

人生

第十卷◆第四期

中華民國四十七年四月十日出版

HUMAN LIFE MAGAZINE



參加歡迎竺摩法師抵台之弘法之西方佛教會長與特美
籍傳教師慧禪為中、竺摩法師為左、慧泉為右、印祖等法師合影

• 目 要 •

聲援火山碧雲寺
從人生的痛苦到人性的昇華
印度梵書時代以後的哲學
正說
慧遠
寶島旅行記

醒世將軍
圖 明
鄭 混 仁
彭 楚 珩
文 珠

人生雜誌社發行

聲援火山碧雲寺

臺南縣東山鄉鄉民觀火火山碧雲寺權利，已非一日，經年糾纏，至今未能依法解決。我們對彼等糾紛，誰是誰非，不欲加以批評。然以該鄉鄉民不循法律途徑求得合理解決，竟以野蠻的手段，一再入寺滋擾，毆打僧尼，搗毀佛像，法物等情，不法已極。茲據該寺報告：

一、四十六年八月十四日曾上山滋擾，今年二月內竟結夥流四次上山滋擾，打傷僧尼十二名。

二、本年三月九日，又結夥流廿餘人上山，實施第五次滋擾，凡遇僧尼悉施械毆，結果比丘尼玉定等十一名受傷，並搗毀佛像等。(詳情見後)

我們想不到，在自由中國今日，還有這種不法之徒，竟敢結夥滋擾，毆打僧尼，這不僅侮辱佛教，且給當地警政機關一有力之諷刺。火山碧雲寺係佛教名勝道場，近列於國際觀光地區，中外觀瞻所繫，政府應予切實的保障，絕不能聽任少數流氓任意滋擾。至該寺住持人選稱職與否，此係該寺內部事件，自有其屬教會及當地政府，按照監督寺廟條例監督之，信案不得藉口干涉，甚至意圖圖佔。總統在四十二年五月公佈：殘害人罪治罪條例。意在保障人群基本權利。該條例第二條規定：意圖全部或一部消滅某一民族種族宗教之團體而有左列行為之一者，為殘害人罪，處以死刑，無期徒刑，或七年以上有期徒刑。

一、殺害團體份子者，二、使該團體之份子遭受身體上或精神上嚴重傷害者。……(六)用其他陰謀方法，破壞其團體足以使其消滅者。……根據殘害人罪治罪條例，東山鄉與昆山等流氓行為：不獨欲殺害碧雲寺僧尼，使該寺全體僧尼在精神遭受嚴重傷害，且確具有陰謀，意圖消滅佛教道場，用意極為明顯。

沒有人敢出來主持正義，尤其是當地教會，好像也屈服在惡勢力之下，誰也不敢說個否字，讓佛教名勝道場，聽人破壞，僧尼被人侮辱。教會的責任，不在保護寺廟財產及僧尼生命，今寺廟權利被人剝削，僧尼一再被人侮辱，佛教會置若罔聞；試問我們要教會幹什麼？教會如此，其他更不必談。大家都抱定隔岸觀火的態度，這是佛教的恥辱，佛教怎能不受人侮辱！

我要特別敬告的同道們，火山碧雲寺的事，我們切不要把他視為該一寺的事，這是整個佛教的大事。假使該寺，這次敵不過當地惡勢力，今後整個臺灣佛教寺廟，每一個寺廟，都會發生類似碧雲寺事件；甚至都會被惡勢力侵佔已有。所以我們要有唇亡齒寒的警覺。我們最後的呼籲：

一、呼籲全省佛教寺院一致團結，以精神與物質支援碧雲寺。

二、呼籲佛教會請求政府依憲法第一百六十六條切實保護名勝古蹟道場。

三、請求司法機關依刑法第二百四十六條及殘害人罪治罪條例第二條之規定，處以吳昆山等應得之徒刑。

四、呼籲佛教界與學界主持正義維護佛教道場，發揮輿論力量。(茲將碧雲寺致本雜誌公文附後)

受文者：人生雜誌社

(一) 本寺前過去去年八月十日，本年二月十二日，二月十八日，及二月二十四日，四次流氓結夥滋擾，歷詳(47)丑養及(47)寅冬兩文，計邀鑒察。

(二) 四十七年三月九日下午二時許，流氓吳昆山等二十餘人蜂擁入寺，實施第五次滋擾山寺，(見(47)寅冬呼籲)凡遇僧尼，悉施械毆，撲傷倒地，仍繼續毆打，雖幸報警馳救，業計重傷比丘尼：玉定、上妙、張定、寶妙、蓮妙、何定、水妙、詮定、味妙、如妙、寶琴等查拾壹名，並搗毀殿宇

佛像經香法器什物甚多，目無法紀，達於極點。

現在傷害各人，均經臺南縣立醫院分別診斷給證，悉心醫療中，其間受傷最重者一名，較重者六名，次重者四名，且均內傷重於外傷，足證流氓於行兇時，確具預謀。案經臺南縣白河警察分局偵辦，據聞已捕獲兇手三名，餘尚在逃緝中。並悉本年二月二十四日來寺行兇之流氓張春福等七名，亦均繼續參加，且肇事前後，均有公訴被告李瑞西及楊增魁邱清玉(聞亦某項登記嫌疑)等出現到寺。

(三) 本寺宿為省境名勝，乃國際觀光風景區域，迭蒙總統駐蹕，但地距仙草埔派出所三公里半，距關子嶺分駐所亦四公里，雖每日香客遊人數以千計，奈因僻處山頂，最近迭遭流氓襲擊，治安堪虞，本寺滋擾後，臨派駐警員二位，維持秩序，人心稍定，三月十一日警員撤退，寺內僧尼目睹生命毫無保障，相率倉皇辭廟，勢將走避星散，行見莊嚴佛地，淒若鬼域。

(四) 竊維本寺創建迄今二百餘年，歷為僧尼「募建」寺廟，自應遵照監督寺廟條例，格奉功令，況本寺與洪添龍等既迭調解無效，現正依法訴訟，該洪添龍現充鄉長職務，應知法律之前人人平等，豈可一再夥由流氓連環施暴，自蹈刑章，危害地方治安，而侵損寺廟公衆安全，尤為至鉅。

(五) 本件現階段，對方罪行昭彰，犯意顯明，乘早逾越寺廟訴訟範圍，不容混作一談，此乃流氓結夥大幫，橫行國際觀光區域，四十七年二月二十四日傷害僧尼十二名，及四十七年三月九日重傷僧尼十一名之危害地方治安嚴重事件，亦為國民生命安全之保護問題，相應報請鑒察，敬懇迅賜：

(甲) 飭知有關方面，切實督察法令。

(乙) 澈查連環肇事主使及唆使人犯，取締流氓橫行。

(丙) 確保地方治安，在寺內設置警察駐在所。

(丁) 依法懲辦結夥行兇主從罪犯。

(六) 屏營待命，謹候 裁示祇遵。

關子嶺火山碧雲寺住持釋明淨管理人盧緣暨全體寺衆合十(47)寅寅

單位，隨時都準備着向外發展，擴充自己的地盤（如雅典與斯巴達）。當然，要想擴充，就不能避免戰爭，要戰爭，就不能沒有戰爭的方法和手段，所以奠定了西方思想向外追求的科學基礎。然而，戰爭是殘酷的也是痛苦的，因此而有古希臘的大哲聖人出現了（蘇格拉底曾經從過軍作過戰），可是他們的民族性，限制了他們的思想家，故到亞里斯多德的學說出現，還是着重於市府政治的研討。再說到基督教的出現，儘管耶穌是個標榜原始罪惡與強調原始罪惡的人，但他不能否認，他之所以要反對猶太教，是爲了猶太教義的狹窄與殘忍，虛偽與自私，故他極力提倡博愛，即使耶穌並沒有完全擺脫猶太教義「舊約」聖經的桎梏，但他却有着一種這樣的努力；其於耶穌之要宣揚他所謂「神愛世人」的「福音」，乃是爲了當時的政府以及當時人的嗜殺好鬥，人命沒有保障，人權毫無尊嚴，如中國人所傳「君要臣死，臣不敢不死；君要臣活，臣不得不活。」很像今日鐵幕中的人民，失却了生與死的自由，沒有理由不問理由的暴政，在促成耶穌的悲心，這種悲心，不但培養了他在「獨懷地」殉道的精神，同時也博得了後世人們的同情。直到經過一千三百多年，又因爲基督教會變成了羅馬政府的樞母，教會的勢力佔據了整個的歐洲大陸，教會內部腐敗，教會對外黑暗，形成了專制暴虐，人民沒有了思想與行爲的自由，因此便有一「文藝復興」的偉大先鋒，意大利人伯臘克（一三〇四——一三七四）的出現。接着來的便是新教改革運動的開始，有一位名叫威克里夫（John Wyclif 一三三〇——一三八四年）的英國神甫，曾以公開的言行，來攻擊若干天主教的教義與實施方法。跟着進行的人，便是聞名後世的日耳曼人，路德·馬丁（Martin Luther）一四八三——一五六六年）及法蘭西人，賈爾文·約翰（John Calvin 一五〇九——一五六四年），自從接二連三的文藝復興與宗教改革的時代思潮之後，西方人的政治意識（民主自由），也就連帶着活躍起來了，例如孟德斯鳩（一六八九——

一七五五）的學說對於英國政治及美國聯邦政治的影響，伏爾泰及盧騷的思想，對於法國革命的影響更甚：由於宗教政治的過度壓迫人民，過度沒收人民的自由，才會引起各種思想的革命——科學，以及人文主義的抬頭。這些種種的事實，無不說明了痛苦的刺激，促成了智慧果實的成熟。不過筆者願在這裡附帶說明，今日共產主義之危害着整個的世界，正因為西方文化的矯枉過正：在文藝復興之後，證實了宗教（基督）的教義與科學的事實脫了節，由於科學的目的，揚棄了宗教的精神，便是馬克思唯物辯證法與歷史唯物論，產生的基本因素。

我們再將視線拉回東方來看。先說印度，印度與中國，並為東方世界的文明古國，不過印度也跟西方民族一樣，他們先民的政治生活與思想運動，多半是以宗教的信仰，作為發展的重心，這和我們的中華民族，是一個最顯著的不同點。比如約在西元前第六世紀之間，因為印度社會中，以祭司為主婆羅門教，僧侶腐敗墮落，階級等差不平，人民沒有自由的權利，失去一對婆羅門的宗教信仰，才有摩訶毘盧（Mahavira）起來樹立耆那教，又有釋迦牟尼（Sakya Muni）西元前五七七—四八六年）創建了偉大的佛教；到西元第十五世紀時，又因為回教徒侵入印度以來，由於宗教信仰的不同，回教徒與印度教徒（即舊日的婆羅門教）之間，常常發生不愉快的流血事件，故有難能教主（Guru Nanak 一四六九年——）出來融會回教與印度教的教義，創立了錫克教，到了近代，因為感於民族自主的需要，乃有聖雄甘地，負責印度國民大會黨的領導，趕走了統治印度達一百五十多年的英國人。再說我國呢？如果沒有周末的天下大亂，群雄割據，生靈塗炭，人命岌岌不可終日，決不會有大思想家孔聖人的出現，餘如老子主張無為，莊子歌頌逍遙，楊朱的爲我（楊子說：人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。）黑子的兼愛（曾說：視人之父若己父。）以及孟軻講性善，荀卿曰性惡等等。他們的思想雖然各有出入，彼此的宗旨，

皆是並無差別，他們都能抱著「以天下爲己任」的態度，貢獻出自己的思想，以期挽救時局於倒懸，使得人民得到長期的休養生息，永遠地和平共存。再往下推，到了魏晉南北朝的中間，又因爲國內盜賊四起，政權你爭我奪，政治四分五裂，儒家的思想，對於社會人心失去了主宰或維繫的力量，於是佛教的大德高僧，相繼而出，如東晉釋道安，廬山釋慧遠，史家每稱釋道安是中國佛教開始成熟的代表，釋慧遠是中國佛教繼續發展的開始。所以當時的碩學大儒，很多是這兩位高僧的學生，或者是這兩位高僧的好友。到了近代，如果不是滿清政府的懦弱無能，引來東西列強的蠶食鯨吞，當也不可能形成中山先生三民主義的國民革命。

從這些歷史的引證，我們就不難瞭解，與其說佛法的「苦」字是歷史的預言，倒不如說，歷史的定律，為佛法的真理作了義務的註訓。說到這裡，我們可以解答部份的問題了，佛教講苦，尤其主張離苦得樂，但是人類的未來，或者說是我們的遠景，應該有着兩個不同的方向，作着永無休止的邁進與下墮。向美向善是邁進，向醜向惡是下墮；個人人性的昇華與宇宙現象的美化是邁進，個人人格的腐朽與社會道德的惡化是下墮。一般人總以為佛法是側重於個人人性的昇華，而忽略了整個人類社會的美化，其實那是錯的。佛陀是透視到了人類乃至一切衆生的習性或墮性，好像牛馬一樣，有了鞭策的痛苦，便拼着老命向前奔馳，離開了痛苦的鞭策，我們就很容易放棄了更美更善的理想，沉溺於目前有限的安樂之中，可是一旦有了意外的事變，那就糟了，像這樣的歷史陳跡很多，個人的類似情形更多，歷史上每一朝代的開國君主，無不都是雄才大略，亡國之君，又不出乎昏庸無能；祖上先人是高官鉅子，後世子孫，則很少逃出破落戶的命運。佛陀看出這一點，佛陀明白人類的社會，不到人間淨土的實現，決不會有永久的快樂或絕對的快樂，個人不到超出三界的境界，也不會脫離痛苦的感受。佛以苦的觀念來策勵社會，希望社會從痛苦中不

斷地奮鬥，直到拋棄了所有乃至可能的痛苦時為止——那是人間淨土的實現（超越的大同世界）；他以苦的理由來警誡人類乃至所有的衆，希望我們由生老病死，死生老病，死死生生中漸漸磨鍊，慢慢昇華，直到生脫死為止——那是超出三界（欲界、色界、無色界）。由於這樣的原故，佛家才有「地獄未空，誓不成佛」的悲心大願。可見佛教「以苦來概括人生和人類」的歷史，並不「是悲觀失意者的論調」，「要擺脫生死輪迴的苦海」，也不是「厭世逃避者的宗旨」。（註）相反地，我人只有把握住了佛教所說「觀受是苦」（註）的思想重心，人類的歷史，才會緩緩向上邁進，個人的人性，才會步步趨於昇華。

談談個別的人生

中山先生說：「國者人之積，人者心之器，社會之隆污，繫於人心之振靡。」論語說：「一家仁，一國興仁；天下平。無論社會的變遷或時代的安危，都不出人類個別行為的範圍，例如一個國家的領導人或執政者，好大喜功，驕奢淫逸，他所領導的國家，一定也是表面堂皇，內部空虛的一隻紙老虎。這種個人的言行，對於社會的關係所產生的影響，以現代化的解釋，乃是人類精神的彼此輻射，在佛教來說，便是衆生業力的互為因緣，任何個人都會受到任何他人的影響，任何他人也會受到任何個人的影響。佛陀看準了人類社會，種種病態的淵藪，便來對診下藥，提出了「苦」的觀念，給人類之中的每一個人，預備了強性針或防腐劑，希望人人都能接受這種觀念的心理治療之後，時時警惕，念念向上，那又豈止是我國聖人所說「一家仁，一國興仁」的理想？佛教之所以只說「觀受是苦」，而不進一步說「一國皆苦」，正因為佛法的偉大，佛法不受時間與空間的局限，不但衝破國家與民族或宇宙的界限，同時還通過衆生的類別依然適用；不唯對過去或現在的衆生有效，即使到了永遠乃至無盡的未來，一樣可以兌現。

說到這裡，也許有人懷疑，儒家講仁，佛家說苦，根本牛頭不對馬嘴，怎會堆到一塊兒來說呢？那末我要解答：方法雖有不同，出發點完全一樣。仁的含義是「民胞物與」，苦的目的乃「同體大悲」。這兩者的功用，同樣是把「我」的觀念擴大，儒家的忠恕之道是「推己及人」，是「己欲立而立人，己欲達而達人」，是「己所不欲，勿施於人」。佛家的慈悲精神，是因為自己已有痛苦，可見人類都有痛苦，因為人類是動物，可見凡是動物都有痛苦，由此類推，我自己害怕痛苦，就不該加給他人的痛苦，也不忍叫所有的動物（有情）增加痛苦，更進一步應該以自己的痛苦來代替他們的痛苦，這就是「無緣之大慈，同體之大悲」的戒殺放生，及捨身救世的大無畏精神。從這裡可以明白，佛教的「苦」，乃即儒家所說「仁」的殊途同歸，且有過之而無不及。至於西方宗教基督所說的博愛，不但只愛人類，而且只愛人類之中基督特選的信徒，那和我們東方文化的精神比起來，實在是微不足道。現在讓我們再找一些最爲普通的事實，說明人性昇華的途徑。我國有句名言，所謂「寒門出孝子」，在二十四孝的故事之中，沒有幾個是貴族階級的豪門子弟。又有說「文人窮而後工」，絕大多數的聖哲學者，都是平民出身，如孔子雖是宋國的貴族，却是魯國的平民；孟子被儒家稱爲僅次於孔子的亞聖，但是孟子的母親，亦爲擇鄰而處的紡織工人；墨子之所以「胼胝無放，歷無毛」，「摩頂放踵以利天下」，據史家的考證，因為墨子可能是個罪犯或奴隸身份的學者。此外，我們往往可以聽說：「只有窮人才會真正的同情窮人」，所謂「同病相憐，同憂共濟」，如美國的海倫凱勒，她之所以成爲偉大的社會慈善事業的運動家，因為她自己是一個瞎子；中國清末的乞丐武訓，他之所以能够以乞討的所得，來辦義學，並以跪請禮拜的方法來督促師生之間的教學授受，乃因他本人沒有受過教育，深深體會到了文盲的痛苦。再說宗教家，如耶穌也是平民出生，他出生的時候，連房子都沒有，他的母親瑪麗亞，

竟把他生在馬槽裡，他從小就嚐味着生活的痛苦，從而聯想到整個個人的痛苦，舊約聖經告訴他，人類的這些痛苦，是由於人類共同祖先亞當和夏娃的犯罪，而帝來的遺傳，但是耶穌也看出人類之苦，是因為不能自愛愛人的自作自受與相互敵對，所以他要解救人類的痛苦，他要傳播「神愛世人」的福音，他要在猶太教的摩西十誡之外，另加一條「愛鄰居亦如愛你自己」的規定。同時爲了舊約聖經的限制，耶穌就不能不假託救世主的名義，來爲世人（其實只是信徒）贖罪了。最後說到我們佛教的教主釋迦牟尼，佛陀雖是一位太子，但據佛經記載，當他出遊四個城門，見到了自然界的弱肉強食，見到了人類生命的有限，見到了年老病痛以及死亡的慘劇以後，他便立志出家，決心要尋求出一個解說這些痛苦的方法，以便自教救人。可見佛陀出家的動機，乃是由於痛苦的感觸及痛苦的引發，直到他在菩提樹下，明心見性大徹大悟的時候，他所發現的四諦十二因緣中，仍以苦字領先，（四諦爲苦集滅道）。這些事實無不說明了痛苦的刺激，促成了人性的昇華。

我們通常聽到說：「吃得苦中苦，方爲人上人」，又說：「吃一次虧，學一次乖」，這就是說我們只有不斷地接受痛苦的教訓，才會繼續地向上向善。一般人說「失敗爲成功之母」，其實這不是真理，因爲任何一樣東西的失敗，乃是成功過程中的一个階段，如說實驗中的碰壁或金子是失敗，那倒不如說是成功的一個階段或某一份，來的切乎實際。比如一個孩子不知火會灼痛手指，當他被灼痛以後，並不是他的失敗，而是他智慧開發的成功。所以筆者以爲，人生的旅程中，儘管有着太多的坎坷與痛苦，但那無一不是成功或昇華線上的符號與標點。惟有安於現狀不求上進，沒有勇氣接受痛苦的人，那才真是悲慘的失敗和徹底的墮落！中國人說「學問如逆水行舟，不進則退」，我們的性命，又何嘗不然？在這裡，如果沒有宗教信仰的人，很可能產生疑問，甚至要說，這是自討苦吃的阿Q精

神。因為在我們現實的環境中，投機取巧，喪失害理的人，往往比吃苦吃力的來得有地位。當在吃足苦頭之後，如能立功立德或者著書立說，傳之後世，藏諸名山，所謂「鬼死留皮，人死留名」，倒還說得過去，但是芸芸衆生，絕大多數，達不到這一目的。往往有人吃著苦行著善，到頭來仍與草木同朽，因此便有些人唱出了「識時務者為俊傑」的論調，從事「混水摸魚」或「看風轉舵」的買賣了，他們的理由是：「這個年頭，大家都在勾心鬥角男盜女娼，單我個人去忠孝仁愛義廉恥，又有啥子屁用！」其實社會的道德感，很像人體對於氣溫的感覺，正因為我人的體溫，高過了外界的氣溫，我人才會覺得身上冷，但總不能因為要減少冷的感覺，反把身上的衣服乾脆全部脫光呀！不過人性的善惡，是個哲學問題，更是個宗教問題。一般哲學家認為凡是最善的人生，便與宇宙化合，成為宇宙或上帝的一部份，這就是所謂泛神論的哲學思想，至於不善的人生，便與草木同朽。基督教的善惡標準，是以信仰作為中心的，信與不信之間，天堂與地獄便是顯明分水嶺。總之，西方人的思想，無論哲學或宗教，對於人生的問題上，雖想透過現實，來給我們求得解答，但在佛法的前面，他們不惟幼稚，而且是患著高度的近視，佛教以為每個人的生，都是永遠不朽的，尤其還是永遠不死的，佛陀眼中，看我們的一生一死，比我們看自己換穿一套衣服是要簡單得多，不管我們在換衣服的過程，是不是有幾套衣服引起他人的興趣，只要不因我的衣服而使人家感到頭痛，我們便可心安理得，如能更進一步，因了我的衣服，而解決了許多人的困難，豈不更好。所以佛經上說，釋迦牟尼在尚未成佛之前的過去生中，經過了三大阿僧祇劫的時間，出生入死，入死出生，拋頭顱灑熱血，他以累生累劫的身體，幫助人家減少痛苦，以他日積月累的智慧，幫助人家解決困難，這就是所謂「我不入地獄，誰入地獄」的精神。他以累生累劫所受痛苦的代價，爭取佛陀果位的福德智慧，這種福德智慧的培養，與其說是佛陀向衆生求來，倒不如說是他從

痛苦中慢慢昇華的結果。寫到這裡，筆者有個感想，當時佛陀學佛是以接受痛苦來鍛鍊自己，後世的佛子却憑佛力的接引去帶業往來，筆者自己也常念佛（念佛功德相好，念佛名號以期身心淨化），所以不敢說今日的「西方熱」與「極樂迷」者，所學的不是佛法，但却不能不說這不是原始佛教的基本精神，而是無量佛法中的一個方便法門因為佛陀沒有說佛是救世主，他只是以他所得經驗的超越化！大覺智慧，教人向他學習，努力向他看齊，那就是從生生世世的忍痛犧牲中鍛鍊出來。在這裡我們又可以解答一部份的問題了，「佛法」並不是「只知有苦不知有樂」，只是著重於苦的忍受和苦的領會，使得我們的人性達到究竟或最高的境界，所以佛法「在苦的觀念的強調之下」，不但沒有「否定了人類生存的真實趣味，和歷史演化的究竟價值。」相反地，倒是更加肯定了人類生存的真實趣味，因為佛法告訴我們，除了現在以及未來的痛苦，還有最後成佛的境界等著我們；同時也尤其確定了歷史演化的究竟價值，因為人類的社會，如果時刻時刻都有著苦的嚙噬和苦的警覺，從事改善，力求進取，那末，非但沒有革命或暴動的戰爭，也不會有互相競爭的現象了。筆者以為痛苦的接受和痛苦的發掘，是歷史進化的原動力，偶然的暴動或必然的戰爭，是歷史走向矛盾的反動。如果人類的社會經常不保守永遠不停滯，怎會有戰爭？例如美國，自一八六五年南北戰爭結束之後，因為時常都在糾正社會病態，所以也不會發生社會革命的危機。所以戰爭雖亦有刺激激歷史演進的動力，但那不是正常也不是主要的原動力。

說了這麼多，筆者猜想，可能有一些讀者朋友，要對我失望甚至心灰了，因為他們學佛的目的，是在求生西方，筆者却說，如要學佛，必須先下地獄！一般佛弟子，總以為自己未能得度，妄想先去度人，難免不倖不倖浮水而下水救人，結果彼此都遭沒頂，所以一心嚮往極樂世界的九品蓮花。其實他們忽略了一個問題，我們一向聽說佛教的教典，有大乘與小乘的分別，一般人以為這個乘的意思，便是去乘坐佛菩薩的「慈航」，至於撐船、拉篷、掌舵等的水手職務，我們都可以不問不問地交由佛與菩薩去處理。實際上這是對的，但也更錯的，因為我們學佛，是學佛陀告訴我們走向成佛之路的方法，這種方法或法門，便是我們所乘的慈航，但我們以什麼東西去乘呢？所謂「慈航」，只是一艘空船，它雖有航過苦海的可能，但如我們不去撐船、拉篷，然後對正目標掌舵，這艘船是起不了作用的。換言之，佛法只是一艘船，航船的水手，還是我們每一個學佛者的自己，這個水手所要具備的條件，便是「信」、「願」、「行」，以信仰對正目標，以願力維持信仰，以實踐（行）達到目的。以這三樣東西，循環不息，相互策勵的最後階段，便是苦海的慈航，把我們送向佛的果位。由此可見，所謂大乘與小乘，乃是乘我們自己的信仰，願力和行持，正因為小乘人不顧他人只管自己，所以他們成不了佛。在這裡我們也就不難瞭解一邊學佛一邊救人，並不等於不會浮水而下水救人，我們已經乘上了佛法慈航的人，還怕跟水裡的人同遭沒頂嗎？怕的倒是不肯發願與沒有信心！否則，只想往生西方，不管苦海衆生，那末他離成佛的境界，可能就遠了！

人生昇華的極點

前面說過，泛神論的哲學家們，以為人性的最善，便是融解於宇宙之中。我們中國道家的所謂「歸真返樸」，也不外乎來於自然而後還原於自然的意思。在儒家的理念中，人的最高境界，便是「天人合一」，這個天，在書經中常被稱為上帝，不過這個天或上帝的含義，並不與宇宙的本質或大自然的解釋，有什麼不同，所以有人把中國的哲學思想劃入泛神論的範圍，自也不無道理。基督教的最高目標是上帝，做上帝的子民，上帝雖是基督教的最善，但是基督的信徒並不能達到上帝同等的地位。佛教的究竟，是在成佛，佛的境界，雖也有著自然或上帝的特性，佛是亘古常存，遍處常在，佛在時間與空間中，如來如去，無往無不在，無在無不在，但是佛陀並不同於自然或上帝，泛神論的自然或上帝，乃是無知無識，不知不覺的，所以西方哲學家亞里斯多德及斯

印度梵書時代以前的哲學

圖 明

四、瑜伽 Yoga 派

學說的起源——此學派的開祖，由紀元七世紀開始，一般都承認為鉢頭闍梨 Patanjali。同時也把他作為現存瑜伽經 Yoga-Sutra 的作者和文典家同名的鉢頭闍梨。然而文典家的鉢頭闍梨，是與紀元前一八十五年的布濟羅王為同時之人。他的學說與瑜伽經，也大相徑庭，無論如何，都不能把它看為與瑜伽經的作者為同一人。由於瑜伽經的作者鉢頭闍梨，所以瑜伽派才把鉢頭闍梨作為開祖的，這是紀元六世紀時的傳說。現存的瑜伽經，是紀元四百年至四百五十年間所編纂。瑜伽經的作者，是不是即為此派的開祖，尚有疑問。或者現存的瑜伽經，是經過這開祖鉢頭闍梨長時期的口傳，然後才被編纂的，也不一定。古來傳說此派的開祖是金胎 Hiranyagarbha。而這傳說，自紀元前至紀元九世紀時，猶被流傳於此派之中。金胎，是宇宙開闢神初生之神，實際的開闢事業，就是此神直接所為。將此神作為開祖，無異是說此派根本沒開祖，它是從太古相傳而來。並且也意味着在古代，無特殊哲學之組織，僅不過是自然發達，由於漸次整理而成。若求之遠古的起源，可謂利俱章陀時代，已行靜坐冥想。奧義書時代，成為實踐制意的系統。要說直接的起源，還是在於當時佛教與耆那教的修行主義者，未必出之於正統婆羅門。當時差不多各各以不同之中心，而共同採取修定之辦法，謂修定可以得到超自然的力量，多分參入佛教與耆那教的要素。瑜伽派是採取數論派的學說，完成它的理論。而數論派當瑜伽派成立時，亦多分反取瑜伽派的成份為已說。從之瑜伽派作為派而成立的，應看之為數論派成立之前後。大體為紀元前三百五

十年至二百五十年之間。此派以數論派為基礎，由一般思想界取材料，也是位於正統婆羅門和一般思想界的兩大系統之間。把此時此派，認為是一獨立學派的，在理論上，似欠健全。惟從後世此學派成為一系統言之，作為其源頭的，當然可以稱派。此派的組織，大要有三：第一是說修行的外方法。第二是根據第一，進而說內心的狀態。第三是說，在其間可以得到超自然的力量。

第一的外方法——瑜伽修行的方法，是由選定坐法場所，調制並整齊呼吸，制御五官，進而作意的集中。此中有種種細目：作為場所的，是應該在寂靜的林間。這與修行的性質，印度的習慣，是當然的。坐法要半個跏趺坐或結伽跏趺坐。呼吸的調制，是去妄念，平心氣。制御五官是使心意集中。要不然，心猿意馬，是絕對不成功的。單這樣還不夠，在此等之前，更有諸多規定。如耶摩 Yama (制戒) 及尼耶摩 niyama (內制) 等。耶摩和耆那教的五戒，數論派的法的一部份，完全相同。尼耶摩有清淨、知足、苦行、修學及恭敬最上神的五種。清淨的清，是清外身體，清淨的清，是淨其內心。知足是對最小限度的必需以外，不起欲望，不起瞋念。苦行是堪能忍受寒暑，不抵抗一切不快。的境遇，實行減食和斷食。修學是修學瑜伽派及其他有關的學說，不使放逸，誦念 Om 字。恭敬最上神 Isvarapranidhana，是把自己的所行所為，完全獻奉於最上神，而不希望其果報。此耶摩及尼耶摩，雖然與數論派的法相同，但主要的是使身心好轉，成為真的修行瑜伽的準備。此等關係修定主義者日常之為。在佛教耆那教，也多分如此。其中之唯，特別是正統婆羅門，於修定時，常所念誦

。依此念誦，靜心平慮，使意集中。這修定的目標，是與梵或梵天相融和，或者直而深入，使唯自然成為其符號與標幟。在當時，尚屬梵天而不是梵，所以對唯的念誦，即是認最上神。然而唯字，原係應諾之辭，不必使之與最上神有關。惟作為修定觀念的手段，尚可以一用。如瑜伽派，差不多即是如此。又認最上神，也是作為修定觀念的手段。這於學說根本方面，可謂有必然關係。但是瑜伽派對這必然關係，却不甚濃厚。

第二內心的狀態——以上的第一種，後世稱之為所作瑜伽 Kriya-yoga。以後漸次複雜，被補充解釋，遂致把此外的手段，完全誤認為目的。如誇讚曲藝的熟練，即法久所生之弊。又作為瑜伽的，莫如說是以第二種為中心，稱此第二種為王瑜伽 raja-yoga。王瑜伽，即是以意的集中為主。古來也稱此為意的總持 dharana manasah 或靜慮 dhyana。靜慮亦稱意一境相 ekagata manasah。總持是攝心於一點，使不散亂。靜慮是把不散亂的觀念，凝之於一點，使不斷地連續；所以又名一意一境相。一境相，是指的在一半點。由此更進，便入三摩地 samadhi (三昧)。三摩地譯為等持，是入於靜慮的觀念，映之於對象，如自體空。作為瑜伽的心之狀態，以上三種最為重要。總稱此三種為修耶摩 santyama，依之可得多數超自然的力量。於中三摩地，有有想與無想之別。有想三摩地，尚未全然脫離對象，被對象所縛，猶有待於制止，並稱此為有境三摩地。無想三摩地，則一切心之作用，皆被停止。所謂心之作用，是指正知、顛倒、分別、睡眠、憶想的五種，及無明、我執、貪欲、瞋恚、執着之五煩惱。此中的無明，即不知道神我與非變異的分別，使兩元繼續結合的餘力 asaya, vasana, satvikara，能够殘存。有想三摩地，沒能停止心之作用，當然為有一種東西之存在。稱此東西為種子，乃連稱此三摩地為有種子三摩地。入於無想三摩地時，此種東西，都勢必停止其作用；故又連稱此無想三摩地為無種子三摩地。

在此三摩地中，心的狀態，成爲一種力量 *satva*，*raja*，自然服滅其他一切心之作用，顯現其本性。因此瑜伽的定義，爲服滅一切心之作用。一切心之作用被服滅，即是解脫。瑜伽派以此爲我的直觀，又名瑜伽爲直觀真理的方法。可是並非以我爲對象而觀，而是顯現其我。此派的理論，以數論派學說爲根本，個人的成立，狀態及其他，亦皆依之而說。學說的根本，也爲二元論。謂精神被肉體束縛於日常生活之上，使精神自肉體外物中將之脫出。所以此派的解脫，依據於瑜伽修行。另一方面，以知道精神肉體爲全異的區別智，爲解脫之因。而理論方面，則以數論學說的區別智，爲解脫之因。實踐方面，大概即是三摩地。此三摩地，進行至最高境界時，連我與肉體相異的知，也都化爲烏有；這是此派的特獨之點。

把以上意的集中，當於數論之說，尙有不足之處。即集中是制御和無所謂之理，而在意之上，有我慢和覺。意的集中，是不能單由制御所及的。由此看來，所謂意的集中，決不是由數論派而起；而是由修定主義者所採用，很是明顯。不過既把數論學說爲根據，也決無置之而不問之理。因此，在瑜伽派中，比較不用意字而常用心 *citta* 字。此心字含有覺與我慢的內容。但此字由何而來，應該來之於佛教。佛教說禪定瑜伽時，常用此字。如心三摩地 *citta-samadhi* 和與動詞聯用的入三昧 *citta-samāhita*，爲經常可見之字。所以諒想此派，受佛教的影響亦不少。

第三超自然的力量——作爲瑜伽修行的效果，說有八種超自然的力量；也稱自在，成就或大成就。與數論所說的八自在，完全相同。即是可以極小、極輕、極大、至所欲處、成就所欲、自由支配他人他物而不爲他人他物所支配、支配三界及停止一切之發展。但是被定於自然界順序的，則不得拂逆。此八種的數目和內容，有很多異說；這裡所舉的，是一般修定主義者所常採用。如佛教，即是這樣採用而保存其神秘的。在瑜伽派中，此外尙有甚

多。後世對之重視者，要不過爲俗信，無可取之價值。

以上，大致爲當時瑜伽派說之中心。即此派以修定主義爲主，更多分蒐集佛教與耆那教的教說，使之完成。特別與數論派，關係甚密。就是到後世，也無所異。因而自古以來，即有特別區別此兩派同異之說：謂數論派以理論爲中心，瑜伽派以實踐爲主。此外更有重要者，即數論派爲無神論，瑜伽派有神論。數論派在二元論上，不得不承認有唯一之神，瑜伽派承認自在神 *Tsvara* 自在神，一方面於瑜伽修行，被作爲集中觀念之手段，以念誦唸派爲代表。另一方面，同時作爲最高目的，作全學說之中心，爲具體的神我。從而多我合一我所統一。這樣的最上神，與現實生存，差不多完全有親切交涉之關係。此一我的思想，後來影響數論派多我之說，爲重要之發達，應予注意。

五、正統婆羅門的狀勢

經典文學的成立——自紀元前五百年以來，其間所起的各派，都各有其勢力，活躍於一般思想界之中。這對正統婆羅門所持超世脫俗的態度，給予影響，使之形成接觸現實社會之傾向。其結果之一，是經典文學的成立。古梵書，差不多全無組織，冗長混雜。若依其說，對祭祀甚爲不便。無論爲一般社會，還是正統婆羅門自身，皆有對之作研究並簡潔組織之必要。於這要求應運而出的，是隨聞經 *Śrauta-sūtra* 之作成。隨聞經，應該存在於各支派的，都中途散逸。現今所傳的，只十三種；皆爲一般公祭的敘述。行此公祭的，一定要依賴於婆羅門之手。隨聞經的得名，是對章陀之聞 *śruti* 而說。章陀之聞，是由古來對包括梵書的章陀，視爲絕對神聖；說是非人所作，屬於章陀自身的啓示；經古聖人聞之，連自己的子孫都不輕傳的說法而來。於聞之外，稱聖者所作的經典爲憶念 *smṛti*。等而次之的，爲憶念之附屬。與隨聞經同時，有家庭經被編成。家庭經 *śrītya-sūtra* 爲雅利安人，古時家庭祭祀的儀禮，由家長與主婦之間所行。此對隨

聞經之公祭，稱之爲私祭。私祭中，頗多最古之風習。此於現在，約亦有十四種存在於世。此外更有敘述雅利安人的日常慣例、制度、法律、經濟、政治、賞罰等的律法經 *dharma-sūtra* 被編成，至今約亦有五種，流傳於世。後世據此，有很多著作，統被稱之爲律法論 *dharma-sāstra*。以上三經，大體爲紀元前五百年至二百年間所編纂。所以對這期間，稱之爲經典文學時代。又總稱此經典文學，爲祭事經 *Kalpa-sūtra*。這祭事經，和其他聲學 *śikṣa* 韻律學 *chandas* 天文學 *Jyotiṣa* 語源學 *nirukta* 文法學 *vyākaraṇa* 等並稱時，也特名之爲祭事學 *Kalpa*。如此六種，稱爲章陀六支或六分，爲研究章陀和實行者不可或缺之學。但此六支或六分，爲學問分科之名，不必都在紀元前二百年之前，皆有其作品。惟聲學、語源學及文法學，確已有很多著作，而亦很多被遺失。且古來縱不將之作爲六支之一，而對語源學和文法學之著書，也成爲不可或缺之事。

隨聞經的出世，是由於研究梵書，對祭祀加以種種詳細的解釋而來。無論隨聞經及後世彌曼薩經 *Mīmāṃsā-sūtra*，皆由當時學者之見地不同，對同一事件，都各有其異說。同時也即自然有其贊成違率與反對辯駁者，醞釀成分派的傾向。作這樣研究並學說的，在律法經中，說有彌曼薩 *Mīmāṃsā* 毘伽爾巴 *Vikālpa* 多爾伽 *Tarka* 尼耶耶 *Nyāya* 等人，成爲後世彌曼薩派成立之基礎。此等人係就梵書中與義書之重要處作研究，不但解釋其難解的文句，並且使其完成其哲學上的自說。就隨聞經和後世章檀多經 *Vedānta-sūtra* 看來，成爲當時問題而被研究的，有最高我和個人我的性質及其關係，輪迴業解脫，解脫後我的狀態及梵的關係等數項。作爲正統婆羅門的哲學的，差不多爲全體的大綱，全體以之爲核心。此在律法經中，已經有幾分完成。對其說，也有贊成和反對的分派形勢。如後世的章檀多派，即由此而來。通過家庭經和律法經，對當時正統婆羅門，接觸了一般現實社會後之宗教信

仰與思想，已可見其一斑。作為其中心的，是輪迴思想。不用說，是一重受報的輪迴。他們以梵天為最上，崇拜在草陀中所說的諸神。其它蛇龍樹木等，亦被視為神靈而信仰。濕婆 Siva 昆濕奴 Visnu，成為有相當勢力之神。這樣的信仰，為後世印度教之泉源。

另外還有一種相當重要的事，即是文法上的研究。印度的文法，是由分解在草陀中之複合詞和文字而起。古來分之為名詞、動詞、前後置詞及不變化詞而作研究。在被稱為紀元前五世紀時人耶斯伽 Yaska 的尼魯庫多 Nirukta 著作中，有主張名詞皆是由動詞所派生，和主張有的名詞是如此，但不必皆如此的兩派。於中不消說，也各自都有其贊否的兩方面。而耶斯伽是贊成前者。又紀元前三百五十年至三百年間，有西北印度陀羅國的巴尼尼 Panini，作出由八篇所成的文典書一冊，很是驚人。這書到現在，成為正確雅語的標準梵語。此人也贊成耶斯伽之說。又當時已經把文典家，分派為東方派與北方派的東方派。在此等文典家之間，由文典有關的言語文章，將之就發音的聲和音韻的知識觀念，論無常與常。發音的聲是無常，人的知識觀念也是無常，但有的說存在於保證祭祀之果的知識概念是常住。此三都由於聲的一語言詮，成為後世常與無常的爭點。

後期的奧義書——迦多伽 Kathaka 修衛他縛多 Svetavatara 邁脫拉衍那 Maitrayana 孟陀 Mundaka 布羅秀那 Prasna，或者再加夢圖曼 Mandukya，都被稱為是後期的奧義書。所謂後期，一般公指為紀元前三百年至二百年之間。它們各有一說，俱是與梵書全無關係的獨立作品。因為後三種是屬於阿闍婆草陀，所以也把前三種屬於三章陀，實是一種附會之說。

迦多伽與義書，在敘述理論 vidya (知) 和實踐 yogavidi (瑜伽法)。理論方面是論我：謂我一方面為身體之主，其數甚多，皆各極微細小，住於心臟中，以覺、意、根為機關機能，對境成

為受者。同時另一方面，作為廣大無邊超個人我的唯一支配者。作為我的，本來是指後者；但如後者之我，又如何得在身體中為個人我呢？這他們的答復是由業 Karma 和知 sruta (聞) 的關係，遂致與身體結合而為輪迴。所以依瑜伽法實修，制御其意、覺，很是重要。若制御成功，入最高狀態，作為受者的我，即成寂靜我 satva-atanu 與純我 purusa (神我)。對此我，稱之為神 deva，從而說神之恩寵，以明有神論之種切。這受數論派與瑜伽派之影響，非常顯著。惟於轉變說之一點，却全未見其踪跡。

修衛他縛多與義書，是說支配者 puerit 受者 bhoktr 和所食 bhogya 的三種梵 trividha-brahman。此三種為一體時，名最高梵 parama-brahman。支配者是超個人我，為唯一神。受者是個人我，不脫輪迴，依於覺、我慢、意根，與境發生關係，作業習氣，以致久久沉淪於生死大海。但若修習瑜伽，則個人我之本性，遂被顯現而解脫。解脫後的受者，即不外為支配者。所謂所食，即是境，亦即個人我的經驗對象。又或稱為原質 prakriti 及勝因 pradana。它本來唯一，只因存在於非變異與變異之間，結果被指之為五大，即身體與環境。從而完全的解脫，必須離開身體及處所，形成支配者、受者和所食的二元論。然而將其全體作最高梵，亦不成其為二元論。解脫後的我，與所食不相對立，所食被解釋為唯一神的一種力量。於最高梵，就支配者方面，也成為全人格神，稱之為荒神 Rudra (相當於中國之灶神或穀神) 或濕婆 Siva。經幾度反覆，為開闢宇宙，維持宇宙，支配宇宙而使還滅之神。謂此神的恩寵，由誠信 bhakti 可以獲得。像這樣的說法，也被稱為數論瑜伽說 Sankhyayoga 或草檀多說 Vedanta。它除了已成為轉變說之外，數論派的術語，有很多被採用。如把迦多伽作為大仙(聖人)乃至梵天之子，即是在數論派影響下，才作出這獨特之說的。作為正統婆羅門的新說的，在其中也有被發現。特

別把支配者，作為非作者，即完全為新說，而來自數論派之思想。

邁脫拉衍那與義書，主要是敘述梵的理論 Brahma-vidya，亦即是全奧義書的理論 Sarvopanisad-vidya，以梵我一如為中心。然而實際上是說在於身體中的我，稱之為神我或我知 Ksetra jina，以決智、我執、思維為特相。而解釋梵之所以成為如此之我的，是寄託在生主神的開闢之神話。五風、五知根、五作業根、五唯、五大並三德的生理、心理等狀態，差不多完全根據數論之說。又把我作為非作者，乃純粹為數論化。一方面受瑜伽派之影響，也很多。特別把個人我以上的東西，有呼之為「無我」niratman 的奇特之用語。又把三德與昆濕奴、梵、荒神相配，說三種為一體。更在附錄部的新部分之中，作數論瑜伽的詳說，成為在大彼事詩 Mahabharata 中的哲學基礎。

這本是正統婆羅門內一部分系統的東西，漸次受了數論派和瑜伽派之影響，使之強化，才出現現了數論化的傾向。但它仍不失為正統婆羅門的立場。例如所謂數論瑜伽說，只是在正統婆羅門內為如此，並非在數論派或瑜伽派中是那樣。對此數論化傾向的另一面，有繼承古說，就於古說之某一點，闡揚發揮，作復古傾向之系統的，如摩訶那羅延大奧義書 Mahanarayana-upanisad。有謂此大奧義書，屬於三章陀之一；其實乃後世所作，應該入於新奧義書中。所以在這裡，暫不介紹其內容。孟陀伽與義書，是把一切作為知而作答覆的。它分知 vidya 為上知與下知。下知是四陀陀及其六支，上知即不壞之梵。此梵係古說之梵，謂依正知梵行可以到達。如此理論，被稱為草檀多說；而以實踐為瑜伽。布羅秀那與義書，是由六段問答而成。內容是說輪迴、解脫、生氣、夢眠、熟眠、唵等與十六分人。謂於彼等無區別時，即成最高之梵。知道此最高之梵，遂離無明而解脫。不過其敘述，是很雜亂無章的。

夢圖與奧義書，是以唵字為全宇宙。謂全宇宙即是梵，梵即是我，於我有覺醒位，夢眠位，熟眠位及第四位，唵字有啊 a 烏 u 嚩日及無音 an 字，即為全宇宙。此中第三位為歡喜所成，以其我為自在神之內制者。因而作為第四位的，是完全絕對、消融萬象、寂靜安祥的不一之我。此第四位，相當於佛教的空觀。在此奧義書中，附有高特巴陀 Gaudapada 所作之頌 Karika。由於此頌，更被重視，為後世向伽羅 Sankara 章懷多說思想之先驅，極有意義。

六、文典家的學說

巴尼尼的文典書，是用代數符號所寫的一種簡單的論著。可是在其中，却有很多當時一般事項之資料，使我人可以發掘。後紀元前二百五十年前後，有迦旃衍那 Katyayana，就巴尼尼的文典取捨增減以批評的態度作評釋 Vartika。此外又有鉢蘭闍梨 Patanjali，以同樣的態度作大疏 Mahabhasya，將之廣為普及。前面已經說過，這是與布酒密羅王同時的鉢蘭闍梨，為紀元前一八十五年前後之人。而這大疏的製作，也就當然屬於此一時代。在這製作中，除了可以知道以前的一般文典家之說而外，並可得而考查其同一種類的學說系統與年代。

言語 sabda (聲) 和內容 artha (物) 的關係——在巴尼尼以前的文典家之間，對言語之詮表，有作為個物 dravya 和種 atyati 或類 jati 的。而巴尼尼，則兼而取之。以後經過迦旃衍那至鉢蘭闍梨，乃僅採用其種或類之說。蓋言語的詮表，是以經常一定不能自由變更之點為主。換言之，也是以言語和內容的結合關係是常而不變的。例如通常個物之無常，即因沒有入於此常住的結合關係之中。另一方面常住的種或類，則不得不然。總之，將想像之概念或觀念，看為對象物中普遍之實在。這樣的結合關係和內容，既皆常住，而言語——聲音，遂亦不得不為常住。這便是成為聲常住論的根據。

據。

文典的目的——言語和內容，若一定不變，則又典研究，即不成其為必要。惟文典的目的，是端在章句的正解和維持。為了章句的正解和維持，乃不得不知文典。尤其正統婆羅門，總是把知章句及其六支，作為絕對之義務。在六支中，必須特別重視於文典，其義務才得遂行。隨着這章句的正解和維持而來的，即不得不肩負起章句使命之祭祀。總稱這正解，維持及祭祀的力行為法 dharma，也即是廣義的義務。作為這義務的果報的，是生天 abhyudaya。所以即以這生天之受樂，為其理想。

作為量 pramana 的聲——量，是把獲得知識的本源，以及得到知識之過程的形式化，看之為落實的命名。重複言之，即是由依它(量)而到所得的結果知識為止。如說生天，這不是經驗之知，而完全為依於章句所說之知。對這樣情形下的章句，即稱為聲量 sabda 或聖教量，含有到知為止的歷程。然而章句，決不單是關於超經驗之量；作為正統婆羅門的，無論就於任何事件，都以章句為唯一絕對之量。所謂聲量，不僅是聞 śruti，也可通而至於憶念 smṛti。泛而言之，凡卓越之言，皆可收攝於此；亦即為一般所說之聖教量。所以聲量，應看為含有這兩面之內容。又所謂量，是在大疏中當時所推行，各處所說的；要集合起來，有現量 pratyakṣa 比量 anumāna 和譬喻量 upamāna。不過作為文典家的，並非如後世學派所承認的現、比、譬喻及聖言之四量，只是這樣簡單地提到而已。

聲常住論——聲音的聲和我人的知是無常，存在於章句的知是常住，這是古說。但常住的知，也是由聲所詮；所以把它包含於所謂聲的言語之中，以前面所說的結合關係的常住為根據，成立聲常住論。觀念知識，由經驗所生的是無常，可是本來的根源，全是先天本有。即是以先天本有的觀念不有說，為其根源。這樣的本有觀念，是在章句而不在我

人的經驗知識之中。因此聲常住論，實在即是觀念常住論或章句常住論。

如以上的思想，是紀元前二百五十年至紀元前一百八十五年間所成立，可以代表文典家一般之說。要而言之，在確立章句的絕對性。所以同時，也是正統婆羅門的共通思想，襯托着正統婆羅門的一般面容。

第十卷三期收支報告

收入部份	
一、讀者捐助	二、三九〇.〇〇
一、董事費	四〇〇.〇〇
一、廣告費	五〇〇.〇〇
一、訂售刊費	一、一五七.〇〇
共收	四、四四七.〇〇
支出部份	
一、印刷費	一、四〇〇.〇〇
一、鋅版費	四八.〇〇
一、封面紙一令	七〇〇.〇〇
一、編校費	二〇〇.〇〇
一、郵資雜費	二七九.一〇
一、上期透支	一、四六七.五六
共支	四、〇九四.六六
結存	三五二.三四

茲承

- 一、董事：黃四川助臺幣參百元，蔡觀依張觀怡各助臺幣二十五元。
- 二、讀者：竺摩法師捐助美金拾元，祖印，全慧兩法師合捐美金五元，鄧慶營居士捐助美金二十元，劉梅生居士助臺幣二百元，斌宗老法師助臺幣五百元，劉董蓮琴，李本慈居士各助臺幣一百元，阿娥，楊普良各助臺幣一百元。

特此鳴謝

人生雜誌社啓



正說

· 鄭焜仁 ·

人生第十卷第三期刊登「如何應用中國傳統哲學來消滅唯物辯證法妄誕」一文，該專論同時提到若干關於因明、邏輯；以及中國哲學與佛學之關係等等。其中有些錯誤，足以導致讀者對學問上的誤解，以及思想的混亂是筆者寫本文之因緣。

一、辯證法因明與唯識之別

「辯證法」一語，係「Dialectic」之翻譯，但它含有下列的意義：

1. 一種邏輯地試驗意見或觀念的技巧或策略，通常用問答法，以檢驗其確實性（効力）。

2. 合乎邏輯的討論。

3. 黑格爾的「邏輯的方法」，被馬克斯應用於其唯物哲學，基於矛盾或反對的概念，然後有其結果（即所謂「正」「反」「合」的方法）。

「辯證法」一語，廣義地，雖指上面三種意義，但國人通常稱第一種為「對話術」；稱第三種為「黑格爾辯證法」，被馬克斯應用的則稱「馬克斯辯證法」或「唯物辯證法」；很少用它指：「邏輯的討論」。

不論「辯證法」指那一種意義，但必須注意，它僅是一種方法學，絕不是哲學。邏輯與因明也是方法學，換言之，祇是一種作學問的技巧或方法。筆者從未聞「唯識辯證法」一語，在佛學中並沒有什麼「唯識辯證法」。但那專論說：「唯識辯證法即是佛家的「因明學」」。稱因明為「唯識辯證法」，不但是不妥當，且是不通的。

因明如邏輯般也只是一種技巧，不論採用五分作法，或只取宗（斷案），因（小前提），喻（大前提）三文。但無論如何它與唯識無關。舉例言之，如：

宗：彼山有火

因：彼山出烟

喻：凡出烟者有火，如爐等。

這是因明的論證式，它既與唯識無關，與唯心唯物也同樣無關。因明的作法可用於唯識的論證，同時也可用唯心論或唯物論的論證。

如要說唯識是學問是一種知識論，它的推理，或論證，可用因明的方法，而不一定要用因明的方法。唯識的推理，求證，也可用邏輯的方法。

因此因明與唯識可以毫無相干的。且在印度產生的其他學問，即外道（當然其中也有唯物論思想），也有用因明的，因明並非佛學專有。以上的分別，可以知道，稱因明為「唯識辯證法」是不倫不類的。

二、因明與三段論法之別

那篇文章提到：「……因明較諸邏輯，實際上更為切當而周密」。這話只是由於偏愛的心理。邏輯的部門很廣，但此句中提到的是指亞里斯多德的形式邏輯，則三段論法：則是：

大前提，

小前提，

結論（或稱斷案）

看起來與因明的

宗、（斷案）

因、（小前提）

喻、（大前提）

極相似，但實際上差別極大，至少可以舉出二項：

1. 三段論法是思考的法則，因明是談論的法則。
2. 三段論法是演繹斷案，因明是證明斷案，換言之：三段論法是推論方式，因明是論證式。

從思考上言之，演繹推論的技巧較因明切當，至於確實性（効力）無論如何，因明不比邏輯更有效。

三、儒學與佛學之分

那篇專論中提到：「現在不少孤陋寡聞的草包之流，因為中了西洋宗教之毒，貿然以其偏私仇恨的見解，要把佛老的哲學思想，一脚踢出國門之外，其實這是一個絕大的錯誤」這一句話，令人莫明其妙。

居於佛教徒的身份，批評這句話，我們首先注意到，那位作者先生好像是不瞭解佛教的。何以把「佛老」連在一起，這是筆者所不瞭解的。無論如何，佛學與道學，不是「源遠而流長的」。但筆者想要舉出的重心，不在佛學與道學之別，而是佛學與儒學。

歷史上，佛學影響了中國傳統哲學思想的主流儒學（請注意「主流」兩字，儒學僅是主流，或主流之一絕不是唯一的中國傳統哲學思想），這是事實。同時佛教進入中國後，也受傳統社會思想影響，而成「中國式的佛教」。（請讀大乘佛教思想論，演增法師譯，第二篇第三章第三節，中國、日本佛教的特質）。雖有以上的事實，但這並不能說佛學是「國產」，或「中國的傳統哲學思想」。

主張佛學原自佛陀的教義、思想，非中國傳統的，恐怕不全是「孤陋寡聞的草包之流」，或「中了西洋宗教之毒」的「偏私仇恨的見解」，就是奉行且研究教義的大法師或居士們也要這麼說，且應這麼說，因為這是事實。佛教的偉大，不因它是「中國傳統」的而增加了光榮，也不因為它是外來的而被排斥，或減少了價值。

四、關於「儒家的哲學思想」

筆者對於「可見儒家內在的學問是不容易領悟的」。一語深感驚奇，頗同讀孔子：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後……雖欲從之，末由己也」，只是讚美之辭，說：孔子的學問、

人格、感化力的偉大，絕不應作神秘的解釋。何況其中頗明白地說：「……博我以文，約我以禮，……」，「禮」與「文」絕不是從「領悟」而得的「內在的學問」。儒家的學說，孔子的言教，只是，不容易學，行（實踐）絕不是「不容易領悟」的。在四書之中，對於學問，求得瞭解之意的動詞，只有「學」與「知」，並沒「領悟」一詞。究竟這是古人的抽象能力不夠，因不知「領悟」為何物，故無「領悟」一詞，或孔子是個不談「領悟」的學者。我們雖無法確知，但我們知道孔子是個重實踐的倫理教育家，他是不談「怪力亂神」的。孔子教弟子，則惟著緊人生的一面，不談宗教與玄學，故子貢說：「性與天道，不可得而聞也」。

孔子說：「有顏回者好學……」，不能推出「他所學的大抵就是儒家內在的學問了」的結論。況孔子又不是說：「有顏回者善領悟」，儒家的「學」，在一方面是極實際的，從「格物」，「致知」做起。

那篇專論又說：「天人合一之學不是口頭學問，要從自己身體力行，行之既久，一旦功夫純熟，不覺不覺地，豁然證悟，才曉得它的偉大微妙之處。」這種怪誕之說，恐怕是從道家的末流來的。筆者對中國哲學史雖沒澈底研究，但在儒家的哲學思想找不到這種說法，這種神秘的怪論是否能夠稱為「哲學思想」，也堪懷疑。

五、關於「佛家的哲學思想」

那篇專論說：「說到它的（指佛學的）內在思想，就是中國傳統哲學的「天人合一」之學了」。又說：「老實說，佛家的天人合一之學，就是儒家的天人合一之學了」。

筆者不瞭解這兩句話，更不懂什麼是「佛家的天人合一之學」。不必舉出太多的理論來否定這二句話，但佛教徒必須清楚，當我們說：「佛教的」，「佛學的」或所謂「佛家的」，必須是，佛陀的遺教，言行，至少該是合乎佛陀的言教的。如果瞭解「佛教的」要合於上列的要求，自然不會由於偏愛的心理，妄加附會，甚至違反佛陀的言教。

「天人合一」之說，不論「天」如何解釋，總是帶有泛神論的色彩，如果「天人合一」可以說與佛學的思想相似，那麼婆羅門教，梵書或奧義書的「梵我一如」，（這與佛學同地的印度宗教），更可以說與佛學相同了。但這確是當日佛陀所駁的外道之一。不消說，如以佛教為自己的信仰，則儒學也是一種外道，雖然當我們認識儒學是一種學問而非宗教時，儒學並不妨害我們的信仰與知識。

六、從翻譯文字談差別

古代的中國學者，不但對學問研究差別，對用字或詞語也很講究。從翻譯文字的文字可以證明這一點。今日讀佛學經典的最大困難在於許多專門詞語的瞭解，但用這些專門的詞語（或術語）却是必要的。許多專門詞語，術語的產生，是因為如不用它，無法將思想表達得恰好處，因此古學者，聖僧們不得不創造新的名詞，新的術語。這些術語的創造，絕不是為了新花樣，而是要求清楚地分別這些詞語的意思，精確地瞭解它。正確地清楚地瞭解，且分別詞語，才能清楚地分別一句語，乃至清楚地瞭解種種思想。

近代的學者，大都都不求甚解，有些哲學家，學者們，只會搬弄詞語文字有時說了一篇大道理，實際上連他自己都不知他說些什麼。有時却是糊裡糊塗，盡是浮詞通語，含糊不清的話語。因為不講究分別，不講究用字，所以思想也含糊。

直到最近二、三十年來，西洋的學者，發現這一大毛病（尤以哲學為甚），才提倡語意學與邏輯的方法。這一提醒，中國的新學者才發現，佛經上的翻譯文學是很可貴的。因為這些文字是極講究的。舉例言之：如「菩提」、「涅槃」、「般若」都是。雖然「菩提」可釋作「智慧」，但究竟與「

智慧」不盡相同，不能譯為「智慧」不得不譯為「般若」。同樣「涅槃」不能譯為「寂靜境界」，「般若」不能譯為「智慧」或「妙智慧」。

從創造詞語言之：如「慈悲」一詞，現雖普遍被採用，但一般人很少澈底瞭解它。有些人喜歡說：「慈悲」就是「仁」其實是個錯誤的，至少居心與範圍不同。如果「仁」可以代表「慈悲」，我想，古聖僧不會，且不必要創「慈悲」一詞。從另一角度言，「慈悲」、「仁」、「博愛」，却代表極不同的基本精神。如要牽強附會，或許可以說：「慈悲」近於「仁」，但如說「慈悲」就是「仁」，那麼這句話是絕對的錯誤。

舉出上列各點，本篇或是一種「非難」的文字，但謹寄語讀者，筆者的意思是請各位清楚地分別，辨別一些相異的文字、學問、思想而已。

二五〇一年三月十六日於聯盛

（上接第十一頁）
產，但他是一肚皮的稻草，什麼道德學問，他是一無所知。這都是沒有福慧雙修的緣故。佛陀稱為兩足尊，就是福足慧足。這一問題中的四點，第一「他有所求，施令滿足」。第三「於諸菩薩，施莊嚴具」。第四「於三寶所，勤修供養」。這都是屬於修福的一部份。第二「於諸善法深生信解」，是屬於修慧的一部份。所以佛法雖很深廣，但可以福慧雙修的一句話，作一個總包括。各位聽眾！你們如果感覺佛教太麻煩的話，你只要記住福慧雙修，從福慧雙修做去就行。

各位聽眾！假如我們依照佛陀所指示的四點，從事福慧雙修的話，那我們在臨命終時，就不致於手忙腳亂，痛苦萬狀而蒙佛接引，安然的生到佛前，從此可以解決這生死問題。

「爾時世尊！而說偈言：他有所求令滿足，信解深法捨嚴具，三寶福田勤供養，臨命終時佛現前。」

這是照例的偈語，偈語裡面的捨嚴具，就是施捨莊嚴嚴具。田，是能生長五穀的，而三寶是眾生福的田，所以叫「三寶福田勤供養」。其餘的不需要再解釋了。今天講到這兒為止，下星期一再會。



五乘佛法淺說

·朱鏡宙·

結論

我在序言中，曾已說過，五乘佛法是權教，因為眾生根器不同，如果祇說一乘

法，便會有許多不同根器的眾生，無法領受。如佛說華嚴時，二乘聲聞，如聲如響。說法華時，有許多比丘，紛紛退席。這是一個顯明的例證。所以佛在大乘經中說：「若一切眾生，共同一心，其四真諦，可以一念而證得者，如來應為一切眾生，演說一行一法一事；亦不應有八萬法聚，隨逐因緣差別之異。若一人證時，一切眾生，亦應同證；若一人斷時，一切眾生，亦應同斷；不應別有聲聞三乘；不應別有菩薩十地。何以故？煩惱同故，斷時證處處所是同。憍陳如！是故眾生，應以種種因緣調伏，不以一緣及以一事。……憍陳如！一切眾生，非實一乘一行一食一念一欲一解一信，是故如來宣說種種句名字種種法門。」（大集經卷三十八）又云：須臾聞乘度者，出四諦法音應之。須臾聞乘度者，出正深十二因緣法音應之。須臾聞乘度者，出六波羅密不退轉法音應之。（大集經卷第十六）這種種種法音，好如藥舖裏的各色各味藥；因為眾生的病源不同，是以佛所說的法藥，也就有千差萬殊之別。而這千差萬殊的法藥，歸納起來，不外上面所說的五乘。

五乘之法，佛既為種種根器不同的眾生分別而說，所以從表面上去看，五乘似有種種深淺廣略的不同；若就實際來觀察，五乘是有其共通點。現在即就此共通點，分別加以說明。下面並先就人乘的五戒說起。

人乘五戒，是通於天乘的十善，同時也通於三乘的涅槃。三乘是指聲聞、緣覺、菩薩而言。換句話來說，人來是通於天乘，同時也通於聲聞緣覺菩薩乘的。增一阿含經云：

「世尊告諸比丘：於此眾中，我不見一法修行已，多修行已，受人中福，受天上福，得泥洹證，所謂不殺生也。於此眾中，我不見一法修行已，多修行已，受人中福，受天上福，得泥洹證，所謂不盜也。於此眾中，我不見一法修行已，多修行已，得泥洹證，所謂不淫也。於此眾中，我不見一法修行已，多修行已，受人中福，受天上福，得泥洹證，所謂不妄語也。於此眾中，無有一法勝此法者，若能修行已，多修行已，受人中福，受天上福，得泥洹證。云何一法？所謂不飲酒也。」（詳見增舍卷第七、八）

上文所謂廣施，即是不偷盜也。所謂不他淫，即是不邪淫也。所謂得泥洹證，即證涅槃也。（泥洹為涅槃之舊譯）由是以觀，修行五戒，不僅可以得人天之福，還可得證三乘涅槃之果，這豈不是修人乘五戒通於三乘果位的一個大好例證。

人乘五戒之與天乘十善，不過開合之異，這，我在上文天乘中也已約略提過。兩舌、惡口、妄言、綺語，是由五戒中妄語戒開成。酒屬意戒，十善開為貪、瞋、癡三意戒。餘悉相同。修十善固是生天之因，同時也可通證三乘之果。華嚴經卷第三十五地品，曾如是說：

「佛子！此菩薩摩訶薩復作是念：十不善業道是地獄畜生餓鬼受生因。十善業道是人天乃至有頂處受生因。又此上品十善業道，以智慧修習，心狹劣故，怖三界故，闕大悲故，從他聞聲而解了故，成聲聞乘。又此上品十善業道，修治清淨，不從他教，自覺悟故，大悲方便不具足故，悟解甚深因緣法故，成獨覺乘。又此上品十善業道，修治清淨，心廣無量故，具足悲愍故，方便所攝故，發大願故，不捨眾生故，希求諸佛大智故，淨治菩薩諸地故，淨修一切諸地故，成菩薩廣大行。又此上品十善業道，一切種清淨故，乃至證十力四無所畏故，一切佛法皆得成就。」

十力、四無所畏是佛果，本不共於二乘。現在修上上品十善業道，除生人天證聲聞緣覺外，更可得證十力四無所畏的佛果；世謂十善，僅為佛法中之道德觀者，真非自誤誤人之至！

為什麼五戒十善，能通一切果位？這在佛法中，有一基本看法；就是三界眾生，祇有人與天，才能菩提心故。大般涅槃經卷第十八云：「善男子！諸眾生中，惟天與人，能發阿耨多羅三藐三菩提心，能修十善業道，能得須陀洹果，斯陀含果，阿那含果，阿羅漢果，辟支佛道，得阿耨多羅三藐三菩提，是故號天人師。」以故由人中修得須陀洹果者，還要七次往返生人天中，然後方證阿羅漢果。由人中修得斯陀含果者，還要往返生人天間一次，方證阿羅漢果。由人中修得阿那含果者，祇要好好的在天上用功，便可證阿羅漢果。辟支佛或親聞佛十二因緣生滅之法而證涅槃。或獨宿孤峯，觀飛花落葉，立悟無常而證涅槃。至於菩薩呢，據華嚴經卷第三十五所說：第三發光地，多作三十三天王。第四焰慧地，多作夜摩天王。第五難勝地，多作兜率陀天王。第六現前地，多作善化天王。第七遠行地，多作自在天王。第八不動地，多作大梵天王。主千世界。第九善慧地，多作大梵天王，主二千世界。第十法雲地，多作摩訶薩羅天王。此為人天能發阿耨多羅三藐三菩提心能證聖果之證。因此，我們方才明白佛於靈山會上，每有說法，必殷殷垂詢世人務須持戒布施的所以。因為持戒布施，始能得生人天。因生人天，才能發阿耨多羅三藐三菩提心。因發阿耨多羅三藐三菩提心，才能成佛證果。佛果因希望一切眾生，皆能成佛證果；但五趣之中，地獄餓鬼太苦，畜生愚癡，無法能發阿耨多羅三藐三菩提心。惟人天苦樂參半，根性銳利，易於發起，佛故以此為勸耳。

以上是就人天與三乘的關係而言。我們如從進一步的去研究，更可發見人們如欲證果成佛，色界天的四禪，與無色界天的四空處，幾乎是人人所必習的課程。更是人人所必經的階段。下面且引述幾段經文，以資證明：

一、增一阿含卷第二十六云：

『若有比丘，無欲惡法，念持喜安，遊心初禪，是謂初得沙門之樂。復次，有覺有觀，息內喜，專精一意，無覺無觀，念持喜安，遊於二禪，是謂得第二沙門之樂。復次，無念遊心於三，恒自覺知，覺身有樂，諸賢所喜望，捨離念樂，遊心三禪，是謂得第三沙門之樂。復次，苦樂已盡，先無有憂感之患，無苦無樂，離念清淨，遊心四禪，是謂有此四沙門之樂。復次，若有比丘，行此先苦，後獲沙門四樂之報，斷三結網，成須陀洹不退轉法，必至滅度。』

二、大涅槃經後分卷上遺教品云：

『阿難！我弟難陀，具極重欲，其性鄙惡，如來以善方便示教利喜，知其根性，以般若慧，為說十二因緣，所謂無明緣行，行緣識，乃至老死憂悲苦惱，皆是無明憎愛叢林。一切行苦，彌滿三界，遍流六道，大苦根本，無明所起。以般若慧，示以性淨。諸觀根本，即斷諸有過患。無明根本滅，故無明滅。無明滅則行滅乃至老死憂悲苦惱皆滅。得此觀時，攝心定住，即入三昧。以三昧力，得入初禪，漸漸次第入第四禪，繼心正念，如是修習，然後自當得證上果，離三界苦。』

三、華嚴經卷第三十五云：

『佛子！是菩薩住此發光地時，即雖欲惡不善法，有覺有觀，雖生喜樂住初禪。滅覺觀，內淨一心，無覺無觀，定生喜樂，住第二禪。雖喜住捨，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。但隨順法故，行而無所樂著。』

四、大涅槃經後分卷上應盡還源品云：

『佛復告諸大眾，我今時至，舉身疼痛，說是語已，即入初禪，以涅槃光，遍觀世界，入寂滅定。爾時世尊所言未訖，即入初禪。從初禪出，入第二禪。從第二禪出，入第三禪。從第三禪出，入第四禪。從四禪出，入虛空處。從虛空處出，入無邊識處。從識處出，入不用處。』

邊識處。從無邊識處出，入虛空處。從虛空處出，入第四禪。從四禪出，入第三禪。從第三禪出，入第二禪。從第二禪出，入第一禪。爾時，世尊如是順逆入諸禪已，普告大眾：『我以甚深般若，遍觀三界一切六道，諸山大海大地含生，如是三界，根本性離，畢竟寂滅，同虛空相。無名無識，永斷諸有。本來平等，無高下想。無見無聞，無覺無知。不可繫縛，不可解脫。無衆生，無壽命。不生不起，不盡不滅。非世間，非非世間。涅槃生死，皆不可得。二際平等，無諸法故。閑居靜處，無所施為，究竟安置，必不可得。從無住法性施為，斷一切相，一無所有。法相如是；其知是者，名出世間。是事不知，名生死始。』

世尊說是語已，復入超禪，從初禪出，入第三禪。從三禪出，入虛空處。從虛空處出，入無所有處。從無所有處出，入滅盡定。從滅盡定出，次第還入至非想非非想處。從非非想出，入無邊識處。從識處出，入第四禪。從四禪出，入第二禪。從第二禪出，入初禪。如是逆順入超禪已，復告大眾：『我以摩訶般若遍觀三界有情無情，一切入法，悉皆究竟。無繫縛者，無解脫者，無主無依，不可攝持。不出三界，不入諸有，本來清淨無垢，無煩惱，與虛空等。不平等，非不平等。盡諸動念，思想心思，如是法相，名大涅槃。』

空處之證。

因此，我們可以明白，五乘共相互攝之義。是以大寶積經云：『是菩薩思維四諦時，見有為法是苦，是無常，是空，是無我；見無為法能為覆護，是舍是依；雖作是觀，不證涅槃。是菩薩見諸法從因緣起，知寂滅樂，精勤修學，廣分別已，則無明滅，無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。如是，菩薩雖觀十二因緣起滅而不證於滅。』菩薩本來包含人天在內。如菩薩觀苦，空、無常、無我而證涅槃，則入聲聞乘矣。觀因緣生滅，而證於滅，則入緣覺乘矣。以其不證故，於十方界，度脫衆生，則稱為大乘菩薩。是則所謂大小乘也者，僅一念證與不證之間而已。而且即使證滅二乘已後，如能發起度生之心，仍可降神母胎，住世利生，如地藏菩薩，地獄未空，誓不成佛，衆生度盡，方證菩提，願力之宏，世所希有；而其實此菩薩，亦曾做過聲聞與辟支佛，地藏經卷上初利天神通品第一云：『地藏菩薩證十地果位已來，千倍多於上喻。何況地藏菩薩，在聲聞辟支佛地』即其一證。』

善哉天臺四教儀之言曰：『十二因緣與四諦，開合之異耳。云何開合？謂



佛誕節·談佛教

· 稚 羊 ·

——在臺南監獄宏法講稿——

各位聽衆：

我們是臺南佛教青年宏法團，今天的宗教時間是由我們來擔任，願佛陀的慈光普照諸位，使諸位聽了我們所播送的話後，能在心靈上平安快樂。現在我們所要講的題目是：「佛誕節，談佛教」。

大家都知道，再過幾天就是四月八日了；四月八日就是這個宇宙間第一聖人釋迦牟尼佛降生，我們這個婆娑世界二千五百〇二年的紀念日。在每年的這個日子裡，全世界的佛教徒都帶著歡喜的心情，快樂地度過這一天。

諸位聽衆，假如你不是一個佛教徒，在我們說出上面那一句人類慶祝佛陀誕辰日子的光耀時，你準會付之一笑，認為是無稽之談；但是那是一種事實呀！即使你不相信以往，然而四月八號不是快到了嗎？你們身體雖不自由，也可從你們教化課長那裡打聽我們對佛陀誕辰，所表現的虔誠與重視。

好，現在就讓我們來把釋迦牟尼佛的生平簡單地介紹給大家。

釋迦牟尼佛，他是印度迦毘羅衛國的太子；「釋迦」是他的族姓，「牟尼」是稱讚他的德性，「佛」是他所證到的境界，那是我們對他的尊稱，意思是人生真理的最高覺悟者。

釋迦牟尼佛的父親，是迦毘羅衛國的國王，非常英明仁慈，母親摩耶夫人是拘利國的公主，是一個很賢慧的女人，夫婦二人生活得非常舒適，可是唯一美中不足的就是年已老而膝下猶虛。因此淨飯王常憂鬱著自己王位的繼承問題，摩耶夫人更苦愁生平沒有施展母愛的過程。

正當摩耶夫人四十五歲那年，在一個月光如水，星星燦爛的夜晚裡，忽然做了個夢；她夢見一個秀

麗魁偉的天人，頸背圓光，身騎白象，乘空而來，由她的右脅飛入，從此這位尊貴的夫人，懷了一個尊貴的聖胎，期望那十月後孩子降生時間的到來。

依照印度舊時的風俗，凡是女人要生兒子必須回到娘家去生產。摩耶夫人自然也不能例外，所以懷孕將滿十月就準備回娘家去，在歸寧的途中，經過了藍毘尼花園時，因為正當是春天，百花爭放，草木芬芳，大地呈現著蓬勃朝氣，夫人喜愛春天，更喜愛春天的花園，於是乎就漫遊在這幽美的環境裡。可是當她走到一株無憂樹下時，太子就誕生了。

太子的誕生也給人類帶來了無限的希望，給萬物帶來了生氣；當太子下地時，隨即走了七步，且步步生出鮮紅色蓮花，同時一手指天，一手指地，高呼唱道：『天上天下，唯我獨尊。』這刻那間地面上又劃開兩個大水池，一是冷水，一是熱水；空中擁出九口龍頭，灑出很香的淨水，替太子沐浴，虛空中奏著天樂，大地一時震動。

諸位聽衆們，也許你們會感到奇異吧？或是道聲迷信，對於上述所說的近乎神話的事蹟，可是我們需要了解，佛陀是三界的導師，衆生的慈父，是人類的救星，是宇宙最偉大的聖者，而我們只是凡夫，只是非常卑微的一個凡夫罷了，我們豈能用凡夫的心情去稱量聖者的言行呢？諸位，請莫懷疑，再請靜聽我們下邊的介紹吧。

時光一天一天地溜走，太子年近八歲，生得聰明伶俐，活潑可愛，淨飯王真是喜出望外；特請了全國第一流的教育家教太子讀書，可是太子實在太聰明了，沒有幾年幾乎精通了所有學問，後來又學兵法 and 武術，也都很快就精練了。十六歲時，父親

爲他結婚，娶的是鄰國的公主印度第一美人耶輸陀羅。淨飯王很愛太子特別爲他建築了「寒」，「暑」，「溫」的三時宮殿，挑選許多宮女服侍他，讓他享盡了人間的榮華富貴，體驗了五欲的真味；然而太子深深地感到人生的無常，宇宙變化的虛幻，許多苦痛的根源期待他去追尋，許多罪惡殘殺的事，等著他去解決，陷在苦海中沉淪的衆生，需要慈悲救渡，這些都是他的責任，也是他的願望，他那裡能安心在這豪華的王宮，享受那些所謂虛幻的快樂呢？於是太子決定出家學道，修習解脫衆生苦惱的眞常妙理。

經過五年的訪師，六年的苦行，在人跡稀少的雪山裏，太子終於開悟了，他明白了宇宙之間的微妙，他清楚了人生的眞諦，成就爲人們恭讚敬仰的佛陀，並且開始傳播眞理與救渡衆生的工作，說法四十九年，講經五百餘會，足跡踏遍了恆河兩岸，直到八十歲的那年，在拘尸那八棵娑羅樹的中間安祥地進入涅槃。將佛法流傳人間，他崇奉偉大的精神，永遠在人世間大放光輝。

諸位聽衆，方才所談的是佛陀簡單的生平，以我們凡夫的眼光去觀察佛陀的事蹟，實在不能看出其中奧妙的道理，何況是以言語來形容更是不容易，所以我們所講述的只是佛陀生平的「影子」，連「輪廓」也談不上，希望諸位原諒，在這裡我們向佛陀表示懺悔。

好，既然我們的題目是「佛誕節，談佛教」，那麼從現在起，再讓我們來談談佛教究竟是什麼？佛教是一種發乎理智，不乎眞理，追求衆生內在的根由，了悟宇宙變化無常，腳踏實地，自力更生，已利利他，平等、自由的宗教，也就是一種教人覺悟的宗教。

也許我對「佛教」下的這個定義還太模糊，但我們只是一般年青的人，我們是將所明白的傾訴出來貢獻給諸位，日後諸位假使研究佛法時，你就能得到更完滿更完善的見解，但是目前只要你明白上面所說的也就能懂得佛教的基本概要了。

人類的慾望無窮，爲了爭名奪利，爲了生活安樂，大家鉤心鬥角，你爭我奪，不顧自己短暫的生命，去追求那些不能永恆的物質享受，忽略了主持人格的精神。所以許多宗教爲了要淨化人間，提出許多以感傷的理論來壓制眾生，這些雖然能收效一時，可是感傷的內幕易使人破綻，進而加以反對甚至於毀謗。唯有佛教所提出對五欲衆生的要求，是含著理想境界所能表達的真、善、美。眞善美三個字諸位一定不生疏的，可是佛教所講的並不與一般相同。

在我們人類所接觸和想像得到的生活要素，不外事與理兩項。凡是每一事情的發生，我們必須清楚其中所存在的理論與事實，才能夠得到希望圓滿，譬如大家吃飯要明白吃了飯後，對於身體的維持能夠延長，吃的時候就會津津有味，吃下去的飯自然感到會滋生營養。明白播音器的構造與原理，裝置的時候自然順利而正確，反之，則遲緩或乏味。因果律正是支配事相與理相的準繩。世界上那一樣能脫離因果而獨立。比方我在這廣播室裡講話是因，大家收到我所講的話是果，我們今日在自由臺灣團結一致準備反攻是因，將來打回老家勝利快樂就是果，無因不能產生果，這是科學上的定律，也就是佛教所談到的「眞」，也就是「實在有」的意思，就是叫你要把握現實追求那永恆的生命。佛教經典三藏十二部內皆洋溢了「眞」的存在和「眞」的價值。

其次我們談到「善」，佛教教人行十善，不殺生、不偷盜、不邪淫、不誑言、不綺語、不兩舌、不惡口、不貪愛、不瞋恨、不邪見（愚癡）。其中是在考究你善的本質與善的動機，譬如拿殺生來講，當你血拼沙場爲國爭光，爲人類正義而奮鬥時，善的本質與動機是正確的，也是合乎要求的，假如你爲了私事也許是商場失利，或者是情場失策，而感情衝動，手持利刃殺害對方，那無疑地已在本質上和動機上做了違背善的要求。簡單地說一句，善是一種大公無私，犧牲自我，完成人類的精神。最後我們要談到「美」了，美的範圍很大，並且依據各種學術的論點而有所差別，但佛教又是另一種講法。我們不要形體上的美，而要追求生命永恆的美，感情昇華的美，因爲形體上的美是短暫的

，是一時的。唯有生命上永恆的才是永恆的，長存的？我們不要看自己長得漂亮，經過的日子一久，青春消逝，鵝髮變白，老態龍鍾，年青時胭脂盡面以爭妍，香水薰衣以競俏，最後仍然是白骨埋埋郊野，人生生命的無常，貪取一時形態上的虛假的美貌，豈能使心靈安寧？那麼佛教所注重的又是什麼呢？是品格，道德內在的清淨，是把污穢了良



貓的自述

由於藥力的牽引，招致今生
的報身，使我迷不自主地變成了
一個小貓兒。

一天，媽媽很傷心的跟我們說，主人嫌我們姊妹太多，要把我們分給別人，恐怕團聚不久了。果真的，這樣我就被送到一個軍事機關裡去看守庫房。我的職責是很重大的，雖然是一個女性，但我的智能並不落後，因此我掌握住物資的全權，不經上級的許可，還有誰敢破壞我的東西呢？若是餓了，當然用不着我去搖尾乞憐，我的同事自然會拿東西給我吃。白天總是空閒無事，便揮一個最安靜而舒服的地方睡半天，起來精神爽快，隨意玩個痛快。如是者不知光陰的過去，轉眼已是半年多了。一天主人們發覺我懷了小貓兒，很討厭我，就把我送到有很多女職員的辦公廳去。

不久，我生下了五個可愛的小寶，晝夜小心的養育牠們，雖然疲乏，但換來了不少的慰藉。小寶漸漸地長大，強壯，天真活潑了，可是那可惡的人們，就把我最漂亮的兒女，一個個地都捉去了，還剩下我母子兩個，官老爺又嫌我吵鬧，便要趕走我，好者當時有一位學佛的小姐，把我們帶回家裡。她們全是吃素的，而我每餐都有美味可口的食物。主人念着可愛的佛經和悅耳的佛號，一字一句的滲入我的八識田中。我懊惱自

知分斷地洗滌。

諸位聽衆，偉大的釋迦牟尼佛，他的教理，已被公認是世界上最高超最完善最圓滿的宗教，在我們有限的生命過程中，豈可忽略了研究它的機緣？今天能以短少的時間，和諸位共同談談人生佛教的概況，甚感榮幸，最後祝願諸位精神快樂，早日恢復自由，並謝謝諸位的收聽。

·莫麗嫻·

已不會念，只好躲在蒲團之下靜靜地聽着。有時主人替我念三皈依，我得到沾受法益，還算有一點兒菩提。我若是病了，主人們會替我求大悲咒水，喝得渾身清涼，痛苦消除。

照理，我是過得蠻安逸的，可惜我有一個最大的毛病，就是喜歡偷鄰家的魚肉吃。主人常常勸導我，罵我，輕輕地打我，甚至要趕我走，但我這與生俱來的劣根性兒，始終無法更改，說來真是慚愧！

後來我又生下四個小寶，正在蠕蠕蠢動，眼睛僅睜開的時候，不料，遇見一個收貓的人，他蠻不講理的，一網把我打了回去，可憐我所留下的四條小生命，既不會吃，又不會睡，牠們怎麼辦呢？唉！想到這兒，我的心碎了，淚乾了，可恨那個狠心的人，不知道我內心的痛苦，假如換個立場，他又會怎麼樣呢？古人說：「勸君莫打春頭鳥，子在巢中望母歸」。到今日我才領略這句話的滋味。

我，彷彿看見我兒在戰慄的呻吟，又不斷地叫着「媽媽呀！媽媽呀！」的哀聲，雖然，主人們會伸出他們慈悲之手去養育牠們，可是在這習寒風之下，實在受不住氣候的襲擊的呀，我料想牠們是無法生存的了！唉，小寶寶呀！你們宿生作下什麼重罪呢？生命這麼短暫而悲苦？……我虔誠的祈禱偉大的佛陀：願我親愛的小寶寶們，脫離業報的貓身，上生天界。做媽媽的自有我的活路，無需你們憂念了！

談談學佛問題

謝鳴高



(甲) 諸論

佛教是救世利他的宗教，佛法流入中國已有二千多年的光榮歷史，和發揚特殊的價值，而信

佛和學佛的人也很多，可是由學佛而成就的人除了出家的大德而外，在家的不易多，其中原因很多，所以學佛這個問題，談起來很是普通，但是很重要，而又很廣泛，要談也很不容易，雖然如此，我們站在宏揚佛法救世利他這一方面來說，對於這個學佛問題，不難談也談了，不祇要談而且更要不厭求詳的多加研究，然後人們學佛才易得到正道，和有所成就，而佛法更可以發揚光大，廣被人間，又就研究問題的道理而言，對於一個問題應該反覆研討，其中雖然有仁者見仁，智者見智的不同見解，但總可以求出其中的真理，故學佛問題，亦值得我們談談，使世人都能明瞭佛教的真理，普遍皈依三寶。現在我所談的，或者有些人已經談過，或者是我自己的見解，但總是有其依據，和切實能行，使世人學佛有所成就，更使世人未學者，共同宏揚佛法得

到自他兩利，同證菩提，這是我寫本文的目的，願諸大德有以證之。

(乙) 為什麼要學佛

我們學佛首先要明瞭為什麼要學佛這個問題，然後學佛方得正信正道，才易成就，否則就胡亂學習，不易成功，且易生疑，半途退悔，但是要明白這個問題，最根本的道理，有下面這兩個，我現在寫出來。

一、佛陀的崇高偉大

佛陀二字，見印度的梵音，翻譯為中國的意義叫做覺，故曰：「佛者覺也」，覺的意義有覺察和覺悟兩義，大乘義經云：「佛，梵語，佛陀的略稱，又作佛圖浮屠，浮圖等，義譯言覺者或智者，覺有覺察覺悟二義，覺察對煩惱障，煩惱侵害如賊，惟佛聖覺知，不為所害，故云為覺，是名一切智，覺悟對所知障，無明昏暗如睡，聖慧一起，朗然大悟，如睡醒痛，故云為覺，是名一切種智，既能自覺復能覺他，覺行圓滿，故名佛陀。」同時又覺悟到人生宇宙的真理，這個真理，不是那一個個人有那一個個人有的，而是每一個人都有，不過我們每一個人都不易得到覺悟，所以不能稱為佛陀，只有釋迦牟尼佛方能稱為佛陀，所以是最崇高偉大其利他教

世的精神實在值得人們的崇拜和信仰，更值得我們去學習的，倘有此偉大的佛陀而不去崇拜學習，那就算錯過了人生的良機，而枉生人世，實在太可惜呢，同時我們知道眾生都含有佛性，何況人為萬物之靈，所謂：「人身難得今已得，佛法難聞今已聞」，我們應該趁著良機從速學佛，使能得覺悟，覺已覺他，修證成佛。

二、佛法的精深微妙

佛法就是佛陀的教言，止觀篇云：「佛所證得了知之法界真理，謂之佛法」，又俱舍頌云：「法界法是佛真理。」東初法師在人生雜誌六卷二期所著的「研究佛法的態度」一文有言曰：「要研究佛法應了知佛法根本的宗旨，佛法的宗旨，即在使一切眾生覺悟開發等同佛陀的覺慧……要研究佛法首先要能了解佛法的真義……要研究佛法的首要了知佛法根本的原則，即從三法印到一實相……要研究佛法先明了知研究佛法的目的，乃在明瞭斷惑證真而佛法所證顯的真理，不在知解的分別，而在體證的修證……又心悟法師在人生雜誌六卷四期所著的「什麼是佛法」一文有言：「三藏十二部經所以是佛法，就是因為：一，它能使認識它的人能發高深的智識，二，它能使讀它的人發出廣大的慈悲，三，它能使讀它的人得到人道的利益……總之佛法是智慧之言，慈悲之旨，凡是由智慧與慈悲中流出的話語，無論是巧妙，是平凡，是善言，是實語，都是最微妙或最生動的佛法……」又梁著：「佛法淺釋」一文有言「佛法

之義無邊，三藏十二部經佛法也一經一論乃至一偈一門，亦佛法也，使無一簡明標幟，學者當無從認識焉，當知佛法要蘊，有無量無邊，然約而言之不外四種，何者為四，一曰教，證顯大乘三藏教，二曰理，即彼經中所載義理曰理，三曰行，諸六度等行，四曰果，謂究竟菩提涅槃果……此外還有許多關於佛法的解釋，因篇幅所限，未能盡錄，但總認佛法是佛陀的教言，也即是佛教的真理，實至精深微妙，為人們所應該研究學習的，倘有精妙的佛法而不去學習，豈不是錯過了人生的良機，有如「入了寶山，空手回去」，是很可惜的。

(丙) 怎樣學佛

一、學佛的目的

學佛要有目的，否則不切實而虛浮，經不起考驗和沒有成就的，什麼是學佛的目的呢？在自利方面，首先要求證解脫，使自己能够得到佛的真理而解脫一切煩惱痛苦；在利他方面，要學佛的真理去救世利他，普度眾生，出家人固如此，在家人也應如此，不過出家人比較專一，容易達到學佛的目的罷了。

二、學佛的發心

我們學佛的目的，既然明瞭，隨着就要發心，然後可以明心見性，學佛有成，所謂發心，第一要發大悲心，四無量心四宏願以普度眾生，八大人覺經云：「發大菩提心普度一切」，維摩詰經，謂以菩提起於慈心，以救眾生，起大悲心以持正法，起於善心以攝智慧，行於捨，此慈悲喜捨四無

量心，乃發自佛性本體攝歸佛性本體，學佛的人們，如果不發此心，則易犯我執，而無救度眾生之念則不易成佛，其次則發阿耨多羅三藐三菩提心，此即發大乘心，亦即是金剛經所云：「發阿耨多羅三藐三菩提心」，觀世音經云：「佛說是普門品之衆中及八萬四千衆生，皆發無等等阿耨多羅三藐三菩提心」，維摩詰經云：「汝等須發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具足。」至於發信心一層，更是最初的發心，因為無信心，則根本談不到學佛，故不必詳談學佛的人們有了這些發心之後，然後學佛才可明心見性，救度衆生。

三、學佛的步驟

學佛必須有步驟，才不會顛倒錯亂，其步驟就佛教方面而言，則有教理行果四種，就修證方面而言，亦有信解行證四種，其實這兩相對照而互相符合的，所謂教就是佛所說的言教，而我們必須信仰的所謂理，就是教中所說的義理，而我們必須慧解的，所謂行就是依理所起的行持，而我們必要實行的，所謂果就是行而證的覺果，而我們就要求得這種的證果，此四種步驟爲學佛者必須遵循的步驟途徑，就個人修證的四種步驟而言，第一對佛教要有信仰之心，信心就是學佛的初階，至聖有言：「信爲道源功德」，煮雲師在人生雜誌七卷五期所著的「信佛歸依求解脫」一文裏面有說：「人生在世，前途茫茫，苦多樂少，如果精神無一個崇高的宗教信仰，等同一隻無舵的小舟……因此要信仰偉大崇高智慧道德的佛教，就

能解救我們脫離這茫茫的苦海，登上那安穩快樂的彼岸。」又佛教裏面的五力，都是從五根中的信根而生，又就信願行三種淨土資糧而言，也是以信爲首要，又蔡榮燦居士在人生雜誌六卷二期所著的「信解行證淺談」有言：「信是信仰，信心，能信的是我們的『信』，所信的是佛和菩薩，俗語所說的『信聖』，這聖字是代表大聖觀世音菩薩，因觀音大士乃佛教諸菩薩中唯一爲民間所通奉的菩薩……」又智度論云：「佛法如大海，以信爲能入。」可知學佛第一要有信心，第二要能慧解佛法，即是慧解佛教的真理，因爲人們對佛教雖有信心，但不慧解佛法，則信心不堅容易動搖退悔，或易陷於邪途，這是很危險的，所以對佛教的真理，要深加研究理解使信解配合，然後學佛才易成就，第三要實行佛的真理，如果我們對佛教雖有信心而不能實行，則學佛的工夫，乃難成就。古德有言曰：「如是一丈不如行一寸」，佛經中說：「如是多聞，不行修證，等於無聞。」這可知佛法是重實行的，我們學佛，要身體力行，然後學佛才有成就。第四、說到證字，證是行的果，有行便有證，有幾多行就有幾多證。這個證字有「獲得證果」的意思，即謂能奉行佛法，便證得善果，亦即是得着佛法的實惠的意義，也就是佛菩薩恩的意思。經云：「觀世音菩薩有如是等大威神力及所饒益……」所以學佛如能對信解行三方面的切實做到，便能得到佛力加持不可思議的證果。

(丁) 學佛的方法

佛法有十宗之多，又有很多的法門，但總是整體的和一貫的，故法法皆是般若，門門都可歸性。其所以分立的緣故，由於人們的根性習氣和環境等各有不同，爲了適應客觀的情況，不得不方便分立。學佛之人，對各宗法門要有法法平等的觀念，不可有入主出奴的成見，然後心量可以廣大，見理圓融，會入不二。有了平等觀念之後，就要發心，其理既如上述，發心既已，願力即定，就要皈依佛法僧三寶，不皈依無以學佛，其理甚明，毋須贅述。皈依之後，即要攝心，攝心爲戒，因戒生定，因定生慧，是即名爲三無漏學，故攝心持戒，爲學佛的基礎。學佛者無論修什麼法門，必須注重戒律，維摩詰經云：「攝心不亂，衆生來生其國。」雲棲大師說：「持戒爲平地，禪定爲屋宅，能生智慧光，次等得明照，定慧力莊嚴，萬行爲具足，乃至成佛道，悉由戒爲本」。故五戒十善爲在家學佛者必持的戒條，至於比丘和比丘尼應守之各戒條則更多。總之持戒以不失菩提心爲主，爲學佛者應行之事，蓋戒爲三學之首，有戒然後有定慧，不過戒定慧原爲自性具足的功能，是自性一物的三面，故學佛的本意，仍是從這三方面去回復本性，使身心意三業消除，貪瞋癡三毒去盡，然後明心見性，回復本來面目。其次談到修行問題，各宗的修法，雖然有同一的目的，但是方法各有不同，有些執持名號，念佛禮拜，有些專心禪觀，有些專心戒律，有些廣修供養，有些專修密法，有些行脚參訪，有些修證參話頭，各種

的方式，都是各就其自己根性之相近和興趣環境之相投，去選擇修行，但無論何種方法，均以專一深入爲主，等到修行日久，猛勇精進，自有豁然貫通，水到渠成，覺悟成就的一日，不過修行無論從事修與理修去做，均宜持之有恆，表裏相應，不宜求之太急，由漸修以至頓悟，然後有所成就，此爲學佛修行所宜注意的。

(戊) 結論

由上所述，可知佛陀確是崇高偉大，佛法的確是精深微妙，實在值得人們的信仰，崇拜而去學習的。我們學佛，不祇可以解說一己的生死苦惱，更可以利樂他人救度衆生，前者是自利，只是利己的基礎，後者是利他，才是自利的目的。華嚴經云：「以大慈水饒益衆生，則能成就諸佛智慧華果」。所以人們發心學佛，必要以四宏願爲主，然後修習各種行門，做到利己利他的工夫，能够這樣去學佛，才是佛的人生，雖不能一時即身成佛，也算是人間佛弟子，而且從自性去學佛，亦即可以成佛。六祖壇經有言：「佛法在世間，不離世間覺……自性即佛，離性無別佛」。所以學佛並不是迷信而是正信，與現實人生，不但不會脫節，而且有着密切的關係，實是人生根本的真理，和大事因緣的所在。誰不明白這個人生問題，誰就錯過這個人生的機會，況當共產邪說橫行，我們要反共抗俄，我們更要從速去信佛學佛，救己救人，挽回末劫的人心，救度衆生的苦難，逐進世界於和平康樂的境域，學佛者願共勉之。

(完)

慧遠

彭楚珩編著

十、創立蓮社開淨土宗

自從慧持入川以後，有一段時期內，慧遠確實感到悶悶不樂的情緒。有一天，一位著名的江西學人居士，名叫雷次宗，到了廬山東林寺，去拜訪慧遠，順便的問着說：

「慧持法師，怎麼不見他呢？」

慧遠嘆着說：「你不知道吧？他已經動身到四川去了，有了很多天呢。」

「呵！六十多歲的人了，還冒着這旅途的辛苦做甚麼呢？」雷次宗也嘆息着說。

慧遠就說：「是的，我也有這樣的顧慮。不過，他的理由確實是太充分了，使我沒有法子阻着他；不能不讓他前去呢！」

雷次宗又問着說：「他所持的理由，究竟是些甚麼？」

慧遠就述出慧持的話說：「他說：『我們應該割情斷欲，求取正道，實在是爲着要往西方極樂淨土』呢。」

「往西方，竟這麼容易，真是太笑話了。」雷次宗說。

「容易確實這麼容易，佛經上說：『只要我們天天念着阿彌陀佛的佛號，持之有恆，就可以在西方了。』」

慧遠向雷次宗解釋着。

爲什麼不念呢？」

正是雷次宗說着太好了，太容易了的話聲未落的當兒，南陽的宗炳居士，也一步跨進方丈室內，他發話說：

「甚麼事太好了？太容易了呢？」

雷次宗居士！

「呵！好久不見了，你來得正好，剛才遠公法師說：『只要天天念着阿彌陀佛的佛號，就可以在西方極樂淨土』。雷次宗答復了宗炳的一些問話以後，宗炳才向慧遠行了跪拜禮，慧遠口裡連聲的說：

「不必啦！不必啦！只要拜過佛像就行了。」

於是，宗炳坐定了，雷次宗便把剛才談話的經過，再又重述了一遍。宗炳便說：

「那末，我們最好組織一班志同道合，願生西方極樂淨土的僧衆，大家專念阿彌陀佛，同生西方。」

慧遠就說：「那實在太好了，就由我來發起，邀集東林寺一班和尚，另外就由雷、宗兩位居士，選選請幾位共同組織一個念佛社，一起念佛，一起往西方極樂淨土。慧遠說了這一段話，他還想着說：

「我們一定要發個誓願，這篇誓詞，須得由劉遺民居士來執筆寫作，那才會寫出一篇大文章來；只可惜他現住故鄉彭城（今江蘇銅山），不在這兒呢。」

「那麼，由我寫封信給他，叫他來一來不好嗎？」宗炳說了，又繼續的說：

「我還有兩位同鄉，都是姓張，一位名叫張氏，一位是季碩，早就很欽敬遠公法師，叫他們也來參加好了。」

雷次宗也說：「我也有兩位朋友，這是遠公法師所認識的，那便是雁門郡（今山西代縣）的周續之，以及新蔡（今河南汝陽）的畢穎之，都叫他們來參加好了。」

慧遠就說：「那是好極了，好極了！你們兩位就去分別約他們來廬山吧。」

於是，慧遠在廬山也約好了一些僧衆，雷次宗和宗炳，除了分別寫信邀約周續之、畢穎之、張萊民、張季碩而外，另外還邀請了一些居士；就在東晉安帝元興元年（四〇二）都到了東林寺裡。這隔慧持入川，慧遠、雷次宗、宗炳三人創議立社念佛，已經過了三三年。

當劉遺民抵達廬山東林寺那天，劉遺民的誓詞作好了，他們聚觀着，上面寫說：

「維歲在攝提格（歲在寅），七月戊辰朔，二十八日乙未，法師釋慧遠，真感幽奧，霜懷特發，乃延命同志息心貞信之士，集於廬山之陰，般若雲臺精舍，阿彌陀佛像前，率以香華，敬薦而誓焉！」

「夫緣化之理既明，則三世之傳

顯矣；遷感之數既符，則善惡之報必矣；推交臂之潛淪，悟無常之期切；審三報之相推，知險趣之難拔；此其同志諸賢，所以夕惕宵勤，仰思攸濟者也。……」

他們看了劉遺民所寫的這篇誓詞，大家都叫着說：

「好極了！好極了！劉居士真是作聯體文的好手！」

就是這年的七月間，在東林寺的般若精舍，那尊莊嚴的無量壽佛像的前面，建齋發誓，共期往生西方極樂淨土。

他們這個念佛社，叫作白蓮社，參加白蓮社的人們，總共是一百二十三人。

有的歷史書上記載着：陶淵明、謝靈運都是社員，但又有些歷史家的考證，說慧遠在世的時候，陶淵明根本沒有到過廬山，謝靈運雖然和慧遠見過面，却是在元興元年以後的事情；所以，就沒有把他兩人列進去。

我們看了上面的故事，以及那篇六朝文體的發誓詞，我們可以判定淨土宗，確是慧遠所首創的。但是，也有些古書上說是：北魏孝文帝時（五二八——五三四），曇覺法師創立淨土宗，曇覺後於慧遠一百多年，才在洛陽遇見菩提流支，才由道家而轉到佛門，才由菩提流支傳授給他一部觀無量經，才開始專修淨業，曇覺對於淨土宗，只能說是大有貢獻，却不能說是由他開創的。

曇覺在北魏孝文帝永安二年（五二九），正是南朝五代梁武帝的大通元年。到東魏孝靜帝天平元年（五三三

四)，又被孝靜帝所重視着；勅居於並州（今山西太原）的大嚴寺，而稱呼他做神覺。到了孝靜帝和四年（五四二）他就死了，總計他從道教轉入佛教，還不過三十四年而已。所以說他開創淨土宗，實在是對於他的冤枉，說他大弘淨土宗，其功績又確是不可磨滅的。

因為，在這十幾年當中，他著了往生論註，略論安樂淨土義，讀阿彌陀佛偈，往生西方淨土瑞應傳，迦才淨土論這幾部名著，對於淨土宗的貢獻是大的。

關於這些事實，我們確實是應該弄清楚它，否則的話，妄毀古人，固然是妄；妄譽古人，也還是妄，都是不應該的。

十一、友盡名士弘揚佛法

慧遠實在是一位愛好朋友的人，所以他的朋友，大多數是當時的名士，比如謝靈運、陶淵明、殷仲堪、雷次宗、宗炳、周續之、劉遺民……等這一班人，都是時常過從的好朋友。

又如當鳩摩羅什在長安逝世以後，有一位住在長安的印度和尚，名叫佛跋陀羅的，因為被鳩摩羅什的門徒們，大事排擠，拿着他所說的那句：『印度五船，起航東來』的預言，說是他妖言惑眾，無中生有，就要把他殺掉；嚇得佛跋陀羅不能不跳牆脫險，向南而逃，逃到廬山東林寺。

有一天，東林寺的知客僧，走進方丈室裡報告慧遠說：

『師傅！有一位印度和尚，說是從長安而來的，要見見師傅呢！』

『啊！是長安來的印度和尚嗎？讓我親自去迎接他吧！』慧遠說着這話，就起身向外走，一見到那位印度和尚，他就問着說：

『請問法師，是從那兒來的呢？法號是？』

佛跋陀羅回答說：『我是佛跋陀羅，華名覺賢，是從長安而來的。』

『啊！原來是覺賢大師，久仰了，沒有遠迎，真是抱歉，請原諒原諒！』慧遠說了又問：『如何到了南方來呢？』

於是佛跋陀羅就把在長安被迫，所有徒眾和他自己，都是跳牆而走的經過，向慧遠詳細報告着。

慧遠就很同情佛跋陀羅的遭遇，除了他在東林寺安居而外，並且還寫了一封長信到長安向鳩摩羅什的門徒們，替佛跋陀羅羅列百般的解釋着。

在長安那些鳩摩羅什的門徒們，對於慧遠的說話，他們是很重視的；因為，當鳩摩羅什於姚秦弘始四年（四〇二）也就是東晉安帝元興元年

的時候，一到長安，慧遠早就聽得師傅道安說過：這是一位了不起的人物。所以，慧遠就立刻寫信給他，他們的來信，從此就不斷的互通着。

現在還可以查考的：就是大藏經裡的『大乘大義章』，完全是由慧遠所問，鳩摩羅什所答的紀錄；不過，當時的名稱是：『大乘中深義十八科』而已。

從這些關係上看來：慧遠為着佛跋陀羅的事，去向鳩摩羅什的門徒作解釋，實在是最適合的一個人選，也

是慧遠愛好朋友的證明。

愛好朋友的，一定就可以得到朋友的幫助。後來，慧遠有部達摩多羅經，就是由佛跋陀羅所翻譯的。至於說到慧遠弘揚佛教的史實，當然是很多的，舉不勝舉。現在暫且說一兩件於後：

早在東晉成帝咸和六年（三四〇）的時候，國舅庾冰當權，他主張所有的和尚，應該要向王者行跪拜禮，尚書令何充，曾經三次奏請免予置議，才沒有實行。

及到東晉安帝接位之初，正是隆安初年間（三九四—四〇一），桓玄專政，又舊事重提，把庾冰所主張的『沙門應向王者跪拜』的話提了出來，而且通知慧遠。

慧遠接到桓玄的通知以後，一連三次上書，辯論着佛弟子，不向王者敬禮的理由，其中有警語說：

『袈裟非朝服之服，鉢盂豈廟堂之器？沙門塵外之人，不應致敬王者。』

桓玄接到慧遠的三次上書以後，才把他的主張打消了。沒有隔很久的時間，桓玄又在發瘋了，他要淘汰全國的和尚，可是，他對於廬山，却又不肯輕舉妄動，在他下的那一道命令裡面，就有這樣的兩句話說：

『唯廬山為道德所居，不在搜簡之列。』

桓玄敢於篡奪晉朝的天下，事雖不久；但他那震主的威風，飛揚跋扈的氣勢，實在是氣餒萬丈的。可是，他對於廬山的慧遠，就不敢輕舉妄動呢。足見以德服人，才是真的心服，

實在不假。

講到慧遠弘揚佛教的著述，就我們所知的有：

法性論，沙門不敬王者論，以及詩序銘讚，總共是十卷，被稱為廬山集。還有大智度論、大智度論略略二十卷，底稿曾經鳩摩羅什校閱過，也說是與佛理極其相合的。

所以，我們實在可以說：慧遠對於佛門中的貢獻，真是够偉大了。

十二、三十餘年不越虎溪

慧遠自從在東晉孝武帝太元四年（三七九），入廬山以後，到東晉安帝義熙十二年（四一六）入寂的時候為止，中間是經過三十七年。

在這三十七年的當中，他是身不出廬山之境，足不履虎溪之塵，就是送客，也僅只送到虎溪的岸邊為止。

故廬山民間流傳的故事說：陶淵明有一次去拜訪慧遠，他們在東林寺裡談得很好，時間也經過相當的長久，他們的談話，本來還應該繼續的；可是，那時的陶淵明，正做着彭澤（今江西潯陽）縣令，公務在身，不能久留。於是，他就告辭而去，慧遠也就送着他，兩人肩並肩，手拉着手，併行着，談談笑笑，到也別饒風趣。

於是，陶淵明就說：『遠法師，你可以多送我一段，我們也可以多談一陣，在松濤的聲韻下，清談侃侃中，這種風趣，實在是不可多得呢！』

『那可不能呢！虎溪渡口，就在前面不遠了。』慧遠說。

陶淵明驚異的問着：『為甚麼？你是個自由自在之身，沒有公務勞你

的形，也沒有俗慮擾你的心，你是大可以送我一程的；利用你的自由，來彌補我不自由的缺憾，不是很好的吧？」

慧遠聽了說：『不行，不行！心不可縱，欲不可長，我的心本不想多送你一程，我的慾望也想多聽你的高論；可是前面就是虎溪，我只能在那兒止步了。』

『是不是可以超過那條虎溪呢？』陶淵明問着。

『不可以！我三十多年以來，就沒有跨過虎溪一步。』

『這不是戒條吧？』

『是的，正是我慧遠個人的戒條。』

『這樣的戒條，雖有，也毫無意義；要守它做甚麼？』

這引出慧遠一大段道理來，他說：

『前面說過：心不可縱，欲不可長，豈有大小輕重的分別呢？你們儒家不是也曾說過：『勿以善小而為，勿以惡小而為之』的話嗎？隨事都是應該從小處着眼，大處才可以着手的；所謂『見微知著』，『知幾其神』的話，就是這樣的道理。』

於是，陶淵明也說：『超過虎溪，總不能說是壞事吧？』

『破了我的戒，在我，固然是件壞事；在你，也不是一件好事；損人而不利己的事，豈是你我所能做的嗎？』慧遠這樣的又說了一些。

那條滔滔流着，不拾晝夜的虎溪，已經橫亘在他們的面前，慧遠站着了，陶淵明竟也不好勉強他，說了一

聲再見，就黯然依依的跨過那條虎溪而去。

陶淵明以後是否再見到慧遠？史書上無法考究，可是慧遠送着陶淵明，不越虎溪；却是大有根據的。

廬山的民間，傳說得更厲害些。他們說：

『陶淵明因為慧遠不越虎溪送他，而他又因為公務在身，不能久留東林寺，去和慧遠暢談，都是為了做着彭澤縣長的緣故；他覺得：『爭着五斗米的俸祿，竟阻礙和高人暢談，而偏要去向小吏折腰，實在是太不值得了。』陶淵明就是這樣一氣之下，便把彭澤縣長的紗帽丟了，掛冠而去。』

據說他那篇千古不朽的名作——歸去來詞，就是這一次寫成的。

慧遠居住廬山，總共是三十七年，到了東晉安帝義熙十二年（四一六）八月初一日，他感覺身體有些不舒服，一到初六日，便完全病倒了；病勢是相當沉重的。

於是，他的門徒們慧觀、僧濟、法安、曇邕、僧徹、道汪、道溫、法莊、法淨、慧寶、法領他們，還帶着許多的大德耆老們，都請他飲那以藥酒作藥引的藥湯，慧遠一嗅到酒的氣味，他就呻吟着說：

『有酒氣，是酒！我能飲酒嗎？』慧遠拒絕了服藥。

那些門徒、大德、耆老們，就一起跪在他的病榻前說：

『這是藥酒，不是飲酒，請遠公以身為重，服了這一杯藥汁吧！』

慧遠還低聲的說：『我是萬不能破戒的，酒是五戒之一！』

主方的醫生說：『以米汁作藥引也可以，就請飲米汁吧！』

『不必了，不必了，我不需要！』慧遠還在斷斷續續的說。

『再不然，用蜂蜜汁和着水也可以。』主方醫生說。

長老和門徒們，又拿着這話去請求他。慧遠回答說：

『你們查一查戒律，看看能飲不

能飲！』

就有一位專門研究戒律的專家和尚，查閱律藏，還沒有翻到一半，慧遠也就落氣圓寂了。

這是東晉安帝義熙十二年八月初六日，這一代宗師慧遠大師，住世八十三歲，就辭別人間，而西歸極樂淨土了。

——全文完——

讀虛集有感

在中國南北朝時代——梁、陳、隋、至盛唐約有兩三百年歷史，佛教有一種積極救世宗派，其名稱為『三階教』。其所舉辦的事宜、方法、建設，特採取積極措施，不僅社會事業的建設，亦影響到政治。所謂『三階教』者，認為佛法施設在人間，應分三個時代：

一、以一乘佛法為第一階。如華嚴經等頓教一乘佛教屬之，蓋華嚴等經，專為大乘菩薩說法。

二、以三乘教法為第二階，故第二階教則為就三乘別教，諸經之佛教。

三、第三階以末法眾生為當機一乘佛法，而與大乘一乘的意義却有共通之點。在教義上取十輪經及法華經裡常不輕菩薩等思想；即所謂『我不輕視汝等，汝等皆當作佛！』

三階教的創始者，為信行禪師，其以為在末法時代的我們，應該自修謙和，和忍辱苦行，振作大乘積極救世的精神，不分別的以尊敬

一切眾生，普皆成佛。而凡是信仰三階教的信徒，為佛教積極救世前途的發展着想，把各人的財產，都放在『無盡藏』裡，付與三階教領導者的管理權支配權，作國家社會佛教的公益事業。故三階教在當時的國家社會中，有一種顯著的地位，佔民眾信仰之中心，並握有民生之樞紐，殆將為帝王政治勢力而上升之。

到隋朝及唐朝武則天，唐玄宗時代，因三階教在社會上積極地自由行動，引起帝王的嫉忌，會有幾次以法律措置，竟將這三階教的如同銀行一樣的『無盡藏』，完全沒收了。

由於帝王時代的艱勢力，迫得佛教徒不得不消極，厭世，逃空，實令人感慨萬千！但現在處民主世界，三民主義的大中華民國的我們，佛教徒，却應該振作起來，積極的復興三階教的精神，協助政府，作復興，建國之大業了。

觀嚴

寶島旅行記

文殊

九月廿日

萬佛菴是一座U字型的舊式房子，靜悄悄地躺在山底腰部；周圍英竹環繞，嘉木拱立，窗明几淨，院落無聲，實足是：「輕輕人影輕輕語，處處禪房處處花」的一所修行好地方。我認爲能處身在這樣淡泊而寧靜的境中，一定會心靈淨化，靈光重耀的。特別是那一座不染的牆壁，一苔不沾的石階，雜草不生的園庭，尤使人有清幽絕俗之感，難怪它能奪得了全山最清靜的錦標，而獲得衛生局的獎狀了。吃過早飯，智道法師携了一點水果，就陪我們到水簾洞遊玩；我們一行五個人，沿著那崎嶇而曲折的羊腸小徑邁進，約莫走了卅餘分鐘，便聽到淙淙的水聲，知道離目的地不遠了。繼續前行，不到十分鐘，水簾洞果然出現眼前，原來這裡是一個夾谷深淵，洞底盡處有洞，洞之右角，有水下注如簾，因而稱之爲：「水簾洞」。據說此洞爲全島最大的一個，原爲高山族人開闢的，到了民國前十年，便爲明開老和尚改爲佛堂，現任住持是道高僧重德如淨老和尚，我們拜會他老後，若坐片刻，便邀他老和我們合拍一照，然後就去尋幽選勝，領取鏡頭。我們沿洞東下，不知披開多少荆棘，跨過了多少危石，忽然到達一清流激湍，天然窈窕的地方，我們就在此停下來，有的縱目四觀，以極視聽之樂，有的却斜倚古木，靜靜地欣賞著那一清冷之狀之與自謙，「簾聲之聲與耳謀，悠然而靈者與神謀，肅然而靜者與心謀」的奇景，而我則覺心曠神怡，寵辱皆忘，而把機臨調，喜氣洋洋地請他們拍照。可是正當他們板上「突怒慍蹙」的怪石，正襟危坐，假裝禪相時，如淨老復使人來，邀請我們折回水簾洞進午點，但我們爲了不想再去打擾他老，同時萬佛菴也早已爲我們預備了午

午睡起來，我們的主人已出山某供客，我們一面吃着，一面談着，不覺談到「別來滄海事」；妙峯法師告訴我：「香江一別，轉瞬流轉，遊子生涯，實在太苦了，尤其世多喜譏善謔，所以學海翻波，在所難免，不過所幸的是所遇之導師，各具特長，如過去親近的海老，是一位道德最好的老人；最近的慈老，是慈悲第一的長者；而現在的印老，却是智慧超群的導師，因此我不但獲得很多教

益，且得到無限的鼓勵。現在，已經套上教學的繩子了，今後又應該作如何安排，我真不敢想像；這流浪的歲月，孤苦的生計，異鄉的情調，怎不教人思鄉懷故，倍增惆悵呢？」言下大有「多少殘生事，飄零似轉蓬」之慨。是的，湛市的佛青，飄泊得最遠的是他，而獨寄異鄉，舉目無親的也是他，難怪他常懷「孤蓬萬里征」之感了。但自己又何嘗不像杜甫的詩：「孤雁不飲啄，飛鳴聲念群，誰憐一片影，相失萬重雲」的那樣孤苦與淒清呢？於是，我也告訴他一點關於自己學海浮沉的辛酸和在港作客的滋味。最後談到這次進入聯大的經過，以及目前的生活住宿問題，他問我為什麼不住在寺院而要寄居俗家？是的，一個出家人而離寺獨居，難怪不知原委的人，大都疑雲四起，引以爲奇了。其實，箇中苦衷，有誰知道，而我，又能向誰申訴？誰又知道香港是薄情寡義的冷酷都市，也是功利主義者的集中營呢？住在這裡的人，除了絕少數的慈長仁翁外，不是唯利是求的自掃門前雪者，便是「趨炎赴勢」詔富欺貧的人，誰願意去幹雪中送炭的工作？又誰肯賤賤一個無利可圖的學僧？何況自己是個吹拍之術而又不肯搖尾乞憐的硬骨頭？何況一般先進大都不贊成自己進入社會學校，更何況佛教道場又大多都在郊外，所以我的求學，經濟固成問題，食和宿更成問題，但爲了達到求學之目的，爲了完成自己的學業，我會經卑躬屈節，寄人籬下，也會經放棄自尊，借居地爐，但人情冷暖，世態炎涼，那處是

我棲身之所？都市之大，房屋之盛，何處是我安心求學之地？我彷徨，我灰心，甚至我欲退學。雖然，基督教會設有大學學生救濟會，有物質的援助，有職業的介紹，有女青宿舍的供給，而關懷自己的同學，也會代爲登記，但我寧可放棄學業，寧可佛教有負於我，而我決不能使佛教丟臉的，所以我馬上要她們取消自己的名字。謝謝佛陀，現在我終於找到一隅之地了；雖然，這是俗人的住家，但卻比那些佛事興隆的地方安靜得多了，較之那些是非道場更爲安寧。我任憑着疑者自疑，謗者自謗，而我却是個不憂謗，不畏謗，不怕謗的人，否則，我早已倒下去了，還能站在佛教的崗位上嗎？他聽了我的話，不但表示同情，且贈我很多含有警惕性的金石良言。最後，更爲「明日巴陵道，秋山又幾重」而感慨，其實，我自己又何嘗沒有「明日隔山岳，世事兩茫茫」之感呢？唉，人生的聚散太離奇，也太無端了。

不覺又是黃昏的前奏了，智道法師又陪我們到前面的菓子園去，我是一個最愛吃生菓的人，所以面對着那累累的果實，怎不爲之垂涎三尺呢？於是，我好像一個頑皮的孩子，爲食而忘羈地爬上樹去，一邊摘，一邊吃，真寫意極了，可憐環立樹下的法師們，一隻都摘不到呢！

離開菓子園，智道法師又帶我們到後面的茶山去參觀，剛剛翻過山尖，就看見對面的山麓，有好幾位師傅們，背着藍子，彎着腰在那裡採茶。呵，她們生活的清苦，工作的勤勞

，怎不教我這個只知享受，不事生產的懶蟲，而為之慚愧呢？

昨晚智道法師就要我們對大家講話了，但結果因爬山太累而幸免，我到滿以為這樣就可以過關了，殊不知今晚主人仍不肯放過我們，所以在晚飯後，妙峯法師連忙在階前踱方步，在肚子裡起草稿。而性如法師也獨坐一隅，閉目靜思。我呢？既不懂國語，即使肚子裡起了很好的稿子，亦無濟于事的，所以我又何必多此一舉呢？只好一個人靜悄悄地躲在客廳裡吃生果。

妙峯法師的上堂大齋和盤托出了，性如法師的羅漢菜亦已同時供出，照理開者應該法喜充滿了，殊不知她們仍眼睜睜地盼望着我的供養；因此我被逼着跑上臺去，重彈舊調，和在新竹一樣，咄咄呀呀地亂說一通。現在想起來既好笑，又感慨！我想，假如有一天再回到祖國懷抱來的話，那麼，第一件要做的事情，就是先學會國語，不然就不要再來了。

九月廿一日

今天我們要下山了，可是當我們正欲啓行時，忽然天色陰沉，細雨濛濛；我們的主人，主張雨後才送客，但我却建議冒雨前行，因為我是最愛雨景的，同時這樣的毛毛細雨也不會很快就停止，那麼，我們何不借此機會欣賞欣賞山中雨天的情調呢？結果，他們都同意了我們的建議。

雨景是奇妙的，尤其山中的雨景更為可愛；那銀絲似的細雨，乘著斜峭的斜風，飛快地拋着梭，織出一層層銀灰的薄絹，罩着山上的紆曲小路，我們一面行，一面欣賞着那絲絲的

微雨，片片底愁雲，好像誰都給那陰鬱的氣氛，暗淡的四周，迷離而渺茫的去路，撩起無限的傷感似的，默默無語，低首趕路。忽然，鳥雲的邊緣，出現了一道紅霞，慢慢地擴大牠的範圍，加強牠的亮光，推著那一堆堆的烏雲，掠過山巒，穿過松梢，漸漸地變成片片底彩雲，那鮮紅色的曉日，也在彩雲底隙縫中出現，吻着山尖，照着大地，使我們不但看清楚了四週的景物，同時也看清楚了前面的遠景和去路，我喜歡得跳起來說：「前途光明」了，這天真的舉動，使他們為之捧腹！

雖說是下山，實際上却是在上山；不知登了多少石級，然後抵達茶亭。一渴時一滴如甘露，我們喝了一點汽水，妙、性二法師便一直向前跑，而智道法師却陪着我到靈雲洞、天然古洞、海會庵、元光寺等處參觀，及到望月亭，他倆已在那裡等候多時了。望月亭，是全山的最高峯，也是獅頭山的巔部，我翹首臨風，縱目四眺，只見遠山隱約，雲海翻騰，近樹蔥翠，意態萬千，真天下之壯觀啊！及沿石級而下，兩旁古木參天，松濤萬壑，那氣勢的沉鬱雄渾，幽清深邃，那景象的高曠弘遠，出塵拔俗，自然的美景中而又充滿着宗教的氣息，哲學的意境，使人處身其間，塵心頓滅，渾然忘憂，飄飄然似已乘雲羽化，怪不得李白：「五岳尋山不辭遠，一生好入名山遊」；而蘇轍亦求「周覽四海名山大川」了。大約走了數百級，左邊的峭壁上，鑄着圓瑛老法師所題「卽心是佛」四個大字，另有竹城

吳景祺題的詩：「山色蒼蒼聳碧天，煙波江上送漁船，詩情好共秋光速，洞壑鐘聲和石泉。妙、性二法師因而詩興大作，低首沉吟，可惜落在後面，我聽不清楚，無法記錄，而我卻想起了詩人王維過香積寺那首：「不知香積寺，數里入雲峯，古木無人運，深山何處鐘；泉聲咽危石，日色冷青松，薄暮空潭曲，安禪制毒龍」的名詩。

越岩穿山，遍遊名勝，道經舍利洞、開善寺、勒化堂、輔天宮等處，及到靈塔時，已是下午一時了，這裡的當家師非常客氣地留我們午餐，所以大家都被邀請到廳子裡坐下，而我却悄悄地溜出來，跑到塔頂上仰望宇宙之大，俯察品類之盛；最後，探首塔中，驟見金塔累累，不覺悲從中來，我覺得宇宙是多麼的神秘，人生又是怎樣的短暫，塔中白骨，誰能說沒有一「老死異鄉」的客魂呢？於是王宗仁那「連峯際天兮，飛鳥不通；遊子懷鄉兮，莫知西東，莫知西東兮；維天則同，異域殊方兮；環海之中，達觀隨寓兮，莫必予宮，魂兮魂兮；無悲以恫……與爾留鄉土之離兮；蠻之人，言語不相知兮；性命不可期……」也許我的悲歌，使妙法師「忽聞歌古調，為思欲沾巾」吧？所以，他無限惆悵地跑來問我，他的慈母是怎樣西歸？他的哥哥而今何在？他的祖庭變成什麼樣子？師兄目前又怎樣？可是，我對於這些却不甚清楚，使他失望極了，我知道他此刻的心情，非常難過，其實我比他更難過呢！因

為我痛恨自己，這次旅臺，不但不能給他帶來鄉情的慰藉，反而使他鄉愁萬端啊！

離開靈塔，還要步行廿分鐘，然後到登山口。說起來非常有趣，遊獅山的人，都是由獅頭山登山的，而我們反由獅尾遊到獅頭來，真可謂新鮮的玩意。我們在登山口的拱門前，留下好幾個鏡頭，然後趕車到頭份。我們的主人——智道法師，不但陪我們遊山玩水，且一直送到頭份車站，直到開往新竹的車子蠕動時，然後合掌分別。我在車子裡，想起他那秀外而慧中的影子，笑容可掬的態度，流利而善辯的口才，以及那股殷殷的情意，啊，她真不愧為一位良師益友！可是，現在一良友遠離別，各在天一方，山海隔中州，相去悠且常，再又怎不令人黯然惜別，倍增惆悵呢！

車子抵新竹，剛好趕上開往臺北的班車，當我探首車外，遙見滿懷鄉愁的妙峯法師，仍然呆立車站，不斷地揮手時，浮雲遊子意，落日故人情；揮手自茲去，蕭蕭班馬鳴，離鄉詩意，湧上心頭，及抵臺北，先掛一個電話到國際學舍，知道同學們還沒有搬出，於是我又回到國際學舍來。

九月廿二日

南部都去過了，唯獨臺北郊外各名勝，還沒有參觀，所以今天約了幾位同學，並又請性如法師為導遊，先遊中和鄉的圓通寺。本來星期日，在中和是有專車開往圓通寺的，但我們的導遊，全不知情，而我們也沒頭沒腦地跟着他跑了十分鐘，後來才知道跑得冤哉枉也。登山之處，有一弘偉

壯麗的牌坊，正面書有：「國軍忠靈塔」五個大字，兩旁的對聯：「報國奮戎行，視死如歸，百戰沙場埋碧血；昭忠隆祀典，慶願立櫺，千秋俎豆勵黃魂。」牌坊的後面，正額題上：「忠烈長照」四字；兩旁也有一首對聯：「慷慨作國魂，正氣浩然昭日月；從容全大勇，英風凜烈壯山河！」啊，「人生自古誰無死？留得丹心照汗青！」這些捨身取義，殺身成仁的將士，已經做到了，他們能够為國家為民族而擲頭顱，洒碧血，這是何等的壯烈？又是多麼的偉大！難怪他們「其生也榮，其死也哀」了。

及抵忠靈塔，同學們蹦蹦跳跳地散在四方，而我却獨自靜立在塔前，想起：「白刃交兮寶刀折，兩軍燈兮生死決，……烏無聲兮山寂寂，夜正長兮風淅淅，魂魄結兮天沉沉，鬼神聚兮雲羈羈，……」那種淒慘的狀況，又想起塔中的忠魂，為國捐軀時那種不幸的情景，不禁感慨系之，噫！「誰無父母，提攜養育，畏其不壽？誰無兄弟，如足如手？誰無夫婦，如賓如友？……」可是，而今竟然「無貴無賤，同為枯骨」，唉！戰爭是這等的殘忍，人類又為甚麼要戰爭呢！

到圓通寺，同學們很快地就滑到後山去看觀音石了，性如法師則陪我到客堂去見該寺當家，這是出家人的禮貌。少頃，一位尼青出來了，她淡淡地說：「當家出去了，您們就留在這裡吃飯吧。」接着又忙於應酬其他香客去了。我們轉到佛殿去禮佛，那位掌管香油的女師，也同樣留我們，但同學們則建議返臺北午膳，然後去碧潭，因此，我們很決就踏上歸程。一路上，那專車不斷地把一批批的遊

客送來，我想：像這樣名勝的地方，如果設有星期的佛學講座，給予遊客們一點真理的啓示，那該是多好；可是，住在這裡的尼師，除了忙於應酬佛事，送迎香客，再無所是事了，真可惜！

碧潭的吊橋，是相當壯觀的，我們在這裡取了幾個鏡頭，便到竹林精舍去；同學們則紛紛下潭去划艇，因為香港小姐是最怕跑山路的，何況那精巧的小艇，在誘惑她們呢！竹林精舍，是隱隱約約和向來臺後新建的場場，雖然，那是日本式的木房子，但環境却非常的寧靜雅緻。證老很慈悲地陪我到處參觀，並殷殷垂詢敏智法師的近況，和希冀他來臺，同時還贈他一部佛學大辭典，托我帶返香港。而佛聲、戒德等法師們也托我帶一信給敏智法師，並囑我返港後，請敏智法師早點把相片寄來，以便辦理入境證，可見他們兄弟情誼之深了。

返臺北，我又到華嚴蓮社去，因為後天要返港了，我應該去向南老人告辭。南老真慈悲，不但以素齋待我，同時再三提及我的學費問題，表示樂為我助，並且告訴我，他已叫人把一部佛學大辭典和一些美金送去普壽寺，請悟一法師轉給我。驟聞之下，真使我却之不恭，受之有愧！啊，他老對我太好了，給我的鼓勵與冀望也太大了，我應該怎樣努力，方始不負他老底慈懷呢？

今天演培法師開始宣講金剛經，所以晚上我又趕到普壽寺去，參加這個殊勝的法會；演法師是印老座下的健將，也是當代佛教界的名學者，不但德學超人，且辯才無窮，實為寶島學者的福星，可惜我不日便要返港，否則，我必為他的常隨眾呢！未完



路燈

路燈：你在光明的白晝和燈火輝煌的夜晚，顯得是多麼的軟弱和無能，也沒有人會去注意到你；但你也好似一個湊熱鬧的小伙子，究竟能得到幾許青睞？在更深人靜，星月無光的時候，你仍孤立在路旁，默默地吐着幽

光；在路上行走的人們，却都靠著你的一線光芒，這時誰不帶着敬佩的心望你一眼？呵，在這時的你，就好像一個救世的佛陀，幽靜地矗立着。路燈：你照亮了大街和小巷，也照亮了世人的心；你給予了人們無限的好處，但最後得到的報酬，仍是孤立街頭。

女師附 小六義 葉公杼

中華佛教美術徵求附印啓事

本館志在宏揚中華佛教文化，而美術實為文化之一環，因此有中華佛教美術之編印，搜羅公私收藏之歷代精品，各地保存之古蹟現狀，攝影彙刊，用以發揚國光，昌明佛教，類分繪畫、雕塑、碑版、法器、佛具、同繪畫、宋、元、明、清、五朝之唐、吳道子、宋、周文矩、元趙孟頫、明仇英、陳洪授等畫百卷拾餘位名筆所繪觀音聖像及歷代國名采畫聖像都查百四拾餘幅，均極莊嚴價值連城。編為繪畫部觀音聖像第一輯，以嚴上宣紙影印，期見閱者，同生正信，同念聖號，同消宿現之惡業，同種菩提之善根，分裝上下兩冊，並加布函，期垂永遠，每部訂價新臺幣貳百元，附印新臺幣壹百貳拾元，海外訂價每部港幣五拾元，預約價每部港幣叁拾元，即日開始預約附印五月底出版。國內預約繳款請向當地郵局填寫「八二五五」人生雜誌社帳戶免費匯款。

中華佛教文化館啓

「寶島旅行記」預約啓事

文珠法師前交本刊發表的「寶島旅行記」一文，自本刊連載以來，頗得各方讀者讚譽，近應各方讀者要求，並徵得作者同意，交本刊為出單行本，全書共六萬餘字，並附有圖片港幣一元五角；預約每冊港幣八元。國內讀者預約可利用本刊郵政劃撥「八二五五」一號，海外讀者可直接向文珠法師處預約，其地址是：香港九龍土瓜灣天光道四十八號三樓，即日起開始預約，七月底出書。

人生雜誌社啓

碧雲集預約啓事

華嚴關主妙然法師為應讀者的請求，將近三年來關中的著作，搜集成書，定名「碧雲集」；全書分勵志、修身、拈古、傳記、山誌等五卷，由汐止自立法師編校，基隆自由書店出版，連郵費在內定價每部新臺幣十元，預約只收八元，即日起開始預約，五月一日出書。

本刊服務部代收預約款
郵政帳戶：八二五五號



愛河燈影

無念

這微月的晚上，我倆會在離家數百里外的愛河邊散步，莫非在做夢？流逝的青春，像這河水一樣去而不返，難道我們也想在這情侶的樂園——愛河之畔，找尋舊夢？

當我們悄悄踏上河濱的林園，我忽然感到我們像兩個荒唐的迷學的學生，偷閒的走進一個不屬於我們的禁地。自從忙於糾纏的網孔中穿溜出來，我呢，則一身未了的債務，日坐愁城，看看時限到了，一筆也還不出來，索性橫了心，丟開一切負擔，一空到底；馳向新綠的原野，訪問早春的大地，乞靈於大自然賜給我應急的感興。

夜空下的愛河之濱，照着一層神秘的紗，春光濃郁到十分。一種不知名的大樹，綴滿了淡色的花簇，比櫻花，桃李更為茂密，嬌媚。枝條在溫暖的空氣中向四周伸展着，好像在探聽四處的切切私語；定睛向黑暗中細瞧吧，樹叢深處，幽暗的角落，背着燈光的光子上，到處不都藏着一對對人影？他們像幽靈似的，怕見光明，遠遠避着人，躲躲藏藏的圍在他們幽秘的小天地裏，只有夜知道他們的底蘊。當然，惟有黑暗，才使人容易迷失。尤其沉在愛河的人，混沌淘莫知東西，所謂「頭出頭沒」，有情者，誰不在愛河浮沉？又何時才能大夢始覺，游渡彼岸？

愛河的水是污濁的，光天化日之下的風光，平庸單調，但是籠上夜的帷幕，藉着兩岸燈光的襯映，其情調之美，所給我的印象，可永難遺忘。這晚我們無事可做，又不便妨礙別人囑咐的話，我們專揀光明的路子走。從河東到河西，從此岸到彼岸，漫走過河畔。夜空之下，河水黝黑，燈串點出它的邊沿，反而感到河面的舒適，更對沉沉的黑暗生出幻奇的遐思。沿河有修整的欄杆，每隔一定的距離一柱，白球珠燈，弧形的行列，連綴起來，串成一環珠鍊。這些珠顆的倒影，隨着水波的動靜，變幻不已。水平如鏡，水下的影子，却也晃着好幾顆。微風過處，波紋鱗鱗，燈影則躍躍着，拉長着，立刻生起一排倒立的火樹銀花，燦爛眩目，迷幻莫測。

然而，上面的燈柱，一動不動，任河上如何興風作浪，翻滾激盪，它永遠是靜定的。這裏的氣氛也是靜定的，市聲從遠處隱隱飄來，帶着樹芽的香氣，與水上的薄霧混成一股溫馨和平的氣息。汽車打橋上經過輕輕的滑過去，不出一點聲音，單這份清寂，開闢，已是臺北所思想不到的了。今晚，我們無家可歸，也不用愁有人在等門，儘管望着對岸對立的燈影發呆。對岸遠處的鬧市，燈光照亮了半邊天，樹木房屋彷彿貼在黎明曙光的幕上，鈎出一團團濃黑清晰的剪影，黑影上又透出一塊塊的亮，示出

燈光的長窗。樹蔭下的岸邊，隱約看見正在落網，起網的漁人，這和平溫柔的河濱之夜，我祝福魚兒們，躲在牠們的家裏，安靜的睡在水草深處，做一個幸福的夢，千萬莫遭無妄之災。

（上接第六頁）

誰將「瑪麗香皂」四個大字，做成灼亮的電炬，擺在最顯目的地方，四大圍欄糊不清的光影，頓使愛河上雅緻的珠串，失掉了嫵靜的秀氣。我賓諸莎，都以為爲：「人應該愛上帝上帝無法愛人」。佛陀却是自覺覺他覺行圓滿的。在泛神論的思想中，只有整體的大我，沒有個別的價值，在佛法中除了大我的統一性，還有個別的實在性，所以佛的世界無邊，佛的數量無窮。我人成佛，並不因爲大我的統一性而抹煞了個別的實在性。不像泛神論，簡直是否定了個別的人性，像這樣的昇華，普是善了，但在我們看來，總覺得太空虛也太沒有意思了。再以基督教與佛教來比較，基督教更不像話了，新約聖經，雖說上帝「充滿滿有恩典」，但是這樣的恩典，並不能把上帝的兒女，變成上帝的繼承人，同時依照舊約創世紀的神話記載，基督教的上帝，並不即是中國人所說的「天」，中國人的「天」，是充塞於宇宙之間的，基督教的上帝是超出宇宙之外而獨立存在的東西，所以他創造宇宙，其實這不但是神話，簡直是笑話，宇宙是無窮大的空間與無限長的時間的綜合，上帝不在這個時間與空間之中，到底又在那裡？再說，

忽然憶起西湖上的「胡來飯店」幾個字，也同樣做成醒目的霓虹燈，湖上天然靈秀的氣氛，平白被商業廣告的庸俗，破壞無餘，我真爲自然的風光叫屈。

我們整晚徜徉水邊，漸怯於夜氣的心涼，愛河畢竟是不宜久戀之地。步上愛河大橋，寬闊整潔，立即通體光明。我欣喜此岸到彼岸，竟是康莊大道，直達我們的宿所。

正因爲上帝不能充塞於整個的空間與時間，所以才覺得空虛感到無聊，因爲無聊得發悶，才像小孩子玩泥巴一樣地創造宇宙以及宇宙的萬物。要創造萬物的動機是什麼了。同時，上帝因爲無聊，才來無中生有，來給他自已找麻煩，害得他親自下凡，被釘在十字架上（以照基督教聖父聖靈聖子三位一體）的說法，耶穌就是上帝的道成肉身。其實，耶穌救世是事實，上帝創世乃胡說！再說，耶穌愛人，他本人類置諸於上帝的權威之下，佛陀救世，則教衆生自在充滿於宇宙之間，同樣是屬於人性的昇華，誰說不是佛教的精神更為偉大？寫到這裡，我們應該有一個結論了。因爲筆者同樣是個沒有成佛的凡夫，無法把佛的境界拿出來作爲現實的求證，但是我敢保證，依照佛法的道理去做，即使成佛的理想，是騙人的謊話，那也有益無損。試問：步步腳踏實地，時時忍受痛苦，從痛苦中求取經驗，以經驗來建設自己，那豈不是走向成功之路的最好方法？可見佛教不但「有其勝導人心向善的功德」，尤其還是「終極圓滿的真理」。

（完）

回憶南普陀寺

一餘 廣一

我因為過不慣離亂的生活，在國共衝突緊張聲中，就先離開了可愛的廈門，而跑到南洋來，現在算來整整已有七年年頭了，在這七年過程中，我的腦裏不時浮起廈門的景物，尤其是名山勝跡的南普陀寺，它給我的印象最深，最值得我懷念！

南普陀寺距廈門市區約有四五華里之遙，在廈門大學後面，五老峰山下，背山面海，風景幽美。每日遊客熙熙攘攘，絡繹不絕，若是登上五老山峯頂，那麼島瞰全寺的景緻，宛如一幅天然的山明水秀的圖畫。寺前有一放生池，池裏養了許多放生魚兒及烏龜，牠們自由自在地在池中游來游去，毫不畏懼，爭搶遊人拋下的食物。

一進寺裏，首先見到的就是天王殿，供奉四大天王，所謂「金剛怒目」，菩薩低眉，為了擁護佛法，威鎮山門，抵禦外魔，所以金剛是怒目的，不像菩薩那樣低眉柔善，殿中間供奉彌勒菩薩，左手拿着一個布袋，右手拿了一串念珠，臉露笑容，表現他的大肚能容，笑那世上之人，爲了名利，熙熙攘攘去，忙個不了。在彌勒菩薩後邊，供奉一尊韋馱菩薩，也是擁護佛法的金剛。

從天王殿再走進去，就是大雄寶殿，建像極爲堂煥偉麗，金碧輝煌，一股莊嚴氣象，使人望之肅然起敬。大雄寶殿後面是一間八卦式的大悲殿，建築的材料專用上等杉木。沒有一點洋灰，或石塊參入，是純粹清一色的杉木雕刻的建築物，表現了中國雕刻藝術的精神優美。

這個大悲殿供奉觀世音菩薩，聽說觀世音菩薩很靈應，「凡有所求，必有感應」，因此大悲殿香火鼎盛，寺裏住衆生活的經濟來源，大部份靠此香資維持。每當觀音菩薩聖誕日，遠近的善男信女前來燒香禮拜，紛至踏來，多如過江之鯽，寺裏的佛學院在此日子也要放假一天的課程。

南普陀的「無我廳」，附設素菜部，其素菜煮得最出名的是炒米粉，別出心裁，色香味與葷菜大不相同。假如你到南普陀玩，當遊倦歸來時，

人家第一句就先問你：「唉！有無在南普陀吃炒米粉嗎？」南普陀是廈門名勝古蹟地方，平時漳州泉州的人到廈門來，其親戚朋友最客氣的招待，多數是帶他們到南普陀玩；與炒米粉，就是帶他們到南普陀玩，途經廈門，也必到南普陀燒香，禮拜觀音菩薩，這好像成了習慣。由此可見南普陀的炒米粉是膾炙人口。這大概是因俗人輩輩愛得膩了，突然嘗試僧家素菜，換換口味，也是別有一番風味吧。

寺後五老峰半山腰間，建築一座兜率院，是太虛大師任內建築的，裏面是蓄水池，其水量能供給全寺僧俗二百多人的食用。院裏還有一窟水叫「一輪如泉」，說來也很奇怪，水是從石隙涓涓流出來，據說一輪如泉的來

因，是該寺選居方丈轉達老和尚發願在兜率院演放千臺瑜珈戲口，夜夜自已在演放，與法界孤魂結緣，演放到一年多的時間，石隙裏突然流出泉來，並且變成個洞，因此取名叫「一輪如泉」，這真是佛教修德功力的奇跡，也可以說是逢老道德感感應得來。

在民國十七年起，中國佛教領袖太虛大師曾主持過南普陀很久時間。會泉老法師則發起在南普陀創辦閩南佛學院，培養佛教優秀弘法人才，現今在臺灣弘法的默如、戒德、印順、東初諸法師，及目前住在檀香山弘法的竺摩法師，都曾在閩院讀書。還有其他許多法師分散在海內外，辦佛教教育和佛教文化工作的，也大多是閩南佛學院出來的學生。

以前在國內會有人下個警喻說：把太虛大師一手所創辦的佛教革命的，閩南佛學院當作黃埔軍校，漢藏教理院當作中央政治學校，這樣來警喻，確是很有意思的，並不覺得有甚麼誇口。因太虛大師是百分之百的新教革命領導者，會大聲疾呼提倡佛教三革命，一教理革命，二教產革命，三教制革命。把佛教裏的頑固思想與陳舊制度，來一番合理改革，這樣來才

有希望復興中國佛教。上面說到太虛大師誰都知道他很苦心弘法佛教幹了很多偉大事業，培養許多弘法優秀人材，對中國佛教幾千年來貢獻很大，也可以說是中國佛教幾百年來一位傑出的大善知識。南普陀寺可以說是一個佛教的教育機關，除了創辦閩南佛學院外，還有辦一個佛教養正院，給一班初出家小沙彌研究初基佛學及學習課誦的訓練所。小學中常常住有四十餘人，內部設備也很完善，創辦人是弘一律

師，教務主任是現時弘法非律演瑞今上人，大衆信願寺主持。

南普陀寺確是中國佛教的文化機關，戰前也曾辦過幾個佛教刊物，如「現代僧伽」、「人間覺」、「現實」及「佛教公論」等刊物，主編者及寫稿的人，都是佛教中優秀的作家。所以諸刊一出，風靡一時不脛而走，紙貴洛陽，在佛教界起了很大的作用。

記得在民國二十三年冬天，有一天筆者恰巧到太古碼頭去玩，看見了許多出家人及男女居士，大家都鵲立在太古碼頭。這時筆者爲了好奇心的驅使，走到他們站候的那個地方去，聽他們究竟在等候甚麼樣人物來。一會兒，一艘太原輪船從海面慢慢駛靠碼頭落客，在這個人叢中有個出家人從船艙裏出來，臉露笑容，向歡迎者和藹可親。這時場面非常熱鬧，歡迎的人歡欣鼓舞，燃炮的燃炮，散花的散花，很踴躍地跟着他老人家，步出頭的一輛汽車，分乘十餘輛汽車，寫着「歡迎佛教領袖太虛大師蒞廈弘法」的幾個大字。接着一隊西洋樂隊奏歡曲，隨後其他汽車坐滿了僧侶歡迎的人，他們沿途燃着紙炮，散鮮花，喊口號，浩浩蕩蕩，向南普陀路上進發。

那時我年紀很輕，在我幼稚的心裏，一定是一個不平凡的人物，所以才在這樣熱鬧歡迎的場面。不知道怎樣在那個時候，我打起妄想來，意識在轉念頭；將來我果有出家的機緣，我也要出家。後來我果然出家了，轉回想起來，自己亦覺得很好笑，那歡迎大師的盛會，竟成了我出家的增上緣！

佛教簡訊

臺北訊

立法院本屆二十一會期中有立委陳成等十餘人，為政府佔佛寺廟久不歸還再度連名向行政院長提出書面質詢，請求依法歸還佔寺廟，質詢書長二千餘字，情詞懇切，意謂為維護佛教尊嚴，更為國民建設心防，鞏固國本，轉移風氣，政府果斤斤於少數寺廟便宜是佔，則所得極小而所失至大，諒我政府當局，必能權衡輕重，俯察輿情，對此一久懸案件，迅謀解決之道。

△中國佛教會於上月十六日成立教育文化委員會後，曾決議召開佛教文化書刊座談會，經數日之籌備，乃於上月二十五日假普寧寺大殿舉行，到有全國各佛教雜誌負責人李子寬等數十人，由道安法師主席，會中討論問題有董顯光譚安言論的對治辦法，本年度佛誕節的慶祝方式及今後從事佛教文化工作者如何加強連繫等問題。

△本省藉佛教巨匠斌宗老法師以心臟病不治，於本月七日上午十時圓寂於臺北弘法院，噩耗傳出四眾震驚；法師今年四十八歲，遯跡極樂，法門失此巨匠，誠屬莫大損失。

岡山訊

岡山警備寺于上月十六日召開信徒大會，是日縣府派社會課林課員繼志，縣佛教會派監事督道法師蒞臨指導，待出

席信徒半數以上，即宣佈開會，行禮如儀。首由黃紹亭居士致詞，說明大會意義，並討論該堂改寺之說明；特聘請心一法師為改寺後第一任住持，定於國曆本月十六日上午九時舉行晉山典禮，繼討論改寺等案，獲得信徒全體同意。

臺南訊

國曆四月七日適逢觀世音菩薩紀念日，此間湛然精舍為應全體信眾要求，從四月一日開始，啓建護國消災觀音佛七，虔誠稱念，萬德莊嚴，彌陀聖號七天，以此功德，祈禱反政復國勝利，屏教苦難同胞，佛法興隆，檀越增福，聞此次法會，逐日均有百餘人前往參加唸佛，盛況空前云。

檀香山航訊

本埠中華佛教總會，特于上月四日邀集本埠文教工商各界名士，在檀華寺佛殿宴會，並商談啓華學校復校；到有蔡維屏博士、鄧基榮、何義初、楊福榮、陳道行、何文炯、梅景周、曾記福、楊剛存、黃振寶、梁發光、鄭任先、黃卓棠、何福祥、謝家源、楊獻球、何香鏡、陳功林、許昌、伍君寶、楊一偉、黃仲乾、及該寺住持竺摩、泉慧、祖印三法師、理事長鄧榮榮、胡星、李金祥等數十人，歡敘一堂，席間鄧榮榮氏首先致詞，報告創設中華佛教總會，旨在宣揚佛教，及我國文化教育，年前曾試辦啓華學校，嗣以法師回港暫停，今復請來三位法師，對辦文化教育事業，向有興與，及富於經驗，故擬將該校復課，希望在各界知好，發揚高見，俾為南針，鄧氏謂，明倫校長鄭任先君起立致詞，對增設學校之重要性，發抒高見

泰京航訊

謂因本埠學校太少，學生上課往來太遠，費去時間太多，阻礙學業進步，實是一種損失，如能每區皆有學校設立，學生就近入學，即可補救此種損失，故對啓華復校，寄予深望，祝其發展，嗣有中山校長楊剛存君演說中西文化各有特長，精神文明與物質文明不可偏廢，而西洋文明因不大注重道德教育，出校之學生，行為似不勝其所得之知識，而華校出來之學生，行為每多端止，此實為中國教育注重精神之道德訓練所致，而佛教尤重德育，故能幾千年來與我國之文化教育，相融無間，值得吾人提倡與維護，深盼啓華早日復校，嗣請蔡總領事維屏博士賜教，博士說話直捷了當，謂國內多一學校，事極平常，而在檀島多一華校，實為不易，亦極難得。泰京醫院為紀念二千五百佛紀，於去年發起恭鑄觀世音菩薩聖像，已得到中外善信人士之熱烈擁護，參加獻金鑄像者，不止中泰熱心仕女。東南亞各地佛教徒亦多參加獻金行列。足徵觀世音菩薩大慈救世，靈應顯赫，具有慈人之偉大力量。

農曆二月十九日，為本年度觀世音第一聖誕，天華醫院籌備委員會，為慶祝此大慈主之聖誕，特籌備大慈法會。虔誠慶祝，仰仗菩薩大悲願力，為各界祈禱消災。法會日期，定為十天，分二階段進行。

第一階段為講經法會。由法事組弘法股主持，於三月廿八日至四月四日。每晚由七時半至九時止，恭請泰華佛學權威陳嘉福居士宣講「妙法蓮華經觀世音菩薩普門品」，並請林景瑞居士謝世年先生翻譯粵語。

第二階段為大悲法會。由法事組佛教團體聯誼會主持。於四月五日至七日，每天由早八時至晚十一時，恭請京府兩府佛教團體十六單位，輪流誦經禮懺，並於四月七日，虔修大悲寶懺一堂，大悲寶懺完畢後，有大悲水普施大眾。

影印淨土十要

靈峯大師所編淨土十要，部數拾萬言，為淨宗經典寶庫，茲用卅二開上等報紙影印，分裝兩大冊約九百餘面，訂價新臺幣卅元預約臺幣廿元，海外定價港幣八元預約港幣六元，即日起開始預約五月出書。

國內預約繳款即利用郵局劃撥帳戶填「八二五五」本刊賬號，免費匯款。

人生雜誌社謹啓

人生

發行人：東
主編：性
發行者：人生雜誌社
社址：北投光明路二六
編輯部：臺北中正路一六
地址：七五號
菲律賓：瑞
南洋：廣
泰國：謝普揚