



# 内明

集漢穀城刻石字



# 第七十五期 目錄

封底裏	金剛經木刻	編輯室	45
封底裏	唐·石雕觀音頭像	編輯室	45
教界動態	龍樹之思想(續完)	吳山雄一著 吳汝鈞譯	41
譯稿	微塵集	談錫華	40
	曙色	易陶天	40
	靜室心聲之五	雪茵	39
	鐘聲	何博元	37
佛教文藝	悼念豐子愷先生(續完)	謝冰瑩	34
專稿	一代哲人已成終古	曉雲	31
譯稿	密勒日巴尊者歌集(第卅一篇)	張澄基譯	29
四眾堂	了解別人·透視自己	率剛	26
	唐·善業坭模印造像選輯	編輯室	24
佛教藝術介紹	狂草懷素與律師懷素	釋廣元	22
譯稿	禪思想探原(續)	柳田聖山著 一默譯	19
海外通訊	佛法是對治一切心病的妙藥	洗塵	17
	印尼古代佛教考	淨海	11
特稿	十一面觀音菩薩雕像	吳汝鈞	3
	德國之佛學研究	吳汝鈞	3

出版者 內明雜誌社  
 社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺  
 社址 Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery  
 22Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N. T. Hong Kong  
 外埠流通處 美國 紐約美國佛教會  
 The Buddhist Association of The United States, 3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.  
 泰國 中華佛學研究社  
 Thai Chinese Buddhist Association of Thailand, 215/1 Pluplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.  
 台北 新店鎮文中路50號竹林精舍  
 台北市桂林路二號之一(三樓)佛教書局  
 新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局  
 菲律賓 信願寺  
 1176, 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 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.  
 印度 悟謙法師  
 The Budd. Sangha Federation of India 6, Tירתta Bazar St., Calcutta-12, India.  
 香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處  
 承印者：文采印刷公司  
 電話：五·七一一六五四

佛元二五二二 中華民國六七年  
 公元一九七八年

六月一日出版

定價每册港幣式元

## 前言

本文題爲「德國之佛學研究」，分十三部份寫成；目的在有限度地介紹一下德國在佛學研究方面的表現。我們先就方法論一點畧作討論，之後便是德國學者所作出的成果的報導，這主要是廣度上者。由於德國學者在西藏佛教、佛教知識論與禪佛教方面的研究，有特殊的貢獻，故我們特別將之分開來討論。另外，有關德國近年的佛教活動，這本不屬本文的範圍；不過，它的資料亦可助我們對德國佛學研究的了解，故亦畧爲報導一下。而關於中國佛學的研究，我們亦另闢一章來介紹。

本文是資料性的報導文字，自然只能限於所知範圍者。筆者且亦不容作全面而深入的詳細的探討。此種工



# 德國之佛學研究

吳汝鈞

作希望俟諸來者。

又題目中的「德國」，範圍很難限定。通常當然是指德國人，以德語寫成者；但亦有些德國學者好以英語來作研究的，亦有外國學者（非德國之學者）以德語來作研究的。本文自以前者爲主，於後二者則稍爲省畧。例如 Max Müller，他是英籍德人，但他好以英語寫書和翻譯，且其活動主要在英國的牛津，故我們不大注意及他。又如俄國的 Th. Sichebarksky，有時好以德語寫書。他雖是十分重要的佛教學者，我們亦不予十分留意。最後，由於德國與奧國都同屬日耳曼系，這兩國的學者都是用德語的，有時實亦很難知道某學者到底是德國人抑是奧國人，例如著名的維也納學派的 Erich Frauwallner。對於他們的研究，我們亦將之劃於本文的範圍內，而加以介紹。又德語是瑞士流通的語言，瑞士學者亦好以德語寫書，亦有用英語者，例如 Erik Zürcher。我

們在此亦並加介紹。

又此文之作成，在資料方面，筆者除翻檢漢堡大學的日本語言文化學系（Seminar für Sprache und Kultur Japans）及印度文化歷史學系（Seminar für Kultur und Geschichte Indiens）的圖書館的藏書外，從以下的述作中獲益良多，謹此誌明。

1. J. W. De Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, The Eastern Buddhist, New Series, Vol. VII, No. 1, 2, October, 1974.
2. 水野弘元監修：新·佛典解題事典，春秋社，一九七一年九月十日第三刷。
3. 西谷啓治編：現代之禪（講座禪第八卷），筑摩書房，昭和四十三年十二月廿日初版第一刷。
4. Heinrich Dumoulin, *Die Entwicklung des chinesischen Chan nach Hui-neng im Lichte des Wu-men-kuan*, Monumenta Serica, Vol. VI, 1941 Henri Vetch-Peking, Reprinted by Johnson Reprint Corporation, 1970.

## 一、文獻學的方法論

關於佛學研究的方法論，通常可分為兩種形態：哲學的與文獻學的。佛教除是一宗教外，它內裏又含有極其精采的哲學理論。從哲學的進路，透過對其觀念與問題的處理而展開的研究，這是哲學的方法論的研究。在佛學研究中，哲學的研究是比較少見的，它的風氣也不很盛。它的重點是在哲學的基本訓練。不懂哲學，便無法在這方面進行研究。俄國的佛教學者 Stecherbatsky，有很好的文獻學基礎，但他的哲學進路，却無寧受到更大的注意與欣賞。他很熟悉西方的哲學傳統，特別是康德的那一套超越哲學。他以這種哲學為參考，研究佛家知識論，表現出輝煌的成果，具載於其巨著「佛家邏輯」（*Buddhist Logic*）中。可以說，這是佛學研究中哲學的方法論的典型，起碼是到目前為止的一個典型。

文獻學的方法論則完全是另一路的。它的重點放在語言學與目錄學這兩個支柱上，而尤重前者。觀念與問題落於第二義，語言的知識則最為關要。在佛學研究而言，則以佛學的原典語文為焦點，由此而旁通其他。在這些原典語文中，梵語與巴利語尤被

重視。這是由於佛教的根源總在印度，而梵巴二語是古代印度用以記載佛教經典的主要語文之故。用梵語、巴利語來寫的資料，由於在印度保存得不好，故多有失佚，特別是前者。因而把這些資料找回來，而加以校訂整理出版，將之翻譯成現代流行的語文，乃成為現代意義的佛學研究的極為重要的事；這亦是文獻學工作的重心。文獻學的方法論的意義，亦可從中窺見。總之，不懂原典語文，便無法談文獻學的研究。西方的佛學研究的大師，如法國的 Burnouf、Lévi，和比利時的 Pousin，都是文獻學方面的。日本的佛學研究，基本上也是走這一路。如近年去世的山口益，便是此中的先進。他實亦相當受法國研究學風的影響。他早年留法，走 Lévi 之路。其後以對「中邊分別論安慧釋疏」所作的研究而聞名佛學研究界。這表現於他的三書中，其一是編訂釋疏的梵本，其一是這梵本的日譯和注釋，另一則是這釋疏的漢藏對照表和梵本索引。這三書總括來說，表現四種工作：整理原典，與各譯本對校，然後譯成現代語文，最後作一索引。這便是文獻學的方法論的典型表現<sup>①</sup>。

儘管德國人擅長哲學思考，不少德哲對人的內部精神生命的力量，有極其深邃的體會；但德國的佛學研究，基本上仍是走文

獻學的路數。不過，這不獨德國爲然。世界的現代意義的佛學研究，不管是在日本抑在歐美，其主流一直都是文獻學的。唯一例外的似乎是印度。印度人善思辨，它又是佛教的根源地，對原典語文的學習，具有先天的優勢。別人要經過多年的艱苦學習，才能搞通一些原典的梵藏巴利等語文；但印度學者很早便能掌握到這方面的訓練，因而可有更多時間與精力，直探佛教哲學的奧蘊。故近年在印度興起的佛學研究，在哲學方面，有相當可觀的成果。例如 T. R. V. Muri 與 Venkata Ramanan 對龍樹及中觀學的研究，即是很明顯的例子。中國的佛教學者中，受日本及西方重視的，如陳垣、陳寅恪、湯用彤、法尊、巴宙等，大抵皆是文獻學一路的②。

德國的佛學研究，大抵是順文獻學的路數，從巴利藏的小乘經論和戒律聖典開始，進而及於梵藏的大乘經論和西藏佛學。這些主要自然都是印度方面的佛教；對中國和日本方面的，則極少碰及，可謂絕無僅有。近數十年則稍有轉機，有些德國學者的興趣，轉到研究佛家邏輯與禪佛教方面去；而且都能表現一些哲學與宗教的智慧。開這風氣的，分別是居於維也納的 Erich Frauwallner（近年逝世）與居於東京的 Heinrich Dumoulin。筆者相信，以德國人在思想方面的經驗與潛力，在佛學研究方面，由文獻學的方法論而走向哲學的方法論，將是一條順路，而不會有太大的困難。

## 二、佛學研究的開展

德國的佛學研究，是歐洲方面的佛學研究的一個部份。這種研究，和印度學的研究有不可分開的關係；而這又與對印度的古代語文、歷史考古一類密切結合着。Ernst Windisch (1844-1918) 曾寫了「梵語學與印度考古學史」(Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde) 與「印度之語言學與考古學」(Philologie und Altertumskunde in Indien) 兩書，此皆是未完成之書，但其中載有不少十九世紀上半期歐洲的佛學研究的資料。這些報導佛學研究的作品，實亦可視爲一種「佛學研究」③。

據 J. W. DeJong 氏於「歐美佛學研究簡史」(A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America)④一文所載，關於印度方面的資料，在亞歷山大大帝以前，很早便傳到希臘了。這具載於 W. Reese 的「亞歷山大大帝興起前希臘方面有關印度的消息」(Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alexander des Grossen) 一書中。在早期，有一個稱爲 Megasthenes 的歐洲人，相當通曉印度的事務。他在公元前300年左右，曾訪問過印度的 Pataliputra，這是阿育王 (Asoka) 在位時的首都。在他的作品中，有關於婆羅門 (Brahmans) 和苦行者 (Sramanas) 的報導，後者被認爲是佛教徒。J. Duncan M. Derrett 曾以德語寫了一本有關 Megasthenes 的書。但在後來的幾百年中，這方面的活動却沉寂下來。約於公元後400年，有一個歐洲學者 Hieronymus (†347-419) 提到過佛陀，他說佛陀誕生於一個處女之血統。此事可見於 A. Dindie 之「佛陀與 Hieronymus」(Buddha und Hieronymus) 一文中。這大概是受到基督教有關耶穌誕生的神話的影響吧。之後又是一個漫長的沉寂時期。至十九世紀的初葉，一個奧國學者 J. Ph. Wesdin (1748-1806) 開始留意語文的問題；他發現梵文與巴利文的關連，以巴利文作爲印度最古老的語文的梵文的一個支流。其後 Albrecht Weber (1825-1901) 將「法句經」(Dhammapada) 譯爲德語⑤，他又從本生經集 (Jātaka) 中選出一部份來刊印⑥。

以上是有關歐洲特別是德國方面的佛學研究的早期資料。德國的佛學研究，至名學者 Hermann Oldenberg (1854-1920) 出，算是進入比較成熟的階段。前此還是很雛形的。

Oldenberg 的貢獻是多方面的。他不止留意佛學的研究和翻譯，而且大量校訂整理和出版巴利經典。他於1879-1883這幾年間，陸續校訂和出版律藏 (Vinayapitaka)⑦。同時，他又校訂出版「島史」(Dīpavamsa)⑧，將之譯成英語。另外，他又和英國著名的巴利文學大師 Rhys Davids 合作，譯了不少巴利經典，如「波羅提木叉」(Pāṭimokkha)，「律部小品」(Mahāvagga)，「律部小品」(Cullavagga 等)⑨。

Oldenberg 的佛學研究的成果，主要還是表現於他的「佛陀：其生命、教說與社團」(Buddha, Sein Leben, seine Lehre, Seine Gemeinde)一書中。這是有關釋迦牟尼佛陀的傳記的劃時代巨製，目前有 W. Hoey 的英譯。德國人寫佛陀傳記的書不少，例如 H. Beckh, J. Dahlmann, M. Winternitz, 甚至存在主義哲學家雅斯塔(Jaspers)，都曾為佛陀作傳，但似乎都不如 Oldenberg 所寫的那樣受到注意。Oldenberg 的這部佛陀傳，其特點是一反前代學者的習慣，把佛陀與神話連在一起。他却是依據巴利經典，理性地寫出有關佛陀生活的詳盡的傳記。他認為巴利經典，能正面提供有關佛陀生活佈教的資料。他又寫了很多環繞佛陀與巴利經典的文章，收入於所謂「小品」(Kleine Schriften)中。他又留意佛教與婆羅門教的關係；他以為，佛教不止在教義方面吸收婆羅門教，而且在宗教思想和感情方面，亦受其影響<sup>⑩</sup>。不過，他還是強調佛教的獨立性，反對把佛教歸屬於婆羅門教或印度教，而為其一支流。

Oldenberg 是最大的佛教學者之一，他的成就是空前的。

又德國學者對佛教與其他特定的教派的關係，感到興趣。有關佛教與數論的關係一問題，有持肯定看法者，亦有持否定看法者，亦有只作保留的肯定的。參加這個討論的德奧學者，有：Oldenberg 本人、Albrecht Weber、Max Müller、Hermann Jacobi (1850-1937)、Richard Garbe (1857-1927)、Joseph Dahlmann (1860-1930)、Richard Pischel (1849-1908)、Paul Horsch 等。佛教與瑜伽派的關係亦是一引起熱烈討論的問題，參加討論的，除了德國學者外。還有著名的比利時的佛教學者 La Vallée Poussin。

### 三、中亞細亞抄本的發現及研究

十九世紀末葉，學者在中亞細亞發現大量佛教資料，那主要是梵文與印度的一種通俗語 Prakrit 的寫本。起先俄國人發起對這方面的研究。其後德國學者 Ernst Leumann (1859-1931) 加入，寫了一個研究報告，題為「有關一種在中亞細亞發現的未為人所留意的語文」(über eine von den unbekannteren Literatursprachen

Mittelasiens)。這個發現，隨着而來的，是西方及日本的學者多次到這個地方去探險，希望能發掘得更多新的資料。其中有著名的英國斯坦因爵士(Sir Aurel Stein)，他曾先後三次到該地搜集資料。德國學者亦先後去過四次，其中包括 Albert Grünwedel (1856-1935)、Georg huth (1867-1906) 和 Von Le Coq (1860-1930)。另外，法國、俄國和日本等國亦分別有學者到該處去。他們搜集到大量佛教的抄本，分別用梵文、和闐文(Khotanese)、畏吾兒文(Uigw)、西藏文和漢文等寫成<sup>⑪</sup>。這些抄本，分別被携返而藏於巴黎、倫敦、柏林、聖彼得堡(列寧格勒)和日本的博物館中。德國的 Ernst Waldschmidt (1897-) 曾編有「在吐魯番找到的梵文手抄本」(Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden)<sup>⑫</sup>，把德國學者由1904年至1964年所刊行的梵文碎片全部刊出。又自 Pischel 於1904年出版「相應部阿含」(Samyukāgama)<sup>⑬</sup> 的梵文碎片以來，德國學者在吐魯番探險所搜集得的梵文抄本，亦陸續出版了。

中亞細亞的古代寫本的發現，帶給西方佛學研究界新的機運。這種研究的範圍也不只限於佛學方面，且遍及於古代印度與西域文化的各方面。德國學者 Heinrich Lüders (1869-1943) 在研究這些梵文碎片方面，有卓著的成果。他亦有參加出版從中亞細亞取得的梵文碎片的工作。他出版「佛教劇作的碎片」(Bruchstücke buddhistischer Dramen)，寫了「舍利弗鉢刺迦羅·馬鳴的一個劇作」(Das Śāriputraprakāraṇa, ein Drama des Aśvaghōṣa)，顯示出馬鳴曾為舞台劇努力過，而不止是一個大詩人。這對於了解印度的舞台藝術，有重大意義。他的遺作「對佛典語言所應留意之點」(Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Kanons)，對藏經以前的語言問題，作過深刻的探討。他以為，從巴利文與梵文的經典中，可以發現有一種原始的經典 Uṛkanon 存在，那是用一種東方的方言來寫的，稱為 Ardhmagādhī<sup>⑭</sup>。另外，他在「莊嚴經」(Sūtrāṅkāra) 的研究方面，也作出過貢獻。他曾出版莊嚴經的梵文碎片，對有關該經的內容及作者，作詳細的討論。

在最近數十年，由於德國學者出版了他們在吐魯番找到的梵文寫本，使西方的佛學研究有重大的進展。特別是 Ernst Waldschmidt，貢獻最多。他是 Lüders 的學生，繼承了後者的工作。他出版了上面提到的說一切有部的文獻（見註⑦），和「在中亞細亞找到的有關佛教的梵文藏經碎片」（Bruchstücke buddhistischer Sūtras aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon）。他曾在其「佛陀滅後的傳承」（Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha）中，比對其他巴利本、漢本、西藏本的本文，而對「大般涅槃經」（Mahāparinirvāṇasūtra）的寫本加以分析，把梵文原本和這些本子都加以出版。此外，他的分析的研究還包括其他經典的寫本。

#### 四、小乘經論及有關方面的研究

以上簡畧地介紹了德國的佛學研究的輪廓。我們大抵是就 Oldenberg 的貢獻與在中亞細亞古代抄本的發現與研究為轉捩點而介紹的，中間自然有很多遺漏。以下我們分章再作介紹，希望能補足一點遺漏。首先要談的，便是小乘經論及有關方面的研究。

在巴利經典的研究方面，上面附註⑧提到的 Wilhelm Geiger 是一個大師。他有極好的巴利文學根底。他除編纂巴利文法書（見下面辭典的編纂章）外，又譯有「雜阿含」（Samyuttanikāya）頭二卷；又與 Magdalene Geiger 合作，仔細地研究過在巴利文法中法（dhamma）這一字的意義，寫有「巴利文之法」一辭：主要是經典文學中者」（Pāli Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur）。他自己又寫有「法與婆羅門」（Dhamma und Brahman）一文。此外，他又曾把「大史」（Mahāvamsa）或稱「大王統史」，見註⑨譯成英語，並出版原典。

另外的一個值得注意的學者，就是近期的 Friedrich Weller（1889-）。他是馬鳴「佛所行讚」（Buddhacarita）的專家；他曾刊行了該書的西藏譯本，又廣泛地研究梵文、巴利文、漢文、藏文、蒙文的佛教原典，有「F. Weller 紀念集」（Festschrift Friedrich Weller）。另外，他又研究「賢劫經」，刊行該經的梵語、藏

語、漢語、蒙古語和滿洲語五種原本，題為「五種語本賢劫千佛名經」（Tausend Buddhannamen des Bhadrakalpa nach einer fünf-sprachigen Polyglotte）<sup>15</sup>。他對語文與版本的興趣的濃厚，恐怕無人能及。

以下介紹其他德國學者在小乘經論方面的翻譯成果：R. O. Franke，德譯「長部阿含經」（Dīghanikāya），其中包括「梵網經」（Brahmajālasutta），「沙門果經」（Sāmaññaphalasutta），「涅槃經」（Mahāparinibbānasuttanta）等。

K. E. Neumann，「喬答摩佛陀的話語」（Die Reden Gotamo Buddhos，此是德譯「經集」（Sutta-nipāta）<sup>16</sup>。Neumann 氏另外又有「喬答摩佛陀僧尼之歌」（Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotama Buddhos），這是德譯「長老偈」與「長老尼偈」（Theragāthā, Therīgāthā）<sup>17</sup>。這兩部偈集，H. Oldenberg 與 R. Pischel 亦曾合作校訂出版過。

Nyānatiloka，「佛陀的話語」（Das Wort des Buddha）這是在上面 Neumann 氏所譯「經集」之外的另一部德譯本。另外，Nyānatiloka 又有「彌蘭王的問話」（Die Fragen des Milindo），這是德譯「彌蘭王問經」（Milindapañhā）<sup>18</sup>。此外，他又有「到清淨之路」（Der Weg zur Reinheit，這是小乘論書「清淨道論」（Visuddhimagga）<sup>19</sup>的德譯。

J. Dutoit，有德譯「本生經」（Jātaka）<sup>20</sup>。  
H. Günther，「「大事書之說」（Die Sprache des Mahāvastu），此是對大事書的研究。

Wassiljew，「佛教」（Der Buddhismus），此是德譯「異部宗輪論」（Samayabhedoparacanacakra），但是譯自西藏譯本者。

E. L. Hoffmann (Brahmacari Govinda)，「佛教哲學與心理學摘要」（Ein Compendium Buddhistischer Philosophie und Psychologie），這是德譯「攝阿毘達磨義論」（Abhidhammatthasāṅgaha）<sup>21</sup>。  
M. Walleser，「原始佛教的派系」（Die Sekten des alten Buddhismmus），其中有有關「異部宗輪論」之研究。  
O. Rosenberg，「佛教哲學的問題」（Die Probleme der bud-

dhistischen Philosophie)，其中有關係論（阿毘達磨俱舍論）之研究。

德國學者在小乘經論方面的研究，我們介紹至此。最後，在巴利律或戒律聖典方面，V. Rosen 曾對「十誦律」<sup>22</sup>作過詳細的研究。另外，以研究陳那哲學著名的 Erich Franwallner，亦研究過佛教戒律。他在其「最早期的戒律與佛教文學的開始」（The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature）中，強調不同的戒律學派都是源於一種禪度的作品，這禪度是公元前四世紀上半葉作成的<sup>23</sup>。又在研究佛教與政治社會的關係方面，有 Heinz Becher 的「上座佛教國家的佛教、國家與社會」（Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus）。

## 五、大乘經論的研究

德國的佛學研究，雖然是由偏於巴利文學的小乘經論開始，但稍遲的大乘經論的研究，却有相當長足的發展，似有後來居上之勢。後面要特別提出來介紹的西藏佛學、佛家知識論或邏輯，以及禪佛教，都是屬於大乘一系。這可能由於德國人的那種包羅一切的心量，更為接近那不住涅槃、不住生死、雖涅槃而又生死的上乘精神之故。

在大乘經方面，「金光明經」（Suvarṇaprabhāsa）相當受到重視。Johannes Nobel 即是此中研究的專家。他先刊行「金光明經」的梵本，其後又出西藏譯本，又自製「藏—德—梵字彙對照表」（Wörterbuch Tibetisch—Deutsch—Sanskrit）。另外，他又刊行義淨的中文譯本「金光明最勝王經」及其西藏譯本。另一個德國學者 E. Leumann 對此經亦有研究，載於其「佛教文學」（Buddhistische Literatur）中。但他的研究是根據這部經典的北雅利安語本的斷片者。

Friedrich Weller 則在「迦葉所問經」（Kāśyapaparivarta）<sup>24</sup>方面作了很多研究。上面我們說他是佛所行讚的專家，對語文與版本很有興趣。這裏他又以同樣興趣，先為「迦葉所問經」的梵

文原本與西藏譯本作了索引，及後他又先後把這經的四種漢譯本，分別譯成德語，題為「迦葉所問經之德語化」（Kāśyapaparivarta verdeutscht）。另外，他又出版該經的蒙古語本。

其他有關大乘經典的研究，還有如下列者：

Max Walleser·校訂出版「小品般若經」。  
E. Leumann·出版「理趣經」（「大樂金剛不空真實三摩耶經」Adhyardhaśatikā-prajñāpāramitā）<sup>25</sup>，又將之譯為德語，並製字彙表。

Fischer-Yokota·德譯「維摩經」（Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra）。  
W. Radloff·德譯「觀音經普門品」（「觀世音菩薩普門品」）Samantamukhaparivarto nāṃavalokiteśvara-vikurvaṇa-nirdeśa）。按此即「妙法蓮華經」第二十五「觀世音菩薩普門品」，但 Radloff 的譯文則是根據在吐魯番所發現的斷片而譯成。

在大乘論典的研究方面，可以就對中觀與唯識兩派的文獻的研究來說。由於大乘論典哲學的意味相當濃厚，故德國學者的研究，亦帶幾分哲學的色彩，但基本上還是以文獻方面為主。

德國學者對中觀論典的研究，幾乎全集中在龍樹「中論」的疏本上。Max Walleser 是在這方面十分活躍的學者。他譯有「根本中論無畏疏」（Mūla-madhyamaka-vṛitti Akutobhaya）<sup>26</sup>，又刊行這疏的西藏譯本。另外，他又把青目註「中論」翻譯過來<sup>27</sup>。又出版「中論」佛護註（Buddhapālita-mūla-madhyamaka-vṛitti）的西藏譯本。在月稱註「中論」（Prasannapadā）的研究方面，S. Schayer 的表現是可觀的。這一「中論」的註解，是所有「中論」註解中唯一有梵文原典現存的。故它的出現，予歐美的佛教學者相當的刺激。而這書實亦很有助於對大乘佛教根本立場的了解。S. Schayer 曾作有這書的部份德譯（第五、七、八、十四、十五、十六各章）<sup>28</sup>。此外，Franwallner 亦研究過龍樹<sup>29</sup>。

在唯識宗方面，年青的德國學者 Lambert Schmithausen 曾作了不少研究。他寫「The definition of pratyakṣam in the Abhidharmasamuccayah」一文，考察無著的「大乘阿毘達磨集論」（Abhidharmasamuccaya）中直接知覺（Pratyakṣa）一觀念的意義。



他又對「瑜伽師地論」(Yogācārabhūmi) 中的涅槃觀念作過詳細的考察，寫了「Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīśayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmi」，這一文很能表現他的哲學觀見。另外，他又從語言學的角度，研究如來藏系統的「究竟一乘實性論」(Ratnagotravibhāga)，寫了「關於實性論在語言學上應注意之點」(Philologische Bemerkungen zum Ratnagotravibhāga) 一長文。Schmithausen 氏，現在漢堡大學印度文化歷史系 (Seminar für Kultur und Geschichte Indiens) 任教，其所授科目，包括佛教史、佛教知識論、唯識學等。

此外，還有 A. Weber 對馬鳴的「金剛針論」(Vajrasūci) ③⑥ 的研究，他出版這部論典，又將之翻譯為德語。

還有一部是代表後期印度大乘佛學的發展的「入菩提行論」(Bodhicaryāvatāra)，甚受德國學者注意。這部論典為寂天 (Śāntideva) 所著，漢譯稱「菩提行經」，天息災等譯。德國學者 Richard Schmidt 曾將之譯成德語，題為「轉向覺悟之路」(Der Eintritt in den Wandel in Einleuchtung)。上面提到的 Weller，亦接觸過西藏佛教，研究過這部論典，為此製了一個藏梵索引。另外，順便一述。上面說及的著名學者 M. Winternitz 曾寫有「印度文學史，II，佛教文學」(Geschichte der indischen Literatur, II, Die buddhistische Literatur) 一書，含有對小乘、大乘佛典的解說，適合一般讀者，但對專門學者亦有用。內中翻譯了不少佛典的文句，讀起來很有趣味。(未完待續)

## 附註

- ① 有關佛學研究的方法論問題，筆者曾在另一文「日本及歐美之佛學研究點滴」(「佛光學報」第二期，一九七七年七月) 中有較詳細的討論。
- ② 陳垣有「中國佛教史籍概論」；陳寅恪有「彰所知論與蒙古源流」(按此是有關西藏與蒙古方面之佛學者)；湯用彤有「漢魏兩晉南北朝佛教史」；法尊有「菩提道次第廣論」(按此是西藏宗喀巴著「菩提道次第論」大本之中譯)；巴宙有 A Comparative Study of the prātimokṣa (按此是研究巴利律者)。此皆頗受佛

學研究者注意。

- ③ Windisch 又寫了「魔王與佛陀」(Māra und Buddha)，「佛陀之出生與心路歷程之教說」(Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung)，「大事書之成立」(Die Komposition des Mahāvastu) 等書。這些書的主要內容，可見於書名自身。按「大事書」(Mahāvastu) 是屬於大眾部系說出世部的作品，富有文學意味，記述有關佛陀的種種事故。

- ④ 見 The Eastern Buddhist, new series, Vol. VII No. 1, 2, May October, 1974。

- ⑤ 按此書後來另有 R. O. Franke 之德譯，題為「法語」(Dhamma Worte)。

- ⑥ 按本生經近年亦有 J. Dutoit 之德譯。

- ⑦ 此是以巴利語傳播者，漢譯與西藏譯皆無此。佛陀所制定的戒律各規則，在第一次結集中被收集起來，而成為律。及後原始佛教教團將之加以整備增補，而成律藏。按佛陀滅後100年左右，原始教團分裂為上座與大眾兩部；巴利律即為上座部所傳的戒律。又巴利律由經分別 (Suttavibhanga)，犍度部 (Khandhaka) 和附隨 (Parivāra) 三部組成。經分別即是經的註釋之意；戒律條文的集合即是戒經 (波羅提木叉 Pātimokkha)。戒經又分二種：比丘戒經與比丘尼戒經。犍度部則是有關僧伽工作的種種規定；附隨則是對以上兩部的補足的說明。

德國自 Oldenberg 留意戒律之後，其後有 Ernst Waldschmidt (1897-)，亦注意戒律的問題，寫了「關於一切有部的比丘尼波羅提木叉的殘簡」(Bruchstücke des Bhikṣuni-Prātimokṣa der Sarvāstivādins)。

- ⑧ 「島史」著者不詳。它是四世紀後半至五世紀初作成的，為錫蘭方面現存最古的編年史詩，由巴利文寫成。又這部書一名「島王統史」，它與五世紀末及以後增廣而作成的「大史」(Mahāvamsa) 同為錫蘭編年史書，同為錫蘭史和錫蘭佛教史方面的研究的重要文獻。

又著名的巴利語學者 Wilhelm Geiger (1856-1943) 曾對這兩部史書作過詳細的比較研究，寫有「有關島史大史及錫蘭的歷史傳統」(Dīparamsa und Mahāvamsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon) 一書。

- ⑨ 關於「波羅提木叉」，見前註⑦。巴利律三部份中，其中一個是

健度部，這一部又有大品、小品之分；前者爲「律部大品」，後者爲「律部小品」。「律部大品」有十健度，「律部小品」有十二健度；所載皆是有關僧侶生活的種種規條。

⑩ 關於這點，Paul Horsch 亦寫了「佛教與奧義書」(Buddhismus und Upanishaden)一文加以討論。

⑪ 和闐是我國新疆省西南的一個城市。畏吾兒則是自第八至第十二世紀在蒙古與土耳其斯坦統治下的土耳其人。

⑫ 按吐魯番(Turfan)是我國新疆省東部的一個城市。相當於漢譯雜阿含。

⑬ 這是印度耆那教所用的一種語言。

⑭ 「賢劫經」，又名「毘陀切三昧經」、「賢劫定義經」，計八卷，梵文原典缺，但有西藏譯。漢譯則由西晉的竺法護譯出，全二十四章。賢劫即現在之住劫之意。Weller 氏所刊行者，爲「賢劫經」的另一個本子，即梁代失譯的「賢劫千佛名經」。這兩者有相當的差異。

⑮ 「經集」，巴利語寫成，包含於南方上座部的經藏(小部)中，分蛇品、小品、大品、義品、彼岸道品五章。按巴利語三藏中，有多數的經典現存，皆有其特定的名稱；本經因無特別的特徵，故稱「經集」。

⑯ 「長老偈」與「長老尼偈」是佛陀在世時，長老比丘與長老比丘尼的歌詠結集；兩偈集在文學與思想方面都有很高的價值；貫徹於其中的精神，是一種宗教與倫理的理想，表示一種靜寂而深遠的心境。

⑰ 「彌蘭王問經」，又稱「那先比丘經」，此非佛說者，而是彌蘭王(Milinda)與那先(Nāgasena)的問答紀錄。按於公元前二世紀後半期，希臘國王彌蘭王支配了西北印度，與佛教論師那先討論有關佛教的教理，其後竟出家而爲阿羅漢。這部經即是他們討論的問答記錄。這部經對於研究希臘與印度以至佛教思想上的關係。很有價值。

⑱ 「清淨道論」存於南傳藏經中。五世紀中葉，印度學僧佛音(Buddhaghosa)在錫蘭首府的大寺(Mahāvihāra)中，以當時存在的三藏諸義疏爲參考，本着大寺派教學的正統說，而改造增補當時流行的「解脫道論」(Vimuttimagga)，因而成此論。全書由廿三品構成，以戒、定、慧三學爲綱。本書在南方巴利佛教中，有極高權威；其百科全書的內容，可比美上座有部的「大毘婆沙論」。

⑲ 「本生經」，漢譯作「生經」。此是以巴利語作成，合於南方上座部的經藏(小部)中。此經的內容，是記述佛陀在現生於這個世界之前的前生的種種故事。

⑳ 「攝阿毘達磨義論」爲巴利佛教的綱要書，錫蘭學僧Anuruddha 以巴利語作成。

㉑ 佛陀所制定的戒律，稱爲律。佛陀滅後，其教團將其戒律加以整理增補，而成律藏，「十誦律」即是由上座部系的化地部分出來的說一切有部所傳的律藏；其內容有十項，故稱「十誦律」。

㉒ 按健度本是篇、章、聚之意。在小乘律中，依部類的不同而集合起來的東西，即是健度。如漢譯「四分律」，即有十二健度。「迦葉所問經」爲「大寶積經」中之一部，屬第四十三會。

㉓ 「理趣經」，不空譯。按此經還有五種譯本：玄奘譯「大般若經第十會般若理趣分」；菩提流支譯「實相般若波羅密經」；金剛智譯「金剛頂瑜伽理趣般若經」；施護譯「徧照般若波羅密經」；法賢譯「最上根本金剛不空三昧大教王經」。這些經一方面相當於「大般若第十會理趣分」，另外又相當於「金剛頂經」第六理趣會。

㉔ 「中論無畏註」，被認爲是龍樹自家對其「中論」的註解。此疏只有西藏譯本現存，故Waller 的德譯，亦是根據此西藏譯本而來。其翻譯題爲：Die mittlere Lehre des Nāgārjuna nach der tibetischen Version übertragen(「藏本龍樹中觀教說之翻譯」)。

㉕ 此是據漢譯而來，題爲：Die mittlere Lehre des Nāgārjuna nach der chinesischen Version übertragen(「漢本龍樹中觀教說之翻譯」)。

㉖ 歐美及日本的學者，紛紛參加月稱註「中論」的翻譯工作，但各人只譯一部份，未有一人而全譯者。參加這一翻譯工作的，除Schayer(德譯)外，有Th. Stecheratsy(部份英譯)、J. W. de Jong(部份法譯)、荻原雲來和山口益(部份日譯)等。

㉗ Frauwallner 著有「佛教哲學」(Die Philosophie des Buddhismus)，其中譯有龍樹「實行王正論」(Ratnāvālī)第一章。按「實行王正論」是佛學文獻中較有其特殊性者，它的內容主要是有關大乘佛教的政道思想。

㉘ 「金剛針論」，漢譯者爲宋代的法天。法天以此書爲法稱所作；但現代佛學研究界則考得此書作者爲詩人馬鳴。

# 印尼古代佛教考



Yasvadvipa, 古爪哇海峽羣島 Yasvadvipa, 南亞婆羅洲 Yava 中載有爪哇島與入國境中記載, 見其土其舊稱婆羅洲而後改稱爪哇。又其文婆羅、大麥、qalpa 稱婆羅、麻、麻, 合稱婆羅大麥之島。蓋爪哇史籍中稱婆羅大麥島, 最出於文 Yasvadvipa 之島。

淨海

## 第一章 佛教的傳入 (公元五世紀初至七五〇年)

### 第一節 中印文化的影響

印度尼西亞 (Indonesia), 中文簡稱印尼; 位於印度洋和太平洋之間, 北緯六度至南緯十一度, 東經九十五度至一百四十一度, 佔東南亞海島國家的大部份, 由大小三千多個島嶼所組成, 總面積為一九〇四三四五平方公里, 人口現在已達一億以上。

印尼古代史無可考。但因東南亞介於中印兩大國之間, 為古代中印海上交通所必經之地, 印尼為重要中心地點之一。公元一世紀前後, 中國人和印度人已抵達印尼, 建立了外交和商業的關係。中國僅通過使節不斷的往還, 而印度移民却直接帶進他們的文化, 特別是宗教文化, 先是傳入了婆羅門教, 然後是佛教, 因此早期的印尼史上, 曾先後建立許多個印度化國家, 影響最為深遠。

今日印尼是一個回教勢力的國家, 這是自十三世紀後葉才開始; 在這以前, 佛教曾在印尼興盛達七八百年之久, 婆羅門教也很流行, 可惜印尼早期沒有歷史記載, 或者湮沒了。現在只能根據中國一些古籍記錄, 及現代學者對印尼古代宗教遺蹟的考證資料, 來編寫這篇文, 當然不能求其完整性和時間連貫性。

中國與印度的交通, 起源極早。尤以佛教的傳入, 自漢朝迄唐代, 其所經通道, 不外乎西域和南海兩道。今就南海而言, 當時我國高僧往印度求法, 或由南方來華譯經的外國沙門, 其行程多經海道。中國史籍中所稱之南海或南洋, 即指現在的東南亞一帶。

印度人對東南亞的認識, 在公元前二世紀完成的羅摩衍那 (Rāmāyana) 史詩中, 就記有大麥島 (Yavadvipa) 和金銀島 (Suvarṇa-rupyaka-dvipa) 一地名<sup>①</sup>。據學者考證, 前者指今日印尼的爪哇 (Java) 或蘇門答臘 (Sumatra); 後者指今日緬泰至馬來一帶。到公元一、二世紀, 印度移民更開始大量湧入東南亞, 從事商業活動和文化宣揚。

史詩中所稱的大麥島，是由梵文 *Yava-dvīpa* 組成。*Yava* 譯為穀粒、大麥，*dvīpa* 譯為島、嶼、洲，合譯為大麥之島。這可能是印度人初到印尼時，見島上長着許多麥粒而起的名稱。又梵文 *Yavadvīpa*，古爪哇語轉譯為 *Javadvīpa*，所以後來 *Java* 中譯為爪哇。

據萊佛氏所著爪哇史 (T. S. Raffles: History of Java) 記載印尼古代建國傳說：「訶陵 (Kling, 即 *Kalīnga*) 昔曾遣戶口二萬往爪哇島，彼等既至，人口增加，日趨繁榮，其時人民尚未開化」②。訶陵建國約在公元初，建國者是來自南印度的羯陵伽 (*Kalīnga*，大唐西域記作羯陵伽) 族人，因印度人移殖到外國時，常以本國地名為新到地的地名。如現在印尼人仍有沿稱印度人為羯陵人的。

另據爪哇史上傳說：公元七八年，有一印度人阿提沙迦 (*Āti Śāka*) 至爪哇，統一全島，為第一位開國君主③。

公元前二世紀至公元二世紀，佛教在印度已興起，而婆羅門教仍舊盛行，在南印度的羯陵伽及注輦 (*Cola* 亦譯朱羅) 等地，則為婆羅門教勢力雄厚的根據地，佛教徒常受到壓迫。當南印度人移殖印尼 (等地) 時，自然就帶進了他們的婆羅門教，這是婆羅門教比佛教傳入印尼更早的原因。

中國與東南亞海上的交通，為時很古；有關和印尼的來往，首先有記載的是後漢書卷一一六南蠻傳：「永建六年 (一一二) 日南徼外葉調王便遣使貢獻，帝賜調便金印紫綬」④。這裏的葉調，即指爪哇島，是梵文 *Yavadvīpa* 的對音。其後如法顯傳稱耶婆提，宋書作闍婆達，高僧傳作闍婆，唐書中訶陵又作闍婆，都可與梵文對音。直至元代島夷志畧一書，才新譯為爪哇。這些不同的譯名，在歷史上都泛指指現在印尼的爪哇或蘇門答臘，這因為政治勢力和國土範圍是時常發生變動的。古時亦有稱爪哇島為大爪哇，蘇門答臘為小爪哇。這在下文中，還要論到這些不同的譯名。

公元二世紀後葉，希臘地理學家佗利彌 (*Prolemée*) 著地理志 (*Geographie Syntaxis*) 一書，卷五至卷七志亞洲地理，卷七中說：「(耶婆調 (*Iabadiou*)) 此言大麥島，地土饒沃，多產金。」

此耶婆調一名，與梵文 *Yavadvīpa* 對音亦相合⑤。

約在公元四〇〇年，印尼最早的古國多羅磨 (*Taruma*) 建立，據有西爪哇沿岸一帶；因在茂物 (*Bogor*) 附近的巴都利斯 (*Batulis*)，發現一巖石，上有二足印，並附梵語刻文說：「此乃以忠誠無敵之多羅磨國補羅那跋摩 (*Pūṇavarman*) 陛下之御足跡。陛下爰舉義師，助摧敵。」從這簡短的刻文，可知當時印尼的西爪哇，有好幾個國家，時常戰爭，而以多羅磨國最強。並且國王補羅那跋摩為一梵名，來自印度，或是早期印度人移往爪哇的貴族後裔⑥。

多羅磨國信奉婆羅門教，今雅加達海口附近的杜固 (*Tugu*)，亦發現補羅那跋摩王樹立一石碑，紀念開鑿運河，灌溉無數良田，國王曾供施一千頭牛給婆羅門僧人，表示向神謝恩，所祭之神為毘濕奴 (*Viṣṇu*，印度教三大神之一，司守護)⑦。

法顯法師，於晉朝隆安三年 (三九九)，遵陸路往印度求法，在外十五年，義熙十年 (四一四)，循海道歸國。當他離開錫蘭 (四一四) 歸國途中，遇到颶風，船漂至耶婆提 (*Yavadvīpa*，爪哇或蘇島)，法顯傳記述如下：

「即載商人大船，上可有二百餘人……如是大風，晝夜十三日，到一島邊，潮退之後，見船漏處，即補塞之。於是復前……九十日許，乃到一國，名耶婆提 (*Yavadvīpa*)。其國外道婆羅門興盛，佛法不足言。停此國五月日，復隨他商人大船……東北行趣廣州」⑧。

從這一段記載裏，我們可以知道法顯法師在公元四一四年，回程經過耶婆提，即指現在的爪哇，或蘇門答臘，當時親見印尼婆羅門教興盛，佛教信仰是不足言的。

註：① 羅摩衍耶 (*Rāmāyana*) 為印度二大史詩之一，長二萬四千頌，

分為七章。第四章四〇・三〇中記載：「至大麥島七寶莊嚴，金銀島金礦為飾。」又說：「大麥島有七個國家，富於金礦。」見許雲樵著南洋史五三頁。及日文龍山章真著：南方佛教的樣態，二三七頁。

又此史詩中二地名，亦有學者將前者 *Yavadvīpa* 譯為金銀島，後

者 *Suvarnarupyak-dvipa* 縮譯爲金地(國)，因古時下緬甸、泰、爪哇、蘇島都出產金銀。

② 南洋史，一二四頁。

③ 阿提沙迦 (*Āti Saka*) 曾爲印度象邑王般陀羅 (*Pandara*) 的宰相；傳說於大曆元年 (印度曆法一稱，稱 *Saka* 塞伽，遲於公元七八年，曾輸入東南亞，稱爲大曆) 至爪哇爲王。

④ 後漢書卷六帝紀引註中，亦有類同記載。

⑤ 南方佛教的樣態，二三八頁。及南洋史，五三頁。

⑥ 及⑦ 南洋史，一七〇頁。又日文東印度的佛教文化，二〇至二一頁。按一六〇二年荷蘭人統治印尼時，組織聯合東印度公司 (*Vereenigde Oostindische Compagnie* 簡稱 *V. O. C.*)，管理屬地行政。東印度即指荷屬時的印尼。

⑧ 大正藏第五一冊，八六六頁上。

## 第二節 小乘佛教的傳入

法顯法師稍後，有罽賓國 (*Kashmir*) 三藏法師求那跋摩 (*Guravarman*) 抵達印尼，度化王母及國王皈依佛教，佛法就開始盛行起來。依高僧傳卷三求那跋摩傳記述如下：

「求那跋摩，此云功德鎧……年二十出家受戒……至年三十……辭師違家，林棲谷飲，孤行山野，遁跡人世。後到師子國 (錫蘭)，觀風弘教，識真之象咸謂已得初果，儀形感物，見者發心。後至閩婆國 (*Yava*)，初未至一日，閩婆王母，夜夢見一道士飛舶入國，明且果是跋摩來至。王母敬以聖禮，從受五戒。母因勸王曰：宿世因緣，得爲母子，我已受戒，而汝不信，恐後生之因，永絕今果。王迫以母勸，即奉命受戒，漸染既久，專精稍篤。頃之鄰兵犯境，王謂跋摩曰：外賊恃力，欲見侵侮，若與鬥戰，傷殺必多，如其不拒，危亡將至，今惟歸命師尊，不知何計。跋摩曰：暴寇相攻，宜須捍禦，但當起慈悲心，勿興害念耳。王自領兵擬之，旗鼓始交，賊便退散，王遇流矢傷脚，跋摩爲咒水洗之，信宿平復。王恭信稍殷，乃欲出家修道，因告群臣曰：吾欲躬棲法門，卿等可更擇明主。群臣皆拜伏，勸請曰：王若捨國，則子民無依，且敵國凶強，恃險相對，如失恩覆則黔首異處

，大王天慈，寧不愍命，敢以死請，申其悃幅。王不忍固違，乃就羣臣請三願，若許者當留治國。一願凡所王境，同奉和尚；二願盡所治內，一切斷殺；三願所有儲財，賑給貧病。群臣歡喜，僉然敬諾，於是一國皆從受戒。王後爲跋摩立精舍，躬自琢材，傷王脚指，跋摩又爲咒治，有頃平復。道化之聲播於遐邇，鄰國聞風，皆遣使要請。時京師名德沙門慧觀慧聰等，遠挹風猷，思欲餐稟，以元嘉元年 (四二四) 九月，面啓文帝，求迎請跋摩。當即勅交州刺史，令泛舶延致。觀等又遣沙門法長、道冲、道雋等往彼祈請，並致書於跋摩及閩婆王婆多伽等，必希顧臨宋境，流行道教。跋摩以聖化宜廣，不憚遊方，先已隨商人竺難提舶，欲向一小國，會值便風，遂至廣州……元嘉八年 (四三一) 正月，達於建業 (今南京) ①。

從上面這段引文中，我們可以知道在公元五世紀初，求那跋摩至印尼傳播佛法 (四二四前至四三一之間)，是非常成功的，得到王母和國王婆多伽的皈依，求受五戒，至建立精舍，護持宏揚佛法，最後全國人都信佛受戒了②。

公元四三五年，印尼曾遣派使者來中國宋朝入貢，宋書卷九七閩婆達條說：「閩婆達達國，元嘉十二年 (四二五) 國王師黎婆達阿羅跋摩遣使奉表曰：宋國大主大吉天子足下，敬禮一切種智，安隱天人師，降伏四魔，成正覺，轉尊法輪，度脫衆生，教化已周，入於涅槃，舍利流布，起無量塔，衆寶莊嚴，如須彌山，經法流布，如日照明，無量淨僧，猶如列宿……王有四海，閩浮提內，莫不來服……我雖在遠……常遙臣屬……今奉微物，以表微心。」表文之中，多用佛教術語，可證當時閩婆王是信仰佛教的。

考閩婆達達國名，應爲閩婆 (*Yava*，轉讀 *Java*)，婆達是衍譯；或稱閩婆達 (*Yavadvipa*→*Javadvipa*) 亦可，婆字重出。同時在宋書中又記載，在閩婆王師黎婆達阿羅跋摩奉表之前後，又有阿羅單國、槃皇國、槃達國，數往中國朝貢，可證當時印尼不止一個國家。

前節中所說的訶陵國，到了公元六四〇年，在中爪哇日漸強

盛起來，爲諸國之首。新唐書卷二二二訶陵傳說：「訶陵 (Kling，即羯陵伽 *Kalinga*) 亦曰閩婆 (Java)，曰社婆 (Java)，在南海中，東距婆利 (Bali 今峇厘)，南瀕海，北真臘 (Kamboja 今柬埔寨)……王居闍婆城，其祖吉延東遷於露伽斯城，旁小國二十八，莫不臣服。」<sup>③</sup>

訶陵爲一印度化國家，當時佛教已流行，以小乘爲主，依唐義淨法師所著「大唐西域高僧傳」一書可獲得證明，今節錄其中經印尼的求法高僧如下：

有新羅僧二人，自長安出發，後汎船至室利佛逝國 (Srivijaya 初建國蘇島的勃淋邦 Palembang，今巨港) 西婆魯師國 (蘇島西岸)，遇疾同亡。

常愍禪師，并州人，附船往訶陵國 (Kalinga, Java)，又往末羅瑜 (Malayu 今蘇島中部的占卑)，欲詣印度，途中舟沉身亡；有弟子一人亦同亡。

明遠法師，益州清城人，先至交趾，得交州人窺冲爲弟子，同船至訶陵國，次至錫蘭和印度。後在印而終。

會寧律師，成都人，麟德年中 (六六四至六六五)，汎船至訶陵 (宋高僧傳二，亦作波凌)，停住三載，與訶陵國多聞僧人若那跋陀羅 (Jñānabhadra，此云智賢)，共譯「大般涅槃經後分」(二卷)，遂令小僧運期奉表齋經往中國，後返訶陵，回復智賢、會寧，於是會寧方往印度，後客死。

運期師，交州人，與曇潤從智賢受具。旋迴南海十餘年，善崑崙音，頗知梵語，後便還俗，住室利佛逝國。曇潤洛陽人，南行交趾，欲往印度，汎船至訶陵北渤盆國，遇疾而終。

彼岸、智岸二法師，同是高昌人，少長京師，後欲往印度，與使人王玄廓 (應是王玄策之訛) 相隨，汎船海中，遇疾而亡。所帶漢本瑜伽等經論，留在室利佛逝國。

無行禪師，江陵人，與洛陽智弘律師爲伴，汎船至室利佛逝國。國王見從大唐天子處來，倍加欽敬。後乘王船，經十五日達末羅瑜洲，又十五日到羯荼國 (Kedah 今馬來亞之吉打)。後至印度。

以上節錄求法高僧十四人：計新羅二人，中國九人，交趾 (越南北部) 二人，訶陵國一人<sup>④</sup>。他們比義淨時間稍早。所可注意的，當時印尼 (訶陵) 有一位多聞博學高僧若那跋陀羅 (智賢)，及室利佛逝國王對華僧的禮敬，可見當時印尼佛教很盛行。

義淨法師，年十五便萌志西遊求法，至三十七乃成行，咸亨二年 (六七一) 初發足番禺 (今廣東省縣名)，得法侶數十人，及將登船，餘皆退罷，淨奮勵孤行，備歷艱險，經二十五年，歷三十餘國，於證聖元年 (六九五) 歸國。

大唐西域求法高僧傳卷下記述行程說：「於時咸亨二年 (六七一)……至十一月遂乃面翼軫，背番禺……未隔兩旬，果之佛逝 (Srivijaya，今 Palembang)，經停六月，漸學聲明，王贈支持，送往末羅瑜 (Malayu，今 Jambi) (原註說：今改爲室利佛逝也)。復停兩月，轉向羯荼 (Kedah)，至十二月舉帆還乘王船，漸向東天矣。從羯荼北行十日餘，至裸人國 (Nicobar 島)，……從茲更半月許，望西北行，遂達毗摩立底國 (Tāmalipi)，即東印度之南界也，……十載求經，方始旋踵言歸，還毗摩立底……過羯荼國，所將梵本三藏五十餘萬頌，唐譯可成千卷，權居佛逝矣。」

同書卷下貞固傳說：「淨於佛逝江口升船……遂以永昌元年 (六八九) 七月二十日達於廣府……所將三藏五十餘萬頌，並在佛逝，終須覆往……有僧貞固……斯爲善伴……即以其年十一月一日附商船去番禺，望占波 (越南) 而陵帆，指佛逝以長驅。」從上面兩段引文中，我們可以考察義淨往印度求法，曾三次在印尼 (佛逝國) 停留，時間共達十年以上：第一次於六七一年冬自廣州出發，在佛逝經停六月，先學聲明 (梵文)，至次年十二月乘王船往印度。第二次在求經十載後，經還佛逝權居，約在六八三至六八九年之間，然後返廣府。第三次六八九年再往佛逝，目的爲取回三藏經論，至六九五年始歸國<sup>⑤</sup>。

義淨法師在佛逝居留十年以上，對當時南海各國情形，尤其是佛教，必知道很詳細，可惜沒有留下專書記載。但我們從他所著的「大唐西域求法高僧傳」和「南海寄歸內法傳」兩書中，仍

可獲得概要的描述。

首先關於室利佛逝國 (Srivijaya) 的起源，有一考察的必要。室利佛逝譯名不一，或作尸利佛逝，或簡作佛逝 (唐書)、佛誓 (冊府元龜)，或作三佛齊 (宋史) 等。室利佛逝爲蘇島一印度化古國，五、六世紀常遣使朝貢中國；一般學者認爲初建國於蘇島巴林邦；至七世紀後葉，勢力漸強大，向外擴張，征伐邦鄰，六七二年，室利佛逝之名，才爲義淨所知。其次也可從出土四塊碑銘獲得證實，碑刻是用古爪哇語 (亦稱古馬來語)，爲一種梵文和古爪哇語的混成文字，但字體很近一種南印度文。

第一塊碑銘是在巴林邦 (今巨港) 附近凱杜肯布吉 (Kedukan Bukit) 出土，刻文記述公元六八三年，國王於四月十三日出兵二萬，乘船向末羅瑜 (今占卑) 進攻，至五月八日戰勝<sup>⑥</sup>。

第二塊碑銘是一九二〇年於巨港之西塔廓土烏 (Talang Tuwo) 發現，誌明立於六八四年正月十七日，敘述闍耶那沙王 (Jayanāśa) 曾令建一所放生園，名叫室利刹多羅 (Śrikṣetra)；碑上並附有祈願文：「一切衆生，常行佈施、持戒、忍辱，修習精進、禪定、智慧。」又說：「彼等正見堅固，得大士金剛身 (Mahāsatva - vajrasarīr) 、無比力、勝利、宿命智、諸根不缺，身相完滿、安樂、欣悅、安靜、正直、梵音。又彼等生男子，皆獨立生存；成如意珠寶藏 (Cintāmanīdhāna)；戰勝生 (死) 、業、煩惱，成無上現正等覺」<sup>⑦</sup>。從祈願文考察，當時室利佛逝亦流行大乘佛教。

另一塊碑銘，都是六八六年立，一在占卑發現，譴責邦加島 (Banka) 等地，藐視王法。一在邦加島出土，記述闍婆國 (中爪哇) 不肯輸誠，室利佛逝誓師越海征討。

現在我們再來回顧義淨法師在印尼所見的佛教情形，南海寄歸內法傳卷一記當時印度及南海佛教，主要分爲四部，即大衆部 (Mahāsāṅghita)、上座部 (Sthaviravāda)、根本說一切有部 (Mūlasarvāstivāda)、正量部 (Sammatīya)。關於南海佛教又說：「然南海諸洲有十餘國，純唯根本有部，正量時欽，近日已來，少兼餘二。」(原註云：從西數之，有婆魯師洲、末羅遊洲一

即今尸利佛逝國是一、莫訶信洲、訶陵洲、坦坦洲、盆盆洲、婆里洲、掘菴洲、佛逝補羅洲、阿善洲、末迦漫洲，又有小洲，不能具錄) 斯乃咸遵佛法，多是小乘。唯末羅遊少有大乘耳。諸國周圍，或可百里，或數百里，或可百驛，大海雖難計里，商船串者准知」<sup>⑧</sup>。

依日人高楠順次郎英譯西域南海求法高僧傳 J. Takakusu: A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago. 1896. 其中「導言」第三十九頁解說國名及推定方位如下：婆魯師洲 (Baros) 在蘇島的西岸；末羅遊洲 (Mālayu 即室利佛逝) 在蘇島東岸的巨港一帶；莫訶信洲 (Mahasin) 在爪哇西部；訶陵洲 (Java) 在爪哇中部；坦坦洲 (Kelantan) 今馬來吉蘭丹；盆盆洲 (Pranpuri) 在汶萊島南岸；婆里洲 (Bali) 即今峇里島；掘菴洲 (Gurun) 在孟加錫海峽之沿岸中心地方；佛逝補羅洲 (Vijayapura?) 在汶萊島北岸；阿 (訶?) 善洲在汶萊島東北岸；末迦漫洲在汶萊島東岸中部<sup>⑨</sup>。

再考義淨所譯「根本說一切有部百一羯磨」卷第五中夾註說：「從斯 (南印度) 兩月汎舶東南到羯荼國 (馬來亞之吉打)，此處佛逝……到末羅遊洲，今爲佛逝國矣……又南海諸洲咸多敬信，人王國主崇福爲懷。此佛逝廊下僧衆千餘，學問爲懷，並多行鉢，所有尋讀，乃與中國不殊，沙門軌儀，悉皆無別。若有唐僧，欲向西方爲聽讀者，停斯一二載，習其法式，方進中天，亦是佳也。」<sup>⑩</sup>

又南海寄歸內法傳卷四敘述印度、中國等各地著名三藏法師，其中有「南海佛逝國，則有釋迦鷄栗底 (Śakyakīrti) (原註云) 今現在佛誓國，歷五天而廣學矣」。當時有很多學僧前往研究佛法；義淨亦曾親窺學習<sup>⑪</sup>。同書又說南海十洲，齋供更比 (印度及華夏) 殷厚<sup>⑫</sup>。南海諸國，亦有尼衆，居尼寺，並皆乞食資身，居貧守素，但利養稀少<sup>⑬</sup>。

求法高僧傳中，與義淨同在佛逝，或有法侶關係者，記有五人。

大津法師，澧州人，六八三年振錫南海，泛舶達尸利佛逝。

停留多年，解崑崙語，頗習梵書。六九一年五月十五日，義淨遣其歸國，附新譯雜經論十卷，南海寄歸內法傳四卷，西域求法高僧傳兩卷。

貞固律師，鄭地蔡川人，六八九年，與義淨同往佛逝，收取所齋梵本；六九五年同返廣府。

貞固弟子一人，俗姓孟，名懷業，隨師至佛逝，解骨崑語，頗學梵書，後戀居佛逝，不返番禺。

道宏者，汴州雍丘人，與義淨、貞固等共至佛逝；同返廣府。法朗者，襄陽人，隨義淨同舶至佛逝。學經三載，梵漢漸通，往訶陵國，在彼經屢遇疾而卒<sup>⑭</sup>。

總觀前文，可得一綜合概念。自公元四二四年（可能更早些），罽賓（亦稱迦濕彌羅）國求那跋摩至印尼遊化，佛法遂開始盛行。再從義淨各種著錄，及印尼本身出土碑文，得知室利佛逝於七世紀後業，乃漸強盛，為南海各國中之喬楚，勢力範圍包括今日印尼本國各島，亦伸展至馬來半島和婆羅洲。而當時十餘洲（國），咸遵信佛法，多是小乘，且以根本有部為主，正量部亦受到尊敬，亦兼研究大眾部和上座部。其中室利佛逝佛法更是興盛，僧眾千餘人，以研究教理為重，且有一位著名三藏法師釋迦鷄栗底，時僧人都往親近就學。義淨更勸誡我國西行求法華僧，應先停經佛逝（印尼）一兩年，學習軌儀及梵文，然後再往印度，可見當時佛教的盛況。

註：① 大正藏第五〇冊，三四〇頁。

② 法顯歸程所經耶婆提，雖記「其國外道婆羅門興盛，佛法不足言」，其意是說耶婆提外道婆羅門教興盛，佛法很稀少不足言，並未完全否定沒有佛法。

③ 舊唐書卷一九七訶陵傳，有類似之記載，但較簡畧。

④ 以上十四高僧，詳見大正藏第五一冊，二頁下至九頁中。

⑤ 義淨所述行程，見大唐西域求法高僧傳卷下，大正藏第五一冊，七至八頁。又貞固傳，見同書一一頁中。

⑥ 碑文記明佛逝於六八三年四月十三日戰勝末羅瑜，所以義淨於六七二年，曾由「王贈支持，送往末羅瑜（原註云：今改為室利佛逝也）」；及南海諸洲條「末羅瑜洲，即今戶利佛逝國是」，是

記六八三年以前事，末羅瑜國當時還存在，到六八三年，末羅瑜被佛逝兼併，遂改稱室利佛逝，所以義淨所記是不矛盾的。

⑦ 南方佛教的樣態（日文），二四九—二五〇頁。

⑧ 大正藏第五四冊，二〇五頁上、中。

⑨ 南方佛教的樣態，二四三頁註（1）。

⑩ 大正藏第二四冊，四七七頁下。

⑪ 大正藏第五四冊，二二九頁下。釋迦鷄栗底，亦譯釋迦稱，造有「手杖論」一卷，義淨譯，見大正藏第三二冊，五〇五—七頁。

⑫ 大正藏第五四冊，二〇九—二一一頁，齋供規則條。

⑬ 同上書，二一六頁，尼衣喪制條。

⑭ 以上五人，詳見大正藏第五一冊。大唐求法高僧傳卷下，白一〇

頁至一二頁。

### 第三節 大乘佛教的傳入

如前面所述，義淨說南海諸國，「斯乃咸遵佛法，多是小乘；唯末羅遊少有大乘耳。」此一末羅遊，在室利佛逝未強大前，應為一獨立國家，位置在今蘇島占卑（Jambi，載籍作詹卑）。曾在公元六四四年遣使至中國進貢，據冊府元龜記載：「貞觀十八年（六四四）十二月，摩羅游國遣使貢方物」<sup>①</sup>。此摩羅游，應即義淨所說之末羅瑜（或末羅遊）。義淨約在六七二年，由佛逝至末羅瑜，停留兩月。此外求法高僧經末羅瑜的，還有常愍、無行、智弘等。

義淨記述南海諸國，多是信奉小乘，唯末羅遊少有大乘，可見大乘佛教亦由印度傳入當時印尼的占卑等地。末羅瑜的衰亡，是由於室利佛逝的興起。前節第一碑文，曾誌明室利佛逝國王於六八三年發兵二萬，而戰勝末羅瑜。南海寄歸內法傳亦說：「末羅瑜洲，即今戶利佛逝國是」，證明已被兼併。

又今日考古發掘所得的證據，末羅瑜和室利佛逝二國，當時中心地是在占卑和巨港，已無疑義<sup>②</sup>。如果前者被後者所吞滅，並佔有其土地，則大乘佛教亦在室利佛逝繼續流傳。（未完待續）

註：① 許雲樵著：南洋史，一八二頁所引。

② 同上。



# 佛法是對治一切心病的妙藥



欲弭刀兵劫 但息吾我心  
若人懷慈悲 世間自清平

洗塵

——五月廿一日講於紐約佛聯會——

紐約佛教聯合會，今天隆重慶祝佛誕，洗塵作客紐約，得躬逢盛會，參加慶典，甚為榮幸！

五月的月圓日，是南傳佛教所定的「衛塞日」(Wesak Day)和中國的「浴佛節」，名稱、時間雖有出入，但意義却一樣，都是慶祝本師釋迦牟尼佛聖誕的光輝節日。

我在香港參加過「浴佛節」慶典，今天又躬逢「衛塞日」盛會，一年之中，兩度得值佛誕，在七天之內，分別與香港紐約兩地大德共渡聖誕，可說是因緣殊勝，亦是和與會大德宿昔有

緣。

佛誕是佛教徒的節日。但是從佛教對人類文化的貢獻來說，應該是全人類的節日！

今天所謂「東方文化」基本上就是以佛教文化為中心發展而成的，它對西方文化的關係，由於近代科技發達，距離縮短而日益擴大彼此間的影響作用。英國名史學家湯恩比(Arnold Toynbee)會說：「未來的歷史學家，回顧今日這個時代，將會斷定：今日人們所認為最重要的事象，不會有什麼價值，反之，最重要的却

是大家不注意的。那就是佛教由東方輸入西方的事實。」近年來佛教在美國逐漸展開，可能就是這個「最重要事實」開端的徵象。湯恩比之用「最重要」字眼來形容這一事件，可能預感到佛教的西傳，將會促成兩大文化互相攝受，互相鑄合而導致人類文化的急劇演變和發展。

這兩大文化是否有互相攝受甚至鑄成一片的可能呢？這是關係人類前途的有趣問題。由於歷史背景地理環境的各異，迄至今日兩大文化仍各保持獨特的徵象，但亦有其可以溝通，可以互攝的共通因素。例如：佛教教義上所顯示的和平、自在(由)、平等、戒殺、反戰、反迫害等等崇高理念，正是今日西方人權運動、和平運動所共同努力追求的主要目標，可見文化雖分東西方，人類的理性並無東西之分！這個共通的理性，便是東西方文化溝通融會的重要基礎。

用眼前事實作證，中國佛教傳入美國還是近幾年的事，然而時至今日，已有不少美國青年和知識份子，歸依了佛法，甚至剃度出家，過着與原來截然不同的修行生活。這些事實，可以說明佛教文化已逐漸為西方文化所攝受、所接納。這一具有歷史意義的發展，不但為佛教拓展了廣大的前程，亦可能成為穩定世界動亂局面的重要契機！

今日人類已面臨毀滅性的核戰邊緣。所有國家、民族、階級以至集團之間。縱橫捭闔，交相矛盾的關係，事實上已陷於不可究詰，難分難解。不可自拔的泥淖。人與人之間的互相迫害、殘殺，亦復如是。要之各各以自我利益為中心，作為一切行爲、施策的準則。造成了今日世界嚴重紛亂的局面。推本溯源，不能不歸咎於物慾競逐所導成之自私功利思想的作祟！所謂由於吾我一念之私的增長擴大累積而成爲衆生的共業。也是人類自私心理連鎖反應所導致的惡果！要挽救危局，安穩衆生，恢復清平世界！唯一的方法，就是用心藥來對治心病！

佛是大醫王，佛法是對治心病的法藥！八萬四千法門，就是對治八萬四千種心病的妙藥！佛教一切教義，一一皆爲醫病救人而施設！「慈悲」就是根治一切心病的甘露法門！「利他」就是

對治自私的功德法藏！「無我」就是止息熱惱的清涼劑！大家若能信受佛教，以慈悲爲懷，消除人我之見和自利的私心，人人爲全體利益着想，還用得着什麼戰爭！鬥爭？

雖然有病有藥，還需病人肯服用，不然病是病，藥是藥，仍然治不了病，救不了人！由誰把藥送給病人？由誰去勸請服用？這就是我們受持佛法之人應份的義務了！

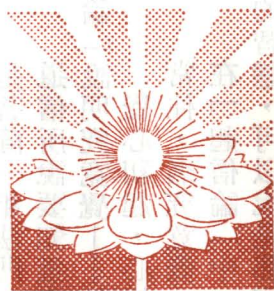
增一阿含經中：「佛語阿難，人能受法，能行法者斯乃名供養如來！」我們生而有幸，聞法受法，繼承如來家業，自然更應該推行佛法，弘揚佛法！這個行字並非只指個人的修行，乃指弘法利生，六度萬行之行！

各位大德萬里拔涉，遠來美國，所爲何來？答案，無非是爲弘揚佛法，推行佛法！使異地衆生共沾法益！這就是受法而能行的苦心菩薩行！洗塵以歷劫因緣得與各位大菩薩共慶佛誕，願大衆各各發心！盡此形壽，受法行法！供養如來！此是慶祝佛誕，仰報佛恩的真心供養！佛偈所謂：「紫金花如輪，散佛未爲供，受法而能行，是名第一供」。

大家已發第一供養心！然而又如何推行佛法？弘揚佛法？除了要靠各位大德自身修爲和德行去感召衆生外，還須要大家統力合作，和合團結！佛陀住世時會一再告誡弟子：「佛弟子要互相敬重，要像水和乳互相交融，不可像水和油那樣彼此排斥，要一起學習，互相研究，共相修行。」（法句經文）這是弘揚佛法、推行佛法、復興佛教的前提條件。

其次，佛法重視時節因緣，過去農業社會的弘法方式，未必適應現代社會，在中國的弘法方式，也未必適合美國社會。佛法隨時代進步而進步，決不能故步自封。要默察此土衆生根性、當環境及自身條件，共同製訂有效的、統一的弘法方針，然後有組織、有計劃、有步驟地弘揚教法！這裏所謂組織，就是和合僧團，必須彼此和敬，密切團結，今天我們去國萬里，無所依恃，唯有和合才能團結，唯有團結才有力量！亦唯有密切團結，健全組織，才能推行佛法，弘揚佛法！

願今日此會，就作爲我們海外四衆永遠和合團結的開端！



# 禪思想探原

柳田聖山著  
一華默譯

(續上期)

不過，這裏應該注意的，並不是有關「文殊說般若經」的一行三昧，或智顛自身的主張；而是，正當智顛依據這部經典，在其四種三昧中先組織其一行三昧時，已有別的述說同樣一行三昧的經典與論書，在屢屢吸引人們的注意了。例如有名的「大乘起信論」這可以說是這個時代最扼要的一部佛教概論書，這書所舉出作為實際修行方法的，正是止觀與念佛二者。特別是，它以為，在這止的修行上展開坐禪，至日久而修習純熟時，則轉瞬可入真如三昧，依這三昧而觀那根源的唯一真理（法界一相），而悟到一切諸佛的法身與眾生身的平等性；這特別稱為一行三昧。所謂根源的唯一的東西，正是相應於般若波羅密的一行者；在這「大乘起信論」中，這是指那形而上的一心的作用，這在本質上已異向了。這點是需要注意的。

由綜合到選擇單純的一行

「大乘起信論」是否印度梵語原文的漢譯，古來已有疑問。而在與此書有密切關係的「占察善惡業報經」中，亦說及同樣的一行三昧；這部經典兼雜了中國的通俗信仰，是極為通俗的經典。這點是需要考慮及的。事實上，當「大乘起信論」介紹到中國來後，智顛的「小止觀」與被認為是慧思作的「大停止觀法門」等的實踐書，都吸收其主張；就此點看，此書主要是作為止觀與

念佛的實踐書而被接受的。

順此可知，在「摩訶止觀」時代前後，在實踐的興趣方面，人們選取並強化單純的一行而不選取綜合之路，這是確實的。這一方面成了由淨土教開拓者道綽（五六二——六四五）及集大成者善導（六一三——八一）他們的念佛一行而來的庶民佛教運動的背景，且亦關連到道信弘忍他們的純一的坐禪的主張。例如，道信即重新處理過古老的「法句經」與作為道家行法的「守一之行」，又曾據被認為是佛陀入寂前說的「遺教經」而引述過「倘能制心於一處，則沒有不能解決的事」，這樣的話。被認為是弘忍寫的「修心要論」亦清楚地表示出：在行住坐臥中，一心一意守護着清淨的自心，是入道的要門。這是一切經典的本質，三世諸佛的心要。

這裏使人想起我國的道元所提出的「只管打坐」的教法。這不用說，是要把所有實踐與學問體系包含於單純坐禪的一行中。

東山法門之主張

信奉達磨教法的人們，最初受到天台止觀的影響，這一點，經過徵諸多數史實，是確定的了。但我們知道，這在內容方面不必是順着天台路數的那種天台止觀的直線的發展。對於被稱為「圓頓」的天台的綜合的教與觀的體系來說，禪宗的實踐旨趣，是較為單純的，是更為直截的。最低限度，中國禪宗的一行三昧的坐禪，不久即脫離智顛所用的「文殊說般若經」，轉到「起信

論」的一行三昧，更轉變到不直說一行三昧的「勝天王般若經」與「金剛般若經」方面去。著名的「六祖壇經」亦說「一行三昧者，於一切處行住坐臥，常行一直心是也」。所謂直心，較古的「維摩經」已說過，在較近的「起信論」中亦可見到，但在這「壇經」中，這顯然是根源義的形而上的一心之意。

這是上章所述的始自僧肇的中國式的體用論的新展開，是來自「起信論」的強制的本末性立場的再發見；關於這點，我們以後會再考究。這裏應該注意之點是，比較起中國天台佛教是印度佛教的正統發展這一點來說，禪宗的成立，則有強烈的中國思想色彩。一般來說，我們認為天台佛教有很多點已非印度佛教的本來面目，而禪宗則更可以說是較此為甚。在先前所引宗密分別名此兩者為大乘禪與最上乘禪一點中，實含有這樣的寓意。

現在讓我們本着以上這個意思，先就「楞伽師資記」看看作為東山法門的創始者而導致達磨系禪宗的自覺形成的第四祖雙峯道信的禪法吧。「楞伽師資記」是要透過「楞伽經」的自覺聖智與獨一靜處等教法來說明初期禪宗在思想上的立足點的一本書。這裏我們暫且不考究有關「楞伽經」的事，但當先知道一點，即這部經典在內容上與「起信論」有密切的關係，兩者都是主要論及根源的一心及其展開的。

### 一心之展開

「楞伽師資記」道信章表示道信的說法如下：

坐時當覺識心初動。運運流注，隨其來去，皆令知之。以金剛慧微責。猶如草木，無所別知之無知，乃名一切智。此是菩薩一相法門。

道信所說要知道自心最初的動作，源於「起信論」；「起信論」說明究竟覺——意即對生滅心最初的動作作內省——如下：覺心初起，心無初相，以遠離微細念故，得見心性，心即常住，名究竟覺。

在「起信論」中，究竟覺被視為達到如來或佛之位的人所有的智慧，可以說是那完成了十階段的修行的菩薩，通過在最後才到達的如金剛那樣堅固的安定，而獲得的東西。這究竟覺另外又

叫作真如三昧，或金剛三昧，一行三昧，正是宗密所謂最上乘禪之意。道信的坐禪，確已具有這樣的根源性的覺悟的性格，而最低限度，後來由神秀（六〇六？——七〇六）開始的北宗禪的哲學，即基於這樣的構想而展開。

這樣，初期禪宗人士在單純而具體的實踐中所寄予的興趣，即由天台智顛所會使用過的「文殊說般若經」的一行三昧移至「楞伽經」與「起信論」的一心說方面，而逐漸深入到那根源的唯「一者」中去。而且，由道信弘忍他們創東山法門以至神秀及其弟子們形成北宗禪這段時期，華嚴哲學正以長安為中心而繁興起來；這種興趣亦與華嚴哲學結合在一起。

在先前所引宗密對最上乘禪的說明中，有很多華嚴宗的用語；最上乘禪之被視為層次上高於天台止觀的東西，原與這點有關係。實際上，在這期間，以達磨為初祖的中國禪宗，已超越單純的坐禪與冥想之域，而把全部的關心，流注到對那獨一的形而上的一心的探究方面去。例如，「二入四行」的教法，傳述初期達磨的樸素冥想，而借佛說的權威來證實這教法的「金剛三昧經」，可以說是「大乘起信論」而寫成的最上乘禪的經典；而被視為北宗禪代表的神秀，則作出龐大的「華嚴經」的注釋及綱要書。

又在敦煌發現的神秀的「大乘無生方便門」，即要透過由「起信論」至「華嚴經」的合共五種大乘經典來試圖組織形而上的一心的體系。關於這書，我們在後面會有更詳細的考究。這裏我們要留意一下他的另外一本稱為「觀心論」的綱要書，他在這書中簡潔地說明這種一心的實踐。這書的部份語句，中唐慧琳（七三七——八二〇）在其「一切經音義」續編中曾有解說，而與印度以來的三藏書籍並列，受到很大的重視。這表示，他們的中國禪宗已為傳統的上層知識分子所接受；不久華嚴方面有澄觀（七三八——八三九）與宗密等人出，對這派的禪予以特別的注意。

### 北宗禪之主張

達磨系的禪宗，雖是同樣一心的內省，但却不是玄奘與慈恩的唯識說；它之與華嚴哲學相連，那大抵是由於兩者對中國式的

獨一的形而上的絕對問題，都有特別的關心之故。現在，我們要透過「觀心論」一書，看看神秀的主張的特色，以作為考究這些點的一個實例。（譯者按：以下語體文譯）

當偉大的求道者致力於探究深遠的般若波羅蜜時，他首先知道，構成這個世界的四種物質與五種精神要素，本來全是空的，不具有實體性。然後，他對自己的內心，作這樣的省察——心的活動，有兩種不同的領域。這即是清淨心與染污心。所謂清淨心，即沒有煩惱的如其本來面目之心；染污心即為無明所擾亂的煩惱的心。這兩種心皆與生俱來，依緣而和合，互相牽制對方；清淨心常修善因，染污心則常起惡業。此中，有覺悟到本來的真心的人，不為煩惱所染污，而被稱為聖人。他漸次遠離諸苦之因，獲得涅槃之樂。與之相反的，與染污相結合而造惡業的人，則為其執著所支配而被稱為凡人。久而沉沒於三界，領受諸苦。何以會這樣呢？那是由於染污心掩蓋了其真心之故。『十地經』云：「眾生各自身體中都有金剛般的不變的佛性。恰如日輪那樣，它自己能發出光明，完全圓滿，廣大無限。不過，那構成所謂五陰的五種精神要素，却如黑雲那樣把它覆蓋着，致使不能完全發出其光輝，——宛如瓶中的燈火不能照亮外部那樣。」又『涅槃經』說：「眾生皆有佛性，只為無明所覆而不能得自由耳。」所謂佛性，大體是覺悟本來的心之意。人倘能自覺，則生命中所具有的智慧自能發出明亮的光輝；而能遠離覆障物時，即是解脫。由此可知，在所有的善中，只有對自己自覺，才是根本的善。倘能牢牢地實現根本的覺悟，則所有功德之樹與涅槃之果實，自得成就。（未完待續）

卍

卍

卍

（上接第33頁 一代哲人已成終古）

（唐先生於民國四十三年於香江慈航淨苑，曾披閱筆者自印度携回之泉聲散稿後，促編印成書。）此外，唐先生遺著中「說中華民族之花果飄零」這個題目讀之令人酸鼻：「中國文化與中國人之心，已失去一凝攝自固的力量，如一園中，大樹之崩倒，而

花果飄零，遂隨風吹散。」是否因為唐先生多年久居殖民地，當然會同一般流散異鄉之人有思國懷鄉之感。同時處此風雨飄搖的國家文命之時代，於是感到「此不能不說是華夏子孫之大悲劇」，但雖然處此一大悲劇之時代，中華文化的子孫仍然有其發展之一面。談書附錄中：「中國文化與世界」說：對中國文化之倫理道德與宗教精神仍認為極有希望的；「至於純從中國人之人生道德倫理之實踐方面說，則此中亦明涵有宗教性之超越感情。在中國人人生道德思想中，大家無論如何不能忽視。」（說中華民族之花果飄零），所以中國文化仍然植根於倫理道德，和宗教性之超越感情，可以克服許多艱難並養成堅忍毅力的個性，這就是為何中國人歷經千錘百鍊仍然能站得穩，所以中國要用梅花作國花之表徵，希望國人處此艱難時代，仍然開放芬芳花朵。中國禪師謂「不經一番寒徹骨，焉得梅花撲鼻香」，是否唐先生所說「花果飄零」亦含有這種暗示。（雖然也有人不同意該書中的說法）唐先生許多遺著中，這二本前後二十幾年的著作，筆者時常也介紹年青人閱讀，讓後一代的華夏子孫也能領略到真正讀書人對中國文化之深入了解，也正式了解儒佛文化之如何相融，使中國文化發展得光輝燦爛，使人生更有依止，對人生許多問題均能處理得游刃有餘，這是值得我們推崇的人生至理。

香港嶼山北岸風景殊勝（嶼山乃香港佛教聖地，筆者早年置雲光園地），唐先生的門人趙潛、張世彬先生等常到該處旅遊，該地蒼松遍植，綠翠青山，山明水秀，環境清淨；唐先生為關懷後學，培養深造，常於見面時提及甚盼能在嶼山雲光園地建設一所提供予青年學者作度假潛深研究之所。（唐先生逝世前數週，趙潛先生來函，謂唐師及同學們有意在雲光園建設房屋，作為山中安靜之處，以供研究之用，豈料信未詳覆，而唐先生已作古）。由此可見唐先生對後輩培養之用心。唐先生獻身教界，桃李遍天下，能繼承乃師之思想後起有人，唐先生亦當含笑瞑目！

丁巳去歲新正，便開始寫哀悼道安法師的紀念文；今年正月寫唐先生之悼文，接着又要撰寫悼念東初老法師的紀念文。無論超人、哲人，在肉眼的世法中，無法逃出生老病死。詩人便慨歎：流水東馳去不還，江干悄立目送流水！



# 狂草懷素與律師懷素

釋廣元

九成主編道席：頃讀丕一大德在「貴刊七十三期所發表的「佛門書聖懷素律師」大作，至佩其對素師護持心切誠盡之德意。惟誤將寫狂草的懷素與律師懷素二僧的身世，混為一談了。茲檢寄 教僧於民國五十九年十二月八日

在中央日報副刊發表的拙作「狂草懷素與律師懷素」一文，煩請在 貴刊轉載，用為丕一大德與讀友們之參攷

並請指教。端此敬頌

撰安

近因擔任中國文化學院佛教藝術書法部份的研究工作，負責撰寫唐朝僧人「懷素與狂草」專題（提供聯合國文教組織國際佛教藝術研究部門）時，發現了唐朝貞元至開元年間有兩位同名「懷素」的僧人，一位是律宗大律師，一位是狂草大書法家（今姑稱為狂草懷素與律師懷素，以便分別）。一般傳述有關狂草懷素的家世記載，竟與律師懷素的家世混為一談，而我於十月二十四日在中副發表的「懷素自敘帖」文末，對懷素的家世，曾引用辭海中的懷素條文，因辭海的徵引不當，而拙文也沿之成訛。近經反覆考辨所得，乞借中副一角，更正辭海及一般傳述記載的錯誤，冀能從此稍減相沿的積弊，並望高明大德教之。

狂草懷素，俗姓錢，字藏真，湖南零陵人，詩人錢起的姪子

。生年有開元二五年（七三七）及開元一三年（七二五）之異，壽六十三歲，卒於德宗貞元十六年（八〇〇）或貞元四年（七八八）。幼入佛門，而性好書，因貧無紙，於山寺遍種芭蕉萬餘株，擷葉以供練字，自署所居為「綠天庵」。其伯祖惠融禪師，亦嗜書，鄉中稱之為大錢師，稱素為小錢師。性疏放不拘，飲酒食肉，醉後興狂，遇寺壁里牆衣帶器皿，靡不書之。又在漆盤漆板上練字，以至盤板皆穿。中年曾遠遊洛陽，得到顏真卿及從弟鄒形傳授張旭之法，一夕觀夏雲隨風而頓悟筆意，自言得草書三昧，當時名流如李白、戴叔倫、錢起等，皆有詩讚之。

懷素草書，以「狂」為獨造的佳境，以瘦勁險絕，筆筆中鋒為特長。於詭奇疾速，姿意縱橫中而能「回旋進退，莫不中節」

，故能成爲獨開生面的狂草大家，對後世書風影響極大。其書法傳世者有自敍帖、四十二章經、清淨經、聖母帖、千字文、律公帖、腳氣帖、苦荀帖、食魚帖、藏真帖等（以上資料，取自日本平凡社書道全集第十卷書家傳。）

律師懷素，俗姓范，京兆（今西安）人，世襲冠冕，貞觀十九年出家，師玄奘大師爲弟子，時年約十餘歲，而立性聰敏，博學經綸，受具之後，專攻律部，依道成律師，學四分律，咸亨元年，居弘濟寺，至上元三年奉詔往西太原寺（今西安崇福寺）。永瀆元年，宗依根本說一切有部大毘婆沙論、俱舍論等，撰開四分律宗記十卷（時稱新疏），彈糾當時法礪律宗依成實論所製的十卷疏文（時稱舊疏）之十六失，別立一派，從學者甚衆，後人稱爲東塔律宗，與法礪之相部律宗，道宣之南山律宗，鼎立爲三。復著俱舍論疏十五卷，遺教經疏二卷，鈔三卷，新疏拾遺鈔二十卷，四分僧尼羯磨文兩卷，四分僧尼戒本各一卷，日誦金剛經三十卷，講大律已疏五十餘篇。景龍六年，卒於本寺別院，俗齡七十四，法臘五十三，卒前預知時至，卒後瑞相現前，足徵爲一代高僧。

至代宗睿文孝武皇帝，見新舊兩疏各自傳授，學者如林，執見相朋，數興違諍，乃勅當時高僧如淨等十四人，設壇簽定，合成一家，計四分律疏本十卷，五百六十紙成一部（以上資料取自宋高僧傳三集卷十四明律篇、開元釋教錄卷第九，貞元續開元釋教錄卷中）。

由上可知不僅兩僧的家世及成就有所不同，就是他們的生年也先後相差一百年以上，狂草懷素非律師懷素，顯然而易知了。然而辭海又何以會將二僧混爲一談呢？想是編輯人誤認高僧傳上的律師懷素即是狂草懷素，未加考證辨別所致。其實佛教僧人向來偏重在出世間法上的成就，更尊重嚴持戒律，如狂草懷素的飲酒食肉，當爲教內人所不齒，其名自上下不了高僧傳。茲將辭海原文錄出，以供讀者參考，其他一般傳述類似的記載甚多，不再舉例。

懷素、唐僧名，玄奘之弟子，徧究律部，撰四分律開宗記以大毘婆沙論、俱舍論等爲宗依，彈糾書疏之十六失，別立一派，

後人稱爲東塔律宗，與法礪之相部律宗、道宣之南山律宗，鼎立爲三。師又別撰論疏六十餘卷，兼善草書，有草書四十二章經、千字文等傳世，景龍六年寂。見續開元釋教錄，宋高僧傳等。（考四十二章經草書於大曆戊午（十三年）九月望日在雁蕩精舍，草書千字文書於貞元十五年六月十七日在零陵，皆狂草懷素所書。）

卍 卍 卍

（上接第44頁 龍樹之思想）

龍樹說迷妄的世間人與覺悟的如來，具有相同的所謂空性的本性。向被由這世間區別開的、離開這世間的處所尋求如來，都是白費的。在見到事物的空性以外，再沒有覺悟；這空性即是世間的人、世間的事物的真實的姿態。不見此而要區別世間與如來，那只是言語上的事而已。

以言語來假構超越言語假構的不壞的佛陀的那些人，都爲言語的假構所誤，而不見如來。（二二·一五）

如來是有、如來是無的論爭，亦由不知如來與世間的人同樣是空性這一東西而起。空性是有、空性是無，亦是要超越的。

所謂如來是空，其論證，已依這樣的爲我們所熟悉的論理而行了；即是，在如來以身心之形而出現在這世界中時，這如來與身心不是同一亦不是別異；又，既然依身心而出現，則如來無本體。同樣的論理對涅槃亦適用（第二十五章）。涅槃是無生滅無制約的東西。倘若涅槃是存在的話，它必須以生滅爲本性。這亦是在自我之否定之際我們所見到的論理。龍樹的由這樣的論理引出的確信，又等於如來的場合。

在輪迴中，沒有與涅槃的任何差別。在涅槃中，亦沒有與輪迴的任何差別。涅槃的（時間的）限界即是輪迴的（時間的）限界。這二者之間連最微細的不吻合處都沒有。（二二·一九—二〇）

輪迴與涅槃，在其領域中在時間中，都決無區別。（完）

# 唐

# 善業

# 坭模

# 印

# 造

# 像

# 選

# 輯



模印坭塔、坭佛造像，

盛於唐代，尤以密教為

盛。唐僧人有立願死後

火化，骨灰和土摻採印

作佛像，為無上功德，

稱善業坭。五代後漸衰

，今日僅西藏喇嘛教中

仍有以唐「印脫」法製

造；泰國亦盛行，通稱

▽ 善業坭 釋迦像

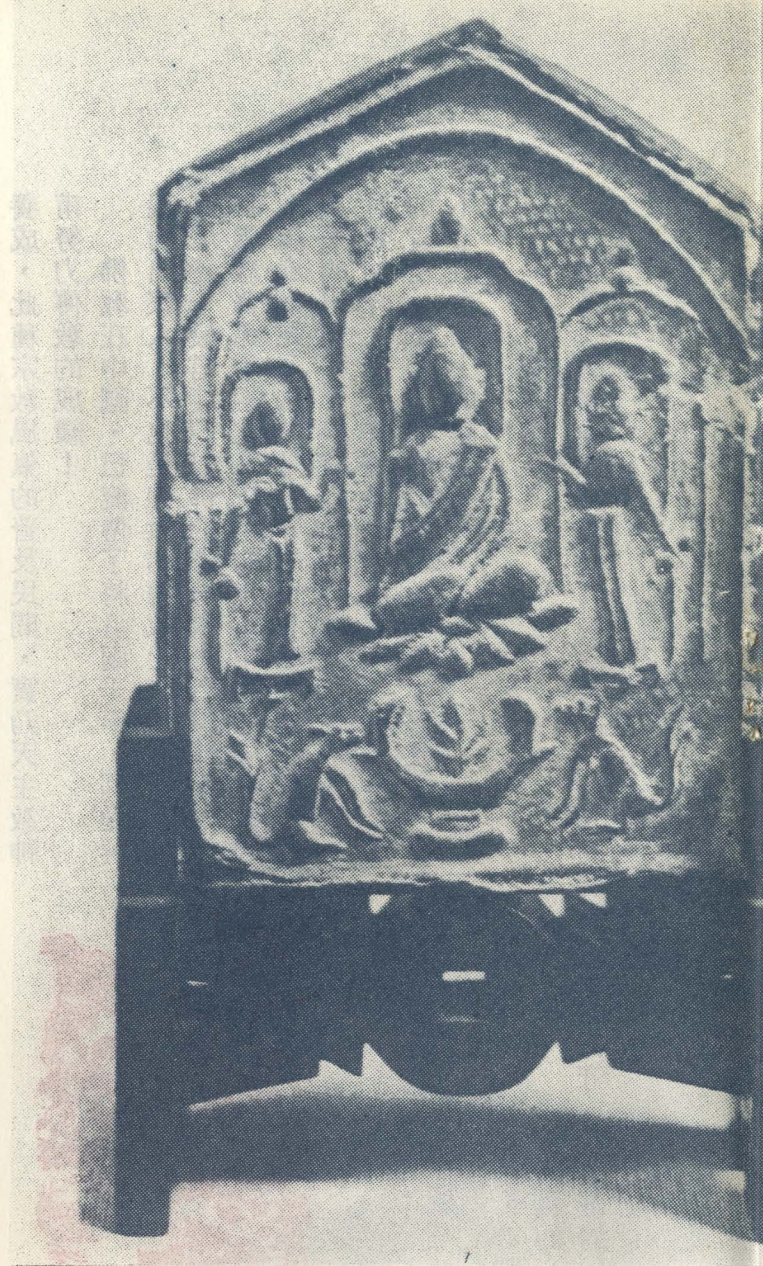


▷ 善業坭 密教造像





◁ 善業泥 釋迦佛像背文



▽ 善業泥 印度佛像



◁ 善業泥 多寶塔造像



# 聖堂

## 了解別人·透視自己

率 剛

一、  
菲律賓是個天主教國家，全國上下，有百分之八十人民，是虔誠的天主教徒。菲國任何都市，任何村莊，都看到豎上十字架的教堂，星期天，所有信仰天主教的教徒，都能懷着虔誠的心情，到教堂祈禱，聆聽神甫講道。此種宗教情緒的養成，此種宗教風氣的普及民間，實乃天主教神甫努力傳教的成績！

佛教在中國，已流傳了將近兩千年，割愛辭親的出家人，不也是佛教的傳教士麼？爲什麼沒有培養一般信徒們信佛的特殊觀念？爲什麼不能將佛教普遍的融化在民衆的生活中？造成宗教的聖潔風氣呢？佛教是不好的宗教嗎？爲什麼佛教裏面的出家衆，沒有好好地傳播自己的宗教？一直道如今，還有許許多多的出家人，不了解自己的責任，祇是一味的依靠佛教吃飯，形成了一種吃教的風氣，怎不令社會人士的誤解？



風尚，造成中國人的普遍保守和自私，中國人雖接受了佛教思想，但也沒有放棄中國固有文化的精神。故以潔身自愛，能忍自安的帽子，無形中安到佛教的頭上。表面上大家都信奉佛教，實際上已將進取豪放的大乘佛教的救世精神，納入自愛的清高的文化之中。於是，忍讓是佛教徒的專有美德，逃避現實，是佛教徒特

有的高尚行爲，隱遁思想的發展，盤據在每個佛教徒的心裏，表現在整個佛教的形式上，使豪放進取的大乘佛教，變成了隱遁、逃避、自私的消極宗教。使中國社會對佛教生起了一種誤解，誤解佛教是消極出世的宗教，大乘佛教的積極利世的精神，變成了毫無意義的空洞名辭，變成了欺世騙人的謊言，謊言，怎能引起社會人士的信仰？謊言，怎能不引起自家信徒猜疑？因此，崇高的佛教，在中國民間慢慢遭到不幸的譏評！

### 二、

中國人的潔身自愛的清高的觀念，中國人的能忍自安的保守

### 三、

菲律賓的天主教，不止是在民間普遍的發展，亦在政府高級官員的心裏發展，可以說，天主教即是菲國文化的主流。天主教的教育，固然遍諸全國，即使國家主辦的教育，也一樣發揚天主

教的教義。因此，天主教的思想，普遍滲入了非國人民的骨髓，普遍滲入了非國人民的血液。整個非國社會風氣，自然的與宗教結成了一體，打成了一片。比方：這幾天是天主教一年一度的所謂「聖週」期，全國人民都在宗教的氣氛中，表現出虔誠的行為。

傳說：耶穌是星期四釘上十字架的，到了星期五的晚上才真正的死亡，可是星期六的早上又復活升天了。非國人民即根據這個傳說的故事，在星期四星期五這兩天，舉國上下，凡是天主教的家庭，都不舉行喜慶的節目，禁止殺生，禁止一切娛樂活動，表示他們對耶穌死難的悲哀和追思。甚至整個非國社會，在所謂「聖週」期中，也都沉靜下來，戲院這兩天停止放演一般的娛樂影片；好多舞廳，酒店，也都靜靜地關了門。此種宗教的紀念氣氛，可以說瀰漫了全國，此種宗教活動，從非國每一位人民的行為上表現出來。可見天主教的文化，普遍的深入民間，宗教精神，也能從民間普遍的發揮出來。

我常常在寂靜的時候思維：佛教，不也有佛陀入滅的紀念日麼？在佛教徒的心裏能表現幾分悲哀？甚至，很多很多的教徒，連佛陀入滅的日子都不知道，那裏還會在佛陀入滅的日子舉行紀念儀式？那裏還會在佛陀入滅的日子裏表現出追思的悲哀？難道佛陀不如耶穌麼？為什麼佛教徒對自己教主的紀念竟如此冷淡？特別是身負宏法責任的出家人，對教主的紀念日不予重視的提倡，佛教怎能不現出消沉沒落的現象？

昨天傍晚有一位多年不見的老同事來訪，在談話中，偶而的涉及到天主教的「聖週」。於是他問道：

「法師，佛教為什麼不倡導教主的兩大紀念（兩大紀念，即佛陀的誕生與涅槃）？」

我靜靜地想了片刻，勉强的回答說：「中國佛教，一向重視腳踏實地的發展，不重視無謂的外表形式的紀念！」

我送走了那位同事，自己靜下來想想，不禁慚愧的自語道：「佛教既然不重視無謂形式的慶祝，就應該有實際行為的表示啦；但什麼是實際行為的表示呢？」

沒有人回答我這個問題，我覺得這世界是一片模糊，模糊的世界裏，那能看到實際的形象？難怪有人說：佛教祇是建立世間的虛幻。是無有實際的，如此，佛教徒豈不是都生活在虛幻的世界裏麼？那能接觸到現實？因此，我呆立着茫然了很久！

#### 四、

佛教在亞洲，應該是唯一的大宗教，但這個宗教本身，已明顯的呈露出沒落的現象。特別是中國佛教，沒落可悲的氣氛，已經籠罩在每個佛教徒的心頭，而佛教徒缺乏了組織，自行個別發展，佛教在形式上，已形成一盤散沙。散沙怎能團結統一呢？只有個別的自生自滅，那能表現什麼永久性的作為？

比方：教主聖誕，不是佛教徒心中最重要的日子麼？可是一般大德往往忽視它的重要性。為了自己常住多得一點微薄的利益，便忘掉佛教光榮的統一，處處地方各自為政。你做你的，我做我的，於是，東寺在佛誕的前一天慶祝，西寺又在佛誕的後一天慶祝，可憐熱心的佛教徒們，今天到東，明天到西，應付這裏，還要應付那裏，弄得信徒們苦眉愁臉，甚至引起信徒們的退心，自家信徒，尚且不能忍受自家宗教的活動，外人又怎能不輕視佛教？我們為什麼不能為整個佛教着想，放棄自己的利益，在教主聖誕的日子，來個聯合大慶祝？像南傳佛教國家的教主聖誕，是多麼地神聖！他們每逢佛陀聖誕，全國上下，都能在佛陀聖誕的喜慶氣氛中，表現出無比的歡樂。實際有些國家，教主聖誕，即是民間最熱鬧的新年，那裏像咱們自命大乘佛教的奉行著，對教主聖誕看得那樣的隨便？因此，我希望一般住持寺廟的大德，能夠為整個佛教着想，而放棄私人的利益，則佛教未來的光輝，就會在佛教徒的心裏慢慢生長了。

本來，中國佛教的教主聖誕，是農曆四月八日。這是自古以來的傳統，中國佛教徒的保守觀念，一向是堅固得驚人。可是有些保守的大德，獨對這個神聖的紀念日，提出自己的異見。這個已經統一的教主聖誕，有什麼不好呢？為什麼一定要把已經統一的紀念日東改西改？為什麼不倡導改革佛教裏面很多很多的流弊

？而要倡導改革教主聖誕的統一紀念日？唉！這真是佛教衰亡的現象啊！

陽曆十二月廿五日，真的是耶穌出生的日子麼！爲什麼所有耶穌教徒都能一致的在這一天慶祝？因爲他們能統一慶祝，那種不平凡的氣勢，到處瀾漫開來。好像整個世界都爲他們的喜慶紀念而歡慶了！爲什麼佛教教主聖誕，不能造成這樣普天同慶的氣勢？

如果說，中國農曆四月八日不好，我們一致的就改用南傳佛教的佛陀聖誕日（五月月圓日），不是也很有意義？爲什麼我們要拋掉古有統一的紀念日，而另去選擇日子慶祝？這對佛教究竟有什麼好處？所有佛教住持的大德們，不妨靜下來細細地思維。在我個人看法，不用考古的方法決定佛陀聖誕，還是另擇日子慶祝佛陀聖誕，總是畫蛇添足，祇有造成佛教的混亂，而不能使沒落的佛教安定統一。熱心佛教的大德們：你們說是嗎？

中國佛教徒一向愛保守傳統，我認爲佛陀聖誕紀念日，是值得所有佛教徒固執保守的事情。應該要保守的事，我們偏偏隨便的改動，不應該保守的那些流弊的傳統，我們又偏偏地保守下來。這是不是我們的錯亂顛倒呢？

## 五、

我常常想：時代逼着我們前進，事事保守，便是前進的大障礙；不過，擇善固執，去腐留精，未嘗不是跟着時代前進的道理。最主要的，我們要儘量改掉使佛教腐化的壞風氣。我們能改掉不必要的傳統；我們要莫讓苟安消沉的氣氛，在佛教裏面普遍的發展，我們要莫讓一些依佛吃飯，靠佛穿衣的人，破壞佛教的崇高威信。我們要提倡活潑進取的菩薩精神，我們要設法提高出家人的知識水準。我們很討厭商人奸詐自私的行爲；但他們事事求新的觀念很强，傳播佛教的法師們是純潔無私的。沒有商人的奸詐觀念，但我們爲什麼不能學人事事求新呢？

這個世界人類，祇喜愛欣賞新奇的境界，決沒有心情去欣賞

頹敗和落寞的景象。如今佛教外現的狀態，雖有些新的做法，增加了一些熱鬧。但真正研究起來，仍難脫離取巧的手法，眞像死人面上搽粉，表面上好看罷了。但離開佛法的眞義，尚有一段距離。關心佛教發展的大德們，我們可以留心四顧，眞正不含有任何私人利養念頭的，而純以佛法利益群衆的究有多少？況有些出家人表現出露骨的錯誤行爲，怎能不引起一些不了解佛教人士的誤會？

## 六、

天主教的教義，認眞的說起來是不夠高深圓滿的。但他們能深入人間，比方：他們熱心的做慈善事業，他們熱心的辦教育，他們竭力提倡有益身心的活動，特別是教育方面，他們幾乎比國家的正規教育辦得好。而他們對學行優秀的青年，特別重視，給予最好的照顧，及其合理的獎勵，誘導他們進入宗教世界，成爲他們最忠實的信徒。因此，當那些優秀青年成長的時候，有的願意終身進入宗教，將身心奉獻給他們的神，有的進入社會做事，但他們對培養自己的宗教，十分親善，表示了至誠的擁護。因此，天主教在世界人的心目中，有着無法輕視的力量；而自己的教徒，亦能將自己的宗教看得無比的崇高，爲什麼他們的宗教，能表現出那樣崇高和力量的境界？在我觀察，沒有什麼奇特的地方，祇是負責傳教的神甫們，能夠表現出眞實的行爲來，他們在公平的組織下，埋頭苦幹，所謂：道得千萬句崇高的理論，不及一個眞實的行爲，大概是這個道理了。

佛教的理論是崇高的，祇是講說崇高的理論，沒有眞實行爲的表行，那崇高的理論，就變成毫無價值的空洞言語了。空洞玄妙的語言，等於是欺人的大話，那能產生出實際的力量？

識得人家的優點，了解自己的短處，有心爲教的大德們，應該知道如何處理自己了。無謂的嘆息沒有用，閉着眼睛，說佛教勝過了一切宗教，也是自我安慰的空洞言語，我認爲這是我們表現實際行爲的時候呀！

# 密勒巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

## 第卅一篇 長壽女與空樂瑜伽

於火西月之初八日深夜將過之時，在溪水之畔化身（佛陀密勒尊者）的寂靜茅蓬中①，忽然出現一片廣大的殊勝光明，然後尊者就聽見有衆人交談的聲音，心中忖道：「是什麼人來了呢？」立刻就嗅到過去從來未聞嗅過的一種特殊香氣。吉祥長壽女滿身珠寶嚴飾（帶著她的姐妹們前來朝謁尊者）。其中一位手持各種雜香；一位捧著豐富的各種飲食；一位拿著許多樂器；另一位拿著許多綢緞的衣服；還有一個手捧著各種鮮花。五姊妹②先向尊者頂禮，繞行多次；變化出各種適意供品奉獻尊者後，五人齊聲唱道：

「至尊具相上師寶，生賦宿根具暇滿，上師諸佛爲立名，喜笑金剛是尊諱；生身父母爲立名，密勒聞喜是尊稱；天下衆生齊歌頌，呼君成就大惹巴！具此三名稀有士，於此王母峯左側，溪河羅搭汗之畔，龍王海螺出妙音，能滿衆願之勝地，稀有藥谷溪流傍，專心一意習禪觀；捨棄一切世八法，解脫三有之繫絆，如是修士甚稀奇！吾儕具相五姊妹，以神通力今來此，出妙樂音悅意語，爲君娛耳作供養。蓮花、海螺、具圖紋，以及象形四相母，吾等姊妹各具足，求賜事印之加持。未識尊能賜允否？降、旋、提、散四要道，尊亦熟稔能行耶？如識此法速賜予！此爲決定空行③道。無上密續曾有訓，（已得堪能瑜伽士），應行召攝（衆）明妃，或天，或龍，或羅叉。一切承事供養中，事業手印最殊勝。是故吾等今來此，尊身赤裸發威光，祈君明鑒賜加持。」

五姊妹唱畢此祈請歌後，尊者答道：

「今夜（月至）上方時，耳聞美歌傳妙義。雪山鷲峯晶髻畔，紫色祥雲作寶幢，象星閃爍似花叢，彼處有汝女郎居。汝壽經劫命長遠，具大威德（世罕見），此乃斷殺果報也。汝福洪大似聞天④，此乃斷慳果報也。汝之眷屬咸聽命，此乃忍辱果報也。汝心嚮往於善業，此乃精進果報也。」

如今與我相遇者，昔日善願果報也。以上甚深緣起歌，應與義合作交談。依勝那諾傳承故，我於氣脈自得在。萬千一切供養中，如法事印最殊勝，是故應知四手印，各各性相(及證量)。蓮花具彩能增樂，海螺速生大喜樂，畫紋深幽得無漏，象形促證諸法空。美艷吉祥長壽女，身離過失無缺陷，智慧密處蓮花中，有一「談」形之「榜」字，方便之寶藍色畔，呬字能阻二明點，方便智慧交合已，雙融大樂供養成。四喜以及四刹那，即是四身之體性。降時應如龜行降，旋時應於中脈旋，逆提如野獸轉變，散時行解脫手印。「明」者涅槃之道也；「點」者大樂一味也。「事」者各種作爲也；「業」者空樂交融也。「手」者此彼相會也；「印」者輪涅雙成也。「事」者作此作彼也；「業」者爲彼作伴也；「手」者空樂無別也；「印」者不越於外也。等持疾道承事路，依此貪道而行持，汝亦決定得解脫，我亦持住無生地。噫嘻具相宿善女！善根具足(甚稀有)！」

歌畢即行事業手印。五女又獻上豐盛的上妙飲食，以身口意三門供養，使尊者心悅滿足。

五姊妹中爲首的是吉祥長壽女，其他是：那洗雪山的著曼宿來女；領巴崖的滿母；尼泊爾的錯漫母，和玉磨雪山的山神女。其中以吉祥長壽女與尊者之事業手印最爲殊勝。

×××

×××

×××

這是那堪能勾攝非人事業女之大惹巴喜笑金剛酬答瓊境的山神吉祥長壽女時所唱的歌曲，其名爲空樂智慧雲鬢。經二惹巴向尊者供獻曼達，祈請開許後，尊者笑而許之，(乃筆之於書)。

三昧耶！密！密！密！

以上(四個)有關長壽女求法的故事中，包括：說法者尊者喜笑金剛之「訓誨印」；請法者空行五姊妹之「秘密印」；和撰述者法師菩提惹咱及惹巴寂光之「三昧耶印」。以上三印次第合成之傳法故事，實甚難稀有，極爲殊勝焉。

## 註解

- ① 茅蓬——此處藏文原文爲：Pho·Bran。通常之義爲宮殿，府邸，國王居處，京城等義，但顯然此深山中並無宮殿或府邸。此詞用於此乃對尊者恭敬之意。表示說尊者之住處外表雖簡陋，而實則爲大菩薩之修行宮殿也。此 Pho·Bran 之字樣在長壽女第一個故事——第廿九篇時即出現，譯者頗難翻譯。直譯爲宮殿固然不可，譯爲山穴，或穴洞亦恐不對。書中雖未明言，但就文義及故事來看，似乎不是一個山洞，因爲如果爲山洞則可直接用 Brag·Phug 字樣如其他故事中所引者。猜想可能爲一簡單之木屋，或石屋之類。嚴格說譯爲「茅蓬」當然也不正確。中國漢地最初用茅蓬字樣大概皆是真的用茅草搭起來的草屋。後來則凡是修行人或隱居人之住所雖然極講究亦用「茅蓬」字樣，現代許多所謂的茅蓬不乏精緻的住宅，只是指明爲修行人所住之地而已。此處頗難翻譯，故取自下通常之所謂「修行茅蓬」之義也。

- ② 此處全照藏文原文直譯，算起來連長壽女則似共有六姐妹了。此句之首字：hKhor·gCig·gis 乃「眷屬」之義，這樣連長壽女就成爲六個人了。hKhor 字在此處亦可能指「一群人」，這樣就可成爲長壽女是手持雜香之人。但這種語法實在少見，故亦可能是藏文原文抄寫錯誤，因按原文直譯，存疑。

- ③ 藏文作 Pho·Nya 爲使臣，或女人之義，此處權譯爲「空行」。
- ④ 「聞天」，即是四大天王中之多聞天王。

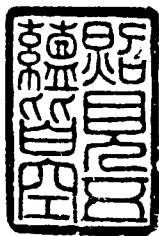
卍 卍 卍

## 更正啟事

內明七十四期所載幻生法師著「記海仁長老」一文，拼版時段落兜亂，啣接錯謬，致失連貫，不可卒讀。甚爲歉疚。茲更正如後：

「記得有一次」至「在海老的心目中，我這個小魔王又是注定了的」各段，應上接第二段的「……更知道海老是一喜愛論辯法義的健將」。「曲曲折折的山徑……」應接「我這個小魔王又是注定了的」一段之後。特此更正。並向幻生法師及讀友謹表萬分歉意！

編輯室謹啓



# 一代哲人已成終古

曉雲

## ——唐先生對佛學的研究

一代哲人已成終古！去年唐先生來台診治，小住劍潭時，我和程兆熊教授等一同去看他。他回港後還來信說下次回台要上山來看望我們。在唐先生逝世之前幾天還接到新亞研究所趙潛先生之來信謂：「唐師最近曾往醫院檢查，近況尚佳，請釋念。」，並謂不久將可開課。豈料劍潭客寓中一叙，便成人天之永別。唐先生已再來台灣了，魂歸故國，長眠於觀音山！佛經云「人命無常」，「是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者」！我們相識多年，為學、為人，堪稱益友。論年齡，唐先生是我的學長；論思想，我們是儒佛相交的師友。唐先生對我們興辦佛教事業，也曾貢獻過他的寶貴意見；如創辦原泉出版社，印行原泉雜誌；民國四十四年夏，當我將作歐美遠行之前，我們計劃出版一本渾融儒佛思想，借文學藝術而表現之刊物，唐先生為此約了胡應漢先生（梁漱溟的門人）共同商議有關事誼（我出國後，胡先生代為主編；唐先生亦指示胡先生解決原泉出版社的若干困難）。在原泉雜誌創刊號的發刊詞，唐先生曾數度共同斟酌刪改，務求儒佛相融，宗教藝術對人生之影響：「斷煩惱而修悲智，莫尚乎佛。由仁義以行教化，莫尚乎儒。」而東西哲學之求人生向上者，其道蓋亦多通於儒佛，莫不可相觀而善，宜為大心之士所不慶」。六十三年秋，我們在台灣註冊原泉出版社時，亦曾去函唐先生報告其事，並謝他早年為原泉社費過精神。唐先生對歷史性之文化古蹟亦具關懷；民國五十三年，東北樂果老法師和我

有意重修香港元朗夏村，宋代所興建之杯度寺（杯度寺史實見羅香林著香港前代史），當時，羅香林、錢穆先生等，也一同來到我們佛教文化藝術協會的般若亭前，作初步之商討與策劃；在座中，唐先生最感興趣且發表了寶貴之意見。當日一行十餘人到杯度寺遊覽，回程時在佛文會商討其事。（但可惜後來以事體重大，未即實現）民國五十四年，唐母黃太夫人逝世消息傳到香港時（在大陸逝世），唐先生哀傷逾常，痛苦椎心，如孩提索母（唐母會隨現代歐陽竟無大德研佛法，詩文并佳）。回憶當日，唐太太和安仁小姐到我處時，極難過的告訴我唐先生坐在車子等，要我去商量協助辦理喪事，為請慈航淨苑之主持人代辦安排設超薦太夫人事，并迎請佛教長老樂果大法師為唐母安靈說法，悲切誠懇之感人一幕，至今如在目前。唐家在淨苑料理喪事，并奉安靈位於淨苑功德堂，自是以後常來淨苑小住，到大雄寶殿，到功德堂，臨去時常有依依慕眷之感！

時光如逝水，在許多塵影舊事中，記得最初和唐家認識，是在民國四十二年的初冬，是我剛從印度回到僑居地香港的第二年。那時，在港辦人生雜誌的王道先生夫婦，約同唐先生伉儷等，到慈航淨苑相訪；記得同來的亦有多年未見的梁寒操先生，擅詩畫的竺摩法師亦來作陪，是大家共叙午齋。回憶舊事猶新，然而，梁先生、唐先生已成終古；可見人生幻滅，世事無常。佛經云「生住異滅」，世間萬事萬物皆在生滅法中盈虛消長。本來生

死問題，不過是一種循環理數。可是對世界有貢獻，對人類文化思想有提昇啓示的，一旦逝去，我們便覺得這世界上，好像損失了一點什麼，尤其在我們這多難的時世，異說爭端紛歧的時代，需要磊落正義學養具備之人格多留於世，使人間多些光輝；然而不幸的，唐先生已去了，使人哀悼！

近日報章有悼念唐先生文章，都稱唐先生爲當代之大儒；可是唐先生並沒有如宋明理學派之儒者，以衛道於儒而刻意排佛，或揚儒抑佛的用心。當然唐先生不是沒有過像一般人於不經意中畧有評佛，但亦能以其對中國文化思想精深之獨到見解，就儒佛之相關性，發乎中肯之論，例如最近他的「談中國佛學中的判教問題」（哲學與文化四十五期、第十二頁），他認爲佛教「能存於中國以致在中國生根而變成中國文化不可分割的一部分」，就此問題，他認爲一般而論，有三種說法：第一種，他曾引用歐陽修所持的說法，是因儒家本身「學術衰落之際，所以佛教得以乘機落足」。第二種說法，他引用荷蘭漢學研究院院長許理和（E. Zürcher）所著「佛教征服中國」（*Buddhist Conquest of China*）一書內容「即中國原來之宗教不足，以說明佛教何以在魏晉南北朝以後之迅速征服中國」。雖然唐先生引述此種言論，亦未必完全同意此種言論；我們亦不同意認爲佛教侵入中國是乘機落足的，這在歷史上亦無法證明佛教侵入中國，乘機落足；因爲在文中唐先生亦認爲中國可能「缺乏如佛學般深刻之體驗，而由佛學在此中國之欠缺處作一補足。（第十四頁上），這是唐先生站在儒家立場而談佛學之超然之處，亦是其厚道之處。這也是爲何唐先生的評佛，而都能銷融痕跡。許久之前，唐先生曾不祇一次說過，中國文化復興，佛教亦應有復興的發展。唐先生之寬度論佛，亦即其人之厚道之處；蓋於亂世中，不宜以異己爲仇，務使調和折中然後始得相安。唐先生對儒佛之辨會言「于儒佛之辨，在吾之意，則以儒佛皆是大教。歷史上之儒佛之爭，使二教成一大相斫場，亦非幸……吾意佛家之根本精神，在對有情之生命心靈之苦痛、污染、迷妄罪惡等，一切負價值之事務，原于生命心靈之自覺或不自覺之執著，封閉著，最能認識真切，而于此動大悲

願，求加以超化解脫之道。……又佛家深信生命心靈之存在與活動，不限于當生，而有無盡之前程……此二者皆非儒者所重，亦非儒者所能反對。此即佛之立根處不可拔者也。」（中國哲學原論原道篇、第一三八頁）。唐先生深知還有許多事比排佛斥佛更須要花精神與時間者，深明大義之人，時以適應時勢和顧全大體爲著眼，非敦厚學者不易爲也。

唐先生對佛學亦有深度的研究，「隋世吉藏之學，自謂承僧朗于般若學所傳之關河古義，更由般若學之兼通法華、涅槃與他宗之論。其規模弘濶，似智顛法藏，著述之富亦不相下」（佛教文化學報第二期「吉藏般若思想之實相義」二五頁，第一行）又隋「智顛之言無明與法性合，生一切法，乃唯在俗諦觀，或假觀中言，若在空中觀，則當知此一切法，皆有真空法性，當觀其空。在中觀，則當知一切法之非有非空，而亦有亦空，當觀其中。此觀其中，即雙觀無明與法性，而通達之。此通達，乃一「明此無明與法性二者」之「明」，亦使人「能超無明而被無明之明」。（中國哲學原論、原道篇，第二五五、六頁）。唐朝「宗密……亦言先學教，而後捨教入山，習足均慧，前後息慮，相計十年，方見「清潭水底，影像昭昭」（中國哲學原論原道篇式）。明季諸師（藕益、蓮池、憨山、紫柏）乃我國隋唐佛教季世後之卓越僧材、禪行高遠、文章道德、佛學精研，具古之風、修菩薩行，匡時濟世，肝胆照人。唐先生對諸師之言行推崇倍至；六十四年十二月廿一日，唐先生回國講學時，筆者曾邀請唐氏夫婦到永明寺午齋。（亦約同程兆熊、彭震球二教授共叙）飯後，雲門青年，請唐先生發表講話時，唐先生并提到拙著「讀晚明諸師遺集」，他認爲晚明諸師，雖身爲釋子，但對國家大事，社會民困俱能關切，而且諸師中，憨山、藕益二師對儒佛相融著亦豐，是極值推崇重視的。唐先生對中國佛教古德之言行，提筆立論、肝膽照人。至於對中國佛學之論著，有關隋唐佛教部分，在「中國哲學原論」「原道篇」中即佔相當篇頁（一〇六四—一一四八頁）。唐先生對佛學能達到融通之境界，最主要的是他站在中國哲學最高之境界而融通般若空學，這是唐先生對佛學研究的高明處。



他論「玄學家之一切理論，與由此理論所建之超臨虛曠之心境，只是隨吾人之意而起，此所起之意與意所及之理，皆提起則有，放下則無。……東晉南北朝佛家之空宗之理論，則正是最能發現一切名理之論，放下落實時之虛幻，而能空此諸理論之理論，此空理論之理論之出現，正是表示中國思想史之進一步之發展」。(中國哲學原論上冊、第四十四、五頁「佛學與空理」。)唐先生對佛家言「空」，具深度洞達之旨：「佛家言空，尤似與玄學家言虛無，言無者相類似。然實則二者首有根本精神態度上之出發點之不同。蓋玄學始於人與人之清談，而佛學始於個人之發心求覺悟。玄學可為談玄，故不必有一套修養之工夫，佛家為行證而求信解，即必有一套修養之工夫，玄學家猶可止於思議，佛家則必求達於超思議，與不可思議之境。……要之，自佛家觀玄學家，皆不離戲論者近是。」(中國哲學原論上、佛學與空理，第四十三頁)。唐先生能對佛學空宗之義理，窺其堂奧之心得在此。

唐先生的學術思想廣博精微，不敢輕言論說，但就筆者淺識之所知，以其早年面世之「心物與人生」及近年出版之「說中華民族花果飄零」，實在發人遠思，讀後令人深省，徘徊而不忍釋手。就「心物與人生」一書(原四十二年初版)可能就是「中國哲學原論」等著之引端，也許就是「原道」的核心；因為「原道」的心行，無不仰源於「生命世界」、「心靈精神世界」和「所感覺的物質直覺的生命與自覺的心」之活動與昇華。一個偉大的思想家，在他的心目中，自己會發問：「您可曾想到，在千丈岩石之隙中一株小樹，無涯的沙漠中一片草原，這中間，都包含着宇宙的生命意志，展現著天地的生機？在冰天雪地中，幾條海狗之相偎相依，蟻穴之旁，二個螞蟻之輕輕一觸，這中間都有生命互相感通的情誼？你又可曾想到任何一株的花樹，都在潛伏的希望，其花花結果，果果都落在地上，生芽長樹，遍野成林」(心物與人生第一一四頁)。是的，泰戈爾有詩：

「花……由種子又成新植物；忙，非常之苦，風吹雨打，毫無暇隙，……勞動……」因為，泰戈爾的詩含有生命昇華的哲理；而唐先生的哲理，含有詩化的境界。(在「心物與人生」的境

界如此)我們比較喜歡能透露宇宙生機和生命內涵的靈氣，所以過於迂迴說理的哲學論著，即使非常深研奧妙；可是究不如告訴讀者「岩石之隙中一株小樹，蟻穴之旁，二個螞蟻之輕輕一觸」，「雨水灑在沙地，它們在談話」(泉聲)諸如此類的生命與宇宙的聲響，多麼令人深思透達，從有形通到無形，從物質透出靈機，這不就是活活的宇宙，在生生不息中輪轉著吧！我們細細地去領悟，深深地體會，若能對這些都能通達消息，會心微笑，那又何必提防，擔憂對人世間之喜怒哀樂而不深化呢？若能深深地了解，能對這些被一般人以為微不足道的宇宙生機，其實是在我們的心中，無邊無界的活動，歡呼著、也痛苦著，也充滿希望，也有絕望，也有昇華，總之在生生不息之交替中，宇宙世界是常存的，——生命也是常存的——不生不滅；唐先生的精神也是常存的。「心物與人生」不管是在理論性的篇頁或詩篇式的「人生之智慧」(第五章)皆充滿發人深省之至理：

「日月光輝長在望，大地山河呈萬象。

盡在春陽煦育中，魚躍鳶飛草木長。」

「觀彼滄海變田，田變海，一切幻化緣生無主宰。

貪瞋癡慢無託處，偏見邪見將何憑。

江天一色無纖塵，皎皎空中孤月輪。

畢竟空兮無所執，唯有此心長寂淨。

畢竟空兮「空」亦空，還觀萬法在長空。

我無我兮，人皆我，長以悲心待有情。

悲衆生之苦，如己苦，悲衆生之無明如己之無明。

大悲大願更無盡，菩薩發心未自度而先度人。」

雖然唐先生也認為「哲學非詩，以詩之題材表達哲學理境，恆不免流於玩弄，而難盡理之精微」，可是若唐先生沒有這種人生之智慧，又如何能說出盡理精微之「原道篇」呢？可以說，唐先生的遺著中「心物與人生」好像給人一種指點似的境界，而「中國哲學原論」是給人一幅非常繁密的地圖。「心物與人生」有些篇頁使人回味不忍釋手。其實一位大思想家，心中也長存著警策之微言；所以應該沒有一位哲學家完全不喜歡讀詩的。(下轉第21頁)



## 悼念豐子愷先生

謝冰瑩

(續完)

「沒有關係，沒有關係，過兩天，字畫我一塊兒送來。」  
 「不敢勞駕，幾時我來府上取，千萬不要急，慢慢來。」  
 真是個最守信用的君子，第三天，字畫都由子愷先生親自送來了。

我先打開畫：

一張方形的小桌子，坐了三個人，另一面畫了一枝梅花，畫題是：

「小桌呼朋三面坐，留將一面與梅花。」

「太好了！太好了！畫中的三人，就是畫的我們三個；梅花是我們的國花，也是我最愛的一種花，太感謝您了！」

接着再打開字看：

這是寫杜甫的聞官軍收復河南河北詩：

「劍外忽聞收薊北，初聞涕淚滿衣裳；

却看妻子愁何在，漫卷詩書喜欲狂。

白日放歌須縱酒，青春結伴好還鄉，

即從巴峽穿巫峽，便下襄陽向洛陽。」

「這正是抗戰勝利後的寫照，太好了！太好了！」  
 記得我當時真像孩子似的，高興得跳起來，不知道要怎樣感謝豐先生才好。那天我們很想請他在舍下多喝幾杯大麵；可是他堅說家裏有事，非回去不可，送他走出巷子以後，我心裏感到萬分難過。

### 護生畫的影響

在大陸時，我曾經看到過一篇有關豐子愷先生的文章，說他在青年時代是很瀟灑的，說話的聲音有高低抑揚，非常好聽；他喜歡用手指輕輕地敲打着椅子的靠手，彷彿拍着音樂的節奏一般；後來他因受了他的老師李叔同先生（即民國七年七月在杭州虎豹寺出家的弘一法師。）的影響，變得特別好靜，坐得很端正，兩手擺在膝蓋上，和朋友見面，雖然臉上表示很親熱的樣子；可是不大說話，除了有問必答之外，其餘的時間，就是沉默。據說子愷先生的吃素、信佛、愛好靜坐，也是因為李叔同老師的緣故，當他在杭州第一師範讀書的時候，李先生曾教過他的木炭畫，後來叔同先生出了家，子愷更欽佩李老師的人格和思想，從此他的漫畫改變了作風，每一幅都是勸人戒殺，他並不以說教的口吻

來題畫，而是把劊子手下活生生的鷄、鴨、鵝、豬、羊等死前死後的悲慘現狀，用他的生花妙筆畫出來，使讀者看了，慈悲之心，油然而生，有許多人因為看了護生畫集而信佛，而吃長素。他和弘一法師合作護生畫集，開始於一九二五年，那年大師正好是五十歲，初集五十幅，由子愷作畫，弘一法師題詞。他們還相約每十年出一集，以紀念大師的壽誕，還發願畫佛像一千幅，贈送給與佛有緣的人做紀念。

後來弘一法師圓寂後，護生畫三集，是請葉公綽先生題詞的，記得子愷先生離開台北的時候，有點依依不捨的樣子，他到了廈門之後，還來過兩次信，最後一封是三月二十四日寫的，他說到香港去，是爲了請葉公綽先生題畫，同時還要舉行一次畫展，這正是葆蘭文章上所寫他每幅畫標價很低的那次畫展。子愷先生留給我杭州的地址，我寫信去，如石沉大海，永遠得不到他的回音。

子愷先生生於一八九八，歿於一九七五，在他七十七年當中，至少有半個世紀，整天日夜爲寫作繪畫而忙，在他的心中，從來沒有「我」字存在，這點，也許是受弘一法師的影響很深，他和弘一法師一樣地心情坦蕩，澹泊名利，有一顆赤子之心，有地藏菩薩的「我不入地獄，誰入地獄？地獄不空，誓不成佛。」的菩薩心腸，我相信子愷先生和弘一法師早就在極樂世界團聚了。

這篇短文，我斷斷續續地寫了三天，心裏感到萬分難過，我的腦子裏，時時出現子愷先生的影像，有一次還夢見他替我改畫，那是三年前，我給台灣的「小讀者」雜誌，寫了一個專欄，每月一封信，一共寫了十二封，其中一封是記述我小時候非常頑皮，曾經爬樓梯到屋簷下去捉剛孵出來的小麻雀，文中有兩幅插圖，是我摹仿子愷先生的，後來製版了，我看了很難爲情，我想自己既然那麼喜歡子愷先生的畫，爲什麼早年不跟他學呢？所謂日有所思，夜即成夢，他什麼話都沒有說，只替我改了幾筆就不見了。

子愷先生是一位虔誠的佛教徒，他曾經於民國十七年，皈依弘一法師，取法名「嬰行」，在陳慧劍居士著的「弘一大師傳」（台北三民書局出版，共分三冊）第二本三五二頁上面有這麼一段話：

「……今有中華民國浙江省、崇德縣（即石門）信士豐仁子愷，於中華民國十七年九月二十六日正午，發菩提心，盡形壽，皈依三寶，永歸佛道，並由沙門弘一演音。代表本師釋迦牟尼佛，援手皈依，取法名『嬰行』，而今而後，永誌不渝，祈諸佛菩薩慈憫納受……」

弘一法師念完之後，接着念三皈依，從此子愷先生更加崇拜景仰弘一法師，親近弘一法師了。

### 永遠的遺憾

這是我永遠不能彌補的遺憾！

在外子與我應了姦兄之邀，赴馬來亞太平華聯高中執教的三年當中，損失最大的是家中所藏的字畫，大部份都被老鼠、蟑螂咬得支離破碎，慘不忍睹！前面提到子愷先生的字和畫，也被咬破數處，後來經過補裱；勉強可以掛出來，至今留在台北；還有我自己的許多稿件和日記，也都被老鼠糟踏得一塌糊塗。鄭板橋的「難得糊塗」，「吃虧是福」也不見了。其實，別的遺失了，損壞了，都沒有關係，唯有子愷先生的字畫，太珍貴了，想到他老人家親自送來東桂街七十二號的情景，彷彿是昨天的事，一切歷歷在目，而今已入天兩隔，再也無法向子愷先生道歉了！唉！子愷先生的軀體，雖然離開了人間；但他的人格，他的精神，他的著作永垂不朽。

我現在參攷傳記文學，關於子愷先生的著作目錄，分類列表如下：

#### 一、漫畫之部

1. 「護生畫集」第一、二、三、四、五集
2. 豐子愷漫畫集
3. 子愷漫畫全集

4. 子愷兒童漫畫集
5. 客窗漫畫
6. 劫餘漫畫
7. 又生畫集
8. 漫畫阿Q正傳(彩色版)
9. 毛筆畫冊(共四冊)
10. 大樹畫冊

二、小品散文

1. 緣緣堂隨筆
2. 緣緣堂再筆
3. 子愷小品集
4. 隨筆二十篇
5. 車廂社會
6. 甘美的回味
7. 教師日記
8. 率真集
9. 八年離亂草
10. 貓叫一聲(兒童故事畫)
11. 小鈔票歷險記(兒童故事)
12. 博士見鬼(兒童故事)

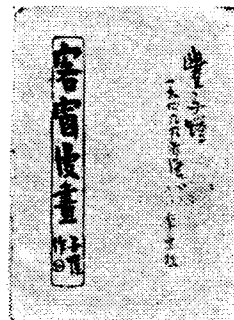
三、音樂之部

1. 音樂入門
2. 音樂的常識
3. 音樂初步
4. 近世十大音樂家
5. 世界大音樂家與名曲
6. 近代二大樂聖的生涯與藝術
7. 音樂十講

四、藝術之部



豐子愷部份作品的書影



1. 西洋美術史
  2. 藝術教育ABC
  3. 構圖法ABC
  4. 西洋名畫巡禮
  5. 藝術教育
  6. 雪舟的生涯與藝術
  7. 繪畫與文學
  8. 現代藝術綱要
  9. 藝術論集
  10. 藝術與人生
  11. 藝術叢話
  12. 藝術漫談
  13. 藝術概論
  14. 現代藝術十二講
  15. 西洋畫派十二講
  16. 藝術趣味
  17. 藝術修養基礎
- 五、翻譯部份
1. 獵人筆記
  2. 苦悶的象徵
  3. 音樂的聽法
  4. 初戀
  5. 世界大作家畫像
  6. 石川啄木小說集
  7. 我的同時代人的故事
  8. 音樂的基本智識
  9. 蒙古短篇小說集(7. 8. 9. 三書係子愷先生與他的三女一吟合譯)
  10. 夏目漱石選集(與開西合譯)
- 一九七八, 三, 十七完稿於金山



豐子愷部份作品的書影

## 鐘 聲

何 博 元

兒時聽過寺廟的鐘聲，中學在教會學校聽到做禮拜的鐘聲，進海軍後，聽報時的鐘聲，上商船起初還可以聽到，現在聽不到了。回到高雄鎮補門牙，在家小住，想不到聽到有音階的鐘聲，每天敲好幾次。我以為是教會的，內人告訴是七賢園中的。每一時代，每一環境，有不同的鐘聲，給我不同的感覺。兒時是好奇，教會中學時說不出，因為我不懂創世紀，教會的基礎，我無法了解它，所以我不願進去。但過年的鐘聲，尚無反感。以前的海軍，以敲鐘來報時，每半小時敲一次，聽到時有人嫌太慢，還不下班，有人嫌太快，工作尚未完成。廿七年，因日本空襲頻繁，怕與警報誤會，所以寺廟教堂禁止用鐘。海軍各艦艇，已被炸沉炸傷，殘餘無幾，直到勝利後，我帶惠安艦，仍使用敲鐘報時，而亂鐘則作操演、備戰、救生、消防等用，如今近三十年沒聽過了。

夜半鐘聲到客船，多麼詩情畫意。慚愧闍黎飯後鐘，證明萬法唯心多麼令人深省。能得碧紗籠的，畢竟不多，鐘鳴鼎食之家，何時再有？鐘的故事雖多，可惜我知道太少，黃鐘毀棄，瓦釜雷鳴。兩千年前宋玉的悲嘆，迄今仍無改進。曲高和寡，也是進化律之一。悲多汶不敵黃梅調，旗正飄飄，玫瑰三願，不如郎呀妹呀，我愛得要死的流行，是進步嗎？

四十四年，在高雄佛教堂，隨歌詠隊學習「鐘聲」，當黎明透過紗窗，古寺晨鐘，遍傳天涯、田舍、村莊……：你可以在聽，老頭陀的歌唱……：下通地府，上徹天堂」，台灣因在戰區，以致寺廟不鳴鐘鼓。近兩次回家，聽到內人說是七賢園中的鐘聲，不是浸信會的，大概市區不戒嚴後，鐘聲也隨而開放，所以學校鳴鐘上課，代替搖鈴，也許離宏法寺太

遠了，聽不到它的鐘聲。做一日和尚，撞一日鐘，蒲留仙曾把撞鐘的和尚，稱為和撞。

三十六年，我隨妻舅聶少臺先生，四遊西湖，就沒有聞過靈隱或是南屏晚鐘。五十四年，我船到菲律賓的亞虞山運原木，却聽到兩三次南屏晚鐘。四遊西湖，在冬秋春夏各一次，住在：西冷、蝶來、大華、西湖四旅社。我同表姊妹們走路，妻舅父母乘轎，走馬觀花似地，竟留不下整個印象。沒去雷峯塔、保叔塔。我學習吃搶蝦，真殘忍。

五十四年，我上木材船振興號，那是台安公司附屬的新輪。原來船長生急病，我才從亞非航線下來，我只裝過兩次原木，那是由美國裝日本。我還止大副時代，所以印象深刻，不算冒險，以不知為知。船是第二航次，我在船是第一航次，仍到亞虞山，在岷打那我北部。海關勒索，說船上沒管事或事務長，敲去一個自動電咖啡壺，四瓶紅方，五條三五，還要我的菓汁機。而租方每航次，只許我一百美元，包括伙食，更不夠了。駐船的海關，已要去這麼多，還有他的一個助手，移民局兩人，檢疫官兩人，引水一人，加上代理行三人，都要禮品，船員下地，要送他禮，否則不准。因此我不下地，第二次仍是亞虞山，駐船海關，換了個老頭，他問我何故不下地。我把上次來的情形告訴他，加上開船時他居然不結關，貨主及租方代表問我，送了多少禮，我照實說出來，因為未加上菓汁機，所以他不結關，但他已超過五十八元招待費，租方只通知可報一百元而已。結果他們又覺得太過份了，幾小時後，終於結了關。這次我怕麻煩，所以不下地。這位老海關，他大罵從前那個海關人員，說他丟菲海關的臉。他担保此次不會，他建議我為便利船方的保養工作起見，該下去問貨主：何時開始，何時裝畢？不要完全倚託代理行。這個貨主，很有

勢力，是國會議員，也是華僑中學董事之一。他很熱心公益，明天有個節日，你可以帶一瓶酒一條烟，意思意思，我於是同意，在他公司裏，見到很多人，中午，董事太太出來主持自助餐，隨後貨主職員送我到旅社休息，明日上午開船。

這位老海關，知道船上過春節，他又建議我，該趁機請請：日本代表、貨主、海關、移民局、檢疫、代理行，則今後辦事順利得多。這一來有十五人，我索性加請華僑中學校長和兩位主任和董事長，湊成兩桌，將租方和船東的日曆，月份牌作爲摸獎餘興，我先拜訪僑校，見到黃校長社亮。他非常高興說：從來沒有中國船長，到學校來訪問，更談不上請吃飯，這盛情十分難得。他們準會跟代理行同船來，因爲船在海中，距離學校卅公里。

我來不及請示公司，但我知道台安公司的董事長徐可老和蔡經理楊主任他們，不會怪我擅專。除夕是一個皆大歡喜的日子，我爲同仁們打開一面正當社交之門，我忘記是初三還是初五，黃校長很誠懇的向我要求：說同學們從來沒看到中國的船，也不知道中國人自己可以駕駛大海船，更不知道中國會造大海船，無論如何，請給他們一個見識的機會。這個問題，說小不小，說大不大，因爲要例由我開，而按歐美習俗：參觀人員在船受傷，船方須負醫藥責任等等。其次校船交通，海關移民局的手續，以至在船午點之供應。我先問他有多少人，他說一百人左右。這也是問題，大枱二枱，至多只容六十人，走廊塞滿，還得加上甲板，安全問題……我只好回答。在原則上我十分同意，不過我不便向移民局海關申請，我沒有交通工具，我的廚灶，只供三十人之用，怕連茶水都困難充份供應，更談不到請吃飯了。你們自己同貨主和代理行交涉，通過時我好準備。

水手們非常熱烈準備，有許多光桿小伙子，尤其熱心。那天我供給一百五十份什錦炒飯，紫菜蛋湯，吃得大家真開心。參觀的分三大隊，分別到機艙、貨艙、以及駕駛台，由各部門負責人爲她們講解。飯後休息，黃校長的女公子，唱

「南屏晚鐘」給大家聽。便由趙三副開唱機，在大枱跳舞，他們留下地址的，至少有二三十人，我的桌上，放有內人和兒女們的照片，仍有幾位要了地址去，後來，接到了二份拜年片，這當是珍重的友情了。

僑校不久便有選舉公主的盛會，我們自是校中客人，晚會中，黃小姐又唱「南屏晚鐘」，我們便稱她爲「南屏晚鐘」，她們似乎對趙三副很有意思，我也問過趙三副，毋奈紅鸞星不動，我這媒人失敗了，希望黃小姐趙三副各得其所。黃校長不久調宿務，趙三副也轉到別的公司做二副大副了！

做一天和尚，撞一天鐘，也就是做一天人，就得盡一天責任。和尚看空一切而出家，捨棄名利，以度生爲第一要務。我們俗人呢，能不爲名忙，不爲利忙的有幾個？連年隨船奔走四方，除船貨外，他無所知，船貨平安到達交出，即是上上大吉。不但與朋友師長脫節，甚至三個月收不到家信，也不稀奇，航線不定，載貨不定，好的租船人及代理行，可以轉遞，否則付之涉喬。今年收到去年六月的信，不是奇聞，無形中，得罪許多師友，天下事，有得必有失：租方盡量想省錢，貨主盡量想賺錢，代理行靠經手一切才生存，船員也是爲高薪工而出海，在各種矛盾中，差不多都集中在船長一身，別人可以推，只有船長無法無處可推。船東、租船人、代理行、貨主，任何一方想多賺錢，就會增加船長的困難，合理時無話可說，不合理時，也只有屈曲求全，看見狗都會磕頭，只要牠不來挑剔找麻煩。明知如此，又拋不掉這枷（家）。至於真正出家人，是否也都拋掉了這枷，我不知道，不敢妄言。

寺裏的鐘聲，喚醒世人的幻迷。敲鐘的法師，自己聽來如何？寺裏的法師們，聽到鐘聲，又作如何想呢？有人會說「不應住聲生心」，否定凡夫住聲生心嗎？金經爲上乘，最上乘者說，芸芸衆生，恐怕能住聲生心，解脫名利，已是了不起的大智慧了！「你可在聽，老頭陀的歌唱，洪鐘初敲，寶偈高吟，下通地府，上徹天堂。」

台灣報載我們將有一萬五千所寺廟，不知這個統計數字如何

？南朝四百八十寺，多少樓台煙雨中。我們今日，比當年強得太多了，是嗎？我希望鐘聲已開禁，我們這一萬五千寺廟，如同時齊叩，那真是下通地府，上徹天堂，陽世人群聞聲

解脫，地獄幽魂，聞聲超生。

南無應身洪鐘大菩薩！

## 靜室心聲 之五

雪 茵

一、

如果說我和佛結緣，應該是從幼小的時候開始，因為慈祥的祖母，是虔誠的佛弟子，吃長素，晨昏禮佛，後園挹翠軒，有廳闢為佛堂，終日香煙繚繞，廳右有迴廊，折而西，有小室，几淨窗明，為祖母靜思之所。每晨誦經後，必至小室靜坐二小時，家人不敢入內。我偶從窗隙窺視，見祖母盤膝垂首，坐於錦墊，莊嚴肅穆，想必已進入忘我之境。那時候我才黃髮垂髻，祇覺得那境地點寂靜得可怕。因為祖母禮佛靜坐的時候，偶有人在挹翠軒經過，都摒聲靜息，悄悄走過，怕有聲音驚擾她，除了風送松濤，和婉轉鳥鳴外，真是靜得連松子打落在假山岩石上的聲響，都可以聽得清清楚楚。

我小時候很野，貪玩，愛熱鬧，怕寂寞，可是日夕受祖母薰陶，祖母在一群孫女中，又獨愛我敏慧，從小又不愛葷腥，常伴祖母進素食，祖母說我生有宿慧，與佛有緣，教我誦白衣咒，漸漸我對祖母所供奉的白玉觀音，發生了敬仰之心。漸漸我已不怕寂靜了。等到我受完大學教育，出了嫁，離開了那所古屋，隨著外子天涯乞食，不久，又遭逢戰亂，生活一直在動盪之中，再也沒有禮佛淨修的機會，有時為俗塵困擾，意馬心猿，想要寧靜自己，都不可得。我想我還是一個沒有天生宿慧的人，永遠祇有隨著芸芸眾生，為貪愛瞋痴所縛了。

二、

我應該還是與佛有緣的，當我在顛沛流離，惶惶無告的時候，腦海中總會湧現故鄉古屋佛堂裏，那一座寶相莊嚴的白玉觀音，彷彿她就在眼前，拈花微笑，安撫我惶惶無告的心。我竟會不自覺的誦着白衣咒。我所遭遇的危難，總因偶然的安排，而平安度過，這不是佛在佑我麼？

為了安定我的意馬心猿，我漸漸由佛的哲理中悟到靜心即是修心，修心即是修佛。

所謂真實法者，即是心，此心倘有覺性，就是佛性，為萬法之本，永不變易，謂之真如，性非虛妄，謂之實相；無所不知，謂之菩提；寂靜不動，謂之涅槃；萬法之性，謂之法性。近在心內，不必遠求。如果拋開心，禮佛、佈施、供養、甚或皈依、祇是為着求脫苦，求佛佑，斷煩惱，甚至更進一層，去惡行善，除業障，雖是佛法正宗，仍然是不夠的。因為學佛無他，明心見性而已。

菩提本非樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處染塵埃，修得心如明鏡，那才是空靈似洗，一點渣滓也沒有了。這才是佛的最高境界。否則意識常在，煩惱旋斷旋生；業障旋消旋萌；苦果永遠難除。

近年來，研誦佛經，靜悟佛理，雖無先天宿慧，已漸能明心見性，這也就是我以後天的修持，澈悟的大道理。願善知識，以此共勉。

# 曙 色

調寄鎖寒窗

易陶天

讀「內明」74期，欣知中國禪學院成立，敬步唯慈法師「夕照」調、韻，但反其意而用之，學填此闕奉呈

洗公教正

曙色穿霞，叢林拂曉，雀聲吵樹。

調牛牧子，矚目東方焉語？

日輪昇，太虛照遍，靈光一閃朗新緒：

喜曹溪泛綠，天台欲秀，華嚴妙土，

有路，相通處，正風月無邊，飛龍起舞，呼雲吐霧，

要落漫天法雨，潤群生，淋洒沁心，珠珠直下覺種去；

看今朝，桃李成春，識箇森羅主。

# 微 塵 集

談錫華

春來無那，禪定之餘，偶集句成七律乙首，錄餉同道，聊供梵餘吟興，並徵和句。

詩云：

「溪聲自是廣長舌，山色無非清淨身；

不塞不流林外澗，自來自去嶺頭雲；

林泉况味終須好，庭院風光如再新；

天女散花原是幻，維摩一室絕無塵。」

×

×

×

是身不實，四大爲家，是身爲空，離我所，四大不調，百病叢生，四大分散，身是假物，四大聚時，隨時能發病，四大解散時亦苦。其實四大假合假名爲「身」，四大無主，身亦無「我」。

「禹疏九河湯伐桀，秦吞六國漢登基，古來多少英雄漢，南山頭臥土泥。來時糊塗去時迷，空在人間走一遭，父母未生誰是我？生我之時我是誰？不如不來亦不去，大雄寶殿長相依，朕本西方一衲子，因何落在帝皇家？……」

——順治帝出家詩。

×

×

×

養生者宜研讀內典，應該六根清淨，一塵不染，視聽皆忘，冤親平等，愛河孽海，滅頂無憂，火宅燄中，青蓮花現，養性寡欲，盡其天年。

×

×

×

又佛說三界唯心，萬法唯識，梁啓超自由書云：「境者心物也，一切物境皆虛幻，惟心所造之境爲真實……吾之所見者，即吾之所受之境之真實相也。故曰——惟心所造之境，爲真實。」

×

×

×

夫七情六慾，可以致病，可以傷生，凡此致病，最難醫治。素問天真論云：

「外不勞形於事，內無思想之患，以恬淡爲務，以自得爲功，形體不敝，精神不散……。」

孫思邈千金方引述內經云：

「黃帝問於岐伯曰：『余聞上古之人，春秋皆度百歲，而動作不衰；今時之人——指黃帝時代而言——年至半百，而動作皆衰者。時代異耶？將人失之也？』」

岐伯曰：「上古之人其知道者，法則陰陽，和於術數，飲食有節，起居有時，不妄作勞，故能形與神俱，而盡終其天年，度百歲乃去。今時之人則不然，以酒爲漿，以妄爲常，醉以入房，以欲竭其精，以耗散其真，不知持滿，不時御神，務快其心，逆於生樂，起居無節，故半百而衰也。……」  
人之壽夭，在於擗節，若消息得所，則長生不死（長壽之意，人無不死），恣其情慾，則命同朝露也。……」





# 龍樹之思想

梶山雄一著  
吳汝鈞譯

(續完)

對不存在的東西的否定並不特別地要待表現便可成立(同上、一〇——一一)。「事物中無本體」這一議論，要論證它的那一根據，是不能有的。因所有的東西都無本體。倘若提出某些根據，主張根據這一本體之存在的話，則事物無本體便成胡說了(同上、一七——一八)。

中觀者之否定之意義

由實在論者而來的非難尚有幾種，但並無必要一一介紹。這種種式式的議論其實只指向一點。即是，對應於言語的實在是有。實際上，他們所主張的所謂實在或本體，不外是言語意義被實體化了的東西而已。龍樹對於他們的反論的答覆，與我們所已見到的，本質上並沒有分別。他說自己並未有主張言語中有本體。言語中無本體，與主張一切無本體亦不矛盾。所謂空性，即是事物不是自立地存在，而是只有在依存於其他的東西中存在。車與壺亦因是依他而存在，故是空的；但仍具有運木運土運石運盛蜜盛水盛乳的作用。自己的言語亦只因它是空而有證明沒有本體的的作用(「廻諍論」二一——二二)。

「不具有本體的東西」這一語，亦被非難為在一切都沒有本體時不存在，但中觀者並未有說言語是存在。他們說言語亦是空

的，故這非難並不妥當(同上、五七)，否定被非難為只行於存在的東西，如說家中無壺那樣，但倘若假定否定的對象必需存在的話，則反論者要否定空性，將導致作為其否定的對象的空性是有，因而變成空性被認許了。由於一切是空，故應被否定的東西與否定，都是沒有的。因此，自身並未有否定甚麼(同上、六一——六三)。給某一議論以根據、除去某一誤解，這些事只有在這議論、誤解沒有本體的情況下可能。要成立、撇開固定地、自立地存在的東西，怎麼可能呢？這與倘若以火之熱與水之濕氣為本體，則無使它們出現的必要，亦不可能除掉它們，是相同的(同上、六七——六八)。

所謂二諦

總括龍樹這樣的言語論的，是「中論」二四·八——十的三個詩頌。二四·十亦為「廻諍論」所引用。

諸佛的說法是依兩種真理(二諦)而行的。這即是作為世間人一般的理解的真理(世俗諦)與作為最高真實的真理(勝義諦)。(二四·八)

不知這兩種真理的區別的人，不知佛陀教誨中的甚深實義。(二四·九)

若不依言語習慣，則不能說最高的真實。若不從最高的真實，則不能悟涅槃。(二四·一〇)

在中觀哲學，言語的世界（言說 *vyavahāra*），世間的言語（世間言說 *Lokavyavahāra*）與一般的理解的世界（世俗 *saṃvṛti*），是同義的，這裏譯作一般的理解的梵文原語 *Samvṛti*，在其語源解釋中有很多不明之點，其本來大抵是如其巴利語形 *Sammūti* 所意指的那樣，指一般的人所一致認許的事的意思。所謂一般的人，是見到最高的真實的瑜伽行者以外的人，是普通的世間的人與學者等等。順此，所謂 *Sammūti*，是世間的、科學的一般的理解、常識之事。

佛典起初是以印度的中期俗語來寫的，其後漸變成以印度正統的古典梵語來寫。在這移轉期間，不具有足夠梵語知識的人以梵語來改寫俗語時，會遺失本來的語義和誤解之。巴利語的 *Sammūti* 是由表示「思考」的語根 *man* 與表示「一般地」的接頭詞 *Sam* 這二者的結合的東西派出來的名詞，具有一般的理解、常識的意思。

不過當把與這巴利語的 *Sammūti* 是同義、同種的某一俗語形看作是梵語的 *Samvṛti* 時，這個語的原意便變成不能知曉了。因後者是由意義是「遮蔽」的語根 *vr* 所成的詞語，此中並沒有常識這一意思。後代的中觀學者即苦其心於推敲這 *Samvṛti* 一語的解釋。

#### 世俗這一語之哲學的解釋

譬如月稱在注釋上面的二四·八詩頌時，對 *Samvṛti* 一語即作出三個解釋。其一是從意義上把 *Samvṛti* 說為是言語契約或世間的言語的同義語。這大概與所謂一般的理解這一原意相近，但並不是經分析 *Samvṛti* 這一語義而作出的解釋。

月稱所給予的後面的兩個解釋，作為 *Samvṛti* 一語的語源解釋，是不妥當的，而獨斷的，哲學的語義解釋。其一是在語形的外表上取其類似，把 *Samvṛti* 當作 *Samvṛti*，根據後者的俱起的意思，引出相互依靠而存在的意思。這由於把依存性（緣起）的意思交託給這一語之故，因而具有言語不具有本體的哲學意義。亦可淘取這樣的意思，即是，言語並不表示其對象，而只是在與其他言語的關係中成立的虛構而已。

另一解釋是利用「遮蔽」這一語根，作「由於是周遍遮蔽，故可被說為是一般的理解」。這在語學上亦是不能成立的解釋，但在哲學上則是指向標的有深遠意味的解釋。

對於最高的真實是空、它超越言語與思惟一點，被附加上去作為人的解釋的言語與思惟，是遮蓋妨碍最高真實的東西。一般被認為是正確的常識與慣行，其實不過是遮蓋真實的誤解而已。在直觀中顯露的真的實在，一成為思惟與言語的對象時，便即被遮蔽隱沒。沒有言語，則沒有任何理解；但這言語與思惟的世界，不外是由真實而失墜下去而已。倘若這樣想，便可明白，把一般的理解解釋為遮蔽真實的東西，能得說「言語的虛構依空性而滅」、說真實「不能依言語的虛構而被論及」的龍樹的真意。

阿毗達磨佛敎者常意識到現象的世界與本體的世界、被制約的世界與無制約的世界、更換言之，俗與聖這兩個世界。依龍樹的看法，這是在現實世界之外，再加一把言語加以實體化的世界。龍樹說這個言語的世界是虛構的。真正所有的東西，是在依人的言語的理解以前那只是赤裸裸的一個現實而已。這個現實在它不為言語所捕捉，拒絕言語的虛構的意義下，是最高的真實。

#### 勝義之意義

不過，說一切有部亦把這本體的世界稱為勝義——最高的真實，把現象的世界稱為世俗——一般的理解的世界。倘若龍樹區別兩種真理，這不成了自己實行那要批判的區別哲學麼？龍樹的兩種世界與說一切有部的兩種世界的明顯相異處，在最高的真實被稱為空性一點中。現在我正在見着的壺，是在各瞬間中都重覆着生滅的東西，有時被見到、有時不被見到。有部說在這樣的壺的背後，壺的本體永遠地存在着。龍樹則說這樣的壺的本體，是被實體化了的言語，不過是虛構而已。這本體是沒有的，這是最高的真實。

譬如被灰色的雲所遮蓋了的天空。人見了它便判斷說天空是灰色的，而要把灰色這一性質想為是天空的本體。這灰色的本體，一夜天亮後，對於澄青的天空，便不恰當了。不過說天空是青的亦是不正確的。青亦不是天空的本體，它只是偶然的性質。實

際上所謂空之本性，它是有於離青與灰色的人的錯誤判斷與言語中的。在這個場合，被想爲是空之本體的青與灰色，不過是蓋隱空之本質的虛構而已。

又譬如澈底澄清的鏡。由於它是極其澄清之故，其自體不被見到。當有些東西，譬如壺吧，在它裏面映現時，人們會把這壺的影像想爲是鏡的本體。當人的顏面的影像映出時，會把這顏面的影像想爲是鏡的本體。但這些都不過是遮蓋着鏡的本體的誤解而已。

龍樹把說一切有部所想像的對所謂本體與現象的兩個世界的價值評價，逆轉過來。被認爲是永遠實在的本體，被龍樹作爲僅是言語的虛構而抹去。現象不是本體的影子，只有它是實在的世界。能除去本體這一虛構的障蔽，現象即如地是真實的世界。因此，並沒有所謂本體與現象這兩種存在的世界，而只有一個離言語的虛構的真實世界——空的世界。

### 言語的世界

本來，龍樹亦不否定言語。言語是使日常的世界得以成立的情報交換的作具。我人沒有了言語，即使一日都不行。甚麼事情都不能理解。但試研究一下像「你家中沒有如來佛呢」這一問題看。這問題所問的，是佛像、佛壇與你家的位置的關係，而不是佛陀的本質。說「明日會不會下雨呢」時，我們的問題並不在雨的本質與其存在性。而只留意雨與明日的時間關係而已，這暗示着在世間中言語本來並不與事物的本質相連，而只是一言語與他一言語相連而已。我們必須容許在這個限度下的言語的效用。

爲了傳播宗教的真理，言語亦是必要的。爲了要教導說言語是虛構，亦必須利用言語。不過龍樹說若越過這樣的言語的日常效用，而認爲有對應於言語的本體、有在這現實之外言語所意味的本質的世界，這想法，與一般的形而上學的思辨的世界，都是虛構。知道言語只是在日常的世界中的情報交換的道具而已，而不是關與現實的本質與人類的救濟的東西，這其實是虛構的言語的真理，在一般的理解的底層的真理。

龍樹即叫人離開這樣的言語來看現實。只有這事實的世界是

存在的世界，是最高的真實。龍樹說要區別言語與現實這兩真理時，並不是要區別兩個世界。

### 虛幻的世界

對於阿毗達磨的言及

倘若要拾取『中論』中龍樹說到的和批判的阿毗達磨教義，或者對佛教一般的教義的阿毗達磨的解釋，可表示如次（這些項目與『中論』的章名並不一致。又一章全體並不限於只是處理那項目）。

因果 四種原因的分類 第一章、因果一般第二十章。

十二處 六種感官與六種對象的分類、把六種認識加入這內的

十八界的說法亦被言及 第三章、第十四章。

五蘊 把人的存在分類爲物質·感覺·表象·意欲·認識五種

第四章。

六界 把人的存在分類爲地·水·火·風·空（間）·識 第

五章。

愛着及其主體 第六章。

三相 作爲被制約的存在（有爲）的特徵的生·住·滅 第七

章、有爲的一般（行）亦在第十三章中被說及。

普特伽羅 犢子部（小乘諸學派之一）主張的在認識以前存在

的人間主體 第九章、不是佛教說而是自我一般之說則

第十八章、第十章。

自性 本體之說 第十七章。

業 阿毗達磨佛教的行爲論 第十七章。

三毒 作爲根本煩惱的貪欲·瞋恚·愚癡 第二十三章。

四諦 苦及其原因與原因之滅及至此之道 第二十四章。

涅槃與輪迴 第二十五章、第二十六章。

對阿毗達磨佛教的批判

龍樹並不相信阿毗達磨佛教的區別要素的世界。倘若被區別的東西，譬如愛着，其自身即可存在的話，則人死了當還是有愛着的。這相同於薪沒有了仍有火一事。倘若這些要素可集合起來

而成一個東西，則要素不是被區別的存在，亦不具有被區別的本體。必須說一要素與其他的要素具有所謂集合的同一的本體（『寶行王正論』四·五九、『中論』十·一、六·六）。倘若被區別的愛着與自己、要素與要素各自相別的話，則你如何想定它們的集合、一體化呢？由於各自相別不能說明人的存在故想出一體化，爲了要成立一體化故以各別的要素爲前提（『中論』六·八）。這不外是惡性循環而已。

即使聽說若入涅槃則這一切（的輪迴的原因）將不存在，你都不恐懼。何以聽說在這個世界裏它們並不存在，便生起恐懼來呢？（『寶行王正論』一·四〇）

解脫時無自我，身心亦不存在。倘若解脫是那樣地可喜的東西的話，則自我與身心的除去，何以只在這世界中對你不是可喜呢。（同上、一·四一）

我們說這世界是苦。這是因爲執着於欲望之故。欲望不得滿足時是苦，得滿足是樂。這樣的苦樂實際上不是挽救世人的東西，誰都可明白。搔發疹則快樂。但若是這樣，那原初即沒有發疹的事，不是真正的快樂麼（『寶行王正論』二·六九）？滅了愛着便得悟這一點，與此亦是一樣的。在最初並不知道愛着中無本體一事。先立定要素的存在其後才從這離去，這種想法，與主張恆常自我的非佛教者一樣，是錯誤的。

作爲本體而存在的東西不能變爲非存在，這是常住性（的見解）；前曾存在現在是無，這變成斷滅性（的見解）了。（一五·一一）

讓我們借用月稱所愛用的比喻。患眼病的人幻覺着在眼前浮現的毛髮。其他的人告訴他，你所見的毛髮不是真實的。這時的眼病者要想像限於是自分所見的毛髮並不是真有，是可能的。不過這並不是理解到毛髮的幻覺是完全不可見的這一真實。在以醫藥之力治癒眼病後，開始以完全不見到毛髮自體這種做法，來理解真實（『明晰的言語』第十八章及其他）。在這個場合中，超越了以毛髮爲有的事，亦超越了以之爲無的意識。在沒有幻覺這東西時，幻覺之有、無、肯定、否定都無。所謂空性即是這意思

，龍樹亦這樣說。

### 夢幻之世界

龍樹說，這個生滅的不斷變化的世界宛如幻、如夢、如陽炎、又如蜃樓（七·三四、一七·三三）。原因滅則結果生，其間的連繫，不是恆常亦不是斷滅，行爲的主體與行爲，都不可說爲是有，亦不是沒有。認識者與認識對象，都不是作爲本體而個別地存在，佛陀與幻術師依魔術而作出變化人，這變化人又作出其他的變化人。這個世界的人都如變化人那樣，其行爲如變化人所作出的變化人那樣（一七·三一—三二）。世界並不作爲本體而存在，但亦不是完全的無。他說人生與世界都是幻都是夢。

包含於阿毗達磨哲學者所區別出的七十五種類中的無數的存在，全等於沒有本體的幻人與影像。在這幻中區別出來的淨與不淨、涅槃與煩惱、解脫與束縛、被制約的東西與無制約的東西、聖與俗、如來與凡夫這樣的兩個世界，是錯誤的（二三·七—九）。倘若執着不淨是顛倒的話，則執着淨亦是顛倒。知道了那樣的執着與被執着的東西都是沒有，顛倒亦變成沒有。這便是空性。此中被劃分出的兩個對立的世界，通過沒有本體一點而變爲一。這與『般若經』的哲人所見到的不二的世界相同。

倘若以沒有本體的空的世界是真實的世界，則把它區別爲兩個對立的世界、五十五種本體，便是虛構了。之所以需要說因果關係不是斷滅亦不是恆常，是由於我們的言語中雖有斷滅與常住，但卻沒有用來表示這不是斷滅亦不是常住的不二世界的東西之故。順此，所謂這個世界是幻是夢，實際上必需是這樣；即是，倘若要依一義地固定的言語來理解這個世界，則只能說它是非斷滅亦非恆常的幻。因此，龍樹說世界是幻，即是說言語是幻。是夢是幻的東西，並不是真實不二的空的世界，而是言語的世界。

### 迷悟一如

作爲是如來的本性的東西，這世間的人亦以這作爲本性。如來是沒有本體的東西，這世間的人亦是沒有本體的東西。（二二·一六）

（下轉第23頁）

# 佛聯

慶祝釋迦世尊降生

佛聯舉行浴佛大典

香港佛教聯合會於五月十五(初九)日上午十時卅分，假香港大會堂音樂廳，舉行香港佛教同人，聯合慶祝教主釋迦牟尼世尊降生紀念浴佛大會。參加者共千餘人，場面盛大莊嚴，儀式至為隆重。

大會全體唱佛寶歌，向釋尊聖像行禮，祈願世界和平，人民安樂，念誦吉祥咒，隨首由大會主席覺光法師致開會詞稱：「本港四眾同人，每逢佛誕，聚會慶祝，以資紀念。今日世界，象苦充滿，我們身為佛徒者，咸應廣續佛志，度眾生，救世苦，佛陀教示「苦由業集，業由心感」，所以救世必先救心，環顧世間，到處充滿殺盜淫妄，無非由於貪瞋癡心使然，今欲救其入之心，必須消除貪瞋癡，踐行菩薩大道，以身作則，修戒定慧三學，行六度四攝法門，深入社會，服務人群，弘法利生。」繼由佛聯會副會長黃允畝居士作佛誕獻詞，黃副會長在詞中指出，慶祝佛誕必須加強推廣佛教善業。

詞畢，浴佛大典開始，在讚頌聲中，大會正副主席及四眾同人，依序浴佛。浴佛儀典完成後，由佛教學校學生表演遊藝。

## 道源老法師蒞港弘法

### 宣講「華嚴經賢首品」

地點：香港銅鑼灣菩提學會  
時間：下午七時半至九時

道源老法師，應四眾之請蒞港弘法，於一九七八年農曆四月廿五日(五月卅一日)星期五起，每日下午七時半至九時，在菩提學會內宣講：「華嚴經賢首品」，至五月初一日圓滿。並請東蓮覺苑苑長愍生法師粵語翻譯。華嚴乃我佛之極唱，教理深奧，若無深入研究，實難揭其玄妙，道公

長老為當代高僧，佛門尊宿，行解相應悲智宏深，數十年來法筵常開，備受國內外縑素敬重。此次應講本品，對一部華嚴經雖未能窺其全貌，亦可嘗一滴而知全味。老法師辯才無礙，必有透徹發揮。佛法難聞機運難遇，凡我佛教同人護法善信，踴躍參加，同沾法益。

## 僧伽會定期舉行

### 第八屆剃度法會

#### 費用全免 開始登記

香港佛教僧伽聯合會舉辦之剃度傳法大會，歷年來參加剃度者，逐年增加。去年特許婦女帶髮出家，接受三皈五戒及八關齋戒後，女居士參加者極為踴躍。該會第八屆剃度大會已定於今年七月卅日至八月五日(農曆六月廿六至七月初一)，仍假座新界荃灣九味半弘法精舍舉行。無論長、短期出家均所歡迎，參加者不論男女，所有剃度期間膳宿等均由該會供養，不收取任何費用。短期出家者，期滿捨戒還俗，即可恢復在家庭生活，長期出家者，由該會安排於各寺院掛單參修。凡有志參加剃度者，請電①八一六三三七號妙法寺內印堅法師接洽。

## 普淨上師為學生剃度

### 儀式莊肅為佛門罕見

大京都普門報恩寺開山住持，華宗大尊長普淨上師，荷担如來家業，遵依佛旨，廣播善因。為續佛慧命起見，除相續受眾多發願出家者，禮請傳授比丘具戒、沙彌戒，住該寺嚴持戒行，依止潛修外，更於每年暑假期間，特為各校學生舉行集體剃度，出家為沙彌僧，承受佛理薰化，學習禮儀，真乃慈航普度，相續至今已列第八度，本年度也於四月一日由普淨上師，親臨谷莊越沛銀路，孟乍灣學校，為學生主持剃度禮，並由該校校長乃沙越里君佛陀式差(制度法會主席)明燭禮佛，並舉行慶慰禮，是晚放映電影，隆重慶祝，聞訊前往結緣福田之慈心善信殊眾。

四月二日中午十二時，從該校遊行至普門報恩寺，行列壯觀，所經之處，民衆爭先恐後觀瞻，車水馬龍，途為之塞，下午一時抵達山門，繞行大雄寶殿三匝，時間鼓樂鏗鏘，四眾騰歡，人山人海，熱鬧非常。下午一

時卅分開始傳戒，由該寺副住持華宗左助理僧長仁得大師，奉諭為傳戒師，鑾真北叻三昧智越、仁意大師為羯磨師，鑾真達摩南真巴博、仁晃大師為教授師，仁愿、仁勉、仁交、仁攀、仁榮、仁祝、仁誼諸位大師為尊證師，為四十四位沙彌逐一傳授沙彌戒，儀式莊嚴，法度可親，法緣廣大，誠為佛門罕見盛事，直至下午三時卅分圓滿，繼由傳戒阿闍黎仁得大師，開示出家福德，修學法要，四象威蒙法益，深感鴻恩，在充滿法喜氣氛中禮辭而歸。

## 台北宗教社邀請

### 悟明法師演講佛法

悟明老法師近年為教會及宏法特忙，在上學期應輔仁大學東亞精神研習所聘請講授佛學，還要主持大專院校佛學講座，於四月份又應台北宗教社請專題演講佛法，悟明法師以「般若心經」為題，發揮了空有的人生真諦，悟老特說明：這部心經雖然是三千多年的印度古典，如今仍適合現代化的辯證性及革命性。由「照見五蘊皆空，到三世諸佛，依般若波羅密多，得阿耨多羅三藐三菩提。」顯示了破壞和建設，最高的人生真諦。研讀這部心經除去最高境界成佛外。現前所得利益如下：

①身心自在、智慧增長。②家庭美滿、社會安寧。③國富民強、世界和平。在座聽眾有神父牧師、道友、民意代表、大學教授。該社秘書長朱道欽主席致詞說：這次請悟明老法師演講佛法，亦是我們各宗教一次大團結的表現，講後該社特備茶點招待，大家盡歡而散。

## 失傳千年獲弘法 佛教大僧都就職

台南佛教真言宗，大僧都就職禮，十九日夜間，在台南市光明寺，舉行授與佈達式。真言宗一派，在我國失傳已一千餘年。此次，南市籍僧侶釋全妙，前往日本金剛峯寺學法，授與大僧都階，返回台南市弘法。

## 謝 鳴 欸 捐

周國隆居士	港幣	52.00元
張文昉居士	港幣	40.00元
梁志如居士	港幣	100.00元
鍾湯菊居士	港幣	30.00元
廖常惺居士	港幣	300.00元
查良鏞居士	港幣	405.00元
高永霄居士	港幣	180.00元
謝冰瑩居士	港幣	135.00元
妙法寺	港幣	4,282.20元
總計	港幣	5,524.20元

## 七十四期收支報告

一、收入：		
本期捐欸	港幣	5,524.20元
發行收入	港幣	424.00元
總計	港幣	5,948.20元
二、支出：		
印刷費	港幣	3,104.90元
稿費	港幣	1,740.00元
郵費	港幣	703.30元
什費	港幣	400.00元
總計	港幣	5,948.20元

內明雜誌社謹啓

渠稱：大僧都，在真言宗而言，為最高僧階。十九日的授與大僧都階佈達式，由台南市佛教會理事長釋悟慈法師主持。

## 助印功德頌

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

內家良沐手恭書





△ 唐 石雕觀音頭像——現藏國立歷史博物館中。



△ 金剛經木刻 圖中之經文片段及插圖，為現存最早有確實年代印刷品。現藏倫敦大英博物館。

◁ 十一面觀音菩薩

美國福瑞爾美術館。  
佛十階段。唐西元八世紀。現藏  
寶髻上塑有十個小佛首，象徵成