

人生

HUMAN LIFE MAGAZINE

第十一卷
第九期

觀音大士像



清頃醉盧未繪
以節中華佛最真術



人生雜誌社發行

中華民國四十八年九月十日出版

翁覺珍居士設立

佛教文化服務處

流通佛學書刊並解答問題

臺北翁覺珍居士，爲信佛多年之青年居士，早在七年前即皈依三寶，近發心獻身佛法運動，得一信堂與隨居士之贊助，特於臺北三重埔大同南路十六號設立佛教文化服務處，專門爲佛教道場及信徒服務，並流通佛經佛像，各種莊嚴法器，介紹書刊，解答問題。該服務處交通便利，臺北火車站乘十四號公共汽車到底，即可至該服務處，開張處定於九月三日（農曆八月初一日）開幕，將東應佛教文化界各大德居士前往光臨指導云。

菲律賓佛教居士林

發動救濟臺省水災

（馬尼拉訊）菲律賓佛教居士林自新屆林長蔡文沛居士及副林長蔡孝煥、洪慈快居士協力領導下，林務進展迅速，氣象煥然一新。日昨舉行理事會議，討論重要事項。當場並由副林長洪慈快居士，因鑒於這次自由祖國臺省遭逢水災，情形慘重。吾等雖僑居海外，亦應胞與爲懷，盡力援助，以示同胞愛。經在場全體理事熱烈響應，先行捐獻新臺幣壹萬餘元，並積極推動，向諸林友勸募，諒成績必有可觀云。

當才揭發匪暴行

並望西藏問題提出聯合國

（中央社波昂十八日合衆國際電）達賴喇嘛長兄當才活佛，今天控告中共在西藏幹着消滅種族的罪行，他在記者招待會上說：中共已殺死六萬名西藏男女及兒童，並會殘害若干西藏人之生殖力。他說：他希望西藏問題能在聯合國提出，因爲中共顯

然計劃消滅西藏人，當才活佛謂：反共藏人現仍在西藏及東部東北部與中共作戰。他說：逃往印度的西藏人已達二萬人，他的消息係得自抵達印度的難民。

檳城菩提中學

籌募建校基金

（本刊檳城訊）新加坡平社及檳榔嶼平社，訂於八月廿一日起一連三晚，假檳華女子中學平惠堂義演京劇，爲檳城菩提中學籌募新校舍建築基金。

茲悉星檳平社及菩提中學董事共同組織之義演委員會，於昨日假樹膠公會舉行第二次會議，出席委員計有陳文炳等二十餘人，由主席團主任陳文炳爲主席，會議依程序推選前期議案後，繼由總務股委員陳火炎君報告推動捐款工作，及成績截至昨日爲止，在本埠方面已有名譽主席一四七單位捐款總數已達九萬四千八百五十元。除已在報端發表者外，尚有李引桐、顏才能、陳求生、極樂寺、莊榮裕、吳友力、洪福壽、未然別墅、寶石攝影材料有限公司、邵氏兄弟檳城有限公司、太平同昌有限公司、觀音寺、曾守忠、駱金獅、李仰宗、詹廣南、李明德、黃魯瓊、岑亞就、顏厚昌、中南行、金純、萬德美有限公司、陳烈盛茶莊、浩昌藥行、同益有限公司、萬成文香齋、萬隆公司、正利公司、海通公司、益泰公司、蘭美樹美、金聯益有限公司、新和隆油較有限公司、無名氏、吉華樹膠貿易有限公司、三十八單位。繼通過各案如下：（一）總務股所提勸銷劇券辦法案。議決：依其所擬定辦法，由總務股及票務股委員負責勸銷之。（二）教請菩提中學董事會主席連緒裕先生於義演開幕日蒞場剪綵案。議決：通過。由本委員會具函敦請之。（三）宣傳股提具出版特刊計劃案。議決：照所擬具計劃通過。

中華民國四十八年九月十日出版

人生雜誌 第十一卷 第九期

發行人：東

主編：性

如初

社址：北投光明路二六〇號

編輯部：新北投國雅路一巷五號

菲律賓：瑞

今

南洋：廣

餘

泰國：謝

揚

美國：知

定

檀香山：泉

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、本刊劃撥帳號爲「八二五五號」

本刊零售新臺幣參元

救災與救心



自本年七月十五日畢利颶風之後，本省所遭風災震災及水災，到九月三日的露依絲颶風過境，在先後兩個月又十九天之中，已有四次颶風，一次地震，特別是八月七日發生於中南部地區的一次大水災。其間所受損失達三十五億新臺幣以上，若說本省人口一千萬，則平均每人損失新臺幣三百五十元以上，其災難之多與災情之重可謂空前。所以我們面對種種災難，自也不能無言。

人類自缺陷處與憂患重重的狀態下，漸漸走向文明，也走向光明，但是文明沒有止境，光明也沒有止境。同時，越是發現了文明的曙光和光明的希望，人類的命運，似也越發增加了處境的缺陷與沉重的憂患。事實上，人類之中，只要一天有所要求，人類的苦難也就一天不會自動退出我們的世界，因為我們生為人類，這是人類的悲哀，也是眾生共有的悲哀！不過人類能自苦難的鞭策之中，漸漸砥礪了魯莽的野性，而透出自體的人性，實在又是得「天」獨厚的幸運。孟子說：「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨」。常人說：「大難不死，必有後福」。其實，並非因於大難之中免了一死，以後必將大富大貴，而是由於「吃得苦中苦，方為人上人」的道理。人在死亡的邊緣掙扎過來以後，他對人生的體驗，必較以前深刻得多，最底限度，他會感到生命的可貴與生存的不易。然而，人類之中，有幸與不幸，也有能與不能，有些人，在苦難的磨練之中茁壯堅強了起來，有些人則於苦難的考驗之中，順流而下，沒頂以去！

我們看人類的演進是如此，看國家的興亡是如此，看社會的盛衰是如此，看個人的成敗也是如此。可是不幸得很，我國自近百年以來，內憂外患，接踵而至，人類的頹廢，幾是一萬千里而不可收拾，人們歷經戰亂的滄桑，人性的感應，則將殆於麻木！我國近百年來，死於戰亂之中的同胞不知凡幾，死於水旱災難之中的同胞不知凡幾，死於其他種種意外的同胞也不知凡幾，死於其間的其他生命，則更不知凡幾。在這大災大難與大動大亂的時代之中，大家殺來殺去，殺進殺出，殺畜牲，固然不必同情，將屠殺人類的也看同宰殺畜牲。因此而有屠殺、小屠殺、集體殺、個別殺、明殺、暗殺；殺敵人也殺友人，殺仇人也殺親人，殺門外的人也殺家裡的人，乃至殺他自己的父母、兄弟、姐妹、夫婦、兒女，以至於自己！這種現象，在今日的中國大陸，不但盛行，而且鼓勵着盛行。我們面對這一殘酷悲慘的現實，不敢想像其終結的後果，也不忍想像其終結的後果。就以我們自由中國的臺灣一省來說，在治安機構的嚴密防範之下，民主法治的社會規範之中，雖已一掃「亂世」狀態的恐怖氣氛，但是殺人的案件，與犯罪的方法，仍是層出不窮，自殺、殺人、教他殺人、幫助殺人；仇殺、姦殺、情殺、謀財殺、甚至還有兒戲殺人等等。至於連同其他他的犯罪案件，省警務處，每年均有詳細而尤其驚人的數字報告，在此姑置不談。

正因如此，才有許多留學於歐美回國的青年，每感中國自稱為傳統的禮義之邦，中國人在禮義上的表現，却又往往不及西方人的深切可愛，因此而對自己的國家民族感到失望，感到悲痛，甚至感到絕望！事實上，我國是傳統的禮義之邦，並沒有錯，只是中國人的傳統精神，已在連年的內憂外患之中，尤其是被五四以後的所謂「新思潮」的洪流，沖激得瘡痍斑駁，中國人直到目前為止，雖然高唱恢復固有的道德，但在中國人尤其是「新思想」而又不肯否定舊道德的人們的呼息之中，似已嗅不到一點固有道德的氣質。同時，人類的墮落，中國固然如此，西方人又何嘗不然。也許像美國這樣的國家裡面，因自一八六五年的南北戰爭之後，沒有在他們的本土上爆發過戰爭，所以他們的人心，還沒到達麻木的狀態，所以還能夠使人感到若干人情的溫暖。但是我們不要忘記了，西方人往往對待他們的父母若路人；今日正在危害着世界和平，威脅着人類自由生存的共產主義，正又是西方的產品；西方還有一句諺語：「安撫一位死去了兒子的母親，最好的辦法是對她說『不用悲痛了，還有人家死了兩三個兒子的哩！』」這就是說，隔岸觀火或幸災樂禍的心理，如果不是聖賢豪傑，多多少少總會存在一些。也就是說，以他人更大的不幸，可以安慰自己較小的不幸。其實，這就是自私，這就是人心的低落。

若根據佛教的觀點來說，人心越是低落，人類社會的道德水準，也就跟着越發低落；道德水準越是低落，人類社會的現象，也就跟着越發動亂；社會現象越是動亂，人類的生命財產，也就跟着越發沒有保障；人類的生命財產越發沒有保障，則人心浮動，彼此殘殺，殺來殺去，殺得不可開交的時候，大規模的戰爭與大規模的災難，也就跟着發生。因為殺業太重，積業太深，怨怨相報，報報相還，相報相還，還報相續，相續不盡，越積越深。於是大眾的惡業相累，共業相累，大災大難，也就產生。大災大難的產生，一方面可以終結部份的惡業，

一方面給人類的心靈有所警惕，而期望重建其新的人生和新的局面。因此，我們站在佛教的立場，可以肯定的說，凡為災難或戰亂的產生，都是由於人類的業感所成——現世的惡業，以及過去世中的惡業；我們自身的惡業，加上人類祖先的惡業。層層相加，才有我們當前的苦難。相反地，如果心地不壞，也就不受災難，雖在遭難之中，仍可不受災難的摧殘，這種實例並非沒有，但那總屬少數，所以我們要談救災，更需提倡救心。

我們談到這裡，也就不難想到，今日的世界，為什麼經常置身於戰爭的威脅之中。尤其是今日的中國，除了戰爭的威脅，還有種種天然與人為的災難。如大陸各地，共匪的清算戰爭、三反五反、反右派而到全面的實行「人民公社」，這是人為人造的災難。另有人為與天然合作的大水災、大蟲災、大旱災，而且每一次的災情，無不遍及廣大的區域。據美聯社東京八月二十六日的消息稱：大陸上的大旱災已侵襲十六個省，這該多麼可怕。再就臺灣一省來說，暴風雨給中部造成災禍以後的不久，竟有「八七」暴風雨給中部十三個縣市，帶來了本省六十二年以來最大的水災，就保守的統計：受災的有二十四萬八千一百四十人，死亡的有五百七十八人，失蹤的有六百零一人，受傷的有九百八十四人。中南部水災過後，接着又有南部的大地震。從這些事實之中，我們不難看到，中華民族的現代子孫，似已在數在劫，難脫難逃。在這樣的情形之下，能不反身自問，究竟爲了什麼？豈不是由於我們近代人心的墮落！

當然，人類從缺陷處與憂患重重的苦難之中傳承下來，並未由於苦難的壓迫，自動地退出了地球世界的席位。事實上每經過一個長時間苦難的煎熬，而終結了部份的人類共業之後，人的本性，自然會從麻痺的狀態之下甦醒過來。所以有人認爲這次中南部的水災，多難興邦可收養翁失馬之功，也未嘗沒有道理。比如水災發生之後，省府周主席的

第一個決策，便是主張救災第一，交通第一。政府各級首長，對於這次水災，也無不極端關切，或派員或親往災區視察，並積極展開急救的工作，首由省府撥出八百萬元新臺幣作爲應急之用。於是，人道主義的精神，幾近於麻痺狀態的同情心，普遍而且迅速地在大多數的同胞心中甦醒了。雖然據省府的統計，這次水災的全部損失共爲新臺幣三十四億四千二百八十九萬二千八百九十五元，除了交通、水利、工業、電力、公共工程、學校、衛生、房屋等的損失之外，災民財物的損失，即達六億一千零四十六萬八千元。而來自海內外各界的捐款，絕對無法彌補這一空前的損失。但是人與人間能够付出最大的同情，或接受普遍的同情，却是無上的安慰，也是絕大的鼓勵。

其實，我們站在任何一個角度上來說，都不能否認人類的社會，是一個互助合作的社會（實際上萬法因緣生，宇宙之內，林林總總，無不由於互爲因緣，才有事物象的產生），人不能脫離社會大眾，而去獨立生存。人類的生存，粗看起來，好像各不相關，事實上，人與人間無一不是息息相通的。我們即以經濟的觀點而言，如果社會之中人人都是百萬富翁，我即一文不名，也可生活於百萬富翁的生活圈中；如果人人都是食不果腹衣不蔽體，或者人人沒有飯吃人人沒有衣穿，即使我是百萬富翁，也必無法安然享受其百萬富翁的生活。所以我們救人助人，也就等於間接地救濟自己而幫助自己。如能將此經濟的觀念轉而爲道德的觀念，那末「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，「人溺己溺，人饑己饑」，「若一衆生未成佛，終不於此取泥洹」，推己及人，體念他人的苦痛，如自己親受的痛苦，救助他人的苦難，如救助自己的苦難。一旦人人能有如此的心量，人類的社會必將沒有任何紛爭，人類沒有紛爭，不造惡業，各種的災難，也就無從光臨了。所以我們希望，今日的我們應該竭力救災，更該就此機會，救救大家的「人心」。

第十一卷·第九期

目錄

封面：觀音大士像	2
社論：救災與救心	4
印度婆羅門哲學	閔 扉 4
擴大愛與痛的範圍	醒世將軍 8
胃酸過多試行三法	小 夫 10
八世紀以後的印度哲學	圓 明 11
人生客觀三體現孤獨、狂熱、孤明	張 廷 榮 15
西藏喇嘛教儀式與法器	王 仲 厚 18
鐵室隨筆二則	李 孟 泉 20
旅日雜感	文 珠 21
人性的枷鎖	無 念 24
壺中美人	胡 國 偉 25
送弟弟上前線	張 希 明 26
國內外佛教新聞	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，謾罵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，發表時用筆名總便。

印度婆羅門哲學

閔 扉

二、本 論

1. 四章陀聖典及其哲學

① 總 說

婆羅門章陀讚歌、梵書、森林書與奧義書四章陀聖典，為全印最古的文化思想精神史。研究古代印度的人，應該劈頭就是它。章陀 Veda 一字，係梵文語根秘德 *vid* 而來。意義為知、明或智識。我國翻譯其書名為智論及明論。根據婆羅門信仰，所謂「章陀天啓」。說它是古聖人 *Rasi* (仙人或詩人)，在靜定中，由天或神的啓示 *Śruti* 而得。只因教導弟子，才口口相傳。其實蓋不出乎理智與感情，對人生追求最後目的之產物。理智是靜的，重於知；感情是動的，宜於行。所以章陀讚歌與梵書，屬於婆羅門修行方式的作業部，是行；森林書與奧義書，屬於婆羅門修行方式的智識部，是知。如下表：

四章陀聖典	章陀讚歌	梵書	森林書	奧義書
	作業部	感情	行	
	智識部	理智	知	

① 四章陀讚歌及其哲學

甲、四章陀本集

章陀讚歌有四種，總稱四章陀讚歌。四章陀讚歌，亦名四章陀本集。即是梨俱章陀本集 *Rigveda samhitā*，三摩章陀本集 *Samaveda samhitā*，夜柔章陀本集 *Yajurveda samhitā* 與阿闍婆章陀本集 *Atharvaveda samhitā*。此本集也是四種，所以往往有人誤以為就是四章陀聖典。這是漸次由古聖人，神化大自然界的讚歌 *Rc* 詠歌 *Saman* 祭詞 *Yajus* 和祈禱咒術 *Atharva*。大約當倫理宗教時代，後人依據四種祭官所用之歌詞，將之分為四類所編成。那便是梨俱章陀的讚歌，為勸請召神祭官 *Hotr* 所用。三摩章陀的詠歌，為歌頌神德祭官 *Udgatr* 所用。夜柔章陀的祭詞，為供養司祭祭官 *Adhvaryu* 所用。阿闍婆章陀的祈禱咒術，為祈禱祭官 *Brahman* 所用。祈禱祭官，最初本為全體統監，別無單獨成立之必要。後來因阿闍婆章陀的祈禱

咒術得勢，乃並列為四。甚且成為監督僧侶專用之寶典，有不通此寶典，遂不能作宮中僧官之說。

梨俱章陀本集——此本集，雖被分為勸請召神祭官之用，實在也為其他三祭官根本共通之聖典。其他三章陀本集中，都多有引用此本集之詩篇。而此本集中有遺失一部份的，也都在其他三章陀本集中，可以獲得。

此本集在四本集中，是最原始型的典藉。大部分為雅利安詩人，居住東喀布爾與五河地帶時，對大自然所歌出。它不特於印度為古寶，亦且為全人類所珍貴。根據耆闍羅 *Sakala* 派之傳本，計分十卷 *Dasa muktada*，共一千零十七首詩篇 *Suktas*，合一萬零五百八十頌，都係韻文。第一卷一百九十一篇，迦奴縛 *Kanva* 之作佔大半。第二卷四十三篇，為庫利資摩陀 *Grtsanada* 及其同族之作。第三卷六十二篇，為昆奢密多 (擇友) *Vāyamintra* 及其同族之作。第四卷五十八篇，為喬答摩 *Gotama* 仙人之子縛摩提婆 (逆天) *Vam-adeva* 及其同族之作。第五卷八十七篇，為阿底哩 (貪食者) *Attri* 及其同族之作。第六卷七十五篇，為頗羅隨縛闍 *Bharadvaja* 及其同族之作。第七卷一百零四篇，為婆私瑟佉 *Vasistha* 及其同族之作。第八卷一百零四篇，第一卷作者迦奴縛之作佔大半，餘為阿諾羅 *Angiras* 之作十九篇及其他。第九卷一百一十四篇，係集諸家有關蘇摩 *Soma* 祭之作品。第十卷一百九十一篇，亦係集諸家有關人事的歌讚之作品。於中第一卷與第八卷，皆為樂詩，蓋為迦奴縛家庭盛旺時所收。第二卷至第七卷，都為當時望族有名詩人及其同族之作。第九卷，恐怕為前八卷編成之後，專門為蘇摩祭所編之特輯。第十卷中，有人生宇宙之思索，具四姓四章陀聖典的最古之原型，包括雅利安人離開五河地帶而抵達閩卑那河附近之事蹟，分明為較後之作。

此本集相傳有二十一支派，根據派別論 *Caranavyuha* 一書所載，現在只剩有耆闍羅 *Sakala* 已記迦奴縛 *Vaskala* 阿諾羅 *Aras* 阿西已拉耶奴與倫法耶奴 *Sankhayana* 莽島寇耶 *Mandukya* 等五派。阿西已拉耶奴與倫法耶奴，差不多同一聖典。耆闍羅派對之追加十一篇遺補歌 *Valakiliya*，共一千零二十八。巴西迦奴縛派則追加讚歌八篇，共一千零二十五。莽島寇耶派之傳本已經散佚，其餘均大致不離。現將耆闍羅派之傳本，列表於下：

(此表依上數列出來，多出一篇。惜手無原本，暫難考訂)

卷次	篇數	作	者	內	容
第一卷	一九一	迦奴縛 <i>Kanva</i> 等		樂	詩

第二卷 四三 庫利實摩陀 *Grtsamada* 及其同族 大自然詩篇
 第三卷 六二 昆奢密多 *Visvamitra* 及其同族 同上
 第四卷 五八 喬答摩 *Gotama* 仙人之子逆天 *Vanadeva* 及其同族 同上

第五卷 八七 阿底哩 *Atri* 及其同族 同上
 第六卷 七五 婆羅墮縛者 *Bharadvaja* 及其同族 同上
 第七卷 一〇四 婆私瑟佉 *Vasistha* 及其同族 同上
 第八卷 一〇四 迦奴縛 *Kanva* 及匿誦羅 *Angiras* 等 樂詩
 第九卷 一四 諸家 蘇摩祭特輯
 第十卷 一九一 同上 人事的讚歌

此本集現行最流行於世的德文本兩種，英文本一種。德文本兩種：一種是葛羅斯門 *Grassmann* 的梨俱章陀 *Rigveda* 三卷。前兩卷為翻譯，後一卷為研究。一種是羅德章 *Ludwig* 的梨俱章陀 *Rigveda* 五卷。前三卷與上同，後二卷為註釋。英文本一種，是葛理費斯 *Griffith* 的韻文翻譯 *The Rigveda, Metrically Translated into English* 四卷。

III 摩章陀本集——此本集，最初是蘇摩祭歌者 *Udgatar* 所用共兩卷 *Dvarika* 一十五百四十九頌。其中僅七十五頌為創作，其餘皆被見於梨俱章陀本集之詩句，係研究印度樂律發達史的唯一寶典。但在思想發達史上，於梨俱章陀本集之外，無獨立價值。傳承此本集的，據說近百派之多。可是現在，只存有高倫摩 *Kauthuma* 與拉拿尼耶 *Rananiya* 兩派。所傳集本，俱大異。

此本集的譯本，有西紀一八四八年出版的登飛 *Benfey* 之德文三摩章陀 *Samaveda*，與葛理費斯的英文三摩章陀 *Samaveda* 兩種。

夜柔章陀本集——此本集，也與三摩章陀本集相同，為純粹祭式的聖典。所不同的，是獨立祭詞，無大部分依賴梨俱章陀本集之處。同時與梨俱章陀本集，亦稍異其趣。這是倫理宗教時代，雅利安人，離開五河地帶，向薩特利日河與閼牟那河間拘羅地方移住之後之作。文體是散文與韻文的混合體，和以上兩種本集不同。全散文為倫理宗教時代，聖典梵書之特質。所以此本集，應視為梵書之先驅。內中所說諸神，大抵與梨俱章陀本集相同，惟個性方面，則有變化。特別是人們對神的信仰態度，將神視為被動的機械，由主動的祭祀對之左右，興起了祭祀萬能之風。要而言之，此本集為梨俱章陀本集與梵書之橋樑，大致屬於婆羅門開始掌握宗教權至已掌握了宗教權間之作品。年代可看為西紀前一〇〇〇至八〇〇年時較妥當。此本集比三摩章陀本集，在祭祀上更為重要，隨而支派亦最多。撲克地迦 *Muktika* 與義書，說有一百零九派。現在所知道的，雖不過四、五派，可相當複雜。首先為世人所熟知的，是黑白兩派。黑派的黑夜柔章陀 *Kṛta yajus veda* 本集，是章陀本文，與其行間所添附

的神學註釋，所謂梵書，不能分辨。白派的白夜柔章陀 *Sukla yajus veda* 本集與此相反，是本文與梵書，明白可辨。據說那是大神學者祀皮衣仙人 *Yajñavalkya*，由黑夜柔章陀本集中整理而出。黑派現有阿比迦 *Kathaka* 迦昆達達羅迦 *Kapisthala* *katha* 迦脫拉衍那 *Maitrayaniya* 與大透利耶 *Taittiriya* 四派。阿比迦派所傳本集，卷數不詳。迦昆達達羅迦派所傳的是散本。迦脫拉衍那派所傳本集，共四卷五十四詩篇。大透利耶派所傳本集，為七卷四十七詩篇。白派現只有祀皮衣 *Vajasaneya* 一派，本集名祀皮衣本集，由四十章 *Prapathaka* 所成。於中前二十五章是原始型，後十五章是附加的。尤其最後所謂，自在祀皮衣 *Tsa vajasaneya* 本集與義書一章。本來此派有正中 *Madhyandina* 派與迦奴縛 *Kanva* 派之分，可是其本集，無特別不同。總此黑白兩派的本集中，阿比迦本集與迦脫拉衍那本集，有秀羅達爾 *Schroeder* 的德譯，大透利耶本集與祀皮衣本集，有韋勃 *Weber* 的德譯。又祀皮衣本集，也有葛理費斯 *Griffith* 的英譯。列表如次：

Kathaka samhita——阿比迦派一卷數未詳
 Kapisthala katha samhita——迦昆達達羅迦派一散本
 Maitrayaniya samhita——迦脫拉衍那派一四卷五十四詩篇
 Taittiriya samhita——大透利耶派一七卷四十七詩篇
 Vajasaneya samhita——祀皮衣派一四十章

阿闍婆章陀本集——此本集，與前三者都不同。如說前三者是屬於公祭儀式的聖典，那這便是關係個人利害、得失、祈福、攘災祭儀式的典藉。顧名思義，也很明白。若梨俱 *Re* 是讚歌的意思，三摩 *Saman* 是詠歌的意思，夜柔 *Yajus* 是祭祀的意思，而阿闍婆 *Atharva*，乃僅限於一家族之名。阿闍婆章陀本集，古名阿闍婆阿誦羅 *Atharvangiras*。這阿闍婆與阿誦羅，皆為舊時事火僧族之名。前者以患災開運的咒法為主，後者以咒詛降伏的咒法為主。至少其出發點，與以上三者是不一樣。此本集，即是合此兩派的修法而成。比梨俱章陀本集，富於迷信色彩，而思想却較之為進步。哲學方面，有可以與梵書並行之處。蓋梨俱章陀本集，代表着古代民族上流社會的信仰，此本集則廣泛地繼承了為梨俱章陀詩人，認為不屑一顧的下流社會之信仰，並大其為梨俱章陀本集所觸及的上流社會之哲學思想。成立年代，大約與夜柔章陀本集不相上下。

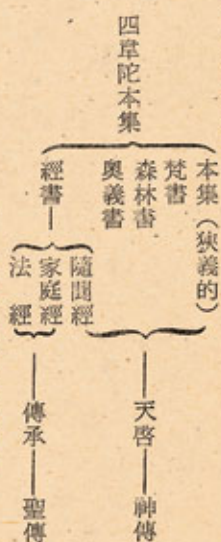
此本集的成立，顯然與前三者無直接關係。所以能够與前三種並稱為第四的，其間頗費周章與時日。梨俱章陀本集第十卷的原人歌 *Purusa sukta* 中，於梨俱 *Re* 夜柔 *Yajus* 三摩 *Saman* 之外，舉咒術 *Chandas* 一名，雖隱隱約約有承認此本集意，但尚未獲得第四之名。大透利耶本集第七卷第五篇中，一度言及阿誦羅 *Angiras* 之名，而地位不明。屬於梨俱章陀本集的梵書中，一字都未提起。祀皮衣派的百段梵書 *Satapatha brahmana* 中，於

三明 *Trayividya* (三章陀) 之外，舉阿闍婆阿詣羅之名，說阿闍婆章陀與阿詣羅章陀。到奧義書時代，大家雖皆承認了它為第四章陀本集，可是却常常被略稱為三章陀本集。這在諸法典 *Dharma sutra* 和敘事詩中，也皆如此。以三章陀為一體，稱三明 *Trayividya*。佛教小部 *Cullavagga* 律第五卷、三明經 *Tevijja* 第二卷、因緣集 *Suttanipata* 經的阿他咄 *Atthakavagga* 第十四等之中，都禁止阿闍婆咒法。即南印婆羅門中，不承認此本集為章陀的派別，現在還有。然而另一方面，此本集已漸漸得勢。就奧義書中，屬於此本集的奧義書，佔十之八、九，單名目上，便有百種以上的數字，也大概可以想見。大約以三章陀立場，對祈禱儀禮有超自然力一說，不得不首肯。特別作帝師的任務，要修武運長久，怨敵退散之法，尤不得不向之借重。同時一般人民，對公祭儀式的繁雜，經濟消耗的龐大，遠不如直接有關自己利害得失的私祭，簡而易行。因此此本集，得大勢力，自然一躍而與三章陀平行並生，甚且後來居上，成為聖典 *Brahmaveda*，佔得四祭官中第一位祈禱祭官所用之位置。屬於此本集的聖波多梵書 *Gopatha brahmana* 第一卷第二篇第十六頌說：「阿闍婆章陀是聖典 *Brahmaveda*。」同書第一卷第三篇第一第二頌說：「牛馬車與，無四足不能行走。沒有四祭官與四章陀，遂也不能完成祭祀。」又同樣屬於此本集派的已多那經 *Vaitana sutra* 中，更明言此本集於四本集中居第一位。

此本集，過去說有五十個支派之多。現在只剩有派布蘭陀 *Paippalada* 與謝南迦 *Saunaka* 兩派。謝南迦派所傳的本集，為二十卷七百三十詩篇，共六千頌。其中六分之一為散文，六分之五為韻文。又全體約六分之一，為製俱章陀本集之詩句。特別第十二卷，十之八、九，都與現在梨俱章陀本集相一致。這恐怕為了此本集，欲取得聖典 *Brahmaveda* 的資格，勉強所附上。

此本集的原典，在印度有路斯 *Roth* 和慧哲 *Whitney* 兩人，於一八五六年，就謝南迦派 *Saunaka* 傳本，附以薩耶那 *Sayana* 註，將之出版。譯本以慧哲與羅門 *Laanman* 兩人的英譯為最完備，共二卷。此外有葛理費斯的英譯，和東方聖書中布弄費爾德 *Bloomfield* 的抄譯。

以上四章陀本集，為四章陀聖典之一。這是由四章陀本集的狹義而言。若就廣義而說，亦可包括其它章陀聖典以及稍後的經書在內。此如梵書與黑夜柔章陀的關係，便可以推知。梵書是在章陀本集中，所附上的祭次第與神學解釋之理論。而梵書，也同樣地包括了森林書與奧義書。以後秩序地說祭次第實際行法和社會法規的經書，其製作年代，雖較四章陀本集為晚，但在婆羅門立場，總將之屬於章陀所攝。彼等以四章陀聖典為天啓，為神傳之神聖，已如前面所提。經書時代第一隨聞經之隨聞 *Srauta*，亦即天啓 *Sruti* 或神傳之意義。其次關於家庭祭式的家庭經 *Grhya sutra* 及關於諸法規的法經 *Dharma sutra*，實在對之無法再強調為天啓，乃不得已，承認了它們是由聖者的傳承所傳。茲簡表如次：



乙、四章陀本集的哲學

宗教的人神關係——如上所說，四章陀本集，乃讚歌、詠歌、祭詞與咒術等，全係一宗教之書。要想在此一宗教書中，尋求其哲學，當然全不能離開其宗教之原樸。蓋宗教所主要的，在人神交涉之意識。這在印度宗教，是即日常生活，而感覺與神有密切關係。以此關係，假定為先天的存在，而後天乃再附以不得不交涉的假定任務。拿孔子的正名定分而言，任務即分，關係即名。如猶太教，以神為主 *Lord*，人為僕，準專制時代，奴僕必須絕對服從於主。日本古神道，以神為主半主半血族之祖先，人對之於服從中而帶敬愛之情。章陀宗教中，對天的監視神婆樓那 *Varuna* (包攬)，太陽的恩惠神密多羅 *Mitra* (友愛)，守護神因陀羅 *Indra* (帝)，依印伊時代的天父 *Dyauspitar* (同於希臘 *Zeus* 與羅馬之 *Jupiter*) 一語，呼之為「我等之父 *Pitarah*」。在神話中具體說明的，有摩奴 *Manu* 耶摩 *Yama* 與耶嚩 *Yami*。摩奴起先是「人」的意義，自然是有神格之人，謂之為人祖祖先，最初的行祭者。父親為阿提維 *Aditi* 或阿逸多 *Aditya* (無畏、無縛、太空抽象的神格化) 神眷之暹羅神 *Vivasvat*，母親為女神 *Tvasar* 之女 *Satanyu*。耶摩和耶嚩，是人間最早的雙生兄妹，也是人間的最早死者，同為暹羅所生。所以生死兩界的祖先，皆為神之子，作為其子孫的人類，都必然為神的子孫。梨俱章陀本集第十卷第九十詩篇的原人歌大意，說天地、諸神及人類，皆由原人 *Purusa* 所發展。同時把神人作為親子的關係，而加有少許的哲學解釋。同卷第十詩篇耶摩與耶嚩的對話中，說乾闥婆和天女 *Apasaras* 或水中仙女 *Nymph*，是彼等親戚。又太陽的恩惠神密多羅 *Mitra* 及雅利安詞 *Aryaman*，原即為「友愛」與「友誼」之意義。這總無形中已道破神人為親友之關係。後人所以稱此為倫理宗教。

此中所產生的哲學，即在神人有如此關係之下，人亦可以為神。因此章陀神話中，都半人半神，人神不分。此種思想，以後在佛教中，成為一切眾生，悉有佛性，眾生皆可以作佛的根本重心。

身後觀——上面人神的關係，都是就生前而說。至於身後，因梨俱章陀本集時代，雅利安民族，多現實樂天主義，對未來身後，很少考慮。梨俱章陀本

集的詩人談死，總是對敵人的咒詛。於自己方面，僅限於葬式而已。其思想，只是於屍骸前，用讚歌，祈禱其亡靈之幸運。壞的方面，則全未想到。及阿闍婆章陀本集時代，才稍稍縝密起來。但作為印度思想特色的業和輪迴說，猶仍未道及。

蓋當時，不外為原始信仰，以為身體內部，有一獨立心靈的實體，依其去留而定生死。這實體名呼吸 *prana* 自我 *atman* (呼吸) 生氣 *asu* 或靈魂 *manas* (未那)。此中生氣與靈魂，用語最為普通。生氣代表無意識之生活力通於其它諸動物方面。靈魂是心理的感應、感情和意志，唯限於人類。梨俱章陀本集已經說，靈魂住於心臟 *hrid* 內，氣搏微小，行動快速。因此梨俱章陀本集的慣語中，常常把「快」說做「靈魂(心念)」。*阿闍婆章陀本集*中，特別把靈魂(未那)名為羽箭。梨俱章陀本集中並說，睡眠與悶絕，是靈魂暫時出遊。死是生氣和靈魂永遠的脫離。可是却未說明生氣與靈魂的關係。阿闍婆章陀本集中，有時說死是單靈魂的脫離，有時說死是單生氣的脫離，有時又同說兩者。要皆存有一個個人人格，死後為來生之主體。而且有埃及之古風，認為保全葬式時的屍體，與來生生活很重要。阿闍婆章陀本集中說，祝願你的靈魂、生氣、四肢、血、體，都無殘缺。百段梵書中，有處對死者遺失骸骨的條例。此種靈魂思想，為後世由細身再取粗身說之藍本。

根據章陀本集，說亡靈由此生到達來生，路途相當艱遠。這當中，必須有護送神護送。所以火葬時，用野羊與蘆柴陪葬。蘆柴是沿途作為打掃之用，野羊是護送神 *Pusan, Savitr* 的拉車者。如此經過幾道黑暗幽谷，而抵天國，天神父祖之住處，安亡靈於正義世界。按葬法，梨俱章陀本集中說火葬 *agnidagha* 與土葬 *nikhata* 兩種。阿闍婆章陀本集中，雖復加授棄與曝棄，但仍以火葬為主。特別以火神阿姑尼，充當護送並主管，名之為導生氣者 *Asunika, Asuniti*。

關於亡靈的着落處，有種種異說：*梨俱章陀本集*第十卷第五十八詩篇，有死後靈魂，再還原本來身體之讚歌。如說：「靈魂哪！為了你的復活，遙還耶摩天 *Yamam Vaitasvatam* 處吧。」以下同一語調，接連共數出天、地、*Divam Prthivim* 四方界 *Bhumim caturbhumim* 四極 *Catasrah pradisah* 大海 *Samudram arnavam* 高光明 *Marichih pravatah* 水和植物界 *Apo Osadhih* 蘇利耶 *Suryam* 烏舍 *Usasam* 大處 *Paravatah* 既生界未生界 *Bhutam Bhavyam* 等共十三個處所。又同卷第十五詩篇，對已經獲得着落處之亡靈(祖先)，舉有空、地、美麗村落、昆濕奴最高處與日天中央等住所。大體空間上分十 *parasah* 中 *madhyamah* 上 *avare* 三部，時間上分先 *purvasah* 後 *uparasah* 兩期。阿闍婆章陀本集，則分明分天、空、地三界。由此看來，當時的輪迴說，尚在萌芽期間。此等所舉諸處所

，都無非感情之想像。若一般天國 *Svargaloka* 與昆濕奴最高處等，根本即無明確之界線。*梨俱章陀本集*，又把對神行苦行的聖者，獻身於戰場的勇士，和不惜財富行犧牲供養一類人的靈魂，說是經過父祖的岔路，到達充滿無盡光明的天國，不死不壞的世界。阿闍婆章陀本集，說亡靈乘天車，生羽翼，由風伯 *Maruts* 送上天空，被微風所煽，驟雨所潤，而抵天國，回歸其舊體。此種思想，如前所說，即由途中經過之細身，回歸被遺棄在遙遠老家天國之粗身，與父祖相會，又名還鄉 *Punar astam ehi*。謂那兒為最高天 *Param vyoman*，光明無限，急水常流。亡靈復歸之後，即與七星之七聖 *Saptarishayah* 相同，得滿足一切願望 *istapurtana, anukaman, caranam, pratikamanatu*，捨棄、老病苦、無貧、富、貴、賤；父母妻子，悉皆團圓。在那兒，有音樂歌唱：有如意牛 *Kamadughah*，隨意滿足一切慾望；有百味飲食，自然從池中湧出。諸神也以耶摩為中心，於菩提樹下，不時大開筵宴。這恰好替後世佛教極樂世界，打下了一個很具體的藍圖。

亡靈到達天界，首先面謁耶摩和婆樓那。*梨俱章陀本集*第十卷第九十七詩篇第十六頌，說及耶摩之足如 *padbisa* 與婆樓那之縛 *sapatha*。及阿闍婆章陀本集，復言及耶摩之可怖，司理死者，有裁判權。謂彼有兩犬與梟、鴿等使者。若死與睡眠，即其使者之一。後敘事詩時代，耶摩被分身為閻摩，成為地獄主。按此以前，尚純為天上樂土之主。有關地獄之思想，猶未產生。如梨俱章陀本集中，都善多惡少，光明多而黑暗少。惟作為其先驅思想的，也已有數處可以發現。*梨俱章陀本集*第四卷第五詩篇第五頌說：「此深處，是為惡惡虛偽不信者所設。」第七卷第十四詩篇第三頌說：「因陀羅、蘇摩(酒、壓榨)，把惡人排擠於深淵 *Vivara*，無底黑暗，使他們不能從之而出。」又說：「魔如梟，隱身於無底之淵。」「怨敵和盜賊，應沉於三大地底之下。」阿闍婆章陀本集，更明白地指出惡人的範圍說：「妖魔巫女，應住於地下之家 *Adharagha*。與婆羅門相爭者，應入於血池。」對耶摩天界，說地下世界為奈落迦 *Narakaloka*，最低黑暗、黑暗界、盲黑暗。特別有了地獄考問記。然而細說地獄之苦患，把罪人上天秤秤輕重等，還是見之於稍後的百段梵書第十一卷第一詩篇第六頌與第二卷第七詩篇第三十三頌。

梨俱章陀本集中的哲學——在四章陀本集中，能更具體找出一些哲學思想的，只有梨俱章陀與阿闍婆章陀本集。當梨俱章陀本集未葉，此種哲學思想，對古代宗教，可謂成一劃時代革命性的變化。此時一方面對自然神的信仰，雖然還很興盛，但多流於形式化。一方面對從來具體諸神的實力思想，發生懷疑，代之產生以新的抽象神思想。同時雅利安人，由五河移住中國，在其環境上，也已換了另一個不同的天地。這時對以上兩方面，無論外形或內部，都必須加以調整。那末，梨俱章陀本集中的哲學思想，就是少數詩人，從做內部調整工作而出世。此可以第十卷所收之部類讚歌，通常稱為創造讚歌的為代表。(未完)

擴大愛與痛的範圍

·醒世將軍·

在佛法的觀點上說，「痛」是煩惱，「愛」也是煩惱，既是煩惱，我們就該設法消除，怎麼還要擴大它們的範圍呢？其實，佛教不講求愛與痛，並不等於沒有愛與痛的感受，不過佛教擴大了它們的範圍，變成了「無緣之大悲，同體之大悲」，深入透徹了愛與痛的感受，而將此種感受稱為大慈與大悲。如果有人以為佛教不講愛與痛，便等於毀情滅性，麻木不仁，那只是說明他自己的淺薄，並不能損及佛教的完整。正因為慈悲的精神，是出於愛與痛的擴大深透，若想把大深透愛與痛的範圍而達於大慈大悲的境界，仍得從愛與痛的基礎上開始，所以本文的寫作，也採用了「愛」與「痛」的兩個單字。

今天早晨，見有一個小朋友，拿起一枝樹桿，非常天真也極其高興地頂撞一隻構築在榕樹又叉裡的鳥窩。當我走近的時候，窩裡的「主人」，已經不知去向，只剩下一團亂蓬蓬的窩草，危危欲墜地攀在榕樹梢上，如果不是我的及時趕到，那個小朋友就非把它頂散墮落為止不可了。但我開口說話了：「小傢伙，這是鳥兒的家呀！你把牠們的家搗垮了，以後牠們住到那裡去呢？」那個小朋友聽我給他掃了興，好像很不服氣。於是我接着又問：「你有家嗎？」他點點頭，我又問：「如果有人把你的家拆了，把你的家放火燒了，你怎麼辦呢？」聽到這裡，他便把手裡的樹桿扔了，小小的腦袋也向胸前垂了下去，不走動，不作聲，似已有所悔悟和感觸了。由此可見，人心都是善良可愛的，人類之所以尚有許多並不善良的行爲，那只是以這位以頂撞鳥窩爲快樂的孩子一樣無知而已，但是無知並不就是無感，如果施於適宜或相當的教育，當

即可有轉迷爲悟的希望。

同時，由於這一小小事故的引發，又使我想到最近發生於本省中南部的大水災，水災的範圍遍及十三個縣市，在這水災之中，好多人死亡了，好多人失蹤了，好多人病倒了，好多人受了傷；好多人家被洪水沖下了海，好多人房屋被洪水衝得百孔千創，好多人田園被滾滾而下的洪流洗刷得一乾二淨！於是：好多人家已是家破人亡，好多人家已是無家可歸，好多人家則元氣盡喪，若要恢復原有面目，不知還得付出若干時日的努力！這次水災的降臨，在冥冥之中，似也有個頑皮的孩子，從天上倒下了大桶的水，造成了人間的災難，他自己只是以此爲樂，却不知道就在他的快樂之下，犧牲了多少的生命和財產！

事實上，多數人的禍福，往往都是操縱在少數人的手上，由於少數人的影響，又漸漸變成了多數人的習慣。比如一個小孩子偶以頂撞鳥窩爲樂，頂撞了一個鳥窩之後如不受到成年人的指責，他將繼續一次又一次一隻一隻地頂撞鳥窩，並且以一個孩子的行爲又可影響到鄰居以及其他孩子們的不良興趣。因此，飛禽的族類，便有劫難了。再如歷代自命爲「救世主」或「英雄」的人物，每以他們一己的恩怨與感觸的發洩，而造成人類史上的大悲劇，像近代共產主義的始祖馬克斯這個人，因他生於西方世界的「產業革命」以後，他自己受到了經濟的壓迫或窮困的煎熬，所以形成了他那病態的哲學思想——唯物論的經濟史觀，及階級鬥爭論的進化原則。這在馬克斯個人來說，不過是「酸秀才」的「紙上談兵」，以求其內在苦悶的自我解放和夢

想的安慰。但想不到由於馬克斯思想的影響，竟又產生了列寧、史太林之流的魔王，利用了馬克斯的思想方法，作爲發展他們個人獨裁的野心。於是，直到今天爲止，人類世界的一半，已經遭受了共產黨徒的屠殺與奴役，即使另一半的自由世界，也在時刻受着其滲透赤化與奴役的威脅。這是爲什麼呢？小至孩子們的頂撞鳥窩，大到馬克斯的發明共產主義，無非是希望娛樂自己和發洩自己，雖然馬克斯的那套方法之產生，好像也有幾分同情勞力的大衆，但卻忽略了自強和勞力者之外的人們，也將有或已有各不相同的痛苦。最大的原因，就是不能把愛與痛的範圍擴大開來——愛自己的生命財產和骨肉親友，也要愛一切人乃至一切人類以下的低級動物的生命財產和其骨肉親友；感受自己親身經歷的病、困、災、難、老、弱、與死亡等等的痛苦，感受骨肉親友所經歷的病、困、災、難、老、弱、與死亡等等的痛苦，也要體驗到，所有的人類，乃至所有的動物所經歷的病、困、災、難、老、弱、與死亡等等的痛苦。正因為絕對多數的人們，只知道愛他自己，或愛他自己的骨肉親友，感受到自己的痛苦或感受到骨肉親友所受痛苦的痛苦，卻不曾想到，他人也愛自己，他人也愛其骨肉親友。即使是下等動物，雖其昧然無知，雖其生命脆弱，但是無不愛它們自己的生命，無不愛於接受傷害打擊時不感到痛苦。於是，集團與集團之間互相鬥爭，國家與國家之間彼此侵擾，乃至宗教、種族、團體、宗族、家庭，甚而兄弟與夫婦之間，都在各自懷着多少不等的鬼胎，隨時待機而發。像這樣的社會，豈不正是一個殺氣騰騰，危機四伏的狀態嗎？在這裡，我們根據佛教的理論來說，人類的大衆，如不及時行善，推己及人，那末戰爭與災難的威脅，將會永無休止地繼續光臨。戰爭，尤其是天災的形成，似乎出於「造物者」的不仁，拿着人間的生命財產，當作兒戲！其實，有了人類自己的不仁在先，才有「造物者」降災作難的惡果在後，所以「造物者」，也只是人類大衆所作所爲的惡因而已。當然，我

們不敢說，凡在每次劫難之中犧牲的人們，個個都於現世作過多大的惡業，才有死傷於災難之中的惡果，然其於過去生中，曾經有過惡業，到了今生，加入了某一時間地區的共業受報的災難之中，也就在劫難逃了。

不過，自從地球上出現了第一個人類的祖先以來，不知經過了多少久遠的年代，經歷了多少的戰亂和災難，在那無法統計其數字的戰亂與災難之中，也犧牲了無法統計其數字的人類生命，可是人類並未因此絕跡於地球世界，且有人口日益膨脹竟至無法抑制的危險現象。這在社會學家，或人口問題專家們的看法，人口的逐日增加，乃是人類繁殖的必然趨勢，戰爭與災難之中的死亡或損傷，乃是出於人口接受天然律的調節。但是我們不能忽略，人類之中固有許多的分子自己作惡，教他人作惡，或高興他人作惡而仍不能自反自覺與自救自拔，同時也有許多的分子抱着赤子之心，懷着悲憫之志，作着大無畏的獅子吼，行着救苦救難的菩薩道。比如中國的孔孟之講仁義，「博愛之謂仁，行而宜之謂之義」，「唯有仁至方為義盡」，仁是出於親親而仁民，仁民而愛物，一視天下的森羅萬象，動植飛潛，為一根本，為一主體，為一源流。義是一本仁的根源發為實際的行動。因此而有「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」「人微已微，人溺已溺」的心量，而有「己不射宿」「見其生不忍見其死，聞其聲不忍食肉」的體認。所以中國民族向以孔孟之道為正統的思想，中國的民族也以「忠孝仁愛，信義和平」作為立國的根本精神，孔孟稱道君子的風範而痛斥小人的行為，所以相傳數千年，中國人無不愛以君子的頭銜，當作無形的冠冕，即使他是十足道地的小人，也斷斷不肯自認其為小人。雖然人心每向下流，人的本性則無不有其上進而想達於至善之境的希望。

即如西方的耶穌，他講博愛，雖不及孔孟之能由於仁民而達於愛物（事實上儒家聖賢除了孔孟等少數人，略賦愛物的意識之外，並沒有幾個人能將

仁的心量，深透普及於物的），但是耶穌主張「愛上帝」「愛自己」「愛你的鄰居如愛自己」「愛你的敵人」；上帝愛護羊群（耶穌喜把人類比作羊群）愛護所有的羊，但更關心羊群之中迷途走失了的羊。所以耶穌的教義，雖因他個人的缺陷，而造成了西方史上的殘暴與黑暗，造成了十字軍的大屠殺，中古西方的極權，以及新舊教之間的戰爭。耶穌愛人的精神號召，却也溫慰安定了近兩千年來的許多西方人，並且形成西方人的一種道德觀念：以為凡是好人，定是上帝的信徒，上帝的忠實信徒，就該愛上帝，愛自己，並且愛鄰居（應解作愛他人如愛自己）同時，凡為愛自己並能愛他人如愛自己的人，便是上帝的信徒，便是好人。反之就是壞蛋，就是魔鬼。因此，時到如今，基督教的教義，即使早已不能適應時代知識的要求，西方人對於上帝的信仰却不敢予以廢止，如果一旦廢止了上帝的信仰，而不能立即代之以另一宗教的信仰，西方人的道德觀念便會失去重心，而變成無法收拾。今日的許多西方人，一面不放棄原有的宗教信仰，另一面積極從事東方佛教的研究和開發，也許正是為着西方的道德基礎，重行開闢一條新生的路向，亦未可知。筆者特別希望在此一提的：耶穌主張「博愛」，雖其範圍不深廣，但也不失為教人愛人與教人的思想，不幸到了後世的基督徒們，竟來否定凡愛自己並能兼愛他人的人，就是好人，而一口咬定不是上帝或基督的信徒，便是壞蛋，便是魔鬼，便不得救，便該被上帝扔進煉獄中去！事實上，基督徒們一旦存有這樣的觀念，他已早就不愛那些所謂「迷途的羊」了，早就困於自私自利的泥沼之中而不能自愛自教和自拔了。誠然，我們希望那不是耶穌的本意。耶穌所留給人間的一股溫情，我們仍該表示敬意。不過基督教的博愛，其範圍不及孔孟的仁義，似已無用置疑。

至於佛教，不但教人為善，尤其更加積極地教人非善不可。儒家的孔孟，雖也教人成仁取義，但若不想成仁取義，而去為非作歹，充其量不能留芳

百世而成遺臭萬年，孔子嘗說「未知生焉知死」，人死之後反正並不知道，留芳或遺臭，對於個人來說，又有什麼關係？耶穌雖愛世人，但也只能使得信他的人不致沈淪，而且僅僅是他信徒之中的部份「選民」，能够得救。不信耶穌或沒有機會信耶穌，即使你的品德善行高過於耶穌也不得救；信了耶穌而不被耶穌之所寵愛，還是不能得救。所以信仰基督教，往往使人陷入惶悚而無以自慰的心情之中，尤其所謂耶穌贖罪的觀念，只能使人一次又一次的懺悔，但卻不能杜絕犯罪者的行為，因為犯罪而經過一次虔誠的懺悔，所有過失的責任，便可交由耶穌去代負。如果說得深刻一點，那簡直是在鼓勵人類去犯罪。當然，這也許不是耶穌的本意，所以信仰耶穌的人，多半還是有其道德情操的好人。不過基督教到目前為止，只強調信仰，而不強調道德行為的價值，如四十八年七月三十一日董顯光先生在傳教士年會的演說中特別強調：「假如我是一個……傳教士的話，第一、我的佈道將嚴格遵循使徒信經。所謂使徒信經，只是一大堆神話似的迷信觀念。可知基督教對信仰雖有積極的精神，對於善行則無從發出一種鼓勵人類非善不可的理由。佛教則不然，佛教固也強調信仰，但更強調道德行為的價值，佛教利用其獨有的因果定律，並把因果的範圍，擴大至過去現在與未來的無窮三世，來解釋人類乃至一切衆生的生死禍福，乃係各各本身自從無始生死以來所作所為的花開結果，一切遭遇，均係自作自受，所有的命運，全為出自本身於過去生中的安排。換句話說，「欲知過去世，現在受的是；欲知未來世，現在作的是」。由於這一觀念的影響和警惕，凡能接受佛教信仰的人，誰敢不做好事，而想以身試「法」？在這裡，我們可以根據佛法的原則，來解答一個問題：因為人類之中固有若干壞人，但因人的本性個個都是好的，所以好人所產生的影響力，仍然大過壞人，好人的分子自也多於壞人。因此，人類史上雖然不曾中斷過災難與戰亂的光臨，人類的繁榮，仍在有增無已之中，人類的社

會自也漸漸趨向於人間淨土的境地。不過我們應該明白，如果普遍地人慾橫流，一瀉千里，那末如以未來的新武器，毀滅我們這一在太空之中區區微不足道地球世界，似也並非沒有可能！

誠然，筆者深信，人類之中，只要他尚有一線奮鬥的希望，決不情願地球的毀滅，只要他尚有一線理智或人性的存在，決不希望戰亂與災難的繼續光臨，最低限度，他總不能不想保全他自己的生命。那些殺人的魔王，戰爭的販子，他們不愛他人的生命，不體念他人的痛苦，但其絕不會希望同樣也

胃酸過多試行三法

· 小 夫 ·



聽見寫文章的朋友們聚立一起閒談，十個人當中至少有八個人胃袋有毛病，再一探究，多半害的是胃酸過多症。

胃酸過多症通常的起因是濫用食物，吃肉太多，喝酒太多，太喜歡用刺激品。然而寫文章的朋友們殊少暴飲暴食，他們的胃酸過多症則起自另外一個原因。

寫文章是用腦子的事。用腦子時候，血液通通湧到腦子裏去，胃裏就少了，這種「胃的欠血」的現象須在經過相當期間的鬆弛或者體力勞動之後，纔會恢復（體力勞動會把血液扯回來，迅速的循環全身）。胃裏沒有了血，機動就不大活潑，這時候吃下的東西去，胃酸就源源分泌，日子一久，就形成胃酸過多症了。

此外，過度操勞，神經衰弱，其他胃腸症，結核病等，都會引起胃酸過多症。胃酸過多的初期現象是：食後兩三小時胃都發熱，打酸性隔兒，尤其在吃了油脂、甜品、茶、咖啡、酒類等類刺激品之後。第二期，症狀更進一步，胃熱和酸隔兒更厲害了，但是一稍微餓，胃又痛了，非

來斷送自己的生命，和使他人接受意外的痛楚；那些殉道的教士，那此殉國的義士，並非不愛自己的生命，並非不知道死亡是絕大的痛苦，他們只是為要保全他們那些理想的尊嚴，為要搶救國家民族的危亡，才不惜付出自己的生命作為爭取的代價。可見愛各人之所愛，痛各人之所痛，乃是人之常情。而且孟子說「惻隱之心人皆有之」，也就是同情別人，乃是人的本性。但要發揮這一愛與痛的觀念，達於無極無限，伸張這一惻隱之心也達於無極無限，那就不是一件簡單的事了，那已是佛菩薩的境界。

吃東西或吞些蘇打片不可。第三期，胃病之外，牽連到胸、脊、肩等處無一而不痛，時常吐出澀水和半消化的東西來。最後，胃酸過多就會發展成全身的現象；本來大便通暢的，變成便秘了。食欲不減，甚至於可能增加，然而體重則只有減少，其他症狀與第三期相仿，當然更加嚴重。一到這個地步，情況就相當危險了，因為胃酸分泌過多，給胃粘膜的刺激太大，胃粘膜就會受傷，漸漸的變成胃潰瘍。

其實不但寫文章的朋友，都市裏許多腦力工作者缺少體力勞動的機會，多半有點胃酸過多症。這種人其實不用吃藥，普通只係注意三件事，必定會在三個月之內霍然而愈——至少大大的減輕，那三件事就是：

△飯前飯後半小時內絕不能用腦。

△每天早晚至少各做相當激烈的運動半小時。

△嚴格實行八分飽的定時三餐制度，不要多吃東西。

看起來，這三個辦法似乎平淡無奇，但是經過試行，大多數人都收到效驗，不可不信呢。

界了。比如菩薩觀衆生，像慈母之對嬰兒，嬰兒哭了，嬰兒病了，母親的焦急與痛苦，並不少於嬰兒，母親雖不能代替嬰兒去接受病的痛苦，但總希望着：「如果嬰兒的病痛可由母親代替，那該多好。」因此，只要衆生之中有一個有痛苦，菩薩也就無法放下他那救度與教化的重擔。那末，我們為了學佛，固然要學菩薩的精神，體認一切人及一切衆生的痛苦，而予以關懷予以愛護；或者只想生活得更為安全，只想與人間永久和平，那也需要人人努力，人人擴大其愛與痛的範圍，無論舉止動念，時時反問：「這樣想法這樣做法，對我有益嗎？我的對方乃至所有的人們，有益呢還是有害？」進而再把私人的利益放下，時時向外觀察，體認他人曾經或正在或將要遭受的痛苦，繼而自問：「如果那是發生在我的身上或我的家裡，我該感到什麼滋味呢？」再繼而向那不幸的人們，由衷地伸出溫暖的手來，給予安慰，給予救濟。如果我們的人類，人人都能如此，人人做到這種程度，還有什麼戰爭可言，還有什麼災難不可克服的呢？更進一層，依照佛教的觀念，把愛與痛的範圍，推及所有的衆生，那末人類沒有殺業，不造殺機，災難的厄運，自也可以減少，甚至可在我們的人間絕跡了。實際上，若要培養人類的愛心而期達於愛的極點，也只有從愛護下等動物的生命着手為佳，因其到達下等動物都不忍傷害的程度，絕不會突然有所行動加害與其同類相等的人。相反地，如果殺害動物過多，見血如見水，那末人也只是動物之一，一旦社會動亂而無法律的規範之時，他也不妨殺人如割草了。

寫到這里，我很有所感慨，也很有所興奮。我在这裡大聲疾呼地高喊：自愛愛人愛一切衆生；自教救人救一切衆生。但在今日的共產鐵幕之中，却在進行着無休無止的奴役與屠殺的罪行，所以感慨！自中南部水災以來，海內外的全國上下，大家都能慷慨解囊救濟災胞，所以興奮。但願這一救災的精神，能够發揚光大，推及衆生，則我人類有幸，衆生有幸。

八世紀以後的印度哲學

· 圓明 ·

7、韋檀多派

商羯羅大概有很多弟子，但被一般人所知道的却不多。紅蓮足 Padmapada，是其弟子之一。他寫五分之三 Pancapadika，解釋老師韋檀多經註釋中初四經的註解部，此釋後世有很多註。解又數類修縛羅 Suresvara，也是其弟子之一。著有出離悉地 Naiskarmya—siddhi 及布里哈督蘇林奧義書註評註 Bhadaranyakopanisadhasya varttika 龐大之書，後世也都有很多註釋。曼陀那密須羅 Mandanamisra 與數類修縛羅，為一人為兩人，迄今尚無定論。作為曼陀那密須羅著作的，有梵悉地 Brahmasiddhi。數類修縛羅有弟子一智我 Sarvajnatman，將商羯羅韋檀多經註釋內容，由博返約，略而為頌，名縮卷 Samksepa—saritaka，係一精要之書，後世並有很多註釋。又薄伽斯派智密須羅的師承不明，恐怕此派，是其真正的立場。其照慧 Bhamati 一書，為此派所重，註釋亦復很多。以後商羯羅系統，學者輩出：十二世紀時，有歡喜覺 Anandabodha，寫尼耶耶萊莉 Nyayamakaranda 外三書，努力破多我之說。為前面所說月輝之思想，作為重要發達之基礎。一二〇〇年，有思維本來 Citukha，註釋以上兩人之書，展開其精密之論理。十三世紀中葉，有直覺境 Anubhutiavarupa 弟子歡喜智 Anandajitana，一名歡喜 Anandagiri，複註老師註解商羯羅的高資陀頌及商羯羅的大部分註釋書，及註解歡喜覺 Anandabodha 之著作。又作為獨立著作的，有思擇大綱 Tarkasamgraha。另有有真光明 Tatvaloka 一書，恐怕也是出於其手。商羯羅韋檀多經註釋的複註中，有一名正理

決 Nyayaninaya 的，很有名。十三世紀時，有商羯羅難陀 Sankarananda，作梵經燈 Bha Brahmasutra—dipika。其弟子明寂 Vidyanaya，亦名摩查婆 Madhava，即有名全哲學綱要之著者暨註釋韋檀有名著廣博之兄弟。他除師事過商羯羅難陀而外，據說並師事過深浴 Bharatitirtha 和明浴（明場）Vidyatirtha，與深浴共同著作過十五章 Pancadasi 一書。其中前六章或十章，說是摩查婆所寫，而後九章或五章，說是深浴所寫。後世對此書，流傳有很多註釋。而摩查婆另外寫有生死解脫分別 Jivanmuktiviveka，亦被後世愛讀與註釋。十五、六世紀時，有高資陀難陀 Govindananda，師事濕婆婆羅摩 Sivarama 的弟子羅波羅 Gopala，寫寶光 Ratnaprabha，複註韋檀多經註釋。十六世紀時，有法王 Dharmaraja，寫韋檀多一切定義 Vedanta paribhasa，為此派一綱要之書。同世紀末葉，有喜開演 Prakasananda，著韋檀多妙成就解脫自在 Vedanta—siddhantamuktavali。以後近代有很多著作，非常複雜。此外十五、六世紀時，美果普施 Madhusudana 著種種道等書及十六、七世紀時，阿派耶地庫悉多，有許多著作，已如前述。商羯羅之後，韋檀多經，有通稱為巴註之巴斯伽羅 Bhaskara 註釋。此註釋道羅摩那迦之反對及正理派優陀延之批評，所以其年代，一般之作為九世紀光景。然而薄伽斯派智密須羅，在照慧一書中，引用了該註中的一偶，根據複註者，說這是薄伽斯派智密須羅，排斥巴斯伽羅之說的。因而巴斯伽羅，又應不下於八世紀至八世紀半時之人。他的學說，是不一不異說。謂梵圓滿無缺，在因位唯

一無二，無任何離多之相。及轉變至果位時，方成維多而不唯一。此恰如以金，作種種金器；無論唯一與維多，因位或果位，要皆真實，無有迷妄。所以此說，與韋檀多經的不一不異說，稍有不同：韋檀多經雖也主張因果皆實，但作為不一不異的，是說轉變之後，若就一切維多之全體以觀，仍然是梵。梵住於一切之中，一切也住於梵之中。巴斯伽羅，並根據自宗，攻擊商羯羅難陀 maya 之說：謂摩耶不過受大乘佛教之影響；物質的世界與梵，全無所異，其自身俱實在無妄。由於梵之一動，所成的身體感官等限制添性 upadhi 之個人我，也皆處處具足其實在性，決不可稱之為無明。梵與個人我，猶如火與火閃。只因把梵和限制添性一視同仁，至於有輪迴，使梵實際受苦。反之，依於知和所作祭事的圓滿修行，便獲解脫；為一種知與所作的集合說 jnanakarma—samuccayavada。按巴斯伽羅，乃無宗派意味之人，他是否有繼承弟子及系統之流傳，都無明載。他自己本身，則為商羯羅以後，羅摩那迦以前的韋檀多說者之一。

耶達婆顯示 yadava—prakasa 之說，被排斥於羅摩那迦；而羅摩那迦，一度就學於彼。這在商羯羅系統中，也有說及。不過一般傳說，耶達婆是不一不異說，不必直接和商羯羅為同一系統。同時耶達婆的著作都失傳，現在均不得其詳。只有由羅摩那迦所引用的段落裡，知道了一些大概。他取梵的思 cit 無思 acit 和神 Iyara 的轉變說：思是意識的意味，指個人我。無思是非情物質。謂梵雖然轉變，猶向保留其本性，實際上與所生物不同。若把神看為入在於思之方面，則思和無思，不過為梵的另一狀態，並非實體有異。所以異而不異，一而不一。凡事物作為因或類則不異，作為果或種則不一。不一及不異，皆是真實，不必把不異安排於最後。從之以思，無思與神為實在的異相，非是由梵所轉變，此即成為輪迴所由來的迷見。必須依真知和祭事，方獲解脫。耶達婆後改宗於羅摩那迦，歸屬於吉祥昆濕奴派，所以無個人之繼承者。

羅摩那迦，至少消極地受以上諸說之影響，組織由古來到闍牟那 Yama 間學說傳說之大成。其所說梵，為最高神，非單純之原理。即宇宙之質料因與動力因，具無限善性。於無限善性中，以全知、全能、普遍、歡喜為最重要。絕對無時、空、因果等限制，為無條件的實在而常住。於無限純淨之知中，由個人我及非情物質，有所區別。如此之梵，也可說有屬性，也可說無屬性。有屬性是有無限善性，無屬性是無絲毫之惡性。彼自身即質料因與動力因，不用別說轉變。縱轉變，亦非另有何新生。僅係由梵的單純微細狀態，轉成複雜粗著而已。前者稱因，後者稱果。從因果位中，將梵的狀態，成為個人我及非情物質。個人我為思，非情物質為非思。此兩者雖然互異，但皆為梵的身體。恰如一般人的身體與個人我，決不能離開其身體而獨立。這被解釋為實體和屬性，或全體與部分之關係。稱這樣的思，無思與梵，並非本質上為全同的說法為限制不二說。可是限制的梵語原文，有種種解釋。把梵作為這樣的講解的，其主要在根據於布里哈督森林奧義書的內制者說，及修德他縛陀羅奧義書中之談。就於個人我方面，大體與韋檀多經之說無異：謂個人我為知者，為梵主要之屬性；它雖不必知其物，但常常被說為知。歡喜也是梵的主要屬性之一，為了將之作為本來的個人我，說成與梵無異，或者是同一。然而畢竟為梵之一部分，無創造世界及支配之能力。謂它有活動，量如原子，於一身體中有一個存在等，皆如韋檀多經所說。又它由於業之無明，其知被暗昧，論於輪迴。及輪迴時與非情物質相結合，得身體之後而又再作業。非情物質的世界與身體，以同樣關係於個人我的關係，而關係於梵。也就是非情物質與身體是限制的 *Vijaya*，梵是被限制的 *Vijaya*。前者比個人我，更多依存於梵。非情物質與個人我，皆為梵果。但非情物質是所生，個人我則非所生。所生是變其本質，或從部分而成。個人我與非情物質相結合，是個人我與神相連的墮落，是無明業常存的關係。必須研究

並實行韋陀所教的祭事，才能滅除此無明之業。如彌曼薩派中，關於諸如此類之說，並非在韋檀多派中，不必要或無價值。然而也可因之至知或明，而不能得究竟解脫。得究竟解脫，務須有誠信。誠信不但是信仰，而是對於最高神 *Vasudeva* 所起，是知的結果。至於有關解脫之情形，與韋檀多經所說，也大無異。

以上羅摩那迦的學說，可謂置重於韋檀多經，更採取聖薄伽梵歌及毘濕奴的古傳說，未得與韋檀

毘濕奴派

年	代	人	名	書	名	所屬派名
一〇六一—一六二二年		苦棟花 <i>Nimbarka</i>		韋檀多國生樹芳都 <i>Vedantapara-jata saurabha</i>		苦棟花派
一一九七—一二七六年		中立 <i>Madhva</i>		韋檀多經註		中立派
十三世紀		吉祥住 <i>Srinivasa</i>		韋檀多毘濕奴懸胸寶 <i>Vedanta-kaustubha</i>		苦棟花派
十三世紀		毘濕奴主 <i>Vishnu-anu</i>		韋檀多經註		毘濕奴主派
一四七九—一五三一年		愛子 <i>Vallabha</i>		韋檀多經隨釋 <i>Vedanta-sutra-anubhasya</i>		愛子阿闍黎耶派
十八世紀初葉		力天 <i>Baladeva</i>		高寶記註釋 <i>Govinda-bhasya</i>		思維派

濕婆派

年	代	人	名	書	名	所屬派名
十一世紀		吉祥主 <i>Sripati</i>		吉祥手註釋 <i>Srikara-bhasya</i>		勇進濕婆派
一四〇〇年時		吉祥受 <i>Srikantha</i>		濕婆註釋 <i>Saiva-bhasya</i>		濕婆悉檀多派

毘濕奴派一表中苦棟花、中立、毘濕奴主三人，皆是各開一派之人。所以其註釋，在彼等自派中，都極重要。愛子阿闍黎派和思維派，其書遲遲在派成立之後，比較重要性不甚大。濕婆派一表中的註釋，也和其自派的成立，無甚關係。不過韋檀多經，在該派的方面，却頗受重視。關於毘濕奴主派，如前所說，現在已不大存在。同時他的註釋，

多經成盡同。同時與商說，大相徑庭，比較接近於奧義書的主要潮流。其說於後世的影響，非常深廣。直至現在，仍足以與商羅維的系統並駕齊驅。羅摩那迦的韋檀多說，在現存者之中，是一種最初宗派或式化的解釋。在毘濕奴派中，成為吉祥毘濕奴派 *Sri-Vaisnava* 之物，很為重要。以後註釋韋檀多經的人雖然很多，要皆不外為宗派立場之作。茲將近代學者，所列有關於韋檀多派的一種變遷表，抄錄於此，以供參考：

也很難見到。因而通常介紹時，都是把它省去。其餘四人中，有很多人把苦棟花、中立除去，將之和商羅維、羅摩那迦並列，合稱為韋檀多派四龍象的。可是在這裡應加上苦棟花為五人，似乎較為合理。現在再簡介其三人之學說於下：
苦棟花的學說，與羅摩那迦極相似，也可說是
不一不異，也可說是二元一元 *dvaitadvaita*。

謂思、無思與神之三者，順次名受者 bhoktr (食者) 所食 bhogya 及支配者 niyanti，皆實在而存，非全異，也非全同。言非各別的，是與義書的「吾即梵，汝即彼。」此梵於一切而各別時，其普遍性支配性受限制，便又不得完全與思無思相同。但這並非單由於限制之添性。若依限制之添性，與原來同一者相異。因之梵缺乏其純粹性，生起受苦受樂之缺點。由此有各各互異與不互異之關係。異與不異，兩皆真實。所謂異，是說思、無思和梵，有相異的屬性並能力，但相離而又從屬。所謂不異，是說實際上各各獨立之不可能。如此，「汝即彼」之汝，指依存於梵的個人我——思。與彼全知全能，意味著當於一切的我之獨立存在的梵。兩者的關係，如火與閃光或太陽與光。苦棟花這樣把不異，看為同等，無所軒輊。此點與羅摩那迦不同：羅摩那迦以不異為主，以依異被限制，重視不異而輕視異。彼將思與無思，作為梵的身體及屬性。苦棟花謂當於身體者與當於屬性者，不必有必然關係。又屬性於一般間，意味著和它所有的主體不同；現在此種場合，梵和思，無思是無異的。又就梵，苦棟花也將之作爲聖潔，有最高神婆提婆 Vasudeva 之四種現相 vyūha，多分採納昆濕奴派魚龜等權化之說。謂梵之質料因，自微細單純形思、無思之性力，轉變爲複雜相著之狀態。其動力因，則係個人我與業果並受此業果的機關機能相結合。所以此個人我，以知爲本質。其他與韋檀多經，大體不離。無思的非情物質，與韋檀多經不同的，是同於羅摩那迦之說。

中立基於神和個人我，神和非情物質，此個人我和他個人我，個人我和非情物質，此非情物質與非情物質等五種互異之點，立二元說 Dvaita，完全與苦棟花相反。謂所食、受者和支配者 niyanta，永久絕對爲別異。彼所謂神，係昆濕奴。謂之有無限屬性，唯一自存而實在。彼創造世界，支配世界，使世界還滅。並現權化，與知，制個人我，使之輪迴及解脫。常常與配偶神吉祥天或功德天 Lakshmi 相隨不離。其配偶神，乃其創造力之神格化。神以知和歡喜等爲神形，而本質與屬性，完全同一。以如此最高知之神，不應出生無知之世界。所以此神只爲世界之動力因，而不爲質料因。動力因之活動，爲神整個圓滿性的橫溢之結果。個人我與非情物質，依神而存，但與神完全相異。他的數目無量，有肉體，爲了無明業而輪迴。可是他的本質是歡喜，可以發揮其解脫之作用。而其解脫，也並非爲一。非情物質，是由於原質 Pradhāna 所生。所生之順序，取數論說。

以上中立之說，可謂多半採取勝論與數論說，而以昆濕奴派之說爲根本立場。他非常尊崇作爲昆濕奴之梵，遂致以二元論解釋韋檀多說。同時也是以此思想，解釋與義書，甚而曲解。例如對梵是唯一無二之說，謂梵爲獨尊無上，無任何其他之物可與同等者。對梵是一切之文，謂不過是遍滿一切之義，並非謂一切與梵爲無異。於「汝即彼」之格言，也解釋爲梵文法中之屬格。此外所有諸說，大都雷同此種牽強附會，或將之作爲譬喻說之格律者很多。

愛子之說，被稱爲清淨不二。其說謂梵和個人我及非情物質，純粹是一無異。梵，唯一常住，全知全能，有無限善、美之屬性。作爲本質的，是實在、意識與歡喜 sac-chi-ananda 同摩耶完全無關，無非情物質之屬性，所以名爲清淨。謂梵根據自己之意願，爲動力因與質料因，顯現其個人我及非情物質，由因至果，成爲(創造)通常之世界。此是梵的遊戲，於梵之本質上，不起任何變化。及果形返還於因形，成爲非常經驗之世界時，那是隱沒的還滅。無論因形與果形之世界，皆同於梵，真實實在，永恒常住，決非摩耶。如此之梵，作爲最上神的，是聖潔 Kṛta 作爲最上神，我的 Puruṣa-sattva，有一切善性。作爲不壞者 akṣara 的，是不顯現於一切屬性，唯有依知可知。作爲內制者的，雖顯現有昆濕奴等種種之權化，但其解釋與記述有種種不同。它的歡喜屬性被昏昧時，即隱之而爲個人我。個人我爲梵的一部分，量如原子。其關係如閃光與火，與梵無異，常住真實。只因與無明發生關係，被無明所縛。若依於明，即獲解脫。非情物質，也是梵果。只是與意識、歡喜二屬性脫節，但仍餘有實在，非不實在。所以此點，與羅摩那迦及苦棟花之思想不同。謂「汝即彼」及梵爲一切之說，俱直如其文，毫無假借與譬喻之處。蓋輪迴之起，即緣於不作如此之認識。從之知與誠信，直接爲解脫之力，而誠信較知，尤爲重要。誠信大別有兩種：一是自力的。得之於韋陀行事之中。一是他力的，由神所與。由神所與的，可以獲得往天上神苑之遊戲。

以下將韋檀多經原有之說及當時學者們之說，簡單介紹其前人研究之所得於此：

①韋檀多經中的學說

A 梵是世界生住滅之因。
B 梵是精神的，而並爲精神與非精神者之因。
C 梵是世界的質料因與動力因。
D 梵是唯一，無上梵下梵及漸解脫與頓解脫之別。
E 願想梵事，是導源於知；知不再失，而導入於解脫。
F 以韋陀特別與義書，爲達於梵知的主源。
G 推理或憶念，非無價值；但關於梵的形而上，超感覺，除賴於「聞」之外，則無能爲力。
H 果是因的變形。
I 梵是普遍的，個人我只有原子大，是梵的一部分。
J 個人我與梵爲異質，不全同，亦不全異。
K 個人我以知爲本質。同時知者，即是以知爲屬性。
L 個人我是作者，其活動由梵而來。

②商羯羅的特有學說

A 於本來唯一不二，由摩耶看之爲難多。所以一切難多，均虛妄非實，爲唯一常住梵之增

益性。
B 個人我不外爲梵。
C 單依知，知其梵和個人我爲同一，即獲解脫。

③ 商羯羅、羅摩那迦、苦棟花、中立、愛子們的共通學說

A 梵是宇宙的最高因。
B 梵是普遍常住。
C 以奧義書爲唯一重要。同時以之爲章檀多經與聖薄伽梵歌學說之根源。
D 就於梵的超感覺，形而上，「聞」是唯一無二可通之路。推理和憶念，凡不與此違背的，都有價值。
E 對祭事所作，知比誠信爲劣。所作是淨化心地而赴正道的準備。但必須棄之而獲解脫。
F 人生最後之目的，在解脫無始輪迴。商羯羅立摩耶，單依知而解脫。其餘四人反對摩耶說，而以誠信爲超越。

④ 商羯羅以外，昆濕奴派的四人共通之學說

A 誠信爲得解脫之道。
B 梵是人格的自在神，具無限善。有時羅摩那迦呼之爲婆提婆，苦棟花和愛子呼之爲聖黑，中立則將之作爲昆濕奴。
C 個人我、非情物質，與梵爲同樣的實在。
D 言個人我與梵爲別者，決非了義。
E 個人我，其數衆多，量如原子；各各以知與活動爲其屬性。

⑤ 中立的特有說

A 絕對二元，與調和派及一元說，完全相反。
B 梵但當於世界的動力因，而不當於質料因。
C 根據他實際的理論，承認奧義書及章檀多經的證據。
按章檀多經，本是對於奧義書的一種解釋與組織。其說是否有當，尙屬於一個問題。可是自商

羅以下，一般都真的奉之爲經，以之爲神聖，不可有所懷疑或取捨。隨而凡有與自說不一致時，都另設法以圓其說。如商羯羅，則以真諦與俗諦，予以外會通。中立則變更其與經的組織與意義。惟羅摩那迦、苦棟花與愛子三人，却未採取此種尺度。有一部分學者，以羅摩那迦及苦棟花之說，特別是後者，比較接近於章檀多經的原意。蓋此一部分學者的結論，本即爲昆濕奴派的違奉者，持着他們宗派信仰與教義的有色眼鏡，並非從研究章檀多經及奧義書中所得來。如羅摩那迦，有古章檀多經解釋者的正統之稱，也可能即是此一部分學者之最大根據。這連苦棟花也一律，因爲苦棟花雖同以昆濕奴派的信仰爲基礎，可是師承不明，並非成立於純粹的章檀多經之因素，無正統之稱。總之，凡此諸說，都必須兼採其長，庶幾乎可以成其合璧。若分

(上接第十七頁)

意馬之奔馳，若不欲迹山中，不可成就，竊承此冊當高其室，嶺嶺疊疊，峯潤多奇，含孕風雲，包蘊仁智，果樂豐茂，蘊蘊清虛，實海內之名山，域中之神岳，其間復有少林，伽藍閣居寺等。皆跨枕巖壑，繁帶林泉，佛事尊嚴，房宇閑遠，即後魏三藏菩提流支譯經之處也，實可依歸。

這也是英師於疾病之餘，隨其所適，所作之一種守真修定的孤明之旨趣，英師此時覺有一時間，棲身片石之上，此影一樹之陰，守察心猿，觀法實相，……則虛山慧遠雅雅操追，刻峭道林清微望續，……但是他這一孤明之旨趣，沒有經太宗批可，這固然是緣之所不可強，但此實是一無可奈何之遺憾，然英師處處表示一孤明之旨，則可以示後之行道者以不移之準則也。

五、結論——人生客觀三體現對人生之提撕

我們就英師以論人生客觀三體現，此實予人生悲。——一番非常之大勞苦，在獨自孤往中厲烈其行，此實少壯之年，人生之所宜努力所宜盡理盡性者。待一番大勞苦之後，有所見功行，則千萬人頌之，賢良歸之，財物聚之，此是一大狂熱也，此種狂熱要淡要不要不居不有，仍是一修德工夫，此

而言之，皆不妨作爲章檀多經的學說之一。同樣的，也可把濕婆派中的章檀多經註釋包括在內。只是濕婆派中的章檀多經註釋，非作於開宗立派之時，較之爲次要。以上所說諸註釋，現在均有流通。如將之看爲章檀多經或章檀多派，可謂實有一股很大的活力存在着。

已經說過，於商羯羅系統中，十世紀至十一世紀時，或者比這稍前，除了異系派的正統諸派，其要點都一致向商羯羅看齊，使彼等成爲一種教判之思想。此思想，被繼承至十六世紀，俱明顯可知。以後他派，各就其立場，皆有類此之思想被產生。然而此種思想，在佛教中，於七世紀初葉，已經被流行。蓋此種思想，均必產生於研究風氣盛行之下。所以重要的學派與學說，大概在此以前，總是整齊而劃一的。

不可忽者，若在狂熱之情中稍不自覺，往往反損人生之修德。

不居狂熱，是功德盛業有成之日，此多是在人生之中年以後。然而綿密修德之功者，是孤明之守持，此是在中年以後以至有生之日，皆應如是。此是一修德之通體行程，三者或前後相衡，或迭次互迫，均須有一澈底認識。

時下文化之切難太深，如欲作此文化規矩之挽救，自是一批對文化復興有絕志絕行之士，然此種精進之法，實不易易，當在爲一大理想而獨立孤往，視爲緩慢，視爲不急功迫利，因此，常被視爲迂腐，視爲毫無新奇之感，而爲人卑之賤之，侮之責之，我們此時，亦無多所辯說，亦不必用以辯說，而惟有學古哲人之行，如英師之西行而誓死以達，總是獨立孤往之運化，頂立天地，不屈不撓而已。

即退一步言之，吾人成一學問，成一德業，亦不可失此三客觀體現之認識，蓋有一番勞苦，才有一番收穫，大勞苦，多收穫，小勞苦，少收穫。而在一番收穫之日，以情福德，增智慧。儘管在有一孤明之德，亦是人生一種自由自在始終最純粹守一孤明之德，亦是人生一種自由自在始終獨立自強之大作爲。

所以孤獨，狂熱，孤明，是英師行程裡所具體表示，也是人生哲學中三要範疇，故爲之書，敬呈讀者參考，並祝淨安。

張廷榮敬啓

人生客觀三體現——孤獨、狂熱、孤明

·張廷榮·

——人生哲學書信之十一

敬愛的讀者，人生哲學書信已寫到第十一封了，我的這種寫法，其中的內容，雖有若干的變動，但用真性情來寫，睜着眼睛看到時代來寫，這總是我不能忘記的，爲甚麼，爲的是邊古德「佛法在世間」的時節因緣，本應如此耳。

近月以來，我仍從玄奘大師的研習涵泳中，就大師的行誼，又繼續的綜合了十種意義，將陸續以五封書信發表，以見獎師的人格和學問，究竟與我們今日祖國青年及佛教道友有甚麼啓迪。

這次，我的這五封書信的寫作，是向卓越處提撕的，是向奇特處探索的，是抓住幾個大的原則來申論的，我之所以爲此，計有兩義，一是獎師本在一處處現一卓越中來體現的，不是平凡的；二是我以爲我並深信每在一種文化之危難中，亦必有卓越之英才出，爲文化，爲宗教，爲人類命運，而能大行其行，深思其思，獨運於天地人間，我們提出獎師，或即爲具大行之英才，爲之參考與發，更增其精進之志，此之五封信，大體是續上期，惟運思更欲綜要執大，綱領獨卓，俾更能以獎師之卓越，引發此一時代英才之卓越耳。此五封信總題目，亦先總列於下，俾讀者得易查閱：

- 人生客觀三體現——孤獨、狂熱、孤明。（人生哲學書信之十二）
 - 人生主體三工夫——學問工夫、事業工夫、生命證會工夫（人生哲學書信之十三）
 - 人生學問兩理路——精深與博大的會通。（人生哲學書信之十四）
 - 人生行止一義道——離吾土正爲歸吾土。（人生哲學書信之十五）
 - 人生相與一應分——大唐人學術、情調、氣概的相與（人生哲學書信之十六）
- 以上五封書信，合起來有十種涵義，但均依玄

獎大師傳的實際事證理論列，本期則專說人生客觀三體現。

一、客觀體現是主體工夫的說明

客觀體現，不是客觀的判斷，仍是主體精神伸展出主體工夫用到的主體的自己的事，而客觀體現，則是客觀情勢因主體工夫之影響，而在主體精神不

必是自覺的，此由獎師行誼看，最主要的客觀體現，是孤獨、狂熱，和孤明。

孤獨，此在獎師一決志西行，除獎師外，當時無人決志西行，此一念之分，即成一孤獨，此一孤獨，亦非獎師有意要爲孤獨而孤獨，而是事實之必然，因獎師無論任何艱難均要西行去，不管有伴沒有伴，他總要西行去，不管成功不成功，不管死也好，生也好，他總要西行去，獎師一人把西行一直地肯決到底；肯決到底，所以行也到底，其他的人，爲伴獎師而隨之西行，爲愛獎師而西行，爲一時的高興而西行，此均是粗淺平凡，一遇挫折，都爲之跌下，心灰志阻，因爲他本來就肯決得不徹底，故行亦不能徹底，如此如此的一個一個隨伴獎師者均退墜，而獎師終不退，故體現一孤獨。

還有一義，一般浮泛者，多趨向小利和速成，但一件大事業，偏偏無小利可圖，偏偏非長期莫辦，他們不能即見希望，不能即得小利小功，即爲之退下，見一，不退不屈者，孤征獨往，不擬不疑，從客觀見之，此亦是一孤獨者，獎師西行之艱難，正處處體現此一孤獨者之淒涼之感，但這種孤獨，

決不是純沉空守寂之逃避，而是行道中經過艱難之獨自精進表現。

長久經歷艱難，總有享通之一日，如獎師以既有之學識，再經過西行之長期勞苦，所以一渡過流沙，到西域諸國，都見獎師智慧超絕，於是尊信日衆，這種熱烈的尊信，從客觀體現，即是一種狂熱，獎師所體現的客觀狂熱太多了，這我在下面當要舉幾件大事來說明，但孤獨不是主體精神的本意，而狂熱也不是主體精神的本意。

一個偉大的行道者，在孤獨不怕，在狂熱不動，孤獨狂熱，均於行道者無增無減，孤獨不放棄主體精神，狂熱也不鬆懈主體精神，這才是卓絕，才是徹底的辦法，甘地在渡七十八歲的生辰時，他的千萬門徒本於至誠的圍着他的房子呼萬歲，但甘地並不因此客觀的狂熱而有損他主體精神的行修，他仍按照他本來的日課，做自己的工夫，近尚健壯的西方聖哲許懷微（譯音）在非洲過八十歲的生日，世界的賀電如雪片飛到，他在生日那天，却反而特別忙著爲一個重病病人動手術，許氏不因客觀的狂熱而失心，所以孟子在答復他的學生說：「堯舜舜之天下，不以爲泰，子以爲泰乎？」這都是通徹主體的工夫，一直行去，不爲外在的狂熱而失志動心的明證，獎師遇到孤獨，此是就艱難說，獎師更受到狂熱，此是就讚譽說，但狂熱在主體精神上能不爲所移，正如孤獨在主體精神上不爲所移，是同樣的艱難，是同樣的要做工夫。

但真要被狂熱所惑，所引和所滯，那麼，他必然要時時守住或者還他或者回到他原有的獨往獨來之身，回到或守住獨往獨來之身，它在客觀的體現上，則不再是孤獨了，（他自己可能還是實際的孤獨心靈，因爲其他的人接觸不上則心靈上只好始終

是獨思獨行)因爲客觀的外在，已看到他主體的工夫，發出光、發出力，而爲外在所崇拜頌讚，他這一主體精神的目標，外在皆已發現，那麼，他的獨立來往，不隨在狂熱中轉輾，則雖離而外在見其光，此即是孤明，正如明月孤照，人皆見之。樊師堅辭西域諸國的懇留，樊師回國後的空前擁戴而不居，樊師婉辭太宗的「省方觀俗」，去國只是取經，回國只是譯經，只守住此一孤獨工夫，不因任何之客觀狂熱而受引，此即是一孤明也。堅持孤獨，人所難能，忘掉狂熱，亦人所難能，守住孤明，更爲人所難能，樊師對這三種客觀外在所加諸的冷與熱或亦冷亦熱，皆不爲之移，此即真能獨往獨來，此樊師之所以卓然千古也。

然此種義諦，如分析之爲具體範疇，即是人生客觀三體現。即：

①孤獨——就初立願到成功前的獨自任運人生客觀
②狂熱——見功力時爲多人擁戴頌揚的熱三體現
③孤明——不居功不戀狂熱一直獨自修行到底。

玄奘大師
客觀三體現
①孤獨——西行之艱難始終獨自承擔。
②狂熱——在西域及回國時受空前頌讚。
③孤明——不居西域而艱苦回國，回國後皇帝亦不能變其志而獨自譯經。

孤獨、狂熱、
孤明的互運
①孤獨——一直勞苦
②狂熱——不居狂熱
③孤明——永恒朗照

我們從上面的說明，我們明白了樊師的人生行程，確在這三者——孤獨、狂熱、孤明的運轉發用中，上面的說理，以下我們就要用事實來印證了。

二、高昌王與樊師之相處

樊師從百千危難中，行到了高昌國，高昌王聽見有德的漢僧到，大爲歡喜，法師進高昌王城的盛況是：

「法師入城，王與侍人，前後列燭，自出宮迎

法師入後院，坐一重閣寶帳中，拜問甚厚，云弟子自聞師名，喜忘寢食，量遠塗路，知師今夜必至，與妻子皆未眠，讀經敬待。須臾王妃共數十侍女，又來禮拜，是時漸欲將曉，言久疲倦欲眠，王始還宮，留數黃門侍宿，且法師未起，主已至門，率妃以下，俱來禮問，王云，弟子思量積路艱阻，師能獨來，甚爲奇也，流淚稱嘆，不能已已。」(玄奘傳卷一)

從上面這一段，我們即可看出，樊師長期在危難中的孤獨，莫說再另立功行，就是通過這一危難的本身，即是一種修德之顯出。高昌王之倍增禮敬，已經明指出是「弟子思量積路艱阻，師能獨來，甚爲奇也。」「積路艱阻」，高昌王因臨近，自知道得特別清楚，在此艱苦中，能「獨」來，故見「奇」，因「獨來」而「驚奇」，由「奇」而感發至於「流淚」。

對一個人感動得流淚，這不是擁戴的「狂熱」是甚麼？所以流淚，是感於百千艱阻竟「獨」來，這「狂熱」不是來自危難中的「孤獨」又是甚麼？但是，狂熱擁戴之中，即會淹蓋此獨來獨往之真，現高昌王竟提出要樊師終身留止。他說：

「泰(高昌王之名)與先王，遊大國，從隋帝，歷東西二京及燕、岱、汾、晉之間，多見名僧，心無所慕，自承法師名，身心歡喜，手舞足蹈，擬師至止，受弟子供養，以終一身。」樊師堅決表示不能留，終出之以「慈山可轉，此意無移」以見決不留此之志。

高昌王乃動色懷袂大言曰：「弟子有異途發師，師安能自去，或定相留，或送師還國。」樊師說：「玄奘來者，爲乎大法，今逢爲障，只可曾被王留，神識未必留也。」

「法師既被停留，違阻先志，遂誓不食，以威其心，於端坐水漿不涉於口三日，至第四日，王覺法師氣息漸振，深生愧懼，乃任法師自由西行。」又恐西遊「荒僻，雪路寒寒愛下明勒度沙彌四人，以爲侍伴，法服綿帽，裘毳靴襪五十餘事，及綾

絹金銀錢等，令充二十年往還之資。」這即說明，一陣狂熱之擁戴之後，必隨來一種俗累，此時若被此俗累所拘，就有無由的獨自興發了，所以他毅然和高昌王堅持到底。

此中要注意的，高昌王留樊師，並不是壞意，而是極好的心意，極好的心意所造成之狂熱所爲之牽累，比戰勝一頑強之敵人還要艱難，樊師在此等處，撥得開，脫得掉，此其所以爲大雄也。

然而撥開狂熱以後的情景呢，還是回到「西遊荒僻」，「雪路寒寒」之苦行僧之孤獨身份，此種孤獨，在高昌王及其臣民觀之，則成一朗高孤懸之照明也，此之所謂孤明。

三、繼續危難中之苦行

樊師繼續回到一個苦行之身，繼續西行，行至阿父師泉，這泉在道南沙崖，崖高數丈，水自半而出，這是一奇怪的缺水之處。傳中叙述說：

「相傳舊有商侶數百在途，水盡至此，因乏不知所爲，時衆中有一僧，不裏行資，依衆生活，衆議曰，是僧事佛，是故我曹供養，雖涉萬里，無所棄擲，今我等熱然，竟不憂念，宜共白之，僧曰，汝等欲得水者，宜各禮佛，受三歸戒，我爲汝等登崖取水，衆既困危，咸從其命，受戒訖，僧教曰，吾上崖後，汝等當喚阿父師爲我下水，任須多少言之，其去少時，衆人如教而請，須臾，水下充足，大衆無不歡荷，師竟不來，衆人上觀，已寂滅矣，大小悲號，依西域法焚之於坐處，衆磚石爲塔，塔今猶在，水亦不絕，行旅往來，隨衆多少，……若無人時，津液而已。」(玄奘傳卷二)

樊師會宿在阿父師泉之旁一晚後，再出發經銀山，在山上遇着盜賊與物而去，經行至屈友國，屈友國的狂熱歡迎，也是特別的。

「王與羣臣及大德僧等……來迎，自外諸僧數千，皆於城東門外，張淨慢安行像作樂而住，法師至，諸德起來相慰訖，各還就坐，使一僧擎鮮華一

盤來授法師，……」

以上可見在屈友國受到歡迎之狂熱，但此地多屬小乘，並亦有留法師之意，經法師拒絕，再繼續西行，輾轉至蔥嶺北隅之陵山，在山中的苦況是：「懸釜而炊，席冰而寢，七日之後，方始出山。」

由此我們可知法師一直的孤獨與勞苦，是隨時承擔着的，而各種的狂熱，僅是孤獨勞苦的厲烈之行中所射出的火花而已。法師之絕志是西行，而西行之路途是艱險，不辭艱險，一直獨任勞苦，此成爲法師之歷職。再看他走在雪山中的勞苦吧。

「入大雪山行六百餘里，出觀偵羅國境，入梵衍那國，國東南二千餘里，在雪山中，途路艱危，倍於凌嶺之地，凝雪飛雪會不暫霽，或逢尤甚之處，則平途數丈，故宋王稱西方之難，增冰戰戰，飛雪千里，即此也，嗟乎，若不爲衆生求無上正法者，寧有寡父母遺體而遊此哉。」

以上都在說明在孤獨中，亦是在艱難中，輾轉至西域佛所出生遊化講法之地，終至那爛陀寺，受學於戒賢法師。先後在外一十七年，始載經回歸，法師在於開上書唐皇說明，在這一書表中，對於西遊之志亦多能述及。現摘要述後：

①引鄭玄與鍾以自喻：「沙門玄奘言，樊閣馬融該瞻，鄭玄就扶風之師，伏生明敏，吳錯躬濟南之學，是知儒林近術，古人猶且遠求，況諸佛利物之玄蹤，三藏解纏之妙說，敢憚途遙而無尋慕者也。」

②陳惠超意章而西行之「玄奘往以佛興西域，遺教東傳，然則勝典雖來，而圖宗尚缺，常思訪學，無顧身命，遂以貞觀三年四月，冒越憲章，私往天竺，踐流沙之漫漫，涉雪嶺之巍巍，鐵門峻險之途，熱海波濤之路，始自長安神邑，終於王舍新城，中間所經五萬餘里，雖風俗干別，艱危萬重，而憑恃天長，所至無不蒙厚禮，心願獲從，」

③概述西遊之奇特：「途得觀音闍崛山，禮菩提之樹，見不見迹，聞未聞經，窮宇宙之靈奇，盡陰陽之化育，宣皇風之德澤，發殊俗之欽恩，歷覽周遊，一十七載。」

以上是他回到國門前，向皇帝所陳述的一大概，對於鄭玄師馬融，吳錯從伏生的古哲行誼，法師從而得到啓發，並決定西行，在西行途中的艱難，和西行的所獲，都能扼要簡明說出，唐太宗是一位大政治家，思想廣博，遇到這樣一位遠行有大成就的學人，他當然是愛護備至了。所以法師回國，甚多都是由太宗親自指示照顧，這不在本文詳說。

四、孤明之義及其貞德

上面我們還是說到西行之孤獨義多，現在專說法師孤明之義。

中庸說：「苟不至德，至道不凝焉，」孤明之不息，正所以成就至德也。孤明有兩層義說，一則是說進道之綿密，不容有夾雜；一層是有情的人類，生、老、病、衰，它本身就是一夾雜，正好行道，人病了，正好行道，人衰朽老死了，這些就人生說，也是一必然。換句話說，這種對於行道的限制和夾雜，也是一種道力，人生在此後，它一方面要爲道而精進，一方面要受行道者的重要資具——人身心的諸多拘限而不時潛養，此兩方面，均須要先從內在的心靈上，保持一種寧息和無紛雜之生活，因此，人之行道，亦是以獨運孤卓之爲自在脫然。

還有，真能行道之人，又往往是常在疾病憂患之人，此似不可解，但亦可解，如法師身經百千艱辛，到老來血肉之軀，自是疲乏損傷，而現不自在之感，但亦惟有百般勞苦，皮破血流，神傷後，才切實覺到法道，因爲行道，復因心力交瘁，益無力虛耗精力絲毫於道業之外，因此，依客觀見之，更見一純淨，即更見是一種孤明也。傳云：「帝又察法師堪公輔之寄，因勸歸俗，助秉俗務，法師謝曰：『玄奘少踐緇門，伏膺佛道，……無異乘流之舟，使奔水而就陸，不唯無功，亦徒令腐敗也，願得畢身行道，以報國恩，即玄奘之幸甚，如是固辭乃止。』」(玄奘傳卷六)

太宗有意義要法師助朝廷辦理政事，法師固辭，用「願畢身行道，以報國恩」之獨立孤往以終守持也。

「帝將問罪違實，天下之兵，已會於洛，軍事忙迫，聞法師至，令引入朝，……意欲共師東行，省方觀俗，指麾之外，別更談叙，師意如何，法師謝稱，玄奘遠來，兼有疾病，恐不堪陪駕。帝曰，師尚能孤遊絕域，今此行蓋同蛙步，安足辭焉，法師對曰，陛下東征，六軍奉衛，罰風國，誅賊臣，必有牧野之功，昆陽之捷，玄奘自度終無裨助行陣之效，……伏願天慈哀矜，即玄奘幸甚，帝信納而止。(同卷)」

太宗要法師助理朝政，法師不肯，守住一種孤明，後東伐遼瀋，又要法師隨同，以省方觀俗，法師又不肯，仍是守住一種道之孤明也。

太宗親替法師作的聖教序中有云：「往遊西域，驚沙夕起，空外迷天，萬里山川，撥烟霞而進影，百重寒暑，躡霜露而前蹤。」這指出的「杖策孤征」，指出的撥烟霞而進，躡霜露而前，皆是太宗所讚譽法師之孤明德量也。我在上面說，真行道之人，自身多爲行道時所損傷，法師即是如此，傳云：「法師其因聽習及往西方，涉凌山雪嶺，途得冷病，發即對心，屢經困苦，數年已來，憑藥防禦得定，今夏五月，因熱追涼，遂動舊疾，幾將不濟，道俗憂懼，」正因此身體上因西行的疲損，乃更想進一步隱修，他曾在表中想赴深山習定，傳云：「定慧相資，如車二輪，闕一不可，至如研味經論，慧學也，依林宴坐，定學也，玄奘少來，頗得專精教義，惟於四禪九定，未暇安心，今願託慮禪門，澄心定水，制情猿之逸躁，繁(下轉十四頁)」

西藏喇嘛教儀式與法器

王仲厚

流光如駛，瞬屆佛祖誕生二千五百零三周年。現在世界諸佛教國家，對於佛祖誕生之年代，所見各有不同，綜其說法，竟達六十餘種。（本人曾於公元一九五六年著有「略論佛祖紀年與衛塞節」一文，刊在此間南洋學報第十二卷第一輯，對此論列頗詳，可供讀者參閱。）職是之故，新加坡與印度錫蘭等，均於公元一九五六年，舉行佛誕二千五百零三周年紀念大會，情況至為熱烈，是年應為二千五百零三周年矣。暹羅緬甸諸國，以本年為二千五百零二周年；而日本則以本年為二千五百零三周年，且於本年三月廿七日舉行國際慶祝大會，參加者計有十五國代表數百人，亦空前之盛舉也。至於西藏喇嘛教方面，因其為佛教之別一類型，對於佛祖誕生之年代，尤多異說，即據西藏新志衛藏圖志與甘珠爾（此即戒藏之別名，凡顯密經法戒律儀軌等皆入之）。丹珠爾（凡解釋文義各種典籍皆入之）。兩類經典所載，即有十四種之說法。

緣本年為藏曆九百三十五年歲次土牛，佛教之入西藏，最初乃由中印度釋迦族之烏迦雅納汗逃至喜馬拉雅山麓卡伊蘭地方建立佛寺，是為西藏喇嘛教開始之期，時在中國周赧王二年戊申歲，亦即公元前三一年也，迄已二千二百七十二年矣。因其歷時既久，至今對於佛誕年代，不但毫無定論，且愈說愈多紛歧，幾至不勝臆舉矣！吾人今既置身於新加坡，祇得權就本地說法，認定本年乃為佛誕之二千五百零三週年，依照佛教儀式與法器，共申慶祝之忱而已。惟是世界佛教國家之儀式與法器，皆以印度夙昔所採用者為準則，傳統至今，似應以西藏喇嘛教所保持者為較完備，至其是否適合於現代社會，抑或尚須參酌各佛教國家之所採用者，加以改

良，則屬另一問題矣。茲當佛祖誕辰屆臨，本人願將西藏喇嘛教傳統之儀式與法器，略言其概，藉供縉素同仁參閱，亦竊比於述古之義也。

甲、儀式

所謂儀式者，乃佛教中說法形式之術語，法華經方便品曰：「如三世諸佛說法儀式，蓋謂此也。西藏喇嘛教原為密宗之一種，故稱「藏密」，以別於中國惠果大律師所倡導之「唐密」；日本空海和尚所開派之「東密」也。此種儀式之在西藏喇嘛教中，亦稱之為「儀軌」，意謂遵行密部本經所說佛菩薩諸天神等念誦供養之一切準則也，因其特別重視，故各大寺中常聘大喇嘛專司教導之責，崇其名曰「軌範師」，此即印度佛教中所稱為「阿遮利耶」者是也。西藏喇嘛教中之禮佛儀供諸大軌範，皆承襲密宗法則者，因其關係秘密，而又富於專門性，讀者必然感覺索然無味，故本文不擬瑣叙，茲僅就其普通儀式分述其概（各項普通儀式，雖非全部屬於喇嘛僧侶者，然就一般而論，無不賴其推行始得完成，故類列之）如左：

一、關於謁見者

西藏喇嘛中，凡見長於己者，則以右手自額上向外伸出，而誦「六字明」三度。（按六字明即唵嘛呢叭彌吽，乃秘密蓮花部之根本真言也。西藏人以英語發音讀之，則為Om Ma ni Padme Hum）如謁達賴或班禪，則脫冠合掌伸其舌於外。（據傳舌能覆面門者，其人累世誠信不欺，今出其舌，即自表其誠信之量，示不欺也。）頂禮三度，乃手垂聚足屏息鞠躬，趨至達賴或班禪之前而受其摩

頂。

二、關於婚慶者

藏人婚娶，必請喇嘛至家禮誦祈禱，婚禮既成，新夫婦相率至大喇嘛寺，熬茶祈禱。女子見喇嘛時，必以糖和乳茶塗面，否則即科以「大不敬」之罪。凡藏人有吉慶事，皆必供奉喇嘛，旨在報恩與祈福也。

三、關於喪葬者

藏人有病，必請喇嘛到家誦經，或集童男童女同唱佛歌，以除病魔。死則酌送黃油於大小昭寺以供燃燈之用。同時並盡出死者所遺之物，半施於布達拉寺；半售資為延喇嘛誦經之費（富者常誦經一年之久），及一切熬茶供施之所需。藏人葬法，有天葬（此即碎尸肉以飼鳥也，故亦稱之為鳥葬），地葬（此即碎尸肉以飼獸也，故亦稱之為獸葬），水葬（此即投尸於水以飼魚也，故亦稱之為魚葬），火葬（此即焚而化之也）四種。葬時皆延喇嘛誦經祈禱，或行秘密之法。

四、關於祭祀者

藏人以正月為大祭月：正月元日，為跳神祭；二日為飛繩祭；三日為翻杆祭；皆於達賴或班禪官中行之，稍以其他伎藝戲；六日至廿一日為大施祭，於拉薩官殿及甘丹、別蚌、色拉、桑耶四大寺行之；各處皆有喇嘛誦經（寺內者為內招，寺外者為外招），受施（喇嘛席地跏趺，行列嚴肅；日供三餐，人各施以銀錢衣冠布袍等；此款數達數十萬之鉅）各處總計，約達數十萬人。十五日（即中國上元日）為燈祭（懸燈於大昭寺以下處；十八日為驅魅祭，是日各寺喇嘛集於大昭寺；擁達賴登台講經，號曰「放朝」，藏人有不遠數千里而來與會者，羣以金寶供養達賴，受則歡喜，謂能得福也）；二十日為觀兵祭，觀兵畢，喇嘛演「送祟式」；二十五日為競馬祭；三十日為驅魔祭；二月十七日為舞蹈祭（祭時，喇嘛演秘密遊戲，極為神妙）。當上述各祭之日，藏人無論男女老幼，皆至誠念誦「六字明

「身佩護佛、舍利、經卷、念珠、護符等物，手持「摩尼輪」旋轉不息。

五、關於軍旅者

藏人於行軍之前，必集喇嘛誦經行法，以期瞭解。復有喇嘛隨軍誦經說法，以勵軍心。軍人病或傷亡則喇嘛為之行法祈禱。戰時喇嘛及後備兵皆高誦「六字明」，以助戰士之聲勢焉。

乙、法器

所謂法器者，乃佛教中齋醮時所用之樂器也。西藏喇嘛教之法器，其形式類皆仿自印度者，偶或稍加更變，其類有六，分述於左：

一、禮敬時所用者

喇嘛教中禮敬之法器，若袈裟（此與中國者不同，式如縛帛之方單，著時，即纏身而露其右肩也）；掛珠（此珠種類頗多，如菩提子、金剛子、蓮子、水晶、珍珠、珊瑚、琥珀、瑪瑙、玻璃、青金、白金、木槌子、人頭骨等，作法時，掛之於項）；哈達（以薄絹為之，形長方，有紅黃藍諸色，大者長丈餘，小者三四尺，上尊者，尤以此表達敬意，但其色別及長短則視尊者之階級而定，不可混亂也）等物。

二、稱讚時所用者

稱讚時所用之法器則有鐘（大小各式）鐺（此即大鈴也，案三禮圖考謂鐺以銅為之。徐灝注云、鐺、鈴、鉦、鐃、鐃五者，形制皆相同，惟鈴鐺有舌為異耳）鈴、鈸、鐺（按即鐺，亦名悲栗，原為胡樂、其聲悲），鼓（有大鼓、腰鼓、羯鼓、銅鼓等分別）骨笛（以人骨為之）六絃琴等。

三、供養時所用者

供養時所用之法器則有香爐、燈臺、水盂及供獻器（瓶、盤、盆和鉢、盃、盤等）幢（有羽毛、寶石、金飾、絲綢等類，式如旌節）旛（式如船用風旗，即旗幅之下垂者，故亦作幡，長短大小各式

均有之），華蓋（案此物之在中國，相傳於黃帝與蚩尤作戰時所作，蓋取義於金枝玉葉，有花葉之象也）。環珞（此為印度舊俗，凡貴族男女皆綴珠玉為頸飾，梵言「枳由羅」，此謂之「環珞」，參閱法華經普門品、西藏喇嘛之用環珞，亦與印度相同者），花籃（長或圓圈，條等式均有之蓋皆製以花寶者），花籠（多以金銀竹木等絲為之，用以盛花，各式均有）等。他如冥寶燈燭、藏香，乃至藏經紙等，雖非法器可比，要亦供養時之所不可或缺者，因其不在本文範圍之內，故從略焉。

四、持驗時所用者

西藏喇嘛教之用曼荼羅（按荼羅之譯名，新舊各有多種，其中舊譯多曰壇，又稱道場。新譯多曰輪圓具足，又稱聚集，諸名如就其體而言之，以壇或道場為較合適，若以其用而論，則輪圓具足或聚集亦極相宜。綜觀其體用兩方面，無非築方圓之土壇，安置諸尊於此，意在祭供之也）。念珠（亦名數珠，俗稱為佛珠，念佛法僧三寶時記數之具也。多以木槌子貫串而用之，故又有木槌子之名稱。據木槌子經曰：「佛告毘琉璃王謂，大王若欲滅煩惱障與報障者當貫木槌子一百八，常以自隨，若行若坐若臥，恆守此心，無分散意，稱佛陀，達磨，

僧伽之名，乃過一木槌子，如是漸次度木槌子，若十，若二十，若百，若千，乃至百千萬。又數珠功德經亦謂：「數珠者要當須滿一百顆，如其難得，或五十四顆，或廿七顆，或十四顆，亦皆可用。」又此珠與上述掛珠相同，惟較小耳。掛珠必皆百另八顆，而此則較有伸縮之餘地，因其關係佛教之法器至鉅，故詳言之，按折囉（即金剛杵，有一股、三股、五股、金寶、香木等之別），杵鈴（亦有一股及三股，五股之分），著吉囉（即輪也，其式頗多），鼓（有大鼓雞婁之分），引磬（此與中國式相同，又稱手磬，形小，如碗狀，銅製，器底隆起部之頂點而貫以紐，下附木柄，以便携持，僧眾念佛時多用之，藉以引起大眾之注意者，故名），木魚（與中國式相同，有二種，一為圓圓之魚鱗形，誦經禮佛時叩之，一為挺直之魚形，懸於庫堂之側，粥飯時或其他召集僧侶等均擊之。呼之曰梆，較修清規、法器章云：「相傳謂魚晝夜常醒，刻木象形擊之，所以警昏惰也」），灌頂盞（此即灌頂時所用之秘密水盞也。按天竺國王登位時，以四海之水，灌於頂上，以表祝意，佛教密宗倣此世法，於其人嗣阿闍梨位時，設壇而行灌頂之儀式，其後凡受戒者，皆必行灌頂之禮，蓋所以重視之也）等物，皆為持驗時之法器也。

人生第十一卷八期收支報告

收入部份	
一、讀者捐助	九五〇、〇〇
一、董事費	六〇〇、〇〇
一、廣告費	四〇〇、〇〇
一、訂售刊費	二八〇、〇〇
共收	二、二三〇、〇〇
支出部份	
一、印刷費	一、三八〇、〇〇
一、鈔版費	二〇二、〇〇
一、封面紙乙令	七〇〇、〇〇
一、編校費	二五〇、〇〇

一、郵資雜費	
一、上期透支	三二一、四〇
共支	五、二七五、七六
透支	八、一二九、一六
茲承	五、八九九、一六

一、董事：蔡觀怡、李觀依各捐貳拾五元。
一、讀者：劉董連琴、李本慈各助壹百元。
祖印法師、泉慧法師各助美金五元。

特此
鳴謝

人生雜誌社 啓

懺

室

隨

筆

二則

李孟泉

(一) 燃香燒肉供佛院

佛教門中的燃臂、燃膚、燃身、燃指、燃頂，用以供養三寶，叫做「以身供養」。乃為「供養」中之最殊勝者。佛在「法華經」「楞嚴經」「梵網經」……中，都會有所激勵。這種供養功德之大：乃至燃膚一點，都可消除無量劫來所有罪障。

今之社會大眾，以及部份教徒，不明瞭「燃香燒肉」的用意所在。每見身上有香疤的人，便說他是受了戒。燃了三四次的人，他便說你是受了三四次的戒，這真是一種誤解。其實除了出家僧尼在頂上燃的香，兼有「代表受戒及供養」的雙重意義外；其餘的燃膚、燃指、燃臂、燃身，都只是表伸「供養」之至誠罷了。並沒有「標識受戒」的用意。而且僧尼受戒時必須在頭頂上燃香一事，也還是我國古德所制定的，而非佛陀所教示者也。

另有一些男女善信們，以為燃香燒肉的事，是從比賽挨痛之中，考驗信眾的誠心程度如何。這也是一種錯誤的想法。這種想法和說法，尤屬可憐而可笑。

「燃香燒肉，供養三寶」，不僅是受過戒的人，可以來做；未受過戒的人，也可以如是供養。即便未受過「皈依三寶」的大眾，只要有誠心願意供養佛菩薩，也同樣的可以供養，同樣的可以獲致功德與感應。

過去的大德中：藥王菩薩曾經燃掉兩臂。宋朝的法珍比丘尼，曾經斷臂求法。波刺密諦大師，曾經割臂藏經。八指頭陀（寄禪老人）燃指兩隻。虛雲老和尚燃指兩隻……至於「刺血寫經、割舌繪佛、挖肉燃燈、燃臂、燃膚」等等，更屬千千萬萬，代有其人。這種偉大的誠敬，崇高的供養，實足以「驚天地，而泣鬼神」！

近閱唐代義淨大師所著「南海寄歸內法傳」，見其第三八、四〇兩則，勸人不可燒身燃指以為供養。應該珍視身命，善護六根，以為修行向道之用。——大師用心，固亦善矣。但筆者以為：燃身固不該率爾行之，但燃指燃膚並無多大損傷，仍可精誠懇切而供養也。

經云：「南閻浮提大地國土，無微塵芥許子，不是釋迦如來捨頭目腦髓，流鮮血救眾生處」（譯義）。「梵網經」（菩薩心地品之下）云：「吾今來此世界八千返」。吾人細懷佛菩薩萬劫千生，往來六道，委曲度生，真是煞費苦心了。吾人深蒙厚恩，難酬難報，的確應該感激涕淚，發心供養，用表敬才是。

不過還得明瞭的一點就是：佛法的要旨，乃在教人「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，……」。假如吾人不能循此以行，造諸惡業；那麼就是每天「燃香燒肉」，又豈能契合佛陀的本懷？——所以我們應該知道：「至心修造」比較「燒肉供佛」尤為切要也！

(二) 妙法真詮不可說

人生數十年，往來於天地之間，急急忙忙，渾

渾渾噩噩。所知所見的境界，若以佛理對證，都不過是些錯覺非實的幻象而已。其他眾生，也都各有他們各自的偏差。

譬如舉「水」來說：天人見為琉璃、魚龍見為巢穴，餓鬼見為猛火。究以何者為是呢？

再舉「晝夜明暗」以觀：人類晝明夜暗。鼻鳥蝙蝠夜明晝暗。貓犬鼠等，則又晝夜明暗，俱可明瞭了。此理究應如何解釋？雖然生物學界有人宣稱：這是由於牠們的生理官能與人類不同；但何以被譽為「進化最高、萬物之靈」的人類，反而沒有那種前進的生理裝備？反而「不靈」了呢？科學界所說的：貓犬眼睛有「子午線」瞳仁張縮作用。蝙蝠嘴上有聲波代替電磁波的「雷達」裝置等等，那都不過還是一些推想猜測的情況罷了。

若以佛理來說：本無晝夜，何有明暗？只以眾生業報不同，各自隨緣隨分，見其應見而已。

去年冬天，基隆大覺寺靈源老法師對我說：他在大陸期間，某夜隨侍虛雲老和尚下山。山路險峻，大地黑暗。他們幾個青年僧人摸索前進，但老和尚却仍步履自在，輕便如常。他們惟恐老人跌倒，乃勸老人小心走路。老和尚略一佇步，咄然謂曰：「盡大地河山，一片光明！爭有暗在！」由此益可證知：若得「天眼通」者，則更無「晝夜明暗」之分矣。

「晝夜明暗」既無分界，則「長短、高低、大小、好醜、內外、表裡、善惡、是非、苦樂、人我、生死、去來、……」，這些差別之相對待之詞，亦皆歸於「不可得」矣。但吾人仍所以見有「生死去來」，等等差別境界者，只以仍未打破「妄想塵勞」的「分別影事」而已！

若再向上提撕一路：則「真正證悟，沒開口處。真正說法，沒開口處。真正度人，沒開口處。真正佛法，沒開口處」。（惠光老法師函示）。所謂「開口便錯，動念即乖」。我輩凡夫，如何會得？「妙法真詮不可說」，惟佛乃證。『彼既丈夫我亦爾』，共勉乎哉！

旅日雜感

文珠



一天的生活

經過一個相當的緊張時期，我的生活終又歸於平靜了；平靜得像一池死水，似乎看不到綺麗的漣漪！

每天早上六時起來，照例地打掃清潔後，便回到房中向唯一陪伴着我的聖者致虔誠的敬禮。

觀世音菩薩是我唯一的陪伴者，也是唯一了解我、指示我的大慈悲父；在流浪的歲月裡，這位唯一為我倚靠的大慈悲父，不但指示了我的迷津，也會指點我的去路。他的慈像會陪着我，度過四年大學的歲月，現在又陪着我遠適異國，所以我的心田中，除了一個崇高的理想外，就只有這位慈悲的聖者。有時我雖然那麼怠慢，但他——我心目中的大慈悲父，總是微笑地寬恕了我這無知的孩提，所以當一天的開始，我首先得到慈父的面前去禮敬。

七時早餐。日本式的早餐，是麩鼓湯和飯，但他們見我吃得很少，就改變了食譜。每朝送來的是鮮奶和麩包，此外還有水果。本來日本人不慣在飯後吃水果，反而在早餐前吃水果的。說起水果，這裡是遠不及香港的。此時除了土產西瓜、香瓜、梨和蘋果外，其他如荔枝、龍眼、芒果、檸檬和榴槤等果類都沒有。香蕉、金山橙和葡萄在大公司裡有時也會見到，可是價值却比香港高數倍。俗語說，食在廣州，現在我要更改諺語為：食在香港了。因為目前的香港，無形中變為世界第二市場，已為世界各國物品的總匯，所以不僅是水果，就是其他蔬菜、罐頭以及一切舶來品，都是那麼

多，而且價廉物美呢！

曾經有好幾位關心我的朋友，都要我請下女洗熨，以便把時間節省下來，可是一般日本人，都是很勤儉的，大多是自己工作，很少請用下女，也很少有人當下女；何況我在求學時期，更應克勤克儉呢？所以早餐後，我要把隔晚的衣服洗滌完畢，才有時間坐到書檯來清理信件，有時我也會利用這段時間來寫稿或閱讀的。本來來日後，我打算少與友人通信，更不想寫稿，可是事實却違背了自己的初衷，書信越通越多，文稿債也越來越多，這友情的可貴，教我又如何能推却？

中午，不是淨善樣送飯來，就是小孩子；食具是很精緻的，但食物却大異中國人的口味，最初我真不習慣，但時間會使你習慣的，何況現在他們已特別為我加添烹煮呢！

據說用腦筋的人，非午睡不可的，但我則並不以為然，只看各人的體魄如何而已。在外表看來，我似乎很健康，但實際上我却患着貧血及神經衰弱症，半天中腦筋沒有休息，已感

疲憊不堪，中午如不稍事休息，恐怕精神就支持不住了。

午睡起來，不是先生來上課，便是打開錄音機來溫習日語。每星期總有三四天空兒，可利用這段時間來熨衣服，或擦地板，然後被請去御風呂。

晚飯後，又回到房中來瞻仰我的大慈悲父，同時上一炷香，然後燃起心香一瓣，到花園中散步與經行。但有時我却在這時候扮演啞巴到郵局去寄信或上街購置東西。

當夜幕低垂的時候，我又回到燈下來，抄寫閱讀和收聽美國之音，最後還把一天的際遇和感想，記錄下來才休息。

每天的生活，都是這麼呆板，呆板得連一點多餘的時間都沒有，假如遇有要事到外面跑的話，那就更沒有時間了；我想：現在還未上學就這樣忙了，假如上學後，又怎麼辦呢？

黃昏的啓示

古人說：「遠適異國，昔人所悲，臨風懷想，能不依依？」我是學佛的人，總比古人達觀得多，除了生病時，稍有異域舉目無親之感，以及黃昏時遙望雲天，緬念故鄉人外，也就不感覺到什麼了。生活雖然是這麼清孤與單調，但我倒覺得心安理得，怡然自樂的，因為人生最不幸的是沒有自由。最幸福的，就是獲得自由；最痛苦的，就是失去求學的機會，最快樂的，就是在書本裡求進步。現在人生的幸福與快樂，我都獲得了，我可以自由自在地寫我所要寫的心聲，也可以自由自在地做我所要做的學問。早上欣

賞着朝日的初升，晚上仰觀彩霞的變幻，人生際遇如此，夫復何求？

也不知有多少個黃昏我陶醉在無限好的夕陽中，沉連忘返，多少個黃昏，我會在自然界裡，獲得寶貴的啓示。

那是一個夕陽無限好的黃昏，我正聚精會神地欣賞着那似錦的晚霞時，却被那倏忽萬變的雲層呆住了，我想世事的滄桑，人生的際遇，又何嘗不是這樣呢？例如當人生最得意的時候，正像彩雲堆砌成一幅如織似錦的圖案，是何等的美麗而動人；可是幾會何時，昔日之富貴豪華，今日竟落得一場春夢，窮途潦倒，流浪街頭，這失意落魄的人生，不是好像此刻狂風吹來彩雲四散，草木為悲，天容慘淡一樣嗎？是的，世間遷移的不居，人生窮通得失的無常，本如晚霞的飄忽不停，幻變莫測，則則富貴於我如浮雲，憂患之來亦短暫，我人何必為得意而喜，為失意而悲呢？可惜世人多昧於斯義，是以終日營營役役，患得患失，可憐！……

又是一個美麗的黃昏，正在撫孤松而徘徊的我，眼睛忽然接觸到萬綠叢中點點紅，啊！花兒美是美極了，但也氣焰極了，它似乎瞧不起同類，瞧不起枝葉，甚至瞧不起宇宙；但我想：那美麗的花朵啊！你何必這樣傲氣凌人呢？你知道：假如當初沒有陽光水土和根幹的培養，你將不會生長，現在如沒有枝葉的陪襯，你該是何等的孤零，然則你之所以有今天應歸功於它們，你生長時需要它們，長成後也需要它們，否則你離開陽光水土你

是不會生長，離開根幹，你將會死亡！沒有綠葉的陪伴，你將會為之失色，所以呀，花兒：我希望你放下狂妄的傲態！

宇宙是人生的園地，文化是人生的陽光和雨露，社會是人生的根幹，人群是人生的綠葉，人生不能離開宇宙和文化，也不能離開社會和人群，當你未成功之前，你要寄跡宇宙，吸收文化和社會的培養，當你成功之後，你更需要社會的支持，和人群的擁護；假如沒有社會人群為助緣，你的事業絕不能成功；假如天地間只有你一個，那是何等孤清寂寞，最後甚至要自殺！所以，我們未成功之前，固要歡虛，成功之後，更要和羣。我們不能脫離社會，更不能做視同倫；否則，你將變為沒有枝葉的花朵，不但單調無能，而你的生命也接近醜態的邊沿，所以，我們應抱着無為而為的精神去建業，抱着服務為目的之責任感去做事，當我們開始的時候，要有傲骨，正像花朵一樣，經得起風霜雨雪，不趨炎赴勢，不出賣自由，不與人爭，不與世辯，以善養其浩然之氣，但當我們開創事業的時候，就不能像花兒那樣勾心鬥角，更不能像花兒那樣媚氣逼人，我們要把個人的成敗得失拋諸腦後，更要把個人的毀譽榮辱，置於度外，因為在這舉世皆濁的時候，人間的是非，你又何足計較？在這舉世皆醉的時候，他人的毀譽，又何用介懷？只要你有不屈不撓的傲骨，去保持你清高的人格，不向金錢低頭，不向勢力屈服，只要你本着悲世感人的弘願去苦幹，去實幹，那麼

，你的生命與你的事業，將互相映輝，而垂於永久！噫，可惜世微斯人，吾誰與歸？

又是一個天朗氣清的黃昏，當我仰首雲天遙念故人的時候，我想：同在一天地之間，同在一日月照臨之下，為什麼有那麼多不同的國家？同是人類，為什麼有那麼多的歧視和種種語言殊異？還有同在一地區，為什麼有人生活那麼愉快，有人生活那麼苦惱；同在一時間，為什麼有人要受天災的危害，有人却安然無事？例如同是六月裡的香港，不知多少人死於水災，而我們除了坐在汽車裡游泳外，却安然無恙；同是八月十日的臺灣，臺北正天晴氣爽，中南部却風雨交加，災情慘重！同是八月十三的京都，多少人受害於暴雨，以致家散人亡！而我們却無意外。同是一地球，每年却有那麼多人死於地震。這是什麼緣故呢？業力，是眾生的業力呀！可憐的眾生，無始時來由共業而創造了這苦惱的人間，惡濁的娑婆已經苦惱不堪了；可是他們還不自覺仍不斷地個別作業，以致招來別個不同的苦報，這是何等的可憐可惡！身為佛子的我，負有覺世開民的責任與使命的，因為佛陀已把救世教人的責任附囑於我，而我也虔誠地接受了佛陀的委任，可是我目觀人世之迷離淒苦，眾生之危厄困頓，而不急思搶救，反而為敵人而傷感，這是何等的自私，又是多麼的對不起眾生與佛教甚至自己！於是我內疚，我抱歉，我馬上把自己從情感的陷阱中跳出來，我警告自己說：而今而後，你應把個人的利害得失毀

譽榮辱，置之腦後，而去為佛教為眾生也為了自己的義務與責任，繼續奮鬥！是的，我應該奮鬥，發大無畏的精神去為正義奮鬥。

前天落日沉輝，夜幕低垂之時，使我想得更多。我想鳥倦飛而知還，蟲飽食而欲歸，人生呢？人生最後的歸宿是什麼？也許有人說：人生最後歸宿就是審判，審判的結果，就是天堂與地獄，但我敢苟同。或有人說：人生最後的歸宿就是西方極樂，但我却認為西方極樂只不過是人生離苦得樂的地方，返迷為覺的好處而已，並不是人生最後的歸宿，為什麼？因為往生西方花開見佛悟無生忍之後，還要回到娑婆來救度眾生的，否則將變成自了漢，為佛所呵？然則，人生的最後歸宿是什麼呢？我說：人生的最後歸宿該是每個人的真如自性和那無窮無盡的悲願！

因為真如自性才是我們本來的家鄉，也是我們本來的真面目，佛陀之所以三劫修福慧，百劫種相好，目的就是儲蓄返回真如故鄉的資糧，佛陀之所以權巧方便為我們眾生說法四十九年，談經三百餘回，目的就是欲我們眾生開佛知見，悟佛知見，入佛知見，最後安抵我們的真如故鄉。至於佛陀所以特別把弘願深遠的阿彌陀佛之淨土，介紹給我們就是因為西方極樂的環境殊勝，沒有人間的憂悲苦惱，也沒有人間的讒害妬謗，有的只是諸上善人俱會一處，和見佛聞法；同這們相處如賓，互敬互助，對智慧銳利的上根者，只有敬佩，對於根性遲鈍的眾生，只有悲憫與同情，絕

不像娑婆眾生陷上憐下的作風，修行人處身在那樣殊勝因緣中，是容易得道，也容易回返真如故鄉的，所以佛陀勸導眾生求樂的眾生，應該發願往生西方，以擺脫人間的罪惡與障礙，但往生西方之後，仍要繼續研究佛學繼續修養自己，最後就是明心見性，抵達本來的真如故鄉！但抵達真如故鄉之後，是否就這樣自我陶醉於常樂我淨的享受呢？不，絕不是自我陶醉。獨善其身，是愚者所為，當我人抵達真如家鄉後，已獲得超越的特殊智慧，也具足無窮無盡的悲願，所以曾經抵達真如故鄉的佛陀們，沒有那一尊不再來人間行於十方世界，說法利生的，因為佛陀們在因地為菩薩時，雖願意替眾生受苦，雖發願眾生無邊誓願度，但在那時他們的智慧還沒有究竟功德法財還沒有充實，所以度生仍是無限中之有限。成佛以後，已獲得至高無上的智慧，而拾回本有的家珍，正好運用他們的功德法財，施展他們的超能的技巧與真實的智慧，來普度眾生，教導眾生和援救眾生的。所以古德說：為什麼要成佛？為的要救度眾生，救度眾生為什麼？為的要成佛。如果沒有眾生來接受我們的財法二施，作為我們修行辦道的對象，我們怎能福慧具足圓成佛果？假如我們不是為了更充實自己的力量，去救眾生又何必在無量劫中，千辛萬苦地去取證佛果？假如說為了自己的享受，那大可不必，因為在證得解脫佛時，所獲得人生的快樂，已超越凡夫無數倍了，又何必朝夕思念佛果菩提呢？譬喻波浪滔滔的巨海中，有人危

極呼救，這時岸上正站着四個人，其中某甲和某乙是不懂得游泳的，但某甲却奮不顧身地跳下海去，結果連自己也遭沒頂之危，某乙看見這種情形心想：假如我懂得游泳就好了，我爲甚麼不懂呢？好，自今日起開始學習吧，於是找師傅去了，前者像人間的正義者，雖見義勇爲，但不自量力，而無益反而有損；後者像佛教徒中凡夫，菩薩對於救世工作雖具熱忱，但心有餘而力不足，於是思衆生苦發菩提心。某丙雖懂得一點游泳術，足以自娛，但他見到大海茫茫，已心驚膽跳了，結果見死不救。但某丁不但懂得游泳術，同時具有高度的同情心，雖然，他的游泳並不怎樣精，而波浪又是那麼大，海是那麽深，但他爲了救人而把自己的安危置之度外，即使與他們同歸於盡，亦在所不惜，後來終於把先後沉溺者都搶救上來，但他並不就此停止了救人的工作，他索性擔當了海上救生員的工作，由於他不斷地訓練自己和不斷地救人，他的技術最精，功勳也最多。因此，獲得救生冠軍的寶座，這時他再不需訓練自己了，而薪金的積聚和獎金的豐富，也用不着再去任職了，但他不想辜負自己的技術，更不忍見那些被溺者之危難，因此他仍繼續地救生的工作，以救生而自娛。

某丙譬喻佛教中的聲聞弟子，他們雖懂得了生脫死的方法，但觀三界如牢獄，視生死如冤家，不敢也不肯再來生死苦海中救度衆生；某丁的行爲正像佛教大乘菩薩，他們上求下化，永遠永遠在三界生死苦海中，擔當

搶救衆生的職責，他們技術就是智慧的增长，他們的薪金就是福德的積聚，當他們智慧與福德都具足時，便獲得救世主的法王寶座，不用再上求了，但他們並不忘記自己是因觀衆生苦而發取菩提心，現在既獲得無上菩提，如果不更積極地救度衆生，不是太辜負自己的初衷嗎？何況他們的悲願，是深弘的，不忍坐視衆生，處於水深火熱中永遠沉淪呢！所以菩薩們成佛後，沒有那一位不是本着無窮的智慧和悲願，盡未來際，永遠永遠挑着利生的擔子，駕駛着度生的慈航往返於九界生死中，專以救世救人爲職責，也以救世救人爲樂事。古德說：爲了救度衆生，所以要成佛，但爲甚麼救度衆生，爲的是成佛呢！因爲眞正的自利，就是在利他中獲得，假如沒有衆生作爲你行菩薩道的對象，假如沒有衆生去接受你的財施與法施，那你怎能福慧具足，以圓滿佛果呢？所以說度生的目的在成佛，成佛目的在救度衆生，然則人生的最終歸宿該是成佛，而最後的歸宿該是本着無窮無盡的悲願，永遠永遠去救化衆生了。釋迦牟尼佛久遠劫前，已經成佛了，但過去現在甚至未來，他仍然在生死中示生示滅，去教化衆生；觀世音菩薩過去是正法明如來，文殊菩薩過去是龍種上佛，維摩居士過去是金粟如來，但他們都不以佛道爲最後的歸宿，還是本着無窮無盡的悲願遊戲人間，示現種種身，種種形去教化衆生，那我說人生最終的歸宿是佛果，佛果最後的歸宿，是無窮無盡的悲願，沒有錯吧！然則，我們的悲願無窮，

我們的生命也無盡，又何必爲這幻軀之短暫，而嘆息呢？

友敵之間

異國情調，是最容易使遊子興懷的，特別是當你碰到日本軍人的時候，更會想起抗戰時期，我國億萬同胞，淒慘的遭遇；記得有一次，這裡來了一位香客，他適正在扭開錄音機溫習功課，他好奇地跑來和我閒談。他用那種生硬的北京話告訴我，抗戰時期他曾在漢口，武昌一帶住了十多年。敏感的我，馬上意識到他就是十多年前，殘殺我國同胞的劊子手，於是不願意再與他傾談下去。又有一次，當公司裡的店員，把我買的床墊送來時，因言語不通時，幸對面的川口樣跑來代爲翻譯。但當我知道他有限的北京話，也是抗戰時期在中國學來時，我那敏感的意識，又在友敵之間，分別出一道界限來。但後來經過深遠的思維，我發覺了自己這種分別心，是不對的；如果用一般世俗的眼光站在國家民族的立場來說，雖然時過境遷，但總免不了有國仇家恨的觀念存在；但站在佛教的立場來說，我們的眞如自性中，根本就沒有所謂生佛之假名，那有國家民族之異殊呢？所以有生佛之分有人我，種族異殊，完全是由衆生妄情分別所執着吧了。現在竟在國家民族的妄見中分出敵我的界限來，那是多麼不智，而又要不得的事啊！何況戰爭是殘酷的，凡是有血性的人，都不願意戰爭的。像「桂河大橋」一影片中，當他們與妻子眷屬揮淚分別時，內心是何等的沉

痛；當他們佩上準備殉國的剛力，臨赴戰場的一刹那，表情是何等的不願！是的，他們不願意，他們的妻子眷屬也不願意。或說他們爲了服從於天皇的命令，而無可奈何，但我即說他們完全是爲業力所驅使，業力甚大能敵須彌，能障巨海，當兩國人民互相撕殺的業力因成熟時，是誰也不能阻止，誰也不能逃避的，否則倒懸之心，人皆有之，誰願意殘殺無辜？又誰肯以自己寶貴的生命去冒險戰呢！據史籍徐福爲秦始皇所迫，率領了三千童男三千童女，逃到日本長崎來，於是成爲日本人的始祖，那麼是否秦皇時代，中國所有被秦皇無辜慘殺和死於當時暴政之下的冤魂，通通都投生到日本來？直到現代，殺業成熟以致與兵報復呢？不管我這推測是否有理，但中日戰爭的發生，誰也不能否認，這是衆生共業所感的使然，既屬衆力所感，我們又何必來友敵之分？何況友敵之間，根本就不分開的。所謂今日之好友，說不定將會變成他日之敵人；反之，今日之敵人，又何嘗不是昔日之好友？人生是善變的，人與人之間的情感，就是那麼飄忽不停，不懂得佛法的人往往在阻人間之險詐，交情之反覆，其實，在佛法來說，這只是衆生緣盡，冤生冤盡，緣生的一幕有趣的把戲吧了。如果透視個中的道理，那麼對於現在的敵人又何用介懷？可惜世人不悟，對於友敵之間，老是劃分得那麼嚴重，正如俗語所謂：「好時糖黏豆，惡時水沖油」，致使人間的悲喜劇長演，

人性的枷鎖

·念無·



聽說君梅

發了喘病，我帶着小楓下鄉去看她。見了面，幸而地已恢復健康，一切景況如常。所不同的，屋內多了一隻狗，這隻狗相當貴族化，據說是德國名種。頗為伶俐好玩。儘在我們腳跟邊搖尾打轉轉，表示「好客」一如牠的主人。牠們家添了一隻狗，氣氛確實與前不同，因這一第三者的介入，同為兩人關懷的對象，調和了冷寞的空氣，陡然熱鬧了不少。

隨便談談，話題就扯到狗身上。她說：「可憐呀，這些時禁屠，沒有牛肉賣，這傢伙再也不肯吃飯，聞聞飯碗，掉頭不顧而去。餓得瘦成一把骨頭，每天給他煎一隻蛋，買點牛肉乾讓他吃着消消遣，還是管不了什麼事呢。」

回家的途中，小楓唧唧對我說：「你看，我們都不如人家的狗，狗還有牛肉乾和炒蛋吃。」難怪，自禁屠以來，我們已吃了八天的淨素。菜市上雖仍有蛋、魚、

雞鴨，可是蛋價平白漲了一倍，不服氣買，海魚腥味太濃，又無人感到興趣，至於雞鴨昂貴，殺好泡過水，也未必新鮮。往常既是一羣難得吃素的人，乘此大好機會，主持中饋者當然順理成章地來充分推行素食了。所以最初一見禁屠的消息，就使我耳目一新，同時也決心讓我們的廚房潔淨一番了。再說，在這炎熱如焚的夏天，大家多吃點清淡爽口的蔬菜，清清口胃，又豈是壞消息？

這次禁屠在中南部大水災浩劫之後，實是當局智慧的措施。這一項臨時應機的德政，不管是為了救災，為了平定物價，為了節約生活，開源節流；站在道義的立場，想任何人都會讚美和擁護的。

可是，在社會規律的控制之下，人們的慾望和真情，却又是另外一付面目。禁屠以來，在肉食者的癖性方面，和忍耐的限度上，日子到底不容易混，一旦斷絕了葷腥，幾乎要墮到餓鬼道裏去了。

記得禁屠的翌日，振聲會責怪我道：「下午見了晚報，為什麼不去菜場看看？說不定還會買到些豬肉豬油，看吧，要八天啦，連豬油都沒有！」我知道他是為孩子們着想，他向來是蔬菜主義者。

中午他買了些肉類罐頭回來，有人忙不迭的開了一罐紅悶豬蹄。立時五雙筷子齊向桌子中間的小圓筒進攻，夾出來的，却是一塊塊黃色半透明的凍，中間夾雜些亂七八糟的東西，簡直不知所云。而罐頭外面正貼着精美誘人的圖片；一大盤熱氣蒸騰的

豬蹄，似乎裊裊散着香味，與它的內容對照，極盡嘲諷之能事，倒像是有意來給他們捉弄一番了；罐頭雖美不能下嚥，結果恨恨然被送進了垃圾箱。

八天證明下來，肉食到也並不是非吃不可。他們總算比君梅家的狗，略勝一籌，沒有葷菜吃，絕食挨餓畢竟是不會的。素菜燒得好，反而多吃了飯。榨菜燒干絲，毛豆米芋茭豆腐湯，白菜炒豆油皮，加上辣蘿蔔，豆腐乳，個個飯量大增。這種強迫式的素食，自無讚揚之必要。由此一端，我可認清了一件事：所謂色食性也，

人之大欲，這種大欲，仔細想想，難道不是人性的枷鎖？即以飲食一項而言，所滿足于味覺的，也不過三寸舌頭的路程，喉舌之間，一剎的美味，俄頃即歸消失。人們貪圖口福，偏不惜殺生害命，廣造惡業，以彼之肉，充我之腹，來壓足一己的口腹之快。

反觀吃了三十餘年長素的阿婆，永與肉食絕緣，禁屠不禁屠，和她毫不相干，天天青菜豆腐，甘之如飴，恬淡自得。可說完全擺脫了「食」的枷鎖，多麼令人欽敬而羨慕！

可見飲食之道也是習慣使然，這種人性枷鎖，誰說不是由自己套上的？你根本不去需求它，固然征服不了你。既套上了，你要擺脫它，一切唯心造，僅在一念之轉變而已。所以吃長齋在世俗人的眼光看來，是一件難行的苦事，在操守清淨的佛徒，却是一條必持的戒行。別小視了素菜淡飯，咬得菜根香，方為人上人！說來萬分慚愧，我尚逗留於練習茹素的階段，為了自勉而勉人，相信擺脫這重枷鎖的時日，也不會太遠了。

真可笑復又可憐。

也許這種思想常在我的腦海中作祟，所以近年來，我變得那麼深沉，那麼冷淡，橫逆之來，我會排解自己，順境之來，我又是那麼淡然，我並不是漠視友誼；不過，我主張君子之交淡如水而已，知我者諒我，不知我者罪我，俱在所不計。總之，我對於個人的友敵，主張不要過份執着，這樣你才能寬恕你的敵人，也會跳過情感的陷阱。至於國家民族的友敵，則往者已矣，來者可追。假如我們不趕快設法使各國人民停止上創造撕殺之業，因，如不及時去激發國與國之間和平共處的誠意，那末，一旦大戰發生，在利害衝突的關頭，誰又能保證友不變為敵呢？所以觀愛的同道們呀！放下個人的恩怨怨吧，個人的仇敵是小事，也容易化敵為友，而國與國之間的敵視，才教人擔心，也很難變為友呢！而且關連着整個人類生命的安全，我們身負救世救人的職責，我們不容忽視，更不容袖手旁觀，我們攜手合作，搶救人類要緊，那有時間去分別友敵人呢？但願所有佛教徒，都化敵為友；但願全世界全人類都能化敵為友，因為友善的面孔，才是人生本來的面目！

代郵

千察先生：

前承賜寄大作，已於本刊上期刊出，但尊址不慎遺失，無法寄刊，敬煩再將尊址示知為感！

人生編輯部敬啟

壺中美人

·胡國偉·

一個小小的茶壺裏，藏着一個美人，帶着她去旅行，可真方便，既可作樂，又可省錢。可是，作為男人的，不要以為這樣便可占盡便宜，男人固聰明，女人不見得就是愚蠢，你有所私，她也有所愛，她在壺中藏一個男人，你就沒奈何她何。這是「多於淫欲」的衆生，又不肯「禮拜觀世音菩薩」，便不得離欲，而走入邪魔外道。

從前有一位國王，好女色，愛淫樂，宮中蓄養妃嬪甚多，管束很嚴，禁出宮門，違者治罪。國王夫人久處宮中，從未一遊國土，很想出去觀光一番，却又不敢向國王請求，便對太子說：

「我是你的生母，從你出世到現在，我還沒出過宮門一步，你可代我向父王討個人情，讓我出去遊覽一次，開開眼界。」

太子惕於王命，初不敢代請，後來母后說了好幾次，太子才向父王轉達母意。國王聽了，即便允許。太子親自駕車出遊，群臣沿途設案拜迎何奉。夫人頻頻伸手掀起車中帷幔，令人看見她，她也含笑點頭答禮。太子見此情形，心中不憚，便對母后說：

「宮廷規矩，宮中婦人不得窺看男人，也不准被男人看見，母后如此，恐父王得知見責。」

「我已年老，看看男人有什麼關係！」

太子不好意思再說，便詐稱腹痛，要驅車還宮。夫人知道太子的用意，便說：

「你這樣對我，我自覺太無顏面了！」

回宮以後，太子暗自想道：

——像我母這樣年紀而又那樣高貴的女人，尚且不能離欲自持，頻頻揭帷外望，有失莊重；其餘女人的私情，那就更不用說了！

太子如是一想，心生煩惱，覺得男女之愛，是一個最難解決的問題；而解除愛縛，也是佛法修持上一大難關。他想了又想，老是想不通，便在當夜悄悄的遠離國土，去遊山玩水，藉開心懷。奇怪的故事，就在這個時候發生於山深林密的偏僻地方。

當太子行經這幽靜地方的時候，聽見泉水淙淙作響，剛巧道旁有棵大樹，綠葉婆娑，他便爬上樹去，臨流欣賞大自然的奧妙。正與麼時，有一個習修外道的梵志，踽踽獨行，到了池邊，見泉水清澈，便解衣入浴。太子見其形跡怪異，便靜悄悄的躲在樹上看視：

——梵志浴罷，從提籃取出食物大嚼。飯食訖，洗手已，敷席而臥。

俄而伸手作勢，口中噫噫有詞，作邪魔外道的呪術。須臾，口中吐出一壺，有一美女從壺中露出，慢慢上升，及於全身，即離壺着地，衣裙輕潔，飄然似仙。此女肌膚皎潔，體態苗條，面似桃花，目如秋水。回眸一笑，百媚俱生。搔首弄姿，春色撩人。梵志一招手，她即臥下，與之共處，作不淨行。事畢，梵志疲倦已甚，沉沉入睡。此時，女亦吐出一壺，壺中出現的不是美婦人，却是一位魁碩的奇男子。女與他共臥，作邪淫已，男子隱入壺中，女復吞壺。過了片刻，梵志醒過來，把美女納入壺中，再吞到肚子裏，然後拾起行杖，得意而去。

春色滿山林，綠蔭遮不住，這一段離奇荒誕的風流怪事，太子在樹上看得清清楚楚。回到宮中，他將出遊經過報告國王，並要捉弄梵志，便請梵志及群臣聚餐，於梵志座側，設三個席位。梵志既至，心生疑惑，便問：

「我獨自一人，為何虛設兩個席位？」

「梵志，」太子說：「你不要瞞我，請你的女情人出來共食吧！」

「那兒有我的女情人？」

「在你的肚子裏。」

梵志知不能瞞，便像弄幻術似的吐出一壺，那美貌的女人，即從壺中吐出。太子旋對婦人說：

「你也應請你的男情人出來，大家一同進餐。」

「我那兒有個男情人？」婦人答答地說。

「也是在你腹中。」

如是再三，婦人不得已，也吐壺出男，與衆共食，席中各人，面面相覷，驚奇不已。食畢，各自散去。國王不明底蘊，便問太子：

「你怎的知道他們的隱私？」

太子把御車借母出遊及在樹上看見梵志與婦人的穢行，報告一遍之後，便說：

「我覺得女人多於樂欲，許不可絕，願大王赦放宮中妃嬪，使各得其所，自由自在。」

國王聽了太子的話，若有所悟，便即赦令後宮諸女，准其自由，有欲去者，悉從其志。

上來所說，是欲界色相。男女之私，人所難免。這是道障，也是生死流轉的根源，淨業大修行人，須先破此一關，保持戒體。梵志藏婦腹中，婦復藏男，各私其私，便入魔道。雖屬警喻言詞，也足資人深省。

本篇取材雜警喻經原文如左：

「昔有國王，禁管婦女嚴急。王夫人語太子曰：『我爲汝母，生汝，從未遊觀國中，欲出一遊，汝可爲父王言之。』如是至三。太子白王，王即聽許。太子親爲駕車，群臣於路奉迎設拜。夫人出手掀帷，令人得見。太子見母如是，即詐稱腹痛而還。夫人語子曰：『我無顧慮矣！』太子自念：『女人如我母尚如此，況餘人乎？』是夜便棄國遁去，入山遊觀。時道邊有樹，下有泉水。太子上樹，適逢一梵志，獨行入水池浴。浴已飯食，作呪術吐出一壺。壺中有女，與之共

送弟弟上前線

·明希張·



弟弟：我該祝賀你，你真正地參加了為正義，為宗教信仰上的自由，而獻出了自己的本份，實際地作一個革命戰士。

當我第一次接到你來信時說，你要參加戰鬥行列，我非常地興奮而熱情地流出了眼淚，為你祝福。

我們自三十八年元月，離開了媽媽的懷抱，來到這個反攻復國的基地，不覺也已十年了。你還記得嗎，媽媽在我們臨別時給我們講些什麼？

媽媽是位虔誠的佛教徒，每年她總要化點錢為我唸佛，這是祈禱我不要生病，好好讀書，將來為國效勞。不久你害了病，她老人家心焦了很久，終於她日夜不停地為你祈禱，希望死神不要奪去你的小生命。

只要有信仰的人，終必得到佛的保佑。是的，母親的勞心與勞力，得到了好的靈應了。你由於媽悉心的照料，病好了，能够漸漸行走，沒有半點殘廢狀態。於是我們全家老小都慶幸媽媽的功勞，也感謝佛陀所賜予的恩惠。

我家全家老小都是信佛的，個個在工作之餘，或在就寢前，必定燒香唸佛，這是經常功課，時間久了，習以為常。現在我雖在軍中，但時間一有充裕時，我仍默唸佛，一來祝福家人安全無恙，二來也希望我們單身在外永保健康。

前幾天接到友人來信告訴我，我們的家已被共匪用殘酷手段燒光了，佛像也被丟棄河內了。共匪口口聲聲說是宗教自由的，可是牠所作出來的事，究竟自由在那裡，這所謂之自由，是共匪摧殘宗教的自由手段。這是世人所共知的事實。

本來我不忍把一個更壞的消息告訴你的，這是你參加了反共戰鬥的行列才講的。

朋友的信上說，媽媽為了信佛教，不願參加匪人民公社集體生活，更不願把自己的最小的弟弟交出去當民兵，而被共匪拖去挨打了，旁人也無法去解救，任憑共匪用非人的手法，把媽活活打死了。她死得太慘了，這是我們心中所想像不到的事。我看了這信連着幾天睡不着覺，不知怎麼才好。我痛哭，我流淚，我恨，我恨共匪已到了極點。

現在你已參加了反共戰鬥的前哨，我大膽了，我家又多了一位反共革命的戰士。我放心將此次參加戰鬥是出於至誠，是出於正義之心，是為了實現我們宗教信仰上的自由而奮鬥的事實行動。

你說在訓練中心裡四個月來，身體比前強得多，這事使我更為高興萬分。一個人有了健壯的體格，才有參加戰鬥的資格。我在這裡還在不斷地為你祝福。

你現在戍守在大膽島上，這是個戰鬥的前哨基地。我在去年初，跟着一個軍中康樂隊前往勞軍一日，我在島上也巡視了一週，這個沒有老百姓的海島，雖不到一平方公里的小島，八年前曾以一次殲滅共匪企圖登陸的大捷大捷之戰而震驚世界。今日牠已是世人所矚目的前哨島嶼。

這次你很不幸地來到這個名聞遐邇的海島，希望你在未來的海島作戰時，獲建功勳，當一位為反共努力的戰鬥英雄，不但在我家門面上站得起身來，也報答了媽被共匪殺害的仇恨。當然，在我們信佛的立場來說，反共是人人有責，也表示佛教界的弟子反共不落後，參加戰鬥行列，也有一個英雄出現，為國家盡忠，為民族盡孝，為佛教界爭光。弟弟，你說對嗎？

在那兒，一樣地有時間的。我記得在二膽上有一個小廟宇，那是鄭成功所留下的史蹟，你無事時可以去瞻仰一次，希望你去領會一下歷史給我們後世的人，是奮鬥、努力、創造、建設，克難精神。為今日反共抗俄革命史上，去寫下更光明更輝煌的一頁，作為我們信仰宗教上的一個里程碑。為自由，為正義奮鬥。

弟弟：希望你能在百忙中常來信，也不要忘了唸佛。他是自由世界的真理，是我們心中的主。祝福你永生健康。……

處。梵志倦臥，女亦吐出一壺。壺中有男，女與共臥，臥已吞壺。須臾之頃，梵志覺起，復納女入壺中。吞已，持杖而去。太子觀見，歸白國王。請梵志及諸臣聚餐，於梵志座邊，設三人食。梵志既至，言我獨自，何虛兩座？太子曰：「梵志，汝當出婦共食。」梵志不得已出婦。太子語婦：「汝當出夫共食。」如至三，婦不得已，出男共食。食已便去。王問太子：「汝何因知之？」答曰：「我母遊觀國中，我為御車。母開帷出手，令人見之。我念女人多於樂欲，便詐腹痛而還。入山行遊，見梵志藏婦腹中，婦復藏男。如是，女人詐不可絕。願大王放赦宮中妃嬪，令得自在。」王即敕後宮諸女，其欲去者，悉從其志。

緬甸聯邦佛教會來函

第六屆佛經結集吉祥崗
佛曆二五〇三年八月十日

書奉
雀登宮寺梵文學院
宇利麗雅大師座下：敬啟者，大師送贈敝會副會長（知理都達摩阿達理詩都）字登貌博士之中國臺灣佛教「人生」雜誌，其中刊有中國佛教文化館贈送藏經與禮相新聞，拜閱之下，感激萬分，敝會已將該雜誌與前贈之藏經，並列安放於摩阿巴達那石窟（即第六次結集佛經道場）內，以供國人之閱讀，茲遵敝會副會長之囑謹將此情奉達。

緬甸聯邦佛教會 漢容簽
藏經樓主管人

大慈佛社舉行孟蘭

普度大法會超荐金馬

及歷年殉國三軍將士



(本刊訊)

臺北大慈佛社孟蘭普度為超薦金馬前線及歷年殉國三軍將士、大陸親友死難同胞暨最近中南部水災受難同胞，特於八月十六日在臺北市中山北路二段四十五巷十九號本社舉行超薦法會，除早晚課及中供外，全體百餘社員虔誦地藏經一部。晚由悟明大律師領導作三時繫念佛事，至夜十二時又在圓山淡水河廣放蓮花河燈，燭度歷年溺斃亡靈孤魂，法會殊勝，盛極一時。

中華佛教文化館

捐贈「中華佛教美術」

義賣救濟中南部水災難胞

(本刊訊) 中華佛教文化館，為了響應政府有錢出錢，有物出物的號召，及發揚佛陀救世利生的精神。故在八月七日本省中南部發生六十二年以來最為慘重的水災之後，除了捐款之外，並於八月二十日在中央日報發出一條消息：捐贈該館出版的「中華佛教美術」二十部，作為救災義賣，所得款項盡作救災之用。此一消息發出之後，即由北投民衆服務站，派員至該館接洽，並願代為統籌義賣。該館旋將「中華佛教美術」二十部，如數交予。並思

，這一義賣的成績，非常良好，可見同胞救災的精神，加上佛教的力量，真是不可思議。

嘉義公益電台為響應

政府號召特於「佛教之聲」

呼籲聽眾節約救災

(嘉義訊) 中國佛教會廣播組嘉義辦事處，為響應政府救災號召，特於公益電台「佛教之聲」節目呼籲一般佛徒及聽眾，節約救災，除播請遠近佛徒如有捐獻者就近送往當地民衆服務處(站)或佛教支會外，並由該辦事處慈善救濟組，在附近佛徒中募得現金新臺幣六百九十元及舊衣三十二包共六百一十件，舊鞋三十一雙，已於本(九)月一日，送往嘉義縣民衆服務站，代收轉發災胞云。

(又訊) 該處於此次勸募時，有名叫周朝松的小弟弟，年僅陸歲，住嘉義市共和路一一六號，聞大人捐衣救災，竟滿腹懷疑，不待勸募人將此次災害慘狀講述完畢，周小弟已心生惡感，慨然將身上現穿著的新衣服一件脫下要求參加救災，在旁的人看了如此小小年紀，竟知發慈悲喜捨之心，實令人感動云。

桃園佛教蓮社為中南部

水災難胞募得衣服及捐款

(桃園訊) 桃園佛教蓮社，為響應政府救濟中南部水災難民起見，於上月十日下午三時，在社召開幹部及連友正副班長聯席會議。出席者該社導師珍宗老法師、董事長李國、社長陳朝忠、簡景忠、總務陳三基、藍水金、陳瑞安、黃彰富、吳茂松等暨連友正副班長數十名。議決後，即日緊急動員，勸募救濟工作，而該社連友體佛慈悲平等，救世

利生之偉大精神，踴躍應募。兩日間樂捐新臺幣二千三百五十元，並男女老幼衣服一千一百二十九件，為該社物資救濟品。第一批，於上月十五日，由本連社幹部陳三基、藍水金、陳瑞安、黃彰富，隨帶公函，呈交桃園鎮公所，轉運災區以資救濟水災難胞，聊表慰問之誠。第二批救濟物資，正在繼續勸募中，近日可能結束，再度送轉被害災區，以資發給災民，又逢本連社例年農曆七月六日舉行孟蘭盆勝會，合境普度先亡云。

府之食素一唯灣臺 處食素界世 一流名師 負責烹調 精細美點 經濟小吃 包辦筵席 到府外燴 電話叫菜 隨叫隨送 號23段一街昌武市北臺 六八〇三二：話電	設開徒教佛 行品食茶愛博 自設精製各種名茶 經銷中外罐頭 壽喜蛋糕 西點麵包 應有盡有 凡佛教信徒 買食品茶葉 特別優待 號〇五七一一路正中市北臺 九一六二二：話電
--	---

翁覺珍居士設立

佛教文化服務處

流通佛學書刊並解答問題

臺北翁覺珍居士，爲信佛多年之青年居士，早在七年前即皈依三寶，近發心獻身佛化運動，得一信堂與隨居士之贊助，特於臺北三重埔大同南路十六號設立佛教文化服務處，專門爲佛教道場及信徒服務，並流通佛經佛像，各種莊嚴法器，介紹書刊，解答問題。該服務處交通便利，臺北火車站乘十四號公共汽車到底，即可至該服務處，開該處定於九月三日（農曆八月初一日）開幕，將東邀佛教文化界各大德居士前往光臨指導云。

菲律賓佛教居士林

發動救濟臺省水災

（馬尼拉訊）菲律賓佛教居士林自新屆林長蔡文沛居士及副林長蔡孝煖、洪慈快居士協力領導下，林務進展迅速，氣象煥然一新。昨日舉行理監事會議，討論重要事項。當場並由副林長洪慈快居士，因鑒於這次自由祖國臺省遭逢水災，情形慘重。吾等雖僑居海外，亦應胞與爲懷，盡力援助，以示同胞愛。經在場全體理監事熱烈響應，先行捐獻新臺幣壹萬餘元，並積極推動，向諸林友勸募，諒成績必有可觀云。

當才揭發匪暴行

並望西藏問題提出聯合國

（中央社波昂十八日合衆國際電）達賴喇嘛長兄當才活佛，今天控告中共在西藏幹着消滅種族的事情，他在記者招待會上說：中共已殺死六萬名西藏男女及兒童，並會殘害若千西藏人之生殖力。他說：他希望西藏問題能在聯合國提出，因爲中共顯

然計劃消滅西藏人，當才活佛謂：反共藏人現仍在西藏及東部東北與中共作戰。他說：逃抵印度的西藏人已達二萬人，他的消息係得自抵達印度的難民。

檳城菩提中學

籌募建校基金

（本刊檳城訊）新加坡平社及檳榔嶼平社，訂於八月廿一日起一連三晚，假檳華女子中學平惠堂義演京劇，爲檳城菩提中學籌募新校舍建築基金。

茲悉星檳平社及菩中董事共同組織之義演委員會，於昨日假樹膠公會舉行第二次會議，出席委員計有陳文炳等二十餘人，由主席團主任陳文炳爲主席，會議依程序覆准前期議案後，繼由總務股委員陳火炎君報告推動捐款工作，及成績截至昨日爲止，在本埠方面已有名譽主席一四七單位捐義款總數已達九萬四千八百五十元。除已在報端發表者外，尚有李引桐、顏才能、陳求生、極樂寺、莊榮裕、吳友力、洪福寺、未然別墅、寶石攝影材料有限公司、邵氏兄弟檳城有限公司、太平同昌有限公司、觀音寺、曾守忠、駱金獅、李仰宗、詹廣南、李明德、黃魯壇、岑亞就、顏厚昌、中南行、金純、萬德美有限公司、陳烈盛茶莊、浩昌藥行、同益有限公司、萬成文香殿寺、萬隆公司、正利公司、海通公司、益泰公司、廣美樹美、金聯益有限公司、新和隆油較有限公司、無名氏、吉華樹膠貿易有限公司，三十八單位。繼通過各案如下：①總務股所提勸銷劇券辦法案。議決：依其所擬定辦法，由總務股及票務股委員負責勸銷之。②教誨菩提中學董事會主席連裕祥先生於義演開幕日蒞場剪綵案。議決：通過。由本委員會具函敦請之。③宣傳股提具出版特刊計劃案。議決：照所擬具計劃通過。

中華民國四十八年九月十日出版

人生雜誌 第十一卷 第九期

發行人：東

主編：性

社址：北投光明路二六〇號

編輯部：新北投蘭雅路一巷五號

菲律賓：瑞

南洋：廣

泰國：謝

美國：知

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