

淨化現代人心

建設人生佛教

人生

第二十卷 第七期 要目

佛家學人對人類各宗教究當如何相處

——人生哲學書信之二十一——

沙門不敬王者論

小乘佛教的完成

我也談談佛教到底是什麼

新佛學論

護生史料（待續）

畏果

小屋半年

兩隻義犬的故事（轉載）

變性手術

青年之友

人生書簡

張廷榮

楊白衣

曾景來譯

釋文珠

佛鄰居士

念生

荷芬

寒兵

張靖國等

朱耐塵

莊因

詹勳
嚴吾

胡國偉
吳怡等

中華民國四十九年七月十日出版

大學生佛學研究四論——佛家學人對人類各宗教究當如何相處？

——人生哲學書信之二十一——

張廷榮

上期書信題：大學生佛學研究三論——科學研究者和科學時代的學佛

下期書信題：大學生佛學研究五論——佛家學人從歷史事實看儒佛之關係發展

本期書信要義：

- (一) 提出四個不應採取的態度。
- (二) 提出四個應該採取的態度。
- (三) 書信中的引證，力求客觀而公道。

一、人類未來之前途在宗教間之相處

敬愛的讀者：人類最初之產生宗教，乃由其當時所面臨之諸多艱難，憑一個人或一集合體的人類這些有限的身命，有限的能力，有限的智慧，實不足以克服諸多無限之災難，初確實憑一自己無可奈何之情，而要求一宗教之護佑，或要求對此有一澈底之解脫。

這各個人或各個集合體，以其所在之時代及地理環境，在此一心靈之極懇切要求下，一旦得了這種宗教上的安慰，則不覺手舞足蹈，特別歡喜起來，以為我由此一宗教安慰，乃相信任何的人類都可由此以安慰，於是以其狂熱之宗教感情，大力宣揚，以為人類只有此一門最通達，在狂熱宣揚之中，信從者固有之，不信從者亦有之，此不信從者，宜教者初對之出之以憤怒，以為此最高之道，你為甚麼還不信，你之不信，則是壞的子弟，則出之以憤怒，（因初期宗教，多情感，不重智慧，見不澈，解不透）或繼之對不信者加以強迫，當此時也，外在環境固給人以災難，宗教本身，又常不自覺的帶給人以災難，人在此諸多之層出難繼中，人亦常發現不同之宗教安慰，即甲地一種宗教，未能適應某一種人，而乙地之另一種宗教產生，則反而感到適合，於是，此甲地之宗教適應人，則形成一不相容，各以所不信者為邪惡，各以所信者為至上，至上則至一，至一應無二，有二應不能相容，此人類初期宗教戰爭之所以由起，如西方中古之宗教黑暗，如中國三武之滅佛，其精神深處，多是本於不相容之宗教精神而來。等到中古時期以後，中國隋唐以後，人類各種不同之宗教，漸漸相交相會之時為多，此決不因各人所信之宗教，為至上獨一無二所產生之偏執之情，不願有自己所不信之宗教力量，而其他宗教即為之滅弱，反之，其他宗教，却因而

益顯其滋長，當此時也，各類宗教各有發展，人之偏執之情，亦隨之加深，此時人類宗教間所以至現今，仍無一澈底具體疏導之路。

但近來人類之文化，其爭奪之現情，似不是本於宗教間之互爭，但有一顯著之現象，正因為人類近代之文明，不全是出於明顯之宗教之爭，反之，從近代文明中，從近代戰爭中，從近代科學發達以後，人類之顯著的和積極的要求和渴望，沒有信仰宗教的在大量的普遍的信仰宗教了，已有宗教信仰的，更因各宗教之密切交往，而要求更貼切的檢別其宗教信仰，本於此，宗教未因現代之文明以隱沉，反因現代之文明，顯露其價值，並從而指出人類未來之時代，宗教之愈為重要了。

人類未來，宗教既愈為重要，而人類現代各對宗教間之態度，並未見一合理而美好之態度，則今日雖無宗教之明爭，安知未來人類在其他問題解決之後，其宗教間之問題，不是又成了明爭嗎？

即就目下說，人類當前之敵人，是唯物論之暴殘，宗教在此時，也應該澈底在精神上求得真誠之團結，以便一致消除暴殘之唯物思想。本此我提出此一題來申論，俾在我們佛家學人，先就此有一省察，有一態度上行為上之具體表現，此或於人類文化開新之契機，是一重要的把握和工作。

二、佛教基本之涵容性與啓導性

人類未來宗教的地位，將是特別的重要，而宗教間的精誠和合，自是一很重要的問題，我們是宗教的學人，我們自當站在佛教這一方面，來看人類的宗教相處問題。佛教自佛陀創教，即並不是在缺乏宗教時來創宗教的，因為那時印度是有婆羅門的宗教的。佛陀的創教，也並不是以佛教的教團勢力或權威，來打倒另一宗教，他只是教當時的人心覺悟，要當時的人性平等，（印度自古即有不平等的四姓階級，佛陀首先要人覺得這種不平等，是不合理的）這人心覺悟和人性平等，又決不是出於威力，而是本於各個人的根本自覺的，一點也不用權術和權威，這在第一個基本上，佛教是反暴殘的，佛教本身是不暴殘的，在佛陀的時代，當時其他宗派的領袖，聽見佛陀的說法，有帶同自己的徒弟幾百人，來投奔佛陀，他們所以歸向佛陀，還是因為佛陀的大道大容，比如他的徒弟中有的持重苦行的，特重苦行，在佛陀本不是其本意，但佛陀以為，你能安於苦行，就修苦行吧，佛陀順其特殊的修為以導之，這是佛陀的偉大處，這也是因為佛教的教義內，即具這一涵容精神，比如佛教分人天乘，小乘，大乘等，它即不限定一種特定的修法。

等到阿育王以後，印度教的勢力再興起，佛教在印度的情形，與印度教相對，呈現一衰微，這表面看，似是佛教的退步，其實呢，也正可說明，佛教對其他宗教，寧肯退屈隱沉，也不作權威之爭，假使說佛教不好，那為甚麼在中國大興獨興，因而傳給韓國日本以致今日流傳世界呢，足見佛教的第二個基本精神，是一個覺世而不互爭的佛教。

大乘佛教在中國興起後，有兩件大事值得說明的，第一是十大宗派的創立，這十宗的創設，都是各在修德上各具一個殊勝，各有一特別的創新，但這各獲獨立的創新，又不是各自與他宗對立，而仍是相助相成的，雖然有一些淺見之徒說出了禪淨的不相容，但經高僧大德的實際證驗，決不是對立的，而是「有禪有淨土，猶如帶角虎」的特殊助成。第二是三武的滅佛，當時是挾最大的政治權力來摧殘的，但在殘忍的摧毀時，佛教徒抱着極大的忍耐，用佛家的修持，屏處山壑，遠遁田野，靠着修持來渡過狂風暴雨，但等風暴一過，又特別呈現一興起的現象，從這兩點看，不論自宗間，不論外來的摧殘，佛教徒始終是以修德來受用修德的，決沒有以暴易暴或以誣還誣的，這是佛教的第三個基本精神。本着以上三個基本精神，佛家學人，對人類宗教間的相處，過去是如此的顯其特勝，今天這種特勝，仍將是人類各宗教間相處的新路，這個開通了的，人類宗教間相處之新路，最低限度，我們佛教徒，要特別珍惜它，並從而光大它。

三、佛家學人對人類其他宗教四個不應該採取的態度

① 俗世的功利權巧方式不可用

宗教與宗教間，最醜惡的行為，是恐怕甲宗教滲入了政治的俗世功利力量，而這一個俗世的功利力量，如以之作爲契機的救世事業，這還是一好的現象，但這一個俗世的功利力量，極難用到恰當處，稍一不慎，它就挾這種功利的力量，來打擊另一宗教，這在歷史上是很可找出許多例子來的，尤其在教權與政權合一的時候，那其他的宗派和教說，更受到一慘痛的打擊。

或者有人說，近代民治進步，各國的憲法，都明白規定了宗教信仰自由，各種宗教，都得到憲法的保障，各信教的人，也同樣有了合法的保障，這看起來，好像法治的國家，宗教間的爭執，就不會有了，其實這是就形式上看，宗教要憑法律的制衡，來不相爭，這還是消極的，這不能見宗教間相處的真正價值，但這也是好的，因爲最低限度，它可以制止甲宗教對乙宗教的無聊行為和卑鄙動作而由意念成爲行為傷害他人者，本文之意，則不是由意欲顯現之行爲（因爲行爲太劣已成干犯法律）而是根本上制止這一內在的無聊之意欲，使人類宗教與宗教間相處之本質，相處之心量，相處之條件，即是一種高貴精神的，沒有卑劣的心懷。

我寫此文之時，（寫至此）恰巧覺世旬刊主編張老居士寄來外面問的兩紙問題，一紙的問題，大大小小，快近一百個，一紙的問題，則只有六七條，這

兩個問者的心情，由兩紙問題看，很有趣，一個是誠懇的求問題的解答，爲的是要受益處，一位不純是如此的心情，他是以既有的所見，挾俗世的計巧，而具有對佛教一種挑戰的態度，一存有此種態度，所體現的文字和性情，就完全不同了，我想了又想，人類的宗教，果真以一種不是出於純良和悲心，而來互相愚私智的鑽擬設計，來以之詰難人，這決不會使人心服，甚至因這樣信教者的體現，而影響他的宗教本身，俗世的以子之矛，攻子之盾，這畢竟只是俗世的，不能用之於宗教，因爲宗教的型範，都有他自己獨有的殊勝，比佛家的忍辱，和合無諍，慈悲對衆生，這些基本精神，無論如何，是不可變的，正因爲這些基本精神無論如何也不能移，那麼，我們對信他教者所挾難的世俗之情見的攻詰，我們即不能再如是之回復，此一回復來，彼一回復去，則宗教精神即隔住了，即是一俗世之情見交流，此一問題之來挾有世俗之情見難，我們之復，即不必顧此一來之情見，我們自有一轉，自有一提，即扣緊我們宗教的基本精神答話，這樣，我們即制住了俗世之權巧。

所以今日的態度，人家可以挾世俗之情見來詰難我們，我們不能就順着反詰難，我們刻刻把握自己宗教的基本精神來答復詰難，被動的答復，還是消極的，我們更要積極的主動的不用俗世的權巧，來隨時體現人類宗教間相處之一種高貴精神和理想價值。

② 學術的擬構辯駁方式不可用

我們順學術的大攝和人道的大攝，我們有時亦可以方便來引攝以學術的，或引攝以其他的應爲方式，但宗教與宗教間，我們最好少用擬構辯駁的方式，因爲每一宗教的本身，都是要用恭敬與虔誠來體現宗教實質的，即或宗教有時要解，也是重理解的，不是重知解的，知解只是一個人入手的方法，不是澈底的契機，本於此，一個宗教徒對另一個宗教徒，只有用恭敬虔誠相處，我說過，縱然教主教理不同，而恭敬虔誠之心量，則任何宗教都是一致的。假使一個甲教徒在另一乙教徒之前，不用恭敬虔誠相處，而只逞言說之宣揚，自以爲用高做之理路來制服人，其收效，往往會予對方以相反之印象，因宣揚教理之時，總易往往連自己之盛氣亦併夾雜表現出，要知在一個已信仰有素之人，不管他信的教理如何俗淺，或他所信的教在另一信他教者看來是可以說可笑，但你攻他的信仰，他即認爲這是損其人的尊嚴，決不爲謙尊而光恭敬誠懇來化導於人者爲高明，現在我引聖雄甘地的一段自叙來說明：

「有些基督教徒的傳道者，站在公立中學附近的牆壁角裡，大聲高談，詈罵印度教及教門中敬奉的神明，我覺得實在不能容忍，我雖只聽到一次，但是這一次的經驗也儘够使我發生厭惡了，……我同時還聽到那些新的基督教徒依着都在開始詈罵他們祖宗所信仰的宗教，並譏嘲他們自己的國土風俗，……」（見世界書局甘地自叙傳中譯本）

以是即說明，人類宗教間的相處，是可以本之於恭敬虔誠的，不用恭敬

虔誠，而用肆無忌憚的駁辯和鄙棄的態度，所得的結果，是予人這樣的不好，所以佛陀老早看清楚了，我們應該要合和相處，這尤其是宗教間的相處，更應該如此。

③乘機的一時利用方式不可用

再就是宗教間即是和合以處的話，也不可相互作某一時間的或某一件事的利用，因為凡是利用的價值，都是一種乘機的，或是一種短時間的，這種被利用或利用的當下，他們已離去各自的崇高精神，而只看出一種近期的危難要急於渡過，或是一種利益要急於取得而急促的處置，其實這都會有損於宗教的永恒精神，真正的宗教精神，是不急於求近利的，不但不求近利，即令前面示現一極大的危難，如是應該渡過，還是不求規避，在這時，即令有他教的協助，我們也要認定，那不是出於利用，這一點，是每一崇高的宗教徒，尤其是佛家學人和佛教徒所要把握的。這即是說，不能有一些假借，不能有一些偷心，佛陀講法華經時，當時有甚多人退席，佛陀任他們退，他對這些退下的人，沒有一毫假借，不聽者就任其自由的不聽，而說法華之崇高理念，決不因五千人要退席就屈就他們，希望他們不退，也決不因他們既退了，說法華就從而轉變，還是一直的本其初衷以說法華，這是宗教的真正精神，這是不滲雜一些假借和偷心的，這在聖雄甘地，也有一個明顯的故事。

若使回教教主卡里法的問題是合法而且正當的，若使政府方面實在犯了不公正的行為，我以為印度教徒應該和回教徒站在同一立場。但是印度教徒要是提出保護牲牛的問題，或者利用這個時機向回教徒提出作為交換條件的要求，那是錯誤的。回教徒方面要是為了表示感謝印度教徒支持卡里法問題而願意斷屠牲牛，那也是不正當的辦法。若使回教徒肯為了尊重印度教徒的宗教感情而自動願意廢止宰牛，那是再好沒有愉快的事呀。但是若使回教徒認為他們的第一個責任是實行斷屠牲牛但他們便不應該在這個時機查問印度教徒是否願意支持卡里法的問題。」（見世界書局出版甘地自叙傳中譯本二四七頁）

以上這些指點，都是本於宗教極純正的理念來與其他宗教相處的，尤其不因任何的危難或有利害可乘，而變更這種宗教的神聖精神。這一精神，實在是當今人類宗教間相處的新道路，這一新道路不能肯決，則宗教間之相處，總是不會達到如理想的和諧的，所以我們認定乘機的一時利用方式不可用。

④靜恨的暴怒方式不可用

上面我們已說明了不可靜，靜加再出之以恨以暴怒，那就不成為宗教的行誼了，即使這種殘忍的手法，如真出於一個宗教徒，那無異就是自取滅亡，這西方的中古，對異教徒迫害的後果，無寧說是一種宗教上永恒的遺憾。佛家學人或教徒的傳法從來就沒有暴怒的情事，因為一二苦行之僧，他身上只有一衣一鉢的極單純的行裝，他所有的完全憑他內在的修證德慧，叫人自然信服，這

種佛家一直的澈始澈終的不暴怒精神，今日更要發揚光大，以作人類宗教間相處的基本法則。

以上四個不應該採取的態度，第一個態度，是不假借俗世的功利來對付另一宗教。第二個態度，是不假借學術的辯駁來對付另一宗教。第三個態度，是不互相的利用。第四個態度是不暴怒。這四個態度。本是佛家已有的基本態度，現在更因為特別需要，所以再加以申論。

四、佛家學人對其他宗教應該採取的四個態度

上面說明了佛家學人不應該採取的四個態度，這是消極的，或許各位讀了，也覺這四個態度太迂，其實這一點也不迂，因為一個偉大的宗教建設，和一個偉大的宗教攝通，必須是堅持在一種可大可久的根基上，下面四個應該採取的態度，則是積極的，也是主動的體現，一種佛家的殊勝現在分述如下：

①攝其能通——求人類各宗教之總有攝通所在

在善生經中，佛陀對善生童子所遵信者，亦有一攝通之所在，即善生所禮之六方這一間架，佛陀是認為可以攝通，善生有六方，佛陀不廢其所信之六方，而即就六方以攝通之，就相同之六方，予以新的內容，正一攝通，仍是一攝化的，再就以平等之攝通說，佛教到中國來，因為中國的傳統文化精神是特重孝德的，佛家也是講孝的，就在這一孝德之相同處，中國文化與佛教攝通了，這種攝通，而且配合得非密切，因為儒家是講，生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮，禮始終是一道德的凸出，而佛家之孝，則更益之以宗教信念，即此攝通中國人或生或死，都得到了安頓，這是一例，即佛教和其他宗教，亦未嘗不可攝通的，只要我們具一卓越的宗教心量——即大慈大悲，與無緣慈，運同體悲，那現下人類的宗教，無不可以就其某些可通之處攝通的。

②尊其所信——同在人類之共同虔敬心中不辱他人之

所已信所已尊

尊其所信，是人類之高貴心情，我曾說過，迦葉以修苦行頭陀為自得，後雖被佛陀攝化，帶領他的徒眾一同歸向佛陀，但他的獨特行持——苦行，則決不放棄，佛陀仍尊重迦葉之所行——苦行，即憑這一點，佛陀對他的徒眾，亦尊重他的獨特的獨自的興發處，對於一個已有信已有尊的宗教徒，我們尊其所信是對的，只有真能尊其所信，各宗教的大聯合，各宗教徒的真誠相處，才有一基本的條件，民初太虛大師，不但佛教內之各宗派，均能與之精誠相見，即其他各宗教之領袖與其他宗教徒，亦均有對虛大師持一崇敬之態度，此不是虛大師憑其氣概之恢宏而出之一種籠罩或霸氣，即要其他宗教均攝化於佛教之中，相反的，這正是他尊其所信之虔誠，一如對教內各派所信者之態度是一樣的。本於此所以虛大師不但成為佛教之真正領袖，亦人類宗教之一真正領袖，這是何等精神，甘地對人類之所有宗教徒，也是本於尊其所信的態度，因而愛人類任何

一宗教徒來尊敬的。所以尊其所信的行誼，虛大師，甘地及古代宗師，已開拓了一條珍貴的大道，我們只有大踏步向前。

③獨運特勝——修德深慧、菩薩行的獨運

或者各位要問，前面說的合和攝通處，就是這樣的做去，能顯佛家的特勝嗎？這一顧慮是對的，佛家假使只做上述的攝通工夫，那是太不夠的，那是軟弱的，那只是一宗教上的和事佬，其實佛家正有他的特勝行，這些特勝，確為其他宗教之根本所缺或不足，而佛家之所長，正是這些特勝行——即修德，深慧，菩薩行和他力信願，這些工夫，確不是只憑一信就了了的，而是用修德之工夫，來予人生之特殊證會的，而是用修德工夫，來顯其性德的，從前孔子以「子貢方（批評）人，子曰，賜（子貢之名）也賢乎哉，夫我則不暇。」這正是孔子要子貢不要外面批評人，實因自己應做的許多工夫還做不了，那有時間呢。孔子做德行的工夫以至成聖，而佛家的德慧信仰的特勝，我們更有的是工夫用，有的是特勝行，只憑這些，我們就有足夠的力量與各宗教間作周旋，作活動，作攝通，只憑這些盡其在我之修德，我們即受用不盡，而他宗教徒亦可相觀而善以不盡，此一點，我們千萬要把握住，不重此特勝修德，只徒一味作宗教間之合和工作，那必是舍本逐末，給人看不起，終是毫無是處。

④明辨教理——忍辱勞苦、堅持不屈

人類宗教間之相處，固有一可攝通之所在，但它澈根處，還是在明辨教理，明辨教理的工夫，在佛家做到很澈底，尤其是大乘學者，和中國開宗的宗師們，他們有判教的方法，有依佛菩薩密意的說法，有依佛菩薩了義的說法，有直尋佛陀的了義精神的，他們能從極繁難的文字中，或極深廣的教海中，從而直透入佛教的核心，或把握佛教的體系和圓成精神，這種精神，我們還可以放眼開來，以之來處各種宗教，總之，明辨教理，在下列三個地方都可以用，以表明佛家學人對各宗教教理根本精神的應有態度。

A 作比較宗教學的研究時，應直依了義，直透宗教精神的核心，任何宗教，必須予以理性的抉擇。

B 其他宗教學者，本於純真的求真態度，要求了解佛教的真諦以及與其他宗教之不同處時，應該明白的指點。

C 向未來人類的文化開拓新的機運，啓導人類一理想的宗教嚮往時，我們應不客氣的指點。

這一明辨教理的精神，近代的聖哲，還是只有甘地看最客觀最直切，他說：

「那一家的主人，是一個正直而又樸實的女人，但是氣量狹窄，我們時常

爲了宗教的問題而起爭辯……有一天，我們把耶穌和釋迦的生活彼此互作比較，我說：『請看菩薩的慈悲，不但施於人類，而且廣泛及於一切生物，當人們把羔羊放在肩上的時候，心中不是可覺得一種愛好嗎，在耶穌傳記中却找不到對於愛好一切生物的痕跡。』（見聖雄甘地傳中譯本九〇頁）今天的東方人甚至西方人，我想信是幾乎沒有人不尊崇甘地的宗教精神的，然而甘地却不是佛教徒，也不是基督教徒，他是印度教徒，然而他對於各種宗教，都有詳細的研究。等到他作教理的明辨時，他不站在任何宗教的那一面，他也不站在他自信的宗教——印度教——主觀的這一面，而完全是本於良知最後的呼聲，和理性最高的抉擇，『請看菩薩（甘地意指釋迦）的慈悲，不但施於人類，而且廣泛及於一切生物。』甘地在宗教觀之餘，（連他自信的宗教也在內）得到一個結論，只有佛教最偉大，因為在教理方面，的是如此，甘地縱然有他自信的宗教，但他決不被自己所信宗教的主觀所蔽，信教是信教，教理是教理，教理不因主觀精神所蒙蔽，這是真正偉大的所在。

甘地以客觀精神，認定教理最高明的是釋迦精神，釋迦的真正精神，即大乘佛教，早已傳來我國，再傳至日本及韓國，今再傳至西方，我們多麼幸福，我們所信的宗教教理，恰巧就是當今人類最偉大的宗教聖哲，就客觀的綜合批判結果，認定是釋迦之教最高明。

本於此，所以明辨教理，我們佛家學人或佛教徒，遇到在應該明辨的時候，我們不要客氣，我們要用神聖的精神，用聖雄不屈不撓的精神，把這一最高明的釋迦教理明辨清楚，把這一最高明的釋迦教理堅持到底，因為這是崇高宗教徒的本分，像聖雄一樣義不容辭的，尤其是我們佛教徒，這是義不容辭的。

人類所有的宗教徒，要求他們的德量和識見，都像甘地一樣的恢宏和不拘於成見，恐還需要一段時間，現在的宗教徒，多少還不免順信仰之情的堅執，連宗教間教理的究竟處，一併予以固執，這也難怪，因為過去人類的宗教信仰，總是一信百了，一信都好，對教理的究竟處，辨明的較少，今後不同了，人類的宗教信仰，是要建立在德慧信仰的合和之基礎上，必需如此恢宏，才可以陸續產生宗教的聖哲，才可以開啓人類的新文化。

以上我提出佛家學人對人類其他宗教相處之道，提出了四個不應該採取的態度，又提出四個應該採取的態度，我的引證，也儘求客觀，我相信，我們照這樣做去，我們對佛教對人類的其他宗教，都是友好的，也都是公道的，謹此闡筆，並祝 各位淨安。

四十九年六月四日 張廷榮 敬啓



沙門不敬王者論

·楊白衣·

在我國沙門不敬王者的定案，雖是得力於慧遠的大作——沙門不敬王者論問世後，但在先已有許多高僧以身作則的表現，以及居士的努力了。慧遠的這一思想，當然要歸功於受業師——道安的影響而來。道安，他的功績，誠如梁啟超所說：「殆如歷朝創業時期，得一名相，然後開國規模具備也。」

佛教東流的最初，因風俗、民族、文物制度的不同，曾與中華民族發生了不少磨擦。此中，尤以：靈魂存滅論，因果報應論，沙門不敬王者論，沙門袒服論為最。觀這些思想的對立。一方面因為儒道二教徒的嫉妒而來，但兩民族間的思想對立，才是其真正的遠因。例如本文所欲討論的問題——沙門不敬王者論，就是此中的一例。即：對我國的：「王主教從」的制度，印度是以：「教主王從」的思想立政的。所以在「梵網經」有：出家人，不拜國王，父母，六親的誠文；「涅槃經」，「四分律」則有：出家不禮敬在家的明文。不但如此，「佛本行經」，「薩遮尼乾經」，「順正理論」等經論，更相反地要求國王敬禮出家的沙門。目前兩傳佛教國家的能依教奉行，無非奉行乎此。

惟這種思想，不獨佛教如此，就是儒教亦有類似的作風，例如禮記中就有：「上不臣天子，下不事王侯，介冑之士，見君不拜」的記載。這何況於自認方外之士的沙門呢？自然，佛教徒是根據經論，力主沙門不敬王者了。可惜明此者少，近年來竟出了許多亂子，有一些人想藉一切名義（如管理委員會）來管理出家人，不然，則施以種種陰計，想驅逐出家人，把道場收為己有。唉！末法至此，何不痛心哉！更有的人，根本就忘了本，甘願低首下心於大官，奶奶、名人、財主之門，甚至歪曲史實誹謗高僧。例如某書在述道安法師的一段說，道公會：「跪在香案下面，聽那位欽差大臣，宣讀晉孝武帝的詔書。」筆者甚不明白這種巧言如簧的大作，竟出自名僧的鑒定，而且又是由佛教的最高當局出版，誠不得不令人擲筆三嘆。

「說妄語者墮地獄，或已作言我無作，此二惡業者，死後他世同受（地獄）苦。」（法句經第三〇六）
願教胞謹慎，知所警覺，免再誤人子弟，成為萬世唾罵，嘲笑的罪人。

沙門不敬王者論的濫觴是，始自東晉咸康六年（西紀三四〇年），當時的執政者——庾冰要求沙門敬禮王者後發生。據梁高僧傳卷四的記載，東晉永嘉初（西紀三〇七年），竺潛法師因避亂渡江來到我國的建業，而頗受到王公一致的歸信。他自此之後，即於建武（西紀三一七年）至太寧（西紀三二三年）年間常穿屐出入王殿。但是時都因他為方外之士，且德高望重故，至未有人禁忌。他的這種行為，一直到了明帝崩，成帝即位，王庾薨，竺潛隱避他方後，始使當時的執政者杞憂（深怕引為後患），於是出輔政成帝的庾冰，發佈了沙門盡敬的詔書。當然，當時的沙門是依據佛戒：不但超然於物世之外，在心目中，更無所謂王公，百姓之別了。至於王公呢？他們在沙門之前，亦是抬不起頭的。

庾冰的這一命令發佈後，隨即受到尚書令何充等的反對，所以很快地附諸於禮官審議了。當時因何充和左僕射褚翬，右僕射諸葛恢，尚書憑懷，謝廣等都力主：武帝，明帝時都未發類似的詔書，而勸庾冰收回成命。幸甚，這一建議，僅經幾度的辯論，而未付諸實施，於無形中消逝了。

考當時他們所持的主張如下：

甲、王教一本說（庾冰等之主張）：①儒教的禮敬存於百代，廢即紊國憲。今之沙門皆為晉民，理應從國憲；②以王為尊，以教為卑，尊卑不明，王教則不得一。若王教為二，國則亂矣。今之沙門，抗禮國王，無非以尊為二。軌憲宏模，固不可廢之於正朝。

乙、王教二本說（何充等之主張）：①王戒之禁實助王化，直以漢魏逮晉不聞異議。尊卑憲章，無或暫虧；②沙門以持戒為禮故，雖形不敬，其燒香祝願，必先國家，欲福祐之隆情無極。

總之，他們的主張，可歸納於：應依世間為主，抑或應以出世間為主，此亦是儒佛二教的不同處。在此，值得吾人注意的，就是以戒為禮的思想。在這裡已表明了佛教的諸般制度以及對國家的觀念——戒禮的融和說。

這次的風波，雖然歸於佛教的勝利。但於晚晉時，因安帝蒙塵於外，太尉桓玄便藉了宰輔之威，欲令沙門設拜於己了。桓玄是於元興元年，自稱太尉楊州牧，同二年遷安帝於永安宮篡位，同三年五月敗死的。所以他的這一計謀，也許在忽突中所為。桓玄最初以何庾之理未盡為由，向桓謙發出了八座書，俾

便徵詢彼等的意見。八座就是：（依時代有所不同）漢代爲：六曹尚書，一令，一僕射；魏代爲：五曹，一令，二僕射；隋唐爲：左右僕射，六尚書。他在該書說：「老子同王侯於三大原，其所重皆在於資生通運……沙門之所以生國存，亦日用於理命，豈有受其德，而遺其禮，沾其惠，而廢其敬哉。」

考王者同於三大的思想，無非由老子第二十五章：「有物混成，先天地生」，「吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大」，「道大，天大，地大，王亦大，域中有四大，而王居其一焉。」而來。其所說的資生通運，道就是易經繫辭篇所說的：「生者，天地大德也。」因爲天地能養育萬物，使其生生不已，所以其德曰生。王者就是資此天地的大德治物故，自應體敬了。八座之一的尚書令桓謙，對此答說：佛教和儒者的宗旨是不問的。因爲，對儒教的以髮膚爲重，佛教是以剃髮不疑的。「出家棄親，不以色養爲孝……世之所貴，已皆落之，禮教所重意悉絕之，資父事君，天屬之至，猛離其親愛豈得致禮萬乘，勢自應廢。」可見桓謙到底是以沙門爲方外之士了。

王謐收八座書後，亦答辯桓玄說：「沙門意深於敬，不以形屈爲禮，迹允率土而趣超方內者矣！是以外國之君，莫不降禮。良以道在則貴，不以人爲輕重也。」（王謐是以道爲貴的。）

他們之間，雖然論難了數度，但其主張大要約於如下的數點。即：

桓玄是力主：①沙門雖深於敬，而不以形屈爲禮，豈皆略形存心。（他們懺悔禮拜亦篤於事……何爲忽儀於此呢？）②若以道在，然後爲貴，聖人之道。道之稱，君道兼師（佛陀），而師不兼君（君道）；君臣之敬，愈敦於禮了。

對此王謐是力主：①沙門之道雖以敬爲主，但與儒教的形式不同；②君道兼師，師不兼君之說雖可，但於君必通達其道故，於得道之聖人方可仰爲君。如今桓玄所說的君道通運，理同三大則謬了。

總之，王謐是以得道之君爲貴，暗中貶斥了桓玄的爲人，所以他倆的辯論中心，似在：應敬桓玄或應敬佛陀了。也就是君道與師道之爭。

桓玄向慧遠也發了同樣的意見書，以徵遠公的意見。慧遠對此，詳述了：老子以王侯同於三大的真意，以及辨別在家出家的不同處。他說：「沙門拯溺俗於沈流，廣開人天之路故，內乘天屬之重，而不違其孝，不失其敬。若一夫全德，則道治六親，澤流天下，雖不處王侯之位，固已協契皇極，大庇生民。」

至此，桓玄才服於慧遠之前，重下了客認不敬王者之詔。但仍有少數人不

服，復奏上理由數則，以維原詔。不過，這一企圖終未被採用。當時的反對者有：侍中卡嗣之和通事令史馬範等人。

時過境遷，一直到東晉元興三年，慧遠才將舊事重提，著成了『沙門不敬王者論』五篇，以警告天下的人士。五篇就是：①在家；②出家；③求宗不順化；④體極不兼應；⑤形盡神不滅。

三

慧遠的沙門不敬王者論五篇，最初分辯出家，在家的本義後，更強調了沙門於國家社會上的地位。他到底是一位力主沙門超然於世外的方外主義者。不過，也就因此，使千多年來的中國佛教，與社會脫了節，終理沒了大乘菩薩的同事思想，阻止了我國佛教的進展，現將他的主張節略如下：

一、在家：在家奉法，則是順王化之民，故有天屬之愛，奉主之禮。因親以敬愛，使民知有自然之恩（生育之恩），因嚴以敬，使民知有自然之重（化育之恩）。二者之來，實由冥應，故不可受其德，而遺其禮，沾其惠而廢其敬。

二、出家：達思累緣於有身，不存身以息思。知生生由於稟化，不順化以求宗（涅槃）。思慮不由於存身，則不貴厚生之益。此理之與形乖，道之與俗反者也。若斯人者，自誓始於落髮，立志形乎變服。故能拯溺俗於沈流，廣開天入之路。如令一夫全德……是故內乘天屬之重，而不違其孝，外關奉主之孝，而不失其敬。

三、求宗不順化：泥洹不變以化盡爲宅，三界流動以罪苦爲物。化盡則因緣永息，流動則受苦無窮。夫生以形爲桎梏，而生由化有，化以情感，則神滯其本，而智昏其照。是故反本求宗者，不以生累其神。冥神絕境，故謂之泥洹。天地雖以生生爲大，而未能令生者不化。王侯雖以存存爲功，而未能令存者無患。不順化以求宗，義存於此。

四、體極不兼應：先合而後乖者，諸佛如來，先乘而後合者，歷代君王未體極之至。（如瑞應本起經說）佛有自然神妙之法，化物以權，隨所入，或爲靈仙，轉輪聖帝，卿相、國師、道士、若此之倫，在所變現……若今乘而後合，則擬步通塗者，必不自一揆。若今合而後乖，則釋迦之與堯孔，歸致不殊，斷可知矣……帝王之德，理極於順通若以對夫獨絕之教，不變之宗，故不得同年而語其優劣，亦已明矣。

五、形盡神不滅：聖人以妙物而爲言，神也者圓應無主，妙盡無名，感物

而動，假數而行。感物而非物故，物化而不滅。假數而非數，故數盡而不窮。總之，慧遠的思想在離開形而下的天地王侯之饒益，尊形而上的至理，所以親生民，親民為本的王道為愚累的根本。若帝王能做到易經上所說的：「天地合其德，日月合其明，四時合其序，先天立不違，後天奉天時。」當然是值得禮敬的，但這等於禮敬諸侯故，已不必再禮帝王了。

劉宋孝武帝大明二年（西紀四五八年），以沙門曇首的謀反為契機，使帝下了：「除非戒行精苦者還俗」的詔書，幸甚，這亦未見實現。但於大明六年，由於有司的奏議，幾使沙門禮拜王者了。他的理由是：「佛法謙儉自牧，以忠虔為道。不輕比丘道人必拜，目連道長必禮，寧禮出家，簡兩親，禮耆臘不拜萬乘，彼之威儀，元興之事件，雖屬於偏黨，國內置不臣之民，抗禮之客，非一風範之所以。」

原來孝武帝是崇佛的，但因性較為驕縱，隨即下詔書。據廣弘明集的記載，他用了相當可怕的酷令。即：「既行剝削之虐，鞭撻面而斬之，人不勝其酷也」；「明瞻（法師）答帝（隋煬帝）曰：宋武狂勃，不拜便有嚴誅。」而嚴重的情形由此可見。不過，在沙門中也有像定林寺的僧遠法師，教性相當硬強的僧侶。他對當時欲令沙門禮拜的企圖，聲言句句反駁說：「沙門原出家求道，何關國王」因而謝病隱棲了。大明八年，孝武帝崩後，此令方廢止（於景和元年西紀四六五）。

除上述之外，北魏的洛陽伽藍記的著者——陽街之亦欲使沙門同於孔老禮拜，而奏上了：①佛教虛誕徒費，沙門逃役，僕隸之類避苦，非修道者，②沙門乞食為事，貪積無厭；③讀佛經之尊，雖均國王，寫佛圖師無有恭敬者。但這種庸劣之策，統歸失敗。

隋煬帝大業三年（西紀六〇七年），下了律令格式說：「諸僧道士等，若有啓請，先致敬然後陳理，」而無條件地要求禮拜了。但這不但未被遵行，反遭彥琮法師著了福田論諷刺了。

到了大業五年，沙門於西京郊南朝見時，仍舊不拜故，會四度的下了詔書。但僧侶仍反抗說：「若欲令拜敬，可脫僧服更著俗衣。」這種大膽的作風，幾使煬帝束手無策，不知所應。由此可見當時的沙門氣魄如何崇高了。這若比之於今日，那真要愧死萬人呢？

唐高宗龍朔二年（西紀六六二年），帝復下了勅令，欲令沙門禮拜君親，但仍遭威秀等之反對。

南齊的武帝，亦於永明四年（西紀四八三年）下詔說：「沙門不可拜敬，

但預座時應避稱食道，自稱其名。」吾人自這些，可以想像當時的為政者，是如何地絞盡了腦汁，一心想使沙門禮敬了，不過無一不歸於失敗的。沙門不拜王者的定論，一直到了南宋才逐漸地緩和，元代以後方完全順於王化。

四

綜上所述，我國的不拜王者論，遠自西紀三〇七年，竺潛來朝時已有以身作則的表現，這一俟慧遠的「沙門不敬王者論」問世，一直到了宋末仍成為定案。慧遠是道安的弟子，而道安是我國真正明白佛教的第一人，他的言說他的行為，自不會有背教附俗的可能，復觀當時的佛徒每臨應敬王者的詔書時，都以：「頭可斷，志不可奪」的氣魄應付，這是頗值得吾人感佩的。筆者極願教胞提高警覺，莫疏忽了些微的問題，自貶自己。向希該書的作者於再版時速予更正，則佛教幸甚矣。

編後話

△我們的佛教，是以慈悲為中心的宗教，所以主張修持工夫的勇猛奮發，却不採取以毒攻毒的手段以求存

我們身處此一東西文化交匯，各種宗教泛濫的時代環境中，在自求發展的原則下，仍要不失佛教的根本精神者，本期的張廷榮居士及寒兵居士，都發揮了這一宗旨的方向。

△「沙門不敬王者論」的作者，百忙中為本刊趕出，我們非常感激，因其要求存真，所以不會更動一字。

讀其內容，似對彭楚珩居士的歷代高僧故事，第一輯，道安傳三十五頁，三、四、五的三行所發。楚珩居士廣涉史乘，編者願其能有此一史料出處的考證與說明提示，以資參考，以資澄清。

△我國盛行大乘佛教，自來很少談到小乘，曾景來居士為本刊十二卷

四期譯介了「小乘佛教的變遷」，又於本期介紹了「小乘佛教的完成」，我們殊感榮幸。

△這期刊出的書簡較多，因其多為學問研究，故將文殊法師及詹勵吾胡國偉兩居士的大札，標題之後，以文章姿態刊出。文殊法師現已返回香港，順告關懷諸師友。

△愛護動物，現已成為世界公認的人類美德，唯能進而戒殺放生則永久的和平，庶可實現。本期在此目標下，除了念生居士的護生史料，並轉載了兩隻狗的故事。

△荷芬女士，是位文壇知名作家的另一筆名，「畏果」是她新近得力的短篇創作，讀其風格間架，意境主題，都不愧是上乘的佳構。

△李世傑居士，因事忙，「戒律思想史」續稿，未能趕上本期。



小乘佛教的完成

宇井伯壽作
曾景來譯

一、小乘有部

發智論製作了以後，說一切有部的系統便製作了識身論，品類足論等重要的論書，此間大概有了兩種傾向，一者，把發智論當作中心，解釋研究了各方面的內容。二者，稍作獨立組織的研究，作有前述二論，該二論合併法蘊論，集異門論，施設論，界身論等，叫做六足論，相對於叫做身論的發智論，識身論說了六因的一點，表示了後於發智論，破斥了三世無的說法，明示了三世實有法體恒有的意旨，又破斥了有我之說，而來主張無我，論述了小乘的我空法有的根本思想，較為重要。品類足論大概是基本於法蘊論的五法，明確的把萬法分為色心、心所、不相應、無為的、五位，表示了該學說最初傾向於一種宇宙構成論。這又是重要的觀念，且成為後世的基本觀念。五位的分類，受到後世的大乘瑜伽行派的踏襲，且以心王、心所、色、不相應、無為、當作順序，成就了心本末末的看法。小乘的看法却是色本心末。前者是唯識轉變，後者是法相生起，所以小乘對等觀察色與心，而且詳細的分析其要素時，可能推定其承認了非色非心。後世把諸要素歸為七十五法，當時尚未這樣的決定，只知道承認了許多要素。既把這麼多的要素當作法體，那法就不是眼前看見的東西。這樣的研究，即與發智論的解釋研究並行了。因為發智論的內容，當時已有關聯於整個佛教的教義，極其廣泛，尚有詳細的研究，併而興起了許多異說異解。這樣的兩個傾向互相交錯發達，即對於此發智論二十卷，蒐集了這些研究異解而編纂了大毘婆沙論二百卷的廣解註釋的書。這就是小乘佛教的完成，發智論以來的

兩傾向，雖不甚精密，大體可以看作地理的分別。一者根據於迦濕彌羅國，地勢四圍都是山，交通不便，即把自動保守的態度，進行研究；一者是健駄羅國，站在印度內地與西部亞洲的交通要路的關係上，作了自由進步的研究。大毘婆沙論的編纂，進行在迦濕彌羅國內，向來不出國外，又不准外國人來研究，時期是紀元一〇〇至一五〇年時，在貴霜王朝的迦膩色迦王的保護下而進行了，王鑄的錢幣中有了希臘神，曹魯亞斯打神，印度教神，與及佛陀等。從此，好像有了各種的信仰，但不過是照依父祖以來的慣例，一面配合於版圖中各地方的信仰，究竟大王是信仰佛教的，做了建塔寺的大事業，奉安了佛骨，一心保護了佛教。據說王的治下，實行了佛教的第四結集，其實這就是大毘婆沙論的編纂，此外沒有經律二藏的結集。後來迦濕彌羅系統以為大毘婆沙論過於廣泛，而顯現了要求有一精約的論著及入門書的著作的傾向，可是健駄羅系統，反而攝取了大毘婆沙論的教理的精華，簡潔化地組織了起來。前者有了尸陀槃尼的毘婆沙論現存於漢譯中，後者有了法勝的阿毘曇心論等。

小乘有部的學說，本來是為着蒐集維持精神而成立的結果的組織，所以極其煩瑣精密，五位之下成立了細分，承認了法體實有；五位的最後之一，是無為法，所以前四是有為法，分作體用而詳細的解釋了，學說的根本是二元論，同時又是多元論，進入了積聚說的潮流，基調相同於耆那教勝論說。色法之下，認識原子叫做極微，關於地水火風，古來以為顯形色，即四境中的種種，地界堅性觸，水界濕性觸，火界煖性觸，風界動性觸，進而解釋

地等當作顯形色，這是世俗想的施設地等，把地等當作堅性觸等的，就是指勝義能造地體等，所以比較勝論說進步得多。色法尚有包含五根以及其他，心法算為六識，可是體只有一。心所與不相應，詳細的解釋，則變為佛教特有的學說。無為分為虛空、擇滅、非擇滅、的三種，這些諸要素之間的關係，即把六因、五果、四緣、所說的因果律全部解釋了。並以爲這些的積聚結合，便成立了宇宙世界及個人。前者存有宇宙形態說，這是由阿含經以來的欲、色、無色、的三界說及須彌山說作了縫合的結果，但這不過是採取了印度部分神話信仰的結果，決不是允許了這些神話信仰當作真理。以爲器世界叫做依報，又說了成住壞空的四劫，解釋空劫爲完全的空，究竟不過是輪迴場所的方便施設；後者（個人）是由五蘊而成立的有情，當作有情世間，叫做正報，又說了胎卵濕化的四生，成立了胎內五位等的胎生學說，即說一切都是業緣緣起，或者萬法由心。據十二因緣的輪迴，基本於業，就把這點看重了，所以又詳說了業的種類體性。業的引起或者助長在惑，這叫隨眠又名煩惱，即由根本與枝末，或者本與隨的區別，而精細的解釋了。五位的第三心所的大半，即是由此分類成立，這個惑爲根本，而生子業，業爲因而生出依正二報之果，即把果觀作爲苦，所以惑、業、苦的關係，就是表示了迷界因果之理。所以宇宙形態之說，就是爲着予以詳悉苦果，由是令知迷界的因，以期進入斷惑證理，這是以實踐爲中心的傾向。古來論作實踐，後來歡迎了理論的結果，把諸法的分類解釋爲先，而興趣傾向於宇宙的構成。即由實踐爲中心的態度而觀

這些都不是目的之說，不過是手段而已。以實踐爲主的傾向，是印度一般學派的情形，所以印度的哲學釀成解脫的哲學，這也不一定專爲佛教的特質，但是可以說佛教最注重這點。所以方便可以說是佛教的特質，尤其是當時的小乘的特質。實踐是斷惑的修行，這裡說了五停心，別相念住，總相念住、煖、頂、忍、世界一法的三賢四善根的七方便（賢位）與及預流，一來、不還、阿羅漢等四個果位的見修無學之道的階段。其中心，構成在四諦，苦集滅道爲所觀。又，能觀的行相，苦諦有「非常苦空非我」，集諦有「因集生緣」，滅諦有「滅盡妙難」，道諦有「道如行出」合共十六。由於欲界與色界無色界，各別的觀察了，變爲八諦三十二行相，這個觀察經過四善根，入於見道，再而漸次作廣泛的觀察，具緣上下八諦。此間需要十六剎那，十五剎那是見道，第十六剎那是修道，十六剎那的，第一是苦法智忍，第二是苦法智，緣到欲界的苦智，第三是苦類智忍，第四是苦類智，緣到上二界的苦智，第五、六、七、八緣到集諦，叫做集法智忍集法智，第九、十、十一、十二緣到滅諦，第十三、十四、十五、十六緣到道諦，各各準於前的名稱而稱呼。緣到欲界以及上二界，第十六剎那道類智的緣到上二界的道諦就是修行。又在見道斷除迷理之惑，在修道斷除迷事之惑，所以修道有了第十六剎那之心乃至一百六十一心。以上的見修二道，配合於四向四果，第一百六十二心，屬於阿羅漢果，這裡有了「有餘涅槃無餘涅槃」，無餘涅槃以爲身心都滅，或稱爲灰身滅智，就是諸要素的絕對的分離之狀態，或者虛無之性。有餘涅槃指猶傍觀的中立的無關心。積聚說就這樣的歸結了，沒有採取苦行主義而進入修定主義，這點等於勝論之說。阿羅漢雖然入了無餘涅槃，因是色法等不一定歸於滅無，必有因果關係的存在，根據業感緣起而

論，如果沒有業的因果的資助，實際上不能活動，沒有再生等事，佛教以外的各派不能說到這點。

又由修行方面觀到有情的素質機根時，有了聲聞緣覺菩薩之三乘，一般以爲修行之道有了聲聞乘，緣覺乘，菩薩乘，可是小乘佛教以爲正化二乘傍化菩薩，而且二乘中特以聲聞爲主，所有的學說都關乎此。果位爲阿羅漢，所以關於緣覺菩薩僅存有極少的解釋，聲聞由四諦之理，緣覺觀十二因緣，菩薩行六度之道，各有得果，菩薩有四階成道，佛說出生印度的，就是第三階層的王族下生，出家學道，三十四心斷結成道，是第四階，那末成道的佛陀，已於第一階三阿僧祇劫中，修了六度萬行，又在第二階一百大劫中，修了百福相好之業，第三階即爲菩薩的最後身，即在第四階的最後菩提樹下，把八忍八智的十六心，斷了無色界最後的修惑，而成了九解脫的十八心，斷了無色界最後的修惑，而成了道了。這樣的四階成道說，無非是根據於出生印度的佛陀的前生今生的諸說而蒐合，把佛陀一般化了的立說。這樣的佛陀，完全是特別的，具有十八不共佛法，因果恩等三種功德。可是其身雖然斷了煩惱以及習氣，還是有漏，故叫做生身，所證的涅槃叫做法身，因是採取了二身觀。

小乘佛教所說，極其煩瑣複雜，實際上要實行一切，好像是不可能，可是紀元前二世紀末期的彌蘭陀王，信仰的佛教，充分是小乘佛教，迦膩色迦王所奉持的也好像是說一切有部。這樣的小乘佛教，居然感化了西北印度乃至中央亞洲，等廣大地區的人心，好像是很奇怪的。但是小乘佛教徒一面研究煩瑣的學說，一面努力把其中的法數的一部分，當作禪定的實觀修習，禪定方面雖然修了一部法數，究竟在任何法數，都一樣的變爲心地的開發，體現了心地而得到人心的歸崇。在這裡有了感化人心的根據。紀元四世紀盛行在中國昆曇宗的禪數方面的

感化也是一樣的。古來小乘佛教的實在勢力就在這裡維持了。這一期末的小乘佛教，並已存在安息月氏等中亞地方，也就由此傳來中國了。

二 經量部的學說

紀元一世紀時，從上座部系統中最後分派的說一切有部，所興起的一派，叫做經量部，後世印度的一般哲學，把毘婆沙派（說一切有部）與經量部當作小乘佛教的代表，即與大乘佛教的中觀派以及瑜伽行派，共同包括了整個佛教，可見其對經量部的看重了。其實經量部在佛教發達史上，確佔了重要的地位，經量部是經藏主義，相反於說一切有部的論藏主義，因有這個派名，通常略稱爲經部，其實經部最可表示原名，根本立場站在「現在實有，過去無體」之上。所以相反於說一切有部，這一方面也可說是受了大眾部系統的影響。另一方面就是對於小乘佛教的內含批評而開展的，因是小乘佛教便開始精密的變化了。經量部最重要的學說，就是色心互熏之說與細意識之說。進入了滅盡定無想定等時，變爲無心的，就是色心互熏；出定了又爲有心，即與入定以前的心沒有兩樣。也就是說，心的種子入於定中，熏附於色而持續着，沒有斷滅，又生於無色界的死後，再生於欲界色界時，無色中，色的種子熏習於心而持續着。這個種子究竟，是一味蘊，若把這個由今世而至來世說時，由今世乃至來世，不滅的持續着，因爲不是色，所以叫做細意識。這就是微細的受想行識，又是一味蘊。勝義我，就是細意識的所依。但在根本佛教，業與輪迴的不可分離，不成問題，純粹的大乘佛教也是一樣。進入原始佛教，站在實在觀的結果，將把輪迴當作實際與解釋，所以業變爲實在的，而且因爲是利那無常，所以沒有想到業的常住。然則輪迴的是什麼？這裡便生起了關於輪迴的主體的問題。進入部派對立時代以後，在各部派都考究了這個問題。因爲

是無我說，不能直接承認我當作主體，即如種子部說了非即非離我，據說這個思想影響到法上部賢胃部正量部密林山部等等。又上座部認有了分識，正量部說了果報識，化地部承認了死蘊，大眾部建立了根本識等。多或少都有關於輪迴的主體問題，或者業的相續問題而來研究。正量部的非即非離我，究竟怎樣說法，尚不明白。可是古來把業當作不失法，比如股份（券），已是股份的組成，即可想定它已有了股份的所有者，或者受果報者，因而說了果報識。一部派中已有這麼多的學說，可見這是一個重要的問題。小乘說一切有部，說了生有，本有，死有，中有的四有。中有的形狀好像五六歲的小兒，具有微細的淨色所成的六根，肉眼不能見，同類間可能互相看見，不受任何物件的遮障，而快速動搖，這就是細身的思想，好像是輪迴

的主體，亦不必然，還是一種五取蘊。因惑業所為，相續而入胎，以為沒有常一主宰的實體我，若說由惑業力而五蘊相續，由今生而至來生的話，那就說五蘊輪迴。可是五蘊中有了色，還不是徹底的學說，因此出現了經量部的細意識說，進而考查小乘說一切有部對於業的解釋時，業之體就是思的心所。思是造作之義，給心心所就於所緣之境，審慮思惟，決定予以造作善惡無記之業。這種已有思與思所作的區別，思為思業叫做思業，思已業分為身業和語業，合為三業，而且身語二業，分作表業與無表業，意業就沒有這個，所以合為五業。表業在身語之上，可能向外表示的所作，就是行為，無表業由表業引起，尚有妨業妨非等的功能，乃是不能向外表示的一種業。善惡業中含有無表業，無記業中沒有無表業，無表業，就是印度一般所稱的「業的餘

悼謝鶴年先生 · 東初 ·

我與鶴年先生的相識，是在民國卅九年，那時，我正在北投法藏寺，閉關閱藏之中，鶴年先生初來訪我，並且詢及大醒法師的住處，因其早在大陸陷落以前，與大醒等諸法師，已有往還。唯其入佛法海，雖已早有因緣，然仍未會正式歸依。那天他在我的關房門前，彼此交談，頗感相得，故而決定，禮我為師。

不久，鶴年先生為了政府的使命，也為了他個人的責任，去了香港。直到民國四十三年春季，召開第二屆國民大會之際，因他也是國代之一，返臺與會，我們再度見面，不過，我與鶴年先生的相識雖然不久，却能一見如故，所以當我創建中華佛教文化館及從事於大藏經影印中，為我各方呼籲，助力不少，尤其對於我所主持的本刊「人生」雜誌，不但在印費方面予以資助，還在文稿方面惠予撰著。在我的印象中，鶴年先生，是一位謙內誠外，忠厚穩健的人，故其一生行誼，功在黨國，深得長上及屬下的器重愛戴。仕途之中，潔身自守，雖然歷任三個縣治的縣長，少將參議廣東綏靖公署政治部副主任，廣東省黨部執行委員兼宣傳處長及書記長，海南特區行政公署秘書長，並創辦廣州嶺南日報，及任廣東省農會整理委員會第二屆常務理事等等。其在任職之時，無不勞績卓著，一旦西逝之日，家裏仍極清苦，可見鶴年先生的忠誠自持，非一般之可企冀。

今年國民大會召開第三屆選舉總統及副總統的會議，鶴年先生自香港返臺之後，即來北投看我，他說他的健康，近來很壞，心臟有病，眼睛有病，又加上多年來的糖尿病。但他又說：這些我不管它，我只知念佛，祈求佛菩薩的加被。所以他準備這次回來以後，不再去香港了，希望居留臺灣並幫我做一些弘法的工作。想不到他離開北投不多幾天，便進入了台大醫院，終因糖尿病劇烈轉惡化，在六月二十七日下午七時，與世長辭，捨壽西歸。唯其旅居海外多年，猶不吝死他鄉，尤以邊疆殯殮之日，總統親臨「臨流流徽」四字橫幅，政府首長，黨政名流，均輓於於橫直字聯，懸掛靈堂之中，堪謂備極哀榮，亦為死得其所，鶴年先生，英魂有知，也該含笑西去了。

力」它能制約下次的行為，故與無意識的業一樣，沒有餘力，所以無表業雖不是永久的，於其表業消滅以後尚有成分存續。小乘說一切有部以為意業把思的心所當作體，所以是精神的，表業以形色音聲為體，這是一種色法，無表業由色法而生，雖不是色，尚屬於色，所以建立了無表色，好像一種物質的表示。這些都是有實體而存在，並相反於經量部的思想。經量部以為業之體是思的心所，不但表業，無表業之體，還是思的心所。表業好像不以思為體，可是預先想要這樣做而思惟，而變為表業。這點也可以看作思之體。無表業又由業而得，由表業之體的思，而熏習於思上的種子，除這種種子以外，沒有「無表業」的存在。即在種子上假立了無表業，不以為實有，就是說經量部精細的進行了業的考察，遂而立了種子說。這已於大眾部的學說中有了萌芽，或者有了先驅的存在。大眾部有了隨眠與經的區別，經是正在活動中的煩惱。隨眠是煩惱的種子，不是正在作用中，指擠無間斷而相續的潛在物。所以無論在無心時，或者只有起了善心時，凡夫依然是凡夫，斷不是聖者，否則由心性本淨說而考察，當在無心或者善心時，都沒有成為凡夫的理由。經量部的種子說也好像是受了這樣的影響或者誘導而成立了意見。這種種子就是色心互熏時的細意識。色心互熏說，究竟是否合理，還是一個問題。如果輪迴是事實，那末應說業於死後也將不斷，連續，或說業有了間隔之時的與果取果的附着力。這裡因為有了種種學說的結果，遂而發達了種子說。即由色心互熏說而觀，好像建立在二元認上，可是對比於現在實有過未無體的思想來考察時，物並不是完全離開了心的。所以一切都應在心的相續上而解釋。經量部的勝義我與這點好像有了關聯，像這從原始佛教以來的發展，遂而到了種子論。這不但不是專為輪迴的解釋，且是關於解脫的問題。與業一樣，需待考察的尚有智的相續及所依等的問題。大眾部說了心性本淨，所以說了種子的隨眠；經量部在這方面承認了無漏種子，所以以為凡夫尚有成就。作為成佛問題的解決與資助。

我也談談佛教到底是什麼？

釋文殊

聖嚴法師：

病榻無聊，剛好慈母會館的主人來探病時把入刊送來，當然，先睹為快的就是你的大作了！

因你前函會給我提示，所以拜讀大作時，特別留意，凡有問題的都用紅筆圈了，結果把第九至十二頁都圈紅了，也就是說讀你大作後我的感觸問題太多。因此，寫起軟枕半坐半臥地寫呀寫，真好像處身在幾年前聯大的辯論會上似的，竟忘懷了現實的一切，可是看護來了醫生跟着進來，那像魔爪似的檢查儀器，却趕跑了我的文思，我的筆和紙也被接過去，於是我又頹然地躺下去讀我所要寫的「我也談談佛教到底是什麼」，這篇稿子中途夭折。

本來醫生走後我仍可以寫，但第一我所要寫的涉及問題太多也太太，在外國參考書少得可憐，尤其此刻躺在病院中簡直沒有一點思想，第二佛的真理太圓融也太微妙，由於衆生的觀念不同，自然見解也不一致，除非每個人都肯放棄主觀，自動地碎碎碎碎上那副與生俱來的無形而有色的眼鏡，否則無法獲得思想之統一，張老正與吳君討論中，而你又以第三者的立場出現，雖然你說的仍然站在吳君這方面，假如我再以第四者態度出現，尤其我的管見又是那麼巧合於張老，這樣勢必陣容越來越大，而討論的問題也越來越多，萬一給教外人士誤會我們在筆戰的話，那我們對於佛教雖日愛之，實則害之了，這又何必呢？第三我過去對於自己的作品總是沾沾自得，滿以為自己的想法一定是對的，直到近年來才發覺這是何等嚴重的毛病！同時感到自己所知的是那麼有限，本有限的知識憑個人的妄見來討論那高深莫測的真理，對的成份不會太高的，何況我此刻精神有限得可憐！因此我決意讓所想的，在腦子裡流產，讓所寫的在筆下夭折了！

不過也許病院生活太蒼涼，多日來我對你們所討論的幾個問題，一直在纏擾着我這顆不健全的腦

袋，所以此刻趁看護不在，稍稍地掏出這枝禿筆來和你討論，但我首先聲明，下次通信時，我不會再涉及這些問題！

我以為情感這東西太複雜也太太無常，絕不能持之以恆，在心理學上說完全是吾人的感覺，受到外界各種不同的刺激而產生各種不同的反應，而宗教的信仰，則完全是內發的，這內發的要求，非基情性，非於基於理性，而基於靈性；換言之宗教信仰是人生內在靈性的要求，上古時代低級宗教的產生，就是為了滿足人生靈性的要求，而佛陀創教之宗旨，則在開拓吾人之靈性——開示悟入佛之知見，因此佛教可說是宗教但絕不是低級的或一般的宗教，至於信仰佛教的人，則有些發之情感，有的本乎理智。例如對佛像非常虔誠而根本不懂佛教教義的人，可說是情感的信仰，但對佛像虔誠而又了解佛教真理的人，或先了解佛教真理然後皈依三寶者，可說是理智的信仰，前者將有迷信之嫌，後者則為智信，所以以其討論佛教的信仰是情感的還是理智的，毋寧討論「信仰佛教應該重乎情感還是重乎理智」來得更切實了，假如說人生只有情感而根本談不上理智，那人生實在太可悲了，我們知道人之所以異於禽獸者，就是因為人有理智控制情感的衝動，不過這理智只是世俗的理智，非出世的理智而已。正如你所说：「原因我們只知道佛的境界好；深信佛的話是絕對可靠的」這知道的知，已是智的境界了，我們為什麼深信佛的話而不深信上帝的話呢？原因是我們知道上帝的話近乎神話而佛的話則合乎事理這個知就是理智呀！所以我說信仰佛教，仍然要本乎理智，假如僅憑情感作為我們學佛的階梯，未免太危險了！至於說：「信仰佛教是情感的純化」究竟是以純化的情感去信仰佛教呢？抑信仰佛教之後才獲得情感的純化呢？而「情感純化」又是什麼境界呢？顯然衆生（凡夫）的情感

是複雜的，盲目的，且惡多於善的，能使情感純化該是菩薩大慈大悲的境界了，然則是以大慈大悲之心去信仰佛教呢？抑信佛後在不斷的實踐中才能發大慈大悲呢？這些我無法攪得清楚，也許病魔把我的腦袋弄昏了。

其次我以為佛教非哲學非科學，但佛教亦哲學亦科學，因為佛教非原始低級的宗教，非現世流行的一般宗教所及。

說佛教非宗教，但佛教却是真正能滿足人類靈性要求的超世的最高級的宗教，所以佛教原不失為宗教。佛教的真理不是一般學者妄議推論出來的，也不是實驗室中所捉摸得到的東西，所以佛教非哲學非科學，但佛教的真理却包含有哲學科學及一切學問，我們不能抹煞佛教中無上的哲理和理學佛教中的科學原料，這些哲理和科學原料，不即等於世間的哲學科學，更非世間哲學科學所能比倫，但却足以領導世間的哲學科學，更非所以佛教並不與世間哲學科學脫節可名之為超世的科學和哲學，我想現代的佛青，除了深入佛教的哲理和找出佛教的科學精神和足以提供科學的原料外，還要懂得世間的哲學和科學，才足以應付現代領導現代，改造現代，不致與時代脫節，甚至為現代所淘汰。四個月前，我在「宗教科學與佛教」一文中，我曾引用香港工商日報刊載一段天文學家對太空及人類的發現與推測的研究報告，在這篇短文中益證佛教在科學界之價值，我想佛教徒雖能將佛學中的科學原料，提供於科學界的話，佛教不但能補助科學，且能領導科學，雖然我那篇拙作直到現在沒有整理，予以發表，但我絕對同意張老的說法：科學愈發達，佛教的真理愈昌明，反之若強使佛學與科學哲學脫節，那佛教前途太堪慮了，因為這樣世間科學哲學者將沒機會認識佛教，因而排斥佛教，甚至淘汰佛

教，總之佛教非世間一般哲學科學更不等於科學哲學，而是含有無上的哲理和科學的精神與原料，而足以領導科學與哲學的，我寫唯識宗的教育哲學一文，是提出佛學中哲學的成份，哲學特性和哲學功能的一部份哲理，作為佛教教育哲學依據與佛教教育之參考，且經過一位教育博士及一位專研究唯識的教授評定的，至於我寫該文的宗旨，是因為我發現任何時代任何國家的教育，都必有他的一套教育哲學為教育之依據，而佛教教育獨無時，便領悟到佛教教育之所以失敗之因素，因有所感而寫的，絕無意把佛教去佔哲學之榮銜或說佛教就是哲學，因為佛教太偉大了，無所不包無所不容，佛教包含了一切哲學，而哲學實不能代表佛教，不信，請打開中國哲學史看，看那一派哲學所論及的焦點，尤其其心識問題不是佛學中早已論及的，不過他們總是帶着主觀的彩色眼鏡來推論，結果與真理背道而馳了吧。

最後，我以為佛教雖有因果同時之說，但在討論價值問題時，實不應因果並論，善是修因且大部份善事都為修因中好助緣，我們衆善奉行以後能獲得什麼效果呢？這效果才是價值問題，誠然佛教是包括一切善，但僅一善字實不足以代表整個佛教，菩薩們是本著大乘精神——無我大悲捨己救人的悲願去弘法利生衆善奉行的，直至世間善出世善出世上上善都圓滿而究竟之後才獲得見性成佛的，所以善只是修因的行為，不是精神也不是價值，佛教的精神應是無我大悲，佛教的最終——最高價值是見性成佛，但當菩薩們在修因而未獲最終價值——見性成佛以前，由於他們能本無我大悲的精神，深入社會衆善奉行，自然能改變社會之不良的，所以吳君所說：「佛教的價值是改良社會」也不錯，不過是在近因近果方面說，非據遠因遠果而論吧了。

啊！我實在太累了，看護再三促我停筆，我即嫌他囉嗦，派他買花去了。但現在我實在不能再寫，我要請求你的就是假如我說錯了，那就當是我病中囈語吧，假如有開罪的地方，請你原諒你的朋友！

最後我要告訴你的是我又入院了，前次入的是大正大學的大學院，現在入的却是東京大學的附屬病院。我深知道，我不克服病魔病魔將毀滅我，因而設法入院，徹底檢查與治療，但十幾天來，病院生活使我太失望了，後果如何還不知道！你的尊恙如何？好了沒有？請為教珍重！不要放棄醫藥。即祝 健康

文殊法師： 六月二日 於東大病院

當把人生六月號三校校完以後，正想寫信，剛好接到太扎，因為大作「入學試前後記」寫得太好了，雖然看起來，好像情感的氣氛稍濃，似乎軟了一些，但這正是細膩可愛之處。尤其此一主題之表達，完全是在不掘不撓，百折不迴的精神下，向前延伸，我想她一定能够獲得廣大的讀者師友們的讚賞與同情，此文能在本刊發表，自也屬於本刊師友的榮幸。同時法師在前次來信說：「我還想告訴您一點關於這裡的風俗習慣，同時對人生提供一點管見」。這是我們所樂意知道也值得預為高興的事，所以希望，法師能在健康及時間的許可之下，繼續為本刊「書簡」欄寫些通信稿。但是使我更為高興的，我的信尚未落筆，法師的通信稿已經到了我的手邊。特別這一通信的內容，是響應本刊的學說討論。以法師的學養來寫這類的文章，自是非常適切的事。其實我在致張老的信中曾說：「各人的見解或有涉獵廣狹而高下不同，然能各備一格，也可表現衆生知見之不一。」如果沒有廣長之舌的無碍辯才，想要以一己的見解而去說服另一不同的見解，的確是件困難的事。所以我是主張不妨各備一格

，不妨同歸殊途的，我們同樣親近一位善知識，同樣看一部書，其所得的效果，也不會相同相等，這就是衆生知見的差別根由，勉強不來的。

在我個人看，各位師友的見地，都沒有什麼不能接受的，佛教的精神與其價值，我們只要往好處說，說是什麼，佛教也可以就是什麼。我說佛教非宗教非哲學非科學，但又何嘗不承認佛教亦宗教亦哲學亦科學呢？佛教有宗教的功能，有哲學的含蘊，有科學的精神，可是佛教畢竟並不等於一般所說的宗教哲學與科學。這樣說法我想師友們大該可以同意的吧？至於佛教的信仰，是情感，是理智，是靈性，都無不可，但問我們站在什麼角度與什麼程度去看，如說究竟，因為我們本身並沒有到達究竟，似乎誰也不該自以為已經站在究竟上面。即如三藏十二部，也不能例外。究竟者，不可思議不可說，若有一說，即落第二義諦之下。我們的討論，也祇在方便之中求其方便而已！因為如果大家不說，佛教也不能存在了。所以我對師友們能對這個問題，提出各人的看法，予以熱烈的討論，是值得讚揚讚歎的。法師說下一封信中便不會再提這個問題，那末就讓它結束罷。不過能將自己所體認出來的見地，執筆一吐，總是一件快慰的事。

近來，我每天都在注射針藥，並且也在佛前，懺悔祈禱，病況較前好轉，但仍不能疲勞，大概也是體質虛弱的關係，不過並不碍。法師進了學校，又進了病院，實在不幸，尤其在臥病中，仍然不顧醫囑，而為此一問題寫這長信，熱誠討論，真使我感激感念不已。但正如法師對病體的感歎所說：苦難發生於此，經濟消耗於此，經驗之獲得也在此。願在苦難之中，鍛鍊得更堅強，人生的體驗，也更豐富。可是健康還是要緊，望能善自調養醫藥，諸佛菩薩祐護您。尚此敬覆。順祝研安

聖嚴 作禮 六月七日

新佛學論

佛部居士

新佛學即人生佛學



佛學，是佛所說，由後人記錄下來的，曰：「經」，後人宗經或釋經而造「論」，再加上佛所行，由後人記錄下來的「律」，而成經律論的三藏，或稱大藏經。

佛陀當日說法，一音無礙，以衆生根器不同，佛隨機說法，故有諸乘之差別，約其大類說：一、人乘，二、天乘，三、聲聞乘，四、緣覺乘，五、菩薩乘。但這只是就權說，如就實說，則爲一乘。故法華經云：「十方佛土中，惟有一乘法，無二亦無三，除佛方便說」。

佛示寂後，小行大隱，但，小乘一再分裂，有二十部之說，約千二百年間，到了第三時期，大行小隱，密主顯從，而有空宗有宗之大乘，又有顯教密教之大乘。這一期的佛學傳入中國以後無所不備，又後，經古德之參綜融貫，而有大小二乘。在小乘上，建立了成實宗與俱舍宗。在大乘上，建立了十一宗，後來歸併八宗，曰：性，相，台，賢，禪，淨，密。

在昔日，言佛學，多就三藏經論，分八宗或十宗，先予以分別之研究，旨在一門之深造，進而謀綜合之理解，以期殊途同歸。

今天佛學已進至人生佛學之時代，過去分宗的研究，便不適合。人生佛學，只有二乘，曰：人乘與佛乘，合稱新大乘。只有二學，曰：人學與佛學，合稱新佛學。

人學與佛學，所講究的是做人，做一個人倫之至的聖人，抑或人之至的賢人，中國的儒學，特長於人學，所以明朝憨山大師說：「孔子，人乘之至聖也」。

人乘所修的，亦在佛學之中，以五戒十善爲本，（去天乘，故吸收十善）而儒家所教，亦以仁義

禮智信爲依據，姑使改惡而從善，由物而入人，以修先王之教，明賞罰之權；作春秋以明治亂之道；正人心，定上下，以立君臣父子之分，而完人倫之節，其法嚴，其教切，近人情，而易行止。

釋氏的人學，與儒家的人學，是一致的。以雙開並進，亦是一貫的，先人乘而後佛乘，人成始可以學佛；亦可說是聯運的，坐火車（人乘）或輪船（人學）到某一地點後，便可以捨舟車，而改乘飛機（佛乘與佛學）了。

人乘，有二說：一爲「天的人乘」，二爲「佛的人乘」。何謂「天的人乘」？曰：「由專修福業以祈求人天殊勝之果報者」此類觀佛爲神人，天人，而飯佛，不異事梵天神者，是科學幼稚之世人，若須達多等者，可謂天的人乘。（人生觀的科學）

又說「各地佛教皆盛行，各政治國家皆極利用，亦粗劣的宗教團體之所由盛，通俗所知之佛教多屬此」。（同上）

何謂「佛的人乘」？曰：由達達一人生等事，實三真相，歸佛法僧，信業果報，修十善行，厭取作，捨壞苦以階段進佛乘者，若善財童子等，可謂佛的人乘。（同上）

又說：中國之少數神師，若百丈永明等，及少數居士，若龍藏等，頗得其真。然居極少數人，而即爲我今所努力提倡的。（同上）

人生佛學，則是：「人生究竟之佛乘，及大心凡夫直接佛乘之佛的人乘」。此佛的人乘，正是「從佛本懷所流出」的，「施行此佛的人乘，俾現時科學的人世，基此以達達人生究竟，以稱佛教本懷，以顯示佛教之佛乘，係就果位說，如就因位說，則爲菩薩乘。（太虛大師：佛法大系）菩薩乘，如細分之，仍有「人的菩薩」位，以及「超人的菩薩」位。（佛的菩薩）位。（太虛大師：人生觀的科學）

人的菩薩位，他舉例爲「若孔老善財等」，由此可以證知人的菩薩位，已包括了天乘，天乘亦有

二，取人的天乘，而捨天的天乘，人的天乘，是聖希天，而得欲界殊勝天報的，等於人天乘，或天人合一的聖道。

超人的菩薩位，已消融了「天與聲聞獨覺之三階段」，舉例來說：爲「若世親等」。並說「此三階段，非由人至佛必經的，乃因人不走通覺的路，所歧出之三種結果耳，無如僅有少數大心凡夫若善財童子等，及積行大士，若文殊，普賢等，能領受其意。」（人生觀的科學）

佛的菩薩位，第二無數級以上，若普賢等。至此，既圓滿二智，而成正偏知海。理量同時，而證圓融法界。不必言說，已無可言說了。

在佛學上，人乘所要學的，除同於儒家的人學的戒善以外，仍有彌勒的三經一論，以及菩薩戒，大乘戒等，太虛大師全書，第二編五乘共學，便是新佛學的人學。此外，三藏中，尤其是阿含經內可以錄出來的很多。

佛學所應學的，曰大乘八宗，與太虛大師的三學乘法性空慧學，法相唯識學，法界圓覺學，以及大乘通學等都屬之。

我的意見：人生佛教大學，有一學期爲預科，專修律宗和人乘通學。（五乘共學之名在此不宜，已去其三，不成其爲五，應正名爲人乘通學）第一學年，均修大乘通學，第二學年以後，始分系，暫定爲如下三系。

（一）法性空慧學系——以大品般若經及四論，爲主要教材。

（二）法相唯識學系——以法相唯識宗的四經十論，爲主要教材。

（三）法界圓覺學系——以台賢諸經論爲經，以禪淨密行法爲緯，編成一個即知即行，知行合一的新佛學。

分河飲水，佛祖所戒，最後一學期，仍應來一個融貫，如不能由博返約，融會貫通，仍不准畢業。佛教大學畢業後，始能公開說法，稱法師，始能講經，稱講師，始能造論，稱論師，凡此以外，只能稱沙彌，或比丘，或和尚，年高的稱老和尚，德隆的稱大和尚，以之而重佛學，以此而振興新佛教，是否有當？仍請各方大德，多多發表宏論，共謀佛教之復興，佛學之新生，是所盼禱！



護生史料

念生

(三六) 齊國有一奉朝請，家甚豪侈，非手殺牛則噉之不美。年三十許病篤，大見牛來，舉體如被刀刺，叫呼而終。(顏氏家訓)

(三七) 江陵高偉隨父入齊凡數年，向幽州浞中捕魚，後病，見群魚鬻之而死。(顏氏家訓)

(三八) 許真君少時好畝獵，一日射中一鹿，鹿母為舐瘡痕，良久不活，鹿母亦死。真君剖其腹視之，腸寸寸斷，真君大恨悔過，折弓矢，入山修道，後證仙品。(出警心錄) 徐鶴子太史詩曰：殺心放下即仙心，慘聽哀鳴淚不禁，沉痛盡頭共兒死，此情無古亦無今。(物猶如此)

(三九) 古有仙人，常坐一大樹下，思禪入定。有鳥棲其懷中，恐驚鳥故，跣跡不動。候鳥別棲，然後出定。慈物之心，一至如是。(蓮池大師放生文注)

(四〇) 孫真人未得仙時，出遇村童攜一蛇，真人買放水中。後默坐間，一青衣來請，隨至一公府，則世所謂水晶宮也。王者延置上座曰：小兒昨出遊，非先生則幾死矣。設宴畢，出種種珍寶為謝。真人辭不受曰：吾聞龍宮多秘方，傳吾救世，賢於金多玉矣。王遂出玉笈三十六方，真人繇此醫術彌精，後證仙品。(警心錄) 徐鶴子太史詩曰：大德淪肌決髓深，龍宮秘授勝千金。利人濟物渾忘報，但盡區區一寸心。(物猶如此)

(四一) 昔有沙彌侍一尊宿，尊宿知沙彌七日命盡，令還家省母，囑云：七日當返。欲其終於家也。七日返，師怪之，入三昧勘其事。乃還家時路見群蟻困水，作橋渡之，蟻得不死，繇此高壽。(蓮池大師放生文注)

(四二) 宋郊宋祁，兄弟也。俱應試，郊嘗見群蟻為水所漫，編竹橋渡之。時有胡僧觀其貌，驚曰：公似曾活數百萬命者。郊對貧儒何力致此？僧云：不然，凡有生者皆命也。郊以活蟻對，僧曰：是已，公弟當大魁多士，公亦不出弟下。後唱名，祁果首選，朝廷謂不可以弟光兄，改祁第十，郊為第一，始信僧言不妄云。(蓮池大師放生文注)

(四三) 孔愉曾放龜，龜浮水中，類同首望。愉後以功當侯，鑄印時，龜紐之首同顧，毀而更鑄，模直首偏，迴顧如舊。鑄者大怪，以告愉。愉忽憶放龜之時龜首迴顧，知封侯者，放龜之報也。(會稽先賢傳及蓮池大師放生文注)

(四四) 屈師於元村遇一赤鯉，買放之。後夢龍王延至宮中謂曰：君本壽盡，以君救龍增壽一紀。(警心錄及蓮池大師放生文注) 徐鶴子太史詩曰：買鯉元村喜動天，慈悲無限寄長川，放生都笑潭間事，不易延生十二年。(物猶如此)

(四五) 程氏夫婦得巨龜，囑婢修治。婢念手所殺龜，不知凡幾，今此巨龜，心欲釋之，吾甘受簠簋耳，遂放池中。主索龜，對以走失，遂遭痛打。後感疫疾將死，昇至水閣以俟盡命，夜忽有物從池中出，身背濕泥，塗於婢身，熱得涼解，疾乃痊愈。主詰之，具以實對。主不信，至夜潛窺，則向所失龜也。闔門驚歎，永不食龜。(蓮池大師放生文注，異談可信錄記放鱉事略同) 徐鶴子太史詩曰：德怨分明報不空，青衣亦復抱慈衷，痛心殺業何時了。酣夢沉沉火宅中。(物猶如此)

(四六) 張提刑常詣屠市，以錢贖物放之。後

臨終時，語家人言：「吾以放生，積德深厚，今天宮來迎，當上生矣。安然而逝」。(蓮池大師放生文注)

(四七) 李景文常就漁人貨其所獲，仍放水中。景文素好服食，常火煉丹砂餌之。積熱成疾，疽發於背，藥莫能療。昏寐之中，似有群魚濡沫其毒，清涼快人，疾遂得瘳。(學佛考訓，警心錄及蓮池大師放生文注) 徐鶴子太史詩曰：同在清涼世界行，臨淵底事殺心盟，求仙不少丹砂訣，那識長生即放生。(物猶如此)

(四八) 孫良嗣遇禽鳥被獲，輒買放之，後死欲葬，貧莫能措，有鳥數百，銜泥疊疊，觀者驚歎，以為慈感所致。(蓮池大師放生文注)

(四九) 陶宏景道德高深，朝廷欽重，時號山中宰相。其徒桓愷，得道飛昇後，一日密降其室曰：君所修本草，以水蛭蚊虻為藥，功雖及人而害物命，上帝以此譴怒矣。宏景悔，乃以他藥可代者，別著本草三卷以贖過。且詣鄒縣阿育王塔前受五戒，夢佛授記名勝力菩薩。(梁書)

(五〇) 鄧艾征涪陵，見一鳥哺雛，射之不中。鳥以諸雛在，不忍遠飛，再發中之。鳥傷帶箭饑餓，復銜餘食在側，鳴鳴教子取食，遂哀鳴氣絕，諸雛亦哀鳴不已。艾大悔曰：吾違物性，將死矣。未幾，果為鍾會所害。(後漢書) 徐鶴子太史詩曰：驚絃欲避顧雛栖，帶箭驚惶意慘悽，至竟英雄回首易，悔心幾個鄧征西。(物猶如此)

(五一) 武進瞿公有厚德。曾見一鵠，帶箭哀鳴。憫之，呼鵠曰：汝欲拔箭，可急下。鵠果飛至，公拔之。飼數日，縱去。後葬親，得一佳地而難點穴，有群鵠噪集其上，……地師審之，與穴法合，遂葬焉。子士達士選同舉鄉榜，子孫日盛。(清周安士萬善先資引觀感錄)

(五二) 程明道為上元縣主簿，嘗云：一命之士，苟有心於愛物，於世必有所濟。始至邑，見鄉多膠竿以取鳥者，命盡折其竿，然後下令禁止。及任滿停舟郊外，聞數人共語，自主簿折竿，鄉民子

弟不敢畜禽鳥。(宋史)

(五三) 程伊川爲崇政殿說書，聞帝在宮中，盟而避蟻，問有是乎？帝曰：然，誠恐傷之耳。伊川曰：推此心以及四海，帝王之要道也。(通鑑)

(五四) 呂原明得程子正傳，然累世奉佛，戒殺放生。爲郡守時，暑中多著黃鯪魚乾，以代水陸生命。(聖學正傳)

(五五) 劉時用言，見一老象將死，其子取草飼之，已不能食，則運鼻觸其身，雙淚如雨，及母死，子泣躍而仆。(矩齋雜記) 徐鶴子太史詩曰：乾沱萬里斷歸魂，運鼻周身牛淚痕，血乳三年(說文：象一乳三年)勞苦甚，何能寸草報深恩。(物猶如此)

(五六) 鄧芝射中猿母，見猿子爲母拔箭，吮其血，以木葉塞瘡口，悲哀不已。芝投弩而歎曰：山獸猶哀母，人可不如猿耶？吾從今不獵矣。(聖師錄) 徐鶴子太史詩曰：拾橡攀蘿不暫離，弓聲霹靂黑風馳，箭鋒洞處君休喜，看取猿兒吮血時。(物猶如此)

(五七) 吉州有捕猿者，殺其母，以皮並其子，賣之龍泉蕭氏。示以母皮，子抱皮跳擲立斃。(聖師錄) 徐鶴子太史詩曰：孤影空庭落月淒，前宵猶傍白雲棲，驚心瞥見魂銷盡，覓母黃泉掩面啼。(物猶如此)

(五八) 沐陽王屠將殺子母二牛，子牛乘閒銜刀至鄰舍孫老家，遂吞刀入腹，孫憐而並贖之，力耕多年始斃。剖子牛腹其所吞之刀，在腹間有厚皮包之如囊。(柳崖外編) 徐鶴子太史詩曰：吞刀斃莫疑虛，叩角獨尋孫老處，子母乍逢仰天慟，一時狂喜更何如？(物猶如此)

(五九) 雲南安寧州趙屠，將殺母牛，犢銜刀藏石隙，趙感其事，入華山爲道士，養二牛二十年，死而瘞之。(同生錄二編) 徐鶴子太史詩曰：刀頭轉瞬血飛紅，小犢銜刀計已窮，二十年間隨母飯，華山消受好清風。(物猶如此)

屠兒將推牛，牛犢銜刀藏泥中，屠繩索不得，胡告之。後殺於陣。(同生錄二編) 徐鶴子太史詩曰：藏刀深密畏人知，此境此情良可悲，底事旁觀喜饒舌，累他母子永分離。(物猶如此)

(六一) 桐廬人鬻老牛於嶺，鬻犢於農。屠牽老牛渡溪，犢立溪外，引首長鳴，農促之行，越復嶺，至田家。屠殺老牛，聞戶外牛鳴甚急，出視之，犢排戶而入，跳依母旁，老牛連低共頭。屠雖悍忍，惕然動心，爲之止殺。農失犢，求之數日，遇屠具言其事，相與歎息，以原值贖老牛去。(警心錄) 徐鶴子太史詩曰：犢來已不望生還，幸母全驅返故山，迢遞屠門溪隔斷，夜深誰引叩柴關。(物猶如此)

(六二) 鄧州安屠，將屠母羊，羊羔跪而涕零，安置刀出，返而失刀，乃爲羔銜置墻陰而臥其上。安頓悟，解母羊與羔，遂僧寺放生。尋拾妻妾投寺內竺大師爲僧，名守思。(同生錄二編) 徐鶴子太史詩曰：殺機一動幾時休，羔跪屠前枉淚流，轉眼擊開生死路，何人刀下肯回頭。(物猶如此)

(六三) 唐禁軍大校齊瓊畜四犬，飼以梁肉。一大銜食於口嚙出，察之乃往伺其母。母犬老瘠疥癢，臥北垣枯竇，齊奇歎久之，載母犬歸，飼之逾年而死。後齊卒，犬日夜夜嗥吠，將葬，以頭叩棺見血，掩土未畢而斃。(聖師錄) 徐鶴子太史詩曰：病母銜恩養養豐，赤心報主赤心同，豈惟孝犬人間少，更有稜稜國士風。(物猶如此)

(六四) 詹材，德興農人，家貧，犬生子無食。鹿坡王氏，相距半里，求犬子歸，飼以糟糠。每食完，即掉尾返故處，嘔以哺母，至暮復然，風雨不輟，有土人爲賦孝犬歌。(警心錄) 徐鶴子太史詩曰：敢辭風雨路艱辛，朝暮徘徊傍母身，安得家家築菽水，白頭不作倚閭人。(物猶如此)

(六五) 泰州都押衙石從義家，犬生數子，獻其一於戎帥琅邪公，自少至長，與母相隨。後於會獵時偶遇，忻喜萬狀，自是其子遂日於使府內啖肉歸飼其母。(玉堂閒話) 徐鶴子太史詩曰：宋鶴轉

慮賊陣雲，乍逢母子兩欣欣，直同考叔嘗羹意，不似東方遺細君。(物猶如此)

(六六) 淮安城中民家有母犬被烹，三大子各銜母骨刨土埋之，伏地悲鳴不已，里人傳爲孝犬。(聖師錄) 徐鶴子太史詩曰：爭相銜骨妥荒隅，伏地悲號血泣枯，人子多愈親愈苦，一抔何處待青鳥。(物猶如此)

(六七) 黃深甫新昌人，有牝犬爲暹辛所食，棄骨昇處，犬子含之瘞諸野。(警心錄) 徐鶴子太史詩曰：猶憶何事意張皇，含骨逡巡古道旁，過客爭詢埋母處，野風吹遍土花香。(物猶如此)

(六八) 鮮于氏眉州人，因合藥，磔一蝙蝠爲末。及和劑，有數小蝙蝠圍聚其上，目皆未開，蓋識母氣而來也。一家爲之流淚，誓後合藥不用生命，更勤於放生，藥未服而疾愈。(警心錄及鄭喧昨非庵日纂) 徐鶴子太史詩曰：藪狐雙睫未曾開，那識遙尋母氣來，縷縷斷魂猶戀子，藥鎗烟外影徘徊。(物猶如此)

(六九) 松江幹山人沈宗正，每深秋，設簞於塘，取蟹入饌。一日見二三蟹相附而趨，近視之，一蟹八腕皆脫，不能行，二蟹算以過昇。沈爲感動，折箭不復食蟹。(出關義及吳友如畫寶) 徐鶴子太史詩曰：欲行且止情誰扶，一蟹臨臨八腕無，安穩中流向前去，餘生相傍老江湖。(物猶如此)

(七〇) 元魏顯宗延興三年，因田鷹獲一鴛鴦，其偶悲鳴上下不去。……帝慨然歎曰：雖人鳥事別，至於知識性情，竟何異哉？於是命放所獲鴛鴦，並禁斷鴛鴦不得畜焉。(第一功德錄) 徐鶴子太史詩曰：片語回春感至尊，秋江夢影尚驚魂，而今結伴雙飛去，同拜金雞下教恩。(物猶如此)

(七一) 明成化六年十月間，鹽城天縱湖漁父見鴛鴦群飛，弋其雄者烹之。雌者隨擲飛不去，漁父方啓釜，即投沸湯中死。(聖師錄) 徐鶴子太史詩曰：雲時毒霧霧湖深，逐擲何人辨苦音，躍入沸湯同畢命，碎身粉骨也甘心。(物猶如此)(待續)

虛雲老和尚的遺囑問題

詹勵吾
胡國偉

(一)

寬融居士賜鑒：接奉

大示，已近一月，因賤軀微有不適，遲遲至歉！虛公遺囑語「因閑憂喜」一句，弟先思不得其解，後忽然想到楞嚴經有「內守幽閑，猶為法塵分別影事」的話，乃試解作「因閑」就是內守幽閑。「憂喜」就是猶為法塵分別影事。因為遺囑後段一連八句：「請各法侶，不必憂慮，生死隨業，如蠶縛繭；貪迷不休，因閑憂喜！欲除此患，努力修練。」其「欲除此患，努力修練」二句，是總結上文「生死隨業，如蠶縛繭；貪迷不休，因閑憂喜」的四句。因為內守幽閑，猶為法塵分別影事，在修行人視之，猶是在貪迷不休的「迷識」境界，所以還是認為「患」，要努力修練來除之。弟一月廿九日曾有一短東洽先生，不知劍芬先生曾代交到否？茲將該東副稿附奉，得暇乞再賜教為感。弟上月連發表與胡適先生論兩拙作，多是敷淺之論，若是修行大德，做此種文，直是有違佛戒！但世間竟有人利用佛教有德有學之士，只能實行無生法忍，只能做啞羊，所以就專向佛教的好處裏挑剔一些細故來攻擊，我這次倒好像做了圓覺經裏護法的「吉榮茶」了。罪過！罪過！

我在海外真是「孤陋寡聞」，今年一月承顧翊群先生贈給我香港人生雜誌多冊，讀了甚覺有味，因與編者

王道先生通訊數次，近讀到該刊二七期大著「學術思想與唯識」，立論精闢，當可使心術不良者，讀之發汗矣！弟前編印之虛老詩歌集，編排不甚精美，校對尚有錯字，但讀者多數認為可收啓發初機走入佛門之效，因為世間文人詩歌，縱能迴腸盪氣，大多詭譎邪詞，引導墮落有餘，啓發向上，絕對沒有也。拉雜上言，幸恕草率。並祝法樂？

弟 詹勵吾拜上
四九、六、五

關於「因閑憂喜」一句，究竟作何解釋，認為近理，弟覺不妨公開研究。如先生贊同，此函交聖嚴法師在人生雜誌發表之如何？

弟 又 及

(二)

寬融居士：

讀尊著解釋「虛雲和尚的遺囑」，甚佩卓見。惟遺囑後段「請各法侶，不必憂慮，生死隨業，如蠶縛繭，貪迷不休，因閑憂喜，欲除此患，努力修練。」八句中的「因閑憂喜」一句，我看了不懂，曾寫信向同道請教，也未得到回復，這次尊著解釋中，對此句却未提及，直至昨日對於這四個字還是當參死句于一樣來參，一時忽然想到楞嚴經「內守幽閑，猶為法塵分別影事」的話，我自己曾對自己說：對了！對了！因閑就是內守幽閑，憂喜就是猶為法塵分別影事。但這個

對了對了，是我自己假定的，未必一定靠得住，因此特地寫這信寄給劍芬先生託他轉交給您，並請劍芬先生於沒有交信之前，先向您問明尊意對「因閑憂喜」一句，是作何解釋，如和我所想相符，就可作為我們同様の假定，否則就請劍芬先生將您的解釋告知，俾開茅塞。並祝法樂

牛痴拜啓
一月廿九日

(三)

詹勵吾大居士法席：

六月五日大函並一月十九日前函副本，均拜讀。弟回臺之初，接張劍芬兄電話，云居士有信，對「因閑憂喜」一句，問我何作解釋。當時因趕「人生」刊期，乃匆匆覆簡，並寄「人生」(十二卷五期)發表。稍後清理積函，不見劍芬兄信，亦未見居士前書，所以對尊意始終茫然。弟對該句，不假深思，因字釋意，難免粗淺。居士參入楞嚴勝句，自是深一層工夫。佛理圓融，只要釋義如法，便是第一義諦，自不必執著文字相。弟前為「中國佛教」四卷五期寫「虛雲老和尚的遺囑」，只著重四句偈的研究，其餘不作偈語看。前次覆簡，作「偈語一釋，乃是隨緣隨喜，所以標揭一偈語」，亦錄至「因閑憂喜」句止。茲將全文錄出，再略抒管見，以供大眾同參：

「蝦蟇蟻命不投水，
吾慰水族身擲江；
冀諸受我身願供，

同證菩提度衆生。

請各法侶，不必憂慮。生死隨業，如蠶縛繭。貪迷不休，因閑憂喜。欲除此患，努力修練。妙契無生，明通性地。斷愛憎情，脫輪迴陰。參淨參學，堅持四念。誓願圓成，質幻露電。證悟真空，萬法一體。離合悲歡，隨緣泡滅。

吾死後化身畢，請各位收吾骨灰，碾成細末，以油糖麵共骨灰和好，做成丸果，請送河中，以供水族，滿吾所願，感禱無量！

選讀人虛雲頂禮

依弟看法，前四句是遺囑，後兩段是依偈而立的遺言。偈必有密意，前兩句密意何在，頗費人索解。拙作「虛雲老和尚的遺囑」，便是注重此中密意的探究。愚見所及（見拙作不另述），非敢自謂能上契師意。茲違囑將來往函件，寄「人生」發表，作公開研究。

遺言第一段，是護念諸法侶，語意甚顯，等同明訓。「因閑憂喜」一句，弟作「因閑憂喜」，乃是相對立言，故認作「正反開示」。所謂「迷則因，悟則閑」，迷悟依然對待，執著兩邊。在修持上說，邊見仍然是一患，與居士所引楞嚴句意並無出入。弟前簡主旨，在「禪貴頓悟」一句，頓即橫超，一悟到佛地，此中消息，乃迷悟雙亡，憂喜俱遣，亦即虛老說的「證悟真空」境界。

遺言第二段，全是付囑語，更無疑義。就此公開作答，恕不另郵。鴻魚有便，時惠好音。祇頌淨安！

弟寬融胡國偉作禮

四九、六、二〇

畏

果

荷芬



秦嫂提着空籃子，一跨出高門檻，沉重的鐵門立即在她身後倏然關閉。

外面的陽光特別亮，照得她兩眼發眩發漲，她閉一閉眼睛，再睜開，幾乎不相信四周會是這樣的空曠，清爽。

這條路，這道門，走過無數遍了，她從沒在意鐵門的兩邊有一排小小花壇，現在正開滿了長春菊，碧綠的葉叢，托着奪目的一片金紅，花兒迎風搖曳，開得如此美好，不知怎麼的，直使她想哭。——僅僅隔一道牆呀，裏邊又是個什麼世界？陰濕，狹隘，悶臭，破爛。半鬼半獸似的囚犯緊鎖在牢籠裏，那兒像人？人做了壞事，就該關起來，過着不是人過的日子？那末自己的丈夫，他做了什麼？罪有應得嗎？她茫然向前走去。

一隻鳥兒在門房窗口的樹上跳，吱吱喳喳的叫。一息工夫，從樹上飛開，掠過廣漠的天空，不見了踪影。門房當中，擺張方桌，五六個法警正就着桌子吃飯。鑽在桌下的狗，跳出跳進的檢地上的東西吃，死勁的搖着尾巴，簡直快活得有些出奇。

秦嫂小心翼翼地走向門邊去，怯生生的叫了一聲會二爺。

坐在正中滿臉紅光的許法警，抬起頭，含着滿嘴的飯，微微點一點頭道：

「唔，看你當家的來啦。」一提到她當家的，淚制不住的往上湧，梗住了喉頭，她答不上話來。連叫了兩聲會二爺，一骨碌雙膝落地，跪倒下去，儘向他磕頭。

桌上吃飯的人，停住筷子一怔，跟着現出嫌棄的神色，顧自吃着。

會二爺擺擺手半憐惜半命令底說道：「起來，起來，這做什麼，有話好說。秦忠在裏面，幫忙得到的，我總盡力。」

「這是冤枉啊，會二爺，秦忠那天能出來呢？求求您，在法官面前說句公道話開開恩，放了他吧，下輩子披毛帶角報您的恩德。」會阿星聽她哭哭啼啼的訴說，已不止一次，早猜到她的下文。他飯後燃起一枝煙，眼睛裏閃閃的，任她說下去。

「您老曉得的，他的為人說多老實有多老實，一輩子安分守己，哪幹過半點壞事？那晚，我們倒睡了，全

是前村的阿狗害的。他打門說：秦忠，驢兒在家嗎！幫忙去送一駄貨色！這是越奸越滑，不消一頓飯工夫，給你加倍錢。誰曉得他們幹這一路？」

「可是，打你家內搜出贓物來的呀，那些衣服，糖，是搶案的證據，怎賴得掉？官事已經吃定，慢慢想法吧，你不要急。」

「不要急」，說在安安逸逸，肚子塞得飽飽的會阿星的嘴裏，和他輕輕噴出煙圈一樣的容易。聽在秦嫂的耳朵裏，却是萬分的惶恐，驚慌。嚇得她渾身打抖，臉發白，淚水倒流進心窩裏。

天呀，——贓物，證據，那末丈夫真要被當着土匪來治罪了，槍斃還是坐牢一輩子？這宗大禍平白從天而降，壓在她的肩；她勇敢地負擔着，對抗着，而災難的力量竟出乎她意外的殘酷，強悍。

這兒是個貧窮的山城，人犯未定罪之前，照例沒有口糧，必需家眷送飯，爲了這場官事，秦嫂離棄了老家；驢兒和小茅屋賣掉，耕地退了佃，帶着兩個孩子賃屋住在城區荒僻的角落，單憑她雙手幫人家洗衣服，來養活四口老小。

每天來監獄送一次飯，讓她多嚐一番囚徒的慘痛，也增加一分內心的惴惴。

獄卒手上提着一大把鑰匙，永遠和探照燈一般的監視在旁邊，不時的叱罵着，催促着，隔着柵欄，她把飯菜送過去；有些犯人身上僅披着幾片破布，沒有褲子，見了她來，就轉過背去避一避。大多數則伸出手，像見了唯一救命恩人似的呼喊「太太，做做好事吧，送個飯團，那怕一撮豆腐渣」；「沒有家屬送飯的孤魂野鬼，都把她當着她施捨的潤太太看待，因爲她用她的雙手洗呀搓的，拿她的血汗掙得兩頓包谷飯，一天都不缺的送來給她男人，不知讓多少挨餓的囚犯羨慕不置呢。」

而她的男人呢，雖靠着這點糧食，維持住性命終也漸漸在消失着人的形像了。滿頭亂髮，滿臉鬚毛，灰白的皮色，失神的眼珠，板板的瞪視着，活像城隍廟塑的十殿閻君座下受刑的罪鬼。他老是重複着一句話，求會二爺想想法呀；臭蟲，蟲子咬就要咬死人，叫我死在這裏，不甘心；。她含着淚，大聲回說：你放心，你放

心！」

她簡單的頭腦，實在弄不明白他到底犯了什麼過失。她不時的想着：難道阿狗送了那半麻袋的冰糖，一幅綢緞面，幾件衣服，就該關進牢，受這種罪，連帶賠光了積蓄，拆散了他家？而那樣東西，分明是阿狗算他工錢的啊，秦忠又沒有拿人家一根紗……唉，早知如此，再也不會貪愛這點惹禍的根苗了。不，根本那晚不受誘惑，不希罕什麼雙倍的「工錢」，那，什麼事也都不會發生了，現在還不是好端端的住在青龍鄉？他趕驢兒，我種地，過着平安的日子。歸根結底，都是阿狗害的，她咬牙切齒恨透了，恨不能立時抓來宰了，食其肉，寢其皮……

然而，當禍患沒有落到頭上的時候，人總是分不清善惡和是非的。事後之明，悔恨有什麼用？自問：當初得了這筆意外的收穫時，他們全家不會高興來着？記得當夜秦忠帶回了半麻袋的冰糖，又是衣服，又是被面，琳瑯滿目，她喜歡得合不攏嘴。把一件陰丹士林布的長掛穿在身上，看了半天。兩個孩子嚼着冰糖，像狗咬骨頭似的，略略響着。一家人的嘴巴，着實甜了一陣。這，一生從沒擁有過這種大量甜蜜的財富呀，然後，她用繩子紮起，把糖袋懸掛在屋樑上。查妹和要兒偷空就拿竹桿去敲打，很想打出一個洞，好掉下幾粒來吃。她時

刻計劃着：把幾件花布衫，如何改成小孩合身的新衣；把華貴的綢緞面，趕集去賣掉，買幾隻小豬來飼養。夫婦倆常拿那晚的事做話題，似乎是生平最富有刺激，趣味，而也最得意難忘的回憶。他男人常常讚嘆着說：「這些龜兒子，他媽的好大膽，才叫狠心，裕大全家統統去了五里埔吃喜酒，只剩了個小兒計，屁用！貨架上值錢的統統掃光，連老板娘的針線籃……」事情是阿狗一幫人幹的，與他何干？他也在場，不過是催他的驢兒運貨吧了。所以他獲得這點酬報，是理所應得。不料正在興頭上，法警不聲不響的來到家門，將秦忠捉將官裏去，就這樣關了五個月，竟是求出無期。

衙門裏頭，他們只識認一個遠親——當法警的曾阿星，他不幫忙，還有活路嗎？

秦嫂越想越害怕，加倍傷心。曾阿星慢悠悠的吐着烟圈，望着她抽抽搭搭的哭訴不休，正待好言安慰幾句，忽然一乘飛騎，奔馳而來。一個全身武裝的保衛隊員，喘息着下了馬，連說：

「抓到了，抓到了。」
法警們圍攏來，爭着問：「什麼抓到了？」

「喏，就在後頭，五個土匪，一個不少。上同搶青龍鄉裕大南貨舖的。」

果然一大隊保衛人員，押着一千人犯。五個人手反剪着，粗麻繩捆一起，彷彿是一串等待烹煮的螃蟹。秦嫂一眼就認出了阿狗，本來恨得牙癢癢的，此刻親見他落在網裏，心軟了，眼睛也濕了，阿狗向她牽一牽嘴角，做出一個苦笑。

縣府門口聚集了看熱鬧的人群，幸災樂禍地張望着。同樣是襤褸的人，貧窮的人，沒有犯罪，沒有災禍，顯得那麼幸福，多麼自在！

衛隊和法警穿進穿出的忙着，縣府正中兼做法庭的大禮堂，頓時擺出嚴陣以待的威勢，秦嫂跟着眾人，躡足竄進大堂的角落上。

法官板正臉，嚴肅地鞠視着五個土匪。出乎意外的，秦忠也被提上來了。他走到法官面前，一睜眼這整整齊齊的五位仁兄，身子立刻打着抖索，太陽穴的青筋一根根的爆出來。他抖抖索索的，斷續指出阿狗怎麼逼他去運貨，預先毫不知情的事實。秦嫂聽他說一句，捏一把冷汗，念一聲救苦救難觀世音菩薩。

天地良心！五個人對他一句也沒反咬，也沒狡賴。
秦嫂不知是喜是悲，任淚水一個勁的流着，洒在泥地上。曾法警忙中偷閒，特意轉到她的身旁，低聲道：「我勸你不要急的，不錯吧？」
一千人犯收押進牢獄。沉重的鐵門，悍然裂開一條吞噬罪惡的縫隙。

秦忠殿在行列的末尾。他經過大堂門邊的一盆素心蘭的近旁，情不自禁的深深吸了一口清氣，遠遠地似乎向他女人打着招呼說了一句：蘭花呵，好香！

呼籲佛教青年援手

人生月刊主編大德鈞鑒：
敬啟者，本刊係一群青年學生所創辦的，自成立以來，在各學校中迅速發展，全省各地已先後設立十五個分社，記者人數已達三百餘人，發行數量已逐漸增加至九千餘本，我們愛好文藝，更愛真理，兩年以來，一直徘徊在宗教的邊緣上，好心的基督教徒常常和我們打交道，我們也沒有辜負他們的好意，上過他們神學的課，後來越聽越不是意思，終於分了手，因緣時會，遇到一位姜居士，以口頭及文字開示我們，大家很感興趣，先後有八十多人皈依了佛教，我們回想起來，一部「聖經」簡直是方談談，我們就選了這個題目，在本刊第十期刊出，準備連載，想不到佛教徒連日派人到本社來胡纏，我們要渡化他們，本刊雖然有合法的地位，仍不免請了顧問，因為我們知道洋道理就是在假死別人的；我們除了已作準備外，要求列為弘法的一員，給我們支持和指教，我們要深入社會，接近群眾，與全國佛教最大的雜誌爭先，並請介紹佛教青年和我們攜手，一齊向真正摧邪的大道進發，謹作虔誠呼籲，懇為佈露是禱敬請
撰安 時代文藝雜誌社社長 後學 黃聖吼和南



小屋半年

寒兵

我和C君搬到這間小屋來居住，忽忽半年了。

起初我們住的那間房子，因為調整的關係，我們全科的同事都給趕跑了。這房子雖是並不怎樣別緻的單人房間，然而我們這些無家室的光棍，便把它當作家一般的看。一下了班，桌案的旁，祇要一進了這房子，所有的疲勞便煙消。這時，各人看自己所愛看的書，聽所愛聽的音樂，高興時，玩玩百分，蠻愜意的。可是好景不常，為着生活集體化，規律化，我們統統被安置到大寢室裡睡舖去，在平靜的心湖裡，給人扔了一塊石子，難過了許多時；而且在暗地裡埋怨建議調整營房的營務組長，甚至見到營務組長罵他狗子咬耗子。來後想想不對，全司令部的參謀都像我們這樣講自由，那軍官連不是要解體嗎？我要克服這環境，適應這環境。這兒我要說明，我並不是不願睡大床，而是為了多看些書，多寫些東西；因為這個念頭在心頭，儘管床舖上貼了我們的名條，結果還是沒搬進去，我和C君利用業務上的權宜，另外找到一間小房，就是我們現在所居住的小屋。

誠的佛教徒，同事們都擔心我倆，怕在宗教上發生不愉快的事。這是杞人憂天，他信他的耶穌，我信我的佛教，河水不犯井水，絕對不會發生不愉快的事，我暗自的自信着。就是由於我倆宗教信仰的不同，常常在有意無意間，弄些小撒扭、不、是生活的藝術。我們這小屋裡有隻收音機，他常扭開收音機，收聽福音，或讚美詩，這是人之所好，我從沒干涉過。一天，我也扭開收音機，聽到佛教之音，祇聽得鐘鼓齊鳴，梵音嘹亮。在萬籟俱寂的深夜聽到這種鐘聲，不禁使我憶起「姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船」詩句來，何時能再聽到姑蘇寒山寺的鐘聲，那是很縹緲的一回事。「H，這是什麼音樂啊？」他聽到佛教之音問着我。「這是梵音，比起讚美詩如何？」我抓住機會反問。「哦！這種音樂，聽了使人有超然之感。」他未加考慮的說。繼而他說：「本來我們的家庭也是佛教之家，在小時候的母親常上廟進香，每次要我插香的固執。」「這是你沒有善根，」我說。「信佛教要善根，沒有善根不能信佛教，是否？」他追問着。「善根人人有，祇是一時被欲念所蒙蔽而已，

你要培養善根，必須常到寺院裡去，拜佛，吸收法音。」我解說着。「找個機會你帶我到廟裡玩玩好否？」他已發生了興趣要求着我。「我樂意奉陪你。」我高興的說。善導寺我帶他去吃過飯，沙止帶他去看過肉身菩薩——慈航大師法相。除了帶他去佛教場所去玩，並不時灌輸他一些佛學常識，他確實改變了不少對佛教的錯覺，我以為他快要棄耶信佛了，然而他對那聖經、生命、仍是手不釋卷的看，我感到有些失望。一次，我帶着開玩笑的口吻問他：「C，你想當牧師？」「不，我要藉主的力量喝洋水——留學。」他誠懇的說。「啊！那你信主是有條件的呀！祝你成功！」我倆彼此會心的笑了笑。

由於我倆是宗教徒，所以我們這間小屋便呈現一股宗教氣氛；我們的桌子上，枕頭邊，放的是，一邊是佛教刊物，今日佛教、人生、覺世。一邊是聖經釋義，話語職事、生命。克難的書架上，也是佛教的書刊和聖經等書籍。他的玻璃墊下，安放著聖母像，我的玻璃墊下，放着佛陀賀年卡。片。許多的朋友進了我們的房子，都打趣的說：「兩位宗教大師——法師牧師。」我倆都含笑默應。

我們這小屋雖不窗明几淨，但我倆為使走進這間小屋就有一種愉快之感，會利用例假時間的大肆掃除一番。屋上橡膠灰塵消除，甘蔗板壁上表糊了白紙，潔白光亮，並點綴了幾張美術相，還特地找了兩盆野花，倒也滿屋芬芳，沁人心脾。遺憾的我們這間小屋，後邊是山很少沾到太陽的恩惠。既無「滿室生輝」之樂，亦無「如坐春風」之趣。可是這斗大的小屋，以一個小參謀來說，還是來之不易呢，總比一百來人擁擠在大寢室裡，聞腥臭味好得多。因此我們一下了班，進了這斗室裡來，便好像到了溫暖的家一般，扭開收音機，泡杯香片，燃上一枝「中興」烟，讀自己所讀的。寫自己所寫的，無人打擾，這分恬靜，倒也值得欣慰。

星期天，我們這房子便成了黃鶴樓了。看完慰勞院影，他到教堂去，我到寺院裏去，晚上殊途同歸，回來總得討論些宗教對人生的問題。一天禮拜回來，他說：「我們這房間不夠宗教味道，缺少兩樣東西。」「少什麼？」我問。「兩張掛像，一張佛像，一張耶穌像。」他說。「佛相在我心中，耶穌在你心中，要相做什麼。」因他提起相的問題，我便相機說教：「相，在佛教講來，無所謂相，祇



兩隻義犬的故事

一、黑子

張靖國

臺灣省東西橫貫公路的興建，經過了千辛萬苦的努力，已告成功。在穿越崇山峻嶺的艱苦工程中，有個傳奇故事，外界的人沒有注意，但是，開闢公路的英雄們，將永遠不會忘記。

橫貫公路主線東段榮民第二總隊第八中隊第一分隊，飼養了一條黑狗，牠先後救了二十六位榮民的性命，這條狗相貌奇特，耳朵尖小，身軀細，尾巴很短，眼皮上面各有一個小白點，因為牠全身黑得發亮，大家都叫牠「黑子」。

「黑子」很有靈性，第一次牠驅走了一頭突然來襲的大山豬，救了一位正在築路的榮民。

前年春天的一個早晨，榮民教開正在碧綠的山崖鑿石，「黑子」忽然對他狂吠，從牠的褐色的眼睛中，露出焦躁和乞求的神情，起初教開沒有理他，但是「黑子」却跳上跳下，吠得更厲害，教開惱了，拾起一塊石頭，朝牠擲去，「黑子」並不跑開，仍然跳來跳去，樣子也越來越着急，最後牠衝上前去，咬住教開的褲腳，拚命拖他，教開的褲子被撕破了，氣憤的追着打牠，就在這時，山上突然

滾下一塊大石，剛好落在他工作的地點，把他所用的工具打碎了，教開楞住了，從包含淚水的眼眶中，露出感激的神情，凝視着伏在地上喘息的「黑子」。

前年四月中旬的一個夜晚，住在薛家場三十一樁工區工棚裏的第一分隊的二十四位隊員，經過一天辛苦的工作後，都躺在床上睡熟，到了午夜，守候在工棚外面的「黑子」突然又

二、謝浦

貝登堡是一個風景如畫的大草原中的小鎮，人口僅有兩千人，安處在蒙塔那州中北部米蘇里河繞經的山崖中。那裡，在一九三六年八月的某一天，一輛柵車裝載一個牧羊人的屍體，到達了大北火車站。只有一個送葬者在場，送此牧羊人走向他的最後旅程。在柵車後奔跑的是一隻，多毛的混血種大牧羊狗。當棺材卸到火車上時，此狗可憐地悲泣起來，意欲跟隨前往。

「對不起，老傢伙，」站長說：「現在不是你能夠跟隨他的時候。」

狂吠起來，驚醒了工棚裏正在睡夢中的人們，他們以為有野獸來襲，穿起衣服，拿了鋤頭和鏟子跑到棚外搜索，但是沒有發現什麼，「黑子」仍然狂吠不已，並且向前奔跑，大夥手執着工具也跟着牠跑，這時，忽然聽到後面轟隆一聲巨響，坍方了，整個工棚全被大石埋沒，那些呆立在黑夜中的榮民，靜靜的一聲也不響，有的人蹲下身去撫摸「黑子」。

不幸這隻可愛的黑狗，在前年「溫妮」颱風的晚上失蹤了，一直沒有回來，懷念牠的榮民們把這個故事神化了，他們說「黑子」是「二郎神」的天狗，為了救這些艱苦開路的人而下界，在任務達成又回到天上去。

(轉載於五月九日中央日報)

Paul Friesens 作
李 嘉譯

火車噴煙開走，牧羊犬站在路中凄然地目送它漸漸消失。然後牠蹲伏在路軌的旁邊。晚上牠穴居在月台之下，等候他的主人歸來。

這條大狗不斷地盼他的主人持續了五年的漫長的歲月！到了最後牠的死亡產生一些十分了不起的後果。

起初，他的守望是有常規的。不論晴雨，每天他跑出來迎接抵達貝登堡的四班火車。他注視下車的旅客，鼻嗅行李車的門戶，默默無言地詢問每一個過路人。然後他就有所費地望著，眼看火車逐漸消失。總有一天

不過是人心上所緣的一種幻法而已，心有所變化，相就隨着變化了。所謂應觀法界性，一切唯心造。「你又在我說教了。」我對他相機說教不祇一次了，所以他這樣說。「這是真理，你把眼閉起想一想，相在何處？相在心耳。所以我說，佛在我心中，耶穌在你心中，這也就是佛教禪宗所說，『心即佛。佛即心』的禪理。」他聽完之後，莞爾而我。

兩個不同宗教信仰的人，住在一間房間裡，睡在一張床上，算來，已經半年，半年來，我們相處得融融洽洽，彼此友愛互助，這種友誼，固然由於我倆知識的關係，而主要的是我倆都有著相讓相忍的美德。雖然有時也會因宗教問題而抬槓子，但總是一笑了之。我想，人類都有這份美德，不分宗教信仰，大家互相友愛，互助合作，共同的轉移社會風氣改變人類的氣質，澄清社會邪惡之風；諸如，奸殺，毀容，滅屍等等雖不能全部滅跡，至少亦可減少它的猖獗。社會的進化是由於互助，而我們人類是進化的原動力，為了掃除社會進化的障礙，抵制唯物主義，拯救被迫害的所有宗教徒，所有的宗教徒應聯合陣線，則世界紛爭可免，則人類和平亦可望了。我和C君同居一室半年，如今我們這兩個不同信仰的人，為着各人的任務而分離，離開了居住半年的小屋，真有着無限的依依之感呢！

他的主人會回來的。

車站工作人員不久發現叫他謝浦，這隻牧羊狗就會答應。但是通常他遠離人群，好像厭惡他的堅忍的守望被分心似的。不到黃昏以後，他不吃掉站長張區留在他的溝穴旁邊的碎肉。然後，在黑夜之中，他會孤獨地跑到四分之三哩以外的河邊飲水。

但是即使狗類也不能長期忍受完全的寂寞。在一個閃電的暴風雨之夜，段長潘脫，麥克斯溫尼發見謝浦蹲伏在他的門外。他誘他進來，獲得成功。當寒冷的冬天來臨時，潘脫在貨倉中替他佈置了一溫暖的狗窩，但是最初這個身材高大的愛爾蘭人，必須和謝浦一同躺在褥墊上，使他安心。

經過了幾個月，謝浦的守望的新聞已傳到了貝登堡外。報紙登了這個故事，關懷謝浦的郵件源源而來。有幾十個愛犬者贈他現金。這些都被鐵路局退還。一個聖誕節一位在英格蘭的婦人寄給謝浦一盒骨頭和脂肪合製的餅。自佛羅里達至加里福尼亞的愛護動物者願意收養他。有幾州的牧羊人願出高價收買他。當謝浦的故事被詳細地刊載在李浦蘭的「信不信由你」時，無數的郵件如潮般湧到貝登堡，還有一群旅客紛紛來探望他，因為這隻狗的忠義已成了了一個傳奇的故事。

所有的這些關懷，影響謝浦甚少。他的生活的宗旨仍舊不變：他的主人將在某一天出現，而他，謝浦，將在那裡迎接他。

但是後來到了一天，浦不再能跳出他的窩穴和沿着路軌奔跑。他僅能

以沈重的腳步行動，他的聽覺和視覺也已衰退。有時零度下的氣候凍僵了他的蒼老的四肢，他只好跛着爬到火車旁邊。

這一天是一九四二年一月十二日。謝浦走下軌道，迎接十點十七分的班車，他站在鐵軌的中間等候着。當火車開近時，旁觀者切望他跳到安全的地方。他跳了，但是已經遲了一秒鐘……

謝浦的長期守望乃告結束。

鐵路人員爲這隻大牧羊狗選擇了一塊墓地——位在一座絕壁的頂端可以俯瞰火車站。站長張區做了一具棺材，第四十七童子軍隊員志願擔任扶靈柩者。學校在當天停課，鎮民和周圍數哩的農夫，牧人都參加在火車站上隆重舉行的謝浦的葬禮。

第一基督教會的恩特烏牧師宣讀喬治·葛拉罕·范士脫的名著「狗頌」：「在這個自私的世界上，人類能有唯一毫不自私的朋友就是他的狗，狗決不會捨棄他，辜負他或叛逆他。」然後，童子軍吹號者威寧在寒冷的空氣中吹起安恩號時，謝浦的棺材慢慢地降落在冰凍的大地下，儀式遂告完結。

但是謝浦的故事却還沒有完結。

安葬謝浦後，貝登堡的公民還替他在——座絕壁上建立一個側面的紀念碑。碑下面以粉白的玉石題着「謝浦」的名字。鐵路人員裝設了一盞聚光燈在夜晚照耀紀念碑，而且，當流線型車飛馳經過這座蒙塔那小村時，車長、服務員和腳快將對好奇的旅客細講這有長期信心的義犬的故事。

後來，車長愛特·希瑟把謝浦的故事寫成一本小冊子由鐵路人員經售。不久，這本小冊子淨賺了兩百美元，希瑟熟思一個值得的消費方法。他想到了：用於大瀑布城的聾盲學校。

那是一九四六年的聖誕節，當車長希瑟攜帶「來自謝浦」的禮物蒞臨該校時，他詢問那裡的一百個學童最需要什么東西。「我們需要一種東西，表示我們愛你們，」校長葛蘭恩·哈里斯說。「玩具、糖果、溜冰鞋——議會不能買給我們的奢侈品。」

於是那年謝浦扮演了一次聖誕老人，一個失明的小女孩懷抱著一個洋娃娃，喊叫，「她是我的，」溜冰運動也在學校後面的一個冰池上展開，每一個兒童都獲得了玩具和特別的娛樂。「謝浦給了我們一個最好的聖誕節，」葛蘭恩·哈里斯對這位大北鐵路車長說。

從這個值得記憶的聖誕節後的數年中，謝浦的故事感發了許多另外的捐款：迄今約有五萬美元，再加許多遺囑上的遺贈。憑藉這些贈與——均納入「謝浦基金」——這學校才能開始一個爲期數年的特別看護計劃，一個面目全新的以愛和安心對待聾盲的治療方法。

例如黛娜，一個十歲幾的女孩，意氣銷沈和嚴重的頭痛輪流侵襲她。當一位醫生宣稱這女孩身體健康後，哈里斯就召喚她的母親。「你知道甚麼東西煩惱一個十三歲的女孩——那不是藥物所能治療的，」他說：「這裡有五塊錢供你帶黛娜到城裡去，務必把這些錢胡亂花掉！」於是謝浦替她

買了一些時髦的玩意，珍飾和一組化粧品，不久黛娜感覺舒服一些。後來她在州博覽會中獲得縫紉和成衣競賽的錦標。

最近我去參觀大瀑布城的聾盲學校時，一個瘦削的聾盲孩子跑過來給我看看他的謝浦贈送的新皮鞋。後來哈里斯告訴我，「彼得進此學校的第一天打碎了十三個窗戶。」他繼續說：「時常，本校的兒童都是具有破壞性的，但是這幾乎令人難信，這些贈與對我們的男女兒童發生了多大的作用。我們估計謝浦基金每年替我們省掉三千美元的毀損補償。」

謝浦基金也促使這些兒童經歷興奮的活動：旅行到海倫那的州會議事堂；在蒙塔那一些著名的遊覽牧場歡度週末；在國立黃石公園露營。

通常，州立的聾盲學校畢業生升學大學的比率還不到百分之十。依人口的比例，蒙塔那平均每年保送一個畢業生進入首府華盛頓的加勒特聾盲學院。但是，最近，蒙塔那畢業班的九名學生都被錄取入學。由於這個成就的結果，哈里斯現在正把外界贈與的大部分充作聾盲學院的獎學金。這些贈與正被適當地運用着。

當我走下大廳離開該校時，葛蘭恩·哈里斯光榮地指點許多榮譽畢業生的照片。「今日這裡的每一個男孩和女孩都有追隨他們的可能性，」他告訴我。「但是第一個我必須開啓他們的心靈。」

謝浦的偉大的心靈已幫助該校走向這條成功的大道。

（轉載於讀者文摘十七卷一期）

如是幻覺之六

朱耐塵

變性手術



孩提時，我最喜歡玩刀弄槍，尤其是柴刀和柴刀，每每，我總是背着父母偷偷地去玩，縱然有時，割破了手指，血流如注，我也不致會驚慌失措。

可是年歲漸漸長大，情形就完全不同了。如今不知怎的，我竟討厭刀槍了。

七年，雖是個悠長的日子，可是那個虛無飄渺的變幻，却並沒因歲月的增長，而有所淺淡或消失了，相反地只要見到那些比丘在我面前時，我就會寒噤頻頻，想起那次因害怕的經過：她，笑瞇瞇的老比丘尼，硬要揭去我身上蓋着的白被單，給我開刀改造，變成女性，可是，我害怕！我拒絕了。

那晚，我仍記得，上香禮佛，默了三遍金剛經之後，我才上床。

爲了使身心獲得輕鬆，我沒有立即跌坐，以原地坐下的姿勢，先默了陣佛號，我沒有計算曾經默了多少，只是當全身疏通清涼時，我才兩腿一盤。

這次，我垂簾觀照，大約經過有兩個鐘頭，我底肢體才逐漸消失了知覺。驟然間，一個恍惚，我沒有糊塗，仍被那股激動的電流，簇擁着翔翔飛騰；似乎，我是站着的姿勢。

在白茫茫的空際，我一邊聽任飛翔，一邊却默着佛號。這時，我似乎已覺察到這個世界，並不屬於萬紫千紅的木頭人。因爲在木頭人的世界裡，縱然，文明很進步，科學也發達，但是可憐盲目的木頭人，却未必能自由自在地活躍高空。

我飛翔，無目的地飛翔，任是那峻嶺奇峰，高樓大廈，也阻擋不住我翱翔飛騰的身形。這時，我似乎已變成了一道電光，對一切有形的物體，皆可透心而過。瞬間，我似乎又體會了怎樣才是「一切無礙，自在安樂！」

在飛翔中，雖然，我沒有希冀着西方三聖來接引，也沒有奢望着往生西方極樂世界；然則在我底意中，却刻刻不離「阿彌陀佛！」

驀地，劇烈地一陣顛簸，我像從高處失足深淵，被無情地摔了好幾個斛斗，待安定時，竟然又是另一個地方了。

這裡，我似乎不會來過，顯然這是個陌生的角落，我似乎正襟危坐在一張長檯上，閉目合十，像一個啞巴和尚；我何故會這樣？自己也不能理解。

也許，眼前光芒的閃動，和耳邊清晰的笑聲，擾亂了我底安寧，所以，我不自覺地睜開眼來了。我在此時，我被驚住了。

原來，在我底面前，站着一個嫵媚的妙齡女郎，她有着一個細膩白嫩的臉蛋，頭上的髮髻烏得發光，身上穿着綠色的綢緞旗袍，左手下垂，右手却拿着一根約有四尺長的竹做的洗帚（洗馬桶用），對着我只是戲謔地笑。

她底笑，淫蕩而誘人，我委實害怕！

陡地，我竟自覺了。我知道目下的自己，又被無常所化的幻景攔截住了！

於是，我記起了一句俗話：「眼不見爲淨」！我閉上了眼睛，默默地又念起佛號來了。

可是，萬萬沒有想到，就在這時，我底腦內，突地像被一根棍子重重地敲了三下，當即我又想到了剛才那個女郎手中的洗帚。

於是，心裡就莫名地緊張起來，情不自禁地眼又開了。警覺間，我發覺了那可怖的女郎，拿着一把柴刀，憤怒地衝着我而來。

此際，我莫名其妙，雖然身為男性，然則却失去了男性應有的膽量。

憑良心講，在幼年或青年時，即使被慈祥的母親體罰，或者在戀人面前遭到了拒絕，我也沒有跑過；但在今天，一點沒假，我實在在不自覺地快速地在她底面前，合掌當胸，來了個單腳跪下。

她，不知何故，竟一聲尖叫，瘋狂地跑了！接着，什麼都不見了。而我又被跌入恍惚中。

當我再次從恍惚中清醒時，我又呆掉了！原來我睡在寺裡；而且在大雄寶殿的地上。

那紅色的袈裟，覆蓋着我的身軀，光彩非常耀目，只露出兩隻腳和一個頭，真糟糕！我竟一絲不掛！

正當我默默地疑懼時，猝然間，我發覺自己所睡的地方，似乎又劇變了！分毫不差，我竟仰臥在一張黃漆的八仙桌上；仍是光着的身軀，蓋着紅袈裟。

我正在獨自默默地暗想：這裡是什麼地方？忽然，在邊側門啓處，出來了一個尼青年，約有双十年華。

她穿着灰色的海青，笑嘻嘻地走近我底腳邊，邊用她那雙白嫩的小手，很有規律地撫摸着我的底腳掌，邊嬌聲囁道：「你們快來呀！撫摸佛腳可以得點佛氣。」

經她一叫，馬上從那門裡，又來了很多女人，有穿灰色海青的尼青年，也有穿黑色海青的帶髮女修士。她們圍繞着我，在我底四周，雖輪流着撫摸我的腳掌，每個人都是嘻皮笑臉，天真瀟灑，但是把我可真的弄窘了！

我心中焦急！從有生以來，我似乎從沒遇到這種尷尬的場面。

終於，我想起自己的父母，我想：假如我底父母能把我生成女性，我是多麼地在啊！像今天這種情形，我如果同她們一模一樣，也不怕她們這樣戲謔我了。

但是，轉念間，我又感到自己的想法，實在太天真，太幼稚了！要是父母真的給我生成了女性，或許在今天，圍着我的，可能是那些小和尚與年輕的小白臉了！

我委實不敢再想了，假如我希望兼有男女兩性的生理，那就更糟了！我由窘而急，終於急中生智；閉上了双目，自個兒死勁地只默念着佛號。

眨眼間，我又墮入恍惚中了。當我第三次從恍惚中穩定，睜眼看時，我又驚愕住了。

我睡在一張三尺寬七尺長鋪着白色棉墊的長桌上，身上却蓋着一塊白色的被單，要不是四周站着的那些尼青年和帶髮女修士，我可能會懷疑自己又住入醫院了。

我默默地像默瓜似地，不知道應該從何想起……

我怔着眼望望四周，她們尼青年和女修士，每個人底臉上，都露着嚴肅的氣氛，好像馬上就要發生一樁很嚴重的事件？可是站在我身旁的那個唯一的老尼，她却笑瞇瞇地，似乎別有衷腸。

我見到這個不太調和的場面，又想到自己裸着的身軀，心中就像有千百頭小鹿，在特特特亂跑。

「準備好了沒有？」突然那老尼

這麼高聲發問。

「準備好啦！」隨着這聲嬌滴滴的回話，從門外進來一個穿黑色海青的女修士。

她輕盈的步伐，婀娜多姿，一手拿着海青，一手却托着一個盤子，盤上都是些叉、刀、鉗之類的東西，顯然這些都是動外科手術用的。

「……」我露着迷惘的神色，向她們觀望，但却不敢開腔。

「來，把白布揭開，我來給他改造！」她說着，轉身過來，也許沒人聽她的指揮，所以她自己伸手來揭，但被我拒絕了！

我搖搖頭，兩手緊緊地抱着白被單，一顆心却像懸掛在天空。

「有沒有麻藥？」我不知道為什麼我會這樣向她發問，或許這就是本能。

「沒有！」老尼直捷了當地回答。

「沒有麻藥，痛不痛？」我又本能地作了第二次的默問。

「當然很痛！」她說着，笑容頓斂，兩隻乾枯的手已來揭我的白被單了！

「我不……」我又急又慌！只緊抱着白被單不放，忽地我似乎發覺四周站着的尼青年和女修士，都已不約而同地伸手來了！我實在害怕極了！我簡直不敢再想像了。

忽地，我閉上了眼睛不自覺地快速地默起了佛號，兩掌一合，立時，被摔了個斛斗，又恍恍然了。

在恍惚中，這一次，我可不迷糊了。我牢牢地拴着彌陀的聖號，縱會

翻滾，顛簸，打轉，浮蕩，我也不再放鬆，頓時白色的光芒像觸電般了幾下，我突然恢復了知覺。

這時，我忽然想起了好像以前會聽人這麼說過：「修行學佛的人，最難衡破的魔障，就是「異性相吸」這一關！呵呵！」「異性相吸」這一關？

中佛文獎基金董事會啟事

茲將四八年度樂助獎學捐款諸大德芳名（恕不稱呼）及金額（新臺幣）開列清單（第一號：四八、七、八、至四九、六、一五、止）公佈如下：並此鳴謝。

甲、獎學基金

傅益永等一萬三千元。莊高里一萬零六百元。楊管北，吳文華各一萬元。釋壽治九千八百元。釋心悟七千三百元。吳觀味六千七百元。靈峯菩提學院、菲律賓佛教居士林、馬來亞佛教會、菲律賓普賢學校、張伯英、董淨榮、王宏法、費述羅、蔡金鎰，柳再生各五千元。張清揚四千七百五十元。徐可均、股啓唐各二千元。顧季高一千三百九十五元。釋白聖、釋明德、釋廣餘、釋勝進、吳海峯、許無名氏、林耕宇、劉王坤綏、張無名氏、劉世英、吳觀接、楊無名氏、辜振甫、杭立武、周宜德、陳景陶、華劉美珠各一千元。李漢現九百二十四元。張少齊八百七十四元。釋超塵、林芝瑞、李滿康、李本慈、陳梁觀潤、殷金鎰、邢開場、曾華英、周邦道、鄭純禮、倪蔚然各五百元。李可据四百元。釋東初三百元。陳無名氏二百八十元。黃喜雀、陳珠、王善明、郭慧乾、蕭無名氏、顏忠、曾世敏、田育德各二百元。釋本際、釋善昌、莊森田、盧慧應、杜慧雙、李觀證、陳仁發、徐振、李子亮、徐羅各一百元。張德明六十元。蔡慧圓、董慧桐、林慧希、許慧照、各五十元。顏正雄、謝水治各四十元。侯觀堪三十元。謝樹木二十元。洪子鎮、陳聖湖、林仁坤各十元。

乙、年度獎學金

詹勵吾三千元。蘇泰楷、徐可均、周兆棠、鄭觀月各二千元。釋道安、釋演培、李炳南、李子寬、姜紹謨、曹賀雲卿、張伯英、吳少靜、李慧貞、鄭本湛、殷啓唐、屈文六、趙夷午、林烈敷各一千元。周淨逸、周淨同各五百元。

丙、虛雲老紀念獎學金

詹勵吾六千元。虛雲老和尚涅槃法會四千四百八十七元五角。丁、其他捐款（暫收開辦費、辦公費、及雜項等費）周宜德二千三百元。釋南亭一千三百八十八元。釋印順一千元。丘漢平一千元。傅益永等八百元。曹國俊五百元。以上共計新臺幣一十九萬九千三百一十八元五角正

青年之友

佛說八大人覺經研讀心得

臺大中文系
莊因

我讀了佛說八大人覺經以後，感覺到這八覺的順序，原是一脈相承，不可輕易更動的。

「世間無常，國土危脆；四大苦空，五陰無我，生滅變異，虛偽無主。」

本經一開始，便開宗明義的道出何以吾人需要「覺」的原因，對於我們的「永恒」觀念，來一個根本的否定。我們生在這個世上，大都有「昨日主人今日客」的感覺，蘇東坡所謂「自其變者而觀之，天地曾不可以一瞬，自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也。」這段話，正是說明世間萬物的不可靠性，「才是送君歸，又送春歸去」，人亦復如此，剛是呀呀學語，忽而長大，忽而垂老。整個的宇宙便是在不停的變化過程中，但憑我們一雙肉眼，有限的浮淺知識，怎能窺出本性大我於萬一？

唯其如此，陶淵明云：「人生似幻化，終當歸空無。」但憑我們如何享樂，仍不免一個空字，那麼在有限的生命中，又何必縱欲自尋更多的苦惱？「心是惡源，形為罪藪」，知道了這個道理，然後如是觀察，漸離生死。這正是我們做學問的「博學之，慎思之，明辨之，篤行之」四步驟中的「博學」，因為我不就宇宙間萬事萬物諸現象歸納出一個道理，安知生死為何事！

「學而不思則罔」，於是，佛陀告訴我們：「多愁為苦，生死疲勞，從貪慾起，少慾無為，身心自在。」

佛陀悟出一個「慾」字，認為是痛苦的根源，色、聲、香、味、觸、以及名譽、財富、飲食；等等，都是短促，須臾即逝的東西，因此我們果能少慾，禁慾，便可達到永恆的安寧。

如何禁慾？怎樣才能積極的實行，而非空談，慾如何產生？這一串的問題來了。

「心無厭足，惟得多求，增長罪惡！」梁啟超先生說：「登高山復有高山，出瀛海更有瀛海」，這兩句話，本是他論讀書的，這裏我們姑藉來說明慾望之無窮無盡，恰如是理。澹泊的人，知足常樂；而那些兢兢鑽營，苦用心計的人，患得患失，沒有一天安定日子，「成功拂袖去，歸入武陵源」能有這般洒脱的已不多見，更遑論泛泛群生！佛家一語道破。

接着提出八正道（即正見，正思維，正語，正命，正業，正精進，正念，正定），作為衆生在茫茫苦海中的指針，也唯有切實奉行，而不能解除一切煩惱痛苦。所以說：

「苦離不爾，常念知足，安貧守道，惟慧是業。」

常在我们心中做祟的，細細分析，是煩惱及四魔。佛將煩惱歸為大中小三類，其中分貪、瞋、痴、慢、疑、惡、六種煩惱，又為一切其他煩惱之本。四魔即是色受想行識的五蘊魔及死魔、煩惱魔、天魔。倘若我們不將這煩惱從心中剷除，一切惡事就會紛沓而至。在第四覺中，說出「懈怠墜落，常行精進，破煩惱惡，摧伏四魔，出陰界獄」，便是

在「悟」的功夫以外。還要篤行。而這一覺知，也是補第三覺之不週詳的。

第五第六兩覺，是說衆生愚昧，由是才有痛苦，因此佛陀堅決的認為，凡佛弟子，必須先獲得充分的智識及辯才，然後始可引導衆生至於解脫，教徒們在布施的時候，應該不分親怨，慷慨為懷，親朋仇敵，一視同仁。總而言之，是捨己為人，已立人，已達達人，這更是篤行的功夫了。不僅篤行，須先善其身，「廣學多聞，增長智慧」。

「五欲過患，雖為俗人，不染世樂；常念三衣瓦鉢法器，志願出家，守道清白，梵行高遠，慈悲一切。」

這第七覺的意思是說，五欲會蒙蔽我們的眼睛，使我們為錯覺所欺騙，甚至使我們良心喪失。因為貪財、貪色、貪名、貪食、貪睡、五欲，包括衣食住行及自由意志的放縱，都是人的根本賦性。

最後，佛陀用悲天憫人的心懷，將他所分析的八大痛苦，曉示衆生，而拿出「涅槃」，作為痛苦最後的依歸。這裏，不但宣示出佛教之偉大深厚，發人深省，更復對教徒表示着：你們要秉佛的意志，大慈大悲，拯救茫茫苦海中的億萬衆生，解脫而達到永恆自在的真我深靜境界。他說：「生死熾然，苦惱無量。發大樂心，普濟一切，願代衆生，受無量苦，令諸衆生，畢竟大樂。」

尤其是「發大樂心，普濟一切，願代衆生，受無量苦，令諸衆生，畢竟大樂」幾句，把佛教崇高至上的精神宜之世界。以躬身勵行，積極的入世，做為總結。所以，我們果能本着諸佛菩薩大人之所覺悟，精進行道慈悲修慧，那麼，便可乘般若船，至涅槃岸。

從首至尾，由博學、慎思、明辨，而至篤行，循序漸進，極有條理，並不是難雜的湊出八條而已。

人生書簡



(一)
吳怡先生：
剛讀完

你刊於中副的「春華秋實」便接到來信，讀完來信又將菩提樹找出，細細再讀一遍你的著作「漫談佛法與我」，文後並有「編者案」語，我想你上一封信告訴我的，又給菩提樹寫了一篇文章，大概是對這個「編者案語」所發的感想吧！

慚愧我雖學佛十多年，對於佛學的研究，仍然說不上去。憑良心說，像你的這種矛盾心理，我很感佩，因為有許多人，不但不敢矛盾也不會矛盾。矛盾是要思想的，思想透不過來，便是矛盾；有矛盾便有痛苦，有痛苦不覺痛苦者為解脫，但是人在痛苦之中，而不感到痛苦，不是聖人即是白痴，我們凡夫「中人」，居於不上不下之間，便最痛苦。正如你說：「在你無法避免痛苦時，唯一減少痛苦的方法，便是從容接受吧！」這是屬於逆來順受，隨遇而安的辦法，這是對抗痛苦的消極辦法。佛教中實踐聖道的諸大菩薩，他們是以同受眾生的痛苦，同感眾生的痛苦，代受眾生的痛苦，為救眾生而去下地獄受痛苦，來作爲其解脫本身痛苦的積極方法，故稱「悲能拔

苦。」以悲愍惻隱之心去救度眾生，

眾生離苦，自身雖苦猶覺欣慰，所以經中說菩薩為度眾生雖處地獄仍不減於四禪天境之樂。這是一種積極的脫苦方法。基於這一原則，菩薩要求究竟解脫，非得入世，並需深入於世不可，但當一旦求得究竟無上圓融無碍的解脫成佛之後，則是更爲積極入世，更爲普及入世的開始。所以我曾說過，涅槃的意義是徹底的放下（煩惱），也是絕對的承當（度生）。故在佛經中稱爲無緣大慈的人，也只有成了佛的人，究竟解脫，實即等於究竟承當。出世者只是超出於世間生死煩惱的束縛，並不等於脫出了世間的關係。其實所謂出世，也就是不受到任何業力限制的無限入世。這是我個人對於佛法的一點知見，聊供參考。

孟子說「盡信書不如無書」我讀佛教典籍，也常持有這種態度，因為經論典章經過數千年的傳誦、鈔載、詮釋、翻版、注釋，陶陶魯魯之誤在所難免，且加諸多自作解人者的好事假託，佛典之信實，自可不必當做字字真言。所以我們讀書不可讀死書，讀經不可讀死經，研究佛典，自亦應該靈活貫通，會心交融。採衆精華，鍊華釀蜜，材料屬於故紙，心得却在個人，何必畏懼？果屬畏懼，你將留滯於當下的境界，不復再有向前邁進向上拔的可能。因你畏懼之由來，即在愛惜你目下的境界，唯恐會被另一境界使你拔一毛而動全身。其實果真能動你的全身，自己有其價值之所在了——你很機智敏慧，不要畏懼有人把你騙走賣了，還是握緊你思想的重心建立你的佛

教人生觀——哲學體系吧，祝你成功

聖嚴 五月十八日

(二)

聖嚴法師：

來信接到了，你囑我把信寄回，預備登在「人生書簡」上，因此我只得匆匆寫下幾句，豈能讓你一人在那兒「獨唱」？

我認為人生是一場欺騙，自己就在欺騙自己我不畏懼任何人，我只畏懼自己。我是在矛盾着，然而我並不希望把絕對對，我願永遠在迴流中激盪，而不希望坐在岸旁逍遙。

我愛談佛教，那是我希冀佛教能負起社會的責任，救世救人，但我自己並不虔信佛教，因為我不希望佛教能給予我什麼，我個人不貪戀解脫，不夢想於涅槃，我只求自己心安理得的生活，不論生活是苦或是樂。

時時，我有一個偏見，我認為宗教至少含有幾分迷信，如果完全理智，那是不可可能的。一個人的能否解脫，不在於他是迷信，是理智而在於他有一顆慈善的心，這道理我已於菩提樹「再談佛法」一文中談及，不再在這兒贅述了。

我所說的傳統的「煙霧」，不僅在「傳誦、鈔載、詮釋、翻版、注釋」時的「陶陶魯魯之誤」。而是許多學者的玩「空」弄「有」，佛陀說法是平易近人的，誰都能够解脫，可是現在的經書，非大智者不能悟，這豈

非只有一二人享受佛法，這完全違背了佛教的精神，不是「煙霧」，是什麼？

法師學了十多年的佛法，尚說「說不上去」，如果佛法是如此的高深，怎不令人畏懼呢？

拉雜談來，漫無頭緒，請原諒。

祝 道安

吳怡 上五月二十二日課堂中

(三)

聖嚴法師道鑒，承寄稿紙及人生六期三冊，均收到，謝謝。

收到時恰爲星期例假，我當幾全部讀完，因文章及海內外之來鴻，實構成一人真實的交織，似從這些實際的交通中觸着血肉，觸着生命，觸着實際的人生，這在我看來，即是進步，即成爲人生真實的需要。

法師給道安法師的信，甚爲恢宏明快，並有大悲大願在，此是一難得之啓導，蓋文化之新生宗教之建設，倡之於前者，必有壁立萬仞之氣概，乃能推拓得開，振奮得起，此之所謂馬鳴，龍樹及世親兄弟之大乘精神，亦中國諸古德之開宗獨發氣概也。

文珠法師之文，讀之對其處境之艱難，深爲感動，茲附一紙，如有便盼併轉爲法珍重。

肅呈

道安。

在家弟子 張廷榮六月十三日謹拜

