

淨化現代人心

人生

建設人生佛教

第二十卷 第八期

要目

解剖胡適先生的思想與人格

從歷史事實看儒佛關係發展

——人生哲學書信之二十一——

由我受了沙彌戒說到戒律問題

人生頌

原始佛教

念佛往生淨土之意義

關於「理智」「情感」與「愛」的問題

戒律思想史（續）

護生史料（續）

就地正法

樓上樓下

人生書簡

張廷榮

聖嚴

周祥光

曾景來譯

常愧

唐湘清

李世傑譯

念生

樵庵

荷芬

念生
樂觀 彭楚珩等

中華民國四十九年八月十日出版



解剖胡適先生的思想與人格

自從中央日報七月廿一、廿二、廿三、三天，連續刊出了胡適先生在中美學術合作會議中，英文演說譯文「中國之傳統與將來」之後，文化佛界，輿論譁然。松山寺佛學研究部，特就此一問題，致函各處，連絡熱愛中國文化之各界學人，於七月卅一日下午，假松山寺佛學研究部，開會討論，雖遇狂風暴雨，遠道前往者仍極踴躍。本刊主編因事未去，僅以書面響應，今以此書刊出，用代社論。

松山寺佛學研究部諸位大德高賢鑒：

承蒙不棄，來信約我參加七月卅一日下午，假松山寺佛學研究部舉行的「關胡討論會」。本當應命赴會，聽取諸賢的宏議高論，奈因瑣事纏身，不能屆時旁聽，非常遺憾。現在謹以書面方式，聊報厚愛雅意。

諸位高賢，能够一本愛護佛教及崇敬中國文化的崇高意志，來為胡適先生在中美學術合作會議開幕時的演講詞「中國之傳統與將來」，而作專題討論，本人深表無上的敬意。

這次與會的諸賢，皆為飽學之士，對於胡適先生的思想理路，及其人格基礎，想必較諸聖嚴本人，更能瞭解。胡適最重求證，我們若將他送進思想及人格的解剖台上，解剖一下，就可明白，胡適是個非宗教者，乃至是反宗教者，也是投機主義的激進份子；他是中國「五四」運動的主將之一。可是「五四」運動給中國帶來了現代化的要求，但也更給中國帶來了數十年動亂不安的厄運。「五四」的時代雖然已成過去，「五四」所留下的禍患，却在方興未艾。說得明白一些，今日的胡適雖然堅決反共，共產黨之在中國為患，倒是受著胡適一流人物的最初鼓勵或無意的煽動。今日之中共匪幫，高叫清算胡適思想，胡適思想，却仍逗留在「五四」的時代；中國的潮流已經有過幾次的變動，胡適先生却仍酣睡在四十年以前的迷夢之中；中國的知識份子都已在幾經憂患之後，返回到中國人的自家面目，所以近十年來的臺灣上層文化界，已在漸漸接近於「溫柔敦厚」的境地，但是胡適先生，初以激進的自由主義的姿態顯跡，顯跡之後，時代進步了，他的年紀也慢慢老了，他的激進的態度，却絲毫沒有改變，如果說他曾有一些改變的話，那就是他變得更加狡猾與投機了些。比如他在他的文存裏曾經批評宋明的理學家說：「宋明理學家所以富於理解，全因為六朝及唐以後……宋明的人戴了佛家的眼鏡，望着大學中庸，便覺得『明明德』『誠』『正心誠意』『率性之謂道』等等話頭，都有哲學的意義了。一從這幾句話裏，可以看出當時的胡適，他是承認宋明的理學，是得力於佛學的啓導。但他在這次的「中國之傳統與將來」一文中，却絕然否定了佛教對於宋明理學的啓導作用，而一味地誹謗佛教，其用字遣詞的激烈，可謂已盡侮辱毀罵與歪曲事實的能事，乃為胡適言論中最高荒唐可怕者之一。他對佛教會變成如此的瘋狂與無理，

相反地對於儒家學術，尤其是對西洋文化及傳教士的極盡恭維的媚態？很簡單，他在西洋演說，所以對西洋的產物讚頌（其實基督教之在歐美，也如佛教之在中國，也是外來的文化），他對中美學術會議演說，所以不便過份的否定中國的傳統文化。至於中國的佛教，反正是來自印度的宗教，即使臭罵一頓，也不致被人責為忘本。這就是他的狡猾與投機。不過我們可以放心，胡適先生，今天雖是身居國家最高學術機構領導者的地位，但是他的思想言論，早已不是中國絕大多數知識份子的領導中心。雖有若干胡適思想的附屬份子，其在當今的中國思潮之中，也不會產生多大的影響。儘管他說新的孔子哲學產生之後，一度影響廣大的佛教便逐漸消滅，進而而不被人顧惜的情形下壽終正寢。事實上自從宋明以來，佛教仍在中國盛行著，並且仍然有著許多第一流學者的研究和信崇，並將繼續向世界發揚光大；儘管他說佛教是自私的，反社會的，迷信的，佛教對於中國文化的助長，對於中國社會的貢獻，以及佛教本身的智慧，仍然不會變動，也不會損失；儘管他說佛教的神宗是出於奇巧的謊言家偽造家的技巧謊言與偽造，神宗帶給中國文化的新生命與新動力，依舊還是攻打不破的真理。胡適先生對於佛教大肆攻擊，正像仰天吐痰，吐不上天，痰掉下來，自污其面。胡適向以研究文史著名，像他這樣只顧鑽求佛教的缺失，而否定佛教的價值，何況他所看到的缺失，僅是佛教的枝末而非佛教的根本，甚至些缺失也還是出於他的誇大的渲染！像這樣魯莽滅絕的態度，對他那個徒有其表的位置而言，實在也是很大的損失。因他研究文史，他那文史的精神，不知跑到那裏去了。

胡適先生在「中國之傳統與將來」一文中，曾不止一次的提到「人道主義與理性主義的中國」，胡適也是中國人，大概不會否認他是贊成人道主義和理性主義的了，但他指謫以「施捨賑濟為大善，應該把『愛』施給所有有知覺的生物」的行為的佛教，是反社會、是自私、是迷信、是反人道、反理性，試問他既如此的顛黑倒白，究竟還有幾分人道和理性的色彩？正如胡適先生在這一篇講的開頭所說：「我曉得我一定要失敗。」那末這是他的夫子自道，也可看出他內在思想和人格的矛盾了。他既自知他將一定失敗，好像他也故意要使他自已失敗。因此，他的言論，自可當作玩笑式的兒語來看，我們似也不必太認真。最後敬祝大會成功。

聖嚴 謹上 七月二十九日午後

大學生佛學研究五論——佛家學人從歷史事實看儒佛的關係發展

——人生哲學書信之二十一——

張廷榮

上期書信題：大學生佛學研究四論——佛家學人對人類各宗教究

當如何相處？

下期書信題：大學生佛學研究六論——學佛對人生最直接的兩大

受用。

本期書信要目：

(一) 梁任公說：「骨子裡受用佛、口裡不肯說」究是何意？

(二) 兩個豐富的時代，啓導我們些甚麼？

(三) 儒佛發展到今天，究竟應如何？

敬愛的讀者，這一論我們要討論一個我們自己的根本問題，也是一個迫切的現實問題，即我們自己是一個中國人，中國人有自己的聖賢豪傑，爲甚麼我們還要去發展佛教？我們檢討中國歷史，佛教在中國的發展我們平心的檢討以後，所得的是甚麼？時至今日，儒家學者和佛教信徒究應是一種甚麼樣的融通態度，現本於此，我們來分別論列：

一、中國人在文化之憂患和生死之離亂的現下，表現的兩個現象。

近百年來，中國人和中國文化，一直是在憂患之中，處在憂患之現下，再臨生死之離亂，人生就格外感到需要一種實切的安頓和解脫，換言之，需要一種宗教，這種需要宗教的現況，表現了兩個現象。

(一) 肯決一種宗教，即現下的信仰各種宗教者是。

(二) 不考慮信另一種宗教，儘量將傳統的學問——尤其儒學來當作宗教，甚至試圖改爲宗教。

這以上的兩個現象，都是好的，信宗教的人，直接對現下的時代負責，直接對自己的生命要求一個安頓和解脫，俾在安頓和解脫了自己以後，再對自己的歷史文化生命，負起繼往開來之責，不願在這一憂患的時勢，把自己心灰意冷下來，或頹墮其生命，這一種急切地去找尋一宗教，並在宗教中求得安頓，這總比沒有宗教信仰的好得多，因爲宗教信仰，畢竟是不向俗世低頭，畢竟

是不向邪惡低頭，畢竟是雖在憂患而將自己仍追向一種聖善和崇高的。

另一種現象，是直接熱愛中國文化尤其是儒家學人，有不考慮信另一種宗教，就拿儒學來安心立命，這表現一黃帝的孝子慈孫的虔誠，我尤其衷心感佩，可是兩千多年的歷史事實，這種以聖學立己立人的先哲，是大有有人在，這是可佩的，但畢竟還是少數的上哲，中下之人，往往不易接觸，於是對中國文化具悲願的人，總想把儒學的理路順宗教的方向推進一步，以爲儒家有形而上學，以爲儒家有天人合一思想，儒家即可以成爲一具體宗教，或算作一具體宗教，於是想成立孔教，想成立儒教之聲，我們考察歷史，是時有所聞，近代最著名的尚有康南海，但這種試圖，屢試屢未獲得進展，反而限制了儒家純粹學術的發展，近我又看到一種同樣的試圖，即擬將另一宗教的許多間架和儀節，用以成立儒教。

還有一種現象，宗教之所以爲宗教，畢竟是對生和死的問題，都有一具體的解決和安頓，有些未有另一宗教信仰的學者，他們對於親舊之死亡，爲求對死者表現一感念之誠，他們沒有一具體的儀節，(舊的禮節現已多不用)而親之靈魂(他們亦爲親之靈魂念慮)又不得不予以安頓，於是不得已就臺北市而言，他們只好請善導寺或十普寺，依佛教的宗教信仰和儀節，來處理死者的問題了。

這一情形，我們也可說是信佛教，因爲畢竟對靈魂之安頓，總是具一虔誠，我們也可說是不信宗教，甚至不信佛教，因爲這種安頓，多是順一大多數的習慣，而其本人的心中，並無宗教虔誠的眞正信仰和眞正肯認。

這一情形的論見，即是不必另信一種宗教而有自己的學問，安頓自己的生命即可的原因。

或者自己的學問有宗教精神或可改成一宗教，因而不必去信另一宗教。

以上這種情形，就成爲：

(一) 中國人的宗教精神，尚有得一種積極的肯定。

(二) 儒學是不是極成一種宗教，還是讓它成爲獨立的學術，今天是肯決的時候了。

(三) 中國人必需有宗教，那究竟如何去信宗教和信仰甚麼宗教最適合。以上千言萬語，實非本題所能盡，現在我們寫到這裡，只能就便提出，以

供大家的討論。

二、儒佛兩個相互極大的影響和兩個豐富的時代

真正先接觸佛教的，是儒家的學人，真正最受益佛教的，還是儒家的學人和儒家哲學本身。

真正幫助發揚佛教的是儒學，這怎麼樣說的呢，就是儒佛的相互影響，它們相互的影響，又是相互的成就，東方這兩大思想，其基本的精神——即反對暴殘，其本身根本不暴不殘，它們兩個思想的接觸，沒有絲毫的形迹，可以看出是強權的，或者是威脅的，或者是利誘的，他們都是赤裸裸的或是誠懇懇的，一方面儒家的飽學之士，千山萬水去求得佛法的，一方面佛家高僧，一衣一鉢，涉遠山，東來中國，用型範，用修德，用言說，總是用法去感，用法去化的，兩方面的接觸，沒有絲毫取巧，沒有絲毫權術，只是誠懇的學和誠懇的法相互的交往，相互的融會，相互的助益。這樣，所以才有相互極大的影響，這種影響的結果，所以才開出兩個豐富的時代。

一個豐富的時代——隋唐的新文藝復興。

一個豐富的時代——宋明的新理學思潮。

梁任公說：「宋儒無論那一家，與佛都有因緣，」又說：「湛然以儒釋佛，梁肅以佛釋儒，有唐一代，這類人很多，儒佛兩家，天天接近。」這即可表示出，隋唐的新文藝復興，是因為新的佛家精神的介入，這種新佛家精神，又因為和儒學一天天接近，任公說的宋儒都與佛有緣，這是一個事實，唐代詩人也可以說，幾乎絕大多數是與佛有緣的，正因為與佛有緣，即儒家接觸到新思潮了，儒家接觸到新思潮，儒家自新了，隋唐之新和宋明之新，雖同時因佛家新思潮之影響，但它的內容，是有所不同，而對儒家影響的內容，是各有其新的實益的。這在玄奘大師取經回後，向太宗說：新取回的佛經，是「聖代新文」啊！那麼，隋唐之接觸佛教是文藝上的益處，因為隋唐（尤其唐代）的儒家本身，多是做文學的工夫，很少作思想的工夫，文學家所接觸的，則亦是佛家的文藝思潮，佛家大盛於隋唐之後，唯識由玄奘大師開宗了，禪宗由慧能大師重新活轉了，天台智者大師在隋已創立天台宗了，晉慧遠大師已在廬山創立淨土宗了，這是佛教深入中國之後，多數中國文化的學人，（尤其多數是佛家學人）已深入佛教了，在深入之後，本於儒佛的水乳以融，而在佛家開創新宗了，開創新宗之後，是佛家的更深入體驗，因此，由文藝在影響，而到性理的活潑生發，所以由隋唐之新文藝復興，而接續開出宋明之新理學重建。我們可以平心的說，沒有隋唐之新佛學，即沒有隋唐之新文藝，沒有隋唐之佛教新宗開出尤其如沒有慧能大師之神宗開出，以及隋之天台宗開出，則更不會有宋明之新理學

開出。

三、「異」「分」「融」的儒佛循環三步曲

上面既說明儒佛關係，是這樣的相助相成，為甚麼又說儒佛的「異」「分」「融」三步曲呢？是的，儒佛的接觸，從大的思潮看，確實如此，但從各種不同的角度看，其中確有「異」「分」「融」的諸多盤根錯節處，現在我分別引叙如下。

（一）東漢至梁的儒佛會通：「自東漢末頁以來，佛教已漸輸入，三國因為書少，未能全盛，東晉則大發達，梁武帝時，勢力尤鉅，一般學者，往往認儒佛為同源，不加排斥，如沈約作均聖論，即謂孔佛一樣。孫綽作喻道篇，謂『周孔即佛，佛即周孔。』張融作門論，周顒作難張長史門論，都主張三教一致，顯歡作夷夏論，亦稱道佛二教，同體異用……三教同源，成為一時的通論了。」

（二）隋的儒佛會通：「顧之推……他的歸心篇，主張內外一體，儒佛一體。」王通……對於佛教，一點不排斥，並且主張調和，一持儒佛一體的論調。」

（三）唐代的儒佛會通：「唐朝一代，頭等人物，都佔在佛教及文學方面，純粹講儒家哲學的人，不過是二三等脚色……約在武后時代，佛教起很大的變化，漸漸離開印度佛教創立中國佛教……因為禪宗之起，勢力大增，在儒家方面，亦沾染禪宗氣息，治經方面，研究內容，完全改變，儒家在北朝時，專講注解，中唐以後，要把春秋三傳，束之高閣，這是方法的改變，儒家在北朝時，專講訓詁名物，中唐以後，主張明心見性，這是內容的改變，所謂去傳窮經，明心見性，與佛教禪宗，大致相同。」

（四）影響宋學的唐代儒佛思想。

①「中唐有一個梁肅，他是唐代的大文學家，沒有作和尚，但實際上確是天台宗的健將，……可是他確未落髮，表面是一個儒者，骨子裡是一個佛徒，湛然以儒釋佛，梁肅以佛釋儒。」

②「柳子厚是一個調和儒佛教論者，子厚於佛教，較有心得，不特不毀，且極推崇，主張三教同源。」

③李翱，「為宋學開山祖，就是李翱字習之，他在文章方面，是韓愈的門生，在學問方面，確比韓愈高明多了，……引用佛教思想，創設自己哲學，這種事業，至宋代才成功，但是最初發動，往創作的路上走，還是靠他，他最主要的文章，是復性書。」

④宗密最得精粹，他著有原人論，調和儒佛，最得精粹。

⑤「蘇東坡對於佛教，不客氣的承認，禪宗尤其接近，所作詩文，往往有禪宗思想。」

⑥李純甫號屏山，「所著的鳴道集，直接承認是由佛學出來。」

(五)明末清初研唯識學的王船山：「船山對於佛學，很有研究，而且學的是法相宗，作有相宗綱要，近二十年法相宗復活，研究的人很多，並不算稀奇，但是在那時，佛教方面，完全為禪宗及淨土宗所佔領，沒有人作學理的研究，他獨在二百年以前，祖述玄奘中斷了以後的墜緒，可謂有獨到的見解了，並且當時儒學末流，養成狂禪，分明是學佛教抵死不承認與佛教有關，他獨明目張膽，研究佛學，同時又研究佛教，一點不掩飾，這是何等的爽快。」

(六)清代有力的佛學家。「自宋學興起以後，儒者對於佛學，骨子裡受用，口內不敢說，前清中葉以後，有一派人，不客氣的講佛，由陽明轉一轉手，最主要的是羅有高（台山）彭紹升（尺木）汪縉（大紳）他們對於淨土宗很實行，……雖然留着辯子，實際上是幾個未受戒的和尚，文章很好，儒學亦好，他們的地位，很像唐代的李翱和梁肅，自從他們把真面目揭開以來，大家才覺得講佛，不是一件對不起人的事，用不着藏藏躲躲，……有純潔的信仰，言行又能一致，所以在社會上，很能站得住腳。」（以上均引梁任公的「儒家哲學」）

從以上所引，足見儒佛的關係發展，像韓愈等對佛教也是持有異議的，這個「異」亦見當時學者一種不苟的精神，像韓愈對佛持異議，是因為研究得少，等他的得意弟子李翱，真正的研究了佛學，他隨即尊重佛學，隨即以佛家的理念，著復性書以昭告天下，李翱著復性書的擔當很大，他說：

「不知者謂夫子之徒，不足以窮性命之道，信之者皆是也。有問於我，我以吾之所知而傳焉。遂書於書以開誠明之源，而絕廢棄不揚之道，幾可以傳於時。命曰復性書，以治其心，以傳乎其人，為戲，夫子復生，不廢吾言矣。」（見「復性書」上）

這足見他任道的明決，也可見他的整個上中下復性書，確是一種新的路向，因為他洗去名物文句的纏累，是直澈性德的，並說明這一性德，正是孔子之心所在，惜乎很多人不講，大家對於這些不講的人，也都信以為是真的，李氏獨以禪學的精神，反對這一歷史的積習，而重新將性道活動轉起來。

總之，從歷史事實，看儒佛之關係發展，儒佛之間有持異議的，但這畢竟是少數的人，或者短的時間，而大體的融或者同源的說法，則自隋唐以後，是一直的在發展着，所以持「異」的見解甚至儒佛敵視的見解，人是極少的，時間是

極短的，但持融（或同）的態度，則是長時間，而是一直在作廣大的開展，但在「異」與「融」之間，則有一「分」的見解，此「分」的見解，是一直在消長不息的，甚至一直展延到近代，這個分的現象，就是梁任公說的：「分明是學佛教，抵死不承認與佛教有關，」就是「骨子裡受用，口裡不敢說。」「大家才覺得講佛，不是一件對不起人的事，用不着躲躲藏藏，」這都是表示佛儒的精神，有許多人是分不開的，或者形式與實質分，尤其骨子裡和口裡分開了，骨子裡受用佛，口裡決不談佛，或者口裡說崇仰另一種學問。今天佛儒的方面，已經由歷史的體驗，很清楚了，儒與佛有所同，亦有所不同，正因為有所同，才見儒佛之有融，正因為有所不同之異，才見儒之終成為儒，儒終不是佛，佛之終成為佛，佛終不能成為儒，此異不害其同，此同中之所以終有其異，此異但不是一敵對，此異也不是一邪惡，此異是一種特殊，如真平心觀異，或可正見兩個歷史上豐富之時代之所轉出之理之機，所以異仍是應任其終始發展其異，不必求強同。

至於融，則是一會通，儒佛任何一方，亦不必以融化了或吞下了他方為己任，果如此，亦非儒佛真正相融之至道，所以歷史上有三教同源，儒佛一體，此還是粗略看法，刻實論之，儒佛之相得而彰，不必在同中之全同，而是在其異。此種觀念一直發展至今日，尚未得一抉擇之論，以致有三教既同源，那我們信一種教就好了，信自己的孔子就好了，又何必信佛呢，又何必信他教呢？既是儒佛一體，那信儒就不必信佛，信佛就不必信儒，這不能說他沒有道理，但這是粗略的見解，其實不只如此的粗看，我們為甚麼看歷史絕大多數的儒家學人，研究了儒學，為甚麼偏偏又再研或信佛教，今天這一根本的抉擇，筆者將專論提出，本篇只能敘其大概於下一節。

現在還有一大問題，那就是「骨子裡受用佛，口裡不肯說出」的分離現象少數的人，以為中國人學了外來的東西，好像非正統，以為不是儒家的嫡派，好像不是正宗，為了這些觀念，少數的學人，寧肯骨子裡受用佛，而面子上或口裡總要表白是儒家的正宗，是傳統文化的血脈，這種用心，自當是極純正的，也是極可珍貴的。但這總不是真正豐富中國文化的辦法，也不是當今時代一種最好的態度，但這還有一種適當的融攝，筆者曾提出：人道的主流——儒學。人道的攝攝——佛教，人道的充美——論理科學。從這一間架似乎都可容攝，而沒有偏蔽。中國學人其所以骨子裡受用佛，口裡不肯說出，正表示「做堂堂復國的人道佛教徒」是當前中國人民該當神聖而肯決的時候了。實言之，用宗教精神和宗教家來復國，是最根本的精神動力。我常常想，假使太虛大師還多住世二十年，那大乘的救世事業，真可做到直接現於國人，真可使國人樂於做一個大乘佛教徒了，決不再是「骨子裡受用，口裡不肯說出」，而是骨子裡也受用佛法口裡也樂道出「我是佛教徒」了，可惜太虛大師早了二十年去世，以致大乘救世的活潑事業，還未能由大師一手來澈底體現，以致尚有少數

國人認不清佛教救世事業的價值。這一機緣我們既然放過了，我們再放眼開來從宗教的復興眼光看來，而且這一宗教的崇高理念又仍是歸極於佛陀的，那就是聖雄甘地的宗教救世事業，已有了圓滿的證果，已給人類無量的宗教徒指出宗教救世的新路，這一圓滿的證果和宗教救世新路，無疑的將是宗教救世事業的良好型範。這一宗教救世的型範也正是太虛精神，也正是大乘精神，也正是人道佛教徒的救世大教，本這一人道佛教的救世事業，在復興工作中，在復興文化工作中，表現了人道佛教的崇高莊嚴成就，那我們就一定相信國人必會一致的「骨子裡受用佛」，口裡也必逢人說「我是佛教徒」，而不會「口裡不肯說」了。這一崇高表現的神聖職責，自然是落在我們的身上了。

以上是我們很客觀的就歷史事實，指明儒佛之關係發展，一直演變到今天，一種應有的趨向，也是愛中國文化者和愛佛教者一種應該承擔的責任，和它宗教救世的偉業。

四、中國學人必有一種順中國文化理路之宗教——人道佛教新運動。

我們看中國歷史文化中的血肉生命淵源，佛教確成為中國人的宗教了，成為中國文化中的一種精神動力了，簡言之，就是有一種順中國文化理路之宗教，歷史上的許多事實，儒家學人很多很多學佛的和信佛的，這些歷史上的儒家學人再學佛信佛，就是離去儒學了嗎？不是的，真正通達的人，信了佛教的人，還更珍重儒學，這在中國印光法師說得最真切，最有用，那就是「儒興則佛興，佛興則儒興。」興了佛家，確不是抑低儒家，而更是興起儒家。

同時，中國人過去總抱此一觀念，以為我們的宗教觀念很淡薄，我們不一定要信一種宗教，我們有為善的道德觀念就够了，這話看起來，好像很有理由，尤其在過去的國人心中，以為心好就是善，但從歷史上儒家學人的信佛證果，尤其當今的時代，是一科學的時代，也是一宗教的時代，人必須有科學知識，人亦必須有宗教信仰，我再老實的說一句，道德力量，哲學理念，付之有宗教信仰者更有用，否則，將道德力量哲學理念付之於沒有宗教信仰者，那往往見力甚微的，所以若單用道德與哲學來提撕人心，此對正能自覺之上智，自可收效，但提撕中下之人，則甚難普遍，也可以說，只是道德和哲學，是不夠的了，中國人必須有堅定的宗教信仰，這是不容置疑的，假使我們再談談中國人過去無強烈的宗教要求，現在及未來，亦不會有強烈的宗教要求，如此持論的人，是一不識時務未見顏色之論，因為中國過去，是一閉關時代，是農業社會的時代，他本身即具一安定性，即具一貞一性，換句話說，其禮教的維持，以及大家庭制度，它本身就如同一宗教的凝固性，因此，它自可不另需一宗教，但今後之時代，是進到工業社會，是成為小家庭制度，是不及農業社會的固定性，而且因時勢之紛擾，各種新的災難又多，也可以說，今後人生，處處要接觸宗教，處處需要一宗教的安頓。

但此新的宗教要求，又不能憑空掉下，又不能脫離我們的主流文化——儒學，又不能離開歷史傳統另求，（離開主流文化另求，離開中國孝友人間之生活習慣以另求宗教，均是勉強的，均不能得宗教之如實益）它必須要順中國傳統的文化理路，而且這一傳統的文化理路，又確實證明它仍為今後人類文化開新之動力。

因此，我們就歷史事實看儒佛之關係發展，可綜結為下列六點：

（一）歷史事實，將中國文化開出一個隋唐新文藝復興，開出一個宋明新理學運動，那是由於儒佛關係的相互發展和融會結果。

（二）兩千多年的儒佛關係，證明甚多儒佛學佛的人，多是儒家學人，那麼，這證明了儒學以外，還是需要佛教的，而這種需要佛教和佛學，亦就是儒家學人的本身要求。

（三）儒學需要佛教，亦並不就等於二者可以合一，因為儒學一直是儒學的，佛教一直是佛教的，儒學不能代替佛教，佛教亦不能代替儒學，這正是印光法師說的「儒興則佛興，佛興則儒興」，兩者各自獨立發展又是相互助成的，因此，我們就看出今後，儒學必然要獨立的開展，佛教也必然要獨立的開展因為兩者都同時需要。

（四）儒學還是儒學好，儒學不必極成一宗教，因為過去的這種試圖，一直是沒有成就，將儒學極成一宗教，且反而妨害了本身的儒學特性，而又開不出另一普遍契機之宗教，況佛教已普遍深入歷史文化之核心，又為普遍契機之宗教。所以儒學不當改為宗教，儒學者甚可順文化的理路以發展和信仰佛教。

（五）梁任公說的「骨子裡受用佛，口裡不肯說」的心理，近因東西文化的交往，西方人士學佛者亦多，再因近代幾位大師，尤其太虛大師將佛教直接用於救國救世行誼，用之於人道事業，又因近之聖雄甘地，他純用宗教家的精神和行誼，來作復興的事業，已得到很大的成功，且從而開出今後拯救人類生命的新路。因此種種之故佛教已成為中國文化，佛教是一種崇高的宗教，所以今後人道佛教新運動，必成為人類樂於嚮往之道，決不致再「骨子裡受用佛，口裡不肯說」了。

（六）為反對共匪的暴殘物化，人類更須要一種宗教精神力量，而這宗教最好是人道的，即以人道尊嚴，以消除物化，而佛教恰巧是一人道的宗教，是講孝講慈講義（六祖惠能大師主張）的，且是與人道文化的主流——儒學，是相融會了二千多年的，只有東方這兩大文化——儒學與佛教，配合開展，才是真正體現了人道精神，這一人道精神，才是真正消除物化暴殘的。

總之，儒佛的關係發展確是為中國文化奠定豐富的大本大源，同時，亦為人類的文化一種真正開新之機。我們是中國人，我們熱愛中國文化，今研究佛教，這一文化內在的諸多因素及今後應有趨向，我們實在應該要有一清楚的瞭解，謹提供所見，以為參考。特此敬祝淨安。

四十九年七月四日

張廷榮 敬啟

由我受了沙彌戒說到戒律問題

聖嚴

從今年農曆六月十二日上午開始，我總算是個合法的出家人了。

(一) 出家與受戒

說來我真慚愧，也真罪過，我雖早在十來歲時，已經披剃出家，做過幾年經懺，也受過幾年的僧伽教育，但我始終沒有一個受戒的機會。民國三十七年春，上海龍華寺開戒，我請示師父，師父以我年齡不滿二十歲，不合法，故不准受戒。其實，近世以來，各戒期中，不滿二十，即予具足，已比比皆是，那不過是師父的一個藉口而已，唯恐徒弟受了戒，羽毛豐滿，展翅而飛，事實上，我雖沒有具足，當時已經離開小廟，就讀於上海靜安學院。最後，不但離開了師父的小廟，也離開了靜安學院，離開了大陸，隨軍到了臺灣，這也可說是我「叛逆」行為的最大表現，但我仍以此「叛逆」而慶幸。否則，今天的我，不知又是一個什麼樣子了。

我在靜安學院之時，為了隨眾，早晚殿堂，以及經懺佛事，照樣搭衣（七衣）持具，尤其當時的學院規制比較方便，所以我雖冒充，却少有人知道，但我也不知道，那是一種犯罪的行為，那是盜法，那是賊住！如今看律，回想起來，不禁驚恐失色。

我那小時披剃的常住，對我雖無多大的栽培，但我飲水思源，我之能有今天，我之能在軍伍十年之後，仍然走上出家的道路，實在還是種因於小時第一位師父及師祖的接引，故我直到目前為止，我雖違背他們的意向而離開了他們，但我依舊懷念着他們，正如我之離開父母，並非出自父母的主動，但却不能忘懷父母的恩德。正因為我之恒不為恩義之所纏裹，故對每一恩義，恒能抱一由衷的懷念。

出家受戒，在佛陀的時代，本來是一回事，如果有人向僧團中求出家，出家披剃之後，僧團證明，便是具足比丘，至於沙彌戒，似由羅睺羅出家開始，小兒出家，什麼禮儀規矩都不懂，所以不能具足，所以先要經過一個時期學習的階段，小兒出家不能做什麼，只能趕趕偷吃食物的鳥雀，所以由七歲到十三

歲的出家小兒，叫做驅烏沙彌，十四歲到十九歲，已可合乎學法的要求，故稱學法沙彌，這一階段，主要是在學習僧團的生活以及出家人的威儀，所以在此期中，雖為沙彌，僅受十戒，但是比丘威儀，都該學習，這在「沙彌威儀中」，可以看出。到二十歲的年齡，應該是具足比丘戒的時候，然因緣不足，證師不夠（據研究，受沙彌戒須二比丘授，比丘戒不得少過五比丘授），或其他原故，而不得受比丘戒的，仍然先受沙彌戒，不過，有別於二十歲以下的沙彌者，稱為名字沙彌。

因此，依照佛陀的當世，人之出家，不滿二十歲的，必需先受沙彌十戒，已滿二十歲的，似乎並不一定要經過沙彌的階段。

至於我國內地佛教，各小廟帶了和尚，除了送去戒常住受戒之外，絕少先受沙彌戒之一例，所以自明代以後各處開壇傳戒，也以沙彌戒、比丘戒、菩薩戒，三壇一授完為原則，事實上，流弊缺點，不如法處，也就因此叢生。一般人，往往在剃光腦袋，穿上「僧服」（其實是漢裝）之後，便自以出家人自居，他人也以出家人相視。實際上，剃頭改裝不受戒，只是一個光頭白衣，剃髮居士，那能稱得上出家人？

(二) 戒和受戒

在佛陀時代的印度，宗教風氣普遍，直到現在也是如此。各宗教都有他們各自的戒律，比如五戒，佛教有，婆羅門教有，耆那教有，瑜珈派也有，只是大同小異，尤其是殺、盜、淫、妄四戒，幾乎是各種宗教共同遵守的軌範，其在威儀方面，也都大同小異。我們知道，跟隨佛陀出家的群衆，絕大多數是來自三迦葉、目犍連、舍利弗等的外道弟子，以及釋迦種的貴族，即使少數賤民，他們未曾皈依佛陀以前，也有他們的宗教信仰，正因為原來就是宗教徒，就有他們的宗教生活，所以一旦改奉佛教，奉佛戒律，自也並非難事，所以他們不必經過長時間的學法階段，只要略加指點，便可授予比丘具足。但到佛滅之後，尤其到中國，律書多了，律義繁了，加上中國的社會，缺乏宗教生活的基礎，要想一進佛門，便可比丘具足，實在是件難事。特別是一般後世的小廟，師長不知戒律為何物，自己不解不持，他們的子弟，也就無從知解，無從受持

等到子弟稍長，送去戒壇受戒，算是了却一樁心事，表示小和尚已經成人了，受戒回去，便以成人身份看待，除了這一俗情的意義，毫無受戒持戒的本質可言。同時，小和尚受戒之先不學律儀（也有例外），同時戒經規定，不受大戒不得聽律，不得聽，似也不得看，受戒期中，僅僅一月左右，但使熟背數百條文的戒本，已不容易，要他們逐條遵守，生死不渝者，恐怕千萬而不得一，再說，戒期圓滿，戒牒到手，返回小廟之後，戒本也將束之高閣，甚至終身不再翻閱，像如此的受戒，究有多大的意義，實在很難評斷。以此看來，我之沒有草草了事地去提早受戒，倒是一件幸事。無怪乎弘一大師要說：「從南宋迄今六百年來，或可謂僧種斷絕了，以平常人眼光看起來，似中國僧衆很多，大有達至幾百萬之概；據實而論，這幾百萬中，要找出個真比丘，怕也是不容易的事。」弘一大師，持律謹嚴，但他自驗，他連沙彌的資格還够不上，僅是一個多分的優婆塞而已。爲的是非真得戒，不得傳戒。所以明代紫柏大師，雖嚴以律，然猶終身不傳戒，乃至是沙彌十戒；明代藕益大師，晚年勤研以律，故畏而捨比丘戒，在佛前禮占察懺儀，求得清淨輪相，拈得沙彌菩薩戒；因此他的兩大出家弟子戒時與性且二師，連沙彌都不敢稱，而退以優婆塞自居；另有人問壽昌禪師：「佛制比丘，不得掘地損傷草木，今何耕種芸獲？」壽昌的回答是：「我輩祇悟佛心，堪傳祖意，指示當機，令識心性耳，正法格之，僅稱剃髮居士，何敢當比丘名。」

根據律制，不得戒不能傳戒，證師之中僅僅一人或數人得戒，餘不得戒，戒弟子也就無從得戒。但是真要如此認真，中國的佛教無真比丘，或真比丘的數字不够，便不能傳戒，不傳戒，佛門之中的出家僧衆，也就形將絕跡，僧衆絕跡，佛教也就無由住持，無從生存了。所以近世傳戒雖不如律，傳戒的佛事，仍需有人來做，方便做去，只要不過離經，仍有大功大德。

我們讀明代讀體大師見月老人的「一夢漫言」，當時受戒之難，實在難以言宣，講師雖多，傳戒則非律師莫辦，見月老人爲求比丘戒，爲求律師傳戒，當時只有南京古心律師，中興南山律師，但已涅槃，他的法嗣三昧和尚大宏毘尼，然又山水萬里，旅途艱難，見月老人那時只有三十二歲，所以發大心願，不惜跋涉萬里，也要求受比丘大戒，但是當他到了江南杭州，又聽說三昧老和尚去了五臺山，當他趕到五臺山，因無衣鉢，見了三昧老和尚，仍不敢說是去求戒，僅得數語開示，隨即禮謝他去。後聞三昧老和尚到了北京，便又趕往北京，但因兵亂，便復南回，因此他的同道覺心師喟然曰：「我等自漢而南，自南而北，今復自北而南，往返二萬餘里，徒勞跋涉，志願罔成。」這種爲道尋師的苦心苦行，我們讀了，也不禁爲之潸然淚下。直到他三十六歲那年，三昧老和尚已出北京，到了揚州府石塔寺開戒，求受比丘大戒，才算如願以償。也許正因為當時受戒之難，所以當三昧老和尚，受請往持南京寶華山，見月老人擔任教授及監院職乃至住持之後，後輩受戒，也就容易方便得多了，但是一到

後來，竟又變成了徒有其表的形式而已了。這恐不是三昧和尚及讀體大師的始料所及！

憑良心說，如今受戒，無論比丘戒，沙彌戒，都是不如法的，但在這個無可奈何的末法時代，雖不如法，雖不能真正得戒，受戒這一形式，還是需要，最低限度，在受戒之時，也可澈底懺悔一下。好讓新戒的自心清淨一番，雖不得戒，但可得一安心，但可種種善根。受戒是在至誠殷切地懺悔過往罪障，策勵未來的道業。所以我還是希望受戒。

(三) 我要受戒

談到我受戒的經過，不妨將這次出家的因緣順便說一下。

自民國四十七年春天開始，我的背部便感到疼痛，一病年餘，中西醫藥罔效，各種科學方法的檢查，例如照X光片即達十六張之多，仍未查出病源。到四十八年六月，身體衰弱不堪，身長一公尺七二，體重只有四十八公斤半，所以請准病假休養，同時也着手辦理退役的手續，承長官的愛護及現在的剃度恩師東公老人等的協助，總算如法如願地脫離了軍人的身份。我以小和尚的身份，隨軍來臺，來臺之後，雖處軍旅之中，却未有過「還俗」的意念。所以一旦離開軍中，仍然回到原來的崗位。初初有些師友向我建議：你是出過家的，你也有你的剃度師，這次回來，自可不必疊床架屋，再找一頂師父的帽子戴在頭上，正像其他服役的青年法師一樣，過了一個時期軍人生活，兵役期滿歸來，仍不失爲法師。但我考慮再三，我雖有過師父——現在也不否認那位師父，然我沒有受戒，即使受了戒，處身軍中十年，也該視同捨戒還俗，小時出家無知，現在再度回來，不能繼續糊塗了，故我決定，一切重新來起。同時以我的看法，剃度師者乃是渡我出家的慈航，怎會成爲我的帽子。

至於受戒的問題，師友們見了面，每每問我怎麼打算？若以我曾於僧團之中住過幾年的經歷來說，即使不再受戒，一切律儀，也未必見得比時下的其他新戒差得太多。但不受戒，又與佛制不合。人家稱呼我爲法師，我固不足稱爲法師，還是個光頭白衣，因果怎敢承當！所以有人主張我受一個改良戒，還回佛陀時代的原始面目，不拖時間，也不鋪張；不必唱，只要唸；不繁複，求簡要；不必種種儀節，但求殷切莊重；請到三師七證，即可受戒具足。這在於我，當然是非常贊成的。可是經過數度的研究，特別是恩師東公老人的開示，又覺得改良戒雖好，但所負的責任太大。如果我來開頭，勢必有人效尤，如今的受戒，雖不理想，但在個把月的戒期之中，總還過的是僧團的生活，總還可以學到一些戒威，聽到一些道理，如果大家連這一點點薰習的機會都沒有了，一剃光頭，便可具足，具足之後，各處小廟之中，更無僧伽生活的薰習機會了。那末，除了服裝之外，出家人與在家人的不同，也就很難分別了。果真如此，未來的佛教，還堪設想嗎？我是首創禪禪之端的人，我的罪業，自也更加不堪設想了。所以改良戒一

案，還是留待以後從長計議。

但是，我對受戒的要求，一天比一天地迫切起來，一方面，我在主編人生雜誌，不得不與各方的作者與讀者之間取得書信的聯絡，師友們來信多以法師相稱，實質上我還是個白衣，所以此一法師的稱謂，也成了我良心上的負擔。其次，有些虔誠的長者居士，見了面便是頂禮，有一次有位老居士來訪，他向我頂禮，我竟愧不敢當，故也陪着他一同頂禮，事後他說：這是不可以的，法師還禮居士，居士豈不招罪？但我怎麼說呢，因我也僅是個服飾不同的居士而已。再次，我雖不希望替人家做經懺，我所現住的中華佛教文化館，也不是經懺門庭，但是由於多方的關係，每月之中，總還有着少數幾堂佛事的應酬，我是常住的子弟，常住有佛事，豈可不為，然而每做佛事，大家都搭衣，獨我一個，自也不能例外。這是極其罪過的事了，我在明知故犯，我在明目張膽地自欺欺人，自盜盜法。故我每搭一次衣，必受一番良知的譴責，必向佛前懇切地懺悔，我真不知究竟是什麼業障，使得我三番兩次地犯罪盜法？

(四) 終於受了沙彌戒

當我將這些感觸稟告恩師東老之後，東老非常慈悲，開示我說：受戒要待因緣具足，如今沒有聽說何處準備開戒，為求權宜之計，我想你先去受一個沙彌戒罷，若去請求臺北華嚴道社老和尚，或許可以慈悲的。

終於智光老和尚慈悲了，但是受沙彌戒，必需於說戒的前一晚上，先做懺摩（懺悔），智老和尚希望我的恩師東老替我先做這堂懺摩的佛事。東老人看了初壇的文疏之後，發現懺摩是要唱的，而且儀文很多，不是一個人可以做得了的，所以不便馬虎了事，示請新店竹林精舍隆泉老法師慈悲成就。

我真感激極了，這些長老們，都對我非常慈悲，我去竹林精舍拜見證蓮老和尚及隆泉老法師之後，他們一口答允：你既能够發心，我們應該成就。那天是農曆六月初八，約好十一日晚上帶了海青去做懺摩。

農曆六月十一日，天氣非常燠熱，晚飯之後，懺摩儀式照樣進行，隆泉老法師，黃鞋、黃袍、紅祖衣、展大具，並請佛聲法師及慶規老和尚站班引禮，持誦唱誦。唱完戒定真香讚，當我三遍香雲蓋禮佛三拜之後，我的內衣褲已經流汗濕透，壇上三師，也是汗流如注，這已使我非常感動。接著長跪合掌，傾聽上座下泉阿闍黎，朗誦：大德一心為弟子聖嚴……，一一懺悔，而到同唱往昔所造諸惡業……我渾身都在流汗，但我眼中也在流淚，隆泉老法師，一字一句，唸得非常清楚，音調極為殷重，好像每一音節，都能激動我的脈膊，啊！這樣的情境，有生以來，要算是第一次經歷了，以往參加許多佛事，從未有過如此微妙和痛切的感覺。好像只有當時我才真正地投入了佛陀的腳下，感到了佛陀的真實性和存在感。後來我想，出家人為何一定要懺摩要受戒，理由即

在於此了。

十二日一早，懷着清涼愉快的心情，到了臺北市華嚴道社，早餐後，由成一法師佈置戒壇，並由他引禮站班。上智下光老和尚隆重禮佛登座畢，我即長跪合掌，靜聽開示，繼而隨聲迎請諸佛菩薩，護法聖眾，降壇護戒，一迎請我即一禮拜，迎請禮拜之時，我又噴淚欲滴了，因為這時的氣氛，極其莊嚴肅穆。接著說戒，講戒，搭衣，展具。沙彌戒的佛事才算圓滿。佛事終了，雖只上午九時，但因天氣悶熱，老和尚與成一法師，已是一身大汗，如此熱天，穿單層衫褲猶覺太熱，何況加上海青與衣，我又偏偏在此大熱天裡請求傳戒，諸阿闍黎及戒和尚，我真不知如何感激才好。

受戒歸來，搭衣持具拜佛禮師之後，我第三次流淚了，因為我想，我今年已三十，已是兩度出家，到此為止，才真是個合法的出家人，出家容易，要成爲一個出家人，又何其太難？再說，我雖受了沙彌十戒，今後的歲月，能否受持，則又有頗多的問題，因以弘一大師，畢生弘律，也只自稱多分優婆塞，何況是我？如果徒備受戒之名而無持戒之實，不但有負佛教，也該愧對此番出家的初衷。前後思維，兩顧茫然，自主毫無把握，能不蒼然淚下。我不是一個善於流淚的人，但到如此情境之下，竟又抑制不住。

(五) 中國佛教的戒律問題

但是，目前的中國佛教，對戒律的問題，還有許多處所，急待解決。憑良心說，中國的佛教，自來精於律行的高僧，在比例上總是佔的少數。事實上，律本之中，有些條文適合於佛陀時代的印度社會與印度民族，未必也同樣適用於今日的時代社會與中國民族。中國佛教的戒律最嚴，却又是一個最不能夠如律而行的佛教社會之一。佛制受戒出家，捨戒還俗，一人在一生之中，可以數度出家也可以幾次還俗；佛制半月半月誦戒，犯了重戒逐出僧團，犯了輕戒當衆懺悔。中國佛教半月半月誦戒，僅限少數道場，誦戒也只徒有具文，佛陀時代的白衆懺悔，那種真誠坦率的風氣，似已蕩然無存。但是佛陀入滅之時，告誡弟子，後世當以戒律正法為師，復興佛教，重振佛教的宗教精神，似也捨去宏律與宏法莫由。本來，戒律之中包含德行及威儀。出家之後必須學戒持戒，乃是理所當然的事，一個宗教徒之成爲一個不同於非宗教徒，端在其舉止行為之中表現，如果不學戒而想成爲一個卓越的宗教家，似乎是很難的。但在現存的家戒本之中，似有部份急待修訂，否則繁而不食者，又何苦呢？

我很慚愧，不足言戒，冒昧寫來，已有褻瀆之嫌，鑒於戒律問題的嚴重，雖不敢說，已經說了如許，願諸精於律學的大德高僧，對中國佛教的戒律問題作一番整頓與改進，否則苟安因循，終究不是辦法。

人

生

頌

周祥光



第一章 人生之意義

(一) 瞭解人生

一、什麼是人生與我們所居的世界？人天的關係如何？何處是我們生的來處？何處是我們死的去處？我們的孔老夫子，亦感到不易解答，所以，他說：「未知生，焉知死？」

什麼是人生的目的？如何達到這個目的？我們一生的行程上所受的苦樂，是誰在掌握着？這些都是人生的問題，急待我們解決與瞭解呀！

二、天生我人必有用，我們的一生中，一定有着目的與計劃，待我們去實現，去完成！

三、我們的生命，如蓓蕾的初放，慢慢的開展出來。所以，我們在生命的旅途上走得愈遠，人生的完善，亦愈接近我們。

四、人生是一種快樂的追尋。

五、生命給予我們一種解釋真理與發展生命力的材料。

六、人生之目的，並非作官取錢。人生之目的，在於服務與犧牲。

(二) 運用人生

七、人生是上蒼給予我們的一個極大機會，使我們利用此一機會，而找出我們的真性所在，然後與上蒼合一。

八、人生的行程漫無止境，我們要自這無止境行程上，一步一步向前走着，從蕪穢到真純；從怨恨到博愛；從短暫的生命到長生；從束縛到解脫；從殘缺到完全；從分離到統一；從無知到全智；

從苦痛到快樂；從孱弱到堅強。

九、人生是一種與無明鬭爭的戰場；人生是一種與意識的戰爭。

十、人生是一種轉變的進程形態，使我人的貪、瞋、痴、恐懼、怨恨轉變到快樂、自在、平和與博愛。

十一、人生是一種追求逍遙，自在與完善境界的無止息之鬭爭。

十二、人生是我人對於真理的一種長遠與艱苦的探索。

十三、人生是一種梯級，使我們從地面而到達菩提證覺之境。

十四、人生是我們在這個感觀世界上準備到神聖世界的起點。

十五、人生是一種時間，給予我們準備達到成佛之境。

十六、人生是一種朝山進香，到達真理大寺為止。

十七、人生是一所修持戒、定、慧的學校。

十八、人生是一首美麗的歌曲，是一種可怖的戰場。

十九、人生是帶着神秘性的。人生是一葉扁舟，在無限的時空大海中飄着。

二十、人生既是神秘性的，所以科學無從幫助我們解決人生的生死問題。

廿一、人生在此感觀世界上，祇為準備尋求菩提證覺的大事。

廿二、生命是上蒼給予我們的一種禮品，我們要在一分一秒的時光中，好好地利用牠，實現我們

之究竟目的。

(三) 體驗人生

廿三、生命如在無限的時空大海中之一葉扁舟，所看見的景況，無不在變異中。

廿四、變異是人生的基本事實。

廿五、人生因着希望而奔向前程。

廿六、看人生如一整體

廿七、一個生命遍入於一切眾生體中。一種原則，貫穿所有知識與社會道德。

廿八、不但眾生具有情意，即草木石頭亦然。

廿九、人之所以生存，因人為宇宙整體生命之一份子。

三十、人生的究竟是精神的覺照。

卅一、時間是生命，浪費時間，即是浪費生命。

卅二、重視生命，利用生命，現前刹那，最為寶貴。

卅三、生命並非因「生」而開始，亦非因「死」而終結。生命乃生死連鎖之表現，今世之生命，決定前世之業因。

卅四、死是生的另一名詞。不存在乃存在於另一處的形式。則死於人，有何可懼？

卅五、生命若無「死」隨之，不能稱為生命，「死」是生命的一面。

卅六、「死」並非「真我」之毀滅，死何足懼？

卅七、「生」與「死」祇是一種幕影，一張一張地過去。

卅八、不必祈求生命之長存，亦不必懼怕「死」之來臨。隨順世緣無掛念，涅槃生死等空花。

卅九、人生之目的，在於解脫生死，在於解脫前世業力，在於獲得自在逍遙。

四十、人生之目的，在於脫離苦厄，獲取永恒的快樂。人生在世，即與苦厄結不解緣，倘能離開

第二章 人生的急切要務

(一) 人生之目的

卅九、人生之目的，在於解脫生死，在於解脫前世業力，在於獲得自在逍遙。

四十、人生之目的，在於脫離苦厄，獲取永恒的快樂。人生在世，即與苦厄結不解緣，倘能離開

原始佛教



原始佛教的傾向：根本佛教以後

乃至阿育王登位時（紀元前三五〇—

二七〇）叫做原始佛教時代，也就是佛

陀的徒孫時代。佛滅後的佛弟子們努力

於佛法的維持，進入原始佛教以後，完全把傳承與

維持作為中心，而專心於教權的確立。而且重要的

任務擺在上座長老的手中，重要的目的就是佛語的

筆集，或者確立，因為佛說法時，尚無草稿，速記，

筆記等，只可由聽者把其梗概或要領記憶在腦海裡，

既是要領的捕捉，各人互相之間也就不能完全一致，

因為各人都不能完全記憶了佛陀的說法，這裡必須

由相當權威的上座長老們共同商洽說出而令其一致。

佛滅後的第一次結集，就是因為迫於這樣的需要。

這時結集了多少，則無法明白。只在會議座上受到

一般的承認的，稍為確定的了，爾來這個確定的結

果，歸于上座長老的傳承維持，解說敷演而教導他

人，此中有了四諦說，簡單的散文，戒定慧等的綱

目法數，便利於記憶的詩偈等。敷演了以後漸次增

加了散文，釀成後來的阿含經的基礎，這樣的蒐集

佛語而確定，釀成佛陀思想的固定的解釋，尚有當

時的戒律主義，助成了這個固定化。原來戒是表示

佛陀脫離了同時代各宗教家所犯的非行惡德，弟子

也應該脫離，不得違犯，如果弟子們犯了非行，雖

與戒一樣的，佛陀也制為禁止的條項，叫做律，

即如僧伽的規律慣例有了許多儀式條令，僧伽發展

了，律也增加了，佛滅後條目也確定了，以為守律

就是維持僧伽承統佛法而被重視了。即由上座長老

執持為固定不變而強制於一切，這個形式化又助

成了學說理解的固定化，可是佛陀說法的方法，於

宇井伯壽作

曾景來譯

其聽者固執於特殊的意見時，或者不能直接理解佛

陀的根本思想時，即先將其意見置於原型，或准其

隨從常識，而進行教說，此間自然的予以進入佛陀

的立場，或者予以基本於佛陀思想的意義，而適當

的應機教導了。例如對於梵天理想論者，最初沒有

說及梵天的存在與否，即說如果梵天是無貪無恚，

我們也應該如是，否則不能與梵天共住，這樣的予

以脫離貪愛的生活。又對於輪迴業論者，不管輪迴

業的事實問題，即說如果善業有善報而可能生天。

然則應端整身口意業而為正行，這把脫離貪愛端整

身口意，當作基本於佛陀的思想。佛陀對其一時的

放置或一時的允許，不是真實承認了他們的理想行

為，不過是善用了，可是固定化形式化了的上座長

老們，以為佛陀不作反駁否定，就把這等思想當作

佛說來觀看，結果佛陀的真意不能澈底了，即如善

因善果惡因惡果的道德的因果律，當然是佛說的，

其實那是教，斷不是以為一定特殊的惡變，為一定

特殊的生有，沒有這樣生果的事實的具體化，上座

長老就解釋為甲的惡因必招來乙的惡果，這樣的上

座的態度，即把固定確立了的佛教，當作「所與」

的東西而來接受，辨別時也當作固定的東西來辦理

，而且照樣給人家奉持。理解方面也做了固定的解

釋，因此就不能發揮佛與弟子們的創造的活用的能

力了。

學說的變遷：傳承維持會變為教權的確立

。這個根據於固定化與形式化。形式化是戒律的強

制的遵行。即在守律的出家與不適用的在家之間，

構成了不可超越的鴻溝，好像把出家的看作優秀的

，變為世外超俗之群，好像附有了神秘的要素，當

然，出家在實際修行上有了便宜，可是當時不是便

宜却是必然，所以學說上也附有了許多神秘的要素

。既然有了固定化的基礎，上座們就想把一切化為

實在，先把內外兩界當作對立的實在，承認了各各

的中間，有了種種的實體，即由無常變遷而考出了

常住不變。前者有為，後者無為。又把有為法的無常

變遷當作於心受苦的原因，這裡苦變為生理心理的

性質，難免陷於厭世觀，可是心為苦的感受者，已

是無常，尚不能看作常一的我。又把內外界的物心

看作對等，看作實體，沒有主宰的意義，所以無我

的思想尚在保存。可是完全依照文字而解釋了，一

切都對立的解釋了，沒有進入能統一，即把五蘊說當

作說明心理作用生起的過程。同時當作一切存在物

的分類的一科，色是顯色形色的一切，與他四蘊無

關可能獨立的存在，受想行識為心理的要素，對色

生起的心理過程，若據五蘊配當名色的學說來看，

就是五蘊包括一切而分類的意義。其實五蘊不能窮

盡一切，就把十二處說當作完全的學說而解釋，又把

十八界當作如是觀，而基本於蘊處界三科說。這樣

的根據心理的過程為主的觀法時，緣起說變為緣而

起的過程，看作一切為實體，各支有了時間的前後

，變為因果關係的解釋，就把一切配合於事實上，

依照這樣的觀法而論時，識生以前沒有現在的生存

，識就是現在生存的開始，無明行應屬於過去世，

然則行與業同一意義，無明所生的過去世的業，生

了現在生存的識，名色六入觸受愛取有都屬於現在

生存，生老死就是未來世的出生與老死。這樣來十

二因緣關聯於三世的生存，而表示了由業而輪迴的

無限的進程，此中或作詳細的考察時，識是結生的

剎那的五蘊，名色是胎內五位，受取有是對於未來

世的無明行。這樣的變為胎生學的生理心理的解釋。

但在原始佛教僅作了時間的輪迴的解釋，既把由業

的輪迴，當作事實，難免重現了善因善果惡因惡果的原則。這個原則變為基本於道德的宗教的教化原則，又為佛教一般的中心的特色。即如為善的某，將來可能生於某處作某類，又卑賤的某是因為前生做了某事，當時是這樣的把一切配合於事實上而解釋了。業，輪迴還是一樣的，這樣來，天界地獄應該是在的，因是三界之說受到承認而採用了。但是業說好像不明瞭，當時一般的思想，把業看作物質，這個發現於耆那教，後世的小乘佛教也當作了一種表色，正統婆羅門，修定主義者們也看作一種心力，原始佛教雖不作物質而觀，好像是看作心力。把心看作實體，一樣的把業也看作實體了。可是利那生滅的業，由現在世是否可能轉向於未來世？或者是否附與了與世不同的活動的感果力？或是其他，這些都未明確。若說通行於未來世，那就是一種靈魂說，阿含經裡也有傳了這樣的思想，又關聯的託胎結生的解釋，有了採用古代印度神話的健闥婆（香陰）的故事，尚有附力於隔世感果的思想。結果原始佛教關於這點尚無決定，這恐怕是後世部派對立的時代生出的種種的異說，究竟這樣的採用了業輪迴，釀成與佛教作不可分離的關聯的原因，就是因為採用了本生談，解釋了佛陀的前生，實際上將欲闡明佛陀的超人性，與及發達史上互相助成了。

實踐的效果：因為有了前說的變遷，四諦說的解釋也不一樣了，即以爲集諦是因，苦諦是果，集諦愛的原因生出生老死的事實上的苦果，苦諦中加入了病，愛別離，怨憎會等，反而省略了憂悲苦惱，滅道二諦在根本上，也可看作因果關係，但是苦是實在，所以滅諦應該是無苦。可是身心國土的正依二報儘是苦，而且不能滅，只可滅了感覺的心，或者採取無關心的傍觀而中立。這裡需要八聖道的實修，這裡八聖道變為目的不是手段，而且八聖道

的最後是正定，即由正定給心遠離，或者不令心生起，好像陷於修定主義，若把八正道的第七當他助緣實具，那第八正定就是目的，就是這個思想，然則爲着修定，除四禪之外，尚需四無色定，八等至，或者四無量心，八解脫，八勝處，十遍處等，此中佛陀不要的也要採取了，可是這諦雖然修了這些目的，尚不容易實現滅諦，所以自然的應該斷滅的煩惱惡德之研究分類，必須詳密。一面根據佛教特有的學說而解釋，即其實踐上的效果之中，有了實際社會上感化指導人心的偉大的力量；又於一面自然的結合了人性固有的功利心，以爲應於幾分的修行就有幾分的效果而斷惑。因此，關於修行與及效果發達了階段思想，例如四向因果說，對於預流一來不還阿羅漢等，各各分爲因果與果，這些都是根據於這個思想。四個之中尚有許多分別，都是斷除煩惱的程度的區別，又是證得涅槃的深淺的差別，原來涅槃只有證得不證得的一方，沒有一部分的分證得。可是看作煩惱爲實體的傾向與功利心的結合時，某種的煩惱斷滅了，因是得了某種的涅槃，其他的煩惱未斷，所以那個涅槃未得。因是實踐的效果有了程度的差別，又把涅槃分爲有餘涅槃與無餘涅槃，餘是將來應斷的煩惱的殘餘，可是後來以爲這個不合理，即予以二個涅槃的意義變遷了，以爲涅槃就是所有煩惱的斷滅，餘是指身體的，就把二涅槃配爲生前證得與死後證得的二種。到了阿羅漢果就完成了實踐，當然完全證得了涅槃，只因身體是前世的業果，壽命有了定數，斷除了煩惱還是不能如之何，不能說是命終，所以叫做有餘涅槃，餘是餘依，依是依身，這是阿羅漢果的生存中的涅槃，此間就是對苦無關心的傍觀的中立，正在等待命終，死了身體就沒有有了，這時就得到了無餘涅槃，其實身心變爲永久分離的狀態沒有再生，所以完全的涅槃求於死後，一切都爲了死的準備，這明明是變爲修定主義了。

對立與分裂：以上的變遷，完全由於上座

長老的真誠的傳承維持的態度，現顯於原始佛教的最後期，但不是當時的一切都是這樣，若在佛陀身上來考察涅槃時，佛陀成道了，就應該完全證得了涅槃，那末這是有餘？或者無爲？若依前說的思想，當然是有餘涅槃，但沒有明確的闡明，而且二涅槃是阿羅漢的，不是佛陀的，那佛陀就變爲特別的人了，當時的上座長老這樣想了，一般人都以成佛爲目的而修了行，一切都把阿羅漢當做了理想。這樣來不能允許一切的成佛，因是隱沒了衆生成佛而且應該成佛的佛教的大意旨，即如把佛陀看作特殊的人，這一方面構成了很重要的佛陀論的發達，另一方面却又助長了反動的思想。所以上座長老間的這樣的變遷，斷不是一切佛徒所承認的，強要統制時，反而受到不承認的反抗，因為當時尚有許多人奉持了根本佛教的真意旨。即在阿含經裡同一事上，時常發現根本佛教的解釋與上座長老持有的解釋，兩相並存。這是因爲當時的上座長老持有教界的上層勢力而站在表面，所以奉持真意旨的反而存在裏面，表面與裏面有了相當的對立，這個對立應該有了對抗，或者分派的情勢，這個就由反抗，戒律萬能的形式主義做個機會而開始了，佛滅後一百一十年（紀元前二七六年）時，在毘舍離市有了跋闍子比丘的一團，把戒律極其瑣細的十事，當作例外而允許了，事爲上座長老系統探知了，讓而成了整個佛教的問題，爲着粉碎矯正而開了大會，結果議決爲十非事，一般叫做第二結集，其實這個議決的開會不是第二結集，此後上座長老選上七百人結集了法與律，這才是第二結集。這裡上座長老系統的律與律再而確定了，可是跋闍子比丘的一派，不願服從，又有許多會中不承認的，再而獨立的開會而結集，這裡又成立了另外一種的法與律，究竟有了多麼的差異？不得明白。可是後者的結集參加的人數比較第二結集多得很，叫做大結集，參加的叫做大僧伽（摩訶僧祇）。這裡公然的對立而分派了。此

中上座長老系統叫做上座部，大結集系統叫做大眾部。大結集大僧伽確實有了大多數的參加，即在十非事議決與第二結集的機緣中，公然的對抗了上座長老。多數之中也有了許多複雜的分子，可是也有許多理解了根本佛教的真意旨，以成佛為目的，不作阿羅漢至上主義的分子，根本一部分分裂的當時，學說的差異，尚無充分的明白。漸由時間的經過，而出來了學說的不同，大概當初學說的不同，寧可說是態度的相異，一方站在被給的立場，把佛教當作「所與」而承接，又作「所與」的辦理，他方站在給與者的立場，當作「給與者」而辦理，這就是他們的根本的差異點。

初期的佛陀論：原始佛教時代的沒有直接過佛陀，沒有直接受到教導，可是信佛而受到人格的感化，佛陀本身的自覺中，也存了一種自信，以為法由我而圓成，我是體現了法的一切勝者一切知者，弟子們也以爲佛是法本，法的支持者，以法爲身，法是佛。法是指緣起的法，即在能統一上觀察了佛陀。可是這樣的思想在佛滅後變遷了，却具體遺下的教法上觀見了佛陀，佛陀已經傳說化了。如果一切的教法是從佛出現的，那教法的全體儘是佛陀，其實教法的實修以後，才有教法的意旨精神或者真實的效果出現，這裡才有佛陀的顯現，原始佛教時代的人們奉持的教法，雖不容易理解，不容易實修證得，可是認識了佛陀偉大的人格，以爲佛陀無師獨悟而創始了大法門，加之受到深信佛陀的信仰的資助，遂把佛陀看作特別的人物了。特別的人就是超人，大偉人，可是當時的人，以爲佛陀的所以然者，就是根據於業的因果律而完成的，就是說與因果律無關的超人是不能有的，這個因就是前生的業，這裡構想了佛陀的前生，就以爲前生做了無數的德行，具備了超人的因，即爲解釋無數的德行而成立了本生談，原來本生譚是古來中印流行的教訓

的寓言故事，佛教的說法講演也時常利用了，這個結合在解釋佛陀前生的德行時，以爲佛陀在前生，或爲善王或作良臣等做了無數的善事德行，這個積功累德的果報生爲佛陀，所以前生的數，善行的量，愈多，果報身的佛陀愈偉大愈是超人，而且偉人超人的信仰愈深，隨而前生的善行愈多愈爲優勝，這個超人性的顯示，在身體上構想了具有一般人望的理想的大應具的三十二相，心上具有十力四無畏所三念住大悲的十八不共佛法。又爲一切知者，無事不知，雖是教外的優勝學說，也是無所不知，而且雖佛未說也可當作佛說，因是採取了許多非佛說，愈把佛陀改作超人了。這樣的佛陀，完全是信仰上的顯現斷不是指人間，所以佛陀不單住於現世，已存於過去，亦將出現未來，諸佛行動之典型都是一樣的，這樣便傳說化了，進而信仰化，遂而一般化，而變爲理想。既是理想，即在不能盡現的一面，現出超人的佛陀，這就變成了上座部的思想。及所謂理想，應該實現，這一方面，佛陀就是目的，變爲大眾部的見解，這也不是完全超越了傳記歷史，所以傳說中含有的確實史實，應該有了解釋，關於這點，以爲一般化了的佛陀，爲着教化人類，故意投生印度度的就是歷史上的佛陀，以上的思想到了原始佛教最後期一般化了。所以整個佛教史上，沒有考察過純粹的歷史上的佛陀。普通稱爲佛傳的也不過是一種傳說神話而已。

阿含經：佛陀的說法，在記憶傳誦之間，成了型，附添了說明解釋，整理了以後，在這時代的末期成立了阿含經的原形，佛陀的教，古來自然的分爲法與律，法後來叫做經，稱爲經律，又叫做藏，又這時代以後加上了論叫做三藏，現把錫蘭所傳巴利語三藏與漢譯三藏的相似部份列表如下：

巴利藏 漢藏

一、律藏 (Vinaya-pitaka) 四分律，五分律，附錄部 (Khandhaka) 十誦律，摩訶僧祇律，根本說一切有部律，等

二、經藏 (Sutta-pitaka) 長部 (Digha-nikaya) 長阿含 (包含三〇經) 中部 (Majjhima-nikaya) 中阿含 (包含二二二經) 相應部 (包含約二八八九經) 增支部 (包含約一三六二經) 雜阿含 (包含約一三六二經) 增支部 (包含約二二三三經) (Anguttara-nikaya)

三、論藏 (Abhidhamma-pitaka) 根本二部再而分裂了以後，其中的數派，傳了特有的三藏或者一藏，前舉的巴利語三藏是錫蘭分別說部的所傳，漢譯的律藏也是一派一派所傳的廣律，此外尚傳了一部分，四阿含也是各派所傳譯的，幸巧傳爲四阿含，論藏在漢譯也有發智六足等說一切有部的所傳，多數現存着，佛陀所用的言語究竟是哪一種？現在尚不明白，也許是各種聽者所了解的言語所以用着種種的言語，此中最多用的該是摩訶陀語，其他是混成語，通用語。從此發達以後，變爲巴利語。巴利語中向有其變遷發達而傳到現在。可是巴利語三藏的顯現於文字，乃在紀元前一世紀以前的一切都是暗記的。以上的幾點，以及佛陀的說法成了型，附添了解釋說明的就是原形，應把這樣的見解，當作現存經律的本文批判的研究，現存的經律斷不是直把佛陀的說法，一語不變地傳下來的。如其說者也有了弟子信徒天人化人等，時代也有了佛陀的在世與滅後，也有了本文的變化寬入，而各各不同。一般的說，現存的經律表示了根本佛教，寧可說是表示了原始佛教，這個分數多得很，因此這個佛陀也已不是歷史上的佛陀了，所以史的研究，必須考究原始佛教以前的根本佛教。



念佛往生淨土之意義

常愧

提起淨土，本來有十方無量無邊的淨土。如東方有藥師琉璃淨土，上方有香積衆香淨土，兜

率有彌勒淨土，乃至十方有諸佛菩薩的淨土。這許多多的淨土，非是因循而有，皆是諸佛菩薩辛勤功德之所成就。成就淨土的目的，是爲攝化衆生，凡有衆生至心發願往生者，無不隨其所成，一生淨土，俱能得不退轉。然而於諸淨土中，西方彌陀淨土，在中國修學這一法門的行者，可謂衆多而普遍。因此，不談修淨土則已，一談起修淨土的法門，大家亦即不約而同的以念阿彌陀佛，往生極樂淨土爲依歸了。

阿彌陀佛極樂淨土，其之所以能得人之衆信而普及者，最主要的原因，是在釋迦牟尼佛的佛法中，尤其在諸大乘經論裡，在在稱讚，處處指歸。除其阿彌陀經，無量壽經，觀無量壽佛經，以及淨土論，所謂三經一論，爲專談其事理而外，其餘如華嚴經中，有普賢菩薩，十大願王，普令善財，及華藏海衆，同向往生極樂世界，以期圓滿佛果。法華經中，藥王菩薩本事品裡有說：佛滅後五百歲，若人聞是經典，如說修行，命終即往安樂世界。楞嚴經中，大勢至菩薩念佛圓通章上說：我本因地，以念佛心，入無生忍，今於此界，攝念佛人，歸於淨土。次如寶積經，鼓音聲王經，般舟三昧經，悲華經等，均講到彌陀淨土。除開經典而外，各種論典方面，如馬鳴菩薩起信論上說：衆生初學是法，欲求正信，其心怯弱，以往來婆娑，不常值佛，信心難成，意欲退者，當知如來有勝方便，攝護信心，謂以專意念佛因緣，隨願得生佛土，常見於佛，永離惡道。龍樹菩薩十住毘婆沙論說有難行

道，易行道，易行道以念阿彌陀佛爲捷徑。智者大師著有十疑論，而專志西方。永明禪師說四料簡，而終身念佛。其餘如攝大乘論等，均有論及念阿彌陀佛，往生極樂的事。再加以蓮宗列祖的弘修，諸方大德的闡揚，由是，彌陀淨土在中國則無人不不知，無人不曉，故有家家彌陀佛的稱號，幾可成爲我國佛教之代表。

上來已將淨土的類別，與彌陀淨土法門，特別在國人信衆之所以普遍的要素，約略述過。惟念佛往生淨土之意義，在時下之教內外人士，猶有不能明其底蘊者。如教外有些人士，認爲阿彌陀經上所說的西方極樂世界，種種功德，依正莊嚴，有如藝術家憑空構構之想像。因之，觀念佛往生淨土的人，謂爲迷信，如題時作畫的人，不過着爲人生精神上的寄托而已。執有這種知見的人，他本身已爲五欲所迷，失去了理智的頭腦。娑婆世界，生老病死等種種的苦痛，他根本無動於衷。既於此界的苦痛而不覺察，則對彌陀淨土的極樂，當然不會接受。既不承認有極樂世界，則觀念佛往生淨土的人，謂爲迷信，這是意料中事，不足爲奇。所可奇者，於二十世紀六十年代的今日，竟有持此反科學的理論，與麻木現實苦痛的人身的人士。要知道，現在科學界天文家，已證明佛說的天空中有無量無數的世界。既有不可數的世界，即有苦樂染淨的區別。成其苦樂染淨好壞者，均爲個別的條件所薰成的結果。以阿彌陀佛深切的願力，及多劫薰修的無量清淨功德，所成的極樂世界，是從因而感來的果，乃確爲事實。既是確爲事實，則我人發願念佛往生極樂世界，決定達到目的，祇要我的願力與阿彌陀佛的願力相契合，工夫進行的常恒而恰到好處。往聖先賢

，無論在家出家，念佛往生淨土的人，在教典裡，比比皆是，有史實考據。切不可因憑空構構的想像，比喻彌陀淨土。亦不可以題時作畫的藝術家，用比念佛往生淨土的人，謂爲人生精神上的寄托。

教外人士對彌陀淨土，及念佛求生淨土的人，發生誤解，猶情有可原，如教內人有觀念佛往生淨土者爲不然，豈非笑話。而時下竟有對這一法門而不能理解，筆者實不能緘默了。對念佛往生淨土者爲不然的人，他們所持的理論，認爲衆生於此娑婆五濁惡世中修行，雖有五欲等種種煩惱障礙，容易退失，但有四攝六度法等可持，有衆生可度，在修行工夫的速率上，反比在淨土衆生信行的工夫快得多。因爲淨土裡有種種功德莊嚴，一切富麗堂皇。衆生的衣食住等，日常所需，只要衆生心念一動，立即如念現前，無好惡貧富之分，大衆悉是上善根性，俱會一處，無人我是非之諍。既無四攝六度法等可持，亦無衆生可度。因此，自己不願念佛往生淨土，亦視他人念佛往生淨土者爲不然。我認爲持此理論的人，對於教義的認識不夠，有見解未圓，而面於一己之偏見。要瞭解娑婆五濁惡世，與西方極樂淨土，乃釋迦世尊與彌陀如來，於往劫中發大誓願，度衆生之方便巧設。因衆生厭苦欣樂的心切，所以一則以苦折伏，遂導衆生念佛，往生極樂。一則以樂攝受，陶衆生速悟無生法忍，果證菩提。若謂穢土，雖有五欲等種種煩惱，障礙修行，而有四攝六度法等可持，有衆生可度，修行的工夫，反比在淨土進步得快，即因此而不發願念佛往生淨土。但首先要自我反省一番，我是否已悟無生的久行菩薩。若是，菩薩於穢土中，當不會受五欲的誘惑，甚至猶示受五欲而方便攝化衆生，教令念佛，導歸

極樂。若不是，則為自我誑妄，強充久行菩薩示現，呆在娑婆裡，難免不受煩惱的牽纏，五欲的引誘。一失人身，萬劫不復。

若謂穢土有四攝六度法等可持，有眾生可度，淨土則反是。了知一切佛法，無非是令眾生離苦得樂，除眾生之煩惱，而獲身心上的清涼。念佛往生淨土的眾生，不但聆阿彌陀佛今現在說法，連鳥鳴風吹樹動等，皆出和雅音，演揚佛法，令眾生於二六時中，引發出念佛念法念僧的心念。於極短的時分，盛舉妙華，供養他方十萬億佛。如是等殊勝見聞熏修的因緣，乃正為他日乘願再來作自行化他的修養工夫。真正在穢土裡，發心持四攝六度法等大菩薩，皆是從他方淨土受過殊勝淨化，已證無生法忍了。舉個譬喻，如往美國留學的學生，因本國的教材，與設備不健全，故負笈他國進修深造。一旦學成歸來，將所學的一切，為國家為人羣造福。若非久行菩薩，乘願再來，而為自己好高騖遠，求達名聞利養，忘記自己是個薄地凡夫，不求自度，強作度人，結果，不但不能攝化他人，反被他人所攝化。真是畫虎不成反類犬，欲求上昇，反成下墮，危險之至。

至於說穢土眾生修行工夫，反比淨土眾生修行工夫快速。這話不然，修行工夫之遲速，要看眾生根機之生熟，以及緣之淺深為準則。如大菩薩示現人間，自行化他的工夫，決定神速。如屬初心菩薩，在穢土的修行工夫，不但遲緩，猶有退失的危險。淨土眾生修行的工夫，如上品上生者，往生彼國，頓悟無生忍。經須臾間，歷事諸佛，徧十方界。於諸佛前，次第受記，受記以後，還至本國，得無量百千陀羅尼門，廣度眾生。其工夫之速，於此可見。如往生彼國，下品下生者，於蓮華中，滿十二大劫。劫滿華開，見諸菩薩。其工夫之緩，亦於此可知。然往生淨土九品眾生修行之工夫，不論遲速，皆無退失的危險。若以無量壽經上：佛言……汝今諸天人民……為德立善，正心正意，齋戒清淨，一日一夜，勝在無量壽國，為百歲。作為淨穢二土眾生修行的工夫遲緩根據的話，事實不然。要

明瞭佛說法，是因地因時因機而作苦心之教誨。娑婆世界，穢惡充滿，加以眾生意志薄弱，佛恐眾生自暴自棄的心念，所以頓言誨喻，勉勵努力進修而已。我人如執文書義，妄加武斷，則不免有負我佛之本意，罪過無邊。

總之，念佛往生淨土之法門，諸經論上，在在稱讚。古來大德，念佛往生淨土者，不計其數，均有史實可稽，不容我人否認。亦決不可妄斷淨土穢土種種之輕重。更不可輕慢念佛往生淨土的人為不是。最後筆者敬勸誤解了淨土法門的道友們，早日放下一己的偏見，趕緊念佛往生淨土。先以自度，而後乘願再來作徹底利人比較妥當。當然，念佛的人，也不是見他人之苦而自念佛，袖手旁觀的啊，猶知欲隨分隨力的行菩薩行，以求莊嚴淨土。

四九、六、二一、於關中

(上接第十頁)

苦厄，即出生死。菩提證覺的智慧，乃脫離生死之妙法。

四一、菩提是唯一的「實證」，得菩提才是人生之最終目的。

四二、以科學方法創造物質新的元素，或乘火箭到月球或別的星球旅行，皆非人生應有之目的。蓋此等事皆不能使你獲得永恒的快樂故也。

四三、人生最高的目的，應以我人有限的生命，而獲得無涯的智識，進而與道合一。

四四、人天合一，是謂人生目的。

四五、人生之主要目的，如何知曉這個宇宙的大道，進而實現這個大道。

四六、欲使人天合一，須將小我融入大我，去私欲而存誠。

四七、生命如一種溪流似的知覺性的連續，我們必須使此溪流，導向一定目的地，換言之，即解脫之境。

四八、我們具有人身，如不利用此一人身，證悟大道，實徒費時光也。

四九、利用時光，利用此一生命，一天一天的

走近菩提大道。

(二) 懸一最高理想

五十、我們在日常生活中，必須懸一最高理想，然後照此理想的目的去做，獲得證道之日。

五一、人生最高的理想，在於實現人生之最高目的。

五二、以菩提證悟為人生之鵠的，其他私慾，一概除之。

五三、觀整個宇宙，為大道之顯現。

五四、人生在世，若無宗教信仰，則災害必至。

五五、我人心頭的靈山，就是生命的泉源；靈山背後，真佛居之。

五六、將外附之心，轉為內向，即證大道。

五七、宗教的生活，為我人證道必具之條件。

五八、真純生活，無欲生活，一片平坦之氣，至為重要。

五九、敬佛，唸佛，靜坐禪修，乃輔助我證道之方法。

(三) 奔向人生之前程

六十、人類因衣食住行之桎梏，忘却本來之人生究竟目的。睡於象牙之塔，住於富麗宮中而哭泣。醒來吧！

六一、居於此一老病死之世界，有何樂趣可言？求長生之術。

六二、清晨日出傍晚日落，皆使我人生命減短。醒來吧！人們！禪修證道。

六三、生命轉瞬即逝，所餘有限，利用此有限時間，以證菩提。

六四、菩提證覺，今生可成，人天兩性，佛果圓成。

六五、人生並非一場大夢，醒來醒來，從迷妄中醒來！

六六、什麼是人生？我人何以逃不出生死之一途？死後靈魂怎樣？請仔細想想看！

六七、醒來吧！人們！從迷妄的當中醒來吧！從無知的當中醒來吧！生命將被死神所吞噬。小心吧！小心吧！飯依佛，飯依法，飯依僧。禪修證悟，不空過一生。

(全文未完，待續)

關於「理智」「情感」及「愛」的問題

唐湘清

——讀「吳先生」「張居士」「聖嚴法師」三位大作以後——



一、前言

今年端午節，應臺北市各大學佛教同學郊遊之邀，同往郊遊。一路上與張廷榮居士，相談甚快。我們二人談話中，也曾談到最近人生月刊吳怡先生與張少齊居士討論佛教究竟是理智抑情感的問題，

我表示對這個問題本來也早有很多意見，但因事忙，無暇為文發表，當時廷榮兄希望我抽暇為文討論。後來我們到了新北投中華佛教文化館，與聖嚴法師也談起了這問題，我亦有同樣的表示，聖師也有同樣的希望。日前接聖師來信，他希望我履行端午節那天的諾言，為文發表對這問題的意見。由於上述因緣，我不得不寫這文，殊非喜歡參加辯論，更非有意節外生枝也。

二、理智與情感的合一

吳怡先生認為佛教是情感的宗教，張少齊居士認為佛教僅是理智的宗教，二人看法雖不同，可是他們似乎都認為理智與情感是可以分開的。聖嚴法師的「佛教到底是什麼」一文，似乎把吳、張二位看法有所調和，但聖嚴法師說：「凡夫想到達解脫的對岸或樓上，固然要乘情感的船或登情感的梯，諸佛菩薩，固已不必再用此情感的船和情感的梯。」那麼聖嚴法師的看法，似乎也認為理智與情感可分開的。我的管見，却認為理智與情感是合一，不能分開的，關係這問題，早在民國四十六年九月八日出版的菩提樹月刊第五十八期拙作「心軒隨筆中，有「談智與情」一節，討論及此，茲節錄我

的舊文如下：

「我常聽到道友們說：『佛教徒是不講感情的，』說這話的人，不外認為理智與情感是衝突的。佛教徒究竟是否不應該講感情？理智與情感究竟是否衝突？我認為很值得討論。一般人常把「憤怒」「淫慾」「嫉妒」等等，不正常情緒當作感情，難怪要認為理智與情感是衝突的了。其實「憤怒」「淫慾」「嫉妒」等等，是一種有傷感情的不正常情緒，應當稱之為「反感情」，不當認為是「感情」。可是世界上一般人，往往觀念不清，常常把反面的混淆為正，舉一顯明的例而言，譬如「風化」二字，本是高尚的好名詞，如辭源解釋風：「教化也」，故文字中說：「其行可風」，「其言可風」的「風」，都是極好的名詞，至於化是教化的意義，可見「風化」二字是多麼崇高，但是現在的人却把反風化的妓女區做「風化區」，這與把反感情的「憤怒」「淫慾」「嫉妒」等不正常情緒叫做感情，其正反混淆的錯誤，並無二致。其實真正的感情，非但與理智毫無衝突，並且與理智完全是一致的。國父孫中山先生有高度的理智，才發出救國家救民族的豐富熱情；本師釋迦牟尼佛有高度的理智，所以才能發出普度天下眾生的最富之熱情；又如梁啟超先生是一位富有理智的大學問家，但一般人都說梁先生的筆鋒帶有感情，理智的與感情的一致，顯而易見。我們看：諸是最無理智的蠢物，所以也最

無感情，人的理智比諸高得多，所以感情也遠較諸豐富，假如理智與感情是衝突的話，那麼人的理智比諸高，感情應當比諸薄弱了，為什麼人的理智比諸高，感情也比諸豐富得多呢？可見理智與感情是一致的，是成正比例的，不是衝突的，不是成反比例的。至於說：「人非太上，孰能忘情」，以及楞嚴經上說：「純情入地獄。」那個情字，也是指世人腦海中的不正常情緒而言。更知常用的字，每有好的與壞的二種不同意義，譬如同樣一個「忍」字：殘忍的「忍」是壞的，忍辱的「忍」是好的，不能因為殘忍是壞，就連忍辱的忍也不要了；同樣的，不能因為不正常的情緒要使人墮落地獄，就連成佛動力的正常感情也廢棄呀！要知道沒有感情就是「無情」，普通說：「殘酷無情」，「暴虐無情」，可見沒有感情就會變成殘酷與暴虐。現在世界上只有殘酷的共匪才不講感情，若說佛教不講感情，未免誤解佛教，冤枉佛教。」

以上是我三年前舊作的一段，說明理智與感情的一致。此外，印順老法師也主張佛教是把感情與理智合成一體的，茲再節錄印順法師的言論如下：「佛的慈悲，是悲智平等的，慈悲而能體驗真理；智慧而又能救護眾生。世間的一般宗教，祇講信仰，這太偏向於感情的愛而忽略了理智；而出世的小乘聖者，又偏重了理智，缺乏了救護的悲心。佛把感情與理智，能合成一體，不偏向任何一邊，而到達悲智平等與究竟的

最高峰，這是佛教慈悲的尊貴處。（見印順法師著《石點頭集》為救護我們而來一文）。

以上印順法師的看法，認為佛的悲智平等，是拉感情與理智合成一體。那麼慈悲是屬於感情的範疇，顯而易見，而感情與理智的合一，尤可得有力的明證，又如梁啟超先生也說：

「感情方面，佛專教人以同情心之擴大。所謂萬法以慈悲為本，慈謂與人同喜，悲謂與人同憂。佛以破除假我故，實現物我同體的境界對於一切眾生，恰如慈母對於愛子，熱戀者對於其戀人，所有苦樂，悉同身受，佛以為這種純潔的愛他心必須盡量發揮，才算得佛的真信徒。」（見梁啟超先生著《佛陀時代及原始佛教教理綱要》）

以上梁啟超先生的看法，也認為慈悲是屬於感情的範疇。可見佛教雖極重視理智，同時也極重視感情。倘若佛陀僅是重視理智，那麼佛為什麼不說理智單運，而要說悲智雙運呢？佛陀既是悲智雙運，可見佛並不單是理智，除了理智之外，尚須慈悲的感情。並且只有到了佛的境界，這種慈悲的感情最豐富，我不能同意「佛菩薩不必再用情感的船」之論調。

三、佛教是不講愛的嗎？

聖嚴法師在「佛教到底是什麼」一文中說：「佛教教不但主張有愛，並且積極地希望眾生擺脫此一愛的束縛，同時愛與恨是相互對立的，有愛必有恨。」關於這一問題，我在菩提樹月刊第五十期滿心軒隨筆中也有述及，我覺得這問題有關佛教的興衰甚大，所以再節錄拙作舊文一段如下：

「無量壽經云：『世間人民，父子、兄弟、夫婦家室，中外親屬，當相愛敬。』法句經云：『履仁行慈，博愛濟眾。』僅以上面二經的

經文而言，可知佛陀早主張博愛。但尤智居士的佛教科學觀一書，竟說佛教是不講博愛的，尤居士沒有讀過無量壽經中「世間人民，當相愛敬」之文，也不知法句經中說過：「博愛濟眾」，固令人遺憾，而佛教出版界盲目崇拜「科學家」的偶像，未予詳審內容而貿然流通，也未免令人慨嘆。或有人說：「佛教是主張斷愛的，那麼尤居士說佛教不講博愛，不是也有道理嗎？」殊不知佛教所說斷愛的愛，是指愛慾的愛，不能與博愛的愛混為一談，正如殘忍的愛，不能與忍辱的愛混為一談一樣。其實愛慾的愛，不僅佛教主張斷除，就是基督教也主張斷除的。如基督教的新舊約全書有云：

「不要愛世界，和世界上的事。人若愛世界，愛父的心就不在他裏面了。因為凡世界中的事，就像肉體的情慾，眼目的情慾，並今生的驕傲，都不是從父來的。」（見約翰壹書第二章十五至十七節），從基督教也主張不要愛世界上情慾的一點看，更可證明愛慾的愛，與博愛的愛，絕對不能混為一談的。那麼我們豈能因為佛教主張斷除愛慾，而抹煞佛教經文中博愛的教義呢？我們佛教徒，應努力發揚無量壽經所云：「世間人民，當相愛敬」的教義，使世界上的人相親相愛，才符合佛教的道理。現在佛教團體中存在着不團結不合作互相嫉妒互相傾軋的壞現象，都是因為缺乏愛所致，我們再不能誤解佛教不講愛的了，唯有愛才能促進團結，唯有愛才能消除嫉妒，愛是拯救今日佛教今日世界的良藥。

我鑒於佛教的衰落，是由於一部分佛教徒誤解佛教不講感情，誤解佛教不講愛，所以接着又說：

「文殊法師曾說：『在這殘酷、冰冷、無

情的世界裏，佛教團體中大多瀰漫着一股冷氣襲骨的寒流，即使是炎熱的夏令跑進去，都使你感覺到一種殘冬嚴寒的氣氛，不，佛教的團體，簡直就等如一座巨型的冰箱，裏面是無情的，冰冷的，冰冷得使人有點害怕。」（見樹刊四十四期「愛」一文），張居士也曾發出同樣不滿的慨嘆說：「佛教人士向來冷淡的態度，我不知據於何理，始於何時。」（見臺灣佛教月刊第十一卷第四期「一篇最主觀的意見」一文）。由此可見佛教團體中存在着可怕的冷氣團，確實是佛教的致命傷，我覺得外道無法滅亡我們佛教，而佛教內部的冷氣團，才足以促使佛教滅亡。那麼佛教中的冷氣團究竟從何而來呢？這不能不歸罪過去少數佛教徒所說：「佛教不講感情的」、「佛教不講博愛的」等謬論而來。我覺得言論關係於佛教的興亡甚大，一言固可興教，一言亦可亡教，而「佛教不講感情」、「佛教不講博愛」等謬論，真是一言亡教之論。」

以上一段拙作，認為「佛教不講感情」或「佛教不講愛」等語，是一言亡教之論，好在這是三年多前的舊作，並不是針對最近辯論而發，請最近辯論中持不同看法的法師居士不必多心介意。但我以上的看法，確是針對佛教衰落的原因而發。試觀佛教團體中到處充滿着糾紛，而紛爭的雙方主角，往往都是所謂「深入經藏」、「著作等身」的大德，他們缺乏的不是「智」，而所以積不相容紛爭不已者，乃是缺乏相親相愛的感情所致。倘若大家都能相親相愛，彼此之間充滿了愛，那麼一切問題都可迎刃而解，何致紛爭不已。可是佛教界在「佛教不講感情」、「佛教不講愛」的誤解理論之下，到

處充滿着糾紛不和，使佛教走向滅亡之路，我不知否定佛說無量壽經「互相敬愛」的教義，大唱「佛教不講愛」的人，其所負因果責任，不知要多麼的大。愛與恨的對立的，既是對立，就是相反，既相反即不並存，有了愛就沒有恨，有了恨就沒有愛，如果有恨，決不是真愛，試觀慈母對於兒女，因為充滿了愛，決沒有絲毫恨的存在，愛是消滅恨的良藥。或許有人以為佛教有了慈悲的教義，就用到不再談愛，可是我們要明白，「慈悲」與「親愛」，作用並不完全相同，慈悲有慈悲的用處，親愛另有親愛的用處，因為慈悲是對於苦難者的一種同情心，慈是與樂，悲是拔苦，對於「無樂」及「有苦」的人才用得到，但在環境良好的人，有快樂而無憂苦，用不到他人來拔苦與樂，這時慈悲就不發生作用，却需要互相親愛。例如在一個寺院中，大家豐衣足食，各有各的信徒，所以大家都很快樂，並無憂苦，誰都不需要他人同情心的慈悲，這種場合，慈悲不生作用，而却需要相親相愛的愛。這樣說來，慈悲之外，另需要相親愛，所以會頡造了「慈悲」二字，另須造「親愛」二字，釋迦牟尼佛說了慈悲的教義，更另說「互相敬愛」的教義呀！倘若因為基督教講愛，我們就要推翻愛，那麼我們打開基督教的新舊約全書來看，發覺新舊約中的「慈」字也很多，可見基督教也講慈，我們是否也要打倒慈的教義呢？實際上，我們佛教才是真正的博愛，因為基督教僅愛人類，而佛教不僅愛人，且普愛六道一切眾生，小小的螞蟻，佛也愛護牠，地獄中的極惡眾生，佛也愛護拯救他們，所以真正的博愛，決不是基督教，而是佛教，倘若推翻愛的教義，那是違背佛教，摧毀佛教。而尤智表居士的佛教科

舉觀一書中說：「愛是染因，縱然博而廣之，以至無限，亦無法變染為淨。」尤居士此言，顯有誤解，蓋佛經中亦談及清淨而無染污的愛，如實有佛學辭典解釋愛的意義云：「二種愛，一有染污，即貪愛，如愛妻子等。二無染污，即信愛，如愛師長等，見俱舍論四。」（見佛學書局出版實用佛學辭典一五三八頁）。可見愛亦有無染污的淨愛，而尤居士只知佛經中教人斷除有染污的貪愛，而不知佛

經中亦發揚無染污的淨愛，因而曲解佛教，誤人不淺。我寫這文的宗旨，目的不在辯論，動機是希望佛教團體今後能相親相愛，精誠團結。最後的結論是：「理智與情感應當合成一體的。有理智而無情感，將成為自私自利的小乘。有情感而無理智，將成為盲目衝動的外道。佛陀的悲智雙運，才是理智與情感合一達到圓滿的最高峯。」恐有未當，尚祈教內大德有以教正。四十九年六月二十日脫稿

編 後 話

記得在民國四十七年十二月九日，報紙刊出了十二月八日胡適先生於臺中農學院的演講詞中，辱罵佛教之後，應「今日佛教」的特約，編者曾以「關於胡適思想的宗教信仰」為題，寫了一篇九千多字的文章，刊於「今日佛教」第二卷第十一期中，編者的看法，在那篇文字中寫得比較多些；到四十八年十月十三日，盧雲老和尚示寂之後，海內外佛教界，正在掀起一股追思紀念這位近世高僧的熱潮之際，胡適先生又在「一篇演講詞中批評了盧老和尚的出身及年齡，都是虛構的謊話，於是引起了佛教界又一次普遍的抗議，編者當時也寫了一篇文字，作為本刊十二卷第一期的社論刊出；今年六月廿一至廿三日中央日報連續刊出了胡適先生在美國的一篇演講詞，其全文約八千多字，竟用了兩千多字來攻擊佛教，胡適先生身為東方人，且為當今中國學術最高機構的主持人，其對東方文化的曲解，尤其對於佛教在中國文化中的地位，存有如此的偏見，實在令人遺憾！

「自宋學興起後，儒者對於佛學，骨子裡受用，口內不敢說。」（梁任公語）張廷榮居士在本期的作品中，幾次三番提到這個論點，所以他強調儒佛之學，應該相融相助，互攝互發，並行不悖。因此他又以印光大師的「儒與佛興，佛與儒興」一句，作為其中心。

戒律在今天，的確是個問題，但以編者的學養和德力來說，實在不配談戒。唯願拋磚引玉，希望大家不要躲避問題，應該面對問題，接受問題和解決問題。

這期本刊，有在印度教學，精研梵漢及西洋文化有年的周祥光博士，寄來一稿，共約一萬多字，我們深感榮幸，將予分期發表。另有樞庵法師，也是初次和本刊讀者見面，他的「就地正法」，正好配合念生居士的「護生史料」，餘如常愧法師、曾景來、李世傑居士，都是本刊老作者，不用再介紹。荷芬女士接連為本刊寫了幾個短篇，可說是越來越好。

特別值得一提的是唐湘清居士，他已好久不會為本刊寫稿，最近也很少有文章發表，我們很榮幸，這期又能讀到他的大作。至於他的見解，編者大部份都可接受。至於「慈悲」是否即可等於「情感」或「愛」的問題，如有機會，編者仍願另文探討，更願諸方師友先來討論。

戒律思想

史(七)

上田天瑞著
李世傑譯

在家信徒在一定的期日，特別為要實行嚴格的宗教生活而守出家人的戒的一部份，叫做「八戒」或「八齋戒」。其內容，是於前五戒，再加上了：①不非時食（下午不吃東西），②離歌舞觀聽香油塗身，和③離高廣大床的三戒。這時，五戒中的不邪淫，當然是不淫的意思。本來，是在每半個月的八日、十四日和十五日的布薩日，要嚴守這個的，所以一個月有六天的持戒日。因此，將其稱為「六齋日」，以今日的話來說，可說是以每星期日為克己日，而以宗教的信念，特別勵行禁欲的生活。在家人平常是容易墮落於愛欲與物欲的生活的，所以至少一個月間也要有數日，來過着像出家人的那種禁欲生活，以靠近宗教的境界，所以把這叫做「近住」，而此戒叫做「近住律儀」。這是靠近佛道而住的意思。

設定一個日期，以宗教的信念來過着克己，禁欲的生活，是很有意思的，尤其如今日的社會，以它為戒律的實踐，是最適宜的方法。在奈良時代，到了六齋日，即令諸國，禁止漁獵，獎勵放生，禁止食肉，在寺院裏，則行法會，而令國民參拜，是歷史上所見的很高雅的國民生活。古來，在很多特定的地方，禁止了殺生，也是由于同樣的宗旨而來的現象。據鎌倉時代復興戒律的西大寺與正覺寺的自傳（感身覺正記）看，菩薩要入至牢獄，令囚人沐浴，給予食物，授予八齋戒，又於「攝津」的安養寺，對遊女授予齋戒，持齋於每月適當日期，令其守戒云。在此八戒之中，前四戒是應守的倫理性的戒，而後四戒是克己，禁欲的戒，於是，才有小乘戒的意義，同時，這才是八齋戒有趣的地

方，如把這個，應用於現代，也是很有意義的。禁酒、節食、電影、音樂等娛樂的禁止（限制），或早起等，與今日精神總動員所提倡的，完全一致。由敬虔的信仰的立場來實行這個，最具有意義的。

第三節 十戒

十戒是未成年的出家人，即沙彌所受持的戒。這是在前五戒（但，不邪淫是不淫的意思）上面，再加上：①不非時食，②離歌舞觀聽，③離香油塗身，④離高廣大床，⑤離金銀寶物之五戒。出家人不得持有金錢，已如前述。十戒是沙彌戒，故在出家授戒的作法上，本來是授此十戒的，在受戒時，如問：「盡形壽不飲酒是沙彌戒，能否守持？」就要答說：「能持」，這個方式，在今天却太偏重形式，即在開始出家時，就說着謊言，這是可欺的事。這是有改而無矛盾之必要的，不過，在今日却也有依十善戒而授戒的作法。

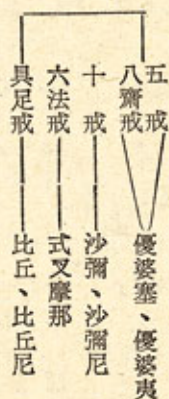
第四節 六法戒

男女非達至二十歲者，不得受具足戒而為僧團的正式出家人，故未滿二十歲者，應受持上述十戒，尤其是對於女子，於其十八、九歲的二年間，特別要她學「六法戒」，而限於能學持此六法戒的人，才可授予具足戒。六法戒的內容，是不淫、不殺、不盜、不妄語、不飲酒和不非時食。這些，都是十戒中的戒，而對此六戒，特別要嚴格修持，以驗其根器。根據「一說」看，只限女人，特說六法戒，是為要驗其有無娘姪的關係。學修這個的沙彌尼，叫做「式叉摩那」（學法女）。

第五節 具足戒

已如上述，具足戒是成年的出家人應守的最完全的戒。受持此戒，以得比丘、比丘尼之資格。比丘有二百五十戒，比丘尼有三百四十八戒（在巴利律，是二百二十七戒和三百一十一戒）。

以上諸戒，可表解如下：



彭楚珩居士來函

聖嚴法師有道：奉大示並十二卷七期人生一本，拙著歷代高僧故事第二輯發行預約啓事，經已刊出，甚感甚感！至云楊白衣居士之文，係對拙著道安故事而發，並囑予以澄清，微覺尊意固為殷若，但不諱亦殷若也；故不擬為文。蓋晉孝武帝之詔，為太元四年（公曆三七九）事，而楊文稱慧遠作「沙門不敬王者論」，係在元興三年（公曆四〇四），並謂此一問題，直至唐高宗龍朔二年（公曆六六二），高宗猶「欲令沙門禮拜君親」，則後距近三百年之久，而此一問題，固猶紛紜未已；安知遠公當年之作，不有所激而發耶？時至今日，是否否？誰能起古人而問之？況拙著之作，乃歷代高僧小史也。但對於楊居士能就其一字之線略，而廣徵博引，而詳加研討，以至於連篇累牘，雖有稍欠風度處，終覺難能可貴；當依其文結語所謂：再版時予以更正也。餘不一一，尚此敬頌。

撰安 在家弟子 彭楚珩百拜上

七月一日



護生史料

念生

(七二) 德興夏氏子，見梁間巢雙燕，戲彈之，斃其雄，雌獨啾悲鳴，踰時自投門前波水死，時人作悲歌。(聖師錄) 徐鶴子太史詩曰：倦羽何所依，喪群自恨閨先機，冤魂不遂流波逝，猶傍空梁故巢飛。(物猶如此)

(七三) 元遠山人，嘗赴試並州，道逢捕鷹者，一死，一脫網出，盤旋哀鳴，亦投地死。元以金贖得二鷹，瘞汾水旁，立石表之。(情史) 徐鶴子太史詩曰：片碣苔花古墨香，勝他瘞玉白楊傍，至今秋影荒蘆畔，雙照汾河舊夕陽。(物猶如此)

(七四) 張姓獲一雁，置於中庭。明年，有雁自天哀鳴，庭雁和之，久而飛雁遂下，彼此以頸絞死於樓前，後名其樓曰雙雁樓，此正德年事。(聖師錄) 徐鶴子太史詩曰：一別茫茫兩度秋，悲嘶幾盡白雲求，斷魂不得雙飛去，烟黯空庭月黯樓。(物猶如此)

(七五) 宏治間，河南虞人獲雌雁，鍛其羽，畜諸場圃。至次年來賓時，其雄與群雁飛鳴而過。互識其聲，雄雁飛落圃中，交頸鳴鳴。雌不能飛，起落數回，度終不能去，乃共墮頸蹂躪而死。(情史) 徐鶴子太史詩曰：仰霄無計奮雲端，幾度徘徊去就難，義不獨生誓同死，當天暈日照心肝。(物猶如此)

(七六) 萬曆癸丑，鎮江錢參將部下卒獲雁，籠置舟尾。空中有雁隨舟悲號，舟中雁連聲應之，江行百里，不暫捨。將登岸籠中雁伸頸向外大呼，空中雁忽下，二雁以頸相交不放，舟中人異之，亟向前擊開，已俱死矣。錢聞大怒，杖同舟中兵卒，其獲雁人病月餘死。(警心錄) 徐鶴子太史詩曰：

百里隨舟不暫違，死時交頸兩依依，長江有盡情無盡，悔旁蘆花淺水飛。(物猶如此)

(七七) 銅陵有民舍除夜燎烟，被除不祥，雌雁觸烟而下，家人烹之。明日，雌雁繞鳴檐上，數日墜地死。(聖師錄) 徐鶴子太史詩曰：無端虛餓誤其身，香燭屠蘇慶歲新，鼎鑊殘魂應待妾，願隨金谷墜樓人。(物猶如此)

(七八) 陳大介見獵人銃落一鳩，又一鳩來就拊視，且口銜他物餵之，不受，又以翼水蘸其火傷處，卒不可活，乃宛頸哀鳴而去，有頃從樹巔下墜，觸地而死。陳引其入諫曰：若中一鳩而二鳩死，鳥且死義，若獨何心？其人遂折銃改業。(雉齊雜記) 徐鶴子太史詩曰：百計求生無望矣，傷心慘目竟如此，到頭死別勝生離，地下重逢悲又喜。(物猶如此)

(七九) 高郵州有鸛雙棲南樓上，或弋其雄，雌哀鳴不已，有群鸛偕一雄來與共巢，拒之，忽鑽嘴入巢隙，懸足而死，游客為立烈鸛碑。(聖師錄) 徐鶴子太史詩曰：風雨兩樓子處哀，群鸛粥粥浪疑猜，墨花一片韓陵石，消受詩人下拜來。(物猶如此)

(八〇) 華庭董氏庭前植斜松一株，雙鸛結巢其巔，雄被彈死，雌孑然獨處，日夕哀鳴，越數日亦死。(聖師錄) 徐鶴子太史詩曰：風捲清飛月墜天，金丸無計避鸛嬌，雙棲不羨華亭鶴，繞樹孤飛候碧烟。(物猶如此)

(八一) 鄱陽卜者王棋，畜雌雄二鸛，雌正抱雛，適客至。棋命童取雄，雄叫呼，雌聞聲走至，棋孜孜注盼，啞咽悲鳴，若欲訴棋而免雄之死者，棋

竟殺之。雌獨獨哀鳴，不復顧雛，終夕不食，沉沉如醉，氣溢其吭而死。(警心錄) 徐鶴子太史詩曰：求生不得枉號呼？割愛何心顧雛雛，如醉如癡滿腔恨，可憐到死尚模糊。(物猶如此)

(八二) 陳惠度於剡山射一孕鹿，既傷，產下小鹿，以舌舐子身乾乃死，惠度慘然，遂棄弓矢為僧，建惠安寺於嵯峨東。(人譜類記) 徐鶴子太史詩曰：舐兒痛恨微心頭，禮懺連臺悔未休，芳草迷離埋鹿處，斑斑猶有淚痕流。(物猶如此)

(八三) 邵文立，梁時人，欲殺一鹿，鹿懷驚當產，就鹿哀切，跪而流淚，文立以為不祥，刺割之。旋身患惡瘡，乃自悔責，傾居產建小莊嚴寺焉。(警心錄) 徐鶴子太史詩曰：不恤充庖念子哀，血飛霜刃已戕胎，誰知啞咽心頭語，跪懇屠前怒未回。(物猶如此)

(八四) 章邵出遇鹿，追之不及，獲其子，撲殺，鹿母遙見，悲號不已。邵復見人假寐大樹下，抽刀斷喉，奪衣機，則其子也。(警心錄) 徐鶴子太史詩曰：滿腔殺氣任橫行，不到兒亡氣不平，轉盼殺人還自殺，林中未斷鹿鳴聲。(物猶如此)

(八五) 孟孫獵得鹿，使秦西巴持歸，鹿母隨之而號。西巴不忍，縱之。孟孫怒，逐西巴，居一載，命為子傳。左右問之，孟孫曰：秦西巴以一鹿而不忍，又能忍吾子乎？(警心錄) 徐鶴子太史詩曰：乾坤萬古不銷沉，只此慈悲一寸心，誰放西巴官佛手，目送山空淚滿襟。(物猶如此)

(八六) 臨川東興人，入山得猿子，猿母隨至其家，縛猿子於庭樹示之。母遠搏頸向人，若乞哀狀。終不肯放，竟擊殺之。猿母悲啼自擲而死，破腸視之，寸寸斷裂。未半年，疫起滅門。(搜神記) 徐鶴子太史詩曰：乞子哀猿縛庭庭，忍看並命血風腥，雲時樹杪陰雲合，恍惚虛空怒百靈。(物猶如此)

(八七) 桓溫入蜀，至三峽中，有得猿子者，其母緣岸哀號，行百餘里不去，遂跳至船，至便氣絕，刺取其皮，見腹中腸皆寸寸斷。溫聞之，怒，命馳其人。(傷心錄) 徐鶴子太史詩曰：百里追兒徑，離航，峽雲陰慘不飛揚，露裳只聽三聲耳，啼到無聲聲更長。(物猶如此)

(八八) 一彭姓善弩，入山見隔溪老猿方乳兒，發弩射之，中其臂。猿知不能支，勉抱子飽食其乳，猶摘木葉數片，盛餘乳置子旁，聲鳴嗚然，若教子取食狀，大號而絕。諸子環視，亦嗚嗚號跳不已(傷心錄) 徐鶴子太史詩曰：念乳無多暫止饑，相看含淚兩歔歔，秋風也似懷情甚，不忍溪頭捲葉飛。(物猶如此)

(八九) 武平產猿，毛若金絲，猿子尤奇彩，性馴不離母，獵人以毒傳矢，伺母閉射之，母度不能生，灑乳於林飲子，灑已氣絕，獵人取母皮肉向子鞭之，即悲鳴而下，歛手就制。每夕必覆皮乃安，甚者抱皮跳躍而死。(警心錄) 徐鶴子太史詩曰：毒矢相加顧子悲，藏身無計誤金絲，乳中滴滴心頭血，腸斷慈魂入夢時。(物猶如此)

(九〇) 宋真宗祀汾陰日，見一羊自鄆道左。怪問之，左右對曰：今日尚食殺其羔。真宗不樂，自是不殺羊羔(同生錄二編) 徐鶴子太史詩曰：勸推恩軫物情，道旁羊蹄訝哀鳴，玉盤片片羔兒肉，暗有慈魂哭子聲。(物猶如此)

(九一) 御廚進羔兒肉，宣仁曰：方羔而烹之，傷天折也。却而不食，有旨，不得幸羊羔以為膳。(甲申雜記)

(九二) 白龜年，曾入仙洞得素書，能辨禽獸語。潯州太守延與之談。適吏驅羊三十過庭下，中一羊，鞭之不肯行，且悲鳴。守曰：羊有說乎？龜年曰：羊言腹中有羔將產，俟產訖，甘就死。守留羊驗之，果生二羔。(非非庵日集) 徐鶴子太史詩曰：人羊轉轅詎荒唐，爭羨盈庭李賀皇，休怒行遲鞭見血，為兒一步一迴腸。(物猶如此)

(九三) 宋元徽中石元度畜一黃犬，生子色白

。後元度患氣嗽漸篤，醫云須白犬肺湯，乃殺白犬。母跳躍號叫，累日不息。衛白犬骨置空房中，旋移後園桑下，掘土埋之。日夕向樹哀吠。而元度疾終不瘳，臨終悔之，其弟法度自此不食犬肉。(述異記) 徐鶴子太史詩曰：埋骨荒園桑土新，幾回衙衙歷酸辛，怕揮老眼思兒淚，滴到黃泉草不春。(物猶如此)

(九四) 唐果毅鄂縣人，客果恒買豚設饌。衛士家生十豚，俱買盡。其最後買者，煮尚未熟。果毅對客坐，忽聞婦人哭聲，至內室，聞在門外，至門外，聞在內室。其聲似云：男女生十個，都被果毅食盡。果毅驚而得病，數旬而歿。(述異記) 徐鶴子太史詩曰：彭生家立逐與啼，婦哭豚兒更惻悽，說與老鸞渾不信，睽車翻笑易無稽。(物猶如此)

(九五) 大業二年，太守何稠，隸州縣送羽毛，民爭捕，殆無遺類。烏程縣人入山捕採，見大樹高百丈，上有鶴巢養子，欲取之，高不可上，操斧將伐樹。鶴知人必取，恐殺其子，乃自披毫毛，片片投地。(警心錄) 徐鶴子太史詩曰：驚駭駭影老巖阿，無術將雛避斧柯，願捨己身全子命，喜心比似怨心多。(物猶如此)

(九六) 閩之遠海有高山，冬月群燕來巢，春取小魚累之窩中，人取之，窩毀子墜，燕離離，群起怨鳴，傷物特甚。(泉南雜記) 徐鶴子太史詩曰：海山巢覆燕同悲，鷺子恩勤亦閱斯，匕箸尚餐陰慘氣，腥風採燭綠迷離。(物猶如此)

(九七) 有人取黃鶯雛養竹籠中，其雛雄接翼，曉夜哀鳴於籠外，時來哺之，見人略無畏怖。一日移雛他籠，置密室。雛雄銜食至，瞥見空籠繞飛鳴，一投火中而死，一觸籠而死。(太平廣記) 徐鶴子太史詩曰：此恨綿綿死未平，為兒激烈太傷情，金衣公子心悲苦，無復爺娘喚汝聲。(物猶如此)

(九八) 衢州里胥，催租民家，民有伏鷄雛烹之。里胥恍惚間，見黃衣女子乞命，且曰：自死不足惜，不忍兒子未見日光耳。胥驚異，至屋側，見鷄伏卵，其家將宰，力沮之。後再來，鷄乃抱雛，

見胥頓躍似感恩狀。既去，行數百步，一虎躍出，鷄飛撲虎眼，胥獲免。(警心錄) 徐鶴子太史詩曰：片念仁慈轉殺機，伏鷄誰遣幻黃衣，柔腸兒女尋常事，不料雄心奪虎威。(物猶如此)

(九九) 常熟差役，催糧於鄉，聞鄰婦囑兒女曰：明晨主人烹我餽官差，我死後，爾曹各自小心。次日，差挨戶催糧，鄰家縛母雞，雞繞母悲鳴。差曰：爾將母雞及群雞與我數生，我代爾完糧。鄰家欣欣與之。後數年，差投三峯寺出家，卒悟道證果。(勸誡類鈔) 徐鶴子太史詩曰：蠹吏同心便好人，鷄窗絮語豈前因，餘生虎尾掉頭去，笑悟碧空身外身。(物猶如此)

(一〇〇) 吳江人劉子嶼有魚塘，至冬築小堰放水，喝澤取魚，見二大鯉，越出堰外復躍入，如此再三。子嶼察之，乃新育小鯉數百尾，故往來跳躍，衝而出之，雖身陷死地不恤也。子嶼慨然歎息，去堰放魚，越二年，鋤地得金，遂至鉅富。(述異錄) 徐鶴子太史詩曰：衝兒騰出幾騰躍，盡室難依丙穴居，同隊不須過河泣，主恩波及到枯魚。(物猶如此)

(一〇一) 興安哥鄭某，往鄉催糧，夜宿，似聞隔壁人語曰：我明當就烹，若輩幸自愛，乃鷄母與小鷄語也。晨謂主人曰：毋宰鷄餽，幸饋以生。得鷄去至岑山，鷄奮飛入洞，迹之，見白金布地，喟然曰：天賜我乎？遂建路修橋，力行善事，復為僧守戒終身。(廣信府志)

(一〇二) 學士周豫家嘗烹鷄，見有鞠身向上，以首尾就烹者。訝而剖之，腹中果有子。(傷心錄) 徐鶴子太史詩曰：鑿人鹽鼓已調和，沸鑊旁觀慘若何，一點護兒心不死，自身餘肉已無多。(物猶如此)

(一〇三) 李冲元將破一魚，先夢皂衣婦曰：妾腹中有五千子，敢望哀憐，特貸一命。元遂放之，立意戒殺，後於水濱得珠。(慈心寶鑑) 徐鶴子太史詩曰：會聞薛偉化魚身，魚腹如何也幻人，但貸兒生甘就死，慈心極處每通神。(物猶如此) (待續)

「就地正法」

樵庵



人生主編，要我爲人生寫兩個字作爲補白，既答應了，不能不寫，寫什麼呢？實在找不出什麼可以寫的材料，忽在書內翻出了這樣一則剪報，上面也沒有註明年月，大約是去（四十八）年秋天的新聞；題曰：「結核病牛，撲殺完畢」。內文是：「（淡水訊）臺北裕記牧場七十一頭病牛，至昨（十五）日止。在此間血清製造所全部撲殺完畢。昨天毒殺的最後四頭，經化驗結果，全部都有非常嚴重的結核病菌。昨天毒殺的病牛除一頭最大的公牛外，其餘三頭都是『監房生產』的母牛。公牛頗有『壯士氣概』，昂首闊步走入刑場。母牛却不同，當工作人員去牽牠時，先是不肯出厩，且哀號不止，繼之狂奔亂跳，犢兒也是一樣，圍繞在母牛身邊寸步不離。工作人員使盡了各種軟硬方法，延至十時許，始將這三頭母牛『就地正法』。

我們讀了這一則小新聞，試將眼睛閉起來，回想當時撲殺病牛的情景，再想想病牛究竟犯了什麼罪？就是鐵石心腸的人，也該爲牛一流同情之淚！再細想想所謂『萬物之靈的人』，具有『仁慈之心的人』，懷有『惻隱之心的人』，連『就地正法』四字的意義，都沒有正確的了解，我不知道這是否是以『人』的聰敏，運用人的聰敏，加諸有口不能言語的牛，使人撲殺了有著光明正大的藉口，叫牛死而無怨？抑是真正不了解『就地正法』的意義？如果是真的不了解，這還可以原諒；若是故意，那就失去了人之所以爲人的『人道』了。所謂『就地正法』的『法』，我看了這一小新聞，會想了一會，但並沒有想出此『法』的根據，這是因爲我不懂法律，但此『法』，一定是法律之『法』，那是無疑的了。人們以此法判定人間的罪非曲直，犯法律之法，必依法律判定輕重罪刑，若依法律說『就地正法』，我想像中當是罪大惡極的現行犯，這種重大的現行犯，只要罪證確實，一經

逮捕，在何處犯此大罪，即在何處執行死刑。去年有一新聞，是發生在新竹的湖口（？）抑是楊梅（？）我已記不清楚。一位軍人迷戀彈子房的小姐未遂，槍殺了彈子房的老板等三人，而後逃入山中，終於捕回，在該彈子房處槍斃，新聞上寫的是『就地正法』。我不知道撲殺病牛的『就地正法』是不是就是殺人犯的『就地正法』爲同一法律根據，這點，我想我們人類以類人的智慧，應該有明確的分辯說明，才能樹立起我們人類之所以爲人的尊嚴。假如說有病即是犯法，像臺大醫院，榮民醫院等，均可改名爲監獄或拘留所，所有的病人，亦不需麻煩醫生護士，施行藥物治療，應當擇時擇地施以撲殺，既然生而即是犯法，犯法者處以法律應得之刑，當可與病牛一般，明之曰：『就地正法』亦未有如何不雅不當的了。假如說我們生病的人不能與生病的牛比，那就是說我們人生病是合法的，牛生病是犯法的。如此，我就不知道牛病之病與人病之病有何不同？而這種病法，究竟是誰訂的抑是牛自己訂的，『病即是死刑』。如果牛的病法是訂的，但我們人在訂這『生病即是犯法』的法律，有否得到牛的同意？我想，牛既沒有爲人類製訂任何法律，人們也大可不必要自告奮勇爲牛訂什麼法律，病既無法可犯，人們因牛病而殺了牛，實際並非牛犯法，而是人們的殘酷不講理，人類要都像那位記者先生的『就地正法』，這人的尊嚴傷失殆盡，早已不成人爲人了。

中國有句罵人沒有志氣的話：『有奶便是娘』，雖然沒有人呼牛爲娘，但不能否認沒有吃牛奶，牛有恩於人，牛有病，理所當然爲其治療，可是人們不如此作，反而要牠們命，剝牠的皮，吃牠的肉，最後還指牠害病是犯了死刑，撲殺之後，爲了衛護這無理的法律的尊嚴，認爲撲殺爲合法的：『就地正法』。

如果認爲牛是畜類，同耶穌的唯物思想一樣，一切動物是上帝造給人吃的，人們無須給以同情，我們對於畜類的態度，高興怎樣就怎樣，生殺殺毀，大權在我，對牛表示同情，倒像，那簡直是違背上帝的旨意，決定犯上帝罪。大概是四十三（？）年（？），總統座車經過中山北路大橋時，見一牛車，載量過重，牛的體力在平地尚可勝任，在下而上橋時，雖然車主人努力的鞭打，牛挨着皮鞭，使出了很大的力量，始終上不了橋，總統見了不忍，下車囑車主減少車上的重量（中央日報載）。這點不是對牛加惠，而是看人們有沒有具備爲人的靈性，惻隱與同情。人們的同情心只施用於人類，是狹小的，如果對畜類沒有一點同情和惻隱的人，他對人們的同情，同樣是微乎其微的，所以人們社會中訂立了法律，依之以保障人類生命的安全，否則，我們這個社會，將仍不知道要出多少互相殘害的兇殺案件，佛教的歷史較長，在各國發展成長中，這是佛教以佛性平等看待一切有生命的衆生的結果。殺人與殺畜類同樣有罪，只是輕重之分罷了。西方的耶穌，曾在歐洲形成了一個長時期的『黑暗時代』，原因是耶穌的『博愛』，只是『愛』而不『博』，不只是抹煞畜類生命生存的欲望，而且說是上帝造來即是供人殺食的，無須施愛。此是愛而不博之一證。其次是不信耶穌者認爲是判徒，鬭爭侵殺損害，其手段同樣沒有一點同情的愛，由於歐洲的黑暗時代，又可證明耶穌是愛而不博，只是愛信仰他的人而已。

『就地正法』用之於撲殺病牛，我不只是爲病牛死得冤枉嘆息，更證明我們人類的智慧，同情心，惻隱心，日日在走下坡路，未來的社會混亂仇殺，是決定性的日日增加，而是爲我們人類們顛倒愚痴及未來社會混亂而憂慮！



樓上樓下

荷芬

九年的時間，在匆促的人生旅途上，到底算長還是短呢？長嗎？它不過在您的華髮上染了幾根銀絲，在您的心靈上輕輕劃下幾條傷痕。短嗎？它可能使您轉了一個輪迴，重投了一次胎，把現世界分隔成迥然不同的兩個。

住在樓下的那個女人，九年來已由窈窕多姿的小姐，變成俗不可耐的胖太太。整日價不甘寂寞似的，除非到鄰居家打牌，不是打罵孩子，哇拉哇拉的叫喊，準是在家開收音機。此刻呢，當然沒有出門哪。一段哀哀哭訴的紹興戲，抽抽搭搭的哼個沒完，大聲播出一種奇異哀傷的調子，有如酒酣帶著芒刺的，酸麻的針尖，直刺得人沒處避讓。

君蘭今天下午學校裏沒課。她在一家女子中學裡教國文與歷史，每天帶便當去上班，教四五節課，够累的。今天本想在好好的休息一下，做點自己愛做的事。

張媽已替她在佛前燃了一爐檀香，泡了一杯龍井。把窗上的竹簾放下了，瓶中的晚香玉換了水。簾子的綠色，映得滿屋子碧澄澄的。花香檀香混成一股沁人心脾的幽馨。她坐在窗前的椅子上，拿起一本宗鏡錄，正打算靜下心來看幾頁，無奈，樓下收音機中——一個慘遭命運打擊的女人，哭哭啼啼的儘在耳邊叨叨，使君蘭怎麼也靜不下心來閱讀了。

張媽坐在小幾上縫着枕套，她深深體諒到女主

人平日的勞累，所以老早就安排好了一切，她也期望着和太太共度一個愉快安閑的下午的。但是她看看君蘭放下書本，皺着眉頭，現出厭煩的神色。再聽聽越來越大聲的播唱，她冒火了，刷地站起來，咕嚕道「我去叫她關掉，一點都不顧人家死活，哪有這種女人！」

君蘭連忙擺擺手說：「算了，算了，別管它吧，等回自會關掉的，何必又去生事？比這更難忍的也忍了。」張媽就是這點好，脾氣雖燥，太太的話却是說一句，聽一句。她拉長了臉，撇下嘴角，無可奈何的坐下來，管自生自己的悶氣。

張媽是君蘭從大陸上帶出來的，幫傭已十五年了。對女主人溫和寬厚的性情，摸得透熟；好人被人欺，她就不服氣太太這種處處忍讓的好性兒。背地裏會爲她流過多少酸熱的淚，幫她嘔過多少氣呵？然而，拂逆的事情來了，人心變了，不拿出點能耐來承當又怎麼辦？她又暗暗佩服太太面上雖軟弱，骨裏剛強不屈的大丈夫氣。不過這獨斷獨行的氣概，却是帶着蒼涼的味兒，想起前因後果，張媽就忍不住要流淚。

就說這樓樓房吧，九年前又是什麼光景？樓下曾經是男主人白敬明的書房和客廳，一大一小的兩間，收拾得多雅緻。客廳的壁上掛着幾幅字畫，靠牆擺着五件頭的沙發，淨几上供着鮮花，白太太

徐君蘭和白先生經常在那兒招待着客人。誰不羨慕她夫婦倆的恩愛逾恒？書房裏，更可表示出白先生獨特的嗜好，一本本照像簿，多半是君蘭的倩影，還有她手繡的風景畫和白先生的放大照都懸在鏡框裏，掛在適當的位置。書桌上羅列着筆筒，調色碟，畫筆宣紙。白先生空間的時候，喜歡任意的塗幾筆。烟灰碟裏常留着一寸來長的烟頭，冒着裊裊烟氣，君蘭總是陪着先生在書房裏替他牽紙磨墨燒烟頭，談論繪畫，聊天……

白先生在一家公營事業機關做事，收入雖不算豐厚，謹慎慎的過日子，也綽綽有餘了，她們的生活寧靜和諧，一如樓窗裏射出的燈光，淡淡的橘紅，給人以平安溫暖的感覺。

四十年的春天，白先生的機關裏招收女職員，白先生的朋友吳某，巴巴的從臺南趕來，把他的外甥女莫小芸，拜託給白敬明。莫小姐進了機關做事，却無處食宿。義不容辭，住進了白先生的家裏，騰出書房來做了她的臥室。

莫小姐的嘴巴很伶俐，當面說好話和背後說壞話，有同樣降服人心的效力，不久，莫小姐就拜給白氏夫婦作乾女兒。活潑大方的乾小姐，像一陣風吹進了白府家庭間的氣氛陡然不同了。兩夫婦多了一個親切的乾女兒，頓時熱鬧得多，加上她盡力討二位的歡心，更相處得同骨肉一樣了。君蘭體念她父母都留在大陸，女孩兒家隻身在外謀生活，怪可憐的，所以也特別加以關愛。

莫小芸的天真爛漫，有時似乎太過了份。常使君蘭看了心跳耳熱，如芒在背，如梗在喉。但是礙於情面，只好開口說她呢？她究竟是個客人呵，她不可不有客人之量。比如她試穿新衣，必定先送到乾爸媽的面前請他們讚賞。用最美妙的姿態顧着脚，尖

打着旋轉，單要白先生說句話：「乾爸，你看怎麼樣？」白先生聊着烟，眯起眼，很尷尬的笑笑說：「年青嘛，穿什麼都好看。」於是，她發着哆，扭着身子說：「喂，我不來了。」

有時，她旁若無人地抓着乾爸的手臂直搖，「悶死了，出去散散步好嗎？有你保護，我就不害怕……」她嬌媚的一笑，拖着白敬明就走。

真的，自莫小芸揀入這平靜的小天地，白先生在努力地學少年了。他歡度四十八歲的生日的那天，蛋糕上的蠟燭忽然減少了七枝，乾小姐送的禮物是兩根花綢領帶，兩件白底洒金星和藍星的夏威夷衫。

當小芸陪着敬明在院子裏打羽毛球，尖銳的嬌呼，伴着白先生喘息的笑聲，激盪着夏日的黃昏，君蘭的心臟劇烈的顫抖了，像被冰雹摧殘下的落花，片片破碎了，她直覺着有什麼「不對」——不幸的預感和沉重的憂慮壓在她的心上，怎麼也拂不開去，她坐在窗前看着晚報，但看不清每個字，紙上蠕動着可怕的陰影，正像她身上穿的黑紗旗袍，和戶外的人鮮艷的運動裝一比，她老得多，真是名符其實的乾媽裝。

張媽在旁疊着洗乾淨的衣服，嗚嗚嘴說：「不成話，有這樣輕浮的！」

「年青人總是歡喜玩的，難怪，整天坐辦公桌運動運動自然好……」。她在心底勸慰自己別瞎疑心！門縫裏瞧人，把人都瞧扁了。二十年的夫婦難道還信不過？人家二十來歲的黃花閨女……，可是她仍一個勁兒的難受，受着精神的肉體的凌遲，她無能為力來抵抗，制止！敬明和小芸兩個人如影隨形片刻不離，双双的上班，下班。下雨天，就乘一輛三輪車，兩人密密地關進小小的黑蓬裏。

白先生的精神可真好，晚上和乾小姐逗留在書

房中，有辦不完的事，聊不完的天。君蘭忍不住跑進客廳，想去看究竟，她的脚步一走近，低低的絮語，馬上停住了。突如其來的冷場，很僵。她搭訕着說：「小芸，明天要起早呢，還不睡？」白先生訕訕的，跟着上了樓，當夫婦倆走在一起的時候，才警覺到彼此是怎樣的疏遠了，陌生了？她明白，的確他的心已隔了一層樓板。儘管表面上客客氣氣，他們間的愛却是被另外的一個人慢慢偷吃光了。

這一天，莫小芸不梳洗，不打扮，病懨懨的，特地跑到君蘭的面前說：「我身體不大舒服，請了幾天假，回臺南去看舅舅。」自乾小姐回了臺南，白先生每天早出遲歸，回家之後，則繞室徬徨，憂心忡忡。幾個月下來，他的頭髮斑白了，佝僂着腰，幾乎老了二十年。

終於逼到最後攤牌的一刻。室內沒有開燈，君蘭坐在銀白的月光中沉思。白先生像個幽靈，飄到她的身邊她看不見他的臉色，聲音却是千萬萬確。他喃喃着說：「我老早就該來請求你的諒解的。」

「哦！」君蘭渾身發冷，要來的終于來了。她強作鎮定的靜聽。

「小芸快要生了，一步走錯，就無法挽救。這些時租房子住在外面……」他太緊張接不上氣。「她願意以後住在一起，只求你收容，你知道，我的經濟力量，怎能養兩個家？」

君蘭不做聲。敬明膽壯了些：「君蘭，求你看在我孩子面上，你不是想領養小孩嗎？」她想笑，事到如今也有求她的一天，扭轉危局的關鍵，果真繫在她身上嗎？她的權威可大着呀。她牙齒咬緊肉裏，恨得澈骨，她的心冷透了死了！恩愛的丈夫白敬明，哈哈，現在是她的乾女婿，滑稽不滑稽？

打此，樓上樓下，一刀兩開，君蘭把她的那一半澈底的割棄了。白敬明永久住在樓下，踩在她的腳下，他今生已經過一大輪迴，由徐君蘭的丈夫轉生為她的「乾女婿」啦。她倆中間，應該再沒有任何瓜葛。

人之喜捨，看得開放得下，自非一朝一夕之功，愛別離，怨憎會，君蘭曾遭受過怎樣心刻骨的慘痛呵？現在都離她遠逝了。她已掙脫開愛情的枷鎖。

※ ※ ※

前幾年她的老同學某女中校長，特請她去教書。她打起精神，欣然投身教育事業，她自食其力，獨往獨來，感情上無牽無掛，更無所憎恨。如有所依賴的話，倒是張媽的一片忠心，她誓願一輩子以太太廝守，一直到同願同生的西方淨土不分離呢。

這天下午，君蘭始終不會能獲得片刻的清靜，去閱讀禪韻深遠的語錄，因為樓下乾女兒和乾女婿的四個小孩，不是這個哭，就是那個吵，加上收音機中的流行歌曲，紹興戲，鬧成一團。

黃昏時候，太陽下沉了。她搖起簾子，憑高遠眺，藍晶晶的天，一點斑痕都沒有，空蕩蕩的，她的心胸一樣的明淨。她自慰高人一等，所看見的到底是可喜的濶廣深遠！而住在樓下的人呢，那一堵高牆，圍住鬧嚷嚷，烟烘烘，啼笑無常，歌哭無端的那一群，像沉澱在渾水下的渣滓。她不知對他們是悲憫的成分多，還是鄙視的成分多？九年來樓上樓下已迥然分為兩個不同的世界。這兩個世界有融和一致的可能嗎？她不禁向着遠天深深呼了一口氣——慢慢的來吧，她的確願意將自己的創痛化為深切悲憫的，只是目前還不會能達到。

人生書簡



(一)
東老法師親
座：昨奉
賜書備悉種
切，回憶大
藏開印時多
人認過慮
，需時長久
，不能成功
。我
師獨能持以
毅力，龍天
共鑒，功不
唐捐，菩薩
以宏法為家務，今仍擬續刊佛典，謹
陳管見如下：

①禪學大成問題：前接聖嚴法師
來函，遵將前作凡例及解題加以修改
整理，凡例改為四冊，解題亦逐句重
核。茲謹隨函奉上，如照此印行，請
交印刷廠排樣寄來校對。再者，解題
內有三處字句需與尊處所存之大成原
文核對，前曾函請聖師將原書寄來，
茲於稿內用藍字注明，請吾師就近
核對，即不必將原書寄來矣。

②補編藏經問題：吾人所印之大
正藏，有正編有續編，現在可否印成
補編，收集大正正續編所未收者？
如用影印辦法，據辰初步估計，照大
正藏之裝訂，可能有精裝百冊以上，
大正藏原裝在世界者，數千部經，吾
人影印又加數百部，而日本現正復印
正續兩編。吾人若現在發行補編，是
一機會，惟有兩點必須注意：①須先
宣佈目錄並印出第一冊，若僅憑樣本
不能取信於人。②須向國外宣傳，最

好向會請大正藏之人直接宣傳（須向
日本尋得初版發行之會員名簿及此次
複印之訂戶名簿，至吾人所印請藏功
德錄自不待言）

③如吾師認為此一問題太大，不
願辦理，即照尊函所示改印佛教叢書
。願建議使用小本簿冊，除最短之經
咒，合數種為一冊外，餘皆每冊獨立
，先儘嘉興藏或已字藏，除去已見於
大正藏者不計外，逐部印起，將來兩
藏印畢，如未請大正藏之訂戶，要求
補印其餘部份，亦可照印。俾請購者
得因而合成嘉興或已字兩藏全書。

④前閱覺世刊載，吾師擬印佛教
叢書，以不見於大正正續編者為限。
茲承函示禪學大成擬計入佛教叢書之
內，若果如此，禪學大成有一部份已
見於大正正續編者，應否剔除，請考
慮見示。
以上管見所及，拉雜奉
閱，究應如何辦理，無不遵
命而行，肅此敬請
禪安

(二)

觀公法師慈鑒：

在我的印象之中，法師是一位長
老，也是一位永遠不老的青年。記得
十多年前，我還在上海靜安寺求學，
我還只有十七、八歲。有一次法師來
到靜安寺，坐在客堂裡，雖然沒有跟
同學們開示，同學們却個個知道「樂
觀法師到了」。我不認識又不敢走進前
去，只好躲得遠遠的，從窗口裡由年
齡較長的同學偷偷地指給我。那是
五短身材，好像是胖乎乎的，大概有
四十來歲了，但是精神很健旺。「啊

！我見到樂觀法師了。」我心裡這樣
想，覺得非常榮幸。因為我們早就看
過法師的一本有關僧伽參加抗日戰
爭中教護工作的小書，裡面印有法師
的武裝全身及半身照多幀。因此，我
們已把法師當成傳奇式的英雄人物看
待了。尤其是孩子們的心理，對於這
樣一位佛教的抗戰英雄，還能不崇拜
嗎？所以時過十多年，經幾戰亂，
自身也經歷了十年的戎馬生活之後，
已是三十歲的人了，那末法師總該是
位五十開外的長老了。但是每讀法師
的文章，又覺得法師並沒有老，甚至
比我輩後學青年更年輕——在法師的
作品中充滿了熱與力的氣氛。雖然我
並不喜歡火冒冒熱辣辣的文章，但是
能有熱量去光照時代，總比把自己的
思想冷藏起來的好。

月前奉家師東老人命，為法師蒐
求有關評駁胡適先生的資料。深感榮
幸，能有機會為法師間接効勞。但自
那時起便想給法師寫信了，法師本為
「人生」臺柱作者，自我接學編之
後，已屆半年，竟未收到一篇來自法
師的文章。然而看到法師在海潮音上
似乎不太滿意地提到常覺法師微稿，
是用的「點菜吃飯」方式。「人生」
是否也該點菜吃飯呢？則頗感困惑。
我希望「人生」能够不脫佛教教人生
的意趣，在善導人間進於淨化的原則
下，積極進取和厚以赴。佛教乃至東
方文化之可貴，就是在其和厚，而不
若西方文化之消薄。但是我想，以法
師的尊長學養，加上充沛的熱力，為
「人生」的內容，注射強力的養料，
自然不成問題。

法師旅居南傳佛國十數年，對於
南傳佛教的教義，教制及其未來的發
展，必有相當深度的研究，其有足為
國內佛教的借鏡者，或有不少，極盼
能够作一番系統的溝通介紹，因為北
傳佛教的義理雖在，而其實質，將有
日趨滅亡的危機。日本的今天，已經
沒有真正的出家比丘，今日的中國，
出家的比丘雖不致於形成突變的蓄妻
生子，但以現況推演下去，不出百年
，出家的比丘也將會在中國的佛教界
中引退。故此而作請求，祈能據此時
代的需要，為本刊撰稿，未知當否，
敬乞垂教。尚頌
道安

晚學 聖嚴 和南

六月十三日

(三)

聖嚴法師：

多謝你由航空寄來一封長信，收
到已經多日，最近一星期來，因為冒
雨托鉢化飯，受了熱帶地方的濕氣和
熱毒感生了一個不大爽快的痢疾毛病
，並且每天還要邁開兩條腿，跑到距
離八英里仰光市區去校對「關胡說」
集子，整天忙的不得開交，所以才換
到今天來寫回信，實在對不住。
想不到我精神上所認識，內心所
景仰的「醒世將軍」——少壯派中你
這位中堅大將法師，竟從海洋之外寫
信給我這個佛門流亡的孤臣孽子，何
幸如之？何幸如之？
我讀罷來信，內心湧起一陣興奮
情緒，同時也生起了無限慚愧！承你
的美意，擲筆我，稱呼我為長老，那
當得起！你看我是個老青年，也還是

你的恭維詞令，至於你把我區區當作英雄崇拜，那更是大錯特錯啊！也是一個十足的大笑話，我自問三十二分中，我算不得是那一半，更說不上是什麼了不起的人物，我身長只有五尺二寸，連擠在人群堆裏看戲的資格都沒有，那裡談得上有其他的特長？中國廣大僧團中我也只能算極平凡中的一個飯僧罷了，雖然我身上有一點兒與人不合氣質，所謂「不甘寂寞」，好活動，但也只是些盲動，從十九歲出家以來，這四十年中，背着窮包袱不斷中外奔馳一味地幹，不斷地幹，却也沒有幹出如何了不起的明堂出來，對佛教也沒有多大的貢獻，就算有也不足道也。

從前李子寬居士，他在人前人後每每道論我愛活動。看我的外表情形，他的話是不錯的，但是我為什麼愛活動，直到現在將屆花甲之年還愛活動？他卻不會體會到，因為我是爲了「還包子錢」所以我就要動，明明我也知道這這這料無大作為，動也動不出什麼「板眼」(吾鄉湖北話)出來，總覺得比較冥目參禪噫佛等死不動要好的多，因之，我就抱定宗旨，「做一日和尚撞一日鐘」撞的響撞不響一概不去管它。我只一心去撞，一直撞到「鼻孔朝天」我就不撞了，你認爲我有了了不起的地方，也許就只有這個。我太多謝你恭維我是「人生」刊的臺柱作者，其實，這話是應該你來承當，自從你「現將軍身」後，誰不

歡喜讀你的細緻深刻活潑有味作品？我對你的景仰，也都是讀到你的大作的原因，你說我是作者，那簡直叫人笑掉牙巴，中國佛學八大宗，我沒有那一宗專修專長，今天我不妨在你面前來個自白，說到中國佛法教理，我是一絲一縷通曉樣樣稀鬆，我這個店裡，只有一點兒雜貨，也只能出售「零薑」，而不能大量「批發」，就是這點兒「零碎」物色，也都是些帶點辣味東西，正如你所謂：「火冒冒熱辣辣」的那話，我爲什麼專好出賣辣味？這個倒不一定是我的習慣，也不是我的偏愛，而是感覺到麻木已久的咱們中國僧伽衆，是需要刺戟有力的文字，才能夠喚醒同道的覺醒，大家的靈魂復活了，整個佛教才有得救的希望，你說對不對？因此，在過去我搖筆桿時候老實說直話，揭人的痛疤，爲了這個我遭受了許多人的咒罵，我難過嗎？不，我反而覺得快樂，人家咒罵我，我認爲他那個個人還不會完全死去，至少總有復活的幾分希望，本來，像那類「如是我聞」「依教奉行」的詞章，我並非不懂，也不是我不能寫，而是認定那種方式，早已過去了！比如對於一個血壓高的人，不能注射補血針，應該要大量抽血才見效，所以今日佛教文壇所需要的是應病與藥的文章，所可惜的，我只想得到，却寫不出這樣有用的文字，我倒是希望你的妙筆之下多做這種功德。

來信囑我爲「人生」刊寫稿，怪我許久不向「人生」投稿，這個，有兩個原因：①是今日的「人生」刊，非同過去開張時可比，我看過去「人生」刊的革命性因時間沖淡，漸漸消沉了，此刻的「人生」，是表現着慈善家面目，只說人的好話，不大歡喜談是非，我的筆下，多是些論是非的東西，寫去，恐不合「人生」刊的風格。②是我非學者，也不是文人，(是個丘九)寫不出「文質斌斌」的東西，虛偽恭維人的說話，又從來不習慣，尤其不喜愛給人戴那些所謂「菩薩」的帽兒，筆頭下一寫上「菩薩」兩字全身一陣肉麻，像我寫的那些硬性的玩意。(只能叫作玩意)投稿給「人生」，不登出來，朋友的面情下不去，要刊登，又是種種顧慮，所以我有時手指發癢心血來潮之時，寫點東西出來，也只好投向那些不相干的佛教刊物上去現醜，沒有勇氣向「人生」投稿，今天，承你美意不嫌我的寫作，我當不負你的熱望，可是，一時我還不得來交卷，因爲目下正忙着校對「關胡說集」，要等到下月底書出版後，才得輕鬆，那時才得有空想下筆。我流亡佛國雖然多年，固然我與南傳佛教比丘共同生活，可是這些年中，我的精神可說十分之九是消耗在中國佛法上面，長期在中國佛法上推敲，對於南傳佛法，却沒有若何心得，實在寫不出有系統的東西出來，來信提到咱們中國佛教實質將有日趨滅亡的危險，這我早已與你有同感，你說日本今已經沒有真正比丘，就是

咱們中國，照現況推演下去不出百年，出家比丘也將會在中國佛教隱退！你這種感慨，也常常在我心坎中起伏着，你說等待百年，我看只要三五年就會比丘絕跡，未來中國佛教乃是一個十足的「菩薩教」，那時中國非但沒有比丘，連釋迦老子也要隱退回到印度老家去呢！我準備下次爲「人生」寫稿時，就專門來談談這個問題，你以爲如何？

多謝你上次寄來駁胡報文資料多件，並你評判胡適思想大作一篇，雖然你那一篇大作與這次「虛雲年譜」問題，沒有多大關係，可是我看你批判胡適思想非常透徹，可使人對胡適更多一層認識，我乃特地把它編在集子中，並在集子「引言」文中，作了一個介紹，這本集子內容，一共有二十篇文章，(包括胡的講詞答辯詞)另外胡的書信一封，還有中央日報上一位署名康華爲虛雲和尚事件，特地諷刺胡適一首新詩，這本書出版之後，雖不能說把胡打倒，也叫他「吃不了兜着走」，這個消息，暫請保秘，書出版後，再請你宜揚，我發動海外僑僧同道來幹這件事，本來帶有一點兒勉強的，但是，爲了衛護中國佛教，我就不得不鼓足氣力來幹，這一層道理，你是可以心照的？

我被你來信殷勤語句所感動，今天特地抽出來寫這封長信給你，其中說的話，是想到便寫，未加思索，說錯的話請別見笑。再談。祝你文字轉法輪

弟 樂觀合十

佛教新聞

北部道友舉行追思

行化他精勤不懈。慈航菩薩圓寂後，乃與道安法師同在瀾勒內院導師，並兼慈航法師永久紀念會副主任委員。嗣又受臺中市北屯區慈善寺之住持，大宏法化。不意於本年七月四日（六月十一日）因圓果滿，無疾而化，享年七十有四。

永久紀念會於是日上午九時，由道安法師主祭，十時半由道安法師、法師陪祭，悟明法師任總司儀兼讀祭文，十一時四十分禮成，並攝影紀念。十二時午餐。當晚並放瑜珈焰口一台，蒲佛法加持神力，趨向

供在廟修院大殿門前，上懸供佛師生前遺像，靈臺除供香、花、燈、燭外，並供舍利子供人瞻仰。

法師致哀詞略對律師生，可謂哀榮備至矣。

獎大 (本刊特訊) 玉井糖廠員工傅益永等前以大正藏正續二編全部一部提供中佛國際文教基金會，以行弘揚全部佛典。

金等會義各
運維費八百元如數派充來臺，該會經通知
玉井糖廠傳居士等逕將該書全部運至基隆
召商局於上月切交更論舊書。同寺唐依弗

典主 佛學院回音曲已收到無訛。
(又訊)前朱鏡宙一席安基金會義售，上月初亦已由八塔海會寺老居士以中華佛教美術

「關胡說集」出版了！

道源老法師以新臺幣三百元請回。又日昨香港陳靜濤老居士亦自動匯來新臺幣六百元指作大專獎學金之用，開基金會均已照收入賬並分別覆函致謝矣。

樂觀法師編輯

港、菲律賓、印度、星

華寺本照法師。⑥星洲大覺寺志航法師。⑦加拿大詹勵吾居士等接洽，當可奉贈。

收入部份

支出部
一、印刷費 一、三五〇、〇〇
二、封面紙一令 七一三、〇〇

特此鳴謝

人生雜誌社敬啓

印藏功德圓滿

業務月底結束

(本刊訊)北投中華佛教文化館，自民國四十四年八月開始印大藏經正續兩編，迄今八月為止，歷時正五週年，現已全部完成，將於本(八)月底，結束所有印藏業務，這是近代中國佛教史上的一大偉業，值得普為稱慶。據開尚有若干正續兩編藏經的訂戶，未能如期如數繳清經款者，該會在不得已中，只好暫時扣留部份藏經，緩予寄發，希望各欠款訂戶，一本訂藏初衷，在本(八)月底前，繳清欠款，取回藏經。俾使藏經成為完璧，勿使該會感到困難，實屬功德無量。否則，該會一經結束，不唯訂戶，欠缺藏經，該會經費賬目之公佈，也將無法徵信，乃為兩失其美。

印藏度捐 府政建佛 寺佛建捐

(本刊印度訊)印度拉達克佛教協會，近捐贈印幣十萬盾，在印京德里建立佛廟一座，同時印度中央政府，亦助十萬盾，在廟旁建佛敎宿舍，以便朝山進香者，得有棲身之所。該佛廟不日即將動工建築。

歷代高僧故事

第二輯預約

彭楚珩居士編著之「歷代高僧故事」第二輯，共十冊，內容計為：達摩祖師，真諦三藏，玄奘三藏，道宣律師，窺基大師，義淨三藏，六祖慧能，一行上師，神會禪師，清涼國師。定價新臺幣每輯五十元，預約只收三十元，請交郵政劃撥第二四六三號彭楚珩賬戶。即將出書，預約者從速。

印藏紀念特刊徵文啓事

經過五年的光陰，中華佛教文化館印大藏經正續兩編的偉大工作，現已接近圓滿階段，本刊爲了紀念此一極富歷史意義的印藏大業，擬在本年年底出一特刊，以資紀念，並爲擴大篇幅，容納更多佳作起見，將以本年十一月及十二月兩期合刊發表。文體不拘新舊長短，論著述感，乃至頌揚詩歌，在所不辭。內容不論性質，但視題目，凡爲有關藏經的

地址：新嘉坡潭源路

法濟寺啓

一切問題均可借此一抒所懷，諸如藏經的沿革，藏經的內容及其體裁，藏經的閱讀方法，藏經的整理，藏經的翻譯，藏經的文學價值，藏經的功德，這次印藏的意義及其理想不遠萬里等，均所歡迎。諸方來稿，請於本年十月十日以前，寄北投光明路二六〇號本刊編輯部。敬希諸方大德熱烈響應，惠賜佳構，不勝感荷。

中華佛教文化館修建地 藏法會啓事

一、本館爲發揚地藏菩薩度生大願及重振孝道起見，自農曆七月初一日起至三十日止，修建地藏法會一月。
二、本館爲體念時艱，力求節約，提倡集體共修。法會期中，附設延生祿位及薦亡靈位。
三、各界善信，如欲於法會期中，附設延生及薦亡靈位，請於農曆六月廿五日前，將名單函寄本館，並希屆時光臨，拈香共修，同增百福，納諸吉祥。

中華佛教文化館 謹啓
地址：新嘉坡北光明路二六〇號

印藏會通告

一、本會印藏工作，迄今爲止，已經全部告成，決定於八月份將所有業務一並結束。
二、尚有若干藏經訂戶，未能如期繳清經款者，希在八月底以前全數繳清取經，否則本會一經結束，業務停辦。
三、希勿自誤爲盼，敬此通告。
中華佛教文化館印藏經委員會啓

「八大人覺經講義」出版

本處新印星雲法師講「八大人覺經講義」，由其弟子台大醫學院吳慈郁記錄，現已出版，計一百頁，五彩封面，內容通俗，文筆流暢，每本定價新台幣六元，請以郵政劃撥「一九九八」號佛教文化服務處函購即寄。

人生雜誌 第十二卷 第八期

中華民國四十九年八月十日出版

發行人：東
主 印 人：性
編：聖

社址：北投光明路二六〇號
電話：五五〇號

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

承印者：建華印刷廠

地址：臺北市西園路一段三〇〇號
電話：三二九五一號

稿約

一、本刊園地公開，歡迎投稿。
二、凡佛學論著，人生探究，教制改進，學佛心得，以及富有教育，啓發人性，宏揚佛法之小說、散文、詩歌、隨筆、譯著等皆所歡迎。
三、凡蓄意攻訐，譏諷漫罵，自我宣傳等文稿，恕不刊載。
四、請勿一稿兩投，來稿請用有格稿紙繕寫清楚，並加新式標點。除特約稿外，請勿超過五千字。不得刪改者請註明。
五、來稿請書明真實姓名，發表時筆名聽便。
六、來稿請寄北投光明路二六〇號本社編輯部。

訂閱 訂閱全年臺幣參拾元(海外港幣十二元)
每期零售臺幣三元
請用本刊郵局劃撥帳戶「八二五五」號匯訂