



内明

集漢穀城刻石字



第九十二期 目錄

封面	專論	轉載	四眾堂	筆譚	專稿	佛教名勝介紹	譯稿	海外通訊	佛教文藝	隨筆	教界動態	封底裏	封底																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																
四川樂山之凌雲大佛……	從「哲學系」增加「佛學課程」說起……	薦「心經」……	會性法師與大藏會閱……	通義的「愛」不是哲學觀念……	向「愛」的諍論進一言……	「大慈大悲是一切佛法之根本」……	佛說漸修頓悟……	佛學研究與方法論（續）……	南華寺剪影（二）……	歐美佛學研究小史（第四章）……	禪與西方思想（續）……	陳那之認識論（續）……	人生佛教……	溪頭的名勝——南遊日記之八……	永懺樓隨筆之卅四——牡丹與武后……	聽「一念三千疏義」講座隨筆……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……	……

出版者 內明雜誌社
 社址 香港新界青山道22味藍地妙法寺
 編輯 沈九會
 主編 釋金成
 發行人 釋山
 社印人 釋洗塵
 社長 釋敏智

外埠流通處
 美國 紐約美國佛教會
 The Buddhist Association of the United States,
 3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.
 泰國 中華佛學研究社
 Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
 215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍
 台北市桂林路八十五號二樓佛教書局
 新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
 菲律賓 信願寺
 1176, 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 South Hill
 Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
 印度 悟謙法師
 The Budd, Sangha Federation of India 6, Turretta
 Bazar St., Calcutta-12, India.

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

佛元二五二三 中華民國六八年
 公元一九七九年
 十一月一日出版

定價每冊港幣貳元



從「哲學系」增加「佛學課程」說起

黃公偉

——響應最新大學課程規劃原則——

最近從報上看到教育部品鑑大學課程與師資一項消息時，特別注意到「哲學系應增加佛學課程」一點，這項「新聞」，新在教育行政觀念的打破已往歧視宗教哲學的前例，為中國高等教育開闢了新境界。就佛學而言，傳入中國已兩千年，而大行於南北朝與唐五代，日本空海和尚留學唐朝締造平片假名詩，為日本佛教興傳之始。我國三教合流於宋元，佛學衰微。近百年來，日本取印度巴利文佛藏，會以歐美所傳佛學譯述。而傾向於獨自成系的佛學大國。而述典忘祖，及不承認其學統來自中國了。日本佛教大學林立，我國則無。我國青年習佛，反以獲得日本佛學博士為榮。這在我們最感不可解的恥辱。我認為這次教育當局之注意及佛學課程之加強，是一種自我反省的表示，也是一種儒佛道三教並重的再出發。給予大學思想學術教育水準提高，將產生鼓舞研究新學風的效果。值得我們稱讚，這種領導不外行。

一如大家所知，中國傳統文化中，佛學思想、藝術、文學、古蹟所積累的歷史文化質量，絕非日本以及亞洲任何國家所能比擬。在復興中華文化聲中，當先肯定佛學思想為我傳統精神文化系統中，最精湛的主流之一。試以宋儒為證，道學諸子秉承魏晉「佛老」之統，無不標榜「先佛老而後返諸六經」。這就是說：就儒論儒是孤芳自賞，如透過「比較」，「會通」，等於張良借箸。以水為鑑，可以知百川之自為一。宋儒重道為骨幹，而表被

以儒，融通於佛，此宋人之用佛與唐人不同者。從他家哲學中以發現自我之真心實相，此亦比較哲學意義之可貴處。宋儒之排佛乃其缺點，宋儒之入佛吸收其優點，孰謂宋儒「陽儒陰佛」之無足取者？假如我們樂觀一點說，各大學有鑒於古，有取於歐美日本之大力發揚佛學，而重振大漢之天聲，就當檢討最近三十年我們在此之得失。例如歐美人之論佛常是基督敎式的佛學，連名詞都弄錯，也有是唯物型的，把佛法拉入「唯物派」路上去，日本人的佛法亦是蒙上一層「日照大神」的面紗。看來總有「別有一般滋味」之感。這些人來教佛學，師資就有問題了。

依次，對於大學「哲學系」應增加佛學課程一點，我們所知，大學是重學術性的研究，與寺院「佛學院」重傳教目的不同。程度亦該是高階次的。一則不可不先一般而後特殊。如「佛學概論」，「佛教史」，「因明學」是一般性的必開。而佛教史應中印分開講，不可混為一談。二則，「印度哲學史」應列為必修，與中西哲學史並列而無分軒輊。三則，小乘三藏與大乘三藏，其中「經部」有的是佛說，有的非佛說。應重考據檢討真偽來源，不可隨順人云亦云，只論義理，不顧是非。如經稱「修多羅」(Sutra)又譯「素怛纒」，蘇曼殊指出即迦者耶之紅貝葉所寫之經文，以繩纒之之義。「須彌山」並非神山乃喜馬拉亞山。則打破了傳譯之誤。諸如此例，當多考查。宗派佛學當分別講述，小

乘重於大乘。印度上座部有「大乘非佛」之說。而大乘論者曰：「不謗大乘」。原以小乘為原始佛法，大乘經疑問紛如。論典亦然。中國唐代之性相兩宗，空有二系，頗著高明之論。不妨分別開講。

講學不是念佛，也不是喊口號，而是深入透識佛學內外層所藏之浩瀚微妙玄理真蘊。治佛學者有「連接的綜合」，也有「選擇的綜合」，突破一切疑難，而予再肯定，這是華嚴「判教」與「天台」判教的由來。我們的經驗直覺主重前，佛法乃至整體人文哲學，超人生哲學的高明識見，具有指導人生，破迷成悟，撥亂反正的偉大吸引力 and 啟發力。使眾生跳出非人生反人生邪說的惡運支配，而重造合理世界。佛法以人生論為中心，不比道家的玄學玄功，是實在論的。發展而為超現象的理想主義。大學哲學系固應包羅此等課程，而其精神文化結晶，却可以由儒佛道三教為表象的伸展以代表。因之，担任佛道兩家的專一性的學科增加，不可因人設事，作為點綴。應由確實對斯道有高明研究者來承担主講。

今年起東海大學增加了「哲學系」，而原有幾所大學所開佛學的門數却多變遷。講學的人也未必盡合於實際要求水準。這是應檢討改進的，中國社會重「人情」，「關係」，如不能突破人情關係的因素而設立佛學講述，或者，不能擺脫主觀宗教立場，而由假內行來濫竽充數為師資，那有能實現前述的完成超越歐美，日本學術研究的水準，這是屬於師資，要慎求的一點。在此多年來在碩士、博士論文考評場合，筆者偶而承當佛學論文的考委。感到我們對這一科目的教學並不十分圓滿。以故在此，提出主持哲學系的朋友，對當局的教育觀念，有所革新之時，應乘機深入反省檢討。借用儒家治學程序。古語說，「好學之」是學生的興趣選擇，「審問之」，「明辨之」是疑問的解決。師資有「傳道、授業、解惑」的能力時，才能對學生以「精思之」有所助長。質之高明，以為是否？

一九七九，九，七日 台北。

薦「心經」

黃 霑

這大半年來，因為機緣的關係，開始接觸了一點佛經和佛學的書籍，竟然漸漸求得心境安寧。一切得失，却似乎看開了點。佛學精深博大，慧根鈍拙如我，當然是連邊際也還沒有摸上，但即使是一瓢的淺嘗而止，也察覺出其中不可思議的妙處，所以很想向「明報」讀友們推薦其中好處。

人生擾攘，煩惱纏繞心間，其實很多時候，都是因為看不透事物「名相」；一切貪瞋癡念，由是生自我們心間，令我們困惑不堪。佛教我們參透名相，令我們從困境中超脫出來，用大智慧看世間事物，就可以來去自如，心中澄明，一塵不看，自然就安寧自在，再不受煩惱所擾。

學佛，道路很多，我自己走的道路，是先看「般若波羅蜜多心經」。「心經」勝在短，二百餘字，就包括了「大般若經」的精髓。現代生活，空間太少，要看全部「大藏經」，實在不容易。但讀「心經」二百多個字，人人都抽得出時間來。五分鐘，十分鐘，想想「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」，或「心無罣礙，無罣礙故無有恐怖，遠離顛倒夢想」幾句話的道理，心境就會寧靜起來。

「心經」不易解。但其實釋迦早就說過不必「以聲音求我」，所以不懂解釋，對參透佛學精義，也沒有什麼障礙的，我們不刻意求解，反而不會墮入語言文字障中。

佛說，眾生皆有佛性，我們先天本來就有佛性的存在，不過只是因為生下來之後，讓一切人為法的名相，蒙蓋住了心，所以才有種種的困惑罣礙而已。看不易解的「心經」，是先來接近本來就在心中的東西，接觸多了日久有功，就會豁然悟，內外通達，融成一片！

讀友們如果煩惱多，何不也試試這個方法，找「般若波羅蜜多心經」來一讀。

——原載七月卅日明報副刊



會性法師與大藏會閱

陳慧劍

中國佛學界，有一位貧困出身，少年出家，不慕榮利，而默默無聞的比丘僧，在從事了三十年的佛學研究、撰述之後，從四、五百萬字的閱經筆記中，整理出民國史上一部輝煌的佛學工具大著，使這部書，打破了明代以來——「閱藏知津」、「法寶總目」、「佛學大辭典」（丁著）等工具書的古典主義形式，而列於同級地位；同時，在單一的「檢閱藏經」以及「缺之藏經」的情況下，這部著作就更顯得無比重要了。

這部大著，便是天華出版公司即將於八月間全部問世的「大藏會閱」，而它底作者，便是隱居於屏東鄉間一個以農耕為活的小寺院裏的會性法師。

二、會性法師的早年生涯

會性法師，是一位純粹的「鄉土人物」，是出身在本省苗栗南庄鄉獅山村的貧家子弟。他的血緣是來自廣東客家，而生活在

保持「古風」的客家人環境裏，平日講的是「客語」。他出生於民國十七年二月二十一日，本名陳華生。事實上，他的上一代，都以開礦為生，父親是一位採礦工人；他的幼年生活極為艱苦！法師提起他的出家動機，表示「沒有什麼可說的」。他說他的祖父是「龍華教」（中國老牌雜神教，與西華堂、同善堂等民間神教同流），也吃素。法師小時常跟祖父一同念「救苦經」，而從小就喜歡拜仙拜神拜佛，什麼都拜。十一歲那年祖父過世了，爾後幾年間，學會了「龍華教」所有的唱念經懺。後來，又因為想學正統的「佛教梵唄佛事」，到十七歲就上了獅頭山，住在元光寺學經懺。

寺裏當時有一位妙清法師，曾經到過大陸，參訪叢林，他藏書很多。這年——民國三十三年六月六日（農曆），在習俗上要晒東西，可以一年不霉。而十七歲的年輕人，便受命幫他晒書。由於這個因緣，就看了些佛教故事書，同時妙清法師也勸他發心學佛（或許他本來想學會經懺，再下山替人念經過活的），因此，這才對佛書逐漸發生興趣。

住在廟裏，並不等於出家，嚴格說來，打雜而已。貧家子弟

，又沒有受過多少教育。談教育，這位「鄉土出身」的法師，他的教育就是「鄉土」吧。住廟，爲了學「技術」。現在既然對「佛學」有了個眉目，這樣過了三年，才以白衣身份，親近當時著名的法華家斌宗法師，做了他的侍者。因爲聽斌宗法師講「地藏經」，也許是「地藏經」裏的地藏菩薩「入地獄」的精神，感動了這位年輕人吧！就在這年十一月十七日（阿彌陀佛誕日）在元光寺，跟從悟徧老和尚正式落髮出家。這一年，他二十歲。這是一位平凡的出家人，一段平凡的出家因緣。

三、隨侍慈航菩薩，立志閱藏

一位中國農村青年，只由於微不足道的因緣出了家，這並不算完。很妙的是，他出家之後，由新加坡來了一位由「裁縫」出身的慈航法師，住進了中樞圓光寺。而三十七年冬天，這年輕的「沙彌」——今天的會性法師，便得到這個機會，去親近這位已享盛名的慈航菩薩。

人與人間的相互影響，這種引力是非常強大的。慈航法師，是天生的「彌勒佛」，一生灑脫無礙，過午不食，揮金如土，舌燦蓮花。在佛門，這樣「開放」的大和尚很少見。由於慈航法師是一位「從不識幾個大字而能深入經藏」，道行深厚的人，因此，這一啓示使得年輕的會性法師，立志重回獅頭山，在一個石洞中掩門獨修三年。四十一年九月才離開石洞，接任名利元光寺的方丈。此時，他竟然還是個沙彌。直到這年歲尾，才到白河大仙寺受三壇比丘大戒。是年二十四歲，而剃度師悟徧老和尚已經圓寂，便入室於慈航菩薩的座下，命名「宗律」，號是「會性」。在這幾年間，充任慈航法師的「台語翻譯」。這才啓發了一位年輕的佛學者，契入經藏裏的熠熠才華。

他在慈航菩薩妙趣天成的法筵之下，譯得水乳交融，而台灣佛教經壇的「譯經」風氣也從此展開。

譯經，本是一件極難契合的事，而譯者本身不但記憶力要強，組織力要強，而且必須深通佛家名相義理，了解法師思維形式，國台語兼精，才能當下托出，如乳出乳，毫無扞格！我想會

公法師，在二十五歲左右，已大備了堅實的佛理基礎與堅強的信念了！

民國四十五年秋天，他從元光寺退下來，再度禁足，深入經海。四十七年春，正式閉關，研究「法華」，直到民國五十年八月因胃潰瘍出關。到五十二年再度入關，此後因爲處理獅山寺廟事務，胃病復發，才在五十二年接受屏東弟子們的禮請，移錫於萬巒竹雲庵，直到如今。

法師前後閉關六年，整理佛籍，同時完成關中筆記數百萬言，這是「大藏會閱」的母胎。

四、大藏會閱的價值及其特色

「大藏會閱」這部書，製作爲「經、律、論、密、雜」五大部份——

「經部」包括大藏經內所有佛說的經典，每經項下底層次是「經名、譯者（年代）、卷數、品數、頁數、字數、提要、別譯、異譯、殘本」，另有歷代祖師的不同種類的「注疏、釋義、講記」、層次分明，檢閱簡便，文字洗鍊。而「經部」兩冊，共一千一百頁，已經出版。

「律、論、密」三部，製作層次亦同「經部」，含概佛學東來所有的原典「提要及其辨證」。例如「律部」，佛家所有戒律、戒相，都分項列引，凡閱此著，雖未曾涉獵原典，亦可精要地知曉典義。而「論、密」部份亦復如此。這三部集爲一冊，共七八〇頁，日內出版。

「雜部」，則包羅廣泛，現在分項引述：

（一）諸宗部：是「台、賢、禪、淨」諸家雜著的匯集。例如天台宗錄「教觀綱宗、摩訶止觀、國清百錄、天台九祖傳……」等七十七種。華嚴宗錄「華嚴五教止觀、原人論、賢首概論……」等四十九種。禪宗錄「付法藏因緣傳、信心銘、神會和尚語錄、虛雲和尚年譜……」等五百五十九種。淨土宗錄「淨土十疑論、省庵法師語錄、蓮邦詩選、印光法師文鈔……」等一九種。

(二) 懺儀類：有「慈悲水懺」等二十一種。

(三) 雜著類：有「寒山詩集」等二十一種。

(四) 史地類：分「敎史、彙傳、地理、感應」四部，重要著作有「釋迦譜、高僧傳、大唐西域記、道宣法師感通錄」等一百四十多種。

(五) 彙集類：分「法彙、專集、護教、音義」四部份，收有「法苑珠林、楊仁山居士遺著、弘明集、一切經音義」等五十餘種。

(六) 目錄部：收有從古至今的「家經目錄」二十五種。

「雜部」集爲一冊，計一、〇五〇頁，八月底全部出書。

綜計本書四冊，共錄書目數千種，全書二百萬字，三千頁，搜羅廣濶，巨細無遺，從資料之豐富，綱目部勒之明晰，均見著者思慮之縝密，思想的謹嚴，如非久經磨練的學者，實不堪勝任此作。

因此，我們相信「大藏會閱」之風雨名山價值，自然不庸贅言。

五、一位講經說法的專家

現在，撇開「大藏會閱」這部百年難見的巨作不表。且說會性上人自從到屏東靜居之後，這十五年來，曾陸續在台中蓮社內典班，講授「楞嚴、金剛及法華玄義」，並分別授業於南部各佛學院及明倫社主辦的大專學生暑期班。

民國六十四年七月初，我在台灣大學歷史系就讀的孩子弱水，到明倫社參加佛學講座；薰聞佛法。講座結束後回家，我問他：有沒有一位會性法師授課？他說有。我又問：這位法師是那裏口音？他說大概是福建人。「國語清晰，說理明暢，知識廣泛，論證嚴謹……講得深入淺出，極受同學歡迎。……」從此，我心中更肯定了法師是一位「講經說法」的專家。但並不知道是那裏人？那個學校「畢業」？

六十六年十月三日，我與李雲鵬居士到台中第一次參見法師，法師的廬山面目才得以親觀。一位「貌不驚人，容不出衆」的

出家人，彷彿黃梅初悟的六祖大師慧能；沒有慧眼，誰識當前沒有高僧之名的名高僧，竟然出身是獅頭山下「礦工之家」的客家貧子呢？

行文至此，不禁爲古今多少「懷才不遇」的龍象扼歎；一個不求名聞的人，他就永遠明珠覆土，這是什麼邏輯？

六、佛門之內的陶淵明

復次，我在六十七年盛夏，到南部辦事，順路到屏東去訪問法師的鄉間講堂。

我發現法師藏經極豐，凡中國宋代以後的佛家原典，各種都有。他的圖書室有八大櫃古今藏書，包括「類伽藏、大正藏（正續兩類）、咒字續藏、中華大藏」，以及「大涅槃經會疏、法華三大部疏記、楞嚴正脈、南山三大部疏記……」等大部頭古籍。

法師住的是「講堂大殿」樓上，一間榻榻米式的木板床，床前放一張大寫字枱，牆邊放一個工具書架。除書之外，似乎一無長物；走過這間寮房兼寫字間，是佛堂，有幾十坪，很大！法師每天在這裏做晚課，通常做三四小時，到十一時後靜息。凌晨三時左右，起身做早課，直到天亮，日日如斯。過了佛堂，在另一端，才是一「圖書室」，事實上是用書櫃排成一列屏風，組成空間，放着一列線裝古籍，蔚然一片書香。

這居處屏東鄉村，稻禾成浪的佛寺週遭，法師掛單的講堂，由幾位比丘尼管理，他們天亮做完功課，便荷鋤赤足下田，同一般農夫一樣，操作到日落回寺，上殿念佛。這就是「一日不作，一日不食」的農村寺院生活。他們很少做經懺，平日法師在寺中，除了定時爲村民講經，便是讀書，修道，如此而已。

我在講堂，掛單一宵，吃寺中師父們自己種的稻米煮的飯；自己種的菜，炒的青枝綠葉；真可說是「土飯土菜」，特別幽雅，分外清淨。

只有這樣的地方，才住着這樣樸實而不慕榮利的——佛門裏的陶淵明：這位默默耕耘令人尊敬的大比丘僧。

（轉載六十八年七月十四日天華月刊）



通義的「愛」不是哲學觀念

吳汝鈞

關於佛法與愛的問題，張澄基先生終於表示了自己的意見。他還是堅持自己書中的說法，認為說「佛法的愛是無限的」，並無不妥。關於這點，我們無話可說。不過，從他那篇「關於佛法與愛的問題」（「內明」89期）的大文看來，他對佛法與哲學的了解，不免令人失望；而他對有關這個問題的長期的討論，特別是別人的反對的論點，更未有足夠的留意。

沈九成先生一直都反對說「佛法的愛是無限」，因為這會引起誤解，易使人把佛教與基督教的基本教義混同。他並未有「佛法不講愛」的意思。我自己也寫過幾篇文字，主要是運用哲學史上「通義」與「本義」的思想方法，來確定佛法中「愛」的界限：通義的愛是一種德性，不必斷；本義的愛則是染著依生死本，是要斷的；我們了解佛法的愛，應就本義方面來了解。此中，我也沒有說佛法不講愛。另外，其他反對張先生說法的四象大德的文字，也沒有佛法不講愛（德性的愛）的意思，但張先生却一律作「反對的人認為這樣說（按即「佛法的愛是無限的」）不妥當」，因為他們認為佛法是不講愛的，是要斷愛的，一切提倡愛的說法都是與佛法相違的，這表示張先生實在未有對反對的意見，仔細地了解過，未有正視反對的意見，這不是討論應有的態度。其實張先生對「愛」也有區分：廣義的愛與狹義的愛，他文中表示「佛法的愛是無限的」這句話所指的「愛」是廣義的愛，

「愛」不是只指狹義的慾愛；他又表示「廣義的愛」不可廢棄。廣義的愛，其實即相當於我所謂的作為德性的愛，不過，以德性的愛為廣義，而以慾愛為狹義，這樣地了解愛，在思想方法來說，並不正確，自亦不能層次分明地把愛的涵義全面展露出來。因廣義狹義云云，只表示量的區分，只有邏輯上的「外延的分別」的意義，並未涉及本質上的不同。而德性的愛與慾愛，却不是數量上有差異，其差異却是在本質方面哩。德性的愛是無染污的，慾愛的愛却是染污的，二者在本質上截然不同；本質上的不同，即不能以只有「量的分別」的廣義狹義的方式來識別開。故我不採用廣義狹義，而用通義本義的方式來識別。我的區分是，包括慾愛在內的染污的愛是佛法的本義，德性的愛則是佛法的通義，我們了解佛法的愛，當就本義來了解，關於這點，我在拙文「佛法中的愛的本義」（「內明」80期）中已有很清楚的論述。

張先生表示，他將在日常談話中，和佛學譯作中，繼續使用「愛」字，而這愛又正相當於英文中的「love」，而這「love」又含義極廣，十分難以捉摸及確定，這便令人難以信服了。佛法的愛既有「廣狹」兩面，要了解它，已經夠麻煩了，而又用「十分難以捉摸及確定」的「love」去詮釋，這不是麻煩上加再麻煩，越發使人摸不着頭腦麼？對於這點，我只有感覺惋惜而已。另外，張先生文中還談到其他問題，例如，他對「愛」下了

一個廣泛的定義：「愛是一種吸引的力量之表現」，及對治貪愛與斷捨貪愛等問題，也難以令人同意，關於這些點，請參閱沈九成先生的「愛是有情衆生皆具的情識」（「內明」89期）一文，這裏不多討論了。

這裏我們主要討論作爲德性的通義的愛是否一哲學的觀念一問題。按張先生在他的大文中提到我的一個看法，並表示不能同意。我的看法是這樣表示的：「從語意學言，通義的意思，作爲一種德性，浮泛不切，不能成爲一個哲學觀念……本義的意思則非常確定，是哲學上的一個觀念」。按這幾句說話出自拙文「辱佛與誣經」的附錄（「內明」85期），其具體意思，又表示於拙文「佛法中的愛的本義」中。我的整個意思是這樣的：

德性的愛，在佛教中，只是一種想法，一種應有的人生態度而已；它的意義並不確定，在思想上並未提煉成一個觀念。而且這個德性，也不限於佛教，它是共通於佛教以外的其他思想學派中的，儒家道家不會反對它，基督教也不會反對它；甚至一個有正常理性的人，也知道這種德性，強調人應愛人類，愛國家，愛親人等等。但作爲染著因生死本的愛的情況則不同。它在原始佛教及大乘佛教中，有其確定的意義；它作爲那盲目的蠢動的妄情妄識的具體表現，在解脫哲學中被看成是被對治被轉捨的對象，這即被提煉成屬於染污邊的一個觀念。

——「佛法中的愛的本義」

這裏所謂觀念，自然是指哲學的觀念（philosophical idea），而不是指一般泛說的觀念（idea），後者只是一種想法，一種提議而已，如一般人所說「我有一種想法……」（I have an idea,……）然。哲學的觀念則不同，不管它的性質如何（或善或惡，或淨或染），它的意思必須明確，而表示一思想的深度。哲學畢竟不是一門浮泛的學問，它要有嚴格的思考爲基礎，它的觀念必須要有一確定的意義範圍，在思想上要層次分明，表現理路。通常一個原始的民族，對於一己以至於天地萬物，總有一些想法，以表示對這方面的認識，但鮮能構成一套哲學；那是由於人早期智慧

尚未開發，未能表現理性的思考，因而缺乏具有明確意義的觀念故。這些是要到稍後期才發展的。通常的人都有愛心（表現愛的德性的心念），這無可否認，但鮮有對「愛」有明確的意識，鮮能在思想的層次上，對它予以規定；這即無「愛」的哲學。「愛」在他們的腦海中，並未構成一個哲學的觀念。

佛教的愛，就作爲通義的德性方面看。嚴格地言，不能算是一哲學的觀念；倘若我們說這是哲學的觀念，則我們當不能否認，幾乎人人都有哲學的觀念了。這是不符合事實的；除非我們把「哲學」的涵義泛濫開來，將之通俗化成人一般的感想、想法、意念、興味一類。這自然是不可能的；因爲若是這樣，哲學便不再是哲學，其內涵將被分解到文學、心理學、信仰以至一般的俗見方面去了。

當然，我們說佛教的通義的德性的「愛」不是哲學的觀念，並不表示佛教哲學中無這種內涵。實際上，佛教的「慈悲」（*maiteya*、*ṛṣṭkaruṇā*），便有這種內涵，而且更越過德性的「愛」，昇華爲天地宇宙情懷的高一層的意義。作爲一種德性的愛是有對待相的，是有限的；慈悲是大慈大悲，是無對待相的超越的情懷，是無限的。佛陀對待衆生的慈悲，何嘗有彼此、親疏、厚薄的分別呢？故說「佛法的愛是無限」，實不應理，要說，便應說：「佛法的慈悲是無限」。

張先生不同意我的看法，那是由於他對哲學觀念有另外的了解。他說：「難以肯定的觀念每每才是最要緊的哲學和宗教觀念。例如業力（*Karma*）不能不說是一個佛教的觀念，但它却是一個極具複雜性和泛指性的觀念。同樣的，現在一般人所說的「愛」也是一個極複雜、極泛指，但又極具普遍性的重要觀念。（「關於佛法與愛的問題」）這種理解哲學觀念的方式，難以使人接受。據我的了解，觀念之是否具有哲學性，應決定於它的意義範圍是否確定，我們對它是否有清楚的意識，能否表示層次分明的思考，以至於能否表現人的深邃的智慧與敏銳的洞識能力。佛教的通義的「愛」，作爲一般的德性的「愛」，皆無與於以上的幾點：它的意義浮泛不切，漫無限制，「難以肯定」，談不上思想

的深度。說到深邃的智慧與敏銳的洞識，它更是距離得遠了。張先生說「愛」極複雜，極泛指，極具普遍性，我們又何嘗不可以將這些意思都綜合起來，而說是「一團渾沌，說不出來」？這那裏是哲學？從思想史的角度來看，很多原始民族，腦海裏便充塞着那些「極複雜，極泛指，極具普遍性」的曖昧東西，這都是人的思想在萌芽時期的表現，充其量只是一些想法而已，怎能算得是要緊的哲學觀念？

據我的了解，在佛教的思想體系中，有很多具有深刻哲學意義的觀念。其中尤以表示人生與宇宙的負面方面的居多，例如「業」(註)、「緣起」(Pratīyāsamutpāda)、「輪迴」(saṃsāra)、「愛」(trṣṇā，作為染著依生死本的愛，佛法說愛的本義)，儒家的「人欲」與基督教的「原罪」也是。這些觀念，都表示人對世界的苦痛與人生的艱難的敏銳而深切的省察。釋迦的「慈悲」，在思想的層次上，則相當於孔子的「仁」與耶穌的「愛」(不是佛教的通義的德性的愛)，都表示偉大人格的絕對的廣大懷抱。而佛教的「涅槃」(Nirvāṇa)，則又與莊子的「逍遙」、宋明儒的「理」，在境界上同其高度，而且都不只是哲學觀念，更是理念，因它們都表示人生實踐的最高理想。以上所舉的這些觀念，其意義及其意義層面，都非常確定，決不是「難以肯定」的。

倘若我們拿這些觀念與通義的「愛」比較，便可以很清楚看到兩方面的分別了。最後請讓我提出如下的疑問作結：倘若真如張先生所想的那樣，難以肯定的觀念才是最要緊的哲學和宗教觀念的話，則哲學與宗教的內涵，勢必要無窮擴散，以至於全部瓦解而後止。因哲學與宗教的支柱，是人的理性的自覺，這是要有明確的方向的，非肯定不可的。「難以肯定」的東西，恐怕不能建立哲學與宗教，而只造成烟幕，導人入反方面的迷信中吧。

(註)：張先生以為，業力是一個佛教的觀念，且是極具複雜性和泛指性的觀念，這即顯示出難以肯定的觀念每每才是最要緊的哲學和宗教觀念。在他的大著「佛學今詮」第二章論業力部份，張先生以六個意思來說業力思想，以顯示它的

極端複雜性和含混性；這六個意思或角度是：業力是一種力量，業力是一種神秘，業力意味着命運，業力是一種關係，業力為道德公正律，業力是形成人之氣質及品格的一種培養力量。(「佛學今詮」上冊，頁七四，民國六十二年十月「慧炬文庫」初版)

對於這個問題，我的淺見是，表面看來，業確是一個含有極為豐富內涵的觀念。它且不限於佛教，而通於早期的印度思想，例如吠陀與奧義書中。它的發展，實在有一個思想史的過程。印度早期的業思想，與它的原文 *karman* 的意思直接相涉，這即是行為。其後這個意思與因果的觀念結合起來，而成為一種在生命中不斷默默運作的潛在力量，這種力量是現實的行為的潛在的累積，由前時存留至現今，而將持續於未來，在生活中的各面，產生巨大的影響。此中實有一主導的信念，便是任何行為必有果報。這個信念，也成為輪迴思想的支柱。

這種業的觀念，在印度初期民間，十分流行。單就它在思想上的成熟程度看，恐怕還不夠稱為極為重要的哲學觀念。但其後這個觀念對印度各學派的思想，有重大的影響；這些學派，如耆那、佛教、勝論、吠檀多等，把這個觀念與自家的獨特思想結合起來，各自發展自身對業的說法，這便顯出較濃重的哲學意味來，「業」因此而成為各該學派自身的哲學觀念，但相互間的說法，以至於所表示的哲學性，却是不同。舉例來說，耆那哲學的業觀與佛教哲學的業觀，便很有歧異。二者雖都強調善業樂果，惡業苦果；但對業之為善為惡的決定，却是截然不同。耆那教的看法完全是外在的，它只機械地刻板地看業的本身，而不看造業者的心里，因而強調將來的果亦純由外在的行為來決定。佛教則強調造業者心理或動機上的善或惡，以之來規定將來的果的樂或苦。這兩個業觀的意義都非常清楚，比較起來，我們又更能看出，就思想與智慧來說，佛教的業觀，遠較耆那教的為有深度；它不是看事物的表面，而却是看事物的本質。若就前者言，

作為「行為」的業，就行為自身看，是中性的，嚴格言，沒有道德責任可言，我們找不到對行為的負責者。只有意念，或心的動機，才是道德責任的承擔者，它是造業者，是行為的本質。當我們談到解脫論時，佛教的業觀，能解答自由意志的種種問題；耆那教的業觀，在自由意志的問題方面，必陷入重重矛盾中。此點暫置不論。

我們在這裏要表示的意思是，「業」一觀念，在耆那教中，由於顯不出思想與智慧的深度，故不能算是一重要的哲學觀念；在佛教，則很能表現思想與智慧的深度，故是一重要的哲學觀念。

向「愛」的評論進一言

拙僧

爲了甚麼是佛法一書中「佛法的愛是無限的」一語，在內明與菩提樹這兩本刊物裏，引起一場將近一年了的評論。我以爲這場評論應該收兵了。所以，在這裏，我不想表示個人的意見，只想請聖龍樹出來作個和事老。

下面的文字鈔自羅什三藏所譯的聖龍樹的大智度論卷二十釋四無量心。

四無量心者，慈、悲、喜、捨，慈名愛念衆生，常求安隱樂事以饒益之；悲名愍念衆生受五道中種種身苦、心苦；喜名欲令衆生從樂得歡喜；捨名捨三種心，但念衆生不憎不愛。

修慈心爲除衆生中瞋覺故，修悲心爲除衆生中惱覺故，

修喜心爲除衆生不悅樂故，修捨心爲除衆生中愛憎故。……

行者行慈、喜心，或時貪著衆生，行悲心，或時憂愁心

生，以是貪憂故心亂，入是捨心除此貪憂。……

問曰：悲心、捨心，可知有別；慈心令衆生樂，喜心令

衆生喜，喜與樂有何等異？

答曰：……麤樂名樂，細樂名喜，因時名樂，果時名喜。

問曰：若爾者，何以不和合二心作一無量，而分爲二法？

關於張先生對業及有關問題的說法，我的總的看法是，佛教承受了遠古印度的業觀念，這個觀念，表面似乎是「極具複雜性和泛指性」——甚至超過張先生所舉的意思哩，如在勝論學派中，它被視爲六個範疇中的一個，特指運動，其詳可參閱該學派的六句義（*sappadārtha*）的說法——但它的中心要旨，却還是不難確定的，這即是上面所說的「行為與因果觀念結合起來的果報。」而且，佛教並未有在豐富內涵的橫的方面停頓下來，它却是在縱的方面繼續發掘，把這個觀念提升起來，賦與本質的心理意義。在這方面，佛教的意思和意向都很清楚，不能視爲「難以肯定」。

答曰：行者初心未攝，未能深愛衆生故，但與樂，攝心深愛衆生，故與喜，以是故，先樂而後喜。

問曰：若爾者，何以不慈、喜次第？

答曰：行慈心時，愛衆生如兒子，願與樂，出慈三昧故，見衆生受種種苦，發深愛心，憐愍衆生，令得深樂；譬如父母，雖常愛子，若得病急，是時愛心轉重，菩薩亦如是，入悲心觀衆生苦，憐愍心生，便與深樂，以是故，悲心在中。

問曰：若如是深愛衆生，復何以行捨心？

答曰：行者如是觀，常不捨衆生，但捨是三種心。何以故？妨廢餘法故……此但憶想，未有實事，欲令衆生得實事，當發心作佛，行六波羅蜜具足佛法，令衆生得是實樂，以是故，捨是三心，入是捨心。

復次，如慈、悲、喜心，愛深故，捨衆生難，入是捨心故，易得出離。

……慈、悲二事偏大故，佛讚其功德，慈以功德難有故，悲以能成大業故。

讀罷此文，「愛」之評論，似乎用不著再諍下去了。筆者在這裏衷心願望參加評論的雙方，放棄成見，讓讀者自己用自己的智慧去抉擇吧！

（原載菩提樹三二一期）



「大慈大悲是一切佛法之根本」

沈九成

兼答拙僧大德

菩提樹雜誌三二一期刊載了拙僧大德的「向愛的評論進一言」，主要內容是介紹了大智度論有關四無量心的部份釋義。

在今日佛教界正有人反對「引經據典」和自由解釋教義的歪風下，拙僧大德仍能依據論典，介紹釋義。這份撥亂反正的勇氣，是值得推崇讚揚的！

拙僧大德鈔錄的是大智度論卷二十的龍樹菩薩釋初品中的四無量義第三十三。

不過只是選錄，頗有可補充的。如：

「慈名心數法，能除心中憤濁，所謂瞋恨慳貪等煩惱。」

「善修者是慈心牢固，初得慈心，不名為修。非但愛念象生中，非但好象生中，非但益己象生中，非但一方象生中名為修善，久行得深，愛樂愛憎及中三種象生正等無異，十方五道象生中，以一慈心視之，如父、如母、如兄弟、如姊妹子侄知識，常求好事，欲令得利益安隱，如是心遍滿十方象生中。如是慈心名象生緣，多在凡夫人行處或有學未漏盡者。」

行法緣（慈）者，諸漏盡阿羅漢、辟支佛諸佛。是諸聖人破吾我相，滅一異相故，但觀從因緣相續生諸欲，以慈念象

生時，從和合因緣相續生，但空。五象即是象生，念是五象以慈念，象生不知是法空，而常一心欲得樂，聖人愍之令隨意得樂。為世俗法故，名為法緣（慈）。」

「亦以是慈心，欲令象生樂，而不能令得樂，悲心欲令象生離苦，亦不能得離苦，行喜心時亦不能令象生得大喜，此但憶想未有實事。欲令象生得實事，當發心作佛，行六波羅密，具足佛法，令象生得實樂。以是故捨是三心，入是捨心。復次，如慈悲喜，以愛深故，捨象生難，入是捨心故易得出離。」

「於三事（慈悲喜）中無憎無愛，無貪無憂，故生捨心。」
「四無量心，慈觀象生皆樂，悲觀象生皆苦，喜觀象生皆喜，捨是三心但觀象生無有憎愛」（卷二十）

以上是龍樹釋四無量心義另一部分文句。

此外在卷廿七，還有釋初品大慈大悲義的：
「大慈者一切象生樂，大悲拔一切象生苦。大慈以喜樂因緣與象生，大悲以離苦因緣與象生。」

「問曰大慈大悲如是，何等是小慈小悲？因此小而名為大

。答曰，四無量心中慈悲名為小，此中十八不共法，次第說大慈悲名為大。……」

「問曰，若爾者，何以但說慈悲為大？答曰，慈悲是佛道之根本，所以者何，菩薩見眾生老病死苦，身苦心苦，今世後世苦等諸苦所惱，生大慈悲救如是苦，然後發心求阿耨多羅三藐三菩提。亦以大慈悲力故。於無量阿僧祇世生死中，心不厭沒，以大慈悲力故，久應涅槃而不取證，以是故，一切佛法中慈悲為大。若無大慈大悲，便早入涅槃。」

「大慈大悲名為一切佛法之根本。」

拙僧大德所鈔的只是四無量心中，小慈小悲的慈。

正如釋義所說：「慈名心數法。」「如是慈心，名眾生緣（慈），多在凡夫人行處或有學人，未盡漏者。」

我在「答趙亮杰居士」文中曾說：

「『眾生緣慈悲』，乃凡夫（有心）境界所起之慈悲。約

當兄所說之『愛緣慈』或『慈愛』」（見86期內明）

這裏所說：「凡夫（有心）境界所起之慈悲」、「眾生心的愛」就是釋義中說的「慈名心數法」的慈。由四無量心中的慈、悲、喜「此但憶想未有實事，欲令眾生得實事，以是故捨是三心，入是捨心。」此捨心乃對治「如慈、悲、喜，心愛深故捨眾生難，入是捨心故易得出離。」與維摩經中「於諸眾生若起愛見大悲，應即捨離。」之「捨離」義，正復相同。

四無量中的慈，是凡夫心境界——心數法的慈。世間的慈，所以龍樹稱為小慈小悲的慈。不為究竟也。

在這次「佛法中愛的問題」討論中，有一項甚為遺憾的事，就是「佛教否定（斷除）所有一切『愛』」的誤會。我們曾再四加以分別，但論義的對手，幾乎每位都會提及此類問題。

這次拙僧大德請出龍樹菩薩出來作和事老，介紹大智度論中

四無量的釋義，雖然很客觀地「不贅一詞」，但拙僧大德的意思是可以體會的。重點就在「慈名愛念眾生」！這六個字也即是慈愛。其實在87期「我對程文的幾點意見」中，已說過：「『敬愛』、『仁愛』、『慈愛』，我們也認為是善愛，在世法中，我們也不否定這些善愛，但在佛法中，……只是眾生心的愛」。非常明顯這個「慈愛」是不足代表全般佛法教義的！何況是「愛」。

「佛法的愛是無限的」的愛字是指怎樣的愛呢？請看張先生自己的解釋：「所以『佛法的愛是無限的』這句話中所說的『愛』字必定是英文 Love 之直譯。這個『愛』字當然不是小乘佛教中所指的愛欲 *tanhā* 或 *Kāma*。因為英文的『Love』的含義極廣，慈愛（*eros*）、友愛（*philia*）和慈愛（*agape*）都可以用『Love』來代表。『Love』一詞因為含義極廣，用途及變化多端，所以十分難以捉摸及確定①，就有點像中文的『氣』字和佛法中的『業』字一樣。但正因為 Love 一字含義極廣，用途極多，譯為通行的「愛」字亦最能適合大乘佛法普遍的博愛及慈愛，大乘的悲心（*Karunā*）英文譯作 *Compassion*，此 *Compassion* 亦被認為是一種愛（*love*）的表現。從廣義來說，「愛」有許多種類，從火熾的「愛慾」（*eros* or *lust*）到清涼的「愛智」（*Philo-Sophy*, *love of Wisdom*）；從自私的愛自己到捨己救人的愛人；從愛戀慾樂到愛欣涅槃都是一種愛的表現。因此我們需要一個泛指這些不同的「愛」之共相的字來表達其意義。」

「上面所說的主要點是指「廣義的愛」不可廢棄。現在我們進一步來探討「愛」究竟是什麼？慈愛、友愛、慈愛、愛物、愛錢、愛智、愛德，乃至愛欣涅槃都稱做是愛，但其性質却相差百千萬里！……」

張先生用「廣義的愛」來解釋「佛法的愛是無限的」中的愛字。

不過這個「廣義的愛」，「含義極廣」，其中包括了「相差百千萬里」不同性質的愛，而又各各互相矛盾，甚至不能並存的愛，就依張先生所說吧，欣愛涅槃的愛就跟慾愛、愛物、愛錢乃

至慈愛，各各矛盾，不可調和。張先生強調「『廣義的愛』不可廢棄」。在我們看來：這一名句，還不曾確立，因為作者自己已向未能「確定」它的含義。

其次是「愛」字——不論廣義或狹義，是否有資格代表佛法呢？

在佛經中，時常有關愛的說教，佛陀善巧地將愛分成兩類。一類是有染污的、有害的愛，如六愛和三愛等，另一類是無染污的愛，如慈愛、信愛、法愛等。

前一類在佛法中是屬於要斷、要捨、要滅、要離的愛，當然不能代表佛法。

後一類，在佛法中是以世俗的德目而加以容許，但非究竟，如四無量的慈——慈愛，入了「捨心」，即要「捨離」的。所以也無理由代表佛法！

而且在佛教經典中，要斷的愛，佔了絕大多數，而暫時被容許的愛，只佔十分之一左右的少數而已。

因此我們認為張先生所說：

「佛法的愛是無限的」這個「愛」字大有重新斟酌的必要。有人或許會問：「用什麼字眼才恰當？」

我們也請龍樹菩薩出來說說他的意見如何？

龍樹菩薩在大智度論釋初品大慈大悲義第四十二中說：

「佛大慈大悲真實最大。」

「諸佛慈悲乃名為大。復次，大慈從大人心中生。十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法中出，能破三惡道大苦、能與三種大樂，天樂、人樂、涅槃樂。」

「問曰：若爾者，何以但說慈悲為大。答曰：慈悲是佛道之根本，所以者何？菩薩見眾生老病死苦，身苦心苦，今世後世苦等諸苦所惱，生大慈悲救如是苦，然後發心求阿耨多羅三藐三菩提，亦以大慈悲力故，於無量阿僧祇世生死中，心不厭沒，以大慈悲力故，久應得涅槃而不取證，以是故，一切諸佛法中慈悲為大，若無大慈大悲，便早入涅槃。」

後：

「是大慈大悲，一切眾生所愛樂，譬如美藥，人所樂服，智慧如服苦藥，人多不樂，人多樂故，稱慈悲為大。復次智慧者，得道人能信受，大慈大悲相，一切雜類皆能生信，如見像聞說，皆能信受，多所饒益故，名為大慈大悲。復次大智慧，名捨相、遠離相。大慈大悲為憐愍利益相，是憐愍利益法，一切眾生所愛樂，以是故名為大。」

「大慈大悲名為一切佛法之根本」。

「答曰，諸佛力勢不可思議，諸聲聞辟支佛，不能離眾生想而生慈悲，諸佛能離眾生想而生慈悲……今諸佛十方求眾生不可得，亦不取眾生相，而能生慈悲。如無盡意經中說有三種慈悲，眾生緣、法緣、無緣。」

眾生緣、法緣兩種慈悲已如前錄。今再抄錄無緣大慈釋義如

「無緣（慈）者，是慈但諸佛有，何以故？諸佛心不住有為無為性中，不依止過去世、未來、現在世，知諸緣不實，顛倒虛誑故，心無所緣，佛以眾生不知是諸法實相，往來五道，心著諸法，分別取捨。以是諸法實相智慧，令眾生得之，是名無緣（慈）」

「此慈但諸佛有」，依「諸佛心中慈悲名大」之義，故此無緣慈，亦稱為無緣大慈。」

甚麼是佛法？請三復龍樹菩薩之言：

「大慈大悲名為一切佛法之根本。」換言之一切（全般）佛法建立於大慈大悲的根本上的。若用張澄基先生的句法：

「佛法是大慈大悲的」！

拙僧大德，你看是龍樹菩薩講的對還是張澄基先生說的對？

大慈大悲之中，有無愛的成份呢？也不妨加以檢討。

聖龍樹說：「諸佛不取眾生相而能生慈悲。」猶金剛經：「

無我相、人相、衆生相、壽者相」之義。佛無四相、自無好、惡愛、憎之心。涅槃經所謂「如來無有愛念之想」。亦即「諸佛心不住有爲無爲性中，不依止過去世、未來、現在世。……心無所緣」之義，既無所緣，復無所住，如何會有一愛「一憎」之念？「愛」是情識，乃是一心著諸法，情計而有，「分別取捨」而來，諸佛「知諸法不實，顛倒虛誑」，「不住有爲無爲性中，不依止過去世、未來、現在世」，怎會「一心著諸法」？而有情識之愛？所謂「實相」之中，無「愛」無「憎」，「佛以諸法實相智慧，令衆生得之。」即是令諸衆生離愛憎之心。佛令衆生得遠離愛憎之實相智慧，是名無緣（大慈）。此無緣（大慈）中寧有愛憎可得？此理甚明，無可爭論。

拙僧大德開頭便表明：「在這裏，我不想表示個人意見。」最後，輕描淡寫加上句：「讓讀者用自己的智慧去抉擇吧！」從表面看，似乎很超然，很合理，而且還帶點「甜」味，聽起來甚是受用。

不過，深一層檢討，就不像字面那麼簡單。

譬如拙僧大德抄錄的論釋，非常明顯，只是「選錄」所要選的文句，並沒將「有關」的論釋全部錄出，就廣大讀者來說，未必手頭都有「智論」，也未必有閒去翻查「智論」。即使有人去對證「古本」，當然還是依大德的指引，去看看「四無量心」，有誰得閒去窮究本末。去查閱「大慈大悲」的那品的論釋？說實話，若不是爲答復大德的責難，我也不會去翻閱卷帙浩繁的「智論」。這一點我倒是要謝謝拙僧大德才是。

讀者若依拙僧大德所介紹的文句，去作智慧的抉擇，由於大德巧妙的引導，自然不會出諸大德所預期的結果。

但大德爲什麼不把同卷的前段論釋，也介紹給讀者作抉擇的參考呢？

如佛說：

「……斷諸渴愛滅相法，捨五衆身及道法，是爲常樂得涅槃。」

「諸佛以憐愍心，爲斷愛結除邪見故說。」

「復次應度者有三種。愛多者、見多者、愛見等者……愛多者爲說無作解脫門，見一切法無常苦從因緣生，見己心厭離愛，即得入道。愛見等者，爲說無相解脫門，聞是男女等相無故斷愛，一異等相故斷見。……菩薩應遍學知一切道，故說三門。」

復次是菩薩不以取相愛著故，行禪如人服藥，欲以除病，不以美也。」

後一卷中「九相義」第三十五。

「死相多除滅語言愛，膨脹相、壞相、噉相、散相多除形容愛，血塗相、青瘀相、膿爛相，多除色愛，骨相、燒相、多除細滑愛，九相除雜愛及所著人愛，噉相、散相、骨相偏除人愛，噉殘離散白骨中不見有人可（染）著，以是九相觀離愛心，瞋癡亦微薄。……」

前有如許「斷愛」文句，後復有九相離愛心之說，拙僧大德悉皆不予介紹，偏偏斷章取義，刻意剪裁，介紹小慈大悲之「慈愛衆生」，却又故意隱沒：「捨是三心（慈、悲、喜）但觀衆生無有憎愛」及大慈悲之論釋。這是不很公平的「選錄」，憑這種殘缺不全的「選錄」，讀者如何運用智慧去作出抉擇？

衆所週知，龍樹之所以造三論，（大智度論、中論、十二門論）乃爲「摧伏外道，破邪顯正」而作！爲什麼要摧伏外道，破邪顯正？乃爲衆生分別邪正，令衆生不爲外邪惡見所惑亂。

若照拙僧大德所說：「自己用自己的智慧去抉擇。」則聖龍樹何必嘔心瀝血，造此三論？

馬鳴菩薩原爲外道沙門，世智聰辯，善通論議。與協尊者辯

論。墮於負處，遂師事尊者，轉入佛門。
馬鳴菩薩「善說法要，降伏一切諸外道輩。」（摩訶摩耶經）
菩薩為正法所攝伏，亦以正法降伏外道。

以智慧第一見稱的舍利弗和神通第一的目犍連，原來亦皆外道，遇馬勝比丘說「諸法因緣生」而受攝化，棄邪歸佛。

此三賢未入佛門前，已是世智聰辯之士，猶不能依靠自己的智慧作出抉擇，猶待佛法之開敷攝化，始能棄邪歸正，作佛弟子。
今大德唱言：「用自己的智慧去抉擇」。不知閣下的智慧較之舍利弗等三賢又將如何？

釋尊住世，說法四十九年，與外邪「論義」。（在今天，就有可能說成「爭論」、「論戰」。而要被某些大德訶斥了。）亦四十九年。以「論義」摧伏尼犍子外道等，復以教法斷諸邪惑，終於歸依佛法的故事，經書所載，不可盡舉。

釋尊為什麼不讓外道們以「自己的智慧去抉擇」？而要以正法降伏之？

若衆生自己用自己的智慧去作「抉擇」。釋尊四十九年說法，豈非多餘？佛陀是一切智者，何以一愚至此？竟不逮於閣下的「智慧」！

而閣下又何不「自己用自己的智慧去抉擇」？而要投身佛門，學此「多餘」的教法？

釋尊為什麼一再囑咐出家比丘，要「為人導師，演布經教，顯於句義，若有異論，能以正法而降伏之」（長含遊行經第二之一）？

閣下負如來家業，担弘法重任，面對異論，既不演布經教，以正法降伏之。反而唱「用自己的智慧去抉擇」的邪說。請問如何對得起佛祖的殷懃囑咐？不過閣下是主張「自己用自己的智慧去抉擇」的，當然不需要什麼「導師」，也不必「演布經教，顯

於句義」，更不願以正法降伏異論了。
拙僧大德，你可能会反問：「為什麼不能讓衆生自己用自己的智慧去抉擇呢？」

「由斯衆生易忍、異見、異受、異學，依彼異見，各樂所求，各務所習。」「衆生染欲愚冥所覆」。「衆生垢有厚薄，根有利鈍」。「我從無數阿僧祇劫，勤苦不懈，修無上行，今始獲此難得之法，若為姪怒癡衆生說者，必不承用，徒自勞疲，此法微妙，與世相反。」（均見長含初大本經第一）此與世相反，難得微妙之法，「若如彼（衆生）說，彼必不解，更生觸擾。」這論自己去抉擇了。

然衆生非無智慧，但為煩惱所覆，不能顯現。如「如來藏經」之所說：

「善男子，我以佛眼觀一切衆生，貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結跏趺坐，儼然不動。……德相備足，如我無異。……佛見衆生如來藏已，欲令開敷，為說經法，除滅煩惱，顯現佛性。」

是故智如舍利弗等三賢，尚待善知識之汲引，佛法之開敷，始得入道，況復餘人？

又如大德及張、朱、李、歸、趙諸公，未嘗非世智聰辯之士，徒以異學、異受、異見、異習，各執所知，各持所見，為知見所障，不見正道，當知依佛教義：愛是情識，涉境以生，分別而有，妄

定價表

本港全年港幣 24.00
另售每本港幣 2.00

台灣	全年	平郵	US \$ 6.00
		空郵	US \$ 11.00
	日本	平郵	US \$ 7.00
		空郵	US \$ 11.50

美國	全年	平郵	US \$ 7.00
		空郵	US \$ 20.00
加拿大	全年	平郵	US \$ 7.00
		空郵	US \$ 15.00

（附註：訂費請以現金或支票寄來，請勿郵匯，敬請注意。）

佛法是出世間法，離諸心識，一異等相，無有分別，能所既泯，何來愛憎？

諸公執「愛」，乃識邊知見，妄情所計，清淨自性中那有知見可得？

諸公若能遠離心識，泯絕知見。看，還有什麼愛憎之見？

最後，且錄妙法蓮華經譬喻品經文以酬拙僧大德。

「舍利弗，如來亦復如是，則爲一切世間之父。……爲度衆生生老病死憂悲苦惱愚癡暗蔽三毒之火，教化令得阿耨多羅三藐三菩提。見諸衆生，爲生老病死憂悲苦惱之所燒煮，亦以五欲財利故，受種種苦，又以貪著追求故，現受衆苦，後受地獄、畜生、餓鬼之苦，若生天上，及在人間，貧窮困苦，愛別離苦，怨憎會苦，如是等種種諸苦，衆生沒在其中，歡喜遊戲，不覺不知，不驚不怖，亦不生厭，不求解脫，於此三界火宅，東西馳走，雖遭大苦，不以爲患（此等衆生，爲何不用「自己智慧去抉擇」呢？）。舍利弗，佛見此已，便作是念，我爲衆生之父，應拔其苦難，與無量無邊佛智慧樂，令其遊戲。舍利弗，復作是念，若我但以神力，及智慧力捨於方便，爲諸衆生讚如來知見力無所畏者，衆生不能以是得度。所以者何？是諸衆生，未免生老病死憂悲苦惱，而爲三界火宅所燒，何由能解佛之智慧……？如來亦復如是，雖有力無所畏，而不用之，但以智慧方便，於三界火宅拔濟衆生，爲說三乘、聲聞、辟支佛、佛乘，而作是言：汝等莫得樂住三界火宅，勿貪麤弊色聲香味觸也。若貪著生愛，則爲所燒。……」

衆生爲貪著生愛，爲三界大火所燒。

諸公唱揚「愛」說，加深衆生之染愛，此猶火上加油，繫上加縛，長使衆生陷於火宅，永無出期！

諸公何其忍哉？何其忍哉？

助印功德頌

六波羅密 布施第一
布施之中 法施為最
助印佛刊 流布教法
廣結善緣 作大福田
現生獲福 當來生天
永離惡道 消災弭劫
善根增長 福壽綿長
法施功德 最勝第一

孫家良沐手恭書



佛說漸修頓悟

智 銘

世尊在靈山會上拈花示衆，是時，衆皆默然。唯迦葉尊者破顏微笑。世尊說：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」世尊臨入涅槃時，文殊大士請佛再轉法輪，世尊咄曰：「文殊，吾四十九年住世，未曾說一字，汝請吾再轉法輪，是吾曾轉法輪耶？」（五燈會元二五頁）。禪宗不立文字，教外別傳的頓悟法門，由此開始。

自迦葉以至達摩，西土祖師究竟傳了多少代，說法不一；有敦煌本的四十世說，有惠昕本的四十世說，有宗密的三十三世說，有白居易時代禪宗世系的五十一世說。至北宗，契嵩作「傳法正宗記」、「傳法正宗論」、「傳法正宗定祖圖」而改定爲二十八世說。此說後來普爲各家禪者所共認。如指月錄、五燈會元都採二十八世說。由於各說紛紜，西土究竟傳了多少代，經胡適的研究考證，即二十八世說，亦難以確定，契嵩的二十八世說，只是糾正了以前各說的一些較爲明顯的錯誤而已。因爲傳承世系的不明，各代祖師究在何種情況下開悟，難作明確的肯定說明。

及達摩來我國以後，傳法的情形，比較有確實的文字記錄。據傳達摩傳法予慧可時，曾對侍立的徒弟說：「汝等盍言所得乎？」慧可僅「禮拜而立」未言一語，達摩乃認爲慧可「已得吾髓」而傳衣法。慧可之不語，自己悟得「不立文字，教外別傳」之真義。故乃是一頓悟者，慧可傳僧璨，僧璨尙爲居士身時，以「今日始知罪性，不在內、不在外、不在中間，如其心然，佛法無

二也」數語而蒙慧可之印證，旋爲之剃度並傳衣法，可見僧璨亦爲一頓悟者。僧璨傳道信，道信以十四歲之沙彌身，以聞「無人縛」而開悟，及具戒而承衣法，道信生具智慧，亦爲一頓悟者。道信傳宏忍，宏忍以「性空故無（姓）」而獲道信「默識」，宏忍時爲小兒，道信求之其父母而收爲弟子，及具戒而傳衣法，宏忍亦爲一頓悟者。宏忍傳慧能，慧能以「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃？」一偈而契宏忍心法，乃傳之衣法。慧能是一不識文字者，其悟爲頓悟更無疑矣。

但接宏忍之法者，除慧能外，尙有神秀，神秀以「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，莫使惹塵埃。」一偈，因未契頓悟心要，雖蒙宏忍之獎勉，但衣法不傳。神秀乃辭五祖北返，大弘漸教，他的教法，即是其徒普寂等所謂的「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」。是一種有層次的修持證悟法，在當時的北方，大行其道。普寂因在嵩山豎碑銘、立七祖堂、修法寶記、排七代數，儼然以正統自居。普寂的這種作法，激怒了當時在南方弘法的神會。乃毅然北上，於開元二十二年（西七三四）正月十五日，在滑台大雲寺設無遮大會。他設無遮大會的目的有二；一者，爭普寂所排神秀爲六祖，自排爲七祖的法統。二者，爭頓漸之教法。

神會攻擊神秀、普寂的教法說：「從上六代以來，皆無一人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」看了上面簡述六

代祖師悟道的情形，確定未曾經過「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」這種繁複的過程。當時在場聽法的有位崇遠法師，他可能是北方人，久受神秀、普寂的教法薰陶，認為這種有層次的修行，也是一種佛法，當他聽了神會攻擊的話後，乃問神會：「如此教門，豈非是佛法，何故不許？」神會答覆他說：「我六代大師，一一皆言，單刀直入，直了見性，不言階漸。夫學道者，須頓見佛性，漸修因緣，不離是生，而得解脫，譬如母頓生子，與乳，漸漸養育，其子智慧自然增長，頓悟見佛性者，亦復如是，智慧自然漸漸增長，所以不許。」崇遠再進一步追問：「嵩嶽普寂禪師，東嶽降魔禪師，此二大德皆教人坐禪：『凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。』指此為教門，禪師今日何故說禪不教人坐？不教人『凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證？』何名坐禪？」神會和尚說：「若教人坐禪，教人『凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證』者，此是障菩提。今言坐者，念不起為坐。今言禪者，見本性為禪。所以不教人坐身、住心、入定。若指彼教門為是者，維摩詰不應訶舍利弗宴坐」（以上引語統見神會和尚「菩提達摩南宗定是非論」下卷）——胡適校訂「神會和尚遺集」二八六—二八八頁）。由此開始，乃展開了南北頓漸之爭的大論戰，這一論戰延續迄今一千二百多年，究竟何是非，沒有人能下一個結論。我想：除佛陀外，也沒有人敢下結論。

現在，我們來看看佛陀對這一問題是如何宣說的：

一、「知諸有情及諸佛土，以無性為自性，雖行一切法，學菩提道，而知菩提道無性為自性。菩薩摩訶薩，如是修行安住一切法，學菩提道，已圓滿故，由一剎那相應妙慧，證得如來一切相智。」（大般若三六三卷「實現品」）。

這意思是說；下自一切有情，上至諸佛土，都以無性為自性，菩薩摩訶薩在學菩提道時，也應知菩提道亦是以無性為自性，如此修行安住一切法而至圓滿的境界時，就能夠由「一剎那」的相應妙慧而證得如來一切智相，這種修學的方法，就是漸修頓悟法。

二、「善現言：世尊！若一切法皆無自性，亦無戲論而可得者，菩薩摩訶薩用何等道，得入菩薩正性離生？為用聲聞道、為用獨覺道、為用佛道耶？佛言：非用聲聞道、非用獨覺道、非用佛道，得入菩薩正性離生。然諸菩薩摩訶薩，於一切道徧學已，用菩薩道而入菩薩正性離生，乃至未起金剛喻定，猶未得一切智智。若起此定，以一剎那相應妙慧，乃能證得一切智智。」（大般若三七卷「遍學道品」）。

這意思是說；菩薩摩訶薩為要得「正性離生」，不是單學聲聞道或獨覺道或佛道就可以成辦的。而是要「徧學一切道」——金剛喻定未起前的一切道。徧學一切道以後就會起金剛喻定，此定一起，由一剎那的相應妙慧而證得一切智智，菩薩摩訶薩此時方能得入正性離生。這種「徧學一切道」而證悟的方法，是漸修頓悟法。

三、「我本修學菩薩道時，於諸靜慮，以清淨行相，無所分別，具足安住。於所發起智證通，以虛空見，無所分別，具足安住。善現！我於爾時，以一剎那相應妙慧，證得無上正等菩提。」（大般若三七二卷「三漸次品」）。這一段經語，是佛陀的經驗自述。他在學菩薩道時，曾修靜慮和清淨行相，二者具足安住。也曾得智證通和虛空見，二者具足安住，均無分別。所以在那時，以一剎那的相應妙慧，證得無上正等菩提，佛陀修學的方法，是漸修頓悟法。

四、「諸菩薩摩訶薩，若已圓滿一切法，乃至已圓滿無量無邊不思議諸佛妙法，從此無間，以一剎那金剛喻定，相應妙慧，永斷一切煩惱所知二障，粗重習氣相續，證得無上正等菩提，乃名如來應正等覺。」（大般若三九三卷「三九四卷「嚴淨佛土品」」）。

這意思是說；諸菩薩摩訶薩，不但必須圓滿（修學）一切法，乃至圓滿無量無邊不可思議諸佛妙法，在圓滿這一切法的時候，還要「從此無間」，才可以一剎那的金剛喻定、相應妙慧，證得無上正等菩提而斷除一切煩惱所知二障，粗重習氣相續而成正等覺。

。這種修學法，是漸修頓悟法。

五、「菩薩求一切智，非初起心即能證得。亦非後時坐菩提座最後心起獨能證得。然由初心相續，乃至坐菩提座最後心起，輾轉相資，得一切智。初、中、後心，無不皆能引一切智，證得無上正等菩提，要由諸心輾轉相續，伏斷障法，方成辦故。」（大般若五八〇卷「布施波羅蜜多分」）。

這一段話，非常非常重要，這可以看作是佛陀在二千多年前，即已為頓悟、漸悟之爭而預先下的一個結論。這段的意思是說；菩薩要證得一切智，不是初起心可以證得。也不是中起心可以證得，甚至不是坐菩提座最後起心可以證得。而是要從初起心、中心、後心輾轉相資，而且也要這諸心輾轉相續，方能證得無上正等菩提，已證得菩提已，伏斷障法才能成辦。這一段說法，可視之為漸修頓悟的總結。

看了佛陀的這些說法後，再回頭來研究普寂的「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」與神會和尚的「頓見佛性，漸修因緣，不離是生，而得解脫……智慧自然增長……」二者加以比較。普寂用的是漸修漸悟法，是積砂成塔的修學法。而神會用的是頓悟而後漸修法，是長養聖胎的修學法。

一般有情，大概可以分為兩大類；第一類：是宿具善根，智慧充滿的人。他們只要一聞（見）佛法道要，就立刻能明心見性，頓悟而證得菩提。如靈山會上的迦葉尊者和東土的六代祖師等人都屬這一類。但這一類的人太少。第二類，是缺少善根，具貪、瞋、癡的愚人。他們在聞知佛法後，頂多只能生歡喜心而皈依佛法。漸次修學後，有的人能以一剎那相應妙慧而證得正等菩提，有的人甚至始終執迷不悟。這一類型的人很多。可以說，一般的佛弟子都屬這一類。

看了上面摘錄大般若經的幾段教法，可見佛陀是如何的慈悲，他認為宿有善根、智慧的人，只要一有機緣，就會自能頓悟，不需花太多的唇舌。而一般無善根、又無智慧的有情，佛陀至為憐憫，故滔滔不絕的教法，多是以第二類型的人為對象。由此看

來，宣教應看對象的本質如何，方便善巧而航導之，如拘泥於某一類型或執着某一教法，都是與佛陀的教法相違的。

最後，我要說一點題外話。朱子在釋「格物致知」時說：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知。天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以，大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂格物，此謂知之致也。」

朱子這一段話內，所謂「用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」用的就是漸修頓悟之法。這與前錄「四、諸菩薩摩訶薩，若已圓滿一切法，……以一剎那金剛喻定，相應妙慧……證得無上正等菩提……」的說法，只是文字上的不同，而意思是一樣的，朱子曾精研過佛學，也是攻擊佛學最力的一个儒者，為什麼他的說法與佛陀的說法這麼相似，難道是巧合嗎？

捐款鳴謝

福壽居士	港幣	1,000.00元
居榮、周美云居士	港幣	200.00元
黃兆雲居士	港幣	70.00元
唐其正居士	港幣	150.00元
羅明真居士	港幣	50.00元
鍾信餘堂	港幣	100.00元
陳圓蘭居士	港幣	20.00元
朱琪珍居士	港幣	100.00元
心明法師	港幣	100.00元
方葉彬居士	港幣	100.00元
李崇光居士	港幣	50.00元
周國隆居士	港幣	125.00元
微塵居士	港幣	60.00元
張澄基居士	港幣	180.00元
黃繩會居士	港幣	50.00元
上期結存	港幣	46.85元
妙法寺	港幣	3,726.65元
總計	港幣	6,128.50元

九十一期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	6,128.50元
發行收入	港幣	412.00元
總計	港幣	6,540.50元
二、支出：		
印刷費	港幣	3,833.50元
稿費	港幣	1,200.00元
郵費	港幣	907.00元
什費	港幣	600.00元
總計	港幣	6,540.50元

內明雜誌社謹啟

佛學研究與方法論

對現代佛學研究之省察

吳世鈞

(續上期)

民一在對印度大乘佛學後期的發展而言，倘若只根據漢譯，則由於資料有限得很，故我們幾乎全無所知。事實上，由近年發現的斷片的梵文原本和齊全的西藏譯本，可以見出，這一階段的佛學，在邏輯與知識論方面有飛躍的發展；而唯識與中觀兩派系在理論上亦有結合的趨勢；另外，後期的中觀學亦表現強烈的如來藏思想的色彩。關於這些點，筆者在「日本及歐美之佛學研究點滴」中都有提及，此處不多重覆。要指出的是，這些問題在佛教哲學的理論與思想史上，都有極其重大的意義。近代西方及日本的佛學研究界，依仗文獻足徵的條件及其語言學的豐富知識，漸把

這些問題揭露出來了。

五、文獻學方法之限制

以上我們就正面對文獻學的方法作了些評論；這可歸納為這樣一個意思：它本身是一種科學的客觀精神的表現，要掌握它來進行研究，殊不容易；但它却是十分有用，要進行訴諸原典的第一線的佛學研究，決少不了它。下面我們即就反面來看這文獻學方法的限制。

一、顧名思義，文獻學基本上是語言文字的學問，它的主要條件是語文知識；這相當於弄中國學問的文字學、聲韻學和訓詁學一類。即使加上比較語言學，也不過使語文知識繁複化而已，

其本質還是不變，故文獻學本身實是工具義。即是說，它是一套裝備；你配上了它，便可以進行某些活動。這些活動相對地說，便可以成為目的。倘若我們不用工具與目的這些字眼，我們亦可以說，文獻學是思想活動中的第一步，是了解文字的字面意思的一步，這一步通過了，便可以進行涉及思想內容的第二步。

二、工具本身是中性的；說工具並不表示貶抑，也不表示讚揚。工具本身並無價值的意義，它並不代表理想或目的。（當然亦可以說工具有藉以實現理想或目的的價值。但這種價值，已是另一意思了。嚴格地說，這種「價值」，其意義也不能確定。它是要依於理想或目的自身的。倘若理想或目的是好的，則工具便有價值，是正價值；否則便無價值，或是負價值。）我們了解工具，最好不要就價值方面來看，而應就它的作用與限制來看。它能成就的，便是它的作用；它所不能成就的，便是它的限制。

三、這在文獻學來說，它是一種方法，能疏通以文字為本的種種問題；但却不一定與思想有直接關連。字面上的意思並不一定表示背後的思想內涵，那是顯而易見的。佛學的發展，由於其流佈在時間上的長遠和在空間上的廣濶，這在歷史上和地理上都造成因素，使它的語文問題成為複雜之極；故佛學研究亦隨之而在語文方面出現一難關。文獻學的作用，自然是要闖過這一難關；這我們在上面已討論過了。但這一關過了，並不表示佛學研究的終結。這無寧還是開始，還未進入義理的階段。不過，這一關是必須要闖過的，否則一切便無從說起。故文獻學方法的限制，實在於未能涉及義理。而佛家義理却又特別深奧難解，這益增加了文獻學方法的限制的嚴重性。

四、從道理上言，作為一種工具或一套裝備的文獻學方法，在佛學研究中，它的作用與限制，其意思都是很清楚的。但在現實中，人却常常把這兩者混淆起來，致作出錯誤的評估：擴大文獻學方法的作用，而不大見其限制，而其極則是忽視了文獻學方法所不能措意的義理，以文獻學的研究來籠罩整個佛學研究。在這裏我們所要多談的，正是這一現實的問題。道理上的客觀問題，其意思簡單清楚，實在沒有很多討論的必要。

在現實方面，誇大了文獻學方法的作用，這在今日日本與歐美的佛學研究界中，仍相當流行。西方學者通常評價一本研究的書的學術價值，首先要注意的是，不是該書的實際內容，而却是該書的寫作方式，尤其是它的註釋（annotation）。倘若註釋的工作做得不好，或竟沒有註釋，則該書的學術價值便被懷疑；內容如何，還是其次。註釋是文獻學的工作，而內容則直接牽涉義理上的了解。西方學者所置的重點，自然落在文獻學上^④。

這裏顯然存在着一個對作者不能作出正確判斷的危險。註釋這類工作，是機械性的，只要是方法一樣，則結果自亦大同小異，恐怕連抄襲也不易看得出來；而內容則是思想的結果，此中人人有異，因人的思想總是不同的。評判人的思想價值，主要還是應從內容方面着手。西方學者重視文獻，自又與近代文明之強調機械操作而忽視心靈活用有關。

日本學者除了沿西方的習慣，重視文獻工作外，又特別強調學術的原始性（originality）；這在佛學研究中，即是要訴諸原始的語文：梵文與巴利文，而尤重前者。不懂梵文，恐怕難以成為一流的佛教學者^⑤。我們實應先弄清楚其分際。自文字學的立場言，要對印度佛學作第一線的研究，自然是非有梵文、巴利文的知識不可；但自哲學的立場言，則梵文巴利文始終是梵文巴利文，哲學始終是哲學。印度佛學也實在不限於梵文巴利文，它的哲學義理，豐富得很。混語文為哲學，只是無知而已。

五、上面說文獻學是工具義，則相對地說，哲學義理便是目的。倘若我們把佛學視為一種思想一種哲學的話，則佛學研究，似乎還是應以哲學義理的把握為重。理想的研究，自然是要義理與文獻兼而有之；但倘若只能具其中一種時，則哲學不足，會比文獻不足會造成更大的缺點。此中道理也不難明白。不懂梵文，自不能訴諸原典，只能通過翻譯來理解，則所做的研究，或會落於不是某一特定的印度佛學的問題的研究，但倘若義理架構能把握得住，則亦總是佛學的研究。但若只懂梵文，不問哲學，則其研究只能是佛學中的文字的研究而已，只是對作為佛學的表達方式的文字作研究而已，這自與佛學內容本身無涉。

事實上，除了極少數例外之外，西方及日本的佛學研究的著書，大都是對某些經論的片斷作文字上的翻譯而已；這裏我們不擬多舉實例。要指出的是，這種工作的價值，自不應否認；但我們也不必對之作過高的估價，它實應被視為佛學研究的第一步，是通到進一步探討佛家義理的踏腳石。

六、文獻學方法必需依經據典，沒有了經典文字的依據，這種研究便無從做起。故用這種方法研究佛教經論，特別是那些文字問題較多的梵文巴利文原典的經論，只強調文獻，而不大注意義理，或可勉強說得過去。但倘若所研究的佛學的立場，是不大注意文字資料，而只強調一種深遠的意願與平實的生活的話，例如原始佛教所表示的佛陀的悲願與大乘佛教的禪的直指本心的生活體驗，則文獻學的研究便顯得有些蹩扭^{④③}。因這種學問並無很多哲學理論，概念的分解也很貧乏；它的義理的把握，基於一種存在的實感；這主要是生命上的事，不是哲學理論，更不是文字資料。後者在這裏反而常常造成負累。

就研究佛陀的人格言，這實自佛陀對世間的普遍的慈悲的意願流出。這裏並沒有很多話可說，一切文字言詮皆落於第二義，主要在看你對衆生的種種苦痛煩惱，有無存在的同情共感。現代的佛教學者，特別是德國與日本方面的，不少會寫佛陀傳，透過不同的資料來源，以描述佛陀的智慧與生活；此中包括德國的奧登拔（H. Oldenberg）、貝克（H. Beckh）、戴曼恩（J. Dahlmann）、域達尼茲（M. Winternitz）等，及日本的水野弘元、中村元等人。但似都不能擺脫文獻的氣氛，不能使人與佛陀有相照面之感。此中問題，筆者相信在於佛陀的精神與人格，非文獻之事所能湊泊，主要還是在於作者自身的涵養與生活體驗^{④④}。

至於對禪的研究，所引起的问题恐怕更為麻煩。禪在中國由於流布久遠與寬廣，故歷代積下大量的文獻資料；這些資料的用語，自成一格，外行的人讀來，往往不得其解。而就義理來說，禪雖非艱深，但要滲透進去，則需要相當的生活體驗；而話頭公案一類，則更涉及個人的神秘經驗。這些因素都足以使禪蒙上一層烟幕，使人一時難以湊泊。以文獻學的方法來研究禪，在一定範圍內，例如有關禪師的傳記、禪的社會背景及一些特殊述語的

文字上的意思等等事故，固可幫助理解。但說到要把握禪的基本精神，所謂禪髓，要領會禪的真正意趣，使自家的生命性情也受點薰陶，那恐怕是另外一回事。馬祖說「平常心是道」，雲門說「日日是好日」，這些話語，淺白易明之極，但你如何體會它呢？這顯然是一實踐生活的問題。（未完待續）

附註

④① 筆者所熟悉的德國學者邊爾氏（Oscar Benl），便是一個對註釋十分敏感的人。

④② 如京都大學的梶山雄一氏即曾對筆者表示，讀佛學而不懂梵文，會一無是處（means nothing）。另外，同校教梵文的小林信彥氏曾問筆者，中國學者不懂梵文而看世親「唯識三十頌」的漢譯，能否明白。我答以若自其哲學涵義言，自無困難。小林竟頻頻搖頭，表示不以為然。這種執着原典語文的重要性的心理，在日本佛學研究界，實在普遍得很。

④③ 禪的基本表示是「教外別傳，不立文字，直指本心，見性成佛」。這表示被認為是源於菩提達摩。

④④ 唐君毅先生在其新著「生命存在與心靈境界」一書中，以三進九重的方式，判攝人類全部的哲學思想為心靈的九重境界的表現。他把佛教判入第八重，為我法二空境。其中談及衆生的苦痛煩惱的根源及其必然性，而引出佛陀的慈悲的根本願欲。着筆不多，但却能盡剝一切文字的障礙，而直滲透入佛陀的本懷。唐先生不是一佛教學者，更不是一文獻學者，但却能就自家生命的悲情，對佛陀有如相應的了解，而為很多專門學者所不及。此中實有值得文獻學者們深切反省之點在。

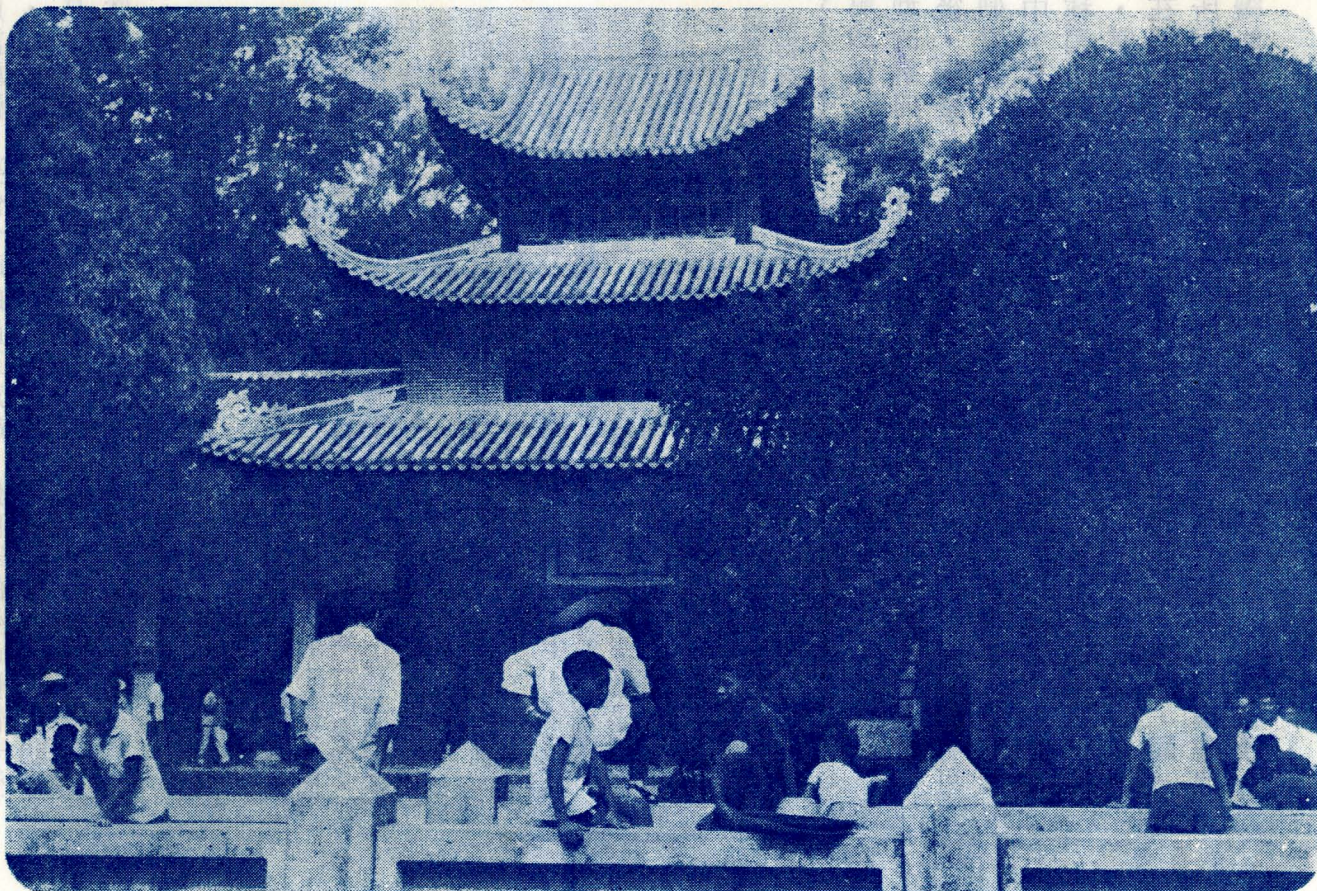
（上接第29頁 歐美佛學研究小史）

這一類型的辭典對佛教文獻的研究極有幫助。它們或索引等類一旦出版後，編纂全面性的梵漢辭典便有可能。這種梵漢辭典將可以使我們看到：同一梵語，在安世高、竺法護、鳩摩羅什等不同譯家手中，有如何不同的譯法。可能，這些印度經典的漢譯者在翻譯各種詞語時，較之西藏譯經者更不統一；特別是中國古代的譯經者，常常都不使用同一的譯語。這種情形，可能有部分原因是由於在潤飾文體時不能經常獲得同一的中國助手。總之，同一譯經者所用的詞語，其變更的幅度祇有通過漢梵辭典及梵漢辭典的編纂纔能確定，這是若干重要事實中的一點。（待續）

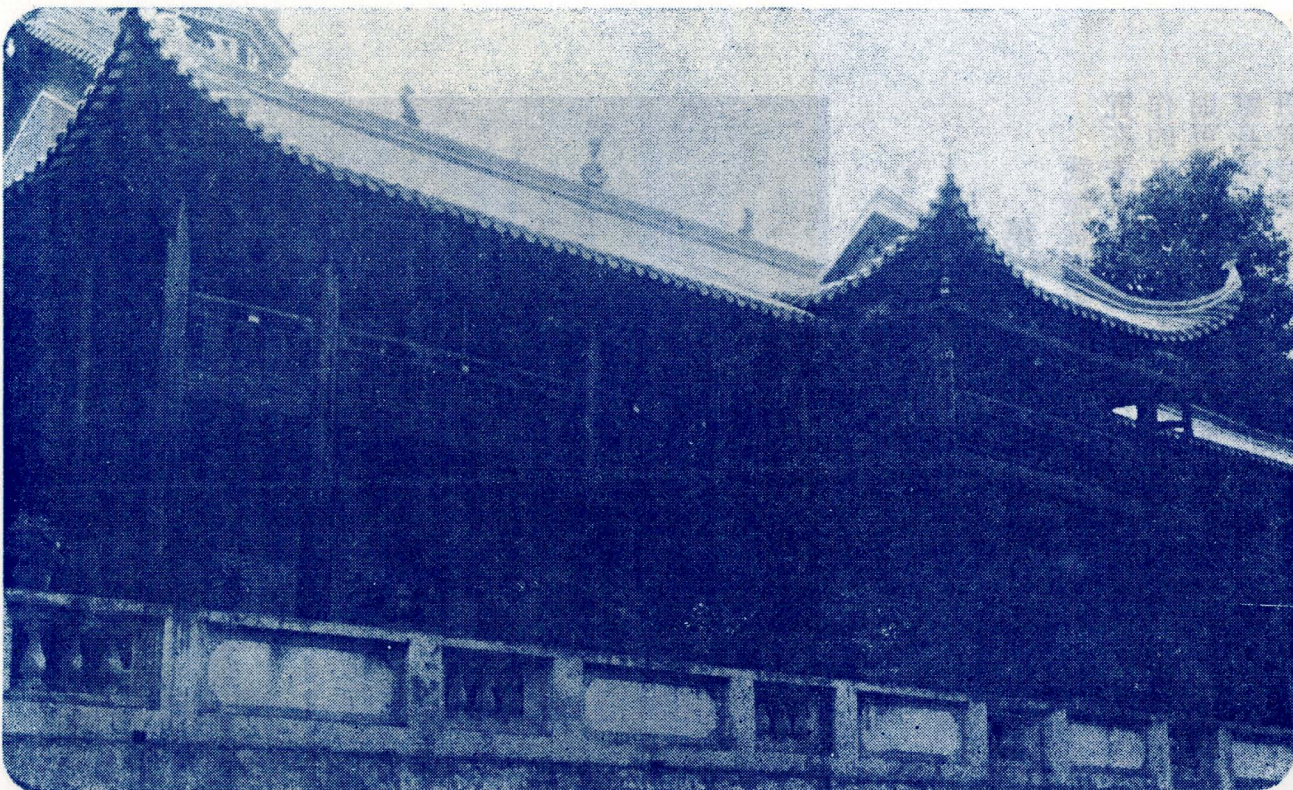
佛敎
勝不劣

A black and white photograph of a large, seated Buddhist statue, likely a Buddha, with a halo, flanked by two standing figures. The statue is set within a large, arched niche. Several people are visible in the foreground, some kneeling and others standing, suggesting a religious ceremony or pilgrimage.

▽ 南華寺之鼓樓與鐘樓相對峙



老樟樹——曾受戒於虛雲老和尚之樹神



△ 蘊藏豐富經典之藏經閣

▽ 鐵塔



無王何關樂如
學香、財計院
重要因素、
學——而實工
和並持對學現

歐美佛學研究小史

J. W. 狄雍著

霍韜晦譯

(續上期)

第四章 將來的展望

我無意推想佛學研究的前途，亦無人能夠從現時逆料佛學研究在未來的年代中將會向何種方向發展。這與各大學——研究工作的主要進行地——所遭逢的情形極有關係，而更重要的因素，則可能是人。佛學研究能否繼續吸引有能力的年青學者，使他們獻身於一個只能給予少許物質酬報及與現代世界似無任何關聯的研究範圍？

對日本佛學研究文獻目錄及批評報導的欠缺

這些問題似乎不易回答，但是，如果是對那些橫躺在我們面前的工作提供一些意見，却不是不可能的。在上文，我們已經粗略地概述了西方佛學研究的種種情形，爲了獲致一更完整的佛學研究圖象，有必要探討日本學者自明治初年派遣第一位留學生到歐洲學習梵文佛典以至今日所獲取的成就。不過此事若由我來作，恐不免貽譏。過去百年間，日本學者所完成的工作，較之西歐學者多得多。而且西方即使是最好的圖書館，其所收藏的日本出版的佛教書籍亦不過是一小部分而已。西歐學者要知道日本有些什麼書正在出版，是十分困難的事。這是我想討論的第一點。

過去西歐學者極少利用日本的出版物，反之，好些日本學者對西歐有哪些研究已在進行却知道得十分清楚。造成這種情形，

首先是因為西歐學者極少人懂得日本語，大部份的西歐學者都是從學習梵文、巴利文開始，爲了讀通從梵文或其他印度原典譯成的漢、藏典籍，又需要具備足夠的漢、藏文知識。由於他們懂得中文，一些日文辭典如「望月佛教大辭典」、赤沼智善的「印度佛教固有名詞辭典」等，亦能加以利用，但是這樣的程度卻不足以閱讀日文書刊。其次，西歐的佛學研究比較起來更傾向於文獻學與文法學上的問題。西歐曾經經過長期的校訂、翻譯、分析拉丁文與希臘文典籍的傳統滋養，這種由古典學者發展出來的方法，遂應用到梵文與巴利文典籍的研究上。但在日本，漢文大藏經已經是許多世紀以來研究佛教的基本資料。自第十世紀起，大藏經在中國和日本已刊行多次，因此，過去日本的佛教學者毋須像歐西學者校訂拉丁文、希臘文抄本，及研究這些語言的文法那樣來校訂或研究佛典原稿。當西歐學者開始認真研究佛典時，第一件事當然是校訂、翻譯梵、巴原典及學習梵、巴文法了。

由於西歐和日本學者受不同的傳統所教育，所以他們的佛學研究發展起來有不同的方向也就不足爲異了。但是，如果西歐學者仍然對他們的日本學友的成果大部份無知，則肯定對西方的佛學研究有損失。對西方學者來說，要學得足夠的日文以閱讀日文書刊是很困難的事，但這是必須克服的障礙。西歐的漢學家十分了解日本學者所作的工作的重要性，今日大部份的西歐漢學家都能夠充分利用日本人的研究成績。西歐的佛教學者無疑必須以他們爲榜樣。雖然一個西歐學者，他要花費多年的時光纔能學好梵文、巴利文、藏文、和漢文，但再學日文以使他能讀日文書刊也不是不可能的事。不過，當他已有足夠的日文能力時，他會面臨著一個很大的實踐問題。每年，日本學者所出版的，不止是許多書——其中有些厚達六百頁以上——還有數以百計的定期刊物和數不清的論文。所有日本學者都能夠在他的大學圖書館中找到對他的研究有幫助的論文，但在西方，這就很成問題，即使是最富有的大學，專攻佛教的學者，亦僅能在圖書館的經濟資源內作有量的要求，以購入和他研究範圍有關的出版物。他必須爲圖書館小心選擇要買的书或要訂購的期刊。其次，西歐學者的日文，

一般來說總是有限，他無法對那些跟自己研究最有用的書刊作迅速的選擇。若能有日本學友向他提供學術消息，將有很大的幫助。而一份分析的、批判的、有系統的文獻目錄對他亦十分有用。在西方，唯一的一份收有日本書刊消息的文獻目錄是 *Bibliographie bouddhique*（佛教文獻），但現在已停止發行，目前似尚無跡象復刊。日本學者在出版有系統性的佛教文獻目錄方面有傑出成就，例如龍谷大學所出版的文獻目錄就是，不過有關各論文的內容和學術價值仍未見提及，誠美中不足。每年由京都人文科學研究所及東京東方學會刊行的文獻目錄都很有用，但它們並非應西方的專門學者的要求而設。

現在我們最需要的，是對過去五十年左右佛學研究各領域中所獲取的成果作有系統的批判省覽。我們提議：由一組有領導地位的日本學者計劃出版一套文獻省覽叢書，分別環繞原始佛教、部派佛教、初期大乘佛教、中觀學派、瑜伽行派等分野。這套省覽叢書，不可祇限於枚舉書名或論文題目，而且需要對它們內容的最重要部份給予分析、批評，使讀者不但了解它的貢獻，而且可以知道還有些什麼工作尚待進行。這套文獻省覽叢書一旦出版後，繼續定期介紹現行研究，並盡量增加個人的、大學的、及研究院的正在進行的研究計劃的報導便成爲可能。在目錄裏面，必須指出書籍或論文的正確的頁數、出版年月、地點，這些資料，在一般的日文書目中常有遺畧。誠然，這樣的目錄很難期望會以英文印行，我覺得亦無必要，雖然以英文印行對西方大學的圖書館員很有用。但若以日文出版，則較方便日本學者，而且價錢亦較廉宜。同時，這樣的一套文獻目錄，對日本的年青學者也會很有幫助。

漢譯佛典的批判校訂

上來的提議似乎祇是協助西歐學者在面對壓倒性優勢的日本出版物中找尋他們的出路，因此，日本學者可能不怎麼感到有興趣。但是，如此有系統的文獻目錄，它所提供的消息不止亦對日本學者有用，而且可以有助於西歐學者和日本學者在方法和觀念

上，作更大的交流，而使雙方獲益。如果西歐學者大量使用日本出版物，並對它們作反應，則自然對日本學者有利。因為日本和西歐學者在不同的世界中長育成，意見交流必有成果。例如，日本學者將可學得西歐發展出來的文獻學方法，而西歐學者則可自日本人中學得許多有關漢文佛典的專識，因為日本人在這方面的精詳研究已有數世紀之久。西方佛教學者的人數有限，而且恐怕永遠都是如此。他們之中，大部份人都是孤獨工作，祇有極少數大學纔能找出兩位或兩位以上的專家。還有，西方學者散居各國，寫作語言亦不統一，大家合作進行研究計劃很困難。但是，過去畢竟有一些重要的出版通過國際合作完成，例如：巴利聖典協會（The Pali Text Society）、佛教文庫（Bibliotheca Buddhica）、佛教文獻（Bibliographic bouddhique）等。現在，「精審巴利語辭典」（The Critical Pali Dictionary）則是最重要的事業。日本學者的共同合作曾產生過不朽的成果。我們必須特別感謝高楠順次郎竭盡心力組織學者出版「大正大藏經」、「南傳大藏經」、和「國譯一切經」等這些劃時代的巨構，同時感謝宮本正尊不懈的努力，現時仍定期出版「大正大藏經索引」。日本學者在過去已經能夠合作在佛學研究上產生這樣有永恆價值的成果，直到今天還繼續下去，這一事實，使我們有理由希望將來亦可以組織其他同樣規模的研究計劃。

大正大藏經是在五十年前出版的，直到現在仍然是認真研究漢文藏經的基石。不過，編纂者尚未收盡現存的所有資料，而且，它雖然提供許多不同讀法的腳註，但仍未能稱為經過真正批判的漢文佛典版本。西方學術的傳統之一，就是研究古代羅馬及希臘的哲學、宗教、歷史問題時，首先必須植基於可靠的文獻學基礎上。佛教有龐大文獻，又有多種語言，研究起來情形一樣。我們希望：梵文抄本的出版，將會在日本和西方繼續。但對漢文佛典作批判研究便祇有在日本方面由日本學者進行。在這件工作中，有系統地收集漢文藏經的版本是必須的，其中有些在大正大藏經出版時尚未被發現，如極重要的磧砂藏就是一個例子。此外，有許多古老的經卷至今仍然保存在日本的寺廟或圖書館中。最

後而又重要的事，是敦煌經卷最近已經變得易加利用了，因為許多（各地的）藏本已經著錄。這種有更多的經卷可以利用的情形，在研究漢文經典的傳播上有極重要意義。在古老的經卷中，許多字體的寫法和現在不同，這引起字體間的混亂和抄寫上錯誤，刊印之後，便流傳下來。梵文抄本的校訂者，為了修成一正確的本子，必須小心研究原稿書體及抄手在謄錄不同書體的稿本時可能犯的錯誤，則漢文佛典的校訂亦一樣，校訂者必須考慮及原文漢字的書寫時代及個人的因素。

漢譯佛典的用詞、語彙與文體的研究及其在中、印佛教史上的重要性

顯然，這一事業需要通過長期的努力和許多學者的合作。如果我們能夠從文字較短的及文獻歷史不太複雜的原典開始，也許效果較佳，不過這仍須視所可能利用的抄本的數目而定。在對較困難的佛典展開大規模的校訂工作之前，對（抄本）數量少的原典先行批判、校訂出版，可能對日漸得出一個有系統性的編纂方法有幫助。如此下去，我們將會得到一個逐漸增加的校訂本藏經，成為將來比較研究漢譯佛典與印度原本及藏文譯本的中心基礎。

鈴木學術財團出版的北京版甘珠爾和丹珠爾，對藏文佛典的研究給予很大刺激。不過在這方面，現時亦有必要對照其他刊本及敦煌本，以合校出正確的本子。有些敦煌經卷裏面，收有未經甘珠爾和丹珠爾編者改訂過的古譯，這些古譯，在某些情形下，較之改訂過的甘珠爾和丹珠爾典籍更接近印度原本。一典籍如果要出版異譯對照本，則必須先對其漢譯及藏譯作批判校訂。鋼和泰（Von Sael-Holstein）校訂的「大寶積迦葉品」（Kāśyapa-pāṇi-vāra）就是很好的例子，顯示了異譯對照本所應採取的處理方法。佛教文獻學的理想目標，就是出版梵文原典與漢、藏兩譯，或漢譯與藏譯之間的對照本。若無印度原本及藏譯，則祇是校訂漢譯本也是可行的。

漢譯佛典在佛學研究上，具有基本的重要性有兩個理由：第

一、漢譯佛典中保留很多印度經論，特別是一些西藏所未及譯的早期經論；第二、自公元二世紀以後，漢譯佛典的工作即持續進行，使我們得以研究更古的印度傳本。很多經典在中國都不止翻譯一次，不同時代的翻譯使研究這些經典的發展情形成為可能。不過這需要藏文譯本的幫助，因為一般來說，藏譯代表了印度經典發展的最終形式。然而，由於漢譯佛典的譯者的著錄常有錯誤，使人難以確定，所以研究起來十分複雜。漢文藏經中收有頗多譯經錄，最早是道安的經錄，作於公元三七四年。但在這些經錄中，常有互相矛盾的記載。日本學者——在此我僅舉出常盤大定與林屋友次郎兩人——在研究批判這些經錄方面，有極多貢獻。

其次，對譯經者的用詞（terminology）的研究已經着手。

此中內在判準（internal criterion）確實是最重要的。不過，一般而言，學者們都祇是在其研究的範圍內檢討某一經典的用詞，並把自己局限於一定數目的專門詞語（technical term）內。但這一研究領域是需要作更多的工作的。我們不能單獨研究一經，必須有系統地研究該譯經者的全部譯籍。林屋友次郎很了解對譯經者的用詞作系統性的研究的重要性，但他未完成他的計劃。其實，我們無須限制自己祇是研究譯經者的用詞，其所用的語彙（vocabulary）及文體特色亦可以考慮。用詞不是永遠可靠的指針，因為佛典詞語的翻譯常常是從前人的翻譯而來。還有，我們須知道漢文藏經的刊本並非每次都能維持絕對相同的模樣，因為它經過譯經者及許多助手的書寫。往往一篇譯文在傳抄過數世紀之後纔被收入大藏經中獲得第一次的印刷。因此很可能是後期的抄經者改變了佛教詞語的譯法，以對應於當時流行的觀念。但語彙與文體則較難改變，正如上文提及，敦煌所發現的藏文佛典斷簡收有古譯，其中有部分已經被甘珠爾和丹珠爾的編者大事修訂過。對於漢文大藏經的第一次刊行，迄今雖無證據顯示主事者會經大幅修訂當時存在的譯籍，但抄經者對原文畧加改變却是可能的。若我們能對所有的漢譯佛典作一系統檢查，則自安世高以後，每一譯經者的特色便有可能予以確定。傳統中雖有古譯、舊譯與新譯之分，但這樣的劃分未足以對現存譯籍作批判性的檢查。

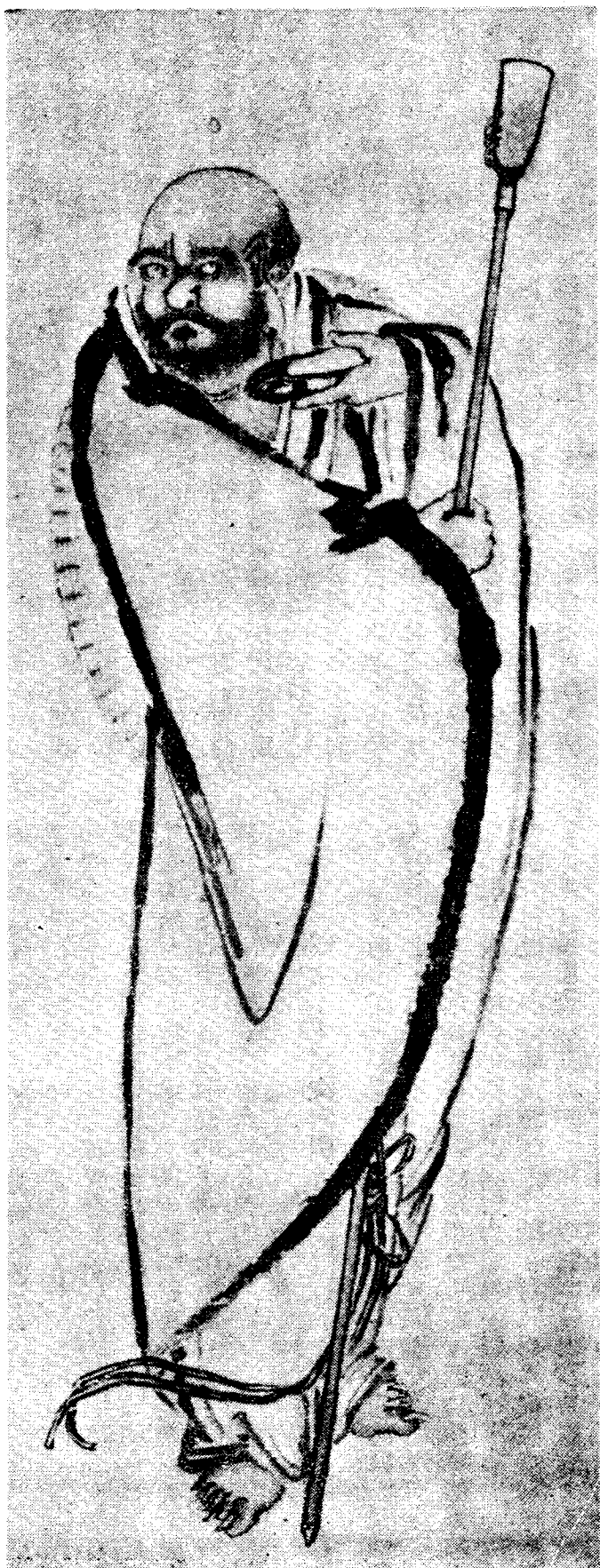
我們首先需要更詳細地知道主要譯家的用詞、語彙及文體上的特色。當這些充分了解之後，將可在更大的程度上確定某一譯籍歸於某一譯家是對的還是錯的。在研究過主要譯家的作品之後，再精細研究祇譯過少數經典的譯經者的翻譯就容易了。

爲了確定每一譯籍的時代與譯人的名字，漢譯佛典所用的語言也是必需用心研究的。沿此將可解決許多有關漢譯藏經史上的問題，而且這些問題對印度佛教史和中國佛教史都有重要性。若能對漢譯佛典的語言有更好的和更精確的了解，則可導致對印度原本有更多的認識。許多印度經典，（由於已無原典的緣故，）迄今祇有通過漢譯來了解；即使設有原典存在，亦常常不是當日漢譯時所據的原本，而是與之相異的後期出現的本子了。爲什麼呢？因爲在印度傳承的過程中已經有了變化和增廣。對於印度原本採用的語言的知識來說，重要之處是印度人名與術語的譯寫。最近布洛表示：西北印語言，即所謂「犍陀羅語」（Gāndhārī）的，在解釋印度人名的漢字譯寫時應加放慮。感謝卡爾喬連（Karlgren）、布里畢蘭克（Pulleyblank）及其他學者的工作，使我們得以在很大的程度上重組唐及唐以前的漢字的正確發音。從印度方面說，則由於愛瑞頓及布洛的貢獻，使我們對佛教混用梵文及犍陀羅語知道得更多。爲了獲取對那些已經譯爲漢文的印度經典有更清楚的語言學上的了解，繼續研究漢字譯寫及那些不以純粹梵文寫成的印度原典是必要的。

漢文——梵文索引

最近數十年，學者們在製作詳盡的佛教典籍的藏（文）梵（文）索引上，有很多優秀的成績出版，但漢梵索引就很少了。誠然，漢譯索引的製作，較之藏譯索引更難，因爲西藏的譯經者在使用詞上一般都依隨一個相當固定的意義，雖然在字典上一個梵文字眼亦可以有多个藏文譯法，這祇要我們翻譯羅傑殊、咤特羅（Lokena chandra）主編的「藏梵釋典」就很容易看到。不過，若將印度原典與漢譯對照，以編出一漢梵辭典是一定可以做到的。

（下轉第23頁）



禪與西方思想

阿部正雄著
吳汝鈞譯

(續上期)

我們可以說，基督教思想與希臘思想共同成爲「西方思想」的兩大源流，但這兩者是極爲不同的。在希臘思想中，我們可以發現思想家對於人文與世界的單純而充量的肯定；但在希伯來思想中，則貫徹着對於人生的負面的深沉而敏銳的意識。此中最有

一種對於人的知性與道德的絕望，與那超越的存有相隔絕的意識；這絕望與這意識，實互爲表裏。伊甸園的故事，正顯示出神所知的真理，是禁絕於人的。樂園中的蛇，使人希望一如神那樣知善知惡；它實是知性與自覺的精神。但樂園驅逐的故事，却顯示出，人基於自覺而來的獨立，是一種罪過；祇有聽從神之言，才是人的道路。希伯來之神，是超越的生命之神；它不領受任何思

辯體系的殿堂的香火。人們所追求的，不是觀想，而是信仰；不是形而上學，而是啓示；要斷知性。又，希臘人是沒有原罪意識的。但希伯來人則在神之正義面前恐懼與顫抖，不期然感到自己罪孽深重，絲毫沒有正義。此中有一種極為深刻尖銳的「事」與「理」的對峙，但這與在希臘思想中所見到的事理的對峙，方向完全不同。

柏拉圖式的理念，是現象（事）的原型；亞里斯多德的形相，則否定理念的超越性而使個別現象（事）成其為現象「事」。這「理」與「有」，不管它們自身是如何地超越與形而上，比起基督教式的神之正義，却仍然是較為內在的。「理」「有」與神之正義的神聖的「理」比較，它們仍不過是內在於人間的「事」而已。為甚麼呢？因柏拉圖的理念說與亞里斯多德的形而上學，在神的眼中，祇是「這個世間的智慧」（1 Cor. 1:20）而已，這畢竟是愚昧。而那隱藏在奧義中的「神之智慧」（同上2:7），那經綸宇宙的「神之義」（詩篇94:9），則超絕乎世間的一切智慧與人之正義——包含形而上學的理念在內——之上。希臘人對於事理的對峙所提供的消解之道，成立於善之理念、正義之德與「有」之形而上學中。但基督教的神之義，却仍批判這消解之道，以之為愚昧。這神之義實是作為神的 *logos* 的「理」。

這作為神的 *logos* 的「理」，並不是理論的存在論的性格，而是具有澈底實踐意義的人格意志的性格。它透過對世間的裁判、不平和救濟而顯現，不過，這作為神之義、神的 *logos* 的「理」，並非純然是超越的。它在自己的歷史中，道成肉身，要挽救違背神之義的人類。目下，這神之義即作為一種恩典而授予那些悔改的罪人。這道成肉身的 *logos*，正是耶穌基督。人必須相信在其十字架上所呈現的神之義的新的啓示，才能依於其信仰而被認可。*logos* 的道成肉身，實即是由「理」而化成的「事」。作為神之 *logos* 的理，超越乎宇宙之上；但在基督的十字架之下，它即落實而化為「事」。而且這是一個歷史事實，祇出現一次。基督教的信仰，即立基於這「理」之上，這「理」即在這種祇此一回的歷史的「事」發生時顯示出來。因此，這裏的「事」——

基督的十字架的「事」，是建立於那超越而永恆的神的「理」的自我否定中的「事」。

五、西方有「有」、「理」，而無「無」

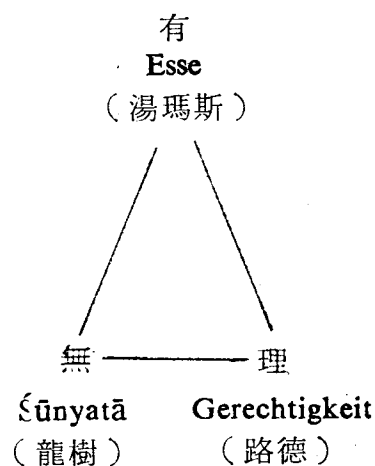
因此，我們必須說，基督教的立場，完全不同於柏拉圖的理念的「理」與亞里斯多德的「有」，而是一獨特的立場。不過，在西方思想史上，早期的基督教神學，在顯著的超越性方面，有與柏拉圖式的「理」的立場相近之處。發展至奧古斯丁，在柏拉圖式的「理」的決定性的影响下，他確立了一偉大的神學，來論證基督教信仰。因基督教不同於柏拉圖哲學的方向，它立足於道成肉身的聖子耶穌的歷史，這是「事」；它以作為父位的神之義這一超越的「理」，作為其根據。至湯瑪斯，則更超越奧古斯丁的立場，與亞里斯多德哲學相結合，而確立新的神學，主知的存在論的神學。在表面上，亞里斯多德哲學與基督教的信仰極不相同；它取代了柏拉圖哲學的地位，致力於證立信仰的事。此中一個重大的理由可以說是，神與事物世界關連起來的知識，在柏拉圖來說，仍未很明確；但亞里斯多德的主知主義的形而上學，則明確地予這些知識的理論以基礎。又，亞里斯多德哲學重視現實，能吸引基督教；後者並不單純是理念主義。對於亞里斯多德來說，神並不是無限地不可到達的彼岸的理念。它自身一方面作為純粹的形相而超越乎運動之上；另一方面，它又是「不動之原動者」；這「不動之原動者」，能催動宇宙的一切，而宇宙的一切，亦恆常地以它為目標而運動。此中有一種形而上學的原理，動態地把超越與內在這兩方面連結起來。湯瑪斯的神學即引用了亞里斯多德的這種哲學。因此，這神學不是柏拉圖式的「理」的神學，而是亞里斯多德式的「有」的神學；它又不是靜的「有」（*ous*）的神學，而是動的「有」（*esse*）的神學。

註：關於以「有」來規定湯瑪斯神學的立場，或會有種種不同的見解。近來有少數西歐神學家與哲學家，精通日本哲學界的事情；他們對日本流行的見解——以佛教為「無」的

宗教而以基督教爲「有」的宗教，曾作出嚴厲的批判，認爲欠缺妥當性。我們必須謙虛地對待他們的批判。我個人以爲，最好盡可能避免用這種方式來規定佛教與基督教。不過，在這些批判中，他們並未有就本義一點來理解佛教的「無」，他們仍是以西方爲標準，來討論以「有」來規定基督教的立場是否得當。但這樣的討論，在日本歷來都是以佛教式的「無」作爲標準的。照我看來，在以西方爲標準的範圍內不必能以「有」來規定的立場，在我們以佛教的「無」來作規準時，却仍有理由被規定爲「有」。在這一論文中，我仍以這複雜的「有」的概念，用到湯瑪斯的立場上去，其理由亦在於此。

又，我想可以這樣理解，我們就基督教來說「理」說「有」，是以「理」來指述基督教的人格主義的性格，以「有」來指述其存在論的性格的。

不過，與希臘哲學相結合的基督教神學，不管是奧古斯丁的抑是湯瑪斯的，恐怕都不免掩沒了基督教本來的十字架的「事」一面，都有隱藏了神聖的「理」的危險；這「理」是在其底子裏發揮作用，而成爲神之義。路德的改革，推翻了湯瑪斯的「有」的神學，也越過了奧古斯丁式的「理」的神學，而再度回歸至基督教固有的、作爲神之義的神聖的「理」本身。這一運動，把十字架的「事」，帶回到信仰手中；這「事」原來是給希臘式的思維所粉飾過的。在路德的神學中，作爲神之義的「理」，純粹地、嚴刻地被自覺出來；這是前所未有的。我們上面敘述過的基督教的歷史，正顯示出基督教思想的緊張的單擺運動；這即是，它環繞着十字架的「事」，而由「理」擺至「有」，復由「有」回到「理」。在近世的新教主義的歷史中，這運動不斷以新的形式，在黑格爾哲學與齊克果之間，反復出現。前者致力於把希臘思想與基督教作一個新的綜合；後者則一方面批判黑格爾哲學，一方面要透過浸染在罪業與不安中的詭辯辯證法，來闡明神的超越性。



倘若這樣的粗枝大葉的看法，可以被接受的話，則我們可以說，基督教思想的發展，與西方哲學思想的歷史，這兩種思想互相深刻地纏繞着，此中實有一種由「理」至「有」，復由「有」至「理」……的「理」「有」之間的對立往復相峙的關係貫串着。其「理」「有」作爲形而上學的原理，意義皆不同。因此，在這種情況下，在西方哲學思想中，便不把「無」視爲形而上學的根本原理，而常將之視爲第二義的消極的原理。基督教思想在這點上，亦沒有根本的差異。

註：不過，在基督教中，並不是完全沒有討論「無」的問題。在一些地方，如說「空之空，一切皆空」(Eccles. 1:2) 神的創造，被視爲「由無中的創造」；基督被稱爲「把自己掏空，而取僕人的姿態」(Phil. 2:7)，都可以看到這點。但顯然都不是把「無」視爲根本原理。

由此，我們即可作下面的了解。在西方，那貫串於人的存在中而不斷使人生出現問題的事理的對峙，從思想的觀點看，從形而上學的層面看，其消解都在「有」中，或者在「理」中。其自覺的消解，在同等意義的「無」中，畢竟是沒有的。在這形而上學的層面，「無」是消極的原理；「有」與「理」則作爲積極的原理，而各自具備其自身的絕對性。全部的西方思想史，實環繞着這兩個根本原理之間的對峙而戲劇性地發展開來。在西方，古

來的柏拉圖主義與亞里斯多德主義這兩個立場（在中世則由奧古斯丁與湯瑪斯代表），又近世以來的康德主義與黑格爾主義兩立場，往往被人拿來作對比。不過，我們都可以將之理解為上述以「理」與「有」作為形而上學的原理的兩種立場的對立。通觀這歷史的全部，我們覺得，亞里斯多德的超越乎柏拉圖之上的形而上學中的「有」，與康德的推翻這亞里斯多德形而上學傳統的批判哲學中的「理」，是最純粹地、最根源地被建立起來的原理。不過，基督教並不窮盡於基督教思想中。作為一種宗教，在思想上，不管是以「有」為原理抑以「理」為原理，其十字架的「事」都會被掩沒。若以「有」為原理，則會傾於思辯化；若以「理」為原理，則會傾於律法化。為了重新彰顯十字架的「事」，基督教即展開一種往復相峙的運動，由這兩原理的一方而轉移至另外的一方。

六、無之異於「有」、「理」

龍樹的空觀，亦不是只盡於思想中。如先前所述那樣，龍樹斥破當時實體論者的思想，與阿毘達磨佛教的分析的虛無的空思想。「般若經」顯示出大乘空的立場，棄絕有無兩者的對立；龍樹即把着力點，置於對這立場的論證方面。不過，他的着力點由救度衆生的宗教實踐的動機出發；他批判阿毘達磨佛教家的涅槃：他們以虛無主義的灰身滅智，作為解脫的理想境界。龍樹以為，真正的解脫之道，是超越乎兩極端的中道。這超越乎兩極端的中道，即是不把移行的現象，作實有看，而執取之；不墮於空無之見，以一切為虛妄。可以說，龍樹依邏輯進路，把「般若經」思想家的神秘的直觀，自覺化起來；他透過這個步驟，就當時的環境，刷新了佛陀的救世意志。同時，不可否認的是，此中有徹底的哲學思惟，有深邃的形而上學思想。

大乘佛教，包括龍樹在內，其思想的歷史，都是與實有論虛無論這兩方相鬥爭的歷史。實有論的立場，以一切現象（事）都是實有，包括人自身與人的意識在內。虛無論的立場，則與此相反，以為一切都是虛無。佛教的開祖釋迦牟尼佛陀，揚棄以梵為

唯一實在的正統婆羅門的奧義書哲學，亦不取當時的自由思想家的多元論，承認虛空的立場；却開示佛教式的無我（一切皆無固定實體）與緣起（一切皆由他緣生起）的思想。佛教的無我——緣起的思想，實踐地立足於自由的絕對無（解脫）的立場，這是由最初的有無的相對立中解放出來的。

龍樹的空觀，給予佛陀的這種無我緣起的立場尖銳的自覺基礎，而重新稱之為中道。這我們已述過了。可以說，龍樹以後的三論宗的絕對中，唯識宗的圓成實性，天台宗的空假中三諦圓融，華嚴宗的事事無礙法界等等，其立場雖各各不同，但都嚴厲排斥以某種意義而執於有的常見，排斥執於無的斷見；而在主體方面，使佛教本來的空、無我的立場，更形徹底。

執著於某物，即使該物實體化。因此，佛教要立於離有無的空、無我的立場，排斥使有無實體化。能夠這樣做，即意味對實體的思惟的否定。龍樹確立起「空」的立場；他深刻地自覺到，倘若不排除和脫離這樣的對實體的思惟的話，則不能達致真正的主體自由。我們對實體起思惟，這種執著，本質地即存在於人的思惟內部。人們所難以逃避的迷妄與煩惱，即由此中生起。佛陀說一切都是緣起，教人要從迷妄與執著中脫却開來。龍樹則徹底否定對實體的思惟，而在邏輯與實踐方面，明確地肯認佛陀的路向。

要完全地從對實體的思惟中脫却開來，必須克服有與無這兩面的極端。要做到這點，則又必須要有絕對的否定的自覺，連否定亦要否定掉。

由於對實體的思惟，本質地即存在於人日常以自我為中心的意識中，故這絕對否定的自覺，從實踐上言，即意味著對自我中心的根本否定，亦即自覺到無我。不過，這裏所謂無我，並不單是個別主體的無我。就通徹於對實體的思惟的否定這一意義來說，「無我」實是自覺到所有東西都無實體性，這所有東西，包括自我在內。「諸法無我」、「一切皆空」，即指這個意思。因此，以龍樹為代表的大乘佛教，其無我的立場，並不單純是主體性的，同時亦是宇宙論的。實際上，大乘佛教的立場，必須同時是

宇宙論的，才能夠真正是主體的；必須同時是主體的，才能夠真正是宇宙論的。

當我們把本質的實體的思惟，由人的日常的自我生活純化到邏輯階段時，即成立自己同一性的邏輯，而排斥矛盾。亞里斯多德所確立的邏輯，即是這種徹底地純化對實體的思惟的邏輯；他的形而上學即立足於作為究極實體（ousia）的「有」之上。在古代印度，亦有基於對實體的思惟的邏輯；但是否把「有」肯認為那種徹底的意義，如亞里斯多德的那樣，則是可疑的。但可以確定的，龍樹曾激烈地與當時盤據在佛教內外的有力的實體思想展開論爭，而確立在人類思想史上有其獨一無二性的空觀立場。在這個意義下，我們可以說，龍樹的「空」或「無」的觀點，是站在亞里斯多德的「有」的立場的相反面。

不過，龍樹的「空」的觀點，即使說是站在亞里斯多德的「有」的立場的相反面，但這並不表示，這即與康德的主體的「當為」的立場是同一。實際上，在另一意義下，「空」觀對於康德式的「當為」的「理」的立場來說，是位於其反面的。

「理」一詞在佛教中亦常被使用。這是在與「事」相對的情況下，用以指述那些不生滅不變化的普遍永恆的東西；「事」則指生滅變化的個別現象。在這樣的規定下，這方面與上面所述有關西方思想之處，並沒有不同。不過雙方雖同樣地稱「不生滅不變化的普遍永恆的東西」為理，在內容上，雙方實有顯著的不同。佛教的「理」指事物不變的性（本性）；即一切東西如其所如的眞如之意。倘若以一切皆是法，則這是法的本性，即法性。這與上面所觸及的離一切限定的「空」，佛教意義的「無」，並無二致。「理性」一語，在佛教中亦表示法性或眞如之意，與西方的 nous, ratio, Vernunft, human reason 等意義不同。對應於西方思想史的 ratio, Vernunft, human reason 的東西，在佛教則為「識」，「思量」，「分別」。就究極言，它們都是迷妄，不能覺悟到眞實。它們常消極地否定地被理解成「爲了獲得眞正智慧而必須被轉化或被捨離」的東西。在西方，nous 與 intellectus 被視為能直觀那超感性的神的眞理的能力。但即使是這樣的東西，

仍帶有一種對象性的色彩（仍是知性）。由於這一限制，我們可以說，它們仍會在龍樹的空觀中被否定的。龍樹的空觀，立足於主體性的無分別智上，嚴厲地排除對一切實體的對象的思惟；這思惟染有有無兩面的色彩。

排除一切對實體的思惟，而站在主體性的「空」的立場上，這表示對於以 nous 與 ratio 為代表的人類理性能力，與由此而達到的理念的實在，俱予以否定，不將之視為積極的原理。又，以龍樹空觀為代表的大乘佛教，站在如法爾自然的立場，空却一切人爲的做作。對於這種立場，我們可以這樣理解，它是站在康德的立場的反面的。康德的立場是「汝當如是如是作」的無上律令，這純粹是道德的當為——作為道德法則一般的根據的絕對的 Sollens。不用說，龍樹的空與大乘佛教的法爾自然的立場，與基督教的「神之義」的神聖的「理」，是極不相同的。

要之，以龍樹為代表的大乘佛教的「空」的立場，其中心課題，是就根源方面，超越有與無的對峙，確立自由的主體的立場。在佛教，上面所提出的事理對峙，貫徹於人的存在中而使人生不斷出現問題的事理的對峙，其消解可見於視「有」為究極的說法中（例如說一切有部），或可見於視「無」乃至「空」為究極的說法中（「般若經」，龍樹中觀等等）。西方意義的理，即是說，人的理性，與由此而到達的理念的實在、自然理法、道德法則等等，畢竟不被視為究極原理。它常作為消極的第二義的東西被把握。

（未完待續）

記

記

記

（上接第43頁 聽「一念三千疏義」講座隨筆）
現在我有充分的資料和方法，可以向我的理想邁進，這是三寶加被與導師的賜予，這種受益，誠叫我感激涕泣。但願在這塊樂土上——蓮華學佛園的就學中，能把習靜、習定的功夫，培養成爲我生命中的生命，渾圓一體，達到菩薩那種一念現前，持之永恆，由這一念體顯用而又能生悲智之願，濟度宇宙物機之苦難，多麼美妙啊！無量壽佛。

寫於蓮花學佛園講堂

佛家邏輯

陳那之認識論

服部正明著
一 默譯



(續上期)

二、說一切有部的見解是這樣，多數的原子集合時，一個個的原子只是互相接近而已，並不接觸。由於原子是極限，由分析物質的空間廣度而得，故不具有部份。因此，在兩個原子接觸時，不能有其部份的融合。但倘若兩個原子全體地接觸的話，由於兩者完全重合，故變成與只有一個原子時同樣的情況。因此，說一切有部主張，原子是在互相不融合的情況下集合起來^{④2}。對於這個說法，世親指出其中的困難如下：由於個別的原子不能被知覺，故即使多數原子集合起來，亦不能成為知覺的對象。

三、經量部的見解以為，多數的原子集合起來，相互間不留空隙。這個見解，世親自己在「俱舍論」中也承認哩^{④3}。他說明接受這個見解的理由，表示倘若原子之間有空隙，可為其他原子涉入的話，則物質的不可侵入性（障礙有對）一原理，便要被告否定了。不過，他在「唯識二十論」中，却批判經量部的這個說法。他表示；由於我們不能證明原初作為集結體的一部份原子是一

實體，故不能說多數原子構成集結體的一部份。倘若原子能集結，則由於一原子的上下與四方都與其他的原子結合，這原子便變成有六個部份了！而具有部份的東西，是可更分割的，不能說為是單一的實體。反之，倘若原子沒有部份，則一個原子和六個原子結合，它們會完全重合起來；因而作為原子的集結體的物體，亦會變成一個原子的大小了。這樣，被知覺的東西將變為一點也不存在了。故不管原子具有部份，抑是不具有部份，都不能避免不合理的情況出現。由此可得，構成集合體的單一的原子的存在，不能被證明；既然這不能被證明，則原子的集結體，即不可能是認識的對象。

世親這樣批判了三種外界實在論，即確立唯識說，強調「這世界所有的東西，只是表象而已」。「唯識二十論」未有說到潛在意識（阿賴耶識）與自我意識（末那識），但却明瞭地表明這樣的思想：表象是透過自身的心識流向（*santāna*）的特殊變化（*pariṇamaviśeṣa*）而生起，而不以存在於外界的東西為對象而生起；這心識流向是生命過去的行爲餘習所熏染而成的。

十二、陳那對外界實在論的否定：認識對象的兩個條件

「觀所緣緣論」以「唯識二十論」為藍本；在這部著作中，陳那明確地表示出認識對象所要具備的兩個條件，而由這點來研究外界實在論。「倘若有某一東西，能生起具有自身形象的表象，則這東西是認識的對象」^{④④}。他的想法即是，認識的對象必須滿足下面兩個條件：

一、它使表象生起；

二、它具有與表象相同的形象。

要滿足第一條件，對象必須是實在；不是實在的東西，不能觸發感官而生起表象。倘使不是實在的東西亦可生起表象的話，則即使是兔角，人亦當可見到了。第二個條件是對象，它是個別地限定知識內容的重要因素；這亦是必須要滿足的。個別的知識，並不作為知識一般而成立，而是以各特有的表象為其內容的。表象是在知識中顯現出來的對象的形象；對象則把自身的形象，給予知識，通過這種過程，對象即在內容方面，限定知識。這樣的對象，必須具有與表象相同的形象。人倘若能以圓形的東西作對象，而又具有四角形的表象，則以三角形的東西作對象，亦當可有相同的表象（譯者按：即四角形的表象）了。這是由於，在這種情況下，所有的知識都變成相同內容的東西了。

陳那即就這個觀點，來考究有關認識對象的三種學說。最初提出來處理的說法，以個別的原子為認識對象。這說法的旨趣是，原子並不是單獨地存在着，它恆常地作為多數的集合體而存在；不過，恰如一個物體的色、味等為各各與它們相對應的感官所個別地捕取那樣，作為集合體的原子，亦個別地成為知覺的對象。這種旨趣，「俱舍論」亦有說及^{④⑤}，被認為是說一切有部的學說。由於個別的原子是實在，故可滿足作為認識對象的條件。但第二條件要求與表象相同的形象，這在原子中却找不到哩。陳那指出這點，表示倘若只有使認識生起的條件的話，則這條件，在感官中亦具足，但誰也不會認為感官是認識對象。

陳那跟着考究經量部的說法；這說法以為，認識的對象，由

多數原子集結而成。可以這樣想，在原子的集結體中，有一粗大的形象，與表象相一致。不過，依據經量部的確定的說法，能夠分析或構成要素的，是假象（*saṃvṛtiśat*）而非實在（*paramārthaśat*）^{④⑥}。而不是實在的東西，是不能生起表象的。即是說，經量部的學說，只滿足認識對象所要具備的第二條件，却不能滿足第一條件。有眼病的人，把月看成是兩重表象；但兩重月並不是實在，因而我們不能肯認這兩重月是使這表象生起的原因。

以上兩種說法，都有困難，都不能滿足兩條件的全部。陳那所舉出的第三種說法，則是要避開這些困難的。這說法以為，所有的物體，不止只具有一種性質，而却是具有各種性質的，如香、甘的味道與粗大的感觸。原子亦是一樣，它可被看成具有微細的形狀，同時亦具有粗大的形狀。通過感官而被知覺的，只是粗大的形狀；微細的形狀，則不被知覺。因個別感官的能力，都是固定了的。例如，眼只知覺顏色與形狀，對象中雖有堅性濕潤性，但眼並不具有知覺它們的能力。原子的細微形狀不被知覺，亦是基於同樣的理由哩。這第三種說法，是那一學派提倡的呢？關於這點，目前已不能明確地知曉了^{④⑦}。總之，依據這說法，由於對象是原子，是實在，且具有粗大的形狀，與表象相一致；故我們似可這樣理解，它已滿足兩個條件了。但陳那却指出由這說法所導致出來的結論，是不合理的。他的議論如下：（待續）

附註：

④② AKBh, p. 32 (ad v. I. 43). 上面所舉櫻部書，頁二二五。

④③ ibid., p. 33 (ad v. I. 43). 上面所舉櫻部書，頁二二六。這個說法，世親歸之於某個大德（*bhadranta*），自己亦表示讚許。

④④ Ālambanaparikṣavṛti, ad v. 2a.

④⑤ AKBh, p. 189. 24-190. 2 (ad v. III. 100ab).

④⑥ Abhidharmakośa, VI. 4.

④⑦ 在 Vinideva 的注釋中，曾舉出 Vāgbhata 之名，但他是屬於那一學派的學者呢，已無法弄明白了。另外，有關這第三說，可參閱 Franwallner, "Dignāgas Ālambanaparikṣā," WZKM, (19), pp. 186-187, 另外，又有山口益之「觀所緣論之原典解釋」（載於「世親唯識之原典解明」，頁四五〇—四五二，參考註①）。



人生佛教

金星法師講於澳洲中華佛學研究所

廖常惺記錄

諸位法師，吳社長，諸位居士：

今晚講的題目是「人生佛教」。有人以為佛教不是為生的，而是為死的宗教，即專為超度亡靈往生西方極樂世界。其實這是完全錯誤。雖然佛法是着重在出世間法，但仍以世間法為基礎，所謂世間法，是教人改善日常生活與行為，使之合理化、道德化，以及如何和樂社會及福祉，從而導引人人共發菩提心，行菩薩道，共登彼岸。太虛大師言：「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實。」這是至理名言！

我們要研究教主偉大的人格及智慧，首先要瞭解當時社會背景，方知佛陀的思想、智慧之偉大。佛陀成道後；有四大主張：（一）平等，（二）自由，（三）和平，（四）慈悲。

（一）平等 佛陀降生時，印度有四大階級：婆羅門，即淨行者，如傳教士；刹帝利，即王族；吠舍，即商賈；首陀羅，即農民，奴隸等。當日首陀羅被人瞧不起，過着不平等的生活。為改良他們的生活，打破階級的歧視，種族的隔離，貧富的憎恨，於是佛陀倡導四姓平等，種族平等及事業平等。今試舉第二例：首陀羅如有不服從命令者，其他階級，如婆羅門或刹帝利，都有權處以刑罰——以融熱的臘燭貫耳，此其一。如說話犯錯誤，其刑罰方法——以熱鐵放入首陀羅口中，此其二。所有刑罰，都是慘無人道。世尊為貫徹其主張，放棄了太子的尊嚴，出家修道，以身作則，過着平民的生活。實行「上與帝王同座，下與乞丐同行」，無貴無賤。由此可知世尊具偉大的人格及智慧。

經過六年修行，終於夜睹明星，豁然大悟：「奇哉！奇哉！大地衆生，皆有如來智慧德性，但以妄想執着，不能證得。」這

充分說明人人本具「佛性」，依教修行，人人皆能成佛。經云：

「心佛衆生，三無差別。」所謂無差別者，是指人人本具「佛性」。是「在凡不滅，在聖不增，悟之成佛，迷之為衆生。」世尊雖已成無上正等覺，但仍過着托鉢為生，無階級、無種姓、無貧富，大地衆生，一律平等。所以和合僧團中，有許多婆羅門、貴族，當時低賤如屠夫、漁夫、強盜等都投入世尊座下，成為佛教徒。由此可知，只要是佛教徒，任何階級、種姓，職業的劃分便不再有任何意義。這種無方普應的平等精神是佛教的特色。

（二）自由 佛教講因果，人與一切衆生，其思想行為，不論正報與依報，終超不出佛說的因果法則，其理由為因可以任由選擇，但果則不能自由選擇，因此說因果即自由。應知道人生受報，應從因果法則去分析及了解，方能充分具體說明自由之意義。如要分析因果報應相互關係，必須廣明過去、現在及未來三世因果。所謂三世因果者，即前生所作的善因惡因，現生的善果惡果；現生的善因惡因，又成為來生的善果惡果，互為因果之理，不可不知。

現略述因果法則。十法界分四聖六凡，六凡為天、人、阿修羅、餓鬼、地獄及畜生；四聖為聲聞、緣覺、菩薩及佛。六凡中又分三善道及三惡道。三善道及三惡道各分上中下三品。三善道即天、人及阿修羅；三惡道即餓鬼、畜生及地獄。在三善道中，修十善者，屬上品上生者生天道；修中品者為中品上生人天道；修下品下生者生阿修羅道。在三惡道中，上品十惡者下地獄；中品十惡者生餓鬼道；下品十惡者生畜生道。以上所述三惡道，概要言之，皆由貪瞋癡三毒為因；貪心重者為生餓鬼道之因，瞋心重

者爲下地獄之因，癡心重者爲生畜生之因。總之，六凡四聖皆循因果法則而生。

在四聖中，修八正道者成阿羅漢，又稱聲聞；修十二因緣者成緣覺，即辟支佛；修六度萬行者成爲菩薩。聲聞及緣覺屬於自覺——自利。菩薩屬於覺他——利他。自覺覺他，覺行圓滿而名佛。

綜觀六凡四聖，皆由人心所造。經云：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」。由此可知世間一切事物，無非唯心所造。應知道：果由心生，即無因不成果是也。上面已說過，因可由我們自選，自由製造，換言之，欲成佛或成菩薩，可任由自己選擇。但果則不能自由選擇。何故言果不能選擇？俗語說得好，種豆得豆，種瓜得瓜，決不能種豆生瓜，或種瓜生豆。佛教與其他神教不同者在此。佛教教義是自作自受，即沒有人主宰刑罰，果報到達時，無人可以代替。這說明一念之心，非常重要。

金剛經云：「是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。」阿耨多羅三藐三菩提是梵文，義譯爲無上正等正覺。阿耨多羅，義譯無上，三者正也，藐者等也，菩提覺也。阿羅漢屬於自覺，菩薩屬於覺他，上面已說明過。雖然菩薩是覺他，平等視一切衆生，悲願度一切衆生，但倘覺行尚未臻圓滿，未能稱爲無上，佛的境界是自覺覺他覺行圓滿，所以稱爲無上，亦即是再沒有比他高的境界，此釋佛的名稱竟。

（三）和平 所謂和平，是針對殺生而言。殺生爲戰爭之因，戰爭爲殺生之果，這是因果法則。因此佛教主張不殺生，不但如此，還主張放生。五戒第一條爲不殺生，爲衆所週知。爲徹底不殺生，佛教徒主張吃素，避免間接殺生。雖然受戒的人自己不殺，但屠夫要殺生以供市需。苟大家一致吃素，屠夫就不用殺生。偈云：「欲知世上刀兵劫，請聽屠門夜半聲。」佛教主張和平，不吃肉，就是這個道理。

（四）慈悲 慈，予以快樂，悲，拔其苦也，一個家庭，子女孝順，父母愉快，此家庭之慈悲；國泰民安，人民不爲非作歹，此國家之慈悲；維護世界和平，福利人群，此世界之慈悲。

佛陀倡言無緣之慈，同體之悲，救濟三界六道一切衆生，共入無餘涅槃而滅度之，這是佛陀的大慈大悲。所謂大者，使一切衆生脫離三界六道，解除一切痛苦，這是大悲；進入無餘涅槃，得到永恆快樂，是謂大慈。大慈大悲的意義在此。

關於修持方面，雖然中國佛教分爲十宗。小乘分二宗，即俱舍宗及成實宗；大乘分八宗，即華嚴宗、淨土宗、三論宗、唯識宗、律宗、禪宗、密宗及天台宗。雖然各宗修持方法不同，但目的一致——清淨涅槃，所謂殊途同歸是也。不論什麼宗派，最基本要求是除去六種根本煩惱。六種根本煩惱爲六度輪迴之主要原因。學佛之人如能除去六道之因，就會獲得清淨涅槃之果。禪定二字，其義爲外離一切相謂之「禪」，內心不亂謂之「定」。禪定之作用，在除去根本煩惱，使內心安定。所謂外離一切相，即六塵不染；內心不亂，即六根清淨。如能六塵不染，六根清淨，那就沒有煩惱。煩惱不起，內心就不亂，這是坐禪主要原理。

淨土宗念佛法門，是都攝六根，淨念相續，以期一心念佛，念到一心不亂。苟如能念至一心不亂，自心便清淨，心淨就是佛。有人以爲念佛法門甚易，其實說易不易，說難不難，但念到一心不亂，那就不易。淨土二字，土喻心，淨是心清，念自心清淨之法門也。

金剛經云：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」何謂心不可得？因爲心爲煩惱所蔽，自性不顯故也。念佛要念至念而無念，無念而念，實相念佛。至此境界，心便清淨，以上畧說二宗修持方法。其實，無論什麼宗，其主旨無非除煩惱。煩惱能除，心自清淨。佛陀說法四十五年，一言以蔽之，爲解除衆生共患之心病——煩惱。總而言之，各宗各有其好處，皆能了脫生死，因衆生根器不同，修持方法，就應選擇其適合自己的根器。雖然修持不同，但是殊途同歸——成佛。敬祝諸位福慧雙修。

一九七九年七月廿八日晚，本社爲追悼圓寂比丘

筱章法師往生首七之期，舉行往生普佛法會。適

金星寂晃兩法師駐錫本社，於法會圓滿後，恭請

金星老師開示，謹紀錄如上文。 廖常惺識

溪頭的名勝

南遊日記之八

八月十二日晴

張小雲

昨夜很冷，有點像北平的初冬。在台北熱得汗流浹背，來到溪頭，空氣是清涼的，新鮮的，山風也是涼涼的，吹得全身舒服極了。

一進房門，就看見架子上放着兩床厚厚的棉被，我們以為它們是準備旅客在冬天用的，所以沒有理會；誰知睡到半夜，突然冷起來，窗戶是關好了的；但從縫裏，仍然有微微風吹進來，也許因為太疲勞的緣故，麗英和我都懶得起來拿被窩；同時我想在台北過了一個多月的炎熱日子，有機會嘗一嘗天然冷氣的滋味，這個好機會，不應該放過的。

結果呢？兩人都沒有睡好，彼此談着昨夜被凍醒好多次的又難過，又舒服的一夜。

七點，我們去飯廳吃稀飯，那四碟小菜，味道真好，有花生米、肉鬆、醬瓜、鹹蛋；我恢復了青年時代的食量，居然吃了兩個小饅頭（大約抵得一個山東饅頭），三碗稀飯，我顧不得麗英的驚訝，只管盡量吃，聽到好幾個人說，來到山上，都比在平地吃得多，真是經驗之談。

九點，益彬帶着小表妹黃佳音來，我們立刻出發，先參觀孔雀園和鹿苑。

孔雀的羽毛真美，遇到牠開屏的時候，固然很華麗瀟灑，即在平時，牠那種大大方方，神彩飛揚，走起路來，昂頭闊步，有大家閨秀的風度；不過，有時牠是很驕傲的，觀眾越多，希望牠快點開屏的時候，牠偏偏不開，故意把羽毛夾得緊緊的，牠在走來走去向遊客示威，那時真恨不得咒牠一頓。

每次我看見鹿，就會想到鹿野苑，這是釋迦牟尼成道後，在此說四諦法，度陳橋如等五位比丘的地方；還想到我會譯過一篇「仁慈的鹿王」。真的，不論大鹿小鹿，看來，牠

們都是那麼仁慈可親柔順可愛。還記得在日本，我參觀奈良的東大寺時，買了一大包餅乾去餵鹿，大鹿的舌頭，舐到我的手上來搶餅乾，牠們不會傷人，所以用不着害怕。

時間在我們慢慢談慢遊之中，過得特別快，不覺就到中午，我還沒有去看陳復周先生，不料他倒先來請我吃飯，真不好意思。

「你不要不好意思，陳經理離開我們這裏之後，他在巴士站的下面，蓋了一座孟宗山莊，吃完飯，你們不可不去參觀，因為在溪頭也算是一景呢！」

范小姐說完，一溜煙跑了，她真是個大忙人。

中午，都是些名貴菜，可惜我早晨貪吃，此刻一點都不餓，吃得很少，辜負了主人一番盛意。

飯後，參觀孟宗山莊。這真是一座佈置特別雅緻的旅舍，所有室內一切設備，都用竹子，由桌、椅、到床鋪、沙發、台燈、吊燈、衣櫃……一切都不離竹，令人有一種清新高雅之感。溪頭的一、神木，二、孟宗竹林，三、銀杏林，四、竹類標本園，五、大學池，六、綠林白鴿（這是我取的名字）是遊人嚮往的幾處風景；尤其孟宗竹有一個非常有意義的孝親的故事，我們可以從辭海或辭源上找到故事的來源。

孟宗是三國吳國江夏人，字恭武，曾在鹽池做官，有一次，他着人送乾魚回來孝敬母親，母親不接受，並且說：「你在做魚官，難道不避嫌嗎？」有這樣的好母親，孟宗是如何地養成清高的人格，可想而知。

孟宗的母親，很喜歡吃筍，寒冷的冬天，筍還沒有出土，孟宗跑去竹林哀嘆，（在二十四孝裏面，說他撫竹哀哭）筍就冒出土了，於是大家就說這是因為孟宗孝心感天，才有此奇跡。

在溪頭，可以廉價買到許多用竹子製的各種用器和玩具，又美觀，又輕便，實在可以大量外銷的。

陳經理送我們每人一個竹筆筒，上面刻有孟宗竹和字，真是個永久的好紀念品。

陳經理還用一部中型旅行車，送我們去遊神木、銀杏林，大學池。

其實大學池並不美，池不大，也不深，唯一美的，是一條用竹造成的拱形橋，只能容兩三人走過，如果人多，就會有搖搖欲墜之感。想不到吧，我這斷了腿的老太婆，居然有勇氣過橋，這次因為時間太緊促，我只站在橋的中途照了一張相以留紀念，沒有從橋上走過去。

因為這裏是台灣大學農業實驗區的範圍，所以叫做大學池。

神木下面有一個大洞，可容四、五個人進進出出，看起來，好像下面是枯木；可是上面有枝有葉，碧綠一片，這是一棵和阿里山相似的神木，有三千年左右的歷史，實在值得一看。

說老實話，溪頭最美的一景，是孟宗竹林區，那些挺直不曲的，枝葉翠綠的竹林，象徵我們大中華民族的堅強，繁盛，欣欣向榮。溪頭的風景美麗，幽靜，凡是來此遊過的人，沒有不讚美的，光用世外桃源來形容它，是不夠的，溪頭的美，在於「只可心領，不可言傳」八個字上面；當我踏進溪頭，就感覺一種寧靜的氣氛包圍着我，使我把塵世的紛亂

，煩惱，消滅掉乾乾淨淨，內心清潔，單純，了無罣礙，精神輕飄飄地，彷彿已神遊極樂世界，唉！溪頭，甚麼時候，我能來此長住呢？

今天，益彬太忙了，他像一個報社的攝影記者，脖子上老是掛着相機，每次去到風景好的地方，就要「卡察」一番。我知道彩色底片很貴，沖洗放大，更貴得嚇人。我過去很喜歡玩照相，還記得民國二十一年，我在廈門中學教書的時候，每月的薪水，除了吃飯，郵費外，幾乎全部花在照相上；而且還自不量力地學着自己沖洗，放大，什麼顯影、定影……那一套，到如今早已從腦海裏消逝了。

「益彬，不要再照了，你今天破費太多，我心裏不安。」
「謝媽媽，不要這樣說，你四五年才來一次，機會太難得了，多照幾張留紀念，難道還不值得嗎？」

益彬回答我，使我聽了又難過，又感激。

我想留他和佳音小妹妹，陪我們在這裏住一晚，益彬怎麼也不肯，而且堅決不在這裏吃晚飯，只好目送他們兩人上車。

吃完晚飯，看不見那群白鴿，牠們已回到小木屋休息去了。這是我們在溪頭的第二天，也是最後一夜，真有點依戀不忍歸去之感。

「謝老師，明年你回來，我們再來這裏多住幾天吧。」麗英
（未完）

永懺樓隨筆之三十四

牡丹與武后

馮馮

加拿大的夏天是短暫的，陽光也稀少珍貴無比，六月中了，溫哥華還難得見到一天整日晴朗的白雲藍天，可是總算

是到處一片碧綠了，而且萬花怒放。溫哥華不愧被外人稱為「萬花之城」和「花園城市」。

夾道櫻花今年遲開，不久之前才將粉紅的億萬花瓣妝飾了行人道，現在又是林檎花和山茶花的嫣紅色花海了。洛丹花、杜鵑花、牡丹花、玫瑰花、茶薇、月季、石水仙、菖蒲、璦珞花、藍風鈴、金盞花……數不清的顏色種類，堆滿了這裏一帶的家家庭院。

我家前院只有五六十英尺寬潤的小小草地，已經給我剪得又短又平，成為碧茵一片了，草地邊緣，盛開了黃玫瑰、白玫瑰、淡紅的月季，數以千計的粉白小小薔薇花，掩映着前窗，另一邊，不知名的成串白色小花依偎在書房的窗邊，藍色的風鈴花成簇地在微風中招展，海碗般巨大的複瓣粉紅草本牡丹花，在陽光中盛開，我總夢想着，幾時能夠取得一些故國的木本洛陽牡丹來種植才好，那當比這更美了。

鏡花緣作者和不少文人都把武則天形容成一個暴君，說她賞雪時因嫌牡丹遲開，下令將牡丹用火焙燂，後來牡丹仙子畏罪，連忙連夜開花，以娛武后，這段有名的傳說，想來也不過是「文人多大話」的穿鑿附會而已。我可不懂園藝，不過想來，牡丹都是要在春暖之後才開花的，我家的牡丹要到六月才開，現在的氣溫是攝氏十度至十二度左右，安知武后當年不是下令用火焙之法，等於現代溫室的方法，使牡丹早在外面仍下大雪的冬天開花，我推想武后當時並非懲罰牡丹，而是使用科學方法催促牡丹早開，顯然她頗有園藝智識。

歷史上的武后，被後世貶多於褒，文人多指她淫亂殘暴，或者也未免有些犯了「大男人主義罷了」？武則天的私生活，恐怕未見得比較任何男性君王更糟，假如她蓄養了幾個面首，拿來跟太宗高宗的後宮佳麗人數相比，也不見得是有「三千人」吧？若以現代西方的「婦女解放」觀點來看，古代的武則天，固然有她的過失，但也可算是一位婦解的先知先進了，何況武后還首創女子大學，開設女科，能夠任用賢相狄仁傑等人。他的文采風流，文學修養，可能也不是很多男性君主所可比擬的。

武后或者曾是暴君，在帝王權力鬥爭之中，我想，誰也

不是乾淨人，拿現代來說，尼克遜因「水門案」鬧到身敗名裂，但是請問，除他以外的政客，又有幾個是「賈府門外的石獅子」呢？我不夠資格談史，也無意為武后翻案，只是從牡丹花想起她的故事，隨便感想一下。不過我的確感到武后有她可取的一面。除了提倡男女平等，解放婦女之外，她還是個非常尊崇宗教自由的君主。

公元六九五五年五月，佛教高僧義淨大師從室佛利，經由廣州，返抵洛陽，帶回從天竺取得的梵文經典律論四百部，合計五十萬頌，金剛座真容一鋪，舍利子兩百粒。

義淨大師返抵京師之日，武則天女皇帝親自駕臨東門外，下輦恭迎義淨大師與佛經。全東京（洛陽）的緇侶，與傾朝文武，全京百姓，均隨御駕出迎義淨，香花音樂，幢幡旗幟，恭迎佛典入城，武則天親送義淨到敕建的佛寺（寺名無法記憶），請義淨及弟子一行專心翻譯佛經。當時的情況，較諸玄奘法師五十年之前從天竺回到長安，有過之無不及。

義淨赴天竺求佛法，前後廿四年，對於佛教的貢獻，不亞於玄奘，不幸被歷代史家，對於武后的偏見影響，埋沒了義淨的成就。

武則天的歷史功過，讓史家去評論吧，但她能夠尊重佛教，以當時她的無比的帝王之尊，親自下輦拜迎佛經，勅建佛寺，支持翻譯佛典，也就可想見這位女性君主的確有她光明可取的美德一面了。

說到她的焙烤牡丹催促開花，又聯想到她與佛教的關係，我手頭缺史書，無從更進一步考據她對佛教有無其他貢獻，我想，客觀的史家或者會知道的罷？

武則天當時在朝廷內鬥爭手段可怕，但又安知不是偏見的史家的筆誅呢？武則天挾有百萬雄師，可以一舉攻下嶺南，她却不為此舉，她不攻打當時佔據兩粵與越南北部的錦帳夫人洗氏，反而封洗氏為「南越夫人」，她用安撫的方式，收取嶺南，避免了一場可能殺死數百萬生靈的南北戰爭，終武氏之世，並無戰爭，或者這也是由於她多少受到佛法的陶冶所致吧？

聽「一念三千疏義」講座隨筆

理光

「一念三千疏義」，為導師——曉雲法師於華梵佛教學術講座研討會所舉辦第一次的演講主題。

所謂：「一念三千」，是天台宗思想發展到頂峰、絕待的思想，智者大師依據菩薩瓔珞經賢聖學觀品（大正二四—一〇一四B）所云：「以自在慧化一切衆生。所謂中道第一義諦，般若處中而觀達一切法而無二，其觀慧轉轉入聖地，故名相似第一義諦觀，其正觀者：初地已上，有三觀心入一切地，三觀者：從假名入空二諦觀，從空入假名平等觀，是二觀方便道，因是二空觀，得入中道第一義諦觀，雙照二諦，心心寂滅，進入初地，法流水中，名摩訶薩聖種性，無相法中，行於中道，而無二故。」之空、假、中三觀，以配置於三諦所發揮出來的，它亦從般若演化而出的。般若若有文字般若、觀照般若、實相般若三種，若依三般若而言，即是屬於第三實相般若。若按般若之一層層開演，首先須從文字般若，而產生觀照般若，再由觀照般若而反照實相般若。然而「一念三千」又是如何從般若而演出的呢？因為無相就是實相，在實相般若中有一個非常之境界，並非言語、思慮所能攀及的，是已經到了一種無念的最高境界。

「一念三千」的「一念」，就是一種「無念」的境界，然而「一念即無念」之意思又應做何解釋呢？是不是心棲於一境，僅存一念，就是無念呢？然即為一念，怎麼可以說是無念呢？這中間有個非常重要而且微妙的境界，行者若不瞭解清楚，則修行就會成爲一種莫名其妙了。因為「無念」這個名詞，很容易被人誤認爲是一種空空洞洞，杳杳冥冥的境界，那是相當危險的，假若因地不好的人，在靜坐時心達到一念、無念的境界，會覺得茫然、空洞而易落入無記空。

然，參禪、打坐之美妙處，就在於得到這「一念」的受用。一念即萬法歸於一，天台宗在這一點真是解釋得非常清楚，一念

就是無念，例如我們在念阿彌陀佛的時候，這一念就是淨念，因為我們的八識田中是活的，不能沒有東西的，所以一念現前是天台智者大師的卓見。一念現前，就如胸懸明鏡，由鏡體顯現鏡照的作用稱爲三千。

那麼，如何才能夠達到一念？這是現在任何一位眞心想修習佛法之行者，所急須想知的。所謂胸懸明鏡就是一念，這一念現前的時候是怎麼樣呢？倘若一念不現前時又是怎麼樣呢？要知一念現前時，心無妄想、雜念，寂然清淨，就是一念眞心，也就是佛心。天台智者大師說：「無論何時吾人皆有一念，而心無妄念即是禪。」吾人心中不顯現種種混濁、污穢的境界，則心裏清晰明朗，對任何事情，皆能了然其應爲或不應爲，抑或可行不可行，不需要經過別人的指引教導，就知道要怎麼樣做，由此可見這一念就是佛性，就是正念，不是妄想紛飛之雜念。

反之，若雜念現前時，其境界是蒙上一層塵埃，整個人情懷懂懂地，頭腦混濁不清。故雜念不現前時，心裏純淨不想任何東西，即爲一念，抑或無念。假若吾人之心未達無念，隨聽任何一項東西之崩鳴聲，就會感到心跳受驚，這是一種虛幻、空洞的心，此心非常危險，所以一念現前時，整個人就有一種穩若泰山的感覺，猶如一棟房子內有主人在似的。換言之，若房子內主人不在，任由賓客住宿，這種隨人擺佈，任人宰割之事，的確非常危險。所以一念不現前時，一個念起來，隨着無數個念就跟着而起，這就是一種妄想、雜念。眞正的一念現前，它是一貫的，由觀照中而生起無量的悲智，如地藏王菩薩於定中起一念之觀照，而生起無限度生之悲心，以他的悲智之光照入地獄，見地獄衆生深受種種痛苦，乃有「地獄未空，誓不成佛」之悲願。因之，到菩薩的境地，其悲智能會歸一念，來去自如，不散不失的。此不散不失之一念，即禪宗所謂之主人翁。我們每個人都有主人翁，祇是

平常都躲藏在裏面不出來，我們要想將它請出來，唯有修習禪定、止觀和念佛的功夫。所謂主人翁出來，即一念現前，菩薩之悲願，就是由這一念淨心，觀衆生苦而起濟度之悲心，故這一念即無念，是絕對的，非空虛的，習禪者要特別注意詳思之。禪宗六祖惠能大師說：「若人靜坐不用功，何年及第悟心空。」唯有一念現前，一念不失，佛性顯現，乃能如清風明月，達於安樂、自在、解脫之涅槃境界。

既知無妄念時的那一念即是見性，見主人翁，然若不發願，就成爲小乘之阿羅漢果，這種自了漢的狹隘胸襟，於今日這個非常時代，並不算太好，這是爲什麼呢？因爲這個世界苦難太多了，急待有大悲願的菩薩去濟度，故冀望仁人之士，皆能發願做菩薩，不論是大菩薩，或小菩薩都好，祇要能盡己所能，濟弱扶傾，尋聲救苦，令衆生脫離苦輪，得到安樂，共證菩提，方合乎諸佛出世之本懷，學佛主要意義之所在。

見性祇是佛性顯現而已，離成佛之距離還相當遙遠，故見性並沒什麼了不起。吾人見性之後，若沒有時時刻刻醞釀培養它，於煩惱之際，依然會失去明達之智慧，成爲糊裏糊塗的，故在佛法上來說，自覺時還不是究竟，仍須要加功用行，於日常生活中溫養，於水邊林下培育聖胎，待龍天擁出，而主持正法城。

諦聞大師曾說：「如天河之不息，似孤月之常輪。」此即一念三千中之一念的體悟，以一念如月之常輪，天河之不息，不生不滅，顯現吾人本性寂然常照。吾人既知一念現前有如此之受用，那麼我們應該如何着手培養？據天台宗之「六妙門」、「釋禪波羅密」、「摩訶止觀」、「童蒙止觀」之方法，即可結伏煩惱，收攝妄想、攀緣之心了。其中尤以「童蒙止觀」爲初習禪者下手之佳徑。因吾人之心可能有許多罣礙，要想堅定一念現前有本地風光之信念，則須依小止觀所言，於日常生活中先做結伏之功夫，其方法猶如一盤濁水，內含有許多泥漿，這些泥漿若不搖動它，久之它自然會沉澱盤底，泥沉水也自然澄清。然結伏到水清可照時，亦要懂得偷閒來挖掘水中的泥漿，如此乃能日見功夫。

總之，一念三千，在理論方面，可以加於研究探討，然在修

行方面，則非研究所能體味的。近代一般學者，將佛法當作學術來研究，他們的治學方法，均採用科學的態度，加以分析演繹，這種探究真理的精神，誠爲可佩，但若與經過一番實踐功夫的老和尚談論佛法時，縱使他有那麼高深的學問，對佛學研究得多麼詳盡，仍然未能暢懷。這是爲什麼呢？因爲佛法，盡可以採用多種方法來解答它，但不可在其上面分析太多，必須要以心境去通達體悟的，以心法瞭解般若之空義的，此乃學佛者重要之一環。

吾人在初習靜坐和禪定，必須要端身淨意，平時身體不要隨意妄動，靜坐時不要歪曲、駝背、靠壁，因端正之身軀，可以影響我們的心裏，使之鎮靜。習定的功夫，在吾人日常生活中，行、住、坐、臥均可修習，不一定要在禪堂或盤脚才可用功的。假若如上這種方法，仍然無法停止你心中的罣礙和妄念，亦可以採用虛雲老和尚於江西禪七中開示習禪者用功之方法——內視兩肩之間，這是一種調攝的方法。

以上種種用功方法，行者必須要能與生活打成一片，將其功夫視若你生命中的一部份，在你的生活中不可片刻缺少。如此不斷的用功，日積月累下來，你的智慧一定會明朗通達，體悟自性，見到你的主人翁。此時既爲你自己找到一個根據地和立足點，對生活中的一切遭遇，可以忍耐、承受，一切能應付自如，迎刃解難，還能自做主張，不再隨風飄逐，這種學佛才有意義，否則莫談能了脫生死，更遑言能往生西方極樂世界。

要知能了生死與否，就看在你是否能創造你的生活！在你的生活當中，必須要無時刻、片斷之欠缺，不論在爲人處事方面，點點滴滴都要圓滿地交待清楚，而且還要在你的心中創造一個極樂世界，探究這一念的受用，否則你學佛就當面錯過了。

聽了導師這一席講座下來，把我心中的疑團，頓時如雲開日現。我雖然未能體證「一念三千」之美妙境界，然我依導師的開導，已能約略體悟到「一念三千」的意義，對其境界甚感嚮往。

我深覺自己的幸運與厚福，得生中國，深信佛教，且能親近大善知識的指引，在她的座下，由摸索中得到一毫線隙，探到佛法的精華，尋到所嚮往的途徑。

（下轉第34頁）



能仁獎助學金

受益名單公佈

能仁書院大專部歷年蒙各界熱心人士慨贈獎學助學名額，向例於開學後兩週內接受申請，由校方審核決定。七九至八〇年度各項獎助學額，業經核定公佈，受益學生凡一百一十二名，名單如下：

梁潔玉、翁松坤、張秀珍、馬漢洲、蕭昆明、曾惠容、陳愛珠、敖淑貞、鄧玉珍、楊磐根、譚志成、盧金華、鄧婉萍、丘成珂、黃慧光、許麗芳、釋覺慧、周月娥、張覺慧、羅潤森、鄧煥梅、宋志強、翁慧芬、張玉棠、古莉生、梁潔儀、段自強、潘鳳瓊、張麗英、尹榮基、冼錦榮、陳美霞、方佩珍、戚愛娣、鄭麗華、陳玉珠、周志強、岑崑崙、甄光立、甄景璋、徐偉雄、高燕玲、黃清華、彭中屏、何惠儀、畢秀珍、鄧燕葵、譚卓雄、陳愛珍、梁耀庭、陳燕貞、李麗娟、黃銀英、阮錦文、蕭舜美、張運兒、戴潔薇、黎潤祥、麥樹恩、廖麗霞、黎玉蘭、梁惠芬、俞忠鳳、鄭麗顏、楊寶玲、余安莉、劉國維、古永生、高健英、麥少瓊、林熙揚、陳燕玲、陳盛昌、尹梅枝、羅照棠、黃桂秋、梁鳳儀、李榮洲、陳玲麟、梁晃年、陳德麟、梁美霞、釋為範、蔡禮霞、張若香、陳自求、呂志群、岑維新、楊志豪、余偉強、鄧美華、吳炳勳、釋佛天、楊漢生、釋妙光、楊雪珠、釋淨仁、釋淨融、馬素雲、盧瑞珊、丁潤華、余曼莉、郭江滿、趙國傑、鍾志強、黃家強、黃居前、曾繁康、袁麗冰、彭佳強、黃啟嶺、鄭燦恩。

大智度論即將印行

下月付交海運

本論在香港重排製版，到台灣印刷裝訂。現今初版即將印好，共三千三百部。由海運往下列地區，分贈各界大德學者志心研究，贈完為止。

(一) 香港壹千部：

1. 凡部分捐款人有學力志心研究者，請向佛經流通處智開大法師恭取。地址：英皇道390號亞洲大廈五樓C座。

2. 本港各公、私立圖書館及各大專教授欲索取者，請向內明書院校監釋洗塵大法師聯絡。地址：香港新界青山藍地妙法寺內。

(二) 新加坡壹百部：

星、馬、泰大德學人欲研究者，請向南洋佛學書局隆根大法師接洽。地址：新加坡大坡大馬路298號(〇一〇五郵區)

(三) 日本、韓國、菲律賓共二百部：

上述國家大德學人欲索取者，請逕函向台灣省淨空大法師接洽。地址：台北市景美街七號民生大樓五樓，華藏佛教視聽圖書館。

(四) 美國、加拿大共七百部：

上述國家學人及各僑民，請向世界佛教中心住持釋敏智長老索取。英文地址：World Buddhist Centre
158, Henry Street, New York,
N. Y. 10002, Tel: (212) 964-6813

(五) 台灣省壹千三百部：

上述之數早已登記分配，如：各公、私立圖書館，各大專佛學社團及教內緇素長老及大德及部份學院僧尼，都已預定分贈。僅保留壹百三十部存於慧日講堂，請各界有志研究學者，向該講堂圖書館負責人厚宗法師請取。地址：104台北市龍江路五五巷十一號。

樂觀法師著「奮迅集」

第三版徵求助印及預約

樂觀法師為抗戰期間滬、渝兩地領導僧侶參加救護工作健將，曾以績效卓著獲委座獎勉；又曾組織「國際佛教宣傳隊」，赴緬宣揚我抗戰國策，獲各方嘉許。民國三十二年，法師就所撰僧侶救國事例，彙輯成冊，名僧侶抗戰工作史，太虛大師並賜名曰「奮迅集」。

是書初版於廣西桂林。三十六年元月，受上海佛教諸山長老敦促與贊助，再版流通。教內大老、政府首長及社會賢達，多有題詞，享譽甚隆。所呈贈國府蔣主席書冊，復蒙諭政務委員會傳令嘉勉，中有「法師以出世之精神，作入世之事業，甚為欣慰，來書留備閱覽矣」等語，尤使教界人士，同感光寵。

此書乃樂觀法師在八年抗戰中爲國爲教之實錄，亦爲僧侶們以血和淚所寫成的一頁可歌可泣的詩篇，更是中國佛教徒護國衛教珍貴的史料，對目前佛教四家弟子從事國家建設及中興復興大業之完成，尤具激勵與發之功，宜乎人手一冊，共資惕勵。

今番重印此書改採二十五開本，以老五宋重排大康六十磅印書紙精印，全書十數萬字，布紋紙封面，有粉紙圖畫及名人題詞多幅，精緻美觀，年內準可出書。定價每冊新台幣陸拾元。預約價每冊新台幣伍拾元。

發心助印、預約書款請用郵政劃撥第一〇七〇二六號 釋樂觀帳戶收通訊處：台北永和市竹林路九一巷四五號常樂寺

竺摩老法師來港弘法

當代大德，才藝雙絕之竺摩老法師，曾在本港弘化多年，嗣以受聘前往馬來西亞創立三慧講堂，並曾任馬來西亞佛教總會會長多年，及在東南亞各地弘法，精勤爲法，有口皆碑。頃以接受本港佛教同仁之邀請，將於農曆九月二十一日來港，駐錫香港銅鑼灣百德新街五十五號六樓法雨精舍。並訂於九月廿三日起，至十月初二日止，在該舍以普通話宣講連宗九祖省庵大師所著之「勸發菩提心文」，又於十月初四日至十八日在菩提學會講「大乘理趣與般若波羅蜜經皈依三寶品」，並講演慈法師翻譯粵語，闡揚大乘菩提心要，此次法緣機會難逢，希注意講期，共殫法益。

香港中文大學校外進修部

開設「世界佛學」課程

佛教起源于印度，流布與發揚于西藏、中國，而延續于日本；近數十年來，更有蔓延至歐美各地之勢。吾人若真能復活佛教精神，使之能指導現代人類社會生活之方向，則佛教的發展，當可有新的突破，開展出全面的世界佛教的局面。

香港中文大學校外進修部，爲提倡佛學研習風氣，特邀請佛教學者吳汝鈞氏，以哲學與文獻學之雙軌方法爲線索，主講「世界佛學」課程，俾學員對佛教思想的發展，在一種現代的意識下，有一全面的認識。查該課程爲一年制者，分三期講授：第一期爲印度佛學，第二期爲中國與日本佛學，第三期爲西藏佛學與現代佛學研究。第一期印度佛學預算講授之課程大綱如下：

一、印度心靈：佛教興起的思想背景

二、佛陀之覺悟：悲願與智慧之表現

三、原始佛教的觀念與方向

四、阿毘達磨佛教之存在論

五、大乘佛教的興起與般若經

六、龍樹之空之哲學

七、世親之唯識體系

八、如來藏思想

九、後期佛學的大師：寂護、蓮華戒、實作寂

十、中觀瑜伽的結合與印度佛教的衰落

第一期已于本年九月開始，聽講學員相當踴躍，有半數以上，爲大學畢業之現職教師。第二期與第三期，則分別預定于明年三月與九月開始。

主講人吳汝鈞氏，爲我國留學日本與西德之年青學者，精研佛教哲學，又熟悉現代佛學之文獻學研究。吳氏目前正接受香港僧伽會之委託，致力於編纂中文現代佛學大辭典，又將主持即將成立之能仁哲學研究所云。

慧炬社獎學金

開始接受申請

慧炬雜誌社代辦之國際文教、楊管北、智光、儒佛、妙欽、康年及陳玉嵌等十七種獎學金，自即日起至六十八年十一月十五日以前，接受申請。凡在公立大專院校、研究所肄業，符合申請資格者均可申請。申請辦法可附回郵向台北市建國南路一六八巷六號慧炬雜誌社索取。

張曼濤啓事

曼濤以個人微薄力量，經四年時間，出版了一套「現代佛教學術叢刊」，全一百冊。這不論是從搜集資料，到籌措資金，都不是一個人所能做的事，但由於對佛教一點願望，對教界一點關心，乃不計棉薄，悉力以赴，終於託佛加庇，完成了此一佛教的歷史文獻，爲知識界開拓了一新的智慧領域。此事已了，但願望仍多，曼濤擬徵求志同道合者共同發心完成下列兩事：一、編譯世界佛學名著，書題總稱爲：「世界佛學名著譯叢」，將自十九世紀以來，西歐學術界以及美、俄、日等佛學名家所撰著作譯成中文，以期引起我國教界、學界、文化界對世界佛學研究之重視，進而刺激國內佛學領域之進步。二、整理藏經系統——整理方式有二：一是分

宗專集，以現代觀點作疏解導論，並加以新式標點符號，及附錄現代研究參考資料。使研習者易解易讀。可大眾化又學術化。一是選輯藏經精華，重新標點、附註，作一新的大藏系統，便於修學弘法者研讀大藏，節省時間，而又收益良多為旨。曼濤個人只作編譯、選輯計劃，不作事務、財務管理。此一全盤計劃，暫估計籌備股金叁千萬（新台幣）元，每股以拾萬元計，一人認一股、數股或數十股均可。

願為佛教文化、佛陀慧命發心者，請來信：台北市南京東路三段一〇九巷七號三樓，大乘文化出版社。

「現代佛教學術叢刊」

張曼濤教授主編 全一百冊

這是一部集現代中國學人（包括佛教內的高僧大德）研究佛學的總彙，自民國初年到今天，舉凡有價值有學術性的佛學論文，幾乎搜羅殆盡，不論從哲學、歷史、文化、藝術、經濟、政治、任何一個立場研究佛教的文字，都已搜全。此不僅是一部鉅大的現代佛教的歷史文獻，亦是現代中國文化的無價寶庫。全書一律以老五號字活版排印，七〇磅模造紙二五開本，每冊約三百六十頁至四百頁，布面燙金精裝。現已全書出齊，茲將書目臚列於下：

第一輯：六祖壇經研究論集；禪學論文集（一一二）；禪宗史實考辨；中國佛教史論集（一一三）；玄奘大師研究（上）；佛教經濟研究論集；大藏經研究彙編（上）。

第二輯：四十二章經與牟子理惑論考辨；禪宗典籍研究；中國佛教史論集（四一六）；玄奘大師研究（下）；大藏經研究彙編（下）；佛教與中國文化；佛教與中國文學；佛教藝術論集。

第三輯：佛教邏輯與辨證法；俱舍論研究（上）；唯識學概論；唯識學的發展與傳承；唯識思想論集（一一二）；唯識思想今論；唯識問題研究；唯識典籍研究（一一二）。

第四輯：中國佛教的特質與宗派；華嚴學概論；華嚴思想論集；華嚴宗之判教及其發展；大乘起信論與楞經考辨；佛教哲學思想論集（一一二）；佛典翻譯史論；中國佛教通史論述；佛教目錄學述要。

第五輯：佛學研究方法；佛教邏輯之發展；唯識思想論集（三）；華嚴典籍研究；中觀思想論集；般若思想研究；三論之發展及其思想；三論典籍研究；佛教人物史話；中國佛教史學史論集。

第六輯：俱舍論研究（下）；禪宗思想與歷史；佛教根本問題研究（

一一二）；天臺學概論；天臺宗之判教與發展；天臺思想論集；天臺典籍研究；中國佛教寺塔史志；佛典譯述與著錄考畧。

第七輯：佛教與政治；佛教與人生；佛教與科學、哲學；淨土宗概論；淨土宗史論；淨土思想論集（一一二）；淨土典籍研究；彌勒淨土與菩薩行研究；佛教各宗比較研究。

第八輯：密宗概論；密宗教史；密宗思想論集；密宗儀軌與圖式；西藏佛教（一）——概述；西藏佛教（二）——歷史；西藏佛教教義論集（一一二）；漢藏佛教關係研究；西域佛教研究。

第九輯：中日佛教關係研究；日韓佛教研究；東南亞佛教研究；歐美佛教之發展；現代世界的佛教學；中國佛教史論集（七一八）；律宗之成立與發展；律宗思想論集；佛教與中國思想及社會。

第十輯：經典研究論集（一）；印度佛教概述；印度佛教史論；原始佛教研究；部派佛教與阿毗達磨；唯識學的論師與論典；佛滅紀年論考；大乘佛教之發展；大乘佛教的問題研究；佛教文史雜考。

附：目錄·索引·資料來源及助印功德芳名錄一冊。全書原價新臺幣三萬二千元，自本年八月起，將提高百分之十一點二五，為三萬六千元。國外美金一千元。為優待本刊讀者，至九月底止一律仍以原價七折優待。

金星、寂晃老法師

澳洲雪梨弘揚佛法

馬來西亞馬六甲青雲亭住持金星老法師及妙應寺住持寂晃老法師（針灸醫生）聯袂雲遊到此，駐錫澳洲中華佛學研究社。在該社講道之餘，深知佛法在澳洲有待積極佈教與弘揚。數與此間善信商議，於是發大悲心，以「弘法為家業」為己任，即決定在雪梨近郊購置樓房一座，作為今後弘法道場，且已定名為福清寺。

按龜山福清寺在中國佛教史上甚有來歷。唐時，福建莆田縣龜山福清寺，為我國名刹之一。盛時曾有僧眾一千餘人，民初還有四百餘眾。開山祖師無了禪師之肉身保留在該寺中，直至一九六五年被毀，殊為可惜。金星、寂晃兩位老法師出生福建，今沿用其名，而在異域弘法，自有紀念與發揚中國佛教之意義在。

與此同時，泰國圓通講堂光宗法師，也在雪梨置產業作為佛堂，定名為觀音禪寺，正積極籌備中。中國和尚在澳洲自置產業，建廟弘法，也以這兩寺為始。

子彬大醫師慧照

儒士岐黃數百年
家傳三指救生船
南來嶺表官民慶
大德名標港九天

定西謹識賀

辛丑九月菩薩聖辰

△ 定西老法師遺墨。





△凌雲大佛之佛腳趾。