

# 明月内





# 第八十一期 目錄

封面	雲崗第十一窟西壁造像	演培	3
專論	地攝二論立宗及其弘傳		
譯稿	歐美佛學研究小史(續)	J. W. 狄雍著 霍韜晦譯	11
四眾堂	答朱斐、李鶴年兩先生	沈九成	16
	附錄：菩提樹三一期「愛的商榷」	李鶴年	22
佛教藝術介紹	佛教剪紙選輯	編輯室	24
	四象大德來信彙錄	幻生等	26
特載	談禪宗與淨土	慚愧老者	28
專稿	修大方廣佛華嚴法界觀門論釋(十五續)	日慧	30
佛教文藝	永懺樓隨筆之廿七——冰海悲音	馮馮	33
	靜室心聲之七	雪茵	34
	枯木再生	李芳蘭	35
	詩篇：看海	唯慈	37
譯稿	阿含經禪林文藝與自然妙觀	達宗	39
	密勒日巴尊者歌集(第卅四篇續完)	張澄基譯	40
海外通訊	諸法實相淺論	曉雲	43
佛藝介紹	佛像專家陳聖炎居士公展紹介序	陳崇興	44
	陳聖炎居士佛像書畫展覽	陳菊坡	44
教界動態		編輯室	45
封底裏	陳聖炎居士畫佛		
封底	雲崗第十二窟露天大佛		

出版者 內明雜誌社  
 社長 釋敏智  
 督印人 釋洗塵  
 發行人 釋金山  
 主編 沈九會  
 編輯 釋成機

社址 香港新界青山道22味藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Min Fat Buddhist Monastery

22Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N. T. Hong Kong

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,

3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.

泰國

中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,

215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

台北市桂林路二號之一(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, Narrah 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, Tirretta

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

十二月一日出版

定價每册港幣貳元





甲 狀師學系前來

千、宗旨的創立

## 地攝二論立宗及其弘傳

海

前 言

佛學大乘佛教在印度的流行，向來說有中觀、唯識、真常的三大系，而中觀與唯識尤為盛行一時，不特為很多學者之所研習，且也確實發生很大的化他作用。此二大系傳入西藏，佛教學者稱為兩大車軌，傳入中國，佛教學者，不但誠摯的繼承了它，而且熱烈的光大了它，使它在中國蓬勃的發展。不過傳入中國的大乘佛教，不僅有這兩大系的流傳，而是有着多式多樣性的，所以先後共有大乘八宗的成立，並各適應所能適應的機宜，接引了不少有識無識的人士入於佛門，或是要求自我的解脫，或是積極的從事

化他，對於大乘佛教的發揚，實是有着偉大的貢獻！

中國佛教的大乘宗派，除了熟知的大乘八宗，還有後來歸於法華的涅槃學系，歸於華嚴的地論學系，歸於唯識的攝論學系，而這三大學系，在某個特定的化導時間內，同樣有過它們各自輝煌的歷史。現我撇開涅槃學系怎樣歸入法華宗不談，專門來談地論與攝論兩大學系，在中國的立宗以及弘傳。此二學系是屬唯識，是亦誰都知道的。

不過，講到有心無境的唯識思想，在中國的譯傳與弘揚，不僅有這兩大學系，還有後來奘公傳入的唯識學系。因此，唯識學在中國的發展，我們向來把它分為三個階段：第一是後魏菩提流

支及勒那摩提的所傳，因而有地論宗的成立；第二是梁陳間真諦三藏的所傳，因而有攝論宗的興起；第三是唐時玄奘三藏的所傳，因而有法相宗的發展。我們以為：菩提流支所傳的地論學系，是中國唯識學的草創時期；真諦三藏所傳的攝論學系，是中國唯識學的開展時期；玄奘三藏大師所傳的識論學系，是中國唯識學的完成時期。這三期的分割，確實饒有興味，因在事實上，唯識在中國，確是經這三期過程的，所以這個分期，合於史實演變，值得我們信受。

在這先後傳譯來中國並在中國流行的三大唯識學系，不論從那一角度看，都有他們不同色彩，亦即彼此思想，有着很大出入，雖說他們都是傳的唯識學。因而，對於唯識有興趣的學者，如仔細探究他們各個獨自思想的內容，那你將會發生極爲重大的訝異，就是大家都是傳的唯識，爲什麼會有這樣的差別？不過論究唯識思想時，要想詳悉他們的旨趣，不能不採取極爲鄭重謹慎的態度。關於奘傳唯識學，學者向來說得很多，因而現在不去說它。現在所要說的，是流支所傳的地論學系及真諦所傳的攝論學系，看看他們究竟有些什麼特色？爲什麼不能在中國佛教界長期流行？這，想是一般學者所樂知的。

## 甲 地論學系的傳來

### 子、宗旨的成立

#### 一 本論的傳譯

中國佛教史告訴我們：當北魏（亦即後魏）宣武帝的永平元年（五〇八）八月那個時候，中印度的勒那摩提，北印度的菩提流支及佛陀扇多三位大德法師，差不多同時來到中國的河南洛陽。其中，流支爲諸梵僧裏的譯經能手，深深的受到武帝的敬重，特別請他住在永寧寺，所受到的禮遇，確是超過一般的梵僧。當時，印度來中國弘法的僧伽大德很多，但是較爲有名而爲教界人所熟知的，不得不推流支等三位大德。他們來到中國不久，由於帝的愛好佛法，就請他們翻譯經典，特別請將世親造的十地經論

，先行傳譯過來。他們本來就是爲弘法而來中國，現在得到這個詔命，立即從事此論翻譯，大約經過四年時間，才將此論得以譯成。所謂地論宗，就是以此論爲所依而成立的。

在此論譯成後，當時教界學者，對之極爲重視。如崔光十地經論序形容說：「十地經者，蓋是神覺之玄苑，靈慧之妙宅，億善之基輿，萬度之綱統」。其價值之高，於此可見。不特如此，當此論開始翻譯時，武帝曾經親臨譯場，而且本着無限濃厚的興趣，親自担任筆受一日，由此可以想見武帝是怎樣的重視此論，當時譯場的隆重盛況，亦不難於此得到消息。

但是，講到此論的譯出，向有種種的異說，如據道宣續高僧傳卷一流支傳中說：最初由宣武帝令流支、摩提、扇多三師，共同譯出此論，可是他們所稟承的學說，亦即他們對佛法的思想觀點，在印度就有相當的出入，所以在翻譯的時候，不是發生意見上的對立，就是發生思想上的衝突，始終不能和協無間的，共同努力做這翻譯工作。武帝知道了這個情形，爲使大法得以在中國流行，乃請他們在三個不同的地方，各別從事十地經論的翻譯，到他們各將這論譯成後，有人將這所譯出的不同譯本，加以仔細的相互比較，發現其間確有相互不同的地方，於是對這來一次參校，或增或損的加以揉合，始成現在流行的一本。不特續高僧傳是這樣說，費長房的歷代三寶紀卷九，說到摩提譯出的經論，曾在其下用註說明，而所說明的，與這裏所說的意思，大體是差不多的。至於是什麼人合揉的，在續高僧傳及歷代三寶紀，都沒有說到。

可是在賢首的華嚴探玄記卷一及華嚴經傳記，還有大唐內典錄，說法似有不同，認爲這不是三師別譯，而是二師別譯。如華嚴傳說：「流支、勒那，於洛水南北，各譯一本」。至於合揉摩提、流支二人別譯的，則明顯的說是光統律師（就是慧光）。另外還有一種說法，是說光統命章開釋扇多、摩提的別譯，認爲其功是不可沒的。對於此論的翻譯，向有這麼多異說，不能不說是件怪事！

雖則傳說如此，但在本論卷首，有崔光的序文是這樣說的：



「以永平元年歲次玄枵四月上日，命三藏法師北天竺菩提流支，此云道希，中天竺勒那摩提，此云寶意，及傳譯沙門北天竺佛陀扇多（譯曰覺定），並義學縑素一十餘人，在太極紫庭譯出斯論十有餘卷。斯二三藏，並以邁俗之量，高步道門，群藏淵部，罔不研覽，善會地情，妙盡論旨，皆手執梵文，口自敷唱，片言隻說，辯詣蔑遺。於時皇上親紆玄藻，飛翰輪首，臣僚僧徒，毘贊下風，四年首夏翻譯周訖。」

依這序文的敘說，清楚的知道此論，確是以流支、摩提、扇多三師同為譯主，更有義學的縑儒一十餘人，一同參與此論的翻譯。在流支等的三大譯師之間，縱有多少意見的不同，但翻譯的地方並不會有所更換，彼此間亦不會發生反目的現象。雖有人說他們各在不同的地方翻譯，但從來沒有學者承認這種說法。原因崔光在當時，担任本論譯出的執筆責任，所以序文中的這個記事，可說是最真實可靠的，吾人不得信這個說法。三大譯師之中，序文既明白的說出扇多是担当傳語的責任，負責譯出的，自是只有流支與摩提二師。是以法經錄卷五及開元釋教錄卷六，說是此二師的共譯，我們不得不說這是最得真正的。

本論為摩提、流支二師共所譯出，不獨認為是最正當的，而且在另一方面，又有如上二人別譯之說，而由後人合揉成爲一本。續傳卷一流支傳中，唯說「後人合之共成通部」，並沒有說明是什麼人合揉。可是到了續傳卷二一光統傳中，確又明白的說是他的合揉。如慧光傳說：「勒那初譯十地，至後合翻，事在別傳。光時預露其席，以素習方言通其兩諍，取捨由悟綱領存焉。自此地論流傳，命章開釋」。這不是明顯的說爲慧光合揉是什麼？不過續傳的各個傳中，前後總是說得不同：如流支傳中說爲三人別譯，慧光傳中說爲二人別譯，卷七道寵傳中，亦復說爲二人別譯。同一翻譯的論典，爲什麼會有這麼多的不同記載，實在使人感到有些摸不着頭緒。

在華嚴探玄記及華嚴傳記，更明白的說是「光統律師……令三藏對御和會合成一本」。或如華嚴傳卷一說：「其後僧統慧光，請二賢對詳校同異，參成一本」。慧光是佛陀扇多弟子，參加

本論的譯場，通曉譯者的意見，所以合揉二師別譯，好像親自所作一樣，不能不說極爲難得。二人別譯是否事實，現在我們姑不深究，但慧光合揉此論的記說，不得不認爲是當然的事實。事實儘管是事實，然檢討本論內容，以及從前後文脈絡上看，似看不出有什麼合揉的形跡，亦發現不到二人有什麼諍論的情形！

同時，在續傳卷二一慧光傳中，說慧光十三歲時，隨他父親到洛陽去，於四月八日晉謁佛陀扇多，並即從扇多三藏出家。一般認爲慧光「聰敏穎悟，卓絕常人，世人以聖沙彌稱之」。他從扇多出家，雖標明月日，但是在那一年，沒有明白的說出，不免使人感到遺憾！不論怎樣，總說一句，在扇多活躍的時候，慧光是很年輕的，像這樣一個年輕的人，自然被人認爲是不能從事本論的合揉這樣重大的事業。或有人說：所謂慧光合揉地論，不是在他少年的時代，而是在他晚年的時期。說固然可作這樣說，但本論經過四年譯成，與這說法似乎不能一致。而且在崔光的序文中，根本沒有提到合揉，如真是慧光合揉，沒有不提的理由，所以對這問題的了解，在今日來說，不能不使人感到相當的困擾，未知那種說法是對。

另復有人作這樣說：從續高僧傳卷第十一靈裕傳看，光統律師的寂年，是東魏天平四年，亦即梁武帝大同三年（五三八）。從這時間向上逆推七十年，光統的出生，該是魏獻文帝皇興二年，當宋明帝泰初四年（四六八）。本此推論，地論翻譯的時代，正是光統四十歲的光景。如這推論不錯，聰敏穎悟的光統，担任地論的合揉，該是勝任愉快，不會感到什麼困難的。

如上所說，地論是不是流支、摩提二師別譯，固然使人難以遽予輕下判斷，就是慧光合揉之說，是不是是個事實，同樣是個大的問題。因如一般向來所說，流支與摩提的學說，有着意見上的不同，正因他們的意見不同，所以繼摩提之說的慧光與繼流支之說的道寵，彼此的思想自然也不融洽，怎麼可說慧光合揉別譯？是以對於此說，吾人今日不得不存疑。思想不同的兩大派系，不論那個派系，都將他們思想理論，寄於本論譯出的兩大譯家的抗爭，因而產生二人別譯之說，並說慧光合揉別譯，但事實並



不如此，怎能叫人予以輕信？

爲什麼要作這樣說？原因我們檢諸經錄，不難發現這麼一個事實，就是西來譯師所譯的經論，本是同一經論，往往有被混同。例如三寶紀，說到本論時，不但在摩提傳中提及，在流支傳中同樣說到，自然使人以爲他們各別譯出此論。又如寶積經論，究竟一乘寶性論、法華經論等，同樣在各個傳記中被提及，究竟那位譯師譯出那部經論，同樣使人感到難以辨別。由於三寶紀的記載是這樣，後來的內典錄、開元錄等，也就因襲這些說法。這麼多的經錄，都是這樣記載，自然使人信以爲實！

三寶紀的記載，是依寶唱錄及李廓錄來，而寶唱錄的輯成，是梁武帝天監十七年（五一八），至李廓錄的輯成，究竟是什麼時候，雖難明白指出，但一般認爲是宣武帝時代（五〇〇到五一五）。不論那種說法，都與流支、摩提等，相當於是同一時代。因此，諸錄的撰著者，就經常的通於這些譯家所有的翻譯，所以我們現在在諸譯師的傳記中，同樣看到這些經論的譯傳。至於說到共譯，如果只記其名，不論在那方面，自是不正當的。在二師的傳中，雖各別的記載，但在最初，決不認爲本論是其他諸譯的重出。如認爲這是二師的別譯，敢說那是被誤解，而在一個時期不斷醞釀的結果，不能不說是件非常遺憾的事！三寶紀的二師別記，完全是承寶唱、李廓諸錄而來。但是把別記看成別譯，不論從那方面說，都不能說是正確的態度。

## 二 本論的研究

十地經論畧稱十地論，是解釋華嚴經的十地品，這是誰都知道的。十地品在印度，早就以別行十地經（或稱十住經）而公開的流行。在世親以前，固然已有龍樹十住毘婆沙論的解說；在世親以後，同樣又有堅慧、金剛軍等注釋此經。這是華嚴探玄記卷一及華嚴傳記卷一所告訴我們的。據此我們知道，此論在印度，不是部份學者對它有所研究，而是多數學者都對它有所愛好，因而此經的弘通極爲旺盛！

至於西來的流支、摩提、扇多三位大德之間，所有不同的稟

承，雖說是由以上異說所產生的，但是如從另一方面來想，未嘗不是反顯這些思想，是多麼的複雜紛歧，又是多麼的隆盛一時。及至地論譯來中國，中國佛教學者，不但接受了它，而且使它在中國極爲流行，一時大有以此論風靡於教界現象！由於學者群起精究詳尋，終因由於譯者意見的不同，促成研究地論的學者，分爲南北二道的兩大系統。此論研究的興盛，到了怎樣的程度，不難從此推測得知。

本論在印度，究竟受到怎樣的的研究，我們現在姑且不去多談；至於在中國得到廣大的流行，不是沒有它的特別理由。我們知道，在中國佛敎界，從來所弘傳的，是羅什三藏所傳的龍樹大士一切皆空思想，亦即唯是性空唯名系的思想到處發揚。及後華嚴經譯到中國來，由於這一新的緣起思想的介紹，致使佛敎學者對於佛法的研究，自然而然就向新的思想路線邁進，不過在理論的組織方面，還沒有進入那真面目的討論。然因改變提供無著、世親所有緣起論系的思想進來，所以佛敎學者當然就會爭着向這方面探討，這可說是人的思想進展必然有的次第。繼承摩提思想努力於本論弘傳的慧光，在當時的河南洛陽，可說是彌天釋道安後佛敎唯一高僧，並且身爲國統的僧官，所以深爲教界及一般世人所共尊敬！

僧統慧光所以這樣受到人的尊敬，實因他確實是位學諸經論，博通三藏敎典的一代高僧。如在戒學方面，他曾從道覆律師學四分律，成爲四分律的宗主，所以傳說：「四分一部，草創基茲」；在定學方面，他曾從佛陀禪師習禪，對於禪定有着相當的工夫；在慧學方面，他是彰顯本論而爲地論宗的開祖，所以傳說弘演十地論並疏其奧旨。不但對本論有深刻的研究，對華嚴、涅槃、維摩、地持及勝鬘、仁王般若經等，亦有相當的認識，並作註釋以顯示諸經中的微言要義。學解德行都是這樣的高邁，自然成爲教界第一人，風靡當時，聲振遐邇，所以傳說：「千載仰其清規，象師奉爲宗轄」。

正因他是這樣一位「德高一世，風化十方」，所謂德學俱優的一代大師，所以投入他的門下，從他學習三學者衆，不特一般僧



人如此，就是當時學界名士，亦都對他「仰之如聖」。最突出的，就是每個跟他學的人，都競從事於本論的研習，因而本論得以廣泛的流行，所謂地論學派，也就勃然隆盛起來。是以本論在當時的流行，真可說是一帆風順，沒有受到什麼阻礙，至於其經論的暢達，自亦是當然的現象。

中國諸宗的成立，從來都是以經典爲其正依，但地論宗的興起，却是以論典爲主，這或因爲佛教教學的真髓，由於慧學對法抉擇法相的態度而來，因而本宗特以論典來成立，出於本宗開風氣之先，所以後來續起的宗派，也就有以論典爲立宗的所依。看來好像是很平常的，但對中國佛教教學的促進，實在有着極大的助力，這是我們所應特別注意的。

### 三 本論的分派

國統慧光，繼承本論譯出的摩提思想流，不但努力於本論的宣揚，並且爲本論註疏以彰其奧旨，這在他的傳記中，是明白可見的。而在另一方面，承受流支思想流以弘傳本論的，則是道寵其人。道寵親從流支授本論，同樣爲本論做註疏，且也不遺餘力的到處弘傳。因爲二師思想及傳承有別，於是地論宗就分成兩大派：慧光這一派的學者，在相州南道的地方竭力發揚本論；道寵這一派的學者，在相州北道的地方大力鼓吹本論。所謂南道地論學派，與北道地論學派，就是這樣對立起來的。他們所以分道揚鑣各弘地論，原因在於他們對地論的教理思想，有着很大而又顯著的差別。說明地論分爲南北兩道的最古文獻，首推天台智者的法華玄義所記載，如玄義卷九上說：「如地論有南北二道」。接着，湛然法華文句記卷七更清楚的說：「古弘地論，相州自分南北二道，所計不同」。同一地經論，所以會得分爲南北兩派，於此可以得到它的消息。

地論一宗雖分爲兩大派系，但其本義實以南道爲正統，至於北道不但是附屬的，而且後來被納入攝論宗派，與攝論思想合流，不能顯出地論本有的特色，所以談到地論，以南道爲主來加考察，自是最爲恰當不過的！

### 四 本論的學者

如前所說，光統律師，是當時南北朝佛教界一位高僧，因而投到他的門下而爲他的弟子的，自是很多的。於中，如法上、僧範、道憑、道慎、靈詢、曇遵、慧順、曇衍、安凜、慧遠等，可說是最顯著的幾位。續高僧傳慧光傳中，說他門下行解入室的，計有十人，並被稱爲光統門下十哲。如傳記說：「時光諸學士翹穎如林，衆所推仰者十人，揀選行解入室唯九，有儒生馮衰，光乃將入數中」。出家僧衆本來只有九人入室，後來光將儒生馮衰選入，始乃成爲十人，而這都是光門之下最爲傑出的學者，由此亦可想見他的門下是怎樣的隆盛！

原來，光統律師不但作有十地經論疏，而且亦是中國佛教判教家，對於當時流行的諸經論，曾經判爲「三教四宗」之說。三教，是指漸、頓、圓；四宗，是指毘曇等的因緣宗，成實等的假名宗，般若、三論等的不真實宗，涅槃、嚴華等的眞宗。而這三教四宗，均能總攝佛陀的一代時教。現在看這判教，好像是很簡單，但在當時來說，實開華嚴判教的先河，亦即華嚴第一祖智儼大師著華嚴經搜玄記解釋本經時，可說完全是承襲光統三教說而來。所以地論譯主雖爲菩提流支，但使地論巍然成爲獨立一宗的，不得不說是光統律師，無怪他的門下，「翹穎如林」、「佼佼出衆」。道憑弟子靈裕傳中，說靈裕曾著「光師弟子十德記」一書。十哲是不是就是上面所列的十位，現在雖仍不怎麼明瞭，但他門下人才衆多，今日不難想像得知。

就中，靈裕曾著本論疏四卷，對於本論的學習，發生很大的作用。光統門下的慧遠，曾著本論疏七卷（本末開爲十四卷），大乘義章二十卷（本末開爲二十六卷），其中共二百四十九科，分爲教法、義法、染、淨、雜的五聚，整個佛法綱要，可說盡在於此，所以給與學者很大的助益，受到學者的廣泛稱許。特別是在周武興起法難，一舉要想徹底消滅佛教時，儘管當時沙門大統法上等五百餘人，在內殿上皆畏王威，不敢說一句話，但是法匠慧遠，本於大無畏的精神，在周武帝的面前，不客氣的挺身直言



，高舉佛教正義的旗幟，不卑不亢的向周武帝抗衡，說明廢佛的不合於理，爲佛教徒大大出了一口氣，亦使他自己佛教史上寫下光輝的一頁，同時亦被尊爲佛教的龍象！

慧遠不但有着這樣的胆識，而他的道德學問亦曾風靡一時，爲當時諸宗的學者共所歸宗，實可說曠世難得一見的偉大高僧。至他本人究竟是屬那一宗派，古來雖有種種說明，但並沒有得到一個肯定的歸屬。不過一般說來，地論爲他的本宗，兼究攝論與涅槃，就是中觀宗的三論，亦曾下過一番研究的工夫，可說是位博通大小經論的學者。因他是光統律師的高足，各宗派的記載，都把他列在地論宗的系統；因他曾隨曇遷稟受攝論，而曇遷又爲北地攝論的開創者，自亦可以說他是攝論學者。不過嚴格說來，我們不必把他硬要歸屬那一宗派，說他精通三藏就是。

一般說來，學者要想真正了解本宗的教理，對於本論思想理論內容，下番檢討工夫，固然是不可少，但對如上所說諸註，亦當予以仔細的考察，方能真正得到本論的旨趣。所可惜的，就是靈裕的疏，早已散失不存；慧遠的義記，雖還有部分的殘存，但實亦已失去其半，在今日研究地論來說，不能不說是件最大的憾事，雖則如此，但本論在當時教界特別流行，給與當時教界很大的影響，確是誰也不可否定的史實。正因如此，所以被譽爲當時教界德僧所有的傳記，無不多多少少的說到這一事實。不特如此，就是在天台智者的三大部中，嘉祥吉藏大師的三論疏中，我們亦可發現很多有關這些記事。對於如上所說現在尚存在的諸註，我們如能努力去搜集那些有關記事，對地論的學說思想，不難得到一個正確的認識。

## 丑、教義之特徵

### 一 本論唯心說

如上所說，本論所解釋的，是華嚴經的十地品，所以論中所說的，最根本的意義，是十地的勝相，這是任何人可以想像得到的。所謂十地勝相，如詳細的說，是將登地以上的菩薩地位以及到達最高境界的佛果，給與一個始終的說明，告訴行菩薩道的菩

薩，要怎樣的修菩薩行，才能得到二利圓滿，獲得福慧莊嚴，是本論主要論題的所在。雖說是講修菩薩行，但從全論的組織看，亦可直接窺見唯心緣起的思想體系。不過如嚴格說，要論在本論中，十分發現無著、世親唯心緣起的思想真相，是難以做到的。

在此，我們所可能說的，就是如以本論的思想理論，望於從來所流行的龍樹思想理論，不得不說本論是一不同形態的新說，正因如此，所以一傳到中國來，就大大受到佛法者的歡迎，並且得到很多佛教學者，熱烈展開對於本論的探討，希望從中得到一點新的佛法思想。無著、世親唯心思想的本義，在本論中雖還沒有怎樣十分顯露，但亦可以發現那是怎樣顯著的流行，不得不說是一非常奇特的現象！所以會有這種奇特現象的出現，或許是由本論宗主光統律師聲譽太過偉大的結果。原因從南北朝直至隋唐的這段期間，本論思想，的確成爲教界的中心思想，而且是最極流行的一種思想。對於這方面的文獻記載，我們雖還不怎麼明瞭，但亦不得不試作唯心思想的探究，希望從這一探究中，以期能得知它的動因所在。

在對這問題加以探究前，首先應該予以注意的，是被一般認爲唯心緣起標語的「三界虛妄，但一心作」的經文，確是本論所釋華嚴經十地品中所說的。如十地品說明菩薩第六地的觀行，雖說是依十二因緣的連鎖，以示生死流轉的現前狀態，然而畢竟不外把它看成屬於一心所攝。六十華嚴卷二十五說：「三界虛妄但是一心，十二緣分是皆依心」。「心作」兩字，是「麗藏」所收本經的經文；在宋、元、明的三藏及流支等所譯的本論，則說爲「一心作」。在「心作」兩字的中間加個「一」字，看來雖似不變其味，但不能不說其味被加強了很多。

心變成一心，究竟作何所指，由於學派的不同，當然有着種種不同的解釋，但在本論把它當作無垢的眞如淨識看待。因爲本論以此爲阿梨耶識，且即將這阿梨耶識立爲無垢的眞如淨識。賢首在五教章卷二說：「如十地經云：三界虛妄唯一心作……十地論約終教釋，爲第一義眞心也」。以此一心爲第一義眞心，這不是眞如淨識是什麼？這可說是本論的本義，並不是後人故作這樣



的解釋。

所成爲問題的，就是眞如淨識，爲什麼會展開差別的虛妄諸相？好像楞嚴經中富樓那問佛說：「若復世間一切極塵陰處界等，皆如來藏清淨本然，云何忽生山河大地，諸有爲相次第遷流終而復始？」其問是一樣的。依本論說，一切虛妄諸相，皆依迷妄的不覺無明而次第展開的。如論中說的心、意、識妄想，就是指的這個。心、意、識的妄想，隱覆眞如的本來面目，於是虛妄諸相，就不絕的顯現出來。淨識緣起的情形，在本論中，雖沒有給與詳細的敘說，但從所詮平等絕相的眞如，展開差別虛妄的諸相，是經中所含有的意思，我們認爲是無可懷疑的。

從本論說，修學佛法的行者，如能遠離心、意、識的妄想，自然就到達悟的境地，設若心、意、識的妄想沒有遠離，自然仍是淪於迷的境地中。所以要想區別迷悟、染淨，最要緊的一點，就看看有無妄想的心、意、識。本經所說的行者，是指登地以上的菩薩，是諸菩薩到了那一地的階位，其過程的不同，完全看他如何漸次去除心、意、識的妄想。除去一分心、意、識的妄想。就可躍登一地，像這樣的漸漸除妄，漸漸高登一地，直到最高佛果。因此，本論所舉的經文，告訴每一個行者，要想到達最高的眞覺境地，唯有漸次漸次的離脫虛妄的心、意、識。

如論卷十說：「是菩薩遠離一切心、意、識憶想分別，無所貪著，如虛空平等，入一切法如虛空性，是名得無生法忍」。又說：「如是佛子，菩薩住此菩薩不動地，一切心、意、識等不行」。論文卷一亦說：「菩薩盡者，法身離心、意、識，唯智依止」。以此心、意、識爲生滅的迷妄，與那清淨眞如的平等絕相，的確是有很大差別的。二者既然有着很大的差別，在無明妄想仍然存在的時候，自然不能契證平等無差別的眞如實義。

本論卷八經文說：「不如實知諸諦第一義諦，名爲無明」。以此無明爲根本，接着就有行、識、名色等，所謂無明緣行，行緣識……成爲十二因緣的連鎖關係，是爲生死流轉的相續現象，一直要到割斷緣起的鈎鎖，才能獲得生命的解脫。以此看來，衆生的生死相續，是以迷妄的心、意、識爲根本的。如所引的經文

說：「三界虛妄但是心作，十二緣分是皆依心」，確實值得予以玩味的一句話。

如上所說，本論是解釋華嚴經的十地品，是以論中的內容，不唯局限在某一部份，而是包含全部華嚴思想，加上譯者勒那摩提，是位通達華嚴的學者，與華嚴思想當然有着深切的關涉。不特如此，據向傳說，宣武帝曾經講過本經，而且在講本經時，曾經得到很大的靈驗。本論以華嚴思想爲始終，自亦可說是必然的道理。至於說到地上菩薩，除滅心、意、識的妄想，顯示這是斷差別相對的偏執，泯亡主客能所，優遊於融通無礙的最高境地！本論卷三中的經文，舉出六相圓融的妙說，以示事事無礙的主旨，更可見到本論立足點的所在！是以地論學者，不僅以本論爲研究的對象，且亦傾向於華嚴的研究，更可看出地論與華嚴，有着怎樣淵源的關係，是亦值得特別注意的。

## 二 本論梨耶說

但是我們如更深一層的透視，認爲本論的要義，不獨止於如上所說的華嚴思想，而實還更融合著者世親的瑜伽思想，以標唯心緣起的最大旨趣。關於這點，在世親的其他論典，並沒有被清楚的顯示出來，這是我們所不可不知的。例如唯心思想的基礎，雖說關係心識，但亦不妨認爲是他獨自的解釋。說到識的種類，自然就要說到八識的安立，所以本論始終，完全承受如上經文所說的心、意、識。心識的總目固然到處可見，但將八識一個個的分開，仔細予以分別解說，論中似乎少有看到。這不得不惹起一般學者有着怪異之感！

不過我們要知道的，就是本論思想與唯識論等，畢竟有着不同的旨趣。如上說的十地勝相，是本論所要說的基本意義，不是以解說心識爲本論的目的，所以八識的個別解說，沒有在論中提及，可說是當然的道理，並沒有什麼不可理解的。本論除了隨處說心、意、識外，亦常說到阿梨耶及阿陀那這兩個心識的名稱，特別是阿梨耶名，論中更是不斷的出現。這可說是本論獨自所有的特徵，吾人對這應大大的予以注意！



現在畧舉二三要文爲證。如卷三說：「自相者有三種：一者報相，名色共阿梨耶識生，如經於三界地復有芽生，所謂名色共生故」。卷八又說：「云何餘處求解脫？是凡夫如是愚癡顛倒，常應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫，乃於餘處我所中求解脫，此對治，如經是菩薩作是念：三界虛妄但是一心作，乃至老壞名死故」。卷八又說：「依彼阿梨耶識觀，如經大空三昧故」。卷十則說：「復住報行成者，善住阿梨耶識眞如法中故」。其他，說到這個名稱的還有很多，現在不再一一煩引。

論中到處所說的阿梨耶識，如在前文所說已經知道，無心、意、識的妄想，有着極大的不同，因這是指無垢眞如淨識，怎可與虛妄的心、意、識同日而語？但使人覺得奇怪的，就是通觀本論的全部組織，沒有發現把阿梨耶識解說成什麼，因而使得後來學者，沒有辦法判別阿梨耶識的是眞是妄。不過在第八卷中，說到愚癡顛倒的凡夫，在我我所中求解脫，是個絕大的錯誤，在阿梨耶識中求解脫，才是求解脫的正當之道。根據這點來看，論中所說的阿梨耶識，當然不能把它看成虛妄的染識，而應說它是無垢的眞如淨識，這是我們可以肯定的。況且在論卷十明顯的說有「阿梨耶識眞如法中」的明文？是以任何一個學者，不得否定這眞如淨識，就是要想否定亦否定不了。即此阿梨耶的眞如淨識，可說是本論最顯著的一大特徵。如與後來的攝論、識論相互對比，彼此之間不得不說有着思想上的出入。這點，學者在探究本論思想時，確實要予以特別的注意，一點不能有所忽視的！

在論中同樣與阿梨耶出現的阿陀那這名稱，究竟又是怎樣的一回事，我們現在實不怎樣明白。不說我們現在不大明白論中所說的阿陀那是怎麼回事，就是長久以來，一般佛教學者，都對它缺乏明瞭，不能不使人感到萬分遺憾！或許譯者用這名稱時，不是要把它用以與後代所說的阿陀那，給與一個什麼判然的區別，因而我們現在要想了解它的不同，自然就會感到極爲困難。

### 三 心識眞妄辨

站在學者的立場，對於八識與阿梨耶、阿陀那及心、意、識

，應該怎樣的加以配合，一定是要把它研究明白的，假使沒有弄清楚這些關係，那就無法對它們有個正確的了解。但是如上所說，關於這些關係，論中並沒有爲我們透露怎樣的訊息，因而吾人要想有所了解，唯有從慧光再傳弟子慧遠的解說下手。如他十地論義記卷一說：「若依楞伽，別就五識、六識、七識、以分三種。如彼經中：第七妄識集起之本，說名爲；第六識遍伺諸塵，說以爲意；五識之心了別現境，說名爲識。今此當應就後言耳。此皆除故，名爲離心，眞慧獨存，稱曰唯智，智即報身，說名依止。此智雖從心、意、識生，還能滅於心、意、識等……既離心等，當知即用眞識爲體。眞通前七，合有八識，八識之義，廣如別章」。所說別章，是指大乘義章三末所說的八識義。

依於這一宣說，明白知道心是第七、意是第六、識是前五，如是像這樣的加以配合，當然會得人較有眉目。唯在摩提、慧光的當時，對於賴耶的性質，雖有眞妄的分別，但是對諸心識，確還沒有像這樣的解說。後來到了慧遠，對此加以精究推察，始有這樣明白的解說，這從前面所引義記文可知。慧遠是慧光的再傳，兩大德出世的年代，大約有五十年之差，因而，他們在教學思想上，有着相當的不同，可說是必然的道理。因爲如此，在慧光時，對於心識，沒有給與相當的解釋，到了慧遠，始對心識，加以詳細的敘說，不難想像得知。在本論譯成那個時候，十卷楞伽及魏譯深密，都還沒有譯到中國來，過了一個時期，才被次第譯出，慧遠多分依憑這些經中所說，試對八識作爲他的一種解說。

怎麼知道是這樣的？如上地論義記引文，明白的標示依楞伽經，這不是最明顯的證據是什麼？況且同書卷三又說：「八識之義出楞伽經……所言識者……隨義分別，識乃無量，今據一門，且論八種。八名是何？一者眼識……六者意識，七者阿陀那識，八者阿梨耶識」。於中，明顯的標出識的種類。雖說前七識的任一識都是虛妄，但特別把第七名爲阿陀那識，在這上面，更以第八眞識立爲阿梨耶識。到此，本宗教學的體系，可說躍然的被顯明的開顯出來！

（未完待續）



# 歐美佛學研究小史

J. W. 狄雍著

霍韜晦譯

1788, pp. 142-150) (十八四拜六氏二十日編文) 的編文可  
Scriptures and liturg. of 'Mavajiratanu', 'Vajirick', 'Keracipes', 'I  
一譯厥後「東亞探官」羅拔又復相著「(Some account of the  
題外知節式(續上期)」。其畢爾奴夫與蓋桑「蓋士士亞動  
書中「蓋士士亞動」一辭由日更與古法而前——梵文  
ces, Manu, etc. (Paris, 1815) (蓋士士亞動) (蓋士士亞動)

## 最初的巴利文研究

東南歐洲學界對印度佛教巴利文(Pali)和梵文(Sanskrit)資料展開研究，已經是十九世紀的時候。第一本在歐洲刊行的巴利文法書，是由畢爾奴夫(E. Burnouf, 1801-1852)和拉桑(Chr. Lassen, 1800-1876)兩人合撰的。書名是：Essai Sur le pali ou langue sacrée de la presqu'île au-delà du Gange (試論恆河東岸半島之聖言或巴利語)。Paris, 1826 (vii & 224 pp., 6pl.)。在書中的第一章，畢爾奴夫概述了到一八二六年為止巴利文的研究情形。據他說，最先提及巴利文的，是一位路易十四(King Louis XIV)

的使者，名叫西門·狄·羅·路庇拿(Simon de La Loubère)的，他在一六八七至一六八八年間訪問暹羅；一六九一年，出版他的「暹羅王國記」(Description du royaume de Siam)<sup>27</sup>。在這本書中，狄·羅·路庇拿收錄了一篇關於提婆達多(Devadatta)傳的翻譯(見該書 La vie de Thevetat, le frère de Sommona-Codom, traduite du Bali, t. II, pp. 1-6) (譯者按：意即「Sommona-Codom 之兄弟 Thevetat 傳，據巴利文譯」。此中「Sommona-Codom」蓋即「沙門佛陀」；「Thevetat」蓋即「提婆達多」)，及一篇「波羅提木父」(Pātimokkha)的摘要(t. II, pp. 35-57)。此外，他又注意到巴利文中對星期日子的稱呼與梵文極相似(t. II, p. 75)。畢爾奴夫認為：「這些研究雖不完



全，後來詹伯士亦重新處理，但從上述兩種語言的比較上說，則有一定的貢獻」云云。

不過，對於發現梵文和巴利文的關係的榮譽，畢爾奴夫並非給予威廉·詹伯士（William Chambers），而是給予一奧地利人鮑連奴斯（Paulinus a Sancto Bartholomaco），俗名韋士亭（J. Ph. Wesdin, 1748-1806）<sup>28</sup>的。一七九三年，鮑氏出版了一本維納特里博物館（Museum of Velletri，譯者按：位於羅馬東南維納特里城中）藏寫本目錄（Musei Borgiani Velitris Codices Manuscripti Avennes Peguania Siamici Malabarici Indostani），在書中，他認為巴利文是「一種由印度最古老的語言——梵文所分化成的方言或後裔」<sup>29</sup>。據畢爾奴夫的講法，詹伯士在他的「一篇題為「摩婆梨宮之雕刻及遺跡畧考」（Some account of the Sculptures and ruins at Mavalipuram, Asiatick Researches, I, 1788, pp. 145-170）一七八四年六月一七日論文」的論文中抄襲了這一語句。但詹伯士抄襲一篇在自己的論文發表後五年方纔出版的著作是不可能的。事實恰恰相反，鮑連奴斯在他的「婆羅門教」（Systema Brahmanicum 出版於一七九一年，而非如溫德殊 Windisch 所說在一七九二年）中，很清楚地提及詹伯士。他說：「詹伯士在他的文章（指上述發表在「亞洲研究」Asiatick Researches 之文）中，認為巴利文或波利文（Pali vel Bali 是用「欽日婆書」（Kammuva）書寫的，亦即是一種從梵文分化出來的語言。或至少亦與梵文有密切關係。」（P. 117）此外，詹伯士還發現了在多彌語 Tamil 譯者按：這是印度土著達羅毘奈人 Dravidian 的一種主要語言，一直流傳至今）中殘存着梵語的要素，因此他認為：「梵文和巴利文及多彌文兩者是共通的。」詹伯士注意到「梵文 māha 一字，是「大」（great）的意思，在巴利文中亦經常如此用，還有日子的讀法，梵文與巴利文亦大部份相同」。

除了狄·羅·路庇拿翻譯的文獻外，歐洲最先知道的巴利典籍是「羯磨儀軌」（Kammavāca）。鮑連奴斯在他的「婆羅門教」書中首次徵引了這本書的意大利文翻譯，而這一譯本是在一

七七六年從巴利原文譯出的，收集在「傳道文庫」（The Library of the Propagation of the Faith）裏面<sup>30</sup>。兩年後，鮑氏又在上面已提及的目錄中講述另一譯本<sup>31</sup>，根據他的講法，這一譯本是附有註釋的，不過這一註釋原來是基於巴利原典譯出還是基於口頭解釋則不能確定<sup>32</sup>。鮑連奴斯後來徵引了幾段用欽日婆書寫成的 Peguanus 古本（緬甸寫本），並由一位淵博的譯家作註。現在從他所引的說明文字看來，很明顯那一註釋是意大利文譯者翻譯之際加上去的。但是，若真的要肯定這些註釋是不是譯者加上，祇有檢查自一九〇二年來藏在教皇圖書館裏的寫本了<sup>33</sup>。或者，我們更可由此而明白那位意大利文譯者是採用巴利本還是依據由原本分化出來的緬甸本了。

「羯磨儀軌」的另一譯本，是由一位在緬甸傳教的神父維辛特·桑格摩諾（Vicente Sangermano, 1753-1819，參看前引溫德殊著書，頁一七）譯出。一七九五年，由法蘭西斯·畢前那·漢美頓（Francis Buchanan-Hamilton, 1762-1829）再轉譯為英文，收在「亞洲研究」（Asiatick Researches）裏作為一獨立的論文發表，題目是：「緬甸之宗教與文學」（On the Religion and Literature of the Burmas, As. Res., VI, 1799, pp. 136-308）。蓋畢前那從西美士船長（Captain Symes）那裏得到桑格摩諾三篇拉丁文翻譯：一、宇宙誌，從緬甸的各種書籍中輯錄而成（pp. 167-256）；二、一位已故國師（原文作 Tarado or King's confessor）所寫的「喬答摩之宗教概說」（pp. 265-273）；三、羯摩本（The Book of Ordination, pp. 280-289），畢爾奴夫認為：這三篇論文都是從巴利原典譯出的，但如根據畢前那的敘述，則其中第二篇，甚至第一篇很可能原來是以緬甸文寫成，至於「羯磨儀軌」（譯者按：即「羯磨本」），桑格摩諾翻譯時據巴利文本抑緬甸文本則不得而知。畢前那本人不懂巴利文，亦不懂緬甸文，但他所作的長文不僅在提供第一手資料方面有用，而且他所加的按語亦極有慧識。例如他斷言「涅槃」（nirvāṇa）的意義決非絕滅（annihilation）。他說：「絕滅……是一個極不正確的詞語。涅槃的意思是指人生除了所有黏附在他身上的痛苦；這



絕不是滅絕。」(p. 180)另外一點是頗為有趣的，有一個暹羅畫家提到提婆達多時，說：「提婆達多(他將之拼為 Tevedat)是 Pye-gye 神，亦即不列顛之神。他叛逆的喬答摩的善意而造出了這世界上所有的惡。」(P. 268)桑格摩諾和畢前那的「羯摩儀軌」的翻譯，畢爾奴夫和拉桑拿來與藏在巴黎皇家圖書館中的巴利寫本對讀比較，極有用處。

巴利文「羯摩儀軌」的第一個可靠的譯本，是由一個在錫蘭的衛理會(Wesleyan)傳教士班查年·哥樂(Benjamin Clough)作出的。他在一八三四年出版了一個英文譯本<sup>34</sup>。藏在巴黎的寫本則由費列德里·史碧高(Friedrich Spiegel, 1820-1905)加以參考之後，在一八四一年以天城體(Devanāgarī)印出一本「具足戒羯磨儀軌」(Upasampadā-Kammavācā)，並附有拉丁文翻譯及註釋。即 Kammavākyaṃ Liber de officiis Sacerdotum buddhicozum (Bonn, 1841)，三年後，奧圖·溫·布特寧(Otto von Boehringk)出版「迦絺那羯磨儀軌」(Kathina-Kammavācā, Bull. hist.-phil. de l'Académie de St. Pétersbourg, I, p. 342 ff.) (譯者按：「迦絺那」是一種便服名，安居後開始穿着，亦名功德衣)。又一年，史碧高在他的「巴利逸書」(Anecdota Pālica)中發表了另外三種羯磨儀軌 (Leipzig, 1845, pp. 68-71)。

- <sup>37</sup> 參看 Windisch, op. cit., p. 125; de Lubac, op. cit., p. 99
- <sup>38</sup> 參看 Windisch, op. cit., pp. 20-22 and p. 203; de Lubac, op. cit., pp. 109 and II.
- <sup>39</sup> Quoted after Bechort, "Some side-lights on the early history of Pali lexicography," *Añjali*, O. H. de A. Wijesekera Volume (Peradeniya, 1970) p. 1.
- <sup>40</sup> 據畢爾奴夫·原稿包括巴利本在內。參看 *Papiers d' Eugène Burnouf*, Pasis, 1899, p. 115.
- <sup>41</sup> *Kammuvā, o sia Trattato dell' ordinazione dei Talapoini del secondo ordine, detti Pinzen*, 30 pp. (musei Borgiani Velitris codices etc., No. 6, p. 84).
- <sup>42</sup> "Kammuvā, o sia trattato della ordinazione dei Talapoini in

carattere Pali o Bali sopra ole dorate." Traduzione fatta per commissione di Monsignor Stefano Borgia segret. di Propag. nel 1776 (Systema, p. 114, n. 2.) 據畢爾奴夫的說法是：鮑連奴斯所引述的註釋文字，可在維納特里圖書館藏的寫本中發現。(Systema, p. 114, n. 2)。不過鮑氏書中似乎祇是指「傳道文庫」的寫本而言。

<sup>33</sup> 參看 "The remarks on the commentary" by Buchanan (Asiatick Researches, VI, 1799, p. 280) and by Spiegel (Kammavākyaṃ, Bonn, 1841, p. xi). 作者未能查閱鮑氏目錄第八十四頁，那是畢前那(Buchanan)所提及的。

<sup>34</sup> "The Ritual of the Buddhist Priesthood," Tr. from the original Pāli work, entitled *Karmavākya*, London, 1834.

### 畢爾奴夫及其他學者的巴利文獻研究

畢爾奴夫在出版了他的「巴利語試論」之後翌年，又出版了一本三〇頁的小冊子，題為「畢爾奴夫與拉桑之巴利語試論中若干章節文法之考察」(Observations grammaticales sur quelques passages de l'Esai sur le pali de MM. E. Burnouf et Ch. Lassen)。在這本書裏，他已經徵引及「大史」(Mahāvamsa)和「名義燈」(Abhidhānapadīpikā，譯者按：「名義燈」是錫蘭僧人 Waskaduwé Subhūti 編集的巴利語辭典，後於一八六五年在可倫坡(Colombo)出版)。畢爾奴夫一直繼續他的巴利文獻研究，到死時為止，已經收集了足以編成文法書和字典的材料，但不及印出。他計劃在他的「印度佛教研究概論」(Introduction à l'étude du Bouddhisme Indien)的第二卷中，詳細研究巴利聖典，但運命却使他壯志難酬。他最後寫的一篇文章，是附在他翻譯的「妙法蓮華經」(Lotus sūtra)書中的第二一篇附錄，題為「若干梵、巴傳本之比較」(Comparaison de quelques textes sanscrits et pālis，該書於一八五二年十月出版，此文即在該書之頁八五九一八六七)。他在一八五二年三月初開始執筆，但僅寫出數頁，疾病便逼使他停止工作，數週後不治，那一天是一八五二年五月二十八日。畢爾奴夫曾經很深入地研究過一個「長部經典」

(*Dighanikāya* 譯者按：相當於漢譯「長阿含」)的寫本，在他的「妙法蓮華經翻譯」中，附錄部份即包括了「沙門果經」(*Samaññaphala*)與「大本經」(*Mahānidāna*)的全譯(pp. 449-482; 534-544)，另外還有「三明經」(*Tevijja-sutta*)前段的部分譯(pp. 490-4)。

畢爾奴夫和拉桑合著「巴利語試論」時，他們並不知道當時已經有一本巴利文法書出版。這本書的作者就是上文所提及的衛理會傳教士班查年·哥樂，他在一八二四年在可倫坡出版了一本「簡明巴利語文法·附語彙」(*A Compendious Pali grammar with a copious vocabulary in the same language*)。這本書原來是由拖爾菲列(*W. Tolfreg*)開始的，哥樂將之完成。全書分爲三部分(頁數是 iv + 147 + 20 + 157 pp.)。一、文法——根據巴利文法書「音蒙入門」(*Bālvatāra*)寫成；二、語根——根據巴利文「字界寶篋」(*Dhātumanjūsā*)集錄；三、語彙——根據「名義燈」(*Abhidhānappadīpikā*)編收。不過，哥樂這本書似乎隔了很久纔傳到歐洲。一八三二年一月十一日，溫·史力高(*A. W. von Schlegel*)寫信給拉桑，引述布祿候斯(*Brockhaus*)的話，說僅有兩本傳至歐洲云<sup>⑤</sup>。

在錫蘭方面，巴利語研究的重要工作亦由佐治·都拿(*George Turnour, 1799-1843*)展開。他在一八一八年到錫蘭擔任政府的文職工作，一八三七年他完成了「大史」(*Mahāvamsa*)頭三十八章的翻譯，連同原典一起出版，同時又在「孟加拉亞洲學會會刊」(*Journal of the Asiatic Society of Bengal*)發表了一連串重要的論文<sup>⑥</sup>。

與此同一時期，衛理會另一傳教士葛嘉理(*D. J. Gogery, 1792-1862*)亦開始發表有關巴利語文學的論文。他所撰寫的論文，於一九〇八年被結集成二卷在可倫坡出版<sup>⑦</sup>，裏面收有很多巴利原典的翻譯。例如，其中一篇是「波羅提木叉」(*Pātimokkha*)的譯文，此文早於一八三九年在「錫蘭朋友」(*Ceylon Friend*)上發表過(一八六二年，又在 *JRAS. XIX* 重刊)一次)。一八二一年，丹麥語言學者羅斯麥斯·基理士頓·羅斯克(*Rasmus Kristian Rask, 1787-1832*)到錫蘭遊歷，蒐集了不少巴利文和錫蘭文的寫本，又留下來隨哥樂研習巴利文和錫蘭文。他後來亦撰有一巴利語文法，內容幾乎全部取材於「童蒙入門」，但却一直沒有出版。由於他蒐集的寫本，使哥本哈根亦成爲歐洲研究巴利文獻的重鎮。那些巴利寫本，則在韋斯特嘉(*N. L. Westergaard, 1815-1878*)和史碧高(*Friedrich von Spiegel*)合力編著的皇家圖書館印度寫本目錄中有所說明(見 *Codices indici Bibliothecae Regiae Havniensis, Havniae, 1846*)。

此外，自一八五九年起至一八六五年中，法國駐錫蘭領事金寶樂(*P. Grimlot*)亦蒐集了大量的巴利寫本，並由聖伊里爾(*J. Barthélemy Saint-Hilaire*)著錄下來<sup>⑧</sup>。金寶樂會經計劃以「巴利文庫」(*Bibliotheca Pālica*)的名義把部分寫本出版，但尚未實行已經逝世。其後，李昂·菲爾(*Léon Feer*)在一八七一年刊行了他的「巴利文選」(*Extraits du Parita, J.A, 1871, II, pp. 225-335*)，但第一個對金寶樂所蒐集的寫本大加利用的學者是米那葉夫(*Minaev, 1840-1890*)。他在一八六九年發表了「波羅提木叉」的原典和翻譯，還附有覺音(*Buddhaghosa*)，譯者按：約於公元五世紀，乃巴利三藏的大註釋家)的「善見律毘婆沙」(*Samantapāsādikā*)和「戒本註」(*Kaṅkhā-vitarāṇī*)等資料原文的節錄<sup>⑨</sup>。一八七二年，米那葉夫出版了一本巴利語文法，現已被譯成英、法兩國文字<sup>⑩</sup>。至於藏在哥本哈根的巴利寫本，首先將之印行的是史碧高；他以「巴利逸書」(*Anecdota Pālica*)的名目出版(*Leipzig, 1845*)，內容包括了「味集」(*Rasavāhīnī*)第一品中的頭四個故事和「經集」(*Suttanipāta*)中的「蛇品」(*Uraga*)。

一八五五年，域高·浮斯保爾(*Viggo Fausbll, 1821-1908*)出版了連同拉丁文譯的「法句經」(*Dhammapada*)，並輯有「法句經註」(*Dhammapadatīhakatthā*)的資料。歐比歷特·韋伯(*Albrecht Weber, 1825-1901*)則將「法句經」譯成德文(*ZDMG, 14, 1860, pp. 29-86; Indische Streifen, I, 1868, pp. 112-185*)。他們兩人都同時自「本生集」(*Jātaka*)中選取了



一些本生故事出版<sup>④</sup>。

在一八七七年前出版的原典中，我們不可遺漏薛爾特斯 (Childers) 主編的「小誦」( Khuddaka - pāṭha JRAS, 1870, pp. 309 - 389 ) 和「大般涅槃經」( Mahāparinibbāna Sutta, JRAS, 1875, pp. 49 - 80; 1876, pp. 219-261 )，還有洗那 (E. Senart) 編譯的迦氏 (Kaccāyana) 文法 (JA, 1871, pp. 193 - 540; 單行本·Paris 1871)。這本書的第六卷早在一八六三年，由錫蘭學者詹姆氏·多維斯 (James d'Alwis, 1823 - 1878) 譯出<sup>⑤</sup>。

前面說過，畢爾奴夫的巴利文辭典一直沒有印出，然而，在一八四五年，史碧高曾經宣佈他要編纂一部巴利文辭典，為此他工作至一八六五年，有關他這部辭典的原稿，後來比赫 (Bechert) 提供了一些消息；而這些消息是他從史碧高的曾孫那裏得來的<sup>⑥</sup>。巴利學者一直要等到一八七五年，然後在歐洲方面纔有第一部巴利文辭典出版；這就是羅拔·西撒·威爾特斯 (Robert Caesar Childers 1838 - 1876) 編著的「巴利語辭典」( A Dictionary of the Pāli Language London, 1875 )。威爾特斯的辭典和米那葉夫的文法書的出版，配合上藏在歐洲各圖書館的豐富的巴利寫本，於是替巴利文獻學 (Pāli philology) 的積極活動創造出有利條件。一八七七年以降，大量的巴利原典被校訂、翻譯出版，這些我們將在下章看到。(未完待續)

④ Briefwechsel A. W. von Schlegel - Christian Lassen, Herausgegeben von Dr. W. Kirfel, Bonn, 1914, p. 217.

⑤ "Examination of Some Points of Buddhist Chronology," JASB, V. 1836, pp. 521-536; "An Examination of the Pāli Buddhist Annals," JASB, VI, 1837, pp. 501 - 528; 717 - 737; VIII, 1838, pp. 686 - 701; 789 - 817; 919 - 933; 991 - 1014.

⑥ "Ceylon Buddhism, being the collected writings of Daniel John Gogerly."

⑦ "Du bouddhisme et de sa littérature à Ceylan. Collection de M. Grimblot, consul de France à Ceylan," Journal des Savants, 1866, pp. 43 - 59, 100 - 116, 151 - 166.

⑧ "Pratimokṣa-sūtra," Buddijiskij služebnik, Spb., 1869, lii-1122

pp.

④ "Öčerk fonetiki i morfologii jazyka pali" Spb., 1872; "Grammaire Pālie, Paris, 1974; "Pāli Grammar," British Burma, 1883. On Minaev see "Alexandra Schneider, Professor J. P. Minayeff," IHQ, X, 1934, pp. 811 - 826; "Ivan Pavlovič Minaev. Sbornik statej," Moskva, 1967.

⑤ A. Weber, "Uber das Makasajātakan," Iad. St., 4, 1858, pp. 387-392; V. Fausbll und A. Weber, "Die Pāli - Legende von der Entstehung des Sakga (Sākga) und Kaliga-Geschlechtes," Iad. St., 5, 1862 pp. 412 - 437; Fausbll, "Five Jātakas," Copenhagen, 1861; "The Dasaratha - Jātaka," Copenhagen, 1871; "Two Jātakas," JRAS, V. 1871, pp. 1-13; Ten "Jātakas," Copenhagen, 1872.

⑥ "An introduction to Kachchāgan's grammar of the Pāli language," Colombo - London, 1863. On d'Alwis see: "Memoirs and Desutory Writings of the Late James d'Alwis." Edited by A. C. Seneviratne, Colombo, 1939.

⑦ Heinz Bechert, "Some side - lights on the early history of Pāli lexicography" Añjali (Peradeniga, 1970,) pp. 1 - 3.

### 謝 鳴 款

心明法師	港幣	100.00元
自立法師	港幣	50.00元
鍾儉餘堂	港幣	250.00元
陳聖炎居士	港幣	100.00元
鍾景新居士	港幣	50.00元
羅無虛居士	港幣	120.00元
雲門學園	港幣	30.00元
蕭果照居士	港幣	90.00元
妙法寺	港幣	4,937.40元
總計	港幣	5,727.40元

### 八十期收支報告

一、收入：	
本期捐款	港幣 5,727.40元
發行收入	港幣 440.60元
廣告收入	港幣 225.00元
總計	港幣 6,393.00元
二、支出：	
印刷費	港幣 3,276.50元
稿費	港幣 1,785.00元
郵費	港幣 731.50元
什費	港幣 600.00元
總計	港幣 6,393.00元

明雜誌社謹啓





# 答朱斐、李鶴年兩先生

沈九成

## 一、答李鶴年先生

菩提樹雜誌三一期（十月號）刊有李鶴年先生：「愛的商榷」一文，針對我在內明七十八期發表的「與沈家楨、張澄基兩先生討論佛法中『愛』及『邪正分別問題』」的往來信件作了批評；同期菩提樹的「編後的話」內，朱斐主編對李文表示了「亦有同感」，此外又提了些經文相詰難。李先生

的文字，明眼人一看便知，自有定評，原不想再寫答文，但想想李先生誦經久不明，長夜冥關中，如今出了大錯，猶不自知？最後還是動筆寫了這篇答文。這是在佛陀慈悲精神感召下寫的，心情很平靜，沒什麼愛憎之想。唯願李先生看了，善自體會，深思其義，也不枉我多此一筆。對朱先生的心情，則畧有不同，因為朱先生是弘揚佛法的老主編，在他編的佛刊上出現誣佛謗法的文字，是責無旁貸、咎無可辭的錯誤，同時為佛教刊物全體前途計，不忍緘默！爰本春秋責「賢」之義，提出嚴正的譴責！希望朱先生自作反省，發心懺悔，痛改前非，從新努力，弘揚正法！以贖前愆！現在將答兩先生文分刊如後：



李鶴年先生在他「愛的商榷」一文裏，根據「辭源」、「辭海」某些字眼的釋義，暢談父母之愛兒女，師長之愛學生……之後，又開示了「愛人者人恆愛之」等等大道理。隨後用調侃口吻說：「若說我們弘法不應說愛，要以慈悲兩字代表『愛』的話，平情而論，那麼世間上教人愛國家、愛社稷、愛人民、愛父母、愛師長……：一律都錯了，要改為慈悲國家、慈悲父母、慈悲師長……：可乎？」李先生你說的，一點不錯，我完全同意，要是有人學李先生那麼，開口「慈悲國家」、閉口「慈悲父母」，豈不叫人笑掉大牙？不過你說了半天，却拎錯了稱紐、捉錯了用神！拙文大字標題：「與沈家楨、張澄基兩位先生討論佛法中『愛』及『邪正分別問題』」。所討論的是佛法中的『愛』！你舉的：「愛父母」、「愛國家」乃至「愛人者人恆愛之」等等，是世俗的愛，不在我們討論範圍，請再查看拙文，可有叫你不愛父母、不愛國家？



……我說以慈悲兩字代取「愛」字。是指佛法中「愛」的本義，因爲「甚麼是佛法」，講的是佛法，理應根據經典「正名」「正義」。以免糾纏而引起誤解。至佛法中「愛」的本義與通義，請參閱八〇期內明。吳汝鈞居士所作的「佛法中的『愛』的本義」。這裏不多談了。這是前提性的問題，不攪清楚，談下去無非你說你的，我說我的，大家亂說一通，於義無益。

你說：「愛之篤曰慈，則張澄基先生『甚麼是佛法』第六節『佛法的愛是無限的』，因無限的愛就是篤，篤就是慈，準此以觀，其所說的愛就是慈，有何不可？而要用慈悲代之？」李先生辯才，果然銳利，從「愛之篤曰慈」一語，轉彎抹角，如此這般，就作出「愛就是慈」的結論。不過你單從辭源上的註釋去理解「愛」與「慈」的含義是不夠的，當知慈悲兩字乃佛家獨有的術語，有其獨特的意義，必須從經、論上或佛學辭典中去求解。且看看佛學大辭典上對慈悲兩字的解釋如何？

慈悲，（術語）予樂曰慈，拔苦曰悲，四無量心中二無量也。智度論二十七曰「大慈與一切衆生樂，大悲拔一切衆生苦」。

這是慈悲兩字的本義。

大作中說：「如果說『博愛』背佛，要斷『博愛』，試想全世界書籍銷量最多是『新舊約全書』，這本書是講『博愛』，弘揚人類的愛，天主教、基督教、猶太教的聖經，教徒超過十億，他們在全世界所舉辦對人類有益的福利善事這麼大，也憑一個『愛』字」。我不明白李先生提這些用意何在？我們討論的是佛教自己的教義！沒有拉外人介入的必要，猶之佛教不介入他教內部討論一樣，不必爲他教作杞人之憂！所怕的是，佛教內一些一知半解的愚痴之徒，對佛教名相還弄不清楚，便盲目地引入他教教義，來竄改、混亂佛教的教法！這是我們所担心的事，也是我們所痛心的事！

斷愛，是佛教獨有的教義，與他教不同。佛陀自己離欲，也教人離欲；自己斷愛，也教人斷愛；自己辭親割愛，捨家求道！也教人辭親割愛，捨家求道！這是佛陀三德的大用，所以苦口婆心，不厭不倦，教誨弟子，勸誡衆生，無非是哀愍衆生，沉淪苦海，不知出離，教你依教修行，出離苦海！你不願出離，不肯受教，誰也不會勉強於你。試看已出家的弟子，佛陀尚且允許捨戒還俗，重過其在家生活，那能會要他教接受「斷愛」教義呢？李先生，大可放心！

你再三肯定：「愛就是慈」、「慈就是愛」，沒有分別。「愛與慈」在佛陀的教義裏，是大有分別的，只是你自己不知分別而已！如何分別？且請聽我道來，但須聲明，這是依佛教教義的解釋，不是依辭源、辭海的釋義。

愛，是由六愛身（即眼觸生愛乃至意觸生愛）的情識、習氣、宿業等等衆多因素綜合而成的意識形態。此種意識形態就是有情衆生所必具的一種以滿足心理上、生理上某種慰藉的矇昧（無明）渴求。——名之爲「愛」。（梵：Tṛṣṇā）這種下意識的渴求，是以「自我」爲中心而展開的，所以它是自私的，同時因爲它是一種心理活動，念念生滅，所以它是變易的、無常的。又因爲它是一種需求，所以它有某種一定的對象、目的或條件的。由於愛具有自私的本質，所以必然會引發貪、瞋、癡等煩惱。（按這就就佛教本義而說，不是一般性的通義。不可誤會。）

慈，是超越由情識、習氣等等形成的意識概念，離吾我心、憎愛心、分別心的一種救護衆生的純粹利他的願力！故能以平等一味的，無條件的利益衆生，安隱衆生，滿足衆生的種種需求，而自身却不作任何希求，這是佛陀法身中湧現出來的無量無邊性海功德的大用。因此慈是無我的、無私的、不變易的常住法身，所謂「佛陀雖滅，法身常住」，佛陀遺

留下來的經教，即是佛陀的法身，（精神所寄）衆生受佛遺教而興慈悲心，修慈悲行，利樂一切衆生，即是由佛陀法身興起的性海功德大用。衆生能興起慈悲心，即是佛心，能行慈悲行，即是佛行，此人爾時與佛無異！因爲慈是無私的，所以它能等視衆生，不作憎愛分別，因爲它是不作希求的，所以它不會引起貪、瞋、痴等煩惱的後患。

「慈就是愛」、「愛就是慈」，不加分別，是由「少所分別」而導致的錯誤。我說如是，願你深思！

你以維摩經：「先以欲勾牽，然後引入佛智」相難。甚好、甚好！你自己不會經意，尙來弄人。此兩句經文義同四攝，乃大菩薩所行，始能「引入佛智」，菩薩無愛見（亦該經所說義）怎會有欲？有欲乃凡夫，不名菩薩，此欲字乃指衆生之欲，非指菩薩之有欲，「先以欲勾牽」，乃謂菩薩視衆生根性，先滿足衆生的欲求，然後使衆生接近菩薩而受道。請參考四攝義。

你又要我「剖明仁王經佛說愛語說不合」。好！你且聽了！「愛語」說並無不合，只是你的見解不合，你從字面取義，不加深思，以爲談情說愛的「愛語」。這是你自己的妄解，却反來責人不合。愛語的愛字不從字面的「愛」解，乃是「善言」、「溫語」、「軟善語」之意，乃四攝之一，菩薩隨衆生之根性而作善言慰喻也。請參閱佛學大辭典。

總之，經文上的名相，不可一概從字面解釋，有的因譯者知見不同，譯語用字，隨之而異，故同一梵文，有不同譯名，如「陰」與「蘊」等等。有一字而數義者，讀時須仔細推求，如愛字，有愛好、善、親、惠施、恩惠、愛戀、愛情、愛欲等等的不同解釋，從經教言，又有通義與本義的區分。亦有被匠人誤離之字，或誤執之字。若「長阿含經」之「除世貪愛」，被誤刻爲「除世貪憂」等等；亦有各宗通用名相，而各家釋義不同者，如「空」、「性」義等等。故讀經不可從表面字相，隨意妄解。你學佛

十年，不明經文句義。可謂「誦經久不明，與義作讎家」了。

當知讀經須：「依義不依語，依法不依人，依了義不依不了義，依智不依識」。請依此四依，仔細推求，不可自以爲是，妄作見解，若還不明，可向善知識求解，這是我對你所提的名相上詰難之總答覆。

你說：「如果說貪愛，世尊釋迦牟尼佛，一代律宗大師叔同弘一，拙與沈張諸先生都也會『造愛』，這是屬於貪愛」。

罪過！罪過！大大罪過！這豈是受佛深恩的佛弟子所可說的？何況用如此猥褻字眼，實在是大大大的不敬！更用曲筆轉彎抹角指證佛陀亦有貪愛！用心太險，這是「起惡意於如來所」了！

如果你不是存心捏造，那麼就是你狂悖無知！正如你稱「叔同弘一」一樣，把出家法號與在家名字攪在一起，這是你文字上的無知；把悉達太子的凡夫行爲，說成聖者釋迦牟尼佛的行爲，這是你對教義的無知。請看四十二經的第二十六章：

「天神獻玉女於佛，欲壞佛意。佛言『革囊衆穢！爾來何爲？去！不用！』」

明藕益大師註云：「天神即魔王波旬，佛初成道時，先與甲兵，不能害佛，次獻三女，又不能燒佛。」

佛陀斷愛、離欲，方能「降魔成道」，自証等覺。故云：「三業清淨，覺行圓滿」。三業清淨，覺行圓滿後的釋迦牟尼佛，怎會有你所說的行爲呢？不知你根據何經？何典？何書？而作如此褻瀆之語？請說個明白，作個交待！

要知你這麼不根據史實，不查查教義，妄言穢語，隨意胡扯，在佛教中已犯了：毀謗佛法清淨教義，誣毀先聖、詆毀佛陀！等嚴重罪行！用醜惡污穢字眼肆意褻瀆，是大逆不道的欺（本）師滅（佛）祖的行爲！「阿闍世王問五逆經」中云：「起惡意於如來所，犯五逆罪！」造無間業！這是我教中最嚴重的罪行！犯者墮無間獄，受無量苦！



若諒情說，可能是你逞一時之快，口不擇言，無意中罹此重罪，也可能是有意詆毀！冒瀆先聖！究竟如何？你心中自己明白。但不論你有意、無意，總是由於一念瞋心，鑄成了大錯！種下了五逆罪的惡因！

唯願先生立刻發心懺悔！長跏趺前，痛切悔過！誓不再犯。並請即電菩提樹聲明撤銷這篇辱佛文字及刊登告白，向四眾大德謝罪、道歉！求佛及眾，接受懺悔！如此，或能稍減你的罪愆！願君三思！慎勿再犯！

## 二、答朱斐先生

朱斐先生在三一期菩提樹的「編後的話」裏，提出了「大慈大悲愛眼，等視諸眾生」等經句相難，不問你動機如何？能提經文出來討論，總是好的！

凡是一個問題被提出，總會有不同意見，這是自然的事，只要大家平心靜氣，作善意的、理智的探討！遲早會作出合理的結論。

朱先生所提經句，顯然是不滿我與沈家楨、張澄基兩先生討論信中所提的論點和論據，這是意想中事。

不過通常討論問題，如果不滿或反對對方所提的意見，理應先說出不滿或反對的理由，把對方的論點和論據駁倒，然後再提自己的一套論點和論據。

朱先生沒有提出具體的足以否認我論點、論據的理由，而提些零散經句相難，原可不加理會，但明知你誤解了經文，在同道立場，不能不為你畧作解釋。

你提華嚴經「大慈大悲，愛眼等視諸眾生（故）」（標點錯了，又漏了「故」字，合代為更正如上。）經句相難，不啻是自曝其短，作了「未讀過華嚴經」的自白，而且在落筆時，還不會

把卷二十五的「十迴向品」找來看看。

華嚴經中有許多斷愛的經句，凡是讀過華嚴的無不知道！而你却偏偏斷句取義，提出與此義似乎相違的經句來詰難，可見還未看過六十或八十華嚴。請看：

卷二十八：「願一切眾生，捨憎愛心，斷貪恚結。」

卷五十二：「處貪愛獄，自不能出。」

卷二十五：「謂一切眾生，飲法味水，精勤修習，具菩薩道，斷世渴愛，常求佛智，離欲境界。」

類此經句，不勝枚舉。

卷二十五的經句，就在你所引的「十迴向品」之內，而你却不知有「斷世渴愛」之句，說明你在落筆時還未看過「十迴向品」，若是看了，就不會貿然以「愛眼」相難了！

或者你會問：「提愛眼句有什麼錯？」

經文並不錯，錯在你自己的妄知妄解。

且先把卷二十五的「十迴向品」錄乙段你看：

「……佛子，菩薩摩訶薩，悉能惠施一切器物，所謂黃金器，盛滿雜寶，白銀器，盛眾妙寶，琉璃器，盛種種寶，玻璃器，盛滿無量寶莊嚴具，碑磬器，盛滿赤珍珠，碼瑙器，盛滿珊瑚摩尼珠寶，白玉器，盛滿美食，栴檀器，盛滿天衣服，金剛器，盛眾妙香，無量無數種種寶器，盛無量無數種種眾寶。或施諸佛，信佛福田，不思議故。或施菩薩，知善知識難遇故。或施聖僧，為令佛法久住世故。或施聲聞及辟支佛，於諸聖人，生淨信故。或施父母，為尊重故。故施師長，為恆誘誨，令依聖教，修功德故。或施下劣，貧窮孤露，大慈大悲，愛眼等視諸眾生故。專意滿足，去來今世，一切菩薩，檀波羅密故，以一切物，普施一切，終不厭捨諸眾生故。如是施時，於其施物，及以受者，皆無所著，菩薩摩訶薩，以如是等種種寶器，盛無量寶而布施，以諸善根，如是迴向……」

這篇經文講些什麼？我想讀友看了一定明白。朱先生我說你沒有看過，並非小看你，若說你看過，而不明白人人能解的經義，那才是小看了你！

非常明顯，這篇經文，自始至終，全是講：惠施、布施、施、檀波羅密。而你不加深思，從字面作解，斷「句」取義，便把「愛眼」提出來詰難！這是「依語」，「不依義」！引起的錯誤。

大家知道，愛字有多種解釋，如左傳「古之遺愛」。賈逵釋曰「愛惠也」；「惠」又何義？孟子：「分人以財，謂之『惠』，施惠也。辭海，愛字下除了釋：喜好、親善等義之外，又釋為「慈惠」。若用「愛眼」之「愛」字釋作「惠施」、「慈惠」，豈不與經文檀波羅密諸義互相貫通？

眼，梵文 *Cakṣus*，梵文辭典中有釋為視覺（眼）①，有釋為「見之機能」、見②等義。是動詞語根 *√cakṣ* 看——境之義，衍為「視覺」、「見之機能」轉成名詞之「眼」，猶唐譯之曰「體用相當，依唐言釋」也。而「看」、「見」，未必是「眼」見，如夢中所見，禪定中所見，見法、見五蘊皆空等，五眼中之「天眼」、「慧眼」、「法眼」、「佛眼」，只是借眼之看義，而非眼之所見，即使是「肉眼」，亦復如是，儒家所謂「心不在焉，視而不見」。此義與佛家相通，慧遠十地論義記一：「五識之心，了別現境，說名為識。」眼之所以能見，耳之所以能聞……是由心識的分別。壇經：風動旛動之爭，六祖說是「仁者心動」，動是行義，謂見旛動者乃心行也。義林章三，釋梵文 *Cakṣus* 義，謂梵文「斫莠」，「斫」為行義，「莠」為盡義，謂能於境行盡見，行盡見諸色，故名行盡，翻為眼者，體用相當，依唐言譯」。行，即心行之義，釋為眼，隨宜譯也，若以「心」「心行」釋「眼」義，上述諸義皆可會通。

註①見“A Practical Sanskrit Dictionary,” “The Practical

Sanskrit - English Dictionary.”

②“Sanskrit - English Dictionary”

梵文辭典中有：「眼愛」*Cakṣurāgaḥ* 是由視覺而引起的愛好，是貪愛義；*Cakṣus - Prida* 乃眼之悅樂，也是眼之貪愛義。

梵文辭典中，未見有「愛眼」一詞，可見非名詞或術語。故此「愛」（惠施）字乃形容「眼」（心行）的副詞。

等，是平等，無差別義。

視，此處作「看待」解。如「善視之」、「一視同仁」等。故，是回顧上文「或施下劣，貧窮孤露」等句。

合解是：「或施下劣，貧窮孤露等，乃是以大慈大悲，惠施之心平等看待一切眾生之故」。

如是我解，倘然錯了，幸勿見笑。

朱先生把我的譬喻，解作：「以大慈大悲愛眼等視之心，施予救護。」可給你「解」對了，謝謝！——不過「愛」「眼」兩字，還請准如上釋。

至於你提的「愛樂證修世出世善」、「愛樂佛法味」、「諸佛菩薩愛護」三句，我在八月十九覆張澄基先生的信中（見七八期內明）分明寫道：「愛有二種，一是有染污的愛，即是貪愛，如愛色、愛財等，二是無貪染污的愛，如敬愛、信愛等（見俱舍論四）。斷，是斷有染污的愛。無染污的愛要不要斷呢？有理智的人自然會作結論，畫公仔不必畫出肚腸的。」

菩提樹第三一期所刊「愛的商榷」一文中說：

「如果說貪愛，世尊釋迦牟尼佛、一代律宗大師叔同弘一，拙與沈張諸先生都也會『造愛』，這是屬於貪愛。」

我對於這篇文字的意見，已寫在答李文內，這裏不再說了。朱先生有興趣，可以參看。

佛教刊物上刊載如此辱佛、誣佛、反佛的文字，可說是天大的笑話！



這裏無意討論菩提樹的編輯方針。但爲了防止類此事情的發生，對於佛教刊物某些基本問題，有談談的必要。

衆所周知：佛刊和一般性刊物大致一樣，各有各的風格、內容、形式，經營方法和編輯方針，各自獨立，互不相干，但作爲佛教刊物，另有兩點與一般刊物有所不同。佛刊雖各自獨立，却有其共同立場、共同目的及共同的任務！

共同的立場，是佛教的立場！

共同的目的，是昌隆佛法，振興佛教！

共同的任務，是發揚佛理，傳播正法！

我想凡是佛教刊物，並無例外。所以也可稱是佛刊通共的特徵。不問是教會辦的、社團辦的、寺院辦的、或是私人辦的，只要是佛教刊物，就有弘揚佛法的義務，而無損害佛教的理由！凡是辦佛刊的，沒有不明白此中道理的，所以從來沒有佛刊敢冒大不韙，刊登辱佛、誣佛、反佛的文字！這是歷史事實，習慣地成爲所有佛教刊物共同尊重、共同奉行的傳統性自律！

也是受佛深恩的佛弟子恭敬、尊重佛陀及其教法的自動自發的自律性行爲！

菩提樹刊出「愛的商榷」，無疑是打破了佛教刊物傳統性的自律！創下了佛教刊物載誣佛、辱佛、反佛的謬論和佛教徒自己毀謗佛法、自己褻瀆佛陀的惡例。

李文任誰看了都知是狂悖辱佛的誣言，而朱主編竟一字不改，全文照刊。初以爲編者「一時疏忽，看走了眼」！後來看了「編後的話」，才知李文是經朱主編「同感」而發表的，那還有什麼可說？

佛刊傳播誣佛、反佛的虛妄不實的謊言。將會造成怎樣後果？

大家可以想得到的：

一、導致大衆對佛陀清淨德行發生錯覺及誤解；

- 二、影響和動搖大衆對佛陀固有的恭敬心、信仰心；
- 三、傷害大衆的宗教情緒和自尊；
- 四、破壞佛教清淨教義，導致佛教界思想的混亂；
- 五、曲解佛教名相，導致大衆對教義的誤解，產生種種妄知妄解；

六、導致大衆對佛教教義的懷疑；

七、破壞大衆對教義的信心；

八、導致佛教界的評論和分裂；

九、其他不可逆料的種種惡劣後果。

這些可能會發生的後果，任何一項都有其惡毒的破壞作用，足以對佛教造成嚴重的損害！雖說正信佛弟子善能分別邪正，不致受誣言謬論所擾亂！但對信心未定或未起信的，勢將滋長疑慮，妨礙起信，造成衆生的障道因緣！對今後佛教的發展，無疑是加深了一層陰影！此則可以斷言！

我們不禁要問：

佛教史實是否可以任人隨意顛倒？隨便捏造？

佛陀清淨德行可否任人肆意誣譏！污言褻瀆？

教導佛子，利益衆生，安隱衆生的清淨教義，是否可以任人

詆毀？任意曲解？

佛教刊物是否可以傳播辱佛、誣佛、反佛的謬論？或足以中傷、破壞教理和惑亂大衆信心的文字？

這是要向菩提樹討教的！

朱斐先生身爲善刊主編，有責任向教界四衆說說明白，作個交代！

這裏我們得嚴正指出：

佛教是全體佛教徒的佛教！決不是屬於任何私人的佛教！任何人無權捏造史實，歪曲教義來誣譏佛陀和破壞佛教！凡是佛教徒絕對不能容忍有這類狂悖反佛事件的發生！

# 「愛」的商榷

李鶴年

本人係拙讀香港「內明」佛學雜誌七十八期刊載，沈九成先生與沈家楨、張澄基兩先生討論「佛法中「愛」及邪正分別問題」一文，有感而寫的，拙學佛根甚淺薄，故以商榷為題，意在就教高明，如荷大德報瓊開示，又何獨拙個人感激。

沈九成先生對張澄基先生之「甚麼是佛法」文內第六節：「佛法的愛是無限的」。沈九成先生以「愛」字非佛教義，乃背佛教義。引用許多經典論據，數年萬里馳書，甚至由香港佛教僧伽會長（內明雜誌督印人）沈塵法師親身携函前往美國張澄基、沈家楨兩先生，函件交馳。爭論的是沈九成先生要求張澄基先生，將「佛教的「愛」是無限的」，刪除這個「愛」字，改用「慈悲」二字代之。其對佛法，具有雪山求偈之精神，精進不懈之治學態度，拙甚為敬佩。今謹就所爭論之「愛」字，畧抒己見，以供學人參攷，大德指教，對於邪正分別問題之研榷，則因體病關係，暫且擱置，俟有緣再說。

「愛」的涵義，拙以為可分為二：一是貪愛，一是慈愛。先說：

貪愛：佛學以貪染為愛，所以要斷，因貪染便煩惱、苦，故有愛就有苦，斷苦先斷愛，是本教義。大乘義章五末曰：「貪染名愛，貪物之意，染着之意」。愛欲煩惱也，愛欲即貪，愛染着之情，就煩惱之名。又楞嚴經謂：「因諸愛染，發起妄情」。故貪愛之甚，如物染色，不能脫離，華嚴經「業為田、識為種、無明闍覆，愛為潤水，破煩惱山，竭愛欲海」。可見貪愛非斷不可。沈九成先生深入經藏，所以說張澄基先生「佛教的愛是無限的」。這個「愛」字是背佛義，他亦是無理。次說：

慈愛：「愛」在辭典上含義：澤惠、喜好、親厚。這可以說為慈愛，先言澤惠，例如遺愛在民，父母之愛兒女，師長之愛學生，佛之愛其弟子

香港李鶴年長者初次惠稿「愛的商榷」，編者亦有同感，雖然佛經中以「愛」為生死之本，但那是貪愛之愛，却不能抹煞慈愛之愛，如華嚴經二十五曰：「大慈大悲愛眼，等視諸眾生。」唯識論六曰：「愛樂證修世出世善」。淨土論曰：「愛樂佛法味」。秘藏記末曰：「諸佛菩薩愛護」等，俱是聖潔之愛，如麻瘋老嫗倒臥道旁之喻，未嘗不可引用上列以「大慈大悲愛眼等視之心，施予救護」也。

## 菩提樹三二一期

### 編 後 的 話

。在辭典上釋義，愛之篤曰慈。辭海載慈：1.愛也、凡愛憐他人皆曰慈。2.子孝愛父母曰慈。再言喜好、是歡喜心，我們因愛「常持清淨戒，應生歡喜心」。至於親厚，即中國儒家曰敬愛。「愛人者人恆愛之」，親厚之情，是于佛法無背，佛法並無要人不去敬愛他人，及親厚他人。愛之含義如此，而「愛」之有貪愛，有慈愛，二者亦至為明顯。

佛法千經萬論要教人入無相界，而無執着，方證寂滅菩提，要人斷貪染之愛，但沒有教人斷慈愛之愛。愛之篤曰慈，則張澄基先生「甚麼是佛法」第六節：「佛法的愛是無限的」。因無限的愛就是篤，篤愛就是慈，準此以觀，其所說之愛就是慈，有何不可？而要用慈悲代之？又要沈家楨先生即電朱斐兄「暫緩付印」「甚麼是佛法」如是嚴重。佛門有報四恩，報父母恩、報眾生恩、報國皇恩（即國家恩），報三寶恩（見心地觀經）。如果不愛父母，不愛眾生，不愛國家，不愛三寶佛、法、僧，要斷了這個愛，還談什麼報恩？至沈九成先生說涅槃經云「如來無有愛念之想」。這是指無貪愛妄念，所謂一念不生方證菩提，證了菩提，已是如來，常淨我樂。還有何愛念？其對慈愛並無關係。若說我們弘法，不應說愛，要用慈悲二字代表「愛」的話，平情而論，那麼世間上教人愛國家，愛社稷，愛人民，愛父母，愛師長，愛兄弟，愛朋友，愛三寶，愛惜光陰，愛惜花木，愛惜自己，愛惜羽毛，一律都錯，要改為慈悲國家，慈悲社稷，慈悲人民，慈悲父母，慈悲師長，慈悲兄弟，慈悲朋友，慈悲三寶，慈悲惜光陰，慈悲惜花木，慈悲惜自己，慈悲惜羽毛，可乎？沈九成先生又說：「有一老嫗，鷄皮鶴髮，齒牙脫落，瘦骨支離，復患麻瘋，手足糜爛，週身膿血，涕涎交流，蠅蟻羈集，倒臥路旁，行將垂亡，路人見之，施以救護，予以醫藥，更為沐浴，以減痛苦。若有人謂此人因「愛」病軀故施予救護，我知必不謂然！正法念處經云「慈心利眾生」。此人以慈心救病軀，非以愛心故而救護，此中分別，人人皆理會」。我想是因愛憐心救此病軀，因為愛是憐愛，大乘義章曰：「愛憐名慈，惻愴曰悲」。又何分別？若生分別，分別至成苦！

要續慧命以傳燈，弘傳佛法，在于現世紀，如果說「博愛」是背佛，要斷「博愛」，試想全世界，書籍銷量最多是「新舊約全書」這本書是講



「博愛」弘揚人類之愛，天主教、基督教、猶太教的聖經，教徒超過十億，他們在全世界所舉辦對人類有益的福利善事這麼大，也憑一個愛字。佛教近正分佈各地，展開弘傳，導人向善，且正在聯合各宗教，共同宣說真理，期能弭消世界變亂，挽救人類墮落，以免沉淪，香港也舉行過各宗教聯合會議，佛教聯合會會長覺光法師也出席參加。又保祿教宗逝世彌撒，覺光法師也去參加追思，實在愛各宗教有其共通。九月二日，新任若望保祿教宗一世對世人說「要熱愛真理，尊重人類尊嚴。」拙並不覺其說愛有背佛教義，張澄基先生所說「佛法的愛是無限的」我也一樣覺得沒有違背佛教教義，反應予敬崇獎飾。所以者何？（且看下一段）

中國幾千年來文化歷史思想，甚至國父孫中山，也脫離不了「博愛」，必須要了解這個「愛」是慈愛，而不是佛要滅的貪愛。如果說貪愛，世尊釋迦牟尼佛，一代律宗大師叔同弘一，拙與沈張諸先生，也都曾「造愛」，這是屬於貪愛。試想人類怎樣可以在辭典上，滅却這個愛字慈愛的釋義？而通通指愛為貪愛？世界上現正需要慈愛，因為現在人類不祇在製造中子彈，而且要製造束光彈，進行滅絕的戰爭，那麼佛教弘傳，方便說法，以慈愛行之，不但不違教義，又有何值得排斥捨棄？而不具愍心！應機契理，非單憑穿件袈裟，造幾個大佛像，印幾本經，就可以使人去向善，諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是為佛法，想來拙學佛十年，殊堪慨嘆！

沈九成先生我認識，張澄基、沈家楨兩先生我不認識，連他倆影像都沒有，但張澄基與拙同為內明稿友。曾涉閱過他印送的佛書，如今也記不起那一本，拙總覺得張澄基先生是大人材，又肯弘化，現在像他這樣的人，在佛教界很是難得，他印送這本「甚麼是佛法」，拙未有看過，想是啟初機之書，其第六節「佛法的愛是無限的」。拙想起維摩經是有「先以欲勾牽，然後引入佛智」。俟其信入佛智後，自然會覺悟貪染之愛必須斷也，沈家楨、張澄基兩先生函中說：「美國為一基督教、天主教、猶太教之重要基地，他宣教處處着重於一般極少了解佛法，特別是對他種宗教信仰者而作」。則其應機演教，正如維摩經「先以欲勾牽，然後引入佛智」。啟導初機，心誠可嘉，還不值得敬崇獎飾？

基上論述，張澄基先生之「佛法的『愛』是無限的」。並無不合，無須依照沈九成先生意思將「愛」字刪除，改用「慈悲」二字代之，何所見而云然耶？因基督教、天主教，所說「博愛」即廣大之愛，「佛法的愛是無限」，無限比廣大更廣大，正符合佛法無邊之義，亦符合佛對十六國王說法所用四攝法中之愛語攝（見仁王經），且愛之篤為慈，大乘義章曰「

愛憐名慈」，如果仍以偏見說所有愛都是貪染，就成執着，我想沈九成先生甚深義理之人，不會執着的。如果執着再說博愛是反佛道而行，搖動佛根本教義，那麼全世界四十餘億人，凡談博愛者，凡具愛心者，都是反佛教，問怎樣去弘傳？苟若如此，那必須先請沈九成先生要剖明仁王經佛說愛語說不合，並倡議將大乘義章修改所銓「愛憐名慈」之句，而提出其不合義理之理由，即慈愛不合，以免全世界佛教四眾搖動佛教教義。還須將中國所有辭典「篤愛為慈」「慈就是愛」修正。免遺害人間。讀者以為然否？

須知佛法廣大圓滿而無礙，且不離世法，大鑑禪師（六祖）言：「若離世去求菩提，猶如覓龜毛兔角」。弘揚佛法，導化眾生，佛亦有三不能，倘若不能平易圓通，應機方便，則縱使三藏十二部滾瓜爛熟，祇是蠹經蟲。又何足取？試看沈九成先生函件皆用基督公元年月，不用佛曆，是亦不離世法。

拙實不應寫這篇文章，因動念即乖，然感於虛雲老和尚說：「道在人弘，理因事現，烏可無語言文字？」夜深了，香篆已殘，擱筆行出露臺，抬眼望，穹蒼一碧，白雲在天，明月在地，「月有陰晴圓缺，人有悲歡離合」。拙又何時始能如沈九成先生所示斷却這背佛的染愛？達于圓明！又何時始能如張澄基、沈家楨兩先生上求下化，應機說法，普惠眾生？慈愛一心。真教顏無已！但他們如今猶在因一個「愛」字爭持不下。套佛所說「為諸眾生，說此世間難信之法，是為甚難！」用以為本文作結罷。南無阿彌陀佛！祝讀者法喜！

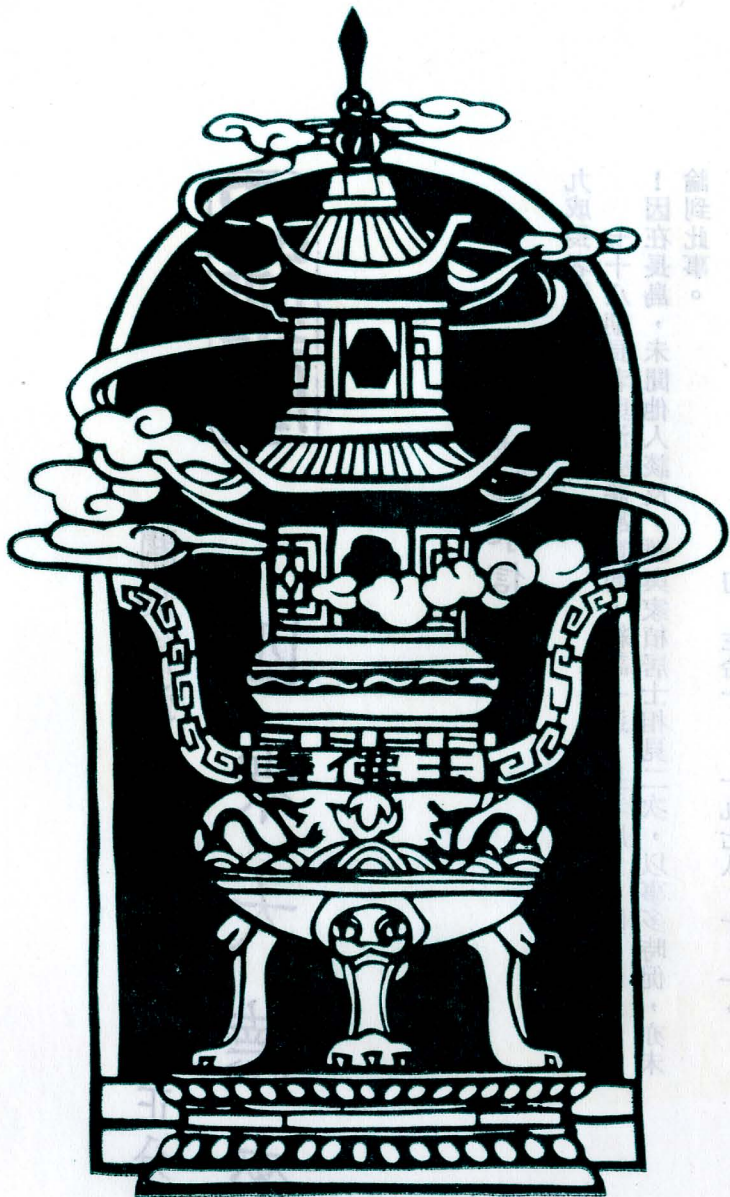
## 書後

佛法一也，弘傳之方法不同，應機之導化亦異，眾生執有，佛為說空，眾生執空，佛為說有，空空有有，而說中道。今吾人豈能拘泥以愛統為貪染垢愛，豈能以人統為違法壞人？而成執著耶！佛之說法，亦有五時，五時之演教應機不同，而其殊途趨歸於一也。人皆貪、瞋、癡、法為戒、定、慧。若落形跡，俱屬生滅，而成有漏。治學貴乎明理，菩提旨在同證，有乃因緣暫現，無為諸有終歸。眾生本具佛性，聖凡乃屬自殊，初機者，自然不能與深入經藏之沈九成先生比，故契理契機，自當不同，焉可劃地為牢，限於一隙？日月之照，何限乎康莊樓閣？雨露之潤，罔擇乎蘭蓀蕭艾，退一萬步言，張澄基君說「佛法的愛是無限的。」其「愛」字之含義，亦是慈，無背于佛，何能厚非？凡夫畏果，菩薩慎因，三思之！三思之！









△ 寶 鼎



△ 佛 坐 像



◁ 莊嚴梵宇





關於佛法中「愛」及「邪正分別」問題

## 四眾大德來信彙錄

### 幻生法師來信

九成長者道鑑：

七十八期長者與沈張論學書簡，細讀一遍，長者所見精闢，佩服無既！因在長島，未聞他人談及，雖與家楨居士相見二次，以事多時促，亦未論到此事。

幻生合十 一九七八，十，一。

### 蕭欣華居士來信

沈公：

前蒙覆示，早經收閱。

近讀「四眾堂」幾封往返信件，深敬閣下為道為法之熱忱，引經據典，義正辭嚴，指出佛法正確所在，正知正見，洞明澈解，真知卓見，契合佛理佛心。老實說，我好想寫出我一點支持與讚揚你為法的精神和立場，只是近由歐洲回來，趕寫「歐行小記」逐期在本地南洋商報副刊發表，無法抽出時間。

弟欣華上 十月三日

沈公：

讀回示，迴誦再三，我公正言語為教為人之莊嚴態度，躍然紙上，我不是在說客氣話，而是打從心裏發出欽敬，也是在事實表現上處處可以證明。沈家楨與張澄基兩位大居士、名居士，當然，他們對佛教的貢獻，為法的精神，都有目共觀，也真難得，但——我是說，張居士所著那部書裏面，正如閣下所指出的幾處錯誤，在語句上、立場上、表達上、知見上

，很多人都應該看得出，而很多人可能為了人面關係，不便啟齒。這裏正顯示，閣下不講人情、不畏權勢，正義磅礴，以明月清風的胸襟，站在純佛法的立場，破偏顯正，「寧可將身墮地獄，不將佛法作人情」高風亮節的古風，能出現在這個時代，你說叫人欽佩不欽佩？

果照作禮 十月十六

### 李芳蘭居士來信

九成大德：

拜讀大作，與沈張先生討論「佛教中愛及邪正分別問題」，受益良多，我中年信佛，修持極淺，更未熟研經典，但憑直覺，你的見解，甚為正確，尤其對「愛」之運用，雖張先生因適應現代人，特別是歐美人，而採用「愛」字，芳蘭以為過於遷就，大原則似應堅持，才是一個宗教的特色，借張教授固執己見，不稍採納為憾！ 敬請

李芳蘭上 六七，十，十五日

### 鍾楚章居士來信

沈先生賜鑑：閱讀78期一七至廿二頁。

愚數天以來，多次迴看 台端與對方討論之文書。以義正詞嚴斧鉞之，以我是個「未受戒」，及對於佛教義知道極少之俗子，也能體會了解「頗少邪正之差別」之說是不合佛教教義的！

愚曾在美國聽弘法會，記得「因愛故生憂，因愛故生怖，若離於愛心，無憂亦無怖」。以此，我時常口念心維。這結語當然不必多說。

慈悲兩字與愛一字，我在美國大學，班內國際籍多數同學都明白這兩



方面的含義不同。某方的強辯這一段，我感覺很不愉快。

復次：台端答對方「再版之際……多矣」。我謹以恭敬虔誠之心向台端合十，拜念千句 喃無阿彌陀佛！

愚楚章合十 一九七八年十月二日於辦公室內

### 許智銘居士來信

九成大居士道鑒

今年自開年起，即閉蓬讀經，甚少修函請益，敬慕至切，及讀七八期內明大作，「佛法中愛及邪正分別問題」，頓覺受益匪淺，誠句句金玉，字字珠璣，努力護法，鏗而不舍，辦道精神，肅然起敬。……

弟 智 銘作禮 九，六

四象堂自發表了：「與沈家植、張澄基兩先生討論佛法中『愛』及『邪正分別』問題」的往來信件後，接到了不少作家、讀友的來文、來信，和電話，對於上述問題，提了不少意見。這幾天，四象堂裏，但見人頭擠擠，熱情洋溢，大家爭相發言，有的大聲疾呼，作金剛怒目之狀；有的態度祥和，委婉分析；有的長篇大論，旁徵博引，有的詞簡意賅，作了正義批判，有的慷慨激昂，有的深表慨嘆，有的態度嚴肅，有的正聲直斥，各自表達了內在的心聲！從來信的字裏行間，大家可以體會到大德們一股護法的熱忱，和一片正義的呼聲！

各位大德的發言，措詞雖各不同，但對問題的看法和所持的態度，却是完全一致！說明：正信佛弟子，在邪正分別及大是大非的問題上，善能如理思惟！從正知、正見上作出智慧的、如法的判斷！這是值得佛教界欣喜鼓舞的現象！

佛教是全體佛教徒的佛教，決不是屬於任何私人的佛教，大家有充份發言的權利，也有護持正法的義務，有人怕討論教義會引起辯論，我們却歡迎提問題出來辯論，因為佛教是真理的宗教！真理，愈辯愈明，那能會怕辯論？真理，經得起考驗，那能怕異見的擾亂？唯有通過辯論、考驗！才能顯出真理！在辯論、考驗過程中，使大家更清楚地認識佛教的真理！對正反兩面，都有益處，我們有的是真理的教義，為什麼又怕辯論？

來電的讀友，請改用書面寄來。

至於各位大德謬許溢美之詞，愧不敢當，但為存真起見，不敢刪改，謹彙刊如上。

編者附識

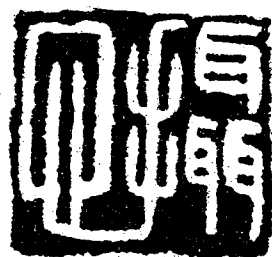
### 助印功德頌

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 福壽綿長  
法施功德 最勝第一

孫家良沐手恭書







# 談禪宗與淨土

慚愧老者

## 一 概說

中國佛教，自入隋唐以後，即由承受印度的佛教，而演變成爲純粹中國的佛教。在這丕變的時期，各種不同的宗派，便紛紛引經據典而告成立。禪宗與淨土，就是在隋唐時代先後應運而起的。此二者，同屬於實踐的宗派，但一主自力，一主他力，其基本見地以及修學路線，則顯然有所別異。自達摩西來，主倡「藉教悟宗，深信含生同一眞性，客塵障故」的教說，禪宗即流行於北中國，其後逐漸由北至南，傳至唐代六祖慧能，體般若遺相之旨，提倡直指心性，不立文字，於是宗風大變。門下發展分立爲臨濟、曹洞、法眼、馮仰、雲門五宗，禪宗至此而稱鼎盛。宋以後，佛教大小各宗相繼衰落殘破，唯禪宗非但不爲所動，且普遍深入民間，這在中國佛教史上，是值得大書特書的一頁。至於淨土，其在中國佛教的地位，和對中國民間的影響，與禪宗是不分伯仲的。本來，印度佛教雖有念佛，但並未別立宗派，所以淨土之能成宗，可說是中國佛教的特色。遠在東晉時，慧遠大師即結廬集衆念佛，不過那還是兼教禪而並進的。到了唐初，曇鸞倡導「持名念佛，即得往生」之說，再傳於光明善導而盛弘，北宋天台四明大師門下神照一家，亦結蓮社，弘揚念佛法門。淨土之深入廣被於中國民間，實不讓禪之專美。

## 二 唯憑自力的禪宗

禪宗以自力爲主，故古來的禪宗大德，均能於一語一默之間，充分流露其自尊與自信的磅礴氣派。在根本思想上，禪宗是屬於眞常唯心系的，他們深信一切衆生皆有佛性，有佛性者即可成佛，我是衆生，當然亦具有佛性，亦可以成佛，故絕不輕視自己，甚至以爲佛在自己心中，現現成成，當下即是，何必外求？所以，在我國初期的禪宗寺院，都是只有法堂和僧舍，而沒有佛殿的。因爲自尊自重，一切只憑自己努力，決不倚仗他力，故禪宗大德有「聞念佛聲，飭人以水洗禪堂」、「念佛一聲，漱口三日」之說；主張眞常之道，在平常用日間，因而有「魔來魔斬，佛來佛斬」的公案。這都是由於自尊自信精神的表現，不苟不退，勇往直前，爲中國佛教開啓了新的風氣，創立了新的典型，千百年來，這種精神一直在支撐著整個中國佛教，其影響中國佛教至巨至深，現在就其最顯著的分三點說明。

### 1. 創造的精神

① 語錄——禪宗是離言說相，離文字相的，所謂開口即錯，動念即乖，要把口掛在壁上；實際上禪宗的祖師們，却能運用語言，把握機要，活潑潑，瀟灑灑地，達到圓融無礙的境界，往往只用一句簡單的說話，即能神奇奏效，使聽者豁然大悟，這就是禪宗的所謂「機鋒」。這些語言用文字紀錄下來，便成了語錄，在詩詞韻文鼎盛的唐宋時代，像語錄中的文字，簡直是空前所未有的，禪宗祖師這種豪邁不拘的作爲，實是開後世語體文的先河！



②寺院制度——「馬祖創叢林、百丈立清規」，這兩句話，在中國佛教裏，幾乎是有口皆碑的，在今日來說，馬祖百丈的叢林制度，雖然早已失傳，現在所沿用的制度，不過是元代改制的，但印度佛教傳至中國來，能把佛教中國化，最先建立叢林制度，使僧徒的一切生活習慣，都能適合中國的文化風俗，以中國佛教的姿態出現，都是禪宗祖師們的功績。

③淡泊自給——佛世時的僧徒，四事皆受施主供養，如不托鉢乞食，而自司炊事者，便被視為違反佛制，故我國佛教的僧尼，雖不托鉢，亦賴檀越的供養而生活，是不事生產的。唯禪宗大德不然，他們行頭陀苦行、淡泊物欲，必要的時候，可以開荒闢野，自食其力，不靠檀越，不賴信施，百丈禪師甚而以「一日不作，一日不食」的警語，來策勉他的徒眾實行勤勞刻苦的生涯。因為禪宗是不資典籍，全賴師承，以心傳心的，所以修持亦較方便，因此林間水邊，均可參證，運水搬柴，無非是道。中國佛教樸質嚴謹精進之風，實有賴禪者的啟發與維繫。

## 2. 實踐的精神

佛教各宗，在理論之後，都是不離實踐的，即所謂「行解相應」，不過，都是先解而後行，唯獨禪宗是由行而悟解的。兩晉的大德，多是定慧雙修，禪教兼重的，及後來開宗立派之後，研究之風漸盛，學者即偏於理論，理論與行持一經分開，則教與禪的分界便更明顯了。因為教所依的是三藏十二部聖典，故終日鑽研，便難免忽畧了實踐，而禪者高唱「不立文字，直指人心」，亦不無所偏。不過禪者實事求是底精神，畢竟是難得的，他們為要尋求這個人人具足，個個現成，不是文字語言所能形容的佛性，就必須去體驗，要體驗則一定要實踐，這種實踐，是離開了理論與知解的，不靠開解的知識，也不求佛力的加庇，完全是一種以自發智慧為主導，而毫不猶豫，勇猛直前，去掃蕩自己內心的煩惱，清除人類與生俱來的自私、愛欲、顛倒、執著的種種弊端，以求明心見性而達到佛陀一樣的自證境界。所以，自力的篤行實踐，不標榜，不空談，默默地埋頭苦幹，是禪宗的一大特色！

## 3. 禪宗對中國學術的影響

佛教自漢至六朝，研究之風皆甚盛，因此，中國的哲學、文學、藝術等文化精粹，都受佛學思想很大的影響。及唐，六祖的不立文字之禪大盛後，受到了王室及平民的普遍信仰和尊重，於是佛教對中國文化的影響也就更深了，如唐宋時代的柳、王、三蘇父子等大文學家，都曾受過禪學思想的薰陶，此時禪宗的隆盛，可說是空前絕後的。禪宗雖說不立文字，但其旁支禪匠，如牛頭法融，北宗神秀，荷澤神會等，皆精通經史，博學多聞，頗能融老莊孔孟之學。至唐末宋初之際，中國的美術，詩歌，北方之經學，南方之玄學等，都孱雜了禪宗的縱橫自在，不受拘束的思想，因而引發了宋明的理學，出現了程明道、朱熹、周濂溪、陸象山諸夫子，他們吸收了禪宗的思想，融貫於中庸孟子所成的一派學說，故理學家的自尊自信，重質輕文，體道篤行的作風，無一不與禪宗相近。特別是明代王陽明的知行合一的哲學，就是由禪宗脫胎而來的；禪宗這種樸質實踐、勇於革新的精神，對中國數千年來文化的發展，實在有著莫大的貢獻！

## 三 仰仗他力的淨土

淨土是和禪宗相對的，以他力為主的一種法門、眾生只要對淨土法門堅決信仰，發願念佛，即得往生清淨佛土，所以叫做淨土宗；生於淨土的眾生，都是不受血肉胞胎，而是蓮花化生，故又名蓮宗。

淨宗自唐代善導倡說「不必禪觀，即可往生」後，淨土宗之理論，已達於他力之極致。念佛行者都絕對相信，只要專念持名，即能感應彌陀接引，楞嚴經大勢至菩薩圓通章云：「十方諸佛，憐念眾生，如母憶子」，又云：「子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠……憶佛念佛，現前當來，必定見佛。」這比禪宗專靠自己一心自證自悟，容易得多了，因此而成爲了接引初機的一個最易入手的方便法門。淨土宗的主要內容，和對中國佛教的影響，也可分三點來說明。

(未完待續)



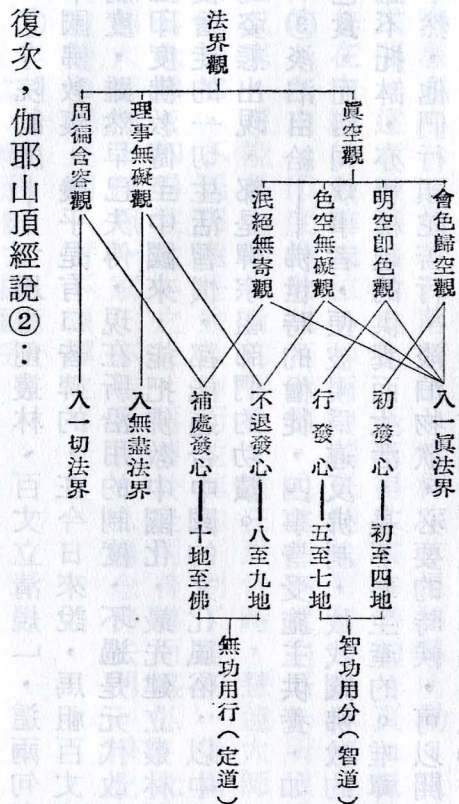


# 修大方廣佛華嚴

## 法界觀門論釋 (十五續)

日慧

左面，綜合上述列一表解，以便見其大概。

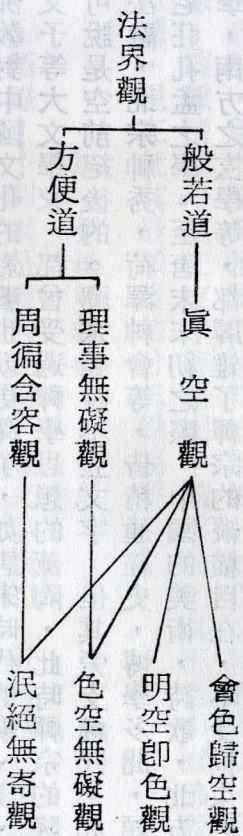


復次，伽耶山頂經說②：

「菩薩摩訶薩速疾道有二種……一者方便道，二者般若道，一方便道者攝諸善法，般若道者了知簡擇；方便道者不捨衆生，般若道者能捨諸法；方便道者知法和合，般若道者知不和合；方便道者能爲因緣，般若道者能至寂滅；方便道者能知諸法差別之相，般若道者能知法界無差別理；方便道者能知莊嚴諸佛國土，般若道者能知諸佛國土平等；方便道者能知衆生根行不同，般若道者能知根行空無所有；方便道者令諸菩薩詣於道場，般若道者能令菩薩速無所覺。」

此中所說，顯示了：真空觀是般若道，理事無礙觀與周徧含容觀是方便道。不過此方便道，不包含成就智功用具足方便波羅密之前的修習諸行，乃是特約已成就智功用具足方便波羅密以後的無相無功用行來說的。至於般若道，則自始至終，是站在先導的地位，同時，般若波羅密不具足，則不能成就智用，具足方便波羅密；蓋般若若是真理，方便是事業；方便事業行，是要以般若真理智爲基礎的。筆者判定此法界觀是以真空觀爲基礎，理事無礙觀及周徧含容觀，都是建立在此一真空觀的基礎之上——如前體系表之所舉似。其理趣，除前述外，這也是重要的義理之一。這種判定，從中觀學系以般若經爲正理分、華嚴經爲方便分觀點看，似乎可以毋疑。

如是，則前之體系表，可改作：

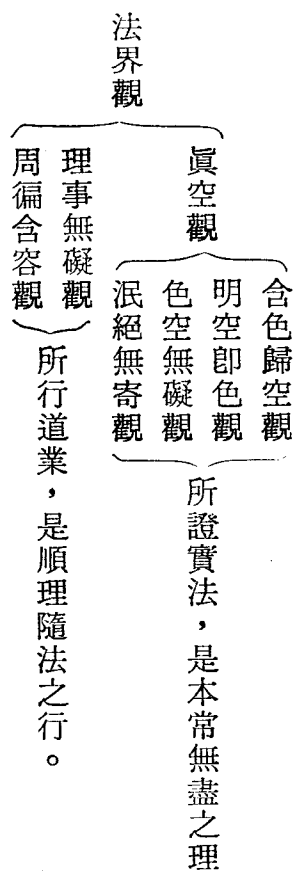


若照般若若是真理智，方便是事業行來說，則般若智所證的法，就是實法，此實法就是真空法界，這也是一切諸法法爾本常的無盡的理性；方便行所起的一切佛法和無量無邊的利他事業，就是隨順此所證的實法，亦即所謂一切諸法的本常的無盡的理性所起的道行。所以，它是究竟於無盡法界的，也是周徧於一切法界



的。法界觀就是依照此一理趣而順次開展爲真空觀，理事無礙觀和周徧含容觀的吧。

依照此義，若以表示之，則如：



這樣，色空無礙觀和理事無礙觀，泯絕無寄觀和周徧含容觀的分野，就不至於混淆不清了。不過，我人還得瞭解，理事無礙觀和周徧含容觀，是觀慧所通達或者說是照見的其所以能如是行之理。並不在分別如是行之事，分別如是行之事是功德分，不是屬於觀的智慧分，所以，它不在本論的範圍之內，本論是置而不問的；本論但教依一道清淨解脫門直趨無上菩提。也惟有如此，纔能以至簡馭至繁，纔能以一至簡的法界觀入大方廣佛華嚴法界海。

### 論十、本論的思想體系

在前論中，我們曾經指出真空觀是菩薩所修所證的實法，此實法，也是法界的本常之理；理事無礙觀和周徧含容觀是菩薩所修所行的道業，此道業之行，就是順理隨法之行。原來，菩薩修行有兩大重要原則：第一是隨法觀，由隨法觀而得如實隨知法，以成正知；第二是隨法行，謂由如實隨知法、正知法而得隨法行，是爲正行。隨法觀和隨法行的義理，在法界的證入篇內，已分別徵引大寶積和思益經的經義說明如前，這裏，擬就本論修觀方面畧作討論。

隨知法、隨法行之所謂法，是真空，無作之法，觀則如實覺知一切諸法真空無生；行則如理成就一切佛事幻化無作。因此此，先以五義談真空法，次依如幻、如化等喻談隨知和隨行。

所謂五義談真空者——

其一、緣生諸法不可得：說諸法生因的，大體不出有因生和無因生的兩類，有因生又分自生、他生和共生之三種。此三種合無因生之一種，總爲四門生，茲依次討論之③。

甲、分析自生：自生，即是自體生自體之意。如種生種、芽生芽，或種、芽不異之類。如是，若諸法是自生自，將會產生什麼現象呢？

一、諸法之生，若是種生種、芽生芽般的自生自，此一法將有兩個自體，謂能生自體與所生自體，同時並存；又，如是之自生自，應該永遠是種生種，其餘的芽、苗、莖、葉……等，在這世間上，都不得出生。這是既不合道理也不成事實的。

二、若認爲是芽有種性，種壞芽生，種芽不異之自生自，也不能成立；蓋種、芽既一性，彼此即不相違逆，反之，則是相隨順。凡事相違逆則成破壞，相隨順，則成和合。如是，若種、芽性一，就芽不壞種；芽若壞種，性必是異。

是故，於因緣法中，求自因生，終不可得。

乙、分析他生：他生，謂一切法，不從自生，乃從種種他因緣生。若果如此，則將是：

一、法既從他生，則等於說，能生穀芽的穀種，是自果穀芽的他性。穀芽既得從他性的穀種生，那末、火炭、麥種……等一切諸法，都與穀種一樣同是他性，他性穀種能生穀芽，他性火炭、麥芽乃至一切，應當都能出生穀芽，如是，則成一切生一切。世間寧有如是之事？

二、所謂他者，要是自他對待並存，纔能說他。若實有自他同時並存，則一法中，當有自果與他因兩個法體同時並存，亦與自生之能生自與所生自同時並存的現象一樣，不可能有如是理如是事。若芽、種實不同時而有，是他之立不因於自，不因於自而說他，那祇是假說而已，其實無他。無他，如何而從他生？

如是，因緣法中，縱橫推求他因生，亦復不可得。

丙、分析共生：共生，謂法之生起，爲自與他共同作因。如前說，自、他各別作因，尙且不能成立，難道共同作因，就能出

奇？故所謂共生者，除了徒令自生與他生之障礙，從各別增益爲俱有之外，實在是看不出有何特別意義！

丁、分析無因生：謂宇宙萬物，不假因緣，自然而生。此說之不能成立，是不必高深理論，但憑一般常識，即可知之。如生物之生殖蕃衍，無生物之組合凝聚，乃至物理現象之聲、光、磁、電等，無一不是須要具備其必備的因緣，纔能成事的。更不能沒有種子，就憑空出生芽、莖、枝、葉。又如生盲，因眼不能見，終其生，不識顏色，不辨美醜，不知晝夜……又如生聾，終其生，不知悅於音樂，震於雷霆。如是種種，誰信無因而生物，而成事？

如上分析諸法因緣，其結果是，說諸法無因無緣生，固然不成，說有因有緣生，亦是不成。如是，等於將所有因緣性一齊否定。蓋此二類四生因，已盡攝古今、中外，異教、教內一切執因緣法爲自性有的世間學說④；故否定此，即是否定一切。一切因緣有，既然都能給予否定，此因緣即是無自性。以無自性故，一經分析，便見其性詭譎不實，便見諸法全歸於空，像水中撈月一樣，一撈一手空。空幻之相，原形畢露，終欲掩飾，亦不可得。

如有欲以大種微塵之說，作維護因緣實有，可以分析得之後盾。則當以此大種微塵爲有無體積⑤，佔不佔空間之間反問之；若說有體積、佔空間，則此大種微塵當可分析，可分析則不是微塵，沒有追溯到最後因，要待追溯到最後因，纔能了知真實。若說無體積、不佔空間，自然就是最後因；但此無體積、不佔空間之微塵；由無體積、不佔空間故，已然超出物相之外，亦復不是微塵，若說此微塵爲諸法因，則諸法惟依無自性因緣生，若生無自性，如何有生法可得？

其二、因待三世不可得⑥：三世，即是過去、未來、現在的時空相。因緣生法，經過分析觀察，求其一切可能成立的因緣因素，都不存在，否定了諸法所佔有的空間性。雖然，若是時間因緣不被否定，則仍然可從時間因緣的存在，轉而建立空間因緣的存在。但是，觀察結果，却是徒勞無功——於因緣法中，求三世之時間相，亦復不可得。

一切法，都因對待而有名字，三世之名，亦不例外。因有過去時故，則有未來、現在時；因現在時，有過去、未來時，因未來時，有過去、現在時。

若欲即此因緣而成立三世的時間相，的確不可能；但是，捨此之外，似乎還找不到別的因緣。

我人知道，隨所因處，則有法成。例如：因燈有明成，隨有燈處，則有光明。如是，因過去時，成未來、現在時，則過去時中，應有未來、現在時；若是過去時中，有未來、現在時，則所謂三時者，就應當都名之爲過去時；以未來、現在時，在過去時中故。若一切時，盡是過去時，則是無未來、現在時；若無未來、現在時，則亦應無過去時，如前說，三時者，兼相因待而成者也。今無未來、現在時，過去時，亦應當無。是故說，因過去時，成未來、現在時之因緣，不能成立。

若說過去時中，無未來、現在時，亦當可因於過去時而成立未來、現在時；然實不成；蓋如此，則是三時異相，不是三時一相；要是三時一相，纔能相因待成，若是異相，則不相因待成。如衣、鉢……等物，各自別成，不相因待。

若如衣、鉢……等物，不相因待，各自別成，三時自亦可不相因待，各自別成。可是，此事實有不然。說衣、鉢等物，不相因待，各自別成，以其不是一相；說三時不能不相因待，不能各自別成。以其不是異相，爲是一相——一時相，故定成因待，由因待故，則不爲實有。又，若未來、現在時不因待過去成，則未來、現在時，都無立腳處；如先說，以有現在、未來，纔有過去，今現在、未來無，當知過去亦無。

（未完待續）

註：

② 大正四六七，第四八九頁。

③ 此下所討論的內容，參考書目論師釋中論及分別明論師釋般若燈論觀因緣品中之四門生義所述。

④ 教內之四緣生，所謂因緣、所緣、無間緣、增上緣而生諸法，即屬他生範圍，若破他生，則亦破四生，詳見入中論卷二頁八頁。

⑤ 參考智釋善達品釋微塵義。

⑥ 參考中論觀時品。



# 永懺樓隨筆之廿六

## 冰海悲音

泰山詩中

當您看見仕女身穿雪白毛皮大衣之時，您可知它全染滿了鮮血與眼淚？

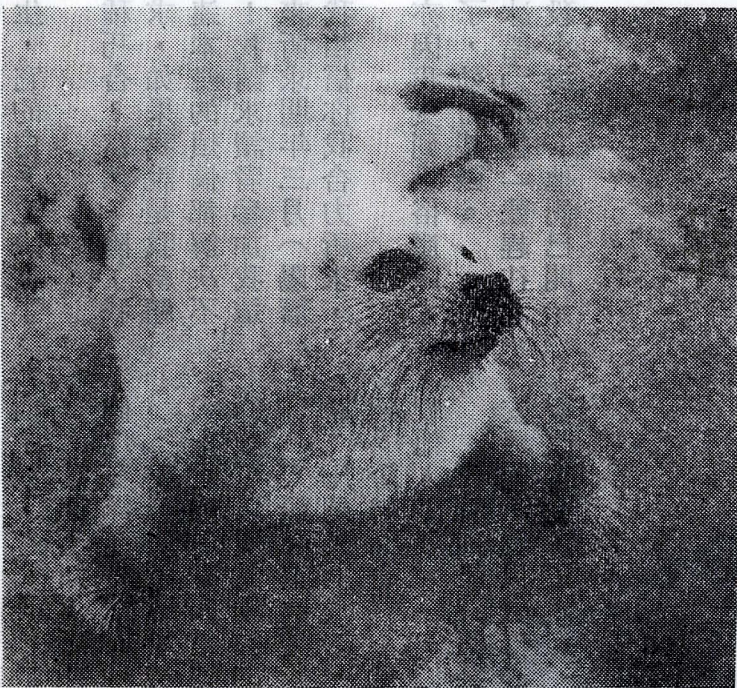
馮馮

(續上期)

至於我自己，人微言輕，對社會沒有什麼影响力，又沒有錢，我又身體不夠強健，不能像「綠色和平」那批青年那樣，駕駛小船，在冰海中去向獵人抗議屠殺——他們已有好幾人被加國警方捉去坐牢，罪名是「妨礙動物生存」。

我能做什麼呢？我只有盡自己的一點微小力量，見人就勸說勿買小海狗毛皮，勸人勿屠殺小動物，我甚至勸人勿殺鷄鴨豬羊，我勸人吃素，我能做得固然太有限，但是我相信假如我們佛徒不斷努力，積少成多，相信也可以收到若干影響的。讓我們發起愛護小動物罷！

我知道中國人當中還沒有太多人知道有關小海狗被屠殺絕種的慘事，中國人亦不似西方人之嗜好服飾，使用海狗毛皮，或者並不需要我來講這些。不過，我仍盼「內善」雜誌能惠刊拙文，使中文讀者知道這件事，佛友大家盡一己的微小力量，勸說世人勿屠殺小動物，勸女士們勿買那



些染滿血腥的皮大衣。如果要穿皮大衣，請用人造的白毛，人造的皮衣，那些天然毛皮是很容易被飛蛾吃光的，又臭血腥，附滿冤魂，穿了也不吉利的。人造毛皮又不臭，又乾淨，又怕飛蛾吃。

附圖是一幅彩色的小海狗照片，您看它不是跟小狗一樣可愛嗎？

還有一件事，我們佛友可以共同做的，就是祈求佛祐，使紐芬蘭外海拉巴多與格陵蘭一帶，在三月初的三個星期裏，冰海冰結，使冰塊不裂，冰塊就不會向南浮動飄移，把冰面的乳犬成萬成萬送到紐芬蘭獵人手中。

我以前從未想起可以這樣做，今年二月底，我忽得此啓示，於是我日夕集中腦波乞求佛法。我不敢說有何效用，但是腦波感應的事是不假的。一週前我寫一稿給內明主編，說我感應到亞洲西北部有強烈輻射爆炸，相信他看到我信時，這件事剛好發生，已見之新聞報導了，那不是我自好發生，已見之新聞報導了，那不是我自好發生，已見之新聞報導了。

我日夕祈求冰封拉巴多冰海，也不知是否巧合，今日電視新聞所見，拉巴多海岸，巴芬海峽，浮冰島嶼，冰厚二十餘尺。紐



芬蘭與挪威漁船二十艘，全給阻擋，不能入內捕殺小海狗！加拿大政府氣象局宣佈這是紐芬蘭五十年來最奇寒最厚冰的一次，無法解釋。紐芬蘭漁人着急，因為假如冰再不解，三週之後，小海狗百萬均可游水逃生，它的白毛也蛻盡了，變成灰褐，沒有價值了。

我親愛的佛友，我們怎麼解釋這種巧合？當然，除了我之外，一定尚有很多人亦可能這樣祈求，如果我說是我祈禱而得，就是僥倖，我有何能力呢？我連本身的煩惱都解決不了，唯一有的只是一點佛性與癡愚吧！我請求讀者參加我這一項祈求，今年季節已將過盡，我們來祈求明年三月（陽曆）初的三個星期冰封紐芬蘭外海吧！我相信你我合力祈求，會增加力量！

我自己今年的祈求，是第一次，亦因我受到世俗魔障太多，失去了清淨專心，現在已經心亂了，効力甚微。

最新消息說，加拿大政府派出破冰船「北極」號趕往北方破冰，幫助漁船進入冰陣之中去打殺小海狗。他們已開始

## 靜室心聲 之七

雪茵

### 寒山詩中之靈境

寒山子隱居天台唐興縣西七十里，一個名叫寒巖的地方，常和國清寺拾得相過從，拾得為收貯剩菜冷飯於竹筒內，寒山來即以之充饑。長廊徐行，獨言獨笑，衣裘破敝，形貌枯悴，大家以為他是貧人風狂之士。

有胤須受丹丘薄宦，知寒山拾得名，到任後，訪於寒巖，不得見。乃訪於國清寺，僧引至廚下，二人正席地坐竈前

打殺了一些，但為數不多，我有何能力呢？我只看見，他們打殺的都是他們自己的父兄祖宗一靈託生的小海狗！他們世代打殺海狗，却不知道死後亦託生為海狗被子孫打殺！他們不知道流的鮮血眼淚，都正是他們自己的鮮血啊！

我真不知怎麼樣才能使這些嗜殺獰笑的獵人領悟因果！看他們現在洋洋得意的樣子！

我若果說，屠坊割下的豬肉牛肉，其實都是輪迴來投的某些人士之肉，有人信嗎？只有佛子知道我不會說謊，只有佛子知道的確可以看見動物的來歷，前生因果，來生報應。

人類必定要屠殺動物，吃他們的血肉才可維生嗎？某些宗教說：凡是天上飛的，地面跑的，水中游的，我都賜給你們作為食物。這句話也只不過是某些人編造成書而已。我們有什麼權利屠殺他人？

我看到紐芬蘭某一宗教僧侶特為出發捕殺海狗的船隊祝福平安豐收，我只覺得心寒！那都絕不是宗教的原意！宗教已經被人竄改得太多了！

，向火大笑，胤禮拜之，衆僧奔集，不知何故尊官禮二貧士。後來，寒山子離開國清寺，止於寒巖，有人來訪，即退入巖穴，長嘯狂歌，其穴自合，莫可追尋。拾得亦不知所終。所留遺蹟，祇有刻在竹木石壁上的詩三百多首，詩境清遠，極富禪理。

芸芸衆生，都難免為貪愛瞋癡所細縛，寒山子在詩中寫着：

——凡讀我詩者，心中須護淨，慳貪繼日廉，詔曲登時正。驅遣除惡業，歸依受真性。今日得佛身，急急如律令。

人問寒山道，寒山路不通，夏天冰未釋，日出霧朦朧，似我何由屈？與君心不同。君心若似我，還得到其中。驅除惡業，始可獲得歸真，如為七情六慾蒙蔽，則雖在



形式上禮佛，寒山之道，無法理解；寒山之路，仍然是不通的。

他在另一首中，坦白的告訴世人，境同而心不同，是無法走上「佛的道路」的。

可笑寒山道，而無車馬蹤，聯谿難記曲，疊嶂不知重。泣露千般草，吟風一樣松。此時迷徑處，形問影何從？翠疊重山，草迷曲徑，一樣幽深，得道者自然不會迷路，沉迷塵俗的，祇好「形問影何從」了。

寒山子，有普渡衆生的心，可惜的是竟難覓有緣之人，如是他發出了感嘆：

驅馬度荒城，荒城動客情。高低舊雉堞，大小古墳塋，自振孤蓬影，長擬拱木聲。所嗟皆俗骨，仙史更無名。佛乃慈悲爲本，方便爲門，但在芸芸衆生中，仍然是有緣才可渡。強求不得。所以先培育自己的靈性，始能學佛，是學佛的不二法門。

## 二、

### 寒山詩中的幽境

「天下名山僧佔多」，好山好水，多半有名寺古剎，這就說明了出家人多習靜，一定得遠離塵世的繁囂。試讀寒山詩中的幽境：

有一餐霞子，其居諱俗遊，論時實蕭爽，在夏亦如秋，出澗常瀝瀝，高松風颯颯，其中半日坐，忘却百年愁。松濤泉韻，盛暑如秋，在這山環水珮，靜靜地聽天風水

# 枯木再生

我自幼出生佛教家庭，很小的時候，祖母帶我去各大名

流，當然會塵念盡消，忘却人間憂患。

杳杳寒山道，落落冷澗濱，啾啾常有鳥，寂寂更無人，磧磧風吹面，紛紛雪積身，朝朝不見日，歲歲不知春。人到了無憂無慮，與人無悔，與世無爭，身在軟紅十丈之外，更何必問花謝花開，日出月落，也更不必計春夏秋冬了。超然物外，靜言樂幽，祇有像寒山子一樣懂得人生的人，才有如此心境。

吾心似秋月，碧潭清皎潔，無物堪比倫，教我如何說？寒山子十年苦行，修得心如秋月，皎潔無塵，才能吟出不食人間烟火的好詩，讀之，令人俗念俱消。

## 三、

逝者如斯，年華不再，等到拋却榮華富貴，一切都像過眼烟雲。

寒山子同樣有着傷逝的感觸：

一向寒山坐，淹留三十年，昨來訪親友，大半入黃泉。漸滅如殘燭，長流似逝川，今朝對孤影，不覺淚雙懸。璨璨盧家女，舊來名莫愁，貪乘摘花馬，樂榜采蓮舟。膝坐綠熊席，身披青鳳裘，哀傷百年內，不免歸山丘。多采多姿的生活，編織着青春年少的夢，而結果仍然是黃土埋香，供人憑弔而已，因此寒山子告訴你：

生前大愚癡，不爲今日悟。今日如許貧，總是前生作。今日又不修，來生還如故。兩岸各無船，渺渺難濟渡。佛是講究因果輪迴的，那也就是告誡人，一切靠自己修持，心即是佛，行善行惡，祇在一念之間，否則因果輪迴，報應將不爽。讀寒山詩，使我更爲澈悟修心即是修佛。

## 李芳蘭

剎進香膜拜，當時只開心遊山玩水，並不知道禮佛的其他意義。父親在我一歲時逝世；但自幼年，以及於長，祖母、叔孀，都極

鍾愛，尤其祖母，更是把我寵壞，在弟妹中，我是一霸，漂亮的新衣，吃的，玩的，都是優先，他們只眼睜睜，看着自己吃、穿、玩，雖極艷羨而不敢表示意見。當年的叔嬸，只知百善孝爲先，我的祖母，像女皇，她心愛的長孫，誰也不能碰，要是現在的潮流，那個沒有父親的孤兒，在大家庭中，只是浪費物資，不趕出外面，已很不錯，還能吃好的穿好的嗎？實際上，現在的祖母，又那有如此權威？

我便在全家的愛寵中長大，弟妹們唯我馬首是瞻，聽我發號施令，一直到我們長大，還是這麼接受我的意見。

## 二

當在私塾中念完三字經，百家姓，幼學瓊林，四書……什麼，已經八九歲了，認爲可以讓我進洋學堂住讀，所以付出昂貴的學費，上了教會辦的貞信女中附屬小學，這是當時家鄉最貴族，辦得最好的學校，在那兒就讀的，只有兩種學生，一是家庭富有，嬌生慣養的小姐，佔絕大多數，另外，佔極少數，不付學、雜、膳、宿費的幫助學生，那是她們的父母，替洋人作啊媽，或是廚師，有機會，在很有限的名額內，爭取這難得的機會念書；但每星期必須替學校工作五小時，如鉤花邊，挑花，織毛衣等……手工藝，作爲代價，不管貧或富，那一類學生，一律住校，每星期六，下午二至四時，父母兄弟，可以帶着吃用穿的東西，去學校看望，星期日，下午一至五時，則由家人，接出校外玩半天。聖經爲必修課，每天有一堂，星期日，必須作禮拜。

插入小學四年下的我，只讀了一學期，第二年，便升入高小一年級，學校規定，高一的學生，星期六上午，讀兩小時聖經問答，以便準備受洗入教。

## 三

從小，就有反抗性，不喜歡被逼，如果讓大家自由加入「問答」班，可能看到許多同學都讀問答，自己也願意去讀

，現在是非讀不可，每次副校長 Miss Water 拿着筆點名，如缺席，還要罰站，上了幾次，實在討厭她拿着名簿和鉛筆，跼起腳走來走去的像鈎魂使者，我寧願躲在廁所，或另一教室的課桌下逃避，許多次不會上「問答」班；但下星期，却要面壁罰站兩小時，可是我們那樣年齡大的孩子，有的是精力，罰站，一點也唬不倒，依舊照逃。她們又想到了絕招，「逃」的人，罰月假不准回家，這真是絕妙制裁！十歲左右的小女孩，那個不想回家看父母、兄弟、姊妹？何況能在大街上溜躑一趟，更是非常開心。這樣一來，我們就乖乖的像聖經上所說：「迷失的羔羊，聽了牧人的呼喚」，都聚在教室內讀「問答」了。三個月讀完考試，便要在禮拜堂受洗。

如果高一以上的學生，不是教友，操行單上，永遠沒有星星（星星代表甲等，其次是乙、丙，「丙」等操行不及格），往往佈告欄上的同學，沒有星星的，都難過得哭泣。我反對讀問答，又延遲受洗，操行永遠是乙，沒有丙，已經很僥倖！

## 四

在教會學校念久了，自然而然被感染，回家看到祖母、母親、嬸母對佛祖、觀音菩薩的虔敬拜跪，有些不習慣了，尤其祖母，携我去廟裏進香，過去高興得雀躍的事，已變成麻煩、痛苦，想設法不去，更怕碰到教友同學，笑我拜偶像。後來，中學大學都在教會學校念，工作的地方，基督教的氣氛，也很濃厚，如北平協和醫學院的禮拜堂，確實豪華、高貴，那兒的管風琴，聽說是當時唯一的一架。在定縣平民教育促進會所辦鄉村建設研究院研讀時，創辦人晏陽初博士及大部份教授，都是虔誠的基督徒，因此，我也與家中歷代奉信的佛教，有了距離。

## 五

大陸變色，全家流離轉徙來台，除了五個病弱的孩子，已身無長物，在西安手創的文襄中學，時代日報，都被接收，心灰意冷之餘，除了替農復會，衛生組編寫衛生教材；有時也寫些東西



混稿費，少為安定，覺得台灣人口日增，住屋必會短缺，蓋便宜房屋出售，可能維持家用外，還有，教育子女成長，乃遵循這個路線，果然生活日漸寬裕。

幼承忠義庭訓，及佛教基督教薰陶，耳濡目染，盡是慈悲為懷，解衣推食，捨己救人，助人、愛人種種，而且不說謊，重言諾，成為不可變易的金科玉律的生活守則，是作人的基本條件，不幸，在魚龍混雜的現實社會裏，却成為受害、受累、被騙的弱點，因為說了「有」，不好意思說「沒有」而拒絕，往往好心救人助人，弄得焦頭爛額，痛苦不堪，一如伸手援溺，反為溺水的人沉重攀附，致救人者，與被救者同歸於盡！如果真被溺水者連累沒頂，亦甘心情願，最難堪，是發現自己受騙！

多少次發誓：絕不再為偽裝困危感動，發慈悲心助人；但只要手頭稍有餘裕，看到流淚悲淒的待援者，那顆自幼及長，被宗教薰陶，永遠善良的心，又動搖了，又照樣伸出援手，照樣被累害，有什麼辦法呢？本性難改！

我絕不懷疑人的偽裝，認為不應用有色的眼光看人；可是茫茫人海裏，誰是君子，誰是偽君子，不願以偏概全，我



看 海 (八聲甘州)

唯 慈

是何因  
碧海浪花開  
開謝無盡期  
問青天白日

便經常被累而致生活困頓，顛連厄危之餘，相信了算命、爻卦、看相……。得到的結果是：某年犯「子午冲」，如不大大破財，即有人口喪亡，而且指出「枯木再生」，最後評語總是轉危為安，化險為夷，還有貴人冥冥中相助，是心地忠厚為善的結果。

囿於教會學校念書受洗的成見，我絕不深信；但困難艱苦中，看相，爻卦，算命如故，而千篇一律的評語也如故。

奇蹟發生了，當我們一家，被連累得衣食不週，因担保，更須變賣房地飾物，替別人償還欠債，所謂惡運（犯子午冲）那年，前院原本生氣盎然，葉茂花繁，枝籐攀架，可擋太陽的黃色旭日花，忽然枯萎憔悴，日久便即壞死。小孩扭摘枯枝敗葉，慢慢地，只剩兩尺長的一截短木，幾次欲將它除去，又因根鬚侵入庭院水泥地，怕挖壞了地面而罷。

當我家果然在那年，最最倒霉到巔峯時，那僅只兩尺高的「枯木」，在次年春初，發出了嫩枝，不久，枝頭也有了綠色幼芽！逐漸，枝葉茁壯，而且開了五瓣的黃花，竟真真應了「枯木再生」！

惡運已過，逐漸步入坦途！我因種種不可思議的事實，虔誠地信奉佛教。

六十七年十月於舊金山

萬頃波濤

起於何時

讀書千卷萬卷

究竟誰能知

若識個中事

還需忘機

×

但見象生着相

塵勞多妄取

夢醒人稀

意似猿遊樹

×

×

蒿 雀

唯 慈

捨枝復執枝  
妄起祇為現象引  
分人我  
嘆有情愚癡  
望前路  
茫茫渺渺  
夫復何依

蒿雀心知短  
一生謀已盡  
終朝覓食忙  
整日落寒荒

不識天鴻意 無心萬里航  
營巢蒿與地 不足語華堂

意 趣

未發菩提意 但思報佛恩  
一心期白業 曉閱看朝暉  
着夢空憂喜 旅塵最忌昏  
人皆望富貴 我獨入寒門

普賢寺

佛門向碧海 主殿坐青山  
仰止普賢願 敬尊大士顏  
禪深遊物外 行勝在人間  
境界無邊際 至此心自閑

平 淡

平淡心無欲 安貧道意強  
春晴荒草艷 雪霽老梅香  
但覺時風冷 常感世態涼  
唯憐孤菊瘦 志道耐秋霜

海 邊之一

偶言

我靜靜地住在海邊  
悄悄地看潮水升漲  
悄悄地看潮水退却  
潮不知我的存在  
我也不知潮的下落

我靜靜地住在海邊  
看那滿載旅客的船來

又看那滿載旅客的船去  
誰知道船上載了多少離愁  
誰知道船上載了多少歡喜

我靜靜地住在海邊

海邊聽不到惱人的繁囂  
海邊看不到虛偽的假笑  
海面上潔白的浪花朵朵盛開  
那不是聖潔的生命活躍

我靜靜地住在海邊

興來的時候寫詩  
困倦的時候睡眠  
世間的塵囂離開我很遠  
我還有什麼掛念

海 邊之二

偶言

蒼碧的海，青青的山  
山路崎嶇，水路更難  
但水裏，山上都有人往還

捕魚的人入海

打獵的人上山

人人都有綺麗的夢呵

爲什麼不破除沒落的舊習慣

徧植青綠的菩提樹吧

驅逐內心的熱惱

美化荒涼的人間

夜 睹 明 星

曉雲法師作





# 阿含經禪林文藝與自然妙觀

達宗

佛教一切行門觀法，不能離開教而能啟發修觀，若沒教理的印證，更無法辨明自己所起修的觀是邪觀，或是正觀，故說：「觀非教不正。」但是，如果只知教理，而不攬教照心，佛法妙義無法彰顯，也無以開佛知見，入佛知見，悟入佛道知見，而此教也不足以流傳人間，因而說：「非觀不傳。」（教觀綱宗）教與觀是體用不二，禪教不異，因此禪與文字不可區分。有關於禪與文字不可區分的說法，經典、古德語錄中，已有明示與暗示的不同方法告訴我們，明季達觀禪師，在宋代寂音禪師的「石門文字禪」一書序文中，表示得令人回味無窮，他說：「蓋禪如春也，文字則花也，春在於花，全花是春；花在於春，全春是花，而曰禪與文字有二乎哉！」可知禪與文字，是一而二，是二而一，因此佛教經典文字中，深寓般若空義，能使讀誦的人當下返照。同時經典文字，也涵蘊了很深妙的文藝境界，在這空義與文藝的字裏行間，猶如流着清涼水，能滌蕩人心的污穢，亦如散發着清涼風，消除人心的熱惱。關於這點栴堂禪師也有詩說：「古佛有言如皎月，照人煩惱作清涼。」（高僧山居詩）這種微妙不可思議的文字般若，是佛妙觀自性與宇宙自然所流露，為了引發弟子重重開發自己的慧命，每部經典都引喻到自然與禪行的息息相關處，也深富文藝意味，此文所說，是就以阿含經中所深具禪林文藝的範圍，加以研究和深思，以體會佛與弟子禪林生活的旨趣所在。

阿含經，譯為法歸，是「萬法之淵府，總持之林苑……道無不由，法無不在，譬彼巨海百川所歸，故以法歸為名。」（阿含經序）阿含經是一部最易看出原始佛教禪林生活的經典。佛從靜中成正覺，佛就本着他在大自然中所體悟的經

驗、境界，化雨羣生，因此佛陀一生化度，未曾離園林。佛與弟子，以大宇宙為屋宇，以林木為青帳，以綠草為氈，所見流水花落，日昇月現，總示以弟子要消歸自性，不是欣賞自然，而是妙觀自然，妙觀自性，現在畧舉一二。如阿含經中說：

親近善知識亦有食非無食，何謂善知識食？答曰善人為食。大海亦有食非無食，何謂大海食？答曰雨為食。有時大雨，大雨則山巖溪澗平澤水滿。山巖溪澗平澤水滿已，則小川滿。小川滿已則大川滿，大川滿已則小河滿，小河滿已則大河滿，如是彼海輾轉成滿，如是善人見已，便具親近善知識。（阿含經卷十·四八九頁）

宇宙空曠，森羅萬象，百千衆生，所見各異，如李白眼中所見的自然是一「大塊假我以文章」，藝術家心目中認為自然山川就是他的畫稿，說出一句：「搜盡奇峯打草稿。」（石濤大師句）禪師眼中所見自然是：「本地風光無限好，落花水面皆文章。」（曉雲導師句）不同的身份，說出不同的話，也顯示了各人對自然的觀照不同。佛陀眼中所見，盡大地都妙法，都是教化衆生的教材，如身念經中說：

比丘修習念身，比丘者，定生喜樂清身潤澤，普遍充滿，於此身中，定生喜樂無處不遍，猶如山泉極淨澄清，充滿流溢，四方水來，無緣得入，即彼泉底水自湧出，盈流於外，漬山潤澤……無處不周。無喜生樂無處不遍，猶青蓮華，紅赤白蓮，水生水長在於水底，根莖枝葉悉漬潤澤……。（中阿含卷二十·五五五頁）

佛陀的禪林教化，走到那裏就地取材，就對弟子說法，那怕是一朵花，一片樹，在佛眼觀，已具有千萬世界，故有「一華百億國，一國一釋迦」，「一花一世界，一葉一如來」，（下轉第42頁）



# 密勒巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

阿舍聖野林文

（第卅四篇續完）

尊者說道：「我本來就是要乖乖的坐在一旁的，是你要強迫我說話的呀！我的『因明』你是不需要的，但它却能帶來快樂，有很大的用處。因為我適才所說的都是實在的真話，所以傷害了你的痛處。我剛才所說的話，乍聽起來也許像是自己稱讚自己；其實我們所有的衆生的心都是本來光明空寂，不爲輪迴之過患所汗染，或涅槃之功德所光耀的。這就叫做一切根因之佛陀，也叫做如來藏。因爲不識此自心之故而被率爾無明所蔽障，故名煩惱或有情，因而流轉輪迴。如果識得自心之本來面目，就名爲妙智或清淨佛陀而契入涅槃。念及此義，佛陀薄伽梵於契經中曾經說道：

「清淨如來藏，  
遍滿諸衆生，  
一切諸衆生，  
即是眞佛陀。」

又說：  
「一切有情皆佛陀，  
破彼無明即成佛。」  
惟爲率爾無明遮，

經中又云：

「若能了悟自心，即是證得佛智，無需另求佛陀，此即最勝之修行方便。汝等應如是知，如是觀行。」

其實此心本來就是光明空寂的，若能證悟此點，即是成佛。這也就是我已經證悟了自心的眞實話。但是，法師你却信不及的。至於你的身心已經供獻給魔鬼的證據，今天在此集會的衆人皆可作證，但是說出來恐怕對你傷害太大了。所以還是不要說吧！達羅說道：「這真是甚難稀有了。既然你有我已經爲魔鬼所攝的證據，現在就請你當著大家拿出來好了！這總比一輩子騙人，玩弄魔術，乾嚎那些倒霉的喪曲要好得多吧！」

尊者於是微笑的說道：「你既然這樣堅持，我就說一句使你一個人能夠領會的話，好使你確信無疑。你現在仔細聽著，好生領會：與你的肉體接觸的東西，現在已經在另外一個人的手中了。這種事實是否可以說是爲魔鬼所攝的證據呢？」



達羅聽了，滿臉脹得又紫又黑說不出話來。

尊者雖然阻擋惹瓊巴，但惹瓊巴不聽，立刻就去暴露達羅的醜行。他走到一個很美麗的姑娘前面，這姑娘一向對尊者毫無信仰，但對惹瓊巴却非常尊敬信仰的。惹瓊巴就向她要手臂上的環釧，把環釧拿給家人看。達羅羞憤交集，對尊者父子破口大罵半天才回去。

惹瓊巴非常高興。到處把手釧拿給人看，隨後又到這位姑娘工作的地方去，從她手中又拿到達羅法師的唸珠。因此大家都十分相信（達羅確與此女有染了）。

羅頓心想：「這種事若非知道內情的人告訴密勒日巴的，那麼他所說的一切都是對的了。我到要仔細觀察考驗他一下！」就說道：「今天的辯論已經足夠了。」說著就拿著經典回寺去了。

當天夜晚，羅頓把僧鉢中注滿了血；把嘎巴拉顛器中盛滿了牛奶，又把釋迦牟尼佛和弟子眷屬們的一幀畫像倒掛了起來。心中想道：「如果密勒日巴能夠知道我做了這件（反常）的事，那麼他就是真正具足神通了，那麼我也應該承認其事。」

第二天清晨，羅頓就來到尊者的住所，先碰見了惹瓊巴，惹瓊巴說道：「法師啊！你也來替佛法丟醜嗎？」羅頓說道：「我是對尊者生起了信心，前來朝拜的。」說著就一溜煙混進尊者的臥室去了。

尊者看見羅頓，微笑的說道：「法師啊！你用這種方法來考驗我無非徒勞而已。你們所想隱藏的一切事物，我都能以現量境界看得清清楚楚。你把你家人的僧鉢中注滿五毒之精華，把（密乘）的顛器中却盛滿了乳汁。你這是明知故犯顛倒所行。你甚至把釋迦牟尼佛和弟子們的畫像都頭下足上的倒掛了起來。你這樣的顛倒亂行，豈是佛教徒所應為？學佛人是不應該做非法行的啊！現在你應當依（顯密不同的）戒法糾正過來，把僧鉢和顛器的盛物換掉，把佛像也掛正好！」

羅頓聽了滿臉驚詫惶恐，顯出非常懼怕畏瑟的樣子，心中不禁對尊者生起了不共的信心。就對尊者說道：「瑜伽行者啊！我現在對您真是十分佩服及信仰了。請把您自己所修行的法要說一

下好嗎？」

尊者回答他道：「你對我有信心很好。但是我的修行方法現在却不能輕易說與非器之人，那是會造成損害的！理由是這樣的：

「敬禮譯師馬爾巴足，加持窮子護密誓。密宗之見甚險峻<sup>25</sup>，執着自宗汝法師，終日辯論文字故，行密乘道必招損。此需專修無散亂，多言談論招毀損。密宗修持需秘密，若於城鎮持律儀，現比丘相招毀損，菩提乃由實修得，多學經論招毀損。口訣只傳具器者，輕授無緣招毀損。深山隱居習禪觀，有頭無尾招毀損。甚深瑜伽覺受相，說與大眾招毀損。百千損毀難具說，今日酬答應止此。」

羅頓說道：「您雖然不願說修行的覺受，但由於實際修持的原故，您的智慧自然顯露了出來。請您把（密宗的）灌頂，地道次第，以及見，行，修等之精義，攝要對我開示一下好嗎？」

尊者說道：「你的宗派所說的法，我是不曉得的，我的傳承所說的教授是如此的。」隨即歌道：

「敬禮譯師馬爾巴足，我今答汝法師問。莫思詞句是與非，應思其義凝神聽。若無所見乃勝見，此即心性明空體。若無求覓乃大獲，此即心性寶庫藏。若無需食乃妙食，此即解脫三摩地。若無需飲乃妙飲，此即菩提勝甘露。自明即是妙智慧，此非語言能詮道，亦非聲聞稚童境，更非學者思辨域。若了無讚亦無貶，即是勝之灌頂。若證無高亦無下，即是勝之果地。若知無行（亦無修），即是極殊勝道。若達無生亦無死，一切所有此最勝。若證不可度量境，即是勝因明量。若知無大亦無小，即是最上究竟乘。若了無好亦無惡，即是勝之方便。若證一切本無二，即是極殊勝見<sup>26</sup>。若達無境亦無緣，即是勝之修觀。若知無取亦無捨，即是勝之行持。若能任運不著力，即是勝之果位。未證以上各義者，恃學傲人之法師，多聞驕慢博學士，心執取捨瑜伽士，此三等人俱一般，雖求解脫反被縛！終為二執緊束故，

雖求自由竟自困！能所鐵鉤所拘故，雖求超脫終被陷！  
流轉三界無了期！」

羅頓法師至此，澈底悔悟，傲慢全消。向尊者五體投地行大禮拜，並向尊者請法。雖未獲准，但從此對尊者生起不二之信心，最後說道：「這幾次的辯論，才是真正的辯論。尊者確實是勝利者。我實在心悅誠服。」言畢離去。回去見到達羅說道：「正像密勒日巴所說，我們這些講經教搞因明的人，大都是缺乏厭世和出離之心的。（因為一向懷疑和鑽究慣了，所以）對任何人、任何事都很難生起真正的淨信和尊敬。我們的這些佛學智識到底是對解脫有助呢？還是有害呢？我現在也不知道了。密勒的各種神通，實在是成功的真正憑證。我一直以為是魔術或障眼法，現在感到十分懊悔和慚愧，我對他的成就是毫無懷疑了。」

達羅說道：「你的自信心不夠，毅力不足。足見你對法的認識尚極端不夠。我認定他的各種神通不過是被某一大魔鬼所攝受賦與的。至於『佛法』，他可以說是一竅不通！他們說我與該女郎有染，也是造謠中傷無中生有的事。」言畢就在極端的瞋恨心中死去。後來尊者說道：「因為對我的侵侮，可憐的達羅已經墮入輪迴之極邊去了。」

（上接第39頁 阿含經禪林文藝與自然妙觀）

這是佛所證悟的境界，佛為要示弟子人人開啓心中的妙境，一日行散樹林間，摘下樹上的樹葉放在掌上，以示弟子，所能說的佛法如自掌上的樹葉，未能說的妙法，須待自證自悟的，如樹林中的樹葉，無窮無盡，佛陀這種教化，實對時代教育有很深的啓示。又佛陀一次曾遊於摩騰國，渡河津時，看見水中有一大聚沫隨水漂流，就示以弟子說：

諸比丘譬如此大沫聚隨水流，目士見之反觀省察，即知非有，虛無不實，速歸消盡。而說偈曰：沫聚喻於色，痛（受）如水中泡，想譬熱時炎，行為若芭蕉，夫幻喻如識……當為觀是要，熟省而思惟。」（阿含五陰譬喻經五〇一頁）

至於對尊者毀謗的其他和尚，在此次事件中亦毫無所得。過了些時，羅頓頂禮尊足，皈依尊者，真實修行，以後就成為尊者五大出家弟子象中極為出色的一員。他的故事，本書後面將再詳述。

這是尊者以神通及感化力降服（法師學者們）由妬忌心而引起的「辯論佛法」的故事<sup>27</sup>。

### 註解

<sup>25</sup> 原文為「Kham·po·ches·」不知確意。

<sup>26</sup> 證一切法無二，則得最殊勝見，此句解決了一切大小乘，及性相各宗之爭辯。證心物不二則了唯識，知色空不二則了中觀，證悲智、理事、生涅、體用無二則了達華嚴圓教之無碍境界矣。此句話極易隨口唸過，若細嚼之，則為大乘佛法見之精石也。

<sup>27</sup> 此故事很明顯的表示西藏佛法中，重實修和重理論之不同宗派傳統之間的矛盾和衝突。此在中國亦然。但有一點必需說明者，即尊者並非完全排斥教理及披袈裟的說法和尚，尊者的弟子中，許多皆是說法師和學問極好的。尊者之首座弟子即是學者、和尚、法師和實修的瑜伽行者之總和。此次之「辯論」亦由達羅引起，尊者亦從不喜與人辯論也。尊者並不排斥所有的佛學家和說法師，如其他故事中所清楚顯示者，尊者所斥乃「只說不修」的偽君子，偽法師耳。

禪林文藝的妙用，可說是培養智慧的妙門。佛因禪說教，對自然寓以生命智慧境界，以示弟子開啓自心中之妙境，可說是世出世間的性靈培養教化。在園林中培養性靈的，中國古代除了禪師之叢林生活外，儒家的書院也大都設在園林山中，如：廬山白鹿洞書院、嵩山嵩陽書院等，也不外相藉自然之靈氣，滌蕩胸中垢染。乃至如印度泰戈爾大學、和希臘柏拉圖學園，也都在自然中教導啓發學生，可見自然對教育是如何的重要。而今在教育上，却忽畧了這一點，這是值得人担心的。而我們在阿含經中看到佛所教化弟子的方式，禪機片片，唯有妙觀一切，始有妙悟的旨趣，是何等的發人深省呀！

六十七年春於陽明山華梵佛教學術院



# 諸法實相淺論

曉雲

佛法是實法，是世間的一切現前實在實有的諸法。故謂：「離世覓菩提，恰如求兔角。」就是說，離開世間法，就不必談佛法。佛法本然，不生不滅，何以諸法諸祖，恆河沙數諸大菩薩，出廣長舌相，歷百萬億悲智行門，皆是要在世間行化，度脫衆生之苦厄。是以諸佛菩薩之行願，行在世間，化度世人，希望衆生能於世間一切人我事相物質等等差別不齊，殊相紛紜之世間諸法中，獲得簡化調和——淨化。

娑婆世界之所以諸多紛擾，煩惱困惑，就是因爲吾人不能，亦由於不懂得生活的簡化，思想的淨化，每於習性的粘執，而生起許多庸人自擾的麻煩。人人遇到了麻煩的困擾，於是煩惱滋生，且因一人之煩惱，而牽連到別人煩惱，是故世間法稱爲「有漏法」，蓋煩惱困惑，是偷漏了吾人本有的智慧。故煩惱又稱爲火燒功德林。一位學佛修行的，無論出家在家，總之煩惱而引起之五蘊熾盛，因而困惑，五蘊不空，生起煩惱，所修之功德則受到極大的損失，因此大德長老，和過去的祖師，無不以爲開示人們斷煩惱生智慧爲根本之佛法。而現世學者亦認爲「斷煩惱而生智慧莫尚乎佛」。根本佛法原是解惑開慧之正法，解除人心之迷惑，開拓人生本有之妙智慧，此是佛陀化度衆生心法妙訣，比之現世之教育，從知識之灌注者，實有天壤之別，故佛陀稱爲人類之大教育家。

捨苦求樂，人之常情，然吾人何以能求得解除困苦與煩惱，那就不能不究竟佛陀遺訓的「諸法實相印」了。這是化矛盾爲統一，齊不齊，簡化了許多世人的爲什麼的問號，使心中瞭然不同，不一，不是是，至如如，都是「諸法實相」的寶典。可惜人們不肯相信高妙法的寶典，必然執着肉眼所見，肉耳所聞和心圍心所想（五蘊中之第二蘊），即：色受想行識之想蘊之構成紛

紜交錯之種種心理現象，於是認爲高低長短，貧富貴賤，智、愚、是、非，親疏厚薄，名相百出，則彼此分別離間執着之心理，而成人與人，物與物之隔礙，更甚之者，則爲人與心之分離，是以太虛大師早年已說，這世界是離心之世界。人與心分，則人枯心死，故世界不能不亂，人不得安，心不能自在安樂。這是今日人世之可悲，關懷人類前途之值得憂慮者。湛山老人淡虛大師說法，極深妙義中也有平易近人處，他老人家說：烏黑雲白，葉綠花紅，一切一切現成，不容思議。故禪師們善調心法，調攝心境的平和、平靜、外靜、內淨，提昇了一種視覺，慧眼、法眼，乃至佛眼齊張，對世間法的生滅，不齊、參差，使他簡化、淨化，因爲心已簡化、淨化，所以一切面前之事物才能簡化淨化。經云：「萬法爲心造」，心生世界生。心平世界平，憨山大師山居詩：「道人一樣平懷處，月在青天影在波。」

何以有此世人不能平懷，因有八苦業所牽，不可得而要求得，放下，則苦何來呢？其他七苦皆是業感所招，而業感又從何來呢？三毒中之「貪」毒居首，貪念一起，諸障叢生，我們以玫瑰花作比喻，玫瑰花，當你看看它，欣賞它沒有問題。若你用手去貪取時，手就會受到「傷」與「痛」，宇宙間一切都是實法，但人不能領會，任意攀緣，是以人事紛紜，人心、社會、國族不寧者，皆由於未肯放下貪欲之念頭所招致。

其實佛法已指示了吾人一條大路，一切經典是指路標，吾人須見指望月。聽經學佛，原是指示吾人爲人行事之要素，指明了方向，應該是康莊大路，前行無礙的，故知解起行，極爲重要，古德云：「知而能行，雖少亦多，知而不行，雖多亦少。」行解一如，如手兩面，切不可分，分則失手！

戊午秋九月十四日講於大覺寺



## 繪佛像專家陳聖炎居士公展紹介序

陳崇興

陳強，字聖炎，廣東省，新會縣外海鄉人。性耽佛道，號聖炎居士。肄業鄉校時，從書畫碩彥陳孝廉泰初遊，專研永字八法，丹青六法。故其所寫書畫，已有相當根底；而其性篤信如來：「一切有情，衆生平等」之慈悲觀念。特好臨摹唐人吳道子所寫佛像，雲崗石刻佛像，敦煌三十六洞石刻佛像，宋院所繪佛像，悉心研寫其條線、鈎勒、法度，纖毫精緻，積四十餘年之經驗，故其成績，洵大有可觀也。

迄我國風雲瀾洞，陳居士來寶安旅居，加入風社詩畫藝團，及爲香港中國美術會永遠會員，與當代名書畫家前輩，悉心研習，而每年將所繪書畫卷軸，熱心參加歷次聯展，均能博得中外人士，一致好評，尙矣！

## 陳聖炎居士佛像書畫展覽

陳菊坡

佛教傳入中土，始自東漢明帝時，並在洛陽建白馬寺，紀念白馬馱經之意，高僧竺法蘭主持其間，揚傳佛法，厥後信徒漸衆，魏晉南北朝，上自帝王，下及黎庶，皈依者實繁有徒，現在全球都有僧侶，本大慈大悲之心，作救苦救難之事，所謂：「我不入地獄，誰入地獄」也。

陳居士名強，字聖炎，號聖炎居士，新會外海鄉人。先代已篤信佛教，家藏佛典頗多，居士幼年，耳濡目染，已有所悟，及長，從名孝廉書畫專家陳泰初老師遊，習丹青、臨法帖，深得其法，移居香港，承先人之啓示，皈依佛法，垂三十餘年，乃本夙慧之領悟，仿陳師之畫法，恭繪如來佛像、羅漢、觀音、四大天王像及敦煌大通景菩薩圖，寫出釋教悲天憫人之偉大精神，捨己

邇來陳居士積存所寫書畫數百幀，備受佛教人士之鼓勵，及我國書畫藝術前輩之贊勳，請其於公曆一九七八年十二月十八日至二十日（即戊午年十一月十九日至二十一日），一連三天，公展於香港大會堂八樓展覽廳，其所展之畫：有佛像、羅漢、四大天王、金剛菩薩、敦煌大通景菩薩圖像，觀音手冊，羅漢手卷。另有花卉、禽魚、走獸、人物多軸。

書法則有名聯、楹帖、橫額、扇面、條幅等，綜計有書畫一百五十餘幀，琳瑯四壁，洋洋大觀，從來香江書畫展覽，得未曾有佛像薈萃公展之機會，顧中西人士，盍往瀏眄，中有深趣，毋忽！茲爲褒揚我國繪佛像專家，絕妙工巧，超人藝術起見，特爲介紹如右。

新會陳崇興序於寶安縣九龍山中桐音樓。

爲人之無量功德，栩栩如生，現身說法，與流俗所繪之神像，迥異其趣。故港九之梵宇禪林，莫不購其珍品，以爲崇奉，而壯山門，居士加入香港中國美術會、風社，與前輩切磋畫藝，故除佛像外，所畫如花卉、翎毛、魚、蟲等，皆有可觀。中國美術會每歲聯展，均有作品參加，足見其藝術之精湛矣。

居士現承佛教人士之鼓勵，畫壇先進之贊襄，定於本年十二月十八日假香港大會堂高座八樓展出其匠心獨運之立軸、手卷、橫披等佛像，花鳥蟲魚走獸及書法共一百餘幀，琳瑯滿目，美不勝收。

抑尤有進者，居士此次個展，不求名，不求利，在乎廣介佛陀之繪藝，又開港九佛像展覽之先河，愛好佛教藝術者，盍興乎來。



# 佛學藝術

## 促進文化藝術交流

### 曉雲法師在比利時從事弘法活動

(布魯塞爾航訊)卅餘位對佛教禪宗思想極有興趣的此間中比人士，上月廿二日下午在比京布魯塞爾文淵閣畫廊，聆聽廿二年前曾在比利時舉辦佛教思想畫展而轟動一時的我國曉雲法師，約一個小時有關「禪宗思源」的演講。

在演講中，曉雲法師以深入淺出的方式，扼要介紹了中國禪的來源、禪的定義，以及基本的禪定功夫。她表示：「禪」並非如日本人所說的那麼神秘不可捉摸，事實上，禪是人人都具有的。現代人之所以不能禪思，主要乃是因為思想紛雜，事務太多的關係。因此她認為，禪是一件平常的事情。研究禪，就是要將人性根本具有的發揮出來，使自己做自己的主人，而不可讓別人做自己的主人。同時，她在結論中說：經由禪定的功夫，使自己能安靜自在，其後逐漸到達大慈大悲的境界。

現担任中華學術院佛教文化研究所所長暨華岡教授的曉雲法師，這次特於代表我國參加了九月間在美國哥倫比亞大學舉行的世界第一屆佛學會議之後，轉道前來比利時，主持在布魯塞爾文淵閣展出其禪畫、佛像、山水畫等五十餘幅作品，自十月十七日至十月廿六日第五屆「清涼藝展」。同時，曉雲法師藉着這次機會，也與比利時佛教界聯繫，從事弘法活動，希望能藉着中華佛教文化藝術在此間的展出，多促進中華民國與比國之間的文化交流。

清涼藝展在比京展出一星期以來，已受到比國藝壇及佛教界、文化界的重視。至今已有比利時佛學研究所所長、前比利時文化部部长、藝評家、大學教授、比國密宗代表等先後到場參觀，今天更有從西德專程趕來此間的西德人士，參加聆聽曉雲法師的演講。

清涼藝展於比京展覽後，將於其他歐洲國家如荷蘭、法國、西德、瑞士等國，作巡迴展出，以宣揚中國文化，弘揚佛教思想與藝術。

## 發揚人本主義思想

### 完成改造社會任務

#### 沈亦珍在能仁畢業禮演講稱

能仁書院大專部第六屆畢業禮，假香港藝術中心舉行，蒞會嘉賓有沈亦珍、吳俊升、楊勵賢、卜榮華、吳源興、梁剛、米至仁等暨該院師生共四百餘人。

典禮開始，除由校監釋洗塵，院長黃國芳，副院長白志忠先後致詞、授憑、及報告校務外，隨請教育界名宿沈亦珍博士演講，語多勉勵。沈氏講詞大意謂：自工業革命以來，因生產方式的改進，社會形態隨之變遷，影響於教育者有好有壞，好的一面是生產方式的改進，使每一個國家收入增加，有更多金錢辦教育，受教育是國民的義務，也是國民的權利；壞的一面，由於科技進步，使人過度重視物質，青年們不免受功利主義影響，視讀書如投資，視學歷為敲門磚，甚至流於偏激而不自覺。要改造今日社會的不安現象，學校有責任教導學生，使其認識到社會是以人為中心，而

非以物為中心，要發揚人本主義思想，注重品格教育，將教育納於正途，以改造社會，纔算完成高等教育的任務。

### 演培法師弘法寶島

#### 聽眾踴躍備受贊許

高雄打鼓巖元亨寺住持善妙法師，素極熱心弘揚佛法，自悉演培法師回國參加松山寺傳戒大典，即飛函恭請演師到該寺說法。演師不辭辛苦，從美飛回祖國，立即到該寺宣講成佛之道聞法趣入章七日，並請慧理法師譯為台語。法師善說法要，譯者譯極清晰，致每晚聽眾多達六百餘人，堪稱極一時之盛云。

屏東東山寺為弘揚大乘佛教正法，特恭請新加坡靈峯般若講堂住持演培大法師，蒞臨該寺，於十月六日至十二日，每晚七時至九時半，在大殿宣講維摩詰經方便品，由該寺住持天機法師譯為台語。由於講譯俱極動人善巧，致每晚各界人士來參加聞法者極為踴躍，諸聞法者，不僅法喜充滿，而且一致稱許，認為極為希有！

演培法師回國以來，席不暇煖，到處弘法，所到之處法緣極盛。台北

慧日講堂住持如虛法師，感於法師回國一次不易，特於松山寺戒期以前，恭請法師於十月十六日起至二十二日止，在該講堂宣講心經。法師在國外各地弘法，不特數度講解心經，且有心經講記流通。是以此次再度宣講，娓娓道來如數家珍，聽眾聞之無不動容，致該講堂座無虛席，甚至無有立足餘地，堂外各門口亦坐滿人，誠北市近年來講經希有之盛況，聞法大眾皆大歡喜，更有感於經期及每晚說法時間太短。法師善巧說法，譽為轉法輪將，真是名不虛傳云。

## 中佛會、中居會

# 參加世界佛教大會經過

第十二屆世界佛教徒友誼會由一九七八年十月一日至六日在日本東京築地本願寺舉行召開，我國之中國佛教會及中華佛居士會，皆為該會之地區中心，故分別應邀組團參加，後奉行政院核定，組一團體前往，乃由中國佛教會常務理事白聖法師為團長，中華佛居士會理事長李謩居士為副團長，率代表悟明法師，吳永猛居士暨觀察員隆道法師、淨心法師、梁秀榆、戈本捷、朱斐、陳金財等居士同往參加。然於開會期間，該會仍承認我國為兩個單位參加。即一為中國佛教會代表團，一為中華佛居士會代表團，我國前往參加人員於九月廿九日搭乘國泰四五〇班機飛往東京，於十月十二日飛返台北。日本各地區之佛教組織，為配合第十二屆世界佛教徒大會之舉行，特分別於各地舉行地方大會，邀請各國來日開會之代表及觀察員於大會之後，參加地方大會藉以聯誼，亦便於各國人士對於日本佛教有所認識。參加會議之人員，除工作人員外，共分屬廿三個不同國家，四十八個地區中心，代表及觀察員二三五人非正式觀察員一〇一人。

世界佛教友誼會議於九月三十日，在東京大飯店舉行，除世界佛教友誼會工作人員外，各地區中心也各有一人參加（必要時得帶翻譯員一人）。我國兩個單位有白聖法師及李謩居士參加，並偕李文哲居士、吳永猛居士作譯員，此次開會之主要事項，為通過新入會之地區中心八個，分別屬於巴西、法國、美國、印尼、加拿大、新加坡、印度等國，又通過藍尼尼園（佛誕生地為佛教聖跡之一在尼泊爾）復建計劃，並通過十三屆大會在泰國舉行。全體大會共舉行兩次，第一次大會於十月一日在東京築地本願寺舉行。大會由全日本佛教會大谷會長主持，會中宣讀各國元首賀電及祝詞。各國代表團贈送禮品。我國代表團由白聖法師與李謩居士代表我國贈送禮品。

第二次大會於十月五日在東京增上寺舉行，會中綜合審議分組討論之結論。

分組討論於十月一日及十月二日在東京增上寺舉行，分組討論時，我國代表人員由白聖、悟明、隆道三位法師及李謩、戈本捷兩居士參加，第一組討論主題為（近代思潮與佛教思想），淨心法師、朱斐、陳金財兩位居士參加第二組討論，主題為（亞洲現狀及佛教徒之使命），梁秀榆、吳永猛兩位居士參加青年組。在舉行分組討論會時，有越南僧人五名在會外絕食請願，要求大會設法解救在越南境內被迫害之佛教徒，由常設委員會處理其事。常設委員會於十月三日在東京大飯店舉行，我國代表由朱斐、陳金財兩位居士參加出版、廣播、教育、文化及藝術委員會，李謩、戈本捷兩位居士參加佈教委員會。白聖、悟明兩位法師參加團結及聯繫委員會，梁秀榆、吳永猛兩位居士參加青年委員會。

閉幕典禮，於十月六日在京都國際會議舉行，會中通過大會宣言，每次開會之前，皆舉行佛教儀式。包括三皈依及四宏誓願，十月五日舉行法會祈禱世界和平，於祈禱時達賴喇嘛參加，為大會增色不少。十月八日，參加高野山大會，在東大寺歡迎茶會上，白聖法師向茶會致詞，由李文哲翻譯英文。十月十一日，參加琦玉縣川越大會由白聖法師主持誦經法會，李謩居士向大會致詞，由吳永猛居士翻譯日文。

此次出席世界佛教徒友誼會，中國佛教會與中華佛居士會兩單位人員在國外合作密切，故能充分發揮對外聯繫之功能，共同爭取外人友誼，並加強國民外交之開展。

第十二屆世界佛教徒友誼大會之舉行，十分圓滿，會中不談政治，融洽祥和，為其特色，而日本人力、財力之充分投入，尤為大會成功要素，據稱：大會開支不包括地方大會，瀨三億日圓（約近於新台幣六千萬元），於全日本佛教會園遊宴會中，福田首相暨諸政要蒞臨致詞，以表示日本政府對大會之重視，參觀各地寺廟時，得見日本佛教諸寺多有悠久歷史，規模宏偉，多列為國家文化財產。各寺多附設大、中、小學及幼稚園等教育機構，故其僧才易於培植，對佛教學術之研究，尤具實力。

## 代郵

盧佛照居士：

來函及捐款，早經收到，以來附地址，無法寄奉收據及內明，盼即函示地址。

編輯部

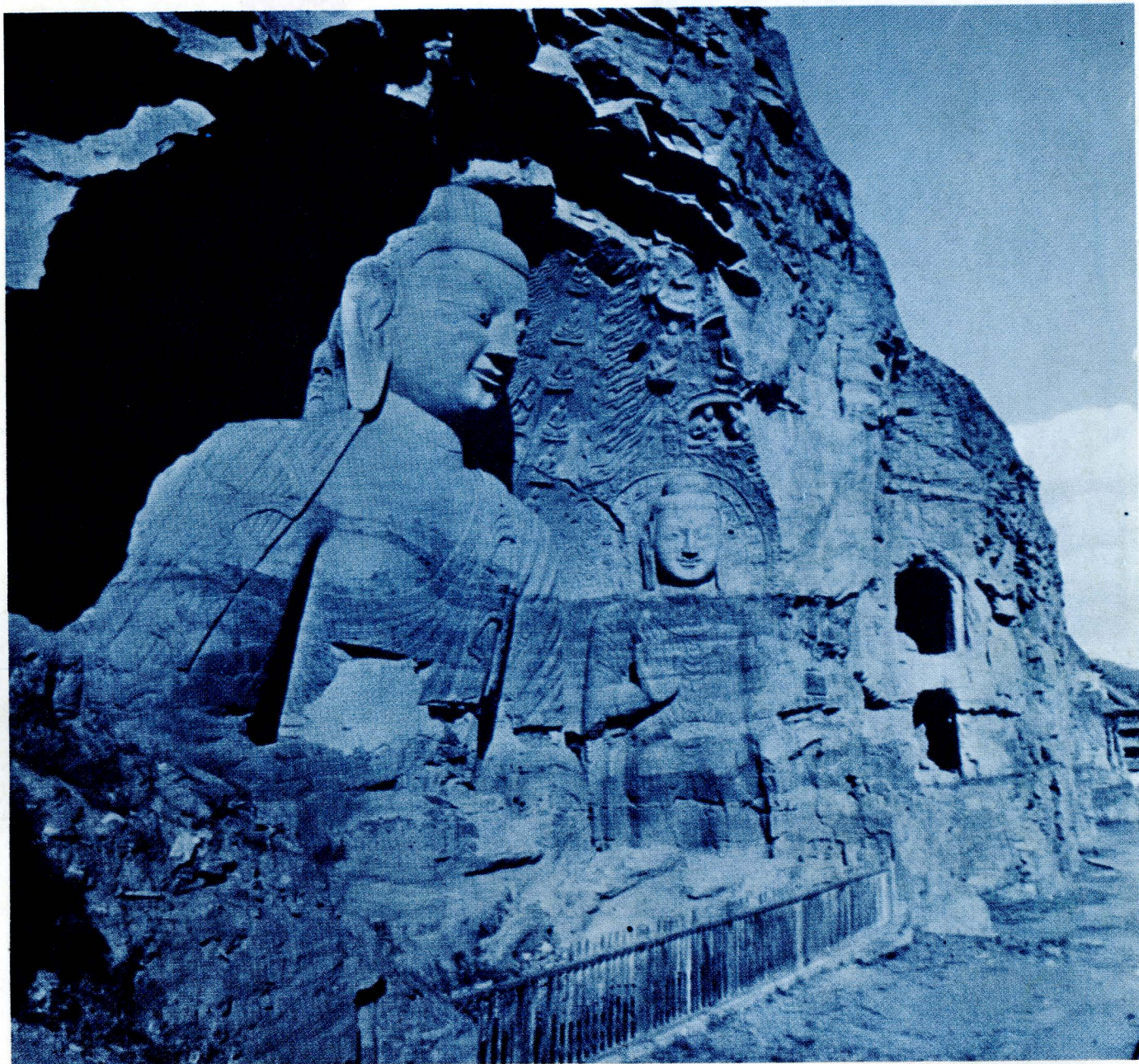




陳聖炎居士畫佛像







△ 雲崗第十二窟露天大佛。