

淨化現代人心

建設人生佛教

主人

第三十卷 第四期

目 要

中國·印度·佛教

佛學研究法百條

——人生哲學書信之二十七——

六祖傳考(二)

六祖壇經版本誌異

戒律思想史(續)

佛教科學觀(下)

讀「佛教科學觀」後

迎緣慈帝法師

徬徨

蓮航

張廷榮

曾普信

無心

李世傑譯

尤智表

夏庚長

言曦

無念

中華民國十五年四月十日出版

中國・印度・佛教

——爲祝佛誕作——

連航

中國與印度，是兩個文化發達最早的東方古國。彼此的交往，在世界交通史上，也是最早的。他們交往的目標，是在溝通中印兩國的文化。在兩國文化的溝通中，確又以佛教的文化爲主流。

佛教由印度傳到中國，確切的日期，難以考證。中國歷史說是漢永明帝七年（約公元五十六年）傳到中國，其實在漢明帝以前，中國人已經知道西方有聖人出焉了；等到永明帝遣使西行求經、像、舍利，中國人對於佛教的信仰，應該已經到了一種相當的程度，永明帝的遣使，只是一個具體的表現而已。我們若把永明帝遣使求法的事，視爲中國有佛教的開始，是一種不合情理的錯誤想法，那是不對的。

中國第一次遣使印度求法的時候，印度的佛教，也正是大乘佛教最興盛的時候。大乘佛教的興起，是因阿育王於公元前二世紀時，以武力統一了全印度，建立了孔雀王朝後，皈依了佛教，奉佛教爲國教，大興土木，興修塔寺；選拔高僧，結集經藏；派遣傳教士，到國外傳教。佛教滅後五百年時，大乘佛教鼎盛，根源於此。中國到印度求法的時候，印度始發現大山雪以東，有一個文化發達，非常重視禮儀的中國，在佛教教義崇奉高理論說，中國是一個理想的傳教區域；自此而後，中印兩國的佛教僧侶，一爲大力向外推廣佛教，一爲積極吸收佛教；由中國通往印度的雪山道上，來來往往的中印兩國的僧侶，不絕的走了有七百餘年之久，一直到公元七世紀時，這條路上才漸漸的冷落下來。這個冷落，正象徵着印度佛教的衰退，相反的，中國佛教確興盛起來了。其間最鼎盛期，當在隋唐，從西方到中國的傳教高僧，爲數多達二萬餘衆；然而中國去印度求法的，確只有六千餘人，還不到印度來中國傳教高僧人數的三分之一。從整個譯經的數量上來說，印度高僧並不比華僧爲少，這一點是值得我們注意與研究的。

在佛陀滅度後約一千年間，就是公元五世紀的時候，印度的佛教，已經沒有內在的精神靈魂了，只留下一些佛教表相的寺塔，連僧侶也少得像晨星一樣的稀疎，代之而起的是印度的婆羅門教的復興，森嚴的種族階級制度，又樹立起來了；因此，印度的戰爭也就從此開始了。印度北面的雪山缺口，又常有從阿富汗，波斯，蒙古，泊米爾等地擁進來的強敵，帶着他們的宗教精神，肆意侵害殺戮印度教徒與人民，掠奪財產，排除異教，其中尤以回教（印度現在的回教，即是那時侵入和被征服的賤民）與印度教鬥爭最熱，每一個被攻破了的城鎮都市，所有宗教上的文物建築，以及人民，都遭遇到極慘酷的殺戮與破壞。崇尚真理和平，不以武力爲尚的佛教，夾在印回的戰爭中，不論印度教的勝利，或回教的勝利，只要有戰爭，佛教都不能幸免一次的厄運。印度教的種族階級雖然樹立起來了，可是印度的人民，也就從此不能團結一致，抵抗從北方侵入的強敵。在境內沒有戰爭的時候，羅奇普德們，作成作福，所謂賤民，

便成了他們的魚肉，使他們過着非人的生活，視如豬奴。等到發生了戰爭的時候，賤民也就無法爲他們效力，因此，印度的滅亡和不絕的戰爭，都是印度教的種族階級所造成的。尤其當外族侵入的時候，賤民不合作的表現，特別明顯。在賤民的心中，是外來入侵的敵人，還比印度教對他們有好感，後來印度的回教徒，並不完全是由雪山的缺口侵入的，大部份還是印度教遺棄的賤民。頑固的印度教，目視印度教的措施，也就知道佛教在印回長期的戰爭中，是無法生存發展下去的，只有盡力向外發展，因此中國佛教便成爲發展最理想的目標。印度到公元十二世紀末的時候，佛教也就幾等於零。中國的佛教，在中國人的積極吸收，與印度高僧的積極推廣下，先後約經過千年，使中國佛教集世界佛教之大成，達到最圓滿的境地；不但佛教文獻齊全完善，在世界翻譯史上，也足可自豪世界第一，真是光輝萬丈！

佛教傳入了中國之後，中國並不是沒有戰爭；但中國的戰爭，並不和印度的印回戰爭一樣。印度的印回戰爭，是種族，宗教的戰爭，中國的戰爭，確是單純的政治上的戰爭，與宗教種族並不發生若何關係，縱然受到戰爭的禍害，但比印度的印回戰爭，每次必定遭到強列破壞的宗教戰爭，要好多了。譬如東晉道安住在襄陽時，北方的姚秦符堅，以十萬大軍攻破了襄陽，但道安所住的檀溪寺和幾百僧衆，並未遭遇到任何的破壞，符堅後來說：「我以十萬大軍之衆，攻破襄陽，只得到一個半人；道安一人，習鑿齒半人。」他的這幾句話，名正言順的說，我的發動戰爭，是爲爭取有學德之人的。他以為他的出兵，幾乎是名正言順的措施。中國的戰爭，一向是要出師有名，所謂：「師出無名，義必敗」，儘管那個時候好戰的人物，巧立出兵名目，但在他們的內心，還有懼怕被人指責的顧忌心理，這在印度的印回戰爭中，是絕對沒有的。因此，印度的高僧，確認佛法在中國，是絕對可以發展永久傳承下去的。

中國和印度的僧侶，爲着佛法的傳入中國，在時間上，經過了約一千年；在事業的成就上，成爲世界罕有其匹的偉大文獻；可是到了現在，中國的佛教，確也走到了頹於滅亡的邊緣了；如果不是第二次世界大戰後，收回失土臺灣，中國佛教的生命線，其重要也可想而知了。雖然臺灣在整個中國領土的比例上只是千分之三，人口也只有整個人口的六十分之一，這個比例的巨大差數，使人望而生畏，沒有幾分勇氣和魄力的人，是不能挺出來承擔這個復興大陸佛教的任務的。今日我們慶祝佛誕，不必爲佛陀的誕生而歡呼，應以雪山修道的苦行的精神而自勵，追憶中印兩國高僧爲中國佛教奮鬥的艱苦，以振奮我們的精神，提高我們的勇氣，在這個不平凡的大時代下，擔當起復興中國佛教的艱巨而偉大的任務！

佛學研究法百條

張廷榮

人生哲學書信之二十七（大學生佛學研究附錄一）

上期書信題：佛家學人對人類文化的行願是什麼？

下期書信題：「大學生佛學研究」附錄（二）當前佛學答客二

十問。

本期書信要義：

一、依據宗密，歐陽竟無，木村泰賢三師之研究法，綜約為

七類百條研究法，搜羅已見豐富。

二、佛學研究法全是新的重點的提出，所有學佛的人都可參考，因每一條均用標題，新穎醒目，啟發自多。

敬愛的讀者，大學生佛學研究主要的十論，是寫完了，尤其第十論是比較綜約了佛教的特色，這在各位讀者，是可以看出的。我在這一附錄裡，想用三師七類百條，再簡明的提出佛學研究法，也可說是佛教研究法。

那三師呢？

第一是唐代的宗密大師的研究法。

第二是近代我國歐陽竟無大師的佛學研究法。

第三是日本近代木村泰賢的佛學研究法。

根據三家，我又概約分為七類，那七呢？

第一類：佛學的重點研究法。

第二類：佛學的歷史研究法。

第三類：佛學的比較研究法。

第四類：佛學的關連研究法。

第五類：佛學的綜合研究法。

第六類：佛學的專精研究法。

第七類：佛學綜約並重研究法。

根據以上三家七類，再展開為百條，而木村泰賢的，則根據書理法師的譯著，見海潮音四十一卷二月號。其他兩師，則根據他們自己可以作為代表性的論著。

第一類：佛學的重點研究法

第一條：「大哉妙門原人：」唐代最有名的宗密大師，他有一名著，叫「原人論」他說：「大哉妙門原人……」原人，即是注重人道，從人道立基，是修學佛法的重點。

第二條：人道自有其宗本密方：「萬靈蠢蠢，皆有其本，萬物芸芸，各歸其根，未有無根而有枝末者也。況三才中之最靈而無本原乎。」人各自有其本，這個本就是人的性德。

第三條：博考內外，以原人的自身，宗密大師云：「數十年中學無常師，博考內外，以原自身，原之不已，果得其本。」這個原人的本，就果然得着，所以要以人為重。

第四條：唯人是最靈的，宗密大師說：「所起之心，輾轉窮源，即真一之靈心也，……心識所變之境，乃成二分。一分即與心識合和成人，一分不與心神合和，即成天地山河國邑，三才中唯人靈者，由與心神合也。」人為最靈，由有真一的靈心，人道佛教，即從此立基。

第五條：佛法為衆人建立。有衆人才有佛法，歐陽大師說：五位而於資糧加行，（此皆用識為主）百法而於煩惱不定，作意在凡、外、小、內故、（凡夫、外道、小乘、內大不善用取者）法為衆建故。」這說明佛法是為衆人設的。

第六條：佛學是人類的必須學問。佛學的了解，不只是佛教徒的事，而是人類一種學問上的必然需要，木村氏說：「佛學的了解與研究，已非單是佛徒分內事，而普遍受到知識界的愛好。」

第七條：人而菩薩精神。木村氏說：「以從來已成的觀念及信仰，移之於現實社會上，以為將來思想之指導，而求實行精神的原理於其中，如觀音菩薩有三十二相度衆生，則吾人亦當以觀音的一分化而在社會中實施觀音行。」這就是人而菩薩精神的現實社會化。

第二類：佛學的歷史研究法

第八條：佛教史的考證：「吾人所當注意的，即養成關於一般史學研究知識，像如何處理文獻，如何鑑定遺迹及遺物，如何定別年代，這些都須用歷史的研究方法，以應用於佛教史的研究，佛教所傳史實，大概以事實與傳說相混

，故關於此等的處置，若不養成充分鑑識力，終不得真正佛教史。一（木村氏語）

第九條：注意特別困難之研判。「此中特別感到困難的，就是佛教聖典之成立年代，概不明瞭，至若大乘經典，甚至決有一部可能確定其年代，若以此等材料為基礎，而明佛教的發達史者，非以史學研究法，對史料事項一一作細密之考證，終難得其圓滿。」（木村氏語）

第十條：研究勢要重文化史，印度缺史實，中日又只多高僧傳，佛教傳來與其他思想交涉，佛教與民族文化變化、政治、經濟、藝術、文學與佛教之關係，此勢要綜合文化更予以研究。

第十一條：教勢史的材料是多方面的。它不要只以佛教內的史料為已足，而更要廣為搜集有關的。

第十二條：教理史不以一定的論師及部派的主張為已足，不以判教為已足，它主要的，是要明瞭諸聖典成立的順序，和它與諸論師部派各思想的關連，以求客觀的來闡明佛教史。

第十三條：木村氏教理史研究第一注意點：「第一要定原始佛教或根本佛教的界限，佛教雖有大小，權實，顯密，聖淨之別，但無一不自原始佛教流出。」

第十四條：木村氏教理史研究第二注意點：「第二要從原始佛教中覓求種種教理所自發出的根柢，除了從經典文獻中徵求外，對於其背後橫伏的心理及論理基礎，亦當加以注意。」

第十五條：木村氏教理史研究第三注意點：「須明瞭當時思想界與佛教的交涉如何，佛教教理的發達，雖原始佛教教理所孕諸種子的展開，但時代的影響尤大。」

第十六條：我國清末的佛學運動史：「清末佛教學人楊仁山居士與日本南條文雄的英京邂逅，始治商在我國已告絕版的佛教典籍，重新取回翻刻，刻經院的成立，祇園精舍的創設，……太虛大師的佛學院，歐陽竟無的內學院，」又各大學的設立佛學課，可說是我國近代佛教運動的新興。

第十七條：日本佛學的興起：木村氏云：「日本的佛教學者，於明治中興，即紛紛創辦佛教大學，傳授佛教的專門學術，培養佛教的專門人才。」

第三類：佛學的比較研究法

第十八條：宗密大師對儒釋道的涵攝：「孔老釋迦，皆是至聖，隨時應物，設教殊塗，內外相資，共利群生，策勵萬行，明因果始終，推究萬法，彰生起本末，雖皆聖意而有實有權，二教唯權，佛乘權實，策萬行慈惠勸善同歸於

治，則三教皆可遵行，推萬法窮理監性，至於本源，則佛教方為決了。」（原人論序）

第十九條：佛教固然是宗教欲明佛教之特質，先須了解宗教的特質，更須了解佛教和其他宗教的不同所在，所以要作比較宗教學的研究，而佛教直接有關的，又為印度諸宗教。

第二十條：佛教雖是宗教，但又含豐富哲學，所以也要用哲學方法，甚至用西洋哲學方法，來研究佛學，然後再將佛學與其他哲學作比較研究。

第二十一條：佛學的比較研究，應注重各宗教間的比較研究，與其他哲學的比較研究，與其他道德的比較研究。

第四類：佛學的關連研究法

第二十二條：佛學在各大學設立專科，這在日本極為努力，我國清末以來，亦在提倡，唯更須努力，做到所有文學院均須開佛學課，就開展了。

第二十三條：木村博士的佛學研究法，於一九二四年，（大正十三年）提出於東亞佛教大會者，當時印成單冊發行。

第二十四條：木村氏說：「佛教文獻最完善的，當推漢文藏經。」這是教我們研究佛學，先須有好的中文的基礎。

第二十五條：研究佛學，最好能通藏文，則可從藏文中看大乘佛教的思想。

第二十六條：暢通英、德、法語更佳。近代西方之研究方法，常有發明，而佛學在西方，亦在用新方法展開，所以研究佛學，必須習英文、日文、德文、法文、如能通習，尤以日文之熟習，當更有助。

第二十七條：木村氏四種關連的研究：「研究唯識時，必須參照心理學，研究因明學，參照倫理學，研究信誼問題時，參照神學研究中國佛學教史時，除參照中國史外，關於儒教道教的理學，尤為重要。」

第二十八條：相承說判教說的研究法：「相承說判教說，各以自宗契於佛陀本懷為主張，從今日學問的立場看來，已不復有理由維持。」（木村氏）

第二十九條：既據之自宗，又注意其歷史之必然性外，更無他途可循。」（木村氏）

第三十條：只重歷史事證的研究，是不夠的。「近來佛教研究的風氣，所以日盛，大都由於專家熱衷於歷史事項，然在教理方面，則殊不見振作。」（木村氏）這是一個很深的看法。

第三十一條：教理嚴密組織的批判論究的必要。「至於教理，唯識思想，

天臺，華嚴哲學等題目，雖於佛教學校，有些講述，然立足高處，對種種問題。作組織的批判論究之風，似乎還不够興盛。」（木村氏）

第三十二條：佛學應該將一種磅礴的活力和氣概引出，不可只顧形迹的或形式的資料來研究。

第三十三條：用平凡而新的說法顯高深的教理。「歷史事項的研究，比較平實而易舉，反之教理問題，不化為平凡的說明，便引起非難，洵吃力不討好的事，因此，一般對教理方面，僅止於古典（如俱舍唯識）的講說，不從事依據新組織而論究，是一種不好的現象。」（木村氏）

第三十四條：佛教應解決的四項四事。（依木村氏加以分別）

（一）「佛教為宗教，固盡人皆知，然因何義而謂之宗教？」

（二）「一般所認定的宗教定義是，人神的人格關係，或謂對於宇宙絕對憑依之感，然若依此定義來衡量，那末，原始佛教般若系的大乘佛教，當不成其為宗教，然則當再覓尋宗教的定義呢？抑且認佛教中有非宗教的流派呢？」

（三）「佛教心理學，為古時心理學考查中最為卓越的一種，西洋學者早已稱述，但試問，佛教心理學所長在何處？」

（四）「或能善述五蘊行，五別境，大地法，大善地法等心所的說明，使之立足於心理學，明辨其長短，而能於今日心理學研究上有所貢獻的，抑有誰何？」（以上木村氏）

第三十五條：實踐編，決定編，宿命論的說明：「依據諸經論，佛既非決定論者，亦非極端的宿命論者，故極端的宿命論及決定論，寧為佛陀之所排斥者，然則究竟為何，因佛陀論此問題，概由實踐論的立論點而言，故無論論的說明，吾人現在必須謀取論理的說明。」（木村氏）

第三十六條：自力論，他力論，自他二力兼盡論，救濟觀，懺悔論，迷悟論，教儀學等這些在宗教哲學上的引伸都很重要。

第三十七條：必須契接新的時代：木村氏以「佛教學者中，頗多埋頭於古典的研究，而不與時代精神接觸，誠非吾人所當歡迎，對於佛教本身的問題尚如此，其含有對於種種哲學問題的解決方針者，自不待言。」

第三十八條：由佛教學者看近代學人的成就：「近代倭鑑，格森泰，戈爾等，由佛教學者觀之，並非珍奇之說，然獨怪為何不先他們創此新說呢？」（木村氏）

第三十九條：佛學要解決近代人的疑點。「這些學者只能追蹤其解決的後

跡，而不能針對近代人所懷的疑點，求解決於佛教內的思想。」（木村氏）

第四十條：不抄襲混雜輕薄的近代思想：「吾人決不敢贊成徒襲輕薄的近代思想及姑息的方法，以追隨現代為然。」

第四十一條：所以要研究真正佛教教理之道：「對於佛教內所含的各種問題，及應當解決的，其題目選擇與處置的方法，除踏襲先人之外，當更進一步，此乃所以主張研究真正佛教教理之首。」（木村氏）

第四十二條：方法論——目的，範圍，出發點，論究方法，思想經過，有結論而無說明的，此均須作種種參照，補足，以求組織的完善。

第四十三條：佛教淨化運動——高論真理之所存，木村氏云：「研究佛教教理，不必為一切佛教思想而辯護，……反不如無所忌憚，批判其長短而高論真理之所存，同時對於不純要素，指摘其弱點為佳，佛教淨化運動的本源，實湧現於此。」

第四十四條：現代的新文藝修養——術語的現代化。「當為佛教思想的研究，作整理工作，言語當以能用現代語為止，如其術語有原語的，可以參照，最好能將之譯成現代語，此不僅能使一般人增其理解，而整理者也能更明瞭其概念，佛教的術語，多與一般相隔甚遠，吾人用現代語加以表達，自可縮短佛教與一般學術的距離。」（木村氏）

第四十五條：佛教的精神，化為實際的運動。「退而為教團組織的改良，進而為國家社會的改善。」（木村氏）

第四十六條：還要加強社會根本事業的信念和熱忱。社會事業，「除了經營法，運動法的拙劣外，其對事業缺乏根本信心，因而缺少熱情，可說是其原因。」（木村氏）

第四十七條：一味的務西化，怠忽了本身特有之內容：「以日本為例，……在新時代自力圖存時，頓覺茫然失措，不得已而追隨西洋的運動法為劣，却怠於施張其特有之內容的計劃。」（木村氏）

第四十八條：宗教根本精神的實行和真正靈魂的湧現：「宗教的事業，當以據於根本精神的實行為主，縱其結果不幸而招致宗教的（衰運）亦在所不顧，有此堅決的信心以後，真正的靈魂始得湧現。」（木村氏）

第四十九條：不要只希求其外形，要求真正護法的誠意，否則只表現佛教的無信心，而只求趨時。

第五十條：不要以追隨時代為已足：「不以追隨時代為已足，要使佛教根本精神，如何化之為具體的，救人救世的事業，才是目前的急務，因此，吾人

主張實際施設之根本精神，也列入佛教研究一課，然則此研究的方針又如何？

第五十一條：適當的適應時代。「當如何適應乎時代，而使其精神的設施，成爲具體化，首先吾人有洞悉社會現象的必要，即對於現代作種種的研究，現代思想的趨向如何？其中心動力如何？長處何在？缺點何在？等作科學的研究，而判別以佛教的思想，佛教的精神，隨地作適當的運用。」（木村氏）

第五十二條：徒增浮薄要不得，根本精神轉不出也要不得：「根本精神雖偉大，終不得舉其績效，或徒以一時之流行，強以佛教精神而實用的，這種浮薄態度，應加警戒。」（木村氏）

第五類：佛學的綜約研究法

第五十三條：必須在應用末枝之先，確立其根本精神：「近來日本各宗大學，設有實際科及社會科，由各方面研究實際的設施，此確爲一進步，然其間的大部，尚不澈上述的主意，每以有社會事業經驗者爲講師，以爲學習應用的末枝，就可以達到本來的目的，這本是一種錯誤。假使不在應用末枝之先，的確立其根本精神，即使是佛徒經辦的事業，也不過徒有形式，毫無氣魄。」（木村氏）

第五十四條：原之至源是原人：「然當今學士各執一宗，就師佛者，仍迷實義，故於天地人物，不能原之至源，余今選依內外教理：推窮萬法，初從淺至深，於習權教者，斥滯令通而極其本，後依了教，顯轉生起之義會偏而圓而至於末（末即天地人物）……名原人。」這是綜合研究最重要的，即①不拘一宗。②不迷實義。③於天地人物原之至源。④依內外教推窮萬法。⑤從淺至深而極其本。⑥後依了教，會偏令圓而至於末。⑦歸總原人。（宗密原人論序）

第五十五條：「外教宗旨，但在乎依身立行，不在究竟身之元由，……是知專此教者，未能原人。」這是宗密大師說外教仍不能真正澈了的原人。所以我們倡論人道的本義。正是想澈了原人之意。

第五十六條：佛教自淺之深，略有五等。一人天教。二小乘教。三大乘法相教。四大乘破相教，五一乘顯性教。」（宗密原人論）

第五十七條：人天教「雖信業緣，不達身本，」（宗密大師語）這就是不達人道之大端，即不真正達人身之本源，仍是不澈底。

第五十八條：小乘教者亦未原身：「經生累世爲身本者，自體源無間斷，今五識關緣不起，意識有時不行，無色界天無此四大，如何持得此身，世世不絕，並知專此教者，亦未原身。」即小乘仍未澈了原人之意。

第五十九條：若心境皆無，知無者誰？「大乘破相教者，是知心境皆空，方是大乘實理，若約此原身，身元是空，空即是本，今復結此教曰：若心境皆無，知無者誰，又若都無實法，依何現諸虛妄，且現見世間虛妄之物，未有不依實法而能起者，如無濕性不變之水，何有虛妄假相之波，若無淨明不變之境，何有種種虛妄之影。」（宗密大師原人論）

第六十條：空教「未明原真靈之性」：「故知此教，但破執情。亦未明顯真靈之性，故法鼓經云：一切空經，是有餘說，（有餘者，餘義未了也）大品經云：「了空是大乘之初門。」上之四教，輾轉相望，前淺後深若且習之，自知未了，名之爲淺，若執爲了，即名爲偏。」（宗密大師原人論）

第六十一條：一切有情皆具本覺真心，唯人最靈，故說原人：「一乘顯性教者，說一切有情皆具本覺真心，無始以來，常住清淨昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。」（原人論）

第六十二條：無一衆生而不具如來智慧：「華嚴經云：佛子，無一衆生而不具如來智慧，但以妄想執著而不證得。」（原人論）

第六十三條：奇哉奇哉，衆生如來智慧受迷惑。爾時如來普觀法界一切衆生，而作是言，奇哉奇哉此諸衆生。云何具有如來智慧迷惑不見。」（原人論引華嚴）

第六十四條：於各自身中得見如來。「我當教以聖道，令其永離妄想，自於身中得見廣大如來智慧與佛無異。」（原人論）

第六十五條：「未遇真宗，不解返自原身。」（原人論）自原身即重在原人也。

第六十六條：「今約至教原之，方覺本來是佛，故須行依佛行，心契佛心，返本還源，斷除凡習。」（原人論）所說至教，是重在原人之教理，方覺本來是佛，重在說人本有佛性，行依佛行重在教人依佛行，重在教人心契佛心，返本，反人的自本有根，還源，還人的自性體，斷除凡習，斷除人的凡俗習染，處處原人，處處攝入道，此是佛學研究真根基。

第六十七條：「當知迷悟同一真心：大哉妙門，原人至此。」（原人身）迷悟重在此人之心，所以最偉大的是原人之教，最澈了的研究，是原人，是人道的大端。

第六十八條：戒口頭禪之病：「自禪宗入中國後，盲修之徒，以爲佛法本屬直指本心，不立文字，見性即可成佛，何必拘拘名言，殊不知禪家絕高境界，係在利根上智道理湊拍之時，其於無量劫前，文字般若薰植極久，即見道以後，亦不廢諸佛語言，……而盲者不知，徒捨禪家一二公案爲口頭禪，……漫謂佛性不在文字之中，於是前聖典籍，先德至言，廢而不用，而佛法真義廢以微矣。」（歐陽大師唯識抉擇談）

第六十九條：戒思想偏同之病：「中國之思想，非常偏同，對於各種學問，皆欠精密之觀察，談及佛法，更多疎漏，在教理上既未曾用過苦功，即憑一己之私見，妄事創作」（抉擇談）

第七十條：戒得少爲足之病：「自天臺賢首等宗興盛而後，……而奉行者以爲世尊再世，彭城自封，得少爲足。」（抉擇談）

第七十一條：戒不知抉擇經典著述之病：「學人之於經典著述，不知抉擇了義不了義乎，如理不如理乎，皆未之思也，既未之思，難免不誤，尅實而談

，經論譯文雖有新舊，要以唐人新譯為勝，唐人之書，間或深博難通，然其一語一義俱極詳審，多舊譯所不及，及談著述，唐人亦稱最精，六朝要籍未備，宋明古典散亡，前後作者之於依據，難云盡當，今人漫無簡擇，拾無簡擇，隨拾即是，所以義解常錯。

第七十二條：戒不講求研究之病：「學人全無研究方法，徘徊歧途，望門投止，非視學佛為一大難題，即執一行一門以為究竟，……且今之學者，視世出世智識然異轍，不可助成，於是一切新方法皆排斥不用，徒逞玄談，失人正信，比比皆是。」（抉擇談）

第七十三條：佛教批判精神施設於實際：「以前項的歷史與教理，改置於實際上，予以整理觀察為基礎。」（木村氏）

第七十四條：就歷史考察其利害得失：「即由歷史方面說，自佛陀經阿育王等時代及至中國，日本，佛教精神如何施設於實際，就其表現於所謂社會事業的事實，詳加研究，同時批判其利害得失。」（木村氏）

第七十五條：根本精神與現實事業的調和：「根本精神與現實的事業，應如何調和使之渾然成爲一體，這是現實而急切的問題，須以真誠研究。」（木村氏）

第七十六條：先全體而後專門：「先全體而後專門，佛教的研究，每易流於古陋，原因即過於專門，而不顧全體，難保持協調所致。」（木村氏）

第七十七條：全體研究的具體方法：「全體的研究，具體的說，有二道，一爲平面的方法，二爲立體的方法。」（木村氏）

第七十八條：平面的全體研究：「如教勢史（自印度至各國）教理史（起源於原始佛教而涉及各宗教思想）理論的教理學（涉及各種問題）實際的教理學（關於各種實際施設的理論根據）等，作併立綜合的研究法。」（木村氏）

第七十九條：立體的全體研究：「立體的全體研究，則是說欲爲其中的某一主張或一地位確立其中心，而使用全體材料的方法，即以往昔祖師判教的精神，作新式表現的方法。」（木村氏）

第八十條：主觀客觀均以佛教全體爲對象：「平面的客觀的研究，立體的則爲主觀的研究，不過均以佛教全體爲對象，故可說是全體研究的二方面」

第八十一條：主——佛教精神；副——運動及組織：「必須深具佛教精神，由此導開各種的應用爲根本方針，如不此之圖，往往有顛倒主客，以運動組織爲主，而佛教精神反爲副的事發生。」（木村氏）

第八十二條：平面的（客觀的）研究的缺點：「至於當從那一種，固因研究者的趣味及地位而不同，不過依吾人意見，以爲當從前者（主觀的）研究，但是，客觀方面，雖較公平，實乏於內面的統一，及不能得其新力。」（木村氏）

第八十三條：主觀方面的優點：「主觀方面，不免稍存獨斷，然能統一，且能得新主張。」

第八十四條：忠於學問之道：「不論從那一面，現均不過爲準備時代，不求急進，作粗率的統合，祇知道最後目標在此，忠實於學問之道就行了。」（木村氏）

第六類：佛學的專精研究法

第八十五條：宗密大師之原人論，是就人道教專精的。

第八十六條：唯識法相，方便善巧，道理研究，學者於此研求，既能洞明義理，又可藥思想庸偏之弊，不爲不盡之說所惑，且讀唐人譯述，既有了義之可依，又得明理之可思。」（歐陽大師）

第八十七條：爲五藏不期自除，今所以亟亟提倡法相唯識。」（歐陽大師）

第八十八條：注意大乘精神：「自教理方面言，固當以佛陀活動的精神及菩薩實行的誓願爲基礎，尤以大乘精神，爲吾人所應加注意。」（木村氏）

第八十九條：極樂之理想：「又如死後往生極樂爲吾人理想，則當於此世界中努力實行，使其成極樂之模型，此亦佛徒的任務。」（木村氏）

第九十條：抉擇體用：「◎體中之體：一真法界，◎體中之用，二空所顯真如，（三性真如）◎用中之體：種子。◎用中之用：現行。」（歐陽大師）

第七類：綜約並重研究法

第九十一條：佛學的研究，是每一佛教徒必須的，也是每一中國學者必須的，因爲不研究佛學，中國文化只學了一部份，它是不完全的。

第九十二條：研究佛學，初入門不妨先看白話文的佛教雜誌，然後再達到有近代註釋的經論。

第九十三條：佛學研究可從兩門入，一門如先已有某一宗信仰修證，那就由此一宗逐漸的展開；一門可先從八宗概要，先作通觀，再擇要深入。

第九十四條：中國人修學佛法必須有深厚的國學基礎，深厚的中國文化史基礎，深厚的中國哲學史基礎，此如不通，不足以深入中國佛法。

第九十五條：在語文方面，最好能熟英文日文，任習一種。

第九十六條：八宗方面，淨土宗之信仰，唯識宗之教理，禪宗之真解脫，天臺之新組織系統，均爲當前學佛最重要的，縱專一宗，而四宗亦須較深入，方能真受益。

第九十七條：佛學研究，固須注重專有名相之精解，而其表達的方式，最好是新時代語法。

第九十八條：佛學研究，其究極須深入宗教，不可僅止於學術。

第九十九條：爲研究之精進，應設中國佛教文化研究所，集合專家學者及修證之大德，共同研究。

第一百條：爲契時代之機，爲救人類之苦，應特重人道佛教之闡揚。以上研究法一百條，可以說包括得很廣，也指點得很精，如能參考研究，必有得也。此祝淨安。

五十年三月二十日張廷榮敬啟

六祖傳考(一)

曾普信

一、資料

- ①瘞髮塔記：最古的六祖傳，六七六年，法性寺六祖門人法才作，建塔記，法性寺戒壇，風幡說，剃髮受具等。
- ②壇經略序：七一四年六祖門人法海，記集六祖口述。
- ③六祖能禪師碑銘：六祖門人神會（七五〇年寂），請王維（七五九年寂）作碑銘（大四八、三六二）。
- ④神會語錄六祖傳：敦煌發現的神會口述六祖傳，（全唐文第三二〇卷）。
- ⑤歷代法寶記六祖傳：敦煌出土禪宗史之一。
- ⑥曹溪大師別傳：由留唐日僧（傳教）傳於日本，為六祖傳重要資料。
- ⑦曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑並序（八一六），在全唐文第五八七卷，又存於明藏本壇經附錄，八一六年唐憲宗因南海經略使馬總上奏，而諡大鑒禪師。號靈照之塔，請柳宗元記文。全唐文云：「元和十一年（八一六）賜諡」。又云：「大鑒去世百有六年」。銘文亦云：「越百有六祀，號諡不紀」。即以賜諡之年為六祖滅後一百零六年，劉禹錫的碑文亦同，然則六祖滅年為景雲元年（七一〇）。（大四八、三六三）
- ⑧壇經敦煌本（約八一八）：敦煌本的成立年代不明，但韋處厚曾於八一八年云及壇經，大概指

摘敦煌本，尚可以為六祖傳的參考資料。（大四八、三三七）

- ⑨曹溪六祖大鑒禪師第二碑並序（八一九）：存於全唐文第六一〇卷。該碑銘成於柳宗元碑文後三年。曹溪的道琳法師來到劉禹錫家，言及想要建築第二碑，請其作碑文，即於元和十四年（八一九）作成。恰巧柳宗元去世之年，却是劉禹錫（七七二—八四二）四十八歲時。正當六祖滅後一〇六年。但柳氏的碑文不是在該年作的。劉氏的文云：「六祖三十出家，四十七年而寂，百有六年而諡」。這又與法海的略序併不一致。（全唐文第六一〇卷）
- ⑩祖堂集（九五二）：貞元十七年（八〇一）有慧炬，勝持共著的寶林傳十卷，可為禪宗史，但失去大部分，現在一至六及八的七卷，有關六祖的部分尚未發見。所以這部祖堂集可以看作最古的禪宗史。根據該集「泉州招慶寺主淨修禪師文儂序云：『該集為招慶的靜、筠二禪德所撰，南唐保大十年（九五二）成書，後傳於韓國。文儂的系統為石頭—藥山—天皇—龍潭—德山—雪峰義存—保福從展—文儂（又名省儂）。慧筠二師大概是文儂會下，（全唐文六二一）』
- ⑪宗鏡錄（九六一）：這是永明延壽（九〇四—九七五）於九六一年所撰的百卷書。引用諸禪德之語，為史料不可缺之書。延壽的系統為雪峰義存—玄沙師備—羅漢桂琛—清涼文益—天台德昭—延壽。屬於法眼宗。（大藏經四八、四一五）

⑫宋高僧傳（九八八）宋代贊寧等於九八二年奉詔，九八八年獻上的高僧傳。不限禪宗，但很公平。編入大藏經。（大五〇、七〇九）

⑬景德傳燈錄（一〇〇四）：最有名的禪宗史。景德元年（一〇〇四）道原所獻。道原系統為清涼文益—天台德昭—道原。屬於法眼宗（大五一、一九六）。

⑭傳法正宗記（一〇六一）：契嵩禪師著，一〇六一年由王素獻上，第二年詔入大藏經契嵩系統為雪峰義存—雲門文益—緣密圓明—文殊應真—洞山曉聰—契嵩。屬於雲門宗。（大五一、七一五）

⑮其他各種壇經，各種高僧傳。

⑯禪宗史研究：第二冊壇經考，六祖傳，宇井伯壽博士著。

二、壇經六祖傳（敦煌本與宗寶本）

壇經敦煌本開頭云：（①表示第一節）（一）內表示後人添加）
①惠能大師，於大梵寺講堂中昇高座，說摩訶般若波羅蜜法。受無相戒。其時座下僧尼道俗一千餘人。韶州刺史韋璩及諸官寮三十餘人，儒士三十餘人，同請大師，說摩訶般若波羅蜜法。刺史遂令門人僧法海集記，流行後代，與學道者。（承此宗旨，遞相傳授，有所於約以為承承，說此壇經）

②能大師言：「善知識，淨心念摩訶般若波羅蜜法」。大師不語，自淨心神，良久乃言：「善知識，淨聽，惠能慈父，本官范陽，左降遷流南新州百姓。惠能幼小，父小早亡，老母孤遺，移來南海。艱辛貧乏，於市賣柴。忽有一客買柴，遂領惠能至於官店。客將柴去，惠能得錢，却向門前。忽見一客讀金剛經，惠能一聞，心明便悟」。

儀鳳二年（六七七）二月八日，六祖四十歲，由廣州法性寺到來曹溪寶林南華寺，韶州太守韋璩等，請六祖在大梵寺說法。升座後，太守官員三十餘人，儒門學生三十餘人。僧尼道俗一千餘人。作禮恭聽法要。六祖開示云：

各位聽衆！菩薩自性本來清淨，悟徹即可成佛。且聽慧能行由得法因緣。慧能之父，藉貫范陽，武德三年（六二〇），左遷嶺南，父早死，我三歲，老母孤獨，即移南海縣。賣柴養母，時有榮客，要我送柴到客店。得錢出到門口時，有人講金剛經，我問他該書何來？他答從黃梅縣東禪寺帶回來。該寺有五祖弘忍大師，化導衆生，門人一千餘。煥煌本云：

乃問客曰：「從何處來持此經典？」客答曰：「我於嶺南黃梅縣東馮墓山，禮拜五祖弘忍和尚，見令在彼門人有千餘衆，我於彼聽，見大師勸道俗但持金剛經一卷，即得見性，直了成佛」。惠能聞說，宿業有緣，便即辭親，往黃梅馮墓山，禮拜。五祖弘忍和尚。

③弘忍和尚問惠能曰：「汝何方人？來此山禮拜吾，汝今向吾邊，復求何物？」惠能答曰：「弟子是嶺南人，新州百姓，今故遠來禮拜和尚，不求餘物，唯求法作佛」。大師遂責惠能曰：「汝是嶺南人，又是獼猴，若（何）爲堪作佛？」。惠能答曰：「人即有南北，佛性即無南北，獼猴身與和尚不同，佛性有何差別？」。大師欲更共議。見左右在傍邊，大師更不言，遂發遣惠能。

令隨衆作務。

忍大師常勸僧俗，持誦金剛經，就能見性成佛，我聽了非常感激，以爲與佛有緣。他就給我十兩銀子作養母衣糧，要我到黃梅去，我就安置老母，辭別而去。三百里路不經三十天就到了。禮拜五祖，五祖問我：「你是那裡人？要什麼？」。我說：「弟子是新州的百姓，特來拜師，要求做佛，不求其他」。五祖：「你是嶺南人，又是短嘴狗，怎能做佛？」。我說：「人有南北，佛性就沒有南北，我與和尚不同，佛性那有差別？」。五祖想要繼續講話，但因左右徒衆多，就叫我去做工。我說：「請問和尚，弟子本身有智慧，不離自性，和尚要我做什么？」。五祖：「這個狗子，根性太利，不要說了，快到碓房去吧！」。一個行者，叫我破柴踏碓，經過八個月，五祖向我說：「你的見性不錯，只恐惡人害你，所以不對你說話，你知道嗎？我說：「弟子知道，所以不敢進前去」。

煥煌本云：

時有一行者，遂差惠能於碓坊，踏碓八個餘月。（五祖忽於一日，喚門人盡來，門人集記，五祖曰：「吾向與說，世人生死事大，汝等門人，終日供養，只求福田，不求出離生死苦海，汝等自性迷，福門何可救汝。汝等且歸房，自看有智慧者，自取本性般若知之。各作一偈呈，吾看汝偈，若吾大意者，付汝衣法，稟爲六代，火急急。」）（門人得處分，却來各至自房，遞相謂言：「我等不須呈用意作偈將呈和尚，神秀上座是教授師，秀上座得法後，自可於止，請不用作」。諸人思心，盡不敢呈偈。時大師堂前有兩間房廊。於此廊下供養，欲畫楞伽變，並畫五祖大師傳授衣法，流行後代爲記。畫人盧珍看壁了，明日下手）

五祖召集衆弟子說：「生死事大，你們要看自

己的智慧，各人做一首偈語來給我，最好的，我就把衣法付囑他」。衆弟子互相討論，以爲「無須做偈語，呈上偈子有何用？神秀上座是我們的教授師，衣法一定是他的」。神秀想道：「呈偈求法是對的，想要做祖是不對的。但不呈偈，道法不可得，很難很難」。

五祖堂前有走廊三間，神秀做好了偈子，想要提出去又躊躇了。經過四天，就把偈子寫在南廊的壁上：

身是菩提樹 心如明鏡台 時時勤拂拭 勿使惹塵埃。

（上座神秀思惟：「諸人不呈心偈，緣我爲教授師，我若不呈心偈，五祖如何得見我心中見解深淺？我將心偈上五祖，呈意即善，求法覓祖不善，却同凡心奪其聖位。若不呈心，修不得法。」良久思惟，甚難甚難。夜至三更，不令人見，遂向南廊下中間壁上題，作呈心偈，欲求於法。若五祖見偈，言此偈語。若訪覓我：我宿業障重，不合得法。聖意難測，我心自息」。秀上座三更於南廊下中間壁上，乘燭題作偈，人盡不知。偈曰：

身是菩提樹 心如明鏡臺 時時勤拂拭 莫使有塵埃（神秀上座題此偈畢，歸房臥，並無入見。五祖平旦，遂喚盧供奉來，南廊下畫楞伽變，五祖忽見此偈請記。

五祖早知神秀來有見性，帶了盧供奉來到壁間畫圖相時，看見偈子，就向供奉說：「不要畫了，經裡說：凡所有相皆是虛妄，但這個偈子，可留與人念誦，照樣修持，免墮惡道」。經過幾天，我也到南廊來，聽人家偈子，我說：「我也有偈子」。恰巧太守的下官張日用在傍，我就請他寫字。他說：「你有偈子，很奇怪」。我說：「下下人有上上智，上上人有沒意智」。他說：「你的偈子說出來

，我替你寫」。我就說：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃。」

徒弟都驚駭起來，五祖恐怕發生事故，就把鞋子擦消偶子說：「還是沒有見性」。衆人以爲當然也就散走了。第二天，五祖到碓房，看我背石舂米，就問：「求道的人，爲法忘身，米舂了沒有？」我說：「米舂了很久，但還沒舂過」。他把杖子打碓三下就走了。

敬煙本云：

乃謂供奉曰：「弘忍與供奉錢三十千，深勞遠來，不盡變相也，金剛經云：凡所有相，皆是虛妄。不如留此偈令迷人誦，依此修行不墮三惡，依法修行人有大利益」。大師遂喚門人盡來，焚香偈前，人衆入見，皆生敬心，「汝等盡誦此偈者方得見性，於此修行即不墮落」。門人盡誦。皆生敬心，喚言：「善哉！」。五祖遂喚秀上座於堂內，問：「是汝作偈否？若是汝作，應得我法」。秀上座言：「罪過，實是神秀作，不敢求祖，願和尚慈悲，看弟子有小知慧，識大意否？」五祖曰：「汝作此偈，見即到，只到門前，尚未得人，凡夫於此偈修行，即不墮落，作此見解，若覺無上菩提，即未可得，須入得門見自本性，汝且去！」。一兩日來思惟，更作一偈，來呈吾，若入得門見自本性，當付汝衣法。」

三更時候，我到方丈去，他就講金剛經給我聽，聽到「應無所住而生其心」的地方，我就覺悟了。我說：「自性本自清淨，無生滅，本自具足，不動搖，能生萬法」。五祖說：「不識本心，學法無益，見得本性，就是天人師佛」。就在這裡傳授衣法，無人知道，師說：「給你做第六代祖，廣度衆生，不應斷絕」。五祖說偈云：

有情來下種 因地果還生 無情已無種 無性亦無生

師父又說：「古時達摩大師初來此地，沒有人信仰他，所以傳授這衣爲信體，代代相承，法是以心傳心的，自悟自解的，衣是爭奪之端，今後不要傳，快走！快走！」。我說：「向那裡走？」。他說：「逢懷則止，遇會就藏」。我說：「我是南中人，不慣山路」。他說：「我送你去」。跑到九江驛，叫我上船，他就開始搖櫓，我說：「請師父坐，弟子來搖」。

敬煙本云：

秀上座數日作不得。（有一童子，於碓房邊過唱誦此偈，惠能一聞，知未見性，即識大意。能問童子：「適來誦者，是何言偈？」。童子答能曰：「作不知大師言：生死事大，欲傳衣法，令門人等各作一偈來呈看，悟大意即付衣法，惠爲六代祖，有一上座名神秀，忽於南廊下，書無相偈一首，五祖令諸門人盡誦，悟此偈者即見自性，依此修行即得出離」。惠能答曰：「我此踏碓八個餘月，未至堂前，望上人引惠能至南廊下，見此偈禮拜，亦願誦取結來生緣，願生佛地」。童子引能至南廊下，能即禮拜此偈。爲不識字，請一人讀。惠能已即識大意。惠能亦作一偈，又請得一解書人，於西閣壁上提著，呈自本心。不識本心，學法無益。識心見性，即悟大意。他說：「正是我度你」。我說：「迷時師度，悟時自度，度名雖一，用處不同」。他說：「是，是，以後的佛法，由你大行，你去後三年，我將逝世，去吧！不要慌急說法」。兩個月後，才到大庾嶺。

五祖好幾天不上堂，有人問他：「是不是有病？」。他說：「病是沒有。但衣法走南去了」。又問：「誰得去？」答：「叫做能的拿走了」。數百人就從背後追趕去，有一僧姓陳名慧明，曾是四品將軍，性行粗笨，趕到來，我就把衣鉢放在石上，他說：「衣是信心的標本，怎可力爭？」。我就跑

進草莽裡去隱避，慧明又來捉我，我不動身，他說我是爲法而來，不爲衣鉢。我就走出來，坐在石上，慧明頂禮的說：「請行說法」。我說：「你已爲法而來，應該屏息諸緣，我就給你說法」。他止靜許久，我就說：「不思善，不思惡，那時，什麼是明上座本來的面目？」。慧明言下大悟，又問：「上來的密語密意以外，還有麼？」。我說：「給你說的不是密，你返照了，密就在你身邊」。他說：「慧明在黃梅，沒有看過自己的面目，現在的指示，好像喝了水，冷暖自知，現在行者就是慧明的師父啦！」。我說：「你和我一塊做黃梅的弟子吧！」。他問：「我應該到那裡去？」。我說：「逢袁則止，遇蒙則居」。他回到嶺下向人們說：「沒有蹤跡，應向別路追去」。後來慧明改名道明，我到曹溪，又被惡人追趕，避難於四會，走入獵人羣中，經過十五年，有時向獵人說法，獵人叫我看網，所有生命的，我都放他們走了，每到吃飯時，把菜寄在肉鍋裡，有人問，我就說：「不過是吃肉邊的菜呀！」。我想弘法的時期到來了，就到法性寺。

敬煙本云：

惠能偈曰：菩提本無樹 明鏡亦無臺 佛性常清淨 何處有塵埃
又偈曰：心是菩提樹 身為明鏡臺 明鏡本清淨 何處染塵埃
院內徒衆，見能作此偈，盡怪。惠能却入碓坊，五祖忽見惠能但即善知識大意，恐衆人知。五祖乃謂人曰：「此亦未得了」。

④五祖夜知三更，喚惠能堂內，說金剛經。惠能一聞。言下便悟，其夜受法，人盡不知，便傳頓法及衣。「汝爲六代祖，衣將爲信憑，代代相傳，法以心傳心，當令自悟」。（五祖言惠能「自古傳法，氣如懸絲，若住此間，有人害汝，汝即須

過去」。

⑤能得衣法，三更發去。印宗法師正在講說涅槃經，剛才風吹幡旗而搖動，一僧說：「風動」。另一僧說：「幡動」。爭執不已，我說：「不是風動，也不是幡動，就是你們的心動呀！」大家都駭然，印宗請我坐主席，他說：「行者必定不是常人，聽說黃梅衣法南來了，是不是你？」我說：「不敢當」。他就向我頂禮，要我拿出衣鉢來，他說：「黃梅的付囑，怎樣指授？」我說：「沒有指授，但論見性，不論禪定解脫。」他說：「怎麼樣？」我說：「這二法不是佛法，佛法是不二法」，他說：「怎麼樣？」我說：「法師講涅槃經，闡明佛法，這是不二之法，佛言：善根有二，一常二無常，佛性非常非無常，名為不二，一善二不善，佛性非善非不善，是名不二」。印宗合掌的說：「我的講經，還是瓦礫，你的論議，真是真金。我就在這裡落髮受具了。」

敬禮本云：

五祖自送能，於九江驛，登時，五祖曰「汝去，努力，將法向南，三年勿弘此法，難去，在後弘化，善誘迷人，若得心開，汝悟無別。」辭違已了，便發向南。

⑥兩月中間，至大庾嶺，不知向後有數百人來，欲擬頭惠能奪於法，來至半路，盡絕却迴，唯有一僧，姓陳名惠順，先是三品將軍，性行粗惡，直至嶺上，來趁犯着。惠能即還法衣。又不肯取。「我故遠來，求法不要衣」。能於嶺上，便傳法惠順。惠順得聞，言下心開。能使惠順即却向北，化人來。

⑦惠能來依此地，與諸官僚道俗，亦有累劫之因。教是先聖所傳，不是惠能自知，願聞先聖教家，各須淨心，開了願自除迷，以先代悟」。

三、六祖傳考

以下參考字井博士著禪宗史研究，作為六祖傳考。

(一) 出家以前

六祖姓盧，諱慧能，父行瑠，母李氏，父本籍范陽（河北省京兆涿縣）近於北京。也可說六祖是范陽人（法寶記），先祖范陽人（神會語錄，景德錄），父左官於南方，遷流為新州百姓。宋傳，景德傳，正宗記以其父之左遷為唐武德年中，壇經宗寶本為武德三年（六二〇）九月。新州為廣東東南的新興。

六祖生於貞觀十二年（六三八）二月八日子時，生時有奇瑞，二僧前來安名（法海略序）。六祖生於新州，所以，法寶記，別傳，祖堂集等以六祖為新州人。宋傳為南海新興人。但神會語錄中有「晚年建六祖塔於新州龍山故宅」之語，可知龍山就是六祖的出生地。

據說六祖生後不吃乳，夜以神人灌以甘露，舊的壇經以為六祖幼少時「父以年青早死，別傳，景德錄，正宗記，宗寶本等，以為三歲喪父。如果是三歲，就是貞觀十四年（六四〇）又武德三年（六二〇）來新州，即住過新州二十一年。別傳以為三歲喪父母為孤，但這個不能信。

六祖幼時大概很聰明，但讀書不多涉及，喪父後為孤遺，與老母移於海邊。煥煌本但言海，其他為南海，指廣東，但單說南海時，就指南海郡，包含廣闊的地域。因為貧苦，賣柴於街市而養母。這大概是青年期的事。

某日有客買柴，要他擔到官店去，德異本以後，改為客店，大概是宿舍，官舍的意義。祖堂集即以該客名為安道誠。得了錢出到門口時，聞一客誦金剛經，一聞之下，心明開悟。一客作為買柴之客，就是安道誠。但舊壇經的文意，買柴的與誦經的

好像不是一個人。買柴的給了錢就走了，忽有一客讀金剛經，六祖得了錢，向門而出，而聽到另外一個客誦金剛經，可以這樣解釋。德異本即以聞金剛經的「應無所住，而生其心」而大悟。這個大悟是重要的，這就是六祖的無師獨悟，又是頓悟。雖是天成的六祖，尚須心的準備，才能頓悟，僅由經聲是不能大悟的，這一點需要注意。

六祖關於該客，從何處得此經來，該客答以他曾於新州黃梅縣東馮墓山，拜五祖弘忍和尚，現在領衆千餘人，囑道俗只持金剛經，即可見性成佛，他又是弟子之一。壇經以聞經聲而大悟，然則六祖聞人經聲。已知那是金剛般若經了。問客從何處持此經來，這又是已知該經是何經的表示，然則這個以前，六祖已有調心修養，時常親近於各種經典，根據壇經的解釋時，即可知道六祖精通於金剛，維摩，楞伽，觀經，菩薩戒經，法華，涅槃經等。斷不能說六祖不識字，不能讀經。六祖與五祖初相見問答中的佛性併不是金剛經的，却是涅槃經所說的。

(二) 黃梅

舊壇經只說六祖聽聞五祖之事，以為宿業有緣，即辭親直往馮墓山拜五祖，祖堂集說安道誠勸其拜五祖，六祖答以無何供給老母，即出銀一百兩為老母衣糧，因是六祖為老母所置，直往黃梅。景德錄即以告母為法導師而往黃梅。大概是後世的處理適當，即把事件與事件連結起來的。當然不是放棄了母親。別傳云：「時惠能大師，俗姓盧氏，新州人，少失父母，三歲而孤，雖處群輩之中，介然有方外之志，其年，大師遊行至曹溪，與村人劉志（至）略，結義為兄弟」。又教無盡藏尼涅槃經之義，入寶林寺，修道三年，此時，春秋三十三，後從遠禪師學坐禪，又聞惠紀禪師讀陀經，歎以我今空坐何為？

使人不由得不感到莊嚴肅穆的空氣。再看到齋堂裏的規矩，和講經法會上的秩序，可說在中國社會一團糟的環境裏，找不到第二個例外來。中國人的不守法，不守秩序，在任何場合，任何公共場所，都表演着包括着，已是不可掩飾的事實。惟有佛教界的禮儀，可以讓外國人參觀而無愧。同樣的中國人而行動上有這樣的差別，真不能不驚嘆佛教教化教育的偉大而有用了。所以宋朝的大儒二程夫子參觀了寺院儀規以後，出而嘆曰：『三代禮樂，盡於此矣！』我記得在某次會議席上，一位主管官說：『任何團體的伙食總是辦不好，飯廳上總有問題，惟有寺院的和尚，從來沒有聽說鬧過飯廳的。』這是要歸功於佛教的戒律。依照戒律，不要說一舉一動都有規矩，就是起心動念也不能稍涉邪私，一有過失，就要在佛前至誠懺悔。佛教講誠敬，軍隊講紀律，都沒有像佛教這樣的周密而嚴格。儒家講五常是抽象的，使人不易實行，佛教的五戒是具體的，界說分明教人容易做。但論事實却是一般無二，不殺是仁，不盜是義，不邪淫是禮，不妄語是信，不飲酒是智。佛教重事實，亦重理論，使人做了，懂得為什麼要這樣做。所以佛教的一舉一動，一事一物，都有理論的根據，都說得出為什麼來，那裏有一點迷信的成份在裏面？

佛教徒的至誠懇切的態度，若仔細分析，實由四種佛理的成分和合而成，一是信心二是直心，三是柔和心，四是恭敬心。一、所謂信心者，就是信一切眾生平等，一切法平等，故能對人不愛不想，不羨不嫌，不妒不憎，不誑不驕。二、所謂直心者，與人論事，全憑事實，不誑不曲，不雜偏見、邪見、私見。三、所謂柔和心者，常觀對方有何所需，有何所疑，有何恐懼，我當助其不足，解其疑慮，安其身心，出柔和語，使其歡喜。四、所謂恭敬心者，觀對方為恩人，為善知識，為父母兄弟，故應恭敬，非為自己利益。由此四故，發之於外，則為誠懇的態度。以此態度對人，則亦發生四種效果：一、得人信任、二、使人親近、三、令人歡喜、四、受人禮敬。人能以此態度從政，則無推諉拖延，貽上凌下之習；以此經商，則無詐取巧奪，壟斷剝削之弊；以此治家，則和氣致祥；以此交友，則水乳交融。總之，以此態度處世接物，自然所謀必成，所求必得。任何集團機關，如有多數人持此態度，則自然秩序井然，法紀嚴明，必成為一堅強有能的機構。孔子云：『誠者天之道也，誠之者人之道也。』儒者對於誠意工夫，極端注重，認為『至誠可以感天地』，『精誠所至，金石為開』，言其效用如此。佛教則修持種種法門，無不先以至誠，即為人說法，亦必誠懇，否則說法皆成戲論，說者聽者皆無實益。

結 論

佛法甚深微妙，世人對此大多曲解。有一種人以爲在此科學昌明時代，不應再提倡迷信。又有一種人以爲佛教的神道設教，其意在勸人為善，未嘗不可作為精神上的安慰。第一種人是認白作黑，第二種人是似是而非。著者有鑒於此，故從科學立場觀察佛教，解其義趣，使第一種人知道佛教非但不是迷信，而且是破除迷信最徹底的學理，再使第二種人知道佛教不是神道設教，不是精神痛苦時的麻醉劑，乃是宇宙人生的真理，處世接物的實用之學。綜上各節所論，足徵佛教是理智的，平等的，自由的，客觀的，徹底的，具體的，圓滿的，積極的，入世的，實用的宗教。茲謹以至誠心，就其見聞所得，條列如上，敬奉獻於讀者，以報深恩，願見者聞者，發歡喜心，生信發願，依教修行。

印藏紀念堂功德芳名

賴天生樂助臺幣二千元
張宇光樂助臺幣二百元

鳴謝

中華佛教文化館啓

咸亨五年（六七四），三十四歲時，因惠紀禪師所勸，正月三日發願欲往東山，即在洪州東路遇暴虎，不懼，遂至東山。『時惠能大師』指咸亨元年（六七〇），『其年』又是六七〇年。別傳以爲六祖圓寂於先天二年七十六歲。所以咸亨元年爲三十三歲。五祖示寂於咸亨五年二月十六日，八月改爲上元元年，六祖在五祖下八個月，得法而辭去，別傳又說，六祖別後三日，五祖入寂。五年以後，六祖三十九歲時，儀鳳元年（六七六），在廣州制旨寺遇印宗，年代不明，又說咸亨元年入曹溪，與劉志略交，教無盡藏尼，是否事實，不能置信。

宋傳云：『貞觀十二年戊戌歲生能也，純淑迂懷惠性間出。雖蠻風獠俗，漬染不深。而詭行么形駭難難測。父既少失，母且寡居，家亦屢空業腴無產，能負薪矣，日售荷擔。偶聞韶州南金剛般若經，能凝神屬垣，遲遲不去。問曰：誰邊受學此經？曰：從新州黃梅馮茂山忍禪師勸持此法，云：即得見性成佛也。能聞是說，若渴夫之飲寒漿也。忙歸備所須留奉親老。咸亨中往韶陽遇劉志略，略有姑無盡藏，恒讀涅槃經，能聞之即爲尼辨析中義，怪能不識文字。乃曰：諸佛理論，若取文字，非佛意也。尼深歎服，號爲行者。有勸於寶林古寺修道。自謂曰：本誓求師而貪住寺，取乎道也，何異却行歸舍乎？明日遂行至樂昌縣西石窟，依附智遠禪師，侍座談玄。』（大五〇、七五四）

宋傳即以聞金剛經，知五祖事，備以所須，留奉親老，咸亨中往韶陽，遇劉志略，教無盡藏尼涅槃經義，因有人勸入寶林寺，答以求師，何貪住寺，第二日即到樂昌縣西石窟，依附智遠禪師，因其所勸，即至五祖處。景德錄亦同調，不說咸亨中，即說咸亨二年到五祖處。正宗記亦同調，但不說咸亨的年號。以爲六祖三十二歲至五祖下，但咸亨二年爲六祖三十四歲，所以三十二歲是錯誤的。

(待續)

六祖壇經版本誌異

無心

六祖壇經是禪宗的要典，爲唐代六祖惠能大師

所說，門人法海記錄，流通於世。初不知有原本異本之異。早年掛搭香港大嶼山寶蓮寺，曾聽後可法師，講演此經于寺中，其時聽衆的版本，大都是一致的，所以也未聞有原本異本之說。後來荃灣鹿野苑，請顯慈法師開講此經，顯老法師是廣東出生，爲天臺宗的學者，因爲南方講經的法師很少，所以他頗爲南地一般學佛的士女所推崇，聞對壇經講過多次，尤多心得。但對於壇經流通的歷史，未有說明。筆者有緣，亦曾參預聽座，記得當時見到聽衆之中，似乎有聞其言而不知其文之所在者，於是翻閱聽衆的經本，發覺壇經有原本異本的不同，原來聽衆的經本，計有四種印本。

一、法寶壇經。出版處及印行年月未詳。

二、六祖大師法寶壇經。註曹溪原本，民國十八年金陵刻經處出版。

三、六祖大師法寶壇經。民國二十三年出版。未詳出版處。

四、六祖壇經。註曹溪原本。民國三十七年，上海大法輪書局出版。

第一種印本，經文前有明代御製六祖法寶壇經序。宋史部侍郎郎簡的六祖大師法寶壇經序。六祖大師緣起外記。經後有數行印經人的敘述。文中有一「惟經版以鼎湖慶雲寺爲最真，爰照原本校對贈送。」據此，此本是依照鼎湖慶雲寺版本翻印的。所依的版本，不知何處可有。此印本的經文組織與脈絡，同於第二第三兩種印本。唯自序品第一文中「五祖歸……衆乃知焉」及「明回至嶺下……避師上字」兩小段文，不同第二種印本爲小註，同第三

種印本爲正文。

第二種印本前無序文，後無跋記。所依版本亦不詳。經文組織脈絡同前，除自序品第一文中五祖歸文及明回至嶺下文爲小註外，在決疑品第三文中有六小段小註文，關於正文中此是金陵刻經處，用來批評正文的。

第三種印本有顯慈法師的重刊法寶壇經序文。序中說：「覺金陵本中批斥之語，殊屬不妙，擬另刊行。」可見此本是依金陵本翻印的。經文組織同前，不同的即是廢除金陵本批斥小註，五祖歸與明回至嶺下文爲正文。

第四種印本有明之御製六祖法寶壇經之敘，見羅山人李材的刻法寶壇經序。卷後有清代曹溪學者王起隆的重訂曹溪原本法寶壇經緣起，道一主人譚貞默的重訂曹溪法寶壇經原本跋，輾轉道人數大多的讀壇經原本頌。經文組織與脈絡，大異前三本，據王起隆考校說來，六祖宏法曹溪，一代的言教，自門人編錄流通，即有異本。至元代宗寶大師。重行參訂改編，於是曹溪真本更形沒失。清順治時，曹溪學者王起隆家藏大明萬曆元年李材的壇經刻本。此本是依明代成化七年的刻本而重刻，成化本是依元代以前的版本。元以前的版本爲真確，即宗寶之前的版本。王起隆等即依李材的壇經刻本而重刻流通，考定宗寶的編本失真。第四印本即依王起隆等校訂的刻本而刊印，所以註曰曹溪原本，以示其真。據此印本爲曹溪原本。那末第二種印本——金陵本，雖有曹溪原本之註，當是改本無疑了。因爲相較之下，它（以下稱改本）與第四印本（以下稱原本）有下面的四點不同：

一、品目異題

壇經的組織，仿照佛經的法則而組成，所以有序分，有正宗分，有流通分，原本的全文由十品組成。第一品爲悟法傳衣，敘述六祖的身世，及契悟佛法的因緣，承受五祖衣鉢的因緣，出家說法的因緣。即是序分。第二品爲釋功德淨土，第三品爲定慧一體，第四品爲教授坐禪，第五品爲傳香懺悔，第六品爲參請機緣，第七品爲南頓北漸，第八品爲唐朝徵治，第九品爲法門對示，這八品是明六祖一代言教與事業。即是正宗分。第十品爲付囑流通，勸導修行，即是流通分。以上品題都是四字。改本雖然也是十品，但是標題不同原本，因爲改本名題是自序，般若，決疑，定慧，妙行，懺悔，機緣，頓漸，護法，付囑等十品。字數與取義都更動了。又據王起隆考校宗寶改編之本，十品標題，又稍不同。如果此改本即是宗寶改編之本的後身，那末宗寶改本又經修改過了。宗寶本的品題是行由、般若、決疑、定慧、坐禪、懺悔、機緣、頓漸、宣治、付囑十品。

二、品體差別

原本第一品經文 起從「時大師至寶林……何期嶺南有佛出世」止。改本則分此品爲二品：「時大師至寶林……如先代聖人無別，一衆聞法，歡喜作禮而退」止，爲自序品第一；「次日韋史君請益……何期嶺南有佛出世」止，爲般若品第二。釋功德淨土第二至唐朝徵治第八經文，改本爲決疑品第三至護法品第九之文。法門對治與付囑流通二品經文，改本則合爲付囑品第十之文。參差如下

表：

悟法傳衣第一	自序品第一
釋功德淨土第二	般若品第二
定慧一體第三	決疑品第三
教授坐禪第四	定慧品第四
傳香懺悔第五	妙行品第五
參請機緣第六	懺悔品第六
南嶺北漸第七	機緣品第七
唐朝徵治第八	頓漸品第八
法門對治第九	護法品第九
付囑流通第十	付囑品第十

三、經文倒置

改本的經文，前後倒置有四處：一是原本定慧一體第三「善知識，定慧猶如何等……此定慧法，亦復如是」一段經文，是在「師示衆云：善知識，一切行三昧者……如是教相，故知大錯」文之後，改本則置於此文之前。二是原本教授坐禪第四「師示衆云……自成佛道」一段在前，「然此坐禪……却障道也」一段在後，改本則將後一段置前，前一段置後。三是原本南嶺北漸第七「有一童子名神會……著顯宗紀行於世」一段，改本則置於機緣品「禪者智障……」之後。又「以杖打三下」句，原本在「全乃問曰……還見不見」文之前，改本置於後。四是原本付囑流通第十「又復此間後無有難否……楊柳爲官」一段，在三十三祖文之前，改本在三十三祖文之後。

四、增減文句與易字

增是後增的文句，原本原來沒有的；減是刪除的文句，原本原來所有的。易字是指原本改本同有的文句而不同字。現在將這三種文句摘錄於下：

(一) 增 文

依此偶修，有大利益。

謂惠能曰：不識本心，學法無益，若識自本心，見自本性。

一衆聞法，歡喜作禮退。(自序品)

次日章史君請益，師陞座告大眾曰：總淨心念

摩訶般若波羅密多。(般若品)

師示衆云。(妙行品)

救謫大慧禪師。

溫州戴氏子。

諡曰無相大師，稱爲真覺焉。

師愍其遠來，遂垂開決。

是謂荷澤禪師。

仍以衣酬之，辨取衣分爲三……像在高泉

寺，祈禱輒應。(機緣品)

是年十二月，改元開元。

後或爲人偷竊，……沙門令船錄。(小註文)

(付囑品)

以上是改本中的增文，原本中沒有的。

(二) 減 文

說摩訶般若波羅密。

說淨心念摩訶般若波羅密，大師良久。

應無所住，而生其心。

我亦要誦此，結來生緣，同生佛地。

若輕人即有無量無邊罪。

爲法忘軀。

能本是南中人，久不知此山路，如何得出江口

？五祖言：汝不須憂，吾自送汝。

汝去三年：吾方逝世。(悟法傳衣品)

淨名經云：即時豁然，還得本心。(教授坐禪

品)

返觀自性。

亦名極樂世界。

西天般若多羅識，汝足下一馬駒，踏殺天下

人，應在汝心，不須速說。

汝但心如虛空，不著空見……性相如如，無不定時也。

忽有一僧，來禮拜云……傳來衣鉢，師乃出

示。

星似師。

具戒精進。(參請機緣品)

諸善知識，汝等各淨心……心滅種種法滅

又云：吾去七十年，有二菩薩……締緝伽藍

，昌隆法嗣。(付囑流通品)

以上是原本原有的，改本中均減去。

(三) 易 字

大師告曰 大師告衆曰，即法體清淨 則法體清淨

。能嚴父 惠能嚴父。故云 故經云。此身不幸

出身不幸。(原本定慧一體第三) (改本定慧品

第四)。移來南海 居住南路。即便辭親 即便辭

違。善知識 諸善知識。參禮五祖 禮拜五祖。自

修自行 自修其行。予曰 惠能曰。從前所作 從

前所有。經八餘月 八月餘日。前意不滅 前罪不滅

。知之否 汝知之否。清淨法身 清淨法身佛。

一日見能曰 祖一日忽見惠能曰。(原本傳香懺悔

第五)(改本懺悔品第六)。畫榜伽藍變相 畫樓伽藍

相。偶前作禮 偶前禮拜。有儒士 時有儒士。因

自言亦 遂言亦有。有晉武侯 有魏武侯。有一偶

一偶。延僧居之 延師居之。別駕言猶獠 別駕

言。石於是有師 石今有師。不得輕於初學 不可

輕於初學。跌坐膝痕 坐膝痕。衆人疑息 衆以爲

然。一僧法海 僧法海。即問曰。乃問曰。亡功福

無比 忘功福無比。無情既無種 無情亦無種。即

是世見 即是世間。人未之信 人未知信。有智無

身也 有智無身。能曰 惠能啓曰。欲問何事

欲求何事。趁及於能趁及惠能。慈悲指示 指示。謂明曰。惠能曰。智常本心。某甲本心。遇蒙則居。遇明則居。覺觀圓明。覺體圓明。乃於四會縣。乃於四會。皆有二身。當有二身。宗於是執。宗於是作。弘法細化。宏治細化。弟子禮。心都無形響。心都無影響。如先代聖人。如先世聖人。次問。師曰。原本悟法傳衣第一。(改本自序品第一)數日。過數日。汝只解覺性。汝善覺性。此西國語。此是西國語。師舒手摩方禪頂曰。即為摩頂授記。即名為此岸。即是為此岸。永為人天福田。永興人天福田。若聞悟頓教。若聞悟頓教。乃命門人。一日命門人。去除執心。能除執心。汝若聞法。若有所聞。愚人忽然。愚人忽悟解。一具臭骨頭。元是臭骨頭。悟解心開。心開。何為立功課。何為立功過。要他善知識。他善知識。師他心通。師心通。邪見是世間。邪見名世間。敢爾戲論。敢爾弄人。(原本悟法傳衣第一)(改本般若第二)行於世。盛行於世。(原本參請機緣南嶺北嶺二品)(改本機緣漸二品)次日韋刺史。一日韋刺史。造寺供僧。造寺度僧。即是邪見。即是邪見。又問。刺史又問曰。依此迭相教授。依此轉相教授。移西方於。移西方如利。數年在山。數年山中。剎那間。剎那間。吾與汝等祝。吾與汝說一偈。毒害除。毒害忘。聽吾記曰。聽吾識曰。若不依此修。若不依此修。開元元年。先天二年。若能鑽木。若能鑽木。自成佛性。自成佛道。出火。火。楊佩(小註)楊佩(小註)。(原本釋功德淨土第二)(改本決疑品第三)。(原本法門對示付囑流通二品)(改本付囑第十)。

以上增減文句，為有計劃修正者。易字句中或增一二字，或減二三字，或同句但易字，不定全為修改而然，當有因刻板與校對而遺誤的，又原本中凡是六祖有所言說，大都用「能曰」，改本則均為「惠能曰」。改本為略的句子有一段，即在自序品中，原本「相送直至九江驛邊，有一隻船子。祖令惠能上船，五祖把爐自搖。惠能言：請和尚坐，弟

子合搖爐」。改本為「五祖送至九江驛，祖上船，能隨即把爐」。又「時有風吹幡動。一僧云風動，一僧云幡動」。改本為「因二僧偏風幡義：一曰風動，一曰幡動」其他如「五祖歸，數日不上堂……曰：能者得之，眾乃知焉」，「明回至嶺下……趁眾咸以為然」，「誠吉州太和人也」，原本為正文，改本為小註。「如上轉識為等……但轉其名，而不轉其體也」。原本為小註，改本則為正文。此等均非錯之於無意的。

綜上數點，有無關要義的，也有傷失原義的。王起隆的重錄曹溪原本法寶壇經緣起文中，對宗實本指責分明。此改本雖未署有宗實編本的字跡，但與宗實編本不同原本的地方，大致相同。又第一第三兩種印本與此改本(第二印本)相同，所以未一一之校對，更因為筆者的住處沒有藏經，未能深研。僅就現本的不同，校出而發表，以供研究此經者的參考，俾閱此經者，知流通版本亦有多種的不同。

心靈的滿足

言 曦

迎 蘇 悉 帝 法 師

一位美籍的青年皈依了佛教，削髮為僧，由馬來亞的檳城來臺，研習經義，並受「具足戒」(這是佛教中最完備的戒律，繁細至二百五十條)，這或者是佛教圈內的一件盛事，而這位美籍青年棄其洛杉磯的繁華生活如敝屣，遠涉重洋，在東方的哲學領域內追尋心靈的滿足，亦正反映今天西方生活方式的矛盾與苦悶。

現代工業文明籠罩下的社會結構，自然刺激貨利之欲的發展。支配物質的權力是保障愉快的精神生活的手段，其本身不是目的，倘心為形役，自居物質的奴隸，則只依賴政治與經濟自由，並不真正能夠獲得快樂(自由一詞原出於佛經，意指超越擺脫一切心靈束縛的自由)，政治與經濟自由只供給一種公正的生活秩序，使人免於不當的權力干涉所引起的心靈束縛，但並不能消除由於個人的貪瞋癡愚所產生的煩惱，一個不在追求貨利的人，每一秒鐘都感覺自己是匱乏的，而心靈空虛的人，也可能隨時在恐懼中呻吟，恐懼生命與權力財富的喪失，而一個人誠能獲得心靈上的充分自由，則雖處困窮亦不改其樂。

羅素在去年的電視對話中，有一章談到唯物主義的生活方式，認為即使兩個對立的世界，大多數的人皆相信凡是他們所需要的都是可以錢買到的，日本的現代化，只模倣西方的技術，並沒有放棄他們傳統的精神生活，而俄國人則發明了一種制度，知道如何使人只去想技術上的事情，而不去接觸任何超越技術範圍的思想。羅素是反共的，但對西方現代的唯物生活方式，亦同時提出批評，大多數人孜孜為利，日夕憂勤，一若財貨聲色之外，沒有任何其他需要追尋的目標，燥熱、疏薄、暴戾之氣充斥，則距福祉之境愈遠，若千西方人之反身求自己的超脫，讀中國的道德經，研究印度的佛學，也是窮而思變的一種自然的趨勢。

剃度過一生的獨居生活，不是人性的常經，但犧牲壓抑自己以求心靈的安適，也等於是付出一種代價，獻身於宗教，又正是對其他許多人的心靈服務的條件，猶如仁人志士之毀家紓難去保衛政治獨立與經濟自由，同樣是值得尊敬的。蘇悉帝法師之皈依受戒，其受世人矚目，希望不僅是止於好奇的滿足，也能對我們日趨繁瑣浮淺的生活方式，有一點匡扶啓迪之功。(轉載四月三日中央副刊)

戒律思想

史(十)

上田天瑞著
李世傑譯

第二章 小乘戒思想

小乘佛教是戒律主義的佛教，它是最尊戒律的，而其戒律，已如上面屢述，是極端的禁欲主義、形式主義和自利主義，所謂戒律一詞，是最合適於小乘戒的。然而，對此看法，仍有很多不滿和疑問，其中有人還說：小乘戒是違反佛陀根本精神的，它（小乘戒）乃不過是表示着小乘佛教的思想而已。對此一點，吾人應加研究佛陀的態度。小乘佛教，它當然並不是本著佛陀原來的立場的，此事，由律藏成立的問題來看，亦可明瞭，那些說着小乘戒的律藏，即使把它看早一點兒，還是佛滅後經過已有百年以上，才成立的，而其內容態度，也有很多地方，失去佛陀中道精神立場的。現存律藏的戒律思想，究竟還是表示着小乘佛教戒律至上主義的思想的。

可是，如從這一點，立即認為：一切的小乘戒思想均是違反佛陀真意，那是更大的錯誤了。佛陀本身的立場，當然不是所謂小乘的佛教，亦非大乘佛教，它不是小乘不是大乘，同時又是小乘又是大乘的佛教。佛陀戒律思想中，已充分潛在有能成為小乘戒思想的成分，而把這成分，極端使它發展的，乃是小乘戒。佛陀當然是重視着倫理生活的，故在西洋學者中，有人竟以佛教為非宗教，而認為是一種倫理運動，同時佛陀採取禁欲的立場，使出家人的生活，從外在的世俗導至於內在的出離，是

當然的事，此事。非惟佛陀如此，在廣義上看，也是印度思想一般的特徵，他們除了例如順世外道等極端的唯物主義，否定主義和愛覺主義者，其他認真的印度哲學宗教各派，都沒有例外，以避開世俗的紛雜，入寂靜之境，禪定內觀，來探究真理，為實現解脫的最上方法。脫離物欲生活的必然要件，是禪定內觀。有說禁欲的倫理的戒律生活的絕對必要的理由，即在於茲。佛陀亦從此立場，說着戒定慧，以為佛道修行的三綱目。再據原始經典看，佛陀對着世俗人常說的，是「布施」、「戒」、「和」、「生天」，由此立場而觀，佛陀向教徒講戒，必定是很嚴格的。

另一方面，已如人云：「有社會必有法律」，隨着佛陀教團的增大，在教團統制上和團員風儀（威儀）維持上，必然也有設立教團法的必要，於是，生出了種種戒律。如此，在佛陀時代，一方面，為着以實現解脫為目的的修道生活而生倫理、禁欲的戒律，另一方面，又產生着教團的統制，及對社會保持教團信用的戒律。後來的涅槃經等，把「戒」分為「性重戒」和「息世譏嫌戒」二種，也是因為「戒」的性質，具有上述二種的關係。如此所生的戒律，乃統合為現存律藏那樣的一種成文的形式，而各地教團乃於每月滿月的布薩日，誦此戒律。互相精進修道。因此，形成律藏骨格的，波羅提木叉（Patimokkha）的原形，可能既於佛陀時代就有的，而其內容，應該是現存律藏中的重要部份。

如以為一切戒律，均是佛陀以後的人所作的話，現存傳承各不相同的各部律藏六七種的內容骨格，是太過於一致的。佛滅後，對於如此成立的戒律，漸加註釋及附加微細的很多戒條，而成立了現存的律藏。佛陀對於戒律的態度，雖是命令大家嚴守，但他（佛陀）並不一定是以形式本身為絕對的，而是恒常不忘「修道」及「解脫」的根本目的，而且在具體事項的時候，佛陀還親自為立法者的立場，自由來解釋戒律，極富有通融性，這是律藏本身所表示的，而且，於其特例法（開）中，亦可充分看出。關於這些事項，在大乘戒思想章下，再來作一詳盡的敘述。

佛陀雖是重視戒律，但其重視性，是實際的，而且是具有相當程度的通融性的。但到佛陀入滅後，教團（教界）失去了現實的師主，於是，信從佛陀遺命：「於我滅後，應以我所說之法（經）及律為汝等之師」的教義，凡屬於佛陀的訓言，不管其大小，均欲照樣奉持，而且以此為最高貴的信仰，是極其自然的事。於是佛滅後，持着戒律嚴守主義思想的大迦葉等長老為教團的統領者，或佛滅後，教團逐漸發展，占有社會地位及勢力，出家人大增，而他們（出家人），並非全由純真的求道精神而出家，其中，有的是為着生活的安易，有的是為着避免王難賊難而出家，甚至還有為盜佛法而入園的外道等等，要統率包含如此各階層團員的大教團，而欲使他們（全教團）精進修道生活，單靠抽象的道德教訓，到底是不可能達成其目的的，必要以嚴格日常生活規則、制度來對付它（教團）才行。由於這個理由，漸漸制定了二百數十條的戒律，而在人情上，常有藉口種種理由而欲脫免規則（戒律）束縛的人，故為拒絕一切的口實（藉口或藉着理由）或自由解釋起見，竟採取了條文絕對主義，而產生了小乘教的繁瑣教理和形式的律法主義。

佛教科學觀

尤智表

上期刊出本文的前一半，讀者反映頗為良好，認為此類文章，可以向知識界介紹佛法精蘊，亦可以向一般讀者介紹科學知識，同時也繼續接到一篇大專青年對於本文的讀後，故此續予全部刊完。

編者

四 佛教的緣生觀

佛教的平等觀，是指真如佛性的本體，緣生觀是指依本體而妄現的種種心物的現象。這兩種觀念是合一的，唯其說一切法緣生，所以說自性本空；因自性空，故說一切法平等。若說諸法實有，則法法差別，彼此不能通變，怎麼能平等？所以佛教的緣生觀，是解釋宇宙萬有種種變化的一個基本理論，其他種種理論無不與此和諧的。現代科學逐漸發展，尤能證明緣生論的不謬，在科學未發達前，對於宇宙人生的生起變化，有種種的說法，若以科學和佛教所共認的因果律批判之，則都屬荒謬而不合理的邪說，茲擇其最通行者，述之如左：

甲 違反因果律的邪說

這種邪說可分為無因論，平等因論，定命論，機械論之四種：

①無因論 無因論是一種庸愚無知之說，在理論上是不能成立的。假使一切事物都是無因生，那麼空中何不無端產生金銀財寶？我們又何必努力去經營各種事業？有的人儘管坐以待成，結果養成偷懶和聽任命運支配的惡習，例如獎券賭博之類，都從此等心理產生。其所以作此說者，無非因為世間種種事物的成因，不是粗心浮氣所能找得出來，在表面上看，好像有許多事是偶然發生，出乎意料的；其實每一事物的生滅相續，都依着因果法則。不過物質的因果比較單純，容易分辨，但一般的人事都是色心混合的，一經加入了心理的因素，則其因果的關係就變得非常複雜，時間也會拉得很多。有許多因種下去以後，往往不能一生得果，甚至隔了幾世以後，才遇緣而發。像這一類的事情，在未得

宿命運的人看來，當然找不出這個因來，因此就說這件事是無因的。我們既從物質的變化上，推知因果關係，則知色心混合的事物也必有一定的因果法則，決不能有合理的例外，也決不能因一時找不出它的因，而隨便斷定為無因，否則必陷於上述的種種錯誤的論斷。

②不平等因論 所謂不平等因者，是說此因能生萬法，但此因則非他因所生，不與萬法平等，故名不平等，不平等因論中有主張一因生的，亦有主張從若干不相通的因生的。如現在宗教家說有一個萬能的造物主，能造日月星辰山川草木人物鳥獸，這個造物主就是不平等因中的一因。若是一切事物都從此一因生，不需要別的助因（即緣），則世界上的一切東西，應該一時俱生，沒有先後次第，但據我們看到的種種事物，都有先後出生的次序，科學上發明的東西，更是日新月異，都是以前所沒有的。若說此造物主能隨心所欲，某時造某物，故有先後，則問生此欲造的心，為有條件，為無條件？若有條件，則造物主即不能自主，不是萬能；若無條件，則仍應一時俱生。再者，此造物主既不需他造件，則萬物亦何用彼造？又造物主造這些萬物，是為的什麼？若說為滿足自己的樂欲，則何以又造魔鬼，地獄，種種醜惡可厭的東西？若說造物主歡喜如此，那麼造物主便成罪惡之主。再者，造物主若是萬能的話，應該造出美麗端莊福德智慧的人物，不該造出這樣萬惡的世界，然後再去救他們，替他們贖罪。如造不出，便不是萬能，若能造而故意造惡，其罪即不可恕。所以說一因論者，於理智上無一是處。

在早年的科學，曾誤認原子為最小而不可復分的單位，其原質共分九十二種，是為一切物質之因，此即不平等因中之多因論。不久這個學說即被取消，然猶執着電子為最小單位，復認為真常不變之體，於是又經多因論變為一因論。自原子能發明後，始知此說之謬，原來從前所認為常住不滅的物質，可以變成非物質，從前以為能力與物質是兩個家族，現在才知道原來是一家人。從此科學家已自動取消其不平等因論，而歸依於佛教的平等因果律了。

③定命論 立此論者以為一切事皆由前定，或由天定，非人力所能強為，結果使人趨於消極而不敢負責任。我國的樂天派即屬此類。我國通行之命理，若果屬定理，即成定命論，若非定理，何從推斷？要知種因雖在前生，緣合則在今生，前生雖種惡因，今生若能勤行善事，則無緣亦不能生惡果，如生懶悔心，則對惡因為逆增上緣，亦能消滅惡果。明矣！凡對此會親作實驗，初時一切事確如命理家所預言，但自經雲谷禪師曉以此理後，即立志改變宿命，勤行諸善，結果都較預定為優（可參看『了凡四訓』）。故所謂定命論者，定中實有不定，如能通達佛教的緣生論，自不致迷信命理，流於消極。況福禍本由自造，趨吉避凶之道，不須外求。但如能了解罪福本空，雖勤修福德，不作福德想，則便是更上一層樓了。

④機械論 機械唯物論的哲學家以為一切人事變化，是受遺傳及各時代的環境的影響。他認為心是物質所表現的現象，故一切變化的因素僅是物質與時間而已。依此而論，若有人在同一時代，生長在與羅斯福同樣的家庭裏，從孩提時起，與羅斯福享受同樣的物質生活，則將來此人亦必成為美國的偉大總統，而幹出同樣偉大的事業。此說與汽車之

由若干同樣的零件材料裝配成功者，便成同樣的牌子，有同樣的功用，一樣的意義，故稱之為機械論。這是把宇宙間任何人事變化，看作機械一樣的作用，但心的因素尤為重要。物質固然能引起的作用，但心亦能引起物質的變化。機械論者的理論還是根據於舊物理學的物質常住的定律，這班科學家若能讀到現代物理學，他必驚然而驚，會立刻把他著作送進爐裏，回頭要拿本佛經看看了。因為現代的科學家告訴他，物質可以變成非物質的能力，而能力又以時間空間為重要因素，時間却又脫離不了心的因素，於是推知非但物質能力是一家，物質與心又何嘗非自己人？機械論的基礎已倒，自亦不必再作枝節的駁難了。

以上四種皆是佛經所謂偏計所執，猶如龜毛兔角，了不可得。若信受其說，即得種種弊害：一、使人對於他所做的事業無自尊心，無責任感，把失敗的過失，歸諸於命運，天神，及社會環境，一旦成功，則又引為己功，以為這是彼一因所生，他人不得爭功。二、使人只知積極的擴張貪欲，而不肯積極為社會服務。三、使人對人缺乏慈悲心，養成我慢自大，爭奪好戰的心理。欲免此弊，則惟有信受佛教的萬有因果律。

乙 萬有因果律

佛教的因果律，是適由於一切物質的變化，心的變化，心物混合的變化。自衆生以至成佛，自世間以至出世間，無不受此定律的支配，所以著者名之為萬有因果律。因果是簡稱，具足之應說因緣果報。因是主因，緣是助因，由因緣和合而產生的東西，曰果。此果對造因者說是報。佛經中有一偈說明這因緣果報的定律：『假使百千劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。』這一偈說明了三點：一、我們所作的業是因，此因雖經很長的時間也不會自己消滅，好比牛頓的動力定律，說物體靜則求靜，動則永動，如無外力推動，不會自己改變，一樣的意思。二、此因不論久暫，遇緣則生果，例如靜物遇外力則動，或動物

遇外力則轉向或停止，或加速。三、自作因，自受果，一切禍福皆由自召，並非由天神賞罰，亦決不是自作他受、他作自受，如其他宗教家所說。科學的因果律亦包括在這萬有因果律中，不過科學上只講物與物的因果法則，一涉到人事問題，或心的因素，即不再向前研究，故科學上的因果關係極為簡單。例如把一根銅線，在磁場內移動，使其割截磁力線，則此銅線內即生出電壓。就此一物質的變化講，銅線是主因，動力與磁力線是助緣，電壓是果，因銅線是無情物，便無所謂報。若無銅線，則電壓終不能得，故銅線是主因，但有了銅線，沒有動力推動它，沒有磁力線讓它割截，電壓還是不能發生，所以動力和磁場是緣。有此因，有此緣，則必生此果，百不失一，所以稱之為因果律。惟其有一定的規律，所以我們能預先設計，製造發電機等，否則能否造成，必將聽諸命運，或求之於天神。因為有此因果律，所以各種農工實業可以成立。農夫種穀得米，種豆得豆，紗廠以棉花為原料，加以機器人工製成棉紗；麵粉廠以麥為原料，加以機器人工製成麵粉，都是因果歷歷分明。物與物的關係如此，心與物心與心的關係何嘗不是如此，況心物本是一體，推而展之，其理不謬。

惟佛教所講色心關係的因果，遠較前例為繁複，故對於因果緣果三者的分析極為細密，今僅大略言之，欲知其詳，須究相宗經論。佛經說因，有六因十因二說，六因出俱舍論，十因出瑜珈論，都是把因的範圍擴大而包括緣在內者。關於緣的分類，長阿含經分為四類：一、因緣，二、等無間緣，三、所緣緣，四、增上緣，此為大小乘所公認的因緣分類。巴利文佛經則廣分為二十四緣，乃是把緣中的等無間緣及增上緣再細分而成。以此二十四緣說明名句與心的關係，心與心的關係，心與色色的關係，心與身的關係，身與心的關係，色混合體與心色混合體的關係，極為詳細。茲就普通的四緣言之：一、所謂因緣即是主因。就物質講，棉花為紗的主因，麥為麵的主因，銅線為電壓的主因。就心來

講，或就心色混合體來講，則凡身口意所做的行為，佛經名之為業，皆可為因。二、所謂等無間緣，是說八識心王及心所都是剎那生滅，前念滅時，開避道路，引生後念，如此生滅相續無間、這個作用就叫做等無間緣。此緣唯心法始有，物質變化中不說此緣。三、所謂所緣緣者，乃指能分別的心與所分別的相相對時，前者以後者為所緣，此所緣之相，乃指一切心法或色法，對於主因起順違等作用，影響於因之成長者，皆名增上緣。在純物質的因果律中，只要有因及增上二緣，便能生果，惟心法及色心混合法中，則必須具備此四緣。由此等因緣和合生成的果，共分五種：一、異熟果，二、等流果，三、離繫果，四、士用果，五、增上果。詳見俱舍論及成唯識論。

照佛經上講，現在的山河大地日月星辰草木鳥獸，以及一切環境，都是全世界人類共同業力所造的果，並非造物主所造，而這種業因有的前世，有的是現世。例如上海這個商埠，在清初是沒有的，到了五口通商之後，才由各國和中國的人士合力建設起來。各種物質的建設，不單是上海的市民直接的費過心力，就是全世界的人民亦都有間接的貢獻。這種因果全屬現世，惟日月地球之成因，則全屬前世。佛教的因果律不受時間限制，有前世種因至今世遇緣而成果者，有前世種因至後世方能成果者，有今世種因今世即能成果者，有今世種因須至後世方能成果者，全視緣之具備與否為斷。世人往往誤將前世造因今生所受之果報，認為今世所造，遂妄謂某人今生作善，反得惡報，某人今生作惡，反得福報，不知惡報福報造因在前，今生所種之因，尚未成果。

此因果律說明果報是自作自受，雖父子亦不能替代。世人往往說某家祖宗積德，故子孫得福報，實則此非了義，要知子孫受福報，是子孫自造，非關祖德；惟祖宗積德，能感同業相聚，故得有福人來為眷屬，這纔是了義的解釋。又此因果是平等性

能生之因，必為所生之果，所生之果亦必為能生之因，因果非固定，皆是對待而成。如以物質的因果為例，則紗為棉花之果，亦為棉布之因，棉布為棉紗之果，又為衣服之因。又以事為例，則父為祖之子，亦為其子之父，祖亦如之，可推於無窮。故知不平等因非但不合比量，亦違現量。又從此因果可以推知人生必有三世，即過去世，現在世，未來世。因果是相續不斷的，因果律中無第一因，亦無最後果，因前復有因，推之無始，果後復有果，引之無終。佛說六道輪迴，其理即據於此。我們縱然無神通可以證見，但服之以理，其說可信。

或曰：物與物的因果關係，歷歷分明，人人皆知，物與心的因果關係，亦尚易曉，如一切物質皆能使人感受苦樂憂喜，惟心的作用是否亦能使物質發生變化？曰：然，以心為因而生物果，名異熟果，必須異時而熟。非一生可成，不易證知，但以心為因而使物質發生變化，則現生不乏成例。譬如我們聽人說起酸梅，口中不期然的生出津涎。又如登臨懸崖絕壁時，心中一念危險，腳底便覺軟軟。又如夢遇女人而遺精，此女又豈實有？昔李廣入山見虎，拔箭射之，近視之，是石非虎，但箭却入石沒羽，既知為石，累射不入。鳩摩羅什幼時隨母入寺，見一鉢，戲以覆其頂，及取下，審知是鐵鉢，即無力再舉。由此種種事例，可以證知心的作用，亦能改變物質。因為物質的重量硬度，本非物質所實有，必待身根的增上緣，方能使身識起重量硬度的感覺。此增上緣起變化時，則此重量硬度亦自隨之變異，故石可變成如肉之軟，鐵可變成如瓦之輕。此事雖頗希奇，但在唯識學言之，實極平實合理。故知因果律之所包，色心心色的變化都在其內，即無一法的變化不受此律支配，名曰萬有因果律，誰曰不宜？

丙 生滅斷常的妄執

世人因為不達一切法因緣所生，遂以一切法為真實有，堅執不捨，因此人對於他的身命財物，便特別寶愛，及一旦見人死亡，或見財物破滅，則又以為從此斷滅，不

能復生，令人悲觀消極。若知一切法因緣生，即知一切法無有自性，生是幻生，滅亦是幻滅。因其隨因緣生滅，故說非真常，亦非實有，因其生滅皆幻，故滅非斷滅。若是斷滅，則滅後安能復生？若是實有，必不能滅。舊物理學家亦曾誤認物質實有，故說物質常住不滅，若物質真是實有，便決不能滅，若物質真能滅者，滅則不生，則此山川人物必至滅盡，永不能生。現代科學家始證明物質並非常住，可以變滅，但此滅並非真滅，乃是幻滅。物質滅則能力生，能力滅則物質生，二者可以互變，故知所謂生滅，但是假相有變化，其本體未嘗生滅，未嘗變動，故佛說一切法不生不滅。但不達此說真義者，又誤認一切假相不生不滅，執為實有，成為常見。及聞佛說假相有生滅，則又誤認本體有生滅，執為斷見。常見猶是俗見，斷見則為邪見，其弊遠甚于俗。每聞世人說，做人是空的，勸大家看穿點，有得吃便吃，有得穿便穿，何必自苦？於是人云亦云，以為達觀。在佛教看來，則一點也不達，完全是愚癡不明的說法，一半是斷見，一半是常見。他說的空，就是斷滅空，不是佛教所說真空妙有之空，因為他尚未忘情於吃着的嗜好，他認為吃着是真，其他是空，他看見斷滅的已斷滅，未斷滅的趕快享受，豈非斷見外又有常見？由此斷常妄見，一方面盡情享樂，貪著五欲，一方面斷滅慈悲，懶於修善。這還是現在一般安分守己的人的人生觀，其有深著斷滅邪見者，則以為因果報應全係神道設教的愚民政策，彼自以為非愚民，惟恐天下之利不歸於己，惟恐天下之權不集其身，不惜衆生性命，供彼犧牲，如是人等，日日造地獄業，命終安得不入地獄，受無量苦？茲將生滅斷常之理列表於左，以除妄執。

佛說——真體——不生不滅——非斷
假相——有生滅——非常

衆生認假作真——妄執

已生 為常
未滅 為斷
未生 為斷
已滅 為斷

再舉科學的事實為喻以說明之：現在人家屋裏裝的電燈線，電廠發電後，將開關一啓，燈即放光。在不明電學原理的人看來，此燈光度穩定不變，以為電流亦不變，那知電流的數量和方向刻刻在變，燈光當然亦變，但變得很慢，所以肉眼並不覺得，因此起了「常」的幻覺。又以為此電流是從電廠送來，與自來水從管子中來相同，因此又起了「來」的幻覺。若照電學來講，此電流名曰交流，數量的變更，是依照正弦曲線的，先自零值起向某一方增長，迨達某一最高值時，逐漸減小以至於零，再從零起向相反方向增長，達最高點，再行減小以至於零，以後便照上循環變化。由此可以知道電流是沒有一瞬的時間穩定的，時刻在那裏生長變滅，生已復滅，滅已復生，生滅滅滅的循環不息。又可推知此電流是在電線中往復振盪，啓開關時，電線中並未增加其質量，閉開關時，電線中亦未減少其質量，電線的許多銅原子仍保持其原有電子數量，並不因電燈的啓閉而有增減。既不增則無電子生，既不減則無電子滅。既電流生滅相續，則知非常。既銅原子的電子不滅不減，則知非斷。開燈時，電學能生燈光，故與閉燈時的電子功用不同，故知非一。但動時的電子，即是靜時的電子，故知非異。電流來時，實僅使電線中的電子振盪，並非真有電子從電廠送來，故知非來。電流停時，銅中電子亦未離去，故知非去。由此一喻，再看佛經中所說「不生不滅，不增不減，不斷不常，不一不異，不來不去」等句，即可思過半矣。

五 佛教的積極精神

現在通用的積極與消極兩個名詞，其意義至為含糊，亦猶東西並無定位。但就一般的意義來說，

所謂積極者，大概是指努力，勇敢，前進，不滿足等等而言，所謂消極者，是指懶惰，畏縮，後退，知足等等而言。普通人對佛教的感想，總以為是消極的，厭世的，因為他們看到僧家的僻居山林不事生產，和居士們的不常在熱鬧場中進出，其實這完全是他們錯誤的判斷。佛教本來是純理智的宗教，所以佛教徒的頭腦極端的冷靜，為了要徹底解決宇宙人生之謎，不得不揀僻靜的地方去用功，不得不放棄生產，但實際上他們是佔據着生產的重要地位，不在政治家教育家之下，至於熱鬧場所，倘為名利享樂，當然不去，但如為福利眾生，則亦何嘗不去？惟其因為貪欲心淡，不肯專為自己打算，亦不求虛名，所以外表上是消極的，而對於種種惡事則確乎是絕對消極的。世人之所謂積極者，曰努力，勇敢，前進，不滿足，而求其所以積極之原動力何在，無他，名利而已。為名利故，雞鳴而起，不可謂不努力；為名利故，與環境奮鬥，不可謂不勇敢；為名利故，絕不滿足，不可謂不前進；為名利故，得隨望而遷，永不滿足。佛教徒因無此原動力，故對此等事，當然只能表現其懶惰，畏縮，後退，知足等等的消極態度了。然佛教徒亦自有其原動力在。他們為求一切眾生絕對平等，為求一切眾生絕對自由，為求一切眾生離苦得樂，為求一切眾生智慧具足，為求一切眾生圓滿正覺，雖於大千世界遍捨身命，亦所不惜，千生萬劫，永不退轉，如一眾生未成佛，終不於此取泥洹，這樣的精神，纔是真正的努力，勇敢，前進，不滿足；纔是真正的積極。

甲 自由的追求

佛教的積極進取，一言以蔽之，曰追求自由。世人所求的自由，不外乎身體、居住、營業、集會、言論、新聞、出版、信仰、思想等自由，後經羅福祿總統加了一條不虞匱乏的自由，給自由放大了範圍。但在佛教的立場看來，這些自由的範圍太小了，標準太低了，要求太沒有勇氣了。我有一個故事，正好作個譬喻，有一化子夢想做皇帝，人家問他：「你做了皇帝，該怎麼

樣享福？」他說：「我做了皇帝，但求天天跳起了腳，把大餅油條吃個痛快」。說也可憐，世間人都同這化子一般的窮昏了心，要他開口討價，也不敢望天討呀！可是佛弟子的膽量大了，心也狠了，他要求的自由，索性把範圍標準一脚踢開。他說他要自由，要從身上做起。他身上有眼耳鼻舌身意的六種功用，他要求這六種功用能絕對的自由發揮，不受任何束縛，任何障礙。先從眼睛起，他問眼睛為什麼只能看到電磁波中一短段的光帶，而不能看到紫色以外紅色以內的光波，以及熱波無線電波？為什麼只能見到網膜上的倒影，而不能直接見到光波？為什麼不能見到各個星球上的山川人物？為什麼不能見電子核，宇宙線，磁力線？為什麼不能見過去和未來的事情？為什麼不能見一切眾生之所見？為什麼不能離一切對象而別有所見？他要求解除這種障礙而獲得見的絕對自由。次問耳朵為什麼不能聽利過率在二十以下二萬以上的聲波？為什麼不能聽全世界以至全宇宙一切眾生的語言音聲？什麼不能聽分子的振動聲？為什麼不能聽幾千年前人的語言？為什麼不能擺脫聲波而別有所聞？他也要求獲得聞聲的絕對自由。次問鼻為什麼不能擺脫時間空間的束縛，聞到古今中外一切香味？為什麼不能聞到他鼻子本身的味道？為什麼不能用各種速率的正弦曲線來表示各種香臭的差別種類？他也要求獲得聞香的絕對自由。次問舌為什麼一定要和物質接觸後才能嘗味？為什麼不能自嘗其舌為甜？為什麼不能說一切動物的語言？為什麼不能遍覆三千大千世界普告眾生？為什麼不得以一音演說，使一切眾生隨類得解？他也要求獲得嘗味和言論的絕對自由。次問身體為什麼不能擺脫地心吸力遊行太虛，往來星球間？為什麼不能隨意變化，或大或小，大至遍滿虛空，小至跑進原子核內，亂其組織？為什麼不能把整個太陽系拋入銀河？為什麼不能採取煉鋼爐內的鐵汁？為什麼不能感覺無量眾生身所受的痛癢？為什麼不能把十方世界一口吞盡？他也要求獲得身體各部分的絕對自由。次問心意為什麼不能了

知十方三世一切事物的變化及一切眾生的心理？為什麼不能不受生老病死，愛別離，怨憎會，求不得，五陰熾盛八種痛苦？為什麼不能想像四度以上空間的情況？為什麼一切物質不能隨心變現？為什麼不能離一切對象而別有想念？他也要求獲得心意的絕對自由。你若說他的要求，我便問你有什麼理由不能要求？你不要以為大餅油條以外無美味。所謂飄飄萬里，其志豈燕雀之所能知？這種勇於求知，不滿現狀之積極精神，惟佛教有之。

乙 偉大的願望

上列種種自由，如沒有得到的理由，當然不可強求，如果理論上可以得到，但實際上沒有得到的方法，也只能望洋興嘆。但按佛教教義，此種自由乃人人本具，不從外得，只因妄想執著，迷失本性，遂起種種煩惱，如春蠶之作繭自縛，無由擺脫，枉受諸苦，如能依教修行，斷盡煩惱惑業，則本性朗然，原無纏縛。故知絕對自由有可得之理，亦有可得之道，如有人對此能生信心，能發大願，能切實去做，不怕難，不退卻，自然有獲得的一天。

故佛教對於已生信心者，教發大願，然後能行。信心是航行的羅盤，使有定向，不致迷亂，願力是原動力，方能使行者前進不停。故凡佛教徒必須發左列的四宏誓願：

一、眾生無邊誓願度 二、煩惱無盡誓願斷
三、法門無量誓願學 四、佛道無上誓願成
從此四宏誓願中可以看出佛徒的積極精神，遠在其他宗教之上。一、佛教徒的信仰修行不為自己謀利益，不想自己生天堂享福，是要救度一切眾生，連動物天神都在內，使其離苦得樂，永斷煩惱。二、努力求知宇宙人生的真理，求得無上正等正覺。三、明知眾生無邊，煩惱無盡，法門無量，佛道無上，而並不畏難退縮。以這樣大雄無畏的精神，而稱之為消極，則我不知積極二字將作何解。
一切菩薩各有其殊勝超特的願力，茲就佛教中宣傳最廣的三種大願，略為敘述，以介紹於讀者。一是普賢菩薩的十大願，二是法藏比丘（即現在的

阿彌陀佛)的四十八願，三是文殊菩薩所說的一百四十一願。茲摘錄普賢十大願中的恆順衆生一願如左：

『復次善男子，言恆順衆生者，謂盡法界虛空界，十方刹海所有衆生，……我皆於彼隨順而轉，種種供養，如敬父母，如奉師長及阿羅漢乃至如來，等無有異。於諸病苦，爲作良醫；於貧窮者，示其正路；於闇夜中，爲作光明；於貧窮者，令得伏藏；菩薩饒益一切衆生，何以故？菩薩若能隨順衆生，則爲隨順供養諸佛；若於衆生尊重承事，則爲尊重承事如來；若令衆生歡喜者，則令一切如來歡喜。何以故？諸佛如來以大悲心而爲體故，因於衆生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺。……是故菩提屬於衆生，若無衆生，一切菩薩終不能成無上正覺。善男子，汝於此義，應如是解。以於衆生心平等故，則能成就圓滿大悲。以大悲心隨順衆生，則能成就供養如來。菩薩如是隨順衆生，虛空界盡，衆生界盡，衆生業盡，衆生煩惱盡，我此隨順無有窮盡，念念相續，無有間斷，身語意業，無有疲厭』

這是表示普賢菩薩對衆生服務的偉大而積極的精神。世間只能爲社會服務爲人服務，對象甚小，我們應該效法普賢，擴大服務的對象以至於無限。世間只能對於我有關的集團服務，有親疏之分，普賢則是以平等心饒益衆生，不分親疏。世間宗教只知崇奉教主，普賢則以承事衆生爲承事如來，以供養衆生爲供養如來。世間只知盡此一世服務人羣，普賢則以無窮長久的時間服務衆生，永無疲厭。佛教之絕非厭世，觀此益信。

法藏比丘的四十八願也是極偉大的，他發願要造成一個極樂國土，國內的物質文明可以說是發達到極點，國內的人民個個生得端莊美麗，而且個個都獲上述的種種自由，個個都站在絕對平等的地位。他當初向世自在王佛發此願時，佛保證他如此大願一定成就，對法藏說：『譬如大海，一人斗量，經

歷劫數，尚可窮底，得其妙寶；人有至心精進，求道不止，會當剋果，何願不得！』後來法藏比丘果然全部修滿這樣的大願，成佛號阿彌陀佛。現在『南無阿彌陀佛』六字已成為佛教中宣傳最廣的標語，雖窮鄉僻壤的婦孺，亦無不知之。

華嚴經淨行品文殊菩薩所說一百四十一願，亦頗有深意。他是在日常生活中，每作一事即發一願，每一願都是『當願衆生』，而不說『願我怎麼』。這說明佛教的人生觀，是處處爲人着想，事事顧人家好，把我也看做衆生之一，所以不從我的立場來看，正合着上文所講平等客觀的道理。從上三種偉大的願望，可以窺見佛教的大雄大力大慈悲，決非世界上任何宗教家、哲學家、政治家、科學家所能摹擬其萬一！

六 佛教的入世應用

佛教有兩個名詞，一是『出世』二是『了生死』，往往爲人誤解，作爲佛教厭世主義的根據。著者不得不於此辯正。所謂『世』者，即是時間，故說過去現在未來爲三世。所謂『出世』者，即是超出時間的束縛。時間從何而有？曰，從念念生滅而有。念頭轉得多就覺得時間長，念頭生得少，時間就覺得短，例如等待人時，念念不斷希望他到來，等不到十分鐘就覺得似乎過了半小時。又如清閑無念，默然靜坐的時候，時間就覺得過去了。若無念頭的生滅，即無時間的短長，故能離生滅幻相者，即不受時間束縛，所以『出世』，並非厭世之謂。所以佛經說：『不離世間法，常行出世道』。又說：『佛法在世間，不離世間覺，離世覺菩提，恰如求覓角』。佛法根本就不離世間，今云入世者，乃指參加社會事業而言，非真有出入也。又所謂『生死』者，即生滅之謂，『了生死』者，乃指了脫生滅的妄念，生滅的幻相。有借此譏佛教畏死逃生者，皆因不達此義，遂生曲解。佛教本是切合人生實用之學，有理論，有應用，與科學同，不似一般宗教之有小用而無理論，亦不似哲學之有理論而無實用。今請言佛教的入世應用，作爲本文的結束。

甲 服務的眞詮

服務二字在佛教中謂之『度衆生』，觀於四宏誓願第一條，『衆生無邊誓願度』，及普賢菩薩的恆順衆生願，證明佛教乃是無條件積極爲人類服務的宗教。佛教何以如此積極的爲人服務，乃是因爲一切衆生本來平等一體，度人即是自度，救人即是救己，絕無分別，故金剛經云：『如是滅度無量無數無邊衆生，實無衆生得滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相，人相，衆生相，壽者相，即非菩薩』。因爲人我是一體，雖爲人服務，不存服務想，佛教非但不作服務想反而作報恩想，認一切衆生皆是恩人。或曰：以父母師長爲恩人則可，以一切衆生皆爲恩人則未免太過。我則曰：這是事實，並非故作驚世駭俗之說。我們只要把每人衣食住行所需要的物資來檢討一下，就足以證明此說之不謬。例如我們穿的有布的，綢的，毛織的，各種衣著，是裁縫剪裁縫成着，衣料是綢布店裏買的，綢布店的來源是向布廠綢廠毛織廠分別批發進的，布的原料是紗廠供給的，紗是原料是種棉的農夫出來的，棉布的原料是絲廠供給的，絲是育蠶的人供給的，蠶的食料是種桑的人種的，毛織品的原料是牧羊人剪下來的。這還是從直接的系統說，已是牽連了一大批農工商各界的人，若再把間接助成的人來講，例如農產品的運出需要汽車火車輪船飛機以及舊式的舟車驛車等交通工具，這許多工具必須得有維持管理的人，工具的補充又需要各種工廠的合作等。農產品運送到紗廠絲廠毛織廠裏，又需要經過機器製造，這些機器是由工程師設計製造和使用的。工程師是要從工科大學裏栽培出來的，他們的學識是各種科學的教師教的。一切工商業和教育機關是需要政治的扶助，和軍隊的保護的。單這樣一講，不知又勞動了多少人。這許多人中包括了農工商學軍政各界，真是地無分東南西北，人無分男女老幼，都爲了我一個人的衣著而勞動而合作。衣著一項已是如此，食住行三項和精神上所需要的東西，更是多至不可勝舉。要是徹底的講，可說世

界上沒有一個人不直接或間接的幫助我，我不能不感謝他們的恩德麼？雖然我已付出了相當的代價，但是有許多東西是無價的，譬如我付了幾元錢買了一本書，這書中的知識對我的價值，就不是金錢可以代表的。何況我賺來的錢，也許有一部分是憑着機會湊巧，並沒有費多少心力得來的，也許是非分的，非義的，用貪詐方法取得的。縱然我取得的是正當的錢，換取物資的代價也很正當，但這許多人萬一不和我合作時，我將如何？他們肯和我合作，就是他們對我的恩。有了錢買不到的東西，這種不合作的痛苦經驗，是我們每個人都身受過的。由此我們知道，我們享受的東西，不是造物主或天神所賜，我們用不到感謝造物主或天神，我們應當感謝全世界的每個人。所以我們要學淨行品的一百四十一願的精神，在日常生活中，事事要為全人類求福，萬不能向一個不平等的因——造物主或天神祈求自己的福報。我們努力去幹正當的職業，和有利人類的事業，以報答全人類的恩，這才是我們服務社會的真詮。

乙 真實的責任心

大家都知道，服務社會第一要有責任心，但什麼叫責任心？這是說一個人對某一人或某一集團辦某件事，擔任某種任務，要盡心盡力去幹，假使幹得不好，就要受對方的責罰，為了免受責罰，不得不好好的幹，這樣的用心就叫做責任心。我們分析以後，就知道這責任心的動機是如此，和牛馬怕被主人鞭打而努力的心理，沒有多大分別。有人說：『不，這是怕自己良心的責罰，並不是怕人家責罰。』我說：『你的良心就是騙你的東西，上文已經說過，也許會責你不去做惡。假使良心真會責罰你，你又成了什麼東西？難道你肚子裏有兩個心，一良一黑不成？』現在社會上那一個不說自己有良心，有責任心，可是大多數不負責任，專揀惡的事去做，這是什麼道理？佛教就根本這樣說，佛經裏也沒有這樣不完美的名詞。但如能依照佛教的教義來做事，却真能絕對的負責。今為隨順世俗，姑名之曰真實的責任心。這個心

是從平等心，慈悲心，報恩心，明因果心和合而生。所以若依佛教來做事的時候，對上司不看作能責罰者，對下屬不看作所責罰者，無恐懼心，無傲慢心，這就是平等心。下屬有所要求，上司必令滿意，有所困難，必為解除，這就是慈悲心。上司指示我工作方針，下屬幫我辦事，皆我恩人，此恩必報，這就是報恩心。作善得善報，作惡得惡報，因果歷歷，如影隨形，我若貪污，違犯盜戒，我若偷懶，犯放逸戒，我若暴躁，即犯瞋戒，我若失禮，即犯慢戒，犯則受報，不爽毫釐，這就是明因果心。合此四種心去做事，會不負責任麼？這就叫真實的責任心。若不明佛理，則對上必諂，對下必驕；上有所命，諛諛於下，下有所請，諛諛於上；於我有利，則逢迎惟恐不足，與我有怨，則報復惟恐不力，但辨利害，罔知報恩；名利權位，眼前真實，因果報應，全屬欺人。如此等人，滔滔皆是，不知人為貴，尚向可巧避，因果律則無可破壞，結果還是害人自害罷了。

丙 正確的判斷力

世間能辦事的人，必須才德兩全，方能成就偉大事業。以上所講只是一個德字，至才字則包括學問技術及智慧。智慧即是平常所講的判斷力。學問技術之不足，尚可借助於人，惟判斷力則為主事人所必需。這判斷力的養成，必先明白事理，懂得世故人情，方才能判斷得正確。但所謂明白事理，談何容易，世俗上講的事理，在佛教的眼光看，往往不是真的事理。如此明白了佛教的教理，再來看事，方能得其真理。因為佛教是崇尚客觀的，任何事都不從自己的立場看，常常以眾生心為心，深入每一個人的心裏，所以對於任何事物以及世故人情，無不洞若觀火。明白了對象以後，再下判斷，自然不會不正確了。世人所以不能明達事理者，因為深著我執，不知不覺的被煩惱惡業所蔽，心有罣礙，遂起恐怖顛倒，以這樣的心去分別的事物，當然不能得其真相。譬如軍官臨陣，軍中起了一點謠言，他就顧慮到自己的身命，和他的妻子財產，自然會膽怯起來，他對這個謠

言，寧信其真，不信其假，你說這樣的軍人還能判斷正確麼？現在眼見很多人為了被貪瞋癡慢所蔽，喪失了判斷力，向着自殺的路上走。所以我敢說惟有真正明白佛教教理的人，才有正確的判斷力。有正確的判斷力，才能成就偉大的事業。

丁 堅忍的毅力

辦理世間一切事業，都需要毅力，才能渡過種種難關，不折不撓，以底於成。若一遇挫折，便氣沮意喪，則雖小必敗，何況大事。此種毅力是從學識修養中得來，有學識才有膽氣，有修養才有忍耐，合此二者始有堅忍的毅力，足以任重道遠。因毅力從學養中出，故不同於剛愎，剛愎自用者，必其學養有所不足，學不足則見理不明，養不足則榮辱不馴。世間有誤以剛為毅者，明明不合理事，偏要去做，做錯則一錯到底，至死不悟。其實真有毅力者，決不如此。

佛教不曰毅力而曰忍。忍的意義更為圓滿。不但達到逆境要忍耐，使意志不被動搖，就是達到順境，如受人頌揚恭敬等，也要忍住，不起好名心，要看得像恭維別人一樣，直到利、衰、毀、譽、稱、讚、苦、樂、八風不能動的境界，這纔是修養功夫到家了。佛教中對忍字分析得很細，有各種的忍，如戒忍，定忍，無相忍，無生忍等，名相繁劇，茲不縷述。菩薩修六波羅蜜，以忍辱為第三波羅蜜，以此對治我慢。可見佛教對於忍的功夫看得極端重要。我們既是凡人，我執未除，自然有我慢，往往才學越好，慢意愈深。不信，請留心任何會議席上，為某案發生爭辯時，辯才越好的人，越不服輸，對方如果也不示弱，往往會動起火來，把爭辯題目移到私人身上。有佛教修養的人便決不如此，縱然到了為法忘身的關頭，也要自己觀照，不使慢見增長，更不能發瞋心，去攻擊個人，有了忍力，纔能度過種種難關，度過名利關，不被欲念牽引，然後所辦的事業才能順利的發展。

戊 誠懇的態度

從佛教徒的拈香禮佛五體投地的儀態上，可以看出他的至誠懇切心。再看寺院裏僧人的上殿念誦，聽到了鐘聲魚鼓的音樂

(下轉第十二頁)

讀「佛教科學觀」後

省立農學院 夏庚長

外貌上帶上了濃厚的宗教色彩的佛教，使人認為是一種迷信，的確，裝金的佛像，廟宇中鐘聲梵唄，以及僧衆的嚴肅生活，使常人有此誤會，但對佛教有深切認識的人，當你知悉佛教裡的一件事一物，都具有理論上的根據，以高深的哲理為基礎，便堅信佛教是以哲理為體，宗教外其表的，常人之所以誤認為迷信者，只是他們對佛教沒有認識而已。

佛教是一種純理智的宗教，佛教與科學，都是理智的產物，他不但照破了人類的愚闇，更解除了人類的迷執，由以下的事實，對佛教的理智性，可作深一層的認識。

人類在日常生活裡，觀察週圍的事物，由於本身具有錯覺，往往被其所惑，或錯中生錯，但佛教中的事物，均經過理智的詳細推測。如佛經上所述的三千大千世界，就有十萬萬個太陽，而現代科學的證實，太空裡所密集之恒星，一個個都是太陽系，佛經裡對月球之陰晴圓缺，只說白月黑月，這就說明了月球反射日光的全部道理。佛在兩千五百年前，更大膽的告訴吾人，人身是蟲窠，大別之有八十種蟲，佛經中不但說出了，各種蟲的名字，而且描繪其動作形態，今日昌明的科學，也不得不在此佛的真理前屈服。

另外一點，更使吾人佩服者，即在久遠的昔日，佛教即具有現代的數學思想，如佛經中對觸覺之解釋，合為合觸，離時名離觸，其涵意除代數中之正數外，更承認零之存在。又如說樂是樂受，苦是苦受，而將不苦不樂叫做捨受，這就說明了現代數學中之正負零三個位置。由此可知佛教對於任何觀念，都很圓滿周備的，有與科學精神相同而又超過

常識的地方。

還有一件事，就是無論自物質與非物質的立場，佛教與科學都同樣破斥靈魂的存在，靈魂一詞，今日實證之科學，沒有適當的解釋，只能說「沒有這回事」，就如此武斷的破斥完事，而佛却除以其獨特之見解，佛教認為在生時做主宰，死時受輪迴，此物即為萬物之本體，是無形無相，不住內外，不出不入的，強名之曰神識，曰佛性。神識是指被物欲蒙蔽了的本體，而佛性則為沒有被物欲繫縛的本體，其實是二而一，一而二的。它和常人所謂之靈魂，是有本質上的差別，但佛教認為因緣成熟，佛性可以顯示出入人體內外，為有形相之物質，所以佛教認為常人所謂之靈魂，即佛性者，既非物質，亦非非物質，以佛親證之現量，能說明是非，剖解真偽，同時指示吾人各種的法門修行，以便和他同樣證得真理。

梁啟超先生說：「佛教是智信，而不是迷信」，此可謂確論，佛教上所謂之信仰，是信仰理智上所能推想得到，而在事實上或許在今日尚未能證驗之理體，與其他宗教所信仰之對象，完全不同，一位忠誠的佛教信仰者，他相信一切衆生皆有佛性，皆能成佛。佛對吾人說：「你們都有佛的知慧德相，因為你們被五欲雜念所蔽，不能證得，所以長受諸苦，無從解脫」。從此段話中，吾人不難體會我們本來與佛平等不二。對我來說，便立刻起了自尊心，對佛教產生了誠懇的信仰，多在佛理上求取知識，以求啓發我的佛性。

現代的學理中，除科學及佛教，是揚棄感情者外，哲學雖也特重理智，但持論立說，終難免不含

有個人感情的成份。文學藝術之類，則多偏重於感情，大凡含感情之學理，其在歷史上所存在之價值，是隨時代而不同的，唯有純理智，完全揚棄感情之思想，才能經得起時代之考驗。佛教可說是專門在找出人們的種種錯覺幻覺，加以純理智的合理糾正，使人們走上覺悟之大道體念人生之真義。不難一絲感情之佛教理論，是完全合乎科學原則的。

除以上所說者外，現在我更明了佛教的研究精神，注重證實的現今科學時代，所謂三「w」精神，為現代科學之特徵，即「what」什麼「why」為何「how」如何，而佛教不僅教人信，而且叫人疑，所謂「大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟」。佛理中但善於問「為何」，而且最敢問「為何」，佛教處處在找個因，而人生宇宙的問題不是單從物質方面可以求得解答的，必需心物並重，此為佛教精神較諸科學尤強者。

佛教所論之「平等」，使我衷心佩服其獨具之深見，現今世間所謂之「平等」，其範圍之狹小，其枝末之程度，真是不能再可憐了，僅僅談到政治地位，經濟地位，教育機會，男女權利等方面之平等，而佛教主張：家世不論貴賤，相貌不論醜美，秉性不論剛柔，智慧不論智愚，體格不論強弱，這些皆為假相之差別，論其理體，實為澈底之平等，佛經中說得好「心佛眾生，三無差別，平等平等」。全面平等之佛教理論，不僅說人與人之間平等，佛與佛之間亦是平等的，人獸之間佛理亦主張平等，在無形的一面，佛主張一切心法，色法，無不平等，無有高下。如此澈底之平等觀，是吾人想象力所不能及者。

以上所述為我讀「佛教科學觀」一書後所堅信不移之心得，也可謂我對佛教認識之開始。處於現今，世界多難，國家民族危殆之夕，能有機緣讀佛書，可謂畢生之幸矣。



徬徨

荷芬

很久沒和筠晤面了。去年收到她的賀年片，才知道她已去某大學做事。聽說那是一份清閒的研究工作，讓她深入到學術宮殿中去尋幽探勝，這可償了她的半生素願了。我爲她的得意而高興。老想去看她，直到最近才實現。

大學校園裏，正值杜鵑花開。肅穆端莊的大建築物，圍繞淡綠平整的草坪。襯托着一簇簇粉白紺紫的大花球，其花事之繁盛，色調之悅目賞心，有如大銀幕新藝綜合體的影片。男女學生，三五成群，夾着書本，漫步其間。各色鮮明的外衣，和飄揚着的花裙裾，像流動的彩虹，把那些花球串起來，在替青春的峯頭加冕！多美的春天，多令人艷羨的青年！連帶的更使我傾慕筠的學識和機會，只有她才配在這樣的環境裏研究學問呀。

登上一座古老而穩重的大樓，轉過長廊，從一間沉寂的圖書室裏，找到久別的筠，驀然相見，彼此有說不出的驚喜。

這是一間頗易引起思古之幽情的屋子，牆上掛的是唐伯虎的字畫，貼滿甲骨文、象形文的圖片。櫃子裏是線裝

書。筠穿着一身織綿綢的旗袍，頸上圍着白絲巾。案上一冊打開的書，一個小松樹的盆景，這一切彷彿退回去幾千年。筠活脫是從古畫上走下來的美女哪。

她是健談的，話題永久生動雋永，向來我們晤面都是她說的多，我儘管靜靜的聽。她的話匣子一經打開，總是淙淙流泉，永不愁枯竭。必要時，只需我提出問題，或另開一個頭，又可引出另一支流。當然，她對她目前的工作環境滿意之至了。這是研究學問最理想的地方；沒有普通辦公室的種種刻板的規定，一切聽任自由。頂頭上司是她的老師，對這位得意門生十分優待，自無話說。她看書或寫作疲倦了，就拿出一個圓着糖果瓜子花生之類的罐子，自得其樂的吃點零食，就同有烟癮的人抽香烟一樣。太悶了，走到下面校園散步，踏着落葉，享受一番草木的清芬，聽林間小鳥啾啾，看噴水池的水珠反映陽光中，如繽紛的雨花亂墜，常會引起奇思妙想的靈感，我神往於她這種天上人間的生涯，真是幾生才修到的？

「唉！人生的變化，有點像諷刺。」她忽然長嘆一聲說出這樣一句莫測高深的話。

「現在呀，不知怎麼搞的，對那些佛書哪，修道哪，一點也不感興趣了。那有什麼意思呢？談玄說妙，空空洞洞，撈不到一點實在的東西，那能比研究這些古代文字，考據是用的科學方法，越向裏鑽求，越有所得，其樂趣是無窮的。」

素來重視精神活動，強調德性修養的人，說出這樣的話來，難怪她要「自嘲」一番了。我對她致力的這門學問，一竅不通，不便置詞，但令我迷惘的，她怎會對這些刻在古代的龜殼上，鹿角上石頭上扭扭曲曲的符號，會如此的着迷熱中呢？我知道她抽屜裏有是的絕板古書，還有老教授不肯輕易示人的文字學的寶貴資料。老師賞識她的才華，所以托付她。大約要她做學人的繼承者吧！她欣然拿出幾篇近作，有關字形變遷的文章，給我欣賞，我這外行人，看來看去興趣索然，但我忍不住問：

「喂，你研究的這些學問，與學佛並不衝突呀！你一向不是打坐的嗎？定能發慧，那樣對研究工作不是更有益處？」

「你看，我哪有工夫打坐？告訴你，我也不是不信。只是趁現在還沒

有老，來專心學點東西，等七老八十了，走也走不動，腦子也不行了，再坐在搖椅上，拿着念珠，整天去和佛菩薩打交道吧！」

「嘿，你現在也不必絕交呀。稍微抽出些時間來和佛菩薩打交道，不也可以嗎？」爲了尊重她的自尊，不便點破人家心病，她坦白地勇於承認「退志」，又何嘗不是她的自省自覺呢？

記得從先她會說過：她最怕參加「法會」，跟些老太婆排隊，繞圈子念佛。馬路上的人停足而望，瞪着好奇的眼睛，像看玩把戲，她還年青，何必混在老太太群中，彷彿證明她這個人已無用，衰老，念佛在等死呢！

所以她脫穎而出，弄她的那一套去了。人生的悲哀就在此，你認爲不切實際的，虛幻無捉摸的，却是實在的，你所致力追求的實在，那反而是空的。

她的學問比我大，固執比我堅硬，我不敢拿我的固執和她的去碰火花。

別愁，時間是會給人以教訓的，雖然它是消極的，緩慢的，只有它說的話，才能給人以真實的證明。連我自己已在內，徬徨，和疑惑終歸會跟時間消除和澄清的。

向上一着，不立文字。然初祖教用伽楞印心，六祖改用般若，以及諸祖垂語拈唱，無非爲人解粘去縛。若能離指見月，得魚忘筌，文字亦何負於祖師正令哉？

禪宗典籍，汗牛充棟，除一部收入大藏外，專就此宗彙刻專書者，尙所罕見。大法東流，日本參學頗盛，近年有禪學大成一書，集宗門著作五十九種，內華人所著四十種，韓人所著二種，日人所著十七種，皆譯成彼邦文字，附以原台訂二十五卷，洵洋洋大觀也。

念

生

影印禪學大成

東初上人，宗說兼通。曩年住持焦山，揚拳豎拂，無非第一義諦。今隨政府遷來台灣，既創中華佛教文化館於新北投，影印大藏經行世。復以禪學大成，亦佛祖慧命所寄，印其原文部份以餉學者，命余參預校訂。竊維一花五葉，照耀天下，爲時已千餘年。社會習慣，以禪門代表佛教。然則謂無禪宗即無佛教，當無不可。今者山河變色，鐘板無聲。臺灣信衆雖多，每涉於世諦流布。欲求知解宗徒，尙如鳳毛麟角。真參實悟，殆所罕見。東公影印是書，可謂予耕夫之牛，供饑人之膳，其裨益象教，非淺鮮也。攝製影版，本無所謂校訂。惟原著每書首著解題，每卷首著凡例，皆爲日文。茲酌量改譯，因全書合爲六冊，凡例亦合爲六章，其涉及邊譯方面（如根據何本譯成日文）及主觀辭句（如本邦支那等字），概予刪改以符於影印原文之旨。既付手民，因書其緣起如右。

或曰：是雖禪門要籍，然死於句下者，於祖師西來大意未夢見在。余曰：不死於句下者，於祖師西來大意如何？其人無語，遂併書之。

中華民國五十年元旦念生居士蔡寬運謹識

拙作「山野靜關」發表後，慧峯法師給聖吟來信，告訴她臺南某居士頗欣賞拙作。我聽了這消息，心裡的感慨和感激，久久不能消失。

我不敢敝帚自珍，承蒙錯獎，竟沾沾自喜，而是我十年的耕耘，今天看到幼苗抽枝發條，有了生意。

三十九年我開始學習寫作，初用筆名「溪」，寓意心靈如溪流，希望經過艱難的奔走，穿越千山萬谷，奔入平原，吸收沿途的雨露滋潤，廣潤成江河，四十年受了次打擊，中止了，四十二年重振舊志，改名耕心，寓意心田之土，必須下種子耕耘，才能不荒蕪，才能開花結果，不幸我的心田之土澆薄。我這個愚笨的園丁不善栽培灌溉，又常遭毒蟲的傷害，缺乏雨露陽光，數年的耕耘，不見生意，常心灰意冷，奈何我愛好文學日深，又不願放棄。春去秋來，眼看心田日益淒涼，憂鬱之情，筆墨不能形容，可是，將枯的草木，往往因一滴雨露的滋潤，會給它帶來無限的生機，生活在陰暗角落的人，看到一絲陽光，也會感到莫大溫暖，當時我聽了聖吟的話，心裡就感受到，無限的慰藉，無限的興奮。

靈台之春

耕心

寫作不是件容易的事，尤其不願違背良心，要寫出真情實感，在自己的心裡發掘寶藏，那就更難了。因爲這要衡量一個人的素質、修養、德性、才華、生活、和寫作時的態度而定，這些因素都是寫作的原動力，缺一就不會讓你順利運筆，可是在今天真抱這種精神寫作，實是一件極堅苦的工作。你沒有任重道遠，死而後已的堅強意志，就挑不起這個擔子，忍受不了生活的鞭策。我不敢狂言有這種精神和意志，可是我的眼睛正朝著這方面看的。雖然我沒有才華，但是我忠實的寫出我眼睛所看到的美醜善惡，我心靈所感觸到的喜怒哀樂，所以我寫得很少，也不受編輯先生的歡迎。十年的寫作生涯，祇有寥寥幾篇發表，因而在看退稿時自付，十年的光陰和精神，若做別的工作，決不會像今天這樣窮愁潦倒。雖然，我仍景仰陶潛的憂道不憂貧的淡泊生活，和杜甫的悲世憫人的胸襟。

我不是聖賢，也不是神仙，我有愛欲，軀壳生存在現實裡，有時我也想絞點腦汁換幾個銅板，慚愧我沒有鸚鵡的才華，往往提筆遲疑，心靈受累，這是寫作最大的阻碍，最難征服的敵人，也是我寫不好的原因之一。

有人說世界上有些東西金錢買不到，也不能出賣，其中一定有一件是情感的交流，心靈的共鳴吧？否則爲何高山流水的雅趣，除伯牙子期外，別人無法領會，陽春白雪，欣賞的人很少呢！想起那位朋友給我的藉慰和鼓勵，在此從心靈的深處向她致最高的謝意外，剷除我心田的荆棘，努力耕耘，讓它多開幾朵小花，幾朵開在山坡上的野花。

元月廿四日夜于臺南。

「禪學大成」簡介

禪，是佛學的總府，東方文化的精髓。雖號稱「不應文字，見性成佛」，並不否認文字的價值。可是它說法，示衆、讚頌、都運用文字；它的文字語意，却是超越的，奧妙的，藝術的，把禪的風格，祖師的機密，都一一透示出來了，實是一種卓越的文學作品。是故不能瞭解禪，就不能瞭解東方文化，亦非過言。本館爲了昌明禪學，宣揚東方文化，爰將影印「禪學大成」，原書係日人所編，但其中百分之九十以上均係我國禪學史上名著。今將其原漢文總計五十九部，一百一十四卷，三千八百頁，模造紙三十二開本，今將其漢文精裝六冊，茲將各冊所收名著名著分列於後。

碧巖錄十卷	信心銘義解一卷	永嘉集二卷	法寶壇經一卷	馬祖錄一卷	洞山語錄一卷	道元語錄一卷	義雲語錄二卷	第二冊	臨濟錄一卷	祖英集二卷	禪門策進四卷	曹山錄二卷	普濟錄三卷	月坡錄二卷	臥雲紀談二卷	山庵雜錄二卷	無門關一卷	宏智頌古一卷	禪門實訓集二卷	坐禪用心記一卷
百丈廣錄一卷	百丈廣錄一卷	枯崖漫談三卷	元庵語錄一卷	宗門十規論一卷	靈源筆語一卷	林間錄三卷	宗門武庫二卷	入衆日用清規一卷	入衆日用清規一卷	禪苑蒙求三卷	修心訣一卷	第四冊	圓悟心要二卷	宗門千字文一卷	大慧書二卷	禪家龜鑑一卷	黃龍書尺集一卷	竺仙集二卷	五家正宗贊一卷	博山警語二卷
羅湖野錄二卷	叢林盛事二卷	興禪記一卷	傳心法要一卷	太和集一卷	禪林口實混名集二卷	聖一語錄一卷	一山語錄一卷	狂雲集二卷	佛光語錄四卷	五家參禪要路門二卷	第六冊	大應錄三卷	經門寶藏集三卷	大燈錄二卷	息耕錄一卷	坐禪論一卷	夢窓錄一卷	貝挑錄一卷	寂室錄四卷	以上總共五十九部
壹佰壹拾肆卷																				

「禪學大成」半價預約辦法

一、全集五十一部壹百一十四卷。模造紙三十二開本，三千八百頁，精裝六冊。每部訂價新臺幣三百元，半價預約每部實收新臺幣一百五十元。臺灣寄費免收，海外連寄費每部港幣三十八元。本年三月十五日開始登記預約，六月十日出書。交款辦法，國內請利用人生雜誌分社接洽預約。由人生雜誌分社接洽預約。

「禪學大成」七大特色

- 一、本書原係日人編輯，搜集中、日、韓三國歷代禪宗高僧名著總共一百一十四卷，三千八百頁，是禪學中最完善之讀本，此爲特色之一。
- 二、本書百分之九十以上係我國歷代禪家名著，餘係日韓高僧作品。對禪學不啻作一歷史性系統介紹。且爲研究禪學者一有力的參考，此爲特色之二。
- 三、本書每冊開始，載有解題，對全書所收各篇名著，內容、版本、作者身分、歷史，逐一加以考證說明，俾讀者於數分鐘內洞悉瞭解全書大意，此爲特色之三。
- 四、本書所收禪學名著，上自盛唐，下迄明季，舉凡禪家巨匠名著，無不包括殆盡，較之現存各種孤本禪宗語錄，特爲完善，此爲特色之四。
- 五、本書內有若干篇爲詩文筆記性質，讀者除因了解禪理外，對於佛門之文學氣韻與踐履風格，皆有深切之認識，此爲特色之五。
- 六、本書著作人或中國禪僧東渡，或東國禪僧西來，讀之可以追溯當年兩方佛教交流狀態，且因而涉及政治問題社會問題，實爲學術上之珍貴資料，此爲特色之六。
- 七、本書洋裝巨帙，皮藏既宜，攜帶尤便，此爲特色之七。

茲預約

貴館出版禪學大成 部茲由「八二五五」人生雜誌郵政劃撥賬戶匯上新臺幣 元請予登記爲荷 此致
中華佛教文化館 姓名：
地址：
中華民國 年 月 日



臺北區域佛教界慶祝佛誕節

(本報訊) 國曆四月八日，即佛誕節，全國佛教界在臺北舉行盛大而隆重的浴佛慶典，到者有僧徒達一萬人以上，典禮十分鐘開始，由心源、寶華、白聖、師範、拈香、誦經、獻花、及放生、為大陸同胞追悼、及祈禱自由中國早日光復大陸、解救同胞及教友、心源法師恭讀頌詞之後，並頒發十位獲勝佛學論文比賽的大專學生、白聖法師致詞，強調佛教教義是自由平等、合於現代民主思想的、納爾遜秘書代表莊萊德大使致詞時，認為各種宗教的教義，都有其

頒發本期佛教獎學金 受獎學生共五十四名

(臺北訊) 中國佛教會國際文教獎學基金董事會於本月十六日晚七時，假臺北龍江街最近落成之慧日講堂舉行大專受獎學生春季座談會，頒發四十九年學生第二期獎學金。出席者，除該講堂主人印順法師外，到者有佛學界名流學者周邦道、丘漢平、朱世龍、李詠湘、許君武、唐湘清、張廷榮、張伯英、張齡、戈本捷、程文熙、劉中一、蔡克棟、謝冰瑩、鄧翔海、成一、周宜德等及大專受獎同學與各校院佛學研究社負責人等共約一百餘人，齊集一堂，盛況空前。

首先由基金會常務董事印順法師致開會詞。旋由基金會常董周宣德居士報告上學期各同學之研究佛學實績，繳到讀書心得報告一百三十七篇，大都差強人意，表示嘉勉；尤其對

重要的相同之處。美籍僧伽釋西諦法師，則呼籲大家為陷淪大陸的親屬朋友祈禱，他並說：他至誠的希望大陸人民能於不久將來，解脫鐵幕下那種饑饉、迫害、殘酷、而重新過着自由生活。

佛誕節於上午九時即由僧眾護持，自臺北大橋附近龍雲寺出發，經過延平北路、博愛路、衡陽街、進入新公園、合場、沿途信徒爭相瞻像，途為之塞，鞭炮之聲，震耳欲聾，街道兩旁設有香案恭迎。

下午三時半及晚間七時半，由吳居微及張登照二居士負責在演說壇主持慶祝佛誕節，演出團、共有臺灣兒童交響樂團、慈光學社合唱團、臺北女中合唱團、工專、劍紅口琴隊、開南學校管樂隊、蔡瑞月、林香芸、李彩娥、許清浩等四家舞蹈研究所等參加。

覺生月刊精製佛誕節用品

- 一、銅浴佛像(電鍍色) 高五英寸每尊二百元。
 - 二、世界佛教旗(布質) 大型每幅一百元，中型三十五元，小型十五元。
 - 三、琉璃寶胸前佛教旗章，每個五元十個以上八折優待。
 - 四、佛誕遊行紀念章，每個二元。
 - 五、七彩佛誕卡片，每套三張定價三元，購二十套以上者，八折優待。
- 總流通處覺生月刊社
臺中市郵局第二十號信箱
郵政劃撥中字第二三四五六號

於上學期研究佛書最勤的黃福卿、張尚德、史作權、張泰隆、林東山等同學，特予表揚。他接着指出：「佛學之研究風氣，業已在各大專瀰漫。去年已有臺大、師大、法商、工專等四校先後成立佛學社。最近又有臺中農學院、政大等校亦成立研究佛學社團，可見知識青年佛教化工作，已在自由中國漸呈曙光。」

最後由成一法師將四十九年第二期獎學金每人五百元發給受獎學生，先後由臺大、師大、法商、政大等校幾位同學，個別報告學佛心得；並代表各該校院受獎同學致答謝詞，表示感謝。均顯努力研究佛學，將來弘揚佛法，普濟眾生。

中華佛教聯合會的成果

佛教界創舉

聲音第三

妙音獨持型體莊嚴
大小具備價錢便宜
出版經書代為印行
歡迎惠顧歡迎批發
目錄函索即寄

國際佛教文化服務社
社址：臺中市北區錦村里寶覺寺

人生第十三卷第三期收支報告	
收入部份	支出部份
一、讀者捐助	一、印刷費
二、訂刊費	二、校版費
三、上期結存	三、編校費
共計	四、郵資雜費
一五〇、〇〇	共計
二六五、〇〇	一、四五〇、〇〇
三、五六四、一四	二、二八、〇〇
三、九七九、一四	三、三八、〇〇
	二、〇一六、一〇
	一、九六三、〇四
	共計
	一、九六三、〇四

泉慧法師捐助美金十元
特此鳴謝

人生雜誌社啓

美籍僧伽蘇悉帝

來台參學並求戒



（本刊專訊）美國青年法蘭西斯帝（Susiddhi）悉帝（Susiddhi）Revend 俗名哈路布蘭古德（Harold Brian Goode）

今年二十八歲，於美國巴城戲劇藝術學院畢業後，任職好萊塢華納影片公司出品部，曾參加「巨人」一戰，戰爭的呼聲一等名片的攝製工作，於五年前初聞佛法，就作了在家佛弟子，一九五九年五月間，美國比丘蘇曼連法師（The Venerable Sunangalo）在加州弘法時，他就決心獻身佛教，隨即赴日本京都剃度受戒，再往馬來亞檳城佛學院從事青年弘法工作。此次請假兩月，專誠來臺參學，三月十七日由檳城首途，道經曼谷、香港，已於四月一日下午抵達臺北，在機場接受了我國佛教界的熱烈歡迎，在臺期間，下榻圓山臨濟寺。聞將請中國佛教會理事長白聖老法師求受中國戒法，並已為取中國法名「釋西諦」。四月八日參加在臺北市新公園舉行的慶祝佛誕大典。此為美籍僧伽來臺訪問求法的第一人。釋西諦法師在臺受戒，乃自四月九日開始習禮，至十八日星期二，九至十二時舉行正授入戒，正授之時，美國大使莊萊德，泰國大使宋達宏及我政府高級官員等，均將前往觀禮。

中華佛教文化館

印藏紀念堂將行落成禮

（本刊訊）北投中華佛教文化館，自從民國四十四年創建以來，發揚佛教文化事業，貢獻卓著，尤以影印大藏經正續兩編，完滿告成，實為我國

佛教的近代史上，放了一大異彩，故其藏經影印告竣之後，即由諸方善信公議，發起籌建印藏紀念堂一座，一則用為印藏大業的永久紀念，再則以資度藏佛教文物，三則以俾作育佛教人材，潛心研究之所。據悉自去年十一月間破土動工，迄今已經全部完成，並訂於國曆四月三十日（農曆三月十六日）舉行落成典禮，恭請智光老法師主持應酬大禮，希諸善信，前往觀禮。咸信屆時，北投山上，當有一番盛況。

中播 中國廣播公司宜蘭台台長溫世光先生近應聽眾要求，特訪宜蘭縣佛教會理事員雲法師，商請於中廣宜蘭台開闢一佛教節目，星法師當即樂於承認，定名為「覺世之聲」，內中包括佛教動態，佛教講座，佛教解答，佛教聖歌，佛教家話，佛教故事，佛教教義等，時間為每星期六時十分至六時三十分。覺世之聲節目將由主持民本宜蘭台佛教之聲的張惠惠、吳慈雲、鄭慈嘉、范慈證等主持。茲將佛教於廣播電台播放，過去均由各民營電台播放，現由國營電台播放，將更能推廣佛法，改良社會風氣也。

徵召「佛學研究員」啟事

- 一、三十五歲以下之出家男眾有志研究佛學者。
- 二、須有自行閱讀及寫作能力者。
- 三、指定或自行選擇一宗學系研究深入。每宗學系為期兩年。每月須繳研究心得及資料整理各一篇。以備彙編印行。
- 四、供給膳宿並酌助文具費用。
- 五、應徵者先繳研究志願書一篇。學歷經歷各一份。二寸最近半身相片兩張。
- 六、一經審驗合格。通知面試。決定取舍。

中華佛教文化館東初謹啟

人生雜誌 第十三卷 第四期

中華民國五十年四月十日出版

發行人：東
主 印人：性
編：聖

社址：北投光明路二六〇號
電話：五五〇〇

外國分社主
菲律賓：瑞
南洋：廣
泰國：謝
美國：知
檀香山：泉

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，啟發人性，宏揚佛法之小說、散文、詩歌、隨筆、譯著等皆所歡迎。
- 三、凡著意攻訐，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、來稿請攜北投光明路二六〇號本社編輯部。

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

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