

# 内明

集漢散城刻石字



# 第八十九期 目錄

封面	吐魯藩出土之「供養女」壁畫	張澄基	3
四眾堂	關於佛法與愛的問題	張澄基	3
	「愛」是有情眾生皆具的情識		
	——兼答張文所提各問題	沈九成	6
特載	「愛」的辭彙——英譯和淺釋	高永霄	14
	評趙亮杰先生「答沈九成書」二		
	「般若」由勤修「斷愛離欲」而來	沈九成	17
筆譚	「愛」的旋風吹不停	智銘	22
佛教藝術介紹	行將落成之妙法寺萬佛寶殿之一	編輯室	24
專稿	日本及歐美之佛學研究點滴（續完）	吳汝鈞	26
譯稿	陳那之認識論（續）	服部正明著 一默譯	29
	歐美佛學研究小史（續）	J. W. 狄雍著 霍韜晦譯	33
特載	難尋出世之師	廣嚴省雄	35
佛教文藝	永懺樓隨筆之卅一——極端佞佛	馮馮	37
	佛教並非消極避世	李芳蘭	41
教界動態	……	編輯室	43
封面裏底	日本佛教傳道協會訪問妙法寺		
封面底底	日本京都南禪寺庭階		

出版者 內明雜誌社  
 社長 釋敏智  
 督印人 釋洗塵  
 發行人 釋金山  
 主編 沈九成  
 編輯 釋會成  
 編輯 釋會成

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society / O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamoi, 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 Pupular Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

台北市桂林路八十五號二樓佛教書局

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, Narnh 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 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Budd. Sangha Federation of India, 6, Tigaretta 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

八月一日出版

定價每册港幣貳元



## 關於佛法與愛的問題

張澄基

三十內明和菩提樹雜誌，有好幾期都在辯論關於「佛法與愛」的問題。這個問題是因為我的一篇小冊子「甚麼是佛法」而引起，因為該冊中有「佛法的愛是無限的」一句話。反對的人認為這樣說不妥當，因為他們認為佛法是不講愛的，是要斷捨愛的，一切提倡愛的說法都是與佛法相違的。贊成的人認為「愛」並不一定都是壞的，廣義的愛並不限於愛欲或情愛，例如慈愛、博愛等都是佛法所容許並應加以提倡的。

我想，這個問題可大可小。從小的角度來看，可能只是個語意學的問題，比較容易解決。從大的角度來看窮究到底，就會涉及許多難以解決的佛教倫理學和形而上學的問題，尤其是涉及無緣大悲，就已經超出了凡夫的心識，是一個不可說不可思議的境界。因為自己的智識和境界都十分有限。健康也不好，所以極不願對這個牽涉太廣的問題作任何辯論。我已經沉默了很久，現在是不得已，在一而再，再而三的催逼之下，勉強的寫這篇文章來表明自己對這個問題的看法。

首先我要提醒大家，「佛法」是極龐大極複雜的；我們把小乘佛教和淨土、華嚴、禪宗、密宗等作一比較就很容易看到其間之差距是如何之巨大！許多宗小乘的人都認為大乘非佛說。大乘

佛教供觀音唵彌陀，談論涅不二，煩惱即菩提都不是小乘人所能接受的。如果我們現在所討論的「佛法與愛」的問題，只限於小乘的範圍，那就很容易解決，不但愛欲必須斷除，一切含有愛的成份，或一切含有「被某種事物所吸引」的傾向都應澈底剷除。因為小乘佛教的基本思想是極端的厭離此世之一切，其中心思想和目標不外乎「出離」二字，但是如果我們討論的範圍是全體佛法，包括了大乘，那麼問題就不是這樣簡單了。因為大乘佛法的思想不僅包括「離」而且還包括「入」；不僅談「捨」而且談「攝」，說「斷」亦說「即」，說「超越」亦說「本具」。這樣一來問題不是很深很廣牽涉浩繁了嗎？

因此，在討論「佛法與愛」的問題時，我想先確定一個前提：那就是，我們談論的範圍一定要包括大乘之所有宗派，因為如果只站在小乘的立場上說，這個問題根本就不存在，亦不必辯論什麼了。

我想，討論「佛法與愛」的問題，應該從兩個角度來觀察，一是由語意的觀念來看，一是由思想和宗教的觀念來看。但二者的關係又非常密切，次序的劃分二者予以個別討論十分不易，現在只有用綜述的方式來討論。

由於時代的變遷，今天我們的語言和用字也都漸漸改變，東西文化的交流使大家的語言都發生了若干變化。瑜伽 (Yoga)，業力 (Karma)，涅槃 (Nirvana)，法 (Dharma) 等字眼已經經常的在歐美人的談話和文字中出現。英文中常用的字如 identity (認同)，Weekend (週末)，Party (派對)，time/space (時、空) 也經常在中文裏出現，這些字眼和觀念都是過去中國所沒有的。但是有些極常用的英文字，迄今在中文中尚未能確定。例如：Privacy, weekdays Cynical, Sophistication, Game, Classical 等都很難用現成的或恰當的中國字語譯出來。Weekdays 現在已經有人譯為「週日」；這是因為有 Weekend (週末) 作對比，所以才能這樣翻譯的。乍看「週日」一詞，如果不與「週末」對比，就會不知所云了。Weekend 譯成週末很恰當，說起來也很順，但 Weekdays 譯成週日就有點生硬難懂。所以 Weekend (週末) 的翻譯在中文中出現得較早；Weekdays 一直是個很彆扭的字，不太容易翻譯。過去，大家索性不去提它，我記得多年前前美國之音的一位廣播員，有一天實在情急了，竟把 Weekdays 譯作「一星期中平常的日子」實在令人啼笑不得。當時該廣播員如果不管三七廿一的譯為「週日」，就會被人批評說它譯得不倫不類。但近來「週日」一詞似乎常常看到，好像已經漸漸的被人接受了。這就是說，時間一久，大家的潛意識中的習氣種子漸漸被薰習得有了改變，怪字和怪觀念也就變成不怪的了。對某些佛教徒來說，我在「甚麼是佛法」中所用的「愛」字，可能也有點類似的情況。我在美國多年，腦中所出現的字句常是中英文相雜的。所以「佛法的愛是無限的」這句話中，所說的「愛」字必定是英文字「love」之直譯。這個「愛」字當然不是小乘佛教中所指的愛欲 tanhā 或 Kāma。因為英文的「love」的含義極廣，慾愛 (eros)，友愛 (philia) 和慈愛 (agape) 都可以用「love」來代表。「love」一詞因為含義極廣，用途及變化多端，所以十分難以捉摸及確定①，就有點像中文的「氣」字和佛法中的「業」字一樣。但正因為 love 一字含義極廣，用途極多，譯為通行的「愛」字亦最能適合大乘佛法普遍的博愛及慈愛。大乘的悲心 (Karunā) 英文譯

作 Compassion，此 Compassion 亦被認為是一種愛 (love) 的表現。從廣義來說，「愛」有許多種類，從火熾的「愛慾」 (eros or Inst) 到清涼的「愛智」 (Philo-Sophy, love of Wisdom)；從自私的愛自己到捨己救人的愛人；從愛戀慾樂到愛欣涅槃都是一種愛的表現。因此我們需要一個泛指這些不同的「愛」之共相的字來表達其意義。吳汝鈞先生說：「從語意學言，通義的意思，作為一種德性，浮泛不切，不能成爲一個哲學的觀念……本義的意思則非常確定，是哲學上的一個觀念。」這種說法我不敢同意。據我所知，哲學講別相亦講共相；其終極目的却在追尋那最普遍的共相。哲學的語言和觀念其實不能算是精確的。較精確的語言和觀念只有數學、邏輯，和某些自然科學。但亦正因為科學的語言太肯定，太狹窄、太機械，因此不能解決那些流動、交織、複雜像萬花筒似的人文世界的種種問題。進一步說，難以肯定的觀念每每才是最要緊的哲學和宗教觀念。例如業力 (Karma) 不能不說是一個佛教的觀念，但它却是一個極具複雜性和泛指性的觀念②。同樣的，現在一般人所說的「愛」也是一個極複雜、極泛指，但又極具普遍性的重要觀念。我們不能因為小乘佛教對某一種狹窄的愛——愛慾，深惡痛絕就否定一切的愛，甚至不敢用愛字來說明佛法，闡揚佛法，竟把「愛」字看成了一種 taboo 忌諱！爲了身心清淨的宗教生活把愛慾看成洪水猛獸原是應該的。但是難道我們用「愛」字來表達自己心中切切實實感受到的嚮往與靈思如愛智、愛德等都是不應當的嗎？Robert Briggé 的名句：

你要在太陽的光亮下活着

直到真、美、和愛

在你的心中融成一體。

這樣的愛也應視爲老虎避之不及嗎？

我們先要翻一翻最淺近的「習用引語」Familiar Quotations, 就立能發覺 love 在英文中應用之廣泛。人類的多種活動和目的都和「愛」字發生關係。

即使巴利文的 Kāma，中文譯爲愛、或欲，亦不一定全部指

那情愛的貪慾。從廣義來說亦可作為向善 *effort to be good*。和自決 *Self-determination* 的意思③。

中國的語言也十分清楚的顯示這一點。我們平常也說：「我很愛看書」；「我很愛打坐」；「我很愛讀歷代古德的傳記」；「你們要愛動物，不要虐待他們。」這些話都是常聽到的，難道這些都是違反佛法的嗎？

如果佛教徒把「愛」字從日常語言中挖掉，他不但會感覺到不便，也會被人視為古怪和不近人情了。其實中國古代的語言和聖哲的思想也清楚的顯示出中文的「愛」字決不僅指性愛或愛慾。墨子兼愛篇說：

「若使天下兼相愛，（愛）人若愛其身，惡施不孝？猶有不慈者乎？視子弟與君臣若其身，惡施不慈？（故）不孝（不慈亡）有。猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊？視人身若其身，誰賊？……若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此則天下治。故聖人以治天下為事者（也），惡得不禁惡而勸愛？故天下兼相愛則治，交相惡則亂。故墨子曰：「不可以不勸愛人」者；此也。」

墨子的兼愛極似佛教「自他換」的博愛，亦即慈悲的原始發動力。這何嘗涉及那熾然的慾愛呢？沒有博愛何來大慈大悲？小乘人可以不講博愛，可以為了出離生死而捨離一切眾生，連博愛也可以一併捨掉。但大乘的精神可以容許如此嗎？

× × × × ×

上面所說的主要點是指「廣義的愛」不可廢棄。現在我們進一步來探討「愛」究竟是什麼？慾愛、友愛、慈愛、愛物、愛錢、愛智、愛德，乃至愛欣涅槃都稱做是愛，但其性質却相差百千萬里！既然都說為是「愛」，必有其共同點。我們如果能夠找到這共同點就能對這場辯論之核心問題作一合理的解決。因此，我想嘗試着給「愛」下一個廣泛的定義：

「愛是一種吸引的力量之表現。」

此吸引力包括能吸引和被吸引兩方面；有我執及貪瞋癡的眾生心識就會被色、聲、名、利所吸引而為其所縛；無我執而具足大悲

大智的聖者亦會自然的被受苦的眾生所吸引而予以開導及救度。雖然都是吸引力，但因其性質之不同其差別猶如天壤。被菩提所吸引，及被名利所吸引，雖同為一種「被吸引」的事實，但人人皆知二者迥然不同，孰好孰壞孰是孰非而能定其取舍，「愛」亦復如是，愛色、愛名、愛虛榮和愛智，愛人、愛欣菩提，雖然同樣是愛，但因其所愛的性質不同而有根本的差別，我們不能因為某種愛是不好的，就說所有的愛都不好。

「佛法的愛是無限的。」這句話所指的「愛」是廣義的愛，不是只指狹義的慾愛（*eros*）而言。說明此點以後，此文本來已可結束。但我意畧有未盡。下面再引幾點傳統佛教的觀念來補充說明一下。

（1）佛法中有「依義不依語」的教誡，正可用來作這次討論的南針。如果「愛」字是用來表示慈悲，表示利他，表示嚮往菩提的精神，就不應予以擯斥。

（2）佛典中亦常用「愛」字來表達非貪慾的利他功能，例如菩薩四攝法中就有「愛語攝」的教法。愛欣涅槃的句子也在佛典中看到。

（3）貪愛或慾愛的性質是一種不自主的渴然逼惱，得到滿足時就暫時享樂，不得滿足則恆常苦惱，它助長我執，引生瞋恨和愚癡，乃生死之根本。為了對治此貪愛的煩惱，佛法提供了三種不同的方法：

- A、斷煩惱證涅槃——小乘所宗
- B、轉煩惱成菩提
- C、即煩惱是菩提——大乘所宗

所以對治貪愛不一定只限於「斷捨」一條路子。觀煩惱性空而能轉識成智，一切煩惱皆轉成大力大用，莊嚴菩提。觀五煩惱即是五方佛之法性及化現，融煩惱與明空不二之本心於一味則能成就三身佛果，亦惟有此融——即才能成就無緣大悲。無緣大悲不是由斷煩惱捨眾生而來的，而是通過空性現證自他一體所流出的。這是大小乘於煩惱的對治法之根本不相同處。誰說一定要斷捨貪愛才能解脫，才能成佛呢？禪宗和密宗兩大了義的大乘宗派



了自己。

作爲一個寫作者，讀者來信或者文提出意見，甚至提出責難，都是常有之事，不足爲奇。原作者原有予以解答的義務，因爲這些意見，是由「我」的作品而引起，無理由採取「陰乾」態度的。所以，問題不在催與不催，即使讀者不催，作者也應該迅予解答的。若說在「催逼」之下勉強寫的，反而沖淡了作者對公家的責任感。

我跟張先生討論的原有兩個問題，一是佛法中愛的問題；另一是佛法的邪正分別問題。張先生在「關於佛法與愛的問題」中，未提到「邪正分別問題」，在文末並表示：「我寫畢此文後，以後就不再寫。」看來無機會再聆教張先生對邪正分別的意見。不提這問題，當然不等於已改變了對「邪正分別」問題的看法。但亦不妨假定，時至今日，張先生還未找到足以否定：「佛法有邪正分別」的理由。

張先生在「關於佛法與愛的問題」中說：「我在美國多年，腦中所出現的字句常是中英文相雜的，所以『佛法的愛』是無限的『這句話中，所說的『愛』必定是Love的直譯。……因爲英文的Love含義極廣，慾愛（eros）友愛（Philia）和慈愛（agape）都可用Love來代表，Love一詞因爲含義極廣，用途及變化多端，所以十分難以捉摸及確定。……但正因爲Love一字含義極廣，用途極多，譯爲通行的『愛』字亦最能適合大乘佛法普遍的博愛及慈愛，大乘的悲心（Kalyana）英文譯作Compassion，此Compassion亦被認爲一種愛Love的表現。從廣義來說，愛有許多種類，從火熾的『愛慾』（eros or lust）到清涼的『愛智』（Philo-Sophy, Love of Wisdom）從自私的愛自己到捨己救人的愛人；從愛戀欲樂到愛欣涅槃都是一種愛的表現，因此我們需要一個泛指這些不同的『愛』之共相的字來表達其意義」。

又說：「上面所說的主要點是指『廣義的愛』不可廢棄，現在我們進一步探討『愛』究竟是什麼？慾愛、友愛、慈愛、愛物、愛錢、愛智、愛德、乃至愛欣涅槃，都稱做是愛，但其性質却相差百千萬里。」原來張先生用來詮釋「佛法」的「愛」字，是英文Love的直譯。

張先生自己亦承認：「Love一詞因爲含義極廣，用途及變化多端，所以十分難以捉摸及確定。」

張先生是學貫中西的學者、教授、佛學作家，對「含義極廣」「變化多端的」Love一詞，還「十分難以捉摸及確定」，却偏偏歡喜用這樣「十分難以捉摸及確定」的字眼，去詮釋「佛法」，請問如何令你的讀者去「捉摸及確定」張先生自己也「十分難以捉摸及確定」的詞兒？

張先生是講究「語意觀念」的。那麼你這「愛」字（Love）所表達的是：慾愛？慈愛？愛物？愛錢？愛智？愛德乃至愛欣涅槃？若說是包括這些含義的「廣義的愛」？那麼其中一些矛盾的「愛」，如：慾愛與慈愛、愛物與愛智、愛錢與愛德、慾愛與愛欣涅槃等，如何調和？而「愛欣涅槃」一詞，就足以否定、排除其他一切所有的「愛」。像那樣錯綜複雜，互相矛盾的Love一詞，張先生你究竟是指那一種「愛」呢？而讀者又如何去體會和肯定你是說那種「愛」呢？

我不是研究「語意學」的，但還聽說過「語意學」（Semantics Logic）要求之一，是尋求最貼切、簡明和圓滿的語言或字句，來表達一種「意識概念」。這跟張先生的「語意觀念」就有點不同。至於張先生：「進一步說，難以肯定的觀念，每每才是最緊要的哲學和宗教觀念。」用來解釋「廣義的愛」是「難以肯定的（愛的）觀念」，倒很相宜，若從「語意觀念」說，「難以肯定的觀念」，根本不成爲一個觀念，不成爲「觀念」的，根本不應用「觀念」兩字來表達，所以更談不上什麼「哲學和宗教『觀念』」了！因爲「觀念」一詞根本不能成立，如何扯得上哲學「觀念」、宗教「觀念」。

張先生從「習用引語」中發覺 Love 在英文中應用之廣泛。人類的多種活動和目的都和「愛」字發生關係，接着引用中國語言「我很愛看書」……「這些話都是常聽到的，難道這些也都是違反佛法的嗎？如果佛教徒把「愛」字從日常語言中挖掉，他不但會感覺到不便，也會被人視為古怪和不近人情了。」

這段文字，可把我震驚得目瞪口呆，看了三遍仍然不敢相信出自張澄基先生的手筆。

這跟李鶴年先生：「那麼世間上教人愛國家、愛社稷、愛人民、愛父母、愛師……一律都錯了。」「試想人類怎樣可以在辭典上滅却這個愛字慈愛的釋義？」的論調，確有異曲同工之妙。

張先生是國際聞名的佛學家，竟然也「拎錯了稱紐、捉錯了用神」，這就很難想像的了。先生「甚」書講的是「佛法的愛」，怎麼攪到「世俗的愛」上去，世俗的愛嗎？就不勞「佛學家」來解釋了。

我曾據僧肇在「物不遷論」中所說：「夫談真則逆俗，順俗則違真，違真故迷性而莫返，逆俗故言淡而無味。」並說：這裏所謂真者指佛法，俗者指世法。

故僧肇謂「佛理反俗」！

就以愛字來說，世俗習於貪愛，佛法除世貪愛，世人沉淪愛河，佛法出離愛獄，世人流轉生死，受苦無量，佛法超脫輪迴，離苦得樂，佛法與世法往往相反。

不錯，世法說愛，佛法也說愛，但同一愛字，看法不同，取捨各異，世人愛好六塵境界，理所當然，法所不禁！而佛法勸人「除世貪愛」、「斷愛離欲」，志趣不同，背向各異，世法之愛與佛法愛，決不可混為一談。

（見83期內明「再答李鶴年先生」）

不知張先生真的分不出世俗之愛與佛法之愛，還是故意拿世間之愛來「攪亂」視線，以便發揮「把愛字從日常語言中挖掉，他不但會感覺到不便，也會被人視為古怪和不近人情了。」的偉

論。這跟趙亮杰先生的「世間眾生，若是沒有感情，沒有愛，又是多麼可怕？」以及「盲目的斷欲，就是斷送他們的業根……斷送他們的生命。」的腔調，如出一轍。用意很明顯，無異告訴世人：佛教的斷愛的教義是多麼可怕呀！

88期內明「評趙亮杰先生『答沈九成書』」一文中說：

「當知佛說「斷愛離欲」教義，是對佛弟子或發心求道者說的。並非要天下眾生，盡皆「斷愛離欲」，你不願斷愛，不願離欲，不願受佛教誡，絕對不會強迫你非「斷」非「離」不可的，即使你想「斷愛離欲，出家修道」，還得察看四月，才准你剃頭出家。出了家，如果不慣「斷愛離欲」生活，按照佛制，仍可捨戒還俗，重過你「有愛、有欲」的在家生活，而且不止一次、二次、准你還俗三次。這些事實說明：佛教從不勉強任何人「斷愛離欲」的！」

當然也不會強逼張先生斷愛離欲的，你這樣愛 Love 之人，決不會被視為古怪，是太「近人情」之人，不過作為一個「佛學家」來說，你是太過遠離佛法了。

張文說：「我們不能因為某種愛是不好的，就說所有的愛都不好。」又說「我們不能因為小乘佛法對某一種狹窄的愛——慾愛深惡痛絕就否定一切的愛。」這些說法，倒很正常。不過我在去年八月十九復你的信中就曾指出：「佛教教義中的愛有二種：一是有染污的愛，即是貪愛，如愛色、愛財等。二是無染污的愛，如敬愛、信愛等。（見俱舍論四）前者即是大乘義章所謂「貪染名愛」……所謂「六愛」即「色愛、聲愛、香、味、觸法愛。」凡是對六塵有愛染的，都稱為「愛」。此外還有「三愛」，所謂「欲愛、有愛、無有愛。」此「三愛」與「六愛」又稱為「三滅法」、「六滅法」在佛法中皆在應斷應離之列。」

我在「答朱斐先生」文中也說過：「斷，是斷有染污的愛，無染污的愛要不要斷呢？有理智的人自然會作結論。」

87期「我對程文的幾點意見」中說：「程先生認為是善愛的：『敬愛』、『仁愛』、『慈愛』，我們也認為是善愛，在世法





的是全體佛教的立場。在這次佛法中愛的問題討論中，我們所引用的經典，不限於小乘（原始佛教）。引自大乘經論的可能比原始經典還多。現在張先生既限定在大乘範圍內討論，除了請參閱歷期發表的討論文字外，現在請從大眾公認的大乘經典——大般若波羅密多經和華嚴經中去探討一番如何？看看大乘經是弘揚「愛」說的還是「斷愛離欲」的？

很湊巧，我在「評趙亮杰先生『答沈九成書』」一文中，正好談到此一問題。我引「大般若經」經文來論證：

一、菩薩從初發心直到成佛，常修的梵行，就是「斷欲」，菩薩「以無量門訶毀諸欲」。

二、修菩薩道，並非不修聲聞緣覺，而逕修菩薩道。經文證明，菩薩是先修聲聞四果，及修獨覺菩提以後，再進修「菩薩善法」的。

三、聲聞階段所修的三十七道品、四聖諦，都是講「斷愛離欲」的，緣覺修十二因緣，也是說斷「愛」的。

具足論證了「斷愛離欲」是菩薩修行所必修的教義。

引「華嚴十地品」論證的：

一、菩薩所修的六波羅密，具體內容，就是「斷愛離欲」。

二、初地至五地菩薩，修的正是聲聞四果，六地則修緣覺，與大般若經所說次第，正復相同。

三、般若波羅密無障礙智光明，乃經六地勤修「斷邪愛恚癡」，而得現前。

以上所引兩經經文，請參閱第16頁「般若由勤修斷愛離欲而來」一文，不重錄。

這些經文已具足地顯示了大乘教義，也是植基於「斷愛離欲」之上。乃聲聞，緣覺，菩薩乃至如來共修的善法，「常修的梵行」。

此外就我所知，維摩、圓覺、仁王、勝天王、涅槃、密嚴、法華、楞嚴、楞伽、大集經、解深密等等大乘經；智度論、師地論、中論、地論等大乘論；大乘律及別傳的心宗，都是講「斷愛離欲」的。

有些大乘經典，由於已進入「勝義諦」、「第一義諦」的說

法，就不再使用「斷愛離欲」的文句，但其所說的義理，與「斷愛離欲」仍有不可分割的關連。如「般若」、「三三昧」、「三解脱門」等，全都是由修「斷愛離欲」而來，因此不必再說「斷愛離欲」之義。前例所明，「般若」即是由勤修「斷愛離欲」而得現前，得般若無障礙智光明後，直到成佛，仍須常修「斷愛離欲」的梵行。

反之，在大乘的經、律、論中，可絕對沒有提倡「愛」「欲」之說的。

張先生以「愛」來詮釋全般佛法，可能是由於某些少數文句而引起的誤會，在全般的教義上，我敢說絕無依據的。

譬如張文末段所引的「幾點傳統佛教的觀念」來說，就可能出於誤解。現在逐一試為解釋：

張先生②中所提的「愛語攝」，是原始佛教——小乘已有的教法。（見長阿含十上經）原始佛教是「斷愛」的，怎會有「愛語」呢？就該「依義不依語」去省察一番，不能單從字面上去求解。依什麼「義」去省察？依全般教義，依根本教義去省察。佛教的全般教義，根本教義，都是建立在「斷愛」上的，四攝法，却以「利人、等利」來詮「愛語」，可見一定不是教義中所要斷的「愛」。另外我們可從經文中看到：「口四善行。一者實語、二者軟語、三者不綺語、四者不兩舌。」在文中的愛字有各種中釋義，有惠、惠施、喜好、親善等義。就可推知：「愛語」乃是「親善語」、「善言」、「溫語」、「軟善語」之意，約當「口四善行」中的「軟語」。乃菩薩隨眾生之根性而作之「善言慰喻」也。（請參閱丁氏佛學大辭典及本期智銘居士的「愛的旋風吹不停」）

這裏為先生解釋二個問題，一是「愛語」，二是「依義不依語」義。

至於「愛欣涅槃」，是「法愛」，一般說，在佛教中如「敬愛」、「信愛」等，並不「摺斥」的，但不為究竟。憨山大師在「圓覺經直解」中說：

「此明色界已上諸天，愛染不生，精修梵行。然所修者，但知愛欲是染是窟障，故深厭離。故云「棄愛樂捨」。且欣上是淨、是妙、是離，故「欣樂取證」，然欣亦愛也，故云：還滋愛本，由此但名有為增上善果。未超生死，故云皆是輪迴，不成聖道。良由以愛捨愛，故生死不斷，所謂「饒君修到非非想，也落禪家第二籌。」以生死情根未斷故也」。

此處所云：「欣樂取證」，是「愛欣涅槃」同義的異譯。「愛欣涅槃」只求自我解脫，就不是大乘之說了。

張先生一定要我在大乘範圍談論，而自己提的却都是「小乘」的教義。這是很難索解的。

第③④兩項可併起來解釋。菩薩「留惑潤生」與「即煩惱是菩提」等。所謂「惑」者，二惑、六惑、十惑、皆煩惱法。

「甚麼是佛法」是入門書，本來談不到如是大乘深義的。張先生既已提出，當儘我所知，畧為解釋。

「煩惱即菩提，生死即涅槃」雖已成爲大乘學者之口頭「禪」，然佛經之中，並無如是經句。見於前人著作者，止觀之「生死即涅槃，是名苦諦，煩惱即菩提，是名集諦。」法華玄義九曰：「體生死即涅槃，名爲定。達煩惱即菩提，名爲悲。」此乃古德體會華嚴、維摩所說，演繹而來，但與原經頗有出入。今人又將「玄義」、「止觀」文句簡化成爲：「煩惱即菩提，生死即涅槃」已陷於不可理解的地步，而世人不求甚解，口說手寫，自以爲通人？那就更難理解矣。

若煩惱即是菩提，則我人煩惱現行，何必更求菩提？若生死即是涅槃，則我人本在生死中，何必欣求涅槃？菩提涅槃既是現成，則又何必更求佛法？可見如此說法頗有疑問。

維摩經卷六，佛道品第八：「維摩詰言，若菩薩行於非道，是爲通達佛道。」（什註曰：非道有三種，一者惡趣果報，二者惡趣行業，三者世俗善業及善業果報。……處非道而不失其本，故能因非道而弘道，因非道而弘道，則斯通達矣。肇曰：……若能不以道爲道，不以

非道爲非道者，則是非絕於心，遇物斯可乘矣。所以處是無是是之情，乘非無非非之意，故能美惡齊觀，履逆常順，和光塵勞，愈晦愈明，斯可謂通達無礙、平等佛道乎。）「若菩薩行五無間，而無惱恚，至於地獄，無諸罪垢。至於畜生，無有無明，驕慢等過。至於餓鬼，而具足功德。行色無色界道，不以爲勝。示行貪欲，離諸染著。示行瞋恚，於諸衆生無有恚礙。示行愚癡，而以智慧調伏其心。示行慳貪，而捨內外所有，不惜身命。示行毀禁，而安住淨戒，至乃小罪猶懷大懼。示行瞋恚，而常慈忍。示行懈怠，而勤修功德。示行愚癡，而通達世間出世間智慧。……示行諸煩惱，而心常清淨，示入於魔，而順佛智慧，不隨他教……示入老病，而永斷病根，超越死畏。示有資生，而恆觀無常，實無所貪。示有妻妾綵女，而常樂遠離五欲淤泥……菩薩能如是行於非道，是爲通達佛道。」

此與華嚴經十地品之七地行相，極爲一致：「雖以願力三界受生，而不爲世法所染，雖常寂滅，以方便力而還熾然。雖隨順佛智，而示入聲聞、辟支佛地。雖得佛境界藏，而示住魔境界。雖超越魔道，而現行魔法，雖示同外道，而不捨佛法。雖不隨順一切世間，而常行一切出世間法。」雖不隨順一切世間，而常行一切出世間法。」

此即七地以上菩薩的「超煩惱行」，亦即維摩所謂「行於非道」也。皆大菩薩行。非七地以前菩薩所能行。

若捨一切有用行，從第七地入第八地，乘菩薩清淨乘，遊行世間，知煩惱過失，不爲所染，爾時乃名超煩惱行。以得一切盡超過故。佛子，此七地菩薩超過多貪等諸煩惱衆住此地，不名煩惱者，不名無煩惱者，何以故？一切煩惱不現行故，不名有煩惱者，求如來智，心未滿故，不名無者。」

故能「示行諸煩惱，而心常清淨。示入於魔而順佛智」、「

示行貪欲，離諸染著……」蓋七地以上菩薩以願力三界受生，而不爲世法所染者，已超煩惱行也。故能行於非道。爲什麼要行於非道？以「一切煩惱，皆是佛種。」譬如高原陸地，不生蓮華，卑濕淤泥，乃生此華。……煩惱泥中，乃有衆生起佛法耳。……起於我見如須彌山，猶能發阿耨多羅三藐三菩提心，生佛法矣。是故當知一切煩惱爲如來種。譬如不下巨海，不能得無價寶珠，如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶。」（見維摩經佛道品）乃明煩惱爲如來種，能起菩提心也。並無「煩惱即菩提」說。說「生死即涅槃」者，亦復類此。

華嚴十地品：「此地（七地）菩薩，亦復如是。乘波羅密船，行實際海，以願力故，而不證滅。佛子，此菩薩得如是三昧智力，以大方便，雖示現生死，而恆住涅槃……以願力三界受生，而不爲世法所染。……雖得佛境界藏，而示住魔境界，雖超魔道，而現行魔法。……雖常隨順一切世間，而常行一切出世間法。」此與維摩經所云「示入邪濟，而以正濟度諸衆生，現徧入諸道，而斷其因緣。現於涅槃，而不斷生死。」（肇註：現身涅槃而方入生死，自上所列，於菩薩皆爲非道，而處之無礙，乃所以爲道，故曰通達佛道。）

華嚴之「雖示現生死，而恆住涅槃」與維摩之「現於涅槃，而不斷生死。」義正相同，乃大菩薩所爲，非指「我輩凡夫」之「生死即是涅槃」也！

明七地以上菩薩已超越生死煩惱，雖「三界受生，而不爲世法所染。」「現徧入諸道，而斷其因緣」。蓋六地以前菩薩，修六波羅密故，修斷邪愛悲癡故，得「般若波羅密無障礙智光明。」「得此無障礙智光明者，即斷煩惱「障」矣。故七地名「超煩惱行」，「一切煩惱不現行故」。而不說「轉煩惱」、「即煩惱」者，因煩惱已在六地「斷」也。維摩經之菩薩行於非道，備述非道中之煩惱，而不爲煩惱所害者，示已斷、已無煩惱也，如「菩薩行五無間，而無惱恚，至於地獄，無諸罪垢，……示行貪欲，離諸染著，示行慳貪，而捨內外所有，不惜身命……」亦不言「

轉煩惱」，「即煩惱」，因能行於非道的大菩薩，已得「般若波羅密無障礙智光明」。已斷煩惱故也。由知張先生所說，「轉煩惱成菩提」、「即煩惱是菩提」，非經義也，乃前人誤解經文的衍說也。此理甚明，不必爭論。

張先生所說「觀音示現十地菩薩之身，被認作『留惑潤生』的表現」之說，亦復如是。「當於諸經推其虛實。」

「此地（十地）菩薩，以自願力，起大悲雲，震大法雷，通明無畏，以爲電光，福德智慧，而爲密雲，現種種身，周旋往返，於一念頃，普徧十方百千億那由他世界微塵數國土，演說大法，摧伏魔怨，……隨諸衆生心之所樂，注甘露雨，滅除一切衆惑塵礙，是故此地，名爲法雲。」（見華嚴十地品）

十地菩薩「名爲得一切種一切智智受職位，……入受職位已，即得離垢三昧、入法界差別三昧……觀一切法自性三昧、知一切衆生心行三昧……如是等百萬阿僧祇三昧，皆現在前，菩薩於此，若入若起，皆得善巧，亦善了知一切三昧，所作差別，其最後三昧，名受一切智勝職位。」

十地菩薩已得一切智智，一切三昧，已入如來境界，已是無所不明，無所不能，「留惑」何用？「潤生」不必要「留惑」！「留惑」無裨於「潤生」，菩薩「潤生」唯一的辦法，就是爲衆生「除惑」，如上引所說，「隨衆生心之所樂，注甘露雨，滅除一切衆惑塵礙！」是明確的論證，焉有「留惑潤生」之理？或以爲你所說的是「觀音示現十地菩薩的表現」，那麼就

請看看觀世音菩薩普門品之頌偈：

「悲體戒雷震 慈意妙大雲 澍甘露法雨 滅除煩惱礙。」  
「煩惱礙」者，即「衆惑塵礙」。可見觀音菩薩是爲衆生滅除煩惱礙的，非不滅煩惱礙的。然則，「留惑」又有何用？若說「留惑」可入世救生，當知十地菩薩「現種種身，周旋往返，於一念頃，普徧十方百千億那由他世界微塵數國土」者，「以自願力」也，以「神通力」也，非以「惑力」也。普門品頌偈亦云：

「觀音妙智力 能救世間苦 具足神通力  
廣修方便智 十方諸國土 無刹不現身」。

可見觀音現身十方國土，救度世間苦，以妙智力、神通力，非「惑」力也。既非「惑」力，留它何用？眾生「惑塵」已多，更何用「惑塵來潤生」？由知「留惑潤生」之說，與經法教理，並不相應，不足為訓。

最後，談談張先生給「愛」下的「廣泛」的定義：

「愛是一種吸引的力量之表現」

並說：「此吸引力包括能吸引和被吸引兩方面。」這確是太「廣泛」太籠統的定義。

大家知道，定義 (Definition) 一詞，是對某一事物之特有性質或意義，以簡單句義，表明其一定之界限。故又稱為「界說」。

張先生以「吸引力的表現」作「愛」的定義，又把能吸引和被吸引包括在內，這是個已否定了「定義」的「定義」。

吸引力，是宇宙間最多最廣泛存在的東西，物與物，心與物之間，都有其相互吸引力。這已是常人皆知的常識，如果說「愛是一種吸引力」，那也只是無量無邊吸引力中的一種而已。無理由構成「愛」所特有的定義。而吸引力的產生，也不一定是在「愛」的表現，就以蘋果落地故事說，蘋果從樹上掉下來，是由地心吸力的作用，地心是「能吸引」者，蘋果是「被吸引」者，「地心」並不是為「愛」蘋果而發出它的吸引力，「蘋果」也並非為被「愛」的吸引而墮落地面，它們之間，並無絲毫「愛」的存在，其他任何物與物之間的相互吸引力，也非為「愛」而生，能吸引和被吸引之間，也無「愛」的意味，更不能說成「愛」的表現。就字義說，「愛」只是副詞、形容詞、本身並不表示具有吸引力或被吸引力。因之，也不能適用於心、物、或心心之間關係的說明。

如果張先生一定要對「愛」字下「定義」，我看還是另做個比較確切點的好。

張先生，你不是講「甚麼是佛法」嗎？那麼「愛」的定義，

何不從「佛法」中求解答？

「愛」在佛教詞彙中，有其獨特的含義，古時雖尚無「定義」之說，但於名相詮釋，選詞用句，和界限劃分，皆甚嚴謹，較之現代的「定義」，不遑多讓。

在佛教教義中，愛的本義是指：

由眼（耳、鼻、舌、身、意）觸為緣所生的一種感受，在佛經裏稱為「六愛」或「六愛身」，又以「愛」是由六情根而來的心識，故又稱為「情識」，習之不倦，即成為潛意識的「習氣」。這就是一切有情眾生皆具的，以滿足心理、生理上慰藉的一種矇昧渴求的情識，在佛經裏，名之為「愛」，（梵：Tisra）這種愛是由「自我」感染而形成，所以渴求的愛也以「自我」為中心而展開，所以它的本質是「自私」的，因為愛是一種情識，所以它是無常的、變易的。同時因為它是一種需求，所以也有它的特定的對象和條件。又由於「愛」是自私的，所以「愛行」必然會引發貪、瞋、癡的煩惱。因愛是無常變易的，所以釋尊說愛是苦的根源！經中常說「於色（在受想行識的心識中，及聲香味觸法的六塵上）喜愛者，則（即）於苦喜愛。於苦喜愛者，則於苦不得解脫，不明、不離欲。……」（雜含卷一）這是佛教之所以要斷愛離欲的原因。此外，在「六愛」基礎上形成的「三愛」——「欲愛、有愛、無有愛」，在佛教中是被認為有染污的、有害的「愛」，是修道者應該「斷」、「離」、「滅」、「盡」的「愛」，而不是指「所有一切愛」，但若修成極果，那麼連「愛欣涅槃」的「愛」也要斷除。（如憨山大師說）佛的斷愛教義，並非是對所有眾生的說教，事實上是對與佛有緣而能發心修道者說的，無福報和低等眾生，是無法體會及支持「斷愛」教義的。

還有一點必須要告訴張先生的：

（下轉第12頁）

# 「愛」的辭彙

高永霄

## 英譯和淺釋

「愛」的一詞，在佛教的經典中，是污染成分多於清淨，從梵文和巴利文原典探討，顯示「愛」有：欲愛（Kāma）、恩愛（Snehā）、愛執（Anunaya）、愛欲（Chanda）、貪愛（Tonhā, Trṣṇa）等的意義；假如將它譯成英文，則是 Desire, Love, Craving, Sensual Desire, Lust 等含有煩惱的意思。

現在將「愛」的辭語四十則列下，作為讀者在閱讀佛經時的參巧資料；同時並將譯成之英文名詞一齊錄出，作為對照。

愛心——A mind full of desire or A mind dominated by desire。充滿情愛的心，或被愛欲所支配的心。

愛火——Love as fire that burns。愛欲的熱情如火，必有燒身之患。

愛水——The passion of desire which fertilizes evil fruit。愛欲譬喻水，能潤澤惡果。

愛行——The emotion of desire。愛欲之情多者曰愛行，推理多者曰見行。智度論二十一：「衆生有二分行；愛行見行；愛多者著樂，見多者著身見等行。」

愛見——① Loving growing from thinking of others。執著於人起愛，是為愛見。② Attachment to thing (愛) and attachment to false views (見)，愛與見兩種煩惱，如

貪欲、瞋恚等為迷事之惑名愛；我見、邪見等為迷理之惑名

見。智度論七：「煩惱有二種：一屬愛，二屬見。」

愛河——The river of desire in which men are drowned。愛欲能使人死於溺，譬喻為河，故名愛河。又貪愛之心執著於物而不捨離，如水浸淹於物者，故以河水譬之。八十華嚴二十六：「隨生死流，入大愛河。」

愛刺——The torn of love。愛欲的棘刺；愛著之苦，如為荆棘所刺。

愛果——The fruit of desire and attachment, i.e. suffering。愛欲的果報，情愛執著的結果，就是痛苦。

愛念——The thought of desire。由愛欲的想念而引起執著的心。

愛法——The mind loves attachment。愛樂執著法的心，認為是實法。

愛毒——The poison of desire which harms deviation of Buddha。恩愛害道，以毒藥為喻；或愛欲繫縛可妨害成佛之道。

愛流——The flood of desire which overwhelms。貪愛之流能感溺人心，譬如暴流。

愛海——The ocean of desire symbolizes its volume deep and wide。愛欲的海，其量深且廣。

愛恚——Love and hate or desire and anger。貪愛和瞋恚二惑乃意業的表現，結成未來的苦果。

愛涎——The mouth watering with desire。由愛欲的情而垂涎。

愛鬼——The demon of desire。愛欲的鬼。愛欲害人，猶如惡鬼。

愛界——The realm of desire or love, those who dwell in it。愛欲的種族和境界，為欲界有情所生和依之處。

愛染——The taint of desire。貪愛染著的情亦是煩惱別名。智度論一：「自法愛染故，毀譽他人法。」

愛根——The root of desire which produces the passions。愛欲的煩惱為根本，生他煩惱，名為愛根。

愛欲——Love and desire。愛者貪愛，親愛，愛情；欲者貪欲、樂欲、欲望。

愛執——The grip of love and desire。愛惜執著的情；又執著恩愛的情而難以捨離。

愛假——The falseness or unreality of desire。思惑的異名。思惑主愛，愛由迷情而起，其體是虛幻不實的假相。

愛貪——Craving of love or violent desire to possess。對愛欲貪著的心執持不捨。

愛渴——The thirst of desire (愛渴)·thirstily to desire (渴愛)。愛欲的心，如渴者貪著於水。

愛著——The strong attachment of love。愛者恩愛，親愛；著者執著，染著。愛著即三毒中貪欲的煩惱。

愛結——The tie of love and desire。貪愛的煩惱縛人謂之結。大集經三：「諸見因緣增愛結。」

愛惑——The illusion of love or desire。愛欲的惑名為愛惑。惑是不明真理的意義，此惑不斷，則不能見理。光明

文句三：「八人見地，猶有愛惑！」

愛業——The karma which follows desire。貪愛的業因。由貪愛而作惡業，招感苦報。

愛種——The seed of desire with its harvest in pain。愛欲的種子，能生起痛苦的果。

愛獄——The prison of desire for the greedy sentient existence。為貪愛有情而設的地獄。因愛欲束縛於人，逼迫甚於牢獄。

愛憎——Like and dislike。愛和憎雖是相對名詞，但有愛亦有憎，愛越深厚，則憎的成分越大。增支部二：「由愛更生愛，由愛而生憎，由憎而生愛，由憎更生憎。」

愛論——The talk of love or desire which gives rise to improper speech。愛著的戲論名愛論。由愛著的迷心，而生種種不正的言論。中論疏：「明戲論有二，一者愛論；謂於一切法有取著心；二者見論，於一切法，作決定解。」

愛樂——The illusive joy of love。耽著於愛情的假樂，深執著於恩愛的境而不離。

愛潤——The fertilizing of desire. When dying, the illusion of attachment fertilizes the seed of future karma producing the fruit of further suffering。愛欲的潤澤名愛潤。人之將死，起愛著的情，潤澤未來業種，使生未來苦果。

愛輪——The wheel of desire which turns men into six paths of transmigrating。愛欲的車輪。愛欲於人，能輪轉於六道生死。

愛繭——The cocoon of desire spun about beings。愛欲的情，縛人使不自在，猶如蠶吐絲束縛自身。

愛縛——The bondage of love。恩愛的繫縛，備受眾苦，不能自出，故應遠離。

愛緣——Love or desire is a contributory cause of future death and rebirth。十二因緣中的愛。由愛緣取，取緣有，是為凡夫未來生死的現因。

愛羅——The noose or net of desire。愛是貪愛，羅是

羅罟。愚癡的人爲貪愛的羅所羅，不得自在。

愛繫——The bond of love or desire。愛欲之患如人被繫於牢中，夫去自由。

至於佛家的「愛」之德性，祇有四攝中的「愛語」(The words of love of a bodhisattva)，「愛眼」(The eye of love of Buddha)和「愛道」(Love for Buddha-truth)等，比較染污性的「愛」少得很。由此觀之，佛教之「愛」的意義與外教的「愛」，實在有很大的差別，無論在任何方面的說法，都不能相提並論，這是會很容易引起誤解和迷惘的。

學人不慧，佛學謫陋，對於數月來「內明」關於「愛」的辯論，謹作如上的意見，其中定有不少錯漏的地方，還望各大德予以斧正，學人定能接納的。

——Love or desire is a corruptitory cause of justice. 不本文參巧資料有：新佛教辭典(中村元監修)

——The pond 實用佛學辭典(上海佛學書局)

中英佛學辭典(Soothill & Hodous)

佛學小辭典(孫祖烈編)

翻譯名義集(普潤大師編)

佛學名詞四種語言彙集(林忠億編)

## 評趙亮杰先生「答沈九成書」

### 「般若」由勤修「斷愛離欲」而來

沈九成

趙先生說：「若是沒有感情，沒有愛，又是多麼可怕？」但又說：「把『愛欲』變成『智慧』昇華，如水分子變成水蒸氣一樣，水性向下，蒸氣向上，不斷而斷矣。不是用僵硬教條，把人僵化了，變成『木乃伊』。凡是有『才華』的人，都有與其『才華』均等的『愛欲』，把他轉變過來便是智者，白癡沒有『愛欲』，永遠不會成智者。」(趙文第(四)段中)

這是趙先生的「愛欲昇華論」，喻「如水分子變成水蒸氣一樣，……不斷而斷矣」。說來輕鬆利落，語氣十分肯定！令人不

能不信，不過人究與水不同，愛欲又是無形無質，如何去煲呀？

煲，準可像水蒸氣般向上昇華爲「智慧」？沒有試過，不能無疑。但不知趙先生可已把自己昇華成智者，趙先生是「滾坡論」者，自是滾而有成，才作公開宣告。不然如何會說得如此肯定？但揆諸事實，却又不然。在第(六)段中，趙先生忽然以無可奈何的口氣說：「五欲充足，亦難免留戀忘返，但吾甚畏之！雖未斷欲，惟樂般若，『欲』與『般若』，不可兼得，只有捨『欲』而取『般若』。」可見趙先生還未把「愛欲」蒸發成爲「智慧」。這可與「滾坡論」的理論有了牴牾，自己還未「滾」過如何肯定



能把愛欲昇華為智慧？像這種遠離常識，幻想中事，說將出來，徒成笑柄，說它作甚！

趙先生斥「佛教是僵硬的教條」，這裏更具體的說「把人僵化了，變成『木乃伊』。」

語氣極為肯定，好像是有所據而云。那麼何不把僵化人的事迹和「木乃伊」的姓名，一一說將出來，也好為你「僵硬教條」論作個論證，豈不甚好？反之，若無「木乃伊」的事實支持，趙先生，就不免有惡意毀謗佛教之嫌！

趙先生說「當然，『愛欲』與『解脫』，不能並存，可是得解脫者，必無『愛欲』，不但此也，亦無『愛欲盡』。此是聲聞緣覺永遠體會不到的，諸外道禪更不用說了！」

「亦無愛欲盡」，這句很陌生，大概是套「亦無無明盡」的「趙撰」新名詞吧？上句「得解脫者必無『愛欲』」，既言「必無」，如何會「亦無愛欲盡」？這種「玄奧」的道理，不但「聲聞緣覺都永遠體會不到的」！就是釋迦老子也永遠體會不到的。何以故？釋尊亦祇是「愛盡涅槃」而已！如何能體會到「亦無愛欲盡」的「玄」義。而趙先生能體會到，可見你比佛陀還高明多多！

接着趙先生又說：「所以『斷愛離欲』，不一定解脫，得解脫者，則視『愛欲』猶如夢幻泡影，故無『盡相』可得。若見有『盡相』可得，即不知幻之所以為幻也。……若諸菩薩以甚深般若，透視諸法如幻，久觀明利，即得『如幻三昧』，任其緣生緣滅，不取不捨，隨緣度眾，於諸幻法中，淨修梵行。」

趙先生又為我們開示了，「視愛欲如夢幻泡影」的「如幻三昧」法門。不過我們還是凡夫，不是「解脫者」，更沒有「甚深般若」，如何修「如幻三昧」？這是你們菩薩修的，我們還差得遠哩。我把趙先生列入菩薩行列，並無「譏諷」之意，乃根據趙菩薩自己所說，自己所說。趙文第六段又說：

「弟非護『愛』，亦知五欲之苦，惟在菩薩道中，乃是弱者，不是強者，按理說，菩薩度生，入天道中，難免五欲糾纏，尤其是菩薩行者，智慧高、福德大、人緣廣，五欲充足，

亦難免留戀忘返，但吾甚畏之，雖未斷欲，惟樂般若，『欲』與『般若』，不可兼得，只有捨『欲』而取『般若』。故在三僧祇劫的路程上做逃兵。吾心常自發願：「不樂國王大臣，不樂轉輪聖王，不樂釋梵諸天，但願常隨諸佛。」第二願曰：「願我有緣女性，緣慳一面，不來纏繞，速得無生法忍，前來度汝。」不知怎的？初未作意，八識田中常作是念，恐非今生始作此念，驗之今生果報，與念相似也。」

這段自我表白，一面孔是菩薩之相，一句句似菩薩之言，失敬，失敬！不過讀了之後，有些疑問，不知趙菩薩肯賜解答不？菩薩，你勸人「視『愛欲』猶如夢幻泡影」，亦勸人「透視諸法如幻，久觀明利，即得如幻三昧……於諸幻法中，淨修梵行」乎？讀你「第二願」，似乎對女性怕得要死！菩薩你為什麼不「視作夢幻泡影」？為什麼不「久觀明利，透視如幻」？而要願「有緣女性，緣慳一面，不來纏繞」的逃避態度？

其二，菩薩勸人「透視如幻」等法以外，又開示了「把愛欲變成智慧昇華」大法，而菩薩自己，却還是依據「僵硬教條」所說的「捨欲去愛」（即斷愛離欲）「教條」，而取二乘的「費時費力，工夫大，效果小」的「捨欲」行徑，不知菩薩何以自解？又「捨欲」與前說的，足以「斷送業報」乃至「斷送生命」的盲目「斷欲」有什麼不同？

其三，趙菩薩，你自命為菩薩，而所作誓願，却無菩薩氣味，「但願常隨諸佛」，不作度眾之想，似是焦芽敗種自了漢的行徑，何得稱為「菩薩行者」？對「有緣女性」，尚須「速得無生法忍，前來度汝」，對其他眾生，更不必論矣。得「無生法忍」，乃八地後事，若言歷程，要經三大阿僧祇劫，忍使「有緣女性」歷盡三劫，長受輪迴之苦，趙菩薩何其忍哉？何其自私？怎能自稱菩薩？

趙菩薩張口「獨樂般若」，閉口「般若為諸佛之母」。可否容我學學你菩薩口脛：「不知趙菩薩修了多少般若？將修的經驗和理論根據，告訴大眾！」

這裏我先得作個聲明。我們這次討論的，祇是佛學入門書（「甚麼是佛法」）中「愛」字用法問題，並無討論「般若」等較深義理的打算。在七十八年八月覆張澄基先生的信中曾說：「若說佛教中有『無分別智』、『空性合一』、『邪正一如』等說，那是在力能分別正邪，通達佛法深理後的事。」趙菩薩所說的「般若」，亦復如是，原不在我們討論之列，但趙菩薩既侈談般若、獨樂般若，我這個凡夫俗子，敢不奉陪？

趙菩薩說：「不修般若，任憑你斷愛離欲，也成不了佛。」又說：「夫『斷愛離欲』，必先顯性。」

我說：「趙菩薩你說的都顛倒了，請問菩薩『般若』從何而來？」

你可能會說「『般若』為眾生所本具。」

「那麼愚癡凡夫怎無般若？」

「為煩惱所障也。」

「那麼煩惱障又是什麼？」

「依涅槃經說『煩惱障者，貪欲（愛）、瞋恚、愚癡……常為欲（愛）覺、悲覺、害覺之所覆蓋，是名煩惱障。』」

依維摩經肇註所說：「七使、九結、惱亂眾生，故名煩惱。」

（按七使以「欲愛」為首，九結以「愛結」為首）  
依智度論說「煩惱名，畧說則三毒（貪、瞋、癡）廣說則三界九十使，是名煩惱。」

依華嚴經說：「無明、愛、取不斷，是煩惱道。」

依唯識論說：「四種根本煩惱；一、我癡、二、我見、三、我慢、四、我愛。」「六大根本煩惱是：貪（愛）、嗔、癡、慢、疑、惡見。」

愛、欲、貪是一切煩惱之根本，一切煩惱不離愛、欲、貪。眾生為「愛欲所愚蔽」，不見聖道，故名為障。

「斷愛離欲」者，即是斷一切煩惱之根本！

為什麼？

因為煩惱皆由愛欲而起，若不「斷愛離欲」，如何能斷煩惱？愛欲猶如烏雲，般若好比慧日，烏雲遮蔽慧日，如何能「顯」

般若智性？」是故修「般若」者，必需先修「斷愛離欲」，七地以前菩薩，地地皆勤修「斷邪愛悲癡」，就是這個緣故。

趙菩薩，你可能以修「斷愛離欲」是「小乘」的教法，是故開口「獨樂般若」，閉口訶斥二乘。其實如此說法，適足反映你對般若教義還缺少點認識。

現在先介紹你看看「大般若波羅密多經」——這是正宗說般若教義的大經：

「從初發心乃至成佛，常修梵行，所以者何？若染色欲於生梵天尚能為障，況得無上正等菩提？是故菩薩斷欲出家修梵行者能得無上正等菩提，非不斷者……然此菩薩於五欲中深生厭患，不為五欲過失所染，以無量門訶毀諸欲。欲為熾火燒身心故；欲為穢惡染自他故；欲為魁膾於去來今常為害故；欲為怨敵長夜伺求作衰損故；欲如草炬，欲如苦果；欲如利劍；欲如火聚；欲如毒品；欲如幻惑；欲如閻井；欲如詐欺旃荼羅等，舍利子，諸菩薩摩訶薩以如是等無量過門訶毀諸欲，既善了知諸欲過患，寧有真實受諸欲事。」（大般若波羅密多經卷四初分學觀品第二之二）

「舍利子，諸菩薩摩訶薩得淨法眼……由解脫智見永斷三結，得預流果……復由初得修道，薄欲貪瞋得一來果，復由上品修道，盡欲貪瞋得不還果；復由增上修道，盡五順上分結，得阿羅漢果。色貪（即色愛）、無色貪（無色愛）、無明、慢、掉舉。是謂五順上分結……得五勝根，斷諸煩惱，展轉證得獨覺菩提。……如是六種波羅密多，總攝一切清淨善法，謂聲聞善法，獨覺善法，菩薩善法，如來善法。」（同上卷八，初轉生品第四之二）

「於諸佛所修菩薩行乃至無上正等菩提，在所生處常不離佛……修行四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支、安住苦集滅道聖諦……修行無忘失法，恒住捨性，修行一切智……及餘菩薩摩訶薩行，

得圓滿已俱時成佛，皆同一號……」（同上卷九，初分轉生品第四之三）

「菩薩摩訶薩所有般若波羅密多，皆是無染波羅密多。」  
「自正修四念住乃至八聖道支，亦教他修行。自正安住若集滅道聖，亦教他安住……」（同上卷十，初分讚勝德品第五）

上引經文，已十分明白，說明了「般若」教義的具體內容和聲聞、緣覺的關係：

一、菩薩從初發心直到成佛常修的梵行，就是「斷欲」，「非不斷者」。這跟華嚴十地品初地乃至七地以前菩薩，勤修「斷邪愛患癡」說，完全一致。

二、極言諸欲過患，菩薩「以無量門訶毀諸欲」「寧有實受諸欲事」？說明菩薩所以要「斷欲」的緣故。

三、修菩薩乘，並非吐棄聲聞乘，不修「四果」，而逕修菩薩道。相反的，菩薩必需修聲聞四果，漸漸進勝，在聲聞緣覺的基礎上，修行菩薩善法！「六種波羅密多，總攝一切清淨善法：謂聲聞善法、獨覺善法、菩薩善法、如來善法。」

四、聲聞修的卅七道品以及四聖諦等，以「斷愛離欲」為中心，而菩薩在六地以前所修的亦復如是，「自正修四念住……八聖道支，亦教他修行。自正安住若集滅道，亦教他安住。」四諦正是斷愛離欲教法，故菩薩自初發心，乃至證得無上正等菩提，這段漫長的歷程中，就是常修「斷愛離欲」。

這些經文，可以糾正一般修行人常有的——一個錯誤觀念：以為發大乘心，修菩薩道，已超越聲聞，不必再修聲聞道。修菩薩的般若波羅密多，就不必再修聲聞的「斷愛離欲」。又以為既不修聲聞道，就不必「斷愛離欲」，不必「諱疾忌醫，峻拒談『愛欲』者。」作如是想者，對上述經文，應常讀誦，深思其義。當知「斷愛離欲」，乃聲聞、獨覺、菩薩乃至如來常修之梵行，共修之善法。以此義故，我說斷愛離欲，是佛教根本教法，不修根本教法，不名為修行佛法！

趙文第（二）段說：「經有明文，不修般若，任憑您『斷愛

離欲』，也成不了佛，僅此一招是二乘法，是四禪法，是四空法。」

你說「經有明文」，什麼經呀？何不說出來聽聽。不修般若，不能成佛。此乃修行者之常談，你在中間「插」上句：「任憑您『離欲斷愛』也成不了佛」。請問此句出自何經、何典？

同段你又說「若諸菩薩以甚深般若，透視諸法如幻，久觀明利，即得『如幻三昧』，任其緣生緣滅，不取不捨，隨緣度眾，於諸幻中，淨修梵行。」

但不知菩薩之「甚深般若」，從何而來？若說從修行而來，那麼修什麼行可得般若？依大般經所說，是修斷欲、修卅七道品、修四諦、修十二因緣，換言之，乃修你所毀棄的二乘法！

趙菩薩你可能會說，經有明文，般若是修波羅密多而來。不錯，你可知六（或十）波羅密修的是什麼？請從華嚴十地品中逐地去瞭解。

初地（歡喜地）「此菩薩離我想故，尚不愛自身，何況資財」，住初地時，於一切物無所吝惜，求佛大智，修行大捨……（以下便是我答你信所舉的「初地大舍成就」具體內容——見86期，此處不重錄——）「是菩薩若欲捨家，於佛法中，勤行精進，便能捨家妻子五欲……」，「……常護正法，能以大施，攝取眾生，善除眾生慳貪之垢常行大施，無有窮盡。」

「是菩薩，十波羅密中，檀波羅密增上，餘波羅密，非不修行，但隨力隨分。」  
初地菩薩以修檀波羅密為主，所謂「修行大捨」，捨所「愛」也，約當「施論」。

二地（離垢地）離不善道，修行十善道。「是菩薩當不惡心惱諸眾生，何況於他起眾生想，故以重暈而行殺害，性不偷盜，菩薩於自資財，常當止足，於他慈恕，不欲侵損，若物屬他，起他物想，終不於此而生盜心……是故菩薩作如是念，我當遠離十不善道，以十善道為法園苑……」，「一切眾生，貪取無厭，唯求財利，邪

命自活……一切衆生常隨三毒，種種煩惱，因之熾然：一切衆生，爲愚痴重闇，妄見厚膜之所覆故，入陰翳稠林，失智慧光明，行曠野險道，起諸惡見……」，「一切衆生爲大瀑水波浪所沒，入生死有流、無明流、見流、生死洄瀆，愛河漂轉，湍馳奔激，不暇觀察，爲欲覺、悲覺、害覺、隨逐不捨，身見罪利，於中執取，將其永入愛欲稠林，於所貪愛生染著……」，「一切衆生處世牢獄，多諸苦惱，常懷愛憎，自生憂怖，貪欲重械之所繫……」，「離一垢轉復明淨。」

「十波羅密中，持戒偏多，餘非不行但隨力隨分。」

二地以修尸羅波羅密爲主，自離十不善業，亦勸人離十不善業，自修善道，亦教人修善道。修的即是斷愛悲癡，約當戒論。

三地（發光地）

「此菩薩得聞法已，攝心安住，於空

聞處，作是思惟，如說修行，乃得佛法，非但口言，而可清淨，佛子。是菩薩住此發光地時，即離欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，住初禪，滅覺觀，內淨一心，無覺無觀，定生喜樂住第二禪。離喜住捨，有念正知身受樂，諸聖所說，能捨有念受樂，住第三禪。斷樂先除苦，喜憂滅，不苦不樂，捨念清淨住第四禪，超一切色想，滅有對想，不念種種想，入無邊虛空，住虛空無邊處。超一切虛空無邊處，入無邊識，住識無邊處，超一切識無邊處，入無少所有，住無所有處。超一切無所有處，住非有想非無想處，但隨順故，行而無所樂著。」這就是你所訶斥的「僅此一招，是二乘法，是四禪法，是四空法」。此是菩薩必有科目，你既是菩薩，焉有不知之理？

「此菩薩觀一切法，不生不滅，因緣而有，見縛先滅，一切欲縛、色縛、有縛、無明縛，皆轉微薄，於無量百千億那由他劫，不積集故，邪貪、邪瞋及以邪癡，悉皆得除。……住地發光地，不積集故，邪貪邪瞋以及邪癡，皆得除斷。」「此菩薩忍辱心、柔和心、諧順心、不瞋心、不動心、不渴心、無高下心、不望報心、報恩心、

、不諂心、不誑心、無險誑心、皆轉清淨。」「十波羅密中，忍波羅密偏多，餘非不修，但隨力隨分。」

三地菩薩安住四禪八定，斷邪貪瞋癡。以修羼提（忍）波羅密爲主，餘非不修。

四地（發慧地） 「菩薩住此第四地，觀內身循觀身，勤勇念知，除世貪憂（愛？）觀外身循外身觀……」（即

四念處，以下續說四斷、五根、五力乃至八正道等卅七菩提分）「菩薩住發慧地，所有身見爲首，我、人、衆生、壽命、蘊、界、處、所有執著，出沒思惟，觀察（對）治故，我所故，財物故，著處故，於如是等，一切皆離，此菩薩若見業是如來所訶，煩惱所染，皆悉捨離……離世垢濁，斷諸疑惑，明斷具足，喜樂充滿。」

「十波羅密中，精進偏多……」偈頌言「世間貪愛皆斷遺」。

四地菩薩以修毗梨耶（精進）偏多，而修行之內容，實爲聲聞之三十七道品。

五地（難勝地） 「此菩薩摩訶薩，如實知此是苦聖諦，此是苦集聖諦，此是苦滅聖諦，此是苦滅道聖諦……知從前際無明，有愛故生，生死流轉，於諸蘊宅，不能動出，增長苦聚……，虛妄貪著，斷盡出離。」「此菩薩於十波羅密中，禪（那）波羅密偏多，餘非不修，但隨力隨分。」項偈言：「無明黑闇愛纏縛，流轉遶迴苦聚中，無我無人無壽命，愛取爲因受來苦，欲求邊際不可得……愛河漂轉不悟觀，苦海淪胥闕明導。」

五地菩薩以修禪波羅密爲主。具體修行內容是四聖諦。以「斷愛」爲中心。經文句義，已明白顯示，不必解釋，人人可以體會。

六地（現前地） 「此菩薩復作是念，於第一義諦，不了故名無明，所作業果是行，行依止初心是識，與識共生四取蘊爲名色，名色增長爲六處，根境識三事和合是觸，觸共生有受，於受染著是愛，愛增長是取，取所起有漏業爲有，從業起蘊爲生，蘊熟爲老，蘊壞爲死，死

時離別，愚迷貪戀，心胸煩悶為愁，涕泗咨嗟為嘆，在五根為苦，在慧地為憂，憂若轉多為惱，如是但有苦樹增長……十二有支，皆依一心……隨事貪欲，與心共生，心是識，事是行，於行迷惑，是無明……佛子，此中無明愛取不斷，是煩惱道，行有不斷，是業道，餘分不斷，是苦道……有和合則轉，無和合不轉，緣集則轉，緣不集則不轉，……當斷此和合因緣……無有自性，不生不滅，而恆起大悲，不捨眾生，即得般若波羅密現前，名無障礙智光明。……「此菩薩十波羅密中般若波羅密偏多，餘非不修……」偈頌言：「了達三界依心有，十二因緣亦復然，生死皆由心所作，心若滅者生死盡……愚癡愛取煩惱支，行有是業餘皆苦……此地菩薩超魔道……」

（上接第13頁 「愛」是有情眾生皆具有情識）

「佛法」是覺法，是使人覺悟之法。

「愛」是世法，是使人癡迷之法。

過去是如此，現在是如此，未來也復如此！決不因語言、文字的變遷而變遷！這是依「義」（道理），不是依「語」的！

以現代話來說，通常形容「愛色」、「愛戲」、「愛財」之人，稱為「色迷」、「戲迷」、「財迷」，若再進一步的便是「花（女色）癡」、「戲癡」、「財癡」，那是有資格進青山醫院的人物了。若在「癡」上更進一步，那就稱為「著魔」，「魔」就是由「愛」發展而來，所以佛經稱愛是「魔」！能「壞道法功德本」，能「奪人慧命」。

象生要「覺悟」，還是「癡迷」？我想人人會作結論。

「愛」要斷呢？還是要「弘揚」？張先生自己可作結論。

這段文字，是用現代話解釋佛法中的「愛」字，我想現代人（包括張先生等在內）不致再有誤會了罷？

六地菩薩以修十二因緣——緣覺道，「即得般若波羅密現前」。明菩薩所得之般若，是由修二乘（聲聞、緣覺）法而來！非常清楚，五地以前菩薩，修的是「聲聞善法」；六地所修，是「緣覺善法」，七地至十地，始是「菩薩善法」。華嚴十地所說各地行相，跟大般若經所說修四果、緣覺之次第，甚為脗合，而六波羅密所修的內容，正是二乘所修的「斷愛離欲」！說明「菩薩善法」並非憑空而來，乃由「聲聞善法」、「緣覺善法」上進修而來，而菩薩的般若無障礙智光明，正是由勤修「斷愛離欲」而得現前。

趙先生自命為菩薩，而不知菩薩所修各地行相；侈談「般若」，而不明「般若」所由來，訶毀二乘，而不知六地以前所修的正是二乘善法；反對「斷愛離欲」，而不知般若正是由勤修「斷愛離欲」而來！

（未完待續）

如果張先生定要對「愛」下定義，根據佛教教義，不妨說：「愛是一切有情眾生皆具的一種情識！」

依此「定義」，解釋「世法」、「佛法」中的「愛」，兩皆會通。未知張先生以為如何？

### 捐款鳴謝

遠光法師	港幣	300.00元
廣嚴法師	港幣	300.00元
伍佩琳居士	港幣	150.00元
鍾儉餘堂	港幣	170.00元
鍾季蔚居士	港幣	100.00元
梁慶申居士	港幣	30.00元
黃恆明居士	港幣	40.00元
佛聯會唱誦班	港幣	50.00元
樂觀法師	港幣	90.00元
魯金居士	港幣	60.00元
唯慈法師	港幣	60.00元
上期結存	港幣	10,739.30元
撥入88期開支	港幣	6,139.55元
結存	港幣	5,949.75元

### 八十八期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	6,139.55元
發行收入	港幣	424.00元
總計	港幣	6,563.55元
二、支出：		
印刷費	港幣	3,713.45元
稿費	港幣	1,455.00元
郵費	港幣	805.10元
什費	港幣	600.00元
總計	港幣	6,563.55元

內明雜誌社謹啓



# 「愛」的旋風吹不停

智銘

最近以來，在自由中國，「愛」的旋風吹不停，一波剛過，一波又來，在內明八七期筆者曾介紹了「『愛』的煩惱」的故事。那次掀起「愛」的旋風的主角，一位是研究比較文學的教授，一位就是他的女學生。因他們二人對「愛是一切」——*Love is everything* 一句中「愛」字的意義解釋不同，而造成了「愛」的糾紛，使社會譁然，交相咒罵者有之、譴責者有之，憤慨之情，如水之沸騰，因時間的沖淡，這股「愛」的旋風漸漸平息了下來。近日，忽然又冒出一股「愛」的旋風，其衝擊的力量，較之前者更兇猛。前者只是師生之「愛」、中國人與中國人之「愛」，而後者却是性開放之「愛」，中國人與外國人的亂「愛」。這股「愛」的旋風，其危險性較之前者要兇惡千萬倍。如果不是當局發現得早，處理得當，其後果真不堪設想。它不但會破壞教育、戕害青年，甚至可能會使我們的社會整個解體，國家也會遭到滅亡。

現在，介紹一下這第二陣「愛」的旋風掀起的經過。原來有二個美國青年，一個叫約瑟夫，二十八歲。一個叫中塚，二十三歲。還有個日本青年延賀正哉，也是二十多歲，他們三人以「留學生」的名義請求來我國。進來以後，就在台北、高雄兩地以「神子教會」和「摩西書信」的名義為掩護，以「『愛』的家庭」為宣傳，而實際進行「愛」的開放勾當。

他們先後吸收了二十個男女青年，而這二十個男女青年中，

又大多是在學的大、中學生。他（她）們每星期日下午聚會，然後到街頭散發傳單和書刊，而那些傳單和書刊，其內容是闡說有關「『愛』的解釋」，他（她）們把這個教會稱為「『愛』的家庭」，他們教育「『愛』的家庭」內的成員：「要放棄習慣、風俗等傳統，歸於大自然，盡情享受『愛』與『性』，既不要墮胎，也不要節育。」所以「家庭」內不但要「共夫」、「共妻」，還要「『共家』」、「共產」。他們去教育成員，如傳單、書刊、語言不足以解釋「愛」與「性」的真義時，就以幻燈、電影、錄音帶、甚至當場表演來說明，他們在政治方面的主張是：「反美、反以色列、反資本主義、反富人、同情黑人、有色人、窮人、工人。」

他們的活動經費，來自每個成員所能奉獻的一切，被吸收的女會員沒有金錢奉獻時，就奉獻肉體。她們說：「我們的奉獻肉體，不同於職業妓女，因為妓女是爲了金錢，我們是爲了『愛的家庭』和上帝的榮耀。」她們站在鬧市街頭或進入夜總會、咖啡廳、餐館等場所，以「吊膀子」的手法勾引男人，以其賺得的夜渡資全部奉獻給「『愛』的家庭」。

以上是第二股「愛」的旋風的大概內容，由這次的「愛」的旋風看來，在西方的社會內，「愛」已變質了。它由「上帝的榮耀」的「信愛」，逐漸蛻變而與「性」結合在一起了，所以現在的人說「愛」，就涵蓋了「性」，說「性」就涵蓋了「愛」。





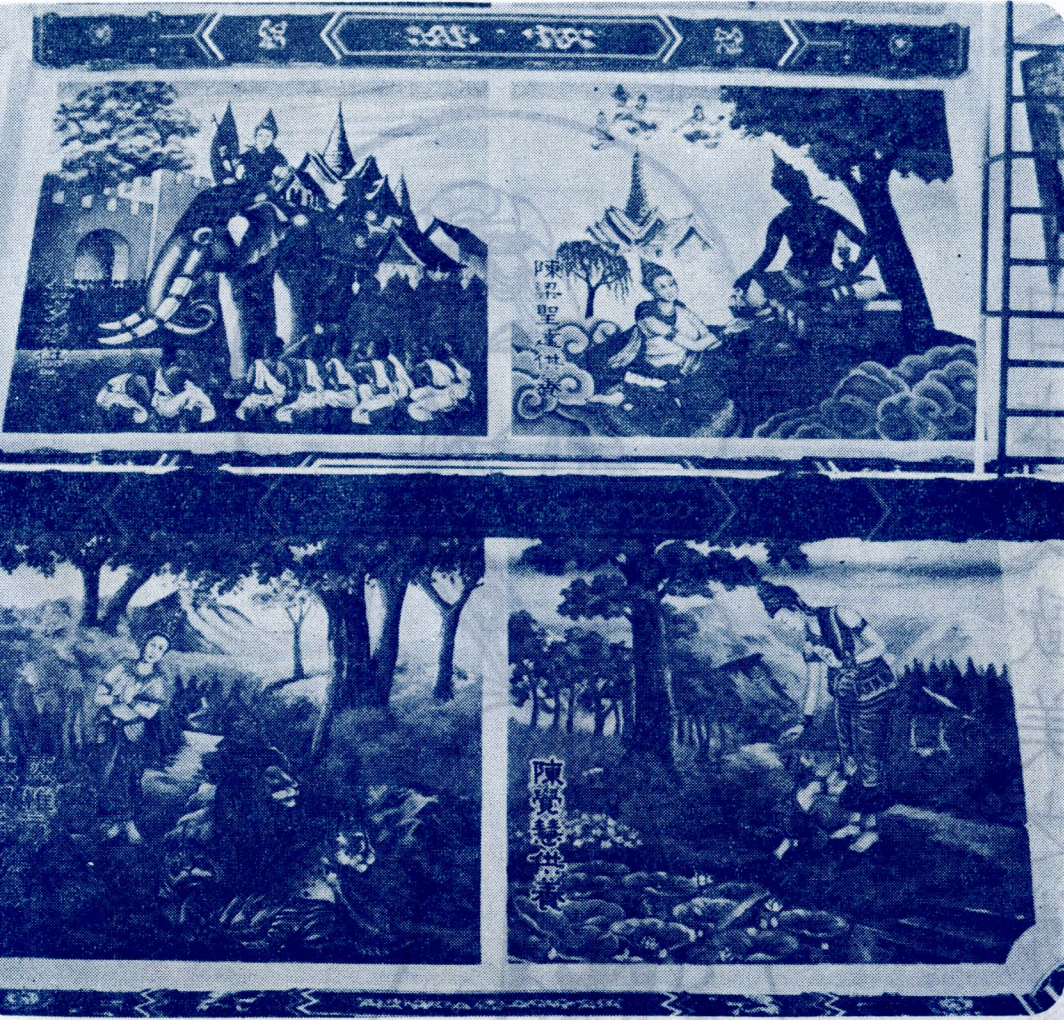


妙法寺

萬佛寶殿

佛殿之宏敞，非他處所及。殿內佛像，皆由名師雕刻，其形神俱備，誠為佛界之瑰寶也。殿前之石階，亦極其壯麗，為寺中之一大觀。

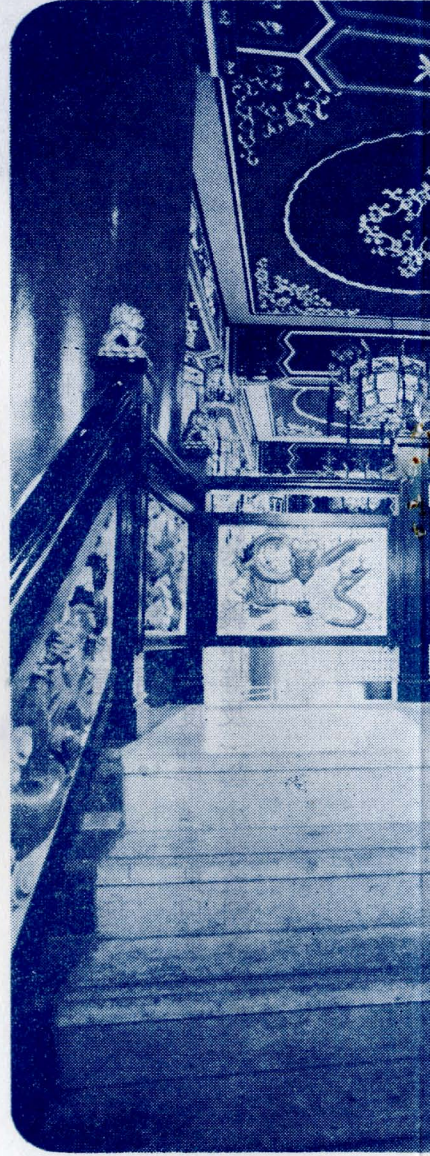
(續)



△ 佛陀應化事跡七彩壁畫之二

▽ 畫棟彫樑及雕刻

▽ 萬佛寶殿前之石刻及石階





## 日本及歐美之佛學研究點滴

吳汝鈞

(續)

光講義理而不大講資料文獻，結果只能成就一種境界，不能成就學術。這在佛學研究方面尤為吃虧，因佛學研究由于其獨特的歷史的地理的發展關係，特別需要文獻學知識。以下謹就有關

中國方面對佛學研究因缺乏文獻學知識而生的缺失談談，藉以表示倘若無這套裝備則難以對佛學特別是印度佛學有一整全的了解，這整全不只就量言，恐怕亦要就質言。

限于語文的障隔，中國方面了解印度佛學，大抵只能通過漢譯，即鳩摩羅什、真諦、玄奘、義淨等及一些小乘資料譯者的翻

譯。但這是有限的。如大乘思想，玄奘以前的大體上還可以靠譯本來了解，玄奘、義淨同期的或出現在他們以後的，則因無人翻譯，故亦無由了解。這方面的資料，其後傳入西藏，譯成藏文而收入西藏藏經中。大抵佛學前期資料，漢譯藏經收入甚富，佛學後期資料則以藏譯藏經為充足。故要得其全，除了通漢文外，恐怕亦必要兼通原典的梵語，及藏譯的藏語。至于南傳巴利藏經，那是小乘系統，亦是重要的佛法，要深入掌握之，恐怕亦要通巴利語。不過這系統與中國思想有一距離，此中暫置不談。

在漢譯藏經所無的有關印度大乘佛學的資料中，筆者認為有兩點堪注意，這是從就哲學的考慮言。其一是中後期中觀學，其二是佛家論理學。限于篇幅，現在且只就前一點的重要性畧為談談，後一點則只能提一下。

一般人了解中觀哲學，大抵皆限于前期的龍樹，而以其論為主，對中期中觀的發展已少留意，後期中觀學則幾乎全無所聞。筆者以為，就龍樹「中論」是可以把握中觀哲學的基本形態的，但倘若能更觀其後的發展，通過其後學對「中論」的解釋與其他諸學派的往來辯駁，則更能得其全貌，及其別于其他學派的特質。在這方面我們感到陌生，那主要是由于文獻缺乏之故。因這些資料除梵本外，主要存于西藏譯中，亦有梵本不存但只有藏譯的。以下畧就人物及問題對這方面的發展介紹一下。

中期中觀派的主要成績，表現在注釋「中論」中。佛護（*Buddhapālita*）、月稱（*Candrakīrti*）、清辨（*Bhavya*）等是有名的學者。其中佛護、月稱是一系，屬歸謬論證派（*Prasajya*），主論證當用相當于邏輯上的背理法；清辨是另一系，屬自立論證派（*Svatantrika*），主張用定言的論證。前者是間接推理，後者是直接推理。其歧異具體地表現于在論證中觀哲學的基本立場的方法上的不同。中觀哲學的這種分派，主要是受到唯識系方面的陳那的新論理學的刺激所致。

後期中觀學的發展，其意義較中期者為深遠，因它主要不是學派系統內部的爭論，而是對於其他學派的批判，以顯出其自身學派的特點，且有一消化吸收其他學派的要求。這期的主要學者

是寂護（*Sāntaraksita*）、蓮華戒（*Kamalaśīla*），與寶作寂（*Ratnakaraśānti*）。寂護更是這期的大師，他依「所有存在都具有單一性與複數性這兩個相矛盾的性格因而都不能是究極實在」一點為原理，對派外的有部、經量部、有相唯識及無相唯識都予以批判，而顯出龍樹的一切皆無自性皆是空的中觀真理。不過他雖要批判要超越唯識派，但亦相當推重唯識在一般的理解領域中的優越性。最後他理論地把唯識派與中觀派結合起來，成為瑜伽行中觀派（*Yogācāra Mādhyanika*）；又把有部、經量部及唯識派都納入其中觀哲學的階段中，以之作為修入最高哲學的空觀的必要過程。蓮華戒是寂護的得意弟子，他在理論上繼承寂護的消融他派的學統，且在實踐上使之更完全地實現出來。具體地說，他把以十地為始的唯識或瑜伽行派的瑜伽吸收過來，成為中觀派自身的實踐。寶作寂的著書，在西藏大藏經中被歸類到瑜伽部，但他極力強調中觀派與唯識派的同一性，其思想近于寂護，故亦可將他視為瑜伽行中觀派。他有近于寂護之點，是以積極的方式來表示中觀的空，他強調作為最高的真實的空，絕不是無知，而是知的本質的「光輝的心靈」，這有歸于般若經的如性（*tathatā*）或「清潔光輝的心靈」（*Prabhāsvaram citam*）的意向。

大抵可以這樣說，後期中觀學雖一方面繼續宏揚龍樹學，但另一方面亦致力於統一印度大乘佛學的其他各派：寂護要統一唯識，寶作寂則更要與如來藏系相調協。特別是後者，恐怕是只以空性、無相的否定形式來把握最高的真實的龍樹所未料到的。

故要透過中觀學的發展而全面理解其真相，中、後期中觀學是必需要談及的，缺乏這方面的文獻知識（梵文與藏文），幾乎無法入手，單靠漢譯是不成的。（註：關於中、後期中觀學的發展，這裏只能依日人梶山雄一氏所著「空之論理」——哲學與冥想一書中的所述而作一極簡畧的介紹，詳情可參看該書。又該書筆者近有中譯，已出版。）

關於佛家論理學，其意義比中、後期中觀學尤為深遠。因它不是關涉于某一學派，而是關涉于佛教整個思想體系。不懂中後期中觀學，不能全面了解中觀思想；不懂佛家論理學，恐怕不能

全面了解佛學。這不只是佛學的方法論，且是佛學研究知覺、推理方面的表現。龍樹的邏輯，無寧是近于黑格爾的辯證法的，因都是通過否定的形式而顯出最高的真實，故它不是描述現象的邏輯，而是顯露實相的邏輯。但陳那的新因明則很有可與西方傳統的亞里斯多德邏輯相比較之處，都表示論證的思想規律。不過二者仍有其嚴重的相異處，如後者的對象是名言，而前者的對象則是實在物。佛學中有邏輯，大抵是沒有人否認的，但却有不少人認為佛學中無知識論。這顯然是一種誤解，這誤解來自缺乏自陳那法稱以後佛家哲學的發展的資料。陳那的巨著「集量論」(「認識論集成」*Pramāṇasamuccaya*)共有六章，皆討論邏輯與知識的問題：第一章「現量」，第五章「觀離」，是有關知識論的；第二章「為自比量」，第三章「為他比量」，第四章「觀喻似喻」，第六章「觀過類」，則是有關邏輯的。而法稱以後的印度哲學與佛學，在知識論方面有飛躍的發展。法稱自身的「知識論評釋」(*Pramāṇavārtika*)，第一章論正確的認識根據的證明，第二章論直接知覺，第三章論為自比量，第四章論為他比量。法稱以後的佛教學者，如帝釋覺(*Devendrābuddhi*)、智作護(*Prajñākaragupta*)、法王(*Dharmottara*)、寂護(*Sāntirakṣita*、*Sāntarakṣita*)、蓮華戒(*Kamalaśīla*)、智勝友(*Jñānaśrīmītra*)、實稱(*Ratnākīrti*)、實作寂(*Ratnākaraśānti*)、脫作護(*Mokṣākaragupta*)等，大抵皆依知覺論(*Pratyakṣa*)、推理論(*svārtha-anumāna*，為自比量)、辯證論(*Parārtha-anumāna*，為他比量)這一區分來講知識論、邏輯、哲學諸問題。不過這方面的資料，幾乎全無漢譯，除了梵本外，只能借助西藏方面的譯本。知識論是哲學上重要的課題。于佛家知識論缺乏理解，恐亦不能全面了解佛學。

上面我們說，中國的佛學研究，還未開始，這主要是由于缺乏作為方法的文獻學知識之故。如陳大齊氏寫「印度理則學」，敘述陳那的因明體系，由于缺乏文獻學的知識，故只能依據玄奘的部分翻譯與窺基的解釋，這樣一隔再隔，能得陳那的真面目幾何？且不管陳大齊氏在邏輯方面的功夫如何，即資料的真偽已成

一嚴重問題。按玄奘具邏輯頭腦，又精通梵文，他對因明學的理，尚算不錯。窺基則因邏輯造詣不足，又不懂梵文，故他對因明的了解並不很恰當，不少日本學者已看出這點。故依窺基這一路來了解佛家理則以至印度理則，是大有問題的。台灣的印順法師對龍樹中觀學本有相當通透的理解，且超過很多日本學者，但因不講文獻學，故不能建立客觀研究的學統，亦不為國外佛學界所重視。其弟子演培亦是那一類，且其通透處恐不如印順。在出家人中印、演算是較優秀的學者，其他則多有不懂文獻，且亦缺乏哲學訓練與基本常識者。如白聖、竺摩等解「維摩經」，只向支離破碎的典故處用力，但遇到關節觀念如「去病不去法」等則輕輕掠過，這樣恐不能把握釋氏經論的精華。另外令人嘆息的一點是陸寬昱(*Charles Luk*)所英譯的「維摩經」。按「維摩經」的梵本原本已失，只有零碎經文斷片散見于他書中，但有一西藏譯本與三漢譯。漢譯的譯者分別是支謙、鳩摩羅什、玄奘。現代語譯中，有 *Etienné Lamotte* 的法譯、*Yokoia Takezo* 與 *Jakob Fischer* 的德譯、*Idumi Hokei* 與 *Richard Robinson* 的英譯和長尾雅人的日譯。陸氏的英譯是很後來的了，但却不能居上。他根據鳩摩羅什本，不參考其他譯本和現代語譯，致錯誤百出。長尾氏曾在「東方佛教」(*Vol. VI, No. 2*)中宛轉地指出其缺失。陸氏無文獻學訓練，不通梵藏，亦不懂哲學，只憑一股熱情，一枝流暢的英語之筆來翻譯，其失敗自是可理解的。這倘從推介佛法的立場說，亦難說得過去，推介亦總需要正確的推介，否則倒不如不作。倘若從學術的立場說，則不免丟失中國佛學界的面子。中國佛學研究一至于斯，真令人無話可說。

從學術立場來說，文獻學與哲學是佛學研究的雙軌。大體地說，我們在哲學方面應該是沒有問題的，雖然間中亦有在這方面令人失望的表現。因我們吸收消化以至獨自發展佛學，已有一千多年的歷史，中國佛學的成就，其意義一時亦難以估量。我們的弱點，始終是在文獻學方面。筆者認為在這方面除了承認自己不如人而急起直追之外，別無他法。

(下轉第32頁)



佛家邏輯

# 陳那之認識論

服部正明著  
一 默 譯

(續上期)

唯識思想通過無著 (Asaṅga, 三九〇—四八〇左右) 與世親 (Yasubandhu, 四〇〇—四八〇左右), 而成爲系統的哲學。在此之前, 正理學派曾經考察過知識手段; 其他學派也有進行這個工作。五世紀左右的學者撒巴拉斯瓦明 (Sābarasvāmin), 是最先注解「彌曼差經」(Mīmāṃsāsūtra) 的人, 即認許六種知識手段; 即在正理學派所列舉的知覺、推理、證言 (śabda) 和類比 (upanāna) 之上, 再加上邏輯的要求 (arthāpatti) 和非存在的規定; 它很早已展開有關知識手段的學說了。「正理經」的第二篇, 曾批判過視邏輯的要求和非存在爲獨立的知識手段的見解<sup>⑩</sup>。另外, 數論學派的毘梨沙伽那 (Vaiśaṅkya, 四〇〇左右), 曾在他的「六十科論」(Śaṣṭitantra) 中, 詳論有關知識手段的事<sup>⑪</sup>。

## 四、早期佛教的認識論

佛教的各派, 特別是說一切有部與經量部, 也有精緻的認識

論。世親所寫的「阿毗達磨俱舍論」(Abhidharmakośa, 畧稱「俱舍論」), 比「唯識二十論」(Viṃśatikā Vijñāpimātrāsiddhi-dhī) 和「唯識三十頌」(Triṃśikā Vijñāpimātrāsiddhi) 爲早出; 這書吸收了由經量部立場而來的批評, 對說一切有部學說作了總結。其中含有不少關於認識條件與過程的考察。這書的主題, 常與「大毘婆沙論」的論點相應。按「大毘婆沙論」是在迦膩色迦 (Kaṇiṣka) 王時代編纂的說一切有部的百科全書。

「俱舍論」第一章(界品)中<sup>⑫</sup>, 記有學者對某一問題的不同見解。這問題是有關「見」顏色與形狀的機能的; 即是, 這機能是屬於感官的眼呢, 抑是屬於心識呢? 倘若以爲眼中有認識機能, 則心在作聽覺以至觸覺的活動時, 視覺認識應該都能生起, 但這便與說一切有部的基本說法矛盾了; 這說法是, 兩種以上的認識, 不能同時生起。另一方面, 倘若以爲見的機能屬心識, 則由於心識不爲其他的存在要素所抵觸, 這樣, 人便亦應該能夠看到爲牆壁所遮隔的對象了。此中, 各種說法的支持者, 對這樣的疑點, 都提出了解答; 世親即採取非難與應答的方式, 詳細討論這些解答所更生起的問題, 他也說及經量部的主張。說一切有部認爲, 正統的說法是, 正在作視覺活動的心, 即是眼識, 而與眼

識一齊作用的眼，能夠見物。「俱舍論」更進而討論很多問題，例如，在感官知覺對象時，感官是否與對象接觸呢，又感官能否知覺到與它自身不同大小的對象呢，等等<sup>⑬</sup>。六種感官中，嗅覺、味覺、觸覺這些器官，直接接觸它們的對象；視覺、聽覺器官則知覺遠方的東西，其所知覺的，不必限於與自身等量的東西；思考器官則由於對過去、未來的東西都能認識，故不與對象接觸，而且由於思考器官是沒有形體的，故不能與對象的大小作比較。凡此都是此中論及的內容。

這樣的考察，並不只在部派佛教中進行。「正理經」第三篇，採取數論學派與正理學派間的非難與應答的方式，展開議論，其內容幾乎與上面的相同<sup>⑭</sup>。五世紀左右的自在黑(*Īśvara*)曾寫有「數論頌」(*Sāṃkhya-kārikā*)，這是對數論學說的提綱挈領書；在對這書作注釋的古注中，即記載有這一議論，作為對正理學說的批判<sup>⑮</sup>。正理學派以為，感官由元素所構成，具有知覺元素屬性的能力。數論學派，則直接地視感官為由自我意識(*ahaṃkāra*)開展出來的東西，更追溯遠些的話，可說是由理性(*buddhi*)所開展出來的東西。這學派把認識中的主要任務，歸劃給理性。很明顯地看出，認識機能在眼中的主張，近於正理學說；認識機能在識中的主張，近於數論學說。由自我意識開展出來的感官，被認為具有心的性格，故能及於即是在遠方的對象，能捕取與其自體的大小相異的對象。由元素構成的感官，則不能離開其處所，亦不能接觸與自身不是等量的東西。另外一些問題，例如，心的感官何以不能知覺為牆壁所遮隔的東西呢，而需要與對象接觸的感官，又何以能知覺為水晶等透明體所隔的對象呢，等等，這些問題，與「俱舍論」的看法亦相同。

對於認識機能屬感官抑屬心一問題的考察，我們可以追尋它的更遠古的淵源，在古奧義書中，可以找到視覺、聽覺等機能各有其獨立性的說法，亦有這樣的說法，謂各個機能可由自我開展出來，像火花由火源飛散開來一樣哩。前一種說法，與正理學說的關係，已不能透過思想史來追尋了；但關於後一種說法，則我們可以清楚地了解到其中的過程：這說法經過大敘事詩中的哲

學思想，而向數論學說展開哩<sup>⑯</sup>。

原始佛典把六種感官及其對象，列舉出來，成為「十二領域」；此中並無認識論的考察的意味。由感官接觸對象而生的感受，引起對對象的執著；執著即生渴愛(*tṛṣṇā*)。這渴愛帶來生命的苦惱，成為輪迴的原因。要從輪迴中解脫，必須把感官從對象方面引回來，不斷地監視它，不使它投向對象。原始佛教即這樣地從解脫論的觀點，來處理感官與對象的問題；但未有檢討感官是否由元素構成的問題，也沒有討論有關認識過程的種種問題。但對部派佛教，則同時與其他學派考察知識手段的問題，並在與其他學派共通的課題的意識下，使其認識論學說化。

部派佛教中最有力的說一切有部，將所有事象，分析為存在要素(*dharma*)，而開展出獨特的實在論。這不是我們目前要考察的主題。不過，在「知識以外界實在的東西作為對象」的這界限中，部派的見解，與正理學說共通。龍樹曾尖銳地指出知識不與實在相應；但他只把知識主體與知識手段放在與對象相同的平面上，把它們只作為存在的東西來討論；却未有把有關知覺表象與概念的成立過程，及這過程中的感官機能與意識機能，當作問題來討論。因此，他對正理學派及說一切有部學說的反駁，不能算是對其認識論的內在的批判。不過（我們可以這樣說），正理學派的立場，是把知識真偽的決定基準，放在以這基準為根本的活動的有效性上；它以通過知識手段而得的對象的知識，作為人的種種活動的前提。龍樹與它却不相同，他的立場，清楚地闡明，使習慣得以成立的概念，實際上正是虛構哩。龍樹的這個立場，成了大乘佛教哲學思想的基石。唯識學派的認識論，即在這個基石之上，復活部派佛教的阿毗達磨傳統，而使之樹立起來。按知覺如實地捕捉實在，而概念、判斷和推理則以非實在為對象。唯識學派的認識論的特徵，即表示於它把知覺從概念、判斷和推理中判別開一點上；又可以從它確立表象主義的立場上看到。這表象主義的立場，由對外界實在論的批判而來。

## 五、勝論學派的實在論



作為處所，而成為處所的限定要素。

所謂知識與對象一致，其意即是，存在物的這樣的構造，在知識中如實地被捕捉。知識是自我的屬性，它的發生，通過與感官接觸的統覺器官 (*manas*) 把直觀內容傳達自我而成。直觀內容是在知覺中感官與對象接觸而生起的。感官與對象接觸時，亦同時知這對象的限定要素。「勝論經」中即有這樣的記載：「相關於實體、屬性和運動方面，(知覺) 依存於普遍、特殊」，「相關於實體方面，(知覺) 依存於實體、屬性和運動」<sup>⑮</sup>。這即是，由於屬性、運動不能獨立於其所內屬的實體而被知覺<sup>⑯</sup>，感官在知覺被實體、屬性、運動及普遍、特殊所限定的實體時，同時亦知覺內屬於各各實體、屬性、運動這些限定要素的普遍、特殊。

「正理經」舉出自我、身體等十二事項，作為知識對象；這些東西，應當通過解脫與輪迴的觀點，作為對象而被考察；這點是：「通過對真性的認識，有解脫；錯誤的認識則生輪迴。」瓦茲耶耶拿也同意，我們可依據六原理，來總括知識對象<sup>⑰</sup>。(正理學派的) 烏地奧陀卡那 (*Uddyotakara*) 曾以六原理為基礎，把感官與對象的接觸，加以分類<sup>⑱</sup>。他的接觸論，即為後來的學者所承繼。(未完待續)

### 附註

- ⑨ cf. Śabarabhāṣya (Bibliotheca Indica, New Ser., 44, etc.), p. 18.7-11.
- ⑩ NS, II. 1. 1ff.
- ⑪ E. Frauwallner, "Die Erkenntnistheorie des klassischen Samkhya-systems", WZKSQ, II (1938).
- ⑫ AKBh: Abhidharmakośabhāṣy (ed. P. Pradhan, Patna 1967), P. 30 (ad. V.I. 42). 櫻部建「俱舍論之研究」，法藏館，昭和四四年，頁二一八—二二二。
- ⑬ AKBh, pp. 32-34 (ad. V.I. 43 cd-44 ab). 上引櫻部書，頁二二二—二二八。
- ⑭ NS, III. I. 32-51.

- ⑮ Yuktidipikā (ed. R. C. Pandeya, Delhi 1967), P. 103, 23-28.
- ⑯ Cf. Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie, I. Bd., Salzburg 1953, pp. 106-107.
- ⑰ Vaiśeṣikasūtra, I. 2. 3.
- ⑱ ibid., VIII. 6-7.
- ⑲ ibid., VIII. 4.
- ⑳ NS, NBh, I. 9.
- ㉑ Nyāyavārtika, p. 31.

(上接第28頁 日本及歐美之佛學研究點滴)

最後一點是佛學研究的歸趨問題。這恐怕是日本及歐美的佛學研究者都應反省的一點。因現時日本及歐美的佛學研究仍以文獻學的方法為重心，或竟只講文獻學者。這不是完善的方法。文獻學是一套裝備，它應是被拿來用的，而不應是被研究的，更不是學問的目的。只講文獻而不求哲學，必盡失釋迦的本懷。筆者個人比較欣賞俄國的 Stecherbatsky 及維也納學派的 Frauwallner 等的研究佛敎論理學的風格，主要是由於他們不止講文獻，而且講哲學。不過筆者以為，只從學術立場來講哲學，恐怕還是不夠的。佛敎畢竟不只是一種哲學，而且是一種宗教，一種生活。我們所應關心的，不止是客觀學術的建立，而且更是如何把學術與生活連結起來。研究釋迦的生命與本懷而不能在現實生活中表現一些慈悲，表現一些大雄無畏，則學術與生活總脫節。學術與生活脫節，則學術的價值，恐怕難以肯定。當我們問何以要作如是如是的學術活動時，必會茫無頭緒，不知如何作答。不少日本與西方的佛學專家，在某一方面學術權威，但在實際生活上却是一個平凡的人，并無佛的味道。則其在學術上的成就，是否能保證對佛學的真正了解，這是可疑的。這裏牽涉很多嚴重的問題，筆者無意涉入，目前恐亦不能解答。本文且暫止于此。

- 一九七六年夏寫就于京都
- 一九七七年春修補于香港
- 一九七八年春又修補于漢堡



# 歐美佛學研究小史

J. W. 狄雍著

霍韜晦譯

## 佛敕混用梵文的歸屬

因此在愛瑞頓的著述之中，「大事」是有着基本的重要性的。現在在尼泊爾的一份古老的抄本，和已出版的部分大眾部（Mahā-sāṅghika）律，將使「大事」的重校、及其語言、韻律各方面特徵的再考察成為可能。羅德（Roth）所校訂的「比丘尼律」（*Bhikṣuṇī-vinaya*）會有很大的幫助，但勝難陀（*Jinananda*）所校訂的「威儀法」（*Abhisamācārikā*）却不可使用，因為校訂者曾在訂正抄本的讀法方面並不成功（參看拙著書評：11J, XVI, 1974, pp. 150-152）。（前代書，頁十六）。無礙，樓要錄

（重新研究在 BHS 下面的平常語（*Prakrit*）也是將來的工作之一。季羨林曾經替主張原始佛典以古半摩竭陀語寫成的見解辯護，說這些經典（的語尾）由 *-am* 變為 *-u*，是因為受到西北印方言（即貝萊 Bailey 所說的犍陀羅語 *Gāndhārī*）的影響<sup>①</sup>。但季氏的見解，愛瑞頓和貝凱特，都明確表示不能接受（參看貝著「法華經馬爾堡革斷簡」Über die "Marburger Fragmente" des *Saddharmapuṇḍarīka*, pp. 78-79）。愛瑞頓相信，BHS 是植基於某種中古印度流行語的；這種流行語極可能已經是一種方言的混合體。他覺得並無理由對在本質上已經是一個統一的方言的 BHS 的平常語提出疑問。貝凱特指出：「大事」和大眾部的比丘尼律，與其他 BHS 佛典，和「法華經」比較，無論從語言、文體方

面看，都是屬於另一傳統（前引書，頁七六）。無疑，對愛瑞頓所指稱的 BHS 典籍，將來從語言、文體方面作更精細的分別，是可能的。布洛就是從語言、文體的特色方面考慮，把它分爲九組。但是，兩個理由可能使各類型的 BHS 典籍和佛教梵文典籍的中古印度語背景得不到充分的說明。第一，現在我們所能利用的中古印度語資料，如阿育王碑文、及在此之後的碑文並不足夠，而用中古印度語寫成的典籍，在阿育王之後持續了幾個世紀，因此對其早期特徵不能有結論。第二，BHS 典籍在寫定之前，已被大量梵文化，因此不可能證明它們最初以中古印度語口述構成時沒有梵文影響的混入。即使像巴利文，當我們校訂巴利文典籍時，問題遠較 BHS 典籍爲少，但仍不能確定何種中古印度方言或若干種方言對它的形成有過貢獻。若從歷史及語言學的理由上看，西印度可能是巴利文的故鄉，但若從巴利文中具有有名的摩竭陀語素（Māgadhisms）上看，則巴利文並不僅基於西印度方言。可能，它是在印度的其他地方遭受到中古印度方言的影響之後，流傳到西印度纔形成它的最終形式。

② Die Verwendung des Aorist als Kriterium für Alter und Ursprung buddhistischer Texte, NGGW, 1949, pp. 245 - 301; Die Umwandlung der Ending-am in-o und-u im Mittelindischen, NGGW, 1949, pp. 245 - 301; Die Umwandlung des Ending-am in-o und-u im Mittelindischen, NGGW, 1944, pp. 121 - 144.

### 布洛的「犍陀羅語法句經」的校訂

雖然在 BHS 中有更多的工作須待完成。但對現存唯一的一份用平常語寫成的佛典，亦即約翰·布洛（John Brough）稱之爲「犍陀羅法句經」的（London, 1962），却不能如此說。布洛的校訂本包括了所有的斷簡。在他之前的學者，如辛納、呂德斯、法蘭克、布樂克（Bloch）、哥紐（Konow）、和貝萊（Bailey）等，都祇能依據在一八九七和一九〇八年出版的若干片斷來研究。它所使用的語言，被稱爲西北平常語（Northwestern Prakrit）

。至於「犍陀羅語」（Gāndhāri）的名字，是貝萊提議的，後爲布洛所採用。貝萊在一九四六年指出，這種語言在中亞佛教史上十分重要<sup>⑫</sup>。許多在和闐文、阿耆尼文、龜茲文，及其他中亞語文中的印度詞語，都是從犍陀羅語導出的。這種語言亦用於沙巴加里（Shahbazgari），和孟些赫拉（Manshra）等地以驢唇體（Kharoṣṭhi）寫成的阿育王碑文，及後世的驢唇體碑文<sup>⑬</sup>，還有由 A. M. Boyer（A. M. Boyer）、辛納、諾比爾等所分別校訂的尼雅（Niya）文書（Oxford, 1920, 1927, 1929）。譯者按：尼雅位於塔里木盤地尼雅河邊，二十世紀初年英人斯坦因曾於此發掘出大量的佛教文物）。這種語言的典型特色，就是三個印度齒擦音（Sibilants）全部保存，還有某些在其他俗語中已被同化的輔音群，如 tr, br, 亦保存下來。

法藏部（Dharmaguptakas）長阿含經（Dirghāgama）裏的印度字眼的漢語音譯，是基於某種俗語方言的；這種俗語方言，據貝萊和布洛的見解，認爲一定是犍陀羅語。無疑，此外一定還有一些漢譯經典是從犍陀羅文譯過來的。但祇有通過細心研究，纔有可能發現在漢譯經典之中，何者是根據犍陀羅文原本。

要決定「犍陀羅法句經」的部屬是不可能的。說一切有部（Sarvāstivāda）在西北印的驢唇體碑文中，是經常提到的一個派別。根據華德舒密脫及其他德國學者所出版的中亞抄本，很清楚顯示說一切有部曾經在中亞一帶流布。但布洛證明：犍陀羅法句經與保存在「法集頌」（Udānavarga）裏的說一切有部的傳統是不同的。布洛提到法藏部與飲光部（Kāyśāpīyas）的可能性，這兩派在西北印的碑文中亦有提及。布洛的校訂本，正文之後，是詳盡的註釋（pp. 177 - 282）；在這裏，他小心翼翼地比較了「犍陀羅法句經」的偈文與其他傳本的不同。他的註釋，對於研究梵文、巴利文、和犍陀羅文傳本的法句經，在語言、文法方面，有着基本的重要性。布洛的著述，可以說是這一題材上的決定版而無疑。將來即使有新資料發現或再作進一步的研究，他這一著述的主要部份，恐怕仍不會引起實質的改變。傑出的中古印度語專家 K. R. 諾曼（K. R. Norman），曾經徹底研究過布洛的著述

，最近表示：祇有極少的地方可以提出修改<sup>⑭</sup>。

<sup>⑮</sup> Gāndhārī, BSOAS, II, 1946, pp. 764 - 797.

<sup>⑯</sup> Corpus Inscriptionum Indicarum, volume II, part I: Kharoṣṭhi Inscriptions, with the exception of those of Aśoka. Ed. Sten Konow, Calcutta, 1929.

<sup>⑰</sup> Notes on the Gāndhārī Dharmapada, Indian Linguistics, 32, 1971, pp. 213 - 220.

### 中亞抄本的出版與華德斯密脫的工作

最近三十年來，德國吐魯番探險隊帶回來的梵文抄本的出版有極大的進步。其中，大部份的小乘斷簡都是屬於說一切有部的。關於這一點，通過昆奈耶斷簡，和一份阿毘達磨斷簡——此即史塔克·羅先 (Stache-Rosen) 出版的「集異門足論」(Saṅgītiparyāya)——與漢譯傳本比較之後，已經得到證明<sup>⑱</sup>。這一斷簡，是雅堅 (Hackin) 於一九三〇年在巴米安 (Bamiyan) 發現的<sup>⑲</sup>。另一份由伯希和從庫車 (Kucha，即龜茲) 帶回來的斷簡，經戴密微確辨之後，斷明為「阿毘達磨發智論」(Abhidharma-wajñā-naprashānasāstra)<sup>⑳</sup>。但是，有關經類 (Sūtras) 斷簡。要確定它們屬於說一切有部，便有相當困難，因為各部的經藏都沒有完整漢譯。而且，在現存漢譯經典之中，要決定它們原屬於那一部，也不是那麼容易的事情<sup>㉑</sup>。

流行在中亞的一組佛經，由六篇構成，它們就是：「十上經

」(Daśottarasūtra)、「象集經」(Saṅgītsūtra)、「四象經」(Catuṣpariṣatsūtra)、「大本經」(Mahāvādānasūtra)和「大般涅槃經」(Mahāparinirvāṇasūtra)。第六種則可能是「增一經」(Ekottarasūtra)。華德斯密脫在他的「佛滅之傳說」(Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha, Göttingen, 1944-1949)一書中，曾經分析「大般涅槃經」及各類對應文獻，又校訂了此經的梵本，附列巴利文、藏文、和漢文對照 (Das Mahāparinirvāṇasūtra, Berlin, 1950-1951)。以同樣方式，華德斯密脫再分析及校訂「大本經」——這是一本記述喬答摩之前的過去七佛，特別是毘婆尸佛 (Vipaśyin) 的經典 (Das Mahāvādānasūtra, Berlin, 1953-1956)。(未完待續)

<sup>⑱</sup> Valentina Stache-Rosen, Dogmatische Begriffstreihen im ältern Buddhismus, II. Das Saṅgītsūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya, Berlin, 1968.

<sup>⑲</sup> Sylvain Lévi, Sur des manuscrits sanscrits provenant de Bamiyan (Afghanistan), et de Gilgit (Cachemire), JA, 1932, I, pp. 2 et 9-13.

<sup>⑳</sup> Un fragment sanskrit de l'Abhidharma des Sarvāstivādin, JA, 1961, pp. 461-475.

<sup>㉑</sup> 參看 J. W. de Jong, Les Sūtrapitaka des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin, Mélanges d'indianism à la Mémoire de Louis Ronou, Paris, 1968, pp. 395-402.

## 難尋出世之師

廣嚴省雄

謝端卿者，江西饒州名士也。字覺老，幼秉庭訓習儒，其人

睿智，經史過目不忘。嘗精研釋道，雖未登第，才名遠播於儒林，宋，熙寧初年，奉親命赴京應試，不期宿緣牽引，在京與蘇軾邂逅相見，如磁吸鐵。傾談之下，相見恨晚，從此詩酒流連，遂

成莫逆。

其年時適乾旱，皇上欲求甘霖，神宗特命蘇軾主理，安排於相國寺。建壇設齋，準備御駕親臨祈雨，謝端卿久想一覲聖顏，却好時機來臨。乃商諸東坡偕同入寺，東坡笑曰：「此事何難，

君能改裝僧樣，便可相與前往。」端卿遂欣然改裝，於是東坡預爲安排。列僧衆中學習舉止儀規，啓壇之日，神宗齋戒，御駕親臨，登壇虔誠祈禱。願佛悲愍斯土，普灑甘霖。禮成圓滿，職事僧引聖駕至方丈室小憩。皇上正欣賞東坡所撰祈雨疏，文詞之美，今日所求必獲天庥。端卿把握時機，乃捧托香茗，直趨聖座呈獻。仔細端詳聖顏，果然天日之表，飛龍之姿。神宗目視獻茶僧人（端卿）眉清目秀，方面大耳，儀態非凡，與衆僧貌異殊，即垂詢曰：「汝係何人，何時來寺？」端卿從容答曰：「臣謝端卿，江西饒州府人氏，新近入寺。今瞻天表，不勝欣慶。」神宗會聞端卿文才，喜曰：「卿有志皈依佛門，作出世師。賜卿法名了元，號佛印。」即命在御前薙髮，頒賜紫袍袈裟，並度牒。皇上又曰：「卿既爲僧，是遂將相丈夫行爲，異日精嚴戒律，可任本寺住持，幸勿玷辱宗門，有辜朕意。」端卿遵旨叩謝不迭。

以上這段故事，是戲諧成眞。而皇上却眞箇做了佛印的「出世師」。又龐蘊居士之拜石頭和尚，牛頭禪師之逢五祖。皆爲出世之師也！嗟乎吾儕生既不值佛世，復「難尋出世之師」。又何其不幸如斯也。曾憶某君談及，彼於坐香後偶得兩句佳言。欣喜抄呈師×閱，藉證精進無怠惰。乃云：「無心是道，有道清淨，心無能所。心無罣礙，解礙廓然，無心寂滅。」數日後欣奉其師回函，以爲必獲嘉獎。那知不拆則已，拆開信封，醋味噴鼻，是酸溜溜的幾個字：「勿謂無心方是道，無心尚隔一重關。」閱後仔細推敲，所謂對聯那是扯不上。若作警策之句，尚可牽強罷了！如果（無心）不是道，那麼祖師語錄，都該送到字紙爐裏焚化。藏經還得重新刪改一番呢！既能夠（無心亦即無慮）還有那一重關？老人家既是過來人，何不開示指點明白呢！

六祖曾對惠明上座云：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目。」明於言下忽然默契。便禮拜云：「今蒙指示，如人飲水、冷暖自知。」

歷代祖師語錄多數講，無心是道，這是不爭事實。祇是無心者，有大有小，有長有短之分別吧！如宋代之范景仁居士，他二十年不起一慮，那麼這時間不算短了。再查趙州祖師，活到八十

歲，就有四十年未起一慮。而今這法弱魔強的時代中，休談二十年、四十年一慮不起的人，是絕對找不出的了。即連眞操實履，苦志力行的人又在那裏？就怕二十分鐘、四十分鐘一慮不起，也就少之又少了。再退而求其次，能談談以上這段話的人，也就寥寥無幾了！

又有一位老道友，他與師初見面時，師曰：「汝平時用些什麼工夫。」僧答曰：「很慚愧懂的太少，盤盤腿子念念佛而已。」（這就是禪淨雙修啦）師曰：「你六七能合作否？」僧立答曰：「弟子月之三十日。」即反向師請問曰：「弟子不遠千里而來投師，不作佛求、不作法求、不作衆求、師將如何度我？」其師未及答，適三五老太婆撞進來，將話機截斷。良深惋惜，但某僧已獲益匪淺。事後再詢其師，彼亦莫之所知。其時假若不是被人把機鋒阻擋，某師祇須答出一兩個字來，該僧或可能勘破初關了，因緣猶未熟也。

百丈座下之神鑽禪師，幼年行脚，親近百丈祖師開悟。後回到受業師處，本師問曰：「汝離我在外，得何事業？」曰：「並無事業。」遂遣執役。一日，本師澡浴，命鑽擦背，神鑽拊其背曰：「好所佛堂，而佛不聖。」本師未領其旨，回視之。神鑽又曰：「佛雖不聖，且能放光。」又一日，本師在窗下看經，有一隻蜂子投向紙窗外撞求出。鑽見之曰：「空門不肯出，投窗也太癡，百年鑽故紙，何日出頭時？」本師聞之以爲罵他，置經問曰：「汝出外行脚如許時，遇到何人，學到些什麼？有這麼多話說！」神鑽曰：「徒自叩別，在百丈會下，已蒙百丈和尚指箇歇處。因念師父年老，今特回來報慈德耳。」本師於是告衆，置齋請神鑽說法。鑽即陞座舉唱百丈門風曰：「靈光獨耀，迥脫根塵。體露眞常，不拘文字。心性無染，本自圓成。但離妄緣，即如如佛。」本師於言下感悟曰：「何期垂老，得聞極則事！」於是遂將寺務交給神鑽，反禮神鑽爲師。

他們這對師徒，相輔相助，皆得成就，令人羨煞，何其幸也。今吾儕唯自嗟生不逢時，出世師太難尋也！

## 永懺樓隨筆之三十一

## 極端倭佛

馮馮

佛教最重要的戒律之一是戒殺生，是以佛徒茹素，不忍以口腹之欲而傷害生命。這裏所指的「生」，是泛指一般動物，是狹義的「生」，假如是指的廣義的「生」，那我們就連植物蔬菜水菓也不能吃了，因為植物也是「生命」，而且，在現代科學的研究，發現植物並不是一般人所認為沒有感覺的生命。

西方的許多園藝家流行一種說法：假如你想要你培植的植物生長得快些好些，你必須每天向它講話若干時間，以解除它的寂寞。

據說：經過你常對它講話的植物，生長得是比沒有講話的好。

我不能否定這種說法，正如我無法予以證實一樣，不過這個極其流行的觀念，我認為並非全無可能性。第一點，我們講話，會呼出二氧化碳氣體，親熱地對你的花卉講話，它多吸收了二氧化碳，作為它所需要的製造糖的原料，經由葉綠素接受陽光後而起的光合作用再產生糖，毫無疑問會幫助它生長得好些。我們講話半小時所呼出的二氧化碳，假如能用一個罐子來收集，份量就可測出相當不少。

第二點，科學觀察已經證明了植物是也有神經系統的，它也有感覺，它也有情感，神經系統是控制它的生長的重要因素之一。可以證明植物有神經反應的最簡單例子，就是含羞草，你看到路邊的小小一枝含羞草，它齒形的一排排葉子枝極在陽光中都是高高舉起的，你輕輕碰它一下，它立刻就合起葉子，枝極低垂了下來，這是因為它的神經系統受到

了外來的刺激，立刻下令每一張葉子內的水份倒流。所以葉子低垂，另外有些花卉，在受到震耳欲聾的搖滾音樂聲浪日夜襲擊之時，會得迅速憔悴，但是在柔和的抒情音樂撫慰之時，會得生長得特別嬌艷。

這些簡單的例子，你說它是生物本能也罷，是可以比擬人類的情感也罷，隨你怎麼說，總之，植物並不是無感覺的生物。

放在顯微鏡磨沙片下面，我們可以看到，一片剛被切片的白菜莖子的細胞在顫震，好像受了觸電，它的細胞都在猛烈地收縮，把痛苦一路傳遞過去，我們觀察一根菜梗子，從切口一直到根部，到各張葉子，都有這種痛楚的顫動反應，科學家曾經用過最精微的錄音，錄得這棵植物發出類似傷獸的哀號呻吟聲音，只是它太微弱了，人類的耳朵聽不到。我們看見它流的是汁液，而不是鮮血，就不知道它的痛楚罷了。當然，植物的生命的受創痛楚，是很難為我們所體會的。

紅樓夢裏賈寶玉說什麼「心同木石」，作者曹雪芹雖是個大文豪，却也不會知道「木」與「石」都是有生命有感覺的呀！

照我那末一說，我們連青菜也似乎不可吃了，你瞧我說得可不是越說越糟糕？

嚴格到那個地步，極端到那樣子，那麼連空氣也不該呼吸了，空氣裏面有多少億萬飄浮的微生物哪！我們連水不該喝了，一滴水中有多少億生的細菌哪！假如我們用顯微鏡一看，一滴水，一立方寸空氣，裏面都含有無數翻滾動的細菌，依照科學分類，它們都是植物，而不是動物，可是它們會動，有動物的特性。你看，分類是不是又碰了壁了？什麼是動物？什麼是植物？海中

的珊瑚分明是動物，却長成不會動的植物。像我從前說過的，石頭也有生命，只是它們的生命不是我們如此短促的生命所可以了解領會。再一路研究下去，我禁不住越來越懷疑許多傳統科學的概念了。

不能扯遠了，我是想要說，假如我們信佛而不去用理智來接受佛理，就變成了佞佛，而不是信佛。我想，佛陀教我們勿殺生，當是指狹義的「有情生」，而非指絕對廣義的「生」，我對佛典不熟而欠學，不敢妄引佛典為證，怕引錯了，只是竊付其意，不知對也不對？若說錯了，祈望指正。

我是說，我們不能走極端而執着字面的意義，否則我們的連空氣也不能呼吸，水也不能喝了，這我想當非佛陀的原意。

扯了半天，我憶起一個發生在日本的歷史故事，是典型的一個佞佛極端例子。

日本德川幕府執政時代，大約是公元一六〇八年左右，德川將軍的第四代德川家綱逝世，因無子嗣，群臣迎接其弟綱吉入主，成為德川第五代將軍（即是日本的實際統治者，天皇不過是傀儡，畧知日本歷史的，都會知道這種情形，用不着我多述）。

綱吉的生母桂昌院太君深信佛教，持誦極誠，但是到了極端的地步。

桂昌院太君懷孕綱吉之前，曾經請一位法號為亮賢和尚為之拜佛唸經，所以她認為能夠生育順產綱吉世子，是拜受亮賢和尚的拜佛之功。母憑子貴，桂昌院本是側室，其子綱吉是所謂庶出，居然能繼位為全日本的統治者，她更相信是這位真言密宗和尚的功勞了。她一向都極端深信真言密宗的祈求，可以獲得世間一切的現世利益，包括長壽和福祿治病在內，亦包括平安生產。

桂昌院的兒子綱吉，倒也算得是個孝子，他就位之後，也深信佛教真言密宗，他當然地寵信亮賢和尚，他不惜糜費鉅資，在江戶小石川建造一座規模很大的護國寺（江戶原是

德川氏的食邑首都，還政天皇後，從京都遷都至江戶，改名為東京），也為一位隆光和尙在神田錦町建造一座護持院，在那一段時期，真言密宗在日本大行其道，亮賢與隆光的排場氣焰，不可一世，令人側目。

德川第五代將軍綱吉不久大婚，生下一個獨生子德松，不幸因病夭折，桂昌院太君心疼孫兒之喪，日夕哀泣，無人能勸止，綱吉將軍素以孝稱，召取隆光等兩師入宮慰勸太君。

隆光和尙對桂昌院太君說：綱吉將軍無後，是因為前生作孽之報，今生應該愛護生物，不應妄殺。

隆光的話，倒也沒什麼不對，可是他加了一段：將軍生於成年，屬狗，應該特別愛護犬類。

桂昌院太君（當時都以封誥的什麼院稱呼，大約等於中國的什麼「宮」）當即轉告其子綱吉。

綱吉將軍乃下令全日本禁止殺生，他在一六八七年下令禁止人民拋棄垂死的動物，又禁止人民捕食魚類鳥類水族，違者重罰。日本自古以來，一般人民多以漁獵或耕種為生，日本人膳食以魚類水族為多，只有富貴人家才有肉類可吃。綱吉將軍的命令，從佛教戒殺觀點來判斷，也不算錯，可是他忽畧了人民的生活所需，而且徒知下禁令，不知勸善，不知勸教人民改善素食生活，而且他當時橫徵暴斂，供奉真言密宗的僧人萬餘人，享用過於王侯，佛教僧人，如此驕奢，已失佛教原意。引起人民反感，自不待言。

綱吉又下令特別珍視犬類，他設有專門的官吏，名為「犬目附」（巡狗官），在大街小巷，不作別事，專門巡迴，一發現有人虐待狗類，立即逮捕，送交衙門處罰。又下令，人民稱狗必須尊稱為「御犬殿」（狗先生狗閣下），不得無禮，規定狗可食肉食魚，人反而不准食肉食魚。又通令：狗若有病，必須用轎子抬去看獸醫（這一點倒很文明，頗有近代精神），狗必須住在錦帳緞墊，狗必須有僕人伺候，狗必須有錦衣……。

總之，綱吉的護狗命令，越下越多，到了擾民的地步，弄到人人不願養狗，以免動輒得咎獲罪被罰，人民紛紛偷偷拋棄家犬

，以致野狗遍地，成爲大患。

綱吉將軍遂又下令到處設立「犬屋」，專門收容野狗。根據紀錄，單是在大久保一地，就收養了四萬八千餘頭無家野犬，各處犬屋，養狗必須用米飯，肉類、魚類、甜醬、骨頭……一切費用，不用說也是由江戶政府向人民徵收，又向各藩屬索取，弄得民不聊生，當時都說：「做人還不如做狗，做人沒飯吃又得服苦役納苛稅，做狗錦衣「肉」食，好似封侯！」

這句話，拿來形容今天的西方社會，倒也十分貼切之至，在西方社會，狗兒貓兒真是比人貴重得多，西方人像美國加拿大英國，一天到晚鼓吹「人權」，却不先去給予國內的貧民生存的基本人權。如果你看到美加的貧民窟的真相，你真不敢相信是事實，那些貧苦無衣無食的慘象，這裏也不必多提了，總是還不如狗就是了。不久之前，紐約市一家食品市場捉到一個貧苦的老太婆偷東西，偷的是幾罐「狗食」罐頭，就問她，「爲什麼要偷「狗食」呢？「狗食」那麼便宜，你還不願意付錢嗎？不願付錢買狗食，養什麼狗呢？」

「我那裏是養狗呢？」老太婆回答。

「那你偷狗食做什麼用？」

「給我自己吃的」老太婆回答：「我已經三天沒東西吃了。」

「你的社會救濟金呢？養老金呢？」

「付房租付光了，」

誰相信？在黃金國度有這樣的事？假如不是美國電視報導出來，還特別介紹那位風燭殘年的老太婆的惡劣環境住所生活，連我也不敢相信是事實。

在舊金山的大市場街（他們叫孛結街），行人道上不到幾步就有破衣鶉結的黑人白人向你伸手乞討兩毫五。

可是狗兒無家可歸呢，就有人大動慈善之心，呼籲收留。就是這樣，人餓死沒人同情，狗兒失落無家可歸，反倒大人有人哀憐收容，美國的貓食狗食罐頭，真的烤得酥脆又香又

好的肉類，有一隻貓兒廣告，在電視上大唱：「我愛吃雞肝，我要吃鮪魚，我要吃雞肉……請立即送來！」

你若在公衆場合叱罵或輕打了你的狗，你的麻煩就來了，就算警伯不干涉，路人也紛紛罵你不人道，可是放着十數萬越南華裔難民在海上漂流餓死溺死，美加的人，爲什麼不能大放門戶收容呢？爲什麼只酌收三數千，算是點綴一下所謂「人道主義」？話又越扯越遠了，可是佛子心中真有說不出來的難過，難民之中或者難免有極少部份並非守法的良民，但是大多數都是良善的不幸的人哪。

在電視上看到，一位婦人揹着她的八十多歲老父，從勝邦號上下船上岸，那情景，慘似當年巴基斯坦大颱風大洪水，一位四五十歲的農夫，肩上揹着他九十多歲的母親在水中掙扎求生，看見這些情景，都叫人心酸落淚。這些東方人的孝心，在西方是很容易看到的了。

再回我們的日本故事，却說，綱吉將軍佞佛到了完全不理政務，只知禱佛求福求壽求子，他仍然無子，就以爲自己行善不夠，又不斷下令不准殺生，甚至於不准殺死虱子及蚊子，違者治罪，甚至侍候他的隨從也得具結不准殺死虱子。

有人臉上被蚊子咬，他一掌反拍把蚊子打死了，朋友看見他臉上有血，就替之用手巾擦淨。居然就有人出頭，告到將軍面前，綱吉將軍大怒，指責打死蚊子的人犯了「殺生」罪，竟判刑重責三百大板，旁觀爲之拭血者，知情不報，亦處以同罰。

歷史上說，甚至還有人因誤殺犬隻而被將軍判刑流放，甚至死刑的。綱吉信佛信到已經到了入魔的極端，這種信佛，不如他不信倒還好些罷。經他二三十年的統治，到他逝世爲止，日本被他弄得民不聊生，卒致荏苒遍地，出現所謂江戶浪人時代，論者常歸罪於佛教，其實佛教何罪？佞佛者其罪而已。

在世俗的社會，很多人去教堂做禮拜上廟燒香，有一部份是或多或少有些宗教信仰，有一部份是借着宗教的聚會來進行社交，追求其私人的利慾。有一種人是在教堂內或在寺廟內拜神拜佛之時，心是虔誠的，祈求平安、祈求福祉，把神佛看作是一種有

權有勢的豪門，只要向之崇拜結交，只要奉迎諂媚，就會獲得保祐無往不利，要金錢、要地位、要名、要利、都可以得到。這種人，一出了教堂或寺廟，行爲又是另外一回事了，他們在社會做盡昧良心的事，甚至於無惡不作，這種人，並不日本的綱吉將軍開始，也不局限於日本或任何一個地方，我們到處都可遇得到看得見，只是我們常常不禁懷疑，爲什麼這種僞善的人，反而得以享盡世間的富貴福祿，而那些篤信心善的人反而往往受盡世間的貧窮和困苦？

如果我們只看到浮世的物質生活權勢和情欲虛榮，就視爲是福祿，那就證明我們自己的心中仍然是貪圖這些世俗的「快樂」的。假如我們更深一層去看，我們就可以看見在這些世俗的所謂幸福的後面，隱藏有多少的禍患，坐在高位上的人的頭頂上，吊懸着多少把利劍，座下埋藏着多少炸藥，他們可有一天心安泰然的時候？他們可有片刻不提心吊胆？他們的肉食膏粱，只不過是把大量的動物屍毒吸收到體內促成體內更多的癌細胞生長而已，他們腦滿腸肥，可知血管內積滿了脂肪，滿附了血管內壁太多的胆固醇，使血管粥狀硬化，加速了高血壓，增加了心臟病猝發的可能性，也更容易中風——腦充血，到後來，就算富如曉斯，又何嘗帶得了一文去？歷代帝王將相，巨富豪門，又有誰曾經真正快樂過？更不要說他們今生的奢侈享受有多少是從作孽而來的，爲他們自己種下了生生世世輪迴，做猪做狗，做魚做畜，身受凌遲之苦，你以爲他們做了輪迴畜類真的完全失去了前生的憶

## 佛教並非消極避世

李芳蘭

念嗎？沒有，他們並沒有完全失去的，只是無法使人明白罷了。遇到偶然有可以溝通的人，他們的經歷就可以表達，假如我有功夫要記下這一類的畜類生生世世經歷，只怕一千萬字也寫不完的。不欠不負，不種惡因，在我看來，就是頂頂幸福。佛家所講的因果，是深入淺出的真理，是整個宇宙當中都真實的法則，沒有誰逃得了。若要不吃惡果，只有不去種惡因，這道理講來簡單，行之却不容易，或者只有從淡薄名利和不因口腹而殺生這一類的基本觀念開始罷。假如我們不戒絕惡因，那麼就算每天唸佛一億句，也是無用的，佛是覺悟，並非不分善惡的邪神，只要人家去諂媚他，他就庇祐的。

諂媚佛到像綱吉將軍，他的行爲却是完全違反佛教的，他的動機或者並非惡意，僅是他走上了極端，入了魔，但是那樣的做法，又怎可獲得佛的庇祐呢？

在第二次世界大戰期間，日本軍閥驅使日本人民參軍去侵略中國和南洋，從紀錄片上可以看到日本軍人出征之前，都有婦女爲他們唸佛，爲他們在街頭做什麼「千人針」，每一針代表一個人爲他們祈求佛的庇祐平安。事實證明，這樣的「千人針」有什麼用？出去屠殺他人的，從一開始就已經違反了佛陀的不殺生的教訓，又怎能得到佛的庇祐呢？這種走了樣的宗教信仰情形，無論在哪一個宗教都有，真是人類的不幸，宗教到此已經被野心家利用作爲工具了。從十字軍東征，到最近在非洲發生的基督教徒與伊斯蘭教徒互相仇殺數萬人，又是極端的後果，也是彼此種下惡因的惡果，人類到什麼時候方能開始認識佛教的因果學說呢？

「……希望引起社會人士注意，知道佛教是社會一份子

，亦是關心社會，有積極的作用，服務人群，並非消極避世……」上面的話，是香港佛教會常務董事慈祥法師，獲英女皇M·B·E·勳銜，佛教衆信、大德設齋宴慶賀時，慈祥法師致詞中的



片段。

我佛慈悲，以普度眾生為己任，眾生疾苦，因惡業而墮地獄，還要想盡辦法去度化。

地藏王菩薩說：「我不入地獄，誰入地獄？」更堅決誓願：「地獄不空，誓不成佛！」

諸佛菩薩，是多麼積極地上天入地，把那些浸沉苦海打入地獄的迷茫眾生，渡登彼岸，自地獄超昇極樂世界。

信佛的徒眾，不應只顧自己修持，而忘了引援救助沉淪苦海的眾生。佛教徒，其實身兼重任；那是自己摒除貪、瞋、癡一切雜念，靜心清修、禮佛、讀經外，還須以悲憫情懷，為社會服務，匡正社會風氣，化乖戾為祥和，積極參與社會的各種艱苦工作，應該入世苦修，並非獨善其身地修持，是兼善眾底感化度人：「若能勸得一人虔心皈依三寶者，其功德勝如以七寶布施三千大千世界一切眾生，何以故？能救人慧命，續佛種故，究竟成佛故。」因此，度化功德，才更能縮短飛昇西方極樂的距離！

## 二

為什麼整個社會擾攘不安，動亂不定，國與國爭，民與民鬥？一片槍炮屠殺聲裏，夾雜着悽愴哀號，而且搶奪強暴頻繁，無休無止！

是因爲貪念熾旺，慾壑難填，致挺而走險，最主要的：他們失却良知，沒有親近佛法，如果他們禮佛、信佛、誦經，必能大徹大悟，知道一切是「空」，便不會醉生夢死地想方設法聚財、好色、致貪一夕歡，承受永墮地獄苦果。

## 三

現在的佛教領袖們，都有一致的看法，把過去在深山潛修，改爲積極參與社會工作，像香港佛教會常務董事慈祥法師，必定作了很多救助貧病，教育信眾，對社會治安與秩序的改善，良知良能的培育，使邪惡化爲純善，暴戾轉祥和，

才獲英女王的殊榮！又內明書院、劉金龍中學校監洗塵法師，創立內明小學、能仁書院、及香港英文書院……，不僅積極弘揚佛法，團結僧眾，更着眼百年樹人的教育事業，使青年子弟，在佛法薰陶下受教，遠離邪惡魔道，對紊亂的社會問題，作了治本的規範。這種入世苦修，興辦教育與社會福利的艱苦工作，自然贏得港九紳商界、教育界、文化界，以及各校師生家長的讚佩，而爲洗塵法師慶祝六十大壽，他們是崇慕洗塵法師教化人群造福社會的衛道精神，而深致敬忱！

## 四

台灣台北市華嚴蓮社的蘭亭法師，爲紀念智光老法師，創辦智光商職有年，以佛陀慈悲爲懷，救世濟人的校訓，作育英才，那兒歷屆畢業生，或升學，或就職，表現均極優異。在蘭亭法師的策劃下，華嚴蓮社的同修，都積極致力社會福利工作，如義診就醫，接濟貧困，協助無力升學青年，處處廣結善緣，弘揚佛法。

嘉義縣天龍寺會光法師，更是變賣俗家產業，向親友借貸，籌措百萬元巨款，創辦幼稚園，在處理寺內事務，禮佛誦經之餘，必去幼稚園協助老師保姆，照料小朋友。惠光法師，以我佛慈悲的心情，作百年樹人的基礎工作，更進行成立「兒童扶助中心」，協助嘉義地區，家境困難，或家庭變故，無法就讀國小，國中，高中者，擬扶助他們的生活，使完成學業。這便是「眾生無邊誓願度」的苦修精神！

## 五

在美國西海岸弘法的宣化法師，更有十八大願，每一大願都表示：「若有一未成佛時，我誓不取正覺。」其中一項：「願分靈無數，普入一切不信佛法眾生心，令其改惡向善，悔過自新，皈依三寶，究竟作佛。」宣化法師的宏願：是天下眾生成佛升天，因此，他創辦法界大學，使受了佛教教育的莘莘學子，都能潛修實踐，利益眾生，宣揚佛法，而明心見性。

只要進入萬佛城範圍內，便有一種莊嚴肅穆的氣氛，籠罩整個校園，雖是洋房，但隱於古木叢林，藍天白雲中，諸佛菩薩寺廟，以及教室、化驗室、圖書館，總令朝拜的信眾，神清氣爽，俗慮頓消，油然升起強烈禮佛誦經的意念。

萬佛城中的比丘、比丘尼，多為美籍學士、碩士、博士，他們年青壯結，學識淵博，虔誠篤信，把艱深的中文、梵文經典譯成英文，作了溝通中西佛法的橋樑，他們恪遵佛制，實行日中一食。除了潛心苦修外，更兼法界大學的教務與校務。

校園裏瀰漫了蓬勃的朝氣，却又淨化身心，是進修、學習、研究的好地方；也是泛濫西方底各形各色的頹廢、懶散、嬉皮士、同性戀、不孝父母、不敬師長的治療特區，而佛教經典，便是治病的特效藥！無怪墨西哥總統、西班牙元首、泰國國王，都願意出任法界大學的名譽校長了，因這種重視人格，提倡道德倫理教學的獨特風格，為全世界所缺乏的佛教哲學校訓，必能對抗人慾橫流，道德淪亡，而挽救毀滅人類精神、靈魂的浩劫，以實現世界永久和平的崇高理想，如果在法界大學受教的學生，散佈全世界，弘揚佛法，教化四眾，必能發揚光大佛教！

## 六

以西方人感化西方人，年青人度化年青人，當結無邊善果！相信不久的將來，那些嗜殺組織的成員，必定放下屠刀，那些製造戰亂，侵略弱國的主政者，也必豁然領悟「四大皆空」的意義，因為到頭來，無法帶走分毫而長辭人世；那具臭皮囊一樣腐爛而白骨森森，明白了究竟，自會神智清明，善念立生，化干戈為玉帛，共同締造世界的永久和平，那才是苦海無邊，回頭是岸！

這一切……未來和平的實現，眼前的暴戾殺戮，姦淫擄搶的消失，都是佛教領袖比丘，比丘尼，大德潛修，弘法，度化種種功德所結的善果！

## 聖印法師三種新書徵求預約

聖印法師傑著：「佛教概論」

本書為法師留學日本佛教大學，研學佛法之心得，亦近年來唯一精心之傑作。全書內容包含佛教思想的源流、釋尊成道、佛教的傳播與分派、佛教的經典、佛教的世界觀、佛教的因果觀、原始佛教、無我思想、佛教教理的解說、教判、佛性論、修道論等。極具嚴密之組織系統，灌輸正確之佛教概論。學佛者，得此一冊，對佛教整個內容、佛法真理，自然有深刻的認識，而步入佛教之堂奧。尤其佛學院以之為佛學課材，允稱適宜。本書以二十五開高級書紙精印，都十三萬字三百頁，定價精裝一五〇元，平裝一〇〇元，預約精裝一二〇元，平裝八〇元。

「在家菩薩戒本講話」

聖印法師為紹隆正法，歷屆傳授在家菩薩戒，在慈明寺、萬佛寺或受請擔任戒師，向在家受戒者所講。

曾在慈聲月刊連載，深得讀者喜愛。讀者自各地紛紛來函催促早日出版。本書內容告訴在家學佛應學應行之方針，並供給在家學佛者易於研讀戒之精義所在，係一部難得之通俗講解寶典。

該書定價八十元預約僅收六十元。

「聖印法師演講集」

本書為聖印法師二十多年來在電台及應各大專院校佛學講座，及赴各地機關、監獄、人民團體弘法，從很多演講稿中精選出一部份，加上最近中部四縣市團結自強弘法大會演講稿，慈明寺精進佛七開示等彙集成篇。

全書都二十五萬字左右，達五百餘頁。以高級印書紙精印，封面設計典雅。說解清析，旁徵博引，深入淺出，發人深省。可供一般佈教之參考，是入佛門的指南。定價精裝二〇〇元，平裝一五〇元，預約精裝一六〇元，平裝一二〇元。

敬請利用郵政劃撥「中字二〇四〇六」帳號匯款。

慈明雜誌社敬啟



# 第九屆剃度傳法大會 逾百六拾名男女參加

香港佛教僧伽聯合會主辦一年一度的「剃度傳法大會」，七月廿二日上午十時半在新界藍地妙法寺萬佛寶殿舉行。來自加拿大、法國、菲律賓及本港的共一百六十多名男女，虔心向佛，接受剃度作長期及短期出家儀式，利用這暑假期中，潛心淨化一星期。主持剃度儀式者為方丈洗塵法師及得戒和尚覺光法師。

該會舉辦剃度法會今年是第九屆，參加人數一年比一年多，今屆增至一百六十多人，他們昨天穿上袈裟，把三千煩惱絲剃掉（短期出家不用落髮），依佛教化作為期七天的修行，許多家長及親友們均前往該寺參觀剃度儀式。受戒的一百六十多名男女中，有七十高齡老翁，也有十來歲的黃毛童子。

據洗塵法師表示：當前道德淪亡，邪風滋長，罪惡暴行瀰漫社會，兇案頻有所聞，若要重整道德，撲滅罪行，必須先從「正人心、息邪說」做起，最根本最有效的方法，是依佛教法，竭化人心。短期出家，正是化導群生，淨正人心，有潛移默化之功，因每人經過七天出家生活，受了嚴格的宗教訓練，思想與行為受佛法薰陶，一定發生變化，奉行善道，因此剃度出家與社會秩序極有關連，多一個出家人，社會上就



多一分安定力量。

法師又說：出家所積的功德，可以迴向先人，為自己報答父母養育恩德，而一般佛教徒，總喜歡為自己的父母誦經延生，也喜歡為自己死去的父母做法事，可惜他們不知出家的效果比一切都大，所謂「一子出家，七祖昇天」，因此，剃度傳法大會，實有提倡孝道，復興倫理的深長意義。

他又說：短期出家剃度，可以引導佛教徒獻身佛教，作長期出家的階梯，在今日「僧伽荒」的時候，提倡短期出家，將可吸引同道。獻身佛門，消除在家、出家二眾隔閡，從而培養敬重僧人的正確態度。

在百六十名長、短期剃度者中，有來自加拿大的卡技利大學應屆工學士龍天翼居士，法國巴黎大學的劉楚華，兩人現均攻讀博士。龍居士前曾在香港從事教育文化工作，此次伴陳若蘭女士由加返港，參加八關齋戒短期出家，此外又有毛里求斯僑領林孔登，美聯社記者鄭

成祖，菲律賓信願寺瑞今大德高足無心窟主，佛教素食專家妙香林東主陳輔智，鄭中鈞夫人黃常茂居士，均參加短期出家受戒。參加短期出家男女，於廿一日入寺報到，廿二日開始，每天

凌晨四時半起床，五時早課，六時早粥，七時至八時習儀，受沙彌戒，供佛，午齋，過律，禮佛開示。審戒懺悔，授比丘戒，通啓請戒，開示苦行，正受苦薩戒，開示法要，晚課，養息。直至七月廿八日教掛單及告誡，給牒，巡察，出堂。午齋後捨戒，功德圓滿離寺返家。

昨日的剃度儀式，先由覺光法師，洗塵法師上座開示，經過一番誦經後，輪流交替爲各受戒者沾水剃髮、上供，儀式莊嚴隆重。

主持剃度傳法的法師尚有水惺、寶燈、超塵、圓智、智開、金山、智梵、妙蓮、萬心、廣普、融靈、暢懷、海慧、修智、果通、弘演、見仁、果德、印堅、慧光、寬一。

爲響應今屆短期出家法事進行，恆生銀行董事長何善衡夫人李寬德居士，鄭中鈞夫人，妙法寺、妙法精舍衆居士，均各供如意大齋一堂。

## 能仁籌劃三期建校

### 師生踴躍認募經費

#### 謝師宴即席認募近二百萬元

能仁書院大專部第七屆畢業生，七月一日假美麗華酒店妙香林設宴謝師，到董事、教授、畢業生等共百餘人。董事長洗塵法師，副院長白志忠教授先後致詞，除對畢業同學剴切勉勵外，對學校之發展計劃亦有所透露。

洗塵法師稱：能仁由十年前租賃課室，艱苦創立，以迄今日擁有校舍兩座，算已稍有成就。過去六屆畢業同學，升學者咸能進入蜚聲國際之學府深造，就業者亦深受各界歡迎，凡此成果內賴董事、師生之合作與努力，外獲教育當局之領導及佛教四衆之護持，以有今日。全體董事，全體師生合作無間，即爲「能仁精神」之所繫，憑此精神，足以克服任何困難，創造更美好之前景。本人在此強調一聲，能仁是董事諸公、教職員，和同學們共有的事業，也是社會大眾的事業，其成其敗，與每一位都息息相關

，對整個社會亦有深切影響。法師繼稱：本校當前最迫切需要的，厥唯興建第三期校舍，以便發展中再求發展，進步中再求進步！董事會前此擬議建校經費預算，現已不切實際，照目前物價指數估計，應增至一千萬，方可成事。本人希望在座各位大發宏願，各盡其力，即日起展開建校經費籌募運動。詞畢，隨當家宣佈代表董事會先捐出壹百萬元，繼有佛學系主任釋超塵法師響應捐獻十萬元，藝術系主任李語詩教授表示負責認募十萬元，白副院長十一萬元，畢業生李炳坤、陳淑信、盧笑芳等本愛護母校熱誠，共同負責認募十一萬元，連同董事釋定因法師前此慨捐供該校開辦研究所用之五十萬元，總數已通二百萬元之額。洗塵法師最後稱：各董事、各教授、各同學對建校一事，響應熱烈，真正做到三位一體，共同爲辦好學校、發展學校而作出無私的貢獻，實屬難能可貴，規望第三期建校計劃，必不難實現！

## 能仁書院大專各系

### 定期接受入學申請

能仁書院係香港佛教僧伽聯合會爲應事實需求，以滿足有志深造之青年，於十年前創設之大專學院，保持一貫之四年大學體制，師資優良，教學認真，分日、夜兩部上課。該院目前設有佛學、哲學、文史、英文、藝術、社教、社工、工管、會銀及土木工程等十個學系。先後六屆畢業生分赴海外各著名大學繼續深造者，均有超卓之成績，而在本港從事文教工商各業者，亦深受各界歡迎。又該院大學預科中大班分設文、理組，歷年參加中大入學試成績，均能保持一定之水準。

新學年即將開始，該院連日疊接各方函電詢問有關一九七九至八〇年度招生事宜，頃據該院招生委員會發言人稱：大專部各學系定七月九日開始接受申請，報考一年級新生其資格規定：凡中英文中學會考五科（包括中英文）及格，並經修完中六或英中文課程者，均得報名，入學試日期定八月十一日。二、三年級插班生則憑認可之原校成績表及轉學書，即可報名。至於該院招收預科中大班文、理組及港大班文組新生日期，應俟本年度中學會考放榜後始行接受申請，入學資格循向例須在第一次考試中有五科（包括中英文）以上及格並有二科C級以上，或五科總積點在十九點以下者，方予接受。

# 道源長老來港佈教

我國佛教大德，台灣基隆海會寺住持道源老法師，十四日來港訪問，並乘便作佈教工作。

香港佛教人士以道老八十高齡，冒暑來港弘法，咸表敬佩與振奮，昨前往機場迎迓者有永惺、金山、智開、暢懷、等慈、及意昭等法師，仁常等尼師及男女居士百餘人。

道老卓錫於九龍界限街中華佛教圖書館，日來已分別訪晤諸山長老，並定星期二日晚起，在佛教圖書館開講「菩薩行願品」，預定一連兩週，每晚由七時半至九時。

稍後道老將應大埔半春園之邀，主持開光儀式及講經。隨後將在菩提學會，佛經流通處等道場弘法。

道老法緣甚盛，港九居民皈依其座下者數以千計。

## 台慈明寺廿週年

### 啓建萬佛在家戒會通告

敬啟者：本寺開山二十週年紀念暨宣揚佛教，弘傳正法，樹立戒幢；紹隆佛種，是以啟建護國萬佛在家五戒菩薩戒法會，業經中佛會68聖秘字〇一九〇號函准予備查在案。凡有志求淨戒者，請自即日起報名，以便準備縵衣。謹將傳戒事項列舉如次：

一、戒壇三師：得戒和尚聖印大法師，羯磨和尚悟明老法師，教授和尚真華老法師。開堂和尚淨心大法師。

二、傳戒日期：自農曆九月十日至十一月十五日止，七天。

三、報名手續：自即日起至農曆八月二十六日止。備有報名單（函索即寄）。

四、戒費：免繳並贈每人一件縵衣結緣。

慈明寺地址：台中市南區合作街一〇九號

電話：二二五三一九

郵政劃撥：中字「二〇四〇六」慈明寺帳號

## 華嚴專宗學院首屆畢業

台北市佛教名刹——華嚴蓮社所創辦的華嚴專宗學院，以宏揚華嚴一乘佛教，培養專業宏法人材，淨化社會人心，建設人間淨土為宗旨。也跟一般大專學校，以四年為期，學生成績採學分制，所授課程除佛教有關經論外，並有中國近代史、哲學概論、國父思想及國文、英文、日文等課程，聘請學者專家任教。該學院於七月一日上午十時假華嚴蓮社最吉祥殿舉行首屆畢業典禮，由院長成一大和尚親自主持，應邀蒞臨觀禮有各地寺院的諸山長老暨學生家長及政府首長，樂觀、悟明、真華、了中、淨良、妙然、雲霞、蓮航、廣元、顯明、妙蓮、妙廣、泰安、今能、信定、慧哲等法師，周邦道、董正之、莫漢雲、鄭森榮、沈雅利、沈佛生、孔憲岐、朱斐、樂崇輝、張少齊、張廷榮、李睿、吳居徹、李世傑、王鳳德、王培基、林如瓊、郝慧悅、姜月仙、雷余觀翔、張周華雲、張如雲、張若虛、劉修橋、金忠烈、謝觀秋、張正揮、邱弘文、邱和成、童慧濯、祁蘭芳、王惠民、楊淨峻、倪淨芳、馬光珠等居士總二百餘人，監察院余院長、內政部邱部長、居司長、中央社工會蕭主任等均曾題詞致賀。

該院正續招新生，有志求法之女象青年，凡高中、高商畢業或初級佛學院畢業者，均可報名投考。

## 鳳山佛教蓮社精進佛七

台灣鳳山佛教蓮社於國曆三月廿九日舉行清明報恩精進佛七，這是有精進佛七以來第一次舉行，原擬只收六十名，結果報到的共七十五人，大部份是青年公教人員，正逢春假期間有十幾位大專青年也來參加，其中年齡最大的吳傳鐘老太太，她每天兩點就起來拜佛，每天不少一枝香，還每天拜兩千多拜。拜佛超過兩萬拜的有七人，比丘若文師拜兩萬七千六百多拜。拜佛超過一萬拜以上有三十八人，大家每天大聲念佛，真是人有誠心佛有感應，因此這一佛七感應很多。

淨宗師祖印光大師說：「人有一份誠心就有一份感應，有十分誠心就有十分感應。」這是一次最成功的報恩精進佛七。主七和尚佛七期間每天九枝香三次開示，語重心長，以身作則領導大家精進，上人設法繫念佛事超度各人堂上歷代宗親，同生淨土。

## 佛光山中國佛學院專修部招生

- 一、宗旨：(一)爲造就佛教專門人才，以從事佛教教育、文化、慈善之事業。住持佛教，宣揚佛法，以促進人類安樂與福祉。(二)爲便利工作繁忙人士學佛，在短期內，對各科經典及修持方法，奠定基礎，以便更進一步之研究。
- 二、淨土學科收二十名，凡十八歲至三十五歲未婚之青年女衆，不論出家在家，男衆限役畢之出家衆，高級佛學院畢業或同等學歷，高中畢業或同等學歷者，均可報考。
- 三、報名日期：即日起至國曆七月底止。報名地點：高雄縣大樹鄉佛光山中國佛敎研究院本校。
- 四、填寫報名單(函索即寄)，最近二寸半身照片二張，戶籍謄本一份。
- 五、考試日期：國曆八月十二日。地點：如報名地點。科目：國文、一般佛學常識、口試。
- 六、全程教育爲八個學期，每學期三個月，每學期成績及格者，發給結業證書，修滿八學期，憑發畢業證書。
- 七、學雜費全免。伙食費每學期二千元由學院供給，如中途退學，由學生自行負擔。
- 八、錄取者個別通知。報到及開學日期另行通知。

## 高雄普門中學暨附設補校招生

- 招收：(一)初中：初二、初三插班生若干名，男女兼收。
- (二)高中：高中二班，男女兼收。
- (三)高職：1 觀光事業科一年級一班，二年級插班生若干名。男女兼收。
- 2 幼兒保育科一年級一班，二年級插班生若干名。限招女生。
- 3 綜合家政科一年級二班，限招女生。
- (四)補校：1 普通科高級、中級一年級各二班，男女兼收(夜間上課)。
- 2 幼兒保育科一年級一班，限招女生。(夜間上課)

報名：高雄縣大樹鄉佛光山本校。電話：大坑一五〇、二五〇

時間：初中：七月十日——七月十五日。

高中、高職：七月二十五日——八月七日。

補校：八月十日——八月十六日。

考試時間：初中插班生：七月十六日。

高中、高職新生：八月十一日。

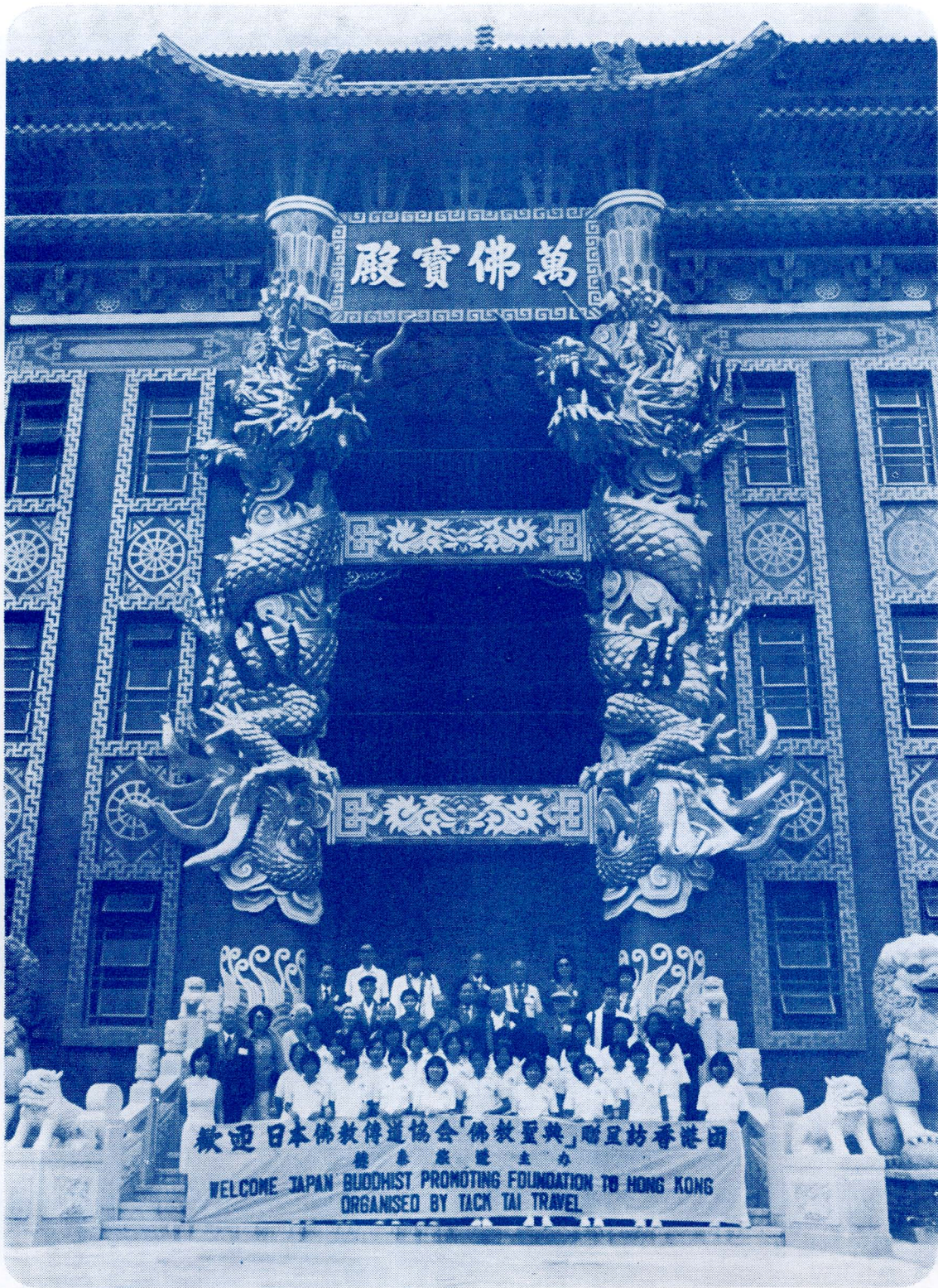
高中、高職插班生：八月十九日。

補校：八月十九日。

本校規定：本校學生一律住校。

## 東方佛學院高、初級班聯合招生

- 一、宗旨：①培植佛教中住持佛法、宣揚佛法之人才，導正風俗，促進社會大眾安樂與福祉。②以彈性時間培養勤學苦讀之學風及自發自學之精神，以適應有志青年入學就讀爲方便。
  - 二、①高級班二十名：凡十八歲至三十歲，初級佛學院畢業或同等學歷，國中畢業或同等學歷未婚之青年女衆，不限出家、在家，男衆僅限出家衆。②初級班二十名：凡十六歲至廿八歲，國小畢業，有志學佛之女性青年。
  - 三、報名日期：即日起至國曆七月底止。地點：高雄縣大樹鄉佛光山本院
  - 四、手續：填寫報名單(函索即寄)。最近二寸半身照二張。戶口謄本一份。
  - 五、考試日期：國曆八月十二日。地點：本院。科目：不另行考試，但須口試及繳自傳一篇，經審查合格，通知入學。
  - 六、修業期間：①高級班修業三年，經考試合格，得進入中國佛敎研究院專修部就讀。②初級班修業二年，經考試合格，得進入高級班就讀。
  - 七、學雜費全免。伙食費每學期二千元，由學院供給，如中途退學，由學生自行負擔。
  - 八、錄取者個別通知。報到及開學日期，另行通知。
- 附則：本山附設普門中學，辦有補校、夜校，凡就讀本山高初級班，有志學習，社會學科者，可報名就讀，辦法另訂。



△ 日本佛教傳道協會「佛教聖典」贈呈訪港團，一行二十餘人由團長雲藤義道先生率領下，於六月中旬訪問香港妙法寺，與住持洗塵法師合攝於新建之萬佛寶殿前。



▲日本京都南禪寺庭園景色。