

陳慧劍

佛典的翻譯 與 佛理的評議

——兼評「佛心流泉」的製作

佛學是一種特殊的學問。它不是哲學，因為它是實踐的。它不是科學，因為它不是分析的。它也不是「佛洛伊德」式的心理學，因為它不解釋心理現象。在學問的領域，它獨成一個門類。佛學是一種普遍地貫通於生命切面的學問，它的涵蓋面，極其廣大與奧邃。我們很多朋友，在意識上也許認為自己的思想很深，認知極廣，而一涉及佛學，便會輕薄無狀；一付批孔揚秦的模樣。其實佛學在東方與西

方知識界，正在加速擴展之中，我們相信，這不是由於它的「迷信、消極、死歸極樂」的招致誤解，而是由於它的理性、精確，以及莊嚴地肯定生命價值的意義；它在哲學、文學、史學上的地位倒是其次的。

知識是一種權力，但也是一種矇蔽。常常彼此互不相容。人類的執着，常常會排斥異己，彷彿馬克思主義排斥一切民主、自由的思想一樣。

談到佛學時，有些人便不免與朱程陸王沉湎一氣，「沉空滯寂」一番。如此一來，極易流於「情見」與「戲論」，不是真知識的態度。因此很少人會像熊十力先生那樣去精思盡慮、去臨淵履薄，對佛學加以揣摩梳理的。

我們不管在整理古人遺珍，還是去發掘先賢之未得，而謙沖、容忍的氣度，是不該讓古人專美的。

就佛經的翻譯言：在中國歷史上，是一件驚天動地的事。中國第一部佛經的翻譯，是漢明帝永平十年（公元六十七年）迦葉摩騰、攝法蘭合譯的「四十二章經」，祇有二千三百三十九個字。而中國歷史上第一次龐大的譯經事業，則是公元四〇一年鳩摩羅什到

長安以後，由姚興支持的譯場，經常動員博學深思之徒，三千多人參與其事。

他們的譯經態度，據「晉書」說：「——羅什持胡本，與執舊經，以相考校，其新文異舊者，皆會於理義，續出諸經三百餘卷，皆羅什所譯。」

什譯「大品經」時動員五百餘人；譯「法華經」時，動員沙門二千人；譯「思益經」時，動員僧衆二千多人；譯「維摩經」時，有一千二百人，皆諸方英秀一時之傑。「維摩經」總共三卷、十四品，二萬七千字而已。

譯經之難處，不論梵文中譯，還是古文今譯，有兩大關鍵：一是佛家名相的辨解難；二是微言奧義證微難；古人對經典的求解，祇是疏註科判，不像現在人曖昧籠統，向自己交代了事。因此，有許多人反對佛經語譯。

陳援庵曾說：「——什公的功績，全在翻譯。但古今譯書，風氣頗有不同；今日識外洋文字，未悉西人哲理，即可譯哲人名著；而深通西哲之學者，則不從事譯書。然古昔譯經之巨子必須先即爲佛學之大師。……」古人譯經，譯出其文，即隨講其義，而譯場助

手，也都是聽受義理的高徒。羅什譯經，同時也在講經。慧觀的「法華宗要序」說：「——有外國法師鳩摩羅什，更出斯經，與衆詳究，什自手持胡經，口譯秦（華）言，曲從方言，而趣不乖本；即文之益，亦已過半。雖復雲雲披翳，陽景俱暉，未足喻也。什猶謂語現而理沉，事近而旨遠，又釋言表之隱，以應探賾之求。」

這是羅什的譯經。而第二次譯經，便是唐三藏玄奘法師。

玄奘在貞觀十九年（六四五年）正月二十四日回到長安，三月卓錫京都弘福寺，開始譯經，直到高宗麟德元年（六六四年）二月五日，六十三歲逝世，做了二十年的譯經工作，總共主譯了七十四部經論，一千三百三十八卷，其譯事之盛，尤過羅什。而其譯事之嚴謹，譯場之組織，更爲詳密。整個譯場人事區分十部：①譯主，②助譯，③證文，④書字，⑤筆受，⑥綴文，⑦互校，⑧判定，⑨潤文，⑩梵唄。同時玄奘又創定了「五不翻」的準則。

一、秘語不翻：如佛經的咒文。

二、一詞多義不翻：如「薄伽梵」等。

三、我國未見之物不翻：如「閻浮樹」等。

四、依古例不翻：如「阿耨多羅三藐三菩提」（

即「佛心流泉」部一第七頁使作者困惑的「

無上正等正覺」之音譯）等。

五、爲使讀者生信仰心、莊嚴感之文字不翻；如

「般若」，佛名等。

觀乎羅什、玄奘對譯經從事之隆重、莊嚴、細密，可以想見。至於歷代個人譯事，從漢代安世高以下，都是沐浴、薰香、觀想、廻向，淨意傾誠，無不「口陳筆受，言既稽古，義又微妙，凡所出經，類多深玄，貴尚實中。」此種態度，詢之今人，已不可求了。

譯作之事，迨嚴復出，提「信、雅、達」三端爲則，祇就文字本身而言，與古人之細密相比，已是別有一番將事。今人譯書，如陳援庵所云，不懂哲學者譯哲學，不明歷史者譯歷史，不了文學者譯文學，混同江鮑；今人之西書中譯，按理也該遵法古人，可是時代之匆促，能兼備「信、雅、達」者，已如龜毛，而「不信、不雅、不達」的手筆，也就不知多少。一本書中，挑出成擔的錯處，千補百納，自由心證，想

當然耳，是如何地可怕！

本來，「翻譯事業，難於創作」，從古人譯經，可見其情；而今人之迄今，變文言爲語體，其實也不易。但最要者，也要「守死信道」，而「雅、達」爲其輔備。如果任意曲釋古人，支離前賢用心，連思想義理也可以塑造，那又何用乎翻譯？如果既翻譯之，又批判之，衡量自己超越前人，就不如立「一家之言」，來得痛快！

今人譯古，多用直譯，坊間習見的條例，大分爲「本文、注釋、今釋、衍義」四端，如商務、三民的老子、尚書、禮記、古文觀止、四書等譯。這比古人注疏古書，又近一層，便於不諳文言者閱讀，這種譯法的好處，是章對章、句對句，你打馬虎，一眼就看出，矇蔽不了天下的讀者，而且也無法曲解書中義理。知識，是天下人的公器，你曲解，逃不了衆心誅伐。如果「自由創作」，把翻譯古書當小說來辦，無論如何，是於心有欠的。

對古書之譯，不尙意譯，亦不可各說各話，最大的好處，就是限制「迴避忠實」。即使你存心忠於原作，也應該回避這一事實。文章是千古事，譯書亦然

；領着廣大的求知者，是如何一件神聖的責任！

因見長鯨出版社印行的孟祥森先生譯作「佛心流泉」，虔心拜讀，非意料地發現，此書是平行發展的意譯，看了原文，不知譯文面目；看譯文，又忘了原文理趣；名相不僅無從對照，思緒也無從尋譯，翻來翻去，目爲之眩。雖然譯文儘求淺白，因爲這是佛經，又有它自身「難處」，從頭到底，再加上製作者自己的理趣，因此，一個入門人，對此書的思想，甚至於大意，就會混成一團霧。

我自己不會譯書，但覺得今人譯書，也該取法古人，信爲第一。

因爲佛經的翻譯很難，同時聯想到對「佛理的批判」問題，恐怕更是重山阻隔，不是一般人可以任情下筆的！佛學的義理，在今天世界的知識界，似乎已經有了一個肯定的「承諾」，它不是「毒草」。（共產鐵幕例外）

中國歷史上，批判佛家思想的最大公案，便是「宋明理學的興起」。至於韓愈的闢佛、三武一宗的法難，以及今天中國大陸的毀經滅佛，都是情緒的，思

想定於一尊的現象，不足為訓。

知識份子從義理上關佛，由宋明諸儒開始，是師出無名，因為他們也是從佛家屍骨上走過來的，雖關也難免弄得自己一身「佛氣」，沒關出一個什麼規模來。他們畢竟以「聖賢事業」相期許，但從無戲論。見了和尚罵禿子，像林語堂先生那樣幽默，那樣淡薄，他們不做。

嚴格地說，從義理上批判大乘佛學的中國思想家，祇有熊十力先生一人。他批判佛理，從不落情緒，不形顏色，莊嚴而敬慎，透徹而謙沖，不唯是「破」，而且有「立」。這種態度，連佛門中人也敬佩。這才是真知識見地。才是哲人器度。

今人要評議佛家義理，最少對佛家大經大論要透徹，那是佛家思想所寄；如僅從事相去批，不可能落實。佛家基本義理核心，是「空性」(Śūnyatā)，由空性開出「空有」兩系，然後拔出「台、禪、賢、淨、密、法相、三論、律」八宗和小乘「成實」、「俱舍」。這八宗大經大論有「華嚴、法華、般若、楞嚴、維摩、深密、楞伽」諸經，「中論、百論、大論、攝論、瑜伽、成唯識」諸論。

古代的宗師、八宗皆通的，祇有公元二世紀的龍樹，以下，到佛教傳入中國，專深者多，而兼博者少。像今天在台的大家，印順法師，深入經藏，專慮三論；南懷瑾教授，默運禪宗。因為人生有盡，佛法無涯，要深通三藏，何其之難？而要加以批判，關空析有，出乎其外，入乎其中，蜉蝣渡海，即使有這份豪氣，也會淹死。

我並非是在這裏撫着別人的財富，夜郎自大；要批判佛理，不說精通三藏，在義理有超越的見地，最少也要有相等而不同的眼界，才有條件談批判；否則馬來驅去，從何說起呢！熊十力氏，秉其超脫的夙慧，出佛入儒，成「唯識新論」，建「新儒家說」，依然不言斥破，迴避「謗佛」的歷史污痕，而其評處，祇見義理，不着斑駁，是其高遠。

熊氏評佛，從「空」上着筆，認定佛家「蕩情滌妄，史無前哲，空非空無，寂非枯寂，是大解脫；惟是破破成空相，反礙生化之機」(並不是說佛家就真的枉空枉寂)，這是新儒家窺見佛氏義理的「偏處」，「不如大易無為而兼有為，體用一如，因此名為『恆轉、功能』，以與佛家真如相配。」熊氏的批評，

有他深刻的思想體系在，可是熊氏「新論」一出，即有歐陽門下呂澂以「破新唯識論」應問，熊氏又以「破破」相答，兩氏以哲人論道之墨，針鋒相接之中，不捨慈悲，不及浮末，真是令人敬愛！

佛家思想最大功德，是蕩滅人性的黑暗面，直到「業盡情空」，回到生命最高聖境，這是古今哲人所共取的目標！

佛經雖多，雖然也以「出世」為依歸，但它絕不是一味「出世」。它有一條通過「入世」的途徑，完成「出世」功德的理想。而且出世與入世，與我們俗見上的所謂消極與積極也無關。甚至與人生幸不幸福，也不可混談。因為「幸福」這樣東西，隨人而異，實在沒有個準，祇依人心而浮動。你認為「性愛」就是幸福麼？那麼沒有性生活的兒童、老人、神父、殘缺者，就沒有人生之樂麼？老康德一生沒有娶婦，他活得如何？「出世」祇要出得灑脫、不虧欠社會，也非惡事。偏偏這個世界出世的人太少，盡出些入世作惡太多的族類，把美麗的地球，弄得齷齪蒙羞。

如從事相上批判佛家義理，正如從蘋果上找斑痕一樣，植物界這種蘋果是批不完的。秀才孔子的罪

人，結婚的神父是天主的罪人；蓄午妻的男士是潔身如玉的妻子的罪人。萬類之中，每一類都有「異種」，把裏小脚的罪惡，記在朱熹頭上，是不道德。但你可以像胡適之那樣，認定「小脚的文化」，正是「中國的文化表徵」。事相千差萬別，而真理古今中外哲人同證。

孟書的序列是：

(1)致讀者。

(2)部一：都是同樣的活泉。這「部一」是以自己的概念來批判佛家的義理，以「己心」所出，代替「佛心流泉」，在文義上是破而無立。

(3)部二：古經今譯。共八節，以「心經、金經、壇經」先後為序，中插譯注。

(4)後記。全書二四五頁。

在上一節我說過，佛經之譯，以及義理批判之難。但也不是絕對不可批評；佛家門下自己也會同室操戈呢。問題在你的批評之筆，是否不帶情見，不着雜慮。

因為，佛法的含蓋廣，事理透關圓徹，你的眼界

稍有不及，就難免墮入自己陷阱。在「本體」上，透過佛家親證的光風霽月、言語道斷、心行滅處的世界，你不能理會，你覺得障礙，你的批判，勢必是蜀犬吠日，而以「出世」、「遁世」作藉題，在今天大有商榷餘地。

孟書之評佛處否定多於肯定，對中心所譯的經典，是很大的抵觸；而知解在了義與不了義之間，評事多於批理；批理落於飯釘，批事落於皮相，因此就難免構成所謂「戲論」。

在譯經部份，依一般體例來說，給讀者很大的不便，因此也使讀者很難抓到書中概念。所抓到的，則是「部一」作者自心的流泉，而不是「佛心流泉」。這兩種泉，也絕不是「都是同樣的活泉」。

孟書根據鈴木說「梵文沒有『度一切苦厄』，這句是玄奘加上去的。」在「部一」十五頁及五〇頁註四文中，將「照見五蘊皆空」與「度一切苦厄」打成兩槓，認為兩者沒有關係。其實中國歷代學者，對「心經」這兩句話都有貫通的疏證。心經是般若系統的綱領，文極簡而意賅，在這兩句之間，並沒有作分解

說明為目的之必要。五蘊之分類也不專為研究心理現象。因為觀自在菩薩能「照見五蘊皆空」，就已證悟「諸行無常、諸法無我」，在主觀上他已圓成佛道，從一切苦中解放出來，而客觀面，他以願力去履行度一切苦的衆生，是順理成章的。五蘊之身，便是假合之身；受縛於肉體，自然不免「一切苦」。「照見五蘊皆空」，在理性上一切苦已成解脫。至於鈴木說：「度一切苦厄」是玄奘所加，焉知玄奘當時帶回來的梵本就沒有「度一切苦厄」這一句。經文說：「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。舍利子！色不異空，空不異色……」就經義、文氣、文字結構言，加都比不加圓融緊密。在思想層次上則更為深透。因此，我們不能因「未定案」而人云亦云。鈴木與玄奘孰深孰淺，實難定論。況且，日本與西方學界，對佛經文獻版本學討論很多，孟譯未能理會這些資料，而竟以鈴木之見為意見（而鈴木又非這方面專家），顯有問題。

關於翻譯「壇經」，採用敦煌本，其目的存真；但這個殘本究竟真到何種程度，無人肯定。就義理言，敦煌本遠沒有「後起本」思想精熟。目前坊間可見

的丁福保箋本比孟譯敦煌本「增益出」的「行由品」中，有幾節很重要的，列錄於次：

一、「——三鼓入室，祖以袈裟遮圍，不令人見，爲說金剛經，至『應無所住，而生其心』，惠能言下大悟。……」（見「丁箋十三頁」）

二、「——何期自性本自清淨；何期自性本不生滅；何期自性本自具足；何期自性本無動搖；何期自性能生萬法。……」（見「丁箋十四頁」）

三、「——不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？……」（見「丁箋十七頁」）

四、「——一僧曰風動，一僧曰旛動，議論不已。惠能進曰：『不是風動，不是旛動，仁者心動！……』（見「丁箋十八頁」）

五、「……獵人隊裏討生活——」（同上頁）

在孟譯本一至十二節，也就是傳記部份，都不見收錄。孟譯係根據美國聖約翰大學陳文濟教授「壇經」注解導論前言，說明後出本（丁箋如是）多爲後人增益，而這些增益的部份，却都是今人認爲壇經中的精華部份。關於「壇經的諍議」，自民國五十一年以

後，中央副刊上已有多次討論，其中包括錢穆、楊鴻飛、東初法師等人；印順法師後來也曾著文（見妙雲集）覆按。這些文字都有很重要的參考價值。

在佛家有幾條最客觀的肯定真理的準則，即所謂「四依」。便是「依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識」。在「依法不依人」項下，便是說，即使是釋迦摩尼，他說的法，有了問題，也不算佛法；相反的，一個賣牛肉麵的，講的道理，合乎佛理，也是「佛法」。可見佛法是見理不見人的。也沒有時空局限的。因此，「壇經」即使後人追加、潤色過（心經也如此），追加的人也不是等閒之輩，追加部份，祇要密合壇經義蘊，便不能認爲它不值得翻譯。論思想的水到渠成，敦煌本遠不及後加本。（「壇經」本身也不是佛說的，「老子」也不是初本。）

南京支那內學院歐陽竟無大師曾斷言「大乘起信論」是齊梁間小兒作。也有人認爲「楞嚴經」是偽經。但是這兩種大經大論其義理無懈可擊，今人依然視爲「佛說」，而「佛法」也不是釋迦一人獨說。孟書譯本取敦煌，顯然不及取坊間後起本來語譯，更能適

應普遍的中國知識界。如果取後起語譯，份量超過敦煌本很多，可單譯；如果與金剛經合譯，可將敦煌本列作「附錄」，以為對照。體例上則揚棄平行譯法，逐品逐節對譯，加注，分品述義，這較確實，也便利讀者。其實丁福保的箋注本，凡稍具文言基礎的讀者，讀後的觀念會比孟譯本更清楚。丁福保是佛學大家，文字踏實，沒有曲架之處。

佛經語譯，本是十分周折之事，孟書如果不在自己見地上，任意覆案，倒可以嘗試的。至於該書名相上的差距，由於篇幅，又由於它是「意譯」，已無從置喙。這本書，重要的是「思想問題」。名相的出入，尚為次要。

關於孟書的思想問題，拈出重要幾點，加以列論。

一、孟書說：「唵佛號是後人設計出來的一個方法，用來求心的安靜固然不錯，但它對個人來說缺乏原創性的感悟，使人往往祇顧唵佛號，而跟世界沒有直接生動的接觸，使淨土一法，往往變成了逃避世俗世界的辦法，或成了『積功德』以求不下地獄的辦法

，數起念珠來完全和撥算盤一樣……和『商人心態』一致……」（見部一第六頁）

「唵佛」不是後人設計出來的。它是一種方法，也是目標。有體也有用。它的思想源頭，出在楞嚴經「大勢至菩薩圓通章」（文長不錄）、法華「普門品」、華嚴「行願品」、以及「無量壽」、「觀無量壽」諸經，這些經典中都有出處。「唵佛」有兩方面的意義：一方面同「參禪」一樣，都是透過一種方法，達到心志純一的（三昧）境界，然後親證佛性。禪家話頭，不過是「刺激」人起疑情，大疑大悟，小疑小悟，從疑中擬心集志，頓破關障，同唵佛之滌情蕩妄，沒有不同。念佛等於「攻堅」，也是手段。唵佛對個人是否「缺乏原創性的感悟」，因為它不是禪宗，即是要啓迪一種感悟，也不是目的。念佛祇要求「一心不亂」，所謂原創性感悟，該是禪家目的，談到祇顧唵佛，與「世界有無生動的接觸」，這不能憑判斷。這個社會究竟誰跟世界有了「生動」的接觸？是企業家嗎？

至於「數起念珠如撥算盤」、「積功德」、「商人心態」，這不是義理問題，有人念佛求福求壽，生

這種功利心，是單一現象。因此，從事上批理，難免見山不見嶺。

二、「——我必須用我自己的領會來解佛經，否則佛經對我便沒有意義。——我對佛學的看法是不是佛學，並不重要；重要的是它忠不忠於我自己。——佛經中有我不同意的地方，有我認為矛盾的地方，有我認為虛偽的地方，有我認為觀念不清的地方，有我認為調子太高、架空的地方，……我必須把它拉下來！……（豪氣干雲！）」

「——說真的，這些年來，『無上正等正覺』和『自性』兩個名詞一直讓我困惑。我不知道那究竟是什麼（我必須承認，我也沒有做過特殊的努力）？」

「當我想按照傳統某些解釋法那樣解釋時，或按照某些經文前後對照那樣解釋時，我立刻察覺到跟我自己的感覺不貼切。那是架空的，是勉強的，是虛偽的。那不是我的，跟我沒有關係，這時我便了無興趣，覺得糟糠一片，因此不得不有一種想造反和革命的感覺。譬如說：我覺得『步行騎水牛，空手把鋤頭，人從橋上過，橋流水不流！』這種詩句不管多深妙（或再明白不過），都是不必要的，都是玩把戲，我不

喜歡的！」（部一第七、八頁）

——對思想層次較深的理念，由於各人領會的程度不一，自然到某一層便產生「心障」。由此製造出來的「喜歡不喜歡」，是一種情緒，不關乎義理。任何人按自己的心態解釋佛理（除非已悟真諦），使佛理適合自己的框框，都是「情見」。佛理不是任何按照自己方式來解釋的一種心理現象。你認為「矛盾、虛偽、觀念不清、架空、想革命造反」之處，剛好就是熊十力、唐君毅他們肯定佛理精深博大之處。佛家的公案，不過是工具而已。不必有此一縛。熊十力氏所謂大一小的一，人人同具、人與狗子同有。即使你為它悶得想革命，正是你桶未破，你縛未解，在「悟前」（或者說知解未達）的黑暗狀態。

那個「正覺、自性」，我們相信不是製作者的名相不了，而是「理障」，對「佛性」的懷疑，歷史上有許多人都曾發生過。王陽明格竹子時的心態恐怕也有此感。

有時我們遇到老子的「恍兮惚兮」，孔子的「無聲無臭」，也會驚人。用情緒看形上世界，也真是

——辛棄疾「青玉案」：「——衆裏尋他千百度，驀然回首，那人却在燈火闌珊處。」也都是蠻驚人的。王國維說它是大詞人的第三境。非真正大學問、大生命難入此天地。用文字相比類，「見山見水」、「橋流水不流」，都可以一概吧！

凡本體之學發爲文字（因爲不該以文字道斷），所以表起來總是隔了一層，不能直接呈現；就祇有讓它「橋流」而「水不流」了，如此「戲論」，也是無可奈何。

三、「——佛教兩千多年所講的『無生死、無心、無我』之論是徒勞無益的，不收實效」；因爲它否定了生命的事實，頂多爲遁世者提供一些自我安慰和自我矇蔽的藉口而已。

「心經中說『照見五蘊皆空』（明白物質與精神皆由組合而成，沒有不變的實質），然後接了一句『度一切苦厄』便是這樣跳過來的（案：孟書據鈴木說有此一跳）。那意思就是說，當一個人了解到一切事物（包括自己的生命和自己的我），都是組合而成的時候，他就不再痛苦、有恐懼、有留戀了。他就解脫生死，甚至不生死了。這是多麼安慰人的話。但又

何等阿Q！……」（「部一」十五頁）

孟書同頁又說：「『照見五蘊皆空』在『認知』領域中只是跟虛無主義同一階段。『照見五蘊皆空』若沒有伴隨着『欣然於五蘊皆空』，則立刻會產生絕望和痛苦，……可怕病症。……」（在「苦」字下註云：「當然印度人由於視生命爲苦，懼怕輪迴，如今照見了五蘊皆空，當然就知道原來沒有輪迴，自己來生也不必受苦了。『因爲根本沒有來生』。因此『照見五蘊皆空』，究竟使人是解脫或絕望，端看『愛生』與『避死』而定！……」）

孟書這一番高論，形似而實非。不依義理而尋章摘句，支離構妄。佛家講的「無我、蕩執（無心）、不住生死（無生死）」，這都是佛學思想中心部份。孟書否定二千年來的佛家心理論，陷之爲一種矇蔽，陷之爲不顧生命事實，在經典上完全沒有根據。除非他把「無我」妄解爲「我沒有」。「無心」，就是「我『沒有心』」，「無生死」就是「沒有生死這回事」，要如此餽釘，三歲兒童也不會上當，不要說中國二千多年的歷史。佛家基本思想，透過「空觀」，使生命導入一個更無限的自我；因爲生命永恆不滅。經過

佛法上的實踐，而親證到那個「無限的自我」，把生命擴展，生命有了無限的光景，人類精神便不再枯寂，不再物化，這又如何算是肯定了生命的事實。所謂「遁世」，隱居山林，自耕自給，存赤子之心而養其本然之性，在形體上退居物質生活的第二線，把生命與自然結合，比那些欺世盜名、男淫女媚、營私苟詐的市井偽學之徒又如何？「遁世」，是一種思想上的淡泊；你說陶淵明的生活是「遁世」嗎？「遁世」說不上是尋求自我安慰與矇蔽，在實踐佛家生活的人尤其如此；他們絕不會像孟浩然以隱居鹿門作為進階的手段，一個人祇有慾望無法滿足時才產生「絕望」。一個人如果沒有體驗過佛家的實際生活，實在無從了解他們的生活內涵。

今天你批判佛家義理，在中國歷史上是徒勞無益的，那是「絕招」，不知有幾個人能同意？何況這種「有益」與「無益」，祇是某一個人的興趣。孔孟思想，在中國大陸遭遇一千條一萬條理由來批判，有人來以文字魔術來批判佛理，也是不足為奇的。孟書對心經之曲解、妙論，恐怕是古今少見。其實「心經」、「金剛經」、「壇經」，都是空性系統的大經，祇

看禪宗以「金經、壇經」為他們主要的常課，便知它們在思想上的互關性。孟書既肯定「根本沒有來生」（十六頁註），此種科技派的「斷見」在其心中凝結，則一切宗教、一切生命永恆現象的價值、一切形上論、一切天人合一思想，都可毀棄。而他對「壇經」的肯定（所謂「中國佛教到『壇經』才不講苦、不講脫苦，不以生命為火宅，而祇講清純的安定與智慧（部一第七頁）。……佛教的生命到壇經，才有了生機」），也自我矛盾，成為不必要。

佛家的義理，自始至終便是講的「生命的安定與智慧」，何以到「壇經」才發現？佛家之「談世間苦、談脫苦」，有「談苦脫苦」的書，壇經祇是未及而已。般若系統的經，幾乎都很少涉及事相。它們祇在建立「生命的智慧」，這不是特別有了壇經，佛教才別有生機。所謂「法不孤起」，壇經的思想淵源，是「金剛經」，也可以說是「心經」。

孟書對佛經「人生如火宅」的譬喻，認為是導源於印度的地域與生活條件貧乏，由於早熟、多產、貧窮、早衰、痛苦而導致「禁慾、苦修、阻斷男人性生

活」，而產生出世、悲觀思想，乃至與人生脫節。

又說：如果佛陀活在今天臺灣，他會向我們講「寂滅」之道嗎？他豈不會欣然於醫學的發達，節育的可行性，兒童的健康，老人的……。悲感是有深度的，但歡悅於生命更有深度。（「部一」二十五頁）

孟書對佛家思想之了解，至此令人完全無法置信。

因為幾乎凡是宗教皆「出世」，皆有「來生」建立，佛家的義諦，當然建立在「因果、輪迴、業緣、空性、真如」上。要說印度人由於早熟、窮、痛苦，而導致禁慾、早衰，而產生出世思想，這種自由想像，很難得到理性上的肯定。現在的非洲正如印度一樣，多產、窮貧、災荒遍地，為什麼沒有哲人出現？為何不產生出世思想？徵之古代歐洲，古之中國，人民的生活都不是怎麼美滿的。如以古代印度來證之今天的貧苦印度，恐怕不盡相同。古之印度階級森嚴、奴隸盛行，猶之古代歐洲，釋迦在行動上用「慈悲、平等」來號召世人，以對抗當時婆羅門社會，那何嘗不是一種思想上的革命？

一種出世思想，並不必然產生於早衰、貧窮、痛苦的社會；釋迦的出世、對情愛的超俗觀，毋寧產生於他對生命多次層面的客觀徹悟。由於「愛欲」，無疑地帶來許多痛苦，解決這種由愛欲連帶產生的痛苦，祇有透過出世、斷欲生活，才能達到「寂滅」的情境。那是他在雪山菩提樹下夜睹明星時所君臨的幡然大悟；他在一種滌情蕩執的擬定狀態下，領悟生命——除了性欲、感官之樂、相對的好惡之間——還有另一層不為凡夫俗子所知的世界，那便是「佛性」。

在「斷欲」這一層，最為孟書所批評的尖銳點。因為這一點，連帶在某一關鍵下產生了局部的被「犧牲」的一面。也由於這一層，孟書肯定了釋迦和弘一大師的拋妻別子是一項自私、殘忍、不人道——他們的心會不安，最後會逃過一死嗎？——這種批議，任何人都會道得！可是當時的釋迦、弘一大師的情境沒有幾個人會得。在這種遭際下也沒有幾個人能「放下」。他們大捨大割，不僅是割親情、割身家，也是對自己的一切私欲、肉身作一次千古一時的決戰。在佛理言，這是回小向大。當那個契機之下，除此而外，別無選擇。當他們誓志求證另一個亙古長新的生命之

時，他祇有忍淚絕「愛」。到此時，你「責備」他「自私、殘忍、不人道、不能逃過一死」，他們也祇有垂目悲憫了。

「愛是生死煩惱根本」，釋迦、弘一大師是兩千年來佛教歷史上極少數的拋妻訣子出家的例子。但是，你別以為佛學是一種「同歸於盡」的哲學，它不能採取正視的態度來對待「愛情與性」，那你錯了。學佛的人絕不祇是和尙。而且佛家在棄俗絕欲上是一個層面，在兩性的倫理生活上，又是一個層面，並非是兩個層面對立。因為釋迦知道，生物這種東西，絕不可能清一色都是雄性，因此，即使天下人都皈依了佛教，家庭會依然存在；你依然過你愉悅的夫婦生活好了。對父子之情，夫妻之愛，以及世俗的情誼，佛家從未否決。它否決的是「淫慾泛濫、娼妓與登徒子橫行」的社會，在佛家戒律學裏，都有條文可證，這不是曲意迴護。如果佛學禁不住這一點小風小浪，它早在中國歷史上翻船了，豈待現在？

孟書在「後記」中說：「……要從目前的世界火

宅中走出來，什麼佛教都不再重要；他認為要關懷切身的面臨地球自殺問題，比所有宗教、政治、經濟、文學、藝術都重要得太多——」問題是，人類是否會放棄一切理性與感性的知識、理想，而心無傍鶯地去返璞歸真，專一從事於「自救」？孟書指出人類自殺的因素——「競爭」這兩個字，恐怕永遠沒有法子消滅；競爭的局面，也永不曾終止。那是人性中「向上」的一面，也是執着的一面，貪欲的一面。是與生俱來的根性。那倒正是佛家所要澄清的一部份！

孟祥森先生寫這部書，忠於自己，是絕對事實；對他的作品已盡到製作的全力。但是批判佛家事相、思想的趣向，剛好也批判了他所語譯的兩部經的基本思想，這種寫作方式，是很少見的。

我們的自由社會，不容思想定於一尊，是我們生活的可貴處；但是也無需越俎代庖，強作解人。我說這番話，正如孟先生寫自己的書，人們都會在寧靜中找到自己！