

上海图书馆藏书



A541 212 0002 2355B



法輪小叢書

上海圖書館
藏書

佛學文集

大法輪書局發行

做什麼？

溫光熹著

佛法是不是神祕玄妙，像一般人所誤解者之「唯心」的？佛法是不是和「大眾」沒交涉而僅爲士大夫貴族階級們的奢侈品？佛法是不是和時代意識相抵牾，不能配合着時代之巨流以俱進，而將被拋棄的東西？讀了溫光熹居士這篇冶佛法與新哲學於一鑪的大文，對於這些問題便可獲得準確答案，並可對佛法有劃時代的認識。

佛能

張一留著

佛能一書，乃張一留老居士，對於全世界人民，所發之大吼聲。世界之黑暗，唯有佛光明，纔能冲散；人心之殘酷，唯有佛慈悲，纔能轉變。針對大暴力之原子能，而發揮大慈力之佛能，因以積極提倡全人類之固有良能。誠爲求澈底永久和平者，唯一途徑，唯一讀物。無論哲學家科學家，及愛好和平之政治家軍事家，皆當人手一編。試一研究，真理必彰，決定恍然，慎勿以區區小冊而忽之！

佛學文集

今世爲何需要佛法

俞平伯

今天的講題，我想把它分作兩點來講，第一是：我們的時代爲什麼需要佛法？第二呢，我是讀孔子書的人，更要略說孔佛的比較，看孔道夠不夠救世？

現在是科學的時代，民主的時代，『提倡科學，打倒迷信』是最普遍的說法，成了一時的風氣。說雖這樣說，但不一定全對；因爲宗教的確是信，但不一定迷，而科學的毛病又非常之大。當這時候，我這樣說法，實是狂妄而大胆的，然而我要這樣說。在理論上，科學的知識是片段的，在它的範圍以內，它是對的，但它不能推廣到它範圍以外。在應用上，它只是推

(1)

059421

進文明的工具，尚不夠文明的本體。科學與宗教並不會衝突，科學的終點，即是宗教的始點，所以須要把唯物與唯心配合起來，得到諧和，方是近代文明的開始。空談提倡與打倒，無有是處。

在現在科學的力量壓倒一切的時候，西洋的科學名家愛因斯坦去年在紐約時報上發表文章，題爲『真的問題在人心』。人心所同，固無間於中西。因爲人心的趨向，乃是決定一切的力，科學如無好的管理方法，不但不能造福，反足以摧傷以至於毀滅人類。我們如要防止這種危險，矯正這種錯誤，佛法便是我們所急需的。從治本的觀點，佛說一切善惡都是業。科學的本身固無善惡，而人類所以受苦，正因他有惡業在。惡業循環，痛苦愈深，要解除痛苦，只有從根本消除這業。若說治標，人類有了正當的生活途徑，則可以控制科學。佛法對此，

也有很大的啓示。

再談民主，民主的時代，爲什麼需要佛法？民主有三方面三種講法：一是政治的民主，如普遍的選舉。二是生計的民主，如土地分配。三是思想的民主，我們談這第三。這種思想的正式宣佈，在西歷一七八九年，法蘭西大革命的時候，所謂『自由，平等，博愛』。法國的三色旗，便是代表這三觀念的。那時在十八世紀末，到現在將近二百年了，在這麼長的時期裏，這三種民主的標語究竟發揮到了什麼程度呢？我們先把西洋的事實與孔佛的教旨比較之。在西洋自以基督教爲最能發揮博愛之義，新約馬太福音第十三章有一段說：『耶穌正在播道，或止耶穌，其母與弟來，欲與耶穌言。耶穌云：孰爲吾母？孰爲吾弟？乃張手向其徒曰：凡遵行吾天父意旨者，一切老的都是我的親，一切少的都是我的兄弟。』似乎發揮得很可以了，

我不敢對它輕率批評，但證之事實，却沒有達到這理想的境界。人人皆知在西洋史上，宗教之戰是很慘烈的。世界的第一第二兩次大戰，發生在西洋基督教的國家間，教宗教徒並不能作有效的救止。豈不是他們對『博愛』的精神未能發揮盡致麼？返觀我國，孔子未曾講過博愛，一部論語，沒有見過博愛兩字。孝經三才章，有『先之以博愛，而民莫遺其親。』這種博愛，亦是有條件的，是爲在上者說法，所謂『愛民如子』是也。再說恐怕就要算韓愈原道文中的『博愛之謂仁』了，那當然不能代表孔子的真意。儒家言愛，不離五倫，故曰，『親親而仁民，仁民而愛物。』又說，『老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。』推己及人，這種愛是有層次的，有差別的；所以儒家不很主張博愛。佛則不然，佛不講倫常，在中國人看來很覺別扭，然正因不講倫常，故愛無差別。這並不是說，佛教把人

間的關係，處得不圓滿。相反地，愛是從宗教的立場出發，把全人類看成一個整的，其講博愛，乃是無比的圓滿。

再說自由平等，西洋人似最有拿手，其實也並未能發揮到頭。以最時髦的來比喻，蘇聯人說美國不平等，美國人說蘇聯不自由，亦大可深思的了。西洋講自由兩字的名論，是『我的自由，以人的自由爲界。』這雖很精，却並不透澈。試想自由是什麼？自由而有界限，那算什麼自由呢？至於平等，基督教雖主張人與人平等，却不肯說人與上帝基督平等，也不算澈底。可見他們只是標榜了平等自由，而沒有更大的發揮。在中國，孔子未講過平等，那是因爲生在整個封建的時代裏、根本無法講。不講自由呢，或者因爲沒有根本解脫私慾的方法，故也不能隨便講。所以，這些字眼、在中國是非常陌生的。一些老先生們，聽了沒有不掩耳變色，畏之如洪水猛獸，這是無足怪

的。在中國的古書上，平等兩個字、根本沒有。這話最初發現於佛經，佛主張一切一切平等平等，不但人與人平等，衆生與佛亦平等。佛教之入中國近二千年，雖已推行得很廣，而尙未得到理想的發展；這或者因爲它的立論點、和舊有的根本不同，在習慣上、不易接受。亦就是陳義太高，前進的步驟、不易趨於一致。

這三觀念尤其重要的是自由，人類的進步，全靠自由，而人間的混亂，亦正爲着自由。所以，文明的開始是自由，惹起種種苦以至於將毀滅那文明的，亦是自由。我們先說什麼是不自由，則自由的定義便更容易明白了。法國盧騷在民約論上說：『人是天生自由的，現在却處在鎖鍊之中。』可見人受了束縛、便是不自由，掙脫束縛、便是爭取自由；但這是形式上的解放而已。真的自由與否、卻還是心的問題。起信論說，心生

法生，心滅法滅，這話含義至廣，說理至明。世間一切、都可自由，只有私慾、不能自由；一切都可平等，只有強弱、不能平等；比而同之，是亂天下也。心的解放，乃是真正的自由；佛經所謂無罣礙是也。心的束縛，便是私慾，佛所謂三業貪、瞋、癡。不克制這個，人永遠得不到自由的。儒家亦見到此，但未能澈底的根除，只有部份的節制。論語上所謂三戒：青的時候、不要胡亂戀愛，乃是戒癡；壯年的時候、不要胡亂打架，乃是戒瞋；老年呢，前兩樣可能都沒有了，只賸下生的執着，完全是貪得的慾念了，這時候便要戒貪。佛有大智慧，知道這三惑業、猛烈無比，必須加以強力的息滅，於是有所謂六度。六度是三業的根本對治。後邊三度如勤、定、慧、過於高深，姑置不論。以前邊三度而言，施度所以懲貪，戒度所以祛癡，忍度所以息瞋。我常常說佛教所以不大被人真的歡迎，正

因它攻我們的弱點攻得太很之故。良藥利病，然而苦口，苦口，我們便不愛吃。

綜括上邊所說，佛教可以在根本上銷除惡業，可以引導近代物的文明趨於正軌，它若配合了政治生計的措施，即可以漸漸達到理想的改革，在這娑婆世界上建設民主的極樂國。到了這境界便無事可爲了，則又不然；消除了私慾以後的心的活動，方是真正的活動，即所謂『勤』，所謂『精進』。以眼前之事譬說，如此熱天，諸位來此聽我聊天，爲了什麼？既不爲名，又不爲利，除了名利，還有事作，這種精神若推而廣之，真是了不得的。所以我還要肯定地說，物的改革必與心的改革相配合，方是近代文明的開始。

前面說過，我是個讀孔子書的人，所以最後還要說到孔子。西洋文明的破綻，上述已很顯然，用孔子的方法來補救，可

不可呢？這是可以的：但用孔子的力量來救世，却是不夠。第一點：就是方纔談的，孔子的思想是從倫常出發，推己以及人，由近而致遠，層層推衍，處處等差；雖然亦講到無我和克己，禮便是他的戒律，但中智以下人很不容易做得到。如曰移孝作忠，權衡於方寸之間，究竟是太不容易的事。孔道不可及處、在乎它的近於人情，亦唯其太近於人情，便失却了宗教的力量，其流弊便是私心重而公太少。況以五倫而言，亦非顛撲不破的，現在君臣一倫、便已根本消滅。或說可以國家和人民來代替之，此似是而實非；君臣皆實有其人，而國家是法人，國民是總體，如何可以代替呢？五倫之一既消滅了，其他四倫便亦岌岌地搖動。而且現代人與人的關係，又似非五倫所能包括。譬如我們在外面，常常要和一些不識的羣、發生直接的關係，如同在一切公共的場所裏，接膝摩肩，同樂共若，這些人都

是我們的那一倫呢？我們在五倫裏找不着，好像還要趕緊發現些別的倫纔好。孔道對於近代社會，不能整個籠罩，便不能針對現實，補偏救弊。

第二點：孔道是否宗教呢？這是不易確定的。以它的領導思想之廣闊久遠來說，其價值可等於宗教；但牠却缺乏宗教的核心，——信願行。宗教至少有兩種特性：一是神祕，二是信仰。孔子的神祕，譬如說『天』，說『鬼神』，說『鳳鳥』『河圖』，可以說是宗教的；但它的信仰，只是教人信他的教訓，並不是信他個人，如耶穌之信我使得救，如佛之一心念佛，便到西天，孔子却不說念了『子曰』便有好處，所以說孔道不夠宗教味兒。一個最高的道理的實踐，是否非宗教不可呢？也很難說。在這裏乾脆地答復道：『非宗教不可！』因為如沒有一個堅不可破的信心，即無由推進一切的行動。孔教原是很好的，

作人作到孔子那樣，難道不夠好嗎？但是，爲什麼人人需要與孔子呢？學了孔子又有什麼利益呢？問題雖似幼稚，却未嘗無理。人心有了游移，事業便難精進。孔子又不曾講三生，則善惡無報。顏回早夭，盜跖壽終，這個破綻早被太史公發現了，只說些積善餘慶報在子孫的話，枝節敷衍彌縫，力量尤極薄弱。何如佛教之圓音一演廣被羣機，以種種方便攝護衆生，波羅密如舟筏，信願行爲資糧呢？比較起來，針對現實，孔道似差遜一籌。

現在我們人人都會感到，所謂大時代將要到來；不過我確信：心的改革也就是物的改革，物的改革也就是心的改革。文明在這裏，太平也在這裏，心物交匯於圓周的一點上，借用佛教的話作譬，卽所謂『圓成實』，方是佛法所說最圓滿的境界。

最後我說，我對佛學的知識太淺薄，又是外行，只該在這裏聽講的，不配在這裏發言，謹向諸位居士，致惶歉之意。

這是三十六年七月六日在北平居士林的講稿，由阿姪女士筆記。七月十日平附識。

佛教對於世界文化的貢獻

比丘素默著 香草譯

鹿苑的寶訓影響了人類命運已有二千五百年。佛的教義在人們精神生活上好像酵母一類的東西，從冰天雪地的西比利亞到光華蔥蘢的印度洋諸島，從日出之國的扶桑到濃霧籠罩的不列顛沒一處不受到它的孕育和長養。這是有着豐富證據的。（見麥肯西著『在耶教時代以前英國的佛教』）就是南美洲的古文化，在我們紀元的早期幾百年，曾經滲入了佛教，也是可能的。（見約瑟李立『佛和佛教』）還有，我們要知道，世界

上最古老而至今存在的兩大文明——印度文明和中國文明，和現今最大宗教中的三個基督教，回教，印度教，都曾由佛教理想的輸入而改變而進步的。（見『佛的生活教義和制度』）依於這些事實，我們應該能夠想像佛教對於人類文化的貢獻是如何的偉大了。

聖雄甘地曾說過：『據我熟慮過的意見。佛教教義的主要成分現在成了印度教的主要成分。現今印度教支配下的印度若要向後退步，回到印度教被喬答摩教義所致成的大改良的以前時代，是不可能了。佛以他的大犧牲，大放捨，和真誠的自淨其生活，他對印度教留下了不可磨滅的範型，印度教應該永遠地感謝這位大師。』（見『和甘地在錫蘭瑪特拉斯』）

佛的教義，誠如莎思德利（Manmatha Nath Shastri）所說，『是印度和印度人的光榮』。如果沒有它，印度文化便成

爲一個殘闕的東西了。假使佛不會在中國（譯者按此指印度之中天竺而言）周游了四十五年，宣揚他往他的慈悲光明中發出的一切，擺出一條真正解脫之路在人類的面前，那麼，這『紫菓的園地』（印度之別稱）將對於全世界失去了它的大部分的神聖和價值。

羅曼（C.V. Raman）在理解了佛的教義之後，他說：『在貝那來司（Benares）鄰近，現今存在着一條路，我認爲這是全印度最神聖的路。這條路是留着悉達太子的足印的。他爲了要游行天下，宣揚「慈愛的放捨」而自己先放捨了他的一切世間所有之後，曾有一天在這條路上走過』（見The Bosat Vesak）

沈浸於祇陀（偈）和吠陀裏邊的愛德溫挨諾特（Edwin Arnold 即『亞洲之光』的作者），也在貝那來司被這位把『解

放』給予一切有情的『慈悲智慧之主』攝住了他的全副心神。他說：『至少依我看，貝那來司之被認為神聖的重因並不是印度教。對於佛教創造者的紀念是在這些鄉邑間普遍涵濡着。正如貝那來司的牆和屋充滿了刻着佛教象徵和故事的古磚，同樣地南北兩頭的地面爲了他（佛）的踏過而名傳衆口，同樣地一切印度教徒的宗教思想和社會觀念裏面都有他（佛）的教訓的印痕遺留着。現代的婆羅門教實際是披着 *Sastri* 袍和聖縷的佛教。慎哥羅佳耶和他的祭司將黃袍弟兄們趕出了印度，但是釋迦牟尼的教義和精神並沒有逐出，正如「希臘，被征服了，而結果它卻征服了征服它的人。」（見『愛德溫挨諾特的重到印度』）佛教所予印度和全世界的貢獻，它的重要是不可殫述。有人說，產生佛教的地方，佛教卻已不存在了。據滂大卡（D. R. Bhandarkar）說，這話是再不真確沒有了。（見 *The Bos*

類如上面所舉的話，我們可以從印度和非印度的名人著作裏邊稱引許多出來，來證明印度不論它的表面宗教標記名稱是什麼，但它的內裏實在是佛教的。標記名稱在佛教本是無足重輕的東西，佛和佛教徒重實不重名，『名字裏邊是包含着什麼呢？』佛教的妙處是它的播種力量。它不聲不響地，不急不遽地，不知不覺地透入了人們的精神的胎胞中，產生了慈悲觀的芽種，產生了看做生命是被衆苦包圍而急須求得解脫的一種東西的人生覺。隨着這種智慧見解的發展，和它的形成爲一個成熟的理想，深思的人們便會進一步悟到更需要一種理智的，實用的，健全的救法，來解除一切的不滿意。先往遷善改過着手，一步一步的做下去，末了是決能地捨棄自我和自我所包含的一切。

過去佛教使徒所擁護，所宣揚的主義和救法，就是如此。在這點上，他們只是模仿佛，佛從不企圖膨脹他的徒衆，他只是要改變人的心。我們知道佛所計劃的宣傳方法曾由賢明人主的模範的阿輸迦王加以執行。他的『以正義征服一切處』的雄圖是把不愧爲四生慈父的門徒的最廣博寬大精神作出發點，而在執行的時候又充分顧慮到別人的信仰和理想。凡是受到他的仁愛使徒隊伍所感化的人們，似乎一面吸收佛的新教義，另一面仍保持着他們舊信仰的大部分。這新教義的被贈予是作爲他們原有宗教理想的補充，作爲致力使他們的生活更爲充實，他們的精神寶庫裏面所有的無價珍寶更爲豐盈的一種資料。

由佛所建立而經過阿輸迦王系諸師發揚光大的這種傳教芳規，漸漸成爲佛教活動的典型。在佛教裏從來不曾有過對他教誹謗，壓迫或侵辱的行爲係他教的教會所有者。佛教的所以能

夠溫緩地滲入全世界各種文化裏面而不致引起無謂的反抗，就是爲了這個緣故。所以，阿輸迦王用『慈仁之道』所成就的勝利，是無遠弗屆，不但普及了他的自己領土，並且徧及了他的四周鄰邦，遠至希臘王安條柯史所駐在的敘利亞，更北到四個國王——多來米，安底谷諾史，瑪迦史，和亞力山大的領域，南達曲拉斯和潘大耶兩國的境界。（見麥克爾爾著『阿輸迦』）

佛教的傳教時代之早，和它的方法與成績的優越，在世界各宗教中都居於第一位。自從佛教成立了模範直到兩千年後的今天，基督教回教纔認識佛教宣傳主義的重要，但這認識還沒有充分，因爲最完滿的容忍精神在這些教裏還是沒有。

佛教由於它的倫理觀的合理，由於它的仁慈，悲憫和努力爲衆生求離苦得樂的教義之單純而直捷，一般農民大眾和知識階級對於它，同樣地容易接受。所以它成了世界上『善良的財

『產』的一部分。美拉美特 (S. M. Melamed) 說，『佛教這個名稱所包含的那種知覺，到現在還像過去一般的鮮活而有力。今天東方西方仍有億兆人們雖然不是正式佛教徒，但仍抱着佛教的人生觀。雖然這種覺知在現今所表現的方式也許和過去不同，但在人們的精神方面始終是一個堅強力量。……即使佛教的整個組織和它的信眾僧侶寺院都消滅了，這佛教的知覺仍將爲人類精神史上的一個堅固力量。人類一旦受苦惱痛楚的襲壓，佛教的知覺也將一日不會消滅。』(見『斯賓挪沙和佛』)

這種精神力量在社會多方面的活動上以種種方式表現出來，這便構成了佛教對世界文化的貢獻。

佛教是人類歷史上第一個從事傳道的宗教，同樣，它也是世界上第一個注重出家修道的宗教。其他一切的出家清修主義不論是在印度的或西方的，都是從佛教的啓發而產生出來。據弗

令特司 (W. M. Flinders) 的推想，『在多雷米 (Ptolemaic) 朝建立的隱居苦修制，和天使教派 (Seraperm) 的僧侶把一種西方人還意想不到的理想演繹給人們，這些大概是在阿輸迦回佛教使徒傳布之後纔有的。這種苦修制繼續存在着，直到一個埃及色蘭世地方的僧人名叫柏曲苗的，成了康士但丁朝的第一個基督教的僧侶。這制度很快地傳到敘利亞，小亞細亞，高盧（即今之法比瑞士三國）等處以及意大利本部，漸漸在中古基督教中取得了一種基本地位。而人們對於一千五百（原有缺文）的崇敬也落到了埃及教會的身上』（見『耶教時代前英國的佛教』）

無疑的，本質教 (Essenes) 和治療教 (Therapeutae) 是天主教僧侶的先鋒，而這些明明是佛教寺院苦修制度的信徒。已故英國教會現代派大思想家孟賽爾 (Dean mansee) 曾大

胆地說，亞歷山大城的治療教派的哲學思想和儀式是從大亞歷山大王朝五六十年間陸續到埃及傳教的佛教徒方面得來的。爲這話作佐證的，有哲學家謝林，叔本華和梵文權威拉森等，還有利南在他的『閃族語言』一書裏也說，在基督教時代以前，巴勒斯坦已有了這種宣傳的跡象。又約瑟立利在他的著作裏寫道：『海而根非，穆德，布倫，金，諸人都承認佛教的力量。

』（見『在基督教國家的佛教』）

純正的寺院清修和真實的頭陀苦行，它們的造福於人類的價值，真是偉大之極。一個好僧人的德行：如自制，貞潔，謙卑，忍辱，放捨，這些都是社會上不可或缺的東西。而這種德行在寺院的清淨環境中是最能啓發培養的。佛教寺院的生活雖名叫苦行，其實它自己並不覺苦，而處處可以顯出它是一個進步性的社團的產物。一個度着寺院生活的人不會再因了權勢，

地位，名望，貨利，從事爭逐，以致惱亂別人。相反地他竭其心力爲大衆謀福利。

佛教在多方面影響了基督教和西方的哲學思想，僧院制的傳布只是其中的一端。畢達哥拉的哲學家，新柏拉圖派的哲學家，以及諾斯蒂派的哲學家，他們的哲學思想都受到耆那教（Jainism）和佛教的補益。佛教理想會很自由地滲進了西方哲學思想，這是顯明的事實。只有故意不肯正視的人們會對於東方思想的影響西方思想懷疑，以致二千年來在吉卜林出世以前一直流傳着『東自東，西自西』的論調。

佛教早期就已向西方推進。恰恰在佛入寂後一百年，佛的名字已發現在一件波斯雕刻物（Fravadin Yacht）的上面。亞歷山大城的仁慈教派（Clement）也早已知道耆那教和佛教，以及薩瑪那教，遁世主義，婆羅門等等。而且還實際提起過『佛

陀』這一個名字。他們說：『印度哲學家有兩派，一派叫做薩瑪那，另一派叫做婆羅門。還有與前一派有關的哲學者名叫哈洛瓢。這一派人不住城市，甚至不住房屋，拏樹皮爲衣，橡子爲食，口渴時把手掬水就口，不婚娶生子，像我們現今的禁慾苦行者名叫恩克拉兜（Enkratetai）的一樣。在印度人間還有一派哲學者，他們遵從佛陀的教誡，他們因爲他的非常聖潔，崇拜他爲一個尊神。』又佛教影響柏羅提拏派（Plotinus）的思想很深，雖然印巨博士不願承認這一說。（見克林特爾著『古代的印度』）

印巨博士說：『亞歷山大城在那時代（指柏羅提拏時代第三世紀），不僅是一個文化的大中心，也是一個東西兩方接觸的所在，這是大家知道的。在那時，亞洲的智慧無疑地有着隆重的聲名。費洛司脫羅得（Plihostratus）對於印度人的學術表

示最高的崇敬。柏羅提拏曾親自隨羅馬軍隊到波斯去採取智慧。因了這些緣故，許多學者認爲新柏拉圖派哲學思想裏面含有東方的影響，而把它看作歐亞兩方思潮的一種合流。不過，在『西帝國』衰落期間，東方思想之影響雖然是無疑的大，但是我們不必因此而以爲新柏拉圖派的任何理論也出於一種非歐洲的來源。新柏拉圖學派是希臘思想的一種正宗衍化，是柏拉圖自己的學說』。

他又說：『在有些方面，甚且也可說柏拉圖比柏羅提拏更富東方色彩。至於新柏拉圖哲學是不是因爲費洛（Philo）的著作的傳布而受到猶太亞歷山大城學派的影響，這是另一問題。本質教和新畢達哥拉派學說之間，費洛和柏羅提拏之間，都很有顯著的相似點，所以有許多人以爲要否認他們間的直接影響，是不可能的。不過，希臘派與猶太亞歷山大城派或許在平

行的勢力之下並駕前進，這是更屬可能的。費洛的學說並沒有被有知識的異教徒多多研究過，因為他們對於猶太人有很深成見的緣故』。（見印巨著『新柏拉圖主義』）

對於印巨這種說法，却別有和它相反的意見。不少研究古代印度的專家相信希臘人和其他西方人曾從佛教徒，耆那教徒和其他印度哲學家借過智慧債的。例如：

拉潑生（Rapson）說：『在紀元前第五六世紀的時候，陸路交通在早期歷史中是更暢達沒有了，對於西方和印度間思想交換的情形也更適宜沒有了。』（見拉潑生著『古印度』）

樂林生（Ra. Jinson）說：『印度思想的影響於希臘哲學的發展，大概就是爲了這個緣故。』（譯者按『這個緣故』指交通暢達而言）（見『印度的遺產』）

迦倍（R. Garbe）說：『那位好奇的畢達哥拉是和佛同時

的人，或許他和祖絡司德 (Zoroaster) 是同時的。在那個文化蓬勃時期，他可能由於波斯的媒介，曾多少得到東方的知識。這個推測是並不過分的。關於這，我們要知道，當畢達哥拉還住在他的家鄉郁尼的時候，亞洲的希臘人是在波斯帝國創造者塞拉司 (Cyrus) 的單獨勢力之下的。』(見 Ibid note)

海隆杜德 (Herodotus) 像柏拉圖和其他的人一樣，把一切的智慧都歸進埃及的來源裏去。希臘人對於埃及文化的古老，寺院的巍峨，宗教的神祕，具有很深的印象。……可惜埃及人是否真正相信輪迴，是一大疑問。……關於輪迴，說畢達哥拉是受了埃及的影響，無甯說他是受了印度的影響比較來得相像。畢達哥拉派所說教的一切學理，宗教，哲學，算術，印度在紀元前，第六世紀時候，差不多都已傳布了。而畢達哥拉派也和耆那教佛教一樣，主張戒殺。……』(『見印度之遺產』)

「亞歷山大城在第一世紀時候是帝國的第二大城。在它的全盛時代，必定有過像威尼斯一樣的光輝。那時全世界的一半商船停泊在它的岸邊，四方學者聚集在它的學院裏互相討論，閱讀藏書樓裏宏富的文學寶庫。亞歷山大城的住民大半是東西南北的人，富於世界性，他們對於希臘各州的舊「蠻族」，沒有輕視的心。而大部分的住民像雅典人一樣，「除了把新鮮事情講給人家聽，或聽人家對他們講之外，是無所事事的。」一個從巴利嘎柴來的佛教僧人，它所受到聽衆的注意，可以和聖保羅受愛利烏拍克司人的歡迎一樣。所用來傳達意思的媒介物是希臘語言，這是從勒望脫到印特司一條通行的。在 *milinda* — *panha* 裏邊記載着：亞歷山大城是印度商人常去的地方。在屈拉強朝代，條克利蘇司通 (*Dio Chryostom*) 對着亞歷山大城的一羣聽衆演講，他說：「在你們裏邊，我不但見到有希

臘人，意大利人，敘利亞人，利比亞人，西西利人，和來自較遠地方的阿比西尼亞人，阿剌伯人，並且還有巴克脫利人，塞的安人，波斯人，和幾個印度人，他們是常住在這裏的。」
 (見 Ibid note)

『印度哲學在小亞細亞和埃及的希臘學派裏是受到日增月盛的聲譽。』(見同上)

泰耶納(地名)的阿普羅尼斯 (Apollonius) 曾經到過印度，和佛教徒婆羅門教徒談過許多問題。他回來之後就把從印度所得來的思想改變了新畢達哥拉派的哲學形態。又據說，巴得賽尼斯 (Bardesanes) 曾從印度人學得許多學識。他是諾斯蒂派 (Gnostic) 的教士，對於佛教的寺院生活知道得很多。

據羅提拏是阿摩尼薩嘎 (Ammonius Saccas) 學派聖師

奧立根 (Origen) 的同學。據說奧立根有着『一個特別睿智的天才，現代的最豐富的思想，他都早已表示過了。他的生活是無瑕的，他的知識是無匹的，他對於每一部門的學術都是披荆斬棘的拓荒者，他是東方教會裏一切最好東西的教師。』佛教替基督教在不列顛舖下一條道路』這一句話就是奧立根說的。他能肯定佛教影響西方必定對佛教內容很明瞭。而柏羅提拏是他的好友，對於佛教也不會矇昧無知的。而且柏羅提拏的跟隨高底遠征軍到波斯去，實在是由於他在亞歷山大城已經得到一些關於婆羅門和佛教的知識，所以很願望再去探索它們的究竟。

根據麥克司莫勒 (Max Muller) 的觀察，柏羅提拏派對於東方的宗教，十分重視。柏羅提拏的理想是復興羅馬帝國的舊教而把他所欣賞的世界上各種教訓增補進去。新柏拉圖學說

中所表現的佛教的和烏巴尼緯派 (Upanishadie) 思想有時顯得有些駁雜，就是爲了這個緣故。新柏拉圖學說是東西兩方理想的砌合物，它不像佛教那樣自成一家的。下面是一封柏羅提拏的信的節略，這裏可以看出柏羅提拏派的思想接近於佛教的大乘派了。

『外在的事物祇能把它們的表面呈現在我們之前。所以，我們對於外在的事物，祇可說有意見，而不能說有認識。對於外表世界的研究分別，只有平凡的人實利主義的人才覺得有意義，而我們所要討論的，問題是在外表後面的理想的真實 (Ideal Reality)。那麼我們試問人心的一切觀念是怎樣感覺到的？觀念是離開我們而外在的麼？理智是像肉感一樣必須聯接外在的東西而才有的麼？這樣，我們用內在的心觀察外在的物，有什麼保障可以說觀察不誤呢？被覺察的物和心所見到的未必

同樣。我們所得到的可能是一種影像而不是真實。反過來看，如果說人的心不能確切感覺理想的真實，而我們對於精神界不會有決定性的真實認識，這是絕大的怪話了。所以真理的領域是不能當着一件外表的事物來研究的，既不能這樣研究，所以我們的認識是不完全的，它是在我們的內心裏。所想的對像和能想的方面是全一的——兩者都是思想。至於一個主體斷然不能了知一個不同於它本身的客體。理想的世界是在我們的解悟之中。所以，真理並不是我們對於一件客觀物體的了解和那物體本身協和之謂，實在是心和它本身的協和。覺悟是真實的唯一根據。心是它自己的證人。理智把它自身裏邊高過它的東西看做源泉，而把低一些的看做它自身的又一個。』

柏羅提拏對於知識的分部，在佛教徒看來是有趣味的。他劃分為三大部，第一是見解，第二是分析，第三是明悟。據他

解釋，第一項是用感受可以得到的，就是感覺。第二是指推度而言。第三是指內心覺照而言。他把理智作為第三項的附屬物。內心覺照是以能觀的心和所觀的物之合一為根據的絕對或終極的智識。他也講到進化和退化。他說，我們怎能知道『無極』呢？這不是用理智考慮所能知道的。理智的作用是辨別和分畫。人只有用比理智更高的性能纔可了解『無極』。

關於這，只有用一個法門可以達到目的。就是進入一種境界，在這境界中不再有『有極』的感覺。這境界就是淨樂境界，換句話說，是澄心專一的境界。人到了這種境界，就脫離了『有極』的煩悶。淨樂境界不是容易得到的，就是柏羅提拏本人也不常有。淨樂境界有種種不同的方式：如詩人的愛美，對於一物的專心致志，哲學家思想的昇上，一個虔誠的心依它的道德淨化，用愛默思，或祈禱，向完美的鵠進行，都有這種淨樂

的感覺。心靈是既不生又不滅的，『凡是真實的東西永不會毀滅。』但生活惡劣的心靈將轉生爲下級動物。神祕的上昇就是把『一切不合於心靈淨化的東西逐漸剔除』，因爲如果有一些世俗塵穢的附着，心靈就不能進入『聖中之聖』的去處。如果能夠進入，這名爲『心靈和最高心靈的合一』。

柏羅提拏對於神祕的禪定狀態，有過很多的描寫。但是他以爲這個狀態實在是無法說明的。『合一』的境界是極少能碰到，祇有用深沉的觀想和不斷的自制工夫纔能得到。

他的倫理的修養方法有三方面：淨潔，開明和一致。良善的人格是這方式的前提。在這方式裏面，和佛教與其他幾種印度度的方法相同，沒有媒介，沒有救主。

柏拉圖的教義，我們沒有方法證明它是建立在一種禪定或瑜伽的方法上面來觀測實相的。但是柏羅提拏確是一個十足的

瑜伽行人，他的學說到了高級階級，比較對於佛教和對於柏拉圖主義，是更接近於前者。若如印區博士的說法，把柏羅提拏的方法的瑜伽部分歸源於柏拉主義的原有性質，那是需要把他們的著作大加筆削纔對。新柏拉圖主義清清楚楚地是一個不折衷主義，裏面有着許多非柏拉圖的成分，在這些成分中，佛教成分是不容忽視的。（見「宗教論理百科全書中」所記新柏拉圖主義）

佛的一生事績和耶穌的一生事績，很多相同之處，決不是偶然的，而據高爾（H. S. Gour）的意見，那相同之處實在很顯著。他曾提出不少例子，其中重要的是：神異的受胎。童貞女所生。愛雪他與西蒙。天魔誘佛與魔鬼的誘耶穌。寡婦的一文錢與楞伽經中的貧女。撒馬利亞女人與井邊的阿難陀。生盲者與法華經中的盲人。耶穌的變容與佛在世時兩次身上放光。五餅二魚的故事與本生經中的故事。（見『佛教之精神』）

在新約裏並不缺乏和巴利文經典中相同的記載。讀了登山寶訓之後，不由得令人感覺這是法句經中一部分的節略。以上是就天主教正教和耶穌基督教的經籍而言，至於諾斯替所著關於耶教的文字，那是更接近佛教的經籍和傳說了。

除開宗教本身的領域，再看受有佛教影響的藝術，建築，歷史，戲劇，倫理學，哲學和社會組織，我們發覺佛所創立的僧伽制度是印度以及全世界從來所沒有的。莎思德利曾寫道：『佛創造了一種新的種族，就是一種道德英雄的種族，一種救世工作者的種族，一種佛的種族。』（見『佛和其他』）關於這，佛是把一種以放捨為基礎的建造社會的新觀念給予世界。沃爾登保評論僧伽制度，他說：『好像自始就是一種法治的團體。』（見 Ibid 所引述）但是在管理僧伽的法律裏面絕沒有什麼強制的東西，這個社團是大家自動遵守法律，大家在友愛中團結着

，來充實自己，來求得全體的至善。僧伽制度當它和平地發生作用的時候真是一個大力量。這力量不是任何個人所獨有而是全體所共有的。這是一個大共和國。它的語音是不用強迫而得到服從的。佛教在它的文化勢力上曾經馴伏了幾多蠻野的種族，又把馴服了的文雅化了。佛教史的大時代從囉伽嘎哈（Ratagaha）起直到拉薩爲止，是一向含有永久性的菓實的。

那些偉大的紀念建築物，像塔，寺院，神龕，雖然現在大都毀圮了，但對於世界仍舊是一種寶訓，使人們知道如果意志堅定，即使力量和工具有限，也能成就宏偉的業績。

從古代遺傳下來的美麗塑像，雕刻，繪畫，裝飾，不論是印度的，印度尼西亞的，中國的，日本的，高麗的，西藏的或蒙古的，大都是佛教全盛時期的成績的證物。在古代文化興盛的各時代裏，得到佛教勢力促進向上的一時期，據葛羅塞

(Grousset)著作裏說，是『在西歷七世紀即中古時代的早期。』他說：『黑暗籠罩了我們的西方文明，行將來臨的「浪漫曙光」還沒有人猜想得到，黑暗直拓展到拜占庭那裏的馬其頓大禮拜堂也還沒有出現。然而另一方面在遠東的印度和中國是生活在濃厚的政治，教育，宗教，美術的生活之中。佛教把他們溝通起來，創造了一種人道主義的洪流，從錫蘭到日本羣島都受到它的浸潤。回教的凋萎，孔教的衰落，印度的倒遠，都不幸地已在目前了，但它們自己還不會感覺到。佛教的神祕性經過了一千年前的坐禪觀想，已經達到了夢想不到的心理境界，印度的苦修士從它得到新的啓示。在那樂於接受新理想新方法的中國，中國人的力量是自願被這和柔勢力軟化了。生活在那裏的人是適逢着一個幸福時間，無媿於雅典或亞歷山大城。那是中國的詩史時代，是恆河聖地大參拜時代，是大乘理想勃起時

代，是古必他朝塑像藝術時代。（見『佛的足迹』）

關於學術方面的成績，如在古文化中心的塔克西拉，在有一個時期曾有過一萬名哲學和醫學學生的那倫達，又在維克羅馬西拉，沃唐他普里，和菩提場這些地方，都設立過第一流的學院，這些成績都是屬於佛教徒的。

還有應得歸功於佛教徒的是巨大的灌溉工程。如迦萊弗拉一類的蓄水池，錫蘭的明索里亞，建造大動脈的公路，建設休息所，大城市，把蓄水池下面的大區土地開墾，這些都是本着佛教廣利衆生的主義而作成的功績。

佛教徒在有歷史記載的印度，於藝術發展方面所有的成就，對於印度和東方的精神領域的發揚光大是具有基本重要性的。葛倫威台爾（Grunwedel）的著作裏說：『古代印度的藝術常是一種純宗教性的。有着密切關係的建築和雕刻從沒有在

非宗教的世俗場合上應用過。牠的根源是出於歐洲人所稱的佛教。「佛」是「覺悟者」的意思。」（見『佛教藝術在印度』）

佛教徒是印度的最初歷史家。一個人如果把自己的宗教歷史正確地研究，這於堅定他對於教義的信仰和對於自己的信仰大有裨益。並且可以鼓勵他爲了自利利他而作積極的努力。歷史原來不過是個人的種族的國家的生活實際狀態作成一種具體的表現而已。早期佛教僧伽的阿羅漢上座們鑒于這些關係，所以把佛教興起和傳布的有關事跡由他們領導，紀錄下來。這種早期的紀載，後來在每個佛教國的批評家和學者都熱烈地研究，關於佛教史的書現在已有了很多很多。由於佛教徒的記錄史績的榜樣，非宗教史的寫作也受到了衝動，人們的心理就變成歷史傾向化了。

現今尚存在的印度有史時代最古的刻文，是刻在一隻珍貴的缸上面。這缸內藏着佛的遺骸，乃是佛的親屬把牠安窆在一個墳內的。那刻文的意義是：『這個藏着聖者釋迦佛的遺體的容器是蘇吉諦弟兄和他們的姊妹兒女及妻所合同供養者。』

在人類歷史上第一個由王家決定的放棄戰爭，是出於佛的信徒阿輸迦王之手。印度有史時代的幾個有名大城如囉伽嘎哈，柏他利普他，布路薩布羅，都是和佛有密切關係。

在過去，印度的阿耨羅達普羅，普隆奴路伐，中國的洛陽，長安，日本的奈良，西藏的拉薩，和其他佛教文化中心，都足以證明佛教精神活力的充沛。現代科學思想的奠基石『無常』這一觀念之所以能得到最大的公認和廣泛的流行，成爲一個哲學的原理，實在是由於佛教對於這觀念的肯定和重視，這是有種種理由可以相信的。又在印度，至少佛教徒最先把歷史看

作生滅法的印證，把歷史價值看作過去的成績傳諸後代的一種媒介物。這於保持高貴的傳統如佛教者，確是一個非常必要的因素。歷史就其第一意義說，只是現象在實際上的生滅而已。其第二意義便是生滅變遷的一種紀錄。事情的怎樣生起，怎樣滅沒，構成了一切歷史的核心。

無常的觀念，在印度和西方雖早已存在，而把『無我』這一從來隱晦着的真理和生滅法聯合而充分闡發『無常』的道理，這是佛纔開始的。由於這個發明，他把生命遷流的真實道理來作為改善向上的基礎。

佛把握了一切事物遷流無定的真性——歷史的本質，而在這個積極的生活觀念的頂點上設置渡筏，使人從常變的假相過渡到不變的涅槃。佛自己就這樣超越了苦海，而達到極樂。

在這裏佛真是一位大醫王。他像一個醫師，把病人的病源

診斷確定，乃將恰恰對治病菌的漿苗注射進去。他對於願望脫離苦惱的衆生，就把苦的觀念作成一種觀想參究的方便，使他們自己去工作，直到永不受苦而後已。

我們的經典裏面說：像喜馬拉雅山的是佛。像生長在那山坡上的藥草的是法。像使用這些藥草來治病得癒的人們的是僧伽。

在佛教沒有興起以前，印度的醫學知識，大都只有用阿他伐達 (Atharvaveda) 的符呪之類來作治療，那是印度醫學的第一期。後來到了佛住世時代，出了一位大醫家名叫葉伐卡柯嗎拉巴柯 (Sivaka Komarabhacca) 的就是佛本人的醫學顧問。他是有名的小兒科專家，隨着他，出現了印度醫學的輝煌時期。他在他卡西拉研究過七年。

『在佛世，印度的藥物學和外科手術都有很大的進展。因

爲佛的教注重在救苦，這是它信仰中的一個重要綱領，所以徧印度的佛教寺院（學院）裏，差不多全設有對於人畜平等醫治的病院。石上柱上都刻着治病的方案。（見『印度的文化遺產』）

印度最古最好的醫學論文 Caraka Samhita，是加尼斯卡王的佛教徒醫生的作品。我們現今所見到的 Susruta 並不是印度醫生所作，而是由中觀論派哲學的創造者有名佛教大德龍樹所改造的。蘭氏（P.C.Ray）說：『讀 Caraka Samhita 使人常常感覺這裏邊包含着在喜馬拉雅山區裏召集的一個國際醫學專家大會所慎重考慮的結論。』（見 Ibid）印度藥物學的三大權威，其中兩個是佛教徒：卡囉馬（Caraka）和萬巴他（Vāeharta）。據約萊（J.Jolly）說，今天印度醫學的高度發展是淵源於佛教時代。

在哲學方面，佛教曾產生不少名人，如無着，陳那，法稱等。在遠東，於佛教孕育之下而產生的大德學者也很多很多。現代民主國家的國會代議制度是從佛教徒處學得來的。善得倫侯爵（Marquess of Zetland）說：『我們今天國會制度的基礎竟可從兩千餘年前印度佛教徒的會議中見到，真是令人驚奇的事。』（見『印度的遺產』序言）

在地方行政的規制上，佛教也有不少良好模範，這可以從古代的石刻上看出來，尤其是錫蘭的。

佛教徒在文藝，戲劇，哲學方面，有着不可磨滅的功績由於本文篇幅的限制，祇可不談了。對於這些，佛教不但是影響了古代的，並且也影響了現代的。西方作品之滲融着佛教精神的，其數量是很大很多。

末了還有需要記錄的。是佛教比丘和比丘尼爲了要宣揚佛

的和平教義，冒着萬險，遠赴各地，終至客死他鄉，但他們以盡了一部分的天職而感覺慰安。他們的生活和努力是純潔而完美。對於世界文化有着最善的貢獻。這些世界上的特殊公僕的遺範，留在我們的心坎裏，常常能夠鼓勵我們決心學步先德的芳規，『爲了大衆的利益，爲了大衆的幸福，本着慈悲仁愛』，來生活思想和工作。

耶穌基督原是個佛教徒

張純一

余二十年前，嘗謂耶穌十二歲後，三十歲前，新約無記載。不知如何苦修，疑其潛往印度學成而歸。何也？緣其終身不娶，儼然在家載髮高僧。其普度衆生，無我勝行，確是菩薩摩訶薩，非佛常呵斥之二乘所可企及。其宣傳福音，多入微妙處。除去偏駁驕雜者，實與大乘佛法等無有異。又得保羅以菩薩

行紹隆其傳，故其道傳遍歐美，有裨世道，亦云鉅矣！惜爲猶太梵天之上帝，愚人亞伯拉罕之一神，障蔽真光，不足以弘揚於東亞。况乎傳者不辨真妄，執一賊道，誤盡天下蒼生，未免冤殺耶穌。余久欲爲耶穌雪冤，俾與佛教會一，同爲無上之宗教，庶少盡普利未來一切有情之天職。無如教會「頑銅」，不堪與語，徒喚奈何而已。今得錫蘭達羅密索尊者「夢中的佛陀」一文，高風譯，是耶穌留學印度之確證，足見余言之不謬。茲將原文摘錄於后，以破基督徒之迷惑而解其繫縛。

第一次世界正大戰時，德皇威廉凱薩夢見一世界地圖，中央有十字架，光芒四射，後漸顯出是一佛陀云。

佛教與基督教，不是兩種對敵的宗教。基督教是大乘教的一派。基督教是梵文菩提薩埵衍的正當繙譯。耶穌自降生至長大成人，都是個佛教徒。他降生前四世紀的祖國敘利

亞，由於阿育王傳教團的宣傳，改宗佛教的。耶穌一生，始終是個菩提薩埵，爲着他人的幸福，犧牲自己。

據新約所載的『東方博士』，即是印度佛教的傳教師，想從他的事業開端時加以指示。此佛教徒歷史的習慣也。在最近所發現的一本藏文書名爲格洒傳的，內云，耶穌二十歲以前曾赴印度求學，入著名的那爛陀大學。當時教長是西囉罷多羅。耶穌在最短時期內完成了宗教學程，實屬難能可貴。在大學中，他正如一顆寶石，光芒四射。

當此之時，西藏王遣使赴摩竭陀，向國王斯勒迭帝亞，請求派一批佛教傳教師，前往西藏，改革佛教。西囉罷多羅與斯勒狄帝亞，都屬意於耶穌。就由他率領傳教師赴藏。他在藏三作三年，奠定佛教信仰，就回敘利亞去了。他宣揚佛教的教義，顯見是個大乘教派的改革者。他的教派，

與現在西藏所流傳者頗多脗合。這樣，佛耶兩教間的惡意和衝突，將由何而和？他們原是二而一的。按張仲如居士博學通才，從耶入佛，力倡改造耶穌教，數十年如一日，洵可謂基督之忠臣，耶教之諍友已。至耶穌原爲佛徒之說，余嘗聞先師劉上師言之，今復得達羅密索尊者之考證。又本書第一輯有玉良居士鷲峯佛影記，詳述德國人某氏夫婦於西歷一九一八年在靈鷲山前攝得釋迦世尊說法相。其衆會中，耶穌儼然在焉。（本輯第十七篇湯瑛居士『與許地山居士論宗教』，亦有耶教源出佛經之說）。然則佛也耶也，本二而一。當茲劫火洞然之際，深願兩教大心開士把臂同行，共肩菩提薩埵之大任，拯斯民於水火，轉穢土爲樂園，豈不懿歟？

本書編者識

從行爲學說到佛法

一知

偶在舊書舖中檢得了一本郭任遠著的『行爲學的基礎』。把牠買了回來。行爲心理學是被目爲最革命的心理學。在十幾年前某一時期內。我對之十二分信仰。被目爲『行爲學大師』的郭任遠氏。當時也是我欽佩的對象。但近年來由於我思想學識之比較進步。這種學說對於我已不能成立。故我買此『行爲學的基礎』。並不是要研究。却是要指出牠的謬誤。

茲先就如下幾點，一爲批判。但隨思索所及而爲比次。不成系統也。

(一) 行爲學說根本否認有心之存在。認爲吾人一切行爲。一切身的以及普通人所謂心的活動現象。俱是由於外界環境及生理機構的綜合作用而生。除了物理作用及生理機構之外。

沒有心之存在。

但這是一個錯誤的武斷。茲舉例以說明之。譬如我們看見一座山。這山之視感之所由生。如根據光學及生理學來說明。係由日球表面原子分子劇烈震盪。擊動以太。傳達地面。地面物體受之。因其天然震數之異。吸收其某部分而反射其餘。遂分色彩及明暗。我之見山乃由於自山反射之波動向各方面進行。遇我目中凸鏡。屈折而聚於網膜上爲倒影。其色彩明暗及形狀均與面前之山無異。此倒影使網膜上之紫色素起化學變化。刺激視神經端之圓椎體。視神經傳此刺戟力於神經中樞。始有見山之感覺。行爲學者以爲我們見山之感覺。只是由於上述一連串存在（即日球·以太·山·吾之眼官及視神經與神經中樞。）的綜合作用而生出。此係行爲學者之說法。

而不知其實未圓滿。蓋彼等但顧到上述一連串之存在。却

遺漏了一最主要之因素。此最主要之因素。蓋即心之存在是也。依唯識道理。一切現象之生出。必須因緣和合。因爲主。緣爲助。譬如上述見山之視覺之生出。固以日球。以太。山。吾之眼官及視神經與神經中樞等一連串存在爲緣。而却以心之存在爲因。視覺爲所生。而心則爲能生。換句話說。那見山的視覺。係由吾之心而生出。不過其生出必以上述一連串之存在爲條件耳。條件不具。心固不能單獨生出此現象。然若但見到種種條件而否認其能生之主因。則是錯誤。

以上係就心理現象之一（視覺）而爲說明。其餘乃至吾人一言一語。一舉一動。無不是因緣和合而生。所謂因者。即心之存在也。

試再以一例明之。我們要電燈發亮。必須具備種種條件。電燈泡。電線。開關。乃至捻揆此開關之人。乃至其人之捻揆

動作等。方可開亮。任缺一物（如缺一燈泡）一事（如捻振開關之動作）。即不能生出亮來。然此一連串事物。雖爲此光亮所藉之而生之必不可缺之條件。然只不過爲『助緣』而已。非能生之因。能生出此光亮之因乃電也。吾人如謂此光亮係由燈泡所生出。或謂係由此電線所生出。或謂係由此開關所生出。乃至或謂係由此捻振開關之人。由此捻振開關之人之捻振動作而生出。固是顯然錯誤。但如謂此光亮係由此燈泡。此電線。此開關。此捻振開關之人。此捻振開關之人之動作等等事物綜合作用而生出。仍屬似是而非。蓋必須謂此光亮係由電而生。而以上述種種事物爲其助緣。始爲準確。依此例。譬如吾人之行爲。固以外界環境暨生理機構之綜合作用爲其助緣。而實以心之存在爲其能生之主因也。如謂吾人一切行爲惟是生理變化所致。而否認有心之存在。則無異吾人見電燈之放亮。但歸因

於上述種種事物（如燈泡電線等）。而否認有電之存在也。豈非不圓滿之說乎。

（二）行爲學者謂心之存在無法實驗。更爲謬說。心之實驗。本須用自心自知之內省方法參證得之。行爲學者先抱有否認心之存在之成見。且抱有鄙視內省方法之成見。則何怪其作此無法實驗之謬說。蓋此所謂實驗。若必欲如有形有質之物質之可以客觀地加以觀察。用語言文字來加以說明。則誠無法如願以償。若謂自心自知。則當下現成。無待外求。行爲學者但知研究外在之物理及生理現象。而否認有自心自知當下現成之心之存在。則恰似下面這則笑話。

有差役押解一和尚至遠方。攜釘鞋一雙。兩傘一柄。包裹一件首途。其人善忘。常顧此失彼。乃頻頻檢點『釘鞋。包裹。兩傘。和尙。我。』背誦如流。賴此一路行去。始免遺漏。

一口和尚沾酒將役灌醉。潛取剃刀將其髮剃去。並以自己衣服與之互易而遁。迨役醒。如例檢點。釘鞋雨傘包裹均在。低頭見僧服。舉手捫禿頂。和尚亦無恙。而遍處尋覓。獨不見我。行爲學者但知物理及生理現象而否認心之存在。正是『獨不見我』之類了。

(三) 行爲心理學徹底推翻本能說。而認爲吾人一切知識行爲俱由於後天學習經驗得來。殊不知所謂學習經驗。仍爲本能之啓發也。本能者。相當於佛說所謂本識種子之義。然佛說種子有二。(一) 本有種子。(二) 新熏種子。本有種子即本能之義。而新熏種子則相當於經驗與學習之義。譬如凡人俱有寫字之本能。然平生從未學習與經驗者則不能點畫。以本能未經啓發也。教師教孩童執筆點畫。孩童能依樣葫蘆。蓋寫字本能本爲孩童所固有。教師之教導。不過啓發之耳。非無此本能

而教之使能也。善書者日久功深。此現種相熏相生之理。愈練習功夫愈深。此現行熏種子也，愈功夫深則寫得愈美好。此種子生現行也。熏習之義。固即普通所謂學習之義。然仍爲本能之顯露發揚耳。又如嬰孩吮乳。其吮吸最初一口之筋肉動作。一非由於他教。二非先曾經驗。若謂在母胎中吮吸他物已有經驗。則再追究在母胎中之最初一次吮吸動作。謂由於學習耶。經驗耶。吾知行爲心理學者必將窮於置答矣。若依佛說。此嬰孩本具有能吮吸之本能（即種子），因緣具足，乃至自然生出吮吸之動作來。行爲學者謂行爲由於刺戟。苟其不否認本能。而謂刺戟者刺戟本能使之發露。固亦可以成立、今推翻本能。則自陷於不可通矣。又如鑛人開鑛。金鑛本自現成。鑛人但爲開發之緣。而非產鑛之因也。本能本自現成。刺戟但爲啓發之緣。而非能生之因也。苟無如此如此之本能。則任何刺戟。任何學習

不能發生如此如此之行爲。譬如鑽木可以生火。因木中本有能生火之性能故。土中無生火之性能。即鑽之百年亦不可得也。

復次所謂經驗的知識論。如吾人遠處見烟而知有火。不必見火。則以過去經驗。曾有多次凡見烟處便見有火。故此次見烟。亦知其有火。又如孩童見刀不敢手觸。知其可以割痛。則以過去經驗。或自己或見他人曾爲利刃割肉出血也。此所謂知識由於經驗而來也。然若問何以過去見烟即見有火。便能此次見烟亦知有火耶？則必答曰。『由推理而知』。若再問曰。『然則此推理之能力。非由天降。非自地作。非待他教。非由經驗。亦非由此所見之烟而生。果何自而來？』至此則推原窮始。終不能不以『本有』作答也。明白言之。世間經驗的知識論。僅說明知識之運用。而絕非說明知識之生因。知識之生因。則仍由乎本有種子之法爾如是（本能本來如是）。佛說所謂本性本來具足一切智慧功德。就是這個道理。

李白的佛學思想

釋浩乘

一、先鋒

詩，是由作者靈敏感覺觸境穎悟從天性真情中流露出妙曼活躍底有聲調格律詞藻氣魄的文學，能陶冶人性靈，啓發人正智，開拓人心胸，所謂：『詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君（國），多識於鳥獸草木之名』。

因此，詩與饒有感化性啓發性警覺性審美性底佛學關係最深。我們看過去中國詩壇驚奇獨特的名將，如李白，杜甫，白居易，香山，陶潛……：都深入教海，久沐法化，常在詩句裏活水泉源般涓涓地飛濺出佛學的浪花，令讀者，像飲甘露醍醐般新鮮清涼，所以他們都能超出過去歐洲但丁，歌德與現代印度太戈爾的詩學泰斗地位。

作者以客觀眼光的一管之見，根據史實，提出李白一人的學說，討論他的佛學思想，藉此可窺見佛學對中國文化協助發揚光大的功效。

二、李白的史略

李白字太白，生於蜀昌明縣青蓮鄉，號青蓮居士。天才特，賀知章見其文，歎爲謫仙，言於玄宗，供奉翰林——辭源。『李太白年譜』謂：『系出隴西漢將軍李廣後，於涼武昭王爲九世孫，當隋之末，其先以事徙西域，隱易姓名，故唐興以來漏於屬籍，至武后時子孫始還內地，於蜀之綿州家焉』。

考太白生於唐長安元年，父名客，母姜氏。五歲能誦六甲，十歲通詩書，觀百家。天寶三年官翰林，年六十二歲。寶應元年十一月病卒於當塗。生平性情倜儻，重義輕財，才逸氣高，有俠風，長劍術，精詩文，復受佛學洗禮。所以雖遭謫，能

灑脫自在，逍遙物外，以詩酒爲性情寄託，以佛學爲心志歸宿，以高僧爲游行依止，確可與白居易蘇軾等並駕齊驅。

「邵氏聞見後錄」：「李太白僧伽歌曰……嗟予落魄江淮久，罕遇真僧說空有」，隱逸中識司馬子微，浮屠中識僧伽，則太白亦異人也。」

他薰沐佛化的史痕甚多，在「韻語陽秋」裏有「李白……而肯自縛於枯禪，則知淡泊之味賢於膾炙遠矣。白始學白眉空，得大地了徹鏡，迴旋寄輪風之旨。……晚見道崖，則此心豁然，更無凝滯矣，所謂啓關入窗牖，託宿掣雷霆。又有談玄之作云：茫茫大夢中，惟我獨先覺，騰轉風火來，假合作容貌，問語前後深，始知金仙妙。則所得於佛氏者益邃」。可見太白的思想，性情，行爲，才略，全豁解在法海中，鑄成他許多佛化色彩史蹟。

三、李白的批評

『世稱李白爲詩仙』（滄浪詩話），這是約他詩思靈活氣充詞豔品性豪侈放浪吟情方面批評，不知他有很多受佛學薰習而改變風度的言行，下走特搜羅古人對他的批評有關佛學處加以檢討：

「楊升庵外集」評白詩『如神佛祖語，信口無非妙道』。王阮亭「分甘餘話」讚云：『詩至此色相俱空，如羚羊挂角，無跡可求』。的確，詩人嘗到法乳——尤其是禪味，方能出神入化，超塵脫俗，無烟火氣，所以清杭世駿云：『李供奉太白，才兼仙佛』。

他確能『色相俱空』，洞然看破功名利祿，而悄然地度林間崖下底雲游僧生涯。齊召南在「李太白全集」序裏說他『輕富貴如塵土，樂山水以逍遙』，不是『所得於佛氏者益遂』，

怎能悠然對境不迷，靜趣橫生。

李白深入內典超然有出世心胸隱而不彰的原因，因被他落拓不拘放浪形骸的行爲所遮蔽，同時也是後人沒注意到這點——佛學思想。幸而編太白全集的「載菴」精出世學，尙能尋出他學佛心得的蛛絲馬跡，如「杭序」云：「載菴早繆，闡處如退院老僧，空山道士，日研尋於二氏（儒釋）之精英，以其餘事而爲是書（太白全集），足以發太白難顯之情」。

王琦漫曾就詩論詩說：「昔人稱太白天才英麗，其詩逸蕩俊偉，飄然有超世之心，非常人所及」。

一個縱情聲色寄趣詩酒的文豪，怎得投入寂靜化淡泊化幽逸化純善化底佛法懷抱？其中必有因緣所在。

原來李白的號青蓮居士，即取自梵典，「年譜」中云：「青蓮華出西域，梵語謂之優鉢羅華，清淨香潔，不染纖塵，太

白自號，即取此義』。

孔孟主張人性本善，所以人每當恣意放縱時遇到善言美訓，多能憬然回光返照，痛改前非，何況般若宿具的李白呢！他「讚地藏菩薩」有：『弟子扶風寶滔，少以英氣爽邁，結交王侯，清風豪俠，極樂生疾，乃得慧劍於真宰，泯本心於虛空，願圖聖容，以祈景福，庶冥力憑助，而厥苦有瘳』。這非洞然萬法無常，有漏皆空，而知苦海無邊，回頭是岸，怎得在佛前發露懺悔，飽餐法味呢？

他雖本心不昧，提起覺照，但也是大德高僧導引力的挽救，那『問道皆請益，灑以甘露言』（登巴凌開元寺西閣），令人憧憬衡岳間方外大師的感化力多麼偉大！

背塵合覺圖賴佛寶法寶，起信生解實行，但善知識的僧寶指示，實是苦海慈航，長夜燈塔，白所遇的龍象真不少，如『

贈僧崖公」云：「昔在朗陵東，學禪白眉空（僧名）……授余金仙道，廣劫未始聞。」贈宣州靈源寺仲濬公」云：「觀心同水月，解領得明珠，今日逢支遁，高談出有無。」

我們看他「尋山僧不遇作」的：「禪室無人開，……使我空嘆息，欲去仍徘徊」，入道心志多麼熱烈真切！

五、李白詩中的佛學思想

（1）起信

前面說過，李白入佛因緣是崇拜佛法深博，諸祖獨特，僧範卓著；但就詩檢討，他信佛的動機，還是大德的化導。

「與元邱丹方城寺談玄作」，初乃「茫茫大夢中，惟我獨先覺」，繼則「朗悟前後際，始知金仙妙，幸逢禪居人，酌玉坐相召」。終遂棲心淨土：「怡然青蓮宮，永願恣游眺」。

再摘錄他對三寶生起信心的引擎如后：

『真僧法號號僧伽，有時與我論三車』——僧伽歌。

『黃金獅子乘高座，白玉麈尾談重玄，我似浮雲滯吳越，君逢聖主入丹闕』。——送蜀僧晏入京。

『真僧閉精宇，滅跡含達觀，卽事能悟人，從茲得消散』
——瑩禪師房觀山海圖。

(2) 習教

『廓然萬里，寂滅爲樂』——魯郡葉和尚讚。

註：『涅槃經』：『諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅爲樂』。

『大地了鏡徹，迴旋寄輪風』——贈僧崖公。

註：『楞嚴經』：『觀此世間，大地山河，如鏡鑑明，來無所黏，過無踪跡』。

註：『華嚴經』：『三千大千世界，以無量因緣乃成，

且如大地依水輪，水依風輪，風依空輪，空無所依，然衆生業感，世間安住』。

『遠公愛康樂，爲我開禪關』——游昌禪師山池。

註：「蓮社高賢傳」：『謝靈運爲康樂公主孫，襲封康樂公，至廬山，一見遠公，肅然心服』。「歷代三寶記」：『卽立禪關於閑曠地』。

據上吾人可窺見李白習究教典的廣博透澈，不是迷信的盲從，或虛浮的弄玄。因爲他的詩文中雖沒有說明研究三藏十二部的步驟，但一吟一咏，能隨手拈來，經典中精華，天衣無縫地成爲滿目琳琅，確非拾人牙慧，乃是洞達教法的結晶品。

(3) 學禪

『宴坐寂不動，大千入毫髮，湛然冥真心，曠劫斷出沒』
，這是李白在廬山東林寺習定有得，心光朗然澄清，性境豁然

相融的見道語（？）），因在林下水邊青幃碧崖間，息身靜心，澄思凝慮，參悟禪理，每當月白風清，鶉鳴雀噪，泉淙水潺的幽景，都能觸景生情底猛然省，憬然醒，怡然悅，泰然樂地吟出新鮮活潑的詩句。

像他「遊化城寺升公清風亭」云：「了見水中月，青蓮出塵埃」，這多麼悠然寂然地鎔詩意禪心於一爐。

學禪初步工作是靜心息慮，了觀四大假合的色殼，頓除三毒掀起的煩惱，奮然地向不二門中討消息，工夫純熟必能心空及第歸。所以李白述學禪的步驟云：「騰轉風火來，假合作容貌，滅除昏疑盡，領略入精要。澄慮觀此身，因得通寂照」——「與元丹邱方城寺談玄作」。

(4) 悔悟

佛學所以橫遍十方，豎窮三際，爲世人尊崇信仰，就是因

爲它化世功深，導俗力偉，凡嚐到點滴法味，卽如得阿伽陀藥般，諸症爽然，能捨迷入悟底痛改前非。

李白少時不免落泊潦倒，但自得佛法洗禮後，就憬然地湧現出慚愧心懺悔心覺悟心，所謂：『一言懺盡波羅夷，再禮渾除犯輕垢』，真是坦白的宣示。

又在『安州般若寺水閣納涼』云：『而我遺有漏，與君用無方，心垢都已滅，永言題禪房』，不是用過般若三昧水洗滌識田中的染汗惑塵，怎得心垢滅盡，淨盡瑕穢。

他的懺悔覺悟，固由智慧深博，刺激強烈，觀察清晰，但還以得自佛法的力量爲主動，如『登梅岡望金陵贈中孚』云：『談經演金偈，降鶴舞海雪，時聞天香來，了與世事絕』。

六、殿軍

人的心意似瀑流般千變萬化，絕非憑他遺留的文字能判明

，何況坐井觀天的我，孤影斗室怎得到詩仙思想的闡奧？如李
云：『受氣有本性，不爲外物遷』，『我志在刪述，垂輝映千
春』，『天地皆得一，澹然四海清』，這種超然象外底解脫胸
襟，豈這覆瓿之物能蠡測底蘊麼？

況且唐時的禪宗勃盛，卑視文字，我想李白的佛學思想史
蹟決未能盡烙印到詩文裏。同時區區的參考書籍寥答晨星，怎
能調和出質味兼美的佳肴？不過是粗製濫造的腐臭物品而已。
尙祈海內通家予以嚴酷的批評和補充，產出神奇的盛筵來，爲
學術界放一異彩，那就達到我寫這文的素願了。

法輪小叢書目錄

百多種 在編輯中

- | | | | | |
|-----------|------|---------|------|------|
| 法海搜珍 | 陳无我 | 陸淵雷 | 榮根譚 | 明洪應明 |
| 念茲筆談 | 陳念茲 | 娑羅館清語 | 明屠偉真 | |
| 保富法 | 聶雲台 | 元邱索話 | 明余紹祉 | |
| 一椿輪迴確證討論集 | 王小徐 | 法藏碎金 | 宋晁明遠 | |
| 菩薩學處 | 太虛大師 | 彌陀淨土法門集 | 太虛大師 | |
| 我的慈悲主義 | 茗山法師 | 三寶歌廣釋 | 塵空法師 | |
| 佛能 | 張一留 | 了凡四訓 | 袁了凡 | |
| 佛學文集 | 俞平伯等 | 人間愛晚晴 | 夏內尊等 | |
| 觀音菩薩本迹因緣 | 溫光熹 | 念佛歌 | 溫光熹 | |
| 地藏菩薩本迹因緣 | 溫光熹 | 偉大的佛教 | 王恩洋 | |
| 佛教根本思想概說 | 梁啓超 | 參禪要法 | 石天基 | |

上海图书馆藏书



A541 212 0002 2355B

民國三十七年九月初版

佛學文集

每冊定價

著作者 俞平伯等

發行人 蘇慧

發行處 大法輪書局

上海(23)南京西路一四五一弄十二號
(舊名 哈同路慈厚北里十二號)

The Maha Dharmacakra Book-store
No. 12, Lane No. 1451, Nanking
Road (West), Shanghai, China.