



内明

集漢穀城刻石字



第九十四期 目錄

封面	面	摩登伽經	
譯稿	觀音——半個亞洲的崇拜對象	鄭僧一原著 顧法嚴校訂 鄭振煌中譯	3
轉載	禪與西方思想（續完）	阿部正雄著 吳汝鈞譯	9
專載	西德的佛教運動	馬遜	13
譯稿	修大方廣佛華嚴法界觀門論釋（十九續）	日慧	17
佛教藝術介紹	密勒日巴尊者歌集（第卅八篇 續完）	張澄基譯	21
四衆堂	歷代名家觀音畫像選（一）	編輯室	24
	關於“Pratyakṣa”譯語的商榷	易陶天	26
筆譚	Pratyakṣa 與知覺	吳汝鈞	27
專稿	談四願三歸	智銘	30
佛教文藝	佛學研究與方法論（續）	吳汝鈞	32
	新生	謝冰瑩	36
教界動態	永懺樓隨筆之卅五——追溯前生（續完）	馮馮	38
封底裏	玉佛寺藏經閣——明人寫妙法蓮華經	編輯室	42
封底	玉佛寺觀自在菩薩		

出版者 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋洗塵
主編 沈金成
編輯 會機

社址

香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22Mile, Castle Peak Rd., Lamoi, 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 Pluaplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 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・七一六五四

佛元二五二四 中華民國六九年
公元一九八〇年

一月一日出版

定價每冊港幣貳元

觀音——半個亞洲的崇拜對象



鄭僧一原著
顧法嚴校訂
鄭振煌中譯

~~~~~原載於七六年十一月美國芝加哥大學「宗教學史」(History of Religions)第16卷第2期~~~~~

大乘佛教提供給衆生一輛「車乘」，使他們只要藉着信、愛、智就可以獲得解脫①。這「乘」的中心人物是觀音（阿縛羅吉他攝伐羅菩薩），他是「世間呼籲聲的諦聽者」，佛教大悲心的擬人化；對某些人而言，也是釋迦牟尼佛的理想化身。觀音在西方通常被認為是女身，故稱「仁慈之女神」或「佛教的聖母」，亨利·亞當斯更讚頌它為不具性別的、「人類的仁慈保護者」②。

觀音在東方國家，可說是家喻戶曉，俗語說得好：「家家觀世音，戶戶阿彌陀」。阿彌陀佛發願要將衆生在死後帶往不再有業果輪迴的世界去，觀音則志在滿足人類的欲望，使他們就是在這一世也能超脫自己的業力的纏縛③。因此，在西藏，班禪喇嘛被認為是阿彌陀佛的化身；而現世的統治者達賴喇嘛，則是觀音的化身。在通俗宗教裏，觀音是崇拜和虔敬的對象；但智者則認為

他是理想的化身，可以確實幫助我們定心靜慮，進而與宇宙心認同。

本文旨在檢討文化背景下的觀音之概念，並想澄清觀音的名號和思想，及闡釋幾部經典（在八十多部講述觀音本蹟的經典中，舉法華經、心經、楞嚴經及千手經為例），而後中國人文主義與大乘玄秘主義之觀點出發，注重「積極的」宗教性之闡揚，而非以小乘的「消極的嚴格制定哲學界說」為從事④。

## 一、觀音

「觀音」這個名詞，長久以來一直是爭論紛紜的題目。玄奘（602-64）乾脆說它是早期譯經上的謬誤，認為梵文 Avalokiteśvara (=Avalokita - iśvara) 一字應該翻譯為「觀自在」自在是主幸義。觀自在就是「被見者之主」或「衆生所見之主」⑤。但，澄觀（738 - 839？）却指出，梵文原典本身就就有兩種不同的名稱⑥：一九二七年在新疆發現的古抄本就證實了這一點，這是第五世紀末葉的作品，在一片殘葉上出現了五次 Avalokitasvara (=Avalokita - Svāra, 「觀音」這個名詞，因而掃除了傳抄錯誤的可能性：引致米羅諾夫 (Mironov) 的結論，說觀音 Avalokitasvara) 是本來的稱號，觀自在 (Avalokiteśvara) 是後來才有的⑦。穆雷·艾美諾 (Murray B. Emeneau) 師曾在給我的一封信中說：觀音 (Avalokitasvara) 的意義無疑的是「察覺到聲音者」，梵文原字是所有形容合成語，前半部是被動的語氣。avalokita 的意思是「被察覺的東西」前後合起來後字面上的意思完全是「聲音被他所察到者」。很特別的，玄奘的高徒——窺基（632-82），與同時代的慈恩傳作者慧立一樣，在「唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經序」中，仍然繼續使用「觀音」的稱號⑧。高楠順次郎和陳觀勝都會說玄奘是「觀自在」一詞的創始者，事實並非如此。高楠教授說，玄奘引進了觀自在「自行存在的凝視者」或「凝視者」這個新譯名⑨，陳教授也寫道：「中國早期的譯者都使用觀音或觀世音的稱號，一直到玄奘，才首次使用 Avalokiteśvara) 的正確譯名觀自在（旁觀主）⑩鳩摩羅什（344-

413）在翻譯法華經和心經時，因為使用「觀世音」一詞，也是被玄奘法師批評過的一人，但他早就說過，觀世音「亦名觀自在」⑪。

時常有人以為觀世音是觀音的縮寫，原因是為了崇敬唐太宗西元（627-49 年在位）而避其名諱「李世民」⑫，事實亦非如此。太宗於西元 626 年被立為王位繼承人時，他的父親下令禁止「世」和「民」二個字合併使用，但可以依禮分開使用；而且，上述規定也只限於「官銜、公私文書及人名。」西元 650 年，過分熱心的太宗之子高宗繼位，又把「民部」改稱戶部⑬；但當西元 679 年，把「世尊」代以「聖尊」、「世界」代以「生界」的「最勝陀羅尼經」初譯稿，呈獻給高宗時，高宗讀後說：「既是聖言，不必避諱。」因此又恢復到原來的名詞——世尊和世界⑭。

事實上，「觀音」早於西元 185 年就出現在支曜所譯的「佛說成具光明定意經」內，在那同時，「觀世音」也被用於一篇「後漢所譯而「已佚失」的行法的題目上⑮。而且，就像艾美諾教授所告訴我們的：「Avalokitasvara 絕不能分析為包含有『世』的意義在內；lokita 絕對不是那種意義。假如鳩摩羅什的翻譯有『世』這個字，可能是因為 avalokita 和 loka（世）兩個字偶然相似的緣故。澄觀的：「Avalokita 的意思是觀，svāra 的意思是音」並無新意。法華經說觀音品說菩薩「觀其音聲，皆得解脫」，即指觀世音也⑯。

關於菩薩一詞，本來是指喬達摩佛在圓成佛道之前的多生修行階段，其義為「以圓滿智慧為體者」或「決定要成正覺的衆生」⑰。鈴木大拙解釋菩薩是一位深信菩提（義為「智慧」）即法身（或稱佛性）反映在人類「心靈」上的影象，並且為了衆生的緣故，以全部精神力量為悟證和發展菩提而奮鬥的人⑱。如果有人發願為救度一切衆生脫生死故，修行佛道（行六度——布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若），是人即名菩提薩埵。「簡稱菩薩⑲。入菩薩道，要以「菩提心為因，大悲為根本，方便為究竟。⑳」

觀音在圖像上由男性變為象徵母愛和大慈大悲的女性，可以追溯到第五世紀的南北朝；胡應麟和陳榮捷教授認為中國一直到十一世紀才有女性觀音的圖像出現，是不對的<sup>②①</sup>。固然在唐朝（618—907年）以前，絕大多數的觀音像都是男性，這可從現存的經典圖像及唐譯華嚴經上「勇猛丈夫」的稱號得到證明<sup>②②</sup>；一直到現代，他仍然被稱為「父」或「慈父」<sup>②③</sup>。

百科全書式的「法苑珠林」撰於668年，記載觀音曾於479年現女身，替一位名叫彭子喬的信徒鬆開雙械。編撰較早的北齊書南史和北史，也有類似的記載：觀音現女身為放蕩疲弱的北齊武成皇帝（561-65在位）治病；並說陳朝的最後一位皇后沈氏出家為尼，於617年獲得法名「觀音」<sup>②④</sup>。楊休列（737年最享盛名）在讚嘆一位佛教尼師時，曾提到另一位有神通的尼師說：「時人稱之為觀音」<sup>②⑤</sup>在天竺誌中觀音據說示現女身於錢繆（852-932）的夢中，告訴這位未來的吳越王說他將統治一個諸侯之國，他的國家也將度過混亂的五代，因為他仁慈為懷，反對殺生<sup>②⑥</sup>。第七世紀時，地婆訶羅翻譯「佛說七俱胝佛母心大準提陀羅尼經」，女性的觀音才以準提觀音（被稱為「七俱胝」）（大數通常以千萬代表一俱胝）「諸佛之母」的形相，在中國立定了脚跟<sup>②⑦</sup>。

## 二、法華經

法華經是世界上最偉大的宗教戲劇之一，講述永恆佛陀的大乘教義；這三世一時的教義是以蓮花為象徵的，因為蓮花同時包含花、花內的種子，及種子內的幼根。法華經把觀音描繪成大慈大悲的救世主，無數苦難中的衆生只要「一心稱名」，「觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫」。鳩摩羅什的法華經譯本被認為是世界文學鉅著之一，其第二十五品全文2,062字，講的就是上述主題。本品的單行本，又稱為觀音經<sup>②⑧</sup>。

現存的法華經中文譯本有三種：竺法護於286年譯目梵文的正法華經；鳩摩羅什於406年譯目龜茲（在今新疆）文的妙法蓮華經；闍那崛多和達摩笈多於601年譯成的添品妙法蓮華經；讀第三種譯本與鳩摩羅什的譯本相似，但加上觀音品，鳩摩譯本所沒

有的偈<sup>②⑨</sup>。北京版的藏文大藏經，也有譯目梵文的藏文法華經（30冊781號。）

在西方語文中，E. Burnouf 的 *Le Lotus de la bonne loi*（巴黎1952）及 H. Kern 的 *The Saddharma - Pundarik*（牛津1909）都是以梵文手抄本為依據，其年代近至1039年。Soothill 和加藤的節本 *Lotus of the Wonderful Law*（1930），以及四十一年後在東京出版的全譯本 *Myōhō - renge - kyō*，則是譯自鳩摩羅什的中文本。目前還有二種新的英文譯本正在印刷和準備之中，分別由二位著名的佛學者 Leon Hurvitz 和 Edward Conze 主要根據中文本和西元500年頃的克什米爾梵文本翻譯，證明了法華經的重要性。

這部經「一千五百年來，一直是中國佛教藝術和修行的靈感，……藉着它高超的想像力、壯觀的場面、遠大的眼光、直喻和寓言，吸引並且保持了人們的注意力」<sup>③①</sup>。鳩摩羅什譯本的觀音品分別見於 Samuel Beal 的 *Cotena of Buddhist Scriptures from the Chinese*（倫敦1871）389-96頁李提摩太（Timothy Richard）的 *New Testament of Higher Buddhism*（愛丁堡1910），16-23頁，篇名很不尋常，叫做「觀音，所謂慈悲的女神，即遠東型的聖靈」（Kwanyin, the So-called Goddess of Mercy, or a Far Eastern Version of the Holy Spirit）<sup>③②</sup>，以及鈴木大拙的 *Manual of Zen Buddhism*（倫敦1950）30-38頁。

普門品的意思，普是普遍的解救，門是菩薩的無數方便，可藉以啓迪衆生的智慧。觀音普門品的深意，是在闡明萬法一體的理念——個別的衆生本具的宇宙心或佛性之認同，就像一滴水流入大海一般<sup>③③</sup>，其方式即是藉着一心稱念觀音，與觀音合而為一。就像竺道生所說的，觀音是諸佛為幫助衆生悟道而設立的一名字<sup>③④</sup>。不過，本品描述佛陀把觀音救苦救難的事蹟，告訴無盡意菩薩的一段故事，文字生動流暢，也深深吸引着廣大的群眾。而我們緘默的主角在解救衆生時，都是以衆生所能接受的形相出現，這些奇蹟和許多形相更使本章生色不少。選擇無盡意菩薩作為談話的對象，意義尤為深遠。因為緣起無盡，衆生無盡，為解

救家生所發的菩提心亦無盡<sup>③5</sup>。

本品對於觀音所顯現的形相，描述極為詳細。

如有必要現佛身或小乘法師身，菩薩即現之。如有必要現，梵天，帝釋，自在天，天象，帝王，長者，公民，官吏，婆羅門，比丘，比丘尼，男弟子，女弟子等身者，菩薩即現之。如有必要現長者，公民，官吏，婆羅門等之妻子身者，菩薩亦現之；或現作童男、童女身。如有必要亦以神、鬼之身現之<sup>③6</sup>。

法華經告訴我們，妙莊嚴王如何感謝他的二個兒子使他悟道，他們把妙莊嚴王的心從外道邪說導引到佛教的真理來，妙莊嚴王說：「此二子者，是我善知識，為欲發起宿世善根饒益我故，來生我家。」<sup>③7</sup>

此外，觀音也可以說是現了摩耶夫人身，摩耶夫人四十五歲時，在難產中生下佛陀，七天後即去世，也許使這位敏感的年輕王子頓覺人世無常，並且迫使他「挑起普渡衆生的重擔」——在漫長的輪迴中，每一衆生都是他某個時候的父親或母親——以及藉着道德訓練和人性的圓滿發揮，從無止境的生死輪迴獲得解脫。因此，俗語說：「大孝釋迦尊，累劫報親恩。」傳說佛陀是清淨純潔地從王后的右脇下生，適合了神聖的宗教創始者的純淨性。但是，博學的保賢法師却跟隨着竺道生打破傳統的步伐，大膽地假定為剖腹生產，提到與佛陀同時代的祇域（耆婆）的外科手術技巧<sup>③8</sup>，（在宋史的藝文志裏，有耆婆脉經三卷，耆婆六十四問一卷，耆婆五臟論一卷）。現代研究也證明了古印度有開刀手術和使用儀器的事實，包括危險的從子宮內取出胎兒的手術<sup>③9</sup>。

## 註 解

- ① 比較 S. Radhakrishnan:「佛陀的體系，子是一種哲學，而是一種乘或車輛，一種導致解脫的實際方法。」（*Indian Philosophy*, 共二冊（London, 1951），1:464，引自巴利文中部經（*Majjhima Nikāya*）.. 又見於 Ananda Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*（London, 1916）226 頁。

- ② 見 Mabel La Farge, "A Niece's Memories, 載於 Henry Adams 編.. *Letters to a Niece and Prayer to the Virgin of Chartres*

（Boston, 1920）14 頁。作者的這項資料來自他的學生 Margaret Brown 在 Tulane 大學英文系提出的博士論文，她準備以 Henry Adams and the Orient 為題，這段引語見於其論文草稿第二章。比較 Hans Nordewin von Koerber, "Kuan-yin, the Buddhist Madonna," *Theosophical Forum* (July 1941), 洛杉磯的南加州大學圖書館有複印本。

③ 鈴木大拙, "Impressions of Chinese Buddhism," *Eastern Buddhist* 6 (1935) 3:45。

④ Radhakrishnan, :589。比較 Paul Remiéville 所說的「印度大乘的思辨玄秘主義」"le mysticisme spéculatif de l'Inde mahāyānisté")，見於 *La pénétration du Bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise*, *Cahiers d'histoire mondiale* (1956): 22。有關觀音的經典書單，請參考後籐大用..「觀世音菩薩の研究」，1970，東京修訂本）283-88 頁。

⑤ 玄奘:「大唐西域記」卷第三（大正大藏經 51:883b）.. Samuel Beal 譯本 *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World* (London, 1884) 127 頁，註 28。

⑥ 澄觀:「大方廣佛華嚴經疏」卷五十七（大正大藏經 35: 940a）譯按，經曰:「梵本之中自有二種不同.. 婆盧枳底，觀也，濕伐羅，此云自在。若云攝伐羅，此云音。故譯觀自在或觀音。」

⑦ 見 N. D. Mironov, "Buddhist Miscellanea," *Journal of the Royal Asiatic Society* (April, 1927) 241-52 頁。

⑧ 比較本田義英:「觀音の古名ひ就て」，載於龍谷大學論叢 No. 2 96 (February 25, 1931 1-23 頁) Marie-Thérèse de Mal-lman, *Introduction à l'étude d' Avalokite svava* (Paris, 1948) 59-82 頁。

⑧ 窺基:「唐翻對字音般若波羅多心經」(大正大藏經 8:851a) .. 慧立、彥棕:「大唐大慈恩寺三藏法師傳」(卷一大正大藏經 50 : 224b)。

⑨ 高楠順次郎: "Kuan-yin" 載於 James Hastings 編, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 共十三冊 (New York, 1915), 7:763。

⑩ 陳觀勝, *Buddhism in China* (Princeton, N. J. (1964) 340, 41 頁)。

⑪ 僧肇 (384-414) 「注維摩詰經」卷一 (大正大藏經 - 38:331a)

，引鳩摩羅什的話。譯按，什曰：「世有危難稱名自歸，菩薩觀其音聲，即得解脫也，亦名觀世念，亦名觀自在也。」  
⑫ 丁福保（1874-1952）編「佛學大辭典」「觀音」條。譯按：丁氏曰：「案觀音本作觀世音，唐人諱世字，故但稱觀音，後世遂用之。」

⑬ 宋王欽若（962-1025）「冊府元龜」，1754年的1672年木刻重印本，3:10ab。

⑭ 彥棕：「佛頂最勝陀羅尼經序」682（大正大藏經，19:355a）。關於支曜譯：「佛說成具光明定意經」（大正大藏經，15:451c，比較後藤大用：「觀世音菩薩の研究」3頁的譯作日期，以及提到「觀世音所說行法經」的經名，請看智昇於730年所撰的「開元釋教錄」卷一（大正大藏經，55:482c及483c）。  
⑮ 澄觀：「大方廣華嚴經疏」卷五十七（大正大藏經，35:940a）。

⑯ Clarence H. Hamilton, "The Idea of Compassion in Mahayana Buddhism," *Journal of the American Oriental Society* 70, No. 3 (July-September 1950) : 148, in Louis de La Valle poussin 及 Moriz Winternitz 的話。

⑰ 鈴木大拙：「Outlines of Mahayana Buddhism」（New York, 1963）6頁。比較 Radhakrishnan: 「實體（reality）在本體論之，稱為真如：在宗教上，則稱為法身。這是調和所有矛盾現象的最高原理，亦稱為涅槃，因為它替憂傷的心帶來絕對的安樂。它是菩提，或智它慧。引導著世界的運轉，賦萬物與形狀。」（1592-93）又見 Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* (London, 1932) 4-9頁）。

⑱ 鳩摩羅什譯：「大智度論」卷四（大正大藏經25:86a）。關於六度，請參考玄奘譯：「解深密經」卷四（大正大藏經16:705a）；又參考 Edward Conze 譯 "Selected Sayings from the Perfection of Wisdom." (London, 1955 66-70頁)。

⑲ 善無畏（637-735）及一行（673-727）譯「大毘盧遮那成佛神變加持經」卷一（大正大藏經18:1bc）。

⑳ 胡應麟：「少室山房筆叢」卷四十（北京，1958）536-39頁；陳榮捷 "Buddhist Terminology"，載於 Vergilius Ferm 編 *Encyclopedia of Religion* (Paterson, N. J. 1964) 92b 頁。

㉑ 實叉難陀譯：「大方廣佛華嚴經」卷十六八（大正大藏經，10:366c）。

㉒ 宗泉（號大慧，1089-1163）：「大慧禪師禮觀音文」，載於明如香集，「緇門警訓」卷八（大正大藏經48-1081b）；梵琦（號楚石，1296-1370）：「觀音大士讚」，載於「楚石梵琦禪師語錄」卷十三（續藏經，第二輯，29套，1:106b）；及定西（1895-1962）：「定西大師語錄」48頁，與「東林小誌」合刊，（香港，1963）。

㉓ 道世（卒於683年）撰「法苑珠林」卷廿七（大正大藏經53:484c）；「北齊書」33:7b；「北史」90:5b；「南史」12:9a（四部叢刊）。清趙翼（1727-1814）陔餘叢考卷卅四（上海，1957）739頁。清俞正燮（1775-1840）：「癸巳類稿」卷十五（台北，1965），571頁；「福保：「箋經雜記」載於「觀世音經箋註」（上海，1918）2a頁。

㉔ 「大唐濟度寺故大德比丘尼惠源和尚神空誌銘」，載於「全唐文」（1814），再版，台北，1965）396:20a。

㉕ 李圓淨編「妙法蓮華經觀世音菩薩普門品并圖」（即普門品圖證）十四版（上海，1937）40b頁。吳越王錢鏐子錢瑾撰有觀音讚辭六十二字，時為949年，載於陳鴻墀一八一四年所撰：「全唐文記事」卷一〇六（上海，1959）1300頁。

㉖ 地婆訶羅譯：「佛說七俱胝佛母心大準提陀羅尼經」（大正大藏經20:185-186）；天息災（1000年歿）譯：「佛說大乘莊嚴寶王經」卷三及四（大正大藏經20:59b及63a）；見於金陵木刻版，由沈家楨博士等人標點之線裝本（台北，1974）。準提在婆羅門神話中是「凶惡者」突迦女神（即大自在天的妻子）。為若干中日學者所依據的織田得能（1860-1911）解釋準提為「清淨，讚嘆心性清淨之稱。」（佛教大辭典，增訂本，（東京，1954）993b頁，「準提」條），意指法身。弘贊（1611-85）撰的詞匯式三卷「準提經會釋」（續藏經，第一輯37套第3冊則沒有解釋，Edward Conze 教授，告訴作者說：「她被稱為「諸佛之母」，是基於以般若波羅蜜多為標準創造女神的習慣。」  
大正大藏經9:56c-58b。

㉗ 分見於大正大藏經第九冊第263、262及264號。「添品妙法蓮華經」序的作者，我認為是隋朝的印度學家高僧彥琮（557-610），他說他曾經比較過前二種譯本及當時的原本。

㉘ 陳觀勝，*Buddhism in China*. (Princeton, N. J. 1964) 381-82頁，比較 J. Le Roy Davidson, *The Lotus Sutra in Chinese*

Art (New Haven, Conn, 1955) 105頁。又見陳榮捷“*The Lotus Sutra*”載於 Wm. Theodore de Bary 編：Approaches to the Oriental Classics (New York, 1959) 153-65頁。

- ③1 李提摩太所譯起信論頗有援佛入耶之嫌，曾有人問楊文會先生。先生云：「當時李君約同譯起信論。李君請為講釋甚明，李君亦自稱已解，乃至執筆時，仍以私見穿鑿。」「與日本南條文雄書十三編者識」，載於楊文會：「等不等觀雜錄」（金陵木刻版，日期不詳），7：23a）。楊文會（1837-1911）被稱為中國佛教復興之父。批評此書見於 Religious Trends in Modern China (New York, 1953) 66頁註6。

- ③2 竺道生（434年歿），「法華經疏」卷二（續藏經乙輯）23套4：412a）。

- ③3 比較回教神秘教派詩人 Jalaluddin Rumi：「進入那海洋，你的水滴會變成一個海，它包含一百個阿曼海」（載於 Reynold A. Nicholson 譯：Selected Poems from the “*Divāni Shamsi Tabriz*” (Cambridge, 1898) 94頁；及蘇東坡（1036-1101）：「如投水海中，如風中鼓囊，雖有大聖者，亦不能分別。」「阿彌陀佛頌」載於蘇東坡集卷十。【博有文庫，6：115】

- ③4 竺道生撰：「法華經疏」卷二（續藏經，乙輯，23套4：412a）法華經說諸佛「但以假名字，引導於衆生」（大正大藏經6：8a；加藤譯 Myōho-Renge-kyō（東京，1971，p.51）。Walter Liebenthal 在 Monumenta Nipponica 11, No. 2 (1956)：99上的一篇文章“The World Conception of Chu-Tao-sheng”中，把「或寄名號」疏忽地誤譯為「或會爭論」(or may argue)。智顗（538-97）「觀音義疏」卷上（大正大藏經34：921c）。在菩提法志（727年歿）所譯的「大寶積經」卷九中，無盡意菩薩對佛說：「我能堪任以廣大願度脫無盡諸衆生界。」大正大藏經，11：514b）河合諄太郎大胆地說：「無盡意菩薩」這個名字象徵觀音經每一字，每一句的無盡意義（Kannonkyo shinkai「觀音經新解」（東京，1959）13頁。

- ③6 Soothill, Lotus of the Wonderful Law (Oxford, 1930) 248頁。

- ③7 同上，258頁。

- ③8 火頭僧（筆名）：「浴佛種種」載於「香港佛教」第157期（1973年六月）3頁：比較，安世高148年最享盛名，譯：「佛說

- ③9 女祇域因緣經」（大正大藏經，14：896c）。宋史（四部叢刊），207：20a，22b，29b；Horace Hayman Wilson, Weeks 共三冊（London, 1864），3：391，提到古代著作 Sauruta及 Vāgbhata。

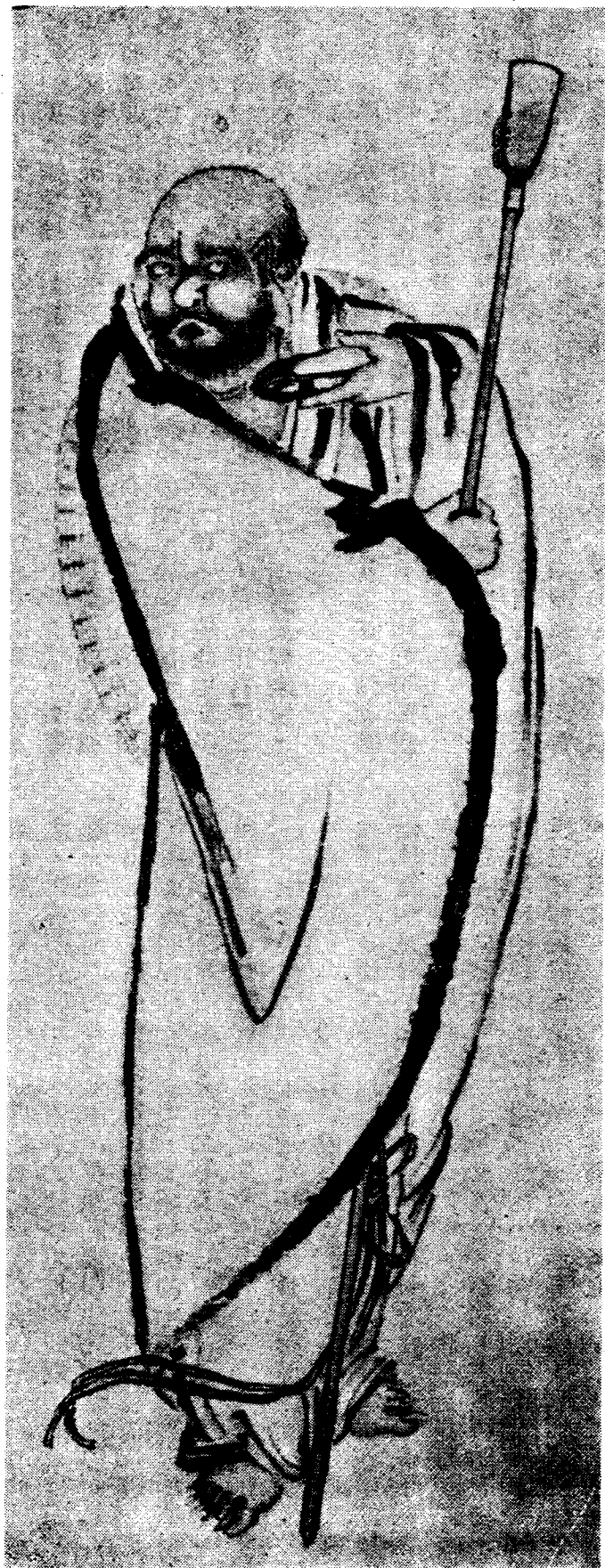
## 為調整稿酬啟事

本刊稿酬自九十四期起，調整為每千字自港幣三十元至四十元。其中百分之五十，係由洗塵法師、方肇周居士、福壽居士、孫家良居士、陳志偉居士提供之佛學寫作供養金，併此聲明，並誌謝意。

內明雜誌社謹啟

## 約稿

- 本刊自三十期起刷新版面，充實內容，並提高作品水準，以副讀者雅望。敬請批評、指教，多提意見，以便逐一改進。
- 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自三十元至四十港元。（其中百分之五十係由洗塵法師、方肇周居士、福壽居士、孫家良居士、陳志偉居士提供之佛學寫作供養金）
- 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。



## 禪與西方思想

阿部正雄著  
吳汝鈞譯

(續完)

### 九、無住之本

當我們考慮以康德的純粹實踐理性法則，來代表道德的「理」的立場時，則禪對思惟的排斥，將出現更重要的問題。

如先前所述那樣，康德對於亞里斯多德以來的「有」的形而上學傳統，以之皆為獨斷而排斥之。這表示，他否定這種立場：

通過以有為優位的二元性來把握現實的有無相即性。這立場正是亞里斯多德的「有」的形而上學的出發點。可以說，這立場自身是站立在一隱蔽的前提，一未經任何批判的獨斷的前提上的。

康德的批判哲學，敏銳地意識到在這潛藏在「有」的形而上學深處的獨斷的前提。可以說，康德哲學的一個課題，是要批判與「有」結合在一起的思維——實體的思維本身的根據。這即是排斥這種立場：通過以有為優位的二元性，來把握現實的有無相即性；而轉移方向，透過有無的相互矛盾性，來把握現實的有無

相即性。此中，康德展開他的批判的工作，由實體的立場，轉移到主體的立場上去。

不過，康德並未有根據龍樹的八不自覺的二重否定，來超克現實的有無相互矛盾性，而走向「無」的立場，「真空妙有」的立場。他却歸於先前所謂「理」之「理」的立場——超越地確立「理」的權利根據者——純粹理性的立場。康德否定亞里斯多德的實體的立場而確立的這一主體的立場，並不是大乘佛教的無的主體的立場，而是道德的理的主體的立場。此中，純粹理性是能作意志決定的。因康德通過批判與「有」連在一起的實體的思維的根據，而開拓出純粹理性的立場，這是完全超越「有」的連繫的。他又限制這純粹理性的理論的、對象的使用範圍，以為只有其實踐的、主體的使用，才能使形而上學可能。這即是康德的理性的自律的立場，實踐意義的自由的主體，以最高善作為道德的要求。

我們上面說到，禪排斥「有」的思維，立足於非思量；在末意識到那在西方世界中被發揮出來的人的思維的積極意義的情況下，將人的思維捨棄掉。對於禪的這種非思量的立場來說，康德的道德主體性的純粹思維的立場，必須說，是更為疏遠的。康德推翻了實體思維的根據，而立於純粹理性的立場，以為形而上學的認識的可能，只能在這實踐主體的使用方面。康德提出「為義務而行義務」的命令，這一道德的「理」之「理」，與亞里斯多德的實體的「有」與禪的主體的「無」都不相同，它是作為第三方向而被開展出來的形而上學的立場。必須說，這對於禪來說，是完全陌生的。

但這並不表示禪對於善惡問題全不關心。七佛通誡「諸惡莫作，眾善奉行」這些偈語，即是禪所經常尊重的。這兩句可歸根於接着的第三句「自淨其意」。

在禪中，如「頓悟要門論」所說，念善念惡名之曰邪念，不念善惡則為正念；若分別善與惡，則起分別的思念自身，即是妄念，即是邪念；只有覺悟到那從善惡的分別中脫却開來而不起善惡之別的「心」——正念、清淨心、直心、一心、無心，才是根

本的。因此，所謂「諸惡莫作，眾善奉行」，並不是在善惡對立的道德層面，要人戒惡勸善，而是教人要以直心或無心為出發點來做。這直心或無心，是脫離一切分別的，包括這種道德層面的善惡的分別。第三句「自淨其意」，即是這個意思。

在越過善惡對立的層面一點上，禪與康德的立場是相通的。康德亦決不會在相對的善惡對立的層面上討論道德法則的問題。但在越過善惡對立的層面的方向方面，禪與康德完全不同。康德把善惡問題當作意志規定的問題來把握；他追尋使意志成其為善的意志的原理，而歸至超越乎一切經驗之上的純粹實踐理性的法則。這即是我們所說的康德的實體的「理」之「理」的立場。禪與此相反。它並不把善惡問題當作自由意志的問題來把握，而將之當作分別善惡二元的分別心的問題來把握；強調要自覺到那從一切分別脫却開來的無心。這即是禪的主體的「無」的立場，而不是「理」。

因此，在禪中，善惡問題固然是一問題，但它並不是作為道德的意志及其法則的問題而被把握，而是作為分別心的問題，要之，作為確立二元性的對象的實體思維的問題，而被把握。在脫離一切分別心的非思量中，善惡問題與生死問題同被超越。這顯示出，在認真處理道德法則的問題而闡明其超越根據這一意義上，康德的「理」的立場，是超過禪的「無」的立場的。但另一方面，由於禪是非思量的立場，故它亦有超過康德的「理」之處。但這是在甚麼意義之下是如此呢？

康德提出「理性本來是實踐的，且是形而上的」。他並不站於觀想的立場，把世界看成是以純粹形相為目標的運動過程，一如亞里斯多德那樣。他是站在實踐的當為的立場；在這立場中，「汝當如是作」這一斷言命令，不斷地在主體的根底下响徹着；在這主體中，感性理性不停地鬥爭。這立場超越了亞里斯多德的「有」的立場的對象性與非主體性。不過，在康德的立場，主體的超越論的根據，雖作為純粹的「當為」而被顯示出來，但即使說主體的根據正是「當為」一點，仍不能說，它已完全脫離有某物的意思。作為純粹的「當為」，其立場是最主體的，同時亦是

非主體的。關於這點，當我們考慮到康德的批判哲學雖嚴斥亞里斯多德的目的論，但仍要建立另外一種目的論——不是宇宙論的目的論而是道德的目的論——一點時，便會更為明顯了。

禪則排棄一切「當爲」，而立於「無爲」或「無事」之上。所謂「不求真不斷妄，了知二法空無相」（「永嘉證道歌」），又說「無明實性即佛性，幻化空身即法身」（同上）；又說「即凡心而見佛心」（澄觀「華嚴大疏」——「碧巖集」第六十二則）。這推翻了在「當爲」彼方尋求佛心的立場，越過尋求某些東西的立場——即是外在地尋求某些東西的立場，而歸向自己最內在的絕對現實。只有「無爲」的端的，才是「本來面目」現前的「不思善、不思惡、正當與麼之時」。這是禪的立場，它從根本推翻一切實踐的目的論，而以「無住之本」爲實踐的根據；這無住之本，從一切道德法則與道德原理解放開來。這是洒洒落落，清風滿地的境界，同時也是「不存軌則」的「大用現前」。這是「衆生無邊誓願度」的心願不斷發露的根源。

這樣，禪的「無爲」，或「無事」，即超越「當爲」的立場。但這不必經過一種道德倫理的「當爲」立場而來；這「當爲」立場，在西方思想傳統中被敏銳地自覺到。但有一種事實是不能忽視的：禪畢竟不免有失去其本來的自在心，而墮入無批判的隨順現實的危險，或陷於純然是無倫理、反倫理的危險。倘若禪感到一種真正的「世界宗教」的使命，則必須說，它應與康德所意識到的道德的「理」之「理」的立場，與在此中所含的問題——自由意志、理性自律、超越的道德法則的自覺，根本惡等，作虛心的對照。這是不可避免的課題。

## 十、禪的絕對無相

現在，我們可以作如下的表示了。代表西方哲學思想的，不管是亞里斯多德的「有」的立場，抑是康德的「理」的立場，都存在着一種非普通意義的對象性，一種具有極其深刻意義的非主體性。這亦可以由目的論的性格見到：這兩立場雖有其不同的意義，但都具有目的論的性格。雖然不是通常的意義，但仍有一種

對象性，且是目的論的對象性；這即表示，這立場仍具有某種形相，即不完全是無相。而且有形相，即表示不能離思惟，不管這是「有」的立場也好，「理」的立場也好。亞里斯多德的「有」與康德的「理」，雖有實體性與主體性的分別，但都與思惟本質地結合着。倘若要從一切的對象性脫却開，而真正地站立於主體的立場，則必要遠離思惟本身。這意味着要把「有」與「理」的立場從根本處轉換過來，禪立足於非思量的立場，它本來是有這種意義的。所謂非思量，從行爲上說，是無所住。這是建立一切法的無住之本。由於斷絕一切思惟，故這是主體的立場。這主體的立場遠離與「有」、「理」相連的對象性，能純粹地自由地役使思惟，能自在而行，不囿於任何對象。這種具有創造性的活動，絲毫不含目的論的思惟，而直就物就境而表現。故臨濟說「爾且隨處作主，立處皆真。境來回換不得」。又說「或應物現形，或全體作用，或把機權喜怒，或現半身，或乘獅子，或乘象王」。

倘若我們停駐於思惟的立場，則無論怎樣去純淨化內在化這個立場，亦總不能免於從外面看自己，即不能避免某種對象性，非主體性。恰如眼一樣，它能見到一切其他的東西，但却不能見眼自體；思惟雖然能夠思惟其他的一切，但只要停駐於思惟的立場的話，則總不能思惟現在的思惟自身。倘若一定要這樣做的話，則思惟必然陷於一種自縛。當思惟只停駐於思惟的立場時，思惟所難以避免的自縛性，往往不爲思惟本身所意識到。思惟所必然陷於其中的自縛，實際上只是一種盲點的顯現；這盲點是思惟所具有的，因思惟總是思惟的活動。

亞里斯多德確認與「存在物」關連在一起的實體的思惟，而達致「有」的境界，使「存在物」成其爲「存在物」。此中，他發現一作爲思惟之思惟（*noësis noēscōs*）的神。這是一切「存在物」的究極的根據，但同時也被視爲應該昇華的最高目的。這表示「思惟之思惟」自身，仍以某種形式被思惟；即是，它仍被視爲思惟的對象，即使不是通常意義的對象。

康德透過理性的自我批判，清晰地意識到這個盲點，這個表

現於實體的思惟中的盲點。這實體的思維，貫徹了整個亞里斯多德式的「有」的形而上學。

康德的這種意識的結果，即是他提出「物自體不能為理論理性所認識」的說法。而揭發那種自縛性的，那種形而上學的實體的思惟所不自覺地包含的自縛性，正是康德的所謂純粹理性的二律背反。這樣，康德即通過其「批判」，把形而上學成立的可能根據，由實體的（理論的）思惟，移到主體的（實踐的）思惟方面去。就有關形而上學方面來說，康德揚棄了與「有」相結附着的思惟，而採取與主體的「理」相結附着的思惟。由是，他確立了主體的立場，從對象性中脫却開來；這對象性是與「有」繫在一起的。康德正是這樣敏銳地意識到這實體的思惟所包含着的自縛性與盲點；這實體的思惟，與「有」相結附着；這「有」是自亞里斯多德以來的西方形而上學的立足處。但我們可以說，康德未必意識到思惟自身所具有的自縛性與盲點。不過，他可能想到，倘能把思惟向純粹理性立場（且是主體性的純粹理性立場）方面徹底純淨化的話，即能避免思惟自身所具有的自縛性與盲點。

在西方思想史中，首先清楚地意識到這點的，恐怕是尼采吧。這與尼采在西方思想史中首先以積極的意義——能動的虛無主義的形式——來把握「無」，不無關係。如象所週知，尼采顛倒了西方傳統的價值體系，而揚言虛無主義的來臨。這西方傳統，以柏拉圖主義和基督教為根本。就有關哲學思想方面言，尼采以為，依自來的形而上學而樹立起來的「真的世界」，全是虛構。他揚棄了與「理」「有」兩者相結附着的思惟，而以生命、力之意志作為其立場。到海德格，則更徹底實行尼采的這一立場。尼采推翻了思惟自身的立場，特別是把攻擊焦點，放在與「理」相連的思惟上。他對柏拉圖主義和康德的倫理說的批判，即因此而變得更顯明。海德格則重視與「有」連在一起的思惟，摧毀形而上學的根源，而要超越傳統的西方思惟一般。像尼采那樣，或者在某一意義下比尼采更為極端地，海德格重視「無」的問題，開展出與禪極其接近的立場。這可能由於他有這樣的意圖，要追溯以亞里斯多德與康德為代表的西方思想所隱藏的那個根基；這西

方思想，具有目的論色彩，而總不能避免某種程度的非主體性。海德格把形而上學的歷史，看作是對「有」逐漸遺忘的歷史，他透過「無」之自覺，向亞里斯多德的「有」的根源超越，而追求由此開示出來的「有」的意義。不過，他總不離思惟自身，總止於一種思惟——海德格自己的意義的對於存在的思惟（*Denken des Seins*）。因此，我們必須說，他仍與立足於非思惟的禪不同。大抵海德格的意圖，仍不離思惟的立場，他要沿着西方形而上學的傳統，開展出一新的思惟的道路，使被忘却的「有」作為「有」而顯現出來。

禪則不囿於思量與不思量，它却是立於「非思量」的立場，作這兩者的主人。不過，禪正由於是非思量的立場，因而對於思量（思惟）所具有的積極面、創造面——特別是在西方世界中發揮出來的——及它們的意義，未有足夠的認識。基於實體的，對象的思惟而來的邏輯與科學知識，與及基於主體的實踐的思惟而來的道德原理與倫理自覺，在西方，都是極為明顯的。與此相反，在禪的世界中，那是曖昧的，或者欠缺了其中某些東西。由於禪（最低限度是迄今為止的禪）並未對人類思惟所具有的積極面與創造面，有足夠的認識，故其非思量的立場，常不免有陷落到純然是不思量的立場的危險。事實上，禪往往陷落到這樣的立場裏去。今日的禪，欠缺一種能配合近代科學與個人的、社會的、國際的倫理問題的線索，其中的一個原因，恐怕是在這裏吧。倘若禪在將來面臨的「整一的世界」中，作為一種新的「世界宗教」，要對人類世界表現其歷史的力量，則它必須把以下一點，作為其歷史課題。即是，它必須把實體的思惟與主體的思惟，收入在其自身的非思量的世界中，依無住之本，使它發揮應有的功能，而建立世界法。這實體的思惟與主體的思惟，是在西方世界中被磨鍊被確立起來的。要做到這點，一如西方的「有」與「理」的立場，必須要在現時禪與西方思想相對照下，進行根本的再檢討那樣，禪亦必須把西方的異質的「有」與「理」的立場，包攝在系統內。它必須重新把握其「無」的立場，俾能在現今的歷史時點中，真正地使其非思量的立場具體化現實化。（完）



## 西德的佛教運動

馬遜

原載一六七期明報月刊

談到德國的佛教運動，必然就涉及到一些常遇着的姓名。這些人都曾為宏揚德國的佛教奉獻心力，如塞頓思克，（Dr. K. Seidenstuecker 1876-1936），紐曼（Dr. K. E. Neumann 1865-1915），格林（Dr. G. Grimm 1868-1845），達爾克（Dr. P. Dahlke 1865-1928），石德文（Dr. K. Schmidt 1879-）戴畢思（P. Debes 1906-），以及南努天洛伽大師（Nyanatiloka 1878-1957），南努波尼伽大師（Nyanaponika 1901-）喇嘛哥維達大師（Lama Govinda 1898-）等。今日德國存在的佛學院，學派及組織，大都是源於上述這些人所奠定的基礎。

塞頓思克是萊比錫人氏，一位印度學學者。一九〇六年他曾與另七位萊比錫學者成立「德國佛教會」。當時的會長是漢寧博士（Dr. Horning）一九〇五年他發行過一份佛教刊物，會兩度易名。（最初名「佛教徒」，其後名「佛教的等待」，最後為「摩訶菩提葉」。）一九〇九年又與南努天洛伽大師的出家弟子馬格物（Markgraf）創辦「德國巴利協會」。這個團體曾發刊多種佛教叢書，且翻譯了最早的德文經典——「Anguttara-Nikaya」。一九一一年分裂成兩個分會：馬格物以僧侶的身份，希望成立一所歐洲小乘佛教的寺院。而塞頓思克則致力於大乘佛法的研究與宏化。馬格物在這段時期，發刊了「佛教世界雜誌」，一九一三年馬格物終於同意再度與塞頓思克攜手合作，但不幸他於一九一四年在俄國逝世。

對於德文經典的翻譯，紐曼氏的貢獻最為偉大。他也是一位印度學者，他與格林，南努天洛伽大師一樣，都是因受了大哲學

家叔本華的影響而接觸佛教的。他曾旅跡印度、錫蘭，對佛法作過深刻的研究。他畢生的精力，都在桎梏的經濟狀況下翻譯經典，我們在此，可自大文豪赫塞（H. Hesse）的評語中，印證出紐曼譯作的傑出。赫塞曾說過：「紐曼的譯作，是空前絕後的，那柔和、莊嚴、可敬的佛陀語言的韻律，在他的譯筆下，保存了不可思議的真實與生動。」他翻譯的佛經，有全部 Dhammapadam。筆者曾一度在「華學月刊」（第五十期），撰文介紹過「宏揚佛法的達爾克醫生」。達爾克醫生曾在柏林建寺弘法，並往世界各國佛地朝聖，他終身未娶，一心一意的發展着佛教事業，臨終時預知時至，含笑而逝。

柏林這個都市，是複雜而多層面的，在歷史上，它扮演着一個悲壯的角色；在政治上，是列強分割的局面，還有那一道醜惡的圍牆，這是一個繁華燦爛，光耀奪目的都市，它蘊藏着取之不盡，用之不竭的人才與物力。它——也是歐洲佛法醞釀發揚的園地。

讓我先介紹兩位傑出的佛學家，他們都是在柏林推展佛教運動的。

史丹克（Martin Steinke 1882-1966）原是柏林的銀行家。他曾在 一九二二年成立「佛陀之社」，這一組織直到一九四一年被蓋世太保所解散。一九二八至一九三三年，他發行一種佛學雜誌，原是以小乘佛法為主。直到一九三二年，他親近了一位匈牙利利斯的出家人照空法師。照空法師一生傳奇，多次在風險中死裏逃生，終於在佛法中找到了人生真諦。史丹克直接受到照空法師的

影响，迴小向大，研究般若。照空法師是一位在中國受披剃的出家人，他既獲「辯才無礙」，故能在一九四三年柏林的一次演說中，感動了史丹克，連同十一位來自不同國度的歐洲男士，及三位柏林女士，浩浩蕩蕩的到達了南京的「棲霞山」，（Tsi-Hia Schan）落髮出家，這是有史以來，最大一次歐洲人成立的僧團。

另一位石德文長老，是皈依我國天台耆宿倭虛大師的。一九五六年曉雲法師曾拜訪過他，他歡歡喜喜的穿起了我國的長袍馬褂，正式接客，亦可見其愛慕中華文化之赤忱。石德文對柏林佛教的發揚，功不可滅。他努力於巴利文、梵文和中文的學習，以充實其對佛學的鑽研。此外，他更不停的寫作和譯述，並成立了「柏林佛教會」。

附帶必須一提的，是柏林推展佛教事業獲得政府的仗助及支援，是全德唯一有此助力的都市。

戴畢思之於漢堡佛教，與達爾克之於柏林；格林之於慕尼黑；地位是均衡的。戴畢思之接觸佛法，受到紐曼譯經的深厚影响，一九三一年，他親往錫蘭，皈依在南努天洛伽大師門下，修習數息法門。一九四四至一九四五年，他以戰俘身份被囚英國，這段時間，對他的修行大有裨益。自一九四七年後，他始全心致力於佛教的宏揚，在漢堡，他創辦了「佛學講座」，吸收了如席菲兒（Dr. Schaefer）、赫卡（Dr. H. Hecker）等精英，他並不斷的在德國北部各大學，如基爾、布萊梅、漢諾威、漢堡甚至到中部法蘭克福，作巡迴式的講學。爲了對佛理的研究，他又進一步開創了「研究週」；自一九四九年以來，從不會間斷，長則三星期，短則兩星期，以演講和座談會的方式，探討人生真諦，對佛教人生作透澈的研習。（註一）

自去歲南下慕尼黑，拜訪了慕尼黑佛教會現任會長戴治醫生（Dr. K. Dersch）相談甚洽。尤其當他帶我參觀他的私人圖書室時，指着那一系列研究中國哲學和中國思想的書籍說：「中國實在有許多東西，值得我們學習啊！」聽來真叫我們感動。此外，又承一位虔誠的青年佛教徒，印度系博士研究生哈德曼（J. Hartmann）的盛意，滿了我一個願，參訪了喬治·格林所創辦

的「原始佛教會」，「原始佛教會」位於愛眉湖畔（Amensee），面山靠水，深處幽絕，自格林氏創辦以來，努力於教義的鑽研，出版多種佛學叢書及刊物，現在仍在發行中的有「法乘雜誌」（Yana）。

由於筆者個人對格林的偏好，促使我在他所著「幸福，佛陀的訊息」（註二）一書中，選擇一段文字，以介紹他的思想：

「一個人的人格愈高尚，他意識中也愈能感到雅各·白姆斯語中的真義：『設使有堆積如山的書卷，設使海水都可當作墨汁，樹枝都可當作筆桿，也難描述盡人世間的痛苦』。因此他愈是渴望着，不單他自己，他的同類，甚至整個世界從痛苦中拯救出來，邁向一種自在無餘的境界。當然，這種志願不會因爲認識到無常的本質而終止，這是一種最高貴的，能激發人心內在的感受，它不屬於這個世界（但也完全屬於這個世界——筆者按。）因爲這個世界的原則是自私的，大悲，則是同情別人的感受，能滲透自私，將個己毫不保留的奉獻於利益衆生的行爲上。在這個世界，像『你』、『我』，這些界限都劃得太顯明了。『大悲』則能突破這些界限，大悲心正是由我內心最深處發源，將悲願流向非個人、非自己的作爲，這就是『施』波羅密的表現。事實上，『你』與『我』並不存在，不同的人格，皆由復的五蘊生成，而我們無明迷妄，心中謬加分辨。正如佛陀所言：『認色蘊是我，受蘊是我，想蘊是我，行蘊是我，識蘊是我……無有是處。』」

關於格林的一生轉捩，筆者認爲，也有交代清楚的價值（註三）。格林是父母的長子，本當承受父親的家業。但他生來禿額，他父母親是虔誠的天主教徒，所以認定這是上天的旨意，將他送到神學院讀書。直到他晉升神父的前夕，格林才將久思不解的問題陳於老教授前：他不能欺騙自己，違背良心——他並不覺得自己受到了「聖靈的召喚」。所以，他毅然離開了神學院。他的父母親得到這個消息後盛怒，斷絕了他的經濟支援，還禁止他重踏家門。他赤手空拳，半工半讀，以極優秀的成績完成了法律博士的學位。他崇拜哲人叔本華，因而接觸佛教。成立「原始佛教會」，發刊「佛教世鏡報」，寫作翻譯，不遺餘力。他致力於誠

心講解人生真諦，認識他的人，都不難感受到他那種如慈父般奉獻式的友誼。他作事廉明，維護公理，精力交瘁，並曾拒絕審判戰犯的呼召。所有存疑的案件會審時，格林總是主張釋放囚犯的。他的原則是：「寧可放走十個有罪人，也不可冤枉一個無辜者。」他深受佛家因果報應影響，作必目報，天理循環，他總給人一個向善的機會。當他去世後，葬禮在公墓舉行時，有個龐大引人矚目的鮮花環上寫着：「獻給巴伐利亞州最仁慈的法官。」此外，當他父親年邁時，也原諒了他，骨肉團聚，可惜他的母親已早去世了。他的父親，還受到他不殺生，不傷生的原則影響甚深。

筆者在數年前，他曾一度撰文介紹南努波尼伽大師，他老人家在錫蘭草屯寺，以七十多歲的高齡，仍在清苦的修持生活中，教學不倦，並不斷以英、德文寫著譯述，講解佛法的修持方法。

「三寶具，佛法興；三寶不具，佛法不成」。佛、法、僧有者以虔敬的心，來介紹德國的僧寶——西方的出家人。

一九〇一年十二月，英國化學家馬奇高（A. B. Mc Gregor，一八七二年生於倫敦）剃度出家，受沙彌戒，成為第一位歐洲的佛門僧侶。一九〇二年他在緬甸阿谷（Akab）受比丘大戒。法名為瑪地若（Mairiya）見『佛教徒』，第11年期刊 315—337 頁。）

兩年後，一九〇三年九月，德國小提琴手安東·哥斯（Anton Gueth）也受了沙彌戒，他是以音樂家的身份作東南亞旅行，而接觸佛法的。此外，他也受到叔本華影響殊深。一九〇四年他放棄了所愛好的音樂而皈止佛門，正式成為比丘僧。這位便是受人景仰彌深的南努天洛伽大師。

他勤學巴利文，努力於翻譯。第一次回國便收了兩名弟子，荷蘭人蘇羅法師（Sunno）和德國人蘇曼努法師（Sumano），後者留下一部「Pabbaja——出家之途」一書，即於一九一〇年與世長辭了。多年來，南努天洛伽大師披剃過數十位歐洲人，並成立過宏法中心，他會到過我國重慶，一九一七年當戰爭爆發時，他被囚禁於漢口，致使他的譯經中斷，此後，他又足跡遍佛國，

回到錫蘭，靜修十二年後，再度出山，聲名大噪，皈依者雲集，出家家中，早期由一九一一年至一九一四年所收的弟子有：

（一）康多拉法師（Kondanno）原名B. 鮑爾（B. Bauer），是一位畫家，慕尼黑人氏。

（二）維麻羅法師（Vimala）原名F. J. 鮑爾，是康法師的學生兄弟，德國佛教運動之首腦人物。

（三）華婆法師（Vappo）原名史徒（L. Stolz）一九一三年在緬甸出家，曾到訪日本，參究佛法。

（四）巴第由法師（Bhaddiyo）原名貝克（F. Beck）。

（五）摩訶拿摩法師（Maharano）原名施達姆（V. Stomps）原是藥劑師。

（六）呀索法師（Yaso）原名藍伽（J. Lengua）一九一四年出家，成立法蘭克福佛教會，其後在佛萊堡去世。

後期在南努天洛伽門下披剃的弟子們，法號都冠上「南努」字樣，以下且介紹幾位頗負聲譽的出家人。

（一）南努洛伽法師（Nyanaloka）原名洛也新（Rajasingha）一九〇〇年生於錫蘭，一九二〇年受大戒，自南努天洛伽大師圓寂後，便由他主持婆伽士多哇寺（Polgasduwa）。

（二）南努西西法師（Nyanasiri）原名克勞斯可夫（Krauskopf）一九三六年與南努波尼伽大師同受三壇大戒。他是蘇黎士的大作家克勞斯可夫（G. Krauskopf）的兄弟。

（三）南努達拉法師（Nyanadhra）原名尼爾（O. Nell）他是一位極受人敬重的行者，可惜不幸於一九三五年去世。

（四）南努布哈羅法師（Nyanabruhana）原名布魯羅博士（Dr. M. Bruno）。一九三七年出家，離別南努天洛伽大師後，他又以阿魯羅達（Anuruddha）作為法名宏道，一九六一年於可倫坡逝世。

（五）南努波尼伽大師（Nyanaponika）南努天洛伽大師門下，最負盛名的，就是南努波尼伽大師了。他原名西德蒙·方寧格（Sigmund Feniger），以書商之便接觸佛教。一九三一年，當他正思落髮時，他的父親過世。他不忍留下年邁無依的母親，

因此使他出家的心願，延至一九三七年始實現，他侍隨他的師父到印度朝聖。一九五一年他獲得錫蘭國籍，建造森林草寺，侍奉他師父及師兄華婆法師過世，除了「法輪雜誌」(The Wheel)以外，他又發行了「菩提葉」(The Bodhi Leaves)並獲得錫蘭當局佛經流通處的支援。現在南努波尼伽大師的草寺，可說是絡繹不絕，他老人家的寫作譯述遍佈全球，此外，他還需要每日答覆來自各地的書信呢！

(六)南努維摩羅法師(Nyanavimolo)，原名莫拉(F. Mokler)是一位來自漢堡的教師。他之修習佛法，原是抱着宏法宗旨的，然而，他以本身的修行尚未臻覺悟的境界，不能達到自度度人的意願。故此，他仍留在錫蘭，繼續修行。將來，他仍是要回到德國宏揚佛法的。

另一位德高望重的德國法師是喇嘛哥維達。原名荷夫曼(E. L. Hoffmann)曾留學意大利，攻讀哲學，藝術史等學科。並在一九一九年出版了第一本有關佛學概論的書籍。他除了發刊「佛學雜誌」以外，還創辦了「金剛乘學會」，專門研究西藏密法。此會之德文名為Arya Maitreya Mandala或簡稱為AMM。所出版的「佛法之光」雜誌，其後易名為「循環」。易理加(H. U. Ricker)便是喇嘛哥維達的得意弟子。易理加曾將香港陸寬昱老居士的英文著作「中國靜坐之奧秘」(The Secrets of Chinese Meditation)翻譯成德文。此書介紹了楞嚴經廿五聖目陳宿因，覺澄圓通之方便法門。此外，對於禪宗之修持，淨土宗的持名，觀無量壽經的十六觀法，天台的止觀，都作了頗為詳細的說明。在引用經文方面，經兩度翻譯，而不失信達雅，真令人讚嘆！

西柏林近郊「忽洛老」(Frohnau)的寺院，如今是由一位錫蘭老法師住持。這位老法師名號是Sri Gnanawimala Maha Thero，他們也發行一份刊物，專題討論佛法義諦。這所寺院，是一九二四年達爾克醫生所建造的，環境異常清淨幽雅，林園小徑經行，別饒趣味。院子裏一尊佛陀立像，莊嚴生動，給我的印象特別深刻。

西德的佛教團體，還有不少，不遑一一介紹。至於日本人在

此地設立的宗教團體，如日蓮宗的活動尤多，在此文中我却並無明顯介紹。蓋本意認為，那只是日本人在西德的傳教，而不能歸納在德國人自動自發的宗教活動內。也許，這是我的偏見吧！所有佛教團體組織，都隸屬於「德國佛教總會」，Deutsch Buddhistische Union 簡稱DBU，會址設在漢堡。現任會長是格拉斯荷夫(M. Glashoff)。「德國佛教總會」是「世界佛教會」World Fellowship of Buddhists和「泛歐佛教會」Buddhist Union of Europe的成員。前任會長奧斯特(G. Auster)及現任的格拉斯荷夫都被選作「世界佛教會」的副總會長。

西德的出家人，大致也有一百以上。自第一屆泛歐佛教大會，於今年(一九七九年)六月在巴黎召開後，便討論到歐洲將自行解決剃度出家的問題。直到如今，歐洲僅止英國有披剃出家的方案和儀式。

總括言之，西德正如歐洲其他有佛教的國家一樣，可畧分四大派別：

- 一、是學西藏密宗的，在瑞士有不少喇嘛。
- 二、日本的蓮宗。
- 三、錫蘭、緬甸、泰國等國傳來的南傳小乘佛教。
- 四、是日本的禪宗。

可惜獨不聞中國大乘佛法，般若禪、佛心宗。十分可惜，許多德國佛教徒，甚至不知道中國佛教在歷史上的深遠地位，浩瀚三藏十二部之齊備。作為中國佛教徒，直覺得有責任、有義務來推動這一項工作。雖然，這項墾荒的工作確實艱難，但我堅決相信；不會比往日唐三藏取西經更為艱辛吧！

#### 附註：

- ① 德國佛教總會發行之「佛教在德國」(Buddhismus in Deutschland)。
- ② 喬治·格林(Dr. G. Grimm)「幸福，佛陀的訊息」(Das Glueck - Die Botschaft des Buddha)。
- ③ 霍柏(M. Hoppe)「喬治·格林」(Georg Grimm)。
- ④ 達爾克(Dr. P. Dahlke)「佛世尊之教」(Buddha, die Lehre des Erhabenen)。

# 修大方廣佛華嚴

## 法界觀門論釋(十九續)

日 慧

### 乙、總疏全文

上來葛葛藤藤，說了許多，可是，菩薩修觀，就不是如此了，但正知正念正思維耳。

菩薩思維：凡情執著「色不即空」，智慧審知「以即空故」。凡情但見滅色斷空，而色不即斷空，故說「不是空」。智慧了色全體真空，故說「以即空故」。如是正知：「由即是真空，故非斷空」，「是故言，由是空，故不是空」。既正知已，住於正念，正觀色即是空。

二、色不即空，以即空故。何以故？以青、黃之相，非真空之理，故云不即空，然青、黃無體，莫不皆空，故云即空。良以青、黃無體之空；非即青、黃，故云不即空也。

「青、黃無體」者：「一體」指實體，「青、黃」即色之顯了相，但是假名施設，情識分別，執假名相為實，於實法中求其實體，是全不可得的。故云。

文中：凡說「不即」，都是菩薩修觀時，對情執的思維簡釋，說「即」，是對法義的正解。餘同上說，可以例推。

三、色不即空，以即空故。何以故？以空中無色，故不即空；會色歸空，故即是空。良以會色歸空，空中必無有色。是故，由是空故，色非空也。

文中「無色」一詞，會兩度出現，一是「以空中無色，故不即空」之「無色」，一是「會色歸空，空中必無有色」之「無色」，同一「無色」，其意義是大不相同的。前者是斷空無色，是情識分別，故說「不即空」，後者是真空無色，是智慧照了，是會色歸空的正觀法性，是菩薩行般若波羅密，如實了達法空；智論有言：「空名法空，法空中乃無一毫之法，何況麤色？」所以，它是即色無色，於色不破不壞的，是破除著色之心，得色實相之真空無色。此義，亦如智論⑬說：「邪見破諸法令空，觀空人，知諸法真空，不破不壞。」以上三句，以法揀情論。

所謂「以法揀情」者，謂——

第一門，總以真空法義；揀擇斷空情執。此門是通義，餘二門是別義。

第二門，以色全體是真空法義；揀擇取色滅之斷空，以色相為不空之情執。

第三門，以會色歸空法義，揀擇取色滅之斷空，以無色為空之情執。

更總其義，表示如左：

| 以法揀情 |        |
|------|--------|
| 情執   | 法義     |
| 取色不空 | 不分別色   |
| 取無色空 | 不戲論空   |
| 斷空   | 空中無色   |
| 相色   | 空中無色   |
| 色    | 空      |
| 二分觀  | 平等觀，相印 |

四、色不異空。何以故？凡是色法，必不異空。以諸色法必無性故。是故色即是空。

「性」就是自性。智論⑭釋曰：

「自性名有，不待因緣；若待因緣，則是作法，不名為性。」

論中，按著解釋無性說：

「諸法中皆無性，何以故？一切有為法，皆從因緣生，因緣生，則是作法；若不從因緣和合，則是無法，如是：一切諸法，性不可得故，名為性空。」法若無自性，則是因緣生，然而，因緣中，求自生、他生、共生、無因生、都畢竟不得，所以，從本以來常無有生，生尚且無，何況有法？法尚無有，何況有空？既然法、空都無，如何說異？不異，則法、空二假名，平等平等，故云「即是」——即是，不是一義，是平等義，若將之解釋為一，則又墮於一、異的兩邊了。那就不是正觀空。

觀色即是空，應當作如是——色空平等——觀。

如色空既爾，一切法亦然。思之！

清源⑮釋曰：

「上之四門，但明色空，色即法相之首，五蘊之初，故諸經論，凡說一義，皆先約色，故大般若經等，從色以上，種智以還，八十餘科，皆將色例，今此亦爾，例一切法。」

又，愚案，色屬物質，有形體相貌，凡夫著相，不容易解了為空；若能通達色即是空，則彼無形無相之心法，解空較易，故諸經論，都舉色法為例以解空，而旁通其餘。

又、二法攝一切法，謂色法、心法，色法總括一切色塵境界，心法總括一切心、心所法。修觀時，但色、心相對，了達色空，則心不著境；心不著境，則心空；心空，則境空；境空，心不更起，如是：心、境兩忘，能、所雙泯；色空平等不異，自在明慧觀照之中。故不煩細說。

第二、明空即色觀，於中亦有四門：

菩薩雖然會色歸空，若不趣入無相，則不能入滅盡定，定

中還是有微細執著的；既得滅盡定，雖能修無相行，若不得無生法忍，就還修行之心，還未絕對離戲，因此，不能行無功用正行，入於色空平等之無礙法界。所以，會色歸空菩薩，一方面，更應遠慣鬧因緣，住最極寂靜境，以期進一步趣入無相無功用行；另一方面，則應觀空即是色，勿令取空捨色，趣向二乘偏空涅槃。此法界觀非關前者，故繼會色歸空觀之後，即教起明空即色之觀，雙運悲智，趣大乘會。

一、空不即色，以空即色故。何以故？斷空不即是色，故云非色，真空必不異色，故云即色。要由真空即色，故令斷空不即色也。二、空不即色，以空即色故。何以故？以空理非青、黃，故云空不即色，然非青、黃之真空，必不異青、黃故，是故言空即色。要由不異青、黃，故不即青、黃。故言空即色，不即色也。三、空不即色，以空即色故。何以故？空是所依，非能依，故不即色也。必與能依作所依，故即是色也。良由是所依，故不即色；是所依，故即是色。是故言：由不即色，故是色也。

第三門中，說空是所依，色是能依者，因為空如虛空，一切物皆依虛空而住。如是，一切法亦皆依空性而住，故說空是所依，法是能依。又，一切法，不能無依，必以法性為依，法性空故，所依是空；或說法界為依，法界空故，所依是空。若所依是空，第一義中，空中既無法可得，亦無法可捨。無法可得，故色即是空；無法可捨，故空即是色。所以說，「必與能依作所依，故即是色也。」由此，亦可進知：前之會色歸空觀，就是觀無法可得，故第三門，舉「空中必無有色」，觀入色即是空。此之明空即色觀，則觀無法可捨，故此第三門，舉空「必與能依作所依，觀入空即是色」。文中所說：「是所依故，不即色」者，如前釋，亦在舉世俗情識分別能、所名字異相，以作觀行簡釋而已。

其餘諸義，均從前說。

上三句，亦以法揀情論。

以上三門的「以法揀情」義如：

第一門，亦如前之會色歸空觀第一門，總以真空法義；揀除

斷滅偏空之情，此是通義。其餘二門，亦是別義。

第二門，以空不異色法義，揀除空不即色之情。

第三門，以能依、所依不異之法義，揀除所不即能的空不即色之情。

茲照前例，總其義趣，列表如：

### 以法揀情

#### 情執

取無色空——空理、所依——空  
取色不空——色相、能依——色  
二分觀、不即

#### 法義

不戲論空——所依空理空——空  
不分別色——能依色相空——色  
平等觀、相即

四、空即是色，何以故？凡是真空，必不異色，以是法無我理，非斷滅故。是故，空即是色。

論主在前一句會色歸空門中，用「以諸色法必無性故」，來解釋「色即是空」；今於此句此門，則用「以是法無我理」，來解釋「空即是色」，這是什麼道理？

衆生之所以見色、見空、見有、見無、見生、見滅、見常、見斷……皆因執著吾我，以一、異分別諸法之所起，若能遠離我，我所執，則不見有我、我所，亦不見一切二分，由是，了達一切諸法無別異相，則是諸法平等；若平等，則如思益經⑯言：一切法「我常平等，如彼無我，是故，無我無異於我，如彼虛空無有異相」。是故：言色即是空者，非是色斷滅相，是色空平等不異之相，由平等不異，故色即是空，亦空即是色。又，平等如虛空，則是無相相，則是無得無捨之相，則是出過三世之相。如是，所謂色者，從本已來且不生，向何處將色來斷？又向何處將空來證？於無可斷法中，取斷滅相，於無可證法，取有得相，如自服迷幻藥，自顛倒於虛妄幻境耳。故般若經⑰說：「遠離我見，通達平等名眞實空觀。」又說⑱：「若菩薩通達無我法者，如來說名眞是菩薩。」

如空色既爾，一切法亦然，思之！

文準前釋。

第三、色空無礙觀者，謂：色舉體不異空，全是盡色之空故，即色不盡而空現；空舉體不異色，全是盡空之色故，即空即色而空不隱也。是故，菩薩觀色無不見空，觀空莫非見色，無障無礙，爲一味法，思之可見。

華嚴經八地中說：菩薩若「入一切法——本來無生，無起、無相；無成、無壞、無盡；無轉、無性爲性；初、中、後際，皆悉平等——無分別如如智之所入處，離一切心、意識分別想，無所取著，猶如虛空，入一切法如虛空性，是名得無生法忍……菩薩成就此忍，即時得入第八不動地，爲深行菩薩」。

般若心經則說：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。舍利子，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受、想、行、識，亦復如是。舍利子，是諸法空相，不生、不滅，不垢、不淨，不增、不減，是故空中無色，無受、想、行、識……無智亦無得，以無所得故。菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」

從這兩段經文的相同處看，可知能觀「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」的菩薩，必是無生法忍菩薩，亦惟有此菩薩纔能觀「入無礙法界」中，解色空爲一味。由解色空一味故，故說此「色空無礙觀」，是一眞法界觀。

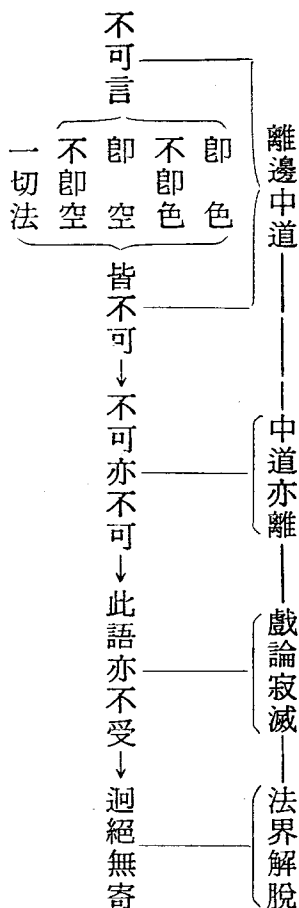
復次，菩薩在八地以上，十地以前，都是在令心無障礙的增進過程中，要到上登十地，纔得一切法無障礙解脫。可知：在未得無礙解脫時，都是要行此無礙觀的。

觀文，直言此觀現量，要言不煩，明達易曉，不待解釋了。第四、泯絕無寄觀者，謂：此所觀眞空，不可言即色，不即色；亦不可言即空，不即空；一切法皆不可；不可亦不可，此語亦不受，迴絕無寄；非言所及，非解所到，是謂行境，何以故？以生心動念，即乖法體，失正念故。

此「非言所及，非解所到」的「迴絕無寄」行境，即是如、實際、無分別相、不可思議界，眞空、一切智、一切種智

不二法界。此是第十住地行眞實行菩薩的行境，惟佛與佛乃能究竟。菩薩行此觀行，入世間而無所依；入一切三昧眞實相，住一性無二地。蓋以，若於法分別有二，則生對待，有對待則有依止；若不分別，則絕對無侶，無有依處；無依，則是於一切界繫得無餘依解脫，無障礙自在。故說此觀爲「泯絕無寄觀」。

此說泯絕無寄觀中，有六不可、一不受，是第一義中道觀，茲表顯其中觀理趣如：

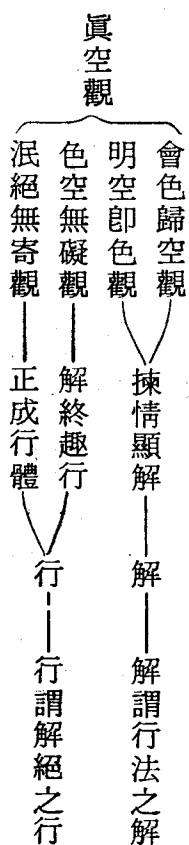


表中，雖以邏輯形式表示，但實法中是不如所說的；縱然是止說一個眞空，也還是閒言贅語，若是再要執著眞空，那就是「生心動念，即乖法體」，而失正念了。不可說，論主善巧說之，正是大悲心，饒益世間，教誡新學！

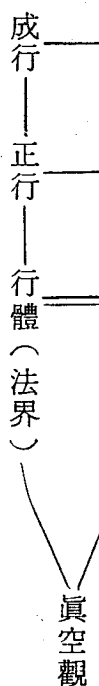
又，前四句中：初二句八門皆揀情顯解；第三句一門解終趣行；此第四句一門正成行體。若不洞明前解，無以躡成此行；若不解此行法，絕於前解，無以成其正解；若守解不捨，無以入茲正行。是故：行由解成，行起解絕也。

這是前四句的結論：也是它的理趣解釋和修觀關鍵的說明。爲了使文中理趣一目了然，擬先表解之如：

### (一) 眞空觀四句（十門）理趣表解



### (二) 解行關係表解



由表解（一），可以瞭解解和行的不二理趣；謂：所解之法，正是絕解的行法之解；而此行法，又正是正行的絕解之行；同時，對於這四句甚至全法界觀門也可從這一理趣看出它的指歸，由表解（二），可瞭解到解和行的不二關係，並從這裏認識修行的關鍵端在於離言絕解、入不二門、行中道觀。所以，綜合這兩個表解所顯示的是：「揀情顯解」，是在揀除虛妄分別之情，顯眞實無分別之解；此解若顯，則情亡解亦絕；情亡解絕，則成「解終趣行」，謂得無生法忍無相無功用正行之法；由是通達無礙忍地，得諸佛無礙無盡之法；究竟法界，圓滿於一切法得自在之行體及正徧知一切法之正解，這就是所說的「正成行體」和「成其正解」。這一理趣是從初發心到成正覺的正道，即使有上上利根，可以一念圓滿通達，其理趣應該還是必然如是不可倒置，故觀文說：「若不洞明前解……無以入茲正行」云云。

筆者在表（二）的「正解」和「行體」下都附加得有「法界」的注腳；這有兩層意思：（一）在於說明「解」就是解此法界，「行」也是此法界之行。眞空就是法界故。眞空觀就是法界觀故。（二）在於說明菩薩從初發心揀情顯解到不退轉心之解終趣行到最後補處心之正成行體和成其正解，都是要住在這法界中的，能安住於此，就是安住菩提心，就是安住大乘，若於此安住，離一切戲論攀緣，絕一切寄託依止，不住諸法，住無所住，畢竟不動，則一切法盡入法界，法界徧一切法，成就周徧含容法雲普蔭了。

（未完待續）

- 註：⑬ 大正一五〇九，一九三。  
 ⑭ 大正一五〇九，二九二。  
 ⑮ 大正一八八三，六七四。  
 ⑯ 見思益梵天經行道品第十一。  
 ⑰ 大正二三一，七〇六。  
 ⑱ 大正二三五，七五一。

# 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（續完）

惹琮證果似稼禾，有時好兮有時惡，  
應捨放逸兮布衣行！你我父子若相等，  
廣大寬敞甚舒適！若於微妙因緣法，  
享用宮屋之舒適！子兮！吾今呼喚汝，  
爲子之道應如是。我乃年邁衰殘人，  
惹琮青年身健壯，曾往印度遊學去，  
如今已爲大貴人，應往廣大舒適屋，  
是故吾子惹琮巴，應入牛角內室居！

時好時惡不穩固，  
何不速入此牛角？此心隨意得自在，  
速入此屋伴老父，生平從未到印度，  
參訪衆多成就者，乾枯廢棄此牛角，  
應趨堅中兮善思維！  
牛角內藏大宮室，則能進入此牛角，  
父喚子歸子應歸，身微路險未遠遊。  
依止博學善知識，何能增長我法執？

惹琮巴想道：「看樣子，裏面地方很大，容得下我是應無問題。」想著就嘗試著鑽進去，努力鑽了半天連頭或手都進不去。惹琮巴想道：「尊者的誅法也許靈也許不靈，但他的降雹本領⑦却是真的！」一面這樣打妄想，一面以顫抖的聲音用嘴對著牛角口唱道：

「上師尊者祈垂聽，  
或緩或急各不同，  
汝子惹琮金剛稱，  
皆離貶獎任置之；  
父子平等或不等，  
子皆祈禱我慈父。」

見行修果及覺受，  
無論布衣乾或濕，  
或高或低或明暗，  
子皆祈禱我師尊，

尊者聽了惹琮巴的祈求後就從牛角中出來，向天空作了一個手勢，風立刻就平息了，雲霾也散開了。太陽出來照得大地暖融融的，惹琮巴的布衣一會兒就晒乾了。二人在地上坐了片刻，尊者說道：「也許（剛才的風暴）是由我的誅法咒術所引起。但是我（一開始）就知道你的印度之行原是不必要的。因爲我覺得大手印及那諾六法已經足夠我的需要，所以我從來就沒有打算去印度。你這次去印度求得所欲的法訣非常之好。」

惹琮巴說道：「師傅啊！我現在真是饑寒交迫，我們到那邊牛毛帳幕處去討一點食物來吃吧。」尊者說道：「但是現在不是乞食的時候呀。」

惹琮巴說：「可是我現在肚子實在餓了，無論如何也去討點飯來吃吧。」尊者說道：「既然如此就去吧！按照習俗和因緣，我們應該到前面的第一家那個大帳蓬去乞食才對。」

惹琮巴却說道：「行平等乞食要不畏富，不傲貧，所以我們應該到那最後一家小帳蓬處去乞食。」於是二人就走到那座黃色的小帳蓬門口，向內招呼作乞食的要求。裏面走出來一個面貌猙獰的老太婆說道：「好的瑜伽行者能夠無分晝夜的安貧如常；這類人，我們就是拿東西去供養也不會受納的。像你們這些貪嘴的人，（吃了）自己的那一份嫌不夠，還要到別人那裏去打主意！我家中的食物已經在今天早晨布施光了。你們最好到別家去要吧。」老太婆惡狠狠的說了這些不客氣的話以後就進裏面去了。

尊者說道：「今天看樣子是沒得吃的了，太陽也快下山了，不如找個地方早點睡覺吧。」於是二人就在帳篷的對面安睡下來。到了中夜時分，聽見帳篷裏面有眾人喧鬧的聲音，到了後半夜鬧聲漸息。次日清晨太陽出來時尊者說道：「惹琰巴，你到對面那所小帳篷裏面去看一看。」惹琰巴依囑進入帳篷後一看，說道：「裏面除了昨夜那個吝嗇的老太婆（的屍身）外，什麼都沒有了哇！」

尊者道：「既然如此，我想：在帳篷裏面的地下某處，大概會藏有吃的和用的東西吧。」原來這個地區正在鬧瘟疫，這個老太婆的大限也已經到來，竟在潑口惡語之後悄悄的死去了。她的財物所有都被附近的牛場娃拿得精光，只剩下一小口袋的黃油，乾酪和熟麥粉，以及一銅匙的酸乳酪。

尊者見了說道：「惹琰巴呀！一切諸法都是這樣的。昨晚這個老太婆還那樣的珍惜她的財物，今晨晨却什麼也沒有了。我倆就是目覩此事的見證人⑧，所以人應該向乞食者布施才對啊！」於是師徒二人就把老太婆剩下的一點食物作供品，爲她作了一個會供。然後惹琰巴就把會供所剩餘的殘食包好揹在肩準備起程。但是尊者說道：「惹琰巴啊！要吃死人的食物就應該替死人消災。世上有一句俗話說：『年青人要作事和生產，老年人應該消費和享受。』所以現在你應該背起這老太婆的屍首，我在前面爲你帶路。」

惹琰巴害怕會被死屍的汚障所染，滿心不情願的背起老太婆的屍首，由尊者在前面領路來到一處沼澤地。尊者說道：「就把死屍放在此處吧。」（惹琰巴就把死屍放在地上），尊者將拐杖插在女屍的心間說道：「惹琰巴啊！一切衆生都會像這樣的死去。可是人們却根本忘却了『死之來臨』！所以多半自絕學佛之因緣。我們二人也應該時常深加警惕才對。」於是就向惹琰巴唱了下面這首無常幻化六種譬喻歌：

「噫嘻上師恩，深浩難思議！無常銘心骨，心自向佛法，一切之所行，自然與法合。人若常念死，必克懈怠魔。無常難預測，死期難自知，昨夜老婆子，今已成屍骨。吾子惹琰巴，勿傲勿頑強，虛心凝神聽，老父之教言：

我觀外境時，念一切如夢，見一切諸法，無常不暫住，恍如昨夜夢。思兮懷正道，悲感心難安。惹琰應深思，斷惑求解脫！思兮懷正道，想兮念佛法！吁嗟此肉身，貪樂欲難填！縱然滿其願，終爲苦惱因。此身臭皮囊，內貯衆穢物，知爲無常法，悲感意難安！子兮莫自傲，思維此歌義！細觀此身時，悲感意難安！如乾達婆城，虛幻無有實。念此心畏懼，想兮念佛法！惹琰應深思，斷惑⑨求解脫！思兮懷正道，想兮念佛法！人若懷惡心，必難得安樂，心亂念頭多，是爲悔惱因，性情若暴惡，自惱自尋苦。是故子惹琰，應息諸妄念！捨却衆貪欲，思維此歌義！內觀此心時，知爲無常法，須臾不暫停，如彼林中雀，念此意難安，一心向佛法。惹琰應決志，還觀此呼吸，命息如懸絲，不應起貪著。吾子惹琰巴，善思此歌義！故於今生事，內觀此動息，念此我心悲，感嘆意難釋，惹琰應堅志，斷此變動法！思兮懷正道！想兮念佛法！到處興是非，口舌無已時，希求莫太奢！諦聽並思維，悟彼無常性，念此我心悲，感嘆意難釋。吾子惹琰巴，我觀衆親侶，雖聚終必散，應捨親友執。思兮懷正道！想兮念佛法！吾子惹琰巴，自己所積財，怪客所積財，終隨他人去，如昨夜老嫗，所有盡蕩然！吾子惹琰巴，冷眼觀財物，艱辛所聚物，終爲他人享，念此我心悲，感嘆意難釋。惹琰應努力，開啓自心藏！思兮懷正道！想兮念佛法！」

歌畢，二人將老嫗之屍骨埋葬妥貼，並超度其神識入於法界，將剩下尚能食用之食物帶在身上，向百則之杜遠聰行去。

這是「牛角的故事」的第二章。

尊者父子在百則暫住的時候，惹琰巴心中出現了許多覺受，在非常歡喜的心情中，他心中湧出種種的念頭來。尊者立即覺察到了，隨後就問他道：「你發生了些什麼樣的覺受呀？」惹琰巴以歌答道：

「當我依師共住時，自覺身如極利刃，能斷內外諸惑障，念此不禁心快樂！象人群中共坐時，自覺身如燦爛燈，能釋口訣極明了，念此不覺心快樂！雪山頂尖冥坐時，自覺身如白獅子，力能降服一切象，念此不禁心快樂！紅崖山畔靜坐時，自覺身如大鵬鳥，無懼浩海之波濤，念此不覺心快樂！漫遊山川諸國時，自覺身似小老虎，親友眷屬集會中，於所觸境無貪戀，思此不禁心快樂！思此不禁心快樂！世間污穢不能染，思此不禁心快樂！自覺身似白蓮花，却似一粒水銀珠，凡所觸處無滯礙，身處塵囂人稠時，具信徒眾共住時，自覺我是小密勒，思此不禁心快樂！思此不禁心快樂！隨意能唱口訣歌，能獲此樂上師恩，心離整治即佛陀！」

尊者聽後說道：「如果這些覺受不與我慢相雜，那就是得到上師的加持了，頗為難得，可以說是很好的。但是這些覺受却需要如此的「見」才能（合乎正道）；這些「見」看樣子你好像還沒有得到。聽我歌曰：

「心底深處起悲時，我見三界諸眾生，如處火宅洪爐中。耳傳能詮之口訣，心底深處受納時，如鹽溶水成一味。智慧於內開顯時，是非疑惑（頓時斷），根本後得夢醒覺。深觀產生大樂時，所顯諸法自解脫，如水蒸氣消太空。契入所觀體性時，實相明體智慧現，如彼無雲大晴空。動心清濁已分時，本來明體智慧現，明朗如淨水銀鏡。賴耶融入法身時，投生取有<sup>⑩</sup>此蘊聚，如足踏蛋立粉碎！執著之繩切斷時，各種次第之中陰，如蛇伸直解盤結。解脫取捨諸行時，此心離作安然住，如彼雄獅三力圓。顯明、空明、智慧明，與此三明相伴時，如日光耀無雲空；此時境、識、各自分，如分馬群與牛（羊）；心與蘊聚繫繩斷！」

我已利用人身寶，瑜伽行道事已畢。汝亦有此覺受耶？惹琰子兮莫傲慢！」

惹琰巴聽了此歌後，心意改正了許多。此時天已大亮。尊者說道：「現在讓我們父子二人到拉息或笛色雪山，那些無人跡的地方去修行吧。」惹琰巴說道：「我現在身心已疲勞欲死，亟需到一個離城鎮不遠的寺廟中去休息幾天，才能恢復疲勞，現在這個樣子怎麼能夠去旅行或修持呢？」

尊者說道：「一個人如果從心底深處想去修法，他像這樣去修持也就夠了。於是就唱了下面這首「八種滿足歌」：

「以身為寺亦足矣，身要<sup>⑪</sup>即是佛宮殿！自心上師亦足矣，決信即是最勝士！外所顯現一切境，即是佛陀之經典，知境即經亦足矣，眾顯皆為解脫喻！三昧為食亦足矣，禪定能獲佛加持<sup>⑫</sup>。拙火為衣亦足矣，暖樂即是空行衣！斬斷親緣亦足矣，獨居即是天尊！遠避仇敵亦足矣，仇敵無非路客耳！內外一切諸障礙，修觀空性皆能除，深觀空性亦足矣，種種幻變皆心現！修行正道應如是，違此即是入歧途。我已年邁死期近，無暇與汝作空談，汝乃青年身健壯，難納忠告與益言；傲慢貪著入邪故，直言規諫成贅語。若願修行隨我來，不願隨汝自意去！」

唱畢，尊者就起身準備離去。惹琰巴立即拉著尊者的衣服，唱了下面這首「八種不足曲」來回答尊者：

「以身為寺雖然可，仍需床榻臥此身，風雨無情襲一切，僅持此身不能足！自心上師雖殊勝，仍需上師示此心，祈禱必需有皈依境，僅依自心仍不足！顯境雖能作經典，惑障障難終難免，釋疑必需依聖典，無經可依豈能足？三昧為食雖然可，滋養此身需食物，幻身亦需食維持，不依食物豈能足？拙火為衣雖然可，遮身衣褲亦必需，遮身衣褲亦必需，凡人孰不畏羞耻，赤裸無衣豈能足？斬斷親緣雖甚善，途中難免遇惡人，瞋怨隨時皆可至，一味迴避豈能足？觀空除障雖甚善，大力惡鬼心怨毒，鬼魔我執難降故，除障仍需他方便<sup>⑬</sup>！我今順利來師前，（下轉第41頁）

# 歷代名家觀

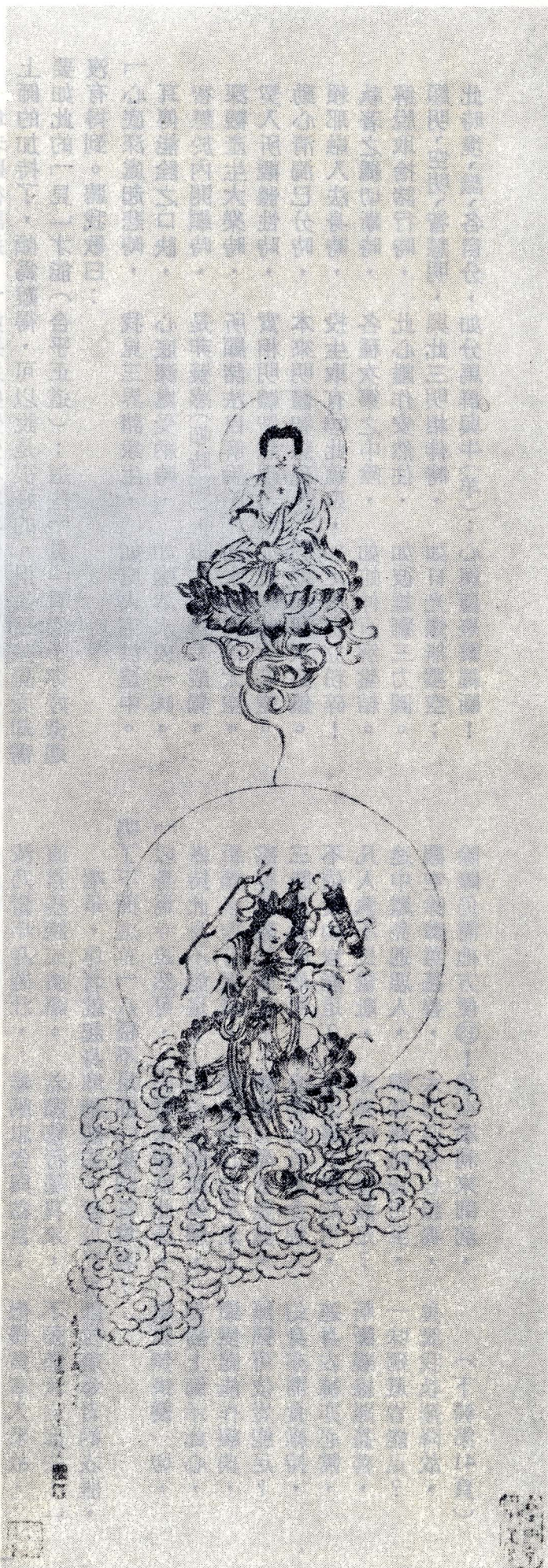
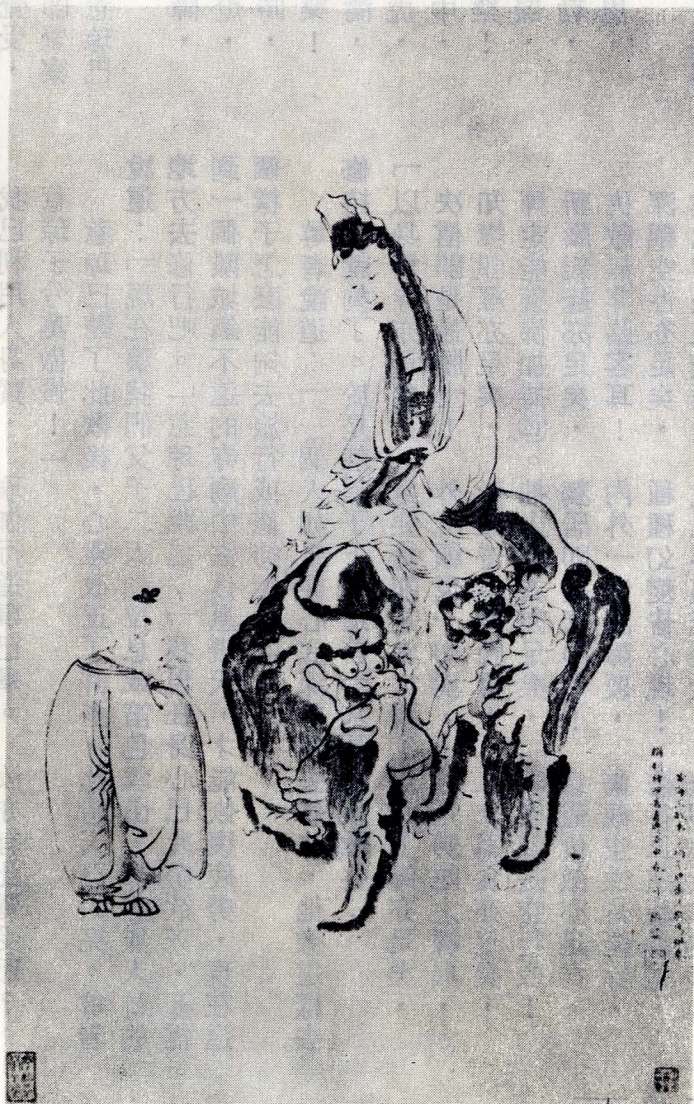
(一)



小觀聲出鳴轉...

清·嘉慶丙子年項醇墨絹本

紙畫采醇承項年申壬慶嘉·清



# 選像畫音

畫墨盒芥釋年丑辛・海

△元・大德五年趙子昂采畫絹本

不具稱謂。

最易求近轉「觀變卷」

（Uppasā）（avagāḥ）

（Uppasā）（avagāḥ）

（Uppasā）（avagāḥ）

（Uppasā）（avagāḥ）

（Uppasā）（avagāḥ）

（Uppasā）（avagāḥ）

（Uppasā）（avagāḥ）

（Uppasā）（avagāḥ）

（Uppasā）（avagāḥ）



現居士頁而說漆君

年五十九

說增武華風雅堂

般若波羅蜜多心經  
觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時照見五蘊皆空度一切苦厄舍利子色不異空空不異色色即是空空即是色受想行識亦復如是舍利子是諸法空相不生不滅不垢不淨不增不減是故空中無色無受想行識無眼耳鼻舌身意無色香味觸法無眼界乃至無意識界無無明亦無無明盡乃至無老死亦無老死盡無苦集滅道無智亦無得以無所得故菩提薩埵依般若波羅蜜多故心無罣礙無罣礙故無有恐怖遠離顛倒夢想究竟涅槃三世諸佛依般若波羅蜜多故得阿耨多羅三藐三菩提故般若波羅蜜多是大神咒是大明咒是無上咒是無等等咒能除一切苦真實不虛故說般若波羅蜜多咒即說咒曰

揭諦揭諦

波羅僧揭諦

波羅揭諦

菩提薩婆訶

般若波羅蜜多心經

嘉靖三十四年六月既望文徵明敬書



大德五年趙子昂采畫絹本



## 關於“pratyakṣa”譯語的商榷

易陶天

題爲編者所加

九成總編輯文席：

奉讀「內明」89、90兩期，覺得有很多話要說。比如佛學研究的方向問題，現代日本、歐、美佛學研究方向、成就及其缺失問題，不長於梵、巴、藏文經典的中國學人向歐、美人士闡述、譯介佛教典籍的主眼問題，以及如何用西方哲學、邏輯、和辯證法整理佛教「因明」和「量」論等問題都想說。可是住在紐約，一天爲生活像潮水一樣湧來湧去，根本就沒有辦法坐下來提筆一細說。不過有些問題又沒有辦法緘口不說；不得已，就讓我選一個比較小的問題畧微說一說吧。

一默譯，服部正明著「佛家邏輯：陳那之認識論」一文，看樣子好像是很蕪雜的。不過手頭無書，無法閱讀。因此，「好像很蕪雜」這句話，只能算是我閱讀若干譯文後的初步「印象」而不是評語。

然而據「五世紀左右的學者撒巴拉斯瓦明（Śabarasyāmin）是最先注解「彌曼差經」（Mīmāṃsāsūtra）的人，而認許六種知識手段：即在正理學派所列舉的知覺、推理、證言（Śabda）和類比（Upamāna）之上，再加上邏輯的要求（arthāpatti）和非存在（abhāva），共六種。」這段譯文看來，服部正明的用語，似乎不但談不上「雅」，連「信」、「達」都成問題。說真

的，如果我不是長期涉獵佛教、印度哲學，那麼所謂六種知識手段中，除「推理」和「類比」兩個用語以外，其餘的我都將「丈二金剛」，摸不著頭腦。這應該不是讀者的語感不清，而應該是作者的造語不精。

且說知覺吧。知覺，其古典譯語是「現量」「證量」或「現證」等。梵語是 pratyakṣa。從梵語看，三個古典譯語都信、達而雅。而「知覺」一詞却含混不清。因爲知覺既可指感知又可指心悟甚或泛指知覺過程，語值極不確定。

爲什麼說三個古典譯語都信、達、雅呢？這可從字源學、哲學語義兩方面來解答。首先從字源說，pratyakṣa 是由詞頭 prati- 加語幹 akṣa 所形成的。akṣa 是 akṣi 或 akṣan 在作爲「有財」及「鄰近」複合詞後節的字形，而 pratyakṣa 正是鄰近複合詞。這個詞的動詞語根是 Vas，含有屆、達、通、入、遍入、羅以及積等意義。由語根變成 akṣa，並因上述理由再變成 akṣa 時，便含有感官、感性直覺、靈魂、知識、宗教知識的意義。當和 prati- 合成 pratyakṣa 一複詞時，作形容詞用，含有呈現在眼前、可見、可感知；明白、判然、顯了、直接等含義；作名詞用則含有目證、直覺、感官知覺等含義。直覺在這裏是感性直覺，不是智性直覺。因此，上述三個古典譯語，單就字源學說，是信、達而雅

的。其實就哲學義理說也還是這樣的。因為諸家對 *pratyakṣa* 的界說都很明白地指出這點。比如瓦資亞雅那 (Vātsyāyana) 「正理經註」說：「感性直覺是由感官和對象相接觸時所生的知覺，是不可用語言表現但卻沒有謬誤的決斷性。」就是一證。而包新校訂月稱「明句中論疏」七五面引述「具有視官的人知青，但不就是知道了『那是青的』」。這兩證，前者是從同方面對 *pratyakṣa* 所下的正面定義，而後者則如月稱所指出，是從異方面對「因五官而有的五種感性知覺不是知解性」底區別所作的說明，也就是其語域即概念外延界域的反顯。

現在要去辦事不能再寫下去了。根據上面的論述總結的說一句，服部正一想花樣翻新要把 *pratyakṣa* 的古典譯語現代化是應

## Pratyakṣa 與知覺

吳汝鈞

日本學者服部正明氏寫了一篇有關陳那的認識論的文字，我翻譯了，連載於「內明」88、89、90、91、92、93各期中，以「一默」的筆名發表。遠在美國紐約的易陶天先生讀了譯文的一部份後，寫了一封信給沈九成主編，對文中的一些概念的翻譯問題，提出質疑。易先生在「一天為生活像潮水一樣湧來湧去」的處境下，還提起筆來討論學術思想的問題，這番熱誠，是值得欣喜與重視的，特別是當我們想到目前我國佛學界正充斥着一大群不願讀經典的懶人的時候。

易先生的質疑，是針對服部氏的原文在翻譯上的問題（當然也牽涉到義理上的了解）而提出的，本來不必由我作答。不過，中譯是我作的，自己也會受學於服部先生，姑且表示一下自己的意見吧。

細心拜讀易先生的大函，我的印象是，文中並無新意，只感到作者好大的口氣！雖然如此，我還是很欣賞易先生的盛意。

易先生不滿意服部氏用「知覺」來譯梵語的「*Pratyakṣa*」。

該的。不過把 *Pratyakṣa śabda*, *arthāpatti*, *abhāva* 的古譯現代化成「知覺」、「證言」、「邏輯的要求」和「非存在」都是不應該的。這些用語都沒有經過語源學、文獻學、語意學、邏輯學和哲學的洗練。太粗糙了，不足取法。我們在翻譯具有這類造語的書籍時萬萬不可照抄，而該多絞腦汁鑄造新詞。比如，我抽暇翻譯業師山口益校刊的 *Madhyāntavibhāṅgaikā* 時，於業師 *asyeti pratyakṣopadesah* 之類的日譯文「此の」にて現前に指示するまじ就無法師承而試翻為「故用『此』字以特別限定」。因如亞里士多德所說，「愛吾吾師，但吾尤愛真理」呀。紙完了。草此順頌撰祺

弟易陶天頓 一九七九、十於大嶺市

他認為「知覺」一詞含混不清（當是「知覺」一詞的詞義含混不清吧），它既可指感知，又可指心悟，甚或泛指知覺過程，語值極不確定。*Pratyakṣa* 則是目證、直覺、感官知覺等含義，兩者難以相應。他以為 *Pratyakṣa* 的古典譯語是「現量」、「證量」、「現證」，三者都信、雅和達，云云。

此種說法，有多處可議的地方。首先，說「知覺」一詞詞義「含混不清」，「語值極不確定」，倘若就一般的角度，就常人所關心的面相、旨趣與思考（泛說的思考）水平言，是無可厚非，也確顯示出一些現實的事情。就這意義來看「知覺」，我們甚至可以說，它與一般的所謂「清醒」、「不麻木」具有相近的涵義哩。在心理學上，除了有這方面的表示心理狀態的意思外，也有「意識」的意思對某些東西的存在，表示心理上的察覺作用。

不過，倘若就嚴格意義的思考言，就哲學言，特別是就知識論言，「知覺」却有相當確定的意義，顯示一種特定的認知，通過感官，建立對外在世界的存在與性質的知識①。它的所涉，雖

然可以是感性經驗的全部，與判斷、思考、記憶等意識方面的作用也有一定的關係，但基礎却在感性，感官。這已是知識論的常識了②。在知識論上，就比較言，「知覺」的意義，容或不如「感覺」(英、法語 sensation, 德語 Empfindung)、「推理」(英語 inference, 法語 inference, 德語 Schluss)等認知方式確定，但由於知覺基於感性，感官，其意義即可確定；不然的話，說「基於」作甚？「語值極不確定」云云，只能就常識層面或心理學一面言；若論哲學便不如是。

現在看「知覺」與梵語「Pratyakṣa」在涵義上是否相應。讓我們就兩點看此詞的意思：一、關於此詞的文字學的剖析及其一般意思；二、此詞在印度哲學特別是佛教知識論上的涵義。以下先論第一點。

「Pratyakṣa」由兩部份組成：Prati 與 akṣa。akṣa 是主要詞，指感官，感性，是印度文獻中十分常見的詞彙。prati 是附加詞，猶英語中的 prefix，或德語中的 Vorsilbe，指「相對於」，「相關於」，「在其前」，「相近於」，「在於」，等多個意思。這兩個部份合起來，成一個複合詞，意思非常明朗，都是環繞着「相對於感官」，「相關於感官」，「在感官的範圍下」一類；如易先生所表示，「作形容詞用，含有呈現在眼前，可見，可感知；明白，判然，顯了；直接等含義；作名詞用則含有目證，直覺，感官知覺等含義」③。這也可以說是它的一般性的意思。

關於第二點，Pratyakṣa 是印度哲學中的一個重要的概念，表示一種認知手段或成素 (Pramāṇa) ④，且與感官有極為密切的關聯。就佛教因明學言，陳那更舉出認知手段是 Pratyakṣa 與 anumāna (漢譯作現量，比量) 二者⑤。他更嚴格規定 Pratyakṣa 為「離分別」的一種認知能力⑥。分別是比量的，比量所把握的是對象的共相；離分別的 Pratyakṣa，則只把握對象的自相，或個別相，這顯然是感官或感性方面的。在註⑤與註⑥中，我們會引述過他的大著「集量論」與「正理門論」的名句，在「正理門論」的另一處，他更正面地直接地表示 Pratyakṣa 與感官的關係。他說：「現現別轉，故名現量」⑦。此中的意思應該是，就各

個個別感官而分別運轉的，是現量，是 Pratyakṣa。我們也可以說，Pratyakṣa 的作用，要通過感官來表現。「正理門論」一書的梵文本子已失，也沒有西藏文譯本，只有漢譯現存，我們似無法確知此中「現現」的現，是否就感官言。不過，在後期中觀學者蓮華戒 (Kamalāśīla) 的文獻中，我們却找到他引述陳那的一段文字，顯示出「現現」的現，正是感官。這段文字是這樣表示的：

akṣam akṣam prati variate iti pratoakṣam. ⑧ 這段文字，意思是「所以稱為 pratyakṣa，是由於它與每一感官有密切的連結之故」，意思與結構，與「現現別轉，故名現量」句，非常相應。可以確定，漢譯的「現現」的現，表示各個個別的感官之意。

陳那法稱學說的傑出信徒法上 (Dharmottara) 更明顯地表示 Pratyakṣa 與感官的關係：

Pratyakṣam iti pratigatam āśritam akṣam. ⑨ 其意思是，pratyakṣa 指那種屬於感官或以感官為基礎的認知。

由上可見，在印度哲學，特別在佛學，pratyakṣa 都表示一種以感官為基礎的認知，就知識論言，它與知覺有極其可相通處，這即是基於感官一點。故就這個意義言，這兩個詞語互譯，我以為並無不妥。服部正明氏譯 pratyakṣa 為知覺，是在知識論的前提下譯的，他文中所談論的問題，都是知識論方面的問題。易先生謂為「想花樣翻新」，實不正確。

實際上，服部正明氏對自己譯 pratyakṣa 為「知覺」一點，也作過交代。他曾翻譯了陳那「集量論」中論 pratyakṣa 一章⑩；在這個翻譯中，他說：

有限的知覺 (savikalpaka - pratyakṣa) 覺知某一東西，是就它是與某一普遍連結起來的東西 (jāti-visiṣṭavyakti) 而覺知的；陳那視這有限的知覺為一種推理 (anumāna)。因此之故，在這個作品中，我們把“pratyakṣa”與“anumāna”，視為分別表示直接的認知，或當下的覺識，和間接的認知。在翻譯中，為了方便起見，我譯 pratyakṣa 為「知覺」，譯 anumāna 為「推理」⑪。

按當時的勝論學派與正理學派以爲，每一存在物，基本上都有普遍性（*jāu*）與個別性（*vyakti*）。人了解一存在物，最初是一片模糊的印象，沒有普遍面與個別面相的區分，這時的認識，是「沒有限定的」（*nirvikalpaka*）*pratyakṣa*。其後認識深入了，意識到普遍性與個別性，且把它們總合起來，這認識是「有限定的」（*savikalpaka*）*pratyakṣa*。陳那不同意這個說法。他以爲存在物不能同時具有普遍面相（*sāmānyalakṣaṇa*）與個別面相（*sva-lakṣaṇa*），因這兩者互不相容；普遍面相並無真實性，它只是心在概念上的構造而已；只有個別面有真實性。他以爲，對應於這兩種本質上截然不同的對象，我們有截然不同的認知模式：*anumāna* 把握普遍面相，而且只把握這一面；*Pratyakṣa* 把握個別面相，而且只把握這一面。陳那以爲，*savikalpaka-pratyakṣa* 其實是一種 *anumāna* 作用。*anumāna* 的認識是間接的，*pratyakṣa* 的認識則是直接的。所謂間接直接，其分別在是否以感官爲基礎。*anumāna* 的認識與感官無關，*Pratyakṣa* 的認識則以感官爲基礎。服部氏即在這個區分的意義下，譯“*pratyakṣa*”爲「知覺」。

其實，譯“*Pratyakṣa*”爲「知覺」，並不是服部正明氏一個人的譯法，日本方面的佛教論理學者，包括服部止明、梶山雄一、戶崎宏正，和已故的北川秀則，都譯“*Pratyakṣa*”爲「知覺」。有時爲了強調“*Pratyakṣa*”的「直接的」意思，譯作「直接知覺」。這些學者研究因明學，據我所知，態度相當嚴謹，並不隨便濫用西方的哲學理論與概念來描述。在處理譯語問題，他們便比著名的俄國學者茨爾巴特斯基（*Th. Stcherbatsky*）慎重得多。後者在他的大作「佛家邏輯」（*Buddhist Logic*）中，使用多個方式，來表示 *pratyakṣa*，有時作「直覺」（*intuition*），有時作「知覺」，有時作「感性知覺」（*Sense-perception*），有時作「感覺」（*sensation*）。

以上是我對 *Pratyakṣa* 與知覺問題的看法。請易先生指教。易先生另外還批評了服部氏文中一些譯語，但沒有提出具體的理由，只給人一個傲慢的印象，覺得他是一個高不可攀的大學者。

「長期涉獵佛教、印度哲學」云云，我便無法明白。怎樣才算長期呢？「長期」能否保證認識上的正確呢？

## 附 註

- ① 相應於「知覺」的歐洲語詞彙，英、法語是 *perception*，德語是 *Wahrnehmung*。
- ② 荷爾斯特（*R. J. Hirst*）在詳盡地寫「哲學百科全書」中的「知覺」（*perception*）條時，開首便一語道出「知覺」在哲學上的這種確定性。（*P. Edwards*, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*; New York: The Macmillan Co., V. 6, p. 79）
- ③ 麥當奴爾（*A. A. Macdonell*）的「實用梵語詞典」（*A Practical Sanskrit Dictionary*, Oxford Univ. Press）非常重視梵語的文字學或語源學上的分析，其中對「*Pratyakṣa*」一詞的解釋，相當詳盡，也包含易先生的那些意思。（*P. 176*）
- ④ *Pramāṇa*，漢譯作量。印度哲學中的重要學派，包括唯物論的順世外道、勝論、數論、正理、彌曼差、吠檀多，和陳那法稱所代表的佛教，都認爲 *Pratyakṣa* 是一重要的認知手段。
- ⑤ 陳那「集量論」（*Pramāṇasamuccaya*）：*pratyakṣam anumānam ca Pramāṇe*. (*Pramānavārtikavṛtti of Manorathanandin*, ed. R. Sāmkṛtyāyana, *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vols. XXIV (3) - XXVI (3), Patna, 1938 - 1940; *Vibhūticandraś notes*, p. 140.
- ⑥ 「集量論」*pratyakṣam kalpanāpōdham*.（同註⑤書·p. 174）「正理門論」又稱·現量除分別。（玄奘譯本，大正藏第32冊頁8中）
- ⑦ 大正藏32冊頁8中。
- ⑧ *Tattvasaṅgraha of Sāntarakṣita*, ed. E. Krishnamacharya, 2 vols., G.O.S. XXX, XXXI, Baroda, 1926; *Kamalaśīlaś Pañjikā*, p. 373.
- ⑨ *Nyāyabinduṭīkā of Dharmottara*, ed. D. Malvania, *Tibetan Sanskrit Works Series*, vol. II, Patna, 1955, p. 38.
- ⑩ M. Hattori, *Dignāga, on Perception: being the Pratyakṣaparīchcheda of Dignāgaś Pramāṇasamuccaya*, Harvard University press, 1968.
- ⑪ 上書·P. 78.



## 談四願三歸

智 銘

過去，曾於某佛寺隨眾早晚課誦。起先，只是隨課誦本文字，隨聲附和，不求甚解。時日既久，課誦已熟，對文字含義，畧加作意，不作意還好，一經作意，深感每日之所行，不能實踐早晚課誦之所言，乃惶惑不已。蓋言而不行，或行而不篤，即成妄語。每日早晚兩次於莊嚴佛殿，面對諸佛，公然打妄語，罪業何等深重，故慚愧恐懼之心，油然而生，其中尤以四弘誓願與三歸依，所予心理上的壓力更大。

課誦本上的四弘誓願是：

眾生無邊誓願度，  
煩惱無盡誓願斷，  
法門無量誓願學，  
佛道無上誓願成。

這四弘誓願，是向佛當面發的誓言，自我檢討結果，無一誓願實踐了。如「眾生無邊誓願度」，自付：我乃一業重凡夫，自度尚且無力，那有度眾生的能耐，又更那有度「無邊」眾生的能耐。既無此能耐，而又發這樣的重誓，這不是妄語是什麼？再如「煩惱無盡誓願斷」。自付：煩惱綿綿不已，前念煩惱方息，後念煩惱又起，念念相續，無有盡期，既發重誓斷煩惱而實不能斷，這不是妄語是什麼？又如「法門無量誓願學」，佛法有八萬四千法門。自付：不但未學到「無量」法門，即三藏十二部經教，曾發心閱讀竟未能讀，只能選讀少數重要經論。既無能學無量法門而

又發此重誓，這不是妄語是什麼？復如「無上佛道誓願成」。更為不可能，自付：不但佛道成不了，即菩薩道也不敢妄求，甚至聲聞緣覺道亦不可得。既不能成佛道而發重誓，這不是妄語是什麼？

其次是三歸依，課誦本的三歸依是：

自歸依佛，當願眾生，體解大道，發無上心。  
自歸依法，當願眾生，深入經藏，智慧如海。  
自歸依僧，當願眾生，統理大眾，一切無礙，  
和南聖眾。

這三歸依，也是向佛當面發的誓願。自我檢討結果，無一誓願能予實現。如「自歸依佛，當願眾生，體解大道，發無上心。」自付：我自身尚且未能「體解大道，發無上心」，怎麼能「當願眾生，體解大道，發無上心」？自己未之行而叫眾生行，這不是妄語是什麼？又如「自歸依法，當願眾生，深入經藏，智慧如海。」自付：我自己尚未深入經藏，貪、瞋、癡三毒隨身，毫無智慧可言。自己做不到而叫眾生去做，這不是妄語是甚麼？再如「自歸依僧，當願眾生，統理大眾，一切無礙，和南聖眾。」自付：我雖已歸依佛、法、僧三寶，但自身仍為一被「統理」的眾生，又何能叫眾生去「統理大眾」而至「一切無礙，和南聖眾」？自己不能做到而叫眾生去做，這不是妄語是什麼？

經過以上的一番檢討與思維以後，感覺自己天天在佛前打兩

次妄語爲不應該。雖然不能爲善，但最低限度不要在佛前作惡。六祖壇經在十多年前曾讀過一二遍，當時因信佛不久，印象不太深刻。最近因研讀神會和尚語錄，追本溯源，不得不再讀六祖壇經。當讀到「懺悔品」六祖說的「凡夫不會，從日至夜，受三歸戒，若言歸依佛，佛在何處？若不見佛，憑何所歸？言却成妄，善知識！各目觀察，莫錯用心。」等句時，不勝欣喜之至。蓋自己對四願三歸所起的疑惑、檢討、思維，與六祖壇語正相契合，自己的見解，並沒離經叛道。

六祖對四弘誓願與三歸戒的說法，與佛門課誦本所說旨趣稍有不同；佛門課誦本的四願三歸，是以「化他」爲重點，而六祖的四願三歸，則以「自化」爲重點，自化而後化他。如自己不化，一味化他，即成妄語。這是六祖不太贊成的。

六祖修正後的四弘誓願是：

自心象生無邊誓願度，  
自心煩惱無邊誓願斷，  
自性法門無量誓願學，  
自性無上佛道誓願成。

六祖將課誦本「象生無邊誓願度」一句，修正爲「自心象生無邊誓願度」。蓋象生皆有佛性，必須自我努力，佛陀說法如筏，爲象生敷設舟航。所以他是象生的導師，指示迷津。至於度與不度，看象生自己的作爲，佛陀雖有攝救苦象生的慈悲心願，但對冥頑的象生却無法勉強。故六祖將「象生」說爲「自心象生」，叫象生自我努力自度。所謂「自心象生」，六祖的解釋是：「邪迷心、誑妄心、不善心、嫉妒心、惡毒心，如是等心，盡是象生。各須自性自度，是名真度。」他叫行者要知心空、超迷悟，以正見滅邪迷、誑妄、不善、嫉妒、惡毒斷煩惱、愚癡等諸自心象生。以般若智打破愚癡迷妄，使「邪來正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度。」由自心象生而後及於各各象生，各各自度。這樣的度法，才名真度。

六祖將「煩惱無盡誓願斷」一句，修正爲「自心煩惱無邊誓願斷」，就是叫行者將自性般若智，除却虛妄思想心。蓋象生的

煩惱，是由其自己的虛妄心所產生。唯有自己以自性般若智除却，否則，誰也無法爲他除却。

六祖將「法門無量誓願學」一句，修正爲「自性法門無量誓願學」，這是叫行者自明心性，修學正法，成就正智，這樣的學才是真學。

六祖將「無上佛道誓願成」一句，修正爲「自性佛道無上誓願成」。六祖認爲行者「既常能下心，行於真正，離迷離覺，常生般若，除真除妄。」就能「即見佛性」，成就無上佛道了。

由六祖的這四弘誓願看，他是要求行者必須自我努力而求自度進而度他的。

至於三歸依；佛門課誦本的三歸是：

歸依佛，兩足尊。  
歸依法，離欲尊。  
歸依僧，衆中尊。

六祖修正爲：

歸依覺，兩足尊。  
歸依正，離欲尊。  
歸依淨，衆中尊。

由文字的表面看，課誦本的「三歸」，好像是指歸依既已成就了的佛、法、僧。而六祖的三歸，却是指象生的自性佛、法、僧。「覺」者是自覺，「正」者是自正，「淨」者是自淨。所以六祖說：「從今日去，稱覺爲師，更不歸依邪魔外道。」

歸依自覺，即「邪迷不生，少欲知足，能離財色。」

歸依自正，即「念念無邪見，因無邪見，即無人我、貢高、貪愛、執着。」

歸依自淨，即「一切塵勞愛欲境界，自性皆不染着。」

這樣的修行，才是歸依自心三寶，如果不歸依自心三寶，而另言歸依佛、法、僧三寶者，六祖認爲「言却成妄」。

讀了六祖壇經這一段經文，知四弘誓願與三歸依的真正意義，是要行者必須自正自度，而後方可言度衆生。自己不正而能正人者，未之有也。

# 佛學研究與方法論

## 對現代佛學研究之省察

吳世鈞

### 七、思想史方法

(續上期)

蓋自佛學研究中的思想史的研究，範圍相當廣泛，幾乎可以無所不包。它是思想與歷史的結合，與考據和哲學都有關係。我們大抵可以這樣理解：倘若把重點放在歷史方面，則成考據；倘若重於哲學概念，則成哲學史，或甚至哲學的研究；倘若順着歷史發展的脈絡，而描述其思想流變，則成思想史。關於考據學的研究，我們在上面討論過了；關於哲學的研究，則擬留待後面再交代。我們要在這裏討論思想史和哲學史方面的研究。

西方及日本的佛學研究，在思想史與哲學史之間，偏重於前者。那是由於前者比較博雜，後者則較為精純，而一貫的文獻學的研究進路，較易與前者相應之故。故我們亦集中在思想史方面的研究的討論。

這種思想史的研究，其實難有方法可言，大抵文獻、考據和哲學各方面都要懂得一些，但合起來却常常沒有固定的形態。故我們不多談方法，而直就實際的研究成果來看這種研究。

西方學者對佛教思想史的研究，其範圍往往偏於一方，幾乎都把研究集中於印度佛教方面，而這又常與印度哲學等其他方面連在一起；日本的學者則多集中於中國和日本方面，但亦有不少學者專於印度佛教史的，亦有幾方面都能兼顧的，但後者總是少

數。這一現象，自又與文獻語文的基本學習有關：西方學者通常只專印度系的語文，日本學者則不少多方面的語文都能兼習。不過，兩方面的研究似乎都表現一個共同點，即都缺乏特色。實際上，思想史的研究，範圍太廣，最是吃力不討好的事；但做學問又往往不能獨限於一隅，而能縱貫全局，此則不易為。

曾經翻譯「大智度論」的法國學者拉莫特(Etienne Lamotte)寫了一本「印度佛教史」(*Histoire du Bouddhisme Indien*)，甚獲好評，被譽為有關印度佛教發展的最詳盡的史書；其特色在周密地分析影响佛教發展的歷史與地理的因素。但此書所述，至二世紀而止。般若經學者抗塞(Edward Conze)寫了一部較為簡單的「佛教的本質及其發展」(*Buddhism, Its Essence and Development*)，敘述佛教的發展，至十一世紀。這類作品，出自專家之手，比較平實，但為數不多。其他多是附會之談，湊集而成者。甚至有西方學者寫中國佛教思想史的，但却充塞着荒謬怪誕之談，不着邊際；如置天台華嚴之學不談，而竟鋪張中國人拜觀音菩薩一類信仰者<sup>64</sup>。

德國的杜默林(Heinrich Dumoulin)是佛教思想史家，他的研究局限於禪佛教方面。他先後寫了三本禪思想史的書<sup>65</sup>，寫法大抵相同，只是內容上的繁簡不同而已。<sup>66</sup>他是在把禪視為一種神秘主義的基本假定下，來了解禪的。按這是歐洲學者特別是德國學者研究禪的一個流行的進路：鄂圖(Rudolf Otto)、杜默林和便斯(Ernest Benz)等人以為，禪基本上是宗教的神秘主義的形式，這由它的長期的僧院傳統與它強調覺悟要表現與超越者相會合一點中可見；他們以為禪是不能透過心理學的進路來解釋的<sup>67</sup>。此中，筆者無意涉入禪是否神秘主義一問題的討論；但有一點很明顯的是，禪的主流，即慧能禪及其下的南嶽懷讓與青原行思所傳的，並無外在實體的色彩；以神學的論點來說禪，在觀念義理的配置方面，必須小心謹慎。另外，杜默林的研究，在文獻方面，很有其弱點。他對近出的資料（特別是敦煌出土的），並未予以足夠的留意。

日本學者研究佛教思想史，比較全面；這包括對整個思想史

的研究，和對某一思想流派或思想問題的研究。前者例如龍山章真的「印度佛教史」、宇井伯壽的「支那佛教史」、辻善之助的「日本佛教史」等；對某一思想流派的研究，則如山口益的「般若思想史」、梅尾祥雲的「秘密佛教史」和忽滑谷快天的「禪學思想史」；對某一思想問題的研究，則如武邑尚邦的「佛教論理學之研究」。這些書都試圖將整個思想流變，予以一歷史的展開，而使人有一全面的了解。

不過，這些撰作，除了少部份例外，都表現一個共同點，即太注意歷史的發展，而忽略了對義理的闡釋。宇井伯壽的「支那佛教史」，即是一顯例。忽滑谷快天的「禪學思想史」上下卷，是一部龐大的著作，由印度的外道禪、小乘禪開始，歷敘中國禪學的醞釀、興起、大盛、發展，以至於衰落。就內容的詳盡與所收資料的豐富來說，目前恐仍無同類書能出其右。但此書亦有不少缺點，煩瑣而外，更有不少敘述，是不相干的，例如宋明儒的「道學」與「心學」之類。作者對禪的本質、方法，及其思想演變，都未予以一概念的處理；其寫作方式純是文獻學與歷史學的。

日本學者中亦很有些有識之士，覺得他們的研究，太偏重於語文與歷史，因而想有限度地扭轉這一趨勢。故近年有些著書，注意及義理方面，而且寫得很通俗：把佛教的義理，盡量與現代人的問題，連結起來，而把注釋與索引等文獻學的事丟開了。「佛教之思想」這一叢書，便是在這種情況下產生的。這套叢書的寫法，比較特殊；每一本都分三部份，而由兩個學者合作完成：第一部份有關歷史與思想，由佛教學者來寫；第二部份是對談；第三部份是思想的展開，由一般研究思想的人來寫。內容方面，叢書計三篇十二卷，歷敘佛教在印度、中國及日本的發展。印度篇的項目，是佛陀、阿毗達磨、中觀、唯識；中國篇的項目，是天台、華嚴、禪、淨土；日本篇的項目，則是空海、親鸞、道元、日蓮。這叢書雖是初步的嘗試，但成績已很不錯，特別是負責撰寫歷史與思想的主體部份的，都是專家，大抵都能對所述的項目，予以一思想史的展開，例如柳田聖山寫的「中國禪」；重

視哲學義理的，則成哲學史，例如梶山雄一寫的「中觀」。

必須指出的是，這叢書所透露的研究傾向，雖是一個好的傾向，但還只是在開始階段。日本學者對思想史研究的理解，還是偏向於以文獻和歷史為本的那種，因而他們所用的方法，亦相應地是文獻學的與考據學的。就中國佛教史來說，在這方面研究而有成的學者，如塚本善隆、道端良秀、牧田諦亮等，歷史文獻知識都相當豐富，也很熟悉當時的社會概況，但也是止於此而已。他們缺乏哲學的思考訓練，談不上對整個中國佛教精神的把握。

## 八、哲學方法

佛學研究中的文獻問題，複雜之極；而其思想問題，也實在很不簡單。哲學方法即是透過哲學概念的分析來把握其思想的一種研究方法。故這種方法所注意的，不是文獻本身的表面意義（當然要藉着文獻來了解），而是它背後的哲學內涵；即是說，要看那些思想包含了些甚麼哲學觀念，反映了些甚麼哲學問題，和根據甚麼理論立場，對這些問題如何處理。

東西方都有哲學思想的發展。人多以為西方哲學思想有較豐富的概念與理論，也比較強調系統性；一般來說，這是對的。故從事思想研究的人，通常都留意西方哲學；即使是研究東方思想的，也往往先習得一些西方哲學的基本義理，以之作為一種方便或參考，而進窺包括佛學在內的東方思想。這種入路，一般來說，固然是無可厚非；這實在也是較可行的途徑。不過，此中有一點極為重要，但却常常被人忽略的，即是，東西方思想所出現的問題，不盡相同；而所表現的境界，也差別很大；甚至哲學的目的，也歸趨不同。透過西方哲學來了解東方思想，自然可以解決不少問題，使理解更為精密；但恐怕亦有不能兼顧到的問題，不能照察到的境界者。這在佛學的研究來說，尤其明顯，即以佛學為例，我們可以應用西方的存在論、知識論與邏輯的理論，來看阿毗達磨哲學與佛教論理學；透過辯證法也更能看到龍樹的思想方法與歸趨；但對一些與西方思考方式十分異趣的思想與生活，如天台、華嚴的圓教哲學與禪宗的實踐境界，以至於佛陀的悲願

的倫理，當如何理解呢？這裏筆者仍願意強調西方哲學理論對幫助理解東方思想、佛學的有效性，但要指出的是，當遇到這類問題時，必須謹慎處理，西方哲學理論大抵可以反映出這些問題，但不能提供一種對它們作正面的還其本來面目的理解方式。

我們在本文開首已說過，西方及日本的佛學研究，一直都偏重於文獻學。不過，這種傾向，近年也有些轉變，並不是不再作文獻了，而是也漸漸注意起佛教思想的哲學來。而其方式，主要仍是透過西方哲學的概念與理論，來發掘佛教的義蘊。

就筆者有限的所知，西方及日本的佛學研究，採取哲學的入路，而又能形成一種學風的，有日本的京都學派及德奧的維也納學派。前者主要限於日本方面的學者，他們的途徑是宗教哲學的；後者則包括德語系的學者，及一些較年青的日本學者，他們的途徑是邏輯與知識論的。此外，印度方面，以哲學方法來研究佛教思想的風氣也很盛。而在其他各地，也有好些學者採取同樣方式來接觸佛教的。

有關京都學派和維也納學派的研究，將在以後的章節討論；這裏我們擬先介紹印度方面的研究，和在各地的一些個別學者的研究。前者雖不屬本文範圍，但因它有相當的影響，故不能不畧為涉及。

按佛教作為一種宗教運動，在印度雖早已式微，但它的根源，總在印度，印度人在心靈形態方面，總較易相應，而他們天性又善思辯；另外，印度學者本來又多已通曉梵文，故不必像其他的學者那樣，花大量的時間與精神，來學習這艱難的語文。這種原因，足以造成哲學式的佛學研究在印度的發展。事實上，印度的學者早已在研究佛教哲學，成績也相當可觀。梅爾蒂（T. R. V. Murti）和莫奇知（Sankari Mookerjee），恐怕是在這方面最重要的人物之一。前者是中觀學者，他的「佛教中觀哲學」（The Central Philosophy of Buddhism）一書，是一本名著。他運用康德哲學的知識論，來解釋龍樹的否定原理。這種研究方式，在運用上，雖不必都的當，但無疑已開了一風氣，不少學者受到他的影響。莫奇知對佛教哲學，有相當泛的了解<sup>68</sup>；他又長期

任那爛陀(Nalanda)的一個出版部的主編<sup>69</sup>，出版研究佛教哲學的學術論著。那爛陀舊時是唯識學中心，玄奘曾在該處隨戒賢學法多時；目前該地仍是印度的一個佛學研究中心。另外一個傑出的學者是拉馬南(K. Venkata Ramanan)，他寫了一本研究大智度論的專書<sup>70</sup>，相當具有創見。他基本上以中道的一元論來理解「大智度論」，他以爲龍樹的「中論」過於省畧，易使人誤會它是否定的哲學，「大智度論」則可糾正這個誤解。他的意思是，中觀哲學的本質，是要的當地運用理性與概念，而不是否定它們。

印度以外的外國的佛教哲學學者，最卓越的，恐怕要數蘇聯的茨爾巴特斯基(Theodor Stcherbatsky)。他恐怕也是第一個引用康德的超越哲學的觀念來研究佛學，特別是佛教論理學的學者，他的「佛家邏輯」(Buddhist Logic)，即是這方面的具體表現。這種研究方法，對維也納學派和包括梅爾蒂在內的印度學者，都引起刺激與影響。他的佛學慧見，主要表現於他的「佛教的涅槃觀」(The Conception of Buddhist Nirvāṇa)一書中。他反對比利時學者普山(Louis de la Vallée Poussin)對涅槃的看法；後者透過原始佛教的資料，視涅槃爲只有消極的否定的意義。茨爾巴特斯基以爲，這是對涅槃的一種虛無主義的理解方式；他以爲涅槃之似是消極的否定義，是由於它是通過否定的語言而被表達出來之故，實這種否定的語言，只是表示涅槃的絕對實在的不可名狀的性格而已。很明顯的是，普山的涅槃，是小乘的，茨爾巴特斯基的涅槃，則近於大乘的。

茨爾巴特斯基又研究佛教的存在論。他曾寫「佛教之中心觀念體系及其『法』一字之意義」(The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma")一書，分析「阿毗達磨俱舍論」的義理；他根據這一分析，判定佛教是一極端的多元主義(Radical Pluralism)的體系<sup>71</sup>。

茨爾巴特斯基的興趣是多方面的。另有好些學者，則喜歡就思想方法來看佛教；如海曼恩(B. Heimann)、韋曼(A. Wayman)、拉煮(P. T. Raju)等人，注意到佛教的否定式的表現形式；史達爾(J. F. Staal)和日本的中村元等人則用現代符號邏輯，

來論佛教的辯證的表達方式<sup>72</sup>。

以上所舉的例子，只是部份而已；由此亦大體可見到印度及西方學者以哲學的方法來研究佛教的一般情況。

(未完待續)

## 附 註

<sup>64</sup> 此類書籍，筆者於漢堡大學圖書館曾隨手翻過幾本；作者皆是不知其來歷者。

<sup>65</sup> 「就無門關看中國禪在慧能之後之發展」(Die Entwicklung des chinesischen Chán nach Hui-neng im Lichte des Wu-Men-Kuan)，「禪之歷史與面貌」(Zen: Geschichte und Gestalt)，「禪佛教之覺悟之道」(Der Erleuchtungsweg des Zen in Buddhismus)。

<sup>66</sup> 關於杜默林及其研究，請參閱筆者另文「德國之佛學研究」及筆者所譯他的「就無門關看中國禪在慧能之後之發展」(譯文載於「佛光學報」第三期，題爲「南宗禪簡史」)的「譯者按語」，此處不多重覆。

<sup>67</sup> 禪是否神祕主義一問題，曾引起學者們不少的爭論。鈴木大拙早年亦曾以「神祕主義」來說禪，其後乃後悔，以爲此種說法會導致很多對禪的誤解。胡適極力反對禪是神祕主義的說法，他之以爲完全是理性的。

<sup>68</sup> 他曾寫「The Buddhist Philosophy of Universal Flux」一書，研究佛教的存在論與緣起學說；另外，他又有「The Absolutists Standpoint in Logic」，檢討中觀哲學的辯證方法。

<sup>69</sup> The Nava - Nalanda - Mahavihara Research Publication.

<sup>70</sup> "Nāgārjuna's Philosophy, as Presented in the Mahāprajñā-pāramitāśāstra." 按「大智度論」哲學義理豐富，堪稱佛學的百科全書。目前學者對它的研究，仍甚缺乏，僅法國的拉莫特的部份法譯及註釋、日本的三枝充惠的德文研究，和拉馬南的著書而已。

<sup>71</sup> 關於茨爾巴特斯基的著述，可參看「茨爾巴特斯基論文集」(Papers of Th. Stcherbatsky)一書書後所附的附錄，其中列有茨氏的專著、論文、講演、翻譯、序文和所編訂出版的原典各項。

<sup>72</sup> 這些都是散篇的論文，不多引。



——中篇小說——

新

懺悔

一、夜半槍聲

這不是一個故事，而是一件千真萬確的事實，發生在抗戰勝利後的第二年，民國三十五年（一九四六）的秋天。一位於新加坡二馬路的南天酒店，每天日夜都是那麼生意興隆，人潮擁擠；尤其一到晚上，不管有錢沒錢的男女老幼，都跑去喝的喝酒，看的看熱鬧，常常擠得摩肩接踵，水洩不通。

新加坡，是有名的熱城，沒有春、夏、秋、冬的區別，一年四季，每天氣溫都在八十度至一百二十度之間，久住在這裏的人，並不覺得怎麼熱，他們說，晚上有海風吹來，睡眠得很舒服；可是初到新加坡的人，都說熱得受不住，一天不知要流多少汗，每出門一次，回來必得沖一次涼，換一次衣服，實在太麻煩了。

① 蘇聯語言學家羅曼羅文，不遠萬里。

內蒙著、編文、書局、編輯，中文譯本由上海出版。

② 蘇聯語言學家羅曼羅文（B. R. Romanov）著，書名《羅曼羅文論》，其中內容涉及

羅曼羅文論，日本內三林氏著，中文譯本由上海出版。

③ 羅曼羅文論，日本內三林氏著，中文譯本由上海出版。

④ 羅曼羅文論，日本內三林氏著，中文譯本由上海出版。

生

⑤ The New - Zealand - Mahavipara Research Publication.

⑥ Standpoint in Logic. 蘇聯中國哲學的精華。

⑦ 羅曼羅文論，日本內三林氏著，中文譯本由上海出版。

⑧ 羅曼羅文論，日本內三林氏著，中文譯本由上海出版。

⑨ 羅曼羅文論，日本內三林氏著，中文譯本由上海出版。

⑩ 羅曼羅文論，日本內三林氏著，中文譯本由上海出版。

⑪ 羅曼羅文論，日本內三林氏著，中文譯本由上海出版。

⑫ 羅曼羅文論，日本內三林氏著，中文譯本由上海出版。

張小虎

有六層樓建築的南天酒店，二、三、四層都是旅店，終年住客都是滿滿的；五、六兩層是酒店，第一層是百貨店。

時候已經很晚了，早已過了十二點；但遊人還是那麼多，彷彿大家忘記了日間夜晚，出來透透空氣，看看熱鬧，精神會感到特別舒服的。

突然，一陣劈劈拍拍的槍聲響了，是從一樓發出來的，馬上秩序大亂，大家你撞我，我碰他，樓上的往下奔，樓下的向上跑，大家並不知道發生了什麼事，只是盲目地狂奔亂竄；於是大人的叫喚聲，孩子的哭喊聲鬧成一團，直到警察趕來，把開槍搶劫的幾個暴徒抓走了，大家才鬆了一口氣。

「幾個強盜？」有人在問。

「不知道，他們都戴了黑色的面具，聽說都是二十來歲的小夥子。」

「唉！真是造業，年輕輕的不學好，要當強盜，難道他們沒有家嗎？」

「有家管什麼用？現在的年輕人，誰還聽老人的話，他們吃、嫖、喝、賭，搶劫殺人，什麼都幹，唉！時代亂了……」

「什麼時代亂？人心不古，倒是真的。」  
這些說話的人，男人女人都有，你一句，我一句，說個沒完，有的搖頭嘆息，有的催前面的快點走，她好回去休息，定一定這顆受驚的心。

## 二、入 獄

向南天酒店一樓珠寶店行劫的，是六個年齡由十七到二十二歲的青年，他們的名字是：

文永昌、王富才、卜英武、卜之華、尤人傑、馬恕人。  
在這六人幫裏面，年齡最大，家庭環境最好的是文永昌。他的父親文忠國，是福建福州人，從小跟着父母來到新加坡，曾受過高中教育，也做個礦商，現在改營進出口生意，為人忠實可靠，待客彬彬有禮；他曾受過良好的家庭教育，父親教過他為人處世之道：要言而有信，責己恕人，寧人負我，毋我負人；更重要的是愛國齊家，安貧樂道；所以父親替他取名忠國，是希望他長大了，要忠於國家，孝於民族的意思。

永昌的母親李妹，是一位虔誠的佛教徒，她的心地慈悲，待人和藹，只受過小學教育，生有一男一女，永昌是哥哥，妹妹叫做小珠，現在正讀尊孔初中三年級，長得非常美麗，性情溫柔，和哥哥的性格粗暴，好吃懶做，愛慕虛榮，恰相反。

永昌是這次搶劫案的首領。

最年輕的一個是馬恕人，今年才十七歲，被捕的時候，他竟號啕大哭起來：

「我是不敢搶的，是他們硬拉我來的，我沒有放槍，警察伯伯放了我吧，放了我吧。」

其實，警察的責任在維持治安，除暴安良，他只有逮捕非法之人，沒有權抓人又釋放的，這六個可憐而又可惡的青年，如今只好請他們去嘗一嘗鐵窗滋味了。

「都是文大哥和王老二害的，你們爲什麼要我們去搶南天酒店的？現在一文錢沒有撈到，反而被關進牢門，我的爸爸媽媽知道了，將來不打死我才怪。」

又是那個最年輕的馬恕人在埋怨，他一面說，一面哭。

「放安靜點，知道嗎？這裏不是你們的家，可以自由談話，你們什麼話都不能說，閉着眼睛，閉着嘴，好好地反省一下，你們方才做的好事，不知道害了多少人，今晚睡不好。」

警察跑來罵了一陣又走了。

「你看，誰叫你哭的？把警察惹氣了，看他明天打死你，大丈夫男子漢，怕什麼；坐牢就坐牢，殺頭就殺頭。」

文永昌擺出一副老大哥的樣子，把馬恕人痛罵了一頓。

「對！大哥說得好，好漢做事好漢當，連殺頭都不要怕，再過十八年，又是一條好漢。」

王富才接着說。

「哼！好漢？下一輩子，你不知道變豬還是變狗？我媽說，做了壞事的人，閻王要處罰他的，不會再叫他做人，比方殺豬的就叫他變豬，殺牛的，就叫他變牛。」

尤人傑說：

「你懂得什麼，你媽沒有受過教育，她又不懂科學，她的話，你也相信嗎？人死了，就完了，什麼地獄，什麼閻王，都是胡說八道。」

王富才怒氣沖沖地說。

「可惡的傢伙，叫你們安靜，你們偏要說話！不給你們幾個巴掌，你們是不守王法的。」

那位高個子警察跑來，假裝要開門打人的樣子，文永昌連忙作揖哀求：

「警察老爺，請你息怒，我們再也不敢說話了。」

（未完）

——題頭懺悔圖爲作者最近習作——

永懺樓隨筆之三十五

追溯前生

馮馮

(續上期)

摩洛女士在電視上答覆的部份談話，我紀錄如下：

記者問：摩洛太太，你當年經過催眠治療之後，獲得什麼效果呢？

摩洛答：心理醫生給我的催眠治療，使我漸漸發現我的前生，我知道了我的過敏症來自前生，起源於對家庭妨礙我的戀愛，我知道了病源之後，我的過敏症就逐漸好了。

問：你現在還有沒有過敏症呢？

答：再沒有發作過了。

問：那是致命的是不是？

答：是的，一發作就窒息氣絕。

問：在催眠醫療之前，你知否自己的前生？

答：在催眠治療之前，我從不知道自己已有前生，但是會不時講出一些離奇的零零碎碎的瑣事，都不是今生發生的。使家人感到詫異，自己也不明白那些印象從何而來。

問：現在你仍相信你的前生是十八世紀的愛爾蘭少女墨菲轉世嗎？

答：我完全深信。

問：沒有絲毫懷疑嗎？

答：(一笑)毫無懷疑。

問：你「前生」的事，有任何證明嗎？

答：二十多年前經過很多專家學者考證過我在催眠狀態講出的前生，許多事實都符合紀錄。

問：墨菲不過是一個微不足道的少女難道也有歷史記載

嗎？

答：愛爾蘭的地方法院法醫驗屍報告證明保留有紀錄，證明有此人，出生登記的紀錄也符合我講的資料，其他當地發生的大事，我講出的都符合歷史，她的家族人名也都符合。

問：你從未去過愛爾蘭？

答：後來去過，特別為此事去過，我能夠認識當地的大致道路，山城的變遷很小，仍是跟兩百年前差不多，我能找到前生的居住故居和前生的墳墓，無須人引導。

問：真有小鳥墨菲其人的墳墓？

答：(笑)真的，我立刻就找到了。

問：當時必然是轟動一時的大新聞了。

答：英國，愛爾蘭和美國的記者成群跟着我去找的，事情的確吸引了很多國際注意，以致各國都爭相報導，生活畫報也登出來了。

問：你自己怎麼解釋這種奇怪的事呢？

答：(笑)我無法解釋，只好讓科學界去研究吧！

問：現在仍有科學界人士找你談談嗎？

答：仍有不少人來找我。

電視上展出一部份廿餘年前的報紙和生活畫報，證明確有此事。我想假如有功夫去圖書館找一找，也許能找出來，我自己到舊書店去找過，却找不到那一期的生活畫報。

摩洛女士的故事，是真是假？真難判斷，這事令我回憶起台灣在大約二十年前也出現過類似的故事：台灣南部一處小鎮——似乎是屏東縣枋寮，記不清楚了——有一個未受過多少教育的村姑，突然講出她的前生是金門的一家鄉宦人家的女兒，識字無多

→ 摩洛女士



的她，突然能夠落筆成文，寫出舊詩，書法頗佳，又能道出金門某宅的詳細情形，家族姓名特徵，經過新聞記者多方調查，發現她從未去過金門，她所講的金門某宅，果然有其人其事。此事當年也轟動一時，我記得台灣十多年前出版的「今日佛教」曾登載過轉載自各報章的詳細報導，我手頭無書，無法詳錄，家母亦記得看過這段故事。家母此次亦與我一同觀看過上述的加拿大電視訪問，也看到上述的祈靈致使鬼魂出現的一段，她還埋怨我不把照相機準備好失去機會拍攝。

加拿大國家電視公司訪問的另一位女士，就是我以前在「內明」提過的溫巴博士（Dr. Helen Wambath）這位是心理學家，心理治療醫生，現在仍在美國波士頓開業務醫。

溫巴博士現時馳名全球，她的催眠治療所附設有一個「追溯前生研究所」（Regression Research Institute），她採用催眠方式幫助很多人追憶前生，非常成功。

我上次在「內明」提過她，真巧不久她就來到加拿大接受電視訪問了，我拍下了她的照片，希望內明可能製版，給讀者看一看。

溫巴博士訪問經過，我摘要記錄如下：

記者問：溫巴博士，歡迎你到加拿大來，你是國際聞名的心理學家，我想請問你，怎麼

會幹起「追溯前生」的業務來呢？那不是一種迷信嗎？

溫巴答：如果那是一種既經科學證實是「迷信」，那我也就不會去從事研究了，我何苦拿我的博士銜頭去冒險？當然是經過多年的研究，我認為確有「前生」的可能，我才不斷追尋研究下去。

問：那麼，「前生」並非一種迷信了？

答：當然不是，那是事實！只可惜被一般人未深入研究就遽予否定指為「迷信」。在宇宙之中，生命是不斷循環的，只不過是轉位。

問：你舉辦「追溯前生」有多久？

答：五年多了。

問：你先後一共合計研究過多少人？

答：兩千多人。

問：兩千多人都在你的催眠幫助之下回憶起他們的前生嗎？

答：大部份成功地回憶起前生，有些甚至回憶到前三生、前生四、前五生等……有些甚至可以追溯到前九生，但是也有少數是失敗的，有少數完全昧了前因，無法回憶，不過這一類只佔百分之五強。

問：換言之，就是人人都可追溯前生了？

答：人人都有前生，如果願意追溯，就有希望追溯，如果願，就無法回憶。

問：追溯前生，為的是什麼？

答：有些人是為了好奇，有些人是抱著懷疑來接受研究，但大多數人都是為要知道前生做了什麼事，造了什麼因，而獲得今生的果。希望借此檢討自己，改善自己的行為，修修今世與來生。

問：這好像是佛教的觀念。

答：是的。

問：你是佛教徒？

答：不是，但是我接受這些宇宙的自然真理法則。

問：來參加研究的人是佛教徒嗎？

答：很少，他們大部份是基督徒和別的教徒，或者是無神論者，他們都是來追尋真理事實的，並非爲了宗教理由而來。

問：他們是男子多呢？女子多？

答：男子較女子爲多。

問：催眠的過程怎麼樣？

答：（笑）這是很複雜的科學方法，你必須親自接受才知道，不過我可以告訴你，我們用的絕對是醫學上使用的催眠方法，絕不假借任何藥物來使人入眠，同時我們絕不灌輸任何暗示，我們只幫助他們進入催眠狀態，釋放他們的潛意識，把他們前生的遭遇講出來，我們用錄音機錄下，將來再給他們自己聽。

問：這是很難以明瞭的，怎能追溯前生呢？

答：如果你能追溯今生以往的事，就有可能追溯前生。

問：不是幻覺嗎？

答：事實記憶與幻覺並不相同，他們自己都能分辨的。

問：可否舉些例子來說說？

答：資料都是他們每人的機密，我不能舉名提出，只可簡述一二。例如，有一個男子能追溯到他公元一七〇〇年的前生，在古代的歐洲的生活，有人追溯前生是一個羅馬人，有些前生是非洲人，多數的男子追溯前生是女子，又上述兩千餘人之中，大約三分之二前生是亞洲人——其中很多前生是中國人、印度人、日本人、馬來人，又以中國人爲多——他們在追溯時能講出畢生未學過的中國語言，提及中國的許多事情，或是他們的親人在何處，叫何名，很多可以查證出來是正確的，有很多却無從查證，如果他們提到的是中國古代的人事地點，我們就很難查了。

問：碰到無法查證，你怎麼去求證？

答：我仍有我的很多方法。

問：可否透露一點？

答：可以，舉例說，我搜集了三百八十四個國家的歷代

貨幣資料和三百八十七種各國的歷史文物資料，這是不容他們看見知道的。我在使他們催眠之後，我會提出一些問題問他，比如說，他說他已看見自己前生是中國人，我就問他什麼年代？他若說是明代，我就問他皇帝是誰？他說是嘉靖，我就問他，當時的錢幣是什麼樣子，他的答案若果符合我的資料，就是證明他說是實話了。

問：萬一有人要混充，他若是熟識古代錢幣，又怎樣呢？

答：（笑）我未必是用貨幣來求證，我另外有許多資料求證的。而且，就算他想混充，又爲的是什麼呢？他的前生，與我何干？

問：聽來好像很多西方人的前生是東方人。

答：是的，很多西方人追溯出前生是東方人的異性，也有些生生世世都是西方人的男性或女性的，也有些追溯前生是猿猴豬狗的，甚至有人追溯前生是一條响尾蛇，有些人一世是人身，再世是畜類，再再世，不知經過多少次，才恢復今生爲人身，有些人能夠追溯到身爲畜類被人屠殺的慘狀，有些人回憶到前生在歐洲戰場被殺死，有些人憶出古代被投入獸檻餵獅子，有些人憶出被砍頭，有一個人前生被箭射死，他今生的背部常有刺痛。

問：太可怕了！我寧願不去回憶。

答：多數人却認爲是值得追溯的，可以藉此了解過去，改善未來。比如說，有一個婦女今生不幸淪落爲娼，飽受黑社會流氓凌辱摧殘，求生不得，求死不能，在催眠之下，她追溯出前生是個中東國家的奴隸販子，時常凌辱女奴，虐殺女奴無數，她才了解今生是來接受報應的，她今生立心幫助淪落的婦女，修修來生，現在她的境況已經改善得多了。

問：那麼推論，今生快樂幸福是前生積善修來的？

答：可以如此說，不過也還得今生努力奮鬥。

問：你仍然要繼續幫助人們追溯前生嗎？

答：我要鼓勵更多的人們追溯前生，希望這成爲普遍運動。溫巴博士的診所設在波士頓，在美國讀者當不難查到。我的速記談話錄，容或有若干不符原文，不過大致上是不錯的。

## 捐款鳴謝

|            |    |           |
|------------|----|-----------|
| 吳汝鈞夫人..... | 港幣 | 100.00元   |
| 樂吟觀居士..... | 港幣 | 100.00元   |
| 印順法師.....  | 港幣 | 150.00元   |
| 曉雲法師.....  | 港幣 | 60.00元    |
| 張澄基居士..... | 港幣 | 150.00元   |
| 妙法寺.....   | 港幣 | 5,708.20元 |
| 總計.....    | 港幣 | 6,268.20元 |

## 九十三期收支報告

### 一、收入：

|             |    |           |
|-------------|----|-----------|
| 捐款項下撥入..... | 港幣 | 6,268.20元 |
| 發行收入.....   | 港幣 | 248.00元   |
| 總計.....     | 港幣 | 6,516.20元 |

### 二、支出：

|          |    |           |
|----------|----|-----------|
| 印刷費..... | 港幣 | 3,807.50元 |
| 稿費.....  | 港幣 | 1,245.00元 |
| 郵費.....  | 港幣 | 863.70元   |
| 什費.....  | 港幣 | 600.00元   |
| 總計.....  | 港幣 | 6,516.20元 |

內明雜誌社謹啓

給問得多了，你就不由自主地胡亂回答了，這些當然不是正經的方法，溫巴博士說的並非這種拷問方法，不過，我也無從知道她的研究所用的是什麼方法。

至於那些好萊塢大明星們，也有不少自稱是知道前生是何許人的，這也似乎成了一時的風尚。明星們講的話，難免有些宣傳作用，我也不去多提他們了。

那些商業的「催眠錄音帶」，其實是一條「疲勞轟炸」式的審問帶，不斷問你：「你在某年某月某日做什麼？身在何處？」

至於追溯前生，在美國並不祇是溫巴博士一人，不過她是最出名的，而且她從事的是非牟利的研究，與眾不同。其他就有很多亦刊登廣告「催眠追溯前生」的人，其中不少是牟利的江湖花樣。甚至有人出售「追溯前生的催眠聲帶」，一卷賣它兩三百美元，說是你買了，在家中放錄音，你就可以追溯前生了，好好的一種研究，竟被某些人利用作為牟利工具，真是可歎！不過也就可見「前生」與「再世」及「輪迴」之說，已經普遍到了什麼程度了，若非普及接受。那些牟利之徒又怎會打主意呢？

扯了這麼多，到底也不能證明什麼，只不過是供給你參考罷了。我所提的事實，相信佛教的出家人和居士也必曾有所聞，亦必能給予正確的解釋的，我懂得佛理太少，無能力予以作更多的分析了。

如要列舉我所接觸的類似資料，那真是太多了，不勝枚舉。我只是舉出一兩件，來說明西方社會今日的觀念的一些傾向。從這些例子看來，佛教講的因果、再世、輪迴。都是可信的宇宙自然法則之一，而非迷信。至少在西方的科學人士，有很多已經客觀地予以研究了。

（上接第23頁 密勒日巴尊者歌集）

師往何處我亦往，侍師時時皆快樂，願侍吾師常相隨。

惟祈慈悲開許我，暫住村鎮得蘇息。」

尊者說道：「如果你有堅定的信念，你就可以像我一樣的行持，適才所講的『自足之道』；如果沒有信念，就會像你一樣覺得總嫌不夠似的。你如果決心不願到那無人的山中去修行，我們就暫時先到博拓去說法吧！」於是師徒二人就向紅崖博拓地區行去。

這是「牛角的故事」的最後一章。

### 附註：

⑦ 惹琰巴此時心中很不滿意尊者，對尊者所示現之「大小無碍」之境與神通，全不在意。盡望壞處去想，因而聯想到適才晴空中，忽然烏雲齊集，降下冰雹來，這一定是尊者用了昔日所學之「降雹法」的原故，見密勒傳。

⑧ 或譯為：「昨天（她）所珍惜的這些東西，今晨却都遺留給我倆了！」

⑨ 原文直譯應為反問句：「惹琰巴，難道你還不願斷惑嗎？」此句之「有」乃三有之有，或三界之有。

⑩ 身要——是指修持禪觀身體打坐時之各種姿態及要道也，如大日如來七支坐法，及馬爾巴之坐姿五要訣等，皆屬「身要」也。

⑪ 此句意晦，直譯應為「止者天之父降也」（？）

⑫ 此句及上述數句皆為意譯及申譯。直譯最後一句則應為「是故仍有不足也！」但如此譯則不易了解矣。



## 大智度論校勘本運港 分贈本港各文化社團 附印者向佛經流通處洽請

由妙蓮法師集資倡印，經印順老法師校勘及標點之大智度論，業已印就發行。此次印行共計叁千叁百部。每部十厚冊，以正楷及仿宋精印，字體清晰美觀，並加新式標點，甚易閱讀。經已運港壹千部，分贈各界，廣結善緣。請經處：

- 一、捐款人或附印者，請於兩個月內向：北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處智開法師洽請
- 二、本港佛教社團、文化機構、佛教寺院，請備函：新界青山道廿二咪妙法寺洗塵法師洽請，贈完即止。
- 三、新加坡壹百部。星馬泰各國，佛教社團及大德請經處：新加坡大坡大馬路二九八號（〇一〇五郵區）南洋佛書局隆根法師洽請。
- 四、東南亞及菲島式百部。日、韓、非各地佛教社團及大德，請逕函台北市景美街七號民生大樓華藏佛教視聽圖書館洽請。
- 五、美國加拿大七百部。上述各國家佛教社團及大德請向紐約世界佛教中心敏智老法師洽請。地址為：

World Buddhist Center  
158 Henry Street, New York, N. Y. 10002, U. S. A.

## 研究易學同人皈依妙蓮法師

（台北訊）每週在圓山臨濟寺隨張廷榮居士聽講易經的同人約卅餘人，於十月二十一日由張廷榮居士介紹，皈依香港高僧妙蓮法師，儀式於是日上午十一時在慧日講堂舉行，恭請真華、如虛兩法師引禮，皈依後由各弟子備素席四桌，供養各位法師，一同聚餐，席間並請真華師父開示，聽者無不法喜充滿。

真華法師開示中，特別強調妙蓮法師在香港掩關二十年，其間實踐每次百日的般若三昧十次之多，為當代行持嚴謹的苦修高僧。

## 徵求助附印重校

### 「大智度論」通啓

大智度論為世尊滅後七百年間龍樹菩薩所造，鳩摩羅什譯。此論釋大般若經，共計百卷。般若華言智慧；夫欲達佛果，無智則不達究竟彼岸。故佛說般若，啟迪心智，依此般若，而獲解脫。蓋般若實相，諸佛皆自此中出故。

凡欲修禪、淨、密、天台諸宗者，咸宜讀誦，今以此版本多種，從少校勘，故舛誤訛奪，流傳迄今。

有香港佛教慈淨寺妙蓮法師，閉關修持，常閱智論，視為恒課，飽嗜法味，獲益良多。乃恭請印順老和尚重新校勘，並用新式標點符號斷句；復發心募化倡印。初版三千五百部，教界同修紛紛迎請，轉瞬請罄，今由國外教界同修再度發起影印流通；以三號大字仿宋體，六十磅大康印書紙印刷，每部分為十冊，都三七三〇頁，就成本估價每部新台幣三八〇元（含包裹費在內）。大部經論，尚少流通，今以因緣具足，機會難求，懇請十方大德參加助附印，於民國六十九年二月底截止。

- ① 香港佛經流通處（北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座）
- ② 華嚴蓮社（台北市濟南路二段44號，郵撥：一二五八八華嚴蓮社）
- ③ 佛光山寺（高雄縣大樹鄉）佛光山台北別院（北市松江路三二八號十二樓，郵撥：一四八三四八普門雜誌社）
- ④ 華藏佛教視聽圖書館（台北市景美街七號民生大樓五樓，郵撥：一一四〇一六徐業鴻【淨空】）
- ⑤ 普門文庫（台北市八德路三段一五五巷三號，郵撥：一八九一七）
- ⑥ 大乘精舍印經會（台北市延平南路卅一號六樓，郵撥：一〇〇一七一樂崇輝）

## 法藏寺圖書館開幕

### 高僧竺摩覺光法師主禮

（專訊）九龍獅子山法藏寺住持河清法師，鑒於本港佛學教育，日在發展，非僅佛教的中學校均設有佛學課程，而大專學府，如能仁書院之設有佛學科系，珠海書院亦附設佛學會社，進修佛學，一般智識青年研究與崇奉佛教又極為普遍，為推廣本港佛教弘化工作，燃臂香發菩提心，立

願在九龍繁盛區創辦圖書館，宣揚佛教供應四眾閱讀，並方便大專同學，佛門師友及研究佛學人士借閱參考。且設有佛經流通處，進促佛書流通。

該寺佛學圖書館籌備多時，刻已因緣成熟，擇定九龍油麻地彌敦道四五二號A地下、二樓及四五四A二樓為館址，蒐集佛教經書報刊雜誌，分門別類，規模頗大。此一弘揚佛教文化之新道場，深得本港及海外諸山長老，大德居士們推崇，也為本港文化教育人士重視。

法藏寺圖書館經於十二月十三日上午十時三十分隆重揭幕，敦請高僧——馬來西亞佛教會長竺摩法師，香港佛教聯合會會長覺光法師，主持盛典。蒞場觀禮嘉賓諸山長老，大德居士逾五百人，車水馬龍極一時之盛。

典禮開始，由竺摩、覺光兩位高僧先行淨灑儀式，隨揭幕剪綵，引領四眾步進大堂，依佛教傳統法事，主持佛陀聖像開光陞座大典。兩高僧念誦、說偈、上供、禮佛，並由法雨精舍主持暨香港佛教雜誌發行人松泉法師，鹿野苑院監暨香港佛教雜誌編輯達道法師率領多位法師及居士，排列大堂兩旁，誦經念佛，鈸鼓齊鳴，儀式進行達句餘鐘，法藏寺住持河清法師向主禮高僧，諸山長老及居士們叩謝，典禮莊嚴隆重。

## 台省最大佛教叢林

### 佛光山朝聖團經港

#### 本港佛教熱烈歡迎

本港佛教同人，以台省高雄佛光山最近發起赴印度佛教聖地朝聖團組成逾二百多眾之盛大團隊，於十二月八日下午三時乘搭國泰航機飛抵本港，取道轉往印度，香港佛教聯合會，香港佛教僧伽聯合會，及佛教多個道場四眾人士特前往啟德機場熱烈歡迎。在場接機者有香港佛教聯合會會長覺光法師，香港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師，香港菩提學會會長永惺法師，佛教千華蓮社住持大光法師，湛山寺住持寶燈法師，妙法精舍住持金山法師，觀音寺住持融靈法師，大光園住持慈祥法師，佛聯會董事，能仁書院同學及各道場代表等，朝聖團由佛光山宗長星雲法師任團長，煮雲法師及王珠慶、陳嘉男、康萬和等居士任顧問，慈惠法師、慈容法師、慧照法師等任秘書，心定法師、普魯典教授任翻譯，及由吳寶琴、楊阿珠、蕭碧霞、釋心慧、楊鐵菊等分任幹事，一行於下機後與接機者寒喧并全體拍照留念，該朝聖團在港勾留數天，觀光名勝，其後即轉赴印度朝聖。

## 佛教英中畢業禮

### 李祖法授憑頒獎

香港佛教僧伽聯合會主辦之佛教英文中學，昨（卅日）假座藝術中心舉行第七屆畢業禮，恭請教育界名宿新亞研究所董事長李祖法博士為主禮人，到各界嘉賓、僧伽會董事、暨該校師生約三百人。

大會先後由僧伽會副會長寶燈法師致開會詞，白志忠校長作校務報告，隨請主禮人李祖法博士頒授文憑及各項比賽優勝獎品，並作演講。

李氏首對僧伽會諸大德悲願弘深，興學育才之精神，深致敬佩！繼就當前之辦學方針有所闡釋。李氏稱：本人主持新亞教育機構，對所屬各級學校如過去之新亞書院，現在之新亞中學，一向重視人文教育、道德教育，務求道德與科學並重。此項宗旨，與佛教學校開設「佛學」課程以加強道德教育，完全相同。最後李氏並訓勉各畢業生勿視「畢業」為整體學業已告完成，離校後仍須不斷力學，切不可自滿自限。

## 耆康會分區會招待耆老

### 妙法寺設素筵聯歡

響應老人節，香港耆康老人福利會舉辦敬老運動，中西區民政處，西摩分區委會贊助，於十二月八日招待男女老人暢遊新界。上午九時在西環吉直街乘旅遊車出發，西摩分區會主席：陳凌峰、周演森、陳覺軒。委員：何榮佳、高卓桂、謝福林。耆康老人福利會幹事周敏華、譚輝率領，到藍地妙法寺，由法師引領參觀耗資千萬元興建，巍峨莊嚴瑰麗之三層大雄寶殿建設，老人大開眼界。中午素筵聯歡，氣氛熱鬧。午餐後，往元朗遊覽，環遊新界一周，各老盡興而返。

## 馬來西亞佛教代表團

### 參禮洛杉磯觀音禪寺

#### 幻生法師為護法神開光

（美加訊）馬來西亞佛教代表團一行七十餘人，由團長黃逢保居士率領，於十一月十三日來美，訪問洛杉磯觀音禪寺。是日適逢該寺信士鄭國

彬、周康熙二居士，發心恭塑韋馱、伽藍聖像，禮請台灣旅美佛教學者幻生大法師主持開光說法。諸上善人，俱會一處，佛前典禮如儀，念誦讀誦佛號，以此功德，增福增慧，并同向世界，共祈和平。

中午由該寺護法吳梅影居士，以如意齋供養大眾。飯後吳居士簡介該寺成立經過及其護法因緣。畧云：人生難得，佛法難聞，為不負此寶山行，及時學佛弘法，故於去年夏日，將個人社會事業移交子女，獨自來美協助超定法師成立觀音禪寺。我人確信：東方文化的精華，大乘佛教圓正的思想，正為西方社會所急需。身為佛子的我們，應學習觀音慈悲利他的願行，秉承前賢古德為法忘軀的精神，繼往開來，光大佛教，使佛陀慈光，遍照全球，使全人類共享真正的福樂與永久的和平。願與諸佛友共勉！

繼由該寺住持超定法師開示：歡迎諸位的光臨。道場初創，設備簡陋，招待不周，請大家原諒。諸位從馬來西亞首次來美，我與諸位素不相識，今天有此殊勝因緣，共聚一堂，內心說不出的歡喜。從佛法生死輪迴觀而言，我們今天并非首次見面，久遠劫以來，不僅曾經是朋友、同鄉、同族，而且可能互為父母兄弟姊妹，親友眷屬。只因為俗情所蔽，肉眼所不見而已。處此人欲橫流，鬥爭堅固的時代，唯有發揚佛法緣起思想，才能救治缺陷處處苦難重重的世間，才能建立慈悲友愛，和諧安樂的社會。諸位都是虔誠的佛子，恭敬三寶，親近善知識，聞經聽法，啟發智慧，增進福德，以期達成學佛的目標。大家身份職業各各不同，希望站在不同的工作崗位，各以觀音化身自期勉，現種種身，說種種法，度種種眾生。

後由團長黃逢保居士致詞：多謝超定法師的寶貴開示，多謝梅影師兄的殷勤招待。他鄉遇故知，歡樂之情不言而喻。梅影師兄具大丈夫志，不戀世榮俗利，毅然入道學佛，精進過人，來美弘道，志行可佩。佛法西來，使命艱鉅，意義重大。願不久將來，見其開智慧之花，結菩提之果。

謹祝

道場興隆，佛日增輝，法輪常轉。

## 聖嚴法師弘化美東區 在兩大學及電台說法

（紐約航訊）聖嚴法師今（七九年）春在紐約創立中華佛教文化館，並積極展開弘化工作以來，已在皇后區自購館址，前往請教學佛習禪者，多為中西智識青年，比如十一月廿九日及十二月三日，分別接受紐約大學

及哥倫比亞大學學術團體邀請，以「禪和坐禪的方法及其體驗」為題，各講九十分鐘。又於文化館的禪中心開設初、中、高級的坐禪班之外，並在哥大宗教部開設坐禪班。十二月十六日又再度接受紐約WBAL電台精神世界節目主持人Lex Hixon作兩小時的廣播訪問。同時由聖嚴法師的學生及弟子們，發行「英文的CH'AN Newsletter」向美國社會傳播佛法。發行編輯大德：本館又改永久地址，請逕寄：

Yen. Sheng - Yen

Chan Center, 90 - 31 Corona Ave.

Elmhurst, New York N. Y. 11373,

U. S. A.

## 顯明老法師 在妙法寺主講金剛經

新界藍地妙法寺住持洗塵法師，為宏揚佛法，特請台灣佛教長老顯明老法師，在該寺新建萬佛寶殿，主講「金剛經」。自十二月廿三日（即農曆十一月初五）至一月二日，每日下午二時開講，由見仁法師傳譯粵語。顯明老法師修持謹嚴，妙語如珠，聽眾擁擠，座無虛席。盛況空前，備受讚嘆云。

## 「佛學概論」出版

本書是三十年來最膾炙人口的中文佛學入門書。內含完整的佛教哲學及修持體系。熟讀本書，可以使你在最短期間內，掌握到全體佛學的主要內容。由此進而研讀經論，必能收事半功倍之效。

作者林傳芳教授，目前執教於日本佛教大學、龍谷大學、及京都女子大學等校。是一位學養甚深的旅日學人。

本書定價台幣八十元，特價台幣六十四元，十部以上每冊五十六元，國外酌加郵費。本書經于十二月五日出生，歡迎各佛學院及大專佛學社團採用為教材。

社址：台北新店鎮十二張路二〇五巷二二號三樓彌勒出版社  
電話：（〇二）九一一七九三七 郵政劃撥：一五一五六六

# 台北蓬萊普陀山 興建圓通寶殿

(本刊訊)台北平溪蓬萊普陀山叢林開山，暨本山主殿圓通寶殿破土典禮，於農曆九月十九日觀音菩薩出家紀念日舉行，由中國佛教會常務理事真華大和尚暨理事今能大和尚主持。

首先由真華大和尚主持灑淨典禮，誦念經咒，接着上供祈求諸佛降臨本山，龍天拱護道場，並上表讀疏文爲本山施主舉行大廻向，接着真華大和尚率領諸法師及信衆在大雨滂沱中，由信衆撐傘護持，在誦咒聲中舉行破土典禮，共約十五分鐘，典禮即告圓滿，鳴炮禮成。

叢林開山典禮之日，適遇滂沱大雨，但信衆熱忱並不因雨減退，有遠自高雄、屏東、台東、花蓮趕赴參與勝會的信衆總計達一千餘人。

因蓬萊普陀山開山伊始，初闢的泥土道路，一遇大雨又人多踐踏，泥濘不堪，幾有寸步難移之苦。亦有若干跋山健將，在滂沱大雨中跋遍全山

## 顯明啓事

敬啓者，顯明在港，於各道場講經期間，承蒙諸山長老、大德居士鼎力護持，三施不吝，四事及時，致使法會殊勝，如法圓滿。隆情厚誼，銘感莫名。茲須暫別，不克一一踵謝，懇請見諒！并祈續予愛護，法緣永結。誠願追隨諸先進大德之後，爲佛法努力，爲僧團增光。

敬祝

諸善知識安樂自在

顯明 頂禮

飽覽名山雨景，對蓬萊普陀山的優美，莫不稱讚爲台灣所罕有。老年信衆則因泥濘路滑，大半只到平溪車站，未能登山。法會籌備處於是日訂做了素齋便當四百個，另素包四百個供衆，但因超過雨天的人數預算，致使一半以上信衆未獲得素齋供養，招待欠週，至爲歉然！聞本山第一步將先建廚房，使來山信衆之供養獲得圓滿。

今後每星期日晴天，本山將開專車一部，雨天暫停，凡欲來山信衆，敬請事先與本山觀世音月刊社連絡。電話：三九一五三一三

## 「南傳大藏經」

七十三冊 全部出齊

內容：全藏計二十五開精裝七十冊，外加目錄一冊，索引二鉅冊，共七十三冊。

價值：這是佛教傳入錫蘭（斯里蘭卡）千餘年來的文化結晶，包含有最精純的原始佛教三藏、上座部論典、藏外論典、佛教史籍、阿育王法勅等書。原文是巴利文，國人難以閱讀。此次本社印行的是修訂過的日文譯本。其中佛典，約有百分之九十爲我國歷代藏經所未收。這是唐玄奘也沒能求到的釋尊大法，珍貴無比。請得此一藏經，猶如繼玄奘大師之後取回我國所無的上座部完整三藏，功德無量。

定價：新台幣三萬五千元。十二月底前特價爲：

國內：一次付款二萬一千元。

分期付款總價二萬二千元。每月一期，分七期付清。免保證。第一期書款寄到即刻寄書。分期方法：第一期付四千元，二至七期每月付三千元。款項交郵局劃撥至本社帳號即可。

國外：每部（連水陸郵寄費）香港九龍：美金六〇〇元，日本、東南亞：美金六二〇元（日幣十四萬元），歐美：美金六四〇元。請以美金支票或滙票，掛號寄至本社，或委託台灣友人親至本社購買亦可。

下列諸書一併特價優待：

佛教大辭彙（日本版，十六開七鉅冊）：定價五千四百元，特價三千二百元。佛典解題事典（日文增訂版）：定價三百元，特價二一〇元。大唐西域記（中文本，分段標點，附玄奘法師傳畧）：定價一二〇元，特價八十四元。

地址：台北內湖區大湖街一六〇巷二弄十七號

電話：（〇二）七九〇一四〇六

郵政劃撥：一六〇七七號「地平線出版社」帳戶

## 馬佛總雪分會領導層大變動

### 陳文彬當選主席

（吉隆坡廿日訊）馬來西亞佛教總會雪蘭莪州分會今日召開會員緊急大會時，一致推選陳文彬居士為主席，俾尋求方法和佛總解決總會和分會之間的糾紛。

大會也選出楊忠智居士為副主席，黃信昌居士為總務及沈平春為財政，並挽留其他各已辭職的理事（挽留被接受），共同在過渡時期負起推動佛教事業。

今日這項會員緊急大會召開前，出席者一致推選陳文彬為臨時主席，主持大會。

緊急大會的召開是因為馬佛總雪州分會的主席鏡龔法師，總務明智法師，財政誕能法師，副主席以及其他青年組，弘法組，教育組的理事們相繼提呈辭職信後所引起，緊急大會經過仔細的研究後，以極度沉重的心情，接受主席、總務及財政的辭職。

馬佛總雪州分會領導層的集體辭職已引起國際佛教團體的關注；導致這事件的主要原因是因為馬佛總沒有完成會員代表大會的付託，因為在七年四月十日所召開的會員大會時，曾通過修改章程第廿八條文及第四十條文，時至今日，修改章程也沒有被執行。

陳文彬今日在主持大會時強調，鏡龔法師的辭職是要捨己為人，也表明了其寬宏大量的心懷，正符合佛陀的意旨。

陳居士說，佛教已有數千年的歷史，其創立及弘揚是佛陀一生要為大多數人，尤其是貧苦人民，佛陀是先知先覺，救苦救難，為達這宏願而捨棄繁華生活出家。

他繼表示，有佛祖的先知先覺，才有後知後覺，即是現在的法師們，他們受佛祖的指導，犧牲本身的幸福為人群服務；然而，單只有後知後覺的法師也不足以完成佛陀的宏願，因而就有「不知不覺」的信徒了，所以，不知不覺的信徒是要後知後覺的法師才能完成先知先覺佛陀的意願，現在才有這樣多的信徒。

他最後表示，佛是與人無爭，因為他已把他的一生貢獻為大眾服務，因而，目前佛總與分會的糾紛，應該是由大事化小事，由小事變無事才是上策，他也是決定遵循這個目標及宗旨處理這件事。

## 馬佛青年總會暨馬佛青丁加奴州聯委會

### 第一屆佛學徵文比賽簡章

宗旨：提高佛教信徒對佛學文藝的寫作興趣與水準。

組別：比賽以中、英文兩種語文媒介進行。公開組：十八歲以上。學生組：十八歲以下在籍學生。

比賽項目：（甲）佛學文藝創作（散文、小說、詩歌）。（乙）佛學論文。題目：由參加者自擬，唯作品內容需與佛學有關。

參加資格：（甲）凡是佛教信徒，不分國籍區域皆可報名參加。（乙）參加者亦可同時參加兩項比賽；即佛學文藝創作與佛學論文。（丙）曾在雜誌或報刊發表的作品不得參加。文章字數不限。

參加辦法：來稿須以標準稿紙謄寫兩份，並清楚寫明作者的中、英文姓名，身份證號碼，地址及所屬團體。如欲用筆名，則請註明。

投稿日期：由即日起至一九八〇年一月卅日截止。來稿請寄交「佛教徵文比賽」籌委會收。

c/o. Trengganu Buddhist Association,

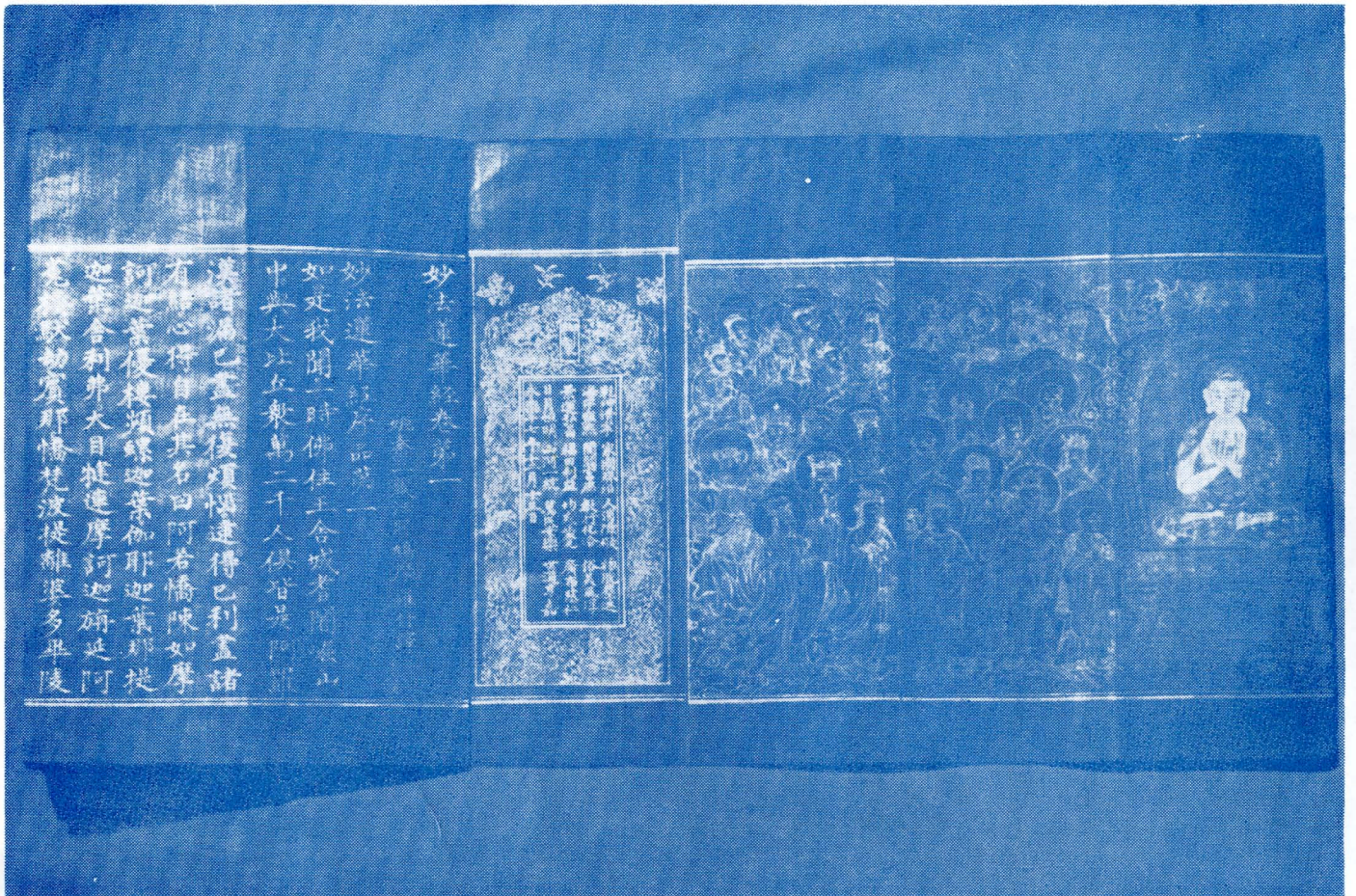
80-81, Jalan Syed Zain,

Kuala Trengganu, Trengganu.

評選：主辦當局將聘請對佛學文藝有造詣的大德担任評判。評判結果為最後決定，不得有異議。

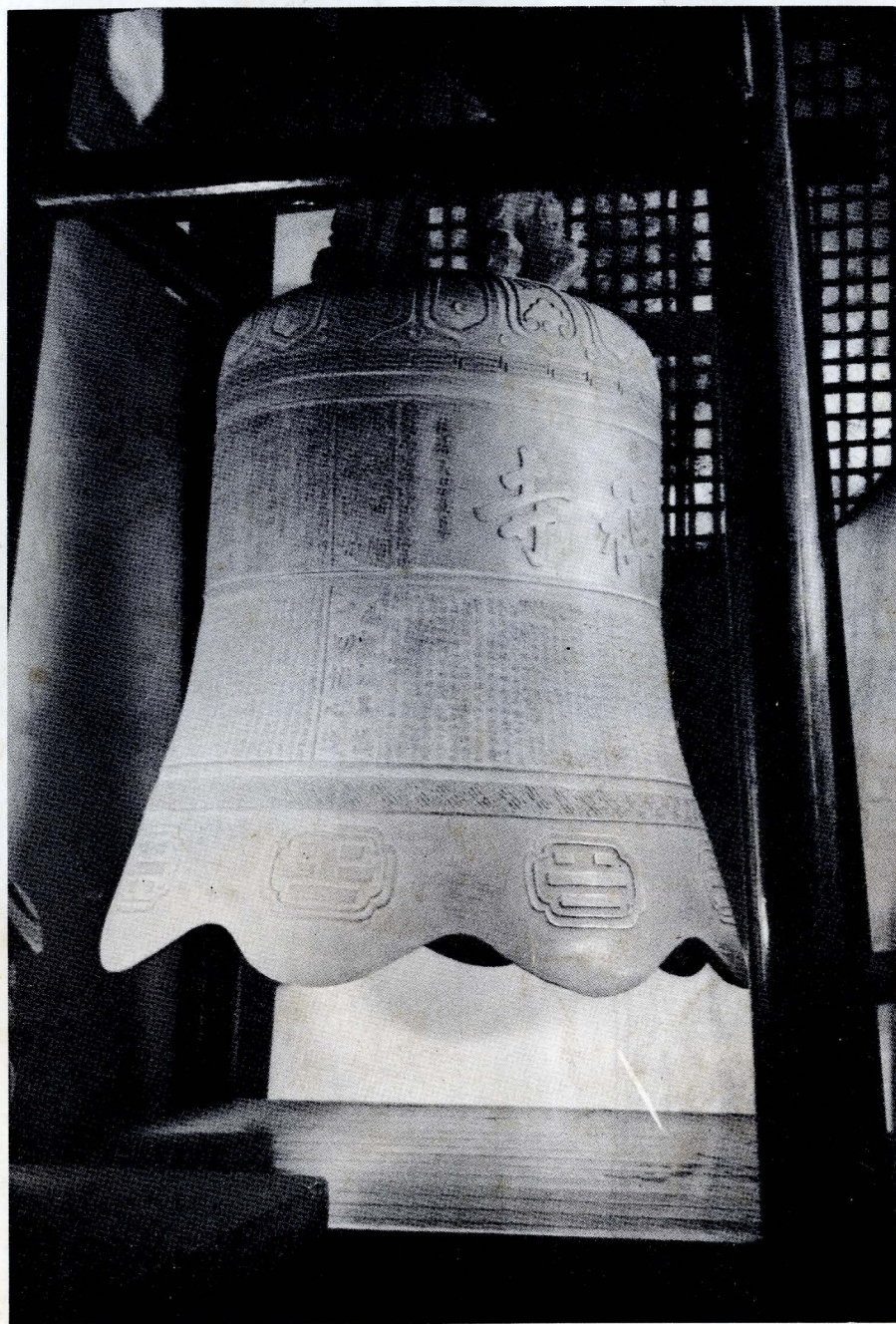
獎勵：公開組冠軍：獎金叁百元；亞軍：獎金貳百元；季軍：獎金壹百元；安慰獎：錄取三名，每位叁十元。

學生組冠軍：獎金壹百元；亞軍：獎金捌十元；季軍獎金陸十元；安慰獎：錄取三名，每位叁十元。



△ 玉佛寺藏經閣內明人寫「妙法蓮華經」





△上海玉佛寺—洪鐘。