

淨化現代人心

建設人生佛教

人生

第三十卷 第八期

目 要

佛教的新生命何在

青松

佛教唯識學是宗教的

張廷榮

佛教阿育王

楊白衣

佛教禪定的特色

楊乃超

說貪瞋癡

張少齊

述一則舉世週知的輪迴轉生故事

周祥光

「佛經選要」提要

羅時憲

六祖傳考（五）

曾普信

發放舊衣之後

聖嚴

散文·詩

吳怡、荷芬、蘇江、念生

人生書簡

詹勸吾等

中華民國十五年八月十日出版

佛教的新生命何在？

青松

嚴兄慧目：

七月十二日來信及大作拜讀後，我一直爲你的呼籲而感佩。且曾經兩度執筆欲寫一點感想，附和座下的高見，但結果兩度均未竟意。一度是太過激動，寫來滿紙炎夏暑氣，恐發表後，難免使讀者冒汗。一度又顯得太悲觀失望，若與兄一讀，又惟恐使座下洩氣。因此，只得將筆擱下，讓這一陣激動的思潮冷卻下去。迄到前天，從奈良旅行回來，始覺得胸中那一塊被大作激起的熱症，漸漸消除，故今天才敢再執筆寫這封信。

兄在來信中說，「我的學養和品德固然及不上你，事實上你却比我更爲前進，更懂得什麼是新風氣中新生命」。這幾句話一方面固是兄的謙虛，同時又是給我套一頂千斤（過譽的）大帽子，因此，更把我壓得不知如何說好。思之久久，深感與其把這幾句話又客套地奉回，倒不如敬謹誠意地當作鼓勵的贈箴接受，那麼，在此也就有了被鼓勵的勇氣，戴著「前進」這頂帽子，敢與兄一談佛教的新生命這個問題了。現在，便不避忌諱地在此妄談一下。

從大作「引論今後中國佛教的教育與文化」及「再論今後中國佛教的教育與文化」兩文中，已透露出佛教的新風氣和新生命的意義了，弟於此亦暫不贅述。現所欲與兄一談者，乃即在我國佛教一個最大的根本問題，此根本問題若能解決，那麼，我國佛教的新生命就可茁壯強壯。若否，則縱使眼前辦一間佛教大學，甚至將來辦十間佛教大學，我以為也無法使中國佛教的新生命真正茁壯起來。

爲社會上多添幾間灌輸知識的場所而已。因是之故，今天我所欲與座下研談的，便是我認爲最大的根本問題，乃在佛教的制度。佛教的制度不能建立起來，我們現在修談佛教的教育與文化，恐怕將來仍無法真正使中國佛教新生。當然，有了教育，也便有了人材，有了人材也就可創立制度，推行教義了。但此點並無礙於我所欲言的意義，我之所謂制度，係就廣義方面而言，即使今天臺灣有大心之士數月之間就把佛教大學創立起來，但隨之學校的開始，也就需有一特具佛教色彩的教育表現，此一表現的形成，也即是制度。然此尚屬空泛地說說還遠非我欲與兄所談的制度。亦真正談到來佛教的新生及其大興大盛，其制度實非三言兩語可盡。而制度的本身，大非一般人所想像的或所認爲的某種狀況的法約。弟對此不瞞吾兄言大不慚一句，經已深思熟慮了數年，但至今尚未摸到是項制度的中心，爲何而尚未摸到是項制度的中心，難道是項制度果有如此困難而又深遠麼？是的，我們若不從深遠着想，僅僅就眼前支離破碎的佛教狀態說，那種求彌補，求統一，求整頓的制度，是很易獲得答案的。虛大師的整理僧伽制度，固可以供我們做個參考，即今天在臺灣所有的大德，均可以說出一套大理論有條不紊的制度法規來，但此是否就是千百年後的佛教所需要的制度了，却是問題？或又謂千百年後，自有千百年後的佛教狀態，那時自有那時的佛教制度，說制度，制度無不是隨環境時代而變遷的，觀諸歷史的佛教，莫不如是，眼前我們用此心機來爲千百年後而憂，那真是愚昧至極，也枉勞心機之極。果若此，則弟所慮者誠屬不當。然而，我之所用思者，却正非這般所謂制度。歷史上各時代爲環境所適應之佛教狀態，老實說，如果容許我作一句狂妄批評的話，

都均非佛教真正的制度，也未嘗有一個人真正了解佛教需要什麼樣的制度。古德們只是隨着個人的好惡或環境的適應，因時制宜罷了。致使到了今天，上一代所制的，已不能適應這一代，這一代大部分又承受了上一代的遺傳，再創造不出適應這一代的法則，於是乎新舊交遷，竟成了真空狀態。目前，臺灣佛教的狀態，正是此一真空之尤。各人隨着各人的好惡，去立各人的法規，各人隨着各人的法規，去領導各人的弟子信衆。下焉者更無此可言，只是穿着僧裝或者掛着居士名銜，隨着別人打圈，隨着別人頂禮膜拜。於是出家沒有三天，就要人稱大法師，飯後沒有兩小時，就要人稱大居士。混了十數年或二三十年之飯者，則更是趾高氣揚，儼然大德或宗師自居。一般小伙子受了這個環境的熏染，於是也自然習久而深，對那些長老們又那裡還放在眼下，長老們對這般小伙子呢？又在本質上無法領導或好自教誨。如是，少老兩輩各自分途，各自的生活狀態。這就是我們眼前的佛教，如果我們再作進一步的透視，今天臺灣的寺院，或信徒家庭，除了他們在誦念經咒，朗念佛號，使人知道他（她）是一個佛教徒外，平時，試問能找出幾個真正的佛教徒（具有真實的信願行者）呢？當然，我們也不可一筆抹煞，仍有一輩大德們，的是心體力行，值得我們稱敬敬服。但是，這究有幾人呢？如此種種，我們推根尋源，怪得是這個時代不好嗎？能怪得是我們這一代的人宿業深重嗎？能怪得佛教的教義，在此時期變了質嗎？武斷一句說，這就是沒有一個良好的制度關係，致使而不能都合佛教的教義實行！

現在，讓我暫把話題拉回，我所欲說的佛教制度，究竟是個什麼樣的制度？我怎敢如此大膽地批

評古德，宋曾有一人真正了解佛教應需要怎樣的制度，難道我現在所了解者已超過古人？噫！這句話說來實在狂妄之極，我亦不欲再為答，而今傍觀者看來，竟真是狂妄得無以復加。現只好以一愚誠奉告於兄，我等今日果真欲尋求解決中國佛教問題之新生之路，必需放眼當今全世，及遠顧佛教千百之後代；能從此縱橫三世看眼，始可冀獲得將要解決問題之中心。蓋弟覺得今後要解決中國佛教問題，求中國佛教新生，亦必是解決世界佛教問題，求世界佛教新生，蓋世界佛教若能新生，則我堅信亦將是世界人類的新生。此中理由說來自不簡單，以弟目前思力，尚難全盤奉答。現在，僅將管眼所窺得之原則，略述於後，藉此一以求正於座下之士，對以此多所致力思惟，或他日未嘗不可在我輩此一時代，尋求出一條真正的佛教新生之路——亦即世界人類新生之路。

一、當我們想到中國佛教現狀的種種，我們必會聯想到過去佛教的一切，甚至更會聯想到印度佛教的種種。從歷史上去看，印度佛教有過印度佛教的光輝，同時，也有過它的滅落。中國佛教亦復如是，迄至現在，已幾近滅落不堪言說之地步，想此斑斑，我等試作深思，其原因究竟何在？是社會之蓄意打擊？是教義本身之不健全？抑是僧格之滅落，與教團之渙散所致？

若是前者，當然，我們必須尋求對付前者之方，若是次者，則我等就須求其補救之力，而若是後者呢？則試問此非與教制有關而何？

二、佛教的教義為何？佛教的旨趣及其真實之目的究竟為何？此一問題，若作深一層的答說，當也甚難，但我等尚可姑從初淺一面來說。從初淺一面說，佛教之旨趣及其真實之目的，即在求全人類間達正覺及究竟解脫之境界，其教義即是至此境界之方法與說明。果若是，則我等便需問：佛教既有此一偉大目的及其教義，而為何不見其有一表現此偉大思想之軌制，來導引人類趨向彼岸境界？蓋人

類之一切，不問是宗教是政治，如其既有理想之目的，彼亦即有求達此理想目的之規則，理想目的是共同的，其規則亦必是共同的。而今見諸佛教教育，每一個國家或每一塊地域傳去之佛教，便必有每一塊地域不同之點。有了此一不同之點，便顯出了佛教的教制生活而不一。教制的生活既不一，其共同之目的，試問如何尚能從生活之實踐上而求達到。此即今日全世界佛教的潛在的根本問題。一個民主國家必有其民主制度而表現其思想，來促進共同的民主生活，一個共產國家，亦必有其共產國家之制度，及其表現之生活方式。降至一個最少的社團，其共同之生活，亦必有一規則促進其邁入共同的生活目標。此在邏輯理論上，亦即一個形式符號必是表徵一個思想，而一個思想必有一符號表徵，此兩者之間正在進行的現在式，便是實踐。所有宗教，都必需重視此「實踐」兩字，如宗教不能實踐，則此宗教人類需要它為何？但實踐之道非人人可以自主，人人可以自行，必遵共同之目標維持之方而進行，此方可以協作和諧走入一致的理想國地。基於此，我等現在再來細察佛教，自釋尊創教以來，捨他創制之戒法外，從何再可覓到一真實之教制？（此「真」實二字是邏輯上的符號意義，必須當配合佛教的教義表徵佛教的思想，蓋可謂之真實。）教制既無從覓得，戒法亦自然等如具文，蓋此因戒法與教制原有表裏依存之關係，一如憲法與執憲之機構。設執憲之體具，試問憲法又從何而施？宗教之信仰固出於自心自主，非如國民之生於斯限於斯，戒法可任意奉受，非如國家之憲法，而有一迫勢性，故其形成，必為一有機體。然實際宗教亦應如是，有機體之形成，義在凝聚衆多之散漫個體，而導向一理想的目的。若無此一有機體，則國家將不成為國家，宗教亦不成為宗教。其有機體又必須代表一種精神，代表一種思想，其思想不適應某一時代了，其機體亦必須重新改換，此即是國家之政體為何常改，憲法為何常議，然而，擬諸我等佛教，佛教之思想常新，其教法為宇宙，人生原則，永

恒不變，則配合此一思想施行之體制者，亦應如此方可，但是不幸，自釋尊滅度以後便無有一大德有此目光，有此深思，而致雖有良好妙藥，却無現代醫院之設備，只任病者自來自去。於是，獲得某一大力者護持時，便與，失去某一大力者時，便落。來入診者，亦任其自生自滅，未嘗有一真正好的看護者，時時奉侍醫治，在此情形下，於是雖出於一味之佛法，而今世界各地，却各是各樣。我等，今重談論中國佛教振興問題，新生問題，如不從根本上，試想即便在數十年振興了，將來又將如何？歷史的前車擺在我們眼前，沒有那一代的佛教轟轟烈烈地放過光輝五百年，只是一段起一段落。原始佛教的分派，都派佛教的發展，大乘佛教的開支，這些在教理上固是好的現象，然在教體的推展上，却不得不使我們深思考慮的。

因此故我深慮，中國佛教的重振問題，決不只是單純的教育，文化，亦不是僅僅重提戒律可以致効。

三、然則如此，中國佛教的教制——甚至全世界佛教的教制，將來究需如何產生呢？此點，就具體問題說，弟在上面已說過，尚未摸到其中心所在。就原則上說，我覺得佛教之新生必須從：佛教之根本思想及人類之普遍問題謀求教制之道。此即是：一方面要把握到佛教的根本思想為何，一方面要顧慮到人類（或謂人性亦可）的普遍要求為何。將此教制的起點接在人類之普遍問題上，另一頭樹到佛教思想的尖端去。讓人們從起點可以步步導向最後的階梯，不要把佛陀的思想懸在半空，教制又落到地下，或者根本遠離人們，使人人可望而不可即，若果如此，則我國佛教永遠難得新生，世界佛教亦難望有大盛之期（此話看來似不甚合邏輯，好像世界佛教亦在等待我國新生一樣。此點恕我暫作如此說法，其中尚有深義，他日再論。）

唯識學是宗教的

張廷榮

(大學生唯識學三論)

下期第四論題：人的本根的認取

本論要義：(一) 西方所嚮往的是甚麼？

(二) 我們近代宏傳唯識的路向。

(三) 何以見得唯識學是宗教的。

一、西方所嚮往的是甚麼？

唯識學是哲學罷，近代倡唯識學的人，不都是重在唯識的哲學嗎？你爲甚麼說唯識學是宗教的呢？既然這樣，下面三個問題，必須得到解答。

第一個問題，唯識學既然是宗教的，那西方就是有了宗教，宗教爲甚麼也研究大乘佛學呢？大乘佛學，最重要的是有唯識學。

第二，你說唯識學是宗教的，那近代當哲學研究唯識的，是不是都錯了昵？

第三，你說唯識學是宗教的，那它所以是宗教的根本要義是甚麼，你可不可指出呢？

以上三個問題都是很重要的設問，我們是有答復的必要，先說第一個問題。

唯識學的宗教原理和宗教精神，和西方現行的宗教，有所不同，我們不能因爲一提到宗教，就拘限在一定的範圍裡，以爲是西方現行的宗教，佛教既不同於西方現行的宗教，那佛教爲着和西方宗教興趣起見，於是有一部份學者，甚至佛教徒，也自高其義，說佛教非宗教非哲學，此就了義的內涵說，固亦有它的用義在，但這對於近代人之機，如全盤這樣說去，因爲名不確固，易爲許多初信（尤其急於求宗教信仰之人）者引起猶豫，且名者，人類之公器，時代之指標，人類已習用慣常之公名，我們只可充實或更新其內容，不可驟遷其名，否則是不智的。

因此，我們說，西方有了一種或多種宗教，大乘唯識，也是佛教之一宗，也是佛教，也是宗教。只是，這個大乘佛教的宗教，和其他一般宗教不同罷了。

正因爲我們說唯識學是宗教的，那西方人說現有的宗教解脫出來以後，他們不致徬徨失據，他們可由這一宗教再轉向一新的宗教，其有宗教的信仰，是一樣的，假使我們說佛教或大乘唯識宗，是非宗教非哲學的話，那一個要初轉入新的宗教信仰的人，常不易逕直予以明確之歸向，有迂緩不濟急之感，所以我們要明白的提出，佛教是宗教，大乘唯識是佛教中極重要的一宗，所以大乘唯識自然也是宗教。

正因爲我們說唯識是宗教的，那現有宗教信仰的人，可以在宗教的選擇上，有他們從知識，從哲學，從可以批判的教理一步步合乎邏輯的趨入宗教之路，不必再全走過去之路——只要信，不必學，或只要信，不要多問，或只要信，說不合理的是不敬。（當然，如直接由信契入，任何宗教，亦都是一正途，大乘佛學，亦是一正途）。

正因爲我們說唯識是宗教的，那人類的宗教信仰，確實開闢了從學問研究入正信，從思修兼盡入正信，從理性批判入正信，從自學自修自信自證以成就，從這些人類的新方法——極平正的方法以契入一個宗教的新路。

正因唯識是宗教的，而它的內涵，又處處是邏輯的，即可以批判，可以論證，可以比較，更可以攝通的，這樣，會給人類對宗教的自由抉擇，因它本身就是一個自由之路。

只有具有大果魄的人，他的宗教信仰，才可以作自由抉擇，這我舉出兩個例子。

第一個例子，甘地是一位道地的東方人，但他又是真能接受西方的人，他到英國留學的時候，以及後來他在南非洲抉擇宗教的時候，他自己表示，確實有許多虔誠的信徒，想多種方法，要甘地信他們的宗教，而甘地這時，不論怎

樣受勸導，他總是把握兩個原則：一個是對於各種宗教的宗教徒，他都一律平等親切看待，他尊重所有虔誠的宗教徒以及他們各自所信仰的認為最好的宗教；另一個則是他自己抉擇宗教信仰時，則必須根據他自己理性的抉擇，根據他自己良心的呼聲，決不為一時情感的衝動而取信，即在甘地信仰了印度教以後，他又同時對印度教的根本缺點，予以改正，正是甘地說的給印度教以新生命，給印度教以新意義，給印度教以新解釋，這個從甘地手裡，予印度教以全新的，又是甚麼呢，他自己在一九三四年致汎太平洋佛教徒青年會議書中，會明白地指出，那是佛教。

尤其難能的，是他對西方教友的勸說，甘地最後用以拒絕的，不是衝動之情緒——叱咤之聲音怒色，而是溫和的擺出人類最高的宗教理念——「你看，菩薩（指釋迦）的精神，不但施給一切人，還施給一切有生之物。」甘地只把大慈悲的菩薩精神，如實的比較，如理的論證，請西方一些勸他信教的教友諒解，甘地最後的極於菩薩精神，來作為不能信西方現有的宗教的理由，這種甘地合抱東方和西方後的宗教崇高尚路向，就是他自由地作理性和良心的抉擇，此一義，筆者已詳論於海潮音雜誌「太虛，甘地與人道佛教」一連載長文，復因師友因讀海刊此文之引發，已囑筆者寫就「甘地與佛教」一書，現已完稿，即將出書，在寫此書時，我很想將其中兩章抄出，用「東方和西方」「出世和入世」兩題，分別在我所常愧未能送稿的「慈音」等刊發表（但時間不及，未能如願，有負囑我寫稿而未及邊辦之師長，但一待稍有時間，必將分別答諸師之殷望。）以說明他的抉擇，但是，甘地有此卓識，是甘地自己特有的本質，沒有他這種特有本質的人，是不能有這種果敢來抉擇的，因此，一種宗教的本身，必須含有如量的哲學思索，含有如量的道德律則，含有如量的邏輯可論理的法則，含有如量可認識的許多知識，甚至許多科學的知識，這樣，只要是具有一般知識的人，他不要特具的本質，他即可由學問中來選擇他自己的宗教信仰。

由學問中逐漸的去選擇他自己的宗教信仰，再從宗教信仰即鼓勵並指導他的許多極重要的學問，這個方法，我願向讀者虔誠的指出，這是東西文化交往融合後，人類竟取他自己的宗教的新方法——也是合乎科學精神的方法，這個方法，大乘唯識宗是最完善而平允的，所以我說：「唯識學是宗教的。」

我再舉一個故事，最近來中國的美國法師釋西諦，他從一西方現有宗教中解脫出來，他是用的甚麼方法呢，據自己的演講，「似乎教育水準愈高的地方，……他們不但能讀能寫，而且能自由思考，……特別是大學教授或學生，……後來我總想尋一種宗教，是不強迫人們去迷信他們所認為不合理的信仰，

而是要人類運用推理來建立合理信仰的宗教」，這即說明，西方教育水準高的人，西方的大學教授或學生，一定是和釋西諦法師自己的心情一樣，是在找尋「人類運用推理來建立合理信仰的宗教。」這「合理信仰的宗教」，這「運用推理」，這「自由思考」，請問，是不是除了大乘唯識宗外，還有再比它更可以「運用推理」的嗎？比它再更自由思考的嗎？比它再有更「合理的信仰」的嗎？我可以說，那只有它——唯識宗是最嚴密精微可以「自由思考」，可以「運用推理」，可有「合理的信仰」的了。

釋西諦法師這一要求，他亦即在佛典中，得到像這樣的明白指示：「佛經……其中有一段經文，給我的印象最深，大意是說：『不要因為那傳說出於所謂聖者之口便盲信他！也不可因人信之而已亦信之，隨便附和旁人，更不要因為某教義是載於聖經，便盲信他，必須要用你自己的思想去思考抉擇，如果經過理智的判斷與審慎的考慮，認為那教義完全合理，這才可以相信，同時還應照着去實踐』」佛陀這種發揮人類理性的偉大的啟示，博得了我們衷心的信仰。這即說明西方人如何地需經過自由思考的宗教，如何地需要推理和論證的宗教，但他求之於佛典，佛典就有告訴他要作自由思考，要作推理論證，這在佛家，就是依了義，不依不了義，那麼，我相信西方的學人，假若接觸了唯識宗，那他們就更會明白大乘佛法的了義宗教，就更知唯識本是一作如理之思的宗教。

以上在在說明，西方人今後需要的宗教，是要經過思考論理的宗教，我們也在在指出，只有唯識宗是可以滿足西方人這種求宗教的心理要求，也可以說，真正合乎近代精神，合乎人類新的選擇宗教的方法，合乎科學的宗教方法，可以學問的宗教方法，那是以唯識宗為最殊勝的了。

也正因為西方人的宗教轉換或東方人在西方的信念，是自由思考的，是推理的，釋西諦法師乃有這樣的親切觀察說：「所以現在基督教，要想吸收在美國之日本佛教青年做基督徒，那簡直是極端困難的事，現在，舊金山之中國佛寺，也擁有不少的成績卓著的週日學校和青年法會的組織，所以中國在舊金山的青年佛教徒，始終是虔誠的信仰佛教。」（以上均見釋西諦法師在橫城之演講詞，由月池居士譯成中文）這表示信仰佛教，本多是由思辨入，本多是由理解入，所以一經信仰，就不會再轉變了。因此，唯識宗將來必然契合西方人，這就是它含有豐富的學問知識，含有推理的論證，我們看西方人的宗教需要，我們再看唯識宗本身所具的條件，我們可以說，唯識學更是西方近代最新的方法之宗教了。

二、我們近代宏傳唯識的路向

上面我們指出了，今後西方，必然會需要唯識宗，也就是說，需要唯識的大乘佛法。但是，唯識學雖是宗教的，它裡面確具有甚為豐富的哲學義理和方法，它可以通心理學，可以通道德學，可以通形而上學，可以通論理邏輯學。因為這樣的關係，它極容易被人用為哲學來講，我們中國近代的研學唯識，最普通的，還是在名相的分解上用工夫，充其極也多是哲學的，未有進入大乘佛教的信海，所以印光法師曾有這樣的批評說：

「今之崇相宗者，其弊亦復如是，彼提倡者，實不爲了生死，只爲通法相，能講說耳，使彼知自了生死之難，斷不肯唯此是務，置淨土於不問，……此其人皆屬好高騖遠，而不知其所以高勝也，使真知者，殺了亦不肯棄置淨土法門而不力修也，甚矣，學道之難也。」（見印光法師嘉言錄一七四頁）

印光法師這一段話，雖然他是站在淨土宗而立言，但評研修唯識之學人，亦確多是在其所解之名相上轉來轉去，即真通入哲學之義海，亦不可多得，所以時人乃從而名唯識宗爲唯識哲學，因爲它合乎近代哲學，所以各大學亦特重講研，而講研之人，亦是一些學問中人，非有佛教之虔誠信仰者，以致唯識宗之成爲唯識哲學，這是失去唯識學的真意趣的，老實說，我們假使僅止於哲學的理解，去傳揚唯識，那就失去他的殊勝和崇高了。這樣的一種傳揚法，如到了西方，那即將與西方的俗流哲學混合，更會貶抑唯識學的價值的了。

三、何以見得唯識學是宗教的

我們詳研成唯識論，即可發現唯識的幾個重要核心，最主要的，我們概括爲下列幾點：

第一、唯識的攝相歸性。唯識學所以大攝百法諸相的，是它這些法相，終是爲了顯性，或者以之歸性，因爲唯識學立有三性，這三性的圓成實性，即是萬德莊嚴之所在，知識固由此作用，哲學亦由此思辨，而宗教的信念，更由此生發。

第二、唯識宗立第八識，這與發明宗教的信仰，有極大的關係，也可以說，唯識宗立第八識（立字亦有發明意，依了義說，第八識亦非所可能安立，而是就其本有之義以設立而言），那宗教的神密，從此掃得乾乾淨淨的了，唯識宗立第八識，對人類的宗教方法，開出了正如西方人所要求的可以切實論理之路，因爲八識一立，就能任持一切種子，也就是依它來建立染污的或清淨的因果。有第八識，更可見靈識的不滅和生命的遷流，歐陽大師說：「有情流轉五趣四生，

爲彼體者必應實有（有體）恒（無間無雜）徧（徧界地有）無雜（惟生自趣法），命根非實有故，諸生得善及意識中業所感者不恒有故，……故知別有第八識。」（唯識抉擇談三二頁）這即說明，所以會有五趣四生的，即五趣四生所依存的憑依，必有其真的實體，這五趣四生的命根，還不是真的實有，因此第八識義成立，第八識義成，五趣四生依之遷流，這是宗教的本根所在。成唯識論更說明識的宗教價值，極爲實切：

「生死輪迴，不待外緣，既由內識；淨法相續，應知亦然，謂無始來，依附本識有無漏種，由轉識等，數數薰發，漸漸增勝，乃知究竟得成佛時，轉捨本來雜染識種，轉得始起清淨識種，任持一切功德種子，由本願力，盡未來際，起諸妙用，相續無窮。」

這一段說得極爲透澈，就是因爲內識的轉捨和轉得功能，因之宗教的信仰和修德，都在這裡肯決了。

第三、唯識宗特重大悲的心願，大悲心則是一種宗教精神之源泉，因爲靈識不滅，因爲悲願不息，菩薩的他力和淨土，由此悲願成就，我們祈求佛菩薩此一他方或淨土的誠願，亦因而得到感應，得到救渡，得到護持，得到解脫。這都是大悲心和本願力的妙用，這在唯識宗中是指點得特別明白。

我們只舉上列簡單數義，說明唯識學是宗教的，已經是很明白地了。還有一極重要的，唯識宗（成唯識論說明）亦特別指出，即是：

「人中慧解，極猛利故。」

這是唯識宗的中心所在，即強調人的修德，強調人的修德，確有他的殊勝，唯識宗的宗教精神，強調自力——人的自本自根的慧解，也強調他力——他方淨土及菩薩本願力的殊勝。

總結的說，唯識宗是宗教的，唯識學也是宗教的，它是甚麼樣的宗教呢？它是「人的智慧宗教學。」它是「人的學問」。它是人道佛教的智慧論。

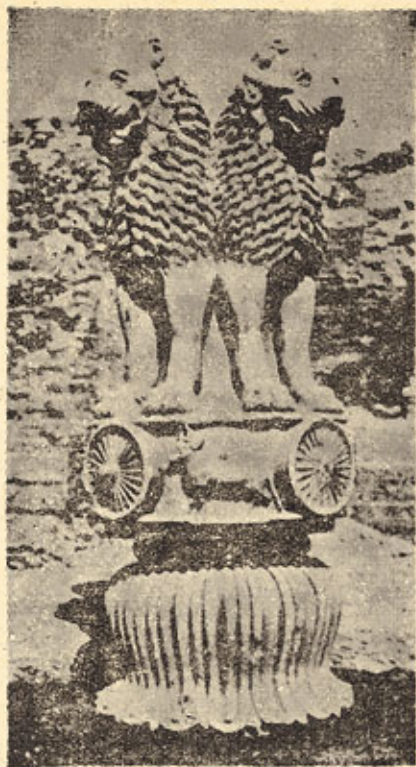
好了，唯識學是青年的，唯識學是時代的，唯識學是宗教的，這三步重要的疏導工作，我們做完了，下期正式論唯識的要義了。

人類的憂患，有增無已，我們只做哲學的工夫，是不够的，因此，我們必須做第一等的學問，這第一等的學問，就是「人的智慧宗教學。」它是人道佛教中極重要的一部——智慧論。在另一部——即行願論，我們也已用太虛，甘地與人道佛教一連載的長文在海潮音，作了（行願論）的導論了。

此一時代的病痛太深，我們就是要做宗教的復興工作，它亦不是零碎的，必須要開大合，必須要與天下之所有大悲大願大行者，所以此理有所同然，有所感通，然後乃能將「人的尊嚴」，「人的宗教」，如實地開展出。

印度佛教的功臣——佛教阿育王

楊 白衣



阿育王紀念石柱上的柱頭

阿育王的阿育是梵名 *Asoka* 的音譯，又作阿輸迦、阿輸伽、阿忽伽、阿戎苛、阿輸。意譯為無憂王。一名天愛喜見王、佛教王。

阿育王是出現於西元前三世紀代，統一印度，大肆保護佛教的聖王，為印度摩揭陀國孔雀王朝的始祖——旃陀羅多太子的孫子。父名賓頭沙羅，母叫阿育和達那。據『阿育王傳』第一章的記載，母后是婆羅門的望族。

由其磨崖法勅第二章、第五章、第十三章『及善見律毘婆沙』等經中得其底細。

如上所述，阿育王統治了廣達數千里的大版圖，不但施以仁政（皈依佛教後），更成為一個酷愛真理，富於博愛精神的聖君了，他的這種偉大的性格，通古今的印度，不，在整個世界中，是空前絕後的。我想，他當之有以來的聖王也無愧吧！

關於阿育王皈依佛教的因緣以及年月，古來就議論紛紛。例如：阿育王傳第一裡，即說是由於海比丘的皈依；島史第六章及善見律毘婆沙第一，就說是由於尼羅陀的感化；達羅難陀的印度佛教史第六章，即說是受到了耶舍羅漢的弟子的感化等，不知何者為真。

阿育王是佛教中最傑出的功臣，又是傳播佛教於國際的第一人。如果佛教沒有了他，我想，決不會有今日的盛況吧！他的一生，有如舞台上的急激變化，在極短的時間中，扮演了二重極端的人格。由無道的暴君，忽而變為仁慈可親的國王，而至今仍受到許多人，尤其是專治佛教史的學者窮究和敬仰。

阿育王的事跡，值得提的事情，固然很多，不過，在此中，最有價值的，莫過於前後多次被發見的法勅刻文。因為它，不但是研究印度佛教史的有力資料，且為佛誕紀元的焦點——重心所在。如果明白了他，那麼，佛教史的諸多問題，就容易解決了。

現將這一代聖王的事跡，簡述如下：

一、阿育王的一生

阿育王在孩提的年代，是一位頑皮，無惡不作的孩子，也就因此，甚受父王的忌惡。如遇有與鄰國——德義尸羅的糾紛，即令他前往平定，俾期早日陣亡。不過，天下的事情，偏偏事與願違，這父王那能例外？阿育太子不但死，反而能够盡職立功，大振威風了。一俟父王崩後，阿育就很快地弒殺了許多兄弟，自己登上國王的寶座了。他的這種惡性，不但對親生骨肉如此，就是對一般的臣民婦女，亦是同樣，所以受其殘害的無辜生靈，多得不勝枚舉。因此，他的前半生，被稱為：「暴惡阿育王」。

阿育王即位後不久，即定都於華氏城，更發揮其武威，把其主權——版圖的範圍跨及西北的與那、東埔塞、敘利亞、埃及、馬其頓、*Yrene* 等地的種族，更及至於南方的奇達羅，布林達（*Pulindas*）等地的種族之間了。他的這些事跡，可

根據小磨崖法勅及大磨崖法勂第八章的記載：阿育王於皈依後，僅作了二年半的普通優婆塞，以後，即極力精勤，朝夕親近僧侶熱心修持了。據在大磨崖法勂第八章的記載：阿育王「過灌頂即位十年，往三菩提。」我們由此，便可推知王的皈依，大約在即位後第七年。

據大磨崖法勂第十三章的記載，阿育王於即位後的第八年，征服了羯陵伽國。當時，因受到慘不忍睹的戰場殺戮大受感動，於是對佛教的信念，萌出了更深一層的曙光，終於放棄武力，變成了熱烈的虔信者了。他說：「依法的勝利者，才是最上的勝利。」（大磨崖法勂第十三章），說罷，從此之後，便把全付精神集注於佛教的弘揚了。他在其國內，不但建立了八萬四千僧伽藍，更建立了佛塔以及人畜醫院、鑿井、涼亭等，幾使印度變成了極樂淨土。他更舉行了有名的第三次佛典結集，使佛教得延年於萬世。

據普見律毘婆沙第二的記載：阿育王於即位第十七年，在華氏城請目犍連子帝須爲上座，召集長老一千人，從事佛典的第三次結集。這次的結集，前後共化了九個月乃大功告成。巴利論藏之一的「迦他跋倫」，就是於此結集的（見鳥史第七章）。

阿育王結集佛經之後，更派遣了許多宜教師前往各國傳播佛的福音。例如：末闍提即派於屬實、健陀羅等地，摩訶提婆即派往摩羅婆末陀羅國，勒婆多即派往婆那婆私國，曇無德即派往阿波蘭多迦國，摩訶曇無德即派往摩訶勒陀國，摩訶勒婆多即派往與那世界，末示摩即派往雪山邊須那迦，鬱多羅即派往金地國，摩訶陀、鬱帝夜、參婆樓、跋陀等即派往師子國等地，各盡其能，大化人間了。

當時的傳教師，所播講的經典，據普見律毘婆沙第二的記載，共有：『讀譬喻經』、『天竺經』、『無始經』、『火聚譬經』、『摩訶那羅陀迦葉本生經』、『迦羅羅摩經』、『初轉法輪經』、『梵網經』等八部。對此，鳥史即僅舉示：anamatagga, aggikhanadhoppa-sutakatha naradakkassapa-jatakakatha, kalakarama-suttantakatha, dhammacakkapavattana 等五部。這些，當然是流傳於當時的主要經典。

又據大磨崖法勒第一章至第四章、第十一章、石柱法勒第五、第七章等等的記載：阿育王即位後，前後會特報二十六次之多，並每年開無遮大會一次。之外，更禁止殺生、行布施、植樹、鑿井、修建佛塔等等，做了許多公益事業。王的晚年，好似比較慘澹，因爲：王后摩沙羅叉會欲與王子駒那羅私通，而事露未成，遂由老羞成怒，買了一些惡人欲將王目挖出。這件事大逆不道的事情，怎麼不觸怒大王呢？王后終被焚殺而死，王子亦被趕走了。也

許由此吧！國王遂將所有的財寶布施殆盡，身邊毫不留長物了。從此王已無再可以布施的財物，一直到了將命終的時候，好容易乞得了半個阿摩勒果，始得把它供養於鷄雀寺。其悲慘的如何，可由此推之而知。（見阿育王傳第三章）。

阿育王的出世年代，古來就議論紛紛，至未能下一肯定的結論。這大概是由於關係佛教史的事情太大所致吧！據大磨崖法勒第十三章的記載：希臘五王國的五個國王，其在位的共通年數，都爲西元前二六一年，或自二七二年至二五八年之間。由此，便可推知阿育王的灌頂即位，大約亦在西元前二七〇年紀左右。

關於佛滅至王出世的年數，在北傳的『雜合』第二十三、『寶曇經』第三阿輪迦施土品、『僧伽羅刹所集經』卷下、『雜譬喻經』卷上、『大莊嚴論經』第十、『大智度論』第二等，即爲佛滅後一百一十年；但『異部宗輪論』爲百有餘年；『大八部論』及『部執異論』爲一百十六年。對此，南傳的鳥史第六章及普見律毘婆沙第二章等，即說是佛滅二百一十八年，而在佛滅後的一百年頃，另有迦羅育王的在位。這在藏文的于闐懸記說：佛滅後二百三十四年，有達磨阿育王的統治，據鳥史第五章的記述，王的治世僅有三十七年。

三、阿育王法勒

阿育王法勒是於西元前二五〇年，在「天愛喜見王」之下被發見的，而被刻於磨崖石柱等遺物。現散在於印度、尼泊爾、阿富汗等地。

天愛喜見王一般認爲是印度孔雀王朝第三祖——阿育王，其實，阿育之名，僅見於小磨崖法勒，其餘的遺物，都爲天愛喜見。又在法勒上刻記的事跡，亦都未必與鳥史以及阿育王傳等所傳的相同。所以，把天愛喜見王視爲阿育王的異名，恐怕有

些不當吧！不過，話說回來，阿育王建立石柱的事跡，在高僧法顯傳以及大磨西域記裡面，處處都有所談及，所以亦得姑把法勒當做阿育王法勒。法顯三藏與玄奘三藏所見的石柱爲何？雖然因時間已久無法得悉，所幸於西元一三五六年，由回教王吠陀斯（Firoz）分別地在距地利（Dauli）市一百哩的杜羅波羅（Tora），被發見了一基，復在距四十哩的彌羅尺（Mirath）附近，得了一柱。這些現已移存於地利市保管。該石柱的刻文，曾受到了何魯大尉（Captain Hoare）的注意，一度被發表於『亞細亞研究』（西元一八〇一年），可惜當時並未能判讀它。一直到一八三七年，始由甫林切補（J. Prinsep）氏發現：與在山地（Gandhi）的石柱刻文danam有相同重複之處，於是由佛教徒的習慣上，把它推定爲「施物之義」。這以後更加以語源學上的研究，漸漸地明白其意義了。

此後，在Kathihar半島的Girnar山及Orissa的Mahanaadi河口附近——距Bhuvaneshvar約四哩處的Dauli地方，亦發見了磨崖的刻文。甫林切補氏更得到了梵語學者的助力，亦終把該文英譯了。西元一八三六年M. Court氏，又在卡甫爾河流域——距東北約四十哩的Shahbaz-garhi地方，復發見了磨崖的刻文。這次發見的刻文，與以後在五河地帶發見的刻文同樣，都用法盧底底文書寫，而與以前所見的梵文石柱不同。法盧底底文的石柱，經過了許多學者的研究，漸次明白爲由梵文轉訛的一種俗語了。目前在解釋上雖然尚有商榷處，不過在大體上已有定論。佛教史的研究以及印度的年代考，至此已大爲明朗，而找出曙光了。至今被發見的刻文，共有大磨崖、小磨崖、石柱、石窟、石板等五種。石柱的頂部彫有獅頭像。石窟即立於距佛陀

伽耶北方十五哩的 Barabar 丘上，這共有四窟，其中三窟均有天愛喜見王的刻文。石板是在 Orissa 的一農家發見的，曾被利用作為牆壁。該刻文的內容與小石柱的藍毘尼圖法勒頗為相似。

刻文的年代，以灌頂即位第十二年建的大磨崖及石窟為最古，而以第二十七年建的石柱為最新。大磨崖的法勒刻文共十四章，主記：禁屠、建設人畜醫院、植樹、鑿井等項，並述及官吏的巡撫、會議制度，上奏的自由、廢除修善、祈願、法施、教育的自重、協調、平和、佛教的傳播等事。也有些刻了有關地方官吏的告諭的。小磨崖法勒的刻文，主述了精勤於佛道，即能生天的因果事。藍毘尼園的刻文，記述了滅租，修建佛塔等事。

總之，阿育王法勒的發見，給予佛教史的研究上，尤其是佛紀的確定上，大放了光彩。

四、阿育王傳

阿育王的事跡，除散見於上述文獻之外，更可於『舍利弗問經』、『大莊嚴論經』第三、第四、第十、『分別功德論』第三、『撰集百緣經』第十、『付法藏因緣傳』第三、『阿育王息王目因緣經』等窺知。

『阿育王傳』共有七卷，被收於印度撰述雜部中（影印大藏第五十卷中），譯者為：西晉安法欽。

本書共分為十一品，詳述了阿育王的事跡以及摩訶迦葉以下優波迦多等弟子的因緣。其內容如下：

- 一、本施土緣
- 二、阿育王本緣傳
- 三、阿迦伽王弟本緣
- 四、駒那羅本緣
- 五、半菴羅果因緣
- 六、優波迦多因緣

七、摩訶迦葉涅槃因緣

八、摩田提因緣

九、商那和修因緣

十、優波迦多因緣

十一、阿育王現報因緣

此外，另有『阿育王經』十卷（收於影印大藏第五十卷中）譯者為：梁僧伽婆羅。共八品。

阿育王傳中的第一、第二、第五及第十的四品，與雜含的第二十三、二十五為同本的異譯。

（上接第三頁）

寫到此，又接到座下寄來的『人生』了，第一篇便是大作『教育，宗教，佛教的宗教教育』。這篇大作中，有兩節話是使我非常稱讚的，如：『目前日本的佛教，就是如此……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。這是值得深思的，兄能體會到此點，足見兄之智慧之高，令人敬佩！但接着大作此一則話後，又將給我們帶來一個大問題，便是『佛教的宗教價值究竟是什麼？』我以為這句話又正是尋求解決中國佛教問題之路，亦即是未來新生之處。接着在後面大作中提到戒律問題，此問題甚大，戒律本為佛教的根本精神，但到了今天我們已不易尋到一個真正受滿分五戒的人了——尤其是菩薩戒——則此點我們亦必須着力，要找出一條原因及促使能向這條道上走。不能只苛責現代的人意志不堅，願力不足，或拘至呵為業力太重。這些便都在教制是否健全與方法的問題上。

此信已寫得太長，我的時間已不許再多寫了。同時在匆忙中，我未顧及措詞修句，為表示愚意之直，便任其自由書來，亦不顧拉雜散漫了，希兄諒之！

近來在專心日語與翻譯工作，故亦無多暇，附此順去。即頌 暑祺

弟 青 松
廿七、八、下午

讀

青松法師座下：七月二十八日教示，連讀四遍，欣慰何似。

後

我們能够面對問題，而來集思廣益地討論解決問題之方策者，即或仁智稍異，亦不妨各備一格，以期達到理相之目的，故我對於座下之熱心，不唯感佩，尤其感激。

感

座下以為佛教的最大癥結，及其當務之急，不在文化教育，而在制度之如何建立，以期一勞永逸。這是大智大慧的高識卓見，佛教雖有二千五百多年的歷史，化區幾已遍及全世界，竟未有一統一的教會及其領導的組織體系，以致無法產生其應該產生的力量，如果沒有偉大的佛教教義，佛教早當告別了人類的歷史，正如基督教之若無其綿密堅強的教會，耶穌也將接受歷史的遺棄了。但我以為，世間法，無有永恆不變的，也無有能够一勞永逸的法則可循，西方的民主政治及其政體組織，淵源於希臘思想及羅馬的政制型態，甚至溯及基督教的舊約，但其能有今日的形態，歷史上不斷的流血革命，可以說明它的繼續要求更新，直到現在，此一要求，尚未停頓。基督的教會，在舊約中早有雛型，但其羅馬教皇的腐敗，引起了新教的革命，終至新舊分庭抗禮，互不相容，今日的天主教會已是耶穌會士們革新後的面目，但其已不得不容忍方法上的入鄉隨俗。故我覺得，我們需要完整而統一的教制，是絕對迫切的，但要全面整頓從根本以至事相上的納入某種一定的制度下，似乎是不必要也辦不到的，因為適應性與容忍性，正是佛教的獨特偉大之處。故所謂『人能宏道』，是東方人的缺點，也是其優點。

座下提出『佛教的宗教價值究竟是什麼？』以淺見所及，佛教的宗教價值，應該是由佛教特有生活及其思想的實踐，對人類社會所產生的潛移默化的作用。我人處此苦悶憂患的時代與環境之中，能够竭盡智識來為打破這憂患的時代而研究討論，實在是可貴的，但願彼此珍惜珍重。自知思力不及，謹此聊表應和，未知座下以為然否？肅此敬頌教安

後學弟 聖 嚴 和南 八月九日

佛教禪定的特色

楊乃超

禪論之三

在前兩篇「禪在佛教中的地位」「禪的由來」之中，所探討的雖然是在於闡明禪在佛教中的地位及其由來，但關於佛教的禪定所具有的特色，也說了不少。爲了更進一步將其闡明起見，在這裡，我們將加以論述。

第三篇「禪論」，其論點，是着重於闡明佛教與禪定的關係，以及佛教的禪定之所與其他外道禪定的不同。

禪，本來是印度的特有的產物，但自達摩東來傳燈以後，滲進了濃厚的中國道教思想，於是變成富有中國色彩的禪，玄妙而令人難解，旁的不說，就是一千二百則的公案，能够徹底了解的，古今能有幾人。我們與其從這些玄妙而難解的事物上去尋求解釋，就不如直接從禪定而去加以闡明來得簡單些，正確些。

從禪的思想發展去闡明禪的本質，固然重要，但我在這裡，却不願這樣做，因爲，我在這裡所欲論述的是在於闡明禪定對於禪以及對於佛教的重要性，並據此而去指出佛教的禪定的獨有特徵。所以，我論禪，在這裡僅從作爲其實踐的方法的禪定而加以闡明，並不從其思想的發展上作史的考察。至於，關於禪的思想，倘有機緣，我打算另作論述。

在這裡，我論禪，僅從禪定而去加以闡明，好像非常狹義似的，但我在論述禪定的時候，並不局限於禪定的本身，而着重於指出其背景究竟是什麼，從佛教的教義方面去說明禪定的實在真容。佛教的禪定，不是單純的禪定，也不是以錯誤的宗教目標作爲其背景的禪定，所以，我們研究佛教的

禪定時，單單研究其禪定的本身是不够的，我們在研究中，必須將成爲與背景的三十七道品，戒定慧三學，以及戒律等，都加以研究，以之去說明禪定的實在真容究竟如何。因爲，佛教的教義，雖然是由於釋尊在禪定中證悟而產生的，但釋尊在禪定中證悟而所產生出來的佛教的教義，却又反過來成爲佛教的禪定的背景，形成了佛教禪定的獨有特徵。

禪定，是禪的中心所在，而以佛教的教義爲背景，禪定，也就成爲佛教的中心所在。佛教的禪定，與其他外道的禪定之所以不同，並不是因爲在禪定本身彼此有差異，而却因爲其背景各不相同而所得的結果也並不一樣。所以，以佛教的教義爲背景的禪定，在形式上，儘管與其他外道的禪定相似，但在其所追求的宗教目標與所得的結果上，却與其他外道的禪定大不相同。釋尊，利用了他外道的禪定這舊皮囊，裝載了新的酒（添進了佛教的教義和目標），造成了佛教獨有的禪定。

從禪定的形式上去考察，佛教的禪定，與其他外道的禪定，原來沒有什麼差別似的。佛教的禪定中所說的三界定（欲界定、色界定、無色界定），在婆羅門教的瑜珈法之中原來也就有的。佛教的色界定中所謂的初禪、二禪、三禪、四禪的四靜慮之說，在婆羅門教的瑜珈法之中也同樣地有。不但此也，而且佛教在無色界定之中所主張的四空定（空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定），原來在外道的無色界定之中也有同樣的說法。

然而，倘若從禪定的背景而去考察時，那問題就不會如此簡單。因爲，釋尊，雖然也與其他外道各派同樣地修禪定，但其所追求的宗教目標與他們的却完全不相同。

當時印度的外道各派，不是爲了想實現神通，奇蹟而去修行，便是爲了梵天而修無色界定，他們所追求的宗教目標，在智慧超卓的釋尊看來，根本沒有多大的意義。釋尊，不但否認梵天，否認神通，而且也否認其他一切諸天神的存在，如此一來，釋尊對於這些以梵天神通等爲宗教目標的外道各派所修的禪定，也懷疑了起來，重新給予評價。

釋尊認爲以梵天神通等爲宗教目標，根本是錯誤的，所以，對於想爲了實現梵天神通等的宗教目標而去坐禪修定的，也不得不感覺着是錯誤。禪定的價值高低，以及是真是偽，不在於禪定的本身，而却在於在禪定中所追求的究竟是些什麼。

同樣地坐禪修定，但由於其各自的宗教目標所追求不同，而禪定的結果也並不一樣。這道理，我以爲對於禪定的了解，是很重要的。不然的話，我們對於佛教與其他外道的禪定之間的異同處，就不能有個徹底的明瞭。

外道各派的坐禪修定，其最大的目的，是在於追求梵天，追求神通，追求奇蹟等。而釋尊的坐禪修定，其所追求的並不是這些，却在於人生的生老病死四苦的解脫。所以，釋尊的坐禪修定，與其他外道各派的坐禪修定大不相同。

釋尊之所以要坐禪修定，其目的並不是爲了想迎合梵天之意，也不是爲了想實現什麼奇蹟或神通

，更不是爲了想把握完全是觀念的所謂生存於天上的永遠生命。他是個正視現實的世界的先知，他對現實的世界並不存一點幻想，他爲想將我們的錯誤生活改造，爲了想將現實世界的痛苦消除，他將坐禪修定作爲樹立和平的世界與幸福的生活之一種手段而看待。

釋尊，一方面學習婆羅門教的原來爲了作爲冥想的手段而修定，一方面又以根據其自己歷訪外道各派的指導者所獲得的關於禪定方面的經驗爲基礎，而在禪定中去證悟其所追求的如何才能解脫人生的生老病死四苦的問題。

釋尊發現了人生的生老病死四苦之後，便以這四苦爲基點而再去尋求解脫這四苦之道。爲了尋求四苦的解脫之道，釋尊從事坐禪修定，在禪定中，他體悟到四苦的解脫，必須採取下列的四個步驟去進行：

第一，我們須先十分明白苦的本質。

第二，我們須徹底知道苦的原因。

第三，我們須懂得滅除苦的方法。

第四，我們須尋求永遠滅除苦的實踐之道。

這四個解脫人生四苦的步驟，恰與醫生的治病方法相似，怪不得維阿含的說法中，關於四諦的說明，充分表現出這種意味。

我們都知道，醫生治療疾病，對於下列的四個條件必須具備，缺一不可：

第一，須十分明白病理。

第二，須徹底知道病人的疾病的原因。

第三，須懂得疾病的治療方法。

第四，須尋求根治疾病不會再發之道。

釋尊的解脫四苦的步驟，與醫生的治病方法這麼吻合，是由於偶然的呢？還是得自醫生的治病方法的暗示？那我們就無從考證了。不過，他的苦集滅道四諦的證悟，已成爲人生的生老病死四苦的解

脫的關鍵所在，誰也不能加以否認。

釋尊是個面對現實而又了解現實的人，所以，他對於人生，一點幻想也沒有，他認爲徹底洞識人生的本質，實在把握人生的事象，才是修行的真正所在。而這樣的修行，爲我們所必需的。

釋尊根據了自已的修行體驗，深知外道的所謂坐禪修定，對於其所追求的解脫人生的生老病死四苦的目標，有決定性的作用，所以，他把坐禪修定，作爲四苦的解脫的方法而運用，因爲他覺得在禪定之中，可以徹底洞識四苦的本質，實在把握四苦的事象，而去確立解脫四苦的方針。

瑜珈的坐禪修定，其根本的作用，就在於在欲界定之中抑制雜念妄想，在色界定之中控制一切感覺，而在無色界定之中進入於純粹思維的世界，不受任何事物的牽製與影響，實在地觀察人生，把握人生的本質和事象。釋尊看了這一點，同時，並體驗到這一點，所以，當他走到了尼連禪河畔的時候，他就下河以清涼的河水沐浴全身，滌盡了過去六年苦行的舊垢，在菩提樹下坐禪冥想，經過了四十九天的禪定，才證悟出解脫人生四苦的所謂四諦的真理。

釋尊在菩提樹下的四十九天的禪定之中，大大開悟了。明白了人生之苦的本質，是由於我們的欲望不能獲得滿足而所產生的煩惱，而這煩惱之所以產生則由於無明，缺乏實在地洞識並把握人生的本質和事象的智慧，所以要滅除人生之苦，就須將無明消滅，能夠消滅無明的是明，明就是般若慧，只有般若慧才能實在地洞識人生把握人生，而般若慧的獲得，亦只有由於禪定而淨化了我們的心身時才能達成。

這樣一來，釋尊自身也因在四十九天的禪定之中，心身淨化了，消滅了無明，獲得了般若慧，果

證菩提而成了佛。

成了佛之後的釋尊，其自身對於禪定不但從未放棄過，而且對弟子們說教的時候，也常常力言修三界的要道。

釋尊對於其弟子們，不但要他們坐禪修定，而且要他們在禪定之中，以五蘊，十二因緣爲觀法，並徹底把握四諦的真理。因此，佛教的禪定，可以說是五蘊觀可以說是十二因緣觀，也可以說是包含了釋尊成佛以後教弟子們實踐的日常生活規範等等。所以，當我們論述佛教的禪定時，對於三十七道品，戒定慧三學，以及戒律等，都須涉及，其故也許就爲了此。這是佛教的禪定的特色，也是佛教的禪定的偉大地方。

最後，還有一事，我以爲，須值得我們十分注意的，那就是佛教的禪定，很容易被看作與西洋的神秘派一樣，混同了起來，因爲，西洋的神秘派的內省靜慮的方法以及心境的展開，與禪定相似得很。但實際上，西洋的神秘派，是以神與我成爲一體的所謂忘我的恍惚狀態作爲其究極，在這一點上雖與婆羅門教的禪定是相似的，却與佛教的禪定不相同。因爲，沉迷於靜寂的忘我境界而恍惚的這一事，從佛教的禪定的立場去看，不但不會以爲然，而且反視爲弊病，應該排斥的。佛教的禪定，其目的在於在明鏡止水般的境界之中，而將萬象的形相顯現出來，換句話說，其目的就是在於完成一種將諸法的實相照其原來狀態而映現的智慧，這智慧（般若）成爲佛教的一切活動的源泉，沒有它，則一切等於虛設，這是佛教的禪定的中心，也就是佛教的禪定與西洋神秘派的以及外道各派的重大差別的所在。（五十年七月二十日書於無燈室）

說貪瞋痴

張少齊

貪瞋痴這三個字，在佛學的術語上叫做三毒。世間上一切不幸事件，都是由這三字孕育出來的。不但此也，生死的大患，要不是它，根本就不會有。在佛經上所以把這三個字說得叫人毛骨悚然，而令人設法去除，否則便三途六道，永無自由。

在經典上佛陀把深具貪瞋痴的因果關係，形容得淋漓盡致。使人讀來，實在不寒而慄。首先形容貪吝的人說：「有諸衆生，不識善惡，惟懷貪吝；不知布施，及施果報，愚痴無智；關於信根，多聚財寶，勤加守護，見乞者來，其心不喜」。這一段經文，已把守財奴的一副愚痴無智的醜態，渲染得畢露無遺了。然而貪吝的人，不但看到求乞的人，其心不喜，並且在萬不得已的時候，給予人們一點小小的施捨，好不痛心，好像割了他身上的肉一樣。像這樣的人，在古代的中外各國，固然不乏其例，而今民主社會中，因受了物競天擇的一種適者生存，不適者淘汰的謬論影響，貪墨之徒，更屬捉髮難數。

守財而不肯施捨於人，在「當思來處不易」的觀念之下，其情尚有可原。還有那些怪鬼，積聚很多的資財，不但上不肯仰事父母，俯不肯養妻妾子，及奴婢作使，連自己也不肯享受一點。財貨本來是互換交流的，如果只事積蓄，而不作適當的運用，不但違背了貨暢其流的原則，相反的，一旦無常到來，不肯子孫，不能承其遺志，保其所蓄，日事揮霍，不旋踵而資產蕩然，落得個人死財散的罵名。這又何苦來哉！

這種怪鬼的結果，根據因果律來說，是「從

此命終，生餓鬼界，或傍生趣」。生不能享其所積，死復淪入鬼畜，亦云慘矣！勸諸怪鬼，觀此可以鑑古知今，改頭換面了。

佛說無量法門，為治衆生無量疾病。貪是衆生最大疾病之一，其治療之法為「布施」。

布施是六度之首，也是初地菩薩所修的行門之一。如能在布施方面，貫徹到底，即可體證十分之一的真理，而達到初地菩薩的果位。所以，不論貪疾的程度如何之深，只要能徹底實行施捨，即可霍然而愈。

就布施所包括的內容來說，外在的資財，內在的精神，甚至生命一經有人索取，皆要慷慨給予，不可表現絲毫顧之意，才算真正的大布施者。法華經說：「三千大千世界，無有如芥子許，未曾捨過頭目髓腦」。釋迦牟尼佛的布施精神如此，我們現稱學佛，應該效法佛陀的偉大布施，既可治療深重的貪疾，也不辜負佛陀為我們處方鴻恩。

藥師經說：「好行惠施，讚歎施者。一切所有，悉無貪惜，漸次尚能以頭目手足，血肉身分，施來求者，況餘財物」？這裡指示我們學佛的人一個實行布施的最好方法。我們學佛的人，想要對治貪疾，第一步先從心理上立下布施的志願，同時看到別人的布施行為，要歡喜感歎。由於心裡的志願，和見聞的感染，對於貧苦衆生的同情之心於是油然而生。這時如果有人向你索取財物，你便可不惜一切的施捨給他（她）。進而了解無常苦空的道理，連血肉身分，頭目髓腦，也能慨然施予了。這一方法，希望有志學習佛陀行履的人，來試上一試，看看是否有效。

復次瞋者，憤怒之意。智度論說：「違逆我者

而生瞋恨」。「瞋」是一種無明之火，無明之火無論在心理，或環境上，如果不能順善自己的心願，瞋火隨時可以生發。輕則使自己煩惱不安，重則鬪訟，甚至殺生害命。佛陀形容瞋的各種罪行說：「好喜乖離，更相鬪訟，惱亂自他。以身語意，造作增長，種種惡業展轉。常為不饒益事，互相謀害。……令斷彼命及壞其身」。今之世界各國太保太妹的種種奸殺行為，都是此「瞋」的寫真。臺灣號稱寶島，但這種鬪殺的罪行，每日打開報紙一看，幾乎無日無之，使人觸目驚心，整個社會的安寧，都被這些罪行所破壞。

這個「瞋」字普通的人固然生不得，具有宗教信仰的人，更不宜有。所謂「一念瞋心起，八萬障門開」。宗教的實行家，如果不能克制一念瞋心，雖日以繼夜的念經拜佛，終以瞋火猛烈，功德林結果是一燒而光，不能保全的。所以，修持人必須要息滅瞋火，工夫才有進步。

在佛陀許多治療的法門中，「戒」是治「瞋」的最好良藥。「戒」的定義，是止惡防非，慈視一切衆生。所以，精研戒學的人，在消極方面，種種罪行皆能預為防止，積極方面，凡有饒益自他的一切善行，無不努力興從。如此，瞋疾的細菌自然無隙可乘。二地菩薩即是實行此戒學，而獲得體證的。因此，學佛的人，必須嚴持戒律，方可息滅此障道的瞋火。

又痴者，智度論說：「此結使不從智慧生，從狂惑生，故名爲痴」。這是說名痴病的根源。世界上每個人一切不合理的思想，和不正當的行為，皆由於缺乏智慧的思考所產生出來的。譬如前面所說的「貪」與「瞋」，即是因為沒有智慧，不明真理，所產生出來的一種病態。如果具有高度

悲願弘深的法純禪師

隋朝的法純禪師出家不久，便遭逢周武滅法，因此他便打扮成俗人的模樣，等到沒人看見便又脫去俗衣，穿上道服照舊修行不誤。不久隋帝與教，他就首先出家，出家後住在大興善寺，後來應隋帝請入皇宮，為宮中諸人傳授戒法，備受優厚禮遇，同寺後他深自感嘆到人生無常，居安應不忘危，因此他便精進不懈，一心精行方等佛法，他這樣一直延續四十五年，除去吃飯休息以外，便一直修持不懈。

佛前油燈光耀不滅

有一次在道場燃燈，他感到油燈的光焰愈來愈亮，這樣一直繼續七十二天並不去增添油柱，而光耀並不減弱，他自己也感到奇怪。

還有一次在佛堂的油燈忽然不見，經過一夜，又在原位出現，而油又不增不減，正當此時每在深夜人靜時，就聽到有唱梵音的聲音，並有異香從隙隙中衝出，他走近一看却一無所有。

行菩薩道化裝入俗

有一年秋天大旱無雨，人民生活多苦，他就除去法服，打扮成平民的模樣去為人幫傭，人家給他錢，他不接受，有的推辭不過了，他便將它統統送給貧窮的人。

有時在路上看見道俗的衣服破爛污穢，他便暗中為他們洗補，洗補好了送還原處，或者還為人清廁擔糞，劈薪挑水，承擔苦役，有時看到道路上崎嶇不平，他便親自拿著鋤頭鐵箕，去做填平的工作，有認識他的人，不忍心他這樣勞累，常常自動來協助他工作。

有人拿東西供養他，他便慘然地說：「愛賊來了，獄王也將跟着來了，打縛之期離此不久了啊！」因此他便盡將所獲的財物施給大眾。而他自己呢？

？穿的還是舊棉襖，吃的依然粗飯殘羹，終年過着清苦的僧伽生活。

開皇十五年文帝又請師入宮為皇后授戒，儀式行完了，隋帝送給了他很多東西，但他一走出皇宮，不必多久，便將身旁所有散發給窮人，因此貧寒之士，每次聽到純師進宮去了，便成群結隊地等待在街前，準備等他出來向他乞討東西。

第六天入手捧明珠

仁壽三年，他自己在室中靜坐，弟子慧進進來時看到有一位白衣童子，手捧一顆光明的寶珠，侍衛在他的身右，慧進問他說：

「這是誰？」

純師回答說：

「他是第六天之天人，現在準備迎接我去，但我以為天界慈樂瑣瑣，恐怕修道人，當然是不願意去的，我願生生世世在無佛法處來教化眾生，這些話你在我死前千萬不得對旁人說。」

五月弟子為他建齋，這時道俗老幼，擠擠一堂，有一雙鴿子從空飛來純師的房子，目不轉睛地注視着他，有人想把牠趕走，但它毫無畏懼，純師看了說：

「由它去吧！別驚擾它。」

他將死時會令人在他的龕室中開鑿一個洞穴，以便將他的肉身用來施捨給飛禽吃，不久有人曾往穴中觀看，看到他的肉身已經空無所存，但是骸骨却依然獨立在那裏絲毫不亂，他在世一共活了八十五歲。

我們從他一身的言行和願心看來，便能知道他是真是一位具有大願心的菩薩，可以來示範人間啊！

的智慧，瞭解苦空無常三法印的真理，那種貪瞋的病態，就不會有了。

佛陀在經上把愚痴人的各種表現說得非常透徹。他把愚痴分為六種類型。

一、有很多人雖然接受了佛陀的學說，但不但能依之實踐，而且作出種種破戒的勾當。

二、有的雖然不作破壞戒法的勾當，但不能根據佛陀所說的儀軌法則去做。

三、有的雖然不破戒，也不壞規則，但不具正見。

四、有一種人，思想見解雖屬正確，但對佛法不肯多聞和學習。

五、有一種人，對佛法雖略知一二，但對於一般未深入佛法的同道，輕視傲慢。由於這種慢心的日漸增高，於是自是非他，誹謗正法，而漸漸與魔黨為伍。

六、有一種人，不但自行邪見，還要去說服許多的人們去墮入他的邪見深坑。

上面這六種人的行為，都屬於愚痴的範圍。這些人是無法得到佛法利益，而獲得解脫的，他們悲慘的結果是：「應於地獄，傍生鬼趣，流轉無窮」。

種這愚痴病，治療方法是修「慧」，慧是光明的一面，愚暗一遇到智慧的光明，就如果日銷霜，無明立破。

然而「慧」又是那裡修得的呢？簡單的說：「慧」由「定」生。「定」就是靜慮。心田平淡，不起善惡波浪，自然萬境悉照，光明灼灼。古人所謂「靜極光通達」者此也。

再就淺近一點說，看經，唸佛，持咒等工夫，做到心無二用時，三摩地（定）亦會現前。既入三摩地，則般若自現，而痴病自愈矣。

總之貪瞋痴是一切煩惱的根本，也是生死的根本，吾人自無始以來，即為此三毒所縛，沉淪六道，不能自拔，不能解脫。吾人必須急謀斷除，方可有雲消日現之一天。

述一則舉世週知的輪迴轉生故事

周祥光博士

去春携內姪吳君偉良入梵須那婆大學研究院，得在該校所在地之婆羅陀波——婆羅門教主黑天 Krishna 的誕生地，遊了數天。一日早晨我與該校創辦人波恩尊者 Swami B.H. Bha Mahara 正在喝茶，忽然有一印度女人前來，儀態大方，一望而知為大家聞秀。我們彼此相談之下，才曉得這位小姐就是二十年前德里所發生之輪迴轉世故事的主角乞寂提毘小姐。她今年約有三十五歲，曾畢業於印度旁遮普大學研究院，現在德里大學女子文理學院充哲學講師。因她繼瑞士輪迴轉生學會之約，將前往講學，故特前來訪晤波恩尊者辭行耳。

乞寂提毘小姐 Miss Shanti Devi 約從五歲開始到十五歲的時候止，老是將她前世的情形告知其父母，例如她原來居於馬陀羅城 Mathura 其夫名鄭佩 Pandit Kedar Nath Chaubey。可是她的父母總不相信其言，同時亦以為將來乞寂提毘長大之時或許不再說這些無謂之事了。可是在乞寂提毘十五歲的那年，她堅請其父母答應她到馬陀羅去，看看她前生所居之房屋如何！到了最後其父母亦如所請，並請其伯父前來，主持其事。乞寂提毘乃面告其伯父她的前世情形，以及其前生之夫鄭佩的地址。那時德里當地人亦在其伯父主持之下，組織調查委員會，決徹底調查其輪迴轉生事實之真實性如何？於是乞寂提毘之伯父乃致函馬陀羅鄭佩先生關於其姪女所說前世各情，果然，不到幾日，鄭先生即作書答復，並請德里調查委員會諸公與其親戚在馬陀羅 Messrs. B.M. Gulzeri Mal 任職之崗崎馬爾 Pandit Kanji Mal 接洽。不久，乞寂提毘

之家屬乃請崗崎馬爾先生到其家與乞寂提毘晤面。

待崗崎來時，不但乞寂提毘認知他為其前生之夫的堂弟，且更答復若干問題。乞寂提毘之輪迴轉生之事，益被人所注意，同時，德里調查委員會亦函請鄭佩先生親到德里晤談。鄭佩先生接信後，遂携其再娶太太與十四歲之子（係乞寂提毘所出）。彼此一見之下，乞寂提毘即認知其夫及其所出之十四歲孩兒，不禁淚流兩頰，哭不成聲。鄭佩即說明乞寂提毘所說她為其前生之妻及死於馬陀羅當屬確實。乞寂提毘更說彼前生在馬陀羅居於何地，街名為何？其所居房屋是何種形狀，何種顏色？且其住址鄰近為多華羅伽提廟 Dwarakadeesh Temple 乞寂更說明她前生藏有印幣壹百盾於其樓上之壁洞中，準備捐助多華羅伽提廟作香火之產。於是乞寂提毘及其父母與夫，調查委員會諸公，一齊赴馬陀羅一觀究竟。

當火車將抵馬陀羅車站時，乞寂提毘即高聲喊着：「馬陀羅到了！馬陀羅到了！」她從火車上下來，在人叢中，乞寂提毘即疾馳到一老者前，跪下摸脚（印度後輩對長輩所施最敬禮）並言他是我的前世丈夫的長兄巴布羅摩鄭佩 Babu Ram Chaubey 先生。此一事實，不過千百事實中之一。再乞寂提毘然後率領其父母，前世丈夫以及調查委員會諸公前往其故居。當她經過一印度教休息所時，她又遇著其前生之兄弟。她到家後，道及種種前生情形，地屬確實。她於是走到樓上，在壁洞中尋找其所藏之印幣百盾，則見不翼而飛，故乞寂提毘感到非常不安。廟詢諸其前生之夫鄭佩先生，則言其事確實

，惟數百盾已由彼取出而作家用了。

時至今日，我會面詢乞寂提毘是否尚能憶及前生情形，她說尚能憶及，惟不若幼時之明顯耳。當她憶及前生情形，有若銀幕之影片，瞬息即逝，否則，如時間長久則與今世相連，不能生活下去矣。此類輪迴轉生事情在印度發生甚多，不勝枚舉。我人之所以不能知曉前世事情，其故殊多，最重要者：

(一) 由於隔陰之迷，因我人靈魂轉生今世之時，必須在母胎中為時十月之久，故一切事情遺忘，不能憶及。

(二) 因我人之智慧有限，不能憶及前生之事，且日常一切行為，皆為知情意在作主，靈魂則隱而不見。

(三) 此亦是造物主對我人之慈悲，使我人忘記一切，否則，如我知曉我的兒女是我人前世之仇敵，則我人如何與他們生活一起，將其養育成人？

(四) 若我人時刻憶起前生事情，則在同一時間內，必與我人之現世相衝擊，則我人無法生活下去了！

生與死是一物兩面，生是死的開始，死是生的終了，生死循環，永無止境。若欲脫生死，必須做禪定功夫，涅槃寂寂，無生即永生矣。



佛經選

要 全書提要

羅時憲

本書共分十三篇，一、教主，二、有情與世界，三、因緣業果，四、諸法體義，五、唯識，六、真義、七、人天乘，八、解脫道，九、菩薩行，十、佛果，十一、淨土，十二、密乘，十三、宗門法要。

這十三篇悉從佛家的重要典籍中選輯而成，除括弧中的按語外，絕無編者自撰的句語。因此名為「佛經選要」。「佛經」一詞有三種用法：一、指十二分教中的契經，即佛說經典中的長行。（佛經所說的經典中，有韻語也有散文，散文部分名為「長行」。）二、指三藏中的契經藏，（簡稱「經藏」或簡稱「經」。）三、泛指佛法的典籍，第一種用法是最狹義的，祇限於佛說經典中的一部分。第二種用法是比較廣義的，限於佛說經典的經典。第三種用法是最廣義的，也是最通俗的，所有佛說經典與歷代大德的撰述都包括在內，本書編纂的目的，不是供專門研習佛法的人閱讀，而在把佛法的要義普及於一般人，所以也隨俗立名，採取第三種用法。

十三篇中除第二篇密乘之外，都取材於日本大正新修大藏經。因為這部藏經在現世界中流通最廣，校勘亦精。這十二篇中，除第十三篇宗門法要外，純粹選取由印度文翻譯過來的經、律、論。而這些經、律、論，都著錄於古代的經錄，沒有人認為疑偽的，第十三篇宗門法要，因為禪宗的傳承自師子比丘之後，沒有譯籍可為依據，不得不採取中國古代禪家的傳說（見於景德傳燈錄等），或語錄。至於第十二篇密乘，一、因大藏經所收的經、律，及印度撰述中，缺少有系統的典籍，二、因密乘重師承，故於其師資傳承的記述中，反可得其行持方

法，與學說的大概，故此篇除經論外多選自唐代等東土密宗大德的撰述，及西藏克主大師的密宗道次第論等書。（前者俱已收入大正藏中，後者則為今人法尊法師所譯。尚未入藏。）

各篇排置的次序，由於釋迦牟尼佛出世，然後此世界上始有佛法，故將教主篇置於第一。佛法雖大，不出境、行、果三。依境而起行，由行而證果。故三者之中，先須說境。境之中，與吾人關係最密切者莫如人生，吾人刻刻住於其中而不能離者則為世界，故將有情與世界篇置於第二。佛說一切現象皆由因緣所生，隨業流轉，若不明十因、四緣、三業、五果的道理，便不能解釋有情世間及器世界的緣起，及各種現象間的關係。故將因緣業果篇置於第三。學人讀有情與世界篇，可略知佛法對於人生與世界表面相狀之解釋。讀因緣業果篇，可略知佛法對於人生與世界內部的縱橫的關係之解釋。然於經、律、論所說甚深法義，尚須研尋，俾充實資糧，並獲得種種善巧方便，以求現證受用，是故須於諸法體義，有正確的了解，尋思抉擇時幾不致漫無準繩。故將諸法體義篇置於第四。大乘了義經中宣說一切唯心造，「諸識所緣唯識所現」；若不了解唯識道理，便於諸法或執為有或撥為無。故將唯識篇置於第五。又一切有體有用；無體法是用。唯識一篇，雖亦體用兼明，但仍著重用邊。佛法究竟目的在使人明體，唯識一篇詳說用義，也不外即用以顯體。故於唯識之後，置第六篇真實義篇。這篇雖也體用兼明，但其精神則著重體邊。第二至第六這五篇中，由相用以至於體，已大略該攝，然都是境的範圍。境義既明，應談行義。有人天之行，有聲聞獨覺所修的行，有大士所修的行，故將明人天乘之行的天乘篇置於第七。將明小乘行的

解脫道篇置於第八。將明大乘行的菩薩行篇置於第九。由修行而證果，故將佛果篇置於第十。（佛果殊勝，獨為一篇；小乘果非殊勝，於解脫道篇中兼說之。）淨土法門，上、中、下三根普被，是最通俗的法門，在中國最流行，故於明境行果諸篇之後置第十一淨土篇。佛滅後第十一世紀時（約當西元第六世紀），注重情志的信仰，及本尊加持力的密教漸行於世，至佛滅後第十三世紀而極盛。其修行方法，別具方便，非前此流行的佛法可得而該攝。學佛法的人因把前此流行的佛法稱為顯教，或波羅蜜乘；把這一類的教相，稱為密教，或金剛乘。本書這一類的要義集為一篇，名密乘篇，置於淨土篇之後，為第十二篇。宗門法要一篇，選錄禪宗歷代祖師授受之際的要語，及他們的修行方法。相傳他們是教外別傳的，故置於最後，為第十三篇。

各篇的內容，別有提要，置於各篇之例。佛家的經論中有很多地方表面上是互相矛盾的，對於同一名詞，同一問題，在小乘經論中，時有不同的解釋，小乘經論與大乘經論的解釋，亦時有不同；大乘中又有密意教與了義教之別（見解深密經二）。本書於小乘教義以阿毘達磨俱舍論所說的為標準；（小乘的各阿含經之間，是不會發生矛盾的。）小乘與大乘之間，如有不同的說法，則以大乘教義為標準；大乘之中，又以了義教為標準。本書的功用有四：一、初學佛法的人，可以用作讀本；二、研究哲學而非專攻佛家哲學的人，如想要一本有確實根據的佛學概論，本書可被採用（當然有待於今後佛學專家的補正）；三、世務繁忙的佛教徒，可用作隨時翻閱的手冊；四、其他的宗教的信徒，如想略知佛法的大概，本書亦足供參考。

六祖傳考

(五)

曾普信

又據宋傳，肅宗（七五六——七六二在位）下

詔於六祖弟子令輅，但稱疾不出，遣明象齋其傳法衣鉢，進呈畢，給還。明象大概是令輅弟子，「進呈畢給還」，不是返還衣鉢，却是賜物許明象歸。若是返還，則永泰元年（七六五），代宗詔返製袈於曹溪的事，變為無意義。肅宗之詔，據德異本，宗勣本六祖入滅後的記事，以為「上元元年（七六〇）肅宗遣使，就請六祖衣鉢，供養大內」大概是這個。當時的詔，別傳云：「勣，曹溪山大祖傳法袈裟，及僧行誥，並俗弟子五人，利見令水陸給公乘，隨中使劉楚江赴上都，上元二年十二月十七日下」。該詔為「上元二年廣州節度章利見，奏僧行誥，及傳袈裟入內，孝感皇帝，依奏勣書曰」這是因由廣州節度章利見奏上的表示，但章利見，劉楚江的傳記不明。行誥就是令輅。上元二年下詔，恐怕是乾元元年（七五八）。別傳於該詔之次，作「乾元二年正月一日，行誥以疾，辭出京，正月十七日入寂，弟子惠象（明象），持傳衣出京。該惠象上奏請歸之中云：「一昨奉恩命勣送天宮」，大概是這個上元元年（七六〇），其次云乾元三年（七六〇）十一月，實應元年（七六二），永泰元年（七六五），逐次而說。可以說是乾元元年（七五八）十二月十七日之詔。而且這個以前已有廣州節度章利見之內奏。即如別傳所說，乾元二年傳衣達上都，上元元年供養。即吻合於德異本，宗實本的入滅後之記事。佛祖通載所說「乾元二年（七五九）傳衣入內供養」是指傳衣至上都時的話。景德錄，佛祖統記以為上元元年（七六〇）入內供養，

這是指第二年的供養。互相沒有矛盾。

別傳以為「乾元二年正月一日，行誥上表，以老疾辭出京，遣上足弟子惠象及家人永和送傳法袈裟，隨中使劉楚江赴上都。」又說「四月八日得對」。就是四月八日至上都奉上袈裟。但行誥遷化於正月十七日，八十九歲。景德錄以為「想隨傳衣入朝，以疾辭之，終於本山，壽九十五，諡大曉禪師」。好像在上元元年或者以後遷化，但，可信於別傳之說。可能是八十九歲。別傳又云：「勣賜惠象紫羅袈裟一對，家人永和別勣，賜度配本寺，改建與寺為國寧寺，改和上蘭若，勣賜額，為寶福寺」。大概惠象出京時，順奏行誥的遷化，而賜勣額於和上所住的寶福寺。這是六祖塔塔所在地，賜惠象紫羅袈裟，令家人永和出家，配於本寺。本寺即建興寺，改為國寧寺，據別傳以後的記事，六祖曾在國寧寺，新州國恩寺，所以中興寺，法泉寺，有時稱為建興寺。

惠象又名明象，其他的禪宗史沒有傳記，又沒有名，是完全不知道的人，但據別傳時，他是行誥的上足，代師赴上都的人，入上都以後，傳有請歸曹溪的上奏文，如下：

沙門臣惠象言，臣偏方賤品，叨造桑門，樂處山林，恭侍聖教，其前件衣鉢，自達磨大師已來，轉相傳授，皆當時海內欽崇。沙界歸依，天人瞻仰，俾令後學親物思人。臣雖不才，承承付囑，一昨奉恩命，勣送天宮，親自保持，永無失墜，臣之威荷，悲不自勝。是知，大法之衣，萬劫不朽，京城福侶，頂戴而行。然，臣師主行誥，久

傳法印，保茲衣鉢，如護醫珠，數奉德音，不敢違命，一朝亡歿，奄弁明時。臣今欲至彼，啓告神靈，宣述聖情，陳進衣改寺之由，叙念舊德之狀。臣死將萬足，不勝涕戀懇款之至，供奉表辭以聞。沙門惠象誠悲戀，頓首頓首，謹言。

對之，帝有許可之詔。師之師主行誥戒行清修，德業孤秀，傳先師所付衣鉢，在炎方而保持，垂換歲年，曾不失墜。殷虔誠慕道，發使還求。師綿歷遐途，頂戴而還，遂朕懇願，何慰如之。行誥身雖云亡，其神如在。師歸至彼，具告厥靈，知朕欽崇永永不朽矣。即宜好去。

非常的懇切，可見惠象是相當優勝的人物。又乾元三年十一月二十日（乾元三年閏四月改元為上元，可說是上元元年（七六〇）十一月二十日）帝遣中使程京杞，以和香供養六祖龕前，宣口勣，焚香。據說龕中一道紅光，直上高數丈，程見見光，共村人舞蹈，錄而表奏。

又別傳以為「實應元年（七六二），帝遣傳法袈裟，令歸曹溪」但，勣書為永泰元年（七六五），年時有錯誤。而且注云：「袈裟在京總持寺安置，經七年」。這個指「乾元二年以來經過七年」。所以不是實應元年，該是永泰元年，這與惠象出京乾元元年一致。永泰元年是代宗即位之年，該年五月五日，代宗夢見請六祖衣鉢，同七日有勣刺史楊緘之詔，該詔存於全唐文四八卷。別傳，景德錄，德異本，宗實本的入滅後的記事中也存。「朕夢感能禪師請傳袈裟却歸曹溪。今遣鎮國大將軍劉崇景

印度華僑佛教同仁爲編印

英漢對照佛學叢書告同胞書

專令僧衆親承旨者嚴加守護。勿令違。但。別傳在前面加上「勸楊鑑。令。好在否」。後面加上「朕自存問。日下」。以楊鑑作楊鑑。楊崇景作劉佛祖統記作楊鑑。人名辭書亦無其名。憲宗（八〇六一—八二〇在位）度使馬總奏請。賜大鑒禪師證號與

印度華僑佛教同

英漢對照

釋氏典籍。浩如烟海。文佛一生所說大法。有關宇宙人生真理。亟宜流傳宏傳。普度有情。惟佛經義理深奧。知解匪易。三藏十二部譯為西文者。尚不到百分之五。要皆英。法。德。日各國學者所為。竊思語言文字二障未除。則我人將何以宏揚大乘佛法於西方乎？同仁等自知力薄。不足以肩負傳譯之大任。惟念責之所在。多讓。乃決定編譯一英漢對照佛學叢書。三十部。擬選擇各宗主要經論。期於三年內完成之。同仁等在各宗派選擇經論之時。當先選擇天臺三論二宗之典籍。先予編譯出版。蓋大乘禪法有二：一為禪宗之教。外別傳。二為天臺之止觀心傳。雖同歸而實殊途。禪宗以無門為門。天臺則以有門為門。禪宗近二十年來經日本鈴木大。拙博士倡導以還。風行全球。惟禪宗經論譯為外文者亦多。惟天臺智者所說止觀息色之禪波羅密。尚未傳譯。而三論宗空空有双泯。契悟中道之理。亦隱

名爲靈照。據柳宗元的曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑並序：馬總爲嶺南節度使以後三年，而疏聞奏請，所以諡號在元和十一年（八一六）十月十三日，元和十年並是碑序的錯誤，柳氏以爲大鑒去世百有六年之差，逆算爲六祖寂於景雲二年（七一）成爲二百年之差。但「先天二年八月三日寂」爲各古記錄所認定。所以不能採用柳氏之說。又所謂「三十出家，四十七年而寂」，寧可說「四十出家，三十七年而寂」。

迎真身入城，爲民祈福」。這樣的，南漢以後，每於上元節（正月十五日）點萬燈，把六祖真身入城，爲民祈福，以爲例。城大概是韶州府城，不是廣東城。又景德錄云：「皇宋開寶初，王師平南海羅氏，殘兵作梗。師之塔廟鞠爲煨燼。而真身爲守塔僧保護，一無所損。尋有制，興修。功未竟，會太宗卽立，留心禪門，頒僧社罷焉。」這可證於宋太宗卽位，留心禪門，頒僧社罷焉。

的：「大宋平南海，後韶州盜周思瓊，叛換，盡焚其寺。塔將延燎。平時肉身非數夫莫舉，煙標向逼，二僧對昇，輕如夾紵像焉。太平興國三年，今上勅重建塔，改爲南華寺矣」。因南漢劉鋹兵宋地，宋太祖命潘美討之，開寶初開始鬭爭，開寶四年，劉鋹陷於廣州而降伏，所謂殘兵是指周思瓊，寺燒了，守塔僧運出六祖真身，而免難。不久，勅寺復興，但，太祖崩，太宗立。太宗寄心於禪門，因而端麗的再建了。太平興國三年（九七八）建了塔，改名爲南華寺。這時加蓋「大鑒真空禪師」。塔稱爲「太平興國之塔。」

1. Dr. H. K. Chou, Dept. of Chinese, University of Allahabad, U.P., India;
2. Urasaka M. T. Hwang, 58, Princep Street, Calcutta-13, India.

七月二十日

發完救濟舊衣之後

聖嚴

我有一個不變的態度：不說我所不願意說的話，我所想說的話，也沒有保留的耐性。

我到中華佛教文化館，前後已經兩年有餘，在這期間之中，經過了四次慈濟事業：兩次發賑米，兩次發舊衣。關於佛教的慈濟精神，我已在去年人生十二卷第二期，發表專論一篇，因為自己的學養不足，如果再寫一篇專論，似已無多話說。但對此一慈濟事業的參與服務之後，總覺得尚有一些話要說。

這批衣物，來自夏威夷的中華佛教總會，是出於旅檀僑僧泉慈祖印二位法師及該會理事長鄧榮居士等的勸募，經過北投中華佛教文化館館長，我的剃度恩師東初老人的請求及策劃分配，指導奔走，出錢出力，但是在臺灣方面，我却是個跑腿打雜者之一，秉承東初老人的指示，近的是在館內抄寫包裝及放領，遠的則到過高雄的左營海軍碼頭，我雖不及檀島華僑勸募整理裝箱以至託運返臺的辛勞於萬一，也趕不上東老人運籌奔走的辛勞於萬一，但我僥倖而能始終參與其事，所以對其實情，知道較為清楚，故此不惜浪費，尚能追記一些實情，敘述一些感想。

在去年秋季，夏威夷方面便有信到東老人，說是舊衣已經募好一批，並較往年的更多更好，只是沒有船隻運返臺灣，由於那些舊衣是為救濟，

不為牟利，所以無人可以負擔得起它的運費，例年的舊衣，都由我國海軍趁在美國接艦之便，帶回臺灣，去年下半年中，竟無一艘我國的軍艦，道經夏威夷的，東老雖在每天看報的時候，每每祈禱，希望發現一艘便道回國的軍艦，將舊衣運回來，這一希望，愈到秋盡冬至以後，愈為迫切，因為有許多貧民，都在等待着中華佛教文化館的濟救舊衣來禦寒；但是希望了半年，始終沒有等到，最後只有告訴北投地區的貧民，請他們原諒，並請他們忍耐著等過冬天。

在這期間，曾有臺灣復興航業公司的董事長，周兆棠先生，聽了東老人的轉告，他非常熱心，希望由他們的貨船，協助將舊衣帶回臺灣，為此他與航業公司的幾個有關部門接洽，他們由於周先生的關係，對於此事，也都非常熱心，甚至有一位先生連吃午飯也遲了幾分鐘，飯後又將休息的時間犧牲，專心替我們向海外的代理行聯絡，並拍發電報通知那艘將要停泊夏威夷的輪船。最後又為我代擬一份簡明的英文電稿，由我帶同拍發夏威夷中華佛教總會，請他們直接去向該公司的夏威夷代理行或輪船，取得聯絡，交付舊衣託運。根據該公司的運貨章程，我們這批舊衣所要佔去的噸位面積計算，最少也得數千元美金的運費，但他們願意做功德，無條件

的義務運回。

可是那艘輪船到夏威夷的目的，不是裝卸貨物，僅為加添燃料，所以只在港外稍泊數小時，不到港內靠碼頭，如要交付舊衣託運，必需雇了小船駁上去，這筆駁運費用是可觀的，同時該輪不是直接回臺灣，而是先開日本，轉往曼谷，再去歐洲，如運舊衣，勢將卸在日本，再候便轉運返臺，故在日本碼頭的裝卸，需要費用，進入日本海關，可能又得納稅，卸下留日期間，寄存碼頭倉庫，自然也付錢，要是當真如此，這批舊衣運到臺灣，一定要比新衣的代價更貴了，於是只好再等另一次的機會了。

今年四月間天氣已在漸漸暖和了，但是夏威夷方面的好消息，也像春訊一樣地飛到了東老人的面前，說是舊衣已由我國海軍軍艦「東海」號運返臺灣了。不多幾天，果然在報紙上看到了「東海」艦回國的消息，並在消息中也透露了代運舊衣的事。

於是，東老人命我擬公函，分向海軍總部及中國大陸災胞救濟總會聯絡。接著我又親自去這兩個機關跑了幾趟，最後是以會議方式，解決了起運的問題，約定由大陸災胞救濟總會負責統一接收起貨，並由中華佛教文化館派代表一人隨同前往左營碼頭，協助監察。這一代表的任務，也就落在我

的身上。可是不巧得很，東海艦先泊左營碼頭，我與有關方面，約定四月二十七日上午在左營海軍區大門相候，他們由於公務纏身，二十六日那天，還得處理業務，預備乘晚間臥車南下，我則一方面為了身體不太好，又不慣在車上睡覺，一方面也為經濟上打算，臥車票價，要超過日間車票，幾乎一倍，所以在四月二十六日上午，先自一人乘車南下。但我剛剛離開臺北，東老人便接到大陸救濟總會的電話，說是「東海」艦，已自左營開出，並且業在基隆碼頭靠岸。這樣一來，東老人雖以臨時專送的函件，召我速歸，我却到了四月二十八日的下午，才回到北投。我是白白地跑了一趟，跑得精疲力竭，花了恩師兩百多元，沒有一點成績。在臺北方面，東老人又不得不親自出馬了，當我回到北投的時候，一大卡車的舊衣，在東老人的押運下也到北投了。

我想順便說一說，中國大陸災胞救濟總會的服務精神，實在令人可敬可佩，這次運到臺灣的舊衣，中華佛教文化館達三百六十多包，該會僅有一百多包，但是卸運的費用，多由該會負擔，並且非常客氣，因為該會知道中華佛教文化館的該批舊衣，是為救濟，非為牟利，但是救濟的事業，又為該會之所專責。再有海軍的艦上官兵，對於代運舊衣，雖與他們的福利毫無關係，然其總覺得這是運回祖國的物品，運回來的總比送出去的好，同時這批舊衣，還代表並傳遞着海外的僑胞對祖國所寄的溫暖的情誼，所以他們也非常樂意服務代運。

衣服到了中華佛教文化館以後，正如新聞的報導所說：「這批舊衣，中華佛教文化館的館長東初法師，也是費盡心力，……在分配包裝的過程中，每件衣物，都先親自檢查，務期做到分得合理公平，於此可見其苦心一斑。鑒於這批舊衣，多係夏季用物，為使受惠貧民，得以適時充分利用，故提前發放。」在分配包裝的過程中，我雖未如東老人一樣，逐件檢查一遍，但也參加了一分勞力。

忙碌了好幾天，總算把北投地區的貧民戶，全部發出了，但因這次的舊衣較往年幾乎多出一倍，故在發完北投地區之後，尚有三分之一的舊衣，東老人準備向其他地區，作最需要的救濟，比如同樣的十塊錢，在有錢人看來，只能抽一包上好的香煙，在窮人家看來，可能要當作全家一天的生活費用了，所以東老人向各處打聽，打聽最窮困的對象，期將這批舊衣，發揮最高的救濟效果。但因此一來，前前後後，東老人花在這上面的錢，也就非常可觀了。

先後由普壽寺的李雲龍君，及華嚴蓮社的成一法師，推薦了臺北縣中和鄉大陳新村的大陳島來臺貧苦義胞，臺北市南機場貧困的士兵眷屬，桃園縣僑愛新村的無依軍眷，此外還有臺北市空軍育幼院的全院孤兒。其中最使東老人關愛的，要算是大陳新村的貧苦義胞了，雖由李雲龍君來回跑了好多次，該村的里長始終未能造一份名冊送出來，後來東老人慈悲，不要他們的名冊，只要他們派車子來將舊衣運去就好了，該村仍無若何反映

，最後還是由東老人向僧徒借了一輛中型吉普，派我將舊衣直接送去，並且自己借了照相機帶去，我們送衣，別無所求，只求拍幾張象徵性的鏡頭，留存紀念就好。因為他們太可憐了，他們沒有錢作任何的活動，雖有福利等著的他們爭取，他們竟連爭取此一福利的資本也沒有。故我相信，唯有這樣的救濟事業，才是最有意義，最切實際的。送給南機場的一小部份，很不理想，據說，那一村的主辦人，私心太大，把好的衣服，全部挑選出來，留作私有，或贈送他自己的親友，剩下一些破爛不實用的分給他的鄰居，他以為這是趁機發了一次洋財，但他不知道，他需要好的救濟，他的鄰居們派了四個代表到中華佛教文化館向我請願。我想這些人，都是值得同情，值得哀憐的，我安慰了他們幾句，並把人類自私心的普遍存在的道理，向他們分析了一遍，同時希望他們能在心平氣和的情形下，把這問題作合情合理的解決，切不可爲了這一小事，而傷了鄰里的和氣。因爲這是由李雲龍君推薦的救濟對象，我便請他去代爲查明調解。但經後來查明，這一問題的癥結，乃在多方方的貪心，主辦的人說已盡了良心，其他的人，仍說不夠公平。可見爲衆生服務，若無大菩薩的精神，往往是很難忍受的。

使我覺得於心不安的，乃是桃園的僑愛新村，這是由成一法師代爲他們爭取的，不唯他們自己派車將舊衣運回去，到了發衣的那天，還特別恭請東老人前去指導開示，由於東老人的事情太多太忙，這一個差使，無形中又落到了我的頭上。在成一法師的安排指導下，那天上午一早，就搭車去桃園的僑愛新村，一同去的，除了成一法師和我之外，尚有四位華嚴蓮社的連友，因爲這是成一法師的化區，並有一百多戶依了三寶，信仰都很虔誠，當我們的車子到達之時，他們已經集合了好多人，在該村大門口恭候，並且爲我獻花致敬，到了他們的一間小小的佛堂，我們禮佛之後，又接受了數十位信徒的頂禮，特別是中午的一頓素宴，使我頗感不安，他們那樣的窮困，還要湊出錢來招待我們，尤其是我，舊衣是夏威夷僑胞勸募來的，是由東老人的名義下申請發放的，我算什麼名堂，也配接受獻花，接受頂禮，接受素宴的招待？真所謂出錢出力人家去，名利享受由我來，豈不愧殺！因此，我向他們再三的說明，這批衣服的來源，要他們感謝旅檀僑胞的熱忱，東初老人的慈悲，以及成一法師的爭取，我只是陪同成一法師去看的，甚至連代表中華佛教文化館的資格，都是不太够的。這樣稍能使我安心，但是吃了人家一頓飯，飯後又吃西瓜，讓人家花了幾百塊錢，總是說不過去，俗說：「不是燒香，倒成了吵廟。」於心何忍？但那又是出自他們虔心的供養。尤其成一法師爲表對於旅檀僑胞的感謝，特地拍了許多照片，送請「今日佛教」的畫頁中發表，我是從未出過這樣的風頭，也不夠出風頭，故我覺得，那些畫面是太美了，因爲我在其中，又覺得我是太醜了！

生命 靜薇

背負着痛苦
懷抱希望
走向不知名的前途
據說

榮譽、事業、安樂窩
都在那裡等着我
但當走到了生命的盡頭
死神竟向我宣佈
我要追求的東西
早在生命之途中錯過

無題

今天我該感謝你
給了我太多的便宜
可惜

又是何等的空虛
當我回到家裡
細細查點

是我，你還是你
啊！這是戲抑是謎

看西部片 英雄論

· 怡 吳 ·

我一向是個西部武打片的影迷，雖然我曾一度沉迷於愛情的文藝片，但對於時下那些千篇一律的翻版愛情，頗感生厭，尤其心情不好時，看了那些纏綿哀感的悲劇，更添添苦惱，令人失眠，基於化錢買樂的經濟原則，盡管文藝片中有許多是名著改編。我也忍痛割愛了。

我對西部武打片的欣賞，往往是隨着個人心智的進展，而有不同的感受。

在最初的階段，我沉迷於盲目的英雄崇拜，這猶同我幼時酷愛武俠小說一樣，我想大家都經過這個階段，都有過這種經驗。那時整天抱着「小五義」，「七俠五義」，「七劍十三俠」，以及「水滸傳」等小說，陶醉在「路見不平，拔刀相助」的氣概，及「飛簷走壁，神出鬼沒」的絕技。那時我們崇拜的不是斷案如神的包公，而是他手下的幾位英雄，那時我們欣賞的絕不是梁山泊上反抗的旗幟，而是大刀闊斧的黑旋風。同樣，最初我看西部武打片時，最感興趣的是槍、馬、英雄、與不太安馴的西部女人。兩

雄的生死決鬥，荒野中馬隊的縱橫，以及那萬夫莫擋的英雄，他的臉、眼、和每個動作，都暴露出他的個性，尤其那執轡縱馬的女人，洋溢着粗獷活潑的氣氛。每次看完電影時，都有一種痛快的感覺。

後來，我了解真正的英雄。我不再沉迷於英雄的外型，如豪放的作風，敏捷的身手，那只是渲染英雄的一些顏料而已，真正的英雄不在於他的肌肉，而在於他的意志。他不是用槍去克服困難，而是用意志去解決問題，他是英雄在骨子裡，而不是英雄在表面上。

我非常欣賞「錦繡大地」，我覺得它比莎士比亞的「羅密歐與朱麗葉」，還要深刻得多。這兩部作品，同是解決一個問題，就是兩家的世仇。而且同是用血去解決的，可是莎士比亞的解決方法只是用兩個無精青年的戀愛故事，只是訴諸於兩家父老的覺悟。愛情的纏綿也許令人心醉，可是解決問題的技巧却顯得拙劣膚淺。所以讀者都把它當作一個動人的戀愛故事來欣賞，而忽略了作者在這故事中所要啓發的問題。可是「錦繡大地」却不同，在一個充滿了火藥味，只能用槍解決問題的地方，作者却用容忍去解決問題。在作者筆下的英雄，絕不是能征慣戰的神槍手，然而他的確

九龍青山寺

真參力悟絕言思，破壁飛騰信有之。此是化龍真境界，個中消息幾人知？
化龍

幾許遊鱗快朵頤，空餘池水碧連漪。放生爭似無生好？此理端須問島夷。
放生池之魚為日人佔據時所食

高山隱隱接烟雲，巨筆摩崖迴不群，前哲偶然留爪跡，何須真偽辯紛紛。
山絕頂摩崖高「第一四字款署退之相傳為文公書後人又辨為山下村人鄧氏述祖所書

如是庵雜俎 漂泊集 五 念生居士

一杯能渡信如神，渡不需杯理亦真，像設猶存杯不在，於今何處不通津。
杯渡巖相傳杯渡禪師卓錫於此

片刻清齋亦勝緣，叢林蔬筍倍甘鮮。老僧不管閒工課，香積厨中理飯錢。
寺中素菜甚佳定價供客

和溫中行見贈原韻

勝國忠貞士，殊方散淡人。惟聞言屑玉，一任釜生塵。白帽風流在，青山過往頻。故鄉歸未得，遍地起黃巾。

是一位英雄，他那不磨的意志，和容忍的態度，使他永遠夾在兩家世仇者的槍管下，然而他沒有屈服，却得到最後的勝利，他追求到真理，他解決了問題，他才是真正的英雄。孔夫子把強分作南方之強，與北方之強，「寬柔以教，不報無道」，這是真正的英雄，「祇金革，死而不厭」，這只是亡命之徒，匹夫之勇罷了。

自此，我不再崇拜槍馬的英雄了，我崇拜一種無形的意志，也就是尼采所歌頌的超人的意志。

最近，我又從尼采的超人崇拜中回到人間了，我看了一部「豪勇七蛟龍」的西部片，這部片給我深刻的印象，使我重估英雄的價值和意義。

劇中有段對話，幾個小孩，崇拜一個英雄，羨慕他的勇敢，並訴說自己父親的膽怯，這位鎗手打了這個小孩一頓說：他們的父親才真是一個最勇敢的人，因為他勇敢的，勞苦的負擔起一個家庭，他的每個舉動，可能關係了全家的生命，至於一個鎗手，天不怕，地不怕，只是因為他逃避了現實，逃避了責任，如果他背負着一個家庭，他便不敢再冒險了。

看到這段對話，使我深深的懷疑究竟誰是超人，誰是凡人，誰是英雄，誰是懦夫，卡萊爾的英雄崇拜，尼采的超人主義，只是訴說心中的嚮往

吧了，不可一世的拿破崙，到了窮途末路，被困在孤島中時，也徒顯得英雄氣短。何況他的赫赫功勳，本是建築在那些替他守衛的勇士身上，那些勇士冒着自己的生命，冒着全家的生命，只爲了完成他們的任務，而拿破崙的冒了生命，只爲了鞏固自己的地位，我不知在他們兩者之間，誰是英雄？誰是超人？誰值得崇拜？誰值得歌頌？

「慷慨捐生易，從容就義難」。憑一時的血氣，做出極勇敢的事，並不是真正的英雄，這正如心血來潮時，施捨給乞丐一把金子，並不能證明他是一個行善的人。一個真正的英雄，是持久的接受生活的磨難，經常的承擔人生的苦痛，他絕不逃避，而是勇敢的承受。

寫到這裏，我想起來頗感有趣，我喜歡西部武打片，原爲了滿足崇拜英雄的欲望，可是現在我却發現了真正的英雄，那不是一二個特殊人物，而是一些芸芸衆生，一個個的個體。一個勇於做英雄的人，並不是真正的勇敢，而一個勇於做凡人的人，才是真正的英雄。

一個浮在他的聲譽，他的天才，他的財富上的人，只是一個得時的懦夫，而一個永遠與寂寞、苦難、奮鬥的人，才是真正的勇士。

赤地群生劫，黃天末世謠。孤鴻江海濶，萬卉雪霜凋。望帝空留恨，羈魂未可招。銅駝今在否，烽火遍全遼。

溫中行以其先集見示頗有訛字書此為贈

奕業承家學，先機走異鄉。山川猶草昧，桃李自芬芳。揮塵談時變，簪毫記國殤。父書常在手，魚亥待商量。

由臺北赴臺中途中

如是庵雜俎

漂泊集

六

念生居士

飄泊天南歲月徂，又從孤島徇征途。中年哀樂傷心肺，異地雲山入畫圖。離亂幸能全骨肉，衰殘只合老江湖。莫言行李蕭條甚，勁草疾風志未輸。

詠史

信陵初見夷門監，片言投契時亦暫。既非深恩決肌膚，況有讓讓資貢獻。虎符在握義旗起，淋漓熱血為公憤。公子方當成大功，烈士何為伏長劍。

晚

荷芬

暑假以來，孩子們對溜冰，游泳與致特別濃厚。一天忽然想起「兒童樂園」，已三年沒有去過了，那兒既有游泳池又有溜冰場。雖然颱風天氣，硬要勸駕我，同去納涼晚會隨喜。

颱風的前哨似乎已經來臨，基隆河的波浪竟有海濤一般的聲勢。風尖着嗓子，打耳邊呼嘯疾飛，所過之處，樹木謙遜地彎着腰，枝葉像一團亂髮，全順着一個方向避讓。

我們坐在飾以紅綠燈泡，旋轉上昇的吊車中。像棲息在大風車翅翼上的鳥兒。遠近一覽無餘，四外的景色，美得近乎荒謬。

颱風欲來的黃昏，天色總是特別的悅目。空中灰塵被刮得乾乾淨淨，天比海還要鮮潤，澄澈。遠山透明如紫水晶，貼在藍天的底子上，輪廓分明。再讓燦金的晚霞一烘，水晶中融了珊瑚，真不敢相信它是實在的。當然，連自己的存在彷彿也不實在了。

從樹叢空隙中，可以眺望到小火

車轟轟然繞圈子的溜冰場。小風穿着紅色的短衫，正在那兒御風飛行，出神入化，飄飄欲仙。

路燈在黃昏裏開出晶瑩的珠花。樹上掛滿了五顏六色光彩奪目的果子，假寶石假鑽石裝飾得太多，更給人虛幻不實之感。

天上是瑰麗的，地上不免俗艷。吊在半空的我，只是感到惘惘然的威脅。我不知道我該不該來此？——下午，我剛從一間冷氣冰凍的房間跑出來；一位親友的老太爺去世了。壽終正寢在靈床上。世間對他已不存在。存在者，紅着眼眶，繃起臉，爲這宗不幸，亂哄哄的奔忙。再上午，我會參與一場薦亡佛事，用祭兩位在海輪上罹難的母子。慘默的男主人，全部悲鬱緊裹在臂上的黑紗中。三根支柱的小家庭，無端的毀掉兩根。他兩眼陷落盛滿深海的哀愁。

供桌上方鏡框裏夫人的倩影，如此優雅，如此雍容愉快。旁邊是個英俊活潑的男孩子，一臉調皮的笑，

？身不能從志不移，一朝心許期必踐。所殉在已非在人，外境豈使初衷變？後人於此論報施，區區小諒同負販。吁嗟此意知者誰，我今讀史發長歎。

和枕戈歌

俠盧首唱，哲軒步和，有數韻頗難著筆，對當前之珠玉，託餘事於尖叉，詩境野狐，騷壇外道，聊博二君一笑耳。

如是庵雜俎

漂泊集

七

念生居士

廟堂列座冠峨峨，米脂豪賊已渡河。朱明社稷付逝波，百僚縮頭如田螺，劃刃賊腹惟宮娥，煤山老樹猶婆娑。三百寒暑易銷磨，又見陸沉鳴龜鼉。清廟明堂舞袂歌，志士浮海去已多，豆粥麥飯同淳陀。嗚呼自古英雄多坎坷，淮陰豈必逢蕭何？坐看神州付修羅。誰揮魯陽返日戈，重整華夏清妖魔。

壽劉敬輿院長七十

一個月以前，她們會想到這是唯一留在世間供人憑吊的紀念嗎？

悠悠蒼天，誰知道她們飄泊的靈魂，沉在海底流往遠洋？

風追逐着虛空，無所停留。基隆河的波濤，有海的悲鳴。滿天錦雲，瞬息間已脫盡顏色，漸漸黯淡隱去。風扯碎一天破棉絮，星子在雲縫間眨眼。音樂起於幽暗的林蔭，單調的旋律，伴奏柔媚而不確切的歌聲：「我是一隻畫眉鳥，沒有羽毛的畫眉鳥，想要飛也飛不了……」。歌聲軟軟的，飄盪着怨幽的尾巴，黏在耳膜上半天拂不開，說似無病呻吟吧，聽來總是一樣的叫人不愉快，不可捉摸。

燈火輝煌中，鑼鼓喧天，小小傀儡戲上場了。前台錦帷繡幕，高山大川，景物儼然。將軍騎駿馬，小卒搖

旗吶喊，依次登台，當兩軍對陣，佐以鎗聲，居然斬殺得十分劇烈而逼真。

這些就全靠後台的操縱者，對住麥克風嘶力竭的大唱大叫，配合着一雙靈活的手，使這些小人兒手舞足蹈，活靈活現。明知是假中之假，觀眾却也興趣盎然。

人生舞台上也有最原始的戲，悲歡離合，無始無終，演出者無有窮盡。誰是操縱者，誰是傀儡呢？腦子一團混沌，答不上話來，鏗鏘的鑼鼓，把一切思想碰光了。

藍天的星斗，閃爍不定，風無所停留地向前途趕，心中老是有着一種個然的威脅。我不知道為什麼到娛樂場所來尋樂解悶的，得到的反而是加倍的悵鬱。

佛經選要預約簡則

- 一、全書共八十餘萬字，凡一千三百頁，精裝八十磅書紙廿六開本，沖皮面燙金字，分訂兩冊，定價港幣三十元，預約價二十五元。普及裝新開紙廿六開本，分訂三冊，定價港幣十五元，預約價十二元。
- 二、預約即日開始八月底截止，出書後照定價流通。
- 三、外埠另加包裝費及郵費港幣七元，中國澳門減半，預約時交清。
- 四、定一九六一年十月出書，預約者得優先憑單領取，外埠者即行代寄以掛號單為憑。
- 五、印有樣本，隨同附送，如再需要，可函預約處索閱。
- 六、預約處：香港金剛刻經處：地址：九龍土瓜灣馬頭角道鶴齡街二十一號、電話八二九一八一。
- 七、預約款請交金剛刻經處，取回正式收據。

黑水白山世澤長，早年聞望滿膠庠。萬言獻策傳

京國，重譯宣猷到朔方。中東鐵路理事民主精神多建白

，國會議員士林風氣息囂張。教育總長名賢出處關興廢，狹

路伏戎總不妨。皇姑屯之變公受微傷

平生大節不緇磷，名宦儒林萃一身。小憩南山方

隱霧，抗日戰起公縱觀東海已揚塵。日本投降赤眉跳盪

憂家國，白簡森嚴動鬼神。監察院雙鑠古稀天意在

，願公康濟遍斯民。

如是庵雜俎 漂泊集 八 念生居士

杖國高齡健若仙，老人星彩九霄懸。常教正氣留

臺諫，剩有豪情寄簡編。詩禮家風貽令子，鍾張

書法邁前賢。名山著述原餘事，藉甚聲華萬口傳。

一字曾邀月旦評，緬懷知己感浮生。十六年北都國務會議以余署

理農部參事公時任教育總長力又逢海島崎嶇日，更見

主改為實授不常晤面非請託也雲衢顧盼情。余抵臺灣公力援從政雖回首北都懷聚散

，舉頭南極共光明。壽民壽國為公壽，豈止私恩

五內縈？

十年祭

父親：

今日是您去世的十週年，天上人間，幽冥永隔，流落在島上的孩兒，悵望西方，雲天萬里，故國赤匪遍野，不能去到您的墓地祭奠；祇有迎風灑淚，靜靜地哀思，默默地悼念呵……

自別後，隨軍南下，渡海來臺，四十年初春，孩兒寫信由港轉寄回家問安，誰知接獲家書竟是傳來噩耗，驚悉您於三十九年的今天，與世長辭了。母親在信上說：您彌留之時，仍念念不忘於我，含恨而逝。母親叫我縫製一雙白鞋，爲您帶孝。當孩子穿上那雙象徵不幸與悲哀的白鞋時，猶如萬枚鋼針刺戮心肺。一雙白鞋就算是報答您鞠養我的深恩嗎？想起「哀哀父母，生我劬勞。」想起「樹欲靜而風不止，子欲養而親不待。」雖然呼天搶地，頓足捶胸，亦是徒喚奈何了。

那時，國家正值風雨飄搖之中，我個人又慘遭喪父之痛，母親陷在匪區受難。孩兒的心情，豈僅是以「孤臣孽子」可形容？綿綿此恨，哀毀年年。

父親：今天我特地來深山的寺院中，爲您哀思悼念，想起您坎坷的一生；想起您爲子女的犧牲，傷心的往

事，重又飄浮在我的腦際——

每個人的童年都閃耀着金色底彩夢；而您的童年是蒼白悵鬱的。祖母的去世，病魔的纏身，給您以精神肉體雙重的苦難。雖然家庭環境富裕，生活的享受，也填補不了您心靈的落寞。您憂傷，冷漠，鬱鬱寡歡。

我們的家在抗日的戰火中毀了，更不幸的是祖父棄養。從此家道中落衰敗，生活問題日益窘迫。成群的兒女拖累得您奔波勞碌，整日忙個不停。我記得午夜醒來，常見到你躺臥着抽煙，望着天花板發愁，我看到您額上的縐紋一夜又一夜地加深，兩鬢的白髮一天又一天地增多。

每當您焦愁無告之際，總是這樣寬慰自己說：「有子不爲窮。」您見到了我和弟弟們，眼睛裡便燃起希望的火花，您產生了向生活搏鬥的勇氣，您常常把家鄉有名人家的興衰史說給我們聽：某家當年家財萬貫，在子孫手中敗得精光，某家過去三餐不飽，子孫白手起家，成爲財主。您訓誡我們要勤儉奮發，赤手空拳打天下。您又說，您沒有一片瓦，半畝田留給我們，您驕傲您能把忠厚容忍的德性傳給我們。您深信這會使我們永遠受用不盡的；雖然您因忠厚吃虧上當了

蘇江

一生。

三十七年，孩兒投筆從戎，遠去他鄉。未幾徐蚌會戰失利，大陸局勢惡化，部隊奉命南下，途經家鄉，火車停站兩小時，藉此機會返家辭別，我記得那是隆冬十二月的一個風雨交加的夜晚。您和母親乍然間一見到我，又驚又喜又悲傷，談了沒多久，我就告別了。您冒着凜冽的風雨，送我到距家有五里之遙的車站。一路上您對我叮嚀囑咐，說了很多話，您穿着長棉袍步履顯得滯重，我幾番請您不要遠送，您總是不肯回家，我提議合乘黃包車，您說走路好多談話，走到銀山門，您到一家雜貨店，買一大包花生給我，叫我在車上吃它來消磨時間。出了店門，我又請您回家，您仍堅持再伴送一程，一直走到京畿嶺，聽到銳厲的軍號聲，我要立即跑到車站。別時我沒說什麼，祇說：「我走了！」拔起腿向前飛奔，跑了一段路回頭看看，隱約地見到您的影子在風雨中搖曳着。孰料竟是我父子最後的一面，自此永遠地訣別了。

父親：我小的時候，您最疼愛我，早上帶我到墅園居吃大麵，下午帶我到陶家門聽說書，晚上帶我到軒園村看京戲，可是我非常頑皮淘氣，常惹您生氣責打我一頓，處罰之後您又難過起來，悄悄帶我上館子吃一頓，跟我說好話，叫我以後不要胡鬧。後來我長大了，晚上常陪您到外面收帳，攙扶着您走過無數的長街小巷，踏着深夜的月色歸來。那年我當了兵，曾在微薄的薪餉中寄上一筆錢回家，您高興得眉飛色舞，逢人便誇獎我好。記得那天最後的話別的晚上，您希望我能早日返家，爲我做二十歲的生日，然而，白雲蒼狗，前塵似夢。

十年來，孩兒不會忘記您的庭訓，始終自勉自勵，兢兢業業，不敢墮落，不敢荒唐，在工作崗位上勤奮不懈，到今天雖然沒有成就可言，終算在這紛擾的社會中立定了腳根。

父親：我知道這都是您在冥冥中保佑着孩兒，指引着向前邁。

現在孩兒祇有一個願望：早日反攻大陸，重返家園，到您的墓地祭奠，侍奉苦命的母親。父親！祈禱您護佑着孩兒，達成這最大的心願。

請指教

請介紹

請訂閱

請投稿

人生書簡



(一)

聖嚴法師賜鑒：六月廿一日賜寄覺世旬刊，拜讀大作，辱荷讚揚，設立先伯煜齋公佛教文化獎學基金會事，並承提供意見，至為感荷。

學人此舉原為培植護法人材，以為將來創辦佛教高等學院或僧伽高等學院之助緣。至於佛教大學，學人覺時節因緣，似尚有待：因辦一大學，如不徒向虛名，即非眼下一環境所易辦到，尤須值得考慮者為畢業生之出路問題，至於僧伽高等學院，即以造就僧材為本，而佛教之慧命，根本寄於僧伽。先伯父煜齋公，弱冠曾過天台山出家，以家貧為先祖追回還俗，經商養親，但終生嚴持淨戒，獨身以終。遺言歿後仍以僧衣入殮，此真以出世精神，做入世事業，可稱為真釋子也。法師英年績學，雖因從軍還俗，而苦志重歸法門，並矢志為末法作中流之砥柱。行見他日大光我教，匪異人任。而將來之大專學生，於漫漶正法之後，亦必各出手眼，而為護持，並以慰法座之期也。專此敬復，並祝

學人

詹勵吾拜啓
七月十日

(二)

勵吾長者賜鑒：由宣德居士轉來七月十日

大教欣悉，所示尊伯父煜齋公一生行誼，雖以家景所逼，未能如願得現僧相以終其年，然能畢生嚴持淨戒，獨身以終者，誠如尊示所言：「可稱為真釋子也」。古有高僧因過於教難而現俗裝者，蓋亦如此。今有發心施資以為培植護法人材而如長者，其行其德，亦可謂相得而益彰矣。教示以為創辦佛教大學，覺其時節因緣，似尚有待。乃真實知見也。唯以嚴之愚誠，頗感近世僧伽教育之無根無基，無有培養僧材之生機，却有斷絕慧命之危機，故而有此創辦佛教大學之呼籲，並願繼續為之呼籲。長者今以培植護法人材而作將來創辦僧伽高等學院之助緣者，自亦當務之急也。

函示諸多勉勵，殊為感激，亦頗感愧。嚴嘗自勵，並非大器聖德之材，向上提拔，每感不足，向下滑落，則覺有餘。雖有以天下為己任之狂志，奈其於悲智兩者之癡癡！此次再度出家，忽經二十餘月，考其所行所學，毫無長進可言。因鑑及此，故已下定決心，今秋之後，即將懇辭「人生」編輯，進入深山，閉門修習，以期不負此一出家初衷。此亦時下之不得已事，若有集體修習之所者，又何必出此？正因此如此，有關煜齋公佛教文化獎學基金會，擬請嚴為名譽顧問一議，業已函商周宜德居士，另聘高賢，因其一則嚴之德學不够，再則居山之後，恐難及於兼顧，徒佔虛名，非所

宜也，此一請求，諒邀獲准，無任感激。肅此敬覆。順頌
道安

聖嚴 合十
七月廿三日

(三)

吳怡先生：

大作「論英雄」拜讀了，謝謝你的惠稿。

這篇文章之中，雖然未曾提及一個佛字，但我以為整篇的內容，無一不在宣揚着佛法的真義。所謂千聖同心，萬心同源。只要觸及理體的真心，何必一定高張門戶之見。我覺得你

所論的英雄本色，正是我所崇敬和嚮往的典型，我常以為儒家的「內聖外王」，實即以聖存其心，以王行其事，唯以聖賢的心胸，方能從事於王道的政治，此也即是集聖賢豪傑的大作大為於一身的人了。柏拉圖的理想國，主張以哲學家來治理國政，其與儒家的立論，似亦相去不遠了。近世的人物之中，我很敬仰印度的甘地，我以為像甘地這樣能在平凡中奮鬥成長，一生甘於苦難並與苦難為伍，他存心愛一切的人，即使他的敵人。所以他在他的堅強的意志之下，從英國人的壓迫中解救了印度的民族，但他仍是英國人心中最好的朋友。他從來不為自己的安危打算，然又無時或忘他對他的同胞所負的責任。他的成名，不

是出於他本人的自我宣傳，而是由於他的精神意志，震撼了人心。可是我也相信像甘地那樣的存仁達德者，並非僅此一人，絕對的多數，因其未求盛名，故也不之世間。

現在的人，每皆高談興趣、權利、榮譽，但卻少有提及自己的責任者。人在人間，無不有其應負的責任，對家庭、社會、國家，乃至整個人群。人之所以為人，就是因為人各有其本份中的責任，否則，僅在人間分利造孽，怎能算有人格尊嚴的人？如果人而能够盡其應盡的責任，若非完人，也離完人不遠了。慚愧的是，我們這一群，多半是未能盡其責任的人。我是一個和尚，和尚的責任是什麼？你是將要為人師表的人，師表的責任又是什麼？

七月號人生，已在檢排之中，大作將留八月號刊出。祝 好

聖嚴
六月廿七日

(四)

聖嚴法師：

你的見解，於我心有感焉！你敬仰印度甘地，我對他的了解嫌不够，但我對他那種不合作主義的抵抗精神，却是衷心的佩服。我常常覺得我們也許對許多偉大的大人物，讚美過多，而對於許多偉大的小人物，却注意不够。在我剛才執筆的當兒，我想起了一个歷史上的小人物就是乞丐興學的武訓，我對他的認識只是從小學課本中得來的，年來讀了幾部大書

E調 4/4 讚歌 柳絮作曲

三寶無邊 僧教萬德 功圓

六年苦行 證金仙 說法利人天

放光現瑞 迴沙界 天龍八部同瞻

千賢萬聖 會祇園 結集永流傳

千賢萬聖 會祇園 結集永流傳

看了幾篇大文章，都是孔孟之類，難得看見有幾位學者提出武訓來，因為提到孔孟，可以顯耀一下自己的學識，表示深知孔孟的哲理，提到武訓，一個乞丐，多麼寒酸，唉！人們真有點勢利。試看每年的教師節，能有幾人憑用過武訓的！

再說下去，可能我又要發起牢騷來了。記得有些法師居士說我的思想不夠純，與佛法相差一段距離，這是我真的，我耐不住坐著唸經書，以佛談佛，我願意跑進人生的夾縫裡去看個究竟，說我所喜歡的話，罵我所該罵的人。憑良心說，我對佛學的研

更正

上期本刊第三頁上欄末後第四行Koran誤為Koyan，中欄一行，宗教情緒誤為「精緒」，又二十六頁，極感誤為「盛」；始諾諾連聲，少植一「惹」字；銷假，誤植一鎖，假植一「惹」字；銷假，誤植一鎖，客；其淵源無自也欺，誤為「問」，收獲誤為「獲」，特此更正。

對真理負責，無論你是和尚，我是老師，我們都盡了責，否則你唸破經書，我喊破喉嚨，也都等於一個零。陪大函列人生書簡，悉聽尊便，再談，祝好。

吳怡新 上竹
六月二十八日

佛教唱片徵求預約

- 一、全套六張，包括讚偈及聖歌，完全塑膠製造，打不破，跌不壞。
- 二、讚偈全係梵腔，大陸海潮音調，包括大彌陀讚，戒定真香讚，爐香讚，寶鼎讚，讚佛偈，六字七音佛，四字七音佛，拜願，同向偈，過文佛號，普賢十大願，三皈依文，巴利文三皈依等。
- 三、聖歌共收二十首：計有三寶歌，讚佛歌，歡迎歌，歌頌偉大的佛陀，佛偈三首，佛曲，快版投佛陀座下，祈求，念佛歌，西方，弘法者之歌，鐘聲，佛化婚禮祝歌，慶壽，佛教青年的歌聲，年月日時，菩提樹，皆大歡喜，美滿姻緣，觀音靈感歌等。
- 四、預約價全套六張，海外港幣三十元（包括寄費）；國內新臺幣壹佰伍拾元。（前來本處領取）
- 五、即日開始預約，八月底截止，九月中旬發行。凡預約者除唱片備有說明書外，另贈佛教聖歌集一本。
- 六、除預約者外，暫不零售。

新書預約

鳥獸春秋

念生居士著

本書為一護生之巨著，內容對發揚我佛慈悲精神，勸導戒殺放生之論，多有卓見。除六十餘篇專論外，並收有「護生粹語」、「護生史料」、「護生詩鈔」等計五百五十餘頁，分上下兩冊裝訂，定價每部港幣六元，預約價港幣四元八月底出書，預約價出書後截止。臺幣卅元，預約價港幣廿元。

心靈的畫師

上官慧劍著

本書為一長篇文藝小說，由名家上官慧劍執筆，內容精彩，封面由楊錫銘居士設計，美觀大方，計一百三十餘頁，定價每本港幣一元二角，預約價港幣一元，八月中旬出書後截止預約。

佛教文化服務處 謹啓

地址：臺灣臺北三重埔大同南路十六號
電話：九 七 四 六 八 二
劃撥：一 九 九 八



泰國僧皇在美國 訪問華府與紐約

(泰京訊) 美國之音，六月二十五日向泰國廣播的泰國僧王抵華盛頓的情形：

今日為泰國僧王訪問美國的第二週，根據亞洲基金會所安排的節目泰國僧王已於六月二十三日抵達檀香山，然後前往舊金山，他在那裡逗留了整個第一週的時間，研究參觀該地的佛教研究工作，泰國僧王一行由舊金山，繼續前往芝加哥，然後再赴威斯康辛州麥迪遜市。

(又訊) 泰國僧王一行於結束華盛頓訪問之後，乘東北航空公司飛機，於七月二日上午八點四十五分離開華盛頓，而於上午九點五十分，抵達紐約拉瓜第亞機場，前往機場歡迎者，有泰國駐聯合國大使乃頌猜與泰國代表團人員，亞洲基金會駐紐約職員胡佛，紐約市長華格納代表奧比恩，以及在紐約各大學就讀的泰國學生，泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。

泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。

泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。

泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。

泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。

泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。

泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。泰國僧王一行將下榻泰國駐聯合國代表團的總部。

佛教會館的佛學研究社第一屆三年畢業，南老人因念及教學事業可以暫時告一段落，華嚴經也拜完了，尤其懷念他那年屆七十三高齡的師父——智光長老，所以毅然宣佈於六月初一日舉行出關，這次出關因在熱天，所以對臺北教友除陳淨繼、呂觀成、蘇

詹煜齋居士獎學基金會 董監事顧問等人選決定

(臺北訊) 我國旅加拿大僑領詹煜齋居士為紀念其伯父詹煜齋居士生前德行，曾於去年九月即決定捐出其在臺北所置房屋一棟充作佛教文化獎學事業基金，同時着手計劃設立「詹煜齋居士佛教文化獎學基金會」以推行此項工作；迄今五月間已在臺北市召開籌備會議一次。近復開該會董事監事人選，除其本人及旅加前領事任祖宏先生為董事外，已決定禮聘何敬群、李添春、巴靈天、伍天緯、周邦道、顧法嚴及周宜德為董事，江理如、詹純鑑及張齡為監事，並以周董事宜

詹煜齋居士獎學基金會董監事顧問等人選決定。詹煜齋居士獎學基金會董監事顧問等人選決定。詹煜齋居士獎學基金會董監事顧問等人選決定。

詹煜齋居士獎學基金會董監事顧問等人選決定。詹煜齋居士獎學基金會董監事顧問等人選決定。詹煜齋居士獎學基金會董監事顧問等人選決定。

詹煜齋居士獎學基金會董監事顧問等人選決定。詹煜齋居士獎學基金會董監事顧問等人選決定。詹煜齋居士獎學基金會董監事顧問等人選決定。

詹煜齋居士獎學基金會董監事顧問等人選決定。詹煜齋居士獎學基金會董監事顧問等人選決定。詹煜齋居士獎學基金會董監事顧問等人選決定。

本善、愈觀月等三五護關考外，一概未予通知，臺中亦僅通知了張寬心等幾位護關者及逢十念佛會的百餘蓮友，出家同袍除其徒孫成一法師事外，自動前往恭賀者有星雲、悟一、真華、聖印、妙然、清月、浩霖等諸法師。

人生第十三卷第七期收支報告

德兼任董事長。茲又開該會最近已舉行董事聯席會議，會中曾討論提案多起：除通過禮聘星雲法師等共二十位大

人生第十三卷第七期收支報告。人生第十三卷第七期收支報告。人生第十三卷第七期收支報告。

人生第十三卷第七期收支報告。人生第十三卷第七期收支報告。人生第十三卷第七期收支報告。

人生第十三卷第七期收支報告。人生第十三卷第七期收支報告。人生第十三卷第七期收支報告。

人生第十三卷第七期收支報告。人生第十三卷第七期收支報告。人生第十三卷第七期收支報告。

靜海法師加受南傳戒法

在泰正式進入佛教大學

(泰京訊)七月二十二日的黃昏，一列三十輛汽車的車隊，由古典泰國樂隊前導。在一輛敞車上，一頂鮮紅的華蓋下，兀立着來自臺灣的靜海法師，身著灰袍，手捧蓮花，雙足赤跣，由泰華佛教會理事長馬鴻英，執鉢伴駕。此去將有十三年的時間在朱拉農功佛教大學，攻讀巴利文及梵文佛典。他在越瑪哈讀佛寺，接受南傳剃度的小乘戒法，共有三師二十四位尊證，皆是泰國當代高僧。在受戒之前，由我駐泰抗立武大使獻袈裟，在登殿繞寺三週中，也由抗大使與馬鴻英伴駕。靜海法師換上了黃色袈裟之後，已經改名為索底他查洛(譯音)靜師自譯為蘇陀乍羅，意為「淨行」。

民將

(本刊訊)中國佛教會廣播組，將於本月底假臺北民本電台佛教之聲，播出佛化廣播劇「慧質蘭心」。該劇係由徐天策編著，劉引商、王瑜、立立、康橋、唐翼蘭、甘麗等演出，週率是一三〇〇千週，時間是上午七時半。

佛本

化廣播劇「慧質蘭心」。該劇係由徐天策編著，劉引商、王瑜、立立、康橋、唐翼蘭、甘麗等演出，週率是一三〇〇千週，時間是上午七時半。

中華佛教文化館出版

各書七折優待

中華佛教美術二冊定價新臺幣三〇〇、〇〇
教乘法數二冊 五〇、〇〇
淨土十要二冊 三〇、〇〇
佛法省要一冊 二〇、〇〇
禪學大成六冊 三〇〇、〇〇

中華佛教文化館

修建地藏法會啟事

一、本館為發揚地藏菩薩度生大願及重振孝道起見，自農曆七月初一日起三十日止，修建地藏法會一月。
二、本館為體念時艱，力求節約，提倡集體共修。法會期中，附設延生緣位及薦亡靈位。
三、各界善信，如欲於法會期中，附設延生及薦亡靈位，請於日內將名單函寄本館。並希光臨，拈香共修，同增百福，納諸吉祥。

中華佛教文化館啟

地址：新北投光明路二六〇號

釋迦如來應化事蹟

再版預約價

本館從前出版之釋迦如來應化事蹟，早經售完，茲應各方要求再版，為普及佛化起見，特採取普及本，預約辦法如次：
一、全書四五〇面，模造紙印裝，定價新臺幣三十元，半價預約新臺幣十五元，海外連寄費，香港港幣三元，其他地區港幣三元五角。
二、附印壹百冊按定價四折算。
三、即日開始預約九月底截止，十月一日出書。

中華佛教文化館啟

人生雜誌 第十三期

中華民國五十年八月十日出版

發行人：東
主：性
編：聖

外國分社主

菲律賓：瑞
南洋：廣
泰國：謝
美國：知
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、來稿請攜北投光明路二六〇號本社編輯部。

內政部登記證警字第二〇九號認爲第一類新聞紙類
中華郵政登記證警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

訂閱辦法
訂閱全年臺幣拾元(海外港幣十二元)
每期零售臺幣三元
請用本刊郵局劃撥帳戶「八二五五」號匯訂