

# 人生

第十卷◆第七期

中華民國四十七年七月十日出版

HUMAN LIFE MAGAZINE



Viharn of Phra Taen, Sila-at, Uttaradit.

泰國越挽節佛寺

## 目 要

我應爭取出席世界佛教會議之席次 · 李子寬  
 原始佛教  
 今後中國的宗教和義理之學  
 宇宙人生的本體論  
 澄觀  
 此身猶是未歸人  
 遙寄  
 閻 榮 張 文 彭 無 夢  
 子 菲 廷 珩 楚 念  
 寬 榮 菲 瑣 豁

人生雜誌社發行

# 我應爭取出席世界佛教會議之席次

李子寬

世界佛教會議，原由我國已故之太虛大師所發起，曾邀請日本、英國、德國、芬蘭等國佛教大德，於民國十三年（一九二四）在廬山大林寺開會三日，決定聯合錫蘭、緬甸、暹羅、印度及其他各地佛教徒，擴大組織，為世界佛教會。

民國三十九年（一九五〇）六月，在錫蘭之哥倫坡，召開第一屆世界佛教會議，定名為「世界佛教徒友誼會」，我國出席代表為法舫法師等三人。大會議決通過會章二十七條，其第十二條區分會所附之會員國如下：（1）緬甸、（2）錫蘭、（3）泰國、（4）柬埔寨、（5）老撾、（6）中國、（7）日本、（8）朝鮮、（9）西藏、（10）蒙古、（11）尼泊尔、（12）阿富汗、（13）木丹、（14）錫金、（15）印度、（16）巴基斯坦、（17）英國、（18）法國、（19）意大利、（20）德國、（21）芬蘭、（22）捷克、（23）馬來亞、（24）新加坡、（25）越南、（26）夏威夷、（27）非洲、（28）澳洲、（29）美國，共二十九個單位。

民國四十二年（一九五三）九月，在日本東京召開第二屆代表大會，我國出席代表五人，錫蘭代表十七人，緬甸十人，美國十四人，英國五人，印度九人，夏威夷一人，香港四人，泰國三人，柬埔寨四人，法國一人，韓國二人，檳城十六人，菲律賓二人，里加坡四人，越南五人，沖繩一人，西藏一人，澳地利一人，泥泊爾三人，巴西二人，共一百餘人，日本為召集國，出席人數較多為三百八十人。其未派代表出席者計有德國、意大利、芬蘭、捷克、阿沙密、木丹、非洲、巴基斯坦、暹羅則無人參加。

民國四十三年（一九五四）十一月，在緬甸召開第三屆代表大會，我國雖未有代表出席，而大會席次，仍予保留，我並向大會提出報告，說明未能出席之由。

民國四十五年（一九五六）十一月，在尼泊爾召開第四屆代表大會，我國已將出席代表姓名照片，先行郵寄大會，並提案八件，嗣以選有匪區代表參加，並列我中華民國為臺灣區代表，乃拒絕參加，不得視為拋棄會員資格。本年（一九五八）十一月，在泰國召開第五屆代表大會，據泰京傳來消息，錫蘭總會，未準備邀請我國代表，而邀請大陸匪區代表。此違背會章，不顧友誼之失宜措施，我中華民國數百萬佛教徒，絕對不能容忍。必須堅決促請中國佛教會，轉請內政部，外交部與駐泰大使，據理力爭。世界佛教徒友誼會，其主旨在聯合世界佛教徒一致團結，為人類幸福與世界和平而努力，我中華民國大陸雖淪於匪，而國家主權屬於國民政府，臺灣為反攻復國基地，有七百餘萬之佛教信徒。有正式組織之各級佛教團體，為人類謀幸福，為世界求和平，反暴

力侵略，反屠殺人民，反滅絕倫理，反摧毀宗教，近十年來，對佛教文化教育及慈善事業，全力興辦，如影印大藏經八百部，且續印續藏，印太虛菩薩藏一千部，並印各種單行本經論，二十五萬卷以上。佛教雜誌，有海潮音、人生、覺生、菩提樹、中國佛教、臺灣佛教、今日佛教、佛教青年、大乘、法音等月刊，及覺世旬刊，每月發行都在五六萬冊。興建仁王護國，消災滅亡，釋迦聖誕，彌陀、觀音、藥師，各大紀念法會。傳三壇大戒五六次，四眾受戒者二萬人。佛學書院，佛學講習會，研究所，圖書館，診療所，施診所，以及幼稚園，托兒所，每一縣市次第舉辦。我所印之大藏經，各單行本經論，各種月刊，均分贈與美泰泰越及海外各佛教團體，此有事實之可稽考者。錫蘭總會，絕不可抹煞此一大力量之支會會員，若以我國未繳常年捐為藉口，不邀請我國代表參加，此實為不合法理道義之舉動。會章所定之會費，我當可照繳，且會章第十八條三項載明，於上款項規定下，在採取任何行動之前，應給與該區分會有解釋之機會，錫蘭總會，既未有欠繳會費通知寄交我國，又未經中央會議之決定，而我國為會章載明之固定會員，除自行退會外，任何人不能取消我國會員之資格。今錫蘭總會，未準備邀請我國代表參加，反邀請匪區代表，顛倒措置，顯然吃了共匪毒蛋，受了狐魅蠱惑，不惜犧牲合法之會友，而冒天下之大不韙。竊以為不獨依據會章與公理，力爭出席大會之席次，中國佛教會，更宜早為準備修正會章之提案。其最要者，應確定總會址設於泰國，中央會議主席，應定為大德比丘，會費應改定為每一會員國，每年會費美金二百元，其自由樂捐無定額。總會經費收支每年公告一次，並分寄各會員國查核；次應準備者，我國之宣傳品，翻譯英文，精印小冊，文字簡明扼要，報列數字確實，封面精美。量不在多，贈送大會各國代表品物，選佛教歷史上有價值之圖像，精印單頁，或我國名人字畫，裱裝精緻。尤應注重者，代表之人選，須精通佛教經典，洞明國際大勢，與我自由中國政治情形，兼悉大陸匪情概況，且嫻熟英語可用英語演講者。此種人材，在佛教中雖不易得，而不是絕無，祇須誠摯邀請，當有為國家爭光榮，為佛教爭體面，出而肩此重任者，泰國為純粹佛教國家，尊重比丘，比丘出席大會，是一國佛教代表之象徵。法相莊嚴，威儀最為重要，比丘一二，配以居士二三，當能勝任愉快。此次爭取出席大會，專重為國為教，不得視為個人之遊歷，或出國觀光，在未出國前預備各重要提案，開會時應爭取主席團及發言機會，會後回國，詳作報告，供佛友之觀摩。如能爭得下屆會議，在我自由中國召開，更為圓滿。此在我出席大會代表之努力，運用之妙，相機而行，至為國民外交之活動，與大會中各國會員，切取聯絡，告知鐵幕中之惡劇，與大陸佛徒內心之悲慘，尤為重要，謹頂禮仰望其成功。



# 原始佛教

閔扉

## 一、傾向

從根本佛教以後，到阿育王即位，即紀元前三百五十年，至二百七十年間，為原始佛教時代。此時，當於佛陀第二弟子時期。自佛陀入滅，到原始佛教，其弟子們所努力的，是傳承、維持並確立教權的工作。最負起這重任的，為上座長老們。他們為了負起這職責，首先便蒐集佛語。無如佛陀說法時，連草稿、筆記、速記等，都一無所有；只有依憑聽者們的記憶所及，搜索了一些大要。這些大要，既皆不是來自不同的各方面，自然多不能一致；所以最後，還是取決於有相當權威的上座長老們。所謂佛陀入滅後的第一次結集，其情形即是這樣的。在第一次結集中，究竟結集了些什麼？其實在難以確定。但在這次會議上所通過的，一定是較為被確定了的一些東西。這些東西，即上座長老們所類以傳承、維持並加以解說和教化的中心。如以前已成為簡單散文體的四諦說，和已成爲綱目法數的戒定慧等，以及為了便利於記憶的詩偈；可以說，都是一些被確定了的東西。上座長老們對之解說和教化的語句，也有是附屬在一起的，也有是個別獨立的。這樣地漸次增加，便致成後來阿含經之基礎。與這同時，佛陀的思想和學說被固定化。這固定化，特別助成了當時的戒律主義。原來戒，如前所說，是佛陀基於當時宗教家的種種非行與惡德，以之爲戒的。後來佛弟子中有犯非行與惡德時，雖然與戒相同，而佛陀為了加強教誡，乃另立爲禁止之條例，稱之爲律。又僧團中的種種規律條例，或儀式之條令，於佛陀入滅後，亦被確定爲律。尤其上座長老們，認爲對此都能遵奉的，才是真正的僧伽，才有傳承佛教的資格，成了強制的狀態。此外，拘泥形式，也助長了學說和理解的固定化。本來佛陀說法，對於執著或不理解佛陀根本思想的人，總是宛轉圓融，使他們於不知不覺間，潛移默化；決

不是呆板地無益相靜的。例如對於理想梵天的人，最初決不與之討論梵天之有無，只是因其所執，說梵天無貪無嗔，我人也應該學它。不說希望與梵天一致共住，只說我人應該學它過遠離貪嗔之生活。對於泥執輪迴業的人，則不以落於具體的事實爲命題；只說若善報可以生天，那我人即應該制止身口意而行正行。如此中之遠離貪嗔，制止身口意，即是佛陀的本意。佛陀對於任何人說法，都是這樣以不變應萬變的。佛陀對於任何人的不加否認，並不就等於承認。而以固定化並形式化爲主的上座長老們，對佛陀凡是未加直接否認的，總以之作爲佛陀的言思，以致誤解了佛陀的真意。像最要緊的善因善果、惡因惡果的道德因果律，固然在根本佛教中，爲佛陀所講取；但決未凝滯地落於具體的事實，說如何之因而感如何之果。可是上座長老們，乃刻板地描劃出甲惡必有乙果之說。總之，上座長老們，在這一段時期中，的確是僵化了佛陀及其直接弟子們的創造和活力。

## 二、學說的變遷

單傳承或維持，是不得確立其教權的。確立教權，是建基於固定化與形式化之上。形式化，是強制戒律的進行。他們把戒律，劃出一條可以被律的出家者與不在此限的在家者之鴻溝。以出家者爲世外超俗之群，特別優越，並無形中加上了神秘性。本來於實際修行，出家較爲便利；然而在當時，却抹煞了便利的意義而成為必然性。從而也影響到學說，添上了多分神秘性的色彩。他們基於固定化，更進而推行其實在化：把內外兩界，作爲對立的實在；於各各之中，認取有作爲實體存在之物。由於外表的無常變遷，想像到其實體的常住不變，前者既有爲，而後者便是無爲。有爲法的無常變遷

## 第十卷·第七期·目次

|                                                     |     |    |
|-----------------------------------------------------|-----|----|
| 封面說明：泰國越挽節佛寺                                        | 李子寬 | 2  |
| 我應爭取出席世界佛教會議之席次                                     | 閔扉  | 3  |
| 原始佛教                                                | 張廷榮 | 6  |
| 今後中國的宗教                                             | 觀   | 8  |
| 佛刊需要大衆化                                             | 南亭  | 9  |
| 妙慧童女經講話                                             | 念生  | 10 |
| 禪學大成凡例解題彙覽                                          | 文珠  | 12 |
| 宇宙人生的本體論                                            | 龔   | 18 |
| 佛教的真精神                                              | 龔   | 19 |
| 去國詩禪摘抄                                              | 龔   | 20 |
| 梅子                                                  | 龔   | 21 |
| 石律寶佛誕記實                                             | 龔   | 22 |
| 澄觀                                                  | 龔   | 25 |
| 此身猶是未歸人                                             | 龔   | 26 |
| 遙寄                                                  | 龔   | 27 |
| 略述母親茹素的經過                                           | 龔   | 28 |
| 佛教簡訊                                                | 龔   | 29 |
| 本期零售每份三元                                            | 龔   | 30 |
| 直接訂閱辦法：                                             | 龔   | 31 |
| 一、訂閱全年壹幣壹拾元（港幣十二元、菲幣六元）                             | 龔   | 32 |
| 二、省內各地郵局均可代收訂款                                      | 龔   | 33 |
| 三、本刊對撥帳號爲「八二五五」                                     | 龔   | 34 |
| 稿約                                                  | 龔   | 35 |
| 一、本刊園地公開，歡迎投稿。                                      | 龔   | 36 |
| 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。          | 龔   | 37 |
| 三、凡攻訐私人，謾罵以及自我宣傳等文稿，恕不刊載。                           | 龔   | 38 |
| 四、來稿請以稿紙書寫清楚，並加標點；除特約稿外，請勿超過五千字。本刊對來稿有刪改權，不願者，請先聲明。 | 龔   | 39 |
| 五、來稿請書明真實姓名，地址，發表時用筆名隨便。                            | 龔   | 40 |

，被看為於心生苦之源。苦被成爲生理與心理的，遂致陷於厭世觀。苦的感受之心，也是無常，非常一之我。又觀外界之物心爲對等，亦無實體之主宰，而無我思想，即被蘊著於此。以上這總是照文釋義，立於對立基盤之上，尚未能進而至於統一。如說五蘊，也是作爲說明心理生起作用的過程的，屬於現象分類之一科。謂色是顯色與形色，獨立存在，與其它四蘊無關。受想行識是心理的，相當於對色所起的心理之過程。不過把五蘊配爲名色之說，依其分類，則可該括於一切。只是五蘊的解說，尙嫌不詳盡，以後又有十二處與十八界之補充；所謂蘊處界三科。在以心理過程爲主方面，成爲緣起說。把緣起各支看爲實在，分出時間之前後，被解釋爲因果之關係。也即是把一切，都落於具體的事實。作爲事實的說法的：識爲現在世的最初之生，無明與行俱屬過去世，而行與業同一意義，依無明而起，生現在之識。名色、六入、觸、受、愛、取、有，總屬現在。生與老死，則俱爲未來。這樣的十二因緣貫穿三世，作爲由業而輪迴的無限行程：



他們對此，還有詳細的說法：說識是結生剎那時的五蘊，名色是胎內的五位，愛取是有未來世的無明與行。這雖說是胎生學的心理與生理學之解釋；但原始佛教，是在說明時間與輪迴。已經提過，他們把由業的輪迴，當爲事實，對基於道德與宗教教化，成爲佛教一般特色之中心的善惡因果之原則，已甚重視。漸漸對於天界和地獄，都被想像爲實在。一般想像的三界之說，也被容忍並採用。可是於業之爲物，却未能將之刻劃清楚。當時一般思想

界，把業看爲物質；尤其於耆那教中，可以看出。後世小乘佛教，作爲無表色。正統婆羅門和修定主義者，則以之爲一種心力。原始佛教，大概也是沒把它看爲物質，而是認之爲心力的。並且與心，同以爲有其實體。又對於這認爲利那生滅之業，不可由現世到來？還是業雖異世，而仍不失其有因果之能？究竟如何，都無明確之說。如果從現世及於未來，那便同於一種靈魂之說。阿含經中，確曾有過這樣思想的。其次於識之托胎結生一節，採用了印度古神話的乾闥婆，附上隔世感果的想像之說，也會有過。不過在原始佛教中，是沒有確定的。諸如此類之說，都恐怕是後世部派對立時代，基於種種之異說，而各自有所取捨的。總之，把業與輪迴，成爲如此地與佛教不可分離的，是印度一般不生談被採用。根據不生談，說佛陀前生即超人，更使其逐步明理化與發達。

### 三、實踐的效果

由於以上的變遷，對於四諦說的解釋，也起了不同的變化。謂業論是因，苦諦爲果。即是以業諦的愛爲因，感苦諦的生老死之果。在這當中，並加入了病、愛別離與怨憎會，而略去了憂悲苦惱。滅道二諦，也在根本上被看爲因果之關係。滅諦照文字解釋，爲滅苦或無苦。無如身心國土的正依二報，根本即苦；若欲俱將之滅無，爲事實之不可能。因而便轉想到：是滅除其感心呢？還是中立，使自己成爲不關心的旁觀者呢？照這樣去做的，那即是入聖道的實踐。八聖道最後的正定，使遠離其心或令之不起，幾全同於修定主義者。如把八聖道的前七聖道作爲助緣，即分明已把第八正定當爲目的而非手段了。關於正定之範圍，除四禪之外，四無色定、八等至、四無量心、八解脫、十遍處等，傳說此中有被佛陀所唾棄的，也被採入。爲了實踐這許多德目之不易，乃將對面所應斷的煩惱或惡德，作爲分類之研究。一方面根據佛教特有之說，可作爲實踐效果之一。另一方面，自然地與人性固有的功利心相結合，則修行斷惑一分，即得一分應有的效果。如預流、一來、不還、阿羅漢，各省有向有果，即由此而來。在此四中，猶各附有

很多的詳細分析，都無非是說斷除煩惱與證得涅槃程度淺深之異。原來涅槃，實只有證得與未證得的兩途之一，而無一部分已經證得與一部分尚未證得之說。惟因煩惱爲實物，與功利心相結合，始成如此情形。這樣的實踐效果，被附上程度，涅槃遂被分爲有餘與無餘。所謂有餘，是指將來應被斷除的煩惱之殘餘。後來因爲說涅槃尚有煩惱被殘餘爲不合理，乃變更兩種涅槃之定義，說涅槃總是斷盡一切煩惱；所謂無餘，是指身體。同時將此兩種涅槃，配成爲生前與死後之證得。謂若證得阿羅漢果，實踐即已完成，把涅槃全作爲證得之理。惟身體壽命，爲前生業力所支配，縱煩惱斷盡，也無法使之起變化。對這生前所證得的涅槃，稱之爲有餘。餘謂餘依，依爲依身。在這時，對於所有之苦，則成爲一個漠不關心的旁觀者。一俟天年壽終，身體滅無，那時即爲無餘依涅槃。無餘依涅槃，實際即是身心永久分離，不再生死。這樣最終涅槃的目的，也是在死後。生前種種，也同樣成爲死的準備，屬於修定主義者之一種。

### 四、對立和分裂

如以上的變遷，完全由於上座長老們，被出現於原始佛教的最後期。然而在此時期，他們對佛陀，却不作同一之說。例如佛陀成道時的證得，要是根據他們以上的說法，就應該是有餘依涅槃。可是他們却把佛陀之爲另一超人，謂不在此限。在此限者，僅佛陀以外的一切普通人。一切普通人之修行，決不能以成佛爲目的；作爲一切普通人之目的，最高惟有作阿羅漢而已。這一來，把一切衆生的，皆可以成佛的平等之要旨，盡形被破壞。爲了自圓佛陀爲一特別超人之說，一方面構成一種極重要的佛陀論，另一方面則強橫地鎮壓其所謂反動派思想。愈是這樣地加強統制，愈是使自已日漸離開了客觀的真實。從而像以上的變遷，在上座長老們，則已是回頭不認屍了。不過對於根本佛教的真趣，尙甚奉行。阿含經中，常常於同一事，有把根本佛教的解釋與上座長老們的解釋相提並論的。但是這層上座長老們所把握的，僅是表面的上層勢力。在基層方面，却釀成了對立分裂的形勢。首先作爲這導火線的，是戒律萬形能的形式化。即佛陀入滅後

一百一十年——紀元前二百七十六年，毘舍離 Vesālī 的十數者，比丘團體，將戒律上極瑣細如雞毛蒜皮似的事，作為例外之解除。可是上座長老們乃對之視為大逆不道，立即召集多數人出席會議，議決通過，宣佈彼等為十非事。通常稱此為第二次結集；其實第二次結集，是在此後不久，由上座長老們選出了七百人，重新考訂，作法和律的匯合，那才是第二次結集。對第二次結集，跋耆子比丘團體，當然不服；接來的第一次召集會議中，未能取得同一之意見，復又召開了第二次，才把意見集中起來。所以在這一系統，也必定有考訂了與上座長老們所不同的法和律。至於是如何之不同，雖不得如實而知，但他們所出席的人數，遠在第二次結集的人數之上，是可以斷定的。因為一般稱他們的這次會議為大結集，稱這大結集有關的資料為大僧伽——摩訶僧祇 Mahāsanghika。到這時，他們已公然地分庭抗禮：上座長老們的系統稱上座部 Theravāda，大結集關係的系統稱大眾部 Mahāsanghika。大眾部屬新派，思想比較開闢。其中理解根本佛教的真趣，以為彼既丈夫吾亦爾，將成佛為目的而不以阿羅漢為至上主義的人，頗為不少。當這根本二部分裂的初期，大概尚未劃出學說上判然不同的鴻溝。以後假以時日，漸漸分歧，當然是必然的趨勢。在分裂初期的相連，的確是態度趨過於學說。即一方面立於被與的立場，把佛教作為所與或承受之處理。一方面立於與者的立場，把佛教欲作為與人或活用之處理。如此不同之態度，應將之看為根本之歧點。

## 五、初期的佛陀論

原始佛教時代的教徒們，都沒有能直瞻佛陀，親領教旨；只是信仰，受其如的人格之感化。這在佛陀的自覺中，也已自信為圓成於法體現於法的一位一切勝者或一切知者。同時其直接弟子們，也都視佛陀為法的根源，法的支持者，以法為身。但這時期的所謂法，是指的緣起法。及佛陀入滅，除其及門弟子，對此種思想，多少已受挫折，被移轉於遺教經佛陀。以為教法由佛陀而出，即教法之全體即佛陀。其實對教法的實修主旨精神，或是真效果顯現之所在認佛陀，也無寧說是當然的。後來原始

佛教時代的教徒們，對教法之理解及實修之證得都不易，乃嚮往最初無師自悟的教祖佛陀之偉大，而幫助了對佛陀為特別超人之深信。為了認定佛陀為如此，遂不得不取當時一般思想所趨的因果律，相當之因為根據。於是想像佛陀前生有無數之德行，成立佛陀的本生談 Jātaka。現在則與想像的佛陀前生之德行，結合起來。說佛陀一般教訓性之寓言。佛陀說法演講時，也常利用它。今生的所以得成佛，即因為前生累積功德之所致。並聯想到愈是深信佛陀為偉人超人之人，則此人前生的善行也愈多。所謂偉人或超人，在身體方面，必定具備當時一般印度人所理想的三十二相。在心智方面，也必定具備一般所謂十力、四無所畏、三念住及大悲等十八不共法。佛陀為偉人或超人的，是無一不知，無一不曉。例如佛教以外，其他教派所有的任何優勝道理，佛陀無不知曉。因而只須是優勝道理，總可以把它當為佛說。把佛陀作為一切優勝道理的任何優勝道理，更進一步成為不可想像的超人。這樣的佛陀，已不再是純粹人類歷史中的佛陀了；它已經從人類歷史中，成為一般的信仰與想像。它不再僅限於現在，即過去未來，無不存在。以及想像到諸佛，總是對一的類型與步調。這樣的想像，却合乎了不喜以個人傳記為根據的一般印度社會之傾向。於中實現無盡的方面，使佛陀成為特別超人的，也剛好符合了上座部的思想。從理想應該可以實現的方面，把佛陀作為目的的，復又適好符合了大眾部的看法。然而面對着若多若少的歷史與傳記，又不得沒有交代。為了交代，遂又編成一種說法：說如上的佛陀，為了教化人類，方便示現，才特來印度，作了印度人的釋尊。以上這原始佛教最後期的思想，通過佛教全歷史，而卻沒有被想像為全歷史的佛陀。一般所謂佛傳的，要皆不外為傳說與神話而已。

## 六、阿含經

佛陀言教，如前所述：謂記憶傳誦之類型。被附以說明或解釋，得成立了如現存阿含經的原形。經是以後的改稱，古來名法。法（經）和律，各被名藏 Pitaka。以後又加上了論，共稱三藏。現在把錫蘭所傳的巴利語三藏，和我國漢譯相當者，列表如下：

1. Vinaya—Pitaka (律藏)
  - Sutta Vibhanga (經分別)
  - Khandhaka (聚蘊部)
  - Parivara (附錄部)
2. Sutta—Pitaka (經藏)
  - Digha—nikaya (長部三十經)
  - Majjhima—nikaya (中部一五二經)
  - Samyutta—nikaya (相應部約二八八九經)
  - Anguttara—nikaya (增支部約二三六三經)
  - Khandhaka—nikaya (小部共大小十五經)
3. Abhidhamma—Pitaka (論藏)
  - Dhammasangani, Vibhanga, Puggalapannatti, Yamaka, Dhātu—vibhanga, Kathavatthu, Paṭṭhana.

由根本二部更分裂以後，其中有數派，成立了他們特有的三藏或一藏。上面的巴利語三藏，是錫蘭的分別說部所傳。漢譯的律藏中，也有一派一派所傳的廣律；廣律之外，復另有所傳的。四阿含經，也是各異派所傳之物。幸而都被翻譯出來。論藏，在漢譯中，如發智六足，多數為說一切有部所傳。佛陀所用的語言，雖然到如今尚未能明確，但為適應聽者，恐怕是多種的。有很多時所用的，是基於古摩竭陀語 Magadhi 而兼取它種方言的混合語。所謂巴利語 Pālī，即是混合語的合達。於巴利語中，更變遷發達，而成為現代的巴利語文。在此以前，巴利語三藏文字，作為是紀元前的一世紀時，在佛陀之前，有佛陀的教，一定要求到原始佛教以前的歷史研究。



# 今後中國的宗教和義理之學

張廷榮

## 一、近來的一些說法

今天中國人信仰人數最多一種宗教，當然就是佛教；今天影響中國人心最最深的一種義理，當然就是儒家；中國人信仰最多的宗教——佛教；影響中國人心最深刻的義理——儒家精神，近來有人預測它們的未來地位，這種預測法，大別可分為三類：一類是抱着一種孝子賢孫之誠懇，和一種熱烈之悲心切願，這是情感的，這是信仰的，這是肯定的；其次一類對儒佛不必存一信仰之虔誠，而是從哲學的理念，從道德的基礎，從學術的價值，從客觀的認識和推論，覺得儒佛對中國文化影響之大，乃理所當然，乃勢所必然，這已是非常顯然的了；另有一類則對儒佛之未來地位，不着一時的功利之俗淺觀念，以及自我庸俗之自卑感，而對儒佛之未來地位，無根據的作低抑之測，這三者我們都不想再去評論，我們只想在後面作一種考察，看今後中國這種宗教和義理之學，究竟會站著怎樣的地位。

## 二、歷史的事證和它的價值

平心而論，佛教自東漢傳入中國後，在魏晉與唐代，是與儒家外形的文學辭章互相交往的多，魏晉文體以及唐代詩人，許多句法，多引自佛典，尤其在唐代，儒家的文豪韓愈抱着很嚴格的態度批評佛教，而佛教禪宗的六祖慧能，確亦在唐代成就最奇特的光焰，使以後的儒家思想，從而得到一新的啓導，直到宋明，這種六祖的徹底脫落的新佛家思想，刺激衝擊，而成就了宋明的新儒家思想，在當時

儒學者的心量中，固為多仍存一對佛儒的嚴格界限，但儒佛文辭和思潮的相互涵攝，在我們現在看起來，那是多麼自然的事啊！從魏晉唐的文辭普遍交往，從唐宋、明的思想普遍交往，因儒佛之相得益彰，他們在中國文化中的地位，他們在中國人心中的地位，都普遍而深入了，它們（儒和佛）雖能交融，但始終各保其獨特：即佛家是一智慧的家，儒家則在人生之倫與人生之義上指點得多，它們在性情的安頓的多，在生死幽明之途途指點得多，它們在人生的深處，都有一種重要的地位，這種地位並不衝突，中國人在生命之信念上，總極多是儒家觀音，戶戶彌陀，中國人在人生之倫上，總極多是遵守「入則孝，出則弟」的儒家訓示。這種歷史中的悠久薰習，在中國人的心目中是極深的。這些都是歷史的事證，這些事證，也在在有的價值存在。

## 三、祖國在大憂患中的精神覺悟和回歸

是的，在五、四的新文化運動，在西方精神的有力衝擊，儒佛精神，是在這一衝擊下好像走向隱退，好像被人淡忘，好像西方精神之够刺激，够狂熱，够氣派，够時代化，但會幾何時，中國大陸遇到共匪俄帝的一種思想的和暴力的同時殘虐，使中國人身心感受到很大的憂痛，中國大陸在這種國破家亡，妻離其夫，子罵其父的獸性生活裡，中國人乃感覺到自由信仰之可貴，乃感覺到家人父子夫婦之情的可貴，乃有一精神的徹底覺悟，乃思中國宗教信仰之自由自在，是生命之最真實處；乃思以人倫為重的一個溫暖的家，一種相敬如賓的夫婦之情，一種人與人間自由交往和忠誠相與的友愛和義道，都是人類生活中最真實的人生，今天在匪俄統治下

，得不到這一自由真實的人生，得不到中國人自己習慣了生活已久的自由宗教生活和具有真性情的人倫生活，於是他們要回歸，要回到過去那種自由真實的生活，這一回歸的要求，即含有一體的兩面，一面為了要能回歸與必須回歸，於是整個大陸激起一種心理的徹底反抗，同時從這種心理底裡的要求回歸，亦即自然開出對中國自己的自由宗教生活，自己的人倫性情生活，負起一種復興的工作，這種復興的主要工作有兩方面，一種是自由宗教的復興，這必是多數愛自由的佛教徒和其他宗教徒；一種是仁義理性的復興，亦即是義理的復興，這必是一批熱愛儒家的學者了。

除了被匪控制的大陸以外，今天自由中國海內外的仁人志士，和忠誠謀國的學人宗教徒，他們看到了大陸同胞的慘狀，他們又很多想在西方精神中找到徹底的拯救，然而他找尋的結果，他們覺得西方精神，不能從根本上救起我們，真正救起我們的，還是我們自己的宗教和自己的義理之學，這有幾點事實，可以證明，第一在今日這種艱難的環境中，能把大藏經印出，第二所有一般古籍，如經、史、子、集，都大量的印出，也大量的有人需要它。這種需要，就是一種精神的回歸。

## 四、六種基本的因素

為甚麼我們要回歸，這種回歸為甚麼又這樣自然，和這樣的急迫，這我想舉出下列六種基本的要素：

第一與學術文化的交融。佛教是宗教，但又有它極深徹的學術價值，它與儒家思想同中有其異。道家講無為，佛家也有徹底的空與無為，儒家講有為，佛家也有唯識法相的有宗之學，中國古代哲學講天人相與，講鬼神之情，講「積善之家必有余慶，積不善之家，必有余殃」的因果關係，佛家更特

重三世因緣論，所以佛家是一種宗教，同時是一種偉大宏博的思想，這種思想，和悠久傳統的中國學術，和自由樂易的中國人心，分不開，捨不掉了。尤其要注意的，這種分不開的學術思想，它成為中國潛在思想與信仰的主流。

第二與生活的交融。中國人在面臨共匪的殘暴中，更體味到我們歷史上「孝友傳家」的古訓，多麼親切，更體味到「孝友傳家」的境界，是高貴的人間，是人性的人間。單拿一個孝字來講，順親心，顯親名，「死，葬之以禮，祭之以禮。」這是儒家的孝，這種孝，全就在生人之性情上盡理；盡理者，即一切以禮，一切以禮，即所以盡我人爲孝子之理，爲孝子之理，則孝子報恩之情達，孝子報恩之情達理盡，此一孝子之左鄰右舍凡有相知，亦以此孝子之情達理盡，而爲此孝子，而爲此孝子已死之親，同報以一種安慰之感，以爲爲人之兒女者，以及爲人父母者，同在此一情達理盡中，皆得安慰，並設想已死者之親，就生人之情，而揣度死者理宜得安慰於靈泉，生者之兒女，未死者之人父母，亦以此種孝子之孝禮，而信自己之兒女亦必如此，而安於自己於死之日或死之後，這是儒家孝的道德價值，佛家則更從宗教信仰中，指證孝之實事，我們只從「佛說父母恩重難報經」看出佛家的孝道，佛說「此一堆枯骨，或是我前世祖先，多生父母，以是因緣，我今禮拜。」佛在究竟憐憫一頌中指出：「母年一百歲，常憂八十兒，欲知恩愛斷，命盡始分離。」一百歲的老母，對八十歲的兒子還是憂愁的，佛又比喻父母之恩難以報答說：「假使有人，左肩擔父，右肩擔母，研皮至骨，穿骨至髓，須彌山，經百千劫，血流沒踝，猶不能報父母深恩。」佛家把父母的難報深恩，真是說得透徹了，佛終指出報恩之道，書寫此經，誦讀此經，懺悔罪衍，供養三寶，受持齋戒，佈施修福，此是孝子之行。不孝之人，即墮阿鼻無間地獄。我們綜看佛家的孝，是道德的孝，更是宗教的孝。此使爲人子人父者，得一生死之情，得一父子生命之同時安頓，孝的人間所以深入中國人心者，不能不說

是儒家佛家之功，此種力量，已融會於人的生活，而根深蒂固，而形成中國的人生，中國人之子，中國人之父的獨特生活，而爲西洋各國所不及。

第三與性命的交融。儒家的最高哲學，講「窮理盡性，以至於命。」佛家則講明心見性，並講涅槃，法性，甚而指出極樂世界，總要人依其所趣，導入性命的解脫和安頓，它們有義理的趣入，有德行的圓成，有智慧的生之易，有靈魂不滅之三世圓成，可以使我们崇依人間的道德聖哲，可以使我们永遠崇敬自己的祖先，可以使我们升天求神，也可以使我们成聖成佛，總是自由的取擇，總是在自在的安頓，沒有拘限，沒有強迫，沒有恐懼，沒有威逼，任由我們的自由信仰，這種佛儒開出的信仰之多門，開出祖先、聖賢、佛菩薩之一體崇敬，開出死去的聖哲活着的聖哲一體崇敬，開出東方的，南方的，北方的西方以及各方的聖哲之一體崇敬，開出人人皆有佛性，人人皆可成佛，佛不捨五逆十惡；人人皆有良知，人人皆可爲聖賢，總是要我們的德量宏博至於無極，總是要我們的信仰，立在智慧的心理上，要我們可以從學問上趣入，可以從真性情上交通，可以從擔水抱柴拿正進門的閑熟子等日用生活上體現至道，多麼自由的信仰，多麼貼切的安頓，儒佛所開啓的中國宗教和義理之學，就讓中國人的生活，隨時隨在的體現着生命，中國文化孕育這樣的自由思想，太悠久了，中國人習慣和信仰這樣的理念，也太深固了。這就是儒、釋、道、諸家交互孕育的主要力量，這種力量，是無法抵禦的，是不能消滅的。

第四，與人類的高尚理念相契。儒家主張「行有不得，反求諸己。」主張「行一不義，殺一無辜，而得天下，皆不爲也。」主張「誠之者，人之道也。」主張「興滅國，繼絕世。」要自己多懺悔，要自己重惻而不忍之心，在社會人間，更要做一大豪俠，做到「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪」的大豪俠氣概，教人從謙、寡、孤、獨這些最可憐的人教起，立身要做「威武不能屈，富貴不能淫，貧賤不能移」的大丈夫，能頂天立地

。佛家重智慧的修證，重莊嚴的戒德，重自由自在，重空無我的徹底解脫，重三世圓徹的靈魂不滅，而佛儒最重要的，是都反對暴殘，都反對詐偽，都反對目的手段的不一致，都反對不遇強性的觀察人生，都反對世俗的奢浮和不純樸，佛儒這些獨有的性格，正與人類崇高的理念相契，正有甚多爲西方精神所缺，爲西方文化中所需要學習者。

第五，佛儒精神是最反暴殘的。匪俄暴殘集團重殘殺，佛則「戒殺」，儒則「焉用殺」，佛儒最痛惡殘殺；匪俄殘暴集團重統制，重恐怖，佛儒則重自由自在，重「自得」，重不受干涉管制的「居之安，左右逢源」的悠然和樂自得，共匪要人控告自己的父母，要人不講孝，要毀滅自己的文化和文字，佛儒要人充分發揮人類的天性。要人孝親，要人敬長。要人愛自己的歷史文化，只上面這幾點重要的，佛儒都是徹底反共匪俄帝的。佛儒的反共，尤其是從精神和心理上的內在根本上反抗起，所以佛儒，可說是無量的反共動力之活泉。

第六，人類心靈在新時代和他的新需要。今天的科學，進步到了太空的時代，物質的現況，更帶來了人類心靈和精神的空虛，宗教家，道德家，哲學家，正在各用他們的宗教、道德、哲學，未處理和解決這一人類的新憂痛，但不管宗教的道德的哲學的，它必須有本諸一種強性的內在，這種強性的內在，正是德、慧、信仰的綜合與圓成。只有德、慧、信仰的澈照，才能對峙對人生有一種牢固的解脫和安頓，這一強性的含有德、慧、信的大內在，在佛和儒家精神中，都是非常充實的，只不過所特別凸出的重點，略有不同罷了。這種強性的內在，佛家是「一理性，具足莊嚴，一一莊嚴，全體理性。」儒家哲學的「窮理盡性，以至於命」，這都是理性的最好的解釋。人類在此一新的時代，要克服大的憂痛並進而作大的創發，它必須具有一種合乎理性的宗教，合乎理性的道德，合乎理性的哲學，乃能濟事，這正是儒家與佛家精神的所有在。

從上面我們分別的看佛儒，決不是如一般極少數的急功近利的浮淺之輩所論列的；今後中國的宗教和義理之學，仍必須由佛家和儒家繼續的廣被和開拓，因為這是和四萬五千萬同胞的心靈和生活息息相關的，這是幾千年文化的孕育自然如此的，不是勉強的。

## 五、有我們自己可以自覺的心即可以肯決一切

是的，任何人對佛儒的批評，和他們對佛儒的

語言、文字，雖然都是假相，但為了宏揚佛法，與傳達思想，這種巧運用下，佛教刊物，可分為質與量的兩面：基於大師大德們的精究經典，與親身實踐之心得，借文字發表出來，既可促成佛教文學之演進，又可接引世間利根人士；同時，亦可做為後來者的明燈，這類純文學的作品，當然是質的昇華。初機學者，除了恭聽開示，與閱讀經書外，還需要有個實習的園地，一方可得到彼此觀摩，群策群勵的效果，一方亦可借淺顯的文字，度化衆生，這種的佛刊，就是量的發展了。

文學是毫無隱瞞的真情流露，尤

## 佛刊需要大衆化

觀嚴

了！且應具有佛教大小乘兼備的精神

以慈悲心為出發點的佛教文學，它是高至象牙塔之尖峯，而低至貧苦無知的衆生群。那麼，文筆的運用，就要應機而生，決不宜有一定規。如共匪焚書坑儒式的行為，硬要與部份勞工看齊；俄共的迫使文人，從事勞苦工作，這樣的結果，還堪設想嗎？國父提倡真平等，鼓勵國人，發憤圖強，對國家貢獻大者，即有大的報酬，這樣，站在自由平等的基礎上，隨其才能，任意發展，國強民富，指日可待！

低抑，我們不必驚恐，我們只要有我們自己可以自覺的心，我們即可肯決一切；我們也可以看出，人類的潛力——即這種大乘佛教救世的精神，和儒家的義理精神，正亦不是每一個人所能理解，亦不求每一個人的必需理解，我們所可能的，只要我們自己心量中之真性情，能真體悟，能真感動，能真有一番作為，這即是一種真的答復世人，亦即是一種把佛儒真的體現於世間。

老實說，今天佛教徒和儒家學者，却不能以今日的情形為滿足，我們確實還有多方面的不足，我們共歷壓抑天才的假平等，是禍國殃民的！可是，我們佛教文化界，若僅看到佛刊等素質提高的光明面，而將培育宏法人才，與應度的廣大群衆忽視了，其後果又何堪樂觀呢？

現在的佛弟子，與古時出世後而被迫不能再入世的情形不同了，看吧，在僧寶方面，著作書籍，倡辦教育，設立道場，四鄉佈教，及十萬萬行等事實，衆目皆睹；在家的信衆呢？除了佛化家庭，閱讀經書，辦救濟事業等外，且能淨化鄰里。佛門中既有了這生氣勃勃的子孫，其精神食糧，是不可或缺的了！且應具有佛教大小乘兼備的精神，使每個角度，都能沾潤法益。

佛教文學，不能與一般學問，同日而語，它完全是精究經典，或實證後的真情流露，這是得到法喜的宣洩，與個人思潮隨着時代產生的呼聲；也是不著自度度人的宏法精神，而廣作法施，其出發點，都是純善的。所以站在培育宏法的寫作人材，與接引衆生的立場，佛刊是需要大衆化的。

們是要特別努力的，平常論及的儒與佛興，佛興則儒興，是真儒興，亦可以成就真的佛家，是真佛家，亦可是真的儒家，這足見佛儒「合之則雙美，離之則兩傷」，乃是透澈之言，我們今天這一雙美之合和做得夠嗎？這顯然是不夠的。我們今天所急的是佛教和儒家學者。要作下列的研究和教育：

(一) 儒佛應以自己修習之學術為主課。

(二) 儒家不妨研究佛家哲學，而且必須研究佛教在中國發達的歷史，以及和佛家交互影響的淵源，這樣，才成為一透澈的中國儒家學者。

(三) 佛教徒亦不妨研究有關的儒家甚至道家的經論，尤其是我們的歷史，佛教徒必須研究，研究了國史，才知佛教所以在中国成長的因緣，和佛教各大宗派所以在中国獨自興發的原因。今天各佛教學院似均注重國文和國史的研習，這正是「合之則雙美」的明智之見，亦即中國人成就中國佛教徒的獨特精神。

(四) 佛儒學者，亦不得廢西方之近代知識，亦不得廢西方的學術和文化；孔子之聖，正是聖之時者，釋尊說法，正是契時代之契，甚至他在婆羅門教中之新創佛教，也因為是契時代之機，離了時代，即是不契機，隨時代以轉，固然是庸俗，但我們只有深入時代而又不隨時代流轉的大攝大化，乃是真的攝真的化，否則攝化者離去時代，即不貼切，即不豐富。所以佛儒學者，要加強研習近代知識，要不廢研究西方知識，這是需要的。

(五) 佛家以信凸出的理性宗教，儒家以德凸出的理性哲學，應更能獨立的發展，使中國這種宗教和義理之學，各顯其異彩，各具其光焰，由於我們自己的心量，一步一步的滋潤，一步一步的開展，一步一步的影響和創發，我們憑先聖先祖既成的遺法，我們只要此心一肯決，佛儒的復興，是可以從我們手中完成的。

果能如此，那佛儒的未來地位，如有想來低抑的，正見其不自量了。四七、六、十六於臺北。

# 妙慧童女經講話

南亭

## (第廿二講)

各位聽衆！妙慧童女經，今天講到第七，開跡顯本分，跡是跡象的跡，外表的意思。本，是根本的本。開顯就是說明。這一段經文，是說明妙慧童女，在外表上，他雖然是一個童女，在根本上說，他久遠劫已來已經發了大心。因此可以知道一個人信佛學佛，都不是一生一世的事。經上說：

「爾時文殊師利白佛言：世尊！今此妙慧，甚爲希有，乃能成就如是法忍。」

文殊師利，在上文與妙慧經過幾度的問答，知道妙慧的宿根很深，對於他的智慧，佩服到極點。所以他向釋迦世尊說：世尊啊！妙慧這女孩子真難得，他這樣小小的年紀，居然能懂得很深的道理啊！

「佛言：如是！如是！誠如所言。然此童女，已於過去發菩提心，經三十劫，我乃發趣無上菩提，彼亦令汝住無生忍。」

釋迦牟尼佛告訴文殊師利說：是的啊！是的啊！你說得很對。妙慧以八歲的女孩子，能懂很深的道理，真是難得。但你祇知道他是一個女孩子啊！你不知道他骨子裏的資格很老。他在過去劫中，發菩提心，已經三十劫了，我的發菩提心，還在他三十劫之後呢！照理，他比我的資格還要老。你祇要尊敬他！他也會教你安住於無生忍的。各位聽衆！這一段的講話，各位覺得奇怪吧！各位要知道，佛教裡的發菩提心，就等於做官的就職宣誓一樣，做官的宣誓，儘可說得震天價響，他上了任以後，能不能履行，那是另一問題。學佛的人發菩提心，就是發成佛的心，成佛不是一發心就可以成的。發了菩提心以後，就要認真地學習法門，克服煩惱，看自己的能力去濟世利人，把這三點做到百分之百，而後才可以成佛。因此，發心雖然有先後，但不一定先發心就先成佛。因爲有人發了心以後，根本就不去理睬，也有的雖然在那裏做了，但是不很精進。或去學佛學佛，玩還是要玩的。

成佛，他願意以普通人的身份，隨緣應化。於此我們可以知道，妙慧童女雖然比釋迦牟尼佛發心早到三十劫，但是他沒有成佛，他的不得成佛，不是精進不如釋迦牟尼佛，就是他發心不願意成佛，我這第一解釋，也許各位可以明白了。因此我們學佛，第一要發心，第二就要實行。

「爾時文殊師利即從座起，爲其作禮，白妙慧言：我於往昔無量劫前已曾供養，不謂今者還得親近。」

文殊師利，聽過釋迦牟尼佛，開跡顯本的一段話，心理上忽然醒悟過來了，而且對他更加佩服，於是從本位上站起來，向妙慧童女敬個禮，並且對他說：我過去很糊塗，而今明白了，我記得過去無量劫前，我就跟你學習過佛法，我想不到在無量劫後的今天，又能親近你，聽到你的高論，我真榮幸！

「妙慧告言：文殊師利！汝今莫起如是分別，何以故？以無分別得無生忍故。」

妙慧對文殊說：文殊師利！你不要起這些前後的分別，學佛的人要追求無分別，認識無分別，才能證得無生忍。文殊師利雖然那樣恭維妙慧，但給妙慧碰了一個軟釘子。這是什麼意思呢？佛學上有事有理，事相，是有分別的，理，是無分別的；執著於事相的，就處處障礙，應該以理破斥他；偏重於空理理論，而看不起一切的，就以事相來糾正他。文殊，妙慧，照前面的話說：發心是有前後的，這是事相；心的本身，是無前無後的，這是理論。無生忍在事相上說：事物物，是因緣聚散，沒有一法真實不生滅，這是無生。在理論上說：心的本體，從來不生，今後也不滅，這也是無生，實地證到無生的真理，叫他無生忍。欲證無生忍，不應當偏著於事相。

「又問妙慧：汝今猶不轉女身耶？妙慧答言：女之相了不可得，今何所轉？」

男而和我們一樣呢？妙慧童女，更從理論上答復文殊師利說：男女的身份，祇是肉體上的不同，在心理上是有兩樣的。外在的肉體，多是四大假合，假合之身，祇是短時間的幻現，男人身，固然沒有實體，女人身，其性亦復是空。所以我雖然不是女人身，可是在我的身上，尋覓女人實相，實在了不可得。既然尋覓不着女身的實相，則我轉個什麼？文殊師利，是善薩衆中智慧第一的上首，爲什麼對女人還存着歧視的隱見呢？這我們可以以三點來說明：

第一、男女的假相，在生理上的確有甚大的不同，可是佛性平等，女人發心修行，照樣可以成佛。使女人聽到這些理論，不致於自暴自棄，而知所自勉。

第二、如法華經上說：女人的身體，具有五障。一者，不得作梵天王。二者，佛身。法華經上爲了龍宮的八歲龍女，接受了文殊菩薩的教化，文殊菩薩對龍女的聰明，大加讚揚，而且認爲他不方便會成佛。因此，引起智積菩薩和金剛弗的不信任，便會成發女人身有五障。當時，龍女就從龍宮內出來，獻給釋迦世尊一顆無價寶珠，馬上變成男子，證成了二相，八十種好的佛果，普爲衆生演說妙法。法華經上的這種說法，固然在顯示著佛性的平等，同時也可以成爲了女人，身有五障，使女人身有了五障，也應該大生慚愧。由於有了慚愧，可以漸至成五障；知道佛性平等，可以發心修行，可以漸至成五障；知道佛性平等，可以發心修行，可以漸至成五障。

第三、重男輕女，世界上多數的國家，都有這個惡習。女人們受了這個惡習的薰陶，也不期然而然的生出一種自卑感來。男女不權，是近數千年來，民主國家的一種呼聲。可是釋迦牟尼佛，在二千五百年以前，不但打破當時印度的階級觀念，同時也提倡男女平等。所以，女人一旦發心出家，馬上披起袈裟，現丈夫相。流風餘韻，在現在的自由中國，還是可以看得到的。

有此三種原因，所以在維摩經上，法華經上，以及現在所講的妙慧童女經上，都涉及到女人何以不轉變男身的有趣問題。我想各位聽衆中，尤其是女居士們，聽到這些話，應該興奮而加倍的努力勤修。今天講到這裡爲止。

# 禪學大成凡例解題彙覽

念生

## 禪學大成第五冊凡例

本書第五冊收載羅湖野錄上下二卷，叢林盛事上下二卷，興禪記一卷，黃檗山斷際禪師傳心法要一卷，黃檗和尚太和記一卷，禪林口實混名集二卷，聖一國師東福寺語錄一卷，一山國師妙慈弘濟大師語錄二卷，狂雲集二卷，佛光圓滿常照國師語錄四卷，五家參詳要路門一卷，都十一部十九卷。當於原編第十七卷至第二十卷。

羅湖野錄，所謂禪門七部書之一，「雲臥紀談」之著者，感山曉然禪師，晚年退居羅湖之上，仿其師大慧禪師宗門武庫而作，讀之可明一代宗師及諸大夫之言行，足以輔宗乘而益後學。早年傳至日本，由足利時代五山版印行以來，弘布叢林，德川時代寬永十五年再刊，今依寬永本。

叢林盛事，宋古月道融禪師撰述，如書名所示，錄禪話大小一百三十餘則，以資後學。多載古今名德之言說，及士大夫參禪機緣，讀之可知南北兩宋時代禪門古德之勝蹟。南宋慶元五年初版，日本於室町時代授梓，傳於叢林間，歷久刊本漸稀。德川時代元祿六年，再刊於京都，今依德川版。

興禪記，錄倉淨智寺無象靜照禪師撰述。禪師乃東邦老宿，鎌倉時代，為抗山門宗徒之壓迫，吐禪門萬丈之氣，而著此書。當時宗論書中，推為巨擘。其發揮禪要之點，不失為禪西禪師所述興禪護國論以後之名著。雖由室町時代印行，原稿稀微。德川時代寬永十二年再刊，今依寬永本。

黃檗山斷際禪師傳心法要，略稱「傳心法要」或黃檗傳心法要。唐黃檗希運禪師提倡法語，門下居士裴休摘錄。宣宗大中十一年，以授黃檗門下僧太舟法建，公之於世。日本後宇多帝弘安六年，北條顯時施財，鎌倉壽福寺宋僧大休正會模唐本刊行，流布叢林。其後有古活字本刊於京都，年代不明。

。又有寬永九年刊本及寬文十三年刊古版本。縮冊大藏經，續大藏經，景德傳燈錄，禪學大系，大正大藏經均編入。其他單行本，有明治十九年刊行「增冠旁注傳心法要」傳布最廣，今依寬文十三年本。

黃檗和尚太和集，日本黃檗宗開祖隱元禪師語錄，待者南源性派，高泉性派二人同編。寬文二年，鐵眼道光開版。隱元於日本承應三年東渡，寬文元年八月，山城國宇治黃檗山萬福寺入院，本書乃入院後法語，為禪師最得意時所著。禪師著作雖多，如本書實為親見黃檗宗及隱元真面目之最好資料。刊本極少，學界罕觀，今初版本。

禪林口實混名集，日本黃檗宗斷橋實外和尚著。自來禪宗古德，除名及字外，別呼號名者甚多，例如黃龍慧南之南區頭，佛果圓悟之勤巴子皆是。本書明著是等異稱之由來，涉獵內外典籍四十餘種，上起達磨大師，下至明代之祀庵慎行。就諸祖一百九十八人，述其略傳，而揭舉諱名、異名、類稱、別號等，一一辨析，實不啻禪宗諸祖之異名辭典。由來刊本極稀，專門學者，往往不知其名，今依正德五年初版本。

聖一國師東福寺語錄，略稱聖一國師語錄，日本京都東福寺開山勸賜聖一國師圓爾和尚遺錄。國師沒後五十二年即日本元德三年，法孫虎關師鎮纂輯，為日本入宋禪僧語錄最古者。雖載兩小冊，比之國師一代垂示，不過太倉粟米，乃禪法東漸後初期集錄，先於日本臨濟派諸語錄而為其權輿。北條氏末期元德三年刊行，德川時代元和六年，東福寺集雲守藤再刊，文政十二年，令材和尚等，增修元和刻本，印行於東福寺內常樂庵。今依元和本而以文政本校補其闕。

一山國師妙慈弘濟大師語錄，又稱「一山寧和尚語錄」，或「一山國師語錄」。日本鎌倉時代東

渡之一山寧禪師一代遺錄，東渡前後之語要，網羅靡遺。於日本禪宗二十四派中，代表一山派，並為當時中日外交關係不可缺之史料。鎌倉末期文保元年刊印，行於叢林間，足利時代明德元年，版燬於火。應永十四年，彥和和尚等於京都大雲精舍重刻，德川時代元祿四年續刻。今依元祿本以日本佛教全書中一山國師語錄，較其異同。

狂雲集，寬錄日本京都紫雲野德寺第四十七世一休宗純和尚一代偈頌，為日本臨濟派下名著。向有數種刊本，一為寬永十九年，京都河南四郎兵衛等刊行，二為續群書類從文庫部所收，三為東京光融館發行一休和尚全集中所收，四為東京民友社發行，各版不無異同，今依寬永本，以民友社本校之。

佛光圓滿常照國師語錄，略稱「佛光國師語錄」或「佛光錄」，日本鎌倉圓覺寺之無學祖元禪師遺錄。為日本佛光派代表著作，叢林樂誦，至今猶然。室町時代貞治六年初版，數度重刻。有慶安三年刊一卷本，寶永二年刊三卷本，寬文四年刊六卷本，享保十一年刊十卷本及同年再刊五卷本等，今據享保再刊五卷本，其附錄一卷（行狀、年譜、塔銘）從略。

五家參詳要路門，日本近代禪界巨擘白隱禪師之神足伊豆龍潭寺東嶺和尚編述，詳論禪門五家（臨濟、雲門、曹洞、沩仰、法眼）宗要。雖五家要路各異，而終歸一致，以供參學入門之資糧。附錄八示衆，看經榜二篇，是書係天明七年著作，至文政十年，丹州法常皇寺大觀和尚校訂上梓，今據文政刻本以大眾稿本參之。

## 羅湖野錄解題

羅湖野錄，宋感山雲臥菴曉堂禪師仿其師大慧禪師宗門武庫所著，世稱禪宗七部書之一。師早歲遍經叢席，頓明大事，為四衆所推重。晚年退居羅

湖上，杜門不與世接。收集平生見聞所及，諸方尊宿提倡語，友朋談說議論語，及殘碑蠹簡中宗門典謨，以編此書。所載皆一代宗師與賢士大夫言行之諦當，機鋒之勁捷，酬酢之雄偉，氣格之宏曠。文辭亦遒勁絕妙，以輔宗乘而訓後學，足以導人於至善。故從來為叢林學徒樂誦，所以補遺實傳之闕者，亦不勝矣。

今考其內容概況，開卷第一，由趙悅道咨決心法，說悟入歷程，次述淨端禪師修道顛末，次記空室尼受死心禪師鉗鎚，後證無上菩提，如斯上卷四十五則，莫非先德賢士徹上徹下盡性修行悟道之因緣。下卷初為佛慧禪師與宋一代才人東坡居士之應酬，次錄湛堂十二時頌，繼說惟正禪師行持持偈及蘇轍聞順古德心說法有省，如斯下卷四十九則，皆叢林及學界勝事，為後昆辨道之指針。故無著道人題本書卷末曰：「所載皆命世宗師與賢士大夫言行之粹美，機鋒之酬酢，雄文可以輔宗乘，明誨可以警後昆，誠為至當之言。」

更參考本書之刊本及寫本而著一言：中國於南宋紹興三十年刊行，日本足利時代五山版為最古，寬永十五年刻本流布較多。此外有林道春手校寫本（一卷），京都河南四郎兵衛刊二卷本，藤屋三郎兵衛刊一卷本。並編入續大藏經，以是知本書行世之速。

著者曉登禪師略傳，已載於本書第二冊雲臥紀談，茲不再錄。

### 叢林盛事解題

叢林盛事上下二卷，宋道融禪師撰，慶元五年授梓，略似大慧禪師之宗門武庫。內容無非禪林名德之修持及當代賢士大夫之佳話，每一百三十九則。師投身叢林凡三十餘年，出入諸方尊宿之下，究明宗門大事後，深厭世塵，隱於丹邱中峯之間，曾讀佛藏之「羅湖野錄」，感於其序引之文，慨然發憤而著此書。所載皆師在衆中平素見聞古今大德之言句行蹟，賢大夫學道修禪之機緣，一字一句皆千古鐵案，為後世納僧辦道之龜鑑，學者樂誦不措。是以華嚴宗演禪師跋本書曰：「皆命世宗師與賢士大夫酬酢更唱之語，可以警後世而補宗教」，誠

為至當之論。是書久傳日本，宋不及室町時代刊本，殆已湮沒。元祿版卷末有與聖寺梅峯和尚跋曰：「宋本湮沒，祖述無憑，在在禪房所藏，謄寫亥豕，訛舛承襲，竟無全本。茲東武源無生居士，穿過支桑先覺鼻孔，捉住供款擬議之際，偶獲古本盛事，屬信（梅峯）歷查一遍，梓行於世，蓋衛宗法之志深矣。於是校之閱之，析為二卷，付諸刊刻。」是見日本當時舊藏無存，以元祿本為最古且最全者。

今考其內容一覽，開卷第一程大猷參黃龍慧南，佛印慧元解東坡玉帶，稱為叢林千古佳話，以下由芙蓉道楷與楊次公及韓魏公問答，至孝宗詔徑山潛禪師入內，上卷六十八則，所載皆禪道龜鑑。下卷由寶峯景祥禪師幼時聞古德頌感悟至崇陽郡王與誰庵粹禪師交游，共揭七十一則，皆是宗門古德勝蹟，同為啓發後昆之大文字，窺見宋代禪史之重要資料。

著者道融禪師字古月，號安穩眠，其母夢梵僧以月投懷中有娠，長參密庵及佛照禪師，與空谷實學友善，華嚴宗演，後參智策等皆其先輩。當為宋寧宗慶元時代人，其前後密庵感傑，應庵覺華，松源崇岳等輩出，禪風振一世，惜其名不見於各僧傳，故行業不能詳知。

### 興禪記解題

興禪記一卷，錄倉淨智寺，無象靜照禪師撰述。著書動機，當文永時，江州延曆寺徒衆，妬禪宗興隆，欲破壞之。奏狀朝廷，肆行誹謗。靜照聞之，深慨宗門有滅絕之憂，草書一篇，發揮正宗真實價值，以抗山徒之壓迫，為禪門吐萬丈之氣，即本書是。蓋本書雖不過一小冊子，而述禪宗之精華的相承由至天四七，至東土二三，由六祖而分青原南嶽，十傳五天四，應機酬對各各建立家風之次第，以昭禪教決非虛妄。凡釋迦以下之血脈傳承，證以諸經論及先哲所說，一一明其確實典據而非架空之論。故本書為當時禪門宗論中上選。

案著者靜照傳：師姓平氏一號無象，相州錄倉人，文應元年生。幼而出家，侍京都東福寺聖一國師，學通內外典籍。尋游四方，就諸師研習，倦欲

拾去。適聞宋有大善知識，建長四年，年十九，航海入宋，登梁山參住持石溪和尚，石溪教究「趙州放下著」語頭，一日入室方見見解，石溪一掌掴之，當下大悟，因嗣法石溪，服勤五年，大休正念，無學祖元等聚首酬酢。是時北條時賴當主，宋寶祐四年三月，辭徑山，石溪有送行偈，佛光國師亦贈無象頌。景定元年，掛錫育王山，可知實職，三年秋，登天台石橋，供五百羅漢茶湯，聞靈洞梵鐘有感，作偈二篇。一時名衲瑛橫川，度處舟等四十二年，步韻和之。五年秋，遊洞庭，作偈曰：「雁落洞庭廣岸秋，楚天雲淡畫圖幽，孤舟遊泳波心月，七十二峯一目收。」咸淳元年隨虛堂和尚於天童淨慈間，愈益琢磨。又偈曰：「十載從師幾斷拳，到頭一法不曾傳，有無句蕩家私盡，萬里空歸東海紅。」是年首途東歸，在宋十四年，所獲甚多，在青王時，朝廷有臨時攝災祈禱之命，以疏語付行者。宋人欲試師機鋒，卷白紙入可漏，（入疏語之紙袋）歎辭畢，開疏見白紙，師誦之本如疏。有官人潛以疏本對照，一字不差，即擎疏入座賀之，諸大老皆有賀頌。

時有日本僧圓海聞之，誓曰：「我歸朝日當建寺，於師歸國時奉請住持。」果與靜照同船歸，圓海留京，師歸錄倉，建寺於常磐，即龍華真際精舍之址，創建平安山佛心寺，請師為開山第一世，師拈香供石溪和尚。又佐野氏於丹波創寶林寺，聘師為開山始祖。文永九年歸相州，住錄倉胡桃谷之法源寺。斯時建長寺開山道隆蘭溪，寄跡甲州，或作吳州松島之行，師又隨之。常州太守吉原入道為師建興禪寺，建治三年十月，應衆請建多聖福寺居二年。還相模大慶寺，到處僧俗景仰。弘安五年，佛光國師開錄倉圓覺寺，屈師分坐為衆說法。正安六年，應執權北條實時之請，復入淨智寺，師向日衆。德治元年五月十五日，集諸徒條劃喪儀，書遺偈曰：「諸佛來也如是，諸佛去也如是，諸佛來去一般，今我說也如是。」端坐而化，世壽七十三，法臘五十五。勅諡法海禪師，所著本書外有四會語錄「無象錄」二卷。



# 宇宙人生的本體論 (三)

文珠

## 三·阿賴耶識的種子

綜上，我們知道種子在阿賴耶識的三相中，佔有重要的地位了。不錯，賴耶之所以能為諸法的總依，成為產生諸法的原動力，主要的因素就是他含攝一切法的種子的功能差別，如果沒有種子，阿賴耶根本就不能成為宇宙的本體，萬物的原理，同時，阿賴耶識雖然能獨力創造宇宙萬法，為萬法的生因，但絕對不像上帝創造萬物一樣，犯上一因多果的毛病，最大的區別，也是在於它所含種子的功能差別方面，因此，種子在阿賴耶識中，是極其重要的。然而，種子是什麼呢？

### A·種子的體性

種子的能熏因與所生果方面，雖有善惡的記別，但種子本身的性質，却是無復無記性。種子的本體呢？成唯識論云：「此中何法名為種子？謂本識中親生自果功能差別」，唯識述記二曰：「種子即是諸法因緣，皆因相入」。就是說，阿賴耶識中潛藏著一種直接為因而能引生自類的果體的潛勢力，這種潛勢力是具有生長的功能，所以名為種子，比喻一粒谷種子，是含有萌芽的力量和生長的功能。我們心識上的種子也是這樣，由於過去生活種種行為所留印于心靈的內在的累積習氣，而凝成一種能引生未來自果的功能，及使自果獲得暫時留存的力量，這些功能與力量，就是種子的本體。

### B·種子的定義

關於種子的定義，在攝大乘論和唯識論都以六義解釋，但在瑜伽師地論却說有七義，這不過是開合的不同吧！現將成唯識論及攝論的六義略述於後：

1 剎那滅義：剎那是時間的最短促的分位；滅是生滅，即是說種子本身的條件，必須是剎那生即滅、剎那即生，剎那無間隔地生滅變異的無常性，才有取果與果的功能而成為能生因的種子，否則，如果是常住不變的不生滅法，那就不能發生變化的作用，試問怎能產生果實呢？所以成唯識論說：「謂體方生，無間即滅，有勝功力，方名種子」。這剎那滅的定義，即是瑜伽七義中的第五種：「唯無常法為因，非常法也」。依述記說：這剎那滅的意義，總他有四：(一)遮大眾等無為緣起；(二)遮正量部長時四相；(三)遮外道自性神我常法為因；(四)遮真如常住之法。

2 果俱有義：這是說種子必須與它所生起的現行果法，俱時現有和合，而

現行果法上亦不離開種子的性能而獨立，這樣方名為種子，唯識論云：「種子與所生現行果法，俱現和合，方名種子。」意思是說，種子雖具有剎那滅的條件，同是還要具有現在義現有義和合義的條件，方可為諸法的親因緣。例如谷麥的種子，當它萌芽、長莖、抽枝、發葉的時候，被埋在地下的那粒種子雖然變壞而成為植物的根莖，但種子的功能並沒有消滅，反而與那些正在發展的芽莖枝葉等和合為一體，所以種子與現行是同時的，我們心識的內種子和那些所召感的現行果法也是這樣，我們過去的業種子和所召感的現在生命的現行法是同時俱有，和合而轉的，俱有是簡于經部的異時因果，以及種子自類相生，和合是簡于相離，故述記云：「雖必同世，若與現行和合之位，才成種子，簡與他身現行為因，不和合故」，此即瑜伽種子七義中的第二義與他為性，和第三義已生未滅義。

3 恆隨轉義：這是說明種子與現行法的時間性，即是說前七識轉起時，種子亦隨之而轉變。唯識論云：「要長時一類相續至究竟位，方成種子。」種子的條件，不但要剎那滅，果俱有，同時要恆時一類相續，沒有間斷，從無始時來，直到轉依時，對治道生為止，這能生性是恆隨現行諸法而轉的，此即瑜伽七義中第三義「與後念自性為因」。簡非間斷的轉易的前七轉識。

4 性決定義：這是說明種子的性質與類別。種子的本身雖然是無記性，但能熏種子的現行因却是有善、惡、或無記性的不同。那麼，能熏的現行因是善的，所熏成的種子功能引生的現行果亦決定是善的；能熏的現行因是惡的，所熏成的種子功能引生的現行果亦決定是惡的，無記亦然，絕不會善的功能引生惡的現行，或惡的功能引生善的現行，故唯識論云：「謂隨因力生善惡等，功能決定，方成種子」。此「遮薩婆多等善與惡無記等為同類因，有因緣義，此即瑜伽七義中第六「功能相應」義。

5 待眾緣義：這是說明一切種子不頓生現行的理由，就是含藏在賴耶中的種子，雖恆隨轉，並有能親生自果的功能，但仍須要有許多的條件來幫助才能發生作用的，假如沒有眾緣條件的和合，亦不能引生自果的，故論云：「謂此要待自眾緣合，功能殊勝，方成種子」。述記亦說：「謂自種子，要待眾緣和合，種子轉變，起現行等諸果作用，功能殊勝，方成種子，故種子自類非因緣合，不名種子」。此即瑜伽七義中的七得緣義，遮除外道等執自然為因，不待眾緣，恒能生果的謬執，以及小乘有部，執三世實有，一切時緣體恒有非無的計執。故論云：「此遮外道執自然因，不待眾緣，恒頓生果，或遮餘部緣恒非無，顯所待緣，非恒有性，故種於果非恒頓生。」

## 別類的子種

依生起說 1 本有種 又名本性住種 先天的——本能的  
2 新熏種 又名習所成種 後天的——學習的

依有無漏說 1 有漏種 三界六趣中受生的種子  
2 無漏種 對治道生起後——入見道時乃至阿羅漢與佛果位的出世種子

依色心說 1 內種 阿賴耶中的能生性——心法本源  
2 外種 谷麥等種子——色法本源

依三性說 善種 有漏  
惡種 無漏  
無記種 無漏

依變現說 共相種 能現起器世間的依報諸法  
不共相種 能現起有情世間的正報生命

有漏法種：1 名言種子，2 我執種子，3 有支種子

## 義七子種伽瑜

1 常法不能為因 1 刹那滅

2 無常法與他性後念為因 他性——2 果俱有

3 他性後念須已生未滅 後念——3 恒隨轉

4 必待餘緣 4 待眾緣

5 須成變異 5 性決定

6 與功能相應 6 引自果

7 必相稱相順

## 義六子種識唯

## C：種子的類別

至于種子的類別，在生起方面說，有本有種和新熏種，依有無漏說：有有漏種與無漏種；依三性說，有善種、惡種、無記種。若依色心方面說，則有內種和外種，如表：

6 引自果義：前性決定義是約三性方面說，現引自果是約色心二種說，即心法種唯能引生心法現行，色法種唯能引生色法現行，述記云：「謂于別色別心等果，各自引生，方名種子，非善等色種，生善等心果，可名種子，不應道理。」由此看來，一切法的產生是各從各自的自種而引生的，並不是一因能生一切果，這便除外道的一因能生多果——上帝能創造萬物，以及簡別小乘有部的主張色心互為緣義，疏鈔云：「彼宗（有部）由現在四蘊，能招未來色蘊作因緣性，由色蘊為因生餘四蘊，為因緣性也。」

以上種子的六義，是唯識論及攝論的說法，瑜伽論就因緣果三法比推論則有七義，現在把六義與七義互攝表列于下：

## D：種子的產生

阿賴耶識中所含藏的種子有無量無數，但約其類別不出乎上面所說的種種。宇宙萬有諸法的產生，通通都是導源于以上的種子，但這些種子，是怎樣產生的呢？是我們心識中本來具足的呢？抑或是後來由新熏習而成功的呢？關於這個問題，相當弘大，在一般唯識學者中有種種不同的說法，但概括論，不出以下三種：

1 本有派：這是護月論師的一派，主張種子是本來具有的。即是說，我們阿賴耶的無盡藏中，所含藏的一切有漏無漏善惡種子，通通都是法爾本然，原來具有，並不是因熏習而後有的，然則諸經論中為甚麼又說有能熏所熏呢？此派學者的解釋是：說能熏的法，熏習本有的種子使它增長成熟吧了，並不是因能熏法的熏習然後才有種子的產生，並且引了許多經論來證明種子本有的學說：

無盡意經：「一切有情，無始時來，有種種界，如惡義聚，法爾而有。」

阿毘達磨經：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」

瑜伽論：「諸種子體，無始時來，性雖本有，而由染淨，新所熏發。」

楞伽經等：「諸有情，本有五種姓別。」

瑜伽論：「地獄成就，三無漏根，是種非現？」

成唯識論：「一切種子皆本性有，不從新生，由熏力但可增長。」

護月論師根據以上的一類經論，所以說諸法的種子，無論是有漏或無漏，通通是本來具有，從來淨染諸法的熏習，不過只使本有的有漏無漏種增長吧了，並不因淨染諸法的熏習而另有新熏的種子的產生！

2 新熏派：這是難陀論師等一派，主張種子並非本有，而是後來互相熏習而有，不過這些能熏法及所熏法是無始有的，所以從無始以來就有這新熏的種子藏在賴耶中了。

多界經：「諸有情心，染淨諸法，所熏習故，無量種子之所積集。」

攝大乘論：「內種定有熏習，外種或有無。」又說：「併熏習淨法界等流正法而熏起。」

難陀論師根據以上諸文，所以他主張有漏無漏的種子，都是由染淨等法新熏而生的。

3 折衷派：這是護法論師，接受了本有和新熏的學說，因而成立一個調和派，主張諸法能生現行的種子有兩類，一是本有種，二是新熏種，因為本有與新熏都有著部分的理由，不容偏廢的，必須本有與新熏二者容合起來，才能完成因果的關係，例如本識中無始時來所攝藏的法爾能生一切法的功能差別——

本有種子，如果不經現行的新熏是不會生起的相反，新熏的種子如果沒有本有的根本作為熏習的根本，那末，也無法成功能為將來生現行果法的功能的新熏

而生的。

折衷派：這是護法論師，接受了本有和新熏的學說，因而成立一個調和派，主張諸法能生現行的種子有兩類，一是本有種，二是新熏種，因為本有與新熏都有著部分的理由，不容偏廢的，必須本有與新熏二者容合起來，才能完

成因果的關係，例如本識中無始時來所攝藏的法爾能生一切法的功能差別——

本有種子，如果不經現行的新熏是不會生起的相反，新熏的種子如果沒有本有的根本作為熏習的根本，那末，也無法成功能為將來生現行果法的功能的新熏

而生的。

折衷派：這是護法論師，接受了本有和新熏的學說，因而成立一個調和派，主張諸法能生現行的種子有兩類，一是本有種，二是新熏種，因為本有與新熏都有著部分的理由，不容偏廢的，必須本有與新熏二者容合起來，才能完

成因果的關係，例如本識中無始時來所攝藏的法爾能生一切法的功能差別——

本有種子，如果不經現行的新熏是不會生起的相反，新熏的種子如果沒有本有的根本作為熏習的根本，那末，也無法成功能為將來生現行果法的功能的新熏

種子，如多界經說：「諸有情心，染淨諸法，所熏習故，無量種子之所積集。」總之，在一般有情分上，都是本有，新熏兩種相倚相助生起現行的。這種說法是比較圓滿的，同時與心理學家的說法也極相吻合，如與佛士之心理學說：「飲食男女，我們不承認是本有（本有種），因為這種活動一部分是學習的，同時我們也不承認是習慣（新熏種），因為這種活動一部分是非學習的，每種活動皆有一種非學習的核心，但須由學習發展，這種活動有許多是機體的基本活動，由社會形成各種種異樣的模型。」又云：「我們對於每種動機，一面追尋出其非學習的心核，一面探求其所學習的影響。」這非學習的心核與學習的影響，就是唯識中所說的「本有種與新熏種」。要是說種子唯本有，沒有新熏的話，那麼，對於阿毘達磨經頌：「諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性」的賴耶與轉識互為因果的道理，和多界經等的聖教都發生相違的過失，相反，主張種子非本有唯是新熏而生，也有二種過失。第一、是有無漏無因緣的過失。譬如說，無漏現行，必須有無漏種子為生起現行的親因，若果說沒有本有的無漏種子的話，那麼，十六心見道，最初生起的無漏現行時，這該是無因而生了，因為這無漏一向未曾熏習。如述記立量云。

宗：汝初無漏應不得生

因：無因緣故

喻：如兔角等

假如說，十六心見道最初生起的無漏現行雖沒有本有的無漏種子為因，但有漏中的最勝之世第一法可以為他的生因。所以最初無漏法亦可以生起的，這樣說法也不對，因為有漏與無漏的性質剛剛相反的，怎樣以不同性質的東西作為生因呢？若說雖是相反亦可為因，那麼無漏種子也可以生起有漏的現行了。故述記量云：

宗：若有漏生無漏應無漏生有漏

因：有漏無漏得相生故

喻：如有漏善生於無漏

或有人說，就算無漏可以生有漏又有甚麼關係呢？那關係太大，問題也太嚴重了，因為如果無漏法可以生有漏，那麼，佛陀將來還可以變為眾生，這樣，佛果又有甚麼希有和寶貴呢？現在佛果的希有和寶貴，原因就是既獲無漏，永遠就不會漏落為眾生的可能，所以無漏是不能為有漏因的。那麼，有漏亦當然不能為無漏因了，這樣，如果沒有本有的種子為最初一念無漏的生因，不是與諸法從因生的道理相違嗎？同時，在諸聖教中，處處說有本有種子，現在偏說唯有新熏不是也與聖教相違麼？由此，我們知道本有派和新熏派的主張都各有毛病的。唯有護法論師的折衷派的主張，比較完整而健全，因為他主張新熏種子是

熏生，本有種子是熏增。攝論所說的「開熏習，開淨法介等流正法而熏記」，這能熏的有漏法，不過是一種增上緣吧了。所熏的却是本有的種子，本有的種子由于開等的熏習而增勝的，並不是由開等的熏習而新生，故述記云：「由現行有漏，及自因緣，所有無漏種，為增上緣，令其本有無漏種子，亦得增長，展轉增勝，即以此所增無漏勝種，後時正生出世之心，亦說無漏所增長種，名開熏習。」由此，我們知道阿賴識中所攝藏的一切種子的來源，一方面是本有的，一方面又是新熏的了！

## E：種子的熏習

佛教的學說，最注重因果的原理，而因果的重心却在于種子，種子的來源又在于熏習。因此，熏習無形中成為唯識學上的一種要義了，然而甚麼是熏習呢？述記解云：「熏者，發也，或由教也；習者生也，近也，數也，即發致果於本識內，令種子生，近令生長故。」

成唯識論：「如是能熏與所熏識，俱生俱滅熏習義成，令所熏中種子生長，如熏苣荳蔻故名熏習。」

攝大乘論：「復次，何等名為熏習？熏習是能詮，何為所詮？謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮，如苣荳蔻，中有華熏習，與華俱生俱滅，是諸苣荳蔻能生彼香因而生。」

世親釋云：「即依彼雜染諸法俱生俱滅，阿賴耶識有能生彼諸法因性，是名熏習。」

無性釋云：「謂此所熏與彼能熏同是生滅，因彼此有隨順能生所熏種類果法習氣。」

總之熏習的意義，就是能熏法與所熏法，俱時和合，同時發生活動的作用，由于能熏法的刺激所熏的法，使令未生的種子新生起來，那些本有的種子便會漸漸增長，不過，我們知道，能熏的法，必須是一種強有力量的，不但受他法的影響，反能影響他法的東西，所熏的法，則勢必是一種劣弱能力，永遠站在被動的地位，不但不能影響他法，反為他法的影響者，所以在成唯識論說能熏法與所熏法都各具四個條件：

## 一：所熏法的四個條件

1. 堅住性：堅住是指那些安定、穩固、不變壞、不流動的東西，換言之，所熏的法，必須要始終一類相續不斷，沒有變易的堅住性。不然，就沒有做所熏法的資格，這是簡別前七轉識，和他的心所法，以及色法，因為它們是轉變易動有間斷的。述記云：「遮七轉識，及彼心所，此中識言，攝心所故，即末那等皆名轉識，若許持種，初地見道無漏心時，應失一切有漏種子」。又云

「即遮根塵法處色等，生無色界色即無故；入滅定等心亦無故，名性不堅。」

2. 無記性：無記是一種中庸性，即是說受薰的法如果是善的必不能受惡薰，如果是惡的也不能受善薰，必須是一種非善非惡而且個性劣弱的中庸性質，然後才可以接受善法或惡法的薰習，例如極臭的大蒜，極香的梅檀，或極惡與至善的人，都不會接受他法的影響的。

3. 可薰性：即是說，必須具有受薰的可能性。這受薰的可能性必然是自在的，本有的，但不是堅密的常住的真實法，若其體是不自在，或是無實體的假法，或是其體性堅密的常住法，皆不能受薰，故述記云：「若非堅密，有體，自在，乃可受薰，初簡無為，次簡假法，後簡心所，此遮無為，假法，心所。」

4. 與能薰和合性：作為所薰之法，必須與能薰法同一時間，同一生滅，同一處所，而又不即不離，假如不是同一時間性，同在一身的處所中，那是不能受薰的，故述記云：「此遮他身許為可薰，及剎那前後不相應故，無和合義，故非所薰，異經部師前念之識薰後念類。」

由上四個條件看來，我們就知道所薰的法是阿賴耶識無礙了，因為諸法中，唯有阿賴耶的本身，才是一類相續不斷的堅住性，是中庸懦弱的不記性，是自在的，不假的，而又非堅密不可入的可薰性，同時更能與能薰諸法和合而轉，同時同處，因此，所薰之法並非前七轉識，不是色法，不是善惡有覆無記法，更不是心所法及無為法而是堅住的，無記的，可薰的，與能薰相應的阿賴耶識了！

## 二：能薰法的四個條件

這在攝論沒有說的，但在唯識論說能薰的法也必具四義：

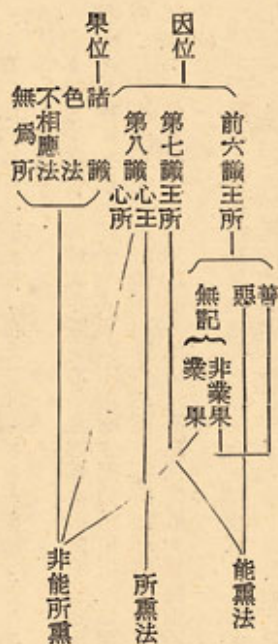
1. 有生滅性：能薰的法，要是生滅的，生滅的，剎那剎那不斷地轉移變更的，才有能薰的作用，才有所薰成的種子產生，例如谷麥等種子，必有生滅轉變的變化，才可由萌芽，開花，結實，這簡別那些常住不變，不生不滅的為無法。

2. 有勝作用：能薰之法，不但是生滅的，同時還要有特殊超勝的作用，勝有二：一是能勝勝用，是指前七轉識的心心所法，能緣慮第八識及所變現的境界。二是強盛勝用，這指心心所法的善惡有覆無記等性，它們有強盛勝用的強烈作用，其餘色法和異熟心，第六識中的業果無記心，第八識的無覆無記心心所，不相應的假法，或具能勝勝用，或具強盛勝用，或二者皆不具，所以不能為能薰法。

3. 有增減性：能薰法不但要有勝用，同時還要有增減的可能性，例如善法或惡法，在吾人的心識中和行動上，必然是有增有減的，當我們心識中與行為上善法增惡法減的時候，我們的生命就會漸漸地昇華，相反，惡法增善法減時，生命就會向下墜落，不斷地沉淪，直到成佛果法，惡法畢竟消失，善法已經圓滿，所以無增亦無減，在未成佛之前，七識的心心所法的善惡性是有增有減的而成為能薰性。

4. 與所薰和合性：此能薰的法，雖具備以上三個條件，最後還要與所薰的法，同一時間一處，相應和合，不相隔離，才有能薰的作用。

這樣看來，一切法中能具這四個條件的，唯有前七轉識及它的心心所法，因此能薰法該是前七轉識和它的心心所法了！表明于次：



## F：種子與本識

由于前七識為能薰，熏于第八阿賴耶，而阿賴耶一方面接受前七識現行諸法的薰習，另一方面又能將現行諸法所薰成的種子——生長諸法的功能差別，攝持于自己的無盡藏中作為未來諸法的生因。但，這攝持于阿賴耶中的諸法生因——種子，與阿賴耶究竟是一體呢？多體呢？瑜伽五十二說：「種子云何？非析諸行別有實物名為種子，亦非餘處；然即諸行如是種性如是等生如安布名為種子，亦名為果，果與種子不相離，若望過去諸行即此名果，若望未來諸法即此名種子，望彼諸法不可定說異不異相，猶如真如。」這是說種子因與所生的現行果法，來分別種子的一異。而攝大乘論却在不識與種子上來分別一異，如彼論說：「非彼種子有別實物，於此中住，亦非不異，」這是說種子以本識為體性，離本識外並非有另一實物的種子搬進阿賴耶去，同時本識與種子都是無記性的，所以就種子潛在阿賴耶中與本識渾然一味的方面說，種與識是非異的，但不識中可能有新薰的種子產生，這新薰的種子，是先無而後有的，而不識却是無始不有，還有不識中所有某一種能生性的種子，當它感果的功能完畢，或當對

治道生起時，它的功能便馬上消失的，而不識並沒有因對治道的生起而消逝，只轉為淨依吧了，所以種與識也不能說是一。但在唯識論則以體用因果二門分別一異，如論云：「此與本識（體用）及所生果（因果）不一不異，體用因果理應兩故。」這裡所說的體，是指第八識的自證分——自體，用，是指體上的功能作用——種子，在攝用為體論，則用不離體，八識是無記的，而種子亦屬無記故我與種非異。但在體用別論方面，識是無記的，但種子是由善惡無記等法的薰習而有，而種子亦能引生善惡無記三性諸法，所以種子可隨其能薰的因及所生之果通于三性，因此，種與識則「非一」了。這裡所說的因，就是種子，是能生諸法的親因，果，就是現行諸法，是種子所生之果，若「將因屬果」，這種子是現行果法的親因，果是種子親辦的自果，這樣，因果相順善的種子引生善的現行果法，惡的種子引生惡的現行果法，無記亦然，所以在種子望于所生的現行果法方面，種與識「非異」，若「因果別論」，則種子是潛伏在阿賴耶識中未生起現行的作用時，而現行果法，已經生起現行的相貌了，這樣，因不是果，果不是因，所以種子望于所生的果法，則種識非一了。如表：

體用門  
攝用歸體——非異——將因屬果

因果門

我們從體用門，可以知道種子望于本識體是非一非異，從因果門，可以知道種子望于所生的現行果法，是非一非異，總之，種子與本識是「非一非異」地更互為因；「譬如明燈，能炷生燒，同時更互，又如蘆束，互相依持，同時不倒，應觀此中更互為因道理亦爾，如阿賴耶識為雜染諸法因，雜染諸法亦為阿賴耶識因」。即是由阿賴耶識中的種子生起雜染諸法的現行，且同在一時間中，雜染諸法的現行，又薰成新的阿賴耶種子，如是本識與種子（轉識）更互為因，種子生現行，現行熏種子，生熏不已，於是宇宙萬物也就運動不息，而人類的生命也就生生不已了！

## G. 種子的假實

阿賴耶識中所攝持的種子，是有真實性的存在呢？抑是假立的呢？這在唯識論，清辨等一派主張種子是假立的，設法却主張種子是實有的，一般學者多取護法為正義，在攝大乘論說：「外內不明了，於二唯世俗勝義」，這裡所說的世俗與勝義，是指假有和實有，意思是說，內種是諸法的能生因，是實有的，外是依心識的變現而假立的，所以是假非實。

## 四、阿賴耶識的安立

阿賴耶識攝持一切法的種子，為宇宙人生的本體，這是大乘佛學所建立，也是大乘學者一致承認的。可是一般小乘學者，只知道有六識的境界，只要斷除六識上的粗顯我執，證得我空真如的解脫涅槃，就算是所作已辦，已經達到修學的終點了。此外，根本就不知道在六識外還有這個浩瀚廣博，聖凡共依的阿賴耶識存在，而佛陀向來也不會明顯地告訴他們，為甚麼呢？因為「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」。意思是說，這阿賴耶識的境界，是非常的深奧、幽微、潛隱的，既不是一般粗心浮氣的凡夫俗子之所能窮其底蘊，更不是那些不解法空的聲聞人所能通達、體會、和克服的。那麼，佛陀若果毫不考慮地對那些迷執不醒，癡實眾生的凡夫和聲聞述說阿賴耶的高深哲理的話，那末，後果的反應，勢必使他們益增我執的。因此，佛陀一向對於這唯識之理是秘而不宣的，也就因為小乘學者一向沒有接受過佛陀直接的啟示。現在，突然從大乘學者處聽說六識之外，另有一阿賴耶識為宇宙人生的本體，自然是加以反對和否認，甚而排斥大乘非佛法的了！因此，大乘學者不得不廣引種種理論來證明阿賴耶識確是佛說，以成立他們的阿賴耶識的本體論了！

在成唯識論以十理為證，如頌曰：「持種異熱心，趣生有受識，生死緣依食，滅定心染淨。」

1. 持種：在普通的經典中說，心是集起義，因為它能集聚一切雜染清淨的種子，更能攝持這些種子使其不失不壞而生起諸法現行的作用。可以說，這個心就是統攝一切諸法的總體，而這個心就是指阿賴耶識，除了阿賴耶之外，更找不出另一個具有如是作用的心。如果沒有這個阿賴耶，經典上所說的心，就應不能成立。

2. 異熱心：就是指感受熱報果體的心，這心就是阿賴耶，由于阿賴耶識中印烙着過去生活行為的種種習慣——善惡種子，漸漸變易而成熱，才有三界五趣等情性的總報果體——生命，如果否認阿賴耶的存在，那異熱心就不能成功，而我們的生命又將生從何來呢？

3. 趣生：未斷煩惱，未了生死的眾生，必然要循着他的善惡行為所積習成的業種功能到三界五趣等地受生的，即是說，人生死後並不是如燈燄的熄滅，而是在命終時要隨着他善惡業的勢力飄流三界，或昇或沉，到五趣四生中去開始另一個新生的，這叫做趣生；但趣生的主體，就是阿賴耶，所謂：「去後來先作主翁」。假如沒有阿賴耶，我們趣生就失去主體，而另一個新生命的開始，也就不能成功的。

4. 有受：受是執受，執受甚麼呢？攝論說：「執受一切有色根故，一切自體取所依故，所以者何？有色諸根，由此執受，無有失壞，盡壽隨轉。」一個

人死了，前六識宣告停頓了，他的遺體馬上就要發生變化、膨脹、腐朽、而崩壞，可是一個個人未死以前，在悶絕或熟睡的時候，前六識也會宣告停頓的，爲甚麼他的軀體不馬上腐朽呢？這完全在於有阿賴耶識執持的關係，有情生命的活動，能够在第一期壽命繼續存着，並且能引起覺受，雖有時悶絕或熟睡亦不會變壞的主要因素，就是有阿賴耶識的執受，而死人的阿賴耶已經離開了他的軀體，所以要崩壞了。如果沒有阿賴耶，我們的生命就沒有執受，既沒有執受，豈不等如死人嗎？然則，我們的生命爲甚麼不發生變化，甚而崩壞呢？由此可以證明，確有阿賴耶在執受我們的色根了，故唯識論云：「如契經說：『有色根身，是所執受，若無此識，彼能執受，不應有故，謂五色根身及根依處，唯在此世是有執受，彼定由有能執受心，唯異熱心，先業所引，非普染等，一類能獨，相續執受，有色根身。』」

5. 識：我們由過去業力所招感的生命，所以能够活潑地生存，唯一的力就是壽煖識三大成分在支持，而且在三大成分中居于首要地位的就是識，因爲人體的煖氣必須識的攝持，然後纔能延續我們的壽命。如果沒有識，就要壽終正寢，軀體冰冷了，然還能持煖氣之識，必須要一類相續無間的，那當然是阿賴耶識了。

6. 生死：當有情生命垂危，將要轉趣他生的時候，前七轉識漸漸先後滅離，到了住於散心最後臨終的一念，還有一個總報識，這個總報識就是阿賴耶，如沒有阿賴耶，那末，死時該沒有總報識作爲「去後來先的主翁」了！

7. 緣：有情生命的緣起，是無明緣行，行緣識，識緣名色，行是身語意的行爲，衆生由于無明的障蔽本靈而有種種不軌的三業行爲，因此而招來生死的苦果，但當人身最初投胎時，在母胎中尚未完成人的典型的肉體中——羯羅藍中，是有着一個理性的精神作用的，這精神作用是甚麼呢？那就是阿賴耶識，再由此識——精神作用與羯羅藍的肉體互相依持，彼此不分——肉體內有精神，精神又能統攝于肉體，如是成爲名色，由于這名色的精神與肉體互相交融地在母胎中漸漸增長發育而達到六根分明，人相具足，呱呱墮地這就是另一小新生命的開始。但在入胎、住胎、出胎的一段過程中，所有的精神作用都是第八識，因爲在胎位中還沒有前六識的轉起，如果沒有阿賴耶，那末在母胎中的胎兒，該只有肉體而沒有靈魂了，事實上却不然，因此，知道確有第八阿賴耶識的存在！

8. 依食：告子說：「食色性也」，對的，人類不能沒有飲食的滋養，否則生命就不能維持，所以佛說有情于四食住。不過，食並不限于物質的形色的段食或觸，凡是對於生命有維持與滋養的功能的東西都可名食，阿賴耶識對於人類生命有特殊的維持功能，由于它執持我們的身命才不致于崩潰，所以名它爲

識食，如果沒有阿賴耶識，那麼識食怎可以成立呢？

9. 滅定心：入滅盡定的聖者，當他們住于定中時，他的身語心行通通停頓，伏滅不行了，但他的壽煖尚存，根身不壞，這就是阿賴耶識執持的功能，如果沒有阿賴耶，入滅盡定的聖者，應該沒有不離身的識啊！

10. 染淨：世間一切染淨依正因果，俱皆唯心所造，唯識所變，由心清淨故，則有清淨淨，國土也清淨。反之，如心雜染，污穢不淨，那不但正報的有情不淨，即依報的國土也是污穢不堪的。這個染淨的心，就是阿賴耶識所含藏的染淨種子，如果沒有阿賴耶識，誰來攝持這些染淨種子，使它們變現依正莊嚴，或依正穢惡的世界呢？

綜上十種理由，就足以證明在大識之外，另有一阿賴耶識的存在了。此外，在攝大乘論中，也以三雜染、二清淨來證明，如果沒有阿賴耶識，三雜染二清淨就不得成立，現在之所以有三雜染二清淨等複雜現象呈現於世間，就是因爲有第八阿賴耶爲一切法總報依體，然何謂三雜染、二清淨，這裡略而不談了。

## 丁、結 論

根據以上從各方面研究的結果，我們知道宇宙間種種光怪陸離的現象，人與人間種種差別的懸殊，通通都是阿賴耶識中所含藏的善、惡、染、淨的種子而變現的，所以阿賴耶識是開創宇宙的最高機構，是有情生命的最高主體，如果說佛教是探討宇宙人生的本體的精深哲學的話，那麼宇宙人生的本體，應該建立在阿賴耶識上，換句話說，阿賴耶識，就是宇宙人生的本體，因爲阿賴耶識的內容，含藏着構造宇宙人生的本質與功能，由于他特殊的功能——種子的作用，而變現宇宙人生一切複雜的現象，至於它怎樣變現諸法，怎樣成功宇宙人生？這些問題是很繁雜而瑣碎的，現限于篇幅不想再寫下去了，同時，我覺得本文論題的中心，是在闡明宇宙人生的本體，本體既明，自然可以告一段落，無須再涉論及「宇宙人生的構造」問題。

總之，我們研究到這裡，對於宇宙人生的本質，原理和因素，都得到一個圓滿的解答了，宇宙是誰創造的？是一切有情內在心靈——阿賴耶識創造的，人生是從何而來的？是從阿賴耶識中一切業種子而來，誰在主宰宇宙？是阿賴耶識內種的功能。誰在支配人生，也是阿賴耶識的業種子？宇宙之所以有染淨美醜之懸殊，人生之所以有富貴苦樂的分野，完全是在乎阿賴耶識內種子的善惡與染淨的關係，假如我們能够肅清阿賴耶識內一切雜染的惡種子，積極播種清淨而善美的種子的話，那麼，我們的宇宙，將會變爲眞善美化的宇宙，我們的人生，亦將變爲眞善美化的衆生。

按：本文已於去年九卷九期刊出二節，但後因作者有另一長篇稿交本刊發表，故將此文暫停，現該一長文已刊完，本期再將前未刊完的續稿，一次刊出，希望讀者注意。

# 佛教的眞精神

· 龔 燮 ·



## 前言

如今在二十世紀六十年代的枝子潮流裡，宗教在精神上會佔有重要的地位。既然人們不能抹煞精神是科學動力的事實，當然精神的建立也離不開信仰的範疇。談到信仰：除了我國獨有的三民主義的信仰外，世界各國（鐵幕國家例外）也各有其宗教信仰。

全世界的宗教包括有儒教、道教、佛教、伊斯蘭（回）教、猶太教及基督教（包括天主教、新教、東正教）……等。正因為宗教沒有國度的界限，所以任何一種宗教可以自由地到任何一個國家去發展，任何一個國家的國民也可以自由地選擇一種宗教來信仰的，因此，在各民主國家的憲法裡明文規定有「宗教信仰自由」。

我國的宗教有儒、釋、道三教，雖然佛教的發源於外國（古代迦毗羅國，即現代印度），但流傳我國已有千餘年的悠久歷史。正因為佛教的精神相對於我國的儒道二教，所以在我國民間實有「根深蒂固」的潛力。近百年來，有自詡為「迎合時代」的宗教，不論其教義，其精神，甚至於成功如何，但其傳教方式往往使人不敢恭維；除了他們傳教士用口頭上攻訐佛教為「迷信」，而且在刊物上

標語上的文字及漫畫對佛教加以侮辱和譏諷。像類似的傳教方式，如果今天主耶穌復活在世上，或是教徒尊之為「神」的話，豈不指責自己信徒為「荒唐」嗎？因為耶穌將要釘死在十字架以前，曾作「無言反抗」的「忍」，如今其信徒們為傳教而「出口傷人」，實使主耶穌要吹鬚子瞪眼睛大嘆「孰不可忍」了。因此，宗教傳教方式其作風相等於「專制極權」，這也就是武斷地說：人類只能信主耶穌，不可以信「迷信」的佛教。

耶穌攻訐佛教的理由，除了譏諷佛教為「迷信」而外，主要還是指控為「不合時代需要」，「沒有新的精神」，鑒此，筆者謹以客觀的立場，在拙作裡指出佛教「眞精神」的所在；敬希佛教先進予以斧正。

## 一、包羅萬象的佛學

如果佛教不合時代的需要的話，那麼佛學即迎合任何時代，佛教的教義也能適合任何時代的需要。我們先提到佛學：除了我國的儒學、道學可以與之比較外，是任何宗教的學問無可比擬的。佛學裡不僅包括了宇宙觀，而且包括了人生觀，佛學的綜合是「心物合一」的；其中廣泛的包括有天文、地質、政治、經濟、軍事、法律、衛生、生理……等應有盡有的學問，也能夠切合科學的需要；誠如國

父在遺教裡曾經指出：「佛學能補科學之偏，佛學是救世之仁，佛學可以輔法律之不足。」由此足證佛學的深奧淵博，就連近代科學（單純的）亦望塵莫及的。佛學內容在這裡只能提到一點原則上的，詳盡的內容因篇幅所限，以後如有機會再為分項論述。

再談到宗教，不管是天主教，也不管是基督教，傳教的根據總是離不開約兩英寸厚的「聖經」，筆者雖然與耶穌是「隔教」，但對耶穌教人統稱為「聖經」，但對耶穌教人統稱為「聖經」，也翻了數篇，其中什麼「馬可福音」、「路加福音」、「猶太福音」、「約翰福音」……等等的福音書，只是提到各階段、各時代耶穌的發展，並未包括有哲學或科學的線索（除聖經以外，或許耶穌還有別的參考資料？願耶穌教徒可以借給筆者一讀），更談不上當作一種學問來研究，只能比作剛入佛門子弟僅僅懂得「阿彌陀佛」是一樣的道理。

## 二、佛教的積極精神

佛教的學問既非空洞而無內容，而且佛教的精神也是積極的；其中般若、慈悲、精進，也就是三達德的智、仁、勇、其精神的飽和點也就是「無我」及「誠」。這種精神不僅總統經常在訓區裡勉勵國人力行，而全徒

世界各民主國家之間的相處也必須有「誠」的精神，才能夠「推誠相見」，才能夠互助合作，才能有力消滅國際共產黨徒。

其次再說到般若的智、慈悲的仁、精進的勇，也就是我們目前反攻復國前夕的迫切需要，如果我們全國上下能發揚「無我」（即「犧牲小我」「完成大我」）的精神，相信足以能改造社會風氣，足以能增加反攻勝利無比的潛力，也為我們復興國必成奠定了最捷徑的道路。

從耶穌的始祖——耶穌創教迄今，也有一千五百餘年的歷史了，但從耶穌本人的精神來衡量，在他釘死在十字架殉難的情形來看，僅作「默默無言的消極反抗」，充其量亦不過算是「殉教英雄」而已，相等於「民族英雄」。然而，其作用遠不及我國歷代民族英雄，其精神更不及儒、釋、道三教來得積極；像孔子、如來、老子們的精神，能够引證根據和事實，並非用「神話」可以曲解的。

## 三、重整佛教的精神

儘管耶穌教從外表看來，是站在優勢的地位，但其信徒有虔誠信仰者最多不超出十分四，其中十分之六多少帶有一點勉強性，遠不及「佛」字已烙印在人們的心底來得穩固，如果多半信徒不看在「救濟品」「留洋」的份上，恐怕每逢禮拜也不會有那末多的聽道者吧？其次再談到目前我們的佛教，似乎缺乏蓬勃的朝氣，從外表看來遠不如耶穌名字來得響亮，原因究竟在什麼地方呢？第一、大陸佛教且與本省佛教徒聯繫不夠密切，以致

# 去國詩禪摘抄

半癡

## 初觀尼亞加拉河瀑

一九五〇年五月



昔年記別黃菓樹。晶簾不

拾三返顧。今日尼加河上來。重山遠壑先驚雷。輕車曲折窮林路。堂堂匹練全橫開。目眩神搖口大叫。雄奇欲攝詩筆小。銀河倒瀉萬馬騰。水霧昏濛壓飛鳥。虹彩踴躍蟠霧中。一道二道看不了。疑是天妃擲錦幘。仰空八駿追風杳。試探河牀電掣梯。寸軀瞬息千仞底。豁然始從隘口出。逼視滔天勢莫擬。辨舌擎空欲攫人。口角饒涎紛洩齒。腥淋潑頂足迷途。同遊警我復何之。前行即是蛟龍窟。先生未可輕娛嬉。老說大患爲有身。孔說知命應思危。紛紜是非將誰歸。荆妻付護情難違。從君去去渡吾杯。胸中水鏡無纖埃。

## 重觀尼亞加拉河瀑

一九五〇年七月

尼河夜色真奇絕。銀花萬朵照崩雪。虹飛電閃走雷驚。神鯨怒搏千崖折。西來風雲日日惡。觀此恍如原子彈爆發頃刻面臨地球滅。失笑請勞成妄覺。參禪未使狂心歇。況遊異域古所悲。歸歎。歸歎。與兒驅車踏破蟻行列。乘風直向青天月。

## 三觀尼亞加拉河瀑

一九五一年七月

南海風多鬼夜泣。神山渡葦潮頭立。蹣跚仙子駕雲來。招手銀河鬢鬢濕。嫣然一笑語從容。遙指來經千萬峯。摩肩盪槩不知遠。乍聞雷喧水噴旬然直入馮夷宮。冰簾晶柱共一色。龍壺起舞呼蒼龍。大鵬奮翅

怒擊不得下。紛紛墜羽揚天風。噫吁嚱。誰云此物世之雄。安得壯士乘時爲我挽強弓。

## 四觀尼亞加拉河瀑

在加拿大境地下石室內。飛瀑從頭頂直瀉而下。障蔽天日。有如東坡所言。雷轟電散，未易名狀。大略如項羽破章邯時。與外觀景象大異矣。絕句讀之。時一九五四年五月。

讀詠吟篇第四回。雷生海底費疑猜。水城萬仞神龍窟。真本華嚴覓取來。

## 五遊尼河

一九五五年七月二日下午三時。結伴携酒駛車登輪。泛安大略湖入尼亞加拉河至星斯敦。驅車登陸。備遊瀑布公園地區。此予觀瀑之第五次。但取水道往爲首次。輪行湖中二小時。入尼河後行半小時。美加兩國以此河中流爲界。閑眺兩岸。頗具富春桐江景色。不覺惘然久之。爰書長句。示同遊諸君。

一瓢濁酒取朱顏。快艇輕車任去還。散髮已忘非我土。濯纓便覺別人間。時違骨肉長離索。跡遠朋交絕苦甘。聊借斜陽煙水色。依稀風景認江南。

## 六觀尼亞加拉河瀑贈任公

一九五八年五月

銀河瀉九天。遊觀今六續。鬢髮苦添霜。春草笑迴綠。陵谷變前經。花鳥看却熟。百里馳不疲。奔輪各生足。任子賢達士。款款話衷曲。分符意氣揚。勝倭出西蜀。豈知重洋外。夢中看沉陸。起義拒調言。撤館去羈束。流落黃金國。易覓五斗粟。未即憂途窮。且獲飲酒肉。安此長兒童。

使各佛教團體不能發揮集體的力量。第二、弘揚佛法的場所未能普遍，尤其荒僻農村很少有人前往開揚佛教。第三、佛教宣傳力量薄弱，各種刊物未能免費散發。第四、疏忽吸收青年佛教徒，而使之缺乏青春的恩氣。第五、佛教的教育，慈善機構未能普遍設立。第六、與各級政府及地方配合及聯繫不夠密切，致缺乏支持的力量。第七、少數佛教徒不守清規，違法亂紀，致遭社會人士的鄙視。第八、多數廟宇僅供遊覽、拜拜之需，未能切實作弘法之用。

以上所述不過是顯著的缺點，希望在臺灣的全體佛教信徒能够針對以上的缺失，加以努力改進，重新發揚我佛教「護法護國」「大慈大悲，救苦救難」的精神，每一位佛教徒也惟有本着這種精神，先求個人力行，然後推己及人，使我佛教的精神得以重整。

## 結 論

總之，佛教是和我國固有文化打成一片的大教，現在既已進入「停滯不前」的狀態，是我們現有佛教徒未能確切負起責任的關係，也是我們所有佛教徒一時的疏忽。如果我們不及時重整佛教的精神，如果不積極提倡佛學，即使沒有外來的宗教相抗衡，亦難免有遭時代湮沒之虞。因此，我們必須恪遵總統「實踐力行」的昭示，把佛學配合當代學術研究，把佛法配合科學運用，把佛事配合國策實施，使之佛教對政府、對社會有顯著的貢獻，惟有如此，才能使佛教實行於全國及弘揚於世界；惟有如此，我們才不愧爲佛教的信徒。

農曆二月二十四日於桃園軍次

寧論榮與辱。但愁鴻雁至。哀音傳火獄。身魂盡刑餘。萬夫同一哭。我聞增慘傷。家書早怕讀。賞眺亦何心。注目失飛瀑。

### 日本京都平安神社櫻花半謝

殘粉凄光照客衣。金闌好夢祇今微。儘教愛日承培植。還恐開時惹是非。獨艷却愁春不住。共榮偏與願相違。風前賦汝傷懷抱。揮手蓬山送雁歸。

### 太平洋舟夜

去國何曾有預謀。收身不住便閒遊。未同避寇趨三峽。聊借尋詩過五洲。館舍昔酬多士望。田園今繫老親憂。幾年世變昏天地。一夕迴腸恐白頭。華燈人靜烟船樓。長夜低昂聽拍浮。鬱怒魚龍潛水國。亂飛星斗壓艤收。支離大塊終行脚。渾噩蒼生看借頭。注面海瀉如細雨。繞欄何事不歸休。

### 過舊金山金門橋

天空海濶自由魂。雲白風清笑語溫。飛鳥列行三十里。迎人一直過金門。

### 二哀詩有序

二哀詩，為江家眉（瑞仲）家球（貫先）二師作。抗日後期，瑞由浙被調入川，球贈之詩云：似願成行吾與汝，後先機被入渝州。又云：不同大被三年渴，纔得聯床一夕甜。蓋喜如子瞻子由之得重聚。予有市樓在渝，臨長江之面，二師先後入居之，榜曰望龍江樓。予時營商奔走各地，偶一至，輒共作詩酒之會。及抗戰勝利，皆東歸。予居滬，二師辭官分寓蘇杭，予倡議合刊抗戰期中各所作詩，題名願後合鈔，留一時之鴻爪。未三年，政局劇變，予出國，瑞住杭，日惟閉戶狂吟。不久聞被執入獄矣！球則離蘇北上學習。旋且作新官。不久，聞病逝矣！嗚呼！三界無安，無常迅速，證於二師之死生苦厄，益知佛言之不虛。則予詩之作，又豈

僅為二師誌哀而已哉！

文章期載道。強項效韓公。唯聞群倫變。寧知盡室空。稽康收待戮。開被判死刑。經刑二年。阮藉泣真窮。忍賦隨陽雁。承恩有不同。哀瑞師。

叔子既相失。探薇更無山。易服老從學。探珠日未閒。剩餘薪火盡。解脫骨骸還。用揚徽。淨垢何從覓。魂來淚勿漣。哀球師。

### 宋宇涵夫人畫巫峽啼猿圖題三絕句有序

宇涵伉儷自美來。言居阿根延時。畫家張大千有猿四頭。寄養於其寓中數月。且暮飽聽猿啼。頗難受。實則猿在高興時方啼。而人聞其聲則極感酸楚。予乃知杜甫之聽猿實下三聲淚。及風急天高猿鳴哀。與李白之向晚猩猩啼。空悲遠遊子諸詩。都因未親與猿為侶。故對於猿啼之悲喜。只備憑聽覺依據人類之發聲推斷。以致鑄成大錯。若李杜二公得聞此說。亦必徒

## 梅

### 一泉

沉默而溫良的梅，  
像是  
孤高遁世底美人。  
因此，  
她給人有：  
淡雅，寧靜，別緻。  
她的驕傲，  
從不遷就她們姐妹。  
她憔悴，  
令人胆却！  
沉默而溫良的梅，  
像是  
孤高遁世底美人。  
因此，  
她給人有：  
淡雅，寧靜，別緻。  
她的驕傲，  
從不遷就她們姐妹。  
她憔悴，  
令人胆却！

呼負負矣。宇涵夫人固擅丹青。因求畫巫峽啼猿圖。以易予作詩為條件。圖成。遂書此三絕句奉獻。

聞道啼猿故國悲。飄零又是十年時。蕭森楓樹堂前見。條件從君獻詠詩。

耳畔聞聲莫用悲。峽猿高興自鳴時。丹林坐愛如花艷。合與驅車入覓詩。

甫也巫山枉苦悲。吟猿寫意到今時。返聞識取誰欺得。祭可曾傳無字詩。

杜有句云：「余亦爾祭可，身猶爾祭可」。因知杜亦

### 自加京往遊飛利浦湖道中口占

野曠天字清。好山快心目。百里道苦短。驅車那忍速。

### 加京大雪訪范道瞻

櫻芋爐紅雪滿天。危樓香火倍欣然。詩禪應徧三千界。何止峩眉見月圓。

我在散步中，無意  
踢到一件東西，檢起來  
一看，一顆完整的卵形  
石子。使我想到了許多  
事！  
我曾在山頂上、河  
谷旁、大街上小  
路中看到許多的  
石子，它們本在  
荒涼的山谷中或  
河旁安靜的過日  
子，經過了許多  
時間，風的磨擦  
大的石塊分碎成石子，  
又不知經過了多少日子，  
一群工人把他們裝上  
了貨車，運到了都市，  
小的拿去鋪路面，大的

## 石

## 子

我如果是一顆石子，  
我就要做一塊都市內有  
用的石子，粉身碎骨在  
所不辭，只要能為大家  
服務，那樣的犧牲是光  
榮的，是有代價的，不  
願隱居深山，雖千百  
年後力能安存，但沒有貢  
獻的生存不如光榮的死  
去。因為這樣才合於佛教  
出世而又入世的精神。  
女師附  
小六義  
葉公杼

# 菲律賓佛誕記實

——靜子——



印度古代石窟裡的石像和壁畫，約一小時半放完。傳略的序幕，從佛母摩耶夫人夢白象入胎，藍毗尼園降生，以及未出家前的宮庭生活，出家的動機，逾城夜出，刻苦修行，降魔悟道，說法、涅槃、結果……：攝製逼真，人物栩栩如生；所以當高文顯居士一一介紹片中的意義，觀衆都一聲不響地傾聽與欣賞。

佛誕那天的上午十時，各寺院的代表，僑領、善信，……：聚集在祇市信願寺的大殿，儀式開始，司儀呂良式居士高呼唱讚，上供；繼由主席性願

我們爲了慶祝佛陀的聖誕，在這一象徵了慈愛、自由、平等的大日子裡，菲島的佛弟子們作了一個盛大的慶祝。日來雖然菲島的雨季，但是參加慶祝的人們仍舊擠滿了祇市的信願寺。我們向泰國駐菲大使館借來佛傳的影片；泰國大使私人攝製該國慶祝佛誕二千五百年的五彩影片，內中的各種花草，都是以世尊的故事爲題材，燈光燦爛，既雄偉，又雅緻；此外還有卡通影片及菲華聯誼會音樂團主持的遊藝晚會節目。

佛誕前夕的晚上，首先放映釋尊一代略傳，那一種別開生面的藝術背景，是以每一個人的心扉！

遊藝的節目很多，如蔡連連、蔡盈盈、蔡美三姊妹的鋼琴獨唱，口琴獨唱的那種歌聲的清婉，技巧的純熟，那又雄壯又纏綿的琴聲，博得在場觀衆的一致讚美。

施和平同學的魔術表演：有方筒出彩、原子飛碟、神接鐵絲、拆箱還鴿、危臥刀鋒等精彩節目。真有神出鬼沒的工夫，最後變了很多糖果給臺下的觀衆，孩子們爭先恐後的搶奪，笑聲呼喚聲，熱鬧非常。

繼請我國駐菲大使館王參事演講，他談及佛教的慈悲和儒家的「仁」「恕」精神的融會；並介紹自由祖國臺灣佛教的發展，去年我國佛教代表團到泰國參觀極受彼國歡迎的情形，他更強調宗教是輔助國家社會的，勉勵佛徒們要站在同一的陣線反共抗俄，……最後，他代表我駐菲大使館恭祝佛教發揚光大！

僑領蔡文華先生演講，他關注提倡佛化家庭的重要，更勉勵信佛要以反共抗俄爲重心，最後希望大家深切的信佛，深切的爲國爲民打倒共匪……：這時，全場的信衆都爲之感動，好像半空中在呼叫，信佛不忘救國！救國不忘打倒共匪的聲響繞在每一個人的心扉！

老法師致詞，略爲闡明紀念佛誕的意義；並講解「三智」勉諸信衆，指示信衆們要親證一番，契悟一番的工夫，……：言詞懇切，聽者感動。繼由蔡孝媛居士演講，略談佛化青年的重要，語意深長，耐人尋味。

下午七時遊藝晚會開始。初由司儀陳友仁居士高呼奏樂開幕，主席周冰心居士致詞；周冰心居士是菲島一位負有盛名的老教育家，歷任菲島最高僑校要職，他說出佛教弘化的缺憾，欣慰今日遊藝晚會的舉辦，並勉勵教徒們要多爲法而努力，社會人士才不致誤認佛教只是老人的佛教；他更明確舉出家、學校、團體要協同一致的來佛化青年，並說健全佛教青年的思想，才有挽救世道人心的希望。

謝冰慧和施法依小姐領導的古裝舞——萬壽無疆，雖然只是五六歲大的小朋友表演，但實劍滴滴落落，舞姿活潑純熟，歌聲清美，也贏得觀衆們的一致好評。

還有李淑香小姐的「南音」獨唱；南音是閩南人最喜愛的一種音樂，尤其來自祖國的老太太，對此特別「知音」，甚至臺上唱什麼，她們都曉得跟着唱的那麼嫻熟，所以當李小姐已唱了多支，而老太太們還是神往不倦。

還有古箏獨奏與口琴二重，六重唱和種種的不同合唱等節目，都極受觀衆的讚譽，這一晚會的場面，真可謂是盛況空前。

## 第十卷六期收支報告

| 收入部份   |          |
|--------|----------|
| 一、董事費  | 一〇〇、〇〇   |
| 一、讀者捐助 | 八一〇、〇〇   |
| 一、廣告費  | 二〇〇、〇〇   |
| 一、訂售刊費 | 一、五四二、〇〇 |
| 一、上期結存 | 七六七、九四   |
| 共收     | 三、四一九、九四 |
| 支出部份   |          |
| 一、印刷費  | 一、四〇〇、〇〇 |
| 一、鉅版費  | 四〇〇、〇〇   |
| 一、郵資費  | 二〇〇、〇〇   |
| 一、郵資雜費 | 二五五、一〇   |
| 共支     | 一、八九五、一〇 |
| 結存     | 一、五二四、八四 |

## 茲承

一、董事：張月珠捐貳百元、蔡觀依、李觀怡各捐二十五元、李啓明、洪寬裕各捐壹百元

二、讀者：李本慈、劉董連琴各捐壹百元、瑞妙法師助五百元。

特此鳴謝

人生雜誌社啓

# 澄觀

## 全書目次

- 一、華嚴關主談華嚴
  - 二、四祖澄觀集大成
  - 三、壯遊名山訪名師
  - 四、華嚴大寺造新疏
  - 五、狂僧被憐憐嚴寺
  - 六、帝王之師名士友
  - 七、著述行狀兩可矜
- 本文為作者編著之歷代高僧故事第二輯中十冊之一，經編者商承中國佛教文化教育委員會及作者之同意，提前分期發表於次。

## 一、華嚴關主談華嚴

華嚴關外鎮青山，路轉峯迴變復巒；  
泉急流將花瓣去，鳥啼啼得市聲還。  
今生豈足了生死！出世幾曾離世間？  
易作登壇獅子吼，梵音高唱覺塵間。

這一首七言律詩，是著者於民國四十六年六月間，在臺灣新北投居士林，訪問正在閉關三年的華嚴關主，我們談得很投機；而且各自覺得：所談的多是悟道語；因此，我返回臺北以後，便做了這首詩贈給他——華嚴關主。

華嚴關主是一位青年和尚——釋妙然，大概不過三十五六歲的人，可是他的僧臘，却已經二十多年了。在這二十多年的長時間裡，他讀的是佛書，聽的是法語，修的是道行，現在，又在那兒閉關（讀大藏經）。所以，他在佛學方面的造詣，是相當深厚的；將來的學行，定有圓滿弘通的一天！

在我作第二次訪問的那天下午——是一個整下午，我們談話的時間，確是相當的長久。後面，便是我們談華嚴宗和華嚴宗四代祖清涼國師——澄觀的片段紀錄：

我問華嚴關主說：『你的閉關，

爲甚麼叫作華嚴關？而不叫作其他的關呢？』  
他微笑的問我：『我閉關，是著重在經藏部份的華嚴經。』  
他接著又說：『因此，爲着紀念這次的閉關，所以就叫作華嚴關。而且，一個人的精力，終究是有限的，在同一時間內，我不想泛泛全藏，使得精力分散，反而毫無心得。我向來就認爲精力集中，是修行治學的不二法門。』

我聽了他這段說話，便幽默的笑著說：『華嚴經是大乘經典中的第一部，那末，你這個華嚴關，也就是天下第一關了。』  
『呵！佛教根據佛經而成立的宗派，實在很多；正和其他宗教也有很多的宗派是一樣的。華嚴經確是佛陀最初說的佛經，但是我這個華嚴關，却不是天下第一關呢。』華嚴關主也幽默的問我：『那末，誰是第一關呢？』我問著說。

## 彭楚珩

『那就要追溯到華嚴經的開始，以及華嚴宗的原委了。』  
『好極了！我就最喜歡聽這樣的掌故。』  
『這不是三言兩語，所能說得完的。』

『你可以慢慢的提綱挈領的講著，我也可以靜靜的逐段逐句的聽著，並且把它紀錄下來，還可以印成一本小冊子，以公諸同好。』  
華嚴關主當時聽了我的說話，而且也接受了我的要求，他便有系統的講著華嚴經、華嚴宗，以及華嚴宗大成的清涼國師——澄觀的生平。

他說：『華嚴經這部佛經，是釋迦牟尼佛分在七處地方，九次集會而講完的。』  
我說：『七處地方和九次集會，你能夠說個大概吧？』  
他答應了，便歷歷如數家珍的說著：

第一次的集會：是在菩提場，由普賢菩薩擔任那次集會的主席，講了六品經文，總共是十一卷。所講的內容：是說明佛果依正二報的莊嚴，以激發聽衆的信仰。

第二次的集會：是在普光明殿，由文殊菩薩擔任主席，這次也說了六品經文，却只有四卷，講的是十信法門。

第三次的集會：是在忉利天宮，由法華菩薩擔任主席，說的是十住法門，計有六品經文，勸成四卷。

第四次的集會：是在夜摩天宮，擔任大會主席的是：功德林菩薩，說了四品三卷經文，其內容是十行法門。

第五次在兜率天宮，金剛薩埵菩薩作主席，說經三品，共計是十二卷，內容是十迴向法。

第六次的集會：是在他化天宮舉行的，由金剛藏菩薩擔任主席，這次講的是十地法門；雖然只有一品，却包括了六卷的卷帙。

第七次又是在普光明殿，由佛陀自己主席，這回說的是妙覺法門，總共是十一品十三卷。

第八次還是在普光明殿講的，由普賢菩薩擔任主席，專門講的離世間法，却講得很多，一品就有七卷。

第九次是在逝多林集會的，普賢菩薩擔任主席，都是講的果證法門，以普賢菩薩的五十參，參禮五十三位善知識，爲逐步實踐的榜樣。

『一部華嚴經，就是在七個地方，九次集會的講演，難怪它的內容，是那樣的精深博大。』當華嚴關主說完七處九會的大概以後，我補了這樣的一句話說：

『僅僅拿精深博大四字來形容它，還是不夠的；最好是以『因眼果海，果徹因源，事無不盡，理無不彰』四句話來形容才夠勁；而且，這不但是後世形容華嚴經內容的慣用語。』

當我聽到這裡，便又問著說：『華嚴經經文是這樣博大，爲甚麼到龍樹菩薩才出現呢？龍樹比佛陀後出世約六百年，這個公案，我是相當懷疑的。』

『是的，懷疑正是研究和考證的開始，這段故事，不僅是你懷疑，就是歷代的佛教徒，懷疑的正大有人在。但是，華嚴經內容的圓融無礙境界，却是沒有人懷疑過。』華嚴關主把華嚴經的內容，以及它出世的史實，分開來答復我的疑問；這也正是研究歷史的方法之一。於是我追問說：

「既然有人懷疑，就得有個辦法來解答它」。

「是的，是有辦法的，不過古人述古事，大都是托之於神話。譬如我國開天闢地的神話，三皇五帝的傳奇，歐洲上帝創世紀等等，都是由口傳而後想寫進進化的程序，大致是由混沌而有天地，再生出萬物和人類；這也正是說出了宇宙進化的程序」。

「好的，你說的這一些，實在是有理由的」。我插了這一句。

於是，華嚴關主又繼續的說：「而且，近代的考古學家，就全球各地所發掘的古物來看：雖然不免於代代的增益附會，但也不是完全由於捏造的；我為了答復你的疑問，也就不能不拿着龍樹菩薩遊遊深海的的神話，來講說這段故事了」。

「呵！你有神話可講嗎？我倒是喜歡聽那有根有由，有原由的神話哩。因為，用科學的頭腦聽神話，以玄學哲學的腔調講神話，倒是一件非常有趣味的的事情，就請你毫無掛礙，毫無保留，而不着迷執的暢談神話吧」。

華嚴關主聽了我這幾句話以後，他就神氣十足的講了下面一段神話。當我們「高談闊論」的當兒，山門外幽鳴的泉石，還正在助成唱和哩。他說：

佛陀入滅以後的大百年間，龍樹菩薩出世了，龍樹天姿絕頂，神通廣大。有一次，他神遊大海深處的龍王殿裡，他把龍王用作鎮壓海國的華嚴經，一下子就讀了一大部份，龍王跑了進來，就問着龍樹菩薩說：

「你在這宮裡，讀的是甚麼經典呢？」

「我在讀大方廣佛華嚴經」。龍樹菩薩回答龍王說。

龍王一聽到他的話，就急急忙忙的制止龍樹菩薩說：

「不行！不行！這是我留作鎮壓海國的，不能流傳人世間！」

龍樹心裡也默想道：「海國的衆生有佛性，需要華嚴經；人世間也就應該同樣的需要了」。

好在龍樹菩薩是過目不忘的，他把所讀過的那一大部份華嚴經，全都背誦得出來；因此，就得以流傳人間了。

不管怎樣，這部華嚴經的內容，非佛陀不能講，確是事實；由文殊師利菩薩的結集，因龍樹菩薩而傳世，也都是史乘上所記載的事實。

華嚴關主說了上面的一些話以後，我也就發問說：

「龍樹菩薩以後的情形，又是怎樣呢？」

「那末，便須要講到華嚴宗史，以及集華嚴宗大成的清涼國師——澄觀的生平了」。

「那好極了！就請你繼續的講下去吧」。

於是，華嚴關主又繼續的講着，我也靜靜的聽着，一個講得傳神，一個也聽得入神，這本澄觀的小冊子，便是這樣的而產生着。

## 二、四祖澄觀集大成

自從龍樹菩薩，於龍宮誦出華嚴經，而流傳於世以後，所以後世華嚴宗的學者，就尊奉龍樹菩薩，為華嚴宗在印度的初祖。

從印度傳到我國的時候，大約是在東晉的時代，由印度高僧支法領，親自從迦舍國取來，一直到東晉安帝義熙十四年（四一八），才由慧嚴法師，在雲貴國聘來另一位高僧，名叫佛陀跋陀羅——華名覺賢，譯成六十卷的經典，就是所謂六十華嚴了。

了。

佛陀跋陀羅尊者，翻譯的這部六十華嚴，實在還沒有完備，到了唐高宗的永隆初年（六八〇），才又由印度的三藏法師——華名日照，把他從印度帶來的第八會經文，再行補譯着，便成為現時所有的，那部三萬五千偈，三十四品六十華嚴的完本。

我聽到這裡，便又發問說：「照你這樣的說，六十卷的華嚴經，竟有兩種了，最後的一種，總算是定本了」。

華嚴關主說：「並不是有兩種，而是後者補足了前者第八會中所講的缺文，然而，還不能算是定本」。

我聽到這裡，沉默的靜靜的候着

華嚴關主答復了我，他也就休息了一刻，而又繼續的說：

所以，到唐武則天時代，因為她的喜愛佛理，她聽說於闐國藏有九會的華嚴經梵文原本，她就派遣了專使，去到了闐國，把那部九會的華嚴經梵文，取回我國來；即由于闐國高僧實叉難陀尊者——華名喜覺，在翻聖元年（六八四），於洛陽皇宮內的備空寺，設立譯場，譯梵文為漢文。

這次參加實叉難陀尊者譯場的人員有：菩提流支、義淨、復禮、法藏等一班名流，協助其事。到了聖曆二年（六九〇），才把這部八十華嚴，總共三十九品的經文，譯成了完本。

華嚴關主，講了這段華嚴經的翻譯史以後，我又急切的問着說：「然而，我國的華嚴宗，又是甚麼時候成立的呢？」

「是的，我們就要講這項史蹟了」。他答復了我以後又說：

我國華嚴宗的初祖，應該是杜順和尚，他對於華嚴宗的貢獻是：根據

華嚴經，作成法界三觀，持着周備圓融的道理，去闡揚事事無碍的境界；這是華嚴經傳入我國以後，第一位作高深研究的大師；所以，後世研究華嚴經的人們，都尊稱他為華嚴宗東土的初祖了。

第二祖要算是雲華和尚，他的法名叫智儼，也有稱他為至相尊者的。他根據華嚴經，再作進一步的研究，他著了一部書叫做搜玄記，他發明十重玄門，把總相、別相、同相、異相、壞相等六相，全部混融起來，這確是一回精深而玄妙的研究和發明；所以，雲華和尚，就被稱為我國華嚴宗的第二祖。

三祖是賢首國師，法名法藏，他又根據二祖雲華和尚的搜玄記，另外作了一部探玄記，又著了一部華嚴一乘教義章，來判釋佛陀所說的教典為三時、五教。

華嚴關主剛說道「三時五教」的語兒，我立即發問說：

「所謂三時和五教之說，我實在弄不清楚，究竟怎樣是三時？怎樣又是五教呢？」

「是的，讓我來作一回簡單明瞭的解釋，你一聽便會明白的」。

「那就太好了！請你快說吧！」

我教促他。於是，他就又說着那三時五教的分別。他說：

所謂三時也者，就是把佛陀一生中的說教時期，分作三個段落，而拿着太陽去比照他：最初一段時期，比為日出先照時。第二段時期，比為日昇轉照時。第三段時期，比為日沒還照時。這便是所謂三時的劃分了。

在這裡，我們還應該說明：就是太陽初出，在還沒有超過地平線之前，陽光光線，必定先射上高山的峯頂；及到日昇轉照時，天日方中，無所

不照，這是第二段時期。當太陽照落時，陽光到達地平線以下，又必定會照照高山的頂端。這才顯示出佛陀的說法，原是始終一貫的。

所謂五教：一是小教，二是始教，三是終教，四是頓教，五是圓教，這便是五教了。

「呵！你這樣的簡單解釋，我還是不甚瞭解的。」我很快的申明着說。

「是的，再讓我來作個比較詳細的解釋好了。」他接着說：

在前面所說的三段時期裡，第一段時期，正是佛陀初成正覺的時候，一股蓬勃的勇氣，奔騰澎湃，便將他所覺悟到的圓滿真理，毫無保留的全盤托出，那時他說的便是華嚴大教，在五教裡面，稱是圓教；可是在三時之中，却屬於日出先照時的階段了。

因為佛陀最初說的華嚴大教，瞭解的人實在太少了，正如日出先照時，陽光也只能照到高山的尖峯，照的地方畢竟是不多的。所以，在日昇轉照時，佛陀便說着小教和始教的教義，所謂小教，就是小乘的教義，那是講自修自度的道理，阿含一經，便是在日昇轉照時，最前一段時期裡所說的。

再就是始教了，又有叫作分教的；所謂始教，便是大乘教義的開始，也可以說是大乘教的初步或初門。所謂分教，又是大乘教的一部分。依賢首宗來說：唯識法相宗，以第八阿賴耶識為說法的重心。五蘊，十二處，十八界，都是諸法的事相；都是由唯識所變，也就是阿賴耶識所變；所以說：一切唯有識，因為諸法是阿賴耶識的相，「真如」是阿賴耶識的性，更以備計軌，依他起，圓成實的三性，而分辨諸法的空和有。他的說法是偏計不空，依他似有，圓成實有。他指

出五蘊諸法，是仗因托緣而有，所以也叫相似而有，並不是實有。圓成實是指真如法性，此性雖無相可見，而實際確實是有，所以便叫相無性有。因此，唯識法相宗，又名為有宗了。

至於三論宗，說一切法，都是從緣而有，其性本空。於是便叫緣起性空，這與唯識宗的依他似有，本來是若何符節的；所不同者，是唯識宗的圓成實性，彼指為實有。三論宗則以畢竟空性為究竟，因而便從我空說到法空，從有為說到無為空了。甚至還說：若有一法，勝過涅槃，我亦說之如幻如化；因有這樣的說法，三論宗又被稱為空宗了。

上面所講的兩宗，一偏於有，一偏於空，都不是圓滿至極的說法，所以賢首大師說他們是大乘教義中的初門。始教，或者說是大乘教義中的一部份。分教。

現在要講到終教了，所謂終教，便是終結的意思，也就是大乘漸教的終點。在終教裡面，多說是真如緣不變，不變隨緣不變，所以眾生雖流轉生死，而真如之性，不失不變；又不變而能隨緣，真如之性，雖不失不變，但因緣緣而成天、人等的六道眾生；隨淨緣則成佛、菩薩、緣覺、聲聞等四聖。因隨緣而不變，故一切諸法，都應該是體性不空；以真如而能隨緣，那末，一切諸法，又不妨依他緣而幻有了。所以，終教的說法，是以不變故能空，隨緣故能有，這就是空有雙照的說法了。

所謂頓教，就是不經歷位次、階段的，頓然而得證，名之為頓教。在教理上，既不談空，也不說有，是心是佛固然不是，非心非佛也不是，只是要離言親證而已。可是，證亦無能證，證亦無所證，這便是所謂教外別傳

，不立文字，以心印心的禪宗了。

上面的這四種教，配合在三時中的日昇轉照時期裡，初轉就是小教，中轉就是始教和終教，後轉就是頓教了。因為太陽從東方高升，經過南方而轉到西方，在這個階段裡，所有大地上的高山、深谷、平原、滄海，都有是無所不照的。所以，佛陀在這一段時期裡所說的法，就等於小學、中學、大學幾段學程，絕不遺漏到任何一個及齡的學生。在佛教術語裡，也就被叫作三根普被，諸教並談，因機施教，而不偏重於最高深的某一法門。最後就是所謂圓教了，這是圓滿無缺，或者是圓滿無礙的意思。這裡面包括了初期的華嚴大經，以及末期的法華、涅槃兩經。華嚴經上的聽眾，都是已經證到真果的菩薩，所以經上的境界，多是圓滿無礙的。末期所說的法華經，說明一切眾生，皆可成佛的道理。所以，從小教阿含經到教授的小乘學僧，到了這個時候，也都教授授記成佛了。因之，法華、涅槃兩經，都可以說是圓滿無缺的。拿來和最後講的法華、涅槃兩經，一起稱作圓教的道理，就是因為太陽初出，固然是先照到高山；及至太陽將落而進入地平線以下，陽光仍舊要照到高

山。拿這個譬喻，來說明華嚴、法華、涅槃諸經，都是佛陀最高深的教義；因此，便統名之為圓教。

華嚴關主講到這裡，他便停下了來。可是他又申明着說：

「所謂分時判教，總算粗枝大葉的講過了。彭居士！你能够大概的瞭解吧！」

我答他說：「是的，我大概的知道一些了。不過，我總覺得：佛陀的各種經典，說空，說有，是真？是假？確是需要比較，討論和研究的；要解答這些問題，就得把各種佛經，分類起來，才好研究批評；所以，判時和判教，就都很需要了。你說對吧？」

「對的！對的！彭居士，你真是聰明而又能深思呵！古語說：『思之思之，鬼神通之』。又說：『我思之，故我知；我神通之，故我通』。假若你能首先把握着：非空非有，非內非外，非常非無常，非善非不善的道理，你才去比較、分類，而綜合研究它；那便是智者所了達的：『是不二、無二之性，即是佛性』，即是人性，也是眾生性了。所以說：『聖人體達，即是眾生性了』。華嚴關主稱贊了我，故難有無呢？」

我之後，又說了一段大道理。

於是，我也接着說：「不要聽獎了，你還是繼續講着華嚴宗的第四祖吧。」我謙遜的說了，他也接着講那清涼國師。澄觀的生平。他說：人，我們應該詳細的知道他的身世、行誼、造就、著述才好。」

「好的，暫時放下來，等一下再講好了。」我接着就反問他說：「華嚴宗還有第五祖嗎？」

「有的，華嚴宗的第五祖是圭峯大師，但只有五祖，合起印度的馬鳴、龍樹二祖，有人說他是第七祖。」

「為甚麼華嚴宗到五祖圭峯，就衰落了，而竟繼起無人了？」

「繼起到有人的，不過，當圭峯時代，正碰上唐武宗會昌三年（八四三）毀法的教難，再又經過後五代的衰亂，國家的一切，幾乎都毀滅盡了，又豈止是佛教呢！」

華嚴關主如是這般的嘆息了一陣，他又繼續的說：

「現在，我們再來講講清涼國師——澄觀的身世吧。」

「好的。」我答了這一句，他便又接着的在講了。

（未完待續）

# 此身猶未歸人

——念 無——

今春，我才有機會去過久想觀光的大貝湖。起初以為大貝湖是隨時可去的風景區，豈知那裏已經人工機巧利用，做爲高建工業用水的水廠重地，非開放期，並不讓入遊覽。我們那天能進去，實費了一番唇舌。因此，我們幸運的做了唯一的遊客，在安靜的湖濱徜徉，享受到太古一般的幽寂。

一進門，林蔭道上花木扶疏，大樹蔽天。左邊斜坡下三個巨大的蓄水池，碧綠的水，叫人想跳進去游泳，轉過花園幽徑，遠望濃蔭圍繞的屋子旁邊，忽突出幾株高大的粉紅花樹，那奪目的艷光，正像在平庸的人群發現絕色的美女似的情不自禁的，穿過園林，尋到它的身邊。

這是一種什麼樹呢？既非櫻花，亦非桃杏，叫不出名字。成串成簇的花朵，攢着擠着綴滿枝條。蜜蜂繞着花樹，嗡嗡嚶嚶的喧鬧。一隻灰羽長尾的鳥，在枝頭上跳來跳去，樹枝彈動，花瓣紛紛飛落。這景象，像夢幻的再現，面熟極了，立刻使我憶起黔西一個小縣份的春天果園來；開滿「花紅」花的樹，一棵棵粉裝玉琢，淡淡的紅，如雲如霧，幾乎不相信是真的。寂寂山城，每屆繁花如錦的季節，無異於仙境，沒有凡人遊客，只有蜂蝶成群來訪。當要開的花都開足了，日長靜午，春風噓着暖氣，來到樹間輕輕地撫愛、慰問，花瓣順着溫柔的指尖雪片似的紛紛飄舞，那境界，美得令人落淚。

我們不是爲欣賞花樹來的，無意間他鄉遇故知，竟在樹下留連往返，不忍離去。

樹叢隙裏，淡青的湖水，閃着錦綉的光彩，遙向我們招呼。一轉身，清新的湖光山色，一一在望。對岸低低的丘陵起伏，山麓水邊，也有好幾棵同樣的淡紅花樹，花樹的影子映在水底，和照在鏡子裏一樣，那份空靈靜定的美，我摒息着不敢呼吸了。

冷不防撲通一聲，一尾銀翼大魚，躍出水面，驚鴻一瞥，又滑到水裡去了。湖上盪起一團波紋，久久才復歸平定。山水名勝，粗粗看來，外表都大致形似，細細領略却各有不同的個性。大貝湖的風景，平遠清秀，與日月潭比起來大同小異，但它缺少峯巒疊障的陪襯，湖水清淺，範圍較小，更賦有鄉村風味。由於水廠的刻意經營，肯花工夫專在沿湖邊岸設計佈置；亭榭、花木、道路無一不修建得雅緻整潔，有如一個姿容平平的人，經過了一番精心的打扮，雖是人工的力量，可是裝飾得纖巧出俗，看來却十分悅目清心。

沿湖建有四台，每一處取景不同，命名爲：一樂，萬象，大觀，決決。

一樂臺下，游魚多極了，俯身細看牠們怡然自樂的樣子，羨煞牠們水宮樂園無憂無慮的生涯。

萬象臺地處湖岸轉折的重心，臨高遠眺，不管從那一個角度取景，每一鏡頭都是絕美的圖畫。尤其右側是水廠辦公大樓，一排高聳的松樹，平整削直，連接一片。可稱是世界上最生動最別緻的綠牆；牆下植有一株株大小形狀一模一樣的紅葉樹，紅葉樹下，又是一團團火紅的纖草，遠看色彩鮮明，壯麗無比，蔚爲奇觀。經過迂迴的堤岸，小灣浮着一條遊艇，一半沉水，舢邊幾隻小鳥，悠閒的東張西望，似乎也在欣賞風景哩。

大觀臺對着湖的正面，眼界寬闊，遠山環立，野鴨從天外飛來，連連往水上畫着孤線，直俯衝到水底。這時，樂園裏的游魚，失掉我想像中的幸福

了，災難快落到牠們的頭上，可憐牠們優哉游哉，還不知情呢。

大觀臺的花欄下，石凳石几可坐可臥，大樓前的花園，奇花莖草，猶爲幽荷。堤邊立着「大貝湖」三字的銅碑，左方有一白漆牌兩行黑字寫着：

「莫愛風光無限好，此身猶是未歸人」。

這像是標語，又是詩句，當時一讀之下，頓感未免有點煞風景，我們遊興正濃，它倒來下逐客令了？再三吟詠，又覺它意味無窮，深深的銘刻到腦底。

可不是？此身猶是未歸人，我們從鳳山雇了一輛營業汽車來回，司機索價四十元，說在湖邊走走，逗留一個鐘頭儘够了。此刻一看腕錶，早超過了預定的時限，難道風光無限好，時間竟這樣不經混？

果然，身傍的人催促說：「走吧，等會司機要鳴噓了」。我可不願走：「忙什麼呢，打臺北來一趟可不容易」。

正午火熱的太陽下，走得一身大汗，最後來到靠近竹林農舍的決決臺。紫藤花下，涼風陣陣，汗水吹乾了。

這裏水與岸齊，農舍近旁的樹，胸部伸到水裏去了，村姑在岸邊洗衣，白鵝在水上緩緩划行，鄉村的詩情畫意，和湖水上流的景色，又迥異其趣。

我把喝完汽水的空瓶，盡着腕力，扔進了決決的湖心。無意間的舉動，正是內心微妙的流露，我彷彿要藉此放出這一趟旅行所得的快樂，向靜謐的湖山，作最後的揮別。

遊過大貝湖歸來，我仍牢記着：此身猶是未歸人。細細品味這確是一句得力的話頭，習靜之際，我常用心去參。「猶是未歸」，我決意要預作歸計；在尋覓攢求返回老家的路徑時，緊防自己，千萬別爲眼前的風光，錯亂迷失了方向。



## 遙寄

夢鈴

度美：

在這更深人靜的子夜，天際閃爍的星光，使我感到有些寒意，颯颯的風吹動着窗前健壯的芭蕉葉，我關了電燈，讓皎潔的月光透過芭蕉葉而印落破碎的影子在桌上放電影，此時，我的腦海又揚起了回憶的小舟，禁不住拿起這支鏽了多時的筆桿，在白紙上我心靈深處的低訴！

度美，熱鬧的時候可以忘記自己！但我卻沒有忘記你。今天——四月初四——我相信你不會忘記吧！是的，這是一顆流星在我們的心坎裡殞落了，那是四年前的今天，我們永遠都不會忘記的啊！

今天，是師公圓寂四周年的忌辰紀念日，我採了一束百合花，懷着悲傷的心情，踏着沉重的腳步，極早，便越過了重重的山巒，滑過崎嶇的山路，終於九時許到達師公的靈塔前。今天的天氣和四年前的一樣，和暖的陽光，柔和地吻着我底臉和心，然而，我並沒有感到溫暖和舒適，相反地，心底發出陣陣的寒冷和難過煎熬着我……

為了表示我底懷念和崇敬，在師公的墓前，獻上了我心愛的百合花；燃着了清香三柱，並頂禮三拜——當我跪下深深地拜下去，我好像看見了

一別四年的笑臉，待我抬起頭時，那笑臉已消失在橘色的墓旁了，頓時，我愕然若有所失，眼前茫茫一片，看不見那青的山，綠的樹，橘色的墓……我感到非常難過，就在這個時候，我嗅到了鬼鬼的清香，呵！原來我站在墓前，我回到了現實的世界來了。——於是，我站了起來，臉上還是濕濕的，我以為剛才下了雨——那是感傷的雨水。

靜靜的山野，此時人們還沒有來掃墓祭塔，我一個人靠着墓旁呆呆地站着，精神隨着晨風的香烟上昇，此時一隻黑色長尾的鳥，在我的眼前兜了兩個圈子，又飛走了。我的心境，似乎顯得份外的平靜。

不久從樹梢裡送來一群人談笑的聲音，我知道有人來禮拜師公了。在他們還沒有上來時，我慢慢地離開這個令人傷感的地方。踱向兩旁種滿了竹樹的幽徑，在這裡，我想起了我們三年前並肩走過的路，現在只剩下了單行的腳印，不知怎的，此刻，我感到格外的孤單，寂寞！

拖着緩慢的腳步，大概半個鐘點的時間，我才到達彌勒內院，首先使我感覺的，是內院變了，度美，如果你那天在的話，你一定會感到的。內院的左邊多了一行僧房，原來的講堂已和兩旁臥室融和起來了，如果師公還在的話，這是一個最適合講經的地方！

當我步出講堂時，性如法師迎面而來，我無精打采地點了點頭。平常喜言笑的我，今天却默然無言，這舉動很快使別人察覺到了，法師隨問道：「XX，怎麼了？是不是不舒服？」

「是的，好像有點難過。」

「真是俗氣，人總歸是要死的，何必放不下。」法師帶笑地說。度美，如果你聽了這話會作何感想？法師的話當然是有大道理，然而，我是凡夫俗子，對於人生最慘的遭遇，莫過於「生離死別」的事，怎不叫人悲傷呢？

講堂裡擺着師公的遺像，長長的桌上放着一束鮮花，一盞盞的敬果，法師們坐在桌的兩旁開始誦經了，那「南無觀世音菩薩」的聖號聲齊唱着，此情此境怎不令我返回四年前的往事，晶瑩的淚珠爬出了我底眼眶，我極力的忍耐着，終於無法阻止他爬出臉上散步，為了怕別人笑話，我背地裡偷偷地把它擦掉了。我沒有心緒伴

着抑揚的誦經聲唱誦，思潮却隨着他上昇，像錢塘江的怒潮，變幻無常的人生，明年的今日，誦經的法師是否還能和今年一樣呢？……度美，讓我告訴你吧！至少若水和唯慈兩位法師是不會在位的了，因為他們已行將出國到南洋，實踐師公的遺志——執教鞭——為人師表啦！我相信你一定為他倆高興而祝福吧！

誦經聲停止了，我的思潮也歸于平靜，隨着便到師公的靈塔上供，和往年一樣，沒有什麼可以告訴你的。不過來的信徒比去年多了一半，這却出乎人意料之外的，大概是師公慈祥的精神感召吧！此刻，我相信你的心靈也飄向沙秀峯山頂了吧！是嗎？

他們還沒有上完供，我便和台弟離開了，因為我不喜歡太熱鬧，而且最討厭「儀式」纏身。我和台弟一口氣跑到了內院，在師公的關房前，台弟敲了兩下鐘，他告訴我師公快要出來了，看到他那天真的樣子，我笑了

。記得前年師公圓寂，他也來參加，回家時，爸爸問他：

「阿合，你有沒有看見師公？」想不到天真的孩子也會撒謊，他告訴爸爸說：

「見到了，我在墓前叫了兩聲師公，他還答應我呢！」這回他是否回去又對爸爸撒謊呢？一個人的印象對於小孩是多麼深刻呀！

在內院玩了一下，我們便到靜修院了，因為午餐備在下面。今天倒忙壞了靜修院的常住眾，一個個像蝴蝶追花似的跑來跑去地招呼飯菜。很快地，我便吃完飯了。飯後，我們在靜修院新建的講堂內開紀念大會，度美，在這裡，我必須告訴你一個好消息，讓你能不分的快樂，紀念大會中的委員們，為了紀念師公「誨人不倦」的偉大精神，正籌備建設一間佛教中學呢！負責人大概是蘇伯伯吧！這不是空頭支票，不久一定將會兌現的。眼見着別人將成立中學了，我們的「菩提學院」什麼時候才開辦呢？在經濟條件尚沒有基礎的現在，讓我們互相鼓勵充實自己智慧之囊吧！

大會散後，會員陸續地回去了，最後，我和媽媽弟也只得告別秀峯山，回到三峽了，在車上，我就準備將今天的一切報導給我的至友，希望你平分我的快樂和悲傷，我想你會樂意接受的吧！

臺鐘已敲響了二點，我的筆也吐不出墨水了，我只得擱筆，紙短情長，讓我們用「精誠交感」來連繫吧！祝願妳永遠精進。

你的至友 夢鈴敬上  
四月初四日 於三峽不虛

# 略述母親茹素的經過

吳鎮瀛

和、好幾次我們孩子們患重病時，都幸虧母親有良好的打算，才能安穩地渡過。大概就在那個時候，母親看破了這煩惱空虛的人生，決意要超脫塵世的煩惱，虔誠地信了佛，母親發誓茹素修持了。

這憶母親茹素的原因，我想可分三點：最主要的是忠於信仰，感受佛

遠在十一年前，我母親卅多歲時，她就開始立了一個茹素修行的終生誓願。那時正是赤禍遍地混亂的時期，父親因出外經商未歸。在上海，母親獨自負擔起教養子女，奉侍長輩的重任。當時物價的波動，和生活的艱難，使母親十分吃力地荷負着這個沉重的生活擔子。由于長年的辛勞，在母親臉上已刻出很多皺紋，顯得蒼老與憔悴。不過素來樂觀的母親，平時仍笑口常開，輕鬆而毅然地挑起這重任。

每個月我們接到父親寄回來的匯款後，母親就深謀遠慮的買油、鹽、柴、米，也就很少有雞鴨了。有一次，母親為了隔日的祭禮，買了一隻白色奇肥的母雞，放在屋後角落裡，過了一夜，雞生了一個蛋，母親和我們都很高興，於是母親決定不再叫人殺這可愛的雞，就另去買了一隻熟雞來祭拜。不過，我們家住的樓房，樓下是別人的沒有院子，不能養飼這只雞，鄰居都笑母親，留下一隻雞在樓上，東

教真義，而時也是為了追求一種永恒超凡入聖的一種最高理想；其次一點，是她為了感謝佛陀再造我生命之恩，而發大誓願永遠茹素；第三也是我的母親有一顆仁慈博愛的心地，而不願殘殺生靈。

母親所發的心願，是為了我被佛再生之恩而誓言，這是我永生不忘且要永遠感激的。我十一歲那年，患傷寒，病勢十分嚴重；一病兩個多月，中西醫診治，也不見有起色，精神日趨枯萎，面色好似日落西山。外婆和母親看到我瀕於絕望之境，哭泣商量後，母親遵照外婆的意思：「人不能治，請佛醫。」當晚，外婆和母親哭著于三樓陽台上，面向西方跪著，禱告良久。隔日，我的病況不再變壞，外婆和母親一連數日，每晚不斷地叩求。有一個晚上，母親便發出了誓願。如蒙佛佑我兒再生，當終生茹素以謝佛恩。大概被母親的虔誠感動了，我就生在佛下，以及母親照料下逐漸地痊癒了。從此，母親就實踐了諾言，誓守茹素。

拉屎西亂抓，但母親決不答允再宰掉這純潔無知的雞。寧願自己每天拚命尿，白天將牠抱上陽台，晚上又抱下來，不厭其煩，最後，也許是環境不宜雞的生存終于死去……事後，母親和我們都十分悲傷，從此，母親就更少買雞回家了。由于母親愛護動物，所以我們都很自然的慣於吃蔬菜。日子一久，我們吃素的日子，反比吃葷的日子多。

母親的意志一向堅決剛直有恆，作任何的一件事，要就不去做，如果發願決心去作時，必定貫徹始終。所以母親茹素後，雖然遭到很多的阻難，但仍貫徹到底。

母親身體一向很強，吃素後，又因家事煩重，所以她的體格一直消瘦下去，親友們好心的勸導，長輩們善意的責備；但是母親却絲毫沒有改變她的初衷。父親回國後，也會與母親為了健康與茹素的事情發生了小小的齟齬，不過，任何的阻撓不但不能使母親動搖了她的意志，反更增加了她的決心。

由于母親的茹素，自父親飛臺後，我們子女跟著母親也都吃起素食來了（包括誕生不久的妹妹在內），尤其妹妹今年已十歲了，生平却並未碰過葷腥，這些都是母親照料妹妹的功勞，而且，妹妹身體的強壯使老師及鄰居都十分驚奇。

逃避錢糧的途中，母親與我們沒有因為飲食不便以及種種困難，使母親改變了她的志向。尤使我們敬佩的，去年母親患病床塌，接連二次開刀的大手術，和一次電療，使母親身體的虧損而需要營養更甚。醫生與親友及我的父親，還有我都曾婉勸她暫時

開量，但是總被母親聲色俱厲的堅拒了。她曾經說過這樣一句話：「我決不開量，如果你們強迫我一定要開量，我寧願死！」

母親在臥病的八個月中，這一段痛苦的回憶，迫使我我不敢去想像。但是，母親為了子女却堅忍了一切痛苦，與病魔搏鬥。在醫院中，每天營養部送來的粥、湯、菜、雞汁，母親一概不吃，一定要吃家中帶去的醬瓜、稀粥、和菜。八個月，她一直都吃些醬瓜、菜湯。她認為這是一段最好的考驗，但是她絕對不為了自己的健康和營養需要改變了她的願望。可是，我親愛的母親，却不幸于今年正月初三撒手西歸，遠離我們而去。

母親終于貫徹了她的誓願，自發心茹素一天開始，直到她最後一餐止，她一共吃素足有十年以上。也許有人會說她太固執了一些，但是，我相信母親堅決有恆的意志，以及堅忍痛苦艱難和愛好和平博愛的心腸，是可以作為我們的榜樣的。

我也相信母親已找到了她理想的極樂世界，我更深信母親一定是很快樂的，因為她自己在塵世上已播種了不少的善根種子，所以她今天就會獲得這美麗的結果。

人生雜誌社啓

「淨土十要」刻已出版，為優待讀者仍以預約價每部（上下兩冊）新臺幣二十元流通一月（七月）。

