

人生

第十卷◆第六期

中華民國四十七年六月十日出版

HUMAN LIFE MAGAZINE



An exhibition of "Art in Buddhism" held by Newark Museum. Picture shows the statue of Buddha in India More than 1,500 years ago.
像佛之前年百五千一度印為圖會覽展術藝教佛辦學館物博克華紐國美

目 要

人心自一轉
修養問題
怎樣保護佛教的寺廟
含利的意義與功用
續編藏經或問解答
如是奇談之七「傻公主」
給母親

醒世將軍
默如
中觀
竺初
東摩
胡偉
吳鎮瀛

人生雜誌社發行



人心的安頓和自性的超脫

醒世將軍

依照生理學的研究，我們人類全身的細胞，經過七年左右的新陳代謝，便統統換過了三，也就是說，人生如果活到三十

十五歲，他的肉體，可能已經經過五次的改頭換面或脫胎換骨了。這種新陳代謝的過程，時刻時刻都在一個細胞一個細胞地漸次進行着，甚至可說當一個剛出娘胎的嬰兒，哭出第一聲的時候，一方面因新鮮的空氣加強了身體的組織，一方面也因空間氣溫的刺激而殺死了不知多少稚嫩的細胞。由此可見，我人的一身一世，由生到死，身體的組織，不但是天天都在所謂「昨死今生」，並且還在隨時隨刻隨分隨秒地「剝那生滅」哩！

不過這在一般人的心目中是不會覺察到的，每每總以為現在的我是我，昨天的我是我，乃至至二十年五十年以前的我也是我，雖然拿起每年的照片來核對一下，幼年時的娃娃不像二十歲時的青年，四十歲時的模樣，也不同六十歲時的形態。但總不會以為那個變了又變的我，終究還是一個我。根據佛理來說，這便是執著。比如梁啟超先生的看法就不同了，他接受了佛教的觀念，便有一種超乎常人而又合乎科學的見地，民國十四年他在清華大學教書，就對學生們這樣說過：「我身上的骨肉血，不到一個禮拜已經變成了街上的黃泥塵，何止生理上如此，心理上的活動，還不時時刻刻變遷，現在站在講台上的梁啟超和五十年前抱在他母親懷裏的梁啟超到底是一個人還是兩個人，也很可以發生疑問。」因此，他在學術思想上的見解，也往往不情以今日之吾而改難昨日之吾的。

如果將這原則運用到歷史哲學上去，那麼我們的人身細胞，固在時時刻刻的生滅不已，人類的歷史，又何嘗不然呢？比如中國周代的民族精神，直

到現在仍然存在於中國民族之中，但我們却不能否認現在的中國民族，經數次外來民族的大小融化，以及佛教等哲學思想的漸次輸入，早已不是也不像周朝時代的中國民族了。不過一般現實主義的人們，即使承認人體的細胞和民族的文化，時時都在前後交替，相繼不絕地變遷着，但總不肯承認我人的性命靈魂或意識也有着同樣的延續和變遷的。同時，他們雖然承認漢代的中國民族固是中國民族，換過好幾個朝代的唐宋元明清而到民國現代的中國民族依然還是中國民族；前一個朝代到後一個朝代是結賬式的大變，但在每一個朝代的統治階段中，也有其零碎漸變的現象。可是，將這邏輯運用到人生生死問題上，就有許多人不能接受了，比如，凡為水準以上而有些生理常識的人，不會不相信人體細胞在時時生滅的現象，是攻不破的真理，但當進一步告訴他們：「人體細胞的剝那生滅是機能的漸變，人的由生到死，再由死到生，乃性命的大變；漸變中的人生雖不是固定一念的自我，但總還是這一自我本性的延續與演變。大變後的生命，雖已面目全非，並且無從想像，然這一個自我的本性總還是存在着的。正像經過一次浩劫一場大戰以後，過了一個時期，換了一個朝代，雖然人事全非，但其中國民族仍然有其中國民族的精神與文化一樣。」這一觀點，就難保不受神滅論者如梁武帝時代的范縝，以及所有現實主義無宗教與非宗教者的非難了。其實，他們除非連民族精神（或國魂）的真實性全部抹煞之外，便不能自圓其說，否則，如要一面承認民族精神的實在性，另一面又否定人生靈魂（佛教稱意識）的永久性，那便是強辭奪理的胡說與邪說了。

由上面可以知道，我人不用把自己看得太認真太着實了，因為我人的生理和心理，時時都在變動；同時我人又不能徹底否定了自己或小看了自己，因為千變萬變，自我的本性始終是這千變萬變中的主體，這一主體對於變動中的任何一件事物都要負責任，所以我人的行為又不可隨便。一般學者主張：犧牲個人的小我而去完成人類社會的大我，所以他們往往引用耶穌的話說：「一粒麥子，如果不丟入泥土裡腐爛，則永遠是一粒，如果丟入泥土中腐爛發芽，則可以有十倍百倍的收穫。這種犧牲自己毀滅自己而幸福後代與繁榮後代的精神，實在是非常偉大的，也是極為悲壯的。這對於人性的鼓勵，在西方世界的確有着不可埋沒的功勞；餘如我國所謂「薪盡火傳」，所謂「春蠶到死絲方盡，蠟炬成灰淚始乾」，都是可歌可泣的精神。這些都能肯定了小我而去肯定大我的事實，這也就是人類的社會道德所賴於成長存在的基本因素。可惜這種成全大我的精神雖屬偉大，犧牲小我而徹頭徹尾否定了小我的獨立價值，却是極其悲哀而又無以着落的！事實上，一般人所標榜的大我，是一個絕對無限的境界，即使犧牲了盡宇宙的小我，也未必能夠出現一個完善的大我。可見這一大我的觀念，不惟是空洞的理想，而且還是永永遠遠都達不到目的的空洞理想。其實這一理想也無異是一種麻醉，一種催眠，或一種魔術而已。當然，無論麻醉、催眠或魔術，在某些狀況之下，是對人類社會有益的，所以數千年來所謂人道主義（或人文主義）的精神，的確也給人類歷史寫下了好多光輝而又壯烈的記錄。但是我們要問：自有生民以來，人類之中固有着不少是所謂上帝（善良）的子民，也有着好多是所謂魔鬼（罪惡）的臣屬；上帝天天都在跟魔鬼戰鬥（上帝與魔鬼並不是基督教的專有名詞），却始終不能把魔鬼的幽靈從人類之中驅逐出境！其中理由，除了教育和宗教的問題（其實一般的教

育並不濟事，城市教育高於農村，而農村的罪惡却少於城市，應該有：第一、否定了小我而肯定大我，小我固可與大我的宇宙化合而成為「天人合一」，相反地，如果不犧牲小我，當小我死去之後，豈不是消融於宇宙之中了嗎？第二、能成為聖賢豪傑，固然好，固然可以垂名青史，留芳千古，而落得一個「精神不朽」的美名。但從有史以來，我們所能知道的古人，又有幾何？同時，不做聖賢和君子，又將怎樣呢？既然達不到聖賢和君子的目的，反過來做一個凡人乃至小人或罪人，又有什麼不同呢？有人說：「人在洗澡時，都是一樣的」，那麼人在斷氣後，還不也是一樣的？聖賢會死，不是聖賢最多也只一個死。人生短短幾十年，與其辛勤克勤去做聖賢而絕大多數又成不了聖賢；雖說「人皆可以為堯舜」而很可能成為堯舜，倒不如隨波逐流，渾水摸魚來得痛快了。

由這兩點理由，我們就可知道，人類社會中，為什麼永遠存在着善惡相對的矛盾現象？人們不能肯定自性本體的獨立價值和永久性，所以無從得到進取的信賴和具體的安頓。例如儒家所說：「高山仰止，景行行之，雖不能至，心嚮往之。」這種望而不即的心理，其實是非常悲哀的！因為沒有絕對的信心和把握，因為人的壽命太短了，對於崇高理想的追求，往往都有「日暮途遠」的感覺，即如孔子死時，因其所有的政治抱負，未能即身實現，故亦仍有類似「壯志未酬」的慨歎，與「無可奈何」的心境。於是，有許多意志不堅的人就要這樣想了。「我這塊料還難出人頭地嗎？算了，由他去罷！」

再看我們的佛法，究竟是怎樣講的呢？一般學者，往往攻擊佛教的自私和遁世，說佛教主張涅槃寂靜主張超三界，而不將自己貢獻出來，美化這個現實的人類社會，也不肯將自己融化於自然之中，壯大這個現實的人生宇宙。其實，佛教之偉大，正是偉大在這個地方。佛教主張涅槃寂靜與超三界，乃是自性的解脫和自性的超出，也就是肯定了每

個個人的獨立價值。人死並不等於生命的終結，所以任何多高多遠的目的，只要念念不忘地追求爭取，決不會沒有不成功的一天，比如我在長途旅行中，天黑了沒有關係，睡了一覺到明天再走，明天走不到，明天還有明天，還有許多多的明天，故在佛教之中，「雖不能至」這句話是不容存在的。因此，如果人類個個信佛，我們的世界我們的社會，就不會再有消極、頹廢、懶散、罪惡和失意等的名詞了，因為換過了今天，還有明天，躲過了今生還有來生，若不向上爬，就是向下沉，與其讓自己沉到無窮深無盡底的生命底流時再向上爬，為什麼不在當下的現在就向上爬呢？既然有了向上爬的決心，那就開始準備去作各種各樣的犧牲罷！因為人性只有在繼續不斷的痛苦中，才會漸漸向上昇華。（詳見人生十卷四期的拙作從人生的痛苦到人性的昇華）

粗看起來，佛教講求個人自性的解脫或昇華，好像是自私的，事實上，這一自私的終點，正是慈悲精神的圓滿表現，自私是為個人的超脫，但要求得個人的超脫，又非以慈悲救世的心量行為來換取不可，一般人總以為佛教徒參禪念佛就可以了生脫死。其實這是粗淺的看法，要知道，參禪與念佛的目的同是一個禪定的境界，但是禪定的境界共分四等，到達第四禪的時候，慈悲喜捨的四無量心，便可隨意而得了。如果慈悲的心量和施捨的行為不夠，就想超脫三界，根本是不可能的事。可見佛教的自私（其實用不着這個名詞）肯定了個人的獨立價值，這一獨立價值的延續和發揚，便是大慈大悲的表現，大慈大悲的終結，又是自性本體的重新肯定。佛性的圓成與本性的解脫（解脫不即否定，否定是不存在，解脫是存在而得大自在）。這樣的發展，這樣的上昇，這樣的變化，人生只有希望，前途只有光明；只要堅定信心，對準目標，兩過就是天明，翻過了生死旅途的重山峻嶺，不愁沒有柳暗花明的勝境。至於前面所說犧牲（貢獻）小我而成全大我的理論，以佛教的觀點，自然不必說他們不

第十卷·第六期·目次

封面說明：美國紐克博物館舉辦佛教藝術展 實會圖為印度一千五百年前之佛像	印度梵書時代以後的哲學	妙慧童女經講話	禪學大成凡例解題彙覽	修養問題	怎樣保護佛教的寺廟	鳥語	舍利的意義與功用	刊物與人生	偉大佛陀的道風	續編藏經或問解答	如是奇談之七「傻公主」	給母親	佛教簡訊
南	南	南	南	南	南	南	南	南	南	南	南	南	南
明	明	明	明	明	明	明	明	明	明	明	明	明	明
2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2

本期零售每份三元	直接訂閱辦法：
一、訂閱全年每份拾元（港幣十二元、非幣六元）	
二、省內各地郵局均可代收訂款	
三、本刊劃撥帳號為「八二五五」	

稿約

一、本刊園地公開，歡迎投稿。
二、凡佛學論著，教制改進，弘揚佛法之文藝，小說、散文、詩歌、隨筆、譯著等，皆所歡迎。
三、凡攻訐私人，謾罵以及自我宣傳等文，恕不刊登。
四、來稿請以稿紙繕寫清楚，並加標點；刪改稿外，請勿超過五千字。本刊對來稿有刪改權，不願者，請先聲明。
五、來稿請書明真實姓名，地址，發表時用筆名隨便。

好，但却不能不说他们不够顶好，因他们只鼓励人们把自己贡献出来，但不能更积极地使得人们非把自己贡献出来不可。佛教教人超脱生死苦海，无所谓牺牲小我而完成大我，超脱是个人的超脱，成佛也是个人的成佛，但如要想超脱要成佛，必须广结善缘，从牺牲痛苦的磨炼中，将自己坚强起来，大无畏。这在消极方面可以令人有一落千丈的寄托，不致因颓废绝望而形成犯罪，在积极方面又可以令人奋发图强，贡献出自己而又壮大美化了自己。可见即使佛教的生死观念，我们尚未亲身验证，也比孔子所讲「知之为知之，不知为不知」的现实现感为好。同时，凡是我们所不知道的未见的，不一定就等於没有，何况佛陀是「真实现感」者呢？否则，这一现实的观念，便成了我人生死两端的屏障，而会令人产生如陈子昂所说的心境：「前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而涕下」了。看不到生前，也看不到死后，所谓「未知生焉知死」的感慨，实在是人类心灵的一大创伤，一大空虚和一大悲哀！不像依照佛教，众生是生死相续的，生无可喜，死无可悲，只要身居世世，生得庄严，死得其时，我们的理想境界，总有一大安慰，一大希望，一大希望！至於上面说：「贡献出自己而又壮大美化了自己」，看来似跟「牺牲小我而完成大我」是相近的，不过相近而不相同罢了。因为前者是自然本体的壮大和美化，后者是把自己去堆砌大我与装饰大我；前者的目的是将自性本体充塞於宇宙之间，后者乃把自己融化於自然之中；前者是以自己为主为因，后者则将自己看作大我的附属品了。雖然到達所謂「天人合一」的境界，同樣可以充塞於宇宙之間，但這充塞之中，早已沒有獨立價值和自由意志的存在了。所以筆者說這是不好，但不夠頂好了。

說到這裡，我們要說到因緣的課題了，同時，我們若想知道，人在不斷的貢獻和痛苦中，怎會漸漸地壯大和美化起來的問題，也不能不來請教這個「因緣先生」。我們時常聽說：「有緣千里來相會，無緣對面不相逢」的兩句話。並且在這語意之中，似乎帶著濃厚的神秘色彩，因為常人不懂，這個緣字是從那裡來的，甚至有人把它當「偶然」來解釋的，其實，世間事物的動靜變異，除了緣的因緣，根本沒有什麼「偶然」的東西。比如人乘飛機，飛機在飛行中撞山失事，飛機毀了，乘飛機的人也死了，這一乘客的死，乃是出乎意料的慘劇，因為出乎意料，所以稱之為偶然的事件。事實上，如果乘客沒有不乘飛機的可能與必要，飛機如果不是遇到惡劣的氣候，飛行中如果不是經過這一山頭，如果雖經過這一山頭而不把機頭拉高若干距離，如果不是司機在大風暴大霧中不能維持避險的飛行，餘如這一乘客乘坐這一班飛機的決定，以及使他之所以要乘坐這班飛機的動機等等，都是這一不幸事件的因緣，只是他不知道他的一動念一措履都在步步接近死亡，所以才稱之為意外或偶然而已。

如果把這原則運用到人與人的關係上來，也是一樣的。人與人的相聚相離，是因緣的成熟，人與人的心靈交感，有無相通，情誼往還，是因緣進行。因緣的關係，在佛教中，只有類別的親疏厚薄，沒有任何的生死界限，所以這與儒家的「推仁」，方法完全一樣，只是程度上的深淺不同。儒家主張修身齊家而後治國平天下，主張親親而仁民，仁民而愛物，這都是由個人而社會，由近而推遠的方法。能够達到仁民愛物而「參贊天地之化育」的時候，便是聖人心量顯現，因其自由愛人愛物而進入忘我，進入與天地化合的廣大心境了。不過這種境界，也是不可能保持永久的，顯回三月不違仁，已是難能可貴，顯回以下概可想見，孔子在三十歲以後，能否經常顯露這樣的心境，實在是個很大的問題。即如理學家陸象山所說的：「我心即是宇宙，宇宙即是我心。」王陽明說的「心即理」「性即理」「去人欲而存天理」。照字面看來，他們的境界好像已是悟入解脫而且圓成了的，其實他們雖採了一份份佛理，但却有著濃厚的自然主義色彩，他們最

多是在物欲上求得了暫時的解脫，他們所謂的宇宙或天運，也只是對一片重心似的境界，一種無私也無知的境界，至於要對世出世間的宇宙大奧，以及差別原理和質量分際的觀察，却只有佛陀的境界才能悉知悉見了。

再說佛教的因緣關係，佛陀成道之後，先度五比丘出家，再去忉利天宮為母說法，再回王宮為父王等說法，而且度了姨母、妃子、兒子、堂兄弟等等去出家，同時佛陀說法四十九年，也多是向人說的。這都說明了佛教的教義也是由內向外，由近推遠的，然而有人聽到「二子出家，九祖超生」的話，竟以為佛教也是偏私的。反之，一般人聽到佛教常講教度眾生，和眾生平等，又把佛教的悲心大願看同孟子所說的墨子：「視人之父若己父，是無父也」，以為佛教光講眾生，便等於忽略了人生，忽略了己的親屬，以及自己的民族，事實上，佛教講眾生，是由人的本位而達於一切眾生，既不偏於一私，也不捨近就遠。佛教愛護眾生與救度眾生，並且將這心量擴大延長，橫遍十方，豎窮三際（過去現在未來亦稱三世）。但是一口不能吞下一個餅，一飲不能掘一口井。所謂行遠必自爾，登高必自卑，雖想橫遍十方和豎窮三際，若不從本身和近處着手，那又何異高調與口號！所以佛陀的戒律中，準許病患的弟子以肉類當藥吃，這就是說，眾生雖然本性平等，但其救度的工作還是先從人類開始。不像後世有些佛弟子，寧可省吃儉用，去買下等動物放生，而置飢寒病困中的人們於不聞不問，實在不是佛陀的本旨。因為戒殺放生固需要，貧困的救濟更需要呀！否則便是捨近就遠的本末倒置了。

佛之所以成佛，乃是他福德智慧圓滿具足，也就是他的心量他的影響力，已經充充滿滿，實實在在的擴大延長而達於十方三世了。他在成佛以前的三大阿僧祇劫（一個很長很長的時間過程），都在做著這種影響他人（包括一切眾生）的工作，釋迦世尊在二千五百零二年來到人間——我們的世界成佛，便是這一影響工作和心量的圓滿成熟。這

一工作的具體表現便是無限量的施捨，施捨他所有的一切，這跟老子所說：「既以爲人，已愈有；既以與人，已愈多」的道理相近，佛在無數的生死過程中，越是儘量的施捨（包括財、法、無畏的三種）他的福德智慧，便越發增長，直到圓滿成熟為止。佛陀的這種施捨，也可稱爲給緣或與衆生結緣。同時，這一緣的關係，生在佛時佛而爲佛的常隨弟子，直接接受佛的教化，固然是與佛有緣，即使生在佛後的我們，無論信與不信佛的教義，可是世界整個的文化受了佛教的影響，我們生在這個世界的人類，現在乃至百千萬萬世的後代子孫，都不能否認已經接受了佛的影響，雖是間接而又間接了的影響，但總還是影響。那麼這種直接間接的影響關係，便是因緣了。

我們常看到繪畫中的佛菩薩聖像，往往襯有光圈或稱光輪，在頭部或全身。有人說，佛菩薩有光圈，凡人同樣也有光圈，甚至惡人也不例外，因爲人在世上，便在人間，既在人間，就有人與人間的互相關係，像魯濱遜那樣飄流荒島的獨處生活，實在不能保持長久，所以人在世上既然有了社會（中國一向稱之爲倫理）關係，便會影響他人，也要受他人的影響，不過這一影響力的善惡大小，跟着人類的聖賢平庸愚劣的差等分別而有不同罷了！並且以爲善者有光圈，惡者有黑圈。這一觀點可算是對的，這就是衆生業力的互爲因緣。然而，筆者必須另作一番說明：如果依照上面所說，大聖如佛陀，固可佛光普照，光遍十方和照窮三世；那麼罪惡者的至深至極，豈不也是黑透一切，將光明全部抵銷，而成一個黑漆一團的黑暗狀態了。其實，這是不可能也是說不通的，否則光圈擴大如佛，固是圓成，罪惡深而極止，豈不也是圓成？依照筆者的看法，聖賢有光圈，凡人有光圈，惡人也有光圈，只是光圈的大小範圍和內外方向不同而已，聖賢和才智的光圈，其光芒向外而四射，凡人的光圈，其黯淡存在而不顯，惡人的光圈，其收縮向內而不見。爲什麼要這樣說呢？因爲佛教是肯定一切獨立價值

的，不論爲善爲惡，都不能脫離個人自性的中心，所謂「好漢一人作事一人當」。聖賢才智能够把自己的聰明才智貢獻（佛教稱布施）給人類社會，他們的影響力是善的，所以光圈向外擴大，凡是受益的人，便在他的光圈之中，比如愛蓮生發明了一千零九十七種東西，那麼凡是享受他發明物的人們，便在他的光圈之下，然而上之，到達佛陀的境界，因爲受益於佛陀的，不光是人，而已遍及一切衆生，所以一切衆生（如佛子護生，則生物即受佛恩）都在佛光的普照之下。至於凡人，因其對於社會的貢獻與仰給，收支平衡，他們雖有影響和被影響的作用，但因作用不大，所以他們的光圈是不易爲人發現的。再說惡人呢！情形就不同了，他們只知接受而不去貢獻，只能投入他人的光圈，而不能發出自己的光芒，例如越過白色的物體越能反射光線，越是黑色的物體，不但不能反光，而且越能吸收光線。於是外來的光線越強，他們內在的光度便愈弱，打死一個人，搶劫若干財物，強姦一個婦女，逼使他人作絕大的犧牲，便是一種絕大的接收，也是一種重大債權的負荷！而且這種債權，如不及時償還，便會越積越多而無有止境，自己的光圈也就愈縮愈小而無有止境！

照這樣說來，人性或自性的上昇與下墮，也就是各自光圈的擴大與縮小了。一般人總以爲佛教所說的超出三界生死，即是全部離開三界的範圍，而去住入另一個獨立自在的境界。依照筆者的看法，並不如此，因爲人性或自性的昇昇降降是光圈範圍的擴大，光圈（其實是光圈）擴大而能普照一切，便是自性涅槃的圓滿成熟。可見所謂超出三界，只是超出而非脫出，只是不受三界生死所限而又能够容納三界生死，只是在三界之內把光圈向外無限的擴充，衝破了三界的拘束而已。到這時候，可以生死自主了，可以「超出三界」，也可以「乘願再來」。所謂「出世間不離世間覺」，用在這裡可能是講得通的。相反的，如果人性下墮，便是光圈（光圈）的縮小，罪孽愈深，遮障也愈厚，遮障愈厚，光能

便愈弱。但其光能雖弱，並不等於沒有自性的存在，只是這一自性的外圍附着了許多多的債務，在生死之淵中，不斷地向下沉淪，而且越往下沉，債務越多，債務越多，便沉得越快，光度也越弱；同時直往下沉，永無止境，越沉越深，越縮愈小。所以地獄經上，往往說到衆生墮入地獄之後，總是永無出期，實際上，並非沒有出來的期望，只是很不容易出來了！我們想想，直向上昇便是光圈擴大而可達於超出三界普照一切的圓成境界，直往下墮乃是光圈縮小而越縮愈小越沉越深地永無止境，那麼到底是上昇好呢還是下墮比較可怕？但是請別忘記，人走下坡路是極其輕快的，如想爬坡登高則必須付出辛勤奮鬥和犧牲的代價！雖然如孔子所說：「登東山而小魯，登泰山而小天下。」可以開擴人生的境域。增進人性的莊嚴。所以筆者要說：「貢獻出自己，而又壯大美化了自己。」

有人說人的一生一死，赤條條地來，又空空如也的去，既不知來的方向，也不知去的路線，生我之前固已有了人類社會，我不死之後，人類社會照常還是進行；我加入了社會活動，社會因在活動，我退出了社會活動，社會還在活動；我跟親戚朋友往來，親戚朋友固和我來往，我不要親戚朋友，親戚朋友却不因此而沒有了親戚朋友；我有了配偶，我們的社會中固然多了一對小夫婦，如我不婚或不嫁，我的對方，也不會因此而就一定娶不進來或嫁不出去。照這樣看來，人生是獨立的，而且還是孤立和悲哀的！其實，人在歷史上不但向下可以影響後代，向上接受祖先的影響，（這是民族與文化的遺傳）同時還可以影響左右當下的時代社會，正如胡適所說：

我這個小我，不是獨立存在的，是和無數小我有直接或間接的交互關係的，是和社會的全體和世界的全體，都有互爲影響關係的，是和社會世界的過去和未來都有因果關係的。……但是每一個小我的一切作爲……都永遠留存在那個大我之中……（胡適文存不朽論）

胡適是個比較樂觀的人，所以他承認這一歷史的因果關係和社會的因緣關係。但是當他一說到小我留存於大我，便又落於空洞不着實的狀態了。如依照佛說，不唯可以接受胡適前半部份的看法，其實胡適又接受了誰的影響？與其他說是萊布尼茲，倒不如說淵源於佛教的思想，尤其還能更進一步地肯定各人的自性（又名真如實性），這一自性出現在我們這個世界的人類之中，固可影響歷史，被歷史影響；影響人類社會，被人類社會影響。但在此一世界此一生命的結束，而到達他方世界，出現於他方世界的衆生群中，同樣也可以產生影響和被影響的作用。佛教不講小我與大我，只講個個都將自性擴大，在累生累劫之中，漸漸累積擴大而大至無窮無極——佛性的圓成。這一佛性的圓成，也就是上面所說光圈的圓成，我們試想：如果我們個個能夠成爲人性或自性發光的一個基本單元，那麼人類世界的現社會中共有二十六億人口，就有二十六億個光圈，這二十六億人口的互有互無，發生種種直接或間接的社會關係，便等於二十六億個光圈的圓成和相與相連，也等於二十六億盞油燈，燈燈相照，盡盡相照。不過其中因有油量與燈心的多少大小的不同，而有明暗不等的分別罷了。由此而連及人類的歷史文化，又是一個無限的擴展。可見，人生在世不但不會寂寞，而且還是極其熱鬧，極其壯觀的，（怕的只是一些不能照人又不能自照的罪惡份子）進而推想到我在往昔和未來的無數生中，也有類似的境界。在此我們再想：以一燈（或一個自性）而環扣二十六億盞燈，以二十六億的現社會看成一巨大的燈圈，又連接人類的歷史文化，而成一個更大的燈圈，再把我這個世界的大燈圈再貫串上無數衆生的無窮生死，該是什麼樣的境界了？然而，佛教所說的超出生死輪迴，便是要將自性擴大而衝過這一境界的限制。不過我們必須明白，一盞菜油燈在煤油燈之下是不起作用的，一盞煤油燈到了電燈之下，又黯淡無光了，電燈到了白晝光天化日之下，也不會發生力量。如果自身的光度不足，而想超出三界生死，便等於夢想。光度如

像麗日中天，能照萬物不用萬物自照，便是超出了一切光度而不受一切光度的限制。那麼前面說過「貢獻出自己，而又壯大美化了自己。」犧牲自己與人結緣，便是光線的外伸，能有多少人因爲我的貢獻犧牲而受到益處，我的光線就可伸給多少人的身上，比如筆者寫這篇文字，是我精力的犧牲，筆者在病中寫這文字，所受痛苦當較平日更多，但是讀者看了此文而且如果受益有用，那便是筆者的光線已經接過了這篇文字的讀者，筆者的光線也就擴大了一些。如我們不斷地充實不斷地貢獻犧牲，今生如此，過去會如此，將來也將如此，我們的光線，便不會沒有接通（包括直接與間接）一切衆生的一天，那時我們便會普照一切衆生，而不受一切衆生生死的拘束了。

最後有幾點補充說明：

第一、本文會數度批評佛教以外的其他思想，但是並不表示筆者對於那些思想的敵視或攻擊，雖然他們不承認佛教高過他們，佛教却永遠範圍着他們，正像西遊記上的孫悟空，一個筋斗翻了十萬八千里，他自己以爲了不起，但却仍在如來佛的掌心裡。如要敵視或攻擊自己範圍以內的事物，豈不笑話！比如主張「薪盡火傳」，主張犧牲小我而完成大我，都是一種貢獻或犧牲的精神，也是一種爲自性放光的工作，即使他們不信生死輪迴，而找不到解脫生死的直線大道，但其現前的犧牲貢獻，還是值得景仰和讚歎的。中國人也向有容忍的美德，故對一切善良的思想，都能以「一致而百慮」「殊途而同歸」的態度來看待。如果依照筆者本文的看法，人性的圓成是總體多面的發展，那麼只要光芒向外的，就比光芒內縮的好。即如西方的基督教，雖是一個神性和魔性雜揉而成的宗教，但如去掉如今已被共產世界所學習的魔性之外，仍然有其可愛的價值。故以我們初學佛而如筆者的人去看世間間的聖賢豪傑，都不能不有所感佩和慚愧！

第二、佛教講頓漸二教與大乘小乘，若以本文看來，似乎是不適合頓教也不宜於小乘的，因爲本

文主張日積月累，身身世世的漸漸擴大與慢慢昇華，沒有說到一悟就悟的道理；同時小乘教義，可以不度衆生而先度自己，不用廣結善緣，便可衝破生死界限。但以筆者看來，似乎沒有多大的問題，筆者以爲所謂頓悟，乃是最後一念的點破或最後一緣的成熟，比如通常所說「萬事俱備，只欠東風」，周瑜火燒曹操的赤壁戰船，一切已經準備妥當了，孔明替他借來「東風」，只是最後一緣的成熟；又如「千里姻緣一線牽」，一對夫婦的配偶，早就有了所謂「宿世因緣」，現在這「一線」的湊巧，也是最後一緣的助成，再如一個孵了二十來天的雞蛋，如因小雞無力掙開蛋殼，經母雞輕輕用嘴一啄，小雞便會脫殼而生，並且生氣盎然，但這母雞的一啄，也是最後一緣的助成。同樣的，我們學佛，因爲往昔生中的根機（亦稱宿慧）深厚，所以生到現世，只要偶受一個禪門所說的機鋒，便可一念點破，而頓超悟入凡上的聖域。如果此說不錯，那麼所謂頓悟，也沒有什麼神秘可言了。正因爲佛是人成的，佛陀又說人生難得，衆生成佛雖要經過三大阿僧祇劫，我們既生爲人，就不能小看了自己，說不定我們已到了這一時間過程的最後一個階段乃至已經到了「只欠東風」的最後一念，由此可知，我們只要精勤努力，隨時隨地都有一點點破，頓超直入的可能了。再說小乘的聖者，他們到了三果「阿那含」的境界，便不會再受生死的束縛了，他們既然不度衆生，怎麼也會超出三界？這一點，我們應該知道，小乘聖者，也是人成的，他們之所以能得人生，必有他們的來歷，他們以人生而學佛證果，更必有其不凡的來歷，所以我們不能因其修學小乘而說他們在過去生中不曾結緣放光，也不能斷定他們的光圈不能超出三界之外。同時，小乘聖者的超出三界，也不等於佛光普照的自性圓成，小乘成佛，仍須迴小向大，而來大放光明。因此筆者以爲，這與本文論點也沒有不調和的地方。這樣說法，究竟有沒有錯誤或歪曲，筆者雖願負其全責，唯因學力行持不足，不敢斷爲定論，掛漏未盡之處，當望多方教正。（完）中華民國四十七年五月十日新店病中



印度梵書時代以後的哲學

圓明

七、彌曼薩 Mimamsa 派

起源和成立——此派是基於梵書的三部，特別前二部，作研究實行而被成立的。所謂前二部，純以祭祀為主，所以此派，也被稱為祭祀彌曼薩派 Karma-mimamsa。研究梵書，是隨開經時代的風氣。學者們各各依於自己的研究和見解，成立了一種解說學。同時也形成了分派的趨勢。參預此等研究並解釋最顯著的，有彌曼薩與尼耶耶。根據大史詩摩訶婆羅多及鉢蘭闍梨大疏中的用語，在當時，彌曼薩以研究關於祭祀為主，尼耶耶以研究關於理論為主。就於彌曼薩方面的諸異說，作批評取捨，加以新的研究和組織的，即是此派的成立。作為此派先驅的各說，雖為此派之依據，但不必為此派的根本思想。這與文典家對照起來，大體已很明白。完成此派組織的開祖，是迦彌尼 Jaimini。大疏中說，當時有一種彌曼薩的思想被完成，並稱有此思想的為彌曼薩人 Mimamsaka。其成立年代，參照反對派勝論派之成立及其他，應看為與鉢蘭闍梨相前後，大約為紀元前二百年至一百年之間。從而迦彌尼，也為這一時期之人。一般以此人為現存彌曼薩經 Mimamsa-sutra 的作者，其實不然：因為迦彌尼所組織了的言說，經過在此派中相當時期的流傳，而後才被完成為彌曼薩經的文字。其編纂年代，大概為紀元五十年至一百年光景。

根本思想——此派的一切，用他廣義義務的法 Dharma 之一字，可以包括。法是對祭祀分理論和實行的研究。理論方面，以觀念本有說為根本假定，隨而為一切所說之基礎。謂真的無說的知識，是失天常住，決非由經驗而生。凡是由經驗而生的，都必有訛及無常。而常住的觀念知識，非人所有，它是韋陀之知。我人的知識，皆勢必以之為準。因而我人不得不知韋陀之知，並依之而行。這在韋陀說來為命令，所謂韋陀教令 Codana。在我人說來，是應絕對服從之義務。由此所謂法，即是廣義的義務，而教令即是法。若問如何可以知道此法，即不外為依據於韋陀。韋陀教令，為知道此法唯一之捷徑。知道此教令，即知道於此法。總之，只要對韋陀作研究並實行，便一切皆可獲盡。韋陀教令，是本有的觀念知識，絕對完整。因為韋陀是絕對完整，以先天常住，獨立存在的。此派的韋陀常住絕對性，與文典家一樣：使言語和內容的結合關係，基之於先天常住。徵其實際，謂如說馬之聲，並非起於何時何人，規定它應指如何之物。而任何時何人，亦皆不能使之起變化。它所證定的動物，在人即是先天的規定。縱推之於我等祖先，也同樣為我等祖先的先天所規定。由這樣的單語、複合語、乃至於一切編章之組成語，莫不如此結合而常住。

此由我人經驗事實上之可徵，而例之於超經驗，都不容有置疑之餘地。韋陀皆是如此所成，理當為常住並絕對。此派所謂韋陀，包括三韋陀及其梵書，特別以梵書的前二部為主。

聲常住論——此派學說，謂韋陀為本有觀念所現，亦即韋陀自身所指示，非人所作 Saṃskṛta, Pauruṣeya, 無始無終。它由古聖人開來，傳授於後人。後人的對它知與不知，與它本身的絕對性，完全無關。他們對於在韋陀中的人名，所說的無常，以及整個不合理的部分，都加上一層神化，說那是暗示，譬喻或教訓，不許以通常文字了解它，在在是維持它的絕對性。為了維持此絕對性，更依聲常住論，作為論證。其方式大體為三段：第一段舉六種聲無常論的論證。第二段對第一段所舉的論證，加以一一地反駁。第三段是在第二段以反對論否定之後，舉述六種自派常住論之論證。自派六種常住論的論證：第一、說發聲是為了對他人傳達意義，這是被行着的事實，不能說刹那即滅。第二、謂如說牛之聲，一被發出，則任何時何人，皆作同樣之解；這是聲種或類之聲，應該隨着種、類而常住。第三、謂如說牛之聲，接連發八次，其間者却不以為有八個牛之聲；這即是聲的被發數目，無有限量而不滅。第四、謂聲無有生滅之原因，理當常住。第五、謂聲由風（氣息）所成，却不同於風為觸境。第六、謂韋陀是常住之聲所說，所以聲為常住。此中第一三四五，都是用觀念以代聲，第二是指聲的內容，第六是其中中心所在之聖教量。總共看來，聲常住論，實即觀念常住論。以觀念本有說為根據，將之依聲的內容之常住及結合關係之常住，而作論證。在這裡的所謂觀念，不應全將之看為我人知識之觀念，意在直指韋陀之觀念。不過從這六種論證看來，可以知道此派之說，決非完全無稽。已經說過，此派不外用觀念以代聲。因此說聲時，實即與觀念相混。亦即能證與所證相混。聲為能證，觀念知識為所證。若說能證證之聲為無常，而此派並不否認。通常稱此派為聲論。就於證顯，以聲為證顯觀念知識之緣，並特別稱之為聲顯論。無論聲論或聲顯論，都應共通於文典家及韋陀多派。廣而言之，亦可該括於正統婆羅門。

就以上六種論證看來，則我人所有觀念，亦不得不為本有常住，決不應僅言之為韋陀所現或通諸無常。本來，此派本有觀念之說，不應就通常觀念而論；只以未能獲得論證之技巧，以致為了偏重於韋陀絕對性，而缺乏了精密之思考。

言語的內容——此派的言語內容，根據它的論證，也是種或類而非個物。由於結合關係的常住，與文典家一樣，即直言其內容非個物，似乎有欠精密之嫌。然而此派的不以個物為內容，却另有其意義。謂如韋陀中，應須把特殊之

牛作為犧牲而不可得時，則此命令，便不外成為戲言。反之若轉救為種或類，則任何牛皆是牛，遂無妨礙。因為草陀是絕對的，草陀的命令，決不應使成為戲言。又所謂種或類，本係想像為我人之概念與觀念，繼而乃成為概念與觀念所對應之物。也就是由能概念與觀念，移轉為所概念與觀念。重複言之，即如牛的能概念與觀念，為我人內部之心念；所概念與觀念之牛，乃外部實在之物。由此實在之物，用對於各各牛之本身，即成為種或類。草陀中的概念，也應看為有如此之轉移。此派和文典寫一樣，分個物與種或類之二，而非個物與種及類之三。

知識論——從理論說來，我人知識之中，也應有本有觀念，已如上述。但此派謂我人知識，以現量為本，由經驗而生，皆是無常。與本有觀念相印證，有正與不正。即與本有觀念一致者為正，相矛盾不一致者為不正。此現量 *Pratyakṣa* 乃現前對象，與感覺機能接觸時所得之覺 *Buddhi*，為感覺並知覺之知識。依學派，分現量為直接與間接有分別之兩種；而指前者為現量。此派則兼取兩者。更謂基於此現量，生推理的間接知。古註釋書中，將之解釋為甲乙二物之結合關係。即將已知之甲，推知其未知之乙，名為比量 *Anumāna*。例如見煙，推知有火，或更推知其有灶。又如依人之步行，推知其太陽之運行。總之，由感覺所得者，推至其所不可得者。不過這樣的詳細說明，是後世的古註釋書。當此派成立之初，是不是已如此說法，尚無明文可徵。惟將感覺以上的對象，作為問題而推理的，乃經常盛行之事。所以至少說過像以上這樣的輪廓基礎，是可以斷定的。要之，比量皆依現量而起，現量為對眼前對象之知，可能有錯覺，不能確知草陀之法。草陀之法，只草陀之知可知；亦即特別的有觀念之知可知。因而草陀之知，也成一量；所謂聖教量 *Sabda, Sastra, amāya*。

除以上三量之外，承不承認其他之量，不得而知。古註釋書中，說有六種，而後世又說有九種。當後世此派分派時，將量作為得正知之物，與他派無異；惟對古代六種之說，則稍有不同。此派謂無論任何量，要皆以現量為基準，起於我人之知識，皆不能知法。不若他派承認多量之價值，並將之作爲活用之主旨。因而說多說少，均無不可，只須以草陀知識為準則。我人知識，若取其與之一致之正，捨其與之矛盾之不正，則任何量，並非全無價值。至少也應看為有相對價值之餘地。聖教量中，含有可以信賴人之言教在內。

又此派極有研究法，對任何一事，都作懷疑、反對、反駁、定說和餘論之五段。即最初對其問題，舉出一般可能之懷疑，提出反對者可能否定之意見，而後就自派意見予以反駁，並斷定地舉述定說及有關之餘論，作為結束。這是一種理想的研究論法，實際上，不必是常常完備的五段。就此派剛起源之後看來，這方法一定被實用過。

祭祀的效果及解脫——此派通常分章陀內容為：儀軌 *Vidhi* 神歌 *mantra*

(頌詞) 名稱 *namaḥ* 禁止 *niśēdha* 及釋義 *arthavada* 之五種。然而禁止，在古時並沒有獨立。就形式而言，草陀是神歌和梵書(神事釋)的兩種。神歌是包含三章陀，梵書是儀軌、名稱、釋義或再加禁止。此等即是問，有時亦把隨聞經包括在內。此外的草陀六支，是憶念；如果和問為一致的，便同樣有權威被包括。若是矛盾的，遂全無價值。如文典家，此派即不以之為絕對權威。因而此派謂能顯現於法的，不單以被命於問的祭祀為限，如存於憶念及習慣的祭祀，也同樣有可能。對祭祀的功能效力，大別為二：即第一次得無前的新得力 *apūva*，第二次產生實際或清淨。更就此兩種，有複雜的分類與研究。所謂無前的新得勢力，是依祭祀所新得的力量，以前不曾有過。這不僅限之於善，也有不善。善的未來果報是生天 *abhyudaya*，亦即此派之解脫。其境界，不外完全為感覺的想像。相反的不善，則導之去地獄。這新得之力，是生於我 *ātman* 之中的潛勢力，我為祭祀的主體。人生目的，謂端在於祭祀。祭祀的準備，是有關於我的知識。像關於我的哲學知識，不過為補充之物，無獨立之果報，不能到達於解脫。如奧義書，雖為草陀一部分，則不如三章陀及其梵書，同樣有價值。從而只承認諸神而不承認其唯一神。承認諸神，是為了整個祭祀不可或缺的工具和機構。無諸神的不能祭祀，正如無火與牛乳的不能祭祀是一樣。

然而開祖迦爾尼，是研究奧義書，持着哲學態度之一人。如草檀多經所傳，謂迦爾尼，說解脫我，至最高梵，具有體根意。又個人我和最高我，必為不同一。主張不得否定唯一神，不如說是已經承認了唯一神。但這些都與此派之說無關。這恐怕是繼承者對此方面不敢興趣，將之抹煞了。不過在這裡，對此派古代的變遷，已呈露了一些端倪。

八、勝論 *Vaisesika* 派

起源和成立——包括此派整個學說和實踐的，也稱為法 *dharma*。這分兩方面：一是生天 *abhyudaya* 方面，一是最上善 *nihareya* 方面。也即是解脫方面。前者以草陀為證權，與彌曼薩派有關。後者單指自派家當六句義哲學之知。就於六句義哲學的思想起源看來，完全取有以耆那教為中心的六句義之說。惟與其中之圖爾耶無大關係。此派學說，一般取唯物論之積聚說，出發於知識觀念的經驗。根據積聚，在倫理道德上，作自利主義。這與六師中之五人，有共同意向。特別對於耆那教的五實宇宙觀，詳細觀察，發展成立六句義。作為其必然結果的，是再取其他四人之說，於認識論之倫理方面而成立。這樣，此派的六句義思想，並非發生於古正統婆羅門思想之中，它是引用一般思想界中之系統，匯為一流而成立。這可在於此派對草陀思想之看法，獲得確證。此派說草陀是人所作，覺 *buddhi* 是基於我人之知識。不過作草陀之人，要比常人較聰慧。他能見到一般常人之所不能見，所以不必剝奪其證權。但這證

權，並非絕對。又此證權，也但是關於生天方面，比六句義哲學為劣。其次對於聲的論議，也反對彌曼薩派。彌曼薩派所破的聲無常論者，即是此派。本來聲無常論者，也包括數論、佛教與正理派在內，可是勝論派最為代表。此派分析聲為音響、聲音和觀念之三義。論議範圍，單取前二義，以之為無常。至於觀念，此派認為都由經驗而起，不許有先天本有之說。謂我人現有的先天觀念，總不外為我人祖先經驗之所得。言語和內容的結合關係，我不過為便宜起見，慣用 *samavika*，決不可言之為先天常住。那是由我人祖先時代的經驗所定，而就那末地流傳了下來。看起來似乎是先天的，其實並無常住不變的必然關係。不過僅就傳統未變的範圍以言，亦可說之為常住。因此為聲生論之聲常住論，與聲顯論並稱二種聲論。惟聲生論，乃他人歸結此派學說理論之稱，非此派之自名。再說其聲無常論方面，分明與彌曼薩派相對立。只是有些奇怪的，即彌曼薩派，也並未拒絕音響和聲音不是無常之說。此派的成立年代，可謂與彌曼薩派相距不遠。此六句義的術語並有無意義，亦與彌曼薩派大致無異。又從文典家鉢頭閣梨的大疏看來，此派學說的形成，可以被推定即在其時——紀元前一百五十年至五十年之間。開祖名迦那陀 *Kanada* 或優樓迦（*Ulluka*），定為這一時代之人。通例以現存的勝論經 *Vaisesika sutra* 為此人所作，其實也是不然：因優樓迦之言，同樣在此派中被流傳好久，而後才被作為現存之理。其編纂年代，被推斷為紀元五十年至一百年的當兒。

六句義總論——勝論哲學，出發於嚴密分別一事物之實體與屬性。就一事物，作觀察、分類、分析，以及其各方面。他們客觀地觀察一事物，以為不外乎其呈現的性質、數量、形態、位置、運動和作用。然而這但是呈現着的一方面，而非實體或主體，僅為實體或主體所呈現的形態及其運動之樣式。所以實體，是所有此等，作為此等所呈現的主體，簡稱為 *dravya*。由此實體所呈現之形態及位置稱為 *guna*，所呈現之運動與作用名 *karma*。德是靜止的，業是活動的，皆為實體所呈現之屬性，不能離實體而獨存。惟在概念上，與實體有別，各各獨立，被稱為句義。以此三句義可觀察分析一切事物。不過具體的存在物，各各都持着對他的關係。這他以形式論理學的概念分類法，說凡一念對其它之概念，均有上下位之關係。即一概念，在於一方面對其上位之概念，自身為下位，名為種。另一方面，同時對其下位之概念，自身則為上位，稱為類。此派將種或類，都看做具體的實在物；以類為同 *samanya*，以種為異 *vishesa*，各各成為獨立之句義。不消說，同異皆不離於實體，只是在概念上被看為有別而獨立。因而德業和同異，同樣都與實體，根本結合着不解之緣。將此根本不解之緣，並觀之為實在，和各合 *samavaya*，也成一個句義。一切事物，要皆不離以上六句義，而得以具體存在。所謂句義 *Padartha* 之句 *Pada*，是言語，指的被言說之觀念。句義之義 *artha*，即一切事物。此派之觀念，雖不必想像為對應之實體，即所觀念，但宗取觀念經驗起源之說。

。於一切觀念，認對應物，皆皆成為個物、種、類之三。六句義在其中，為普遍存在。像這樣分析考察的結果，把所謂實體，究竟指什麼，却弄得無法可以肯定；惟有勉強作為德業等之所有者或依止物。用術語稱之為和合因 *samavayi-karana*，即有和合之因。德業為實體所表現的形態並其運動之樣式，被所有於和合因之實體，稱為果。若德業成為因時，則特別稱之為不和合因，以示區別。既這樣不能指出其性質及運動為何如何，則於德無德業，於業為德業被決定；而同異也還為同異。同異，存在於實體之三種，和合，關係其五句義。

實句義——分析實體，有橫豎之兩種：橫的方面，為地水火風空時方我意之九種。謂一切，皆不出乎此九實之外。豎的方面，為因果之二。因是單純的微細物，果是複雜的粗著物；主要的是就於地水火風之四實而分。作為因的地水火風是原子 *anu*，作為果的是複合物。在此四中，各有無數量的原子；其次有一香味色觸的本有之德。此外水兼有冷，火兼有熱。謂此原子及德，皆是常住，非現象所知，作為其量的是圓體 *parimandala*，即現今之球體或立體，而非平面。當於幾何學上所說之點。彼等有固有活動，通常為結合存在而非獨立存在。其最初之運動，是由於不可見力 *asthita*。由於不可見力，一個個結合，不分異性，成立一切物質。這樣結合之後，是複合物，是果，是無常，其德也是一樣。於四大中，地甚重要，它是身體的根本要素，進而為五根的依止。其次於地，作為主要的，有香味色觸之德。水有香味色觸和液潤，存於地火之中。火有熱，在地水中。風有觸，在地火水中；其不可見德，與其他三種無異。這四大的分類，與把實體為因，德業為果的因果分類，好像不同；其實並非不同，只不過將為主之作為因，為從之作為果而已。

其次之空，與上四種相異，與耆那教相同，為一切成立存在並運動場所之大虛空。假使把太陽系中的所有完全搬運出去，而所剩下的，即是此處所說之空。它唯一常住，無運動性普遍存在，以聲為其特有之德。時是把前後同時遍速的觀念，作為認識根據的唯一常住並普遍存在之物，無運動性及特有之德。但在於無常事物之中而不在于常住。方為生起前後遠近觀念之本，唯一常住而普遍存在，無運動性及特有之德；其所表現的，即經常之所謂四方四維。此空時方的三實，古來全為別物；要在理論說來，各各對於作實體的特質，都有所缺。又各各唯一常住而普遍存在，也不究竟。所以實際上，不得不言空為因，時方為果的因果關係。這在後世，已有見於此。

以上的七實，都是在身體以外，其次的我意，則在身體之中。對於我，也與其它物質之實，作同樣處理，看之為實體。對我的存在，作有論證，謂在於呼吸、瞬目、生命、意的運動、它根的變化、覺、樂、苦、欲、瞋、動勇等之間。此種論證，為此派所特有，且甚著名。佛教典籍中：常常引用它為有關之說。覺以上，是活人與死人比較的想像；覺以下，主要的為觀察他人之所得。此派說此我，本來常住，普遍存在，認之為唯一我。然而為了種種事故，被成為個

人我，住於身體之中。其存在，即以上的論證爲論證。此派係由論證個人我的存在，將之作爲一般實像，而承認其唯一我。並非由最初立一唯一我，而後推及於個人。不將此唯一我，視之爲唯一神。此爲全學說之基礎。作爲個人我的，是以覺以下的六德，爲其固有之德。覺是知，樂是感，勤勇爲意志，欲是對樂所起之貪，瞋是對苦所起之厭，欲瞋是情慾中間或跨兩者而生。此等爲我之德，與我各別爲實體。這與正統婆羅門，將我之本質，想像爲識的，完全相異。但在以上的論證裡，只是間接地證明了其存在，却未直接地指明出究竟是什麼？所以此我，不外爲直覺而知，爲所謂我的觀念 *Shabd-Pratyaksha*，即應於自意識之主體。如此之我，被看爲有固有活動性的是古說。後世將之作爲無活動性的，要不過成爲數論思想之變遷。最後之意，是體內不可見之實。謂於我根境之接觸時，茫然自失時，不注意時，以及有無知覺時，可以知迥彼之存在與否。彼於身體中，僅爲一個，量如原子，活動甚速。無此意存在之物，即純粹爲物質。我眼根色境和意接觸時，有色的感知之一刹那中，縱有香味撲鼻而來，也不會另有感知。這即是我鼻根香境接觸之意，沒有加上。於次一刹那，若意加上時，則馬上便有香的感知生起。由此可知意之極小與極速。從而在派，不許有二識並起。此意最初之活動，由不可見力，與原子相同。無特有之德，而有種種重要之活動。

以上九實之中，空時方，是非心非物的場所與條件。地水火風我意，是心及物，在於空時方等之中。此派根本思想爲二元論，也是多元論。謂此等根本要素，皆是常住，無相互之生與被生。心物兩者，在何時時，皆有活動性，互相結合積聚，構成宇宙之一切。這是明明的積聚說，與耆那教等同一思想而與正統婆羅門等相反。就全體看來，爲自然哲學的唯物論，乃毋庸爭辯者。

德句義——古來言德，有十七種：即色、香、味、觸、數、量、別體、合、離、彼體、此體、覺、樂、苦、欲、瞋與勤勇。聲雖爲德，可不在此中之數。色香味觸，是由四根被感覺，爲地水火風所特有之德。常與無常，依實而分；但地德有其例外之處，所謂熱變熱生 *pakva*。如陶器等被製出時，地原子之德，則成無常。量分微、大、短、長之四種：微是古說的原子量，於和合時，被稱爲圓體。反此之大，是自二原子乃至無限之普通，在於空時方我之中。此微大之間，以比較相對之微或大爲標準；所謂短長，也全依據於此。數是綜合之稱，別體是分析之謂；皆賴一以上之實而存，與一二或別觀念相對應。就德而言，本不可數；所謂十七，乃是由第二門頭勉強而說。合是由原來相離之二物，合而爲一；離是將一物分割爲二；兩者性質，適得其反。彼體此體，存在於時間及空間；如前後老幼與前後遠近，即依此二德而起。覺等之六，如前所說，與意和合；餘者皆不和合。

以上之德，係認一切實的靜的屬性爲獨立實在之物，皆必與實和合而存在。十七德中的前四和後六，有特有的實；前者是被感覺，後者依根則不能感覺。中間數等之七，無特有的實，皆應與實相和合，而總關於二以上之物被設想。

業句義

業是把運動的形態作爲實在物，有取捨屈伸行之五種。取是向上的運動，捨是向下的運動，二者是垂直的。屈是一端被固着，一端作縮近之運動；伸是與此相反，由一端被固着，一端作遠離之運動；這二者是水平的。行是以上業的總和，比較複雜；即一事物全體上下左右之運動。以此五業，說明一切運動，雖不能言之爲透徹，但它已涉及到了自然界。自然界，在此派說來，是體根境。換言之，即由空給與場所，被限制於時方的四大和我意。此四大和我意，成爲具體時，即是體根境。體是繼承正理派，主張以地爲主要之本質。與數論派由五大所成及韋檀多派由火水地三大所成之說不同。於此體中，有胎生與非胎生之別：胎生指人類等，非胎生指下等動物並人類以上的性得大仙和修得的瑜伽完成者。此等大仙及瑜伽完成者，即作韋陀之人。他們雖屬人類，但非胎生，不受時方之限制，一切皆以現量而知。根是身體所具有的眼耳鼻舌身之五種，除耳，順次以火地水火風爲其主要之本質。其理由爲順次可以感覺色香味觸之一境；即主要本質之德與對象之德同一而起感覺。耳屬特別，不必以空爲主要本質而感覺於聲。其次於境，無特別說明。若從自己說來，自己的體根以外即是境。又自己的體根也是境，更連自己的我也在境。此時的自己，即自意識的主體。在此體根境之中，以體業和境業爲主，根業可無須解釋。體業有意識與無意識之分。有意識之體業，有一部分爲倫理所不許，因而有修改行爲的修行之說。以此派流行行爲，爲自然運動之一種。無意識之體業，是機械的任運之運動，如赤兒與睡眠中之動作。其次境業，是地水火風，並其結合物，而關係於一一之德。解釋是機械的。此在印度思想上，爲一點很可珍貴的科學。例如說在手之業，以手爲和合因，以手我之合及我之勤勇爲不和合因，而起肌肉之運動。進而若以手取棒，於棒起業，其業即以棒爲和合因，以棒手之合爲不和合因。同時手我之合，以及我的勤勇關係，則仍然如上。更若以棒打其他之棒，於被打之棒生業，能打之棒，爲其業之和合因，打的本身之事，爲其不和合因；而不以打的棒和手之合，爲其不和合因。因爲那是間接而非直接的。再其次，爲着打其它之棒，於手所起之業，是由外向內而來，其不和合因，爲手與棒合，而非手我之合。本來，由打的本身之事，並手與棒之合，於手起業，以手爲和合因，實不用細說；惟若我與手合，於我起業，此時即以我爲和合因，以我手之合爲不和合因。這樣一連串的解說，可以包括整個身體之業。此外對自然界：言草之業，謂是因風相合。針被吸於磁石之業，水液被流轉於草木中之業，以及地震等，均可言之爲由於不可見力。再如箭之進行，謂其最初之業，是由於拉弓人之擲力。可是業爲剎那滅性，此最初之業，馬上已滅；業滅後不能再生，所以乃解釋爲最初業之餘力 *samskara*，生其次之業。次次相生，遂得連續之進行。此餘力漸漸被滅滅時，箭即因其重量，作下落之運動。又正進行之箭，被擋於牆壁而下落時，謂此時之箭，是與牆壁等合而生離，由離於箭又生其業，殺沒先前之業，於是即停止其原有之進行而被落下。又言水蒸氣

之上昇，爲水與太陽光線結合後與風相遇。此中太陽光線無上引之力，水亦無上昇之能；此時上昇之業，乃風之擲力推動風水之合而起。解釋水的溶解，謂是由於與火相合。其理由爲此時已有雷鳴：雷鳴與電光相隨，而電光即不外爲火。此火入於水中與水相合時，又係由於與雲及被離之離，發生管響而成雷鳴。對下雨或降雹，謂是水與火或水塊與火之合。此等解釋，說明諸業，不應極有予以注意之價值；無如後世，連此派自己之本身，亦將之忘却或拋棄，實在爲印度最可惜之一點。

同異與和合——德之中的別體，是把物體形態，在知之下，劃之爲別。同異是將同類並其中之互異，在知之下作爲句義。同句義是概括的，用於外延廣而內涵少之方面；異句義是限定的，用於外延狹而內涵多之方面。同句義之最上爲有性 *satta*, *brahva* (存在)，異句義之最下爲違異 *adhyatma-vishesa*。重複言之，即於有性中不含異物，於違異中不見同類，其實並不如此：如於兩者之間，往往對同一物體，依其標準，既可爲同，亦可爲異。以實德業而言，當於實等意義之實性德性和業性，對有性是異，可是對於其中所包含的地性色性取性等，則又爲同。合句義，所謂和合，關係於因果，以一被含於他的觀念，爲和合之因與果，主要是空間的。若將和合之因與果，看爲德業之果，便被包含於和合之實之中。其被含與含，從來密着不離，爲和合之物。像這樣的因果，與因中有果論相異。要是除去時間的意義，雖也可以說是因中有果論；但時間的因中有果論，是空間因果中之一環。取其特質而言，毋寧說是果中有因論。此派學說，謂實生實德業，德也生實德業，業只生德，並非實德業皆不生。作爲空間因果的和合之實，一生實德業，則那便成爲時間的因果。又德和業，也含有生實德業和業的不和合之點。不和合因，僅是被含於和合之實。就此而言，一切無非被統括於和合之一。

知識論——此派只承認現比二量，聲量被收攝於比量之中。其學說多成立於論證，對論理學比較進步。謂現量，由我意根境四者之接觸而生，認爲是標準的知識。此分直接與間接；直接是對境漠然未加概念作用時之現量，間接是對境已加上概念作用時之現量。後世稱前者爲無分別之現量，後者爲有分別之現量。此派雖兼取兩種，但以後者爲主。其次比量，此派不用「比量」之名，稱之爲「依相得知 *taṅgika*」。此也分肯定的與否定的之兩種。肯定的：一是見因比量果。二是見果比量因。三是見有關係之二物之一，比量其另一；例如見杖，推知其有修行者。四是於有和合關係之間，見一部分而比量其它之全體；例如見香推知其有地，見手推知其有身體等。五是於有同樣和合關係者之中，由一而比量他之同類；例如由色推知其類，由手推知其足等之五種。整個歸納看來，不外由因比量果，由果比量因及由果比量果之三種。否定的：是於矛盾的二物之中，由現有一，推知其他所未有之一；或由未有之一，

推知其所有之一；以及由所有之一，再推知其它所有之一。此否定的，單獨施用時也有，與肯定的結合，作爲補充施用時也有。於補充時，特別被名爲殘餘法 *pariśeṣa*，與密勒剩餘法 *method of residues* 相似。即是把應有的，都羅列爲命題，然後一一地徵審其實際，刪削其矛盾，把最後所剩下的爲真能立。若再就此等比量的全體見之，其所比境，不外以現量推比其時尚未成爲現量之物，和以本來之現量，推比其不得而知之物之兩種。後者是彌曼薩派章，言人與太陽之例爲論證法發達上最重要之基礎。前者訛錯時，可以徵訂於實際之事物；後者訛錯時，則無法徵訂於客觀之事實；所以不得不於論證方法中，加以嚴密之防止。防止之法，即防止作爲比量根據之因之不正，或名非因。非因有不極成、非有與猶豫之三種。不極成是不成，差不多於無結合關係之二物，以一爲因而比量其它。根據道理，一般比量的原則，要因和所比之境，有必然關係。既無必然關係，則爲非因，不極成。不極成，在佛教新因明，當於因第一相，缺乏遍是宗法性。非有是矛盾或相違。例如說有角故，如馬。原來馬本無角，是爲矛盾。此當於新因明的因第二相與第三相，缺乏同品定有性及異品遍無性。猶豫是疑惑未決，同於不定。例如說有角故，如牛。可是有角者，不限於牛。此當於新因明，缺乏因第三相。這樣地防止非因，爲此派長足進步之原因。三非因爲大綱，與新因明之似因無大異。三因與前二種比量相較，其思想發達之程度頗不同。大抵在當時，於什麼地方也說過三非因吧。

修行與解說——此派一方面遵奉韋陀之命，奉行祭祀，一方面，也作其它種種之舉。對於以生天爲果報的韋陀證權，及特殊時允許殺人與自殺的事項，認爲都未脫於輪迴。要脫輪迴，必須依於六句義的哲學研究和實行。輪迴，是因爲法與非法的善惡業。善惡業，基於欲望，欲望基於苦樂境；苦樂境基於我意根境的接觸。此中根境，是中性的，依於主觀而被感覺。我，本來唯一，其性清淨；只以日常被味，成個人我。按我之被味，其原因在於意的很多之活動。所以制意爲修行之中心，稱之爲瑜伽。依此瑜伽制意，使意安住於我之中，其苦即滅。但還遠未能徹底，以法與非法，尚有殘餘勢力。由此殘餘勢力，則註定下一生之命運。自下一生觀之，此即爲先天的支配。亦稱通常業。此派並特別稱之爲不可見力。此力不滅，遂終不得解脫。欲滅此力，必待研究六句義哲學所得之真知。即唯真知與瑜伽，始能到達於真的解脫。解脫後，雖沒如何之說明，但其人總是分散。這時的我已擺脫了不可見力和其它結合之物，發揮着獨存之本性。從之，這解脫，也是在死後完成。縱生前得達解脫，而因身體之存在，總不徹底。此點並不可見力，有共通於小乘佛教業感緣起之思想，深富趣味。由全盤看去，此派與小乘佛教，共通之點甚多。若把它倆看爲同一系統，亦未爲不可。

妙慧童女經誦話

(第二十一講)

各位聽眾！大寶來妙慧童女經，今天講到第六、文殊菩薩分，這裏含有八個問答，都是比較深一點的道理。因很深的道理，蘊藏在妙慧童女心裏，無人發問，這個很深的道理就表示不出來。由於文殊菩薩的問，妙慧童女的答，在一問一答之間，可以將很深的道理，表示出來，使在會大眾有所領會。所以文殊菩薩的發問，並不是他本身不懂，乃是借此以啟發在會大眾於甚深法的明了。經文上說：

「爾時文殊師利法王子，告妙慧言：汝住何法，發斯誠願？妙慧答言：文殊師利非所問也。何以故？於法界中，無所住故。」

這是第一重問答。文殊師利，譯成國語，是妙吉祥，或妙德，我們簡稱他做文殊。他是釋迦牟尼佛座下，菩薩大弟子中的智慧最大而資格最老的一位菩薩。釋迦牟尼佛為說法的法王，文殊菩薩能傳承釋迦牟尼佛的遺教，所以稱他為法王子，如人家的兒子，能繼承父親的事業一樣。文殊菩薩對妙慧童女所發的成佛大願，表示懷疑，所以很不客氣的詰問妙慧童女說：「汝住何法，發斯誠願？」住何法者，等於說，你得到個什麼，有什麼把握，發這樣的大願？妙慧答言：「文殊師利，非所問也！」這意思就是說：你不應當這樣的問，為什麼呢？「於法界中無所住故」。法界的兩個字，代表了諸法的真理，說得明白一點，也就是我們的真心，學佛的人必得要於這真理，多少有點領悟，而後才能於所發的大願，能够兌現。文殊師利懷疑妙慧童女年紀還小，對於這一點，恐怕沒有弄清楚。但妙慧童女一開口就將他道破。這如華嚴經上說，諸法以業為本，業，就是善業惡業的業，業以心為本，心

以無住為本。妙慧童女說的「於法界中無所住故」，住者，住著的意思。法界是心的代名詞，所以他知道心法是無住，就足以表示他於這最緊要的一著，已經很有把握。至於心法是怎樣的無住，就要各位自己去體驗，如果在這裏體驗到一點一滴，那對於佛法就容易明白了。文殊師利

別法，是名菩提。」

這是第二重問答。「菩提」，譯成國語，就是智慧。智慧就是無住心體上照了一切事理的功用，譬如鏡子能照面孔，鏡子對於面孔的漂亮不漂亮，他並不計什麼分別。所以文殊問，怎樣叫做菩提？而妙慧很快捷的就答復他說：「無分別法是菩提」。然而照這個說法，難道菩提和鏡子一樣，是一件死東西嗎？這又不然。因為佛經上將智慧分為根本智和後得智的兩種，根本智是不起分別的，好像燈光，能照，是一回事，照出燈光之下的許多不同的事物，又是一回事。根本智分別智，等於能照，後得智分別智，等於燈光下能顯出一一的事物一樣。所以說：「無分別法是菩提」。文殊師利

「又問，云何名為菩提？答曰：一切諸法等虛空相，是名菩提。」

這是第三重問答。「菩提」，譯成國語是覺有情，有情就是眾生的代名詞。能發犧牲自我的大心，度一切眾生，而不自以為有功，不要辭報，就是菩薩。如金剛經上說：「滅度一切眾生，而無有一眾生實滅度者」，就是這個意思。必得要這樣犧牲的精神，才能成佛。妙慧童女早經懂得這個大道理，所以他說：「一切諸法等虛空相，是名菩提」。一切諸法，就是眼前的事物，如聲色貨利，足以使人生起貪愛的東西，以及心理方面的浮思亂想。菩薩修菩薩行，要將聲色貨利看得和虛空一樣

，如金剛經上說：「不入色聲香味觸法而行佈施」，就是這個道理。文殊師利

「又問，云何名為菩提之行？答曰：猶如陽燄，谷響之行，是菩提行。」

這是第四重問答。第三問，是就修菩薩行的人而發問的，就是對菩薩的本身，決定其自己的看法。這一問，是就所做的事業上而發問的。也就是說：以菩薩智慧為出發點，所做出來的度生事業，自己作何感想。妙慧童女，很乾脆的說：「陽燄，谷響之行，是菩提行」。陽燄，是太陽光照射地面，地面上的水分，被蒸發到空中，化成氣體，氣體在陽光照射之下，發現出紅紅綠綠的色線，好像千萬根游絲在空中蕩漾，實在是似有若無的東西。谷響，是山谷中因聲浪的反射，而發出來的響聲。修菩提行也是這樣，雖然做了度生的事業，要把他看得如陽燄，谷響，不自以為有功。各位聽眾！我們拿這話來看現在的社會吧，別的不便說，我在報紙上會看到某種商店，以薄利主義，為社會服務為號召，但是他的分店，每年都要增加一處兩處。他真的薄利主義為社會服務，那裏來這許多資本呢？再說：一個做官的，已經受到政府房屋，汽車，薪水的供給，生活已經很豐裕了，假如他的成績真做得好，但得不到上司的嘉獎，晉級，人民再不對他表示擁護，他就要感覺到做好人沒有意思了，這就人與菩薩的不同。文殊師利

「又問，依何密意作如是說？答曰：我於此中不見少法密非密者。」

這是第五重問答。密意，就是秘訣的意思。假定說：某一個人，他有某種咒語一念，就能騰雲駕霧，呼風喚雨，那個咒語就是秘訣。妙慧以一個童女，能發這樣大的願心，懂得這些大道理，文殊菩薩，疑惑他得到什麼秘訣。妙慧童女說：我於此中不見少法密非密者。因為發菩提心，修菩薩行，是頂天立地，大丈夫濟世行爲，坦坦白白，絲毫無秘密可說，所以他說，我在這裏，不見到有很少的秘密，或不是秘密。因為密與非密（下轉十五頁）

禪學大成凡例解題彙覽

念生

竺仙和尚語錄解題

竺仙和尚語錄二卷，集竺仙梵仙禪師四會語要及法語偈頌等，門下侍者奇亮、奇綱等編。今考其內容一，上卷卷首載，正慶元年，北條高時請住相州鎌倉淨妙寺法語，其中上堂，結夏小參及解夏上堂，足利尊氏之父足利貞氏小祥忌辰法語，其他則佛成道堂，中秋上堂，結制等，最後為建武元年應旨由淨妙遷淨智寺上堂為止。次為應應四年四月奉旨住京都南禪寺。法語，暨當晚小參，結夏小參，上堂普說，冬至小參，佛成道日上堂，除夜小參，為足利尊氏之母及實相寺象先普說等，最後為康永二年五月，花園上皇臨幸，祝聖，此南禪寺語錄以終。次為貞和二年二月，住京都真如寺時語錄，謝兩班上堂及佛誕生上堂，小參，解夏上堂等，至十一月應建長請，真如退院上堂以終。次即晚年於貞和三年正月，應足利直義之請，住相州鎌倉建長寺。其住山語錄，以此為最後。由佛誕生日上堂，結夏小參及上堂等至利生塔落成佛事。此佛事乃護良親王之第十三忌辰，依足利氏之發願追薦供養修法。此外兩序進退上堂，連齋忌拈香，冬至小參及上堂，除夜小參，歲旦上堂，佛涅槃上堂等，至貞和四年四月，建長進院上堂之法語皆載之。而上卷後半為法語集，示象先居士法語以下二十餘篇，皆示門下小師，懇切丁寧，言無餘蘊。

下卷天柱集，於親見師之文辭詩格，最為主要。初題「前偈頌」，錄偈頌九十餘首，次題「後偈頌」，錄偈頌百餘首。最後題雜著，載記、書、說及塔銘等十餘篇。編者就元祿後，淨妙寺語錄：奇亮、奇綱等，南禪寺語錄：奇澤、海壽等，真如寺語錄：奇印、海壽等，建長寺語錄：景忍、奇翔、宗訥、契鈞等，法語：奇亮、奇綱、奇澤等，偈頌：奇雲、奇蕪等所編集成，寫本脫去。

本書之價值，既如凡例略述。其說法談妙，披瀝宗門底蘊，縱橫迅捷，誠不易得。而其文辭遒勁妙麗，詩偈為東渡諸師之冠，天柱集一篇，更見其文名可以獨高千古云。

師之略傳，已載於本冊宗門千字文解題，茲不重錄。

希叟和尚五家正宗贊解題

達磨大師來震旦，無上真宗傳慧可，四傳至大鑑慧能，慧能輪下青原南嶽二大龍象，青原傳石頭，石頭傳藥山，藥山傳雲巖，雲巖傳洞山，洞山傳曹山，此洞山曹山以下之宗派，世稱曹洞宗。又南嶽傳馬祖，馬祖傳百丈，百丈傳黃蘗，黃蘗傳臨濟，此臨濟義玄以下之宗派，世稱臨濟宗。又百丈傳馮山，馮山傳仰山，此馮山仰山以下之宗派，世稱馮仰宗。又石頭傳天皇，天皇傳龍潭，龍潭傳德山，德山傳雲巖，雲巖傳雲門，此雲門文偃以下之宗派，世稱雲門宗。又雲巖傳玄沙，玄沙傳桂琛，桂琛傳法眼，此法眼文益以下之宗派，世稱法眼宗。五家宗派之大要如此。

本書五家正宗贊，為徑山無準師範禪師之法嗣希叟紹曇禪師就初祖達磨大師以下五家祖師七十人，一一述其傳略而結以四六文，以稱讚其功德。所載人物，先就初祖達磨大師以下至雲巖真覺禪師凡十二人，於臨濟宗自臨濟慧照禪師以下，至密庵咸傑禪師，凡二十六人，於曹洞宗自洞山悟本禪師以下，至自得慧暉禪師凡十人，於雲門宗自雲門匡真禪師以下至雲道隆禪師凡十四人，於馮仰宗自馮山大圓禪師以下至芭蕉繼微禪師凡五人，於法眼宗自清涼法眼禪師以下至永明智覺禪師凡三人，都七十人。用語古雅，文章卓絕，加之詩藻豐麗，為親見五家禪風最佳之書。傳至日本久已流布叢林，刊

本及寫本注釋書甚多。

案著者紹曇傳，師名紹曇，字希叟，蜀人。從徑山（今浙江省杭州縣興聖萬壽寺）佛鑑無準師範，嗣其法。宋淳祐九年，正月八日，住佛蘭山（浙江省天台縣之一峯）寶祐二年秋，著本書於杭州靈隱山放山堂。景定元年六月，移法華寺（河南嵩山）五年四月，轉住慶元府雪竇山資聖禪寺，尋於咸淳五年三月，受同府瑞巖山開善崇慶禪寺請，高揭法幢，接化四方大衆。斯時日本北條時宗遣使僧溫，英二禪師航海謁師，為時宗請提誨，師於是作「示日本不平將軍」法語，付溫、英二僧寄回。當時日本禪僧入宋，無不參師會下聽法者，就中如聖一國師之法嗣白雲惠曉尤著，因深蒙師之誨示，故於歸國時，拾財刊師語錄一卷。惜師之寂年世壽不詳，遺稿有希叟和尚語錄一卷，希叟紹曇禪師廣錄七卷，今猶流布叢林。

博山和尚參禪警語

禪在宋時極盛，及入明則萎靡不振，至其末期，病弊百出，全呈衰微狀態，學者往往誤其針路。於茲有博山無異禪師之發憤著本書，欲以警醒世之參禪者，指摘弊病，開示作工夫之新進路。故讀者共驚為世間沉醉之良藥，救治禪病之妙劑。最初專述緊要工夫，而證以古德之體驗，於其言句附加評語，每一段所說，無不徹底。

本書向來通行於中國朝鮮日本，刊本不下二、三種，日本除譯本外，有守中編博山禪警語影錄（三卷）寫本。

案傳：師諱大鑑，一諱文來，學者稱無異和尚。龍舒沙氏子，明萬曆三年生，年十六有出家之志，遊金陵，過瓦官寺，（一名吳興寺）聞雪浪師講法華，喟然嘆曰：「是法非思慮分別所能解，何習講為？遂棄云。依五臺靜庵通和尚出家，從習空觀

，五年後，通許去，參贊方無明老人，又入闕，止光澤（今福建光澤縣）白雲峰，得寶方印宗上座印可，因而首衆，萬曆三十年夏，往信州（今江西上饒縣）鵝湖山圓戒寺，亦以第一坐屬之，是多至豐邑博山（在今江西上饒縣）隱靜。三年後，邑劉孝廉等，請住博山龍仁寺。（一名博山寺）三十六年，無明老人開法闡中巖巖寺，召師分座說法，博山宗風，遂震天下。八百善知識常相往來。而闡中



修養問題

一、標起

修養，粹德之美名也；亦人生之美德也。若細而析之——觀其所由，視其所以，察其所安——即以之爲一物體，置於化驗室中，剖析其成份，透視其功用，考察其實益，則此修養一事所關聯者，至爲繁瑣。佛家推知一事，每以因果緣三法而推斷之，以此三法推斷，世間任何法發展之過程，均得瞭如指掌，不難識辨也。對於修養一問題，今即以此三法試爲論列。

二、因素

凡事之有由來，修養亦有其因素，非凭空而就也。鷄子之產生，曾經母雞醞釀而孵成者；凡事需先有其培植而後始有果實可收之希望。然則修養胡爲乎而來哉？一，修養有本乎先天者，儒家之謂性善，即謂人之初生而爲性善，亦即近於「修養淵源於先天說」。人之美質，由其天賦，或由宿世善業所薰陶者，蓋不可非議也。二，修養由於教育之啓發，人之品質，良莠不齊，焉能純爲善良者？一般照習重者，誠如屈曲之頑木，雖施之以雕琢切磋之功，又烏得而使之直？若其爲可造之材，自易於削而成之。教育者，猶斧斤也，斧斤可以創刻其可

鼓山（福州湧泉寺）大仰（江西省仰山太平興國寺）諸刹，亦屢請結制，頻垂梗影。崇禎二年，金陵紹紳選法幢於天界寺（在南京鳳凰山）四方大衆奔赴，四輩弟子以萬數，三年九月十八日寂。僧臘四十一，世壽五十六。翌年多，全身葬龍仁寺西棲鳳嶺之陽。所著本誓外，有博山歸正錄二卷，博山和尚信地說一卷，博山大師宗說等錄一卷，博山老人剃錄六卷，博山復誓一卷，博山別古一卷，博山無

造之材而成實用之器皿，教育亦能培植人品之較爲可造者，使其臻善於良善也。三，修養由於環境之轉移而改變其氣質，習於善者則善，習於惡者則惡，如白紗之染於黑則黑，染於黃則黃；又如茶葉之近於香則香，近於臭則臭。蓋人之性，空虛脆弱而不堅實，猶芭蕉之隨風而斜倚，似葵花之向日而注視，順於環境而無主宰，故修養之成，多由於善良而使然也。更有助於修養者，心需虛，性宜靜，神宜定，志宜堅，學宜勤，道宜修，教宜習，師宜親，友宜訪，書宜讀，善宜從，惡宜去；能對於此數端，久而勉勵實行之，自可期其修養之成也。

三、助緣

木器之成也，由於木工刀斧繩墨之會合也。稻之長也，由於稻種播植土中，施以肥料，吸受雨露月光之恩惠，始能抽拔芽莖而結果穗也。修養一事，由上各種因素而鑄成，鑄成之因，亦即是緣，所謂因緣不異也。今就其修養之表現象徵而言之。其象徵爲何？有人謂其爲靜態者；亦有謂其爲動態者。按修養之涵義言，修養謂修行，養謂涵養，即爲陶鍊品格德行之義，似偏重於靜態者；然修養不盡爲靜態，遇事而不紊亂步驟，好謀而成，具備剛毅樸實之風者，咸爲修養之象徵也。佛家有所謂忍辱者

吳和尚語錄二卷及淨土詩，宗教答響，宗教通說凡十餘卷，皆行於世。

茲聘

智定法師爲本社美國分社主任

人生雜誌社啓

默如

，近似修養之靜態；又有所謂精進者，近似修養之動態。其實佛家之忍辱與精進，莫不具夫動靜二態；修養亦復如是。不過修養之外貌，頗多極近忍辱之靜態而已。不觀乎有修養者，其氣清，其神明，其志旺，其德滋深，遇小挫小辱而忍受，遭大侮大毀以包容；吐涕在面上，隨他自乾了，此爲修養靜態之象徵也。又不觀乎有修養者，臨大事而有果敢之決斷，遭義舉而有奮勇之精神，威武不能屈之，暴惡不能脅之，在萬難困縛之包圍中，神志堅定，而以才謀突出之，此爲修養動態之象徵也。又如：金剛經中說，世尊往昔劫中，爲歌利王割截其肢體，非但忍受苦痛，並能空去我相人相衆生相壽者相，不生一毫怨憎之意念，此似近乎靜態之修養也。大涅槃經中亦說，佛在世時，有一與佛爲敵對者，時欲加害之，曾放醉象多隻，嗾使其嗾嘯奔狂踐踏於佛；當時佛伸其手，於五指爪上現五師子——而此五師子，乃佛慈悲心之表現——佛以剛毅鎮靜之慈悲精神，克制其縱象陷害之邪毒惡念，此即近乎動態之修養也。（佛之慈悲忍辱精神，當非一般之修養者可比，今取其一分相似而言。）今所謂修養之助緣者，當修養表現其象徵時，必有其周圍之人事與環境，與之接觸，與之爲對象者是。其接觸之人，事環境，不論其爲若順若逆者皆是助緣。如醉象之

於佛，或歌利王之割截其肢體，皆佛之逆增上緣也。有修養者，任何境遇，皆有其怡然自若之閑雅風度，令人敬佩不已！

四、果實

修養果爲有其實益乎？從修養之因素與助緣而觀，已足示其可貴也。謬云：儒爲席上珍。凡大儒者，莫不有修養，故儒者被譽爲席上珍者，乃以其修養之可珍也。其修養之果實，屈指可數者約而言之：一、提高品格，有修養者，性靜而溫雅，不暴卒，不粗浮，舉止大方，動靜咸宜，無形中，品格昇進矣。二、衆人愛敬，有修養者，待人以禮，愛人以德，不歧視貧賤，不高舉富貴，如清氣之瀟灑，似香風之飄揚，故衆皆愛樂而崇敬之。三、悠遊聖域，修養不徒增人品，而可造詣聖境。論語云：夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。文章乃從修養中洩出而爲辭藻者，爲有形之修養，仍爲可聞可見；若夫精湛幽深之修養，統貫天道，融合理性，超出言表，脫離形相，自當不可得聞。修養若仲尼之造詣者，其非悠遊聖域而何！四、可保善終，修養者心虛而氣平，遇事鎮定而神志清明，此即善於之朕兆。若道生倡開提佛性而被逐，後入廬山幽居七年，竟安然遊寂於法座，此即修養善終之證也。（道生幽居七年，可見修養功夫在乎靜，禪宗嘉惠於中國佛教者，亦在乎靜；今有力主佛教宜向動態前進者，可以省矣。）若子路之剛勇少涵養，孔子預知其爲不得其死然；又若晉時謝靈運之爲人，性狂而驕傲，雖爲江左文筆之第一流，雖唐李白猶推崇而稱「獨慚康樂」。惜乎不能見重於當時廬山之慧遠公，後亦死於非命。此即不善修養者之果實也。五、澤及社會。社會乃一團體之義，小則一家，中則一機構，大則一國或國際皆是。有修養者，自能感化於人，氣質清明者，更易沾濡其德澤，此所謂同聲相應也。論語曰：君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。有修養者爲君子，其修養之美德，猶香風普被於天下；無修養者爲小人，其修養之乏少可知，縱有修養

，其微小而若毛草許，毛草之被香風吹擊也，則必偃伏於地也無疑。即此章而觀，修養之德風，足能扭轉社會，改善家國，其偉大作用，誠不可限量也。詩云：宜兄宜弟，宜兄宜弟，而後可以教國人。意謂，凡一德行，由自身推行，而後於兄弟家庭間，展轉而及於家邦；果能如此發展，循序前進，初由基本份子之純潔，而後擴充於全人類，各具善良相助相愛之和平氣氛，父子兄弟黎民國家，各盡其分，各得其所，則榮邦家安如磐石，天下雖不用治，業已平矣。六、貽惠後世，有修養之美德者，一言一行，皆足爲後世之嘉範。若仲尼之行教，墨子之兼愛，釋迦之救世，玄奘之求經，其修養之氣魄，充塞乎天地，遍蓋乎宇宙；其恩澤之流長，垂萬世而不朽者矣。綜此六端，約略而言，蓋未能盡乎修養之德，然亦見其果實利益之弘偉也。

五、結語

生乎今之世，國人傾心西學，羨慕物質文明之光。而物質文明，於人生不無厚賜；若過分貪求物質之享受，則易滋貪欲，爭奪搶掠於焉而興，前途危乎極矣。諸勸勵馬懸岩，不再使其放縱，練心術，歸品格，修仁義，興道德，加深修養功夫，砥礪聖賢德業，則於己於人皆有實益，對家對國貢獻亦大。吾人其勉之！

（上接十二頁）

是對的，既沒有密，也就沒有非密。文殊師利

薩？答曰：汝謂菩薩凡夫耶？莫作是見！何以故？此等皆同一法界相，非取非捨無成壞故。」

這是第六重問答。凡夫，就是普通人，文殊師利總似乎有點瞧不起妙慧，他以為妙慧是一個普通人，而且是一個女孩子，你是一個普通的女孩子，既然沒有特別的秘術，居然能發菩提心，行菩薩道，志願成佛。那末，天下的普通人，應當皆是菩薩了？這理，我們應先知道一個原則：菩薩與普通人，祇是發心與不發心，在外表並沒有什麼不同。同時，心之發與不發，在心體上也沒有兩樣。所以慧妙童女說：你難道將菩薩與普通人看成兩個嗎？

你不要存這樣的見解，爲什麼呢？菩薩與普通人皆同一法界心體，菩薩與普通人，在心體上說，發了菩提心，沒有取到什麼；不發菩提心，也沒有捨棄什麼。發了心不能算有什麼成；不發，也不能算有什麼壞。所以說：此等皆同一法界相，非取非捨，無成無壞。文殊師利

「又問：於此義中，能了解者，其數幾何？答曰：如若干化心所量，若干幻化衆生能了斯義。」

這是第七個問題。文殊師利至此，已佩服妙慧童女的理力很高。既然普通人，在心體上既無差別，那末，能了解這很深道理的人，有幾多呢？這是很難答復的一個問題。妙慧童女却答得很巧妙。他說：如像若干化人心心的數量。這是將虛就實的方法。因爲既是幻化的人，就不可以數量來計算；幻化人的心所法，更不可以數量來計算。心所，就是我們每一個人一天到晚所動的安心，我們每一個人，一天動幾次，誰也數不過來。他接着，若干幻化衆生，能了斯義，這意思就是說：是幻化的衆生，都能理解到這個。各位！我們都是幻化衆生，如果是實在的衆生，就永遠不會成佛；因爲不是實在的，所以一旦覺悟過來，就能理解這道理。這都是提高我們資格的作用。

「文殊師利言：幻化本無，何有如是心心所法？答曰：法界亦爾！非有非無，乃至如來，亦復如是。」

這是第八重問答。文殊師利說：幻化衆生，本來就沒實體，那裏來這許多心心所法。妙慧童女說：對了，你既知道，幻化是似有若無的，衆生，與衆生的心心所法，皆隨着善惡業的幻現，本無實體，那就好辦了。不但如此，連法界性體的本身，和證得法界法性的如來，也都是幻化的。因爲真心妄心；如來，衆生都是對待法，譬如一是對二而說的，一既沒有，二也沒處安立。這是佛教斷除衆生執著的一種深義，不要又執著沒有佛，沒有衆生。以上文殊、妙慧的八重問答，因爲文殊是一貫的，不能分開，所以今天多講了一點，請各位知道，下次再會。



怎樣保護佛教的寺廟

· 中 觀 ·

中國佛教的寺廟，隨佛教的傳入而興起，也隨佛教的發展而普遍到各地，這如國內各省地區，不論是城市或鄉鎮，到處都可見到。佛教寺廟的普遍各地，這是象徵着佛教傳播的廣泛，雖然這不過是形式上的發展，並不等于佛教的精神，真正的深入到民間各地，或是廣多的國民，都能够瞭解到佛教的廣大而精深的教義，以及實踐佛教改造身心，陶鑄性情的清淨梵行。但是廣多的國民，對於佛教的印象，大都有一基本的觀念，那就是：佛教是勸人為善的，令人種福的，教人修行的。在大多數的國民心理中，有了這一觀念的基礎，這才能使佛教獲得廣泛地發展，也才能使佛教的寺廟普遍地建立。所以寺廟的普遍建立，不但表示了國民對於佛教有着心理上的需要，也表示了大多數的國民，對於佛教事實上的崇敬。因此，佛教的大小寺廟，或是古代所建，或是現代所修，除了少部份是僧徒集資所建外，大多數都是由佛教信徒集資淨財所助成。這一樂善好施的民族性，雖屬是內在的，固有的，但亦都由佛教引發而表現于事實，不能不歸功于佛教的。

佛教的寺廟，是由全國的佛教僧

俗信徒捐資所修建，其目的是為了供奉所尊敬的釋迦牟尼佛，是為了安住所崇拜的僧伽，同時也是為了發揚佛教的佛法，都從佛陀的大悲覺海中流出，所謂「佛為法王，法從佛出」，因此，人間才有佛法的流傳，沒有佛陀，佛法也即無從流傳了。僧伽是奉行佛陀所傳的教法之僧團。梵語僧伽，華言和合衆，義即是團體。這有六種和合義：一、見和同解，二、戒和同修，三、利和同均，四、意和同悅，五、身和同住，六、語和無諍；在這六和合中，前三是和合的本質，後三是和合的表現，能够做到六和合，即是真正的僧伽。僧伽不是烏合的群衆，而是有組織、有紀律的修學佛法的團體。在這僧團中，也有廣義與狹義的不同，廣義的僧團，包括了出家——比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那——與在家——優婆塞、優婆夷——的七衆佛徒。狹義的僧團，但指出家的佛徒，不包括在家佛徒在內。這所說的安住僧伽，即是指出家的僧團。因為出家的僧團，不獨是奉行佛法者，而且是負有一弘法是家務，利生為事業的責任與義務。佛教的發揚與流通，僧團是有極大努力的，這是不容否認與忽視的。沒有僧團的弘揚，佛教是不能傳到我國，不能傳到世界各地的，所以寺廟的奉佛安僧，是有其深義的。同時寺廟是為佛教所

有的，也是佛教僧團共同享用的，如果違背這一原則，不啻持有任何的理由，都是違背了信徒的願心，或者觸犯到損壞常住寺廟的罪惡，這是不容寬恕的。

三

佛教僧團的制度，是以六和為原則，凡有信徒供養三寶的財物，都要本此原則而處置。所以佛教的寺廟，對內為僧團修學佛法的場所，對外為教化民衆的機關，其產業，應為僧團修學佛法與教化民衆的費用。但佛教制度在中國，有了適應的改變，尤其是寺廟的管理，受了我國宗法制度的影響，也演成了傳法與剃度二派。傳法與剃度，在佛教中是不有的，但這是佛法的傳承，而不是寺廟財產的傳承。寺廟的傳承，雖也含有佛法傳承的意思，但大都流為側重寺產的傳承。前者多行於較大寺廟或叢林中，即現在的法派制；後者多行於較小的寺廟中，即現在的子孫制。這二種制度，對於寺廟的傳承，原非可惡的。但由負責寺廟住持的僧徒，大都未能做到宣揚佛法，修持戒行的職守，這才使管理寺廟的神聖而純潔的職權，變成喪失道德的罪惡。流弊所致，不獨障礙了佛教的興盛，也給寺廟帶來了很多的災禍，這一連損佛教的現象發生，在未盡職守的寺廟住持，是不能辭其咎責的！

四

佛教的寺廟，是佛教所有的教產，也是住持佛教僧團的。但以僧團未能發揮寺廟的正用，致有種種錯亂的違犯佛制之表現，這是真正了解佛教及愛護佛教人士感到慨歎的事。也因此，一般讀書的新舊學者，視佛教為異端，目寺廟為化外的野人窩。未讀佛書的國民，對於佛教不瞭解，每多將佛聖與鬼神混同而不分，作出種種非佛教的迷信行為。因此而引致破壞佛教及反對佛教的人士，破壞佛教及擄奪寺產的野心。所以民國以來，有部喪失的廟產興學運動，以及土豪劣紳，毀廟奪產的事，層出不窮，軍隊以寺廟為營房，政府也無確定保護寺廟的辦法，佛教在這惡劣的環境中掙扎，是非常悲痛的！雖然這些風潮，都已成為過去。而今大陸陷落，佛教更是遭到空前的浩劫。我們政府退守臺灣，勵精圖治，準備反攻復國，消滅沒有人性的共匪，重建中華民族的文明。但我們佛教僧團，痛定思痛，不能忘却毀廟奪產的教訓，對於佛教的寺廟，每一僧徒，都應該有所警覺而負起保護的責任，尤其來日，大陸重光，重建佛教，更需要我們現在的僧俗信徒共同努力！因為我們政府，對於佛教及寺廟，尚未有扶植的表現。雖然政府有監督寺廟的條例，但非積極保護寺廟的，且有聽任自生自滅的趨向及隱懷國有的意念。同時現在的國民，無知識的與舊知識的人日少，新知識的人日多，在一般受過高等新教育的人士，只知崇拜歐美，對於中

國固有的文化，倘且存有鄙視和排斥的心理與行為，更何況對於佛教呢！所以今日佛教的危機，並未消除，寺廟的安全，也未有足可樂觀的保障，這些內憂外患，都是不容忽視的。現在臺北還有幾座較大的寺廟，仍被軍隊佔住，未能交還與佛教。前有東本願寺要改建回教清真寺的傳聞。最近臺南開元寺，因欠繳地價稅，有被法院查封變賣的新聞，這些事情，雖由佛徒未能振興佛事，普護寺廟為因素，但也足以表現佛教，沒有得到政府的重視與扶持，這即是佛教危機的透露，值得佛徒重視的。

五

佛教的寺廟，是僧團弘修佛法的場所，沒有寺廟，僧團即失去了依住的護養。為了佛教的弘揚，為了僧團的修養，對於佛教的寺廟，我們佛徒要珍愛它，保護它。保護寺廟，不是為了某一寺廟的住持個人，而是為了整個佛教及僧團。保護寺廟的責任，也不是某一寺廟住持個人的，而是整個僧團的。但以身為住持的僧徒，掌握管理寺廟的職權，責任是比較重大的。至于在家的佛徒，有護持佛教的責任，對於維護寺廟的安全，也是應盡的義務。可是如何才能達到保護寺廟的目的？這有下面四點要務，需要我們佛徒共同來努力促其實現。

第一、要聯合寺廟及僧俗佛徒，參加各級佛教會，使各級佛教會，獲得廣大佛徒的加入，造成堅強而充實的一大勢力。佛教最大的弊病，即是散沙一盤各自為政的佛徒，不能團結。現代的社會，是組織的社會，團結的社會，有組織，能團結，才有力量，

才能生存。沒有組織的群衆，沒有團結的國民，即要失去了一切利益的保障。現在各級佛教會，因為佛教群衆的散漫，未能切實地加入會，所以表現得空虛而無力，這與其他的建設與改進。然現存的各級佛教會，是現在政府所承認的合法組織，在法律上有他的地位，只要我們佛徒，能够重視它的珍愛它，大家都加入會內，使它充實起來，仍然是大有可為的。對於寺廟的保護，也是極有力量的。如果我們佛徒，依然漠不關心的忽視它，也不參加入會，這不獨缺乏了時代的警覺，忽略了應盡的義務，而且削弱了教會的力量，這是非常錯誤的。為了加強保護佛教寺廟的力量，所以首先要聯合起來加入佛教會的組織，這是不容緩緩的。

第二、推選賢能，為各級佛教會的負責人。因為教會是代表佛教對內對外的教務機關。對內負有領導佛徒對於佛教進行應興應革的事宜，對外負有迎拒治理社會各方對於佛教利害得失的責任。如果沒有才能的負責人，主持會務的進行，是很難會有成就的，同時對於寺廟，也即不能做到保護的實職了。尤要了知中國佛教會的成立，獲得政府的認可，是經過很多艱難的，希望這一個適應時代而產生的佛教會，要在復興佛教的事業上，能够真正的有所表現，而不是掛一空名，作為應時的點綴品。為了佛教復興，所以對於各級教會的負責人，要慎重地選薦才德俱備的佛徒擔任，不能勝任的應該退讓賢能。否則，人不稱職，才不勝用，不獨使教會的發展受影響，在復興佛教的事業上，也即不能得到真正的利益。佛教會的有能與

無能，即在有沒有才能的人，這對於佛教的前途有很大的關係，值得每一佛徒應該注意的事。

第三、寺廟住持，要由各級佛教會推薦，或考選。寺廟是佛教的，住持可以說是代表佛教管理寺廟的。由于住持是管理寺廟的實際負責人，所以對於寺廟的興廢，有著密切的關係，對於整個佛教的發展，也有很大的影響。在我國寺廟的住持制度，由選賢而演成法派相承及子孫相傳，都已失去了選賢任能的内容。為了佛法的現在與將來，對於這一制度的流弊，應從推薦或考選學德兼備的僧徒來革除。因為住持的職務，主要的是宣揚教義，修持戒律，及興辦慈善事業等。如果寺廟住持，不從具有學、德、能來選任，這是忽略佛教的利益，為不智的表現。

第四、督導寺廟，舉辦佛法演講會，以及公益、慈善等事業。演講會是宣揚佛教教義，使各寺廟所在地的國民，對於佛教的認識，都能有淺深不同的真正了解與認識。福利事業，是使民衆直接獲得佛教的利益，表現佛教慈悲救世的真精神。寺廟的空間無作為，每每引起了非份的國民，對於寺廟生起侵佔的惡念。軍隊駐紮寺廟的理由，大多也從這一情勢而產生。臺省的寺廟也很多，如果能由各級教會切實地督導，使每一地的寺廟，有貢獻。耶穌教現在臺省謀發展，到處都在興建教堂。我想，臺省的寺廟，也是到處都有，相信耶穌教堂，還沒有佛教現存寺廟的多哩，可是我們的各級佛教會，各寺廟住持，為

什麼不利用現現成成的寺廟，就地成立演講會，作為通俗佛教呢？這是極簡易辦的事，為什麼不提倡做，而要坐視人家做，自己在旁羨慕呢？如果各級教會組織巡迴佈教師，督導各地寺廟來興辦各種通俗佛教的事，這對聽衆的影響，我想會有很大收穫的。以上四點，都是保護寺廟與復興佛教的基本要務。希望各級教會能够負起責任來領導推行。佛教的危機，是佛徒的大敵，不把佛教的危機消除，每一個佛徒都應該難安于心的。

鳥語

規子

追逐偉大的理想；
展翅在茫無邊際的長空飛翔；
尋覓我人生底良伴；
儘情地在爲我心目中的
人兒歌唱。

飛啊！
雖然我已筋疲力竭；
但爲了生命底延續，
毫無感覺一些倦意。
因爲我已發現
透露在東方晨曦的微光。

唱啊！
唱出我底心聲。
雖然我已聲嘶力竭，
却並未因此氣餒；
因爲我已遇見了，
再生的公治長了。

爲了理想的歸宿，
翱翔在海闊天空地，
管它難關有多麼地重重，
爲了慰籍你底心扉，
我當止足技頭，
關關地爲你歌唱，歌唱！

舍利的意義與功用

竺摩講
祖印記

在檀香山檀華寺講



各位居士！我抵檀已有一個多星期了，今天才正式登座和各位講解佛法。我來時曾帶來了幾種舍利，當我下機的次日，不島報紙已用顯著的地位刊載舍利的新聞。

這數日來也有些人紛紛詢問有關舍利的意義，所以今天在未講經以前，要先向各位談談「供養舍利的意義和功德」。什麼叫做舍利？舍利是怎樣出典的？舍利有幾多種？供養舍利有什麼意義和功德？這些問題，我想各位也一定願意有所了解吧。

(一) 舍利的意義與

起始

稍稍讀過佛經的人，都會知道在般若心經和阿彌陀經中，常常會發現有「舍利子」和「舍利弗」的名詞。各位要明白，現在講的舍利子，不同那經中常說的舍利子或舍利弗，那是一個人的名字，他是一位大阿羅漢，是釋迦牟尼佛座下十大弟子中智慧第一的舍利弗或舍利子尊者；現在講的舍利子是一種物質，是人的體質的結晶。人的舍利子和物質的舍利子自然不同，這是要先搞清楚的。舍利是梵語，亦作「設利羅」或「駄都」不一。華譯為「遺身」或「

靈骨」，義為堅固子，說通俗一點，就是指身後火化骨灰留下的結晶品。若想知道舍利的來源，先要知道印度民族的風俗。印度俗例人死了後，約有四種埋葬的方式，(1)水葬，人死之後拋入河海，任由魚蝦噬食。(2)土葬，在路旁以土埋之，以取便利。(3)林葬，棄諸山林曠野，飼諸鳥獸。這是印度風俗一種孝的表示，假使棄屍山林而無鳥獸來噬食，反而認為不是吉兆，以其屍身生平無福德，積薪焚化。這四種葬法當中，以火葬最為盛行，亦最清潔，所以佛教出於印度，佛徒也採取了火葬的方法。因為火化不但清潔，還可留下骨灰，或舍利，裝入金銀器皿或陶器中供奉，以為孝敬父母或親屬的精神對象。好像中國人奉祀祖先，以牌位為對象相若。佛的舍利又叫舍利子，這名詞大概是從佛的「全身舍利」與「碎身舍利」而來的，因其全身稱為舍利，其碎身恐怕就是稱為舍利子的得名。舍利若譯作遺身或遺骨，照普通人的見解，不外是火化後那血肉骨髓凝固的碎粒，不值什麼珍貴重視的；但佛和弟子們的舍利，亦被後世人稱為靈骨，可見雖同是遺骨，已與普通人的遺體有不同的地方了。印度雖有火化的民俗，但我們很少見到在印度一般俗人的遺體上發現到舍利子，或者我們對印度的書籍讀得少的關係？

因舍利之被稱為靈骨，是從佛身火化後才被傳播出來的。相傳佛滅度火化後，得碎身舍利四斛八斗之多，引起八國的國王覬覦而相爭不下，幾乎動武戰鬪。如處胎經云：「爾時八大國王，優填王，頂生王，惡生王，阿闍世王，最豪兵馬王，各願兵香王，妙盛兵馬王，金剛兵馬王，此八大國王共靜舍利，各領兵眾列住一面，各言佛舍利我應獨得，大臣優波吉諫言，諸王莫爭，舍利應分，普皆供養」。又云：「八王分得舍利，各還本國起塔供養」。一九五六年冬天，我領星洲佛教代表團出席尼泊爾第四次世界佛教聯誼會時，順道朝禮尼國首都甲滿他的聖地——瑞隆燕山，山上在五佛塔旁所供養的舍利，據說就是佛滅度後迦毘羅維國（現今之尼泊爾）王分得的一份，保留至今。在那裡拜舍利的人又說，塔上亦常有舍利落下，可以拾到。這就說明了佛身的舍利，對於佛教的信徒，具有靈異的感覺，不是從普通一般人的遺身上所能引得起的。

(二) 全身舍利和碎

身舍利

舍利大類可分為兩種，A全身舍利，B碎身舍利，全身舍利又分為二(1)法身舍利，是指如來之法身慧命，體備一切時處，無相不壞，究竟堅固之謂；(因舍利又名堅固子)(2)色身舍利，是指有形相的色身，因戒定慧等功德所薰修，道行成功，此有形之色身，已變成金剛不壞的固體。這不但佛有，佛的弟子也有，如世尊座下一位大弟子迦葉尊者，他金剛不壞的肉身舍利，入定隱身於靈鷲山中，等待彌勒下生，才現身法會，影響大眾得利，然後方取入滅。中國九華山的地藏菩薩，唐朝普賢的六祖慧能大師，明朝的慈山大師等等，他們的肉身舍利，仍然留在人間給人瞻禮供養。六祖慈山兩位大師的肉身，現在仍供養在廣東韶關的南華寺內，凡到過南華寺的人都見得到的。我在泰國，也曾見到一個中國僧人只四十多歲，死了肉身不壞，成為舍利，被泰國僧王稱為「琥珀禪師」，因他顏色如生，好似琥珀。現在全身舍利仍坐在星洲地方一個他特建的小廟中，頭髮比死時長高了半寸。這是近十年來的事實，去泰的人都可以去瞻禮的。碎身舍利則有多種，有赤色肉舍利，白色骨舍利，黑色髮舍利，亦有作黃紫等五色斑斕不一。但可隨各人過去的善根功德，現前的至誠感格，所見各異其色，要以見白色為上根，見黑色為下乘。如我國近代法學家羅傑先生，誠信佛法，曾至寧波阿育王寺拜舍利，初見為黑色，自知業重，憂鬱不樂，乃在寺中留住，七晝夜至誠禮拜，至第七日重觀舍利變為白色，遂歡喜而還。這因為佛的靈骨，是智慧、功德、神力的表徵，所以能別起勝用。

(三) 舍利為福田之

一種

金光明經佛舍利品云：「此之舍利，乃是無量戒定慧之所熏發，甚可難得，最上福田。」般若經亦說：「佛身及舍利羅，皆由如是甚深般若波羅密多功德所熏發，故為一切世間天人供養恭敬，尊重讚嘆。」如此看來，供養佛的舍利可作福田，種植福報，是與普通人奉祀祖先骨灰，更有勝義。因舍利是住持三寶之一。佛在世時，以釋迦牟尼佛丈六老比丘相為佛寶；佛所說法是法寶；諸大菩薩及阿羅漢的出家比丘為僧寶。佛滅度後，則以佛像及舍利為住持佛寶；三藏經典為住持法寶；剃髮染衣出家比丘為住持僧寶。有此三寶在世，令佛法住持不失，所以叫做住持三寶。舍利既是住持三寶之一，假使我們能至誠供養，自然能獲福無量。在學佛過程中，求福是很緊要的一課。經云：「皈依佛兩足尊」；「福慧兩具足自可成佛」，於此二者缺一不可。各位誦經聽經，聞法不倦，此是修慧的善緣；供養三寶，廣行布施，打掃佛殿，作諸功德，這都是修福的勝因。但植福要得其時，猶如種田之於肥田；否則，得福甚微，或徒勞無功。求福之田，可有三處：(1)孝順父母是福田，生我者父母，教我者師長，父母對我恩深如海，詩經上說「哀哀父母，生我劬勞」，欲報之恩，昊天罔極。父母對我既有如此深恩，為人子女者，自應恭敬孝順，所以要「晨昏定省」。此種孝道不但中國若此，即如西洋人，早晚也有向父母請安的習俗。所以孝順父母的道理，是天經地義，古今中外都是一樣的。對父母孝順者，自能得福無量，反之逆害父母者，自亦招

罪無邊。

我初到美國，此地一切俗例，仍是相當隔膜，但聞此地大多數人對於孝順父母不大注意，子女成了二十歲以上的青年，即使自立門戶，對於父母不問不聞，絕不負起瞻養奉侍的責任，雖然父母有政府供給長糧(美國人權保障，凡上了六十歲者，有病不能工作者，政府皆有長糧供給)；可是，往往六七十歲以上的老人，仍要自己煮食洗滌，兒孫滿堂也等於零。西洋文化力倡個人民主自由，而忽略於道德倫常，才造成這種薄情，失却人生的溫暖；唯有提倡佛學，及中國道德文化的教育，方可補救西洋文化的偏差。(2)供養三寶是福田，佛法僧三寶是苦海中的舟航，長夜裏的明燈，恭敬可以獲福。舍利是住持三寶之一，虔誠供養禮敬，自然亦能得福。(3)成就眾生是福田，眾生受苦無量痛苦，我們應當對他有一種同情的悲愍心，隨力隨分幫助他人，佛經上說：「一切男子是我父，一切女人是我母，我生世世，無不從之受生，故六道眾生皆是我父母。」一切眾生，已往將來，既有做我父母的可能；那末，自應悲愍同情，予以援助，也就是自己求福的工作。學佛的人要得福，宜於上來三處種植；而最緊要的就志誠心，俗語說「誠之所至，金石為開」，心自虔誠，得福至大。佛在世時，有一個乞婦，身上僅存兩錢，算是她的貯糧，一日聞人說布施功德，她自念自己貧窮，皆由前生未種勝因，今生再不作福，來生恐更貧窮，遂將辛勞僅存的兩錢，買油點燈供佛。該日適遇狂風大雨，不能出門行乞

，她雖餓着肚皮，但並沒有絲毫的後悔。因她誠心所至，油燈雖小，竟明亮非常，入夜不滅。舍利弗是佛座下十大弟子之一，神通智慧都有過人之處，但他却沒法吹熄這貧婦那小小的油燈。這就是證明誠心的感應和力量。所以學佛的人，欲想種福而得大利，須發至誠之心，才得廣大之福。

(四) 舍利靈驗在於感應

不但佛有舍利，佛弟子中的羅漢聖僧，都有舍利。如舍利弗，目犍連兩位尊者的舍利，現在還供在印度阿輸迦王故都——仙支的一個圓塔裡，此舍利子十年前曾失落在倫敦博物館中，後被印度留英學生發現，集體要求歸還印度。在歸途中曾運至錫、泰二國供人瞻禮，現在依舊供養在仙那地方；而且在慶祝二五〇〇的佛誕，印度政府發起修築佛教八大聖地，現已改建一新，因它是八大聖地之一。近代如我國的印光，太虛二大師，及去年逝世的章嘉大師，南洋的演本大師，亦多有舍利遺下；但其與佛身舍利有不相同的地方是，據說佛身舍利堅固不壞，而聖僧舍利是可以以錘擊碎的。關於舍利的靈異，可由至誠而感得，這便是舍利受到佛教信徒普遍崇敬的因素。

在我國舍利子最早得到感應的是在東吳孫權時代，有臣名孫皓，因問梵僧康僧鎧法師演說供養舍利功德，欲求舍利供養，法師教誡虔誠祈求，經四十九日，空瓶作響，發現舍利十餘顆。吳王令大力士試將舍利置鐵砧上，以鐵錘擊之，砧碎皆陷，舍利

無損。其次是在一千七百年前的西晉時代，有一個名叫劉薩河的人(後出家改名慧達)，在四明鄞縣地方禮拜祈求，舍利與塔從地湧出。現在寧波阿育王寺供養着的，據說就是他禮拜出土的那顆舍利。上面有關舍利靈驗的兩件事，好像是時代太遠了，不易啓人信心，但近如二十年前，有一位朱子儒將軍，他在西安興教寺的玄奘大師塔院虔誠禮拜，塔上忽然跌落一塊磚頭，有兩顆舍利附在上面，因此發起重修塔院，具有一段微妙的因緣。年前我在印度佛成道處的菩提伽耶，遇見一位老修行廣清師，他在菩提伽耶大塔禮拜舍利已有三年，亦親見有舍利自塔落下，他還送給我陳輝煌居士各二顆，顏色鮮明，圓潤可愛。復次，舍利子的靈異，還可隨至誠感格而能隨時生長的，由少粒可增至多粒。如緬甸的大金塔，相傳最初供養的舍利，是緬甸商人達普陀和波利迦兄弟用金裝回佛的頭髮八根，即是佛身的舍利。他們在歸途中，兩次被強盜擄劫共失去四根，但回到緬甸時，得楞王烏伽羅巴迎供建塔，把盒子打開一看，仍是八根如故，且現種種神變。又在我國明朝，西藏黃教教主喀巴晚年落了一隻牙齒，弟子把它當作舍利禮敬，竟在牙根上長出許多舍利子來，後來大家分開供養，都常常會增長許多微粒出來，一直供養到現在。近兩三年來，前司法院院長居正先生，生前供奉舍利五顆，死後移移臺灣普寧寺，發現增至十顆。前年一位陳居士和我從印度尼泊爾朝禮佛蹟歸來，帶回舍利供在淨瓶中的，亦時有增多。這些都是證明舍利子是可隨虔誠祈求而會生起變化的妙用。

(五) 宗教信仰與科學試驗

宗教上的靈異，對於許多沒有宗教修養和信念的人，往往是不易起信的。有些人認為舍利子的靈異，未免有點過於神化，所以竟有人主張用化學的分析來試驗；或認為這是迷信的，麻痺人民思想的，與科學不切實，與人民無益，這實在太不瞭解舍利子在佛教中的意義了。也可說是對舍利子沒有認識的批評。如果說到有益無益的問題，很明顯而現實的，前面已經說過，舍利子不是普通人所有的；它是無量戒定慧等功德所薰修，是一個人的精神仁慈，行為純潔，品格高超

的結晶品，這在人間，使人對它生起信仰禮敬的心情，鼓舞自己的精神意志純潔向上，所謂「見賢思齊」，因嚮往舍利，禮拜舍利而學習先賢的良好行為。假使每個人的行為都能純潔，意志都能向上，則社會自然會少許多壞人，少却許多罪惡，於此可見舍利對罪惡的社會，感召力是巨大的。這種影響的力量，能潛移默化，那末，能說供養舍利是無益於社會嗎？又何必一定要待科學來實驗才有價值呢？

(六) 供養虛公舍利

的意義

我這次帶來檀島有三種舍利，一

刊物與人生

澄真



刊物在人類文明中，已成為人類精神食糧的主要來源了。我們試看一

古代生活中去了。書刊，在我認為對人生任何一方面，都有密切的關係。但有很多人仍然忽略了它；還說佛學有三藏十二部，還說佛學有朱子百家四庫全書，就算盡了畢生的精力去讀誦，研究，都研究不了，多印這些淡而無味的東西，簡直是多餘的。這話不錯；但殊不知深入民間的文化，普及大眾的口味，正需要刊物來做媒介，才能傳到各地。尤其是佛教經典，梵華的文字交參，含義深奧，非有研究的

人，所能解釋的。同時三藏經典，置於莊嚴佛地的藏經閣，在生活繁忙的人生中，那時才有機會沐手焚香去看經呢？要彌補生活繁忙的精神食糧，當然更需要大眾化的刊物，天天擺在人們的面前，多少總會使一般人有種尋根的機遇。雖能說刊物對人類的精神食糧，沒有貢獻呢？我希望佛教的大德們，多多把自己鑽研所得的真理，以深入淺出的方法，發表在刊物上，讓人們多沾法益，則功德無量了。

種是太虛大師的舍利，一種是南洋長老演本老法師的舍利，另一種就是我前年到印度帶回從佛塔上跌落的舍利。我們供養太虛大師的舍利，就是要紀念大師一生的德學與事業，對於社會人類的貢獻。大師生平至少有四點功德值得我人讚美的！(1)是圓解八宗：他對於中國佛教的八大宗，沒有如其他經師宗師偏蔽於一宗二宗，分河飲水的弊病，他能說出八宗的特點，能會通八宗的共同點，平等弘揚，把握得全部佛法的重心，而行其正命。(2)是妙悟般若：他早年在普陀山閉關，閱讀大般若經，曾妙悟般若勝義，身心與世界俱化，自此重開藏經，都如自心中流出，故能智慧無碍，運用自如，演說妙法，如探囊取物。(3)是四洲傳教：他的弘法志願極大，要把佛學容攝中西一切學術，建立世界佛學的王國，所以不但法音傳遍國內，在民國十七年，又曾至歐美各洲傳教，鼓鑄風雲，使國際佛教生起很大的作用。今日各國許多世界性的佛教機構的組織，都受過大師直接或間接的影響。(4)是中興佛法：中國的佛教到了滿清末葉，已極衰微，而民國以來，由於大師的口講筆寫，奔走呼號，以及提倡教育，培植僧材，近三二十年來的佛門，才重有蓬蓬的生氣，這中國自然亦有其他大德的功績，而佛法中興的主力在於大師，這應該亦是歷史的定論。大師有此四種特點，所以身後遺留的結晶——舍利，正是代表他的德學和為教獻身的精神，值得後人永保紀念。講的時間太久了，我想各位對於舍利的意義能多體會，必可獲得舍利是什麼的概念，從而生起禮敬供養的行動，當能獲福無量，這是沒有什麼可疑惑的。

第十卷五期收支報告

收入部份	
一、董事費	六〇〇.〇〇
二、讀者捐助	三、七八〇.〇〇
三、廣告費	二〇〇.〇〇
四、訂售刊費	四四〇.〇〇
共收	五、〇二〇.〇〇
支出部份	
一、印刷費	一、四〇〇.〇〇
二、銅版費	四五〇.〇〇
三、郵資雜費	二〇〇.〇〇
四、編校費	二四二.七〇
五、上期透支	一、六六四.三六
共支	四、二五二.〇六
結存	七六七.九四

茲承

- 一、董事：李啓明、洪寬裕各助一百元。蔡觀依、李觀怡各助廿五元。
- 二、讀者劉董運琴、李本慈各助一百元。聖印法師助一百元。杜麗水三十元，杜麗煥三十元，陳家興三十元，郭玉衡三十元，王明湖三十元，何聰敏三十元，楊經緯三十元，林進義三十元，吳輝熾三十元，葉琪三十元，李玉麟三十元，李萬得三十元，李鑽石三十元，王慶賢三十元，柯黃玉三十元，李奎璧一百元。壽治和尚助港幣八十元。特此鳴謝

人生雜誌社啓

偉大的佛陀風

(下)

印聖

佛成

道後，便

成爲一位

正覺的師

王，人天

恭仰的導

師！除了

在鹿野苑

的教化，

得了六十

弟子而外

，並得了

烏魯維拉

河畔的事

火外道迦

葉等三兄弟。同時，又得了舍利弗，

目犍連二弟子。產生教團的初年，就

已有千餘名之衆了。在家的信衆，即

有名的頻伽婆羅王，以及北方拘薩

羅的波斯匿王。須達長者之外，外道

參加佛門的更不勝枚舉，及至婦女出

家做比丘尼之後，就此形成了四衆具

足的大教團了。

在五十年的傳教生涯當中，除

了遭受少許外道的誣害之外，都極爲

和平圓滿。他的遊踪不出恒河中流一

帶，北由雪山山麓的舍衛城以及迦比

羅城，南到摩揭陀的國境，西由拘薩

彌以及騰波地帶之間。有時更向南向迦

陵迦等，真是有教無類。總之，佛的

行踪雖不怎麼大，可是他遊行之地，

却是古今以來人口稠密的地區，據統

計印度目前的人口有三億五千萬人之

衆。他的遊踪，與教團的圓滿和平和相

反，無一定性的住所過着飄泊遊行的

生涯，如勉強說有定住處，那即爲夏

季時（三個月）的安居生活了。有名

的舍衛城王舍城的迦藍陀竹林以及迦

多林。佛陀於五十年間大半在此二處

渡過每年的雨季。換一句話說，佛陀

和佛弟子的日常生活是在山林，或停

留於路上的。

一時世尊在舍衛城給孤獨園早晨

起床後，持衣鉢到舍衛城中行乞。午飯後告訴長老阿難陀說：「阿難！今將往東園鹿母講堂過宿。晚間禪定後，佛陀又對阿難說：『阿難！今將與汝往東池洗浴。』我們由這些經文已不難可以看到佛陀的生活是如何了。據經典的記載，佛陀某次隨帶弟子沐浴時，恰巧遇到國王大眾的行軍，因此老人家就以此爲喻，說出了許多象徵。佛陀的午後，大半是入於禪定，黃昏則向衆弟子說法。所以弟子或其他善信的訪問，多在黃昏時候。例如，一時世尊曾在釋迦種族的彌摩離村居留的時候，某天拘薩羅國的波斯匿王請了世尊。這時王和大臣在郊外因見了許多路旁茂盛的大樹，於是就問大臣了。王說：『大樹下面沒有人居住，故無喧鬧的擾煩，這是最好的靜坐處，我以前常常在這裏見到世尊，可是今天不知世尊去哪裡了？』大臣回答說：『世尊現在距此三里的拘婁舍釋迦種族的婆伽倫巴地方，我們驅車前往，要到傍晚才能到呢。』說吧，國王即於傍晚抵達該地了。國王到林苑便問比丘說：『世尊在那裡呢？現在可以得見嗎？』比丘答說：『大王，世尊現閉門在家，大王宜靜登石級輕敲門扉，世尊即可開門延請呢！』波斯匿王聽了比丘的指教之後，於是將王冠寶劍取下，遵照比丘的吩咐請問世尊。果然不錯佛陀開了門請王入內坐了。國王行了五體投地的最敬禮之後，才恭敬地請世尊開示。這時國王說：『世尊！您爲貴種，我也是貴種，您年八十，我也八十，今天我是特來表達敬慕之忱的，我因爲還有許多事待理，所以想要告辭了。』佛陀說：『大王！請便吧！』於是國王一再頂禮膜拜而退了。

如月望之夜的布薩大會上，除了佛弟子而外，市民也都來參加布薩會，聽受佛陀的開示。即連國王與貴族也都爭先恐後的來參加。佛陀的說法均以月夜爲多，因爲在月光中譬喻講解，可以給人以深刻的印象。所以弟子們都讚頌佛陀爲星中月。

佛陀的午後多在毘舍利的彌猴河邊的牛角婆羅林，或王舍城近傍的溫泉林麓山，那爛陀近傍的樹林等處，爲說法開誠之場所。如在此些林中禪定時，弟子即遙見他的威儀，等他起座後請其開示。關於這在經典中有如下的記載：一時世尊在於牛角婆羅林時，長老目犍連，長老迦葉，長老阿那律陀，長老離越多，長老阿難及其他大弟子等也都在座，因時近黃昏，長老目犍連即由禪定起坐至長老迦葉處，依照先後相乘提問說：

「樂哉！牛角婆羅林，月明之夜，婆羅樹之香，天香四溢，應有如此高尚修行者，始足爲婆羅林增光添色呢！」這時諸長老根據各人的理想，對修行法有所討論。這時舍利弗說：『今我等各自思惟，無由開問，宜到

世尊處請教爲是。』於是大家即在月明之夜，到世尊處問述各人的意見，並求世尊啓迪了。這宛如孔子遊於沂上野外林泉時諸弟子各述其志一般。印度的修行人也都如此。

佛陀在林間靜坐時，常遇有不知佛名的人，但也都因佛靜坐的威儀感動，而求其教化。

關於這佛弟子記述說：

一時世尊，遊行於釋迦種之國，止於迦比羅城外之尼拘律樹園。世尊於晨朝，着衣持鉢行乞於市中，挨戶受供然後返回大林，靜坐於香果樹下過一天的日子，那時釋迦種有一位貴人，散步至比謁見世尊。

又一時世尊住於拘薩羅國內某一林中，那時某貴種婆羅門的徒弟，取薪而至林內，見世尊跏趺而坐，其心寂定儀容端莊，他們見此靜坐的修行人莫不讚嘆，佛還爲他們講述禪定修行的道理！

夜晚佛的臥眠之所大都在精舍或林中，甚至在山巖上，墳墓山中，更有時因靜坐而徹夜不眠。佛陀對天上的神祇以及靈界的精靈說法，即是大多在此時。

有時世尊住在毘舍離大林中的彌猴池側，那時天神波旬提的女兒拘迦那陀現天女的妙色，照耀大林，向世尊說：

『我是波旬提的女兒，名叫拘迦那陀，來此毘舍利的山林頂禮膜拜衆生的上首偉大的覺者先知！我尚未聞有眼人所悟之法

我尚未聽聞殺者，善逝之說法！

這時慈悲的佛陀作偈答後，即向她說法。當然所說的多是驚奇的偈文，所譬喻的，也都是甚深的真理！

有時世尊坐在靈巖能迦羅林間，向弟子們說：『我從此三個月間欲入禪定，此間除送來一日一食鉢外，任何人却不得來』。三個月禪定圓滿後，又對弟子們說：『如果有異道的沙門嚮量來問雨季安居作何打算，則答說：世尊入於出入息觀之禪定內。……出入息觀之禪定乃聖者所居之地，梵天所居之處，如來所居之境界！』

這樣明行具定的師王，尚且修煉不息，自覺覺他，在雨季安居間發修勤練，雨季過後再出世教化衆生。由此佛的一生是常行大道，勤奮不懈了。

要知道佛陀並非消極的隱居者，他是自勉不懈的修道人，例如：遇有王者、貴族、長者供養時，則必定應邀至其宮殿林苑或新築好的講堂，爲之說法，這種例子不勝枚舉。如經上說：一時世尊，住在釋迦種之迦比羅城尼拘律樹園，那時剛好迦比羅城釋迦種的講堂落成，任何人均未入內，釋迦種多人來世尊面前稟告說：講堂新成，人尚未入內，願世尊開闢觀講堂的落成，賜福迦比羅城永遠的幸福！

他們辭別世尊，把講堂佈置後，世尊便整裝執着衣鉢和弟子多人來到講堂，洗足後登堂就在中央坐下。不久，比丘們和迦比羅城的人們也

都相繼登堂東西坐，諦聽世尊的說法。像這種場合，佛陀確常常參加的。

此外，世尊有時走入疫癘流行的地帶去撫慰在恐怖中的人們，有時更隻身冒險入害民的山巢中去感化山賊們，甚至在兩國交戰的時候，不怕死活，挺身謀和。可見，世尊的傳道是多方面而廣泛的。他對慈悲失親的人，更以無常的真理，或化不真的妻爲真實的妻子。可是，對於冠婚葬祭種種禮典，佛陀却從不參加的，因爲佛陀認爲這種事與解脫修行無益，亦即是佛陀對於犧牲有着反對的意見。他的意思是，拜人的行爲應轉變爲有形的德行的禮拜才對。

佛陀一生五十年的教化，給予當時的民衆有銘心刻骨而深遠的印象，信仰的人對佛的尊敬就像對自己的父兄一樣。弟子們對佛陀極表示內心敬慕的情緒。例如黎師達多兄弟，記載佛陀遊行的行跡說：

我們見世尊由舍衛城到拘薩羅國行化，而感到的遠離我們了，因此覺得憂愁不堪，後來佛陀又由拘薩羅國而至迦尸，由迦尸而至摩羅、跋耆、摩揭陀、修摩，分陀羅及迦陵迦等地，我們更愁佛陀是真正的遠離我們了。直到世尊由迦陵迦，分陀羅漸次返回拘薩羅時，我們復見偉大的世尊漸近我們而私心欣喜。

佛弟子的能表達此種仰慕的真心，實在是起因於偉大佛陀，能行踪到處，使多人得到幸福，使多人離苦得樂。他悲天憫人的大智慧，大德行，委實無不使人天蒙益。可說，佛和平

待人，接物的生活，是其一生的光輝歷程。

佛陀有時率領千百弟子遊行各處，這一消息如入衆人的耳朵時，大家則爭先恐後地搶先歡迎接待。這時不管四週的行者也好，求知的人以及貧窮富貴也好，老幼無不紛紛雲集，一心想接受佛陀的教誨。他們聽法完後，則皈依佛陀。這種熱烈的情景，我們可以由經文中想見。

佛陀誨人不倦的精神，五十年如一日。到晚年時候，傑出弟子竟有五十人之衆，當然是桃李滿園了。至于居俗的信者那更不待言，無論貧賤富貴都爲佛陀的慈悲教化而感動，投入了佛陀的懷抱。

佛陀以一沙門行者的身份，被尊爲法王，法王的無比尊榮。每當月望之日，弟子信者一起擁擠到佛的面前，或精舍，或山中，靜靜的聆聽佛陀甚深微妙的說法。當佛陀預知命終將至時，便於布薩大會上選擇了弟子當智慧第一的舍利弗爲法王的繼承者。這時會衆無不對佛陀的明智抉擇，而表示無限的敬佩，經文記述當時的情形說：

在舍衛城東園鹿母講堂，世尊集會了五百阿羅漢弟子。那時正是月望布薩之日，世尊坐於戶外，弟子們即圍繞而坐，世尊啓口說：

『我告訴你們，你們對我的身口有任何不滿麼？』那時長老舍利弗偏袒一肩對佛恭敬合掌說：『世尊！我們對您的身口實無任何的不滿。您是怎樣的偉大，是於難成的法上成就的；於不可知的道而開悟的；於不可講

的法能宣示我人的。世尊啊！您是知道真理，通達真理的大圓覺者，弟子們靠了您才能得到如您的成就，我們不是在您的面前恭維您，對您的身口實沒有任何不滿的地方！不知老人家對我們的身口是否有不滿的地方呢？』

這時世尊說：『舍利弗！我對你的身口也沒有任何的不滿，您們是大智的，廣智的，捷智的，銳智的，是透智的人。舍利弗！你好像轉輪王的長子，能轉他父王的法輪。舍利弗！你應繼承我，轉我的無上法輪！』

『世尊對我的身口沒有任何不滿的地方麼？但對其他五百比丘呢？』舍利弗說。

世尊說：『舍利弗！我對這五百比丘還是一樣沒有任何不滿的地方呀！』這時，舍利弗等五百比丘當中，有六十人成就了三明，六十人得了六神通，六十人解脫了兩端，其他的人，也都得到解脫。

這時候，長老婆耆婆，露着一肩向世尊合掌說：『世尊！我欲說偈，善逝！我欲說偈。』

婆耆婆得到佛的允許後，則面對了世尊啓口說：『今夜清淨月明，五百比丘集齊於此，斷却了任何繫縛，離去了無邊障礙，比地呀！靈爲大仙所居留着，看那一轉輪王被羣臣圍繞着，遍遊了四海國土疆域，弟子徒衆們也修成三明，斷除

本館二年前發起影印日本新修大藏經，聘請精素大德組會協助，刻已完成正編五十五冊，尚有續編四十五冊，五月一號開始預約，八月出書。間有對續編藏經，不甚瞭解者，茲假以或問，分別解答，希諸藏諸善友予以注意。

一、問：日本新修大藏經，原版計多少冊數？

答：日本新修大藏經，原版分正編五十五冊，續編四十五冊，共一百冊精裝，平裝二百冊。

二、問：新修大藏經，既全編一百冊，何以不一次預約影印呢？

答：印藏大業，需資頗鉅，歷代翻印藏經，均由政府撥給經費，此次本會影印，全屬教友預約附印，發起影印之時，因無實在把握，而所需經費又鉅，故先影印正編，然後再印續編，這是原來計劃。

三、問：續編不印可得嗎？

答：大陸變色後，佛教文物遭毀殆盡。吾人隻身逃出鐵幕，法寶未及携出。今欲續佛慧命，光大象教，不得已而影印日本新修大藏經，雅屬彼邦所編纂，實係我國固有珍珍，吾人未能自行編訂，已足汗顏滿面，今既完成正編五十五冊，續編四十五冊，當然繼續影印。倘續編不印

，彼邦人士必譏責吾人曰：「華人無恆心，既印正編，何以不印續編？」將百冊大藏經，切成兩段，取其正，而捨續，斷章取義，未可原有「？是故續編必需影印。

四、問：請了正編，可否不請續編？

答：正續兩編，等於人之全身，不可分開。原版大藏經一百冊，正編僅為大藏經一半，等於造橋，僅造到河的中央，仍不能抵達彼岸，為求法寶完整，續編在所必請，正

續編藏經或問解答

· 東 初 ·

可有參考的必要？

答：學術無國界，尤其在今日，不論研究那一種學術，僅憑那一國學人研究心得，實難登峯造極，何況佛學是世界性的，日本佛學雖承我我國的衣鉢，而日人治學精細，參考豐富，其造就頗深，故日人著疏，實有參考的價值。日本新修大藏經，有何特色？

七、問：日本新修大藏經，其特色在正編預約時，已詳細說明過，茲不再贅，就全藏一萬四千餘

續兩編齊全，等于人之五體全備，才能算是一部完完整整的大藏經，否則，不特為美中不足，且有斷章取義之嫌。

五、問：正編五十五冊，我們已感覺看不了，續編更無法受用了？

答：大藏經為三寶之一，一面供給教友研究閱覽。一面為莊嚴三寶，故常時翻閱研究，增長智慧，否則，長期供養，莊嚴三寶，福增無量。

六、問：續編中日人著疏較多，我們

八、問：續編可否分藏？法寶目錄既在續編內如何處理？

答：全部藏經，等於人之全身，分體藏經，等於分割人身，可否智者自知。已請「法寶總目錄」者，於續藏款內照扣一百八十元，以免重複。

九、問：續編與續藏，其內容有何分

別？

答：續藏係指日本已藏而言，商務印書館曾經影印一次。續編即指本會所印新修大藏經續編，前者我國大德著作多，後者日本大德著作多。而續藏四分之一已見於本會所印正編中。尚有四分之三，正考慮將其編入續編中，此種計劃，當力求實現。

十、問：藏經我願請，但無地方可放

答：無地方安放藏經，這是多數人的同感，但請藏因緣難得，可謂千載難逢，我們不能因噎廢食！既有願請經，當決定請。藏經安放，可另想辦法，可寄存相識寺院，或圖書館中；將來反攻大陸，好把法寶帶回大陸。倘逾過時期，難免後悔。二年前預約正編時，我動許多預約，大家都存觀望，後來預約期滿，看見人家有大藏經，既莊嚴美觀，價格低廉，又要想請，但時機過了。只有浩歎！現在正編大藏經，居然成為奇貨可居，本館定價每部壹萬五千元，現在居然有人喊價美金三百元一部，向無法求得。我化去美金一千元請得原版藏經一部，照原價半數應五百元，現僅三百元尚不算貴，但要照預約時價，可高貴多啊。所以我奉勸有願請藏經人，切莫錯過機會。即使現時沒錢借錢預約，將來總不會喫虧的。

如是奇談之七

傻公主



「紅樓夢」裏有一位傻大姐，讀過這部小說的人，總會記得吧！她是在賈母房中專做粗活的丫頭，生性愚蠢，一無知識，出言可以發笑，便給她起個名字叫傻大姐。

「你這丫頭又得個什麼愛巴物兒？這樣喜歡！拿來我瞧瞧。」

那夫人在大觀園內，見她拿着一個小玩藝兒，笑嘻嘻的走來，便這樣問她。

原來她往山石背後掏促織去，拾得一個五彩「綉香囊」，看來看去，不知是什麼東西。她左猜右想，心下打量，暗自說道：

「敢是兩個妖精打架，要不，那就是兩個人打架了！」

她一面想，一面笑，一面走，總是猜解不來，正想拿回去給賈母看，忽然聽到那夫人一問，被怔住了，便隨口答道：

「太太說的巧，真是個愛巴物兒！太太瞧一瞧。」

那夫人接過一看，原是春意兒，綉的一面幾個字，一面却是兩個赤條條相抱的人。那夫人急忙把香囊塞進袖裡，警告傻大姐說：

「快別告訴人！這不是好東西，連你也要打死呢！因你素日是個丫頭，以後再別提了。」

胡國偉

傻大姐這種怪氣，使得怪有趣，連男女之情都看破了，不受愛縛，何等自在！

人間苦惱，起於貪愛，明是「求不得」的東西，偏要執著強求。如國王女，求水泡以為飾物，其愚誠不可及！而其偶氣，較之傻大姐，且又過之。世間迷妄，貪著塵境，往往如此。

話說從前有個國王，非常疼愛他的女兒，常留在身邊，未嘗離目。公主愛什麼，國王就給她什麼。有一次，天降大雨，池水上激起很多水泡，像珍珠一般閃耀着，煞是好看。公主見了，心生歡喜，發了奇想，前白父言：

「爸爸，你看水泡多麼美麗！我想拿來結成華鬘，做頭上的裝飾品，你說好不好？」

「好的，好的，」國王說：「不過，水上的泡，是虛幻不實的，不可以執持，怎能拿來做華鬘呢？」

「我要，非不可。」

「好孩子，別傻了！」

「傻什麼，水面上明明是那麼多的泡，怎的又不可以拿起來？」

「那是剎那生滅，剎那延續的，怎能取得？」

「我不相信，要不，我就自殺。」

嬌生慣養不識不知的傻公主，撒賴起來。

國王聽說女兒要自殺，心裏着了慌，馬上召見國中許多奇巧師匠，告之曰：

「你等素稱奇工巧手，無事不通，我現在有一件事，要你們想個辦法。」

「大王有何吩咐，我等自當遵辦。」眾匠鵠立聽命。

「馬上把池中水泡取來，給我的女兒作華鬘。」

「我們怎樣技巧，也不可能取泡作華鬘！」

「要是取不得，就把你們斬首。」

國王口大，要斬就斬，誰不怕？在雷霆震怒天威難犯之下，眾匠慄慄危懼，瞠目結舌，面面相覷，雙腳顫抖起來，像跳「却却舞」。其中有一位老匠，心生妙計，便上前對國王說：

「我有辦法取泡。」

「那就好極了！你去試試看。」

國王滿心歡喜，便轉身對公主說：

「現在有一個人，可以擔任取泡作華鬘的工作。」

「既這麼着，我也要去看看。」

「那你跟老匠一道去好了！」

公主得父王許可，便歡喜踊躍，跟老匠往外而去，要親自看看如何取泡。到了池邊，老匠很恭敬而又誠懇的對王女說：

「公主，我對於水泡的好醜，素來不識分別，請你親自來揀選，讓我來作華鬘，好嗎？」

「好的，」公主高興起來說：「讓我來取。」

公主挽起袖子，仰掌取水取泡，

剛拈起，就隨手自破，沒法取得。搞了大半天，終不得一破，搞到疲勞厭倦，她便放棄取泡的念頭，回到宮中去。她好像得了「無師智」似的，竟自開悟了！便對父王說：

「水泡生滅無常，不可久留，原是虛偽的，我不要那樣的花鬘了！」

「那末，」國王捻鬚微笑說：「你要怎麼樣的？」

「我希望爸爸給我做一個紫金磨光的花鬘，」公主此時不笑了，含笑地說：「這樣，插在頭上，不管日夜，都不會枯，又不會萎，豈不甚好？」

「對，這才是『真實不虛』的啊！」

公主聞王所說，不勝歡喜，作禮而退。

水泡雖有形質，但即生即滅，眼識最貪，而又最拙，被水泡的幻影誑惑了，便誤以為有，可是，虛偽畢竟不實，所以觸手即無。空中的陽燄和野馬，都是同樣的幻化，使人發生錯覺。人生幾十年，從時間三際看，也是剎那生剎那滅，其虛偽無常，與水泡「正等無異」。眾生貪戀色身，迷惑塵境，不能自覺，一生樂少苦多，貪愛疲勞，而喪其命。凡是容易磨滅的事物，都是不得久住的。人生在世，勞碌苦惱，遷流變易，生老病死，乃轉瞬間事，這和水泡有什麼兩樣呢！

二十年前，我遊濟南，在山東省政府機關內看過「珍珠泉」，泉水清澈，一顆一顆的氣泡從池底噴出來，比雨中小水泡好看得多。要是紅樓夢的傻大姐見了，可能又猜想兩個妖精在

給 母 親

——作而日百母先為——

母親：

自從您去世以來，已整整的三個多月了，在這一百天中，我們大家無時無刻不想念着您；時刻的盼望着您仍能回到我們的身旁來，渴望着再能受到您的愛撫與照拂，但是，從早到晚，一天的過去，我們望穿了秋水再也沒能見到您的慈顏與笑容。

·瀛鎮吳·

不過，在意識上，我們常常感覺到您仍在我們的身旁。因為，您老人家的慈影與德性已深刻地印烙在我們的心中。

現在，讓我來稟告您，這三個月來您最關切的事情，近來我們大家的身體都很好，您所最關心的榮弟與佩妹也都很好，尤其是佩妹，身體比以前更結實了些，最近，我常常帶她出去散心，教她游泳，她倒蠻勇敢的，一些都不怕水，學得很認真，常引起泳池中的人們驚喜。她雖僅十歲，但她的言詞舉動，却使鄰居與朋友們十分詫異她的老練。不過，有時當她問起媽媽的時候，十分鄭重的問我：「媽媽在何處，會再回來嗎？」我總是含淚告訴她：「媽媽在天堂，媽媽會回來的！在晚上夢中，您一定可以見到她。」真的，好

幾個晚上，她夢見了您，看到您腳踏蓮花的自天與下地。媽！我們都確信您是昇到天堂中去了，您在塵世上茹素，拜佛，扶弱濟貧，廣作一切善事，我們相信您在天堂是很快樂的。佩佩的生活起居請您老人家放心，我和爸爸會盡心教養她的。榮弟，近來也較用功了。鎮芳課後正在學習縫紉，爸爸現在每天三餐回來同我們一起用餐，我仍舊休學在家。一天天安靜平凡的生活雖然很和諧，但生活上已缺少了熱與力，大家漸漸變得越來越靜默了，三個多月來，大家失去了喜悅和溫暖，我們都十分明白，這心中無法彌補的傷感與缺陷。因為，在我們美滿的家庭中突然失去了主宰，失去了一切愛的泉源，失去了一位偉大的母親……

前星期，五月九日，這是您老人家和我們四個孩子忘懷不了的日子，因為，這正是七年前我們四個兒子隨着您逃出錢幕的一天，想起那段艱苦的日子，媽，您是如何的要使我們欽佩啊！赤禍亂後，父親先來臺灣，遺留在上海的我們，在淪陷區二年的生活，使我們勉強吃得飽穿得暖的日子，是您咬緊牙關，典當首飾，堅忍的領養着我們。淪陷後的逃亡，也是我們不能忘懷的艱難，在這漫長的旅途中，媽！您勇敢的從黑暗中帶我們走向光明，那天從上海辭別了親友，您帶着不多的錢與首飾，開始了任重道遠的旅程，衝破着我們在黑暗中摸索。您老人家從來很少出門，那次一出門，不但萬里迢迢，前途茫茫，更是一次以生命來搏鬥的逃亡。幸虧您老人家，費了不少力量，在「公安局

」領得了路條，逃過了多次匪特詰問與搜查。堅忍！一切無法形容的苦難，尤其是我們吃的問題。媽！我們一家都是虔誠的佛教徒，全家都吃素，每當用膳的時候，我們僅以自己準備的大頭菜，燒菜，鹹菜，在飯店裡，在車船上，買了白飯配着，填飽了飢腸。上海到廣州的一路上，您不但要照顧着未成年的我們，那時榮弟七歲，佩妹四歲，芳妹十歲，我十五歲，還帶着四件行李。您說：「帶着這些行李去臺灣，以免父親再添置新的，現在賺錢不易。」媽！您在逃難時仍沒忘記要減輕父親的負擔。年幼的我，半知半覺的不能為您分擔一些重任。到了廣州，我們轉住在車站前，憂慮着我們充滿了荆棘坎坷不平的前途，在這陌生的城市中，言語不通，處處陷阱，不知如何是好。最後還是您下了決心，叫了車子馳向僅開名的東西酒店中，安置了弟妹後，就帶着我四出打聽，開往澳門的船期，在旅行社得知幾巧明天有船開往澳門，便買了船票，將剩下不多的錢兌換了港幣，然後帶着我們一同去飯店中，叫了一盆香菇炒白菜，一個蛋花湯，還加上自備的鹹菜，大家飽餐了一頓。第二天的下午，我們離開了廣州，經過一陣嚴密的搜查後上了船，那是一個小客輪。在靠船頭的艙艙上，我們依偎在您的身旁，臥在艙艙上等待開船，傍晚，船開了，媽！我依稀看到您望着燈光稀落的珠江大橋，您流下了粒粒淚珠。您大概是憂慮着前途的坎坷。那天晚上，躺橫在床鋪上，整夜都閉不上眼，您看着我，我望着

水底打架，把妖氣噴出來。要是周公主見了那樣可愛的珍珠，就非拿來作花籃不可。如果國王要我取泡作寶，我也沒辦法，只好忍心一點，讓公主自殺。

本篇取材「水上泡經」附原文如左：

「昔有國王女，為王所愛，未曾離目。時天降雨，水上有泡。女見水泡，意甚愛重。白父王曰：『我欲得水上泡，以為飾頭華鬘。』王曰：『水上泡不可執持，云何得取以爲華鬘？』女言：『若不得者，我當自殺。』王聞女語，心生恐懼。召國中諸巧師告之曰：『汝等奇巧，無事不通，速取水泡，與我女作寶。若不得者，當斬汝等。』皆答曰：『我等不堪取泡作寶。』有一老匠言：『我能取泡。』王大歡喜，即告女曰：『今有一人，堪任取泡作寶。汝可自往，躬自臨視。』女從王言，出外瞻視。彼時老匠白王女言：『我於水泡好醜，素無揀別。伏願王女躬自取泡，我當作寶。』女即取泡，隨手破壞，不能得之。如是終日，竟不得泡。女自疲厭，即捨之去；白父王言：『水泡虛偽，不可久停。願王與我作紫磨金鬘，終日竟夜，無有枯萎。』

水上泡者，誑惑人目，雖有實質，暫生便滅。陽燄野馬，亦復如是。人生虛偽，樂少苦多，貪愛疲勞，而喪其命。滅滅之法，不得久住。遷轉變易，在世無幾，亦如水上泡也。」

您，倆人緊張興奮的情緒起伏不停，決定命運的時機越來越近了，天亮前將到達自由與奴役的邊界，多年來夢想的自由，一步步地逼近快得到了。我們倆縮着船艙下的馬達聲，船底下的流水聲，以及鄰鋪的酣睡聲，却始終睡不着。午夜二點，船靠岸。媽，您驚覺的示意我，匪幹又將來搜查了，果然，上船的四男四女，八個武裝的匪幹，穿膠襪裝的面目，深夜愈顯可怕，拉開了睡眼朦朧的旅客，翻箱倒籠的大檢查，翻覆察驗路條，陰險的目光似乎想阻攔着我們。媽！那時您好鎮靜，有條不紊的應付着他們。近一小時的盤問，匪幹走了，旅客也少了三個。事後我問您為何如此鎮靜？您說：「一直在默誦觀世音菩薩聖號；在佛陀護佑下，我早已將生死置之於外。天亮前，船停泊在最後的防線，共匪再登船查詢，在陰陽隔界處，不幸的旅伴被帶去更多了。我們認算靠菩薩保佑，終於衝突了鐵幕，到達了澳門。想起那時的情緒，是多令人興奮啊。」

但是，我們在澳門却落難了。在那舉目無親的異鄉，香港的入港證還未寄來，我們身上僅存的錢是五十元港幣與一些首飾。又冒失的寄住在一家矮小的黃牛旅館，進出的都是兇惡的流氓黃牛。到澳門第一天晚上，午夜，我醒來詫異的看到您還在燈光下唸佛。您告訴了我您的憂慮後，我也緊張的睡不着。真怕那些流氓突然破

門進來搶劫我們婦孺。又想到身上僅存的港幣和一些首飾，如果入港證遲遲不寄來，也許會餓死在這裡！第二天早上，爲了節省錢，您領了我們到飯店買了幾碗稀粥，吃了一個半飽，回到了旅館，大家關緊了房門低頭而泣。不得已午間我們去找父親朋友的一位朋友，不巧那位先生去香港了，我們一籌莫展的掃興而歸。媽！您那時不知道對自己的信心起了懷疑否？因爲在上海動身時抽籤指示：「在危難時遇貴人助之。」但是，我們却並未得到好的轉變。我跟着您去電信局，打電報給臺北的父親和香港的朋友，想不到我們果然應着佛的指示了。碰到了救援的貴人。那位十年未見面的楊先生，竟然在電信局一瞥之下，您把他認了出來。使我們在經濟上有了後援，在精神上有了依賴，在生活上有了信心。不久，我們搬入了沿海濱的東亞飯店四樓居住。不過，我們還是很節約的每餐去那間轉角上的小飯店吃冬菇炒白菜，素蛋花湯。但是，也許是神經突然的鬆弛，我們連日奔波，水土不服，疲勞過度，飲食不合，五個人一起病倒在旅館中，兩天茶水不進，雖然楊先生爲我們設宴接風，但我們那裡還吃得下！更重要的是我們大家都吃素呢！兩天的高燒與肚瀉，大家軟綿綿的一些無力，您還揀着病體上街打電報，回來還帶了藥給我們吃，好幾天都沉睡在床上。一天，您告訴我：昨晚夢見了天堂

中的外公來救助我們，爲我們趕邪。真的第二天，我們不是熱熱都退了嗎？也漸漸想飯吃了。媽，聽說世界上沒有顯靈的事呢？這一次如果沒有佛陀的庇佑，那就不堪設想了。又過了幾天，入港證領到後，經楊先生的幫助，踏上了馳往香港的佛山輪，您才深深的舒了口氣。到了香港，父親朋友來接待我們，一星期後再換船到了寶島。那天，正是六月九日，父親在基隆接我們時，感激得流下了淚。說您瘦了，真的，那次艱難的逃亡，您所費的心血真是使我們永遠感激不忘的。

前天，在新竹機場張揚的馬先生來到我家，他一聽到您升天的消息，就傷感的呆住了，好久好久，他才說：「本來想向您道謝，去年五月使他與妻子破鏡重圓的一段往事。但他想不到今天却在您靈前致哀。媽！去年五月中旬，您到新竹看我的歸途中，在火車座位旁，那位不認識的太太，一路傷心哭泣着，您問起她哭泣的原因，方知道與他丈夫吵架氣負出走，當您得知她三個孩子都在家中患病，您更着急的勸着她回去，您以夫妻和合必須相互愛敬，涵忍的原則告訴了她後，更以子女呻吟的病痛，打動了她的母愛，決定晚上回去，車抵臺北後，您挽留她先在家裡吃了晚飯，最後，您送她上了車站，爲她購了票，再塞給她十元三輪車資，以便她到了新竹，坐車返家。第三天，馬先生不

是來信感謝過您嗎？馬先生說：「假如那天沒有您與太太的熱心勸導的話，內子身上分文皆無，在陌生的臺北，我真不敢想她的遭遇。您使我的孩子得受母愛病體痊癒，使我家再度圓滿。」但是，您却謙遜一笑，並回了封信說：「我很慚愧對我的讚譽，我僅以助人爲快樂而已！」。去年的中秋節，馬先生帶禮物來看我們，您正臥病在床，您堅辭不要他的禮物，最後，您只好回贈他一盞雞蛋。喚我去叫了一輛三輪車，付了車資，送他上車站。想不到，今年的五月他却在您靈前致敬了。

媽！昨晚夢鄉中，我夢見您回來了，您那栩栩如生的神態，使我在醒後，久久不能入睡，想到您生前對我們的愛護，不禁淚痕流濕了枕邊。今天，是您過世後百日忌辰，我們一家在普寧寺設奠致祭，我們每個人的內心都十分沉重，好幾次我眼眶中流出了眼淚，偷偷揩掉。您生前的朋友也來了很多；房東林太太在您靈前，號啕哭出聲來，她說想到您生前的言行，就止不住內心的悲哀哭出來了。媽！您雖然去世了，但是，您的精神，您的德行，已深深的活在所有認識您的朋友心中。媽！您在天如有知，請放心的安息吧，我們子女一定會遵守着您過去的教導，會爲您掙氣；一定在往後的將來，對得住您愛護養育的恩典。媽！您放心的安睡吧。

佛教簡訊

北投訊

中華佛教文化館
影印大藏經委員會

務報告：

一、本會影印大藏經續編自五月一日起開始預約並定於八月出書經登報及發出通知後，預約者尚稱踴躍。
二、為達到預約定數迅速進行起見會分函各地宣傳委員分別勸導十方善信多預約並正組織環島訪問團聘請星雲法師為團長，成一、煮雲、廣慈等法師為團員前往各地訪問訂戶勸導續訂藉以集合力共成盛舉。
三、查大藏經續編內包括有法寶總目錄如已向建康書局訂購法寶總目錄者預約時不必重購以減少續編預約金一八〇元計算。
四、大藏經原裝百冊已完竣正編五十五冊尚有續編四十五冊務望已請正編者繼續續編俾使法寶完整期能功德圓滿。

臺北訊

海潮音社社長印

順老法師，為應非律濱佛教信徒之請，前往宜講義經，法師已於本月七日晨三時一刻，搭西北航空公司班機直飛菲律賓，隨行者並有新竹福嚴精舍正法法師，是晨前往機場送行者有新竹市女眾佛學院全體師生及臺北方面法師居士等數十人。
△現代佛教文選第二輯業已出版，本輯所選有名科學家王小徐（季同）先生之「佛法與科學」及近代佛學權威王恩洋、唐大圓、梁啟超、丘漢平、印順法師等佳作。本輯二百餘頁

臺東訊

臺東縣佛教會於五月十三日上午九點假

臺東鎮東禪寺召開第四屆第六次理監事大會。首由主席莊王興理事長致開會詞後，繼由臺東縣政府社會局長呂銘卿先生報告關於該會申請協助修建東禪寺募款及請該會依照規定造具每半年收支決算報告，經轉呈縣府核辦等項，最後決定五月廿九日上午九點在海山寺召開第五屆第一次理事代表大會，大會於下午三時半圓滿閉幕。

香港訊

法華及吳蘊齋居士

等，為發揚佛教大乘精神，並促進世界永久和平起見，特創設中華佛教圖書館，經一年多的籌備，已告初步就緒，蒐集聖典萬餘冊，及近代著述歷代語錄各種佛學雜誌等，供人閱覽，每逢星期日增設通俗佛學講座，聘請德學法師居士輪流演講。並已於六月一日正式開幕，恭請該會長及向居士主持典禮，該館館長為侯虛老法師，吳蘊齋居士任副館長，典禮中侯老會詳述籌備經過，並盼各界繼續贈送書刊，俾可大和向致開泰同時該館之成就，吳副館長致答詞時深謝各方給予該館協助，聞自六月二日至八日由侯老法師在該館宣講心經，歡迎各界蒞臨聽講云。

泰國訊

本京龍華佛教社

此次恭請自中國臺灣臺北普濟寺方丈演培法師來泰弘法，連晚以來，在該社大悲堂宣講「大寶藏妙慧童女經」，由陳慕禪居士擔任翻譯，各方男女善信蒞壇聽經者，甚為踴躍。

該社為表示對法師之敬意，特設素筵，以表歡迎，應邀作陪者，有杭大使、黃處長金鴻、周秘書彭華、陳顧問昌爵、華僧右管長甘露寺住持仁開師、右管長龍蓮寺副住持修靜師、香牙小苑住持純果師、普福寺住持德鏡師、師、陳慕禪居士、泰華各佛教團體理事代表等，共數十人，情況至為熱烈。席間由龍華佛教社理事長致歡迎詞後，恭請演培法師開示，略謂：歡迎本會此次應請來泰弘法，旨在促進中泰佛教文化交流，教誨中泰兩大民族友好關係，多承杭大使及諸長官協助，得以順利成行，衷心無限感佩！泰國的小乘佛法，我國所奉行的，是以北傳的大乘佛法為主。本人來泰後，一方面想將中國的大乘佛法，介紹給泰國的學佛弟兄，一方面想將泰國所保持的原始佛教的優良傳統，介紹給我國學佛的弟兄，以增進中泰兩國佛教及兩大民族的關係。本人初次來此，多承龍華佛教社馬理事長、諸位理事、各位社友，多多關顧，在此謹致謝意。法師開示完畢之後，杭大使致詞強調法師此次應邀來泰弘法，負有促進中泰兩國佛學溝通之任務，同時更以佛學之精神，促進中泰兩民族之親善云。

△又該社為溝通大小乘教理，促進中泰兩族友誼起見，特由該社理事長等陪同演培法師在晉謁泰國僧皇，蒙僧皇於朱拉隆功醫院賜見，並對大乘教理垂詢甚詳，至五時四十分合照後，始告辭歸。

中華佛教美術徵求預約啟事

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，昌明象教，類分繪畫、雕刻、碑版、法物等四部。茲搜得唐、宋、元、明、清五朝之唐吳道子、宋周文矩、元趙孟頫、明仇英、清陳洪綬等一百餘位名筆所繪觀音聖像及歷代國名采畫聖像，都一百四十餘幅，或出之敦煌，或來自英倫博物館，其運筆之精細，實非今人所能及，尤為稀有珍品，價值連城。編印繪畫部觀音聖像第一集，以銅版紙影印（原定宣紙，以不甚美觀故改用銅版紙）期見閱者，同生正信，同念聖根，分裝上下兩冊，並加布函，期垂永遠，每部訂價新臺幣二百五十元，附印新臺幣一百三十元，海外訂價港幣五十元，預約港幣三十五元，即日起開始預約六月底出版。國內預約繳款請向貴地郵局填「八二五五」劃撥人生帳戶免費匯款。

中華佛教文化館啟

人生

發行人：東
主編：性
發行者：人生雜誌社
社址：北投光明路二六〇號
編輯部：臺北中正路一六七五號
地：七五號
南：廣
泰：謝
美：普
檀香山：印
任主社分外國