛法者，切實證悟到緣起諸法真理，以致完成學佛的能事！是以應如何推動法輪，確實有着非常重要性。如貴會現在推動法輪，就有這麼多人來聞法，因聞法而於將來得成就的，自必亦是很多的，是則今日主持推動法輪的，功德當極殊勝。

講到法輪的推動，還得從佛陀轉法輪說起。依照我們向來所說，佛陀出現到這世間，就是為救我們而來，但是佛陀的救濟人間，甚至說是救一切眾生，既不是運用什麼神通的力量，亦不是

以佛金剛不壞身上所具的有力雙手，將我們從生死泥中拖出，置於安然的涅槃彼岸，讓我們得到生命的解脫，而亦只是為我們眾生說法，指出一條應走的解脫大道，不能從這條大道中得到解脫，問題全看我們是不是照着走去，如不循着這條大道，努力不懈的向前進，不能獲得生命的解脫，佛陀是也沒有辦法的，我們更不能說佛陀的不慈悲，這是非常重要的！

佛陀說法度眾生，不是想到就說，而是顧及到眾生的機宜，看看能不能接受佛陀所說，所以法華經中會有這樣的記載，就是佛在菩提樹下，正覺到諸法緣起正理後，本想立刻為眾生說法的，但因感到眾生的智慧淺薄，接受甚深佛法的程度不夠，曾經再三的思惟考慮，我應為眾生說法呢？還是不說法較好呢？假定說了，眾生不能接受，不但不會生起信心，反而會得加以毀謗，這對眾生絕對是有害而無益的，我為救濟世間而來，現既不能救濟世間，但亦不能傷害世間，因而非常沉痛而又無限慨嘆的說：「我寧不說法，疾入於涅槃！」

但是佛陀的出現世間，好像優鉢曇花一樣的，是很不容易遇到的，若就讓佛這樣的入涅槃，那又是眾生多麼大的損失！素以救濟人類為己任的大梵天王，一向以為自己是救世主，對於世間救濟不成問題，那知正在這個時候，忽覺對世間的救濟，大有力不從心之感，並且知道佛在人間成佛，成佛的人間覺者，是最有力救濟人間的，如不為眾生說法，就這樣的入涅槃，以後世間的眾生，那裏還有得救的希望？大梵天王想到這點，認為我不為眾生請命，還有什麼人向佛請求？機會是不可錯過的，我應出來請佛轉法輪，讓眾生得到真正的救濟！

梵王動了這個念頭，立刻採取行動，率領很多天人，從天上來人間，到達佛的面前，向佛致最敬禮，然後誠摯的說：「我知佛的出現世間，是奉大慈大悲，為化眾生而來，現在一個眾生還沒有化度，怎可想到不說法就入涅槃？我亦深深的知道，世間有很多眾生，不能接受如來的大法，但在很多的眾生中，亦有過去曾親近善友，或是曾值遇到佛菩薩，種下了極為深厚的善根，現在是能聽甚深佛法，現我謹代表這些眾生，懇請佛陀不捨慈悲，

以大願力轉妙法輪，好讓衆生得脫苦輪！」這就是請轉法輪的起源，而從佛弟子的不斷推動法輪，就是本此精神而來。

佛應梵天的請求以及悲心的驅使，開始欲將所證悟的真理之音，傳播到世間的每個角落，以覺悟在迷昧中的有情，是爲佛的轉法輪。當佛要轉法輪時，曾經考慮到先對什麼人說法，想到過去所曾從事學習過的阿羅邏迦藍及鬱頭藍弗兩位有名的學者，但是他們已經離開這現實人間，終於想到會與他同在雪山修苦行的五人，現在鹿野苑繼續修他們的苦行，乃決意先去度化他們，使他們得到身心解脫。當佛向鹿野苑前進時，途中遇到異學者婆迦，問佛到那裏去，佛陀堅信自己的所證說：「我至波羅奈，擊妙甘露鼓，轉無上法輪，世所未曾轉。」

是以後來佛弟子講到佛的說法，總是說於鹿野苑初轉法輪，原因在此。佛的初轉法輪，就是說四聖諦，而這有示相轉、勸修轉，作證轉的三轉，所以維摩詰經說：「三轉法輪於大千」。佛在鹿野苑中轉的四諦法輪，既爲一代佛法的宏綱，亦是永恆不變的真理，但是輪迴生死中的衆生，無始來就爲無明之所蒙蔽，不能體見四聖諦的真理，看來好像爲無明之所染污，其實四聖諦的真理，原本就是清清淨淨的，從來沒有被染污過，所以經說「其輪本來當清淨」。佛陀吐露了真理之音，不但當時五比丘體悟了真理，三寶也就從此出現在這黑暗的世間！

現在我們聽來，或者覺得佛的轉法輪，是輕而易舉的事，只是將心中所要講的話，一句一句的吐露出來，殊不知這種想法是錯誤的！要知佛的體悟或發現真理，不如一般所想像的那麼簡單，而是在無量劫中，或三大阿僧祇劫來，精進勇猛的修諸難行之行，施捨無數國城妻子，犧牲無數頭目髓腦，才體證到這個永恆不變的真理，而這真理之法，又是甚深最甚深，微妙最微妙，難通達最難通達的，沒有高度的善巧智慧，不說難以恰到好處的表達出來，就是勉強的隨便的說出，衆生不能理解，那也無濟於事的，是以對佛的轉法輪，不要看得是很容易！

不說佛出現世間以及說法，是極爲難得的事，就是佛法在世間傳播，特別是在古代傳到中國來，亦不是簡單的事。我們讀佛

教史就知道，佛法得以傳到中國，東來西往的中印高僧，爲法犧牲的不知多少。如唐高宗時，年三十七去印求法的義淨三藏，經過千辛萬苦，備歷種種艱險，回來做了一首詩說：「看宋齊梁唐代間，高僧求法離長安，去人成百歸無十，後者要知前者難，路遠碧天唯冷結，河沙遮日力疲彈，後賢如未諳斯旨，往往將經容易看。」從這八句詩中，明顯可以看出，古德的求法典傳法，都是極爲艱難的，我們應怎樣步古德芳踪，積極推動法輪！

或以爲推動法輪，既是這樣的困難，何必辛辛苦苦的去推動它？不推動它有什麼關係？這關係可大了，要知如來正法，是世間的明燈，不論什麼地方，有了如來正法，就是等於有了光明，如首都佛教大廈，經常的轉佛法輪，正法的光明就在佛教大廈朗耀，其他什麼地方，有人轉佛法輪，正法之光也就同樣的在那地方舒放。如果推動法輪的地方多，整個世間就可到處大放正法之光，驅除世間的一切黑暗，使得每個人都沐浴在正法光輝之中，過着真理的自由生活，不再受到黑暗的包圍和威脅！如此說來，推動法輪，不論是怎樣的艱難，我們都應盡自己的力量去推動！

上來講了很多推動法輪的重要性，但法輪之所以名爲法輪的意義，在此還得向諸位略爲說明。印度文化中，向有輪王的傳說，印度傳說的輪王，等於中國說的聖君，輪王沒有出現，國家總是四分五裂，而且常常發生戰爭，使得人民極端痛苦；一旦輪王出世，由於他有輪寶，以此威鎮四方，四方各小國家，接受輪王統治，成爲大一統的國家，施行十善法的仁政，人民奉行十善，得以安居樂業。不爲轉輪聖王，即爲一切智者的佛陀，爲諸衆生說法，名之爲轉法輪，好像輪王有轉輪寶，輾轉化導一切，所以名爲法輪，輪是從這意義而來，亦可說是從喻得名。

我在普賢行願品講記中，對這又有這樣的解說：「法輪的輪字，還有作這樣的說法：凡是輪，不論屬於那一類的，都是具有圓相的，這喻佛說的法義圓滿，所以名輪。凡是輪，不論屬於那一類的，都有轉動作用，這喻佛說的教法，能夠使令衆生，轉惡爲善，轉染爲淨，轉生死爲涅槃，所以名輪。凡是輪，不論屬於那一類的，都有摧毀功能，就是車輪所過之處，所有一切瓦礫細

石，都被碾碎，這喻佛說的正法，流傳到什麼地方，什麼地方的錯誤思想，皆被糾正過來。還有衆生心中的煩惱，亦被喻爲瓦礫沙石，是修學佛道的最大障礙，但經如來正法之輪，轉入衆生心中，所有爲佛道之障的煩惱，全被消滅無餘，所以名輪。「輪有這麼多的功能，所以佛所說法稱爲法輪。」

佛陀所轉的正法之輪，對於衆生有很大利益，這是佛弟子都知道的，但法輪不能自動的轉動，要它發揮利生的功能，必得佛弟子去推動。中國說的：「人能宏道，非道宏人。」固然是這意思；太虛大師說的「佛法宏揚本在僧」，亦是這個意思。法輪如沒有人推動，佛法不論是怎樣的有益人群，人群仍然不能得到佛法的受用，所以法輪的是否轉動，不但有關佛法的是否興隆，亦復有關人群的是否得益，所以必要不斷的推動法輪！

法輪的推動固然在人，正法的聽聞亦是在人，假定沒有人聽聞佛法，法輪轉來轉去的在動，試問又有什麼意義？是以聞法同樣的重要！聞法對於每個學佛的人來說，在向佛道前進的過程中，是都不可缺少的一項工作，因從聞法中所得到的智慧，不但可以驅除自心中的愚昧，而且是所得到的最極殊勝的法財，爲任何盜賊所無法偷竊去的，即使你成爲一個一無所有的貧窮者，仍然親切的和你在一起，決不因此離心離德的變叛你而去，所以不說不用什麼代價，聽聞佛法是值得的，就是花很大的代價，甚至用自己的肉買，如果聽到佛法亦是值得的。

龍樹智度論曾說有這樣一個事實：過去在沒有佛法流行的時代，有個深愛佛法的梵志。在南閩浮提到處去求正法，可是經過十二年的時間，沒有得到一句佛法，自覺自己的業障太重，正在這個時候，有一婆羅門來對他說：「你如真的求法，我有一偈給你，但你聽了以後，要以皮爲紙，以骨爲筆，以血書寫。」梵志聽後非常歡喜，立即答應照這樣辦。婆羅門所說的偈語是：「如法應修行，非法不應受，今世亦後世，行法者安穩。」要我們這樣做，確實很難做到，但愛法梵志聽後，真如婆羅門所說去行。這種爲法不惜犧牲的精神，當然是值得我們讚歎的！不過像這樣的犧牲生命的求法，在我們初發心學佛的人，自是不能照樣去做

的，因爲我們還沒有到達這程度。但是我要爲諸位說的，就是果能多多的聽法，對於現實世間的一切，必然不會看得那樣的認真，人我是非自然也就會減少。世間一般的人們，所以發生種種的爭執，所以煩惱會滾滾而來，原因就是沒有聽聞佛法，不了解世間的如幻如化，稍爲有些不順己意，無明火就冒三丈高，因而世間問題層出不窮，沒有辦法獲得合理解決！如果人人依照佛法而行，彼此相處和樂融洽無間，還有什麼問題發生？可見聞法對於在這世間做人，確有很大的利益！

上來說了一些有關推動法輪以及聞法的重要性，由於時間關係，當然是很簡畧而不怎麼圓滿的。但因感於貴會諸長老，這樣熱心的推動法輪，諸位又這樣踴躍的來聞法，開始就有這樣良好的表現，實在是極爲難得的。西諺有說：「好的開始，就是成功的一半。」因而我對貴會推動法輪以及各種會務的推行，除了致以深深的讚嘆，並對貴會前途的廣大開展，致以無限的慶祝！我對佛法了解得不多，如有講得不對的地方，尚請主席及諸長老指正！最後，謹以我的至誠，恭祝諸位在三寶的慈光加被之下，身心康樂，福慧增長！

卍

卍

卍

（上接第6頁 青頸觀音與大悲心陀羅尼）

並附悉曇文（Siddham），也免不了遞抄之誤，而悉曇字體也不是一般梵文學者所識。幸虧我在發表「觀音」文之後，與印度旃陀羅教授（Lokesh Chandra）成爲筆友，承他將不空本悉曇文譯音和譯義，他日整理問世，裨益自不可限量。

印順法師的心經講記說：「人們的思想是散亂的，而般若慧是要從靜定中長養起來，此密咒不加以任何解說，一心持誦，即使精神集中而達心專一境的定境；也可爲引發智慧的方便。這種方便，佛法裏還不只一種，如讀經、禮佛、念佛等皆是。」

大般若經陀羅尼品云：「總持猶妙藥，能療衆惑病，亦如天甘露，服者常安樂。」

佛家邏輯

陳那之認識論



服部正明著

默然譯

(續上期)

在通過眼而知覺黑褐色的壺的場合中，感官（眼）與實體（壺）的接觸，是結合（*samyoga*）的，感官同時亦接觸實體的屬性（黑褐色），這屬性是通過對於結合物的內屬（*samyuktasamavāya*）而來的。另外，感官同時又接觸內屬於實體屬性的普遍（黑褐色性），這普遍是通過對於「內屬於結合物的東西」的內屬（*samyuktasamavetasamavāya*）而來的。在耳感官知覺聲音的場合，為中耳所包的虛空（*ākāśa*），即是耳；由於聲音是虛空的屬性，故感官與對象的接觸，是內屬（*samavāya*）。另外，耳感官更通過對於內屬物的內屬（*samavetasamavāya*），而接觸聲音的普遍。又，知覺小牛棚和牛的感官，通過限定要素與被限定物的關係（*viśeṣaṇaviśeṣyabhāva*），而接觸限定其處所的牛的非存在，及馬的非存在。

順這樣的勝論學說下去，即會變成，即使是最單純的知覺，在構造上，也要通過知覺限定要素與被限定物而成立。對於牛的知覺，或者說，對於具有「牛性」的東西的知覺，包含着對於「

牛性」這一普遍的知覺，及對於為它所限定的基體的知覺，這知覺又與使這兩個結合的思惟，同時而起。順此，這知覺即為「這是牛」這樣的判斷，作為命題而被表示出來。其後，為了更明確地弄清楚知識的構造，「這個東西具有『牛性』（*asya gotvam*）」這樣的命題形式，便一般地被採用了。「這個東西」對應於基體，「牛性」對應於限定要素。由於「基體包有限定要素」這樣的對象的構造，原原本本地在知識中被模寫出來，因而知識亦以主詞（*viśeṣya*）包有賓詞（*prakāra*）的形式被表現出來。

至於知覺的心理過程方面，在以命題形式來表現知識之前，應該經過一階段；在這階段中，對象的基體及其限度要素都未分化，而只把對象作為某物來直觀。關於這點，在「勝論經」中，未有明顯的說法；不過，這階段其後即作為「不伴隨着思想的知覺」（*nirvikalpaka - pratyakṣa*），而與「伴隨着思想的知覺」（*savikalpaka - pratyakṣa*）區別開來；後者與基體、限定要素都打上關係。不過，「不伴隨着思想的知覺」與「伴隨着思想的知覺」，只是明晰性的程度不同而已；在知識實在的關係上，兩者之間並無質的差異。知識不管在那一階段中，都是對應於外界實

在的東西的。

六、唯識學派的認識論

以上的認識論，依勝論學派與正理學派而構成。龍樹的思想，在指出概念的虛妄性。唯識學派依據龍樹思想，通過對意識體驗的分析，而展開其獨特的認識論，重視認識的主觀性。倘若我們以為概念完全是虛妄的話，則必須這樣理解認識主體：它不只摹寫對象，而且可以在不被對象規定的情況下，具有形成概念的能力。唯識學派即在「識」(vijñāna)中，認許這個能力，且確立這樣的說法：「識」可不待外界的对象，自身即能生出基本的表象，甚至是作為概念的基礎的表象。

所謂唯識(vijñāpimātra)，即表示只有表象(vijñapi, 識)；被表象的東西，在外界是無存在的。唯識學派舉出各種理由，來證立作為表象而在心中映現出來的形象，並不屬於外界的存在物。例如，人的眼睛，見到有清澈的水在流動的河，但這河對於在地獄的罪人，則作為火河而被表象出來。但對於同樣的河，餓鬼則視為滿佈着污物和漿液的東西，而表象出來。這樣，同一的東西，對應於見者的境遇的差別，而不同地被表象出來，這可被理解為，這表示表象並不是通過映寫外界的實在而生的，而是由主觀內部自發地顯現出來的東西。又，在夢與想像等的日常經驗中，或是在瑜珈與禪定等的修習過程中，外界的对象，即使不是實在，我們也可以生起對象的表象。關於這點，亦可看作是證實了「唯識」的眞理性。^{②②}因此，唯識學派即以這樣的見解為本：一般人以為，離開意識，還有外界的存在；但實際上，這些外界的存在，不過是在識上的顯現而已。

「識」(vijñāna)這一詞語，有認識機能の意味；「心」(citta)、「意」(manas)被認為是它的同義語。^{②③}嚴格地言，「識」是以視、聽、嗅、味、觸覺器官及思考力為媒介的六種認識機能；「意」表示伴隨着識的自我意識(末那識)；「心」則是潛在意識(阿賴耶識)，在通常的認識機能的底層。^{②④}不過，一般來說，心、意都是認識機能的一部，都被包括在廣義的「識

」一概念中。六種認識機能與自我意識，對於潛在意識來說，被視為「現勢的識」(Pravṛtti-vijñāna, 轉識, 現行識)。現勢的識並不認識外界存在的對象。所謂識在生起作用，是指識在自己內部知覺對象的形象；對象的形象和知覺對象的能力，都以潛勢的形式，存於潛在意識中，其現勢化，即表現認識作用。故眞實的只是，識自己了知自己，這個被了知的自己，脅着表象而升起。此中並沒有外界對象，也沒有對外界對象作認識的自己。現勢的識在作用的同时，即把自己的餘習，殘留在潛在意識中。潛在意識是一個藏(倉庫)，內面儲藏着由無限過去而來的認識和經驗的餘習。這些餘習作為未來的作用的潛勢力而成熟着，機會到時，即現勢化。現勢化的識，在生起作用的瞬間即滅去，而與次一瞬間的識相交替。這樣，識一面擁有現勢與潛勢的二重構造，一面不斷生滅的識，即形成一個流向。作為認識主體的自己，與作為客體的物質存在，都不過是在這「識之流」(vijñāna-Santāna 識相續)上被假構出來的東西而已。

假構非實在的自己的，是自我意識。從無限的過去重復下來的自我的假構，其餘習(我執習氣)被保持在潛在意識中；這餘習的成熟現勢化，即成自我意識。它的思惟的本質，是以潛在意識的流向為自我。六識的機能，都為自我意識所伴隨着；它們都帶有這樣的性格：自己以器官作媒介，認識在自我以外的對象。在識之上顯現的表象，通過知覺器官而被把握，作為被思惟的對象，通過意識而被客體化。表象是個別的東西，意識則通過思惟，來把它們分類，而一一給予名稱。通過語言來表示對象的習慣，由於在潛在意識中，已培植出它生起名稱和表示對象的潛勢力(名言習氣)，是以「壺」、「布」等詞語，能適用到個別的表象上去；同時，表象亦被視為對應於「壺」、「布」等詞語的實在。

由語言來表示的東西，概念所指的東西，是通過思惟而「被假構的東西」(Parikalpita)，「被想像的東西」(upreksita)；實際上，這不過是在識上顯現的表象而已。視「壺」、「布」等在外界有實在，恰如視幻象、幻馬為實在一樣哩；這是經過魔術

師把咒文念向木片方面而顯現出來的東西。依據唯識觀的修習，當完全脫離自我意識時，思惟上的假構即被除去，同時亦可明確地知道，只具有表象的那些名稱和概念，並沒有相應的實在物。

七、陳那論直接知覺與概念

思惟的根本，在於無限過去的經驗餘習；而概念的虛妄性，則來自思惟。關於這點，無著與世親的著作，已有清晰的闡述了；這兩人使唯識學說系統化。陳那（*Dignāga* 四八〇—五四〇左右）則更進一步，考察思惟的機能。他屬於唯識思想家的系譜，但他未有談到自我意識與潛在意識；他只是純粹以知識論的觀點，闡明思惟的機能和概念的特質。

「集量論」（*Pramāṇasamuccaya*，知識論集成）一書，集陳那學說的大成。在此書的第一章中，他把直接知覺（*pratyakṣa*）與概念、判斷、推理（*anumāna*）區別開來；前者捕取對象的個別相（*svakṣaṇa*），後者則捕取一般相（*sāmānyalakṣaṇa*）。他明確地表示，知識手段只有這兩種²⁶。正理學派以為，證言（*śabda*）與類比（*upamāna*）是獨立的知識手段；陳那則將之都歸到推理方面去，而限定知識手段只有二種。關於這點，他的學說是有創新性的。必須重視的是，對象的兩種相，各各依其個別的知識手段而被知。倘若以外界實在論的立場來說，則為知覺所知的東西，與依其他知識手段而被知的東西，是同一的對象。由於見到遠方的烟，因而推知有火的存在；這由推理而得的火，與目光所及而知覺到的火，是同一物，是對應於「火」這一概念的實在的東西。正理學派清脆地認定，對於同一對象的各種知識手段，是並存的²⁶。陳那則不同，他肯定直接知覺與概念乃至推理間的本質的區別。

陳那作這樣的定義：「直接知覺是離思惟（*kalpanā*）的東西」。他又給予思惟這樣的性格：「（在直接被知覺的東西中）把名稱（*nāman*）和種類（*jāti*）等結合起來」²⁷。把名稱和種類等結合起來，其意即是，把那些自身不能表示的東西，通過語言表示出來。陳那說：「在偶然的詞語（*yadicchā - śabda*）固有

名詞）的場合，為名稱所限定的東西，以『達多』（*Dittha*）來表示；在表示種類的詞語（*jāti - śabda*）的場合，為種類所限定的東西，以「牛」來表示……」他即根據這樣的說明，闡明依據語言而來的對象的表示，與思惟有不可分的關係。他列舉了名稱、種類、性質（*guṇa*）、作用（*kriyā*）和實體（*dravya*）五種，作為與直接被知覺的東西相結合的要索。「大註解書」（*Maṭā - bhāṣya*）是對於巴尼尼（*Pāṇini*）法典而作的；由於在這書中，可見有表示種類、性質、作用的詞語與偶然的詞語（固有名稱）這四種詞語的區別；又由於在同書開頭解釋詞語部份，所出現的概念，是實體、作用、性質和形相（種類）²⁸，我們可以這樣理解，陳那即根據法典學派的說法，而列舉出（上述的）五種範疇。思惟即通過這五種中的一種，來規定直接被知覺的東西，據語言來把它表示出來。

直接被知覺的東西，是個別相，這是不能用語言來表示的。當牛直接被知覺時，作為知覺內容的，是特定的牛，例如，正在樹下休息的白牛。它不僅異於馬、象等，與其他的牛也不相同哩。但「牛」這一詞語，則可適用於任何的牛。倘若以「牛」這一詞語，來表示直接被知覺的特定的牛，則它便不能稱在道路上步行的斑牛，和繫在車旁的黑牛為「牛」了。「牛」的表示對象，並不是具有特定顏色的和在作特定動作的個別的牛，而是共通於一切牛的牛一般。不過，所謂牛一般，其自身並不具有獨自的存在性。又不是白牛，又不是斑牛、黑牛，又不是步行的牛，又不是坐着的牛，這樣的牛，是不存在的。因此，牛一般，實即是種類（*jāti*）是思惟作出來的概念。

表示性質的詞語，例如「白」，亦是同樣的。牛的白色，布的白色，是個別的；對應於「白」的白一般，是不存在的。「煮食」的作用，「拐杖」的實體，亦是由思惟所產生，不能被認為是實在的東西。關於這點，在偶然的詞語，或固有名稱的場合，亦是一樣；；通過「達多」一名而被表示的實體，是不存在的。就佛教學派的見解來說，識是一種流向狀態的存在要素群，它每瞬間都在更生；由於人的存在，即是這種識之故，故倘若以「達

多」表示某人的幼年期，則同樣的名稱，便不能表示其人的老年期了。即使是主張有人格實體，（也是有問題的。）因為在這些實體中，那些構成要素會變化的，那是隨着身體的成長與老化而來的。另外，在這實體中，亦會有狀態的差異，那是由步行、飲食等動作而來的。因此，即使是主張有人格實體的人，亦必須承認，人自幼年期起到老年期止，會有多數實體存在。這恰如由同樣粘土而造成的東西，亦有壺與皿的區別一樣，又如牛奶由於狀態的變化，而變成乳酪一樣哩。順此可見，「達多」這一名稱所表示的，是思惟所生出來的東西；即是說，在由生到死的時間推移中，思惟把繼起不斷而成為一個流向的多數的人的存在，加以概括；（其結果即是「達多」。）⁽²⁹⁾

八、陳那與勝論概念的歧異

思惟通過範疇，來表示被直接知覺的對象，陳那的五種範疇，與勝論的基體的限定要素，大抵一致；勝論以為，這些基體的限定要素，是在對象中的。勝論學說中的普遍與特殊，本來是同一的東西；這相當於陳那的種類一範疇。勝論學派在限定要素中，並沒有舉出名稱；我想我們可以這樣理解：名稱是普遍，內在於多數個別的「達多」中。陳那的見解與勝論學說的決定相異處在，勝論所視為實在的普遍，陳那則認為是通過思惟而被假構的東西，非實在的東西。再進一步，勝論學說以為，作為術語來描述牛的「白」、「步行」，對應於實在的白色和步行；後者是牛的屬性和運動。由於這屬性和運動，各含有其自身的普遍，即「白色性」與「步行性」，因此，這屬性和運動即成為術語「白」、「步行」的表示對象。陳那的看法則是，當我們說牛是「白」時，作為個別相的白，已被白的一般相所置換了。白的一般相，是種類。實際上，陳那以法典學派的詞語分類為基礎，而列舉出五種範疇；我們可以把這些範疇，都當作種類來理解哩⁽³⁰⁾。而種類是不實在的。實在的是個別相，從其他的東西區別開來。這個別相只有透過直接知覺而被捕取，而直接知覺是「離思惟」的。這樣，陳那闡明直接知覺與概念（語言）在關連到對象方面的本

質的區別；這概念亦可包括基於它而來的判斷與推理。直接知覺是以實在的個別相為對象的知識手段；概念則是以非實在的一般相為對象的知識手段。正理學派以為，知識手段可並存；即是說，同樣的知覺對象，亦能透過推理而被認識。陳那認為這是不可能的。

九、對於詞語認識的考察：他者之排除

陳那在「集量論」第五章中，對於由詞語而來的認識（*śābda*）作了考察，這亦即是有關概念的考察。在這考察中，他闡明對應於詞語和概念的實在，是不可能的。他提出「對於他者之排除」（*anyāpoha*）的說法，認為詞語在對象方面的表示機能，是「他者之排除」。這「他者之排除」，在共通於多數的個別物這一點中，相當於實在論者所認許的種類。

（未完待續）

附註：

- ⁽²²⁾ 真諦譯「攝大乘論」依慧學相品（大正藏卷三一，頁一二八C）。在玄奘的譯本中，該詩節並未見出現，在西藏譯本中則見到。
- ⁽²³⁾ *Vimsatika* (ed. Sylvain Levi Paris 1925), p. 3. 3.
- ⁽²⁴⁾ 「瑜伽師地論」卷六三（大正藏卷三〇，頁六五一 b）；「成唯識論」新導本，卷五，頁八一—九，「攝大乘論」所知依分。世親的這樣見解，以為心、意、識是同義異語，大抵是基於經量部的學說而來。cf. *Al.* I, v. 34a.
- ⁽²⁵⁾ M. Hattori, *Dignāga, On Perception*, Cambridge, Mass., 1968, p. 24.
- ⁽²⁶⁾ Cf. NBh, p. 11 (ad NS, I. 1. 3)
- ⁽²⁷⁾ Hattori, op. cit., p. 25.
- ⁽²⁸⁾ *Mahābhāṣya* (ed. Kielhorn), I, p. 19. 20–21, p. 1. 6 ff.
- ⁽²⁹⁾ Cf. *Tattvasaṃgrahapañjikā* (Buddha Bharati Ser., 1) ad v. 1225.
- ⁽³⁰⁾ *Tattvasaṃgraha*, vv. 1226–1227.

歐美佛學研究小史

狄雍著

霍韜晦譯

（續上期）

第三部由華德斯密脫分析、校訂的大書，是「四象經」；這是一本有關佛陀生平的重要事蹟的經典。開始時是梵象天邀請說法，流佈教義，結束時是頻毘安羅王，鄔波底沙（Upatisya）、與拘利多（Koṭṭa）的改宗佛陀¹⁹。校訂時，華德斯密脫能夠兼用一份從吉爾結出土，並經喬些比·杜慈確認為「根本說一切有部毘奈耶破僧事」（Saṃghabhedavasu of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin）的片段的抄本來比對。這種中亞抄本與吉爾結抄本的比較，不僅對經典的語言歷史重要，而且在研究說一切有部與根本說一切有部的關係上，亦有重要意義。蓋若「四象經

」是說一切有部的經典，則根本說一切有部在他們的毘奈耶中一定是混進了此經大部份的內容，因為在吉爾結抄本中，已有相當多的發現²⁰。總之，華德斯密脫的校訂是模範的；他對斷簡的精細的校對使抄本的閱讀再無疑慮，而且可以藉抄本的照片複製本來核對²¹。

由分析各類對應文獻，到連同其對應段落與梵文斷簡一起出版，華德斯密脫利用了所有有關的資料。但可惜的是，正如諾比爾指出：德特（Dutt）的吉爾結抄本的校訂是很粗糙的²²。因此他的校訂本被批評為祇注重某一面。若據愛瑞頓，則華德斯密脫曾經梵文化若干讀法²³。無疑，華德斯密脫所校訂的原典含有 BHS 成分，但這並非意味着這些典籍原來是由 BHS 寫作。從歷史的觀

點看來，或許有人期望「大般涅槃經」等一類典籍，是屬於佛教聖典的古層，但當說一切有部開始寫下他們的三藏時，可能已經遲至大部份使用梵文以代替使用平常語和 BHS 的時代。說一切有部的典籍之中，有些原來是用 BHS 寫成的，這可以從「法集頌」(Udānavarga) 的一個古老抄本的存在得到證明。這一抄本是伯希和在庫車附近發現的，部份已由陀伽羅吠提 (Chakravarti) 校訂出版^{②4}。看來，有少量說一切有部的典籍用 BHS 寫成是可能的，但後來則祇是混入 BHS 成分而用佛教的梵文寫成。呂德斯曾經準備過「法集頌」的校訂，但稿子在戰爭中毀掉了。法蘭茲·伯恩哈德 (Franz Bernhard, 1931-1971) 亦曾校訂過「法集頌」，並援引了相當數量的抄本，斷簡為助^{②5}。他最近的死是佛教研究界的大損失。他所校訂的本子是通行本，較之上述抄本有更多的梵文化。

吐魯番斷簡與伯希和收集之斷簡之出版與校訂

其他從吐魯番收集的梵文斷簡，最近幾年有頗多出版。此處我僅舉出：米他爾 (Mittal) 薛陵羅夫 (Schlingloff) 合校的「十上經」、特列波提 (Tripathi) 校訂的「因緣相應」(Nidāna-samyukta)、凱狄爾 (Härtel) 校訂的「羯磨儀軌」(Kam-mavācānā)、華連天那·羅先 (Valentina Rosen) 校訂的說一切有部的「律分別」(Vinayavibhaṅga) 斷簡和「象集經」、薛陵羅夫校訂的讚歌類、音韻類文獻、及一冊瑜伽教科書，還有魏拿 (Weller) 校訂的「佛所行讚」、「美難陀」(Saundarananda) 和「本生鬘」(Jātakamālā) 等^{②6}。華德斯密脫在他的連串論文中亦校訂了許多斷簡，其中有部分後來再收入他的著作集^{②7}和「吐魯藩出土梵文抄本集」(Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden) 中。關於後者迄今已出版三卷，還有三卷或四卷將繼續印行。

藏於巴黎的伯希和收集的梵文斷簡，亦由班納·普利 (Bernard Pully) 校訂，連續發表在「亞洲學報」(Journal Asiatique) 上^{②8}，普利並對伯希和收集所得的梵文斷簡，作了一般性的說明^{②9}。在他的文章中還包括一篇一九六五年前出版的斷簡目錄 (pp. 116-119)。這些斷簡同時顯示出在庫車一帶地區說一切有部的普及情況 (譯者按：本節及下節標題乃據日譯本增，原文無。)

- ②1 Vergleichende Analyse des Catuṣpariśatsūtra, Festschrift Schubring, Hamburg, 1951, pp. 84-122; Das Catuṣpariśatsūtra, Berlin, 1952, 1957, 1962.
- ②2 Gilgit Manuscripts, vol. III, part 1, Srinagar, 1947; part 2, 1942; part 3, 1943; part 4, Calcutta, 1950. All edited by Nalinaksha Dutt.
- ②3 Faksimile - Wiedergaben von Sanskrit - Handschriften aus den Berliner Turfanfunden, I, The Hague, 1963; Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, I, Wiesbaden, 1965; II, 1968; III, 1971.
- ②4 Udrāyaṇa, König von Roruka, II, Wiesbaden, 1955, p. V. note 1.
- ②5 參見 note 4; see also Brough, The Language of the Buddhist Sanskrit Texts, BSOAS, 16, 1954, pp. 364-365.
- ②6 N. P. Chakravarti, I'Udānavarga Sanskrit. Tome premier. Paris, 1930.
- ②7 Udānavarga, I - II, Göttingen, 1965-1968. See also L. Schmithausen, Zu den Rezensionen des Udānavarga, WZKS, 14, 1970, pp. 47-127.
- ②8 參見 E. Waldschmidt, Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, I, Wiesbaden, 1965, pp. XXVIII-XXXII; III, 1968, pp. 275-276.
- ②9 Von Ceylon bis Turfan, Göttingen, 1967.
- ③0 參見 JA, 1965, pp. 116-119, pp. 183-187; 1966, pp. 245-304; 1967, pp. 231-241.
- ③1 Fragments Sanskrits de Houste Asie (Mission Pelliot), JA, 1965, pp. 83-121.

律藏資料之出版

上文我們已經提及部分大眾部律的出版情形。羅德 (Roth) 對「比丘尼律」(Bhikkhuni-vinaya) 的精細的校訂，不止使我們在利用印度原本上有重要意義，而且使我們對一份存在於尼泊爾的十六世紀「大事」(Mahāvastu) 抄本的重新研究上，開出新的展望。J. J. 鍾斯 (J. J. Jones) 的「大事」譯本，是根據辛納的校訂本，及通過與巴利三藏中的對應文獻的比較而譯成的^{③④}。「大事」的某些章節，亦曾經亞爾斯多夫 (Alsdorf) 及左鉢羅 (T. R. Chopra) 的批判研究^{③⑤}。在日本出版的安尼斯特·雷曼 (Ernst Leumann) 的「大事」譯本 (I, pp. 1-193, 12)^{③⑥}，鍾斯未及利用，不過，他却利用了柯圖·法蘭克 (Otto Franke) 死後纔出版的「大事」譯本 (I, pp. 4. 15-45. 16)^{③⑦}。艾歷克·佛勞華納 (Erich Frauwallner) 在他的「原始毘奈耶與佛教經典的起源」(The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature, Rome, 1956) 一書中，嘗試建立一種理論，就是各部派的律，都是從一本四世紀上半葉構作的「健度」(Skandhaka) 裏面導出來的。對這一講法，有些學者接受，但却為羅莫特所擴斥 (見所著「印度佛教史」[Histoire du Bouddhisme Indien, I, pp. 194-197])。

- ③⑧ The Mahāvastu (Sacred Books of the Buddhist, XVI, XVIII, XIX), London, 1949, 1952, 1956.
- ③⑨ I. Alsdorf, Verkannte Mahāvastu - Strophen, WZKSO, XII-XIII, 1968, pp. 13-22; T. R. Chopra, The Kuśa-jātaka, Hamburg, 1966.
- ③⑩ Proceedings of the Faculty of Liberal Arts & Education, Yamnashi University, I-III, 1952, 1957, 1962. The Translation of Mahāvastu II. 83.13-121.14 by Ernst Leumann and Watanabe Shōkō was published in Indo Koten Kenkyū (Acta Indologica), I, 1970, pp. 63-108.
- ③⑪ Maudgalyāyana's Wanderung durch die leidvollen Welten, Z. f. Missionskunde und Religionswissenschaft, 45, 1930, pp. 1-

22; Zur Erinnerung an R. Otto Franke, Königsberger Beiträge, Festschrift zum 400-jähr. Jubelfest d. Staats- und Univ.-Bibliothek zu Königsberg/Pr. (Königsberg, 1929), pp. 115-124.

巴洛的原始佛教著作

有關原始佛教的歷史，安德烈·巴洛 (André Bareau, 1921-) 出版了一本重要著述；並對流傳下來的有關佛教部派與結集方面的資料，作了廣博的研究^{③④}。他又曾經批判考察收容在上座部 (Theravadin)、化地部 (Mahāsaka, 法藏部 (Dharmaguptaka) 裏面的有關佛陀生平、經藏、律藏資料，及梵文「大般涅槃經」，並與此經對應的各類文獻。在這一基礎上，巴洛寫出了一本敘述佛陀生平的大書^{③⑤}。巴洛這本書，對研究「佛陀傳說的歷程狀態」的羅莫特有重要貢獻。羅氏在他的書中，特別立此章名，把佛陀傳說的發展過程分為五個相連的階段^{③⑥}。此外，A·富隆爾 (A. Foucher) 的「佛陀傳」(La vie du bodhi, Paris, 1949) 也是一本重要的書，但却並非在批判考察佛陀傳說的文獻資料方面，而是在使用考古學者的資料方面，因為他研究此學已達數十年。

- ③⑦ Les sectes bouddhiques du petit véhicule, Saïgon, 1955; Les premiers conciles bouddhiques, Paris, 1955.
- ③⑧ Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtra-piṭaka et les Vinayapiṭaka anciens, Paris, 1963, 1970, 1971.
- ③⑨ Histoire du bouddhisme indien, I, Louvain, 1958, pp. 718-733.

巴利聖典之研究

近年來巴利聖典之研究仍然繼續。一九六〇年，「精審巴利語辭典」(Critical Pāli Dictionary) 第二卷的第一分冊出版。數國學者的通力合作，保證了這一里程碑式的辭典的出版穩步前進。一九七一年，該辭典已出版至第七分冊，所收的字已至

ugghāṭima。我們或許可以希望，在不久之將來第二卷完結時，已將元音 ā-o 收列在內。一九五二年時，巴利聖典協會（Pali Text Society）已出版「巴利三藏索引」（Pali Tipiṭakam Concordance）的第一分冊；此書完成後，對巴利文及佛教研究將會提供很大的便利。在巴利文法方面，韓斯·軒德烈卡辛（Hans Hendriksen, 1913-）和奧斯卡·溫·希紐巴（Oskar von Hinüber, 1939-）特別留意到句法學上的問題，前者寫了一本「巴利文不定式動詞造句法」（Syntax of the infinitive verb-forms of Pali, Copenhagen, 1944），後者則分析了律藏中格（cases）的句式構造^{⑤⑦}。此外，根據各構造原則而寫成的巴利文法書，由 I. Ja. 伊利莎連科娃（I. Ja. Elizarenkova）和 N. 多波羅夫（V. N. Toporov）合著，在俄國出版（Jazyk Pali, Moskva, 1965）。巴利聖典協會則繼續出版原典之校訂本與翻譯；關於後者我們必須舉出 I. B. 何娜女士（I. B. Horner）的律藏全卷及「中阿含經」（Majjhima-nikāya）翻譯。她的翻譯以用語精確及善用注釋材料見稱^{⑤⑧}。諾曼（K. R. Norman）亦重新翻譯了「長老偈」（Theragāthā）和「長老尼偈」（Therīgāthā），通過對音韻上、文法上、和文獻上的問題的透徹的分析，使他較之烈斯·戴維斯夫人（Mrs. Rhys Davids）的翻譯提升了一大步^{⑤⑨}。至於亞爾斯多夫和 W. B. 波萊（W. B. Bollée）兩人，由於考慮及東方各國所校訂的巴利原典與音韻問題的分析，在他們發表的幾篇研究中，明確表示舊日校訂的巴利文獻已有必要改訂了^{⑥①}。

- ⑤⑦ Studien zur Kasussyntax des Pāli, besonders des Vinaya-piṭaka, München, 1968 (reviewed by J. W. de Jong, II, XV, 1973, pp. 64-66).
- ⑤⑧ The Book of Discipline, London, 1938, 1940, 1942, 1951, 1952, 1966; The Middle Length Sayings, London, 1954, 1957, 1959.
- ⑤⑨ The Elders' Verses I, London, 1969 (reviewed by J. W. de Jong, II, XIII, 1972, pp. 297-301); The Elders' Verses II, London, 1971.

- ⑥① L. Alsdorf, Bemerkungen zum Vessantara-jātaka, WZKSO, I, 1957, pp. 1-70; Die Āryā-Strophen des Pālikanon, Wiesbaden, 1968; Das Jātaka vom weisen Vidura, WZKS, XV, 1971, pp. 23-56; W. B. Bollée, Kuṇḍajātaka, London, 1970.

林藜光對「正法念處經」的研究與「法集」的出版， 附論其他阿毘達磨文獻

後期小乘佛教最重要的典籍之一——「正法念處經」（Saddharmaśmṛtyupasthānasūtra），林藜光（1902-1945）曾經加以研究（見 L'aide mémoire de la vraie loi, Paris, 1949）。此經梵本的韻文部分，觀獅（Avalokitasinhā）將之重組為三十六品，定名為「法集」（Dharmasamuccaya），意即佛家教義的概畧；林藜光亦準備加以校訂。此書第一卷的出版工作，林氏已準備好，但在他死後之翌年（一九四六）纔面世。第二卷（由第六品至第十二品）在一九六九年印行，最後一卷（譯者按：此書共四冊）則延至一九七三年出版。根據林氏的計算，「法集」的梵文原典並非完本，僅得二二七二首頌，而「正法念處經」的漢譯本及藏譯本却約有二九〇〇首頌。這些頌文自身沒有什麼吸引人的地方，不過是對一些熟知的題材作單調的音聲變化，但對以梵文書寫的佛教文獻來說，却是一個受人歡迎的附加。這一校訂本是從非常拙劣的抄本——可能是尼泊爾抄手所寫——整理的，有關典籍文字上的問題，恐怕仍須作更大的努力。其次，在阿毘達磨方面，我們必須歡迎由 P. 勃羅丹（P. Pradhan）出版的梵文「俱舍論疏」（Abhidharmakośabhāṣya, Patna, 1867）。雖然書中事實上並未附有批評性的註解。另一本付出較多心血的原典，是耆尼（P. S. Jaini）校訂的「阿毘達磨燈論」（Abhidharma-dīpa, Patna, 1959）；這是一本由無名毘婆沙師所著的批評世親傾向經部的作品。

（未完待續）



錢穆先生論佛

智 銘

中國自漢武帝尊儒以來，儒者在政治、文學、哲學等各方面佔了很大的優勢。孔子本來是個很寬容的人，對於不同的學說，但不排斥，而是儘量去學習的。故說：「三人行，必有我師焉，擇其善者而從之。」對於不知道的事，必求其知道，故「入太廟，每事問。」因為他有這種不分彼此求取新知的好學精神，故能成爲萬世師表。

但，漢以後的儒者，多反孔子之道而行，對諸子百家採取鄙視排斥的態度，其對後來的佛教亦然。唐韓愈以聖賢自命，以儒者的正統自居而公然倡議排佛以後，至宋、元、明各代，凡以正統自居的儒者，莫不都有強烈的排佛色彩，凡是讀過「宋元學案」、「明儒學案」的人，我想：對我的說法，應沒有太多的懷疑和反對。

民國以後，「新文學」抬頭，佛學當然受到很大的衝擊，而儒家更被衝擊得遍體鱗傷。故民國以來，再沒儒者的排佛，甚至已無人敢明言自居於儒者了。如果有，那只有錢穆先生。不過，錢先生雖自居於儒者，但他並沒有繼承過去儒者排佛的態度，相反地，他對佛學有很多的提升，尤其指出佛學對中國思想的發展，有許多先見之明的說法。他揚棄了儒家反佛的傳統，而儘量揉合佛學與儒學的相同性。他的見解可由他「從中國歷史來看中國民族性及中國文化」的講稿中看出來（註：錢氏於去（六七）年應香港中文大學新亞書院之邀，以此題發表六次演講，講稿刊於聯合報六八年六月十三日至七月十九日副刊）。現在選出其中與

佛教有關的論點加以介紹。

錢氏首先談到「述而不作」的問題，孔子曾說：「述而不作，信而好古，竊比我於老彭。」他認爲孔子一生只是稱述古人之言，而不自己創作，這種述而不作，信而好古的典範，二千多年來，已成爲中國人做學問的一種生命學。生命是一體相承的。因此，孔子的這一典範也是一體相承的。錢氏在敘述儒家一體相承的實例外，特別介紹了佛家「述而不作，信而好古」的歷史事實。他認爲中國文化傳統中並沒有產生宗教。佛教是自印度傳來的。自漢末以至魏晉南北朝而迄唐，經過了一段長時間的演化後，佛教已中國化，當時的天台、華嚴二宗，都有判教，所謂判教，就是把千年以來的說法，如釋迦怎麼講、馬鳴怎麼講、龍樹怎麼講，一路下來，中國的僧侶們都把它來分別判定。最後，都認爲是釋迦一人的說法，凡是中國僧侶們所知道的全部佛教經論，都歸納成一整體的佛說大系統。這種作法，就是中國的僧侶們「述而不作，信而好古」的表現，與儒家的精神一致。

三國時，魏人王弼在他的周易注周易略例中說了兩句話：就是說中國的思想發展，都是「統之有宗，會之有元」。錢氏對這兩句話特別著重。他認爲中國的思想史，無不是自「統之有宗，會之有元」發展開來，他以「明儒學案」爲例，舉出陽明一派，由陽明演變而成的「浙中王門」、「江右王門」、「泰州學派」等等，他們的說法雖有小異，而仍具大同，大家共同遵奉陽明一人，這就是「統之有宗」。講到「會之有元」，他認爲王陽

明雖是明代的一個儒者，但他的思想並不是他自己所獨創，而是與元、宋、唐、漢上溯至孟子、孔子，仍是一脉相承的。這就是「會之有元」。談到佛學的「統之有宗，會之有元」，錢氏認為印度是個沒有歷史觀念的民族，但佛教傳到中國以後，中國人創立了天台、華嚴、禪三宗。這三宗對佛教的歷史有很認真追求的態度，其中特別是天台、華嚴二宗，他們最大的努力，就是依照佛教的經典，編成了佛教史和佛教思想史。這在印度是沒有的。在所編定的佛教史及佛教思想史中，將佛教的演變及一切的思想、一切的理論，都歸納到佛陀一人身上去。這就中國學佛的人將佛教「統之有宗，會之有元」了。

談到中國人應讀些什麼書的問題；錢氏認為中國的高級知識份子應該讀七本書，那就是戰國時代的論語、孟子、老子、莊子，再就是唐以後的「六祖壇經」和朱子的「近思錄」、王陽明的「傳習錄」。「六祖壇經」雖是一部白話體的佛教經典，不信佛的人，也應該一讀，宋、元、明、清四代的讀書人，多讀此經。今天的西方人，讀過此經的也不少。所以，中國的近代人，自應該一讀。錢氏認為漢武帝曾表彰六經——詩、書、易、樂、禮、春秋。而上面列出的七本書，可以成爲中國的「新七經」。讀了這七本書，才知道中國思想史「統之有宗，會之有元」的真義所在。他認為中國思想發源的始祖，只有孔子、老子、釋迦三人。民國以後提倡「新文學」的人，爲了「創作」、爲了「開新」而反對孔子、反對老子、反對釋迦，認真地從中國的歷史看來，中國的國民性似乎不喜歡這樣做，要反對也是件不容易的事。看了錢氏的這些說法，使我們想起了一件事，說就是在讀歷史時，以前的儒者所編的四庫，「經部」方面只收儒家的經典，佛學經典只被收在「子部」內，而民國時代僅存的一位儒者——錢穆先生，他不但將佛陀提升到與孔子、老子並駕的地位，更將「六祖壇經」列入「新七經」之一，這不能不說是錢氏的高明之處。可惜的是，他的主張來得太晚，如果自韓愈以下的儒者早具錢氏的高明之見，不以排佛爲能事而力求佛儒的共同闡揚，則不但佛學在中國思想上佔有更高的境界和成就，而儒學也因佛學的滋潤而更發揚光

大，不致有今天的沒落了。這實在是佛儒兩家的雙重損失，不無惋惜之感。

談到朱子所說「通天人，合內外」的性命之學的問題，錢氏認為中國人喜歡講通，喜歡講合，不喜歡講分、講別，耶穌曾說：上帝的事歸我管，凱撒的事歸凱撒管。」這種將政、教分離不能「通天人、合內外」的說法，終被釘死在十字架上，西方宗教過份注意內而忽畧了外，而今日西方的科學，又過份的向外尋求而忽畧了內，都失之偏頗。談到佛學，錢氏認為：「佛教要人轉向身內求，離開外面事物，便成一無所知，亦有毛病。」關於這一點，錢氏可能僅站在小乘的觀點來論證。「色即是空，空即是色」，這只是在修證時的一種認知而一時地「離開外面的事物」，但等到他一旦色、空兩遣的時候，又會回到「外面的事物」上來，做他救人渡世的工作。禪宗有一個公案，正可以說明這一點；這個公案的大意是：「未信佛以前，見山是山，見水是水，信佛以後，見山不是山，見水不是水，悟道以後，見山還是山，見水還是水。」這就說明一個學佛的人，在離開自然求得真我以後又回歸自然。故菩薩成就菩薩道以後，仍回到世間事物方面來救苦救難。所不同的是，儒家的務世，講求與政治權力相結合——政教合一。而佛教則獨行其是，不太注意與政治相結合。但其不「離開外面事物」用心是一樣的。故大乘佛教仍是「通天人，合內外」的一群，而不是躲在象牙塔內的自了漢。錢氏在其結論中說：「担任孔子之道的士，是半個和尚，但也可以說是雙倍的和尚。」不管是半個和尚或是雙倍的和尚，士與和尚的職責是一致的，是相等的。都是以「通天人，合內外」以救人渡世爲職志的。我的這點說明，只是給錢氏談論此一問題的一點補充而已。

錢穆先生是中國近代的一大學問家，是中國道統的繼承者，他的成就顯然已超過兩朝所有的儒者，僅就其對佛教的先見而言，即較以往的儒者開朗高明得多。可惜錢氏春秋已高，對佛儒二教的揉合工作，不可能做得很多，但此文的提示，已值得吾人的重視，特爲介紹，用爲同道參考。



僧教佛港香

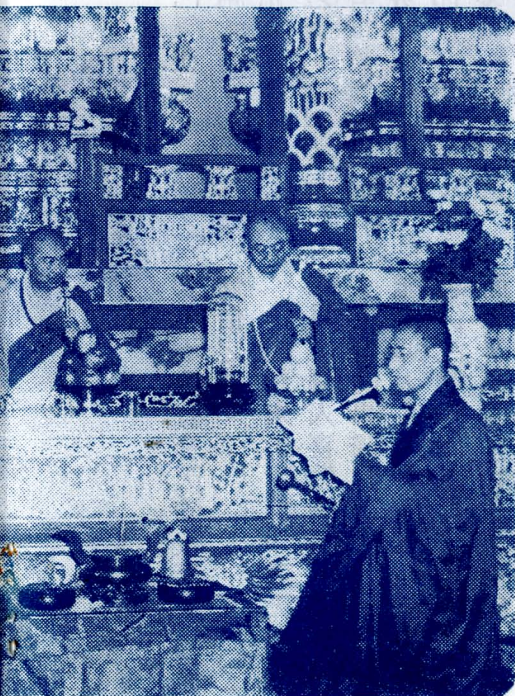
第九

剃度傳法

香港
 度
 刺
 傳

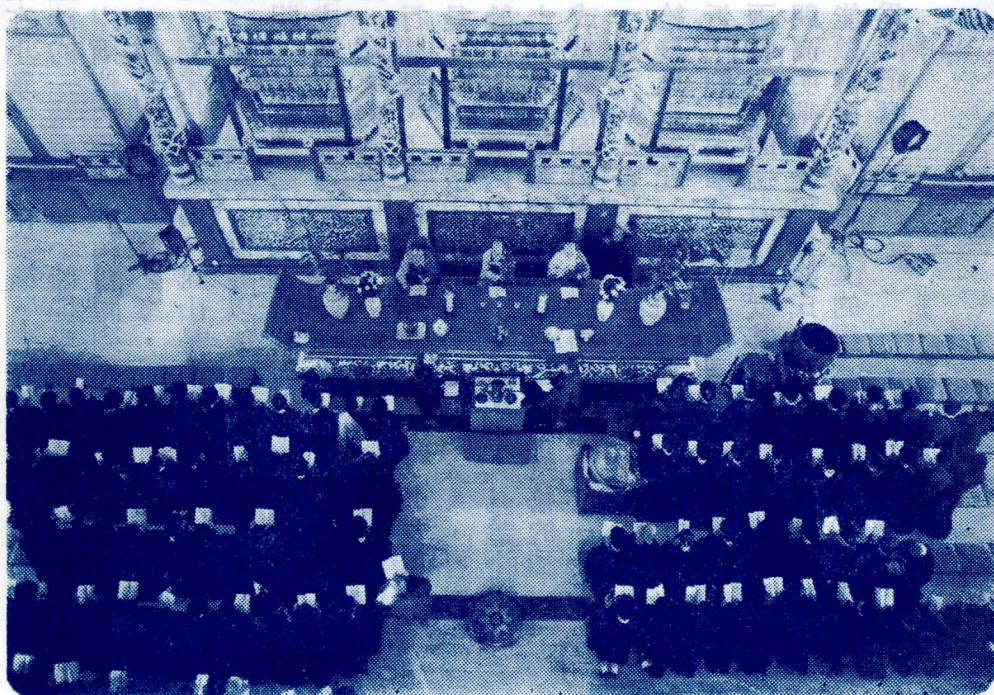


師更覺其光
利學。中。國。思
。法。計。師。長。
。塵。數。一。既
。洗。主。於。不
。尚。典。只。對
。和。制。以。前
。大。香。丁。幾
。丈。來。中。國
。方。薄。一。而。又
。△。三。人。另
。一。師。真。善。用。五
。一。師。歸。丁。蛋
。樂。野。春
。衣。升。人。自。應
。冬。歸。出。歸。
。與。不。計。對
。一。王。國。師。師
。子。子。子。子
。高。歸。以。歸



重歸，執微介福。用
遂內對合工卦，不可
唱轉以并內謝香開
卦內如施顯然曰：「嚴
幾辭決主景中國
與內重歸就問，只景
，景卦等內。潛景以
。」不齊景半圖味尚
：「卦卦凡七之景內
於一內一釋，而不景
難開於面事辭一用小
遂合一。而對遂顯
苦煉護。預不同內
又回讀自然。姑
本顯景本。」景
與以發，景山不
；景圖公案內大驚景
來，繼卦慈人無世內
，卦等既卦一旦卦，
卦一，景只景在卦鏡
一課，繼卦可謂當故
尚具內來，繼開於面

▽全體戒子誦戒本

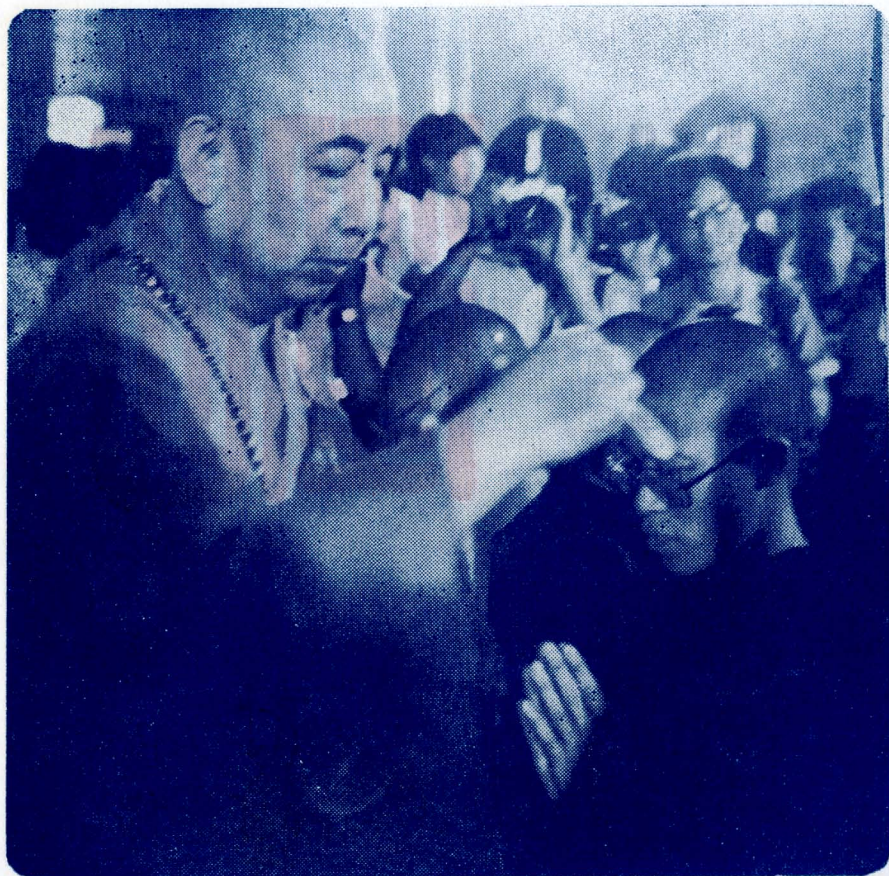


各戒子開示

西丈內樁學，又戲付內向於尋索，
蘇好險，至十宅梁上，西丈宗燒
酒燈燭管。一盤磨排煙，燈台飄不
口，不喜燭驚台，驚照，軍種會鋪
口內於一內皆命之學內問靈，幾口
示長將謝兩案內雙重疑夫，不無



佛 伽 聯 合 會 第 九 屆 大 會 剪 影



△ 得 戒 大 和 尚 覺 光 法 師



△ 三 師 爲



▽ 法 師 爲 新 戒 子 們 薙 髮



應依佛教教義

討論佛法中愛的問題

致遠

讀張趙兩文的感想

自從香港「內明」雜誌四象堂展開了愛的問題討論以來，我們由台、港兩地的「菩提樹」、「內明」讀到許多論「愛」的文章。「菩」刊的言論內容，大多站在護「愛」的立場，「內明」則多反對佛法提倡「愛」。針鋒相對了那麼久，引起辯論的主人翁張澄基居士却始終三緘其口，未見著文申說，讀者多願張居士提出獨特的見解。

頃閱「菩」刊三二〇期，果登有張居士「關於佛法與愛的問題」大作。其後並有趙亮杰居士「答沈九成書——愛與慈的問題」一文。辯論忽起高潮，是求知者們所渴望的。但讀完二位大作之後，不無失望之感，因為他們所提出的見解，有些地方值得商榷。

首先談談張居士的大作。

張居士在其所著「什麼是佛法」一書中，所寫的「佛法的愛是無限的」一語，其實，這句話的本身就有語病。所謂「佛法的愛」，應包括一切的「愛」在內。過去，一些為張居士辯護的作者，可能也看出了這一點，所以巧妙地將這句話給倒裝了過來，就變成「無限的愛」了。既然是「無限的愛」，就理直氣壯地說「愛就是慈」了。「愛是無限的」與「無限的愛」其中雖只有一個「是」字之差，但二者的意義却不相同了。所以，我們在辯論

時，應就張居士的原文「佛法的愛是無限的」為辯論中心，不可將他的原文「改裝」。張居士在本文內，他沒有強詞改裝他的原文，這是一個學者所表現的誠實態度。

張居士在為他的「愛」辯護時，提出了小乘、大乘的兩個論題。他說：

「如果我們現在所討論的『佛法與愛』的問題只限於小乘的範圍，那就很容易解決，不但愛欲必須斷除，一切含有愛的成份，或一切含有『某種事物所吸引』的傾向，都應該澈底剷除。因為，小乘佛教的基本思想，是極端地厭離此世之一切，其中心思想和目標，不外乎『出離』二字……。」

由這幾句話中，張居士已承認了他所說的「佛法的愛是無限的」一語中的「愛」字，含有「愛欲」，也包括「一切含有愛的成份」，同時還含有「某種事物所吸引的傾向」，張居士認為不管是什麼「愛」，在小乘都要「澈底剷除」，甚至認為「這個問題不存在，亦不必辯論什麼」了。由此可見，「愛」之為害，張居士是很瞭解的。

可是張居士談到大乘佛法時，他却認為：「大乘佛法的思想不僅包括『離』，而且還包括『入』。不僅談『捨』，而且還談『攝』……。」在這段話內，張居士雖沒堅持大乘佛法可以談「

「愛」，但仍有欲罷不能的樣子。其實，大乘佛法主要的目的，仍是「離」與「捨」，與小乘並無差別。神會和尚對於一個大乘禪者應如何求解脫，曾有這麼一段話：

「知識諦聽：爲說妄心。何者是妄心？仁者等今既來此間貪愛財色男女等及念園林屋宅，此是『貪妄』，應無此心。爲有『細妄』，仁者不知。何者是『細妄』？聞說菩提，起心取菩提。聞說涅槃，起心取涅槃。聞說空，起心取空。聞說淨，起心取淨。聞說定，起心取定。此皆是妄心，亦是法縛。亦是法見，若作此用心，不得解脫，非本自寂淨心。」（南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語——胡適校敦煌寫本「神會和尚遺集」三三四頁）。

一個大乘禪者，爲了求解脫，連「取菩提」、「取涅槃」、「取淨」、「取空」、取「定」皆成爲「妄心」，「不得解脫」，若「取愛」、「住愛」而得解脫嗎？他們的這種的「出離」，與小乘人有什麼差別？雖然大乘有「入」、有「攝」，這也不能說大乘佛法沒有「離愛」；所謂「入」者，如根塵互相攝入而意識，既生識，則根塵兩忘而後出離、解脫，未有帶着根塵而能出離、解脫者。所謂「攝」，則是佛以慈悲之光明攝救苦衆生，佛之攝救苦衆生，是以「慈悲」力，而非「愛」力，故大乘佛法又那裏會談「愛」？！

張居士在其文之第五段說：

「『佛法的愛是無限的』這句話中所說的『愛』，必定是英文字 Love 之直譯，這個『愛』字當然就是小乘佛法中所指的愛欲 tanha 或 Kāma，因爲英文的 Love 含義極廣，欲愛 (eros) 友愛 (Philia) 和慈愛 (agape) 都可用 Love 來代表。Love 一詞，因爲含義極廣，用途及變化多端，所以十分難以捉摸確定。」

以張居士的英文造詣這麼深厚，對這個「含義極廣」、「變化多端」的 Love——「愛」都「十分難以捉摸確定」，那末，叫一般初入佛學的青年，又如何能「捉摸確定」它的「含義」呢？張居士既已知道這個「愛」的「難以捉摸確定」，如能在沈九

成居士通訊討論之中，或在信件公佈之後，立即接受他的善意，將這個「含義極廣」、「變化多端」、「十分難以捉摸確定」的「愛」字，改以意義明確的「慈悲」，不是什麼問題都沒有了嗎？張居士明知其理，但却至今不肯接受善意，已是一件很遺憾的事，更遺憾的是；他在本段最後反問道：

「現在一般人所說的『愛』，也是一個極複雜、極泛指，但又極是普遍性的重要觀念。我們不能因爲小乘佛教對某一個狹窄的『愛』——愛欲戒斷絕就否定了一切的『愛』，甚至不敢用『愛』字來說明佛法、闡揚佛法。竟把『愛』字看成了一種 taboo 忌諱。爲了身心清淨的宗教生活，把愛欲看成洪水猛獸原是應該的，但是，難道我們用『愛』字來表達自己心中切切實實感受到的嚮往與靈思如愛智、愛德等都是不應當的嗎？」

這段問話，如站在一個文學家的立場，是「應當」的，但站在一個佛教學者的立場，就真的是「不應當」了。佛教學者的責任是在航導初入佛法的人，他應該以如臨深淵、如履薄冰的謹慎態度，以佛陀正法來作航導的工具，這不是在「表達自己心中切切實實感受到的嚮往與靈思」的時候。至於談到「身心清淨的宗教生活，也絕對不僅限於小乘佛教，大乘佛教也是要如此的。張居士好像在主張小乘佛教不能談『愛』，而大乘佛教是可以談似的。我覺得張居士將『愛』的功用作如此的二分法是不正確的。在佛法中，無論小乘大乘，都否定『愛』。在本文之開頭，張居士提到「大前提」的問題，我們應確定的是；「佛法」是大前提，它包含小乘與大乘。而「愛」是小前提，要解決這個小前提，絕不可混淆大前提。也就是說；要站在「佛法」的立場來解釋「愛」，而不可用世法來代替佛法解釋「愛」；站在世法的立場說：「孔子的仁愛是無限的」、「耶穌的博愛是無限的」、「父母的慈愛是無限的」這都可以，如果以這樣的手法導入佛法中而說「佛法的愛是無限的」就不可以了。如果不把這個大前提弄清楚，那末，張氏和其他護「愛」者的辯論，就是多餘的了。

現在來討論趙亮杰居士提出的幾個問題：

趙居士現先提出：

「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，笞杖有加，嚴刑迫供，似乎非要犯人寫自白書。」

這幾句話有貶低佛陀經法的意味，一個學佛的人，不依據「僵硬的教條」依據什麼呢？難道要自己創造「活潑的教條」嗎？觀今日佛教大德，恐還沒有幾人能創造出比佛陀「僵硬的教條」更「活潑的教條」來。既然創造不出，當然只有依據佛陀「僵硬的教條」來修持、說法了。所以沈九成居士依據佛陀的經典來評判邪、正，這沒有錯。如果不依經法而自出心裁，一旦發生以盲導盲的錯誤，其果報是很嚴重的啊！傳燈錄曰：「有老人參百丈禪師云：昔住此山，因錯過一語，五百生墮野狐身。」老人所錯的，不是一語，只是一字而已。有人問那老人：「大修行人，還落因果也無？」老人答：「不落因果。」乃因以盲導盲而墮五百生野狐身。後百丈禪師在此說法，為那老人轉語說：「不昧因果。」乃一字之差，方使老人脫去了野狐身。這則故事表示遺背經法的可怕，沈居士之所以絲絲入扣，以經法為依據，這正是他戒慎恐懼的偉大處。趙居士曾說：「一個肚子大的人，經不起人家吃頓飽飯，缺乏愛的人，經不起人家有愛。」（這本不是一個佛教徒應該說的話）我們現在可以套用這句話：「一個不懂經法的人，厭忌別人懂經法。一個淺學的人，經不起人家飽學。」

趙居士又提出：

「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，引證這些經文就如同士大夫標榜舜的大孝一樣，是說給別人聽的，於己於人，都無益處。若自己行得一步，就有一步滾坡經驗，……弟自勝冠離家，三十餘年，未曾與第二女人有染……不知吾兄離愛斷欲行了多少？將行的經驗和理論根據告訴大家，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。……」

趙居士引用索忍尼辛「沒有滾過坡的人，永遠不知滾坡的滋

味。」一語，一再地表示他自己在「斷愛」方面「滾」過「坡」了，使我們覺得奇怪的是；趙居士在前面責備沈居士「笞杖有加，嚴刑逼供。」而他自已更像法官問口供，看看那些「？」號，這種語氣，不但強迫沈居士交出「滾坡」的經驗，甚至有點「強迫交心」的味道。趙居士不察，自己鑽進了自己裝設的坑人陷阱，真是有趣得很。趙居士以「自勝冠離家，三十餘年，未曾與第二女人有染。」、「躺在理髮椅上呼呼大睡，理髮小姐如刮葫蘆。」而自認為是一個「滾坡」者。如此說來；住在「榮譽之家」垂垂老矣的阿兵哥，「三十餘年未曾與第二女人有染」的人，恐不止一人。尤其有些終身未曾與「第一女人」、「第一男人」有染的獨身主義者，他們豈不都成了佛教更偉大的「滾坡」者。至於「躺在理髮椅上呼呼大睡，理髮小姐如刮葫蘆。」這也算不了什麼大不了的事，除趙居士外，恐還多着呢！學佛的人，能知亦能行，當然最好。但各人的宿業不同，有的能知而不能行，有的能行而不能知。但只要他們一心護法，仍舊是個好佛教徒。須知：護法並不是「滾坡」者的專利。鳩摩羅什，美女成十，但仍不失為一大善知識，受後人敬仰，至於沈居士有無「滾坡」的經驗，並不影響他的護法。

趙居士在「離愛斷欲，不是根本大法」一段內說：

「任憑你離愛斷欲，也成不了佛。」

當然，要成佛還需要些其他的條件，但是，「斷愛」是最重要的條件，不斷愛其他條件再充足也成不了佛，這點趙居士自己已承認「愛欲」與「解脫」不能並存。凡不斷愛的人，一定有「欲」，不但有「欲」，而且有「恨」。如孔子提倡「仁愛」，「民吾同胞，物吾與也」是「愛」。又說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」他希望人人成聖成賢，成聖成賢就是「名譽欲」了。同時儒家又提倡「當仁不讓」、「仁者無敵」，這已由「愛」而「欲」而「恨」了。自春秋戰國以迄於今，二千五百多年來，有多少人「興仁義之師，替天行道」，將那些不講「仁愛」的人，殺得血流成河，屍橫遍野。到今天，中國仍處於一個「分久必合，合久必分」糾纏不清的局面。耶穌提倡「博愛」，說上帝

愛世人，同時他又要求衆生承認上帝是唯一的救世主，這已由「愛」而生「欲」了——權力欲。而上帝又主張「以牙還牙，以眼還眼」，這又由「愛」而「欲」而「恨」了。「還牙、還眼」就是戰爭，自百年戰爭以迄於今，中東地區也殺得血肉橫飛，遍地烽火。也成了一個永遠糾纏不清的局面。佛教所以要斷愛，就是不要被這些糾纏不清的「愛」所網縛。所以趙居士說：「盲目的斷愛，就是斷送他們的業報，也是等於斷送他們的生命。」的說法，是有點與教法相離的。趙居士不是盲目的，是開着眼睛的，他如此提倡生命，難怪他不主張斷愛。

趙居士在「『無限的愛』就是『無緣大慈』」一段內說：

「『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『愛他』、『不愛他』。動態現象四處覓東西，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』。故知『愛』是有限度的、『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……此佛家『愛』與『慈』之分也。」

這段話，趙居士已將「愛」與「慈」的含義分析得清清楚楚，「愛」與「慈」無論站在什麼角度看，都是不同的，甚至不可調和的。可是他在這段的結語却說：「無限的愛即是無緣大悲」，而認為「張氏小冊，並未說錯。」叫大家不要「以文害辭，以辭害義。」這麼說來，趙氏前面分析「愛」與「慈」的差別義，豈不自相矛盾。

趙居士在「愛與慈的血緣關係」內說：

「『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』。……」

趙居士在這一段內「變」來、「變」去，「變」出了一道迷魂陣，企圖讓人鑽進去出不來。說開了，他只不過是在設法要爲

「慈」與「愛」作媒，拉近它們的「血緣關係」而已。這種手法，不但較一般護「愛」諸公高明，甚至比原作者張澄基士居猶勝一籌。因爲他不先直接說「愛」就是「慈」，而在「愛」與「慈」的中間滲入了「惠」的媒合劑。他說：「『愛』本乎『需要』或『利益』，是故屬『貪』，大而天下國家，小而一夫一妻，莫不滿足對方的需求，以互利互惠爲原則，『惠』就是『慈』。」他以爲這是合乎理則的，因爲A等於B、B等於C，所以A就是C，這是很巧妙的邏輯。但佛法真如趙居士的這一說法嗎？不需要多費唇舌，只要以趙居士自己在前段分析「愛」與「慈」的差別義，就可以解答這個問題，這也就是俗語說的「以子之矛，攻子之盾。」了。

趙居士說：

「凡是有才華的人，都有與其才華相等的『愛欲』，把它轉過來就是智者，白癡沒有『愛欲』，永遠不會成爲智者。」凡是有才華的人，都有與其才華相等的『愛欲』。這句話不知趙居士根據什麼心理學、生理學、統計學。把「才華」與「愛欲」稱量得那麼「相等」。孔子、孟子、釋尊……在他們最有「才華」的時候，也就是他們「愛欲」最少的時候。甚至他們將「愛欲」視爲惡德，大加斥責，怎能說他們的「才華」與他們的「愛欲」相等呢？又白癡真的沒有「愛欲」嗎？這又不知趙居士根據的什麼生理學、心理學、統計學。筆者曾親眼看見過一個白癡女，她沒有結婚，却連生了幾個孩子，能說她沒有「愛欲」嗎？在犯罪的心理方面說：白癡與心神不健康的人，尚被列爲危險人物，因爲他們有犯罪的強烈傾向、犯罪的原動力，不是「愛欲」是什麼？趙居士說話，不脫一貫的武斷習氣。

讀了張、趙二居士的大作，使讀者有一個共同的感想；那就是他們二位似已脫離了佛教教義來談佛法中愛的問題，他們所作的辯證，改由一位社會工作者或外道來說才較恰當。因爲社會工作者和外道，是要極力培養人際關係中的「感情」和「愛」，一個佛教學者，似乎應該超越這一界限，將衆生自「感情」與「愛」的苦海中救拔出來，使人人得到「常樂」才對。



「念佛要斷愛根」

「愛不斷不生淨土」

——陳念慈居士來函，畧謂：89期內明所刊「愛是有情眾生皆具的情識」一文中，引述大乘經典中有關斷愛離欲之經論，未及淨土經典，甚以為憾。陳居士認為淨土各經也講「斷愛離欲」的。憨山大師曰：「業不重不生娑婆，愛不斷不生淨土。……而今念佛，念念要斷愛根。」云云。並寄贈「徑中徑又徑微義」一冊，囑將「微義」中之「斷愛門」刊出，以嚮內明讀友，自當照辦。惟原函對本刊過多獎飾，未便刊出，尚祈曲諒。為荷。

編輯室

「徑中徑又徑微義」之斷愛門，執持觀想之功。未嘗無勤懇懇者。而於世緣未能割斷。愛情牽曳。即妄念紛飛。有所好樂。固為愛。忿疾憂患恐懼。亦由愛而生。心不能正。職是之由。縱平時颯破。而臨事難免動心。以致淨功無成。良可嘆惜。必有堅忍之力。斫斷愛繩。時時體察。由強制而至於自然。其庶幾乎。輯斷愛門。

覺明妙行菩薩曰。有問學人云何得離塵欲。得無障礙。菩薩曰。我將由小而推之大。由外而推之內。汝等當善解其義。有人於此。無故而奪汝一文。動瞋恨否？曰予一文雖微。見奪則瞋。又無故而予汝一文。生喜悅否？曰：一文雖微。見予則喜。有答以一

文甚微。予何足喜。奪無可瞋者。菩薩曰：汝能如是。心之清淨久矣。何至今日尚沈濁垢耶。汝等當知學人見有見無。處處是著。念念皆貪。欲斷貪著。先從一錢之予奪。作棄捨想。作非我有觀。奪不起瞋。予不起悅。如是乃至百千萬錢。乃至億萬錢。乃至身肉骨髓。乃至妻子財產。乃至過現未來心意意識。乃至生死業報菩提涅槃。一切皆如此一錢之予奪。自然習漏消亡。障緣永滅。漸復清淨。成就道品。汝等依此修行。勿更自虞窒礙。又曰。汝等慮身纏世網。念頭不得乾淨耶。我有一法。汝但發箇遠離求度之願。將牢牢歸向極樂世界。見阿彌陀佛之心。換却勞勞奔走名利之心。便能脫塵勞而即覺路矣。

宋僧法一。宗杲。從東都避亂渡江。各携一笠。杲笠中有黃金釵。每自檢視。一伺知之。杲起如廁。一亟探釵擲江中。杲還亡釵。不敢言而色變。一叱之曰。與汝共學了生死大事。乃眷眷此物耶。我適已爲汝投之江流矣。杲展坐具。作禮而行。

幽溪大師淨土法語曰。楊次民謂：愛不重。不生娑婆。念不一。不生極樂。娑婆有一愛之不輕。則臨終爲此愛所牽。矧多愛乎。極樂有一念之不一。則臨終爲此念所轉。矧多念乎。所謂愛者。自父母妻子。昆弟朋友。功名富貴。文章詩賦。道術技藝。衣服飲食。屋宇田園。林泉花卉。珍寶玩物。有一物之不忘。愛也。有一念之不遺。愛也。有一愛存於懷。則念不一。有一念不歸於一。則不得生。問輕愛有道乎。曰。輕愛莫要於於一念。問一念有道乎。曰。一念莫要於輕愛。欲輕其愛者。莫若杜其境。衆境皆空。萬緣都寂。萬緣都寂。一念自成。一念既成。則愛緣俱盡矣。曰。杜境有道乎。曰。杜境者知萬法本自不有。有之者情故。情在物在。情空物空。萬法空而本性現。本性現而情念息。是以欲杜其境。莫若體物虛。體物虛。則情自絕。情絕則愛不生。而唯心現。念一成。圓覺經云。知幻卽離。不作方便。離幻卽覺。亦無漸次。功效之速。有如桴鼓矣。

明周廷璋。生於正德嘉靖間。爲人醇朴。治家不計。有輒散之貧者。人與之語。輒笑。或譴之。詈辱之。亦笑而已。晨起必誦金剛彌陀觀音經各一卷。曰。吾不離日用。不涉貪愛而已。年八十七將終。謂家人曰。觀音謂我絕羣五日可西行。遂日食一蔬一粥。誦經而逝。

憨山大師曰。念佛求生淨土。原是要了生死大事。如何得了生死。如何是生死根株。古人云。業不重不生娑婆。愛不斷不生淨土。是知愛乃生死根株。既不知生死根株。則念佛一邊念。生死根只聽長。如此念佛。念到臨命終時。只見生死愛根現前。那時方知佛全不得力。悔之遲矣。故勸今念佛人。先要知愛是生死根株。

。而今念佛。念念要斷這愛根。如眼中見的兒女子孫。家緣財產。無一不是愛的。全身在火坑中一般。這一聲佛。果能斷得這愛否。若斷不得這愛。如何了得生死。故勸念佛人第一要在生死根株上。念念斬斷。則念念是了生死之時也。

蔣太史超。記前世爲戕帽僧。數夢到故居庵前濯足。爲人篤嗜內典。一意台宗。雖早登禁林。嘗有出世之想。假歸江南。遂之戕帽。示疾怛化。自書偈云。儵然猿鶴自來親。老衲無端墮業塵。妄向鑊湯求避熱。那從大海去翻身。功名傀儡場中物。妻子骷髏隊裏人。只有君親無報答。生生常自祝能仁。

周克復淨土晨鐘曰。佛以貪瞋癡爲三毒。貪毒在心。而見之於身。則爲盜。而五欲。色爲最。圓覺經云。一切衆生。皆因淫慾而正性命。楞嚴經云。淫心不除。塵不可出。又云。汝以淫心。求佛妙果。縱得妙悟。皆是淫根。輪轉三途。必不能出。此經首借姪室立言。蓋直從衆生根本無明。首拈立案。然後向道有機。實是如來頂門針法。

蔣十八者。海鹽人。中年與其妻合志修行。斷除愛慾。一日各炷香唱佛名。並書一頌而逝。蔣頌曰。這箇幻身。四大合成。今日分散。各歸其根。諸幻既滅。灰飛煙絕。如空中風。如碧天月。既無障礙。又能皎潔。一切永斷。無有言說。四十年來。脫離嗜慾。惟闡大乘。朝誦暮讀。今朝撒手西歸。自有現成果足。其妻頌曰。看過蓮經萬八千。平生香火有因緣。西方自是吾歸路。風月同乘般若船。

又曰。四十二章經云。佛言。慎勿視女人。亦莫共言語。若與語者。正心思念。我爲沙門。處於濁世。當如蓮華。不爲泥所汙。想其老者如母。長者如姊。少者如妹。稚者如子。生度脫心。息滅惡念。按此經語。實釋氏最典則之訓。不止沙門宜然也。

佛學研究與方法論

對現代佛學研究之省察

吳世鉤

(續86期)

自父南條、高楠兩人之後約一百年來，日本佛學界文獻學家輩出，其著名者如宇井伯壽、寺本婉雅、山口益、芳村修基、水野弘元等等。實際上，日本佛學界的文獻學研究的風氣，比西方似乎還盛。其成就亦早已多方面超過南條與高楠了。但在研究的方向來說，筆者認為還是原來的路向，還是南條、高楠所奠下的，其本質並無改變。

山口益是一個典型的文獻學家，他的才華是多方面的，也不一定限於文獻。他的研究與法國文獻學者李維（Sylvain Lévi）有密切關係。後者的功績在發掘梵文寫本和領導對這些寫本的研

究與出版^②。山口早年留學法國，接受過李維的影響。後來他對李維的重要發現之一的安慧「中邊分別論釋疏」作了廣面的研究，而寫成三書。在這三書中，他表現出典型的文獻學的佛學研究：其一是編訂釋疏的梵本，其一是這梵本的日譯和註釋，另一則是這釋疏的漢藏對照表與梵本索引。對了解西方及日本的一般的佛學研究的方式，這三書實提供一明快的線索。

日本學界的這種文獻學的方法，最初本來是用於對印度學的研究上的，梵文與巴利文的佛教原典，自然是其中重要的項目，而西藏文的資料，也包括在內。其後學者把這方法推廣開來，亦應用到對中國佛學與日本佛學的研究上去。而禪的研究，也在相當程度下受到這種方法的支配。禪本來是「教外別傳，不立文字」

的，但無論在中國與日本，歷代所遺留下來的文字資料都特別多，例如「傳燈錄」一類。而在近年日本的佛學研究中，復由於方法的關係而與文獻的事緊密地結合起來。這實在是一十分有趣的矛盾。

這裏試舉一個實例，以顯示日本人對禪的文獻學的研究的輪廓。「禪之語錄」是這方面的集體合作的表現，這是一叢書，共二十冊，對中國禪的典籍作了全面的研究^{②⑧}。研究的方式，大體是依照這樣的程序進行：校訂原文、訓讀^{②⑨}、現代日語翻譯、解題、註釋、索引等。文首或文末或附有一序論或語錄自身的一些有關文獻^{③⑩}。這些工作做得十分詳盡；如宗密的「禪源諸詮集都序」，本來篇幅不多，即使加上其「中華傳心地禪門師資承襲圖」，也很有限，但鎌田茂雄的研究，却形成一部篇幅浩繁的大書。就其研究的格式來說，直與一般的中學或大學的教科書無異，只是繁簡不同而已。這叢書到底有多少深刻的義理上的了解，不無可疑。

另外的一種表現是編纂專門的辭典，例如禪學辭典。就筆者所知，日本人編製這種辭典，已有三數種，包括神保如天、安藤文英合編的「禪學辭典」，這是超過一千六百頁的巨著。規模更大的駒澤大學編的「禪學大辭典」，凡三鉅冊，這恐怕是最大的。一種專門辭典了。另外又有更為專門的，便是對某些古典禪籍編製用語辭典。例如中村宗一所編的「正法眼藏用語辭典」；按「正法眼藏」是日本曹洞禪的開祖道元禪師的大著。此辭典除正文外，另附有祖師人名編、地名編、引用文獻、參考文獻、索引與附錄各項。這實代表日本佛學研究界文獻學研究的尖端發展。

四、文獻學方法之作用

以上我們大體描述了佛學研究中的文獻學方法。這是一般性的。歷史考據亦直接以文獻學為基礎，因它本身比較特殊，故我們要留待以後來討論。另外，我們又省畧地介紹了歐美和日本的文獻學的佛學研究。這裏我們要對這種文獻學的方法和本於它而來的研究（佛學研究），畧作評論。我們主要是就文獻學方法的作用說。

一、首先要指出的是，文獻學方法是一種客觀精神的表現。這客觀精神不必是黑格爾哲學意義的，它與主觀精神絕對精神以至一切理想主義的成份都不大連得起來。它無寧是純粹科學主義的客觀精神。這種方法所要求的心理，是一種完全排除個人的主觀情緒與意願的純然是客觀的冷靜的理智；它是不涉及道德意義的理想或目的的。若一定要說理想或目的的話，則這只能說是成就一種客觀的學問，一套客觀的知識。至於這種客觀的學問客觀的知識有何意義呢，這一類涉及價值的問題，它便不問了。

二、要掌握文獻學的方法和進行文獻學的研究，自然是很不容易的。搜尋原典的寫本、整理寫本、與各譯本對校、翻譯成現代語文、註釋及評論、字彙表與索引，這一連串的步骤，雖都不是天才人的學問，原則上雖都是可學而致的；但每一步都需要生命的強力去求索，也得有很大的耐心。搜尋原典的抄本似乎是初步的工夫，但也需要一些基本的文獻知識。例如英國的史坦恩（Aurel Stein）到敦煌去搜羅寫本，因自己不是漢學家，對中國的學問不大了了，故無從選擇，一切只能靠猜測。但法國的伯希和（Paul Pelliot）則是傑出的漢學家，對佛學也有研究，故他在敦煌搜得的寫本便很精純，其中有不少研究佛教史的寶貴文獻，例如禪方面的資料。整理原典的寫本和與各譯本對校，則更需要對多種語文有廣博的知識了，而那些語文又是那麼繁瑣艱難！就印度大乘佛學的研究來說，原典是梵文，另有藏譯與漢譯。故必須通達這三種語文。要通達一種語文，即使是普通的語文，已不容易，何況是這三種古典語文。特別是梵文，其文法規條繁多之極^{③①}，不花上多年來苦學，決不能為功。校對之事，也不簡單，特別是與漢譯對校。因對於同一的梵文詞語，通常在藏譯中，都有較統一的譯法；但漢譯則顯得有些參差。翻譯成現代語文一項，則除了要在文字上構通原文外，又要能流暢地運用現代語文，這包括這樣一種技巧：即在現代語文的詞彙中，要能選擇出最能對應於原文的一些較特殊的用語者^{③②}。註釋及評論，則又需要對原典的文字知識以外的一般知識，這種知識是多方面的，它可以包括歷史、思想、文學、宗教等等。最後是造字彙表與索引，這種

工作，其煩瑣自不待言。

這一連串的文獻學工作，倘若前人未有做過，則你便要獨力去應付，沒有參考。倘若已有前人的研究成果在，可以參考，則這些資料往往又不是以你的母語或所熟悉的語文寫成，這又將多添一重額外的困難。這是很明顯的，因東西方從事佛學研究的人，源自不同的語言文字傳統，例如日文、德文、法文、英文等等。此中不大流行一種共同使用的語文，如一般所用的英文之類。故要能充分運用現代佛學研究的資料，還得兼學這幾種現代語文^{③③}。

三、這套文獻學的方法，倘若能掌握得好，則自能以其豐富的語言學知識，廣泛地接觸不同系統的佛學，開拓出廣大的佛學研究的天地，這即是我們現在要討論的。這裏牽涉到佛教的起源、流布與發展等問題，我們首先畧作交待。

佛教的始祖是印度的釋迦牟尼佛陀。他於三十五歲獲得覺悟後，即一直傳播其教理，至於其涅槃，凡四十五年，當時印度雖已有文字，但却是記憶的時代。其後佛陀的弟子聚合起來，舉行第一結集，將各人所聞得於佛陀的真理加以整理記述，而分為教法與戒律。教法的記錄成為「經」，其全部則稱為「經藏」；這即是四阿含。戒律的集合則成為「律藏」，在佛陀滅後的一百年間，經、律二藏大抵已成立。另外的一論藏則在較後期出現，那是佛弟子們自己所記述得的對佛陀教法的理解總集。即是說，論藏是經藏的註釋。對於律藏亦有註釋。但這些註釋並不獨立而成藏，因它只是少數，故仍包含於律藏中。所謂原始佛教，即指經、律兩藏而言，特別是就經藏的阿含經而言。

其後原始佛教分裂為保守的上座部與進步的大眾部，或經量部，後來這兩部又分裂為多個分派，而進入部派佛教時期。上座部中，以在西北印度活動的說一切有部最為有力；另外亦有向錫蘭、緬甸、暹羅、柬埔寨方面傳播者，這所有的諸部派，都稱為小乘佛教。

部派佛教的教理，是所謂阿毗達磨佛教。其特徵是分別，即就種種不同的觀點來看教法。這所成的記錄，當然都是論。部派的論，能完整地流傳到現在的，則是在錫蘭發展的上座部的論藏

，和說一切有部的漢譯的資料。

另外，在印度又有大乘佛教興起。在經典方面，有般若、法華、華嚴、淨土等經出現；在學派方面，則有中觀派與唯識派先後成立。另外又有如來藏思想。中觀與唯識兩派發展到後期，又有神秘化的趨向，而出現密教。（未完待續）

附註

②⑦ 按李維的發掘梵文佛學寫本，是西方學界的一件盛事。他曾多次到尼泊爾去搜掘資料，收穫甚豐，其中包括無著的「大乘莊嚴經論」、世親的「唯識三十論」及「唯識二十論」、安慧的「中邊分別論釋疏」等的梵文抄本。

②⑧ 語錄的典籍包括「二入四行論」、「傳法寶紀」、「楞伽師資記」、「歷代法寶記」、「六祖壇經」、「神會語錄」、「頓悟要門」、「龐居士語錄」、「傳心法要」、「宛陵錄」、「禪源諸詮集都序」、「臨濟錄」、「趙州錄」、「洞山錄」、「寒山詩」、「輔教篇」、「雪竇頌古」、「十牛圖」、「大慧書」、「無門關」、「禪關策進」等等，可算相當全面。

②⑨ 按訓讀是中國典籍的日式讀法。即是將中文原文依日本語的文法結構來讀。此種方式在日本相當流行，而且很有效。但中國人讀來，即使很懂日本語，仍不免覺累聚。

③① 例如曇林的「達摩傳」（達摩是「二入四行論」的作者）或裴休的「禪源諸詮集都序叙」之類。

③② 梵文恐怕是世界上最艱難的語文之一。在文法上，它的格數有八（主格、對格、具格、為格、奪格、屬格、處格、呼格），名詞的性別有三（陽性、陰性、中性），數目又有三（單數、雙數、多數），加上動詞的語尾變化和複合詞的變化，已使文法的結構變得煩瑣之極。美國的梵語學者維特尼（W. D. Whitney）寫了一本「梵語文法」（Sanskrit Grammar），列舉梵文文法規條，即有一千三百餘之多。

③③ 關於這點，西方的佛教學者要碰上較大的困難。因他們是異于佛學的另外一個語言文字傳統。在翻譯的過程中，往往會有這樣一種情況出現：他在自己的語言文字中，找不到能恰當相應于原文的詞語，故無從逐詞翻譯。這便要用詳盡的註腳來交待了。

在這方面，杜容在其「歐美佛學研究簡史」一文（見註②③中），曾坦言歐美學者的困惑。一來要掌握足夠的日語知識，能流暢地運用日本方面的參考資料，並不容易；另外，這些資料既龐大而又蕪雜，使西方學者往往有一時不知從何處着手之感。



大覺閒談記

無意

小序

我曾寫過一篇菩提對話錄，以菩提精舍爲論壇，如今作大覺閒談記則以大覺寺爲議場，其間所記，綜合寺中每週日下午的座談，重加以個人的偏見。怡笑大方之處，固知不免焉，是爲序。

鬼話

鬼誰不怕？或白日見鬼焉，或夜行遇鬼焉，其不嚇殺人者幾希。然而昔日文天祥羈於韃子的地牢中，憑一正氣便擋得七種邪氣，說是一以一敵七，吾何畏彼哉？「佛子拒鬼，或持釋迦、觀音、地藏、彌勒名號，或念大悲咒、誦法華經，直是以七敵一耳，怕於何有？」

沈先生家楨從六道輪迴的觀點看鬼，更有一個較爲深入的見解。我謂六道是天、人、修羅、畜生、餓鬼、地獄。在這六道裏，當然天上最樂，天壽最長。可也就由於天上太樂，生天者無從扶弱濟貧，積累功德；由於天壽太長，生天者不能體認無常、苦、空之理，不知修習佛學，修羅或阿修羅乃善瞋的衆生，有些經典畧去此道，惟以其餘五道中瞋心重的衆生稱爲修羅。一念瞋心起，能燒功德林，因此修羅成佛的機會也就渺茫得很了。至若畜生、餓鬼、地獄三途，併稱三惡道，佛法難聞，受苦無涯。所以大乘行者以生此世間爲最難能可貴之事。上則不期生天，不羨天福，下則悲愍衆生，求出三途。這樣說來，我們對鬼惟當哀之，何暇畏之？

鬼有八萬四千，而六道中單提一餓鬼，許是將其餘五花八門的衆鬼盡行打入地獄，或提升上天，衆生以食業重故，淪入餓鬼道，其咽細如針，兼且無論玉粒金波，入喉便化爲炭火岩漿，飽受饑餓之苦，因名餓鬼。由此倒想起一則笑話，有一人貪吃，號稱貪吃鬼，尤喜白吃朋友。衆友苦之，乃一夕於崖邊設盛宴款待他，但暗爲他設三腳橈，希望他摔死崖下，名登鬼錄。不料他坐下來穩如泰山，飛觴醉月，盡歡而去。原來衆餓鬼忖道：這傢伙來了，於餓鬼道的糧荒不啻冰上加霜，所以力扶他的橈子，共保其天年焉。據說過午不食的原因之一正是慈悲餓鬼，蓋以夜是鬼的世界；人間不食，乃所以避免刺激餓鬼的食欲。

怕鬼憐鬼的先決條件是有鬼。有鬼無鬼却是一場打不完的官司。人活着的時候，具四肢百骸，死的時候，依然是這四肢百骸，然而生時運轉自如，死時動彈不得，死生之間則必有差矣。可能的解釋是：這所差的便是一則精神在體，一則鬼魂出竅。所以禪家要人參個「拖死屍的是誰？」這位誰人的名字，可以爲精、爲神、爲靈、爲鬼、爲魂、爲識，乃至爲力、爲能。總之，是有形可觸，有象可見以外的一種東西。你真不能一口咬定沒有鬼，就在不久前，新聞報導說，美國一個在獨立戰爭中死亡的女鬼經常出沒。據說是那些後死者把她的死因弄錯了，因爲她並不死於英國兵的槍下，乃死於意外什麼的，害得警伯們不得不勞師動衆，更正她的墓碑，以慰芳魂。而她呢，自此之後，也就沒了下文了。這位女鬼之拘泥小節，恰如某些濫竽充數的半吊子的次學究，看一份才氣縱橫的學生的考卷。

中國人傳統的說法是人死爲鬼。鬼之爲物，虛無飄渺；佛家說人死則生天，或下地獄，或爲修羅、爲餓鬼，或轉世爲畜生、爲人類。其中人畜之外，也都是虛無飄渺的，可以一概含糊籠統地歸入中國鬼的範疇中。這樣說來，鬼的地位，就不盡屈居人下了。佛家談三界，下則爲欲界六道，六道之內，最高道爲層層重重的天；中則爲色界，除了重重層層的天以外，其餘五道，概拒不可思議道里之外，上則爲無色界，其間祇得令人目眩神昏的天，其餘五道提都別提（但阿修羅或可例外）。望月佛學大辭典費了密密麻麻的幾大頁，描述三界二十七天，眞真是天外有天。通常所說的三十三天祇不過是欲界裏渺不足道的一重天而已，蓋是四隅各有八天，加中間帝釋一天故名；好比現代的公寓住宅，每一間每一層之中又自可隔爲若干間、若干層。然而這印度人爭奇鬥勝所造的纏夾不清的二十七天，一言以蔽之，不過是鬼神之所居罷了。鬼神居在這樣高不可攀的天上，怪不得咱家老祖宗，足與釋迦、基督、穆罕默德諸聖分庭抗禮，當仁不讓的至聖孔老夫子不談怕鬼憐鬼，而獨談敬鬼神而遠之了；事實上，這一身凡胎俗骨也欲近莫由。

我們既對鬼神取肯定的態度，便不得不面對鬼神是何象狀的問題。這可也真難說。因爲沒有什麼人眞正清楚地見過鬼，然而也就因此，鬼樣子便隨你怎麼描怎麼描了。有道是畫鬼容易畫人難，青面獠牙、牛頭馬面，魑魅魍魎，固是鬼；九歌的山鬼、河伯、湘君、湘夫人，子建的洛水之神，聊齋披人皮而爲美女的野狐精，何嘗不是鬼；佛教的天龍八部，也大體是鬼；密宗的鬼兵神將之衆，那就不用提了。至若光天化日之下的嬉皮癩三之流，誰能否認他們少說也有七分像鬼？

不過話說回來，人類爲感官經驗所限，描來描去，仙佛鬼神基本上畢竟逃不脫一個方趾圓顙，最大的花樣不過是把人畜混爲一談，換人頭爲馬頭，易人身爲羊身而已，而已①。希臘哲人Xenophanes早在兩千五百多年前說過：人類之象神有人類之聲音笑貌，衣飾象狀，牛馬能畫，則其所畫之象神，必且爲牛馬。上帝既依他自己的形象造人，則上帝似人，人似上帝，固不待言。

其餘洋畫上的天使、魔鬼，國畫的李鐵拐、呂洞賓、莫不人模人樣。佛、菩薩、羅漢是人成的，更是像模像樣的人，元曉在起信論疏裏乾脆創出「佛人」一詞。日本淨土宗的先鋒源信（九四二—一〇一七）描述地獄之苦說：或有衆生，相見則以鐵叉相割劃，直至彼此血枯肉淨，惟餘白骨；或有衆生，惟以糞蛆爲食，致肌膚爲蛆所噬，骨髓爲蛆所吸。可見得地獄中鬼魂血肉骨髓肌膚俱全，且復能食能見能行能鬥，其何異於斯世芸芸之衆生哉？

就連一九七六年八月九日紐約每日新聞 Daily News 記載某些自稱有死去活來經驗的人的談話，也還說鬼魂的輪廓大致和肉體相符。善哉老氏之言：「吾之所以有大患者以吾有身；及吾無身，吾有何患？」鬼，特別是地獄中鬼的業力，必不容其無身，否則一切懲處災患將何所施受？吾人生此世間，看牙齒、拔牙齒，剜心，割腎，斷腸剖腹，爲男懼肺癆，爲女則畏乳癌，惶惶不可終日者，也莫不可作如是觀。

電腦

遠在佛教初入中國的六朝時代，就有一位范縝先生提出「神之於形，猶利之於刃；未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在」的說法。胡適之先生少小讀之，壯年而益喜之，成了他的無神論的根據。范縝比人於刃，就得出形神一體，形不在則神隨以俱亡的結論。如果他生於今日，以人比電腦，也許還可以進一步主張即使形在神亦不在，成了徹頭徹尾的神滅論，你看那電腦能翻譯，能作曲，亦能弈棋，能推理，能計算，能送人上月球，豈僅它的多才多藝超乎常人，而且它瞬間可答的一則難題，有時一位數學家花一輩子功夫也解不出。沒有人認爲電腦裏有什麼鬼，又何須乎人體假設個鬼呀神的？

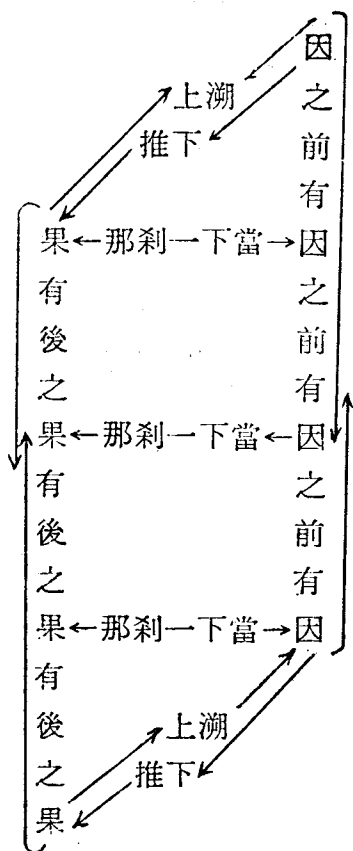
否定精神現象的人的基本想法是有此物理自生此作用。有電腦的機件結構，自有電腦的功用；有人體的器官系統，自有人體的機能。電腦有了故障，則或換零件，或整綫路，人體有了毛病，則或易器官或調生理。人體有一天醫無可醫，也不過如電腦之有一天修無可修罷了。

然而不論電腦與人怎麼的相似，也不論電腦如何多能，惟有一樣它終是不能：不能自由，這是電腦的致命傷。古希臘詩人 Archilochus 有言：「狐狸知得許多事，刺蝟但知一大事。」正是自由這一大事，使得電腦的任何技藝在人的光芒照耀下，黯然失色。電腦之程式設計和輸入，有待於人，依何程式運作，輸入什麼，它沒有置喙的餘地；電腦之輸出，尤其有待於人，不得人的指令，它便有滿肚子資料儲存，也都無用武之地。相較之下，人選擇接受什麼，不接受什麼，做什麼，不做什麼的自由可大多了。刀刃之不由自主，更不待言，人能自由而物不能自由，我們不能不問這差別是怎麼來的？禪家早暗示人有個拖死屍的什麼，電腦就少了運轉機器的什麼。而神滅論所要滅的正是這個什麼。滅了這什麼，人就成了電腦，成了刀刃。惟有當人自貶為電腦、為刀刃時，神滅論才能成立。

自由

不提自由便罷了，提起自由，我們倒要認真問一問：人生天地之間，真由得自己嗎？

自由意志之有無，一直是哲學和宗教上的大難題，否定自由意志的人，認為整個宇宙是個因果大連鎖。從現前當下的這一刹那往上看，則這一刹那是前因之果，前因更有前因，可以上溯無窮之因；往下看，則這一刹那是後果之因，後果更有後果，可以推無極之果。試示因果之流佈如下：



在這無窮無極的因果之流中，任取一點為當下之一刹那，往上看，往下看，都見因果鎖鍊，相續不斷，直叫人無透氣之處。一個人俯仰一世，掙脫這因果鎖鍊的可能微乎其微；自由意志也者，豈不是癡人說夢？

然而人在前因的支配下，真絲毫沒有選擇其動向的能力嗎？先不問實情如何，這種命定論的看法一則使人灰心喪志，因為這是個無可奈何的世界；再則使人胡作非為，因為既然一切前定，人就無須對其所作所為負責。人果真處在這種絕望黑暗的死地裏，焉能不想奮起反抗以求一綫生機？這想反抗之心，却正是自由意志的火花。不妨說，沒有自由恰激成人類對自由的渴念。因此，徹底否定自由意志乃成了事實上的不可能。

在另一極端的人根本否定因果之說，認為每一事件之發生，都是一孤立的現象。不過事件有先後之別，乃使人有前事為後事之因，後事為前事之果的錯覺。譬如吃飯，祇因吃在飽前，飽在吃後，便以為因吃而飽，其實吃與飽各是一事，其間並無瓜葛，因此人的每一舉動都為一創新，人乃得以完全支配自己的命運，這種說法固然新穎可喜，却在常識或直覺上說不通。換言之，完全毀棄因果也無可能。

存在主義者的主張，似乎比較合理。他們認為人類乃在時空與人際間架上創造自己的命運。「高堂明鏡悲白髮，朝如青絲暮成雪」，這是莫可奈何的；「醉袍袖舞嫌天地窄」。而復「無所逃於天地之間」，這也都是無可奈何的。但就在這時空與人際關係的重重限制之下，人還是有迴旋週轉的餘地，因此人就要對自身的行為負責。好比一室之內，你不能越雷池一步，然而你在室內的活動却不受干涉，那麼你對活動的結果自然有着責任。西洋的一句俗話說：「我們是什麼乃上帝給我們的禮物；我們變成什麼乃我們給上帝的禮物。」天賦，壽夭，容貌，家庭等等，在受胎時，都已前定，所可為力者，乃在成長的過程中。換言之，我們對藝術創作的材料不能選擇；然而如何善用這材料以創造有價值的藝術品，却完全操之在我。

從佛家的觀點說，這四大假合之身註定了要生老病死，註定

了要輪迴六道，然而就以這四大假合之身，人可以證入不生不滅的涅槃，可以奮力跳出三界之外；當然，另一方面，他也可以自暴自棄而墮入萬劫不復的地獄之中。以救度衆生之故，他又能該成佛而不成佛，不合入地獄而偏入地獄。更簡捷地說，此生此世是前生前世的果，不能不接受；可是此生此世造什麼因以期來生來世得什麼果，却有待我們自己決定。所以佛家的因果說不成爲宿命論；反之，是對自由意志的肯定，也就是對人的精神價值，與人的責任的肯定。

否定人的精神價值與責任，則是視人爲物。視人爲物，人也就不賤了，雖然由於通貨膨脹，構成人體的元素與化合物已由一足一美元漲至五美元以上，這筆所得扣除聯邦稅，州稅以後，也僅足看場電影而已。

哲學

人能問人是不是自由的，而提出千差萬別的答案，便足證明人是自由的。假如某一國度不許它的子民提問題，我們必不說那是個自由的國度。或者許它的子民提問題了，又祇許有統治者配給的一個答案，那也決不成其爲一個自由的國度。所以哲學思辨是衡量自由極重要的一個尺度。西洋哲學家說：「我思故我在。」哲學思辨竟然又是衡量存在的尺度。我若不想，我就根本失去我的存在，有思辨才有自由、有存在。有自由、有存在才談得到成佛不成佛，所以碰到學佛而對哲學思辨抱輕視態度的人，我每感困惑。佛教裏要是抽去哲學思辨，便有淪爲愚夫愚婦求福報、和佛菩薩談交易之宗教的危險。

哲學的本義是愛智之學，佛教豈不是強調開般若，祛無明呢？般若與無明之分，豈不正是智慧與愚昧之別呢？

當然般若之智有別於哲學之智，般若之智與直觀爲近，哲學之智與思辨爲近。但思辨和直觀實相輔相成。直觀或流於空洞無物，思辨或流於瑣碎，做直觀功夫的人還該回頭來作思辨的功夫，以期辨析毫芒，以圖格物致知。做思辨功夫的人還該繼之以直觀功夫，以證當下即是，以求豁然貫通。

哲學家們對宇宙人生真理的探索，實與佛學同其偉大。也許他們誰都還不曾把握真理，那是因爲人類的智慧有限，人類開化的歷史太短。但每一大哲學家是人類真理探索歷程上的一個里程碑。他們建立的體系，容或高深莫測，但總令人興雖不能至而心嚮往之之感。

空有

佛教中最根本，最吸引人而又紛爭最多的哲學問題厥爲空有問題，胡適之先生曾說，佛教是兩個桶子，一個空，一個有，倒來倒去，這話不對。佛教只是一個桶子，有人看着是有，有人看着是空，有人看着是中，有人看着是亦有亦空亦中，有人看着是即空即有即中，有人看着是非有非空非中。又有一人獨排衆議道：「說什麼空有中，都不着邊際。不可說不可說。」更有一人只是無言。你看，好在只是一個桶子，便有許多花樣，若是兩個桶子更怎生得了。桶子實在是有，豈可睜眼說瞎話，硬咬定它是無。但另一方面，桶子實是木板，鐵圈，膠水拼湊而成，欲求一整體天生的桶子渺不可得，故又未可言其本有。由此可見，桶子空有同時，豈不即是中嗎？桶子之空有中一時俱顯，所以說亦空亦有亦中，即此空，是空與有之所在；即此有，是空與中之所存；即此中是空與有之所寄，舉一即三，三只是一②，所以說是即空即有即中。欲言其空，則眼實見桶子，故非空；欲言其有，則桶子實強爲拼合而成，方便立名，故非有；非空非有則不知其爲何物，故亦非中，故曰非空非有非中。說空說有說中，費許多唇舌，畢竟與桶子無涉；所以桶子之爲物，實不可說，凡有所說，皆不得其真。得其真者，其唯杜口大士、目擊丈夫乎？

我想物理上波與粒子之說也許可以有助於闡釋非空非有中，即空即有即中之義。動植礦物分析至極，皆是原子所成。而原子同時俱有波與粒子的性質。物理現象有時要以波解釋，有時是以粒子解釋，說原子是粒子，它却具波的性質，故非有，說它波，它却具粒子的性質，故非空；非有非空，則中亦不立，是爲非空非有非中。同一原子既同時具粒子與波的性質，則即空是有

，即有是空，空有同時，是爲中道。故即此一原子，亦空亦有亦中，即空即有即中。

波或粒子何以能構成千差萬別的宇宙現象呢？則我人可想像粒子有密集、有疏散，波有濃縮、有稀鬆。故堅爲玉石，重爲金銀，軟爲毛羽，輕爲雲霧。究其本體，固未嘗異。

大乘佛法中的空有之論不能納入唯物論、惟心論，也不能納入心物二元論。唯物論以存在（物）決定意識（心），所謂意識不外是一種物理化學的現象，所以物爲真爲有，心爲空爲假。惟心論以意識決定存在，宇宙爲心識所變現，或者說萬物都只是對理念中的存在的模仿，所以心爲真爲有，物爲空爲假。心物二元論以心、物爲各別的存在，宇宙萬象乃是心物兩者所合成。這些論調都有違大乘佛法。大乘佛法或可勉強納入心物一元論，即心即物，非心非物。心與物別而無別，無別而別。統一中見其矛盾，矛盾中見其統一。矛盾爲二，統一爲一，二與一合而爲一，是爲三諦圓融。

三諦圓融，高則高矣，何補乎時艱，何益於人生？此言不然。惟其三諦圓融，故不別物我，不分空有，優遊自在，無入而不自得。廣行六度而能三輪體空者，實賴於此。

附註

① 當然也有例外。如日本的神道教中，草木頑石，俱可奉爲神。又如吾人若認龍爲神，則龍是雜揉各種動物而成之怪物，與人形相去甚遠，但無論如何，沒有那一鬼神的樣子能超出世間間見之物之外，中國龍靈美如蛇，西洋龍醜笨若恐龍，而基本上都是爬蟲。

② 舉一即三，三只是一，即空有（中由空有推出，可以不提）只是一個桶子的意思，不可輕輕看過。若空有是兩個桶子，任如來佛有大本領，也不能併之爲一個桶子；所謂「色即是空，空即是色」便說不通，便是謬論，惟其空有只是一個桶子，所以離空無色，離色無空，言空非言離有之空，言有非言離空之有，以此解心經，自覺游刃有餘。

創辦「佛學創作與文摘」的想頭

無意

「學佛青年」在一九七六年出過一期以後，便沒了下文。原因很多，不大不小的一個是我一直覺得這刊物少了一個真正能代表我們究竟要把這東西辦成個什麼樣子的名字。和會長經過幾番衝突和妥協的結果終於得到今天這個名字，希望是永久的一個，說到編排，我們要求簡單樸素，而內容上我們願它是夠上一點水準的東西。可以遞給一般讀者說：「請你批評指教」，而不致於覺得自己臉上發燙，讀者也許可以在這裏嘗到些哲學的味道，這是我們今後的方向。

到今天爲止，我們沒有見到一本佛學文摘，這就是我們打出「創作與文摘」的旗號的原因。更有個不能告人的原因是實在缺乏稿子。這年頭能寫稿又肯寫稿的人並不多，當然，如果我們說，你給我一篇夠份量的稿，我給你一筆獎學金，大家都會快樂些，不幸的是，在連印刷費郵費都成問題的情形下。吹不得那個牛皮。所以呢，就來個舊文新刊的詭計。就是這樣，也還不意味著我們可以不要各方的文字，而把這場苦哈哈的戰爭打下去。希望讀者看到有好的稿子就來信告訴我們，最好把那稿子也給寄來，還有一個貪心的想法：假如連原作者同意我們轉載的信都附來了，就更美。

不用說，創作要比舊文受歡迎。因此作者們要是肯犧牲時間精力爲我們寫點東西，可就是我們說不出的高興了。有力量的話，我們總想給些稿費。

每一期隔多久出版呢？真說不準。大概三個月吧。或者六個月。決不超過一年，中英文的稿子都歡迎。其實有稿就行，那裏能挑三揀四的。

如果你讀了上面的話，覺得寒酸味撲鼻而來，那就是我寫這篇文章成功的地方，因爲寒、酸，正是我們實際的情形。

一百年前的觀世音菩薩

梁文道

「謝教授，我有一座觀世音菩薩，想請你送給萬佛城，不知道你什麼時候有功夫？」

記得是一年以前，郭紹周先生曾對我說過這樣的話。

「好的，好的，什麼時候，我們一塊兒送去好嗎？」

「我的雜事太多，住處又離市區遠，還是勞你駕送去吧。」

郭先生既然說忙，我也不好堅持要他去了。

記

記

記

時光過得真快，一年過去了，郭先生才把那座刻在一塊石頭上的觀世音聖像送來我家，我恭恭敬敬地從他的手裏接過來，不太深的線條，表現一個慈祥和藹的觀世音菩薩聖像，端詳了又端詳，腦子裏突然起了一個不應該有的自私自念頭；「要是送給我多好！」可是立刻又否定了：「豈有此理，郭先生不願送給個人，他要送給廟裏供養，我太自私了！」自然，我內心裏的矛盾，郭先生是不會知道的。

「現在，我想把這座觀世音聖像的來歷說給你聽，你有功夫嗎？」

郭先生見我只呆呆地望着聖像出神，他忽然問我。

「有時間，有時間，您請說吧。」

「本來這座聖像，不是屬我所有，我是從鄭作哲先生處買來的。」

郭紹周先生開始講故事：

「計算起來，這已經是百年前的古物了，據鄭先生說：『當我十多歲的時候，離開家鄉福州，到台灣來上學，我的

祖父在我臨別的晚上，很慎重地交給我這個菩薩，並且說：『這是一個特別有靈驗的菩薩，她不但救了我的命；而且一直保佑我到今天，無論我有什麼病痛，或者不如意的事，只要在心裏默禱觀世音菩薩，她就會加被於我；現在我把這個菩薩的來歷告訴你：』

「那是我十五六歲的時候，我去山裏砍柴，下午突然落起大雨來，雷聲隆隆，電光閃閃，我沒有戴斗笠，也沒有披蓑衣，只好坐在一棵大樹底下躲雨。這是我生平第一次遇到的豪雨，風又大，把山上的一些石頭，都吹得滾下來了，我心裏想：太危險了，即使雷不打死我，石頭飛到我的身上，也一樣活不了。這時，我忽然記起母親常常在嘴裏，輕輕地念『南無觀世音菩薩』，於是我也學着念起來。」

「風雨還沒有停止，聽到大石頭滾到深澗裏的洪大響聲，我害怕極了！我不敢睜開眼睛，只閉着等死。溪澗裏的流水聲，越來越大，我的四週吹落了不少樹枝樹葉，我彷彿聽到一個石頭，打在我的右大腿上；可是奇怪，一點也不痛，我睜開眼睛一看，只見一個長長的石頭，哪，你看，就是這個。奇怪，我在那時，看到的不是石頭，而是觀世音菩薩的肖像。大約十分鐘以後，風雨停止了，我全身像泡在水裏一般濕透了，我感覺很冷，於是抱着這個菩薩回家，把今天在山上遇到的情形，一五一十地告訴我的母親——你的曾祖母。」

「母親是最信菩薩的，她把這塊石頭，供在祖宗牌位的地方，早晚燒香禮拜。我本來不信的，後來母親累次對我說：『你在山上，沒有遇到危險，回來也沒有生病，全靠觀世音在保佑你，你應該相信，只有菩薩才有這麼大的力量救世救人，你假如不

相信，將來你的命運還不知道要遭受多少困難和折磨。」
「我相信母親的話，明天臨到你跟你父親去台灣，我沒有別的好東西可以送你，只把這個觀世音菩薩送給你，希望你好好敬她，拜她，她會保佑你身體健康，諸事順利的。」

「這就是這個觀世音菩薩像的來歷。」

記

記

記

郭紹周先生，把鄭作哲先生講的這個石質觀世音菩薩的來歷告訴我之後，我緊接着問他：

「那麼後來怎的又到了你的手裏呢？」

「這，也有一個故事的，讓我告訴你。」

郭先生向來說話，都是慢條斯理的，聽他的聲音很舒服，他會把急性子的人變慢的。

「鄭作哲先生，在台北中央氣象局，農業氣象組服務，他和我一樣，喜歡收藏銀幣，有一天，我到他家裏，看到他的桌子上放着這個石觀音像，不知是什麼吸引力，我非常喜歡她，問他從那裏得來的，他就源源本本地把上面的故事告訴我。」

郭先生說完，連茶也不喝一口，站起來想走，我請他再坐一會兒，因為我還有幾個問題：

「鄭先生為什麼自己不保存，要送給你呢？」

「因為他是基督徒，不便保存，這座觀音菩薩，不是他送我的，是我用代價向他交換來的。本來只有石像，沒有座底，我花了幾天功夫，在中華商場買到了一塊從大陸來的紅木，有一股很香的味道，我用高價買來之後，又請木匠雕好，那是二十多年前的事了。」

「十年前，小女為我們辦好了移民，我們是乘中華的飛機來的；因為菩薩太重，不便攜帶，於是就由水運；在這十多年當中，我們曾經住過紐約、芝加哥，最後來到三藩市。這一路來，都是我和內人，特別小心照應這位菩薩，所以沒

有絲毫損壞。小女曾經要求我送給她，我拒絕了，我想這麼歷史悠久的菩薩，是應該供在大廟裏，接受千千萬萬的佛弟子膜拜的，而不應該擺在私人的客廳作裝飾品。」
「郭先生真好，沒有半點自私心，菩薩更會保佑你的。」我連忙接着說。

記

記

記

一九七九年的四月十四日，早晨八點，果悟和吳小姐開車來接我去萬佛城，同去的還有芳蘭、碧霞和她的兒子宏一。

我懷着無限快樂和興奮的心情，抱着觀世音聖像，一路小心翼翼地護送到萬佛城，由宣化老法師接過去，供在佛堂；我再從手提袋裏，取出郭紹周先生送的兩個紅漆金邊，裏面繪着金竹子的小供杯，擺在菩薩的兩邊；果悟馬上放了兩個梨在杯子裏面，紅綠相配，顏色很調和。我向菩薩頂禮之後，心裏更感覺輕鬆愉快了，因為一年前郭先生囑託我的事，我不辱使命，今天終於完成了。

南無觀世音菩薩……

一九七九，六月廿七於金山。

記

記

記

捐款鳴謝

俠福基金……………	港幣	2,000.00元
鍾維興、朱德英居士…	港幣	200.00元
張王桂鳳……………	港幣	100.00元
佛教眞言宗女居士林…	港幣	200.00元
張雲龍醫生……………	港幣	100.00元
李六妹居士……………	港幣	100.00元
甘果彥居士……………	港幣	50.00元
許啟承居士……………	港幣	50.00元
鍾儉餘堂……………	港幣	150.00元
張澄基居士……………	港幣	150.00元
廣嚴法師……………	港幣	60.00元
上期結存……………	港幣	5,949.75元
以上共計……………	港幣	9,109.75元
撥入89期開支……………	港幣	5,505.40元
結存……………	港幣	3,604.35元

八十九期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入……	港幣	5,505.40元
發行收入……………	港幣	400.00元
總計……………	港幣	5,905.40元
二、支出：		
印刷費……………	港幣	3,669.30元
稿費……………	港幣	840.00元
郵費……………	港幣	796.10元
什費……………	港幣	600.00元
總計……………	港幣	5,905.40元

內明雜誌社謹啓

二十三之筆隨樓懺永

院王華蓮堂間三十三

馮馮

「內明」雜誌曾經有一期刊登出日本京都三十三間堂的一千座觀世音雕刻像，當時我就很想將所知道有關三十三間堂的資料也報導一下。因為事忙，又找不到我當日在京都拍攝的一卷底片，就說，等找到再說，一等就是經年，搬了幾次家，東西亂得像垃圾堆，怎麼也找不到了，這兒只好白描一番，好在「內明」有幾幅這樣的照片，只好煩「內明」編者沈公九成再刊用一次吧！

我所知道的三十三間堂，資料可能人人都已知道，不過我仍願拾人牙慧，再來談談。

到過京都，沒有不去瞻仰三十三間堂的，它與京都的金閣寺、銀閣寺、二條城、平安神宮、西本願寺、東本願寺、詩仙堂……等等名勝，都是馳名國際的，如果說風景，當然數京都郊外的桂離宮為第一，幽雅到不帶人間烟火，要說亭榭池影，金閣寺的美——池水倒影着金色水榭，櫻花殘雪，極富情調，二條城的宮禁規模宏偉，兩座本願寺的莊嚴清淨……都各有特色。但是我特別歡喜三十三間堂的千座觀音雕像的超凡藝術造詣，而且我覺得三十三間堂是最富於佛教色彩的寺殿，它較少「東洋神社」風味。

在京都驛火車站前面，乘市區電車約一公里吧，不久就開到三十三間堂前停車場，電車上的車掌，會得廣播「三十三間堂到了，謝謝惠顧」。再不懂日語也聽得出「三十三間堂」幾個字。

那地方是東山區妙法院前町，三十三間堂的寺名其實叫做「蓮華王院」，只因它是長廊式的，一共有三十三間之多，因是俗名反而掩蓋了真名，三十三間堂到底供奉了多少座觀音雕像？連京都人都算不清。他們會告訴你一共有三萬三千三百三十三座，其實，我一進山門內，心中就泛起一個聲音，告訴我，一共是一千零一尊的十一面千手觀音像，或者是有人在外面說着吧？

進了本堂，正中就奉有無比巨大的本尊十一面千手千眼觀世音菩薩趺坐蓮座法像，其左右兩邊各有五百尊大小相等的金身觀音立像。本堂的橫長是一百五十公尺左右（約等於五百英尺），佛像法相之莊嚴慈祥，場面之宏偉，不由我不立即下跪叩首參拜，在心中虔敬祝禱，然後才敢起立瞻仰。當然我拜的是它代表的菩薩，而不是木石。

三十三間的柱間，一共三十三間，每一間都有幾層金色的觀音立

像，場面之偉大，真是從未見過！可惜廊前加設了鐵欄柵，破壞了若干美觀！

本尊觀世音跌坐的巨像背面廊下，又有二十八部衆的立像，還有風神、雷神……

自然無從去點數到底是否一共有一千座觀音立像了，每座那一十一面的千手觀音像，頭頂十個佛首，左右前後持着各種法器物件的手，聲音告訴我，是每位四十二隻手，總數是一共四萬二千四百四十二隻法手，佛首是一萬零十個。這些數字，自然我也無從去考證，只好待有心的大德去考證了！三十三間，三十三根巨大的棟宇，相信是根據法華經當中所說，觀世音菩薩化現三十三普門現身度世的一個典故而造成的。

正當參拜之時，我感覺到靈力向我灌注，當我抬頭之時，我可以感覺到每一座觀音像的眼睛轉動，呼吸起伏，千手舞動，可以解釋為靈感，也可以解釋為雕像的栩栩如生，我同時又可以感覺到兩位帝王和兩位大將軍，還有許多古代將相大臣的存在，他們都在下跪皈依，叩首至地，我張眼以後，却就消失了，只有依然是木雕的佛像，寂靜不動，外面又來了一大批遊客。

等到帶領遊客的那位日本响導來到，我找個機會問他，這座佛寺，是不是由兩位天皇和兩位大將軍先後經營的。

「對呀！」那位响導說：「先生似乎知道日本歷史呢，這座佛寺是公元一一三二年，由鳥羽天皇勅令平忠盛將軍，初次建成的，起先叫做長壽院，後來繼位的白河法皇——因為篤信佛教，將天皇之稱改為法皇——繼承了父皇鳥羽上皇的遺志，再予以拓建。將軍平忠盛的公子平清盛繼位，亦協助白河法皇，增建蓮華王院」。

「後來好像被火燒了似的。」我問：「有沒這事？」——我心中閃過一片火光熊熊，不由得起了這點疑惑：「這座好像是重建的。」

「是的，一二四九年，三十三間堂遭火燒毀，費了十七

年才重建成現在這一座。」

「那麼，是誰雕刻出這樣精巧莊嚴藝術高超的佛像呢？」我問：「每一尊都有不同的神情，大同中又有小異，風格上也好像有些不完全相同，好像是一位偉大的雕刻家領導一群助手，在前後不同時期雕成的。」

他說：「先生講得很接近，這些觀音像，是平安皇朝至鎌倉初期，南都佛像大師運慶的大手筆，主座和一部份立像，是運慶親手所雕，其餘是他的兒子湛慶和門徒在十七年中雕成的，現在日本政府指定是文化財國寶。」

那一群西洋遊客，不懂得我們談什麼，他們興趣也不大，不耐煩神色可見，我也不便再多問下去，只好自己瞻仰了。

平忠盛與平清盛父子，是日本幕府將軍，實際的統治者，歷史上稱為平氏幕府，上次我寫回憶「澶之浦之遊」時（已在內明刊出），曾有提及平氏的敗亡悲慘下場，時為一一八五年。

照理說，平氏篤信佛教，似不應有此悲慘結局，我百思不解，我合眼瞑視，方才恍然大悟！

原來平氏兩代將軍，東征西討，殺戮太多，冤孽太重，而且平氏亦並非真誠信佛，只不過是利用建設佛院來收買人心和取得佛教人士的支持，這也不算是我什麼神遊得知，只能說是一種推理的發現。

假如真的篤信佛教，豈有還去拼命殺人的？只可憐平氏的無辜子孫和眷屬，受了父祖的殺孽報應罷了。

三十三間堂成為古代幕府政治鬥爭的工具，這也是我所意料不到的。日本的佛寺，在古代似乎或多或少與幕府將軍和武士劍客有些關係，三十三間堂也不能例外，我感覺到總有些玷辱了佛門的莊嚴，好在佛是一種知覺智慧的能力，佛像只不過是收音機或電視機，你不去打開心中的開關，那麼佛像也不過只是木雕的而已，誰也收聽收看不到的，實在不能說——凡是家中裝設有電視機的人，就必然一定去看電視的教育節目。

當然，在一般遊客眼中，粉牆綠瓦朱柱和金身的一千零一座觀音雕像，也是各人看法不同的。

僧伽會第九屆剃度大會

果通

戒壇點滴

香港佛教僧伽聯合會，近九年來，每屆暑假，都舉行一次剃度大會。使一般嚮往佛法青年，乘機進修佛法，深一層認識佛弟子生活。今年已是第九屆。

第九屆剃度大會，改在藍地妙法寺舉行。妙法寺場地寬廣，特別擴大舉行。大會負責人——僧伽會長洗塵法師，爲了鄭重其事，特別邀請佛教聯合會會長覺光法師，任得戒和尚。筆者榮幸地擔任引禮。

七月二十一日，是報到日期，我於上午九時半趕到妙法寺。在車水馬龍的青山道上，遠遠地就望見高矗在道旁金碧輝煌、美奐美侖的妙法寺。它屹立於這熙熙攘攘的大道旁邊，雖然不說什麼話，但以它的巍峨莊嚴，已足顯示妙法真諦，發人猛省了！

擔任職事的法師，住在二樓法堂的寮房，設備週全，起居舒適，一進門扭開冷氣，週身清涼，如入三摩地。此時受戒青年正在報到，熱鬧非凡。我抽空作一次巡禮，靜觀各寮口工作情形以及籌備狀況，當我走遍了各處，觀察到每位工作人員情形後，從內心先有了一份篤定的感覺。他們共同的也是特別的地方，就是作任何事都有一定頭緒，誰都能循序進行工作。報到台負責是印堅師，國語流利，態度和藹，無論如何煩瑣的問題，永不會有厭煩的表情，使一些報到的戒子們，感到賓至如歸。服務台張映帆小姐，秀外慧中，有魄力有擔當，不讓鬚眉，有大丈夫氣概，一應事務工作，無不是口到手到。書記寮觀一師，有德有學，一手柳宗元體的毛筆字，不但教內少見，即今日社會找尋亦不可多得。

大會的生命所藉，是香積廚。此次大會實際負責香積廚的是慧光師，慧師乃在校的大學生，能文能武，七日中間不但飯菜充足而且味美，當然是廚房大家的功勞，但慧師親操刀勺策劃指導，功不可沒。尤其第一天開壇，一整天都忘吃飯，晚上才想到肚餓的事。

大會樞紐，以人人爲對象服務的就是修智師，他年青有爲，任勞任怨，從早到晚穿梭於每個寮口，也見他從早到晚，永遠掛着真誠的微笑。如果有人問我，剃度大會成功的關鍵在那裏，我將一口回答「修智師」。我這樣說，一定有人罵我本末倒置，以爲修智師不過是執行大和尚的計劃而已。不錯，但不要忘记，計劃再好也是靜止的，要由人推動執行方顯其功能。

今年大會，本來正副阿闍黎是融靈法師，因融公身體不適，暢懷法師乃以副訓代行。暢公行持嚴謹，舉止祥和。在威儀方面，已做到身教。暢

懷法師戒壇禮儀純熟，梵音嘹亮，使法會自始至終能够如禮如法，乃是一大因素。

此次大會，新戒子男女各半，總計二百餘人，絕大多數是青年知識分子。有的來自加拿大，有的來自南非洲，有的來自菲律賓，多數是本港。七月二十二日，早上四時半起床，生長在工商社會的人們，當然不太習慣，但是都能依時到達大殿上早課，這就是剃度大會的第一課。不到五時已齊集，偌大的一座大雄寶殿，已感到擁擠。十時正舉行剃度儀式，由得戒和尚覺光法師和方丈和尚洗塵法師執刀。一個半小時後，好多位長髮青年，成了頂放光明的光頭沙彌，非常莊嚴。幾十架鎂光燈爭取鏡頭。今日社會多數青年，不是貪著物欲，就是頹廢消沉。僅此一刀，已足發人猛省，使貪者廉頑者立了，不要說還要嚴持戒律，精進苦行呢！

洗塵大和尚，是法會最辛苦的人，廢寢忘食，不眠不休，往往忙到深夜忘了洗澡，就靠在床上睡着了！忙的什麼，無非爲了這些新播種菩提幼苗，灌溉修剪。所以有新戒子聞知大和尚不洗澡就睡覺消息後，無不慚愧心，而精神振奮。

七月二十四日，開始分別教育，沙彌戒的要習儀，準備比丘戒；八關齋戒的，必須進修，隨由大和尚開示，筆者也間中代講幾次佛學常識及修行方法等。

七月廿五日長期出家的受比丘戒。今天最爲熱鬧，大早清，七尊證陸續到達，八時半開始授比丘、比丘尼戒。沙彌戒及八關齋戒，戒子齊集法堂，由筆者講解佛法要義，青年戒子求知心切，發問踴躍。筆者雖然講得唇乾舌燥，但是面對著一群天真的青年，心生大歡喜，也就忘了一切。

七月廿六日，是習儀和通啟，正副大德開示靜坐，全體戒子坐於大殿，一個個沉寂不動，如入禪定，都像些些多年老參。

七月廿七日，開示苦行，正授菩薩戒。燃香，很多年青戒子發心要求燃香。實是意想不到的事。

七月廿八日，教掛單、告誡。給牒、巡察、出堂。功德圓滿，午齋後，大家都依依不捨的離去，把一粒菩提種子，帶向社會每一角落。

七日的時間很短，轉眼就過去了。但它發生的作用却是不可限量的。自從創辦以來，每年人數都續有增加，素質也逐漸提高。影響所及將可能廣泛而普遍。



菩提學會安老院籌委會成立

陳有慶有漢昆仲響應捐百萬元

佛教香港菩提學會為一註冊牟利之佛教慈善團體，向以推行社會福利教育為宗旨，年來因鑒於香港人口不斷增加，老弱無依者日衆，一般無能自力照顧者，深處困境，為此該會特配合政府當局福利老人政策，進行申請荃灣三疊潭西方寺後山，籌建安老院及護理院各一所，已蒙荃灣理民府撥出吉地四萬餘英呎為建院基地，並得社會福利署贊助。同時擬於寺內籌建萬佛寶塔一座，內設佛教文物館，收藏古今佛教文物，以供世人瞻仰，藉以保存佛教文物，且為地方增加名勝。據該會會長永惺法師宣佈，初步預計建築設備等經費，約需港幣近千萬元，除早經善信捐助善款一百萬元外，現又蒙殷商陳有慶、有漢昆仲為紀念其先慈劉桂英太夫人，響應認捐港幣一百萬元，惟以事體浩大，特發起邀請社會賢達，佛門大德，組織「籌建委員會」專責其事，以利進行。

並公舉熱心護法善信人士：何耀光居士、黃允畋太平紳士、黎時媛太平紳士、梁超文居士、蕭爾揚居士、陳有慶居士、陳有漢居士、陳式欽居士、周有居士、蔡章閣太平紳士、周卓明居士、黃炎槐居士、張雲龍居士、莊靜庵居士、李嘉誠居士、陳維信居士、陳潤權居士、鄭志浩居士、楊明東居士、陳鴻琛居士、馬道元居士、陳寬恆居士、邱崇本居士、羅道德居士、曾文翰居士、王國龍居士、謝均如居士、盧星階居士、秦季翰居士、嚴寬祐居士、盧兆興居士、方業彬居士、沈九成居士、陳志偉居士、何忠全居士、袁忠鎧居士、呂冠之居士、何世樑居士、高永霄居士、鄭冠武居士、姚連生居士、萬家麟居士、周炎昌居士、劉肇樂居士、胡天燦居士、丁文清居士、楊日霖居士、賴元華居士、蘇胡秀寶居士、曾宗麟居士、愍生法師、陳榮根居士、張郭印性居士、陳流芳居士、曾璧山居士、黃君溥居士、趙宋錫珍居士、誠明法師、陶任智緣居士、瑞融法師、何李寬德居士、陳區碧茵居士、葉王佩影居士、黎曾果成居士、張崔常祥居士、呂趙達德居士、黃張妙願居士、榮車家英居士、婉劉達詮居士、王周惠英居士、顏黃智悟居士、郭華達善居士、余妙玲居士、吳周源諸居士、崔常融

居士、陳余潔冰居士、鍾白彩華居士、黃潘印欽居士、沈陳斌娟居士、仇惠芬居士、楊鄧淨德居士、鄭黃常茂居士、江妙吉祥居士、李譚淑冰居士、徐吳妙珍居士、湯蘭鴻滿居士、王澄清居士、馮炳基居士、林拔中太太等為委員。

於昨日召開首次會議，宣告成立，席間由召集人永惺法師致開會詞略謂：本會為四眾組織之佛教團體，向以推行社會福利事業為宗旨，於一九六二年成立，於一九六六年正式註冊為非牟利之有限公司。歷年香港人口驟增，居住環境惡劣，一般老人都變成為家庭負累，尤其病殘無依者更加可憐，社會福利署有見於此，鼓勵志願團體多辦老人院以廣收容，本會同人不憚棉薄之力，願將菩提學會及西方寺早年經善信捐助一百萬元供獻為建院基金，幸蒙香港商業銀行副總裁兼總經理陳有慶先生，及其令弟泰國盤谷銀行首席副總裁陳有漢先生兩昆仲為紀念其先慈陳劉桂英太夫人，慨允認助港幣一百萬元，兩位陳先生孝思之中更能關懷老人，實深敬佩。

創建安老院茲事浩大，非區區棉薄之力所能負擔，同時本人才識淺薄，對社會事經驗不多，唯仰望諸公成就此事，希能群策群力，為老人造福，則功德無量。詞畢隨即將委員會定名為「佛教菩提學會籌建安老護理院及萬佛塔委員會」，並推選職員如下：主席：永惺法師。副主席：陳有慶先生、蔡章閣太平紳士、黎時媛太平紳士、梁超文先生、陳式欽先生。首席顧問：何耀光居士、黃允畋太平紳士。總務：梁超文先生、陳鴻琛居士、鄭志浩居士。財務：蕭爾揚居士、楊明東居士、趙達德居士。建設：何世樑則師、王澄清居士，刻即展開有關籌建工作。

能仁增聘師資 加開實用課程

能仁書院以一九七九至八〇年度新學年即將來臨，一切設施，力求改進，除斥資廣購圖書、儀器外，並增聘師資，加開實用課程，以配合日益進展之需要。

頃悉：該院除原有教授伍福焜、李伯鳴、鍾應梅等五十餘位經一律繼續應聘外，新學年增聘之教授及講師計有：劉禮和（美國麻省塔富托大學化學博士）、張百釗（康乃爾大學工程碩士）、吳學超（曼徹斯特大學海

岸工程研究所畢業）、劉煥城（渥太華土木工程碩士）、陳義渠（佛羅里達理工學院碩士）、及黃誠中（英國蘭克斯他大學碩士）等，分別講授化學、工程力學、工程材料、水文學、流動力學、工程地質、統計學、投資學、管理數學，及組織行為等科目。

此外，該院各學系課程，除依大學課程標準開設外，新學年並將加開青年學子實用知識，並加強中文應用文一科之講授。

演培法師在吉隆坡弘法

（吉隆坡八日訊）新加坡般若講堂開山主持人演培老法師，應首都佛教會弘法組之邀，決定在六月十日（星期日）晚上七時半在此間巴生路首都佛教大廈禮堂主持弘法會，講解佛理，歡迎各界佛友出席聽講。

演培老法師實為近代不可多得之長老，亦是現代佛學之法將。入道以來，歷遊講肆，遊心於教誨，樂法味而無倦，曾先後在新加坡、馬來西亞、台灣、香港、越南、寮國、泰國、菲律賓、日本及歐美各國講解佛理，弘揚佛法，莫不隨機化導，宣講經論，開示法義，精勤為法已有三十年之經驗；法師以經論文字艱深，初學為難，故所有著作及弟子筆錄，概以語體文出版，文既淺暢，義復顯明，有利佛法之弘通，功德固不可量也；其近作：「諦觀全集」行世，全集二十八冊，七百餘萬言，寫作講說之盛，可見一斑。

老法師也是台北慧日講堂、台北善導寺及台灣日月潭玄奘寺住持，也担任美國、香港、台灣、越南、新加坡等各國佛學院院長，他這次的講題為：「為首都佛教大廈推動法輪慶」。

本月十日之弘法會，是首都佛教會弘法組成立後之第四次聚會，該組乃訂於每月的第二個星期日，晚上七時半舉行弘法會，歡迎各國長老蒞臨講解佛理。

美國東方大學 國際佛學院 招章生簡

一、宗旨：弘揚佛陀慈悲教義 培養國際弘法人才

端正利他學佛思想 建設人間清淨國土

二、入學資格：凡思想純正，無不良嗜好，身心健全，有高中、高商畢業及同等學力之出家（或準備出家）男女青年，皆可報名。

三、學級：大學部、碩士班、博士班各若干名。
四、待遇：學生一律住院，學費全免，但膳宿、書籍、及個人文具，衣被零用錢自備。
五、報名日期：即日起至一九七九年十二月底，通信報名。
六、報名地址：Ver. Dr. Thich Duciem 920, South New Hampshire Ave. Los Angeles, CA. 90006. U.S.A.

七、報名手續：直接來信說明①姓名、②性別、③年齡、④國籍、⑤地址、⑥經歷，及二寸半身正面近照三張及有關學業證明。已具高中畢業及佛學院畢業證書者，可直進大學部三年級。

八、修學期限：大學部四年，碩士班四年，博士班六年，如碩士班、博士班提早畢業論文通過者，則不在此限。畢業文憑，由東方大學頒發。

九、語文：院內學科是以英文、中文為主。

善光禪學研究院招生簡章

一、宗旨：為造就研究高深禪學人才，以指導佛教教育，文化事業，促進人類安樂與福祉。

二、資格：凡思想純正，身心健全，大專院校文、史、哲系畢業，有志獻身佛教，年在三十歲以下之未婚青年女眾，不問在家出家均可報考。

三、名額：正取十名，備取二名。

四、報名日期：即日起至國曆九月十日止。

五、報名地點：台中縣烏日鄉榮泉村登寺巷善光寺。

六、報名手續：①填寫報名單（函索即寄）②最近二吋半身相片二張③戶籍謄本④自傳⑤畢業影印本。

七、考試日期：國曆九月十五日。

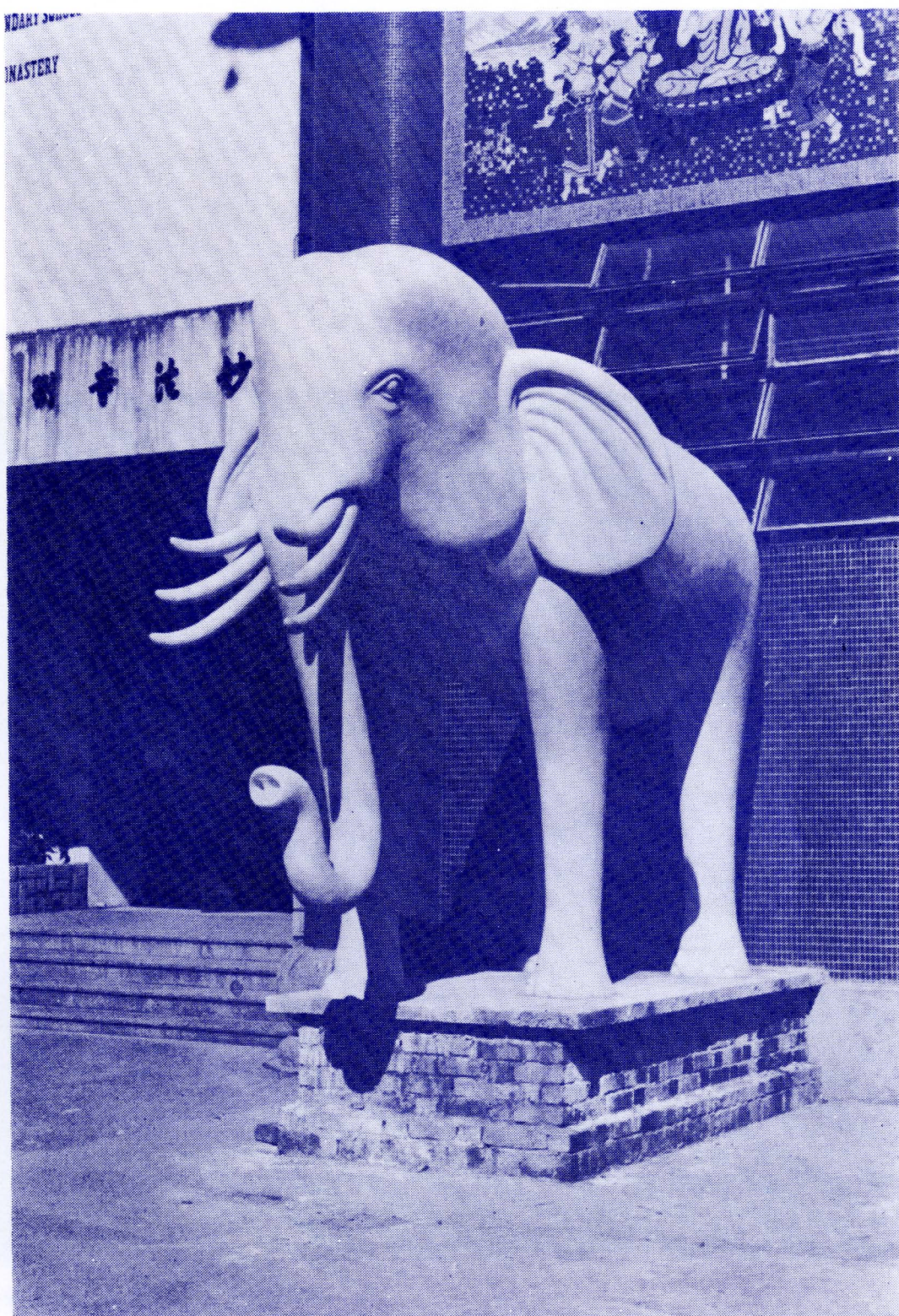
八、考試科目：國文、佛學（教史、教理）、口試。

九、受業期限：二年。

十、待遇：除免費供膳食外，學雜費全免，每月酌發零用五百元。

十一、放榜：錄取者個別通知。

十二、開學日期：九月廿二日。



△ 香港妙法寺萬佛寶殿前六牙聖象



▲ 印度一世紀下半期喬答摩菩薩石像