



明内

集漢穀城刻石字



186

西方好七寶瓊成池四色好
花敷菡萏八功德水泛清漪
除渴又除飢池岸上樓取
勢飛翬碧玉雕欄填砥礎
黃金危棟間玻璃隨厚叢
光輝



西方好羣鳥莫若聲華下
和鳴歌六度光中哀雅讚
三乘聞者悟無生三惡道
猶自不知名皆是佛慈親
變化於宣法語警迷情心
地於圓明



現代因明研究略論

鄭偉宏

如果說漢傳因明的第一個高潮出在唐代，那麼可以說第二個高潮是出在一九一九年「五四」以後的三十年。按照中國邏輯史的分期，這後一時期稱為現代時期。

在唐代，以玄奘師徒為代表，因明研究的水平在世界上處於領先地位。這是中華民族的驕傲。然而，作為漢傳因明第二個高潮的現代，却仍是一塊極待開發的處女地。漢傳因明在現代的發展，起着繼往開來的歷史作用。研究總結其成果，對於繼承中華民族的優秀遺產，推進當代因明研究的車輪，具有十分重要的意義。

一、因明研究新高潮的出現

在清末，佛家因明剛處於復甦階段，主要特點是恢復、繼承唐代的成果，邏輯、墨辯、因明三大邏輯體系之比較研究還剛剛發端。一九一九年以後，才真正開始了較大範圍的普及和理論上的認真探討以及三種邏輯的深入比較。

「五四」以後，研習因明的人數之多，波及面之廣，著譯種類之全以及質量之高，都是前所未有的，因明研究新高潮的出現，主要標誌有以下三條：

第一，佛學院成為講習因明的重要陣地。

「五四」以後，除了許多寺廟恢復開講因明以外，全國有許許多多各種形式的佛學院都紛紛開設因明課。例如，呂澂在支那內學院，慧圓（史一如）在武昌佛學院，王季同在蘇州覺社，慧三在常熟東港淨光佛社，清淨在北平三時學會都傳授過因明。當時研習因明成效最著、影響最大的要數歐陽竟無創辦的南京支那內學院。協助歐陽竟無創建支那內學院的年青學者呂澂開設了「因明入正理論研究」、「理門對集量」、「入論對正理一滴」等課，並作論文《陳那以後之因明》。他的一部分講稿和譯作在院刊《內學》上發表，對我國的因明研究起到重大影響。支那內學院成爲當時全國因明研究的中心。在因明傳習方面作出相當成就的虞愚，早年曾不遠千里，負笈求師，從廈門到南京，投奔歐陽竟無，從此受到呂澂的深刻影響。

第二，因明的傳習開始走出廟堂，進入高等學府。這是佛家因明發展史上的一個重大變化。

太虛大師於一九二二年在武昌中華大學講演了他自己撰寫的《因明概論》。《因明概論》是「五四」以後第一本因明著作。熊十力、周叔迦、熊紹坤在北京大學開講過因明。周叔迦、王森還在民國大學講授《因明入正理論》。此外，陳望道在復旦大學也傳播過此學。

長期以來，因明作爲佛家邏輯，是佛學的組成部分。「五四」後，它成爲高等學府的一門課程，這表明因明學從佛學中相對獨立出來，成爲一門思維科學，從而變成學術界共同探討的學術財富。也正由於此，因明研習的隊伍結構發生很大變化。歷史上因明的研習僅限於少數佛門弟子和極少數俗家之人。「五四」後，則不但有一大批法師如釋太虛、釋印滄、密林、慧三、常惺等，還有大批居士如慧圓、王季同、清淨等，而且還有一些佛教哲學家如呂澂、熊十力等。此外，還有其他一大批學者如陳望道、熊紹

內明 第一八六期 目錄

特載	現代因明研究畧論……………	鄭偉宏… 3
特稿	從太空宇宙科學認識 佛說宇宙學（續）……………	馮 馮… 14
譯稿	中國歷史中的佛教（第五章） ……………（美）Arthur F. Wright 著 吳 琦 幸 譯……………	21
筆譚	談如何使六根不動……………	智 銘… 28
特載	憶齊老師思貽—— 記一位專默精誠的佛學者並及 我的留學生涯……………	唐 龍… 31
	「大智度論」集粹之六十七 諸法平等……………	智 銘… 37
	法海拾貝 融儒於佛的契嵩大師……………	蔡惠明… 34
	佛教名勝介紹 南湖福地……………	毛始平… 36
	佛教文藝 虛雲和尚（續）……………	馮 馮… 40
	佛教消息……………	編輯室… 44
畫頁	封面：唐人繪 釋迦牟尼像 面裏、底裏、封底：白雲大師「淨土詞」 之第四至第九首	

坤、譚方達、陳大齊、周叔迦、王森等。

研習隊伍的變化，明顯地促進了研究水平的提高。在佛教哲學家、邏輯學家（如陳大齊）、語言學家（如陳望道）、自然科學家（如王季同）以及法師的共同探討下，在聯繫佛學來研究因明、聯繫邏輯來研究因明這兩方面都有長足的進步。

第三，大量因明著作的翻譯、編撰和出版。

在因明研習的現代時期，翻譯和編撰因明著作近三十種。這是自唐代以來，因明著譯出版最多的時期。大量著譯的出版對因明的研究和普及無疑起了極大的推動作用。

在這一時期，因明著作的出版和流通都具有多渠道的特點。商務印書館出版因明著作多種，影響最大。此外佛學書局、中華書局、世界書局等出版單位也熱心因明著作的出版。有的因明著作由書店負責出版、流通，如開明書店出版龔家驊的《邏輯與因明》。當時有的出版商以「有裨學術，無多讀者，書賈不樂印行，為其入選準繩」，使得陳大齊博大精深之作《因明大疏蠡測》以鉛印本流傳於世，實在難能可貴。還有一些是由作者自籌資金出版流通的，如熊紹坤的《因明之研究》、覃方達的《哲學新因明論》、密林的《入正理論易解》等。

尤其值得欣慰的是，這些著作，種類較全，在一定程度上彌補了唐疏之不足。大體上分為以下八類：

一是典籍的翻譯。有呂澂的《因輪抉擇論》，這是迄今為止唯一的漢譯本。還有呂澂的《集量論釋略抄》，這是唐以後所能見到的第一個漢譯本。

二是漢藏對勘研究的著作。有呂澂的《入論十四因過解》、呂澂和釋印滄合註的《因明正理門論證文》。它們都有助於理解原著。

三是著釋性著作。有三種：梅光義的《因明入正理論疏節錄

集註》、丘檠的《因明正理門論駁疏》，熊十力的《因明大疏刪註》。這些著作為讀懂因明論、疏以及了解各家學說提供了方便。

四是通論性的著作。有太虛的《因明概論》、呂澂的《因明綱要》、陳望道的《因明學》、虞愚的《因明學》、覃方達的《哲學新因明論》、周叔迦的《因明新例》等。其中有些書兼有教科書形式和講經式的特點。這些著作對於因明的普及、幫助讀者了解因明學的全貌起到了積極作用。

五是《因明入正理論疏》的講解。這類書依傳統的講經方式，逐條依次講解。慧圓、密林、慧三、清淨、王季同等人的著作屬此類。

六是因明與邏輯的比較著作。有陳大齊的《因明大疏蠡測》，影響最大。還有龔家驊的《邏輯與因明》，該書則顯得較淺。

七是因明理論專題研究。有陳大齊的《因明大疏蠡測》一種。它以邏輯為指導，每一專題都有創見。

八是因明史方面的專論。有許地山的《陳那以前中觀派與瑜伽派之因明》。該論史料豐富且不乏新見。

以上八類著作反映出現代因明研究既有廣度又有深度。與清末因明的重新弘揚相比，前進了一大步。

現代因明研究大致分為以下三個階段：

1. 二十年代

這是「五四」以來因明研究的奠基時期。在這一時期，有太虛、梅光義、熊十力和呂澂的幾種著譯和注疏。這些著作一方面繼承了唐疏的優秀成果，另一方面又糾正了唐疏的不少錯誤，為全面深入的研究奠定了基礎。其中，以呂澂的著譯水平最高，影響最為深刻。

2. 三十年代初到四十年代初

在這一時期因明得到初步的廣泛傳播。一大批因明著作湧現

，全國各地競相開講因明。因明與邏輯的比較研究蔚然成風。

在著作方面，開始出現通俗化的著作。陳望道的《因明學》一書是我國第一本白話文的因明著作。這本書借鑒了日本著名文學家大西祝的《論理學》，說解簡明，通俗易懂，突破了文字障礙，十分有利於因明學的傳播。在這一時期，邏輯與因明的比較研究，與清末和二十年代相比，水平有所提高，但進步還不是十分顯著，有的著作甚至有不少牽強附會之處。

3. 四十年代中期

陳大齊《因明大疏蠡測》鉛印本問世，標誌着漢傳因明研究達到一個新的水平。該書三十年代末曾以油印分贈，經修改後於一九四五年由私人鉛印出版。這部著作對二、三十年代的因明研究成果作了總結和提高，在因明與邏輯比較研究方面下了功夫。如果說呂澂在因明與佛學相結合的研究方面譜寫了漢傳因明的新篇章，那麼可以說陳大齊在因明與邏輯的比較研究方面作出了超越前人的貢獻。

現代因明研究有以下幾個特點：

1. 加強了對論、疏的校注工作。

「五四」以來的因明研究一開始就十分注意對論、疏的校注，這就使得現代因明研究既深深地植根於唐疏的雄厚基礎之中，又不落唐疏之窠臼，基礎牢且起點高。

呂澂在佛學研究中，充份利用梵文、藏文、巴利文資料，治梵、漢、藏、巴於一爐，這是佛學研究方法上的創新。他把這種對勘研究的方法也運用到因明研究之中，將藏文因明資料這一世界上保存最豐富的因明資料與漢傳因明資料作對勘研究，在因明研究領域別開了新局面。

呂澂和釋印滄合編了《因明正理門論本證文》，參證藏文《集量論》，刊定章句，研尋義理，這對於研習者準確地理解原著很

有幫助。呂澂還在《入論十四因過解》中，將藏漢文本加以對比，提出了許多新見解。在呂澂漢藏對勘研究的基礎上，丘擘編撰了《因明正理門論對疏》，成爲唐以後漢地學者少有的一本《門論》注釋本。

此外，熊十力、梅光義等把注意力放在對窺基《大疏》的刪注和集注上。

2. 加強了系統的理論研究，第一次出版了全面、系統介紹因明理論的著作。

因明作爲一門科學，既總結了人類共同的思維規則，同時也有其本身的缺陷。第一，因明中的許多基本術語，如「宗」、「法」、「能立」、「有體」、「無體」、「自性」、「差別」等等，都不是一義的，這很容易引起理解、注疏上的歧義和混亂。第二，概念的出現缺乏順序性，顯得顛倒、重複和瑣亂。第三，因明是佛家知識論邏輯，與佛學量論關係非常密切，其實例涉及各宗各派觀點，在一定意義上，不通佛學，難精因明，這給因明的研習者帶來一定的困難。第四，對一些理論問題的解說唐疏各家不盡一致，一家之中也有前後齟齬、不能自圓之處。

把因明當作一門科學來進行系統、全面地研究，加以爬梳整理，這項工作是在現代才開始有的。現代出版的一批通論性著作，其共同特點是，除把《入論》的內容作爲本論加以講解外，都先有引論或概說，使讀者易於把握因明的全貌。例如，虞愚的《因明學》，分緒論和本論兩大部份。緒論中第一章是《因明學之意義》，第二章是《因明學歷史沿革大概》，第三章是《因明學研究法》，第四章是《因明學發展中重要之變態》，第五章爲《因明與演繹邏輯》，本論則以《入論》爲框架詳加評述。

許多著作對因明術語的不同含義能作出正確區分。例如太虛的《因明概論》、呂澂的《因明綱要》、陳大齊的《因明大疏蠡測》等都正確地解釋了「能立」的兩種不同含義，糾正了窺基《大疏》的錯

誤。又如，陳大齊將最難解的「有體」、「無體」的三種不同用法一加以闡述，這對於讀者是很有幫助的。

有許多著作對論、疏中的實例所涉及背景材料作了很好的介紹，除呂澂、熊十力的著作外，還有周叔迦的《因明新例》等。

總之，「五四」以來三十年因明研究比起唐代來，更理論化、更系統化。

3. 加強了因明與邏輯的比較研究。

在世界三大邏輯體系中，西方的邏輯是比中國的名辯和印度的因明更爲成熟的科學。傳統邏輯尤其是數理邏輯理應成爲判斷中國名辯和印度因明的標準。唐代玄奘師徒缺少邏輯武器爲借鑒，難免會有一些不合邏輯的解釋。現代因明家繼承近代學者把因明與邏輯作比較研究的傳統，更加自覺地用邏輯工具全面地對因明進行研究和論述。

虞愚的《因明學》首創用英文的邏輯概念對照因明術語進行講述。這有利於初習者理解因明術語，同時又了解英譯的觀點。可以說，對照本身就是一種比較研究。在太虛、慧圓、陳望道和虞愚的著作中都列有專章比較因明與邏輯的異同。在當時，因明與邏輯的比較研究已經蔚然成風。

陳大齊作爲邏輯學家，時時以邏輯觀點自覺地指導因明研究。「因明邏輯，二本同理，趨向有別，進展隨異。邏輯詳密，因明弗如，亦有道理，邏輯未說，如有無體，如自、他、共。因明發揚光大之可期者，與夫足補邏輯所不逮者，其或在斯。故於此二，尤致力焉《因明大疏蠡測，序》。」他在許多專題研究中將三支作法與三段論式在結構上、在推理規則等重要方面作了深入的比較。例如，他在「同品非有異品非有」、「宗同異品除宗有法」兩個專題中，論述了九句因中的第五句因存在的合理性，與邏輯的不矛盾性以及因明與邏輯的不同特點；在「因後二相與同異喻體」專題中論述了二者的同異，指出因的第二相的邏輯結構是特稱肯

定命題，並提出了三相不能缺一的重要觀點；在「全分一分」、「宗因寬狹」兩個專題中，他比較了全分、一分與邏輯命題之全稱、特稱的同異，指出因明三支只相當於三段論第一格的A A A式。值得一提的是他已經嘗試用數理邏輯的眼光來衡量因明三支作法的形式結構，儘管其論述包含着一個誤解，即誤以爲數理邏輯不設特稱命題（存在命題），但他正確地指出因明與數理邏輯的共點——不設否定命題（因明除異喻外）。

4. 開拓了因明研究的新領域。

表現在兩個方面，一是重要因明典籍的翻譯，二是出現了因明史專論。

前面已經提到，呂澂的翻譯，填補了漢傳因明的空白，這是有大貢獻的。鑒於陳那的《門論》簡拗，初習者如覽天書，而《集量論》對《門論》有許多發揮，倘若對照閱讀，可以互相發明。呂澂從藏本中節譯了《集量論》。此外，他還從藏本中譯出陳那的《因輪決擇論》。

在許多因明著作中，都設有專章介紹因明發展史。許地山的《陳那以前中觀派和瑜伽派之因明》則是一篇長達六萬多字的因明史專論。

該文理清了陳那以前中觀、瑜伽派發展因明的線索，同時發掘了不少很有價值的史料，發表了一些新鮮見解。其主要理論貢獻有如下四點：

(1) 提出了佛教邏輯特名爲因明的猜測。許文指出，佛教的因明和外道的因明或因論的不同之點可以用《瑜伽師地論》來比較。《瑜伽師地論》不用「尼也耶」而用「因」爲名，大概是因爲它是從許多論理家發展出來的論說中建立起來的緣故，如果單獨根據尼也耶的論法或單獨採取尼也耶派以後的材料，它就不會用「因明」來做論理學的名稱。

(2) 對《瑜伽師地論》（卷十五）中關於因明的定義「謂於觀察義

中，諸所有事」作出清楚明確的解釋，並糾正了窺基「大疏」中的錯誤。許文說：「《地論》底定義是對於一般所觀察的事物建立一種意見，其中關於能立與能破底一切論證底歷程便是因明。明(vidya)在現代的術語上當譯為「學」，所以「因明」就是關於因底學問。「因」底狹義的解釋當指五分或三支中底「因」而言；至於因明底「因」，意義就較為廣泛了。因明命名底主旨在以五分三支中最重要的因來表示及概括一切關於論證底形式和事物，一切事物至終要歸到使宗能正確地建立起來底因，所以這種學問稱為因明。」（《燕京學報》第九期第一七七頁）。

(3)關於《瑜伽師地論》與《正理經》的比較。

許地山認為《瑜伽師地論》所說因明與《正理經》所述很相近，並沒有超出後者的範圍，但在敘述上比較單純一些，沒有詳論正或矛盾方面，即沒有展開討論過失問題。

(4)對最早提出因三相說的《順中論》作了介紹。

《順中論》原是龍勝（即龍樹）所造，無著所釋。《順中論》中有因三相的最早提法，這是日本學者宇井伯壽的重要發現。許文介紹說，該論梵藏本均佚，僅存漢譯，其中因三相說不僅在中國為初見，就是印度在無著以前也沒有說到因三相的，所以《順中論》為因明史提供重要資料。宇井認為，《順中論》中的「朋中之法」便是第一相「偏是宗法性」的異譯。「相對朋」是異品之異譯，「相對朋」即第三相「異品徧無性」。「復自朋成」與第二相「同品定有性」相當。一、三相中的「徧」字是玄奘譯《入論》時依文意而增補的。《順中論》在舉出因三相之後，復用實例以問者的口氣提出來，指示立量所具的因三相。若刪去混入的注釋，可整理成下式：

宗 聲無常。

因 以造作故。

喻 若法造作，皆是無常，譬如瓶等。

合 聲亦如是。

結 作故無常。

許地山介紹說，宇井博士常說因三相說的比量是演繹法的論證，通常的五分作法是與這個性質相異的比論法（類比）的論證，所以知道因三相不僅能用通常的五分作法來表現。喻支為全稱命題的喻體和喻依組成。最早採用含有三相意義的論法，當歸於數論。但它認為從因三相說起來，徧充關係不外是第二相的「同品定有性」，同時也含有第三相的「異品徧無性」的意思。

二、因明基本理論研究中所探討的主要問題

如同西方邏輯在中國傳播過程中研習者在理解和闡述方面產生許多分歧一樣，因明學在現代中國重新弘揚過程中，它的許多主要理論和觀點也受到不同的理解和不同的闡述。這是正常的，有益的。探討、爭鳴的結果，因明學研究的水平得到相應的提高。下面是當時學者在九個主要理論問題上不同觀點的簡略評介：

(一)關於《入論》「宗等多言名為能立」一句的解釋共有四種不同理解：

1. 認為這裏的宗是所立，因喻才是能立，因循《大疏》、《莊嚴疏》「文不乖古」、「義別先師」之說。古因明師以宗之有法、能別二宗依為所立，宗體為能立。新因明師為了不在文字上乖古，而說「宗等多言為能立」。此說以熊十力為代表。

2. 認為能立有二義。在一個論式內部，宗是所立，因喻是能立。八義（八門）相對而言時，宗因喻三支均為能立。太虛、呂澂、陳大齊主此說。陳大齊作充分論證，糾正了唐疏的誤解。

3. 清淨主張以宗言宗義來區分能立、所立。宗言是用言語表示出來的宗體，與用言語表示出來的因喻一並稱為能立。宗義是用言語表示出來的宗之意義，是爭論的對象，是靠因喻來成就的

所立。他也認為「宗等多言名為能立」之宗是所立。此說與第二種觀點異曲同工。

4. 王季同也以宗言密義來區分能立所立，但又認為「宗等多言名為能立」順古師說，「多言」不包括宗，而是指因、同喻、異喻這三數。

(二)關於九句因是否為古因明所提出

九句因與新因明因三相關係甚為密切。大多數因明著作認為九句因是古因明所創，甚至是正理派創始人足目就已提出，但此說多為猜測，而缺乏考證。唯呂澂在《因明綱要》中考定九句因為陳那新因明產物。

(三)關於表詮、遮詮之理解

有兩種不同的解釋。陳望道認為，表詮即肯定命題，遮詮即否定命題。表詮、遮詮只涉及宗。他舉了一個遮詮論法的實例如下：

宗 草木不是有情識的，

因 不是動物故，

喻 如石瓦等。（陳望道《因明學》第43頁，世界書局，

1931年出版。）

其實把宗、因看作否定命題是不能成立的。同為同喻依石瓦必須是宗同品並兼具有因的性質，而石瓦既不是「有情識的」的同品，也不具有「動物」的性質。若把宗、因看作是肯定命題，把「不是有情識的」當作宗之謂項，把「不是動物」當作因法，則以石瓦為同喻依就完全正確，整個論式也成為真能立。可見，把遮詮當作否定命題的解釋是有問題的。

陳大齊認為表詮、遮詮涉及概念而不涉及命題的質。他廣集論、疏諸說，求其意義，認為「遮」或「遮詮」接近於邏輯之負概念，「故此遮義，與邏輯中所云負名，約略相當（陳大齊《因明大疏蠡測》第206頁。）」，「遮詮云者，不僅謂其不爾，且亦非有所目

，非有所詮之體。如曰無有，但遮其有，不必世間別有無有之體，指而目之然後始得言無」。（同上第202頁）

呂澂、熊十力雖未直接解釋表詮、遮詮的意義，但從他們對此二術語的用法來看，也是指的概念，而不涉及命題的質。

(四)關於全分、一分是否即為全稱、特稱

有兩種不同理解。陳望道認為，全分就是邏輯上的所謂全稱，一分就是邏輯上的所謂特稱。不過也是邏輯上的所謂全稱特稱，不限於斷案，而因明上的所謂全分一分，主就宗而言。

陳大齊認為全分與邏輯之全稱有同有異，一分不同於邏輯之特稱。

陳大齊指出，《因明大疏》中所說全分，有二義，一就一名說其所指事物全體，他則聯繫多名總說其為全分。例如，「我是無常」、「神我實有」、「一切言皆是妄」，都是說的一名之全，與邏輯全稱最相切合。而「覺、樂、欲、瞋，非我現境」則是復合主項的聯言命題，可以拆成四個全稱直言命題。這一類多名之全的全分與邏輯之全稱，意義已不同。

關於一分，陳大齊認為也有二義，或謂一名之分，或謂多名之分。例如，如立一切聲皆常宗，勤勇無間所發性因，立敵皆許此因於彼外聲無故。宗的命題形式是全稱而非特稱。但一切聲中包括的外聲，立敵雙方都不許其於勤勇無間所發性因上有，故有一分不成之過失。還有一種一分是指多名中之一名，也異於邏輯特稱。陳大齊認為，邏輯全稱特稱，偏重形式，因明全分一分，偏重實質，無關外形。

(五)關於有體無體之不同理解

有四種不同觀點：

1. 陳望道認為凡是內容上意義上為肯定的，不問形式上是肯定、是否定，都是有體，例如「真理不是空想」；凡是內容上意義

上為否定的，不問形式上是肯定、否定，都是無體，例如「真理是空想」。有體、無體之分僅限於命題。

2. 呂澂未專門給有、無體下定義，他主張區別有體宗與無體宗之標準是看有法是有體還是無體。有、無體問題不光涉及命題，並且涉及概念，而且首先是有法、能別等概念有有體、無體之分，才引起宗體等的有、無體之分。他提出宗的有、無體有四種情形，還贊成有的因既通有體宗，又通無體宗。

3. 熊十力主張宗的有、無體情況只有三種，其中包括有體宗兩宗，而無體宗只有有法無體、能別復遣這一種。他也主張有通二之因。

4. 陳大齊認為，立敵不共許其事物為實有者，是名無體；有體者謂立敵共許其事物為實有。他還指出有法，能別、因法、喻依等概念均有有、無體之分。他詳細討論了有、無體與表、遮詮以及有、無義之聯繫，指出有、無體必須分自、他、共三種比量，認為通二之因是違及邏輯的。

(六)關於有無因同品、因異品

有三種不同的觀點：

第一種觀點主張宗的同、異品兼顯因的同異品，因而設因同品、因異品是多餘的。其根據來自《因明大疏》關於因同品的一種說法，實質上是把因同、異品解釋成了同、異喻依了。熊十力主此說。

第二種觀點以呂澂為代表。他認為《因明大疏》誤解了《入論》，杜撰了因同、異品術語，帶來了許多矛盾。

陳大齊提出第三種觀點。他贊成《因明大疏》設因同異品，分析其本身的不同說法，同時從《入論》中找到有因同品說的兩個根據，還指出設因同、異品並非窺基始創，而是繼承文軌《莊嚴疏》的說法。他還認為，只要有利於闡述因明理論，何妨增設新名詞。

(七)關於同品定有性是否等同同喻體

1. 絕大多數著作都主張二者是等同的。

持這種觀點的都認為因的第二相同品定有性的同品是同於宗的謂項，但都未注意到「同品定有性」與同喻體「說因宗所隨」的主謂項適成顛倒。

2. 個別著作如陳望道的《因明學》雖未直接對同品定有性與同喻體作明確區分，但由於對同品和同品定有性作了正確解釋，使人一看就知道二者是不同的。

3. 陳大齊直接指出二者的主謂項適成顛倒，同品定有性不等於或不能單獨證明同喻體。

(八)關於因的第二、三相能否缺一

1. 絕大多數著作雖未直接說因後二相可以缺一，但由於把因後二相等同於同、異喻體，而同、異喻體又可互推，因此，絕大多數著作實際上隱含了因後二相可以缺一的觀點。

2. 陳望道正面論述了因三相是正因的三個必要條件，因而實際上承認三相不能缺一。

3. 陳大齊直接論述因的後二相不能缺一。他指出，由於因明的特點，同品不包括宗的主項，即同品除宗有法，所以從異品徧無，推不出同品定有，二、三相各別建立，不可偏廢，否則就可能產生九句因中第五句因的過失。

(九)關於三支作法相當於三段論第幾格第幾式

1. 王季同在《因明入正理論摸象》中主張三支比量本非三段論十九個有效式中之任何式，其改成三段論第一式，只是今因明師之所為，通過修改可改成十九式中不含特稱命題的五個式。這一見解混淆了因明三支本身是第幾格第幾式以及它能推導出幾個格幾個式這樣兩個問題。

2. 陳大齊主張因明三支只有第一格第一式。他認為因明除異

喻體，不設否定命題，而因、喻都是全稱肯定命題，故宗亦為全稱肯定命題。

以上是「五四」以來因明著作中對因明基本理論中九個主要問題的不同見解。其中有些已經有了定論，如能立二義等，有些則至今仍有分歧，如因後二相與同、異喻體之關係，因後二相能否缺一等。這些問題的探討說明：

第一，「五四」以來現代因明研究繼承發揚了唐代玄奘師徒對因明學的探討精神，以西方邏輯為武器，整理因明，加強了因明推理形式的研究，使之在系統化、科學化、通俗化方面有所前進。

第二，一些學者對唐代的注疏，已不像過去那樣，奉為經典，而是用揚棄的方法，取優棄劣，這意味着因明理論研究的深入。

第三，這些問題的討論標誌着漢傳因明研究已經初步脫離佛學的搖籃，走上獨立發展的道路。

三、呂澂、陳大齊在因明研究中的主要貢獻

在現代因明研究中，文壇壯觀，新人輩出。太虛、慧圓、梅光羲、熊十力、陳望道、周叔迦、虞愚等各有其勞績，其中以呂澂、陳大齊貢獻最為突出。

如果說呂澂的因明研究得力於深通佛典，廣研諸論，廣泛利用梵、漢、藏文資料，從而開創漢傳因明新生面的話，那麼，可以說陳大齊的因明研究則是以邏輯為指南，在因明、邏輯的比較研究上作出了超越前人的突出貢獻。

(一) 呂澂的主要貢獻

呂澂（1896年生），字秋逸（亦作秋一、鷺子），中國當代著

名的佛教學者、因明專家。從1918年起，他協助其師歐陽竟無創建南京支那內學院，為現代中國培養了一大批佛學人才。呂澂在佛學和因明學兩方面的成績卓著。他的主要因明著作和編譯有《因明綱要》（1926年9月商務印書館版）、《入論十四因過解》（1928年）、《集量論釋略抄》（1928年譯）、《因明正理門論本證文》（1928年與釋印滄合注）、《因輪決擇論》（1928年譯注），後來還有《因明入正理論講解》（1983年12月中華書局出版）。呂澂的因明著譯大多匯集在支那內學院院刊《內學》上。

呂澂對因明的研究着眼點很高，他特別重視研讀因明的經典著作。他在《因明綱要·引論》中提出「宜宗論而簡疏」的指導思想，擺正了研讀論、疏二者的主次關係，這就把因明研究的大廈安放在堅實的基礎之上。其不足之處是未能充分利用西方邏輯作比較研究。

根據「宜宗論而簡疏」的指導思想，呂澂做了兩方面的工作。

1. 翻譯原著

在唐代，因明譯籍寥寥無幾，玄奘譯了大、小二論，義淨譯了《集量論》但旋即散失，實際未起作用。陳那的因明論著共有八論，八論相互發明。因此，譯籍很不完備。

呂澂從藏文中轉譯了《因輪決擇論》和《集量論》，填補了漢傳因明的空白。

呂澂在《因輪論圖解》（附有《因輪決擇論》譯文）中指出，該論不光講了九句因，還講了因三相。他對原文十一頌依次作了注解。對藏本還作了一點刪削和補正。因輪論圖解對九句因的組成方式作了詳細說明，呂澂轉譯其圖，這對漢地學者研習九句因和因三相提供了方便。

呂澂的《集量論譯略抄》是一個節譯本，他還作了注釋。

《集量論》是陳那關於其佛家知識論即量論集大成的代表作。通過對《集量論》的研究，有助於理解《因明正理門論》。呂澂在翻

譯的基礎上，對《集量論》進行了深入的研究，經他介紹，漢地學者了解到該論的性質、結構和要點，以及漢傳因明的特點。呂澂認為陳那的門下自在軍、天主等，都在有關論證的一方面特加發揮，我國玄奘傳譯、弘揚的因明理論，也偏重於此，實在不能算是完整的。對此，今人也有異議，認為這正是玄奘慧眼卓識之處。

2. 對勘梵、藏、漢文本

對勘梵、漢、藏文本是呂澂因明研究的特點，是研究方法上的創新。這種對勘方法有助於準確理解梵文原著的觀點，唐疏得失也易於辨別。

漢傳因明歷來只依靠奘譯進行研習，呂澂對奘譯提出了質疑。奘譯歷來被認為是唯一精確直譯之文，呂澂認為奘譯實際是意譯，對梵文原典時有增損。

呂澂向漢地學者介紹了自己研究《入論》時用的數種藏文參考著作。他指出藏傳因明在翻譯、保存印度因明典籍方面有別開生面之觀。

呂澂對勘研究的主要成果反映在《入論十四因過解》和《因明正理門論本證文》中。例如，漢譯本中「宗等多言名為能立」一句，藏譯本為「宗等多言說名為立」，根據藏譯，迴避了所立、能立劃分的古今異說。呂澂認為，《大疏》關於此句中宗不是能立而是所立的解釋是錯誤的，可以刪除。這樣，呂澂關於能立二義的說法就從藏譯中得到旁證。

又如，關於因的第一、三兩相，藏本《入論》和《集量論》以及法稱的《正理微》都作「謂是宗法性」和「異品定無性」，而漢譯本為「偏是宗法性」和「異品偏無性」，呂澂指出，「應知增益」，就是說奘譯增加了兩個「偏」字。而藏本中第三相「異品定無性」中的「定」字，是有針對性的。「此相猶豫亦復成過，必致定言以料簡也」。漢藏兩種譯本的不同，反映出漢、藏譯者對因的第一、第三兩相

的理解側重不同。

再如，他指出在有法自相相違因中，「唐譯已依晚出學說有所改動」，即是說藏譯「正用無著世親以來之勝論古說」，而奘譯「依護法清辨時代之勝論說」。這為「奘譯喜以晚說改易舊文，謹嚴實有不足」提供了例證。

總觀上述，呂澂的研究成果，填補了漢傳因明的空白，對當代的因明研究仍然起到深刻的影響。

(二) 陳大齊的主要貢獻

陳大齊對因明研究的貢獻全部反映在其著作《因明大疏蠡測》（簡稱《蠡測》）中。《蠡測》是一本有12萬多字的論文集，它由42個專題外加序和跋組成。

作者在序中說明該書的寫作指導原則：「遇有艱疑，深思力索，但遵因明大法，不泥疏文小節，參證其他疏記，間亦旁準邏輯，期得正解，以釋其疑。」

這也可以看作陳大齊因明研究的指導原則。他的寫作態度十分嚴謹，決不淺嘗輒止。他很好地把握了專題研究和對因明整個體系研究的關係，對因明體系的把握促進了對因明各專題的深入研究。《蠡測》在充分肯定《大疏》優點的同時，也恰當地分析了它的缺點。書中常常比較各種疏記之同異，相互發明，以求得較為合理的解釋。以邏輯為指導，進行比較研究，這是《蠡測》最有特色之處。作為邏輯學家的陳大齊揚己之長，在比較研究方面成績最為突出。

在序中，作者說明了該書的六個寫作特點，其實也是作者的研究方法。這六個特點是：「素者理之，似者正之，晦者顯之，缺者足之，散者合之，違者通之。」

這六個特點或者說六個方法是針對《大疏》的不足而提出來的。由於陳大齊的指導思想和研究方法比較對頭，使得他在許多專題研究中都能提出獨到的見解，能夠發前人所未發，至今仍有重

要的學術價值。在因明與邏輯的比較研究方面，甚至可以說至今還沒有一部可以與之媲美。

《蠡測》在理論上的成就擇其要者有以下九個方面：

第一，它最全面地論述了「宗等多言名為能立」的含義，糾正了窺基關於宗只能是所立而不能是能立的觀點。

第二，第一次直接對表詮、遮詮作出正確的解釋，指出遮詮近似於邏輯之負概念。

第三，指出因明全分與邏輯全稱有同有異，而一分不同於邏輯之特稱。

第四，第一次清楚地解釋了有體、無體語詞的多義性。對通常使用的那一種含義作出正確的定義，並闡明它們與有義、無義以及表詮、遮詮的聯繫，同時也根據三種比量的不同情況闡明宗、因、喻間在有、無體關係上所應遵守的規則。

第五，充分論證了因同品、因異品兩術語存在的合理性。

第六，第一次明確指出同品定有性的邏輯形式是特稱肯定命題，不同於同喻體的邏輯形式。

第七，明確提出因的後二相不可缺一。

第八，指出因明三支不具有特稱命題，除異喻外不設否定命題，三支相當於三段論第一格第一式(AAA)。

第九，最完整地闡述了因明三十三過中自、他、共三種比量的不同情況，彌補了論、疏之不足。

陳大齊的因明理論也有一些不足：一是在未假定主項存在的情況下，主張由全稱肯定命題可以推出特稱肯定命題；二是他既認為由因的後二相共證同喻體，又主張單由因的第三相便可雙證同異二喻體，這在邏輯上是不嚴密的。三是把因後二相說成歸納推理，缺乏根據。此外，《蠡測》完全按照《大疏》的寫法，採用文言文，常常是四言一句的駢文體，不利閱讀，成爲此書難於流佈的不利因素，這是很可惜的。

(上接第20頁「從太玄宇宙科學認識佛說宇宙學」)

宇宙無線電波蒐集，拍回地球。它所蒐集的資料，顯然略爲減少了所謂「地平線」的障礙，從它的資料分析，可證我們的宇宙仍在不斷膨脹擴大之中，宇宙內的物質密度很大，不過已在逐漸冷卻，這些研究報告，接近於上述的「宇宙大爆炸學說」與「宇宙膨脹學說」所推論的情形——在大約一百五十億年前，在虛無發生大爆炸，形成的這個宇宙，不斷地膨脹擴大。蘇聯太空物理學界的發現，可算是對於這兩大學說提供了相當大的數學物理上的證據。

不過，科學界仍然是未滿意的，他們無論支持者或反對者，都在倍加辛勤地研究下去，希望不斷找到更多的發現，以揭開宇宙的奧秘。他們的努力，顯然地感到實驗與觀測的不足，因此，都無可避免地經由概念與數學的最高領域去推論，漸而進入了更高的形而上境界，有些人是不自覺地，有一些是立意朝着這方向走——越走越深入了玄妙的最高的佛經的形而上無數繁多的微塵數字宙！

但願宇宙學物理學與佛學的交軌，在不久的未來啓開多重宇宙的奧秘！

(完)



從太空宇宙科學認識佛說宇宙學

(三)從宇宙構成不均等

認識佛說旋世界轉世界的多姿

馮 馮

大方廣佛華嚴經卷五十五入法界品第三十四之十三云：

「……我悉了知，如此娑婆世界，知十方世界，世界性、世界海、世界輪、世界圓滿、世界分別、世界旋、世界轉、……」卷八盧舍那佛第二之一說：「諸世界海有種種形，或方或圓……」

華嚴經卷五十九入法界品三十四之十六有云，善財童子菩薩見：「諸如來及其眷屬諸大菩薩聲聞緣覺淨世界、不淨世界、雜世界，或世界有佛，或世界無佛，或上中下世界，或有世界如因陀羅網，或有翻覆仰伏世界，又復覩見平正世界」，卷四十五入法界品第三十四之一說：「種種色香須彌山雲充滿一切法界。」

佛經中像這樣開示多種宇宙的形狀，我們可以從天文望遠鏡就看到上中下十方的星雲游系，像網一般分佈，有些是斜的，有些是仰的，有些是平正的，有些是伏的，有些是歪的。許多大宇宙的形狀，現代很多科學家推測亦類似地有多種形式。有網狀，有斜形，有扁圓形，有直立形，有平坦的，或者也有長方的，卷

層的(須彌山雲就是星雲游系)。

古斯在他的宇宙膨脹學說內稱：宇宙的物质成形，曾經過一個過渡階段，有些相似於物質經歷氣體、液體至固體的過程。

我們不妨一看類似的情形：假如我們將一批沸熱的水蒸汽慢慢地冷卻。它的溫度就會慢慢地降低到「冷凝點」(攝氏一百度)以下，但是它並無水汽冷凝發生。這樣溫度以下的水蒸汽，是被認為超冷(supercooled)的。它的狀態極不穩定，只消有一滴極小的水滴進這團蒸汽之內，蒸汽就立刻在水滴的週圍冷凝，漸而全部化為液態的水。

古斯推論稱：當宇宙大爆炸後，發生膨脹擴張之時，它的時空內的光子、電子、霸子、微中子、粒子、夸克……等等能的質點，也在逐漸冷卻下來(宇宙時空內，並非絕對真空，所謂「空」，並非「虛無」，這一點是當今尖端科學所公認的，與佛經內所說的「空中不空」符合)。冷卻的結果，是形成很多種元素的原子(佛

經說「空生萬法」，正是此一寫照。宇宙的「能」的密度也隨之起了變化，在大爆炸後的 10^{-35} 秒之時，宇宙時空也變為「超冷」情況。

根據愛因斯坦的「相對論」，宇宙的擴張率(Expansion Rate)決定於它所含的「能量密度」(Energy Density)。

根據宇宙膨脹學說標準模型(舊說)，宇宙擴張越大，則其時空內的質點「能量密度」越減少，密度減少就會使宇宙擴張率減低。

古斯的宇宙膨脹新說，認為宇宙在膨脹冷卻過程中，有一段「超冷」的懸止階段於一個較高的「常數值」(constant value)以允許宇宙膨脹得更大，(比舊說更大的常數值膨脹)，這個大膨脹時代中，倘若時空真空內的能量保持一個常數很長久，養精蓄銳般地，那麼宇宙就可以膨脹擴張到 10^{26} 或 10^{46} 那麼大的係數，在這個「超冷」階段，不知何時，不知怎樣，有一粒極小的液態水點侵入了它，於是，真空內的能量很快就枯毀，於是膨脹就終止了。

古斯對這段推論，尚未提出數學計算來予以演繹論證。不過，科學界認為這是很值得研究的推論。

膨脹學說不是毫無缺點。像上述的不知何時及如何會有小水滴侵入，這就迄無任何可被人接受的解釋。既然宇宙形成伊始，液態的水尚未形成，從何而來的水滴呢？除非是它來自另一個宇宙，如果確屬如此，那麼，就反證確有其他的宇宙，乃至於超級大宇宙，即是佛經所說的無窮盡的世界與界。

古斯認為宇宙真空的能量的衰變朽滅(Decay)是可能不止發生一次的，它可能在不同的時空中發生多次，由於宇宙不斷地在擴張，真空能量的朽滅率必須追得上擴張率；才可使冷凝作用完成於各處。古斯認為這種可能性不太大，因此，宇宙中的物質的形成是有不同次第的，物理上結構是不均勻不一致的。

我個人同意古斯的這個推論。我也認為即使在我們這一個宇

宙之內，物質的物理結構也不是完全均勻一致的，也不是一次形成的，必有先有後，溫度不同、壓力不同、時間不同、物理構造也就有不同。我的觀點，來自佛經。

不過，我不是物理學家，我也沒有數學方程式可以作為論證。我的看法，一方面是來自佛經的宇宙觀念，一方面是我的直覺。

但是，由於科學界公認，可觀察到的宇宙部份，物質的構成是物理學上均勻一致的，因此，他們推翻了古斯的宇宙膨脹新學說內的這一環。

蘇聯太空物理學家林德(A. Linde)，美國太空物理學家史泰因赫爾特(Steinhardt)，與阿爾布烈特(Albrecht)(見前文，及上述拙著——三氏曾指出宇宙的膨脹會停止)，三氏分別提出了新的解答。三氏各別的宇宙膨脹新學說，相當複雜。這裏我只是摘要略提，不予詳述。

三氏的新學說，有一個共同點，那就是，本來就有真空的能量(vacuum energy)存在，而且其數量不少，足以促成宇宙膨脹。這一點學說，庶幾接近宇宙真相，即是佛經所說的本來就是空有並存無源。

三氏的新學說，認為是很小很小的一點小小的「能」的泡泡，亦能膨脹成爲一個完整的已知的宇宙。三氏的發現，亦近於佛經所言「芥子之中藏須彌」。

三氏新說認為，原來就存在的「能」，瀰漫於宇宙內外，它們把不劃一不規則的質點，推到地平線以外，因此我們觀察不到。

三氏新說還有一個特別優點，就是解答了「單極問題」(Monopoles)——就是只有「南極」或僅有「北極」磁場問題。此一問題是「宇宙大爆炸學說」舊說的「大統一」理論(Grand Unified Theory)所提出的。該理論將原子弱力、強力與電磁力三者結合爲一，因而預言宇宙在理論上應該充滿「單極磁場」，但是，事實上，迄今

仍未曾觀察到有「單極」情形。

三氏新說認爲：初期宇宙的「單極質點」是密度很大的，不過由於宇宙不斷膨脹而致淡薄了。宇宙膨脹已大到這種程度，恐怕在我們可觀察到的宇宙範圍內，頂多只可看到一個「單極」——事實上，我們連這一個「單極」也尚未見到。

三氏的新說，也有其缺點，其一：宇宙膨脹的情況——它的真空朽化爲現狀宇宙的，並不均勻。這一點，並不符合已知的物理。新說的此一缺點，與舊說同病，亦不能解釋。

其二：新說預言，在宇宙膨脹階段終結之時，物質的密度將會有起落的變化。新說甚至於預言這些密度變化的大小。各個星雲漩系，顯然就是宇宙物質密度變化的表現。在星雲漩系以內的物質密度，比在外面的爲大。有些理論物理學家認爲：在宇宙大爆炸之後的 10^{-33} 秒鐘之時，物質密度的變化就開始了，以形成星雲漩系。但是，膨脹新說所計算的這些密度變化的規模，竟大於各星雲漩系的十萬倍，也比宇宙內的宇宙微波背景輻射(Micro-waves Background Radiation)大十萬倍，均與現階段觀察不符合。

由於新說有上述兩點缺點，因此，很多宇宙學家認爲三氏的膨脹新說亦難以令人滿意，必須另尋新的理論及解釋。

照古斯的理論來說，不管初期宇宙的密度是什麼情形，當前的密度也該是臨界密度。有些理論物理學家表示不同意。

這就不得不再一提「平坦問題」與「地平線問題」。這些謎團，並不像分析氦氣光譜那麼容易肯定。到底我們還是太渺小，無法超越宇宙或到宇宙外面去觀察，誰也不能肯定這一個宇宙到底是平坦的或圓弧形的；是怎樣作用行爲的。很不幸地，我們迄今只能在我們的宇宙之內的一角觀察得到的只是宇宙的極小的一部份，我們只能在理論上予以推論。好比小螞蟻爬到喜瑪拉雅山上，從一角的沙石去觀望山峯，又好比海水中的小小微生物，從周圍

的水波去觀察海洋。我們以當前的科學如此發達，也還連我們居住的這一宇宙都還摸不清楚，遑論其他更多的三千大千世界的宇宙！可是，科學家們是大多數推斷在我們的宇宙之外，還有無數的宇宙時空的，因此，很多科學家對於佛經內所載的三千大千世界的複度多元時空感到驚奇與有興趣。倘使佛經只是像某些人所誣指爲「落後的印度古代人」的「迷信想象」觀念，那麼，迷信又落後的想象力，怎麼會竟然領先於廿一世紀即將來臨的新科學？難道新科學竟會開倒車走向「迷信」嗎？科學家們却並不認爲佛經是落後或迷信，他們認爲佛經有神秘的宇宙知識，是超越時代科學的，超越人生哲學與人類經驗的。

佛經所知道的多元無數宇宙，使現代科學界在初窺宇宙奧秘之際，感到驚訝與興奮，也同樣感到無法用已知的物理去解釋。在我們的地球上，一切物理，都可以用牛頓的力學與運動定律來計算；預知它的動向，在我們宇宙內，至少在太陽系內的行星運動，也能依照牛頓的學說定律來計算及解釋。但是，在超越感覺的極微世界與浩瀚的宇宙深處的質點世界，牛頓的一切定律都不適用。而佛經所講的宇宙衆多，時空複雜，境界繁密，極大亦極微，這都是超越當代科學物理所知的，好像有一點形而上哲學的表面意味，實際上，這些真知，正是新科學正在前進探討的方向，佛陀說法，倘若只是一個凡人，怎會得知那麼多宇宙奧秘？若非真有佛眼的極大智慧怎會知道？若非諸佛已存在於衆多宇宙之間之中，親自經歷感覺或親見，又怎能如此詳細述說多元宇宙於各經籍？

談及古斯等科學家的宇宙膨脹新舊學說，反對者指稱他們的學說均有漏洞，但是，反對者大多數光會批評，自己却提不出什麼獨特的學說來。或許將來會有比他們的學說更完美的理論，但就當前而言，我認爲古斯與上述三氏的學說，仍然是領導地位，帶領科學走向認識宇宙之路，不過，對於多元無數宇宙的認識，

則剛在初窺試探的起步。

批評者謂，古斯等學者的宇宙膨脹學說，若係正確，理應可以正確計算及預言我們宇宙的未來發展，亦應可確實溯推宇宙的過去情況。量子力學也應能計算出宇宙膨脹之前的情形。但是，他們的計算，人言人殊，叫人莫知所從。數字差別巨大，令人懷疑，這些理論可能都不正確，要不然就是宇宙學越來越走上玄之又玄的佛經形而上哲學之途去了。

這些反對者的論調，我認爲似是而非，反對者並不懂得宇宙無時不在瞬息萬變，更不懂得佛經所說的「無常」。我認爲反對者的論調頗有「刻舟求劍」的愚昧無知！不過，他們認爲宇宙學走上形而上哲學，倒是還有一些見地。不過如果他們知道佛經內的多重宇宙敘述，就不會武斷至認爲是單純的形而上問題。他們可能以爲佛經的形而上哲學是抽象的概念問題。這是他們很不幸的巨大錯誤及損失。

現在的宇宙物理學界有些人，對於宇宙資料的計算，仍然以「物理結構上均勻一致」的模式爲計算基礎，而不承認宇宙內存在有不一致與不同等的物質物理。這是因爲在可觀察到的宇宙部份，觀察不到不一致及不同等的質點，在治學態度來看，他們是夠謹慎的。但是，未免有些過份保守得因噎廢食。

很明白的一件事就是，上文我們已說明了，用「物理均勻一致」的宇宙觀是無法解答「宇宙地平線」謎題的，因爲根本就沒有問題！單以此一端，就可反證用「物理均勻一致」觀念去計算及推論此一宇宙是「此路不通」的了，更遑論進入其他的衆多宇宙去探討。

基於此點認識，很多思想前進的前衛宇宙學家，就已開始雙管並進地，既採用「物理均勻一致」觀點，亦採用「物理結構不均勻不一致」及「不同等」的觀念去計算及推論我們的宇宙，計算所得彙集資料，顯示着宇宙極可能以物理「不均勻」「不同等」的方式

發展及膨脹，也極可能有很多的宇宙，在我們的宇宙外面，以不均勻不規則、不同等的方式爆炸膨脹！形成各種各式不同的宇宙時空！此生彼滅，此滅彼生，一時生，一時滅，正如佛經所言！

我們也發現，很多反對「宇宙膨脹」新舊學說者的理論，都經不住考驗。反對者一般抨擊最烈的，就是針對「膨脹新學說」所預言：宇宙大爆炸後的 10^{-36} 秒鐘就開始波動(Fluctuation)形成星雲漩系，這是與其他學說預言的互相衝突的。各家學說對於何時形成及如何形成星雲漩系，各有不同的意見，但是，可說至亦仍無一家的意見擁有堅強的物理學法則基礎，也都不過是各推各的論而已。又如何有足夠的理由去推翻「宇宙膨脹學說」新舊兩說？此外，由於宇宙微波回聲的測得，並且據估計它是在宇宙大爆炸後十萬年之內所產生的。因此，這一點也引起了「膨脹學說」的上述預言的疑問。反對者以此爲堅強的反對鐵證，但是，反對者亦提不出他們認爲較合理的時間數字來。

那麼，到底有沒有實驗證據來支持「宇宙膨脹學說」呢？答案是尚未有。「宇宙膨脹學說」新舊學說的主要基礎建立在「大統一學說」(Grand Unified Theories)之上。該一理論模型，預言了光子在大約 10^{-32} 年的年齡之時，會朽滅成爲較輕的質點，但是，迄今爲止，還沒有任何物理實驗找到這種光子朽滅化爲更微的實例，反對者因此認爲：連「大統一學說」亦不可靠，若要推翻「宇宙膨脹學說」，首先只要推翻「大統一學說」。這些爭論，在我看來，是「有限宇宙」觀念與「無限宇宙」觀念之爭的另一回合。佛經有說過極微再分爲極極微。那麼，自然連光子亦不能例外，這是我的個人心得。

(四) 從宇宙的「臨界價值」

認識佛說世界微塵數虛空無量

大方廣佛華嚴經卷四十一離世品三十三之五云：「虛空界無

量，法界無量，衆生無量。」

同經卷四十六入法界品三十四之二云：「不可說不可說佛刹微塵等世界。」

阿含經內起世經卷一閻浮洲品第一，佛曰：「此千世界，猶如周羅，名小千世界，……周羅一千世界，是名第二中千世界……如此第二中千世界，以爲一數，復滿千界，是名三千大千世界……同時成立，同時成已而復散壞，同時壞已而復還立，同時立已而得安住，周遍燒已，名爲散壞，周遍起已，名爲成立，周遍住已，名爲安住，是爲無畏一佛刹土，衆生所居……」

佛早已開示宇宙是多元多度微塵數的無量無限，現代太空科學也陸續發現宇宙並不只一個，我們的宇宙並不是唯一的宇宙。不過，也仍有不少科學家在爭論只有一個宇宙世界。

當然，「宇宙膨脹學說」新舊兩說，也還有其他缺點，例如：它認爲宇宙的密度，應該恰巧準確地伸張到「臨界密度」爲止。這一預言，顯然不大正確。在實際的觀察上，如上文多次所提，觀察得知的宇宙當前密度是遠較「臨界密度」爲小。現在瀰漫於我們宇宙內的氦氣，份量如此多，多到充斥於宇宙各處，無限無盡，就已知物理法則而言，它只有在霸子質點(Baryonic matter particles)的密度不超過「臨界價值」(critical value)的百分之五情況之下，才會產生這麼多的氦氣。但是，觀察及研究，認爲星雲漩系多系的運動，可能將之推到百分之十了。那麼失蹤的物質到哪儿去了呢？那百分之九十的霸子質點何在？怎麼密度與學說預言相差這樣大？

這只有兩個可能性，其一是「宇宙膨脹學說」預言不準確，應予以廢棄。其二是：失蹤的百分之九十，可能另有緣故。(可能是轉入到另外的宇宙去了。)

宇宙學家們大多數認爲第二個可能性較大。一九八〇年，物理學界發現了「微中子」(Neutrino)，有人譯爲中微子(詳見上文所

提拙著)，微中子的體積是虛的，但是他們的數量遠比質子與中子多出很多，比例大約是十億(1 billion)比一。假如說，微中子的體積，只及得電子的五萬分之一，那麼，微中子的總數體積，也足夠填滿在現時觀察所見的「觀察密度」(observed density)與「臨界密度」(critical density)之間的差距空隙了。微中子是一些虛無物體的波狀非物質，電子是波狀的物質的能質點，也是無形的。如果都以我們的有限眼識來看，那就是啥都看不見，都不存在，但是它們是充滿於宇宙內的。華嚴經常說「先成虛空」，這句名言是不可以忽視的。

很令人失望地，就是從一九八〇年至今，仍無物理新實驗找到微中子存在於我們的世界的證據，因此，仍有人對其存在性抱疑。

「大統一學說」新說(Susy-GUT)提出了新的主張，它認爲當今物理界所未發現到的質點，可能存在於宇宙大爆炸後的 10^{-35} 秒之時，後來它們朽滅，化爲更輕更微的質點，例如微中子，或者更虛無的極微。我個人同意此說，我發現它接近佛經的極微微塵觀念。

大爆炸學說估計宇宙在過去的一個遙遠時間發生，宇宙的確實年齡端視宇宙擴張率而定。宇宙擴張率又決定於宇宙的物理密度大小，與乎宇宙含有的霸子微粒或輻射之多寡而定。「霸子」是一種極微的元質點，其行爲相似於光子，其旅行速度與光速相近。)

倘若「宇宙膨脹學說」是正確的，依其學說，則宇宙內充滿了無數的霸子微粒，很容易地就可計算出宇宙的年齡是 $t(2/3)H^{-1}$ 。(這裏的方程式內的英文字母H，代表「赫伯常數」(Hubble Constant)，那就是一個星雲漩系與其後退(Recession)初速的距離關係的常數。)

關於「赫伯常數」的價值，科學界爭論頗多。這是一個必須以

實驗來紀錄測量始可獲得的數字。通常是以「公里／秒／兆秒秒(km/sec/Megaparsec)的單位作為紀錄——公里與兆秒都是距離單位，彼此可以互相抵銷。所以，實在不懂為什麼當初赫伯博士要用這麼麻煩的方法來寫一個最簡單的「一秒鐘」(1 second)。不過，大家相沿使用下來，就習以為常了——美國德薩斯州立大學的天文學家居拉·狄·范谷勒(Gerard Vancoileurs)的實驗觀測，錄得的「赫伯常數」多次，都是高於100 Km/Sec/Mpc，不過，其他一般天文學家認為「赫伯常數」是在50 Km/Sec/Mpc左右。還沒有人發現這常數在45 Km/Sec/Mpc以下的，近十年來，尚無人公佈新的估計數字。

一個「赫伯常數」，50 Km/Sec/Mpc相當於 5×10^{-11} years⁻¹年，如此推算， H^{-1} 大約等於兩百億年(20 Billions Years)。「宇宙膨脹學說」估計宇宙的年齡是一百四十億年(14 billion Years)。

最近，片尼(A. J. Penny)與狄更斯(R. J. Dickens)兩位天文學家觀測編號「NGC-6752」的一團星雲，估計它的年齡在一千四百億年至一千八百億年之間，比宇宙的上述估計年齡老！這一發現等於否定了「宇宙膨脹學說」的估計數字。若非學說有誤，就是在宇宙大爆炸之後，到星雲形成階段的時間，估計不確或有遺漏未予估出。

美國威爾遜山天文觀察台(Mount Wilson Observatory)的天文學家阿倫·山迪治(Allan Sandage)估計此一段時間約為 $(1/5)H^{-1}$ 。

以此數字計算，將NGC-6752星雲列入宇宙膨脹學說模型內，則可計得宇宙的年齡 $(2/3)H^{-1}$ 至少是 $t = 14(1/5)H^{-1}$ Billion Years，這還須有條件，就是「赫伯常數」小於33 Km/Sec/Mpc才行，這年數與近年來的各種估計報告都有衝突不符。

這些天文數學計算的是這個充滿了壓倒性多數的霸子微粒元

質點為主的宇宙。但是，宇宙大統一學說與新學說(GUT and Susy-GUT)認為宇宙中還有尚未被發現的更微的輻射行為的極微質點之波，可能是它們這些極微波引起宇宙擴張得更快——比霸子所影響的擴張快得多。依照此兩說，那麼，受到壓倒性大多數的輻射極微波主宰的宇宙，其年齡，依方程式 $t = (1/2)H^{-1}$ 可計算出來，倘若「赫伯常數」是 $H = 50$ Km/Sec/Mpc，則宇宙的年齡只有一百億年(10 Billions Years)而已。即是說，NGC-6752星雲形成的時間，尚在宇宙大爆炸之前四十億年以上，顯然這是成爲疑問的。倘若要將此一星雲納入宇宙的系統之內，那麼，「赫伯常數」勢非小於21 Km/Sec/Mpc不可。而此一價值數字，却是不符合任何現在已知的學理的。

上面這一段，是一些天文學家基於「只有一個宇宙」的觀念的計算。我認為不無討論的餘地。我認為NGC-6752星雲根本不是屬於這一個宇宙之內的，它是可以經過這個宇宙透視得見的另外宇宙的物质之一，它的年齡，若比我們此一宇宙爲老，它的形成倘在我們宇宙之前，有何不可？與我同感的人不少，此事也促使了很多科學家走向佛經的複度多元無數宇宙觀念的。

倘若接受佛經的多元無數宇宙生滅不同時的觀念，那麼上文的許多謎團難題，就都不存在。上文所提當代科學家們的困難，在我看來，純是單元獨一宇宙觀念所引領走進了思路的死巷牛角尖。

在現階段，並非每一位科學家都能夠脫出單一宇宙的觀念。這一派仍然在努力用單一宇宙的觀點邏輯來解釋宇宙及可能是外宇宙的現象。他們盡力地將一切矛盾的現象予以統一，拿這一個宇宙的物理法則來估量一切未知(當然也還有少數人以地球的物理法則去估量宇宙，那就更不足了)。有些科學家，以其單一宇宙及有限宇宙的觀點，認為，宇宙膨脹學說已經破綻百出，必須設法找什麼學理來予以補救。最佳的而且是唯一的補救，就

是再採用那早已不吃香的「宇宙常數」(Universe constant)，那是愛因斯坦所創立的方程式；用來解釋它的宇宙觀的。當愛因斯坦見到後來的「宇宙擴張學說」之後，他就自動撤銷他的「宇宙常數」，並且很謙虛地自認該一方程式是他畢生「最大的理論錯誤」(the biggest blunder of my life)。

愛因斯坦的「宇宙常數」被宇宙學界冷落了多年。不過，平心而論，它並非那麼毫無用處。假如宇宙內果真有一種「宇宙常數」，縱然微不足道，亦能改變宇宙的擴張率及延長宇宙的壽命到若干程度，可以減免「宇宙膨脹學說」的宇宙年齡估計差距。不過，「宇宙常數」就如上文提到的「真空能量密度」一樣地發生疑問——今日的宇宙，其「真空能量密度」，依理論來說是很小但尚未至於等於零。但是，此一理論引起了疑問，因為尚無證據證明接近零的真空能量確有存在。

從宇宙大統一學說觀點來看，在宇宙膨脹末期，宇宙的真空朽滅成「能」——這觀點近於佛經所言「空生萬法」——沒有什麼理由說真空能量會降低到接近零，如果不是這麼少，又為什麼至今仍未觀察得到它？

還有，「宇宙常數」本身也有疑問。根據愛因斯坦的方程式，他認為「宇宙常數」影響時間與空間及宇宙中每一粒質點的行為，它既是常數，所以沒有任何東西可以對它發生影響。但是，這又違反了物理學上的「行為與反應」基本法則(Concept of Action and Reaction)——根據該法則，任何物體能對其他物體發生影響力者亦會在影響之時受到對方的反影響。

愛因斯坦把「行為與反應」原則放入他著名的「相對論」內，他指出時間空間並非是絕對的，亦不是不變的，而是由時空的內涵所決定的，而且，時空的形態也決定其內涵的物體的運動形態。

(此段的英文原文如下：Space-time is not absolute and immutable, but shaped by the objects within it. At the same time, the

shape of space-time determines how objects move — Einstein)。

愛因斯坦的方程式指出了物質與宇宙時空之間的相互關係。但是，他後來把他摒棄已久的「宇宙常數」，重新採用作為支持宇宙膨脹擴張學說之用，以解決宇宙年齡的歧說紛爭。他的動機是好的，不過，顯然是有些自相矛盾——「宇宙常數」在意義上，是絕對而非相對的呀——這一點，引起科學界相當大的困惑。

其實，我認為，這種困惑也是沒有必要的，科學界倘若不泥守於單元宇宙出發觀點，倘若接受佛經的複度多元宇宙及無常法則，那麼，上述的許多困惑與迷困，就都可迎刃而解了。

愛因斯坦的名言：「時空不是絕對的也不是不變的」，正好符合了自古以來佛經內的多元多變無常的時空觀念。

我認為愛因斯坦並無自相矛盾。我認為他的宇宙常數也是有伸縮性的，並非永恒不變的，問題只是可能別的科學家尚未了解他的真義，他們仍未完全放得下「唯一單元宇宙」的觀念。我認為研究佛經的宇宙時空，會大大地有助於宇宙學的新研究。

最近五六年以來，物理學界很多人在努力以赴地研究，希望找到新的理論來解答宇宙膨脹學說的兩大謎團，就是前文所述的問題，以使膨脹學說圓滿。該學說迄今為止，尚嫌缺少充份的觀測證據，它的理論，可說仍是以數學為主要推論根據的。科學界並不以此為足，講求物證的科學界，務必要找到百分之百的證據。可是，太空宇宙如此浩瀚龐大，這種心願想非立時可就的。

據蘇聯於一九八七年一月公佈：在三年前(一九八四年)發射進入外太空的一座人造衛星上的無線電波天文觀測儀，聽收到的

(下轉第13頁)



中國歷史中的佛教

(續)

(美國) Arthur F. Wright

吳琦幸譯

第五章 轉換期

公元九世紀以前長時間內如前所述，隋唐五朝以官方力量來恢復在南北分裂期被大大削弱的儒學。這種復興是有選擇的，它根據統治集團的政治利益來形成和限制。在社會政治中的主要表現即為察舉制，顯然比起前代五朝來，有着更加廣泛的基礎，而以前只是供一小部世家大族所晉開利用。察舉制完全是用儒家科舉考試制度作為基礎而建立的。儘管隋唐統治者對於道家、佛家的制度也有強烈的興趣，然而儒學畢竟提供了一整套政治理論及官方的宮廷禮儀和道德規範。儒家經典在欽定的孔穎達注疏中

經來通過考試的人並不是在研究中發現問題，而僅是應付科試所要求回答的問題，他們只是應付，這樣就不能很快地接受新的知識並加以思考。一直到公元九世紀，知識階層的興趣仍舊停留在對外來的佛教傳統的興趣上。當前述的各種歷史因素與佛教相對抗的同時，儒家思想和經書中的基本內容也在廣泛傳播，並在文人學士中形成了這兩方面的知識，能夠為本土傳統的復興和重鑄提供較為全面的社會基礎。

①形成了新的教育核心；貴族豪門出身的有志青年埋首窮經，並需熟練背誦陳詞濫調以充科舉考試之內容。隋唐對於復興儒學的限制也是很明顯的。儒家經典的學習只是成為致仕的必要途徑，以此而束縛了渴求知識的文學階層青年。新的注疏是繁瑣的、拘泥的，在相當程度上妨礙了人們對於經典的總體理解。希冀讀

在安史之亂前後的年代，正直的學者用一套新的儒學的教規來作為學習的內容和規範。他們在此中尋找出治療時代危機的良藥並開始積累解決的方法。他們對於欽定的經書注疏和考試中講求文學機巧以及靠死記硬背的方式頗有微詞。這些人在暗中活動，期望儒學的全面復興。但一般來說，他們並不反對佛教，也

不做對現實社會進行徹底改革的工具②。

韓愈(786—824)，一個傑出的詩人和激烈的排外者，他與同時代的宿儒齊心合力，對文化的復興制定了方案：清除歷年來佛教統治下在中國傳統中積累起來的所有弊病；重新回到古代聖人所提出的不朽理想，整齊人們的意志並建立新的規範。他的同時代人有許多都認為這樣做是過火了和激烈了，但他還是不懈努力，預示了儒學復興即將到來。公元十一世紀的學者歐陽修則更爲全面地、有預見性地論述了將要產生復興的情況。

在歐陽修的《本論》中，他回顧了佛教在中國滲透——正確地說，我以為是影響——在總體上說是對於中國傳統習俗、制度等的削弱。當然他的富於哲理的評論對於佛教廢棄的預見是感情過於激烈，而沒有用客觀的、歷史的方法。他認為振興儒學的任務並不簡單：「佛法爲中國患千餘歲，世之卓然不惑而有力者莫不欲去之。已嘗去矣而復大集，攻之暫破而愈堅，撲之未滅而愈熾，遂至於無可奈何，是果不可去邪？蓋亦未知其方也③。」總結一點，他認為解決方法只有治本，他舉出了歷史的例子以指導這一過程：

昔戰國之時，楊墨交亂，孟子患之而專言仁義，故仁義之說勝則楊墨之學廢。漢之時百家並興，董生患之而退修孔氏，故孔氏之道明而百家息。此所謂修其本以勝之之效也④。

在這兒，歐陽修特意舉出董仲舒的例子，我們前已述及——董仲舒「復盛」(或曰重建)了漢代儒學。他通過在新的學派學說中溶合自己的大一統理論，使儒學在各家學派的論爭中獨占上風。而這種方法恰恰也是十一世紀在復興儒學中所遇到的佛道競爭時同樣採用的。這第二次儒學的根本復興，也如第一次一樣，是在社會政治的變化帶來了佛教和古典儒學都無法應付的情況下出現的。這一點我們將在以下敘述宋代社會變化的各個方面接觸到

宋代儒學的復興——其思想實體被西方人稱之爲新儒學——

以其社會和民族的利益爲基礎的。猶如Bart所描述的，它的早期奠基人是那些認爲必須在思想習俗上進行改革並要產生一種新的社會精神氣質的人。這就意味着他們必定要反對企求來世和隔棄現世的佛教。他們確信包括自己在內，中國的思想界和社會受到佛教的侵入，已經從古代聖賢所構想的賢明社會轉向了。他們感到自己的使命便是澄清這外來宗教所帶來的在中國思想、行爲方面的雜質。而他們已經看到了傳統文化在許多方面已被取代。新儒學的主要奠基人朱熹，把佛教視爲仇敵。在他那個時代，他的新學說風行整個知識界，到最後他也被迫去對付佛教所提出的整個哲學問題的系統，提供給非佛教徒們以解決的辦法⑤。他在自己的思想體系中發展了一種宇宙觀，一套形而上學觀念，一組心理學概念，對傳統儒學或董仲舒時代來說這是無法理解的，但朱熹的同時代人用佛教的原理和知識來理解却是顯而易見的。新儒學的基本模式是在佛教影響下的環境中衍生的，甚至朱熹論道的語言和方式也是佛教佔優勢的時代中發展起來的。他們在中國古代典籍中發現的新的意義的範圍也即佛教常教育信徒去追求和探索靈性的範圍。

在這種新的理論系統的主要概念中，人們可能會很清楚地看到佛教靈性磨煉的積累。例如，朱熹思想體系核心的兩頭，一爲「理」，即萬物的根源，總原則；一爲「氣」，即天地萬物的物質。以前的佛教徒理解「理」僅僅作爲事物的合理性，後來被大乘佛教描述爲總的絕對原則。與此相類似的如Demicville所論述的有如新柏拉圖主義的「一」。新儒學則將「理」與「氣」截然分開，也即如佛教中將「理」與「事」(原則與事物)之間絕對分開一樣。

如果朱熹的新儒學和他的繼承者——其重點在於宇宙總體原則的知識的逐步積累，其外在表象在於現象、知識和道德的逐步

完善——只是新儒學的一個學派，那麼它就可能離開佛教那種通過靜坐反省和直覺來達到自我超脫進入涅槃的道路。朱熹以後的兩個多世紀中，那些醉心於這種佛教領悟道路的人繼續轉向禪宗，而禪宗也在文學和藝術的領域保持着巨大的影響。不過即使如此，禪宗還是遭到第二種新儒學的挑戰，其重點在於（就像禪宗所作）通過對現實生活的某一側面冥思苦想以期直接得到對所有社會現實的領悟。王陽明（1472—1529）對此作了最為全面的論述，提供了行爲的方式，使其理論學說很明顯地與士大夫階層的行爲歷程相關。王的論敵都稱其爲佛學之偽體，但是這種偽體在中國文化中正從一種外來傳統中轉變出來並努力從佛教思想中尋找其有價值的內涵的時代中，顯然是最重要的。

很顯然，這兩種新儒學的傳統是與在佛教佔優勢時代的爭論中發展起來的兩種領悟和自我意識的修行道路相關聯的。朱熹學派代表了漸進主義的傾向；而王陽明則代表了頓悟。這些都是佛教思想被一種複元中的儒學所代替的主要方法，而結果是佛教哲學也慢慢地失去了它的地盤，讓位給知識階層興趣所在的本土文化化的復興。

新儒學（在西方人的敘述中簡單地稱之爲哲學）還不能在中國人的生活與行爲中佔優勢。它的力量在於對個人生活和集體行爲的全面理解，以及在爲政府和社會統治提供各種方案中、在關於美學的標準和道德的規範裏。在這些新儒學反映的政治和社會行爲的現象中，人們可以再次看到來自佛教思想影響的轉換。

在宋代及以後的社會改革者和官員們中間，人們可以找到理性觀念的傾向，一種高度發展的社會意識，這在陳腐的唐代儒家學術中是看不到的。在范仲淹（989—1052）、王安石（1021—1086）及稍後的繼承者的改革行爲中可以找到。范仲淹引進了儒家學術的新理想，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，正如James Lin所論：「這句格言成爲政治信條而深深地烙在士

大夫階層的心中，最近的十年中，還常常在現代社會成爲議論文章的題目⑥。」這種新儒學中用以表達的以整個宇宙範圍的倫理觀念的因素是採用大乘佛教的思想加以改造的。由寂天(Saichō)所雄辯地表述的思想鑄進了中國人的世俗概念中：「我但願自己成爲一座永恆的大庫裝載着人世的愁苦，最先給予世人以各種需求物。我的利益和歡樂，我過去、現在和未來的一切權利、正義，將毫無保留地貢獻出來，獻給一切人類的幸福⑦。」

這種覺悟了的社會意識在實際行爲的氣氛中反映出來。宋朝是新儒學最先規劃的時期，當時的慈善事業以及安居樂業是卓有成效的。與唐代相反，慈善事業在虔誠的信徒或寺院僧團中擴大進行的時候，宋代政府的措施還只開始施行。王朝制定了各項措施，如建立官方的公共診療所、護養孤老的官方制度、孤兒院以及公共墓地等等。官方任命和尚去管理衆多的慈善事業，而這些最早便是由新儒學的官員提出來的。總之，佛教慈悲爲懷的思想和許多付諸實際的措施已經被當時的中國社會用另一種形式反映出來。

這種儒學思想被新的知識階層肯定，並具有個人和集體行爲的新的概念和改進慈善事業的措施，同時也得到了社會中有效的政府機構來進行社會變化的鼓勵並日益增長，我們將要把注意力轉到這些變化中去。

宋代及以後的社會，在佛教明顯削弱並逐漸被本土傳統所更換中，與唐代是有很大的不同的。世代崇信佛教的大家族已經消失了，現在比以往任何時候都更富於社會流動性。開放性的大城市，也即繁華的商業、手工業生活的中心，產生了爲權力而競逐的新富豪和新家族。農村的豪族勢力崛起，在貿易市場和土地問題上競逐，並已滲透到偏遠的地區。從大批文人中產生出許多在科舉考試中追名逐利的考生，學習着由朱熹創立的新儒學的綜合思想。印刷術的發明本來是與佛教緊密相關的，現在則被越來越

多的人們用來更好地學習新儒學的經典並以此作為晉身的階梯。宋代及以後的官學和私學的興起，為把新儒學的思想普及傳播到社會起了很大作用。沒有一個佛教寺院和廟宇是遠離世俗中心的。在那兒，新儒學作為一種思想的主體和通向財富和權力的工具而迅速衍生發展。結果，富人們更多地願意捐錢資助學術發展而不是去維修廟宇和祭器。顯貴也僅僅用僧侶作為超渡來世的工具或是為自己及兒孫謀福利的職業。一度偉大而興盛的佛教廟宇陷於頹敗。一個十八世紀的詩人為我們描述了這些被廢棄的廟宇的氛圍：

古寺僧歸佛像傾，

一鐘高掛夕陽明。

可憐滿腹宮商韻，

小扣無人敢作聲^⑧。

從佛教慢慢地轉換，並不是由新儒學提供給知識界的精神競爭，也並非由科舉制提供的所有社會刺激而造成的全部結果。實際原因主要還是從宋代到公元一九一二年間的歷代統治者對官方思想更加強其嚴密而有效的控制。除去高度嚴密組織的科舉制可以對所有學府的課程進行日益嚴格的官方控制外，政府還有着各種審查制度來對付持有不滿言論蠱惑人心的書籍，控制網絡已經前所未有地滲入到個人生活和思想行為的各個方面。

新儒學提供給社會上層的是這樣一種哲學思想體系，在它裏面，一種佛教思想的要素與另一種不知不覺地轉換了的持續要求溶為一體。如前所述，它包含着上層階級逐漸吸引來的興趣，以及來自於那些認為佛教傳統思想漸已缺乏活力的佛教信徒。它也包含了缺乏佛教思想和實踐的地方的生活模式的發展。新的思想、新的具有理性的個人和集體行為的模式、晉身仕途的道路——所有這一切都把上層人物的生活和思想牢牢地統在一起。這是儒學大師和儒學精英來向整個社會傳播經義的神聖義務。我們還

可以看到，在這個時期中，來自政府和官方的那種解脫民衆宗教束縛的力量，使他們轉入新儒學的研習之中。

但所有這些有關的因素都不能使窮困的農民變得安份和理性化地對待社會事態。對宗教的虔誠仍舊充塞了整個漫長的年代——熱衷於謀逆活動、無數的當地宗教集團、秘密會社、巫術迷信、祓魔降鬼及占卜祭祀等等。與前期佛教相反，佛教用不同的形式在中國社會的兩大階級中形成一種默契。現代人們可以看到的是在知識界理性地追求經義與農民宗教狂熱之間的聯結點。一個聰明的觀察者已經寫到這兩個階層可以被看作為超社會的，即上層的尊之為日神阿波羅，較下的便為酒神狄俄尼索斯。只是在這種明確的程度上，佛教在大眾文化中的轉換才被作為一種獨立的過程而被真正注意，但是却很少受到國家政治的確認。以下我們將讀到佛教在大眾各方面的轉換。

這裏我們得特別強調一下道教的重要性。早在公元五世紀已經開始，道教就已被佛教引進了宗教思想、祭儀卜卦，並還在繼續通過一個歷史時期去起決定作用。它是民間佛教在農村中有潛力的對手。由佛教所載播的知識毫無阻礙地發展，猶以民間佛教也是自由自在地在任何需要的地方發展它的祭儀和卜筮。佛教的特殊魅力在於它吸收和擴散當地存在的祭儀和占卜，就像早期初傳播進來的歷史一樣。道教掌握許多傳統醫藥學的技術，用泥土占卜（溶合了印度思想）和預卜吉凶的技術，使它獲得了一批可靠的信徒。被Charle Eliot稱之為中國農民的不可定的多神教，通過自然競爭，吸收穩定的佛教神祇而起作用。

佛教、道教和民族宗教因素最終被揉合成一種無分你我的大眾宗教。簡而言之，佛教信徒成爲其本身適應能力的犧牲品。對於佛陀或菩薩來說是很簡單的，只需在廟中放上一個或更多的土地神偶像代替佛陀或者菩薩在祭廟中的位置。一個純正的佛教徒的信仰要被慢慢地磨掉，就好像上帝給了他另外一個值得信奉

獻身的偶像。這種佛教信徒的完全中國化起碼早在宋代就開始了。Alexander Soper^⑧這樣描述其轉化過程：

藝術家把菩薩像的印度豐裸的形體風格改造成體面地穿衣的形象，皮膚還是比較白淨的。人們的信仰給了與中國風格相近的形象以特別和尊敬。羣衆的想象開始用佛教的概念來表達了，並創造出一種全新的半人半佛的種類，那就是名字與印度的 Arhats 相連的羅漢，但已經接近了神仙的塑像，類似在深山白雲中修煉而成的道士的不朽玉體^⑨。

我們在羅漢以及其他佛教徒的塑像中所可發現的另一種中國化的力量是神話歷史論的觀點——即認為神話中的角色和事跡均係歷史上的人和事。例如，佛教中的焰摩天(Yama)神，即地獄之王(中國的閻羅王)竟然是在隋代(公元591年)死的官員了^⑩。這種佛教信徒中的變化反映了中國佛教的詮釋。到了現代，早期塑像中的苦行精神、智慧的象徵和自我解脫的特徵都已消失。阿彌陀佛(Maitreya)和其他一些神祇已經從宗教思想的象徵，變成與人間相聯的形象，成為大肚皮信徒，或為本地手工業者，或為慈愛的母親形象等等。

如前所述，佛教徒較早地適應並到達這樣一種伊拉斯圖派的國家全能論者的地位上，這是外來者給予王朝的廣大的力量，不僅統治沙門和廟宇，並且涉及信徒本身。神祇受到帝國統治者的擺佈，或升或降，或給予或取消其神力。在這一轉換時期，帝國的這種權力應用於分解佛教信徒的效果。有時一個敵對信仰的神像——通常是道教——被抬高，以致擁有了佛教偶像所具有的崇拜力量。如宋徽宗在公元一一一六年就曾給予道教的玉皇大帝以九天世界所擁有的曾為佛教神祇所具的無上權力、另一個天上的統治者是道教中的關帝，他被封為戰神，曾在王朝末年被官方冠以「護國佛」之頭銜——保衛國土的佛陀。

國家權力還通過另外一種方式來促進民間宗教的聚合。當國家統治者現實地意識到新儒學不能夠滿足農民的需要時，它的目標就是要促進社會習俗的一致及良好的秩序和諧調的環境。有時帝王可能是佛教徒，他們便會給佛寺以極為崇高輝煌的地位，就像滿清時代崇信喇嘛教後，便將其作為亞洲內部政治的核心。但是，統治者政權的傳襲是要堅持將所有有利於良好秩序的宗教信仰和實踐進行結合才能成功的。官方的觀點認為佛教信仰的基本條理對一些人保持吸引力，是有助於社會安定的。然後讓它們處於一種調和各種宗教的狀態中，以便可以逐漸由佔優勢的儒學來吸收並改造它們。早在公元十一世紀，一個佛教僧侶就曾將孔子、佛陀和老子的偶像置於一處拜謁。宋代及以後的許多廟宇中也有這種拜謁的大廳。偶而也有官員為保護儒學而提出孔子應該高於另外兩個偶像，但是祭儀却都是約定俗成的，一直供奉到十九世紀。公元十七世紀，一個官員發願要將本地的廟宇修建成三教合一，他論證佛教的選擇和實用的觀點在官僚階層中是十分流行的：

吾詳察古人君國之術，治世必用禮，亂世則重刑。凡此尚不足以制民，必借重釋教之懲治力也。民懾於信教之威，目迷聰昏。雖以佛陀邈遠，然經義之妙，不可盡言。以孔、老之學傳釋氏之奧。……民以誠意信佛氏之輪迴、解脫之學說，反省所為之邪。

引自《安慶縣志》^⑪

所有這些國家政策的結果是在當地宗教寺廟中，對於虔誠的信仰來說只佔極少一部分。許多人禮拜的神只是出於一種特殊的需要。一九四八年的一个關於某縣祭拜佛祖的數字表明，其中有19.7%是真正的佛教徒，一大批人都是見佛就拜的糊里糊塗的非佛教徒^⑫。

印度佛教中天堂和地獄被本土民間的道教所改換，反過來成爲命運的輪迴報應，很明顯，這與民間宗教已經沒有什麼兩樣了。在這個轉換的過程中，天堂地獄仍保留了印度人想象的歡樂和痛苦，但是道教用一種十足中國式的官僚政治結構來重新理解它們。在彼岸世界中各種各樣神祇成爲具有一整套組織機構的官僚集團，如手執催命簿的判官、掌管前世報應的官吏等等。中國民間佛教關於陰間的觀點，可以在一個農婦死的典型事例中體現出來：她死後，家人們通過一個巫師而不是和尚去招請她的亡靈到彼岸世界。她通過巫師來回答：她現在已經在贖前世的罪孽，並已應用新的適當方法來重新賦以人形。她的命是排在紙上的，她等待着命中註定的安排^⑬。此中尚可看到佛教摩揭的理論，但是彼岸世界的構造以及作爲一個人所迫切要得到再生的東西，却已完完全全成爲典型中國化了。

在民衆的節日中，佛教轉換的過程也是同樣可以觀察到的。佛教因素與佔優勢的本土信仰和實踐在許多地方混在一起，只有在招魂節，即孟蘭盆會(梵文Avalambana)還是十足的佛教風格。甚至在其他祭儀的因素中——特別是在家祭中——也被引進了用盆(basin)作爲進獻供品的器物，而它正是來自於梵文字母Jan，即在節日中常派用場的盆。這正是準確地來源於佛教。

不光佛、道兩教的神祇、祭儀常常混淆，兩教的僧侶道士也都搞不清各自的功能和作用。現代研究者已經發現，道教徒在內行地管理着有名無實的佛教伽藍，而僧侶和尚也在道觀裏面當家。兩教的沙門都傾向於合併，共同爲民治病、被魔、祈雨、做法事。村莊小鎮的保護神(其來源可以追溯到遙遠的古代)既是佛教也是道教的神祇。兩種沙門都受到文學階層的嘲弄，這些人不像唐代士大夫，往往以自我滿足的思想爲榮，儘管最初還是要從佛教道教中汲取大量知識。

在我們已經考察的上層人士和農民的社會轉換的過程也是兩

個階層獨立發展的過程。例如，宗族組織，這是從宋以後所形成的中國社會特點，它打破了階級的界限，並將廣泛的親屬集團結合在一個交互影響的共同禮儀制度中。這些宗教具有慈悲爲懷的思想來調整內部關係，很顯然來源於佛教。佛教中的一些因素有時也在控制宗族生活中變得具體化，那種因果報應的思想像某種信條一樣成爲新儒學的倫理基礎，被引進來作爲約束、制裁歹徒的輔助手段。

此外，佛教的象徵主義，與儒學和民間道教中的因素相混合，這可以在公元十二—十三世紀影響中國生活極大的秘密社會的思想方式和禮儀中找到。「白色」常常被使用——這是彌勒佛祭儀中的象徵色彩——在白蓮教、白雲會的秘密團體中就此爲名。如果這些秘密團體宣稱他們並非繼承早期佛教的虔誠獻身的僧團的正宗地位，那麼在現代他們也只不過是一羣由方術、金錢、社會和政治吸引在一塊的烏合之衆了。原先被大家族支持的寺廟和以佛教優勢的宗教組織所產生的作用，現在就被宗族和秘密團體所代替，佛教內容也就相應地轉換了。

在中國化的形式內，「業力」(Karma)的概念可以在各類型的文學樣式中發見，如在士大夫的詩歌裏、民間說唱人的傳奇中，在故事和戲劇中，它提供了一種明確的對未知事件的解釋，以及對好心沒得好報和惡人却得成正果的解釋。在各個階層的日常生活中，它成爲解釋報應的一個組成部分。溯其來源還是早期佛教傳播時代。在佛教被神化以前，供奉敬祈被認作爲家人帶來好報。佛教傳入了因果報應的說法，恰以個人爲基本對象。宋代以後，兩者結合在一起成爲流行的觀點，此後，敬神供奉既作用了一個家庭，也作用於個人^⑭。

佛教轉換的過程可能在更多的普通事件及經文中被觀察到。普通的事物中展示出佛教思想的因素如何滲入世俗藝術，佛教宣傳教義的作用慢慢變化，逐漸成爲無意義的裝飾作用^⑮。對任何

一種現成的景泰藍和瓷花的裝飾作細緻的分析，幾乎都能顯示出原本佛教的許多教義的意味。

以上這些都可以證明，從公元十世紀到十九世紀的漫長的時空中，佛教在各種事物中的轉換。我們所敘述的這個轉換過程中，值得引起注意的是作為一種宗教的有限內容和易失落的部分。Toynbee(湯因比)曾論述大乘佛教是一種在政治上無能的宗教，而它在中國的發展恰可證實這一點^⑬。除了大乘佛教對於政治目的偶而有些用處——即滿足權力和判明戰爭之正義——它的基本教義阻礙它的發展，也即來自一種發展去理解政治理論之無視現世的教義特點。它的繼承者就其大部分來說，都利用這種教義來控制一些幻想中的大一統，實際上却很快造成新的分裂。佛教僧侶有時也為了政治目標而行動，但往往被自己的戒律(Vinaya)所束縛，最終被政府的法令措施所制約，這也就妨礙了他們去建立「教皇」制度以能獲得社會政治的優勢，就像基督教曾在西方世界所做到的那樣。

佛教沙門越來越多地從受過教育的俗人中吸收，他們從世俗社會進入佛門，改變了佛教的成分，猶似把許多學科拱手讓給了新儒學，鄉村僧侶變得與民間宗教的方士無甚兩樣。為滿足當地農民的需求，已經顧不上是何種政治信仰或宗教來源，僧侶成了既無經義修養也無戒律組織約束的俗人。新儒學形成後，在精英太陽神文化中佔了優勢，而古代民間信仰則更多的是在酒神型的大眾文化層中。

毫無疑問，佛教對當代中國的上層和公眾文化也起着極大的影響。如前所述，佛教的轉換過程不是一個在吞沒狀態下的「吸收」過程，即沒有一點痕跡地同化。我們說的「轉換」從來不是這個意義。那種「中國吸收同化了它自己」民族文化的侵入者」只不過是一種陳詞濫調，只是一種不切實際的神話。其虛謬之處已在剛剛回顧的過程中被證實了。

我們在上層精英和民間大眾這兩個層次上的考察佛教的轉換過程，已述到了中華帝國崩潰的前夕。在下一章中，我們還將面臨中國佛教在二十世紀中的作用和痕跡。我們還將探索這漫長歷史所帶來的意義以及佛教對於明天中國文化的可能貢獻。

註：

①指唐代頒定的《五經正義》。——譯者。

②參閱Edwin Pulleyblank《論元和期間的知識分子歷史》及拙作《儒學》有關章節(斯坦福，1959)

③見《居士集》卷第十七第一頁。

④見《居士集》卷第十七第三頁，第四部絲刊本。

⑤參閱 Galen E. Sargent «Tchou Hi Contre le Bouddhisme»(1955,巴黎)P7。

⑥參閱James T. C. Liu《宋朝前期的改革者——范仲淹》載《中國思想和制度》(1957,芝加哥)。

⑦見E. J. Thomas《佛教思想史》(1933,倫敦)。

⑧見《小倉山房詩注》卷二十一《鐘》，袁枚作於1769年。

⑨Alexander Soper:《相國寺，北宋王朝大寺》，(1948)。

⑩Henri Maspero:《現代中國的神話》載《亞洲神話》雜誌(1932年)。

⑪此段引文檢核《安慶縣志》，未見。此按英文意譯。——譯者。

⑫見William A. Grootaers《Temples and History of Wan ch'uan, Chahar》(1948)。

⑬見Francis L. K. Hsu《在祖宗的庇蔭下》(1948,紐約)P.173。

⑭參閱楊聯陞《中國社會關係中的基礎——「報」的概念》載《中國思想和制度》一書(1957,芝加哥)P.291—309。

⑮Schuyler Cammann《中國藝術的象徵類型》見《中國思想研究》(1953,芝加哥)P.211—14。

⑯見Arnold Toynbee《歷史研究》(1954,倫敦)P.40—41。



談如何使六根不動

智 銘

在波羅奈國的鹿野苑中，有一夥佛弟子集於講堂，他們對於世尊所說的兩邊、中間的說法，有些不明瞭。有人在彼此詢問：「什麼是二邊」、「什麼是中」、「什麼是縫紉」、「什麼是思」、「什麼是智知、以了了」、「什麼是智所知、了所了」、「什麼是作苦邊脫於苦」？其中有位比丘答說：

「六內入處是一邊，六外入處是二邊。受是其中，愛為縫紉，習於受者，得彼彼因，身漸轉增長出生。於此即法，以智知，以了了，智所知，了所了。作苦邊脫於苦。」

另外有位比丘說：

「過去世是一邊，未來世是二邊，現在世名為中。愛為縫紉，習近此愛，彼彼所困，身漸觸增長出生，乃至脫苦。」

再有一位比丘說：

「樂受者是一邊，苦受者是一邊，不苦不樂是其中。愛為縫紉，習近此愛，彼彼所得，自身漸觸，增長出生，乃至作苦。」

還有一位比丘說：

「有者是一邊，集是二邊，受是其中，愛為縫紉，如是廣說，乃至脫苦，乃至脫苦。」

復有一位比丘說：

「身者是一邊，身集是二邊，愛為縫紉，如是廣說，乃至脫苦。」

最後有位比丘說：

各種異說，我們不要望文說義，世尊或者更有其他的說法，他曾經有『波羅延低舍彌德勒所問經』似乎也談過這些事，我們應該去請問世尊。如世尊所說的來奉持好了。」

他們就去到世尊那裏，請求世尊將二邊、一邊、其中的真義說明白。世尊告訴他們說：

「你們各人所說的都是善說，並不違背經義。但我現在更為你們另外為說。」

我在為『波羅延低舍彌德勒有餘經』說：觸是一邊，觸集是二邊，受是其中，愛為縫紉，習近愛已，彼彼所得，身緣觸增長出生於此法以智知，以了了，智所知，了所了。作苦邊，脫於苦。」

這是依因緣法來說明一邊、二邊、其中。因緣法共為十二，即無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六處、六處緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死。因為有生、老、病、死，所以是苦。在這十二因緣法中，「觸」非常重要，若無「觸」，就什麼事情都不會發生。其次重要的是「觸集」、「受」，若只有「觸」而不集不受，那末雖觸也沒有什麼作用，再其次是「愛」。這「愛」有如中藥內的甘草，它能使所有的藥產生縫紉作用。所以這「愛」乃促成觸、受的縫紉作用。「縫」是縫合，「紉」也是縫合的意思，所以這「愛」是居於非常重要的關鍵。由於眾生習近這「愛」以後，就產生了一連串的「所得」，這身就由於「觸」的增長而出生了，有身就是有苦。對於這些的道理，應以智來證其知，知一切是苦以後，即不執於苦而了無所得。凡能以智所知，了所

了的人，就能作苦邊而脫於苦。

衆生之所以有觸、觸集、受、愛，完全是由於內六入處的眼、耳、鼻、舌、身、意接納了外六入處の色、聲、香、味、觸、法而生了六識身，由六識身而生六受、六想、六思而成六識界。由六識界的漸、轉、增、長，乃有了彼彼所得。凡有所得即是苦聚。

所以，佛陀在拘談彌國瞿思羅園告訴比丘們說：

「有手故有取捨，有足故知有往來，有關節故知有屈伸，有腹故知有飢渴……有眼故眼觸因緣，生受內覺，若苦若樂，不苦不樂。耳、舌、身、意亦復如是。

若無手則不知取捨，若無足則不知往來，若無關節則不知有屈伸，若無腹則不知有飢渴……若無眼則無眼觸因緣，生受內覺，若苦若樂，不苦不樂；耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。」

這段經文正是告訴衆佛弟子不要使這內六入處起作用，一起作用，即生因緣。一有因緣即有苦、樂、不苦不樂的感受。佛陀說了一個譬如。他說：

「河中生了草，草中住了一隻龜，當時有一隻如狐狸似的野干正飢餓地覓食。遠遠地看見那隻龜，就很快地將那隻龜捉來。那龜覺察到自己被捉了，便將頭尾四支等六官縮藏到龜殼內去了。那野干吃不到，就在旁邊等候，希望烏龜伸出頭足，然後取食。

可是，那烏龜始終不出頭，也不出足，那野干等得飢腸轆轆地瞋恚而去，那烏龜因而保住了性命。所以說，你們現在也是如此，身外有許多邪魔，正在伺機相害於你，希望你的眼着色、耳聞聲、鼻嗅香、舌嘗味、身覺觸、意念法，如此就會出生染着六境。這就被邪魔捉住了。

所以，佛弟子要常能執持眼律儀住，執持眼根律儀住，那末

邪魔就無計可施了。其他如耳、鼻、舌、身、意，也要執持律儀住、執持根律儀住，使六根若出若緣都不發生作用。就好像那烏龜之對付野干一樣。」

如何處理自己的六入處，是一件很重要的事，許多人不能作到，甚至於不知道如何去做，佛陀再說了一個譬喻：

「倘若將大麥放在堅硬的石板路上，令六個壯健力大的男子用捧去搥打，不要多久，那些大麥都會被搥得粉碎。若叫七個壯夫去搥打，就會更加的粉碎了。

同樣地，凡是愚痴凡夫，於六觸入處之師搥打以後，還在念着未來世仍要搥打，這佛性就一一地粉碎了。凡是有人執着有我、有所，未來當有、未來當無、當復有色、當復無色、當復有想、當復無想、當復非有想非無想等等的執着，就會動搖，因為動搖所以有病、有癱、有刺。因為有動搖所以有著。

若善思惟而作正觀察愛、生、苦，就會住離愛心，而生正念正智。要知道：凡是衆生動心的時候，魔法句隨之而來束縛，若心不動搖，則魔即隨解。所以，佛弟子們應多住不動搖心，正念正智，應當修學。」

這是佛陀教諭佛弟子們如何使六根不動的說法，六根能不動，即此心不動。此心不動，則一無所着，無着即無苦。

如何修不動心，儒家也是很重視的，如孔子說：

「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑……」這「不惑」就是不為外界事物而動心。

孔子又讚歎顏回說：

「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」

這意思是說，顏回能持久三個月「不違仁」，「不違仁」就是不動心。其他的弟子們，有的能一日持仁不失，有的能一月持仁不失。這麼說來，孔子的弟子倒真正夠得上稱聖稱賢的沒有多少人

。但佛弟子一旦入佛門，有許許多多的人就能終生不違經戒，不違經戒者即是聖賢。如佛住世時，有位婆蹉國王叫優陀延那的，他問尊者賓頭盧：

「是什麼因緣，新學年少的比丘，於佛法出家不久，就能修得極安樂，住諸根欣悅；顏貌清淨，膚色鮮白，樂靜少動，修持梵行，純一清淨？」

賓頭盧尊者告訴他：

「因為佛陀的教育法很明智，如看見較老的女人，當作母想；見中年者當作姊妹想；見幼稚者當作女想。由於這樣的修學，所以年少新學比丘非家出家以後，安隱樂住，諸根歡悅，顏貌清淨，膚色鮮白，樂靜少動，修持梵行，純一清淨。」

那位優陀延那王再追問說：

「若是見了老年女人作母想、見了中年女人作姊妹想、見了幼稚者作女想，可是仍覺得貪欲燃燒，瞋恚燃燒，愚痴燃燒，那還有更好的勝因緣法可修嗎？」

「如果真有這等的情形，佛陀就會告訴弟子們：這個身體從頭至足，內面是骨幹肉塗，外面包一層薄皮，種種不淨充滿其中，站在一旁觀察：見那些髮、毛、爪、齒、塵垢流涎，皮肉白骨，節脈心肝，肺脾腎腸肚，生藏熟藏（即男女陰），胞淚汗涕，沫肪脂髓，痰陰膿血，腦汁屎尿等等，一想到這些，什麼貪欲、燃燒都沒有了。所以年少比丘就能於佛法之中出家非家之後不久，安隱樂住，乃至純一滿淨。」賓頭盧尊者詳細地更進一步說明修習法。

優陀延那王再追問：

「還更有勝因緣，能使年少比丘於佛法中安隱樂住，乃至純一滿淨不？」

賓頭盧尊者說：

「有的，佛陀曾經告訴比丘們：你們應當守護根門，善攝其

心，若眼見色時，莫取色相，莫取隨形好，增上執持。若於眼根不攝斂住，則世間貪愛惡不善法，則漏進其心，是故當受持眼律儀、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法等，亦復如是。如此乃至意律儀。六根律儀不動，就能安隱樂住，乃至純一淨滿。」

由以上的這段對話，就可以知道，依佛法而修的人，即使是年少之人，也能成聖成賢。

公孫丑曾問孟子：

「夫子加齊之卿相，得行道焉？雖由此霸王不異矣，如此，則動心否乎？」

孟子說：

「否！我四十不動心。」

公孫丑說：

「若是，則夫子過孟賁遠矣。」

孟子說：

「是不難，告子先我不動心。」

由孔子、孟子等的說話，可知他們都是到了四十歲才不動心，比佛家的年少比丘還差一截哩！

儒家對眼、耳、鼻、舌、身、意的六根，沒有很完整的處理辦法，只是說：

「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。」

這只將眼、耳、舌、身四根作了處理，至於鼻、意二根，就沒有很好的處理了。儒家處理四根的方法，是以「禮」為標準。但這禮的形成，是具有等級分別的，故說：「親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」依這「禮」推演的結果，老子打兒子是合禮的，兒子打老子是不合禮的。若在佛法來說，不管誰打誰，都不可以，因為一打就起瞋恚心。瞋恚是三毒之一，是避之唯恐不及的事，所以佛法比之儒教要究竟得多了。

憶齊老師思貽——

記一位專默精誠的佛學者並及我的留學生涯

唐龍

本年四月八日獲沈先生家楨發自紐約澤西的一份「美國佛教會會員通訊」，讀到其中一則消息：

「已故齊思貽教授捐一萬五千元指定整理本會圖書，使和世界宗教研究院之圖書館可以採用同一制度，將來可彼此通用，該款已收到。」

始知吾師業已辭世。初覺霹靂起於晴空，如夢如幻；繼而心緒起伏，不怡者累日。我在台灣大學中文研究所畢業前一年（一九七一）有心留美，申請的學校包括印地安那和哥倫比亞大學等。我寫信給印大東亞語言文學系索取申請表格時述及我久為慧炬月刊（今改稱「雜誌」）主編而碩士論文乃有關佛家傳記資料等事。這信經轉交齊教授，他回信說，「我們系裏原則上不收中國學生，但是由於你的學術背景，我們鼓勵你提出申請，並願見到你的研究計劃。申請表已請校方寄出。」

我在大學時曾贏得趙忍庵居士委由慧炬主辦的金剛經論文比

賽首獎，經該刊周董事長宣德羅致主持編務。因此我就以金剛經為中心，寫了研究計劃，齊教授讀後說是印象深刻 impressed。

然而入學許可久候不至，我寫信去問他，他回信說為我打電話問過研究院當局，不久便可分曉。及至印地安那和哥倫比亞的入學許可都先後到了，我却因事不能於一九七二年入秋季班，而希望延至次年初入學，印大照准，而哥大只收秋季班學生，因此必須順延一年。一九七三年一月我克服諸般困難，終於成行；一個人摸索到印大時剛好是十四號，星期天下午。好在一間雙人房的學生宿舍早經申請，睡過一晚，便去東亞系所在的古德巴底樓 Goodbody Hall 見系主任到教授玉汝；我對遲遲入學表示歉意，他則於我能來深表喜悅和歡迎，並說系裏又收到一份台大學生的申請表。我因問及不收中國學生一事，他說：「倒也不是不收，只是有些中國學生以為東亞系好混，藉以出國；在這裏既學不到什麼高深的中文，到時候連一篇英文學期論文也提不出——齊教授佛學

素養深厚，你跟他寫論文是非常好的。」他隨即撥了一個電話到齊教授家：「唐龍同學在系裏，你來一下吧；他完全是欽仰老兄的學問來的呀。」線的那一頭說馬上就到。個子不高，就在中國人中也算稍矮；不瘦，還沒有到發胖的程度；額頭闊廣，面色光潤；戴副眼鏡，鏡片滿厚的；嘴唇略闊，講起話來未能滔滔不絕，每三言兩語，就帶此個「呃——呃——」，然而他是牛津和劍橋的雙料博士，肚子裏一定有很多東西。這是我初見齊老師的印象。他說本學期不開佛學的課，但是如果我選獨立研究 independent study（或稱個別研究 individual study），就可以自行決定課程內容，那多少可以取代佛學課；另外他開語言學，可以一選。至於其他的課可以找柳無忌教授（名報人柳亞子哲嗣，以寫英文「中國文學史」等而知名，當時是研究生指導）談談。告別時他和我約定次日中午來宿舍接我「吃個便飯」。我以為是去他家裏，或者到那一家中餐館解饞，然而不是，我們去的是學生活動中心 Student Union 餐廳吃自助餐，他選了一張靠櫃檯的桌子，先為遲到而頗致歉意，又指向餐廳中央的幾張棹子說，那都是些院長、系主任，我不喜歡往那邊坐，太拘束了。聽起來他是跟我這窮學生坐在一起才得自在了；又似乎他是這裏的常客。這頗使我想起德國大哲人康德（一七二四——一八〇四），康氏於女性的期許偏低，終其一生沒有成家，所以總在餐館用餐。齊老師問我和柳教授討論選課的情形；我說柳教授要我先選法文，又推薦比舍普 Bischoff 教授的古文選讀，齊老師說比教授十分善待學生，他要請他對我多加關照。那餐廳供應的雖不外是生菜沙拉、肉餅、果凍、冷飲之類，可是非常軒敞明亮，天花板下懸垂著多面旗幟，記不得是否各國國旗。我問齊老師通常一餐的花費是多少，他說兩塊多錢，我不免暗自責備，抵美時在機場的一餐吃掉了四塊多錢（七十三年的一美元約兌四十台幣），實為浪費。

齊老師開車送我回宿舍，我竟不自慚形穢，冒昧地說：「那

天請老師到我們餐廳吃個飯吧？」他問道：「哦，外人可以來嗎？要額外付錢吧？」「是的，兩塊七毛五」現在不敢確定這數字對不對；只能說若吃得慣的話，宿舍的伙食還過得去，至少叫人吃飽而有餘。那時連吃帶住（雙人房，星期天晚及例假不開伙）一學期大約是五百多塊錢，單買一餐當然貴些。齊老師對我的提議未置可否，而我也沒有積極安排這件事，如今想來，又增一份悵然。

幾天後我在宿舍信箱裏收到一張印着「來自理查思貽齊的棹子 from the desk of Richard S. Y. Chi」的便條（理查思是他的英文名字）：「唐龍同學：

「唐龍同學：明晚中國同學會迎新，可多認識一些人；如無車不便參加，貽可往接也。」那天彷彿恰是農曆除夕，吃的茶點稍有年的氣氛；中國同學大體是香港來的。

齊老師的語言學採用的基本教材是趙元任先生的英文著作「中國文化」，厚厚的一本，沒有什麼體系，有如漫談。我在班上認識一位韓國同學，他說他是從哈佛大學轉學來的，因為他負擔不了那邊的學費；這使我不免想到哥大，哥大和哈佛既同屬長春藤盟校，我若去哥大，會不會陷入同樣的困境呢？他又說齊老師人很好，他若有女兒，會把女兒許配齊老師；祇是齊老師一定已結婚了。我笑道：「真的嗎？齊老師還是單身；所以你若有女兒，大可以嫁他。」我洋洋自得於消息比他靈通，不過想不起這「消息」是否直接得自齊老師。

我另選的個別研究既然「全班」祇有我一人，上課便是每週按時到齊老師的辦公室一兩次。他開了一張書目叫我研讀，其中包括印順法師的「中觀今論」，默提 T. Murti 論中觀的「佛家中心哲學 The Central Philosophy of Buddhism」，根舍 H. Gunther 英譯的「The Jewel Ornament of Liberation」等

書。他於印順法師的著作甚所推崇，認為他對中觀解悟獨深；曾希望我代為購求，以供將來開課之用。有一天課後走在路上，我們偶及中觀的「無生」之說，這兩字極關緊要，所謂證悟，便是要證「無生」，如空海大師說「我覺本不生」，所覺的就是這個，更無其他。我說：「『無生』大約是從本體上立說；現象上還是有生滅。」他說：「不對，從現象上說，就是無生。」

這與我的觀點稍有出入。我認為現象上的萬象森然是無從否認的，若是俗眾眼中明見萬象森然，而佛家却只對現象一味抹煞，視而不見，聽而不聞，那實在無以取信於人。怪道任憑說破千百張嘴，人也不信；恐怕連自己都不能自信，怎能侈言接引眾生？所以我人當先肯定現象界的存在，再分析其無常、虛幻、空；由此體認現象與搏之無形、不知其名的本體是一而非二，這可以成立「漸悟說」。或者立見現象的存在為空，直趨本體，這可以成立「頓悟說」。但兩說於「幻有」都取肯定的態度。齊老師的說法應詮解為無常的現象（生滅）當下即是空，還是說根本就沒有無常的現象？若是前者，便成頓教；若是後者，則惜乎我當時未作進一步的請教，不知其詳。請益於師，譬如敲鐘，不敲則不鳴，誠足為憾①。

比舍普那時的職銜是副教授，他選用的教材是赤壁賦，他大約深信「寄託諷喻」之說；拆字解文，時生新義。講到「自其變者而觀之，天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也。」自然更是發揮佛家道理，淋漓盡致。有個週末，他請班上同學到他家裏小聚；他家門口的水泥地上，刻著一前一後的兩個脚印，又加個箭頭，指向門裏。大家喝茶聊天，不拘形跡。他自稱已經成佛；我為他進一解說：這話一點不錯，因為一切眾生，本來是佛。

（未完）

（上接第35頁「契嵩大師」）

大師又說：「予既治佛學，又喜習儒。習儒之書甚，而樂為文詞。」因此他的文風，宛似儒者。同時，也由於他「習儒之書甚」，所以他理所當然地成為宋代融儒歸佛的一位重要代表人物。這裏，應當指出，契嵩大師在郎簡的慫恿下，曾對「壇經」進行改編，即所謂「六祖大師法寶壇經曹溪原本」，便是這一改編的成果。胡適在其「壇經考之一」中說：「我曾細細校勘『壇經』各本，試作一圖，略表『壇經』的演變史：

『壇經』古本

（一〇五六）

（一二九一年）

宋至和三年

元至元辛卯

（敦煌寫本）

契嵩三卷本——宗寶增改本——明藏本

『曹溪大師別傳』

經查考，胡適此說是根據「宋郎簡『六祖壇經』序裏所說：『更二載，嵩果得曹溪古本，校之，勒成三卷』」而言。但存在的契嵩本『壇經』祇有一卷。「三卷本」的契嵩本「壇經」，人們沒有見過，恐怕連胡適本人也不會見過。在「壇經考之二」中，胡適在對敦煌本（一萬二千字），惠昕本（一萬四千字）和明藏本（即契嵩本二萬一千字）三本「壇經」的字數作了一個比較之後說：「這可見禪宗和尚妄改古書的大膽真可令人駭怪了。」他肯定「那些部份是契嵩和契嵩以後的人增改的。」可見契嵩本「壇經」開了大肆篡改六祖原著的惡例。在混淆慧能大師本來的思想方面，契嵩是負有重大的責任的。

郎簡在「六祖壇經序」中說：「然六祖之說，余素敬之。患其為俗所增損，而文字鄙俚繁雜，殆不可考。會沙門契嵩作『壇經贊』。因謂嵩師曰：若能正之，吾為出財模印以廣其傳。更二載，嵩果得曹溪古本，校之，勒成三卷。璨然皆大祖之言，不復謬妄。」應當然說郎簡是始作俑者。

契嵩大師圓寂於宋神宗熙寧五年（一〇七二年）六月四日，世壽六十六歲。



融儒於佛的契嵩大師

蔡惠明

契嵩大師（一〇〇七—一〇七二）字仲靈，自號潛子，俗姓李，藤州（今廣西藤縣譚津）人。七歲出家，十三歲落髮，十四歲受具足戒。陳舜俞「譚津明教大師行業記」說他「十九而游方，下江湖，涉衡廬。首常戴觀音之像，而通其號，日十萬聲。於是世間經書章句，不學而能。」

「佛祖統記」卷四十五「沙門契嵩」則記載他「他」至錢塘靈隱，閉門著書。「稱他既是雲門系的禪僧，又是一代文僧。作為禪僧，他撰寫了「傳法正宗記」九卷、「傳法正宗定祖圖」一卷、「傳法正宗論」二卷。陳舜俞在「明教大師行業記」中說：

「仲靈之作是書也，慨然憫禪門之凌遲，因大考經典，以佛後摩訶迦葉獨得大法明藏為初祖，推而下之，至於達摩，為二十八祖。」

作為文僧，他著有「嘉祐集」、「治平集」凡百餘卷，總六十有餘萬言，現有「譚津文集」十九卷。「明教大師行業記」中，陳舜俞說：

「當是時，天下之士，學為古文，慕韓退之排佛而尊孔。仲靈獨居，作『原教』、『孝論』十餘篇，明儒釋之道一貫，以抗

其說。諸君讀之，既愛其文，又畏其理勝而莫之能奪也，因與之游。遇士大夫之惡佛者，仲靈無不懇為言之。」可見大師方便施教，對機說法，與當時社會協調，融儒於佛，獲得士大夫們的尊敬。

「傳法正宗記」與「傳法正宗定祖圖」、「傳法正宗論」是為中國禪宗的傳承世系正名分、定宗譜的重要著作。大師曾將該書送呈朝廷，並給宋仁宗寫了「上皇帝書」，奏稱：

「臣不自量，平生竊欲推一其宗祖與天下學佛輩息淨釋疑，使百世而知其學有正統也，山中嘗力探大藏或經或傳，校驗其所謂禪宗者，推正其所謂佛祖者，皆以衆家傳記與累代長歷校之、修之，編成其書，垂十餘萬言，命曰『傳法正宗記』；其排布狀畫佛祖相承之像，則曰『傳法正宗定祖圖』；其推會祖宗之本末者，則曰『傳法正宗論』，總十有二卷。」

「上皇帝書」是在嘉祐六年（一〇六一年）十二月六日經過權知開封府王素，並將「傳法正宗記」等書呈給朝廷的。次年，即嘉祐七年三月十七日，宋仁宗即敕准將其書編入大藏，並賜號「明教大師」。在「傳法正宗記」卷七「正宗分家傳上（並序）」中，大師除記載「西天二十八祖」外，還說：

「正宗至第六祖大鑒禪師，其法益廣，師、弟子不復一一相傳，故後世得各以爲家，然承其家風以爲學者，又後世愈繁然周於天下，其事之本末，已詳於『傳燈』、『廣燈』二錄，『宋高僧傳』，吾不復列之，此而書者，蓋次其所出之世系耳。故『分家（略）傳』，起自大鑒，而終於智達，凡一千三百有四人也。」

「傳燈錄」就是「景德傳燈錄」，宋道原編，三十卷，成書於宋眞宗景德年間。內容敘述禪宗師徒相承的語錄和事跡，從過去七佛到歷代禪僧一千七百零一人。「廣燈錄」就是「天聖廣燈錄」，宋駙馬都尉李遵勗編。他在自序中說：「前有六佛，『景德傳燈錄』中已具載。今之編次，從因地以至傳法來歷，繼自釋迦佛傳法以降。」契嵩的「傳法正宗記」，除行思、懷讓、慧忠、神會、道一、懷海、義玄、文偃、文益等九人有「略傳」外，其餘都只有一個世系名單而已。

爲了與當時著名文人歐陽修等相抗衡，大師於習禪、學法之餘，也學爲古文，要以文勝人。其成果反映在「鐔津文集」裏，其中分爲上、中、下三篇的「輔教篇」，極爲重要，曾轟動當時文壇。據「人天寶鑒、明教嵩禪師」中記載，韓琦曾把契嵩的文章給歐陽修看。歐陽閱後大爲贊揚，說：「不意僧中有此郎也，黎明當一識之。」次日清早，便與韓琦一起往謁。「文忠與語終日，遂大喜。自韓丞相而下，莫不延見，尊重之。」於是大師聲名遠播，士大夫與他往還者不絕。「東坡志林」卷三「異事下」也記載，蘇東坡對大師的印象說：

「契嵩禪師常曠，人未嘗見其笑。予在錢塘，親見其人。」可見大師「不苟言笑」，嚴以待人。

契嵩大師融儒與佛，大致有這樣五點：

一、把儒學「五常」納入佛教五戒。「如鐔津文集」卷三「輔教編下、孝論、戒孝章」說：「五戒，始一曰不殺，次二曰不盜，次三曰不邪淫，次四曰不妄言，次五曰不飲酒。夫不殺，仁

也。不盜，義也；不邪淫，禮也；不飲酒，智也；不妄言，信也。」

二、提倡孝道。佛教講究出世、解脫。人子出家，還可接受父母禮拜，所以並不怎樣，強調孝道。大師在「廣孝章」第六中寫道：

「天下以儒爲孝，而不以佛爲孝，曰：既孝矣，又何以加焉。嘻！是見儒未見佛也。佛也，極焉。以儒守之，以佛廣之；以儒人之，以佛神之，孝其至且大焉。」

「戒孝章」第七，大師開示說：

「夫五戒有孝之蘊，而世俗不睹，忽之而未始諒也。故天下福不臻而孝不勸也。今夫天下欲福，不若篤孝，篤孝，不若修戒。」

三、論心、性。大師在「鐔津文集」卷二「輔教篇中，廣原教」裏說：

「因也者，修性之表也；果也者，成性之效也；修也者，治性之具也；證也者，見性之驗也。百家者皆言性，而不事乎因焉，果焉，修焉，證焉，其於性也，果效白乎？諸子務性，而不求乎因也，果也，修也，證也，其於性，果能至之乎？」又說：「心動曰業，會業曰感。感也者，通內外之謂也。羣生者，一心之所出者，心乎大哉至也矣！」

四、贊中庸。「鐔津文集」卷四「中庸解」第三說：

「中庸，道也。道也者，出萬物也，入萬物也，故以道爲中也。……中庸之道也，靜與天地同其理，動與四時合其運。」

五、主張佛儒合一。「鐔津文集」卷八「寂子解」說：

「儒、佛者，聖人之教也。其所出雖不同，而同歸乎治。儒者，聖人之大有爲者；佛者，聖人之大無爲者也。有爲者以治世，無爲者以治心。故治世者，非儒不可也；治出世，非佛亦不可也。」

（下轉第33頁）

佛敎名勝不窟

南湖福地

——記四明延慶講寺始末

毛始平

四明延慶講寺，爲天台講宗五山之第二山，號稱：「南湖福地」。寺座落在寧波舊城東南隅，初建於五代周廣順三年（公元九五三年）名報恩院，宋大中祥符年間改爲延慶。嘉定十三年（公元一二二〇年）燬，丞相史魯公重建，譽爲「南湖福地」。元至元二十六年（公元一二八九年）遭火，僧善良重建。泰定元年（公元一三二四年）又火，元統元年（公元一三三三年）僧本無重建，明永樂六年（公元一四〇八年）又經重修。清順治年間建大悲殿，康熙十一年（公元一六七二年）建鐘樓。延慶爲法智大師道場，法智乃天台智者大師十五世嫡孫，而智者尤爲我國大乘佛法之宗主。法智於宋至道元年（公元九九五年）入主報恩院。先是此院結構年深，頽毀日甚，思得能者從而興之。法智乘召而至，肇興法會，親製疏文，使十方響應，千里悅來。閱三寒暑竣工，殿宇巍峩，土木瑰麗，奐輪之感，異乎尋常。大中祥符年間

敕賜寺額曰延慶。法智大師圓寂後，法嗣廣智主持，繼以神智、明智、澄照、圓辯、月堂諸師，咸遵祖訓，不墜家聲，清末民初，延慶日就衰落，寺產多被侵吞，幾瀕於絕。迨公元一九三四年，靜安長老來寺主持，亦幻法師任監院，相與爲理，於是返田歸舍，除弊興廢，百務隨之維新。乃敦請太虛、芝峯諸師會講法華，根慧長老修建法華三昧懺，以繼法智大師懺講雙修之風，學者雲集，共沾化雨。之後，抗戰軍興，烽火連天，靜公出走，法侶星散，惟亦幻偕月西困守祖庭，旋請天台耆舊與慈法師來主延慶，以冀光大祖庭。抗戰勝利後，太虛大師於公元一九四六年末蒞甬，駐錫延慶。丁亥新正虛公開講「彌勒上生經」，修建「菩薩學處」，縑素輻輳，至不能容，情況極一時之盛。惜在十年動亂中，延慶在劫難逃，房屋均被佔用，願千載古刹早日恢復，法道中興，佛日重輝。



「大智度論」集粹之六七——

須菩提白佛言：「云何實語者不垢不淨，不實語者亦不垢不淨？」

佛告須菩提：「是諸法平等相，我說是淨，何等是諸法平等？所謂如、不異、不誑、法相、法性、法住、法位、實際，有佛、無佛，法性常住，是名淨。世諦說故，非第一義諦。最第一義諦，過一切語言論議音聲。」

須菩提白佛言：「世尊得阿耨多羅時，得諸佛法，以世諦說得？以第一義諦說得？」

佛言：「以世諦說佛得是法，是法中無有法可得是人得法。何以故？是人得是法，是為大有所得，用二法。無道無果。

行二法無道無果，行不二法亦無道無果。若無二法，無不二法，即是道即是果。何以故？用如是法得道、得果，用是法不得道、不得果，是為戲論。諸法平等中，無有戲論；無戲論相，是諸法平等。

若無有法，無有無法，亦不說諸法平等相，除平等，更無餘法離一切法平等相。平等者，若凡夫，若聖人，不能行、不能到。所謂須陀洹，斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、諸菩薩摩訶薩及諸佛。

諸法平等與佛無異，諸凡夫人平等，諸須陀洹及諸佛、聖法皆平等，是一平等無二，所謂是凡夫人，是須陀洹乃至佛，是一切法平等中皆不可得。

諸法平等中，無有分別，是凡夫人、是須陀洹乃至是佛。佛寶、法寶、僧寶即是平等，是法皆不合、不散，無色、無形、無對，一相所謂無相。諸佛及阿耨多羅三藐三菩提，不分別諸法。

諸 法 平 等

智 銘

佛有大恩力，於諸法平等中，不動而不分別諸法。

空中各各相法不可得，所謂色相乃至諸佛相，以是因緣故，當知諸法平等中，非凡夫人，亦不離凡夫人，乃至非佛，亦不離佛。

是平等非有爲法，非無爲法，何以故？離有爲法，無爲法不可得；離無爲法，有爲法不可得。是有爲性、無爲性，是二法不合、不散，無色、無形、無對，一相所謂無相。佛以世諦故說，非以第一義。何以故？第一義中無身行。無口行，無意行，亦不離身、口、意行得第一義。是諸有爲法、無爲法平等相，即是第一義。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，第一義中不動，而行菩薩事，饒益衆生。」

須菩提問佛：實語者不垢不淨，云何不實語者亦不垢不淨？

佛意是：若分別說垢淨相，是事不然，一切法平等故，我說名淨。蓋諸法實相：如、法性、法住、法位、實際是平等，菩薩入是等中，心無憎愛，是法有佛無佛常住，作法皆是虛誑，是故說無作法，聽者心即取相，著是諸法平等，如人以指指月，不知者但視其指而不視月。是故佛說諸法平等相亦如是，皆是世諦，世諦非實，但爲成辦事故說。

布施等法皆是思惟憶想分別，作起生法，不得住如是法中成一切種智。但是一切（善）法，皆是助道因緣。若於是法中邪行謬錯，是名不實；若直行不謬，即是助道法。是法爲助道故，不爲果。是布施等是有爲法，道亦有爲，同相故相益。道果者所謂法實：無出、無生，一相，無相，寂滅涅槃，是故於涅槃不能有益。是故，菩薩知是助道法及道果，從初發心來，所作善法布施等，知皆是畢竟空，如夢乃至如幻。

布施等不具足，不能成就衆生，菩薩莊嚴身及音聲語言，得佛神通力，以種種方便力，能引導衆生。是故，菩薩爲成就衆生

故，行檀波羅蜜，亦不取檀波羅蜜若有、若無相，亦不戲論如夢等諸法，直行乃至阿耨多羅三藐三菩提。何以故？般若波羅蜜不可取相，乃至十八不共法不可取相。但衆生不知是法故，是菩薩爲是衆生求阿耨多羅三藐三菩提。故布施等諸善法，爲一切衆生故修，不自爲身。若菩薩遠離憐愍衆生心，但行般若波羅蜜，求諸法實相，或墮邪見中，是人未得一切智，所求一切智事，心未稠柔，故墮諸邊見，諸法實相難得。

菩薩行善道，爲一切衆生，此是實義；餘處說自利亦利益衆生，是爲凡夫人作是說，然後能行善道。入道人有下、中、上。下者，但爲自度故行善法。中者、自爲亦爲他。上者、但爲他人故行善法。求佛道者有三種：一者、愛念佛故，自爲己身成佛，二者、爲己身亦爲衆生；三者、但爲衆生，是人清淨行道，破我顛倒故，是菩薩行般若波羅蜜時，無衆生乃至無知者、見者，安住是中，拔出衆生於甘露性中。甘露性者，所謂一切助道法。行是法，得涅槃，涅槃名甘露性。是甘露性中，我等妄想不復生。是菩薩自得無所著，亦令衆生得無所著，是名第一利益衆生。

自得、亦令衆生得者，是亦世俗，非第一義，第一義中無得、無得者，不可說，不可受。若是人得是法，即是二法，二法中無道無果。二法者，是菩薩，是阿耨多羅三藐三菩提。如是二法，皆是世諦故有。若二者，佛法何得不虛妄。若有人不得第一義，但以二法分別諸法，是則虛妄。諸佛、大菩薩得第一義故，爲度衆生令得第一義，雖分別諸法，非是虛妄。

不二真實聖法，或有新發意菩薩，未得諸法實相，聞是不二法，取相生著，是故或稱讚不二法，或時加毀訾。又佛遮二邊說中道，所謂非二、非不二，二法名各各別相不二名一空相，以是一空相，破各各別異相，破已事訖，還捨不二相，是即是道，是果。何以故？諸聖賢雖讚歎無二法，爲不著故。若謂用是法得道、得果或用是法無道、無果，即是戲論。無戲論是平等法。

所謂平等，若離有性、無性，假名為平等。若菩薩不說一切法有，不說一切法性，不說一切法相等；顯示亦不說無法，無法性，無法相等；顯示亦不說離二邊，更有平等相。一切處不取平等相，亦不憂言無是平等，不訪行諸善法，是名諸法平等。諸法平等者，過一切法。

一切法有二種：一者、色等諸法體；二者、色等法中行。凡夫邪行，賢聖正行，此中說平等，於凡夫中出，不言色等中出。平等無能行、無能到。凡夫平等，須陀洹平等，佛平等，皆一平等，無二無別。是凡夫乃至佛，自性不能自性中行，不能自性中到，自性應他性中行。若佛與平等異，佛應行平等，但佛即是平等故，不行，不到。非以智慧少故。

平等即是法寶，法寶即是佛寶，僧寶。何以故？未得法時，不名為佛，得平等法故，名為佛，得平等法故，分別有須陀洹等差別。若佛不分別是法，云何當知有地獄乃至十八不共法？佛雖不作好醜等事，但演說示人。佛雖知寂滅、不二相，亦能於寂滅相中分別諸法，而不墮戲論。所謂於平等不動，而分別諸法。不動者，分別諸法時，不著一、異相。畢竟空中無異相，空便是實。畢竟空中，空亦不可得，各各相亦不可得，以是因緣故，當知諸法平等。無分別故，無凡夫人。但凡夫人非實相不離實相，凡夫人實相即是聖人相，是故言不但凡夫，不離凡夫，乃至佛亦如是。

無為法無分別故無相，若說常相，不得言無相。破有為法故名無為，更無異法。有為法中先有無為性，破有為即是無為，是故說：離有為，無為不可得，是有為、無為性，皆不合、不散，一相、所謂無相。佛以世諦故說是事，非第一義。第一義中無身、口、意行，有為、無為平等，即是第一義。觀是有為、無為平等，亦不著一相，菩薩於第一義中不動而利益眾生，方便力故，種種因緣為眾生說法。

（上接第43頁「虛雲和尚」）

終日 體枯坐於冰洞內，心中只記住計算苦行不食不眠的時間，一心只求勝過他人，創出最長的忍飢不眠紀錄，以為從這種苦行虐待自身，可以進入永生不朽。他們互相誇示苦行，如何在冰巖上坐了幾天幾夜不食不眠，又如何如何在冰中活埋多久……。他們在日出以後，出到冰洞外面來，在冰川的雪水瀑流底下舉行崇拜聖浴，掬捧冰寒泉水淋洗身體和鬚髮，又面向太陽，睇目逼視，口中唱吟着「唵」字，認為這樣可以吸收天地日月精華，與天地化為一體，不少耆那在冰川這樣凍死成為僵屍。

另外有一些耆那就在熱帶沙漠裡曝曬於沙礫之中，晒得奄奄一息，全身灼爛，不小被晒成腐屍，而耆那仍然迷信這樣的苦行可以獲得永恒的不死生命！

德清還未見到這些呢！

德清與僧團，在這些幾百萬人的人潮中穿過，他們志不在參觀這些熱鬧。德清覺得這些也都不過是些毫無意義的迷信熱鬧罷了；這些耆那與婆羅門，瑜伽與基斯那大神教徒，各自趁熱鬧，在這一天昆濕奴大神誕日，予着趕到恒河污水中去聖浴，到底有幾人不是只隔於形式呢？到底有幾人不是迷信？獲得佛性的開悟？他們不從內心去找尋「真我」，只是盲從肉體折磨受苦，或者也得到一些自我麻醉的自欺的「假悟」罷？或者甚至連這一點「假悟」的恍惚也達不到哪！

到底他們得到些什麼？這些彷徨迷失的人們哪！能脫出人生的疾苦麼？

佛陀當年想必也早看透了這些形式主義的迷信罷？所以佛陀教世人自覺找尋自性明心見性，不幸過了兩千五百年，印度人仍是執迷不悟哪！他們拋棄了佛法，仍然戀戀於迷信的宗教，好比大海中有救生的大船，他們不接受，却去抓緊浮萍呀！

（未完）

虛雲老和尚遺相



六十歲三寸許圖

馮琦

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

德清此時已拜到古代王舍城的廢墟遺址，那批錫蘭僧引導他拜到一處小丘，在彼處野草矮樹遮掩之中，有一座已經風化半朽的土磚古塔殘餘塔基，高不過只剩五六尺，錫蘭僧象向之膜拜，對德清說那就是「靈鷲山」佛塔遺址。

這就是佛經常提的「靈鷲山」嗎？

德清下拜，心中不免感到歎歎。

然後僧團又一路拜去，德清自然是只有跟隨，亦步亦趨，又走了大半天的路。

僧團又拜到一處荒野中，有一座狀如倒蓋銅鐘的古塔，高僅二三十尺，只有下面底層有不大的拱門形窗戶，上層完全無窗，其實也看不出層次，說它像一座巨大的饅頭，倒也恰當，錫蘭僧對德清講了些話，德清又聽不懂，推測其意，似乎此塔

所在地就是古代的廣嚴城，此塔似是阿育王所建的曇摩羯塔。然則也有兩千三百年了。看那些塔石都已生滿苔蘚，塔脚磚石也風化粉落了。

那麼這該是佛陀曾經在此講藥師經與維摩經，想當年，該有幾萬之眾在此聽佛陀講經，如今變成了荒野廢墟，但聞鳥雀啾啾，能不令人愴然？當年祇園萬人聽佛講金剛經，祇園又何在呢？

漸漸西南行，僧眾已經拜到了菩提迦耶小村來了。

相傳佛陀就是在此處的菩提樹下悟道，證得四禪之境。

僧眾拜到此處，都感到興奮，德清隨眾拜到一座古塔圍牆外面，見有一座高可二十尺的圓形石柱，柱座刻有些梵文，柱後有一棵巨大廣蔭的大樹，樹高三四十尺，樹葉娑婆，葉形橢圓光潔。

象僧一見，無不歡呼了起來：「菩提樹！菩提樹！」紛紛伏拜！

「這就是佛陀當年悟道之菩提樹了！」

錫蘭僧對德清說，德清雖聽不懂，也可揣其大意，他慌忙五體投地，虔念叩拜。

好不容易，萬里跋涉，來到佛陀悟道樹下，他怎可不下拜呢？他伏拜流淚，他不住呼禱佛陀，他再也不願起來了。

「佛陀呵！請賜給弟子大智慧罷，請度弟子罷！請引度弟子超越修行的一切障礙罷！弟子應怎樣苦修才可追隨得到佛陀的受滅定禪境呢？弟子若不能修到，怎能遂行佛心濟世度世呢？佛陀呵！被賜給弟子勇氣和能力罷！弟子至虔至誠叩求着，弟子是如此愚昧無明呵！請引渡弟子走向正覺之途罷！」

德清伏拜了不知有多久，他虔誠懇切，淚流滿面，他仰望着菩提樹，只見中午陽光強烈，射透樹葉空隙，匯成光束，投射在他的身上。他好像是給探射燈光籠罩一般，他心中激發着光明法喜，他並沒有見到佛陀顯現，他見到的仍然只是菩提樹，可是他心中感覺到空前未有過溫暖安慰，那種超自然的接觸感，是無法可以用任何言詞表達傳遞給別人的。

直到象僧都已起身，他仍拜伏在菩提樹下，象僧催促，他才依依不捨起來，隨象而去。

那三尺圍牆後面，就是那座著名的大菩提塔。中央是一座高約四十尺的四邊形立體石塔，每層逐階遞減面積而上升，每層均環雕華麗佛像瓔珞，似是實心石塔，不類中國佛塔之空心可登，此座印度佛塔，頂層是一座陀螺圓錐形的舍利尖頂，狀如佛陀螺髻的冠頂。在主塔周圍，又有四座副塔及一座正塔，形狀都像主塔，但只有主塔高度的三分之一。

象僧拜罷大菩提塔，又向前行，來到了附近小村外面的河邊。

「這就是尼連禪河！」錫蘭僧對德清說。

象僧此時紛紛進入河水中，兩手掬水沐浴，個個歡喜無限，此時河中亦已有許多早來的僧人在沐浴了。

德清不由地也走入河水之中，掬水淋洗自己的頭部臉部和胸前，那河水是清涼的，水流不急，河面也很窄，河邊有很少的沙灘，此時水色有些少渾濁，那是由於山上雪融逐漸形成洪潦之故，它是一條支流，在它流入恒河主流以前，它還不算太混濁。

這就是佛陀當年曾經在此沐浴的尼連禪河！佛陀在山林中苦修六年或七年，來到此地，放棄了苦行，因為苦行已任他身體衰弱，面色死灰，心靈也未能達到四禪境界，他在苦行之中，最多只可達到二禪，於是佛陀知道婆羅門五師所教的苦修方法並非可達正覺之途，於是佛陀放棄瑜伽苦行，或者應說，他是從這種必須經歷的瑜伽苦行，再進一步，作更高的自我啓悟方法，於是他來到了尼連禪河邊沐浴！後來有牧女獻羊乳給佛陀於河邊，後來佛陀到那大菩提樹下瞑坐而開悟正覺。

德清料想此地可能就是傳說中的佛浴之地罷？否則何以各處僧人俱來此參拜後入浴河中？

佛陀晚年曾說：「為求無上妙法，遊行於摩羯國，進入寧盧衛羅的世那村，尼連禪河水旁邊修行……」

佛陀又曾說：「在尼連禪河畔，專心修行冥想之時，有「無智」惡魔來試探，彼時我已開悟證得正覺，無智惡魔就說：

「你死期將到了，何不活着？有生命才可行善呵！你須做吠陀弟子再修清淨，你須供養聖火，才可積功德啊！」

「你修這些實踐修行，既難又不可達，又無實用，不如放棄吧！」

佛陀就用大智慧擊退了無智惡魔。這傳說的惡魔最後試探，是不是就發生在這尼連禪河畔呢？

德清在河中淺水浸着，四顧茫然，而千多年前的佛蹟，如今已無跡可尋，事如春夢了無痕，這尼連禪河水慢慢流，河水柔和，無聲也無語，不能回答德清的心中疑問。

河畔不遠的寧列小村（Urei）可就是佛陀時代的寧羅衛羅村呢？

德清想着「大釋迦經」裏面所提世尊捨棄瑜珈苦行的紀載，德清自己也已經經歷了多年的苦行了，他明白瑜珈苦行所修的境界是有限的，他知道那最多只可達到修得一些天眼通之類的神通，但是再也上不去的，再也到達不了想受滅定的正覺境界的，可是，苦修苦行，畢竟是修行者初步必須經歷的路程呵！當年天台山融鏡長老叫他廢棄苦行，當是師自佛陀當年之意，但是，融鏡長老並未知道德清的修行境界啊！融鏡怎知道，德清的苦行當時仍未修到二禪？甚至也不算是初禪境界呢？融鏡叫他放棄苦行，未免太早了！雖然融鏡叫他去學經論是對的。若非那樣用功數十年，德清怎能徹曉佛理？

只是直到現在，德清才體會出來，世尊雖也放棄苦行，世尊却是已經在七年苦行中修到瑜珈苦行中最高境界的三禪四禪境界，才放棄苦行，譬如人已渡海之棄舟，即是所謂「法尚可捨，何況非法？」世尊然後才在菩提樹下再上一層，進入「想受滅定」的正覺！並非是世尊的七年苦行全無成就就放棄呀！

德清現在完全明白了，他慶幸自己多年恢復了苦行，德清在尼連禪河水中靜思，獲得了上述的答案，他不禁心中充滿了法喜！而這法喜也是一種障礙，是不是呢？應該連法喜也拋棄，是不是呢？

尼連禪河河水慢慢流着，流過沃野，流過丘陵倒影，流水是無聲的，四野是寂靜的，陽光明媚，雲雀在空中飛浮着，歌唱着。

德清抬起河水淋洗着自己的臉，他閉目微笑着，沉思着，

河水從他的鬚髮滴下，回到河中。

71

班納拉斯（Varanasi）——古印度的宗教文化中心之一，至今仍然保持其輝煌。它在有宏偉瑰麗的婆羅門古代神廟，一座又一座，列隊矗立在恒河江邊，密密簇簇地排滿，樓台重重疊疊，好像是削壁懸崖上面開鑿而成一般，又有成排成列的紅磚尖塔，好像是盔頂的尖端針錐，在它們周圍的堡基高牆，也都油漆成了赤紅色，有些牆腳浸在河水當中。

德清隨着錫蘭僧團從波提迦耶起程，走向西北，來到了這座古城對面的渡頭，他們在藍那加登上了渡船，渡過恒河，船在江心的渾濁河水中，就遙聞西岸的鼓樂之聲。

德清看時，只見班納拉斯水邊滿滿地佈着許多人，多得好像是蜜蜂羣繞蜂巢一般，又有許多小船載着滿滿的人，個個手持細竹燈盞，都向岸邊的神廟合掌遙拜，顯然這一天是婆羅門教的什麼神誕節日。

那鼓聲越來越近，鼓聲和着印度古琴色調，那音樂是奇怪的，美妙而迷人，充滿神秘色彩和催眠的力量。

德清等來到碼頭登岸，只見許多印度男子赤身露體浸在恒河渾濁的河水中，有的在水中仰面合掌向天拜着，有些仰臥着，有些在水中盤腿趺坐，有些立在水中，披散長髮，睜目仰視天上的太陽，既不旁瞬，也不轉睛，又有很多婦人，包頭披袍的踏進河水中膜拜獻花，那些白瓣黃心的五葉芬芳香花，被放在水中，慢慢漂去。上游漂來了糞團垃圾泡沫，死貓死狗，又有溺屍，一點也不驚擾這些水中的沐浴膜拜人羣，恒河是印度人心目中的聖河，能夠到達恒河舉行崇拜聖沐，是印度人畢生的宏願。那些污穢混濁河水，那些死屍糞團，又算得什麼呢？

看哪！恒河水中人海，聖沐者多得不可勝數，至少也有十多二十萬人。多得把河水都遮住了，多得插針不下，那碼頭的石級數十級上面，也站滿了人，真正的是造成了「人山」！又有許多白牛黃牛或躺或立，又有許多婦人披着長袍「沙里」走下石級；到河中去汲水，然後把水罈子頂在頭上，拾級而上。又有無數的孩子們光着屁股在水中岸邊嬉戲，在石級的一旁，又有尚未燒盡的火葬，亂木火堆的屍首已經燒成焦炭，親人再添柴火，燒得濃煙滾滾，烈火熊熊。

德清有生以來，從未見過這樣混雜凌亂的場面，也從未見過那麼多的人羣，看那些印度人個個窮苦，餓得骨瘦如柴，肋骨突露，肢臂都只剩下了皮包骨，眼睛又大又深，高鼻高體，滿腮虬髯，在水中沐浴以求聖水洗盡靈魂，凝視強烈精光的太陽以求神通，喝着那污穢的河水。這是虔誠？還是迷信？

德清又看見石級路邊躺着好多只圍片布的赤裸男子，全身塗滿白粉或石灰，披散長髮，額心點了硃紅，或塗了白漆，他們有些躺睡在仙人掌的有刺葉上，有些躺在釘床上，有些坐在碎玻璃上，有些自己割傷了身體，鮮血滴流，又有些用鐵釘自釘手脚，又有自鎖於鐵枷，又有用鐵練緊綁，又有倒吊身體，頭下脚上，又有些把身體踏曲成一個肉球，腿脚在上，頭部在底下被兩脚拱捧着，兩手在上面結印，這些都是瑜珈苦行者，他們這樣無聲地陳列着自己，睜着空洞無神的黑眼睛，望向路人乞求金錢，或者也有些婦人拋些零錢給他們，也有些婦人佈施食物給他們，可是為數甚微，苦行者也不去吃那些食物，也不拾起那些錢，他們好像昏迷了一半，表示他們已經進入了深禪，其實大多數只是偽裝，又有許多是吸服印度大麻烟或顛茄汁，造成了貌似深禪的昏迷之相。

或者外行人會被這些瑜珈苦行乞丐所瞞過，以為他們真的是在深禪狀況之中的聖者。可是德清看穿了他們，他知道這些都是假禪，他知道他們只不過是扮演著禪定來乞騙金錢滿足自私的貪念罷了。又或則是沽名釣譽，故作神奇以驚世駭俗，縱

或不為金錢，也總是貪欲之一種啊！

德清不禁為之搖頭嘆息。現在他瞭解世尊雖初學道於婆羅門及瑜珈而不取了。

德清與僧團還未登盡石級，又見到來了一批全身赤裸的耆那苦行者，他們甚至於不用任何布片遮住下體，他們從頭到腳，完全赤裸，褐黑的皮膚上塗抹灰泥，臉上塗畫了紅白藍各色斑紋，長髮披肩，或則盤成大髻，他們由一個年老的白鬚領袖領導着，排隊嚴肅地昂然來到，他們一些也不覺得露出下體為羞恥，他們旁若無人，大踏步開隊來到，數百名這樣的全裸耆那行者，穿過人潮，走下石級到恒河去舉行聖浴。

這景象可把德清震駭住了！這批數百披髮虬髯的赤裸耆那行者，並沒有引起羣衆的恥笑或任何淫猥反應，相反地，羣衆紛紛下拜讓路，也有人向之獻花。德清看那些印度人十分尊敬耆那行者。甚至有些男子俯伏去親吻行者的泥濘赤足。又有人供奉一包用香蕉與米飯混合的供品，但是耆那行者們傲然不理睬。

德清心想；赤條條來，赤條條去。赤體苦修，心胸坦蕩，這也沒什麼不可，自己也會在鼓山後山做過，可是這些耆那行者這樣驕傲盛氣凌人，憤世嫉俗的態度，豈是修行人的所為呢？

他不知道耆那教苦行者向來以極端苦行赤裸為高潔，視一切萬物皆為不潔淨，耆那行者的傲世自鳴高潔已到了狂妄的心理失常地步，他們瞧不起一切人物，他們鄙視佛教與婆羅門教，他們其實是佛陀堂兄提婆達多叛離佛教而另倡的極端苦行派，以超忍苦行驕世，而鄙視主張中道的佛陀。耆那教拜大神毘濕奴，及其化身司華，又拜恒河女神恒加聖母（Ganga）——恒河之名就是得名於恒加女神。現在耆那教苦行者浩浩蕩蕩，神頭鬼臉，赤身裸體，手持花環，就是到恒河去崇拜。

德清不知道耆那苦行者終年住在喜瑪拉雅山上的冰川洞穴內，他們各據一洞，忍飢不食，忍倦不眠，（下轉第39頁）



吉隆坡觀音亭擴建開光盛典

啓建水陸大法會

(馬來訊)馬來西亞八打靈觀音亭住持鏡盒

老法師爲慶祝觀音亭重修落成、佛像開光，訂於今年農曆十月初二日禮請泉慧法師宣講「般若心經」，初八日圓滿，初九舉行佛像開光，初十起啟建水陸大法會，十六日圓滿，禮請香港二十八位諸山長老主持。

法住學會成立文化學院

秋季進修課程開始報名

以推行佛教現代文化及應用佛教智慧安頓人生爲宗旨的「佛教法住學會」，爲一不牟利文化機構，成立五年來，受到各界肯定與支持，成就斐然。爲培養讀書風氣，鼓勵進修，學會每年開辦一系列進修課程，聘請著名學者專家任教，反應熱烈。今年九月，更擴大成立「法住文化學院」，開啟本港成人教育新史頁。新址設在窩打老道八十四號，冠華園三樓，面積廣達一萬一千五百呎。

今年秋季課程將在九月廿一日開課，課程種類爲歷年最多者，簡介如下：

佛學：佛學初基、佛學與人生、印度佛學源流、法藏思想研究(以上免費)、禪門要籍選讀、肇論研究等六項。

哲學：邏輯與思考方法、哲學與人生、西方哲學概論、中國人生哲學、中國人文主義與中國宗教之特質、周易的宇宙觀及科學解析……等十七項。

大眾傳播：大眾傳播理論、新聞學導論、電影藝術與電影欣賞……等四項。

社會經貿：社會學概論、心理與人際關係、企業管理之理論與實踐、

領袖培訓、產品設計入門……等八項。

文學語言：活用英語、中國文字源流、英漢翻譯入門、中國愛情詩……等共十項。

藝術：國畫入門、基礎素描、篆刻、書法、攝影、陶瓷製作……等十四項。

演藝：小提琴、二胡、話劇基礎、粵曲填詞寫作、粵曲等五項。
康體興趣：太極拳、靜坐、反射治療、健康舞、鶴翔壓氣功等五項。

學院同時開設文憑課程，包括佛學、哲學、中國哲學史、西方哲學史、香港新聞傳播的理論與實踐、中國書畫、西洋畫、中國文化等各類課程。今年並招收研究生，名額八位。

秋季課程大部分將在新會址上課，詳情可電詢：3-327882，或到本會(彌敦道四九四號晉利大廈)索閱課程手冊及報名。

法藏寺的弘法活動

(一)重建新寺 法藏寺住持河清法師，爲弘法利生，將座落在九龍沙田坳道獅子山上的法藏寺舊寺拆卸擴大重建。新寺仿照內地大叢林形式：有大雄寶殿、觀音殿、天王殿、護法殿等；東西廂除供奉內老人住宿外，尚設有講堂，供說法講經之用；設立診所，贈醫施藥；寬大的素食膳堂，兩層地下停車場及升降機場，皆爲香客提供不少方便。

(二)開設佛學班 河清法師多年前已在油蔴地彌敦道四五四號A二樓辦有「法藏寺圖書館」及贈醫施藥，嘉惠衆生。自去年九月起，又在圖書館開設免費的「佛學研習班」，每年兩期，第三期將於本年九月廿七日開課，八月十五日至九月十五日接受報名，報名表格請向「法藏寺圖書館」索閱。第三期講師計有馬少雄、屈國雄、歐陽崇勳、鄧綺年及何少亮五位居士。

(三) 創辦法藏雙月刊 自本年一月起，「法藏雙月刊」的出版，又為法藏寺的弘法事業創出新領域，該刊除闡釋正法外，特別注重指導修行，自創刊以來，好評如潮。欲優先閱讀該刊者，可於每月初蒞臨「法藏寺圖書館」索取。

(四) 成立法藏佛學會 由「佛學研習班」及「佛教經論選讀班」之學員所組成之「法藏佛學會」已於本年七月初成立。該會以弘揚佛法、服務社會的菩薩精神為宗旨。又悉該會弘法組邀請本港著名學者作專題演講，八月份及九月份的週末講座（晚上八時至九時半）如下：

① 宗教戒律與道德哲學

日期：八月八日

主講：伍棟英先生

② 因明淺說

日期：八月二十二日

主講：李潤生先生

③ 戒、定、慧的關係及作用

日期：九月五日

主講：屈國雄居士

④ 近代英語佛學著作簡介

日期：九月十九日

主講：馬少雄居士

佛教法雨精舍 聯請
香港佛學書局

葉文意居士宣講「福智資糧」

茲定一九八七年八月廿二日（星期六）下午八時恭請葉文意居士宣講「福智資糧」，取材自「大寶積經」中菩薩藏會之般若波羅密多品。佛教注重修習「福智」，本段內容由佛陀啟示，菩薩摩訶薩奉行般若波羅密多善能通達二種資糧，該講座適合一般喜愛研究佛學之大家，歡迎參聽，共結善緣！

地址：香港百德新街55號六樓B座

電話：五十七七二三七二

香港泰來公司成立

經銷木板經書、法器、音帶

專門經銷佛學經書雜誌，流通刻板經書的泰來公司業已在港成立，該公司經銷之木板經書或以前刻製的，有相當的歷史價值。該公司歡迎各界善心人士向海內外各寺廟、社團、圖書館、博物館等處捐贈，凡是委託該公司捐贈的經書，可獲優惠折扣。

該公司經銷佛教錄音錄像製品。已把瀕臨失傳的「瑜伽焰口（音樂佛事）」和「佛教水陸法會」綜合性法事分別錄製成音帶和影帶，便于傳播和長期保留，具有歷史和藝術價值。「佛教朝暮課頌」是特邀北京德高望重的法師用國語錄製的，念誦和法器點板都較為嚴謹。

泰來公司還特意邀請大陸佛教雕塑專家和鑄銅廠用黃銅鑄造了白度母銅佛像、長壽佛銅佛像和釋迦牟尼等銅佛像，請正果法師主持開光儀式，佛像高14—20厘米不等。這批銅佛像都製成仿古式樣，神態生動，古樸端莊；每位清供佛像者，公司均出具由正果法師簽署的佛像開光證明書，採取編號限量發行，發售完為止。

該公司還經銷佛書畫拓片及金石篆刻，也承辦寺廟壁畫等室內裝飾工程。香港泰來公司地址為港島北角渣華道128號渣華商業中心1001B室，電話：五—六二六五六七。

浩霖謝 啓

敬啟者：浩霖德源學薄，猥蒙松山寺董事會推任住持，晉山之日，仰承

諸山長老、各級長官、諸方大德、同道好友，或躬臨指導，或惠賜隆儀，或賜贈幛屏，或函電勉賀，道誼深情，感激莫名。祇以初任伊始，雜務冗集，不克一一踵謝，謹藉刊端，恭伸謝忱。伏祈

察諒！

松山寺住持浩霖敬啟

中華佛學研究所

已獲准立案

舉行成立大會

(本刊訊)「財團法人中華佛學研究所」，在政府宗教教育開放聲中，首先獲得教育部之批准立案。該所訂于今(八月二十二日)下午三時舉行成立大會，並邀請總統府資政、前監察院院長余俊賢主持剪綵。

中華佛學研究所位于北投光明路二七六號，建地近七百坪。該所藏書六千餘冊，具有中外各

種版本大藏經，為國內最具代表性之圖書館。該所除着重教育、研究中國佛學及英、日、梵、巴、藏等語文教學外；並出版「中華佛學學報」；更着重籌辦「中國佛學國際會議」，以發揚中國佛教為宗旨。

該所所長聖嚴法師為日本立正大學文學博士，為我國法師出國深造獲得博士學位第一人，亦為國際知名之法師學者，來往國內外講學。在臺灣主持「中華佛教文化館」及「農禪寺」。在美國創立「中華佛教文化分館」，出版英文「禪」季刊，以中、美高級知識份子為主要對象。

捐 款 鳴 謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
鏡龕法師	港幣2,000.00元
馬健富居士	港幣1,200.00元
張之璿居士	港幣500.00元
瑪利亞書院	港幣500.00元
鍾振權居士	港幣300.00元
李玉珊居士	港幣300.00元
中國佛教會	港幣200.00元
陳綺蘭居士	港幣200.00元
馮妙華居士	港幣200.00元
杜榮森居士	港幣200.00元
陳婉華居士	港幣200.00元
陳潤誠居士	港幣200.00元
李德遠居士	港幣100.00元
何漢權居士	港幣100.00元
鄭僧一居士	港幣200.00元
妙法寺	港幣 4,617.00元
總計	港幣 14,017.00元

一八五期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 14,017.00元
發行收入	港幣 2,400.00元
總計	港幣 16,417.00元

二、支出：

印刷費	港幣 10,197.30元
稿費	港幣 2,850.00元
郵費	港幣 1,569.70元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 16,417.00元

內明雜誌社謹啓

出版人：內明雜誌社
社址：香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society
C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamu, N.T. Hong Kong.
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluaplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司
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.
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 Southill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.
香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處
香港 灣仔道234號E2地下波文書局
香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局
承印者：文采印刷公司
電話：五七一六五四

佛元二五三一 中華民國七六年
九月一日出版
每冊定價港幣八元

西方好清旦供化佳縹緲仙
雲隨寶仗輕盈衣袂賄天
華十萬玄非賒諸佛土隨
念徧河沙蓮掌接摩親授
記潮音清妙響頻伽時至
即還家



西方好我佛大慈此但具三
心圓十念即登九品越三祇神
力不思議 臨報畫接引
定無疑普願眾生同繫念金
臺天樂共迎時彈指到
蓮池



娑婆苦長切受輪迴不斷
苦因離火宅祇隨業報入
胞胎辜負這靈臺朝又
暮寒暑急相催一箇幻身
能幾日百端機巧袞塵埃
何得出頭來



娑婆苦身世一浮萍蚊蚋睫
中爭小利錫牛角上竊虛名
一點氣難平人豈感。夜長
三明地獄爭頭成隊入西方
無箇肯循行空死復空生