



明内

第九十七期 目錄

封面	唐·彩塑阿難尊者與菩薩	易陶天	3
特載	絕對精神與真實心		
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
專稿	佛學研究與方法論(續)	吳汝鈞	12
譯稿	觀音——半個亞洲的崇拜對象(續完)	鄭振煌原著 顧法嚴校訂	16
專稿	現代佛教學術叢刊的編纂始末及出版經過(續95期完)	張曼濤	19
佛教藝術介紹	歷代名畫家觀音畫像選(二)	編輯室	24
專題研究	寒山詩的比較研究(續)	智銘	26
專載	修大方廣佛華嚴法界觀門論釋(廿一續)	日慧	30
譯稿	密勒日巴尊者歌集(第四十篇)	張澄基譯	34
筆譚	六祖的無念學	智銘	36
佛教文藝	新生(四續)	謝冰瑩	38
教界消息	永懺樓隨筆之卅八——管窺佛教的宇宙觀	馮馮	41
封底裏	唐·彩塑菩薩	編輯室	44
封底	七世紀日本木刻佛像		

出版者 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋洗塵
主編 沈九山
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 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 Pluplai 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, Narih 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 Southill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Budd, Sangha Federation of India 6, Turretta
Bazar St., Calcutta-12, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

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・七一六五四

佛元二五二四 中華民國六九年
公元一九八〇年

四月一日出版

定價每冊港幣貳元



絕對精神與真實心

易陶

——黑格爾哲學與天台教觀比較論析之一——

十八年前在從馬克思出發追溯其思想上的三大源頭——德國古典哲學，英國古典經濟學，法蘭西社會主義，讀了若干西方哲學著作後，一方面對黑格爾哲學發生了極大的興趣，另一方面又覺得馬克思所說「以前的哲學只是解釋了世界，現在的問題是要改造世界。」這話含有深切意義。對黑格爾哲學感到興趣是因為其體大思精。對馬克思前說覺有深意是說哲學應該是實踐的。這正是東方哲學所特別注重的。因此回頭讀老、莊、列、易、庸、僧肇、嘉祥、華嚴、天台、禪以至宋明儒要籍。之後，對黑格爾哲學和天台教觀作了個比較研究，並且把這個研究向松山寺佛學研究部第二次研究會作了個很長的報告。這個報告後來也曾發表。

現在我想把它增修成書，又承「內明」沈總編輯囑將此稿寄由「內明」刊出。故不揣淺陋，分篇寄陳沈兄斧正向「內明」讀者刊佈。意在拋引，俾增修時有所遵循，使能儘量減少其中可能有的錯誤。這是肺腑之言，不是客套。故凡有批評，不論動機如何，只要中肯，都將由衷接受，並先致謝意於此。

作者前識 一九七九、十一、十四於紐約



首先我們從觀點方面來考量這兩個系統。從觀點方面考之，原則地說，這兩大系統是甚為肖類或相同的。何以故？故在此兩者皆為絕對觀念論、絕對唯心論、絕對精神論（Absolute Idealism, Spiritualism），或絕對理性主義、汎邏輯主義、邏輯觀念論（Absolute Rationalism, Panlogism, Logical Idealism）此就辯證義說。我們這樣說，人或以為未然，因為黑格爾哲學固如此，但天臺智者大師的教觀則未必然。故在 I 天臺教觀雖從觀念或唯心論的見地出發，但其觀念或心為「一念心」，此一念心有著明顯的主觀傾向，因之不得謂為絕對唯心論；II 退一步設想，縱謂摩訶止觀中之一念心，依本身之「不可思議」義，以及法華玄義中之「一實相」或「真實心（One Real Mind）」義而得其絕對化，可說為絕對觀念或絕對心，因而天臺教觀可以是絕對觀念或唯心論的，但其絕對與黑格爾的絕對亦未必肖類，故在黑格爾的絕對因與基督教之上帝，之人格神同義而為有「身」（Person）有我的，天臺的絕對則依於「人法二空」之大乘佛法根本義而為無體無性的。於是，則我們究竟不得不承認此兩者之為異而非同，因之不能一律以絕對觀念論或唯心論目之。然於此說我們亦將有辯。唯於置辯之先，須一說絕對觀念論諸名底基本概念。

絕對觀念論一名是因主觀觀念論（Subjective Idealism）和客觀觀念論（Objective Idealism）而得的。是故，當我們詮解絕對觀念論時，必先對什麼是主觀觀念論與客觀觀念論有一判明觀念。因此我們還須先行解釋主觀觀念論。而所謂主觀觀念論，簡單地說，即以主體的觀念或意識為宇宙萬有的根本原理之意。這與唯物論（Materialism）大相逕庭。因為唯物論視物質為宇宙萬物的原理。而其原始的乃從常識出發，認呈現在我們眼前的物件為宇宙真實的本性。此殊不知眼前物件雖然現在，但為一一集起的觀念或共相（Universal）聚而非實在。例如我現在用來寫字的這支粉筆，它雖確然現在我們的眼前似為實有，但稍一經意籌量，即知其原非實有而為一由「白」、「粉」、「圓形」、「長條」、「硬度」、「可供書畫」等共相所集成的觀念聚或共相聚。這個觀念聚或共相聚，若運用思想一一加以析離遠引則頓呈空無。因

此這支粉筆本自空無，而其他物件亦如是本自空無，我們不得視作實有而說為宇宙的根元。再如科學的則依於自然科學的機械論，物質的不滅、能力不滅之說以言質、能或質能統一體為宇宙本質。然此說至量子物理學出即全失其據而不能立。且亦為辯證唯物論所唾棄。依辯證唯物論，物質為宇宙第一義，它客觀獨存於人心或意識之外，意識或觀念則只是物質的感覺反映，或印寫，它必依物質以見存；而所謂物質又即「一切」。此殊不知彼「一切」者仍只為一「遍舉」的共相或共名而非實在。這一點，荀子在正名篇中曾明白地告訴過我們。在正名篇中，他說：「故萬物雖衆，有時而欲遍舉之，故謂之物，物也者，大共名也。」又說：「約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名。」於是，則凡物皆名，而名之得以有實又在於人的「約之以命」。人又憑著什麼約之以命呢？依荀子乃憑緣「天官之當薄其類」以「徵知」的「心」。因是物與名皆非實在，唯此徵知暨徵知的心為唯一實在。故自一義言之，荀子可以說是一個主觀觀念論或唯心論者。此外，則從經驗論見地盛倡「存在即被知」（To be is to be perceived）之英哲柏克萊（George Berkeley），與從唯理論立場盛倡由「自我」產生「非我」以兩相制約而孳生百物，且歸於道德自我之德哲費希特（J. G. Fichte），要皆主觀觀念論之著者。反乎此等主觀觀念論者為客觀觀念論。客觀觀念論雖然和主觀觀念論同樣認定現前的物件為一觀念聚或共相聚而非實在，但不認此觀念或共相徒為主觀意識的種種性質而認為客觀存在的實理。這種實理，「不為堯存，不為桀亡」，正固常在。故朱晦翁有云：「山河大地都陷了，理畢竟却在。」此畢竟在之理又名為心。此心且為宇宙的主宰，因而宇宙不可須臾離心。是以他又說：「心固是主宰之意，然所謂主宰者即是理也。」說：「天地若無立，則須牛生出馬，桃樹上發李花，心便是他箇主宰處。」依是則常在的理或主宰的、客觀的心為實在，為宇宙萬化的根元。故自一義言之，朱晦翁可以說是個客觀觀念論或唯心論者。此外則盛言上清理念世界的希臘大哲柏拉圖（Plato），與視康德「物如」（Ding an sich）為

絕對，為高出「我」與「非我」（自然），即主體與客象之上的超越實體的謝令（Schelling），尤為客觀觀念論底勁旅。但是這種客觀觀念論與前舉主觀觀念論，雖然都能「言之成理，持之有故」，究竟難免邊見的嫌疑。要連這種邊見都一律抹去，那便是總持中道的絕對觀念論。而所謂絕對觀念論，即視絕對觀念、心靈、精神、或理性為獨立無對之說。此說以絕對或絕對觀念為宇宙人生的根元。此絕對觀念也就是一點靈明（Verständige）。這靈明非但超然物外而內在於萬有之中。它既非單純的客象，亦非單純的主體，而為融貫所思、能思，統會客觀、主體之總持的中道。此中道所總持的所思即實在（Reality），能思即理性（Reason），故謂總持所思、能思，亦即總持實在與理性。換言之亦即實在與理性的融一。故有謂「舉凡合理的即是實在的，舉凡實在的即是合理的」（Was Vernünftig ist, das ist wirklich; Was wirklich ist, das ist vernünftig.）。同時此所謂實在就是自然的法則，所謂理性就是思惟的法式；設就探究之學以觀，則前者是玄學（形而上學）後者屬邏輯，是故此絕對或中道亦即玄學與邏輯底總持。此外，這個總持中道底絕對，依於其中道義，則謂其「內在」於客象或自然，主體或精神，並非以此兩者為其表面或簾幕之隱然中立而無生命之上帝底內在，乃為「相即」之生氣虎虎，連續動進的內在。換句話說，絕對就是運動和生命，自然和精神，而不是超然物外以產生運動和生命，自然和精神，或潛藏彼中以為之宰而特莫得其朕的東西。反過來說，運動和生命即是絕對自身，絕對生生不已，主動地，連續地演進著；那自然和精神就是這連續演進的方式，而非是絕對之所產。故結果通宇宙萬類皆絕對演化之過程，故亦皆為絕對，特因其各當絕對演化過程之機（Moment）或序有等差，其為絕對之圓滿程度有別耳。古德云：「葱葱翠竹，盡是真如；鬱鬱黃花，無非般若」。理固如是，但翠竹、黃花為真如、般若亦即絕對的圓滿程度，自其當體言之，固較地水火風為甚，而視鴻雁麋鹿為差。鴻雁麋鹿雖視翠竹黃花為甚，但較曠夫怨女，騷人思婦為差。繼此以往，則佳人才子，豪傑英雄，賢智聖神，皆各相視為甚為差，至於絕對精神或妙覺

而後絕對完全彰顯或曰圓明。這便是絕對觀念論的根本義諦。而此之絕對觀念一名乃約其為宇宙形構的基本原理以立。絕對唯心一名同然。至於此外的絕對精神論之絕對精神，則依其為宇宙萬有之精神的融合而遣。絕對理性論之理性，蓋約其本質為言。汎邏輯論之汎邏輯與邏輯觀念論之邏輯觀念乃循其演進之法式或理則以為說。

上來已說絕對觀念論暨其他諸名底根本義諦。此等根本義諦乃為黑格爾哲學的首出觀點或基本立場。這是毋煩徵引而即無可置疑的。現在我們且說那也是天臺教觀底中心思想或主要根據。這却不能無疑。因為天臺教觀之中不必完全具有此等義諦。依是則我們不得不具引天臺智者大師之言以徵實除疑。法華玄義卷第一云：

三界無別法，唯是一心作。心能地獄，心能天堂；心能凡夫，心能聖賢。（此引釋論）^①又云：

心本無名，亦無無名。心名不生，亦復不滅。心即實相^②。上引二則，前明心相用，後表心本性。又第八卷云：

無量義者從一法生。其一法者，所謂實相，實相之相，無所不相。不相無相，名為實相。此從不可破壞真實得名。又此實相，諸佛得法，故稱妙有。妙有雖不可見，諸佛能見，故稱真善妙色。實相非二邊之有，故名畢竟空。空而湛然，非一非異，故名如如。實相寂滅，故名涅槃。覺了不改，故名虛空。佛性多所含受，故名如來藏。寂照靈知，故名中實理心。不依於有，亦不附無，故名中道。最上無過，故名第一義諦^③。

上明心體即實相諸義及其種種功能。其中「最上無過」固是絕對義。而其他諸名亦無非絕對意義。又云：

心是由義。三義由心。一切語言由覺觀心。一切諸行由於思心。一切義理由於慧心。經云：「諸佛解脫當於衆生心行中求。」心是經緯，以覺為經，以觀為緯，織成言語。又慧行心為經，行行心為緯，織成衆行。心豎緣理為經，心橫緣

理爲緯，織成義理。又觀境爲經，觀智爲緯，觀察迴轉織成一切文章。又心即是契。觀慧契境是契緣。契欲樂心爲契教契便宜對治心爲契行。契第一義心契理。心是法本④。

以上表心爲語、行、理等法之根本或理由。又卷第三云：

圓三智者：有漏即是因緣生法，即空即假即中；無漏亦即假即中；非漏非無漏亦即空即假。一法即三法。三法即一法。一智即三智。三智即一智。智即是境，境即是智。融通無礙。釋論云：「三智一心心得，無前無後。」⑤

上謂假（事法界或現象界）空（理法界或本體界）中（事理無礙，事事無礙法界或絕對界）相即相入，並境（客觀）智（主體）所、能融通，且於一心心得。而此一心又即爲前述之邏輯觀念。又摩訶止觀第五卷云：

界內外一切陰入皆由心起。佛告比丘：「一法攝一切法，所謂心是。」論云：「一切世界中，但有名與色。」⑥

夫一心具十法界。一界又具十法界百法界。一界具三十種世間。百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。⑦

此言一念惑心生一切而具一切之性具原理、全體性原理。然此一念心亦無非不思議之邏輯觀念。所以又說：

心與緣合則三種世間，三千相性，皆從心起。一性雖少而不無。無明雖多而不有。何者？指一爲多，多非多。指多爲一，一非少。故名此心爲不思議境也。若解一心一切心，一切心一心，非一非一切；一陰一切陰，一切陰一陰，非一非一切；一入一切入，一切入一入，非一非一切；一界一切界，非一非一切；一國土一切國土，一切國土一國土，非一非一切；一相一切相，一切相一相，非一非一切；乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟，非一非一切，遍歷一切皆是不思議境。若法性與無明合有一切法陰界入等，即是俗諦。一切界入是一法界，即是眞諦。非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍歷一切法無非不思議三諦。若一法一切法，即

是因緣所生法，是爲假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即中論所說不可思議一心三觀。歷一切法亦如是。若因緣所生法者，即方便隨情道種權智。若一切法一法我說即是空，即隨智一切智。若非一非一切亦名中道義者，即非權非實一切種智。例上一權一切權，一實一切實，一切非權非實，遍歷一切是不思議三智也。軌則行人呼爲三法。所照爲三諦。所發爲三觀。觀成爲三智。教他呼爲三語。歸宗呼爲三趣。得斯意類，一切皆成法門。⑧

若依此法門遍歷十法界與四教階位以修正觀，則可證達妙覺而圓顯一切皆爲妙道。然即未達此之前亦一一皆妙道，特不圓滿或究竟耳。由此理、名字、觀行、相似、分眞、究竟六即之義可了。

以上所引及畧疏，可徵天臺教觀具有上述絕對觀念論底根本義諦，特以未曾詳加疏解，意義還不清惺顯豁。然至以下具述其理則和體系時，則此等義諦不期清惺而自清惺，不期顯豁而自顯豁。是故我們在這裏不欲繁解。然於起首「人或」持以擬議天台教觀未必可與黑格爾哲學同其觀點的兩故，則不能不在此細加辯解。

「人或」持以擬議的第一故是天台盛言「一念心」。一念心有主觀傾向而非絕對觀念。故一念心生而含該三千世界之說，應當不是絕對觀念或唯心論。此說實有所昧，昧於但知絕對至高無上，不知絕對同時具有「總持」、「中道」等意義。總持即總持主、客、觀智、境諦或理性與實在而融一之。中道即攝、入、俗、眞、假、空的理諦與觀智而圓通之。故而此一念心乃非識（Understanding）所識，非言所言而不思議。不思議即不可依形式邏輯的思想三律以「定思定議」。凡定思定議者皆屬邊見。邊見都是有對有待的。今既不定思定議則非邊見。非邊見則無對無待。無對無待是爲絕對。故一念心得爲絕對觀念或絕對心，而不可以主觀觀念貌之。此有上引末則可資徵信。同時上引第二、三

則中盛言心爲實相，稱「實相心」，「中實理心」等等，更足以徵定天台教觀的基本觀點是絕對觀念論而無可置疑的。

「人或」持以擬議的第二故是黑格爾的絕對爲同於基督教的上帝，爲有身、有我，天台智者的絕對（即一念心及一實相心中的「一」）則爲總持，中道，空無定體定性，固不可視爲同一。此亦有所昧，昧於但知黑格爾的絕對字面的同於基督教的上帝，而不知其所同之基督教的上帝，蓋黑格爾心想中之基督教的上帝，而非現世間之基督教的上帝。不觀夫黑氏自瑞士致謝令之言乎！其言曰：「讓吾輩三復君言！吾輩不甘落伍。天國蒞臨，吾輩毋怠。」「理與自由，永爲我訣。吾輩契合，是在不可見之教堂。」以是黑格爾的絕對並其所同的上帝皆可止爲總持、全體及中道之義而實可無身、無我、無定體性。張珍如先生在其黑格爾與宗教一文中論此甚爲警闢，茲具引以徵之。張云：

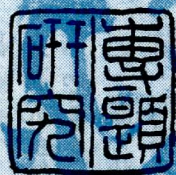
……黑氏對於上帝之概念，吾人瞥視之，似覺其與通常宗教上神學上之概念無甚差異；然細察之，則見其大有不同。蓋如黑氏所言，則上帝或絕對即無「身」（Person），即非有個別存在者也。蓋凡有身者，必有我覺，我覺起於知覺之中，對象當前，吾人瞥覺，與之對比，反躬省察，乃自稱我。然似此則有我覺必須有對象（對象猶人法二空之法，筆者），有對象即有非我（Non-ego）。而黑氏所言之上帝或絕對既爲全體，包攝一切，無物在外，則自此「絕對」之立場視之，即無「非我」，即無對象當前，而我念即無得而起矣。

夫黑氏所言之「絕對」，固爲宇宙全體之基本原理；宇宙萬有，皆爲其表現。然舍宇宙萬有外，彼「絕對」亦別無索離存在（Isolated Existence）。故絕對又爲宇宙萬有之融合，具有完全統一性者也。然吾人須知此爲系統的合一（Unity of System）。換言之，即此絕對爲無數不同之分子組合而成之一體，此無數分子，現爲此絕對之構成份子，即屬於此系統，而爲此系統之內部的釐定（Bestimmung）。既爲其內部的釐定，即不能與此「絕對」對比而使之發生我覺。故黑

氏在其「宗教哲學」中，謂此「絕對」爲一「團體」或社會（eine Gemeinde）。團體固具有完全統一性，團體與團員，固皆爲精神的存在者；象團員之所以能團結，全團體之所以有統一，固因有一公共精神貫注於全體。然吾人於此，只能謂此公共精神在各團員之意識中，及團員之精神爲此公共精神之所挈攝，所彌綸；然而不能謂各團員之精神在此公共精神之意識中，尤不能謂各團員之精神在此公共精神所貫注之團體之意識中。蓋吾人根本即無從肯定公共精神及團體爲有意識者也。既無意識，遑論我覺；既無我覺，即不得謂之爲有「身」。

上文所言「系統的合一」乃與中心的合一（Unity of Centre）分別而言者也。「中心的合一」，係以知者爲中心。此知者具有一單純恆在，不可分解，未嘗或離，在龐雜紛紜之中，亦常保其恆性之元素爲之主腦。有此元素，故知者之於環境事物，可有組織綜合之功能。環境事物，經其區分、比較、整理、融會、詮解、品衡，乃躋於認識上之統一，而各得其意義。然環境事物，雖在此知者之意識之中，而却在此知者之地位之外。故與知者立於對比地位，而可使之發生我覺。此直接我覺，是爲身之基本要素。然此條件，即不能得之黑氏所言之「絕對」。故黑氏之「絕對」不能有「身」。

黑氏所言之「絕對」，既非有「身」，則謂之爲上帝，即不合宜。蓋通常宗教上神學上所言之上帝，不但爲精神的合一，且爲有「身」者也。且宗教上所言之上帝，無所不知；而此「絕對」，則雖爲理性，雖爲智慧，一切知識皆從之出；然却與宗教上「上帝全知」之說有別。宗教上之上帝，無所不能，而此「絕對」則雖有目的，雖有性格，可以確定其全體內容；然却與宗教上「上帝全能」之說迥殊。又宗教上之上帝，可使其崇拜者發生熱烈情緒。而此「絕對」，則雖孕育萬化，却冷酷無情，不能與個別的崇拜之者有特殊關係。以是種種，黑氏雖視其「絕對」爲上帝，而吾人從理論上及實行各方面著想，皆覺其與宗教上、（下轉第37頁）



關於「頻婆娑羅王后宮綵女」 功德意供養塔天生因緣變

幻生

讀敦煌膠卷筆記之四

（續上期）
歸土又實言各式面容，皆其與宗姓土，（不轉業）
全歸（續上期）與宗姓土，（不轉業）
佛道：

佛道：

汝今早合捨女身，只爲前生障佛因

大（火？）急速須歸上界，更莫紛紜惱亂人

魔女不信世尊之言。謾發強詞，輕惱於佛，爾時世尊舒

金色臂，指魔女身，三箇一時化作老母。眼而朱盞，面似火

搏，額潤頭五人骨。高鼻曲髭，黃齒黑眉，白口青面，皺如

皮裏囊髓。項長一似筋頭鏈子，渾身錦繡，變成兩幅布裙。

頭上梳釵，變作一團蟻虱。身權項縮，恰似宮凍老鴉，腰侃

腳長，有似過秋穀鷄。渾身咲具，是甚屍骸。三箇相看，面

無顏色。心中不憤，把鏡照看，空留百醜之形，不見千嬌之

貌。魔女不取世尊言教，惱亂如來，變却姿容，道何言語：

不是天爲孽，都緣自作災

嬌容何處去，醜陋此時來

眼裏青如火，胸前瘦似魅

欲歸天上界，羞見醜頭顱

魔女三人，變却婦娥之貌，自慚醜陋之軀，羞見天宮，

求歸不得，遂即佛前，踟躕啓（白）再三。當示（爾？）之

時，道何言語：

不悟前生業障深，直來下界詣雙林

蓋爲父王恩義重，不料魔家力未強

惱亂如來多罪障，容儀變却受怨沉

惟頭釋迦生慈憫，捨過莫記生念心

佛以慈悲廣大，有願尅從，捨放前愆，許容儀（悔）。
與舊時之美質，轉勝於前，復婉麗之容儀，過於往日。

我佛慈悲廣大願，爲法分形普流傳

魔女三人聘姿容，變却當初端正面

文開讚，繼之以發願文，然後以韻散間出的方式敘述佛陀的降魔故事，最後有解座文，與「頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變」體裁完全相同。我們根據研究者的報告來看，法國的這個卷子，與英國的這個卷子相同的。但二者是否為一原卷的兩個寫本，我們未能見到法國卷子之前，沒有親自做過校勘對照，一時無法肯定。不論二者的文字是否完全相同，但故事的情節與體裁，既然相似，足見這二個卷子是同一淵源的。法國的卷子既見破魔變單獨流行，則更證明我們的看法，破魔變文不屬頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變所有。

×

×

×

關於破魔變文，我們已將它底全文引錄在上一節中。變文的內容情節，一目瞭然，明白可曉。一個從事治學研究的人，應該再對破魔變文的內容，做一番經典依據的考察，說明變文的根據與來源。本節所談，專就此一問題畧加論列。

依據經論中的記述，「破魔」亦稱「降魔」。降魔，原為佛陀「八相成道」之一。釋尊於菩提樹下，成道之際，魔王波旬，恐怖驚懼，欲來擾亂阻擾，終為佛陀降伏。此一故事，為一極著名之傳說，佛經中記載甚多。我們綜計記述此一故事之經典，有如下數種：

- 一、東吳支謙譯「太子瑞應本起經」卷上。（見大正三·四七七上——下）
- 二、西晉竺法護譯「佛說普曜經」卷五及卷六，召魔品與降魔品。（見大正三·五一六下——五二一下）
- 三、東晉佛陀跋馱羅譯「佛說觀佛三昧海經」卷二觀相品。（大正十五·六五〇下——六五三中）
- 四、北涼曇無讖譯「大方等大集經」卷四十三日藏分。（大正十三·二八四下——二八五下）
- 五、北涼曇無讖譯「佛所行讚」卷三破魔品。（大正四·二五上——二六下）
- 六、元魏吉迦夜共曇曜譯「雜寶藏經」卷七——佛在菩提樹下魔王波旬欲來惱佛緣。（大正四·四八一上——下）

七、劉宋釋寶雲譯「佛本行經」卷三降魔品。（大正四·七六上——七九上）

八、劉宋求那跋陀羅譯「過去現在因果經」卷三。（大正三·六三九下——六四一上）

九、隋闍那崛多譯「佛本行集經」卷二十六至三十——向菩提樹品，魔怖菩薩品、降魔品。（大正三·七七五上——七九二下）

十、唐地婆訶羅譯「方廣大莊嚴經」卷九降魔品。（大正三·五九〇中——五九五上）

十一、唐義淨譯「根本說一切有部毘奈耶破僧事」卷五。（大正二四·一二三上——一二四中）

十二、宋法賢譯「佛說象許摩訶帝經」卷六。（大正三·九五〇上——下）

這些經中，記述的降魔故事，文字長短不一，短的只有數百字，長的有二萬多字。綜觀破魔變文的內容，大抵採用這些經典的素材而來的。我在「談押座文」一文中說到，「變文」與「講經文」是不同的。講經文是依據佛經的經文逐段逐段敷演講解的，變文是採取佛經的故事大要推演演繹的，這是二者的區別。我們對觀破魔變文與佛經的經文之後，更加證明了我們的這一分別。因為變文不是依據經文的段落次第而來，所以，寫作自然，內容的取捨，可由作者自由處理，故事的情節，不一定完全與經文相同。我們就破魔變文與上列各經的經文做一比觀，可以看出故事敘述的層次有一明顯的不同。

依據變文的故事情節，釋迦在雪山六年修行，後至熙連河沐浴，接受牧羊女獻供，到菩提樹下靜坐，震動魔宮。魔王觀看下界，既不見五逆之男，又不見孝順之子，唯見釋迦欲成正覺。因此，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。』所以，魔王動員百萬徒衆，各路人馬，直奔菩提樹下，擾亂佛陀。可是，這班烏合之衆的魔兵魔將，看來威風凜凜，猙獰可怕，然而經不起佛陀的神力顯示，立即敗下陣來，各自退却，倒戈相向。魔王

悶悶不樂，因之，三位魔女，替父嬈亂佛陀，各施淫詞挑逗，亦未得逞。這是變文故事的大要。從變文的情節上看，非常簡單，先施魔王，後用魔女。就文字的著筆觀之，寫魔女部分的文字，超過寫魔兵的部分。顯然地，這篇破魔變文的主旨，是以魔兵為枝葉襯托，而以魔女為骨幹主體的。我們再看佛經的經文，除了佛陀跋祇羅譯的「佛說觀佛三昧海經」，與義淨譯的「根本說一切有部毘奈耶破僧事」。其故事情節完全與破魔變文相合之外，其他諸經，都是先寫魔女，而後使用魔軍，這是二者的相異之處。佛經中的記述，以破魔大軍為主體，魔女只是陪襯。變文的故事情節，不一定合於佛經故事層次的。這說明了變文作者，對故事表達的重心不同。

現在，我們依據破魔變文的文字層次，逐段逐段地與佛經經文作一對照，說明變文的根據，以及說明變文與經文的詳畧同異之處。

變文的開始，有一段類似引言的文字，用簡單的筆墨，說明了佛陀棄捨王宮，雪山修道，六年苦行，當臘月八日沐浴於熙連河，接受牧女獻乳等事。這當然是變文作者的叙白，做為變文的起頭，我們不用視為本於何經而來的。

變文故事的開端，是由「纔登座上，震動魔宮」為起始。震動魔宮的情狀，方廣大莊嚴經、普曜經等，都說魔王於夢寐中見到三十二種不祥的變相，叙述甚詳。象許摩訶帝經，則謂「魔宮中有二種旗：一名喜相、二名疑相。動有所表。時疑相旗忽然搖動」(大正三·九五〇上)。過去現在因果經則記：「第六天魔王宮殿，自然動搖。」(大正三·三六九下)變文則以「震動魔宮」一語表過，這是變文的省畧處。此外，觀佛三昧經、方廣大莊嚴經、普曜經，皆記佛陀有意召魔王來至，以便降伏；變文對此，未予提及。此為變文不同之處。

其次，變文叙述魔王阻擾佛陀證道的根本原因說：

魔王既觀下界，又不見五逆之男，又不見孝順之子，為(唯?)見我南閻浮提淨飯大王悉達太子，或登正覺之時。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。』(見「敦煌變文集」二六八頁)

經文記載與此相似的，有如下諸經之文：

過去現在因果經云：『於是魔王心大懊惱，精神躁擾，聲味不御，而自念言：沙門瞿曇，今在樹下，捨於五欲，端坐思惟，不久當成正覺之道；其道若成，廣度一切，超越我境；及道未成，往壞亂之。』(大正三·六三九下)

方廣大莊嚴經云：『魔王波旬，從夢寤已，遍體戰慄，心懂恐懼，召其大臣而語之曰：我聞空中聲言：釋種太子，出家學道，苦行六年，坐菩提座，當成正覺。其道若成，必空我境，汝等軍衆，宜往其所，而摧伏之。』(大正三·五九〇下——五九一上)

按：此段經文之後，有七言八句偈頌：變文後亦有七言詩八句。雖然內容不同，而形式頗為相似。

佛本行集經云：「是時魔王波旬，內心生大恐怖，即作是言：應此剎利釋種之子，欲得除滅我之境界，若彼勝我，在於我前，必教諸人令得涅槃，為諸人說涅槃方便，使我境界當成虛空。而彼即今，未得淨眼，在我境界，我今須作勤劬方便，令其所行，退失起走。而說偈言：

彼今若得成菩提，便廣為他說正法。即當損耗我境界，衆人既得正路開。自然使我境界空，境空我則成寡婦。其今未得清淨眼，乃復住我境界中。我應速疾往彼邊，先作障礙破其事。猶如河水來未至，逆須預造作橋樑。』(大正三·七七九中)

大方等大集經云：『爾時魔王自觀察已，見諸欲界，一切宮殿，皆悉空寂；欲界之中，所有諸天、人、非人等，皆悉集在於瞿曇所，而坐聽法；惟有阿修羅未到於彼。而作是言：我今當與諸阿修羅，俱詣彼所，令其會衆，皆悉惑亂，不得正信，勿使瞿曇教彼大眾諸法如幻，不去不來，不合不散，不生不滅，令我欲界，皆悉空寂。』(大正十三·三〇四下)

(未完待續)

佛學研究與方法論

對現代佛學研究之省察

吳世鈞

(續上期)

不少英美學者對於這「宗教遇合」的事，感到興趣，也曾做過一些功夫，例如梅爾敦(T. Merton)、琼格(W. L. King)、莊士頓(W. Johnston)、和上面提到的田立克。他們基本上是站在基督教的立場來談這個問題，和了解東方的宗教，特別是佛教。他們的成果，顯然不及日本學者。因他們主要是西方的學歷，對東方思想並未下過多大力，更不能親切地如實地了解佛教。美國的田立克是當代最傑出的基督教神學家與哲學家之一，心靈相當開放，但對佛教却有很多誤解③；等而下之的，有英國的堪富利斯(C. Humphreys)，他一直是英國佛教協會的主席，

但對佛教，只限於常識的理解。似乎只會讚賞鈴木大拙，說些口頭的禪語而已。德國的杜默林(H. Dumoulin)和法頓浮斯(H. Waldenfels)在這方面也作過研究，但他們的哲學基礎薄弱，不能與久松、西谷輩相提並論④。這裏我們試就東西方的宗教哲學家的對談，舉一實例，以見此種宗教遇合之一斑。要注意的是，這種類的對談，大抵都由日本學者控制全局；他們以東方宗教的發言人自居，而又熟悉西方的思路。西方學者常困於對東方內情，欠缺足夠的了解，而居於下風。這裏我們舉的是久松真一與田立克的一次對談⑤。按這一對談歷時甚長，分三次進行；所談的內容相當廣泛，涉及東西方在

宗教、哲學、藝術，以至實踐修行上的體驗問題。但討論的重點，仍是集結於東方的「無我」思想及其實踐一問題。這討論由頭到尾，似乎都在久松眞一的指導下進行，他透過翻譯員杜馬天奴（R. De Martino）的漂亮口才，充量闡發佛教的無念、無相、無住、無礙等等觀念，而一歸於他自己提煉出來的絕對主體道的真我觀。從這次對談看來，他的哲學慧識與宗教體驗，實超過了田立克，後者似乎還未能脫離出西方傳統的二元對立的思考格局，雖然他在這方面已有些自覺。

例如，當他們談到冥想生活的精神集中一問題時，田立克說：「我的冥想生活時常指向一些問題、思想、和宇宙的內涵。我要涉及這些內涵，和試圖滲透到裏面去。……這提供我一些律則，和冥想的可能性。即使是在最動蕩的情境，例如，在柏林的一個小食店中，我都能作出一個相當好的演說。這點我能做到，而且時常能做到；因為，我能把精神集中到我的授課或演講的主題上去。但這是我們西方式的冥想；現在我更知道了，這是不足夠的。」久松眞一答謂：「此中的關鍵在集中這一回事上，在集中於一些東西方面。我心目中的集中，並不是這種集中於一些東西上的集中，不管這些東西是甚麼。我心目中的集中，是不集中於任何東西上的集中，這在表面上似乎有些奇怪吧。這種集中與普通的集中不同。在這種集中中，『集中者』其實即是『被集中者』。」他透過翻譯繼續說：「你所致力的集中，是集中於一些東西上的集中；即使是集中於一個思想問題，它還是集中於一些東西上哩。這東西即是一對象。當一切都被『突破』，被『否定』，被『空掉』，這便成了『無』，這是一種沒有對象的集中，這才是我們所應致力的⑥。」

顯而易見的是，田立克仍是世間的二元性的思考模式；久松眞一則已是超越二元性，而入「不二」的法門了，這正是禪以至一般的東方宗教的最高的冥想境界。

肯定的是，這種宗教遇合，予西方神學思想以很大的衝擊。強調否定原理的佛教思想，經日本人的鼓吹介紹，在某種程度來說，驚醒了西方人對作爲肯定原理的至高無上的神的信仰的迷

夢。「否定神學」或「負面神學」（theologia negativa）⑦也不期然加速了自己向前發展的步伐。人們開始留意戴奧尼夏（Dionysius）、愛卡特（Eckhart）、伯米（Böhme）、聖約翰（John of the Cross）等神秘主義思想家和海德格、尼采等存在主義思想家們的說法，覺得他們雖然悖離西方傳統，但却是代表着另一種思考方式，表示另外一種人生智慧，那是與佛教相近似的。他們都強調應透過表面看來是消極的默思來接觸最高的真實，語言名相在這方面起不了很大的作用。

這宗教遇合對東方特別是日本⑧的宗教界與思想界的影响又如何呢？從生活一面來說，它對日本的影响，似乎沒有那麼激蕩。日本人似乎相當滿足於自己的宗教，特別是佛教⑨；學者們研究基督教，相當用心，但却無激賞的情懷。但從思想一面來說，則可以這樣說，日本學者特別是京都學派的學者，向來已很有以比較宗教的角度來研究佛教和基督教的趨勢，宗教上的直接遇合，在這方面自然提供更多的機會和更促使他們進行這種研究了。由於本文的重點在佛學研究，故以下我們在宗教遇合的背景下，看看日本人如何透過比較宗教和比較哲學的方式，來加深他們對佛學的理解。

在這方面表現較爲特出的，自然是京都學派的人物，如上面提到的久松眞一、西谷啓治和阿部正雄諸人。他們先從觀念一面，把握西方哲學和基督教的要義，由此進窺佛教。他們對佛教的理解，也純粹是觀念層，從其大方向着眼，不注意零碎的義理，也不講文獻學。他們強調大乘經的「涅槃」、龍樹的「空」觀，與禪的「無」觀，將之糅合消化，提煉成一「絕對主體道」觀念，以之來籠罩佛教、東方宗教，以至於西方哲學與神學。這一絕對主體道，其最直接的理論淵源，實是慧能禪師亟亟要闡發的「自性」。其實現之道，是在精神上辯證地越過一切有無二元對立的層面、生死層面，以臻於超絕一切有無生死相對待的永生境界。這其實也是那本質上是無相之自我的實現歷程。其充量顯現，即是禪宗所標示的那種理想人格，如臨濟的所謂「無位真人」。從學習的歷程來說，禪宗的到理想之路是直線的，只要從自

心中理會得那個主人，那個父母未生前的本來面目，而切實修行便可，有朝一日總會覺行圓滿而得道。這些京都學派的學者們，其道路却是曲折的；他們要從西方觀念這一曲折中翻上來，從思想的對待性中脫放出來，而樹立起「無」的正見（無相、無念、無住），他們最後的歸宿，自然還是禪宗。

十一、京都學派之佛學研究方法

這裏我們試以具體的例子，來顯示京都學派如何透過比較哲學，來把握佛教的義理。我們試看看阿部正雄在「非存有與無」(Non-being and Mu)⑤一文中對佛教的空觀的闡釋。

按這篇文章所論的，是東西方思想在否定方面的形而上的格局問題。作者以為，在西方思想中，像存有、生命、善等肯定原理，是在本體論方面先在於像非存有（無、空）、死、惡等否定原理的。在這個意義下，否定原理即時常作為第二義的東西而被把握。在東方思想中，特別是在道教與佛教，否定原理並不是第二義的，它與肯定原理同一層次，甚至較之更為根本哩。作者強調，否定原理較肯定原理更為根本，是基於這樣的意義而說的，即是，要顯現最高真實，關鍵在體證得否定原理；另外，那不可名狀的道或空，是作為相對意義的肯定原理與否定原理的根本而被證得的。這點十分重要，以下我們舉他的具體說法時，自會看到。作者的結論是，就對那超越乎肯定與否定的對抗性之上的最高真實的證得而言，在東方，透過否定性；在西方，則透過肯定性。

作者毫不遲疑地表示自己的理論立場：他並不覺得西方以存有不先在於非存有，有本體論的基礎；他以為，存有與非存有的基礎，不能是「絕對存有」，如基督教的「神」和希臘哲學的「有」那種，而却是「非存有非非存有」，這即是龍樹所強調的要超越空有兩端而顯得的中道，這是「真空」，也是「妙有」。

現在我們看他如何在這種思考背景下，闡釋佛教特別是龍樹的空觀。他說：

佛教的無我或無恆常自我、一切無常，和緣起等觀念，

都預認着對存有、存在和實體性的否定。龍樹清楚地了解到早期佛教傳統的基本觀念的含義，而確立空的觀念。必須強調的是，龍樹的空觀，並不是虛無主義的。空是完全沒有形相，它不着於存有與非存有；因「非存有」仍不免是和「存有」區別開來的一種形相。實際上，他不止拒斥以為現象即此即是真實的「恆常論的」觀點；他同時亦拒斥那恰巧是相反的「虛無論的」觀點，以之為虛妄。這觀點以為，空與非存有都是真實。他開啓了一個新的遠景，從一切與肯定或否定，存有或非存有糾纏在一起的虛妄觀點解脫開來，而為大乘空的基點；他稱這基點為中道。順此可見，龍樹的中道觀並不表示在兩個極端間的一個中間點，像亞里斯多德式的 *meson* 觀念所可能表示的那樣。它實指向一超越任何二元性的路數，超越包括存有與非存有，肯定與否定在內的二元性。故他的空觀並不是與充實飽滿相對反的純然的空。空實超越乎和包容了空與充實飽滿二者。它是從「形相」和「無形相」解脫開來。由這個意義看，它是真實地無形相的。實際上在空觀中，空即此即是充實飽滿，充實飽滿即此即是空；無形相即此即是形相，形相即此即是無形相。故龍樹以真空為妙有。

我們可以邏輯地解釋這種空的辯證的構造如下。空的會得，並不單是透過否定「恆常論的」觀點的，而亦要透過否定「虛無論的」觀點，這「虛無論的」觀點是否定前者的；故它不是基於單純的否定，而是基於對否定的否定。這雙重否定並不是一相對否定，而是一絕對否定。而絕對否定正是絕對肯定。因邏輯地言，否定的否定即是肯定。不過，這又不是一純然的和直接的肯定。它是透過雙重否定，亦即絕對否定，而會得的肯定。故我們可以說，絕對否定即絕對肯定，絕對肯定即絕對否定，這個詭辯，正顯示出空的辯證的和動態的結構；在這樣的結構中，空即是充實飽滿，充實飽滿即是空。

現在我們進入問題的重點。倘若我們把肯定原理，理解

爲具有臨於否定原理上的本體論的先存性的話，像西方的知性存統那樣，則上述的空動態的構造，便不可能了。只有在肯定原理和否定原理具有同等的力量 and 互相否定時，空的辯證的構造才可能。在中國和日本的詞語「有」與「無」中，最能清楚見到這點。有即存有（being）；無即非存有。（non-being）。在相互的關係上，有與無是完全地平衡的；這與西方觀念中的 being 與 non-being, to be 與 not to be, être 與 non-être, Sein 與 Nichtsein 都不同。它們是完全地相對的，互補的，和交相涉入的，而不是互外於對方的。換言之，無並不是單方面地由有的否定而得。無是有的否定，有是無的否定。並沒有一者具有臨於他者之上的邏輯的和本體論的先存性。無是有的的一個完全對等觀念，它不只是有的欠缺，它比西方所了解的「非存有」，具有更强的否定性。復次，有與無是完全地對反的原理，因此它們互不能從對方分開來；它們是在一個背反中，一個自我矛盾中，而成一整體。佛教的空觀即顯示一個基點，那是要由克服了有與無的背反的和自我矛盾的一體性而會得的。

.....

由於西方思想視存有爲本體論地先在於非存有，故其超越乎存有與非存有的對反之上的究極者，是大寫的絕對存有 Being。.....與此相反，佛教的空，作爲究極看，是要透過一直接超越有與無的二元性的過程而會得的。.....

由此可見，對於佛教來說，究極者並不是「絕對存有」自身，而是無形相的「空」。這空不是有，亦不是無；爲了別於相對無起見，它常被稱爲絕對無。

嚴格地言，倘若空或絕對無只是超越有無二元性而居於這二元性之外的第三者的話，則不能被稱爲真正的空，或真正的絕對無。因這樣理解的空或無，只不過是一些東西而已，它們被稱爲「空」或「無」，或虛無 Nothingness。換言之，它仍立於有與無而成的二元關係上。必須克服了這種二元性，才能會得真正的空或真正的絕對無。對於空的了解是

重要的，但亦不能偏於空而爲空。便是因爲如此，立足於空觀的大乘佛教，在它的漫長的歷史中，極力排棄對於空的執著，視爲「對於空的虛妄的見解」，一種「對虛無的僵化的看法」，一種「斷滅虛無的看法」。要獲致真正的空，空必須把自己也「空掉」；空必須變成不空。.....

上面所述對於空的錯誤理解和執著，正是概念思考的結果。佛教的空觀，不能經由概念而確當地理解會得，必須要透過認識自己的存在是存有與非存有，有與無的自我矛盾的統一，而本着救贖意識，主體地或存在地會得。（未完待續）

附註：

- ③ 田立克寫有「基督教與世界宗教之遇合」（英文原名見註⑧）一書，即本着東西方宗教應相互了解以發揮其最大效能的心懷，來討論宗教遇合的問題。他以認同（identity）、熱情（Compassion）與疏離（detachment）這幾個義理，來說佛教的涅槃，顯然是不足的；尤其是以疏離來說佛教，更是一偏見。按疏離只能用來說小乘；大乘則非疏離所能盡。大乘菩薩不住涅槃，豈能說是疏離？有關杜默林與法頓浮斯詳情，請參閱筆者另文：「德國之佛學研究」。

- ⑤ 這次對談的紀錄，連續載於英文「東方佛教」（The Eastern Buddhist）學報第四卷第二期、第五卷第二期、第六卷第二期中。

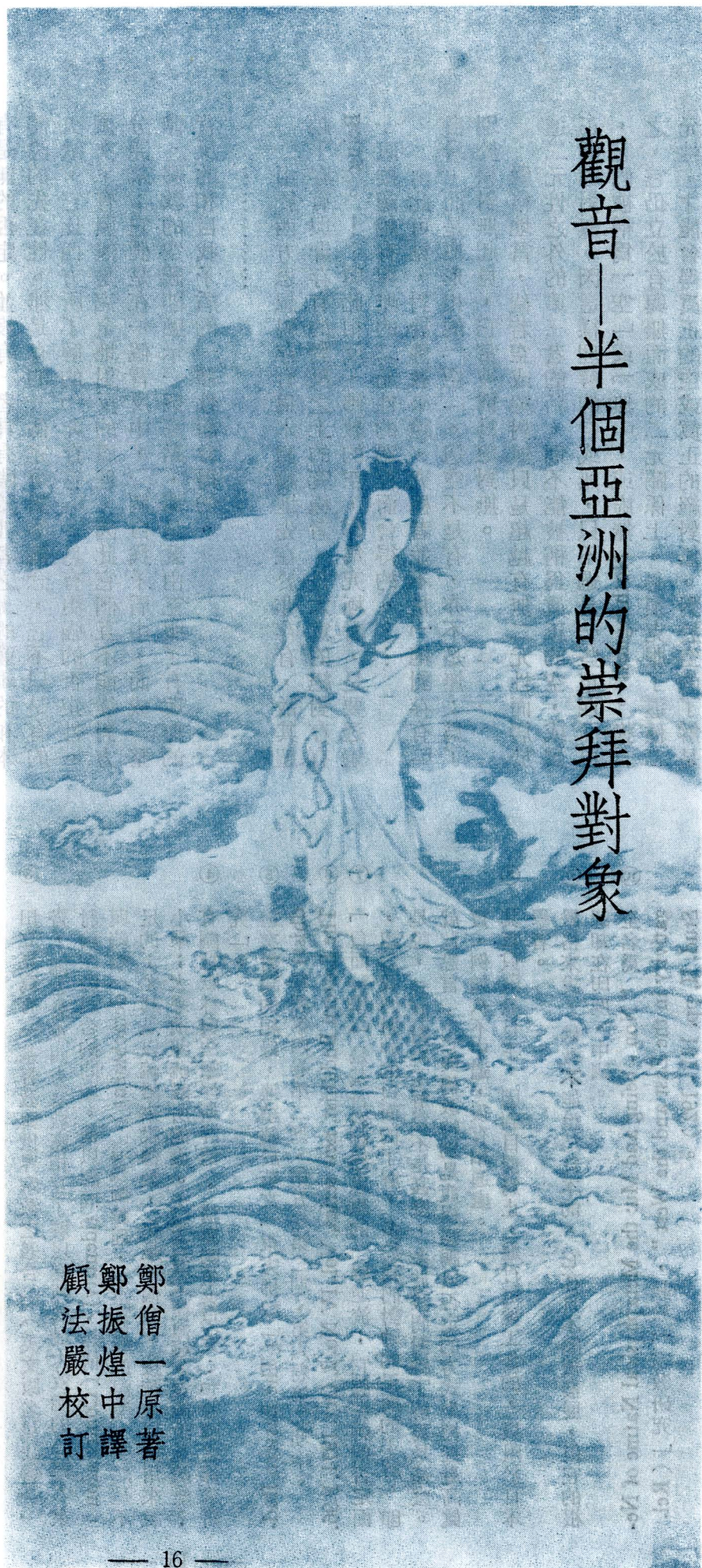
- ⑥ The Eastern Buddhist, new series, Vol. IV No. 2, Oct. 1971, p. 96. 「負面神學」是基督教神學思想的一個逆流：它強調神的否定面，認爲我們對神的負面的了解，多於我們對神的正面的了解。即是說，我們對神了解爲不是甚麼，多於我們對神了解爲是甚麼。就此點言，它與佛教特別是龍樹強調以否定的方式來把握最高真實，例如八不中道，很有相通處。

- ⑧ 其實只限於日本，因到目前爲止，進行這種工作的，只限於日本學者。

- ⑨ 嚴格來說，佛教不能說是日本的，它在日本繼續發展，但它的根源却在印度、中國。

- ⑩ 全名爲“Non-being and Mu: the Metaphysical Nature of Negativity in the East and the West”，載於「宗教研究」（Rel. Stud. II, pp. 181-192）。

觀音——半個亞洲的崇拜對象



鄭僧一原著
鄭振煌中譯
顧法嚴校訂

首楞嚴經被稱為「妙蓮華王」；觀音被稱為「蓮華王」，他宣說六字大明陀羅尼：「唵嘛呢叭彌吽」（意為稱頌蓮華中的寶珠）①蓮華象徵佛的教理，因為它生於污泥而不為其所染，就像「煩惱泥中乃有衆生起佛法耳」；也像佛：「我雖生世間，不為

世間著」。「究竟生死除，故名為佛陀。」②王安石（1021-86）是一位宋朝的政制改革者和首楞嚴經的註解者，在他回答他一位出嫁的女兒因想家而寫的詩中，說得中肯。詩曰：「能了諸緣如夢事，世間唯有妙蓮華。」③就像在觀音的例子裏，當般若貫穿處在三昧中的耳根識時，「大士不獨以眼觀，眼既觀聲，耳亦聽色，色不目色，聲不聞聲

原載於七十六年十一月美國芝加哥大學「宗教學史」(History of Religions)第16卷第2期

，一心不生，六用俱寂」④。因此，惠洪肯定地說：「經言觀其音聲皆得解脫，則是以「心」目觀聲音語言之謂也」⑤。中文的「味」字，代表「品嘗」和「香氣」；「聞」字代表「聽」，也有「嗅」的意思。在大師生花妙筆之下，美女可以「目聽眉語」；蕭統（昭明太子，501-31）在文選序談到文苑也說他「心遊目想」⑥。首楞嚴經說得妙：「我無欲心應汝行事，於橫陳時味如嚼蠟」⑦。就像莊子假孔子的話說：無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣」⑧。聖人之心瀰漫全宇宙，因為像明鏡一樣地空靈，所以能同時反應所有衆生的需要。

因此，在楞嚴經像詩一般的宗教文字裏，觀音或現一首、三首、千首、八萬四千首；二臂、四臂、千臂、八萬四千臂；二目、三目、千目、八萬四千清淨寶目，或慈或威，或定或慧、救護衆生得大自在⑨。

蘇軾的小兒子蘇過（1072-1123），跟着蘇軾放逐在惠州，曾經手抄上述的金光明經，送給廟裏，作為他亡母往生淨土的資糧，有一次蘇過問蘇軾，經中的話是寓言還是實話，老蘇說「問得好，我常聽太子太傅張安道公說，經中的話，既非真實，也非虛假，全看我怎樣看法。一切法只是一法。如果我有見地，寓言也是真的。如果沒有，則無論寓言、真實，皆屬虛妄」⑩。

十、千手觀音

唐太宗謂魏徵（580-643）曰：「何謂為明君？暗君？」徵曰：「君之所以明者，兼聽也。其所以暗者，偏信也。昔唐虞之理，闢四門，明四目，達四聰，是以聖無不照」⑪。在法華經中，觀音以「普門」作代表，在密教裏，他有一千手，每手中有一眼，以帮助大家，並以智慧之光照亮大家。這些手眼就是觀音大悲大智的象徵。

不管是「四手」、「千手」、「八萬四千手」、或「十萬手」，都是無關緊要的⑫。當李白（699-762）說：「白髮三千丈，緣愁似箇長」⑬。又有誰會跟他爭論呢？宗教的經驗，就像詩的經驗一樣，把事實變了一個樣子，但仍然是真的，甚至比事實

還真。

目前通行的「千手千眼觀音大悲心陀羅尼經」（簡稱爲「千手經」或「大悲心陀羅尼經」），係由伽梵達摩（約西元700年）所譯，它告訴我們觀音如何對過去佛發願，他要利益衆生，給他們安樂，他以「創世紀」的語氣說：「讓有千手千眼出來吧！」：於是有了千手千眼。然後，他叮嚀那些有意持念陀羅尼（咒）的僧俗弟子，要對衆生興起慈悲心，要一心念他的名號和阿彌陀佛的名號。陀羅尼是無法用語言形容的，只能用比喻的方式予以暗示，當梵天問到什麼是陀羅尼的特徵時，觀音說：大慈悲心是，平等心是，無爲心是，無染著心是，空觀心是，恭敬心是，卑下心是，無雜亂心是，無見取心是，無上菩提心是⑭。這段話勾勒出大乘佛教的形而上及倫理理想。

根據千手眼大悲心咒行法的編集者知禮（號四明，960-1028）所言，本經的精華在於觀大悲心後之八心（其實爲九心）是成悲之法⑮。當正確地唱誦時，（水流大悲咒）的音節就像潺潺水聲，「火燒楞嚴咒」就像燃燒中的怒火，力道萬鈞直衝彼岸，使人毫無分心妄想的餘地。專心念觀音名號，直到觀音和「我」（被經驗的境和經驗的人）在「一心」之中變成一體不二，這又證實了法華經和首楞嚴經所闡釋的解脫教義。才市（德川幕府）因而被感動得虔敬地喊道：「當我向你禮拜時，哦，佛陀！這是一位佛陀向另一位佛陀禮拜」⑯。玄覺（號永嘉，665-713）在證道歌「中也呼喊：「諸佛法身入我性，我性同共如來合」⑰。Conze 說得好，大乘佛教的結論是，「尋找涅槃的，實在是我們身內的佛；尋找覺悟成佛的，實在是我們心內的佛性」⑱。

「千手眼大悲心咒行法」說：「今須安千手眼觀音像，或四十手；如無此像，祇於六手四手像前，或但是觀音形貌。⑲」蘇舜欽（1008-48）曾在文內記載，北宋京城的一尊新鑄鐵像，確，確實有千手千眼⑳。描寫得最生動的，該數蘇東坡的「大悲閣記」所述成都大旃檀新作菩薩像，「端嚴妙麗，具慈愍性，手臂錯出，開合捧執，指張摩拊，千態具備，手各有目，無妄舉者㉑。」不過，他們兩個人都沒有親眼見過。雖然，蘇東坡的描述，

與現存四川大足的宋朝巨人浮雕（廿五呎高，卅五呎寬之石刻坐像相符合，但在圓雕像軀幹四周，居然能容得下小型象徵性的手，實在是不可思議的事。日本唐招提寺有一尊第八世紀的十八呎高雕漆立像，紐約南開羅鎮大乘寺也有一尊新雕的十八呎高立像，就都有一千手眼，是典型的千手觀音像^{②②}。

蘇東坡「大悲閣記」中又說：「吾將使世人左手運斤，而右手執削，目數飛雁，而耳節鳴鼓，首肯旁人，而足識梯級，雖有智者有所不暇矣！而況千手異執，而千目各視乎。」

「及吾燕坐寂然，心念凝默，湛然如大明鏡，人鬼鳥獸，雜陳乎吾前，色聲香味交遘乎吾體，心雖不起而物無不接，接必有道，即千手之出，千目之運，雖未可得見，而理則具矣！」

世間人兩目兩手臂，狂惑失所措。菩薩千手目，與一手目同。以我無心故^{②③}。

淨土宗的實賢法師（號省庵，1685—1733）在「觀音大士像讚」中說：

「大士法身，非男非女。身尙非身，復何所倚？……

普告佛子：不應取相。菩薩是汝！非畫非像。

又復應知：自他不二。能如是觀，真不思議。」^{②④}

「云何能一？」蘇東坡提出這個問題，然後答道：「以忘我故。」「若能真不二，則是觀世音。」^{②⑤}「梵琦禪師又說：「頓明自性，不向外尋。觀音即汝，汝即觀音。」^{②⑥}

我的姊姊鄭烘雲在「白衣觀音讚」（白衣觀音象徵諸佛所從出的菩提心）中說：

「白衣觀音，悲智弘深；尋聲振攝攝皈心，示現水月臨，啓迪塵襟，喜捨去來今，南無施無畏菩薩摩訶薩。」^{②⑦}

我們對我們的真性，生命的合一性，和諸法的無常性，了解得越透徹，則我們對別人的苦難就可以洞察得越深，如此可以產生悲心和利他心。觀音不僅成為菩提的基石，也變或行爲的準則。

附註

- ① 分見於「首楞嚴經」卷八（大正大藏經·19:143a），大乘莊嚴寶王經」卷一及四（大正大藏經·20:48c及61b）。大般涅槃經」（卷九），將「大乘經典」比作「清淨摩尼珠」，將「一切眾生悉發菩提心」比作「蓮華爲日所照，無不開敷」（大正大藏經12:419a, b）。比較杜甫詩：「漠漠世界黑，驅驅爭奪繁。惟有摩尼珠，可照濁水源。」（贈蜀僧闍丘師兄），載於「杜詩鏡銓」卷七·332頁。在法華經中，摩尼珠暗指佛性。（見於德清：「法華經通義」卷四「續藏經第一輯49套5431」）又見於（A Gorinda, Foundations of Tibetan Mysticism (London, 1959), 共310頁。
- ② 分見於「維摩詰所說經」卷八（大正大藏經·14:549b），求那跋陀羅譯：「雜阿含經」卷四·No.101（大正大藏經·2:28b）「次吳氏女子韻」，載於「王臨川集」卷卅一（萬有文庫·4:17），比較惠洪：「冷齋夜話」卷四（叢書集成·No.2549·21頁）。
- ③ 「觀音大士贊」，載於「楚石梵琦禪師語錄」卷十三（續藏經第一輯29套1:106a）。我們很驚異地發現西洋也有類似的說法：「假如視神經在功能上能與耳連接，聽神經能與眼連接，則閃電可以聽，雷聲可以看到。」新編大英百科全書（New Encyclopaedia Britannica Macropedia 16, 546頁，「Sensory reception」條。）
- ④ 「法華經合論」卷七（續藏經·第一輯·47套5:412a）。
- ⑤ 分見於蒲松齡（1630—1715）：「聊齋誌異（同文版）·6:34，「青梅」故事，「昭明文選」（國學基本叢書），序計，2頁。
- ⑥ 卷八（大正大藏經·19:145c）。在陸寬昱的譯本中，「橫陳」字面意思爲「水平躺着」譯爲在交媾之際」（The Śūraṅgama Sūtra, 頁191），這只是房融的隱義而非其語法。房融取自宋玉（西元前第三世紀）的「諷賦」，宋玉在賦中告訴楚國的淫君，當他與客棧主人的女兒單獨在一起時，那女子對他唱道：「橫自陳兮君之旁。」（見於「古文苑」卷二「萬有文庫·62」頁）。
- ⑦ 莊子四部備要·2:7a」。
- ⑧ 卷六（大正大藏經·19:129c）。關於象數84,000的解釋，見圓滯（明朝人）：「教乘法數」（慧空木剎版，（1878）·12:28a。
- ⑨ 「蘇東坡集後集」，卷十九（萬有文庫·9:67—68）。曇無讖譯的「金光明經」，利用婆羅門教的神話說明法身的內涵，利用趣聞軼事說明菩薩慈悲無我的美德。（下轉第37頁）



現代佛教學術叢刊的編纂始末及出版經過

張曼濤

(續完)

三

在前面已經提到，當道老替我貸款下來後，發了四個月的薪資，已經所剩無幾，而整個出版的計劃，當時的估計是一千四百萬元，由第一冊到第一百冊，從搜集資料到出版完成，加上廣告、人事費用等等，以三年或四年時間計算，實需要一個這麼大的數字。可是到手的貸款，却僅只有八十一萬元，又該怎麼辦呢？這時，已無暇細想了，既然做了，就不顧一切，一定要做下去。同時在人手上，作了一個新的決定，因為這套書與前一套經典選集的計劃不同，這是現代人的，不需要註釋、標點符號，立即裁減部分人員，留下部分助理、校對、發行等工作人員。但就這樣，我們仍然保留了十五、六名職員，到了六十五年十月，已經開始出書，第一、二冊出版，第一輯書算是全部編好。當第一批書出來，我才開始發動預約，希望從預約中獲得一部分款子，來維持開支與印刷費用。而資料還在陸續搜集，陸續編排，雖然在整套叢書上，已經擬定目標、目錄，但文章仍有許多未曾到手，能否適用，亦需看後才知。大多數資料選取，都是憑著個人的記憶，以前閱讀過的論文，或曾經記下來的資料目錄，叫助手們去搜尋、影印。這時我個人的工作就成為，既要找資料、編輯、分類，又要去各地拜訪，親請大家預約支持。

到了六十六年，開支越來越重，推動的預約，亦愈來愈不如

理想，原因是，許多人表示，因為中華大藏，預約後書不能完成，一般人已經不能相信，像我編這麼一套叢書，又是全新的，重新發排，檢字印刷，在他們認為不但資料不能到手，不易完成，就是資料到了手，以我的經濟能力也無法辦到。於是預約者只是表示一點意思，簽一個名而已，而不願交錢，有的則坦白說明，你交一本書，我交一本書的錢，要先付下全部書款，那是不可能的，誰也不願冒險，先把書款全部交齊，生怕一旦書款交了，我這套書也就宣布停印了。在這情形下，日常的開支和陸續的印刷費用，就只得伸手東借西借了，一個從來沒有跟工商界打過交道的人，試想，要經常週轉借貸，那是多麼艱難的一件事。人情的冷暖，到這時，我也才算真正體驗到了，有位朋友，平常稱兄道弟，算是相當要好的，他的經濟能力亦相當不錯，我不好意思直接向他開口借錢，到了六十六年夏，有一個難關，怕一下子不能過去，就向某區合會信用貸款，講明有兩個有財產的保證人即可，數目字亦不大，只是拾萬元而已，我心想這大概沒有什麼問題，於是就向某友開口，請他做個保證人，並且說，這只是一個形式，絕對請他放心，他也滿口答應了。第二天約好一齊去辦保證手續，那曉得他在約好時間的前半個小時，趕到銀行，作了一個笑話的表現，他說他沒有財產作保證，他的房子已經賣了，要保證就只有他的人頭，問合會行不行，並且大聲吼著，引起全銀行辦公的人側目而視。承辦放款的人，本想幫我一個忙，由一位有不動產的人蓋個章，再一位陪襯的保人就行了，三天內就可以辦好

，因為數目字不大，他也敢冒這個險，帶齊了證件，連對保都不用了，我以為這位朋友既然親自來，一切都沒有問題了，那曉得他却故意給我要了這一手，不但沒有幫上我的忙，還給我在那一間銀行留下一個笑話，事後那位朋友說，你怎麼找這麼一個人來做保證人呢？你這豈不是給你自己和我難堪嗎？可是，我又那裏事先能想得到呢？自此後，我便斷然決定，對有錢的朋友不敢開口了，不論多麼困難，甚至支票開出去，已經要遭及退票的厄運，我也咬緊牙關，決不開口，寧願向放高利貸的人，透過窮朋友去想辦法，就這樣，一步一步的挨，一直挨到今天。在六十五年十二月中旬，本來道老原說定，在他七十歲時，他可以設法，先籌一筆錢借給我，條件是，待我把這部書編完後，替他把「中國六十年來的佛教」完成，這筆錢也就是「六十年來中國佛教」的編輯與印刷費用，先作無償借與我使用。不料，就在他老過七十歲的前夕病倒了，而這一病竟就一病不起，這真是一個不幸，是中國佛教界的損失，也是個人精神支柱上一大損失。道老不在了，當然我的担子也就更重了，六十七年春，我再去南洋、香港一帶推動預約，大致情形也是如此，都不敢把書款一次交齊，只有演培法師作了一個例外，他說：「我不管你的書出得齊出不齊，反正我預約兩部，一次交你一千二百美元。你就是不出書了，我這筆錢也算給你給定了。」這真是難得的溫暖，有一分對我踏實的信任感，內心中有一股說不出的感激；此外，隆根法師及其他諸師友，都在精神上給了我莫大的支持，起初，隆根法師以為我新加坡之行不會太理想，而結果却達到了五十多部的預約數字，這出乎了幾位法師的意料。香港之行，則多虧覺光、洗塵、源慧、元果、永惺幾位法師的支持，成績亦不太差，特別是在中華大藏經的問題以後，還有他們法師的支持，達到四、五十部之譜，則亦委實太難得了。至於馬來西亞的檳城，因為有竺摩法師的關係，成績亦相當滿意。到了菲律賓，又得到自立法師的支持，瑞今老法師的照顧，據說我的成績，亦超過了以往幾位推銷大藏經的大德。當然這裏還需要感激元果法師在旁幫著宣傳。因為我赴菲律賓的時候，正好和元果法師配合時間，同時抵達馬尼拉，有

他在旁幫忙推動，加上自立法師的賣力，才使得我在菲律賓，沒有虛渡一行。人間的冷暖，有時是不能以偏概全的，有時候，我們在某甲失去的，在某乙處却可能得回，在某乙處失去的，也可能在某甲處拾回，正所謂失之東隅，收之桑榆。譬如就在台北來說，道安法師在示寂前，有一封信給某某法師，希望他和監院師支持我這件事，當時，沒有下文，道老去世後，我從東南亞回，帶回竺摩法師捐給各佛刊一點錢，也有那位法師主持的雜誌在內，我便把竺師的錢連同自己的信，用掛號寄給他，並再次提起道老那封信，然而依然沒有消息，並且連隻字也不回答。可是道源老法師却恰又相反，當我向他老提及編這套書的時候，他連第二句話都不說，即刻表示：「別人出書我不管，你張曼濤編這套書，不管怎麼樣，我都要助你一臂之力，好，我就給你助印五部。」這正是一個很好的證明，在人間，有失去的，也必有所得的。中國佛教界，今天雖然是一個非常式微的時期，大多數職業教徒，缺乏虔誠的反省力，但不能說就沒有真正的宗教情操，悲心襟懷的人物了。少數大德，仍然有著古德家風，向大處著想，向遠處置懷，只要有利於人類善良，教運重振，或佛陀慧命住世，世間學術振興，都一一能予以隨喜贊助，甚至默默進行推動。不為私欲所蔽，亦不為門戶或成見所掩。祇是這些大德們，在此時此地越感越少，越感越寂寞而已。

以上是個人在編纂這部書的過程中，一些與書本身直接有關的感受，還有若干因這部書接觸到從未接觸的人，從未接觸到的社會另一面，則更非一時用筆墨所能盡了。總之，就我來說，一個在學校教書的人，一個拿筆杆，坐在書齋和研究室的人，這四年多的籌措經濟，負責亦商亦文的出版社，實在經驗了不少人間的苦辣辛酸，也體驗到了真正的人性問題，甚至包括了一些社會上的罪犯問題，由於我求別人結果被別人所騙，由於我經濟拮据，為了解決困難，不得不接觸某些人，結果幾乎被人纏住，陷在更深的困境。這些都非出發時所料，也是一個普通讀書人，不可能遭遇到的事，就體驗人生來說，我雖然痛苦了幾年，也損失了不少精神和物質，但也在「一人」的問題上收穫不少，是活生生的

教訓，也是活生生的社會認識，至少，今後在社會問題上，甚至某些人性上，我敢說，我已經不是一個閉門造車的人，也不是祇憑著書本向壁虛構的人了。我可以直截了當地一筆插入到某些現實造成的人性的心窩裏去。這些暫且不談，讓我再把這部書的內容，稍爲一述。

四

全書一百冊，共分爲十輯，分輯的用意，原是想便於分類，每一輯以一宗或某一主題爲中心，再加上歷史、藝術、文化關係等等，編成十輯，應該是沒有問題的，一輯十冊，十輯便成百冊，於是我就將全書定爲一百冊，然後才將目錄、資料一一查出，國外的自己去找，國內的則交由出版社的職員去查。第一輯預備以禪宗爲主，當時的助理編輯是李日章和張子文，第一輯的書目擬定後，就交由他們兩個分別處理，一人負責數本。我這時還留在東京，一方面搜集資料，一方面詳作策劃。回到台北，發現已入手的資料，多非常失望，因爲我們這套叢書，既然叫做「現代佛教學術叢刊」，自然就是以學術爲主，可是看過若干資料後，夠得上稱爲學術的，真是少之又少。在教內的刊物中，過去大陸的大德們，很少用學術方式來探討禪宗，認爲禪宗是眞參實悟的，怎麼能用語言文字去探究它。就是有也只是些語錄、開示的引用而已。只有胡適在禪宗史上，用過純粹的學術方法，而胡適恰好又是反禪宗傳統史觀的，我現在既以學術立場來編現代佛教學術叢刊，當然不能選語錄、開示之類的文字，而要以「學」的立場爲主，同時也當然不能有門戶之見，凡是經過自身作過檢證功夫，獨立自主的分析論述，都應該在採用的範圍之內。因是，就根據這個原則，首先以大家對六祖壇經的熱衷探討和研究作爲第一冊。禪宗，是戰後數十年來，西方人最熱衷嚮往佛教的一門學問，日本人又在大力提倡，所以我也就採取了由近而遠的辦法，先將禪宗作爲第一輯的中心，此亦可謂之應時應景（契機）之需，於是在第一輯便編成了四冊禪宗專集。在我國荒蕪的禪宗園地裏，要編成這樣幾本專集，已可說是非常吃力和勉強了。

因爲資料的缺乏，我們要想編成幾本像樣的書，那幾乎是奢求妄想的，好在我們的標準，除了學術性的，還有介紹性的，故此除了純學術的外，具有某種水準程度和客觀性的介紹文字，我亦同樣收錄，此所以在禪學論文集的第二冊，便純以人物爲主，雖非嚴格的學術文字，却有相當清晰的介紹性質。此後各種專冊，大都依據此項標準，尤其在分類專集裏，如中國佛教史論集，在爲遷就斷代史的劃分，即使不十分嚴謹的文字，但爲了資料的難求，在某些問題上，有一兩篇提到，我們亦即選入，這並非是降格以求，而是就編者的用意來說，亦祇是實實在在地藉此反應出現代佛教的眞實情況，甚至亦是學術界的情況，此一情況即是整個學術界對此門學術之疏忽，單是近代中國佛教史，明、清與民國兩代，就相當令人失望，從事此一專題研究者。益是少之又少。當然，整個近代中國的佛教，以純學術的立場來看，亦實難有滿意的成果，因爲佛教在一般人心目中，是修持的、實踐的，而不是理論、和學術的，從事學術的研究，在某些只重信仰的佛教徒來說，並不表示歡迎，此一情景亦即多多少少有點影響教內對學術性研究方式的重視。教內的高僧大德或在家居士，不論學養有多好，大多只做到闡釋和介紹，而不能以學術性的立場去從事分析或批判。迄到晚近，因西方學界和日本學界的影响，才稍有批判性的東西出現，但這仍是由外界的影响而來，非出自佛教本身的探討工作，例如梁啟超的大乘起信論考證，何格恩的楞嚴經質疑，胡適的六祖壇經原始著者的否定，在在都帶來了新的刺激，以致才有教界學術性的批判或反駁性的反應。亦即由此帶來了若干學術性的探討，才在教理上或教史上，有了眞正現代性的傾向。此中教理，仍以唯識爲主，其他各宗都欠跟進，特別是中國的華嚴、天台、禪、淨諸宗，幾乎沒有絲毫學術氣氛的探討，祇是一味宏揚、講解而已。在教史上，則由湯用彤開其端，陳援庵殿其後，他們都不算是教內的學者，所以才比較具有批判精神，特別是陳援庵的「清初僧淨記」，那眞是一篇尖銳性的批判史論，這樣的文章對佛教的宗匠來說，具有清醒頭腦，促進反省的作用。至於胡適的禪史研究，雖又流於另一種過猶不及的否定性

格，但仍不失為有力的學術探討，在此情形下，我們只有兼容並蓄地把現代所有探討佛教的文字，不論出自闡述詮釋，或學術的，只要不失其清晰、和平實公正，便全都收羅進來，以便作一廣泛的包含，成為民國一代的佛教歷史文獻。當然，有些詮釋性的宏揚文字，原非佳構，由於全書的規格限定主題和範圍，當無法收到更好的文字時候，也就只好勉強收入，這樣的情形，在每輯中，大約都有三數篇。但從整個時代來看，這也正反應了一個過渡時期的佛教情形，通常佛教界的人士，是缺乏學術觀念的，而有些突出的佛教人士，却又非常嚴謹，不論是講演、是論述，都有相當的水準。我將這兩者連同一起，亦即留給後人，乃至現在某些想了解當代中國佛教的學者們，作一全盤認識。

也許從另一方面說，僅僅一百冊的現代佛教叢刊，不足以概括當代佛教全部的內容，要選出一百冊的全部夠水準的學術文獻，應該不是無法達到的問題，因為自民國初年到卅八年（一九一二——一九四九），中國大陸所出版的佛教雜誌，共有三百多種，各大學出版的學報，兼談到佛教的文字，有多少記載，更無人作過統計，則何以肯定僅僅祇有這麼許文獻的資料呢？是的，以這麼長一個時間，和整個大陸的空間來說，我們這部現代佛教學術叢刊，實難說，就包括了全部有價值的文獻了，不過經過三十年的中共一家的專政，台灣的偏處一隅，要想再把過去有關佛教的資料收齊，已經實不可能。在此情形下，我們今天所收集的這些資料，已算是足以代表此一時代的全部文獻，尤其在海外地區所能找到的資料。同時，即使未經中共毀去，完全獲得大陸有關佛教的所有資料，亦敢斷言不出本叢刊所收錄的兩項情況，學術的與論述的。因此，就性質而言，本叢刊已足以代表一時代的佛教現象。若就分類而言，此一百冊，已足可包括佛教問題的所有內容。假如有一天，現代中國佛教所有的資料全部出現，本叢刊的分類，仍然可以全部涵攝，祇要按冊予以增訂即可。故此，就此點說，我們這部叢刊已經了無遺憾，遺憾的只是所收的論文，不能使其水平一致罷了，以下再就我們的編輯作業來說，不得不稍向讀者致歉。我個人原希望使這部叢書編得非常完美，而事實

上却事與願違，不能十分滿足讀者和編者本身的，出現了左述的幾項差誤：

1. 我們在收集資料時，不是一次收齊，從許多資料中慢慢簡擇和分類，而是由個人根據論文的題目，先予以分類，再按目搜索影印。資料的搜尋，快慢不一，因此就出現了編排的次序不同，加上印刷廠多家，檢排快慢不同，致使出版的先後亦異，尤其有同一專集上下兩冊，或數冊同一專集者，亦無法連號按照上下的順序出書，如「玄奘大師之研究」，「俱舍論研究」等集，均分上下兩冊，在不同輯中出現，「中國佛教史論」專集八冊，則分數輯各別刊出。此情形即在資料之入手次第有異，而影響其先後之次序問世，不過在整編之全體順序，雖非按照同集連號，但總體編次仍然有序，不致使讀者茫無頭緒，查閱艱難。今全書出齊，排次問題已不存在，只是上下冊之連號和佛教史論專集之分散編次，一時不能統序而已，他日如能再版，當再作修正，以期愈能便利，更加完整。

2. 全書內容，前面已予提及，大多係編者個人平日遊覽，留下印象，或對某些作者留下印象，搜集資料時，即憑此印象，交待助理員影印、整理，整理時未暇再讀，待至付印或已裝訂成書時，始再由本人稍為過目，有的就在過目時，發現內容不佳，甚或涉及某些不相干之問題，當即將全文抽下，重新更換一篇。有的則是校對錯誤過多，經查核，錯誤不在校對的疏忽，而在原稿（影印之原始資料），則又重新校正付印。本社之校對員均係大學文科畢業，按理他們對此原稿上之錯誤，應該校正得出來，但因為對佛教的專門知識欠缺訓練，結果只能以原始資料（從各什誌、學報中影印來之資料）為依據，原始資料有誤，則校對亦誤，原始資料無誤，校對樣稿亦即不差。例如太虛大師的一篇「中國佛教的特質在禪」，當初影印時，是根據海潮音刊載的文章，那篇刊稿，錯誤得非常厲害，裝訂後送給我看，細閱之下，簡直有不忍卒讀之慨，於是不惜重新再排一次，（通常，書付印後，版即撤散，再排一次，亦即需再付一次檢排、印刷費用）類此情形雖然不多，但也增加了不少麻煩和負擔，後來校對者日久，經

驗日多，此種錯誤亦即減少，然普通之疏忽，仍然難免，我亦只能要求儘量做到少誤，而無法要求其做到完全無誤，實際上要做到完全無誤，百分之百無一錯字，恐怕勢非先花數年時間，專門訓練一批特別校對人員不可。

3. 全書選稿的標準，亦即何以在某冊上某文選入，某文或未予以選入，編者在「編輯旨趣」裏大約都有說明。編輯旨趣，原本以導讀的方法寫，但因苦於自己既要編輯，又要發行推銷，再加籌措資金，調動頭寸，應付每日的開支，實在無時間再多作他顧，因此就只好省除細述的導讀手法，而以「旨要」的敘述方式，每冊畧作一點提綱，以助讀者在閱讀前對該書有點了解，或對編者何以編輯該書，稍有認識。此即「編輯旨趣」，在每冊中，雖短短只有數百字，或千餘字，却仍值得讀者有一翻閱的必要。在出版過程中，亦獲得不少友人對此「旨趣」的稱讚，此亦畧可說是編者個人與讀者交往的一點心意。

此外，還要指出一個錯誤的是，當我忙著推動預約的時候，第一輯的資料交給助理整理，該助理將印順法師的「宋譯楞伽與達磨禪」收在「禪宗史實考辨」裏，後來該助理離職，換了另一位助理來接替，結果這位助理未加細察，又將同篇收到「禪宗典籍研究」裏，待我發現時書已全部裝訂成冊，無法再作補救。如今只有等待再版的機會，再作剔除。一部將近三十萬言的大書，一千七百九十一篇論文的巨集，此種錯誤雖說難免，但畢竟是本人過於忙碌，未加一一細察，助理的經驗不足亦是一小小原因，然終究是一種錯失，編者本人必須要在此鄭重地深向讀者致歉。

現在總算這套書全部完成，個人雖然在這四年多中，受了不少教訓，忍受不少難挨的日子，但畢竟是一種精神磨練，在人世的過程中來說，這也是我真正在衆生相中，獲得了一次莫大的教育。考驗了自己，也認識了世界，這在某一面說，未始不是我一生中最大的收穫。

最後我要表示一點衷誠謝意的，是在編纂這部書的過程中，儘管遭遇不少困境和人事教訓，但也有不少師友的溫情在精神上支持我，尤其在推行預約工作中，許多長老、師友的熱心贊助，

亦是使我畢生難忘的，我除了刊印「助印功德芳名錄」，以表謝意及徵信外，並在此要特別指出的是：

國內：道源、靈源、白聖、南亭、開證、星雲、悟明、淨心、悟慈、隆道、苦妙諸師。在精神上或經濟週轉上，則有明道、光中、廣仁、聖流、道宣、慧嶽諸師。

海外：則有瑞今、自立、演培、隆根、竺摩、覺光、洗塵、元果、源慧、永惺諸師。

要不是上面這些長老、師友們的贊助支持，恐怕這部書亦無法如此順利完成。

至於在編輯與發行的業務上，我亦需要表示衷誠謝意的，那就是出版社本身的全體工作人員，他（她）們的任勞任怨，實在使我感激！因為經濟有限，不僅待遇不佳，甚至有時連薪水都發不出來，而工作一如貫常，勤奮不懈。除了上面提到的兩位助理，他們不久離職，後來對整個出版協助最久、出力最多的是：范惠麗、宋松妹、曾惠蘭、張鳳群、黃揚、萬愛珍、張新敏、徐增媛、楊麗惠、賴如瑩、葉麗雪、李淑鶯、廖明波、呂碧玉等。短期間或晚期來社出過力的有：簡厚仁、陳英梅、陳峯成、廖昌興、黃普亨、許寶鳳、汪麗萍等十數人。其中尤以曾惠蘭小姐，她自六十四年華藏時期開始，一直到現在，未曾離職，甚至未曾休假一天，她初期担任的是秘書工作，到了後來，不僅是秘書工作還協助會計調動頭寸，處理發行、連絡印刷，多方面表現了她對出版這部書的熱誠與認真！沒有這些同仁的努力與任勞任怨，當然，亦無法如此順利完成。此外在經濟上、業務上，使我不能忘記的有友人朱慶雲、朱巨勳、楊眞幸、陳烈、朱明信，以及家岳施江立夫婦、姨妹施西子、內弟施耀家、內表親吳新賢、周蕊等諸親友，當然，還有我幕後的一位主助——內子施照寰。如果這部書出版後，對佛教界、文化界、學術界，還有些微功勞的話，那麼這些功勞都應該歸諸上面所述的師友們的支持、同仁們的努力，親友們的協助，假如有功德的話，則這些功德，都應歸諸於所有的贊助者和支持者！讓我在此最後再說一句：謝謝！並望與大家共同將此出版功德，迴向十方方法界，利樂諸世有情！（完）



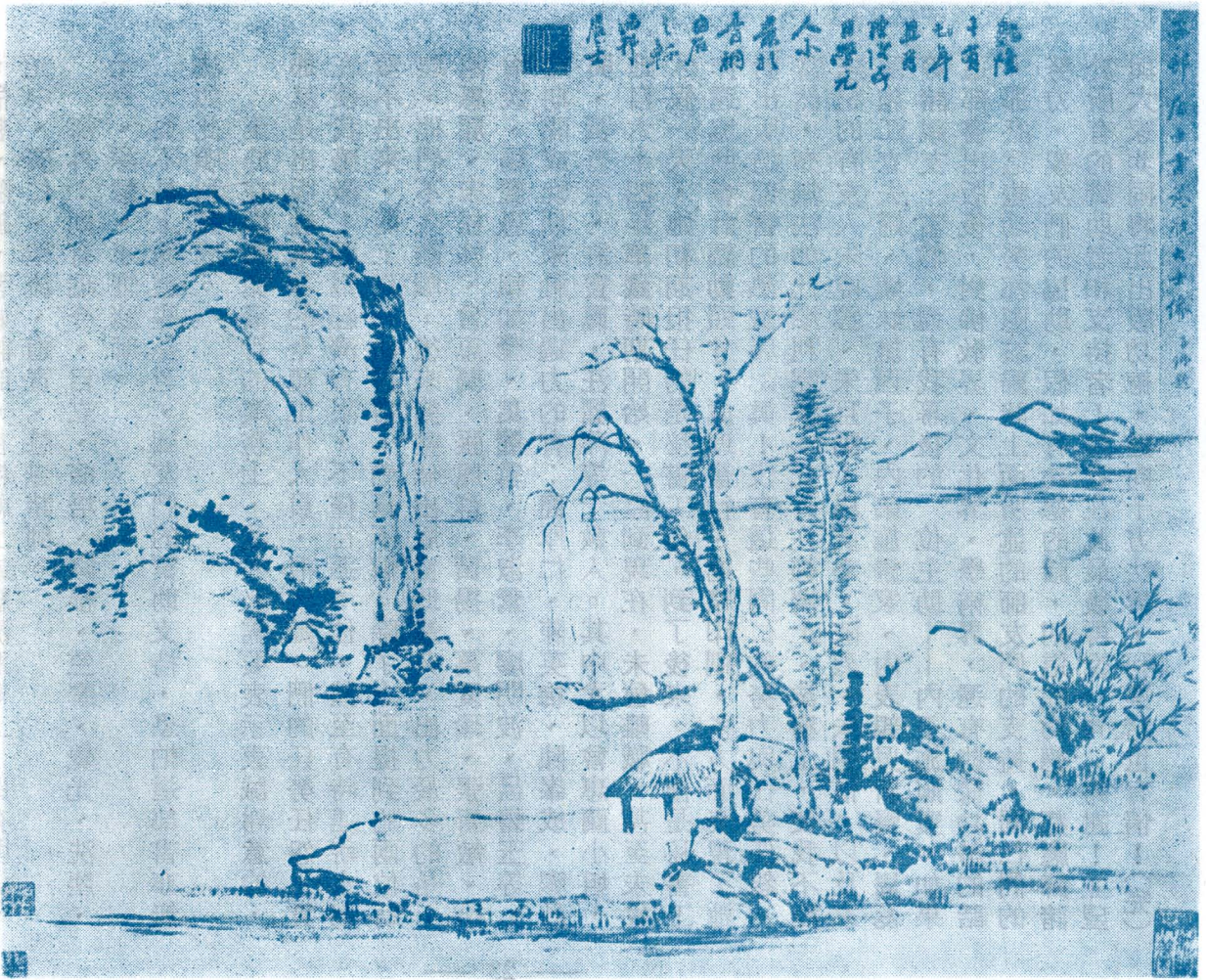
本拓硃石刻摹聖由呂南河年未辛祐元・宋

本紙畫墨士居邸西字舉元郭・清

歷代名畫家

觀音畫像選 (二)

應將一洗神思，百代之百辨一輪宇，恐由變非其真，其門請要來量，始應心端，而無若要求其端，既完金碧，其端端日走，此蘇論難衣鳴，然普畫之端，其本只



國內：蘇軾、蘇軾、白雲、南亭、開齋、墨變、哥民、新心、意又增計於，並亦此要神眼，畫出山景，衣景對其畢，大德三年春趙雍采畫絹本一，以表術



京。一曰韓氏而若家景風屬一節。蔣夫主出將不同而書若。謝顯
關筑塞山姑嶽。楚出刃姑塞山韓。一京姑百平內。謝顯謝顯

山不。清·道光廿一年沈瀛繪宋畫紙本 右有了義和尚趙之琛題字

五十二卷之四十一

同



若諸君王受既鬼神敬服而王族子孫前現天大得勳身而多既
事畢附了氣香男子進之頃早而執事一攝初說氣是既香





寒山詩的比較研究

智 銘

(續上期)

關於寒山故鄉，被趙氏依寒山詩：「哀哉百年內，腸斷憶咸京。」的詩句而考定是咸陽一節，孫先生也持不同的看法。他認為寒山如果是陝西咸陽地方的人，到浙江天台來，語言不通，他和豐干、拾得如何交往？胡適先生曾說：「寒山、拾得的詩，是在王梵志之後，似是有意模仿梵志的。梵志生在河南，他的白話詩篇流遍四方，南方人繼起，寒山便是當時學梵志的一個南方人。」（白話文學史一六二頁）依胡適的這一說法，孫先生認為寒山唯其是南方人，便可彌補寒山與天台山的豐干、拾得語言上的隔閡。

關於寒山寫了多少首詩，孫先生也不同意趙氏六百首的說法。孫氏認為寒山那首：「五言五百首，七字七十九，三字二十一，都來六百首。」的詩。只是爲了順口，調平仄及叶韻。認為沒有一個詩人在生前決定一輩子會計劃共寫多少首詩。他問：趙氏爲小說家，能計劃這輩子寫幾本小說嗎？

關於寒山已婚而又重婚的問題，趙氏曾依據寒山的詩：「山果攜兒摘，臯田共婦鋤。」兩句，而認定寒山在隱居地重婚並生有兒子。孫氏認為「山果攜兒摘」中的「兒」字，並非指「兒子」。至於「臯田共婦鋤」中的「婦」字，孫氏沒有加以反駁。

關於寒山是否是僧，他的詩是否是禪的問題，孫先生認為寒山不是僧，他的詩也不是禪。因為無法證明寒山詩是否是禪，同時也無法證明他是否是僧。他問：有誰可以提出證據？誰爲之剃度？寒山的行徑，在別人心目中以爲寒山、拾得到了禪悟的境界，據現有的資料證明，天台國清寺的和尚豐干，在路上拾到一個孩子，因其無名而命名爲「拾得」，這個拾得是否和尚，又無證據了。不過寒山與拾得很要好，看他們在國清寺的行爲，也不像出家的僧人。

關於西皮與寒山與禪的問題，孫氏認為美國西皮根本不懂寒山詩，更不懂中國禪。西皮只是學到了寒山的外在行爲，對寒山的精神則不知爲何物。哈佛大學心理學系，爲了要使西皮的精神達到最高境界的「漫遊」途徑，研究出唯有吃迷幻藥(L.S.D.)。因此，孫氏認定西皮認寒山爲祖師，是找錯了人，他們的祖師應該是耶穌。也認定西皮與中國禪風馬牛不相干，不過，中國禪可以治美國西皮。他的這些見解與趙氏畧同。

五

簡述了上面四家兩大派對寒山與寒山詩的觀點以後，再來作個綜合的比較研究：

寒山應沒有歇斯底里亞——迷狂症。雖然趙氏依據心理分析

的觀點，將迷狂症患者的心理演變的過程，作了個詳細的解析。但要將這套理論加之於寒山，仍嫌勉強。與其說寒山是爲了「遺忘受傷的記憶或心理的損傷」而「產生了主意識的分裂」，倒不如說寒山是爲了「強出頭」而裝瘋顛，以標奇立異的言態，來獲取世人的注目更爲正確些。

在中國佛學史中，第一個裝瘋的和尚，應該是五世紀下半的益州邵碩（死於四七三），高僧傳卷十一說他：

居無定所，恍惚如狂，爲人大口，眉目醜拙。小兒好追而弄之，或入酒肆，同人酣飲，而性好佛，每見佛像，無不禮拜讚嘆，悲感流涕。……遊歷益部諸縣，及往蠻中，皆因事言謔，協以勸善，至人家眠地者，家必有死。就人乞細席，必有小兒亡。時咸以此爲讖，至四月八日，成都行像，碩於衆中匍匐作師子形。爾日鄰縣亦見碩作師子形……。

像邵碩那樣的人，說他瘋顛嗎？他却能「每見佛像，無不禮拜讚嘆」而又能「因事言謔，協以勸善」。當時，有位刺史劉孟明要送二女子服侍他，他却說：「寧自乞酒以清譙，不能與阿夫競殘年。」這樣的人，心理根本是正常的，可是他的行爲却「彷彿如狂」，這樣的狂是假狂。胡適在「白話文學史」中，直接指出：「這種故事，便是後來寒山、拾得的影子，六世紀中，這種伴狂的和尚更多了。續僧傳『咸通』一門中，有許多人便是這樣的。王梵志與寒山、拾得，不過是這種風氣的代表者罷了。又續僧傳卷三十五，記六世紀大師亡名的弟子衛元嵩，少年時便想出名，亡名對他說：『汝欲名聲，若不伴狂，不可得也』。嵩心然之，遂伴狂漫走，人逐成群，觸物摘詠……自制琴聲，爲天女怨、心風弄，亦有傳其聲者。」胡適評論說：「伴狂是求名的捷徑，怪不得當年瘋僧之多了。『入逐成群，觸物摘詠。』這也正是寒山、拾得一流人的行徑。」（一六二頁）。

又二祖慧可也有伴狂的一面，「指月錄」及「五燈會元」記他：

祖乃往鄴都，化導四衆皈依，三十四載。逐沿光混跡，變易儀相，或入酒肆，或過屠門，或習街談，或隨厮役……。

二祖的這種行爲與邵碩差不了多少，也可算是伴狂的一種形態。一個禪行者，是不是應該伴狂、瘋顛呢？真正的禪學大德是不贊成的。德山禪師曾說：

諸子：老漢此間無一法與你諸人作解會，自己亦不會禪，不是善知識，百無所解，只是疴屎放尿，乞食乞衣，更有什麼事？德山老漢勸你，不如本分去，早休歇去，莫學顛狂。每人担個死屍，浩浩地去，到處向老秃奴口內，愛他鼻涕吃，便是我入三界，修蘊積行，長養聖胎，佛成佛果。如斯等輩，德山老漢見之，似毒箭入心，花針亂眼，辜負先祖，帶累我宗圖……。

由德山禪師的這段話內，可見當時顛狂的和尚非常普遍，而且積習成風，故德山訓斥他的「諸子」莫學顛狂，作一個老老實實的學道人。對那些伴狂的和尚痛加砭責，可謂聲色俱厲。是故，囂禪大德說：「禪和子的生活，在衣着上簡單而樸實，在飯養王比較隨和，在行止上適應任何環境，在言談上除了說法度人外，比較耿直不奢。嚴謹的戒律，精進的修持，超脫的氣質，寬大的胸襟。」的說法，與德山禪師的說法是脛合的。以這樣的標準來看，寒山的行徑顯然違反了出家受戒後的禪和子應具有的操作，他只是一個隨波逐流，與一般求出名的伴狂和尚無異。而不是真正的患了歇斯底里亞——迷狂症。

談到寒山的年齡問題，胡適考證「他（寒山）的時代，約當七〇〇—七八〇，正是盛唐時期了。」不過，胡氏並沒有爲他的這一說法，提出有力的歷史證據，故以陳慧劍先生的考證寒山生世應是公元七一〇—八一五年之間，年高一百零五歲較爲正確。茲再根據寒山詩來考證一番：

一、

去年春鳥鳴 此時思弟兄 今年秋菊爛 此時思發生
綠水千場咽 黃雲四面平 哀哉百年內 腸斷憶咸京

二、

有一餐霞子 其居諱俗遊 論時實蕭爽 在夏亦如秋

雨漂雙零落 高松風颼颼 其中半日坐 忘却百年愁

可見寒山寫這兩首詩時，已年高百歲了。中國人對自己的年齡是很重視的，不會造假的。所以陳慧劍先生考證他一〇五歲，應是可信的。這兩首詩是寫與拾得的：「若問年多少，黃河幾度清」的心境是完全不同的，寒山是在思鄉情切之下說的話，自然較真切。拾得是處於「忘記時空」的心境下說的話，所以他確實說出自己的年歲，這也就是拾得比寒山境界要高的地方。再退一步說，拾得是一個被棄的孩子，他可能根本就不知道自己的生年，所以他的那兩句詩，也不免帶有無限感傷的情懷。

關於寒山的故鄉，趙滋蕃先生考定是咸陽，根據就是寒山的詩：「哀哉百年內，腸斷憶咸京」這個內證是可以信定的。因為中國人思鄉的觀念特別濃厚。所謂「獨在異鄉為異客，每逢佳節倍思親。」一個流落他鄉的人，每當想起故鄉的風土、父母、兄弟、妻子、兒女、情侶及兒時的遊伴，那種懷思，確有斷腸的滋味。今日流落海外的中國人，應都有這種「斷腸」的痛苦經驗。除此之外，還有什麼事值得一個年高百歲看破了「紅塵」的老者「斷腸」呢？

孫先生對這個問題持反對的意見，他的根據是胡適的「白話文學史」中有謂：「梵志生在南方，他的白話詩篇流傳四方，南方人繼起，寒山子便是當時學梵志的一個南方人。」因此，就認定：「寒山唯其是南方人，才可彌補與天台的豐干、拾得言語上的隔閡。」這種說法是很勉強的，蓋胡適認定寒山是南方人，是依據寒山詩的白話體裁而說的。現在可以再根據寒山詩所敘述的生命歷程，再來論證他的故鄉究竟是南方人抑是咸陽人。

一、

箇是何措大 時來省南院 年可三十餘 曾經四五遷
囊內無青蚨 篋中有黃絹 行到食店前 不敢暫迴面

二、

出生三十年 當遊千萬里 行江青草台 入塞紅塵起
煉藥空求仙 讀書兼詠史 今日歸寒山 枕流兼洗耳

三、

欲得安身處 寒山可長保 微風吹幽松 近聽聲愈好
下有斑白人 喃喃讀黃老 十年歸不得 忘却來時道

四、

憶得二十年 徐步國清歸 國清寺中人 盡道寒山癡
癡人何用疑 疑不解尋思 我尚不自識 是伊爭得知
低頭不用問 問得復何為 有人來罵我 分明了了知
雖然不應對 却是得便宜

五、

一向寒山座 淹留三十年 昨天訪親友 大半入黃泉
漸減如殘燭 長流似逝川 今朝對孤影 不覺淚雙懸

六、

何以長惆悵 人生似朝菌 那堪數十年 親舊凋零盡
以此思自哀 哀情不可忍 奈何當奈何 託鉢歸山引

七、

昔日行經處 今復七十年 故人無來往 埋在古塚間
余今頭已白 猶守片雲山 為報後來子 何不讀古言

八、

人生一百年 佛說十二部 慈悲如野鹿 瞋憤似家狗
家狗趕不去 野鹿常好走 欲伏獼猴心 須聽師子吼

上錄八首寒山詩，原被雜置在三百一十四首詩中，茲依寒山生命時序的進程，予以作有系統的排列。由這八首詩中，可以看出寒山的生命變化歷程；三十歲以前，是他求取功名心醉的階段。在被事實一再擊敗以後，以宿命論及機會主義者的姿態再努力了一段時間。到了三十歲，宿命論及機會主義的心理亦遭擊敗，一切的希望被現實粉碎以後，落得個「囊內無青蚨」的「窮措大」，於是踏上了「千萬里」漫遊的長程。首先接觸而希望平伏他破碎心靈的，是煉藥求仙的道術。由第三首詩中，可以看出他學「仙道」十年時的心境。此時他仍想回到故鄉去（由此詩亦可證明他不是天台地方人），可是却「忘了來時道」回不去了。「長保」在寒山「安身」了。

由第四首詩，可能是他五十歲的時候，靈性生命發生了極大的變化，他對黃老之術已有「空求仙」的覺悟。可能由於與國清寺拾得的接近而進入了信佛期，此後的二十年中，是他在國清寺中與拾得瘋瘋顛顛達到高潮的時候，也是遭到國清寺中人討厭「打趁」的時候。

由第五首詩，看出寒山在寒巖已「坐」了三十年了。這時他在心理上，仍對着「孤影」「自憐」，所以不得不下山去探訪親友，第六首詩，是他到了舊居地，看到「親舊凋零盡」，不免哀從衷來，他的悲哀，不是哀已凋零了的親舊，而是自哀，深感年事已高，來日無多，在無可奈何的心情下，只好又回到寒山。他這次的下山訪「親舊」，究竟是回咸陽故居呢，抑是重婚時的隱居地呢！就得再深入考證了。

由第七首詩可以看出寒山又下山過一次，這次不是訪「親舊」而是會「行經」的地方，可能是「國清寺」或其附近地區吧，這時，那些「故人」，可能包括打趁他的「寺中人」，却已「埋在古塚間」了，他也滿頭皓髮了，因為他到寒巖已七十年了。三十歲到寒巖，再加上七十年的居留，不是已一百歲了嗎？

由第八首詩，可以看出他一百歲時的生活形態，這時他對佛教的深入，可能已讀完十二部經，在心性上已到了一「從心所欲，不逾矩」，或「不動心」的境界。瞋心、佛心都能分辨，而且爲了伏瞋能作「師子吼」了。

這八首詩，雖在說明寒山的生命及其心理變化的過程，但也可以證明寒山確有百歲的高壽，在天台地方住了七十年的長時間。七十年難道還學不到天台方言？還會與豐干、拾得發生語言上的隔閡？就以寒山與國清寺發生接觸之時爲準，那時，他到天台也已三十年了。三十年足可學通任何地方語言。筆者是湖南人，來台三十多年，台灣話已能朗朗上口毫無困難。陝西人學天台話，絕不會比湖南人學台灣話困難。以寒山的智慧，學天台話應是件很容易的事。所以說，胡適將寒山說成南方人沒有錯，而趙滋蕃考定他的故鄉是咸陽人，也沒有錯。

關於寒山寫了多少首詩的問題，趙滋蕃考定六百首，而孫旗

持反對態度。認爲「沒有一個詩人計劃一輩子寫多少首詩。」照寒山那首詩的內容看，他是指過去寫了「五言五百首，七字七十九，三字二十一，都來六百首。」並不是說他計劃一輩子準備寫多少首詩。所以寒山在寫這首詩時，是自己計算寫了六百首。但自這詩以後，是否封筆不再寫了呢？如果再寫，那末，寒山的詩可能不止六百首了。由上錄八首詩看來，寒山對「數字」的「執着」是很認真的，他每到一個生命歷程，總是將他的生命數字嵌入詩中，這些詩可以稱之爲紀念詩，寒山是個喜歡「藏書」的人，也是個喜歡舞文弄墨的人。他寫的詩，可能都存有底稿，所以他才能統計出多少字的詩寫了多少首。如果說寒山列出的這些具體的數字，只是爲了「順口，調平仄叶韻」而毫無實質的意義，那末其他詩的含義，就更不可說、不可解了。

關於寒山已婚而又重婚的問題，這是個惱人的問題。趙滋蕃是依據寒山詩「茅棟野人居，門前車馬疎，林幽偏聚鳥，谿澗本藏魚，山果携兒摘，臯田共婦鋤，家中何所有，唯有一床書。」來考證的。如果這首詩是寫回到故鄉的野居生活情趣，顯然是與事實不符的。因爲寒山的家原來應頗「富」有的，住屋不可能是「茅棟」，「咸京」也不是「野人居」的地方。所以趙氏考定寒山重婚生子，這首詩就是描寫隱居地天倫樂趣的情景。孫旗指謂這「兒」並非指「兒子」，那末這「婦」又指什麼呢？「婦」之與「兒」顯然是對偶的稱呼，是實指的。不過，這「婦」這「兒」究竟是原居地的原配還來的呢，抑是重婚的呢？就有待考證了。但是，依寒山當時潦倒的狀況，絕不可能千里迢迢地將妻兒自陝西攜帶到天台隱居地方來，而且中國人守土重遷，達官要人，尚且不常携家帶眷上任，一個「囊內無青蚨」的窮措大，豈能携眷作漫無目的搬遷，這是絕不可能的事。所以寒山在隱居地重婚生子的可能性是很大的。

關於寒山是否是僧，寒山詩是否是禪的問題，瞿禪大德認定寒山只能算是個「聖僧」，但他的詩「非禪」，孫旗先生認定寒山非僧亦非禪。這個問題需要分別作較詳細的比較研究，才能認定。

（未完待續）

修大方廣佛
華嚴法界
觀門論釋

日 慧

(廿一續)

茲先釋前三句：以理與事非異故；能偏之理偏所偏之事，一一皆全偏，非是分偏，縱令一塵，也必如此。故真理全體在一事中，一事如此，一事亦然；如是一理性融，理與事無異相，異相且無，何況內外之相？故一自內，即同外諸事處；外諸事處，即同於一自內。照原問，說一塵爲內，外諸事處爲外，則：

第一句，從外諸事處，觀一塵內；故說「在外即在內」。
第二句，從一塵內，觀外諸事處；故說「在內即在外」。
第三句，從各個一塵內，觀一切外諸事處，各個亦是一切，總名一切，別名各個，說各個是內，一切是外，即內亦是

外，是故說「亦在內亦在外」。

第四句，能偏之理無分限，所偏之事有差別，由於理性恆無邊際，故理與事非一，所以，當無二之理性，偏一切法時，此無二之性，非一切法；以非一切法故，理非在內；以爲一切法所全攝故，雖然非在一切內，亦非在外，是故說「非內亦非外」。

次，就事四句者：一、一事全歸於理時，不礙一切事法亦全歸，是故在內即在在外；二、一切事法全歸於理時，不礙一塵亦全歸，是故在內即在在外；三、以諸事法同時各歸故，是故全在內亦全在外，無障無礙；四、以諸事法各不壞故，彼此相望，非內亦非外。思之！

此前三句，是建立在事偏於理門的「有分限之，於無分限之理，全同非分同」，及事望理四句的「一塵全歸於理性」的事法與理非異的義趣基礎之上；後一句，是建立在同門同四句的「能偏之事，是有分限，所偏之理，要無分限」，及「不壞一塵」的事與理非一的義趣基礎之上。

仍先釋前三句：由事與理非異故，能偏之事歸所偏之理，理雖無二，皆爲一事法所全歸，縱令一小塵，亦莫不然。此無二之理性，既同時爲一塵所歸，便是多事無礙。以多事無礙故：

第一句，從一塵內，觀外諸事處，說爲「在內即是在外」。
第二句，從外諸事處，觀一塵內，說爲「在外即是在內」。
第三句，從各個一塵內，觀一切外分諸事處，各個全是一切之內，一切全是各個之外，是故說爲「全在內亦全在外」。
第四句：從事與理非一觀察，能偏之事有分限，所偏之理無分限，然當一事法全歸真理之時，事全收理而不壞本位；以諸事法不壞故，事是一切法，理惟是一性，一切非一，理非在內；理雖惟一，一切全收，又非在外，是故說言：「彼此相望，非內亦非外」也。

總觀二門大旨，雖然說爲理偏於事，事偏於理之二門；其實，無非是教觀無生滅法。理偏於事，事全收理，一理性融

，法性實如理性，理性無生，如理性法，即無生法。故理徧於事門，即是觀法無生。事徧於理，理全收事，多事無礙，法體虛如理體，理體無滅，如理體法，即無滅法。故事徧於理門，即是觀法無滅。觀無生滅法，見法界緣起，非一非異，見非一異，則離一、異相。如是，超越諸所有相，沒有世俗的理，事相望大、小、內、外等一切障礙。如是、理、事（空、有）一如無二無別。由如所顯諸法，即是空、無相、無作法、不起法，不生法、無所有法，一切所有皆如幻、如化、如夢……從遮的一面說：非有、非無、亦非有亦非無、非非有非非無，一切皆不定，正所謂：「非此云者誰亦難遮除^②。」從表的一面說，有、無、亦有亦無，非有非無，一切也不定，亦所謂：「即此云者誰亦難描畫。」這就一切無可無不可而不可思議了。以下八門，即顯此不思議事。

（二）事 相 觀

三、依理成事門：謂事無別體，要因真理而得成立。以諸緣起，皆無自性故。由無性理，事方成故。如波攪水以成動，水望於波能成立故。依如來藏得有諸法，當知亦爾，思之！

四、事能顯理門：謂由事攪理故，則事虛而理實，以事虛故，全事中之理挺然露現。如由波相虛，令水體露現。當知此中道理亦爾。思之！

五、以理奪事門：謂事既攪理成，遂令事相皆盡，唯一真理平等顯現；以離真理外，無片事可得故。如水奪波，波無不盡，此則水存已，壞波令盡。

六、事能隱理門：謂真理隨緣成諸事法，然此事法既違理，遂令事顯理不顯也。如水成波，動顯靜隱。經云：「法身流轉五道，名曰衆生。」故衆生現時，法身不現也。

七、真理即事門：謂凡是真理，必非事外，以是法無我理故。事必依理，理虛無體故。是故，此理舉體皆事，方爲真理，如水即波，無動而非濕，故即水是波。思之！

八、事法即理門：謂緣起事法，必無自性，無自性故，舉體

即真，故說衆生即如，不待滅也。如波動也。如波動相，舉體即水，故無異相也。

九、真理非事門：謂即事之理，而非是事；以真、妄異故，實非虛故。所依非能依故。如即波之水非波、以動、濕異故。

十、事法非理門：謂全理之事，事恆非理、性、相異故，能依非所依故。是故，舉體全理而事相宛然，如全水之波，波恆非水，以動義非濕故。

論主舉此八門，旨在就無盡緣起的差別事相中，取理、事（空、有）相互望待所呈現的成、壞、即、離、隱、顯、一、異等八相，以觀其逆、順自在所表露的一際圓融的理趣。同時，亦即藉此理趣，反映一切諸法都是在緣起空無定相下，而得無礙自在，而令一切法得成的。爲明此義，擬以論主所說的行人修道簡邪入正止觀法門中之顯法離言絕解門^②釋之。此門的內容，約遮情與表德兩方面，作如下的問答。

初、遮情問答：

問：緣起是有耶？

答：不也。即空故。緣起之法，無性即空。

問：是無耶？

答：不也。即有故。以緣起之法，即由無始得有故也。

問：亦有亦無耶？

答：不也。空有圓融，一無二故。緣起之法，空有一際，無二相故也。如金與莊？具。思之！

問：非有非無耶？

答：不也。不礙兩存故。以緣起之法，空有互奪，同時成也。

問：定是無耶？

答：不也。空有互融，兩不存故。緣起之法，空奪有盡，唯空而非有，有奪空盡，唯有而非空，相奪同時，兩相雙泯。

問：約表德問答。

問：緣起是有耶？

次，約表德問答。

問：緣起是有耶？

問：緣起是有耶？

答：是也。幻有不無故。

問：是無耶？

答：是也，無性即空故也。

問：亦有亦無耶？

答：是也。不礙兩存故。

問：非有非無耶？

答：是也。互奪雙泯故。

又，以緣起故是有，以緣起故是無，以緣起故是亦有亦無，以緣起故是非有非無；乃至一、不一，亦一亦不一，非一非不一；多、不多、亦多亦不多，非多非不多；如是、是多、是一，亦是多亦是一，非是一非是多；即，不即四句準之。如是，遮表圓融無礙，皆由緣起自在故也。

假使，將上之遮情及表德問答，改用直接的否定（遮詮）及肯定（表詮）命題，則遮詮四句爲：

（一）緣起非有；

（二）緣起非無；

（三）緣起亦非有亦非無；

（四）緣起非非有非非無。

表詮四句爲：

（一）緣起是有；

（二）緣起是無；

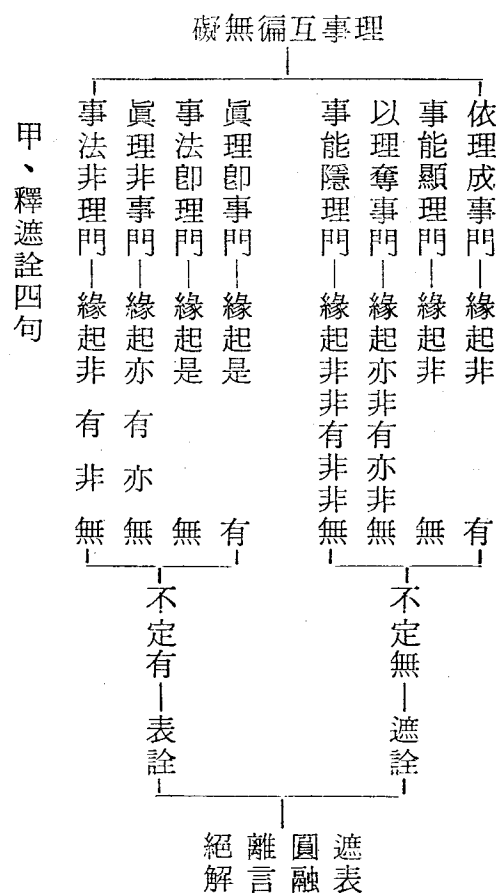
（三）緣起是亦有亦無；

（四）緣起是非有非無。

至於遮詮中之：空有互融兩不存，相奪同時兩相泯的不定是無；與表詮中之：以緣起——故是有，故是無，故是亦有亦無，故是非有非無的不是定有，同是表顯緣起自在，故無論說有說無，橫說豎說，都是所謂「遮表圓融的」。惟其如此，即顯此中消息，非語言文字之所能建立，非思辨心行之所能到達，所謂「離言絕解」，旨盡在此；所謂「解終趣行」。亦旨盡在此。解得中之深義，於此八門義趣，殆亦庶幾近之。

茲用直接遮表命題，釋此八門義趣如下：
先用表解，提其綱目，次依提綱，逐一釋義。

表解如左：



（一）釋依理成事門非有義：

緣起非有句，準論主釋：「緣起之法，無性即空。」依理成事門，謂：「事無別體，要因真理而得成立，以諸緣起皆無自性故。由無自性，事方成就……依如來藏，得有諸法，當知亦爾。」此中，雖說依無性理成就事，依如來藏有諸法；但十二門論②說：

象緣所生法，即是無自性；

若無自性者，云何有是法？

楞伽經③說：「大慧，如來應正等覺，依性空、實際、涅槃、不生、無相、無願等諸義說如來藏。」是故，依照無性則是無法之理，依於性空如來藏所成之法，當知無所有不可得，斯諸法皆空。如是之即空之有，是爲非有。故曰：緣起非有。

（二）釋事能顯理門非無義：

緣起非無句，論主釋曰：「以緣起之法，即由無始得有故也。」事能顯理門則說：「由事攬理故，則事虛而理實，以

事虛故，全事之理，挺然顯現。」所謂「由無始得有」者，即由無始得有緣起之意。蓋法既緣起，必是無始；若是有始，必非緣起，以其不離自生、他生、共生、無因生之四門生，求始可得故。所以，因緣起法，就決不是四門生。然除此四門，亦無餘門可以生法，故知諸法無生。故無生真空之相，是諸法當體就可顯現的。故說事攬理成，事虛理實，全事之理，挺然顯現。且法若有生，方可言始；無生，如何說始？無始說有法緣起，此法當知即是幻化之相，是空非實有的。雖然，幻化之法，亦非是無。是故：緣起之法，固不可說非有，亦不可說非無。因為，是由事能顯理，非由無事顯理，是即因緣說空，非離因緣說空。事能顯理，是即有是空；即有是空，是空則非空。故曰：緣起非無。

（三）釋以理奪事門亦非有亦非無義：

緣起亦非有亦非無句，論主釋言：「緣起之法，空有一際，無二相故也。如金與莊？具。」以理奪事門謂：「事既攬理成，遂令事相皆盡，惟一真理平等顯現，以離真理外，無片事可得故。」此中之「惟一真理平等顯現」，即是「空有一際無二」之相，以「事相皆盡」，故曰：非有。然此「事攬理成」之「緣起之法」，既說事成說緣起，雖是「事相皆盡」，「無片事可得」，亦不能說是非無。故此門為緣起亦非有亦非無句義。

（四）釋事能隱理門非非有非非無義：

緣起非非有非非無句，論主釋以：「不礙兩存故，以緣起之法，空有互奪，同時成也。」事能隱理門說：「真理隨緣成諸事法，然此事法既違於理，遂令事顯而理不顯……經云：法身流轉五道，名曰衆生，故衆生現時，法身不現也。」此中，「真理隨緣成諸事法」，理、事（空、有）本來一際，圓融無礙，不相違逆。雖然，此是無分別法；若於此中，起虛妄分別事，則成事、理相違，遂與理奪事相對待而有事奪理，相奪同時故，因有理、事對立，法身、衆生對立，空、有對立……由是事違理而成對立，故能違之事顯，所違之

理隱。不過，儘管事違於理，以其皆因真理隨順因緣所起，其本來仍是一際圓融無礙，故曰：「不礙兩存」，又，由理、事相奪同時，而成理、事相對，故曰：「空、有互奪同時成」。如是，約前之「真理隨緣成諸事法」說，是緣非非有；約後之虛妄分別之「違理」、「隱理」之事說，是緣起非非無。故此事能隱理門，是緣起非非有非非無句義。

（五）釋此四門為緣起不定無義：

緣起不定無者，如論主說：「空、有互融，兩不存故。緣起之法，空奪有盡，唯空而非有，有奪空盡，唯有而非空，相奪同時，兩相雙泯。」前說緣起之法不礙兩存，以空、有互奪同時成故；今說空、有圓融兩不存，以互奪同時兩相泯故。同一互奪，而有存亡之不同。其義何如是之矛盾？蓋以菩薩摩訶薩，既入無礙地，則具無量善巧無礙智慧，能一念觀察一切衆多差別事法，而住於一性無二地，不分別法。如周徧含容觀說：「是故菩薩，雖沒看事，即是觀理。」故能於空有互奪同時，既見不礙兩存，亦見圓融雙泯，既見一切無量法界，亦見不思議真空法界。於一際圓融兩相雙泯之眞法界中，不但見有事（有），亦且不見有理（空）的。入無礙地菩薩，於境界豈能有所障礙？菩薩於境界無礙，華嚴即說有十種境界無礙用。畧舉如：在法界境界，不捨衆生境界；在涅槃境界，住寂靜境界，不捨散亂境界；住無去來、無戲論、無相狀、無體性，無言說如虛空境界，不捨一切衆生戲論境界；住諸力解脫境界，不捨一切諸方所境界。由此可知雙存與雙泯，是絕對不矛盾的。

（未完待續）

註：

②④ 取意華嚴經須彌頂上偈讚品善慧菩薩所說頌所寫。

②⑤ 大正一八六七，第五一二頁。

②⑥ 大正一五六，第一五九頁。

②⑦ 大正六七二，第五九九頁。

密勒巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

敬禮上師。第四十篇 連貢日巴的故事

大五十六二，第五式武頁。
大五一五六，第一式武頁。
大五一八六二，第五式武頁。

尊者密勒日巴的心子惹琰巴自印度求法歸來後，施主和弟子們在紅崖博拓為惹琰巴洗塵，舉行了一個會供。席間尊者曾於歌中授記他的無比大弟子岡波巴即將前來。去巴的施主們就迎請尊者到去巴去居住。其時從達波地方來了一個康族的瑜伽士，他一向久聞尊者之名，心中異常仰慕，此番特來朝見。他甫見尊者的面容，立即心中生起了殊勝的樂、明、無念三昧。因而對尊者生起了最大的信心。於是他對尊者說道：「師傅啊！我是達波地區來的一個修行人。過去我曾依止幾位上師學習過大圓滿等法的引導，也修習過用各別抉擇慧去修觀（定慧）的方法，同時也修持過平等密行，但是我所得到的只是一些意解的理路而已，並未生起一個能使此心得到確切依靠的覺受。尊者的盛名我一向久所嚮往，所以特地前來求法。請您慈悲傳給我法要吧！」

尊者說道：「你過去是否一直有這樣的情形呢？」隨即以歌問道：

「上師所傳諸妙訣，已成口頭假禪耶？
趨入證悟之勝見，已為二執所惑耶？
平等無別秘密行，亦生懷疑放任耶？
心未浸透之覺受①，如水滴革不入耶？
深山茅蓬修觀時，不為矯揉魔乘耶？
如是應知無明輪，如轉陶器無已時。」

瑜伽士說道：「過去確是有這些毛病，現在就請尊者傳給我與這些不同的灌頂和口訣吧！」尊者當即授以灌頂和法訣命他去修持。可是因為多年習氣的緣故，他對有相法的善行始終絲毫不能丟脫，同時想到城中去遊玩的妄念也紛起不已。尊者立即察覺到他的這種情況。一天，他來到尊者面前報告修行的覺受時，尊者對他說道：「如果不能澈底的斷捨那些愚癡的有相觀法，和根絕到城市中去遊要的念頭，就仍然會被三界輪迴的過患所縛，所以你應該力斷貪欲和執着。聽我歌曰：

「依持殊勝傳承時，迷惑法爾性中淨。
修持大手印定時，任何法相心莫執！
遊蕩城鎮瑜伽士，親朋牽纏扯不清，
處世如不護譏嫌，言行俗鄙無意義，
防護遮止煩惱賊，必生煩惱與不快，
若不如是勤修持，否則將墮險道中；
否則覺受將遞減！必墮疏懶無記中。
故應時常住茅蓬，功德決定得增長。」

尊者的指示正好說中了瑜伽士的痛處，他不禁對尊者生起了不共的信心。獨自前往深山中去專心一意的修持，終於出生了殊勝的證悟。一天他特意來謁見尊者，稟明自己的證悟境界。尊者非常高興，對他說道：「你的悟境很好，但直至成佛前仍應對下面的各項取捨諸點勤行不怠。」隨即歌道：

「子女妻妾及情面，	此三修士枷鎖也，	真修行者應捨之！
財物、受用及矜慢，	此三修士障礙也，	真修行者應棄之！
親朋施主及徒衆，	常累修士作耽擱，	真修行者應捨之！
醇酒、勞累及昏睡，	此三修士盜匪也，	真修行者應遠之！
遊要閒談及嬉戲，	皆是修士散亂因，	真修行者應離之！
上師口訣及精進，	修士依靠根本也，	真修行者應依之！
靜地、勝伴及道糧，	此三修士屋舍也，	真修行者應依之！
無念、無散及大樂，	修士真正伴侶也，	真修行者應依之！
鬆坦、任運與自然，	此三修士威儀也，	真修行者應依之！
無貪無瞋及神通，	修士證道憑證也，	真修行者應依之！

連貢惹巴②說道：「依於尊者的恩德加持，應該捨棄的，我已經都捨棄了；修法的覺證也自然生起了。現在我是時時刻刻都在快樂之中！上師的恩德真是昊天罔極啊！」

尊者說道：「兒啊，你所說的話很對！一個能如量的去作取捨、捨諸行的瑜伽士，確是時時刻刻都在快樂中的。反斯而行——該捨的不捨，該爲的不爲——那就會時常陷在苦痛中的。所以你应该繼續對何者應捨，何者應爲，善加分別抉擇才對。」隨即歌道：

「自見本來面，	親證實相義，	如是瑜伽士，	時時皆快樂。
心隨塵勞馳，	生種種困擾，	如是學佛者，	時在苦痛中。
任運無整治，	不動自清淨，	如是瑜伽士，	時時皆快樂。
心隨妄念馳，	起貪瞋煩惱，	如是學佛者，	時時受逼苦，
見外顯諸法，	皆是大法身。	希、懼與疑惑，	從此霍然斷，
如是瑜伽士，	時時皆快樂。	莽言無顧忌，	健談扯閒天，
爲八風所轉；	如斯學佛者，	時時皆苦惱。	見一切唯心，
所顯皆友伴，	如是瑜伽士，	時時皆快樂。	此生蹉跎，

死時百悔生，	如斯學佛者，	常在苦痛中。	如量契悟境，
本然住實相，	如斯瑜伽士，	時時皆安樂。	貪欲深入心，
兢兢患得失，	如斯學佛者，	常在苦惱中。	諸相自解脫，
覺受恆不斷，	如斯瑜伽士，	時時皆快樂。	爲文字所縛，
心無決定見，	如斯學佛者，	常在苦惱中。	捨棄世間法，
心離諸罣礙，	如是瑜伽士，	時時得安樂。	升斗必計較，
以養愛欲女，	如是學佛者，	時在苦惱中。	內心已絕貪，
見一切如幻，	如是瑜伽士，	時時皆快樂。	散亂並逸樂，
役身心如奴，	如斯學佛者，	時在苦惱中。	身騎精進駒，
行住解脫道，	如斯瑜伽士，	常在快樂中。	身披懶惰枷，
繫輪迴巨錨，	如是學佛者，	時時皆苦痛。	斷聞思分別，
觀心爲娛樂，	如是瑜伽士，	常在快樂中。	口云依佛法，
實做諸罪行；	如斯學佛者，	時在苦惱中。	斷希懼疑惑，
本覺常相續，	如是瑜伽士，	常在快樂中。	矯揉順世情，
已鼻被人牽，	如斯學佛者，	時在苦惱中。	一切棄腦後，
常行佛陀法，	如是瑜伽士，	時時皆快樂。」	

連貢惹巴和其他弟子們聽了尊者的歌後，都心生歡喜，鼓舞雀躍。他們都能以大手印根本定（串習）之力，於後得位之（日用動靜中）親見諸法如幻，因而斷惡成善，精進不已。尊者對連貢惹巴亦頗爲歡喜欣賞。以後連貢惹巴就成爲達波仁波切③的第一個金剛兄弟，施主，和弟子。

這是尊者的親近弟子連貢惹巴的故事。

註解

① 此處藏文作：rGynd · Dan · Ma · hBral · Nyams · Myon · De
· 此處之rGynd · 字本作密乘之「續部」解。但亦可作「心」解。
若取前者則爲：「不與續部相連之覺受」之義。譯者推測此處之
rGynd · 字爲「心續」之意。即指「心」也。

② 連貢惹巴即是行者之名，但故事開始時未提出來。至此處才提出。
令人覺得這樣的寫法很奇怪和突然。

③ 達波仁波切——即岡波巴大師之俗稱。



六祖的無念學

智 銘

五祖曾對神秀說：「無上菩提，須得言下識自本心，見自本性；不生不滅，於一切時中，念念自見，萬法無滯，一真一切真，萬境自如如，如如之心，即是真實。」五祖的這個「念念自見」，念什麼？是念自性本來清淨，湛然空寂，妄想不生，我所以滅。呈現出萬法無滯的如如之心，這如如之心，即是無上菩提本性。

「念念」之學，五祖雖是對神秀而說的，可是，六祖却由淺而深，大加發揚。他說：「世人終日口念般若，不識自性般若，猶如說食不飽，口但說空。」般若是自性本具的，原已有之的，不是由口念而可外得的。故終日口念般若，於自性般若終無有益。他主張「口念心行」，口、心相應，才有成就。

「念」，分妄念與正念，妄念是念一切塵勞、妄想、人、我、妻、子、財、祿、國土、壽、夭、禍、福、利、害、得、失。妄念越多，智慧越少，故念念而愚。正念則是自懺前愆，自悔後過，去假歸真，棄妄歸正。由正念而智慧生。故六祖云：「一念愚即般若絕，一念智即般若生。……前念迷即凡夫，後念悟即佛。前念著境即煩惱，後念離境即菩提。」可見凡夫之與佛、煩惱之與菩提，只在一念之間；「迷」與「智」、「著」與「離」而已。

但若為求作佛而一心正念，屬於邊見，即被法縛。故要念而無念，以顯本性之自然，才得真正解脫。故六祖說：「若得解脫，即是般若三昧，般若三昧，即是無念。」

自此，六祖即將「無念」之學加以演化。他教導行者，必須離妄想，才能智慧常現，才能不離自性，故說：「知見一切法，心不染著，是為無念。」若心動用，即偏一切處，須「淨本心，使六識，出六門，於六塵中，無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。」行者若能悟無念法，行無念行，就能萬法盡通，見諸佛境界，至佛地位了。

六祖將他的教說，立「無念為宗」，他的「無念為宗」又與「無相為體」、「無體為本」三者結合起來。「無住」是宇宙、人生的本性，世間的一切善惡、好醜、冤親、言語，以及觸、刺、欺、爭，都如夢幻、如泡影、如閃電，一無真實，因其本性是幻，故一遇順逆之時，善者不必思酬，惡者也不必思害。而諸法之無住，是因本體之無相。經云：「一切相皆是虛妄。」宇宙有成、住、壞、空，人世有生、老、病、死。沒有一樣是真實的，是永恆的，是可以捉摸把持的。故能離於相，則法律清淨，經也云：「若見諸相非相，則見如來。」故六祖以「無相為體」、「無住為本」。行者兩不執著，兩不為念。若「念相」、「念住」，則「前念今念後念，念念相續」而「名為繫縛」了。若「於諸法上，念念不住，即無繫縛。」六祖乃立「無念為宗」。

但六祖的「無念」，並不是「百物不思」。他所说的「無念」，是「於諸境上，心不染。」是要於自念上「常離諸境，不於境上生心。」所謂「不於境上生心」，是叫此心不安為諸境所牽、所繫、所執，而保持「法體清淨」，靈明覺性常現。故「無

念」並不是「關閉靈明覺性，一如槁木死灰者然。若持此見，六祖認為「一念絕即死，別處受生，是為大錯。學道者若不識法意，自錯猶可，更勸他人，自迷不見，又謗佛經。」後果非常嚴重。但是，也有些人「口說見性迷人，於境上有念。念上便起邪見，一切塵勞妄想，從此而生。自性本無一法可得，若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見。」是故，凡口說見性之人，而實無所見，「執見」、「執性」是法執。蓋「菩提者，不可以身得，不可以心得，不可以性得。」甚至不可以佛得佛。故「無念」是棄兩邊行中道之學。

最後，六祖恐行者仍不明「無念」的真義，乃將「無念」二字，分開解析。他說：「無者無何事？念者念何物？無者無二相、無諸塵勞之心。念者念真如本性。真如即是念之體，念即是真如之用。真如自性起念，非眼耳鼻舌能念。真如有性，所以起念，真如若無，眼耳鼻舌，當時即壞。真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。」由這段經文看；「無」者是無二相，「念」者是念真如本性。這個「念」，沒被萬境所染，也沒被眼耳鼻舌……所牽，故真如本性雖有念，但對有為無為諸法善能分別，不因念而有動搖，故云：「前念今念後念，念念不為愚迷染。」念而不染，不染則智慧生，有了智慧，就能常行正法。行者這樣的修習，六祖認為才是「真學」！

六九年三月二日寫於塵勞中。

（上接第7頁 絕對精神與真實心）

神學上所言之上帝之概念不合。換言之即自通常之宗教神學眼光觀之，黑氏所言之「絕對」，決不得謂之為上帝。黑氏之「絕對」既不得謂之為上帝，而黑氏不言「絕對」時所稱引之上帝，又與「絕對」全同，故其結果，即黑氏哲學中無上帝。於是則黑格爾的絕對或絕對觀念，自一義言之，乃可與天台智者的「第一義諦」或「一實相心」相同。既可相同，則「人或」之難解，而我們謂兩者之基本觀點同為絕對觀念論之說立。至謂此兩大絕對觀念論或以絕對觀念為宇宙的基本原理之觀點固同，但其言絕對觀念之系統乃至宗趣容有不類。此說固然，然我們於此只言觀點而未曾涉及系統和宗趣。故此說於斯無與，我們不辯，而辯止於此，並且兩者觀點之較析亦止於此。下當續較其原理法則，亦即理則。

（未完）

（上接第18頁 觀音——半個亞洲的崇拜對象附註）

- ⑪ 吳兢（670—749）：「貞觀政要」（四部備要）1:2b）。
- ⑫ 見「大乘莊嚴寶王經」卷一（大正大藏經·22:48c）。
- ⑬ 「秋浦歌」，十七首詩歌中的第十五首，見「李太白集」卷八（萬有文庫·3:28）。
- ⑭ 伽梵達摩譯：「大悲心陀羅尼經」（大正大藏經·20:108a）知禮：「千手眼大悲心咒行法」（大正大藏經·46:977b）。
- ⑮ 鈴木大拙·Mysticism: Christian and Buddhist (New York, 1962 124頁)。
- ⑯ 「永嘉證道歌」（大正大藏經·48:396b）：鈴木大拙的英譯，見 Manual of Zen Buddhism (London, 1950) 97頁。
- ⑰ Conze, Buddhism: Its Essence and Development, 149頁。
- ⑱ 知禮：「千手眼大悲心咒行法」（大正大藏經）46:973a）。
- ⑲ 「東京寶像禪院新建大悲殿記」，載於「蘇舜欽集」（上海，1961, 180頁。在宋代，較賤的金屬鐵，大量用於代替銅，包括某些錢幣。
- ⑳ 「大悲閣記」，載於「蘇東坡集」卷四十（萬有文庫·6:111）。比較「大足石刻」，120頁；又見十三世紀的一張佚名畫，藏於台北故宮博物院（Chinese Art Treasures (Skira, 1961), 圖65），圖為一立像，全身有光，光中充滿了許多栩栩如生的手和持物。有關觀音圖像的進一步討論和說明，見後籐大用：「觀世音菩薩の研究」，105—89，逸見梅榮：「觀音像」（東京，1960）；有光社編：「觀音圖集」（東京，1941）「歷朝名畫觀音實相」。
- ㉑ 「大悲閣記」（見註⑳）。
- ㉒ 「觀音大士像讚」，載於「省庵法師語錄」卷一（續藏經，乙輯14套4:302b）。
- ㉓ 分見於「書若達所書經後」及「觀音讚」，載於「蘇東坡集後集」卷十九（萬有文庫·9:58, 59）。
- ㉔ 「觀音大士贊」。載於「楚石梵琦禪師語錄」卷十三（續藏經，第二輯·129套·1:106b）。
- ㉕ 鄭烘雲「白衣觀音讚」，見「佛州小草」，載於「慧炬」第15—16期（1973年9, 10月合刊），80頁。有關白衣觀音的說明，見一行：「大日經疏」卷五及十（續藏經，第一輯·36套·1:84b—2:136a）。

——紐約大學近東系



— 中篇小說 —

新

生

張小雲

(四續)

送走了丁治平之後，文忠國傷心極了！他想起自己八歲的時候，跟隨父母從福建來到馬來亞的太平，父親是開鑛工人，他還割過幾年膠，他生我和弟弟兩人，不幸弟弟在一場傷寒病中夭折，只剩下我這獨子，父親去世時，流着眼淚握着我的手說：

「忠兒，你將來要作個堂堂正正的中國人，要愛國，要有志氣，你知道我們的老祖宗文天祥，是個不屈不撓的愛國忠臣，我們要繼承他的精神。他將來有了兒女，也要好好教導他，送他們上學校，多讀些好書。」

父親去世不久，母親也害肺病死了，我結婚後，生下一男一女，承祖宗保佑，使我在商場上一直順風，加上我們夫婦合作，含辛茹苦，節衣縮食，才有今天；不料生了個敗家子永昌，在外面胡來，叫我如何對得起九泉下的雙親？

文忠國越想越難過，越失望，抬頭看看壁上的鐘，已經過了一點，還不見兒子回來，他把老伴叫起來問：

「你知道阿昌每天晚上是什麼時候回來的？」

「不知道。有時候十二點多，有時候一兩點！」

「該死，你為什麼早不告訴我！你知他在外面幹什麼嗎？」

「不知道。」

「跳舞，玩女人，他虧空了丁治平三千多塊，看你拿什麼去還給人家？」

「真的？阿昌不會壞到這個地步，我不相信。」

天下的母親，多半是維護兒女，嬌生慣養的；而父親的管教，較為嚴格，因此有嚴父慈母之分。

這一夜，文永昌好像有預感，知道回家會遭父親的毒打，所以乾脆和王富才開了房間把王秀英找來尋歡，過了一夜荒唐，充滿了罪惡的生活。

正

正

正

永昌回憶到這裏，他忽然覺得心痛，他痛罵自己：為什麼那天晚上我不回家，即使被父親打死了，也比現在關在牢裏好。

他越想越難過，彷彿有一條毒蛇在那裏咬他，使一顆心被咬得鮮血淋漓，他痛得不能忍受，很想大哭一場；但又怕驚動了獄卒，只好讓眼淚痛痛快快地流，他希望淚水會洗淨他的罪惡。

四、犯罪的動機

這是報應，也是因果循環的關係，在三個月之內，這六個不良少年，都遭遇到意外的不幸命運：

文永昌、王富才、卜英武、卜之華都先後被老闊開革了；尤人傑，馬恕人，也被學校開除了。他們起初都瞞着家裏，不久，卜家的父母，都知道他們在外面過着狂嫖爛賭的生活，不知道如

何是好？報告警察吧，家醜不可外揚，萬一報紙上披露，如何作人？太丟臉了，還是先自己嚴加管束再說。

可是，毫無救藥，他們好像中了魔一樣，六個人都不理家長苦口婆心的勸告，他們沉醉在物慾的苦海裏。

「我們這樣胡鬧下去，不是辦法，沒有錢了，怎麼生活？」

一天，文永昌忽然提出一個嚴重的問題。

五個人當時都沒有回答，沉默了一會兒，王富才忽然站起來說：

「前面擺着兩條路：一是做小偷，二是做强盜——搶劫。」

「不！不！我不做小偷，更不做強盜！我爸爸常常教訓我，絕對不能做壞事！因為我們的老祖宗文天祥是愛國份子，他在監牢裏寫的「正氣歌」，老師還教我們每人都要背，你說的這兩條路，我是不願走的。」文永昌語氣堅決地說。

「那麼，就走餓死這條路吧。」

王富才用目光掃射了五人一眼，注意誰先開口。

「我們難道除了偷、搶，就沒有第三條路嗎？」

一向沉默的卜英武也開口了。

「我也反對！」尤人傑說：「我媽常常對我說起因果報應的故事，我們做壞事，都沒有好結果的，即使眼前不報，死了到地獄也要接受閻王的處罰，受各種可怕的苦刑的。」

「迷信，迷信，這完全是迷信！虧你還是個中學生，也相信這些不識字的老太婆所說的話，人一死，就一了百了，什麼都不知道，那裏有什麼地獄，天堂，極樂世界？」

王富才很生氣地說。

「目前，我們最重要的問題是：怎樣生活下去？我們不能天天餓着肚子，也不能自殺，我們要生存，就要奮鬥！永昌，你說對不對？」

「本來偷、搶都不容易，免不了有危險，要坐牢；不過那時候，我們的生活問題，都可解決了。」

文永昌回答王富才。

「不！我害怕，我不敢搶，我不敢偷，我要回家，向爸媽懺悔，還是進學校讀書的好。」

馬恕人說。

「對，我贊成恕人老弟的話，我們還是改邪歸正吧！」

「哼！甚麼改邪歸正？真是放屁！我們的生活，不能說邪，是一種應得的享受。人生幾何，為什麼要辛辛苦苦地去做工？有辦法弄錢，可以不擇手段，世界上的好人，壞人，都是一樣生活，不跟你們噲噲了，小孩子懂得個屁？」

「尤哥哥，讓他們去搶，我們兩人回家去吧。」

馬恕人眼睛裏有淚光，幾乎要哭了。

「哼！回去？不要做夢！我們六個人，已經喝了「血酒」，（用針刺破手指，滴血在酒內。）而且宣誓說：「從今天起，我們六人同生同死，同富同貧，有福同享，有禍同當；誰敢中途退出，我們就不客氣地先解決他。」

一聽到「解決」兩字，胆小的馬恕人，就哇的一聲哭起來，他說：「我不管，我要退出，打死我，我也要回家！」

最後，還是文永昌說了許多安慰恕人、鼓勵恕人的話，才把他的情緒穩定下來。

卍

卍

卍

現在他們六個人，在平民區租到了一座馬來人的亞答茅屋，（用亞答茅草蓋的那種高脚房子）晚出早歸。這六個青年人的家庭，在不久以前，都接到一封信，說他爲了愛國，現在回到上海讀書去了，將來學成之後，一定回來建設新的新加坡。話是說得冠冕堂皇，家長之中，有的還真的相信他們的兒子有志氣，真愛國，雖然心裏捨不得，難捨難分？但在失蹤多天之後，能接到兒子一封親筆信，總是安慰的。

「現在我們六弟兄，等於沒有家了，我們重新組織一個新的家庭，依每個人的年齡大小而決定長幼秩序，六人都報了自己的生年月日，永昌是老大，王富才老二，卜英武老三，卜之華老四

，老五是尤人傑，最小的老六，是那個愛哭的馬恕人。

「我們這個六兄弟所組成的團體，叫做青春幫。大家都知道，一年之計在於春，人生最可貴的時代是青年；我們取「青春」兩個字，是表示有無限的活力，無限的光明燦爛。將來我們個個都是英雄好漢，我們要做新中國的主人翁，從今天起，我們要聽大哥二哥的話，不論穿的，吃的，用的，都要平等，每天晚上，或者分別出去弄錢，或者一同去「工作」，得到的錢，統統交給大哥保管，統籌分配，不可各入私囊，大家都聽明白了沒有？大家都能遵守嗎？」

本來這些話，應該由文永昌說的，如今却越俎代庖，由王富才的口裏宣佈了。

「聽明白了，我們能遵守。」

四個小傢伙，異口同聲地回答。

「那麼，我們今晚上，就開始行動。」

記

記

記

文永昌帶着老三，老四去搶他父親的一位朋友開的合作社。本來三人都戴着黑色的假面具，只露出六只眼睛，也許因為恰好警察從門口經過，阿昌慌慌張張地逃跑，假面具掉了，被合作社老闆王義看見，他大罵阿昌：

「阿昌，你怎麼走上這條路，你要錢，儘管向我開口借，為什麼要來搶，我馬上告訴你爸爸，聽他怎麼說？」

文永昌根本沒有聽進王義說什麼，只拼命地拔腿逃走了。

王富才究竟是個老油子，他帶着老五，老六，跑進一家雜貨店，看見只有一個老太婆守在那裏，便掏出一把玩具手槍，抵着老太婆的胸口說：

「老太婆，趕快把銀櫃裏的錢，統統拿給我，要不然，我要你的老命！」

「好，給你，給你，老爺，求求你，不要開槍，求求

你。」

這時，老五，老六戰戰兢兢地把守門口，他們佩服王富才的機智、勇敢、聰明，居然拿了小孩玩的小手槍當做真槍去搶劫。王富才滿載而歸了，今晚的收穫，是五百多元。他們買了酒菜來大喝大吃，又去紅綿舞廳跳了個通宵。

王義打了個電話給文忠國，用懷疑的口氣問：

「文大哥，你的少爺永昌近來好嗎？昨晚我看見他和兩個戴假面具的小伙子來到合作社，好像有不軌行動；幸虧警察巡邏，從門口經過，他們拔腿便逃走了。」

「逃走？你看清楚了，真的是阿昌嗎？」

「沒錯，沒錯，我還罵了他。文大哥，請你不要難過，年輕人不免有糊塗的時候，社會的風氣太壞了，使許多青年走上了墮落之路。」

文忠國放下電話筒，馬上跑去找丁治平，詢問永昌在店裏的情形，丁說：

「不瞞大哥說，永昌這孩子，本來是很好的，後來不知他交了些什麼壞朋友，完全變成兩個人，我早已辭退他了；也不好意思對老大哥說，這些天，他沒有回家來嗎？」

「沒有，我前幾天，接到他一封信，說他要去上海升學，我正在懷疑，那裏來的路費？方才接到王義一個電話，說阿昌跑去合作社要錢，如果他沒有看錯，真的是阿昌，我明天就登報和他脫離父子關係！」

「文大哥，請你千萬別傷心，把他找回來，好好地管教管教他，浪子回頭，終有覺悟的一天。」

丁治平的話，文忠國一句也聽不進耳去。

他匆匆忙忙地回到家，也不和妻子說話，馬上寫了個啓事：「文國忠與不肖子永昌，永遠脫離父子關係；此後永昌在外一切行動，與忠國無干。」

文忠國啓 卅六年三月二日

（未完待續）

永懺樓隨筆之三十八

管窺佛教的宇宙觀

馮馮

佛教的宇宙觀念是合乎宇宙大自然事實的，是科學化的，我們對佛教的研究越深，就越會發現；佛教的宇宙觀並非原始宗教的神權與迷信模式，而是客觀的對於宇宙事實與現在過去未來的認識。越來越眼界廣闊的最新天文科學，有更多的突破性天文發現，可茲證明佛典所載的宇宙觀念的真知。

一種宗教，是否屬於愚民的迷信，首先決定於其宇宙觀。凡是宗教，無論它是在原始階段，或在已發展階段，都必須具有宇宙觀、哲學觀、與人生觀，作為最重要的基礎，其次才是神學。如果以神學作為首要的骨幹基礎去發展它的宇宙觀人生觀與哲學，就是首先限制了智慧的啓發，等於是井蛙觀天，雖未必就全部流於迷信，但其偏狹已不可免。

任何宗教，假如對於智慧不是採取啓發之宗旨目的，而是對民智加以限制禁錮，或者予以「強迫觀念」，那麼就是出諸私欲的迷信。

任何宗教，假如自昧，不知科學，不接受科學，而仍舊自困於神權之井內，那就是迷信、自愚。

昧於科學與哲學者，不免就昧於宇宙與人生，對於「未知」，就只能接受「強迫觀念」而淪為盲目崇拜。

南太平洋有一個小小海島，是未開發之地，土人之智識，仍去石器時代穴居人未遠，不知有飛機輪船核子氫彈，他們仍然停留在畏懼雷電風火等自然現象的階段，對大自然的畏懼，形成了他們的原始宗教觀念神權思想，只知盲目崇拜求赦。他們現時所崇拜之神，乃是用草桿樹枝樹葉紮成的一架螺旋槳飛機——說得正確一點，是一架C—四十七型的運

輸軍機模型，他們又用草木紮成幾個高大的人形，給它頭上裝上黃色兔毛作為頭髮，用白色石灰塗抹木偶的面孔，作為他們的「神」。

經過人類學家與其他科學家之研究，發現該島島民，民智未開，海島孤懸於南太平洋，與世隔絕，從未看過飛機，亦未見過白人。在第二次世界大戰中期，美國與日本在太平洋發生戰爭，偶然有一架C—四十七型軍用運輸飛機中途迷路，迫降於該島，為時甚暫，不久修復飛走。美軍從空而降，又持有驚人的手提輕便機關槍，火鋸噴射器，軍用手電筒。可能當時曾經用這些武器威嚇過包圍的土人，說不定還投過手榴彈或炸彈。土人在驚服之餘，就因無知而當美軍是從天而降的「神」——可不正是他們無知的心目中的「神」嗎？會飛天，會手發雷矢爆炸，會手放火鋸，會手射電光——從此土人就用草木做成白人與飛機，作為神祇而崇拜，至今未改。新生的兩代孩子，根本未見還世面，所見所聞，就是相傳下來的那些會飛天會投射雷電的「白人上帝」，而那些血肉之軀的美軍根本不知變了神。

這是一個真有其事的實例，從之不難看到若干宗教的形成過程，或者也可如此類推某些宗教的神權觀念，或者更可解釋其神話神蹟，也可看到其信仰的發展模式。

如果土人有足夠的科學智識，如果他們對於宇宙有若干科學觀念，他們自然就不會那樣盲目崇拜了。

某些宗教的文獻，指出地球是四方的、平面的，太陽是環繞地球而行的，地球是宇宙的中心。這種中古時代的觀念，雖已因近世科學之發展與天文智識之邁進而漸漸泯滅，但近來又再重新有人倡言「地球是宇宙中心」之說。

假如從極端的「唯己」觀念來說，甚至可以說：「我」就是宇宙的中心，只有「我」存在之時，宇宙才會存在，「我」若不存，宇宙萬物亦不存在。這種觀念，乍聽似不無見地，細思則不然。那完全不過是僅以其「感覺」來看宇宙而已。請問：某甲若死了，世界宇宙是否就亦隨之消滅了？其餘的人、物，都亦消滅了呢？

就更不必說到生死不過只是不斷的循環。

某甲死掉，肉體腐爛分解，他的肉體的感覺沒有了，但是構成他肉體的那些元素和水份，溶化在大自然之中，與其他化合，又再形成另一種存在的形態，而非消滅。而宇宙與世界中的各種形態的存在，亦仍然存在，各在各種循環過程中，並非因某甲之「六識」已失，不知色聲香味觸法而俱不存在，自然亦不可能因某甲有識而存，因無某甲之識而滅。

某些宗教，至今仍堅持其宇宙有窮觀念，並常謂造物之主，只創造了一個「世界」，只有這一個世界之中有「生命」。而我們人類是宇宙中唯一的人類，我們是孤單寂寞的。不信麼？看——人類登上了月球，發現月球上並無空氣，人類派出太空船飛抵火星金星木星上空，錄得氣溫不是熱達數百度就是冷至零下數百度，而且從其大氣的光譜分析，只有氫氣、氮、氧，沒有氧氣，沒有水，「生命」不能存在。是以證實了，宇宙之中，只有一個地球，也只有地球上生命，地球上的溫度，空氣與水，都是唯一的，獨有的，所以只有地球才有「生命」。

從「天圓地方」之說，演變為「太陽環繞地球而轉」，是某些人在中古時代的進步「一大步」，從「日繞地轉」之說，又至承認地球是圓的，是又一「一大步」——這過程有多少的艱苦掙扎，天文學家哥白尼怎末被視為妖言惑眾而死於獄中，伽利略受壓制……，這些都不必提了。

但是，某些人士仍然未能再前跨「一大步」去認識宇宙的無窮盡。一位極負盛名的美國某宗教佈道家，甚至於在某次電視佈道會中，表演降靈病治，聾者即聰，盲者立明之餘

，脫口而稱：宇宙是某人創造的。

一個人類血肉之軀，能夠創造出已經歷時不知幾兆幾億個光年的，無窮無盡的宇宙？

淺陋如我，當時去函，要求辯論此點之疑，並質問出自何典？該位名人，或者以我智識太淺，孺子不可教也，根本不屑與我辯論，乃連信都不回。

我無意在此批評宗教，同時，我想，對於宇宙的有限觀念和誇大的神權，亦非唯該一佈道家之病，亦非唯某一宗教之理論漏洞。事實上，很多宗教都或多或少地有些難以自圓其說的觀念。不過，在比較來說，佛教對於宇宙的認識，顯然是較為客觀而深刻符合實際的。

姚秦三藏法師鳩摩羅譯著的「阿彌陀經」，是我們常在寺院唸誦的佛教古典經部之一，佛徒個個熟悉的。該經開頭有一段，句云「……無量諸天大眾俱」，又有句「從是西方過十萬億佛土，有世界，名曰極樂，其土有佛號阿彌陀」。

釋迦牟尼又說：「舍利弗，彼佛壽命，及其人民，無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。」

又說：「阿彌陀成佛以來，於今十劫。」「諸菩薩眾，亦復如是。」「眾生眾生者，皆是阿鞞跋致，其中多有一生佛處，其數甚多，非是算數所能知之，但可以無量阿僧祇說，眾生聞者，應當發願，願生彼國。」「不可以少善根福德因緣得生彼國。」

又說：「若有善男子，善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日……若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛，與諸聖眾，現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」

又說：「東方亦有阿閼鞞佛，須彌相佛，大須彌佛，須彌光佛，妙音佛，如是等恆河沙數諸佛，各於其國，出廣長舌相，徧覆三千大千世界。」

「南方世界，有日月燈佛，名聞光佛，須彌燈佛，無量精進佛，如是等恆河沙數諸佛……」

「西方世界，有無量壽佛，無量相佛，無量幢佛，大光佛，

大明佛，寶相佛，淨光佛……如是等恆沙數諸佛……」
「北方世界，有燄肩佛，最勝音河，難沮佛，日生佛，網明佛，如是等恆河沙數諸佛……」

「下方世界，有師子佛，名聞佛，名光佛，達摩佛，法幢佛，持法佛，如是等恆河沙數諸佛……」

「上方世界，有梵音佛，宿王佛，香上佛，香光佛，大燄肩佛……如是等恆河沙數諸佛」。

我不厭其詳，抄錄這麼多，讓我們可以容易看到：早期佛教，已經有很明白的時空宇宙觀念。

地球是圓形的旋轉球體，浮懸於太空之中，並非中古時代所相信的什麼「置於一隻巨龜背上」，或「地底下是黑暗的大海」，現代人都知道了地球浮在虛空之中，我們站在地球上任何一處，都會根據太陽照現的方向為東，而找出相對的「西方」「南方」「北方」，頭頂上對出去的天空是「上方」——其實是「外空」，腳下的地球的另一面對開的太空，就是「下方」——其實也是「外空」（當然也可解釋為我們腳下的地心是下方）。總之，這已經是一個很明白的輻射的空間觀念與複度空間概念。

所稱的「無量諸天」，很明白的指出天外有天，地球之外尚有其他的世界，所譬喻的「三千世界」，與「二十八層天」，都是借此數字來代表繁多無窮的世界，在我愚見的了解來看，並非指我們地球一處而言，而是很顯明地指出宇宙的多重星系，或者複度空間。

十萬億佛土，就是指的宇宙中無窮無盡的無數的世界，或者是我們所知的物質的宇宙中的無數星系，或者是我們目前仍居於初知或未知的無限多度的非物質的宇宙空間。

佛教講的諸天，有所謂「四大王天」，四極各有一天王，有所謂「忉利天」，四極各有八天，總共有三十二天，再上去（或意指更遙遠）有夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天。從阿鼻地獄起上數，一直到他化自在天，共有六層天，都是欲界六天，從欲界六天再上去，是色界的四禪天，合

計十八層——即是初禪三天：梵眾天、梵輔天、大梵天。二禪三天——少光天、無量光天、光音天。然後是三禪三天——，然後是四禪九天。

佛教說，凡是生到這十八層「天」去的人，都沒有「欲」，但尚有可見的「色」身。

從「色界」再上去，又有四層：空無邊處天、識無邊處天、無所有處天，非想非非想處天，這四層的「天」人，連「色」身都不現了，故稱為「無色界」四天。

這些，都是談的宇宙空間。

這兒暫且停止引述佛典的大意，因為若要作有系統的引用，那就多得不勝枚舉了。這兒淺談宇宙的情形。

假定我們現在身在美國加州南部的帕洛瑪山天文台，用直徑兩百英寸的電子天文望遠鏡向外太空瞭望，我們就會看到，在我們周圍，上下四方八面，有無數的繁星，原來都不是一顆顆星狀的星球，而實際上是一團團旋轉不休的「光漩星系」（恕我杜撰此一譯名，以代替傳統的「銀河系」——Galaxy——一詞。因為我們的所謂「銀河」，並非河狀，而是一團由不知多少億星體聚匯而成，環繞着一個極高度熱能強光的核而迴旋，形狀像個漩渦。不幸肉眼所見，只是它的側面平面，扁的，誤被稱為銀河）。我們都知道，我們的地球，是繞日而運行的，木星火星水星……等等一共十個行星，還有許多零碎不成形的星體巖石，也繞着太陽而永無休止旋轉。這個太陽系的一組行星，團團轉，環繞着太陽——一向人們稱之為「恆星」，這也是錯誤的。太陽並非「永恆」，它也經歷了「生」到「老」，趨向「死」，它放射的熱能正在逐漸減少消滅之中，而且它也並非固定不動。太陽也在自轉，它也在運行，它是跟着其它的小團團群星，一面自轉，一面公轉運行，環繞着我們這一個「光漩星系」（銀河系）而作圓形的旋轉。太陽系是在位於這一個「光漩」的邊緣，故此我們望向「光漩」的中心去，看成了扁的，誤以為是河狀。其實，如果從高空居高臨下俯望，就可看到「光漩」的圓形旋轉形狀了。

（未完待續）



菩提學會新春團拜

永惺法師致詞

各位法師、各位董事、各位會友、各位嘉賓：

今天是農曆新春正月初九日，本會爰例於正月第二個星期日，舉行新春祈福禮供三寶諸天及新春團拜。藉此歡聚一堂，恭祝各位，福慧與春光並茂、財源隨時日具來，各個法喜充滿！本人藉此機會，將本會過去一年來的工作與將來的展望，向各位畧為報告。

第一福利工作：每年舉辦之冬賑，照常派發白米，今年又增四處兒童殘廢院有三百餘人，每人一包禮物，此項福利實賴各位善信的支持，謹向各位出錢出力者致深謝意！

第二有關會友福利帛金：已於去年增加壹百元，即可得五百元，已有多位領取。同時已籌備一間老人院及護理院，為老人服務，亦已於去年八月四日召開第一次會議，進行籌備事宜已得香港政府及社會賢達支持，組織籌建委員會專責此事。承蒙陳友慶、陳有漢昆仲為紀念其先慈劉太夫人，慨捐港幣壹佰萬元，並得到佛教慈善家——黃鳳翎居士發心樂助港幣伍十萬元為建院經費，此項建築及設備等費用，預算要八百餘萬元，離目標相差太遠，又因現在物價飛漲，到時可能要超過壹千萬元。此項福利建築經費，亦需賴各位大力支持，方能有所成就。

第三有關文化教育：本會於一九七七年開辦佛教唱念班，內分兒童班與成人班，二班皆有些成就。繼於七八年，開辦佛學研討班，第一初級佛學班為期六個月，繼辦第二中級班已於去年八月底開始。報名參加者甚為踴躍，計有五十餘人，學員中有半數以上是大學和大專生，皆屬知識青年，真實難得。但本會同人意猶未足，為了培養佛教接班人，籌備一間佛學院，專培養弘法人才，因佛教事業各方面都有顯著進步，唯獨對出家者之佛學教育工作實在太少，因此縱有些青年出家者，因無佛學教育，日久自感無甚興趣就還俗了。所以佛學教育工作甚為重要，一定要急急籌辦。唯因西方寺房屋不够，暫借其他寺院開辦定名為菩提佛學院，待將來西方寺建籌完成時再遷回繼續開辦。但此教育工作開支龐大，事體繁重，所以擬組

織委員會進行辦理，希望多些大心居士出來護持這宗極有意義的佛教教育工作。同時本人與淨海法師於美國侯斯頓購買有十多萬呎土地，內有一座建築物，改為佛光寺，以德州佛教會名義註冊。現正在修建佛殿兼作講堂，將來建成開辦一所佛學研究院。待香港佛教學員畢業後，及其他對佛學有興趣之佛教青年均可參加研究。德州環境非常幽靜，最適合清淨自修、研討佛法。

第五有關建築方面：本會發起擬在西方寺後山籌建一座萬佛寶塔及藏經樓和男女眾宿舍，所有土地已收回並已得到臺灣理民府及環境司批准建築。仗三寶加被一切都在順利進行中，唯建設在在需要金錢，但各位不要怕，只要每人出一點點就可以建築完成。所謂集腋成裘、聚沙成塔，相信每人或合資共出四百元，請一尊佛像，並將芳名寫於神像下角以留紀念。本會同人身許佛國，盡此一報身，為佛教將來努力培養人才及建設道場，目的是弘揚佛法為眾生廣種善因，將來同得解脫。希望各位護法居士大力支持，早日實現，在此恭祝各位萬事勝意 身體健康

妙法寺續送

「大智度論」

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。請備函：

新界青山道廿二咪妙法寺洗塵法師洽請，贈完即止。

新加坡佛學院分發紅包

各老人院及慈善機構

演培法師自西曆新年接任新加坡佛教學院院長以後，感於人心險惡、道德淪亡，為響應政府提倡道德運動，立即展開弘法工作，期以佛法，化導人群，深信因果，實踐道德。開講以來，每晚聽眾滿座，可見人心向善

。副感夏曆新年將屆，爲使貧苦老人，過一快樂新年，乃特勸諸信衆，本於佛陀慈悲精神，踴躍喜捨，與衆同樂，僅一週餘，得款八千三百三十五元。於二月十日，由寬嚴法師、林淨壽、黃玉蓮、戴玉英、李亞倫、梁淨顯、林淨秋、林金蓮、陳錦珠、林美親、林嘉和、黃宏珠、王泰昌、黃水蓮、陳美玉、何孟軾等一行四十餘人，到各老人院及越南難民營，分送紅包並香米等。茲將發心功德芳名列下：

莊志揚、韋雲蘭夫婦一千五百元（指定專與老人結緣）；董妙湛一千四百〇八元八角；寶秀經手剩餘車資一千一百四十五元；演培法師五百元；黃桂楠五百元；陳清晉三百元；釋遠藏二百元；黃玉蓮一百五十元；慧圓法師、林淨壽、梁淨涯、黃淨慈、陳朝煉、林美親、方淑吟各一百元；黃亞敬、林愛蓮、王振文、陳亞華、黃萬安、淨瑾、陳淨深、梁淨顯、釋淨蘇、釋達法、林榮華、郭永順、黎亦好、陳美玉、洪淨衛、林金縣、黎信潔、Goon Kheng Lin 各五十元；黃水蓮六十元；紀麗卿四十元；尹淨霏、吳亞池、關山海、黃亞富、吳耐貞、沈招來各三十元；宏喜二十五元；許寶珠、許淵清、郭玉環、梁淨雙、周淨棧、宏發、莊淨祺、張玉嬌、吳忠枝、無名氏、蔡文華、蔡森發、曾若嬌、陳亞花、陳亞妹、梁淨善、吳宏德各二十元；陳金玲、陳娟洲、無名氏、王發達、林家河、無名氏、楊兄妹、黃月霞、溫淨碧、張亞妹、宏珠、曾堅松、蔡寶針、何培貴、黃氏、Tay Koon Hock、Tay Koon Lam、陳榮坤、李朝庇、張麵、黃玉美、陳紅玉、鄭壽山、宏吉、陳水群、李亞曼、鄭亞圓、劉細治、陳亞轉各十元；無名氏十六元；淨霞、Tay Or Toon、Tay Inn Kiat、來春、宏慈、林金蓮、林青圓、洪碧光、淨省、淨梅、淨楮各五元；週日同學四元二角；淨性四元；梁淨津、潘淨鉢、淨棟各三元；淨定、吳加興各二元；淨容、淨枇、羅玉蘭、莊之基各一元。以上善欸，分贈如下：一、文殊中學、佛教施診所醫藥捐、台灣慈濟功德會各一千元；二、大悲老人院六百五十元；三、南洋佛教、直落古樓區老人各五百元；四、肅毒協會、防癆協會、盲人協會、聾啞協會、新加坡紅十字會、星洲癲瘋院、遲鈍兒童院、新加坡癱瘓兒童院、新加坡毒瘤協會各二百元；五、宏茂橋老人院、萬佛堂安老院、湛山老人院、安樂老人院、獅子老人院、沙安老人院、沙士老人院、如切律老人院、大悲老人院，共老人三百〇五名，每名紅包五元，另觀音標風油各一瓶計三百六十元。又、萬佛堂安老院香米一大包，兀蘭老人院香米三大包，越南難民營香米三大包及衣服、被蓋等。以上所有財物，皆是諸位善信發心，以此功德，同向善信，身心安泰，增福延壽，並祝國運昌隆，人民安樂云。

佛光山萬佛三壇大戒通啓

資格：凡佛教信徒，思想純正、體格健全、無不良嗜好者。

戒期：1. 出家戒：國曆十二月一日至十二月三十日（農曆十月二十一日至十一月二十日）；2. 在家戒：國曆十二月二十四日至十二月三十日（農曆十一月十四日至十一月二十日）。

戒費：出家戒及在家戒一律免費。

法衣：出家衆三衣、鉢具暨在家衆縵衣，皆免費贈送。

手續：1. 填寫報名表一份（函索即寄）；2. 附最近二寸半身相片三張。

報到：1. 出家戒：國曆十一月三十日（農曆十一月二十日）

2. 在家戒：國曆十二月廿三日（農曆十一月十三日）

寢具及盥洗用具由本山供應。

佛光山宗務委員會 謹啟

地址：高雄縣大樹鄉佛光山

電話：大坑一五〇或二五〇號

千佛山禪七通啓

時間：自國曆四月廿一至廿七日，四月廿日報到。

參加資格：已受具戒之比丘僧。

暫定名額：二十名。

報名時間：即日起至四月十五日止。

報名辦法：填寫報名表一份（向本山函索即寄），寄台南縣關廟千佛山佛陀學術研究院收，經審查合於規定後，另函通知報到。

內容簡介：每日功課計有靜坐、金剛經法要、止觀修習訓練（異於天台止觀）、經行、跑香、參禪。

注意事項：1. 本期出家衆禪七要求從嚴，一律持午，無靜坐基礎或色身不調者，請勿輕易報名。

2. 凡參加禪七者，務以生死爲重，必具虔誠道心與忍心，不得放逸懈怠或把嘗試之心理，並得遵守本山一切之規矩。

鏡盒促雪州佛教徒 合力宏揚慈善事業

(吉隆坡十七日訊)馬佛教總會副主席首都佛教會主席雪州佛教施醫贈藥所委員會主席鏡盒祈望在州內全體佛教徒的合力維護下，佛教事業得以順利宏揚以及進一步為社會慈善福利及教育作出貢獻。

鏡盒法師指出，過去的誤會以及不愉快事件應隨著己未年的消逝而讓它過去，在新的庚申年開始，大家所應該做的事情就是讓全體佛教徒團結在一起，共同宏揚佛法及推動社會服務事業。

他即建議，基於佛教徒應是無爭的宗旨，馬佛總雪州分會首都佛教會及雪州佛教施醫贈藥所三個屬於州的佛教團體應該聯合在一起，不分彼此，俾集中財力和人力為社會人群服務以收宏効，這也符合佛陀的意願。

鏡盒法師是於農曆除夕晚在八打靈再也觀音亭福利基金所主辦的迎接新年聯歡晚會上致詞時作這樣的建議，這項盛大的除夕聯歡會在八打靈再也觀音亭舉行，參與其盛的新舊信徒達四百人，濟濟一堂，廣結善緣，晚

會並祈禱國泰民安，這也是該福利基金會成立了十一年以來首次舉行聯歡賀歲會，為了使每一位會員善信及家人都盡慶，除了得到各方善信報効欸項及禮物外，更蒙鏡盒法師和福利基金撥出五千元購買幸運抽獎禮物及作紅包，分贈予全體出席者。

在致詞時，鏡盒法師表示歡迎由佛總委任的一個十七人臨時委員會管理雪州分會的事務，由於這個新的領導層是由雪州內各庵堂寺院善信所組成，他是給予全力的支持，這也是他一路來所極力主張的宗旨，即州內的事務應由州內的人去領導，總會給予監督與指導。

因此，這個新的領導層也必然會得到州內全體佛教徒的支持。此外，這個領導層不應單只領導雪州分會，也應該領導首都佛教會和雪州佛教施醫贈藥所，使三位一體，更能發揮効用。

捐款鳴謝

夏安瑪拉居士.....	港幣	1,200.00元
俠福基金.....	港幣	1,000.00元
黃兆榮、周美雲居士.....	港幣	200.00元
黃錦璋居士.....	港幣	200.00元
潘淑智居士.....	港幣	100.00元
鄭覺味居士.....	港幣	50.00元
馮覺儀居士.....	港幣	30.00元
謝冰瑩居士.....	港幣	122.00元
廖常惺居士.....	港幣	200.00元
費肇嵩居士.....	港幣	200.00元
檀香山玉佛寺.....	港幣	200.00元
陳潤誠、梁艷嬌居士.....	港幣	200.00元
南洋佛教書局.....	港幣	200.00元
佛教真言宗女居士林.....	港幣	200.00元
鍾盛全堂.....	港幣	200.00元
黃惠芳居士.....	港幣	50.00元
鄭僧一居士.....	港幣	240.00元
張澄基居士.....	港幣	300.00元
妙法寺.....	港幣	1,826.20元
總計.....	港幣	6,718.20元

九十六期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入.....	港幣	6,718.20元
發行收入.....	港幣	604.00元
總計.....	港幣	7,322.20元

二、支出：

印刷費.....	港幣	4,040.80元
稿費.....	港幣	1,620.00元
郵費.....	港幣	861.40元
什費.....	港幣	800.00元
總計.....	港幣	7,322.20元

內明雜誌社謹啓

定價表

本港全年 港幣 24.00
另售每本 港幣 2.00

台灣 日本 泰國 菲律賓 新加坡 馬來西亞	全年	平郵 空郵	US \$ 6.00
			US \$11.00
			US \$ 7.00
			US \$11.50

美 國	全年	平郵	US \$ 7.00
加拿大		空郵	US \$20.00
英 國	全年	平郵	US \$ 7.00
澳 洲		空郵	US \$15.00

(附註：訂費請以現金或支票寄來，請勿郵匯，敬請注意。)



▷ 唐·彩塑菩薩





△七世紀日本木刻佛像。