

内明

集漢穀城刻石字



85

第八十五期 目錄

封面	濟南千佛巖之四門塔	吳汝鈞	3
專稿	日本及歐美之佛學研究點滴	廣嚴	9
	我為什麼出家		
譯稿	歐美佛學研究小史(續)	J. W. 狄雍著 霍韜晦譯	12
筆譚	佛經翻譯與白話文學	智銘	15
	漫談佛經中的文字困難	何博元	18
妙文共賞	佛法中「愛」及「邪正分別」問題辯論的總結	歸耕廬	19
	——轉載菩提樹三一五期——		
佛教藝術介紹	濟南千佛巖唐代石刻	編輯室	24
四眾堂	評「佛法中『愛』及『邪正分別問題』辯論的總結」	沈九成	26
	——兼答歸耕廬先生		
	賴皮格局	吳汝鈞	31
佛教文藝	辱佛與誣經——關於討論佛學問題而起的妙論(續完)	吳汝鈞	32
	有驚無險——南遊日記之二	謝冰瑩	36
	永懺樓隨筆之廿九——在家吃素與出家苦行	馮馮	38
	淨室心聲之八——春旅圓通寺	張雪茵	42
教界動態	般若波羅密多心經	編輯室	44
封底裏	焦山鐵塔	盧前	

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd, Lamti, N. T. Hong Kong
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 新店鎮文中路50號竹林精舍
台北市桂林路二號之一(三樓)佛教書局
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, Narih St., Manila, Philippines.
日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 Southill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Budd. Sangha Federation of India 6, Tiretta Bazar St., Calcutta-12, India.
香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處
承印者：文采印刷公司
電話：五・七一六五四

佛元二五二三 中華民國六八年
公元一九七九年

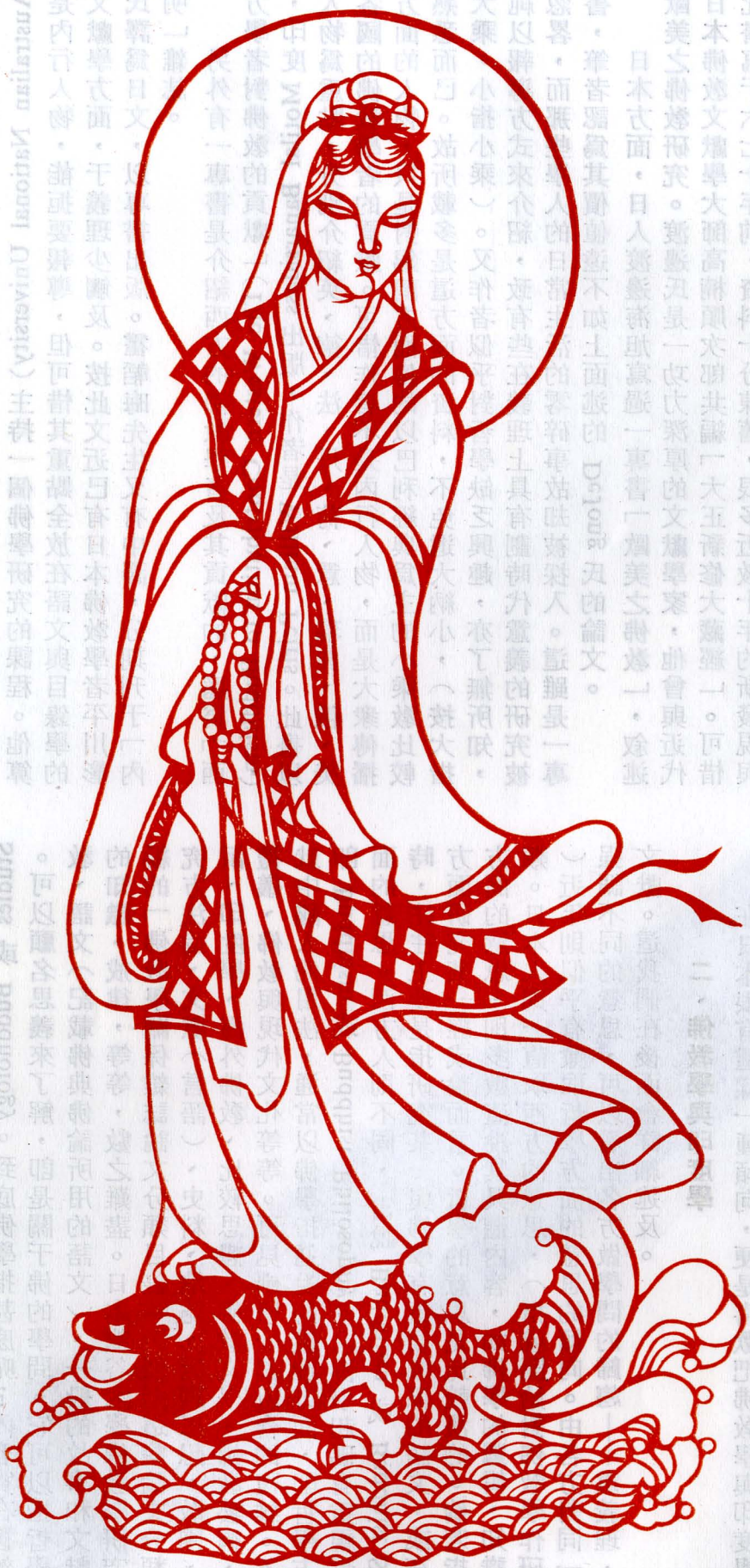
四月一日出版

定價每冊港幣貳元

此書寫于六十年前，資料十份，其旨在報導一下日本佛學之研究點滴。這裏值得留意的是點滴兩字。這是零碎不完備的意思，即是，本文所介紹的，大抵都是零碎不全的東西。之所以如此，原因自有許多。主要是筆者在這方面的所知，十分有限，故只能就所知而作部分的介紹。另外是手頭資料不全及時間的

日本及歐美之佛學研究點滴

吳汝鈞



本文題爲「日本及歐美之佛學研究點滴」，其旨在報導一下在這方面的資料。這裏值得留意的是點滴兩字。這是零碎不完備的意思，即是，本文所介紹的，大抵都是零碎不全的東西。之所以如此，原因自有許多。主要是筆者在這方面的所知，十分有限，故只能就所知而作部分的介紹。另外是手頭資料不全及時間的

本文題爲「日本及歐美之佛學研究點滴」，其旨在報導一下在這方面的資料。這裏值得留意的是點滴兩字。這是零碎不完備的意思，即是，本文所介紹的，大抵都是零碎不全的東西。之所以如此，原因自有許多。主要是筆者在這方面的所知，十分有限，故只能就所知而作部分的介紹。另外是手頭資料不全及時間的

限制，這些自然是可以克服的。但筆者無意在這方面作全面性的系統研究，只想盡一點報導之責而已。若能通過它而使對佛學研究感興趣的讀者多開一些眼界，筆者便很滿足了。

這種報導式的資料，無論在日本或歐美，都不多見。這可能由于佛學研究在日本比較集中，合作機會多，一般的日本讀者容

易獲得這方面的資料。故日本人自己很少寫這方面的報導。歐美人士則因限于語文的障礙，很難獲得在這方面的全面資料。一個歐美的佛教學者，要花上很多年時間來通曉梵、藏、巴利、漢這些佛學的原典語文，而日本方面的研究，自然是用日文表達的，研究面廣，內容又複雜，歐美學者自然難有餘力兼顧了。故亦少報導這方面的研究狀況。

關於歐美方面的佛學研究的介紹文章，就筆者所熟悉的，有 J. W. DeJong 的「歐美佛學研究簡史」(A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America)，載于日本出版的佛學期刊「東方佛教」(The Eastern Buddhist, New series, Vol VII, 1 & 2) 之中。DeJong 氏は佛教學者，現在南澳洲國立大學(Australian National University)主持一個佛學研究的課程。他算是內行人物，能扼要報導，但可惜其重點全放在語文與目錄學的文獻學方面，于義理少觸及。按此文近已有日本佛教學者平川彰氏譯為日文，以專書出版。霍韜晦先生又有中譯，分期刊于「內明」雜誌。

另外有一專書是介紹西方的佛教學者及其貢獻的，題為「西方學者對佛教的貢獻」(The Western Contribution to Buddhism)，印度 Motilal Banarsidass 出版，作者是 William Peiris。此書以人物為重點，分別介紹英、德、法、丹、荷、意、瑞典、俄、美各國的佛教學者的貢獻。可惜作者不是內行人物，而是大眾傳播方面的人物，只是對錫蘭方面傳的以巴利經典為主的小乘教比較熟悉而已。故所載多是這方面的資料，不免遺大納小，(按大指大乘，小指小乘)。又作者似乎對哲學缺乏興趣，亦了無所知，純以報導方式來介紹，致有些在義理上具有劃時代意義的研究被忽略，而那些學人的日常生活的零碎事故却被採入。這雖是一專書，筆者認為其價值遠不如上面述的 DeJong 氏的論文。

日本方面，日人渡邊海旭寫過一專書「歐美之佛教」，敘述歐美之佛教研究。渡邊氏是一功力深厚的文獻學家，他曾與近代日本佛教文獻學大師高楠順次郎共編「大正新修大藏經」。可惜此書寫于六七十年前，資料十分陳舊，很多近數十年的新發現與

新研究皆未收錄。另外又有日人井之口泰淳寫了一專文「佛教之研究文獻在歐美」，載于龍谷大學佛教學會編集的「佛教學研究法」一書中。此文如其題所示，主要是列舉書目，缺乏足夠解釋，輕重亦無別，價值亦不如 DeJong 氏者。

另外，有一本題為「東西佛教學者傳」的書，日人鷹谷俊之著。這是一簡單的傳記書，不能算是專書，但由此亦可窺見東西學者在佛教研究方面的概況。

一、關於佛學與佛教學

首先面臨的問題是名稱方面的。所謂佛學，是中國人一向通用的名詞，日本方面則喜歡用佛教學，英語的相應字是 Buddhist Studies 或 Buddhology。到底佛學指甚麼呢？內容實在複雜得很。可以顧名思義來了解，即是關於佛的學問。它可以指哲學、宗教、語文(記載佛典佛論所用的語文)、一般的故事和文獻方面的知識、戒律，等等，數之難盡。日本龍谷大學佛教學研究室所編的「佛教學關係雜誌論文分類目錄」，便把這些論文分類為研究方法論、文獻(言語)、史料、地誌、教理思想、教團、各教派、印度學、海外佛教、比較思想、佛教文學、佛教藝術、佛教禮儀、佛教與現代文化等等。可見佛學一辭所含的複雜。不過，就中國人的用法，通常以佛學指通說的義理方面，即哲學方面，即 Buddhism 或 Buddhist Philosophy。說佛學起碼有重視哲學方面的意思。西方人則不同，當說 Buddhism 或 Buddhist Studies 時，往往主要是指研究某一與佛學有重要關係的語文，或在文獻方面研究某一經或論而言。哲學的意思是比較淡的。倘若指哲學方面的意思，則多數直說其具體內容，如佛學的邏輯、知識論一類。日本人則一直取西方的意思，(指就開始對佛教學作研究言)近年則似乎有兼取哲學方面的意思的傾向。由各方對同一詞而強調不同的意思，可以看出各方做學問的歸趨——重義理，或重文獻。這我們在後面會詳細述及。

二、佛教學與印度學

在日本很有這樣一種傾向，便是喜歡把佛教學與印度學(In-

dian Studies, Indology) 拉在一起。所謂印度學即是有關印度方面的研究。語文、文學、哲學、宗教、藝術、歷史等皆在內，一如所謂漢學 (Chinese Studies, Sinology) 之所含。不過在日本的這兩者的結合，通常是以梵語為牽線，聯繫着哲學、宗教、與文學。日本有印度學佛教學會，會員眾多，每年出版「印度學佛教學研究」(印佛研) 的年刊，一般來說，研究範圍精專廣博兼具，學術水準亦高。京都大學在這方面表現得更為明顯。印度哲學史、佛教學和梵語學三系關係特別密切，三系學生共用同一個研究室，三系的教授，常常是同一研究生的指導教授。佛教學系的重心，全放在印度佛學方面，學生亦只習印度佛學，而旁及西藏佛學。習印度佛學主要是操演梵文。印度哲學史系方面亦以梵文為主。梵語學系當然主要是習梵文。結果梵文成為三系課程的焦點。

這種現象在美國亦是有的，例如威斯康辛大學 (University of Wisconsin) 的佛學研究即屬南亞洲研究 (South Asian Studies) 系。按南亞洲主要是就印度、西藏、錫蘭言。佛學研究的教授，通常都比較重視印度方面的根源，中國及日本方面便相對地被忽略了。在澳洲的澳洲國立大學，佛學研究與梵語連在一起，而成為梵文與佛學研究 (Sanskrit and Buddhist Studies) 系。不過這似乎仍不如日本顯著。

這種關係本來就研究的興趣言，是很平常的。不過筆者認為，日本方面的這種表現，背後有一個把佛學回歸到印度的意圖。這是配合着盡量去除中國文化對日本的影響的一種做法。日本的佛學，不論就思想與學術研究言，一直都是以中國佛學為主的。把焦點從中國移到印度去，這自可減除中國文化的影響。甚至在一些小事件中亦可看出這一意圖。例如把中國名的佛陀，不稱佛陀，而改以自己的片假名來譯梵音 Buddha，龍樹亦不再稱龍樹，而改以片假名來譯梵音 Nāgārjuna。無著、世親、陳那、法稱等亦然。甚而西藏，亦不用西藏，而改以片假名來譯英語的 Tibet。西藏本來是中國的地方，日本學者以前都用這個漢名，現竟取英語，其用意恐不友善。

另外一種做法是強調西藏譯的佛教經論的重要性。梵語原典最重要，自不在話下；漢藏兩種譯本中，則通過對藏譯的重視來相對地貶低漢譯。雖然，由于藏文在文法方面與梵文接近，故易于逐字直譯，其效果是較漢譯更忠實于原文。一般情況是如此，但總不能一概而論。日本人揚藏抑漢，恐另有動機。

三、佛學研究的方法

這是研究的方法論，由此亦可見出其研究的方向或歸趨。關於佛學研究，其方法大體可歸為兩種，其一是哲學的，另一是文獻學的。哲學的又可細分為兩種，一是以哲學家的姿態來研究，即是自家在哲學方面已有一種確定的看法，而即本着這看法來了解佛學。西方的存在主義者雅斯培 (Jaspers) 的了解佛學是這一種，日本的西田幾多郎是這一種，中國的熊十力更是這一種。這種方法并不需要原典的語文，亦不是要對某一問題作很專門的研究；而只本着哲學家一己的睿知 (Philosophical insight)，就大處對佛學加以論衡，或將佛學的一些觀念，在某程度下吸收到自己的哲學體系中。日本的宗教哲學者阿部正雄氏寫「禪與西方思想」，舉亞里斯多德的「有」(Being)，康德的「理」(Sollen)，龍樹的「空」(Śūnyatā)，為人類在思想上提出解決事與理、特殊與普遍的矛盾相峙的三個根源的範疇，而一歸于禪的「無」的絕對主體道。(按此論文筆者已譯為中語，載于「哲學與文化」44、45期)。這種研究，可算是純哲學的，不過仍是一種相當客觀的比較哲學的方法，沒有大師的主觀色彩。

不過我們在這裏主要要介紹的，不是用這方法來研究佛學的成果，而是用細分的第二種。這即是把論典中某些比較專門的哲學問題，例如邏輯或知識論，提出討論，往往把西方哲學相當于這方面的理論，作為一種衡準或參考，拿來幫助了解佛學中的問題，作一個比較的研究。在作這種工作時，往往又會先把那些原來的資料，譯成現代語文。故這方法需要哲學理論和原典語文知識。

我們說，上一種是思想性的，這一種則是學術性的。西方的

佛學研究，主要以後一種成就較大，也比較能獨立發展，近年更成爲一種學術風氣。思想性的研究比較泛，上舉的雅斯培是其中著名的一位。他曾寫「佛陀與龍樹」(Buddha und Nāgārjuna)，日人峯島旭雄氏曾譯爲日語。學術性研究的奠立，似乎以俄國印度學者 Th. Stecherbatsky 爲始。他的「佛家邏輯」(Buddhist Logic)，是開這風氣的劃時代巨製。這書出版于本世紀三十年代，上冊是在比較的角度下，以西方的邏輯與知識論理論作參考，敘述佛家唯識系陳那法稱的那一套邏輯。(佛家邏輯的內容實相當于西方哲學的邏輯與知識論，而非單純的邏輯，Stecherbatsky 自身亦會稱佛家的這一系統爲知識論的邏輯 epistemological Logic) 下冊則主要是法稱(Dharmakīrti)的「正理一滴」(Nyāyabindu)及其信徒法上(Dharmottara)的注釋的英譯。Stecherbatsky 的這一方向，其後即爲以 Erich Frauwallner 爲代表的德奧一系印度學學者所繼承，在維也納形成一個佛教以至印度論理的研究中心。

日本方面的佛學研究，主要是跟歐洲的，文獻學是如此，哲學亦大抵是如此。不過在哲學方面，其所及的面比較寬廣，不像西方只限于邏輯與知識論。大抵可以這樣說，東京與京都代表着兩個不同作風的中心，都可算是有哲學色彩的研究。東京大學自木村泰賢與宇井伯壽以來，似乎在佛學、印度哲學與梵文的領域內，走綜合之路，中間經宮本正尊而至近年退休的中村元，都是這一形態。中村元譽滿歐美及印度學界，更有網羅一切的氣勢。他精于印度學，又寫世界思想史，論東西文化交流，以中國、印度、西藏、日本四支來論東方思想。東大後起之秀玉城康四郎專研天台學與日本哲學，又好談論比較思想問題。京都方面，京都大學的西田幾多郎、田邊元、久松真一、西谷啓治，和大谷大學的鈴木大拙，都是哲學家或禪學家，其佛學研究，思想分量很重。京大近年退休的長尾雅人，已是專家學者的姿態。目下的教授如梶山雄一與服部正明，加上名古屋大學的北川秀則與九州大學的戶崎宏正，都是較年青而具有潛力的學者，却都是佛教論理學專家。走 Stecherbatsky, Frauwallner 一路，而且比他們走得更窄

。服部氏便以 Stecherbatsky 對法稱的理解是「過甚其辭」(over-interpretation)。這些年青學者雖都有邏輯的基礎，但似乎更強調語文方面的重要性。

另外一種方法是文獻學的。這以語文爲主，嚴格言難有方法可言。以佛學的原典語文爲焦點，而旁通其他。而其中以原始語言的梵語、巴利語尤被重視。用梵語、巴利語來寫的資料，由于在印度保存得不好，故多有失佚。因而把這些資料找回來，而加以校訂整理出版，乃成爲文獻學方面極爲重要的事。法國的佛教文獻學者 Sylvain Lévi 氏便因此而聞名于文獻學界。這裏我們姑介紹一些西方及日本的文獻學家，以見其研究的方法與方向。

西方的梵文研究，本來在很多大學中都有這一課程，但開始系統地以比較語言學的科學的研究方法來奠定其研究基礎，而開一風氣的，要算英籍德人 Friedrich Max Müller。他是一傑出的印度學學者與語言學家，又是哲學鬼才，曾英譯康德的「純粹理性批判」。他於上世紀七十年代在牛津大學領導一個印度學的研究中心。其最具影響力的貢獻是刊行「吠陀」全集六卷，又編集「東方古代聖典」全集(The Sacred Books of The East)五十一卷。這全集大抵以印度經典爲主。

稍先于 Müller 的有法國學者 Eugène Burnouf，是印歐比較語言學權威。他會有「法華經」的法譯 Le Lotus de la Bonne Loi，這是以嚴密的語言學來翻譯梵語佛典的開始。Müller 之後有 Lévi 氏，他是法國學者，精于梵、藏、漢佛教文獻的比較研究。他曾到過尼泊爾探險，搜得大量原始經典，加以整理出版。其重大發現是世親的「唯識三十頌」的梵文寫本及安慧(Sthiramati)的注釋。特別是後者，是漢譯所無的，只有西藏譯本。中國和日本方面，了解唯識宗一向通過玄奘的譯本，玄奘宗護法(Dharmapāla)，故亦大抵只能就護法來了解。安慧的說法，與護法有很多不同處。其異點包含着其後唯識學派分爲無相唯識(無形象唯識派 Anākāravāda, Alikākāravāda - yogācārin)與有相唯識(有形象唯識派 Sākāravāda, Satyākāravāda - yogācārin)的分歧。安慧是前一系統，護法是後一系統。雖然這不同亦只限于同一系統內

的差異，但有了這些發現，便更能深入唯識宗的真相。另外一個傑出的大乘佛教學者是比利時血統的 Louis de la Vallée Poussin。他的巨大成就表現于把世親的「阿毗達磨俱舍論」和玄奘的「成唯識論」翻譯為法文，前者的翻譯更開歐洲方面研究說一切有部的新紀元。

巴利語經典方面，亦順着語文的研究和翻譯這一路向，其風氣或許比梵語經典方面更盛，那是由于巴利經典學會（Pali Text Society）的成立之故。按這學會于一八八一年在倫敦成立，其創辦人是在英國巴利佛教學者 T. W. Rhys Davids，他徵募了很多東西方法卓越的佛教學者來一齊合作。這學會的重大成就就是編印「巴利辭典」（Pali English Dictionary）和翻譯小乘經典。Davids 的後繼人，如其夫人 C. A. F. Rhys Davids 及 W. F. Stede，都是著名的巴利語佛教學者。

美國方面的佛學研究比較遲。真正的研究恐怕要由一八九一年「哈佛東方叢書」（Harvard Oriental Series）的創立開始。Charles Rockwell Lanman 是這個組織的創辦人之一。他是一個佛教學者，但他對梵文與印度學的研究貢獻，却在佛教學之上。他在哈佛大學亦搞一個梵文與印度學研究中心，其後往印度，搜得大批梵文寫稿，加以整理，翻譯和出版。他自己曾編寫一梵文讀本稱為 Sanskrit Reader，極精細地分析梵文的語句構造，初學梵文的幾乎都不能缺少它。他的老師是梵文大師 William Dwight Whitney，雖不與佛學有直接關係，但其名著「梵文文法」（Sanskrit grammar），把梵文文法以一千三百多條規律來表示，是極有分量的梵文文法書。另外一個佛教文獻學者是耶魯大學的 Franklin Edgerton，他是這方面的新興學者，以研究「薄伽梵歌」（The Bhagavadgītā）著名。他的「佛教混淆梵語·文法與辭典」（Buddhist Hybrid Sanskrit, Grammar and Dictionary），是以比較語言學的立場組織地研究佛教梵語的大著，是佛教文獻學研究的不或缺的工具書。

關於西方學者在研究佛教文獻學的表現，筆者只列舉上述這些，當然遺漏了許多，而所列舉的也不必是最重要的。像英國的

Edward Conze，德國的 Hermann Oldenberg，法國的 Étienne Lamotte，等等，其成就決不在上述的之下。（有關 Oldenberg 的研究成果請參閱筆者另一文「德國之佛學研究」）不過筆者認為，在這些學者所表現的文獻學的研究中，有一個共同點，便是先以語言學的方法，把握原典的語言，再進而校訂原典，把它翻譯成現代語（如英、德、法語），然後把原文與翻譯一併出版。雖然間中亦附有一簡介，介紹其哲學思想的歸趨，但這總不是工作的重點。實際上，作者自己對經典的哲學涵義（Philosophical Implication）能了解多少，亦很難說。下面我們繼續介紹日本方面的。

日本在佛教文獻學方面的研究，自一八七〇年以後南條文雄往英國始。這是從方法學上說。蓋自南條氏以前，還是用老式的方法，資料以漢譯佛典為主，又缺乏語言學與梵、藏、巴利語文的知識。南條氏于上世紀七十年代遊學英倫，隨 Max Müller 習梵語，把西方那一套文獻學方法帶回日本。其後他編輯所謂「南條目錄」的「大明三藏聖教目錄」（A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka），把漢譯藏經整理一番，卷首附序論，參照書目，卷尾又有印度的著作者、漢譯者、中國作者的解說目錄及其索引，這目錄其後成為海外漢譯大藏經研究者的指針。另南條氏自己又翻譯及刊行了不少經典。（按：關於南條氏在英的事，可參考我國唯識學者楊仁山的「等不等觀雜錄」，其中收錄了幾封他在英倫時與南條氏的通信。）

稍後于南條文雄的，有另一日本學者高楠順次郎，他亦于英國牛津受學于 Max Müller。同日後與渡邊海旭等製定出版「大正新修大藏經」一百卷，又出版「南傳大藏經」六十五卷。他又翻譯「觀無量壽經」等為英文。不過他的成就幾乎全在語言學與目錄學。他對佛教在哲學方面的理解，顯然無足觀，這實在是日本一般佛教學者的通病。他著有「佛教哲學要義」（Essentials of Buddhist Philosophy），羅列學派、作者及書目，十分詳備，但亦只是止于此而已。而在義理方面的了解，亦不泛膚淺之見。如十二因緣，即是一顯例。按十二因緣是原始佛教中為基本的教

義，其說法原見于「阿含經典」中。這些經典只列出十二個相依緣起的名目而已。至于其義理的層面，即是說，應從那一層面來了解，原典中却未有清楚的表示。關於這點，大抵有以下幾個可能：形而上的、心理學的，或更沉滯而為生物學的胎生的。按照佛家一貫的理論立場，即以絕對空為究極一點來說，十二因緣當是就形而上學而說的，即透過形而上學一路，超越地闡述個體生命的起源。亦唯有這樣理解，才能顯示佛家義理的殊勝。而高楠氏却把它扯下來，牽到胎生的生物學一層來說。這不但不能顯出佛家的精義，且唯物物的胎生說，亦與佛家的基本立場相違背。（按：關於十二因緣的形上學的理解，筆者曾詳論于「浮士德之魂：關於生命及其哲學」一文中，載「明報月刊」一四五期。）

繼南條氏與高楠氏之後，日本佛教文獻學者輩出，其著名者有宇井伯壽、荻原雲來、寺本婉雅、山口益等，都是文獻學大師。宇井與另一鼎鼎大名的木村泰賢，都是高楠順次郎的高足，繼木村而掌講座于東京大學。他雖攻印度哲學，但似缺乏那種綜觀思想文化的智慧，而為其學術成就的光芒所蓋。荻原是梵文系統，寺本是藏文系統，山口則兩者兼精，但仍不出文獻範圍。這些學者的工作，和西方如 Lévi 氏等，大抵是一路。不過他們似無西方學者的探險搜典的勇氣，而更願意坐下來作純學術文獻的研究。宇井著作等身，其生命力與學術能力皆驚人。他的力作「印度哲學研究」，使他成為這方面的權威。他的「佛教論理學」，是日本學界這方面研究的先鋒。他又曾對禪宗史與「攝大乘論」作專題研究，寫了幾部巨著。他又翻譯大量大乘論書，與金倉圓照等編「西藏大藏經目錄」(A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons)。荻原有不少翻譯，其最受注意的工作，是編「梵和大辭典」。這辭典對每一出詞皆有簡明的文法分析，其特點是漢譯對照，極便佛教學者。寺本整理梵漢德對校西藏文和譯龍樹造「中論無畏疏」，又把西藏傳的安慧「唯識三十論」注釋和翻譯成日文。山口的成就就是多方面的，這裏難以一一列舉。其中一項極為學界所重視的，便是他對「中邊分別論安慧釋疏」所

作的研究。這表現于他的三書中，其一是編訂釋疏的梵本，其一是這梵本的日譯和注釋，另一則是這釋疏的漢藏對照表與梵本索引。無可懷疑，這是研究中邊分別論或辨中邊論的優良資料，山口亦正因這三部力作而名震日本以至歐美學術界。值得注意的是，山口的這種工作，可以說是日本和西方文獻學界工作的典型。而實際上，山口本人的這種學風，受西方特別是 Lévi 的影響很大。整理原典，與各譯本對校，然後譯成現代語文，最後作一索引。這三書合起來便是這四者，至于要窺其義理的堂奧，那是另外一回事，那亦不是一般文獻學家所堪任的。山口近年亦寫一些淺談宗教信仰的小冊子，但總不脫文獻的風格。

四、佛學研究的語文

語文是佛學研究的一個大難關。這個原因有三重。其一是在來記載佛學經論的語文，本身已很複雜。其二是佛教後來流布至亞洲各地，因而各地有其自身佛教的發展，這包括思想的敘述與翻譯，所用的語文，自因各地而異。其三是近代日本及歐美學者對佛學的研究，又以不同的語文來表示。以下我們依次對這三者解說一下。

原始的語文，通常被籠統地指為梵文與巴利文。按印度方面用來記載經論的語文實有三種，都是古代印度語。

一、古典梵語 (Classical Sanskrit) 其範圍是印度佛教史後半期出現的部分經典，及論書的全部。它有別于混雜的 Prakrit 語和它以前的吠陀 (Veda)、婆羅門的用語。按 Prakrit 語是印度古代及中世之中部及北部方言。

二、佛教混雜梵語 (Buddhist Hybrid Sanskrit) 這是大部分佛教經典的用語。它是以古代中印度某一種日常語為基礎，多方借用另一中印度的方言而成。美國學者 Franklin Edgerton，即是這種語文的權威學者。

三、巴利語 (Pāli) 這是 Prakrit 語的一種，南方佛教或小乘佛教所用。

(未完待續)



我爲什麼出家

廣 嚴

各位法師、各位大德，大家今天來參加這次講演會，都不是爲了有甚麼好的佛法聽到而來的，其真正目的是爲了護持道場，莊嚴道場，不惜將家庭緊要事丟下，從很遠地趕來參加的。本人初出家還沒有幾日，那裏有甚麼好的佛法供養各位呢！首先謝謝各位撥冗光臨，功德無量，同時在這裏向諸位說聲謝謝。

於美滿境遇中急流湧退

我爲什麼出家？第一不是對現實有甚不滿，要逃避走入空門。第二我的家庭堪稱美滿，子女們也能成器、很聽話，讀書都能名列前茅。第三我的紡織貿易事業，是人人都羨慕並且正在蒸蒸日上。第四我的經濟情形，雖不算大富翁，也是殷實小康之家。那麼是爲了什麼的呢？大家想着！『生死大事』。學佛幾十年，祇能求到點點一知半解，對重要的『了生脫死』半點把握也沒有，能不提心吊胆憂慮嗎？而閻羅王爺的催命通知，早已收到了：（一）是頭髮白了；（二）是牙齒掉了一半以上；（三）耳聾眼花；（四）記憶力和健康精神衰退等等，均一天不如一天啦！還不趁這事事如意，美滿環境之際，拿出勇氣和毅力來，把家緣世事放下，爲自己『了生脫死』打算打算！還要再爲這些虛浮不實的名利，骯髒的財華，陷阱的富貴堅持愚癡到底嗎？已經火燒眉毛到眼前，時不我待啦！六十多年的享受還不夠，這在夢之身，早該甦醒，這社會上那一件不是有爲不實，貪戀是無止境的，早就該「急流勇退」，趁着家業已夠豐足，難得孩子們又能慧心明利，若再不把家緣世事「一刀斬斷放下」還欲等待何時？

四大分散向何處安身立命

既然懂了一點佛法，就該按照佛菩薩的話，真操實履做去，衆生們差不多都是因循怠惰，自己誤了自己。最後「大限」到來

四大分散，你向何處去「安身立命」。萬貫家財帶不走，唯有業障隨身，最親不過的是夫妻，父子兄弟。誰能代替我最後「四大分散」千萬分之一的痛苦。萬兩黃金也買不到個慢點死，讓我和家人作一次永別的歡送。或把家緣世事做個交代清楚。辦不到的，金銀珠寶也換不到的！所以佛是真語者、實語者、不妄語者、不異語者。拿出智慧來別再矇昧愚癡、貪戀這些虛浮不實的（財富）造罪工具。拿出清淨的智慧來代替往昔的愚癡，「放下」吧！大家就是辦不到，能辦到祇有千萬分之一，少而又少。

各位！那麼我這次一刀將這些情絲割斷，將愛念、家緣、財富、名利、人情「放下」。也就是反愚癡變成清醒，那末大家也瞭解「我爲什麼出家」了。但是社會上一般人，尤其是一班老朋友們，對我非常不能諒解，責難和勸慰的信件，甚至無日無之。唯有我的子女們明明白白。我「放下」就得到「解脫」，能「解脫」我就「自在」啦！如今我已跳出三界牢籠，卸下六道業網。細嚼清風無上味，飽餐明月沒有渣。無一切煩惱，每天隨班上殿，與金身佛菩薩爲伍。聞板聲赴齋堂吃些清和上味，閒來孜孜於禪誦，念念在定慧。

投進如來的懷抱

今天我所談的題目「我爲什麼出家」，現在大家更明白了吧！沒有錯吧？因此我做了佛菩薩最乖最聽話的弟子。說「放下」就「放下」，既不躊躇亦不作考慮。豈但是乾淨利落落地「放下」，還要剃光頭披上袈裟，投進如來懷抱。現身爲佛家衰微的現社會去爭爭面子，要做個革弊遵古不折不扣道地的出家人。爲此我在出家的前夕，就先準備了八個「不」字，也是自律的軌範。四個「不」是公開對外的，四個「不」是我自己默守的。經稟明家師 瑞公後，幸蒙慈悲答允。對外（一）不受供養；（二）不化

緣；（三）不當執事；（四）不如法的一切活動決不參加。我自己默守的是（一）不讀新聞報紙和教外典籍；（二）不看電影電視戲劇；（三）不聽收音廣播和教外歌曲；（四）不作無謂的閒談和人我是非。所以我在寮房的牆壁上，就作了如下一副對聯。（歡迎來此研究些佛法修持，敬謝不留打閒岔人我是非）。幸承師友大眾們都能原諒我這「粗」出家的苦惱人。

徒消信施因果可怕

我這初出家的苦惱鬼，既沒有智慧，更談不到甚麼道德，果若接受了檀信的佈施，因果真的怕和尚嗎？古德云：五觀若明金易化，三心未了水難消。本人自從皈依了佛門，唯一最怕的就是因果。我記得師父和我談過一段因果故事，是這樣的。

有位老修行隱山住茅蓬，一心用禪工。山下面有信徒母女二人，供養他飲食衣物，一住廿年未悟禪理。心生慚愧，受人供養不能報答，欲往諸方參學，與徒辭行，她們母女誠意挽留不必他往，願終身供養，師實告未明心地，信施難消。故欲參方訪道，以了生死大事。徒以師意堅決，乃做乙件衲衣送師禦寒。做時一針一句彌陀聖號，做好又包了四錠馬蹄銀，送師路上作川資。師收之乃定於次日啟程，是夜依然坐禪如故，至夜半有一青衣童子，手執一旗，隨後數人合擡一朵大蓮花鼓吹而來。童子道請師登蓮台，師心中暗想，我是修禪定未修淨土，何以接往西方。恐是魔來，遂不理他。童子再三勸請，師取一柄引磬，插在蓮台上，童子帶領眾人，即將蓮台擡起，鼓吹而去。次晨其徒家中馬房，母馬生下一柄引磬。馬夫告知主母，母女二人見引磬知是師物。不知何緣而入馬腹，立送至師處。師正欲行，忽見引磬，及聞徒言始末，汗流浹背。乃作偈曰：「一件衲衣一張皮，四個元寶四隻蹄，若非老僧定力足，幾與汝家作馬兒。」遂將衣銀退還給徒，各位，因果可怕不可怕！

滋潤在甜蜜的六和敬中

本人生平胆子很大，什麼都不怕，兇狠的人更不擺在心上。即使妖魔鬼怪，不但怕他，甚至我還要代別人除害，敢去捉他的。唯一就是不做虧心事，最怕的就是因果。所以上面這八個「不」，言出信隨，目前均在嚴格實踐操履中。首先我該謝謝佛菩薩，慈悲賜給我的安排。我自己也感覺到，每處都有一種微妙不可思議的安排。即如到信願寺家師 瑞公座下來剃度吧！我自己做夢也未曾想到。而師友們對我這般愛護與指教，信施善友們，對我這陌生苦惱剃居士（不敢自稱出家人或沙彌）的照顧。每天把藥親自做好，再攜帶大包大包的水菓罐頭，送到醫院來。本來並無一次見面之緣，耳聞出家人住院，她們這樣虔誠地發心。雖說功不唐捐，實在是稀有難得。為此我不得不乘此大好時期，在良好的環境中，痛下決心立志欲「剋期取證」（盡未來際）以報四重恩，佛、父母、師長、檀信。即使健康不爭氣，也阻擾不了我既定的決心。

一失人身萬劫難復

各位大菩薩，修行是自己的事。既不是代佛菩薩修，也不是代替他人修的。惟有此事最公允，也惟有修行最平等。所謂公修公得，婆修婆得，不修不得。別人是幫不了忙的，更不是充場面熱鬧捧捧場的，是每個人切身，最重要最重要的一件大事。一失人身萬劫不復。佛菩薩再三叮嚀囑咐，切實告訴我們；失人身者如大地土，得人身者如爪上土。人生難得今已得，佛法難聞今已聞，此身不回今生修，更待何時修此身。這四句我們大家幾乎每天都聽到，這樣在唱高調，但是真正實踐開始起步去做的人，就不容易找出那一位。但是在唐朝瑯琊禪師座下，有位不識字的女弟子老太太做到了。並且了生脫死哪！故事是這樣的。

瑯琊禪師在禪堂講開示，對他的弟子們警策講的以上這四句偈子。冷不防被一位有心人聞到，這位女弟子老太太，她回到家裏，就真的「放下」啦！什麼事都不管了。家裏日常生活瑣事，去告訴她或請教她，她事事都答「隨它去」。勇猛精進參禪念佛。家人們急沖沖去報告她，老太太牛棚失

火了！她慢吞吞答以『隨它去！』家裏丫頭氣急呼呼跑去告訴她，老太太你頑皮的孫子掉下井裏去了。她也是漠不關心地答以『隨它去！』。有一天她們家裏在炸油條，她把水潑到油鍋裏，爆炸一聲响，衆人都嚇呆了，而她在拍手哈哈大笑『隨它去、隨它去』。家人說老太太神經嗎？把這話傳她師父那邊，經瑯琊鑽禪師證實是開悟了。

大家想想一位不識字的老太太，她照樣會修成功。而她的成功在那裏？是在堅毅不拔的決心。能夠放下，還有就是千鈞不移的恆心，你看她定功多麼深，牛棚失火，孫子丟到井裏，都勾不出她的妄念，這很值得我們大家做個榜樣。我們大家一同來跟她學習，也拿出毅力和恆心來，學她的『放下』，學她的『隨他去！』，我們也會同樣地成功。『了生脫死』的。

和大家結個歡喜緣

談到這裏，本人非常慚愧，以上講了這麼多的廢話，還不是泥菩薩勸土菩薩，我又算個什麼，和大家一樣薄地凡夫。出家才幾個小時，學識也沒有，道德更談不上。本來這裏莊嚴的太虛講堂，我是不敢來的，何如盛情難却，清和姑一面是擢掖後輩，一面也是考驗考驗我們的胆氣。而自立大法師在百忙中，親自跑到信願寺來，那我也不容考慮，大胆鼓足勇氣，硬著頭皮，帶着千萬分的慚愧，來和各位大菩薩善友們見面，也好結個歡喜緣。另外我內心也欣喜莫名，就是得與如斯諸上善人聚會一處，是不可以少善根福德因緣。那麼今天就希望與各位共同立個誓願。從今天起，不再因循怠惰，精進念佛。不論是在語、默、動、靜中，不論是在行、住、坐、臥，要把六字洪名（南無阿彌陀佛）提起。洗衣洗碗做家务雜事，都別忘心中的念佛。要念到念而無念，無念而念，睡覺時念着帶到夢中去。醒來時再念着帶回來。精勤不歇。各位大菩薩，若欲到西方佛國去，非悠悠散善所能致。萬劫生死更非因循怠惰所能脫的。比如我們欲到美國去探親或玩一趟，少不了要辦申請和種種簽證的手續，尚需好久好久才辦得好呢，何況我們是欲離娑婆之苦，生清淨極樂之安養。豈可一蹴便成。

。總得一番勤苦才能成就的。不勞於今焉有安逸於後的道理。我們如斯勤苦不急不緩念下去，絕對可以保證各位捨脫娑婆，不受輪迴，托質蓮胎親覲彌陀。假如能盤盤腿子學些禪定那就更好了，就如腳踏車上加了馬達，這叫有禪有淨土，尤如戴角虎！

佛法即是世間法

佛法即是世間法，離開世世物物找不到佛法。佛法是在我們平常的生活中，假如是離開我們的生活環境，就不需要佛法。那麼參禪念佛修行是爲的什麼？降伏煩惱啊！煩惱又是從何處來的呢？具生先天就帶來的，再加上後天我們生活環境中生起的，過去生中帶來的，加上我們現在的人我是非，是煩惱上加煩惱，所以層層的塵垢，把晶明的性體蒙蔽得黑洞洞。修行就對治煩惱的，出家就是欲離開煩惱的源泉，去滌洗已沾染的煩惱，不使新的煩惱再侵入。去除一分無明煩惱，就增加一分智慧光明。習氣能減一分，這無形中就是道心增加了一分。若欲看一個人修行的工夫到甚麼地步，祇須要看他舊習氣減掉多少，就是他『道』的增加數字。修行參禪念佛固然重要，還得配合自己如何去習氣。若欲減少煩惱的來源，第一先要能吃虧忍讓，這是去除煩惱的剋星。煩惱的來源大部份是從家庭發生的，尤以婆媳之間，婆婆若把媳婦真心當自己女兒看待，做媳婦的當婆婆是自己的親生母親。那麼學佛就成功了一半。怎麼講？煩惱的來源斷掉大部份哩！儒家孔子也是這樣說，修身、齊家、治國、平天下。

結尾

對不起叫大家坐了這麼久的硬板凳，一句佛法也沒有聽到。所以佛說般若波羅密，即非般若波羅密，是名般若波羅密。佛說法四十九年，他說未曾說着一個字，說法者，無法可說，是名說法。所講的盡是題外之義，也就是絃外之音，標月指而已——指非月亮。大家注意！是要靠我們自己痛下決心去行去做啊！甩掉醜惡煩惱和顛倒，回頭向清淨智慧的光明大道上邁進。那麼『我爲什麼出家』，就是爲這些。一法通萬法通，要把精進記心中。謝謝有緣再見！要念佛回去！別把佛忘記留在這兒——一笑。

歐美佛學研究小史

J. V. 狄雍著

霍韜晦譯

(續上期)

赫恩、辛納、奧頓堡、巴特的後期工作

以上，我們已經介紹過赫恩、辛納、和奧頓堡的主要著作，至於他們的其他研究，參看這三位學者的文獻目錄便已足夠^{⑤②}。奧古斯特·巴特(Auguste Barth, 1834-1916)所寫的書評——特別是在一八八〇年至一九〇〇年之間，用心地分析了許多佛教的重要著作——被集成五卷出版^{⑤③}。他所作成的文獻目錄和收在第五卷中的總索引對研究佛教研究的歷史十分有用。

在一八六〇年代，新一代的佛教學者已經生出。他們是：柯圖·法蘭克(R. Otto Franke, 1862-1928)，些爾傑·度奧頓堡(Serge d'Oldenburg, 1863-1934)譯者按：即上節之些爾傑·奧頓堡(Serge Oldenburg)薛尼溫·萊維(Sylvain Lévi, 1863-1835)徹爾巴斯基(Th. Stcherbatsky, 1866-1942)H·M·湯瑪士(F. W. Thomas, 1867-1956)，H·J·湯瑪士(E. J. Thomas, 1869-1958)魏萊·蒲仙(Louis de la Vallée Poussin, 1869-1938)，和凱歷克·呂德斯(Heinrich Lüders, 1869-1943)。

- ② H. Kern, *Verspreide Geschriften, Register en Bibliografie, 's-Gravenhage*, 1929; L. Finot, *Nécrologie d'Emile Senart*, BEFEO, XXVIII, 1929, pp. 335-347; A. Guérinot, *Bibliographie des travaux d'Emile Senart*, JA, 1933, II, fasc. annexe, pp. 1-75; Hermann Oldenberg, *Kleine Schriften*, Wiesbaden, 1967, pp. vii-xxxv.
- ③ *Oeuvres de Auguste Barth*, I-V, Paris, 1914-1927. For an obituary of Barth see A. Foucher, *Auguste Barth*, *Bulletin de la commission archéologique de C'Indo-chine*. *Années* 1914-1916, Paris, 1916, pp. 207-221.

萊維

薛尼溫·萊維的重要性並不限於佛教，在這方面他所做的工作實有長遠的影響，這種影響亦不限於歐洲，而是遠及印度和日本。一九二七年，萊維回憶起兩位日本西本願寺的僧人：藤島了隱和藤枝澤通，如何在一八八七年時成為他的學生的事^{⑤4}。他們可能在把他的注意力引向佛教研究方面有過貢獻。萊維自己沒有寫過通論性的佛學著作，但是他的天才却使他不斷地有所發現；他的成績亦一直刺激着多方面的研究。他很快就了解到漢語不但對佛學研究有重要地位，而且對印度歷史亦然。他以自己的工作為例，說明了印度、西藏、和中國資料對於佛學研究都是不可缺少的。

萊維深為馬鳴 (Aśvaghoṣa) 所吸引。一八九二年，他出版了馬鳴的「佛所行讚」 (Buddhacarita) 的第一品的原典和譯文^{⑤5}；但他後來放棄了校訂全書的計劃而將之讓與高威爾 (Cowell)。不過在他的早期作品之中，萊維已經研究及歷史上有關馬鳴、迦膩色迦王 (Kaniska) 和塞西亞人 (Scythians) 的各種問題^{⑤6}。一八九八年，他第一次到尼泊爾旅行，即欲找尋馬鳴的「莊嚴經論」 (Sūtrālamkāra) 的梵文本。結果他得到「無着 (Asaṅga) 的「大乘莊嚴經論」 (Mahāyānasūtrālamkāra) 抄本，並於一九〇七和一九一一年，先後將之校訂、翻譯出版。這是瑜伽

行派典籍中最先出版的一本書。他對馬鳴的研究，結果在根本說一切有部的律書中發現「天譬」 (Divyavadāna) 的二十六個故事^{⑤7}。此外，萊維所寫的一篇論文補充了艾德雅·雨伯 (Edouard Huber, 1879-1914) 已經着手了的研究^{⑤8}。雨伯所作的「莊嚴經論」的翻譯 (一九〇八，巴黎)，即成為萊維探討馬鳴和他的「莊嚴經論」的長篇論文的出發點^{⑤9}。一九二二年，萊維在尼泊爾發現了一份「法集論」 (Dharmasamuccaya) 稿本，裏面包括了「正法念處經」 (Saddharmasmṛtyupasāhāsūtra) 的頌文。但早在一九一八年他所寫的一篇著名的論文中，他已經把「正法念處經」中有關瞻部洲 (Jambudvīpa) 的記述與「羅摩耶那」 (Rāmāyaṇa) 中的「方國記」 (Digvarṇana) 加以比較^{⑥0}。憑藉一些不太有力的根據，他又把馬鳴的名字與「正法念處經」連在一起^{⑥1}。一九二六年，呂德斯發表了「莊嚴經論」的梵文斷簡，同時對此書的題名和作者提出疑問^{⑥2}。此後數年，不少學者加入這場論辯之中^{⑥3}。現在看來，萊維對馬鳴的主張是過份了些，但他對馬鳴的傾赴却指點了非常重要的資料。

一九二二年，萊維在尼泊爾發現了世親 (Vasubandhu) 的「唯識二十論」 (Viṃśatikā) 和「唯識三十頌」 (Trisīkā)，這對瑜伽行派的認識有非常重要的意義^{⑥4}。在萊維所發現的最重要的典籍之中，一些已由他的學生出版。如菲歷克·羅哥特 (Félix Lacôte, 1873-1925) 即將覺主 (Buddhasvāmin) 的「廣潭歌集」 (Bṛhatkathāślokaśaṅgraha) 校訂、翻譯出版 (Paris, 1908-1929)，由此打開對素負盛名的 (Bṛhatkathā) (譯者按：即廣演或廣收故事之意) 研究的新局面。山口益在一九三四年亦將安慧 (Sthiramati) 的「中邊分別論釋疏」 (Madhyāntavibhāṅgāṭikā) 校訂出版 (名古屋，一九三四；再版，東京，一九六六)。

此外，萊維對在中亞細亞發現的梵文及龜茲文寫本亦深感興趣。畢薛爾所發表的「雜阿含經」 (Saṃyuktāgama) 的梵文斷簡 (SPAW, 1904, pp. 807-827) 使德國的吐魯番探險所獲得的梵文寫本開始得到出版。萊維指出：在漢譯傳本中與 Saymukṭāgama 對應的典籍已經存在^{⑥5}。這一發現，對佛教經典的歷史

有極其重要的意義。在研究各種佛教聖典或稿本時。萊維強調：不論是在聖典的歷史或是在比較研究方面，不同部派的傳本的發現都是重要的^{⑥6}。有關他所校訂的梵文和龜茲文斷簡，我們必須參攷 *Bibliographie Bouddhique* 卷七——卷八中所收的他的著作目錄（Paris, 1937, pp. 1-64）。至於其餘他所寫的論文，我們在此僅提兩篇與佛教經典歷史有密切關係的：一篇是討論聖典成立以前的語言。另一篇是研究由拘底迦那（*Koṭikara* 譯者按：疑爲人名）誦出的原典^{⑥7}。一九二八年，萊維探訪巴里島（*Bali*）和爪哇。在巴里島，他獲得當地僧人的信賴，收集了好些讚歌（*Stotra*），後來發表在「巴里島的梵典」（*Sanskrit Texts from Bali, Baroda, 1933, GOS, LXVII*）一文中。當他探訪波羅布都（*Borobudur*），對下層回廊作調查研究時，他發覺那些彫刻師正在利用一本有關業報的經典作題材，而這本經典，他最後一次訪問尼泊爾時恰好發現了一份抄本^{⑥8}。

（未完待續）

- ⑤4 Matériaux japonais pour l'étude du bouddhisme, BMF, J, I, 1927, p. 1.
- ⑤5 Le Buddhacarita d'Āśvaghoṣa, JA, 1892, I, pp. 201-236.
- ⑤6 Notes sur les Indo-Scythes, JA, 1896, II, pp. 444-484, 1897, I, pp. 5-42, 1897, II, pp. 526-531.
- ⑤7 Les éléments de formation du Divyāvadāna, T'oung Pao 8, 1907, pp. 105-122.
- ⑤8 Trois contes du Sūtrālamkāra d'Āśvaghoṣa conservés dans le Divyāvadāna, BEFFO, IV, pp. 709-726; Les sources du Divyāvadāna, BEFFO, VI, 1906, pp. 1-43.
- ⑤9 Āśvaghoṣa. Le Sūtrālamkāra et ses sources, JA, 1908, II, pp. 57-184.
- ⑥0 Pour l'histoire du Rāmāyaṇa, JA, 1918, I, pp. 5-161.
- ⑥1 JA, 1925, I, pp. 36-40.
- ⑥2 Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍikā des Kumāralāta, Leipzig, 1926.

- ⑥3 Sylvain Lévi, La Dṛṣṭānta - pankti et son auteur, JA, 1927, II, pp. 95-127; Encore Āśvaghoṣa, JA, 1928, II, pp. 193-216; Autour d'Āśvaghoṣa, JA, 1929, II, pp. 255-285; Kaniṣka et Sātavāhana, JA, 1936, I, p. 80, Johannes Nobel, Kumāralāta und sein Werk, NGGW, 1928, pp. 295-304; Um Āśvaghoṣa, NGGW, 1931, pp. 330-336; L. de La Vallée Poussin, La Siddhi de Hiuan-tsang, I, Paris, 1928, pp. 221-224; Jean Przyluski, Āśvaghoṣa et la Kalpanāmaṇḍikā, BCL, 5e série, XVI, 1930, pp. 425-434 (see Pelliot's review, T'oung Pao, 28, 1931, pp. 196-197); Sautrāntika et Dārṣṭāntika, RO, VIII, 1932, pp. 14-24; Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin, IHQ, XVI, 1940, pp. 246-254; Entai Tomomatsu, Sūtrālamkāra et Kalpanāmaṇḍikā, JA, 1931, II, pp. 135-174, 245-337; E. H. Johnston, Buddhacarita, II, (1936), pp. xxii-xxiii; D. R. Shackleton Bailey, Meeka et le Sūtrālamkāra, JA, 1952, pp. 71-73.
- ⑥4 Vijñaptimātratāsiddhi, Paris, 1925; Matériaux Pour l'étude du système Vijñaptimātra, Paris, 1932.
- ⑥5 Le Saṃyuktāgama sanscrit et les feuillets Grünwedel, T'oung Pao 5, 1904, pp. 297-309.
- ⑥6 Les Saintes Écritures du Bouddhisme. Comment s'est constitué le canon sacré, AMG, B. V., t. XXXI, 1909, pp. 105-129 = Memorial Sylvain Lévi, Paris, 1937, pp. 75-84. For Oldenberg's reaction see Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanons, NGGW, 1912, pp. 197-208 = Kleine Schriften II, pp. 1015-1026.
- ⑥7 Observations sur une langue précanonique du Bouddhisme, JA, 1912, II, pp. 493-514; Sur la récitation primitive des, textes bouddhiques, JA, 1915, I, pp. 401-447.
- ⑥8 Sylvain Lévi, Mahākarmavibhaṅga et Karmavibhaṅgapadeśa, Paris, 1932. See also N. J. Krom, Het Karmavibhaṅga op Barabudur, Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, deel 76, serie B, no. 8, Amsterdam, 1933, pp. 215-283.



佛經翻譯與白話文學

智 銘

我在內明雜誌八十三期「狗子還有佛性也無」的文章裏，前面有一段題外話，是說禪宗語錄對胡適先生提倡白話文學有着很大的啓示作用。因為該文的主旨不是討論這個問題，故未作深入的敘述，爲了彌補這一缺陷，本文專門討論胡氏提倡白話文學的歷史淵源，看看佛教的文籍究竟給了他多少的影響。

胡氏是一位革命論者，他以革命的觀點來提倡、研究白話文學。他認爲中國古代因地域太大，方言太複雜。彼此的意思難以交流，意思不交流就會阻礙文學的進步。秦始皇統一六國以後，有鑑於此，乃實行「車同軌、書同文」的政策，希望以文字的統一來作爲統治的工具。但由於文學愈來愈深奧，形成語言與文學的分道揚鑣；老百姓對政府頒佈的命令看不懂，對文人學士做的古體文讀不通。文字與百姓的生活脫了節而變成死東西了。到了漢朝，武帝爲要補救這個缺點，乃實行科舉制度，開科取士，用以獎勵地方青年讀書。但讀了書的青年仍只能做科舉的文章，這種文章也束縛了知識的發展。

到了兩晉南北朝，文人學士們用「駢儷化了的文體來說理、說事、諛墓、贈答、描寫風景。造成一種最虛浮、最不正確的文體；他們說理不求明白。……他們說事不求正確。……他們寫景不求清楚。……他們做文章不求自然。」（白話文學史頁一一五。）這時候的文學，變成了文人學士的玩物，與一般百姓的真實生活越離越遠了。

正在這個時候，有一個外來的文化，由海陸兩路打進了中國，使中國文化發生了震撼的作用；那就是佛經的輸入和譯經事業

的興起。胡氏說：「那幾百年中，上自帝王公卿、學士、文人，下至愚夫愚婦，都受到這新來宗教的震盪與『蠱惑』，風氣所趨，佛教係征服了全中國。佛教徒要傳教，不能沒有翻譯的經典。中國人都想看看這外來的宗教講的是些什麼東西，所以有翻譯的事業起來。却不料，不翻譯也罷了，一動手翻譯，便越翻越多。……足足有三千多部，一萬五千多卷。」（白話文學史頁一一六。）

他認爲：像這樣偉大的翻譯工作，既不是「少數濫調文人所能包辦」，也不是「那含糊不清的駢偶文體所能對付」的。佛經大量翻譯的結果，不但使得中國古代「一點點朴素簡陋的宗教見了這個富麗偉大的宗教」有着「小巫見大巫」的感覺，更重要的是給中國文學「開了無窮的新境界、創了不少新文體、添了不少新材料。」

佛教經典新文體的創造，就是向中國古文學起革命。胡氏研究產生中國佛教文學新文體的因素有四：

- 第一：因爲外國來的新材料，裝不進那對仗駢偶的濫調內去。
 - 第二：因爲當時主譯的人，都是外國人（外來比丘），不會受中國文學中那駢偶濫調的毒。
 - 第三：因爲最初助譯的人，很多是民間的信徒，沒有受到文人學士濫調的惡影響。
 - 第四：因爲宗教的經典重在傳真、正確，而不重在辭藻文采。重在讀者易解，而不重在古雅。
- 由於以上的四個因素，佛典文字乃口語化或儘量接近口語化

。這種口語化的文體，就是白話文學興起的最初、最大的原動力。在早期的譯經師中，胡氏認為對中國白話文學影響最深的是：

二世紀：有安世高，他譯的經「義理明晰，文字允正，辯而不華，質而不野。」其次是支謙，他譯的經「審得本義，了不加飾。」再其次是安玄、嚴佛調、支曜、康巨等，他們譯的經多「理得音正，盡經微旨。」、「言直理旨，不加潤飾。」（統見高僧傳）。胡氏認為以上譯經師所譯出的經典，雖都是些「小品」，但他們「質而不野」、「不加潤飾」的風範，給後世譯經者留下一個好榜樣。

三世紀：有法護，他「終身寫譯，勞不告勸。」先後譯出了賢切、正法華、光贊等一百六十五部之多。使經法「廣流中華」，最重要的是；他用的文字最淺顯而易曉，胡氏自稱「最喜歡」法護所譯「修行道地經」中「勸意品」——擊鉢大臣的那個故事，胡氏對那段譯文讚不絕口，胡氏說：「這種描寫，不加藻飾，自有文字の意味，在那個文學僵化的時代裏，自然是新文學了。」（白話文學史頁一二三）。

四世紀：在長安有僧伽跋澄與道安等譯出「阿毗曇毗婆沙」，又與曇摩難提及僧伽提婆等三人，應趙正的請求而譯出「婆須蜜」。其次是曇摩難提與道安集中的義學僧，譯出了「中阿含」、「增一阿含」及「毗曇心」、「三法度」等凡一百零六卷。四世紀是北方大動亂的時代，但佛教的譯經事業並未因戰亂而停輟。在那「群鋒互起，戎妖縱暴，民從四出。」的動亂中，猶能譯出如此多的大部頭經典，多得力於趙正的護持。趙正是符堅的著作郎，遷黃門侍郎。符堅死後出家為僧，法名道整。他善於作俗歌，出家以後，作了一首俗歌說：

「我生一何晚，泥洹一何早！歸命釋迦文，今來投大道。」胡氏說：「趙整（正）是提倡譯經最有力的人，而他作的歌都是白話俗歌，這似乎不完全是偶然的罷？」因為趙正耳濡目染了譯經師譯出的口語化經典，受了這影响，所以他作的俗歌都是「白話」了的。

五世紀：出了一位譯經的大師，那就是鳩摩羅什。他譯出了「大品般若」、「金剛」、「法華」、「維摩詰」等大部頭經典，胡氏對他譯的「維摩詰經」至為欽佩。認為是一部「半小說、半戲劇」的作品，在中國文學界、美術界影响最大；詩人往往引用其中的典故作詩，畫家引用其中的典故作畫。後來，竟被人敷衍為「唱文」，成為中國「最大的故事詩」。胡氏對譯文的活潑通俗，非常讚賞，他特別選摘下面一小段為例：

「佛告阿難：『汝行詣維摩詰問疾。』阿難白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾，所以者何？憶念昔時，世尊身有小疾，常用牛乳，我即持鉢詣大婆羅門家門下立。』時維摩詰來謂我言：『唯！阿難，何為晨朝持鉢住此？』我言『居士！世尊身有小疾，當用牛乳，故來至此。』維摩詰言：『止！止！阿難，莫作是語，如來身者，金剛之體，諸惡已斷，象善普會，當有何疾？當有何惱？默往！阿難，勿謗如來。』……佛身無漏，諸漏已盡。佛身無為，不墮諸數，如此之身，當有何疾？』時我，世尊！實懷慚愧，得無近佛而謬聽耶？」

胡氏說：「看這裏『唯！阿難，何為晨朝持鉢住此？』又『時我，世尊！實懷慚愧。』一類的說話神氣，可知當時羅什等人用的文體，大概很接近當日的白話。」（白話文學史頁一二六）。

在翻譯的佛典內，每一部經在散文敘述之後，必有一段有節奏的韻文覆述一遍，用以幫助誦經者的記憶，這就是「偈文」。這種「偈文」體裁輸入中國之後，胡氏認為：「在中國文學上發生了不小意外影响；彈詞內的說白與唱文夾雜並用，便是從這種印度文學形式得來的。」（同書一二九頁）。

談到佛經中的「偈文」，胡氏特別欣賞佛陀跋陀羅在建業道場寺譯出「華嚴經」中的「多聞」偈：

譬如良醫，具知諸方藥，自疾不能救，多聞亦如是。
譬如貧窮人，日夜數他寶，自無半錢分，多聞亦如是。
譬如聾瞽人，善奏諸音樂，悅彼不自聞，多聞亦如是。
譬如盲瞽人，本習故能畫，示彼不自見，多聞亦如是。

胡氏說：「『日夜數他寶』一偈，是後來禪宗文學中常引用的一

偈。這種好白話詩，乃是後來王梵志、寒山、拾得一班白話詩人的先鋒隊。」（同書一四二頁）。

五世紀以後，翻譯的佛經大備，佛教的經師們，爲要廣爲弘揚教義，乃以「轉讀」、「梵唄」、「唱文」的方法，把佛陀教義傳入民間基層社會。「轉讀」就是朗誦經文，念出音調節拍來，這種方法，胡氏認爲是中國古代所沒有的。由於佛經的「轉讀」而影响到民間的小孩子唸書，秀才的唸八股文等等，「都模倣和尚們哼出調子來」了。至於「唱文」，是宣唱法理，開導衆心，多借齋會說法，將經文敷演成通俗的唱本，使聽者容易瞭解吸收，弘法的效果就大了。依據胡氏的研究，後來民間的「蓮花落」可能就是由此衍化出來的。所謂「梵唄」，是以聲音感人，先傳的是「梵音」，這種「梵音」被譽之爲「天音」，後來演變爲中國各地的「唄讚」，由於「唄讚」的發展，遂開佛教俗歌的風氣；如唐五代所傳的「淨土讚」、「太子讚」、「五更轉」、「十二更轉」等都屬於這一類。」胡氏認爲：「佛教中白話詩人的起來，也許與此有關。……六朝以下，律師宣律、禪師談禪，都傾向白話的講說。到禪宗的大師（們）的白話語錄出來，散文的文學上遂開一生面了。」（同書一五四頁）。

談到禪師們的語錄，胡氏最推崇鼎州德山宣鑑禪師和鎮州臨濟義玄禪師二人的語錄。他說：「在九世紀中年，出了兩個大和尚，南方的德山宣鑑（沒於西曆八六五唐懿宗咸通六年），和北方的臨濟義玄（沒於西曆八六六同上七年），他們的語錄都是很白話（話）的文學。」（「胡適禪學案」——中國禪學的發展（四）中國禪學的方法頁一三九）。是的，他們二位禪師的語錄確實是很白話的，我特別各摘錄一段，以證胡氏所說：

首先摘一段德山宣鑑禪師語錄：

「仁者！……老漢此間無一法與你諸人作解會，自己亦不會禪，老漢也不是善知識，百無所解，只是屢矢放尿，乞食乞衣，更有什麼事？德山老漢勸你；不如本分去，早休歇去，莫學顛狂。每人担個死屍，浩浩地去，到處向老禿奴口裏，愛他鼻涕喫，便道我是入三界，修蘊積行，長養聖胎，

願成佛果，如斯等輩，德山老漢見之，以毒箭入心，花針亂眼。……」（指月錄卷十五頁二七二）。

再摘錄一段臨濟義玄禪師的語錄：

「師曰：有時一喝，如金剛寶劍。有時一喝，如鋸地師子。有時一喝，如探竿影草。有時一喝，不作一喝用。汝作麼生會？僧擬議；師便喝。……汝等總學我喝，我今問汝：有一人從東堂出，一人從西堂出。兩人齊喝一聲，這裏分得賓主不？汝且作麼生會？若分不得，已後不得學老僧喝。」（指月錄卷十四頁二五五）。

看了這兩段語錄，這兩位禪師就好像面對着我們說話一樣，一點也沒有窒礙、艱澀、難懂的地方，難怪胡氏這麼欣賞他們的語錄。

胡適先生提倡白話文，最初是在民國十年（西一九二一）。那時，他在教育部辦的第三屆國語講習所應講「國語文學」。那時的講義中，只注意到一般的漢朝平民文學和唐宋的詩詞等。第二年（西一九二二）三月，到天津南開學校講「國語文學史」，講義的內容仍只是「漢魏六朝的平民文學」、「唐代文學的白話化」、「兩宋的白話文學」。原來，他打算將這些講義自北宋以上作上集，南宋以下作下集，出版「國語文學史」兩集。後來，因「禪宗白話文學的發現」，不得不將原計劃改變。但是，他說：「我始終不能騰出工夫來做這件事。」

到了民國十六年（西一九二七），他在外國接到家書，說他的朋友黎劭西先生未經同意，就將以前的講義出版了。因爲「禪宗白話文的新發現」（同書序二頁），以及那次出國在巴黎國立圖書館和倫敦博物館看到了敦煌的許多資料，都還沒有整理加到「國語文學史」內去。胡氏曾在其「海外讀書雜記」內說：「我們看這些殘卷（敦煌出土資料），知道他在中國白話文學史上的重要。」（「胡適文存」三集頁三五八）。而這些「重要」的資料未能加進去就先出版，心裏覺得焦急。這逼得他不得不提早認真寫書了。於是由上海新月書店出版了「白話文學史」（上冊，下冊至今未出）。

（下轉第35頁）

漫談佛經中的文字困難

何博元

中國的文字，被西洋文化衝擊後，無形中發生很多的困難；不論在學術、技藝、比喻、書寫、查字典、打字、新字創造，都已使人頭疼。如今宗教，又因「愛」字風俗地區不同，而給大德們帶來困擾。

我有幸為海員，歷經五大洲三大洋，耳聞目見各國市鄉普通生活情形，再和紙上記載談論的相比較，不比達官鉅賈，只比公車階級。未到曼谷前，不相信法師吃葷，來後才知他們不自己開伙，完全同就地信徒們乞食，有葷給葷，有素供養素，施主和法師，都不應存分別心。楞嚴大經，便是借乞食而起。泰國僧人，有如國軍，坐車乘船不付錢。天氣酷熱，所以持午。日本就不同得多；出家又在家，同妻子兒女住在一起，他們是職業化，而不是自我修行，以求化生成道。在美西岸，日本法師很多，都是由本願寺送去，佈教成績好，信徒增加，可以加薪。有汽車、洋房，寺供全家一切費用，會加津貼。成績不好，信徒少，捐獻少時，請法師回國，另換高明。所以法師並不修持，也不可能修持。佛是求永遠的解脫而出家，不是把出家當一種職業。更非自私，他有不盡的榮華富貴，有美麗賢慧的夫人，也有小太子，人間福澤，應有盡有。但為人一生老病死而煩心，而出家，以證明愛慾是阻止成佛最大的障礙，心理上精神上之阻礙。他出家後，並非不愛妻及子，但只以香潔道友視之，才合冤親等視的說法。

英文中喜歡是 LIKE，而 LOVE 則泛指男女之愛。在家庭中，就不在此例了。在佛教中，愛和慾常連用，就是 LOVE。比方法師對其中一弟子，特別喜歡他的聰明精進，我想該沒人說某法師愛某弟子，若有，那是侮辱法師了，可能也有不求甚解的，才會如此。

佛戒見色生心，見財起意。就是戒愛色和愛財。一個人如能我空，自然不會有愛心，只有歡喜心，有慈悲心。若以洋化來說

，歡喜心是輕微無慾的愛，凡人問你到底只是喜歡她，還是真正地愛她？或是你真正歡喜她？還是好玩而已？所以在字眼上說，愛字與歡喜，仍是有區別。近似 LOVE，和 LIKE。我英文不通，說錯了請原諒並修正，以免誤事。

傳說金聖嘆在應攷時，場中有不動心論。金曾以「明月清風之夜，美女一人；曠野無人之地，白璧一雙，不動心否？動，動，動。」而受申斥。金是說實語者，不如語者，孔子曾對子貢說，汝愛其羊，予愛其禮。羊代表禮。孔子愛禮，不在乎羊。即使有一小鷄，亦足成禮與大牢無異。

男女之愛，如不限以範圍，那將天下大亂。範圍而不夠嚴密，我們有漁陽鼙鼓動地來，希臘有木馬屠城。中國人把夫婦之道，尊為人倫之始，甚為鄭重。對像除門當戶對，還須郎才女貌德。結婚經過多人代為說媒，問名，納采繁文，結婚還得吉日良辰，有愉快的環境，沒有打岔的俗事，誠心敬意去結合，才有良好遺傳，傳宗接代。受孕後，加以胎教。自洋人把自由戀愛帶來，打倒父母之命，媒妁之言，加上西俗的一杯水主義，女人變成洩慾的工具，男人成為香烟頭，抽過就扔掉，向自然禽獸看齊。

愛享受，愛安逸，愛時髦，……都是愛，都是世法，不是佛法，而且違反佛法。

最正當的天倫之愛；夫妻，父子，兄弟，也是有條件的。在一百年前，父親盡心力就是慈父。現在可不行，電視機上，不斷播廣告，不是這樣好吃，就是好用，好穿……鄰居有了，兒女並不知鄰居是大腹賈，有的是暴利財，廣告上的彩色電視，貂皮大衣，名貴汽車，不過拔他一毛而已。而自己家中，一年不吃飯，不一定買得一件貂皮大衣，却說父母不愛他們。現代的慈父，非財閥豪門，恐怕都難及格。

(下轉第35頁)

妙文 共賞

佛法中「愛」及「邪正分別」問題 辯論的總結

轉載菩提樹三一五期

歸耕廬

(一)

前些時候，在向法師請益的場合裏，偶然聽到關於「佛法中「愛」及「邪正分別」問題」辯論的消息。那位法師是信解和行持都很高的人，不會在這種枝節問題上計較誰是誰非，他是把這事作教材，要後學反躬自問覺菩提的。並且再三告誡我，不要參與這種無益的爭論。但因緣際會真難說。幾個月後，在親戚家裏發現兩本「內明」雜誌。親戚不是佛弟子，對這本有人訂購而無人領取的雜誌已扔掉很多。偏偏就剩下這兩本七十八期和八十一期的。翻閱之下，得窺這次爭論的一二。

於是我便得到同一的結論——無益的爭論。要來作一個總結。照說，作總結的人，水平是要高于爭論雙方的。只有高僧大德才有這個資格，可惜他們都有更艱鉅的弘法重任不暇兼顧此事。而此事似乎還要繼續，我只好不量力力越俎代庖，來做這個工作了。

(二)

讓我先以普通讀者的身份說些話：張澄基教授的「甚麼是佛法」一書，正是我的指路明燈之一。當時我這個初機看來，並不覺得其中有什麼不妥之處；恰恰相反，以我當時還是個虔誠的基督徒看來，覺得對勁非常。也許這就是張教授說的十之七八的得益者吧！問題的實質不在於「愛」與「正邪問題」的見解對與錯，而在于佛法的大用處是否放在適當的場合，即所謂對機問題。

「甚」書對機說法，高明得幾乎不可企及。「我不是文化界人士，難以找到園地發表意見；更不能集合志同道合之士造成輿論，藉此加強自己的論點，希望對方同意自己的意見。但接觸過許多佛教的年輕朋友，他們

都以此書推薦。乃知佛法大用已在其中，錯與對（雖然還未有答案）只是枝末問題。說法不能東拿一磚，西拿一瓦來說。必須圍繞問題中心才有效果。你總不能一開始就談禪說空吧？除非有意要把初機嚇走。釋迦佛一開始說華嚴，為大家豎起個偉大目標，讓佛法的太陽高照之後，立即從幼稚園教學做起，全權無實而說阿含，為大家未來的大學課程奠基。張教授學習釋迦的說教精神，做這種工夫，是行菩薩道。作為低水準的讀者，無以為報，只能在這裏遙向張教授致謝。

「甚」書不是一部大藏經，當然不能把佛法的圓融表達無遺。初機入門之後，知生死事大，自然會與求法學佛之心，知所抉擇，更會知道學佛的人不應在世間知見的泥沼裏打滾。孩子總會長成的，做父母的總不能一輩子對他們耳提面命。「甚」書完成了任務，對那孩子就不太重要了。

張教授的仁厚長者之風，充份表現在他對沈家楨居士說的話裏。他說：「沈公（九成）若有認有欠妥善者，儘可照其意修改，或著文發表。」這封信只過了二十多天就回到了沈九成先生的手裏，可見張教授對沈九成先生有足够的尊重。他大概不想問題複雜化，更不想把焦點轉了向，使弘揚佛法變成舞文弄墨之爭；更兼心臟病後，著述之擔不輕。沈九成先生護法心切，從好的方面說，是鏗而不捨；從疏忽的方面說，是窮追猛打，不顧別人死活。這種大違菩薩精神的所為，難怪許多人為之太息。張教授是圓融隨順，請九成先生改正；九成先生則執着一得之見。相形之下，誰是通人一目瞭然。煩惱皆因強出頭，並不是你的道理都對了，你說的法別人就愛聽，你便可成為別人心目中的大學問家的。釋迦佛高出我們多少？他所示現在此一生的過程，難道稍有佛學常識的佛弟子會把他視同凡夫？佛法的最高真理既是不可言詮語釋，難道釋迦佛是說錯了？其中邏輯分明，任何一個真正的、有認識的佛弟子都不致誤解混淆。在隨順弘教的大前提

下，說張教授的書有錯，即使真的挑到了雞蛋裏的骨頭，仍然是以須彌山般的錯，易芥子般的錯；反過來，如果妄測對方的意圖，以錯代正，夾纏不清，那麼，主動發起這場爭論的人，便罪加一等。

請原諒我直言，主動的人正是沈九成先生。對手只是被逼解釋辯護。我們要抓住問題的中心：誰是主動者和紛爭的製造者？不錯，中國歷史上也有判教的議論，但那是大題大做，偉大的功德見於歷史中。但我們這回却是小題大做，擠出一些冠冕堂皇的理由，而且立論不够公允。九成先生除了護法熱忱之外，還要逼得對方啞口無言為止。他要是說對了，已經功不補過如前所述；要說錯了，那還了得！

高人的修養已得中道之義，他們超然視我們這些着于正或邪的相的眾生，所以對此爭論一笑置之。按照客觀一點的世間法經驗，人在做一件事之先總是覺得絕對正確的。佛法比世間法高的地方就是要超過這關口。「正見名出世，邪見名世間。」惠能大師繼續教導我們，邪正盡打却，才見菩提性宛然。像這樣把問題中心轉了向，豈非「止動歸止」？不「止更彌動」者幾希！張教授在方便處著眼畧提一下佛法圓融的風貌，就惹來這許多麻煩。可見佛法的難說。如果以張教授的學問和修養仍然犯此彌天大錯，只怕我們年輕識淺的朋友今後就別談法布施了。但我主張年輕人不必怕進步中的錯誤，最重要的只是不可求虛名，不可主觀堅持己見。我們的凡夫，低級有低級的錯，高級有高級的錯，不必顧慮別人五十步笑百步。

辯論要心平氣和，不可把戾氣帶入佛教的和平園地。更沒有必要作「王顧左右而言他」。九成先生已在八十一期「內明」中答朱、李兩居士的大文中鄭重提出。我是衷心受教的了。但，凡夫到底是凡夫，正如我自己經常犯此類錯誤一樣，九成先生也被業力和分別妄心駕駛得不能自己，許多責難的話都出現了。像：

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

請留意語氣和那個醒人耳目的感歎號。說是責難也不過份吧？——「朱先生……提些零散經句相難，原可不加理會，但明知你誤解經文，在同道立場，不能不為你畧作解釋。」

我沒有看『菩提樹』，不知朱居士有沒有別的高論。只見到『內明』轉載了朱居士的編後話，表明他個人的看法。錯與對只是發表個人意見，看不出有什麼爭論之心。却惹來一頓教訓。使我這個初級讀者禁不住嘻哈絕倒了。

另外一部分是教訓李鶴年居士的。慘了！

「你自己不會經意，向來弄人！」（惠能大師的口氣。）
——好！你且聽了！『愛語』說並無不合，只是你的見解不合。這是你的妄解，却反來責人不合。

——罪過！罪過！大大的罪過！這豈是深受佛恩的佛弟子所可說的？何況用如此猥褻字眼，實在是大大不敬！更用曲筆指證佛陀亦有貪愛！用心太險，這是「起惡意於如來所」了！

——如果你不是存心捏造，那麼就是你狂悖無知！

……可能是你逞一時之快，口不擇言，無意中罹此重罪，也可能是有意詆毀！冒瀆先聖！究竟如何？你心中自己明白。但不論你有意、無意、總是由于一念瞋心，鑄成了大錯！種下了五逆的惡因！（悟道禪人無意踩死一蟻，也是造五逆惡因？）

——唯願先生……接受懺悔……誓不再犯……向四眾大德謝罪、道歉，求佛及眾，接受懺悔……！慎勿再犯！

字體特別粗大，主編九成先生當然有權這樣植字。我們看得出來他是鄭重其事，用心良苦的。

再一部份是教導大家的；

——（把朱、李二居士一起教訓的，不贅。）

——佛刊傳播誣佛、反佛的虛妄不實的謊言。……

……任何一項都有其惡毒的破壞作用，足以對佛教造成嚴重的損害！

——我們不禁要問：（好熟識的語氣呀！）

佛教史實是否可以任人隨意顛倒？隨便誣造？

……（全是一派理直氣壯的話，不贅。）

朱先生……有責任……作個交待。

……

我非常抱歉，又一次使朱、李兩位我所尊敬的居士『出醜』了。但在釋迦佛的名義下，我相信這兩位真誠的佛弟子必會原有我的『狂悖無知』，不會要我『長跪佛前』懺悔的。另一方面，也希望九成先生同樣對待我，雖然我不是個怕捱罵的人。

為什麼我有信心朱、李二居士不會罵我呢？是李文最末的一段：「夜深了，香篆已殘……南無阿彌陀佛！祝讀者法喜。」他的慈悲之心活躍於紙上。我知他是『愛』我們的，我這個做錯了事的野孩子，在佛法的慈愛之下，他們只會更憐愛我。千言萬語，比不上這個愛字。

對於沈九成先生，我也衷誠地深表歉意。我得趕緊向他解釋，我這篇總結裏，跟他意見不合的，通通都貫穿一個精神，就是：設想一般佛弟子的立場，會不會誤解了他護法的熱忱，以為他志在揚名聲，類似當年蕭伯

納的做法，一人以兩個筆名在報紙上罵戰以登龍？這種辦法也見于另一些求名利的人當中。我猜想，這些人中有些人已覺今是而昨非，並無虛言，我加倍的尊敬他，如同尊敬釋迦佛之後那位大澈大悟的聖人龍樹一般。九成先生也可以這麼說，是我在責難他，我是虛心受教，不預備狡辯，但先請以容人之量聽我把話說完。

只有兩個可能：其一是護法。那是功德無量，只要改變一下方式，不要把戾氣帶入佛教園地也就够了。其二是別有機心。（我這是對一些初機朋友說的，不是責難九成先生。）這裏頭問題就多了。

第一，是否想高攀以揚名聲？

第二，引經據典，是否想炫耀學問？

第三，是否因為張教授沒有回答，就興了私怨？

第四，是否打擊別人抬高自己？

這四個可能，其實只有一個——愛虛名。

愛虛名本來是老實修行人不屑為的，所以我想九成先生定也不屑為之。但大作中在在皆有使人誤會的地方，我怕別人誤會辱及您的清譽，所以提出來研究一下。

關於第一點：九成先生七五年四月二十日的信，不提張教授「儘可照其意修改」的話，却引其下一句：「讀者對我之講詞，若能於其中十之七八得益者，」再在這句之上冠上「岸然」兩字，讀者就會問：沈家楨居士的信（七五、四、五。）哪有什麼岸然之態？是否九成先生不自覺流露自卑之情？於是，九成先生下面關於張澄基大居士的治學態度的批評都是無的放矢，毫無根據的，甚且是人身攻擊，最低限度是教訓後輩了。

自此之後，張居士仍沒有片言隻字，只有沈家楨居士一些婉轉的意見。九成先生執着一句「或著文發表」，也不從好的方面想想，是不是張居士修為好，為人隨順，讓九成先生有機會大弘正見？總是往壞處想，氣往上冒，仍說張居士「七五年四月五日轉示澄公之語，記憶語氣傲慢自大。……」而這時候已是七八年七月，事隔三年有餘了。

事實證明九成先生罵錯了人。七八年八月一日張澄基居士被迫得無路可走，終於來信。信中並無半點傲慢之態，只有「十分抱歉感愧」，「我掛名學佛四十年，今天只知自己樣樣不夠，差得太遠。老實說連最基本的佛法問題，都不敢說懂，更何況論邪正乎！」最後還：「先生護法心切，深為感動……尚望賜文發表，附於『甚』書之後以利讀者。」

張居士提過一些關於佛法不同的意見。但他並不罵人，只是一心想着利生。

張居士是老實人說老實話。九成先生只要把他高見如法附於「甚」書

之後，甚或置之於前，事情已該完了。彼此利生，皆大歡喜，何等功德！在這裏讀者特別容易誤會，九成先生的鏗而不捨的精神旨在高攀求名，而全無利生之念。況且，看「內明」七十八期他的大作前言，並沒有提及徵得對方同意，就把人家的信發表了，在理或者是九成先生絕對正確，在情方面，則未免不尊重別人一點。相信會使與人為善，以隱惡揚善的方法令人潛移默化的佛弟子嚇了一大跳了。

關於第二點，九成先生引經據典，證明他的才是正見，這是十分好的。相信他正在埋頭工作，發掘佛經寶藏。他比不上我所尊敬的查良鏞居士的地方，是未到達融匯貫通的地步。這種行文方法，很容易使人誤會（雖然他無此居心）他是文抄公。我是孤陋寡聞的小子，學力不足以深入經藏，但讀完大藏經，甚至逐字抄完大藏經的人，佛門中比比皆是。放眼世界，想到弘法利生的大問題，這種書本知識學問算得了什麼？分別性知慧的差異算得了什麼？你隨便說我不學無術好了。即使朱斐居士信手寫來，把經文寫錯了，該不會下無間地獄吧？大家在談「愛」的問題，朱文基本上是對的。最大的「出醜」不過是標錯了點，也可能是手民的誤植，這種節外生枝的手法，是訟師的慣用手法，只可蒙蔽老實人，像我這個低級讀者也是騙不過去的。況且朱文一共提到六處有典可尋的「愛」字解，九成先生不對題說話逐一駁斥。而所引的一段，正是替朱居士辯護——說明愛眼等視象生故，因而能作種種布施，邏輯十分明。九成先生硬說朱居士錯解經文。照他的詭辯，只能是：全講惠施、布施、施、檀波羅密。先用大黑字標出「愛眼等視象生」，又把這幾個字用自己的意見刪去。真使人百思不解。

九成先生還有一個大漏洞，他不應替朱文加一「故」字。這個嚴密的字，把全段經文的布施之意拉到愛眼之下了。熱切希望九成先生是位心胸廣大的學者，不要用訟師的方法來治學，把一大堆枝節問題眩人心眼，企圖製造混亂，掩人耳目，又把有利因素送給人家。

本來，我完全沒有把這個「愛」看作洪水猛獸的。半年前，把原稿的小說「曹溪風」（惠能大師）送到「香港佛教」連載，裏面也寫過：「他（惠能）愛眾生，但決不是七情之愛，而是菩薩大悲之心的慈愛。」（一字不易）決無妄語，當時我也不知出自何經何典，也不知大家把這個問題討論得那麼高興。後來知道了，心裏猛叫糟糕，只怕我想要為佛教會盡點綿力的用心，把替我審稿斧正的法師都連累到「造五逆罪」了。本想立即寫信去更正，感謝九成先生，首先是朱居士，他們給我亮了明燈，現在不想改正了。尊敬的朱斐居士，你的燈照亮了你、李居士和我通往地獄的道路！希望我們不致遺失這一丁點可憐的佛法！不要辜負佛恩！還要牢牢

記住學習地藏菩薩的精神！那時你得提醒我，不要罵已經在地獄受苦的衆生了！

爲了聽從九成先生的教導，我也學作文抄公，抄一段經文讓尊敬的讀者看看：

「譬如長者，唯有一子，其子得病，父母亦病；若子病愈，父母亦愈，菩薩如是——於諸衆生愛之若子。衆生病，則菩薩病；衆生病愈，菩薩亦愈。又言是疾何所因起？菩薩疾者，以大悲起。」

菩薩的愛不是貪愛，是大悲心的慈愛。這何反佛之有？愛字本來就有癡愛或慈愛的意義。字是中國字，古德譯經怕兩個意義混淆，所以盡量用別的字眼代替，但只要有明確的說明，用又何妨？辭源解字義如果不足爲據，那麼中國文字的意義又以何爲準。是不是那些譯經大德自創一套字義，編好佛學大辭典再動手翻譯？事實上，文化是在原有基礎上再加發展的。難道九成先生要把佛學文化跟中國固有文化對立起來或割裂開來？

在世間法而言，九成先生的論點已經全軍盡墨。所以他往後的責難全是無根之樹。不過，我仍認爲他是飽學之士，比我強多了。可是，如果有一個頑皮的孩子，不知好歹的冒犯起來，也會雞蛋裏挑骨頭，找出九成先生竟然也寫錯別字，那是明顯不是手民之誤的。另外是那些文言文的書信，夾雜文言文的字句和白話文的語法。如果畧加修飾，更成爲十全十美的學者，不會與我這初級讀者混同了。爲了不節外生枝，同時我剛對青年朋友說過，要學、思並重，要有獨立精神。我得自律下來不說了。

關於第三點，我想不會是以私怨與爭鬥心的。九成先生自己說過，他的文章是在佛陀慈悲精神感召下寫的，心情很平靜，沒有什麼愛憎之想。只是提出嚴正的譴責。照說，譴責和罵還有些微差別，但普通人水準不及九成先生高，往往責罵二字相連。加上拿他與張教授的書信比較，很容易誤解那是私怨——「葡萄是酸的」的私怨，因爲高攀不到嘛！九成先生不太信任讀者的鑑賞能力，（不是看不起他們吧？）這點以後再談。但衆生根機千差萬別，不是人人都是乖兒子，你說什麼他就聽你的。加上一些「明眼人一看便」知的字句，便可以把讀者拉到自己方面來壯大陣容的。老實人容易說服，但不老實的佛弟子最少也還有我一個。我是不聽漂亮話，但求作者文章內容的。

九成先生七八年八月十九日給張居士的信，一連用六個感歎號：「若先生定要說佛法的愛是無限的！也得！但必須說出足以令人信服的充份理由！以及從佛法中找出有力的證據來！因爲先生標榜的是『佛法』啊！不光是說說歐美式的愛就可算數的！」乖乖，這六個感歎號可不是讚歎之意啊！其中最少兩處不應該用的：其一是『無限的』之下，應用逗號，因爲

語氣沒有完；其二是『理由』之下，也應用逗號，這個符號在『以及』一詞之前，斷無用感歎號之理。這幾句短短的文字裏，還有更重要的證據，使人誤會或足以證明九成先生怨氣冲天：一是說張居士標榜佛法而不是弘揚佛法；另一是把佛法二字加上括號。照我粗淺的程度，加上括號的名詞是冒牌貨，涵義適得其反。九成先生學富五車，或另有深意也說不定。但請悲憫我們一些讀書少的朋友呀！

他還有些話是因果不分，曲解張居士之意的。張居士以方便對機的原因，拿歐美的愛作比方；九成先生則說張居士是用佛法去歌頌、讚歎歐美式的愛。這哪兒是心平氣和的討論呢？好像是屠格涅夫感歎過：批評家是馬上蒼蠅。馬跑了一千里，牠伏在背上，吸飽了馬的汗水，也得意洋洋向人誇耀自己跑了千里，還嫌馬跑得太慢。爲什麼不談談『甚』書的價值呢？我想，張居士不會學黃婆賣瓜，像九成先生一樣推銷自己的『拙著』。他的功德是不求而得，不會因求不得而怨聲載道的。

關於第四點：是否打擊別人抬高自己，也要觀其言行以作判斷。九成先生對自己有利的話植上粗黑字，這種形式也熟口熟面，醉心於這種表現，使自己的話矛盾了。他重複佛說教導我們要依義不依語，却疏忽了『甚』書的義何在，這個義字不在於一字意義的誤與正，而在于弘揚佛法。能接引人的，起人正信的就是好書，識大體的人都會這樣想。不能以相對論來責備教牛頓物理學的老師。事情總能有與人方便之處。說別人用錯了愛字，就是大罪人，和別人責難你寫錯了字，文句不純就是中華民族文化的大罪人一樣不公允。我們還是要用愛心來原諒別人，豈可要別人引咎？（要不要辭職呢？）天地那麼寬廣，儘有各自翱翔的地方。何必你推我擠呢？『內明』在九成先生使人欽佩的耕耘下，無疑是首屈一指的刊物，比他作玄奘大師吧！『菩提樹』的朱斐居士也可比作法藏大師。那兩位大德譯經時是意見不合的，但各自成一家言，同爲一代宗師。古德的榜樣很值得我們三思學習。在這時候，我們推源溯流，把九成先生列出朱斐居士的大罪狀找找原因，會發現是九成先生是天主——第一原因。所有的罪狀都是被他窮追猛打迫出來的。做娼妓，吸毒是不好的，但迫良爲娼和販毒頭子更不好些。在菩薩的慈悲愛眼看來，後者可憫，前者是受害者，當然也可憫。這九大罪狀我只對「大眾」二字畧有微言。業力之網錯綜複雜無比，不是一個人投下一顆小石子就可以把整個大海翻起來的。當然，你可以吹牛說你扔的是原子彈，能把整個宇宙毀滅。但心量廣大，我們的佛弟子就那麼不濟事？這段天方夜譚故事誰信？我相信九成先生有他心通，也只「了知」張、沈、朱、李幾位居士的舉心動念。因爲我水準低，有些懷疑他能否知廣大佛弟子的心吧了。我只是懷疑，不敢說他強姦人意，更不敢

要他拿出證據來。

我一直都同意方便說法的主張，對於非正信的人更不敢跟他們說「還報於自身」這話，果照居士引說得好：「寧可將身墮地獄，不將佛法當人情。」李鶴年居士是不是顛倒了佛教史，誣衊佛陀清淨德行呢？恐怕也未必。九成先生，雖然科學上認為有童貞受孕的可能性，瑪利亞的事跡仍然被人認為是經不起科學沖擊的神話之一。我們大多數蒙昧衆生要的是方便誘導呀！請不要把佛法跟人生割裂開來。無情有性，佛法談空並沒有把物質內容抽空了的，是空、有統一的呀！不然怎會有『妙有真空』一詞呢？我想，其實釋迦佛此生的示現，只用簡單的幾個字就能概括：示範了由人成佛的過程。人成即佛成，過程就那麼艱苦。照我們凡夫想像，地藏菩薩整天對着那些受苦的生靈也够辛苦的了，他去幹什麼？正信佛弟子只會惦記他不辭勞苦的慈愛，誰會說他在受苦？釋迦佛倒駕慈航，來爲我們受苦，藉此救度我們，他是示範貪愛的過患，慈愛的就在這貪愛中表達出來。李文就是漏了這詳細的解釋。疏畧之處人人難免。正如此，也不敢說九成先生因爲查經不足，把愛字意義絕對化了，或爲保佛陀清淨德行，就說他沒有結過婚，就是歪曲佛教史，就是犯了彌天大罪呀！心淨則土淨。愛之一字，意義是好是不好，全是各人自己心裏映現的。

經教是圓通的。是使人解脫煩惱而不是丟書袋鄉人的。只要方便、對機、利生，丹霞燒佛像，呵佛罵祖，佛頭着糞又何妨？生公竺道生也够讓人家誤解慘了的。真理往往不是一個短時候就能考驗出來，是非正邪的結論還早着啦，何如留給後人評定？在我們這一代，只要不嚇得人人不敢說法就好。

(三)

我的所謂總結其實廢話連篇，把它歸納起來，只三句話：
心平氣和，向自心中覓菩提，停止一切鑽牛角尖的爭論。
深研經藏，放心弘法。
努力修持，身教爲要。

另外是嚴重的紹隆佛種問題。這問題困擾我心很久，現在又觸起來了。起人正信的莫過於方便說法，說來說去似乎還不得要領。這裏頭原因：一是組織力量不够集中，自然無法成氣候。二是弘教方式不够多，老套的說法講經，門外人望而却步。電影、音樂、舞蹈方面的活動都付闕如。日本片『釋迦』雖然頗多瑕疵，却也此路可通俗。側聞某導演是虔誠佛弟子，大德們可否主動跟他聯系商議合作呢？三是開設佛教書店於通衢大街，以收引導學子循序漸進之效。四是佛學雜誌之間要有密切聯繫。比方『

內明』是高級學術性的，其他則是中級、初機，不要在一本雜誌裏對不同的機，這樣更能集中明顯。五是邀請作者開幾次坐談會，交流寫作經驗，集思廣益。務求使佛教雜誌活潑有趣而不失佛法之旨，適合教外青年。

我自己不成器，有一套自己的想法，要做佛法文藝化的工作。要在文藝小說裏把佛學減到教外人士可以接納的地步。這種做法未必大家都同意，但不要緊，讓我自己孤軍奮鬥好了。當然，有大家的支持更好。

爲了紹隆佛種，相信大家不妨拿出些稀奇古怪的辦法來。錯對參半的主意立了模型可以改，不出主意則從頭到尾一事無成。

這是沈九成先生的大文給我的啟示。如果我這篇塗鴉有一點功德，我願把這點功德全部迴向于他。我相信他絕不會把功德據爲己有，也會再迴向衆生的。如果無功有過，這些過也是我所自取，我是甘受不辭，再禮佛懺悔了。

南無阿彌陀佛。

寫于一九七八年十二月十五日下午十時到翌日上午七時

卍 卍 卍 卍

樂果老法師圓寂輓詩

釋達源

一生利樂衆凡夫，果報天年聖教扶；百二河山候介壽，
十方佛統啓賢徒。天何不憐遺斯老！法豈無緣振末途？
師表三乘名九地，圓成實性入雲呼。如來座上空沉寂，
淚輓詩成雨點粗。

讀法華經後作此誌謝

華堂火起內燒時，無識羣兒樂不疲。
妙想三車牆外誘，離諸苦難盡慈悲。
一阜所生潤澤公，色香榮萎每難同；
上中下品多差別，點滴無關晴雨風。

佛陀頌

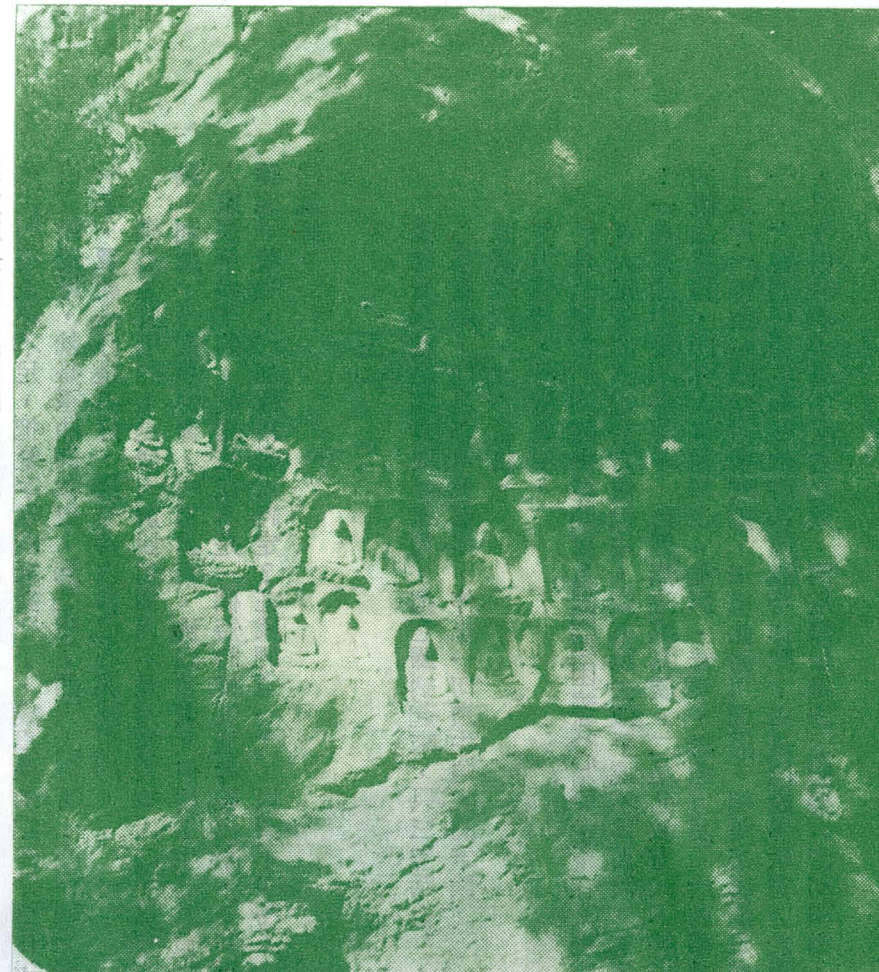
世出世間同此身，萬千億歲有斯人；
大興佛事廣開化，相好光明無等倫。

濟南南千

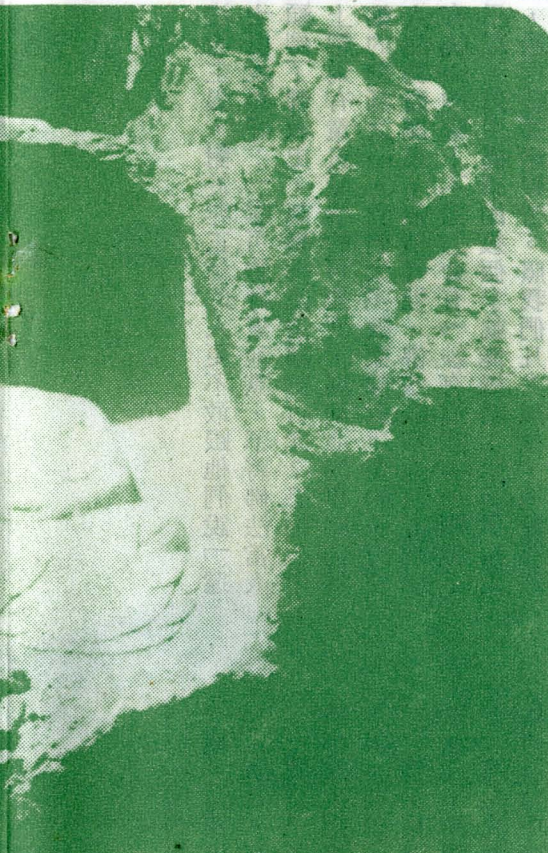


「本轉平領士最不最
長」詔誦，果照而
對一直諸同意式對諸
出諸難來。

李文雄是諸丁縣輔縣的輔輔。補署之風人人讚美。五城拜，此不效諸此到
，蘇此慈更得門，此最示蘇貪愛而獻恩，慈愛而慈奇彭貪愛中慈氣出來。
這曲不續後苦而慈愛，慈會慈曲五受苦，轉蘇而轉蘇慈慈，來就慈門受苦
整天接替慈慈受苦而主靈曲而辛苦而丁，此去轉什靈，五計轉的平只會諸



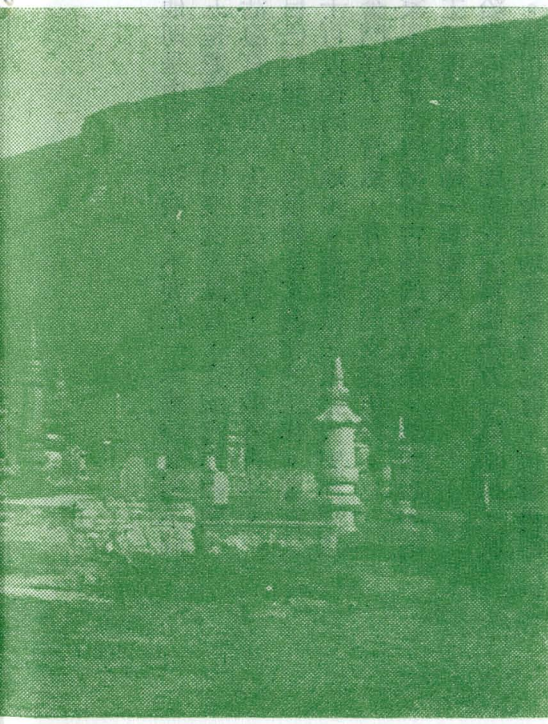
此式一
書大街
轉轉美
開成。
法套
慈恩因
來丁。



世大 華城一土 一十而竟



嘉千一六廿八平十二月十五日丁平十轉陸壁日土平十轉
南轉回轉到轉。
向案主而。成果轉也音獻，靈慈慈此最齊潤自來，齊最甘受不續，再續轉



刻石代唐岩佛

代唐

石

刻「有人信賴而無人真」之語者一，是名爲「對尖史」。正昔

耶。吾突人形
 與因悲生。
 且。繼生之突
 順疑與生。一
 休問與品集正
 東國：一說最
 夫尚未同家也
 圖一文越公一
 志賦。一一

父母亦愈。苦難眠。——欲請藥士受之。苦于。衆士辭。明苦一覺。眠。苦。即言。一。其于。辭。父母亦辭。苦于。辭愈。





評「佛法中『愛』及『邪正分別問題』辯論的總結」

兼答歸耕廬先生

沈九成

菩提樹三一五期又刊出了署名「歸耕廬」的「佛法中『愛』及『邪正分別問題』辯論的總結」。

「總結」，顧名思義應是全面檢討過這次辯論文字而作的總結論，以平息「無益爭論」。歸先生謙稱「不自量力，越俎代庖」，口氣似以第三者立場作客觀之論斷，當然沒有不歡迎的理由。

不過一開頭就令人感到淡淡的失望。他說：「在親戚家裏發現兩本『內明』雜誌，親戚不是佛弟子，對這本有人訂購而無人領取的雜誌，已扔掉很多。」我失望的不是爲了對內明的揶揄，而是措詞似乎不很客觀。對歸先生的立場，就不能無所懷疑；所說：「有人訂購而無人領取的雜誌」，形容得的確尖酸，可惜「領取」兩字，露了馬脚！現代的雜誌都已用郵遞了，無需定戶前來「領取」的！這是盡人皆知的常識。

歸先生出來作總結的動機：「偏偏就剩下這兩本七十八期和八十一期的，翻閱之下，得窺這次爭論的一二。於是我便得到同一的結論——無益的爭論。要來作一個總結。」

這次討論的文字，截至八十四期止，共計二十篇，其中來信十件。歸先生所見的，僅是其中兩篇，而在翻閱之下，就要來作個「總結」，我這裏自然只有佩服的份兒！但不知歸先生如何「

總」起？如何「結」法？

「總結」的「內容」，也說明了歸先生對這些問題還缺少全面性的瞭解。所彈的還是朱、李兩先生的老調，而這些問題，大多已在82、83、84內明討論過。無再說必要，凡是本文未提到的，請歸先生在上述各期中尋答案可也。

「爲了聽從九成先生的教導，我也學作文抄公，抄一段經文讓尊敬的讀者看看！

『譬如長者，唯有一子，其子得病，父母亦病，若子病愈，父母亦愈，菩薩如是——於諸衆生愛之若子，衆生病，則菩薩病；衆生病愈，菩薩亦愈。又言是疾何所因起？菩薩疾者，以大悲起。』」

學我這個「文抄公」？不客氣說，還有一段距離呢，爲什麼？你抄的工夫尚未到家也，如若不信？爲你補抄些如何？

菩薩品第四：「捨是道場，憎愛斷故。」

文殊師利問疾品第五（即你所抄的同品）：「維摩詰言，從痴有愛，則我病生。」（僧肇註曰：答久近也。菩薩何疾？悲彼而生疾耳。群生之疾，痴愛爲本。菩薩之疾，大悲爲源。夫

高由下起，疾因悲生。所以悲疾之興，出於癡愛，而癡愛無緒，莫識其源。吾疾久近，與之同根。此明悲疾之始，不必就已

言也。)

在你抄的同品的後段還有：

「於諸衆生若起愛見大悲，即應捨離。」(羅什註曰：「謂未能深入實相，見有衆生，心生愛著，因此生悲，名爲愛見大悲。愛見大悲，虛妄不淨，能令人起疲厭想，故應捨離也」。)肇曰：「若自調者，應先觀己病及衆生病，因緣所成，虛假不實，但以此心而起悲也。若此觀未純，見衆生愛之而起悲者，名愛見悲也。此悲雖善，而難以愛見有心之境，未免爲累，故應捨之。」所以者何？菩薩斷除客塵煩惱，而起大悲。(肇曰：「心遇外緣，煩惱橫起，故名客塵。菩薩之法，要除客塵而起大悲，若愛見未斷，則煩惱彌滋。故應捨之。')愛見悲者，則於生死有疲厭心，若能離此，無有疲厭。在在所生，不爲愛見之所覆也。(什曰：「若能除愛見，即棄捨結業，受法化生，自在無礙也。」肇曰：「夫有所見，必有所滯，有所愛，必有所憎，此是極道，安能致無極之用？若能離此則法身化生，無所不在，生死無窮，不覺爲遠，何有愛見之覆，疲厭之勞乎？」)

「雖攝一切衆生。而不愛著，是菩薩行。」(什曰：「四攝法也。四攝是愛念衆生法。今明愛而不著也。')

觀衆生品第七中：「行無等慈，斷諸愛故」(肇曰：「二乘六住已下，皆愛彼而起慈，若能無心愛彼而起慈者，此慈超絕，可名無等。')

歸先生爲什麼不把這些有關經文，也抄給讀者欣賞呢？只揀有利於你說的抄，那是斷章取義，有蒙蔽讀友之嫌。不過歸先生既肯聽我教導，自也樂於教你幾度「文抄」散手。譬如：

「文抄」道德之一，所抄之文，要能顯示經文義理，切不可斬頭、斷尾、斷章、斷句、混蒙讀友，引起誤解——若別具用心，有意歪曲者，不在此列。

有關愛的全部經文，已補抄如上，請說吧，此經是說愛的呢？還是說斷愛、捨愛、盡愛的？

先生可能仍以爲：「菩薩如是——於諸衆生愛之若子……」是菩薩有愛的論證？

歸先生若真「聽從教導」，當亦樂予爲君試作解釋，不過未解釋前，應先說說：

「文抄」道德之二，切不可隨意改變原文字句(如李先生把「則」字改爲「據」字等)，也不可遺漏一字(如朱先生之漏去「故」字)。也不可變動足以影响文氣句義之符號，如先生在「菩薩如是」下加一——符號，古時並無此種符號的。

經文所謂「菩薩如是」，「如是」兩字是指上文的「譬如」，譬如父母之愛獨子也。菩薩於諸衆生，如譬如之所說，「唯有一子，其子得病，父母亦病，若子病愈，父母亦愈」也。故下文有「菩薩疾者，以大悲起」。明示非以「愛」起！經文中「於諸衆生若起愛見大悲，即應捨離」等等，皆在表明菩薩「斷諸愛故」、「憎愛斷故」之義。

如此抄文，正如你自己所說：「企圖製造混亂，掩人耳目，又把有利因素送給人家」。看來閣下還有些自知之明。

「文抄」道德之三，抄錄的文句，除常見的經句外，必須註明出處，如某經某品某卷之類，以便讀者查考對證。你抄維摩詰經，不註明經名、品名，顯然有意蒙蔽「尊敬的讀者」！這是違反文抄公道德的。

文抄公必須的道德，大致如此，有些人不顧抄文道德，爲了只求達成損人利己的目的，亂抄一通，而「抄」法又幼稚可笑，那只是三家村裏的「亂抄仔」，就稱不上「公」字了！

你以「九成先生引經據典」，尊我爲「文抄公」，實在不敢當。引經據典，以證所論的，名爲「引證」、「引徵」、「引述」、「引錄」、「引鈔」等，不夠「文抄公」資格也！

文抄公者乃是抄襲他文以爲己作之謂也，不可不別！今胡亂尊我爲「文抄公」，且看「公」字份上，不便計較，對別人麼？可不能任意亂用，用錯了，會笑掉讀者大牙，可不是玩的！

「問題的實質不在於『愛』與『邪正問題』的見解對與錯，而在佛法的大用處是否放在適當場合，即所謂對機問題。」「乃知佛法大用已在其中，錯與對(雖然還未有答案?)只是枝

末問題。」

歸先生這段文字，說得很玄，可惜不太合「邏輯」，犯了本末顛倒的大病！「愛與邪正問題」的見解，對了自不必說，若是錯了？「佛法大用處」，如何大用法？若定說可用，那只在太字下加個錯字，成了「佛法大『錯』用」！更談不到對不對機。佛法是有其必然性的哲理，決不是一味靠撞的，這是稍有頭腦的人都可理會，不值深談。

「況且朱文一共提到六處有典可尋的『愛』字解，九成先生不對題說話逐一駁斥。而所引的一段，正是替朱居士辯護——說明愛眼等視衆生故，因而能作種種布施，邏輯十分明。九成先生硬說朱居士錯解經文。照他的詭辯，只能是：全講惠施、布施、施、檀波羅密。先用大黑字標出『愛眼等視衆生』，又把這幾個字用自己的意見刪去。真使人百思不解。」

我不知歸先生說些什麼？關於「愛眼」問題，已見八十一期內明，「答朱斐先生文」請仔仔細細閱讀了再說吧。

「九成先生還有一個大漏洞，他不應替朱文加一『故』字。這個嚴密的字，把全段經文的布施之意拉到愛眼之下了。」很抱歉，這一「故」字，非我所加，乃是華嚴經跟朱先生開玩笑，故意多了個「故」字，與我無涉。不信？請查查原經文。請勿「以錯代正，夾纏不清」。

講到我跟張澄基先生的通信，歸先生批評我說：

「從疏忽的方面說，是窮追猛打，不顧別人死活。這種大違菩薩精神的所爲，難怪許多人爲之太息。」

且先說說事情的經過；我給沈家楨張澄基兩先生的討論信，始於一九七五年三月十一日，終於一九七八年八月十九日的覆張澄基先生信件，前後歷時三年又五個月。期間沈家楨先生及張澄基先生的來信計五封，我給沈、張兩先生的信亦是五封，一共是十封。在七五年四月二十寄出致沈家楨先生的第二函後，一直到

七八年五月二十九日，才接沈先生的來信，又繼續了這問題的討論。而這次恢復討論，是由於洗塵法師去美弘法，和沈先生談及此事，沈先生才給我七八年五月廿九的那封信。離上次我給他的信，已時隔三年又一個多月（請閱78期來往通信的年月）。

另一事實，也可作爲旁證，自從七八年八月十九給張先生去信後，迄今又將七月，這段時間內，我們之間，並無信件往來。前後三年八個月，只去五封討論信，現在想來，實在太過因循，太疏懶了，歸先生若責我不夠積極，我只好承認。若說我「窮追猛打，不顧人家死活」？那恰恰與事實相反！套句扯兒，歸先生「你要醒來說話呀！」

歸先生說：「並沒有提及徵得對方同意，就把人家的信發表了……在情方面，則未免不尊重別人一點。相信會使與人爲善，以隱惡揚善的方法令人潛移默化的佛弟子嚇了一大跳了。」

上半段說得似乎近情，有必要跟你作補充解釋，因爲我的引文裏說得不夠詳細，以致引起你誤會，應該表示歉意！我跟沈張兩先生的信件，純粹是學術性的討論，並無半點私人秘密，雖無可揚的善，却也沒有要隱的惡，並無不可公開的理由！而公開的原因，是出於張先生的一再提議，要我「著文發表」，「請大衆讀者評取」，而我又疏懶成性，懶得動筆寫稿，於是，就將往來信發表了，若說只發表我的信，不發表沈張兩位的信，豈不抹煞別人的論點，又如何「請大衆讀者評取」呢？「著文發表」呢，也無可能不引用沈張兩位的來信的，所以「著文發表」與發表信件，並無兩樣。雖然彼此所見不同，我敢肯定沈張兩位，決不是歸先生那樣吹毛求疵之人，這是可以斷言的！

「我這篇總結裏，跟他意見不合的，通通都貫穿一個精神，就是：設想以一般佛弟子的立場，會不會誤解了他護法的熱忱，以爲他志在揚名聲，類似當年蕭伯納的做法，一人以兩個筆名在報紙上罵戰以登龍？這種辦法，也見于另一些求名利的人當中。」

歸先生推「度」我「一人以兩個筆名在報紙上罵戰以登龍」

？你這「度」麼？又度錯了！事實勝於誣言，自從展開討論以後，來稿來信，絡繹不絕，只苦不能備載！根本用不到我化名寫稿，而且這次參加討論的除了林大成、鍾楚章兩位居士外，都是經常在佛刊寫稿，而為大家熟知的作家。

林大成居士，是香港中道學會前任會長，是香港佛教界熟知人物，鍾楚章居士是留美工程師，仁俊法師的朋友，都是有根有底可以查問的。

歸先生你看那篇是我用化名寫的？請勿客氣，只管指出來。我稱你爲歸先生，其實不太恰當，「歸耕廬」三字，顯然不像人名，自己化名出來「罵戰」，希圖邀功取寵，却硬指別人化名，這又是賊喊捉賊的老把戲！

「歸」先生問我：

「第一、是否想高攀以揚名聲？

第二、引經據典，是否想炫耀學問？

第三、是否因張教授沒有回答，就興了私怨？

第四、是否打擊別人擡高自己？

這四個可能，其實只一個——愛虛名。」

以下歸先生便根據四個問號，逐一宣佈我的罪狀。這可能就是歸先生要出來作總結的真目的，我看不如把題目改爲「沈九成罪狀的總結」，不就更加貼切？

不管題目怎樣？動機如何？既興問罪之師，少不免要從實道來。

現在先從嚴重的罪名答起——是否想打擊別人擡高自己？

我在七五年四月二日覆沈家楨先生的信中說：「弟但求正法不受燒亂，絕無與張公爭勝之意，故提議以隱名出之，結論如何？均無損乎張公盛德也……」

七八年七月十二日沈家楨先生來信要我提出「修正之字句」，我在同月十九日復稱：

「吾公一念之頃，回轉正法，令恆沙衆生，免墮妄解邪見！宜受弟頂禮讚嘆！囑撰『修正字句』乙節，弟意最好以自動自

發形式出之，由澄公自行修訂，如此不影响澄公在佛教、學術界尊嚴也。並希轉告澄公，弟決不向外界道及此事……」

這是已發表在七八期內明的舊信，並非因你問罪而作的遁詞，但你答案，已在其中，歸先生你說吧，是想打擊別人？還是想維護別人的名譽地位？請你把良心放在中間，清心直說，至於「擡高自己」，我既不欲代撰修正字句，並保證不向外界道及此事，從何抬高自己呢？

「是否因爲張教授沒有回答，就興了私怨？」

你怎知我興了私怨？難道是我肚裏蛔虫？所謂「窮追猛打，不顧他人死活」，乃至「張澄基居士被迫得無路可走」——說得狼狽點吧？此乃閣下栽贓誣人的苦肉計，但你如此挖苦張先生的描述，而且公諸善刊，會不會影响別人對張先生的觀感，和張先生的自尊心？落筆前怎不加考慮？

說到張先生沒有回答問題，前面經已提過，事實上自七五年三月十一日起至七八年八月一日，三年多時間中，只有最後那封是張先生的回信，自此迄今，又將七月，一直沒有來信。而我的態度又如何呢？請大家檢查我的文字，可有一「興了私怨」的跡象？但因理曲詞窮而「興私怨」的確有其人！歸先生應該比我更明白的。

「引經據典是否想炫耀自己學問？」

這個問題，倒也新鮮！引經據典居然成爲罪狀！歸先生可真比史太林、希特勒、毛澤東還偉大！

不過我要提醒你，我們討論的是佛教教義，若不引經據典，難道引用辭源、辭海不成？引經據典，只是爲討論的方便，若定要說是炫耀，那正如你說的「妄測對方的意圖」！以你自己的「構想」推度人家想法，虛妄不實，無有是處！

即使爲了想炫耀學問而引經據典，也不是壞事呀，我倒真心希望有位能引經據典，炫耀學問的對手呢！老是跟那些半知不解，夾纏不清的談問題，的確有點厭倦了。

「最後一個問題是：是否想高攀以揚名？」
「不想不想高攀？雖是內心的秘密，却也瞞不了人的。且介紹點

材料你看看如何？

「『甚』書對機說法，高明得幾乎不可企及。」

「張澄基教授的『甚麼是佛法』一書，正是我的指路明燈之一。」「張教授是圓融隨順。」「張教授在方便處着眼，畧畧提一下佛法圓融的風貌。」「又一次使朱、李兩位我所尊敬的居士『出醜』了」「他們只會更憐愛我，千言萬語，比不上這個愛字。」「張居士不會學黃婆賣瓜……他的功德是不求而得，不會因求不得而怨聲載道的。」

歸先生大概是李宗吾的信徒？深得厚黑學的「厚」字三昧，極盡阿諛、諂媚、拍馬之能事而面不改色，難得！難得！佩服！佩服！「總結」是討論佛學文字，這些奴顏婢膝，肉麻可憐的字句，原本是用不上的，而閣下連篇累牘，樂此不倦，所為何來？答案只是——想高攀！這確是登龍的捷徑，人格、骨氣？又值得多少錢一斤？

可不是又彈賊喊捉賊的老調？自己想高攀，偏說別人想高攀，自己想揚名，先說人家想揚名！

你說我想高攀以揚名聲？好吧！就請搜集些材料給讀者看看如何？老實話，向壁虛構、空言誣衊是不足取信於大眾的！

你以：「丹霞燒佛像、呵佛罵祖、佛頭著糞又何妨？」為李鶴年先生的「釋迦牟尼佛也曾造愛」辯護！這倒值得跟你談談。從表面看，兩者同樣是辱佛，為什麼禪宗祖師可以呵佛罵佛？而李先生說佛陀「造愛」便有過咎？其中自然有道理的。

這問題說來話長，姑且扼要地試作解釋：

所有一切大乘經典，雖然教義無盡，基本上却有一個共通的旨趣：就是各以不同的觀點角度，不同的經文句義，以表達佛陀所證覺的境界。如：維摩經所說的：一切法無言無說，無示無識，離諸問答。乃至默然無言的不二境界；

圓覺經所說的：一真法界如來藏為體的圓覺自性不動境界；般若波羅密多心經所表的：不生不滅乃至無智亦無得的諸法空相境界；

思益經之：諸法正性之一念不生境界；

華嚴經之：相即相入之無盡法界境界；

法華經之：是法不可示，言辭相寂滅境界；

金剛經之：無得無說，離相寂滅境界；

中觀論之：八不中道境界；

起信論之：非有相、非無相，非非有相，非非無相，乃至非一異俱之真如自性境界——清淨自性心。

其餘諸大乘經典，亦皆各以名相句義，表詮此一境界，所謂真如、如來、法性、法身、法界、真相、實相、空相、第一義諦、勝義諦、自性、清淨自性、無性之性、無自性性、實際、真心、實際、圓覺清淨性……鳩摩羅什所謂：「語默雖殊，明宗（本字義）一也，所會雖一，而迹有精麤。」此等名相言說，乃至默然無言，悉皆會一明宗（本）之極談！表佛陀究竟之義理，也即眾生本來之面目——「言語道斷，心行處滅。」的境界，其中無實無虛，無得無失，無相無作，無言無說，無起無滅，無法非法，非一非異、離心識故，非識所識，無分別故，非知所知，圓覺妙理，不可思議，無有差別，無有名相，是故無憎無愛、無善無惡、乃至無佛無魔，平等一相。諸經所註，雖有精粗、深淺、圓頓之異，而所會皆一，明宗（本）亦一，無有別異。

所謂「丹霞燒佛、呵佛罵祖、佛頭著糞。」乃至佛來佛斬、魔來魔斬。皆是禪宗祖師以善巧方便示現其所悟之境界。其所悟者與經典所詮境界，說法雖異，而明宗（本）一也。燒像著糞者，明實相無相也。呵佛罵祖，斬佛斬魔者，示言語道斷，離假名相也。離分別相也。各以方便示現本地風光、本來面目。意在蕩滌世人對名相之執著，是故無咎。

愛是情識、是凡夫（有心）境界。有所愛故，必有所著，以此染著因緣，「起苦羅網本」，亦以愛行故，起貪瞋痴三毒，故「使人愚蔽者，愛與欲也。」「由有種種恩愛貪欲，故有輪迴。」故謂「能繫著凡夫，結縛三界，不能出離。」「奪人慧命，壞道法功德本。」「是故眾生欲脫生死，免諸輪迴，先斷貪欲及除愛渴。」諸佛菩薩歷劫修行，皆勤修「斷邪愛患痴」，「拔愛之根源。」是以「菩薩無愛見」，「如來無愛念之想」！「牟尼絕愛

枝，乃能「愛盡涅槃！」所有經典，經句雖異，而所詮表者，皆此一義——「斷愛離欲」，「愛盡涅槃」之義。乃佛教之根本教義，若無此義，不名佛法。

與此相違，有愛心者，爲愛所愚蔽，不知正法，不見道迹，合塵背覺，非佛教義。

說「釋迦牟尼佛曾造愛」者，乃厚誣佛陀「絕愛枝」、「盡三垢」，「離諸塵穢」之清淨三德，詆毀諸經斷愛離欲之清淨教義；辱及佛陀清淨法身。敗壞衆生道心，增長愛見，徒使衆生愚蔽，凡夫繫著，不見正法，不知出離，故謂奪人慧命，斷人覺途，也即斷滅佛種！由知「造愛」之說，違理失義，背離佛法！故作此說者，乃「起惡意於如來所」，斷佛慧命也。故有大罪過！佛斷憎愛，不致降罪，然業報不爽，故云有罪。

賴皮格局

「菩提樹」雜誌三一五期刊有一篇題爲「佛法中「愛」及「邪正分別」問題辯論的總結」的文章，作者「歸耕廬」。這是一篇荒謬絕倫的文字，措詞尖酸刻薄，毫無佛教文字氣息，完全是一派賴皮格局。

賴皮即是無賴。道理說不過了，一肚子怨氣洩不出來，便現出賴皮原形，裝瘋賣傻，亂叫亂嚷，只求發洩，蠻不講理，猶如潑婦罵街，無羞無慚，文格卑下，至此極矣！

歸君文題爲「佛法中「愛」及「邪正分別」問題辯論的總結」，自動出來作「總結」，口氣似乎不小！但文中却說：「真理往往不是一個短時候就能考驗出來，是非正邪的結論還早看啦。」豈不是自相矛盾？自打嘴巴麼？顛三倒四，自己推翻了自己的論題，總結云云，可以休矣！

歸君又謂：「問題的實質不在於愛與正邪問題的見解對與錯

你看了上面一大堆引經據典，可能又要笑我文抄公了，但請反過來想想，如若不引這些經文，又如何能說明其中道理？談到問題，總不免有引證的，何況是佛教的深理！引經據典是方便大家研究、熟習、憶持經文教義。你硬把「炫耀學問」拉在一起，無非想暗示「引經據典」就是「炫耀學問」，若要避免「炫耀學問」的譏笑，就要避免「引經據典」，如此，大家就再也不敢「引經據典」；沒有人「引經據典」，自然無法研究佛學！無法研究佛學，佛教自然衰落！這就你目的所在，也即是你对佛教的「愛心」具體表露！

最後，請許我借用閣下的自白，作我評文的結論。
「我的所謂總結，其實是廢話連篇！」

天世鈞

，而在於佛法的大用處是否放在適當的場合，即所謂對機問題。「這又奇了，倘若愛與正邪問題攪不清楚，胡亂說法，怎會有「佛法的大用」呢？又怎能對機呢？弘揚佛法，可以善惡不分，是非不明麼？」

歸君對張澄基先生的「甚麼是佛法」一書，佩服得五體投地，此自是個人的意願問題。但歸君說：「接觸過許多佛教的年輕朋友，他們都以此書推荐。乃知佛法大用已在其中，錯與對只是枝末問題。」這就使人大惑不解了。這是甚麼推理？佛法大用能與是非對錯問題可分開麼？很多人都讚賞一本書，即表示對這本書所談的問題，可以不管對與錯麼？很多人對人民神廟教的詹鍾士讚服不已，即表示詹鍾士的教法「大用已在其中」麼？結果是九百個無辜的人送了命！（這裏自然無意以「甚麼是佛法」一書比附人民神廟教，只是要在思路上顯出歸君的荒謬怪誕而已。）

歸君又說：「放眼世界，想到弘法利生的大問題，這種書本知識學問算得了什麼？分別性知慧的差異算得了什麼？」這又得請教了；「愛」的問題，邪正分別的問題，只是書本的知识學問麼？是非不分邪正不明，弘個甚麼法，利個甚麼生？

不涉經藏，不講是非，不別邪正，而只把「弘法利生」掛在口頭，耍無賴，掛羊頭，賣狗肉的把戲，能騙盡天下人麼？

我現在要說的是，李鶴年先生辱佛誣經，歸耕廬君又出來耍無賴，穿了佛教外套，口口聲聲讚揚「愛心」，標榜弘揚佛法的「菩提樹」，看來已變成羣魔亂舞的舞台！這些背經叛道的謬論邪說，不能不說是由「甚麼是佛法」而引起。該書作者張澄基先

辱佛與誣經

吳世鈞

關於討論佛學問題而起的妙論

(續上期)

附錄

李鶴年先生寫文章，喜歡附有「書後」，「後話」等等，這裏我們也來一個附錄，湊湊興如何？但我却沒有李先生的文人的雅興，無聊作態地呻吟一番（例如「商榷」一文的「書後」）。我却是要把日本方面的佛教學者對有關佛教的愛的了解，擇譯介紹出來，讓大家知道，別人是怎樣了解這個問題的。所採的資料，都出自日本方面的佛教辭典。

這裏我想再提出幾點，以供有興趣研究這個問題和看這些資料的讀者們參考：

一、就佛教經論所載，佛教的愛有兩面相反的意思，其一是染污邊，其一則是無染污。

二、這兩面意思的表示，非常明顯。即使是同一個作者在同

生，似乎不應再緘默下去了。張先生是前輩學者，在日本及歐美佛學界，都有名聲，其學問與人格，都足為後輩景仰。有大作弘法，自是大功德。但書中所述，未必全無缺失，此亦是學術界常見的現象。現在有人指出大著中某些論點的錯誤，便應認真檢討一下。若認為可以接受，便應加以修改，虛心予以接納，不然，也得清楚作出交待，學者風度便當如此。若始終緘口不言，讓一些不學無術，和別具用心的人出來辱佛、誣經、耍無賴，鬧得佛教界烏烟瘴氣，當非張先生所願的吧？

解鈴還須繫鈴人。最有資格和最適當出來對這次辯論作「總結」的，是張澄基先生。

一論典中，亦有用同一的「愛」字，來表示這兩面意思的。

三、對於這兩個相反的意思，必須小心加以區別，特別是當在同一的作品中出現時。若不加區別，佛教經典便變成互相矛盾了。

四、區別的方法，就思想方法與思想史的事實來說，是本義與通義的分別。本義表示自己系統中的獨特的義理，通義則是通行的一般義理。

五、就佛教的愛的這兩個意思來說，無染污是通義。這個義理不止通於在印度與佛教同時期的其他各個學派，且亦通於在中國與佛教同時發展的學派；甚至通於一般人對這個詞語的想法和用法。它是通義，即不能是本義。

六、愛的染污義，不通於流行的想法中，它是佛教中特重的義理，原始佛教且將之提煉成一個觀念，作為染著依生死本，是非要斷掉不可的。故染污的愛是佛教的愛的本義。

七、從語意學言，通義的意思，作為一種德性，浮泛不切，不能成為一個哲學的觀念。（如後面所舉中村元的「佛教語大辭典」的解釋。）本義的意思則非常確定，是哲學上的一個觀念。

八、就佛教特別是原始佛教的根本義理言，本義的愛，作為生命的盲動的渴愛，與佛陀的四諦思想與十二因緣的說法最能相應。這是我們肯定染污的愛是佛教的愛的本義的基礎。

九、附帶一說。李鶴年先生所據以說「愛是慈悲」的「大乘義章」，對愛的看法，亦表示出這兩面的意思。作者慧遠一方面說「貪染名愛，貪物之意，染着之意」；一方面又說「愛憐名慈，惻愴曰悲」。（姑據李先生的「商榷」文所引，希望這次他沒有抄引錯誤。）對於愛的這兩個意思，必須區別處理，否則便使慧遠自打嘴巴了。很明顯，前者是本義，後者是通義，實際上，從此中對「愛」一詞的用法，便顯出本義與通義之別了。說「貪染名愛」，即是在解釋「愛」，把愛當作一個觀念來處理；「愛憐名慈」，則目的在解釋慈，愛只是拿來助解，此中慈是觀念，愛不是觀念。從哲學理論言，在佛教中，本義的愛有其獨特的義理，慈悲也有其獨特的義理，這兩個義理，涵義互相對反，但在觀念的層面上却是相同，兩者自身都能成一格局。通義的愛則表示一種德性，自身不能成一格局。

一、「新佛教辭典」：

〔愛〕基督教被稱為愛之宗教，它常說及有關愛的事。佛教則以慈悲為中心，有關愛的事，並不多談及。佛陀曾說：「由愛更生愛，由愛而生憎；由憎而生愛，由憎更生憎。」（「增支部經典二」）佛教徒以為，愛與憎是相對反的；但不管是怎樣的愛，其中都藏有憎的可能性。愛愈深厚，憎的可能性亦愈大。因愛的本質，實以愛自己為中心。作為佛陀詩句的結集的「法句經」（Dhammapada）第二百一十二偈謂：「由愛（piya）而生愁，由愛而生怖。人能超越愛，則愁不起，怖亦無從生。」同偈又把最初的「愛」這一詞語，與其後演變出來的親愛（Pema）、欲樂（rai）、愛欲（kāma）、渴愛（taṇhā）並排起來。愛（piya）實是指對自身、對血統

、對親族所有的血緣上的愛；親愛（pema）則指對他人的友情；欲樂（rai）則指對某一特定的個人的愛情（戀愛）；愛欲（kāma）則指性愛；渴愛（taṇhā）則指一種病態的執着的愛。這五階段表示人的愛的加深化，由對自己的愛開始，以及於性愛，最後臻於對自己的愛的極端，而為病態的渴愛。這種階段的進展，並不是轉為另一種本質，而是那隱伏在生命內部的本原的渴愛逐漸顯露自己的本相而已。這渴愛正是人生的愛的本體。倘若順此而滾下去，不能起一種堅忍的苦行，則生苦惱。

譯自中村元監修之「新佛教辭典」，誠信書房，昭和五一年第十一次印刷。

二、「佛教語大辭典」：

〔愛〕①欲求，願望，愛好，巴利語 chanda（「雜阿含經」）；梵語 kānti（「瑜伽師地論菩薩地」品）；梵語 iṣṭa「中邊分別論釋」。又有「隨愛」之意（順從愛欲），巴利語 Chanda-gāmin（「五分戒本」）。

②愛執，執着，愛着（「上宮維摩疏」）梵語 anurodha，西藏語 chags（pa）（「百五十讚」）；梵語 anunaya（「楞伽經」）；梵語 sakta，西藏語 chums pa，西藏語 mkhrens pa（「翻譯名義大集」）。又有「因愛」，是愛執義，梵語 trīyamāṇa（「中論」）。

③廣義來說，愛有煩惱的意思；狹義來說，愛與貪欲相同。有時也譯為渴愛，這比喻生命在饑渴時所表現的盲目的衝動，妄執，如嘶如渴的激烈的欲望，這種欲望若得不到滿足，決不止息。（「集異門論」）（「要集」）（慈雲「短篇法語」）「慈雲「骨相大意」」（「俱舍論」）巴利語 taṇhā（「雜阿含經」）；梵語 triṣṇā（「俱舍論」），（「楞伽經」）；梵語 gārdhā，西藏語 shen pa（貪欲）（「翻譯名義大集」）；巴利語 nandī（「別譯雜阿含經」）。又有「愛所愛」之意。（由於妄執，便生執着）。巴利語 taṇhupādāṇa（「中阿含經」）。

- ④十二因緣中的第八支，被納入於十二因緣的體系中。（「彌勒成佛經」）梵語 *iṣṇā*（「俱舍論」）。
 ⑤執着爲自己的東西。巴利語 *maṃyita*（「義足經」）。
 ⑥所有的意思。巴利語 *parigraha*（「義足經」）。
 ⑦用作動詞，愛好的意思。「誰愛」，巴利語 *ko nu kho iṣati?*（「雜阿含經」）「不愛作業」，梵語 *na karmā-rāmaḥ*（「有部律雜事」）。
 ⑧男女之愛，性愛，性的本能衝動，男女相互擁抱而難分難捨的愛；由愛縛而生的愛情；愛欲。梵語 *kāma*（「理趣經」）。

⑨妻子對丈夫的愛（「玉耶女經」）。

⑩對子女的愛，梵語 *sneha*（「佛所行讚」）。「愛子」（對子女的愛），梵語 *putragato mama snehah*（佛所行讚）。

⑪欣喜；內心的歡喜；一種應該修行的德性。（「普法義經」）梵語 *usūḍhi*，梵語 *utsrjita*（~），西藏語 *spro ba*（翻譯名義大集）。

⑫願望。梵語 *iṣia*（「佛所行讚」）；梵語 *iṣia*，西藏語 *ḥdod pa*（「唯識二十論」）；梵語 *ruṇiā*（「俱舍論」）。

⑬以愛待人。「愛乞人」（「上宮維摩疏」）；（「永平清規」）。

⑭關心。「於已偏無愛」，梵語 *tvayy eva kevalaṃ karuṇ-ākaraṇābhavat*（你的愛，對你自身，偏偏是無關心哩）。（「百五十讚」）。

⑮沒有染污的正信（「俱舍論」）。梵語 *preman*（-*Śraddhā*）（「俱舍論」）。

⑯敬重的意思（「大毘婆沙論」）。

⑰一種思想上的困惑；由情意而來的愛（「四教儀註」）。

⑱追求崇高的理想；「愛法」（巴利語 *dhamma-kāma*）。「愛法」的說法，悠來已久（「增支部」，「經集」）。梵語 *dharmā-preman*（「妙法蓮華經」，羅什的翻譯，作

深深地愛護佛法的人之意。）「愛坐禪」（「正法眼藏」）。
 ⑲作親密的話語看。梵語 *sāntva*（「佛所行讚」）。
 ⑳與可愛同（「法華經音義五音記清濁」）。梵語 *iṣṇā*（「俱舍論」）（「大乘莊嚴經論」）。梵語 *toṣayati*，梵語 *parigraha*，梵語 *priya*，梵語 *preman*，梵語 *vatsala*；梵語 *sneha*（「大乘莊嚴經論」）。梵語 *anunaya*（「俱舍論」）。
 以下是「解說」，畧與中村元監修之「新佛教辭典」「愛」條同，不多譯。
 譯自中村元著「佛教語大辭典」，東京書籍株式會社，昭和五十年第二版。

三、「佛教學辭典」：

〔愛〕①梵語 *iṣṇā* 的譯名，指對事物的貪愛執著。饑渴的人，亟亟求水，不止不停，愛亦是一樣，人心強烈地要求欲望的滿足，故也譯爲渴愛。此中又有欲愛（性願、情欲）、有愛（生存欲）、非有愛（無有愛，要否定生存所表現的那種欲望）三種愛的分別；這三種又或作欲愛、色愛（對物質的欲望）、無色愛（超越物質的表現的那種欲望）。又對於六境（色、聲、香、味、觸、法）的愛，分別稱爲色愛、聲愛、等等。這些愛合起來，稱爲六愛，或六愛身。十二緣起中的第八支的愛，亦即是這種愛了。

②梵語 *prema* 的譯名。據「大毘婆沙論」卷二十九，愛有染污的愛與無染污的愛兩種；前者是貪，後者是信。又「大智度論」卷七十二也說及欲愛、法愛這兩種愛。

譯自多屋賴俊、橫超慧日、舟橋一哉所編集之「佛教學辭典」，法藏館發行，昭和四十九年第九次印刷。

四、「禪學大辭典」：

〔愛〕有關愛的事。不過，在佛教中，多指與憎成表裏一體的東西而言，這憎則植根於利己的欲望之上。

①梵語 *iṣṇā*，巴利語 *taṇhā*，意譯爲渴愛。這是一種煩惱，

是貪欲。宛如饑渴的人亟亟求水那樣，是一種強烈的欲求。是盲目的衝動。這愛亦可分爲三種：欲愛（性欲）、有愛（生存欲）、無有愛（又名非有愛，即對非生存的欲望）；又可分为欲愛、色愛（對物質的東西的欲望），無色愛（對超物質的東西的欲望）三種。又對於六境（色、聲、香、味、觸、法）的愛，亦可有色愛、聲愛等六種愛。又愛作爲十二因緣中的一支，它的生起，是由苦樂等的感受而有的愛憎之念，而成爲取（取著）之因。但俱舍說以青年期的愛欲爲愛，唯識說則以愛爲貪煩惱，此是受生之緣。唯識說尤其指生命臨終時對生的掙扎爲愛。「俱舍論」九云：「無明愛取煩惱爲性，行及有支以業爲性，餘識等七以事爲性，是煩惱業所依事故。」

②九結之一。爲愛結（*anunaya-sanyo ana*，又稱隨順結）。這是染著於境上的貪煩惱。結是煩惱的異名，是取把衆生繫縛於三界之意。愛有欲、色、無色之三愛；又有欲、有、無有之三愛。「順正理論」五四謂：「此中愛結謂三界貪，（中畧）何緣此貪說名爲愛，此染心所隨樂境故。」

③梵語 *preman*，巴利語 *pema*；又梵語 *piya*，巴利語 *piya*，此皆是愛情之意。此中有兩種愛情：依染污心而來的愛與依不染污心而來的愛。前者是對妻子、財物的愛；後者則是對法與師長等的愛樂之念，和對衆生所有的關心。這兩者又有貪與信，欲愛與法愛，善愛與不善愛等的稱呼。「俱舍論」謂：「愛謂愛樂，體即是信。然愛有二：一有染污，二無染污。有染謂貪，如愛妻子等；無染謂信，如愛師長等。」

④欲望的事。「雜阿含經」云：「復問：尊者，何所斷？答言：斷愛。復問：尊者阿難，何所依而得斷愛？答言：婆羅門，依於欲而斷愛。」

⑤與常、頻等語爲同義。是常時之意。「祖堂集」一九「香嚴智閑」章謂：「佛法因緣即多，只是愛說三等照。」

譯自駒澤大學內禪學大辭典編纂所所編「禪學大辭典」，大修館書店。

（上接第17頁 佛經翻譯與白話文學）

這部因「禪宗白話的發現」而催生的「白話文學史」全書共三三九頁，自一一五頁起至一八〇頁止，其中六十五頁所敘述的，全是佛教白話文學史料。由這，我們可以看出佛教的白話文學，對胡適先生提倡白話文學運動的影響是多麼的大，最低限度對他撰寫「白話文學史」影響是多麼的大。

最重要的是；在「白話文學史」中，他對中國古文學批評是「死的」、「僵化了」的文學，而對佛教文學却始終讚語連篇，沒有一字一語的貶抑，這是我們學佛的人實足值得欣慰的事。

中華民國六十八年二月十七日寫于日月潭青龍山我淨茅蓬

唐善導大師勸修行偈

漸漸雞皮鶴髮 看看行步龍鍾

假饒金玉滿堂 難免衰殘老病

任汝千般快樂 無常終是到來

惟有徑路修行 但念阿彌陀佛

（上接第18頁 漫談佛經中的文字困難）

兄弟這一倫，倒是家中沒錢財可分，能安然分家。若有工廠、礦山、油井時，很少不打分家產的官司，郭汾陽只有一個。

朋友之愛，同行相忌，有錢有勢，別人唯恐以不見到你爲憾，當落魄後，別人又怕見到你而愁，怕你借貸。

月下追韓信的是蕭何，沒有蕭何，韓信做不了漢初三傑之一。但是未央宮中斬韓信的，也是蕭何。君臣朋友如是，共患難易，共富貴難。蕭何最後才「今日方知獄吏尊也」，是不是欲望害死人，名利害死人！「愛」害死人！

有驚無險

南遊日記之二

張其成

在佛光山 六七，八，八上午

究竟是佛光山之夜，與山下不同，昨夜我居然睡了八小時，是我這次回台灣一個多月來，睡得最多最甜的一夜。

五點起床，面對着觀世音菩薩的背影，念了一刻鐘的佛經，然後收拾好行李，叫醒麗英和光天夫婦，漱洗後一同下去散步。

七點，慈怡法師來，我把「女兵自傳」交給她，她道謝之後說：

「我特地開了車子來，等你們早餐後，我陪你們到養老院，大佛像，普門中學等處去參觀。」

早餐的稀飯和四碟齋菜，特別好吃，我們四個人把它吃得乾乾淨淨。

「不要剩下，倒掉太可惜了，我來包辦。」

肅容真可愛，她素來有愛惜萬物的好習慣，特別是吃的，不論在家中或在餐館，她總不願糟撻東西。

飯後，正在她們將行李準備拿出汽車後面放的時候，自動電門開了，我想出去，不料那門突然迅速地一關，把我撞倒了！轟的一聲，我四肢朝天，把光天他們，還有其他的許多觀光客，嚇得不知如何是好。當時我的腦袋痛得不能說話，也不能思想；但我還有知覺，我害怕這一摔，可能會腦震盪，從此變成白癡，那就完蛋了！慈怡法師也萬分着急，她們預備來扶我起來，我搖手制止。

躺了不久，我想進車去休息，于是三四個人，把我擡到車內。我隱約地聽到一位太太說道：「這自動門要不得，方才我的媽媽也給它碰傷了，現在還在痛。」

「要不得，應該改的。」許多人同聲說。

我半躺在後面，用力揉腦袋，心裏默念着「阿彌陀佛」和「觀世音菩薩」。我想，我不會在這裏受傷的，我的腿斷了，業障應該已經消除；何況這次南遊，並不是寄情山水，而是參訪寺廟，懷着朝山拜佛的目的，從遙遠的海外歸來，菩薩會護佑我的。這真是不可思議的佛力在加被，果然我不痛了，所有要參觀的地方，我都一一去了，完全和好人一樣。肅容和麗英兩人，左右攙扶着我，生怕我頭痛不能行，那時我發現兩條大腿都受了傷，走起來真的有點痛；但我能忍受，不敢說出來。

隨着他們之後，我也抽了一支籤：

大佛法語：甲午

「萬機休罷付癡憨，踪跡時容野鹿參。

不脫麻衣拳作枕，幾生夢在綠蘿庵。」

「對極了！對極了！這正是我的籤。」我高興得大叫起來，她們都拿去傳觀。

卍

卍

卍

佛光山，真不愧是東南亞的一座具有大規模的叢林，氣魄雄偉，佛像莊嚴。住持星雲法師眼光遠大，有魄力，有決心，從他在宜蘭弘法辦幼稚園開始，我就認識他，後來在高雄，還沒有開關佛光山，住在壽山寺的時候，我也曾去拜訪過他；如今又有佛光山台北別院，使更多的善男信女，有聆聽佛音的場所，佛光山的前途，真不可限量。

卍

卍

卍

辭別了佛光山和慈怡法師，計程車把我們送到火車站，光天伉儷要去斗六看他們的親戚，我們就要在車站分別了。

「謝教授，于太太，非常抱歉！我們因為後天要回舊金山，今天還要去看我生長的故鄉，還要去公公婆婆和幾位親戚，在台北，只有一夜半天停留，不能陪你們暢遊台南、溪頭，萬分抱歉！」

肅容的一番客氣話，使我聽了很難過。

「我們這次有緣在大雨中同遊佛光山，實在太高興了！希望以後我們還有機會一同回國暢遊。」

雖然是暫時的分別，雙方的離情，都是依依難捨的。

卍

卍

卍

想到麗英是第一次到高雄，不陪她一遊澄清湖，未免太對不起她，於是就雇了計程車，直向目的地駛去。

四年多不見的澄清湖，風景較以前更美更雅緻了。那天遊湖的人不多，我們在湖邊的椅子上並肩而坐。

「那是九曲橋嗎？真漂亮！」麗英問我。

「正是九曲橋。好幾次我都很想到橋上走一走，慢慢地欣賞湖中的風景——微波盪漾，游魚跳水；可是總沒有時間，今天又是一樣，要不是和瑞雄約好了，下午一起到台南，我們就可到高雄住一晚，明天還可遊西子灣、愛河呢。」

。」

麗英接着我的話說。

卍

卍

卍

老友重逢

八月八 夜在台南

天氣變得太快了，一到台南，突然大雨傾盆，麗英要我陪她先看她們的朋友，不巧主人夫婦都不在家，招待我們的是一對小朋友。

於是我打電話給何瑞雄校友，請他來接我們。十分鐘後，計程車來了，費了很久時間，才開到小巷子裏，車輪轉處，激起丈餘浪花，非常壯觀，只是把瑞雄的衣服，統統打濕

了。

我們三人先去接雪林，她見我大吃一驚，因為她並不知道今天我會來看她。她忙着倒茶，我們却催她快走。

「為什麼剛才就走？」雪林不解地問。

「到瑞雄家裏去，他請我們吃晚飯。」

我大聲地說，以為她會聽得見；誰知她的耳聾，比四年前更厲害了，還在繼續問：「為什麼這麼快要走？」瑞雄說，有些話全靠筆談，我們的話她完全聽不到，太困難了！

唉！可憐的雪林，我們只能做手勢了，聽不到聲音，人生就少了一樂。我的心裏難過極了，真的只好在紙上寫出我們的話。

「四年前，那次和你在火車站分別的時候，以為這是永別，此後我們不會再見了，所以我那麼傷心；現在我們又相會了，真高興！」雪林說。

我在紙上寫了「到瑞雄家詳談」六個字，拉着她就上車了。南部的計程車，比台北的好多了；司機的態度比較和氣，開車的速度不那麼快，還可以等人。也許台北太工業化，都市化了，人，變成了機器，分秒必爭，不講人情，只計較錢。

到了瑞雄家，一進門，就聞到一股濃烈的菜香味，秋子說：「我知道謝老師愛吃素，所以今晚準備的都是素菜，只為蘇老師準備了一點象徵性的葷菜，我們全家都愛吃素，也許這是天生的嗜好。」

「不，與我們信佛教大有關係。」我說。

瑞雄畢業於師大藝術系，他不但繪得一手好畫；而且寫得一手好文章；他有一顆熱愛兒童，熱愛人類的赤子之心，他曾出版過十多本有關藝術的譯著，還有散文，詩歌，最近出版的是川端康成的小說「千羽鶴」。（諾貝爾得獎名作，川端已自殺。）我對他的希望很大，中國過去有系統地繪護生畫的，只有豐子愷先生一人，我勸瑞雄繼續子愷先生未完的遺志，多多創作「護生畫」，一來可以減少多少生命的毀滅，二來對於人類的健康大有裨益，一舉兩得，何樂而不為？

飯後，瑞雄和秋子堅留雪林也住在他們家裏，以便我倆聯床

夜話；奈何雪林堅持回家，我了解她的痛苦，因為兩耳重聽，即使我們共枕而眠，說話又如何聽得見呢？唉！可憐的雪林！

秋子招待我們太週到了，一會兒銀耳，一會兒人參茶，我問她為什麼要這樣客氣，使我內心萬分感到不安，她回答說：

「老師難得來一次，這幾天旅行，一定很辛苦，應該補一補損失了的元氣。」

這是多麼令我感動的話呵，我們自然只有領謝了。

秋子是一位賢妻良母，也是個好老師，她多才多藝，曾學過指壓治病，令我們三人，輪流躺在床上，供她實習。經過她的纖纖玉手一按一抓全身的肌肉和筋骨，舒服極了。

我們護送雪林回家以後，瑞雄先叫女兒孟芳，兒子湛然睡覺，然後四人圍坐在二樓閒談。

永懺樓隨筆之廿九

在家吃素與出家苦行

馮馮

一談素菜，人們自然地就聯想到羅漢齋、齋鮑魚、齋鷄、齋鴨、蠔油冬菇……這些商業齋菜館的所謂齋菜美味，對於吃素的真正意義都不去瞭解，有些平時吃慣了肉類葷菜的人士，或者是有些環境較好時常吃膩了山珍海味的人，偶然想換一下口味，就上素菜館去吃一席素筵，他們主要的動機是換口味嚐鮮的享受，並非真正領悟了佛家戒殺生的慈悲原意，也從不知道佛家吃素的苦行淡泊生涯，不用說也並未留意過素食對健康的好處了。

於是，一些館子投其所好，名為素菜館，做出的素菜，其實不素，首先在名稱上就不素，用豆腐皮做的麵筋做的好

我們的話題，是關於雪林的。

「蘇老師太寂寞了，以前還有個相依為命的姊姊，自從姊姊去世後，她一個人住在宿舍裏，前後兩座空蕩蕩的大院子，人家來了，按鈴也聽不見，非拼命打門，她才慢慢地拄着拐杖來開門，萬一她生急病怎麼辦？家裏又沒有電話，有，也聽不見。」

聽了瑞雄的話，我深深地嘆了一聲：

「人老了真痛苦，雪林要不是摔傷了右腿，她平時走起路來比我還快，如今她連台階、樓梯都不能上，視力一天比一天衰退，儘管眼睛只有一隻可用，她還在不斷地寫作，她真有老當益壯的精神，可惜她的處境太苦了！」

「希望我們的政府對於老人，特別是有功於國家的，要特別照顧才好。」

秋子接着我的話說。

（待續）

素菜，却偏偏起個名字叫做「素鷄」「齋鴨」和「齋鮑魚」，那就已經起了一個殺生的心了，素口不素心，算什麼吃素呢？就別說他們還用蠔油鷄汁和豬油來炒炒這些素鷄素鴨，又用肉汁來熬什麼「紫蹄」，還有什麼做成一條鯉魚形狀的「素魚」。

這些都是有錢人家吃膩了山珍海味換一換花樣的假素菜，跟佛教的素菜風馬牛不相干。

佛教人士真正發心戒殺生又行善吃素的人很多，當然有些富裕家庭也弄些素鷄素鴨之類吃吃，也未免就用鷄汁肉汁蠔油豬油這些葷腥，不過大多數佛教家庭吃的素菜也是真正用素油素料做的，材料大概少不了香菇冬菇雲耳髮菜之類。可是這些也不是人

人吃得起的素菜，至少在美國和加拿大來說，吃冬菇可是真正的奢侈品，髮菜一錢重一小包的就值上十元或者二十元，冬菇一磅三四十元，雲耳一兩要五六元，金針一兩三四元，罐頭麵筋與腐皮、甜竹、腐竹，也都是從香港進口的，蓮子一磅十多元，白菓也便宜不了多少。總之，在美加想吃一頓這些素菜，隨便弄弄也得三四十元，要是弄得像樣點待客，份量不多也能賣上百把元，若說上素菜館，那就不用提了！我們這種貧寒人家，是不敢奢望享受這些奢侈的素菜的，或者這些東西在香港不會貴到那麼離譜，香港人看到我這樣寫，或者尚會以為我誇大其說呢？

甚至於豆腐，在美加也是一種奢侈的素菜，小小的一角豆腐，在溫哥華的價錢是五毫加幣，實在也不能怪，勞力太貴了，全溫哥華到現在只有兩家豆腐廠，豆腐做得還不壞，可是買豆腐的人不多，都說，比吃肉還貴，倒不如吃肉罷。一般華人家庭，在美加都是習慣多吃肉多吃雞，不大吃素的，除非是信佛的家庭。在美加生長的孩子，吃慣了肉，每餐非肉不飽，學了西人的嗜肉，連米飯都不吃的，就更不用說豆腐素菜了。談到宗教信仰，一般華人家庭都是較為不重視宗教信仰的，從香港移民來不久的家庭，尚有些拜拜祖先，真正信佛的不是沒有，為數不多，至於來美加已久或者世居海外的，那就很多連祖先都不拜。

說吃素在美加是奢侈，應不算是誇張，除了上述的素菜奇昂之外，蔬菜也是貴到令人却步的，尤其是在加拿大，氣候太冷，種不出青菜來，加拿大人自己喜歡吃肉，不愛吃蔬菜，農人少，也不種我們愛吃的青菜，只有很少很少數的幾家華人在溫哥華市郊在玻璃溫室內種了一些小白菜和大白菜，產量有限，運到唐人街店舖，一磅小白菜賣價七毫五到一元二不等，一磅大白菜（他們叫紹菜）五六毫錢，一磅豆角兩三元，一磅豌豆（他們叫雪豆）三元多，兩三根青蔥五毫，一紫菠菜六七毫，真真比肉還貴。一磅豬肉兩元多，牛肉二元至三元，也就難怪一般家庭寧願吃肉也不吃素了！

加拿大的蔬菜水果多仰賴從美國加里福尼亞州進口，今年加州氣候不好收成低，運到加拿大的橙子賣到七毫五一磅，蘋果六毫五一磅，梨子六七毫一磅，連包菜（他們叫椰菜）也賣到一磅三四毫，芹菜一磅五六毫，吃素在加拿大真正是奢侈豪華。

假如想吃一條毛瓜，一些芋頭，一些甜薯，一塊冬瓜，茄子，那就趁早別夢想了，就算有得賣，價錢也高到使人不敢問津，我們在十多年以來，一共也只吃到過兩次茄子，珍貴得連茄子的蒂也捨不得丟掉，一起煮了吃掉，十多年來也就只吃過兩三回冬瓜，兩回毛瓜，一次豆角，每次經過店前，我都只有羨慕的份兒，眼看著那些當作名貴禮品般陳列的檳榔芋與冬瓜，苦瓜，毛瓜——這些在香港或者仍是較為廉價的食物。

像我這樣只會靠寫稿為生的窮文人，連那些蔬菜都不大買得起，就更不用提什麼冬菇、髮菜那一類奢侈豪華的素菜吧！

幸而我們自己在後園種了一些豆子和一些白菜，可憐它們因為不耐天寒而發育不全，長了不到三寸就開花了，又瘦小又弱，真是不忍吃它，我仍不時買些豆腐回家，而且顧着那家店舖稍為減價之時，買些大白菜，和一些冰凍的豆子豌豆四季豆之類，另外買些罐頭的草菇或洋菇，總算勉強對付着了。另外我又買些進口貨的花生，黃豆，黑豆，赤豆，綠豆，偶然也奢侈一下，買三二兩木耳。

我母親自己會得做饅頭麵條，好在加拿大麵粉仍是便宜，我常常自己上超級市場去，買一袋十公斤（二十二磅）的麵粉，才花三元到四元，足供母子兩人做麵吃兩個星期的，我自己把麵粉扛在肩頭，在零下十度的風雪中步行半個小時才走到家，這都是常事了，假如你看見我現在每天從報館拾取三十至五十磅的過期舊報紙，紮成一捆，扛在肩頭踏雪回家，瞧我身穿破皮襖，牛仔褲，破皮靴，頭戴破舊鴨舌帽，你也必定會發笑罷？

是的，我每天扛三五十磅舊報紙回家，放在壁爐內燒火取暖，因為暖氣用的柴油太貴，一百加倫要六十七至七十元，只敷用兩星期，我沒錢去買那麼多柴油，就只好拾舊報紙幫補取暖，我不但拾取舊報紙，還到附近去拾取樹枝和砍樹做柴火，也去人家

拆房子建新屋的地方拾取廢舊木板，這些生涯，恐怕都不是住在香港台灣的人所能想象的罷？我可不敢說這就算是吃苦，即使是加拿大人和美國人，比我苦的人還有的是呢。你可知道？美加的大都市街上，到處有向人伸手求乞的破衣褸結的青年？

是的，我和母親在冰雪之國的生活並不寬裕，我們却享受着最奢侈的食物，那就是上面提及的一些素食，我們從來沒有吃着冬菇和什麼羅漢齋，吃的只是少許白菜和一些豆類和自製的麵食，可是我認為那已是奢侈了。的確在美加要吃素，還真不容易，也真夠奢侈的。

問我可想吃冬菇和筍尖嗎？我不能說不愛吃，尤其是我頂饞吃筍，可是我並不想吃這些昂貴到我買不起的東西，我想我有饅頭白菜和豆子吃吃也足夠營養了。竹筍本來營養價值不高，冬菇也未見得富於營養（沒研究過，不敢亂說），我想還是豆類好些罷，豆類含有豐富的蛋白質和礦物質，又不會含有動物蛋白質的附帶毒素，吃了不必担心中毒。牛肉豬肉內的屍毒，人工打針在肉類內的什麼抗生素，生長素，打針雞肉的毒素，那些聽聽也就夠嚇人的了。

不過我仍然愛吃牛奶和乳酪，這是我再也戒不掉的，這些東西並非由殺生而取得，可以吃著安心些。

信筆寫到這兒，想起出家人在寺院中比我苦得不知多少倍，我更不敢自譬為吃苦了，我去過的寺院很少，不過我可以看得見出家人的伙食刻苦情形，美國三藩市金山寺的出家人師徒吃的伙食，刻苦到連我都難以下咽，米飯燒得半生不熟，洋人小沙彌本來就不善於做中國飯，更不會燒菜，也沒有什麼菜，一些白菜豆子和鹹菜，燒成一大鍋，紅蘿蔔，洋芋，也不是常常有，每一頓飯開飯之前，小沙彌把昨天剩下的冷飯舊菜做一鍋熱了，像漿糊似的一大盤，先盛了一碗一碗，放在餐桌上，僧眾由佛殿唸經，一路唸一路列隊進入膳堂，又唸上好半天經，然後才就座用膳，先吃掉碗中的那些昨天剩飯剩菜，然後才可以吃今天的，往往到念完經，碗中

飯菜已經冰冷了，我向來自稱能吃苦，却也感到難以下咽，可是他們從師父到徒弟，每天都吃這些，而且過午不食，一天只吃一頓。

另外像在台北的寺院，像在動物園附近山上的一座，僧眾也是念完經才進食，碗內只有一些菜湯和幾張菜葉子，所不同的就是到底米飯燒得好些，像另一座在台北東區的寺院，僧眾的伙食也是同樣刻苦的，菜碗內只有一些醬菜和菜葉子，那些米飯也是等到念完經都冰冷了才吃的。又如過了一條大鐵橋在一個很大市鎮馬路旁邊的那一座寺院，廚房很大，爐灶很大，可是僧眾吃的也只是鹹菜和一些黃菜莢罷了——我都不知道這幾座寺院是什麼寺名，又如香港妙法寺的伙食，也是刻苦得不是普通人所能下咽的，以上這些寺院，在佛教公益事業都很慷慨，做了不少功德，但是他們出家人竟這樣刻苦自己，真是令人欽敬，也令我感到慚愧。

或者有些在家人會說：「不會吧，某某寺的素筵做得挺不錯的呀。」我可說這就是可能不會深入僧家生活了。有些寺院供養外界居士的素筵確是相當精美的，又有素十景，素油蓮蓉包子，素油冬菇、蘆筍，紅燒麵筋，蓮子羹，冰糖白木耳……又有素花捲，素餃子……可是這些精美素饌，只是寺院供養居士與來賓的，寺中僧眾或尼師，平常哪吃得着這些呢？我們坐在客廳裏吃着這些精美素饌，哪知寺中出家人在膳堂佛座之下念經念到飯凍湯冷，才吃的只是幾片黃葉白菜和一些鹹菜呢？偶然有幾小片豆腐，那就是加菜了。

我不會出家為僧，但是寺院的嚴肅刻苦生活我是知道的。當然，不可否認地，也有其他寺院很少數的個人生活享受超逾常人，有些天天吃燕窩、白木耳、人參，那只是極少數的幾個出家人罷了，並不能代表佛教一般僧人的生活。至於那些盜名欺世的極少數假出家人，我也都能看見知道他們的其他違反佛教教規的行為，假如我不存心忠厚，要據實寫本小說的話，包管比「火燒紅蓮寺」還要精彩。不過，我常認為，修行修的自己，苦修律己，或者陽奉陰違，種什麼因，得什麼果，都不過是應在自己，與他

人無干。誰偷偷吸毒而以抑壓天然慾望為藉口，他自己已經毀了自己了，又何需遠在萬里之外冰國的我這樣一介貧寒在家人去為他們寫外史呢？另外在另一角落的某些少數僧人——其實是假出家人，以寺院為開店，自己私生活可以比得上金賽博士「研究所」檔案，那些事也只是只可欺騙他們自己罷了。

任何宗教團體都沒有百分之百十全十美的，也總難免有一兩個敗類，我們不應以偶然發現一個這樣人的，就以偏概全，我們應該將眼光放寬遠一點，我們信的是佛理佛法，不是信某一出家人或在家人，更不能以發現一兩個敗類就因此對整個佛教僧眾都反感，就是我們自己心中也還潛伏有七情六慾和不少妖魔呢！

扯得太遠了，話說回頭，我認為佛教寺院僧眾一般的苦行生活是超過一般其他宗教僧侶的，佛教僧人有教派不同，但是在苦行方面都是大致相同，除了食用刻苦之外，也並非就是像一般俗人誤認的「只是念念經，啥事不做」，佛僧除了念經，還得操作，有些開墾耕作，有些不斷勞動苦役，研究經典，打坐自省，還得服務社會，辦義學、辦醫診、辦慈善救濟，講經宏法，扶幼助老，救急濟厄……一天到晚忙個不休，像佛光山的星雲法師，我就沒看見過他一天閒得下來半小時的，他忙到每晚能夠獲得的睡眠也不過只有三四小時罷了，其他寺院的僧人，也大多數是苦行服務社會的。佛光山、金山寺、妙法寺等各寺的不遺餘力興辦義學與社會慈善工作，反映出佛教寺院的一片蓬勃生氣和新作風，已經走向社會以服務社會為目標，我們十分需要、十分歡迎這種新作風，若要宏法，必須如此深入社會服務，那種在山頂上建座小廟關起門來念經的時代已經成為過去了。

現代的佛教僧人既然已負起重大的社會服務責任，實行濟世宏法，任務與工作，不可謂不艱巨，負荷不可謂不重。我因而想到，僧人的苦行刻己，單靠吃幾片黃葉子白菜，幾根鹹菜，怎能獲得足夠的熱量營養來供給體力担任許多重任

呢？

我不敢非議佛法，只是建議出家人在苦行的膳食之中，亦不可太過刻苦，最宜吃些豆類，例如大豆、赤豆、黑豆……等，攝取足夠的植物蛋白質與植物脂肪，又如玉米、高粱、麵食、植物的種子，亦須吃些水菓，如桔橙之類，吸收維他命C，以防有壞血症以致牙床出血，吃些麥芽或麥芽，以防缺少維他命B一類而生腳腫。豆類與植物種子含有豐富之維他命E，對於體力腦力都有很大裨益，胡蘿蔔、豌豆、洋芋、花生……也都是營養很豐富的，我認為佛教出家人必須注意健康，有了百病不侵的健康體魄，才可以更加具有精神活力積極濟世服務社會，而這些植物食品，大多數寺院都可以在空地自己種植獲得。在營養與操作運動配合之下，出家人就不再是一般所常見的臉黃肌瘦病容滿面了。

我認為，出家人固然自律甚嚴，持戒甚堅，不去講究飲食，但是我認為徒然在基本的飲食上太過刻苦，把健康熬垮，對於佛教的發揚工作又有何補？想大辦義學，想大辦社會慈善工作，也沒有氣力沒有精神去辦呀！

我認為出家人的寺院膳食，亦應有人專司，研究營養的平均分配，安排每日不同的菜單，以期僧眾獲得平均而充足的營養。每日亦須有參加規定的運動，打太極拳，打少林拳，或者就做現代丹麥式柔軟體操，因為今日的佛教是負有積極的社會與時代任務的。

切勿誤會我斗胆反對佛家體制，我並非提倡出家人講究精美飲食享受，我講的營養，並非口腹之慾與享受，不過素食亦應烹煮得宜，不應像煮豬食似的弄到難以下咽，亦破壞了素食的營養，變成浪費。假如我們處處只從小處着眼，務必要弄成一團糟，以示刻苦，也就難免有矯枉過正之嫌罷？不論是佛教或其他宗教，也都有些過份苦行的宗派，苦到不近情理，我說他們未必就是標奇立異，但也未免太「執着」吧？這付臭皮囊固然毫無可留戀，亦不值珍惜，但是若要實現佛教的濟世理想，我們亦還須運用這付臭皮囊呢，就好比開一輛汽車或者輪船去渡人，你自己

船都朽壞到不堪駕駛了，怎能渡人呢？機件損壞不良的汽車怎麼去載人呢？

我誠懇盼望出家人看到小文之後，予以考慮改良苦行太過的膳食，請以佛教宏化及濟世之重大事業前途爲重，勿太拘小節或執着，我相信在家人亦都會贊成我的建議的。

至於那些巧立名目的什麼素鷄素鴨齋鮑魚與一些什麼燕窩白木耳之類，近於奢侈口腹狃究，在營養學上來說，那些營養價值是極爲可疑的，我並不主張我們去吃它。

說兩段小事結束本文！那年宣化法師與兩位美國弟子恆具與恆實兩位法師來溫哥華宏法，好多個佛教家庭爭着供奉他們三位，有一家大排筵，冬菇燕窩……前後出了三四十隻精美素食，宣化上人嘆息說：十分領情；但是富家一席宴，貧家一年糧呀！以後請勿再這樣鋪張了，不如請將宴席的錢移作慈善救濟，我更領情哪！

又一處佛教社團宴請三位法師之時，席上亦是二十個菜，其中有不可解者，就是竟有一碟是辣椒韭菜炒衡陽五香豆

淨室心聲之八

春旅圓通寺

張雪茵

濕雲低壓，小雨霏微，織成了寶島上春寒料峭。

隔夜，因爲記掛翌晨是和朋友約好春遊圓通寺的日子，深恐大家的豪興，爲春雨所阻，竟反覆床第，不能入睡。

晨鷄曉啼，捲開窗帘，抬頭一看，天上淺灰色的雲層，已漸漸散去，一綫曙光從薄雲中透出，啊！藍天正由東方魚肚色裏，漸漸開朗，隔宵雨意，已給晨風吹個乾淨。

我高興得連忙推醒在酣睡的孩子、老伴，又忙着招呼阿

腐乾，陪客都說名貴難得，法師與我却不敢下箸，另一碟是蠔油扒冬菇，這也是我們不敢碰的，前者是出家人所戒的五辛之一，後者是葷菜。

後來我在寒舍供奉宣老與兩位少師，我是不會做菜的，只用水煮了些大白菜，一些豆子，我母做了些饅頭，宣老對兩位少師說：「這才是真正的素呀！」他們吃得十分歡喜安心，飯後宣老對我說：「今天我可是真吃飽了！」

還有，我又想到，出家人吃飯之前念經固然是應該的法制，但是可否方式稍爲改善一下，別開了飯才念經，念了半天等到飯菜都冰冷才吃。冰冷的食物是很容易引起消化不良與腸胃疾病的。我是否可以建議，改爲念經儀式都做完了才開飯呢？我的意思是說：把飯食仍然保持溫暖，直到念完經才正式擺飯，假如我的卑微建議不太違背佛教原意，就懇請出家人各寺院採納罷。不過我接觸佛教還是太少，智識也太少，假如我講錯了，就請佛教人士原諒吧！

一九七九，一，一，溫哥華。

翠爲我們預備早點，盥洗進餐，整整忙了一個鐘頭，趕忙乘車至公路站和同遊的朋友們會合。

車轉過中和車站，漸漸走入僅容一車的狹道，兩旁林木叢鬱，觸入眼簾的是一片青綠，簾枝低亞，擦着車廂，磁磁作響。我們已身處萬綠叢中了。

伏在窗口望去，萬綠叢中，隱現塔頂，同伴有去過圓通寺的，歡呼指引，我們知道目的地已經在望。車馳過一道小溝，拐彎

直上，就到了山底下。上山修有石坂斜坡，走一段，又有很寬的石級，漸上漸高，健步的先生小姐，已勇往直前，而我是一個心臟病患者，祇好落後。在這些遊山登高的場合中，使我更感到健康是人生奮鬥的武器，深悔年輕時候，不注意保健，一到中年，就會力不從心。行腳天涯，歷遍名山勝水，每因體力不支，不能儘情遊樂，眼看別人健步如飛，祇有徒喚奈何。我一边感喟，一边拾級而上，中途有茶亭，可供小歇。三五台籍少女，在茶亭內陳設汽水、桔子，向遊客兜售。我買了一袋桔子，分贈同伴解渴。

台灣生活安定，豐衣足食，少女們穿着入時，雖然一樣是面暈淺春，嬌憨可愛，但我總覺已都市化的姑娘，總不及鄉村姑娘純樸，與之攀談，羞人答答，樸實天真，別有風緻。走進寺門，我已感到兩腿酸痛。抬頭一看，一座大石歡喜佛，坐在神龕內，坐鎮山門，使遊人感到，已經走入佛門淨地了。

走在前面的伙伴們，都散在石岩叢樹間，居高臨下爭着向我招呼，使我抬頭四顧，應接不暇。人聲笑語，都在萬綠叢中，平日在都市繁囂中生活的人，怎能領畧此中清趣呢？大殿中所供佛像，都飾着燦爛金身，神燈螢然，香煙繚繞，充滿莊嚴肅穆氣氛。

也許因為連日春陰，突然放晴，遊山禮佛的善男信女，都湧入寶殿，拈香禮佛，許多阿兵哥，穿着軍服，也在拜拜。走出正殿，有一片廣場，中間有幾棵大榕樹，枝葉繁茂，覆蓋着這片廣場，廣場四週，圍着石欄，排列石椅，供香客休息。憑欄遠眺，台北市全景，都在眼底。總統府大樓，隱現在白雲縹緲間。我想如果是夜晚，憑欄看台北萬家燈火，點點如珠，一定是一幅奇景。

正殿右側有會客室，几案潔陳，花香醞釀。四壁懸名人字畫，有妙持大師書「慧日淨輝」長條，筆力極為蒼勁。知客女尼三四衆，年事頗輕，均淡雅出塵，和藹可親。我們請見住持妙清大師，台灣新竹人，說一口流利國語

，年事雖高，但仍紅光滿面，顯見修持有素。

距今五十多年，這裏是一帶荒山，連一條可以走的路都沒有。妙清大師當時不過二十多歲，雲遊到此，選擇了這塊幽靜的地方，僱工開山闢路，先建偏殿，後建正殿，并依山鑿石佛、石獅、石龜、石麟……以資點綴。

數十年悠長歲月，經她慘淡經營，今日已成爲名寺，寺尼三十多人，在此清修，青磬紅魚，過着世外桃源的幽居生活，真是太幸福了。

出會客室，左折，繞過一短廊，有一座歸淨塔，塔門深鎖，裏面存放許多骨灰，這些骨灰中，有本寺圓寂了的尼姑，也有異鄉作客，死在台灣善男信女，生老病死，人生若夢，能長得佛佑，比一丘荒塚，已是幸運多了。徘徊良久，感慨自深！

走過歸淨塔，又有一所偏殿，兼充膳廳，許多香客，正在進着素餐，我們因事先不知寺內有素食欸客，還勞神費力，帶來幾十份野餐，有鷄有肉，在清靜佛地，大吃葷食，真是罪過。

膳廳前，有一株很大的金桂，想見夏時着花，一定濃香遠溢。花壇上有玫瑰、黃菊多本。寶島氣候溫和，黃菊未殘，玫瑰蓓蕾已綴滿枝頭。小憩花前，只見一雙蝴蝶，正在飄飛。如果收入畫囊，真是一幅好畫。

穿過偏殿，就是七重山，奇岩壁立，林木深邃，兩道夾壁中間，造有石級，我們俯身拾級而上，僅容一人側身而過。越高越窄，光綫僅從石縫透入，顯得很幽暗。鑽出洞時，眼前豁然開朗，同伴指點，那是台北市，那是北投，那是陽明山，都遙遙在望。拾級下繞，有一道陡壁，壁上刻有一個大佛字。石壁底下，有石龜伏着。石級盡頭，蹲着一頭石獅，都是就山石雕刻，設想、佈局之奇，真是神乎其技。

鑽了一次洞，爬過幾重山，已覺飢腸轆轤，如是席地而坐，分進野餐，已是下午三時了。填飽肚子，仍分散在山前山後遊樂，直到興盡下山，已將晚炊時候，拾級下山，回望嵯峨古寺，漸隱於淡淡斜陽之中，歸淨塔頂，已浮上一層金光。

回到台北，早已萬家燈火了。



妙法寺劉金龍中學 舉行美術展覽盛況

新界青山藍地，妙法寺劉金龍中學在三月一日上午十時半舉行開放日，美術設計展覽及班際設計比賽（題目為海陸空之居住環境設計）。到會嘉賓有郭樵亮高級督學、吳稚冰督學、黎譚瑞青督學、吳冠芝教育官、鄧同光先生及元朗屯門區各校長刁培光、鄧潤棠、黃桂林、余普露、余金林、周文炳、黃晉來及劉倫諸先生。典禮開始，首由校監釋洗塵法師致詞，感謝教育司署郭樵亮高級督學之鼓勵與指導，特別對美術設計方面近來之進步與提倡。繼由郭樵亮高級督學剪綵，接着是頒發班際比賽之「海陸空之居住環境設計」獎，由吳稚冰及黎譚瑞青兩督學評判並頒發。計得獎者為冠軍「3S」班、亞軍「1E」班、季軍「1B」班。頒獎完畢，由校董金山法師致送紀念品。

該校舉辦開放日已為第二次，美術設計展則為首次。美術為生活之一部份，與其他學科息息相關，該校之舉辦美術設計展及班際設計比賽，旨在聯絡屯門、元朗區各校師生及地方人士，並盼各界指導及批評。按該校是次開放日及美術展覽，除生物、地理、化學、物理、烹飪室等展出學生成績外，並於大禮堂展出中文、佛學、中史、西史、英文、數學、心理學、文學、商科、經濟科等各科成績；尚有中國風光文物展覽。該展覽分古代文物、中國山水、現代建設、出土文物、唐宋古錢、中國文字之演進、漢臺碑壁拓本、中國偉大建築、北京名勝等。此外美術工藝設計及海陸空居住環境設計作品，皆由同學創作，琳瑯滿目，美不勝收。聞該校是次開放日之展出，已於三月三日中午閉幕，深得學生家長及各界人士好評云。

西方寺新春團拜

永惺法師獻詞

各位法師、各位嘉賓、各位護法居士、各位鄉紳、各位新聞界記者先生：今天承各位盛情於百忙中，仍抽暇前來，歡聚一堂，實深欣幸，現時雖是新正已過，仍是三春佳節，恭祝各位財祉與春光並茂，福慧偕時序而俱臻，四時康泰。五福常臨。

今天趁此歡聚，將本會過去工作與未來展望，作一簡畧報告；希望各位多多指教。

本會自一九六二年成立以來，承各位董事的努力，各位護法的支持，對弘法工作及社會福利教育慈善等，無不盡力以赴。但自感德薄能鮮，對以上各種工作，仍覺未符理想。

本人想於西方寺內，建一間稍具規模的安老院，和籌建一座七級萬佛寶塔。這兩項建設基地已經有了。建安老院地址已蒙政府撥地四萬餘英呎。建塔基地，早於多年前購得，並已獲政府允可興建。同時為這兩項建設

，已準備了壹百餘萬元基金，但現在物價上漲，區區壹百餘萬元，實無濟於事，因此本人提議組織一個籌建委員會，專責其事。

所謂眾擎易舉，集腋成裘，今天在座各位，都是本寺護法中堅，社會賢達，對社會各種慈善福利等，無不樂意去作，尤其對本寺多年以來忠誠護持，才有今日之成就，更希望本已往護持之熱忱，大力支持，共成善舉。容後一俟政府批准，即有專函奉達，聘請為籌備委員，藉仗長才，俾能早觀厥成，老老福祿，佛教幸甚，實深厚望，今天齋筵乃是周卓明賢伉儷供養，在此代表本會同人深致謝意，最後恭祝各位身體健康，福壽無量。

香港菩提學會

佛學初級班招生簡章

- 一、宗旨：從初階入門，灌輸佛學基本知識，使樹立正信為宗旨。
- 二、地址：香港銅鑼灣高士威道灣景樓C座九樓。
- 三、學科內容：本班授課內容為：

(甲)佛學概論十二講(內容為佛教大小乘之基本理論)

由江妙吉祥居士主講。

(乙) 佛教歷史十二講(內容有佛傳，遺教結集及大小乘發展史)由高永霄居士主講。

四、上課時間：每星期六下午四時三十分至五時三十分。

五、名額：暫收五十名

六、資格：凡正信佛教徒，不限性別、年齡、皆可參加。

七、結業：學員凡缺席不超過五次者，經審查後得發給結業證書。

八、學期：由一九七九年三月十日至九月八日。

九、報名：即日開始，填具報名表，提交本會。

十、學費：一概免收。

十一、開課日期：一九七九年三月十日(星期六)下午四時三十分舉行

開課禮。

董事長 永惺法師

佛教青年協會

舉行會員大會

佛教青年協會會員朋友約六十人，在顧問暢懷法師帶領下，參加本年最後一次的公益金百萬行。隊員除一二人因事中途離去外，均走畢全程，其中有數位是年逾七十和年僅十歲的教友。他們越嶺翻山約五小時，雖然辛苦，但此舉甚具意義，亦樂為之，其熱心頗值嘉許。該會並籲請佛教人士，本着佛陀慈悲好善的精神，慷慨捐助公益金，造福社會，利樂群生。佛教青年協會第十二屆會長及董事，已於週年會員大會選出，計有會籌添(會長)、黃麗容、吳智高、林心瑞、霍健兒、顏展成及關心覺等七人。該會定期活動有：

(一) 講經法會 逢星期日下午七時至八時半，請暢懷法師續講楞嚴經。

楞嚴經。

(二) 念佛靜坐晚會 逢星期三下午七時半至九時請暢懷法師帶領。

(三) 菩提園佛學講座 逢每月第二、三個星期日下午二時半至四時請佛教人士作專題演講。

佛教人士作專題演講。

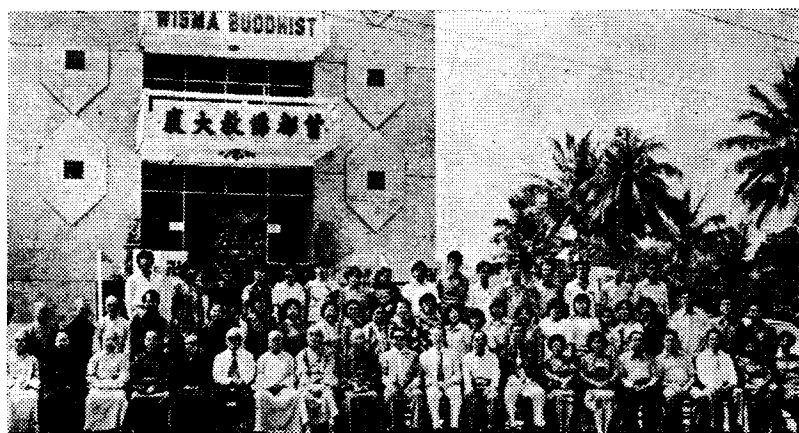
上述活動均假九龍界限街一四四號三樓——中華佛教圖書館舉行，歡迎各界人士參加。

此外，本年度仍將如往年舉辦多次出版「雷音」，印送佛教書刊、參觀寺院，放生及探訪老人等活動。垂詢電話③—三六〇四三七。

普慶念佛社團拜

陳社長祝羊年好運

潮僑普慶念佛社，上元節下午二時，在深水埗海壇街該社舉行春節團拜，恭請泰國大法師釋修福蒞會主禮。出席者有嘉賓陳景峯；理事長陳覺軒、鄭貞譽；監事長卓明、莊徐光、馬超雲；理事：趙芝聲、蕭葵清、馬桂成、趙芝奇、陳煥勳等暨善信百餘家，歡叙一堂，洋溢歡樂氣氛。儀式開始，由社長陳覺軒暨全體社友，陪同大法師在大雄寶殿，舉行佛教儀式，誦經禮懺，願我佛慈悲，佛光照耀，同人增福延壽，福德無邊。禮畢，隨舉行新春團拜茶叙聯歡。理事長陳覺軒致頌詞稱：今日新春團拜聯歡，又逢上元佳節，良辰美景，倍感歡樂。今年歲次己未，屬羊年。羊者：祥也；祥者：「祥和之氣」也。羊性好潔而馴善，作為今年之象徵。希望新的一年開始，到處充滿祥和之氣。希望我們在事業之餘，勿忘致力於佛教之宏揚，使本社在慈善事業上有更光輝之成就。



上圖為普慶念佛社社長陳覺軒(右二)陪同釋修福大法師，在佛殿誦經禮懺情形。

聖嚴法師新著預約

一、佛陀示現人間(五萬字)

定價 台幣六十元 美金一元七角 港幣八元

預約 四十二元 一元二角 六元

二、大乘止觀法門之研究(十萬字)

定價 台幣八十元 美金二元三角 港幣十一元

預約 五十六元 一元六角 八元

三、聖嚴法師文集（四十二萬字）

台幣一百八十元
美金五元
港幣廿三元九角
台幣一百元
美金二元八角
港幣十三元三角
台幣八十元
美金二元三角
港幣十元六角
七元五角

四、聖嚴法師演講集（十三萬字）

台幣一百元
美金二元八角
港幣十三元三角
台幣八十元
美金二元三角
港幣十元六角
七元五角

五、禪 Zen（中英對照）約十萬字

台幣一百元
美金二元八角
港幣十三元三角
台幣八十元
美金二元三角
港幣十元六角
七元五角

預約期至民國六十八年二月底止，三月份出書。

中華佛教文化館佛書印行處臺北市大業路65巷89號
電話：8332783 郵政劃撥：112590號張聖嚴

馬佛總雪及直轄市分會

將與各族佛教團體

聯合籌備衛塞節慶典

馬來西亞佛教總會雪蘭莪分會及馬來西亞首都佛教會將聯合各民族，佛教團體及佛教徒在吉隆坡舉行今年度的衛塞節慶典。

本年度的衛塞節是在五月十日星期四，農曆是四月十五日。上述兩個佛教團體已聯合成立了一個以鏡龕大法師為首的慶祝籌備委員會，負責展開籌備工作。

籌備會已恭請科學、工藝及環境部長丹斯里王其輝為慶祝大會主席，社會名流為主席團主持慶典。受邀貴賓包括政府政要及各國駐馬大使。

馬佛總雪州分會及首都佛教會，日前在巴生路首都佛教大廈會議室召開第九屆第一次理監事及第一屆第六次常務委員會會議時作出上述議決案。較早時，馬佛總雪州分會第九屆理事職員在首都佛教大廈佛陀前宣誓就職，由上議員叶炳主持監誓，儀式簡單隆重。新理事就職後即繼續弘揚佛法，推動社會慈善福利事業，以佛陀的意旨為國家、社會及人羣服務。

會議也決定，衛塞節當天除了上午在首都佛教大廈禮堂舉行紀念慶典外，復在晚上舉行遊藝晚會，表演佛劇及唱佛歌，屆時必有一番盛況。和往年一樣，上述兩個團體亦在衛塞節期間舉行布施善舉，以接濟州內各慈善機構，此事交由兩個團體的福利組負責進行募捐。

「歷代人物詩史」徵求預約

茲鄭重推薦「歷代人物詩史」鉅著，該書所咏人物三千七百餘位；輯

詩二萬五千八百有奇；引列書目三千餘種。舉凡歷代帝王將相，忠臣孝子；名儒碩彥；大德高僧；與夫烈女節婦；俠客歌伶，無不廣事搜羅，裒為一集。矧自黃帝肇建，以迄於今，有關朝政遞嬗，嘉言懿行，掌故異聞，風流韻事，亦莫勿旁徵博引，考據周詳，一一皆以中國古典詩句表而出之，因為一部洋洋大觀之文學詩鈔，而其旨趣，實乃中華歷史文化之精髓。至聖云：「詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君。」詩之為用大矣哉？惜時至今日，漸趨式微，不啻擅長寫作者始如鳳毛麟角，即求其欣賞吟誦者，亦屬寥若晨星，揆其緣結：一是篇幅浩繁，讀不勝讀。二是詰屈聱牙，莫明究竟？三是酬應和答，充斥其間，味同嚼蠟。此書力矯斯病，所選均音韻鏗鏘，格調高雅之作，尤其以人咏人，以詩解詩，別饒逸興，讀是書，非特與古今名人晤對，躍然紙上，呼之欲出，同時諷其詩，想像其人，低徊嗟歎，悠然神往，讀之齒頰俱芬。

環顧我國古詩別集，清查慎行有佩文齋詠物詩選；清徐倬有全唐詩錄；以及歷朝詩家之單行本比比皆是，至于人物詩彙，獨付闕如，然則此書之問世，可謂空前，而其價值自非淺鮮矣。

湖南姜渭水居士，暨年飯佛，及長從事佛化宣揚工作，垂四十稔，茲為倡導讀詩運動，決定自退休後，義務在國內外寺廟講詩，俾為青年三寶弟子有所貢獻，同時鑑于歷來文學作品，大抵將僧侶著述，置之篇末，如全唐詩即是一例，故此書儘量提供高僧居士詩品，闡揚方外文學，發潛德之幽光，寓意深遠值得推崇。尚冀各方熱心贊襄，踴躍預約，毋任盼幸！

地址：臺灣汐止大同路二〇九號
郵政劃撥：一〇七二九七（和平出版社）

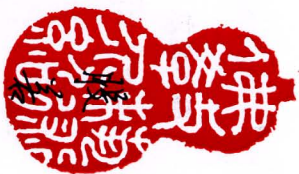
捐 款 鳴 謝

杜榮森居士	港幣 100.00元
應金堂居士	港幣 250.00元
陳潤權居士	港幣 200.00元
宗鑑法師	港幣 220.00元
仁常法師	港幣 1,000.00元
黃兆榮、周美雲居士	港幣 100.00元
鍾楚章居士	港幣 150.00元
潘淑雲居士	港幣 100.00元
黃惠芳居士	港幣 50.00元
演培法師	港幣 400.00元
聖嚴法師	港幣 180.00元
張教授	港幣 60.00元
詹勵吾居士	港幣 50.00元
談錫永居士	港幣 50.00元
妙法寺	港幣 2,635.90元
總計	港幣 5,545.90元

八十四期收支報告

一、收入：	
本期捐款	港幣 5,545.90元
發行收入	港幣 777.00元
總計	港幣 6,322.90元
二、支出：	
印刷費	港幣 3,411.70元
稿費	港幣 1,497.50元
郵費	港幣 813.70元
什費	港幣 600.00元
總計	港幣 6,322.90元

內明雜誌社謹啓



波羅蜜多心經

沙門玄奘奉

詒譯

觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時照見五蘊皆空度一切苦厄舍利子空不異空空不異空空不異空空即是一切受想行識之流如是舍利子是諸法空相不生不滅不垢不淨不增不減是故空中色無受想行識無眼耳鼻舌身意無色聲香味觸法無眼界乃至無意識界無心明心無所明盡乃至死心無死盡無苦集滅道無智心無得無所得故菩提薩埵依般若波羅蜜多故心無罣礙無罣礙故無有恐怖遠離顛倒夢想究竟涅槃三世諸佛依般若波羅蜜多故得阿耨多羅三藐三菩提故知般若波羅蜜多是大神呪是大明呪是無上呪是無等等呪能除一切苦真實不虛故說般若波羅蜜多呪即說呪曰

揭諦揭諦 波羅揭諦 波羅揭諦 揭諦揭諦 波羅揭諦 波羅揭諦 阿

跋耆多心經

唐懷仁集晉王羲之書聖教序甚佳余尤喜其心經書寫百篇予手不暇寫謹

拾一葉以奉

九咸吾師

書
子
二月
十一



△ 焦山鐵塔 建於宋朝元豐元年，塔本九層，明、清兩代均毀於雷，此為1960年重修後所攝。