

淨化現代人心

建設人生佛教

人生

第三十卷 第七期

目 要

教育・宗教・佛教的宗教教育

唯識學是時代的

禪的由來

從認識佛法談到認識人生

念佛的專與散

戒律思想史 (續)

六祖傳考 (四)

如是庵雜俎

吾 女 (散文)

書 東渡後的感觸

簡 論 道

聖 嚴

張廷榮

楊乃超

明 性

常 愧

李世傑譯

曾普信

念 生

荷 芬

青 松

鄧翔海・熊聲駿等

中華民國五十七年七月十日出版

教育、宗教、佛教的宗教教育

· 聖嚴 ·

宗教教育

教育



每一提到中國佛教的教育問題，總是感觸重重。根據字義來說，教是訓誨的意思，育是培養的意思，教育兩字合起來解釋，便是在明訓誨導之下，培養作育我人卓拔的性格和有所作為的善智善能。依照中文的意義來說，教育的關係，乃是上行下效，所以孟子盡心篇要說：「得天下英才而教育之」為其三樂之一；若以英文 education 來說，則稍有不同，以為凡能影響人類生活之趨向於至善之境的一切活動，都在教育的範圍之內，故其除了政府律令的教育（如秦始皇以吏為師者，最為顯著），以及學校的師生教育之外，還有風尚行成的社會教育（以環境風尚的相互刺激，使得每一個人，都能從善如流），父母對子女的家庭教育，乃至每一個人的自策自發的自我教育等，都在教育的範圍之內。

筆者非常慚愧，不但未曾學過「教育學」，即連普通公民應受的一般教育，我都沒有受得圓滿，所以由我來談論教育問題，難保不是盲人騎上瞎馬。但是，我無意也無能來以我的見解，解決佛教的教育問題，我祇希望由於我對此一問題的發掘，請我們全體的教友，重視此一問題，並且同心協力來解決此一問題。

正因為教育的含義，包羅很廣，故在佛教之中所能發掘到的教育問題，也就很多了。我雖於本刊寫過幾篇有關佛教教育的文章，並於六月二十一日出版的「覺世」第一四八期中特以「引論今後中國佛教的教育與文化」為題，說出我對佛教教育及其文化感想，奈因個人的智力不足，說了好多空話，

仍覺僅是皮相的泛論，未能及佛教教育問題的核心理，故總覺得意有未盡，言有未表者，尚不知凡幾。我在「引論」之中，曾經提到：「今天我們所談的是佛教的教育，是希望以我們佛教的力量創辦我們佛教的教育機構，建立我們佛教的教育體系，以佛教的教育來培植佛教的人材；是教我們的青年，接受佛教的宗教教育。」在我以為，今後的佛教，最大的危機不在沒有學校的教育，而在沒有佛教的宗教教育。論者以為，佛教即是佛教，佛教不得同名之為宗教，這是我能同意的，因為宗教一詞是外來的新語，英文中 Religion 的意思，並不同於佛教的意義，也無法涵蓋佛教的內容。不過 Religion 的含義是宗教、宗旨、宗派、信仰、信心、以及宗派的儀式。那末佛教是否也有宗旨、信仰、信心和儀式呢？當然是有的。實際上佛教雖然擺脫了宗教的原始形態，在觀念上也超越了多神及一神的宰制創造之說，但在基本的信仰及其發展的源頭，仍然是宗教的，故其思想上是超宗教非宗教的。因為佛教是無（創造萬能）神的，所以不是宗教，佛教仍有僧團的規制，生活的律儀，以及種種戒條的訂定，尤其是信仰佛菩薩的真實不虛，自信只要依律而作，如法而行者，必定可以成佛，否則即將輪迴六道苦海，流轉生死不已。這些無一不是宗教的根本精神。

宗教

同時，宗教一詞的觀念，雖在無知淺薄者的侮謔宣傳之下，每皆以為是可笑可恥的迷信，如能追本溯源，推求人類文化及其生命力的奔放不已者，正所謂「黃河之水天上來」，人類的發展都是從宗教

的氣氛中，維持着生生不息的力量，並可從此力量的厚薄，看出各個民族的興衰，我們曉得西方世界的文明，固出希臘、羅馬、基督教的源流，但其最原始的力量，却是一部舊約全書，西方人的精神及其性格，直到現在，仍可以在舊約之中找出他們的樣本；印度如無婆羅門教的聖書，四大吠陀之出現，佛教是不可能在印度產生，可能還是問題，從本質上看，佛教的無神，是在受着婆羅門教一神（梵天）主宰及神僕（僧侶階級）腐化的刺激下產生，故到今天為止，多數的印度人民，仍在信奉着他們原有的宗教，同時這也是維繫其民族生命意志於不墮的唯一準繩；至於我們中國，看來似無宗教可言，道教雖是中國的宗教，却是中國文化生命的旁流，甚至可說道教（不是道家）根本是個沒有其民族源頭可找的宗教，所以它在中國文化中未有若何的貢獻和影響。中國的宗教生命，乃是易經的創作，相傳易經的大成，會歷伏羲、文王、孔子的三聖三增，秦始皇焚書坑儒，特將易經列為卜筮之書，而得幸免於火。六經之中，易出最早，中國後世的儒家之學，也即以易為本。易經雖不同於其他宗教的原始聖典，稽其本質，實也相去不遠，最足旁證的便是秦火之際，列易卜筮之林，卜筮便是原始宗教形態的一種了。總之，凡是有其活力充沛的宗教源流的民族，也必是長可久可的，相反地，如果一個民族而沒有其生命力豐富的宗教，並且不能接通或接受外來宗教的灌溉者，那個民族的壽命便不會長久。所以如你能去讀基督教的舊約，印度的吠陀，中國的易經，便會使你生起一股森森之氣的蒙昧之感，尤其讀到舊約這部書，簡直像是黃河的洪峯，出

山的乳虎，在強勁的活力之中，充滿了原始生物野性的，最不幸的，這股力量，如今已經吞沒了地球的一半，那就是同根別出的共產主義！但此為其流弊，宗教的本身對於人類的貢獻，仍應得到其應得的尊重。

宗教教育

現在，可以談談宗教教育了。

宗教的目的，以多神教及一神教來說，是以神有權能的觀念，來控制人類的犯罪心理，同時也以人類的情感心理，寄托於神的權威之下而求得到安定的情緒，所以宗教的教育，也只是教人如何明白神的地位和權威，明白自己如何去接近神的領域，如何去接受神的安排就夠了。雖然如此，凡為高級的宗教，無不有神人之間的遵守規約，如猶太教的舊約，基督教的新約，回教的可蘭經，婆羅門教的吠陀，所以只要你是宗教的信徒，必定有你必须履行的宗教生活。

宗教生活的履行與體驗，到了至誠懇切生死不渝的程度，也是宗教情緒及宗教精神的自然流露，一個宗教信徒的宗教情緒及其精神的自然流露，毫不矯揉造作，出乎一片純真而平靜的心境之際，波動的宗教情緒，變成了穩定的宗教情緒之後，他的宗教教育也就完成了。但像這樣的人，在千萬宗教徒中，也難產生一個。因為宗教情緒和宗教精神，相似於中國儒家所說「內聖」（情操）而「外王」（精神）的境界了。所謂「內聖」，乃是貫通透徹了至真至善至美的心境；所謂「外王」，便是以實際的行為來表現此一真至善至美的心境。換句話說，他已做到集聖賢豪傑心量與行為於一身的地步了。但此僅為比喻，宗教情緒與宗教精神究竟並不同於「內聖外王」的工夫。比如回教與基督教的宗教情緒，常常會由至誠而變成狂熱，而形成如同回教的「可蘭經貢獻」否則「刀劍」Koran Tribute or Sword，以及基督教將不信基督的人，全部列於魔鬼之群，致在歷史上發動了無數次大小不等的宗教戰爭，由於宗教觀念的向外衝激，神教徒們往往無法使

得宗教情緒的昇華穩定，而成為真善美的宗教情操。

其實要養成真正而高尚的宗教情緒和宗教精神，應該是向自我的要求，不是對外的征服，相傳拿破崙將軍在失敗之後被禁於一個孤島之時，心中非常煩悶，便慨歎地說：「我能征服世界，竟不能征服我自己的心。」那末宗教的功能，就是在教我們如何來征服自己的心。這一點要求，在耶穌的言行中，也可得到一些消息，但卻無從得到明確和究竟的答案，唯有佛教，才是這一要求的最佳典型。

佛教不同於其他神教的，佛教教人根據佛法的道理，向內用工夫，向自性中找佛性，以自性的佛性來感通外在的佛性，所以處處要求自己：學佛所學，行佛所行，解佛所解，證佛所證；要求自己如何而後，才是真淨的佛子，如何而後方能成佛。並不像信仰神教，是許身於神的脚下，作為神的僕役，去為神的理想而來持戈執矛，征服那些尚未信神的人。

從教育的範圍上看，宗教教育應該是包括個人的自我教育及群眾的社會教育在內，並且是以個人的自我教育為主體為根本，然後再以個人的行為影響他人以至整個的社會，這與中國儒家的推己及人，推仁及物，正心誠意而至天下平的道理是相通的。但此除了佛教以外，沒有任何宗教可以做得更為徹底。所不幸的，及至近世以來，東西文化交通，其實是不完整的西方文化的單線東漸之後，人皆務於科學哲學的競相學步，在此時代之中，我們固需能有大智慧者的出現，將佛教的義理推陳出新，而去接通時代的思潮，並期領導時代的思潮，但是一般青年，即或對於西方科學之學的概念，尚未觸及皮毛，亦以高談什麼主義什麼理論什麼觀者為時髦，佛教界中的青年之輩，亦有流此時弊而不自察者，每於談論之間或作文之際，喜歡將科學之學作為主題，而很少提及宗教修養的問題與宗教教育的問題，尤其以佛教不是宗教，而專以學說文化為其用力的

重點者。在他們的身上或還有些學者的風味，但已沒有宗教家的氣息。

目前日本的佛教，就是如此，然其學術風氣之盛，研究態度之勤，又為中國佛教之所不及。中國佛教如果再不轉機，充其量也僅步伍日本佛教的後塵，當然，即使能够趕及日本，已比現下有了長進。倘若真的如此，對於人類的文化自然不無增益。同時以學者的態度來予佛教以學術性的研究，較諸那些吃了佛教的飯向不知信佛所為何事者，已經高千倍萬倍，唯其即使如此，對於佛教的宗教價值，却又無多增益，因其僅限於研究佛教的發展，而不從事於佛教生活的實踐，已非佛陀創教的本義了。

佛教的宗教教育

那末，什麼才是佛教的宗教教育呢？雖在佛典中不曾出現過「宗教教育」這個語彙，但於佛典之中，却又在在都記載着宗教教育的文獻和宗教教育所產生的精神。那就是佛教生活的實踐。

說起宗教生活的規定，佛教又比其他宗教嚴格得多，也詳盡得多，佛教除了各部經論之中每皆談到佛弟子們的生活規範之外，還有五大部的律藏，專門討論剖析並說明佛弟子們的生活方式。佛教的戒律，看似枯燥無味，但是佛教之所以為佛教的根本精神，便在戒律之中產生。本來，一個佛教徒之異於非佛教徒，如果不能從佛教特有的宗教生活——律儀行持之中表現出來，單單只會唱誦幾卷經文，或者只知幾句佛學的名詞，那是算不得佛教徒的，即使他在形式上已受了五戒十戒乃至比丘戒菩薩戒，也是徒然，因為佛制規定，求戒而對戒的內容不瞭解不遵行者，皆不得稱為得戒，得戒之後，如果不能持守終身者，仍然會失戒，所以通常認為做一個佛弟子是極其簡單的事，但如究其實際，別說在今日的佛教圈中不易找到一位如律而行的滿分比丘，就是要找一位五戒清淨的滿分居士，也不容易。例如近世的弘一大師，一生持守戒律，精勤嚴謹，已能做到，只學佛法，不順俗情，獨行獨往，因果分明，說怎麼做，就怎麼做，該是如何，便去如何

不苟且，不敷衍。但他自驗，五戒尚未持得清淨圓明，僅以多分優婆塞自許。何況弘一大師以下的佛弟子呢！律藏之中，固有部份條文，是釋尊對於當時僧團生活的應時制宜，而不必視作一成不變的律令來要我們全部遵行，但其根本大戒的規定，我們應該是可以做到的。在佛教中，在家弟子有五戒，出家沙彌有十戒七十二威儀，比丘有二百五十戒，比丘尼有五百戒（實際只有三百多戒）梵網菩薩戒有十重四十八輕，如果再細推之則出家沙門，應遵應守的事項，多達三千威儀，八萬細行。像這樣繁密而嚴密的宗教規約，絕非其他任何宗教，所能望其項背。如從毫無宗教經驗的人來看，這樣多的律儀，加在一個人身上，準會由於過份拘謹而形同木偶，事實上，儒家君子之風，尚有禮儀三百，威儀三千的要求，何況一個出家修道的僧人，這種戒條及律儀的制定，目的是在將人從混濁複雜的物欲環境中，提煉出純淨統一而至真至善的本性——佛性的圓成。如能一心向道，安住律儀之中，也就不覺其累；正如國法雖繁，不困守法的公民。所以學佛重在「戒定慧」的「信解行證」，並且學佛的行程，是由戒生定，得定出慧，三學之中，戒為第一工夫。因此，佛制比丘出家以後，五夏之前，必需學律，如果戒律不嚴，而想做個本份滿分的出家人，那是不可可能的。我們不妨反身試問：「我是三寶的弟子，那末在我的儀態上和心理上究又幾何佛弟子的成份呢？我對家庭之間社會之中師友親鄰之際的相接相處，談話舉措，存心出意等等，究竟有多少是像一個標準的佛教徒呢？」請不要忘了，佛教徒的根本戒條是：不殺生、不偷盜、不邪淫（出家者不淫）不妄語（包括挑撥離間、罵人、欺詐、哄騙、詭語等等）；佛教徒的基本觀念是不得瞞因因果，好大喜功，爭名奪利，乃至撥無因果，不畏罪報，就是用買來的錢去築僧房，塑像的錢去起殿堂，都是叫做瞞因果。那末試問：我們時下的四眾三寶弟子，誰能做到這種地步了？

佛教的戒律，看似一種消極的防非止惡，實則潛在著積極的督實行善，比如不殺生，還得從事放生與護生的工作；不偷盜，還得實踐徹底的布施；不邪淫，還得推行嚴淨人間的運動；不妄語，還得致力於正法的宣揚。照佛制來說，凡為三寶弟子，沒有不去各守其戒的道理。並且為了防非止惡，使得弟子們都能常常住於清淨無染的戒行之中，佛陀特別規定，僧團生活必需半月誦戒一次，誦戒之後，任由僧眾大家來自我出罪（檢討懺悔）與互相舉罪（彼此檢舉），一方面於誦戒之時，可對律儀的內容溫習一遍，提高警覺，一方面在誦戒之後，可使大家有一反省和自新的機會，以免犯了錯誤還來自欺欺人，以致越犯越深。但是，這種制度，在我們的佛教界內，已不多見了，所以佛教徒中，真能從宗教生活的實踐下，培養出來的宗教情操和宗教精神，似已不復多得，一般的和尚，僅是光頭俗漢（我當也是其中之一），一般的在家信徒，也僅掛名的居士而已，最普遍的现象，佛教徒見面，上焉者談談佛法，而不談修持佛法，下焉者，即使外人向他請教佛法，他也只以似是而非的世法相為應酬。我想，因從佛教徒的身上嗅不到濃厚的宗教氣息，該是當今佛教衰微的一大主因。本來，一個真正佛教徒的宗教情操，我們可以從梵網經中看出。

寧以此身投熾然猛火，大坑刀山，終不毀犯三寶。世諸佛經律，與一切女人作不淨行；復作是願：寧以此身，受於信心檀越一切衣服；復作是願：寧以此口，吞熱鐵丸，及大流猛火，經百千劫，終不以此破戒之口，食於信心檀越百味飲食；復作是願：寧以此身，臥大流猛火，羅網熱鐵地上，終不以此破戒之身，受於信心檀越，百種床座……

以此可見，受了戒的人，對於戒的護持以及破戒的嚴重性了。所謂破戒，便是越出了戒律所許可的行為之外，例如殺盜淫妄，殺人自殺教人殺見殺隨喜；自盜盜他教他盜見盜隨喜；自姪姪他教他姪見姪隨喜；自妄語教人妄語方便妄語等，凡為起心動念，舉手投足，身解意會，只要一絲不正，便墮破戒罪中，那末，一個人能以殷重懇切之心，受過菩薩戒後，便會發出如上所舉的誓願者，該是一種多麼虔誠的宗教情操了。梵網經另外又說：「菩薩見外道及以惡人，一言謗佛音聲，如三百矛刺心」。有了如此的宗教情緒，若在其他宗教，可能就要採取報復行動了，但是佛教絕對不會報復，即使以身殉教，如梵網經中的另一條：「若佛子不得以瞋報瞋，以打報打；若殺父母兄弟六親，不得加報。因為依照無始以來，輪迴生死，流轉六道的觀念來說：『一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生，故六道衆生，皆是我父我母。』人之對於父母，報恩唯恐不及，那能談到報仇的行爲。所以釋迦世尊在因地修行菩薩道時，為暴君歌利王割截身體，節節分解，也不生起一念瞋心，反而心生哀憐，懇切發願：『我於成道之後，當先度脫此人。』這句話後來是實現了，佛在鹿野苑初轉法輪，便度了那位暴君的身後身憐憫如，這種以德報怨的精神，比諸耶穌主張打我的右臉，我連左臉也送他去打，又高出千百萬倍了，近世印度偉人，聖雄甘地，以自制自苦的不流血運動，從英國人的壓迫下解救了他的人民，與其說受了基督教影響，不如說是繫源於相連着佛教思想的印度精神。

今日的佛教急需宗教的教育

唯識學是時代的

張廷榮

(大學生唯識學二論)

下期第三論：唯識學是宗教的——它立足於人道的智慧宗教。

本論要義：(一) 唯識學何以是時代的。

(二) 今日時代的病痛。

(三) 我們看到了「宇宙的精神」——始終活潑的法則。

一、唯識學何以是時代的——因為他常新的「宇宙的精神」

我們在第一論說過了唯識學是青年的，這一論我們說唯識學是時代的，這青年和時代，確也正是關係密切的，我們說唯識學是青年的，正因為唯識學是一種絕學，是一種大學，只有有絕志的大有為的青年，可以當得起這一種絕學的發明。

這一種絕學，正因為不是死的學問，而是活的學問，不是陳腐的學問，而是日新的學問，是活的又是日新的，這即說明是時代的。不是一種時代的學問，不能稱做絕學，那麼，唯識學確是糾正時代而又啓導時代的。

這怎麼說法呢？我想先說明一些事，再說明一些理，就容易明白了。

唯識學理本是佛陀的經教中，已經具足的，不過在佛陀的時代，他為應各類人的根機，所以說了很多的法門，這些法門中，也有小乘的，也有大乘空義的，也有大乘不空義的。那麼，唯識學就是佛陀的根本教義中所具足大乘空與不空的中道義，因為含有不空的唯識義，所以對空說，唯識學也說為

有宗。(一定說唯識是純一的有，也有不透過處，因為它也涵攝了空的勝義的，此理甚深，此處不及說，說唯識學是大有之宗，就大處和普遍處說亦是如此)在佛滅後，約四百年後，即公元前一世紀，因為佛陀的圓寂已久，教內教外的思想學說，日進於紛雜零碎，這時的第一流學人，想糾正這一時代，更進而啓導這一時代，最高明而澈底的憑依，究竟是甚麼呢？這時有一位叫馬鳴的，他本來是一位有名的文學家，尤其以寫詩著名，依史實可考的，他在文學上已經有了大名，料想他站在當時的時代，是應該有一些對時代的作為，但以他文學的修養，他終於選擇了佛陀的大乘思想，尤其是唯識思想來糾正和啓導時代，大乘教義本是佛說的，但真能抉擇，真能活用的，則是馬鳴，所以馬鳴以倡導大乘行願之故，而由文學家詩人，轉進到大乘菩薩的證果了。這說明，文學家的終於要安心立命，終於要拯救時代，還是擇取了大乘唯識學的。

或者各位正好在此作一問，你說馬鳴發明大乘唯識義以拯救時代，那稍後於馬鳴菩薩的龍樹菩薩，雖也是宏傳佛陀的大乘，但他不是唯識的有宗，而安全是顯空義的，也能在當時摧倒群邪，掃蕩俗絆，成為當時最偉大的思想家，批判家，這不同於唯識宗的空宗，也能盛極一時，這怎麼說法呢？

我們敬告讀者，這一設問極好，只有這一問，我們才能更澈底的了解唯識的時代意義，這由史實考察，很有趣，馬鳴約兩百年後，而有龍樹的空宗，龍樹約兩百年後而又有無著世親的有宗。我們可以這樣說，假若沒有龍樹的空宗，那世親兄弟的唯識有宗，恐還不敢於如此的圓澈，所以龍樹的空宗，確給有宗兩大啓示：

對宗教生活的體驗，根本毫無一得可言，總覺得浮動飄搖，無法也無從抓緊宗教生活的型範，來模範就範，通向於至善之境。我本沒有什麼不良的嗜好，但仍覺得我比俗人清淨不了多少，甚至比清淨的俗人更糟！有人以為六祖大師曾說：「佛法在世間，不離世間覺」，所以主張「大隱在塵」，所謂「十字街頭好參禪」，這些觀念，當然都是金石之言，奈何一般人不自明察，只握住了「不離世間」四個字，却放棄了最重要的一個「覺」字；只看清了「在塵」兩字，而忽略了「大隱」兩字，那末試問：我已「覺」了嗎？我已能「大隱」了嗎？須知覺悟世間法，大隱在市塵，絕對不是朋比俗類，等同凡情的境界。所以我們急需從佛教的宗教教育中，實踐我們特有的宗教生活。已往常聽人說：「我是學教的」或「我是學禪的」，「所以不必持律」，其實有名的法師，無不重在力行，禪門的祖師，也並非不樂於律，甚有祖師如會昌者，不敢比比丘自居。近世學教的青年，多以戒律為落伍的古董，這是絕對錯誤的，但是我乃過來之人，學僧階段，一切沒有根基，性格未趨定形，對於宗教律儀的生活，總是格格不相契合，然而我們的宗教教育，就要趁此青年性格的可塑時期，予以適當的宗教教育，才是最理想的措施。不過，宗教的教育是以型範是以德感，負責教育的人選，又要值得審慎了。

總之，我們如果盼望中國佛教的中興，必需使得佛教徒們人人都有克己利人的精神，此一精神的產生，則需從佛教的宗教教育下完成；唯有人人都能如律而作，如儀而行，才能使我們的佛教，成為此一人類社會中道德教育的重心。因為佛教的宗教教育，便是律儀的教育，佛教的宗教生活，便是實踐律儀的宗教生活；律儀的教育是培養宗教氣質與宗教情操的教育，律儀的生活是莊嚴人生境界，淨化人類世界的生活。

以上感觸所至，信筆而寫，以用補充說明佛教的宗教教育。唯因我是初學，所說未必精當，謹此推誠提出，就教於尊長賢達而已。

第一：認識了空的流弊——以後惡取空與頑空的

不可救藥。

第二：認識了空的勝義——掃蕩群邪，除去偏執，直探性分之源。

唯識學的倡明，就是在龍樹大倡空義以後，龍樹

的空義，既然盛極一時，假使這空義真是圓滿無缺的話，那唯識學就不會在大倡空義以後獨立興起。

唯識學之所以在空義以後興起，它亦必具兩大主要條件：

第一：要糾正空的流弊——頑空惡取空的斥破。

第二：要涵攝空的優點——勝義空的善為運用。

唯識學的獨立倡導者無著兄弟，還有一點要注意的，就是他們兩兄弟，起初都是學小乘的，其兄無著首先認定大乘唯識義，其弟世親執著於小乘甚久，他的哥哥爲了勸導其弟學大乘，曾託病招其弟去探望，等到世親去看他哥哥的病，而哥哥實在沒有病，哥哥曉得他的弟弟要來，就在家朗誦大乘的經典，弟弟聽了哥哥的誦誦，很爲感動，覺得大乘是了義，覺得小乘是不了義，覺得自己以前毀謗大乘的錯誤，慚愧無地，世親正以割舌自殺，被他的哥哥止住，說割舌自殺也不是大乘教義，你現在應該迴小向大，此後學菩薩行，專宏大乘。世親聽了哥哥無著的話，以後果然成爲大乘唯識學的最偉大的思想家，甚至超出他的哥哥，只有世親的大乘唯識學，才可以批判龍樹空義的流弊，才可以糾正和啓導時代。

這個時候，又有教內外最重要的六派哲學，也是很有勢力的，甚至有的要獨佔當時印度的思想界。

總計唯識學是在下列的時代環境中成長的。

第一、是不滿意小乘，認定小乘是不究竟的。

第二、是不滿偏空的學理，因爲偏空流弊太大。

第三、是不滿當時的各派學說，認爲都是似是而非的。

非的。

要不滿以上的思想，就要用徹底圓滿的思想來糾正它，這當時就只有世親兄弟的大倡唯識學了。世親兄弟大倡唯識學，確成了當時的一種最新式的時代思潮。

各位或者再要這樣問，世親兄弟發明光大了大乘唯識學，你說這純是糾正和啓導時代的，既是糾正和啓導時代，那應該在世親兄弟以後的時代，也有他的時代價值，這個設問是對的，既說唯識學是時代的，那世親兄弟後的時代，那唯識學的價值，我們必須考察，在世親兄弟後，唯識學確一直佔着時代的重要地位，這從護法從戒賢，從玄奘都可看出，約公元五百年間，唯識學還是興盛，這從擔任當時印度最偉大的佛教學府的主持人可以看出，護法是正統的唯識學者，護法作了當時最偉大的佛教學府的主持。戒賢是唯識學者，戒賢也作了這個學府的主持，玄奘三藏的從學，當然是從當時最偉大的學人，從學當時最究竟的學派，那麼，他從學戒賢——是唯識學大師，他主研唯識因明——是唯識學主要論典，或與唯識學有關係的論典。

最有趣的，是當時唯識宗師主持下的佛教偉大學府，裡面是兼容並包的，那空宗的學者，自然還是在那裡作自由的研究空宗，而且各宗的學者，即可就在學府中，發出通知，公開舉行辯論會，這唯識學者和空宗學者，就會舉行過激辯論，而且終是唯識學者辯勝了的，甚麼叫做勝負呢？凡是辯論的一方，經過辯論以後，講座的聽衆加多了，甚至對方的聽衆也加入了，這是勝。凡是對辯的另一方，講座的聽衆散了，沒有人聽了，這就是負了，這尚可考的，玄奘法師和師子光，在那爛陀寺，就是這樣對辯而分勝負的。

英師回國以後，以他的貫通群學，以他的翻譯群經，他當然是最瞭澈時代之群機，是需要甚麼的

，他的唯識學，就是在他的折衷翻譯緣約的結果，他認爲唯識學，最契人類之群機，即是最契時代之機。

唐以後這種絕學有隱沉的，但他的隱沉，是未得其人而傳，是人能宏道，是有此人，乃能宏此道，道不能自興，必待人而興，這不能怪道的本身。到了民國初年，東西文化交往以後，時代可以說有一個極大的變動，唯識學既是時代的，在這一個極大變動的時代，唯識學却在此時特興，爲甚麼在這個時代特興呢，近代唯識學的泰斗歐陽大師曾這樣說過：

(一) 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，文字般若薰種極久，即見道以後亦不廢諸佛語言，見諸經籍，非可應說，而盲者不知，徒拾禪家一二公案爲口頭禪，作野狐參漫謂佛性不在文字之中，於是前聖典籍，先德玉言，廢而不用，而佛法真義漫以微矣。」

(二) 戒偏偏之病：「中國人之思想，非常偏侷，對於各種學問，皆欠精密之觀察。」

(三) 戒不了義之病：「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。」

(四) 戒無研究方法之病：「學人全無研究方法，徘徊歧途，登門投止，……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，徒逞玄說，失人正信。」

爲了戒除以上的主要病痛，他以為必須學唯識法相，他說：「唯識法相，方便善巧，道理究竟，學者於此研求，既能洞明義理，又可藥思想偏侷之病，不爲不盡之說所惑。」因爲這些原因，所以要

亟亟地提倡法相唯識，他這個提倡，果然在思想上起了很大的影響，果然為時代所重視。

總括起來看，唯識學確是時代的，佛陀在群經裡，親說唯識，馬鳴，世親兄弟，護法，戒賢，玄奘，每一個時代，都宏揚唯識，更發明唯識新宗，今日之時代，再宏傳唯識，唯識學更為時代所接受，這在說明，唯識學證明是時代的。

二、唯識學所以契合時代的

「宇宙的精神」是甚麼？

上面我們一再的說明了唯識學契合時代的許多事實，現在我們進一步來研究這個理，為甚麼會契合時代精神呢？這一個最好的總答復是：唯識學在「宇宙的精神」的本質上，就是契合時代的。

唯識學「宇宙的精神」，即是三自性的原理。這三自性是：

(一) 偏計所執性。

(二) 依他起性。

(三) 圓成實性。

在俗世的一切情想或分別，一定把這執着為實有的，這就是偏計所執性，這是一種人類的通病——膠黏俗流，人一膠着俗世的情想為實在，人就被這些情想所縛，就不得自由，也不得超脫了，因為太淺薄短視的緣故。這一種偏計，還是仗緣而生，沒有緣也生不起。

依他起性，就是緣生。這偏計所執，是染分所依他起的緣生。但淨分也是依他起的緣生，因此，說染淨心所法，都可以叫做分別，因他都能緣慮，那緣緣所生的心和心所，體和相見分，有漏的，無漏的，都是依他起的，只有依他，眾緣才得以生起。

圓成實性，就是實在的性體，這個性體，也就

是二空所顯的圓滿成就諸法實性，這個性體，特別顯出是普遍，是恒常是不虛謬的，也就是在依他起上，是常遠離前面的偏計所執，是二空所顯的真如實性。

以上這三性，在道理上，是空有兼融的，他是以因緣幻有之依他起，作為染或淨的樞紐，這就包括了全體大用了，「法爾新生起有漏種，法爾新生起無漏種，都為其緣。」法既待緣生，就是沒有自性，無自性者，即顯畢竟空義，這是和空宗吻合的。

緣起既通於有漏及無漏，那依他起法即有兩種的分別不同，就是：「有漏緣生是染依他」——這就成偏計所執。「無漏緣生曰淨依他」——這就是圓成實。總之，偏計所執和圓成實都是依他而顯，凡是對現實世界的事物，執為實有的，就是偏計所執。凡是對現實世界的事物，不執為實有，即空其所執的，就是圓成實。

這「宇宙的精神」我們加以觀察，這人間的現實事物，澈底的說，是不實在的，在隨順人間，它們又是因緣幻有，這雖不執為實在，但它可以如幻而存的。若不能了解這是「幻有」，硬要執定它是實在的，那人生就成了迷妄之苦，但宇宙的现象却是不實而是幻有的。

為甚麼是幻有？因為依他起之緣生，緣生則生，緣滅則滅，故緣起性空？這宇宙萬象的生、住、異、滅，確都是由於依他起的緣生，這是可以確定的。

這為甚麼會有緣，為甚麼會依他起，為甚麼會使執有宇宙事物為實在的人，能空其所執，能看作因緣幻有，為甚麼會有這些的功能，這就是圓成實性，也就是實在的性體。

從以上的三性，我們來看宇宙的現象和它的實體就格外明白了：

「宇宙的精神」現象——幻有；如不能透澈這幻有，即成偏計所執。

「宇宙的精神」開展——生成；（即成住壞空之義）即依他起的緣生。

「宇宙的精神」實體——圓成實；即空其所執的精神實體——真如，一真法界。

整個的「宇宙的精神」，確是如此三性體所現的，這如幻的宇宙現象我們確是要打破把它執為實有的迷妄，但幻有的緣起，我們自不能說他是無，這幻有的緣生，即是隨順世間的俗諦，人生在世間，這個俗諦不可無的，只有俗才可顯真，這個俗諦，我們肯認要隨順施設，只是不要滲入情想的去執去著，這個不執着的俗諦，其設施的態度，只是恰如其量的施設，甚麼恰如其量呢，比如人有生也是有死的，以前人生七十古來稀，現在活到八九十，也不是沒有可能，我們透澈人生而有死，透澈人活七十也可活到八九十，這個可能的長養，我們也要盡其量，不必固意求短命，也不必癡心必要活到更多，這就是對生命的恰如其量，這是一例子，佛家講衆善奉行，在奉行衆善時，一切盡力盡分而為，不自限，不超越，這是如幻的俗諦，應有的設立，正因為宇宙現象是不真實的，是不實在的，又有宇宙不真實的現象，是如幻的緣生，但如幻而幻存的巧妙透達。

正因為認識幻緣義，認識幻存義，所以對科學，對知識的，對人文的，亦毫不忽視，亦是恰如其量，換句話說，在大乘唯識宗裡，它可開出人文助成人文，開出知識，助成知識，開出科學，助成科學。即在新興的人文，新興的知識，新興的科學，它不但不抵拒，而且能吸收，能資之以為用，佛教所謂「一切智智，五明是資」，即是這一精神。但是唯識學雖然承認人文，知識、科學，但它

認為這些宇宙的現象，只是「宇宙的精神」現象，不是真的實在，而是隨俗設法的幻緣，它是用以即俗體真的，不是像俗世的偏計所執的迷妄，以為實我實法，自我纏縛，自我流俗，自我膠泥，自我陷溺的。

為甚麼唯識學會有如此看法呢？那就是由於依他起的緣生義，因為依他，因為緣生，所以對於宇宙的現象，自然不會執為實在。正因不以現象執為實在，只認作隨俗的緣，所以就能隨俗體真，空其所執了，就是一真圓成實性了。

正因緣起依他，故它始終是變的，始終在變，即始終可以是新的。

緣依他起，它可以染依他，也可以淨依他，因此，這個緣生之新，更可以轉捨染緣，並轉得淨緣。因此，宇宙的精神，是一緣生，是一可變的，更可以變新的，更可以去染之執而還為淨的。

所以不管時代如何變，他是緣生的，不管緣如何起，它總是可變的——幻生幻滅的本於此，唯識學立三種來解釋宇宙，真可以隨時是活的，隨時是新的了，所以說唯識學是時代的，它的根本要義在此，這裡只說大概，詳論當在「唯識要義百講」中來分析。

三、我們要特別注意今之時代

今之時代，因為人類面臨共匪唯毒毒素之威脅，這一唯毒毒素，完全是迷妄的偏計所執，他執定一種物質的實在，他否認人的心靈意識和精神價值。正因為執定了現象的實在，因此，他不能再深透和上達人類的精神內在。這種執定物質現象為實在，就犯了兩大根本錯誤，一個是不認緣生的理，不認識依他起的空義。另一大錯，既執定物質為實在，在此一大迷妄中，就不能透入真正的圓成實性，現象本來不實的，而却認為是實在，因此，共匪的唯毒思想，確是一種倒妄之見，這種倒見是，完全和唯識思想相反的，這種倒見，只有唯識思想，能真正的打破它。

因為共匪的唯毒思想，既是一種最大的偏計所執，因此，它不知「宇宙的精神」的遍徹處而唯識思想正是一通澈的「宇宙的精神」唯識的主要功能，就是在去執，尤其在去對宇宙現象執為實在的偏計執。所以唯識學理是一澈底而真正反共的精神學說。

儒家有形而上者謂之道，形而下者謂之器，這一器的形下世界，它即是所以體現形上之道的，如執定形下之器，而不是就形下以透達形上，那亦是儒家不取的。這形下就是俗諦，形上就是真諦，俗諦正所以體現真諦的，如執俗諦而昧真諦，那就會造成人類之大痛苦。

三性真義，即更可顯示了真俗二諦，因為真俗二諦的道理，必須是依他起的緣生才可明白，有了緣生的認識，真之為真，俗之為俗，就更自然現出了。

但俗與真，本是相待的，俗是由真而見，俗即所以體真。現以下列四法，更足以明白：

(一) 就俗是假說，就真是實說——那俗即可說是攝假從實。

(二) 就俗是外境說，就真是識性說——那俗可說是攝境隨識。

(三) 就俗是相說，就真是性說——那俗正是攝相歸性。

(四) 就俗是用說，就真是體說——那俗正是就用顯體。

根據以上的大攝說，那不論何種方式體現的俗諦，它都是攝俗歸真的，否則，認俗諦即是實在，那

就是偏計所執的所由起。大都宗教道德及東方哲學和西方哲學（正宗之西方哲學，亦是重精神價值與心靈不滅的）都在教人不執於俗諦，不膠泥於俗流，而能超俗而化俗，尤在即俗以體真。

為求即俗以體真，所以佛家認俗既不可執為實，又不可取為無，只是空其所執，（執為實是偏計所執，是大迷妄；取為無則大用絕，生滅歇，俗無了真不由顯，也可說俗無而真亦不得，此義即深，此是唯識之血脈所在）因此，唯識學說因緣幻有，幻既有，幻是存，幻存則人生雖不執，但亦須恰如其量以運俗；運俗而不執，即任運俗流以體真。

俗不可取無，但俗亦不是真，俗只是隨順的因緣幻有，幻有即幻存，此是拯救時代的根本認識。性體是圓成而實，性體是實有，實有之性體，必須有依他起的緣生認識，必須空其偏計的執，（空其執決不同於滅絕）那實體才能顯。

所以這個時代，逃避不是辦法，逃避也逃避不了，抵拒也不是辦法，抵拒也抵拒不住，執著更是死，更是陷溺。那麼這個時代的人類，唯有以唯識正義，認俗世因緣幻有本無可執，認所以成幻有的是由於依他起之緣生。不執如幻，空其所執，則性體顯。

今日之時代，尤其唯毒毒素猖狂的時代，我們一面要承認現世人文、知識、科學的價值，我們一面要消滅唯毒毒素，這唯一的一根本拯救，就是就萬相以達性體，正如遊子就路以還家，不住於俗，不陷於俗，而大攝其俗，大運其俗，這是本論反復論列的至意，這也是佛教大攝人道的至道，這也是人道佛教之所由倡導，而以唯識學為它的智慧論之主因。唯識學是時代的，因為它的三性，提供了「宇宙的精神」始終是活潑潑的大用法則。

禪的由來

楊乃超

禪論之二



禪，在佛教上的地位，其重要性，誰都知道的，所以，一說到禪，人們都會聯想到佛教。

然而，我們假如更進一步去探討，問題就似乎不會這麼簡單，因為，禪這修行方法，本來並非佛教所獨有的，在佛教沒有成立以前，它早已在印度存在。它，原來是在古代印度人生活之中而產生，成為印度人的一種特殊修行方法。印度古代的所謂瑜伽法，就是其中最明顯的。

禪，是印度古來的一般所採用的修行方法，佛教還沒有的時候，它早已是婆羅門教的主要的修行方法。之後，又發展而成為瑜伽的一派。釋尊由於這一般的修行方法而完成其正覺，在古來的所謂禪定之中，發現了更新的意義，他同時又根據其自身所體驗到的具有新意義的禪定，而去發展成為新的宗教——佛教。

釋尊確是個智慧很高的人，他利用瑜伽法這舊皮囊，裝載了具有佛教色彩的新酒。這樣一來，釋尊所說的禪，就與印度古代的瑜伽法並不完全一樣。

然而，印度古代的從印度人生活中產生出來的特殊修行方法，而又經過了不斷發展所形成的瑜伽法，其主要的功用，究竟是怎樣的呢？我以為，在這裡，有稍加以說明的必要。

瑜伽，是印度語（Yoga）的譯音。而（Yoga）這一語，據有關於這方面的權威的研究者的研究

結果，認為是從所謂（Yuj）這一語源轉化而來，而具有「抑制」與「結合」的意義。

瑜伽法的修行，其主要的目的，不但一方面憑藉靜坐而去驅除一切雜念妄想，並且也要更進一步而去抑制心的一切作用，使心能夠時常保持絕對的平靜狀態，所以，具有「抑制」的意義；而那保持着絕對平靜狀態的心，變成了某種行為的時候，就會統制了心身而將其心的表象集中於一點，所以，又具有「結合」的意義。

具有「抑制」與「結合」的意義的瑜伽法，從上面的說明看來，其作用只在於「精神力的集中」似的，但倘若嚴格地分析，其作用並不這麼單純，因為，實際上，它的主要作用，不僅是在於使精神力量集中，而且亦在於使肉體上的行為動作能夠完成。它，能使精神淨化，同時，又能使肉體淨化，只有精神與肉體都淨化，然後才能夠使任何事物依照自己的理想去進行。這樣看來，瑜伽法的實踐，一方面固然可以抑制一切雜念妄想，而另一方面，一切雜念妄想抑制的結果，在精神與肉體的活動上，使得整個心身之力都能結合了起來。

如此這般的瑜伽法，又究竟怎樣產生了出來的呢？關於這問題，雖然有些人從印度的哲學的學說而去闡明，但這些的從宗教和哲學而去所作的考察和闡明，當然有助於這問題的了解，却不能夠整個把握其實在的產生的真容，因為，瑜伽法的產生，正如在上面所說似的，它是從古代印度人的生活之中而產生出來的特殊修行方法，再經過了不斷的發達而才形成的。所以，我們唯有從印度的特殊的自然環境，所給予印度人的生活上的影響以及從

這種生活上所受的影響而所發生的某種特殊事實，而去觀察，而去解釋，才能夠合理地把握其所以產生的真容。

印度，是屬於熱帶的一個古國，氣候相當的熱，尤其是在夏季的時候，白天的酷熱，悶人得很，真是令人疲憊到什麼事不願做不能做。印度的氣候，雖然這麼酷熱，但土地却很肥沃，米、麥、棉花、黃麻、甘蔗、烟草等都有大量出產，不能種植的所謂瘠瘠土地幾乎沒有，而恒河沿岸一帶的沃野，耕種物的收穫之豐，世界無與比倫，因此，印度人只以少量的勞力，便可以獲得豐裕的報酬。就是下層階級的懶怠者，在酷暑的時候，也很容易解決生活的問題，而白天盤居室內，懶動貪眠。至於上層階級的人呢，為了避暑而往森林之中居住的則較多。

住在森林之中而避暑的上層階級的印度人，多坐在蒼鬱的樹林下的石上，爲了想把擾人的酷熱的暑天忘記，他們就設法抑制了一切雜念妄想，又因一切雜念妄想都抑制的結果，精神便逐漸的集中了起來。精神的集中，便會引起了凝思冥想，而思索到宇宙以及人生的問題，於是產生了印度特有的哲學。印度的特有哲學，就是冥想的哲學，印度人之所以能夠產生這種哲學，其最大的原因也許就是爲了此。

印度人的這種爲了避暑而坐在樹林下的石上所形成的凝思冥想，不但是印度的特有哲學的創造的源泉，而且也是印度的特有宗教的產生的所在。

印度的特有的哲學與宗教，其創造，不但其創作者是由於在樹林下的石上靜坐冥想而將它完成，

而且其實踐，也是須由實踐者首先在靜坐冥想中而將它體悟。所以，靜坐冥想，是印度的特有的哲學與宗教的創造的源泉，同時，又成為印度的特有的哲學與宗教的實踐的手段，瑜伽法之所以成為印度的哲學與宗教的實踐方法，而普遍地被採用，恐怕就是爲了這原因。

瑜伽法，對於印度宗教的影響之深，對於印度宗教的作用之大，從上面所述的看來，我們總可以知個大概。

據說，在釋尊的那個時代，印度的一般宗教的修行方法，除了坐禪冥想的實踐之外，還有苦行法。

苦行法，雖然與瑜伽法不同，但從其基本的觀念去考察時，也不過是瑜伽法的變相，因為瑜伽法的理論與實踐，必然的地會採取苦行之形。印度的正統派婆羅門教，以轉變說去建立其宇宙論，爲了想達成其能够在最高的梵天而生存的願望，他們從事坐禪修定而去把握人間的根源的「我」，憑藉這個「我」而去生存於梵天之中，過着永遠不滅的超人間的生活，然而，在另一方面，那些有革新思想的人們，却採用積聚說，把肉體與精神這兩者截然分開，使精神的根本的「我」成爲自然的活動，虐待肉體，企圖由於苦行而能够在梵天生存。所以，苦行法，其思想與形式的一部份雖然與瑜伽法不同，但在根本上與瑜伽法並沒有什麼差別。

釋尊，在其自己沒有完成獨自的修行方法的體系之前，他也與其他的修行者一樣，以瑜伽法和苦行法，爲其實踐的中心。在最初修行的時候，他是跟婆羅門教的阿羅邏、鬱頭羅兩位大師，學習瑜伽的禪定，雖然已升堂入奧得其真髓，但反而太深入了，發現了瑜伽的學說與思想的不够徹底，不能够滿足其所要求，於是離開了這兩位婆羅門教大師，到了優樓毘羅的苦行林去。釋尊在苦行林中，以高度的熱忱，禁止理性上的所有要求，接受極端的嚴格禁慾生活來鍛鍊身心，最後竟日食一黍，去尋求解脫生死苦海之道，可是當他發現了苦行對於他的

所追求的解脫目標，並沒有多大的用處時，他又離開了苦行林。

釋尊學了瑜伽的禪定，結果是不滿意的，參加苦行林去苦修，而結果又離開，這好像釋尊非常好奇似的，但實際上，他並不是一個好奇的人，他僅是一個智慧很高的真理追求者，當他發現了這些修行方法對於他所追求的沒有幫助時，他當然會把它捨棄。因爲，不論是瑜伽法也好，抑或是苦行法也好，在其實踐修行的背後，都具有各自的應該達成的宗教目標。所謂宗教目標，也就是我們通常所說的宗教的教義。釋尊將瑜伽法與苦行法的背後所具有的教義，從其個人在實踐的體驗上而去作再檢討時，他雖然在一方面，覺得它們的宗教目標，都是同樣地在於解脫人生之苦，但他在另一方面，却又覺得它們在修行的實踐中，却都迷失了目標，而只在形式上用工夫，沉迷於禪定，沉迷於苦行，見樹木而不見森林，不知（其實也不能）怎樣地去將其原有的目標實現。

釋尊，確是個偉大的天才者。他從實踐的體驗中，發現了瑜伽法與苦行法的不完全的所在，於是，根據其自己所體驗的去將它們再檢討，同時，又根據其自己所體驗的重新去檢討自己本身的問題。瑜伽法所給釋尊帶來的，不是成功，而却是失望。苦行法所給釋尊帶來的，不是成功，而却是失望。釋尊對於瑜伽法失望了之後，走進了優樓毘羅的苦行林去從事苦行的實踐，可是後來苦行又使他失望了，他便離開了苦行林而走到了尼連禪河。他在尼連禪河沐浴，以清涼的河水洗滌了六年苦行的舊垢，當他走上岸的時候，身體虛弱得搖搖欲傾，終於支持不下去而暈倒地上。那時候，正有一位名叫難陀的鄉村姑娘從那裡走過，看到暈倒在地上的釋尊，便急忙捧了牛乳給他吃，釋尊喝了牛乳之後，元氣恢復了過來，心境也清晰。之後，釋尊到了伽耶，在菩提樹下，完成了宿願。

釋尊爲了想完成所追求的真理，下了最大的決心：「不達到涅槃的境界則至死不休！」他的願望

終於達成了，在菩提樹下的四十九天的禪定之中，他大大開悟了，果證涅槃，完成了十二因緣的生觀和死觀，創造了四諦的真理，享受無苦的世界的永遠和平與幸福。

在這種狀態之下，釋尊所實踐的方法——坐禪修定，就成為佛教的獨有的修行方法。這種的坐禪修定，也可以說是釋尊以其自己在修行的時期所修的瑜伽法與苦行法的體驗爲基礎，而將其與自己在禪定中所悟得的融和了起來而創立的。所以，佛教的禪定，與瑜伽法以及苦行法的都不相同，它是一種解脫人生之苦的修行方法，而是以佛教的教義爲其背景的。現在，一般所謂的一「禪」，就是這樣地成立的。

佛教所謂的禪，這樣一來，與婆羅門教所提倡的瑜伽法等大異其趣，因爲，禪這修行方法雖然是從古代印度人的生活中而產生出來的，但釋尊却在舊的皮囊之中而裝上了新的酒，將它完全變成了佛教的東西，披滿了佛教的色彩，造成了其獨特的地位。所以，禪，常常和佛教關聯一起，其故也許就在此。我們知道，神人對立的宗教的所有教義，都是基於天啓而從天啓展開的，但成爲自覺宗教的佛教的教義，却不然了，它是基於釋尊的自證三昧而才展開的。關於這一點，我們從其後代的大乘諸經典怎麼樣着重於禪定三昧而去說教的這一事實看來，就可以得個明瞭。所以，原始佛教，不但是以禪定爲中心的，而且被視爲東方思想精華的大乘諸經典，也是基於禪定三昧而展開的，因爲佛教始終以禪定爲基調，而其教義不論採取什麼形式而去顯現，都是通過了禪定而能够賦與其宗教上的生命。禪，構成了佛教的整個中心。它怎麼樣產生，以及它又怎麼樣發展而成為佛教的獨有物，我已從各方面加以分析和闡明，如上面所說說的。這是我對於禪的由來的一種考察。

從認識佛法談到認識人生

明性



一、前言

一般學者比每站在主觀的立場上，批評佛教的教義，說佛教是消極悲觀的；並說佛教的教主釋迦牟尼就是此一消極悲觀者的始祖。他們之所以作如是說者，是因為他們往往把

無藥不備，有藥皆靈，以救度眾生齊登安樂的彼岸。這決不像叔本華那樣的短見，而又懦弱無能，到了法華會上，釋尊彈指斥小，歎大衰頹，對於厭生受苦，就寂滅樂之聲聞弟子向斥為焦芽敗種，尤與叔氏之見，顯然判若天淵，那得相提並論呢？有人竟謂叔本華學說受了佛學影響者，真不知從何說起？為此說者當然是皮相之論，實由於未能認識佛法之故。

二、認識佛法

西方的哲學家叔本華(Schopenhauer Arthur 一七八九—一八六〇)的學說扯來與釋迦牟尼佛的教理相提並論，錯會了佛教真諦，低估了佛法對人生偉大的貢獻！德人叔本華乃為道地的悲觀哲學大師。他認為宇宙原理(萬有本質)，即是非理性的「生活意志」。此意志是「盲目的意志」，唯努力以求生存，如盲人行路，決無目的。他以此論據，謂人生唯有積極的苦痛，而終竟之解脫，在毀滅個性，拒絕生活意志。他依此以建立厭世的人生觀。又說：「倘使去敲墳墓大門，請死人再生，他們一定要搖頭，表示拒絕。」叔氏的思想本是淵源於印度古代奧義書(Upanishad)哲學，亦彷彿近乎佛家小乘聲聞的灰身泯智，所以他亦非常同意佛教「寂靜涅槃」，然而並不知修證涅槃之道之說。不僅如此而且叔本華的看法，僅僅看到人類的病態，而卻沒有勇氣去醫治此一病根，以致變成消極悲觀者的代表，走向以一死自了的道路。現在再說本教教主釋迦牟尼的教義吧。他自修證成道，徹悟「苦、空、無常」的真理，便為適應眾生的根機，慈悲救度，先開示斷集、滅苦、修道、證滅之四諦法，最後重說戒、定、慧及解脫四法。對象生他皆能應病與藥

無藥不備，有藥皆靈，以救度眾生齊登安樂的彼岸。這決不像叔本華那樣的短見，而又懦弱無能，到了法華會上，釋尊彈指斥小，歎大衰頹，對於厭生受苦，就寂滅樂之聲聞弟子向斥為焦芽敗種，尤與叔氏之見，顯然判若天淵，那得相提並論呢？有人竟謂叔本華學說受了佛學影響者，真不知從何說起？為此說者當然是皮相之論，實由於未能認識佛法之故。

認識佛法，首先要認識自己，蘇格拉底說：「人生最寶貴的，莫過認識自己。」佛法就是佛用權巧方便所說的教法。這個教法亦就是佛用言語所說的佛法。佛所說法正是要人認識自己，進而要徹底解決世人生生死死問題。佛說：「四諦、十二因緣」就是說的這個真理。四諦的第一諦是「苦諦」，這個「苦」包含有生、老、病、死的四種苦；還有愛別離的苦；有怨憎會的苦；有求不得的苦；有五蘊熾盛的苦；有寒暑風雨的苦；乃至有種種環境壓迫的無量諸苦！這些痛苦，充滿了我們的人生途中，使得我們不得不從這個「苦」字，來解決問題。第二諦是「集諦」，集諦就是要說明招致這些痛苦的原因。其最主要的是十二因緣，即無明緣行，行緣識……一直緣到老死。如是週而復始，無非起惑造業受報，流轉生死，猶如環之無端，四季之輪轉相續，痛苦永無止境。第三諦是「滅諦」，滅諦就是要破無明斷煩惱，對苦本徹底斬除根之意。無明既滅，就不再起惑造業了。既不造業，就無有中陰身受苦投胎的報應。既不投胎，自無名色

與六入，那末，那些觸啦、愛啦、受啦、取啦、有啦、當然亦自無有了。如是亦自無生老病死等諸痛苦，於是乃得從容證入涅槃。第四諦是「道諦」。所謂「道」，即是消滅無明的方法。消滅無明的方法最主要者有八種，佛教中稱它為八聖道；即正見、正語、正業、正命、正精進、正思維、正念與正定。若把它歸納起來即成為戒、定、慧——三學。戒以防身，定以靜身，慧以證理。換一話說，就是要使得諸修行人，由戒生定，由定發慧，以慧證理。以慧證理之重點為三法即：一者「諸行無常」，說明宇宙人生的變遷不住。二者「涅槃寂靜」，證明諸行無常，諸法無我的結果，乃是物我皆空，至此絕對無欲無情無業而與「空」為一體，常享寂滅靜安之樂。以上我不過僅僅就小乘佛法來說，亦可以說是佛的方便教法，即就給與眾生以無比的受用。若說到修行大乘佛法，於人生的供獻，那就更無窮盡了。然而，吾人必須了解人生真意義，而後始可皈向佛法，得大受用。

三、認識人生

認識了佛法，認識了自己，同樣的亦就是等於認識了人生。我以為這種的看法，乃是三位一體的看法。比如說認識了佛法所說，一切有為法是「苦、空、無常」的，那末，就會連想到自己的生死如何去「了」？便需要佛法的灌漑，使人生過得更快樂更樂觀！從樂觀的人生中，去修學佛法，從佛法中去解脫自己。要知，所謂人生者，在俗諦上說，乃是人類圖求生存，而所依止的生命。佛法是要把世法的人生佛化得更有意義。佛教特質之一是講「

平等」的。在佛法上講生佛平等，在世法上講人與人之間的平等，國與國之間的平等，和平相處，共同過度安樂的生活，共同享受幸福的人生。幸福的佛化人生，是精神重於物質的，事實上亦是如此的，試看今日科學愈發達，物質則愈翻新，因而人類亦被物欲所迷，忽略了精神道德的觀念，弱肉強食，貧富懸殊諸現象，以致釀成不幸的爭鬥和戰爭，使人類將要淪至毀滅的邊緣！何況佛法是主張「一切唯心」造呢？我並不是說，人生完全不需物質，而是說世俗中的財、色、名、食、睡——五種欲塵，我們對它的享受，實在應有一個限度。這個「限度」就是人生的中道。例如說，食不求美，只要能裹腹就可以了。孔子說：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂，賢哉回也！」由這一段孔子稱讚顏淵的話中，充分地顯示出，精神可以彌補物質不足的道理。我們應當時時在精神的生活中，去尋找快樂的人生。我以為最使人滿意的精神食糧，莫若過着佛教文化的生活；因為佛教文化可以啓發人的善根和悟性，諸如那些佛教刊物，皆諸大德們心靈的作品，亦是佛教所說法性的流露，我們若能時常閱覽，自可以潤澤我們的生活，指導我們定向正確的途徑，改正我們諸種錯誤的邪見妄執，使之不致走向縱欲敗壞乃至悲觀消極的歧途，而能為這個有意義的人生而勇敢的快樂的邁向前途。但是吾人生活在此世界裡，並非僅僅滿足現實的環境而後已；同時，另一方面亦還要為爾後的安身立命之所，作一個永久的打算。所以就人的「無常」來說，由少年到老年，由紅顏到白髮最後的結果，不過變成一堆白骨，進而至微塵，空散消沉罷了！如是忙忙碌碌了一生，臨終時一無所得，空手而來，亦復空手而去，試問這個「人生」算是真正的「人生」嗎？因此，佛法的妙處，乃是要使這短暫無常的人生，成為豐富圓滿的人

生，不但要教人在生前精神上得到安樂，同時亦要教人在死後能有一個歸宿之處，精神上永遠的得到快樂。

四、何謂佛、法、人、生

現在先說「佛」字，佛有兩種稱法，一種是通稱一種是別稱。何謂通稱呢？例如十方三世一切諸佛通稱為佛。何謂別稱呢？即單指一佛而言，例如本師教主釋迦牟尼佛。現在所說的佛，是印度佛陀的略稱，譯成我國語文，即為「覺者」的意思。明白點說，就是自覺、覺他、覺行圓滿的聖者。佛要把他覺悟的真理，向社會人群去宣說，使得社會的人們，亦能夠同佛一樣的覺悟成佛。所以凡成佛者，皆有一種慈悲救世的精神。這種精神，就是大乘佛法的精神。大乘佛法精神，就是不僅自利，尤應利他，普利一切有情眾生。「法」就是人生因果的真理；亦就是宇宙因果的真理。從這真理中，我們可以看到的同一國土中，為什麼會有窮人有富人，為什麼會有惡人，有善人？等等分別呢？我們如果能明白了佛法，就會知道，這完全是由於因果報應的緣故。佛說：「世人所作行，或作善惡事，此行還歸身，終不朽敗亡。」由是可知作善行惡皆有報應，所以我們勿論欲使生前死後，是否能夠真正的得到安樂，那就要看你能不能捨惡行善。「人」者，即是指六道眾生裡的「人道」而說的。人道是過人的生活。我感覺到過人的生活，乃是比上不足，比下有餘的中等生活。何以故呢？因為在人道上的天道，他們過於幸福，不再追求佛法，結果等到福報享盡的時候，還要墮落他道受報，不能得到解脫。至於說到人道下面的阿修羅道，則多嗔好鬥，去佛法甚遠；進而下之餓鬼、畜生、地獄三道眾生，則又因過分的受苦，無法追求佛法，亦一樣不能夠得到解脫。唯有我們人道，因於苦樂參半的緣故，能以本具的能力與智慧，從聞思修，由修得證

，能做到徹底的解脫。「生」者，就是「生命」與「生活」的意思。人為了生活而求生存，為了生存而維護生命。我們這個人身是由於「色心」二法和合而成的。色法為地、水、火、風四大種物質所組成的；心法為受、想、行、識四類精神功能所組成的。在佛教中常聽到說：「四大假合，五蘊非有」這句話，其意是要我們否定「色心」二法所組合成的假身，而去覓取那個不生不滅的本來面目。雖然如此，但我們依然要利用這個假合的色壳子，在此短暫的生命中，來借假修真，以期證見真如法性。經云：「人身難得，佛法難聞」，可是現在我們，人身難得，今已得；佛法難聞，今已聞。因此，我們要緊抓住這個萬劫難得的良機，佛化我們的人生觀，在這個有限而無常的人生中，一切應依佛法而修善，以達成涅槃四德之「常」；在這多苦的世間，一切依佛法以離苦得樂，以成就涅槃四德之「樂」；在這漫無主宰的人生旅程中，回復本來自在自主涅槃四德之「我」；在這諸多不淨的穢土，隨其心淨以轉穢成淨；而即突現涅槃四德之「淨」德於人間，所以佛法對於人「生」的觀念是與叔本華的見解截然不同。

五、結 論

佛法是與人生永遠不分離的。人生需要佛法的灌溉，同時，佛法亦需要人的弘揚！人生有了佛法就如同苦海中發現了燈塔似的；佛法因於人的弘揚，就猶如諸佛倒駕慈航，再來人世說法度化眾生，離苦得樂相似。禪宗六祖慧能大師曾說過這麼一句話：「佛法在世間，不離世間覺，離世覺菩提，恰如求索角。」請看本師釋迦牟尼佛，他不是生長在人間，成道在人間，說法度生亦在人間嗎？因此，我們一定在這個人生難得的世界裡，對於佛法的信仰，絕對要做到依教奉行。那末，那個人生理想中的快樂遠景，就會顯現在我們的面前。

念佛的專與散

常愧

修學念佛求生淨土這一行門，誠然是個易行道（經論所說）。以攝機方面，上至等覺菩薩，不能出其範疇，下至鄉夫村婦，也能得其利益。祇須老實穩當的執持一句阿彌陀佛，沒有一人不堪修學，也沒有一人不能實踐。以時間方面，無論是過去的正法像法，現在與未來的末法，它皆是適應每一時代的特別法門。尤其是末法衆生的福慧淺薄，業障深重，修學這一法門，乃最爲合宜。因其功能和力用，實有超過一代時教，一切法門之上。何以見得？因爲一代時教，多分憑恃自力，斷惑證真，方得了生脫死。唯有念佛法門，多分仰仗他力——仗佛慈力，斷惑與否，悉得往生，既登彼岸，頓脫生死。所以古德有言：「下手易而成功高，用力少而得效速。」此一法門在華嚴法華等大乘經典中，處處指歸，文殊普賢等諸大菩薩，以及馬鳴龍樹歷代諸大祖師，無不闡揚，普勸後人念佛往生阿彌陀佛極樂世界。

大凡一種修學的法門，其愈易行，而推進起來也就愈廣，在易行與廣袤之下，行者也就日漸衆多，因行者衆多，而根性即難得有差別。由此，有有相念佛（如觀相念佛，觀想念），有無相念佛（如實相念佛），有持名念佛（如稱名念佛）等方法的分別。初因衆生根性厚利，多以般舟三昧經的法門來繫心念佛。如廬山遠公蓮社中的諸賢們，以專思寂想爲是，並且遠公在居山三十年中，專志淨土，澄心觀想，曾先後三觀聖相。後因衆生根性淺薄，心粗境細，觀想難成，遂即改依無量壽經阿彌陀經等而持名念佛。如唐代淨宗大德有善導大師，在每入室時，長跪唱佛，非力竭不休，乃自念佛一聲，有一光明從其口出，十聲至百千聲，光亦如之。這是有名的稱名念佛的大師。曾有人問：師何故不令人作觀，直勸專念名號？師答曰：衆生業重，境細心粗，識麤神飛，觀想難成，是以直勸專稱名號。由此

可見，念佛一門，是多麼的簡便了當而切實。這一易行法門，不但過去在大陸上普行每一角落，即此本省也有家家彌陀，處處蓮社的現象。尤其近幾年來，念佛會的成立，如雨後春筍，參加共修的人數，如海會雲集，大有將寶島化爲人間淨土的趨勢。持名念佛的風氣，雖將到達頂點，但能有安詳逝世，瑞相往生的行者，間有一二而不多。當然，念佛不單側重在臨終或死後的結果，同時也爲現生的安樂而念佛。但是念佛人的信願，主要目的是在求得了生脫死，往生極樂淨土。所以對於念佛行者臨命終時的憶念，以及由憶念發出的表現，可以驗左他在生平時念佛的「專」與「散」——工夫深淺或有無，這是不可忽的事。所以修學淨土的人，一班同參道友，往往組織臨終助念團，是凡遇有連友到了病篤臨危的時候，助念團則分班輪流去爲其念佛，引發其正念現前，憶念善行，而隨善業往生極樂。然而，臨終助念的力量是有限的，還是要靠自己平常專心一意的念佛的工夫要緊。古德有首詩說：「最怕臨終神識迷，舌根堅硬氣難提，若非平時心專一，那得資糧助往西。」這真是修行人的座右銘。

真正論專心念佛與散心念佛的人，各有二種不同。在專的方面，一種是盡形專，如上根利智的人，從初發心，即能深信切願的念念相續，無分閑忙和順逆的人事環境，終日終年，執持名號，以畢命爲期。發心至此，工夫不難成片。如是之人，善導大師說：「十即十生，百即百生。」一種是定時專，如中根漸智的人，每日劃定常誦念佛，於定時之內，決不離他念，從今至死，不增不減（可以增，決不可減），其餘時中，能念一句，則念一句，但以少說一句話多念一聲佛爲原則。或計數而念，每天規定若干數目，絕不可三日併着一日的預念和補念，念時不可於阿彌陀佛四字外，添一絲毫的妄

想。或結七而念，個人團體均可，所謂剋期取證，自覺平時念佛，功夫不易增進，猶如小火燒水，頗難沸滾，若能結七念佛，於七期中，謝絕一切往來，專意勇猛精進，則功夫易成，喻如大火燒水，很快即開。次談二種散心念佛的人，一種是專中散，如中根近愚的人，外表看來是專，而內心紛擾。亦有前念專，而後念散，正念難得提起，妄念數念法息不下來。印光大師對這類人，有個下手法，教用數念法，在念佛時，從一數至十，再從十數至一。如嫌數目長，可從一至五，從五至一。這是息妄最簡妙的前方便，當下立即見效。經上說：「不怕妄念起，唯恐覺照遲。」一種是散中散，如下根至愚的人，忙時念佛固然不易專，閑時念佛亦復散雜。終日心緒多端，念頭繁繞，所謂口念彌陀心散亂，喊破喉嚨亦徒然。像這類人念佛，意欲往生的話，善導大師說：「百中希得一二，千中希得三四。」除非有大善根，有大福報，有大因緣臨終正念頓現，或從善知識的開導，否則，也祇有種種人天有漏之福善，往生淨土之遠因而已。

眼看時下念佛的人，比比皆是，而耳聞正念往生的，則寥寥無幾。其緣因之所在，無非是散念者衆，專念者寡。筆者曾走過了半個臺灣，因本地修淨的人很多，所以見到念佛的人不少。每受接待之下，詢及對方一日念多少佛？做些什麼功課？被問者皆不約而同的答說：每日念佛不計多少，有空多念，沒空少念，至於功課也沒有，有時時間多，沒閒即少做。問有答得圓妙者說：念佛向不計數，更不捏數珠，以呼吸爲佛號，以勞作爲功課。由此可知，前者所答，雖無有定課專念，倒也沒打妄語，說的是老實話。因爲本地寺院，多無恒產，行者悉以應赴操作來維持道糧。在家信衆又多爲家計所累，雖未善於定時專念，却還情有可原。後一種答法，不無我慢自矜，詭曲不實，以愚充智，認

人神敬畏的曇猷禪師

煮雲

曇猷禪師出生在甘肅敦煌，他苦行修習禪定，常常到處遊化，後來來到江右，住在石城山，有一天走到蠡家乞食，忽然從飯中跳出一條蜈蚣，蜈蚣是很毒的動物，可是曇猷禪師竟視若無睹，照吃不誤。

山中誦經群虎聆聽

此後他在赤城山的石室中誦經，忽然從室外跑來數十條老虎，蹲在他的面前，靜靜地聆聽着，其中有一隻不久便睡着了，曇猷禪師看到了，便用如意輕輕地扣擊它說：「你為什麼不好好地聽經呢？」一會兒群虎都跑出去了，接着又來了許多大蟒蛇，在他的周圍環繞着，經過了很久才離去。

有一天山神現形來對他說：「禪師威嚴德重，今天居然來到這裏，我願意就將這座山奉贈給您。」

曇猷禪師回答說：「我們為什麼不一塊兒住呢？」

山神說：「弟子怎麼敢說不可呢？只不過是我的部屬未諳佛法，行動呆慢，唯恐觸犯造業無窮，所以我便要率領他們去呀！」

「哦——」曇猷禪師說：「你是什麼神，已經在這裏住過多久？現在要到那裏去呢？」

山神回答說：「弟子本是夏帝之子，住在這裏已經有二千多年了，寒石山是家舅所統轄的，我現在就準備搬到那裏去。」

說完他送給曇猷禪師三盞香，駕着雲走了。

王羲之登山拜訪

赤城山孤巖聳立，是個很高很高的山，曇猷禪師想用石頭來堆砌成梯，就一直堆砌上去，大書法家王羲之聞名特來拜訪，看着山峯的高聳，不覺得

衷心泛起萬分的敬意，久久才離去。

赤城山內的赤城巖，連着天台瀑布成了一個天台懸崖，相傳崖上有一座精舍，自古就有一位得道者住在那裏，以前有很多人想從石橋橫跨過去，但是因為被另一邊的一塊大石所阻擋，不能過去。當曇猷禪師將要過這塊石橋時，忽然聽到空中有人說：「我知道你很有誠篤心，但是現在不是你得度的時候，等十年後你才來吧！」

曇猷禪師聽後心裏覺得無限的悵然，當晚就睡在崖中，他聽到好像有唱佛號的聲音，第二天清早他便起程趕路，以後他又來到一所石室中過夜，天明有一個穿着單衣的人，來對他說：「昨晚我的家裏好像有人擾動的像子。」

曇猷禪師說：「對不起，那是我吵亂了您，現在我就還您，我走了。」

那人說：「不用了，我現在已經搬到別處去了。這裏且讓給禪師住吧！」說完便不見了。

曇猷禪師常常自恨不得度過那個石橋，經過很多天他重又抱着一顆誠篤心想橫跨這座石橋。

精誠所感搖石分開

當他來到這個石橋以後，擋住去路的那塊大石塊忽然裂開來了，他毫不費力的向前走去，不久他果然看見相傳中的那個精舍和得道神僧，於是他便同他共進午餐。飯後那位神僧對他說：「再過十年後你才來吧！現在不是你正式得度的時候，曇猷禪師不得已方才依依不捨地告辭出來，當他走過石橋回頭一望，原先的那塊大石頭，早已還合如初了。」

曇猷禪師於晉太元末年在原先的那座山室。到了晉義熙末年有一位隱士入山登巖，他還看見過他的肉身直坐在那裏，後來又有人想前往觀看，可是却被雲霧籠罩，再也無法找到了。

散為專，如是既妄圓滑，自甘冒大不韙，誠為千萬要不得。要知道，念佛所得的現來的福樂，是自己的事，理應腳踏實地地如法修學，不須要虛有其表，或巧設言詞來粉飾自己，敷衍他人。再說，念佛的工夫，是絕對不可充的，它猶如天平一樣，半斤就是半斤決不可以半斤充一斤。更何況，以散念充專念，以無工夫，充有工夫。連池大師到臨終時，對大眾說：「大家老實念佛，毋得捏怪。」所謂老實念佛，既不求名利，亦不逞才能，一句阿彌陀佛，老實持下去即得了。所謂毋捏怪者，不要假聰明，無以虛充實則可以。古德說：「參禪中覺個癡鈍人不可得。」可是，現今念佛的人，正多患其不癡鈍，時光一天天在消逝，有限的人生，是何等的寶貴，若不及時專念持名，而在悠悠忽忽虛延歲月，話，不但有負四恩，埋沒己靈，一朝無常到來，將何抵對呢？最後以古德名言着結束，所謂「努力今生須了却，莫教永現受餘殃」。阿彌陀佛……

(上接第十五頁)

因佛法為一切衆生而說，其對象却在人類，所以彌勒經說：佛生在人間，成道在人間，說法亦在人間。上生經說：「具凡夫身，未斷諸漏」；又說：「其人雖復出家，不修禪定，不斷煩惱」；又說：「不厭生死……身心精進，不求斷結。」

這些都是說：「人間佛教」的信徒，應發大心，不厭世間，不斷煩惱，不厭生死，深入社會，和光同塵，為衆生而服務。這樣，才是大乘菩薩行的表現，也是成佛作祖的重要工作。如果對佛法不能生起利人濟世的作用，無論如何也不能成佛，至多成個自了漢而已！

日本佛教徒，以大乘精神深入社會，做教育事業，慈善事業，現有佛教大學七、八所，中學二、三百所，小學二千餘所。泰國雖為小乘佛教國，有佛教大學二所，中學和小學更多。足見二國最能表現人間佛教的精神。

基於此，我今天特提出東方淨土，人間佛教（人生佛教）以為中越二國佛教徒勉，是欲見諸行事，而不欲徒託空言的。

東方淨土與人間佛教

佛鄰居士



人注意東方淨土。

世尊當年說法，因病與藥，對機施教，有所謂二乘三乘與一乘，亦有所謂五時八教（天台宗主此）；亦有所謂五教十宗（華嚴宗主此）其實，這一些都是應機的方便說法。

西方淨土，為佛所宣說，東方淨土，亦佛所宣說，同時，更有所謂人間淨土者，亦佛所宣說。西方淨土，由於淨土宗的宏揚，簡單易行，已經通俗化，大眾化！在中國真是一家家觀世音，處處阿彌陀；「家喻戶曉」，用不着再宣揚了。但，東方淨土，人間佛教，尚屬冷門，特表而出之。

一、東方淨土

東方淨土，為藥師琉璃光如來佛所開創，當彼行菩薩道時，以大悲心，發十二大願：一、生佛平等願，二、開曉事業願，三、無盡資生願，四、安立大道願，五、戒行清淨願，六、諸根具足願，七、身心康樂願，八、轉女成男願，九、回邪歸正願，十、從縛得脫願，十一、得妙飲食願，十二、得妙衣具願。

其中開曉事業願，無盡資生願，諸根具足願，身心康樂願，得妙飲食願，得妙衣具願六者，無庸多講，一看便知，都是一些世俗之事，有關現生樂的。試問：今天世界各國，那一個國家，能隨着各人的心意，各人的興趣，作他所樂意做的種種事業

呢？

無盡資生，包括的更廣，食衣住行育樂，民生六大需要，皆取之不盡，用之不竭，試想並世各國中，又有那一個辦得到？美國前總統羅斯福的「不虞匱乏」（四大自由之一）似乎近之，但，一個是不虞，一個是無盡，這當中至少還有一段距離。

諸根具足，沒有先天的生理上的缺陷，身心康樂，沒有後天的生理上和心理上疾病，更進而身心康樂，同時「家屬資具，悉皆豐足」，六親和鄉黨，或者說整個的社會，都有着豐足的資生之具，皆有所養，豈不是民生主義實現，天下為公，世界大同？

最後，特別說到食衣，器具的美妙，恐比電化還進步吧？無盡資生，更進一步，到了美妙，享受，安適，快樂的階段了。

以此，佛教豈是教人消極的安貧樂道，且進而教人積極地治生產，富厚豐足而後樂了。這一些都是現生的，決非一個不可知的死後的希望。

藥師法門，與民生主義的精神，非常吻合，所以民國二十二年，戴院長傳賢，曾在寶華山啓建藥師法會，期以自淨化他，創建人間淨土。翌年，太虛大師，曾在寧波阿育王寺，演講藥師本願經，法緣極盛；其後，他更擴而充之，倡為「人間佛教」，「人生佛教」。

二、人間佛教

中國，居印度之東，如以印度以東的人民宗教思想，企求的是現生樂，只問生前不管死後，誠如孔子所說的：「未知生焉知死」，實與藥師佛門的東方淨土說相近。那麼，印度以西的人民宗教思想

，無論回教或基督教，總是信仰一神，死後求生於天國的；其傾向於後法樂，多類似彌陀佛的西方淨土說。這雖是偶合，但也富於深長意義。

其實，無論西方極樂國土，或是東方淨土世界，都是世尊大悲救世的善巧方便。因為眾生的根性不同，其所企求的安樂境界，也就各異了。有的眾生傾向於後世樂；有的眾生要求究竟解脫樂，而現代人類，則特別重視現法樂。釋尊開創佛教，其基本精神，是導引眾生同證究竟解脫樂的，所以說佛是出世的；但，眾生的要求不同，若只說究竟解脫樂，便不能普遍那廣大的眾生，因此，釋迦佛又開示西方淨土的彌陀法門，和東方淨土的藥師法門。

一般人，以為：藥師佛是延生的，彌陀佛是度亡的，其實這是通俗的說法。若根據佛法的真諦來說，藥師法門，是適應一類眾生的現生樂；彌陀法門，則是適應另一類眾生所希求的後世樂。但這二者，同為圓滿究竟法門所流出的妙用，且同為引導眾生趣入大乘，得究竟解脫樂為終極目的。

太虛大師本此，且適應中國人心，特說東方淨土，和人間佛教，希望：依藥師淨土，建人間淨土。大師這一弘願，這一悲行，除了藥師經的啓示外，還有三部彌勒經。

彌勒經說未來的人間淨土，為彌勒佛主持的龍華勝會。一些小乘佛徒，多想把壽命保持到那個時候而後入定，誠如木村泰賢所說的，為甚麼不創建此時此土的淨土呢？（詳見氏著大乘佛教思想論）

太虛大師所說的人生佛教，也是教人福慧雙修，自他並利，化食瞋癡為戒定慧，由個人純正，到社會安寧，世界和平，則不待彌勒出世，龍華淨土亦不難實現於今世了。

怎麼樣才能便每一個人純正，人人純正呢？必須發揮大乘佛法入世度生的精神，這一種新精神的新佛教，便是人間佛教，或稱人生佛教。這話並不是今人的私言，從前六祖惠能大師（禪宗）便說：佛法在世間，不離世間覺；離世覺菩提，恰如求兔角。

——法寶壇經般若品無相頌——（下轉第十四頁）

戒律思想

史(十二)

上田天瑞著
李世傑譯

第三，戒律是應時、處、住而制定的。故於其間，難免有矛盾之處，因此，單從律文表面看，有時候不易判斷孰為正當，有時候因其時、處不同，而致不可能實行其規定，故設立有很多例外以對付它。例如前述獸皮的使用，或於邊國如不得十人比丘，五人亦可出家授戒，就是這個。在舍利弗問經裏，舍利弗問佛陀說：「佛陀說戒時，為什麼有時候禁止有時候准許呢？」佛陀答說：

「我言名為隨時，在此時中應行此語，在彼時中應行彼語，以利行故，應皆奉持」

又說：於我滅後，大迦葉為教團依止，如我所為，適當行之云。由於這些而可明瞭：條文本身，並不是絕對的。

第四，律藏中傳說：佛當其入滅時，向阿難尊者說：「於我滅後，僧眾如有希望，將小戒廢之亦可」，這是值得注意的記事。此事於說着佛陀入滅的兩傳大涅槃經或北傳長阿含遊行經裏，均有記載。據律藏看，佛滅後第一結集時（經典編纂），阿難也發表了這個問題，但關於什麼叫做小戒一事，阿難漢問，生出異論，終於由上首大迦葉的提議而決裁，佛陀所制，不論大小，一律遵行，而佛陀不制者，今後不制之。本來，律藏是應有無限的發展的，但在於茲，律藏乃變為成文而固定，其發展停止，換言之，制戒者的佛陀在世時，戒乃可自由改廢，以促進其發達，但由於佛陀的入滅而失去立

法者，故戒乃固定化。「小戒可廢」的佛陀這一句話，其實是欲將立法權附屬於教團的，但長老們竟不解此義，終於作成了固定化和形式化的戒律。

第二節 大乘經典對於小乘戒的批評

大乘運動的根本原因。是在對着小乘佛教形式主義的批判，已如上述。故在大乘初期的教典裏，隨時可發現對於小乘戒的激烈批評。誰都知道：大乘佛教的出發點，是般若經。般若經裏說：五蘊皆空，或「色不異空」，都是說着「空」的，即：有內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空——等等（十八空），從各方面都說着「空」。如從哲學方面來論空，恐怕會生出種種議論，但從實踐方面來看，那是肯定或超越一切固定的立場，而欲形成新生命的大飛躍的，同時，是打破小乘之形式，固定和觀念的立場的。大般若經卷七十五裏，說有菩薩行的六度，而於其第一的布施裏說：離開了自想，他想，施想觀念的布施，即：三輪空寂的布施，才是真實的布施。這個主張，可說是站在康德所說的「絕對無上命令」之立場的。對於第二的持戒，亦作同樣的看法，即：認為自己是守如是之戒，有如是之功德，他不守戒等，被自想、他想、戒想所著的持戒，反而倒會生出迷妄的，故應離開如此的一切觀念，行絕對無條件的持戒，而且要把握這個戒行，迴向於一切衆生的

無上菩提，才是真實大乘者的持戒云。

最痛快否定了小乘戒律觀的，是維摩經。維摩經藉着在家人維摩居士的名義，把釋迦佛弟子舍利弗，目連等小乘聲聞的巨匠，擲論論破，非常徹底。曾有佛弟子中持戒第一的優波離對着二比丘的犯戒罪行在說着：「其罪在戒律上是什麼罪，而要如何才能補償其罪」時，維摩居士來曰：

「優波離！請勿增重二比丘之罪，應立即消除其罪，而勿擾其心。罪性不在內，不在外，亦不在中間，心垢故衆生垢，心淨故衆生淨。心不在內，不在外，不在中間，如心罪垢亦然，一切衆生心相無垢，以妄想為垢，妄想若無則淨；顛倒是垢，顛倒若無則淨。諸法差別皆是妄見，如夢如幻如水中月，如鏡中像，以妄想而生，知罪不可得者能滅除罪，知此名為持戒」云。如此，維摩經乃認為：大乘菩薩的精神，非由形式以淨自己為目的，而是進入於生命的根本，欲使一切人類向上淨化的，故它乃高喊說：「高原陸地生蓮華，卑濕淤泥生此華」，又，終於說破：「無明三毒六十二見乃至一切煩惱是如來種」云。

至於華嚴經或瑜伽論，乃不滿於以淨自己為足的小乘戒的態度，認為：戒是應該行一切善行及社會救濟的活動的，於是，說出了攝律儀戒，攝善法戒，饒益有情戒，即：所謂三聚淨戒是也。其第一的攝律儀戒，它雖是小乘戒所說的防非止惡之戒，但其所守的態度，大乘與小乘，大不相同，例如就殺戒而言，瑜伽論乃說：見惡人欲殺聖者的菩薩，他如認為：彼惡人若殺聖者，會墮無間地獄，故不忍其罪行，自己願意代他入地獄而殺彼惡人者，不犯殺生戒，而倒有功德云。

六祖傳考 (四)

曾普信

祖堂集可據的文字屬多。當時六祖六十八歲，好像有了風疾。

薛簡請教於六祖，奉答中宗，這是當然的，併不是得了六祖之表，默然而歸，問答的內容，存於別傳。祖堂集，景德錄，正宗記，德異本，宗實本都從之。別傳云：

薛：京城大德禪師，教人要假坐禪，若不因禪定，解說得道，無有是處。

師：道由心悟，豈在坐耶？金剛經言：若人言如來若坐，若臥，是人解我所說義。如來者無所從來，亦無所去，故名如來。無所從來曰生，亦無所去曰滅，若無生滅，而是如來清淨禪，諸法空即是生。（曰是不）大師告言：中使！道畢竟無得無證，豈況坐禪。

薛：簡至天庭，聖人必問，伏願和尚指授心要，將傳聖人及京城學道者，如燈轉照冥者皆明，明明無盡。

師：道無明暗，明暗是代謝之義。明明無盡亦是有盡，相待立名。淨名經云：法無有比，無相待故。

薛：明覺智慧，暗覺煩惱。修道之人，若不用智慧照，生死煩惱何得出離。

師：煩惱即菩提，無二無別。汝見有智慧為能照，此是二乘見解，有智之人，悉不如是。

薛：大師，何者是大乘見解？

師：涅槃經云：明與無明，凡夫見二，智者達其性無二，無二之性，即是實性，實性者即是佛性，佛性在凡夫不滅，在賢聖不增，在煩惱

而不垢，在禪定而不淨，不斷不常，不來不去，亦不中間及內外，不生不滅，性相常住，恒不變易。

薛：大師說不生不滅，何異外道？外道亦說不生不滅。

師：外道說不生不滅，將生止滅，滅猶不滅，我說本自無生，今即無滅，不問外道，外道無有奇特，所以有異。大師告薛簡曰：若欲將心要者，一切善惡，都莫思量，心體湛寂，應用自在。

薛簡於言下大悟云：大師，今日始知佛性本自無之，昔日將為大遠，今日始知，至道不遙，行之即是。今日始知，涅槃不遠，觸目菩提。今日始知，佛性不念，善惡無思，無念無知，無作不住。今日始知，佛性常恒不變，不為諸惑所遷。

別傳傳出這個問答垂示以後，諸傳奉之，景德錄以下有多少修補。垂示為六祖之言。「一切善惡，都莫思量」，後來亦用於大庾嶺上對慧明的垂示。

薛簡辭六祖，持表歸京師，復奏中宗。別傳不說時日，祖堂集以為神龍元年五月八日。九月三日再而辭。德異本，宗實本，都說該年九月三日有詔。該詔存於別傳，祖堂集，德異本，宗實本。別傳云：

勅，師老疾，為朕修道，國之福田，師若淨名託疾，金粟闍維大法，傳諸佛心，談不二之說，杜口毗耶，聲聞被呵，菩薩辭退，師若此也。薛簡

傳師指授如來知見，善惡都莫思量，自然得入心體，湛然常寂，妙用恒沙。朕積善餘慶，宿種善因，得值師之出世，蒙師惠頓上榮佛心第一。朕感荷師恩，頂戴修行，永永不朽。奉廖納韶袈裟一領，絹五百疋，供養大師。

別傳以該詔下於神龍三年四月二日，這大概是錯誤，其實薛簡復奏以後不久，下了詔，應以神龍元年九月三日為正確。王維的碑銘亦云：「因六祖辭，遂送百衲袈裟及錢帛等供養。」所以時間距離不久。「袈裟一領，絹五百疋」，祖堂集即以金鉢一口代於絹，宋傳為「摩納袈裟一緣，鉢一口，編珠織成經巾緣紅暈花條巾絹五百匹」。景德錄為「袈裟，絹寶鉢」。德異本，宗實本為「袈裟，水晶鉢」。

宋傳的神秀傳以為，「因六祖辭詔，神秀自送書，述帝意，促其出京。六祖云：吾形不揚，北土之人，見此短陋，必不重法，且先師云汝緣在南，故而再辭」。這個不能信為事實。已辭朝命，無須應於神秀書。「短陋之身」只可對比神秀堂堂的體軀，不成理由。

別傳又云：神龍三年（七〇七）十一月十八日，下詔令韶州百姓緣六祖所住中興寺佛殿及經坊，賜法泉寺額：以六祖生緣的新州故宅為國恩寺，中興寺佛殿為寶林寺前名。宋傳又云：「捨新與舊宅為國恩寺，神龍三年，勅韶州修能所居寺佛殿，並方丈，務從嚴飾，賜改額曰法泉」。景德錄云：「神龍元年十二月十九日，勅改古寶林為中興寺，三年十一月十八日，勅韶州刺史，重加崇飾，賜額為

法泉寺，新州舊居爲國恩寺。但神龍三年八月改元爲景龍元年。六祖七十歲。然則寶林改中興，大概是神龍元年。建國恩寺亦是神龍元年。準於神秀出京以後，置度門寺於其會居的楞伽孤峯，而置國恩寺。

壇經敬禮本云：「六祖向十個弟子說：你們不同於餘人，我滅度以後，各人作一方的頭首，要你們今後說法不失本宗，現在教你們，就說了三十科三十六對法」。這好像是最後的說法。根據神會語錄。法寶記云：「六祖於景雲二年（七一）令新州國恩寺建塔，先天元年（七一二）間塔成否，已知其成，九月由曹溪往新州。」先天元年正月改元爲太極元年，五月改元爲延和元年，又於八月改元爲先天元年，所以塔的完成在八月以前。然則對十弟子的說法，大概在曹溪。「三十科三十六對法」：陰界入的三科是一般的，三十六對法，甚屬稀奇。三科新譯爲蘊處界，就是五蘊十二處十八界。以爲三科包括一切，這是一切法的分類，即由自性起用爲三科。用恩爲衆生，用善爲佛，自性爲包含萬法的根源。

三十六對法，不容易理解。外境無情：天地，日月，暗明，陰陽，水火的五項是可以的，但是語言法相：有爲無爲，有爲無色，有相無相，有漏無漏，色空，動靜，清濁，凡聖，僧俗，老少，大大小小，長短，高低的十二次，以及自性起的用：邪正，癡慧，愚智，亂定，戒非，直曲，實虛，峻平，煩惱菩提，慈害，喜瞋，捨慳，進退，生滅，常無常，法身色身，化身報身，體用，性相的十九項，究竟以何爲標準？不得明瞭。十二對以爲「語與言對法與相對有十二對」又名「有情無情對言語與法相有十二對」。惠昕本以下只說「法相語言的十二對」。而整理了十二對。好像是把有情與無情，法相與語言作爲十二的。但，首初的七項是法相上的，後五是語言上的。或者後五加上清濁一對而看作前六後六。自性起用的十九對，又不明瞭。但比較十二對容易理解。但，一切都是相待，外離一切相

，內不著空。

六祖於先天元年九月到新州國恩寺，新州爲龍山，這時七十五歲，以後一年間無事。先天二年七月八日叫門人，告以八月將滅度。要疑者早問，又對門人的悲泣，而說「眞假動靜」。八月三日，食後，即過正午，與門人告別，因弟子法海之請問，而說「見眞佛解脫頌」，以爲「識衆生即見佛，離衆生無佛心」，又說「自性眞佛解脫頌」，以爲「自心的自性是眞佛」。最後作遺言，說「不要悲泣如世情，不要問問錢帛，不著孝衣，只可如吾在日，端坐而坦然寂靜，而行大道」。其夜三更，奄然遷化。春秋七十六歲。以上是最古的遺誠與遷化的事情。但遺誠後來有些變遷。敬禮本云：「六祖言，汝聽，吾與汝說，後代世人，若欲覓佛，但識佛心衆生，即能識佛。即緣有衆生，離衆生無佛心。興聖本又接續的說：「汝等自身是佛，更莫狐疑外無一物而能建立，皆是本心生萬種法。故經云：心生種種法生，心滅種種法滅」。德異本，宗寶本同調。但祖堂集不作遺誠而說，只作「六祖每告善知識云云」，而①舉起上文，又說②應達一相三昧，一行三昧，而說明兩種三昧，以爲壇經裡有一行三昧。③又云：「我說法如普雨，汝有佛性如地中有種，遇法雨得滋長，取吾語必證菩提，取吾行必證聖果」。④雖說法不傳衣。⑤說傳法偈云：其性無二，其心亦然，其道清淨，亦無諸相，汝莫觀淨，及空其心，此心本淨，亦無可取，汝各努力，隨緣好去」。這是基本於興聖本的，又採取壇經的一行三昧，加上一相三昧，又添加雨與種，不傳衣，結合於傳法偈。其實這些都不是同時所說而成的。宗鏡錄九七卷舉起「六祖言：汝等諸人自身是佛」之文，續上祖堂集的。⑥又把一行三昧的說明中的「行住坐臥皆一直心即淨土」與「依吾語者決定菩提」連絡，其次舉起傳法偈。這又是從各方的文句綜合起來的。景德錄與祖堂集同調，正宗記亦不出其轍。所以除宗鏡錄以外，都是一樣。大概是基本於寶林傳的。宗鏡錄亦不是獨立的，寧可說是取意

引用的。傳法偈亦與敬禮本，祖堂集以下的不同，又與大乘寺本，興聖寺本，以下的有些不同。觀淨是觀靜，已有排斥北宗之意。

又關於壇經，首先，敬禮本，說了「眞假動靜偈」以後，六祖答法海所問：「大師滅後，衣法付於誰？」云：「法已付了。吾滅後二十餘年，有排邪法而立宗旨者，那才是正法」。這裡承認了神會的北宗排擊。又以爲「不能傳衣，如不信，可謂達摩以來乃至五祖的傳衣付法頌」，即說達摩乃至五祖的各偈，自己的偈，又自己的二偈。其次，大乘寺本興聖寺本，即以爲「大梵寺的說法，成爲壇經的才是正法，滅後二十餘年，有邪法來亂正法，可能有人出來排擊，吾法可能弘揚於河洛」。太乘寺本作「一南陽縣人」。而承認「壇經稟承」與「神會的行動」。關於傳衣，只舉達摩偈與六祖偈，不舉二祖以下的偈及六祖的其他二偈。乃至德異本，宗寶本即舉起達摩偈之次，又舉起祖堂集的②③④的傳法偈與⑥。這就是照樣採取了，大乘寺本，興聖寺本以後，又採取了祖堂集以下所有的。當作遺誠。所以關於六祖的遺誠，可以採取敬禮本所傳，其他都是後世造成起來的。又宗鏡錄所關六祖的記述，祖所言，不能盡量信用。

王維的碑銘云：「至某載月日中，忽謂門人曰：吾將行矣，俄而異香滿室，白虹屬地。飯食訖而敷坐，沐浴畢而更衣，彈指不留，水流燈滅，金身永謝，薪盡火滅，山崩川竭，鳥哭猿啼」。可是神會語錄記述「其夜奄然坐化」云：「是日，山崩地動，日月無光，風雲失色，林木變白，別有異香，經數日，經停數日，漕溪溝澗斷流，泉池枯竭，經餘三日」。又敬禮本云：「諸日，寺內異香，經數日不散，山崩地動，林木變白，日月無光，風雲失色」。異香異氣是否遷化前後不明。好像不是夜間命終，不是飯訖時。奇瑞各本都是一樣的記述。因爲畫飯以外沒有飯。

其年十一月，迎葬於曹溪，白光出現，向上二日或三日而散。別傳以爲十一月十三日遷神入龕。

這好像是曹溪建塔而龜入塔的記事，景德錄，正宗記，德異本，宗實本從之。別傳又云：「大師頭顱，先以鐵鑊封，裏全身漆。」宋傳即云：「①又以前端形不散，如入碑定，後加漆布矣。②復次，蜀僧方辯，塑小樣真，自同瞻昔。③能會言，吾滅後，有善心男子，必取吾元，汝曹勿怪。或憶是言，加鐵環，纏頸焉。」德異本，宗實本即以①②為次年七月二十五日，加於增經本文。③記述六祖傳法偈之次，作六祖言，起於五六年後。又記「頭上養親，口裏須餐，遇渴之難，楊柳為官」卜占一樣的句。又予言云：「七十年後，出家在家二菩薩，從東方來，同時興化，建立吾宗，締緝伽藍，昌隆法嗣。」但③的五六年後，七十年後的事，一樣記在景德錄，為該兩本的根據，因是，以為果然於開元十年（七二二），或二十七年（七三九）有人取塔中之頭，後來明瞭的傳出其理由，姓名，曠使者等。別傳以來傳出這樣的妄傳，別傳，是簡單的，宋傳已有數演，言及犯人的生地，使曠者。景德錄舉起所有的姓名，又出有南北朝時代的縣令之名，說了好像很真實。但這些妄傳的數演，完全是實林傳所為。

敬煌本以為「葬六祖於曹溪以後，韶州刺史章據立碑，供養至今」。年月雖不明，又不像「數年後」的事。神會語錄，法寶記，別傳都說了章據建碑之事。神會語錄，法寶記又說有碑文。但立碑可能是事實，碑文即不明白。神會語錄云：「開元七年，被人磨改，別造文報銷，略除六代師資相授，及傳袈裟所由。其碑今見在曹溪」。法寶記亦云：「至開元七年，被人磨改，別造碑，近代報修，侍郎宋鼎，撰碑文」。別傳即云：「後，北宗俗弟子，武平一，開元七年，磨却章據碑文，自著武平一文」。可見神會語錄，法寶記所說就是武平一所為。碑文的磨換，可能是神會排擊北宗理由之一。宋傳云：「朝達名公所虛，有若宋之問。謝能著長篇，

有若張燕公說，寄香十斤並詩，附武平一至。詩云，大師捐世去，空留法身在，願寄無礙香，隨心到南海，武公因門人，懷讓鑄巨鐘，為撰銘讚，宋之問書」。開元七年（七一九）為神會勅住南陽龍興寺的前年。神會的北宗排擊，開始於開元二十二年（七三四）正月廿五日。這個以前十五年，沒有北宗的俗弟子。又南嶽懷讓作巨鐘時，撰作銘讚的人，有氣概，正義的人，怎會磨却碑文，開除師資相授，傳衣的由來呢？這個不能置信。而且究竟有沒有碑文？還是疑問。所謂「武平一著文」，是不是巨鐘銘讚之錯？然則「碑文磨却」的事，大概是神會系統的偽造。宋鼎於天寶四年（七四五）請神會入東都，因是荷澤宗流行。宋鼎是否作了六祖碑文？神會已請王維撰述碑銘，而且懷讓造巨鐘的事，其他的傳本都沒有說過，但恐怕是事實。

宋之問是缺於節義的人，媚於武后嬖臣張昌之，受到貶謫，景龍中（七〇七—七〇九）復官為考功員外郎。又於睿宗時，貶軍於太平公主，遂流於嶺南賜死。雖然是宋傳所說的朝達名公，但不值褒賞。可是奏請召神會的是他。張說是燕國公，尊崇神秀，作其碑銘。根據神會語錄，他曾參問神會，所以沒有傾向南北的一方。或者當時南北的區別尚不厲害。張說謊文貞公，是一代的名士。會寄香與詩於六祖塔，可見其尊崇六祖。

又據宋傳，「廣州節度宋璟來拜六祖塔，問無生法忍之義於弟子令船，聞其說而歡喜，向塔乞示微祥時，微風須更漸起，異香薰人，陰雨霽霽，只周一寺」。宋璟又是一代名士，有大節，曾升相位，開元初，為廣州都督，召為刑部尚書，卒於開元廿五年（七三七），七十五歲，謚文貞公。即於開元初，為廣州都督時，六祖寂後數年時，拜了塔。

（待續）

佛教知名人士編印

「佛經選要」

由金剛經處印行批發

香港佛教人士馮公夏、李世華、吳悟達、高天添、孫家良、奚玉書、金振玉、施剛興、韋達、顏世亮、劉銳之等，鑒於佛學理論之淵博奧妙，學佛者因感經籍浩繁之苦，初學者更無由問津，乃計劃編纂一本簡明而有系統理論之佛經，用以解決上項之難題。於一九五七年四月間，成立佛教經選要籌備委員會，推定張澄基博士為會長，馮公夏、李世華為副會長，吳悟達為名譽會長，高天添等為籌備委員，全部經費六萬餘元，由各籌備委員分擔認定，並由籌委會聘請羅時憲教授、劉銳之、江妙吉、邢述之等擔任編纂工作，本書內容，悉依經、律、論精選，照原文不加減字句，而將佛教之境、行、果，以分類整理而介紹之，書名「佛經選要」，內容計分十三篇，各附章、節、目、卷。歷時三年，始告竣事，約於九月中出版，實為佛學研究者之一大貢獻。聞該書分精裝、普及裝兩種，現已開始預約，精裝港幣二十五元，普及裝港幣十二元，案由九龍土瓜灣鶴齡街廿一號金剛經處為總經售，預約期定八月底截止云。

佛書贈送

「學禪方便譚」一書，係現任自由中國佛教會理事長白聖老法師所著，白老法師曾參學高僧，鼓山，天童諸大禪宗道場，對禪學一門，富有經驗，為現代不可多得之禪宗大德，此次應本院諸同學之請求，將其心得，撰集成冊，嘉惠學人，諸君如欲學習禪宗者，可函郵資四角，並將詳細地址，姓名寫明，逕寄臺北南昌街二段一四〇號中國佛教三藏學院即可照寄。

中國佛教研究院諸同學同書
中國佛教三藏學院

吾女

荷芬



燈下，伏案做功課的小楓，忽然擲筆長嘯一聲：「咳，今晚是我十二歲最後的時光哪，請求老天，過得慢一點吧！」明天是

小女兒的生日，出乎意外，她非但沒有期待中的快樂，居然對她小小年紀懷起年華消逝的恐懼來了。

「去妳的，明明整十三歲了，還是十二歲哩」。專會尋釁挑錯的二哥，故意刺她一針。

「明天才是整十三歲嘛，今天是十二歲十一個月零二十九天。怎麼樣氣死你！誰像你這樣老了，嘴上倒生鬍子」。

「哈哈，笨瓜，男人生鬍子，是老？這表示青春剛開始呢。女人頂可憐，青春最短短。當心，妳有我這樣大，就是老處女了」。

舌槍唇劍，越說離題越遠，再問下去，準要當真，我及時阻住話題，問道：

「好啦，小姐，明天吃點什麼？」

「桃子、李子、荔枝，還有巧克力，晚上吃炒麵」。

「中午呢？」平時她在學校吃午飯，生日的一天，叫她吃乾巴巴的便當，似乎過意不去。我立刻想到個主意：「請爸爸買一碗麵送到學校去，好不好！」

「好，好」。她高興得跳起來。剛才對她十二歲的留戀和感嘆，已烟消雲散。她到底是個孩子呀。

我們家不管那一個過生日，添一樣菜，吃一頓麵了事。不興贈送禮物，更談不到請客慶賀那一套。獨獨自己的生日，常是忘記的多。而孩子們的生日，是再也忘不掉的。當然，一個做母親的，怎能忘懷她最可紀念的日子呢？每生一個孩子，經歷一次生命的風暴，心理方面的那份嚴重和擔憂，簡直是從生死邊緣上掙扎着爬過來的。等到聽着嬰兒哇哇墮地的那一聲嬌啼，恐怕全世界的快樂加起來，也抵不上一個分娩的母親頃刻間所感到的輕鬆和快慰呢。

十三年前，五月初旬的一個黃昏，我正躺在婦產醫院的病床上。小風徐拂，落日在窗外樹叢間閃爍，有如揮動着無數耀目的火炬，為我點燃起歡樂的烟花。我眼中飽含淚水，凝視

如是庵雜俎

念生居士

飄泊集

由天津搭船赴香港

一葉舟輕趁早潮，旅人到此總魂銷。況逢兵燹音書隔？祇覺天涯道路遙。到處關津嚴斥堠，偶逢島嶼羨漁樵。取生厄運何須問，大地蒼生劫未消。

聞同舟軍官談話有感

如是庵雜俎

漂泊集

念生居士

莫向蒼天訴不平，乘風萬里且長征。同舟幾許干城選，拚將猶聞叱咤聲。

舟行迂道釜山

二十年前此地遊，皇華使節動神州，
而今飄泊無人識，獨坐船頭看海鷗。
參加慶賀日皇
加冕代表團

舟中聞共軍已渡長江

聞說雄師下楚江，飛書羽檄正紛騰。幾人委質投新主？獨客關心念舊邦。貶節求生爭似死？破家

薔薇色的長空，滿天晚霞如錦。四周瀰漫着僅僅是一句歌唱：「我有了一個女兒，我有了一個女兒」。

陪伴的人回家去了。當我從產房移到病房，剛好錯過了醫院開飯時間。雖然一整天未進飲食，興奮却掩蓋了饑餓和疲憊。我神思飛騰，極端的快樂，在心上，開足一朵五月的棉花。花兒紅得那麼鮮明艷麗，我的女兒是童話裏的仙女，正從那顫巍巍放的石榴花叢中冉冉來到人世。她的四個哥哥是圍繞着花朵的綠葉，萬綠叢中一點紅。單調的枝葉，只要這小小的一朵就夠了，她使平淡化為神奇，使粗糙變為美麗……

護士小姐抱來初生的女兒，紅冬冬打皺的小臉蛋，上面尖下面大，活像一隻葫蘆。我儘在她的凸額頭，踢鼻樑，三角眼之間搜尋她的美點，哼，同一朵小紅花未免相差太遠了呀！然而，不論她生得怎麼醜，總是媽媽最寵愛的小寶貝。何況女孩究竟和男孩不同，才生出幾天，就感到她種種好性格了。她文靜，乖巧，不哭不吵。唯有小女兒的嬰孩時代，是靜靜地躺在搖籃中吃吃個個長大的，撫養她可說全不費功夫。

可是人大智大，漸漸長大，鋒芒也漸露，舉止言談似乎不同凡響呢。一歲時的一天晚上，記得她還不會講話，突然一邊哭，一邊訴說起來：「媽媽去看戲，爸爸去看戲，哥哥去

看戲，不帶楓楓去看戲」。把左鄰右舍的幾位太太，笑得前仰後合。

女傭信佛，學唸四弘誓願，她從旁聽過幾遍即朗朗上口。一天女傭和人吵架，大哭大鬧，四歲的小女兒，冷冷地對她說：「瞧你，還說煩惱無盡誓願斷呢，這樣子，倒是煩惱無盡誓願學了！」

「小傢伙，你怎麼懂的呢？」大聽她說出這樣的話來，驚奇不已。她神氣十足的回道：

「哼，我是老和尚投胎的啊，前世是你們的師父，你們都是被我打過屁股的小和尚！」

不管她是什麼投胎的，夙慧似乎有這麼一點點。二年級時，老師向學生宣傳基督教，她回家來嗤之以鼻的說：「我才不信呢，讓笨小孩子聽他吹牛」。她上學讀書，從不用我們操心，每學期成績不是第一名，就是第二名。

她是一個「兩面人」，在學校裏品學兼優，溫柔敦厚，老師和同學沒有不喜歡她的。回到家，則換了一付面孔。什麼事都整得扭扭，一切乾脆回你一個「不」！嘴吧像一柄利劍，所向無敵，誰都要避避她的鋒刃，讓她三分。

難道是嬌生慣養弄成她這種壞脾氣嗎？這似乎已不是我們該反省和矯正的問題。目前最要緊的却是如何來矯正修養我自己，以配迎合時代潮流

忍痛不能降，明朝飄泊知何處，蛋雨蠻烟換故腔。

○

與崔淑言監委同遊六榕寺即贈

同訪坡書到梵宮，寺額為東坡所書清談不礙雨濛濛。匡時

志略千秋重，經世文章四譯通。海國菁莪邀綠帳

，淑言將赴歐美講學栢臺聞望媲花聰。知君雅抱超今古，豈

止王家林下風。

萬里軺車萃衆賢，幾人淪落幾騰鶯？民十九年淑言與余共事中華

如是庵雜俎

漂泊集

二

念生居士

會議赴俄京開會世間已是經千劫，我輩猶思障百川。患難

他鄉懷舊雨，淒涼往事比輕烟。心超物外離塵滓

，砥礪相期共晚年。

海珠橋

海珠橋下晚風清，畫舫停橈寶炬明。荔赤蕉黃好

時節，游踪難得到羊城。

寄寓臺中卽事

剪樹為牆竹作扉，平時十里稻花肥，忘機白鷺依

和適應吾女之思想和眼光了。要知，時代走到這一步，是沒有辦法的。例如，近來我就受到小女兒言正詞嚴的指摘：

「胖成這樣子，還不減肥。看看你的腰圍，不要嚇煞人，我的腰才多大？」

「走路時，肚子不要挺，腿靠攏一點，膀子不要太擺動，你不知道你走路的姿態多難看。」

「路上講話，聲音低一點好不好？」諸如此類，我像是她的女兒，她是我的媽媽。我氣急了，真要揍她。我又不需要上伸展台競選小姐，管它怎麼樣走路，反正已走了幾十年了。

縱然，我們小女審美眼光獨到，遺憾的是她的頭腦和容貌的配合太不對稱了。她的額角是一抹特出的滴水簷，因為泰山壓頂，越發顯得鼻樑的低窪。於是她常爲了不爭氣的鼻子，對着鏡暗自傷懷，一面用手背揩着眼淚，一面喃喃自語：「我寧可要美麗，不要聰明」。

「別愁，黃毛丫頭十八變，你會長得更漂亮的」。我邊勸慰她，也暗暗好笑。說真是，她假如不亂發脾氣，不生氣，是相當好看而可愛的。同她小時比起來，現在已不知長好看了多少了。她所以不願年齡增長，大約是希望慢慢長大，慢慢定型，逐漸變美麗吧？

此刻，隔着寫字台，燈下看看小女兒微笑的臉蛋，抿着嘴掀起兩個小圓渦，現出無限溫柔嫵媚，不由的泛起一陣惘然的惆悵。無常迅速，孩子們畢竟大了，知識一天天在增長，學業一天天在進步。內心彷彿有一種聲音在告訴自己：人生不可停留不前啊，孩子們在向前程奔跑，你不妨也趕緊地向你的目標邁步！

新書

禪學大成

快 要 出 版 了

本書共爲五十九種，一百一十四卷的禪宗名著編集而成，本館以模造紙三十二開本景印，共三千八百頁，精裝六大冊，將於本月十五日全部出版，此爲禪門著述中蒐羅最廣容量最精的典籍。此次除預約者外，附印無多，欲購從速，請用人生雜誌「八二五五」郵政劃儲賬號匯款即可。

中華佛教文化館啓

人慣，故繞耕犁近處飛。

修篁深處隱平沙，略約遙通一徑斜。浴罷鴨鵝三

兩隊，夕陽影裏自還家。

疊韻和臧哲軒校長

世味年來已罷參，無端飄泊又天南。任教僧號炫

白版，幸免移文託碧嵐。野有哀鴻曾累萬，市傳

猛虎易成三。願君更展匡時略，諫果由來味最甘

如是庵雜俎 漂泊集 三 念生居士

未來消息莫輕參，記得啼鵲地氣南。此局偏安留

海島，有誰高隱臥烟嵐。鷄能搏物驚逾百，雉解

先機喚者三。莫道匡扶非我輩，臥薪彌厲膽彌甘

○ 宜海風雲未可參，漫遊臺北更臺南。恢奇島國千

重浪，突兀石帆百仞嵐。石帆為臺南 避地盤庚遠已

再，勸農令甲儲應三。時方實行三 課晴量雨半生願

再，勸農令甲儲應三。時方實行三 課晴量雨半生願

，稼穡由來味作甘。

東渡後的觸感

·松青·

大德，或老前輩們，不是埋怨這個，就是埋怨那個。現在，我已體會某些人說了，「秘密真言」實在是有無上法門。從前的祖師們的確是有他們的先知處，發明各種法門，來給今日的四

聖嚴兄：手書昨由東京轉來。大作拜讀後，使我感愧汗顏，兄信上雖說，文中沒有客氣的恭維，但最後對我之勉勵，則使我汗流浹背，不知他日是否能副座下及各師友之期望萬一也。

承座下好意，云「師在日本如有任何感觸，敬希撰文惠刊人生」。然感觸多矣，亦正如大作中所言「思潮澎湃，感慨萬千！」但此萬千從何說起呢？在臺灣六七年來，我已深知誰也有些感觸，可是誰也怕引起這些感觸，尤其怕別人的感觸，感觸到自己身上來。我們這輩青年人，致所以易招人討厭，也就在此點。往往一說，就觸及到一些

家弟子，以心印心確是妙道！嗚呼！豈不讚喜哉？！這些廢話，且不與兄多說，現且在這裡介紹一點，我已知的日本佛教教育。

日本佛教的大學，據說有九間佛教大學，但我現在所知道的還有八間，這八間是：東京：駒澤大學、大正大學、立正大學。這三間都是完整的，從學士學位一直可以讀到博士學位。京都：佛教大學、花園大學（這兩間向只有學士學位，及專修科，還有大學院——研究院之設備）大谷大學、龍谷大學。——這兩間最為著名。尤其大谷大學，前年夏威尼大學贈送亞洲三個名譽博士學位，其一是印度的副總統，其一是臺灣的胡適之，另一則是日本大谷大學的教授。其圖書館的充實，亦為一般大學之冠。龍谷的圖書館，過去為京都各大學之首（包括國立的大學在內）現在大谷新修的圖書館，亦媲美了。此外，則是高野山大學，還有一間大學、何名、何處我尚不知。除此，還有尼象的學院，及各大本山的專修學院。

我現進入的是大谷大學，大谷和龍谷在京都是聞名的偏重外國語文，這就一般注重而說，實際上它的人文科學是最為特出和充實。

一般學生，最低限度，要修習兩國以上的語言，到了你專修某一門學科的時候，還視你所需要利用的語文工具如何，再定選修。現就大谷大學說：修西洋文學系的，其專修科目，共四十四個單位，在四十四個單位中，就有五種外國語文，這五種是：英

人生書簡



杳象羚羊豈易參，新詩和就雅兼南。胸中邱壑須紅友，夢裏家園憶翠嵐。異地又逢秋九九，何時重返徑三三。前朝隱語君須記，剝復微機在陝甘。

○

名山片席願君參，詩境依稀似劍南。心地澄清觀止水，游踪蕭散訪層嵐。問天偶誦歌辭九，開徑頻邀益者三。領袖騷壇原不忝，每逢說士肉非甘。

○

如是庵雜俎 漂泊集 四 念生居士

禪機詩境本相參，妙悟何分北與南。民到窮途尊識緯，客因遊倦憶林嵐。囊中胡騎十分九，我輩達尊二勝三。華夏重光應有日，卿雲紉纓醴泉甘。

○

雅集西園許共參，嘉賓賢主會東南。冰壺濯魄天邊月，翠黛當軒雨後嵐。縱酒不妨一敵萬，敲詩略比二生三。調冰雪藕尋常事，四座蘭言意倍甘。

語、德語、法語、希臘語、拉丁語。計六個單位。讀東洋學系的，便需要定修：梵語、西藏語、中國語、巴利語。佛教學系的，亦同此。但佛學系和東洋學系裡另有必修的西洋哲學，講西洋哲學，又全是英文，甚至是德文。此時你又不得不先修英文和德文。再如：西洋哲學系，宗教學系，教育學系，社會學系，心理學系，真宗學系，國文學系（日本國文）國史學系，佛教史學系，無不是三國以上的語言。因此，他們也以爲我國的佛教教育，也是如此，每週初次見面的同

學，他們必問我「你懂幾國的語言」，我只有尷尬的笑一笑。回答說「Only English。」然後再補充一句，現在正在努力學日語。幸好，現在還能夠用英語同他們交談，否則，呆在他們的研究室，遇着大學一二年級的學生，實在有點難過。日語在國內沒有打好基礎，來了這裡才開始學，真是艱難，如果再不會英語的話，你上街，走路，到學校裡找教室，見了教授，同學們的面打招呼，那都是最難堪和尷尬的。因此，我寄望以後要來的同道們，在他們動身出國之初，就趕緊

把這兩種語言先打好基礎吧。否則，你上岸就是啞巴和瞎子了。

由於這個緣故，因之，日本佛教今天在研究和整理原始，小乘，印度一般哲學及西藏佛學方面，實在值得我們稱頌！在利用工具作比較研究上，老實說，我國佛教三十年以內是無法趕上了。

日本和尚，也誠如在國內所聞知，他們是有家庭的，但他們在社會上的地位，却非我們一般所悉。中國和尚儘管重視戒律，如果在教育與學術方面不努力發展，恐怕再五百年也無法有他們在社會上的地位和崇高。戰後的日本，儘管也被歐風西雨所染了，可是今天領導教育、學術、文化的，仍然是佛教，仍然是他們的和尚。

附帶的，再告訴兄一件事：這裡的和尚被尊稱爲先生，而非什麼法師。日本能够資格稱先生的，據說只有三稱人：一是教授，一是和尚，一是醫生。而和尚又恰好大多兼了教授兩種身分（他們的和尚算是做了名符其實的親教師了。）（這封信隔了三天才寫成，功課之繁忙，兄亦可想知。還有一星期便放暑假了，暑假後始有空閑。）

法樂

弟青松六、卅作禮

編後話

△編者主張佛教的信徒，應該接受佛教特有的宗教教育，宗教教育的體認，乃在宗教生活的實踐，不是單作文字義理上的鑽研。

△張廷榮居士，所謂「誨人不倦」的精神，他是當之無愧的。唯識之學，是佛教中最精深的法門，必爲當下的時代之所歡迎。

△禪的法門，本來是重證悟，不重名言的，但是，使我們未悟的人，由楊乃超，會普信二位大德的大作中，可以得到一線門徑。

△常愧法師，攝心淨業，對淨土的導師，足見其苦心。

△明性法師的作品，誠有它的深度；煮雲法師的異記，是大家所喜歡的。

△本刊鑒於念生居士的詩作，不同泛泛可比，所以特闢專欄，連續刊載。

△如果說：動人者真，益人者善，悅人者美，那末荷芬居士的「吾女」，該可以承當了。

△最難得的，這期的書簡，也都是些見血見肉的作品。

F調 4/4 彌陀聲聲念 柳絮曲

1. 5 6 - | 1. 2 3 - | 5. 6 5 - | 4 3 2 - |
彌陀聲聲念蓮花朵朵開

1 6 5 1 6 6 | 6 - - 0 | 3 3 2 1 2 2 | 3 - - 0 |
翻身歸淨土合掌禮如來

6 5 3 1 2 2 2 | 3 5 6 5 3 3 3 | 6 5 3 1 2 2 2 | 3 1 5 1 6 6 6 |
愛河千尺浪苦海萬丈波欲免輪迴苦急早念彌陀

1. 5 6 - | 1. 2 3 - | 5. 6 5 - | 4 3 2 - |
得到西方去蓮花朵朵開

1 6 5 1 3 1 3 4 | 5 - - 0 | 6 7 6 5 3 2 | 1 - - 0 ||
花開無數葉葉葉見如來

道論

(一)

少農老弟大鑒：
三月二十一日大札，敬奉悉。承示大作，拜讀一過，具見學力之深，無任佩服！

某君所謂日常禮佛誦經，將使意志消沉云云，其識見殊為淺薄，可笑而可痛，不可不關。

金剛經曰：「度盡一切眾生，而實無一眾生得滅度者。」此佛家之積極精神也。不獨淺薄後生所未能夢及，即儒家人世聖人亦不能齊。

六祖壇經曰：「佛法在世間，不離世間覺。」金剛經並有「一切法皆是佛法」之語。穿衣吃飯，無一非道；即簿書期會，賓客應對，亦何莫非道。至禮佛誦經，不過為入道之門，非即執此以為「道」也。

唐大慈惠律師有云：「昔李文利都尉在富貴中參得禪，大徹大悟；楊文公參得禪，身居翰苑；張無盡參得禪，作江西轉運使。只這三大老，便是個不壞世間相而證實相的樣子；又何嘗要去妻孥、罷官職、咬菜根、苦心勞志、難求寂寂，然後入枯禪鬼窟裏作妄想，方得悟道邪？」

從上一則話看來，可見求出世者

，不必一定要舍世間也。

再觀我國歷代士大夫，如：韓愈（初年開佛，至晚年乃拜倒於大願禪師）、白樂天、歐陽修、蘇子瞻、富弼、王安石、黃山谷、陸游、宋濂、張居正、龔定菴等文學家或政治家，及入居士傳之張商英、張九成、邵律楚材、袁中郎、圓明居士（清雍正帝）等等，更僕難數。自唐宋以來，凡屬有道之士，幾無不從佛學中陶冶過來，唯或深或淺有不同耳。凡此諸人，豈皆消極者耶？

今之淺薄者流，意而不自修，又忌而畏人修；恥獨為小人，牽人以同流而合污。「戴胥及溺」，可畏也夫！

老弟為特立獨行之士，當知有以自警，毋俟喋喋也。

專此、奉復，並頌道樂！

原件奉繳。

小兒 鄧翔海 合十

三月二十五日

(二)

少農居士慧鑒：接讀六月十二日

手教許嚴之「青年有道」，青年是實，有道則不敢承當，今雖出家一年有半，但仍初學沙彌而已。若非環境所牽，即此編輯人生，亦屬不當之舉，編雜誌，病在易於顯名揚己，誠非初學沙彌之所相宜。承為不棄，下問數則，試為研討如左：

(一)居士以金剛經兩經，作為每週假日的恒課，實為學人用功最得受用之處。金剛經旨在破有斥空不着兩邊，乃是顯真表性的法門；彌陀

經要在開權接引，說明彌陀之大願以及極樂淨土之莊嚴，但念六字洪名，而達一心不亂者，臨終往生。往生彼國之後，親近諸上善人，至不退轉，去妄存真。就方法上說金剛經是闡明成佛之道的根本，彌陀經則介紹成佛之道的進行，能够兼持併運，當然是最好沒有的。至於能讀不能讀，那是不要緊的，過去有大阿羅漢，竟也如此，今世有大法師，竟也有跟不上木魚者。可見能讀固佳，不能讀亦無妨。學佛重在「信受奉行」四字訣。

(二)金剛經的義理，如果不得其要領，看也好，聽也好，總難解其義蘊。江味農居士的金剛經講義，好在蒐羅豐富，般若精義，幾乎要想到無所不包，故其病亦在此，繁瑣複雜，初學者看來，自是茫無頭緒。嚴於經教所解者極淺，所聞者尤少，對於第一義諦的真實受用處，尚未摸着一毫邊際。唯以粗見來說，金剛經是在教人「先來看破放下，再去直下承當」，看破放下，所以無貪無著，歸真返元；直下承當，所以廣度眾生，普被有情，然在直下承當之時，必需看破放下，才能澈底地擔起救世的大業，否則總會為着一個「我」字，牽掛累贅，故在看破放下之後，亦必能直下承當。所以六祖大師聽金剛經至：「應無所住，而生其心」，便大開悟。不要為了什麼而做什麼，雖然澈澈底底不為什麼事，但是仍要澈澈底底，做我應該做的事。這大概就是金剛經的本義了。所以金剛經中反覆宣說佛說這樣東西，即不是這樣東西，那才是這樣東西。看來非常糊塗，

有人說這是「似是而非」的論調，其實乃是拋棄一切空有真假的觀念，而住於法性理體的境界。不是是，也不是非，是固不對，非也不對，因為是非分別的觀念，都是起於六塵緣影的向外計較，而不是還我本來面目的向內覺照。

(三)那位蔣居士既然能講金剛經，最後竟以自殺來結束他色身的生命，能說不能行，殊足可歎。末世眾生，類於此者，數數不鮮，所謂說食不能飽，數寶還自窮。像這樣的人，不是行道之人，亦非成道之器，充其量，只是一具傳播法音的留聲機，我人學佛，應當以此為鑑為戒，警惕自勉。

(四)以照佛陀的時代，信佛的弟子，固當嚴持殺戒，不得故殺或妄殺一切眾生的生命，但也並未規定信仰之後，不得肉食，即使出家的僧人，佛也許可在三種或五種情形下，准予肉食。所以今日南傳的小乘國家，僧人仍許肉食。但以大乘戒法來說：「食肉者，斷大慈悲佛性種子」。「一切菩薩不得食一切眾生肉，食肉得無量罪」。小乘許肉食，因為凡為下等眾生，雖有成道之性，不是行道之器，故可稍微方便；大乘佛教，重在慈悲精神的普利眾生，且以一切眾生皆我三世父母，父母之肉，何忍啖食！所以吃肉的人，便傷慈悲，有損成佛的行程，因為佛教堅信因果報應，今世吃了眾生肉，來世肉讓眾生吃，豈不可怕！

以上數點，未知居士以為然否？專覆 順祝 慧安 聖 嚴 合十 六月十七日

(三)

聖嚴法師開座：

六月十七日賜教，今日星期一上午啓郵箱（禮拜天或例假日均不開信箱）始奉讀：洋洋灑灑六葉之多；優渥的

法施，極盛

循循善誘我也。師過於爲謙，您係

退除軍籍重披袈裟的法師（我聞如是

），非信誼之篤及具有多生善根，曷

克臻此，蓋空門不是凡夫俗子所易居

所能入者。鄙意在一講堂或某一道

場演說「經」「論」，究受時間及空

間的限制，功德「甚多」，却非無量

無邊，至若主編佛教刊物，隨緣發行

，法音宣流，無遠勿屆，能以普覺有

情，任何人均有聞法機會，而此功德

，勝前功德。所 示編雜誌之病，在

於「顯名揚己」；我請問現在有幾位

和尚堪以荷擔此一重任（有能而不爲

者）？求名菩薩所行所爲，阿逸多仍

不失爲摩訶薩；吾

師自重自愛，無乃過乎？！

我並問嘗於夢中念佛念醒來。前

歲曾夢鬼怪，我夢中作如是言：「我

現在是念佛的人，不比早年，你們鬼

怪嚇唬得了我嗎？」鄧居士謂這

都是學道的好現象。民國四十一年初

學「心經」時，舍表姪女（是我師也

），教我睡眠的時候默念觀音菩薩，

吸氣爲「觀音」二字，呼氣爲「菩薩

」二字，以資催眠；從此即無「失眠

請經不是容易事，以其昏昏怎能使人昭昭？法師講經，係代表佛說法，不容許聽衆「質疑」「發問」或「指錯」，只能靜聽，似有礙於佛法的發揚光大。明明是「莫到老來方學佛，孤墳多係少年人」。黑板寫成「都係少年人」。和尚收徒弟，應「寧關母蓋」，黑板上寫成「毋亂」。初以係筆誤，乃聽其以指以講，亦復如此（其他亦有錯），爲之喟然。

蔣居士「通人」也，渠最初在黑板上寫出：「阿含十二萬等八，廿二年般若經，法華涅槃共八年，華嚴最初三七日。」居士講經，聽衆是以起立發言的，我說：「我佛五時說法，這四句每句都是七個字，第二句不應只有六個字。」渠竟不注意「廿」讀若「念」；結果總算接受我的請求，把「廿二年」改爲「二十二年」。

蔣居士轍講之夕（因宣布須住院動小手術，向聽衆清短假，詎即成爲永訣。）把佛言，誤爲須菩提言；把須菩提言，誤爲佛言。初聽向以係偶不經心之誤講，後一再講之而不自覺，他人亦未覺。我忍不住起立言之，聲：「錯了，我錯了」。當時其心已顛倒，其意早亂雜。現在言念，猶爲惜之！此君實係不可多得之佛種（至少係我個人所僅見），一老不遺，姑從狹義說：臺南湛然精舍的間修損失實大！

鄧居士往歲寄我「金剛經講義」一冊，係臺灣印經處發行，中華民國四十六年六月初版。最前係武進蔣維喬（號竹莊）跋言，即師所指江味農居士講述者。鄧老

居士當時越數月自臺北南遊，問我已閱上項講義否？據實答以「抽不出時間」。鄧係「敬」師，斥爲「一天看一頁或半頁，也應該看完畢了」。誠如師言：「繁瑣複雜」，下根如我，自難饒興有趣。嗣又欲勉強研閱，因月而學之，四十八年夏初養病的第二個月，正擬「臥看」一遍，甫及數頁，即因提前鎖假而又擱置下來。福緣智慧，均屬貧乏，惟有嫉恨於私衷。六祖以不識字之賣藥孤兒，問客誦金剛經即開悟。我從業及學政三十年，並非不識字，念金剛經八九十年矣，歷代均無依三寶者，其一淵源無自也非？

我前數年毛筆楷字，爲他人書寫若干的經，在臺北之民國四十二年冬九爲一位老太太寫一部妙法蓮華經，當時告語長壽念佛老修行之男舅。他老人家問我「真的答允了嗎？」乍聽莫解。進一步請詢，始知七卷八萬字，不是輕便的工作。越年回臺南，利用業餘的晚間書寫，或寫或輟，兩年始成。白聖法師見之，譽爲極工，寫此經得到無價的收穫，奇怪極了：四十

二年秋中央原則核准我的申請案一件，奈我人緣不修，基層組織的同事不滿，我者，提出反對，轉緣趨黃，腦筋傷透。我則欲罷不能，惟有鏗而不舍，和平奮鬥。嗣案子幾乎「死」了一回，等到我寫經圓滿，突作「作禮而去」之安，然通過之日，絲毫未爽。雖曰適逢其會，但亦不致如此之「巧」，箇中因緣，決非偶然。同情我者謂：「早知如此，應該把經提前寫成。」白聖法師謂爲寫經的功德，實係不可思議的。轉又告語鄧居士，則謂「寫經誠然有功德，但不能必通過你的案子」。鄧氏之言，蓋寓深意，怕我因此而起貪心或妄念，將來觀某一事而又寫經，萬一經寫成而所求未遂，轉滋失望，非學道人宜有耳。深知，應該斷肉食，我不矯揉造作，或有自然而能之日。拉雜奉陳，不覺喋喋，願師哂之，非對可與言者不言也。

弟子 熊聲駿 頂禮
五〇、六、十九晚

人生第十三卷第六期收支報告

收入部份		支出部份	
一、讀者捐助	七九〇、〇〇	一、印刷費	一三五〇、〇〇
一、訂售刊費	七五八、〇〇	一、鉅版費	一五八、〇〇
一、上期結存	三四二、三四	一、編校費	二〇〇、〇〇
共收	八九〇、三四	一、郵資雜費	三五七、五〇
支出		共支	一〇六五、五〇
部份		透支	一七五、一六

承 茲

元果法師捐助港幣二十元
知定法師捐助美金十元

鳴謝 此

人生雜誌社謹啓

泰國僧皇訪問歐美 上月十一日乘班機首途



(東京消息) 泰國僧皇為應亞洲基金會之邀請，於上月十一日中午十二時半，乘泛美航機出國訪問歐美各地，隨同僧皇前往者，有宗教廳長乃芬，越貼素華佛寺住持拍助差素蒙羅尼，越孟乍佛寺住持，拍嗎哈差因抑乍羅，醫藥顧問打軍醫師，宗教廳長職官乃素拉是，及亞洲慈善公會總幹事葛斯特氏等。

訪問國家，包括日本夏威夷，舊金山，在該處將有拍嗎哈巴失高僧及乃盛，隨同僧皇一行赴芝加哥，繼此，即赴華盛頓及紐約。

泰國僧皇啓程訪問歐美各界
信眾恭送盛況



泰國僧皇領銜拍助差素蒙羅尼，越孟乍佛寺住持，拍嗎哈差因抑乍羅，醫藥顧問打軍醫師，宗教廳長職官乃素拉是，及亞洲慈善公會總幹事葛斯特氏等。

僧皇道經檀香山 拜訪華僑佛教總會

(檀島訊) 泰國僧皇領銜拍助差素蒙羅尼，越孟乍佛寺住持，拍嗎哈差因抑乍羅，醫藥顧問打軍醫師，宗教廳長職官乃素拉是，及亞洲慈善公會總幹事葛斯特氏等。

訪問國家，包括日本夏威夷，舊金山，在該處將有拍嗎哈巴失高僧及乃盛，隨同僧皇一行赴芝加哥，繼此，即赴華盛頓及紐約。

日特僧隨員十餘人，拜訪本埠檀山華僑佛教總會，東本願寺，及曹洞宗別院(中)日三教團體)於下午三時四十五分到達華僑佛教總會，先至佛前頂禮，並為大眾祝禱，然後由知定和尚引導至會客廳會談。於談話中，垂詢此間佛教狀況甚詳。與會者除該會導師知定和尚，法慧法師，法明法師，法亮法師，明幻法師，及二十餘位董事職員外，尚有 Hawaii Buddhist Council President Ralph Oresnell 及西藏佛徒 Lhadon Norang 等數十人。會談至五時餘，然後攝影留念，賓主始盡歡而別。茲悉：僧皇業於離檀飛美大陸，繼續其訪問各地佛教情形之旅程云。又檀山華僑佛教總會董事人宜稱，該會附設之求知學校，於上月十五號完成第一學年，該會自去年九月初以來成績尚佳。現為便利僑胞子弟學習起見，特設一學期。

泰國僧皇訪問美洲 華僧抵美宣揚佛法

(本刊訊) 美國舊金山華人創設之美洲佛教會，自於本年五月間由夏威夷禮請泉慧，祖印兩位法師來埠主持佛事，崇隆典禮，剪彩開幕以來，中西人士前往參禮請法者甚為踴躍。泉師則已先回檀島主理法務。現由祖印法師駐錫三藩市宣講華嚴經普賢菩薩行願品。聽眾多是知識名流，如屋崙文化院長，加省大學圖書館華文部主任，攻博士術院院長，留學生，知識難民等佔全部聽眾百份之七十以上。彼等對佛法均甚虔誠。咸以中國僧人首次在美國三藩市宣講大乘經典，因緣殊勝，大乘佛教之真理，將在美大陸放一異彩云。

(又訊) 據三藩市金山時報刊載，泰國僧皇喜坦南麻 Sonde J Phra Ariyavansa Gatanana 應亞洲基金會 The Asia Foundation 之禮請，率同僧侶一行四人作環球說法之偉舉，前日乘機抵達本市，於昨十六日下午率同僧侶及隨員翻譯十數人，訪問本埠美洲佛教會，該會導師祖印法師領眾歡迎，僧皇在佛前誦經祝禱，並接受信眾頂禮，詳細詢問本埠佛教情況，攝影留念而別。聞僧皇將繼續訪問芝加哥，紐約，華盛頓各地云。

臺北市名刹善導寺 安道法師接任住持

【本報訊】臺北市首刹善導寺新住持安道法師晉山陞座典禮，已於上(六)月十一日上午十一時舉行。該日天氣晴朗，氣溫適中，上午七時許，由該寺監院悟一法師向信徒借到六輛新型小轎車，率領信徒孫張清揚居士等十餘人，一路浩浩蕩蕩到達松山寺，迎接安道法師，來善導寺晉山陞座。十一時整座車到達善導寺山門前，鞭炮喧天，鐘鼓齊鳴，大殿廊前排滿了四眾弟子，安道法師於人潮中到達大殿佛前禮佛三拜後，接上佛供，一時梵音繞繞響徹雲霄。該日參加典禮的長老有：太滄、白聖、東初、道源、靈源、印順、隆泉、慶規、賢頓、盛雲、星雲、成一等法師，政府長官有張默君、姜紹謨、

華府籌建佛教文化中心 邀請中日等五十國協助

黃啓等共七八百人，車水馬龍，極一時之盛。【路透(路透)社檀榔嶼六月九日電】中華民國、日本、柬埔寨、越南、馬來亞等十五個亞洲國家，業已接受協助一項在華盛頓建築一所佛教文化中心之計劃。透露事的檀榔嶼佛教協會會長姚靜安(譯音)稱：該中心的宗旨有二：一、提供研究佛教思想教育設備，二、便利各大佛教國家與美國之間的文化交流。

中華佛教文化館 第二批舊衣發竣

【本刊訊】本年度由夏威夷中華佛教總會捐贈救濟舊衣，第一批已於前月就北投地區貧民，按戶發出，新聞雜誌上期本刊。近月來，又對北投之外的區域，發出第二批舊衣，接受救濟的單位，有臺北縣大陳新村的大陳來臺義胞，桃園僑愛新村的無依軍人眷屬，臺北市空軍育幼院全院孤兒等。

八堵海會寺 今秋將傳戒

【本刊訊】基隆市八堵正道山海會寺，定於本年農曆八月初三日至九月初四日，開壇傳授四眾戒法，由道源、白聖、慧三，三位長老為壇上三師，七尊證師，向在教聘中，唯因該寺限於僧房關係，此次開壇傳戒，出家弟子僅成就百名，發心求戒者，請速向該寺寺務處函索報名單報名，以免向隅。同時該寺為結善緣，出家戒子，一律成就七衣鉢具。大衣五衣，海清被及換洗衣物，則請新戒自備帶去。據悉出家戒費新臺幣三百元，在家一百元。

「禪學大成」延期出版

查禪學大成原定六月底出版，茲因天氣太熱製版走樣，故特重新製版，延至七月十五日出版，希讀者諸君原諒是荷。

中華佛教文化館啓

人生雜誌 第十三卷 第七期

中華民國五十年七月十日出版

發行人：東
主：人：性
編：人：聖

社址：北投光明路二六〇號
電話：五五〇〇

菲律賓：瑞

南洋：廣

泰國：謝

美國：如

檀香山：泉

承印者：建華印刷廠

地址：臺北市西園路一段三〇〇號
電話：三二一九五一號

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、來稿請擲北投光明路二六〇號本社編輯部。

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

訂閱辦法
訂閱全年臺幣參拾元(海外港幣十三元)
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