内明

96

第九十六期 目錄

封面　唐・彩塑釋迦如來

特載　佛法說「緣起」與原始觀念形態的變化……黃公偉 3

專題研究　關於「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」（續）……幻生 8

譯稿　評魏爾本著「佛教涅槃與西方解人」……J.W.狄雍原著 林耀波翻譯 霍韜晦校訂 12

專題研究　寒山詩的比較研究（續）……智銘 17

譯稿　觀音——半個亞洲的崇拜對象（續）……鄭僧一原著 鄭振煌中譯 顧法嚴校訂 20

佛教藝術介紹　上海玉佛寺珍藏之佛教文物……編輯室 24

四衆堂　我對中學會考佛學課程的一些意見……蔡敷治 26

專稿　佛學研究與方法論（續）……吳汝鈞 29

譯稿　密勒日巴尊者歌集（第卅九篇）……張澄基譯 33

佛教文藝　新生（續）……謝冰瑩 38

永懺樓隨筆之卅七——齊天大聖與哈納耶那……馮馮 39

教界消息……編輯室 42

封底裏　唐・彩塑供養菩薩

封底　上海玉佛寺月洞門

出版者　內明雜誌社

社長　釋敏智

督印人　釋洗塵

發行人　釋金山

主編　沈九成

編輯　釋會機

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
22 Mile, 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 Cresent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.

泰國　中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand, 215/1 Pluplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北　新店鎮文中路50號竹林精舍

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, Narrh St., Manila, Philippines.

日本　東京都豐島區駒迟七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大　加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 Southill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度　悟謙法師
The Budd, Sangha Federation of India 6, Tiretta Bazar St., Calcutta-12, India.

香港　北角英皇道三九〇號亞洲大厦五樓C座佛經流通處

九龍　金巴利道27號永利大厦二樓智源書局
彌敦道454號二樓法藏寺圖書館

承印者：文采印刷公司

電話：五・七一一六五四

佛元二五二四　中華民國六九年
公元一九八〇年
三月一日出版

定價每册港幣弍元

佛法說「緣起」與原始觀念形態的變化

——六九年元月在台北北城素餐廳「佛學講座」講詞——

黃公偉

（一）前言

諸位道友，諸位來賓：

今天承蒙邀請，來爲佛學講座講論的題目是「佛法說緣起及原始觀念形態的變化」，由佛說：「心引世界去，心拘世界來」，證知佛陀言世界的構成重「唯心」論。本來印度佛法爲前期三大革新派之一，承前者爲婆羅門教的「淨行書」，以人生論，生死論爲中心主題，除唯物，耆那兩派而外，同主「無神論」，佛陀時代與耆那派對抗，獨步印度一千年之久，吸收了「奧義書」宗旨，如說業力、無明、輪迴、解脫的觀念，而予以新開拓。即由「地水風火空識」六大的宇宙觀來說性相皆空，我法兩空。由實在論到境界論乃一大觀念形態之變化。但從「有」說「空」，八萬四千法門却由「緣起論」的認識開端。此由「奧義書」發展爲「因緣和合」，即拋開了原始「梵天生神」說而爲「因緣」積聚說。故爲反吠陀唯神論的一派頗具系統規模的哲學。我們在此選擇了反形上主義的實在論，緣起論與十二因緣，三法印，四諦，業與輪迴等幾個重點，向各位作一簡報。以見佛陀說法初立基礎之概念開拓與解脫之所本。

（二）反婆羅門外道形上主義的實在論

佛陀學說，由成道時所觀察悟得，認爲宇宙萬象由因緣所生，非由神生，故以反婆羅門生神之主說而主緣起論、實在論。

考佛陀生前說法四十九年，傳道遍全印度。爲印度哲學「革新派」之權威。他深擯婆羅門唯神論，爲沙門諸學派之一。初與六師外道爭辯甚烈，斥「六十二見」。從弟提婆達多（Devadantta）且叛教獨立，然不久其說即昌盛，執印度各教派之牛耳。佛陀教義首重實用，故緣起論基於有情人生論。重絕欲斷苦在戒定慧之修證上，由情而意而慧，反形上之空洞解脫說。以婆羅門所說之王天，龍王，魔鬼爲假。（見施設足論）斥外道爲空談。如「箭喻經」云：「住於梵行，非由諸見。或謂世非常，或謂有限，或謂世無限，或謂命（靈魂）與身同，或謂命與身異，或謂如來有終，或謂如來無終，由此諸見，非謂即住梵行，蓋雖持此諸見，然仍有生，仍有老，仍有病，仍有死，仍有愁、哀苦、憂、煩惱。凡此現在諸事，乃皆余之所謂去者也」。（見「中阿

含經」）是佛陀說法由「有」說「空」，不在思辨而在實踐戒定，以求滅苦解脫之實行。佛陀初不尚說空說性，不取神祇迷信，凡婆羅門之祭祀占卜巫術以及咒語（如大乘密宗尚眞言），均所痛斥。（見「長阿含經」）佛告諸比丘：「婆羅門咒術覆則妙，露則不妙，而如來法說露則妙，覆則不妙」。（增一阿含）又云：「佛言婆羅門設大祭祀求福，實則必得大罪」。（雜阿含）證明佛初說法以斥有神論，形上主義爲主。釋迦以自度修道詔人，智慧所以滅「癡」（無明）去苦，禪定所以治心堅性，然由戒律作起，以絕外緣。是故佛由「有爲」至「無爲」，由滅情練意而成智。故由「緣覺」說「人空」而不說「法空」。神通雖爲修定之果，爲俗衆所慕，並不爲佛所重。如長阿含經云：「佛復告堅固，我終不敎比丘爲婆羅門長者子居士，而現神足上人法也。我但敎弟子於空閒處靜默思道」（堅固經）。言戒律亦摒棄「苦行」，與外道不同。他在鹿苑初轉法輪，告五比丘：「出家人應避二邊，（趣中道）或耽於私慾，卑陋俗鄙，至爲無益。或專苦自身，亦痛苦而無效也」。（五比丘品）此卽佛陀修道的經驗談。故佛對婆羅門敎與六師外道而言，由神學而哲學，趨於現世義。（世間品）近人歐陽漸說：「佛法不是宗敎亦非哲學，宗敎有悲無智，哲學有智無悲，佛敎哲學則悲智雙運」，不無理由。對吠陀言，它是哲學，對唯物派言，它是哲學。對一般宗敎，它是德智合一的思想。所謂「有爲法」，他予以系統的組織，在當時成爲最具權威性的學說。

（三）緣起論與「十二因緣」

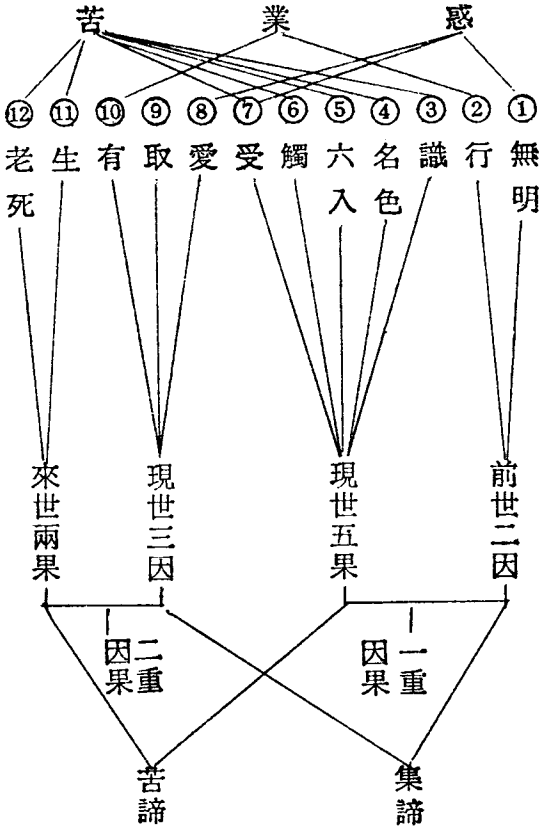
佛陀於悟道後所得之天人大法，卽「十二因緣」，開示「三世」的時間流轉，合爲「兩重三世因緣」，源自黎俱吠陀末葉的「無有歌」。而轉廻說（Sansama）亦由奧義書而與三世因緣相連結。

所謂「緣起論」梵文爲 Pratitya－Samutpada，巴利文又是 Paticca－Samupada，它本來的意思是指事物藉衆多的條件而獲得呈現的狀態，亦卽借緣而生。緣起處理存有問題的以能釋事物的存有狀態。通過緣起以說明事物存有狀態，實際上是化解事物的個體性。佛敎後期歸結爲「無我」的觀念。佛敎提出「因緣和合」，以破生神主宰說。自佛陀言緣起論只是用於生命界，而由「業感緣起」開端。關於處理存有問題，原始佛敎是「一切法因緣生」，處理生命問題提出「十二因緣」。超越地反省自己的生命根源，說明生命的無常與苦。完全是一個價值取向的問題。從現實的立場，解答諸法呈現的內涵。由此十二支說，自時間言，或一刹那時具有其用，是爲「刹那緣起」。或前後刹那點「無間相續」，而爲同異類之因果相續，是爲「連續緣起」，自一一支之分位無間而因果相續，是爲「分位緣起」。又或一支分不必同類因果相屬，而隔餘因果於其間，是爲「連續緣起」。普通則用「分位緣起」，這就是用分解的方法，比較能重視諸法如何呈現的，能解決現象的如何構成，以苦集兩諦爲主體。如佛說緣起經云：「何名緣起？初謂依此有故彼有，此生故彼生」，卽現象由相依和合而成立。如：

1. 無明（Avidyā）——緣行
2. 行（Saṃskārāḥ）——緣識
3. 識（Vijñānaṃ）——緣名色
4. 名色（Nāmarūpaṃ）——緣六入
5. 六入（Saḍāyatanaṃ）——緣觸
6. 觸（Sparśaḥ）——緣受
7. 受（Vedanā）——緣愛
8. 愛（Tṛṣnā）——緣取
9. 取（Upādanaṃ）——緣有
10. 有（Bhavaḥ）——緣生
11. 生（Jātiḥ）——緣老死
12. 老死（Jarāmaraṇaṃ）

這裏包括無明，行，六識，六處，六觸等所謂「識緣名色，名色緣識」，是彼此相待，故緣起卽被理解爲一「和合」關係。由此有北傳的「六因」，「四緣」論，和南傳的「二十四緣論」，以

至後來「唯識宗」的「十因四緣」論，皆由是而來。依「此有故彼有，此生故彼生」原則，如六根以六境爲緣，而生六識，是爲「十八界」，境識和合而有「觸」，十二支形成一世間之「集」。佛法處理此生命根源問題，是爲因緣所生法。從老死開始，向後反省，最後推到無明。依「有部」言，此十二支跨越三世，構成兩重因果。



此十二支連鎖的次序，由「長阿含經」說，則爲「倒序」，先由老死說起。即「從生有老死，生是老死緣。生從有起，有是生緣。有從取起，取是有緣。取從愛起，愛有取緣。愛從受起，受是愛緣。受從觸起，觸是受緣。觸從六入起，六入是觸緣。六入從名色起，名色是六入緣，名色從識起，識是名色緣（見五蘊法）識從行起，行是識緣。行從癡（無明）起，癡是行緣。」（見大本緣經，大緣方便經），又云：憂愁苦惱，此苦盛陰，緣生而有，是爲苦集」。（同上）因之，說到滅諦，則如「雜阿含經」云：「無明滅故行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六入滅，六入滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老病死憂悲苦惱滅」。又云：「譬如兩木相磨，和合生火，若兩木離散，火亦隨滅」。（卷十二）這就是「此生則彼生，此滅則彼滅」的說明。「中阿含經」云：「因緣故起識，有緣則生，無緣則滅，識隨所緣，生即彼緣」。（嗏帝經）識滅則名色滅，在知識論上，即爲客觀的觀念論。在本體論上，沒有神主宰可言。由知識論言，現世生命起於「惑」，惑即煩惱，使有相續爲有起因。由生命論言，「業」即作業，牽有而爲生因。「苦」爲苦果。依此「世間苦」，須求「解脫」乃得「樂」。是爲說「空」之本。三世因果相循，那就是「欲知前世因，今生受者是，欲知來世果，今生作者是」。以業與無明爲三世流轉的因素。如此佛陀才說「四聖諦」。

「因緣」該括「俱有因」，「相應因」，（士用果）及「同類因」，「遍行因」（奔流果），「異熟因」（異熟果，離繫果）而「增上緣」，「所緣緣」「等無間緣」皆括於「能作因」之內，（增上果）世親「俱舍論」言五法，色法在前，心法，心所法，相應法，無爲法在後。故論「四緣」，「六因」，「五果」重客體之「緣」，亦重客體之「因」，實則非也。直到「百法明門論」轉小爲大，始以心法（心王）居首，加以改正。以心法起宇宙，屬唯心論。

（四）佛說「三法印」與「四法印」

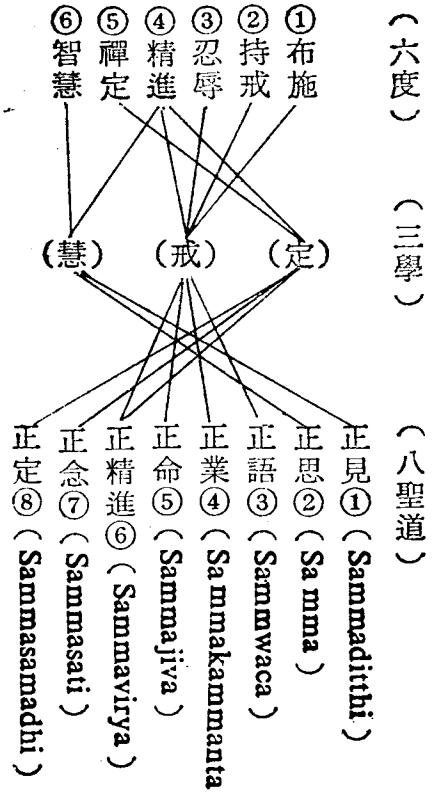
何謂「法印」（Dhaima Sanashrit）？蓋即佛說之三大根本原理，不可輕易。一爲「諸行無常」，即一切有爲法遷流不息不住，故人生痛苦。二爲「諸法無我」，色受想行識「五蘊」由積聚而來，故無主觀的「我」。三爲「涅槃寂靜」，修滅盡生死苦，抵於「無爲」之境，是爲「解脫」道，此小乘法之總綱，發展而有大乘「四法印」。如「大乘莊嚴經」云：「四法印者，一者一切行無常印，二者一切行苦印，三者一切法無我印，四者涅槃寂滅印」。（覺分品）。

原始佛法所稱之「我」，不是倫理的，而是「形上的」。即謂「我」亦即「物之自己」，在知識論中是一形上學的設定。但佛法探究存有問題，「我」的自身即不是散在孤立的，而由相待關係以成立。由緣起觀念言之，「諸法無我」即否定了有自身獨立性。依印度哲學傳統觀之，「我」亦可指「生命」主體，「實踐」主體或「超越」主體而言。故此「無我」思想當推源於「奧義書」所主「梵我不二」，認爲一切存有事物包括生命，即生命分析到最後就是「梵」。換言之，梵即眞我，每一經驗事物中都含有一不生不滅的成分，而現象的「我」却非是梵我。佛法以「超越」的我爲眞我，即受奧義書影響而來。取消經驗主體，原始佛法乃生「無我」觀念。即從實踐上化解對現象主體的「執著」。然佛法「重人」多於「重法」，由緣起論處理存有，即佛弟子馬勝比丘所說：「若法因緣生，法亦因緣滅」，事物的呈現是在無限因果歷程中，其消失亦是條件變化的結果。此舍利弗，大目犍連皈依佛陀之由來。一切法因緣生，因緣無則無法，「物之自身」的我由因緣生，故無法我亦不成立。以此說明「諸法無常」，「諸行苦」，則生命的根源本是「空」，故「法空」而「人空」。進之「諸行無常」，是從生命緣起流的呈現上說。「一切行苦」是從生命的「無明」上說。由於生命的起點是「業感緣起」的「無明」的，則生命本相只是一個「因緣和合」虛的形式，無知的主體。由之，佛教最初所努力經營的不是自然學系的體系，而是一個人生實踐的方法。

針對無明，無常，無我以求「苦」的解脫，以求「眞我」之常樂，故有「涅槃寂滅印」。這是從生命的嚮往上說，理想上說。修除業斷無明，佛法說「戒」是從「德入」的。佛法說「定」、「慧」是從「智入」的。原始佛法說「無我」並未反對奧義書「梵我不二」形上實體論。反之，爲了解脫，從道德倫理學上的實踐以求「樂」，和耆那教派用意相同。後期大乘由「智入」，才重回理想主義。

（五）佛說「法輪」與「四諦」

佛陀依此三原理進一步倡說「四聖諦」（Arya Satyani），即爲「法輪」（Dharmacahra），包括苦諦，集諦，滅諦，道諦四者。四聖諦者，就是成道時內觀組織之全體，而命名眞實不虛，是名爲「諦」（Satya）苦集二諦爲因，滅道爲果，得滅之方法爲「道」，成涅槃爲解脫。自轉法輪之始，開示五比丘，至入涅槃，皆不出此四原理，故曰聖諦。所謂「苦諦」（Dukkha），如增一阿含經云：「何謂苦諦？生苦，老苦，病苦，死苦，憂悲惱苦，怨憎會苦，恩愛別苦，所欲不得苦。取要言之，五盛陰苦，是謂苦諦」。（四聖諦品）人生於三界中之「欲界」，因緣和合，五蘊積聚，無不是苦界。所謂「集諦」（Samudoya），經云：「何謂集諦？所謂集諦，愛與欲相應，心恆染着，是名苦集諦」。（同上）何謂「滅諦」（Uirodha）？經云：「所謂盡諦者，欲愛求盡無餘，不復更造，是名滅盡諦」。（同上）即修戒離苦，滅盡苦因。何謂「道諦」（Magga）？即修八正道。經云：「所謂出要（道）諦者，謂聖經八品道，所謂正見，正業，正語，正行，正命，正精進，正念，正定，是謂苦出要諦。如是比丘有此四諦，實有不虛」。（同上）此爲大小三乘經論所言四諦之根本。而「六度」（波羅密）布施、忍辱、持戒，精進、禪定、智慧，原爲修持之本。（六度集經）



（六）佛說「業」與「輪迴」

業與輪迴思想，已見於「梵書」、「奧義書」了。如佛陀說人生有情之由來及解脫，是取梵書、奧義書之有關觀念，予以系統化。當年外道各派有「無因論」，「斷滅論」諸說。惟佛陀取「業」力說，以生命流轉本於「業」的種子，以前世之業根爲轉生之體。由之，佛法說「業」（Karma 羯磨），在智力上是「迷悟」合一，在德性上是「善惡」合一，眞妄合一，染淨合一，先天生理非善非惡，亦善亦惡，是中道的。如中阿含經云：「有情以業爲自體，爲業之相續者，以業爲母胎」。（鸚鵡經），長阿含經云：「世間由集而轉，有情依業而轉，有情爲業所纏」，此爲大乘說業之據。於是業因，業緣，身口意三業，皆爲有情之表現。

所謂「輪迴」（Samsama）即流轉之義，前見於淨行書。依三世因果而成立。有三善道，三惡道，是爲「六道輪迴」。有情如不修解脫，永流轉此六道之中。故解脫即停止輪迴。天道人道，阿修羅道，爲「三善道」，地獄道，畜生道，餓鬼道，爲「三惡道」。有情由「業因」自然趨於其中之一道。如別釋雜阿含經云：「一切生皆死，壽命必歸於終。隨業受緣報，善惡如獲果。修福上升天，爲惡入地獄。修道斷生死，永入於涅槃。」（卷三）於是佛陀不但部份接受了婆羅門歸宿論思想，在實踐論中亦未完全離開形上觀念。此即大乘法之所由生。輪迴並非「遺傳」，而是前世業因及今生薰習合而爲一的逐次改組，故轉生說亦有其特殊意義。小乘上座支部「犢子部」（Vatsiputriya）立一轉移三世的「補特伽羅」（Pudgala）說明「流轉生死」，由捨前蘊取後蘊故（見俱舍論）。補特伽羅舊譯爲「衆生」新譯爲「數取趣」，數者取五趣而輪迴之義，即能從前生轉至後生，數數造業，數數流轉於業力所引當來諸趣之主體，數數往來諸趣。故前世所造之業與現世之我有連繫，乃能隨我之轉生而爲現世之業果。所謂「欲知前世因，今生受者是，欲知來世果，今生作者是」。（或以補特伽羅爲六識所依止，見印順「唯識學探源」）此又爲流轉生死又一說法。

四諦
- 苦諦（果）
- 集諦（因）
- 滅諦（因）
- 道諦（果）

業——輪迴（三世流轉）——凡衆——世間法

除業—解脫（斷生死止輪迴）—聖位—出世間法

（七）原始佛教觀念形態之變化

佛滅度後，其入室十大弟子恐佛法失傳，乃遵遺囑本「鹿苑時」之說法，由大迦葉主持，阿闍世王爲東道主，而有五百羅漢結集，其經部即「四阿含經」出於「多聞第一」阿難所誦出。結出之律藏爲「八十誦律」，由持律第一之「優婆離」所主講，而阿毘達磨之「論藏」由阿難開始，是爲「契經師」之由來。同時青年僧侶有「窟（七葉窟）外結束，是爲南傳大衆部之「菩薩乘」。王舍城五百結集後百年（公前三七七）在毗舍離城「婆利伽園」有九百比丘之結集，分出南北兩派，以「大衆八目」自由主義，標立「五事」爲上座部所否認稱「十種非法」，胃澈戒律之「嚴格十義」，是爲兩大系之分裂。佛滅二百廿七年阿育王奠都華氏城。有千名聖僧之結集，調和爭端，而北派「論理」，南派「說事」，誦出論藏爲「譬喻師」，論藏亦有南北派之分裂。論藏最早有「五百結集」時「法蘊足論」爲大目犍連所造。有「集異門足論」爲舍利佛所造，有「施設足論」爲大拘稀羅所造。爲「說假部」之由來，否定天龍夜叉海龍王之神鬼說。契經之「實在論」。佛滅百年時有提婆設謀之「識身足論」，世友之「品類足論」，「界身足論」，倡言法之分類，我物關係，已非契經之論。公元前一五三年，中印排佛，那先比丘（龍軍論師）說法，迦旃延尼子集阿毗達磨異說爲「發智論」，稱爲「身論」。爲北方「說一切有部」之根本論典。當佛滅六世紀（西元廿七年）時，白氏族統一印度。佛教觀念再起重大變化。由脇尊者主講於環林寺，五百比丘參加，（四次結集）結成「大毗婆娑論」，是爲婆娑師盛行時。

（下轉第11頁）

關於「頻婆婆羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣」變文

——讀敦煌膠卷筆記之四——

（續上期）

生幻

諸比丘道：

□□光明倍尋常，照曜竹林及禪房；
爲是上界天帝釋，是爲梵衆四天王。
□□佛會禪林內，能令夜分現禎祥，
惟願世尊愍四衆，解說昨夜見底光。
□□（佛告？）諸比丘，非是帝釋，亦非梵天，鬼神大將，乃是頻婆婆羅王后宮綵女名功德意供養塔，故爲阿闍世王被害命終，生忉利天，今還下界，來供養我，是彼光耳！

佛道：

汝等昨夜見底光，非是梵釋四天王；乃是王宮功德意，爲先捨命掃佛堂。被害命終生天上，還來下界至此方；執持香花供養我，令其夜分現禎祥。佛法寬廣，濟度無涯，至心求道，無不獲果。促保宣空門，薄藝梵宇，荒才經教，不便於根源，論典同知於底漠。（中間塗去）輒陳矩見，綴秘密之因由，不羞慚羞，緣甚深之濠喻。

維大周廣順三年癸丑歲四月廿三日三界寺禪僧法保自手寫記

法國現存的這份殘卷，顯然是「頻」文的最後部份，毫無問題，根據英國與法國現在的「頻」文殘卷來看，我們只見到「頻」文的「頭」和「尾」的部份，至於中間的部份，由於文獻的缺失，無法尋覓，頻婆婆羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣，我們雖然從藏經的原文裏，知道了故事的全部情節，但變文不是依據經文的次第演繹而來的，它與講經文不同。這篇變文的作者，

究竟是用如何手法。處理故事的情節，加以推演，把功德意的故事，生動地描繪出來，告訴廣大的聽衆。我們未見到中間部份文字，是無從猜測的。變文的作者，既然採用了佛經中這個感人的故事，做爲變文的題材，其中間部份的核心內容，一定高潮迭起，可以想像得到的。中國頻年戰亂，古典文獻散失，許多典籍，因之無法傳世，這是中國文化的最大損失。

法國的這分殘卷，是沙州三界寺法保抄寫的，寫於大周廣順三年。廣順，是五代周太祖（郭威）的年號；廣順三年，是西元九五三年，這分卷子，到現在已經有一千多年了。

關於「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」寫到上一節的末尾，已經將問題說明了。對於現存的殘卷文字，也做了一番引證介紹。研究「頻」文的讀者，依據我們的引證與說明，可以了解這個故事的情節。文章到此，本來可以結束了。但是，「頻」文的抄錄者，却給我們留下了一個尚待說明的問題——中間夾寫了破魔變文。所以，我們不能拋開破魔變文不談。如果我們不對破魔變文做番考釋說明，就現存的「頻」文殘卷全體觀之，我們的工作似乎尚未圓滿，問題沒有完全交代清楚，因此，我們必須再對破魔變文做番論述與說明。

以下所寫的，完全以論述破魔變爲主。從文字的內容形式上看，似乎與「頻」文扯不上關係，成爲兩碼子事；但是，爲了說明我們的基本觀點——破魔變文不屬「頻」文所有的這一主題，我們必須舉出證據成立我們的看法。由功德意供養塔生天因緣的經典原文，來對觀破魔變文的經典依據，二者是否有其關連性，經過這樣比較之後，更能明確地認定二者有無關係，我們這樣做法，文章雖然繞了一個大彎，但就全文的論旨而言，仍然是有其一貫性的。

現在，我們先將破魔變文引錄於下，而後再做破魔變文內容依據的經典考察，可以知道破魔變文的寫作，是依據那些經文的材料而來的。破魔變文前面的押座文，與「頻」文的押座文完全相同，我在上面做過一番校注說明，在此畧去不錄，單從變文錄起。

我佛當日爲度衆生，捨棄王宮，雪山修道；今經六載苦修行，四至周圓當臘月，八日之晨，下山於熙連河沐浴，洗多年之膩體，證紫磨之金身。出清淨之愛河，遇逢吉祥之長者。廣鋪草座，供養殷懃，牧女獻乳，於此時，四王捧鉢，於是日纔登座，震動魔宮。當爾之時，道向（何？）言語：

苦行山中經六年　四知周圓道果堅
下山欲久（救？）衆生苦　洗濁垢膩在熙連
纔出河來逢長者　廣鋪草座結良緣
牧女獻乳親供養　四王捧鉢到河邊
纔座定　震天宮　故知聖力遍無窮
魔王登時觀下界　方見如來出世中

於是魔王既觀下界，又不見五逆之男，又不見孝順之子。爲（唯？）見我南閻浮提淨飯大王，悉達太子，或時正覺之時。魔王口中思惟道：『若是交他化度衆生，我等門徒於役佛裏，不如先集徒衆，點檢魔宮，惱亂瞿曇，不交出世。』魔王當時道何言語：

魔王憤怒在逡巡　廣點妖邪之鬼神
覩見如來今出世　雄心叵耐便生瞋
不了自家耶神呂　擎山覆海滅今人
處分鬼神齊用命　提將來　暢我身

於是魔王擊二口金鍾（鐘？），百萬徒衆聽，當時着頭羅刹爲遊奕將軍，偃疾夜叉神作先鋒大將。鳩般荼鬼排戈戟以前行，毘舍闍神領甲兵而後擁。召修羅軍衆爲突將，即怒目精。乾闥婆衆後隨，而乃乍嗔乍喜。更有夜叉虞侯，羅刹都巡，並劍戟牙利，毛銅抓毛持鐵棒腰帶，赤蛇駈精魅以前行，魍魎神在後，閻羅王爲都統，惣管諸軍，五道大神，知押衙又幷斬斫。喚風伯雨師作一榮，呼行病鬼王別作一隊。然後劈雨，陳分四廂，左遶右遮，前駈後截。用雷雲爲戰鼓，跋覘電作朱旗。縱猛風以前盪，勤（勒？）毒龍而向後。蛇蛇盤結，遍地盈川，鬼神交橫，搖精動目，更有飛天之鬼，異貌奇形，或有五眼六牙，三身八臂，四眉七耳，九口十

頭，黃髮赤髭，頭尖額濶；或腕粗臂細，頭小脚長，跛旗弄於山川，呼吸其雲霧。搖動日月，擺撼乾坤。作啾唧聲，傳叱吒號。妖邪萬象，有耳不聞，器械千般，何曾眼見。波旬自領軍衆，來至林中，先鋪靉靆之雲，後降撥霖之雨。天地既不辯，東西昏闇，豈知南北。一時號領，便下天來。迅速之間，直到菩提樹下。

魔王槌鐘擊鼓聲　點檢邪魔也大奇
處分各須排甲仗　槍刃臨陳不須虧
先鋒踏自須遠探　收後都巡看便宜
風伯雨師如前引　夜叉羅刹後相隨
左廻右轉如山動　前遮後截豈乖違
魔王自爲都元帥　忽管諸軍都侑僞
靉靆之雲空裏布　潑下黑霧似黑池
雨點若着如中箭　雹子逢人似連鎚
山岳念來安常裏　紅旗卷處殘霞起
江海擎來直下傾　空裏束鬧世間驚
號領唯聞唱煞聲　紅旗卷處殘霞起
皂纛長吹碧雲飛　鬼神雲裏皆勇猛
魔王時時振英雄　圍遶佛身千萬匝

擬捉如來唱怒情（幻生按：此句之上懷疑脫落一句）

於是我佛端居樹下，正念思惟道：『他總到來，如何准擬。』遂起慈悲，善根方便，降伏邪徒，不假干戈，寧爲土（士？）馬。如來所持器杖，與彼全殊，且着忍辱鉀，執智慧刀，彎禪定弓，端慈悲箭，騎十力馬，下精進鞭；慚愧刀未舉，鬼將驚忙忙；智慧劍而未輪，波旬怯懼，垂烟吐炎之皆（若？）輩，返（反？）被自燒；載石擎山之徒，自沉自（滅）。外道等（輩），弓欲張而弦即斷，箭欲發時花自生，槍未盤而自折，劍未輪而刃落。處雷翻爲梵響，雹子變成珠珍。紅旗出沒，香風自生，猛火黑烟，旃檀霧降。我佛觀其定力，外道波旬無門怯懼，大者霧中覓走，小者雲裏撼戰。魔王見此，且却抽軍；羅刹叩頭，自稱死罪，抽戈便發，却往魔宮，毒惡來亡，尚生忿怒。

端君（居？）樹下相顒顒　魔王誇俊騁英雄
寶劍纔揮鋒刃落　紅旗初展結花蔡
六鈞未挽弓弦斷　四羽初開箭迸空
更騁雳雷誇丑雹　雹了空中自消溶
驚山攝海騁神通　方梁欄木數千重
擬害如來三界主　恰似落葉遇秋風
魔王雖是都元帥　饒君瞻（膽？）大也柾松
遂向軍前親號領　火急抽兵却歸空
不念此是邪神貌　比並天中大聖蹤
鬼神類　百千盤　變化神通氣力難
任你前頭多變化　如來不動一毛端

魔王見陣勢似輸，且却抽軍，還歸天上。不察自家力劣，輒擬惱害如來。忿怒之情，尚猶未息。然後端居正殿，却歸香林，扼腕揚眉，鋪脣忖耐。魔王有三女，忽看父王情不樂，遂即同前，啓白天（父？）王：三女當爾之時，道何言語？

父王何得苦生憂　甚事怨請煩勿留
爲後憂他國計事　近日容貌漸生愁
天宮快樂人難遇　富貴嬌奢早晚休
下界不知有甚事　詳君爲我說來由

魔王答女曰：

近日瞿曇下雪山　道果纔成斷愛攀
我等門徒威力少　天宮快樂鎮長閑
如何有計諫滅得　永却不交出世間

女向父王道：

瞿曇少少（小？）在深閨　近捨攀緣出淤泥
色境歡娛爭斷得　三身四智未齊圓
女今早願下閻浮　暫伴瞿曇爲作妻
惱亂免交登道果　不成無上大菩提

魔王聞說，歡喜非常，庫內綾羅，任奴裝束，側抽蟬鬢

，斜插鳳釵，身掛綺羅，臂纏□（瓔？）珞。東鄰美女，實是不如；南國閨人，酌然不及。玉貌似雪，徒誇洛寶之容。朱臉如花，謾說巫山之貌。行風行雨，傾國傾城，人溧五色之衣，日照三朱之眼。仙娥從後，持寶蓋已後隨；織女引前，扇香風而塞路。召六宮彩女，發左右邊。一國天人，分居右酉。直從上界，來到佛前，歌舞聲施，管弦並奏。

論情實是綺羅人　若說儀容獨超群
身掛天宮三宋眼　足攝巫山一行雲

第一女道：世尊！世尊！人生在世，能得幾時，不作榮華，虛生過日，奴家美貌，實是無雙，不合自誇，人間少有。故來相事，誓盡千年。不棄卑微，永共佛爲琴瑟。

勸君莫證大菩提　何必將心苦執迷
我捨慈親來下界　情願將心作夫妻

佛道：

我今願證大菩提　說法將心化群迷
乞食自喰猶不足　沒得資財更養妻

第二女道：世尊！金輪王苗氏帝子王孫，拋却王位，獨在山間寂寞；我今來意，更無別心，欲擬伴住山中，掃地燒香取水。世尊不在之時，我解看家宁捨（守舍？）。

遠別天宮捨父孃　將身掃灑世尊房
誓願不歸天上去　志將纖手拂金床

佛道：

我今念念是無常　何處小有不燒香
佛座四禪本清淨　阿誰要你掃金床

第三女道：世尊！世尊！兒家年幼，父母偏憐，端整無雙，聰明小有，帝釋梵王，頻來問訊，父母嫌伊門卑，不却教作新婦。世尊端正，又是淨飯王子，三端六藝，總全文武，兩般雙備，是已拋却父母，故來降閻浮，不敢與佛爲妻，情願長擎座具。

奴家不合自己誇　雙瞑如同二月花
勸君莫證無上道　誓將纖手取袈裟

佛道：

幻化逡巡實可嗟　遮莫富貴及嬌奢
謾說腮上紅桃臉　爭似將身早出家
膿囊敗壞非揚棄　自怨那堪比並花
法衣諸天親自送　阿誰要你刺袈裟

佛道：

莫擬二八世間希　遮莫身掛綺羅衣
解事速須歸舍去　瞼時煩惱欲何爲

（未完待續）

（上接第7頁　佛法說「緣起」與原始觀念形態的變化）

關於「無我」，「人空」的原始佛說「無常」，「苦」來否定，「我」的主體而成立之論義，即「自相」，「自性」的否定。此殆原始佛教「人空法有」之變化。乃中觀派興起後，一切法皆由「因緣生」人我含於「法我」中，法實人自空。與說一切有部不同了。爲了僧侶之墮落，從道德上說明自我，爲「無我」說之由來。由此追求解脫苦，而有滅諦道論出世間法走向滅苦之路，實踐八正道，獲得成就稱：「如是德者」（如來）。阿含經以「我」爲「五蘊和合」，五蘊的我無常，故「我」是「假若」。原始佛教言「無我」並不否定行爲主體，人格主義意義。此奧義者「自我實說」精神。同時亦肯定自我即實踐主體，得造主體。佛陀入涅槃時叮囑弟子「以自己爲洲」及「以自己爲歸依」，即透過這德實踐來得解脫。這和大乘以智慧到「眞如」不同。所謂「破我」還是求實現一更高的自我。由「緣起」集起的生命，由變化而生命有升降，故生命即一「緣起流」。所謂「假我」乃對實體而言，在對答「無我」疑問上有積極的貢獻。至少重新肯定生命主體地位，其對方即是「眞我」。後期大乘佛教即由此以流出。

言止於此，限於時間，不盡之處，尙請教正。

評魏爾本著「佛教涅槃與西方解人」

Guy Richard Welbon, The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters, The University of Chicago Press, 1968.

J.W.狄雍原著
林耀波翻譯
霍韜誨校訂

佛學研究的歷史在西方來說是有吸引力的，但却常爲人所忽畧。學者們比較重於推進佛學研究的工作而不重於追溯這些研究的歷史。温德殊（Windisch）所著的「梵語文獻學之歷史及印度古學研究」（Geschichte der Sanskrit-Philologie und Oindischer Altertumskune, Berlin und Leizpig, 1917-1920）一書，有關佛學研究的項目收錄較少。雷蒙·史屈（Raymond Schwab）曾著「東方文藝復興」（La Renaissance orientale, Paris, 1950）及亨利·狄磊巴（Henri de Lubac）曾著佛教與西洋文明之遇合（La rencontre du bouddhisme et de l'occident paris 1952），兩人均有重要貢獻。可是，正如他倆的作品的題名所示，他們原初只是對西方接受印度及佛教思想方面有興趣。至於魏爾本研究西方學者闡釋涅槃的書，則並非僅是一本對涅槃作文獻學或歷史式的紀錄。作者在自序中特別强調對涅槃意義的解釋，即反映出學者自身對此問題的關切程度。同時，他的研究是想了解十八至十九世紀間的歐洲思想史，特別是歐洲的知識分子與異國傳統相會時的現表。

要進行這種規模的研究須先設定三個條件。一，具備西方學者所研究過的文獻學和歷史問題的知識。二，對各學者自身的關切程度有所了解。三，對十九、二十世紀一般宗教研究所採取的知性進路的識見。再者，假如有人像魏爾本般假定：以爲對那些詢問涅槃意義的問題的回答同時可適用於所有佛教問題，並希望這一研究可以使人完全滿意，則很明顯是過分樂觀。魏爾本撰寫此書時非常用心，很多批評都具創見。可是，此書仍不能毫無保留地妄加推薦。

魏爾本此書的第一章頗令人失望。西方學者對佛教文獻的獲取祇能漸進的，即使今日給西方學者研究過的文獻，亦只有一小部分，主要是巴利文及梵文經典。大部分爲數龐大的經卷仍保存於中國與西藏譯本內，其中爲西方學者譯出及加以研究的仍是少數。要解釋涅槃的意義，當有賴於對原典的研究。可是，魏爾本

對此點却不十分清楚。他批評高爾布力克（Colebrooke）的有關佛教的論文中沒有引用佛教的基本資料。他似乎有必要留意一下高爾布力克所用的資料①。高爾布力克所引用的主要資料是商羯羅（Śankara）的梵經疏（Brahmasūtrabhāsya, II, 2, 18–32）及吠陀鉢底密司羅（Vācaspatimiśra），喬文陀難陀（Govindānanda），阿吠多難陀（Advaitānanda）等人所作的複疏。假如魏爾本細心研讀這幾節資料，便不會說高爾布力克對區分佛教與耆那派的信仰不清楚，及時至今日，仍很難知道某一本經論（疏）是屬於那一宗派，而辯論家們對那些區分各種宗教的特徵亦無自信。鑑於蒲仙（La Vallée Poussin）後來曾經討論過「識相續」（Vijñāna Samtāna）的理論，故此魏爾本在第二十九頁引用高爾布力克的評語，强調他對「思想相續」之批評的重要性，是會有點用處的。蒲仙充分認識這些爲對抗佛教徒而寫的經典的價值，並詳加研究（參看 Ja.1902, II, p.283 n3）。值得注意的是蒲仙在他的「佛教的教理與哲學」（La Dogme et la Philosophie du Bouddhisme, Paris, 1930, P. 51）一書中，得到高爾布力克的允許，引用其論文中的一段：「把涅槃看作一快樂境界的想法，似乎出自忘我的體驗，或出自剛從熟睡中醒來所得的清新體驗。」②

書中關於桑馬·狄斯羅斯（Cosma de Ködös）的數章，魏爾本引用威廉肯特（William Hunter）的一篇文章。這篇文章似只是以杜格（Duka）的「亞歷山大之生平和著作」（Life and Works of Alexander Csoma de Körös）爲依據，後來由一印度出版商用作重版桑馬的兩篇文章的導論（「佛陀的生平與教訓」The Life and Teachings of the Bubdha, 1957 Calcutta）。不過，如此的複印，却不受歡迎。威廉肯特是研究十九世紀英國統治印度的歷史學家，他論及桑馬的奇特的語言學上的想像，並把它與波布（Bopp）的成就相比。這引發了魏爾本增加一些完全多餘的註介紹波布，又舉出幾種波布的作品。魏爾本未作出任何澄清便賣弄學問般主張說：「桑馬由於方法學上的貧乏，使他的分析及疏解上的成就遜色。」所有認識桑馬著作的或對西藏文有點認識的人，談到此句時必會感到詫異。魏爾本引用了一大段桑馬的文章，評爲「這些簡單的語句眞是使人難受。」（P.48）假如魏爾本不怕艱辛查閱過桑馬那篇「佛教不同教派之考察」的文章（Jasb VII, 1, 1838, p. 142–147，reprinted in Tibetan Studies Calcutta, 1912, pp. 73–79），而不是引用杜格的節錄的話；他便會知道這些語句實在不是那麼使人難受。從桑馬的文中他會知道這一段文字是依宗喀巴（Tsong Khapa）的菩提道次第論來的，有關此論的文獻可看魯杜·加茨斯基（Rudolf Kaschewsky）的「喇嘛聖者宗喀巴之生平」（Das Leben Des Lamaistischen Heiligen Tsongkhapa Blo-Bzañgrags-Pa, 1967, Bonn, p. 396 n963）。③

魏爾本似乎很讚賞聖希拉爾（Jules Bonthelemy Saint Hilarie）的梵文造詣，認爲是不可多得的（p.71）。魏爾本在注釋中說聖希拉爾在「數論的第一論文」中譯出了全本數論頌（Sāṁkhya-kārikā）。（Memoires, VIII, 1852, P. 107–560）魏爾本顯然未曾見過此頌的梵文原本，亦未看過被李察·加比（Richard Garbe）讚賞過的聖希拉爾的作品。（參看 Richard Garbe, Die Sāṁkhya-Philosophie, 2e Auflage, Leipzig, 1917, p. 109）魏爾本在爲他自己遭受史屈的攻擊時作辯，但未有提及狄磊巴的批評（p. 157–158）。狄磊巴是個偉大的天主教學者，從其作品的最後一段看出他比史屈更爲困惑：「最後，在一篇一八八零年寫的小論文中，有以下的決定性評價。似乎對基督教貶斥多於褒：『佛教與基督教無共通處。佛教義理比基督教更爲深遠，正如歐洲社會比亞洲社會更爲高級般。』」

魏爾本在占士·達爾域斯（James d'Alwis）身上花了冗長而又可喜的一章。但令人遺憾的是他未有找出更多有關達爾域斯生平的資料。他只在註釋中簡畧地說：「多次探索也未能發掘出有關達爾域斯生平的資料，即使是簡單描畫也不可能。對我而言，本書是占士·達爾域斯的鑑定卷。」（p. 130. n. 2）可是，魏爾本在次頁中却說占士·達爾域斯是個長期駐節於錫蘭的傳教士及學生。在書中第一四四頁，占士·達爾域斯已變成「一個出色的傳教士」了。但只要本書作者對大英博物館的目錄稍瞧一眼，

即可知道一本有關占士・達爾域斯生平豐富資料的書：「占士・達爾域斯回憶錄雜著」(Memoirs and Desultory Writing of the late James d'Alwis, Colombo, 1939)。魏爾本若有看此書便會知道占士・達爾域斯並非傳教士，亦非佛教涅槃的西方解人，而是個錫蘭學者（1823－1878），且曾任立法議員數年之久。占士・達爾域斯研究錫蘭文與巴利文的文法著作十分有名。他翻譯的 Sidat Sangarâva 裏面的長序，最近於一九六六年由錫蘭國家美術博物館再版「錫蘭文學概觀」A Survey of Sinhala Literature）。

其他各章雖未盡同意但值得一看的，是處理奧頓堡（Oldenburg）、蒲仙的見解的幾章。這兩位可能是所有對涅槃概念的研究有重要貢獻的學者之中最傑出的。魏爾本反對湯姆士（E. J. Thomas）及杜慕年（H. Dumoulin）的論點，說奧頓堡本質上並未改變他對涅槃的想法，殊屬正確。其中一個理由可能是奧頓堡於晚年時比較專注於吠陀文獻研究。無論如何，他也常常留心到佛學研究的進展。他那著名的作品「佛陀」（Buddha）每次再版時都經他親自修正。魏爾本曾把該書之英譯本（依一八八一年德文本初版譯）與一九一四年德文本第六版互相比較。我想，若把奧頓堡一生所出版的全部版本互相比較，來找出其修改之處，相信會很有意思，因爲這些版本都載有他對別人的批評及對新出理論的回應④。他與蒲仙的討論延至一九二六年出版的第七版，亦即奧頓堡最後修正的版本。但在魏爾本書中有關蒲仙的各章，均未提到奧頓堡的反應。

涉及涅槃的著作相信沒有人會比蒲仙多⑤。當然，魏爾本不可能遍覽所有蒲仙所寫有關涅槃的文章，但蒲仙最後的一篇論文「涅槃的最新註釋」"Une Derniére note sor le Nirvāna" Études d'orientalisme, Publiées par le Musée Guimet ā la mémoire de Raymonde Linossier, Paris, 1932, pp. 329－354）及附在「印度歐羅巴族與印度雅利安族——紀元前三百年的印度」（Indo－eurepéens et Indo－ariens. L'Inde jusque vers 300 av, J,－C., Paris, 1936, pp. 389－392）一書第二版中的附錄，均有必要考慮。蒲仙在他早期的作品中强烈反對那些維護巴利佛教爲正統的人。雖然他的反感可能過份，但後果對佛學研究來說却是非常重要。一九零二年蒲仙在他的一篇題爲「佛教教理」（Dogmatique bouddhique, Ja, 1902, II, p. 237－306）的文章中的第一部分作結，承認佛教教義必須徹底研究，但需要一些方法學上的建議。他强調俱舍論（Kośa）的重要性⑥，這是一本花了他多年心血的作品。他替他的批評作出總結，指出古代經典的教義必須在訓詁的基礎上進行。蒲仙對自己所提出的批評都能一一做到。因此，他在一九三六年時完全有權這樣說：「對於涅槃這一重要的問題，我們的註釋已獲決定性的進展。主要是在區分不同的年代、學派方面，不以先入爲主之見來理解原文。」（前引「印度歐羅巴族與印度雅利安族」一文，p. 391）可是，對於古老經典的義理方面，則是今後努力的方向。不過他表示在這方面：仍然障礙重重，預料對佛典作義理上理解及年代的分析，仍有嚴重困難存在。」（p. 392）自一九三六年後，依蒲仙所展示之路線，我們不能說已有顯著的進步。

上文我們尚未提及魏爾本替自己定下的工作的第二、三部，即對所論及的學者的關切程度及涅槃研究與十九、二十世紀的知性史的關係。無可置疑，在很多情況下，現有的傳記資料是不足以對學者的個人背景作充分的研究。魏爾本很小心地不把各學者作品中的個人觀點加以推斷。現在這些作品是我們可隨意運用的唯一資料。我們很希望魏爾本書中有一章是涉及大部分學者的知性背景的總結。我們於此只能略加己見：當一個人讀到那些如奧頓堡與蒲仙般精明嚴謹的學者的作品時，會受他們對印度思想的目中無人的態度所震驚。徵諸以下奧頓堡的佛陀中一段足以證明：「印度人不能有像歐洲般健全的生活形式，該種形式比印度的生活形式更爲深遠，且更能實現個人最佳之興趣和理想。」（13th ed. 1959, p. 15 and p. 284），也可以從魏爾本所引述的蒲仙的涅槃之路（The Way to Nirvāṇa）一書中的一段作證明：「歷史學家無須應付那些由冷靜、清明的思想家所造出來的拉丁觀念，而是要應付印度苦行者所揑造的玄想（譯者按，此字之原文爲 Philosophumena）……那些給苛刻食物所勞累的人，那些因

實踐禪悅而變得麻木的人。印度人對事實與觀念不能明確分別，觀念與語言亦然。他們永不能弄清楚矛盾律。」爲了對蒲仙表示公允，我們須留意他刋於佛教（Bouddhisme, Paris, 1925）一書第五版中的序言的自白書：「我們補充一下的是我對佛教評價甚高。但那些欲以萊曼湖（Leman）、斯卑里河（Spnee）或泰晤士河之水來爲佛教洗禮的做法，對佛教實不公平。」（p. VIII）奧頓堡與蒲仙的這些想法肯定可以從他們的成長背景，即十九世紀下半期的思想氣候中得到解答。

魏爾本書中多處提及十九世紀學者對「原典」的關注，沙耶（Schaya）在他的「淨明句論節譯」的序文（Augewählte Kapitel aus der Prasannapadā, Krakow, 1931, p. IX）中說：「由於人有這個錯誤觀念，認爲從宗教歷史上言，只有『原初教義』是純淨的、正確的，以後便每況愈下，不是正確眞理。由此，這種觀念影响了他們原初起步時的研究方法與方向。」他又加一按語：「至於這種觀念何時形成，則不難了解。基督教的聖經有人以爲只有耶穌時代之教義才是眞理，後來宗徒時代的都不是東西。於是，西方學者把這概念加諸佛教研究上。」

沙耶這些按語帮助我們了解蒲仙對巴利學派思想的回應。對於一個孕育於教會神聖傳統中的天主教學者來說，宗教不單只是師祖的原來教義般簡單。可是，蒲仙强烈地覺察到他必須分佛教經典爲古老及近代兩層（p. 400，比較上述引文）。魏爾本却說：「那些所謂巴利及梵文的佛教聖典，若不採用最近的「樣態史」（Formsgeschichte）的方法，則很難分辨出何者是佛陀的眞實教誨，何者爲後人的解釋。而這些方法却是西方學者從來未接觸過的（p. 116）。」這種未經深思及無事實根據的語句着實惱人。很多佛教學者都認識到那些使佛教經卷研究複雜化的大問題。把巴利文、梵文及漢譯經典作一精細比較的研究，會有助於決定那些經典較爲古老。可是，我們仍是茫然無所適從，不知應於何處着手來分辨佛陀的親身教誨與後代教徒的杜撰之言。假如新約學者已精心構思出一套可用於佛教典籍上的方法的話，佛教學者也會樂於採用。但這方法的詳細內容總得爲人所知才成。空泛言辭實際上無補於事。

這篇書評寫得那麽長，全是由於魏爾本所研究的題目喚起我的興趣，必要時仍可再加長一點。大家必須賞識魏爾本有担負如此巨大的究研的勇氣。但很可惜的是，魏爾本此書的價值，不但毀於多處地方不夠正確⑦，而且毀於他對內在於佛教文獻研究中的問題的貧乏知識。賀納斯（Horace）於其詩的藝術（De Arte Poetica）書中的說法至今仍不減其價值。他說：「欲處理或書寫一問題時，須考慮本身能力，不能担負的便由它，只做可担負的。」假如魏爾本能留意一上賀納斯的提議，則我們可對他今後的作品寄於厚望和信心。

附註

① 據魏爾本說，高爾布力克的資料來源之一是數論（迦毘羅 Kapila）有關佛教之一章（p. 26 n. 8）高氏此文原刋於「倫敦亞洲學會學報，（Transactions of the Asiatic Society of London）第一卷，又會經重刋於其論文集（Miscellaneous Essays, London, 1837）之第一版及第二版，（London, 1873）。其初版內有云：「迦比羅的 Sánc'hya 花了整章於論辯上，留意佛陀的教團……」。（第一卷，380頁。）

② 在本書第二十六頁第九行，魏爾本寫道他不明白高爾布力克此一最明確主張佛教源出印度的學者，何以會給人忽畧。他又引用狄磊巴（p. 112，誤刋爲115）及雷蘭（Renan）的「佛教的根本著作，（Premiers Travaux suv le Bouddhisma）爲證。可是，正如狄磊巴所言，在一八二七年之前李池（Ricci）已有此發現（de Lubac p.118）。事實上，雷蘭並非說何德生（Hodgson）發現佛教源出印度，而是說何德生藉梵文佛經手卷來平息所有可能發生的疑問：「當何德生告訴一個在加爾各答、倫敦及巴黎的亞洲協會，說在尼泊爾之廟宇中存有大量的梵文佛經手抄本及一些未爲印度認識的經卷時，所有疑難一掃而空。」（Oeuvres complétes de Ernest Renan, Tome VII 1955, p. 748）

③ 依魏爾本所說，桑馬是研究 Giorgi 的文法與辭書的。如此描述 Giorgi 的西藏詞彙 Alphabetum Tibetanum 現出魏爾本對此書內容不甚熟悉。（參看 Sylvain Lévi Le Népal I, Paris, 1905, pp.

117-118 及 L. Petech, I. 之西藏及尼泊爾之意大利傳教士（Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal, I. Rome, 1952, XCIX-CII）

④ 在本書 194 頁第一行，魏爾本說奧頓堡佛陀一書之修訂於 1890 年、1894 年、1904 年、1914 年及最後一版 1921 年，剛於奧頓堡去世後不久。他又說有關目錄、書目的資料方面，有賴花山信勝之之佛教書誌（Bibliography on Buddhism）提供幫助，故特別於此向花山致最大謝意。魏爾本似乎並未察覺到花山之書尚有錯誤。在奧頓堡佛陀一書的第十三版所附的後跋中，赫爾慕特・溫・拉辛納布（Helmuth von Glasenagg, Stuttgart, 1959, pp. 457-458）曾對各種版本作簡畧檢討。經奧頓堡修訂過的有第二（1890 年）、三（1897年）、四（1903年）、五（1906 年）、六（1914 年）及第七版（1920）年於本書之 209 頁，魏爾本提到佛陀初版奧頓堡曾在附錄中對 Upādisesa 一詞有補註。於是，他自作聰明地解釋爲何此補註不在其後出版中出現（p. 213）。可是，他實在未有看過佛陀第二版的序言，奧頓堡對刪去初版的三個補註曾有解釋（p. VIII）。

⑤ 魏爾本似乎只從 Paul Masson-Oursel 的訃告中找書目資料（Ja, 1938, pp. 287-90）。依此資料所述，蒲仙於一八八一年至一八八八年就讀於 Liége University 大學（由十二至十九歲）。於此隨 Charles de Harlez 及 Philippe Colinet 學梵文及巴利文。Ludo Rocher 對此表示懷疑說：「我們認爲蒲仙於一八八八年就讀於 Liége 大學，並於二十二歲時前赴巴黎。」（Jaos. 90, 1970, p. 590）Rocher 於何處得此資料則不大清楚。據可靠資料來源稱，蒲仙於一八八四至一八八八年就讀於 Liége 大學。由一八八八年至一八九〇年則於 Harlez 及 Colinet 指導下，在 Louvain 大學攻讀梵文、巴利文及古波斯文。

⑥ 奇怪的是 魏爾本完全絕口不提蒲仙翻譯了俱舍論這回事。而俱舍論却無疑是蒲仙對佛學研究的最偉大貢獻。

⑦ 魏爾本引用法文及德文詞彙時非常輕率，比如「德語之 Trachenden (p. 207), Philosophu Méne (p. 260 n. 28)，以 Besoin 作 Soin (p. 283)，以「需要」(need) 作「看顧」(care) 用 (309)。及「宗教之歷史展望」(Rèvue de l' Historie des Religions) 等。

卍正藏經

預約發售

卍字大藏經就是卍字續藏經的正編自推出預約發售
承海內外諸山長老各界學者建議茲正名爲

卍字正藏自刊印八十年來，我國第一次公開發行，計收集唐、宋、元、明、清，歷代先賢大德精心撰述著作一六二二部都七萬多頁，與卍續藏合配法寶完整，選最佳版本世所公認，皇皇巨帙，供養研究莊嚴大方，請經勝於儲蓄，弘揚文化善導人心各學術機構大專院校寺廟道場賢明人士宜各備有，已在付印，爲優待訂戶，特採低價預約，印數有限訂購請早樣張函索卽寄。

①二十開米色高級印書紙精印精裝計七〇巨冊
②預約自卽日起至六十九年二月廿八日止
③出書自民國六十九年二月一日起至六月卅日全部出齊分次寄發
④定價新台幣三萬六千元（美金一千元）
⑤預約一次付欵新台幣二萬元分期付欵二萬一千六百元每月付三千六百元正
⑥國外預約美金六百元另加郵資互惠地區美金八十元歐美地區美金一百一十元

新文豐出版公司 謹啓

地址：台北市雙園街九十六號 台北郵政三六四三信箱
門市部：台北市羅斯福路一段廿號南門大厦八樓
電話：3060757, 3818624, 3415293-4, 3064629
郵政劃撥：一〇〇四四二號

寒山詩的比較研究

智銘

（續上期）

寒山詩不被文學史家所重視，經過這麽長的時間，爲什麽還能有這麽多的詩篇流傳到現在呢？趙氏的看法是：寒山詩有很多勸學詩、勸世詩、格言詩等具有宣傳的意味與實用價值。受到世俗的注意和利用。所以寒山詩在悠悠千載之下，仍得保存。我國文學排拒寒山的詩，而民間却歡迎寒山的詩。

綜觀趙滋蕃先生二文，可以看出他對寒山是相當崇敬的，在討論寒山的時候，他是以心理分析的方法，來瞭解寒山的身世以及其一生心靈的活動。對寒山詩的評價，他是以文學欣賞的態度，來提高寒山詩的文學價值。而寒山詩部份是禪詩，他也認定，但評述的不多。

二

與趙滋蕃先生持相等態度的研究寒山的，是陳慧劍先生。他著有「寒山子研究」（華新出版公司）一書，他在此書內，對寒山詩的評論，有很多地方是與趙滋蕃先生一致的。所不同的是，陳氏所論，在文學方面的價值評判篇幅不多，而在考證與禪的方面，則有較多而肯定的說法。陳先生在其書中，最有成就的地方，是他考證了「天台三聖詩集序」的作者閭丘胤的眞實性。他根據「臺州府志」卷五「歷代官制」，在職官題名錄上，唐代二百九十年間，出任臺州刺史者，共有一百零八人。而其第七人即爲閭丘蔭（蔭與胤同音）。在其名字之下還有「志並注：有寒山詩序，見藝文。」等字樣。其任官在貞觀中。陳氏的這一發現，爲過去所未有，實爲難得。蓋寒山、拾得、豐干甚至閭丘胤，過去都是謎樣的人物。是否眞有其人，常使人難以確定。今陳氏一旦確定了閭丘胤的眞實性，連帶地也確定了寒山、拾得、豐干的眞實性。因爲閭丘蔭曾親見過以上三人。而寒山在詩中，也曾提到豐干、拾得二人。故閭氏的眞實出現，亦即寒山、拾得、豐干的眞實出現了。

關於寒山的生世年代，胡適先生在其「白話文學史」中考證爲公元七零零——七八零年之間。趙滋蕃先生在其「寒山子其人其詩」中，考證爲公元六四二——七四二之間。而陳氏根據閭丘胤的官銜——朝議大夫、使持節、台州諸軍事刺史、上柱國、賜緋魚袋」等及寒山詩中提到的「萬廻師」、「南院」、「吳道子」等而考定寒山的生世應爲公元七一零——八一五年之間，寒山活了一百零五歲。他的考證，較其他各家較有根據而眞實得多。

談到寒山詩的價值，陳氏是肯定的，他說：「他（寒山）畢竟是我們歷史的產物，是我們文化的投影，是我們中國古人又精神的象徵。代表着佛家的千古高風，使之成立一種永垂不朽的寒

山模式——一種人成佛的偉大公式。……寒山詩漫入我心頭，是一片禪無垠。禪的生機，充塞寒山詩的純度與密度。禪，美化了寒山詩的天地與人類的心靈。寒山詩卽是禪，禪卽是詩……三百多首寒山詩，是人類心靈共同印證的眞諦，以禪爲其生命。」（六五頁）。由這幾句話中，陳氏不但肯定寒山詩是禪，而且肯定寒山已成佛，並且，只要人們讀寒山詩，就可依照寒山的模式成佛。

談到寒山是否有「迷狂症」問題，陳氏有不同的看法，他認爲「無端狂笑無端哭」，除了詩人便是宗教家。宗教家本是一個「大情聖」，見一虫一蟻之死，都要痛哭流涕，但如用精神分析學解釋寒山的意識狀態，兼觸到豐干、拾得，這一關節無法得通，此一「迷狂症」對一個世間的天才或可構成，但對禪家已見本來面目者言，似未可盡符。

關於寒山是儒、是道、是佛的問題。陳氏認爲寒山出身於亦書亦劍的儒門。中年初期到天台以後，曾嘗試過「道情」的滋味。由於知識上的比較、研究，到近老年才轉身大踏步，踩過這「拖屍鬼」步入禪的殿堂，在有唐一代，與六祖惠能同時成爲千古奇人，陳氏最後肯定寒山出家當了和尚，他的證據是寒山的詩：

自從出家後　暫得養生趣
伸縮四肢全　勤聽六根具
褐衣隨春冬　糲食共朝暮
今日懇懇修　願與佛相遇

陳氏爲了適應他的這一認定，將寒山的詩增補成三一四首，而又將這三一四首，編配成「儒生期」（八九首）、「黃老期」（一三首）、「入佛期」（一五五首）、「雜詩」（五六首）。使讀者產生有系統的概念，由此一系統，不但能瞭解寒山生世的生命進程，同時也不致產生非儒、非道、非佛。或亦儒、亦道、亦佛的錯覺。這也是陳氏研究寒山的一大成就。

三

認定寒山詩毫無禪意可言的，則以囂禪大德與孫旗先生爲代表。囂禪大德寫有「寒山非禪」一文（六十一年秋「海潮音」月刊連載），孫旗先生則著有「寒山與西皮」一書（普天出版社）。

囂禪大德在「寒山非禪」一文中，首先將「禪和子」有了個界說。他認爲禪和子的生活，在衣着上是簡單而樸實的，在飯養上是比較隨和的，在行止上是比較適應任何環境的，在言語上除了說法度人之外，是比較耿直不奢的。嚴謹的戒律，精進的修持，超脫的氣質，寬大的胸襟，這些都是禪和子所具備的。而且，表現於極端的自然，毫無些許造作。因爲有了這樣的界說，所以他問：一身破衲、滿頭亂髮，樺皮以冠、木屐代履的怪異服飾者——寒山子，他是令人肅然起敬的禪和子麼？

接着囂禪大德依寒山詩的內容，一一地說明「寒山非禪」。

寒山詩曰：

吾家好隱淪　居處絕囂塵
踐草成三徑　瞻雲作四鄰
助歌聲有鳥　問語法無人
今日婆娑樹　幾年爲一春

囂師認爲像詩句中的主人，只不過是一個潛隱山水，遠避塵囂。是妒世的宿命論者或解甲歸林的人之一種歸宿。這種人可名之爲「雅人」，寒山卽是雅人之一，算不得有禪意。

寒山詩曰：

人以身爲本　本人心爲柄
本在心莫邪　心邪喪本命
未能免此殃　何言懶照鏡
不念金剛經　却令菩薩病

囂師認爲寒山希冀於金剛經中探討「無相」的訣竅，去解決諸法的束縛。這在意境上不免爲「法」所執，難得究竟，較之禪法中，「我」、「法」兩忘的境界，差得很遠。

寒山詩曰：

可貴天然物　獨立無伴侶

覓他不可見　出入無門戶
促之在方寸　延之在一切
你若不信受　相逢不相遇

囂師對這首詩的評判，認爲寒山不僅在文學的詩意境上有特出的表現，就是在人生的哲理意境上也是不同於世俗的。尤其是在教內的禪思意境上，更是登峯造極的般若和闇那的綜合表現，像是風入松林，不可言傳，唯有意會始得。但他又立刻否定寒山的這種綜合表現，並不是宗下的「禪疑和禪悟」，所以這首——不是禪。

寒山詩曰：

報汝修道者　進求虛勞神
人有神靈物　無字復無文
呼時歷歷應　隱處不居存
叮嚀善保護　勿令有點痕

囂師認爲這首詩如同「謎語」，算不得禪機，囂師的所謂「禪機」，是引行者進入某一種境界，使其運用思想，而步向智慧之門。經歷禪的「疑、思、悟」三個階段，而完成「無上聖法」，也就是說，唯有具備如此的言句，進入如此的境界者，才是宗下的所謂禪機。

寒山詩曰：

千生萬死何時已　生死來去轉迷情
不識心中無價寶　恰似盲驢信脚行
心神用盡爲名利　百種貪婪進己軀
浮生如幻如燈燼　塚內埋身是有無

囂師評寒山這首詩，認爲寒山與其他的哲人一樣，能發現人生問題，却不能解決問題的桎梏，而禪那法門，同爲解脫法門之一，這無論就事就理來說，寒山是世俗哲人中的一位，說什麽也不是禪那中於事於理的一個行者。

囂師在寒山詩中，選出加以批判的還有許多首，文繁且以這幾首爲代表。他對寒山最後的判定，認爲寒山只是所謂的「聖僧」罷了。在禪史上根本找不到他的席位。何況禪的行爲表現，是著重發明心地的印證上，不是憑藉任性和怪異所能亂了眞實，迷了世界的。所以他最後的結語是——「寒山非禪」。

四

與囂禪大德持同等態度的，是孫旗先生，他在其所著「寒山與西皮」一書內的見解，與趙滋蕃先生的看法，很多地方不同。他對趙氏的論說，曾加以一一地批駁。

關於寒山有歇斯底里亞——迷狂症的問題，孫先生認趙氏爲「危險的大胆假設」，寒山詩有云：

時人見寒山　各謂是瘋顚
貌不起人目　身唯布裘纏
我語他不會　他語我不言
爲報往來者　可來問寒山

孫先生認爲，天台附近的人，早就說寒山是「瘋顚」，趙氏雖是小說家、詩人、文藝評論家，而其看法與天台當時的人沒有什麽分別。

關於寒山的年齡問題：趙氏由寒山詩的內證和陳慧劍氏依據歷史資料的考據，均持同一看法，認寒山年逾百歲，孫旗先生却持不同的看法。認爲趙氏僅憑「寒山創作的虛構的詩來考證」，是建立在「虛空」之上。他舉拾得的詩來反證，拾得詩說：

從來是拾得　不是偶然稱
……　……
若問年多少　黃河幾度清

黃河的水五百年清一次，他問：難道說拾得的年齡就有幾千歲嗎？

（未完待續）

觀音——半個亞洲的崇拜對象

鄭振煌 原著
鄭僧一 譯
顧法嚴 中訂

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~~~

（續上期）

3. 首楞嚴經

被認爲是所有大乘教義精華所在的二百六十字心經，一開頭就說：「觀自在菩薩行深般若波羅密多時，照見五蘊（自性）皆空，度一切苦厄。」⑲

五蘊是指色、受、想、行、識五者，可以壅蔽我們的眞性。色身終歸於壞，感受隨時卽過，所以色與受的本性是空的。若能照見色身爲空，則不泥於色身而畏死亡，這就是度過此一種苦

厄。照見感受爲空，則不泥於感受用而貪奉養，又度過此一種苦厄。故照見五蘊皆空，則度過一切苦厄。㊀

「首楞嚴經」的宗旨是要「破五蘊之妄」，顯一心之眞」。如首楞嚴經所明，全爲「見性修行，不取多聞知解。㊁」達到這種境界的方法稱爲「三昧」。三昧就是「專思寂想」之謂。能專思寂想，則「無幽不徹。㊂」它使得菩薩可以超越有限存在的界限。鳩摩羅什所譯的「首楞嚴三昧經」（與本文所討論的十卷通行本有所不同）說：「他能以三千大千世界入芥子中，令諸山河日月星宿現皆如故，而不祚示諸衆生。㊃」借用布萊克（Blake）的詩作比喻：「從一粒沙中有世界，／從一野花中看天堂，／從你手掌中握住無限，／從一小時中握住永恆。」

李渤（773－831）問拭眼（號歸宗）禪師：

「教中道芥子納須彌，豈有是理也？」歸宗云：「人傳公爲李萬卷，是不？」對曰：「然」。宗云：「觀公身不滿三尺，萬卷書甚處著？」李卽頷之㊄。

首楞嚴，字面上的意思是健相，亦曰勇健。是指一切現象（卽佛性）的究竟堅實的性質，隱示一切緣生的事物，莫非眞如或法身的全體大用。這也是生死輪廻夢幻後的永恆而不可變動的實相㊅。

假如「原罪無非是人離開不可變的善，走向可變；離開圓滿，走向不圓滿」㊆，則以佛教的術語來說，「原罪」便是「無明」（誤認生就是存，幻卽是實的妄見或不覺之謂），便是失去了明。爲了顯現我們本具的自性或佛性，我們必須突破無明。

自從東晉（317－420）以來，中國所翻譯的佛經，都是由帝王設譯場的京都詔譯，目前通行的十卷首楞嚴經却不然。據說，它是由般刺密諦自印度取來，西元七零五年私譯於廣州，再由當時被放逐的唐朝宰相房融加以潤飾，這種不尋常的情形，再加上目錄資料的不一致，觀念的創新，流暢的文體，以及梵文原典的遺失，長久以來一直使人懷疑這部經的眞實性㊇。朱熹（1130－1200）認爲只有咒文和阿難的故事是眞的，其餘則是房融加上去的，他的這種看法，顯然是因爲這部經的文學技巧與平常不同，套用蘇東坡的話來說，楞嚴經是大乘翻譯經典上最「委曲精盡，勝妙獨出」的傑作㊈。梁啓超（1873－1929）强調是僞書，但寧肯讓這個問題懸而不決。太虛（1890－1947）則堅持反對意見，駁斥本經是僞書的說法。鈴木大拙承認它可能是一部發展於印度的晚期大乘經典㊉。一位被人忽視的「評論者」是沈初（1735－99），他是乾隆朝一位久任的文官，武斷地認爲「首楞嚴經」是「此土所著」。不過，他的假設是來自於一位儒家的誤解，認爲中國的三藏「或經唐古忒由印度著作翻譯過來，或直接譯自唐古忒原典（事實却不然）」，而楞嚴經却「從未入西域」㊉。

我們只要說，眞僞的問題，並無損於楞嚴經的權威性，這部經長達 62,127 字，一直受遠東各佛教宗派的尊敬，它被稱爲「宗教司南、一代法門之精髓」，又稱「佛學概論」共有六十多種禪家所作的註解㊉由漢譯英的部份翻譯，則有三種，卽 Samuel Beal 的 Catena of Buddhist Scriptures from the China（284－369）頁，/Goddard 的 A Buddhist Bible（二版〔Thatford Vt., 1938〕，108－276 頁/及 661－667），與鈴木大拙的 Manual of Zen Buddhism（64－72頁），此外尚有陸寬昱譯的（The Sūraṅgama Sātra（倫敦，1966），畧去咒文的部分，把「觀音」譯爲 Avalokiteśvara（觀自在）。

「首楞嚴經」以阿難請佛開示三昧爲開始，以觀音複述六根圓通而得開悟的經驗爲極致，就像他的名字所顯示的，他是以觀想聞的自性而得開悟。佛的「多聞第一」的寵弟阿難，受淫女誘惑，在卽將破戒的當兒，爲佛所救。由此事所引起的問答，以「空」的應用爲主要原則。此問答與禪定的實驗，旨在打破理性的障礙，將問者投入「無心」（卽解脫）的不二境界。佛問阿難心在何處，使他發現他自己的哲學與形而上的觀念全是荒謬的，這時候他別無選擇，只有放下了㊉。

竺道生曾說：「見解名悟，聞解名信。」㊉。首楞嚴經警告說：「雖有多聞，若不修行，與不聞等。如人說食，終不能飽。」大般涅槃經又說：「譬如病人雖聞醫教及藥名字，不能癒病，以服食故能得差病。㊉」雖然阿難「聽」了不少佛的開示，但仍

然無法避免淫女的誘惑。在佛的吩咐之下，他覺悟到「三際求心心不有，心不有故妄元無。妄心無處即菩提，生死涅槃本平等」㊺。

詩僧梵琦（號楚石，1296－1370）曾透露他在閱讀首楞嚴這一段經文時開悟的情景：

「七處徵心心不肯；　八還辨見見元無。
劈開秘密千重鎖，　迸出圓形一顆珠，
（指普照大千之般若之光）
從此聖凡知解絕，　有何生死性情拘。
話頭拈起知音少；　留與人間作楷模。」㊻

「首楞嚴經」（卷六）詳細解釋觀音的三昧經驗，就像沈家楨博士所明確指出的，觀音一一破除聲、聽、聞、聞性及我㊼。耳識被選作修定的對象，根據經註所說，這是因爲聲爲「定刺」。能刺定心，使不安穩。

「初於聞中，入流色所㊽。所入既滅，動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡，盡聞不住；空所空滅（這時開始突破無明）。生滅既滅，寂滅現前。忽然超越世出世間，十方圓明。」㊾於是，觀音上與諸佛的清淨圓覺和救世的悲願合而爲一，下與衆生的本具佛性和解脫的切望合而爲一，並且依衆生接受的能力示現給他們，藉着喚醒他們本具的佛性把衆生從苦難之中解救出來。

在修習三昧時，持戒（尸羅）是很重要的。借用 Radhakrishnan 的話說，不穩定而經常在變化之中的心，必須「使其安定如同平靜的湖水，以反映在它上面的智慧。」當熱情之火和慾望之動亂——殺（佛教認爲禁食肉可以培養對人類的同情心和對衆生的慈悲心）、盜、淫、妄——靜止時，我們的心就可以屹立如磐石，毫不動搖。持戒可以產生三昧（戒生定），從三昧可以長出般若（定生慧），自性於焉顯現。

（未完待續）

附註

㊹ 玄奘譯：「般若波羅蜜多心經」（大正大藏經，8:848c, No. 251）；比較玄奘譯：「大般若經」卷四（大正大藏經，No. 250）稱觀世音菩薩，而非羅什「心經」譯本（大正大藏經，5:17c）。鳩摩觀自在菩薩；在「心經」現存的九種中文譯本內，有五種譯本（大正大藏經，nos, 252, 254, 255, 257及252的另一譯本）都有「自性」二字，而鳩摩羅什和玄奘的譯本則無。Conze 譯自梵文的 Buddhist Wisdom Books（London, 1958）78頁也有「自性」（"by their nature" or "in their own being"）字樣。又見張澄基 The Buddhist Teaching of Totality（University park, pa., 1971）64頁；鈴木大拙，Monual of Zen Buddhism（London, 1950）26－30頁；霍韜晦：「般若心經漢譯研究」，載於「中國學人」第三期（1971年6月）87頁及其後。印順：「般若波羅蜜多心經講記」（載於「妙雲集」上集卷一174頁）則謂：「心經的譯本，截至清季，就有七種。」

㊺ 五日休（字龍舒，1161年最享盛名）：「龍舒增廣淨土文」卷十「五蘊皆空說」（大正大藏經，47:282b）。

㊻ 分見於德清：「楞嚴經通議」卷一（續藏經，第一輯，19套，1：52a；比較德洪【別名慧洪，1071－1128】：「楞嚴經合論序」【續藏經，第一輯，18套，1:1b】；延壽：「宗鏡錄」卷三十六（大正大藏經，48:624c）。

㊼ 慧遠：「念佛三昧詩集序」，載於「廣弘明集」卷三十（大正大藏經，52:351b）；比較 E. Zürcher, The Buddhist Conquest of China.（London, 1959）222頁。「善心——處住不動，是名三昧。」（「大智度論」卷七，【大正大藏經，25:110b】）。

㊽ 「首楞嚴三昧經」合二卷，卷上（大正大藏經，15:635c）。這是西元一八六年開始翻譯的早期原本的九種譯本中，最後譯出而且是惟一留存於世的譯本，經中提到的是堅意菩薩，而非阿難（見僧佑【445－518】：「出三藏記集」卷二及卷四【大正大藏經，55:14a, 32b】；比較 Étienne Lamotte 譯 Śūraṃgamasamādhisūtra：La Concentration de la marche herorque, 載於 Mélanges chinois et boudhiques, 卷十三【Brussels, 1965】）。

㊾ 克勤（號佛果，1063－1135）禪師：「圜悟心要」卷上終（續藏經，第二輯，25套，4:371b）。

⑧⑤ 分別見於「翻梵語」卷二（大正大藏經，54:993a）「首楞嚴」條；道朗譯：「大般涅槃經」卷二十七（大正大藏經，12:525a）；印光：「楞嚴經楷書序」，載於「印光法師文鈔續編」合二卷（上海，1940）卷下 14－15 頁。至於「法身」的意義，見註⑱。

⑧⑥ Theologia Germanica (New York, 1949) 116 頁。

⑧⑦ 見日僧玄叡於西元八二九年所編的「大乘三論大義鈔」卷三（大正大藏經，70:151b）；虞淳熙於1591年爲德清：「楞嚴經懸鏡」所作的序（續藏經，第一輯，19套，1:29a）；張心徵：「僞書通考」（上海，1954）1130-34頁。

⑧⑧ 黎靖德（1240 年最享盛名）編「朱子語類」卷一二六（1473 年重印 1270 年版；台北影印本，1970）4851頁；比較「書柳子厚大鑒禪師碑後」，載於「蘇東坡集」卷十九（萬有文庫，9:67）。在他漫長而艱苦的放謫生涯中，蘇東坡行李簡單，但却喜歡放着「楞嚴在床頭」（見卷六以「次韻子由浴罷」爲題的詩【萬有文庫，7:81】）。

⑧⑨ 分見於梁啟超：「古書眞僞及其年代」（北京，1955）11, 26, 62-63頁；及「佛典之翻譯」，載於「飲冰室專集」（上海，1936），14，卷60:55；太虛：「楞嚴經研究」，載於「太虛大師全書」（台北，1959），27:1745－49；鈴木大拙，Manual of Zen Buddhist (London, 1950)，65頁。

⑨⑩ 「西淸筆記」卷二（叢書集成，no. 2966，14 頁。沈初的亡年是得自其翰林同事沅元（1764－1849）的序言。西淸是乾隆御書房的名稱，沈氏在這兒工作一直到去世爲止。

⑨① 智旭：「閱藏知津」（金陵木刻板 11892），11:1b；火頭僧（保賢法師別號）：「問題楞嚴」，載於「香港佛教」182 期（1975 年 7 月）5頁。至於註解楞嚴經的書單，見丁福保編：「佛學大辭典」，1563 頁，「首楞嚴經」條；望月信享：「佛教大辭典」，四版（東京，1963），4:3389bc，「大佛頂」條。字數是作者算的。

⑨② 比較 Alan Watts 在鈴木大拙所著 Outlines of Mahayana Buddhism (New York, 1963) 一書的序文，24頁；E. Zürcher, Buddhism: Its Origin and Spread in Words, Maps and Pritures (Djambatan N.V. 1962)，61 頁。

⑨③ 惠達（第四世紀）：「肇論疏」卷一（續藏經，乙輯，23 套，4:425b）。

⑨④ 「首楞嚴經」卷一（大正大藏經，19:109a）；「大般涅槃經」卷二十五（大正大藏經，12:511a）。

⑨⑤ 寶靜編：「諦閑大師語錄」（香港，1964）230 頁，諦閑法師（1858－1932）曾引用之。比較，「大毘盧遮那成佛神變加持經」卷一：「心不在內，不在外及兩中間：心不可得。」（大正大藏經，18:1c）。「滅煩惱火（貪、瞋、痴）則名寂滅」（大般涅槃經」卷十三【大正大藏經，12:441a】；比較註18）。

⑨⑥ 見「梵琦傳」，載於徐昌治(1654 年最享盛名)編：「高僧摘要」卷一（續藏經，乙輯，21套，4:345a）；比較，鄭僧一：「梵琦傳」，載於 L. Carrington Goodrich 與房兆楹合編的 Dictionary of Ming Biography, 1368-1644 合二冊（New York, 1976），1:422-25。梵琦禪師因其「西齋淨土詩」而著名，見成時於 1688 年所編的「淨土十要」卷八（續藏經，第二輯，13 套，5:409a－425b）。

⑨⑦ 沈家楨：「觀世音菩薩的修行方法及證悟過程」，載於「慧炬」第 169 期（1969 年 4 月）1-10 頁，台北有單行本。

⑨⑧ 對於這一句含義深長的話，Rolt 在 Dionysius 一書的引言中有極爲相似的闡釋：「人從『宇宙的生之流中』飄浮到這個世界來。在進入他的靈魂之後，即沈投入這流的底部，在它的表面底下，發現一股暗流，開始以相反的方向，將他掃歸『源頭』。」（The Divine Names and the Mystisal Theology，25 頁。

⑨⑨ 以簡潔的現代語言，對這一段所作的闡釋，見於太虛：「楞嚴大義」，載於「太虛大師全書」26:1712-13，及沈家楨：「觀世音菩薩的修行方法及證悟過程」。後者反映出修習三昧者的經驗，十分有用，不過沈氏對「入流」的瞭解與公認之了解不同（見上）。關於無明的問題，見顯慈（1899-1955）：「楞嚴經易解疏」（香港，1952）6:1b-2b。作者感謝楊日霖居士，得獲覩此書。

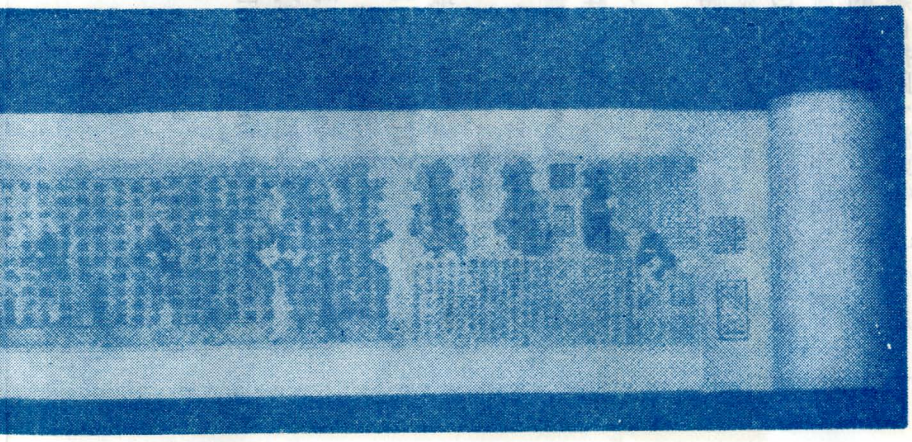
⑩⑩ 「尸羅淸淨，三昧現前。」（智顗：「摩訶止觀」卷四上【大正大藏經，46:41b】）。就像詩人所說的：「風微色霽雲閒立，學定椰棕長道芽；莫話物情無佛性，長離染著有蓮花。」（鄭烘雲，"Hot Summer in Miami" 英譯載於英國 Middle Way 卷四十九，第三期【1974 年 11 月】：35；中文見「佛州小草」詩題「邁亞美炎夏」，載於「海潮音」卷五十，第八期【1969年8月】：9)。有關禁食肉的問題，見鈴木大拙譯 The Lakaratara Sutra (London, 1932) 211-22 頁。

△白玉臥佛

△明代銅佛

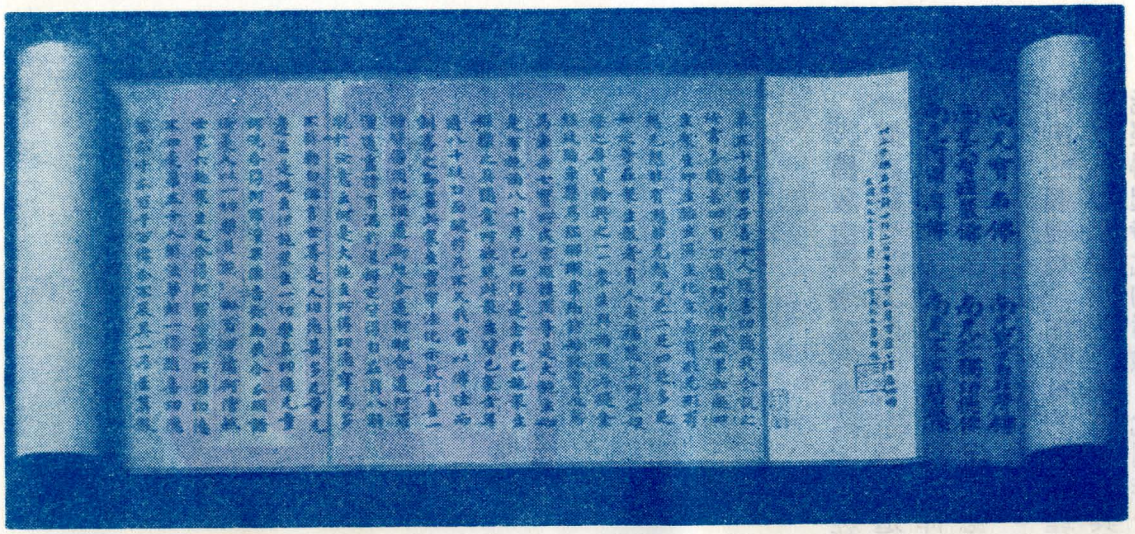
上海玉佛之珍藏

▷明代棗木觀世音菩薩



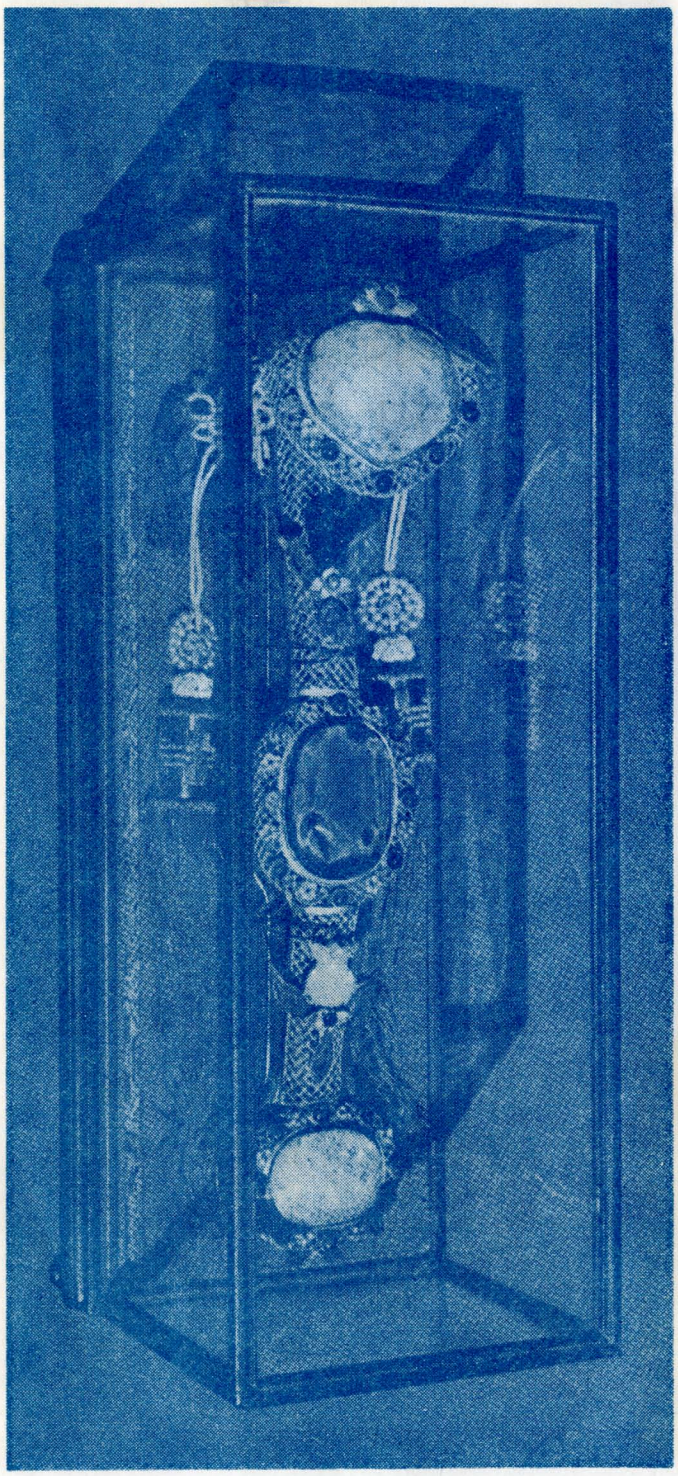
▽五

佛教文物

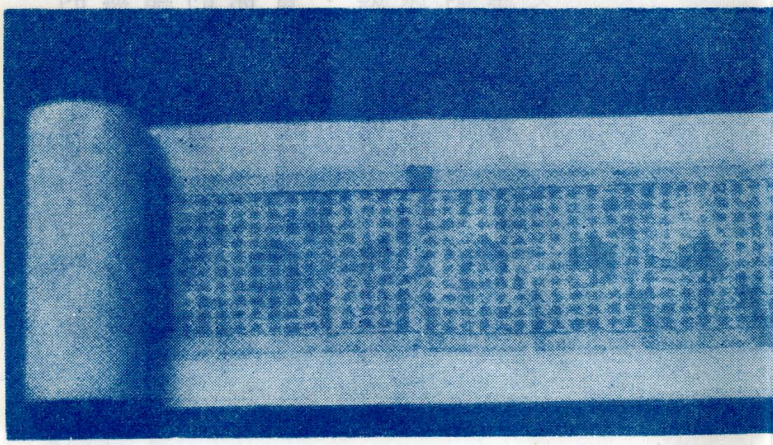


△唐人寫大般若經

佛寺



▷玉如意



代雷峯塔藏陀羅尼經

我對中學會考佛學課程的一些意見

蔡敷治

佛教由釋迦牟尼創始，後經印度諸高僧大德之弘揚，表現爲一眞實而有活力的高級宗教，這段史實是大家所熟知的。而佛教之所以眞實，乃因其於釋迦的偉大生命中有眞實的根據，故所開出的義理能感召後來的高僧大德，能感發聲聞佛法的後人，這是稍有宗教經驗的人都能體會的，然佛教之所以有活力，乃因釋迦開出的義理爲一如實見的客觀理法，亦因後來的高僧大德能對應時代的要求繼續開發佛理，使其自成一完整的義理系統，證明其能經得起時代的考驗，此則非一般人所能知道的，亦非淺具宗教經驗的人所能體會的。宗教的本質固有其內在的主觀體悟一面，然其是否能成爲一高級的宗教則在其客觀義理一面。英國的歷史學家湯因比卽以此分判高級宗教與低級宗教。又湯因比根據其對歷史的研究指出：任何文化任何宗教的存亡，實繫於其是否能回應時代的挑戰。適者生存，這是自然界的規律，亦是文化領域的規律。因爲，人畢竟亦是具有自然生命的存在，佛教卽在此分析出無明。釋迦雖可提升其精神生命化除無明，而開出佛法，但這並不保證佛法必能於歷史上某一段時期顯現其活力。人若隨着其自然生命滾下去，不能存在地呼應佛陀的精神，則佛法亦可隨時止於大藏經典，而不與現實世界發生關係。

佛教之自印度消失，此中卽有其現實因緣，正見佛法不與印度某一歷史階段相呼應。而東傳至中國，初頗吸引喜愛道家玄理的知識分子。但人亦可止於美學的欣賞態度以研究空理。然佛教畢竟能在中國生根，能對中國文化有深遠的影响，則在於中國的高僧大德能存在地呼應釋迦的生命，能對應時代的要求，能隨佛學義理系統自身的要求而推展，終於有華嚴、天台、與禪宗等的開花放彩。佛教豐富了中國文化，中國文化亦潤澤了佛教。佛祖西來意，當可於此中得其消息。

惟至近世，佛教在中國的活力與影响日漸衰微，而有今日的低沉，其中實有極複雜的原因。禪宗的興起本是要衝破文字的迷霧而直接呼應佛陀的精神，但文字的長期消散而不凝聚則又可使佛教的學術傳統中斷，此其一也。宋明儒學的興起，對佛教有所批評，而佛教本身不能回應其挑戰，此其二也。自清代以來，儒家的道統與學統一並中斷，佛教遭遇同一命運，此其三也。而民國以後，大多數知識份子只畧識西方的民主與科學，而不知中國文化的精深，其淺薄尚不足以了解西方文化中的宗教傳統，更無論其所輕視的中國文化內的儒家與佛教，此其四也。因此，佛教在中國才有今日的空前低沉。欲挽此低沉則有賴於今日佛教徒的自覺和努力，自覺地與釋迦的生命呼應，努力於回應時代的挑戰。而此回應則首先須使中文佛典現代化，即要能接上現代的學術語言，如此才能自其封閉的語言系統中開放出來而與西方文化對話，能夠對話，才能回應挑戰，尤其在這西方文化泛濫的時代。

關於存在地呼應釋迦的生命一節，此爲個人的主觀努力，其中工夫與境界非筆者之淺陋所能論述。然對佛學語言之現代化這一節，筆者深有感受。筆者這兩年有機會研讀哲學，又對佛教心嚮往之，但常面對佛教浩瀚的經典而感嘆，常陷於佛學繁複的名相中而不得確解。這一方面，固爲筆者個人之魯鈍所致，另一方面也是因爲佛教語言與現代人有距離，而近代學者對佛教資料，又未有充份整理，以致佛學的重要觀念，均未能有現代之解釋。本來，名相之研習，若能於早年開始，長期熏習，亦可補救，但筆者却缺此機緣。今因在佛教中學教書，喜見學校中有佛學一科，更喜見學生有機會在中學階段接觸佛教，則將來必能爲佛學之研究打下良好基礎。此中喜悅甚深，因此筆者對於現時中學佛學教育甚爲關注，認爲其對於佛學之推廣與傳承有極大作用。香港教育司署又將此科列爲會考課程之一，在客觀上亦無異是保證了此科的學術水準，意義之重大自不待言。但可惜在有機會讀到這一科的教科書之後使我頗爲失望。

這一本由寶覺女子中學出版的「中學佛學教科書」，其編寫之差，首先在於其所據資料之錯誤及陳舊。例如在第一章中，介紹佛出世時之時代思想背景，幾乎全抄自日人木村泰賢之著作：「原始佛教思想論」。木村誠爲日本佛教之名學者，但該書之撰述，距今已五十年，乃日本佛教研究拓荒時期的作品，許多意見已被修正。今香港佛學之教科書竟以之爲藍本，有些地方更是一字不易地照抄，此實可悲。如說四姓之次序，在佛陀時代之前，爲婆羅門，刹帝利，毘舍，首陀，而在佛陀時期四姓之次序，乃爲刹帝利、婆羅門、毗舍、首陀。這種說法是不當的。雖然佛經上有如此以刹帝利爲四姓之首的寫法，此蓋出自對釋迦的一種尊敬，乃將其所屬之階級先寫，當時許多思想家出身自刹帝利階層亦是事實，但並無任何文獻證明其時之社會結構已有法規上之改變，木村言之過分，該教科書作者亦跟着錯。又木村言佛陀時代之前的文明之徵象爲形式的、靜的，佛陀時期爲實質的、動的。就思想方法而言，前期爲詩的，形而上的，佛陀時期爲實證的，形而下的。筆者稍有一點哲學方面的常識，尚知「實證的」，「形而上的」，「形而下的」等詞之用法，但對木村將此格局套入兩時期之劃分則不以爲然。至於形式的「實質的」，「靜的」，「動的」等等用詞，則過於虛泛，坦白說：是不知所云，一般中學生如何能了解？教科書編者照抄，不知亦知其義否？又木村以史傳列於四部吠陀之後而爲第五部經典。稍具印度文化史知識者皆知道印度並無史書，該史傳應爲史詩之誤。又該教科書將木村之「吠陀天啓主義」改寫爲「吠陀是天書」，「天書」一詞很容易令人誤解。以上指出的多端錯誤，皆見於該教科書的第二第三兩頁，一書之開始即如此多錯誤，可謂草率，但竟採用了二十年無人改正，無人指出，豈不哀哉？

其次，全書之組織亦頗爲零亂，大而無當。及進一步了解，才知原來該書乃依佛學科會考課程編列成的，而且乃是一實施了二十年毫無更改的課程綱要，則筆者原對一書的失望，擴大而爲對本港佛教團體的失望。難道香港的佛教團體之活力不足以應付香港中學教育對其發出的挑戰？這眞是太令人痛心了。

該課程綱要分五部份：一、佛出世時的思想背景；二、佛之生平事畧；三、佛滅後印度佛教思想；四、佛教在中國之傳播情

形；五、佛教教理綱要。驟看之，似乎頗有系統；實質上，則未能緊握各期佛教之特色。由於該課程範圍廣大，無所不包，且內容上又前後重複，結果必導致課本寫作時之混亂。意者以佛教廣大之時空，欲將印度、中國兩方面之教史及教理完全吸列在內，不但於事實不可能，對中學會考來說，尤無必須。因此，如何選擇重點，去繁就簡，以便學生學習，就得考驗編著者的眼光和功力了。今觀會考課程的編列，竟然是採取網羅式的考法，由佛教產生時印度之思想背景一直考到近代太虛、鈴木、Christian Humphreys等中外佛學家的生平及貢獻，可謂要求太苛，亦太繁複。如果眞的是按照這樣的綱要出題，眞不知中學生如何應付得來。然而，佛學科歷年的會考及格比率，在各科中偏高，據知此爲命題較淺之故也。例如筆者偶讀校內某次，模擬會考試卷中有塡充題如下：「釋迦太子決心出家，乃潛出宮門，喚起僕人①，駕起駿馬②，令出王宮。」①的答案爲「車匿」，②的答案是「健陟」。如此的問與答，對佛陀所以爲佛陀的本質之了解有何助益？筆者不反對將這一類的內容與考法列於中學低年班的課程之中，但置於會考課程之內，實有引導畢業生讀死書的意思，而與現代教育的精神不符。再說，站在弘揚佛法的觀點，這一史實的灌輸有何價值？中一學生記得「車匿」是一僕人，「健陟」是一駿馬，這或可提醒他釋迦是一王子，有僕人與駿馬之侍候。而釋迦能拋棄人間之榮華富貴，一心求道，這是多麼偉大之舉止，是多麼可歌可泣的行爲。故車匿聞知釋迦之意欲，「舉身戰怖，心懷猶豫，流淚諫阻；太子卽告車匿道：『我今欲爲一切衆生，降伏煩惱，故爾出家；汝今不得違我此意！』車匿聞言，大聲號泣，意欲驚醒諸妃宮人，但諸宮人，昏臥不醒。」（以上錄自「中學佛學教科書」第二十二頁）釋迦的他日成佛必有今日之因緣，諸宮人知道嗎？車匿你又知道嗎？駿馬健陟，你若有靈，又知道嗎？而你們，你們這些衆生都在佛陀的普度之下，因爲佛陀出家之時，卽有爲一切衆生降伏煩惱之意願。就因這一意願，釋迦不斷地提升其生命而終於成之爲佛陀。故前引一段文字具有甚深刻的含意。人若能欣賞與體悟其中深意，則車匿其人是否以「車匿」兩字代表，健陟其馬是否以「健陟」兩字稱呼，人亦能忘。過份地執於兩名詞的記憶，這與佛陀的精神何其相違？這樣，實在是對於釋迦的教法不契。

再者，該課程綱要的構成安排，其中含有更爲嚴重的問題。第四部分獨言中國佛教史，第三部分簡介印度佛教思想，均與第五部分佛教教理分離。第三部分固與第五部分有重複之處，而教史與教理的分離尤顯，編寫該課程綱要的那位先生缺乏識見。一個人不懂，也無所謂，且一時的不懂也可轉爲來日之懂。但此課程綱要推行了二十年，難道香港佛教界中連一個懂的人也沒有？還是因爲中學的佛學教育不重要？抑或有識見的人士在佛教團體中不被重視，懶提意見？佛教之有今日之衰而久不見其復甦之機，非無故也。

沒有教理的教史是沒有血氣的歷史；不就歷史發展而觀的教理是一堆混亂的概念（若能展示其思想系統之全部，而少提其歷史部份亦可。惟哲學系統之把握大學生猶感困難，遑論中學生）。學生長久地熏習這類歷史與概念，其思想亦易變得貧血與混沌。站在中學教育的立場，固見其不當。但若站在一更廣大的角度上來看，此亦實爲佛教今日的一大墮落。因爲佛教界人士多漠視於佛教爲一過去有發展，未來有前途的宗教。佛教之所以有輝煌之昔日，乃在於其有發展，卽能隨時回應時代的挑戰而使其義理系統日臻圓滿。故有印度的部派佛教與大乘佛教之相繼興起。傳至中國而有華嚴、天台，與禪宗的各派發展。此實釋迦取法輪象徵之意也，法輪焉可停止？焉可不隨時代以盡其「持法者」之責任？此可見教史與教理之不能分離。若今日的中國佛教徒不能體會這層意思，不能回應當代西方文化的挑戰，不能使佛典語言現代化，一直執迷不悟的話，則佛教亦可自中國消失，一如其曾自印度消失。整個佛教都能自中國消失，區區幾間佛教中學的佛學教育又何足道呢？但若佛教徒能去執痛悟，則中學佛學課程之教育必須重視，若再因循苟且，不但失去辦佛教中學意義，亦徒爲外人所笑，識者所笑。衆生之可悲在其執迷不悟，衆生之希望卽在其去執痛改，明乎此，則佛學教育尙有光明之一天！

佛學研究與方法論

——對現代佛學研究之省察

吳汝鈞

（續上期）

以上所論述的，只是陳那法稱系統的知識論的一些基本問題而已。就總的來說，這套知識論實在與西方康德的說法很相類。康德把知識的能力，規定爲感性與理解（純粹理性 reine Vernunft）兩種，除此之外並無第三種。感性在時空的直覺形式下攝取對象的特殊的相狀；理解則籍範疇的形式來把握對象的普遍屬性。前者相當於現量，後者相當於比量。這種結構其後成了知識論說法的正宗，在西方是如此，在佛教也是如此⑨①。

由於篇幅與論題的限制，這裏不能對這兩個系統的知識論作較詳盡的比較，也不能多涉及陳那的邏輯原理。我們所要强調的是，維也納學派對佛家因明的研究，幾乎是清一色地以西方哲學的相應學說爲出發，以它的理論結構爲準的，甚至採用它的詞彙（terminology），來加以論述。這是在義理方面的闡述方式。另外在文獻學方面，要深入梵藏原典，必需先掌握梵文藏文的原典語文的知識。特別是後者，其重要性尤爲顯著⑨②。

這便是維也納學派的哲學與文獻學雙軌的研究方法。

佛家因明學的新資料的發現，是本世紀三四十年間的事⑨③；因而維也納學派在這方面的研究，也只有三數十年的歷史。其研究的成績，就量而言，不算很可觀，但在質方面，却有相當高的水平。那主要是由於這學派的學者都有一定的理論上的與文獻學上的基本訓練之故。不過，他們研究的方式，主要還是順着文獻

學的校訂、翻譯、注釋這個方向，而少綜合地作理論的論述；此中尤以德奧方面的學者爲然。

這些學者的研究，進度很慢。通常他們是選定一部論著（或其中一部份），花多年功夫進行很專精的研究；首先解決文字上的種種問題，再而及於義理的闡釋。研究到某一階段，他們便各自成爲該方面的權威學者了。以下我們謹簡單地介紹這一學派的研究成果。

首先是陳那的「集量論」的翻譯與論述。這部大著的地位，相當於康德的「純粹理性批判」（kritikder reinen Vernunft）；它的內容兼攝邏輯與知識論兩面⑭。目前，這部論著已大部份翻譯成現代語文，並皆有詳盡的注釋：服部正明翻譯了第一章；北川秀則翻譯了第三、四、六章及第二章的前部⑮。此外，陳那的其他著作，譯成現代語文的有：法留凡爾拿譯了「觀所緣緣論」（Ālambanaparīkṣā）爲德語；北川秀則節譯了「取因假設論」爲英語⑯。另外，法留凡爾拿對有關陳那的事，包括思想、著述、生平等各面，曾作過詳盡的研究。

關於法稱的研究，更成爲這一學派的工作中心。法留凡爾拿曾就法稱的觀離學說，寫了多篇研究論文。戶崎宏正多年來一直從事「量評釋」的翻譯工作⑰。維特和斯坦恩奇爾拿都是法稱哲學的專家；他們對法稱著作的研究，可以代表維也納學派的作風。其進行的方式是先就理論的層面，對有關論著作一綜合的導論，然後整理梵文原本或藏文譯本，最後便是對該論著的現代語（德語）的翻譯。維特譯有法稱的「量抉擇」（「正確認識決定」Pramāṇaviniścaya）的「現量章」；斯坦恩奇爾拿譯有同作者的「能證一滴」（「理由小論」，Hetubindu）。另外，法留凡爾拿譯了法稱的「結合之考察」（Sambandhaparīkṣā）；北川秀則譯了法稱的「他人存在之論證」（Santānāntarasiddhi）。

對於法稱以後的佛教因明學的研究，則獨推梶山雄一。他的研究範圍，包括支那那師利米特拉、拉那卡拉山提、莫撒卡拉及多等後期論師的思想。其中分量最重的，要算是對後者的「認識與論理」一書的現代語譯（日譯、英譯）。

必需要說明的是，研究佛教的邏輯與知識論，自不限於維也納學派的學者，但以這些學者爲集中；本文所論述的，亦只限於他們的研究而已。

以下我們要對維也納學派的研究方法作簡短的評論作結。

這個文獻與哲學雙軌的方法，就學術的立場言，顯然是比較健全的。它所依的根據，都是第一手資料；也能透過哲學的分析，闡釋資料的義理。學者的研究態度也相當嚴謹。故他們所作的研究成果，一般都被認爲很有份量。

用現代的哲學述語來闡明佛家因明學的義蘊，不但可以將因明學還原到適當的位置，俾與西方哲學的相應理論相比較，而顯出其獨特之處；同時亦可在思想上確立因明學的地位，使我們易於對它的價值，作適當的評估。故筆者認爲這種治學的途徑基本上是值得提倡的。而在需要的地方多加注釋來簡別，以免引起比附的誤解，當然也是必要的。

由於這種方法是運用最新的資料來研究佛家因明學，結果使佛教的因明思想從長時期的隱沒狀態中得以透露出其本來面目，這在了解佛教思想史以至印度思想史上有深遠的意義。更有進者，西方人對印度民族的心靈形態的一貫的理解，其正確性亦要被重新考慮。這個意思說來並不複雜。由對這些資料的研究顯示出，印度思想史上，實有一佛家因明的光輝傳統。但印度佛教在十二三世紀時已走入衰微時期，文獻資料大多散落，那些傑出的因明學論師也漸變得湮沒無聞。西方人研究印度思想，一直都只着眼於它的神秘的直觀方面，致對印度心靈形成一種偏見，以爲它只擅長於作宗教的瞑想，而缺乏理性的分析。維也納學派的研究，在思想史上的最大貢獻，是把印度人的這個光輝傳統揭露出來，使西方人士對他們民族在思想上的多樣性，有較全面的了解。

但維也納學派的研究亦有其限制，這主要是在它所涉及的問題的意義上。就方法本身言，筆者認爲這種研究並沒有很多可議之處。稍多爲人批評的，恐怕是有時太泛濫地運用西方哲學的觀念和理論來論述佛家因明學一點。但這只是技術問題，應該不影響研究方法本身的價值。

但這學派的研究範圍，一般來說，只限於佛家因明學，這便未免太狹。按這種學問所涉及的問題，雖是正知，畢竟還是世間的，是在初期的修行階段所要講習的思想方法而已，它的基礎在於主觀與客觀的分析格局，心靈仍是在一執取分別的狀態中運轉，這並不是超越的解脫智慧。這點並不難懂，此中不多論。事實上，佛家因明學自陳那始，已經不談第七、八兩識，而只論究前六識的性質與機能。前六識是世間的知識能力，它們的共同的特殊形態是分別而起執。但這分別而起執的形而上的基礎，則具在於第七八兩識中。要解釋世間的知識世界以及種種煩惱的生成，自然首先要涉及前六識，但若着眼於解脫，要超越知識世界和伏斷種種煩惱，則不能不追踪到第七、八兩識。陳那和他的學派只論六識而忽畧七、八兩識，這就要建立邏輯與知識論以正確理解這個客觀的世界言，是足夠的，但畢竟無與於解脫。故就解脫哲學的角度言，陳那法稱已是不足夠，而專注於他們的學問的研究，其限制自亦可知。

十、京都學派與宗教遇合

京都學派是純粹的哲學研究法，或宗教哲學研究法。即是說，它把佛教看作是一種宗教，透過比較的方式（主要是與西方的基督教作比較），來顯出佛教哲學的特色，特別是佛教超過西方宗教之處。這是一個重大的課題；特別是當我們考慮到宗教的本質和它對人類社會文化所担負的任務時，其意義便益形顯著。筆者心目中理想的佛學研究，是文獻學與哲學雙軌並進之路。我們在上面花了很多篇幅來討論文獻學方法；這裏我們也要對京都學派及其哲學方法作週詳的介紹與評論。首先我們要對「京都學派」一命名，交代一下。

按京都學派創始於當代日本哲學家西田幾多郎。他的學力來自西方哲學，與來布尼茲、史賓諾沙有特別關聯；他又吸收消化了印度中觀學的「空」觀念、中國禪的「無」觀念與華嚴的「無礙」觀念，而獨創其成一家言的場所哲學，强調絕對矛盾的自我同一。他的成名作是「善之研究」，從倫理問題開始，自此以後三十年，他都在哲學中運思，特別着重於對純粹經驗一問題的研究。他的哲學的中心觀念是「場所」；這其實是絕對空，是經驗的直接性的場所，是永恆的現在和眞我的場所。晚年他留意文化、宗教、政治、藝術等問題，於西方思想界有很大的衝擊。他的治學方法，特別是吸收西方哲學的觀念來深刻地全面地了解佛教，爲多數研究宗教哲學的日本學者所繼承，而蔚成一學派。由於他長時期在京都活動，而追隨他的學者，也多是京都方面出身的，故這學派便稱爲京都學派。

京都學派與當時在歐美亟享盛名的日本禪學家鈴木大拙，有很密切的關係。從人事一面來說，西田與鈴木是很要好的朋友，在學問上思想上常互相切磋；而京都學派的成員中，有很多都是鈴木的門生。從思想一面來說，兩者都有同樣的用心方向：都本着佛教的立場，透過比較宗教的方式，來探尋人類的精神出路，以消解東西方因機械文明而生的種種心靈上的病痛與困惑，鈴木大拙本人思想透脫，文字漂亮，關心面廣，修行境界也高，但說理却嫌深度不足，且雜有不少浮泛的見解，未能顯出獨特的義理模式。在這方面，一些京都學派的成員，如久松眞一、西谷啓治、阿部正雄，已超過他了。

都京學派最關心的問題，是所謂「宗教遇合」，或「世界宗教的遇合」（Encounter of World Religions）具體的意思是，他們要把東西方不同宗教（特別是佛教與基督教）的基本教理，拿來對比，作一個「宗教的照面」；並把代表着不同宗教立場的開明學者集合起來，讓他們在宗教的基本精神上，作直接的研討，俾能捨短取長，在解救人類危機與促進世界和平方面，作出更大的貢獻。阿部正雄氏在其題爲「基督教與世界宗教之遇合」的書評中，很能道出此中消息：「全球幾乎都不能免於這樣一個世界性的浪潮：集體化、緊張、對立與衝突。在這方面，我以爲對人類前途最具有決定的影响力的，便是世界宗教的遇合了，這宗教遇合，就其範圍與深度來說，都是前所未有的；它與世界整合的錯縱過程，在政治上、經濟上和社會上，都糾纏在一起。……我們現在需要提升到一個新的精神層面，它要能滲透入人類宗教性

的最深處，使所有國族都能表現其精神的與文化的創發本能，不必受到社會的集體意識與科技統籌的壓力，致失去人性與個體性⑱。」

日本人以發揚東方文化的重任自負，又具有悠久的學術傳統與優良的學術環境；他們在這方面作過不少努力，成績也相當可觀。久松眞一氏是此中的活躍人物。他思想深刻，觀念清楚，又有宗教體驗。他曾先後與多個代表西方思潮的風流人物作過對談，從容闡發佛教特別是禪的理境。這些人物包括海德格（M. Heidgger）、田立克（P·Tillich）、容格（C. G. Jung）、布魯那（E. Brunner）和布特曼（R. Bultmann）⑲。他在禪佛教與宗教哲學上的深邃用心，使他在西方人心目中，成爲繼鈴木大拙之後解釋東方宗教的最權威人物。

（未完待續）

附註：

⑪ 佛教自法稱以來，知識論方面的著書，如法稱本人的「正理一滴」、法上的「正理一滴釋」（Nyāyabinduṭīkā）、莫撒卡拉及多（Mokṣākaraguptа）的「認識與論理」（Tarkabhāṣā）和維杜雅卡拉山提（Vidyākarasānti）的「思維的階段」（Tarkasopāna 等等，都依從知覺論（Pratyakṣa）、推理論（Svārtha-anumāna）、辯證論（parārtha-anumāna）的分法來論述。前前者是知識論的問題，第三者則是有關哲學上的各問題的批判與論證的討論。

⑫ 佛教因明學的資料，絕大部份存於梵文與西藏文的典籍中，漢文方面的資料是很少的。如成書於陳那晚年而代表他的因明理論的「集量論」（知識論集成」（Pramāṇasamuccaya）基本上即只有西藏文譯本現存。法稱的著作，包括最重要的「量評釋（「知識論評釋」，Pramāṇavārttika，都無漢譯，只有梵文原典與西藏譯本，有些或竟只有西藏文譯本。

⑬ 研究佛家因明學的先驅學者，是印度的維杜雅布沙拿（Vidyabhusanal）與蘇聯的茨爾巴特斯基；前者重在歷史方面，後者則重在理論方面。但他們都未有發現陳那或法稱的原典文獻。陳那的「集量論」的梵文原本已失，只有零碎的原文斷片，作爲他派學者所引述的文獻而被發現，但這極爲有限。西藏文譯本則幸而得以保存。法稱的代表作「量評釋」的梵本，則要到一九三四——三六年間才被發現。那是一個印度學者拉胡拉（Rahula Sankrityayana），在這些年間到西藏探險的偶然結果。

⑭ 「集量論」由六章組成：一、現量（知覺，Pratyakṣa）；二、爲自比量（爲了己方之推理，Svārthānumāna）；三、爲他比量（爲了他方之推理，Parārthānumāna）；四、觀喻似喻（眞假事例，Dṛṣṭānta-dṛṣṭāntābhāsa）；五、觀離（其他義之拒斥，Apoha）；六、觀過類（錯誤之辯駁，Jāti）。第一章就兩種對象（自相與共相）的確定分別而確立認識的兩種機能，繼而論述知覺的性格以至在認知上機能與結果的關係。第二、三、四、六章處理邏輯的問題。第五章發揮著名的觀離理論，即是，一詞表示某一對象，必需透過對其他對象的排斥來表示，這其實是一種推理。

⑮ Masaaki Hattori（服部正明），"Dignāga, On Perception"（陳那論知覺）；北川秀則：「印度古典論理學之研究——陳那之體系」。

⑯ 陳那的作品中，只有漢譯本現存的，有三種：「因明正理門論」、「觀總相論頌」、「取因假設論」。後者由義淨譯出。其中討論兩問題：其一是未得覺悟的人的世界觀，其一則是佛陀的特別的說法。

⑰ 「量評釋」爲法稱的代表作。它基本上是透過解釋陳那的「集量論」，來發揮作者自身的因明學理論。此中尤以論所作 kārya 因、自性 Svabhāva 因等，爲作者的獨創說法。他對觀離理論也有新的突破。

⑱ Masao Abe, "Review Article: Christianity and the Encounter of the World Religions", The Eastern Buddhist, new series, Vol. I, No. 1, Sept. 1965. 按此書是田立克（P. Tillich）所寫。

⑲ 布魯那爲瑞士神學家；他與巴爾夫（K. Barth）共倡辯證法神學，予西方思想界以極大的刺激。辯證法神學即所謂「神言神學」，它批判自由主義神學與宗教體驗主義，否定人文主義，內在主義，而强調要徹底服從神的啟示。其後二人思想異致，而分道揚鑣。布特曼則是當代西方宗教哲學家，曾提出「新的聖經中的宣教的非神話化」，予基督教神學以極大的震憾。

密勒日巴尊者集

張澄基譯自藏文原著

第三十九篇　惹琼巴的悔悟

尊者密勒日巴父子往博拓前行，二人來到布仁的附近時，惹琼巴說道：「我今天晚上想就在布仁休息了，同時也看看各位施主們。」

尊者道：「現在先不要讓徒弟和施主們知道，我們父子二人先直接到博拓去吧。」惹琼巴滿心不情願的隨着尊者行抵紅崖博拓的快樂崖太陽堡。於是尊者說道：「惹琼巴，你到外面去打點水，我就在此地生起火來。」惹琼巴悄然地就走上山坡去打水。忽然他看見在博拓和快樂崖之間的那片寬曠的平原當中，有一塊非常適意的草地。那裏有一匹野馬①竟生下了一匹小馬，然後牠倆每個又各自生了一匹小馬。這些小馬一個個的，繼續生了許多小馬，一直衍生到一百匹野馬，然後又再生下一百匹小馬。這一大群馬匹在一起馳躍遊戲，快樂非常。惹琼巴看得十分高興，心中想道：「巴通的野馬眞是異乎尋常，十分有趣！」他竟看出了神，不覺在山坡上逗留了很長一段時間。

此時尊者正在洞中生起火來。他打開了惹琼巴從印度請回來的經卷。心生大悲，鄭重的說了如次的眞實語，至心禱曰：「遍滿虛空的空行母啊！我差遣惹琼巴到印度去所求得的無身空行母的法要——那些對象生和佛法有益的正法，請你們收藏起來！那些對佛法和衆生有害的外道邪咒惡術，請護法們分置一旁。」禱畢，尊者就默然坐了片刻，然後把惹琼巴的書付之一炬！最後只剩下幾張殘箋斷頁。此時惹琼巴却正在觀賞野馬們在那兒奔馳遊戲；他看見野馬群中有一匹特別雄大的馬，裝成狼的模樣，把群馬都趕在一起驅過了山頭。惹琼巴忽地驚覺，自忖道：「啊呀！我在外面閒蕩了這樣久，如果再不馬上回去，尊者一定會責怪的。」一面這樣想著，一面就急速的回轉洞來。行至一座通往布仁的橋邊時，忽然嗅到一股燒焦的紙烟味，惹琼巴驚忖：「難道是我的經書都被火燒光了嗎？」等他走進洞來時，只見地上除了剩下幾片包經的外壳外，其他所有的經典都燒光了，惹琼巴見狀心如刀割，異常憤慨，向尊者問道：「我的經書呢？」

尊者說：「我等了許久都不見你打水回來，我還以爲你死了呢！你如果死了，這些經書對修行不但無益，還會亂人心意。對我是毫無用處，所以我一把火將它燒光了。你到底因爲什麽事躭擱了這樣久哇？」惹琼巴本來就有著一腔的我慢，現在更因此事心中想道：「師傅居然以瞋恨心作出這樣輕蔑我的事來啦。哼！我還是到第普巴那裏去吧！要不然就到別處去行脚去。」這樣想著，竟對尊者完全失去了信心。他一聲不響的悶坐了半晌，然後才回答尊者道：「我看見一百頭野馬和牠們所生下的一百頭小馬在一起玩耍，十分有趣。看出了神，所以回來遲了。現在事已至此，尊者對自己的黃金，和我去印度的種種辛苦如此蔑視，等於是教我白跑了一趟印度。算了！算了！我要離開此地，到四方去遊歷去了。」說畢就對尊者做出種種不恭敬和不相信的態度來。

尊者說道：「惹琼巴，兒啊！你不必對我這樣的不快和喪失信心。說來說去這還是你自己貪玩和愛看稀奇的報應。你要看稀奇嗎？我現在給你看一個眞正的好玩意兒吧！」於是尊者顯大神通，在自己的頭髻處出現了一個象寶砌成的寶座。座上有一蓮花，花上有一日輪墊，日輪上又有一月輪墊，墊上坐著與金剛持無二無別的譯師馬爾巴，歷代傳承上師周匝圍繞。在尊者的左右耳畔②各現出一個日輪和月輪，鼻孔中吐出如絲帶的五色光芒來，眉間放出毫光；舌間八葉蓮花的日月墊上現出光彩的梵文母音和子音字母，清晰明了像是用毛筆寫下來的一樣。尊者的心間也放射出萬丈的寶光來。在這種種的莊嚴寶相，和無盡的光明中，尊者歌道：

「惹琼子兮聽我言：

我之頂髻上端處，　雄獅拱衛一寶座，　座上蓮花日月墊，
安坐大恩馬爾巴師，　與金剛持無少異。　歷代傳承諸上師，
莊嚴圍繞似寶珠，　若能淨信善觀察，　加持甘露如雨降，
能滿一切衆願求。　子欲觀賞妙境耶？　如是妙境最殊勝！
野馬奔躍雖悅目，　終乃畜生遊戲耳。
惹琼子兮聽我言：
我之耳際上端處，　一對日月放光明，　如彼彩虹極美麗，
此表方便與智慧，　雙運光明離起伏。
如是妙境最殊勝！　野馬奔躍雖悅目，　子欲觀察妙境耶？
惹琼子兮聽我言：　終乃畜生遊戲耳。
由我左右二鼻孔，　放出五彩之光明，　狀如象寶之絲線，
此乃密咒體性也，　命氣趨入中脈也，　金剛頌氣熟習也，
子欲觀賞妙境耶？　如是妙境最殊勝，　野馬奔躍雖悅目，
終乃畜生遊戲耳！
惹琼子兮聽我言：　放出象色之光明，　是乃無垢甘露相，
我之眉間有旋毫，　子欲觀賞妙境耶？　如是妙境最殊勝。
勾攝諸佛大悲光。　終乃畜生遊戲耳！
野馬奔躍雖悅目，
惹琼子兮聽我言：　出現八葉紅葉花，　日月墊上顯字母，
我之舌端喉頸處，　唱出金剛美韻聲，　說法源源無斷絕。
阿里吽里③出妙音，　自能聽聞諸妙法。　此實奇中之大奇！
汝若具足淨信眼，　終乃畜生遊戲耳！
野馬奔躍雖悅目，
惹琼子兮聽我言：　勝寶妙鬘放光明，　此乃無轉三身體，
此金剛身之心間，　一切奇中此最奇！　野馬奔躍雖悅目，
空悲無二之法相，
終乃畜生遊戲耳！」

惹琼巴聽了此歌毫不動容，悶坐不響；偶而忽向尊者所顯現的神跡斜視一兩眼，全不把它當回事似的。他對尊者說道：「看野馬比您這些神通要有意思多了。」尊者對他顯示了如許的神通，他却絲毫也看不起的樣子。說道：「請你快把我的經書還給我！」說畢就氣呼呼的悶坐一旁；兩脚踩地像跳碎步舞似的，又把兩肘放在雙膝上，兩個手掌心托住下巴，嘴裏哼着小曲子……

尊者又大顯神通，全身內外忽然清澈透明，密處顯現朵結丹依，臍輪示現上樂金剛，心輪喜金剛，喉輪馬哈馬雅，眉間釋迦牟尼，頂髻密集金剛，諸天眷屬圍繞，在美麗的虹彩天幕中，如是示現諸佛相好，雖無自性，却極端清晰明了，當即歌道：

「惹琼子兮聽我言：
我此肉身諸大種，　卽是佛母越量宮，　百千佛天齊住此。
密處大樂守護輪，　朵結丹依諸聖住。　心間法輪喜金剛，
九種化佛咸安住，　此是三薩埵體性，　心間金剛壇城也。
喉間受用壇城處，　馬哈馬雅諸尊住，　享用諸法幻變也，
語金剛之壇城也，　眉間白螺壇城處，　釋迦能仁諸天住，
具足智慧種性也，　無二金剛壇城也，　頂間大樂壇城處，
密集金剛諸天住，　脈與菩提無分別，　大樂壇城住處也。
子兮！若能善修持，　卽身卽是佛陀體，　瑩亮佛身現前成，
凡體轉成虹光身，　子欲觀賞妙境耶？　如是妙境甚稀奇，
莫生邪見兮生淨信！」

惹琼巴說道：「尊者的成就憑證確實稀奇。但是我如果失去經書，此心將永遠不安。所以請您把經書賜還給我。」尊者於是再顯神通，從有質礙的山巖中，進來出去，毫無滯礙，身跨巨石於空飛行，又在水中行走和坐臥，身上出水冒火，從一變多，攝多歸一，這樣在空中行走安住，示現種種威儀。然後歌道：

「惹琼子兮聽我言：
能於色法無滯礙，　心境合一之兆也，　能騎巨石奔躍者，
境物自在之兆也。　行走水上如履地，　四大融一之兆也。
身上出水噴火者，　遍處④已得自在也。　一身變多復歸一，
能以化身度衆也。　空中坐臥行走者，　心氣趨入中脈也。
子欲觀賞妙境耶？　如斯妙境甚稀奇，　野馬奔躍雖悅目，
終乃畜生遊戲耳！　莫生邪見兮生淨信！」

惹琼巴說道：「尊者所顯現的神通和小孩子的遊戲一樣，（看多了）除了令人厭煩以外，實在沒有什麽稀奇，您如果有慈悲就請把經書還給我。」

尊者道：「兒啊！莫要對父親生起邪見啊！你如果能夠至心祈請，顯有⑤一切諸法皆會變成經典了。你應該向我祈請證得這樣的境界才好！」於是尊者就走到一個狹窄的小路去，這條小路原是布仁的商人們經常所走之地，小路的某處爲一（突出的）巨石所礙，實際上成爲來往必經的門戶。尊者走近巨石，把巨石像發麵一樣的撕開，像噴水一樣的灑散，像黃泥一般的踐踏。最後一手舉起巨石擲向谷下的一條大河中去。隨卽歌道：

「惹琼子兮聽我言：
於此險隘孔道中，　堅鐵巨石有八角，　上行諸人磨右角，
下行諸人磨左角，　風箱百隻難消融，　鐵匠百名難鎚破；
我今裂石如切麵，　灑擲石粉如水沫，　脚踏此石如爛泥，
擲石入河如拋矢。　若以淨信觀汝父，　衆願滿足似雨降，
如啓重門入寶藏，　此誠奇中大奇也，　野馬奔躍雖悅目，
終乃畜生遊戲耳。」

惹琼巴說道：「我若能重獲經典，就會對您的神通發生信心，否則我心裏總是不會高興的。」尊者如是規勸，示現了如許神通，惹琼巴仍是不生信心。於是尊者展開衣袖如鵬鳥展翅一般向紅崖的懸壁頂端飛騰而去。尊者在空中如鷲一般的上翔，如鳶般的突降，如閃電般的飛馳，示現種種姿態，同時歌道：

「惹琼子兮試諦聽：
紅崖博拓虛空堡，　虛空堡之頂端上，　我傚大鵬作翺翔，
震顫雙翅似小鳥，　（任意飛騰游四方），　從來無人能如此，
如斯飛翔成絕響。　老密飛時如斯飛，　如鷲高翔入穹蒼，
速如鳶降疾若電，　四方騰竄似狂飆。　我於因緣自在故，
此身能發大神通，　汝若具信勤修持，　輪涅自在融一體。
此實奇中之大奇！　野馬奔躍雖悅目，　終乃畜生遊戲耳。
吾子惹琼應愼思，　淨自心兮求上進！」

惹琼巴對尊者所示現的神通畧爲的瞄了一兩眼，仍是絲毫不生信心。於是尊者又展開衣袖作爲翅膀騰空飛起，同時歌道：

「惹琼子兮試諦聽：
蒙境紅崖博拓畔，　無端忽來野馬群，　頃刻之間突生起。
此乃無生法界性，　無滅大用萬變也。　一馬忽然變成狼，
驅趕群馬過山頭，　此乃明體煩惱淨，　所斷已斷之兆也，
超越能所二執也。　此實密勒所化現，　指示心要之法訣，
說與惹琼金剛⑥也！　密勒日巴汝老父，　所現種種妙神通，
不覺稀有反生厭，　而於百馬之嬉戲，　甚爲歡喜樂觀賞，

此乃心入歧途兆。我現如斯大神通，汝若無睹不生信，濁時寡信之弟子，我心念此不勝悲，厭離之心油然生。

惹琼子兮聽我言：努力變之亦能曲，心若桀傲或粗暴，堅實之木粗硬角，調自心兮惹琼巴！南方之虎北野牛，使調柔之甚難哉！惟有我執及我慢，能降伏之甚難哉！竭力調之亦能馴，天空飛鳥地中鼠，努力捕之亦能得，降我執兮惹琼巴！使歸正念甚難哉！持正念兮惹琼巴！惟有失念心迷亂，努力學之亦能識，惟有自心離實體，深邃聞思之佛學，應於無生心性法，勤修證兮惹琼巴！欲識得之甚難哉！竭力棄之亦能捨，惟有自傲惡性情，悲嚴之父慈愛母，調性情兮惹琼巴！鄉園房宅及財寶，欲轉變之甚難哉！唯有貪樂及好逸，欲改變之甚難哉！努力拋之亦能却，捨貪逸兮惹琼巴！俏麗裝飾美人伴，努力棄之亦能捨，惟有柔暖厚被墊，欲捨棄之甚難哉！捨貪睡兮惹琼巴！對山此山兩相隔，努力連之亦相銜，惟有妙智本來面，欲結識之甚難哉！觀心性兮惹琼巴！國王勅令皇后命，竭力求之亦能免，唯有死主閻羅命，不講情面難倖脫，轉死爲道兮惹琼巴！子兮！應除諸惡念，應捨一切諸惡行，調伏粗惡之性情，降伏魔王之障難，捨棄我執之鬼伴！死時我若有遺囑，較此更無殊勝句！活時我若有訣言，捨此更無心要語！牢記我囑兮惹琼巴！」

歌畢，尊者向空中飛去，越飛越高，終至不見，此時惹琼巴突然心生極大懊悔，對尊者油然生起了不共的信心。不覺自語道：「現在尊者已經不在了，因爲我自己不能降伏此心，一定要執持這些爛紙破書，現在竟把上師也失去了！這也是我的報應。尊者對我示現了如許的神通而我却一點信心都生不起來，難怪尊者傷心，逕赴空行刹土去了。像我這樣的邪見衆生是沒有資格往生空行刹土的。一個人如果沒有上師，要經書何用呢？不如跳下這個懸崖自殺了吧！願我生生世世都常伴尊者永不分離，師徒二人的心意也和諧無間合而爲一。」惹琼巴以最大的至誠和熱情發下此願後，就舉身疾步投崖。因爲他身體輕盈，脚步又快，衝勢之力竟落在懸崖的一個腰壁處。在那裏他看見尊者飛過的身影，惹琼巴立刻以極悲淒的聲音向飛去的尊者狂呼哀號，一面自己也嚐試著奮力飛起想追上尊者，但畢竟不能飛起，只能在空中步行。走了一程，看見尊者的影子，惹琼巴已努力趨前，只見在紅崖山腰的一個空隙處，看得見尊者的身體，也聽得見尊者的聲音，只是不能接近的一個所在，尊者正坐在那裏變化成三個身體。左右兩個化身爲當中的主尊和音助唱，爲惹琼巴的哀祈作了下面的答覆：

「惹琼吾子試諦聽：

汝父師尊顯神通，一身變化成三身，汝今若欲行讚禮，
應向何身讚禮耶？若欲披露行懺悔，應向何身懺悔耶？
若欲請安及問好，應向何身問好耶？若欲請求受戒律，
應向何身求戒耶？詢問口訣求灌頂，應向何身啓禀耶？
欲求甚深指示義，應向何身祈禱耶？究竟皈依仰誰耶？
希望依怙靠誰耶？誠信熱情湧生時，向誰傾訴衷懷耶？
畏懼閻羅魔掌故，汝應速捨諸惡行，若於邪念諸魔障，
如今已生悔過心，應行披露行懺悔。」

惹琼巴淚流滿面，一面哭泣一面向尊者歌道：

「智力慈悲皆圓滿，慈父上師祈垂聽：尊以神通顯數身，
（我惟祈請中央尊，）邪見所蔽惹琼巴，歡喜問好請安處，
誠心供養頂禮處，懺悔邪見罪業處，求獲三昧耶戒處，
請求灌頂口訣處，究竟指示皈依處，究竟指示皈依處，
皆向中央尊者求。祈以大悲佑護我，從此無復作罪行，
邪見所蔽此窮兒，祈興悲力作依怙。」

歌畢，惹琼巴走到尊者的面前，兩手緊緊抱住當中那個尊者的身體。（因爲他悲傷和激動過度的緣故，竟昏倒了過去。）醒來以後父子二人回到洞來，尊者說道：「惹琼巴啊！你如果想成

佛，就應該修持（空行）明顯教授的口訣，像我們這些人是不需要那些辯論的書籍和外道的咒術的。無身空行的法聚確是非常殊勝，因此我並未燒掉。除此以外的那些經書會使成佛的原衷願望變成爲墮入惡道的引線，因此我都焚却了。聽我歌曰：

「自幼撫育成人者，　惹琼吾子聽父言，　命汝西竺求口訣，
却携（因明）辯典歸，　頭緒紛繁分別重，　畏汝將成說教者。
本願成爲大修士，　坐破幾重蒲團去，　而今學教頭緒多，
日後恐成說經師，　磨破鞋底千百隻！　本求知一了一切，
而今言說紛繁故，　只能知多不了一。　爲求正法往印度，
而今紛擾入塵網，　終爲貪瞋所誘使。　我所欲求諸法要，
已飛某處崖隙中，　如今空行善守護。　汝若至心誠祈禱，
經書當回汝手中，　惡咒誅法邪術等，　我皆焚却付一炬，
已供火神薄伽梵，　自他滿足得利益。　子應息瞋降自心，
莫大悲痛毀身心。　離諸造作寬鬆住，　報師恩兮常念師。」

惹琼巴想道：「上師所講的話實與諸佛所說無異，皆是眞實語也。」於是殷重祈禱，於剎那間無身空行法聚——那些對衆生和教法有益的經書都忽然出現在惹琼巴的手中。惹琼巴大喜若狂，生起了上師即是佛陀的確切信心。心中忖道：「我過去一直在侍奉上師，以後仍將繼續的侍候尊者。」他立下這個堅誓，以後果然胃澈始終，終生如斯。

尊者於是就通知金剛兄妹和施主們，大家集會在一起爲惹琼巴洗塵，舉行了一個會供。在會供席上色問惹巴說道：「惹琼巴啊！你這次從印度歸來，不但實踐了尊者所囑求得口訣，同時也學得了教理。以後如果再有人來辯論，你準備用什麽方法去應付呢？」

尊者說道：「惹琼巴，你就去告訴他如何以無身空行的口訣去降伏辯論的方法吧。」依師所囑，惹琼巴即席歌道：

「傳承金剛大持力，　能除傳承諸諍辯，　上師佛陀惹巴力，
能除貪欲諸師諍。　耳傳口訣方便道，　能息作意之魔諍，
等味行持外明鏡，　能破隱藏之衆惡，　大樂妙寶之教授，
慧餘能焚諸妄念，　氣脈輪網之功力，　頓時能除諸沉掉，
大印法爾解脫力，　能降五門之執着，　智慧明點之燈餘，
能除無明及昏愚，　去那⑦勝行之寶劍，　能解八法之結縛。」

尊者說道：「你所說的除滅諍論之道非常之好，但還要加上這些修觀的要點才行。聽我歌曰：

「見者空之智慧也，　修者無執光明也，　行者離貪大用也，
果者無垢赤裸也。　正見空之智慧者，　謹防空言與侈談，
於理若未得確見，　語言何能解我執！　故應勤求決定知。
正修無執光明者，　謹防墮入死定中；　智慧於內未生時，
堅固禪定難解脫。　沉掉難生智慧故，　應勿散亂持正念，
正行離貪大用者，　謹防墮入口頭禪，　見修未成友伴時，
密行將助八法生，　故應捨貪離隱藏。　正果無垢赤裸者，
謹防披上法相衣，　內心迷惑若未滅，　作義修觀乏義利，
應勤息滅內迷惑。」

大家聽了尊者的歌以後，都得到了決定的了解，皆大歡喜而去。

註解

① 野馬——藏文 rkyṅ·Ma· 此字據達斯藏英字典稱爲是一種野驢；據格西去扎之藏漢字典則謂是一種野馬。但據譯者記憶所及似指一種野羊，似野鹿又似野羊之一種居高山之動物。此處姑暫譯爲野馬。

② 左右耳畔——原文直譯應爲「眼睛和耳朵的兩旁」。

③ 阿里哦里——阿里爲梵文之母音字母；哦里爲子音子母。

④ 遍處者——指遍處定也。

⑤ 顯有一切諸法——顯有，藏文爲 SNaṅ·Srid·意指有形像有顯現之一切世間。實指三界及一切大千世界也。中文佛學中似不常見此名詞。

⑥ 惹瓊金剛——原文直譯應做惹瓊金剛稱。

⑦ 去那——不知何義，水有流動不息之義，不知是否指心住空性而游戲於世間塵勞中，不爲所動，反能轉八法也。世間八大成就中有寶劍成就一種，但此處似又不像。因存疑。

—中篇小說—

新生

（續上期）

從舞廳回到家，已經十一點了，永昌的母親還沒有睡，她望着兒子那副疲倦的樣子，本來預備想痛罵他一頓的，又不忍心了。

「阿昌，你爲什麽回來那麽晚？你爸爸今晚不在家，否則，不痛罵你一頓才怪。」

「吃完飯，朋友拉我去看電影，所以回來晚了，媽，害您久等了，對不起，媽，您去睡吧。」

從這天晚上開始，文永昌變成兩個性格不同的人，第二天晚上，他又和王富才去紅棉舞廳了，他的腦子裏，忘不了那個名叫王秀英的舞女。

由於王富才的教導，慫恿，文永昌不但在很短的時間裏，學會了跳舞，而且陶醉在舞場中，永昌在立信商店做店員，老闆名丁治平，和他的父親文忠國是拜把兄弟，他沒有兒子，只有一個獨生女，視爲掌上明珠，叫做丁淑美，長得亭亭玉立，現讀坤成女中初三，每天放學回家，總要甜甜地叫一聲：「文哥哥！」而永昌在內心裏，早已把她當作未婚妻，他暗戀着淑美，淑美也很喜歡永昌；不過少女害羞，不敢有一點表現於外。

自從永昌的感情，起了變化之後，很顯然地對於淑美非常冷淡，有一次淑美叫他文哥哥時，他表現愛理不理的樣子，使淑美的自尊心受到侮辱，從此淑美不再理他，他反而覺得很輕鬆。

錢，愈來愈不夠花了，怎麽辦呢？只好在買賣上舞弊，動用公欵。

「阿昌，我看你近來的生活很不正常，有時上午遲到，有時下午早退，也不說明白原因，昨天我大略把賬目查了一下，你虧空公欵一千餘元，這是一個不小的數目，請你告訴我，究竟這些錢，你花到那裏去了？我和你的父親是拜把兄弟，一直把你當做自己的兒子一樣看待，不願你年紀輕輕的就染上什麽不良嗜好，所以每次你父親見到我，問起你在店裏的情形，我總是誇獎你誠實可靠；現在事實擺在眼前，以後見到他，我怎麽回答他呢？」

有一天，丁治平把永昌叫到自己的賬房，這麽質問他。

「丁伯伯，請你原諒，我因一位好朋友生病，在醫院開刀，急需錢用，我是在公欵中挪用一點，沒有徵求你的同意。這樣做，是不對的，我今天回去向家父說明，虧空的錢，我一定在最近還清。」

永昌知道，紙是包不住火的，他只好坦白承認錯，丁治平本來就是個大好人，何況又是永昌父親的誼弟，他以爲永昌所說的是實情，還在心中暗暗地欽佩他帮朋友解決難題，是個有感情，重義氣的青年。

卍　卍　卍

這是一件使丁治平感到左右爲難的事：繼續用永昌吧？太危

險了，他有胆量動用公欵一千多，將來就可以動用一萬，十萬，說不定，我這間店舖的生意，就會垮在他的手裏了；辭退他吧？他是文家的獨子，我們還想將來親上加親，把女兒許配他，這店裏的財產，自然就歸他們所有，以現在的情形看來，這孩子不一定可靠，我辭掉他，又怎麽好向他的父親開口呢？

丁治平和太太商量的經過，決定把實在情形告訴文忠國，起初忠國非但不相信兒子會有胆量動用公欵；而且懷疑丁治平的感情起了變化，大概他要另外選用新人，所以故意造謠來藉故開除永昌。

這是莫可奈何的事，人與人之間，往往有許多誤會的事，像丁治平和文忠國，就是一個例子。

兩個月之後。

這次丁治平實在無法忍受了，永昌越來越胆大，居然偷走了兩千多元，他不能不告訴文忠國：

「文大哥，小弟今天有件事，不能不向你報告，不知道你近來對永昌的印象如何？他在外面過的什麽生活？和一些什麽人來往？爲什麽一個月要花這麽多錢？」

「什麽？你說的什麽？我簡直莫名其妙！永昌不是在貴店工作嗎？他出了什麽事？老弟不妨詳詳細細地告訴我，千萬不要拐彎抹角。」

文忠國整天忙着賺錢，忽略了管教兒子的責任，聽了丁治平無頭無尾的話，使他如墜五里霧中，內心裏有一種沉重的疑慮的感覺。

「我們是至交，拜把的兄弟，永昌等於是我的兒子，所以他在我店裏，兩年多來，都是規規矩矩，上班下班，從不誤時；金錢方面清清楚楚，從來沒有發現過有什麽差錯；可是最近兩三個月來，他大大地變了，不瞞你老哥說，除了他每月應得的薪水外，他已虧空了公欵三千多元——」

「三千多元？」不等丁治平說完，文忠國驚訝地大叫一聲。「不可以的，他要這麽多錢做什麽？眞有這回事嗎？」

「當然，事實都在，我絕對不會造謠，據小弟聽說，永昌交了幾個壞朋友，每天晚上都在花天酒地玩女人，跳舞，所以開銷很大。」

「如果眞有這麽回事，我要把他活活打死！」

文忠國開始激動了。

「大哥，你不能動氣，今晚永昌回來，你要心平氣和地問他，千萬不要提我來過的事；更不要說虧了多少公欵，也許外面的話，不一定可靠，但虧了錢却是千眞萬確的。」

（未完待續）

永懺樓隨筆之三十七

齊天大聖與哈納耶那

馮馮

印尼泗水（耶加達）巴里島附近有一座古廟，建築風格甚似印度神廟，奉祀的神靈却是佛像化的猴神。這座神廟的宏偉殿堂上、牆上、石階上，到處都是猴子，多得數也數不清，恐怕有上千之數，這些猴子並不畏人，亦不侵人。他們跑上跑下，跳來跳去，向遊人索取食物。

這是一座很著名的古廟，是一處觀光名勝，神廟的猴群是受

到印尼政府法律保護的，也受到當地人士的保護與尊重。

公元十四世紀時，有天竺佛僧抵印尼宏法，根據傳說，這位僧人是飛來的，我查了若干英文文獻，亦說他是飛來的。印尼文字及命名我不懂，但只知其意是「飛來僧」。

這座猴廟，不知是否爲「飛來僧」所建？抑或建在飛來僧抵泗水之前？這可沒考據過，讀者當中必有大德熟悉印尼掌故，或可請賜教。

這座猴神之廟（印尼名我聽不出來）舉行拜祀之時，有一批神劇演員扮演「萬能神猴」（照英文 Almighty Monkey 直譯）降伏妖魔鬼怪的故事。「萬能神猴」神通廣大，手持一根金剛棒，善翻跟斗，一個跟斗就是十萬里。

這位「萬能神猴」的服裝，身穿虎皮裙，頭戴圓箍子，聽他唱的，半句也不懂，可是他的掄棒大戰妖魔，那是可看懂的，他的故事，不由人不認爲他是「齊天大聖」的印尼版僧」，在印尼的佛教色彩，可能已經與當地的神教混合，亦可能已加入了伊斯蘭教的若干色彩，我沒研究過，不敢亂說，這裏要談的，只限於個人對於「萬能神猴」的感想。

佛教東傳之時，另有一支傳往南洋，可能更早於「飛來

我猜想「萬能神猴」故事，未必是由中國傳入印尼，他也未必就是西遊記的齊天大聖，我推想他和齊天大聖都是同樣來自印度「拉瑪耶那」的。拉瑪耶那（Lamayana）是一部印度古代經典，是以史詩形式紀錄下來的，已經有好幾千年，韻文之美，內容之奇，更勝但丁「神曲」。

「拉瑪耶那」的史詩之中，紀述王子「拉瑪」之妻賽泰王妃被邪魔外道的魔王刼擄，拉瑪興兵往搶救而不敵魔王的妖法，幸得一位萬能的神猴哈納曼那（Hanamana）仗義相助。哈納曼那神通廣大，善於騰雲駕霧，翻跟斗，呼風喚雨，移山倒海，千變萬化，大小由之，水火不侵，又善於變化進入妖魔腹內惡作劇作弄。

哈納曼那經過無數戰鬥，終於征服群魔，救出王妃賽泰，使之與拉瑪王子團圓。

這本古經，所敘述的太空大戰，比當今的西方科學幻想小說，毫不相遑，比中國的封神演義更精彩，也比「西遊記」中的鬥法更多姿多采。我在拉瑪耶那之中；可以看到「死光」「核子氫彈」「太空飛船」「太空雷射武器」，「太空火箭」……等等的情狀描寫。無論它是幻想的小說，抑或是寫實，那都是令人驚異不置的，數千年前的作品，竟有那麼高度的太空知識！

我推想拉瑪耶那的故事，可能在佛教東傳之時，附帶地傳入中國，亦傳入南洋。

拉瑪耶那故事傳入中土，可能早至漢代，而非遲至玄奘大師取經之時。或者六朝時代，法顯大師往印度求經十餘年所已經帶回。

中文佛典之中，「雜寶藏經」中的「十奢王緣」，又「六度集經」的「未名王生經」，而書中均有提到有一隻神通廣大的彌猴，可能就是從「拉瑪耶那」古經的哈納曼那神猴演變而來的（我手頭無此兩書，亦無法記憶夢中所見此兩書的全文，僅知畧意）。

我推想吳承恩所作西遊記，可能是採用「未名王生經」的神猴故事，亦可能根據宋代話本「大唐三藏取經詩話」的「行者」，而塑造出「齊天大聖」。寫成這一部偉大的文學作品——也是一部偉大罕有的佛教文學作品。

我推想，神猴哈納曼那的故事，遠在十四世紀或之前，傳入印尼而成爲被崇拜的「萬能神猴」，而非受十六世紀的「西遊記」的影响。不過，這只是個人推斷，並無足夠資料佐證，也說不定「拉瑪耶那」與「西遊記」先後都曾影响印尼的傳說。

那座泗水神猴之廟的神劇表演，其中也有一位是佛教僧人的角色，只可惜我一字不懂它唱什麼，又不見猪八戒與沙僧，乃不敢斷定那位僧人是唐僧。

印尼的神樂，似乎也受印度佛教音樂影响很深，神劇開始之的那些鐘鼓音樂與梵唱，聽來眞有世外的感覺，（改天我另記這一段印尼神樂。）

西遊記把協助取經的行者作爲「心」的象徵，所謂「心

猿」，是極高超的構想，在格調上，似較拉瑪耶那又高超得多。

日本電影界曾拍攝過一部「神猴阿力卡山」，根據西遊記改編，却用卡通片把齊天大聖畫成一個追求猴女的角色，完全離題萬丈，可能那是爲了向國際發行賺錢。

至於猴子是否能夠修煉得那麽大神通？

不談誤悟空原是個天生的靈猴，就拿現代所見的猴類來說，最聰慧的猴類，當推小型的黑猩猩（Chimpanzee）他們能夠做效人類的任何動作，開汽車、烹飪、洗衣等，都學得到，有一隻甚至學會了基本的檢修汽車技術，有一隻名叫「可可」（Coco）的猴子，會玩拼字遊戲，會講若干句英語，可惜發音太不準確，不過他聽得懂的英文字彙，有三四百個詞兒。你說飛機，他就用手比飛機飛行，你說汽車，他就比作汽車的樣子，還會做加減的算術。

還有一隻猴子，名叫蘭娜（Lana），仍在美國佛羅里達州一家大學的實驗室住着，她懂得按捺電腦的鍵，在數百個字鍵之中，選擇她要表達的意思，那座裝在牆上的鍵鈕，每一隻有其獨特的符號，代表某一種意義，蘭娜餓了，她就按下某一符號的鍵鈕，那邊就亮起了燈，打出「我要吃香蕉」的文字，傳達給外面的電腦值勤人員。

在這部特攝的紀錄電影中，可以看到蘭娜在吃完香蕉之後，又想聽點音樂。她不喜歡搖滾樂，但蠻愛「跌死狗」（Disco——我的譯法），她就按鈕我要聽「跌死狗」，那邊就開放錄音帶，給她聽「跌死狗」，她就扭呀扭的。

蘭娜悶了，就按電鈕「我要跟占美玩」，占美是一位照料她的男子青年，占美來了，蘭娜就按鈕：「我要你呵我癢！」。占美就呵她癢，人猴在地上玩作一團，占美笑，蘭娜也笑。

日本北海道山中的一種全身雪白的「雪猴」，行動肖人，冬天帶隊去温泉洗温泉浴。吃東西喜歡放在水中先洗濯乾淨。

第一次世界大戰，南非有一隻狒狒（Barboon），被飼主帶往投軍，狒狒也當了英兵，穿上英兵制服，担任警戒任務，一樣拿士兵粮餉，曾在法國戰場建立奇功，亦被流彈所傷而跛腿，大戰結束，英國陸軍大臣曾頒一枚軍功獎章給這個狒狒，退伍後的狒狒，在南非鐵路局當職員，吃粮吃餉，工作是在鐵道管理開關接駁鐵軌的手掣，狒狒活到二十多歲才病逝，這件事見於英國與南非的官方紀錄（我有他的圖片）。

一般狒狒住在樹上，到地面時手脚並用，行動如犬，但亦能人立而行，狒狒是猴類中最高於團結組織精神者，他們愛惜幼猴，不論是誰的子女，都一律愛護，兇猛的公猴，會得讓步給任何幼猴，成群的公猴，會在外圍圍成圓圈，面對强敵，保護圈內的一群母猴和幼猴，母猴喜歡代他猴兼看孩子，看過這些紀錄片，不由不感到有些猴類眞令人類慚愧！

喜瑪拉雅山上的「雪人」，舉世聞名。面貌似人，行動如猿猴靈活，全身白毛，西伯利亞到阿拉斯加、加拿大、美國，深山中不時出現類如「雪人」的「猿人」或「人猿」，或者是極接近人類的猿類，如果獲得教育，不無可能做人類能做的事。

何況有很多猴類，雖是聲帶有先天缺陷，不能作人言，他們若不昧前生，若知道修持，他們的物慾很少，煩惱也少，其修煉成功可能比人類還快。

到底悟空原來屬於哪一種猴類？西遊記說是天生石猴，猴不過只是一個寄形。拉瑪耶那說是天猴，來自太空，可能也都是託形寄貌，或者他根本就是人類，只因毛多敏捷而被稱爲猴，不管他到底是人是猴，那都無關重要，我認爲最重要的是他皈依佛教，修心向善，追求眞理，獲得正果。這是他的故事給予我的最大啓示而已。

而且，我又推想，「哈納曼那」並非完全是無稽虛構，古經拉瑪耶那必有所本。我這樣想，是因爲發現拉瑪耶那一書之中，有許多有關太空的智識，都驚人地符合最新的太空發現。我寧可被譏爲附會，也不願貿然視之爲一部幻想的說部。拉瑪耶那的神秘，仍值得很多深入的考證研究。

佛教消息

僧伽會舉行庚申年新春團拜

會長洗塵法師發表今年新猷

購置新校舍開辦能仁研究所

創設叢林學院培養現代僧伽

香港佛教僧伽聯合會，庚申年新春團拜，二月十九日假荃灣九咪半弘法精舍舉行。由該會會長釋洗塵法師，副會長寶燈法師，親臨主持。參加者有名譽會長覺光法師，該會全體董事會員護法居士，暨該會屬校能仁書院，佛教英文中學荃灣分校教職員二百餘人，首由會長發表新年獻詞，繼而普佛一堂。中午，由本港文殊院住持圓智法師供齋一堂，並互相交換禮物，盡歡而散。會長致詞大意謂：過去十年來，本會興辦教育，由於宗旨純正、目標正確，已收到預期的效果。大專、預科、中學先後已畢業三千餘人。畢業學生無論升學、就業，都能有超卓的成就，獲得碩士博士學位者已有多人。中學方面：九龍正校由一九七五年起，已列爲按位資助中學。荃灣分校，亦由一九七九年起，核准爲分期轉變津貼中學。在大專方面：一九七九年三月，奉准增辦研究所，今秋將可開辦，並有三項大事，值得提出報告：（一）能仁書院第三期校舍業經購妥，位置在元洲街發祥街口之豐祥大厦，總面積八千餘呎，作爲能仁哲學研究所校址。現正積極籌備中，今秋將可正式開學。（二）能仁叢書，定購者踴躍，由余少騷教授主編之「廣東歷代詩鈔」係能仁叢書之一。消息發表後，本港及海外來函訂購者已達六百餘套。（三）本會將於今年，在台中萬佛寺開辦十方叢林學院。將以中國叢林模式，嚴格培養：具有現代知識、熟習梵、巴文及國際語言而能發揚叢林制度之現代僧伽，使此優良傳統之中國佛教制度，得普及於世界，以實現佛化人間之崇高理念。該寺環境清幽，設備齊全，爲極理想之辦學之所。一俟籌備就緒，即可招生開學。

法師並謂：其本人於去年走遍美國十五個州，眼見各地華僑經營的事業蓬勃發展；而且待人彬彬有禮，預測所謂廿一世紀以後，世界由中國人領導，絕非虛語。因爲中國文化博大精深，與佛教文化互相結合，其威力將非任何文化可比。

是日到會者計有：洗塵法師、寶燈法師、覺光法師、智梵法師、了知法師、永惺法師、智開法師、圓智法師、妙蓮法師、道安法師、廣普法師、萬心法師、如修法師、聖源法師、海慧法師、知天法師、培德法師、宏海法師、慧明法師、德光法師、定藏法師、賢光法師、白志忠校長、伍福焜、李伯鳴、李澤咸、林旅芝、李世安、鄧東航、李叔裘、潘宗堯、余少騷、宋哲美、曾慶萱、林孟靈、曾文翰、莊徐光、吳瑞芳、丘國英、謇敦喜、盧少陵、穆雲青、張百釗、蔣浩欣、麥語詩、鄧中龍、張定山、米至仁、周婉英、梁寶狀、香慶勳、何文釗、梁耀興、張炳鈞、盧國之、莫寧西、蔡錦溪、黎煥留、劉向榮、陳貴賢、李心澈、陳開麟、吳錦儀、吳瑞芬、黃的玲、何潔芙、謝浣、李世耀、歐偉麟、鍾麗玲、麥小柳、譚巧娟、張漢青、曾瑞芝、李大明、黃麗珍、蔡展昂、謝碩蓀、余錦源、鄧英娥、黃展鵬、白冠雲、陳永淨、梁瑞明、廖愛萍、林麗霞、羅綺萍、楊文華、梁文熙等。

妙法寺萬佛寶殿新落成

泰國僧皇主持開光大典

歡迎各界觀禮隨喜

香港妙法寺興建之萬佛寶殿，經六載經營，業告落成，定於五月十日下午三時，恭請新界政務司鍾逸傑先生主持揭幕典禮。次日（十一日）上午十時恭請泰國僧皇 Somdej Phra Ariyawongsagatayana 主持開光大典，泰國普淨華僧大尊長、中國佛教會會長白聖老法師、香港佛教聯合會會長覺光法師、紐約世界佛教中心主席敏智老法師，暨各國佛教長老，聯合主持萬佛寶殿聖像開光典禮，是午除供千佛大齋外，並備山蔬，招待嘉賓。歡迎各界人士觀禮隨喜，共結勝緣云云。

大馬佛學院進修班畢業

竺摩呼籲站穩教育崗位

繼續致力佛教事業建樹

（檳城五日訊）由馬來西亞佛教總會主辦之馬來西亞佛學院，第二屆進修班畢業典禮，今日上午假車水路佛教總會舉行。

院長竺摩法師，董事長眞果法師，教務主任陳廷進及教師黃蔭文先後受邀致詞。接着由竺摩法師頒發畢業文憑，拿汀陳君玉，拿督劉惠城及覺斌法師等頒發獎品，畢業生代表致謝詞，最後由畢業生代表獻金，出席人數異常踴躍。

竺摩法師致詞說：馬佛總會創立這間學院，從一九七〇年開辦至今，不知不覺已度過十個年頭，在這十年中，得到各董事及社會熱心佛教教育人士的支持與愛護，師長同學們同心協力合作，得以順利完成十年艱巨的教育工作。除了師資因環境關係，不易增聘，其他在教育、經濟等各方面，都沒有遇到什麼特別困難，安然渡過漫長的時間，人事之努力，佛天之感格和庇佑，有以致之。

本院是宗教性質的學院，曾經教育局批准註冊，其全程教育的設施與普通學院的學制畧有不同，即分初、中級各三年，近於大專性質的深造班三年，再加在初中級前設預備班一年，合爲十年全程的教育，但深造班辦了第一屆三年，到第二屆因學生人數不多，且間有限於家庭環境不許或其他工作職務原因，難以再讀三年，於是在一次董教會議上通過，改辦一年制的進修班，一九七六年曾畢業第一屆，現在是第二屆畢業，學員只有六名。其所修的功課除國語、華語、英語三科外，有關佛學的課程有四教儀、唯識學、維摩經、中論、大乘起信論、六祖壇經、人生佛教眞義、因明學等。雖有這些科目，相信同學們所學的仍是有限，故希望畢業離院或留院的同學，要繼續努力學習，並應注意下列各項：

①「吾生也有涯，而知也無涯。」學問本無止境，亦不限於課堂，希望畢業諸生，應隨時隨地努力自修進德，自强不息，止於至善。

②要牢記佛教的宗旨，慈悲普化，寃親平等，學者要從自利中貫澈利他，亦由他中完成自利，故應慈悲爲本，方便爲門，學以致用，用不忌學，所謂「從做中學，從學中作。」教學相長，以新的姿態實現活的教育。

③近代佛門只重念經，不重教育，以致宣傳乏人，佛法不興，良深感慨！故應各發菩提大心，站穩教育崗位，繼續致力佛教的學業與事業的建樹，不爲自己溫飽安逸，但願衆生離苦得樂，成爲一個眞實學行佛弟子。

八打靈觀音亭福利基金

派員到六間老人院

分贈禮物與紅包

（吉隆坡四日訊）八打靈再也觀音亭福利基金今日舉行布施，親到州內的六間老人院分發新年禮物及紅包予在院之孤苦老人。此外，也响應世界佛教友誼會之號召，捐三千元救濟柬埔寨難民，

該亭福利基金是遵循觀音菩薩慈悲救世爲懷之精神，在六九年開始對社會慈善福利工作和教育事業向來義不容辭，極力推動慷慨贊助，每年除頒發中學獎學金予淸貧學子（不分種族）外，更於每年之衞塞節及農曆新年舉行布施，畧盡社會一份之棉力，在這十二年期間，總共頒發義欵超過二十萬元，深獲社會人士之讚許。

今日上午八時福利基金布施隊由潘斯里、黃美淑；主席鏡盦法師、董

事黃信昌、柯吉安、沈平春、黃德安、陳興漢，以及顏康明和丘金生等居士率領信徒四十多人出發，到各處施贈老人。

首至士拉央濟世之家，一行人受到主持人熱烈的歡迎，信徒們除了親切地慰問住院者，更由巫麗珍和葉秀金兩位居士主持分發新年禮袋和紅包；每位住院者都得一份。接着布施隊一行蒞監安邦老人院，並由彭淑英和許慶仙兩位居士主持分派禮袋和紅包。過後布施隊開到首都銀禧老婦院，並由名譽董事潘斯里黃美淑和周瑞蘭居士主持分派禮袋和紅包。布施隊繼至沙登老人院，由張瑞瓊和麥彥葵兩位居士主持布施；雙溪威老人院，由吳玉蘭和許金蓮兩位居士主持，最後一行人到巴生老人院，由陳金英和許細妹兩位居士主持布施。

鶴鳴寺春節聯歡

馬來西亞吉隆坡鶴鳴寺弘法團爲慶祝春節，推出一連串節目，除年初一整日備齋供衆、念經禮佛外，並定於元宵晚八時舉行「元宵團拜聯歡法會」，聚集佛友，同慶佳節，共結勝緣。

在歡渡春節中，該團仍不忘弘法工作，已請得台灣明旭法師，于年初六（二月廿一日）晚八時，在該寺講經堂作佛學專題講演，題目是「談佛教青年與發心」。

明旭法師（比丘尼）祖籍福建南安，一九六七年于古城馬六甲青雲亭親近大馬高僧金星與正順兩位法師，聽教聞法，隨即發心茹素。繼于一九七〇年在金星法師座下披剃出家。一九七二年赴台受具足戒于東山寺，戒期圓滿，即依淨空法師參學佛法八載。最近因恩師金星上人圓寂始趕回大馬參加荼毘儀式。

明旭法師在台除精研佛法外，尚力肩弘法利生之重任，經常巡廻台灣各地開示佛理，現任台灣樂生痲瘋療養院、淡江大學商學院、普門講堂長期導師，口有廣長舌，能說微妙法，此次初臨鶴鳴寺作獅子吼，料當是法會莊嚴，法喜充滿，希各善信及各界人士屆時前往聆聽，共沾法益。

善導寺獎學金委員會
發放六八年得獎學生

財團法人台北市善導寺獎學金委員會，審查決定六八年各大專及獨立學院暨所屬研究所得獎學生名單及獎額，並決定於本（十二）月三十日上午發放。

善導寺爲發揚佛陀濟世宏願，自六十六年起，每年特撥新台幣叁拾萬元，聘請學者專家組成獎學金委員會，辦理獎助國內各大專院校暨所屬研究所就讀人文學及社會科學之優秀、清寒學生。

各校申請學生的著作、論文計畫等，先經各位委員審愼評閱，二十日下午再假該寺觀照堂舉行綜合審查會議，由主任委員張建邦主持。

茲將得獎學生姓名及獎額，公佈如次：

甲、研究生部份：一、博士班三名：朱瑞玲（台大）獎學金弍萬元，周全（淡江）、孔維勤（中國文化學院）各獎壹萬伍千元；二、碩士班十名：葛永光（台大）、張美瑜（輔大）、林士琛（輔大）、王麗容（台大）、陳瓊玉（師大）、潘錫堂（政大）、陳光能（淡江）、楊牧貞（台大）、楊承亮（淡江）、王年雙（政大），各獎壹萬元。

乙、大學生部份：台大七名：高雪、魏筱珍、魏多麗、林建文、郭玉蘭、李訓平、李燈塲；政大四名：許東海、蕭昭君、林惠雪、吳如美；輔大十名：楊慧瓊、許明珠、劉德性、黃永春、張繼芬、鍾金英、林淑美、黃錦環、陳玉英、鍾周亮；成大一名：李瑞貞；中大一名：易新宙；東吳三名：陳國清、施秀玲、王琇慧；淡江四名：邱秋微、陳麗玉、曾蘭芷、陳淑貞，各獎伍千元。

獎學金發放日期，決定爲本（十二）月三十日上午八時至十一時三十分，將由該會個別通知，新竹以北學生親自領取，遠途者則仍滙請學校代爲轉發。

台北圓通禪寺
傳授護國千佛在家菩薩戒

敬啟者：本寺爲宣揚正法樹立戒幢及開山妙淸上人八十誕辰紀念，啟建護國千佛在家三皈五戒菩薩戒會，敦請道源老法師爲得戒和尙，顯明老法師爲羯摩阿闍黎，眞華老法師爲教授阿闍黎，屆時敬請諸山長老法師，大德居士等，蒞會參加，或組團觀禮，共襄盛舉爲禱。

傳戒日期：民國六十九年國曆四月十三日至四月十九日止，計七天。
農曆二月廿八日至三月初五日止，計七天。

報名地點
戒會場所：台北中和市圓通路圓通巷六十四號圓通禪寺。

報名日期：即日起至國曆四月十一日止（報名表函索即寄）
戒　會：叁百元。縵衣：結緣。
報到日期：受戒者應於開堂前一日（國曆四月十二日）到達台北圓通禪寺戒會報到，同時須帶身份證、海青棉被、盥洗用具。
交　通：台北市聯營公車二〇一、台北客運聯營二四二、二四三、二四四等路線終站圓通寺站下車，即見本寺山門牌樓，步行約二十五分即達。計程車可直達本寺門前。
連絡處：圓通禪寺　電話：九二一二三五〇
慈雲寺　電話：九二一三五二五

圓通禪寺傳戒會辦事處　謹啟

光明山清涼寺簡介

興建宗旨

一、建立眞正修行道場發揚大乘實踐精神
二、弘揚佛法淨化人心光大傳統倫理道德
三、響應政府政策號召擴大服務社會人群

活動項目

一、成立常年念佛道場成就四衆道業
二、舉辦精進佛七發揚剋期取證精神
三、辦理大專佛學活動淨化青年身心
四、辦理佛學講座弘揚佛法端正世風
五、辦理學術講座響應復興中華文化
六、提供大專學生宿舍便利偏遠地區學生
七、適時舉辦各種法會祈福消災護國佑民
八、擴大社會服務：災難救助、獎助學金、義診施藥、設圖書館。

工程進度

第一期：完成道路、大雄寶殿——二年
第二期：完成寮房（齋堂、圖書館、講堂、宿舍、衛生設備）——一年
第三期：完成觀音殿、地藏殿——一年
第四期：美化環境——一年

建坪造價

全部工程約一〇〇〇坪左右，平均每坪造價預定新台幣三萬五千元

經費來源

一、現存基金
二、成立籌建委員會籌募
三、社會大心人士樂捐
四、徵求萬緣佛像
五、舉辦有關法會

內部管理

一、成立基本信徒大會定期捐獻維護道場
二、組織財團法人及董事會公開財務

華嚴專宗學院招插班生

一、預科五名：凡初中畢業，年齡十六至二十五歲之出家或在家女生，身心健全，有師長或父母保證者皆可報考。
二、正科十名：凡高中高商畢業或初級佛學院畢業持有文憑，年十八至三十歲之出家或在家女生身心健全，有師長或父母保證者皆可報考。
三、修業期限：四年，畢業後，有志升學者預科免試直升正科，有志出國深造者，經考試及格，即可資送出國。
四、學籍書籍：（參考書除外）膳宿費全免，成績優異者有獎學金，衣被零用錢及日常用品文具自備。
五、考試科目：國文、佛學、常識、口試。隨到隨考。
六、開學：二月二十七日（農曆正月十二日）新生於接獲錄取通知後，須於先一日來院辦理入學手續。

蓬萊普陀山供僧素食餐廳計劃

一、宗旨：①培養社會尊敬僧寶風氣。②爲僧衆解決飲食供養困難。③爲衆生種福田。④推廣素食並提倡放生。
二、素食供應對象：①供養行脚經過台北之僧衆。②供養本地無法自炊之

法師。③歡迎愛好素食人士蒞臨自費用餐。

三、創辦經費來源：由普陀山叢林借欵開辦，並徵求熱心信衆二十人，每人贊助十萬元（收回開辦費二十萬元），組織供僧餐廳委員會，接收管理之。

四、供僧實施辦法：①在台北交通最方便地帶租樓開素食餐廳。②留中間較好座位專門供養僧衆使用，出家僧衆一體免費受供，供僧上座俗家不得使用。③僧衆所用碗筷毛巾等，均與其他信衆使用者較爲莊嚴高貴。④凡信衆及社會人士來此用餐，僅收成本費以維持之。

五、供僧餐分類：①甲種供僧餐：諸山長老及戒臘在二十年以上者。②乙種供僧餐：戒臘在二十年以下之一般僧伽。③最低消費爲每客三十元，供吃飽爲度；並備點心及筵席餐點供信衆自由選擇。

六、供僧經費來源：呼籲佛教信衆及社會人士贊助：①甲種供僧餐材料成本費每餐二百元。②乙種供僧餐材料成本每餐六十元。③凡發心供僧者，均以餐爲單位，本餐廳收到供僧功德，即掣發收據，並在本餐廳及各佛刊登徵信。受供大德受供後，在三聯單上簽署受供人德號及詳細的常住寺名。第一聯由本本餐廳交發心信衆報告，第二聯交受供的大德，第三聯留本餐廳爲存根作賬。

七、供僧餐廳徵求榮譽委員數百名，每一榮譽委員一萬元，以逐漸擴大，使供僧餐廳在國內外各地均得普遍設立。

八、本餐廳由蓮萊普陀山聖明法師發起，請各佛刊發表並代收供僧功德捐獻。

九、本辦法未妥之處，可隨時修正，並另行公告之。

三藩市若般講堂遷址通告

敬啟者：本講堂已於本年二月二十四日遷往所購之新址，並於該址照常繼續進行每星期日講經或念佛法會活動。茲特函達諸方師友及諸大護法居士，今後有所賜示，請寄佛教般若講堂，Buddhist Wisdom Lecture Hall 1339-38th Avenue Sanfrancisco, Calif. 94122 新址，是所至禱。

三藩市般若講堂智海謹啟

捐欵鳴謝

方肇周居士	港幣	1,000.00元
李城璧居士	港幣	500.00元
南亭老法師	港幣	100.00元
Eastern Slates Budd. Temple Inc.		250.00元
鍾儉餘堂	港幣	300.00元
深福法師	港幣	100.00元
寬裕法師	港幣	50.00元
吳大海居士	港幣	400.00元
陳耀榮居士	港幣	50.00元
豐怡公司	港幣	50.00元
梅逢春居士	港幣	50.00元
華娃居士	港幣	100.00元
顧益生居士	港幣	100.00元
鶴鳴寺圖書館	港幣	40.00元
李榮光居士	港幣	100.00元
張雲龍居士	港幣	100.00元
李妙玲居士	港幣	50.00元
忡大寶居士	港幣	50.00元
顏詩義居士	港幣	100.00元
鄭僧一居士	港幣	280.00元
張曼濤居士	港幣	220.00元
蔡念生居士	港幣	80.00元
妙法寺	港幣	3,121.05元
總計	港幣	7,763.05元

九十五期收支報告

一、收入：

捐欵項下撥入	港幣	7,191.05元
發行收入	港幣	572.00元
總　計	港幣	7,763.05元

二、支出：

印刷費	港幣	4,100.65元
稿　費	港幣	2,180.00元
郵　費	港幣	882.40元
什　費	港幣	600.00元
總　計	港幣	7,763.05元

內明雜誌社謹啟

更正啟事

本刊95、96期封面說明植字掉錯，合亟更正如後，並向讀友致歉。

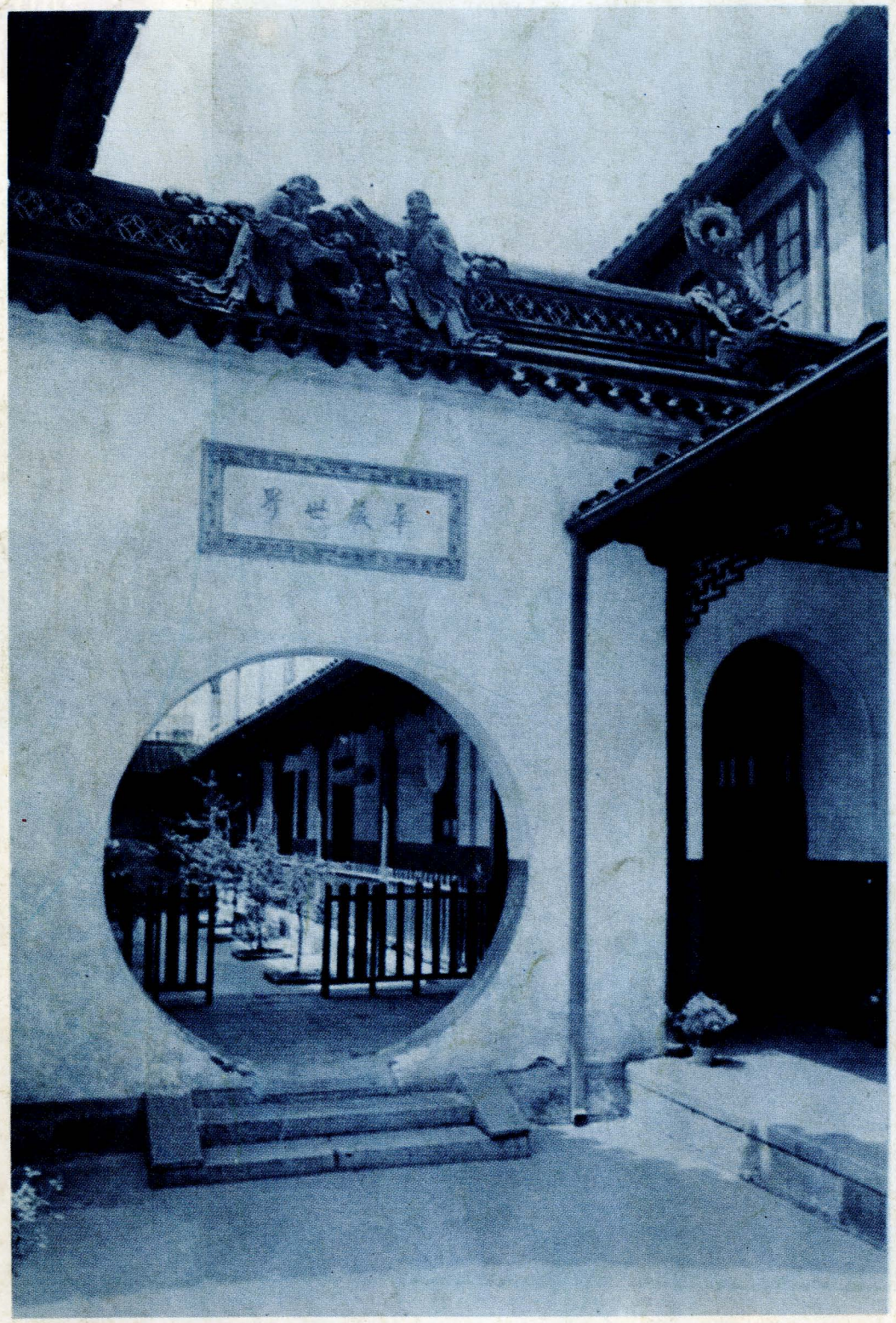
95期封面說明應爲：「上海玉佛寺黃玉藥師佛」。

96期封面說明爲：「唐・彩塑釋迦如來」。

編輯室謹啟

◁唐彩塑供養菩薩

本刊已在香港政府登記



△上海玉佛寺月洞門

◁上海玉佛寺北魏黃玉藥師佛