



内

明

集漢穀城刻石字



第九十三期 目錄

封面	釋迦牟尼佛立像	印順	3
專載	大智度論校勘記	霍韜晦	6
譯稿	歐美佛學研究小史(續完)	服部正明	8
四眾堂	陳那之認識論(續完)	一默	8
筆譚	「佛法中棄捨一切愛」與「佛弟子無愛法、無染法」	沈九成	10
佛教藝術介紹	禪非坐說	智銘	22
	第六屆清涼藝展——曉雲法師作品選輯	編輯室	24
	禪源、法流、清涼畫境	曉雲	26
譯稿	禪與西方思想(續)	阿部正雄	28
專稿	佛學研究與方法論(續)	吳汝鈞	32
譯稿	密勒日巴尊者歌集(第卅八篇)	張澄基	37
佛教文藝	回到人間——南遊日記之九	謝冰瑩	40
	永懺樓隨筆之卅五——追溯前生	馮馮	41
教界動態	上海玉佛寺唐代石雕觀自在菩薩	編輯室	44
封底裏底	菲律賓濱大乘信願寺藥師如來		

出版者 內明雜誌社
 社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺
 Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
 22Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N. T. Hong Kong
 外埠流通處
 美國 紐約美國佛教會
 The Buddhist Association of the United States,
 3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.
 泰國 中華佛學研究社
 Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
 215/1, 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, 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・一六五四

佛元二五二三 中華民國六八年
 公元一九七九年

十二月一日出版

定價每冊港幣貳元

僧叡序大智度論云：「二三唯案譯而書，不加備飾，幸冀明悟之賢，略其文而挹其玄也！」當時譯出智論，文句間固未盡善，此所以宋元來刻本，字或增損，每多同異，又印度舊制，經論別行，今譯本附論於經，先後編次，間亦未盡妥貼。今以排印之便，取蘇州刻經處刻本為藍本，對勘各刻本（據大正藏校）而略為校正。關於文字出入者：或古

序 二頁一行 2面6行

附「大智度論」校勘

中文標頁行是舊刻本
阿拉伯文標頁行是今版

「常杖茲論焉淵鏡，憑高致以明宗。「杖」應作「仗」。「焉」乃「爲」字之訛。

卷三 四首二十行 6面10行：

「婆翅多」，六大城之一，

「婆」應作「娑」。

卷四 九頁五行 13面1行：

「不可以譬喻知」，準下文

義，「不」字應刪。

卷五 廿三頁十三行 36面6行：

「發大正」，「正」乃「心

」字之誤。

卷六 十五頁四行 22面3行：

「以是故說諸法如化」，此

衍文應刪。

卷九 四頁四行 6面6行：

「梵象天」，依釋論，應是

「梵世天」。

十頁一行 14面4行：

「眼耳無礙」，「耳」字石

本作「可」。本文明天眼所

見，不應言「耳」，應是「

眼見無礙」，「耳」乃「見

」字之形誤。

卷十二 七頁四行 10面2行：

「復載鳥」，麗本作「獼猴戴鳥」，「復」字上應補一

「猴」字。

廿八頁九行 41面6行：

「瞻」，餘處或作「膳」。施食得五果報，此與「辯」相當。



卷十三 廿七頁二行 39面2行：

「必至涅槃」下有：「釋初品中讀尸波羅密義」品目，將四種居家持戒，從中間隔，極為不合！今依宮本、石本、已刪去。

卷十五 二十頁三行 28面9行：

「若乘山崖」之「乘」，石本作「垂」，好！

卷十七 十二頁七行 17面4行：

「除五蓋，復次，貪欲蓋者」，「除五蓋」，是總標，此下別說，先舉「貪欲蓋者」，中間「復次」二字應刪。

卷十八 二十頁三行 28面9行：

「十七聖行」，之「七」字應作「六」。

卷十九 十六頁七行 23面5行：

「是斷見」，「非斷見」，二「見」字並應作「知」。

卷廿七 六頁二行 8面6行：

「菩薩摩訶薩欲得道慧，當習行般若波羅密。」——十七字，石本缺。檢釋論無釋。

卷廿八 八頁八行 11面10行：

「五恆河伽藍牟那」，此文有誤，應作「五河：恆伽、藍牟那」。「藍牟那」即「閻浮那」，故「藍」是「監」之誤。

十三頁十五行 19面8行：

「如一本生經中說」，之「一」字疑衍。

卷三十 十三頁四行 19面1行：

「大也」，乃「天也」之誤。

卷三十七 八頁十一行 11面11行：

「不著」之「不」，準上下文義，應刪。

卷四十一 二頁五行 2面10行：

須菩提上二十四字，依經上下文不合，且與下「譬如內身」一段重複，檢釋論亦無釋，應是衍文。

二十一頁三行 31面3行：

「得是心不應念不應高」，準釋論，「得是心」乃「菩提心」之譌，應改。

卷四十四 二十二頁二行 32頁6行：

「先滅憂喜故」，「喜」，應作「苦」。

卷四十六 九頁十七行 14面2行：

「自立如幻師」，「自立」二字疑誤！

廿四頁十四行 36面4行：

「答曰」，依下文義，仍是問難，此處不應有此二字，應在「亦不生邪疑」下。

卷四十八 十二頁十八行 18面6行：

此處，經論編次不合。從此起，凡一百十五行（92行）餘，共二千三百零八字，論義並在前，應與前段經文啣接，方合。

卷五十五 十二頁九行 17面11行：

是下：舊有「五衆從因緣和合生」等一百九字，元藏移後，明藏又移於此。今檢論義，應依元藏移後爲正。十六頁十行十八字下（23面7行「深」字下）。

卷五十六 廿二頁十二行 32面9行：

「問曰」下八十字，經文無此義，實屬上段論末，誤編於此，應移前。

卷六十七 六頁四行 8面10行：

「爾時」下，百十九字，乃序起下段經文，應移至後段八頁八行（12面11行）論釋之前。

卷六十八 十六頁十三行 24面2行：

「弟子雖必欲行而不能知」，「必」字，疑「心」之誤。

卷六十九 十四頁十三行 21面1行：

「是魔相爾」，「相爾」，疑爲「法爾」。

卷七十 廿六頁二十行 39面5行：

「白衣得道者多」，「多」應作「少」。

卷七十一 卅一頁十九行 46面5行：

「上品未說」，「未」應作「末」。

卷八十 五頁七行 7面6行：

「色卽生色不可得」，「色卽」應是「卽色」之倒。

卷八十一 十四頁三行 20面7行：

「以尸羅波羅密故」，準上下文義，「尸羅」應為「精進」之誤。

卷八十四 九頁十五行 14面五行：

「不學無爲般若波羅密」，依下經文及論釋，「不」字衍文應刪。

卷八十七 十一頁三行 15面11行：

「尸羅波羅密名爲學」，「密」下脫「禪波羅密」四字，應補。

卷八十八 卅三頁四行 48面6行：

「彌帝隸力利菩薩」，「力利」乃「尸利」之誤。

卷八十九 二十四頁三行 35面6行：

「令諸法非實非空」，「令」疑是「今」。

卷九十三 十七頁十六行 25面8行：

「論議者正可論其事，不可測知，是故不應戲論」。此文疑脫落「其可論」三字；「論議者正可論其可論；其事不可測知，是故不應戲論」，文義乃足。

卷九十六 十九頁壹行 27面6行：

「又如行遣」，「遣」疑「遠」之誤。

卷壹百 十九頁十七行 28面7行：

「云何當得不離諸佛、聞法、親近佛不」？上已有「云何」問詞，下「不」字應刪。

大智度論今版記

吾乃一介念佛僧。觀經云：上品上生者，讀誦大乘方等經典。是以吾念佛亦讀誦大乘經，於大乘經中好讀般若，於般若中尤好讀摩訶般若，且曾一時受持。由受持般若故，亦好讀般若論，於般若論中尤偏敬大智度論。開始恭讀時雖不甚明了，然却頗有法樂；每見「空」字，輒喜多讀深思反覆審辨，如理諦觀；乃愈

覺「空義」誠爲諸法之實相，至廣大、包含無量無盡一切法，圓妙常、法爾無始無終越三世；最爲究竟，其道平等一如。甚矣哉，法味之濃，喜極而淚。因此一讀再讀、屢讀而不倦，遂於般若甚深微妙理趣，稍獲了解。深感吾未早讀斯論，而太息而悲傷！復歎學佛法人，若不洞明般若（二諦）而言明佛法者，相似而已非眞明也。悲夫！既非眞明，自修尙難了脫，而言利他者可乎？而言住持正法續佛慧命又可乎？捨末逐末無有是處。故爾，吾於六年前，倡印摩訶般若經以施送；今者相繼製版、敬印大智度論再結緣。普願讀者，至心研究竭誠行持，展轉弘化以廣流通；植般若無漏之慧根，登安樂不退之蓮台；共證無生法忍，同圓一切種智也。然今人不嫻古文句讀，每謂佛經深奧難懂；故不憚跋涉，禮請印順導師慈悲，改用新式標點，除去舊有隔閡，俾令初機易入耳。至云：易文言爲白話，此則須待因緣時節也。惟愧吾性遲鈍，於校勘學毫無認識，雖竭盡心力饁校，亦仍未獲滿意；此非事繁之難做，實乃無福慧之使然。噫！夫復何言。凡分段、字句、標點及小註有謬誤者，依叩諸方大德，爲尊重法寶故，哀愍衆生故，不吝慈悲函示賜教，待再版時改正，務令臻於完善，則佛法幸甚！衆生幸甚！是吾心香至禱者也。

佛曆二五二三年歲次己未重三
香港青山佛慈淨寺念佛僧拜述

附略說今版餘意

一、今版所依底本，是光緒九年仲冬，姑蘇刻經處板；彼底本又依何藏而刻則未見說明。然據大正藏校勘記對照知爲明藏，但明藏有四種不同板，究竟是何藏則不得而知。因此今版雖有校改之字，而於每卷末頁「音釋」則完全照舊；將來若遇明藏，可依「音釋」查對，即知今版之原底本是依何種明藏矣。

一、今版雖有校改，然每一字都經過謹慎參考，若無據雖明知是錯亦未敢更動，讀者若見錯字，

（下轉第27頁）

歐美佛學研究小史

J. W. 狄雍著

霍韜晦譯

(續完)

巴、梵原典的翻譯

過去在翻譯梵文、巴利文及漢文等佛教典籍的工作上，已取得很多成績。但有更多工作尚待開始。西方學者的梵文佛典翻譯，在十九世紀已經作了不少；但是，當時並非根據已經精密校訂過的本子，而且祇有很少附有充分的註。然而，今日却有一些優秀的翻譯面世，例如約翰斯頓所譯的「佛所行讚」(Buddhacarita 及「端正的難陀」(Saundarananda)就是。約翰斯頓的翻譯。是基於精密的校訂版及他本人對梵、巴佛典文獻的廣博的研究而成就的。他特別注意到這兩篇梵文典籍在文體上及語彙上的特色。

不過，若有人熟悉漢譯佛典文獻，則仍然可以在約翰斯頓的註中增加若干資料，正如卡羅斯·浮傑爾(Claus Vogel)在他的「馬鳴佛所行讚第一章之研究」(On the first canto of Aśvaghoṣa's Buddhacarita, Indo-Iranian Journal, IX. No. 4, 1966, pp. 266-290)裏所示，在若干問題上，約翰斯頓的翻譯是可以隨時予以改正的。不過，話說回來，約翰斯頓的翻譯總是一項光輝的成就，顯示了佛教典籍的翻譯應如何進行。許多巴利文原典已經譯成英語，但新的批判性的翻譯却是當前所急。這種批判性的翻譯，經常附有長長的註文的，我願意舉出一個例子，這就是諾曼(K. R. Norman)所譯的「長老偈」(Theragāthā)。在他的譯文中，註文所佔的篇幅較之譯文本身還要多。諾曼的著作清楚地

顯示了巴利文典籍應如何翻譯及如何研究。

羅莫特的「大智度論」翻譯

約翰斯頓和諾曼的翻譯，都是文學典籍的翻譯，因此，正如從他們所附的註便可明白，他們首先集中努力在原典的語言及文體方面是很自然的，不足為異。如果是有哲學性的或歷史性的典籍，則譯文必須附有處理這些問題的註，舉出一本這樣的翻譯不難，羅莫特的「大智度論」翻譯就是一個很好的例子，足以代表佛學研究的水準。他所附的註文，十分詳細地討論了所有在原典裏面的重要事項。在這方面，日本學者翻譯漢文佛典時，亦有能力提供給我們以同樣廣泛範圍的註，這是毫無疑問的。但「國譯一切經」中大部份的翻譯都祇附有貧乏的註。對一文獻如果祇是翻譯或祇是簡略說明若干專門術語，是不夠的。所有涉及原來文獻的地方，都應該在序文或在註文中給予詳盡的說明及資料。

漢文佛典的批判的翻譯

關於漢文佛典的翻譯，西歐學者往往被逼把每一個漢字譯為英文或其他西歐語。但日本學者可以說並非真正翻譯漢文，而祇是指示一句子應如何分析、如何構成。所有重要的字眼或詞語都保留不譯，因為日文允許使用漢文佛典裏的漢字。不過，這樣的翻譯是無法對原典作正確了解的。遇到難解的漢字又往往需要以其他的漢字來譯解。但有時很難發現有適當的同義語而必須保留原來的漢字，在這種情形下，即需要提供註解來說明這些詞語在漢文典籍中的正確意義和價值。如果要使漢文佛典作批判的日譯，則必須以徹底分析漢文佛典的文體、語彙和用詞為基礎。如果是自印度原本譯過來的漢譯佛典的翻譯，則必須儘可能嘗試覓出或確定印度原本中所用的詞語。

中國人著作的佛典如何翻譯

原本就是漢文的佛典，在翻譯時會遇到許多不同性質的問題。很多例子證明，這些典籍的作者使用佛教的詞語，但却與印度

原典所用的意思不同。中國佛教早期，道家觀念顯然有強烈的影響。某一術語究竟是反映道家的觀念，還是祇是使用道家詞語來解釋佛教觀念？常常使人難於確定。日本學者在翻譯時，則寧願保留相同的漢字，而不嘗試解決這一困難。比較起來，英譯本則可取得多。且讓我舉一例：僧肇的著作，曾經被一群京都的學者研究及翻譯，這就是「肇論研究」——一本絕佳的著作，顯示了一冊典籍可以通過一群學者的共同努力而獲取優秀的成績。戴密微在替這本書寫書評的時候，給予他們極高的評價（*T'oung Pao*, Vol. 45, 1957, pp. 221-235）。但是，他並未忽略指出：此書的日本譯本，並未解決所有有關該書的解釋的問題，這主要是由於難解的詞語沒有翻譯的緣故。戴密微談到，李華德（*Lieobenthal*，譯者按：李氏於三十年代來中國，在北大授課甚久）在將此書譯為英文的時候，已經決定如何將每一用例由中文變為英文（譯者按：李氏譯「肇論」*Chao Lun*，初版一九四八，再版一九六八，而日譯「肇論研究」則初版於一九五五）。無疑，最理想的解決辦法，是由日本學者與西歐學者共同合作，把這一冊典籍譯為英文，使雙方都有學問上的裨益。

從一更廣的視野看佛學研究

上文所述，主要還是在文獻學的問題上，例如典籍的批判校訂、文體與語言的分析、及批判性的翻譯工作等等。當然，佛學研究擁有許多在文獻學以外的東西，不過文獻學畢竟有着基本的重要性。祇有文獻被正確地校訂、解釋、及翻譯之後，研究宗教方面的或哲學方面的思想的開展纔有可能。

印度佛教產生了非常豐富的文獻，許多保留在梵文、巴利文典籍中，但有更多收在藏譯和漢譯裏。此外，佛教碑文則是佛教文獻的另一個重要的側面。這一偉大的文獻學上的或考古學上的資料寶庫，對於研究印度佛教來說，將會繼續吸動學者數世紀之久。不過，資料雖龐大，却不可以使我們忘記，以為印度佛教可以從它文化的關聯上抽離出來獨立研究。我們必須學習吠陀、婆羅門文獻、耆那教、及其他印度宗教、法典之類。（下轉43頁）



佛家邏輯

陳那之認識論

服部正明著

默譯

(續完)

倘若在原子自身中，有粗大的形狀，與表象相一致，則由同種原子所成的東西，應當都像同樣形狀的東西了。即是說，土製的東西，都成壺的形狀，或都成鉢的形狀，而不能有壺與鉢的區別了。倘若以為在壺與在鉢中，原子的配列形態不同，則兩者之間的相異，不能說為是在實在的原子中；只是由於它是多數的原子所構成的東西而已，即是說，它的因素是假象意義的。然而，在批判經量部學說時已說過，假象是不能作為使表象生起的對象的。

十三、認識的對象即是知識的形象

陳那這樣地全盤否定了外界實在論後，即表明自己的說法：認識的對象，正是知識內部所有的形象。「在知識內部，要認識的東西的形狀，恰如是外界的東西那樣地顯現，這即是認識的對象。」⁽⁴⁸⁾

上面我們說過，唯識學派否認外界對象的存在，建立這樣的學說：作為被攝取者 (grāhya) 的對象，與作為攝取者 (grāhaka) 的主體，都不過是在識之流向上被假構出來的東西而已。在很多這個學派的論書中，都有這樣的說法；被看作是對象與主體的東西，實際上是識自身中的「對象的形象」(arthākāra, viśayākāra) 與「識自體的形象」(svākāra) 而已，或者是識「作為對象的顯

現」(arthābhāsa) 與「作為其自體的顯現」(svābhāsa) 而已。陳那即以這唯識學說為基礎，表明認識的對象，正是知識內部所有的形象。

倘若認識的對象是在知識內部顯現的形象，則知識成為認識知識自身的事了。陳那在「集量論」中，詳論知識的本質，是自己認識 (svasamvedana)。無著與世親的著作，未有提到自己認識。但我們不能確定，自己認識是否首先由陳那提出的。因為，如前所述，陳那曾經證示出這說法亦可在經量部的立場下成立；另外，在他的學說中，我們可以看到很多方面都受到經量部的影響。只是在「成唯識論」中，會根據「集量論」的論述，把認識的「三分說」介紹出來。這「三分說」，提出在識中除了有「相分」(對象的形相) 和把握相分的「見分」(識自體的形象) 外，還有「自證分」，那是作為知識作用的結果的自己認識⁽⁴⁹⁾。因此，自己認識的說法，在世親直系的唯識思想家中，即被推定為陳那所特有的學說。

正理學說以為，照見對象的知識，不能照見自己。知識只能通過其他的知識而被知。對象的印象，通過感官而被接受，當這印象由統覺器官傳達到認識主體時，即生起「這是壺」的知識。其後，當認識主體依統覺器官而知這知識自體時，即有「我知道這是壺」、「我有關於壺的知識」這樣的追認識 (anuvyavasāya) 生起。這是正理學派的說法。倘若就數論學派來說，理性 (buddhi) 具有認識機能，它屬於由物質原理 (prakṛti) 所開展出來的東西

的行列，而不是精神。因此，它能認識由知覺器官和思考器官所提供出來的對象，却不能自覺自己的機能哩。知道理性的機能的，却是精神原理（*puruṣa*），它好像那些眺看舞台上的舞女的觀眾那樣，觀察由物質原理所開展出來的一切東西哩。陳那的見解，以為知識能認識自己，正顯著地與這些學說相對照。

知識的本質，是自己認識。這點可以燈火來做譬喻。在昏暗的房間，倘若點亮燈火，則在此之前見不到的牆壁、天花板與桌子、椅子等對象，都被照出來了。與此同時，我們亦可以看到燈火自體。燈火在照出對象的同時，亦照出自身。我們也可以說，知識也有與燈火相同的性質。當我們知覺青色時，同時亦意識到這一知覺。即是說，知識在知覺對象的同時，亦認識自身。所謂青色被知覺一事，其知覺（活動）若不被意識，則這件事便不明白了。倘若燈火只照對象，而不照其自體，則可見的只是對象，而燈火自體不可見，我們即無法弄明白，到底是對象自體在顯現呢，抑是燈火把它照出來呢？由此可見，對象為燈火所照出這一事，亦通過燈火的自照，而變得更為明瞭了。知識亦如燈火那樣，照見自己，由於這點，使對象為知識所照出一事，也變得更明瞭了。所謂知識的自己認識，大致可以這樣來了解。知識的特質，即是說，它與無感覺的物體的不同之處，可以說在於自己認識。陳那在「觀所緣緣論」中，並未有表明這個見解，但把知識內部所有的形象，看作是認識的對象，這個立場，總關連到知識的自己認識的證明吧。

十四、知識之外無對象

知識內部所有的對象的形象，能滿足認識對象的第二條件——具有與表象相同的形象，那是自明的事。不過，我們何以能把那些東西——它是知識的一部份，因而與知識同時發生——認作是使知識生起的原因呢？陳那對於有關這第一條件的疑問，提供了兩種解答^{⑤④}。首先，他說知識內部所有的形象，對於知識來說，即使不是在時間上先行，也是在邏輯上先行，故我們可把它看成是原因。即是說，有前者便有後者；沒有前者也沒有後者。第

二，他說前者在時間上亦是先行的原因。知識每瞬間地生滅，先前一瞬間的知識在滅去時，把自己的作用的餘勢，存留在識之流向中，而成為生起同種知識的潛勢力（*śakti*）。這潛勢力即在次一瞬間的知識中，生起同樣的形象。因此，在先前一瞬間的知識內部的對象的形象，與次一瞬間的知識內部所生起的形象，是同一的東西；它存留在識之流向中，作為潛勢力，成為後者的原因。陳那以為，感官是知識取得對象的能力，這潛勢力正是感官哩^{⑤⑤}。

陳那在「觀所緣緣論」中的結論是，知識內部具有對象的形象，它在作用時，同時生起潛勢力，潛勢力又生出具有形象的知识。這樣，知識即通過兩者的相互作用而繼續下去，由無限的過去，形成一個流向。知識之外，無對象存在。

勝論派與正理學派視普遍為實在；陳那則證立這普遍不過是概念而已，它通過思惟而被假構出來。他只承認個別相是實在；不過，就他在「觀所緣緣論」中所表示的思想立場看來，我們可以這樣理解，他的所謂個別相，不外是知識內部所有的形象而已。「集量論」被認為是他的最後的著作；在這部書中，他容許經量部的外界實在論。因為經量部並不以外界的存在為前提，它是由具有形象而顯現出來的知識這一事實，來推定外界的存在。他的立場，只以知識內部的形象為真正地存在的東西；這立場與這點亦是一貫的。

佛教的認識論，最先在部派佛教中展開，那是本着佛教與其他學派對知識手段作考察這樣的背景下展開的；陳那的學說，其基礎在唯識思想；他的學說，也確定了佛教認識論的基本原則。他的概念論與直覺論，其後又通過法稱而進一步細密化，給予爾後的佛教哲學決定的影响。（全文完）

附註：

⑤④ *Alambanaparikṣā*, v. 6a - c.

⑤⑤ 「成唯識論」新導本，卷二，頁二九。

⑤⑥ *Alambanaparikṣā*, v. 7ab.

⑤⑦ *ibid.*, v. 7cd.



「佛法中棄捨一切愛」與

「佛弟子無愛法、無染法」

沈九成

——再答日慧法師、兼答王立洲老居士及獅刊編者——

本刊繼三二一期「向愛的諍論進一言」後，三二三期上又刊出：「非諍釋」甚麼是佛法」書中所說的愛義」。作者署名改爲「拙僧釋日慧」。作者在「前面的話」裏說：「當時，意在勸請息諍，爲免誤會，故未加解釋。」如今呢？「進言」之後，形勢不同，無意再「免誤會」，於是卸下「勸請息諍」面具，大喝一聲：「拙僧即日慧是也」。把手一揚，放出「非諍」的煙幕，親自登台，介入了這場「非諍」之「諍」。

利而作之「諍論」，今法師以智論開示，乃是以義饒益我等，不名爲「諍」！大可不必忌諱！昔釋尊爲摧伏外道，依義而爭，以利他故，不作「諍」論，以義饒益衆生故，名爲「論義」。如釋尊以「記說彼斷諸愛欲，永離有結」之「論義」，降伏仙尼外道，令「斷諸邪疑惑」，「於正法中出家修梵行」，又如以無我義摧破我論，所作激烈的論義：「佛告火種居士，速說速說，何故默然？如是再三，薩遮尼犍猶故默然，時有金剛力士，持金剛杵，猛火熾然，在虛空中，臨薩遮尼犍頭上，作是言，世尊再三問汝，何故不答？我當以金剛杵碎破汝頭。令作七分……薩遮尼犍得大恐怖，白佛言，不爾瞿曇。」（均見雜阿含經卷五）可見以義饒益故，以利他故，雖金剛怒目，不名爲「諍」。

所難解的是：分明已出頭助拳，插手「諍論」，而滿口還是「息諍」、「非諍」的，法師似乎對這「諍」字，頗爲掉忌？但既經出手，又何必諱言？看來爲避免「佛法無諍」吧？其實此一「諍」字，乃指爲己

歷代賢聖，爲維護正法而摧伏外邪者，代有其人。如馬鳴之「善說法要，降服一切諸外道」；龍樹之著三論，以別正邪；無著世親之作唯識，以破邪顯正……史不絕書，不勝枚舉。故知「佛法無諍」，非指義理之爭，而「佛門鄉愿」，聞道

「佛法無諍」，即諱言諍論，不論爲公益而爭，爲義理而爭，爲佛法而爭，一概視同蛇蝎，不加辨別，悉皆遠而避之，於是大家競說「無諍」，蔚成風氣，今佛教界寂然無「諍」！雖佛刊公然誣辱佛陀！刊載「釋迦牟尼佛造愛」邪說，「佛弟子」「猶故默然」，不以爲辱！若有爭者，就被認爲：「不太必要」！何以故？「佛法無諍」也！邪說橫行，擾亂佛法，佛弟子們「猶故默然」，視若無覩，置若罔聞！何以故？「佛法無諍」也，若有所爭，即失佛法，爲奉持佛法，故無諍！然私人之爭不在此例！有爲「商業利益」而爭；有爲津貼而爭；有爲取寵而爭；有爲登龍而爭；有爲鄉黨而爭，有爲嫉妬而爭。有爲上司而爭，有爲「非諍」而爭，光怪陸離，無奇不有，動機何在？一言以蔽之，「私心」而已！既是私心，便與佛法無關，故可爭！復爲爭勝故，爭之技巧，亦復日新月異，有以編者之言，放冷箭者，有假作者之名，施偷襲者，有作潑婦罵街狀者，有作無賴撒野者，有以打官司恐嚇者，有以按語潑冷水者，亦有假「教內很多同道」之名，「認爲不太必要」者；有作「非諍」狀者，林林總總，大可作「私心展覽會」之陳列品！「無諍」之說，竟成了私爭工具！公私不分，義理不明，以「論義」爲「諍」，以「諍」爲「無諍」，顛倒甚矣。爲作歌以辟之：

爲推外邪說	爲淨衆生心	以義饒益人	契經謂「論義」
非爲己利故	不名爲諍論	無求所得故	是名爲「無諍」
「佛法無諍」說	乃戒私利爭	若利害是非	若思怨好惡
若榮名得失	種種私利事	爭求有所得	以是名爲「諍」
「諍」即失道意	故佛法無諍	「論義」饒益人	「諍論」乃戲論
此義善分別	不作等量觀		

是故日慧法師如爲論義而爭，雖爭而不名爲「諍」，若因私人關係而爭，雖說非「諍」，仍不免於「諍」！

獅子吼的編者，在今年第九期的「請息愛的論戰」文前按語中，把「佛法中愛的問題」討論，形容爲「激烈的論戰」。並表示同意「教內很多同道，認爲不太必要的」的看法。「故有關這

一論題的來稿，皆予婉却或封存，一則避免參戰之嫌，二來免招湊熱鬧之之譏」。說得似乎有點嚴重。接着編者「據平生所見，大凡論戰，不外如下程序，各是其是，各非其非，——接着，各憑主觀，互相指責。——然後，放棄主題，漫罵一通——最後雙方聲嘶力竭，不了了之。不但一般論戰如此，每見教內的論戰，也很少例外」。這大有「聞者足戒」之意。獅刊編者，勸人爲善的苦心孤詣，值得佩服！不過，你所說的，只是從形式上的描寫，並未觸及「論戰」的內容與性質。獅刊的說法，大有「不問是非，一以非之」之概。

獅刊這種「皮裏陽秋」的論調，使我們十分困惑！獅刊編者如果不很瞭解我們所討論的話，就不會貿然表示「不太必要的」意見，如果已充份瞭解我們所討論的是什麼？，那就不該冒失地指爲「論戰」；也不該把有關這論題的來稿，予以封存、婉却，看作大逆不道的言論來處理。非常明顯，整個按語是特別強調「論戰」。用「論戰」來嚇阻我們對教義的討論。內明如果由這位仁兄當老總，相信這些討論文字，也難逃「封存」、「婉却」的命運！其實這位編兄儘可以堂堂正正寫文章來表達他的意見，用不到學人家在躲在「編者小言」、「編者按語」的堡壘中，代表「作者」呀！「同道」呀！打冷拳，放冷箭！不過對獅刊編兄，我倒可以諒解的，他爲了「免招湊熱鬧之譏」，所以，祇好採取冷箭、冷拳的「冷戰」，不寫文章發表呢？那是「避免參戰之嫌」呀！只有對「封存」、「婉却」有關這論題來稿的措施，總覺有點可惜，際此佛刊稿荒之際，採取改頭換面的古董文字和辭典之類做補白，倒不如刊登新鮮熱辣的讀者來稿！較爲有「生氣」點，也一定更受讀者的歡迎！何況封存婉却來稿，不免有利用職權，壓制教內「很多同道」發表意見的嫌疑，對佛刊來說，究竟不是光彩的事！或者有人以爲獅刊封存婉却這一問題的來稿，可能減少了「內明」不少麻煩。這倒要謝謝獅刊的編兄了，不過我們的態度，是歡迎所有的同道都來參加討論的，不論任何意見，只要就事論事，依義說義的，我們都樂於傾聽！包括獅刊的編兄在內，無不竭誠歡迎！

研究討論佛教教義，是佛教徒嚴肅的宗教生活一部份，也是佛教刊物天經地義的宗教使命！並不是什麼「聚眾滋事，密謀造反」！大逆不道之事，有什麼可以非議的？有些同行、同文，却故用「評」、「爭論」、「論戰」等字眼來貶低教義研討的神聖意義！好像他們根本不是佛教徒，十分害怕佛教教義的發揚會影响到他「自己的宗教」！又好像他們自己通透了佛教教義，「不太必要」討論什麼教義了！所以運用編者的「權力」，把討論教義的來稿，一擁腦兒予以封存、婉却。奇怪的是，佛刊既是發揚教義的刊物，為發揚教義而作的教義研討，却要加以壓制？若說是避免「論戰」嗎？討論教義，不在「角勝負」，用不上這個「戰」字！何況大家是同道，又不是什麼敵人！何必要怕成這個樣子呢？

前面我曾舉例說過，先聖弘法的方式，就是「論義」。釋尊四十九年說法，就是不斷地以「論義」攝化眾生，饒益眾生，亦以「論義」降服外邪，歸依佛法。歷代化度眾生的高僧大德，悉皆如此！我們討論教義，就是鼓勵大家作將來發心度眾時的準備！不研究教義，如何懂得「論義」？如何以「論義」去饒益眾生？又如何能分別正邪？如何去摧破外邪？度使歸佛，獅刊編兄，你看佛教刊物有否鼓勵大眾討論、研究教義的必要？

我們的討論是純粹客觀的討論，我們所作的陳述，一概依據經義，絕無自說自話的主觀解釋，自始至終，我們堅決以：「論義必徵於聖，窺聖必宗於經」為自律。我們討論的是「佛法」，不宗於經，如何認識佛陀之聖意？所以我們有所論說，必一一引經據典，以便讀者自己去查考研究，不失本義。亦所以鼓勵同道們從經論中去尋求佛法的真理！

其次我要說明的；我們所採取的是完全的開放的方式。歡迎任何人參加討論，也歡迎提出任何不同意見。不論是反對的、謾罵的、甚至作人身攻擊的文字，一概不加刪改，一併刊出，讓大家討論研究。決不只刊有利己論的文字，不刊反對方面的意見。我們這樣做的原因，是希望為教界形成一種：為求義求法，互相切磋琢磨，互相交換心得的新風氣，譬如，我有不懂的，可以提

出來向大家請教，偶有心得，也可提出來供大家參考，互相印證，彼此以義饒益，大家增長智慧！豈不甚好？古人求義，萬里參訪，歷盡艱險，不過得善知識一語半偈之開示，而終身受用不盡。今則不廢本業，不必遠遊，藉佛刊為橋樑，以文字作因緣，互通聲氣、互相參學、互相研討、互相饒益、亦饒益眾生、饒益外邪知見！乃弘揚佛法，發揚教義的佛教刊物份內之事！為佛教前途計，為今世、後世眾生計，這裏有必要籲請佛教界的長老碩德、佛教刊物的編輯諸公，以及四眾同道；對此自他饒益的教義研討，請發大慈悲心！多多倡導！多多護持！多多鼓勵！多多支援！多多合作！大眾受益！自己獲福！皆大歡喜！何樂不為？

我們竭誠歡迎菩提樹朱斐主編、獅子吼劉國香主編，作出積極響應！為發揚佛教教義，發展教義研究而共同努力，共求進步！如何？

回頭再答日慧法師問題，法師在「非諍釋」中說：「不加界說……是何等危險！」這倒是實在的！這次討論中「不加界說」，一直是令人困擾的問題。譬如說「斷愛」，在佛教教義中，「愛」是什麼？佛教要「斷」的是那些「愛」？我們的對手，始終攪不清楚。現在法師提起，先讓我們作個簡畧的檢討。

去秋我在復張澄基先生的信中，就說過：「佛法中愛有二種，一是有染污的愛，二是無染污的愛」並舉例以明之。又指出「六愛」、「三愛」，在佛法中皆在應斷、應離之列。」（78期內明）

在再答李鶴年先生文中，更刊錄佛偈，加以說明：「佛偈所說魔境界，就是指色、聲、香、味、觸等六塵境界，於此六境愛念貪著的，就是『六愛』；『六愛』是情識，能繫著凡夫，奪人慧命，壞道法功德本，即是魔義……」（83期內明）

上期在「大慈大悲是一切佛法之根本」中，又重說87期答程文語：「『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……只是眾生心之愛」。又說「前一類（指有染污的愛）在佛法中是屬於要斷、

要捨、要滅、要離的愛……後一類（指無染污的愛）在佛法中是以世俗德目而加容許，但非究竟。」

吳汝鈞居士在他的「佛法中的『愛』的本義。」中，把「愛」分為本義的愛與通義的愛。（80期內明）在92期的「通義的『愛』不是哲學觀念」一文中，又詳加析論。

上引幾則，已足說明，我們對「愛」與「斷愛」所作的明確的界說。看來法師對我們我說的，還未曾加以留意。

再看看張澄察先生對愛的「界說」如何？

在「佛法與愛的問題」中（要89期內明）張先生以英文中的Love一詞，釋「佛法的愛是無限的」中的「愛」字，把一切愛不作分別，一概歸入「廣義的愛」，說是「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。」並強調「『廣義的愛』不可廢棄。」

法師請說吧，張先生可曾把「愛」的「界說」，劃清楚了？

法師責的是「不加界說，泛言斷愛」的，而不說張先生「廣義的愛」籠統含糊，界說不清。似乎對你的上司、同鄉過份偏愛了吧？顛倒黑白，指鹿為馬，那是雙料的妄語，法師已受具足戒？以後切不可再作此類虛妄不實而又顛倒是非之說。

日慧法師在「非諍釋」裏的「愛義的多面觀」中說：

「智論以『愛』為四無量心的一项重要內涵，有捨其所應捨及修其所應修之義。茲據論意扼要說之如次。

首先，列舉慈、悲、喜三種心的內涵。

第一，慈的內涵：1. 愛念眾生，2. 常求安隱樂事以饒益眾生。

第二，悲的內涵：1. 觀眾生苦發深心愛，2. 憐愍眾生，令得深樂。

第三，喜的內涵：1. 攝心深愛眾生，與眾生喜。

照這機說，可見慈悲喜三種利他心，都是以「愛」為因、為動力，都是愛所引生，「愛」的表現。至於說悲的深「愛」，喜的攝心深「愛」，則更是約愛的增勝表現而說。由「愛」及「愛」的增勝表現，亦如其次第……像這一切，都是

建立在愛的基礎之上，愛在這裏何等要！……」

這是日慧法師據「論意」而作的解釋。可否請法師將智論釋慈悲喜三心是以愛為因、為動力、愛所引生乃至都建立在「愛」的基礎之上的文句，錄出來給我們開開眼界？

法師把「愛眾生」與「愛」不加界說，不作分別，硬生生的把「愛眾生」的「眾生」兩字砍掉，單以「愛」字來釋四無量心！似乎太過武斷點吧？

在經句中，單單用「愛」或「渴愛」的，是指「六愛」「三愛」等由情識貪染而來的渴愛（Tisra）大乘義章所謂「貪染名愛」，是有染污的愛；有害的愛；要斷、要離的愛！

像華嚴經裏的：

「願一切眾生，捨憎愛心，斷貪恚結。」「斷世渴愛」……等的「愛」與「渴愛」！

圓覺經中：

「當知輪迴愛為根本」，「是故眾生欲脫生死，免諸輪迴，先斷貪欲及除渴愛……的『愛』與『渴愛』。」

妙法蓮華經中：

「勿貪麤弊色聲香味觸也。若貪著生愛，則為所境。」……的「愛」。

四聖諦中：

「受愛之分，習之不倦」、「滅愛是苦盡諦」……的「愛」。

四十二經中：

「佛言，出家沙門，斷欲去愛」……的「愛」。

法師說的是據智論的「論意」？我們就看看智論「論意」對愛字如何說法？翻開智論第一卷，龍樹在開宗明義的第一首偈中說：

「……後有愛種永已盡，我所既滅根亦除，已捨世間諸事業……」、「……有無二見滅無餘。……」

「佛以偈答：『我法甚難得，能斷諸結使，三有愛著心，是人不能解。』」

「是佛法中，棄捨一切愛、一切見、一切吾

我驕慢，悉斷不著。」

「我弟子無愛法、無染法、無朋黨，但求離苦解脫，不戲論諸法相。」

這祇是第一卷的斷愛的文句，很抱歉，百卷智論，到處都有斷愛文句，內明篇幅有限，無法一一錄出，不過上引論句已足肯定智論的「論意」，絕對不是法師所說：「像這一切都是建立在愛的基礎之上」的！試想，聖龍樹怎會如此無知？把教義中要斷的，染污、有害的愛去解釋屬於善愛的，「愛眾生」的「愛」字？

這跟以染污的「愛」，去解釋「愛語」一樣的滑稽！

龍樹思想，大家公認是「佛家的否定哲學」。三論的基本論意，就是貫穿在「有無二見滅無餘」的究竟思想上的。怎會不斷情識之愛？

日慧法師釋「捨心」說：「捨心是對慈悲喜三種愛心的平衡或制衡的一種作用，能令行者不廢餘業及自利。」末段：「還要特別提醒一句：四無量心是要往復交互修有（行？）的，所謂捨並非是斷，應如前說，是對慈悲喜三種愛心的制衡或平衡作用而已。」

中間法師又引智論：「若如是深愛眾生，復何以行捨心？……妨廢餘法故……此但憶想，未有實事，欲令眾生得實事，當發心作佛，行六波羅密具足佛法，令眾生得是實樂，以是故是捨三心，入是捨心。」

不知法師是不故意的省畧了「復何以行捨心」句下：「答曰：行者如是常觀，不捨眾生，但念捨是三種心，何以故？妨廢餘法故。亦以是慈心，欲令眾生樂，而不能令得樂，悲心欲令眾生離苦，亦不能令得離苦，行喜心時，亦不能令眾生得大喜。」下面就是「此但憶想，未有實事……」在「入是捨心」句下，還有：「復次，如慈悲喜心愛深故，捨眾生難，入是捨心故易得出離。」

現在試將原文翻成白話來看看：

「如果這樣深愛眾生，又何以要行捨心？龍樹答曰：行者這樣常觀眾生，而不捨離眾生，不過要在念想上捨此三種心——慈心、悲心、喜心——什麼緣故？因為（這三種心）會妨碍廢弛其餘修法之故。也因為慈心想使眾生樂，而不能使眾生真得到樂，悲心想使眾生脫離苦，也不能使眾生真得離苦，修行喜心之時，也不能使眾生得到大喜。這些不過是心的憶想，未有真能令眾生得樂、離苦、大喜的實事。要使眾生得實事，當發心作佛，修行六波羅密（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧）具足佛法，使眾生得實樂，以此之故，捨此三心，入此捨心。復次，如慈悲喜心愛深之故，難捨眾生，入此捨心之故，容易出離。」

法師省畧的，正是論釋中解釋所以要捨慈、悲、喜三心的緣故。——三心不能使眾生得實事，而且會妨碍其餘的修法。所以要捨此三心而入捨心——及入捨心故，才容易出離。出離，就是修行佛法的目标。法師為什麼要省畧這麼重要的論句呢？

僧肇在維摩經菩薩品：「捨是道場，憎愛斷故」句下註云：「夫慈生愛，愛生著，著生累，累生悲，悲生憂，憂生惱，惱生憎，慈悲雖善，而累想已生，故而捨以平等觀，謂之捨行也。」

羅什在「於諸眾生若起愛見大悲，應即捨離」句下註云：「若此觀未純，見眾生愛之而起悲者，名愛見悲也，此悲雖善，而難以愛見有心之境，未免為累，故應捨之。」

淨影維摩經義記云「心性平等，亡懷稱捨，情無存著，故曰亡懷，證空平等離相名捨。」

這是先賢對三心和捨心不同之處的解釋，及說明所以要行捨心的原因。

日慧法師却說：「還要特別提醒一句：四無量心是要往復交互修有（？）的，所謂捨，並非是斷，應如前說，是對慈悲喜三種愛心的制衡或平衡作用而已。」

這是未之前聞的「新說」，既是「新說」，照理應該說說所以然的道理和經教上的依據。法師並沒這樣做，只是用「所謂捨並非是斷」的自由解釋，作為「要往復交互修行的」及「對三種愛心的制衡作用」的理由。「捨並非是斷」？維摩經「捨是道場

，憎愛斷故」。羅什以斷憎愛證「捨」義，今法師謂「捨並非斷」，看來「什麼用字，不如慧也？」

其實問題不在「捨」與「斷」的字面差別。重要的是義理上的分別。依「論意」，捨慈悲喜三心的原因是：三心「此但憶想，未有實事」。不能令眾生得樂、離苦及生大喜，也會妨礙餘法修行，（修行六波羅密等具足佛法）所以要捨此三心，入此捨心。既知三心只是憶想，未有事實，及會妨礙餘法。那麼，為什麼再要「往復交互修行」呢？請法師說理由看！

智論說得很明白「於三事（慈悲喜）中無憎無愛，無貪無憂，故生捨心。」「捨是三心但觀眾生無有憎愛」。若再「往復交互」於慈悲喜三心中修「愛心」，那不是「捨對慈悲喜三種愛心的制衡或平衡作用」了！而是三種愛心對捨心的破壞作用。「捨心」中已捨憎愛，若復修慈心等的「愛心」，豈不破壞了「無憎無愛」的捨心？

慈悲喜捨四無量心的出典，見於長阿含經之第一分遊行經第二之三及中阿含卷十四之王相應品大善見王經。

「大善見王答曰：諸妹（指王夫人及玉女寶）汝等爲我應如是說，天王知不人命短促，當就後世應修梵行，生無不終。天王當知彼法必來，非可愛念，亦不可喜，壞一切世，名曰爲死。是以天王於八萬四千夫人及女寶有念有欲者，唯願天王悉斷捨離，至終莫念。於八萬四千象……八萬四千小王，天王有欲有念者，唯願天王悉斷捨離，至終莫念。」

請看此中可有「愛心」的存在？相反的，是要「悉斷捨離，至終莫念」。「王夫人，玉女寶，象，馬，步軍及小王」等是大善見王平時所愛的「人」和「物」。非常明顯是斷愛離欲、捨念清淨的經句。

「（大善見王）坐已作是觀，我是最後邊念欲、念恚、念害、鬪諍、相憎、諛諂、虛僞、欺誑、妄言，無量諸惡不善之法，是最後邊心與慈俱，遍滿一方成就遊，如是二、三、四方，四維上下，普周一切無結、無恚、無害、無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊」。以下是「心與悲俱」、「

心與喜俱」、「心與捨俱」，「捨念欲已，乘是命終，生梵天中。」

何來有「四無量心要往復交互修行的」說法？更有什麼：「是對慈悲喜三種心的制衡或平衡作用」可說？又，如果慈悲喜捨中猶有「愛心」，經文爲何會說「無結」（九結以「愛結」爲首「無怨、無恚、無諍」？怨、恚、諍均由「愛」所引起。）

日慧法師既不依「論意」解釋，又不從經典求義，而作此背經違論之說，即使不是故意，也難辭輕率魯莽之咎！對讀者似乎缺少了點責任感！

接著日慧法師所引了兩段優婆塞所問經中的「愛護眾生」、「愛眾生」，與「愛」字混為一談，這是中學生都知道有差別的，而法師始終不加分別，硬攪在一起，我們除了表示遺憾之外，還有什麼可說？

看來唯一的辦法是：請法師自己去查查佛學辭典，看看「愛」與「愛護眾生」有什麼不同？

王立洲老居士在獅子吼十八卷第九期「請息愛的論戰」中文說：「『仁慈博愛』，說籠統一點，就是『好的愛』，……再把這句『仁慈博愛』的經文與『佛法的愛是無限的』這個題目對照分析，就知道二者的意義，完全相同，沒有差別。」

王老居士認為「仁慈博愛」是好的「愛」，不錯，我們也認為是「好的愛」——「善愛」。我在87期內明「我對程文的幾點意見」說：「程先生認為善愛的『敬愛』、『仁愛』、『慈愛』，我們也認為是善愛，在世法中，我們不否定這些善愛，但在佛法中，正如程文標題所示，只是『衆生心的愛』。對『博愛』的看法，亦復如是。」

「仁慈博愛」和「佛法的愛是無限的」的「愛」，是不「完全相同，沒有差別？」請看前段所引：張先生在「佛法與愛的問題」中對「愛」字的解釋。詳請參閱89期內明，這裏恕不重述了。非常明白，張先生所說的「愛」，是「廣義的愛」是泛指各

種不同「愛」的共相。老居士所解釋的，只是其中的一個。而這個「博愛」，在佛法中「慈愛眾生」那樣，只是心數法的愛，世間的愛，眾生的愛，雖是善愛，但非究竟。何況張先生所說的是「廣義的愛」，不能因其中有些善愛，而認為「廣義的愛」皆是善愛。如「廣義的愛」中的「愛物」、「愛錢」、「自私的愛自己」、「愛戀欲樂」——能說是善愛嗎？非常明顯，張先生說的「廣義的愛」與「博愛」是有差別的。不是完全相同的。老居士不可誤會。

在「非諍釋」的三段的（二）「約說法的理趣說」中，日慧法師把「甚」書中的「無限的」、「絕對的」、「無條件的」三詞，作了解釋。他說：

「無限：是廣大無盡之意。經論中皆以廣大無盡詮釋法界、法性，詮釋空。若法說廣大無盡相，即是法空相，空則無盡，無所盡故，自然不可斷了。」

這是玩文字遊戲了。法師侃侃而談，把「無限」兩字，一變而為「廣大無盡」，更變而為「法空相」，三變為「自然不可斷了」。

不過，「無限」只是副詞，必附於動詞、形容詞或別的副詞上，才能顯示它所指的意思，如「無限小」、「無限大」、「無限愛」、「無限恨」、「無限深」、「無限長」……它本身並不表示「大」、「小」、「愛」、「恨」、「深」、「長」……的意思。這是中學生可以理解的文法，而法師硬是把「無限」說是「廣大無盡之意」！照法師這麼說，難道不能把「無限」釋為「無限小」、「無限長」……而一定要釋為「廣大無盡之意」？這就令我們「無限困惑」了。法師，你這第一變呀，就變錯了！餘下的更不用說啦。

「絕對：即是絕對待。愛眾生而絕對待，則無人相、無我相、無眾生相。人我已離，即是無相，無相亦無盡，自然也可斷。」

法師說得太過玄妙了，照我們凡夫的看法，「愛眾生」，這

「眾生」就愛的對象，若失了「眾生」，就不名其為「愛眾生」了！故說「愛眾生」就是有對待的，「絕對待」是不二境界、是實相境界，其中那來眾生之可見？可愛？再清楚的說，「愛」一定是有對待的，若無對待，請問你「愛」什麼呀？又是誰「愛」呢？所以「愛」就有「我相」！「愛眾生」就有「眾生相」，有眾生相，即有人相，若起一相，則四相俱起。怎說「愛眾生則無人相、無我相、眾生相」呢？這是戲論中之戲論了！大概是想博讀者大家一粲吧？

「無條件：有條件是因緣法，因緣是作法，無條件則是離因緣，即是無作法。無作即無起，還斷個什麼？」

這跟「無限」的情形相似，「無條件」三字用法很廣泛，日慧法師硬是說成：「無條件則是離因緣」，太過勉強了點。最後法師理直氣壯的反問：「還斷個什麼？」如此說來，法師已沒有什麼可斷了？敢問法師已出「離因緣」沒有？若說已出離因緣，那麼不當再「起」「愛心」，亦不當再有「愛」的大「作」，若有所「起」，若有所「作」，根據法師的說法，就是未「離因緣」，未離因緣麼？還得要「斷」！斷什麼？依十二因緣說，法師，你還得要斷個「愛」字。不斷「愛」如何會出「離因緣」呀？

十分明顯，法師這種自說自話獨白式的解釋，似乎還不會經過深思熟慮，看起來有些勉強，很難使人信受。不過法師的苦心孤詣，我們却理會得，為要導出下面的論點，不得不硬着頭皮，也要作出如上的解釋。

「綜合以上三義，即是空、無相、無願三解脫門。一切諸法入此三解脫門，即超越一切相，即是涅槃寂靜，涅槃寂靜是佛說三法印之一，說法能與三法印相符順，是為正法。所以，筆者以為此中說「愛」，無論站在什麼角度衡量，都不違佛法。」

日慧法師「以為此中（三解脫門中）說「愛」，無論站在什麼角度衡量，都不違佛法。」今且以佛法觀點，依經論衡量一番如何？

智論說：「是三解脫門，摩訶衍中是一法，以行因緣故，說

有三種：

觀諸法空，是名「空」。「是法空、諸佛以憐愍心，爲斷愛結除邪見故說」。「色，色相空，受、想、行、識，識相空」。空解脫門爲斷愛結而說的，如何會有「愛」？

「於空中不可取相，是時空，轉名無相」。無相中寧有「愛」相可得？是故「菩薩不以取相愛著」。

「無相中不應有所作，爲三界生，是時無相轉名爲無作。」（華嚴經譯爲「無願」）「應觀無作相滅三毒，不應起身口意業，不應求三界中生身。」「不起身口意業」。無意，何來有「愛」？

「諸法實相是涅槃城」。「是三解脫門緣諸法實相」。實相中，怎會有「愛」？有「愛」如何般涅槃？如雜含經卷九郁瞿婁長者所問經：「佛告長者，若有比丘，眼識於色，愛念染著，以愛念染著故，常依於識，爲彼縛故，若彼取故，不得見法般涅槃。耳、鼻、舌、身、意識法，亦復如是，若比丘，眼識於色，不愛樂染著，不愛樂染著者不依於識，不觸、不著、不取故，此諸比丘，得見法般涅槃。耳、鼻、舌、身、意識法，亦復如是。」是故說「愛盡般涅槃」。涅槃者，心行處滅，如何會有「愛心」？當知三解脫門，正是爲度愛見而說的。

智論：「問曰，如經說涅槃一門，今何以說三？答曰，先已說，法雖一而義有三。復次應度者有三種：愛多者、見多者、愛見等者。」

見多者爲說空解脫門，見一切諸法從因緣生，無有自性，無有自性故空，空故諸見滅。（愛見當然亦滅。）

愛多者，爲說無作解脫門，見一切法無常苦從因緣生，見已心厭離愛，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，一異等相無故，斷見。」是故佛偈說：

「斷諸渴愛滅狂法，捨五衆身及道法……」

以上所引，除雜阿含經外，其餘都出自大智度論。

從以上這些簡畧的引錄中，已足論證：

三解脫門，門門爲斷愛而說；涅槃，便是由斷愛、盡愛而修得的「果」！

日慧法師之說，十分明顯，恰恰與三解脫門之義相反，將「斷愛」，作「愛」說，顛倒黑白，大違佛法，身披袈裟，作此惡說，誑惑衆生，是突吉羅罪，應作突吉羅懺悔！

佛偈云「自法愛染故，皆毀他人法，雖持戒行人，不脫地獄苦」（智論卷一）

日慧法師是美國佛教會駐台譯經院的「證義」，所釋「四無量心」、「三解脫門」，俱與經義論意相背，如此「證義」，能不自導衆生墮於火坑？難矣。願好自反省，速作懺悔！業報來時，悔無及矣。

我們討論的是佛教教義，爲探討真理及求義求法而作的純客觀的研究，所以所有討論文字，悉皆引經據典，作客觀的陳述；決無好惡偏見存乎其中，悉以經義論意爲依歸，並無主觀之處，只是以我們所看到經文論句，提供給大家研究討論。所以根本談不上「強人」姑捨汝所學而從我」。祇是勸請正信學佛之人，應該從佛法經論中去探求真正的佛教教義。

這次討論「佛法中愛的問題」，是站在全般教義及各宗共尊的基本教義的立場上而展開的討論。並不分大乘小乘，也不囿於某一宗派的理趣，是全般性的佛法探討。我們已往發表文字，可以作證。法師「以爲學佛人，只要能於佛法各宗派中選一自所愛樂者，依止修學即得。」那是故意沖淡全般性佛法討論的意義了。法師所見，似乎太狹隘點。

法師說：「大乘則說，知苦無生，知集無和合，於畢竟滅法，無生無滅，於一切法平等，以不二法得道。」

我不知道法師說這些是什麼意思？若說是論說你的「愛」與「愛心」，所有這些名相中，絕對找不出絲毫「愛」意。若說論證「斷愛」、「離愛」、「滅愛」、「捨愛」嗎？倒還挺合適。

「不二法」是絕待法，絕待法中那來「愛心」？「愛」呢？

有「愛」與「愛心」就入不了「不二法」！其餘幾句，亦復如此。都沒有什麼「愛」和「愛心」的！

我在答張澄基先生的「愛是有情衆生皆具的情識」一文中，已指出大乘的經、律、論乃至禪宗，都是講求斷愛離欲的。不信？可查各該經文。實告法師「愛」跟大乘說，拉不上任何關係的，莫空費了心思。

大智度論，是大乘論吧？請再聽聽聖龍樹所引的佛語：

「是佛法中棄捨一切愛、一切見、一切吾我驕慢，悉斷不著。……我弟子，無愛法、無染法、無朋黨，但求離苦解脫，不戲論諸法相。」

又：佛答梵天王偈：

「我法甚難得，能斷諸結使，三有愛著心

，是人不能解。」（均見智論卷一）

非常明確，肯定的論證了：

佛法是棄捨一切愛的，佛弟子，無愛法，無染法。愛著三有的，此人不能理解佛法。

法師，你是不理解佛法的。何以故？「愛心」太重也。

四衆堂，是四衆佛弟子研究、討論教義的場所，歡迎四衆同道，都來參加討論，共同探求佛法真理！

更歡迎護愛諸公，繼續賜教，討論佛法中愛的問題。不過爲了節省諸公寶貴精神和時間，請先「破」佛說的：

「佛法中棄捨一切愛」，及「我弟子，無愛法，無染法」的經句，然後再討論：「佛法中有無愛的問題」。

如果三個月內，諸公沒有異議，我們就結束這場討論。

非諍釋「甚麼是佛法」書中所說的「愛」義

拙僧釋日慧

一、前面的話

菩刊三二期曾發表了一篇拙作『向「愛」的諍論進一言』的短文，文中，只節鈔了聖龍樹的大智度論卷二十釋四無量心之論；當時，意在勸請息諍，爲免誤會，故未加解釋。雖然，智論之文，已非常明顯地指出「愛」是四無量心的一項重要內涵，有捨其所應捨和修其所應修之義，似乎用不著辭費。但持斷論者，並未肯停止其凌厲攻勢；菩刊則以此書「最受初機讀者歡迎」，表示仍將「繼續贈閱」，不過「不再刊登有關此一問題

之文字」了。

據筆者近幾個月來所見所聞，確實有不少人……尤其是智識青年都仍然非常熱愛著這本小冊，絲毫沒有受到「愛之諍」的影響。筆者坦白地說，不論過去或現在，如有問及，初機學佛應該讀些甚麼，都會不加猶豫的把這本書開列進去。經過多年的考驗，凡讀它的人，並沒有因爲書中說的這個應修的愛德而忽略了應斷的貪愛。對接引智識分子學佛，發心皈依、受持五戒、菩薩戒乃至出家，這本書是有一分不可抹煞的功德的。

由於一直在推介著這本書；由於攻擊它的仍在發展，筆者似乎不能不

對推介負起責任，向讀者作個明白的交代（菩刊的贈閱也應該有此同感），遂促使寫成這篇文字。這篇文字，只是直接解釋書中的「愛」義，不與他靜，可說是非靜之釋。即使以後招致靜斥，也不準備答辯，蓋以所說，若順佛法，不靜何辱，其所否者，靜之何榮？

前言止此，下面正式討論問題。

二、「愛」義的多面觀

（一）約智論釋四無量心釋

前面說過，智論以「愛」為四無量心的一項重要內涵，有捨其所應捨及修其所應修之義。茲據論意（論原文參閱菩刊三二一期或原論），扼要說之如次。

首先，列舉慈、悲、喜三種心的內涵。

第一、慈的內涵：1. 愛念眾生，2. 常求安隱樂事以饒益眾生。

第二、悲的內涵：1. 觀眾生苦發深愛心，2. 憐愍眾生令得深樂。

第三、喜的內涵：1. 攝心深愛眾生，2. 與眾生喜。

照這樣說，可見慈、悲、喜三種利他心，都是以「愛」為因，為動力，都是「愛」所引生，「愛」的表現。至於說悲是深愛，喜是攝心深愛，則更是約「愛」的增勝表現而說。由愛及愛的增勝表現，亦如其次第，與眾生樂；尤不足，進而與深樂；復不足，必令受樂喜悅而後已。像這一切，都是建立在「愛」的基礎之上，「愛」在這裏何等重要！故智論對這個表現慈、悲、喜三種心之「愛」，不但不是說斷，而且還是說修的。

走筆至此，不禁對當前國家所遭到的災難有所感發，如骨在喉，必吐為快。

衆所周知，共產主義政治的出發點在恨。故共匪竊國之後，即以仇恨統治大陸，慘遭殺害的同胞，死者，積骨可以成山，聚血可以成河；生者，長期陷於囹圄、刑網、勞工奴役者，不計其數。一般平民，無不家徒壁立，饑寒交迫。復於人與人間製造矛盾，使上下、同僚、親戚、朋友相互鬥爭，夫婦猜忌，乃至骨肉手足相殘。恐怖殺伐之氣，籠罩了整個大陸，淪大陸為人間地獄，成為空前絕後的暴政，這是階級仇恨政治主張的結果，誰說不是罪惡！馬克斯、列寧、毛澤東……等共產黨徒，的確是斷了愛的，可是他們所斷的是慈悲之愛（儒家說為仁愛），並不是貪愛，相反的，却因貪愛（貪五欲樂，貪統治權）生瞋，因瞋而斷掉了慈悲之愛（仁愛

）。不加界說，泛言斷愛，是何等危險！

再回過頭來看，三民主義以愛為出發點，在復興基地的臺灣，有了許多無比的利樂民生的成就，社會繁榮，家給戶足，比之於大陸，說為人間天堂不為過。這是仁愛政治的偉績；誰不歡喜稱譽！如是之愛，是一種美德，是消滅瞋恨心的一把利刃，為挽救當前共產仇恨政治帶給國人乃至人類的苦難，發揚之不暇，豈能斷？

次釋捨心：捨心是對慈、悲、喜三種愛心的平衡或制衡的一種作用，能令行者不廢餘業及自利。如智論說：

行者行慈、喜心，或時貪著眾生，行悲心，或時憂愁心生，以是貪憂故心亂，入是捨心，除此貪憂。……

若如是深愛眾生，復何以行捨心？……妨廢餘法故……此但憶想，未有實事，欲令眾生得實事，當發心作佛，行六波羅蜜，具足佛法，令眾生得是實樂，以是故，捨是三心，入是捨心。

復次，如慈、悲、喜心深愛故，捨眾生難，入是捨心故，易得出離。

我人應知，佛法總是不離自利和利他的。聲聞雖勤於自利，不大樂意利他，然亦必於禪定中觀修四無量之平等利他心以為饒益。觀修四無量，先以慈、悲、喜三種愛心，對治對眾生的瞋、惱害、不喜三種惡覺，惡覺既除，復為防止三種愛心生貪、生憂而心亂，故修捨心；捨心，但念眾生，不憎不愛。筆者在這裏，還要特別提醒一句：四無量心是要往復交互修有的，所謂捨並非是斷，應如前說，是對慈、悲、喜三種愛心的制衡或平衡作用而已。

復次，深愛眾生的功德是不壞不失的。聖龍樹在他的十住毘婆沙論有謂，深愛眾生，成佛時得甲色潤澤隨好莊嚴。誰說「愛」皆是罪惡過患，而無清淨功德之「愛」呢？

（二）約優波離所問經的菩薩毀犯說

優波離所問經言：

佛言：優波離，住大乘菩薩，如犯殺伽沙數貪罪與一瞋罪。於菩薩乘作為校量，此二罪中，瞋罪屬重。所以者何？優波離，起瞋者，捨離眾生，然起貪者，愛護眾生。優波離，若愛護眾生，則不為煩惱，於菩薩所，無有災橫等怖。乃至是故優波離，若有犯貪罪者，皆名無罪。是義云何？愛護眾生者如前增勝，故我說深心有是慈悲。

佛言：優波離，菩薩若無方便善巧，則畏犯貪罪，若菩薩有是方

便善巧者，則怖犯瞋罪。而不怖犯貪愛。何以故？方便善巧者，具悲、智二種，而不捨離眾生。若捨離眾生者，唯一智慧，悟解苦空；或唯悲愍，非久如間，為煩惱力之所滅滅。是故，大乘菩薩道中，菩薩悲心愛眾生，是福莊嚴；智心淨煩惱，是慧莊嚴。菩薩是平等慈悲、智雙運道，福、慧二莊嚴的。至於此中經義，顯而易見，不待筆者饒舌了。

三、釋「甚」書所說的「愛」義

(一) 約說法的立場說

「甚」書說「愛」，受到評論的是「佛法的愛是無限的」一句。按這句，原是書中的一個小標題（後文的說法那只是入題的文句），這個小標題，是置於「佛法與其他宗教的不同」的大標題之下的。這個小標題所討論的主題，在比較佛教和基督教，揚佛教以抑基督。比較的內容，是以「愛」作比較的共同基礎，意在取基督教最為標榜的博愛，亦不如佛法中所說的「愛」。這是一種最銳利的抑揚手法。評者總以為愛是佛法中所應斷的心所法，應易之以慈（慈亦心所法，閱智論可知）；殊不知比較是不能離開共同基礎的，所以，說者捨慈以取愛。顯然，這是說法的方便善巧。若更進一步照智論所說來討論，慈心只是愛心的表現之一，在愛心增勝之上，還有悲心和喜心的兩種表現。是故，單說慈，則不能包含悲、喜二心；說一個愛，則慈、悲、喜三心俱攝。由此推論，所得到的結果，是用愛字比用慈字要好！

(二) 約說法的理趣說

「甚」書說「愛」，含義若何？是否應斷？書中是有其界說的。如云：佛法的博愛和大悲，則是無限的，絕對的，無條件的。佛法的愛，不祇及於全人類，而且及於全生物……恒沙眾生，若不度盡，誓不成佛。進一步從哲理的觀點來說佛法中的愛，它是超越一切相的。這超越一切相的愛和不可思議的空性合一，於了達一切法不可得中，無緣大悲，任運而起！這個空悲不二的哲學，是佛教教義中，最高深最不可思議之處。

文中的「無限的，絕對的，無條件的」和「超越一切相的」，都是文中的「愛」或「博愛」的界說。

無限：是廣大無盡之意。經論中皆以廣大無盡詮釋法界、法性，詮釋空。若法說是廣大無盡相，即是法空相。空則無盡，無所盡故。自然不是

可斷法了。

絕對：即是絕對對待。愛眾生而絕對對待，則無人相、無我相、無眾生相。人我相已離，即是無相，無相亦無盡，自然也無可斷。

無條件：有條件是因緣法，因緣法是作法，無條件則離因緣，即是無作法。無作即無起，若法無所起，還斷個什麼？

綜合以上三義，即是空、無相、無願三解脫門。一切諸法入此三解脫門，即超越一切相，即是涅槃寂靜，涅槃寂靜是佛說三法印之一，說法能與三法印相符順，是為正法。所以，筆者以為此中說「愛」，無論站在什麼角度衡量，都不違佛法。

復次，一切染淨諸法，本性恒自清淨，畢竟空寂，唯公別有，是故說一切法皆是佛法。如是，凡所說法，唯是假名。佛依世間假名，為諸眾生隨宜說法，或說有，或說空，或說無我，或說有我，或說斷煩惱證涅槃，或說無斷無證，或說三乘究竟，或說一乘究竟，於法何曾說過決定相？蓋假名虛妄之法，是無有決定相可得。學佛人，若不依義而依語，那評訟正多呢！烏乎可？

至於文中所說的「空悲不二」之理，正是大乘佛法的深、廣二道，義至精微！書中可能因某種關係的限制，說得極其簡畧，不善解空性是不太容易體會。讀者其深思之！

四、結尾的話

佛的一代教法，有大、中、小三乘之分，小乘異部甚多，但可畧攝為論部宗和經部宗。大乘諸多宗派，亦可畧攝為唯識、中觀、禪、密等宗。各宗以宗見之不同，故所修道亦有差別。蓋佛法中說見，在於依見修道，證果，是道依見修，果由道證的。這情形，單約大、小乘對四聖諦的說法，即可見一斑。

小乘於四聖諦說：生死是苦果當知，煩惱是集苦因當斷，於苦滅果當證，於滅苦集道當修。是有苦可滅，有集可斷，有滅果可證，有斷集滅苦道可修，是以二法求相，是有所得。

大乘則說：知苦無生；知集無和合；於畢竟滅法，無生無滅；於一切法平等，以不二法得道。故說生死即涅槃，無滅無證；煩惱即菩提，無斷無修。是故成正等覺實無所得，滅度一切眾生實無眾生得滅度者。（註：此中四諦說參考思益梵天經解諸法品。）

最後，再重複一句，本文之作非為評，是向經由筆者介紹讀「甚」書的朋友交代；至於讀者對本文所說，採取何種看法，並未考慮，而且亦不

打算考慮。因為，這非關筆者之事。筆者以為，學佛人，只要能於佛法各宗派中選一自所愛樂者，依止修學即得，不可強人「姑捨汝所學而從我」

，我對人如是，願人對我亦如是。

（轉載菩提樹三二三期）

請息「愛」的論戰

（轉載獅子吼第十八卷第九期）

按：由張澄基居士的演講稿「甚麼是佛法」中的「佛法的愛是無限的」一語，演成激烈的論戰，教內很多同道，認為是不太必要的，編者同意這一意見，故有關這一論題的來稿，皆予婉却或封存，一則避免參「戰」之嫌，二來免招湊熱鬧之譏。據平生所見，大凡論戰，不外如下程序：各是其是（全是），各非其非（全非）。——接着各憑主觀，互相指責。——然後放棄主題，謾罵一通。——最後雙方聲嘶力竭，不了了之。不但一般論戰如此，每見教內的論戰，也很少例外。八月接到王立洲老居士大函，寄望編者為文，禮請息諍。因與立老素昧平生，他老不知區區乃末學後進，是個在法海做夢的癡呆漢，那有如是福德，能使雙方信從？倒是立老這分爲教界求祥和的熱忱，使我很感動！八十高齡的長者，當此盛暑之際，猶以蠅頭小楷，作此長函，足證老婆心切，故特將原函刊出，供智者參考，請就此息諍如何？

——編者——

圓香先生慈鑒：

敬啟者：張澄基教授於美國弘法，在其所演講的「甚麼是佛法」一本小冊子裏面，有一個題目是：「佛法的愛是無限的」。爲了這個題目，引起佛門中好幾位大德，相互辯論，有以爲這個題目中的「愛」字，不合佛的教義，是不對的。有謂「愛」字有好有壞，有各種解釋，並未違背佛教，是對的。雙方引經據典，各是其是，議論紛紛，未有止境。這場風波，先生當悉其底蘊，平心而論，關於「愛」的作用，依世法而言，有公私邪正的分別，不能說完全是好的，也不能說完全是壞的，必須觀察其人的動機，究竟爲公而愛或爲私而愛？以及其所愛的目的，爲利己抑是利他？然後斷定其爲好爲壞，這是很明顯的道理，似毋須多事辯論。世法的愛，雖然有好有壞，但是古來社會上正義的人士，都是提倡公正好的愛，鄙棄私邪不好的愛。「佛法不離世法」，世法既然如是，佛法當不例外。所以佛

法也教人捨棄不好的愛，以免身敗名裂，遭受惡報。時時還教人施行好的愛，救濟一切苦難的衆生，長養慈悲之心，以增進道業。佛法並非把這個「愛」字視若砒霜毒藥，絕對不說的。佛法世法的道理，原是一樣，並無二致。不過，學人這種說法，仍是徒託空言，倘若提不出證據，非但不能息止這場論戰，惟恐難免遭異議的呵斥。茲提出一句佛陀金口宣說的經文，證明佛經裏面並非沒有說愛。而且這句經文與「佛法的愛是無限的」這個題目，其意義適相照合，敬錄於下：

佛在無量壽經下卷，說完五善五惡之後，再告彌勒菩薩一段經文中，有一句「仁慈博愛」的訓諭。（這句經文以下大約只有二千個字左右全經就說完了，請閱原經）。「仁慈博愛」，說備統一點，就是「好的愛」。這句經文，足以證明佛經裏面是有說「好的愛」的，再把這句「仁慈博愛」的經文與「佛法的愛是無限的」這個題目，對照分析。就知道二者的意義，完全相同，沒有差別，敬述其理由於下：

佛法者，佛所說之法也，佛爲救度一切衆生而說法，佛爲利益一切衆生而說法。世界上最仁慈的人，莫過於佛，世界上最仁慈的法，莫過於佛法。那麼，「佛法」二字，若遵照古人以意譯的宗旨譯爲「仁愛」，亦是適當的。然則，「佛法的愛是無限的」，也可說「仁慈的愛是無限的」。同時「愛是無限的」譯爲「博愛」。豈非就是「仁慈博愛」嗎？這個「佛法的愛是無限的」題目，完全合於佛的本旨，是無可非議的。

學人年屆八十，老邁憐憫，不明事理，上來見解，未知當否？宿仰先生德高望重，爲當今善知識，用敢肅函懇請查察，倘蒙許可，請借重先生名義，另寫一篇文章發表，以息止這場論戰的風波，使大家一心爲佛教服務，利己利人，皆證菩提，如若不對，即作罷論，晉此上達，敬頌
撰安

學人 王立洲拜啓 八月一日



禪非坐說

智銘

禪傳入中國之時，應該是坐的，如達摩面壁九年，當然是坐着面壁，並非站着更非臥着面壁。如五燈會元曰：「魏孝明帝孝昌三年也，寓止於嵩山少林寺，面壁而坐，終日默默，人莫之測，謂之壁觀。」又曰：「神光……近聞達摩大士，住止少林，至人不遙，當造玄境，乃往彼，晨夕參承，祖常端坐面壁，莫聞誨勵。」可見達摩是以坐參禪的。至天台時，「坐」更被視為參禪的不二要門。如止觀二曰：「居一靜室，或空閒地，離諸喧鬧，安一繩床，傍無餘座，九十日爲一期，結跏正坐，頂脊端直，不動不搖，不委不倚，以坐自誓，脅不拄床，況復屍臥，遊戲住立。」像這種對坐的嚴格要求，已到了制式化的程度，有非如此坐即不能禪悟之概。自達摩以至五祖，應多是以坐來參禪的。

否定坐爲參禪必要條件的，應以六祖慧能反對最力。六祖壇經般若品第二有云：

「善知識，莫聞吾說空，便即着空，第一莫着空，若空心靜坐，即着無記空。」

這是六祖不重視坐的最初說法。他在闡釋空、慧時又說：

「淨名經云：直心是道場，直心是淨土。莫心行詭曲，口但說直，口說一行三昧，不行直心，但行直心，於一切法勿有執着。迷人着法相，執一行三昧，直言常坐不動，妄不起心，即是一行三昧，作此解者，即同無情，却是障道因緣。善知識：道須通流，何以却滯。心不住法，道即通流，心若住法，名爲自縛，若言常坐不動是，只如舍利弗宴坐林中，却

被維摩詰訶。善知識：又有人教坐，看心觀靜，不動不起，從此置功，迷人不會，便執成顛，如此者衆，如是相教，故知大錯。」

這是六祖說明定、慧不由坐而得，如果常坐不動，甚至執坐成顛，便成障道因緣的大錯，自縛而不能解脫了。接着，六祖解釋「坐禪」的意義說：

「何名坐禪，此法門中，無障無礙。外於一切善惡境界，心念不起名爲坐，內觀自性不動名爲禪。」

可見坐禪的真義，並不是拘泥於形式的坐，而是對外在的善惡不起心稱之爲坐，對內在的自性，保持如如不動方爲禪。

六祖與神秀對「坐」所發生的第一次衝突是這樣的；一天，神秀命他的門人至誠說：「可爲吾到曹溪聽法，若有所聞，盡心記取，還爲吾說。」志誠受命以後，就到了曹溪，滲在僧衆內面參請法要，但不說明自己來自何處。那時，六祖告訴大衆說：

「今有盜法之人潛在此會。」志誠即出禮拜，具陳其事。

師曰：汝師若爲示衆？

對曰：常指誨大衆，住心觀靜，長坐不臥。

師曰：住心觀靜，是病非禪。常坐拘身，於理何益？聽吾偈

曰：生來坐不臥，死去臥不坐，一具臭骨頭，何爲立功課。

六祖對於禪悟的方法，在坐的方面說，與神秀是極端不同的，對神秀的主張坐禪，甚至是加以斥責的。但神秀在北方有着很

大的聲威，他的說法不但受到僧俗的尊崇，甚至亦為當朝所尊重，成為內京法主。這時候六祖在南方的成就，亦聞於北方的朝廷。中宗神龍元年，薛簡奉則天中宗之詔到曹溪，迎請六祖上京受供。當時薛簡與六祖有一段對話：

薛簡曰：京城禪德皆云：欲得會道，必須坐禪習定，若不因禪定而得解脫者，未之有也。未知師所說法如何？

師曰：道由心悟，豈在坐也。經云：若言如來若坐若臥，是行邪道。何以故，無所從來，亦無所去。無生無滅，是如來清淨禪，諸法空寂，是如來清淨座。究竟無證，豈況坐耶？

這一段對話，是六祖與神秀對於「坐」所發生的第二次衝突。

六祖的第二代與神秀的第二代，爲了「坐」的問題，也曾發生了衝突，那就是神會與普寂、降魔藏對坐禪的不同看法。據「菩提達摩南宗定是非論（下卷）」，其中載有「山東崇遠」與神會的一段對話（見神會和尚遺集）。

遠法師問：嵩岳普寂禪師、東岳降魔藏禪師，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。指此以爲教門，禪師今日何故說禪不教人坐？

和尚答：若教人坐，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，心不起爲坐。今言禪者，見本性爲禪。所以不教人坐身、住心、入定。若指彼教門爲是者，維摩詰不應訶舍利弗宴坐。

這一段對話，神會對普寂、降魔藏二人的教法所作的批判，與六祖批判神秀的口氣完全相似。六祖批判神秀的「看心觀靜」，指爲「障道因緣」。而神會批判普寂與降魔藏的「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」是「障菩提」，而他們用以批判的證據，同是引用「維摩詰訶舍利弗林中宴坐」的那個故事。所以六祖與神會對此宗提倡坐禪的反對意見可謂「一脈相承」。

神會除了與崇遠有上一段對話，反對坐禪以外，在「南陽和

尚問答雜徵義」（神會和尚遺集）中，尚更有與澄禪師的一段深入的討論：

和尚（神會）問澄禪師：修何法而得見性？

澄禪師答曰：先須學坐修定。得定以後，由定發慧，以智慧

故即得見性。

問曰：修定之時，豈不要須作意否？

答曰：是。

問：既是作意，即是識定，若爲得見性？

答：今言見性者，要須修定，若不修定，若爲見性？

問曰：今修定者，元是妄心，妄心修定，如何得定？

答曰：今修定得定者，自有內外照。以內外照故，得見淨。

以心淨故，即是見性。

問曰：今言見性者，性無內外，若言因內外照故，元是妄心，若爲見性？經云：「若學諸三昧，是動非坐禪，心隨境界流，云何名爲定？」若指此定爲是者，維摩詰即不應訶舍利弗宴坐也。

這一段辯論，是說明修定不能作意，更不能執坐爲修定的必要條件。若作意，即是心隨境界流。若執定，即是障菩提。

除神會外，六祖還有一位弟子南嶽恆讓，駐錫般若寺時，也有一段關於坐禪的有趣故事，據五燈會元載：

「開元中有沙門道一，在衡嶽山常習坐禪，師知是法器，往問曰：大德坐禪圖什麼？一曰：圖作佛。師乃取一輒於彼庵前石上磨，一曰：磨作什麼？師曰：磨作鏡。一曰：磨輒得成鏡邪？師曰：磨輒既不能成鏡，坐禪豈得作佛？一曰：如何即是？師曰：如牛駕車，車若不行，打車即是，打牛即是？一無對。師又曰：汝學坐禪？爲學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥。若學坐佛，佛非定相。於法無住，不應取捨，汝若坐佛，即是殺佛，若執坐相，非達真理。」

這個故事，描寫得非常生動有趣。他用淺顯的事例，來解釋坐及禪的不相應。頓開了道一及後代禪者的竅門。恆讓的說法，比六祖、神會更簡單明瞭。

（下轉第27頁）



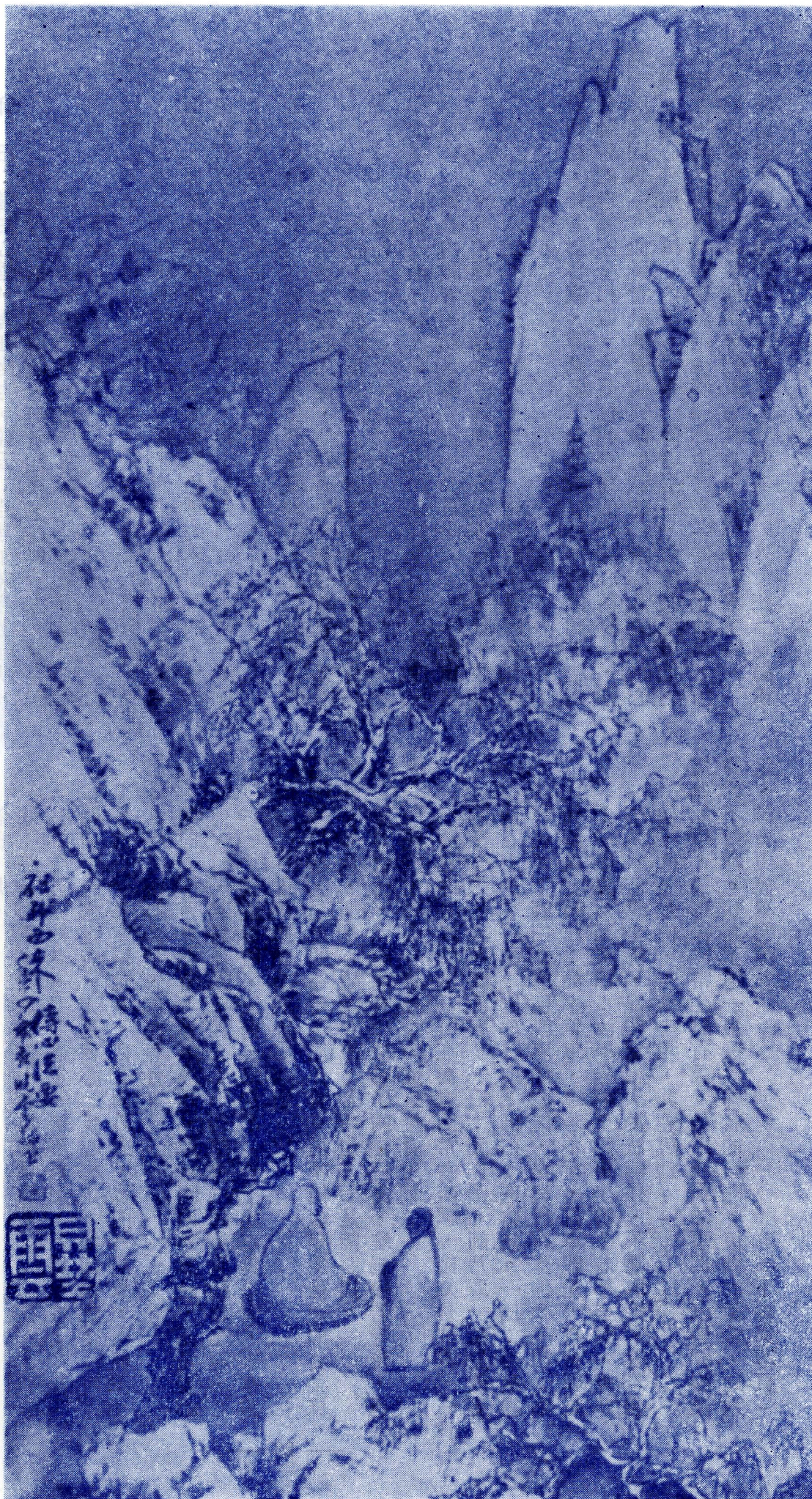
雲

禪宗而論。祖師西來傳心圖

珠三華法修精師大者智 ▽

智者大師

隋天台大師參大蘇山恩大師
精修法華三昧一日行持法華位
是樂王品是止持道是名真供養
如來無量功德三天台一宗



第六屆清涼藝展

法師作品選輯

（本會主辦，清涼山莊贊助，不圖利，純為弘揚佛法，並藉以推廣藝術，故特舉辦此項展覽，凡我佛教徒，如有作品，請即寄交本會，以便彙編成冊，並由本會代為展覽，以廣流傳，此舉實為佛教界之盛舉也，特此公告。）

（一）凡在本會展覽之作品，均由本會代為展覽，並由本會代為出版，其出版之作品，均由本會代為發售，其發售之作品，均由本會代為分發，此舉實為佛教界之盛舉也，特此公告。）

（二）凡在本會展覽之作品，均由本會代為展覽，並由本會代為出版，其出版之作品，均由本會代為發售，其發售之作品，均由本會代為分發，此舉實為佛教界之盛舉也，特此公告。）

（三）凡在本會展覽之作品，均由本會代為展覽，並由本會代為出版，其出版之作品，均由本會代為發售，其發售之作品，均由本會代為分發，此舉實為佛教界之盛舉也，特此公告。）

（四）凡在本會展覽之作品，均由本會代為展覽，並由本會代為出版，其出版之作品，均由本會代為發售，其發售之作品，均由本會代為分發，此舉實為佛教界之盛舉也，特此公告。）

（五）凡在本會展覽之作品，均由本會代為展覽，並由本會代為出版，其出版之作品，均由本會代為發售，其發售之作品，均由本會代為分發，此舉實為佛教界之盛舉也，特此公告。）

（六）凡在本會展覽之作品，均由本會代為展覽，並由本會代為出版，其出版之作品，均由本會代為發售，其發售之作品，均由本會代為分發，此舉實為佛教界之盛舉也，特此公告。）

（七）凡在本會展覽之作品，均由本會代為展覽，並由本會代為出版，其出版之作品，均由本會代為發售，其發售之作品，均由本會代為分發，此舉實為佛教界之盛舉也，特此公告。）

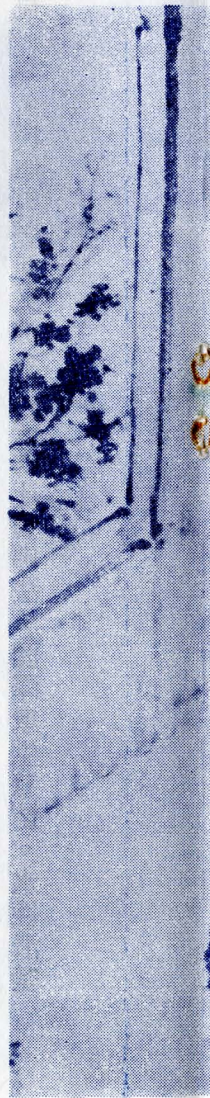
（八）凡在本會展覽之作品，均由本會代為展覽，並由本會代為出版，其出版之作品，均由本會代為發售，其發售之作品，均由本會代為分發，此舉實為佛教界之盛舉也，特此公告。）

（九）凡在本會展覽之作品，均由本會代為展覽，並由本會代為出版，其出版之作品，均由本會代為發售，其發售之作品，均由本會代為分發，此舉實為佛教界之盛舉也，特此公告。）

（十）凡在本會展覽之作品，均由本會代為展覽，並由本會代為出版，其出版之作品，均由本會代為發售，其發售之作品，均由本會代為分發，此舉實為佛教界之盛舉也，特此公告。）

凌霄氣節

蓮宗二祖專宣念佛法門





禪源、法流、清涼畫境

曉雲

「非禪不智，非智不禪」，禪乃佛心，教為佛語。佛法淵源；世尊因禪說教，是以佛心佛口，拓展一代聖教，遺澤千萬世於人海浩茫之逆流中，得靈苗滋潤，而作中流砥柱者，有賴慧燈延續，法流廣佈。佛教宏法利人，法門無量，以佛教文化藝術而宣揚佛法，是清涼藝展之主旨。當代大德故東初老法師主持第四屆清涼藝展開幕時致詞謂：「佛教，不特為化導社會群衆的真理，也是一種生活藝術。自由中國佛教界，以藝術代替經典來接引群衆的清涼藝展當屬創舉，不啻為佛教多開一個門，迎接那些忽視佛教文化藝術者，使他們對佛教與中國歷史文化關係之密切，更深一層的了解。」

華岡佛教文化研究所聯同華梵佛教學術院雲門青年之通力合作，各盡所能；歷屆展出，荷承海內外有識之士關懷贊助，在國內五屆皆得理想場地，於省立博物館（一至四屆）及永明寺華梵佛教學術院、華岡佛教文化研究所（五屆）皆分別設計，以叢林園林寺院之布置陳列，如花香、音樂等配合藝術氣氛，觀衆感受如置身梵剎、藝術之宮，每流連不忍去。關懷東方文化之學術人士鼓勵靈山佛教靈山雲門青年，謂此一寓佛法於藝事之特殊宏法方式，宜須力求精益求精，不斷推展，誠為現世佛教文化極有意義活動之一新頁云云。

第五屆清涼藝展，去歲秋季應比京文淵閣展出，乃中國現代佛教藝術、禪畫等介紹於歐陸之肇始（一九五六年筆者寰宇周行時，雖曾應比京皇家博物館展出，作品也有不少佛教命意之作品，但當時以嶺南畫派展出）。而本屆將應邀展出於西柏林，可見

華嚴「信、解、行、證」四分之歷境，是以信心精研為行證之因果互圓。

本屆清涼藝展，仍沿歷屆展出之一貫作風，分別陳列專題作品，設「禪源」、「法流」、「清涼」三個專題，於佛教文化思想之淵源，提供佛教藝術之創作；尤以「禪源」擬作部分之描寫，以為作畫之題材，誠為佛教思想對此時提昇「心法」活用之極富意義之一。

「禪源」，描寫歷代祖師超越行中之吉光片羽。選錄中印佛教歷代祖師若干則，以其足以醒悟世人之事蹟命題作畫；如：「慧遠大師」，乃中國淨土開宗祖師，創廬山禪淨雙修法門。「智者大師」之入大蘇山修普賢行，誦法華經悟「是真精進，是名眞法供養如來」之境性，開立中國「天台宗」。禪宗西來「達摩祖師」，渡江東來，示「二入（理入、行入）四行（報怨行、隨緣行、無所求行、稱法行）」禪行法門。四祖道信大師，倡「禪戒合一」與「入道安心要方便」之行持法門，即禪史謂雙峯與念佛法門。牛頭宗「法融禪師」，負糧以濟避亂清衆之道糧，悲心行願誠為渡世之津梗。懷海禪師「一日不作、一日不食」之百丈禪風長勤守志，不墮放逸等，從歷代禪師卓立特行的生活中，足以領略中國大乘佛法直承我佛世尊之「佛心宗般若禪」精神！亦顯儒佛中庸與中道之融攝互彰。觀賞「禪源」作品，不啻讀一篇概要的中國禪行祖師傳。

「法流」喻佛法流布人間；洗蕩塵垢，更乘舟度海普度衆生，彼岸可登。又佛教以法雨比喻佛法，潤澤衆生慧苗。水性清瑩

，流通活用；溪澗泉流，汪洋大海，雖然所流經的環境與範圍不同，但流水清瑩則無異，皆可洗滌穢垢。故佛法三乘（聲聞、緣覺、菩薩）方便度化，皆以般若空義洗滌塵勞，顯心體清瑩而得清涼自在。無量義經云：「善法譬如水，能洗垢穢，若井、若池、若江、若河、溪渠大海，皆悉能洗諸有垢穢，其法水者亦復如是，能洗衆生諸煩惱垢，善男子，水性是一，江河井池溪渠大海，各各別異，其法性者，亦復如是，洗除塵勞等無差別」。而溪澗泉流，江河大海之水，何祇能洗滌穢垢，更能承千鈞之舟運行巨流，從此岸至彼岸。

「清涼」，般若法水，滌蕩垢穢，故謂「淨盡虛融」，身心淨化，故經云：「菩薩清涼月，遊於畢竟空，衆生心水淨，菩提影現中。」但人生多熱惱，故清涼自在乃至片刻安養，該是智者所希求。大地自然之景色足以使人心曠神怡，故「清涼」作品，以自然景物而入畫，此「清涼」園地，有若徜徉於山水之間，不只可領略到自然之妙化予人清涼，更可在畫面題詞中所錄禪師山居法語，使人意會到人人心中寶鏡懸胸，亦清涼之境。

（上接第5頁 大智度論校勘記）

當依大正藏校勘記查對後，並參各種不同版本，始可依之擇善改正，否則存疑可也。如卷六十八，六頁五行，「識、斷、壽」有人改爲「識、煖、壽」此即未查對而錯改，應當戒之。

一、關於標點，有時很難依通例：如三十六不淨，要用三十六個頓號。又如百八三昧等，要用百八逗點或分號，殊覺太長。因此每五個三昧用一分號，每十個用一句號。此則似易讀易記耳。

一、凡有此*符號之小註者，皆爲今版所加。若無此*符號之小註，則爲底本原有之舊註。復次，行末有此√符號者，以示一段。不用此（）符號者，以免誤認爲引號耳。

一、今版費時數載於茲，始倉促而成；全仗三寶慈光加被，諸淨友發心協助。謹此至誠頂禮感謝。所有功德，悉皆同向——摩訶般若波羅蜜。

（上接第23頁 禪非坐說）

在敘述六祖、神會「禪非坐說」的引證中，他們兩人都只引證了「維摩詰經」舍利弗林中宴坐」的經文。茲讀大般若經，佛陀早在其中有「禪非坐說」的紀錄。大般若五百七十四卷「曼殊室利分」記有：

「佛告曼殊室利：頗有因緣可說；菩薩坐菩提座，不證無上正等菩提。世尊：亦有因緣可說；謂菩提中，無有少法可名無上正等菩提。然眞菩提，性無差別，非坐可得，不坐便捨，無相菩提，不可證故。」

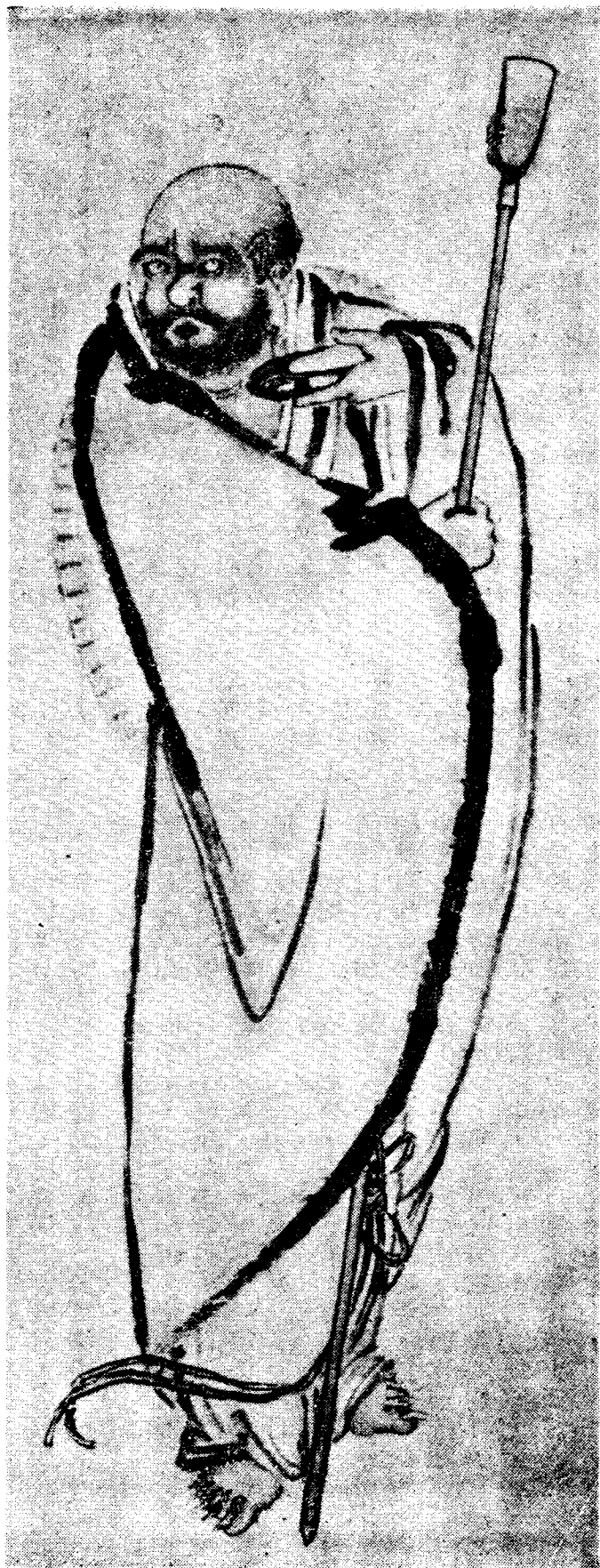
這是佛陀明白指出，「坐」——不可以證得無上正等菩提的說法。而曼殊室利，更引得佛陀此一說法，認爲菩提中無有少法可以名之爲無上正等菩提。而無相正性菩提自更非坐可得，非坐可證了。

在大般若中，還有一段曼殊室利的話，他說：

「世尊：般若波羅蜜，於菩提當無坐義，況我能坐？何以故？以一切法皆以實際爲定量故；於實際中，座及坐者，俱不可得。」

曼殊室利在此一段話中，否定有坐義，更否定有能坐的我，所以座與坐者，俱不可得，既座與坐者俱不可得，禪又何能因坐而得。故曼殊室利的這幾句話，將「禪非坐」說得最爲明確，使人有無可置辯之概。

如問：既無座及坐者，又如何有「如來清淨座」？法華經法師品曰：「如來座者，一切法皆空。」所謂「一切法皆空」，「即佛自證平等妙法，實相眞空，離一切相，即一切法也。教坐如來座者，非是小乘人空座，不違法空。今既作佛，應坐法空之座，說一切諸佛權實之法，使悟無二無三。證一切諸佛實證之道，令入一相一味。於諸法中，得最自在，名之爲座，坐此座者，終日說法，不見有法可說也。」（見丁福保居士箋註六祖壇經護法品第九）。故如來清淨座者，是法空之坐，座及坐者俱不可得。



禪與西方思想

阿部正雄著
吳汝鈞譯

(續上期)

七、禪的教外別傳

在與西方思想比對下，我們漸臻於可以討論禪的階段了。禪亦不盡於思想中。雖說它是宗教，它與龍樹中觀、華嚴、天台等的意義亦不同。這些佛教都稱為教，禪自己則站於「教外別傳」

的立場。所謂「教外別傳」，其意即是，禪異於教內的佛教，它不依任何經典，亦不拘於一切教義、教相，而「直指人心」。這是由於，只有「人心」才是一切經典所由來的根源，才是使所有的教成其為教的真理根據。「人心」——作為佛陀的自內證而最初由佛陀自身所自覺到的「心」——是經典的根源，是教的根據；這點是佛教所有教派所同樣認許的，不限於禪。但教內的佛教以為，透過所依的經典，透過佛陀所說的教法，自家便可以達到

佛陀所自覺到的「心」。又以為只有這樣做才能達到佛陀所自覺到的「心」。禪則以為，我們不必通過經典與教法，即可達致與佛陀所自覺的相同的「心」。又以為，只有這樣做才能自覺到真正意義的「心」。（教內的佛教所視為依據的教法與經典，被認為是古來佛陀的直接說法，但歷史事實則不必是如此。關於這點，本質上並不成為問題。本質的問題是，不管其來源是怎樣，覺悟是否需要通過任何教法？）

所謂通過教法，即是通過「心」之言。為了到達「心」的境界，或為了把「心」傳達出來，「心」必須要化為「言」，這一前提是要先肯認的。即使自覺到這一點：心不能在以心傳心的方式之外被傳達，即使有此自覺，這亦不必是直接的以心傳心方式，而是有「言」介於其中，是通過教法的以心傳心。佛陀在成道後說種種教法，但卻說「我四十九年一字不說」。故佛教中的說，時常是不說。在佛教中，不管「言」具有怎樣根源性的意義，它總是本質地包含自己的否定在內的。關於這點，即使是教內的佛教，本來亦不是不知的。問題無寧是這樣，教內的佛教自覺到說常是不說，但卻依賴於說，依賴於教法。禪則與此相反，自覺到說常是不說，因而即站於不說方面，站於教外方面。

但禪的立場並不止於此。教內的佛教，自覺到說當是不說，而依說依教；即使是這樣，但當它認為須依教法，通過教法而達至「心」時其「心」是佛陀的「心」，是佛陀所自覺的「心」。

註：在大乘佛教諸宗中，一如禪的場合那樣，不一定要藉着佛陀的「心」。無寧是這樣，佛陀所自覺到的「心」，在大乘佛教各宗中，作為種種式式的理佛而深刻地被體會；而大乘亦基於這些理佛，而立教開宗。但即使是這樣；即使以為被自覺出來的理佛的心，以「言」為媒介，通過教法而被傳導，我們仍然必須說，原則上它們與禪亦不相同。（但以事相為主的密教則是一個例外。）這便是何以禪稱這全部的東西都是「教」之故。

當然，由於這是佛陀的「心」，故對於覺悟的人來說，佛陀的「心」即此即是他自身的「心」，即是「自心」。但此中對「自心

」的自覺，仍被認為是以佛陀的「心」為媒介而得以成就的。這亦不免有依於教法的意思。

禪與此相反。它自覺到說常是不說，而立於不說，亦即立於教法之外。它的意義是，不以佛陀的「心」為媒介，來自覺自心。它意味着，佛陀自身亦是自由，因它立於這教這「言」之外，以各人的「自心」直接地自覺到「自心」自體為本。不以佛陀的「心」為媒介來自覺自心，各人的自心直接自覺自心自體；這樣，各人即能知道，這「自心」與佛陀的心，完全是同一而不同。故「教外別傳」即此即是「直指人心，見性成佛」。又因此之故，對於禪來說，「心」稱為「人心」，較稱為「佛心」為好。

自心直接自覺自心自體，這正是空之自覺，當自心直接自覺自心自體的同時，世界亦作為世界自體而被自覺，世界所有事物亦在如其所如的姿態下——不被對象化——作為其自體而顯現，作為其自體而被自覺。真「空」即被視為「妙有」，被視為「真如」，被視為「事事無礙」。顯而易見，禪的思想背景，是般若經、龍樹空觀、華嚴事事無礙法界。不過，禪並不強調「真空妙有」、「事事無礙」這些觀念或思想。它連這樣的觀念思想都要丟掉，而要直截了當地使「真空妙有」、「事事無礙」之事，顯現於前哩。它揚眉瞬目，搬柴運水，時而閑坐於孤峰頂上，時而勞作於十字街頭！因此，我們必須說，禪是超過「有」、「理」、「無」這三個根本範疇的。因此之故，禪提出「離四句絕百非，你說佛法為何」。對於「何謂佛」一問題，則答以「乾屎橛」；或者，反過來，捉着問者說「你是慧超！」對於這樣的禪的作用，倘若要從思想上探究其根源的話，則必須說，在「有」、「理」、「無」三個根本範疇中，它是根於「無」一範疇的。

八、禪的立場

龍樹所確立的「無」乃至「空」的立場，是禪思想的背景，它超越實有論與虛無論。但在其克服實有論的歷史過程中，是難以與亞里斯多德在絕對的意義下自覺到的「有」的立場相對照的。後者超越了柏拉圖的理念說。亞里斯多德的「有」，特別是作

爲純粹活動的「有」，恐怕是在龍樹空觀的視界之外哩。在這個意義下，亞里斯多德的「有」，實有超出龍樹空觀的意味。但另一方面，以龍樹爲代表的大乘佛教的「空」的立場，亦有超越亞里斯多德的「有」的意味。對於亞里斯多德來說，實體即是在現實中存在的東西，亦即是個體物。他以爲，只有個別的個體才是實在，普遍的理念並不是實在。這樣的亞里斯多德式的「有」，表面上似乎等同於大乘佛教的「妙有」。但果真是這樣麼？不會是這種情況麼？大乘佛教的真空妙有的立場，正成立於根本推翻亞里斯多德的有的立場之處哩。

在現實中存在的東西，並不是純然的有。純然的有，純粹的有，不過是一抽象的概念而已。爲甚麼呢？因有常是不離無的，有只能作爲無之否定而爲有。在現實中存在的東西，常面臨着滅去而成爲無的危機，因而亦就滅去的無而現存着。故在現實中存在的東西，是有同時亦是無；是無同時亦是有。有與無是互不可分的相對概念，在現實中存在的東西亦常是有無相即的存在。

古代希臘，本來亦知道這現實存在所具有的根本性格。對於現實存在的有無相即性，柏拉圖以現象分有理念的形式來把握。亞里斯多德則以運動來把握；在這運動中，作爲潛勢的質料與形相結合起來，而顯現爲現實，兩人都視無爲有的欠缺狀態，視無爲非存在。此中可以看出一種以有爲優位的二元論的立場。當然，在亞里斯多德看來，作爲這運動的極點的神，是脫離一切質料的純粹形相，是一切質料被現實化的那種實化（entelechy）；可以說，它是超越於有無二元性之上的絕對有。這絕對有的達致，是窮究以有爲優位的二元論的立場而來；這二元論發軔自柏拉圖。我們可以說，這絕對有的立場，是以有爲優位的二元性的克服，同時亦具有一種完成的性格。所謂克服，其意義是，亞里斯多德的「有」，是由以有爲優位的二元性解放出來的。所謂完成，其意義是，這「有」是那具有優位的絕對者的實現。這正顯示出亞里斯多德的絕對有的立場，是通過對無的徹底否定而達到的；而他對無的徹底否定，正來自徹底地，視無爲非存在這一觀點。柏拉圖哲學，是亞里斯多德的出發點。便是如此，問題便在

柏拉圖哲學中。對於有無相即性，即現實存有常面臨着滅去而成爲無的危機一點，柏拉圖是透過分有理念的形式，在以有爲優位的二元性中把握的。但這有無相即性，本來不即是有無的相互矛盾式的相即性麼？以龍樹爲代表的大乘佛教的立場，即由這樣的認識出發。在龍樹看來，現實並不是肯定的東西，我們不能以此爲起點，求得超越與真實性。現實是否定的東西，它不能成爲這種意義的起點。故龍樹首先強調「八不」。他通過有無的相互矛盾式的相即性，來把握現實的有無相即性，把現實本身否定掉；同時，他把由此而成立的虛無論也否定掉。在這二重否定中顯現的，正是「空」的立場。故「空」的立場實在是絕對的現實主義。在這絕對的現實主義中，現實存有透過二重否定，而如地作爲現實存有被呈現出來。此中，超越並不在他方，却直下即現存於當前。「空」的立場即是「中」，即是「妙有」，更是「事事無礙」。因「空」是經過這種二重否定而得的絕對的現實主義的立場。

倘若站在這「空」的立場來說，則我們必須說，在古代希臘，現實存有中的有無對立的絕對矛盾性，並未有被意識出來；亞里斯多德即使以個別的個體爲實體，但這亦不是通過二重否定而被意識出來的絕對現實。又，亞里斯多德的「有」，就有無的絕對矛盾未有被意識出來說，是一種自我投影。現實在以有爲優位的二元立場中被把握；這「有」即以這樣的現實作爲出發點而被投射出來。又，這亦可以說是一種妄見，爲了要得到真正的真實，爲了要達到「妙有」，它是要從其出發點本身轉換過來的。

當我們進一步考慮到亞里斯多德的「有」本質上是與目的論連結起來時，這點會變得更爲明顯。亞里斯多德以純粹形相的神，作爲最高目的，這目的論體系，把全宇宙看作是一種運動的過程來思考。在這運動過程中，作爲潛勢的質料，以形相爲目的而現實化。不過，這亦顯示出一點：這實體——「有」的立場，仍未達徹底的絕對現實主義，如「事事無礙」者。因個別物（事）雖是實體，包含形相在內；但它仍要在自己之外求取較高層次的形相，而由潛勢變爲現實。

對於這種目的論地追求實有的根據，禪是堅決拒斥的。「信心銘」中有謂「莫逐有緣，勿住空忍，一種平懷，泯然自盡」；大珠亦說「求大涅槃是生死業，捨垢取淨是生死業，有得有證是生死業，不脫對治門是生死業」(「景德傳燈錄」卷六)。因禪所站立的，是徹底的超越有無的立場；如「百論」所謂「有無一切無故，我實相中，種種法門，說有無皆空。何以故？若無有亦無無。是故有無一切無」(卷下)。但這超越有無的一切無，並不是純然的空無。像六祖惠能所說「無一法可得，方能建立萬法」那樣，只有對一切無之自覺，才是真正自由的創造的活動主體的源泉。

「空」以至禪的立場，意識到有無的絕對矛盾，而立於離這絕對矛盾的絕對現實主義上。禪從根本處把亞里斯多德的「有」的立場轉換過來；這是禪的立場的成立處。亞里斯多德的「有」的立場，具有目的論色彩，由以有為優位的二元性出發。禪則完全是無相的立場，連作為純粹形相的相都要破除掉。此中有一種對「有」的徹底的拒斥。不過，對「有」的拒斥，實同時亦是對思维的拒斥。因「有」常與思维連在一起，而思维亦只有限於在「有」的存續的情況下，才成其為思维。這使我們想起先前所述有關龍樹的事。龍樹排斥有無兩種見解，即意味着排斥對實體的思维，排斥把有無加以實體化。實體的立場，「有」的立場，本質地與實體的思维，結合在一起；這實體的思维，即是把個物對象化實體化。

禪否定「有」的立場，立足於非思量底。非思量是同時遠離相對的思量與不思量的立場。正因此之故，禪的非思量底，是沒有任何執取的絕對思量，而超越一般意義的思维。禪的這種對一般意義的思维的徹底排斥，並不是素樸地對思维毫無理解；它實基於一種對思维的本質的根本的批判而來。這思维的本質，即以思维本來是實體的思维。不過，當禪這樣地排斥思维時，它是在不十分意識到人的思维所具有的積極意義——在古希臘以至廣闊的西方世界中，在對自然的認識、數學、科學、法律、道德等分野中被發揮出來的積極意義——的情況下，而將之捨棄的。

此中可以見到，何以西方意義的「理」，在佛教與禪中，常是只作為消極的原理而被把握。當然，應該可以這樣說，非思量的立場，本質上即具有自己內部即能生起積極意義的思维的可能性，這在西方世界中會充量發揮出來。不過，這可能性在禪中仍未現實化。使這可能性現實化存在化，必須成為今後東方傳統的「空」的立場的課題。

(未完待續)

正

正

正

(上接第36頁 佛學研究與方法論附註)

照我們看，這只表示「壇經」對神會有很大影響而已。「壇經」代表慧能的思想，神會又是慧能的弟子，則他在自己的語錄中(語錄或非神會自己所寫，而是其弟子所記)，收錄一些「壇經」的文句，並非不尋常事。

胡適在其「中國禪學的發展」一文(收入於「胡適禪學案」)中，說及神會的思想，他把其教義畧為五點：一、頓悟；二、定慧平等；三、無念；四、知；五、自然。這種了解，表面之極，猶如中學的教科書，說了等於不說。而他隨意把「知」比附到儒家的「良知」，把「自然」比附到道家方面去，更顯出他為學態度的輕浮，於義理界限全不措意。

胡適論禪，只是常識層面，只能說一些禪的故事，一些「口頭禪」，和列舉一些修禪的方法而已。在他的著作中，並未有顯示他對禪的本質，有若何措意；他講禪的方法，也未有注意到這些方法所一致指向的，是對「大死」觀念的參透(關於「大死」，請參閱註④)；他對禪宗內諸系的義理區分，如清淨禪、如來禪、祖師禪(神會禪即屬如來禪)等的確定分別，也未有意識到。例如「印度哲學研究」、「禪宗史研究」、「攝大乘論研究」等巨著。

牟宗三先生在其「佛性與般若」一書的「法登論天台宗之宗眼兼判禪宗」一章中，論列禪宗思想的本質。他以天台宗配慧能禪，以之為圓悟禪或頓悟禪；而以華嚴宗配神會禪，以為神會的靈知直性，仍預設一超越分解地說的真心以為性。按慧能禪與神會禪同被宗密稱為直顯心性宗，但他們之間的義理區分，却一直被人清楚意識到。神會是慧能的弟子，他自受到慧能不少的影響；但兩人的心態畢竟不同，故思想的歸趨亦有異。牟宗三先生以天台華嚴的不同的圓教義理規模，來凸顯這兩種直顯心性宗的本質的差異，眉目相當清楚，理解也有深度。但這種理解，並非考據而來，而基於哲學的慧識與判教的智慧；此則非考據學問所能及。考據學雖有價值，但其不足處亦很明顯；此是我們應多加反省者。

佛學研究與方法論

對現代佛學研究之省察

吳世鈞

(續上期)

大抵文獻學方法所較能處理的，是發展到後期的公案禪，因此中充滿各種古怪用語，可使人在文字上對其意思起種種揣測，而刻意求解。但這種工作却又易流於七談八談的瑣屑與累贅。這種毛病，西方學者較易犯上。因他們對東方的語文比較陌生，以致對一些極為普通的詞語，也往往視為有特別意思的述語來索解，而增加不必要的文字氣氛^{④5}。

大抵七、上面說禪並無很多的哲學概念，但亦有例外。如日本的道元，便常創造觀念，是日本哲學中重要的人之一。他的禪學，哲學意味相當濃厚，例如其「正法眼藏」的「現成公案」、「

佛性」、「有時」各章，都是十分費解的哲學文章^{④6}，單透過文獻學的進路，是無法理解的。日本學者自身也作過不少有關他的哲學的研究，但能標出他在哲學上的創意的並不多。這問題顯然不是文獻學所能解決的。

禪既如是，其他哲學成份較濃的佛教思想，例如印度的阿毗達磨佛教、中觀學，和中國的天台、華嚴，亦莫不如是，文獻學所能過問的問題並不多。

六、考據學方法

考據學方法的本質，在以可靠的客觀的歷史資料為基礎，來確定事態的真相。一切主要訴諸歷史，而歷史又偏重在事象的發

展程序，這則非要依賴具體的歷史文獻不可。故考據與文獻學有很密切的關係。

在佛學研究中，考據學的研究，頗有其特殊的意義。這主要是由於佛教的發展，完全是基於宗教的要求。釋迦創教的原始動機，並不是要追求客觀的知識，探尋外界的宇宙的真理；而是基於一種廣大的悲願，去救渡世人。這一目的。與客觀的歷史知識完全無關。他甚至可以打亂歷史脈絡的次序，創造和渲染事故，成就種種神話，以幫助實現其宗教目的。這種做法雖共通於一般的宗教，而不必限於佛教，但無可懷疑的是，佛教在這方面表現得極為徹底；因印度人自始便缺乏歷史意識，時空的觀念也很淡薄。

這在學術研究中，自然出現種種問題。例如，很多在思想史上有決定性地位的人物，其生卒年代無法確定；如釋迦牟尼佛陀與龍樹等即是。重要的典籍的作者，無法決定；此中的顯例，當首推「大乘起信論」，而「六祖壇經」與「大智度論」，其作者問題，也引起很激烈的爭論^{④⑦}。佛教中的一些重大事件，其發生的情況，也引起種種傳疑；例如中國禪宗的一個頓教和尚與印度佛教後期強調逐段修行的中觀學者蓮華戒在西藏所進行的大論爭即是^{④⑧}。甚至一些重大的佛教運動，由於傳統的了解，缺乏歷史根據，因而有重新研究的必要；這在禪宗史上，例子最多，如「袈裟傳法」的說法即極可疑，而神會的佛教運動，其意義也要重新估量^{④⑨}。

這些問題的解決，除了少數例子外，主要還是要靠考據學的方法。考據的研究，其態度自是要訴諸歷史，即要實事求是；其配備的骨幹，則仍是文獻學。故這亦可說是文獻學的另一作用。

佛學研究中的考據研究，其題材雖廣；但學者似比較用心於下列兩點上：即佛陀的史傳和前期的禪宗史。比較來說，關於前者，筆者認為雖有意義，但影响不大。因佛陀作爲一個宗教教主，他的偉大的形象早已奠定；了解他的人格的本質，要透過他的智慧與悲願，這些都不是歷史考據的事。對佛陀的史傳作研究，自可有種種歧異^{⑤①}，但都難以滲透入他的生命深處，這則無異致

。但對於前期禪宗史的研究，則有重大影响。禪宗到底是中國佛教的一個龐大的宗教運動；能弄清它的發展的眉目，對幫助了解中國五代、隋、唐各朝文化的各面，都有深長的意義。以下我們即就近代學者對前期禪宗史所作的考據的研究，作簡單的介紹。

在這方面的研究，自以日本學者爲活躍，其次則是中國學者。前者有宇井伯壽、關口真大、柳田聖山；後者則有胡適與印順^{⑤②}。在他們的研究中，所爭論的一個焦點，是「壇經」的作者問題。此中大抵可歸爲兩個結論：其一以爲壇經非慧能作，而是神會及其弟子所爲；其一則以爲「壇經」的主體部份爲慧能所說，其餘爲他人所附加^{⑤③}。

這些考據研究的起端，特別是，懷疑「壇經」非慧能所說，而是神會所作，顯然是受到主要是在敦煌出土的新資料的發現的刺激^{⑤④}。這些新資料，是傳統的明藏本「壇經」以外的其他本子，如一般被認爲是最古的敦煌寫本、延祐本、聖寺本和大乘寺本；特別是神會的作品，包括重要的「神會語錄」和「南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語」（簡稱「壇語」）^{⑤⑤}。胡適即根據這些新發現的資料，大胆地判定「壇經」的主要部份爲會神所作。他的理由是「壇經」中有許多部份和新發現的「神會語錄」完全相同。他並列舉五組例子，表示壇經的思想和文字都和「神會語錄」很相似：第一組定慧等、第二組坐禪、第三組關當時的禪學、第四組論「金剛經」、第五組無念^{⑤⑥}。而自「壇語」出現後，更增加他對這個判斷的信心；因「壇語」的思想和文字往往很接近「壇經」的敦煌寫本，而「壇語」的標題本身，亦提供一個顯明的線索^{⑤⑦}。

藉着新資料而對有關前期禪宗史的考據的研究，自然不限於「壇經」的作者問題。事實上，經過這些學者們多年研究的結果，使人們對這期歷史的看法，也大大改觀了。（雖然這些學者之間的意見也不盡相同。）在這方面，胡適表現得很活躍，提出很多大胆而有趣的判斷；關此，可參考他的「胡適禪學案」一書。這裏我們只想簡單地介紹一下日本的關口真大的看法。

按傳統對前期禪宗史的了解是這樣的。禪宗的始祖是達摩，

他於六世紀初期開宗。達摩是菩提達摩，他是印度西天第二十八祖，來中國後即成禪宗的初祖。達摩透過袈裟而將禪法展轉傳與慧可、僧璨、道信、弘忍，而至慧能。另外，法融又承道信，而旁開牛頭一宗；神秀又傳弘忍禪法於北方，與南方的慧能相輝映。但在傳法的譜系來說，只透過袈裟而傳法，才是正宗的。故慧能所傳的是正宗，法融、神秀的都是傍支。慧能下面有許多弟子，最出色的是懷讓與行思；他們以後開出臨濟、曹洞、雲門、潯仰、法眼五家。一般所謂前期禪宗史，大抵是指慧能神會及其以前者。

實際上，這種理解不大有歷史基礎，那是由所根據的資料有問題之故^⑤。關口真大研究禪宗史有年，特別是達摩的問題。在他的「禪宗思想史」中，他表示自己的看法如下：

一、禪宗實際上在九世紀才興起；在此以前，並沒有倡導禪思想的禪宗。但天台宗在六世紀時已用「禪」一字來指謂佛教的全體了。

二、禪宗的祖師達摩和菩提達摩並不是同一人；他們的觀點也很不一樣。實際上，作為禪宗開祖的達摩，並不存在，而只是捏造。八世紀初，神會以達摩多羅來代替菩提達摩；在九世紀，達摩多羅又被取消掉，而以達摩代之。

三、有關菩提達摩與慧可的故事都是假的。在那個時候，「楞伽經」的翻譯者求那跋陀羅被稱為祖師，菩提達摩則被認為是他的繼承人；此學派則成為楞伽宗，而以「楞伽經」為其經典。

四、在被稱為四祖的道信與五祖的弘忍時期，有所謂東山宗形成。但它的故事與思想，其實全是虛構。在思想上，它與菩提達摩和慧可都沒有甚麼關係。另外，說法融是四祖道信的弟子，亦是錯誤的；法融的思想與道信和弘忍的都不同。

五、在弘忍的弟子中，有三個較為傑出：神秀、慧能、法持。神秀的思想，來自道信與弘忍。慧能被認為是「壇經」的說者，但這書應是神會或其門人所作。慧能自己對楞伽經和東山宗的思想都不大注意，而却致力於闡發般若波羅蜜思想。法持則誠信念佛，稱為牛頭宗。念佛是神秀與慧能都不贊成的。

六、從「壇經」有不同本子可見，這部經是經過多次竄改的。古來用以判別神秀與慧能在義理上的差別的那首偈語^⑥，在早期的「壇經」中並不存在。神秀一系稱為北宗，他開始運用以一個字來表示覺悟的公案。慧能一系稱為南宗；實際上，南宗主要是由神會所創立；他又捏造很多故事，用以攻擊神秀和北宗；他又捏造達摩與慧可的故事，以支持自己的正統合法地位。由於他的偽造事故，禪宗的歷史更變得模糊不清。

七、與神會同時，牛頭宗中有玄素，倡導「不立文字」的教法，這對禪宗後來的發展，有很重要的影響。這時仍未用「禪宗」一名，而只用「達摩宗」，為了表示是達摩的正法，故確立六個祖師的說法，而以達摩為首。神會更捏造了以佛陀為首的整個佛教系譜，而以達摩為第八代；其後又修改達摩為第二十八代。自此以後，禪宗便漸獨立起來。

八、到九世紀，「禪宗」一名才出現。為了樹立禪的獨特性，因而把達摩的歷史完整化，把他升為神格。在「不立文字，教外別傳」的口號下，語錄和公案大大地流行，清規也取代了印度的戒律。

關口真大的這些研究結果，有很多處與胡適的相似；恐怕他是受到後者不少的刺激與影響。

以上我們討論了考據學方法與研究。以下要就其作用與限制，略作評論。如上面所強調過那樣，考據學研究重在以足徵的文獻為基礎，以發掘事象的歷史程序。它基於文獻學，其作用則有超過文獻學之處。如上所舉有關禪宗史特別是神會的研究的例子，學者們掌握新發現的資料，把整個禪佛教運動的真相，穿過種種傳統的烟幕，而呈現出來；特別是神會在南宗禪運動中所表現的角色，也因此而變得明朗了。這從歷史的立場來說，自有重大的意義。

但即使發掘到事象的歷史程序，是否即能滲透到它的本質呢？這顯然有另一問題在。關於這點，胡適的研究，是一個可以幫助了解的好例子，故我們仍拿它來談談。

胡適的考據學基礎很好，又熟悉禪佛教的文學，又有機會到

巴黎、倫敦等的圖書館或博物館去搜集新發現的資料。故他對禪宗史特別是神會這一「公案」的研究，從考據學的程序來說，都做得很順利；他所做的結論雖不無武斷之處^{④⑤}，但他總揭發出一些值得思想史家注意的歷史問題，他的功績不可沒。實際上，我們在上面提到的研究禪宗史的中日兩方的學者中，除了宇井伯壽比較保守外，都受到胡適相當的影響；即使是西方的學者，也不能忽視他的研究。

遺憾的是，胡適對佛學在義理方面的了解，膚淺之極。他考出神會在南宗禪史中的地位，但却攪不清楚神會的思想的本質是甚麼^{④⑥}。他對禪學在義理方面的理解，也顯得貧乏得很，對禪思想的核心觀念，連一個也把握不住^{④⑦}。他具備有足夠的考據能力與熱情，但對所考得出來的東西，在義理上，却缺乏深刻的理解。

從他的研究中，我們很明顯地看到考據學方法的限制：只問事象的來龍去脈，而不管義理。不過這種缺失，並不限於胡適一人，我們無寧應說，幾乎所有透過考據來接觸佛教的學者，都不能免於這種缺失；其哲學的探索，總追不上他的考證的步伐。拿宇井伯壽這樣一個大學者來說，他對佛學所作出的文獻學與考據學的研究，有很多創見的見解^{④⑧}，但對佛家哲學的理解，却缺乏新意。

故考據學的限制，實是一普遍現象；而起於考據學方法本身。它能考得出事象與問題的時空關係；但問題的哲學內涵，則非它所能為力者。至於要解答何以要考證這些事象與問題的時空關係等一類問題，則更非考據學方法所能措意之事。我們明瞭了文獻學方法的限制，則亦可在相同的意義下，了解考據學方法的限制^{④⑨}。

（未完待續）

附 註

④⑤ 如德國的貢特（Wilhelm Gundert）曾把「碧巖錄」譯為德語，他文獻學上的功力本來很深厚，但亦不免過度刻意求解之弊。他的學生邊爾教授（參考註④①）仍沿其路，翻譯了不少日本禪學的資料；用力愈勤，刻意求解之跡便似愈顯著。（有關貢特、邊爾

④⑥ 他們的研究，請參閱筆者另文「德國之佛學研究」）

④⑦ 其中尤以「有時」一章，哲學義理尤為豐富。此中道元談到存有與時間的問題，他採取綜合的方式，把兩者等同起來，而強調當下一刻的重要性。

④⑧ 傳統的說法，都以六祖慧能為「六祖壇經」的作者。但自敦煌新資料發現後，這一說法已受到學者的懷疑。我國的胡適即考定「壇經」的作者並非慧能，而是慧能的弟子神會或是神會的弟子。關於「大智度論」的作者問題，據鳩摩羅什的翻譯（按「大智度論」的梵文原本與西藏譯本已失，只有漢譯流傳，鳩摩羅什譯），此巨著的作者是龍樹。這亦為自來傳說的一般學者所接受。但近代有些學者懷疑此書是龍樹所作；因此書有不少哲學觀念，是龍樹的「中論」所無的。美國著名的中觀學者魯賓遜（Richard H. Robinson），即不願意無條件接受傳統的說法。

④⑨ 八世紀末期，神會的弟子摩訶衍與印度中觀派大師寂護的弟子蓮華戒在西藏的三無夜寺（bsam-nyas）舉行了一次大辯論，摩訶衍代表中國佛教的頓教立場，蓮華戒則代表印度佛教的漸教立場。論爭的結果，是蓮華戒得勝。結果印度佛教在西藏佔有主導地位，中國佛教在西藏的影響力則漸被排除。這實是西藏佛教史上的一件大事。但歷來學者對此事的實際發生情況，或甚至此事有無發生，都無法確定。至近代由於發現新的資料，學者才能斷定確有其事，對之也能有較詳細的了解。

④⑩ 敦煌出土神會「菩提達摩南宗定是非論」中，神會有謂：「【菩提達摩】開佛知見，以為密契，便傳一領袈裟以為法信，授與慧可。慧可傳僧璨，璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳慧能，六代相承。」

④⑪ 歐洲早期有人說佛陀誕生於處女之血統，這自是荒謬絕倫的附會基督教神話的說法。近代德國學者奧登拔（Hermann Oldenberg），則根據可靠的巴利經典而為佛陀作傳，故較能描劃出佛陀的歷史面貌。參看其「佛陀：其生命、教說與社團」（Buddha, Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde）一書。

④⑫ 宇井伯壽有「禪宗史研究」，關口真大有「達摩大師之研究」，「達磨之研究」，「禪宗思想史」，柳田聖山有「初期禪宗史書之研究」；胡適有「神會和尚遺集」，「胡適文存」，「胡適手稿」中有關部份，印順有「中國禪宗史」。後二者雖不屬日本及西方的研究，但我們亦談談他們。

這是就敦煌本的「壇經」而言。(有關敦煌本「壇經」事，見下)。字井伯壽的說法比較保守，他以為「壇經」基本上是慧能所說。印順則分「壇經」為兩部份，其中的主體部份是大梵寺開法的紀錄，當是慧能所說，其他則是附錄，是慧能平時與弟子的問答、臨終付囑，和臨終和身後的情形；這兩者的性質不同，紀錄也有先後的差別，故應分別處理。胡適則以為「壇經」主要為神會所作，神會的弟子也有參予部份的撰作。關口真大以為「壇經」是神會一系人所造，而強調般若波羅密與慧能的關係。柳田聖山則以為「壇經」中好些部份，原是牛頭宗第六代慧忠所說，鶴林法海所記，而為神會引入「壇經」中的。

本世紀初在敦煌發現大量古代典籍的寫本，這是轟動世界學術界的一件大事。這對東方學問特別是佛教的研究，有着深遠的影響。對此事的經過，就關係於佛教特別是禪宗來說，可簡述如下：按古代中國與西域的交通，自以所謂絲綢之路為主要通道；敦煌即是此一通道的要衝。一八七九年，匈牙利地理學家羅齊(J. ed Loczy)發現敦煌千佛洞，報導洞內有莊嚴富麗的壁畫。其後，於一八九九年，有一位住持王道士因掃除洞窟內的積砂，偶然見到壁畫有龜裂狀，因破開周圍的牆壁，竟發現其中一個秘密石室，充滿古代典籍的寫本。但此事竟未為中國人所注意，至一九〇七年，英國的斯坦因(M. Aurel Stein)帶領隊伍到中亞細亞探險(有關中亞細亞探險事，請參閱筆者另文「德國之佛學研究」，路經敦煌，知道其中的發現，乃潛自發掘，盜取其中的佛像繪畫及佛典書籍共二百三十包而去。翌年，法國的伯希和(Paul Pelliot)又率其中亞細亞探險隊而來，盜取五千種寫本而去。此時石室藏本已所餘無多。其後又經日本的大谷探險隊與蘇聯的奧登拔(Serge d'Oldenburg)先後搜獲，才引起中國人的注意。清廷乃下令採取行動，將其餘的殘卷本取出，存放於北京的京師圖書館中。而在清廷發掘與搬運卷子的中途，又有不少流落出來，有些竟展轉被移運至國外。

這些出土的本子，就其種類來說，有卷子本、冊子本、板刻本、貝葉等；其所用語，除漢語外，亦有用梵語、西藏語、于闐語、古代土耳其古語寫者；本子的內容，則以佛教為主，更旁及儒家、道教、摩尼教、景教，及一般政治、地誌、文藝等。

日本的矢吹慶輝氏，曾整理過有關佛教方面的本子，以「鳴沙餘韻」為題，加以影印出版。又這些本子，多是唐末宋初年間的筆

寫，亦有作於六朝時代的，最近則至於宋真宗年代。其中有關禪宗方面的典籍，如「南天竺菩提達摩禪師觀門」、「觀心論」、「大乘無生方便門」、「六祖壇經」、「楞伽師資記」、「傳法實記」、「歷代法寶記」等，日本學者皆收入「大正新修大藏經」中。

⑤4 據「胡適禪學案」(柳田聖山所編)，胡適謂先後發現的神會的著作如下：

一、神會的「語錄」，有三個本子：胡適校寫巴黎國家圖書館藏的敦煌寫本(擬題為「神會語錄」)、石井光雄影印他購藏的敦煌寫本(題為「敦煌出土神會錄」)另有鈴木貞太郎公田連太郎校訂石井光雄本「敦煌出土神會錄」，題為「敦煌出土荷澤神會禪師語錄」，和入矢義高發現的本子(原題為「南陽和尚問答集徵義」，原編集者是劉澄)二、「菩提達摩南宗定是非論」，有三個本子，都是敦煌出土，而藏於巴黎圖書館，都是胡適校寫。三、「南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語」，有兩個本子，都是敦煌出土：鈴木貞太郎校寫北平國立北平圖書館藏的寫本、胡適校寫巴黎國家圖書館的寫本。

四、「頓悟無生般若頌」，又稱「荷澤大師顯宗記」，有三個本子：「景德傳燈錄」卷三十所收的「荷澤大師顯宗記」、矢吹慶輝影印倫敦大英博物館藏的敦煌寫本「頓悟無生般若頌」、胡適校寫倫敦大英博物館藏的敦煌寫本「頓悟無生般若頌」。

⑤5 見胡適「神會和尚遺集」卷首之「荷澤大師神會傳」；又參閱「胡適禪學案」之「新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種」校寫後記。

⑤6 「胡適禪學案」之「新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種」校寫後記。

⑤7 例如「景德傳燈錄」、「傳法正宗記」之類。

⑤8 神秀：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」；慧能：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃」。

⑤9 例如，他以「壇經」與新發現的「神會語錄」在文字上很多相似處，即斷定「壇經」主要為神會所作，這不免說得太過份，不免武斷。(下轉第31頁)

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第卅八篇 牛角的故事

敬禮上師：

尊者密勒日巴對已得開悟的瑜伽母薩來娥作了訓示和利益之後，就前往巴庫去迎接心子惹瓊巴，途中在白則朵堡暫憩。其時惹瓊巴正行至巴庫，他的心中不覺生起了一些我慢。密勒日巴在光明定中，清楚的看見這個情形後，就前去迎接他。父子二人終於在巴庫平原相遇。

惹瓊巴心中想道：「我已兩番前往印度，尤其是這一次奉了上師的命令爲了佛法和衆生的原故（前往求法）。上師尊者的慈悲和加持力固然很大，但是對（佛學的教理）和聖理二量我却（比上師）更爲善巧通達。這次他來迎接我，我對他頂禮時，他會不會也回報我一個禮拜呢？」一面想著，一面就把弟普巴贈送給尊者的檀香手杖奉給尊者，然後向尊者頂禮。可是尊者連一點回禮的意思都沒有。惹瓊巴心裏就很高興，臉上也露出點不滿的態度。但仍啓稟尊者道：「師傅啊！這次我去印度的期間，您在那裏居住呀？身體安康嗎？現在我們主僕①二人要到那裏去呢？金剛弟兄們現在都身體康健嗎？」

尊者付道：「惹瓊巴果然沾了些外道的邪氣，爲魔所攝，無論如何，這樣的我慢，會成爲他的中斷障的。我應該想辦法予以除遣。」於是就帶點微笑的唱了下面這首歌，回答惹瓊巴：

「我乃雪山瑜伽士，

身樂法爾中團②廣，

已淨五毒我慢故，

身心安樂無不通。

世間貪欲盡斷故，

獨居自在樂融融。

已捨苦數之家累，

不聚財物心自樂。

不求廣聞爲學者，

心無掛累行善樂。

不逞口舌與我慢，

無言離諍恬然樂。

不知隱藏與矯揉，

心離預籌自然樂。

不求名聞與恭敬，

口舌是非自寂樂。

任至何處皆安樂，

任著何衣皆安樂。

任食何物皆安樂，

我乃時時快樂者。

密勒日巴汝慈父，

依於馬爾巴恩德故，

法界輪涅一切法，

圓滿盡攝此心中。

此即時時樂瑜伽，

金剛弟兄諸惹巴，

旅途身心勞頓耶？

智慧明覺銳利耶？

吾子惹瓊金剛稱，

適自天竺歸來耶？

此番前往印度去，

已得所求正法耶？

歌喉與緻爽利耶？

依於師教行持耶？

真實功德雖未具，

心却自滿自得耶？

千奇百怪諸口訣，

盡如汝意得獲耶？

惹瓊今自遠方歸，

迎汝特爲歌此曲。」

惹瓊巴以歌答道：

「遵奉上師咐囑故，

此番前往天竺國，

路險途遙多怖畏，

備嘗艱苦難具說；

然我所獲甚豐盈，

會謁弟普眞言主，

面見稀有之本尊，

空行授記吉兆現，

我所欲求之口訣，

諸如氣脈網輪訣，

平等心行外明鏡，

大樂口授燦明燈，

自心明鏡三昧耶，

妙藥證悟光熙日，

勝行流水之利劍③，

自然解脫大手印，

無死甘露之精華，

皆悉獲得無有餘。

此外如金之法要：

指示中陰之心法，

安住禪定之妙訣，三詮表義五寶法，六種成就之修道，世間願求之口授，不可思議諸妙訣，由衆空行而攝集，上師佛陀咸歡喜，與我心意合爲一，成就花朵如雨降。各種善兆勝因緣，如纓絡髮繫我頸，諸佛以食哺啜我，以導引訣置我手，發吉祥願作送別。大事因緣如願成，歡喜雀躍似旭昇。今日重見我上師，所以慈悲賜觀察，我所求得諸妙訣，無身空行衆法聚，令使事業增長故，爲作供讚敬納受。」

歌畢，惹瓊巴就把（從印度求得）的經書供給尊者。尊者爲了斷除惹瓊巴的我慢，當即歌道：

「噫嘻！吾子惹瓊巴，自幼撫汝成人者，暫息驕慢與誇大，且聽汝父歌此曲。此曲意深如金鬘，悅耳妙音爲汝歌，歌義若覺與理合，應善持守銘記心。無身空行之法聚，自有空行作供讚。貴人恃傲以凌人，常在惡人刀下死。富人吝嗇所聚財，常爲怨敵所享用。無度吃喝與享用，是爲饑餓早死因。人若不守己份際，越量而行終自毀。爲官欺民凌僕屬，終必殃國毀鄉園。僕民若不敬主人，勢必毀損佛教法。是爲自取不幸道。法師若不持律儀，是爲擾怒空行因。（噫嘻！吾子惹瓊巴），若不隱密空行訣，是爲趨入邪途兆。喋喋空言說法要，汝今持訣之傲慢，是乃自大驕慢，終將捨棄上師教。必毀修觀善覺受，必招苦中之苦報！修士不能依山住，必招憂傷與毀損。學佛若不捨親眷，必難破障獲成就。諸事成辦必較易。謙讓自能得美譽。功德法爾自然生，心若調柔並向善，愚人難分恩與仇。弟普眞言心要法，難尋勝我之弟子。銅綠黃金曼陀中，

實爲羞中之大羞。我子惹瓊應諦審，我今所言亦善否？若覺我言無道理，我乃懼死一老殘，無暇空言聊閒天。縱以善言來相勸，汝乃青年自傲士，目空一切我慢者，祈賜恩澤大加持，令我貧士捨八法。」

唱畢，就把惹瓊巴所供的經書和檀香木拐杖拿在手中，以神

足通向前飛馳。惹瓊巴拼命追趕，跑得上氣不接下氣，仍舊趕不上尊者。惹瓊巴一面追一面唱道：

「父師慈尊祈垂聽，人子豈能違父意？惟求受納我法供，清淨無垢諸口訣，今悉供奉父師前。無身空行各法要，空行親自教導故，已斷增損與錯誤，深而又深諸法訣，已得印可無少疑。哀祈慈父垂察鑒，其他尚有長壽法，空行指示之密句，金剛身之實相義，成就勝母之心要，皆供尊者上師前。此外護虎甚深訣，治療疾病及降魔，種種妙法如溶金，皆供尊者上師前。我肩背有六王藥，勇父勇母諸妙物，爲報慈父恩德故，我今供奉尊者前。藥王檀木之拐杖，密主弟普所贈送，空行親自執持者，罕世稀有無價寶，疲累欲死惹瓊巴，我今供奉尊者前，祈尊垂鑒珍視之。諸佈施中此最勝。若能佈施饑渴者，恩德廣厚極殊勝，慈心善言施財物，周濟貧困功德深，照顧迷途示正路，一切諸佛之願誓。」

惹瓊巴一面唱一面跑，尊者在前面一邊飛馳，一邊靜聽。惹瓊巴唱畢此歌時，尊者也停住下來，席地而坐，向惹瓊巴歌道：

「父子意合甚善哉！處衆和睦是真王，父子若能意相投，是爲王中之勝王。與衆不和惡人兆，與父不睦被魔牽；是故踐履善行時，應與汝父意相契。償報母恩此心安④，與人無忤自莊嚴，道伴法友相處時，令彼心悅得成就。若能令師心歡喜，必得（無比）大加持。人若少慢離自傲，學佛應改惡習性，容忍譏毀乃眞慈。諸事成辦必較易。謙讓自能得美譽。持戒必需無隱私。常與尊者相伴隨，功德法爾自然生，心若坦蕩少計較，口舌是非自然無，心若調柔並向善，勝善提心自增長。達士懷恕能親民，愚人難分恩與仇。無身空行之法聚，以道觀之離益損。弟普眞言心要法，較汝我更因緣深。馬幾成就佛母處，難尋勝我之弟子。空行佛母之密訣，若不示我將示誰？銅綠黃金曼陀中，我曾多次享會供，金剛亥母本尊佛，

多年相伴較汝親。勇父空行諸淨土，無不與我因緣深。汝之所行及一切，（老父時時關切中），我心對波之關懷，較汝自己尤為深！噫嘻！吾子莫傲慢，隨我深山習禪去！」尊者唱畢此歌後，主僕二人就同時向（巴姆巴通）行去。這是「牛角的故事」之上篇。

却說尊者父子二人在途中行路之時，惹琰巴心中想道：「這回如果是換上另一位上師，我此番從印度歸來，一定會對我作盛大的迎接和款待的。但我的這位上師，他自己的衣著和享用一向都是最起碼的，連他自己都這樣（樓衣蔽食），那裏還談得到款待我呢？我從印度學了這許多的密乘大法，不應再以苦行的方式來修習菩提道；應該以享受欲樂的方法去修行才對！」他一面想一面生起大我慢，對尊者也生起了惡劣的邪見。密勒日巴立刻就知道了。這時，在道路的中間恰巧有一個（被棄置了的）牛角。尊者就對惹琰巴說道：「你把這個牛角檢起來，我們帶走吧。」惹琰巴心中想道：「我的這位上師有時說（修行人）應該什麼也不要。有時『他的瞋心却比老狗還狠，貪心比老丐還大。』用這個俗語來形容他真是恰到好處了。這個（棄置在路旁的）廢牛角麼，既不能吃，又不能喝，究竟有什麼用處呢？」於是就對尊者說道：「算了吧！這個毫無用處的東西，還是不要它吧！」尊者道：「檢起這樣的東西，還不至於增長貪念。不久也許會用得着它的。」道著尊者就自己將牛角檢起拿在手裏。

二人行至巴姆巴塘的平原中央處，其地一片平曠，連一個小老鼠藏身的地方都沒有。此時本來無雲的晴空中忽然黑雲密集，狂風驟作，極大的冰雹滿天狂襲下來。惹琰巴連看一眼尊者的時間都來不及，趕緊兩手蒙著頭。過了一會兒，冰雹狂降之勢稍緩，惹琰巴四下尋找，卻不見尊者的踪影，他就坐在地上畧事休息。忽然看見附近一塊高地上有一個牛角，牛角的前面好像有尊者說話的聲音。惹琰巴就走向牛角的前面，心中想道：「這像是剛才尊者拾起的那個牛角呀！」於是就彎身下去準備將牛角檢起。可是無論用多大的勁也拿它不動。惹琰巴就俯身以面腮著地，用眼向牛角的內部看去。只見牛角並未較前長大，尊者的身體亦未

縮小；就如一面鏡子中能看見廣大（的山河）一樣。尊者安坐在牛角的狹窄處⑤向惹琰巴歌道：

「上師加持入我身，此身若與凡夫同，何堪成為大修士？
現以此身顯神通，惹琰子兮應頂禮！上師加持入我口，
口惹妄言或綺語，何堪成為大修士？我歌多富妙口訣，
惹琰子兮應善思！上師加持入我心，心若紛起諸妄念，
何堪成為大修士？神通明體廣大現，惹琰子兮應皈依！
惹琰見地似野鷺，時飛高空時降地，如是高低不穩固，
應趨堅中兮善思維。應捨放逸兮布衣行！你我父子若相等，
何不速入此牛角？牛角內藏大宮室，廣大寬敞甚舒適！
惹琰修觀似日月，有時明兮有時暗，時暗時明不穩固，
應趨堅中兮善思維！應捨放逸兮布衣行！你我父子若相等，
何不速入此牛角？牛角內藏大宮室，廣大寬敞甚舒適！
惹琰行素似山風⑥，有時急驟有時緩，時急時緩不穩固，
應趨堅中兮善思維！應捨放逸兮布衣行！你我父子若相等，
何不速入此牛角？牛角內藏大宮室，廣大寬敞甚舒適，
（未完待續）

附 註

① 藏文經典中對師徒關係之稱呼有多種：如父子、主僕、師徒等皆是。從以上三種不同的稱呼來看，密乘師生關係實是多重的或多方面的。

② 中圍——藏文 *dkyil·khor*，直譯為中圍，即密乘之壇城也。衆眷屬皆圍繞中央主尊而立，故名中圍。

③ 水之利劍——不明其確指，大概是密乘之世間八種成就之一的「利劍成就法」。

④ 原文似只說「應酬報母親之恩」。「此心安」乃譯者就其隱含之義而申譯者。

⑤ 此處所述正說明得高度成就之人，必能證入「大小無碍」之華嚴境界。故華嚴之事事無碍非僅能闡明最高之佛陀境界，亦能為修行人作一試金石及測量自己成就之淺深大小之衡準也。

⑥ 原文意晦，直譯或應為「惹琰行素一似黃色之土風」。

回到人間

南遊日記之九

八月十四日晴

張小雲

雖然一夜沒有睡好，三點起來，在客廳寫了六封信，感謝張居士爲我準備了蚊香，要不然，如何受得了蚊子的侵襲？

六點和麗英第二次到二三樓拜觀世音菩薩和玄奘大師，要不是爲了麗英老念着回家，我真想在這裏多住幾天。

從七號到今天，我們整整地過了八天神仙似的生活，我們的腦子裏，沒有苦悶，沒有煩惱；特別是麗英，她不用買菜、做飯、打掃房間，爲三個孩子預備便當，換洗的衣服……總之，她是一個將丈夫兒子看得比自己生命還重要的人，從她的身上，我常常想到我的母親，她老人家從十六歲開始嫁給父親，到她六十歲中風逝世，她沒有一天休息，也沒有一天不時時刻刻掛念她的丈夫兒女，彷彿她的存在，就是爲了一個「家」。

早點後，我們辭別了法師和居士，乘八點半的車，到日月潭公路局。

十點半開車，十一點四十分抵台中，搭下午兩點〇五分的快車赴台北，六點就到了。

熱！熱！回到台北，第一件事使我們不能適應的是熱！但有什麼辦法呢？我們是人，人是不能脫離現實的，那怕你

出去幾個月，也終於會回到人間來的，我們離往生極樂世界，還有一段長遠的距離，而且能否真的受佛菩薩的接引，完全要靠自己的修持了。

「謝老師，你來看看你桌上的這一大堆信件，還有，書、報紙、雜誌。」

子培說。

「沒關係，我等到晚上看吧，實在太累了。」

我回答他，可是看到達明和林大姊的筆跡，我還是忍不住拆開先看了。

林大姊一開口就罵我，說我不該回來這麼久，簡直是「樂不思蜀」，唉！她那裏知道我是遊子歸故鄉啊！子培帶着三個孩子，把房子裏整理得井井有條，地板也油漆一新，真是個標準的丈夫。

從明天開始，又要開始還一大批信債，特別要去信感謝這次招待我們的朋友。

這真是一次最愉快，最圓滿的旅行。

（完）



永懺樓隨筆之三十五

追溯前生

馮馮

佛教的因果說，已經相當普遍地為西方智識份子接受，再世與輪迴之說，亦已成爲異常熱門的話題。不過由於接觸佛教思想的程度各異，有些是直接，有些是間接，各人對於因果、再世、輪迴等等的觀念的接受與詮釋也就各不相同，而且有些人把這些佛教的初步基本觀念跟基督教的天堂、地獄、最後審判之說混爲一談，有些人認爲是心理學上的一種自我催眠造成的強迫觀念……。討論這些話題的著作，多得不可勝數。電視台上亦不時舉行有關這一類話題的座談會，不過他們都不是正面研究討論佛教的思想，而是視之爲一種思想哲學、心靈學、心理學、形而上學之類的 Metaphysics 座談。這一類座談，深淺不一，視出席者的學識身份而別。有的淵博的學者，會得把古今的哲學家的言論都拿出來，互相辯證，雄辯滔滔，令聽者莫知所從。那些屬於哲學範圍；學術性質濃厚的辯論，根據加拿大電視的統計，收視率很高，較諸一般較低級水準的娛樂節目，並不相遑。這可以說是「一種可喜的現象」。也說明了西方智識份子和一般社會人士的新傾向。

在所有我收看過的電視 Metaphysics 座談會節目之中，幾乎百份之一百地獲得相同的結論：認爲因果律是宇宙法則之一，而非人爲的強迫觀念。不過對於再世與輪迴，座談者就信者居半，疑者居半。有些即使是積極支持因果律作爲人類新道德支柱的人士，也未必能夠接受再世與輪迴之說。

不管它怎樣，至少我們可以知道，西方社會的求知是非常懇切的，很多人已經能夠擺脫了神權思想的控制而開始追尋真理與自我覺悟。他們有很多已經直接研究佛學的哲理思

想，更多的是間接地接受佛教原始基本觀念的影響，而不如以往的無知固執地盲目排斥「未知」爲「迷信」。可惜我自己對於佛教思想理論懂得太少，哲學的基礎也太差，否則真願意參加那些座談會。

令我驚異的是，不少人士仍然以其有限的科學常識來否定再世與輪迴之說，及否定靈魂及任何心靈現象。他們只是把他們自己的心和眼都禁錮在已知的傳統科學觀念的狹井的下面觀察宇宙萬物，却不知宇宙之中有無限度的多元空間，無窮的物相。地球不過只是太陽系中的一個行星，太陽又不過僅是銀河系邊緣的一個橙色小星，銀河系又不過僅是宇宙中億億萬萬星雲旋體的一個。太空中有無數種類的輻射能，除了紫外線、紅外線、紅外線、甘瑪線、X線……等等之外，也尚有未爲現階段科學所知的其他的輻射能，還有反物質的許多形態的能，正物質可以細分到核子，粒子，粒子之下仍可再細分，到達無窮的境界，它們的不同數目，不同形式的組合，造成一切的各種物相。而在反物質的世界之中，亦復有可堪類比的情形，非物質與正物質交織成的宇宙，至大可以到無窮，至小也無窮。正物質與反物質在某些情況之下是可以互相轉換的、傳遞的、轉位的、循環的。從物質的角度看來，是生滅的轉換循環，從宇宙的觀點看來，何嘗是生？何嘗是滅？只是不停地循環而已，只是這種循環未必有知，亦未必有情，一未必等於一，零也未必就是零，一可化爲萬千，萬千亦可組合爲一。

再生，輪迴，如能作如是觀，或者較易明白。業力，意念，是非物質的能的一種。這種能，可以從有限度的物質脫離出來，轉化與其他的非物質能結合，亦可以在適當的情況之下，與物質

結合，於是有一「投胎」之說，「投胎」並非物質的投生，而是意念的附著於物質的生命。物質世界的原子核子有記憶力，非物質的能也有記憶力與適應力，於是有人能憶前生，有修為有業力的，意念集中，能較強，可憶較多，無修為的，散渙的意念之能，遂無所知。

這並非什麼理論。只是在定中意念到達宇宙觀察所見，或許可以供參考作為佛教基本觀念的再世輪迴學說的一點小小旁證。

要談到宇宙觀，淺薄如我，當然還不配多論，我懂得什麼？這兒提的，只不過是點滴的愚者之見，可別說我是公孫龍！簡單的物理原則：物質可化為能，能亦可化為質物。這個法則並非詭辯。只要我們從宇宙來觀察一切，而不從井底觀察宇宙，就會容易明白一些。

可喜的是西方也有很多科學工作者能夠客觀地研究這些現階段科學未能完全解釋的許多現象，而不妄斥宗教與古人為迷信——越來越多的事實證明，古人並非全皆幼稚，相反地，古代的許多科學比今人更進步！實例不勝枚舉，俯拾即是：中國古代發明火箭，奇肱氏發明飛車（似是今世的飛行平台），秦始皇宮中有一架X光儀可照鑑人體骨骼，明代徐鴻儒製造滑翔的飛行大鳥與可見室外來人的紙板（前者顯然是滑翔飛機，後者顯然是今日之閉路電視機——不幸徐鴻儒却被暴君視為妖人予以斬首）……漢代的「渾天儀」，張衡的天文學識，中國曆法的準確，師曠奏樂而百獸舞（超音波控制）……巴比倫古代的發電瓶（現存於土京博物館），埃及一萬二千年前建成的金字塔數學計算的驚人準確，美洲馬耶族人古代天文學的發達，曆法推算到二十萬年前……似這些例子，都可說古人沒有科學智識否？

西方不少學府將心靈現象之類的列入為心理學系當中的心靈學科研究（Parapsychology），並不斥之為妖妄。另外也在比較宗教學系之內提出研究，另外有些物理或太空研究機構也將心靈現象的「能」列為研究項目之一。

佛教的原始觀念的「再世」與「輪迴」，也是某些西方科學研究者的研究項目。他們當中有不少驚人的發現，他們雖然基於謹慎而不是一詞證實，而僅是客觀地公佈研究報告，頂多只說這些實例是「無法以現階段的科學觀念解釋的現象」，這也足夠作為若干程度的旁證了。其實，再世與輪迴，焉知不是古代佛教結合科學的發現？如果我說印度古代已有核子武器與太空飛船，你必難相信，但是，不妨參閱一下印度古代經典，也不妨查一查印度政府的機密檔案，那一座秘密掩蓋的具有大量輻射能放射的東西，到底是什麼？已經藏在那地下洞穴多少千年了？印度古代經典中有一段明明白白地教人怎麼製造乾電池，又怎麼解法呢？越扯越遠了，再扯回現代吧。

美國田納西州有一處地方小鎮，每年有一次的特殊聚會，來自世界各地的各種各式的人士，到該地的心靈學會舉辦的祈靈帳幕之內，祈求一見亡故的親人之靈。帳幕內一無所有，只是掛着一些白色布幔，祈靈者在黑暗無燈光之下焚香聚滙精神祈靈，固然很多人一無所見，也有不少人在久祈之後，突然看見亡故親人出現。我所見到的是加拿大國家電視公司用紅外線攝影機拍得的真實影片——幾個祈靈者輪次先後在帳內苦祈，都在空氣中漸漸現出了淡淡的亡魂的形象，有些是全身的，有些半身，有些只出現臉部，有些是男子，有些是婦女。出現的時間短暫，有些淡淡散去，有些一閃即逝，「加視」聲明這經過科學家驗證的，絕非偽造的，又說這是科學家所無法解釋的一種奇象。我的淺見是：苦苦祈求者的專注集中的腦波之「能」，與亡者散化於宇宙的殘餘「能」接觸，兩種能所結合產生的「相」。就像是兩枝磁鐵相聚放射的磁線形成的磁場，做過一點點中學物理實驗的學生都知道，看不見的磁場，若用鐵粉鋪在紙上，就能把無形的磁場顯現出來。布幔上的亡人靈像，在黑暗中，也只有用紅外線拍攝得出來，這些亡魂形象是有行動、有喜怒哀樂表情的，並非靜止的呆照，我猜想這種召魂方式，類似漢武帝令方士設白帳召來衛夫人之魂。懷疑者說那是放映電影，我也曾那麼假想，如今見到了田州祈靈會的實錄影片，我覺得那並非放映電影或任何魔術幻術。

因為電視公司事先已把現場檢查過，並無任何隱藏的放映機或化學幻術藥品，而且帳幔之內亦空無一物，祈靈者進入之先，必須沐浴齋戒，更換衣服，只穿了像浴袍般的白布袍子，並無口袋可藏物件，而且祈靈者並無將亡故親人形貌預告任何人。

祈靈會當然與任何宗教無關，實在是一批研究心靈學的人士所組成的。我提出來說說，作為研究靈與能的參考。只可惜我未備有攝影機，未能把它從電視上攝下給內明雜誌出版，我計劃購置一部電視錄影機，將來碰到有類似的珍貴紀錄片，我就可以錄影下來。

我能夠用小照相機從電視上拍下的是兩位很特殊的婦女的照片，都是有關靈能與再世的。

一位女士名叫維珍尼亞摩路（Virginia Morrow），最近接受加拿大國家電視公司的訪問。廿餘年前，她的新聞轟動全世界，根據「加視」節目主持人介紹說：摩路女士在一九五六年被「生活」畫報刊介她的「再生」故事，吸引了全球心理學家、宗教家、心靈學家的注意。摩路女士現在看來大約五十歲左右，一九五六年之時她大約廿餘歲。她從小生長在美國丹佛市（Denver），從未離開過家鄉，因為患有一種特殊的過敏症，對於某種氣味和食物都敏感，病發時會呼吸窒息，有生命危險。此症使群醫束手，建議她請精神系醫生試用催眠治療。在歷次的催眠治療過程之中，她陸續地吐露出潛意識中的隱秘，她的口音變成了另外一個人，滿口講的是愛爾蘭土音，她所描述的家庭環境悉與事實不符，都變成了愛爾蘭一處鄉村的農舍家園，她的父母兄弟姊妹都是愛爾蘭人，她把愛爾蘭農家的一切敘述得歷歷如繪，備極詳細。她的敘述引起醫生的驚異，問她叫什麼名字，她自稱是小鳥墨菲（Birdie Murphy）問她何時出生，她答稱是一七九八年出生於愛爾蘭的一處鄉村（地名我記不下來）。問她到底是什麼人？發生了什麼事情？她說她是在十八歲的時候患了病死亡的，問她的病狀，恰與她的過敏症相符，她從催眠狀

況醒來之後，即茫然不能記憶她所講過的事，醒來的口音又恢復了原有的美西口音。醫生調查她的身世歷史，並無任何愛爾蘭關係，她亦絲毫不懂愛爾蘭土話。

摩路女士醒時是摩洛，催眠後却變成十八世紀愛爾蘭鄉村少女，心理學家認為她具有雙重人格。但是後來根據心靈學會的多方調查和獲得愛爾蘭熱心人士的協助，竟查出十八世紀確有那麼一個死於窒息心臟麻痺的愛爾蘭少女「小鳥墨菲」。這件案子當時驚動了數國的醫藥協會、醫生、科學家。無人能夠解釋她怎能知道一個兩百年前病故的異國少女的一切詳情，她從未離開過家鄉，讀書無多，又從何而得悉重洋以外的一個古代村女的故事？若說是巧合，又怎能把家族人名歷史都說得一些不差？總之經過各方面的調查證明，她並無偽造故事，而且很多細節，都符合事實（她的故事，有一本已出版的書，當年曾暢銷一時）。在廿餘年前科學界，是不會輕信她是「小鳥墨菲」再世的，頂多也只說她具有無法解釋的知覺或是雙重人格，但是，最近西方漸漸接受「再世」的觀念，很多人記起了她，所以連加拿大國家電視那麼嚴肅的電視台，也請她來訪問一番了。

（上接第7頁 歐美佛學研究小史）

印度佛教的研究，首先應被視為印度學的一分野。許多世紀以來，日本研究佛學都祇是以漢文佛典的基礎為限，近百年來，方在漢文佛典的研究上增添梵文、巴利文、及藏文佛典的研究，並對印度佛學作了很多貢獻。不過，在印度學研究的其他領域，則未能如此開展。近年，日本學者對各派哲學的研究興趣已見增加；希望印度文化的其他領域亦有若干學者感到興趣。像塚本善隆那樣的學者，曾經才氣洋溢地證明了中國佛教祇有在中國的歷史和文化背景之下纔能明白。印度佛教亦一樣，必須關聯到印度文化來研究，以作為印度精神性的展現的一種。這祇有待學者們積極從事印度文化全面的研究後纔能達成。不了解佛教，即不能了解印度、中國、和日本的文化；同一道理，不了解印度、中國、和日本的文化，亦即不能了解佛教。

最後，請允許我對未來一代的學者，日本的和西歐的，致以希望：在佛學研究中緊密合作！（全文完）



黃麟書在能仁畢業禮演講

佛教對中國文化 曾作出偉大貢獻

沈亦珍演講大學生的修養

能仁書院大專部各學系第七屆畢業典禮，昨（十六）日下午假香港藝術中心舉行，到各界嘉賓、僧伽會董事、暨該院師生共三百餘人。二時三十分，典禮開始，先後由該院董事長釋洗塵致開會詞，院長黃國芳為六十名畢業生逐一授憑並致訓勉，副院長白志忠報告院務外，隨請中國文協黃麟書主委演講。

黃氏憑其治史心得，指陳佛教東傳以來，對中國文化曾作出偉大的貢獻。中國思想界崇奉儒家，儒家主「道並行而不相悖」，是故儒佛相融，向來無異，韓文公闢佛，只是其個人之私見而已。黃氏依據史實，以外蒙為例，因蒙漢兩族同信佛教，數百年來，外蒙不歸於俄而歸附中國，終於促成五族共和。從歷史說到現勢，黃氏認為：今後恢復五族共和，須先恢復共同的宗教信仰。最後並引顧亭林「天下興亡，匹夫有責」一語以期勵諸生。

繼由名教育家沈亦珍博士演講，沈氏除對能仁書院十年來發展之速獎飾一番外，演詞指出：大學生要領導社會，須具備三點修養，第一、要抱科學的態度，採取客觀，注重證據，以分析問題。第二、要有哲學的精神，用正確的觀念去瞭解宇宙人生，判斷事理。第三、要有宗教的情操，宗教有超自然的力量，應以信仰為出發，積極做到普渡眾生，沈氏並引釋尊「我不入地獄，誰入地獄」之語，勉勵諸生負起救世救人之責！

該院為永誌連續服務滿十年之資深行政人員，暨教授黃國芳院長以次十三位之助勞，董事會特製銀盾各一座，由董事長釋洗塵法師於畢業典禮席上，分別致送。

最後由畢業生代表陳淑信代表致謝詞，四時許禮成，茶會。

美史學家費邁克 蒞能仁學術演講

美國芝加哥大學教授，中國宋史專家費邁克博士，應能仁書院邀請，於昨（五）日在該院作學術演講，到董事長釋洗塵，副院長白志忠暨師生百餘人。

費氏操流利之國語，作歷時一小時半之演講，講題為「民間流傳文件在歷史研究上的價值」，大意謂：今日之歷史學者，莫不勤於搜集民間流傳之文件，將各類文件加以整理，可補官書之不足，對瞭解某一朝代某一地區發展過程，諸如政治制度、經濟情況、文化程度，風土人情等，均有極大幫助，本人今日所介紹之資料，僅限於清朝台灣一地，而進一步搜訪中國各朝代、各地區所有民間流傳文件，仍待歷史學者之努力。

馬來西亞釋竺摩 蒞港講菩提心文

費氏旅居台灣多年，將所得資料製成幻燈片，隨場放映，逐一介紹說明，幻燈片包括土地買賣、兄弟析產、商業帳簿、啓蒙讀本、科場考卷、禮俗大全等，使聽眾對有清一代台灣地區之變遷概畧，獲得明確之認識。

馬來西亞三慧講堂住持竺摩法師，頃應本港佛教界邀請，特於佛曆九月廿二日，由馬專程來港。翌日，即在香港銅鑼灣百德新街華納大廈六樓法雨精舍，由該舍主持松泉法師供奉。每晚七時半起，由竺摩大法師宣講蓮宗第九祖省庵大師所著之「勸發菩提心文」，一連十天，至十月初二止。再定於十月初四（十一月廿三日）起，在香港銅鑼灣高士威道灣景樓菩提學院講述「大乘理趣與般若波羅蜜經皈依三寶品」。由演慈法師粵語譯

講，闡揚大乘菩提心要。此次法緣機會難逢，希各方佛教信徒蒞臨聆聽，共餐法益云。

法藏寺圖書館徵求經書啓事

竊以深受佛恩，愧無所報，特設圖書館於彌敦道有閱經處有流通處，旨在弘揚佛法普及大眾，若佛法流傳世間，則三寶亦常住世間，而續佛慧命矣，今正收集各類佛經佛書，及哲學文史諸書，凡大部頭單行本，不論中英文，或布施或廉讓均所歡迎，惠書請寄或電知：香港九龍彌敦道四五四A座二樓法藏寺圖書館收

電話：三一〇四九〇一 三一八四八〇九五

Fat Jong Temple Library

454 Nathan Road. 1st Floor

Kowloon, Hong Kong.

第六屆清涼藝展

再次於歐洲展出

繼去年初秋在北京布魯塞爾舉行第五屆清涼藝展後，又應西柏林沙洛登堡區藝術處的邀請，經十個月的精心籌劃，訂於十月十五日假該市政廳作爲期三週的展出，屆時將由柏林市長主持揭幕典禮。此乃歷史性之現代佛教藝術——內容爲國畫中之佛像、禪畫、經變圖、山水畫等精品百幀，爲配合雙十國慶，宣揚中華文化於海外之佛教文化活動。

清涼藝展創始於民國六十三年佛陀聖誕，由華岡中華學術院佛教文化研究所暨華梵學術院佛教藝術研究生，師生聯合籌策，並由靈山雲門青年佛子從旁協助，六年來，新作頻出，成績斐然，深爲海內外人士所共賞。

第六屆清涼藝展，已於今年五月（農曆四月初八）佛誕，先後於陽明山區華梵文化堂，及華岡佛教文化研究所展出。共分三個專題（每年主題皆不同），於「法流」專題中，所陳列之新作，皆以無量義經之主題命意：「善法譬如水，能洗垢穢；其法水者亦復如是，能洗眾生諸煩惱垢」，題材殊異，實爲近代中國繪畫史之創舉。

位於陽明山腰，永明寺寺內之華梵學術院與佛教文化研究所之青年佛子，爲重振佛教文化與復興中華文化，精研文字般若與藝術三昧，禪教並重，本「沈著努力，因緣發展」之態度，埋頭苦幹，爲致力佛教現代化而努力。且明確深契「藝通乎道，道與藝合」之道理，道、藝兼備，不偏於

一，冀能恢復隋、唐佛教盛況於今日。

此次應西柏林首次展出現代中國佛教藝術，爲配合此次隆儀盛事，以德文譯成（應德方之要求）之特刊，係十六開銅版紙之精美印刷。內除載「清涼藝展緣起」一文外，並介紹佛教文化研究所，華梵藝術研究院之主持人曉雲法師，暨董夢梅教授，及青年佛子之作品，圖文並茂，編排大方。清涼藝展非只一般畫藝之展出，且是儒佛思想相融之呈現，乃近代中國藝壇命題展出之獨特風格，既獲得有關文化機構之支持，又由中國文化學院德籍研究生（佛教徒）（Friedrich Grohmann）担任翻譯工作，始能有此次相當完善的國際藝展。目前，該展出籌備委員會，亦已接獲奧地利首都維也納佛教會主持人（Friedrich Feuze）之來函，敦請清涼藝展於明春，至維也納、沙茲堡等三大城市巡迴展出。此次，應邀前往西柏林主持會展之人士，如曉雲法師與董夢梅教授，皆因教務與公務羈身，實難分身出國，然此項意義不凡之國際佛教文化活動，非深具佛法及藝術學養之人士，無以勝任，故曉雲法師可能於萬忙中撥冗，親赴西柏林參加藝展開幕，並應於展出期間，舉行佛教學術演講，另與有關人士商討維也納展出事宜。

由於時代之動亂，人類渴求心靈之津養日切，佛教般若智慧與慈悲精神並重，此種寓佛法於畫藝之創作，將爲時代宗教藝術與中西文化交流啟開新頁。

紐約美國佛教會 招待越南難童郊遊

美國佛教會於十月二十一日，邀請越南難童舉行郊遊，計共有九十四人，同赴長島之菩提精舍，其中有大覺寺住持法通法師及新自新加坡來紐之寬嚴法師等比丘尼十位，難童二十六名則由爲難童日夜辛勞之何國光博士帶領。是日也，秋水共長天一色，陽光滿叢林，黃紅紫綠，美不勝收，團聚草地討論佛法者有之，踢足球打羽毛球者有之，真可講賓主盡歡，而據何博士云，難童最需要者，即是此種熱情關懷云云。

是日美國佛教會副會長仁俊法師，因應東禪寺之邀說法，不克參預，特贈一詩：

海印樓高出世宮，神馳夢憶興無窮。
柏峙青涵曉閣濃。願續波頭開眼廓，
年來覲透胸門潤，枕畔潮音震五中。

台華嚴蓮社頒發 華嚴趙氏慈孝獎學金

一項專為鼓勵在學各大專院校青年學生研究佛學的獎學金，是由北市華嚴蓮社及接受該社信託趙廷箴、柴溪豐、張正揮、劉修橋、黃淨益、王正興等居士之委託而舉辦的。該項獎學金今年計錄取台大、師大、政大、文化、淡江等三十二所大專校院，方蘊明、成志高等八十五名男女學生，蓮社特訂於十一月十一日下午七時，假該社三聖殿舉行頒獎典禮，由成一法師主持，首先恭請南亭長老開示佛法，繼由輔導教授董正之、許君武、廖與人、張廷榮、鄭琳、沈佛生等分別致詞，成師並介紹早期得該社獎學金現已榮獲博士學位的林政華、陳榮波兩先生和同學們見面，並由林陳兩博士報告佛學心得，最後贈送佛書，頒發獎金，禮佛散會。

成一和尚淡江獅吼 莘莘學子飽餐法味

北市佛教華嚴專宗學院院長成一和尚於十一月七日晚間七時，應淡水淡江文理學院正智學社之邀，前往為該學社百餘社員演講佛法。成師以「華嚴經在中國之傳譯與弘揚」為題，講了一小時又五十分鐘，從三種（四十、六十、八十華嚴）華嚴經翻譯的歷史說到華嚴經內容組織，再由華嚴姚成立的經過與特色說到華嚴教義對中國佛教及社會的影響，娓娓道來，如數家珍，聽眾莫不為成師的樂說辯才所攝，始終安靜逾恒，至九時許，大家法喜充滿，禮謝而去。

馬佛總雪州分會及首都佛教會 設宴招待台三法師

（吉隆坡十八日訊）馬佛總雪州分會和首都佛教會，昨在本市首都佛教大廈設宴招待來自台灣的成一法師雲霞法師及佛聲法師。他們是在本月九日飛抵吉隆坡，受到鏡龕法師的迎接並下榻在八打靈

再也觀音亭。

在鏡龕法師陪同下，他們先後到馬六甲，金馬崙，怡保及檳城拜訪各地的法師大德，也拜會了馬佛總主席金明法師及總務真果法師。

在馬逗留了十天後，他們今日飛往新加坡，二十三號繼程到泰國為期五天，而在二十八號再前往香港逗留兩天，然後在月底飛返台灣，結束他們這次東南亞之行。

成一法師是中國佛教總會理事，為台北市華嚴蓮社住持，新中藥雜誌發行人及中國藥用植物學會理事長，九年前曾訪問過我國。

雲霞法師是台北市善導寺住持，也是佛教刊物海潮月刊副社長。佛聲法師是台灣新店鎮竹林寺住持，他們在我國逗留期間，也受到各地法師及大德善信歡迎。

成一法師代表發表意見時說，他們對我國的佛教事業留下深刻印象，和九年前相比，是有了顯著的進步。

他並闡述台灣佛教組織情況，他披露在台灣有一個屬於全國性的總會，在省及市有分會，再下來在各縣則有支會，但各分會及支會都是由各地區負責人管理，產業分別由各分會及支會保管。

成一法師強調，人是不能離群而獨居，包括佛教諸眾在內，各地的佛教團體都一定需要在家的大德善信支持，和出家人共同肩負弘揚佛法，教導佛理重任，因為惟有集合大家的力量才能發揮宏效而創下大事業。

捐 款 鳴 謝

河清法師.....	港幣	500.00元
顧涵教、趙楊珮群.....	港幣	200.00元
米至仁居士.....	港幣	100.00元
唐龍居士.....	港幣	125.00元
修福法師.....	港幣	100.00元
鍾儉餘堂.....	港幣	100.00元
杜榮森居士.....	港幣	100.00元
陳潤權居士.....	港幣	200.00元
黃霑居士.....	港幣	20.00元
陳慧劍居士.....	港幣	150.00元
妙法寺.....	港幣	4,504.50元
總計.....	港幣	6,099.50元

九十二期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入.....	港幣	6,099.50元
發行收入.....	港幣	521.00元
總 計.....	港幣	6,620.50元
二、支出：		
印刷費.....	港幣	3,833.50元
稿 費.....	港幣	1,280.00元
郵 費.....	港幣	907.00元
什 費.....	港幣	600.00元
總 計.....	港幣	6,620.50元

內明雜誌社謹啓



◁ 上海玉佛寺唐代石雕觀自在菩薩





△菲律賓大乘信願寺—藥師如來。