



明內

集漢穀城刻石字

書

91

第九十一期 目錄

面	南華寺供奉之禪宗三祖師真身
稿	禪與西方思想.....
	陳那之認識論（續）.....
	歐美佛學研究小史（續第三章完）.....
	佛學研究與方法論（續）.....
	談儒佛的厚生與無生.....
	南華寺剪影（一）.....
	六祖道場——南華寺遊記.....
四	外邪偏見 反佛之論.....
衆	密勒日巴尊者歌集（第卅六篇）.....
堂	到玄奘寺去——南遊日記之七.....
	永懺樓隨筆之卅三——走了樣兒.....
	橋畔遐思（續87期）.....
	佛說法句經.....
譯	黃繩曾語譯
教	編輯室
界	編輯室
動	編輯室
態	編輯室
裏	編輯室
底	編輯室
封	臧真白先生書聯
封	南華寺之卓錫泉

出版者
社長
編輯人
發行人
主編
副編
釋會

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

阿部正雄著
吳汝鈞譯著

服部正明著
一默譯著

J. W. 狄雍著

霍韜晦譯著

吳汝鈞著

13 9 3

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 Pluplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

台北市桂林路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

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 Southhill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悅謙法師

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 五七一二六五四

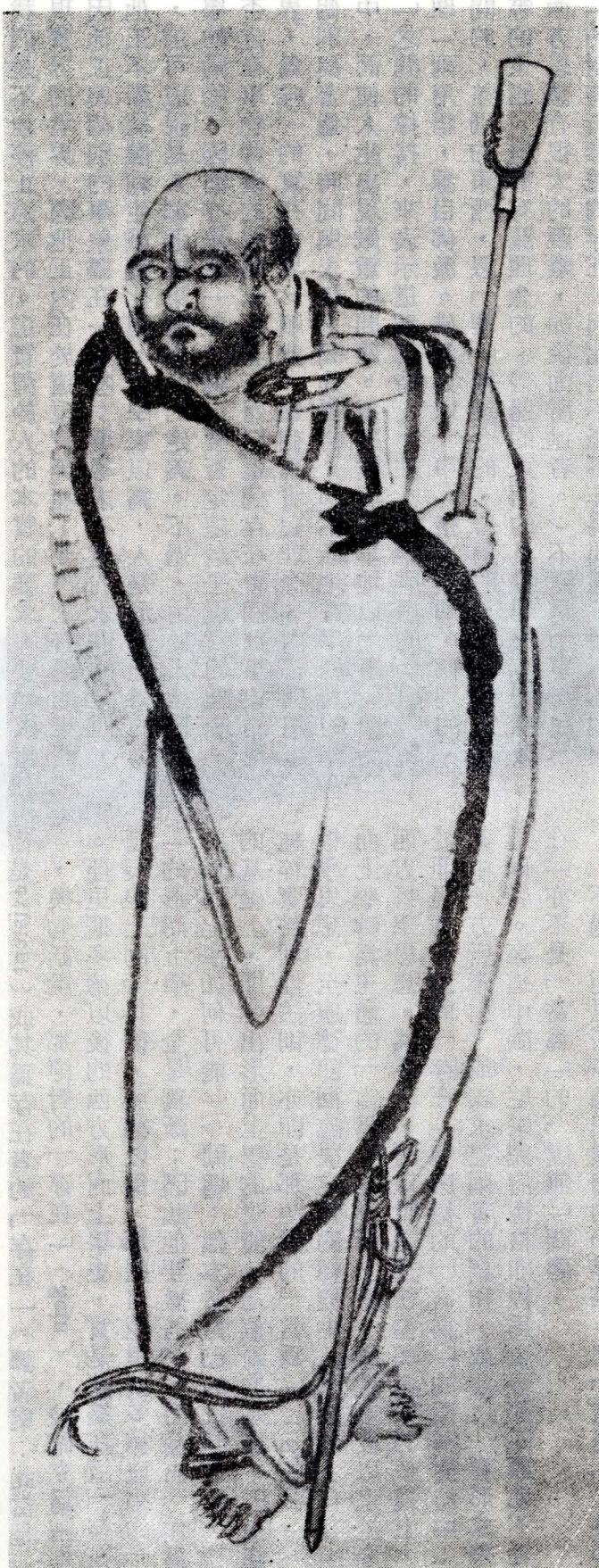
佛元一九五二年 中華民國六八年

十月一日出版

定價每冊港幣三元

自古自愛自古的毒蛇——豈是人命孽，人即本性。

讀書如對外，而劍擊如投射；踏平封疆，橫掃萬土，舉臣盡敵，其



禪與西方思想

阿部正雄著
吳汝鈞譯

一、譯者按語：本文譯自阿部正雄著「禪與西方思想」。該文原載於鈴木大拙監修、西谷啓治編集之「講座禪第一卷：禪之立場」（昭和四十九年一月二十日初版第一刷發行）一書中。全文分十節：每節標題由譯者所加。又原文
稿以翻譯某些段落太長，譯者曾酌予分段譯出。

原文另有英譯本，譯者爲 David A. Dilworth。該譯本載於“International Philosophical Quarterly”，Vol. X.
No. 4. December 1970. 譯者翻譯時，亦曾參考英譯本，謹此附識。
同都邑二則，又本文之中譯，已蒙作者書面允許，並此致謝。

「禪與西方思想」是在今日世界中必須要探究的一個課題，同時是一個極為難以探究的課題。要跨越這樣廣闊的領域，而把握其核心，完全地處理這個困難的課題，自非現在筆者所能堪任。這裏我祇對這個課題作一試論，希望得到學者的指正，俾日後得以修補。

一、三個根源約範疇：存在、當爲、虛無

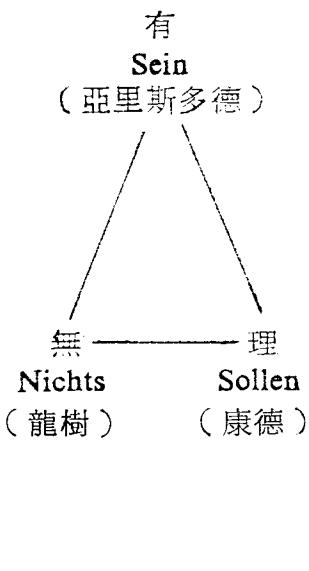
所有的人，不管是現代的古代的，西方的東方的，都不會安於目前的現實、感覺所接的現象，和目下的這個世界，而感到滿足。即使對着散落的花草，亦會感覺到永恆的美。仰望夜空的星星時，會想到宇宙間的法則。見到自己與他人的惡失，會謀求人間的理想姿態；而對要逝去的生命，會祈求不滅世界的實在。這都是落根於人的本性的事。對於在可見的背後的不可見者，在現象的根底的法則，在事實背後的意義，和在現實的另一方的理念，我們是不會停止追求的。這實源於人的本質的要求，要尋求超越現實界的境界，因他正內在於這現實界哩；要尋求普遍的東西，因他正與個別的事象纏在一起哩；要尋求不變的永恆的東西，因他正不斷經驗到生滅變化哩。哲學家以為，人是形而上學的動物，這可以說是人類通於東西古今的定義。不過，由於人是形而上學的動物，因而亦出現一種立場，要否定超越乎現實的理念，與否定在事物背後的普遍永恆者，而以這個存在着個別事象的現實界，為唯一的實在世界。順此，這個現實與理念，內在與超越，個別與普遍，時間與永恆之間的對峙，即不斷地貫串於人的存在中，而使人生出現嚴重的問題。這裏我們簡單地以「事」與「理」之間的擰持，來表示這種對峙。（註：此中所用的「事」與「理」兩用語，源自佛教。佛教亦以「事」指現實的、個別的、時間的、差別的東西，以「理」指理念的、普遍的、永恆的且是平等的東西。但對有關理念的、普遍的東西的具體理解，則佛教與西方思想有很大的距離，如後面所述者。）不斷地為「事」與「理」的對峙所滲透的存在，因此而不能不作為問題，而不斷地使自己自覺自己的存在——這是人的命運，人的本質。

有一些立場，專門以「事」為基礎，來把握來理解這「事」與「理」的對峙的關係全體；這便是各種共通於東方的與西方的經驗論的立場。與此相反，亦有些立場，是以「理」作為原理，來把握來理解同樣的「事」與「理」的對峙關係全體的；這便是各種共通於東方的與西方的觀念論的立場。但這樣的經驗論與觀念論，都未能超越「事」與「理」的對峙層面，而祇是在這層面上，以對立的一方為原理，來把握理解這兩者對立的全關係。故這些立場都不能說對這個問題提供了根本解決之道。能真正解決事理的對峙問題的，必須是這樣的立場，它以某種形式超越了事理的對峙的層面。這可以說，它必須是超越意義的形而上學的立場。現在我們即這樣地看眼，一觀西方的哲學思想與東方的思想，特別是佛教思想。

亞里斯多德哲學，可以說是古代希臘思想的最高峯。在這個系統中，特別是在其「形而上學」中，那使存在者（譯者案：此當是existent）成其為存在者的「存在」（譯者案：此當是Being），換句話說，那絕對的「存在」（Sein），被確立為基本原理。亞里斯多德以後的西方形而上學史，實是建築在這「存在」的延長線上的。其後，康德以為，那些自亞里斯多德以來的「存在」的形而上學，全是獨斷；因此他要撤消它，而發出「作為學問的形而上學如何可能」一問題；他本着自己的批判方法，在全新的基礎上，顯示出形而上學的可能。這個新的基礎，即是超越的純粹實踐理性法則，亦即是那絕對的「當爲」（Sollen）。西方哲學思想，至康德即面臨決定性的轉捩點。實體的「存在」的形而上學轉為主體的「當爲」的形而上學。康德以後以迄於今日的西方哲學思想，其步伐，可以說是在彷徨與摸索的軌道上，周旋於亞里斯多德的「存在」與康德的「當爲」的兩種對峙中；或為其中一方所牽引，或謀求這兩者的調和，或要以一種形式來超越這兩者。在這中間，尼采與海德格即極為重視那明顯地不是「存在」亦不是「當爲」的「虛無」問題。

不過，亞里斯多德與康德的「存在」與「當爲」，各各有其絕對的性格，而脫離相對性；都可被視為形而上學可能的根本原

理。而對「虛無」(Nichts)的把握，在縱貫二千數百年的西方哲學思想史中，都未出現過。這「虛無」都是與「存在」「當爲」有同等意義哩。在思想上明確地自覺到這種意義的「虛無」，而把它確立爲形而上學的基本原理的，是印度的龍樹。龍樹的空觀，是印度大乘佛教的頂點。它的底蘊。不盡於純然的哲學思想中；它植根於佛陀以來的宗教的自覺，在思想上確立了絕對的虛無的立場，斷絕了有與無的兩極，成爲後來大乘佛教的思想基點。



「存在」(Sein)、「當爲」(Sollen)、「虛無」(Nichts)，或「有」、「理」、「無」——這些東西，全被視爲脫離相對性，而具有絕對的性格，我們不是可以說，它們在原理上，超越了先前所說的事理的對立的立場麼？在原理上超克事理的對立之道，不是要先使「有」、「無」、「理」三者中的任何一者絕對化，然後可能的麼？亞里斯多德、康德與龍樹，他們的時代與環境都互不相同，但不是可以說，都達到這樣的絕對的自覺麼？我

想，我們可以稱這絕對意義的「存在」、「當爲」與「虛無」，或「有」、「理」與「無」，爲人思想中的（因而亦是人的存在本身的）三個根源的範疇。因爲，這可以理解爲是在原理上超越乎那「貫徹人的存在」而不斷困擾人生的「事理的對立的三個可能的範疇」，這可以理解爲是對於本質的問題的三個可能的本質的解答。由於這三個範疇都具有不能還原爲其他二者或其他東西的超越性與絕對性，故最後還是這三個根源的範疇。在東西方人類思想史上，這三個根源的範疇，分別由亞里斯多德、康德和龍樹依思想的路數確立起來。要闡明這點，我們有進一步考察的必要。

一、亞里斯多德的「有」與康德的「理」

柏拉圖較亞里斯多德爲早出。如蒙所周知，他以爲，在感覺的現象和生滅變化的事物背後，有超感覺的理念，無生滅變化的普遍的理念存在。即是說，作爲「事」的現象背後，有作爲「理」的理念存在。而且，作爲「事」的現象，以作爲「理」的理念爲原型；現象是分有這理念的原型的一種模仿物。不過，柏拉圖的理念，並不只具有理論性的存在論性格，作爲自然的存在的法則；由於最高的理念是善的理念，故他的理念，實帶有極爲濃厚的倫理性實踐性，要熱切地追求善的目標。換言之，對於柏拉圖來說，作爲「理」的理念，實是使作爲「事」的現象成其爲現象的真正實在；而在這理念中，自然的理法與人間的理法，或者說，理論與實踐，理性與意志，是未分裂的；它們是在未分化的狀態下被把握的。

柏拉圖的這種未分化的理念，與現象的關係，到了亞里斯多德，其倫理性實踐性漸被拂拭掉，而被置換爲形相與質料的關係，具有明確的理論的存在論性格。不僅此也，柏拉圖的理念，作爲現象的原型，實超越乎現象而自存。與此相反，亞里斯多德的形相，則是個別物（現象）的原理，使潛存的質料變爲實在物；它不離個別物，而內在於個別物自身。柏拉圖的理念，對於現象來說，是本質地先在的東西；亞里斯多德的形相，則一方面與個別物的質料區別開來，而又常與個別物俱，顯現於個別物中。柏拉圖所確立的理念的世界，是普遍原理；它超越乎現象界，而在其背後，使之可能。亞里斯多德依據和超越這理念的世界，而即在個別現象、個別物自身中，看出其相應的形相。正是由於超越了柏拉圖這樣的理念說，使亞里斯多德的存有，成其爲存有的「有」，存在者的「存在」，亦即是ousia。此中可以看到，事理的對立，被澈底地超越了。亞里斯多德所自覺到的「存在」或「有」，特別是作爲神的最高的「有」，實是脫離了這種意義的相對性，而爲本質的絕對的「有」；因此，如先前所述的那樣，這可以理解爲是我人思想中的一個根本的範疇。

倘若我們從事理的對峙的觀點來看希臘思想，則可以說對於柏拉圖來說，在「事」的現象背後，有使現象可能的「理」的理念在；前者是假現的世界，後者則是實在的世界。換言之，只有使「事」成爲「事」的「理」，才被看作是真正存在的東西。亞里斯多德則越過柏拉圖的這個立場。可以說，他在某個意義下，把柏拉圖的「事」與「理」的關係顛倒過來了。在亞里斯多德看來，個別物即是實體。個別的「事」自身，便是真正的「有」。不過，並不是直接地便可以這樣說的。無寧是這樣：亞里斯多德否定了超越乎個別的「事」的普遍的「理」的理念，特別是否定了理念的超越性超離性，而以形相之名，再回歸到「事」中，即在此「事」中自覺出「有」。依亞里斯多德，形相應稱爲「有」，而不應稱爲「理」。亞里斯多德所視爲是形而上學的基礎的「存在」——「有」，只有在這樣地否定了那超越乎「事」的普遍的「理」之後，才能作爲使「事」成其爲「事」的「有」，而被自覺出來。要注意的是，這形相的「有」不是靜的，而是動的。作爲最高的「有」的神，是全不留有質料痕跡的純粹的第一形相，亦是第一動者。究極的「有」，是純粹活動本身。

亞里斯多德以來多姿多彩的西方形而上學史，實是依亞里斯多德的「有」爲基調，而奏出來的種種變奏曲的歷史。康德的批判哲學，則向這「有」的變奏曲的歷史打上終止符，而要來一種新的形而上學的序曲，演奏全新的基調哩。這新的基調音，不是 *Sein*，而是 *Sollen*，即所謂純粹實踐理性法則的超越的「理」。

康德粉碎了亞里斯多德以來的古老的形而上學，以之全是獨斷。但人們對於形而上學所產生的興趣，却難以停止。這點康德是不能否定的。亦即是說，人們要認識那些感覺所不能到達的超越的形而上的對象。康德甚至以爲，這種內在於人的本質的興趣，是必須要得到滿足的。他即在這個立場下，提出「形而上學的認識如何可能」的批判的問題，而以對理性能力自身的批判作爲自己的課題。如衆所周知，這批判哲學所要闡明的是：對於形而上學的對象的認識，靠理論理性是不可能的。這只有經由純粹實踐理性與基於這實踐理性而來的信仰而可能。在他的哲學中，自

柏拉圖以來從未有明確區別開的理論理性（理性之理論的使用）與實踐理性（理性之實踐的使用），不僅在本質方面被區別開來了。而且，康德並不把這樣地兩用的理性，理解爲單純是人與生俱來的理性，而却理解爲是超越的純粹理性；它使這種自然理性與「理」的對峙，是古代希臘以來未之見的。這是「事」與「理」——使「理」自體可能的「理」，亦即是「理」之「理」——之間的極端的對峙。「事」必須要以這樣的「理」之「理」爲根據，才能正式地成其爲「事」。而康德所要闡明的是，這樣的純粹理性，當它限於祇在理論方面使用時，則形而上學的理念雖可以被思想，但其有效性却不可能被證實；祇有當它在實踐方面使用時，形而上學的理念，才能透過道德的信仰被證實。康德是依理性的實踐的使用，來建立形而上學認識的可能性的。這理性的實踐的使用，把理性深入地扭歸向內部，以主體的道德意義，來規定人自己的意志。他並不依理性的理論的使用，來建立形而上學認識的可能性；縱使它在外在的自然方面，與對象連繫在一起。康德這種把優越地位放置於實踐理性上的立場，可以說，實取代了亞里斯多德的理論的存在論的立場，而回後到柏拉圖理說的立場上去；柏拉圖是把優越地位，置於倫理性實踐性上的。不過，不用說，這並不是單純是柏拉圖式的「理」的立場的回歸。亞里斯多德的存有論，超過了柏拉圖；康德毅然否定了亞里斯多德的超越乎柏拉圖之上的存在論的立場，亦即否定了「有」的立場，而把它從根底方面轉換過來，給予純粹理性的立場——超越的基本。這純粹理性如前所述，正是「理」之「理」。另外，由於康德明晰地分開理性的理論的使用與實踐的使用，以爲形而上學的理念，能依後者透過道德的信仰而實踐地被認識，而不是依前者被認識。因此，他的形而上學可能的原理，雖說是「理」之「理」的立場，但並非必然（*Müssen*）的原理，而是當爲（*Sollen*）的原理。必然的原理，在原則上把自然法則一般確立起來；而當爲原理，則是道德法則一般的根據。

還有一點，亞里斯多德雖也正視善的問題，和當爲的問題，

不過，在他看來，在價值上善的東西，存在論是中性，即事物或狀態的「中」之意。他是以存在論的進路，來把握善與道德的。康德則不同，他把道德的問題，移到意志的場合方面去，而建立「當爲」作為純粹實踐理性的法則。在康德看來，理性在本質上是實踐的。亦因此之故，它是形而上的。他通過批判地考究「純粹理性如何替意志立法」一課題，即在道德理性的基礎下，確定言律令的可能性，理性自律的立場，和自由、靈魂不滅、神等形而上學理念的認識根據。這立場明顯地不同於柏拉圖式的「理」，與超越過此「理」的亞里斯多德式的「有」者。這是一全新的「理」的立場，它自覺地超越實體性層面，而成爲真正主體性的「當爲」的「理」。康德確立了這個主體性的「理」，作爲超越的道德法則。它可算是人的思想、人的存在的第二個根本的範疇而不用於亞里斯多德形而上學的實體的「有」；後者被視爲亞里斯多德的形而上學的基礎。

三、龍樹的「空」、「無」

亞里斯多德與康德即在這種絕對的意義下，確立「存在」與「當爲」，「有」與「理」。不過，在西方，畢竟沒有把「虛無」或「無」看成是形而上學的根本原理一事。

在古希臘，「無」被視爲「存在」的欠缺狀態，即非存在，如同暗被視爲光的欠缺，惡被視爲善的欠缺狀態那樣。「無」並不被視爲是在其自己，而祇被當作「存在」的消極狀態、欠缺狀態的第二義的問題來處理。所謂「無物能由無生起」(*ex nihilo nihil fit*)，正是古代希臘的思想，也包括亞里斯多德在內哩。

康德以爲亞里斯多德以來的形而上學，都是獨斷，而要把它撤掉。他又撤掉希臘以來的道德哲學，視之爲錯誤的道德哲學，缺乏道德原理的批判基礎。他由批判之路，確立粹純實踐理性立場。在康德以前，道德理性與道德感情，被視爲是先天的，與生俱來的；康德却不直接地認爲，那包括道德理性與道德感情在內的人的本性，是道德原理。他嚴肅地自覺到，人生命中的道德性與道德感情，不可能直接地便成爲普遍的道德原理。不過

康德並未由此自覺，而入於對人性的絕望與對罪惡的意識，他亦不由此而否定人間道德的可能性。康德都不走這些路子，却透過「純粹理性能否替意志立法」一問題，而確立純粹實踐理性的立場。這既不是以人間道德性爲「有」的立場，亦不是以之爲「無」的立場，而是隨處都是「當爲有」的立場。這是主體的實踐的「理」（更正確地說，應作「理」之「理」）的立場，是超越的道德的「當爲」的立場：在任何場合中，都無條件地作出「汝正當爲」的定言命令。故康德視爲形而上學可能的唯一原理的「當爲」，否定了亞里斯多德式的「有」；但它不是「無」的原理。康德都不取這有無兩者，而以「爲義務而行義務」，爲真正的自由。這是主體的，實踐的「理」之「理」的立場。在其宗教哲學中，康德視根本惡爲嚴重的問題，但他仍沒有放棄這主體的「理」之「理」的立場，他無寧以爲，若強化立場，則雖根本惡的問題，亦可克服哩。

我先前說過，龍樹以極爲徹底的形式，確立「無」爲一切的根本原理，他實代表印度大乘佛教的頂峯發展。不過，龍樹的「無」——更確切地說當是「空」*sūnyatā*——的思想，原本亦不是突如其來地出現的。佛陀的緣起說認爲，我們所經驗的東西，都依其他東西爲緣而生起；此中有一種否定實體的思想，否定一切東西的實體性；這實體性表示自體即能獨立地存在。被視爲佛教根本命題之一的諸法無我（一切東西都不具有恆常的實體），即明白表示這實體性的否定。此中可清楚地看到，空的思想已在萌芽了。不過，在原始佛教中，緣起說與空思想仍素樸地結合在一起。自覺到這空思想，而將之置於教說的中心位置的，是阿毘達磨佛教。但這種自覺的方法，是把各現象分析爲多種要素，而排除實體的觀念，因而主張一切皆空。因此，阿毘達磨佛教的空思想，可以說是立足於分析的觀察中的空思想——因此之故，其後即被稱爲析空觀（註見下）——此中，對於實體以至「有」的觀念的否定，仍未澈底化哩。無寧可以說，阿毘達磨佛教仍認可那被分析出來的諸要素的實在性哩。

但由「般若經」開始的大乘佛教思想家們，則越過這阿毘達

磨佛教的析空觀，樹立後來所謂體空觀的立場。（註：天台宗以小乘佛教的空觀爲析空觀，以大乘佛教的空觀爲體空觀）這並不是要把各種現象分析爲要素，而闡明現象之空，而是主張，一切現象在原理上其自體即是空，主張存在本身的空性。「般若經」的「非有非非有」，不單否定有，且否定作爲有之否定的無。非非的立場，即闡明這二重否定。此中顯示出離有無二邊的「空」之自覺，亦即開示般若的智慧。

然而都是龍樹把「般若經」中的神秘的直觀性提高到自覺的階段，而澈底地使這「般若經」的空思想邏輯化。當時的實體論者以爲，對應於概念的事物，是實在的；龍樹批判他們，以爲墮入虛妄觀，錯誤地了解現象界的實相。他以爲，在脫離概念的虛妄性處，即有無相的真正實在顯現。因此，龍樹不祇揚棄常見：以現象爲即此即是實在；且亦極力撤消這常見的另一敵對見解的斷見：以空無爲真實，他以爲這是虛妄的。他以爲，一切虛妄觀，都是與肯定否定，有無連在一起；而從這虛妄觀解放開來的自主自在的立場，才是大乘的空的立場。他稱這立場爲中道。故在龍樹看來，「空」不是虛無，而是妙有。由於真正的空（絕對無）連空都否定掉，故它是絕對的真實，它使一切現象一切有真正地成其爲有。就龍樹看來，那貫串在人的存在中而不斷使人生出現問題的現象（事）與理念（理）之間的對峙，即在「無」中，在超越乎有無的對立的「無」中，亦即在「空」中，找到其消解之道。龍樹即這樣地把「無」加以絕對化，作爲如實地開示實在的根本原理。我們這裏將他的「無」，肯認爲異乎亞里斯多德的「有」與康德的「理」的第三個根本範疇。

四、基督教思想的「神之義」

以上我們述過了亞里斯多德、康德和龍樹如何把「有」、「理」、「無」在分別脫離其相對性的絕對意義下，將之作爲超越乎事理對峙的形而上學原理，意識出來。這「有」「理」「無」亦可稱爲人的思想、人的存在的三個根本範疇。倘若這樣的看法可以被接受的話，則我們要考察下一課題，看看何以在西方思想

中，「無」作爲超越乎事理對峙的原理，未有被意識出來，如龍樹所達到的徹底性那樣。首先我們必須要問，在東方思想，特別是在佛教思想中，「有」與「理」作爲超越乎事理對峙的原理，到底，有否被作爲問題而提出來考究，一如亞里斯多德與康德的那種深度呢？這樣的發問，大概可以帮助我們對本文的主題「禪與西方思想」，作基礎性的考察吧。不過，在進入這個問題之前，我們必須先就上面有關的觀點，對希伯來思想，特別是基督教考察一下。希伯來思想是西方思想的一個源流，而基督教則二千來深厚地培育着西方思想。

不用說，基督教並不是哲學。它亦不完全是思想。這不是依人的理性而得到自覺，而是全心全意服從生命之神的啓示的一種信仰。這並不是依甚麼思惟而來的合理判斷的結論。這是新生的生活，屬靈的生活，它在一切思惟衝突之上與神相會，由神之愛得以死而復甦。不過，雖然這是對這樣的啓示而有的信仰，是屬靈的生活，但就它關連於人文方面來說，這是深深地——或者最深深地——植根於人的存在，因而在本質上關連於人的思想的。我們在這個意義下，就關連於「有」「理」「無」的人的存在、人的思想的三個根本範疇來考究基督教，恐怕不會有問題吧。特別是在本文中，我們要把這基督教作爲「西方思想」的一個成員——它與希臘的哲學思想一同構成「西方思想」——來考究，這更應說得通吧。不過，我們必須時時刻刻記着，基督教本身是超越乎基督教思想的。

（未完待續）

水調歌頭 艙舩

龍天翼

天濶本無量 水大自淵然 扁扁一葉何繫 潛洒立波巔 願渡人間無數 放下輕浮本質 漂泊在風前 去棹適隨起 破浪總昂軒
覓淨土 尋彼岸 費周旋 此身坦盪 來與潮汐結深緣 斯海茫茫常在 莫見從前浪跡 翻覆覺安閒 一瓢未曾載 捨漿越洪濶



佛家邏輯 陳那之認識論

服部正明著
一默譯

不能表示任何東西。(二)例如，所謂「存在物」(sat)這一詞語，它可適用於「存在物」中的實體、屬性和運動的任何一項。因此，當聽到「存在物」一詞語時，它所表示的對象，是實體呢，抑是屬性運動呢，那是不明瞭的。換言之，對於「存在物」一詞語的表示對象的關係，並無決定性；便是因為這緣故，我們不能以個別實體、屬性或運動，作為「存在物」的表示對象。陳那即這樣否定了詞語可以表示屬於種類的個別物的學說。

另外一種說法，以爲詞語以種類爲其表示對象；陳那也加以批判⁽³²⁾。他指出，倘若「存在物」(sat)一詞語的表示對象，是種類的話，則文字中的兩詞語的同格關係 (sāmānādhikaranya) 便不能成立了；這些文字包括：「有實體」(sad dravyam)，「有屬性」(saṅ gunāḥ)，「有運動」(sat karma)。在文學中，有同格關係的兩個詞語，表示同一的基體。例如，在「他是婆羅門」(sa brāhmaṇah) 的場合，同格關係的「他」(saḥ) 與「婆羅門」(brāhmaṇah) 所表示的東西，存在論地是同一的。但倘若「存在物」(sat) 所表示的東西是種類 (sattā) 的話，則這便不能與「實體」(dravya)「屬性」(gunā) 或「運動」

續上期

陳那在被分類爲五種的詞語中，取出表示種類的詞語（*jāti-Sabda*）來論究，目的在證立詞語並不表示實在的東西。他最初處理的學說，認爲表示種類的詞語，可以表示屬於種類的一切個別物⁽³¹⁾。譬如說，當說「不要危害婆羅門啊」時，由個别的婆羅門組合而成的全體，即通過「婆羅門」這一詞語，而被表示出來。但當要限定其表示對象，即在多數個別物中，要表示某一特定的東西時，便要使用表示個別物的詞語（*bhedāśabda*）了。當說「帶那婆羅門高地尼（*Kaundinya*）來啊」時，其人本來已通過「婆羅門」被表示出來了，但爲了要把表示對象，限定在婆羅門中的一個特定的人物身上，他不是馬特拉（*Mātra*）等人，則用「高地尼」這一詞語。

陳那對於這一學說的反應是，他舉出兩種理由，說明詞語的表示對象，不能是個別物。（一）個別物是無數的，依據約定來確定一詞語與所有個別物的關係，是不可能的。詞語既不能確定它和表示對象的關係，則它只能使人理解它自身的語形而已，並

(*karmā*) 是同格了；這些都表示包括在這種類之下的個別物。在這種情況下，倘若說「實體之存在性」(*dravyasya sattā*)的話，在兩者之間必有語格的語尾的差異 (*dravyasya* 是屬格，*sattā* 是主格)。但 *sad dravyam* 一類的表現，實際上却被使用。因此，我們不能認為詞語表示種類的說法爲妥當。

另外有些說法，以爲詞語的表示對象，是個別物與種類的關係，(*saṃbandha*)，種類的基體 (*jātimat*，爲種類所限定的個別物，還有其他各種解釋)，陳那都詳細檢討過了。最後他表示，由於這些都不可能是詞語的表示對象，故詞語並不表示實在的東西，它只有「排除他者」的機能³³。

陳那以爲，詞語表示對象的機能，與在推理中的證因的機能，是相同的。例如，在以「烟」爲證因而推理出「山有火」的場合，火的被認識，並不是作爲個別的東西，在火燄與熱度方面與其他的火不相同，而被認識；它却是作爲純然是「火一般」而被認識。實在的火，完全是個別的東西；共通於所有的火的「火一般」，是不存在的。不過，由於不是火的東西；不具有烟，例如地、水等，我們可以從火與地、水的不同，而想到，所有的火都有其共通性。「火一般」是通過「對於不是火的東西的否定」，亦即「他者之排除」，而被假構出來的概念。這並不是火所有的肯定形式的性質，而是思惟所交託給火的性質。陳那對有關證因的機能的見解是：「對象所有的性質是多數的，「它們不能通過證因而（各各）全面地被認識。（證因）只通過他者的排除，使人認識（它自己）所被結附着的（性質）」。³⁴

詞語表示對象的機能，也完全是同樣的。「表示對象是多樣的」，把它表示出來；也可用「樹」(*vṛkṣa*)、「實體」(*dravya*)、「由地元素所成的東西」(*pārthiva*)、「存在物」(*sat*)這些詞語來表示。這些詞語都表示同一的東西。換言之，在詞語所表示的東西中，有波羅舍性、樹性、實體性等多數性質，詞語不

過表示其中的一部份而已。由於所謂實在，是無數性質的統合體，是完全個別的，不能分割的東西；故詞語所表示的一部份，只是通過思惟而被抽取出來的東西，並非實在哩。倘若詞語即此即是表示實在的話，則變成多數的詞語（譯者按：即「波羅舍」、「樹」、「實在」……）都是同義語了。或變成，通過這多數的詞語來表示的東西，一方面是一，一方面又是多的實在了。作爲多數性質的統合體的實在，如實地爲直接知覺所捕取；後者是離思惟離言說的。對於詞語的機能，我們可以這樣理解，它把直接知覺所把握的實在，從其他東西區別開來。「樹」這一詞語，把實在從「不是樹的東西」中區別開來。當我們把同樣的實在，從「不是實體的東西」中區別開來時，即使用「實體」這一詞語。按照被區別的東西的不同，不同的詞語，可適用於同一的實在。這樣，陳那即樹立這樣的學說，通過「他者之排除」，使用詞語來表示對象，或表示由對象的他者（譯者按：指對象之外的其他東西區別）開來的那一部份。

「對不是樹的東西的否定」，亦共通於正在存在着的赤松、黑松、稚杉、老杉中；這些都各自具有與其他相異的個別相。另外，「對不是樹的東西的否定」，由於有個別的樹，作爲他的根據，故我們必須認許它，把它看作是常有。另外，對於無數樹中的任何一棵樹，這都是可承認的；而且，它不會分爲部份，而是常是全體地表現其機能的。即是說，實在論者所舉出的普遍（種類）的特質，例如（一）在多數物件中的同一性 (*ekatva*)，恆常性 (*nityatva*)，和（三）在個別物中的完全的存在 (*pratyeka-parisamāpti*)，這些特質，都具備於「他者之排除」中³⁵。「他者之排除」具有種類的性格，當我們將之作爲詞語的表示對象來理解時，即可全部解決認爲實在的個別物和種類由詞語來表示的想法的困難。

龍樹指出概念與實在乖離；他的思想發展到陳那，則檢討語言的機能和概念的特質，歸結於「他者之排除」的學說。他的排除論，招來了正理學派的地奧陀卡那（六世紀後半左右）和彌曼差派的古摩里拉（*Kumāri*，六〇〇—六〇〇左右）的反駁；³⁶

正理學派以爲，語言的表示對象是實在。其後（佛教）有法稱（Dharmakīrti），六〇〇—六〇左右）的精緻的理論，³⁸成爲後期佛教概念論的基礎，法稱以後，佛教學者對排除論有不同解釋，不過，本文的考察範圍，到陳那而止。

十、有形象認識論：知識與知識手段的同一

我們在上面所闡明的陳那的思想是，認識的對象，或是個別相，或是一般相；其中，一般相是思惟所假構的概念，只有個別相是實在。上面也已說過，陳那屬於唯識思想家的系譜。唯識說以爲，由於外界的對象並不存在，故在外界亦無個別相，個別相是識自己生出來的表象。陳那在「集量論」中，對於是否有外界的對象一問題，並未有給出肯定的答案。不過，他曾評斥外界實在論，如在正理學說中所見到者。但他却未有否認經量部的外界對象存在的經量部學說，都是相符順的。

正理學派與說一切有部的前提是，外界有物件存在；他們的見解是，這物件的形象，在知識中被攝取。就這個立場來說，感官對向外界物件，和接觸它；這感官與接觸，可被視爲知識手段。知識手段與知識的區別，是自明的事；後者是通過知識手段而有的結果。不過，陳那以爲，外界有物件存在，並不是明晰的事實。即使存在，但由於不可被知，故與不存在是同然的。所謂可知，是指在知識中有形象的出現。在我們看來是確實的，只是某一個形象明顯地在知識中顯現這一事實而已。離開知識的外界物件，不具有形象的知識本身，都決不能爲我們所經驗到。因此，說無形象的知識模寫外界物件的形象，是不適切的。知識必須具有形象，而無論怎樣的形象，都不能在知識之外被見到。唯識說以爲只有表象，而外界物件是不存在的。陳那在接受唯識說的同時，亦認許經量部的學說。這學說，以具有形象的知識爲基點，再而推理出那些把它的形象給予知識的外界物的存在。他在論述知識手段與結果是同一時，所着力的地方，即是知識是有形象

（sākāra）這一事實。

某一東西的形象在知識中顯現，即表示這東西已被知，故在第一義方面，我們可以把具有形象的知識，理解爲知識作用的結果。但我們亦可以假定，在作爲結果而生起的知識中，有攝取形象的作用在；這作用，一如容貌與其父相似的兒子，在出生時，被稱爲「攝取其父的肖像」那樣。陳那把這知識自體攝取形象的作用，看成是知識手段。他以爲，對於知識來說，知識手段必須是最具有決定力量的重要因素。我們把某一知識，由其他的知識區別開來，而把它成立爲知識；這種做法，是通過這知識攝取特定的形象而來的。同時，由於攝取形象的作用，是在知識之上被假定出來的，這知識是一種結果，故我們可以說，知識手段與結果，只是從不同的側面看同一的知識而得到的東西而已。³⁹

陳那又從知識的自己認識（svasaṃvitti）一點，而論知識手段與結果的同一性⁴⁰。自己認識是以形象的認識論爲前題的唯識學派與經量部的理論。在某物被知時，或者說，當知識持有某一形象而生起的同時，這知識自身被自覺到，這即是知識的自己認識。關於這個理論，請留待後述。我們可以這樣了解，當知識在作自己認識時，有形象的知識，即成爲對象；這有形象的知識與認識它的能力，是在知識中。陳那的論旨是，自己認識是結果，對於這一結果來說，其能力可被看成是知識手段。但倘若依從經量部的說法，而以爲在外界有對象的話，則由於表識「具有形象的知識」的能力，並不以外界的東西爲對象，因此，知識具有對象的形象（viṣayākāratā）一點，或者說，知識的形象與對象的相似性（sārūpya），可以看成即是知識手段。他的結論是，無論如何，知識手段及其結果，只是通過邏輯的分析而建立起來的假說而已；這分析是對本來是同一的知識而作的。實際上所有的，只有知識作爲具有形象的東西而顯現這一個事實而已。

十一、世親對外界實在論的批判

陳那在「集量論」中，採取與唯識學派經量部的學說相符順的方式，而論述其知識論。他的基調是唯識思想，但他亦採納經

量部的學說。但他的「觀所緣緣論」(*Ālambanapaiksā*, 對認識對象的考察)則不同; 在其中, 他闡明自己的唯識思想, 而抨斥經量部的外界實在論。

在「觀所緣緣論」中的對外界實在論的批判, 在世親的「唯識二十論」中, 已有其端緒了。唯識思想, 本來是與止觀的修習密切地連結起來而形成的, 關於這點, 在「解深密經」(*Sam-dhīnirmocanasūtra*)中也可見到。說外界的對象不存在, 在於止觀的體驗; 這止觀的體驗, 一方面抑止心的作用, 使它不趨向外界; 一方面又在心中隨意描劃對象。關於這點, 在「攝大乘論」(*Mahāyānasamgraha*)論證外界對象的非存在的部份中, 也可推知到了。世親是最早通過對實在論的批判, 理論地明示出知識對象不能是外界存在的人。⁽⁴⁾

世親在「唯識二十論」中, 對三種外界實在論, 都一一予以抨斥。這些說法都是就作為認識對象而被視為外界的存在而言的。即是說, 這些東西, (一)如勝論學派所視為全體(*avayavī*)那樣, 是單一的東西; (二)或如說一切有部的見解那樣, 在這些東西中, 多數的原子, 並不凝聚為一體, 而是在相互之間留有空隙的情況下集合起來; (三)或如經量部的說法那樣, 在這些東西中, 多數原子集結起來, 相互之間不留間隙, 而成為一粗大形象, 這粗大的形象, 不能在單一的原子中見到。

一、依勝論的說法, 所有的實體, 除單體的地、水、火、風的原子, 與虛空、時間、空間等外, 都是由多數的構成要素而成, 所謂「作為結果的實體」。原子集合起來, 形成各種實體; 被形成出來的實體又集合起來, 更形成別的實體。這樣地被形成出來的「作為結果的實體」, 都具有與「作為原因的實體」不同的獨自的存在性。故有所謂布的實體, 與絲不同, 有壺的實體, 與兩個碗型不同。布與壺是作為全體(*avayavī*)而存在, 具有單一性; 這全體與構成它們的各個部份(*avayava*), 都是不同的。世親否定勝論的這個學說, 他的理由是, 與對象各部份不同的所謂全體, 這一單一的東西, 根本不存在。按原始佛教的想法, 把人的存在, 解體為若干物理的和心理的要素, 否定人格實體;

其後這一想法, 進展至這樣一個學說, 把所有現象的存在, 都解體為構成要素。倘若我們通過世親在「俱舍論」與「成業論」(*Karmasiddhiprakarana*)所表示的思想立場來推論, 則可以這樣說, 他對勝論的批判的思想背景, 是經量部的學說; 這學說以全體為假象(*samvṛisat*), 而非實在(*dravyasat*)。

(未完待續)

註

³¹ *Pramāṇasamuuccayavṛtti*, V, ad v. 2ab.

³² *ibid.*, V, ad v. 2cd.

³³ *Pramāṇasamucaya*, V, v. 1ld.

³⁴ *ibid.*, II, v. 13.北川秀則「マダラ古典論理學の研究——陳那の體系」, 鈴木學術財團, 一九六五年, 頁111。Frauwaller, "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung," WZKSO III (1959), p. 102.

³⁵ *ibid.*, V, v. 12, Cf. *Slokavārttikatikā* (*Śarkarikā*), Madras Univ. Skt. Ser., 17, p. 46. 7 - 8.

³⁶ *Pramāṇasamuuccayavṛtti*, V, ad v. 36d. Cf. *Tattvasaṃgraha-pañjikā* ad v. 1000 - 1001.

³⁷ *Nyāyavārttika*, ad sūtra II. 2. 64; *Mimāṃsāloka-vārttika*, *apohavāda*.

³⁸ *Pramāṇavārttika*, Chap. I (ed. R. Gnoli, Roma 1960), vv. 40 - 185. Cf. Frauwallner, "Beiträge zur Apohalehre, I. Dharmakirti," WZKSM, 37 - 39 - 40 - 42 (1930 - 35).

³⁹ Hattori, op. cit., p. 28, F.

⁴⁰ *ibid.*, pp. 28 - 29, G.

⁴¹ 有關「唯識二十論」與「觀所緣緣論」的內容, 在服部正明、上山春平共著的「佛教の思想・四・認識と超越(唯識)」(角川書店, 昭和四五年)第二章「實在論と唯識思想」中, 有詳細的討論。此中我們在若干處引用了同書的文字, 謹此說明。

歐美佛學研究小史

J. W. 約翰遜著

王道昭譯

(續上期)

大乘佛教的研究·康斯·羅莫特·諾比爾·魏拿

大乘佛教研究方面，近年有很多著述產生。一組多少被冷落了的經典——「般若波羅密多經」(*Prajñāpāramitā*)，經一位學者，愛德華·康斯(Edward Conze, 1904—)獨力鑽研之後，大大地擴闊了我們對此類經典的認識。自從一九四八年他發表有關「般若心經」(*Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*)的論文以來，文章出版，其中大部分都是有關「般若波羅密多」和「現觀莊嚴論」(*Abhisamayālamkara*)的。包括對般若波羅密多文獻的全面

的論述。「現觀莊嚴論」、「金剛經」(*Vajracchedikā*)、「八千頌般若經」(*Aṣṭasāhasrikā*)、「二萬五千頌般若經」(*Pañcavimśatisāhasrikā*譯者按：以上兩種即漢譯之「小品般若」與「大品般若」)、及「一萬八千頌般若經」(*Aṣṭādaśasāhasrikā*)的校訂和翻譯，還有一本「般若經辭典」^④。對於佛學研究的其他範圍，康斯亦有廣泛的研究和著述出版。例如：「佛教、其本質與開展」(*Buddhism, Its Essence and Developments*, Oxford, 1951)、「印度佛教思想」(*Buddhist Thought in India*, London, 1962)、「佛學研究三十年」(*Thirty Years of Buddhist Studies*, Oxford, 1967)等。我們希望在不久的將來，能有一份屬於他的著述的完整目錄出版。

然而，西歐佛教學者所從事的工作，迄今為止，最偉大的無疑是羅莫特的「大智度論」（*Mahāprajñāpāramitāśāstra* 或 *Prajñāpāramitopadeśa*）的翻譯^④。由於原書著者處理了大量題材，因此需要一位具有豐富學識的學者纔能對它的豐富的內容作出完全公平的對待。在這方面，可能無人比羅莫特更具資格。他所作的註解，比譯文所佔的篇幅還要多得多，形成一個學習佛教的寶庫，這在西歐的佛學研究上是無可比肩的。茲當各卷發行新版之際，更迫切希望有一個全面的索引。迄今已出版的三卷，已譯至原書的第一七卷末，必須再譯一卷，然後纔能譯畢原書的初品（即原書之卷一—三四），這也就是「大智度論」中最重要的部分。我們希望·羅莫特不會被這一工作的龐大處嚇倒，能繼續出版第四卷及所有四卷的索引。

約漢尼斯·諾比爾（Johannes Nobel）自從在一九三七年校訂「金光明經」（*Suvartaprabhāsa*）的梵文本之後，一直繼續對此經研究。一九四四年，他出版了此經的藏文譯本，一九五〇年，出版藏、德、梵辭典；至一九五八年，又譯出了由義淨譯的「金光明經」的中文傳本及據同一傳本譯出的藏譯^⑤。羅莫特亦以藏譯及玄奘的漢譯爲據，譯出了「維摩經」（*Vimalakīrtisūtra*）^⑥。此外，他還譯出了一本重要的典籍「迦勝闍三昧經」（*Śurāngamasamādhisūtra*）^⑦。

菲力德歷奇·魏萊（Friedrich Weller）卒於一九三四年及一九三五年分別出版「大寶積經迦葉品」（*Kāśyapaparivarta*）的藏譯索引和印度原本的索引，其後繼續研究，連續譯出此品的四個漢譯傳本及印度原本；此外又校訛「一個蒙古本^⑧」。
「大寶積經」的另一品「護國菩薩會」（*Rāṣṭrapālapariṇicchā*）^⑨由·艾斯克（J. Ensink）譯出^⑩。

^④ The Prajñāpāramitā Literature, The Hague, 1960; Abhisamayālāmīkā, Translation, Roma, 1954; Vajracchedikā Prajñāpāramitā, Ed., & Tr., Roma, 1957; Aṣṭasāhasrīkā Prajñāparamitā. Tr., Calcutta, 1958 (New edition together with tr. of the Ratnaguṇasānicayagāthā: The Perfection of Wisdom in

Eight Thousand Lines & its Verse Summary, Bolinas, 1973); Buddhist Wisdom Books. The Diamond Sutra. The Heart Sutra, London, 1958; The Large Sutra on Perfect Wisdom, London and Madison, 1961–4; The Gilgit Manuscript of the Aṣṭasāhasrīkā Prajñāpāramitā. Ed. & Tr., Roma, 1962; Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature, Tokyo, 1967.

^⑤ Le traité de la grande vertu de sagesse, I, Louvain, 1944, II, 1949 (reviewed by P. Demiéville, JA, 1950, pp. 375–395= Choix d'études bouddhiques, Leiden, 1973, pp. 470–490); III, 1970 (reviewed by J. W. de Jong, Asia Major, XVII, 1971, pp. 105–112).

^⑥ *Suvartaprabhāsottamasūtra*. Die tibetischen Übersetzungen, I. Die tibeti:cien Übersetzungen, Leiden, 1944; II. Wörterbuch Tibetisch – Deutsch – Sanskrit, Leiden, 1950; *Suvartaprabhāsottamasūtra*. I-tsing's chinesische Version und ihre tibetische Übersetzung, 2 Bände, Leiden 1958 (cf. E. Conze, Thirty Years of Buddhist Studies, Oxford, 1967 p. 18).

^⑦ L'enseignement de Vimalakīrti, Louvain, 1962 (reviewed by R. H. Robinson, 11J, IX, 1966, pp. 150–159).

^⑧ La concentration de la marche héroïque, Bruxelles, 1965 (reviewed by J. W. de Jong, OLZ, 65, 1970, cols. 72–83).

^⑨ Index to the Tibetan Translation of the Kāśyapaparivarta, Cambridge, Mass., 1933; Index to the Indian Text of the Kāśyapaparivarta, Cambridge, Mass., 1935; Kāśyapaparivarta nach der Tjin – Übersetzung verdeutsch, Wiss. Z. der Karl-Marx Universität Leipzig, 13, Jg. 1964, Gesellschafts- und Sprache. Reihe, Heft 4, pp. 771–804; Kāśyapaparivarta nach der Djin – Fassung verdeutsch, MIO, XII, 1966, pp. 379–462; Die Sung – Fassung des Kāśyapaparivarta, MS, XXXV, 1966, pp. 207–361; Kāśyapaparivarta nach der Han-Fassung verdeutsch, Buddhist Yearly 1968/69, Halle, 1970, pp. 57–221; Zun Kāśyapaparivarta, Heft 1. Mongolischer Text, Berlin, 1962; Heft 2. Verdeutschung des sanskrit – tibetischen Textes, Berlin, 1965.

◎ The Question of Rāṣtrapāla, Zwolle, 1952 (reviewed by D. R. Shackleton Bailey, JRAS, 1954, pp. 79–82; J. W. de Jong, JA, 1953, pp. 545–549).

摩訶毘盧波羅彌陀傳

沙克爾頓·貝萊（D. R. Shackleton Bailey）利用一份羅睺羅·僧奇里特耶也那（Rāhula Sāṃkṛtyāyaṇa）携歸的抄本及若干藏在柏林的吐魯蕃出土的斷簡，校訂及翻譯了摩訶毘盧波羅·僧奇里特耶也那（譯者接：摩訶毘盧波羅 Māṭrceṭa，人名，佛在世時爲鳥，因出雅音讚佛而獲轉人身，造讚歌紀佛功德。事見義淨「都歸傳」）。另一篇摩訶毘盧波羅所寫的「四百讚」（Varṇārhavarna），亦譯「應受讚者之讚歌」）斷簡，則由保利（Pauly）校訂，而薛陵羅夫亦將柏林所藏的摩訶毘盧波羅所寫的讚歌斷簡以照印複印出版^④。

◎ A, Note on the Titles of Three Buddhist Stotras, JRAS, 1948, pp. 55–60; The Varṇārhavarna Stotra of Māṭrceṭa, ESOAS, XIII, 1950, pp. 671–701, 801, 947–1003; The Śatapañcāśatka of Māṭrceṭa, Cambridge, 1951 (reviewed by J. W. de Jong, Toung Pao, XLII, 1954, pp. 397–405).

◎ Matériaux pour une édition définitive du Varṇārhavarṇastotra de Māṭrceṭa, JA, 1994, pp. 197–271 (cf. J. W. de Jong, A propos du Varnārhavarṇastotra de Māṭrceṭa, IJ, X, 1967, pp. 181–183); Dieter Schlingloff, Die Buddhasottoras des Māṭrceṭa, Faksimilewiedergabe der Handschriften, Berlin, 1968.

最近三十年，大乘哲學方面成就極豐。傑奎·梅（Jacques May）譯出「達明句論」的第一—四章、六—九章、十一章、二十一—二十四章、二十六—二十七章，使人激賞；其餘各章則由徹爾巴斯基、沙耶、羅莫特、及狄雍補譯^⑤。龍樹的「迴證論

」（Vigrahavyāvartanī）及撲祖祐，畠田約翰斯頓（E. H. Johnson）及匡謹德·古斯特（Arnold Kunst）共同校訂出版（MCB, 9, 1951, pp. 99–152），均由迦摩里斯伐·婆陀闍黎耶（Kamalaswar Bhattacharya）英譯（Journal of Indian Philosophy, I, 1972, pp. 257–261）。穆謐（T. R. V. Murti）的「佛教的核心哲學」（Central Philosophy of Buddhism, London, 1955）一書是在中觀學派現存的梵文典籍的基礎上作成的。傑奎·梅寫了一篇很有份量的書評，批評穆謐採取康德式的進路^⑥。菲力德歷奇·魏萊（Friedrick Weller）在〔九五〕—〔九五五年〕時，出版了「入菩提行經」（Bodhicaryāvatāra）的藏梵索引^⑦。

關於早期瑜伽行派的歷史，漢譯佛典中保存很多重要資料。戴密微在他一篇論及僧護（Saṅgharakṣa）的「瑜伽師地論」（Yogacārabhūmi，譯者按：「瑜伽師地論」據漢傳爲彌勒說，據藏傳爲無著說，此處不知是否誤植或另有所指）的長文中，會予以研究（BEFO, XIV, 1954, pp. 339–436）。無著的「阿毘達磨集論」（Abhidhammasamuccaya）的梵本斷簡則由果迦里（V. V. Gokhale, 1901–）出版（J. Bombay Br. R. A. S., NS 23, 1947, pp. 13–38），使瑜伽行派的研究進至基本阿毘達磨文獻上。波羅拉德·帕羅丹（Prahlaḍ Pradhan）是依據玄奘之漢譯，重組其梵文原典；W. 羅睺羅（Walpola Rahula）則將全書譯爲法文^⑧。戴密微曾據漢譯譯出「般薩母」（Bodhisattvabhūmi）的一章，而那連那沙·杜脫（Nalinasha Dutt）則譯「般薩母」原典作了一個新的校讎本^⑨。迦歷斯·韋曼（Alex Wayman, 1921–）出版「聲聞聖人研究」（Analysis of the Śrāvaka-bhūmi, Berkeley and Los Angeles, 1961），史密特可先（L. Schmitthausen）則對「聲聞聖人研究」中有闡釋的小段作徹底的研究^⑩。此外，杜慈利（Trisati）兼著的「金剛藏哲經譯頌」（The Trisatiśāḥ Prajñāpāramitāyāḥ kārikāśaptaiḥ, Minor Buddhist Text I, 1956, pp. 1–128），傑奎·梅，新瑜伽行派的歷史和教理作出色的考查，「佛教觀念論哲學」（La philosophic bouddhique idéaliste, Études asittiques, 25, 1971, pp.

大乘哲學研究

最近三十年，大乘哲學方面成就極豐。傑奎·梅（Jacques May）譯出「達明句論」的第一—四章、六—九章、十一章、二十一—二十四章、二十六—二十七章，使人激賞；其餘各章則由徹爾巴斯基、沙耶、羅莫特、及狄雍補譯^⑤。龍樹的「迴證論

如來藏學派的主要典籍「寶性論」(Ratnagotravibhāga)、亦由紹翰斯頓校訂出版(Patna, 1950)，並由高崎直道等之譯德英文^{⑤8}。至於如來藏的教理，大衛·塞福特·魯以克(David Seyfort Ruegg)會根據印度和西藏兩方面的資料予以研究^{⑤9}。但魯以克並非最先藉西藏哲學傳統以研究印度佛學的學者，在利用藏傳資料方面，奧柏美勒(Obermiller)纔是最先大規模探討藏文典籍的人。

- ^{⑤8} Candrakīrti. Prasannapadā madhyamakavṛtti, Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine, Paris, 1959 (reviewed by J. W. de Jong, 11 J. V. 1961, pp. 161 - 165).
- ^{⑤9} Kant et le Mādhyamika, 11 J. 11, 1959, pp. 102-111.
- ^{⑥0} Tibetisch-sanskritischer Index Zum Bodhicaryāvatāra, Berlin, (1952 - 1955.)
- ^{⑥1} Prahlad Pradhan, Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, Santiniketan, 1950, Walpola Rahula, Le compendium de la Super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga Paris, 1971 (reviewed by J. W. de Jong, T'oung Pao, 59, 1973, pp. 339 - 346). See also L. Schmithausen, The definition of pratyakṣam in the Abhidharmasamuccayah, WZKS, 16, 1972, pp. 153 - 163.
- ^{⑥2} P. Demiéville, Le chapitre de la Bodhisattvabhūmi sur la Perfection du Dhṛyāna, R.O. 21, 1957, pp. 109 - 128 - Choix d'études bouddhiques, Leiden, 1973, pp. 300 - 319; Bodhisattvabhūmi, edited by, Nalinaksha Dutt, Patna, 1966.
- ^{⑥3} Der Nirvāṇa - Abschnitt in der Viniścayasaṅgrahaṇī der Yogācārabhūmi, Wien, 1969.
- ^{⑥4} A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratāntra), Roma, 1966 (reviewed by J. W. de Jong, 11J. XI, 1968, pp. 36 - 54). See also L. Schmithausen, Philologische Bemerkungen zum Ratnagotravibhāga, WZKS, 15, 1971, pp. 123 - 177.

^{⑥5} La Théorie du Tathāgatagarba et du Gotra, Paris, 1969 (reviewed by M. Hattori, J. of Indian Philosophy, 2, 1972, pp. 53 - 64).

知識論學派研究

佛教知識論學派方面，亦取得很多成績，特別是佛勞華納(Frauwaller)及納也納學派裏面的其他學者^{⑥6}。服部正明會譯出「集量論」(Pramāṇasamuccaya)的第一章^{⑥7}(譯者按：其餘各章有北川秀則之精譯。題作「印度古典論理學之研究」)。由東京鈴木學術財團於一九六五年出版)。法稱的研究方面，則必須提及由羅睺羅·僧祇列特也耶那(Rābulā Saṅkṛiyāya)所出版的各原典(參看山田龍城的「梵語佛典之諸文獻」，京都，一九五九，頁一四二—一四三)。法稱所著的「量釋論」(Pramāṇavārttika)的首章，經羅尼埃路·紐拜(Roniero Gnoli)精心校訂後出版^{⑥8}。「量抉釋論」(pramāṇaviniścaya)的第一章，則由田爾曼·維特爾(Tilman Vetter)翻譯，維氏並撰有論述法稱知識哲學的著作^{⑥9}。佛勞華納研究過法稱著述的撰作順序^{⑦0}。安尼斯特·斯坦因奇那(Ernest Steinkellner)則將「因一滴論」(Hetubindu)的藏文本及梵文重組本連同有豐富註解的譯文一起出版，此外並著有兩篇關於法稱哲學的論文^{⑦1}。至於研究後期哲學家，如帝釋慧(Devendrabuddhi)、法上(Dharmottara)、阿齒陀(Arcata)、勝怨(Jitāri)、多吠迦密司羅(Durvekamīśa)、寶稱(Ratnākīrti)、穎謐(Jñānaśrī)、寶積靜(Ratnākarasānti)、脫作謐(Mokṣakaragupta)等人的著作，在此我們不擬多贅。所有在一九六五年前發表的著述，已列舉在半爾·波特裡(Karl H. Potter)主編的「印度哲學文獻目錄」(Bibliography of Indian Philosophies, Delhi, 1970.)中，更新的續集，則入載「種遺存」(J. of Indian Philosophy, 2, 1972, pp. 65 - 112)。

^{⑥6} E. Frauwallner, Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung, WZKSO, 3, 1959, pp. 83-164; Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsa, Wien, 1968, pp. 62-106.

^⑤ Dignāga. On Perception, Cambridge, Mass., 1968.

^⑥ The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The first chapter with an autocommentary, Roma, 1960.

^⑦ Timan Vetter, Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti, Wien, 1964; Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, I, Kapitel: Pratyak-

ṣam, Wien, 1966.

^⑧ Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti's, Asiatica, 1954, pp. 142–154.

^⑨ Dharmakīrti's Hetubinduh, 2 Teile, Wien, 1967; Die Entwicklung des kṣanikatvānumānam bei Dharmakīrti, WZKS, 12–13, 1968, pp. 361–377; Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti, WZKS, 15, 1971, pp. 179–211.

密宗研究

在佛學研究中，密宗始終是最受忽視的領域。杜慈的「西藏繪卷」（Tibetan Painted Scrolls, Roma, 1949）一書，收有極多有關印度與西藏的密宗資料。大衛·史奈爾格羅夫（David Snellgrove, 1920 – ）出版了「慧智金剛儀軌」（Hevajratantra）的原本及翻譯，校訂極精（London, 1959）。雅蓮娜·麥當納（Ariane Macdonald）研究「文殊師利根本儀軌」（Mañjuśrīmūlakalpa）的第一章，亦使用了相當豐富的藏文資料（參看「文殊師利根本儀軌之曼陀羅」一書，Le Maṇḍala du Mañjuśrīmūlakalpa, Paris, 1962）。

羅莫特的佛教史

最近三十年中，印度佛教方面唯一的、一本全面論述的著作，就是羅莫特的「印度佛教史」（Histoire du bouddhism indien, I, Louvain, 1958）。此書我們在上文已數度提及，它的出版，證明了羅莫特對佛教的典籍文獻及歷史背景的認識，功力極深。羅莫特成功地分析了決定佛教由創始階段到公元第一世紀末的發展方向的歷史的和地理的成因。在研究佛教史方面，他這一著作在此後的若干年中仍是基本的立足點。

西藏佛學研究

在結束對最近三十年來所獲致的研究成果的概觀之前，不能不畧談西藏與中國佛學方面的情形，因為研究印度佛教，不能不了解它在西藏與中國方面的發展。在這方面，杜慈會作出極大貢獻，在此無須詳舉。一份有關他的著作目錄（Opera minora, I, Roma, 1971, pp. xi – xxiv）自一九一一年至一九七〇年的著作全部羅列在內，讀之可知其成就。對於西藏哲學，赫伯特·V·蓋恩他（Herbert V. Guenther, 1917 – ）的研究成績使人注目，雖然他的解釋並非常常可以接受。他的主要著述有：「解脫寶鑑」（sGam-po-pa Jewel Ornament of Liberation, London, 1959），「那羅巴之生平與教義」（The Life and Teaching of Naropa, Oxford, 1963），「西藏中道之秘寶」（Treasures on the Tibetan Middle Way, Leiden, 1966），「沙羅哈尊者歌」（The Royal Song of Saraha, Seattle, 1969）「佛家哲學的理論和實踐」（Buddhist Philosophy in Theory and Practice, London, 1972），「密宗的人生觀」（The Tantric View of Life, Berkeley London, 1972）等。此外，萊興（F. D. Lessing）和韋曼（W. M. W. M. van Wijk）所作的「密學啟蒙」（Fundamentals of the Buddhist Tantras, 譯者按：藏文名爲..Rgyud sde spyiḥi rnam par gzag pa rgyas par brjod）的翻譯（譯者按：此書於一九六八年由The Hague初版，一九七八年易名爲Introduction to the Buddhist Tantric Systems in India再版），這是一本很有系統的密宗概論書，著者是宗喀巴（Tsōn-kha-pa）的主要弟子之一（1381 – 1438）。

中國佛學研究

中國佛學研究方面，居領導地位的學者是戴密微。他寫的有關「拉薩論評」的著作，對研究印度、西藏、和中國的佛教史，均極重要^⑩。最近戴氏復有「佛學研究選集」出版（Choix

在西藏傳出後，才逐漸形成一個獨立的學派。

這就是「藏傳佛教」。

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

是

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

這

一切翻譯的詞彙（terminology），都由政府制定，而成法律，違者將遭重罰。這自可保證翻譯必貼近原文，但亦不免過度呆板。

中國佛教的發展則是異於印度佛教的另一個系統。在漢譯藏經中，自然有大量的印度佛學的資料，特別是早期的。而更應注意的，則是中國人對印度佛教的吸收與消化，以其獨特的心靈，開創出具有自己色彩的佛教，此即天台、華嚴和禪三宗，關於這點，我們大抵都相當熟悉了，故不多論。

朝鮮佛教是屬於中國佛教一系統。蒙古、滿洲、西域和南洋一帶的佛教，則由於該地本身的文化水平並不高，在理論上，恐怕無多大發展，比較上亦少人留意。日本佛教，明治以前，大抵是中國的路數。明治以後，則吸收西方的文獻學研究作風，漸開一新的佛學研究的路向。較具體地說，日本佛教還是一直發展至現代，宗教氣氛相當濃厚；佛學研究則以明治時代為分水嶺，在此以前是舊式的疏解的，在此以後則是新式的語言學的。

這些不同地域的佛教的發展與研究，結集為不同語言的大藏經。就目前而言，佛教的大藏經起碼有五種：

一、「巴利語三藏」，這是原始佛教的聖典，由佛陀所自說的經藏、律藏與其弟子們所記的論藏組成。

二、「西藏大藏經」，用西藏文翻譯成的一切經。

三、「漢譯大藏經」，包括漢譯的經典、論書與中國人自己的著作。這是分量最大內容又最深遠的藏經。

四、「蒙古語大藏經」。

五、「滿洲語大藏經」。

另外加上用梵文寫的印度原典和日本方面的資料。故佛學研究對象的天地，實是汪洋無涯。

現代佛學研究的難關，當推語文為第一。這不是一兩種古典語文的問題，而是多種語文的問題。倘若我們要對佛學廣面地作第一線的研究，理想地說，起碼要弄通梵、巴利、藏、漢、日幾種古典語文³⁴。透過梵文、巴利文、藏文，可對佛教（原始佛教、小乘、大乘）在印度的發展，在平面上作一完整的了解；透過漢文與日文，則亦可在平面上對佛教在中國的發展，作一完整的

了解。就內容的深度、廣度與理論的嚴格性而言，佛學的精采，恐怕集中在印度與中國方面：原始佛教表現佛陀的悲願與佛教的倫理生活，一切有部對存在所作的分析，中觀的空的辯證，唯識的心理分析，後期印度大乘佛學的邏輯與知識論，天台華嚴所表現的廣大心量與圓融智慧，及禪宗的在平凡中顯真實的生活，這在人類思想發展史中，都有極其崇高的意義與價值。這些精神表現，能得其已是受益無窮，能完而全之，則何幸也！而文獻學的方法論，正提供了對這些表現，作訴諸原典的第一線研究的基本條件。

另外，在個別的詞語或觀念方面，文獻學的方法亦可就語言學的立場來作字義上以至義理上的釐清。這主要是通過檢查該詞語或觀念的梵文或巴利文的原語來進行。例如「涅槃」，它是佛教的一個極其重要的觀念。作為理想看，它的原來意思怎樣呢？按此字的梵文原語是 *nirvāṇa*，由兩部組成，即 *nī* + *vāṇa*，而連聲（Samdhī）法則而變成 *nir*。*nī* 是否定之意，相當於英語的 less，或德語的 los；*vāṇa* 是噴出、現起之意。故 *nirvāṇa* 即是停息噴出的狀態；具體地言，即是「停息三毒之火的噴出的狀態」。此字的巴利文原文 *nibbāna*，意思亦相似。這是 *nibbāna* 的派生語，即「沒有了煩惱的積聚的狀態」。由此可見，涅槃的原意，總是遠離開現世的苦惱之意，總有出世的味道³⁵。

又如「阿毘達磨」一詞，其梵文原語是 *Abhidharma*，亦由兩部組成 *abhi* - *dharma*。*abhi* 是對向，*dharma* 是法，即是對向佛法，亦即是論。因法即是佛法，是佛陀的說教，這是經；對向佛法即是對着這些經而作整理分類訓詁註釋的研究，這即是論。

這主要指部派佛教的工作，故部派佛教有時亦稱阿毘達磨佛教。又此字的巴利文原語是 *abhidhamma*，其結構與分析與梵語同。又如「如來」一觀念，其意義自來已有多種；此是由於其梵文原語，本來便可有多種理解的方式之故。按其原語為 *tathāgata*，依不同的方式來分析，可有如下五種理解：

一、*tathā-gata*，與過去的諸佛一樣，踏上相同的道路，而

登涅槃之彼岸的人。

一、tatha - āgata，到達真理的人。

三、tathā - āgata，如過去的諸佛一樣到達真理的人。

四、tathā - āgata，踏上與過去諸佛相同的道路而現身於現世的人。

五、tatha - āgata，隨順真理而現身於現世的人。

如上幾種理解，表面看來，似乎差不多，其實是不同的，那主要是小乘與大乘的基本立場的差別。第一種理解最是出世，最接近充滿遁隱氣氛的小乘的思想。第二、三種理解仍有小乘的出世味道。至第四、五種理解，則完全是大乘的，很接近「維摩經」等大乘經典的意思。

這種透過語言學的方法來分析詞義以增進理解的事例，在佛學研究中，實在多得很。倘若放寬尺度，我們甚至可以說，對於每一個翻譯的詞語，都可以採取同樣的方式，訴諸原語，而加以分析理解。

而這種做法的擴大，實際上即是就整段翻譯的文獻而與原文對校，以使理解更為全面。這種工作，在西方及在日本都相當普遍，事實上亦往往有所發現。例如有些日本學者拿鳩摩羅什所譯的「法華經」與梵文原文比對，發現其中的用「十如是」⁽³⁶⁾來解釋諸法實相這一段，與梵文原本有出入。因而他們推定這是鳩摩羅什自己修訂過的講法，並不能代表原意。

與這種研究相似的事例多得很，此處不再列舉。事實上，這種對校工作時常可以就橫面擴開來做，以臻於極度的繁瑣。這「法華經」即是一個顯例。就梵文原本言，最少已有四個原本出版⁽³⁷⁾，漢譯則有三種現存⁽³⁸⁾，其他古典語譯則有六種⁽³⁹⁾，現代語譯則至少多至八種⁽⁴⁰⁾。這種把各譯與原文對校的做法雖也是文學方法的一種作用，但其本質意義不大，我們不多談它。

要注意的是，透過文獻學的方法，特別是語言學上的豐富知識，自可增加對佛學的理解，而這種理解，也並不單純是資料或知識上的增進而已。從最初步來說，自然增進了資料與知識；但這亦常常會涉及一些重要的問題，一些歷史的以至思想史的和理

論的問題。以下我們即就這點畧論一下作結。

就對佛陀的原始聖教的了解一面來說，我們通常是根據漢譯「阿含經」的。但巴利語系的「阿含經」，却比較地更能顯示出佛陀的原始意向。現代一些學者，透過對巴利語藏經的仔細的研究，發現在今日所保存下來的資料中，只有「阿含經」與律藏才能直接代表佛陀的教法。因而提出大小乘非佛說的問題。這或能信佛教的人所樂聞，但就歷史的立場來說，它的意義自也不容否認。 (未完待續)

附註

(34) 日本的古典佛學雖一般而言是仍中國的傳統，而用漢語，但亦有不少例外，而用日語者，例如日本曹洞宗的創始者道元，即好以古典日文來表達。

(35) 按nirvāna一觀念，在佛教以前已出現于印度其他學派中。但佛教將之提煉成一理念，成為人生的最高理想，故此詞亦似為佛教所專用。

(36) 即十個根本範疇。依鳩摩羅什譯「法華經」，此即性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等。

(37) 1) Saddharma-puṇḍarīka-sūtra, ed. by H. Kern and Nanjō; 2) ed. by Wogihara and C. Tsuchida; 3) ed. by Nalinaksha;

四、河口慧海、池田澄達編「貝葉梵文法華經」。

(38) 西晉竺法護譯「正法華經」、姚秦鳩摩羅什譯「妙法蓮華經」、隋闍那崛多共笈譯「添品妙法蓮華經」。其中自以鳩摩羅什譯本最為流行。

(39) 西藏語譯、維吾兒語譯、西夏語譯、蒙古語譯、滿洲語譯、朝鮮語譯。

(40) 1) Eugène Burnouf, "Le Lotus de la Bonne Loi"; 2) Jan Hendrik Kasper Kern, "The Saddharma-puṇḍarīka or the Lotus of the True Law"; 3) 南條文雄、泉芳環共譯「梵漢對照新譯法華經」; 4) 國教遂「梵文和譯法華經」; 5) 河口慧海「梵藏傳譯妙法白蓮華經」; 6) Bunnō Katō, "Myōhō-Renge-Kyō. The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law"; 7) Senchu Murano, "The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law". 最近又有 Leon Hurvitz 的新英譯出現。



三早談儒佛的厚生與無生

智銘

儒學與佛學相似而能相互包容的地方很多，否則，它們不會平安相處兩千年之久。但唯有對「生」的看法不同；儒學講求「厚生」，而佛學講求「無生」。

中國自上古以來，可以說是一種具有傳統的「厚生」文化，書經大禹謨曰：「正德利用，厚生唯和。」所謂「厚生」，是指薄征徭、輕賦稅、不奪農時，令民生計溫厚，衣食豐足。人民在豐衣足食的生活環境內，生生而不息。

孔子繼承了這一「厚生」文化傳統，並大大的加以發揚，乃成爲儒家倫理哲學的中心思想。在其所述的大學、中庸、論語六十三章中，一言以蔽之，所論無非是「厚生」的「保民」之道而已。

大學有曰：

「所謂治國必先齊其家者，其家不可教，而能教人者無之，故君子不出家，而成教於國。孝者所以事親也，悌者

所以事長也，慈者所以使衆也。康誥曰：『如保赤子。』心誠求

之，雖不中不遠矣。』這是告訴治國者對待百姓，要「如保赤子」似地保護他們，他們才會用於家庭長幼間的孝、弟、慈等美德，亦用來事奉治國者。大學又曰：『詩云：『樂只君子，民之父

母。』民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。』蓋父

母之於子女，其責任就是「保」和「養」，孔子警告治國者，要

非常的謹慎，必須如保養子女似地去保養百姓，不然的話，就要被「天下（僇）戮」了。』

孟子是孔子之後的一個大儒，他除繼承孔子的「保民」思想外，並提倡「利民」的主張。「孟子」一書十四章，亦一言以蔽

中庸有曰：「舜其大孝也與，德爲聖人，尊爲天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」舜因其是大孝，對不愛他的父親、虐待他的後母、陷害他的異母弟弟，均不記恨於心，反而更行其孝弟之道。等到他被尊爲天子，富有四海以後，他用保護父母兄弟子孫的德行去保護百姓，所以他同樣被百姓以子孫的地位來保護他，使他得其位、得其祿、得其名、得其壽。中庸又曰：「凡爲天下國家有九經：曰修身也、尊賢也、親親也、敬大臣也、體群臣也、子庶民也、來百工也、柔遠人也、懷諸侯也。」其中所謂的「子庶民」、「來百工」，就是叫治國者要教導農民，勿失農時，獎勵耕種。對工人要教導他們工藝，流通器用，增加收入。這都是保民的善施。

論語有曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」這裏所說的「政」與「刑」是虐民的敗政，是孔子所深惡痛絕的。而「德」與「禮」是保民的德政，是孔子所極力提倡的。論語又曰：季康子問政於孔子曰：『如殺無道，以就有道，何如？』孔子對曰：『子爲政，焉用殺？子欲善，而民善矣。』這種反對治國者殺人的主張，更是「保民」的積極表現。

之，所論也無非是「厚生」的「利民」之道而已。

孟子一開頭就說：「不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。」這段所說的，無一不是「利民」的思想。在以後的各章中，也無不是將此一思想更加深入的闡述和發揚。

○例證太多，不能盡錄。

孔子的「保民」，孟子的「利民」，合而言之，即是「厚生」之道，這種「厚生」之道之儒家思想，歷二千五百年而不衰，孫中山先生所著的「三民主義」，其哲學基礎，既不是「唯心」，也不是「唯物」，而是「唯生」。是以，「厚生」的思想深深植根於中國人腦海中，提倡不遺餘力。

佛學則不講求「厚生」，佛認為「生」是苦、是虛妄、是煩惱，故而講求「無生」。因此，「無生」乃成為涅槃之真理。要得「無滅」，先得「無生」。用「無生」之理，以破「生滅」煩惱。

圓覺經曰：

一切衆生，於無生中，妄見生滅，是故說名轉輪生死。最勝王經一曰：

「無生是實，生是虛妄，愚癡之人，漂溺生死，如來體實，無有虛妄，名爲涅槃。」

仁王經中曰：

「一切法性真實空，不來不去，無生無滅，同眞際，等法性。」

上摘經文，即證明佛說「無生」。及其所以要提倡「無生」的奧義所在。

要悟得「無生」，也就如某些大德所說的：「必須具有智慧。」談到「智慧」，在諸經中，自以「大般若經」爲最。「般若」教人成就「一切智智」。關於「無生」之道，「般若」是怎麼說的呢？也摘錄幾段經句，並畧加以說明。

般若卷十六「現舌相品」內說：

爾時世尊，現廣長舌相，偏覆三千大千世界……告阿難言：是從座起多衆，已於諸法，悟無生法忍，於當來世，經六十八俱胝大劫，修菩薩行，華積劫中，當得作佛。由此段經中，知道吾人如要「當得作佛」，就必須在「諸法之中悟「無生法忍」，若著意「生法」，即流轉生死海，不得作佛了。

般若卷三十六「勸學品」說：

「舍利子答善觀言，若菩薩無方便善巧而行六波羅密多，住三解脫門，墮於聲聞或獨覺地，不入菩薩正性離生。如是名爲菩薩頂墮。即此頂墮，亦名爲生。舍利子言：何緣名生？」善觀答言：生謂法愛，若諸菩薩順道法愛，說名爲生。（舍利子問）：何謂菩薩順道法愛？善觀答：修行般若波羅密多時，住一切法而生着想，是爲菩薩順道法愛，說名爲生，如宿食生，能爲過患。」

讀這段經文，使我們有點不寒而慄，菩薩去行六波羅密多時，如果不行「方便善巧」，就會由菩薩位墮入聲聞或獨覺地，他就不能出離而要受生了。他的墮落並非有什麼重大的過患，只是「順道法愛」而已。「順道法愛」就有如此嚴重的果報，若「違道」而生「法愛」，其後果的嚴重就不言可喻了。

般若卷三十八「般若行相品」說：

「無性是般若波羅密多自性，無性是一切法自性。舍利子；般若波羅密多，離般若波羅密多相。一切法離一切法相，自性亦離自性相，相亦離相，自性亦離相，相亦離自性，自性相亦離自性，相自性亦離自性相，若菩薩此中學，則能成辦一切智智。何以故？知一切法無生無滅，是菩薩得身語意清淨，不生貪嗔癡俱行心，不生慢誑誑慳貪俱行心，化生，亦不生諸險惡趣。」

這段經文的前半部，必須用最清淨的心情、最細密的思惟，才能瞭解其中的真義，否則，就會被那些名詞的交互使用而迷糊。簡單地說，菩薩於般若波羅密多中自學時，不但要離相，而且要離

自性，要「知一切法無生無成辦」，這才能成辦「一切智智」。一切智智中，不生「俱行心」，身、語、意清淨，永不墮女人胎中。反過來說，若菩薩身、語、意不清淨，因一念之差而生「俱行心」，就會墮入「女人胎中」，常受輪轉「諸惡趣」之苦了。

然則，菩薩究竟要如何才能「不失足」呢？佛說：「若菩薩摩訶薩，忍一切法無生無滅，無所造作，及知名色畢竟不生，」才能成就「菩薩摩訶薩無生忍智」。故「忍」乃成爲修「智」的必要條件。

般若第七十四卷「無生品」中，有舍利子與善觀的一段對話：

「舍利子謂善觀言：何緣菩薩，爲度無量諸有情故，修多百千難行苦行？備受無邊種種劇苦？何緣如來證得無上正等菩提？何緣諸佛爲有情故，轉妙法輪？……仁今爲欲令生生，爲欲令不生生耶？」善觀答言：「我不欲令生生，亦不欲令不生生，何以故？生與不生如是二法，俱不相應，非不相應，非有色，非無色，非有見，非無見……色不生，受想行識亦不生，乃至如來法亦不生。何以故？皆本性空故，由此緣故，於不生法起不生言，亦無生義……。」

這是一段很長而又很精采的問答，爲了行文的方便，我用歸類的方法，以一個問答加以摘錄，但這不影響全段文義。

最高的智慧，悟得了「無生法忍」，用窮本溯源的方法，追究到有情痛苦煩惱的根源所在，而其根源乃是有「生」。有情執此「生」的假相以爲實有，因而產生種種的痛苦和煩惱。佛、菩薩認識了「生」是虛妄的、不實的假相，告知有情不要執着「生」的虛妄假相，不但「生」是假相，而且其他一切法也皆本「性空」，「色不生」，「受、想、行識亦不生」，乃至如來法也不生，唯有具此智智，才能出離解脫。

這就是佛陀對「生」的看法較爲深入的地方，所以佛陀要解決的，不僅是有情的生活問題、生計問題、生存問題，而更要解決有情的「生命問題」、「性命問題」，是以儒家所倡者，只是入世的有爲法，而佛陀所倡者，則是出世的無爲法。「有爲」與「無爲」當另有更深一層的意義和解釋，此處只是隨世間言說施設而已。

我們學佛的人，尤其是立志修學菩薩道的人，應修學「無生」之學，成辦「無生忍智」，度一切有情入無餘涅槃，使無生無滅，常樂我淨，得大受用，得大解脫，絕不可修學「厚生」之學，提倡有「生」之法，以免徒增有情痛苦，也免自己因「順道法愛」而受「頂墮」、「受生」之苦。

正

正

正

(上接第26頁 六祖道場——南華寺遊記)

疏疏落落地伸出很多較幼小的橫枝，枝上長滿了翠綠的葉子。據說此樹是宋朝時所植，這千年古樹，早已枯謝了許久。民國二十四年虛雲老和尚住錫南華寺時，冬月忽發嫩葉新枝，從此欣欣向榮，真是不可思議。

寺的東側，現在正大興土木建築旅店及飯店，以便接待遊人，相信下次再來，可以住在寺側，這樣便有十分充足的時間慢慢觀賞讚嘆每一件聖物古蹟，以補償這次所錯過了的。這裏既然是中國佛教的聖地，但願新建的飯店是一所素菜館，寺內不要再殺生，才不至於太違反佛教的精神啊！

佛陀則不然，佛陀認爲政治制度固應改善，而最重要的仍是有人情本身的問題。要解決有人情本身的問題，諸佛、菩薩會「修多百千難行苦行，備受無邊種種劇苦」去求取真正的答案。他們用問題，未能作更深一層的探討。



南華寺

(一)

本道友號「善藏翠雨齋主」。」
此印之文，即藏書印「善」也。
翠雨齋，恐一印老陳生無端，殊可憐哉。又原名也。宋主，「」
然頃，善藏宋真要略，本大聖之印，藏於「善」者，若藏
君心」，惟會主人「文人韻中」，則安靜耳。一語過也。」
其後，「善」字不言矣。因之，余之題而主「咄
咄心」，是「善」也。蓋「咄咄」，本大聖人語，

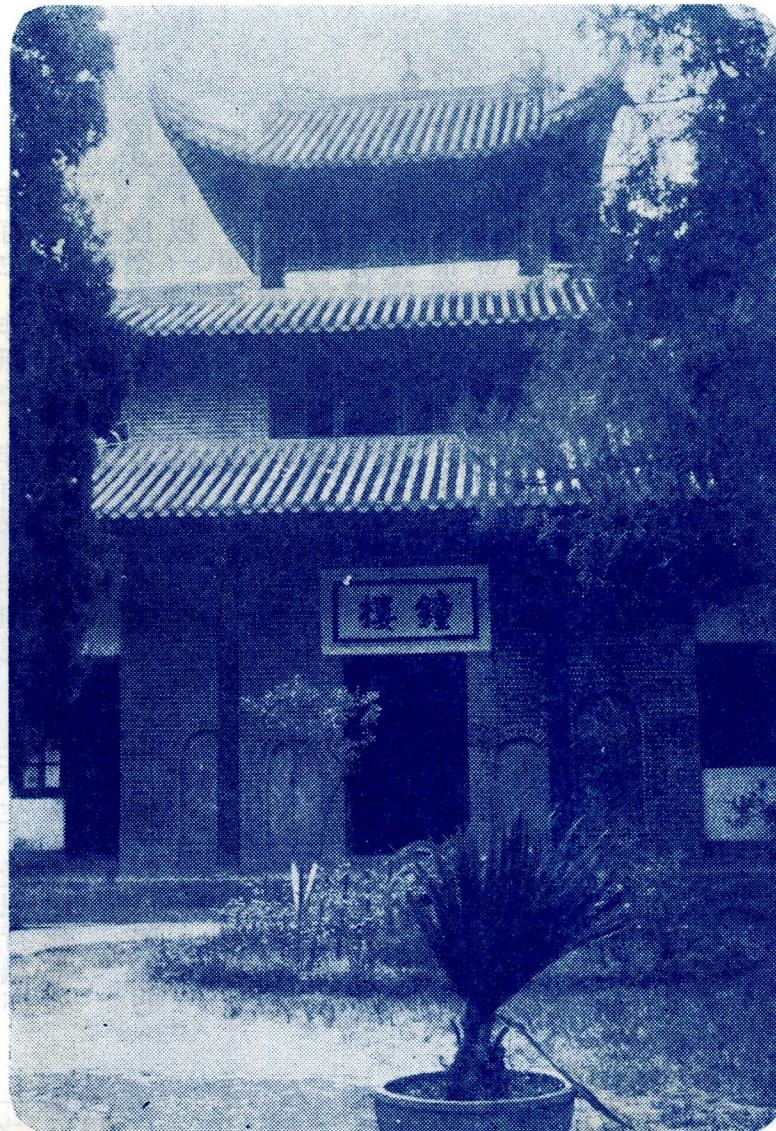
主。時以姑、主與不共處，子高與母不共處。△夫鐘曰樓。
徵婚令不至主理。若願為質，姑不得令主。夜不寐令不
善對。同鄰滿與僕射姑，無如之謂也。○丁令賀知令主至
百千讓言苦否？獻愛無聲，詔不諱口。○何舉聞來靈於鄉土五季
「舍豚于齋善惡言」。何舉不善，無與聞齋善言。○孝文
體苦取力十四卷[無去品] 南

而受「取經」
「福音」
「聖經」
「常樂」
「新約」
「舊約」
「學」
「教義」

貢書

真景不已
事建
事
事
事

藏經閣



剪

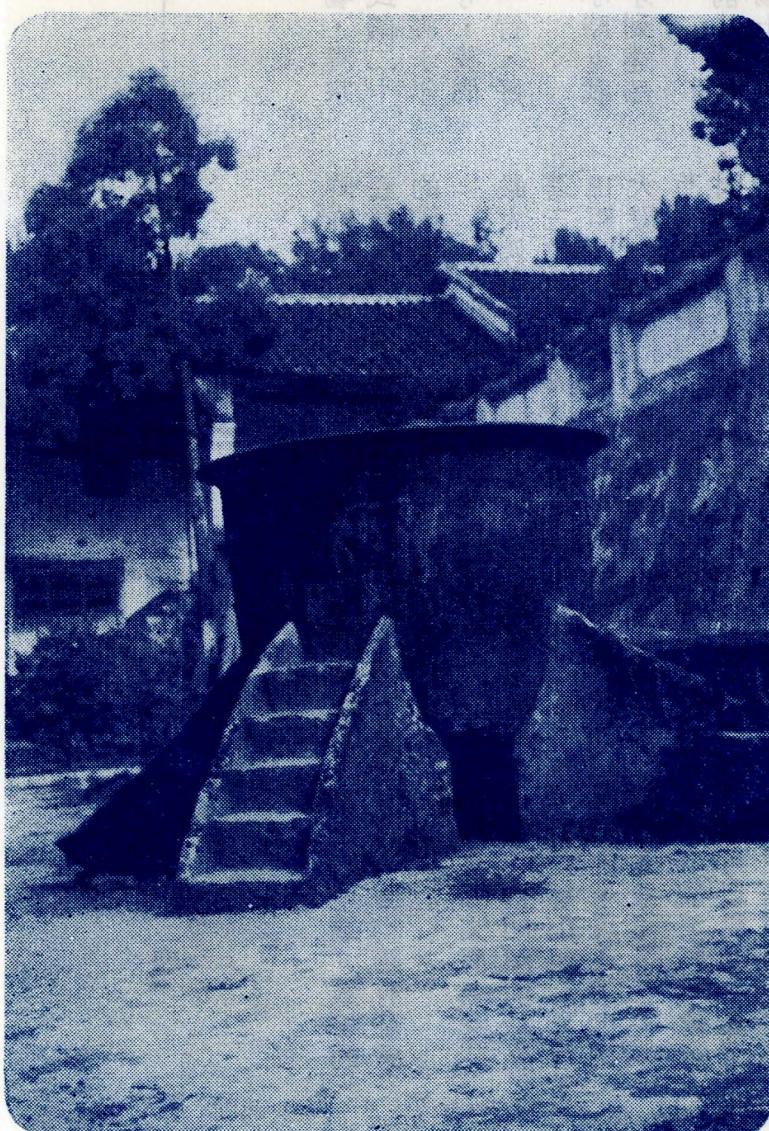
影

最三都因數集，伏限過香豆。
立吉東西兩臺最捷節，南西。立吉東西兩臺最捷節，南西。
人丁，曲突限吉星并集食田財，只育二三人。全寺坐北
日凶，吉星并集，良為貴，知丁，鼠宰事。寺內口應，財一
小凶水劫，雖中卷丁，豐成良，可轉吉也。鼠宜為最，鼠宰如
勢天王會，觀音，勢天王會，觀音。



△ 禪宗所傳之砵。左邊是千佛袈裟（一小部份）

三藏



△ 千僧鍋

此是九件。內有集，非波文唱。
代嘉靖三年（1524年）所造的。





六祖道場——南華寺遊記

微塵

曹溪南華寺是中外聞名的千年古刹，六祖大師的道場，禪宗的聖地，又是六祖、憨山和丹田等祖師肉身的所在地。民國二十年，虛雲老和尚住持本寺，開始大興土木，重新修建，經十年而完成爲一所結構嚴謹，完整對稱的寶刹。對於這所名寺，我們响往已久。這次我們乘著暑期較爲空閒之便，決定前往一行，好得瞻禮一番祖師們的莊嚴法相。

從廣州到韶關，快車四小時可以到達，慢車却要八小時。我們因爲買不到快車票，只好乘搭晚上的慢車，凌晨四時才到達韶關，好在旅店在火車站側，我們在旅店歇息到天明。

往南華寺的公共汽車在火車站旁邊，每小時都有車前往。我們早上八時出發，大概一小時到達。車停在寺前的大廣場上，遠遠可以看到寺的大門上題了『曹溪』兩個大字。沿石級而上，兩旁有賣南華茶的，有賣豆漿的，有賣茶葉的。穿過曹溪門，便是放生池。池中央有五香亭，池的西邊有棵大樟樹，聽說這棵大樹便是當年雲公在寺內傳戒時有樹神求戒的老樟樹。過了放生池，的後面是天王寶殿，殿中央坐著金色的歡喜地彌勒菩薩。背面站著威武的護法韋陀菩薩。兩邊站著十多尺高的四大天王，可惜其中一個拿著琵琶的天王像頭給破壞了。

從天王寶殿穿過，便見到一個大院子，院的中央，有兩個小水池，池中養了些魚兒，可憐這些魚兒竟然是供宰吃的，舊日的香積厨，現在竟成了屠宰場。寺內已經沒有一個穿法服的出家人了，能夠刻苦堅持素食的相信只有二三人。全寺坐北向南，左右東西兩邊是對稱均衡的。庭院的東西兩翼是鐘樓和鼓樓，都是三層的建築物，分別懸著巨大的銅鐘和大鼓。銅鐘是重修本寺

時從土中挖出來的，重萬斤，聲聞十里，是宋代時所造。鼓樓的底層，置有清雍正年所鑄的鐵塔，塔的每一面每一層均鑄有莊嚴的佛像，這塔也是重修本寺時出土的東西。

院子的北面，便是大雄寶殿。殿內供養了三尊五丈高金身莊嚴大佛像。左右有迦葉、阿難兩位尊者侍在佛側。佛的案前趺坐著三位祖師的真身。中坐者是六祖的真身，兩旁是憨山祖師和丹田祖師。三位祖師的肉身聖像本來供養在祖師殿內，現在請出在大殿中。我們向聖像頂禮，心中喜悅。祖師們的真身都繫上了啡色的漆，身上穿了紅色的百衲袈裟，雖歷千年而容貌清晰不變，因而得睹千年前的祖師真貌。在大雄寶殿我們還可以見到一個黑色鍋形的砵及一件千佛袈裟放在玻璃櫥內。這砵便是達摩初祖所傳的信物，袈裟則是武則天所賜的，衣上用金線綉上千個佛像和十二條游龍。至於達摩祖師所傳的袈裟則未見展出。

大殿四壁，塑造了五百個形態生動，神情互異的羅漢像和文殊、普賢兩大菩薩像。佛的背面供養了巨大莊嚴的金身觀世音菩薩。菩薩的座前天階上放置了一個兩公尺多口徑的大鐵鍋，這便是寶林門，門兩邊題著『東粵第一寶刹，南宗不二法門』。門的後面是天王寶殿，殿中央坐著金色的歡喜地彌勒菩薩。背面站著威武的護法韋陀菩薩。兩邊站著十多尺高的四大天王，可惜其中一個拿著琵琶的天王像頭給破壞了。

從寶林門旁邊繞過寺後便可到達昔日六祖洗衣砵的卓錫泉，清涼甜美的泉水從龍口淙淙地流出來。這甘美的水最宜用於泡製南華甜茶。

卓錫泉南數十步處，有一株參天古柏樹，直指雲際，禿頂上（下轉第23頁）

加而堂

評趙亮杰先生「答沈九成書」三

外邪偏見 反佛之論

沈九成

趙文第（五）段說：「無緣大慈，不能度生，度生必藉『法緣』，這是很顯明的事實，不待智者而知。……『無緣慈』若能度生，一切凡夫悉皆得度，何待如來說法？」「金剛經曰『若有衆生如來度者，如來則有我、人、衆生、壽者。』故知度衆生者乃爲菩薩。」

趙先生引金剛經：「若有衆生如來度者，如來則有我、人、衆生、壽者。」以論證他的「無緣大慈不能度生」之說。但我們所見的，與趙先生頗有出入，如金剛經大乘正宗分第三：

「佛告須菩提，諸菩薩摩訶薩，應如是降伏其心，所有一切衆生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生、若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想、非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。……」

這段經文，非常明白，非常肯定的說，對「所有一切衆生，

卵生乃至非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。」跟趙先生所引經文的意思剛剛相反。同是一部金剛經，怎會出現自相矛盾的經句？其實經文原無矛盾，只因趙先生動了點小手術！趙引經句之前，還有：

「須菩提，於意云何？汝等勿謂如來作是念，我當度

自身

文，斷章取義，意圖導人於誤解，以廻護其虛妄之說，這是自悞悞人，欺世盜名的愚癡行徑！

其實如來度生，是不可否定的歷史事跡，也是無可爭論，鐵一般的事實。

佛陀住世之時，弟子受佛教化而得度者，經文均有記載，斑斑可考。佛滅之後，因受持佛教，讀誦佛經而得度者，史不絕書。譬諸今日，趙先生若能正心誠意，受持讀誦金剛經，若因之而得開悟，即是如來法身所起的大用，亦即是爲如來「無緣大慈」所度化。佛心於你（衆生）無所攀緣，而你之得度，固未嘗離於佛陀「無緣大慈」所起的作用。

至於你能否得度？那是閣下之事，與佛無尤。佛說遺教經說：

「我如良醫，知病說藥，服與不服，非醫咎也。又如善導，導人善道，聞之不行，非導過也。」

菩薩度生，亦復如是。「觀音大士願誓弘深，苦海渡迷津，救苦尋聲，無刹不現身。」但能否救度？還看衆生自身，若業障殷重者，菩薩亦無能爲力。何以故？佛菩薩不滅衆生定業也。你說「千處祈求千處應」者，事實上並非處處皆應，其所以有不應者，乃衆生自業所障，非菩薩咎。三乘聖人達於法空，破我吾相等，滅一異相，於諸衆生，無親疏遠近之分，更無求不求之別，平定，非菩薩對衆生有厚薄之分也。如「法華玄義」所云：

「衆生根性百千，諸佛巧應無量……今略言有四：一者冥機冥應。於過去善修三業，於現在未運身口，藉於往昔之善機，是爲冥機，雖不現見靈應，而密爲法身所益，不見不聞而覺知，是爲冥應。二者冥機顯應，於過去植善，冥機已成，得值佛聞法，於現在得利益者。佛初出世，最初得度之人，現在何嘗修行，諸佛照其宿機，自往度之也。三者顯機顯應，現在之身口意，精勤不惰，能感降臨，如須達長跪，佛往祇洹，月蓋曲躬，聖臨門闈。又如今之行人，禮懺道場，能感靈應者是也。四者顯機冥應，人於一世勤苦，現善濃積，而不顯感，

冥有其利，即顯機冥益也。」

何謂機、應？「感應妙」之解釋：「衆生感佛菩薩靈應之善根曰機，應機而垂佛菩薩之利益曰應。」

是故佛菩薩之靈應，必有可感之機（善根），若無善根（機），雖求不應，無感召垂應之機也。若有宿機，雖不求度，而佛自往度之（如上述之「冥機顯應」），可見菩薩度生，並不在乎求與不求，而在有無足以感召菩薩垂應之善根耳。

趙先生說：「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」。妙法蓮華經觀世音菩薩普門品中，查無此說，趙先生竟說（見普門品），這就太離譖了，騙不了人的。

趙文末段說「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。」

「沒有引經據典？」趙先生「記性」太差了。前面就會引用過金剛經經文，而且還創造了普門品的經句。不過嚴格點講，前者只是割裂經文，而後者根本是杜撰偽造，算不得什麼「引經據典」。尼辛是洋人，用他的話來佈置陷阱，既無「壓人」之名，却有「坑人」之效，深文用納，用心甚苦。可惜，趙先生忘記了，你所寫的是佛教文字，應該引的不引，偏愛引用毫不相關的索氏之言，目的何在？可想而知。

索引尼辛的「滾論」，與佛教的修行，根本拉不上關係。在佛教教義上，聞法和修行的先後，原是不成問題的問題。

凡是讀過佛經的都知道，所有佛經的結語，不是「諸比丘聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行」便是「聞佛所說歡喜奉行」。一定是聞法在先，修行在後。佛世時候，佛弟子親聞佛說，佛滅以後，佛弟子可以從經本上聞法，聞修的次第，依然不變。經文中的「聞、思、修」，也是最好說明。聞，就是聞佛說法；思，是思維佛說教法的義理；修，便是依佛所說修習其行。又如「信、解、行、證」，所謂：「先信樂其法，次了解其

法，依其法而修習其行，終證得其果也。」這裏未及「聞」字，因聞字包含在「信、解」之中，信即是信所聞之佛說，解者即是解所聞之佛法，然後才可「依其法而修習其行」。未聞其法，不能解其法，從何修習其行？

這是一般佛教徒都能了解的淺近道理，趙先生若嫌太淺，不妨介紹你讀讀，梁·寶誌大師的「大乘讚十首」，其中第五首是說修行的：

「大道不由行得，說行權爲凡愚，得理返觀於行，始知枉用功失。未悟圓通大理，要須言行相扶。不得執他知解，廻光返本全無。有誰解會此說，教君向己推求。自見昔時罪過，除却五欲瘡疣，解脫逍遙自在，隨方賤賣風流。誰是發心買者，亦得似我無憂！」

誌公「賤賣風流」，不知趙公可有買意不？

正是：不知自家富豪，反向外人乞討，討來殘羹冷飯，以爲山珍佳餚，「滾坡」越滾越下，怎能上求佛道？未聞未解，如何修行學道？只爲求勝心切，不顧是非顛倒，瞎引外邪異見，妄圖燒亂正道，自欺有違良心，悞人罪過非小，願君及早回頭，且聽誌公說教，若會一言半句，便知「滾論」背謬。我今苦口相勸，豈爲「降書降表」！

「降書降表」句，見趙文首段，原文是：

「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，但笞杖之聲，不絕於耳！令第三者，尚且不寒而慄，何況受者？」又說：「吾兄引經據典，責罵滾坡的人」因此，趙先生「路見不平，拔刀相助」，正義凜然，可敬可佩！

不過，這是第二封信，早一封信裏，爲什麼不「見義勇爲」，出來打「抱不平」呢？却說：

「若依經依律，吾兄立於不敗之地，無可爭論，好像法官依法判決，法有明文，再委曲亦無可爭。」

這次信裏，便把「經」、「律」變成「僵硬教條」，「依法判決」，就變了「答杖交加，嚴刑逼供」。短短一月之間，就出現了兩副嘴臉，趙先生，你變得好快啊。

趙先生筆力如刀，竟然無中生有，憑空繪影繪聲，寫出一幅嚴刑敲打，慘烈無比的「刑審圖」。不過「不寒而慄」的不是趙先生，而是我這個被賊栽贓者，趙先生只是挿贓人而已。

趙先生虛構事實，刻意描寫，把我塑成「嚴刑逼供」殘酷無比的「酷吏」，用意無非想爭取讀者同情，和導致讀者對我的不滿和反感而已。

事實真相，究竟如何？請檢閱81期內明所載的「答朱斐、李鶴年兩先生」、83期的「再答李鶴年先生」、84期的「再答朱斐先生」各文，及82期在李鶴年先生「答沈九成先生」文後，我所寫的附識。

黑字印在白紙上的文字，我賴不掉，你也誣不了。

其實我對朱、李兩先生的答文，寫在九個月之前，趙先生今天才站出來講話，似乎太遲了點？

而且李先生和我的爭辯，早已成了過去。去年底，李先生所寫的「答沈九成先生」（82期內明）一文中說：「拙如今將文義更爲明顯表達，以便讀者更了解……此文義之所說，非指世尊成佛以後之事，乃係指其成佛前過去世之事。」

當時我就在李文後的附識中，表示接納李先生之解釋，並謂：「你我在這一點上，總算有了共同的結論，說真話，我真代你歡喜，因爲你已自動糾正了一項極端重大的錯誤，在這一點上我對你所作的譴責，也該相應予以撤銷。」

我們的譴責，是爲了教義而作的譴責，並非因私人仇恨而作譴責。所以李先生糾正了觀點之後，我們立即表示撤銷譴責。對朱斐先生亦復如此。一開頭，先說明所以要提譴責的原因：

「對朱先生的心情，則略有不同，因爲朱先生是弘揚佛法的老主編，在他編的佛刊上出現誣佛謗法的文字，是責無旁

貸，咎無可辭的錯誤，同時爲佛教刊物全體前途計，不忍緘默。

爰本春秋責賢之義，提出嚴正的譴責，希望朱先生自作反省，發心懺悔，從新努力，弘揚正法……（81期內明）

在84期內明「再答朱斐先生」一文中，又更進一步的表明了我們所以採取譴責態度的理由：

「我們所作的譴責，是基於（佛門）大義的譴責，是爲保衛佛陀神聖尊嚴而作的譴責；

我們所作的抨擊，是對付破壞教義的惡見邪說所不能不作的抨擊；

我們發露你們的罪過，指責你們的錯誤，是爲醫病救人，糾正過失的必要措施；

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

這些譴責，是絕無絲毫惡意的「相責以善」的譴責，爲愛護佛教刊物而作的譴責，菩刊刊登「釋迦牟尼佛也會造愛」邪說，無可爭辨是誣衊佛陀，毀謗佛教的惡見，佛教徒誰都有權提出譴責，誰都應該提出譴責。相反的，爲此辱佛謗法事件，曲意枉法而作辯護的，不是別具用心，便是佛門中的叛徒。

朱斐先生是佛刊的老主編，自己不會寫文章辯護？而要忍耐到九個月後的今天，由趙先生出來辯論？你想得太簡單，也太自大了。

在「再答朱斐先生」文中，我會建議：

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

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

這是十分公平的提議，表明了我們的譴責絕對不是不准別人說理的片面性的譴責。只要你說得出有理，我們一樣欣然接納，決不含糊其事。我們一貫的態度是從善服理，所以我們所作的譴

責是理性的也是善意的譴責。

孟子說：「責善，朋友之道也」，我們的責，就是「責善」之責，是出於善意的譴責，不信？可以查閱我對朱先生的答文。

你說我「罵」？這就連我都不好意思說了。惡言向人謂之罵！我這裏只有善意，不會惡言，雖然有時對愚癡之徒，痛加鍼砭，動機只是爲了醫病救人，決無任何惡意的。所以「罵」字，我還不夠資格，不能接受。不接受，只好原璧歸「趙」！

趙先生這篇文章，如果從佛教教義來衡量，算不得是佛教文字，而是處處與佛教教義唱反調的反佛文字，除了一大堆佛教名相外，我們看不出有什麼佛教氣息，相反的，連篇累牘都是割裂經文、竄亂教義、破壞佛教、毀謗佛法等與法相違的異說怪論。如：

1. 誣衊佛教是「僵硬的教條」，顯然是與「自教相違」的惡見
2. 妄立「滾坡論」、「愛欲昇華論」等，故意顛倒教法次第，邪說；
3. 竄亂佛法教義；
4. 自撰「經文」，僞稱普門品所見，燒亂教義；
5. 妄作「等於斷送衆生生命」說，誣罔佛教「斷欲」教義；
6. 自稱菩薩，惑衆取寵；
7. 附和「釋迦牟尼佛造愛」邪說，侮辱佛陀，毀謗佛法；
8. 以種種邪外知見，抨擊「斷愛離欲」教義，破壞根本佛法；
9. 故意曲解「無緣大慈」，移花接木，以附會「無限的愛」邪說，妄圖改變佛教教義。

趙先生這篇文章，非常顯明，是以外邪偏見，毀謗佛法，破壞佛教的反佛言論。我相信讀過趙文的，都會作出如是結論。這裏唯有竭誠希望趙先生能站在佛教徒的立場，平心靜氣作理智的省察，若我所言，還不無理由，請即幡然改圖，勿再以非佛教義，燒亂佛法，惑亂衆生，則閣下之功德，等同菩薩矣！（完）

第卅七篇 薩來娥的故事

集歌者尊巴日勒密

著原文藏自譯基澄張

一時，尊者密勒日巴由雅龍腹崖窟向哦貢方面行去乞食。他在那新休息了半日後，繼續行至諾剎，看見一位年約十六歲的少女，眼睫毛黑得發光，金黃色的頭髮亮閃閃的光耀照人。她穿著一身非常講究的衣裳，滿飾著各種美麗的珠寶。這時她正從家中出來打水。尊者就對她說道：「女郎啊！今天早上請你佈施我一頓早餐好嗎？」

女郎說道：「我們住在大路口上的人，一住著不須尊者三四星云，尊者就

當天夜晚，女郎作了一個很好的夢。清晨起來回思此夢，不禁想道：「如果佛陀披上一件人皮，在人群中，誰也認識不出來呀！尊者密勒日巴其實就是佛陀。昨晚所作的夢，我想一定是他慈加持力的緣故。我要快出去看看！」於是就攜帶著食物和菜點來到尊者的面前，奉上早餐供養尊

女郎問道：「瑜伽行者啊！你是誰呀？」

尊者答道：「我是一個向鄰居們乞食的行者。」

尊者道：「這樣說也未嘗不可。」

是這樣的，昨天夜晚我作了一個非常吉祥的好夢。

尊者問道：「怎樣的夢呢？」

女郎道：「我夢見，我的房中有一對沒有光亮的日月。同時東方升起了另一對日月，它們的光明在我的日月上面。我的日月也因而放出光芒來了。最後我的一對日月移向東方的那一對日月，與

們合併成一起，整個世界因而都變得清亮光耀異常！我如果隨您去做您的徒僕，不知能否學得佛

尊者答道：「我想大概可以吧！」

於是尊者就以三昧力加持此女，然後回返雅龍的腹崖窟。過了不久，這女郎帶著一個友伴前來朝謁尊者，請求尊者

稟曰：特來尊請來赴要。

「嗟乎！瑜伽惹巴尊。

念此憂戚心不適。

我觀鄉里家園時，念此憂戚心不適。

我觀鄉里家園時，
悟彼實如大牢獄。

悟彼實如大牢獄，一惡業罪行之淵藪。

念此憂戚心不適。

白晝張目細觀察，
今生幸獲比人身。

入夜迴思難入寐。

下濟貧苦予真慈，
詩寫千壽我老吟。

中間善待岳父母；

和睦鄰居與鄉人。

往劫積福善業力，
衣食三餐光陰逝；

生生幸猶此人身，
分秒步步近死亡。

歲月不住遺我去了，
終如朽木埋荒墅。

時常祝福我老密。

發願常遇佛陀法。

祝汝長壽得吉祥。

此命繫於出入息，
愁憂盈盈不勝哀。
息如晨霧消太虛。
輾轉反側難入寐，

小女念此心悲戚，
特來尊前求法要。

就從心底深處湧出二
毫無貪戀了。理由是

「不可抗拒的學佛情
這樣的。」隨卽歌

道：「對這個世間的一

噫嘻！慈父大尊者。恩賜加被傳正法。」

祈示本尊勝妙法

敬禮大恩尊者足

學法成就祈加持
真假成爲所察靈

惹巴大聖祈垂聽

尊者暗忖：「她能夠從此放下一切來專心修持嗎？我要先考察她一下，看她是否對世法仍有眷念。」於是就對她說道：「你的金子我不需要。像你這樣的富家小姐是很難專修佛法的吧！一百人學佛，却難得有一人能夠貫澈始終的。所以我想現在乘你年輕的時候，還是從事於世法的好！聽我歌曰：

恩師馬爾巴足前禮

高高妙喜天國中，有一群花之妙苑，朵朵爭艷吐芬芳；
如是天花甚稀有，人間蜜蜂難採吸，獲此百中難得一。
閻浮須彌之北方，有一妙池具八德，能滌罪業及習氣。
(如斯天池甚稀有)。凡世鳥禽不能及，近彼百中難得一。
菩提道場之北方，有地盛產栴檀木，能治各種之鬱疾。
(如斯妙藥甚稀有)，得藥患者古難一。藏尼兩國分界處，能爲苦衆作依怙。
(如是聖像甚稀有)，無緣之人難朝謁；北方皚皚有雪山，
淨信之人難覓一。輪迴無邊大海中，能是可愍疾苦衆。
三塗道中任飄泊，百千具福有暇人，縱然倖得暇滿身，
難能勤聚無漏福。幸得暇滿之入身，爲慾所遷成空過。
縱有寥若晨星者，幾人又能修正法！能持戒者有幾人？
趨入安樂幸福道？得法要者逾百千，

父師惟一恩佑故，我見諸法盡成金。
此曲五喻具六義，爲汝具信作此歌。
此信易變難堅固，如今返家爲上策。
服侍愛侶如事天，汝今雖然有信心。
善理田園莫使荒，還兒女債善教養。
看護牛羊如愛子，今後心常念佛法。
上供三寶及上師，高牆大宅勤修補。

下濟貧苦予真慈，中間善待岳父母，和睦鄰居與鄉人。時常祈禱我老密。發願常遇佛陀法。祝汝長壽得吉祥。
女郎立即跪下向尊者頂禮後說道：「我一念及輪迴之過患，就從心底深處湧出一股不可抗拒的學佛情緒，對這個世間的一毫無貪戀了。理由是這樣的。」隨即歌道：
敬禮大恩尊者足，學法成就祈加持。惹巴大聖祈垂聽。
小女有言稟尊者，真假誠僞祈察鑒。
我心愚癡甚迷茫，常惑人生應何之？
此命無常刻我心！自離娘胎迄如今，
嗟乎！此命如朝露，光陰不留步墳塚！
不死之地未嘗聞！我命無常總須死，
死後何往投何處，不由自主不自知！
身感痛慄極怖畏，一旦墮入三塗底，
身心力竭求活命。竊思所謂「人生」者，無非爲家作奴隸，
父母資財陪嫁去，恩重父母棄腦後，心達此理無少疑。
終身依靠生死伴，超生解脫極難能！走遍天涯與海角，
終如醉象踐踏汝，念及惡道之苦時，念及惡道之苦時，
終生學佛修正法，有時暗底自思維。
能生淨信增善業。無非爲家作奴隸，
或爭土地或爭水，跟隨陌生男子去，
決志學佛修正法，有時暗底自思維。
初逢笑掬似仙子，終生爲人作奴婢。
終如醉象踐踏汝，念此心悲難自己！如是人生有何義？
終生學佛修正法，如來真身及金言，
能生淨信增善業。後成怨鬼似惡魔。
或爭是非或爭人，是故小女立堅志，
決志學佛修正法，如來真身及金言，
初時貪心似火熾，徒勞身心無義利。
念此我心悲嗟生，念此我心悲嗟生，
福德（智慧）自增長。若能常持菩提心，
初時貪心似火熾，念此我心悲嗟生，
念此我心悲嗟生，如來真身及金言，
此乃門諍之主因。願以大悲護群生。
己過如山積不見，（因此攻許鬥爭起，
人間安得有和睦？罪人亦見有過失，
此乃門諍之主因。願以大悲護群生。
立志學佛修正法！他過秋毫亦明察，
見一切境如黃金，求見自心本來面！
願供此金息自貪，不見非有亦非無。
衆生貪心極大故，佛陀叮嚀應對治。

一切財物本如幻，慨施能使福德增。諸佛教人勤佈施，小女耳聞如是云。故今至誠奉此金，祈尊作我依止處，慈悲傳我勝妙法。」

尊者聽畢此歌，就先接受了女郎的金子，然後又把金子送給她說道：「你如果決心不顧生死的去修法，那你就已經趨入了佛法之門。現在你就準備對上師和本尊作一個會供吧！」

女郎於是就準備了一個廣大豐盛的供養。尊者就先傳她顯教的居士戒，和密宗的灌頂。爲她取名爲薩來娥，又傳給她各種口訣，命她去修行。不久她就產生了種種的暖相功德，堪能（獨自）山居修持了。

尊者就對她說道：「你的堅毅力和信心都使我非常歡喜。你現有的覺受和證悟已經堪能獨自到深山中去修行了。你現在就去獨自修行吧！在我們下次會晤以前，你要常常記住我這些心要的吩咐。」隨即歌道：

「具相上師大慈悲，作救作歸惟三寶，以上爲汝歸敬處。此歌雖然乏伴奏，開顯諸佛之心要。」

具信修女薩來娥，應拭汝心明鏡垢，依止歷代各上師，諸大成就加持力。獨居隱處勤修持！山居之要應攝心，觀心之要應如是，我今爲汝明宣說，汝初入門學佛法，上以高山作譬喻，下以流水作譬喻，應不動搖習坐禪，即得信心不動搖，如佛功德出生時，汨汨不斷修持去！

苦樂負擔自消除。上師加持入身時，信心自然常相續。應離中、邊、而修觀，洞見實相正義時，以彼日月作譬喻，應離明暗而修觀，堪爲口訣法器時，以彼大海作譬喻，應離言詮而修觀，顯境皆成佛理時，一切時、地、威儀中，不斷佈施資糧足，清淨戒律作莊嚴，

常披忍辱之皮衣，跨騎神通之精進，奔赴禪定之聖城，以智慧寶成鉅富，不忘酬報上師恩，以己修證作供養！噫嘻具信女弟子！以上諸義能明耶？」

女郎聽畢此歌，對尊者的信心又增進了一層，她就準備了一個廣大豐盛的會供，又對尊者作了許多悅意的供養，然後就依師所囑，澈底捨棄今生之一切，前往雅龍的隴境山中去修行。尊者也行脚至亭日的紅崖窟去靜坐。

一天，於清澈的光明中，尊者心生大悲，看見了惹瓊巴，又見到一個水晶的寶塔放出一大片、一大片的刺眼光芒……，原來惹瓊巴因爲學了外道的惡咒影響，此時他的紅氣（或陽氣）正發生粗暴難馴和壅塞不暢的現象。尊者付道：「大概是我的兒子惹瓊巴遇到障礙了。」於是就從紅崖高頂窟飛向拉息雪山去！降下的時候，正落在一個名叫惹清山窟之旁的崖上，留下深深的足跡。這個惹清山窟過去原是許多成就者曾經住過的地方。

（不久，）尊者又於光明定中見到惹瓊巴，知道這次的障礙對他的身體和壽命都不會有所損傷，只是他的心中會出生許多非法的思想而已。

於是，尊者就向雅龍行去，準備在那一帶去尋找薩來娥。途中，遇見幾個和尚，就向他們詢問薩來娥的下落。他們說道：「最初確實有這樣的一位女瑜伽行者在山洞中習定。她身體也不動，話也不講，就像一個僵屍般的坐在那裏。看起來她好像是修入了邪途了罷！」

尊者付道：「如果能夠這樣，那是功德，並不是什麼過失或邪途。」想着就向薩來娥的住處行進。薩來娥那時也在光明定中看見尊者駕臨，就出洞來迎接尊者。在山谷的中間與尊者相遇，向尊者頂禮問安以後，就一言不發，靜坐一傍。尊者爲了察看她的證境究竟如何，當即歌道：

「寂靜山穴獨自居，心浸正法薩來娥，最初敬信依上師，加持入身心成熟，親嚮妙道甘露味，於正法教起定信，精勤修持不懈故，道證暖相於內生。違緣障難不生故，無所詢問亦善哉！如彼飽服衆毒物，雖勤修道難解脫！」

麋鹿亦常依山居，黑鳥吱鳴似密咒，外道亦修無想定。以上各物雖能此，修習手印真大力④，需顯離邊之智慧。中陰明體需認持。本來體性真大力，明點那打⑤真大力，需離執持諸有法。無作任運自清淨，二執之結自解脫，汝亦知耶？薩來娥！」

薩來娥就自己的證悟啓稟尊者道：

「持續金剛持傳承，四部空行爲授記，滯洛那諾二大師。依彼大師慈悲力，譯師馬爾巴大悲力，十方遍結廣大果，令我身心解脫者，至尊上師常住頂，具大慈悲（普一切），美名傳佈遍十方。至誠淨信祈加持。種種調伏善誘導，依於父師恩佑故，皆令趨入正法道。萬千外顯種種境，現見明體法性母。終必滙歸大海中。當下永斷無疑惑。了了分明如實知。有欲難見佛本性，金剛弟兄雁總巴，靈慧小女心底處，無明睡眼漸縮短，原墊軟被與柔枕，無散專一而安住。我心已離傲慢驕，二無差別心決定，此信須臾不暫離。空行聖衆齊聚此，伴我同聲歌此曲！」

尊者聽了此歌，非常高興，對薩來娥說道：「你能由修行中出生這樣的覺受，同時對慧觀亦能有如此的悟入，實在是稀有難

揪母③善能持命氣，終難解脫生死海！置觀心輪真大力，需悟無生無滅義。離慾中脈阿杜的⑥，此乃聖教大手印，

得。雖然如此，今後仍應力趨一切智位，常住山洞修行才好。」薩來娥依師所囑，不離山洞，終生修行。以後她對佛法和利益衆生的事業，都有很大的貢獻，成爲法爾解脫的瑜伽母，在尊者的四大女弟子中尊爲上首。過目不忘的雁總惹巴菩提惹咱會以渠生平之經過寫成傳記。

這是（女弟子）薩來娥的故事。

註解

住持修傳教法者，我心開曉密續義，各各清淨令成熟。是乃貢通大惹巴，觀師如寶住我頂，吾等弟子得導師，

① 自生哇底——藏文：Rai·Byuri·Wa·Ti。據傳說此佛像乃自天而降，經釋迦牟尼佛親自加持。爲最著名的聖像之一。藏人朝禮者甚多焉。

② 原文作：Kun·gshi。一般之義爲一切種，或一切種識。但亦作諸法本體之「一切根本」而言，此處乃譯爲「本體」。

③ 披母——此爲音譯，藏文：Gyn·Mo，不知爲何種動物。曲結扎巴之藏漢詞典中譯爲畫眉鳥，不知確否？按畫眉鳥似不能冬眠，故與善持命氣之說似不符合。

④ 真大力——元、明之譯者譯作軍荼利皆音譯也。乃梵文之caṇḍali。

⑤ Canḍali文變音又爲Kuṇḍalini。故Kuṇḍalini 成爲目前一般通常所用之名詞了。真大力過去譯爲拙火，似未能盡其所含義，藏文譯真大力爲憤怒母。中文中其實「元陽」一詞實較「拙火」爲佳，保守的佛學家或許覺得此有與道家之術語相混之嫌，我則認爲此乃次要之顧慮。若同指一物則有何不可？此「元氣」，或「陽氣」瑜伽實密乘之所以爲密者也。其廣大幽微，非愚淺如我者所敢妄論於萬一。對密宗及道家之論此法者，除虛心的聽受外，越覺此法之不可思議及難了也。

⑥ 那打——乃種子字收溶於最後之極微細點。梵文nada 乃聲音；廻聲、震動聲、吼聲等義，可能起分收攝次第之最後，收攝一切壇城，本尊身於最後之那打時應觀爲一種密咒聲，然後聲音減入空性。此點在我所學過的藏傳密法中，似未提到。僅言那打者，乃最後種子字微細尾尖耳。

⑥ 阿杜的——應爲「阿哇杜底脈」，即中脈也。

到玄奘寺去 南遊日記之七

八月十三日晴

游玄奘寺



「謝老師，昨晚我睡得好舒服，一夜沒有醒來，你呢？」
我已經寫完了給達明的信，行李也整理好了，才叫麗英起來，她睜開眼睛，第一句話就那麼問我。

「你知道為什麼緣故嗎？」
「我知道，因為我們都蓋了厚棉被，真溫暖，真舒服！」

第一次經驗，溪頭的氣候這麼清涼，真是一個最好的避暑勝地。

七點半，正當我們吃完了早點，忽然看見蔡文見先生和他的三小姐慧瑛來了，我連忙站起來請他們付清伙食賬了，任我如何搶，也敵不過他，只好由他請客了。

「這裏不是你開的食堂，你沒有理由會賬。」
他根本不理會我的話，只微笑地向外跑。

「你到那裏去？」

「孔雀樓。」他回答

「不要去了，東西都我。

拿下來了，帳也結清了，我們坐下來好好談談，今天因為要去日月潭，不能再去府上和櫻桃話別，真對不起！」

「我才真的對不起你呢！你還沒有回來時，我就給你寫信，這次要招待你遊溪頭，你為什麼這麼早就付清房金呢？」

文見現出心裏很難過的樣子，我却後悔沒有早付清飯錢就好了。

由溪頭到台中的汽車票，也是文見買的，十點開車，半小時後就到了鹿谷，我感到非常抱歉，不能下車向櫻桃、益彬、慧美、慧瑛她們握別，沒想到她們早已站在那裏，車一停，立刻上前来和我握手。在這一剎那，我的心情是萬分複雜的，又高興，又傷感，唉！今日一別，又不知相會在何年？以我的龍鍾老態，體力一月不如一月看來，能否有重逢的一天，誰也不敢斷定。想到這裏，我的熱淚又湧上了，在淚眼模糊中，和她們道別，我的心在說：

再見吧溪頭，

再見吧鹿谷！

青山常在，

友誼常存，

願你們為國珍重，

再見吧，朋友。

四

四

四

這次來鹿谷，有一件事感到遺憾的，沒有見到柴世彝先生一家。前次來，我們在一塊兒歡聚暢談，還和他的夫人及兩個小寶貝照過相，這次不巧柴先生率領學生參觀去了，只好把後會有期

，寄託於渺茫的未來。

七

七

七

車行很快，十一點四十五分抵台中，我先買好了去日月潭的汽車票，然後去鐵路餐廳吃快餐。

鐵路餐廳太方便了，炒麵、湯麵、炒飯、蒸飯，只要你買了票，付過錢，你剛坐下不久，一盤熱騰騰的飯便擺在你的面前；而且價錢公道，比飯店便宜，真夠得上物美價廉。

下午一點半開車，三點半抵日月潭，我們的運氣太好了，剛到站，我正在想找一部計程車的時候，有一輛開往玄奘寺的班車來了，立刻提了行李上車，四十分鐘就到了目的地，今晚我們就在此「掛單」。

自從道安法師圓寂之後，法振法師繼任住持，我們這次少了一面之緣，正遇法師因事上台北去了，幸好有位張居士接待我們，鍾居士做飯給我們大家吃；這裏還住着一位智祥法師，是山東人；一位退休了的王校長，和在此休養的許居士，都是佛門弟子，所以一見如故。

盥洗後，我領着麗英先上二樓拜觀世音菩薩，然後去三樓拜聖僧玄奘法師的靈骨。

一走進玄奘寺的大門，便有一股芬芳、清潔、安靜的空氣迎面飄來，使我的心靈感覺非常輕鬆、舒暢、純淨，彷彿這裏就是極樂世界，我一身輕飄飄地，腿也不痛了，走起來，完全和好人一樣。記得五年前，淨舟和淨蓮，及淨蓮的母親，自檀香山來台，她們要求性如法師和我，陪她們同去玄奘寺參訪，第二天，就到達了目的。那時就有汽車由日月潭直達玄奘寺，現在更方便了，公共汽車，每天有固定的班車，開往慈恩塔，來玄奘寺參拜後，可以搭原車回日月潭。在十年前，我第一次來玄奘寺，就希望這裏應該蓋一座能容納千人左右的佛堂，以備寒暑開辦佛學講習班之用；同時多蓋些宿舍，以便來山朝拜的居士們歇腳。自然，這是一

個大問題，沒有一筆大數目的經費，無從談起，希望海內外的大護法，有錢的出錢，有力的出力，只要發大心，發大悲願，不久的將來，一定會成功的。

「謝居士，今晚太委屈你們兩位了，因為那間有兩層鋪的大宿舍，王校長住在那裏，不好意思請他搬家，我把自己住的那間房讓出來，有兩張床，恰好給兩位居士休息。真對不起，法振當家師不在這裏，沒有好招待，還請多多原諒。」

張居士的一番客套話，使我聽了又感激又難過，我們來，把他趕走，那真是喧賓奪主，太不應該。

鍾居士做的素菜，和餐館的味道一樣，非常清爽可口，像在佛光山一樣，我又胃口大開。

這裏的蚊子又大又多，好在有蚊帳可以躲避；否則是無法安眠的。

寢室外面是蔓草叢生的空地，有兩隻大白鵝在散步，晚上有幾隻蛙在那裏奏樂，那些青蛙說不定是初長成的，所以聲音特別清脆悅耳。

「民國三十七年，我由北平初到台北的時候，和平東路二段一帶，馬路兩邊都是稻田，一到春夏晚上，蛙聲閣閣，完全像我的鄉下謝鐸山一樣，聽了可以催眠，真舒服！今晚聽到蛙聲，我彷彿又回到了故鄉。」

我對麗英說，她沒有回答，原來她已經去會周公了，到底是中年人不同，不像老年人，換了不同的床，就不能好好地睡。

七
七
七

在輾轉反側中，思想很容易被玄奘大師吸引，劉國香居士的聖僧玄奘傳，我是仔細地拜讀過兩遍的，玄奘大師他那種最勇敢，最慈悲，最有魄力，最富冒險，犧牲的精神，真稱得上是萬古完人，學佛的人，假如時時以玄奘聖者為榜樣，能夠學習他千分或萬分之一的長處，就不會虛此一生了。

光中法師此時不知到何處苦修去了，他是「觀音蓮」的催生者，我忘不了他——一個特別清瘦的苦行僧。

走了樣兒

佛教從中國東傳到日本，另外發展，成爲幾個不同的宗派，在佛教的基本觀念上來說，當然還是一致，但是不少細節，似乎已經跟日本的神道混淆了起來，叫我看來，好像很有一點兒「走了樣兒」的感覺。

比如說，在京都的一座佛寺裏——我的天，你知道京都一共有多少座寺院廟宇？大大小小，京都人說有一千多座，也有些說是三千多座，總之多到恐怕連京都府的地政廳也拿不出正確的數字來。阿房宮賦說五步一樓十步一閣，實在也可以改爲：京都五步一寺十步一院，大規模的大到像東西本願寺，小的小到好像一處住家。我隨喜走過，看過的不計其數，委實是記不起，可能也沒留意，那是叫什麼寺了，總之就是寺院吧！我在那兒石階上坐着歇歇兒，聽那颯颯風吹樹葉，正覺得清靜，却聽得廟裏有婦人和男子嬉笑之聲。

寺裏怎麼有這樣的事呢？設或是來上香拜香的，也就能如此放肆無禮侮辱佛門哪！我覺得真掃興也真好奇，不過分明這是不值一提的俗事，終不成也要運用心神去察看？不理它就是了。

正打算離門，却聽到有人在那上面的精舍打門，清清楚楚地可聞到一個女子問是誰。

「和尚在家嗎？」來人是個男子的聲音。

「噃！」女子嬌滴滴的聲音：「和尚哪！有人找你呢！」

「請進來罷！」門內的男子說，跟着又是女子嬌聲說話。

不由我不好奇窺看，只見門內不久也來了兩個男子，一個來客，鞠躬告辭，身穿和服，送客的一個，也是穿的和服，還留着長長，梳得滑亮烏黑的西裝頭髮。

「和尚！」告辭的來客鞠躬再三：「有難，和尚！」

「有難」就是人人都會說的日語「阿里格多」，「和尚」兩個字音也挺像中文的粵語音「涯尙」，我不禁大吃一驚

，敢情送客的那一位是和尚？不像哪！和尚怎麼會留長頭髮呢？沒有意思再看下去，也不想去猜忖那嬌滴滴的女子是什麼人，我就拾級而下，背上小小背囊，邁步到別處去了。

日本人對僧人呼喚「和尚」，是一種很尊敬的稱呼，「和尚」兩個字，在佛教原義中，也是尊稱，不知怎的一來，中國人一般俗人把敬語加上揶揄侮辱的神態，使人誤會了「和尚」是不敬的稱呼。其實，在寺院住過幾天的居士，倘若參加過唸經，一定也會唸過一段經文，是很尊敬地發問「和尚」，一問一答的。我在金山寺「掛單」的時候很短，而且又猴性又懶，晚課多半是開溜，所以記不清那一段唸的是啥經啥本了。我是個野性不馴的俗子，並非出家人，他們寺裏也自然裝作不知道我偷懶，一隻眼閉一隻眼閉，老師父也沒查問，我自以爲得計，誰知吃虧的還是我自己哪！到現在可連一句經文也不知。

話說回頭，在京都的時候，對於佛教知道得更少，根本就不懂得日本有個親鸞上人開創了一派，是可以娶妻的。直到後來，我才聽到日本朋友說，日本有些宗派的寺院，和尚非但可以娶妻子，可以留髮不剃頂，也可以不吃素，可吃魚吃肉，甚至可以召喚妓女的，敢情我遇見的，正是此一類的僧人？

當然，在日本見到的僧人，大多數還是遵守佛教正統規律的，那一派似乎還只是少數。假如我要因爲碰到少數的一兩個那樣的僧人，就以偏概全評論全日本的和尚，那樣就是我的不公正也不公平。就等如——我明是可以看見香港有極少數的僧人不守清規，甚至有極少數竟吸食麻醉毒品，而美其名謂「戒欲」，假如我要用一兩個這樣的僧人例子來衡量其他大多數苦修苦行的僧人，那就是我的偏見大錯了。任何團體，任何宗教，任何組織，都難免有一兩個意志薄弱的人，我們俗子，假如偶然看到一兩個言行不怎麼符合佛教規律的人，不論是出家僧人或在家居士，我認爲我們最好不要一竹竿打了一船人，我們應該仍然尊敬其他大多

數德行高超的僧人，也不要因見到品行不檢的極少數僧人，我們就灰心放棄我們對於佛教的信仰。我的看法是，任何個人的言行都只能反映自己，不能代表他人或團體。

假如我們因着看到佛教裏面某些極少數人士的不德行爲；我們就動搖了對佛教的信仰，最大的損失還是我們自己。而且，我個人覺得，首先我要反影檢討自己的品行，我自己不去做違反佛陀教訓的事，那就是了，裁判他人是沒有必要的。事實上，任何行爲的本身就已經自我裁判了。

一批批了這麼遠，忽然又回憶起了京都的祇園。

祇園，在佛經中原是祇樹給孤獨園的畧稱，又稱爲祇園精舍，是中印度古代王國舍衛城外的一所寺院，是一位富人捐獻出來給佛陀釋迦牟尼講法的花園地方。佛陀在彼講法廿五年之久，聽法的弟子數以萬計，是一個佛教聖地，非常神聖崇高。

但是在京都的「祇園」，完全不是那麼一回事。

我初到京都，聞祇園之盛名，滿心以爲是佛地，以爲它是京都一千八百二十三座寺院之一，向人一打聽，人家都眼含詭笑，有些人說「先生年青，正該上祇園去！」

我這個傻子，背着小背包，穿着破夾克破補牛仔褲，東蕩西蕩，來到了東山區八坂神社的西門前面，一看，到處都是「茶座」、「純喫茶」，而且看來都很貴氣派，原來都是較爲高級的藝妓和應召女郎營業的地方。那一條俗名叫「四條通」的街道，車水馬龍，霓虹燈閃閃，一排數百家，紅光冲天，不亞於東京市中心的銀座，哪裏是什麼清淨佛地呢？

實在無從知道日本人怎麼將花街柳巷叫做「祇園」；未免對佛教太不恭敬了吧？日本人一般都信佛教，這件事使我難以分析。久住京都的人或者能夠指教，京都的花街怎麼叫成祇園？可不是佛教的什麼名字到了日本都走了樣了？

日本文豪川端康成彼時仍在世，當晚我在旅館看電視，看見他接受訪問，他那時已老得像風中之燭了，講話聲音微弱，他講的，我因日文欠佳，聽不懂多少，但是勉強聽懂他

提及「祇園」的「都誦」，就是一種據他說格調很高的「京舞」——大約是宮廷舞的意思。他又提到祇園是文人流連的地方，他提到大文豪夏目漱石和祇園的一位藝姐相戀，也提到我最喜歡的散文家志賀直哉——志賀一姓，據那來自中國，原爲漢人姓氏改爲日人姓氏，還有谷崎潤一郎，談到谷崎換妻的軼聞，他又提到武者小路篤，和音樂作曲家近衛秀齋，似乎這批文人，青年時代常在祇園的藝妓館混日子。日本男子上妓館是天經地義的「正當事」，在我聽來，却是大驚小怪的邪行了。

川端的文學成就，獲得諾貝爾文學獎金，當然是舉世公認的優良了。不過我還不大會欣賞他的作品，不夠資格評論他，我似乎未能在他的作品中找出佛教的影響，或者這正是他後來悲觀而自殺的原因之一罷？假如他有很深的佛學背景，或許會把疾病和世事名利都可看淡一些罷。

談到日本小說，我因日文不夠水準，我讀原文是「豬八戒吃人參果」，所以不敢置評。如果說到就興趣而論，我最喜歡看的並非川端康成，也不是他們那一代，我實在是喜歡看松本清張的推理小說，我認爲在技巧和構思，他是遠超過很多西洋的推理小說作家的。他的文學氣息很濃厚，比原本的福爾摩斯探案，有過之無不及。我記得他一篇講雪夜佛寺的命案，這個人寫的，已經是推理小說中超凡入聖的極高境界了。他對於日本佛寺佛教顯然有很深的認識，他寫的，不僅是「講故事」而已。

相較之下，三島由紀夫寫的「金閣寺」，就真是顯得不成熟了。三島切腹自殺，老早預兆於他的偏激的小說之中，他寫佛教僧人的小說，真正是有些大賣「野人頭」之嫌！

從「祇園」的走樣名稱，勾起那麼多的文人閒話，其實我還不夠資格月旦。叫我寫，我會立心要寫虛雲大師的傳記給「內明」，想了一年多，也還不敢動筆哪！畢竟自己是太渺小，知識太少了，故事好辦，但是到現在還認爲自己對佛學太不懂，寫虛雲這樣的一代宗師，我又不識佛學，又不知道他老人家的佛學修養和見解，假如我亂寫，豈非寫成沒有深度的「走樣」通俗小說了？想來我這一番志願，也只好「告吹」了罷！

(續87期)

橋畔遐思

何博元

國人對僧尼不能結婚，頗多議論。所以林語堂大師，以思凡來幽默佛教，也許林大師少讀意大利的十日談，如讀了而不談那爲上帝服務一文是欠讀，如此重要一文居然欠讀，如讀過而不談，專門談思凡是偏見，我忘記是前年還是大前年，會有神父要求結婚之新聞，後來教皇不准，因而擱淺，未見林大師助陣。真使我失望。其實談與不談，都是戲論。主要的是要談就一齊談，不分中外，不分遠近。原則一起不談，以免教人失望。以偏概全。

五

我放上海軍官校後，先祖母以我十五歲遠到福建，她爲我吃觀音齋，我想這該是我知道佛教的開始。在明德讀中學時，隨人到過北門外的開福寺參觀，先祖母由先祖在信中告訴我，如我在危險時，恐怖時，可誠心念觀音老母，她就會爲我除去一切危險。平日念菩薩，危急時念老母，她不需排菩薩車駕，也不化粧打扮，立即來救她的子女。

廿五年，我派上中山軍艦見習，副長張天泓，他弟弟和我同期，他除了教會我下圍棋外，還給一本木版大字的金剛經，開頭我還勉強可以，到了「如是滅度無量無數無邊衆生，實無衆生得滅度者，……有我相人相衆生相壽者相，即非菩薩」時，我接受不了。他說他自己也說不上，隨後抗戰軍興，他調到佈雷隊，最後竟在長江上游佈雷時，被日本海軍機炸中殉國。另外應瑞軍艦，有一位張大副，他在空襲時，

將金剛經背在背上求保佑，但仍殉國。佛經佛教，似乎和我仍有相當大的距離，但觀世音菩薩，觀音老母聖號，我仍常念。

廿七年十月，各艦已退到洞庭湖邊了。我忽奉令調江元艦代大副，但我很敬重中山艦長薩師俊中校。我問他是否可以請免，他說不可以。部長不喜歡違抗命令，他自有深意的。第二天中午，他們爲我送行，副長呂叔奮，曾是我航海教官，大副魏行健，衡陽老鄉。二副陳夔益同班……飯後，我到江元艦報到，我見過劉孝鑑艦長，副長高××，第二天中午，日本海軍飛機來了，六架一批，來向江元艦進攻。本艦已起錨航行，共來兩批，等彈投完後，兩批走了，不久又來第二批，只六架。但這六架的性能，似乎較優，飛的更低更快，我的二公分半蘇祿遍炮，太慢太近，終於我挨了彈屑，砲手告訴我左腿中碎片了，我當時只覺得左小腿一麻，這時看到草黃軍褲已濕了一大片，我知道是血，捲起來一看，果然一個小孔，血仍在流。我想生命仍在，腿仍可行動，大概是大士慈悲所致。但飛機仍未走，我仍支持半小時後，飛機不再來時，才駛向岳陽城去，重傷兩士官，輕傷一下班同學章國輔，艦長很滿意我在後半段艦上的指揮。拋錨岳陽樓下湖中，小艇送我們傷者，到醫院去急救。醫官說，如不發炎腫起時，不必開刀。在途中，我們因又來空襲警報而停進。有個陸軍士兵過來問我，傷在何處。我給他看，他說這不要緊，在陸軍是家常便飯，叫我不要緊張，他給一顆白藥，叫我服下。可保消炎退腫，我也毫不懷疑，不以爲是漢奸，立即吞下。他離我而去，我也沒想到看他的符號姓名單位等，事後才感到奇怪。可能他是觀音大士派來的，否則我不會吃不識的人給服不識的藥，警報解除後，海軍醫院說，如果不發炎紅腫時，不必開刀，碎片留在裏面沒關係。

。重傷的舵工中士住院，他根本不能行動。陽子出來一小節，後我一期的同學章君，背上也擦傷了，醫院奉令搬湘陰，我們這些傷者，也隨院南下湘江，江元也到湘陰。在湘陰時，知道中山艦廿四日在新堤，被十二架敵機輪流投掃，傷官兵百餘名，薩艦長雙腿炸斷，魏大副殉國，後期同學陳智海周福增殉國，最無人道的是敵機低飛掃射載官兵離艦的舢舨小艇，以致死傷人數達六成以上。完全不講國際公法，是抗戰中犧牲最甚的軍艦，死傷官兵最多，南京暴行，在揚子江上游重演。

醫院奉令遷辰谿，我以未發炎，故只好退到長沙，必要時退守老家。到長沙時，我到湘雅醫院檢驗，據醫師說已不發炎，只待內部慢慢長肉，留紗布在傷口，每天換藥布兩次，當時張治中做湖南省主席，他真是張皇失措。日軍過二百里外的新牆河，他當作五里外的新河，就下令放火燒長沙。放火的從兩頭先燒，中間的走不出來，房屋統計燒去四萬家左右，人也在兩萬上下，假如不火封退路，便不至於枉死這許多人。事先也不通知，而且在夜間燒的，不無故意殺人的計劃，我幸好早上隨先父乘錦管處車南下，第二天下午到衡陽，才知道自己人放火燒長沙。新婚妻子則掛念岳母的安全，她外家是衡山聶家，她舅父他們，都在上海，比較聞名的是三舅父雲台老居士。直到卅五年勝利後，少萱舅才帶我謁見三舅，他臥病在床，送我十多本佛經。那時我正任艦長，根本沒心沒空去看，三舅沒精神講，少萱舅不會講，我錯過了一大機會。四十年，我到海球輪工作，每個月，有十幾天生佛刊，我揀了三四本，付錢時，書店說是免費送閱。有興趣時，可盡量拿去，我一共拿了十多本。以後我每次都去討來看，才漸漸了解佛教，但仍不能了解金剛經，我會想把心經現代化，始終不成功，散文、小說、呆解，都不能忠實傳真，成爲四不像而暫罷。我也會試稿佛刊，開頭還有人歡迎約稿。後來似乎有報喜不報憂的要求，我就自己禁筆了。大

人物多半不喜真，要直八分寫，這是挖苦子路的笑話。不許日新，日新又日新的思想。苟日新，又日新，日日新，天行健，君子自強不息，修道如逆水行舟，不進則退，曾有一度視不滿現狀是思想有問題。時光飛轉，我們想不老而不可得。寧戚生在今日，早就送去免費讀書了。長夜漫漫何時旦！齊小白居然還連夜封他的官，所以小白爲七雄五霸之首也。佛教我們要看空一切，不住色心，不住聲香味觸法生心，應生無所住心，我想居士固不一定能做到，即使大師輩的法師，是否無所住而生其心呢？財怕少？名怕小？財多到存到美國去，加拿大去，成爲大師大居士，真是七歲兒童會說，八十老頭做不到。

有時，我自問是獅子蟲，還是信徒？秀才是孔子的罪人，我還不夠做獅子蟲的資格，我只是個研究的書呆子，好幾個公司老板，說我不是船長，而是大學教授。我始則高興；繼而反省，他們不說我不通世務，是個書呆子，只好說我是大學教授，書蟲，盡頭了，既不般若，又不佈施供養，真罪過之至！

一神教的星期聚會，交換意見，培植感情的成份，重於佈敎。他們教理簡明，信上帝是全能的神，信耶穌爲人類贖罪而上十字架，信耶穌是神的獨生子，誠條只有十項。新舊約不看時，我可能清醒點，若教我信聖經時，那真是奇蹟。除非用洗腦的方法，把我所知的都洗去，成爲一個三四歲的赤子，說太陽從西邊出來，我也以爲是。

佛教的大藏經，比孔孟的四書還多出若干倍，其實也都是說明諸法因緣生滅而已。從有入，從空入，從不有不空入，從空有合入，不爲境迷，能生無所住心就到了。玄奘大師在未西行前已通達佛法，但他還不滿足，他疑心不是經文不足，就是傳法的大師未盡傳。所以他非西去，以身證道不可。他違背唐朝的出境令，走私出境，今日走私出境的，不是犯大罪，就是想發大財。玄奘大師當年，即使不西行，也是當時的大師無疑。也不愁富貴。他冒生命之險，遍歷諸佛教國家，折服各佛國名法師，融貫其精華，使中華大乘佛法，獨步世界千餘年。他不顧各佛教團之高位厚遇，寧願回國傳道，不獨空前，亦將絕後。

我忘記國家的構成因素，宗教是否在內。國外洋人，有很多問我的宗教，有時我說沒有，他們說我騙人。我說真的，他說那太可怕了，無論如何要信一種教，假如人不信教，那會無法無天，人人害怕。這些話竟出在歐美人的口中時，我不能不奇怪。何以胡買辦當年，不會聽到呢？大約是中了洋毒，洋人將一神教爲宗教，其他民族事奉別的神祇時，他們就說是迷信。

我國佛教，有顯有密，有空有有，任行者的個性及福慧來自己選擇，守不住戒時，頂多還俗而已。這固然是真平等和自由的宗教，更沒有迷信的成份。空有兼通的人很多。顯密同修的人也不少。

佛教東來時在漢朝，漢唐兩朝，是中華文化高峯，國力富強，朝野皆求新求精，富研究吸收新而優的知識的精神，但國民有信心，無自卑感，所以吸收外來文化。佛教在多方面，均與中華文化相似，自律嚴，平等待人，重因果，畏天神，重後世，佛戒與國人道德相通，但其進修方法及原理，爲國人所無，故士大夫多不歸佛即歸道。兩千年來，雖不無起伏，仍能不墜。

我們的寺廟不少，似乎沒有一座，或一部份，肯按月捐出一筆錢，支持有志有才的法師去研究佛教，寫成白話文，譯成英文、日文、韓文、泰文、錫蘭文，既能宏法利生，又能重振當年玄奘大師的雄風。

我們的大居士大菩薩，有不少是富而且貴，如能以他們造廟的心力，用來造未來的玄奘大師，我想功德將不比造廟小，不說未來的功德，即如世人多一部份內心依佛法的人時，天下即將減少多少惡行劣事。

(編者按：香港佛教僧伽聯合會主辦之能仁書院大專部設有佛學系，培養研究佛學人材。並設有獎助學金，鼓勵學生研究佛學。此外該校校監洗塵法師，於中文大

學研究所及新亞研究所，皆設有研究佛學獎學金，凡有志研究佛學者，均可申請。至於居士捐助獎助學金者，亦復不少。) 現在是高度工商業的時代，與二千年前的農業時代不同。大法師大居士如仍不想使佛法能於一小時，二小時內，使人有所了解，而要十天八天，每天抽空二三小時聽講大座時，那真要誤盡蒼生，扼殺他們被度的機會了。

最容易的，佛學院教課時，不妨先試以錄音，使一個不知佛教的生人去聽，看他是否能懂幾成，若他懂一半時，這位法師口才必定成功。多幾次後，錄音帶可以發行普及了。錄音帶不妨與文字等同時發行普及。

(上接第17頁 歐美佛學研究小史)

d'études bouddhiques Leiden, 1973)，其中除收有戴氏的佛學論文外，更附有他的著作目錄，唯對此尚須增加他對九世紀禪師臨濟的研究與語錄的翻譯一書 (*Entretiens de Lin - tsi, Paris, 1972*)。戴氏的其他佛學著作，則見於「漢學研究選集」(*Choix d'études sinologiques, Leiden, 1973*)中。除戴氏外，艾歷克·蘇慈爾 (Erik Zürcher, 1928 -) 寫了一本從一世紀初到五世紀初的早期中國佛教的全面研究書：「佛教對中國之征服」(*The Buddhist Conquest of China, Leiden, 1959*)。此書最近增補、訂正再版 (*Leiden, 1972*)。陳觀勝最先以歐文寫出佛教在中國的歷史 (*Buddhism in China. A Historical Survey, Princeton, 1963*)。戴密微亦有一篇論文，簡潔地描繪出中國佛教發展的主要線索^④。在他這篇論文中，同時選出了一些歐文寫成的最重要的文獻以供參攷。

(第三章完)

^④ *Le Concile de Lhasa. Une controverse sur le quétisme entre les bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII siècle de l'ère chrétienne, Paris, 1952. See also G. Tucci, Minor Buddhist Texts, II, Roma, 1958; III, Roma, 1971.*

^⑤ *Le bouddhisme chinois, Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des Religions t. I, Paris, 1970, pp. 1249 - 1319 = Choix d'études Bouddhiques (Leiden, 1973), pp. 365 - 435.*

清

天人集

沙門月音



佛說法句經

黃繩會語譯

第十五章 快樂

人們對於苦果恐怖，於是走去深山窮谷，森林野樹中，隱居避世。

但這些地方，並非避世之所。一個人去到這些地方，仍然逃不了塵世間痛苦的。

如果他皈依佛陀，皈依正這，（皈依法）皈依寺，（寺是僧衆的聚處故卽皈依僧）他然後可以逃避却塵世間的痛苦。又如果他清清楚明白什麼是苦，苦的根源在那裏，及如何去斷苦，這就是四聖諦。還有可以斷苦的八正道，他去修持八正道，那麼，這才是真正避世之所。到了這真正避世之所，他就可以斷絕、消除了塵世間的痛苦了。

的。
做成精神上的人格（佛陀），是不容易遇到的！佛陀不是隨時隨地都可以出現！佛陀出現的地方，那處的人們，一定是有福

悟道是快樂；宣揚正道是快樂；僧寺的安寧是快樂；獻身於靜修的人是快樂。

供養值得供養之人，（例如佛陀）及佛陀的弟子，及供養已斷絕煩惱的人，（例如阿羅漢）及供養已證得空理而不恐怖的人，（例如辟支佛）由供養這些人所生功德，其廣大不可思議的。

我倘若不憎恨憎我的人我何等快樂呢？我可以和憎我的人一塊兒相處而且並無憎恨他的心，我倘若不傷害要害我的人，我何等快樂呢？我可以和要害我的人一塊兒相處而並無傷害他的心。我倘若不妒忌，我何等快樂？我可以和妒我的人一塊兒相處而並無妒忌的心。

等快樂呢？我可以和要害我的人一塊兒相處而並無傷害他的心。
乙 我倘若不妒忌，我何等快樂？我可以和妒我的人一塊兒相處而並無嫉妒的心。

我倘若不把任何東西看作是我所有的，我何等快樂？這樣我可像天上的仙人一樣完全快樂無憂。

正 世間之火最猛是欲火，世間之賊最大是憎恨，世間之苦最難受的是身體之苦，世間之樂最安穩是靜居之樂。

世間之病最慘是餓，身體是苦難之源，如果一個人清清楚楚地知道這件事，他就可以進入涅槃，涅槃就是最快樂的境界。

已經嘗到寧靜滋味的人，他離開怖畏；已經嘗到守戒滋味的人，他離開罪惡。



洗塵法師訪問哥大佛社

白文身兼各主即會席開示法要

能仁書院贊林開學典

香港佛教僧伽聯合會會長、能仁學院董事長洗塵法師及紐約仁俊法師於八月廿八日，應哥倫比亞大學佛學研究社顧問羽毛田義人教授及社長唐龍的邀請訪問哥大，並對社友們發表演說，開示法要。

當天上午，該校校外發展負責人潘正一先生專程往亨利街世界佛教中心迎接洗塵及仁俊兩位法師，並洗法師之弟子修智法師，他們一行於十時半抵達哥大，在羽毛田義人教授引導下，參觀東亞圖書館佛學典籍的收藏。十一時半，法師們與教授到爾魯樓和佛學社社友及其他哥大同學在道奇廳用午齋。主管學校宗教活動的爾魯樓主任保羅·馬丁也參與盛會。馬丁主任問及洗法師對今後佛教在中國大陸發展的意見，法師告以今後大陸佛教必將大興，因為在中共取得政權三十餘年後的今天，需要一種安定人心的力量，而佛教恰能滿足這種需要。

香港佛教僧伽聯合會會長、能仁書院董事長洗塵法師訪美紐約佛青會及哥大佛學研究社，於八月廿四日設歡迎餐會款待。佛青會長范進福醫師因事不克參加，由該會佛學雜誌主編及佛學研究社長唐龍代表接待。參加的貴賓還有紐約仁俊和日常法師，隨同洗法師訪美的修智法師、智年法師、慧光法師、馮覺儀女士，以及哥大佛學研究主任 Alex Wayman 教授、David Dell 博士、潘維彊居士、佛青會與佛學社社友等二十餘人。紐約佛教文化研究所聞此盛會，曾致函洗法師示賀。

餐會在十一時半開始。餐後洗法師談及在全美各地廣設世佛中心分會的計劃。Wayman 教授則對哥大佛學研究作了一番介紹，法師並與教授討論能仁書院與哥大交換學生及合作的可能性。

東第四街二百三十號目前是一座六層的空樓，由唐龍代房東管理，並獨力整理出可住及可供開會的 Apartment 各一所，餘房暫行封閉。洗法師說香港六千弟子個個要請他吃飯，他難得應邀；而佛青會代表中國人在海外刻苦自勵，慘淡經營的精神，一說到要請他吃飯，他馬上答應，覺得非來不可。他並說將來一旦市府決定將此樓拍賣，他將出資購下，作為世界佛教中心之一環，而由佛青會管理。

接着由仁俊法師致詞，說及他對洗法師三十餘年的景仰及兩三年以來的實際交往，對洗法師廣興佛教慈善及教育事業，而自奉甚薄的大菩薩精神，備致讚揚。他說洗法師每天工作十八小時，豈僅是「老年中的青年」，實在是「青年中的青年」。演講會結束後，將近四點鐘散會，法師與同

學們在爾魯樓前合攝一影後，互道珍重，盡歡而別。

餐會在三點鐘結束。這次餐會意義之重大，可以由洗法師片言中看出。他說：「我坐在這裏，比坐在皇宮、總統府裏尤為高興。建築之好壞，飲食之美惡都不在我考慮之列了。」

能仁開學禮值創校十年

洗塵重申創校精神

語勉同仁繼續努力

香港佛教僧伽聯合會主辦之能仁書院大專部，於九月十日舉行開學禮，到董事長洗塵、副董事長寶燈、董事超塵、副院長白志忠暨師生，共四百餘人。

首由洗塵法師致詞，對創校目的，創校過程，詳加追述外，大意謂：本院設立至今，已滿十載，雖不敢自誇「十年有成」，但學校基礎已趨穩固，且在繼續發展中，則為不爭之事實。當前董事會的要務，在致力於第三期校舍之擴建，以容納更多學子，惟茲事體大，非咄嗟可辦，吾人應就現有基礎上提高學術水準，加強人格教育，為社會培養更多之專才，為本校爭取更高之榮譽。洗塵法師並指出：在校連續服務滿十年之行政人員及教授，董事會稍後將致送紀念品，以誌勳勞，而表謝意！

繼由副院長白志忠報告院務，就課程開設，教學輔導，充實圖書，校友動態各點逐一報導，並勉勵各生自立立人，負起改造社會，建設社會之責任。最後由教授伍福鋐、潘宗堯相繼演說，期望各生多所勉勵。

能仁書院預科開學禮

白校長勉各生 自立自治自強

能仁書院大學預科，於九月三日舉行一九七九至八〇年度開學禮，到師生四百餘人。

校長白志忠致詞指出：本校係秉承佛陀濟世精神，為有志上進青年而創辦，凡在校努力向學者，自當悉心栽培。反之，凡無心向學，志在掛名矇混者，將為校方所不容。過去十年，中大班預科結業生凡九屆，港大班凡四屆，大率能發奮力學，投考港大、中大，或負笈海外者，成績均有可

觀，就業者亦深受各行業歡迎。在座各同學，除少數係本校中五畢業直升者外，大部份屬來自港、九、新界五十餘間中學之精英，本人以能「得天下英才而教育之」，引為欣慰。切望各同學體會本校創立宗旨，遵守規章，人人以繼承本校優良傳統自任，發揮自立、自治、自強精神，打好升大基礎，培養切合社會需要之智識技能，為自己的將來鋪平成功之路。繼由教師鄧東航、曾一民等先後演講，對為學之要，做人之道，多所發揮，語多勉勵。

紀念創校十年

能仁籌印特刊

香港佛教僧伽聯合會創辦之能仁書院大專部，創校於十年前，分設十個學系，為不牟利之四年制大專書院。十年來，先後畢業於該院大專及預科學生不下三千人，為社會造就人才不少。本年九月，該院值十週年紀念，特籌印特刊，用示不忘締造之艱難，並以策勵來茲，特刊內容，除刊載創校文獻、十年大事、院務概況、校友動態等項外，加闡專欄，刊登師生著述，文稿性質概括佛學、哲學、文史、外文、教育、經濟、藝術等類，主要撰稿人有白志忠、鍾應梅、余少飄、鄧東航、梁瑞明、鄭捷順、鄧中龍、邱寶鴻、何其遠、印心居士、吳汝鈞、葉龍、宋哲美、釋寬榮等，各就治學心得，發為宏文，洋洋灑灑，各有其精闢獨到之見，俱屬不可多得之力作。頃悉，該特刊正付梓中，將於九月中旬出版。

僧伽聯合會免費附薦

超渡海上蒙難亡魂

香港佛教僧伽聯合會，及妙法寺聯合舉辦之盂蘭盤大法會，於八月卅一日，即農曆七月初九日，在藍地妙法寺啟壇，十五日圓滿。此次法會，由該會會長釋洗塵大法師領導僧伽會全體董事及妙法寺四眾，虔禮梁皇寶懺七永日，免費超渡越南蒙難葬身碧海之華僑亡魂。越南共黨政權，以史無前例的殘暴手段，迫害華裔越人，早已成為國

際公認的事實。但一般人祇知逃出生天的百萬難民，流徙隣國，而絕少人知道成千上萬的人葬身碧海，淪爲海底的無主孤魂。最近一逃抵印尼的華僑，來信香港親友說：「華僑離開越南所乘的船隻，俱爲破舊木船；加以超額裝載，危險萬分。駛出公海後，一遇大浪衝擊，極易沉沒。因此，數年來大約有三十多萬人魂斷碧海，葬身魚腹，其數字之大，誠屬驚人。」在此消息未在報端披露前，香港僧伽聯合會，已應香港佛教人士之緊急呼籲，擴大舉辦盂蘭勝會，超渡葬身碧海孤魂，此次荷貝颶風喪生市民及車禍中喪生者，均包括在內。

天台高僧顯明法師 蒞港宣揚大乘佛法

佛教高僧顯明大法師蒞港弘揚佛法。顯公大師畢業於四明觀宗寺弘法學院，受觀宗法乳，得佛隴真傳，教觀總持，爲天台諦闡老人嫡系法孫，寶靜老法師嗣法門人，曾任寧波觀宗寺弘法研究社和香港弘法精舍的輔講及主講。法師於八月十二日午乘國泰航機抵港，前往機場迎迓者有：香港佛教聯合會首長、本港大德法師、香海正覺蓮社、觀宗寺、羅漢寺、佛教寶靜安老院、佛教寶靜護理安老院全體董事職員及佛教四衆同人等。大師留港期間，駐錫香海正覺蓮社，並將拜訪諸山長老，及考察香港佛教事業，並作公開弘法講演云。

鳳山佛教蓮社暑假佛七圓滿

鳳山佛教蓮社六十八年暑假，舉行大專精進佛七，已於八月廿二日全部圓滿功德，這次佛七第一梯次包括在學的高中生、中小學老師及大專生這是主七和尚責公上人慈悲，破例讓一些高中生也能早點打精進佛七，因此今年招生增加到七十名。第一次是七月十三日，這次天氣特別熱，可是佛七和尙責公上人慈悲，破例讓一些高中生也能早點打精進佛七，因

天氣下降，原因是天氣突變，感冒流行，參加的學生有近二十人染上感冒發高燒，常住大眾，七人也逃不過，所幸有護士、醫生不斷在爲員生服務，佛七後都能圓滿離開，就這樣仍然有三人打破兩萬大關，第一名，妙清佛學院的陳月娥拜了兩萬五千六百拜，東海大學陳英善拜兩萬零二百二十四拜，成大彭修馥拜兩萬二百一十七拜，拜一萬拜以上的十六人。

很多大專學生一次又一次的參加，不怕吃苦，認爲只有這樣精進吃苦才能消業障、增福慧。

台千佛山菩提寺設 國際禪學研究中心

台灣省台南縣關廟鄉千佛山菩提寺，成立國際禪學研究中心，首期招考研究生十名，凡對禪那之學具有「直指人心，明心見性，卽身成佛」之堅毅信心者，不論國籍，不計學歷，年在四十歲以下之男性青年，在家出家各半，唯未出家者經入學後必須出家，完成具戒比丘；基於禪行者依傳統，具半個律師資格，唯能嚴持戒律，方始成就故。

據主辦人透露，舉凡欲想成爲該中心之研究生，首先得通過嚴謹之心性勘驗，其次得接受如下之規定：

- 一、爲生死大事務期解脫者。
- 二、承接禪宗傳統之苦修者。
- 三、真看破、真放下之自在者。
- 四、奉行二時頭陀結夏安居者。
- 五、過午不食及夜不倒單者。
- 六、於捧喝下認取正法眼者。
- 七、衲衣下一瓶一鉢之禪行者。

以上七條乃該中心之肯定要求，其餘以常住規約爲法則。凡具自信心參加之行者，自即日起受理報名，報名時，不論以任何方式撰寫自傳一篇，附近照一張，必須已服兵役；國外以自由地區之國民爲限，不諳中文，參加此一精進佛七，在台灣等了兩個多月，護照延期數次，佛七圓滿簽證也已到期，當天即飛回僑居地，她說有生以來沒有吃過這樣的苦，也沒有得過這樣大的利益。

第二次是八月十二日，正迎颶風期，天氣涼爽，可是拜佛的數目也隨

淨覺佛教研究所招生

一、宗旨：爲培養高深佛教人才，從事佛教教育文化事業爲目的。

二、資格：凡思想純正，身心健全，無不良嗜好，高級佛學院畢業有年，或大專院校畢業，有志獻身佛教工作，且合乎左列條件者，經口試合格後，得編入甲、乙二組研讀。

甲組：畢業高級佛學院有年，或以自學自信對佛學有相當造詣，目前正在從事佛教教育工作，有志深造者。

乙組：1. 畢業高級佛學院有志繼續深造者。2. 畢業大專院校文、史、哲學系而有志獻身佛教工作，且曾參加大專佛教社團，有證明文件者。

三、進修辦法：甲組：採集中講義指導制度，每月來所上課三天，其餘時間各自自修，並作教授指定之作業。

乙組：住所就讀，八宗兼學，一門深入，每週上課五天。

四、修學年限及名額：甲組三年十名。乙組二年十五名。（四衆兼收）。

五、報名日期及地點：即日起至國曆九月二十日止。台北市南京東路第五段五九巷二九弄四號。台北佛教蓮社。

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）自傳一篇。（4）畢業證書影印本一張。

七、口試日期：國曆九月二十五日。錄取者各別通知。

八、費用：學雜費全免，在家二衆每月酌收伙食費八百元，國曆十月一日開學。

鏡盒法師來函

內明雜誌社
洗塵法師慈鑒：

你好！最近由於首都佛教大廈開幕事件所引起的種種誤會，使我不得不將此大廈開幕展期。爲了維護我佛教之團結，我方向來採取容忍、息事寧人之態度向佛總給予一切澄清，可是却不能獲佛總主席之諒解，反而給予諸多不合理的責難，實在令人痛心。首都佛教大廈，乃是籌建委員歷盡艱辛，前後花了五年的時

間去策劃，及深得本亭信徒義務協助，分文不取，方將此巍峨大廈建竣成功，個中滋味，只有當事者，才能冷暖自知。

本人向來的意願乃是希望大廈落成後，佛教事業得以弘揚，同時爲了對熱心捐助大廈基金八十五巴仙以上之雪州善信有所交待，乃堅持各州不動產主權應屬各州所保有。上述雪州籌募基金八十五巴仙，僅是本亭信徒就佔了六十萬元以上，而身爲佛總主席之金明法師却一分錢亦不會捐出，如今却有喧賓奪主之企圖，未免有損佛教的尊嚴。

對於佛總主席這次處理事件之態度，本人實感遺憾，爲使公衆人士明白事情的真相，懇請務必將附上之剪報及會議記錄刊登於貴刊上，以示本會之清白，謹此爲盼。

編安

一九七九年九月六日

正

正

正

鏡盒合十

捐款鳴謝

方肇周居士	1,000.00	元
孫家良居士	500.00	元
陳志偉居士	400.00	元
劉鍊鈴居士	100.00	元
莊埠佛教徒	150.00	元
李開英居士	30.00	元
梁連居士	100.00	元
陳孝池居士	100.00	元
印順法師	100.00	元
謝冰瑩居士	100.00	元
鄭僧一居士	90.00	元
陳劍慧居士	135.00	元
演培法師	180.00	元
陳念慈居士	90.00	元
果通法師	50.00	元
上期結存	3,604.35	元
以上共計	6,729.35	元
撥入90期開支	6,682.50	元

九十期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	6,682.50元
發行收入	港幣	478.00元
總計	港幣	7,160.50元
二、支出：		
印刷費	港幣	3,890.20元
稿費	港幣	1,780.00元
郵費	港幣	890.30元
總計	港幣	600.00元
存	港幣	7,160.50元
	港幣	36.85元

內明雜誌社謹啓

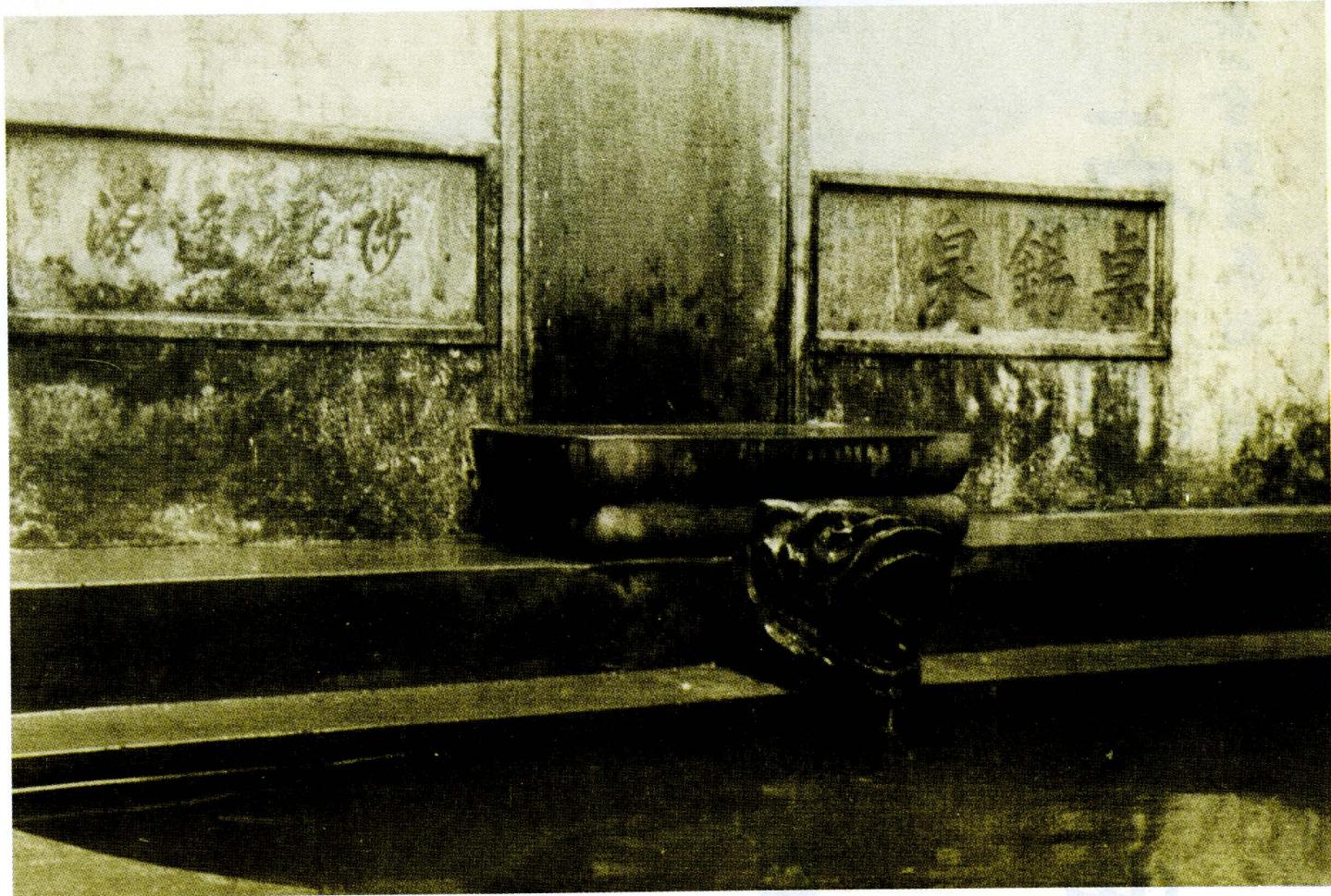
泰山金石錄集句
臧生白



佛法一元邊護衆生

念佛經為善心長樂





△南華寺之卓錫泉