

人生

（刊合）期二十第◆卷十第

版出日十月二十年七十四國民華

HUMAN LIFE MAGAZINE



鐘銅寺寧天平北

• 目 要 •

紀元後的印度哲學
中國禪與西洋哲學
佛陀的態度
一個偉大的留學生——玄奘
澄觀
燒新成寶

胡彭文百李圓
國楚 世
偉珩珠伊傑明

行發社誌雜生人



紀元後的印度哲學

圓明

所謂紀元後的印度哲學，這裡指紀元一五〇年至八〇〇年之間；是緊接着我以前所發表的「印度梵書時代以後的哲學」，來敘述的：

歷史略介

西北印繼迦尼色迦王之後，猶數代相承。如波調 Vasudeva 王時代，二二九年，即會遣使來我國。惟以後不久，便國勢衰頹，版圖被分裂。中印，古來雖被支配於案達羅王朝；但案達羅王朝，並未有實際控制之力。其實際力量，仍在南印。這時南印，為佛教唯一發達之基地。然而其西部，却常常與安息系統之王相爭。及紀元二世紀時，始佔有其地，俾印度固有宗教及佛教，得以發展。以後或奪或予，不時戰爭，致實力衰弱，於二世紀之後，王朝滅亡。從此，其有勢力而能握若干地區牛耳之王，全不被見。整個皆小王諸侯，互為起伏，造成分裂之狀態。直至紀元三〇〇年時，中印始有旃檀羅多，征服摩竭陀，平定恒河與閼牟那河之地，及三二〇年昇王位，立笈多王朝。後十年，沙摩陀羅笈多 Samudragupta 王繼位，資質英邁，復平定中印、西南印各地，領有阿育王以來所未有之大版圖，國運於焉隆盛。當時錫蘭王摩竭婆笈 Meghavarna，得其許可，於佛陀成道菩提伽耶處，建立寺舍。此王不特對政治英明，且富有文學與音樂之天才。他崇護學者，使文化煥然而興。三七五年，旃檀羅多 Chandragupta II 世即位，王朝益見隆盛。此即有名詩人伽梨陀沙 Kalidasa 筆下之勇健王 Vikramaditya。彼更定西印，直接與西亞細亞通商。除商業而外，於思想方面，極

有注目之進展。佛教之學術，於當時甚為發達。三九九至四一二年，我國法顯旅印。四一四年，鳩摩羅笈多 Kumaragupta 一世即位；四五五年旃檀陀笈多 Skandagupta 王即位。這時有匈奴 Huna 自中央亞細亞侵入。雖經旃檀陀笈多王一度將之擊退，但至波羅笈多 Purugupta 王四七〇年，又再侵入，王朝因之而衰。四七七年，王家血統斷絕。其勢力僅於中印摩竭陀一地，維持至四九四年而告壽終。此笈多王朝極盛之時期，其學術技藝，均有與前後無比之發達。久久被一般所通用的俗語，這時已由雅語 Classical Sanskrit 為之代替，以雅語為公用語。四九〇年，西印卡提阿瓦 Kathiawar 半島，伊朗人系統的婆羅毘 Valabhi 王，脫笈多王朝而獨立。彼保護學術與技藝，文化亦甚昌明。一方面為佛教研究之中心，一方面亦為耆那教勢力之所在。四八四年，白匈奴 White Huna 嚙唎 Epthal 侵入印度；四九九年時，其酋長多羅摩摩 Toramana，於現今之馬爾華 Malwa，建立王朝。其子密希羅詞羅 Mihiragula 時，中印耶輸達磨 Yasodharman 得婆羅毘王之助，殺之而自立。所謂馬爾華 Malava 王朝。因此，西印及其他各地，都未能統一。此中於摩竭陀古都王舍城附近那爛陀 Nalanda 地，有小王帝日王所興建之一佛寺，頗堪注意。此寺由該王家代代之保護與增崇，使佛教徒各方來集，至五〇〇年時，成大勢力，為佛教一研究中之基地。六三四至六四三年，我國玄奘留學於此。六七四至六八四年，我國義淨，亦尋迹而往。此外我國留學生前往者，為數甚多。此處與婆羅毘相對，為佛教東西二大中心，遙遙媲美。政治方面，自五〇〇年而下，衆小王相峙，與笈多王朝之盛世，已不可同日而語。玄奘當時之戒日

Siladitya 王易利沙 Harsa，統有中印與西印。其優遇學者，召開無遮大會，已因玄奘為我國所熟知。六四八年，戒日王崩駕；時有謀叛者，終亦未能有為。此種狀態，達十世紀而十一世紀，遂致未能妨阻回教之侵入。此中八〇〇年時，分明為一與前後迥不相同之時代。自紀元一五〇年整個說來，是一個大乘佛教發達的最盛期。「佛教印度」，在這時真是名實相符。對此，其他哲學諸派，無甚嶄新獨創之發展。不過一般文學、美術、科學、宗教等各方面，當笈多王朝，文化燦爛期間，是不可一概予以抹煞的。

二、數論派

此派在一般社會間，獲有勢力。因此影響及古正統婆羅門，同時亦受古正統婆羅門所影響。它的學說，有依據奧義書，並力求不與之相違之傾向。韋檀多經，為了它取迦多伽、修術他縛陀羅、布里哈督、卡西密扣等奧義書之文，作自派之解釋，曾極力反對；且根據理論，排斥數論之說。這在韋檀多經中，佔有第一編第四章和第一編第一章等篇幅。繼之於第二編第二章，破斥勝論、佛教、耆那教、獸主、薄伽婆等多派時，仍念念不忘數論派。由此亦可以知道當時數論派在社會間之活動與力量。因為如此，所以在二世紀以後出世的諸書，很少不引用其說。馬鳴的著作中，說它已用五分作法，成立非變異常住，遍一切而唯一。又有神的數論說，亦為一般所共知。却羅迦本集和方便心論，差不多把它視為最大之哲學。大毘婆沙論及龍樹、提婆、青目、婆藪等著作中，視之與勝論派為外學二大代表。其非變異的轉變說，通常本來是由非變異、覺、我慢、五唯 Pancha-tan matra、五大、十一根等順

次而生。可是在這時，却有種種之異說，有的說，於我慢、五唯之下，由五唯一方面生五大，一方面生十一根。有的說，於我慢下，一方面生五大、五境，一方面生十一根。蓋轉變，就實際而言，由我慢生五大，實最難了解。再如與個人轉變之同時，說宇宙也是一樣，則尤難了解。因而唯有訴諸微細的五境或五唯。又生了五大再生十一根之說，把外也當爲由五大所生，似有不妥；所以於生五大之同時，另一方面生十一根，使內而根身，外而器界，得成立同時出生之理。其次是不承認五唯，謂直接由我慢生五大、五境及十一根。諸如此等異說，以後在數論頌 *Sankhya-karika* 中，俱有記載。數論像這樣的變遷，真有意想不到之複雜。一般說來，數論派的神我與非變異之二元論，並三德等說，很吻合於常識，受人歡迎。尤其被採用於通俗的宇宙生起說，很是不少。例如醫書，說人類之生起，及古傳 *Purana*，說明宇宙生起之過程時，多是在根本上，採取了數論說。此中不定，也有促使它所以生起了異說之所在。

三、瑜伽派

此派和數論派，有同樣之發達。理論方面，有無和數論派同樣之變遷，却不明白。此派在性質上，對於他派的引用與有關之說，不及數論派。這時與其說此派內部之變遷，不如說是與此派系統不同的種種瑜伽被興起。同時與此派之關係，亦不明瞭。作爲此學派之成立的，被想像與現存的瑜伽經不相同時。其學說，於方便心論學有四大、空、意、明、無明之八微和八自在。四大和空，是所謂五大；而意、明、無明，是我慢、覺、非變異的異譯。因此八微，即是八種根本原質的意義。這乃是把數論說作爲理論，將此派的古說，說之於此。龍樹書中，有舉此派之名及八自在等說。所以當時此派，已成爲學派，爲他派所知。

四、勝論派

在我國傳說中，謂鶴鶴有弟子五頂 *Panca-*

śikhin，這全是模仿數論派「修利的」。爲了此人，作爲鶴鶴之說的，在因明中有有法自相相違因與有法差別相違因之兩點。實際言之，那不過取勝論經相違因之說明。當鶴鶴時代，並無因明論理之存在。即從任何角度看，此傳說亦都無可靠之價值。要有價值，那只是此派成立後繼續被研究。馬鴻把鶴鶴之出世，認爲在佛陀之前；作爲其學說之一部的，謂破瓦爲瓶之因。破瓦是 *krānta* 之譯語，係指瓶之破片。後世常舉二破片爲和合之因的，却與勝論經的古說不相同。却羅迦本集和方便心論，皆以此派六句義爲論理學之體裁。大毘婆沙論與數論派，對十一根，單說五根及五業，以明示其同異。龍樹、提婆、青目、婆藪等，都大大引用其說，列舉勝論經中特有之文句。如龍樹所舉時、方、原之說，我之論證，牛的比量之相等，的確已呈露着知道了現存勝論經的消息。龍樹、提婆之後，訶梨跋摩的成實論中，連勝論經都沒有勝論之異說，也被述及。其異說係存在於四五〇年至五〇〇年時勝論學者之讚賞詩 *Prasaṅgapaṇḍita* 及當時勝論派之內。稽考此異說被行之事，可以推知現存之勝論經，是在龍樹以前被編纂，至遲也當在一五〇年時。再將之就正理派之成立而言，正理派，應該已經知道現存之勝論經。這樣，勝論經之被編纂，至遲也不得在一〇〇年之下。又勝論經排斥身體由火、水、地三者所成之說，也已顯明地知道了韋檀多派之說。韋檀多派之此說，已經說過，允將一至一〇〇年，爲勝論經最早編纂之年代。經的確定，是確定學說，給學人以標準，同時曉諭他派，並帶有刺激組織精神之作用。要是研究起來，也是出生異解之根源。馬鳴却羅迦書及大毘婆沙論以下，對它很是引用與闡說。成實論中所傳之異說，恐怕也即是這種緣故吧。

五、彌曼薩派

學派成立之後，大概其研究也一定被行。此派的研究，是祭事並實行，僅僅被限於正統婆羅門之範

第十卷·十一·二期·目次

封面：北平天寧寺銅鐘

紀元後的印度哲學	圓
中國的宗教	張廷
中國禪與西洋哲學	李
一個偉大的留學生——玄奘	文
中華佛教美術	念
大覺學佛苑緣起	靈
人生必須皈依宗教	張
從種種因緣讚性願上人	蔡
澄觀	彭
雨中	無
燒薪成寶	胡
我的日記摘錄	吳
覺悟	秀
我們的學長「文珠法師」	編
編後	者
本刊零售每冊三元	明
直接訂閱辦法：	榮
一、訂閱全年臺幣參拾元（港幣十二元、菲幣六元）	榮
二、省內各地郵局均可代收訂款	榮
三、本刊劃撥帳號爲「八二五五號」	榮

稿約

一、本刊園地公開，歡迎投稿。
二、凡佛學論著，教制改進，弘揚佛法之文藝，小說、散文、詩歌、隨筆、譯著等，皆所歡迎。
三、凡攻訐私人，譏謔漫罵以及自我宣傳等文稿，恕不刊載。
四、來稿請以稿紙繕寫清楚，並加標點；除特約稿外，請勿超過五千字。本刊對來稿有刪改權，不願者，請先聲明。
五、來稿請書明真實姓名，地址，發表時用筆名聽便。

圖。迦彌尼的哲學意見，差不多全被此派所遺忘。所以此派，很少為他派所知。一般被推定的，是它與勝論派間的聲之論爭。成實論中，有此派聲是常住之說。草檀多經中，至少有四次，把祭事上的說明，推讓於彌曼薩經。此恐怕當草檀多派成立時，而彌曼薩經已經被編纂。且彌曼薩經，也決非新物，這讀之便知。其聲的論爭，與勝論經相較，兩者編纂年代，可大略看為同時。即五〇至一〇〇年之間。由全盤說來，彌曼薩經較勝論經為稍早。

就佛教以外諸學派的經典看來，對佛教論破的，只是般若經與唯識無境說。這可能以龍樹、提婆兩派所破破的活動為機緣，始起而對抗反駁的。因為由各方面看來，外學始終是被動。從而依外學對佛教論破之有無，可以推定其為龍樹、提婆以前或以後之所編纂。在勝論、彌曼薩經中，全無對佛教論爭之迹象，此可判定在龍樹、提婆之前。其他正理經、草檀多經、瑜珈經，都有破斥佛教之說；另外再根據其內容，可以分正理經是龍樹以後，草檀多經和瑜珈經，是世親以後所編纂。勝論經的古註釋失傳，內容不得而知。讚賞詩一書，差不多無破佛之說，而有受陳那新因明之影響。其後各註釋，則都有對佛教論破之處。彌曼薩經有一古註釋慈栗底 *Vṛti*，是五〇〇年至五五〇年時所作。其中對佛教，有更詳細之論破。

六、瑜珈派與中觀派

義淨謂七世紀後半世紀，印度大乘佛教，概不出乎中觀與瑜珈之兩派。根據歷史，這是的確的。中觀派亦名中派 *Madhyamika*，是基於中論的龍樹之系統，以龍樹為派祖。瑜珈行派 *Yogacara*，是基於瑜珈行地論——瑜珈師地論之派系，以彌勒為派祖。它們的成派，大約最早在五〇〇年時，始稍有對立之現象。為了研究上的便利，姑將之由世親時代而分。成為瑜珈派的，是三二〇年笈多王朝興起時，隨着學術、技藝的興隆而躍起，佔有勢力。反之中觀派則不然，只不過其學術，在瑜珈行

派間被研究而已。

瑜珈行派——世親以後，有所謂唯識十大論師。其中與世親最靠近的，不得明白。親勝、火辨、只是徒見其名。次一代的是陳那（約四〇〇—四八〇年）德慧（約四二〇—五〇〇年）。作為陳那後輩的有無性（約四五〇—五三〇年），再後為護法（五三〇—五六〇年）戒賢（五二九—六四五年）之師資。護法於瑜珈行派，以理世俗之立場，組織唯識之新說。此說已由師承戒賢的玄奘（六〇〇—六六四年），傳來我國，為唯識法相宗。其餘有德慧的弟子安慧（約四七〇—五五〇年），持其與護法相異的古說。此亦由真諦（四九四—五六九年）傳來我國為攝論宗。其次難陀（約四五〇—五三〇年）和勝軍（約五三〇—六四五年），復另成一系統。玄奘曾對之加以研習，而真諦並傳播其一部份於世。但作為整個系統的，已成斷絕。

陳那 *Dignāga* 譯域龍，尊稱大域龍，南印案達羅人。傳說著作甚豐，而多被散逸。屬於世親系統，特別為世親因明學之大成者，建設有所謂新因明，予印度論理學以革命。西藏所傳之集量論，即此因明的詳論。其綱要被約述為因明正理門論。又俱舍論的註釋，已如前述。關於唯識說的著作，有關因假設論（取事施設論）、無相思慮論（觀所緣緣論）、解拳論（掌中論）、入瑜珈論 *Yogacaracāra* 等。取因假設論，是明隨順世間，假設種種。若依勝義諦，則為烏有。即世俗諦之有，不外為由識現似外境之有。觀所緣緣論，係就五識，作此說明者。又言五識為五根，以之與五根互相為因。解拳論，是基於攝大乘論蛇繩之喻，說所緣境與能緣之妄識，皆非實有。一切皆亂識所作，三界唯是假名。入瑜珈論，是根據實踐行的瑜珈，完成見無所緣不思議真如的本不生之心。此皆簡單之要介，中心在說明唯識無境，靜依他起，顯真實性。這樣的唯識中心之思想，於佛母般若波羅密多圓集要義論，也有所述。它是把八千頌般若要義，用五十六偈寫

成的。此中存有三寶尊 *Triśatnadesa* 的註釋。八千頌般若，是以說十六空與除十種分別散亂為主。如般若波羅密，說獨計、依他、圓成性三種依止，已分明把般若作為唯識釋。十六空，被說於辨中邊論。十種分別散亂，存於莊嚴經論並攝大乘論。三性，是從般若而來的唯識中心之說。不過陳那的唯識說，被後世所喧嘩的，是識的相、見、自證之三分。無性攝大乘論第六說：「又於一識，現似三相。所取能取，及自證分，名為三相。如是一相，一識義分；非一非異。辨如餘處。」這在陳那說中，於成唯識論第二及集量論偈有云：「境似相者為所量也。一取能相，則自證者，能量及果。此三體別。」又佛地經論第三及集量論中，對心法，皆有三分之辨。如說：「一所取分，二能取分，三自證分。如是三分，非一非異。第一所量，第二能量，第三量果。」集量論中，無見分相分之字。所以陳那時代，只有所取能取。從之，能取所取與自證分之亂識，皆分別為性。惟言體之時，為依他起，與後世護法全說為依他起者不同。本來，三分是一識義分，並非別體。除以上作為陳那著述之外，猶有觀總相論頌，與藏譯普賢行願攝義。又於摩國哩制叱 *Maṛceta* 之一百五十讚，有再加一偈為三百偈的雜識，都為陳那文華之作。

關於無性個人的傳記，不得其詳。他是因所著攝大乘論釋，為世所重而被知。如前述，他是從陳那之說。又根據他所引用解拳論一偈，被確知為陳那以後，屬於陳那系統之人。攝大乘論釋，是一種非常精當的釋論。於釋文中，以與四煩惱相應的染污意，為第六意識之依止，並以之為阿賴耶識之一部份，使之作為末那識。說三性，謂一切法因緣所生，以唯識為性，成依他起相。以顛倒橫計，似義顯現，為獨計所執相。於依他起，永無獨計所執而顯的真如實性，為圓成實相。此中，着重於見相二分的依他起，以三界唯心之心為識，亦含有心所在內。將真如作為不離於識。更就種性，由本性任種性與習所成種性之二種，承認有本有及新熏，頗接近

護法之說。這恐怕是置重於由解深密經而至瑜伽論之思想。本攝大乘論，以莊嚴經論及辨中邊論為重要之藍本，主要在發展阿賴耶識之說。此後護法亦使之繼續發展。所以護法及其系統之說，於攝大乘論見之，很多與無性相通。

護法也是南印人，住於中印那爛陀寺，二十九歲退隱於菩提樹邊，三十二歲去世。大抵在退隱之前，註提婆四百論後半的二百偈，作大乘廣百論釋論，註世親唯識二十論，著成唯識寶生論，註釋陳那觀所緣緣論，以及失傳的聲明，因明諸註釋；於退隱後，釋世親之大乘五蘊論，廣釋唯識三十頌，及作成唯識論。於中之前者，未被流行，後者貫串全般唯識之說，總攝唯識二十論，觀所緣緣論，五蘊論等諸要義。成唯識論由玄奘譯出，盛行於我國及日本。一般雖稱為釋經，但主要以護法為正說，亦可全言之為護法所作。大乘廣百論釋論，是根據提婆，說真諦空，俗諦的般若皆空之中觀說。可是這已在其中雜入了唯識的解釋，說境識俱泯的真實唯識。同時以為單說真諦空，不得導歸於聖智觀之真；乃於聖智所行處，作為不是非有，使之成為真諦有而俗諦空。這即是所謂道理世俗諦的所在。也即是成唯識論唯識說的立場。彌勒、無著、世親之後，明白確定此立場的，唯護法一人。所以護法，是全瑜伽行派中，組織唯識的新說者。然而已曾註釋陳那之著作，而成唯識論，亦把陳那之著作，與彌勒、無著、世親之著作，作為有同樣根據之價值。又無性攝大乘論，亦為所重。因而應說護法是屬於陳那、無性之系統。其道理世俗諦的立場，恐怕便是由此系統，而取解深密經與瑜伽論，以之為主的吧。

步。因此對於三性，也是持着與從來相異的獨特之說：謂遍計所執性，是心外的實我實法，無有自性。依他起性，是由衆緣所生的八識心所之體，及相見分的有漏無漏。圓成實性，是於依他起性，恒常遠離遍計所執性，為二空所顯之真如。依他起與圓成實，不即不離。依他起是不空，圓成實也不空。二皆俱有，屬於真諦；與遍計所執性的俗諦空相異。所謂依他起性的八識，是阿賴耶、末那、第六意識並前五識。此中前五識，與第六意識俱起，了別現境，與第八識同無執着。第六識，不與前五識俱起之時很多，有自性、隨念計度三種分別。一切正不正所緣慮的有體法、無體法、假法、實法，皆為其所緣。和第七識皆有執；執實我實法，是真的能遍計。第七末那識，是緣第八識的見分，誤認為實我，作實我之思量；同時亦通於法執。嚴格地說，我雖不是能遍計，但其種類，與第六意識，同為能遍計。此第七識，通常與我類、我見、我慢、我愛四煩惱相應，成染污意。除了把第八識作為實我思量而外，無別作用。護法說中，八識各有體；第七識也有一實體，不與第八識相共。這分明是對攝大乘論，謂與四煩惱相應，於阿賴耶識以外，無別有體之說，而獨特立為別體的。這各別為體，非一義分之說，連小乘佛教都沒想起，頗屬新奇。此本來是根據作用，想像其各別有體；更擴而充之，視之為實在的。所謂作用，被譯為心所有法，其數說有五十一種。第七識和數論派的我慢，應有關係。護法說中，對之有二教六理之證。唯識說中，第七識佔有很重要之位置。其別體的存在，乃不過為理論上的獨斷。蓋第七識與第六識，在無想天、無想定、滅盡定、睡眠、悶絕等不起之位中，情形相異。唯阿羅漢、滅盡定、出世道被作為滅。而阿羅漢為永滅，滅盡定和出世道為暫滅。因它差不多，通常都是活動着。縱善心生起時，也不能離開其我執。更第八識，被稱為阿賴耶 *Ālaya*，是藏的意思。藏有能藏、所藏、執藏，為阿賴耶識之自相。執藏又名所執藏，能執為第七識。即第七末那識，愛執之為我；誤認為常一主宰，使之淪為輪迴之

主體。所藏是由七轉諸法，熏習其種子，第八識被包圍，名所藏。這是偏於現行熏種子之方面。能藏是能收藏七轉諸法之種子。偏於種子生現行，以及種子生種子之方面。已如種子生種子之情形，可以知道，阿賴耶識，決非常住不變，而是如暴流恒轉，剎那剎那，生滅轉變地不斷相續。這樣的阿賴耶，於果上見之，是異熟果，是總報，為有情之主體。別報屬於前六識。所謂異熟果，是對於異熟習氣，即業種子的增上緣而稱，是間接的因果。等流習氣，即名言種子的親因緣，引阿賴耶生於同類，才是直接因果的等流果。直接的因果，若不遇業種子的增上緣，則不能引生其三界五趣的果報。這是一般的通則，雖小乘佛教的業感緣起，也不例外。由此，宗教的實踐，成為不可或缺的重要事項。又於因相見之稱一切種子識，即所謂阿賴耶緣起的中樞說。種子於第八識，有生果功能。由各種雜染種子，生各種雜染現行而言：此種子不得不有剎那滅，果俱有、恒隨轉、性決定、待衆緣及引自果的六義。這是取攝大乘論等之說。一般所謂種子，無非看彼為生果時之名稱。若從另一方面看去，又不外是根據於現行被熏習的氣分或習氣而名。以後者為主，難陀主張唯有新熏。護月採取古說，唱言唯有本有。護法折衷兩者，謂亦有本有，亦有新熏。這已說過，恐怕是由無性的思想而來。既云熏習，便自然不能無所。作為能熏標準的，為有生滅，有勝有，有增減，與所熏和合而轉的四個條件。作為所熏標準的，為有堅住性，無記性，可熏性與能熏共相和合也，也是四個條件。合乎這能熏條件的，是七轉識非業果等物。合乎所熏的，為第八阿賴耶識。有了這能熏所熏，當然現行必定熏種子。但此種子之現行，也必然由以前之種子而生。這時之種子現行種子，被說為同時；所謂「三法展轉，因果同時。」又熏入阿賴耶識之種子，必須待緣，始能生起。緣不俱時，亦不能說是即已消滅；同時根據種子為剎那生滅之義，乃言彼時自類相續，種子生種子。這原是為時間上之延續而說，所以種子生種子，為異時之因果。阿賴耶識之緣起說，即依此種生現，現熏種、種

生種而立。與業感緣起，有相似處。與轉變說，大不相同。

不過從實際想來，於同一刹那，以種子為因生現行之果，同時由此所生之現行，再熏種子，誠為不可能之事。即於同一刹那間，不可既生且熏。蓋此說，原係就於已經存在的一切色心諸法，於時間上分為刹那，以刹那之中心為種子，從屬為現行而說。生和熏，等於離心力之動與向心力之反動。並對此狀態中心種子之連續，解釋為種子生種子。據此再配上不是轉變說與理世俗之立場，而遂作成如上之說。總之，在說一切諸法，皆是阿賴耶，以致於說明上，便謂一切皆由阿賴耶識所生。進而以種子為實；即第八識為體，種子為用。而種子、根身與器界，皆為阿賴耶識之相分，為阿賴耶識之所變。護法繼陳那三分之說，再加證自證分為四分。四分與三分，大致無甚別異。蓋心心所一動，則必現似見相二分；二分之體，乃被想像為自證分或自體分。依此見分、相分、自證分之順序，名之為能量、所量及量果。陳那於因明正理門論，以現量比量作為此中之過程。量是能量，量果即智。集量論說，三者體別，非一非異。可是護法以自證分為量果之餘，更把它作為有緣見份之作用，而另立證自證分為量果。證自證分與自證分，至為能緣所緣，便不再立第五證證自證分。這是過程與結果的峻別論，都將之作依他起性。此中自證分與證自證分，皆屬於內，可以做能量，所量與量果。見分單是能量與所量，不能為量果。相分則唯所量。相分就八識言之：前五識是五境，第六識是一切法，第七識是第八識之見分，第八識是種子、根身及器界。於中第六識的見分通現、比、非三量，其緣慮不必至境。為感覺思念之唯識，而亦有依他起之實體。第八識之行相與所緣，皆不可知。種子、根身及器界的相分，是以變為緣，也就是那末着叫做緣。這是因為已立它為識，不得不說它也有所緣。要在一切法為阿賴耶，所謂萬法唯識。如約心、心所、色、不相應、無為等五位百法而言：心王即是識體，心所是識

的相應，色是識所變；此三由種子所生，皆是實法。其次的不相應，是這實法的區分或位置，是假法，為識之分位。最後無為，是諸法的理體，識之實性；總皆不離於識。這不離於識之學說，無性雖有一部分之說明，但總應視為護法之新說。此是立於性相平行論的內有外空之立場，其有決不能超越於識。由識所有之相，被分為三能變：第一第八識為異熟能變，又名初能變。第二第七識為思量能變，又名第二能變。第三前六識為了別能變，又名第三能變。又或分之為因能變與果能變。因能變，通常指第八識所持之種子。此種子生現行諸法及轉變自類之種子，稱名言種子及業種子。名言種子又名等流習氣，業種子又名異熟習氣。果能變，是指變現見相二分的諸八識之自體。以見分的分別，相分的所分別，可以攝盡一切。凡愚對此諸相，不了為能緣心之所變，執為實我實法。其實一切，無非唯識。

除以上而外，護法於其他方面，更有種種新說：根據十二因緣，從來的三世兩重因果之說，他改為二世一重因果。於三性三無性的非一非異說，他將之各別為主。對三性之表門，謂三無性為遮門，與一切皆空之教說，不相矛盾。且特別以三無性為優勝。一切皆空，即是依於三性的順序，總說體相空、如幻空、空寂空的隱密說。分偏計所執性是空、是俗諦，依他起、圓成實性是空，是真諦。更立唯識位，為資糧位、加行位、見道通達位、修道修習位、究竟佛果位等五位四十二位。其修道第十地的滿位，轉依為金剛無間道。轉依，是根據能轉之道，所轉依，所轉捨與所轉得的四義，是大涅槃與大菩提。所謂大菩提，即轉第八識聚，得大圓鏡智相應心品；轉第七識聚，得平等性智相應心品；轉第六識，得妙觀察智相應心品；轉前五識，得成所作智相應心品。四智各具根本與後得二智。根本智唯見分無相分，後得智有見分有相分。又所謂相應心品，即無漏心法——心識或心王，和五遍行，五別境、十一善等二十一心所法。此佛果位的四智，有相分與淨分的依他起。此等皆護法之新說。蓋護法

一方面立勝義諦，通般若皆空之說；一方面另於唯識系統，誘導小乘聲聞，特別立理世俗，組織唯識之新說。根據因位虛妄之唯識，指摩果位真實之識。然而護法並未以此為滿足，如成唯識論說：「諸心心所，依他起故，亦如幻事，非有實有；為遣心心所外，妄執實有境故，說唯唯識。若執唯有唯識，為真實有，如執外境，亦是法執。」又於廣百論說，「若實許有少分識體，應說此體，其相云何？既不應言，能識所識，如何定說，唯有唯識諸契經言，有唯識者，為使觀識，捨彼外塵；既捨外塵，安心隨息；安心息故，證入中道。故契經言：『未達境唯心，起二種分別；已達境唯心，分別則不生。若知皆唯心，便捨外塵相；由此息分別，悟平等真如。』」這樣，護法對內有外空的唯識說，不外也認為是達內外俱空的諸法實相之前方便。所以成唯識論之說，應言之為大乘佛教中的小乘說，為一般大乘佛教之代表。

於法系統中，首有親光其人。他雖沒有任何傳記，但其活動年代，可以知道為五六一年至六三四年之間。他所著佛地經論，主要是取護法之說。其說有法家、四分說、六圓鏡智的根本後得二智說。其餘勝友、最勝子、智月、戒賢、皆護法之弟子。前三人為唯識十大論師所攝，皆有其唯識三十頌之註釋。據說另外亦皆有其著作，未被所傳。戒賢是玄奘於那爛陀寺所親炙的老師，而為護法之繼承人。據西藏所傳，亦是佛地經的註釋者。特別精通於瑜伽論，教授給波羅頗迦羅密多羅 Prabhakara Mita，勝軍與玄奘。玄奘所傳的有、空、中之三時教制，恐怕即是戒賢精通於護法的唯識說，考察解深密經及瑜伽論的意旨而立。又玄奘所作的「性境不隨心，獨影唯從境，帶質通情本，性種等隨應」之三類境頌，也是被完成於那爛陀寺以戒賢為中心的護法系統之說。如此，戒賢正是護法與玄奘間的傳燈人。可是被想像他沒見過護法的成唯識論，所以很多點，還是玄奘直接由護法傳得來。德慧也被稱為南印人，住於中印那爛陀寺及西部婆羅門國。與堅慧並稱為達於禪定之人。註俱舍

論，作隨相論。現存於漢譯的，是其複註。又註唯識三十頌及其他註釋。至於傳說註釋過中論，是應該注意之點。其學說如何，不得而知。惟爲安慧之老師，是少可以想像的。

安慧是南印邊境，即西南印人。被稱爲與護法是同時的先德。著作有俱舍論註釋，大乘五蘊論註，作大乘廣五蘊論，製唯識三十頌註，復製大乘莊嚴經論及辨中邊論的世親釋，會通無著弟子師子覺的大乘阿毘達磨集論之註釋與本文爲大乘阿毘達磨雜集論，註中論，著大乘中觀釋論。又大寶積經論，恐怕也是他的大作。安慧在漢譯及日譯典籍中，研究護法之唯識說，向來是持着與護法不同態度的一重要人物。原來安慧，是繼承真諦莊嚴經論、辨中邊論、攝大乘論之立場，自然與護法道理世俗之立場不同。安慧於唯識頗熟，思量、了別之三識能變，謂我執法執是行，不分爲三種。以染污意的思量與前六識，皆是從阿賴耶識所生。轉變分因與果：因轉變，是於阿賴耶，異熟與等流習氣之生長。果能變，是異熟習氣起作用，依於引滿二業，阿賴耶被投生於其他衆同分之中；並等流習氣起作用，由阿賴耶生轉識與染污意。阿賴耶爲一切雜染種子之住處，而「阿賴耶」與「住處」爲同義。一切法，於阿賴耶識中作爲果而被藏；又阿賴耶，於一切法作爲因而被藏；所以一切法，皆阿賴耶。其所緣行相，爲內之執受與外器世間之了別，皆不可知。內之執受，即執着於獨計所執性的習氣、根色、依處與名。此等均與護法之說相異。其最重要的爲種子假實問題與心分之說。護法以種子爲實，排斥假說。作爲實的，是理世俗上之道理。安慧以假爲當然，畢竟成無益之爭。又識轉時，護法言三分或四分，總係依他起性。根本智唯見分，後得智具相見二分。此亦爲理世俗上之說。在安慧則不一至。安慧通常立一分，以自體分爲依他起，見相二分爲獨計執。這並非不說二分，只是以二分爲獨計執。護法於能取所取，作爲有執與無執，承認有淨分之依他起，爲獨特之說。此於彌勒、無著、世親等說中，都無其例。本來，見分相分與能取所取的梵

語不同，在護法以前有沒被用過，是一疑問。或者連護法也沒用過，而是由玄奘翻譯時，基於護法之新說，譯以異字的也不定。以二分爲獨計執，是攝大乘論之說。然而攝大乘論，同時也將之作爲依他起。若僅將之作爲獨計執，這已經是學說上的變遷。又自體分，也作爲依他，也作爲獨計，是攝大乘論以來的古說。單單成爲依他的，也同樣爲學說之變遷。大約安慧，也是依於攝大乘論之古說，而再區別其二分爲獨計所執，一分爲依他起性的吧。此外安慧關於阿賴耶識的說法，大體都同於莊嚴經論，辨中邊論，攝大乘論，而與護法之說相異：例如謂量量的染污意，是把阿賴耶識爲我所執着。又思量無性相之分，相應心所是四煩惱與五遍行；就阿羅漢位，其體被滅。滅盡定與出世道，其體雖滅，但自定、道而出，仍由阿賴耶而再生。又六識之了境，亦不分性相，謂皆由阿賴耶識所生。如此更把三種識轉變，作爲虛妄分別。不實的能偏計，是三界的中心所。其心心所於境相起增益，被分別成此虛妄，總不外爲唯識。此等被偏計虛妄分別之諸法，皆偏計所執之分別性。虛妄分別之分別，爲依他起性。後之，三界三性的中心所，也同樣爲依他起性。分別，實際是活動時的能取所取，爲獨計所執性。因此由緣而合的能取所取，若斷離其緣，不起分別時，即爲圓成實性。這樣的三性說，也分明同於攝大乘論而異於護法。原來三性，古時主要的，是依於漏無漏門之所建立；對常無常門，未被注意。安慧依之，護法則另於常無常門而加以建立。安慧不依性相別論體，以圓成實爲唯識體之真如，依轉依體證得，是爲心法性法或唯心。從此百尺竿頭，更進一步，由勝進道而圓滿佛果。這時，真諦空，遂成眞有；於一切法，得大自在，成就無漏無盡之妙用。三界唯心之說，至此可謂達於極點。關於安慧的唯識說，目下不外由唯識三十頌的註釋而見。但是很簡單，知而不得其詳。倒是被引用於護法或唯識論的，反而較爲詳細。大概安慧，是一個像世親風度的註釋家，對引用他說而加以反

駁的，很少很少。護法適得其反，常常引用他說作論難而加以取捨。這當然也是護法所以成立新說的必然之結果。同時可能護法爲了以自說爲標準，而才採取了安慧之說爲對照。因此成唯識論中的安慧說，也可能是護法的「想當然耳」之談，不必盡形爲安慧之實作。那是華嚴系統三界一心之思想，根本爲如來藏緣起之系統。莊嚴經論與辨中邊論的複註之內容，現在不得而知。若由世親釋推定之，是由攝大乘論而趨向於佛性論之說。如我國所傳的真諦說中，即多分含有其成分在內。不幸真諦所承的系統不明。不過攝大乘論之說，至少無疑是護法組織新說以前的瑜伽行派系統之所傳，屬於事實。例如其中含有無著，世親以後所發達的思想姑不說，即其間所傳承的無著，世親之古說，比護法的新說爲多，乃不爭之事實。蓋真諦在印時，瑜伽行派中，像護法一樣排斥他說的情形向很少。真諦於攝大乘論及其他書中，差不多對安慧及以下難陀、勝軍系統之說，也都無甚排斥。安慧有弟子滿增 Purnavardhana，註俱舍論，造隨相論。滿增弟子中，有最勝友 Jinamitha 與戒主 Sincandra bodhi 二人，對西藏經典的傳譯，有很大貢獻。難陀 Nanda 譯爲歡喜，其出身傳記，一概不明。傳說彼作瑜伽論釋，稱唯識決擇論。唱種子唯是新熏，主張心分唯見相二分。種子之說，與護月相對。護法雖折衷兩者，但自瑜伽論以來，主張本有新說者。蓋種子爲習氣之異名，習氣是由舊習而來，以致使人便不得不聯想到種子爲新熏之說。然而能熏所熏，皆是無始以來即存在，而種子也是從無始以來即有。實際可以說，本有新熏，並無若何之區別。惟主張新熏的，不承認有法爾五性之說；僅說是因障之有無，種性有差。這一方面與皆成佛說相調和，一方面也避免了無漏種子所依附的難問題。與此主張相反的護月，其傳記年代，也不明白。但他的確在難陀以後，護法以前，實有其人。特別對難陀之說，作了一番復古的努力。他說種子只

有漏無漏和本有，薰習只不過使之增長而已。主張法爾五性各別，定有衆生，不得成佛。古說，種子是俗諦的施設安立，與護法全異。護法對此，立在那方面，不得而知。據猜測，可能是在護法一邊。基於五性各別，許有衆生不得成佛之說，差不多唯限於護法之成唯識論爲最。即連戒賢，也沒一定取此說法。這於印度一方面，成唯識論算是特例。又見相二分，是所謂安、難、陳、護所立一、二、三、四分中之一說。蓋護，必定有其別；一有了別，遂不外爲見相二分。見相之外，還有識的存在，實在很是難說。所以二分之說，不無見地。三分四分之說，是將見相二分，視之爲用，想像其另外還有體之存在，名之爲自體分。可是識是全體之活動，可能於所謂用之外，便再無其體。若欲言體，亦不妨即見分而即自體。如此唯立二分之說，於理實無不合，難陀對此，或說爲依他，或說爲遍計；又或說見分爲依他，相分爲遍計；概不外爲古說。僅立二分，是難陀注目之說。以外在成唯識論有異說，被作爲難陀之說的，復不少。真諦所譯之轉識論，是唯識三十頌之異譯，而附有釋文。其中有幾分，可以被推定爲難陀之說。恐怕難陀與安慧之說，其相似點甚多。不，不如說難陀與安慧，都是依古而不標新立異的最努力者。真諦對彼倆之解釋，只是傳承而未加否可。

勝軍是西印人，晚年住杖林山，靠近那爛陀寺，學於賢愛、安慧及戒賢。然而却奉難陀之說，屬於難陀之系統。這恐怕是因爲他註難陀唯識決擇論及作釋之關係。玄奘亦曾就學於彼，時近二年，所學有莊嚴經論。其學說不詳。依玄奘所傳，難陀勝軍，不以種子生現行之因果爲同時，與護法相異。護法三法展轉，因果同時之說，在事實上，確亦難以想像。又彼就學於安慧，通莊嚴經論，也是自然與難陀相近之處。傳說勝軍費四十餘年之精力，於唯識決擇論中，立大乘經爲佛說之量，被破於玄奘，爲玄奘門下所誇稱。但這的確是謠傳。大概唯識決擇論，可能是彼四十餘年努力之結晶。

以上，爲世親之後，瑜伽行派，所出之學者。火辨、勝軍，是在俗之人。此外淨月，被立爲唯識十大論師之一。調優光，是唯識三十頌及大乘五蘊論之註者，而教授過玄奘。此中之學說，亦可視之爲以上之三系統。蓋五〇〇年至五五〇年之前，以闡明古說爲主，尚未呈現其標新立異之新作風。此種情形，於中觀派之關係上，亦可以概見。

中觀派——龍樹系統，就提婆、羅睺羅、青目、波數等人看來，已經有幾分被形成。但成立爲派，却不由於彼等。當彼等以後，研究之人，問此中觀一派，也就失傳。幸而另一方面，於無著、世親、德慧、安慧、護法等瑜伽行派中，却有研究與註釋，未被湮沒。依西藏所傳，有傳記等全不明白的衆護之弟子佛護（約四七〇至五四〇年）與清辨（約四九〇至五七〇年）二人，屬此系統。佛護是南印人，有中論註釋，現存於藏譯中。清辨也是南印人。據說護法退隱於菩提樹邊時，曾來中印，要求賜見，並願奉身爲侍使。後護法未納，返回南印，再九年而去世。彼註中論，作般若燈論，著大乘掌珍論、中觀心論、中觀寶燈論、攝中觀義論等，著作很豐。於般若燈論中，批評並排斥佛護之說，遂致使中觀派分裂爲二：佛護之系統，稱具緣 *Pra saṅgika* 派；清辨之系統，稱依自起 *Svatantrika* 派。恐怕這並不是在學說上有大徑庭，而是處於風潮上之形勢。又般若燈論、大乘掌珍論，特別掌珍論，排斥瑜伽行派之說甚烈。如所稱十七地論者，相應論師或相應師，大的都是指護法。這不獨清辨爲然，而護法於成唯識論中，也是如此。如說：「執大乘道相空理爲究竟者，爲大邪見，不如外學。」大乘廣百論釋論亦說：「與其空，毋寧有。」所以這也是當時的風潮所使然。若探其學理，掌珍論劈頭一偈是說：「眞性有爲空，如幻緣生故；無爲非實有，不起如空華。」大乘廣百論釋論說：「諸有爲法，由緣生故，猶如幻事；體非實有。諸無爲法，亦非實有；以無生故，譬如龜毛。」這兩兩對照，皆爲勝義立場，眞空俗有之說，並無多大之

軒輊。不過護法，謂聖智所行，非非有，即是非空。以非有，不能導出聖智觀。並以絕言亡慮，爲導入之由。遂致就理世俗之立場，轉說爲眞諦而有俗諦空。這在大乘廣百論釋論，已有所說。而成唯識論，即完全以此爲中心。對三性，謂遍計所執是俗諦空，依他圓成爲眞諦有。遍計是以妄執爲自性，情有理無。依他、圓成，一是緣生，一是二空所顯之眞如，爲情無理有。清辨則始終立於勝義諦立場，對三性作俗有而眞空。一般以彼倆有空，有之辭，差不多都沒清楚其原底。清辨於著作中，也常常引用楞伽經。中觀派因清辨，亦多少有所變質。傳說清辨對空有一問題，尚待彌勒下生時，請其決疑，如此，清辨有彌勒信仰，可以得知。如般若燈論最後云：「共一切衆生，命終見彌勒。」但由此看來，好像清辨尚未知道唯識系統是兜率流出之起源說。根據西藏所傳，其般若燈論，有婆羅門觀禁 *Avolokiyavata*，爲之作註釋，比原文達四倍之多。惟佛護之系統入於西藏，清辨之系統，被滯留於印度，似乎無甚力量。

根據我國賢首的記述，當時那爛陀寺，有戒賢、智光二人。戒賢依護法之說，判佛一代時教，爲有、空、中之三時。智光承清辨之說，立心境俱有、境空心有、心境俱空之三時。通常所謂戒賢、智光三時教判之評。戒賢所唱，由玄奘傳來我國，爲唯識法相宗之教判，很是明白。惟智光之說，則無徵信。當南印老婆羅門般若多 *Prajñaptas* 作破大乘論，戒日王因戒賢挑選那爛陀寺四學者，與之對辯。四人中有玄奘。玄奘歸國後，六五三年。由文通遞補。此人爲中觀派學者，也曾說有三時之教判；但玄奘却未提及。所以對此人所唱之教判，很難考查。以上四人中，有師子光，精通中百論，難陀唯識說，被破於玄奘。代之而來的爲師子月 *Chandrasinha*，却未入於論辯。此師子月，根據義淨，相傳亦爲那爛陀寺之學者，有世親般若七門義釋之註釋。因此所謂中觀派之三時教判，也許爲師子光或師子月之誤傳。然而師子光與師子月二人

，當玄英歸國，於憐賞彌西北毘羅摩國，與玄英再相遇時，講俱舍、攝大乘論、唯識論等歷兩月，全不似有教判之迹。又六五〇年，那爛陀寺，中觀派學者有勝光，與瑜伽行派學者實師子並稱。但亦不能以之爲此勝光誤。從之，中觀派有教判是實，却不知由何人所始。戒賢的教判，是由護法理世俗之立場，使之判定。被歸屬於智光的教判，是根據於清辨之立場。所以結果不外空有之辯，被表面化於教判之上。教判，除其本身之外，並有評判他說，而該括於自說中之意。這大概是在六〇〇至六五〇年之間，此風大盛。培養成此種風氣者，以中觀派爲居多。

七、數論派與瑜伽派

數論派——龍樹以後，此派經常爲他派所引用的，不知是什麼權威之書，由何人所寫。彌勒論伽論根據它，於瑜伽十論之一的顯揚聖教論中，敘述十六種異論。把十六種異論的第一種異論因中有果論，作爲兩乘外道之說。佛教典籍中，通常指因中有果論爲數論說。蓋兩乘係 *Varasaganya* 之誤譯。依俱舍論，兩乘爲數論派之學者。年代，由於瑜伽論所引用，大概爲紀元二五〇至三五〇年間之人。他秉承先師之教，觀察思維，以四理由並四反駁，說因中有果論。四理由與四反駁：第一是由甲生乙，爲一殷不言而喻之說。即是以甲爲因，以他物爲非因。不然，則一切物，便各各成一切之因。第二是求果者必從其因。不然，則求一果於一切，無有是處。第三是因加人工以求，可得其果。不然，則於一切加人工，皆應獲得其所求之果。第四是乙必由甲而生。不然，則一切各皆可以生一切。此四理由和四反駁，不必爲嚴密之證。且可併第一、第四和第二、第三爲兩類。數論頌第九偈的因中有果論之五理由，係完全由此脫胎而出。此兩乘之說，有韻文和散文的片斷，被引用於數論派、瑜伽派、正理派等之書中。據最可靠的註釋者薄伽斯派智密須羅 *Vacaspathi* 說兩乘之書，是由

六十科 *Sasitānta* 的韻文和散文所作成。同時也是瑜伽論 *Yoga-sastra* 的註釋者。我國所傳的世親傳，有龍王毘梨沙伽那 *Vraṇa*，精通數論，曾應一外學頻闍婆 *Vindhyavasa* 之請，爲之講授。後者隨聽而變更其意義，作僞爲論。此毘梨沙伽那，是實際之人，傳說即是兩乘。這是否屬實，此處姑妄存之。又自在派的數論頌 *Samkhya-kalika*，除六十科中的說語 *akhyavika* 和論難 *paravada*，有六十科的全部之說明。金七十論及耆那空派的聖典王註 *Rajavartika* 中，說此六十科爲非變異的存在，唯一性，爲有效的目的，神我異於非變異，積聚是爲他，是多我，神我非變異的離、合、他物的存在，非作者等根本十義與覺的五十科，是用韻文和散文加以詳說的。在這裡，它被想像是瑜伽論及他書所引用之物。這樣，作爲數論頌基礎的六十科論，成爲二元的，無神的數論說。而兩乘被說爲瑜伽論註釋的，是數論伽論說，指的是一元的，有神的神數論說。又把六十科與數論相提並論的，也是指的數論伽論說。這時被作爲六十科論之意義的，內容被說是阿侯爾布資耶本集 *Ahribudhya-san hita* 所傳之物。其中六十科，大別爲三十二科與二十八科之兩大項目。前者是根本的，後者是支生的。前者第一舉梵 *brahman*，很明顯的是一元論。其餘五十九科，通常是數論伽論說，並存有數論說中所罕見的新義。特別於兩乘所作六十科之外，將同一六十科之名，作爲學說之稱。恐怕作爲學說之稱的，是指後世兩乘系統之說。兩乘作六十科，敘述數論伽論說爲已說，可能即依其主要著作之名，被稱爲其系統之說。而頻闍婆婆娑，變學說造僞爲論，也可能便是無神論的數論之說。

傳說頻闍婆婆娑作論，與世親之老師佛陀密多羅 *Buddhantra* 論議獲勝，得國王賞金之後，爲將自說流傳於後世，乃變成化石，被世親作七十真實論所破。成唯識論述記，唯云數論師，未舉頻闍婆婆娑之名，但傳說相同。所謂這數論師所作之論，在我國譯爲金七十論；而稱世親之著作爲第一義諦論或勝義七十論。若依此說，則頻闍婆婆娑，實際即與數論頌作者自在黑，爲同一人。然而頻闍婆婆娑與 *Vindhyavasa* 同一，應是普通之名。作爲數論派之人的，就被引用於梵文看來，與自在黑，相等並列，有言說被傳。因之，對同一人之說，難免無疑。近來所公刊的攝真寶 *Tattvasaṃgraha* 一書，將頻闍婆婆娑 *Vindhyavasa* 與自在黑，全作爲兩人，其梵名爲 *Rudrila*。此點，被作爲不同之說的得到支持。頻闍婆婆娑 *Vindhyavasa* 否定中陰身，喻神我與非變異的關係爲影現 *chayapati*，*pratibimba*，更於論理學，作導於通充關係之說。而自在黑，無有此等。自在黑的數論頌，亦被稱爲數論七十論 *Samkhya-sūtrāṇi*，不知與何人之註釋，一同被我國譯出爲金七十論。這是譯者誤將五十四年以前之註釋，甚爲明顯。數論頌自己說，是基於六十科論。金七十論中，把六十科論，作爲般遮戶阿（五頂）所著的說法也有。可是於兩乘有六十科論的著作被知，以致把兩乘弟子頻闍婆婆娑，看之爲自在黑，成爲極自然之事。這樣，毘梨沙伽那和兩乘，如果爲兩人，則成爲毘梨沙伽那，頻闍婆婆娑和兩乘，自在黑的兩系。如果爲一人，則其弟子頻闍婆婆娑，有成爲自在黑系統之情形。此中關係，猶應研究。再者破化石數論師之說，作爲是陳那的也有。陳那造破數論之書，他自己說得甚是明白。同時數論頌，也被想像不在陳那之後。

數論頌現有七十二偈，大體分爲三個部門：第一個部門是序論，係以二十五諦之知，及作爲現量、比量、聖言量的知源，爲脫離三苦之本。三苦通常指依內苦，依外苦，依天苦，亦可解釋爲生、老、死。三量中，基於正理派之說，分比量爲三種。於此中，甚注重平等比量，即是共見比量，還未脫除比論法之窠臼。現量被含有有分別的間接之現量，與正理派相異。於聖言量，不以韋陀爲至上，與

正統婆羅門亦不相同。第二個部門是本論上編，第一述自性，即非變異；第二論神我；第三說非變異轉變二十三諦；第四詳說覺、我慢、十一根等之作用及五唯與五大。第三個部門是本論下編，第一說輪迴，即是現實生存；第二述解說，明理想之狀態。於中第二個部門就第一非變異，舉最速、最近、根壞、心不定、微細、覆障、伏誼和相似等八種之意義，以之爲一般之不可見因。這已存在於十二門論及佛性論等之中。非變異，微細不可見，覺等是依於存在果的變異而後知。進而舉如上所述因中有果論之五種理由。所謂變異，有因、無常、多、長、遍、有事、沒、有分、依、屬他等九性，與非變異不同。非變異與變異，皆有三德所成，不相離、應、平等、無知、能生等六性。又詳說三德，已經如前所述。另舉別類有量、別類同性、能生、因果差別，遍相無別等五種理由，爲非變異存在的論證。這樣的唯一非變異，也是三德所成，所以從自己身中，轉變一切物類。就第二神我，以積聚爲他、異三德、依、食者、獨離等五種理由，證明其存在。此積聚爲他，已爲世親、陳那、天主所共知。又以生別、死別、根別、作事不共、三德別異等五種理由，論證爲多我。嚴密說來，其論證之要點，僅不過在證明與身體相異之處，爲身體存在間之多我而已。所謂身體或非變異，全爲此我之異物。神我是證義者，即是旁觀者、見者、非作者、亭亭獨立，但由於與具三德的非變異相結合，成爲無知而亦有知 *iva*，屬於無關心的非作者或作者 *iva*。數論頌這樣簡單的解釋，頗聞詞婆婆喻之爲影現。說彼情之結合，是因神我之觀照，與非變異的獨存。等於跛者與盲者之合作。就第三非變異之轉變，數論頌作爲由非變異而覺而我慢之相生。由我慢，一方面生五唯，自五唯生五大；一方面，生十一根。此種類型，是當時數論派一般之所公認。在此之外，也不得否認其另有異說之存在。覺有八分，如前所說。我慢被區別爲變異 *vaikṛta*、*vaikṛtika* 大初 *bhūti* 變始 *taijasa* 之三，順次爲純質、翳質、激質之增

上。由變異我慢生十一根，大初我慢生五唯。惟實際之生，是在煇焰我慢之時。就第四詳說覺、我慢、十一根等，詳說其各各互異之作用。而作爲共通的作用，有出息或生氣 *prāṇa* 入息 *āpāna* 上風或死風 *udāna* 介風 *vyāna* 等風 *sāmāna* 之五風。就五風之機能，有異說不明。蓋有一五風，則必有生命，是生理的一種分類之說。又於十一根及五唯五大之作用，有俱不俱，各自作用，爲了神我而作等種種之詳說。最後說五唯無差別，由五唯所生之五大有差別，而具寂靜、令怖、痴暗等三相。第三個部門就第一說輪迴，即我等之現實生存，先分類爲微細身，父母生身，住處等之三。細身爲輪迴之主體，以大爲始而微細爲終。大是覺，微細爲五唯。從之，金七十論作爲構成覺，我慢五唯之細身。在他說中，再加意根或十一根，或十一根和五大之大部分。此細身若轉爲父母之生身，則成粗身，具十一根與五大。粗身可以活動而細身無活動。反之，覺、我慢、十一根，又離開細身，而不依細身而住。細身的輪迴，是爲了神我，而因於覺的八分及彼熏之結果。稱八分爲因 *nimitta*，八分之結果爲依因 *naimittika*，因與依因，共成十六。更把此十六，分類倒、無能、歡喜、成就等四種。顛倒有五、無能有二十八，歡喜有九，成就有八，共計五十，爲覺之五十分。又就此等，及修行位加以詳說。此等於後世，似乎全被遺忘。作爲輪迴場所的，是天、人、獸之三道。於中將老、死、苦，爲神我之受。由此以生、老、死爲三苦，較爲合理。就第二述解說，謂非變異的轉變，目的是爲了各人之解說。猶如說，爲長養慢子，而於牛出乳。此意義是說，非變異將轉變，貢獻給神我的觀照，以致把自己被觀照而隱沒。如此，輪迴或解說，皆是起之於非變異之身體，亦必被包在內。輪迴是由無知與愛欲而起，解脫是依於智之思想，智 *iva* 是單由非變異而起。解脫時，所起的無倒清淨絕對智之內容是：「予無二十三諦，二十三諦不屬於予，予亦不屬於二十三

諦 *naśmi, na me, naḥam*。」此內容，有種種解釋。金七十論，譯爲無我及無我所。至於此予，究何所指，大概在於數論學說中，應認爲神我。這樣，則此智乃起於神我，我不是本無而現有，不應同於非變異之智。又說：神我依予，見非變異，或非變異，是予所見。這不用說，當然是智。如是此智，便存於兩者；而兩者之智，決不同一。非變異之智，是依於神我之分離，遂致不應爲智。又於起解脫時的非變異之內智，也是知道與神我爲全異之智。這雖與前無倒清淨絕對智之內容之異，但內智結果應該失去其當於智之所在。絕對智，應該作爲神我的本質而並存。同時其起時，不外爲平行的。此中的矛盾，恐怕是由來於數論說，過分作爲二元差別之故。關於解脫後的情形，也有說到。那很多是把已經說過的爲中心。其論述，後來將之作爲餘論，是迦毘羅以來的師資相承和數論頌所基從的混合記載。

以上數論頌的數論說，簡潔明確，代表了數論發達史上的一個時期，爲後世數論派的軌範。十五世紀的數論經 *Samkhya-sūtra*，即基之而作。爲他派所引用的，差不多都是它。所以數論頌，爲一般公認之書。它的內容，是無神的二元的數論說。作爲數論派的，是屬於另一個系統。由於它的內容，契合於數論派一般之趨勢，因而得被一般所公認。有時在此派內，不承認一元的有神說。可是一元的有神說，於數論的發達史上，也自有其根源。如數論頌的古註釋中，也曾將神我和非變異作爲同一，遍一切處，一我或最高我。從之在數論頌之後，也有過一元的有神說被流行。像數論經中，即其一例。又其註釋中，也有使令與章檀多說相調和的情形。其次再根據數論派以外的有關資料，都可以斷言數論派是有兩個系統的。

作爲數論頌註釋的金七十論，現存者是最古本。此外有高德巴陀 *Gaudapada-bhāṣya* 和摩陀羅 *Mathara-vṛti* 之註釋。大概都係紀元六〇〇至七〇〇年前後之產物。前者簡單，後者是說陳那弟

子天主的三十三過。又五分作法的五分之名，是沿
用勝論派普羅提斯說已陀 Prastapada 的，還沒
知道法稱之說。這兩種註釋，都言最高我，與金七十
論頗為相似。所以連金七十論，皆可以為古書。又最
被知名的註釋，是薄伽斯派智密須羅的數論頌評釋
Samkhyatattvakaumudi。後世以之為依準，
而與以上三註有不同處，不盡為二元之無神說。且
把三註對第四十三頌，作為善因成就，因自性成就，
從變異得之三種解釋，略去了其第一種。其他諸如
此類之處很多。就註釋本身而言，確是很有價值。

瑜伽派——瑜伽是實踐法，有不管任何時代與
學派，都有採用之必要。所以其說，也遂有種種達
源之處。從而也很難單獨依據那一派，以定其說。
正理經學制戒與內制，雖也有作為實踐法之處，但
總應以註釋之瑜伽論 Yoga-sastra 為依歸。瑜伽
論的內容是苦行、制息、制根、靜慮和總持。此外
也有瑜伽行軌，被認為方法。更於其他部分，說
大種的創造與轉變，以我等之業為動力。而過失
與動作，為業之因。思或神我，被限制於各自之德
，乃由無生有。其所生之有，還歸於無。若將此等
作為通常的瑜伽說，則有不足而矛盾之處。此等諸
說，與通常的瑜伽派，至少是系統相異的另一派。
不過通常的瑜伽派，也是從此中發達而來。為此派
特別所重視的根本聖典，是瑜伽經 Yoga-sutra。
大約為世親以後，紀元四〇〇至四五〇年間，由鉢
頭闍梨所編纂。而鉢頭闍梨，遂被作為此派之開祖
。古來不以鉢頭闍梨為開祖之事，已經說過。註釋
者把瑜伽經最初「今說瑜伽教 Yoga-anusasana
」之教，解釋為第二次之教。意為此經以前，已老
早有瑜伽教之存在。

瑜伽經的瑜伽定義，是滅心之作用，使當於見
者的神我，安住其自性而解脫。不然，神我和心的
作用，為同一相。心之作用，在知的方面，為正知
pramana 顛倒 viparyaya 分別 vikalpa 睡眠
nidra 與憶想 smṛti。在情意的方面，為無明
avidya 我執 asmita 貪欲 raga 瞋恚 dvesa 和

執着 abhinivesa。正如通常稱量，此處是指依量
所得之知，即依現量、比量、聖智量的正確之認知
。顛倒是非基於事實真相的謬誤之知。分別是想知
，把事實所無的看之為有。睡眠是睡眠中的知，是
把無的觀念，作為所緣的作用。憶想是再想念以前
之所知。無明是把無常、不淨、苦、無我，作為常
住、清淨、樂、我之知。我執是把當於見的神我，
視之為見的能力之意。貪欲是耽樂。瞋恚是厭苦。
執着，簡單言之，是愛着於一切之生存。此中無明
，被稱為我執等四種之根本，合稱五煩惱。此五煩
惱，是由於前面之顛倒活動而來，被區別有動靜之
兩種。在數論說，包括有覺、我慢、意之作用。
像這樣的作用，於心，更由習氣或業的薰習餘力
samskara，使成為將來的一切規定。即其業雖滅
而餘力不滅。作為心之本身的，不外為物質。對此
制心之法，是修耶摩、尼耶摩、坐法、制息、制根
、總持、靜慮、三摩地等之八支。此八支為低級之
修行，適用於一般人。再進而應修所作瑜伽的修行
、修學與歸向於神。依此所作瑜伽，可以滅除前述
之五種煩惱，達生前解脫。此等如皆已修了，便應
再直接修最高瑜伽。修最高瑜伽之中，以數習 adh
yasa 和離欲 vairagya，為滅心作用之方法。

數習，是使心成為無功用行，令神我安住於本性，
數數的精進或努力。離欲，是於現前見聞境界，不
起愛欲的自我之克制。由此，最先到達的，是有想
Samprajnata 和無想 asamprajnata 兩種三昧
。有想三昧，分尋、伺、歡喜與我想。無想三昧，
總停止一切心之作用，僅存其餘力。此有想三昧，
稱有所緣三昧或有種子三昧，無想三昧，與此相反
，稱無所緣三昧或無想三昧。所以無想三昧，終至
連餘力，也將之滅盡。從之，神我可以安住其本性
，成清淨解脫之我。就此全般過程看來，都無非致
力於神我與外界，身體及內機關之脫離。脫離後，
獨存純淨之神我，如將之作為神性，或許更為恰當
。原來瑜伽經，於外界，身體及內機關，是預測數
論之說，作為由非變異的轉變。又變異，還歸滅於

非變異，似乎與神沒有關係。可是在另一方面，作
為入於無種子三昧之手段，對於自在神之歸向，則
頗為重視。此自在神，必然被想像與非變異為全別
，而為一種之神我。這樣之神我或自在神，被作為
常住，有一切知，不受煩惱、業、異熟、餘力之影
響。依唯 on 字可以言詮。若念誦唯字，熟思其意
義，可以入無種子之三昧。如此言神我，不用說，
為一種解脫之神我。言自在神，在理論上，則與世
界無內部之關係。世界是非變異與神我之結合，為
形式的常住。主張有決不能成無，無也決不能成有
。作為其人生觀的是苦觀。

瑜伽經，是依瑜伽以達超自然力的詳說，為唯
識無境說的明顯反對者。所以其年代，被明示着在
世親之後。但超自然力，應視為古來的俗信。同
時恐怕此經，是編纂後不久即被註釋的。現在的古
註釋書，被作為廣博 Vyasa 所作。時代大概是紀
元四五〇年之前後。其成為廣博 Vyasa, Vedav
yasa 之名的，全為後世之神話。說他是韋陀的編
者，摩訶婆羅多的作者並章韋多派的開祖。又瑜伽
經的註釋者，差不多也被同視為一人。因此此註釋
，究竟為廣博其人，而後變為神話；抑係將誰作的
此註釋，假託於此神話，而別有他之原委；現在
俱不得其詳。關於其本身之內容看來，倒却是偉作
。在所謂六派哲學經的註釋中，的確要首屈一指。

八、正理派、勝論派及耆那教

正理派——此學派的成立，被想像在龍樹之前
。於現存的正理經中，有破龍樹、提婆系統之說。
大概是此派成立之後，龍樹先破此派，而後此派起
而答辯和反駁的。總之，無論誰先誰後，都是當此
派成立之後，有過彼此往返之論難。而此種之論難
，為編纂經典時所採入。學派成立和經典的編纂，
不必為同時。正理經，可以說是紀元二五〇至三五
〇年間所編成。其中還沒涉及及到無着、世親系統
之說。紀元三五〇至四〇〇年間，由婆羅耶耶那

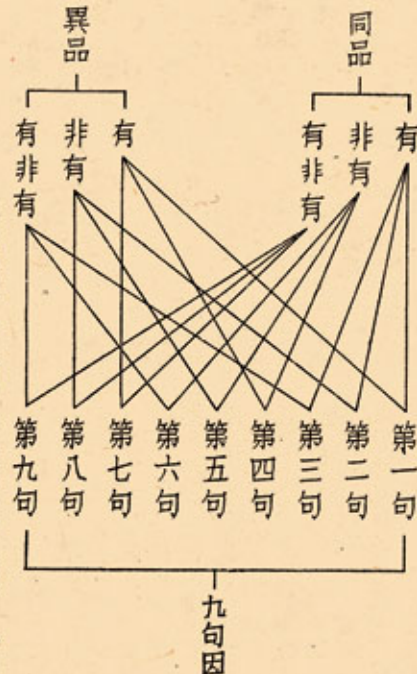
Vatsyayana 所作之註釋，也無破唯識系統之言。該註釋與瑜伽經註釋，同屬佳作，爲後世所準繩。尤其於三種比量，差不多包括了一切形式之比量。並把五分作法中的喻，作爲置重之命題等，已經進步到經的原意之上。不過在另一方面，力說應該具備五分的所以，無一切形式與法則的解釋；並於誤解換質換位之中，強調牽理，則向依然停滯未前，爲美中之不足。又自由引用勝論經並其說，比自家之經更多，那恐怕即是使後世兩派關係強化，幾幾乎同於一派之根源。

與正理派的論理說，同一泉源而出的瑜伽論之因明，以七種項目，作爲論理說，可決不超越於正理派，而是很單純的。七種項目是：第一論體體性，說論之六種。第二論處所，舉應作爲論之場所。第三論所依，言二種所成立義與八種能成立法，爲因明之中心。前者是自性和差別，後者是立宗、辯因、引喻、同類、異類、現量、比量、聖教量等的詳說。第四論莊嚴，說示成爲善美論的要素。第五論頌贊，示明敗負之所在。第六論出離，決定應否與否。第七論多所作法，說明如何可以成爲十足之資格。彌勒因明所以如此的，因爲不過爲內明、譬方明、聲明、工巧明等五明之一。此在大乘阿毘達磨集論及顯揚聖教論中，都有說及。又雜集論，並有解釋。所以無着、世親、師子賢，皆曾採用過，甚是明白。前面曾經說過，於無着時代，已經有若耶須摩或若耶須摩論師，發明並應用了因三相。這在無着順中論中，稱因三相爲朋中之法、無相對朋及自成朋。其次對實例的五分作法，是知道的。朋中之法 paksā-dharmatva 是遍是宗法性的異譯，無相對朋 Vipakṣe-nastitva 是異品遍無性的異譯。單此二種，亦可以示明因之正確與否。自成朋，應該不是自成成立的意思，便是同品定有性 pakṣe-eva-sattva 的異譯。例如自成朋縱不是同品定有性的異譯，而朋中之法與無相對朋，也已完全說出因三相之旨趣。五分作法的實例，也是這樣的。以這樣的因三相說，還是採用的五分作法之論證形式。所以

當時，在同樣的五分作法之中，有比論的論證和演繹的論證被並行。無着，一方面於瑜伽論採用因明，一方面於所知因三相之下，以之爲虛妄凡鄙，不能說出世法，不能與世間法相應，採取了避而遠之態度。可是世親著論軌、論式，又或如實論，却採用了因三相之說。最初於論軌中，以喻依爲主，未重喻體，尚不甚完全。後來於論式中，始以喻體爲主，成爲完全因三相之說。此點於現存的梵文斷片中，可以獲得證實。但作法方面，還依然爲五分。這在如實論中，也是一樣。如實論譯因三相爲根本法、同類所攝及異類相離。原文可能都是一樣。現存的如實論，只是全書的最後之一部分。其全部，被想像爲正理經的十六諦之詳解，內容甚是進步。例如對誤難，大別爲顛倒難、不實義難和相違難之三種；謂顛倒難有十，不實義難與相違難各皆有三。更說五種正難，而於誤難謂敵者之論，若不具因三相，即爲不正；即爲一般最顯著之法則。不過把缺乏論理學價值的誤難與負處之一一論述，尙沒被洗錄。因此作爲世親論理學的，一方面是瑜伽論以來的因明，另一方面是正理派的論理說。他給因三相奠定了基礎，而使論理學的性質爲之一變。所有誤難負處之拘泥，及未捨五分作法之缺點，到以後被陳那所征服。

世親之後有陳那，整理因明爲論理學之大成。通常所謂陳那新因明。陳那於論理學上之著述，有集量論、因明正理門論、因明論、似因明論等。此中似因明論，完全失傳不明，因明論現僅存存片斷，恐怕是與因輪整論 Hehuakradamanu 類似之物。因輪整論存於藏譯，主要爲九句因之說明。因明論，顧名思義，於知道是說九句因及因三相之物。似因明論，被想像可能是說其謬誤之處。我國所譯，僅因明正理門論一書，殆亦可以充分知道其論理學之大綱。集量論及陳那自身之註釋，均存於藏

譯。由內容梗概推之，於論理學直接方面，以正理門論，尙不足爲其代表。正理門論，如命題所示，正爲集量論入門之書。依正理門論，陳那新因明論理學的根據，全在於九句因。九句因即是因輪，係依同品、異品與有、非有、有所組成。依其次第一句爲同品有異品有非有，第二句爲同品有異品非有，第三句爲同品有異品有非有，第四句爲同品非有異品有，第五句爲同品非有異品非有，第六句爲同品非有異品有非有，第七句爲同品有非有異品有，第八句爲同品有非有異品非有，第九句爲同品有非有異品有非有。其組織如下表。



這是總舉可有之因，而示其正否之條件。於中二八爲正因，四六爲相違，其餘皆爲不定。由此確立因三相的第二第三同品定有性與異品遍無性。又主詞省略了，與宗主詞合而爲一。因此所謂因，必須有包攝宗主詞之必要。所以於第五句同樣的範圍也不行，務必第一相所謂遍是宗法性。這樣，依九句因，使因的三相得確立。同時，喻是轉爲以喻體的命題爲主，其論證全脫逸了比論的形式，而爲演繹之論證。更由第二相與第三相之相互關係，使換質換位的法則被嚴密。爲了將之爲中心，省去

合結二支之蛇足。進而過誤，也由於因三相可以判明，如論靜、論諸、曲解、誤難、負處等，根本便再無理論之必要。不過陳那就誤難，基於世親的如實論，仍作有十四過類之說。

由宗、因、喻三支，論證其主張的為能立。不正時，為似能立。能立中之宗，是所立，因、喻為能立。不正時，皆附以「似」之一字。宗是立者之所立，都自由提出。所立與能立不同，它無須顧及敵者之反對。所謂「由矛盾義，遠離宗過。」作為實例的，如通常之「聲是無常」。所謂矛盾義，與似宗有則。似宗，入正理門論中，說有自語相違、自教相違、世間相違、現量相違及比量相違之五種。其次說因和似因：因反被稱為宗法。Pakṣadhāritā。宗，或云為宗命題的全體，或云為宗主詞或宗賓詞。此處是指的宗主詞。從而宗法，為宗主詞之賓詞。因，必須立敵共許，所謂極成。那即是因對宗主詞，於外延關係，應該能包盡無遺。就實際而言，本來主詞和賓詞同一範圍也可以；可是在因明則不行。此因和宗主詞的關係，是第一相遍是宗法性。遍是包盡，宗法是因，連起來說，即是能包盡，才是宗法，才是因。反之，便為謬誤，不能極成，為不成之似因。入正理論，舉有兩俱不成，隨一不成，猶豫不成，所依不成之四種。此第一相所說，為因與宗主詞之關係，次而談因與宗賓詞之關係。此即依九句因，為最重要之處：其解釋，是先把宗賓詞之範圍，名同品或宗同品。於此範圍之外，即矛盾之一面，稱之為異品或宗異品。所以因是與同品同一範圍，並且要包盡它，而與異品完全無關。同一範圍，是九句因的第二句。包盡它的，是九句因的第八句。在這兒，即存在著第二相同品定有性與第三相異品遍無性之內涵。第二相與第三相，為極端的矛盾之關係，在正因之上，兩者不得交錯。同時對二相，任舉其一，也並無任何不足之處。通常第二句的實例，是「所作性故」。第八句的實例，是「勤勇無間所發故」。與第二句矛盾的，是第四句，與第八句矛盾的是第六句。第四句與第

六句，同缺第二相與第三相。作為相違因的，是法自相、法差別、有法自相及有法差別之四種。法自相相違因，是第四句和第六句。法差別相違因，是立者意許中的法之真意，和宗相矛盾。有法自相相違因與有法差別相違因，是主詞之含義味處，與立者所使含有主詞的真意，由於矛盾，就那末著成為烏有，胎死腹中，為殘餘法遺言支的不足之誤。更於五不定中，不共不定，是缺第二相；餘四共不定，是缺第三相。即後者之因，存於同品、異品之兩者。因此，無論於已意或矛盾之方面，皆猶豫不得決定其宗。前者是對於同、異二品皆無關係，因為無實例可見，使任何方面，皆難以決定。不共不定，是九句因的第五句，共不定是第一句，其餘是第三句、第七句及第九句。入正理論名之為異品一分轉同品遍轉，同品一分轉異品遍轉及俱品一分轉。此外更說相違決定，是依不共不定，舉可以作為實例的學派之物，用之立量，與正能立，旗鼓相對；這時的兩方面之因，即為相違決定。對任何一方面之宗，皆不能決定的，是猶豫不定。陳那依現量和教理，作為應思決定。如此，似因大別為不成、相違、不定之三。又由因第二相與第三相，立同喻與異喻之喻體。第二相是指所謂遍充關係，把因同品即是外延看為全範圍，被包盡於宗同品之中。若是作為命題的言詮，即是同喻的喻體。將之換質換位的，是第三相意味之所在，為異喻的喻體。於是同喻的喻體，必先因後宗。異喻適得其反，應先宗後因。同喻又名同法喻或同法，異喻為異法喻或異法。同喻是合作法，異喻是離作法。前者要舉有法為喻依，後者有法或無法則皆可。這樣地舉同喻、異喻，使之精密化的，是陳那之傑作。要嚴密地說來，任舉一同喻或異喻，都均無不可。惟既然把第二相與第三相並說，隨而也就把同喻與異喻並舉。實例如「諸所作性」或「勤勇無間所發性」，皆是無常。如瓶、諸常住者，皆非所作，或「非勤勇無間所發，如虛空等」。最後，不正之同喻與異喻，各有五種。入正理論名之為倒合、無合、

所立法不成、能立法不成、俱不成和倒離、不離、所立不違、能立不違及俱不違。依此正確精密之喻，成為演繹的論證，並對宗為普遍必然的根據之法則。

上面的能立是他比量，他比量所依據的是自比量。陳那作為自比量的，只承認現量與比量，包括聲量、譬喻量於其中。這分明是對正理派之言。又喻伽論以來的正教量，在因明方面，也不被承認。此中現量，指五根、五俱意識、於貪等之諸自證分、修定者四種無分別之現量，以有分別為似現量。其次比量，有分別。依因三相，於所比境，可得正智，而他比量之能立，即此自比量之發於語言者。至於似比量，可不用多說。此種現量、比量，皆無量與量果（智）之別。全依於看法，將同一智，作為量的現量比量或量果的現量與比量。

以上是能立和似能立。對似能立，加以指摘其缺減及三分過失的，稱能破。能破不正確時，即為似能破。似能破是誤難，陳那舉有同法相似、異法相似、分別相似、無異相似、可得相似、猶豫相似、義準相似、至非至相似、無因相似、無說相似、無生相似、所作相似、生過相似、常住相似等十四過類。此外依此，作為應該諦觀之點的，有增益、損減、有顯、無顯、生理、別喻及品類等相思。這十四過類，如前所說，是基於如實論。但嚴密說來，特別是作為似能破的，根本無敘述之必要。陳那並將負處，亦列於無敘述必要之內。蓋此等諸點，皆敘述在古因明之書中。陳那所謂古因明，不消說是指的正確之論理說。這由陳那看來，當然不得破。可是以寬濶的古因明說來，從喻伽論以來之物，都應收入。並包括若耶須摩與世親之說，均應在其範圍之內，且就於其中之某種角度以言，雖新因明，也該首肯。總之，準於陳那的因三相及精密之思考，凡有與之不一致者，都在劃入於古因明之例。

陳那有弟子商羯羅主 Śaṅkarasvamin 即天主，作因明入正理論。此書之梵文，是耆那教的師

子賢 Haribhadra 所註釋。對此註釋，至少有兩種以上之複註，皆爲耆那教所流傳。基於此，最近有兩種梵文出版，文字方面，多少有出入。但梵文無作者之名，祇譯以爲陳那所著，如對正理門論作同樣之處置。一般對耆那者之問題，除商羯羅主而外，也有全不知耆那者之說；學者們於此，會有一度之爭執。然而玄奘傳，可正確無疑；而此論之內容，也被譯爲陀羅尼語，於南印建志城附近，直傳至後世。此爲最近始明確之事。該論是對新因明的入門之書，敘述簡潔。全文以能立、能破、似能立、似能破、現量、比量、似現量、似比量之八門，總攝一切要義。其與陳那有不同者，大略如下：一、於宗之定義，被區別爲極成有法與極成能別，由立者自由成立，相違義不被遮遣之意義被省略。註釋中雖有其梵文之收載，但爲後世所算入，非原來所有。對省略之理由，可能爲了在下面說似宗。二、於五種似宗之外，加有能別不極成、所別不極成、俱不極成、相符極成之四種。此四種，本爲立敵，於立量前，所共應注意之事。加上之後，反而使宗太受牽制，妨礙了因明之實用。三、無相違決定之二因，皆爲猶豫，名俱不定之說。意謂此一問題，並非到底不能解決。只不過於宗主詞之內涵，未能洞察立敵不一致所犯之誤謬。四、於同法喻的俱不成，分與有非有。而後者是不稠密的。五、就現量，但言六識，不言自證分與修定者。如此對於因明，却非常恰當。六、似現量，可以類推。這如陳那之不說種種者，是其高超之處。七、於能破，舉有能立缺減過性、不成因性、不定因性、相違因性、喻過性及曉能力等之過失。八、似能破如上，可以類推。不管此等過失之有無，均不過爲假定，決不像十四過類之說，頗屬洗鍊。從之，未說自處關聯之種切，亦頗爲至當。固然，此入正理論，自亦不能無瑕。但準於新因明的因三相，一貫而又一致，則可說是已恰到好處。若將之作爲新因明概論，相當得體。因此，它所以被傳於耆那教並陀羅尼語之間。

以上所說，發達於佛教由瑜伽以來的因明中。反對並批評正理派的，是世親和陳那。正理派對此，於紀元五五〇至六〇〇年間，有優陀瑜他迦羅 Uddyotakara 出，評釋正理經並婆羅耶耶那的註釋，作尼耶耶註 Nyayavartika，使正理派之說得以發揚。彼引用世親唯識二十論，又恐怕也知論式並論式註 Vādhavāhana-tika 諸書。世親的因明說之片斷，在梵文方面，即依此書而得知。陳那之說，特別多被攻擊的，是見於此書之序緣。幾處處引用其言而被非難。其非難之範圍，普及於現量、比量、譬喻量、聖言量及宗、因、喻、合、結並三支、九句因等整個之方面。正理派和陳那，於此等，由立場不同而排斥，實屬勢所必然。就於論理學，其說不得超勝的，也即在此。但他也曾精密地加過思考，採用了他說並陳那、世親說中之精華。例如於九句因，把應有之同類，由時間、人物、事物之異，分成爲無數。更將之就一般所立事物之異，說爲百七十六句。這即由於取他說，反而弄得支離破碎。其中根據遷於所立法之異的十六句，所立一分法之異的十六句，不存於所立法之異的十六句，較爲重要。尤其第一遷於所立法之異的十六句，應該注意。此十六句，總係遷於所立之句。簡單言之：第一句是九句因的第一句，第二句是九句因的第三句，第三句是九句因的第二句，第四句是第四句，第五句是第六句，第六句是第五句，第七句是第七句，第八句是第九句，第九句是第八句。第十句是遷於所立和同品而異品無；如一切無常論者的聲是無常，生法性故。第十一句是同品一分有兩異品無；如聲是無常，外部根之現量得故。第十二句是不存於同品而異品無；如聲是無常，所聞性故。第十三句是沒有同品而異品有；如聲是常住，生法性故。第十四句是沒有同品而異品一分有；如聲是常住，外部根之現量得故。第十五句是沒有同品而異品無；如有生命之身體不是無我，至非根依處故。第十六句是同品無而異品亦無；如一切無常

，所量性故。於中第三句與第九句，是肯定否定的，anvaya-vaidrekin 而異品無。第十句第十一句，是於一切無常論者，肯定的 anvaya。第十五句是肯定的。列正因爲此五種。然而第十句至第十六句，莫不爲九句因所攝。這樣，除了重複徒勞而外，實不足取。優陀瑜他迦羅，一方面，就於陳那因三相之一言詮之句，加以非難。一方面，又如上和盤接受了他的因三相之說。只不過爲了說遷於所立法及同品無與異品無，把正因立爲五種而已。從而優陀瑜他迦羅，以爲因三相縱然不具，而只須具因第一相與第三相也無妨礙。更由於與以上聯絡，取入他說，將比量作爲肯定的、否定的、肯定否定的之三種，肯定否定的，是適合其所立 *vivakata* *sadhyā* 與其同類而異品無。如聲是無常，於有同有異之點，作我人外部根之現量所得故，如瓶。肯定的，是於所立及其同類而異品無。如一切無常論者，聲是無常，所作性故。否定的，是遷於所立，同品無而不存於異品。如有生命之身體非無我，至無呼吸故。根據薄伽斯派智密須羅的註釋，於肯定否定的定義中，謂適合所立，是遷於宗法性；適合其同類的，是肯定的；異品之無，是肯定的。由此離開了單肯定的及單否定的肯定否定的，便具足因三相之意義。對前十六句看來，當於第三句和第九句，是九句因的二八正因。此實例的第九句，即當於第八句及第十一句。肯定的，是異品無，即是無否定的，是十六句的第十句與第十一句。此實例是第十句及第十三句，當於九句因的第二句。否定的，與第十六句的第十五句爲同一。優陀瑜他迦羅就此，把一切無呼吸等物，皆作爲現都無我。反之，有生命的身體，不是無呼吸等物，乃說爲決定不是無我。薄伽斯派智密須羅的註釋，總是把第一命題作爲無我，然後就於現實，作爲應該與呼吸等換位。這分明是把主詞和賓詞，作爲同一範疇與同義。結果，只用了因三相的第三相，變成但由否定作論證，已經無同品，不能組立五分之作法。單單異品的五分之作法，爲古代所無，現在要組織成立，應看之爲只

其非邊異當即是下同。也即是把下同作爲異，入於異的範疇之中。如此所謂異，不妨單指爲邊異。但既把下同入於其中，則決非單異，亦甚明白。所以與同變化爲有之名稱爲一樣，不得不變其名稱爲有同異之關係。清辯、護法等引用的勝論說，是六句義；名稱爲實、德、業、有、同異與和合。這將有和同異看爲獨立的，是當時已存在於勝論說中之一明證。由此理論，更進一步，將同作爲純粹之同的，即是有。將異作爲純粹之異的，即爲邊異。像這樣，由同異除去邊異以後的同異，遂不得不分開而獨立。十句義的俱分，即指此同異 *Samanvaya* 俱分。將此同異作爲俱分的，是漢譯的名詞之異。此十句義論中的俱分句義，是被迫於理論歸結的要求，發達至最後才成立的。有能 *sakti*，是取實、德、業共同而又各別地生自果之點，作爲句義。無能 *asakti*，是取此等不生他果之點，作爲句義。無又無說 *abhava*, *aat*，是說未生無、已生無、更互無、不令無、畢竟無等五種之無。無說，一般作爲知源之量，而此處乃並作爲獨立之句義。十句義論，是頗簡潔的論述。它一方面採取了普羅陀斯脫巴陀的很多說法，把德也作爲二十四種；一方面則是古說，不承認自在神，不談因三相之論理學。此書對此派之後世，無甚影響。西元十世紀時，此派中有許多學者承認無句義，立七句義之說。但亦不必爲受此書之影響。有幾分影響及彌曼薩派的，可也不必爲此書之關係。此書之要旨，大概受此派當時的一般之說及無體量之說之影響。就其內容而言，應屬於勝論派的一個異流。

耆那教——耆那教於西元一世紀時，已分裂爲白衣派與空衣派。但一般狀態，除了傳播於南印之外，完全不明。在佛敎，常常把此教說爲尼乾陀 *Nigantva* 或尼乾子，分尼乾子與耆提子 *Jnapti* *utra* *Nataputra*。以前者說亦有亦無，爲尼乾陀派；後者言非有非無，爲耆那教。然而尼乾陀派，當耆那教以後，已不存在；所以像這樣的說法，甚不正確。大約是把繼承尼乾陀派之點，指耆那教，爲白

衣派；而耆提子被想像爲空衣派。有時又以尼乾陀派爲無懈，若提子爲邪命。無懈即耆那教，邪命則爲邪命派。按邪命在後世入於耆那教，流入空依派。由此看來，大體尚可與前說相符。總之，不特佛敎的資料，對耆那教不能完全明確；即根據現在其他諸資料，也同樣不得其詳。可是耆那教，却經常實際地維持著其勢力；同時隨着時代的推移，漸次移往西南印，以西南印爲其根據地。傳說西元五五〇年時，白衣派在婆羅門召集會議，將耆那教經典最初作爲文字。當此結果以前，已經有種種經典及一般詩歌被流行。大概西元四世紀至五世紀之間，有烏摩斯婆智 *Umasvati*，作諦義證得經 *Tattva* *rhadhigama-sutra*，組織教理，使全體爲正見、正智與正行之三寶。正見是以七諦說，廣說一切。正智及正行，是正見的詳說。正見，亦常常被說爲正信；這是表明耆那教最初重信，以所信爲正見。此書烏摩斯婆智自己，也附有最完美的註釋，爲白衣派與空衣派共同所尊奉，爲後世耆那教準則之書。此書攝盡耆那教整個之說，對了解耆那教，稱唯一便利。它是原樣地尊奉着古說，而對後世不能拒絕的時代思想，加以闡釋。此人稍後，西元〇〇至五五〇年間，有地婆訶羅悉曇軍主 *Siddh aseana Divakara*，以三十二偈，作入正理一書 *Nyayav atara*，爲耆那教最早之論理學。彼於五分作法之下，承認因三相。依之說同喻異喻，六種似宗，不成、相違、不定三種似因，六種同喻及六種異喻之似喻。區別自比量、他比量、能破、似能破等，分明受陳那之影響。耆那教，本來富論理思想，到此時，全成爲新的組織。恐怕在當時之前後，空衣派有軍荼茶 *Kundakunda*，著五寶在體教義精要 *Pancastikayasamayasara*，完成耆那教教理，爲後世所重。西元六世紀時，白衣派祇尼悉曇軍主 *Siddhasena Gani* 和空衣派耆實 *Samanabha datta*，皆共對烏摩斯婆智經作註釋。前者爲註釋耆那經重要之人，後者爲論理學重要之人。後者此註釋的序論，特別被稱爲量論學 *Aptamimansa*

，爲後世論理學發達之基礎。其中關於當時他派學說之材料，很是豐富。西元七五〇年時，空衣派的智難陀 *Vidyanda* 更作廣註 *Asasahast*，批判多數學派。西元八世紀時，空衣派有摩尼伽難陀 *Manikyanda*，基於耆實以外之著述，作觀察門經 *Pariksamukha-sutra*。此又被註釋，使論理學的研究被發達，成爲耆那教論理學方面，研究不可或缺之書。因此，佛敎中完全遺失的天主，法稱之梵文因明書，都被保存於耆那教內。白衣派經過此時代，有傾向一般詩歌創作之趨勢。

本刊啓事

本刊發行以來，迄今十年。承海內外讀者，鼎力支持，無任感激。茲以性如法師懇辭主編職務，在未聘得繼任人選以前，本刊暫行休刊特此奉告。

人生雜誌社謹啓

人生第十卷十期收支報告

收入部份	六〇〇、〇〇〇
一、董事贊助	二〇〇、〇〇〇
二、讀者捐助	四〇〇、〇〇〇
三、廣告刊費	一四〇、〇〇〇
四、訂售刊費	一六〇、〇〇〇
共收	一、四〇〇、〇〇〇
支出部份	一、四〇〇、〇〇〇
一、印刷費	五〇〇、〇〇〇
二、鑄版費	七〇〇、〇〇〇
三、銅版紙費	二〇〇、〇〇〇
四、編校費	二〇〇、〇〇〇
五、郵資雜費	二九二、〇〇〇
六、上期透支	三一五、〇〇〇
共支	四、九五七、六六六
透支	三、七九七、六六六

茲承

一、董事：蔡觀依、張觀怡各助二十五元，李啓明、洪寬裕各助一百元。
二、讀者：劉董蓮琴、李本慈各助一百元
特此 鳴謝

人生雜誌社謹啓

中國的宗教——印光法師之教化

張廷榮

教學書信第二封



敬愛的讀者，上一期筆者提出了教學書信第一封，現在接着寫第二封。第二封我想提出的，是：

(一) 我們想就祖師的既有成規引伸出一個中國人的宗教教化的常新之道。

(二) 這個常新之道，正是平易之極，也正是貼切人生之極，更是在平易中見深微圓融。

(三) 這個常新之道，先是就印光法師文鈔引論。

以上三個主旨，我們分論如下：

一、從中國聖賢精神亟

論憂患之人生或出、或處、或病、或難、其所以安頓之至道——憂患的承受

印光法師文鈔珍貴之處太多，但它的整個歸趣，是西方淨土，然而在他論所以導歸之理，則淺者見淺，深者見深，不但佛教徒倍覺親切，而儒家學人願士，亦覺其深入聖賢之心，深入中國文化之心，深會儒佛之體與用，即此，則成中國人宗教教化之真正內容，之獨立型態，這在他論憂患之人生很可以看出。

師在與衛錦洲居士書（居士因鄰火延燒，物屋

一空，其妻驚厥病故，遂心神迷悶，如醉如狂，師以最沉痛之悲心而作此書）中引了佛經儒經，指出衛居士不明儒佛至理，隨即用中國文化的史實，指出三世因果報應之道。

「法華經云，三界無安，猶如火宅，衆苦充滿，甚可怖畏。……所以素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難。」

上面前面是引佛經，後面是引儒家的中庸。前者指出衆苦，後者承認苦及在苦中爲人之道，接着指出未明儒佛至理，即不知人生是衆苦充滿，不知人生素患難行乎患難之道。

「居士雖有好善之資，未明儒佛至理，以故一遇逆境，便發狂亂耳。……」

接着完全用中國史實論人生處憂患之道，這引證得非常豐富，計引證聖賢好人壞人孔子、屈原、秦始皇、曹操等十三個人物和他們以後的報應，其中尤以論聖賢之處憂患，這是極崇高偉大的，這不但不是淨土宗的信徒必讀，而尤爲大乘菩薩行者所必讀，這不但不是佛教徒必讀，凡是想做一崇高聖善的偉大中國學人都必須讀，這一段原文是：

「世間最博厚高明者，莫過天地日月，而日中則昃，月盈則食，高岸爲谷，深谷爲陵，滄海變桑田，桑田成滄海，古今最道高德備者，莫過孔子，而且絕糧於陳，被圍於匡，周遊列國，卒無所遇，只有一子，年才五十，即便死亡，幸有一孫，得綿世系，降此而下，顛瀾短命，冉伯牛亦短命，子夏喪明，左邱明亦喪明，屈原沉江，子路作醢，天地日月，猶不能令其常然不變，大聖大賢，亦不能令其有順無逆，

唯其樂天知命，故所遇無不安樂也，而且千百世後，自天子以至庶人，無不景仰，以當時現境論之，似乎非福，以道傳後世論之，則福孰有過於此者。」（見文鈔卷一五四頁）

只此一段，實已重新肯定了儒家心傳，正因重新能肯認儒家心傳，故對大乘佛法，乃能徹底導出，師時時不忘「儒佛」之關連性，正因儒佛同體同源，故對憂患的人生，不論是出是處，不論是出是難，經師一開示，一勸慰，總是心安而理得，師一經真誠的肯認儒家心傳，而由儒契入三世之佛理及因果之證驗，故其信之也切，而達其情也深，一位愛自己聖賢之宗教先哲，真能紀念自己聖賢在憂患之成就。此是生人之情所最親切者，所最安穩者，所最能引起一人性之及一民族性之自尊與莊嚴者，印光法師就我民族文化之根基以契同佛理，就聖賢之心以轉達佛心，此種憂患人生之安頓，是真安頓，此種宗教之教化，是常新之教化。

二、敦倫盡分的中國聖

賢哲人文化一起尊
崇之積極精神——為
人之道

印光法師對中國聖賢哲人文化一起尊崇之積極精神，這是今後每一宗教徒所宜深切體認的，有一般人對儒佛，抱着一種調和態度，抱着一種不衝突態度，但這都是消極的，不是積極的，只有印光法師所持的態度，才是最積極的態度。

「以儒家修持為常法，以佛教修持為加行，……欲學佛祖，先須取法聖賢，倘躬行有玷，倫常乖舛，尚為名教罪人，何能為佛弟子。」

(文鈔卷一六四頁)

這說明一個人要以儒家修持為常法，要以佛教修持為加行，要學聖賢，因為具備了儒家聖賢修養，就可以做一好的佛弟子，文鈔中更特別讚美易經說：

「易本聖人觀象立法，示人以明明德親民之道，……試觀每卦之大象，其語言多切切詳明，如乾卦則曰天行健，君子以自強不息；坤卦則曰地勢坤，君子以厚德載物，六十四卦之大象，可錄之一幅，以為立身行道之準，將由此以繼往聖，開來學，……易乃聖道之源也。」

(文鈔一七三頁)

這種對易經的尊崇，和上面對孔子的尊崇，即足以顯示中國人的宗教教化，「在祖國復興的基礎上興發，在既有優良之文化中創新。」這是非常必要的。他在論命時，也是推崇儒家的。

「不觀孟子之論命乎，必窮理盡性以至於命，方為真命，則不依道義而得，不依道義而失，皆非所謂命也。」(文鈔一八九頁)

上面是推崇儒家之聖——孔子，推崇儒家之經——大易，推崇儒家之命——「窮理盡性以至於命」之命，現在再看論佛儒互助互成之理吧！

「盡性學佛，方能盡倫學孔；盡倫學孔，方能盡性學佛，……儒佛二教，合之則雙美，離之則兩傷，以世無一人不在倫常之內，亦無一人能出心性之外，具此倫常心性，而以佛之諸惡莫作，眾善奉行，為克己復禮，閑邪存誠，父慈子孝，兄友弟恭之助，由是父子兄弟等，相率而盡性，以去其幻妄之煩惑，以復其本具之佛性，非但體一，即用亦非有二也，此實也，所云佛化之儒宗，不過表示其實而已，有何不可。」(文鈔一〇五頁)

我們要特別注意的，印光法師的時代，正是西

方文化向東方衝擊的時代，儒家在此時，處着一種

「打倒孔家店」之最衰微時期，印光法師此時以佛家之身，而大聲疾呼要將儒佛同時興起，不願俗流而排斥儒家，不如他教而獨尊己教，置祖國之聖賢文化於不顧，這種悲心實在是非常深遠的，因為文鈔特別指明，儒家負着盡倫的責任，佛教負着盡性的責任，儒與佛興，佛與儒興，這在隋唐宋明的事實，很可以看出，印光法師把「儒佛價值，想把儒佛一起復興起來，只有這樣，才見中國大乘佛教的真內涵，才是真正復興大乘佛教的真契機，否則必如其他宗教，儘管用很多功夫，總是於中國文化隔一層，總是於中國人的人生貼不緊，他們想到信念時，他們在信念，等到在人倫的至性至情上，要孝親，要祭祖，要崇仰自己的聖賢，要深入中國的歷史文化以後，即便感覺我們自己這種教倫盡分的孝子之良知，賢孫之良知，師友道義之良知，總終會重新肯認，總覺這種教倫的恕道，是比較厚的，是比較寬，儒家這種教倫盡分的恕的寬厚的孝的仁的諸德，儒家總是特別尊崇，正因特別尊崇儒家，敬人者人恒敬之，尊人者人恒尊之，佛家尊重儒家，自然儒家也尊重佛家，這種尊重的內容，尤其各有其深厚的學理為其根據的，所以只有儒佛和合，才是真興儒的辦法，更是真興佛的辦法，這是今天每一儒佛學者所必需肯認的。所以文鈔中指儒家的「道德仁義，乃吾人本具之性德，」佛家的「因果報應，實天地化育之權，」(文鈔卷二二九頁)

「當此時世，大家都要發一番感激心，認真從倫常日用中，各各修持為入之道，」(文鈔續編卷上)

「學聖學賢，學佛學祖，必致生入聖賢之域，沒登極樂之邦矣。」(文鈔續編卷上一七九頁)

從倫常日用中，修持為入之道，這是儒家所特別凸出的，做好了人，是成就佛徒之基，這是佛家所特別看重的，所以我們要學聖學賢，要學佛學祖，這是中國人宗教教化很高明的指標，因為這樣，

使我們「生入聖賢之域，」這是不朽的大受用，使我們「沒登極樂之邦，」這是不滅的大受用。

三、向人天鬼神，向生死禍福，向顯貴卑微，只是平等一體的體現一個信念——

極一淨土

印光法師之修行，當然以極一淨土之信念為主旨，其他正所以助成乎此耳，在文鈔中一再申論者，即肯定淨土信仰，乃一純他力之絕對信願行，非靠自力所得收效者，因此，他力信仰，正顯示一純宗教信仰之力，他力信仰，其所以普被天下之孤兒寡母，予自己無能為力者之真力，而安頓天下之所有顛沛流離而無可語者，疼痛廢殘而人生之最難堪者，生離死別憂傷憔悴人生之最惶恐勞苦者，此淨土之宗，均普被而安頓之，而解脫之，而成就之，此實印光法師最大之悲心與拯救斯民最直接確當之修行也。此在文鈔中隨處可見：

「若病苦至劇，不能忍受者，當于朝暮念佛回向外，專心致志，念南無觀世音菩薩，觀音現身應酬，尋聲救苦，人當危急之際，若能持誦禮拜，無不隨感而應，即垂慈佑，令苦惱而獲安樂也。」(文鈔卷一第二五頁)

「只此悽愴之病身，為苦海之舟楫，惶惶之病話，作塵世之津梁，……但能至心念佛，則病無不愈。」(文鈔卷一第一一八頁)

以上是對在疾病中纏綿的病人一種慰藉和安頓。使在病痛中，正可藉佛慈力，而獲大安頓。今之世道，乃患難世道，若不以阿彌陀佛，觀世音菩薩為依怙而常念之，則禍患之來，或所不測，及其卒遇，徒嘆奈何，倘能預先持念，必有冥冥轉移。」(文鈔卷一第一九二頁)

「現在是一個大患難世道，……若能常念佛及觀音，決定蒙佛慈悲，逢凶化吉，即無災難，亦得業消智朗，障盡福隆。」（文鈔續編卷上三頁）

「當此時期，只好認真修持，不宜泛泛然研究，……若只泛泛然研究，在種善根邊則有，在了生死邊則無矣。」（文鈔續編卷上二一六頁）

以上是對憂患的時勢，教我們不要懼怕，不要煩擾，我們只須極一其淨土信念，則無往而不自在安慰也。印光法師的成就，極一淨土，此是其根本，印光法師極一淨土的機趣，我們從文鈔中看，實在難得，他老人家自以為是「受生佛法漸滅之鄉，出世半年，又遭六月閉目之痛，……長嬰痛苦，直同廢人。」（文鈔續編卷首序）這種痛苦的磨鍊，或許是他決志出家專一淨土的機緣吧！在出家之志，確已如此肯定，「宗教理深，無力研究，淨土道大，決志遵行。」（文鈔同上）他一開始出家即決志淨土以後，即專志其行，不再轉移，在他三十八歲與體安和尚書云：「弟昔遇善士平者言，壽不過三十八，今適滿其數，恐無常倏至，所以專持佛號，預待臨終。」（文鈔卷一第四頁）從這段文字，即見在三十八歲，即已置生死於度外，而更一心淨土了，從一心淨土不顧生死，而竟使「壽不過三十八」之算，轉而成為高壽，在以後年老時，目力不及總常困擾着他。但他只是盡心懺悔，努力念佛，如欲寫重要之文或修重要之山誌，總是在目力的勉強下完成，目力實在來不及時，又暫時停止寫，只努力念佛，待目力轉好，再繼續寫的，無論任何環境，無論對任何人，總是念佛！念佛！他在答于歸淨居士書中勸修淨土之樂，我想讀者讀了也會有樂趣因而生信的：

「古云，縱然生到非非想，不如西方歸去來，果能老實念佛，乘彌陀之願船，歸極樂淨土家鄉，是可預卜，此乃千經萬論，處處指歸，若不此是歸，定如貧子，不識故土，不憶慈父，

而甘漂泊他鄉，以轉於溝壑也。若不擬不議，一心歸去，始知自性本來清淨，又何處求歸相淨耶。古又云，自是不歸歸便得，故鄉風月有誰爭，歸淨，歸淨，念茲在茲。」（文鈔續編卷上一四六頁）

印光法師又在復無錫佛學社書中提出一總證驗，書中指出「以七十年之閱歷，若不為實社獻，一旦死去，便與虛生浪死者同，由此一紙之誠，或可作實社繼往開來之一助，而光亦借此微功得生西方。」這七十年的閱歷是甚麼，又獻出的是甚麼？歸結說來，還是「教倫盡分，閑邪存誠，諸惡莫作，眾善奉行，深信因果，及與輪迴，信願念佛，求生西方，以此自行，復以化他，行有餘力，則研究一切大乘經論，及古今儒釋古德各著述。」（文鈔續編卷上二〇九頁）即是以七十年之閱歷，其信仰則必須歸一淨土。

印光法師以一生極一淨土，自行化他，生死不渝，故其文鈔予人之安頓力，予人之慰藉及親切感，予人之解脫力，自來受持獲益者，無量數也。弘一大師頌讚云：「是阿伽陀，以療群疾，契理契機，十方安覆。」

梁任公頌讚云：「古德安法，皆觀破時節因緣，應機調伏衆生，印光大師，文字三昧，真今日群盲之眼也，誦此後，更進以蓮池、憨山、紫柏、藕益諸集，培足信根，庶幾行證得有下手處，啓超具縛凡夫，何足以測大師，述所受益，用策精進云爾。」

歸閉法師頌讚云：「惟我普陀印公，智光雪亮，楚行冰清，具正知見，發大慈悲，獨智炬以破昏衢，振慧劍而發見網，闡揚正道，挽救海之狂瀾，指示真乘，作法門之保障，雖卅年苦行，與世罕通，而四海傳名，問津日衆，或航海梯山，而請求開示，或鴻來雁去，而乞賜南鍼，舉凡所說所書之隻言片句，莫不奉為明訓，寶逾奇珍，……閱四十年來……所以自修而兼利者，其歸結處，亦不外一句彌陀，信願往生而已。」（以上均見文鈔卷一序）

從以上看，這極一淨土之信念，其教化的廣被和它對時節因緣的契契，已確切地得到證實了。

四、忌用按牛頭吃草之教化方法——契機生趣

印光法師關於教化態度，他提出幾個最重要的問題，第一是教化者，不採生硬太勉強的態度，他比喻這種態度，叫「按牛頭吃草。」牛本不想吃草，但牧牛者，以為這種草好，希望牛能吃，好長得更肥壯，但牛終是不吃，牧者不得已，按着牛的頭到草地上，希望牛能吃，這種生硬的教化方法，他是嚴厲呵斥的。第二為教化時調和法門之法，「調和法門之法，須用至公至正之心，以至公至正之語言勸諭之，則為法門之福，若以己之所愛敬者，為完全無少可議，以他所不滿者，為完全毀譽知識，造地獄業，本為和合法門，反成黨同伐異，則護法反成壞法，好心不得好報矣。」（文鈔續編卷上一八頁）第三投以虎狼藥治之，此在文鈔有一事實，即有「……願君友人潘承鐸君，與顧甚厚，顧以念佛，彼致書反難，謂不能生信，更為滋疑，顧以其書寄光，令開駁之，光將書寄去，謂宜勿投，顧即致書云：弟言不能生兄之信，斷兄之疑，因求某法師書，其書已寄來，但其語言毫無謙遜，直言無隱，不避忌諱，恐致衝突，故不敢寄。彼云：我病深，非虎狼藥不能治，愈不忌諱愈好，飛寄，顧即寄去，其心佩服，依依諦聞法師。」（文鈔續編卷上一八八）此直言無隱，不避忌諱，正是儒家所說的忌鄉愿之習，而直質其行也，直質則真誠，真誠則必能感人而引生一敬畏之心。這即是教化的恰合機趣之處。

五、一種特殊而常新之教化方式——書函教化

印光法師在諸多古德祖師中，算是唯一多用書函教化的祖師，也算是唯一看重書函教化，和在書函教化中發生最大影響的人，他的書函教化，不論在書函體式方面，用語方面，都極平易親切，尤其重要的，他所以諄諄函勉的，是連爲人之道，爲人子之道，爲人父之道，師友之道，和宗教的念信安頓，一起提起，一起照顧，一起開示。他在七十九歲的時候，因目力精神均不足時，他還是勉強復書的，今天我們讀起來，只有感激崇慕老人之悲心無量。

「光老矣，明日即七十有九，且暮將逝，以後無要事勿來信，以無目力精神應酬故也。」（文鈔續編卷上二二六頁）

在給二十一歲的游有爲居士復信中，一再誠懇的告誡，譬喻，指點，縱使父母之疼愛兒女，亦不能出其右，這封復信，我想凡是青年人讀了，都會感激奮發的。

「觀來書，詞義均好，無可改，故不批，汝年二十一，能詩能文，乃宿有善根者，然須謙卑自牧，勿以聰明驕人，愈學問廣博，愈覺不足，則後來成就，難可測量，光現在已是苦不堪言，且力精神均不給，日間向有人來，又有四方之信，勿道復，看也要許多工夫，……汝且勿以看過爲事，當以熟讀深思，方知光言無謬，……汝且自愛，光之愛汝，止此一紙，以後亦無暇屢屢說。」（文鈔續編卷上二二二頁）

在民國二十一年的時候，信實在太多，他老人家精神又實在不及，但「屢屢來信，若一概不復，亦覺有負來意，若一一爲復，直是無此精神，」所以想一個辦法，就是用一函通復的方法，這通復之函，很可以看出他老人家的書函教化整個精神，它將一個念佛之人的整個人生行程，都照顧到了，如孝親敬長，如怎樣處世難之世道，如吃長素，如女人臨產痛苦解救問題，如遇各種災難求觀世音救助，如怎樣做賢妻良母，如小兒與青年的品德教育，所有關於人倫的切身問題，他老人家都教化到，這通

復之函，他恐怕還不夠，他還要在逢有「特別之事，即在來信略批數字，庶彼此情達，而不至過勞也。」他要在不至過勞之情形下，而使天下之所有來函者，能使師生之「情達」，情達則心心相印相契，師生之心密相契，則憂患安樂，師生亦能相契承受，他老人家才對訴說憂痛疾苦之函，總是在復書中百般比喻的，在復周孟由兄弟書中，對周母之病，及安慰他們兄弟，確是無微不至的。

書中慰病人周母說：「並祈於汝母前代爲問好，又當爲說光勸彼放下一切，一心念佛，是爲自己要事。」「當與汝母說之，果能不怨不尤，淨心念佛，其消業也，汝湯消雪。」

書中慰病人之子說：「光自回山，日日於課誦回向時，爲汝母回向，祈三寶加被，壽未盡則速癒，壽已盡則速得往生西方耳。」

在其母去世後又復書云：「有財力，多做功德，若喪事用度無出，即以之辦喪事亦可，切勿硬撐架子，至有虧空。」

「光之性情多緒索，以汝兄弟以光爲師，恐後來或致兒孫受害，故爲絮叨及之。」（文鈔卷二第二二二頁）

我們只舉出上列幾段，我們曉得他老人家的書函教育，是如何的親切，是如何的廣被，是如何的發揮了師生的義道，是如何的在替他每一位來函的學生友人設想，是如何的把貼切人生的日用工夫，都照顧周到，都開示明白。所以這種書函教化的方式，只有印光法師作了更完美的規範，更完美的開啓。

總之，印光法師的教化，確是真正中國宗教的教化方式，承擔憂患，就中國聖賢引論，實在更契機，教爲人之道，先從中國一貫的文化所薰陶的教論盡分做起，這更人生佛教教化的基礎，極一淨土，是在給愛痛的人間開出的良方，不要按牛頭吃草，是在重教化的契機生趣，他曾明白指示「無信心人，亦勿強勸，以係結善緣故，若一勉強，便難煩惱，雖有小功，實獲大咎，未能令彼得巨益，有碍

自己利人心故。」（文鈔卷一第一四八頁）至於書函教化，因是最契機的教化（因針對每一個人的病痛而寫）正是每一負教化的人所特加注意的。

敬愛的讀者，我所以「中國的宗教」爲題，寫出有關古德教化和修學的行程和方法，一方面我們自己可多得一些從古德已經閱歷過的真實經驗，一方面我們也可讓教外的人知道，中國的宗教，是尊崇中國文化的，尊崇中國聖賢的，尊崇我們獨有的人論之德的。從而體味出今後中國的宗教所應有的復興之道，教學之方，這一封信談教化，下一封談更切身的問題——修學方法。謹請教安。

四十七年十月十五日張廷榮敬啓

中華佛教美術出版了

本書包括敦煌壁畫，及唐宋以來名家所繪各種聖像，計有百七十餘幅，用上等銅版紙影印，分裝兩冊，每部定價壹佰元，特價貳佰元，海外定價港幣陸拾元，特價肆拾貳元，臺北各大書局均有代售。函購處：中華佛教文化館。地址：新北投光明路二六〇號，郵劃戶八二五五號。

「守培法師遺集」出版問世

守培法師爲現代佛教僧寶，爲究三藏，精修梵行，民國四十四年，圓寂于鎮江超岸寺。其遺著二十種之多，惜大多數散存大陸，無法收集出版。現由隆根法師，將其存有守老遺著單行本四種：心經講錄，佛教本來面目，新八識規矩頌並釋，讀唯識新舊兩譯不同論後之意見，彙編一冊，印行流通，以供研究佛學者參閱。守老佛學思想，迥異常人，故其著述，每多獨到之見。現該集已出版，每冊定價新臺幣七元，港幣一元五角。凡欲購閱者，國內請向臺北市中正路一六七五號善導寺佛經流通處接洽，國外請函香港百德新街華納大廈B六樓法雨精舍松泉法師。

中國禪與西洋哲學

· 李世傑 ·



在世界宗教哲學中，禪思想的特質和地位，是佔有特別之價值的。在西洋哲學史中，也有接近于禪思想的學派，例如「新柏拉圖學派」的宗教哲學、中世的「神秘派」、近世的「斯賓諾莎」(Spinoza, Baruch de 1632-1677)、「康德哲學派」(Kant, Immanuel 1724-1804)等，都說有「空」乃至「直觀」(Intuition)的思想。可是，西洋哲學的「空」，是「思辨」(Speculation)的「空」，是創造世界以前的「空」，並不是一般若直觀(Prajna intuition)的「空」，也不是「當體即空」的「空」，更不是「事事無礙」或「百尺竿頭更進一步」的「空」，所以他們的「空」是相對的「空」，而是「有所得、有所執」的「空」。但是，禪的「空」是絕對的空，是「無所得、無所執」的「空」，所以能够發揮無窮無盡的妙用(現實的妙機)。

一方面，Eckhart (1260-1327)的「直觀」是神秘主義(mysticism)的「直觀」，而神秘主義的境界，是游離現實的醉忘境。醉忘境是脫離現實的特別世界，所以神秘主義的立場，是沒法發揮「即事而真」現象即是本體之現實妙用的(因為，它是「有入」而「無出」的)。禪的直觀，是「有入」而「有出」，即事而真的絕對現實的境界。這種境界，決不是游離現實的醉忘境，而倒是「柳綠花紅，山是山，水是水」的絕對現實、毫無神秘的境界，所以說：「平常心是道」。斯賓諾莎的哲學，也有「依他起性」的「空」的思想，可是，這也是不出「思辨哲學」(Speculative philosophy)之範圍的。斯賓諾莎的本體論，還有假定着一個東西(神)，但是，禪的本體論是水波似的物心一如論，所以沒有任何固定的東西。康德的「東西本身」(thing itself)的假定，是由于理性的批判而留下來的東西(遺留物)，在禪的智慧裏面，根本用不着這個假定(即：東西本身)，因為，禪的認識是超越「理性」的。至於海格爾(Hegel)的觀念

論來，康德的東西本身的存在(非思惟的東西)，也被攝取在思惟(觀念)之範圍來了。但是，海格的「絕對智識」(思惟之基礎)，是一種形成性的體系而已，並不是真理本身的内容。根據他看，形式即是内容，更無形式外的内容，所以海格的哲學是形式性的辯證法，但，形式性的辯證法，還是思辨性的，並不是直覺性的真理内容。然而，禪的智慧，是寂滅(空)的智慧，而空的智慧是非對象性的「信知一體」的「如如慧」。如如慧是思辨以前的東西，就是思辨本身，也是如如慧的象徵，這是禪思想的特質。從現代哲學的立場看，柏格森(Bergson)的生命，是一種生物學性的生命觀而已，他的「純粹持續」(Durée pure)是「生」的連續，並不是「生死」的連續，所以不能夠獲得「相即性」的絕對真理本身。但，禪的生命觀，是「生死相即」的生命，而生死相即的生命，是「懸崖撒手，絕後再蘇」的生命。這個生命，是貫徹於「有情」「無情」(生物非生物)的，所以禪的生命觀，是比柏格森的生命觀再進一步的。再舉一例說，海德格爾(Heidegger)的「無」，是「氣分性」(Feeling)的「無」，這個氣分(感覺)是從「不安」(Angst)的形態而來的，他的不安，是一種絕對的深淵，那末，他的「無」，是由「不安」而經驗到的「無」，可是，不安的直觀，根本是屬於「有」之範疇的。反而，禪的無，是無所得的絕對否定的現實妙有，因之，海德格爾的無，還是不如禪之究竟的，因為，禪的絕對境界，是由于公案的「直指性」所表達出的真理實相，而且這是未落知解以前的境界，所以它(禪)較諸西洋哲學，是佔在最上乘的地位的。

由于上述諸點，即可了解禪的地位和價值。那末，禪本身的哲學，究竟如何？換言之，由哲學立場所看的禪的思想，究竟怎麼樣？於是，我們要知道：禪(祖師禪)的方法論，是以「直指」為原則的，由此直指方法，始能開顯宇宙的本來面目，至少，直指的方法，是較諸理論哲學的方法，更易于把握宇宙人生之「真生命」的，這是禪宗最卓越的

方法。禪的宇宙觀和人生觀，都是建設在這個「直指」方法上的。由此原則所建設的禪的認識論，是「智慧」的直觀論，而它的形而上學是「無心之心」的「一心哲學論」，從認識論方面看，禪的因果論，是「不昧因果而且是不落因果」的「自在因果論」。禪的時間論是「一瞬妙機」的時間論，禪的空間論是「一心無盡」的空間論，禪的主觀論是「一心」的主觀論，禪的客觀論是「一心的客觀論」，而一心的内容，是形而上性的，所以禪的認識論是建設在禪的形而上學上的。那末，明了「一心」的内容，即知本體論(形而上學)和現象論(認識論)的實相。明此一心的方法，叫做「明心見性」。明心見性的方法，還是要靠「直指」的方法，才能夠切實地達到最後之目的。禪的目的論，又是建設在方法論上的。所謂方法，即是「直指」的方法，這個直指的具體表現，即是一千七百則的公案。由此公案的了解，可以直達心性的真相，心性既明，一切哲學體系(種種宇宙觀和人生觀)，都可自由描寫出來。但，禪的哲學體系，並無固定性的，因為它是以「直指」的了解為宗旨的，所以不須要哲學體系，而須要的是禪自己的思想而已。由于禪自己的思想所表達的一切現象，皆是真理。因之，禪的宗旨，雖是不立文字、教外別傳，可是禪宗的書籍，是冠絕任何宗派的。但是，禪的書籍，是「破微塵出大經卷」的書籍，所以，還是以不立文字(其實是不執文字)為原則的。別的宗派是由「經卷」以「傳法」的，可是禪宗是以「心」傳「心」的佛意派，這是中國佛教哲學(方法論上)的最高成就。

禪思想的過程，可分為「悟前」和「悟後」之兩種境界，因為「證悟」是禪宗的大目的，而此證悟方法，當然是建立在「直指」的方法的。悟前的境界如何？悟後的境界又如何？建立在這悟前悟後上的禪的形而上學和認識論，應該是怎樣的呢？關於這些詳細的論述，請閱拙撰「中國佛教哲學概論」第三編第二章「直指哲學」，即可詳明，現在，暫不談及這些問題。

佛陀的態度

——百伊——

人類爲了求全幸福的生活，欲從苦惱和生死中找出自由的生命，但終爲想像的犧牲品。結果爲了滿足生命欲（實際是自瞞自己）想出了不死的靈魂，人類從此更以想像的智慧和想不可知的宇宙，想出了能施與善惡的強有力的全知全能者的存在，以解釋宇宙，並爲了獲得神的恩寵以及緩和和神怒，更發明了許許多多的祈禱、咒文、魔術、血盟、供儀等。甚至認爲神也能現出人像，救濟人類而犧牲。但佛陀認爲這決非宗教的本質，而摒棄了所有的供儀，拒用了一切咒文、魔法，更指摘了神救助人類的錯謬。

佛陀認爲人類的痛苦和悲惱，決非出自神怒的結果，而是由於人類不明本性與環境的結果。同時，死並不是罪惡的結果，而是與生分不開的現象。因爲生命是變化的東西，可以說，生是邁進死的現象，生死是一如的。所以怕死的人該更怕生。沒有生，那裡還有喜、怒、哀、樂、憂、悲、苦、惱、老、病、死可言。我想告別的典禮應在生時先準備並做好。

生死

佛教一言以蔽之，就是超越生死之道。人類是喜生厭死的，可是離了生根本沒有死，離了死也就沒有生。因爲死是生的反面，而生是死的他面，所以厭死的人，應該亦應厭生了。由嚴正的立場來說，在世間上，沒有比生死更切實煩惱的存在。生死與教是決不兩立的，所以欲離開生死的人，唯有超越了生死，才能得到永生得救。

所謂生死，當然不僅是指生理和肉體的生死，必須包含了心理的，觀念的生死。可是世人往往祇以肉體的生死爲生死，而不知心理的，觀念的生死。心理的，觀念的生死是：指能「生」祈求的一切，凡是有價值的存在；死是指所有厭惡的一切，反價值的存在。

富是可祈求的，所以富是生；貧是厭惡的，所以貧是死。以此類推，成功、幸福、善、淨、樂、悟、佛……等等可說就是生；失敗、不幸、惡、穢、迷、凡夫……等等可說就是死了。人總是以價值的一面爲教，而勞苦於擷得和執持的動物，可是這種對立的反價值的，決非真的價值這是應注意的。所以對峙的生死亦決非實在的生，這不過是如幻、如化、如露、如電而已。因爲真實究極的涅槃，唯在超越生死，與有爲的彼岸。

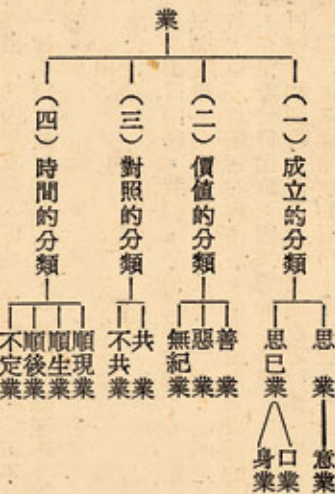
業的性質

業是佛法的特質，又是六道輪迴的理論根據。所以在「那先比丘經」，那先比丘與彌蘭陀王的問答中心幾在這點。現特介紹如下：

王：「尊者！我請問您，爲什麼萬人所受的環境，過都不同呢？爲何有短命、長壽、病弱、卑賤、高貴、愚鈍、賢明等等之分呢？」

那：「大王：在解答這個問題以前，我倒要請問您，爲何果實有大小、紅黃、辛酸、甜苦、澀辣、硬軟之分呢？」
王：「那是因爲種子不同呀！」

那：「大王！對了麼？萬人的差違豈不是與果實一樣；也都起因於各人各人的「業」種子不同而來呀！」
我人由上述的這一簡單的問答，已可略知佛教談業的意義了。那末業的性質究竟是如何呢？這我們可擇要的約於下列四類：



在此我們要特別注意的，就是上述的四種分類，並非在一種業裡另有別種業的意思，這不過是由不同的立場而加以說明而已，當然更可分爲多類了。

思業就是心裡的作用，例如受人漫罵時所起的怨恨的念頭；思已業是心懷怨恨以後，發動於外表的罵人或打人等行爲，這爲道德或法律上所批判的對象。可見普通的量形都以思已業爲準，但佛教却相反地特重內心的思業。

善業是招感善果的業；惡業即招感惡果的業；無記業即不屬於善惡的業。因爲人間生存的中心課題，都在善惡價值的觀念上，所以善惡（吉凶、禍福、順逆、愛憎）二業爲說明人生差別的中心。共業是與萬人共同享受的業，例如：同住在一個地方，共享同一地方所有的設施，以及同住於一個房間，共享房內所有的設施；同生於這個地球上，共同享受一陽光，空氣等等都是共業。但人是有長短，有貴賤、智愚、老弱、男女之分的，這種差別就是所謂的不共業。

順現業是今生做，今生受的業，例如當了小偷被捉去坐監，或年青時因飲酒過度，至年老時病弱等就是順現業。順生業就是現世所作的業，於來生報應的業。例如：今生不肯布施，而來生於貧窮家庭等。順後業就是今生所作的業，於未來生應報的業。不定業就是沒有定時的報應的業，這種業祇要有具足的業，隨時隨地都可以發生，所以最難於應付了，所謂：「菩薩畏因」的原委即在此。因為緣缺了即無法不生出一切法呀！

在此我們要特別注意的，就是不管順現業，順生業，順後業，不定業也好，這都未離開現在，一離開了現在根本就沒有昨日，明日可言，所以最寶貴的還是現在。所謂：「欲知未來果，今生作者是」就是這個道理。好吧，祝教胞珍重自業，去創造自己的宇宙！

自業自得

佛法的因果律是從自業自得（自因自果）的關係上來說明一切的，決沒有他業自得（他因自果）或自業他得（自因他果）的邪因邪果的成份。當然「自」，離不了「他」，而「他」也離不了「自」，無非都在複雜的條件下，相依相靠，緣成爲無盡的法界。但這種以他爲緣的力量，多數佛教徒都誤解了，以爲因緣是同一律，而由佛菩薩的大慈大悲心所起的種種弘願——如極樂淨土，名號——就是凡夫成佛的正因。如果是這樣，那末，這便落他業自得（對衆生說）和自業他得（對佛菩薩）的邪因邪果了。涅槃經說：一切衆生悉有佛性。可見成佛的正因並非佛菩薩，而是具足於衆生自身的業力。佛菩薩的苦口婆心，不過是一種緣而已。這種關係父子仍然，決不能離開這種緣則。

記得維摩經裡，有一段如下的故事，這我認爲是可以爲我們深思的。

古時候，舍衛國的波斯匿王，有一位名叫善光的王女。有一天波斯匿王對善光女說：

「善光！妳長得如此玉立美貌，並受着全國人

民的愛戴，你想這種力量是妳自己招感的呢？抑或是我的威力使然的呢？」

「爸爸，我想這並非您老人家力量！也並非我一個人力量。」善光女說。

「那麼？妳說！是誰的力量呢？」波斯匿王沉重着口氣問。

「我想，決不是誰的力量，這是因緣的力量，是具備於我自身的過去的業力使然的。」

「果真如此麼？那麼，與我毫無關係了吧！」

「是的，爸爸！我深信如此，在我所知的範圍，我確信如是。」

「好，好，這個不知恩情的傢伙，妳說得出來！好吧！試試妳的本事好了。」

波斯匿王本來很期待由自己的可愛的千金口中會流出感謝他的讚詞，那知相反，她卻說出了與他毫無關係的話。於是他一氣之下，立即下了一道命令，叫侍臣到了城下找一個乞丐來了。

「善光！從今以後，這個叫花子就是妳的丈夫了，妳可以以妳的信念去開拓妳的命運，趕快走吧！」王命令善光說。

「是的，爸爸！謝謝您老人家，我該遵守您的命令，從今以後不管有任何的遭遇，我亦深信如此，確信這就是我自己的過去業，決不後悔，不悲傷，樂受一切的環境。我非常感謝您生育的鴻恩。好吧！爸爸，我與這個丈夫和您辭別了。爸爸！再見吧！願您老人家日益健康。」

說吧，善光女毫無一點愁容，立即向國王行了禮，即與叫花子走向沒有目的地的旅程了。

善光女走過丈夫有關一切的家系和生活的情况，本來這個叫花子是一位舍衛國第一的長者子，因幼時父母逝世，家產統被搶光，變成了無一長物的窮乞者。善光女由丈夫的口，知悉其身世後，一面安慰他，一面手拉着他，爲了回憶故鄉，取路歸跡邁走了。當她倆走到舊門口時瓦拉一聲，不期然而然地竟在漠漠的草地上發現了一個大土壺，原來這是父母爲了避免盜賊之難，把所有珠寶藏埋於此的。她倆這時驚喜參半，彼此眼盯了片刻，無言地

呆立着，他倆高興極了，善光女便告訴丈夫說：「親愛的這麼多的寶貴珠寶，我想連國王也不如我們呢？我們可以找工人立即建築一所美麗的屋子了。」

「二人經過商量後，旋即找了工人動工了。不久，他們建築了一所連國王也不如的華麗的大殿，並且雇用了許多傭人。却說，國王雖然一怒之下把愛女趕走，但還是念念不忘，於是他差遣了衆臣到處打聽王女的下落。不久國王由使臣們的報告，知悉王女目前已與那叫化子建築了一所豪華的大殿，並過着舒服而自由快樂的生活後，總算放心了。但他却很驚奇這個奇蹟。這時王女也派了幾位專使請國王蒞家遊玩，當然國王是喜出望外的。這時國王說：

「善光，妳的話一點兒也沒有錯，妳真有福報呀，我祝福妳，到底這是什麼業力呢，我想去問問世尊看看，究竟妳在過去世，做了什麼業因。」

波斯匿王受王女款待之後，隨即前往世尊處請示：有關善光女的一切了。世尊說了善光女之前生譚之後，並開示他，自業自得的道理，以及三世的因果關係。教胞們！我想這個故事可以幫助我們了解自業自得的因果真義。可見一切對自的條件，不過是一種「緣」罷了，「因」、「緣」是絲毫不能混同的。

業的處置

業的處置問題，我想，恐怕是佛教的中心課題吧，如衆週知，業論是涉及三世的，所以它既不是必然論，也不是絕對的自由論。但若由自業自得的立場，亦得說是自由論。因爲它除了自業之外，不受任何的外物制約，可以由自己的意志行使一切，唯怕受到三世業繩的制約而已。寧可說，業論是一種自由論和必然論的中道。同時也是揚棄自由論必然論的行爲。那麼，我們對於「業」，應如何處置呢？現簡單介紹如下：

善因善果，惡因惡果（善業善報，惡業惡報）是因律的原則，當然其處置方法也不能離此準則了。涅槃經說：

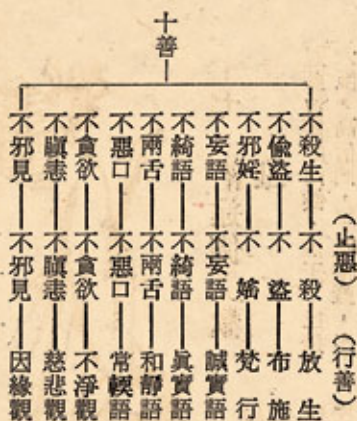
「善男子！知善因生善果，惡因生惡果，遠離惡因。」

這段經文是業的消極方面的處置法，如果要積極的加以處置的話，當然必須是：

「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」了。（同經）。

這段經文告訴我們，不但惡的要遠離不作，還要進一步的種善根，善根在佛教裡通常舉有十類：十善。這十種可要約於身口意三業，其關係如下：

身業：不殺生、不偷盜、不邪淫。
口業：不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口。
意業：不貪欲、不瞋恚、不邪見。
對上述的十善，發生相反的作用的即為十惡。關於十善的消極方面（止惡）和積極方面（行善），天台四教儀集註，說明如下：



可見業的處置法必須止惡行善兼施了。

十善是頗有彈力性的，例如對第一的不殺生來說，「生」可以無生物來對，說是指「生」物有情而言。但由草木國土悉皆成佛的立場來說，宇宙一切生物與無生物，沒有一樣不包括在內了。因此所謂不殺生，可做廣狹二種說明。要之不殺生的真義在尊重一切有用的東西與生命。記得阿難尊者，有一次受優婆塞王妃——婆摩婆帝的歸依時，曾

接受了五百領外衣的供養。因為原始佛教的佛弟子僅許攜帶三衣一鉢，過着浮雲行水的生活。所以優婆塞王對這五百領衣服甚覺詫異，半信半疑立即去問阿難做何用途了。即：

王：「尊者！您究竟把那五百領衣，怎樣處分呢？」

阿：「大王！我要把它分配與沒有衣服的人，或破損得很利害的師兄弟呢！」

王：「尊者！那麼破衣，您打算怎樣處分呢？」

阿：「大王！破衣可以縫為敷布呀！」

王：「做枕囊呢？」

阿：「可做磨巾呢？」

王：「可做磨巾呢？」

阿：「可做磨巾呢？」

王：「可做磨巾呢？」

阿：「大王！舊雜巾可以把它拭破，混入泥土中塗牆壁呀！」

優婆塞王至此始知佛弟子對愛護物資（不殺生）的精神，從此之後他更做為有力的護法，而布施不倦了。

事有成敗、人有生死

「佛教是以因緣為宗旨的，所以佛陀一代的聖教不管是深或淺，皆不出因緣二字。這段經文是註釋摩經，對佛教所下的定義。委實不錯，佛教確以因緣來說明（包括批判）一切人生觀，世界觀。寧可說，「因緣」是佛教的羅盤和照魔鏡。話雖然這麼說，可是一俟大難臨頭，多數佛弟子仍無法諦觀，把握因緣的真諦，徒在苦惱中打圈子（包括筆者在內），這是值得猛省的。

記得「長者子憐憫三處經」，有一段相似此類的經文，現特介紹如下：

在舍衛城裡有一位持有無量財寶的長者。可是天不做美，「不幸有三，無後為大」的惡緣偏偏落在這一家。長者的悲愁自不待言了。因為他不但成為不孝的人，按照當時的印度國法，其所有財產還要被沒收一光。人終是弱者遇到不可抗力的時候，總是祈求神仙的，這種常情，長者怎麼可以例外呢？於是

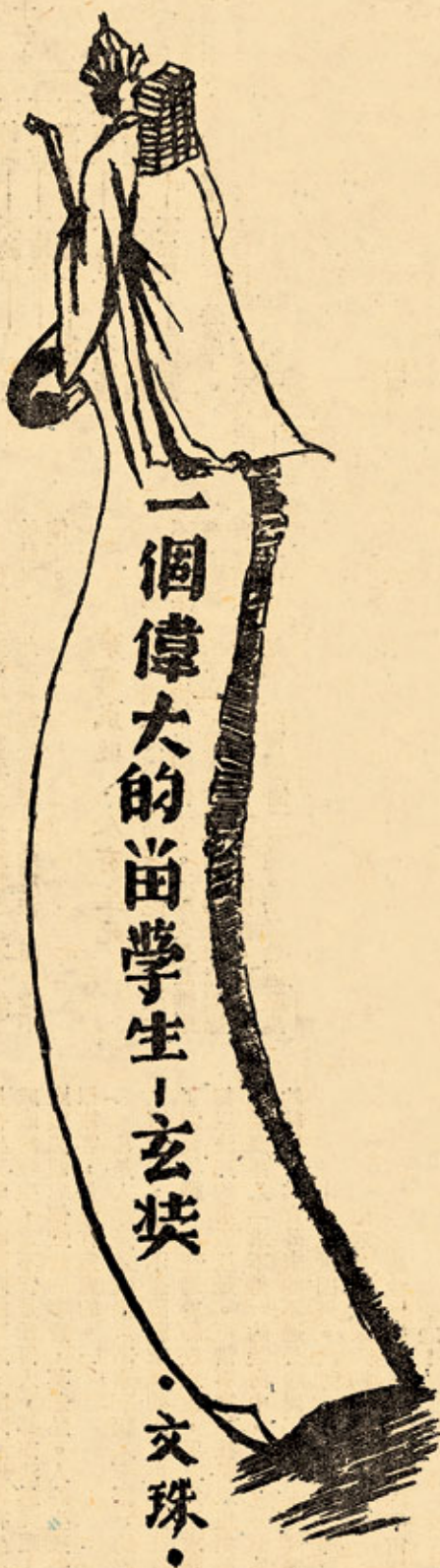
他為了求子心切，便很虔誠地歸依了三寶，並希望藉此功德生一男孩子。果真不錯，蒼天不負苦心人，船到了橋邊自會直，不久之後他的夫人便懷孕，生了一個男娃。他一俟孩子長大後，立即娶了一位玉立的媳婦給他，一家過着幸福美滿的生活。

有一天新郎、新娘，飯後到了園林去遊玩，因為時為四月春天，百花爭妍的期節，所以萬花怒放。新娘子眼見這個光景，於是要求新郎替她折一枝無憂樹花給她。很不幸，當他攀上樹枝欲折花枝的時候，不慎手足一滑，瓦拉一聲，墜落樹下，叩到石頭慘死了。長者接報後號泣欲絕，怪新娘找來這一不幸的遭遇，適好這個消息傳入正欲返回故里的佛陀和阿難的耳中。佛陀為了安慰他，便長者夫婦能體味因緣果報的道理，於是到長者之家中去。

這時佛陀開示他說：「長者啊！事有成敗，人是有生死的。祇要時節到來，隨時隨地都有生死，成敗的發生，這不管是何人，都無法避免呢！您應該諦觀這個鐵般的事實，莫悲愁。人的生死是恰似旅客，是沒有定處的。」

凡是人都是重親疏（不幸）禍（幸福）的動物，可以說，沒有不想離禍求福的人，可是人往往為了避免災禍，往往過於神經過敏，反之為了求福，都以決死的勇氣以赴。可惜事實往往與理想相反，偏偏要落入「求不得」的苦海中。這一見好似外來的結果，其實外來的不過是緣罷了。根本的問題還是在本身——三世因果。試想，加上了緣，那裡還有不生果的道理？如大乘入楞伽經說：

「一切法因緣生」這是最直捷了當的宇宙觀，願教胞共勉，重新諦觀之！



一個偉大的留學生——玄奘

· 文珠 ·

二十七、沿途備受歡

迎

經過藍波國的時候，國王早已遣太子和大臣，高僧們，手執幡蓋，出城迎接了，同時特別召開一個盛大的佈施會，請玄奘法師主持，使萬民同樂，以表慶祝玄奘法師留學的成功。玄奘與迦畢試王離開藍波國，再沿途到伐刺摩、阿薄健、滑短吒、薩儼那等國遊覽名勝，然後到達迦畢試國。

迦畢試王又特為玄奘舉行七天佈施大會，才遣使者護送他到大雪山麓（即今與都庫什山「Hindoukouch」）。玄奘法師在百餘人護送中，跑了十幾天，才逾過危峯險谷，疊出無窮的大雪山，在安阻羅縛婆國「Andrad」遊覽五天，然後到達迦多國，再由迦多國到活國。

在活國遇見護可汗的孫兒——親貨羅王，被迎至衙邸逗留一個月，然後經過訶栗瑟摩國（即今Kishan）鉢創那國（即今之巴達克山（Badaikhan））淫薄健國（即古Yanggan今之Kokcha流域）屈浪摩國（Kokhrana）在今（Kokcha上游）昏跋多城（即今之Kandout）到達波迷羅（即今之帕米爾「Pamir」）再沿着現在的色爾伊湖，至竭盤陀羅國（即今塔什庫爾干「Tach Kourghan」）再登危履雪翻逾荒蕪險峻的葱嶺，進入佐沙國（即今新疆疏勒）又從天山南路繼續前行，經過新句迦國（即今新疆哈爾喀里克「Karkhalk」）抵達羅薩且那國（即古之于闐國，亦即今新疆和闐）。

玄奘在印度留學時，由於成績的優異，見解的卓絕，而致名聲顯赫于一時，全印度沒有那一個不知道這位中國和尚的大名，也沒有那一國國王

不對這個中國和尚崇拜到五體投地，所以，這次學成歸國，沿途所經過的地方，都受到當地國王大臣們熱烈的歡迎，和殷勤的挽留，因此在旅途上耽擱了很多時間，在貞觀十七年的春天啓程，直到十八年的冬天才到達于闐國。

于闐國是佛教非常發達的國家，國王也是篤信佛法的佛教徒，聞得玄奘法師，學成歸國，途經此地，便親自率領文武官員出城迎接，禮為貴賓。同時聽說玄奘法師在中途遺失了很多經典，馬上派人到隣國去訪搜，希望替他把遺失的經典找回。

二十八、回到中國

玄奘留在于闐國住了一個時期，一面為該國學者講授瑜伽、對法、俱舍、和攝大乘等經論；一面修表入朝，向唐太宗報告西行的經過，並且請他寬恕自己，當年冒禁出關的罪過。

唐太宗本是一位仁慈而篤信佛教的明主，何況玄奘這次留學印度，無論在外交或文化方面，對中國都有極大的貢獻呢？所以他不但毫無責備，反而表示無限欣慰，立刻勅令玄奘「即速來都」，同時勅令使臣到沙州接迎和慰勞。

玄奘獲得唐太宗的諒解與寬恕，便滿懷喜悅地辭別于闐王，經過鳩摩城（即今于闐縣）泥壤城（即今新疆尼雅），復由沙漠經羅布泊的南面，進入甘肅敦煌，然後沿着出國的舊路，在沙州與皇上派來慰勞和歡迎的使者會面，共返抵長安。時為貞觀十九年（西元六四五年）正月二十四日。

二十九、從外國帶回的經典

當玄奘趕返長安時，唐太宗已經爲了準備討伐高麗而到洛陽去了，留

守長安的房玄齡奉旨迎接玄奘於長安弘福寺，並傳旨叫他到洛陽去謁見太宗。因此，玄奘把在印度帶回的佛經和經典，通通安置在弘福寺，然後赴洛陽朝見太宗。

玄奘這次由外國帶回的東西，計有：

釋迦如來舍利一百五十粒
金佛像一座（連座高六尺六寸）
摩伽陀國，前正覺山龍窟留影金佛像一座（仿造品，高三尺三寸）
波羅奈國鹿野苑初轉法輪像（仿造品，刻檀佛像一座高一尺五寸）
憍賞彌國優填王思慕如來刻造的梅檀佛像（仿造品，刻檀佛像一座，高二尺九寸）
迦毘羅國如來自天宮降下之寶階佛像（仿造銀佛像高四尺）
摩伽陀國鷲峯山說法花經像（仿造金佛像高三尺五寸）
那迦羅吟羅國調伏毒龍的留影像（仿造刻檀佛像一座高一尺三寸）
毘舍利國巡城行化像（仿造刻檀佛像一座）

大藏經二百二十四部
大乘論一百九十二部
上座部經律論十五部
大眾部經律論十五部
三彌底部經律論二十二部
彌沙塞部經律論十五部
迦葉臂部經律論十七部
法密部經律論四十二部
說一切有部經律論六十七部
因明論三十六部
聲論十三部
總共六百五十七部，分爲五百二十箱。

三十、展開翻譯工作

唐太宗確是一位了不起的君主，所謂英雄重英雄，接見玄奘時，不但用寶主禮款待，而且撫慰甚殷，最後還把他晉陞爲右衛將軍，賜給玄奘作爲編譯館，同時下令召集全國富有學問修養的高僧，輔佐翻譯。

玄奘法師奉了聖旨回到長安弘福寺後，便馬上開始計劃有關翻譯的全部工作。他把整個工作分爲五個部門：

- (1) 主講人：是把要翻譯的經典，朗誦其意旨。
- (2) 書記：把主講人朗誦的速記下來。
- (3) 書法：把書記記錄下來的草稿，繕寫正楷。
- (4) 飾詞：把繕寫成正楷的經論，修飾詞句，結構體裁。
- (5) 證義：是鑑定所譯的經論是否正確無訛。

他把這計劃呈奏太宗，然後托留守長安的房玄齡宰相，搜集各部門的人才。經過一番慎重的挑選後，結果選了長安弘福寺的靈潤，與又備，羅漢寺的慧賢，實際寺的明瑒，寶昌寺的法祥，靜法寺的普賢，法海寺的神防，廓州法講寺的道琛，汴州演覺寺的玄志，蒲州普救寺的神泰，綿州振音寺的敬明，益州多寶寺的道因等十二位法師爲證義。和選長安普光寺的栖玄，弘福寺的明睿，會昌寺的辯軌，終南山豐德寺的道宣，簡州福聚寺的靜邁，蒲州普救寺的行友，棲嚴寺的

道卓，幽州照仁寺的慧立，洛州天然寺的玄則等九位法師，擔任修飾詞句，此外，還有長安總持寺的玄奘法師——文字學家，長安興善寺的玄謨法師——梵文學者，和右僕射房玄齡，太子左庶子敬宗，以及其他碩士學士和法師們五十餘人，充當書記，書法等職員。當時譯經館都齊集弘福寺時，玄奘便立即展開偉大的翻譯工作。

三十一、譯成的經典

自貞觀十九年的春天開始，玄奘法師率領着數十位工作人員，在弘福寺譯了菩薩藏經二十卷，佛地經一卷，六門多羅尼經一卷，顯揚聖教論二十卷，大乘阿毘達摩雜集論十六卷，瑜伽師地論一百卷，同時，又著了一本大唐西域記十二卷，這本西域記，是描寫印度一百五十八國的情形，成爲中西史學家研究中亞細亞及印度不可多得的寶貴資料。

貞觀二十二年（西元六四八年）十月，高宗爲文德太后造福，在長安建築的慈恩寺及翻譯院落成後，不但親自迎接玄奘到慈恩寺住持，同時又勅令左僕射志寧，侍中許敬宗，中書令來濟，李義府，杜正倫，黃門侍郎薛元超等人，共潤飾玄奘所定的經典。玄奘在慈恩寺住了十年，從事講學和翻譯工作，直到顯慶三年（西元六五八年）七月，始奉勅移居西明寺。西明寺是太宗第四王子——漢王泰的故址，後爲皇太子改建西明寺，內計共建築了十院四千餘室，規模弘偉壯麗，面積寬敞數里。但因爲院室太大，居衆繁多，不利于翻譯工作，

所以在顯慶四年（西元六五九年）十月，又帶了襄助翻譯的工作人員，遷往長安城外的玉華寺。

玉華寺是太宗時代的離宮，在永徽二年九月，改建爲佛寺，位在長安市北六百餘里，居於山水之間，環境幽雅而清淨，是從事文化工作最合理想的地方，所以，玄奘法師在這裡不但譯了很多經論，同時，譯成一部擁有二十萬頌，共有六百卷的大般若波羅密多經。這部經是他翻譯事業中最巨大的，也是用盡他畢生精力的最後一部譯本。

當他把大般若波羅密多經最後一首頌文寫完，放下筆桿時，便合掌莊重地對助譯的法師們說：

「這部經是鎮國的大寶，我遷居玉華寺，也是爲了要完成這項工作，現在謝佛陀，這部鎮國之寶已經翻譯完成，我的責任也完了，萬一無常到來，我的葬禮千萬不要鋪張，簡約從事就行了。」說完，便派他的高足——親基法師，去都城奏稟皇上，報告已譯成大般若經了，請求皇帝賜寫序文。同時，在院中設宴慶祝。

玄奘的話真靈驗，在高宗麟德元年（西元六六四年）正月，助譯的法師們，正盼望他開始着手翻譯大寶經，可是他已經精疲力竭，不堪勝任了，而他的翻譯事業，也就此而結束了！他在首尾十九年中，所譯成的經論，除了最鉅大而著名的大般若波羅密多經六百卷，和瑜伽師地論一百卷外，還有：顯無邊佛土功德經一卷，大乘大集地藏十輪經十卷，解深密經五卷，分別緣起初法門經二卷，般若波

羅密多心經一卷，能斷金剛般若經一卷，顯揚聖教論二十卷，顯揚聖教論一卷，大乘阿毘達磨集論七卷，雜集論十六卷，辨中邊論三卷，攝大乘論三卷，攝論世親釋十卷，唯識二十論一卷，唯識三十論一卷，成唯識論十卷，大乘成業一卷，大乘五蘊論一卷，因明入正理論一卷，因明正理門論一卷，百法明門論一卷，觀所緣緣論一卷，廣百論十卷，廣百論頌一卷，掌珍論二卷，本事經七卷，小乘阿毘達磨集異門足論二十卷，法蘊足論十二卷，阿毘達磨發智論二十卷，阿毘達磨大毗婆沙論二百卷，阿毘達磨俱舍論三十卷，阿毘達磨順正理論八十卷，藏顯宗論四十卷，識身足論十六卷，界身足論三卷，品類足論十八卷，菩薩戒本一卷，以及其他大小乘的經律論等經典，共有七十四部，一千三百三十五卷。

以上這麼多的經論，雖然不是他一個人的精力所能辦得到的，但這些經典的譯成，却是倚賴他個人的智慧與學問為領導，在中外古今所有翻譯家中，能够像他這樣畢生獻身于翻譯工作，為文化事業鞠躬盡瘁的人能有幾個呢？

三十二、唯識宗的成立

唐朝是佛學思想發展到最高峯的黃金時代，也正因為那時佛學思想最發達，所以研究佛法的學者，競立的宗派也特別多，在玄奘法師未留學印度以前，中國的佛教，已經有：涅槃、地論、攝論、成實、俱舍、律、論

、三階、淨土、禪、天台、華嚴、法相、密宗等十四宗派了，及玄奘法師留學回國後，在慈恩寺一方面從事翻譯工作，另一方面，又為當時的學者講授瑜伽唯識等要義，因是遂有唯識宗的成立，但因為玄奘法師在慈恩寺講學時間最長，所以又名慈恩宗。慈恩宗所據的經論，雖有六經十一論之多，但其主要的是解深密經、瑜伽師地論、百法明門論、大乘五蘊論及唯識二十頌，等為指南。

當時的玄奘法師，是一位轟動中印的一代聖僧，所以他獨創的唯識宗，盛極一時，及其圓寂後，又得其高足圓測、窺基等法師的致力闡揚與宣傳，因此，唯識宗的勢力，竟凌駕在當時各宗派之上，雖然，由於理論太高，曾經有個時期，消沉得幾乎失傳，但民國以來，又成為不少學者研究的對象，而近年來唯識宗竟然大行其道了，可見我們的宗教家所費出的心血，並沒有白費。

三十三、高宗痛失國寶

在高宗麟德元年（西元六六四年）二月五日，這位曾經轟動一時的聖僧——玄奘法師離開人間了，在他未圓寂以前，早已知道自己快要死的，所以在麟德元年的正月八日，有一個來自高昌國的弟子玄奘對他說：「師父！我昨天夜裡夢見有一座高高的塔，忽然倒塌下來，恐怕不是吉兆呢！」玄奘回答說：「你的夢不錯，但這不是你自己的事，而是我將要圓寂的先兆呀！」果然，在當天晚上，玄奘

法師在後園散步，想跨過水溝，忽然失足跌倒，就這樣起病，直到二月五日，便安詳而逝，一代聖僧，就這樣與世長辭了。

當高宗皇帝聞到他的訃訊時，無限哀慟，涕淚交流地對大臣們說：「真可惜啊！玄奘法師的死，無異是佛教棟樑的摧折，衆生導師的喪失，這道與滔滔的苦海裡，沉沒了舟航，冥冥的暗室中，息滅了燈光有甚麼分別呢？唉，朕失國寶了！」——接着，為之罷朝追悼，並勅令官方料理喪事，極盡哀榮。

真的，高宗皇帝的話說得對，玄奘法師不但是一代聖僧，亦是我國的國寶，他的一生沒有白費，他的精力也沒有空擲，他少年的時候，唸過不少書，寫過不少文章，研究過不少的經典，發現很多的真理，後來，又留學十七載，從事教育文化工作十九年，直到死為止，他沒有離開過書本，也沒有推卸過自己對佛教、對衆生、對國家與民族所應盡的責任。他要學的已經學了，他要教的會教了，他要寫的也寫了，最後，他在責任完成後，安安樂樂地死了，他那種雄心、決心、和恒心，他的毅力、魄力和毅力，他的堅強與勇敢，清高與偉大，是誰都趕不上的。

當他冒險出關，橫渡沙漠，翻越雪山時，備受旅途的厄難與艱辛，但他沒有變移尋求真理的決心。當高昌國王要他出任大臣，掌握國事時，他受盡威逼利誘與恐嚇，但他仍然堅持意志，沒有拋棄自己的本衷！

當他在印度屢次辯勝敵者，論倒群儒，備受各國國王的擁護，和知識界的敬愛時，他沒有驕傲，沒有高矜，仍然保持他那種謙虛，忍讓與和平的態度！

當他學成歸國時，譽滿天下，佛教歡迎他，國家也歡迎他，庶民膜拜他，士大夫們也搶着巴結他，佛教尊他為領袖，唐太宗也尊他為師，待他為上賓，甚至要他還俗，掌理國事，陪伴左右，這時候的玄奘，真是名成利就，紅透半边天了，但他始終不為名所牽，不為利所動，他內心只有一個要實現的志願——譯經，他只有一件要做的事情——為文化、為教育。所以，他婉拒了唐太宗的要求，謝絕了一切無謂的應酬，一心一意去做他要做的志願——譯經，一心一意去做他要做的事情——弘法、教學、結果，他成為中、印佛學界空前的偉人。

無論他的生平，他的事蹟，他的思想、學說、和事業各方面，不特影響整個中國佛教與文化的發展，就是在印度的講論，也建樹了永垂不朽的價值，所以，他不但是一國之寶，佛教之寶，也是中、印文化界的活寶，他的譯本，他的著作，他的學術思想與言論，不但在唐代放射出無比的光芒，照耀當時整個文壇，而且一直照耀到現在，甚至未來。梁任公曾譽他為「中國佛教第一功臣」，「千古學者的模範」，張其昀部長也讚他：「誠為我國留學生的聖人」，但我說：玄奘法師，不但是一個富貴不淫，貧賤不移，威武不屈，「名聲昭于時，利澤施於人」的偉大留學生，而亦是一位生有

益于世，死有利于後的偉大聖人，他不但立了德、立了言、立了功，而且德足以光日月，功足以壯山河，言足以爲天下法，所以，玄奘法師雖然圓寂了，但他那爲真理而奮鬥的精神，爲佛教爲國家而努力的功勳，仍然存在人間，永垂不朽的。

三十四、玄奘壽年與出國年代

一切有關玄奘法師的書籍，都說他在麟德元年（西元六六四年）二月五日圓寂，但他的生年，諸書已經失載，因此，對於他的壽年，有的說五十六歲，有的說六十五歲，也有說六十九歲，其中以六十九歲一說，比較可靠，因爲劉所撰的大唐三藏大經玄奘法師塔銘並序，有「春秋六十有九」之說，而慈恩傳卷十中亦說：玄奘法師在顯慶五年（西元六六〇年）首於玉華寺，翻譯大般若經，曾對助譯的法師們說：今年六十五，必當卒命于此伽藍（指玉華寺）經部甚大，每懼不終，顯慶五年既已六十五歲，那麼，麟德元年剛好是六十九歲無疑了，果然壽年六十九，依此類推，生年應該在隋文帝開皇十六年（西元五九六年），至煬帝大業四年（西元六四八年）在洛陽出家的。

關於法師出國留學的年代，有的說唐貞觀元年，有說貞觀三年，或五年。若根據梁任公在支那內學院精校本玄奘傳書後，（原文見民國十三年東方雜誌二十一卷七號後收入乙丑重編飲冰室文集卷六十二）及中國歷史研究法所考定，則是說唐貞觀元年

出國，他的理由有四：

(1) 貞觀十八年春，玄奘在于闐表有「歷覽周遊一十七載」之說，若果是貞觀三年八月出國，那麼算至十八年春天，則在外國未滿十七年。

(2) 玄奘西行時，曾經過河西、涼州，並留在那裡講經月餘，深得商胡與居民的歡迎，應該是在貞觀元年，因爲貞觀三年，唐朝已決定對東突厥用兵，且突厥已先寇河西，那時，在兵慌馬亂中，怎能通行？又怎能集衆講經呢？

(3) 新唐書太宗記：「貞觀元年八月，關東及河南隴右，沿邊諸州，霜害秋稼」，那時因爲飢災遍野，皇上勅准飢民隨豐四出，因此，玄奘得乘機混入難民隊伍中，由長安偷渡到瓜州，如果是貞觀三年出國，就無霜災荒年的事了！

(4) 玄奘得高昌王的專函介紹，曾在碎葉城見西突厥之統帥可汗。若果是貞觀三年出國，就無從見到可汗了，因爲藥護在貞觀二年十二月，已爲其伯父所殺。（見資治通鑑卷二百九十三唐紀九。）

但陳援菴先生隨即有書「內學院新校慈恩傳後」一文（民國十三年東方雜誌二十一卷十九號）駁正梁任公之說，仍然主張貞觀三年，他的理由是：

(1) 以爲于闐表十七載的七字錯誤，恐是後人根據聖教序等處「十有七載」之文所致的。

(2) 若果在貞觀元年出國，在涼州就不能遇見李大亮都督，因爲那時李大亮尚未到任。

(3) 玄奘不是因有霜災而冒充飢民出國，而且貞觀三年也有霜災。

(4) 藥護實在是在貞觀元年被執，雖然是元年十月到西突厥，也見不到藥護，玄奘所見的只是藥護之子肆藥護吧了。

此外張素撰（蔭麟）先生寫兒童本國史裡的玄奘傳，和最近 Arthur Waley The Real Tripitaka 也說玄奘是公元六二九年去印度，但劉汝霖氏之「唐玄奘法師年譜」（見北平女子師範大學學術專刊）曾了若氏之「玄奘法師年譜」（見國立中山大學文史研究所月刊）以及日本前島信次撰的玄奘三藏（日本昭和二十八年岩波書店出版）都是根據梁任公的說法——貞觀元年。

附錄

(一) 古代關於玄奘法師的書籍

大慈恩寺三藏法師傳十卷 釋慧立撰

大唐故三藏玄奘法師行狀一卷 釋其祥撰

大唐西域記十二卷 玄奘自述辯機筆錄

京大慈恩寺釋玄奘傳（續高僧傳卷四） 釋道宣撰

開元釋教錄 釋智昇撰

譯經圖記 釋靖邁撰

舊唐書僧玄奘傳 舊唐書

大唐三藏大經玄奘法師塔銘並序 劉勰撰

大唐三藏取經詩話（又稱取經記） 吳昌齡撰

唐三藏西天取經記 吳承恩撰

西遊記 楊志和撰

(二) 西方關於玄奘法師的著作

與譯本 法國儒蓮氏 (Stanislas Julien) 譯的「大慈恩寺三藏玄奘法師傳」 (Histoire de la vie de Hien Tsang et de ses voyages dans l'Inde, depuis l'an 629 jusqu'en 645, Par Hœi-Li et Yen-Tsang)

一八五三年在巴黎出版。

法國儒蓮氏譯的「大唐西域記」 (Memoires sur les Contrées occidentales, 2 vol., 一八五七年及一八五八年，在巴黎出版。

英國比爾氏 (Samuel Beal) 譯的「大唐西域記」 (Buddhist Records of the Western, world 2 vol., 一八八四年在倫敦出版。

德國克拉伯羅司氏 (J. Klaproth) 的「玄奘在中亞與印度之旅行」一八三四年十一月十五日在柏林地理學會演講。

英國安特遜少校 (Major W. Anderson) 的「玄奘旅行記中若干地名考正之嘗試」一八四七年十一月於高爾亞洲協會雜誌第十六期。

英國克寧漢上尉 (Captain A. Cunningham) 的「關於玄奘旅行伊朗印度與安特遜少校現代地名之考證」一八四八年六月於高爾亞洲協會雜誌第十七期。

英國克寧漢上尉的「七世紀上半年玄奘旅行亞當汗印度日記考證」見一八四八年七月於高爾亞洲協會雜誌第十八期。

中國之印度地圖，見一八四八年於高爾亞洲協會雜誌第十七期第二部。

法國學士院學士儒立恩氏 (Stenias Julien) 著的「玄奘傳記與其自六二九年至六四五五年之印度旅行」一八五一年出版。

俄國克拉斯夫司奇氏 (Klassovs) 譯的玄奘傳記 (自法文儒立恩本譯為俄文) 一八六二年俄國地理學會出版。

法國儒立恩譯的「慧立彥懷玄奘傳與其自六二九年至六四五五年印度旅行」一八五三年法國國家印刷廠出版。

德國司比格爾氏 (Fy. Spiegel) 寫的「儒立恩氏玄奘傳記書評」見一八五三年十月科學文學月刊。

法國儒立恩譯的「玄奘所記之碑題」(Tse-Kia or Takka) 王國一見一八五六年東方與亞洲雜誌。

法國維維恩聖馬丁氏著「按西域記製成之中亞細亞地圖之說明，與西曆初一二世紀時中國對外關係以發釋玄奘七世紀上半期之印度旅行」一八五八年在法國國家印刷廠出版。

威爾遜 (Professor H. H. Wilson) 著的西域記與聖馬丁氏說明之玄奘遊記之摘要。見一八六零年亞洲協會雜誌第十七期。

威烈氏 (A. Wylie) 著關於玄奘語之銘記。見一八六零年亞洲協會雜誌第十七期。

克寧漢少將著的「印度古代地圖，佛教時代包括亞歷山大戰爭與玄奘旅行」。一八七一年在倫敦出版。

英國上校游爾氏 (Colonel H. Yule) 著的「玄奘所記親見各國中古代地名新證」。見一八七三年亞洲協會雜誌新卷第六期。

英國詹姆斯·費爾遜氏 (James Fergusson) 著的「玄奘自伯脫那

(Patna) 至拔拉度 (Ballabhi) 之旅行」。一八七三年亞洲協會雜誌。

英國上校游爾氏 (Colonel H. Yule) 著的「玄奘」。大英百科全書十一版。

英國勞勃斯威爾 (Robert Sewell) 著的「玄奘遊記中之跋那揭碑題」(Dhanakacheka) 見一八八零年正月亞洲協會雜誌新卷第十二冊第三篇。

英國威廉辛博森氏著：Nagarahara 地名考並參照玄奘遊記。一八八一年四月亞洲協會雜誌新卷第十三冊第七篇。

英國山姆皮爾氏 (Rev. Samuel Beal) 著的「玄奘西域記第十卷兩個地名考」。一八八三年七月亞洲雜誌新卷第十五冊第三部。

英國山姆皮爾氏著「西域記中其他考證」。一八八四年四月亞洲協會雜誌新卷第十六冊第二部。

英國山姆皮爾氏譯玄奘西域記兩冊。一八八四年在倫敦出版。

英國山姆皮爾氏譯玄奘西域記傳 (序文中附記義淨著作目錄)。一八八八年倫敦出版。

英國華德氏 (T. Watters) 著的「大唐西域記譯義商榷」見中國雜誌 (China Review) 第十八卷、第十九卷、第二十卷。

英國華德氏著「玄奘西域記譯文商榷」(華氏逝世後由李司台維氏與潘許爾氏編輯者) 一九〇四年至一九〇五年倫敦亞洲協會出版。

法蘭西哥拉利 (Lacouperie) 教授著的「玄奘拼音以 Hsien-Tsang 代 Yuan Chwang 及北京音避免之必要」。英吉利阿爾蘭亞洲協會雜誌。

牛津大學教授詹姆蘭氏 (Tames Legge) 著「西域記序文中之某句」。一八八六年遠東日本協會小冊。

英國戴勒氏 (Gi Taylor) 著「玄奘譜系」。一八八九年中國雜誌第十七冊第五篇。

比國格羅氏 (Yueluy) 著「關於序文一篇，評十七世紀中國佛教」。一八九四年十一月法國博物院記摘要。

荷蘭拉衣特大學漢文教授許蘭格爾氏 (Schlagel) 著的「關於西域記儒立恩譯文之辯護，並反對格羅氏之新譯文」。一八九六年拉衣特出版。

比國格羅氏著「佛教與漢文——西域記序文駢體文之辭不達意，並反對許蘭格爾氏」。一八九六年比國羅文 (Lou Vain) 出版。

德國齊霍氏 (Von Zach) 著「再論許蘭格爾正確估計駢文」。一九〇二年北京出版。

德國齊霍氏著「略評許蘭格爾氏中國駢體文文法見解」。一九〇二年北京出版。

德國華德爾氏 (L. A. Waddel) 著的「蒙古奇蹟 (Mungir or Mong-hyr) 區烏倫 (Moant Yren) 上佛骨之發見」。一八九二年蘇高爾亞洲協會雜誌第六十一冊第一部。

英國第恩氏 (H. A. Deane) 著的「關於烏仗那 (Udyana) 與健駄羅 (Gan Dhara)」一八九六年十月亞洲協會雜誌。

法國福陳氏 (M. A. Faucher) 著「玄奘遊記中健駄羅 (Yanbara) 古地名註釋」。一九〇一年十月法國遠東學校刊第一卷第四篇。

新坦因氏 (M. A. Stein) 著「第恩少校所發見之銘記」。一八九八年

鉢高爾亞洲協會雜誌第六十七卷第一部第一篇。

斯坦因氏「迦濕彌羅 (Kashmir) 古地理在地圖上之記載」。一八九九年第六十八卷第一部號外第二種。

斯坦因氏著「玄奘所記之健摩 (Pi-Mo) 與馬可孛羅所記之」。一八九〇年十月法國出版之通報。

「斯坦因氏一九〇四年正月二日至一九〇五年三月三十一日印度西北省與卑路齊司坦之考古工作報告」。一九〇五年印度泊許華省政府出版所。

英國少校浮司脫著 (Saketa, Saketa, Sha Chi or Pi-Sokia) 一九〇五年七月亞洲協會雜誌。

英國少校浮司脫著「規羅伐鞏塔 (Kapilavastu) ——即迦毘羅衛淨飯王之都城——區之地名考證」。一九〇六年正月亞洲協會雜誌。

法國格里爾孫氏著「玄奘遊記中之摩臘婆考」。一九〇六年正月亞洲協會雜誌。

英國少校浮司脫 (Major W. Voel) 著「憍賞彌 (Kansambi) 地名考」。一九〇四年四月亞洲協會雜誌。

英國斯密氏 (V. A. Smith) 著「阿育王石柱」。德國朝地 (東方) 雜誌第六十五卷第二冊。

英國斯密氏著的「玄奘所記阿育王石柱」。一九〇九年在德國朝地 (東方) 雜誌第六十三卷第二冊。

德國佛蘭克 (A. H. Franke) 關於婆羅摩補羅 (Bramapura, Po-Lo-Lih-Mo-Pu-Lo 與 Suv-arnagots, Na-Chu-Ja-Lo)。一九一〇年四月皇家亞洲協會雜誌。

京都帝國大學文科，「關於大西域記」。一九一〇年東京出版。山姆皮爾爾譯立玄英傳。一九一一年倫敦通俗版。

唐太宗聖教序。一九一七年皇家亞洲協會雜誌第四十八冊。

斯太因氏著「玄英跋涉沙漠」，一九一九年十一月地理雜誌。

斯太因氏著「玄英跋涉沙漠」，一九二〇年十二月一九二一年通報。

印度教授維帝亞維諾(Vidya Vinod)著「三摩咀吒國 Samatata」

東玄英記而未遊之六國」。一九二〇年正月皇家亞洲協會雜誌。

費諾氏(L. Finot)著「玄英與遠東」一九二〇年十月皇家亞洲協會雜誌。

斯坦霍爾斯坦因(A. Von Sael-Holsen)著的「玄英與現代研究」一九二三年北支那皇家亞洲協會雜誌第五十四冊。

美國哈密爾頓譯「唯識二十頌」一九三八年美國東方協會出版。

(二)近代有關於玄英法師的論著

梁啟超作的「支那內學院精校本玄英傳書後」，原文見民國十三年東方雜誌二十一卷七號，後收入乙丑重編飲冰室文集卷六十二。

劉汝霖撰的「玄英法師年譜」見北平女子師範大學學術季刊。

曾了若作的「玄英法師年譜」見國立中山大學文史研究所月刊。

胡適所撰的「西遊記考證」見胡適文存第二集。

張居勳作的「玄英留學時之印度與西方關於玄英著作目錄」見於大陸雜誌及自由中國兩雜誌。

張其鈞作的「留學生之聖人」載於「教育與文化」。

羅香林作「舊唐書僧玄英傳講疏」載於教育與文化及學術季刊，後收入民國四十四年十二月在臺灣出版的「唐代文化史」。

方豪作「關於玄英的事蹟和骨頭」載於幼獅雜誌。

潘寶君作「我啃過唐僧靈骨」載於「自由談」。

中華佛教美術

念生

東初法師，編印中華佛教美術，現已出版第一集繪畫部，共收古今名家所作佛菩薩像一百七十五幅，八開版影印，每幅都附英文說明，可以算得洋洋大觀，在宗教方面，美術方面，都不愧為劃時代的編製。

諸佛妙相，離文字相，而不能不假文字以爲詮述。所以文字般若與觀照般若實相般若若鼎立而三。由文字而起觀照，由觀照而證實相，爲唯一捷徑。音樂彫刻繪畫，屬於美術範圍，實爲文字支流。佛教傳入中國後，使舊有音樂彫刻繪畫，都起顯著的變化。

乃是治美術史者公認的事實。音樂彫刻始置不談。繪畫由敦煌壁畫到歷代文人的佛畫，分爲寫實寫意兩派，凡是著名的人物畫家，沒有不畫佛的。佛教影響美術，美術也影響佛教，滲透東方異彩，在文化上的價值與傳播力量，與文字相輔而行，決不在文字以下。惟古代印刷術不甚發達，只能欣賞原件，不能照樣複製，自有照相版以後，每一珍貴名蹟，可以化身千萬。日本大正藏首先利用這一點，在藏經裏設立圖像部，爲破天荒的編製。惟所收都是日本作品，不能代表

東方全部佛教美術。現在東初法師於續藏所包括又編印這一部中華佛教美術，正是互相映發，相得益彰。內容上起有唐，下至現代，名家手蹟，大致包羅。最後爲現代法華師作品七幀，在歷代名畫裏，毫無遜色，稱得起遠近宗然，近紹二石(石濤石溪)更見今日僧人入材之盛。

總而言之，這部書搜羅宏富，印刷清晰，說明簡要，裝訂精美，在宗教方面，增進觀感，美術方面，便利臨摹，尤其定價低廉，每部新臺幣三百元，每張不足二元，在臺灣佛教出版史上，是值得特別記述的。

本刊敬向大專學生鄭重介紹佛教新書

「佛說八大人覺經附錄」梁啟超論著合訂本 索閱預告

九智表

一、本書內容：
1. 佛說八大人覺經——文字簡短，說理深邃；由現任我國駐越南領事廖德珍居士等以白話文註釋，使佛家專用術語易於理解。
2. 佛說八大人覺經之特色及其價值——係近代大文豪梁啟超先生在清華大學特設之「佛學講座」中所講。梁氏以流暢通俗之文筆演出佛教基本教義，宇宙人生真諦；並指示佛教之修養方法與綱領。
3. 佛教之入世應用——係海內聞名科學家左智表先生近著「佛教科學觀」中摘出，文內舉出佛教入世應用五大端如服務真經，真實責任心，正確判斷力，堅忍毅力，誠懇態度等，以證明佛教是理智的，平等的，自由的，客觀的，徹底的，具體的，積極的，圓滿的宗教。
二、本書選印者：臺灣公司周子慎居士願以若干冊免費分送各佛教雜誌社轉贈大專學校學生閱讀；贈書辦法將在(十二)月份各佛刊中佈露，請予注意！
三、本刊因決定暫時休刊屆時未能洽領轉贈，併此聲明。

郭豐川作「玄英靈骨發現經過」見民衆時報刊。

陳宜德作「玄英靈骨」載於青年戰士報。

柳長勳作「玄英三藏新評價」陳國亭作「玄英大師譯著經典傳

入日本經過」。

屈一平作「玄英大師的一生」刊於教育與文化第十卷第三期「玄英」專號內。

黎東方作「一個拼命的留學生——玄英大師，載於天風月刊，後又轉載大衆文摘第四期。

朱信作「偉大的譯人」載于四十四年十一月二日臺灣中央日報副刊。

孫廷中作「玄英靈骨奉迎經過」載於臺灣聯合報。

林映凡作「唐玄奘與中國文化精神」載於民衆時報。

程文照作「玄英大師事略」載於民國四十四年十一月廿三、廿四、廿五、廿六的臺灣聯合報。

楊白雲著「史實西遊記」民國四十四年十一月廿五日在臺灣出版。

唐三藏玄奘法師靈骨由日本返國奉安日月潭時，佛教海潮音、人生、覺生、菩薩樹、臺灣佛教等雜誌俱有專欄刊載玄奘法師的事蹟。

從種種因緣讚性願上人

蔡孝煥

前言

世間事往往無獨有偶，像本年三月十五日，為華嚴教唯一廣長舌，百期紀念的日子，又逢性願老法師七秩大慶，弟子們正為他誦經祝壽的吉辰，就非華嚴教界而言，如此雙慶，恰似好花並蒂開，秀蕊雙輝茂，聞者莫不感佩快，歡末曾有。

然而就功德成續來說，雖云同是教居士林主辦這甘霖週刊，固然可居是地弘法定期刊物的首創，可是性公則為非華嚴教的開荒者，自依來傳法二十年間，受他的感化而皈依三寶的，以數萬計，其法緣之盛，比之已故的名僧大德的感召力，也無甚差異，他的勸業，豈是這幼小的刊物所收效，所能與之相於並論呢？

從另一點說，這週刊的發起人，編輯人，贊助人，可以說，什九是師的弟子，四年來承師時加指教，予負責人以莫大的鼓勵，故得達成部份任務。由這看來，該刊之能有若干成就，也應歸功於老法師從旁提獎所達。

筆者于商務之餘，前曾主持是刊

得，每承老法師耳提面命，時加指正，得益良多，今逢上七秩大慶，同門中有郭公惠居士，倡議為師集一七秩紀念刊，用彰彰南郭之上師，動各界之觀感，予四來以良規，垂百年的紀念，他說我老法師的弟子，並壯該週刊一文，稱揚老法師的法業，並行刊列，和充實內容。我一時聽了，便隨喜答應道：「當依命而行」。繼後，我自付自語著：我是一個佛弟子，或三寶弟子，我不單是性公的弟子，進一步講，如果一個人稱揚他的師長，僅僅是基於師生的關係，那就不免近於所謂：「一之其所親愛而辟焉」了。到了這時，我的腦子裏又泛起了一个问题：我之欲稱讚性公的，究竟是不是根據性公的學德而說老實話？或只因盛意難却，湊湊熱鬧呢？

經過了一番思維，於是追憶到六年前，當我們一行三十三人，在華藏寺建成時首次法會畢，舉行集團皈依典禮時，性公為我們授三皈依，就佛殿前開示的法句，以及當日嚴肅的場面，和老法師的儀態，再細思自皈依後，親近法座的經歷，觀其行止語默，知其實是隨時隨地，都在弘法以度生，更值得人們的景慕。就這幾點而言，在佛門裏便有了很高的價值，同時，也是他應受稱讚的所以了。

由於找到了上面所舉問題的答案，我現謹以一個三寶弟子的身份，恭敬地做出下面的讚語——

1. 童年出家 為世福田

大眾應知，任何人出家獻身佛教，就等於是志願服役於人類，並決心幫助佛陀救濟一切眾生，帶給世間以無上幸福，所以出家人乃被尊為人們的福田。這福田的田字，有無窮義，應稍加闡釋。原來，田有生產的功能，不論沙田或水田，都一樣地能接受種子，能依所播種種子出穀物，利養一切眾生。一位出家人住持佛教，終身努力宣揚正法，以解救人生的苦惱，給人們認識人生的真正道路，引其現世得安寧，來生造福極樂國；這樣的田地，能產生不同的糧食，以保養眾生，一樣的有大功於世間。

復次，除上述做田產的譬喻外，它還含有種種福因得福果，做善事得善報的意思。譬如：你供養一位弘道出家人，你便能得到佛陀的感德，從而獲得一片田地，收穫季節一屆，便可得到比你所出的資金，多了幾十或幾百倍！

出家人對眾生世間已有了這麼大的貢獻，當然的，該受世人的供養而無愧。我們供養性願上人，也是循着這條路線，為他舉行七秩大慶，亦復如是。

時期，在教內即得到了崇高的地位；被譽為四眾尊為閩南三大師之一。於是，人們願拜他為師的，到處可聞，因而請其傳戒的，也日多一日。

為應廣大基道人士的請求，上人曾於民國廿七年於廈門南普陀建一場佛會，以滿足各界的殷望，由這可見師法緣的磅礴與深入的一斑了。如此浩大的感召力，影響仁風所佈，給社會上平添了一股向善的風氣。由這看來，上人對教門，社會，國家直接的與間接的貢獻，真是千言難盡！

語云：百聞不如一見，當我初次拜晤性公的時候，觀其儀態端嚴，言語從容，動步如飛，坐立如梅，給我猛省到大學裏所說的嘉言：誠於中形於外。並以此印證上人的動靜語默，令我深信，他確是一位修養很高的大乘行者。

2. 修學不厭 誨人不倦

衆所週知，佛教是理智的宗教，不是神話連篇的宗教，既不藉神設教，當然是有理由可求，有智可求的。因此信仰佛教，至少可以得到兩種利益：一、智慧與法益。這兩種利益，雖次要平均發展，不可分離，若論先後次第，智慧實為前驅，大論有句：五度如盲，般若為導。何名般若？智慧就是。亞里斯多德也曾說：智識即道德，它的意義，也和這相近。佛教的信仰，行證四達德，也把它一併排在一行的上面，可見智慧能強化道德的觀念，能加速道德意識的自覺，是東亞西哲共同的見解。成為無可非議的通論。

欲求智慧的不斷上進，當然要努力求學。傳曰：好學近乎智。好學的人，雖不欲博，也自成為博知之士，性公就是其中的一人了。

性願上人每于忙碌之餘，聚精會

神，從容地揮毫落紙，臨摹名人遺墨，案頭往往堆滿了各種金石拓本，與往訪者坐談的當中，常出其所有所藏古今名人碑帖，給人觀閱，順手指示各家書法的特徵，說明有氣骨或有修養的人，才能獨成一格。其間，師力言寫字是一種修養心性的良法，尤其是會神抄寫佛經，對靜心養身，每有奇效。他說得頭頭是道，聽者都感覺津津有味。

上人對於已故的弘一法師的書法，更是激賞備至，珍愛特甚，曾將寶影印弘師手寫經本及書札多種，常稱弘一法師係集唐宋諸大家的菁華，參以己之所長，而成為近代一枝獨秀的書法，其一鈎一畫，在在顯示其一塵不染的氣骨。由此，可見上人對金石文的愛好與深入了。

上面所說的，不過是性公藝術生活的一面，然而極實言之，這還不是他的真正藝術生活，他的真正藝術生活，是無礙的，就是「法樂」生活。再說得通俗一點，那就是「佛法生活」。在法樂生活中的人，只有佛法，對世法重而不著，不論行住坐臥，隨時隨處都在觀照佛法；抗拒外境的誘惑，消除內心的習氣，以保持清淨的佛性。所以有了法樂的人，便能以道自居，守道自慰，既不求名利，也不怨天尤人，一味知足，終身快樂自在，永受人天的尊敬。

此外，性公對於佛教哲理的造詣，可說是「深入經藏，智慧如海」。由於他之愛好隨機說法，達人講道之成了習慣，證明了我這觀感的不錯，而且這也是與性公有交誼的人們所熱知的，並非過譽之言。

當華藏寺參禪班成立於二年前，那時筆者也是學員之一，每堂上課與下課的時候，上人便慈祥地詳開示學員以習靜的方法，參禪的旨趣，扼要而中肯綮，惟恐人之不上進。遇有

向他詢問法旨時，他更歡迎，便不憚煩地為之一解再解。這種和藹可親，誨人不倦的精神，真可令人沒世不忘。

3 住持三寶 不遺利生

「利生為事業，弘法是家務」，久為三寶軍中的標語，也就是出家人應有的本分。我們若把那些切實躬行這標語的數一數二，就要數到性公法師的功行了。除那些建立在國內的不計外，僅在菲島而言，法師在菲華教育方面，曾設立了此地華僑唯一的佛化學校，有就學佛教教育的機會。這種擴大教業，弘法與利生的事工，其影響所及，功德所到，誠非小可之事。

再者，上人自南來傳佈法音，二十年間，對住持三寶，可以說是未嘗片刻鬆弛，除擴充信願寺法務與羅致人才外，晚年更以其老邁的身體，為法忘軀的精神，發出更大的力量，積資在巖北郊，先後購地近三公頃，會耗去三年的光陰，建成菲島有史以來，最大佛寺——華藏寺。當這寺工程幾度在經濟困難下進行時，師曾一再宣稱，該寺的興建，並不是為他個人着想，而是為拓展佛教教區，為這福僑而發動的。時至今日，我們有了這座金碧輝煌在市郊山岡的大佛寺，鐘聲暮鼓，帶給人們以佛音，鳥語花香，在在引人生起念佛念法之心，真是一座名符其實的清淨道場，信友朝拜的首領，參禪讀經的勝地，開觀實地的仙園。由於那裏風光的特殊，一叢林草木瓊瑤接，大地山河錦繡舒，每逢公共假日，信眾與客人前往禮拜瞻仰的，絡繹不絕，已成爲忙碌的市民業餘時頂好的去處，那時，也實現了性公老年最大的期望，與贏得他畢生住持三寶之另一大成就。

在老法師辛勤經營苦心孤詣之下，這華藏大寺的建造，全係鋼骨水泥，峰巒古樸；宮殿式的頂蓋，高拱的牌門，寬敞的廊道，青翠的庭園，統統引人欣慕，尤其是寶殿裏巍巍的三尊大佛，金光燦爛，雄偉顯赫，令人一見，信仰之忱，便油然而生。樓下圖書室則陳列着百種本及大正新修大藏經，單行本佛經，佛學名著，佛教刊物等計數千冊，任人自由閱讀或借閱，一份份且是贈送的，僅此措施，便充分表現性公胸懷坦蕩，和住持正法的精誠了。

結語

今年菲華佛教界，新生了幾件與性公有關，而且頗可令人感佩高興的大事，那些就是在市區裏的信願寺與建立於市郊的華藏寺，行政上統一管理，仍舊同為十方道場；佛門士女為慶祝七七法壽，特舉行禮拜千佛大會，誦經三天，祈求世間平安；祖國高僧，印順法師，應聘蒞臨，在信願寺新建大講堂，連講十八晚，宣講佛師如來本願功德經，始創菲華佛教界，前所未有之講經佈教大法會，為性老增上法緣；印順導師，接受住眾的盛意，就任信願華藏兩寺合併後的首任上座方丈。

就此地佛教進展程度而言，菲島還大大需要佛教拓荒者，來輔助性公增闢法田和深耕。據估計，在華僑數量上，信佛人應有百分之七十，因此在全非各地大小華僑商區裏，便有不少佛教徒，當然的，更不少是僑領之流。於此可知：凡是有華僑住居的地方，那裏就有了佛教徒了。比方在南部省市，如怡朗、納卯、古晉、檳榔嶼、在呂宋島的，如黎牙實德、那牙、羅申那、仙八洛、拉板、碧瑤、怡老、皆有華人的商業區，這些還不過舉其較為著名的，

此外，還有很多市鎮都有華商居住在那裏。在這許多華僑商區內，大多沒有三寶道場的建立，用作信友禮拜，修持，及佈教的中心，實是宜流法音，工作上一大缺憾，這時我們應該趕快設法加以彌補才對。

檢討上面所列的事例，我們便不難發現，佛教在菲華社會裏，由於性公的努力，二十多年來，雖建立了堅固的基礎，却向急切需要加以擴展，尤其對那個正在萌芽時期的菲人佛教，也應兼顧，使其早日生根抽葉，長大起來，成為一片東亞佛教新園林。

願上人督導于前，瑞今法師光大於後，前後輝映，各有千秋，今又得祖國高僧，佛學權威，印順大導師，總劫難遭遇。如此盛事，不但滿足了性公的渴望，同時也是菲華佛教界的榮幸。預料：印上座必能發揮其遠大的理想，勇猛的精神，充分地展開大乘佛法的精神，建立應運興隆的事業，以擴展性公建立的教業，造福中華人士。

有人或會問：華僑在這生活不安心的情形下，像是一燕雀處堂，欲求發展，豈非徒勞？我說：華僑權益雖不大受尊重，但是，我所有的是佛教，佛教也是宗教之一，宗教是另外一回事，況且佛教又是值得人類信仰的高級宗教。進一步說，我們若能遵循佛理，安份守法，與當地人民善意相處，再藉着佛教的途徑，加強中菲人民的友誼，在佛力與人為的感召下，必能得到不可思議的善報，因而化險為夷。

結語一句，性願法師的學問與道德，處處予人矜式，四眾總要緊隨他的步趨，趕上時代，為教增光，那末，這回我們熱烈地為他祝壽，才是真誠的祝壽。(戊戌仲秋寫於巖里拉佛學書報贈送處)

澄觀

(續完)

彭楚珩編著

七、著述行誼兩可矜

華嚴關主講澄觀的故事，實在已經接近了尾聲；於是，我便再提出問題說：

『澄觀的行事，我大概的知道了一些，他被稱為集華嚴宗大成的人，當然是就他所著述的華嚴經疏而說的；然而，他除此而外，究竟還有其他的著作嗎？』

『是的，他撰著華嚴經疏，固然他也被稱為集華嚴宗大成的因素之一；可是他的修持工夫，也是很可矜式的。』

『呵！真的嗎？修持工夫，實在是佛門弟子最重要的一項課題；我國佛教和印度佛教不同的，就是大小乘同時並行而不悖。一方面固然講教人救世的大乘，他方面却又講自修自度的小乘。』我接着說了這一番話。

『正是的，這是我國佛教的一大特點，不像印度那兒講大乘教義的，便不講小乘的修持；做小乘修持工夫的，也就放棄了大乘的救世精神；那便是一種偏頗的作風。』華嚴關主同意了我們的說話，而又補充着說。

我再問着他說：『然而，清涼關師——澄觀的修持工夫，又是怎樣的呢？』

『我們還是先談談他的著述吧！』

華嚴關主說：『不過，只能講他關於華嚴經方面的著述而已。』

『也好，你就說吧！』我同意了的話。

於是，華嚴關主，便歷舉着澄觀關於華嚴經方面的著述了。他說：

澄觀的著述，據宋高僧傳和佛祖統記的記載說：大約有四百多卷；但是，有關華嚴經方面的，我們僅僅知道的只有：

一。大方廣佛華嚴經疏六十卷。
二。大方廣佛華嚴經隨緣演義鈔九十卷。

三。華嚴經疏鈔懸談九卷。

四。貞元新譯華嚴經疏十卷。

五。普賢行願品行疏鈔六卷。

六。三聖圓融觀門一卷。

七。華嚴法界玄鏡兩卷——華嚴宗初祖杜順撰，澄觀註。

我們看了上面所列的七種，總共是一百七十九卷，在他著述的總數裡，還沒有佔到二分之一的分數；不過，就經別來說：開揚華嚴經學的著述，他總算是最多的一位。

『這就難怪了！難怪他被稱為集華嚴宗大成的人，被尊作華嚴宗第四祖了。』我補充着說。

『當然的，澄觀固然是一位集華嚴宗大成的人，三祖賢首大師，也不能不說是一位集大成的人；你看：華嚴宗也有人稱作賢首宗的，那不是一個有力的證明吧！』

『是的，華嚴宗的稱呼，實在太多了，請你再略微的說一說。』我作了這樣的要求。

華嚴關主便說：『華嚴宗，原是依據佛教華嚴經而成立的宗派，所以，顧名思義應稱為華嚴宗。但是，它是完成在三祖賢首大師的手裡，也就被稱為賢首宗。還有：華嚴經是以開揚一真法界的，因而也有稱華嚴宗為法界宗的。到了清涼國師——澄觀，再著華嚴大疏鈔，盡量發揮華嚴經的精髓，所以又名清涼宗。』

我聽了這一通話便說：『真是名稱繁多了，初讀中國佛教史的人們，實在會有『如墮五里霧中』的感覺。』

『是的，我們為了崇本溯源，最好還是稱它為華嚴宗。』華嚴關主表示着正名的說法。

於是，我便又說：『我們的談話又拉長了，你還是再講澄觀的修持行狀吧！』

華嚴關主默認了，順手從書架上，拿出了一本書來，書名是『中國佛教史論集』的第二集，揭開首篇，便是南亭法師撰著的『華嚴宗史』，文內關於澄觀的修持行狀，列舉了十大項說：

- 一。體不捐沙門之表。
- 二。心不違如來之教。
- 三。坐不背法界之經。

- 四。性不染情愛之境。
- 五。足不履尼寺之塵。
- 六。脇不觸居士之榻。
- 七。目不視非儀之彩。
- 八。舌不味過午之齋。
- 九。手不失圓明之珠。
- 十。宿不離衣鉢之側。

華嚴關主說完了這十大項，我將書本接了過來，一一的鈔錄着，看了一陣，我便說道：

『格調句法，都不像唐宋時代的文體，一定是尊師公——南亭法師改寫過了。』

華嚴關主，一聽到我的說話，他便微微的笑着說：

『彭居士，你真是不錯，你的話也是不錯的；和宋高僧傳第八卷所列舉的，原是有點出入。』

他說了這話，又去搬了一本大藏經來，那是史傳部的第二本，再翻到宋高僧傳八卷，澄觀傳的後段，他指着給我看了，那裡寫的是：

- 一。長止方丈，但三衣鉢，不畜長（按即不備財）。
- 二。當代名利，棄之若遺。
- 三。目不視女人。
- 四。身影不落俗家。
- 五。未捨執愛，長誦法華經。
- 六。長讀大乘經典，普施含靈。
- 七。長誦華嚴大經。
- 八。一生晝夜不臥。
- 九。不邀名、惑眾、伐善（按即誇善）。
- 十。不退大慈悲，普救法界。

我拿着這十項，再將南亭法師所

錄的十項，互相對照了一下，原是大同小異，無關宏旨的。何況，宋高僧傳，是宋代贊寧法師著述的，他所紀錄的語句，也不一定便是澄觀弟子清沔法師所記下來的原文；可能是因當時之宜，由贊寧法師據意撰述；南亭法師當然也可以依據今地、今時、今人的環境，而述成那樣的十項。

可是，華嚴關主却說：『澄觀這十項行狀，並不是我師公南老法師所改寫的，而是由清涼十訓中摘錄下來的。』

華嚴關主作了這申明以後，我們的談話，也就告結束了。

總而言之：清涼國師——澄觀，確是一位了不起的哲人，我會經將他所著的兩部大著，略為披閱了一番，那部大方廣佛華嚴經疏演義鈔九十卷，便在一百萬字以上。就是大方廣佛華嚴經疏六十卷，約計也是六十四萬字。我們現在讀着，已經感覺到不容易；他的註疏，自然是更加困難了。偉人的行徑，終究是够偉人氣魄的。

我清楚的記得：那天我離去北投居士林的時候，我會經向華嚴關主招呼着說：

『謝謝你！華嚴關主：勞你太費精神了！但是，這也就是前次贈給你的那首詩，所謂『梵音高唱震塵闌』的意境，你正是向我說法一次了。』

華嚴關主，也就在關房的小壁洞中，向着我揮揮手，點點頭，微微的笑着：似乎是：他在表示那不能相送的離情別意。

——全文完——



雨中無念

荒涼的，從海濱，走向巴，士站，雨更大，了。傘，在勁風中驟然變了沖天高飛的翅膀，幾乎要帶起我向海上飛去。

雨，果然比別處冷酷，急迫，好像無情的槍彈，駕着風勢，四面八方的向身上掃射。傘，在這種情況下，完全失去用了。冰涼的雨水，灌在頸上，順背而下，衣服濕貼身上真不好受。然而，我現在畢竟安心得多，既熟悉回去的路，至少消失了方來時的徬徨。這事非怪事？基隆離臺北不過二十多公里，跑這一趟，竟如天壤之別。經驗，他嘗到雨中的滋味；而當我把一手毛衣，夾衣上，送到孩子手上，促他穿上，更覺不虛此行。

記得前兩天穿著單衣，還忽然要熄滅的爐火，太溫度陡降了許多。天氣特然的變化，立刻就帶起遠遠的懷念。試想，離家遠遠的，穿一身夏衣，抵得海上，雨，果然比別處冷酷，急迫，好像無情的槍彈，駕着風勢，四面八方的向身上掃射。傘，在這種情況下，完全失去用了。冰涼的雨水，灌在頸上，順背而下，衣服濕貼身上真不好受。然而，我現在畢竟安心得多，既熟悉回去的路，至少消失了方來時的徬徨。這事非怪事？基隆離臺北不過二十多公里，跑這一趟，竟如天壤之別。經驗，他嘗到雨中的滋味；而當我把一手毛衣，夾衣上，送到孩子手上，促他穿上，更覺不虛此行。

住這股寒氣嗎？其實基隆海隅並不遠啊，於是，找出毛衣，茄克，繫了一包，提著包袱，帶把遮陽傘，獨自出門。

漸漸沉下來，到達基隆，竟是一片迷茫的暮色，四周交織著一片陌生的雨網，我擠在車站的牆角，儘躲著斜風，濕漉漉的車箱裏，緊閉著魚腥，煙味，雨天的霧氣。經過了不少的站，我向鄰座的一位小姐問路：『海事專校還有幾站？』不知是誰聽清了我的話，還是不知是誰，只見她倉促的，手一指說：『落車！』！

車一停，我已被遺留在一條光溜溜的山陰道上。前密地地，跳著水花，雨腳的，路伸向白茫茫的霧深處。迎著撲面的風雨，只好踉蹌獨步。喘，原來離海專還有五站路，再乘車前進。

海事專學校，躲在臨海的山坳裏，背負著蒼莽的群峯。海風捲起滔天的白浪，噴著一陣陣潮氣，直刮到操場上。含有鹹味的雨，打得我睜不開眼睛。海上湧湧的波濤，有如一

無與倫比的龍競走的場面，也無與倫比去欣賞了。

建築了一半工程的校舍，赤裸裸的鋼筋，刺向灰色的天空。到處是淒厲的砂石的磚瓦。淋在陰晦的天地裏，越顯得淒清，欠缺，不安。

當我搜索於學生群中，忽發現倚在走廊柱子上，一個瑟縮的，落寞的背影，熱辣辣的淚，落在我理情的湧來了。我先理一理情緒，用力眨一眨眼，擠去淚水。這樣的風雨中，孩子當然想不到我會送衣服來。他很驚喜，與縱勁地地陪我全走了。淋淋的，學校教室裏，什麼風雨，陰霾的天氣下，什麼看起來都是催促，為了爭取時間，因為那是半小時的，偏偏走到中途，兩邊的車都停了。避過一排矮矮的，耐著性子等吧！斜斜的，下傘，護住半身，雨點打在傘上，緊一陣，緩一陣，沙沙響。路上沒有行人，車也不來。

對面山脚下有幾家小舖子，理髮店的收音機放出哀怨泣訴的臺灣歌仔，屋頂的煙囪，昇騰著白煙，但是被風雨壓著，低低地，只向四周急急的亂竄，

似乎替那淒切的歌聲，打著急速的節拍。我的思路也隨著煙雨飛開。

近兩年的夏天，為了孩子們的考試，如度嚴重難關，他們挨苦，我更擔心。去年的小小勝利，都毅然放棄了，唯望今年贏得如願以償的全勝。結果，雖然兩個都榜上有名；一個是幸運的中了特獎，一個却列在末獎般的聊勝于無。放榜之夕，全家共飲一瓶葡萄酒，舉杯稱慶的歡愉中，我是和淚吞下的。自付：從此，同在一個進餐的兄弟，南轅北轍，生活的疆界，驟然隔斷，發展，猶同移植在兩地，不同土質的同根的樹苗，前途的繁榮，僅有待各自的吸收和適應能力了。

一如的，父母的心，再是平等，多端，千差萬別的人生變化，像這急急四處奔飛的炊煙，定在高空，在山岳，在

如是奇談之十

燒薪成寶

·胡國偉·

做買賣的，誰也想賺大錢，這是人之常情。然而，世事無奇不有，有一位老人賣斧，客人出價越高，他就越不高興，一反常情，到了添價更高的時候，他竟大哭起來，你說怪不怪！難道他不願賺錢？不，原來是一個貪念在他的腦子裏打轉。既是貪錢，自然愈多愈好，為什麼還要哭？正因爲這樣，事情就來得更奇怪了！

也許大家不相信，世界上那兒有這樣蠢的人！可是，愚癡的行爲，往往起於貪。貪多反而得少，貪便宜，失便宜，這樣的傻瓜，粵語有句口頭禪，叫作「阿蘭賣豬」，故事是這樣的：

阿蘭是古時一個農家女，性愚魯，和紅樓夢的傻大姐差不多。有一天，她帶了一隻小豬往墟市發賣。一位生面的客人問：

「這隻小豬賣多少錢？」

「我不開價，誰出錢多就賣給誰。」阿蘭根本不知價，這也算是她的聰明處。

「那末，一千錢賣不賣？」

阿蘭暗中用手指算數，一千，一千，始終是一千，只算出一個手指頭，由是搖一搖頭，說道：

「太少！不賣。」

跟着，有一位熟面客人問價，她說：

「剛才有人出一千，我不賣。」

「一千就不買！」

「那末，你出多少？」

「八百，可以不可以？」

阿蘭屈指計算，一百，二百……八百，算出八個手指頭，顯然是多數，她以爲熟人可靠，也就答應了！一千不賣賣八百，還是爲着貪。

我們看了這位傻大姐的故事，再來看賣斧頭的老頭子，就更容易看出顛倒夢想的衆生相。

話說往日有一老人，伶仃孤苦，貧窮無依，又沒有任何事業可以爲生。一日，偶爾拾得一斧，正是天無絕人之路。也憑藉這一把斧，天天上山砍伐樹枝，以賣薪爲業，生活也還過得去，足以維持他的老命。斧用久了，天天砍斫，也就漸漸消滅起來。有一次，老人出門作業，適有一位從外國來的大客商，名叫薩薄，看見他所持的斧，光耀奪目，便問：

「老先生，你這把斧肯賣給我嗎？」

「我靠它活命的，怎能賣給你！」

「我給你一百疋絹的代價，可以賣了吧！」

「……」老人不作聲。

薩薄以爲他嫌少，便又對他說：

「給你二百疋，也就不算少了！」

老人心裏盤算，莫明其妙。一面想着——爲什麼一把舊斧頭，值得這麼多的錢？一面又懊惱——假如當初拾得這把斧的時候，就遇見這商人，價值就更高，而今消滅了，所值也會少了！他越想越難過，不勝悵悵，若有所失，老是不出聲。薩薄見他這種不愉快的表情，便問：

「老先生若嫌少，我可再添，爲什麼這樣鬱鬱不樂呢？就給你五百疋，可以麼？」

老人正自懊悔，心痛欲割，忽又聽到這個數目，正所謂悲喜交集，一時情感激動，不覺大哭起來。薩薄見此情景，莫明所以，直同站在丈八金剛面前，摸不着他的頭腦，只得再問：

「若說絹少，我可再加，老先生這樣啼哭，到底爲什麼？你說吧！」

「實告訴你，」老人此時才揩兩下淚眼，說道：「我不是嫌絹少，只是痛恨我自己老糊塗，愚癡無知，端好的一把斧，本來有尺半長，因爲砍樹，磨了又砍，砍了又磨，消損了很多。而今只剩五寸，還值五百疋絹，要是早些賣出去，不是值得更多麼？我這樣想來想去，老是解不開，所以自己痛恨起來！」

「既這麼着，」薩薄復說：「我現在就給你老先生千疋絹好了，不要再怨悵吧！」

老人喜出望外，由是立券交易，薩薄持斧而去。原來此斧是衆寶的精英，所砍伐的柴薪，燒了之後，就備個變成珍寶。老頭子不識寶，得了寶斧，不知愛用，只知砍樹賣薪，逐蠅頭小利，多麼可憐！

阿蘭賣豬，一千不賣，倒虧兩百。老人賣斧，得絹千疋，依然失寶。衆生迷妄顛倒，因貪成痴，大抵如此！不過，我們都是凡夫，不要譏笑那村女和野老。大地衆生，皆有佛性。佛法是無盡寶藏，只因我們凡夫貪愛執著，微逐名利，迷失本性，身懷重寶，偏走險路，與老人較，殆亦五十步笑百步之類耳！人間世，貪多反少，貪得反失，如是衆生，滔滔者天下皆是也！豈獨阿蘭一人爲然哉？

本篇取材「諸經中要事」原文如次：「昔有貧窮孤獨老人，無業資生。偶得一斧，乃是衆寶之英。老人不識，持斧砍樹賣薪，藉以活命。砍斫既久，斧漸消蝕。適有外國大賈客，名曰薩薄，見斧，讚是異寶。便向老人：『賣此斧否？』老人言：『我仗此斧活命，不賣。』薩薄曰：『與汝絹百疋，可賣矣！』老人不答。薩薄復曰：『與汝二百疋。』老人悵然不樂。薩薄曰：『嫌少可益，何故不樂？即與五百疋！』老人大哭。薩薄復曰：『絹少再益，何以啼哭？』老人言：『我不恨絹少，恨我愚癡！此斧本長尺半，砍樹消損，餘有五寸，猶得五百疋絹，是以悵耳！』薩薄言：『勿須遺恨！今與公千疋絹。』即便立券，持斧去。斧所伐薪，燒之，盡成珍寶。」

× × ×

× × ×

× × ×



吳鎮瀛

我的日記

摘抄

偶然，在整理舊書堆，翻着三年前記載的日記，接連看了好幾篇，使我的感情起伏不定，隨着那些片斷的瑣事，時而喜樂，時而憂傷，我不禁又跌入那段幸福有趣的往事中……

八月七日 星期三

午後，自校中返家聽到雙親正在商談我的學業，很驚喜的聽說雙親打算讓我轉換一個讀書環境。這對我倒是迫切需要的。每晚，我打算在家中溫習功課時，左右四鄰的吵鬧聲，馬路上行人和汽車喧嘩聲，吵擾得我無法繼續讀與寫，家裡的環境真是讀書自修的壞環境，但又何可奈何呢？家裡開的店又必定得開在這後車站鬧區中，如果，真能讓我改變一個溫習功課的環境，我是十分歡喜的。

八月十日 星期六

真奇怪，雙親為何要我到新竹去讀書呢？我僅希望對溫習功課的環境改好些，却並不要轉學到外埠去啊！父親說：「在模實清靜古城——新竹，有很好的學風，對於你勤學定有很大幫助。」繼又說：「要你去外邊磨練磨練，兩年後，好好考上個大學，……」聽後十分懊喪與煩惱，倒不是我留戀這繁華的臺北而是捨不得離開朝夕相處的母親與姊妹，我不知媽對我離家就學的觀感如何？

八月十一日 星期日

高二上的學年，在新竹就讀是一定的了。昨天父親已為我辦好轉學手續，剩下沒幾天就要開學，想到開學後，我將離開了這溫暖的家，離開慈祥愛我的母親身邊，心中惆悵難受萬分；這幾天來，我天天不出家門，希望多耽在母親的身邊，享受些雙親及姊妹們所賜予我的天倫之樂。我發現母親近日來心情十分沉重，眼中時常露出憂鬱的目光看着我，我曉得母親她一定比我更捨不得讓我離開家的，但是，到底為什麼一定要我去新竹呢？母親說是為了我的前途。

八月廿日 星期六

新竹學校的通知我書要我在後天報到，真有些那個，母親中午特別為我加菜，這兩天，母親帶着我買這買那，自羊毛衫，內衣褲，毛巾等，還替我縫製了兩件新睡衣，雖然，我向老人家要求，寧可買兩件而不必勞煩母親縫製，但是無效，母親還是化了很多時間一針針地為我縫製，真有些使我感到慈母手中線，遊子身上衣，臨行密密縫，意恐遲遲歸，誰言寸草心，報答三春暉的真實感，我如何報答慈母的恩愛呢……週末，母親帶着我和弟妹到西門町走了一圈，請我

們在北極吃冰淇淋，又在西瓜大王吃西瓜，原本打算看場電影，因趕不上開映時間就算了，跑到繁華擁擠的街陽街，人群中擠來擠去，我實在有些討厭；不過，反正後天就離開了這喧鬧都市。

八月廿一日 星期日

在臺北家裡只可呆一天了，明天就得去新竹，我內心很沉重，雙親在午餐後，對我講了很多話，都是些鼓勵我的言語。下午，母親帶我和弟妹們上圓山散步，途中休息時，母親反覆叮嚀我：「去新竹後，冷熱要當心；早起早睡，晚上勿忘蓋被，注意營養，晨起吃杯牛奶和一粒雞蛋……；努力用功……」我連連答應着。我倒真是第一次獨自出外求學，一些沒有離開母親身旁的經驗。晚上，母親幫我整理行李書箱，忙得兩人都汗水直流。十點鐘，媽一定要我去睡，她告訴我明日五時十分早車得一定趕上，才能準時到新學校，她老人家自己却又為我忙著。我想起來自己動手，但又被母親阻住，在床上望著窗隙外的皓月，一片銀光直射入室中，久久不能入睡。「離家」真是一種不好的滋味，午夜十二點，隔室房中燈光仍明，我知道母親還在忙著……模糊中走入了睡鄉。

八月廿二日 星期一

清晨，迷糊甜夢中被母親叫醒，才四點鐘，大地黑沉沉的像死睡着，看到母親無神的眼光，微腫的眼圈，想必一夜沒睡好，心中一陣辛酸，母親只披著一件單薄的衣衫，到廚房開

為我準備早餐，我忍不住跑到廚房對母親說：

「媽！您去歇一會，昨夜沒睡好，又何必這麼早為我張羅，早餐可叫下女來燒。媽！快去睡吧！」

「唔，我沒關係，下女白天作事也忙，不要去打擾她，讓她多睡一會，我為你準備些麥片粥，吃了我送你上車……。」

「媽，您今晨幾點鐘醒的，我不要您送，自己會去的。」

「潑兒，昨夜到今天，上半夜為你整理皮箱，下半夜聽著鐘聲睡不著，四點鐘索性起來了……。」

清晨的涼風刺入心骨，看到母親瘦弱微曲後抖的身體，我催請她去加了一件毛衣，當母親背影消逝在房門口時，我覺得面部十分潮濕，淚水止不住直流下來，母親對我們太好了。與母親吃完早點後，看到房中父親及弟妹們安祥的睡態，在心中默默的說了聲「再見」，拿了箱子背上書包，走出了大門，母親硬是要送我。街上冷靜得很，行人稀少，街角孤燈暗淡的光線，將我們母子倆的身影拉得長長瘦瘦的，撲面一陣寒風，我們不禁直打哆嗦，靜靜的，母親和我都不願說話，腳下沙沙的回音聲，顯得更加孤寂淒慘。

在車站月臺上，我請母親回家，母親則說要看我開車再回家，在淡淡的光線下，我似乎看到母親臉上顯影出一陣母愛的光輝，眼眶閃耀着淚光。火車漸漸移動了，車輪滑出了很遠，還迷迷的看到她那瘦弱的手臂揮動着；我太感動了，想起母親對我慈

愛與關懷，跑回車廂，不願旁人，囑咐了很久！……

上午，在學校上課，陌生的環境倒真是很好的地方，想起早上母親的送別，我發誓一定努力用功，不負父母之期望才行。

九月十四日 星期二

來到新竹，已經三個星期，學校的學風很好，清靜的校舍倚山而立，遠隔市區，風景特佳，使我忘懷了很多討厭煩瑣的事情，近日埋頭書本間，確實很有進步。前天，回家了一次，想到在家裡被父母親親熱熱的愛撫，姊妹們圍着我聽我講述新奇的環境，我完全忘記了在新竹兩星期的寂寞，母親說我消瘦了些，所以又為我買了一瓶維他命複合藥片，二聽克寧奶粉，叫我每天按時吃，並問我學校中伙食如何，我不敢據實告訴她，才一百多元的伙食如何會好？午餐、晚餐母親又為我加了些美味的菜，晚間在溫暖的家中享受了靜謐安祥的片刻。昨天早上，我又悄悄的回到新竹來了。我在家中得到的「溫暖」，使我自信與奮足有一星期以上的衝動和愉快。

十月八日 星期五

校中功課很忙，自來新竹後已一個多月了，僅回家過三次，同班有一位張同學，家也在臺北，因此每二週回家享受「溫暖」都是我和他共同所深切盼望的，每次來去有了旅伴也好了。今天，校方慶祝國慶，自明天起放了特別假三天，我和張碰到這個

好機會，一直喜樂跳躍着。下午才放學，我背了書包，連宿舍都沒回去，拉了張就睡，趕火車回家要緊，大家懷着極興奮的心情，邊笑邊跑，穿過走廊，將要轉入操場時，忽然有人叫我，我一面告訴同學有事星期一再說，一面跑着。也許太高興了，真應上「樂極生悲」的諺語，我突然「砰」的一聲，腦袋上似乎挨了一棒，眼中直冒金花，滿臉在地的我，淚水直流，正視一看，前面一根大木柱，我誤撞了上去，頭上一摸，好大一塊疙瘩。擦乾了眼淚，摸着頭上的大包，「霍」的一聲跳將起來，拉了呆在一邊的張同學就奔下山來，唯恐就誤了班車返家。在車上，張驚奇的問我：「如何有此忍痛性與不在乎的感覺？」我說：「回家去享受『溫暖』第一，還管這些幹嗎？」張笑了。溫暖，



覺

何文彬住在小巷裡，窮困潦倒；尤其在這人浮於事的今天，他找事找了一年多，依然是個失業者，有點積蓄，也賣的賣，當的當了。

幸好他是住在小翠家裡。小翠本來不認識他，但看他眉清目秀，就打動了芳心；衣食起居，小翠就照顧得備至，連他也感激不盡。

小翠有個母親，她只有母女兩人，爸爸死得早。她母親也對他有好感，把他當乾兒子看待。吃的方面也以前改進了，過去，他是有一餐、沒

是我倆互解的名詞，表示包含着家庭的天倫之樂，母親的慈愛與朋友的關懷。回到家中，母親看到我頭上的疤痕，問我經過情形，我告訴了他們午後發生的經過，全家都哈哈地笑了。

十月十一日 星期一

晨間，又惆悵地回到新竹；中午休息時，我和張倚坐在樹下，靜靜的追憶着三天來家中享受的溫暖。星期六，全家郊遊陽明山，秋遊登高，別有一番愉快的風趣。星期日（雙十節）大家又在炎陽下看閱兵，母親說希望看到總統，但僅看到一個很小的背影，母親覺得遺憾……三天來，我在家中所受的「溫暖」太好了。張忽然跟我爭辯，說他回家過得比我好，因此，我們就展開了辯論，各自誇自己的家好，「溫暖」多，自己的母親

悟

一餐的；現在餐餐有得吃，而且一到初一十五還有葷菜。

他始終於心不安的，祇在小翠家這樣吃，雖然吃是不算錢的，但他心裡有點那個。他怎樣去報答她母女倆個。他還是去找事做，找到事情，就是錢賺少一點，但是可以糊口，不至於再拖累小翠母女。

在小翠方面，並不計較他的吃與住。她巴不得長久地住下去，吃下去。小翠愛上了他，小翠的母親也意識這年青的男女是一對兒。怎麼樣待他好，甚至於小翠陪他散步，心情的結就沒有解開過。他的

最好。良久，我們相互同意，我倆這次回去所受的「溫暖」一樣多，我倆的家和母親都是最好的，最後並一起誓言，今後定努力用功，將來作番大業，好好孝敬母親……

× × ×

看完了這篇片斷的日記，想起當日的天真與動盪，但想到昔日母親對我的愛撫與關懷，以及她處處為我們子女操勞犧牲，默默地毫無怨言，又自恨當時沒有好好孝敬她而流下了眼淚，我們當時所奉獻給母親的又是些什麼呢？現今，慈母見背，我現在想盡子女之情，來博母親一笑的機會都沒有了，這真好比似「樹欲靜而風不止，子欲養而親不待！」天底下這是最悲慘的事了，想着想着，不覺淚滿衣襟……只好遙拜西方，祈祝母親在天堂中喜樂永恒。

· 秀 竹 ·

結就是要找事情做，父母已經死了，他是個孤兒，孤兒更要找事情做。這事被小翠左勸右勸，總算心情好轉一點。他倆在散步裡，在夕陽無限好的時光，兩個人就如兩個天使，快樂得什麼都忘了，現實的世界換了理想的國度。

「你到底愛我不愛我？」
「愛妳！」他擁抱她：「我沒有理由不愛妳，妳又這樣漂亮！」
「我什麼都是屬於妳的。」她說：「我家也不是沒有飯吃，何必出去找事？」
「不能坐吃山空，同時我是男孩

子，沒有事情，在家裡實在難受。」

「那我給你介紹當家庭教師。」

「教什麼人？」

「一個高中畢業生，她要考大學。」

「那我試試看。」他只要他過去在大學裡的所學的再複習一遍，也是好的，何況當個家庭教師，多少在精神上有些寄托：「那好吧！就請妳介紹！」

「就是我做的一家的大小姐。」

「我就服侍大小姐。」

「那好極了。」

他懷着興奮的心情，也懷着惶恐不安的心情上班。他怕他疏忽了幾年，把大學裡和高中的東西忘光了。

幸好他的女學生，並不計較這些。女學生祇在國文、英文方面下功夫。這兩門課，她在學校成績就不好。

他每天和小翠一道上班，也一道下班。他把家庭教師的待遇，來改善她的家庭。可是小翠的母親，雖接受了她的每個月的新酬，都放在一起。她在計劃着他與小翠成婚時的用費，以及租房子，佈置房子等。

也就在這時候，他的女學生要下鄉去。城市裡太熱，讀書讀不進去。鄉下她有別墅，就要他住在一起。但小翠要留在城市裡，她只帶王媽去，叫王媽買菜燒飯。

那一段日子，她的書並沒有讀什麼，但她與他的情感加深了。他撞入了她心扉裡，願意做一切的賜予給他。在野地上，他與她就手牽手的像天使般跳來跑去，也滾在地上，兩個人擁抱得緊緊地。

「你為什麼不讀書呢？」她的小

姐抵着他的耳朵：「現在大學有研究班，你還繼續研究下去。」

「但我沒有錢。」他說真心話。

「讀書就是要錢，尤其研究班。」

「錢，我支持你。」

「那是妳的。」

「我的不就是妳的。」

他倆又擁抱在一起。之後，他教她游泳，在水裡又是一對兒。他時時在警惕自己，尤其和他女學生在一起時，他這樣做是對不起小翠的。可是他一見到她學生的美麗、溫柔，本來把他與小翠的一段初戀告訴她；到了她面前，這些話又縮容到肚子裡。

及至他與她學生訂婚時，親戚朋友都在她家裡祝賀時，小翠幾乎暈倒過去。在小翠心裡的愛人，被她搶去了，小翠得不到他，就要毀掉他與她的幸福！

幸好小翠的表哥來了。她表哥老是追求她的。她不理會她表哥，表哥是流氓，一天到晚只曉得在外面胡鬧。可是這時候，她卻用上他了，她要報復一下何文彬，這失去愛的語言的青年人。

在未婚夫婦的何文彬，正向親友們道謝時，小翠的表哥給小翠一支手槍，叫小翠殺死何文彬與她。殺死他倆，小翠的恨消了，而表哥也達到願望。有了何文彬在，小翠的心始終是不死的。

在小翠扣動扳機時，她手發抖了。她不能殺死她的愛人，也不能殺死她的女主人。女主人對她是百般愛護，從來就沒有說過一句話。同時還把她當妹妹看待。小翠再轉過頭來看表

哥，表哥的臉拉得長長的，滿臉陰色，她看着都害怕，「你這個害人精！小翠的槍正射中表哥，然後她自殺了。」

何文彬目視這情景，心理難受極了。他過去抱起小翠的身子，小翠對他微微的笑，最後的語言：「你到底是嫌貧愛富！」就瞑目逝去。

他為小翠安葬，他的心就安不下來。人生為的是榮華富貴，就去追求，追求所得到的，到後來一死了之，如小翠似的，只是一堆黃土。人生都是空，他就要往空的地方去，拋却庸俗的思想，庸俗的招待。他就走出城市，一直在獅頭山走去，他要在寺裡過着清靜的生活！唸唸佛。

文珠法師著「生命之光」徵求預約

本書內容有：一、佛陀是自由平等的始創者，二、叔本華的悲觀主義與佛陀的人生哲學，三、生命之光，四、愛、五、宗教在人間，六、煩惱與解脫，七、談心，八、關於精神信仰的問題等八大篇佳作，共約十萬字，用老五號卅二開本精印，即日起開始預約，十二月底出書，預約每本臺幣六元。出書後定價十元（但附印五十本以上者每本照五元計算），海外讀者預約每本港幣一元三角（五十本以上者每本港幣一元），省內預約款請交郵局劃撥帳戶九〇二四號號提樹雜誌社，或五二五七號瑞成書局。海外請匯至香港文咸西街四二號三樓香港佛經流通處代收。

徵求李世傑居士新著

「中國佛教哲學概論」

出版預約啓事

李世傑居士對於佛教哲學的深造，已屬周知事實。他研究西洋哲學四十年，印度哲學二十年，佛學十年，由此十六年的學究生活，竟造成了他今天的成就。這次他為普及佛學智識，站在哲學立場，將中國佛教思想，綜合整理為一系統的「中國佛教哲學概論」一書。本書計分：緒論、本論、結論、三篇一十四章五十一節，總有一十八萬餘字。內容深入淺出，且有甚深的一貫原理和偉大的思想體系，在演繹着整個中國佛教的哲學思想。本書並有臺大哲學教授文學博士吳康先生，師大教授哲學專家巴達天先生撰序。

本書擬定預約有五百部以上，即可出版。每部預約價新臺幣二十元，定價二十五元。預約期間兩個月（從四十七年十一月八日至四十八年一月八日為止）。凡欲預約者，請寫明預約部數及住址姓名投函於下面地址：「臺北市上海路一段東和寺臺灣佛教月刊社」

預約數足，另行通知繳款及出版日期。

臺灣佛教月刊社謹啓

我們學長 文珠法師

· 熾 彭 ·

張傑昌同學送來了
一本書，那深富詩意的
封面，和那一個熟悉的
名字——文珠，使我深
深地感到眼前一片柔和
而嫺靜，那可貴的友誼
，深切的熱情，使我雙
手不由地發出輕微的顫
抖。

自從學校放暑假以
來，我一直沒有見到文
珠同學，而在那忙碌的
生活裏，幾乎把他的影
子遺忘。這一次，她却
在那一本她的著作「寶
島旅行記」裏挾帶着一份深厚的友誼熱情送給我，
這不令我慚愧嗎？她今年畢業了，也許，今後的日子，將會各走一方，相見無緣的，於是，我就決定下來，找她一次有意義的「聊天」。雖然，我曾經和她相聚在一起閑談了很多話，但我所了解的關於她的事情還多着呢。（也許很多同學都有同感罷！）

凡是聯合書院二年級以上的同學，大家該對着我們這位今年剛剛畢業的社教系學長文珠法師，不會感覺陌生吧。她是一個比丘尼。她是要為佛法而獻身的好漢，我記得兩年前「大學生活」雜誌譽她為「革命的女尼」，想起來，這並非過份之詞。她意志底堅強，思想底淵達，實在當之無愧！正如她所說：「我要考驗女人是否真的是一個弱者；我要試驗自己是否比一般女人更懦弱，更無能。同時，我還要看看佛教徒是否可以深入社會，及參加社會一切正當的活動。」女人，為什麼自甘居男人之下——這不平等難道就是天成的麼？所謂等別，實則「物之不齊，物之情也」，對着這種自甘後人而不肯奮鬥的人們，和那輕意抹煞別人的權利的人們，我們的學長——文珠法師，是忿忿不平的。她覺

得人生只像那幻夢，幻夢是不會真實，既不真實，為什麼還要亂鬧一場？在這裏，我也記起胡適先生的一句話：「如果有人對你說：『人生若夢』，可是你就只有這麼一個做夢的機會，為什麼不轟轟烈烈的幹一場呢？」胡適的意思，和我們的文珠學長的意思，看起來似乎格格不入，實在說，只是他們所表現的方式不同罷了。我們沒聽過她堅強的呼聲，要和环境奮鬥，克服困難，而達到她的理想嗎？她所謂人生是幻夢的思想，說它是消極，倒不如說它更具積極性。它底目的和理想，並不在於求取夢幻的假像，它是在追求純淨的真理，它要破



文珠法師在聯合書院舉行畢業交接受憑時留影

除自私的情慾。這一切的一切，難道我們能在這你爭我奪的世界裏，而敢說它沒有鬥爭的意味？沒有反抗的意味？沒有和环境奮鬥一場的意味？只是，它是「王道」，不是「霸道」吧！

文珠學長，她一再的強調要奮鬥，正是要為着佛陀的宗旨而奮鬥，她非常不滿小乘的看法，她認為「閉門造車」式的奮鬥，到頭來只是毫沒出息的井底蛙，要發揚佛陀的道理，必須要依據大乘的途徑：深入人間，了解人間，從而解決人間的疾苦。於是，她非常希望把以前那些對佛門中誤解的見解，予以揚棄，在佛教的領域中起一次革命。她要讀書，她要入法門讀書，她更要進入應俗的學校讀書。她希望從這些地方學得新的科學，走到時代的前頭，而同顧佛教的現狀，以新的眼光和新的手法去改革佛教。所以，她希望辦學校，施教育，以宣揚佛道。雖然我不是佛教徒，但對着她這樣超凡的思想，使我不得不肅然向佛法致敬，和對我們的文珠學長的理想嚮往。寫到這裏，使我記起「真理了可悟，覺道滋無窮」的詩句之境界來！

我們從她的思想裏，可以看出她的人格的大。但她如何有着這樣的思想呢？這思想是怎樣發端的呢？她什麼時候進入佛門呢？也許大家都想知道吧？甚至也許有人會懷疑：她一定是為了環境的壓迫或使然，而起消極的念頭去參加佛教，是的，以她那豐滿的才貌，在世俗裏應有所滿足，如果她是處在一個正常的環境的話，惟她卻進入佛門，捱受煎熬痛苦，着實令人懷疑。但，這些假設，告訴你，那是錯誤的。不錯，她有美滿的家庭，兄弟姐妹，她不必做一個比丘尼；而且，她的父母也曾強烈地阻止她，但她終於排除一切的阻礙，追隨了她的師父，落下了她美麗的頭髮。什麼原因呢？她說：只不過與她師父一緣之後，悟澈道理而出家吧了。我們從她的思想裏，不會發覺過她是一個失意的人。我們也敢說，一個失意的人，絕不會有那麼偉大的抱負。她的話，我們還為什麼要懷疑啊！

別以為一個出家人就沒有情感，這觀念也是



文珠法師接受畢業文憑後步入禮堂

錯誤的，當我和她閑談的時候，她曾表示過對着她的家庭和培養她的師父，有着無限的關懷。她和我一樣，是流浪、逃亡，她的父母、師父、親戚、朋友正在極權統治下的大陸受折磨呢！每逢佳節，她也不免要嘆「萬里歸心對明月」和那「問水不語，問月不言」而「思家今夜應直闕」呢！現在，文珠學長已離開我們的母校了，據她說：她將應謝冰瑩先生之邀要到南洋去執教，我謹在這裏，祝她前途光明！

編者編

時間過得真快，似乎一轉瞬間，我主編本刊就是兩年了。我把這兩年來的人生，各期瀏覽一番，總覺得萬分的慚愧；因為我所做到的，和理想是相差得太遠了。

我最初的計劃，是想增加本刊的篇幅，多請幾位較有文學素養的作家，用佛教的題材，為我們寫幾篇長篇小說，且以最低的報酬；但，後來因為本刊的經濟力量不足，不能擴充篇幅，而我所請的那幾位作家，其生活都較清苦，我不能教人家為我寫稿，而餓着自己的肚子，由於有這種困難，我的這一計劃就被打消。

回想，這兩年來，我在主編本刊期中，多承各方大德師友的愛護，不斷地為我惠賜文稿，致使本刊在文稿方面，從不曾發生什麼困難，這點，編者在此，應要特別向愛護我的師友們，致最大的謝意。

我對本刊有部份的作者，感到很大的抱歉；他們發心為我寫來的文稿，因為性質的關係，被我退了，因此，後來就有許多作者對我發生了誤會，甚至來信指責；至於這些，我也不願在此多解釋，總之，只希望對我有誤會的作者，能够諒解！

這裡，我要順便說一下的，就是各方寄來的新聞稿太多，差不多每期都很使我為難，因為篇幅有限，不能完全刊出。就如本期，我原已將新聞稿整理編好，可是一整理存稿，問題又來了，在萬不得已之下，我又把新聞版取消了，所好這些消息，已刊在其他刊物上，都已經發表過了。

除本期刊出的文稿外，尚有十餘篇文稿，因為本期的篇幅，已不能再增加了，只有忍痛割愛，在最近期內，將全部文稿退還原作者，並望見諒！

本期奉發行人東公法師之命，兩期合刊，但在篇幅上，差不多已增加了一半的排機；尤以每篇文

章，都是較有分量不可多得的佳作，所以雖然合刊，且又過了幾天出版，但我們還是對得起本刊的讀者的。

最後，我要敬告本刊的作者與讀者，編者為了自修，已辭去本刊編務，以後仍盼望愛護我的作者和讀者們，多多來信指教。

印藏紀念堂功德錄

北碧慶壽寺 林達志 鄭憶西
蓮光精舍 陳克文 林松根
東蓮念佛社 馬筱章 廖振祥
龍華佛教社 高向如

茲以承印廠商盤讓，停止營業，本刊迫不得已第十一、二兩期合刊，特此奉告，諸希原諒

人生雜誌社啓

人生

發行人：東

主編：性

發行者：人生雜誌社

社址：北投光明路二六〇號

編輯部：臺北市中正路一六七五號

社址：菲律賓：瑞

南洋：廣

泰國：楊

美國：知

檀香山：祖

乘

印定光餘今