

人生

HUMAN LIFE MAGAZINE

第十一卷
第八期



清丁展壽繪



人生雜誌社發行

中華民國四十八年八月十日出版

內政部登記證警字第四五號
中華郵政登記證字第二〇九號
臺灣雜誌協會會員郵局掛號戶八二五五號



一個由名流學者發起組織的佛教愛國團體——「大慈佛社」於六月十四日在臺北市宣告成立。該社係由馬紹謙居士及立、監委、國代、佛教人士等所組成，經多月來積極籌備於十四日在本市中山北路二段四十五巷十九號該社佛堂舉行成立典禮；典禮開始，首由中國佛教會常務理事甘珠活佛主持佛像開光典禮。典禮完成後，來賓紛紛到佛前拈香禮拜，同時有發心者數十人即時皈依活佛，並舉行放生。該社是日中午備有素筵，款待來賓。大慈佛社定每星期一晚八時，恭請高僧大德，在該社宣講佛法，歡迎各界人士蒞社聽講。（上圖為該社社長馬紹謙等居士禮佛及甘珠活佛作佛事受三皈依時的活動照片）

中華民國四十八年八月十日出版

人生雜誌 第十一卷 第八期

發行人：東 如 初
主 編：性

社址：北投光明路二六〇號
電話：五五〇〇
編輯部：新北投幽雅路一巷五號

外國分社主任
菲律賓：瑞 今
南洋：廣 餘
泰國：謝 普
美國：知 慧
檀香山：泉

承印者：榮 泰 印 書 館
地址：臺北市和平西路三段五五巷四號
電話：三三〇二三號

本刊訂閱辦法：

- 一、訂閱全年壹幣參拾元（港幣十二元、菲幣六元）
- 二、省內各地郵局均可代收訂款
- 三、本刊劃撥帳號為「八二五五號」

本刊零售新臺幣參元



(一) 改善民俗 提倡孝道

政府遷臺以來，鑒於臺灣民間的拜拜陋俗，迷信浪費，勞民傷財，所以爲了實行節約的原則，每在勸導甚至三令五申地強制改善之中，直到目前爲止，雖然不無成效，但總積習難改，故於本年度的農曆七月以前，省府爲了防犯未然，明令公佈，規定農曆七月之中，僅限集中於七月十五日一天之內舉行普度的「拜拜」，並且希望民衆勿用大批的魚肉葷腥，而代之以素菜水菓與糕餅。本刊是一佛教雜誌，本期出版，又適逢農曆七月的上旬，爲了改善民間的風俗，我們固要響應省府的這一號召，爲了佛教慈悲救世的宗旨，更該提出我們自己的意見。

農曆七月，中國民間受了道教徒的捏造假借和渲染，相傳認爲是鬼月，所以在這一月之中，尤其是臺灣的民間，除了少數所謂「新思想」的人物，及基督回教徒之外，絕對的多數，總要在這所謂「鬼月」之中，對於自家的親人乃至歷代宗親，作一番儀式上的表示。祭鬼祀神，本爲我國自殷商以來的傳統，但由祭祀鬼神而變成七月十五日的普度亡靈，却是受了佛教故事目連救母的影響，因爲釋迦牟尼世尊的大弟子目連尊者，遵從佛的指示，於七月十五佛歡喜日，修齋供養十方僧衆，目連的母親便於是日脫離餓鬼道的苦難。所以我們站在佛教徒的立場，來看七月的普度，自然不必反對也不可反對。但是由於七月十五日的修齋供養十方僧衆，而演爲中國民間的中元節（其實這就是道教徒竊取了佛教的節日所假借捏造），或所謂「鬼月」，尤其是臺灣同胞的各種所謂「拜拜」之後，早已不是佛教內容的本來面目，因此，我們對於目下一般民間所稱的普度，自也無法表示同情。

因爲，凡是一種民間風俗之行成，必有其重大意義的開始，但是由於某種特殊性的紀念或事蹟，

而後成爲民間普遍的風俗之後，就會以誤傳訛而失諸其原有的本質。就以七月普度的原始意義來說，最初是出自目連尊者的一片孝思之心，爲了要報母親養育之恩，故於他的母親死去而墮入鬼道之中備受苦難之後，才遵照佛的指示，於七月十五佛歡喜日，修齋供養十方僧衆，而以當天齋僧的功德，度他母親脫離苦難重重的鬼道境界。在佛教之中，如以目連救母的事蹟，再往上推，那就是地藏菩薩的拯救母親與普度衆生。地藏經上有著這樣的記載：地藏菩薩在離釋迦尼不知多少久遠的年代以前，身爲少女，當她母親死後，因爲罪重，墮在地獄之中，後來因爲她的孝思，虔心供佛禮佛，而以佛的威力，度脫了她的母親。並且由於對她母親的孝心，體念到母親的痛苦，更體念地獄之中無量無數受罪衆生的痛苦，而立下她的悲心大願：「衆生度盡，方證菩提；地獄未空，誓不成佛。」可見當年地藏菩薩，是出於孝道的啓發和推廣，而來普度衆生；同時地藏菩薩的普度，更不是今日臺灣民間所習行的「拜拜」。據我們所知，臺灣民間的「拜拜」，固然含有若干「慎終追遠」孝思及懷念故人的意義，但於他們習以爲常的狀態之下，將普度稱作「拜拜」，舉行「拜拜」稱爲「吃拜拜」之後，許多人竟然是「吃」而不「拜」了，故以這一本賦宗教色彩的風俗，看成了「裝門面」「打牙祭」的定期競賽或集體聚餐。於是，大家殺豬宰羊，雞鴨鵝鴨，唯恐落人之後，而受鄰里的譏笑。試問這樣的普度，究竟度的是誰？普度的對象是在一切苦難的衆生，爲了普度竟要屠殺生靈，豈非笑話！所以地藏經裡也告訴我們：殺害任何動物來拜祭鬼神，不但毫無功德可言，並且爲之增長罪業，亦爲自己播下了惡報的種子。至於人死之後，接受親友的追薦或超度，固爲佛教的方便法門之一，但却僅是一種亡羊補牢的辦法，而不是絕對可靠的究竟。據地藏經上所說：無論任何人，若生前未能及時修持行善，等到

死後再由親友造福超度，七分功德，只能得到其分之一，其餘六分，仍由造福者自己領受。由此可見，我們站在佛教徒的立場，雖不反對超度亡靈，但更主張人人當以生前的修持與善行爲上。

再說中國的儒家正統，是在正心，誠意，修身，齊家，治國，平天下。由個人的內心做起，首先成爲一個正人、一個孝子、一個忠臣、乃至賢人、聖人，而能到達「參贊天地之化育」「民吾同胞，物吾與也」的境界。所以要求人人做一個君子，能够「生事之以禮，葬之以禮，祭之以禮」，凡爲孝子，往往也可以成爲聖賢豪傑與忠臣烈士，正因此孝敬父母的情懷，能孕育培養推廣大而成爲普天衆人的所謂「浩然正氣」，或佛教所說的宏願普度，而引爲目前爲止，我中華民族仍以富有孝的美德而引爲自豪。雖然儒家的孝道不及佛教深入和廣大，佛教的菩薩由孝敬今生的父母，而想到過去未來千萬億生的父母，無量無數的父母，於是爲了貫徹孝道，必須廣度衆生。但以儒家的孝道，維持中國數千年來的倫常社會，實在功不可沒。不幸的是，自晚近以來，西方的所謂「新思想」東漸，加上連數十年的戰亂，農村社會的大家庭漸漸破碎瓦解，親屬關係漸漸疏遠，不但飲水思源的一慎終追遠「不能維持，即於父母子女之間的情感也無法緊密的連繫，尤其臺灣一省，經過日本帝國主義者五十年的長期奴化統治。又加上近十年來西洋宗教的積極發展，教人不供祖宗牌位而去歸命上帝，所以本省人情與民風之稀薄，實不能與陷隕以前的大陸尤其是北方各省之敦厚可比。

因此，我們深深地感到，我們面對現實，除了說明七月普度的來歷及其意義，而喚醒民間這一迷信的習俗，更要根據這一普度的意義，大聲疾呼：「重振孝道」。希望大家盡心盡力地來孝敬各自的父母，若有餘力則去奉養推行與普度衆生，尤其當此大陸陷於共匪之手，大事摧毀倫常之際，提倡孝道，自也感到更加迫切和需要。不過我們更要提醒大家：高呼「改善民俗提倡孝道」的口號，請不要把自己忘了，所謂以身作則，上行下效，孝敬父母的風氣，固然是人人應有的責任，但是政府及輿論的提倡與鼓勵，似也不能缺少。

(二) 最近來的三樁佛教事業

我們在各佛教刊物中，近來可以經常而且普遍地看到，大家都在熱烈地討論、呼籲而也業已進行着三樁事業，那就是玄奘大師紀念塔的修建，慈航中學的創辦及大專學生獎學金的設置。這都是好事，都值得大家的響應和鼓勵。因為凡為一個國家民族，乃至一個團體的興亡與盛衰，無不關係於它的人才的有無及文化教育的興下和衰。所謂人能宏道，非道宏人，如果不重視教育，不培養人才，一切的理想，永遠也不會變成事實的一天。因此，我們對於最近佛教界的幾樁事業，不但感到興奮，同時也願寄予無限的希望。大專學生獎學金的設立，固在培植人才和發掘人才，慈航中學的創辦，更是一個集天下英才而教育之的一快事和善舉。即使玄奘紀念塔的修建，似與培育人才沒有關係。但是我們知道，我們之要將玄奘大師的靈骨從日本迎回國來，之要紀念玄奘大師，之要為其建塔供奉，我們豈不是為了崇敬玄奘大師為法忘身的精神，豈不是紀念他對中印文化的交流，尤其是對我國文化的貢獻！可見，我們修建玄奘紀念塔的最大意義，並不是在點綴臺灣的風景，而是在求玄奘大師的為學精神及其萬古不朽的偉大人格，給後人以啟發性的鼓舞。所以我們看這三樁事業，實只有一大宗旨——教育與文化。

不過，我們既然對此寄予無限的希望，自也應該提出我們的意見。我們覺得，這三樁事業的號召和推進，好像是各各並不相關的在分頭進行着，但是我們以為雖然必須分開推進，就其大體上說，應該是相互一致的才好。也就是說，我們不要顧此失彼，或輕此重彼，更不可由於諸事待舉，而竟變成一事無成。我們應該拿出全付的力量，來為這三樁事業，當作一樁事來齊頭並進。這是我們所要提出的意見者之一。

玄奘大師為東方文化的交流，不惜犧牲一切，歸國之後，從事譯介佛典的工作，鞠躬盡瘁，死而後已，所以值得後世的讚歎與敬仰。但是我們僅僅修建一座紀念塔，來供諸方遊客的前往憑弔，並不足以作為發揚大師精神的實際表現。如果能以修建

玄奘大師紀念塔的組織基礎，繼續努力，繼續發展，而來籌創一所玄奘大學，那末玄奘大師的根本精神，庶有不斷發展的成就了。這是我們所要提出的意見者之二。

慈航中學的籌備，早在慈航法師五週年而尚未開創之前，便由慈航法師永久紀念會積極進行，到慈航法師開創而證實肉身不壞之後，雖有一度慈航法師的弟子們因了慈航法師肉身不壞而喜慶非常！竟把中學的事擱置一旁，然而籌備慈航中學的最高熱潮，畢竟還是由於慈航法師肉身不壞而掀起。不過我們看到慈航法師永久紀念會的計劃，非常偉大也非常衆多，第一計劃尚在醞釀籌備之中，第二個計劃又在熱烈開發。如能擱下其他的一切，專誠致志於中學的創辦，那末中學的實現，想必可以提早若干時日。這是我們所要提出的意見者之三。

大專學生的獎學金，已在諸多教內大德的響應之下，完成了一個基礎或雛形。若照目前的方案推行下去，我們希望它能達到完美的理想，但是每一申請接受獎學金的大專學生，必需每一學期繳出幾篇研究佛學的心得報告，用意自然甚善，不過我們固該誠懇地期望，現代的青年學生，能够來研究佛學，我們却決不能使人為了接受我們的獎學金，而感覺有所困擾。我們認為獎學金的對象，最好除了優秀及清寒的條件之外，不要另附其他的要求，（南亭法也會於覺世旬刊中主張，擴展到清寒學生），如果力量許可，再來將範圍擴及中學的優秀清寒學生。因為我們深信，當這些接受佛教獎學金的優秀青年，一旦畢業成才而遍及社會各處之後，佛教雖不希望他們有所感謝，飲水思源，却是人之常情。正如菩薩廣度衆生，並不希望衆生的報酬，但是菩薩的福德智慧，却在衆生分上不斷地增長一樣。這是我們所要提出的意見者之四。

我們提出如上的幾點意見，自然不能算是成熟而的方案，我們只是提出自己的意見，以供一得之愚而已。

封面：觀音大士像清丁鹿壽繪
社論（一）：改善民俗提倡孝道……2
社論（二）：最近來的三樁佛教事業……3
由異部到小乘……4
八世紀以後的印度哲學……閔 廩 9
高僧與青年哲學修養……張 廷 12
人生雜感……黃 葉 材 13
衛寒節談日本佛教……王 仲 厚 14
佛教對人生的實際效用……陳 明 德 17
為什麼想睡覺……學 曾 18
錫蘭島的踏火……千 察 19
敦海珍聞……李 孟 泉 22
房屋的藝術……新 禾 23
仁慈的鹿王……謝 冰 瑩 24
我的日記……人 無 我 25
國內外佛教新聞……26
人生畫頁……27

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，毀謗漫罵以及自我宣傳等文稿，恕不刊載。
- 四、來稿請用稿紙繕寫清楚，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。
- 五、來稿請書明真實姓名、地址，發表時用筆名聽便。

由異部到小乘

閱 屏



一、異部佛教的對立

「異部佛教」，是根據唐玄奘所譯異部宗輪論而名，亦名部派佛教。其起始年代，異部宗輪論說：「如是傳聞，佛薄伽梵，般涅槃後，百有餘年，去聖時淹，如日久沒。摩竭陀國，俱蘇摩城，王號無憂（阿育王），統攝瞻部，感一白蓋，化洽人神。是時佛法大衆初被。謂因四衆共議大天五事不同，更十六年。」秦本爲「佛滅後，百一十六年。」正當西紀前二七〇年時原始佛教之後。這時阿育王在位，爲佛教有名大護法。從他對僧伽分裂的告誡看來，也正可明瞭在當時，是確有如此情形。惟他所指，係原始佛教時代中的上座部 There-vade 與大衆部 Mahasanghika 之分裂，還是繼承着這狀態發展而來的部派佛教最初之階段，却不十分明白。按此兩部之分裂，起初可謂意氣重於義理；對教理方面，並無任何顯明之分野。後來星月推移，才慢慢地產生了不同的說法與主張。依異部宗輪論：由大衆部四破或五破，本末共成九部。上座部七破或八破，本末共成十一部。一併說來，所謂二十部。此與舍利弗問經作二十二部，日本翻譯名義大集及西藏所傳調伏天造異部說集等作十八部，稍有出入。要所謂二十部、十八部或二十二部，大概都不過就其出名者而言。至於尚未出名的，當猶不止於此。又二十部中，屬於大衆部系統的，並非始終爲大衆部之立場。同樣地屬於上座部系統的，也不例外。所以枝末諸派，彼此錯綜，很是複雜。今就異部宗輪論，把二十部之破裂與年代，立一簡表如下：

① 大衆部系統本末九部表

部名	第幾破	破裂年代	由何部所分出
大衆部 Mahasanghika	根本第一破	佛滅後百一十六年	與上座部對分出
一說部 Ekavyavaharika	第二破	佛滅後第二百	由大衆部所分出
說出世部 Lokottaravadin	同上	同上	同上

② 上座部系統本末十一部表（連轉名共十二部）

部名	第幾破	破裂年代	由何部所分出
上座部 Thera-vada	根本第一破	佛滅後百一十六年	與大衆部對分出
本上座部（雪山） Haimavata	第二破	佛滅後三百年初	即上座部與說因部分裂時之轉名
說一切有部（說因） Sarvastivadin, Hetuvadin	同上	同上	同上
犢子部 Vatsīputriya	第三破	佛滅後三百年中	由說一切有部所分出
法上部 Dharmottariya	第四破	同上	由犢子部所分出
賢胄部 Bhadrayaniya	同上	同上	同上
正量部 Sammitiya	同上	同上	同上
密林山住部 Sannagarika	同上	同上	同上
化地部 Mahāsāśaka	第五破	同上	由說一切有部所分出
法藏部 Dharmaguptaka	第六破	同上	由化地部所分出
飲光部（善說） Kāśyapīya (Sūvāsa)	第七破	佛滅後三百年末	由說一切有部所分出
經量部（說轉） Sautrāntika (Sankrantika)	第八破	佛滅後四百年初	同上

就上簡表看來，所謂上座部系統，實不外為說一切有部之系統。我國所傳說一切有部之經典，很多被保存於錫蘭佛教中。按錫蘭佛教，由阿育王弟（亦云阿育王之子）摩哂陀 Mahinda 所傳去，屬於上座部之一派。但彼自任為正統，稱分別說部。所以以此兩部，足可以為上座部之代表。上座部，如原始佛教中所說：為上座長老們，本維持傳承之精神，蒐集資料，加以分類並組織而成。因此重視師資相承及製作論藏，是其兩大特點。說一切有部，把維持佛陀以來經藏、律藏、論藏的責任傳統者，說有異世五師。錫蘭佛教的分別說部，則把異世五師，單作為律藏的責任傳統者。至於論藏的製作，差不多也僅以此兩部為限。一般作為此論藏之起源的，是佛陀在世時，比丘們問對於教法的談話與議論。及其具體實現的，是在於此時此部對所蒐集的教數分類，和對於經的固定型的註解，於聯絡組織其互相關係之間，漸次而成對他說附以論難等。巴利文的毘崩伽 Vibhanga 與法僧伽 Dhammasangani，相當於我國集異門論與法蘊論，即是此論藏初期的最好範本。此間由於以實踐為目標，無論對教說或理解，都一一地予以實在化、實體化或固定化。

其實在化、實體化或固定化的趨勢，漸漸擴充，後來乃至於對一切事物的處置之上。首先被應用的，是把一切事物，截然分為內外兩界。內界方面，根據古來實踐斷煩惱之說，細細分為很多種類。外界方面，把一切視為諸要素的積聚，並依之作分析。此外更考察此兩界的聯絡關係，大別之為物、心與非物非心等三類。進而再各分為若干種，一皆以實體為視。總之，此等皆有為法。對此等有為法，復設立無為法，想定其為常住不變。如此遂致把整個立場，投入於積聚說的潮流。因此對蘊處界三科，有精密的解釋。同時也就由實踐論，轉而為宇宙論，引起了對世界宇宙的研討興趣。但一方面順於積聚說的分析觀，立時間與空間的因果律，以四諦為中心，說種種業、種種定及種種智，分析極複雜的四向四果之過程，也並未忘記實踐說之趣向。繼承此一趣向，西紀前二世紀時，有迦多衍尼子 Katyayaniputra 以西北印，以難、結、智、業、大種、根、定、見等八品，作發智論，亦名八種度論，統攝原始佛教以來，上座長老系統所開發之說，並確定說一切有部之教義，為一劃時代之作。此書於從來因果律的四緣之外，復創說六因。把實體視格外增強，使三世實有法體恒有成為定說。隨而也把十二因緣，解釋為三世兩重因果。對有支，全作為示明輪迴之進程。要皆以業的道德律為中心或鐵則，貫通及諸因素的因果關係。諸因素的因果關係，皆不能離開此業的道德律而有活動。這樣，成為所謂業感緣起，與從來「心淨故一切淨，心染故一切染」的本來旨趣，仍相契不悖。大眾部系統的學說，其採用原始佛教以來的法數與名目，都和上座部系統無大差異。其所差異的，是在把十二緣起：蓋緣起說，重於

以一切智相依相待。於相依相待之下，所有過去與未來，均不過為現在之過去與未來，並無獨立固定之實體。而現在，也都為刹那無常的不斷之連續，為一刹那心的真的無實體之過程。所以說：現在實有，過去無體。此現在實有的一刹那心為能統一。其餘一切，皆所統一。即就此義，說心性本淨。在實踐方面，名性得佛性。但是此心性或佛性，只惜被客塵煩惱之所染污。從而於中分別俗妄真實，立差別與本性，世間和出世間，有為及無為。若上座部系統之有支說，雖不否認此緣起相依相待之理，但彼等所立時間因果的原因結果，與空間因果的互為果並俱有因，都不離開在各各皆具有實體之下，作為彼此相互之關係。其所視之實體，不管他人不可以想見，咸謂三世實有而獨立存在。同時彼等所說之無為，亦全為虛無、頑空、無內容、無作用之模樣。而大眾部系統之無為，則為性，為理，為相對所統一之能統一，為實踐證得之對象，亦即所謂觀十二因緣，或修八正道，開顯心性、圓成佛道、成為佛陀之所在。因此排斥上座部系統之阿羅漢至上主義，專心致力於菩薩行，以佛陀為目的。惟此時對佛陀，尚未作抽象的想像。僅謂依前生的幾多積功累德，顯現其理身——報身。該理身或報身佛陀的色身、壽命及威力，都無量無邊，純粹出世，清淨無漏。準此佛陀，解釋出生於印度的釋尊，是為教化眾生而來的化身。從而菩薩的出生修行，也總是斷惑行因，願生悲趣。與上座部系統所說的伏惑行因之業生身，完全不同。這樣，初期的佛陀論，正好成為大眾部系統的佛陀觀與菩薩觀。

大體就地理而言，大眾部系統的根據地在南印，上座部系統的根據地在西北印，兩者混合了的根據地，在西南印。西南印，當於外人侵入的要衝，其勢力亦漸漸隨之而衰滅。後來大眾部系統，發展到古般若經將製作時，乃自抬身價，名之為大乘。而貶謫代表上座部系統的說一切有部與分別說部為小乘。現在當然包括緬甸與泰國的佛教在內。不過當小乘與大乘最初之劃分，却無明顯之界限。如法數名目及其他，大致都無所異。若言教理之淺深，那只是當時了解程度上的差別。又若言修行上有自利與自利利他之別，那也只是在概念上有不同；實際裡都不能有單是自利的修行。再若言得果有阿羅漢與佛陀之懸隔，此更係無法徵諸事實的玄談。所以勉強說來，僅可說是在對於佛教處理的態度不同之上：即對於佛教，持傳承維持態度，於理解固定化，不容許有修正主義而保守的是小乘。反之對於佛教，只採取根本原則，捕捉其中心要點，作適應需要，靈活運用而及時改進的是大乘。後世就經典而言，指說一切有部所依的阿含經、十誦律、發智論、六足論與婆沙論為小乘三藏。由古般若經而後所產生的經律論為大乘三藏。然而阿含經本身所代表的，乃是原始佛教。

二、小乘佛教的完成

①有部——小乘佛教的成立，應說是始於迦多衍尼子的發智論之作。以後於說一切有部，簡稱有部系統中，接著有識身論、品類足論、法蘊論、集異門論、施設論、界身論等所謂六足論之產生，與所謂身論的發智論相對。此間已分明可看出有兩種趨勢：一是以發智論為中心，做了進一步的解釋和研究。一是離開了發智論，做了一番獨立的組織和研究。識身論於說六因之點，可證明是出於發智論之後。內容破過未無體，言三世實有法體恒有。又破有我，主張無我，成為小乘很重要的我空法有之根本思想。品類足論，大概是取法蘊論的五法，更明確地把萬法大別為色、心、心所、不相應與無為之五位，加以一一地詳說，係以一種宇宙構成論，作為其學說之傾向。此說為後世大乘瑜伽行派所踏襲，一反此色本心末之順序，為心王、心所、色、不相應、無為等心本末之安排。不過後世所成立的七十五法，在這時尚未確立。即由於以上這兩種趨勢，互相交錯，產生了很多的異說異解。在量的方面，有十倍於二十卷發智論的二百卷大毘婆沙論，便是集合此種材料所編成。同時此大毘婆沙論之成，亦即可說是小乘佛教之完成。

以上的兩種趨勢，大體也有地理之分。一是以迦濕彌羅國為根據，四面皆山，與外界相隔，自然形成慎重而保守之態勢。一是以健陀羅國平原為根據，其所在為印度內地與西部亞細亞交通之要道，往來頻繁，自然形成豁達自由進步之胸襟。大毘婆沙論之編纂，是在迦濕彌羅國內，大概當於西紀一〇〇至一五〇年時，於貴霜王朝的迦尼色迦王保護之下所施行。此論成後，曾禁止將之搬往國外及教授外人。傳說在此王治下，佛教有第四次的結集，大約也就是指此大毘婆沙論的編纂而言。後來在此一趨勢的範圍中，因該論過於繁長，乃作有缺本的尸陀槃尼的轉婆沙論及其他入門如概論一類之書，現存於我國譯藏中。另一趨勢範圍的健陀羅國，則採取如大毘婆沙論中的精要教理，作有極簡潔組織的論書。這如法勝的阿毘曇心論，即其代表。

說一切有部的學說，已如法蘊論及品類足論所說，在總攝萬法為五位。以五位的後一位無為與前四位的有為而論，是二元論。如但以前四位的色、心等互相分類而言，則又是多元論。對於五位的分析：第一在色法之下，承認原子，將之稱為極微。對地、水、火、風，把古來作為顯形色的，說是世俗施設。此時則順次，將之作爲堅、濕、煖、動性，立為勝義能造。本來此部進入於積聚說之潮流，與耆那教及勝論說，皆同一基調。但就於堅、濕、煖、動之點，

却比勝論等為進步。此外於色法之中，猶含有五根及其他。第二於心法，就一體而數成眼等之六識。第三心所與第四不相應，有極精細的分類，為佛教特有之說。第五無為，立虛空、擇滅、非擇滅之三種，是一般的。其次就此等五位間相互之關係，依因果律，說成六因五果與四緣。據此，一方面依印度一部分神話與信仰，取阿含經以來，欲、色、無色三界及須彌山等說，作為積聚結合宇宙之解釋，將之稱器世間稱依報，分成、住、壞、空之四劫，說是有情個人輪迴之場所。一方面依十二因緣的業感緣起，說五蘊有情之成立與輪迴，分卵、胎、濕、化四生，將之稱有情世間或正報。其次再就業，言有資助其長之惑，稱之為隨眠或煩惱，詳細分根本、枝末或本、隨之二類。五位中第三位的心所，即多半依此而成立。從頭說來，也就是由惑起業，依業感果。但依此等惑業所感依正二報之果，純粹苦果，屬於迷界之因果。必知此迷界之因果，始途知返，斷惑證真而實踐其修行。蓋此為印度一般學派所共同之趨勢，不特以佛教為限。所以說印度哲學，整個為解脫之哲學。不過佛教，尤其是小乘佛教，乃格外着重於此點，因而有時亦把它作為佛教之特質。

關於斷惑證真（理），立有五停心、別相念住、總相念住之三賢、煖、頂、忍、世第一之四善根（合稱七方便），預流、一來、不還、阿羅漢四向四果之見、修、無學三聖道等次第。此中要皆依四諦為中心，以苦、集、滅、道為所觀，立四諦十六行相。即於苦諦下觀苦、空、無常、無我，集諦下觀因、集、緣、生，滅諦下觀滅、靜、妙、離，道諦下觀道、如、行、出。此又分欲界及上二界之二，合成八諦三十二行相。如此經過四善根，具八忍八智十六心，或名十六剎那心，廣緣上下八諦，於第十五剎那心入見道，第十六剎那心為修道。見道是斷迷理之惑，修道是斷迷事之惑。此上更立百六十一心，分配為修道位中之果向。至第六百六十二心時，為阿羅漢果入無學道。阿羅漢果有餘涅槃與無餘涅槃之兩種。有餘涅槃，是已斷煩惱，事不關心，尚餘有其身智，作袖手之旁觀。無餘涅槃，是灰身冥智，身心俱滅，完全將諸要素，絕對分離，不外加成虛無之境地。即色法，也因無有業感之助力而停止其活動。此為佛教特有之說。像如此之解脫，大概為積聚說者所必有之歸結。但未取苦行而入於修定主義，與勝論派相同。

另外再就有情修行的素質根機及可能，分聲聞、緣覺、菩薩之三乘。說一切有部系統的教說之重心，在正化二乘，旁化菩薩。二乘中尤以聲聞乘為最。如上所說之阿羅漢果位，即屬於此。其餘緣覺、菩薩，只是附帶提及。謂聲聞修四諦，緣覺觀十二因緣，菩薩行六度。菩薩為因位，佛陀為果位。由菩薩至佛陀，分四階成道：第一階經三阿僧祇劫，修六度萬行。第二階歷一百大劫，

種百福相好。第三階爲菩薩最後身，來人間降皇宮、出家、學道。第四階是最後，於菩提樹下，以八忍八智十六心斷三界見惑，以九無間九解脫十八心，斷無色界最後之修惑而成道。這不外基於印度一般關於釋尊生前後之諸說，通俗地組織而成。謂如此的佛陀，於三千世界中，唯有一尊。它不同於二乘果位，具有與二乘不共的十八不共佛法，及圓滿無缺的因、果、恩、三德。然而它最後降皇宮乃至成道的生身，仍然有漏。只有它所證的涅槃法身，才是無漏。取二身觀。

以上小乘佛教或說一切有部之教說，其煩瑣複雜，在實踐方面，差不多已超出乎可能之範圍。然而大處着眼，小處下手，雖只取其法數之某點，用以禪定修習；但一旦豁然貫通，仍可以證得其理之全面。此教所感化之地域，有西北印及中央亞細亞安息、月氏等地。前二世紀末葉彌蘭陀（彌蘭陀）Milinda, Meandrel, 王，因那先 Nagasena 比丘所信仰的，多半爲此。又如上說說的迦尼色迦王，於其治下，建塔造寺，所信奉的，亦即此說一切有部。西紀四世紀時，流行於我國昆曇（阿昆曇）宗的禪數，都分明由此而來。

②經部——經部即經量部。如上簡表所示，屬於上座部系統。爲從說一切有部，蓋當於西紀一世紀時，最後所分出。與說一切有部，被後世印度哲學，指稱爲毘婆沙派，代表一般小乘之佛教。然而在此經部本身內，却包含着大乘佛教的中觀派和瑜伽行派整個之要素，於後佛教發達史上，佔有極重要之位置。說一切有部，是以論藏爲主，此部顧名思義，與之相反，一切均以經藏爲正量。彼一方面由於受大眾部系統之影響，一方面因爲對小乘佛教之內涵，不時加以批評發達而成。根本立場，以現在實有，過去無體，完全與大眾部系統相同，而與說一切有部相反。作爲此部最重要學說的，是色心互熏的細意識說。其理由爲行者，入於滅盡定或無想定時，已屬無心；但一出定時，與前相同，仍爲有心。若此間種子，不被色所熏，其即應成斷絕。反之，無色界有情，命終再生欲界，或色界時，其色種子不絕，是則於無色界時，必然被熏於心。謂此種子，能從今世，轉至來世，相續不滅，以微細的受、想、行、識爲本質，或名一味蘊，或名細意識。另立勝義我，爲此一味蘊或細意識之所依。

本來原始佛教與純粹的大乘佛教，把業與輪迴，看爲不可分離的關係，已無問題。只是原始佛教時代的實在觀，把一切都看成實在。業與輪迴，當然也不能例外。此看法，與利那無常說相遇，便使業，再不能有其實在常住之餘地。這一來，輪迴究竟以何爲主體，乃不得不不在部派佛教中，成一重要問題。同時於無我說之下，又不得如婆羅門教，以我爲主體。經過研究，對這一問題的答案：種子部說非即蘊非離蘊我，並影響及法上部、賢胃部、正量部與密林山

部。上座部立有分識，正量部言果報識，化地部謂窮生死蘊，大眾部末部云根本識。於中果報識是來自一般公認爲決不亡失之業。蓋業因既不亡失，自必得其果報而後已。小乘說一切有部，根據細身之思想，以生有、本有、死有、中有之四有，解答此一問題。即有情死後有中有身，如五、六歲小兒，具微細淨色所成之六根。除其同類，爲肉眼所不能見。其行動甚快，無有障礙。對此上諸多說法，認爲皆不必如此，以爲有情輪迴，不外爲一種五取蘊，依感業所爲，相續投生。惟五蘊之中，含有色蘊，任憑說是淨色，終亦於理不合。所以經部，乃名之爲細意識。

又關於業，經部與有部所說亦不同：有部以思心所爲業之體，將思爲造作義。即心心所，對所緣境，審慮、思維、決定，使造作善、惡、無記之三業。此中區別思與思之所作，以思爲意業，是精神的；所作爲身、語二業，有精神有物質，合稱三業。有物質的，是身、語二業中的表業；有精神的，是身、語二業中的無表。此表與無表，又並稱爲五業。表業是於身語上有所表示的動作行爲。無表業是由於表業所引生的一種妨善妨惡而不可表示於外的內在禁條。善業或惡業時，有引生無表業之功能。無記業時，無引生無表業之功能。此無表業，在印度一般稱之爲餘力，可以約制後面之行爲。即是由於表業所引生，而不隨同表業以俱沒。表業以音聲形色爲體，爲色法。無表本身雖非色法，但它因於表業色法所引生，所以亦名無表色。此等隨同有部三世實有之根本立場，不用說，也都被作爲有實體之存在。經部不但以思爲意業之體，同時並將之爲身、語二業的表與無表之體。無表屬於精神，固無問題。而表業則謂身、語發動之先，必起因於思維，是以仍應以思爲體。於此思上，成立被熏習之種子。無表業，乃係就此種子之假立，決非實有。蓋經部受大眾部古來隨眠與經說之影響，對業說詳加研考，遂致成立了此種子——色心互熏時的細意識。按大眾部在古時，本着心性本淨，說隨眠與經，以簡別有情，於無心或善心時，仍然爲凡夫而非聖人之所以。緣是現在正起作用之煩惱，隨眠是現在不起作用而仍無間相續的潛在力。因有此潛在力之存在，縱然於無心或善心位時，依然不得凡聖相混。

經部此色心互熏的種子說，不管正確與否，但在諸說中，比較要算是深入一點。所以自原始佛教以來的發達，應以此種子論爲代表。就此種子之色心互熏而言，是成立於二元觀。再就現在實有，過去無體而論，物亦由心，不得完全是獨立。歸根結底，仍着落於心心相續之一要點。其所立勝義我，差不多即此心心相續之所依。另一方面，此種子論，不特關係於輪迴之解釋，同時也雙關到解脫之問題。即與業相同，便不得不聯想到智的相續與所依。針對着大眾部

的心性本淨說，經部遂很自然地創設了無漏種子，大大地資助了成佛一問題的解決。

三、小乘佛教的變遷

①有部——健陀羅系統中有法勝，以簡御繁，依四諦綱要，著阿毘曇心論。其中以界品明苦諦、行、業、使三品明集諦，聖賢品明滅諦，智、定二品明道諦。最後更以契經、雜、論三品，總明以上四諦之事。全部共十品所成。由於此論，簡潔明瞭，深為一般研究者所歡迎。因而不久之間，便有註解被問世。現除優婆塞多阿毘曇心論經八千偈廣釋以外，據說還有和修樂頭，即古世親的六千偈略釋，與另外一萬二千偈的廣釋被失傳。西元三三〇年時，有法救就其原來二百五十偈，加製三百五十偈，添擇品一品，共六百偈十一品，稱雜阿毘曇心論。此書早經古人評定，謂已採入經部之說。彼被研究於西北印，流行至中印。我國從四二六六以來，前後共有三譯。當時此有部系統，經中央亞細亞傳來我國，成為所謂毘曇一宗。後來與代之以興的俱舍宗，同成為小乘佛教之代表。和法救同時，迦濕彌羅系統中有悟入，作小乘入門之書入阿毘達磨論，依有部教義，明五蘊三無為八句義。根據世親作俱舍論頌之傳說，當時在迦濕彌羅系統中，研究大毘婆沙論之風，仍然很盛。世親俱舍論頌，係以界、根、世間、業、隨眠、聖賢、智、定、破我九品所成，亦包括整個小乘佛教之學說。其是否如所傳，為依講解大毘婆沙論，日作一偈而成，無從確實。但彼呈現著阿毘曇心論及雜阿毘曇心論之傾向，則無疑義。所以他以「理長為宗」，正表現出健陀羅系統之精神。幾次說過，有部是三世實有，法體恒有，以五位七十五法，分別諸法之種類。至於經部，自古以來，都不明確。若依其離心別無心法之說，便只有十九法類。即五根、五境及四大之十四色法，一個心法，一個諸無作之不相應及虛空、擇滅、非擇滅之三無為法。這樣，別說世親完全採取此立場，即以這方面少許態度來批判，也自然有其出入。不過世親在俱舍論頌中，凡對有部不滿之處，皆用「傳說」二字，從無斬釘截鐵的明明白白。所以俱舍論頌的立場，到底還是有點微妙的。然而無論如何，其與有部的傳統說，有很多不同，乃一事實。悟入有弟子眾賢，針對此一事實，根據有部本義，作六百偈，一一加以反駁，對俱舍論，名俱舍論。傳說世親，將之改名為阿毘達磨順正理論。此外眾賢，並作阿毘達磨顯宗論，顯揚自宗，痛斥說一切有部之經部化。可是即在此一過程中，自己不知不覺，已越出範圍，把說一切有部的本來說法，逸為新義。所以眾賢之說，通常稱新薩婆多說。薩婆多 *Sābha* *Buddhāvāda*，即說一切有之梵名。繼眾賢之後，無何等人物。繼世親俱舍論之系統，有陳那、德慧、安慧及安慧弟子等人之研究與註釋。作為現今唯一梵本而存在的，有稱友 *Yasomitra* 之俱舍論釋。其後印度小乘佛教之狀況，只有在玄奘與義淨的旅行記中，可以尋知其梗概。但在前述囉囉王多羅摩摩

Toramana 之子，密希羅阿羅王 *Mihiragula* 於五〇二至五四二年，作王統治之間，性甚狂暴，破壞佛教，西印及西北印之小乘根據地，頗受其嚴重之洗劫。

②成實論——經量部的歷史，向來不詳。古來雖有鳩摩羅毘羅 *Kumarajīva* 室利羅多 *Srīlata* 與蓮華 *Rama* 等三師之說，可是年代事蹟及其相互之關係，都無明載。不過在教理發達上，倒確有顯著之處。我國所譯阿梨跋摩 *Harivarman* 的成實論，其中很多處所，分明可以知道是屬於經部的發達。該書引用馬鳴之偈及提婆四百偈或四百論，概述龍樹之中論，當在彼等之後，大約為二五〇至三五〇年間之作品。羅什所譯，單是二百二品。曇影將之分為發聚，苦諦聚、集諦聚、滅諦聚與道諦聚。全體依四諦，亦網羅整個佛教之教說殆盡。於中破斥毘曇，與毘曇不同者共有七處。因受龍樹、提婆影響，過去也將之作過大乘論。後隋唐以來，乃將之判為小乘。學說與有部我空法有相異，主張人法二空或一切皆空，以空為第一義諦。對此第一義諦空，立俗諦有。於俗諦有中，分諸法為色法、心法、心所有法、非色非心法與無為法五大類。色法十四，心法一，心所有法四十九，非色非心法十七，無為三，共計八十四法。其根本思想，是現在實有，過去未來無體。進而就現在有，以析空觀偏空觀，也觀之為無。證得此空無時，即為涅槃。所以必須滅假名心，法心與空觀。假名心是緣假名法之心，由多聞或思維之智可滅。法心是五陰心，由五陰之空智可滅。空觀是緣涅槃之心，由無心定或入無餘涅槃可滅。如此依禪定修習，由法空、我空、空空之順序，進入於無餘涅槃。此論在我國，有深大意義；而印度本土，則反而無聞。可能於剛作成之後，即直接傳譯來我國。

③錫蘭佛教——錫蘭為印度東南尖端之一島國，阿育王時代，由王弟摩哂陀將佛教傳去。當時國王天愛帝須 *Devanampiya Tissa*，甚是歡迎，於國都建築大精舍（寺）*Maha-vihara*，棲止王弟摩哂陀。其後西紀前一世紀時，有婆達迦摩尼 *Vattagamani*，於國都北部，建無畏山精舍（寺）*Abhayagiri-vihara*。這時書寫三藏，兩精舍有爭，因而對所傳之註釋，亦不一致。於是便有曇摩留支（法樂或法喜）*Dhammaruci* 部，與分別說部對立。三世紀時有方廣說 *Vetulya* 部，四世紀時有海 *Sagalya* 部相繼而起。加之更有他部及大乘佛教，由印度本土接踵而來。所以此時之錫蘭佛教，已非一味單純。巴利語文之註釋，在此時被譯成錫蘭語。所謂註釋不一致者，即於此時被發現而知。四一〇年，法顯經過此島。接著有佛音 *Buddhaghosa*，自印度抵達，大約四一五年，於大精舍，用巴利語改寫並著作其所傳三藏之註釋。另著淨道論 *Vissuddhi-niggaṇṭha*，組述教義。當四五〇年離去時，又有曇摩波羅（法護）*Dhammapala* 相繼而至。繼續該註釋工作，以補其未足。這無論三藏或註釋，要皆屬於大精舍所傳之物。其保存古說，與傳播至緬甸及泰國，都為首著之功。惟對於教理，全無發達，直至目前，仍始終不出乎上座部之範圍。

八世紀以後的印度哲學

· 圖明 ·

3. 哲學方面



印度哲學，自古而來，似乎便得有六派 *Saddarsana* 之名。但清辨中觀心論，只舉破數論派、勝論派、耆那教和彌曼薩派。似乎把瑜伽派包括在數論派、

正理派包括在勝論派之中。如此則六派不過被看為一群，未必嚴格規定為六數。後來漸漸嚴格為六數的，那與薄伽斯密須羅的關係很大：薄伽斯密須羅，他於數論派，如前所說，寫數論頌評釋 *Sankhya-tatvakaumudi*，於瑜伽派，寫廣博論經註釋之複註 *tattvavaisaradi*，於正理派，寫優陀論他伽羅尼耶評註 *Nyayavartika* 之複註 *Nyayavartika-tatparya-tika*，於彌曼薩派，寫尼耶耶密須羅 *Nyayakamika*，註釋曼陀那密須羅 *Mandanamitra* 之昆德尼章通 *Vidhiviveka*，於耆那教多派，寫商羯羅耆那多經註釋之細釋 *Bhamati*。後世稱之為六派大師，仍係將勝論派包括在正理派之中，未再單獨寫著作。此人的年代，在他自己特別提出正理派正理經，依說分類，所作的正理光則 *Nyaya-sucinibandha* 中，最後記載着「八四一年作」之字樣。所以確實知道，他是八〇〇至八七〇年時之人。至於把六派，一定嚴格為六數而舉出其內容數目的，此在其他各處都有所不同：八世紀時，耆那教空衣派智難陀所寫的廣註八千偈頌 *Astasahas* 中，以數論派、瑜伽派、勝論派、彌曼薩派、耆那教多派和佛教為六派。九世紀時，耆那教白衣派師子賢所寫的六派哲學集 *Saddarsana-samuccaya* 中，說佛教、

正理派、數論派、耆那教、勝論派和彌曼薩派；最後將正理派和勝論派視為一派，乃缺乏六數，便拉來順世派作為補充。計採取薄伽斯密須羅之六派的，有正統婆羅門系統，九〇六年時耆那教白衣派悉檀加護 *Siddharasi* 所作之比較有性談 *Upamitibhavappanca-Katha* 十二世紀時之婆羅門那羅延 *Narayana*，以及近世歐人研究印度，也偶然採取了它。採取師子賢之六派的，有一般思想之系統及十三世紀前半世紀耆那教白衣派耆那賜所寫辨別光（假象）*Viveka-vilasa* 中之六派哲學研究章 *Saddarsana-vicara*。此章直接把勝論派和正理派作為一派，稱為婆羅婆 *Salva*。稱順世派為異系派 *Nastika*。按稱順世派、耆那教與佛教為異系派的，特別是十世紀以來之事。此外有十四世紀時，耆那教白衣派王頂冠 *Rajasekhara* 的六派哲學集，把耆那教、數論派、彌曼薩派、瑜伽派、勝論派和佛教為六派，而順世派則被除外。

1. 異系派

順世派，在各時代的哲學綱要中，都有敘述。這它實際只是存在於一部分思想界之間，而並非在每個時代，皆已成為有集團之派別。它的學說，以前所說的阿耆多翅舍欽婆羅之說，可以括盡。此派有很多人，以妙語 *Carvaka* 為其開祖，不可明確。耆那教，於各時代中，學者輩出，很有活動。現今約有信徒一百三十萬人。但於傳承歷史，亦無明載。根據精通於此派的學者，謂此派恰如死語，於古來之教理上，無甚發達，也許根本即未有教理發達史之形成。其輩出的學者，主要皆不過為個人之研究。佛教，已如前所述。總把此上三派稱為異系的，誠有不公之處。考異系梵語的那斯智迦 *Nastika*，與正系梵語的阿斯智迦 *Astika*，其原義係有無承認其存在之情。換言之，亦即承不承認有神及未來業報等義。再配合其事實以言之，也就是在承不承認章陀為絕對之一問題。所謂正系異系，蓋不外由此演繹而來。

2. 數論派

此派學說，本來即滲透很多派別，加之由於薄伽斯密須羅的數論頌評釋一書，更使它普遍明瞭化起來。這較之其派內，反而遜色無甚可言之處。十一世紀，有阿剌伯人阿爾拜盧尼 *Alberuni*，以阿剌伯語，譯數論派與瑜伽派之書。同時數論說，也被敘述於他的著作之中。一般學者——認為其間無其它數論之書，應即為數論頌與金七十論之註釋。但有時有一部分學者，想像為真義集 *Tatvasamasa*。蓋因此書很簡單，非常容易被認為是古老之物；可是其內容和至少有五種之註釋，都係新的敘述，大約為十六世紀或以前若干年代之所著。在此派較為重要的，還是後世一般所用之數論經 *Sankhya-sutra*。此經基於數論頌與瑜伽經，並受耆那多說之影響所編成。內容視章陀為絕對，承認唯一神。一方面與古來有神論的數論派相適合，一方面亦為有變遷的數論說。從之此經之著作亦不古，學者界將之作為十五世紀之中葉。大概此派原來無被稱為經之一物，到這時才仿效他派，搜集古說而成。最有名的，是此經與耆那多派之耆那多精要 *Vedantasara*，關係甚深。十五世紀時，有阿尼盧陀 *Aniruddha*，作註未能完成。傳說阿尼盧陀奉唯物論，可能非實。後十六世紀中葉，有識比 *Vijnanabhiksu* 註釋之，稱數論說經註 *Sankhyapravacana-bhasya*。不過這是經的名稱之一。如瑜伽經中，也同樣有此名稱。識比丘在其註釋中，有調和六派為同一趣意之思想。他把數論說的無神論，主張不應依文執義，與耆那多派的有神論，相合為一。又謂奧義書的一我說，容許

有數論說的多我。反之，數論說的多我，也自與奧義書的一我說，一致無異。並謂摩耶，不外為非變異。如此自博返約，著有數論精要 Samkhyasarao。此外於瑜伽派，作廣博瑜伽經註釋之釋評 Yoga-vartika 及瑜伽精要。於章懷派，作章懷多經甘露識註 Vijnanamrta，反對商說。十七世紀末葉，有大天 (大神) Mahadeva，註數論經。但他係章懷多派之人，取材於識比丘與阿尼盧陀。十八世紀初葉，有龍勝 Nigoli 或主龍勝 Nagesa Bhatta，別開生面，所註與上諸家皆不同。此派現在以貝拿勒斯為中心，有專門學人，被看為由古而來之宗派。除章懷多派與印度教結合而外，作為學派的，應首推於此。

3. 瑜伽派

此派也由於薄伽斯派智密須羅的廣博瑜伽經註釋之複註，得以普及。十一世紀初葉，有叫做食 Bhaja 的，作新瑜伽經註釋，於一八八三年出版，並附有英文對照，為世人所注意與研究。但真的研究此派，還須以廣博的註釋為主，而佐以薄伽斯派智密須羅的複註，始可以獲得其正解。蓋新註仍不能凌駕於此二者之上。十六世紀中葉，識比丘的瑜伽經評與瑜伽精要，已如上述。其中有獨到之處，亦可以參考。十六世紀末葉，有辯才羅摩難陀 Ramananda-sarasvat，寫瑜伽經摩尼光註 Manjrabha，甚被流行。其他雖亦有種種註釋，可均對摩尼光註望塵莫及。若把此瑜伽系統推廣而論，則諸經 tantra 中的瑜伽實修和經瑜伽 Hatha-yoga，皆可收入其中。不過瑜伽系統的本流，是瑜伽派系統，於中滲入瑜伽實修和經瑜伽的成分很少。此派於現今，實際上已無純粹的專門派別之存在。

4. 勝論派

作為勝論經註解的，有羅婆那註釋 Ravana-bhasya 和婆羅門註 Bharadvaja-vitti。前者據說是普羅謝斯脫已陀註釋的先導，比普羅謝斯脫已

陀還早。但現今已失傳，無由獲證。後者也已散佚，不能窺其全豹。八世紀以後的薄伽斯派智密須羅，對於六派，獨無此派之著作。在普羅謝斯脫已陀所寫註釋真實法綱要 Padarthadharma-samgraha 集中，被承認為有名的著作有四種。四種之中，五天冠 Vyomasekhara 之天間 (天) Vy-omavati 為最中，大概不下於為十世紀中葉之作。其次有優陀延 Udayana 的聖道 Kiranavali。其大後世影響甚深，但被認為沒寫完。他於九八四年，另寫有屬性道 Laksanavali 一書，於六句義加無句義為七句義，簡單敘述其所含之定義。彼本係正理派人，所以均以正理派說解釋勝論派，承認唯一神，以勝論派與正理派為無異。九九一年時，有吉祥地 Sridhara，寫尼耶耶自許 Ny-ayakandali 註釋，多分引用鳩摩利拉、曼陀那密須羅 Mandanamisra 和法稱之說。此註釋雖不及優陀延之影響，可在現今使用上，却甚稱便。十一世紀時，有愛子 Vatsa, Vallabha，作遊戲求 Lila-vati 註釋。此等及複註，現皆存在。蓋註釋上加註釋，乃當時風氣之所在。此外於同十一世紀時，有婆婆口 Sivadiya，作七句義論 Saptapadarthi，略述此派之說。按七句義，恐怕是彌曼薩派中一部分所主張之無句義被採用，大概是在優陀延之前，即已存在。然而自此以後，勝論說不全為七句義。原來勝論派被正理派基於它的哲學而採用之後，常常被認為兩者皆非獨立之派。如提婆、婆數、以及清辨，對正理派，都作此種看法。又優陀延他迴羅，亦以勝論派與正理派為無異。所以薄伽斯派智密須羅，也繼承此種態度，沒作關於勝論派之書。優陀延差不多也同此意見。及十二世紀，新正理派成立後，此派遂更不被看為獨立之派。從之在勝論說的綱要書中，於德句義的覺之下，有正理派的四量論和論理說之敘述；而正理派的綱要書中，也於所量語下，有敘述六句義與七句義之情形。此派中有視為一重要大事的，是十五世紀前半世紀，新正理派學者商羯羅密須羅 Sankaramisra

之註釋勝論經。其註釋被稱為特別勤勞 Upekara，直至現在為一般所公認。實際言之，該註釋並非佳作。只因沒比它更古的存在，乃物稀為貴。其間因當時的傳承遺佚，有很多附會之說。十六世紀，有聖餐 Annam-bhatta，作思擇綱要 Tarkas-angraha 及燈 (燈) Dipika 註。有多數註釋，甚被流行。一六四三年，有昆濕婆主 Visvanatha，作包含定義 Bhasapaticcheda 綱要書及尼耶耶悉多施改道 Nyaya-siddhanta-nuktavali 註，較上聖餐之作為詳細，亦為一般人所愛讀，不時有複註之作。十七世紀初葉，有勞伽克西光芒 Laugakshi-bhaskara，作思擇月 Tarkakamudi。世自在 Jagadisa，作甘露思擇 Tarkamrta。此兩種雖皆為好綱要書，可是均沒能像尼耶耶悉多施改道 (授) 道之被盛行。十九世紀初葉，有惹耶那羅延 Jayanarayana，以特別勤勞註釋為藍本，作開顯 Vivrti，註勝論經，於最後簡勝論說，亦非佳作。較之有多助於經的理解的，還是月輝 Candrakanta 的註釋 Bhasya。此派現今除新正理派之外，已不存在。

5. 正理派

薄伽斯派智密須羅，就於優陀延他伽羅尼耶耶評釋所寫之書，為理解優陀延他伽羅尼耶耶評釋不可或缺之作。此書有優陀延尼耶耶評註入清淨 Nyayavartikataparyaparisuddhi 之複註。優陀延並作尼耶耶賦歸 Nyayaparisista，註正理經。然而他的名作，却是尼耶耶合掌華 Nyayakusumanjali。該書共五章七十一偈，為有組織系統論證最高神存在之書。且親自作註，破其他各派之說。除此自註而外，後世有很多註釋。又他特作我義分別 Atma-tattva-viveka 或名佛陀定慧 Baudha-dhikara 一書，破斥佛教。所以優陀延，為此派一重要人物。十世紀時，有無上勝 Jayanta，作正理華 Nyayamanjari。於十六

諦中，特別詳解量之部門，被稱為此派的百科全書。此無上勝與優陀延，皆被推想為新正理派之開路人。十世紀時，有濕婆派婆羅門一切知 *Bhasarvaja*，作尼耶耶精要 *Nyayasara*，承認現、比、聖言三量，而否定正理派四量中之另一譬喻量。此書有甚多註釋，盛行於世。以致影響十二世紀前半世紀一章懷多學者吉祥歡喜 *Sriharsa*，以正理派立場，作斷斷噉 *Khandanakhandakhadya*，攻破他派。此書為消極促成新正理派興起之一面。及十二世紀後半世紀，有跋伽 *Gangesa* 出，作真思維摩尼 *Tattva-cintamani* 龐大之書，而新正理派，即依之成立。其內容係詳說正理經中之四量，引用薄伽斯派智密須羅、濕婆曰 *Sivadiya*，無上勝之說為根據，特別奉奉優陀延而排斥吉祥歡喜。因吉祥歡喜為極精密之論法，而被斥之論述亦極精微而周到。以跋伽住於彌夷 *Mithila*，後又稱之為彌夷派。此派學者，以研究註釋複註跋伽及其他有關先人之著作為中心。跋伽之子勝 *Vardhamana*，註釋父著及優陀延、愛子、吉祥歡喜之書，與父識志相同，特別尊奉優陀延，使該派力量益形鞏固。其次有惹耶提婆 *Jayadeva*，又因地 *Paksadhara*，寫真思維摩尼 *Tattva-cintamani-Aloka*，簡稱光明註，註釋真思維摩尼。此書後世被承認有九種複註之多。同時學者輩出，學人絡繹於途。十五世紀中葉，有新洲（島）*Navadipa* 波調一切地 *Vasudeva Sarvabhauma* 來學，學成後返里，寫真註 *Vyakhya*，註真思維摩尼。其弟子有開思維派的恩維 *Gaitanya*，作為憶念派法律家的疾行子 *Raghunandana*，精通於諸經 *tantra* 的聖黑喜 *Krsnananda*，並繼承老師論理學研究的急行主 *Raghunatha*。急行主，於真思維摩尼，寫光華 *Didhiti* 註釋，並兼述新義，後世得十種複註之多，與惹耶提婆的光明註，同稱雙璧。新洲（島）通常稱那地耶 *Nudea, Nediya*，所以此系統亦名那地耶系統。從此以後，新正理派，由彌夷遷移來此。

急行主為實際開那地耶派之人，被尊稱為急行主量摩尼寶 *Raghunatha Tarkika Siromani*，或簡稱為摩尼寶。按此摩尼寶名，為彼敘述比量之一書，以後作為比量光華 *Anumana-didhiti*，被單行者居多。十五世紀，有有名的摩尼寶主 *Mathurana*，於真思維摩尼，寫秘密註釋，通常稱摩尼寶 *Mathuri*。此外由上根據地流佈於各地的，以貝拿勒斯為最盛。然而都不外上行下效，專門穿鑿煩瑣，不厭繁瑣地作註釋。其弊風至於喧賓奪主，幾不知有正理經與婆羅門耶耶之註釋。一八五七年，加爾各答設大學，教西歐學術，論理學隨之而至。於是以前學術為宗教性之新洲派勢力，遂一落千丈。直至現在，僅不過未全滅亡。再者於一般註釋間，有敘述及此派的：十二世紀，有善施王 *Varadaraja*，作量衡 *Tarkikaraksas*，於所量諦下，說正理派十二種所量及勝論派六句義。十三世紀，有美髮密須羅 *Kesavanisra*，作思維定義，將勝論說結合於正理說，為一座右宜之綱要書。又有前述之昆濕婆主，寫正理經註 *Vrtti*。此註雖為一部分學者所採用，但終不及於婆羅門耶耶那者。最後一八七五年所出版的可怕阿蘭黎耶 *Bhimsarya* 之尼耶耶藏 *Nyayakosa*，主要係用梵文，取勝論與正理兩派各種典籍中之術語所編成，為研究者手邊不可或缺之辭書。現今該辭書已增補至第三版，可是仍以第二版為重要。

6. 彌曼薩派

傳說月光派於舍利迦離陀之後，被分為古新二派。惟無任何顯明不同之點，遂致此派由衰而消失。與此相對的鳩摩利拉派，則復興盛。十三世紀時，有淨乘密須羅 *Parthasarathimira*，基於鳩摩利拉之說，寫聖教量燈 *Sastradipika* 與經實 *Tantraratna*，註彌曼薩經。又作尼耶耶實事 *Nyayaratnakara* 及尼耶耶實華 *Nyayaratnamala*，複註頌評註 *Slokavarttika* 及經評註 *Tantravarttika*。於此頌評註，另有有年代

不明的德行密須羅 *Sucaritamisra* 之所謂迦尸複註，也同被流傳。十四世紀中葉，有吉祥昆濕奴派的章懷多導引師 *Vedanta-desika*，根據彌曼薩經與鳩摩利拉之說，著色修縛羅彌曼薩 *Sevaramimamsa*，將此派解釋為有神論，使之起一大變化。不過此說，以後有沒被採行，都不明白。一三八〇年，全哲學綱要著者摩查婆，依彌曼薩經，作迦彌尼正理廣華 *Jaiminiya-nyayamalavistara*，為一般所熟知。一四〇〇年時，有蘇摩自在 *Somesvara*，註經評註 *Tantravarttika*，作尼耶耶甘露 *Nyayasudha*，亦名制死 *Ranaka*。昆濕奴派的愛子，也註彌曼薩經，作迦彌尼經註 *Jaiminiyasutra-bhasya*。一五四三年時，有暹羅聖黑 *Ramakrsna*，寫大成就月 *Siddhantacandrika*，註釋聖教量燈 *Sastradipika*。一五八〇年時，又有那羅延 *Narayana*，寫聖教量燈註解 *Sastradipika-vyakhya*。一六〇〇年時，有聖曰 *Bhatta Dinakara*，以門名為書名寫註釋。十七世紀，有阿派耶地庫悉多 *Appaya-diksita*，作味途（儀軌）指示 *Vidhirasayana*。又同時有阿已提婆 *Apadeva*，作彌曼薩正理開演 *Mimamsanyayaprakasa*，亦名阿已提昆 *Apadevi*，為了解此派最徑要之書。基於此書，有同世紀的勞伽克西光吉（已斯伽維）*Laugakshi-bhaskara*，作真實義綱要 *Arthasangraha*，亦被盛行。一六六五年時，有斯大 *Khandadeva*，根據鳩摩利拉之說，著聖燈 *Bhatta-dipika*，並寫彌曼薩經 *Mimamsakautubha*，註彌曼薩經。照以上看來，似乎此派很興盛，但此派的實際祭祀方面，非多錢不行。所以作為此派的實力的，却沒能與著作一樣的平行。不過它佔光着是印度純粹的正統派，未被任何時代所吞滅而已。（全文未完）

高僧與青年哲學修養 (三)

張廷榮

一 人生哲學書信之十

孤獨者終不孤獨

法師在偉大的孤獨中，是念觀音的；念了觀音，又是有感應的，此是觀音之力，此是宗教虔誠之功。

一、臥沙中，念觀音

敬愛的讀者：

在上一期我們說到法師，在經過八百餘里的沙河時，他是在上無飛鳥，下無走獸，又無水草，只有他一個人的獨自行走，在這一最孤獨的行程中，法師做甚麼呢？他念觀音聖號及心經：

「是時願影唯一，但念觀音菩薩及般若心經。」

當異類奇狀散去，他走了一百多里，迷了道路，竟野馬泉不得，等要把自己貯的行囊取下時，驟然因袋重失手覆之，即把行囊，完全撥掉，真是一千里行囊，一朝斯罄，又失路盤，迴不所趣。因為沙漠中再失去水，這是更艱苦的了，乃想東回，回轉到第四峰，走了十多里，又提起自己的正念，他以「我先發願」，若不至天竺，終不東歸一步，今何故來，（即回轉意）寧可就西而死，豈歸東而生。法師這種肯決，以誓達其西行之志，這是對的，可是目前的事實，沙漠中沒有水，又迷失路，這是一種事實的艱難，法師要西行，又無法西行，法師這時怎樣呢，他還是念觀音：

「於是旋轉專念觀音，西北而進。」

在往西北前行的時候，即是一「四顧茫然，人鳥俱絕」的環境，愈去愈苦，愈走愈路絕，但因法師「專念觀音」，致「雖遇如是」，而「心無所懼」，但是，這種艱苦得不得了的事實，總是事實，

這種事實是如何呢？

「但苦水盡，渴不能前，是時四夜五日，無一滴沾喉，口腹乾燥，幾將殞絕，不復能進。」

四夜五日，沒有一滴水沾喉，口腹焦灼之情，可以想見，尤在人鳥俱絕之地，真無可告語，法師此時怎樣呢，他更是念觀音：

「遂臥沙中，默念觀音，雖困不捨，誓菩薩曰，玄奘此行，不求財利，無冀名譽，但為無上正法來耳，仰惟菩薩慈念羣生，以救苦為務，此為苦矣，寧不知耶，如是告時，心心無輟。」

現在我們可以看出，法師誠然在西行中，是一位偉大的孤獨者，然而他在真孤獨時，他終不孤獨，即是：

行人鳥俱絕之沙漠，法師總念觀音菩薩。千里行囊，一朝斯罄之時，法師一面前行並念觀音。

無一滴水沾喉，口腹乾燥，法師臥沙中念觀音。

綜上以觀，法師在困苦的時候念觀音；在最困苦的時候還是念觀音。在極苦的時候，更是念觀音。也可以說，法師在艱難與困苦中，第一是念觀音，第二是念觀音，第三還是念觀音，即在孤獨與艱難中與觀音契通，信觀音護佑。

二、念觀音就有感應之事實

法師既然這樣「心心無輟」的念觀音，臥在沙

漠中念觀音，這樣至誠懇切的念，究有甚麼感應的呢？傳文云：

「至第五夜半，忽有涼風觸身，冷快如沐寒水，遂得目明，馬亦能起，體既蘇息，得少睡眠，即於睡中夢一大神，長數丈，執戟麾曰：『何不強行而更臥也，』法師驚悟，進發，行可十里，馬忽異路，制之不廻。」

「經數里，忽見青草數畝，下馬恣食，去草十步，欲廻轉，又到一池水，甘澄饒激，即而就飲，身命重全，人馬俱得蘇息，計此應非舊水草，固是菩薩慈悲為生，其至誠通神，皆此類也。」

即就草池一日停息，後日盛水，取草進發，更經兩日，方出流沙，到伊吾矣。」

「此等危難，百千不能備序。」

上一段有幾點，我們要特別注意的，即是，法師是一位已有成就的佛家學人，但他更是崇信依託觀音的信徒，從學理說，法師在佛教教理上教理上，已是通了，只是有因東土教典的缺漏，而更求其圓澈，然而他的通，是通向宗教信仰中的虔誠，他的德行實踐，（即西行）又全依信仰之力量，尤其默求觀音而為之撐支，而為之不懼，而為之振起，而為之離孤獨亦不獨孤，這是很重要的一點。

真求觀音，就有感應，「忽有涼風觸身」，「馬亦能起」，「夢中得指示」，「強行而更臥」，「馬忽異路，制之不廻」，有青草，有池水，真是沙漠中的甘露，這些不可得而得而竟得之，此均是一宗教之力量，此非其他學問所可能解決，此即宗教，尤其佛教之獨特力量。所以在傳文又特別指出，此又「固是菩薩慈悲為生，其至誠通神」，這是一激發激終的信仰工夫，即無感應時，求之信之，求之信之，仍無感應時，仍求之信之，一直的求，一直的信，求之信之而有感應時，亦感激此一感應之來，存一報恩之忱，如此，則人生苦有所信所求，則苦亦終不苦，得感應時存一感恩之念，則亦不因有感應之來而狂驕失心。此是行道中的一直精神，也是行道中的純真精神，法師是得着此而持守的。

三、綜論樊師此一段行程之走出

筆者曾在上期陸續的說明，樊師之西行，是先肯決一種絕志，那就是絕志到西域去，存了絕志，並不即等於成功，因為它還要通過絕行，不通過絕行，這個絕志是很難體現的，樊師把這絕志，用一種極實的勞苦，表現一種絕行，可以說我們要通過一種絕行，死以不息，這雖看去，這從純道德的行誼看，確是很高的了。但是，如我們在這種最大的艱難，只是獨自的承擔去，但筋總有疲，力總有枯竭，在疲了竭了後，只要其心有知，仍持絕志以支持絕行至最後一秒鐘，但是，此只是心力對艱難之一種持受，一種堅持，一種獨自的天地茫茫之孤獨承擔，總是道德的，到了最苦時僅只憑一種純道

西行功德

絕志
絕行
絕信

哲學的——認識東土經義未全，誓取經回
道德的——極其勞苦，死亦不辭
宗教的——虔念觀音，感應護導

菩薩精神

從上表我們可以看出，玄奘法師，確是如此的使絕志絕行和絕信三者，同時運行，而體現哲學的

人生雜感



先哲有言：「人生也有涯，而知也無涯」。人生最基本也最大的企求，當毋過於求知。知識何在？怎樣求得？孔子曰：「予非生而知之者，好古敏以求知也」。幾千年來，求知途徑，仍免不了從好古（九流著述，經氏經綸）（研究近代科學）以求之。然而這些學問，莫不浩如烟海，窮生之力，難通一門，所以說「人生如滄海之一粟」。即如海吧，它佔領了地球大部份位置。波濤洶湧，風雨莫測，魚可吞舟。儘管如此，而古時已有「忠信涉波濤」的說法。如今海被知識征服了，被利用為溝通世界文明。誰知利害相關，那無邊無際的海和遼闊的天空，又被用作為最好的戰場，海洋

德精神，則生人之精力必將盡竭，而無量之艱難却並不因勞苦之極而減少，反而更一層一層的湧到，此時一純心力之道德肯決，實具一不堪之情，實表現一壓力之太重，表現自力即能勉強承擔，終不能活潑運作，因此，古今第一等哲人，當此時也，轉出宗教，解開自力之死結，開出一他力，即將自力所承擔之最大艱難，以絕信啓懇一他力扶之助之，托之佑之，此扶助托佑之情，仍是從自我之絕信之虔誠祈求中感應交通，人在最大艱難中，如能一面以道德的實踐，一面憑絕信之一種他力，作一虔誠的訴告懇託，進而感應護佑，此即在承擔艱難之當下和同時，其本身始終是活潑的，始終是不絕望的，玄奘法師的西行之完成，為易了解起見，現列一表如下：

足，道德的，宗教的三種價值，沒有這三者的同時具足，是很難達成的，這即表示一哲學的圓澈，道德

和天空並不會有何改變之處，是人在變，人也沒有變，是人的知識愈來愈進步了。可憐那些「坐井觀天」，「管中窺豹」之流，抱著「秀才不出門，能知天下事」的自高態度，那能濟事？這種愛好的不是陳年老酒，而去鑽已腐的糟粕。知的對稱是力。楚漢成敗之戰，項王與漢王曰：「天下滔滔者數戰，為我兩人耳，請決雌雄」。漢王則曰「吾寧關智不關力」。看起來智不以勝力。又國父領導革命，論實力實不足與滿清政府抗衡，然而革命成功了，三民主義漸次實行了。力不可恃，非常明顯。古兵法也說過：「謀定而後戰」，「知己知彼，百戰百勝」。智不智，知不知，人生一世，處人治事，關係匪淺。廣博叫做大，行而宜之之謂善，

黃葉村

的圓澈、宗教的圓澈，亦即佛教大乘行者的圓澈。還有一個勝義，我們要特別指出，即是偉大的孤獨，我們要問，一個偉大的孤獨者，從那裡開始呢？即從絕志開始，一個人對他的絕志一經肯決開動，這就決定他是位孤獨者了，因為只有他一人有此志，只有他一人願此志以去，別人多無法瞭解，更無法同行，因為沒有此絕志的人，或雖有其志而未肯結其絕行絕信，這樣的人，同一時則可能，同激始激終，則絕對不可能，同安穩則可能，同艱難則不可能，同小的艱難可能，同極大的艱難，則絕不可能，因這是不不能勉強的，勉強也辦不到，因此有絕志的人，總是孤獨的人，因為凡是絕志，總是不同平凡，總要拿出生死出入以達之，這不常人所堪堪忍的，無絕志的人，隨人腳跟，何人容顏，自無主宰，人是亦是，人非亦非，這樣的人，他們不孤獨，他們到處會隨人應人，他們能湊熱鬧，他們也愛熱鬧，沒有絕志的人，一經孤獨冷落，他就受不了。

但是，真能肯決其絕志，經過一番出生入死的勞苦後，亦終不孤獨，這即至誠所至，金石為開，至誠所至，感動菩薩神明，為之護佑，故雖孤獨，終仍不孤獨，此亦即佛家所指的「德不孤，必有鄰」。可是，正在這一德不孤的當兒，因為德行厲烈之感發，而此孤獨者，從孤獨踐履一段勞苦後，亦從而引起人世對之起一狂熱，而此一孤獨之反面，此時孤獨者投入此狂熱中，或進而被阻止在此狂熱中，此亦非常奇而有理，孤獨者如投入狂熱而不知返，被阻止於狂熱而不能拔，則孤獨之狀即漸失去，孤獨失去，崇高偉大亦漸失去，樊師呢，走出伊吾，一段大勞苦後，即遇一段狂熱，樊師呢，不戀於狂熱，從狂熱中脫出拔出，這脫出狂熱，還是要大果魄的，脫於狂熱，即仍還他一個孤獨，還他一個孤獨以後，即現一種孤獨，孤而明之孤獨，此又是樊師西行時的另一段精神，亦是具一奇氣，亦是吾人所當必學。

樊師如何遇到狂熱，再如何由狂熱中回到孤獨，而體現一獨明，這在下文續講，敬祝各位淨安。

四十八年六月十九日 張廷榮 敬啓

衛塞節談日本佛教

王仲厚

(一) 短 引

佛教為今日世界五大宗教之一，綜計信徒約有四億之衆，而流行區域，則已遍及亞洲；其中印度為策源地；中國為長養地；日本為發展地；而南洋諸國，則因其開化較遲，僅可稱為傳播地而已。本國人南居數載，每逢衛塞佳節，輒因南洋諸佛教團體之敦促，分期略述佛教史實，藉廣宣傳。諸文中尤以連年在本坡星洲日報所發表之「衛塞節談中國佛教」一略論佛教北傳諸國之概況等，頗受有關各方重視，而各該區域中之佛教月刊與雜誌等，更是紛紛轉載，蓋彼輩所重視者，乃在佛教史實，而非在文字之末也。前據報載，日本會於本年三月二十七日在其首都之東京，舉行佛祖涅槃二千五百週年國際紀念大會，參加者計有印度錫蘭緬甸暹羅越南柬埔寨老撾尼泊爾巴基斯坦印尼香港馬來亞新加坡等十五個區域代表數百人，會議連續五日，除聽取各區代表所提佛教進展情形報告外，並曾討論「佛教與工業世界之關係」「佛教教義之實現」等重要問題，會後且受日本天皇隆重款宴，更奏該國傳統之宮廷音樂以助餘興，此會蓋繼連年以來印度錫蘭緬甸暹羅尼泊爾等區域之後而舉行者，意義亦甚重大也。據開會代表，均極稱道日本佛教之發展，因其如以人口比例率為標準，則每五人中，即有一佛教徒，每三十人即可擁有一佛寺，堪稱完全之佛教國家，猶歎盛矣！本人曩在清末，曾一度任教於故鄉之私立湖南南學堂，與該堂堂長日本高僧「水野梅曉」相處既久，略悉日本佛教之源流派別，嗣以業務馳驅，無暇繼續研究，不免引為恨事。今聞諸代表傳述日本佛教之盛況，因而懷觸予懷，遂即

根據舊聞，參以近年對日本佛教之所考證者，倉卒寫成是篇，趁此衛塞佳節，特送人生月刊，請為披露，或亦為關心佛教史實者所樂聞歟！

(二) 日本佛教之胚胎時期

佛教傳入日本，最初乃在欽明天皇十三年十月，（即中國梁孝元帝承聖元年，亦即公元五五二年），有朝鮮半島中之百濟國王餘明者，上表於日本天皇，稱頌佛教功德，並獻佛像與經論等，天皇因大臣蘇我稻目篤信，即將各件轉賜之，彼遂捨其向原家為寺，改稱「向原寺」，（一名向願寺，其後又稱建達寺。）此為日本設有佛寺之始。迨敏達天皇六年，（即中國陳宣帝九年，亦即公元五七七年），百濟國又獻佛教經論等件；八年新羅國亦獻佛像，尤為天皇所悅，安置供奉；十三年稻目之子名馬子者，又由日本官吏鹿深臣佐伯處，獲得彌勒佛石像與釋迦像各一尊，乃聘高麗僧惠便為師，以司馬達等之女三人為尼，造寺安置佛像，大設齋會，並建塔於大野邱北以藏「舍利」，此為日本度女尼建佛塔之始。既而崇峻天皇，且詣佛寺，創製為僧，此為日本天皇出家之始。考百濟立國之人，原為中國東漢時扶餘王仇台之後裔，新羅亦為西漢時朴赫居世所建之國，歷為唐代藩屬，後為高麗所滅；至於高麗則為高句麗之簡稱，亦即朝鮮舊時國號，乃周初箕子之封地，由此可知日本佛教，最初雖由百濟新羅與高麗等國傳入，而實則皆自中國間接輸入者，此為日本佛教之胚胎時期。

(三) 日本佛教之長養時期

其由中國直接輸入者，自來多有不同之說法，

其中當以推古天皇時代輸去為較正確，此蓋根據宋史日本傳載有日僧周然所獻之「今王年代記」，其中曾謂：「聖德太子七歲受佛法於菩提寺……當隋開皇中遣使泛海至中國，求法華經……」所謂聖德太子者，即為厩戶皇子也，當推古天皇之時，彼固代行皇權，總攝萬幾者，考其遣使求經之事，乃在推古天皇八年（即隋文帝開皇二十年，亦即公元六〇〇年）。其後在推古天皇十五年與十六年，（即隋煬帝大業三年與四年，亦即公元六〇七年與八年。）又遣大使小野妹子前後兩次帶同沙門數十人來華，求經學法。繼此而至者，更有矢田部造，犬上御田歙等使臣之迭次貢獻方物，並請求佛經，此為日本佛教之長養時期。

(四) 日本佛教之壯大時期

逮迄於唐，前所遺華之「學問僧」，均經先後返國，如唐高祖武德六年之惠齊，惠光，惠日，諤漢福因；唐太宗貞觀六年之僧旻，靈雲，勝島養；十三年之惠隱，惠雲；十四年之高向玄理，南淵請安；諸僧在留華期間，目觀中國文物制度之盛，歸後將其觀摩所得者，悉以貢獻國家，因學問之超越，故其地位亦甚崇隆，影響尤為不小，如僧旻與高向玄理，均為當時之國家大博士，以備朝廷之顧問；而南淵請安，且為「大化革新運動」之主角，亦足見諸僧在日本國內之重要地位，此次革新運動，直可稱為爾後明治「維新運動」之前奏矣！至唐玄宗時，日本先後遣派使多治比縣守，多治比廣成，藤原清河等來華，或則為國交而發生聯繫，或則為佛教而遣送僧徒，唐代君臣均加禮遇，彼此常有詩篇唱和，至今瀏覽唐玄宗與王維趙驊李白諸家之詩，猶可想見當時日本諸事使之注重佛教俾資取法也。是故有唐一代，日本之遺華「留學生」，雖僅數十百人，而其中傑出人才，確不在小，尤以朝衡與吉備真備為最顯著。至於入唐之「學問僧」「請益僧」或「還學僧」，（隨唐使往返者，稱為「還學僧」，另有「還學生」，義亦倣此。）則其人數，先

後當以千計，留唐年限最長者為八閱月，如最澄是，最長者為二十五年，如道光是，且有竟達三十八之久而者，如義德是，其中亦多與唐代高僧及詩家往來唱和，吾人觀於全唐詩中所載，如劉禹錫，皮日休，陸龜蒙，顧況，方干，吳融，韋莊，羅隱，白，釋貫休，李遠，詹景全諸人酬答日僧之作，即知當時日僧與中國縹緲各方文化交流之概況矣。同時中國高僧亦有應邀前往日本者，雖為數較少，然於日本佛教之提倡，影響實甚鉅大；其中最著者，當為道明與道榮，最著者當為道瑤與鑒真，誠能以少許勝多許也，謂非日本佛教之壯大時期而何？

(五) 日本佛教之發展時期

日本佛教既由胚胎而長養而壯大矣，則爾後趨勢，自必臻於發展。語云：「根深者葉茂，源遠者流長」，葉茂則支節生，流長則派別出，物性如此，學術亦然，宗教乃學術範圍，特其中稍具儀式耳。是故日本佛教在此發展期中，當必生出若干支派，此種現象，如以現代流行語為喻，即所謂「百家爭鳴，萬花齊放」者是也。惟是每一支派之生出，絕非一蹴即至者，且在形成支派之初，更非經過強有力者之深謀遠慮，由思想而見諸行動不可。日本佛教既由外鑠，而非其固有者，則此類強有力之人，類皆借才異域，換言之，即日本佛教支派之形成，最初多由外國高僧倡導於前，然後日本僧徒，乃能繼之而起，謂予不信，請就左列諸支派成立之經過而證明之。

(甲) 智藏等與三論宗

當推古二十二年（即高祖武德七年，亦即公元六二四年）。高麗僧慧灌來日，奉勅在奈良之元興寺講三論，是為日本三論宗之始祖。同時彼亦將成實宗傳入日本，成為三論宗之附宗。三論宗在初唐會盛極一時，故慧灌之再傳弟子智藏，於高宗時來中國，在吳越間研究三論，留唐約二十年，曾巡禮諸名山佛寺，並有獨到之造詣，是為第二傳。至武

后時，其弟子道慈亦來中國研究三論達十七年，是為第三傳。智藏另有門徒體光與智光二人，以元興寺為活動中心，而道慈自奉勅建立大安寺以來，三論宗遂發生大安寺與元興寺兩個支系，其教理亦復略有不同。

(乙) 道昭等與法相宗

道昭於唐高宗永徽四年（即公元六五三年）隨遣唐使入唐，在長安弘福寺就學於玄奘，玄奘為中國法相宗之始祖，道昭得益極多。復又就學於相州隆化寺慧滿禪師，終且再回弘福寺。彼留唐七年，返日之時，玄奘贈以佛舍利與經論等，歸後在元興寺講法相宗，且在該寺東西隅建禪院，終日定坐，是為日本法相宗之始祖。道昭之後，有智通智達二人來唐，亦就學於玄奘，歸國後同為第二傳。再後智鳳智鸞智雄亦均入唐，就學於懷慶智周，（智周為中國法相宗第三祖。）歸國後同為第三傳。最後玄防亦來唐就智周學，留十八年而返，造詣甚深，是為第四傳。惟因入唐僧師事之不同，故玄奘之道昭系遂成為元興寺之南派，智周系之智鳳玄防，則為福興寺之北派。彼等同時又傳入俱舍宗，成為法相附宗。

(丙) 道瑤渡日與華嚴宗

道瑤俗姓衡，許州人，入洛陽大福先寺，從定實律師受戒律，修經律論等。又從嵩山普寂和尚參究禪學，且得習天臺華嚴之學。後再歸大福先寺，集四衆，講佛法，尤精通華嚴。厥後應邀赴日，宣揚佛法，是為日本華嚴宗之始祖。彼亦兼通禪宗與天臺宗，留日二十五年而歿，吉備真備為其行狀。

(丁) 鑒真渡日與律宗

鑒真俗姓淳于，揚州江都人，從大雲寺智滿禪宗受戒學禪，後又從道岸律師受菩薩戒；從弘景律師受具足戒。自是巡遊兩京之間，深究三藏。道岸與景弘均係南山大師道宣之弟子，故鑒真繼承南山

律之正統，名震江南，後復歸於淮海，住揚州大明寺。留唐日僧榮叡普照玄朗玄法等，同在揚州大明寺，師事鑒真，並請其前往日本，傳授戒律。彼抵日時，公卿士庶，相集禮拜，其備受日本朝野之歡迎，確為中國高僧赴日之第一人矣。日本孝謙天皇即於天平勝寶六年四月（即中國唐玄宗天寶十三年，亦即公元七五四年。）就東大寺之盧舍那佛殿前，設立戒壇，由聖武太上皇首先登壇受菩薩戒，於是天皇，皇后，皇太子依次受戒，沙門僧徒等四百四十餘人亦同受戒，日僧中之捨舊戒，而受鑒真所授之具足戒者，竟達八十餘人，此為日本設壇受戒之始，故鑒真被稱為日本律宗之祖，留日十年而卒，從受戒者共達四萬餘人。

(戊) 最澄等與天台宗

以上所述三論法相華嚴律四宗，連同成實與俱舍二附宗，合稱南都六宗，或稱古京（即奈良）六宗。因受朝廷保護與優待，追求現實過當，遂致日趨腐敗。終為舉國所厭惡。及至桓武天皇延曆十三年（即公元七九四年）遷都平安以後，即有兩個新宗派乘時崛起，擔負改革佛教之責，此即普通稱為平安二宗者。其中之一，即最澄所創之天台宗別稱叡山之宗。最澄乃日本近江國滋賀郡人，其祖先原屬漢族。據傳即漢獻帝之庶裔晉高貴王，流寓日本。最澄生於南都佛教興盛，且正表現政教一致傾向之時代，十二歲即投入大安寺行表和尚為師，年二十登東大寺之戒壇受具足戒，聽講法華經，即有革新志願。旋即入唐赴天台山國清寺謁座主道邃，（即天台大師智顗之七世孫）得聞「一心三觀」之教理，並受圓頓戒。後復就學於佛龍寺座主行滿，又去越州龍興寺師事順阿闍梨，修真言宗，受三部灌頂密教，更赴唐與縣，就沙門修然學達摩一派之禪宗。因此彼於天台宗之外，兼學密教，禪宗，戒律，留唐雖不過八閱月，而所得實兼圓，密，禪，戒四宗之精義矣。返日之後受國師待遇，並奉桓武天皇勅令，開創天台法華宗。南都六宗均注重小乘

戒，偏於個人解脫方面，而天台宗則特重大乘戒，以鎮護國家為宗旨，盡力於國家以成佛，故帶有國家色彩。創立日本天台宗者雖為最澄，然鞏固並擴張本宗之勢力者，則為第三代座主圓仁與第五代座主開珍也。此兩座主在日本天台宗中，有龍虎之喻，因其努力宏揚之結果，遂使天台宗成為平安朝代之第一個新興宗派，而壓倒南都六宗矣。惟是天台宗中之主張，並不完全相同，以致內部又分為山門派（即圓仁派）與寺門派（即開珍派）。

（巳）空海等與真言論

平安朝代之第二個新宗派，則為空海所創之真言宗也，亦別稱南山之宗。空海出身於世家，少年時對於漢文頗有研究，因不滿意於當時大學教育之平凡單調，乃轉而傾向佛學。年二十即創髮為僧，三十一歲入唐求學，到長安後住西明寺，周遊長安諸大寺，歷訪諸名僧，一日赴青龍寺，見惠果，遂即從學密宗（按密宗專以持咒結印為修行要訣。密宗又分藏密與唐密二派，藏密即今西藏喇嘛教所持誦者，唐密亦稱東密。即中國惠果所傳授之密教也。）纔二年而惠果歿，只得遵其遺言，回國傳教，時為平城天皇大同元年也（即唐憲宗元和元年，亦即公元八〇六年）。翌年創立真言宗，以大日如來經，蘇悉地經，金剛頂經之教理為依歸，是為密教。自是住居高尾山凡十五年，孜孜不倦，遂得確立密教堅固之基礎。至嵯峨天皇弘仁十三年（即公元八二三年），平城太上皇受秘密灌頂，十四年勅賜東寺以為永世真言宗之道場，更足助其聲勢，因與南都諸宗之碩德均為舊好，故未發生正面衝突，旋且受其潛移默化之影響，亦均接近於密宗矣。空海之真言宗，亦與最澄之天臺宗同其旨趣，均以鎮護國家相標榜，故宮廷均歸往之，並得其扶助，遂亦稱盛於平安朝代之後，又有真言與宗相繼入唐求法，真然未達目的，宗叔則先後巡禮於五臺山與天臺山，在長安與洛陽就學，歷三年而歸國。真然與宗叔之門下有源仁，源仁之門下有聖實與益信，遂又分為兩系：聖實一系稱「小野流」；益信一系稱「唐澤流」。其後此兩流各分六小流，即所謂野

澤十二流者，再後更分為七十二流，自是趨於末流矣。

（六）結論

佛教之傳入日本，始於公元五五二年，迄今已歷一千四百有七年矣，其最初傳入者，僅為印度所流行之小乘佛教，並無宗派之可言。及至孝德朝代之後，始有高麗僧，日本入唐學問僧，還學僧，諸益僧，與赴日唐僧等次第傳播中國所精研之各宗派，於是日本佛教之發展，亦漸趨向於各宗派，而臻於大乘教，故上述奈良六宗與平安二宗，皆與中國所精研之內容，完全相合，特偶爾變其形式已耳。此外由其另創者，則有源空之以念佛為宗，號曰淨土；親鸞之創立本願寺，號曰一向宗，又稱本願寺門徒，日蓮之以唱法華經題目為主，故稱法華宗，凡此皆在鎌倉氏時代所創立者，指歸雖各有異，而其源則悉出於天台，晚近支流餘裔，不復止此矣。彼輩之倡為宗教派者，大抵亦均宗奉釋氏之說，惟日本最重神道，而最澄空海，又繼行基之後，力倡神佛同體之說，以為日本其神即其菩薩化身，推佛於神，復援神於佛，於是日本之神，無不佛矣。釋氏務絕俗累，而親鸞則謂，不必離俗，不必出家，但使蓄妻子，茹葷酒，而此心清淨，即為佛徒，於是日本之民，半為僧矣。源空之淨土，專以宣誦佛號為事；日蓮之法華，專以唱法華經題目為宗，皆謂口念佛，即心奉佛，心奉佛，則佛必以其法力鑒臨，而護庇之，其說皆率遵易行，故信從者衆，於是日本之國，化為佛國矣。及至明治天皇維新以後，日本佛教稍衰，僧徒田廬，多沒入官，明治六年（即清同治十二年，亦即公元一八七三年。）天皇下詔，僧徒均許食肉飲酒，娶妻居家，意謂煩惱者，而清淨者，心學佛者，只在心而不在迹，但與日本盛行之淨土宗究有分別，此實出於真言宗之在。家奉佛者，日本人稱為「優婆塞」，蓋即今世之所謂「居士」也。綜觀佛教自正式傳入日本以後，經過執政者之不斷提倡，中國高麗及其本國高僧之相繼開發，與宗派之各自成立，以至民衆之普遍信仰，故至今發展之迅速，遠在中國與朝鮮之上，此其

故一方面雖由於日本缺乏一種崇高大之宗教，以與佛教相對抗，致使佛教之在日本，有如水銀瀉地，無孔不入；然另一方面，則由於中國，甚至朝鮮高麗新羅，曾經代其做過一種長期準備工作，並變成其僧侶養成所，（按日本僧徒當年前往高麗新羅者，亦不在少。）而漢族所給予之直接幫助尤多，不獨最初派送而見於史籍之入隋入唐之學問僧，還學僧，諸益僧，與赴日唐僧已也。讀者回顧本文以前各條，則可知日本佛教之所得中國直接幫助者，確實不少矣。

公元一九五九年五月五日燈下稿於純盒。

設開徒教佛		行品食茶變博	
自設	精製各種名茶	西點	壽喜蛋糕
經銷	中外罐頭	應有盡有	凡佛教徒購
買	特別優待	買	特別優待
地址：北臺市正路一七五號		地址：北臺市武昌街一三二號	
電話：二二六一九		電話：二三八〇六	

府之食素一唯灣臺

處食素界世

一流名師
精細烹調
經濟小點
包辦筵席
隨叫隨送

佛教對人生的實際效用

蘇曼迦羅講
陳明德譯

The Practical Value of Buddhism

——在菲居士林空中佛學講座廣播

諸位聽衆：

本人今天所要講的題目，是佛教對人生的實際效用。世界上大多數宗教所提供的利益都在現世生活以後，彼等所能給予人生的實際利益非常微小。更有甚者，此類宗教對彼等的教義均不能提供其真理的證明，僅有那些不願發生疑問而願意讓別人代其思考的人，方能接受彼等的教義而成為信徒。如所周知，此類宗教的主要教條均與科學及理性發生矛盾。

人們對宗教歷史的粗淺知識最少已達七千年，而較完全的知識則在過去的四千年。我們發現幾乎所有的宗教——不管是太古已死的宗教或在現代仍存的宗教，均有某種共同的特質；其主要的共通點即係彼等皆是基於情感而非訴諸理性。他們大多基於恐懼與希望的兩種情感，如敬畏神祇或恐懼上帝的震怒，以及希望獲得天堂的報酬。除佛教外，幾乎一切宗教均以此為重要基本概念。

佛陀的教義，在甚多方面與其他宗教不同，外道告訴我們應當怎樣做才是合乎道德和正當，因為此種行為可以博得上帝的歡心，而佛教指導我們正當的行為，僅是為正當而正當。講得明白一點，不良的行為能產生不良的後果，在我們的現世生活就可以招致心中不得安樂，而良好的行為不特可在現世獲得安樂，並可在來生或他方世界獲致良好報應。其他宗教告訴我們必須相信其教義，否則死後必受天譴而墮地獄，佛陀則告訴吾人凡不合理智及不能自己證明者均不可置信。因為佛教本身乃是一種需要親自探討親自體驗的宗教。

在我們的佛書中，可以讀到這樣的一段：「凡願意實踐佛理者，都可以自行證明其真實，並在現世以至他生他世獲得安樂利益，因為這是一種人人可以親自探討與體驗的教義。」在另一佛經中，又有另一段指示為其他任何宗教不能比擬者，其原意如下：「不要以為數千年久的宗教便加以相信，亦不可因其載在所謂聖經中便可輕信，不管這是世間所謂聖人所講者，不管這是有千萬人民信仰者，都不可加以盲從。唯有相信汝思想中認為合理並且可以實證或體驗為真實者，方可加以相信，並在日常生活中加以踐履。」

佛教是一種「有計劃的生活方式」，在佛教中的一切均以獲得良好結果的思想為出發點。業果律或因律乃係佛教最根本的教義，亦為現代科學的基本原理。此種因果律告訴我們一項定理，即我們生活中發生的一切，都有一種業因，苟我們希望能夠控制後果，則必先控制業因，而達到這一目的的最佳方法，是我們生活要符合佛陀所教示的方式。此種計劃生活的根本概念乃係建立於佛經中所開示的「八正道」，除非我們理解及在日常生活中實踐此超凡入聖的八正道，則不能成為我們生命的主人，而懂得怎樣獲得安樂與智慧。

茲將八正道的綱目概述如下：

(一) 正見——或稱正確的理解 Right Understanding，我們必先養成心中的思想，對於一切事物，盡可能作最高及最好的理解。

(二) 正思——英譯為正確的意向 Right Aims，我們必須清晰明瞭吾人生活之志向，無此

志向，則成為出軌的火車。

(三) 正語 (Right Speech) ——語言影響吾人之成功或失敗，一個愚魯的人絕不會談吐如聰明人，而賢人亦絕不會有愚人的口氣。

(四) 正業 (Right Actions) ——吾人的作為及談吐，可表現出我們的做人，我們必須時常致力於良好的行為，以期產生良好的後果。

(五) 正命——英譯為正當的謀生方法 (Right Way of earning a living)，我們的生活手段不但必須對人無害，而且應當努力於一切衆生有益的工作。

(六) 正精進——(Right Effort) 亦可以叫做正當的勤勉，吾人的生活如果不勉力符合於我們最佳的理智，則我們在這個世界上所獲得的良好智識，就顯得價值甚少。很多人在生活中未能獲得安樂，乃係懶惰所致，彼等未曾勤勉從事。

(七) 正念——英譯為 Right Concentration，意即集中精神於吾人所從事的事業。我們在一時間從事一項工作使其圓滿達成，遠較於在一時間從事數項工作而敷衍了事為佳。我們應當學習集中思想，方能在事業上成功，在生活上獲得安樂。

(八) 正定——Right Meditation，在此腦擾煩囂及神經緊張的現代世界，所有的人都需要每天利用一點時間從事靜慮或禪定，凡能每天修定的人，都能發現身心有較佳的健康，對生命有較深的理解。但是我們不能以空談而瞭解禪定的益處，正如我們不親自嚐蜜而不知蜜的味道。所以我們必須在生活中實際參禪，才能明瞭甚麼是正定。

在我們佛經中有一段意義甚深的教示：「吾人一切表現，都是我們思想的結果，一切基於心念，成於心念，正如牛車之牛前車後。我們的安樂或不安樂，亦跟隨在好與不好思想之後，因為人之表



有一位神經科的醫生，發表了下面的報告：「大戰的時候，我曾充當過軍醫。我所屬的部隊，曾將軍隊分為兩組，晝夜交替，以監視敵人。大約過了一個月的光景，夜間勤務的一組士兵，體格便比晝間一組的士兵，大大弱了起來，體重平均減輕四公斤。人類為什麼在白天怎樣睡都不成，一定非在夜間安睡不可呢？我委實不明白，到底爲了什麼？那實在是太神秘了。」

爲什麼想睡覺

— 曾 學 —

睡眠就是把大腦全體放置在休息狀態，藉以恢復晝間的疲勞。睡眠的時候，不單止是腦部，休息，就是心臟、腎臟等內臟的運動也變得緩慢，肌肉等也處於靜止狀態。睡眠是一件非常重要的事，要是失眠，身體便要遭受重大的災害了。人類一、兩星期絕食雖然還可以生存下去，可是若果失眠一星期以上，便無法生存下去了。往昔，西洋迫使死硬的犯人認口供的辦法，便是使犯人仰臥，而於一定的間隔，在肩頭上滴下一點水。滴一點水在肩頭，本來並不痛苦，可是如是一來，便無法安睡，而蒙受了極大的痛苦，無法消受不得不把口供招出來了。

睡眠雖然如此重要，可是它却是被腦中一小部份所操縱的。這部份正如電燈一樣，能夠操縱家內的電燈之點熄。要是電燈擊一壞，電燈的點熄便無法加以控制了。人類也不例外，要是腦中這一部分有毛病；例如嗜眠性腦炎或腦出血，致使這一部分損壞，這人便無法在白天醒起來，在夜晚睡過去了。這種病人不是睡得昏迷不醒，便是完全無法安睡。

腦中控制睡眠的部份，稱爲睡眠中樞，位於間

腦及中腦之間。

那末，夜間爲什麼想睡覺呢？人類自古以來就是日出而作，日入而息，一年一年堆積下來，便自然爲我們社會的習慣了。我們依循着習慣而行，往往都是順其自然，不加以思考的。不過，在夜間睡眠是不是單純屬於習慣呢？

我們在白天工作而疲倦之後，身體中的乳酸及碳酸氣之類的陳舊廢物，也就是說有害的東西便積貯起來了，這種陳舊廢物混入血液之中，而循環在身體內部。同樣地，頭腦中也流着滯雜有陳舊廢物的血液。等到陳舊廢物流到腦中的睡眠中樞時，睡眠中樞便發號施令，使人們睡過去，而得到休息。換句話說，由於疲勞的緣故而產生有害的陳舊廢物，由於廢物的產生便驅使睡眠中樞動作，於是人們便進入睡眠狀態了。腦中並不祇單純流着滯雜有陳舊廢物的血液，腦的本身由於晝間的疲勞，也產生了陳舊廢物，腦的工作，所必需的養分也變得不足，爲了這個緣故，睡眠中樞便發令睡覺了。要是說夜間睡眠是爲了白天身體及腦的疲倦而起，那末白天睡眠以恢復疲倦，豈不是不成其問題了嗎？然而我們白天睡覺以後，初夜雖不想睡，一到夜深仍舊想睡。

夜間不管人們是不是疲倦，睡眠中樞會發號睡覺的，睡眠中樞自然而然地動作，使人們白天醒起來勞動晚間睡覺以得到休息。由此緣故，在夜間工作的人，即使白天在怎樣靜寂的地方充分睡覺，然而，這是違背了腦的自然動作的。所以身體便得不到充分的休養。換句話說，要是睡眠中樞自然地在夜間動作的話，身體中不論是心臟或者是肌肉，都能自然地去休息。

總括的說，夜間想睡覺乃是因爲習慣、疲勞以及睡眠中樞的自然動作的規則。

以上所說的理由乃是生物學上最普通的說法，最近又有一派學說提倡，大腦休息雖然不錯，但睡眠却是由於睡眠中樞興奮而起。

現，其心所造。」所以我們知道，生活上一切好惡美醜，都是由我們心中思想所產生。

人的思念可以分爲三種：A、不良的念頭，這種思想可產生不良或痛苦的後果。B、無記的思想或中立的思想 (Neutral Thinking)，這種念頭不善亦不思，屬於這類的思想，都是無甚痛苦，但亦無甚快樂。C、良好及清淨的思想，力求正確理解生命，生活符合理智，這種思想可使煩惱變爲喜樂，失敗變爲成功，失望變爲希望。良好的思念表現於良好的行爲，而良好的行爲則獲得健康，成功及安樂等良好後果。

有些人對「運氣」一詞有錯誤的相信，有人說他的運氣不佳，有人說他的運氣很好，其實這都是迷信而已，因爲根本就沒有運氣這個東西。只有正當及良好的思想，才能導致良好的結果，而錯誤及惡劣的心念，則招致不良後果，禍福無門，唯人自招，請三思之。

任何人願意細心體察這種佛教生活方式者，必須發現這是最合理的生活制度，任何人願意在其生活中加以實踐者，他將在現生中獲得美滿的成果。希望諸位親自實踐與體驗，在短期間內，就可在生活中發現良好，安樂與實用的利益。

「佛教是需要自己觀察與研究，自己實踐與體驗，自己親證其真理的。」

祝各位康健與愉快！

按：美國法師蘇曼加羅 Rev. Sumangalo 最近環球傳教歸來，在菲作爲期兩週之訪問，先後向峴里拉及宿務兩地中菲人士演講六次，每次均強調佛教在生活中的實際價值，此種說法特點，值得重視。本文係應居士林之邀，在峴大東播音社佛學講座之節目中播出，筆者因任該林宏法組負責人，即爲擔任傳譯，並得演講全文譯出發表，以利外省善友。



錫蘭島的踏火

· 千察譯 ·

雖然在以前曾經看過二次踏火人赤脚在燒紅的灰燼上行走，我們倒還沒有想到能在卡忒雷迦瑪（Kataragama）神廟看到集體踏火。第一次是在一個晴朗夏天的下午，在四周圍着玩童與歡笑的家屬中間，我們看見四個人快步走過一個十二呎的火坑。那是一個印度教的節日，正同美國州市集的景象相似。第二次，我們是在一個錫蘭農場主人家作客，他在黃昏以一組六人的踏火節目宴客。

可是卡忒雷迦瑪神廟的每件事情都是異樣的。八月一個月滿的夜晚，虔敬印度教神卡忒雷迦瑪的儀式，已達到一星期以來踏火的高潮，從島上各地所來的信徒與觀光者（佛教徒和印度教徒一樣；雖然以教義而言，佛教徒並不信神。）全羣集於這塊錫蘭東南部熱帶森林間的小村落上。從該星期的起始，皈依者即在廟附近的樹上懸掛彩色紙，或在岩石上擊破祭獻的椰子，以遂其向卡忒雷迦瑪敬獻的願心。將近這一星期的結尾時，祭獻的性質即趨強烈；虔誠的信徒用針穿住臉頰，或在釘上行走，或用肉鉤鉤住赤裸的肩膀，一端拉住沉重的車子，在有陷洞的轎路上拖曳行走。

半夜，羣衆更是騷動，二十呎長六呎寬坑裡的木柴已經燒了四個鐘點。猜想踏火將在清晨四點鐘舉行。卡忒雷迦瑪廟的傳統是反對任何有關未來的預言的，所以當美國旅客詢問當地祭司踏火開始的時間時，祭司答以大概不會舉行。羣衆逐漸遲緩且不斷地離開火坑——遲緩是由於廟地上每吋地都已

擠滿了人；不斷是由於火坑裡所散出的熱使人不能忍受。最接近坑邊的人佔住該位置已有好幾天，他們吃睡於斯。錫蘭人平常很乾淨，可是卡忒雷迦瑪神的活動比衛生更為重要。時間逐漸過去，每件事物也顯得熱烈！熱，緊張，汗，尿以及香料的味道。一種幸災樂禍的期望滲透於空氣中，該陣強烈抑制情慾的潛意識，使我們這批外來人有外行的，不舒適與輕微愧疚的感覺。踏火對這些大多數人而言，它是一種遠超奇觀的事情，它是一種確證超自然力固有的具體象徵。人們時時叫喊「佛啦佛啦」，一種東方似「亞門」的敬神形式，他的法力超越西方的科學。

差不多在二點鐘的時候，靠近我們的羣衆，遽然急速地讓出一塊地方給一個年輕婦人；她的光手捧着一隻滿裝燒紅椰子皮的泥壺，看來毫不感到痛苦，當她搖搖欲倒走到廟的外殿時，她顯得異常興奮，狂喜般地給羣衆看她的雙手——灰白而無受傷——她開始敲廟門，顯而易見要祭司與神證明她的成就；可是那一晚上任何人是不能進入的。她繼續發狂般地撞擊那大門，那時羣衆注意力又移到另外一婦人身上，她亦攜帶一滿裝燒紅椰子皮的泥壺，可是她用錫蘭習俗的方式攜帶——頂在頭上。當她拿掉壺的時候，頭髮與手俱無受傷的痕跡。

將近四點鐘，一陣不平之聲起自羣衆，跟着憤怒叫聲，以威脅的手臂抗議。我爬上石牆，才看到所發生的亂子，有一排椅子原是為從哥倫布來的錫

蘭富翁及他們的歐洲客人而預定的，可是當他們一到，即發覺一批佛教徒佔了座位，並且拒絕讓出。（在民族主義盛起時，有計劃的手段使和尚在公眾場合佔奪座位已達年餘之久。）警官勸導和尚讓座，但是這些穿黃袍的和尚安祥地坐在傘下，伴裝毫無所見，無疑地羣衆是同情的他們的。當羣衆高聲抗議時，警官聳聳肩膀，走到合法佔有座位者那邊去了，錫蘭富翁們祇能散開到離坑很遠處站着羣衆的邊沿了。

清晨四時，如怨如泣的笛聲和砰砰的鼓聲宣告踏火人的到達。穿白袍的祭司們，在長的行列中引導前行，他們的臉上用紅黃白三色的灰塗成條紋。此時，火已停止冒煙，看守人用長木桿將坑裡的紅熱炭塊撥平，火的熱度仍是強烈得很，近坑十呎以內，連喘氣都是困難的。祭司們低吟咒，鼓聲逐漸增高，踏火就告開始。

那天晚上的八十名踏火人中，其間有十名是女人。可是在鼓聲，氣味以及羣衆激烈狂呼的情緒中，要鑑定每一個人確是很困難的。有的人在火上三四步就輕躍過，好像在作有限度跳躍的說明。有人毅然而陰鬱地疾行而過，有人瘋狂般地揮動長矛，奔跑而過。有一人在坑中歡欣起舞——一種輕快而野性的舞步，跳了一會兒，就轉身跳過火坑。另外有一人驟然失足，向前跌倒，跌在炭上祇有可怕的一片刻，站直後顛頭而過，羣衆嘆息不已。二個女人手挽手地緊靠着，祇五六步就跑過。在吼叫與咒聲中變幻不定的模糊陰影裡，踏火人看上去比骷髏舞影子戲中的木偶更缺乏人性。有一個人站在一隊興奮，旋轉騎馬的人的外面：一個矮而瘦小穿白色紗籠的男人，又沉着又緩慢地經過火坑，當踏上火坑一端的硬地上時，安靜得如同踏在灰上一船。踏過火後，踏火人有些懶洋洋，有些人奔跑，有些被隨從扶着，他們俱繼續前行到廟邊的一塊地方。在那裡祭司長在每一個參與者的額上塗了一層

番紅花灰，它就是從坑裡取出的灰而加以祝禱，隨後踏火人驕傲地踱步離開。

踏火有二種：在坡里尼西亞 (Polynesia) 是踏在石上 (通常屬於火山原)，在亞非三洲是踏在灰燼上。解釋踏火秘奧的理論可分三類：生理的，心理的與宗教的。公元一九三五年到一九三六年，倫敦生理研究會在英國塞雷郡 (Surrey) 曾經安排過二次踏火。當時很多科學家公開欲找出它的答案，由該會親自負責造坑及燒火。許多醫生、化學家、物理學家以及牛津大學教授負責檢查進行中的每項過程，結束後發表一項公報。有許多科學家單獨出版報告，一般說來，認為踏火可以用某些物理事實來解釋，然而他們並不同意那些物理事實的本身。

塞雷郡的第一組試驗，是一個名叫喀達·鮑克斯的印度人參加。他在表面攝氏四百三十度與坑內攝氏一千四百度的火坑上走過，但是沒有受傷。一九三六年的試驗是愛德華·胡賽因表演，表面溫度高達攝氏五百度以上。鮑克斯與胡賽因二人俱堅稱，踏火的秘密是「虔誠」。同時胡賽因還宣佈，任何人跟他一起踏火，亦照樣能免受火災。有半打業餘的英國人，自願向該會應徵，跟在胡賽因身後踏火，祇略受微傷；其中有一人幾天後還單獨踏火，三步就走過火坑，未受些微受傷。

簡言之，該會的公報說明，踏火是運用下列原則的一項體育技藝：在傳熱弱的導體上，走不多幾步的快而平穩的步子，結果不會有傷體膚的。該報告說：「踏火的秘訣決定於木柴導熱性的低弱……熱量的傳導可能很弱，假如……接觸的時間很短……在正常的快步踏火下……接觸的時間不會超過半秒鐘的。」換言之，限每次在炭灰上 (銅的導熱比木的導熱約大一千倍) 接觸的時間祇半秒鐘，走三步平穩的步子是無礙的。該報告承認該次「成功的接觸……本於熱量的累積尚不足致人燒傷……火在攝

氏五百度或五百度以上，每一隻腳可以接觸二次而不會引起紅斑與水泡。」

報告上又提出，踏火人的體重亦有區別。每個印度人的重量輕於一百二十六磅，所以他們的沉陷於灰燼上亦比業餘的英國人要淺得多，並且時間亦短。一個行家還佔走步平穩與均勻擺佈他體重的便宜，而生手的缺乏經驗與不相稱的急促，使他的腳步格外沉重。當業餘踏火人不平穩步子在火土走的時候，愈走多，腳的受傷亦愈容易。

別的踏火參觀者又舉出各種不同的解釋，最普通的是東方人有粗糙的腳底。他們一生經常在熱地上光腳走路，有時他們用腳趾踩熄煙蒂，他們常在遊行前進時，踏過從火把上掉下來的燒紅火殼。這是確實的。可是英國醫生檢查鮑克斯與胡賽因後，證明他們的腳是非常柔軟的，而且沒有老繭。

另外一種常聽到的猜測，說踏火用人用化學藥品保護他們的腳。一個美國魔術師相信他們塗抹一層用明礬和鹽所做成的藥膏，還有專家推測是用蘇打、肥皂、神祕植物的汁液或是某種麻醉劑。但是醫生和化學師證明鮑克斯與胡賽因是正常的，腳上不會有任何東西，為了檢查認真，他們洗淨鮑克斯的一隻腳，在他踏火前，還很小心地擦乾它。

亦有許多人支持「水蒸氣保護」之說。一位美國化學師近來在「一本風行的雜誌」上說，應用該原理，他能在燒紅的木炭上順利通過，又能用舌頭去舔紅熱的鐵條，而感不到痛苦。在高溫度的相當距離內，一層薄薄的水氣能有絕對隔熱的保護作用。但是塞雷的試驗證明此項原理的漏洞在：○踏火人的腳是乾燥的；○無論在何種情況，踏火時供給腳底定量的水是困難的；○所謂水氣之說並不得當，因為炭灰大半都能黏住潮濕的腳底而生水泡。

約塞夫·鄧寧格還提供另外一種解釋。他斷言日本神道教祭司的踏火是有詭計的，他們將火溝的燃料，做成中央淺而二邊深，同時在中央開始生火

，當踏火開始時，中央的火已燒完，可是二邊仍在冒火，祭司走在中央的冷灰上。可能那是神道教祭司的秘訣，但是在科學家監督下的塞雷火坑是均勻的。同時在麥基薩斯島 (Marquesas Islands) 上的一個英國農場主人，有一次當地酋長強求他踏火，他報導中央的火是最熾烈的。

這些都是生理方面的解釋，可是心理學上的理論是難以測驗的。哈佛大學的潘薛佛、洛哀爾經過前幾年在日本的觀察後，得到一項結論：東方人的神經結構缺少靈敏感與踏火人的精神昏迷，使該項技藝成為可能 (同在腳底下的粗糙老繭一樣)。一個心理學家假定該「精神昏迷」理論的變化即為催眠術的秘訣。他說，踏火人經催眠後所觀察到的痛苦解除，與在教堂內所實施的催眠一樣，踏火人可能不知道他是被催眠過的。當踏火人接受最後一分鐘的訓示時，祭司即施行催眠，表演完後，外表上祭司在踏火人額角塗上的一層聖灰，亦即就是催眠的解除。然而，許多心理學家推翻該種說法，催眠雖可減少主觀的痛苦感覺，但不能使皮膚不受燒炙。

在東方大家都知道的瑜珈教徒和苦修僧，他們能在一項單獨的目標上集中注意到很奧妙的地步，而不會被任何事分心；有這行的在此情況下可躺在釘牀上，保持伸直一隻手好幾天，一星期靜止不動，或表演實用價值有限而大多數人的身體控制方面所不能完成的技藝。瑜珈教徒能壓制心神，從肉體上分開靈魂，以致人體的軀殼就毫不感到痛苦了。可是即使屍體亦會被燒毀，所以這種解釋亦就不能令人滿意。

就虔誠的錫蘭信徒所言，秘訣是簡單的：全心全意相信卡忒雷迦瑪神，他是法力無邊的神。倘使一個女人或男人在危難中——重病，頻近破產，或與厲害的仇人決鬥——祇要在卡忒雷迦瑪神前獻上踏火的願心，他就會賜你助力。所以，業餘踏火人為祈求超自然保佑者，即是感恩的還願者。早在

五月他就開始準備，當他一到卡忒雷迦瑪廟時，他的身心一切也就全部託付祭司長之指導了。他須度三個月的禁慾生活，摒絕所有官感上的享受，祇能喝水吃蔬菜，要參加祭司所主持的一切宗教儀式。倘若他全都照辦，倘若他毫無疑問，全心虔信卡忒雷迦瑪神的法力；那末，他踏在火土上也不會害怕與受不到傷害的。

我們在卡忒雷迦瑪廟看踏火的那晚，有十二個人受傷到須進醫院，而且其中有一人死亡。信徒告訴你，那些人缺少準備或虔敬。另外有一個一年多前來錫蘭的年輕英國教士，他至少也缺少其中要點之一，這位新教徒推論，相信基督教至少可和相信印度教一樣，有同等的力量。所以他就自動和別人一起踏火，他踏了，結果在醫院裡就了六個月，醫生僅僅救了他的命。

錫蘭人深信，在廟周圍半徑十四哩的區域內，卡忒雷迦瑪神絕對可發揮奇妙的控制。他的塑像大

人生第十一卷七期收支報告

收入部份

- 一、讀者捐助 三〇〇.〇〇
- 一、廣告費 四〇〇.〇〇
- 一、訂售刊費 二八九.〇〇
- 共收 九八九.〇〇

支出部份

- 一、印刷費 一四〇〇.〇〇
- 一、鋅版費 一五〇〇.〇〇
- 一、配紙十令 一七五〇.〇〇
- 一、編校費 二五〇〇.〇〇
- 一、郵資雜費 三三一.一〇
- 一、上期透支 二三八三.六六
- 共支 六二六四.七六
- 透支 五二七五.七六

茲承

- 一、董事：蔡觀依、李觀怡各助二十五元。
- 二、讀者：劉董蓮琴、李本慈各助一百元。沈張文懿助一百元。光普師、乘禪師、靈鷲精舍、東蓮念佛社、胡秉松、許文彬、林遠志、黃振裕，各捐港幣一二元。陳永章捐港幣二四元

鳴謝 特此

人生雜誌社啓

是在這願。

我們到卡忒雷迦瑪廟去的司機是一個年輕的錫蘭人，他對我說他叫愛爾維斯（他對英國人又稱他是溫斯頓）。過一些時間，我們覺得他的駕駛有些古怪，後來他亦承認，雖然他是一個佛教徒，他不曾朝拜過卡忒雷迦瑪神，可是他已經整天齋戒了。我們吃飯時，他警告我們與我們的朋友，朝謁卡忒雷迦瑪神須要遵守幾項禁忌。愛爾維斯稱當地有一種慣例——禁止宣佈預測到達的時間，所以遲誤就成為不可避免的；另一件危險的事，就是對卡忒雷迦瑪的言行不敬。乘雷腦牌車的一位佛教徒當場就提到氣候很理想，應當在六點鐘將可到廟；同時，一位坐沃克斯霍爾牌車的信基督教婦人說，一切對卡忒雷迦瑪神的畏懼是毫不足道的，她前一年就居住在那邊，曾詼笑過整個程序，可是毫無所遇。

我們吃完飯，就乘上我們的沃克斯霍爾牌車，它在另外二輛車的後面跟着前行。突然天開始下雨，僅下了五分鐘，我們到後來才知道，祇下在幾百碼的方圓內。我們的車在滑溜的路上前進，當它很小心地繞一曲線時，我們就看到另外的二輛車子正對着我們；雷腦車車蓬的中間插在石離色上，而沃克斯霍爾車亦停攔在同一個離色上。結果弄清楚，才知道雷腦車在路上剎車後即就轉彎，沃克斯霍爾車的駕駛人為了避免撞上，當即剎車，就在二車同時剎車時，已撞離色了。除了那嘲笑的婦人外，沒有一人受傷，她就在尋常激怒的父親打孩子巴掌的地方，受了一點並不嚴重的擦傷。費了不少時間，臨時做成曳繩，解開車子和拖到修理汽車房，我們終於在半夜前方到廟。雖然所有這些巧合和迷信可用邏輯解釋，可是在我們的團體中，再沒有一人表示任何嘲笑卡忒雷迦瑪神的意思了。

譯自 May 1959 "The Atlantic"
Leonard Feinberg 著

教

海

珍

聞

李孟泉

(一) 歐洲女子第一名在佛門中出家的，是英國的心召比丘尼。她俗名許樂德，是一位漢堡的心理學家。於佛曆二五〇〇年十二月八日以三十九歲之齡，削髮為尼。(見四六、二、一六、中國正理新報)

(二) 歐洲第一所佛寺，是英國倫敦北部聖江斯的森林中的佛教修道院。該院建於佛曆二五〇〇年十一月間，係現代式的三層樓房。(見四六、二、一六、中國正理新報)

(三) 世界最古的印刷版的佛典，是美國愛羅大學圖書館所藏的一部漢文佛典。該佛典係於佛紀一二三〇年在日本用銅版印刷者。(見四六、二、一六、中國正理新報)

(四) 中國火葬的起源和沿革，要考證是相當困難的；不過在文字的記述上，最早的要算在新五代史的十七所載，晉高祖皇后李氏的事：「漢乾祐三年(公元九五〇年)三月，太后廢疾，……八月疾亟，謂帝曰：『我死焚其骨，送范陽佛寺，無使我為厲鬼也』。同書安太妃傳亦說：『臨卒，謂帝曰：當焚我為灰，南向鬲之，庶使遺魂得返中國也』。(按后與妃，當時死於建州，是契丹人統治下的地方)。這兩段記載，是有關中國火葬歷史最可靠的資料，但却不能肯定是最早的火葬記錄。其次：從記述中，說明了「火葬」是受了宗教的影響。(見四六、四、二、商工日報)。

(五) 中國第一位大學畢業的比丘尼，是文珠法師。民國四十七年她畢業於香港聯合書院社會教育學系，榮獲「學士位」。

(六) 臺灣光復後，內地僧伽來臺的第一人，是慈航老法師。他於民國三十七年秋，受中壢觀光

寺妙果老和尚之聘，從新加坡遠道而來。(見四八、五、二〇、中央日報)

(七) 臺灣第一尊肉身菩薩：是慈航老法師。他是於四十三年五月六日圓寂的。五年開缸，全身不壞。修成聖果，人天敬慕！

(八) 六條色的「世界佛教教旗」，是一九五〇年六月間，在錫蘭所舉行之「世界佛教徒聯誼會」中，作成議案所通過的。該旗的顏色為「藍、黃、紅、白、橙」及上述五色之「組合色」。藍色之條靠近旗桿，組合色在最外邊。該旗六色條代表著「六根」。旗的意義：表示着和平、慈悲、安樂、莊嚴。也象徵着智慧、清淨、勇猛、祥瑞。此旗即是「法幢」，此旗即是「佛燈」。——欲明其詳，請參閱第三十六期「菩提樹」雜誌。

(九) 在臺灣圓寂的僧寶中，火化後獲「舍利子」最多者，至目前為止，首推章嘉活佛。他寂後得舍利一萬餘顆。(見四六、三、二〇、中央日報。及今日佛教創刊號)。

(一〇) 民國以來世壽最長的僧寶，是虛雲老和尚。

(一一) 民國以來，公認的淨土宗大德，是印光老法師。他已被敬崇為「淨土宗第十三代祖師」。

(一二) 民國以來，弘律最力，持戒謹嚴，被一般人奉為大律師的，是弘一大師。

(一三) 民國以來，中興法運，弘化歐西，光大佛教的我國僧寶，是太虛大師。

(一四) 民國以來，知名的我國禪宗大德，是虛雲老和尚。(見「虛雲和尚年譜」一六三頁，江味農居士答劉瞻明居士語)

(一五) 本省(臺灣)籍的僧寶中，能够深明

教理，戒德莊嚴者，首推斌宗老法師。師曾東渡日本，西歷神州。各大叢林，多所參訪。係天台宗泰斗，深入法華三昧。曾閉「法華關」三年，出關不久，痛於四十七年春圓寂矣。

(一六) 在我國的歷史上，以出家僧伽而作了皇帝的，是明太祖朱洪武。

(一七) 在我國的歷史上，以帝王身而出家作了和尚的，是清朝的順治皇帝。

(一八) 在我國的僧寶中，以斷臂表決心而求法者，是禪宗的二祖慧可「神光」大師。

(一九) 在中國的佛教徒中，以斷臂的決心和艱苦，而誓印「大藏經」者，是宋朝的法珍比丘尼。及其女弟子徒孫。她們所完成的藏經，叫做「磧砂藏」。

(二〇) 歷屆「國際宗教歷史會議」的召開時間及地點：

第一屆會議：一九〇〇年，在法國巴黎。

第二屆會議：一九〇四年，在瑞士巴色。

第三屆會議：一九〇八年，在英國牛津。

第四屆會議：一九一二年，在荷蘭萊頓。

第五屆會議：一九一七年，在瑞典倫德。

第六屆會議：一九三五年，在比京布魯塞爾。

第七屆會議：一九五〇年，在荷蘭阿姆斯特丹。

第八屆會議：一九五五年，在意大利羅馬。

第九屆會議：一九五八年，在日本東京。

(見「景風」第二期)

(二一) 楞嚴經當初曾被印度視為國寶，嚴禁流入國外。高僧般刺密諦寫經文於絲綢之上，割臂藏經携來中國。時值唐代開元年間，經丞相房融之女以乳潤絲，始得廣傳經文，流佈天下。

(二二) 在自由中國的僧寶中，不食人間烟火食的是廣欽老和尚。他現居臺北土城清涼山的廣照寺籌建處。年七十許。三十多年來，每天只吃水果少許而已。修禪。師的行藏若何？筆者尚未得而聞，附近居民稱他為「菓子仙」。

(二三) 在臺灣的佛教刊物中，歷史最悠久的

房屋的藝術

新禾

是「海潮月刊」。該刊係於民國九年創刊，三十八年初，由大羅法師移稿編發。

(二四) 甘珠爾瓦活佛：是自由中國的碩果僅存的唯一「活佛」了。

(二五) 佛門中的「經懺派」，據「二力室文集」(道安法師著)第一五九頁指稱：係自梁武帝造「梁皇懺」法時開始流傳的。

(二六) 佛教傳入中國之始：是在漢明帝永平十年(歲次丁卯)，由郎中蔡愔中郎將景福博士王遵等十八人，從印度請來迦葉摩騰竺法蘭兩高僧，用白馬馱經，並將釋迦佛畫像佛舍利等，至於洛陽。

第一部譯成華文的經典：是「四十二章經」。

中國的第一座寺院，是洛陽的白馬寺。

中國有出家僧尼之始：是漢明帝永平十四年，後宮陰夫人王婕妤等，司空楊城侯劉壽等，道士呂慈通等，京都張子何等(共計一四六一人)的出家。

這是中國有「佛法僧」三寶之始。(詳見「教史」及「翻譯名義集」)

(二七) 自由中國目前最高佛敎學府，是臺北的「三藏佛學院」和新竹青草湖的「靈隱佛學院」。

(二八) 自由中國目前唯一的「佛學函授班」，是菩提樹雜誌所創辦的「佛學函授班」。該班現分「初、中、高」三級。由方倫居士任「教導主任」，並編纂教材。

(二九) 中國沙門西入印度之第一人，是法顯大師。以晉安帝隆安三年歲次己亥，遊歷印土。義熙元年歲次乙巳，泛海而還。

(三〇) 浙江省寧波阿育王寺的「佛塔」和「佛舍利」，是西晉時代名劉薩河者(後出家名慧達)，在四明鄞縣地方至誠拜禱，感從地中湧出。這座舍利塔，是阿育王所造八萬四千佛舍利寶塔之一。

(三一) 「無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇，我今見聞得受持，願解如來真實義」。這首「開經偈」，是我國歷史上有名的女主武則天氏所作。古來的大德中，有人嫌其在史冊上的姓名，而欲另撰一偈代替使用者；但以後人所撰，詞義均不能超越於武氏原作之完美，故其原偈乃得至今猶獨耀於天下！

當我們走進一所寺廟的時候，身心不自覺地會起一種異樣的變化，似乎有一種神秘的力量，時時刻刻在左右我們，帶領我們解脫這人生的苦海。這種力量的初步形成，得歸功於周圍的陳設與佈置，確切一點說，是建築藝術。

鴉片戰爭前十四年，建築藝術有了一個新的光明的途徑，那就是Wolfer氏從一份KCNZO和一份(NH₄)₂SO₄的作用中，奠定有機化學的根基，由於有機化學發展的趨勢，使我們相信建築的材料，不再囿於以往固有的成規，我們可以說，建築的藝術將因此而從古道、西風、瘦馬的旅程，步入小橋、流水、人家的境界——雖然從十九世紀德國人Gensel氏的建築風格最出風頭的時候起；從文藝復興中最特出的建築手稿起；甚至於從公元前四百年的Parthenon神廟開始，建築藝術已經有看不可磨滅的輝煌成就。所以一個偉大的建築師，如果兼有純化學工程專家的双重身份，那麼不但偉大，而且更偉大了。

幾何形體的靈活運用，材料的激增，技術的進步，都是近代能以自由表現藝術之所賴，然而我們不能忽略了最重要的一點，那恰如法國名建築家Le Corbusier在他的著作中所提到的：「……建築師的最深造詣，乃在研究人和人的需要……」。這就是說，建築藝術的崇高境界，非對人有深刻明瞭的建築師不能完成，這類學問大多屬於社會、教育、心理、生理、哲學、詩人等等的人文科學和社會科學。美國大學建築研究院錄取學生的條件，不僅要有建築工程學位，並且要有文學士的文憑，乃是不無道理的。

有人說，在Ladies的心目中，最合理的英雄豪傑，應該是屬於一位年青的建築工程師。這話倒是蠻有道理的。因為在生活的圈子裡，他是一位藝

術的評論家；在工作的範圍內是一位標準的工程師，而且又有很高的工作酬勞——精神和物質同時得到完美的滿足，人生應該是別無他求的了。愈是文明的人，理想愈高，慾望愈多，享受也愈求講究。建築藝術將隨着人們的正常理想，追求真理的慾望，和應得的享受，永無止境地向前開闢新的天地。

緊急呼籲

本刊自從創刊以來，已逾十年，但因我們純以宏揚佛法為宗旨，本刊多半讀者，均為贈閱。所以十多年來，每在經濟的恐慌之下，努力掙扎。然到本期出版為止，透支的數字，竟在不斷地增加。實使我們感到憂慮。如果常此下去，不待多久，勢將被迫停刊！因此，我們竭誠的希望，愛護本刊的大德，共同來延續本刊的壽命；尤其盼望接受增閱的讀者，儘可能地給我們一些合作，我們將致衷誠的謝意。

人生雜誌社啓

本刊介紹

覺世旬刊

北臺永和路四十九號
劃撥帳戶三一四四〇
訂閱全年二十四元

中國佛教教刊

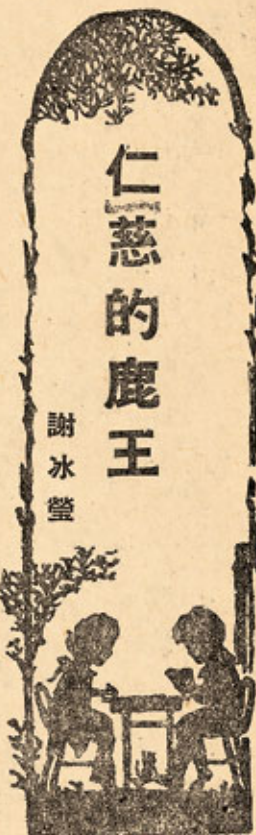
北臺南市昌二路一段四一〇號
劃撥帳戶一四四九七
訂閱全年三十九元

菩提樹月刊

北臺中市和平街卅九號二樓
劃撥帳戶二〇三二四
訂閱全年十四元

仁慈的鹿王

謝冰瑩



很多年以前，有一隻生長在印度深山中的鹿王，身軀高大，遍體生着五色柔毛，牠的角和蹄子長得特別美麗。牠率領着好幾千鹿在這山中居住，每次當國王出來打獵的時候，所有的鹿嚇得魂飛魄散，紛紛逃命。牠們之中，有的墜入深谷而死，有的被荆棘刺穿了身子，弄得皮破血流，慘不忍觀。

鹿王見了這種情形，非常傷心，她說：

「我是你們的首領，我應當好好地保護你們，我要選擇一個安全的地方，使你們快樂地住在那裡；如果只爲了貪戀這兒的山水幽美，而常常遭遇不幸，使你們受盡了折磨，這是我罪過。」

說完，他就毫不猶疑地自己下山，直向皇宮奔去。每個人見了這隻特別的鹿，都非常驚訝，他們說道：

「我們的國王有至仁之德，所以神鹿來朝，這真是國家的祥瑞呵！」

他們不敢去傷害鹿王，於是牠從從容容地走進皇宮，一直到殿前，牠跪下來對國王說道：

「小畜貪生，住在您管轄之下的一座森林裡，因爲常常遭遇到獵人的侵害，所以我們同類之中有的失踪，有的慘死；上天有好生之德，我見了

這種死傷狼狽的情景，心中實在悲哀。今天我特地前來向您請願，請您告訴我，皇宮裡面，一天究竟需要吃幾隻鹿？我們願意照您所需要的數目，每天選好送來，絕對守信，不敢欺騙大王。」

國王聽了鹿王的話，不覺大吃一驚！他回答道：

「我們宮裡所用，一天不過一隻罷了，我不知道你們裡面死傷這麼多，真是抱歉！如果真像你所說的，那麼我從此再也不去打獵，驚擾你們了！」

鹿王謝了國王回到森林，牠馬上召集所有的鹿開了一個緊急會議，把牠見到國王的情形，詳細地說了一遍。

「你們覺得這個方法好不好？每天選一隻去做犧牲品，以免危害大家。」

「贊成！贊成！」

「這方法很好！」

「一切唯王的命令是從！」

一片吶喊聲，使鹿王聽了非常難受，牠知道這也是一件極其殘忍的事情，但不這麼做，實在想不出更好的方法來。

於是鹿王命令開始依照年齡大小

排隊，自然以年長的去應徵。每天輪到那一隻鹿去送死時，牠先要去鹿王那裡辭行，說聲：「再見！」鹿王望着牠們淚汪汪的表情，自己也流下了傷心的熱淚，牠勉強地安慰部下道：

「凡生物在世，有生必有死，誰也不能免。當人們要宰殺你的時候，你只要口念『南無阿彌陀佛』，就可往生西方。千萬不要埋怨那位國王。」

說完，那隻無辜而將受死刑的鹿，就含着微笑告別鹿王，頭也不回地去了。

※ ※ ※

日子過得很快，這種有計劃的供給皇宮宰殺，已經實行一個多月了，從來沒有一隻鹿表示不願去的。到了第三十九天，突然發生問題了：這天本來輪到一隻母鹿去受刑，臨走時，牠覺得肚子有點不舒服，知道快要分娩了，連忙去和那隻明天也要去皇宮奉獻生命的公鹿說：

「朋友，非常抱歉！有一件事，我想請你幫忙。」

「好的，只要我能力做到的，我一定幫忙。」

「那麼，我們兩人交換一下死的時間，可以嗎？」

「什麼？你說的什麼？我聽不懂！」

公鹿迷惑起來了，他真不懂母鹿的話是什麼意思。

「我並不怕死，」母鹿解釋說：「只因爲我今天就要生產了，我不忍親眼看見我的孩子隨着我犧牲，我想等牠生下來之後再去，因此想請你今天先去，明日我再替你。」

公鹿聽了，心裡非常難過，牠一

時不知要怎樣回答才好，於是提議同去鹿王那裡商量。

「王呵，請你原諒我！我也並不是怕死；可是究竟我還有一天一夜的生命，我還要和我的妻子兒女話別呢！」

鹿王聽了公鹿的話，真是心如刀割一般，他難過極了，牠們兩個都有不得已的苦衷，的確不能馬上送去死。

「好吧，你們兩個都不要去，我自己去好了。」

鹿王走進了皇宮，第一個看見牠的是廚子，牠連忙告訴國王，國王出來見了鹿王，問他是否來請求免死。

「不！國王，我來是請你殺我！」

「爲什麼？」

於是鹿王把牠們倆個不能來的苦衷一五一十地說了，國王感動得流下淚來，他心裡想，牠是萬獸，居然懷天地之仁，寧願殺身濟衆，有古人捨己爲人的偉大行爲。我是一國之君，天天殺害衆生之命，以滋養我的身體，我這種殘忍兇暴的行爲，和豺狼有什麼區別呢？萬獸尚且有感情，懂得仁慈，了解博愛，我真冤枉爲人！

「你回去吧，請你轉告牠們，從今天開始，我不再危害你們了！」

於是國王立刻下了一道命令：此後不許任何人去射殺鹿，如有違者，以殺人罪處罰之。

國王這道聖旨下了之後，真的再也沒有人去傷害鹿羣，恩澤能惠及禽獸，國家自然就太平無事了。

（本文取材於六度集經第十八，文中的鹿王即佛陀的化身；國王乃舍利弗也，爲釋迦牟尼佛的十大弟子之一，號稱智慧第一，曾爲佛的繼承者——譯者註）

我的日記



×月×日

我出生在這鄉村，生長在這鄉村，我可算是一個道地的鄉下人。

鄉村中的一草一木，乃至一塊泥土，都太使我懷念牠了！

我在都市之中，已經混了十四五年，雖然說在物質方面，給了我底精神添了不少的愉快，然而我對於都市中的一切，却到沒有絲毫的地方，能使我留戀的！

我對於都市裡的感覺是：住在都市中的人，生活就像在一隻黑漆桶子裡一樣，昏頭昏腦的。

像我們已故的詩人，徐志摩先生說得好：「……住慣城市的人，不易知道季節的變遷；看到葉落，知道是秋；看到葉綠，知道是春；天冷裝爐子，天熱了拆爐子……」這幾句話，更足以說明了城市中的人，是生活在怎樣的一個環境裡。

為什麼現在的人，都在拼命地嚮往着都市中的生活呢？這個問題，只有去找那些嚮往都市生活的人，來給我們答復了。

我又為什麼要厭惡都市，而去偏愛鄉下呢？我以為住在鄉下，話說錯了，有機會可以給你懺悔了；事情作錯了，也可以從打頭上來，總有一個機會，讓你重新做人的；況且，忠厚的鄉下人，也決不會給你太難堪的。

反之，在都市中的人，不管在作事說話方面，都帶着時刻地存着個恐懼的心理，要是你有一個失當的地方，那末，別人就不會放鬆你的了；可惡而又可怕的，就是都市裡的人心！……

我是個鄉下人，我懷念鄉村，因此，我總想有一天能回到我那開闊了泥土香味兒的出生地方去。

×月×日

力量，簡單地說，就是一個人有多大的力量，就得負起怎樣大的責任，不要作些使自己太勉強的事情。

我們經常的總是聽到一些人說：本來嘛，某件事情並不是我的力量所能作的，但是由於別人的鼓勵，所以我才勉力而為的；其實幹不好是我早就意料到了的事！……

我們認為這種人，是最要不得的，把自己幹不好的事情，完全將責任推到別人身上去；反之，如果饒幸地把事情幹得蠻好的呢？那恐怕就不會把功勞加諸於別人了。

古人說：「三思而後行。」我們對於每一件事情，在未作之先，必須再三的思考一番，付度自己的能力，然後再決定行止。

不要為了一時的高興，抑或是碍於面子，把不是自己力量所能作到的事情，弄在身上，擺擺空架子，就會誤己而誤人了。

同時，力量而為的事情，也才不會在中途失敗而嘆苦頭的。

我們更不能把某一件事情，在起頭看得很簡單，至於某一件事情，在中途能起多大的變化，那更不我們所能料到的。

總之，我們作每一件事，預好在事先能有一個充分的準備，才不至於在半途見難而退，千萬不要去作我們底力量所不能作的事情！

×月×日

我常常在心裡想：每一個人都知道人生是很短促的，數十寒暑，一眨眼，就過去了；但是就很少有人，能够真正去愛惜這短促的人生！

我到覺得人的年齡越大，其貪心也就越大；一年到頭，都是在奔波勞碌，究竟是在忙些什麼，就只有天知道了。

有口氣存在，聽他那種活活現現的樣兒，你要是想佔他點兒便宜可別休想！

有人說：人是生成的一種劣根性，不等到呼吸停止了，你想去教他在做人方面，馬虎一點，那就得難辦到。

我感覺到現在人的嘴巴，都好似代替別人長的；只是負有說話的義務，而沒有行為表現的責任！

我們把眼睛打開來看看，有許多自命為釋迦佛祖的孝順兒子，整天地在天南地北地為人說教，可是多半

把自己忘記了。

這些人到頭來，還不是和一般人一樣，也免不了要到十八層中去走一趟；土地公公渡河，自身難保！可憐！……

呵！朋友：度人總別莫忘記了自己！你的生命也是在呼吸之間！……

我們對於別人失敗了，或是跌倒下來，絕對的不能抱着隔岸觀火的態度。

古人說：「人非聖賢，孰能無過！」任何一個人，都不能保證他不失敗與不倒的，所以我們在別人跌倒或是失敗的當兒，都要給予一種的同情！

也許有人罵我這是多管閒事，別人的失敗跌倒，痛苦又不是在自己身上，何必做這麼一個不討好的人呢？笑話！我是一個人，又不是一隻烏龜！

我一生最痛恨，那種軟骨典型，卑鄙無恥，專門隔岸觀火，唯恐天下不亂的人！

要知道，我們可以幫助別人，別人也會幫助我們；要是你今日與別人斤斤計較，他日可也別怪他人對你的無情！

況且一個失敗跌倒了的人，其內心與精神，都是相當痛苦的，又怎能再經得起意外的打擊呢！

別人需要的是安慰與同情，我們所應該給予的也是安慰與同情，這才算合乎做人的道理。

我們更要記着，做人不能光爲了討好某一個人，就失去了自己的良心道德！

玄奘大師靈骨塔寺 籌建委員會啓事



募捐辦法之規定，與工程計劃圖案，均呈經內政部四十七年十一月核准在案。第一期募款，以臺省各縣市為對象，政府補助，中央在玄奘大師奉迎歸國時會撥用五萬元，現行政院復撥助五萬元，省政府准各縣市政府，在預備金或其他項下捐助，所有捐款，均存臺灣銀行甲種匯號「六八六一號」或郵局劃撥戶「一六九〇號」，玄奘大師靈骨塔寺籌建委員會內，已發出專冊多份，均列有號碼，蓋有會印，憑捐款人姓名款額，填發感謝狀，收據，本會正積極進行勸募，得有成數，即照計劃開工，切懇各界熱心大德長者，多多惠予捐助，聚金成塔，功德無量，實為國家之光，臺省之榮，建設佛教文化，從此奠基，本會無任心香企禱之至。

修建地藏法會啓事

- 一、本館為發揚地藏菩薩度生大願及重振孝道起見，自農曆七月初一日起至三十日止，修建地藏法會一月。
- 二、本館為體念時艱，力求節約，提倡集體共修。法會期中，附設延生祿位及薦亡靈位。
- 三、各界善信，如欲於法會期中附設延生及薦亡靈位，請於農曆七月一日前，將名單函寄本館。並希屆時光臨，拈香共修，同增百福，納諸吉祥。

中華佛教文化館 謹啓
地址：新北投光明路二六〇號
玠宗法師任桃園蓮社導師

桃園佛教蓮社正式成立所敬聘的常任導師玠宗法師，於六月廿七日中午十二時三十分帶同妙實法師、李威盛老師抵桃園，翌日上午舉行盛大就任典禮。玠宗老師法師法相莊嚴、宅心仁厚、是一位高僧，今得受一般信眾之敬重，而桃園佛教蓮社之前途發展亦無可限量矣。

慈惠法師住持翠屏岩

據悉：高雄縣境名勝之一的楠梓翠屏岩，近已教聘臺灣省佛教會理事長隆道法師擔任「住持」，振興寺務。惟以隆師會務冗繁，不克分身，特請慈惠法師前往代理。頃於上月三十一日舉行「晉山昇座典禮」。是日前往道賀者，約百餘人云。

夏威夷祖印泉慧二大法師為西藏

離胞募得美金一千二百元

夏威夷中華佛教總會，為響應臺北佛教文化界，東初法師等呼籲救濟西藏難胞的號召，由祖印及泉慧法師等經過月餘的策劃、發動、勸募，並義映七彩粵語片一部。因得各界的慷慨解囊，尤其得力於教友們的熱烈贊助，前所成績，非常良好。由於要救西藏流亡難胞的當面困苦，故在月餘時間的勸募運動之後，先於夏威夷共和銀行，購得匯票約美金一千二百元左右，直接由我駐夏威夷總領事館轉達有關方面。此實為我海外教胞對於西藏反共抗暴運動一有力的支持。

甘珠活佛為大慈佛社名譽社長

該社每週定期法會歡迎各界參加

參加

開放佛學圖書室供眾閱覽

臺北市中山北路二段四五巷十九號大慈佛社自六月十四日成立後，經恭請甘珠活佛呼圖克圖活佛為名譽社長。該社社長馬紹謙居士繼續以氣功治病，施行贈醫，對於弘法事業，亦已積極展開，定於每星期一晚八時起為講經法會，恭請高僧大德輪流宣講佛法，每星期三晚八時起為念佛法會，同時練習唱誦律儀，恭請法師指導。歡迎各界人士參加，陳列大藏經、佛學辭典、高僧專集論著及雜誌等經書二千餘冊供眾閱覽，各界如有惠賜書刊者，尤所歡迎。

國際法學家控匪暴行

設立委會調查藏局

中央社日內瓦法新社電，今日此間獲悉，非政治性的五十國國際法學家協會，業已設立一個西藏調查委員會。這個委員會調查西藏情況法律委員會的組織，將於最近由印度最高法院院長屈塔達斯支持，在新德里舉行會議，以決定中共是否已在西藏犯有企圖消滅種族之罪，以及中共在那個地區的行動，是否構成人權的違反。這個新的委員會已由一羣由屈塔達斯領導的法律專家開始工作，並將繼續努力。該集團曾於最近向國際法學家協會提出一項臨時報告，據稱：中共業已犯有企圖消滅種族以及佛教信仰的罪行，可作「強有力的假定」。該委員會係由若干世界最著名的律師組成。

各界關切藏胞

達賴主秘來函申謝

達賴喇嘛的主任秘書土登羅桑頃奉達賴喇嘛之命致函給此間中華民國各界援助藏胞內人民爭取自由委員會說：達賴喇嘛對於各界同胞極為關切自由西藏人民的幸福，至表欣慰和感激。土登羅桑並告各界說：達賴喇嘛即將設立一個專門機構，以處理有關接受捐款的事宜，一俟機構成立，當可儘速告知此間各界。

茲敦聘

泉慧法師為本社 檀香山 主任
謝晉揚居士為本社 泰國 主任
此聘 人生雜誌社啓

人生畫頁



服衣領待陣龍成排民貧前門館化文

東初法師對領衣服貧民開示



景遠館化文集齊民貧

東初法師親自把衣服發給貧民



貧民參加唸佛





一個由名流學者發起組織的佛教愛國團體——「大慈佛社」於六月十四日在臺北市宣告成立。該社係由馬紹謙居士及立、監委、國代、佛教人士等所組成，經多月來積極籌備於十四日在本市中山北路二段四十五巷十九號該社佛堂舉行成立典禮；典禮開始，首由中國佛教會常務理事甘珠活佛主持佛像開光典禮。典禮完成後，來賓紛紛到佛前拈香禮拜，同時有發心者數十人即時皈依活佛，並舉行放生。該社是日中午備有素筵，款待來賓。大慈佛社定每星期一晚八時，恭請高僧大德，在該社宣講佛法，歡迎各界人士蒞社聽講。（上圖為該社社長馬紹謙等居士禮佛及甘珠活佛作佛事受三皈依時的活動照片）



內政部登記證警字第四五號
中華郵政登記證字第二〇九號認爲第一類新聞紙類
臺灣雜誌協會會員郵局劃撥賬戶八二五五號

中華民國四十八年八月十日出版

人生雜誌 第十一卷 第八期

發行人：東

主編：性

如初

社址：北投光明路二六〇號

編輯部地址：新北投幽雅路一巷五號

外國分社主任

菲律賓：瑞
南洋：廣
泰國：謝
美國：知
檀香山：泉
今餘揚定慧

承印者：榮泰印書館

地址：臺北市和平西路三段五五巷四號
電話：三三〇二二三號

本刊訂閱辦法：

- 一、訂閱全年臺幣參拾元（港幣十二元、菲幣六元）
- 二、省內各地郵局均可代收訂款
- 三、本刊劃撥帳號爲「八二五五號」

本刊零售新臺幣參元