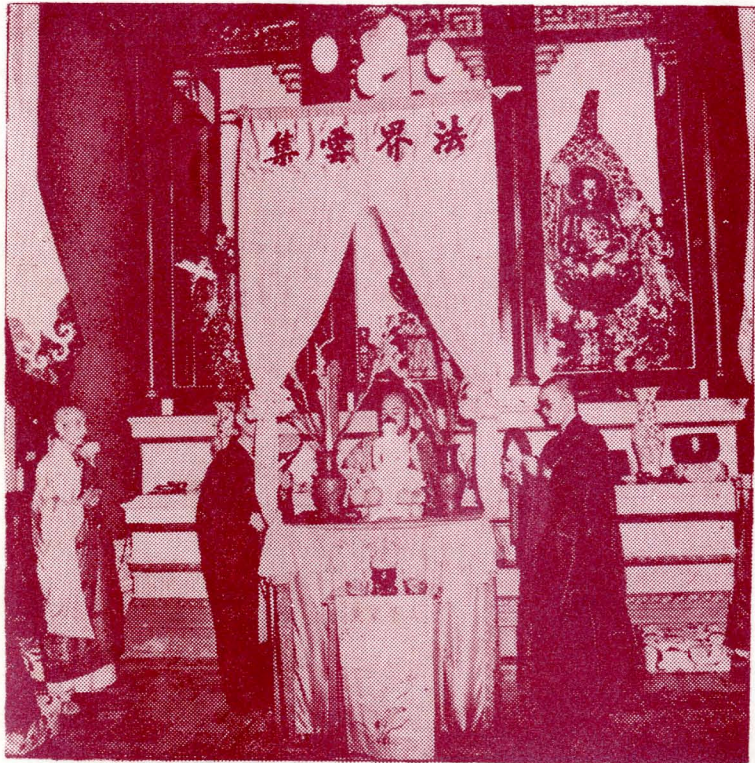


内明

16 / 17

大會盛況

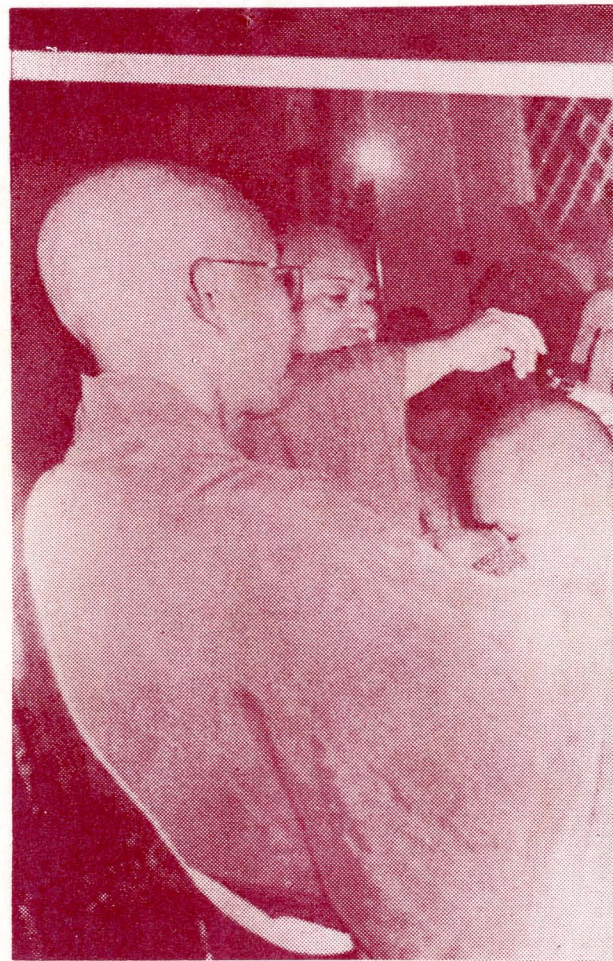
→ 方丈洗塵和尚上堂說法



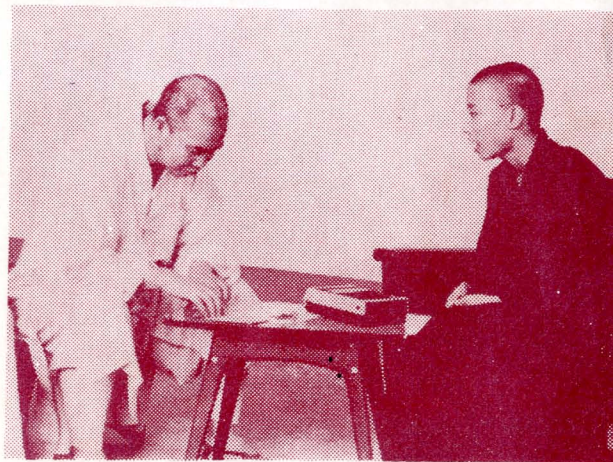
↙ 英女帕爾穆燒香疤



→ 敏智長老主持剃度大典



→ 融靈法師問遮難



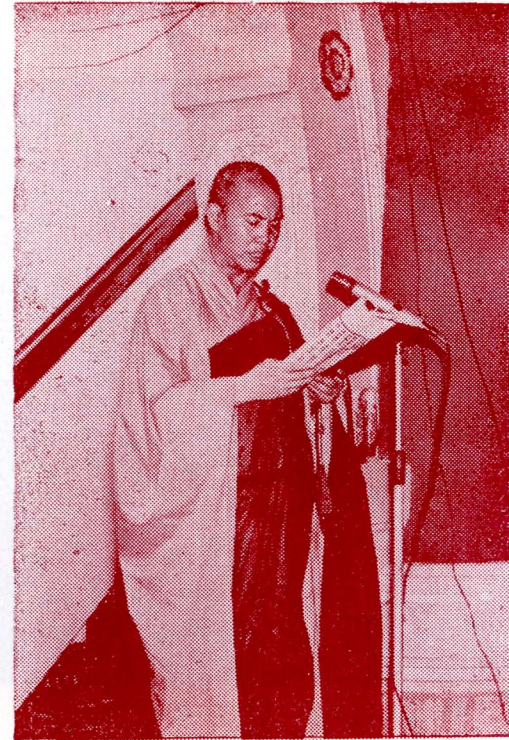
→ 短期出家菩薩燃手臂



香港佛教僧伽會主辦

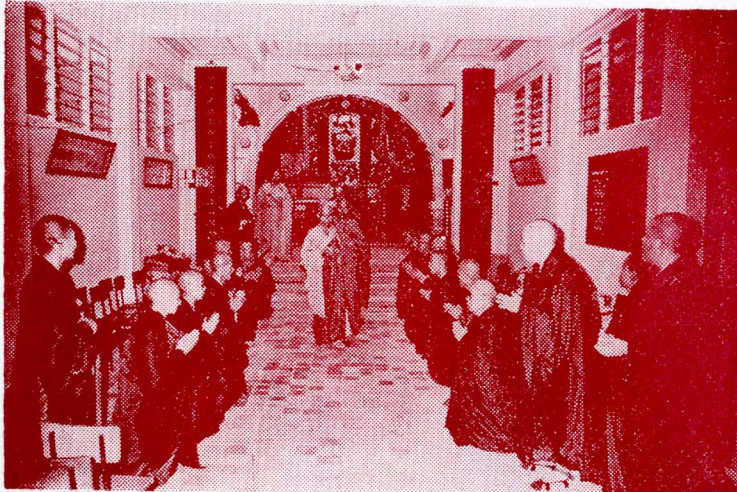
傳法剃度

← 開堂融靈法師頒發受戒證書

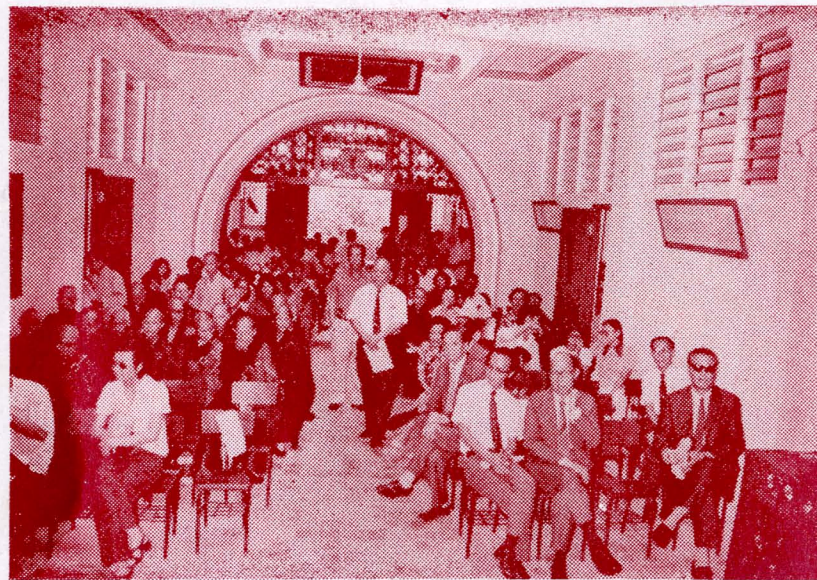
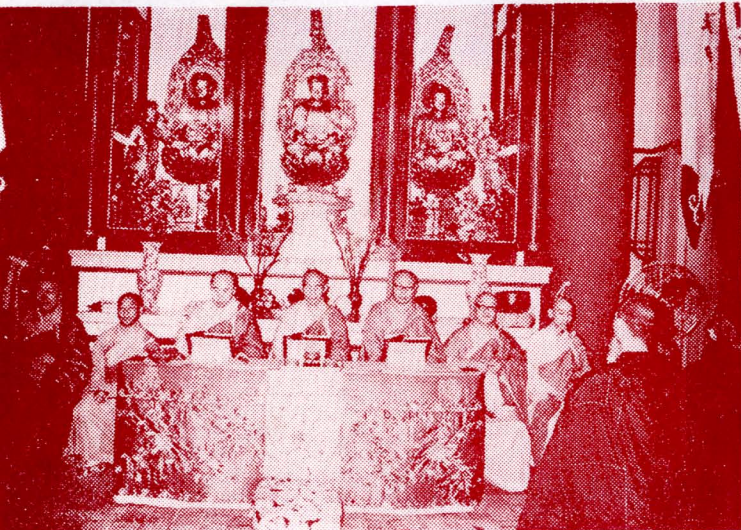


融靈法師教導受戒儀軌 ↑

↓ 正受比丘(尼)後禮謝三師七證



↓ 迎請三師七證

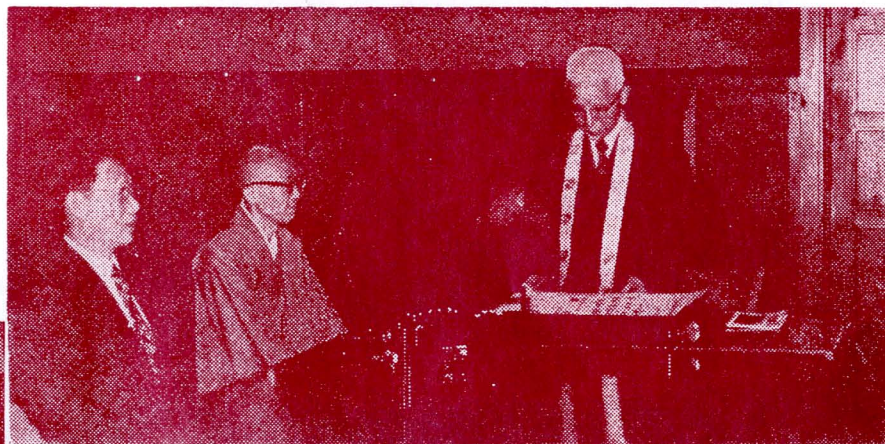


↑ 觀禮嘉賓一角

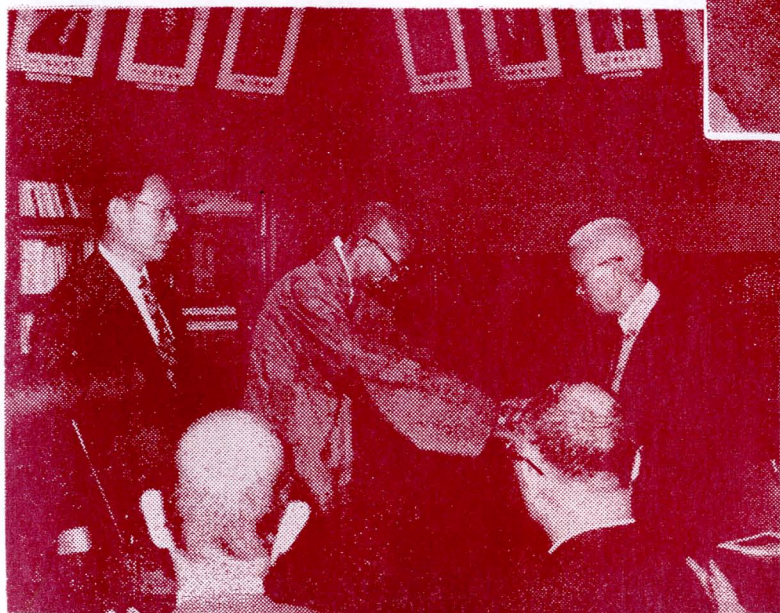
劃時代的博士比丘

An Outstanding Monk with A Dr. Degree

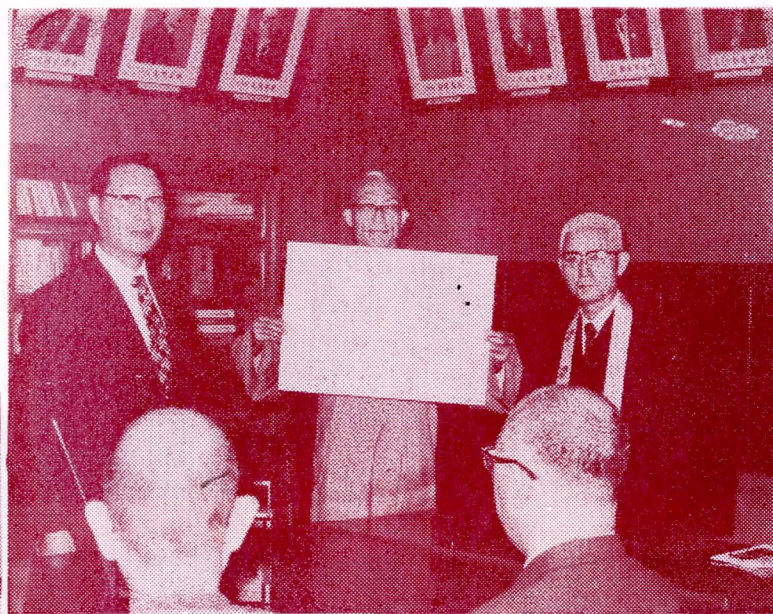
聖嚴法師代表接受博士文憑。
Rev. Sheng Yen receiving the Diploma
Ph. D. for Rev. Yin Shun. ↓



↑ 大正大學校長福井康順博士（立者）致詞。
Dr. Fukue Rojum (Standing), Principal of
Daisei Daigaku, Inaugurates the ceremony.



聖嚴法師展示印順法師的博士文憑。 →



← 印順法師的門弟子，吳老擇居士代其師致謝詞
Mr. Ng Lo Cart, disciple of Yin Shun,
give word of thanks.



目 錄

隋·賓陽南洞本尊石像	封面	6
劃時代的博士比丘	釋聖嚴	6
佛教入華後對中國文學之影响	陳修敏	11
儒教的文化與生活	褚柏思	14
畧述西藏史籍——「迦當派源流」	林傳芳	17
佛學與中國文化	李淳玲	20
怎樣消除「溝」患？	趙亮杰	23
中國禪宗淺介	馮永明	27
法華經淺談	梁永康	30
英國的師範教育	釋正因	32
倫理思想發微	黃沐恩	34
虛公的隨緣與殊勝功德	胡信田	36
黃魯直與佛教	念生	39
佛說四十二章經講話（十二）	聖印	41
佛說八大人覺經講義（十）	寬如、榮	44
廣東歷代詩僧簡介（十五）	慧光居士	46
學禪室隨筆	姜渭水	49
心雨記	胡猛浪	50
落花·人生	慧千	51
五戒不守人天路絕	顏佩蘭	52
出家的任務	到岸	53
梵文學習法	淨海編	58
教界簡訊	本社	54

社 長 釋 敏 智
 督 印 人 釋 洗 塵
 發 行 人 釋 金 山
 編 輯 本刊編委會
 會 機 · 正 因 · 智 慧
 出 版 者 內明雜誌社

本刊流通處

- 一、星加坡南洋佛學書局隆根法師
 - 二、菲律賓大乘法信願寺
 - 三、加拿大誠祥法師
 - 四、美國佛教會樂渡、達成法師
 - 五、台北新店佛聲法師
 - 六、日本蓮心院清度法師
 - 七、印度悟謙法師
 - 八、泰國中華佛學研究社
 - 九、香港佛經流通處
- 香港北角英皇道390號亞洲大廈五樓C座

佛元2517 中華民國六二年八月八日出版
 西元一九七三年
 社址：香港九龍深水埗醫局街176號
 176-178, Yee Kuk Street,
 Shamshuipo, Kowloon, H.K.
 承印：文采印刷公司 電話：5-711654

劃時代的博士比丘

釋聖嚴

一、前言

我國在魏晉乃至到了隋唐時代，僧侶未必都是飽學之士，但在社會上不易見到的大學問家，卻能於高僧之中找到不少。那些高僧，之所以受到許多上層知識份子，乃至朝廷的尊敬和崇拜，僅靠堅苦的行持是不夠的。比如東晉的道安和廬山的慧遠師資，都是戒行堅貞、定慧拔羣之士。中國佛教的基礎，也就是由這樣的僧侶們，建築而鞏固了起來。

近世以來，中國佛教，不論在戒定慧的那一方面，都在沒落退潮之中，主要原因是，佛教的人才太少，雖仍不乏苦修戒定的人，但以慧學不夠，終無法產生可大可久的影響作用。禪宗的末流，總愛把六祖慧能大師的一字不識的傳說拾起，用以搪塞他們本身的不學無知，其實，達磨大師以四卷楞伽經為心印，六祖則以金剛般若經為宗本，以現代學者的判斷，說六祖慧能一字不識，乃是無法接受的。不過，凡是從宗教學者而昇華為大宗教家的人，大多無暇親自執筆著作罷了。

近世中國佛教界，正因為不重視慧學，也可以說不夠資質深入慧學——佛教法義的堂奧，所以不鼓勵法義的廣泛研析，甚至詆毀法義之學，與生死大事無關，反而是解脫生死的絆腳石。因此，第一流的學問之士，不易為僧團接受，稍微有了學問基礎的僧侶，也自覺得要比一般的同道高明，一旦發現不能和現實的環

境同流，便會自然而然地離僧而去，這是佛教的最大的損失和不幸！

二、第一位博士比丘是誰

當我經過在台灣深山中的將近六年的獨自修學之後，不久，竟然會來到日本，做起留學僧來，在一般人的看法，認為我已放棄了以往的宗旨，另外走上返俗或趨向返俗的目標了。其實，在我本身，絲毫沒有改變的打算。我雖對於改變了的人，同樣抱着尊敬的態度，因為，以菩薩行的角度來看，俗人的形態，更容易接近羣衆，也更有力量來做發展佛教的事業，祇要他們不轉而反對佛教，破壞佛法，塞翁失馬，焉知不是佛教之福。但我仍覺得佛法的中心，宜以僧侶的型範，作為命脈的維繫者，正如政黨政府的主幹，要以得力的黨員為其核心一樣。所以，以我個人的條件或資稟而言，高僧的偉大僧格是不敢自許，也不敢自期的，但卻覺得，比起卓越的在家菩薩，僅適合做一個平凡的僧人了。

所以，當我得到了瑞士某大善士的資助之後，頗有自信，中國第一個博士比丘，願以我的努力來爭取它了。因為我那完成碩士學位的論文和以前的各項著作，頗得指導教授坂本先生的好印象，並且希望我完成博士學位之後，再離開日本。現在，雖以坂本先生的去世，我要延長一年，始可提出論文。但是，意外地，不，應該說是當然地，在今年的六月二十七日，我卻以代理人的

身份，接受了大正大學的一名博士學位的證書。這項文學博士學位的取得者，是位比丘，但不是我，而是一位長老比丘，印順老法師。

因此，下面要把我自己的事攔在一邊，單就印順長老獲得博士學位的經過，作一番介紹，用爲對於印老人的祝賀，也藉以向中國佛教界的海內外僧俗同道報喜。

三、印順長老獲得了文學博士學位

本年六月二十日下午，接到了大正大學教授，關口眞大博士的電話通知，要求我用最快速的方法，向在美國紐約療養中的印順老法師，說在當天的教授會議中，已經一致通過，同意頒給印師的文學博士學位。頒發典禮的日期，則另行通知。於是我立即拍了一份英文電報，給印老，報告他學位已正式通過，並向他道喜。

關口眞大先生，是這項博士論文的主審者，印師的論文是出版於民國六十年六月的「中國禪宗史」，印師雖然幾次向我提起，禪宗的史事，不是他的專門或特長，並在該書的自序之末，也說「我不是禪史，或佛教與中國文化關係的專究者，不想作充分具體的闡明。本書僅揭出其重要關鍵，奉獻於研究禪宗史的學者」。但卻由於這部書的出版，受到了日本佛教學界的重視，終究而獲取了學位，正如印公給我的信中自謂「無意插柳柳成陰」了。近世研中國禪宗史的日本學者之傑出者，當以宇井伯壽爲始，柳田聖山及關口眞大等人爲主軸，以目前的成就而言，當推關口氏最爲特出。而在壇經作者的觀點方面，關口氏卻與我國的胡適同調，印師則別具看法，雖然看法不同，仍爲關口氏所推崇，因此而成了此項學位的主審者。

我與印順長老之間，從來未發生過直接的師生關係，從系統上說，他與家師東初老人，同是太虛大師的門下，叙輩份，我祇是印公的姪輩，沾不上門下的光榮。然在日本的佛教學界，因爲知道印公盛名的很不少，見到我時，總以爲我是出於印公的門下

，關口眞大先生，便是其中之一，直到六月底的一次會晤之時，還爲我向他的學生們作如此的介紹，我說不是，他還以爲我在客氣。也就由於這麼一點光彩的誤會，我和另一位眞正的印公的門生，現在担任大正大學講師的吳老擇先生，被關口先生指名成了印公的代理人。又因爲我是比丘相的僧侶，故在各種的連繫和奔走接洽方面，也宣賓奪主，被大正大學指爲印公的主要代理人了。直到六月二十七日下午三時，於大正大學校長辦公室裏，也由我代理印公，從該校校長福井康順博士的手中，接受了這項中國比丘有史以來的第一張博士文憑。然後即請吳老擇先生，代表印公，向大家致了謝詞。因爲這是代表了中國佛教的光榮，也是象徵了中國佛教比丘人才的國際學術水準，所以，我和吳先生，均有如同身受之感觸。

當天，參加儀式的人，除了主持者，該校的校長，福井康順博士，另有主審教授關口博士，副審教授吉岡義豐博士，福井博士是校長，但他也是副審教授。另有事務局局長末廣照延教授，文學部長竹中信常博士，總務部長橫山榮三先生，圖書館長牧尾良海教授等人，雖然簡單，而頗隆重。其中的福井博士，曾任東京大學及早稻田大學的教授，是天台宗的大僧正，卻是日本研究中國道教的先驅者，也是道教學會的創始人，連任該會理事長達二十年之久。他也會到中國大陸留學二年左右，他的專門是道教，涉獵的範圍，毋寧說是中國的禪和天台。另一位吉岡博士，曾在北平住了七年之久，他是眞言宗的僧侶，除了兼顧寺院的住持之職，更是一位世界性的中國道教學的權威學者，我在天聲雙月刊的第六號中所寫「道教學會與道教學」一文內，曾對這位吉岡先生，作過較詳細的介紹。因他本身是僧侶，故在中國佛教方面的涉獵，也極廣博。我雖不是大正大學的學生，大正的幾位名教授，和我於研究中國問題的學術關係上，有接觸，也就熟悉了。

四、可惜印順長老未能親臨

如上所說，印公長老的博士學位，是由我和他的門下吳老擇

先生代理接受的。實際上，這項學位，雖然自始至終，都未勞動印公親自和大正大學作過任何直接的接觸，而其真實性和可貴性，卻是和任何一位日本的文學博士一樣，是由日本文部省，授權頒發的，在日本的文部省和大正大學，均已列入正式的學位檔案之中，只要日本的歷史存在，到了千秋萬古之後，仍可查到它的資料和記載。

記得當我來日本之先，請教印老的意見，他雖未說不贊成，但卻說了兩點意見：第一是凡爲有了寺院住持職務在身的人，不論僧尼，均會於學成之後以本來面目回國，否則就很可能一去不返了。第二是若爲學習日本學者們現代西洋式的治學方法，不去日本，同樣可以達到目的。正由於此，我也未曾向印老提出請他贊助留學費用的事。來日之後，我會先後兩度返國，也都未能見到他老人家，同時他老的門下之中，也有人對我稍有一些誤會。我的瑞士來的經費，也和印老無關。所以，這項學位的活動，神使鬼差地使我成了主要的仲間人，除了因緣二字，以及我對於祖國佛教的熱愛和對印老成就的崇仰之外，便無法解釋了。

印長老畢竟和我們普通人不同，當他的「中國禪宗史」出版之後，在國內固然引起了學界的重視，書到日本，凡是研究中國佛教問題的著名學者，見到我時，均會提起這部書，尤其是大正大學已經退休的牛場眞玄先生，對於印長老的著作，極爲推重，並且會爲印老的「中觀今論」等書，作過全書或單章等的好多翻譯，向日本的佛教學界介紹，也可以說，印老著作之能受到日本佛教學界的注目者，固然另有如藤吉慈海（曾爲印老介紹過「淨土新論」）等到台灣訪問之後，所作的遊記報導中，也多提到印長老的大名，但對印老著作整部翻譯的人，唯此牛場先生一人了。牛場先生以爲，在今日的中國佛敎界，也有如印老這樣的學者僧侶，應該要讓日本的學者們知道的。故當看到「中國禪宗史」之後，立即就去和他先前的同事關口眞大先生討論。關口氏說，他不能完全讀通用現代中國語寫的該書，如果從其目錄和全書的結構上看，乃是一篇可能得到博士學位的好論文。牛場先生回家之後，馬上給我電話，希望我把這部書譯成日文，我的答覆是爲

了自己趕博士論文的資料蒐集和整理閱讀，已經很忙，故在自己的論文沒有提出之前，無暇傍顧。跟着他又提議，由我和吳老擇先生，各人分担一半，將之譯出，結果仍由我和吳先生都有自己所忙的事而推辭了之後，牛場先生便要我寫信給印長老，徵求由他翻成日文的同意。那是民國六十年冬天的事，當時的印長老，正在病危住院手術之中，回信是由他的門下印海法師寫的，同意了由牛場先生譯成日文的事。

牛場先生花了三個半月的時間，將全書譯出，每四百字一張的原稿紙，達一千一百多頁，重重的一大堆，送給了關口先生。同時也進行了請求學位的試探工作。關口氏讀完譯稿，雖發現書中有許多處，和他自己的看法相左，並且有些地方稍嫌武斷，但作爲一個學者，應該容許有各人所持的不同看法。最使關氏開心的是，印老因爲不是禪宗的子孫，也不受任何傳統觀念的影響，痛快淋漓地說出了筆者從燉煌出土的資料中，所得的新看法，像這樣放胆而談的氣度，縱然在日本佛敎學界，尙不能不有所顧忌。所以，印老此書的觀點，頗足爲日本佛敎學界的假鏡。同時關口氏也曾於戰時在中國住了兩年，並於數年前訪問過台灣，從中日佛教的友誼上說，也樂於促成其事。

說到牛場先生的代爲進行學位的申請試探工作，應當追溯到印老受聘爲中國文化學院的教授之時，當時有一位印老的戒弟子慧嶽法師，正在我現在就讀的立正大學留學，想到印老如果有了學位該是多好，故和吳老擇先生商談，而去求教牛場先生，但因那時的印老的治學方法，雖然謹嚴卓越，卻不爲日本的學界所能接受，因而無法提出相當的著作而作罷。事隔十來年，印老對於此事未曾加意，特別是在住院期中，學位於他已無必要，而牛場先生卻在積極進行，用酬當年慧嶽法師的所請之願。而牛場先生也一直以爲我這樣的僧侶，想必也是印老的學生，所以凡有關於此事者，每以電話相召，向印老、向大正大學的有關教授，以及其他如查詢、送稿、送書、磋商等事，都由我去奔走接頭，他總以爲「師有事、弟子服其勞」，是理所當然的事。我則覺得人家外國人，對我們中國佛教的事，既能如此熱心，感激之餘，當以

更積極的精神，爲此努力才對。直到事情辦好了，始知我並非福嚴學系的人，他老想要說對不起我，卻被我阻止了，我說：印老是我國的長老，我是他老人家的晚輩，我以我國有印老這樣的國際學術標準以上的人而爲榮耀。

因此，我祇是想說明此事的經過，沒有希望向印長老報功，更談不上要求取得什麼，如說想取得的話，我已經取得了，那就是作爲中國僧侶之一者的一分光榮的欣慰。近世以來，一般的知識份子，總以中國的僧尼，是不能以學術的尺度來衡量的，所以知識份子縱然研究佛法，乃至信奉佛法，要他從學術的角度轉而對於僧尼敬信皈依，若非極少數由於特殊的神秘體驗之外，比率上是極有限的。因爲論學問的幅度，即使對佛教的三藏而言，僧尼所涉的範圍是無法使得他們信服的。再加上現代化的學位，是一種標記，如果有了它，影響力是大不相同的。故我覺得，從此開始，中國佛教才真的走上現代化的第一步。

然對印長老而言，這是項虛名，有沒有它，毫無增損，事實上，在此一年半以來，他始終都在養病之中，連書信都不能親自作覆，但我喋喋不休地，一封信又一封信，勸他接受提出申請學位的建議，要他寄下各項資料，要他匯來論文的審查費。今年元月，印長老赴美，道經東京時，雖然快要水到渠成，他老尚不太樂意接受，並說他是前清出生的人，經歷兩朝，至死願做中華民國的人，如果日本文部省在學位文憑上寫成僅僅是中國籍貫，他是不接受的。我說，此事好辦，請勿掛慮。後來他從美國來信，一口拒絕，說是決定不要這項學位了。我和吳先生商量結果，一面寫信奉勸，一面則照常，同時更熱切地進行。

到了五月，大正大學通知我，並給印老出了紙公函，邀他前來東京，接受面試，同時測驗語文的能力。照規定博士學位的取得者，必須通曉三種以上的語文，英文是必需的條件，此外要有梵文、巴利文、或藏文的基本學力。可是，印老的來信說，不能教他欺騙作偽，他不懂英文，日文也只能識一個「の」字。其實，印老不希望取得此項學位的意思已很明顯。我們真的爲此焦急起來。事實上，印老如果來了，也不會如青年人一樣地接受嚴

格試驗，對像他這樣一位長老比丘，所謂面試，不過藉此機會彼此見見面，然後舉行一個隆重盛大的頒授典禮，學校並已要求印老在典禮中，作三十分鐘或一小時的學術演講。所以我們仍照預定計劃進行。到了五月底，接到印老來信，說是由於他老的健康越來越惡化，看樣子只怕不能撐持下去，故可能於六月中，趕回台灣，在如此的情形下，經過東京，不可再作任何活動。大正大學的事，託我接頭辦理。我將此信送交大正大學，關口先生看後，覺得非以最快速最簡化的方式未處理不可了，否則的話，萬一有了變化，倒是一樁極其遺憾的事了，那對於中國佛教界，對於大正大學，對於有關的教授們，都將是一樁遺憾的事。所以要求緊急召開教授會議，結果於六月二十日關口氏提案獲得通過，畧去一切待行的手續，決定由我和吳先生爲代理者，頒授了這項學位。

據悉，印長老的健康，現在已較平穩，祈願他能早日康復，否則我的罪過實在太大了。

五、日本的學位制度與治學方法

日本的博士學位頒授制度，已有好幾個階段的修訂和延續。早先應追溯到引進了西歐的學術風氣，自明治十年（一八七七年），創立東京帝國大學，即開始了學士稱號的頒給，到明治二十年（一八八七年），成立了博士和大博士的學位制度，明治三十一年（一八九八年），廢止了大博士而僅保留了博士。但其直到大正初年，僅五個國立大學，夠格授予博士學位，至大正七年（一九一八年），始核准了私立大學的大學院制度，此到昭和二十二年（一九四七年）廢止而與新的制度並行，即是說，凡是一九四七年以前，畢業的人，仍可依照舊制提出論文，此後的新人，則照新制頒授。舊制與新制，各有寬嚴，舊制着重學力、經歷、年齡、著作量及學術的高深度，對於學歷倒在其次，所以視博士學位的獲得者爲其已達高峯點的一種榮譽標誌。印公長老是相當

於明治年間出生的人，故係援用了舊制而辦理，所以要求他提出一種以上已經出版的副論文，同時詳列經歷著述的表報，印老提出的那份洋洋大觀的經歷著述表報，是足夠的了。

至於新制的博士學位，也可分成兩種方式申請，一是按部就班，修完大學四年、碩士兩年以上，博士課程三年以上的學分和學年，然後準備當助手、助教、講師、副教授、教授，大致上說，當了講師之後，即可着手博士論文的努力，經過三五年，進爲副教授乃至教授之後，即提出上千頁的論文，那時的年齡，至少也是四十歲左右的人了。如果三十多歲，取得文學博士學位，乃是特出的人才方能辦到，不過比起舊制要待五十歲左右，有了相當數量的著作及有了特別研究成果的創獲者，較爲容易一些。實際上比起日本的理工博士及歐美的博士，日本的文學博士的確很難。另一方式是沒有學歷，未經正軌的學部、大學院的學年過程，或者甲校出身而向乙校提出論文時，那就得首先接受資格考試，通過了普通語文和專門語文（攻佛教學的是受梵巴藏語文）及專門知識的考試，始可提出論文，其要求實際上比較最爲嚴格了。因此，今日國內人士，以爲佛學文學博士容易得，並且把那些僅僅修完博士學年而未從事實際研究和論文撰寫的人，看成博士，稱爲博士，那是一個很大的誤解。

我說此話的用心，是請國人勿把長老的博士學位，看成不費力，他在本人申請過程中，好像未曾費力，而他已經費力數十年了。

再說，日本的治學方法，正如印老所說，他是未到日本留學，便學到了日本的這套方法。他曾和我談過，太虛大師反對日本學者以西洋的歷史方法論治佛學，因爲這一方法破壞了太虛大師的傳統信仰，尤其是起信論和楞嚴經的問題，最使太虛大師無法忍受。可是印老認爲，歷史的方法論是正確而不必反對的，該反對的當是研究者所主觀的武斷和望文生義，故他對於胡適，既有反對點，也有贊同點。從這一方面看印老，他的治學精神，可能是得力於在漢口的武昌佛學院，閱讀了大量日本學者的佛學著作。然從他的早年著作如「印度之佛教」、「中觀今論」，乃至在

台灣完成的「成佛之道」等書看來，在寫著的态度上，依然走着印度、西藏及中國古論師們造論的格局，引經據典來發揮，並組織成自己的學術理念，比如上舉三書，也不難找到印藏古論的模式，所不同者，印老是用現代語。直到近年出版的「以一切有部爲主的論師與論書的研究」、「原始佛教聖典之集成」、和「中國禪宗史」三書，始見他完全採用了近代西洋的治學方式，作爲他著述形態的表現方法了。所以，在此之前的印老，他的門下稱他爲導師，也有稱他爲論師，論師一詞，正是相當適切的尊稱，我則從不願意如此稱他。果然，目前的印老，晚年的印順博士，已脫去了古論師的臭味。但願跟着印老長前進的人，不要再以論師自期，古論師都是大菩薩，現代化的大菩薩，爲什麼仍要去做古論師呢。

六、餘感

中國佛教界的僧尼人才太少，而中國的偉大僧人，均係靠各自的堅貞信心和不拔的悲心而完成的，佛教的命脈，是靠每一個人的努力來維繫，尤其是年輕的一代，不要失落了自己，不要受任何環境所左右。印長老甘於寂寞，矢志爲學，始有他今日的成就。他的日益求進步，求完美的治學精神，便是我們的一個榜。

聖嚴寫於民國六十二年七月十三日深夜

附識：

畫頁（第4頁）中的照片是看不到博士帽的，在日本縱然是東大畢業的博士，也無帽子可戴，唯一例外的是早稻田大學。

佛教入華後對中國文學之影響

陳修敏

——續明法師紀念獎學金第四屆佛學論文

● 本文提要 ●

- 一、述佛教東傳之始，及譯經之肇端。
- 二、述中印文化交流，其主力係佛門華僧西去求法和天竺高僧東來弘法。譯經的體裁，孕育了偉大的文學氣質，影響中國現存通俗文學至深且鉅。
- 三、述變文體制之來源和始末，及其多種名稱。
- 四、述變文的韻式，有七言，亦有於七言中夾雜「三言」的韻語。若六言，五言則為極罕見的式子。
- 五、述禪宗之語錄，偈語，為白話文學之肇始。
- 六、述目錄學在中國之地位，及其優於普通目錄之書者數事。及重要的目錄書籍。
- 七、述今日佛教界人士，效法先賢和大德為法忘軀的精神，開創新的紀元。

（正文非僅七段，此處節省篇幅縮短耳。）

佛教東傳究於何時，史無定論，或謂漢哀帝元壽元年（西元前二年）大月氏王使伊存口授浮屠經於景憲，或言東漢明帝永平年間，蔡愔出使天竺，抄寫浮屠遺範，以白馬載取佛家經論歸於洛陽，建白馬寺以待東來二沙門，攝摩騰與竺法蘭，二大師譯出四十二章經。（按梁任公斷定其出在東晉中葉，近代東初老法師於中印佛教交通史第三十七頁，則否定此經非譯自印度，必為中國人所作）。

促進中印文化之溝通，其主要動力為傳經方法，尤以翻譯經典影響中國文化最遠、最深。現存大小乘經、律、論、集、傳等，譯成國文者，汰偽除複，約有五千卷左右，實為我國文化上的一大事業。譯經事業始於晚漢迄盛唐，約為六百餘年，依史實言，可分為三期，從漢末至西晉為譯經之第一期，外國沙門主譯時

期。東晉至南北朝、隋為譯經之第二期，中外沙門共譯時期；其中又可分為前後期，東晉二秦為前期，南北朝至隋為後期。自唐貞觀至貞元，為譯經之第三期，為國人主譯時期，亦為佛教全盛時期。佛典不像我國古代的典籍，佛典多半是以散文和韻文合組而成，翻譯過來的偈語雖無韻腳，但仍不失為詩的意境。佛教東傳，一共創造了三萬五千多個新語，如「不可思議」、「究竟」、「無明」、「解脫」等，皆為佛教翻譯文學之產物。

四十二章經為編集佛教精語而成，非翻譯的書，其文體頗似孝經與道德經，為提要式之翻譯，故其文體為犧牲外來文學之特色而遷就東土之習慣。此後在佛典的翻譯上產生了震驚後世的新文學體制——「變文」。在敦煌石窟尚未發現時，文、史學家不知何以「平話」「諸宮調」何以突然在宋代產生？其來歷又如何？

盛行於明、清二代之寶卷、彈詞及鼓詞是近代之產物，亦或「古已有之」？凡此一切文學史上難以解答的疑難，我們皆可在「變文」上得到解決。宋元「話本」和六朝「小說」及唐代傳奇之間，並無因果關係存在。千年來支配民間思想的寶卷，鼓詞、彈詞等讀物，其來歷原來是這樣的。這就是近代學者重視「變文」的原因。

當史坦因和伯希和取得敦煌文庫的文卷時，他們並沒有發現這個特殊的問題。羅振玉最早將這個文體發表出來，稱之為「佛曲」，在他的敦煌零拾的跋裏，認為「佛曲」和宋代的「說話人」的著作有密切之關係。但他不知道「變文」亦是「小說」和「說史」的先驅。

在沒有確定「變文」這個名詞前，有種種不同的臆測。如稱之為「佛曲」、「俗文」、「唱文」、「講唱文」、「押座文」、「緣起」等，但就今日所發現的文卷來看，以「變文」為名者居多，如「降魔變文」、「舜子至孝變文」、「大目乾連冥間救母變文」、「八相成道變文」。「變文」是可以「講唱」的，講的部份用散文，唱的部分用韻文，在中國因係嶄新初創之文體，故有「轉相鼓舞扶樹，愚夫冶婦樂聞其說，聽者填咽寺舍」。在古代散文裏也偶然雜些韻文，「引詩以明志」和「變文」之散韻交互使用決非同科。

「變文」的來源，絕對不可能在本土的文籍裏找到，但在印度的文籍很早便已使用韻文散文合組的文體，最著即的馬鳴菩薩的本生鬘論，曾經原樣的介紹到中土；彼時受印度佛教的陶冶，捨俗出家之僧侶，在講經時便竭力的模擬這種新的文體，以吸引聽眾，此中尤以文淑（或曰文淑）為最成功。從唐以後，中國許多新興的文體，便水遠烙印上了這種韻文和散文合組的格局，講唱「變文」的僧侶們在傳播這種新的文體結構上的貢獻最大，「變文」的韻式，至今尚為寶卷，彈詞、鼓詞所保存。

考「變文」的韻式，就今日所發現者而言，最普通的是七言，像維摩詰經變文：「佛言童子汝須聽，勿為維摩病苦繁，四體有同臨岸樹，雙眸無異井中星。心中憶問何曾罷，丈室思吾更不

停，斟酌光嚴能問話，吾今對象遣君行。……」如降魔變文：「長者既蒙聖加護，一切迷信頓開悟，舍利佛相隨建道場，擬請如來開四句。巡城三面不堪居，長者怨煩心猶豫，乘象思付向前行，忽見一園花果茂。……」又如八相變文：「無憂樹下暫攀花，右脅生來釋氏家，五百天人隨太子，三千宮女捧摩耶。……」但也有於七言中夾雜著「三言」的，這「三言」的韻語，使用的時候，大都是兩句合在一處的，仍是由「七言」語句變化或節省而來，像維摩詰經變文中第二十卷：「智慧圓，福德備，佛果將成出生死，牟尼這日發慈言，交往毗耶問居士；戴天冠，服寶帔，相好端嚴注王子，牟尼這日發慈言，交往毗耶問居士；……」後來的寶卷，彈詞，鼓詞中三七言夾雜使用的韻式，便是從「變文」這個韻式流演下來的。又有使用六言的、五言的，都是極為罕見的式子和韻式。

關於散文部份，「變文」的作者們大體亦使用比較生硬而單純的白話文，如八相變文，伍子胥變文，亦有使用當時盛行的駢偶文體，維摩詰經變文便是。（由此經之變文中，可發現作者，能於對偶中顯露其華艷蓋世之文才）；而降魔變文中作者使用駢偶文亦是圓熟純練，臻於流利而生動之意境。此種誇奢鬥艷之文筆，早見之於印度，雖以漢賦之善於文飾，亦不足與之比肩。

「變文」雖係以講唱「佛經」為主，但非佛教故事之「變文」，今日所見亦復不少。恐係開講之僧侶們，為增進聽眾之興趣，推陳出新，便採取民間的故事為題材，但是後來招來士大夫乃至執政者的妒視，故到了宋朝真宗便禁止了變文之講唱。佛門講唱之風雖絕，變文卻以其他方式重甦，且產生許多更為奇異的偉大之新文體。

變文時代，就今所知，當不出於盛唐（玄宗）以前。而今日所見之變文，則為梁貞明七年。變文後來雖為真宗所禁，其名稱亦不存，但她幻身為寶卷、為諸宮調、為鼓詞、為彈詞、為說經、為說參請、為講史、為小說、在骨子裏講唱著，是為通俗文學發展的重要泉源！

詩人亦採用佛語為材料，如東坡居士，黃山谷及有「詩中有

畫，畫中有詩」之王維等。南北朝時代，有關佛教的創作詩文，如弘明集和廣弘明集中所收集，多是方外沙門及方內文士之作品，如惠琳、智藏，忘名等人各有專集行世。方內文人如謝靈運，梁武帝，簡文帝，陳伯智等人，皆棲心內典，時有吟詠，禪宗歷代祖師，大德，往往口拈一偈以教後學，雖平仄不大工整，然辭理高超，勝於前人所作，加以禪宗的祖師倡導「直指心源」而反對文字之修飾與雕琢，語錄的字句，的確「明白如話」，便為當時之學者所爭相效法，蔚為風氣。語錄體的文學，因為佛門之僧侶，祖師所創造，考其根源，梁啟超認為是翻譯文學之引發。

民國學人胡適之（胡適一生最喜誦三寶）經太虛大師的說明，努力於佛教白話文學之研究和發掘，因此，他所著之中國白話文學史，引證許多佛經，竟把華嚴經視為想像文學。梁啟超認為「華嚴」「涅槃」等經富有文學價值，並論斷「儒林外史」似佛教的大乘莊嚴論；「水滸傳」與「紅樓夢」之流的作品，其格局和筆觸，亦受「華嚴經」及「涅槃經」之影響！近人靡文開則謂：我國舊有小說中「有詩為證」的風格，係受印度文學，詩和散文相問之影響。筆者認為直接受佛經之影響，蓋佛經中所載輒有先述經文，後有偈語之出現。如普門品，金剛經等。殆無可置疑者！

目錄學甚為近代治文史者所注視，啟超先生歸納佛家經錄有優於普通目錄之書者數事：一曰歷史觀念甚發達，二曰辨偽極為嚴格，三曰比較甚繁，四曰蒐采遺逸甚勤，五曰分類極為複雜而周備。佛家經錄之學，蓋起於晉代高僧道安法師，可於慧皎高僧傳及僧祐出三藏集記（祐錄）中得到註腳，惜安錄今已亡失，所存最古之經錄為祐錄。僧祐雖圓寂於梁代，然其書則成於齊建武年間，尚在慧皎高僧傳前，中國佛學掌故書，莫古於是矣！祐亦自謂私淑安公，以續補安錄（綜理象經目錄）自任。

現在經錄中最嚴緊最有法度者，莫如隋之法經錄，此書成於開皇十四年，名曰大隋象經目錄，其書縱剖橫析而成，一以書之內容本質分類，二以書之流傳情狀分類。此書經律論三藏釐然分明，每藏復有大小乘，甚為科學。三藏之外分抄集，傳記，著述

三類，每類復分西域與本土，則是一切典籍包羅無遺。別擇精嚴，組織修潔，勿使後世有疑惑者。

經錄之學，至隋殆已大成，綜其流別，可分兩派，其一，專注重分類及真偽，自僧祐以下皆是，至隋法經集其成，入唐靜泰明桂衍其緒。其二，專重年代及譯人，竺道祖以下凡以朝代冠錄名者皆是，至隋費長房集其大成，入唐靖邁衍其緒。道宣（唐僧）學風酷似僧祐，所著大唐內典錄，集法經，長房二家之長，捨其短，加以有系統、有組織且合理的組成，此錄較前錄甚優，其中最有價值之創作為「象經舉要轉讀錄」一篇，便浩如煙海之佛典，後學者有所憑藉矣！其後開元錄則有長至數百言之「子注」，儼然成為提要之形式。踵內典之成規，組織更加綿密，資料更加詳（實），可為斯學之佳作。其後更有法寶勘同錄者，以漢文，藏文對照，此業在千百年來只此一舉，仍有繼續進行之必要，但須藉政府之力，否則不易為功。

佛教入華後，對中國文化影響極為深遠，如文學，藝術（包括繪畫、雕刻）、語言、政經、地理、因明學、天文、曆法、醫學等，都有其不可忽視的貢獻和影響力。使中國文化更偉大、更壯觀。

歷代祖師、高僧、大德對中國文學的貢獻，亦不可勝計，可惜的是，後世的學者，僧侶、居士們，不能繼往開來，我們冀望今日重振佛教聲譽時，能有大德發無上菩提心，能繼續先人之事業，續佛之慧命，報佛之法恩。歷史是前進的，是人類文化的累積，它的冀望在過去而至將來，佛教將為世界文化教育之主要成份，就具有輝煌成就的中國佛教徒而言，更具有無比的責任。二千年來，佛教為東方文化之大宗，構成亞洲文化之總體，民族信仰的中心，都有其絕大的影響力，凡是佛化的民族，為維護傳統文化，都應重新密切合作，復興佛教的時機，即將來臨。中國為佛教的第二祖國，向以大乘佛教見稱，尤稱踵先人之後，光大佛教，是幸！

儒教的

文化與生活

褚柏思

一、引言

西方文化，在東方人看來，有三大骨幹，曰：科學、民主與基督教。反過來，西方人看東方文化呢？他們只稱讚中國的倫理道德，頂多，也許可以加上一條——王道文化。其實，中國文化，亦是一個寶鼎，亦有其與立的三足。這三足，便是：倫理道德，王道文化，與儒教。前二者，由於中山先生的昌明，或已無人置疑。唯獨儒教一項，不僅外人疑之，甚至中國人，讀孔孟書的聖人之徒亦疑之，疑其是否能作為宗教。

今天，西方國家，以基督教，推行其科學與民主的文化於東方，俄帝及其附庸國家，又以唯物教，推行其鬥爭與專政的政策於世界。中國人徬徨於西方文化左乎右乎之間，莫知適從。其實，這一些，都是海洋的狂瀾，人類的浩劫！能仗狂瀾使其西倒的，只有中國文化；能救人類免於浩劫的，亦只有中國文化。進一步說，亦只有儒教，因為中國文化的主體為儒教也。

中國文化的三大骨幹，均孔子所融鑄，所昌明。前二，中山先生已詳之。本文只述儒教，一以紀念孔子；一以明告國人，以及西方的賢達人士。

二、儒教的實質與特質

儒教的實質，參綜言之，可得三項：

①**五禮** 「禮之名，起於事神，引申為凡禮儀之稱。」又禮坊記云：「禮者，因人之情，而為之節文，以為民坊者也。」禮雖起於原始人類的事神，但至周公予以整理，予以制定，始成有系統的「吉凶賓軍嘉」的五禮，始獲禮之全。因此，人稱周公制禮，而孔子之志，亦是願學周公。宋前，便是周孔並稱的。

五禮之首為吉禮。吉禮，即祭祀之禮。周禮春官大宗伯：「以吉禮事邦國之鬼神示。」凶禮，哀邦國之憂也，內分喪、荒、吊、檜、恤諸禮。其下，賓禮，以親邦國；軍禮，以同邦國；嘉禮，以親萬民。嘉禮，別之有六：飲食、婚冠、賓射、饗燕、賑播、賀慶諸禮也。似此，人生界的生養老死諸事，鬼神界的祭禱諸端，無所不包；因人之情，亦無所不節矣！

五禮，再輔之以五聲之樂，由樂正崇四術，以立四教。禮王制云：「樂正崇四術，立四教，順先王詩書禮樂以造士。」

基此，禮經通論云：「樂之源在詩，樂之用在禮。故曰：興於詩，立於禮，成

於樂。子所雅言，詩書執禮，不言樂也」。因爲：樂之用，在禮，樂附於禮也；言禮，已暗含了樂。

行此五禮，輔此五樂（宮商角徵羽），在人事界，在鬼神界，豈不都有了規則，亦都有了儀式？以視乎今人，尤其是西方人的宗教儀式，有什麼欠缺嗎？有什麼高低呢？

①五 倫 孔子繼承周公，而將周公的四術，詩書禮樂：傳之民間，其後，他又發明了仁學，孝悌爲本的仁學；以及事君盡禮的臣學，一直到老安少懷，朋友信之：五倫之義，已備。但系統之論，仍須到孟子而始具。孟子說：「使契爲司徒教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（滕文公）孟子述聖人之意，只使之理論化而已！亦述而不作之類也。所幸後人，一致承認了這一個人倫說，抑或五倫說。

此一人倫說出，儒家始成定型。因此，漢書藝文志，始能說：「儒家者流，蓋出於司徒之官；助人君順陰陽，明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最爲高。」

孔孟以後，人類的倫理道德，始獲典型化。人與人之間的關係，分了五大類；此五大類，亦各有了一定的規範可依循；亦各有了一定的軌道可行進。

③五 祭 以前，雖然，孔子說：父慈子孝，兄友弟恭，君仁臣敬，與國人交，止於信；孟子說之爲人倫，分之爲五倫。但在心意上，恐人仍未能誠正。孔子說爲「祭之以禮」。荀子繼之，昌爲五祭，使天或稱上帝，常在其上；鬼神常在其左右，俾使之能慎獨，能不背良知，能克明峻德，皆所以使之自明，以輔禮法之所不及也。

荀子禮論云：「父能生之，不能養之；母能食之，不能教之；君者，已能食之矣，又善教誨之者也。」又稱：「天地者，生之本；先祖者，類之本；君師者，治之本。……故禮上事天，下事地，尊先祖，而隆君師，是禮之三本。」後世推行三本之義，而有五位之祭，此家家戶戶，均設「天地君親師」神位之所由來。

五禮、五倫；人道之極；五祭，便已符合了天道，便已有了宗教的意義。不僅天人合一，與天地三，且與鬼神交，並以之紀念死了的君親師，皆所以崇德報恩也。儒家，發展到荀子，儒教之義始立。惜乎！荀子偏於禮，弟子偏於法，未能上繼周公孔孟，而得其全；亦因此而未能形成儒教。

儒教之全，應該是周公的五禮，孔孟的五倫，荀子的五祭，從正心誠意，到修齊治平，把一個人從內發揚到外，而又「導之以德，齊之以禮」，雙方兼顧，而無所偏；成已成物，仁知雙修，始是內聖外王一貫之道，內聖外王一體之教！

儒教的特質，則是文化的、生活的。何以說：儒教是中國文化的主體呢？因爲中國先秦時代，雖有諸子百家的思想學說叢起，但至漢初，僅存陰陽、儒、墨、名、法、道德六家。其實，墨家內以自苦，而人不堪，外以俠犯禁，而爲法家所不容，至秦而絕，名家爲各家所共有，秦代亦已不單獨存在了。陰陽家與法家，不久即爲漢儒所吸收。漢武帝尊儒時，只有道家在野，逐漸轉變而爲道教；魏晉時代的玄學，乃道家思想的第二度開花而已。

道教成立的時候，佛教亦傳來了。三教相激相盪，互有借鑑。但均以儒教爲基礎。因爲儒教以人爲本位也，內有內聖格致誠正之心性，外有外王，修齊治平之事功，有體有用，因而大有功於人類。道教以全真派爲最盛，彼等主張三教平等，以儒教之忠孝，佛教之戒律，與道教之丹鼎，冶爲一爐，性命雙修。以人而成仙，成仙後，仍可遊戲於人間。

佛教有五乘說，以人乘比儒教，以天乘比道教。是以佛教入中土後，能生根開花者，便是與儒教道教，有相通之處。後來，大乘之八宗，雖於佛經各有所本，但均係中國文化，亦均與儒家思想有淵源。禪宗六祖惠能所說的：「佛法在世間」，以及太虛和尚所倡的人間佛教，便是這一論點的明證。二教雖各有所爭，但仍兄弟之教也。是以沒有宗教間的戰爭，且可「道並行而不相悖」。

至於「生活方式」，亦由於儒教的本質而確立。儒教下的人們，他們對於同時代的人，在五倫關係下，調和了人與人之間的

一切關係，對於所崇拜的天地，所感恩的君親師，以及先人前賢，在五祭關係下，溝通了神鬼人之間的精神，而又輔之以禮樂，使之融化於生活之中，不知不覺，便成了風俗，人人都由之而行。化民成俗，於斯為盛。

今天，共產黨不僅要變更西方人的自由民主生活方式，且欲消滅中國人這一儒家的生活方式，試問：是可忍，孰不可忍？試想，共產黨如成功，豈止沒有天理人理，且將連人類的這一正常生活方式也取消了！退化到只有母不知有父，對於母，亦只是寄物瓶中，出則離矣，談不到孝，像這樣與禽獸無別的生活方式，還成什麼話呢？

三、儒教與一般宗教

一般的宗教，多具備教理行證四者。唯獨佛教系統的，理論的說明了它。

佛教的教，為釋迦牟尼佛所說，亦為他所自立。有經律二大部，為後人所記載，為後人所學習。有眾多的佛土，留給後人隨願往生，有過去現在未來的教主，為後人開一綿綿不絕的成佛之路，使人不致於失望，不致於因失望而自暴自棄。

佛教的理，就人性五機，說為五乘；中國的大德，更就大乘人的根器，說為八宗。其中，性相合賢禪五宗，特重說理，淨律密三宗，特重力行，但亦不是斷然的劃分。他們注意的是依理起行，理行一致。不過，各有所重而已，要之，亦各有系統，同屬大乘也。

佛教的行，最重要。他們批評人，不是說他是「戲論」，便是說他是「說食不飽」；而稱修道之人，為行人。其成佛，亦有行滿成佛，十境成佛諸說。如前所言，他們是理行並重的，理所求的為智慧，為目，行所現的為修行，為足。行滿可以成佛，解滿亦可以成佛，行境有十佛，解境亦有十佛。

佛教的證，以其所乘，各有所證，小乘證緣覺果及聲聞之四果；大乘證得初地乃至等覺十地菩薩之分果，佛之滿果等。換言之，證，乃以無漏之正智，契合於所緣之真理也。

道教之教，為元始天尊及太上老君所演。其理，融合儒道釋三教。其行，主為性命雙修。其證，則為長生不老，成神成仙。西方的基督教，派別較多，姑以天主教為例，用括其餘。他們認為：教為天主所主，耶穌所創；理有神學以明之；行為七件聖事，主要的聖洗、告解、彌撒，以及祈禱等。將其罪過，訴說於司鐸，由天主為之洗罪。證則死後免下地獄，得升天堂。

宗教，不分古今，亦不分中外，大率都有教理行證四者。儒家如稱之為儒教，它是否也有此四者呢？闕此，我曾有二文，曰：儒教試論，儒教再論，刊於香港人生雜誌，要而言之，應如下次：

①教 教為孔子所立，其後派別亦多。參綜言之，可得四派；一為由子夏到程朱的道問學之道學派；二為由思孟到陸王的尊德性之心學派，其實，亦可總名之為內聖派。三為荀子及其同路人的外王派；此外，亦有教外別傳的顏（回）莊（周）隱逸派。

②理 在理上，論語、大學二書，為其全；中庸孟子及陸王的言論，易傳及程朱的著述，禮經、禮記及荀子等，都是新儒教的經典。至於隱逸派，自亦可以莊子內篇，何晏的論語集解，王弼的周易註，向郭的莊子註，以及其後的莊子註等為經論。

③行 在行上，為五禮、五倫、五祭。用五祭、五倫，以誠正心意，以修身齊家；用五禮、四教，以治國平天下。在儒教，應該是內聖外王合一的，以人為本位，上通於天地，旁及於鬼神。重人事，亦不忽畧神事。

④証 儒教的初地，教人做個堂堂正正的人，名之曰君子；進而應為仁者、賢者，其終極目標為成聖，圓滿人格而為聖人。「禮者，謹於治生死者也。」（荀子）善其生，即所以善其死也。人，只求盡人性贊天地之化育，而不必問死後如何的！亦「只問耕耘，不問收穫」之意也。種瓜得瓜，種了瓜，還會是豆嗎？此四者，儒家全具，焉得不謂之儒教哉？又焉得不謂之宗教哉？至於事上的儀式，五禮與五祭，已盡之矣！或須就今日時代之潮流，畧事革新而已！

略述西藏史籍——「迦當派源流」

林傳芳

本書的藏文詳名為· Bkah-gdams-kyi nam-par-thar-pa, Bkah-gdams-chos-hbyun gsal-bahi sgron-me, 中文的意思是「迦當派的歷史，迦當法源明燈」。日本的羽田野教授，取 gsal-bahi sgron-me 之意，簡稱作「明燈」(註一)，法尊法師則取 bkah-gdams-chos-hbyun 之意，稱之為「迦當派源流」(註二)。我們暫依後者，用「迦當派源流」一名，加以說明。

迦當派 (Bkah-gdams-pa, 或譯作甘丹派) 是西藏佛教中最中心，最重要的一派，係由阿底峽尊者 (Atisa) 首創，由種敦巴 (Hbrom-ston-pa) 開闢，由三兄弟 (指種敦巴的三大弟子：朴穹瓦 董幢 Phu-chun-ba Gshon-nu rgyal-mtshan 博朵瓦 寶明 Po-to-ba Rin-chen gsal 謹哦瓦 戒然 (Spyan-sna-ba Tshul-khrims hbar) 等) 發揚光大，由賈宇瓦 (Bya-yul-ba)，朗日塘巴 (Glan-ri-than-pa) 和霞惹瓦 (Sar-ba-pa) 等繼續發展起來的一個宗派。

從西藏佛學史上看，公元十一——十二世紀間在世的大譯經師林謙桑薄 (Rin-chen-bzan-po 義為·寶賢。958—1055) 以後的翻譯，通常叫作「新譯」，而其以前的，則叫作「舊譯」。這是從譯經上的分法 (註三)。此外，從朗達瑪 (Glandar-ma) 滅法以後，亦即所謂後期弘通時期才興起，且又以新譯經論為依據而成立的宗派，普通叫它做「新派」(Gsar-ma-pa)，相反地，滅法以前，亦即所謂前期弘通時期就已存在的宗派，叫它做「舊派」(Rhin-ma-pa—寧瑪派) (註四)。如果照上面這一基準來分類，迦當派應該和迦舉派 (Bkah-bgyud-pa 或譯作迦爾居派)，薩迦派 (Sa-skyapa 或譯作薩嘉派)，希結派 (Shi-byed-pa, 或譯作希解派) 等，同屬於新派。但是，迦當派有時候也被視作舊派。因為迦當派直承阿底峽的法統，後來出自迦當派而奉宗喀巴 (Tson-kha-pa) 為開祖的革新派稱為新迦當派 (Bkah-gdams-gsar-

na-pa) (註五)。這樣一來，阿底峽以來的迦當派，就相對地成為舊派，或前派 (Gon-ma-pa)。所以，迦當派在西藏佛教史上的位置，若對早期的寧瑪派而言，當然是屬於新派系統的，若對宗喀巴以後的格魯派 (Dge-lugs-pa) 而說，則又不免被看作為舊派了。

欲想了知迦當派的詳細歷史，必須參看如下三種文獻：一為『青史』(Deb-ther shon-po) 第五章，二為「摩尼鬘」(Nor-duhi phren-ba)，三為「迦當派源流」。關於第一種，我們在別文中，已畧為提及(參照「內明」第十一期)，第二種留待後文再述，現在只論第三種的大要。

「迦當派源流」係澤當寺 (Rise-than 或譯徹坦) 的高僧肯噶監增 (Kun-dgan rgyal-mtshan, 義為：普喜勝幢) 所撰。澤當寺是迦舉派的寺院，不但在教學上掌握了迦舉派的大權，並與桑朴 (Gsar-phu) 地方的鈕鐸等 (Nehu-thog) 等大學問寺，同為佛學研究的中心 (註六)。當時的大學問寺，學術研究的氣氛，極其濃厚，而且自由，不存學派歧見。所以，澤當寺人材輩出，與迦當派、格魯派人士的支流，也很頻繁。著者肯噶監增出身在學問環境良好的澤當寺，加上又有就教同寺出身的大善知識雄努剖 (Gshon-nu-dpal)，義為：童祥，即「青史」作者) 的機會，故能圓具廣博的學識。

「迦當派源流」的藏文原本，厚達四百十七葉，與「青史」第五章的「迦當派史」相比，在分量上，多十倍以上(按青史第五章共有三十八葉)。可是，從兩書作者的親近關係來看，不難得知「迦當派源流」曾受到「青史」的影響，甚至可以說是為了要補充、詳說後者所遺漏和未盡的部分，而加以撰作的。從全體看來，其編輯方法與敘述形式，也和「青史」多相類似，但絕不

是單純的模倣，仍然有着作者的立場和見解。又從書中多引『青史』作者之言的一點，亦可知肯噶監增受雄努剏影响之深。

本書的成立年代，作者自稱是宗喀巴降誕後一百三十八年，噶登寺（*Dzahi-Idan*）建後八十六年，扎什倫布寺（*Bkhar-sis-Ihun-po*）建後四十八年的「陽木·虎」（*sin-pho-stag* = 甲寅）之歲（註七）。按宗喀巴生於一三五七年（一說一三五五年），五十三歲時建噶登寺，示寂後的一四四七年，根敦主巴（*Dge-hdun-grub-pa*）在後藏建立扎什倫布寺。綜合起來，可知這個甲寅年，當指公元一四九四年無疑。是則，本書的撰作年代，後於『青史』不到二十年（註八），故在西藏史籍裏，差不多可以看作是同一時代的作品。

本書全卷四百七十七葉，分作三篇，十章。各章內容大要如下

第一篇，概述迦當派的定義、特性、由來、異說等。

第二篇，概述迦當派的根本論典，以及優婆提舍（*npadsea*）等，同時說明迦當派內各教宗的相異點。

以上兩篇合成一章，等於是序論的部份。（原本一——一四葉）。

從第三篇起，可說是本論的部份，正說迦當派的歷史。這又分爲總論和別論：

總論之部，叙迦當派高僧大德的事跡，並對於由他們分生出的各教系的教義及其風格，體系特質，作一綜述。進而，就非迦當派的他宗派人士，學習迦當派教義而受到如何影响的情形，加以簡畧說明，以上爲第二章。（原本一二七葉）

別論之部，再分下面八段：

一、阿底峽的傳記，共分一〇八項叙述。以上爲第三章。（原本一六五葉）

二、阿底峽弟子的傳記。大譯經師林謙桑薄，迦當派實際的創成者種敦巴等人的傳記，都在此詳述。以上爲第四章。（原本一〇九葉b）

三、此章說明與種敦巴有深厚關係的恭巴哇（*Dgon-pa-ba*）及繼承他法統者的事跡。以上爲第五章。（原本一一六四葉b）

四、說明種敦巴的大弟子謹哦瓦，及其法統相承的歷史。以上爲第六章。（原本一一一五葉b）

五、述種敦巴的大弟子博朵瓦，及其法統相承的歷史，亦即關於所謂迦當旬巴（*Bkahi-gdams-gshun-pa*）的傳統史。以上爲第七章。（原本一二六七葉a）

六、述種敦巴的大弟子樸穹瓦的事跡，並叙關於所謂迦當雷榜（*Bkahi-gdams glegs-bam*）的傳統史（註九）。以上爲第八章。（原本一二八九葉a）

七、叙淨覺（*Blo-sbyon*），十一面觀音等，迦當派內所行諸諸法相承史，並統述譯經師拏措戒勝（*Nag-tsho Tshul-khrims-rgyalpa*）及其他數人的傳記與相承，係近於雜錄，拾遺之類者。以上爲第九章。（原本一三二〇葉b）

八、叙新迦當派（即格魯派，或稱黃帽派）的歷史，對迦當派與初期格魯派的交涉經過，釋述至詳。以上爲第十章。（原本一四一四葉）

最後，附上跋文，結束全書。（原本一四一七葉）

從上面的內容大要來看，可以瞭解『迦當派源流』一書叙及的範圍非常地廣泛，又從卷葉之多可知其叙述之細，實爲解明迦當派歷史的貴重文獻。十八世紀的黃帽派碩學朗多爾喇嘛 *Klon rdol-bla-ma Nag-dban-blo-bzani* 曾特別推賞這部『迦當派源流』，說它是研究迦當派的獨一無二的綜合性史書，是黃帽派人士所必須研讀的最重要的典籍之一（註一〇）

羽田野教授說：『明燈』（『迦當派源流』）善用現在難入手的許多材料，從廣闊的眼界加以編輯，而且其叙述也堪稱嚴正而客觀。這些優點，就已夠使本書成爲上乘的，但更值得注意者，乃其能明證而有體系地去發掘問題的一點。所以，在對於迦當派的新認識和再檢討上，說它是能滿足我們的願望和期待的最優秀史書之一，並非過言（註一一）。

本書原版，承第五世達賴喇嘛之命，開版印刻。現存於日本東北大學者，列入「史傳類」（註十二），未見有別的版本和翻譯本（註一三）流通於世。一九七三年六月八日 於京都

△ 注 釋 ▽

- 註一：見日本「東北大學文學部研究年報」第五號（一九五四）二八四頁。
- 註二：見「現代佛學」一九五八年二月號、一〇頁。
- 註三：新譯（*Csar-ma*）舊譯（*Rniñ-ma*）之分，出自雄努剖（童祥）的「青史」，後多依之。
- 註四：參看「日本東北大學文學部研究年報」第五號，二八六頁。
- 註五：同右註。
- 註六：澤當寺爲佛教史大家雄努剖的弘化處。鈕鐸寺係於一〇七三年，由阿底峽弟子俄善慧（*Rñog Legs-Pahi ses-rab*）所建，是迦當派的佛學研究僧院。
- 註七：「迦當派源流」處處可見「離現在甲寅經過了XX年」的字句。例如：一〇九葉b，一五四葉b，二〇八葉b，二一五葉b，二五〇葉b、三四〇葉b、四〇八葉b、四一四葉b等地方，均可看見。
- 註八：按「青史」成立於公元一四七六年。
- 註九：謹哦瓦、博朵瓦、樸穹瓦三人，被稱爲種敦巴的三大弟子。種敦巴是最著名的阿底峽法統繼承者。然而，阿底峽的弟子很多，而繼承種敦巴法統的三大弟子的末流後來對教義生起歧見，遂分成幾個教系。但是，對於教系的名稱與各人的隸屬，各書所說，畧有出入。據「紅史」（*Hu-lan deb-ther*）說：樸穹瓦沒有弟子。繼承博朵瓦法統者，稱爲迦當旬巴（*Bkah-gdamas gshun-pa*）本典派；繼承謹哦瓦法統者，稱爲迦當當臥巴（*Bkah-gdamas-gbaws-nag-pa*）教誠派。「青史」第五章，雖對迦當派師弟傳承，敘述至詳，卻沒有標明這些教系的名稱。法尊法師的「西藏佛教的迦當派」一文（「現代佛學」一九五八年二月號）則說：從博多瓦傳出者，稱爲「教典派」；從謹哦瓦等傳出者，稱爲「教授派」（包含樸穹瓦的教說在內）。另有「教誠派」，說是阿底峽在耶巴（*Yerpa*）傳授給枯敦，俄善慧、種敦巴三人的教授。再由種敦巴傳授法兄弟三人（樸穹瓦得到全部，謹哦瓦得到大部分，博朵瓦得到少部分），又由俄善慧傳俄日巴慧幢，幢傳樸穹瓦……。

- 把「迦當派源流」和以上諸說比對起來看，可以知道：謹哦瓦的系統，叫做 *Bkah-gdamas gdams-nag-pa*（教誠派法尊文作教授派）；博多瓦的系統，叫做 *Bkah-gdamas gshun-pa*（本典派法尊文作教典派；俄善慧的系統，叫做 *Bkah-gdamas glegs-ban*（*glegi-ban* 是經卷之意，法尊文所說的教誠派，似係指此而言）。
- 註一〇：參照「迦當派與格魯派喇嘛附屬全書名鑑」（*Bkah-gdamas-pa dan-Dge-lugs bla-ma rags-rim-gyisun-hbum [mshar-tho]*）第一葉b及第六二葉a。該書在日本東北大學編「西藏撰述佛典目錄」（一九五三）中的編號爲：6255。
- 註一一：同前註一，二八二頁。
- 註一二：「西藏撰述佛典目錄」編號：7038。
- 註一三：法尊法師在「西藏佛教的迦當派」文末所附的參考資料，列有本書書名，並註明「拉薩版」。此與日本東北大學所藏版本，是否同一，不能知道。

王進瑞居士譯

印度佛教史出版

- 一、本書是日本最負盛名之佛教大學，京都龍谷大學爲適應佛教大學初學年度教學，依據學界所公認之最新學說所編之印度佛教史教科書。內容簡明扼要，立場客觀公正。甚適宜我國各地佛學院學生以及有意研究印度佛教史人士研讀之用。
- 二、譯者除將全書克實翻譯中文外，並於難解處畧加駐解。
- 三、定價每冊新台幣三十元。如蒙批購十冊以上可按七折計算。國內郵資由發行人負擔。
- 四、滙款請利用郵撥第四二六五六號王進瑞帳戶。

翻譯及發行人王進瑞啓

台灣鳳山市光遠路三七二巷十號

（舊門牌：鳳山縣口路四八巷十號）

佛學與中國文化

李淳玲

續明法師獎學基金會第四屆佛學論文

佛學是一門深廣無涯的學問。佛陀隨緣化度眾生，演說如是甚深妙法，皆是應病予藥，原無定法可說。其目的乃在乎拔苦與樂。是以當佛陀以如實的智慧，了悟宇宙人生之究竟時，即已豎立了佛法的目標：「破迷啓悟、離苦得樂。」

所謂「迷」，所謂「苦」，正是人間世的一般情景。世間的人，總是有無窮的期待，希望能不老、不病、不死、所愛的人不別離，冤家永遠不聚頭，有求必應，有名有利，但是，卻沒有一件事能夠遂心如意，人們無法免於無常的變化，變化造成了生老病死和成生壞空；由於這些過程，又造成了患得患失；患得患失又註定了迷惘困惑，迷惑的情景，正是痛苦的表徵。是以佛陀證道後，初始演說四聖諦，即點明了「苦」。由現實界出發，肯定了一切皆苦，令眾生能起厭離解脫之心。起了解脫的心願，即是本性光明一現的剎那，也就是體會了一切皆苦以後，所開發的慧心。

進一步，佛陀指出苦的來由——集，也就是提出眾生很重要的病根——執著。執著是眾生所以痛苦的原因，由於執著而起的分別，使得眾生虛妄執取，而有憎愛取捨的念頭，憎愛取捨的結果，

則有違順參予其間，於是乎「怨憎會苦」，「愛別離苦」，「求不得苦」種種煩惱，應運而生。一旦認清了苦的根由，佛陀又及時的找出對治的方法，以解決人間世的痛苦，是以滅與道的提出，就是以實際的修行來完成解脫，由自我的實踐來體證涅槃，徹達究竟。

所以，佛教的哲學，是一個「實證」的哲學，吾人在體會無窮的痛苦中，卻能啓發無窮的智慧，智慧之光引導人們趨向究竟的涅槃，吾人念念迴向到究竟時，即是大智慧，大光明照耀之時；在光明照耀之下，泯滅了虛妄分別，照見一切眾生平等，由平等心，運無緣慈，興無緣悲（簡非愛見悲），隨緣度眾，以期體證一切法本自涅槃道理。這不僅是個人的實踐而已，乃是徹上徹下，普遍一切眾生的悲智願行。

就理論而言，佛法以「空」作為萬有存在的基礎，而所謂「空」有二種義，在緣起的現象界說，是「無自性」之意。在真如法性說，則非無自性，而此真如自性，亦不是對他言自，乃是不依他起，不假造作者叫做「自性」。所以佛學上所言之「空」，決非斷滅虛無的意思。雖然這個「空」字，充滿了否定的意味，

但是無限否定的目的，主要的是在於對治衆生的執著，以衆生執著現象有自性故；現象幻有，幻有非實，故提出「空」來否定自性的執著。但是否定現象界有自性之執著，並不表示滅絕現象的存在；由現象之所以存在，才有因果可說，雖然因果歷歷可見，仍是不離自性本空的道理。何以故？一切現象均是因緣而起，也就是說萬象的存在，均是有條件的對待，其中並沒有一個恆常的實體可尋；既然沒有實體，即是透露自性本空的道理，是以中論云：「因緣所生法，我說即是空。」以其緣生如幻，故說性空，並不是離開緣起現象別說性空，惟其了緣起如幻，才能見到自性空。吾人尤應注意，若於此處著空，即落頑空斷滅，充其量不過證得二乘偏空境界。是故當知，所言「自性空」者，是「空」爲「自性」，自性不空；以自性不空故，才能爲萬法所依，叫做法性。

衆生的執著，始於無明不覺，依阿賴耶見相二分，而有個「我」及「我所」的感覺，有了「我」及「我所」存在之感，才會產生種種主觀的苦樂捨受。衆生的病根即在「執我」「執法」，佛法藉著空理，更提出無我觀，以離去衆生「有我」的妄執。所謂的「我」，不過是四大，五蘊的虛妄假合，宛如一個股份公司，其中並無一恆常的我，緣合則有，緣散即滅，乃是一個空無自性的假我，故不可執，不執則無「我」及「我所」的纏縛，無纏縛故，了然自知一切衆生本自解脫；以解脫故，這因緣和合的臭皮囊也能大作佛事，不用離開這臭皮囊，即證如來法身；此法身的含義，就是常樂我淨四德。故知「我」有何過？其咎在執，執情一破，「溪聲盡是廣長舌，山色無非淨法身。」可見我們這個臭皮囊，不可爲它賣命起煩惱是對的，但也不能拋卻臭皮囊別證法身，而基本關鍵，在於當下一念，迷與覺之間，亦在「執」與「不執」而已。

大乘空的燦爛在乎「無緣」與「同體」，宇宙人生如實之相如是，所以會有相互對待，乃我人之妄執，今以「空」破執，徹明法爾如是，即知衆生與我，原不可分，皆是自性緣起的幻相而已，是以在與人相處之時，隨緣行止，不再起執念分別，不再有

主觀的憎愛喜厭，而對萬物，是發自內含無條件的慈悲，所行所爲不再是有目的的，正如金剛經所云：「應無所住而生其心」。佛學在中國流傳已久，深入各時代，各階層的人心，是故與中國文化息息相關，我們若是捨棄佛學談中國文化，或是捨棄中國文化僅言佛學，皆不足以把握其體大思精的骨髓。

中國學術文化，第一個燦爛期是先秦。先秦儒道的思想，已奠定了中國文化的一貫精神，所謂一貫精神，可以說是以忠恕爲主的精神，先聖先賢重視的是道德上的實踐，人格上的超昇，全人格的完美，而不是理論系統的架構，是以儒者的最高境界是「天人合一」。道家的最高境界乃「反樸歸真」，宇宙與人生，本是一體的感通，萬化與我，本然爲一，是以孟子言：「贊天地之化育與天地參。」老子言：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」之時，已將人由渺小的地位提昇，精神境界與宇宙萬象平等，乃至於至大無外，至小無內，平等一如的境界。也就是儒道有此深厚的心境，才可能容納佛教的傳入，更由於有此渾厚的底子，才可能將大乘佛教發揚光大，成爲中國文化上的特色。

孔子，是熱愛生命的聖人，重視現實人生的價值，其學說以一個「仁」字貫通，這個「仁」就是佛家的「無緣慈悲」，乃人之所以爲人的德性，在其重視生命的前題下，所行所爲，無非是貫徹仁道，是以在春秋亂世，發「知其不可爲而爲之」的弘願，將大道披於己身，忍辱負重，爲續道統而奔命。孟子繼承孔子的志願，提出「義」，亦本著捨己爲人的大無畏精神，行於亂世，故當其言「予豈好辯哉，予不得已也！」即含有無限悲痛之情。在沈痛人心狂亂之時，他並沒有放棄道業，反而以「舍我其誰！」之豪語擔當起來，更以爲「天之將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。」對於現實人生，有深切的體認後，精神境界才可能層層的提昇，精神境界的渾厚，才可能再投射於人間，將大道的光明，普照於每一個角落，是以與佛家「生死即涅槃、煩惱即菩提。」的大乘精神相通。

而老子言：「道可道、非常道、名可名、非常名。」之時，

已肯定了絕對真理是離言絕相，這一點與佛家之「言語道斷，心行處滅，」同樣暗示了永恆的價值。

不過道家哲學是個「自然的哲學」，與佛家的「法爾」哲學，尚差一層，佛在楞嚴經中，以「因緣」破「自然」，以「自然」破「因緣」，若單從「因緣」來說，佛說「非因緣」；若單從「自然」來說，佛說「非自然」；破除了「因緣」「自然」的執性，一切法又「非不因緣」「非不自然」，是故「法爾」這一名詞，是「因緣」「自然」的化合物，故單從「因緣」「自然」來說講不通，離開「因緣」「自然」也講不通；譬如男女婚配，因緣也，婚後，則不期然而就會產生下一代；故知「因緣」者「有爲法」；「自然」者，「無爲法」；若說這小生命之降生，不由父母的因緣，無有是處；若說吾人之身，非自然生，必須父母精通生理學，精密設計，設計好了，就生個乖孩子，設計不好，就生個笨蛋，亦無是處。是故一切有情，只要因緣條件具備了，懂得生理生孩子，不懂生理還是會生孩子；氫二氧一化合爲水，氫氧化鈉則爲火碱，只要因緣條件具備了，懂得化學是如此，不懂還是如此；這樣，若「水」若「碱」若「孩子」，就是「物理與「生理」上的「法爾因果」；若不「法爾如斯」，也就不成其「物理」與「生理」了，沒有「物理」與「生理」的準則，也就不成其「因果律」了。若單從「物理」與「生理」邊說，沒有什麼懂不懂，懂了既不增色，不懂也不減色，此即所謂「無爲法」，不增不減之意。若單從「因緣」邊說，則必須懂得「生理」與「物理」，才能明瞭它的和合性，把握它的因緣條件，預期其效果；否則，把握不住因緣條件，則效果無期，此即所謂「有爲法」，有增亦有減者也。但不管它「因緣」「自然」「有爲」「無爲」，若從單方面說，無論在哲學與科學上說，都講不通。同時不管你懂道理或不懂道理，能把握住或把握不住，所得到的結果，都是「法爾如斯」（應該如此）；譬如釀酒者，把握不住因緣條件，做成了醋，也是「法爾因果」，酒作壞了，醋成功了，不過不遂心願而已！可見佛理博大精深，中國文化吸收了佛教文化，故益增光彩！

謹呈

敏智法師、寬如法師

鄭侃元

感物緣情孽障滋
誤蹈塵網幾多時
羨他入世行菩薩
愧我修身學辟支
萬象靜觀皆妙偈
辯才無礙是吾師
原嗟過眼年光易
又恐精勤不自持

步韻東詩

敏智

五濁娑婆邪慢滋
互相殘殺治何時
濟人利世大悲願
砥柱中流一木支
劫難原由先業定
愧慚最畏爲人師
百年短暫浮塵夢
誓學普賢行自持

怎樣消除「溝」患？

趙亮杰

一、前言

在三個多月以前，我和法振法師、劉國香居士等，在李吟新居士家中晚餐後，我發現李居士三男一女，教育得都很成功！在學校教育來說，老大老二都已大學畢業，並且老大已於民國六十年秋出國了；可是他們的家庭教育，仍然是一種倫理道德教育，他們的下一代，無論在電話上或是在家裏，對客人，或對他父母，應對進退，都是很有禮貌的，因此我們就談到這二十世紀的家庭教育；由教育問題，又談到「代溝」問題；劉國香居士說：「一個『代溝』，一個『寂寞的十七歲』，不知害了多少人」。我和劉居士具有同感，早想爲文一吐爲快，因爲俗務纏繞，未曾執筆，邇來中國時報不斷有人討論「代溝」問題，引起我的「三月」之癢，先有心雄先生的「跨越代溝」，意思是說，代溝的形成應是思想上的鴻溝，不是年齡上的差距；後有林建山先生的「也談代溝」，文中大義，和心雄先生稍異其趣，林先生認爲「代溝」問題，年齡意識似乎扮演着一個很重要的角色；心雄先生認爲「代溝」是不應當有，有則爲害；林先生的大意是社會演變，由單一性的倫理道德觀念，趨於變動無居的複雜社會，代溝問題，似乎不可避免；由於林先生所舉的基本因素，似乎很有道理，但從林先生的舉例來看，乃是自、他、人、我的「界溝」，不是師、生、父、子的「代溝」；界溝自古皆然，而今尤甚！代溝已成過去，祇是陰魂不散；我覺林先生所說的，不是「代溝」問題，而是「界溝」問題；心雄先生所說的，也不是代溝的事實，而是代溝的陰魂，在那兒閃閃發光；由於陰魂不散故，發出陣陣的光芒！（表事實已不存在，名詞在青年人的心坎裏，還是個新鮮玩藝兒。）青年人當做了聖經賢傳，認爲「代溝」是天經地義的

事，也是兩代之間必然的趨勢，於是乎由過去對父母師長一味的「盲從」，變成一味的「盲拒」；盲從固然非是，盲拒爲害尤烈！如其盲拒，不如盲從；所以者何？雖然上一代不是聖賢，然而父母師長並非個愚蠢，無論賢愚或是非，起碼還有百分之五十是對的，如果智慧經驗不成熟的青年男女，盲從父母師長之教，起碼還能得到百分之五十的利益，如同答是非題一樣，答不上，猜一猜，「猜」就是盲目的答案，但仍有百分之五十得分的希望，即便猜錯了，等於未答一樣，何不猜一猜呢？盲從父母師長，即使不對，自己受點委屈，也沒有多大了不起，因爲無論賢者或愚者，他們的出發點都是善意，即使是父母師長的過失，我們嘗到了苦頭，亦可以藉此經驗，當作前車之鑑，促使我們將來作一個賢明的父母或師長，若無前一代的過失，將來我們自己做錯了也是不知道；你看！這一反一正，不是都可作我們的老師嗎？都可以受益嗎？若是賢明的青年男女，對於前一代的領導，擇其善者而從之，其不善者改之；所謂「改之」者，不是改正父母師長，是審察自己是否也犯父母師長之過；不犯他人之過失，才能促成自己的賢達！如果我們要想養成一個完美的人格，沒有理由和上一代隔溝對峙，盲目的抗拒；這是我與劉居士同具的觀感。

二、溝的形成

我們要研究「代溝」，先不談「代」而談「溝」；我前面說過，「溝」有兩種，就是「代溝」和「界溝」；「代」是線的關係，「界」是點的關係；關係雖然不同，其致「溝」之道則一也；其不同者，仍是「關係」而已。

所以者何？眾生皆有「我執」與「法執」，這個「我」就是「自私」的大本營；「執」就是「執著」「拘泥」「固執」。

我執「深厚的人，處處以「我」爲中心；「法執」深厚的人，以「我的看法」「我的主張」爲真理；你想！人人都有一個「我」，隨着各人的生活習慣，教育程度，社會背景，年齡大小，各種遭遇，各種立場，都有不同的看法和主張；那麼應當以誰爲中心？以誰的看法爲真理？以誰的主張做標準尺呢？我想誰也不肯屈辱了自己，向別人伏首稱臣，那麼只各是其是，各非其非了；是非各別，其「溝」自成。

有了「溝」也不要緊，如果各自以「溝」爲界，關起大門稱孤道寡，自己做自己的酋長，雞犬之聲相聞，老死不相往來，也可相安無事，過兩天太平日子。

今則不然，由於公共關係，就免不了利害衝突，一有了衝突，就本着自己的意見和主張，強行過「溝」；每天到法院進進出出的人，都是強行過「溝」的人。

曰：點、線不同，其「溝」則一，「代溝」這個美麗的名詞，星光燦爛！「界溝」何不出來爭艷鬥巧？答：象生皆有雄心，爲了貫徹自己的主張，維護本身的利益，吞併了別人，壯大自己，太平洋都可以過，何況乎溝？明明其溝很深，大家都有克服困難的精神，遇山開路，遇溝搭橋，都沒把溝看在眼裏，何以故？因爲把它看成「界溝」就不能通過了，是故「界溝」這個名詞，遞世不見也。

曰：「界溝」既是無名英雄，「代溝」何以如此響亮？答：世間諸法，單一不顯，相對乃彰，如南北韓對峙，則板門店聞名世界，否則，無名之地，國際人士，誰知其存在？「界溝」互相跨越，作拉鋸戰，視有若無，故其名隱；「代溝」兩相對峙，故其名彰。

曰：「代溝」何以不能跨越？答：自由世界的人士尚有人性，兩代之間，雖然隔溝對峙，卻不互相凌越；父母師長，雖然居高臨下，無奈兒女劃地爲溝，並且默默發射催淚瓦斯（頑固、落伍）！格老子雖有冲天本領，一嗅到催淚瓦斯，一把鼻涕一把淚，別看當年橫跨太平洋，現在卻過不了溝！下一代雖然具有催淚瓦斯，默擯或默拒，尚不至於過溝清算老子；你看共產世界裏，

就沒有「代溝」這個名詞；爲什麼？他們的「兒童團」「紅衛兵」早已踏平了「代溝」，把父母師長清算鬥爭了，「代」尚不存，到那裏找溝？猶如南北韓一旦統一，也就沒有「板門店」的重要性了。

三、代溝的事實已成過去殘餘軀壳借屍還魂

「代」之所以成「溝」，都是劃時代的革新與轉變，在這時候，必須有一代人識機達時，自我犧牲，作新舊時代的緩衝區，否則，就會造成嚴重的「代溝」問題。

譬如自工業革命後，農業社會逐漸轉變成了工業社會，接着家庭制度，婚姻制度、社會制度、經濟制度、生活習慣，都起了很大的變化，那套農業社會的經濟理論，所謂「生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒。」業已根本動搖了！過去的農業社會，在生產方面，常常「供不應求」，所以必須開源節流；現在的工業社會，機器不開，則工商蕭條！造成多數人失業；機器一開，就「供過於求」，必須提高生活水準，鼓勵消費，開拓市場，以期達到生產與消費平衡，才能促成經濟發展，是故過去致富之道，今日致貧之道也。

這二十世紀七十年代，已經是「代溝」的過度時期了；爲什麼？從四十五到六十五歲的知識份子，多半是對上一代承受，對下一代開放，他們自己行菩薩道，作新舊時代的緩衝區，即便再有百分之五十不能識機達時，墨守舊章，也得不到輿論和法律的支助，免不了老淚橫流，沖跨了溝堤，無堤之溝，也就不成其所謂「溝」了，所以我說這二十世紀七十年代，應當沒有「代溝」問題。

每當一個劃時代革新的時候，舊社會變成新社會，舊制度變成新制度，舊習慣變成新習慣，初變的時候，兩代之間，一定有溝，是名「代溝」；如同清末民初，有贊成民國者，也有擁護帝制者，故有國民革命軍，亦有保皇黨；到了民國六十年代，不但政治制度早已變了，民主政治的思想已成熟了，誰還去幻想一個真龍天子呢？所以政治思想上的「溝」也就沒有了。

那麼現在「代溝」的熱潮，是怎樣來的呢？那就是青年人的浪漫自恣，盲目的崇拜，追求物質享受，不重人倫道德，蓋這些問題，是衆生業力的本能，並且愈演愈烈，沒有滿足的一天；必須接受聖賢之教，使欲念昇華，猶如水患（欲）變爲水利，才能維持文化進步人道不墜，故佛有五戒，十界共遵；儒有五常，人、天共守，若失五常，人、天無分；四聖雖高，而無一佛不由戒成。

現在一般青年，是迷惘的一代，無是非心，無抉擇力，亦無作人的標準，是故心靈空虛；由於空虛的心靈缺乏聖教故，八識田中的種子，與現實的環境，種、現相薰，猶如磁石吸鐵，於是乎五花八門，雜亂無章，充滿胸中；這時父母師長規以「五常」「五戒」，動輒以「落伍」視之！並且抬起「代溝」這個名詞，好對自己有所交代，認爲這是兩代之間，必然的現象，父母師長若不落伍，就不能顯出時代進步，否則，怎能後浪摧前浪，青出於藍而勝於藍呢？他卻不知前浪後浪同一水也，若起若伏，緣生緣滅而已，這裏面沒有什麼「溝」「不溝」？也沒有什麼「落伍」「不落伍」？至於「青出於藍而勝於藍」，也是「溫故而知新」，「增上」而已，非「殊勝」也！若無前一代的一級二級，後起者能夠一躍跨越三級四級者，無有是處。若不由「藍」而能「青」者，亦無是處。吾人之文化，是由古人結繩爲記，逐漸演變而來；「逐漸演變」，在唯識學上叫做「等無間緣」，「無間」就容不下溝；步步增上，曰「增上緣」，有「溝」如何增上？當知所謂「溝」者，間斷之義，乃「絕緣法」，衆生之生命、歷史文化、皆緣生法，若因緣絕，則衆生之生命、歷史、文化絕，如何容得下「溝」呢？

故知政治制度，社會制度、家庭制度、婚姻制度、經濟制度、教育制度、生活習慣、都可以變；就是「變」也是由舊制度演變出來的。五戒五常，是人之所以爲人的根本道理，不能變也，若有可變，不得名「律」，亦不得名「常」，夫「律」與「常」，都是人生準繩，航海指南，失此則落陷阱，入迷魂陣，無可救矣。

現在當變者，已經變了，已無「代溝」可說；不當變者，且莫把「代溝」的軀壳，裝飾得金光燦爛，依溝頑抗；當知下一代和上一代在意識上劃一道溝，是人類歷史文化的悲哀，不是喜劇；希望大家不再把這名詞，喊得響徹雲霄，因爲青少年人，思想並不成熟，什麼新鮮？什麼對胃口，他們就吸收什麼？是否能起不良後果，他們全不知道。

四、怎樣填補溝患

無論「界溝」或「代溝」，都是「人我見」和「法我見」所造成的一種「歧見」，一切諸法，站在「客觀」立場來看，本自法爾，沒有看法上的差異，也就是說，什麼就是什麼，本不與自、他、人、我的「歧見」相應；一切「歧見」皆是由「主觀」生起的「人我見」和「法我見」；而衆生「主觀」都是「我執」與「法執」所造成；此「我」與「法」，都是因緣和合的股份公司（衆生），套句法律名詞，叫做「法人」非「自然人」；「法人」無「我」，以因緣和合故，有此現象（果報），假名爲「我」（法）。凡夫不知，執此因緣和合的現象爲實有，叫做「我執」；又以因緣生法的結論或形成的概念，當做真理，叫做「法執」；「執」者，「固執」爲義；是故當知，因緣和合，必有現象（報應）；因緣合離，必有結論（概念）；此現象與結論，都是因緣生法，因緣會聚時，打也打不掉，使你不得不承認有此現象（報應）。因緣離散時，留也留不住，又使你不得不承認「因緣性空」「諸法無我」。譬如以婚姻關係來說，她是我的太太，解除了婚姻關係，她不是我的太太；離開我的立場（主觀）去看她（客觀），則非「是」非「不是」。假若你認定（執著）「她」是「我」的太太，或「他」是「我」的丈夫，被別人搶走了，必生苦惱！當知此苦由糊塗生，非所應有；何以故？一切諸法，「是」與「不是」，從因緣說；離開因緣，事實的真象，非「是」非「不是」；你的另一半被別人搶走了，那就是因盡緣散，不是你的另一半了；如果你認定「他」或「她」是我的，則可能痛不欲

生；如果離開「我」去看「她」，或離開「她」來觀「我」，則她非我的妻子，我非她的丈夫；何以故？二法相資，互爲因（能求）緣（所求），若去其一，則因盡緣絕；由緣絕故，昨是而今非，何故執其是（認定她或他是我的）而痛苦耶？此法如是，諸法皆然；妻子、丈夫，互爲「能有」「所有」，唯識學上叫做「我」及「我所有法」，簡稱「我」及「我所」；此「我所」者，俗稱「我的」；宇宙雖廣，凡是吾人所能接觸到的，都離不開「我」和「我所有法」；例如：「我的妻子」，「我的丈夫」，「我的兒子」，「我的產業」，「我的權力」，「我的知識」；「我的」也就合概「我」在裏面了；這「我」和「我的」，都是因緣法上的「有」，也是因緣法上的「是」，因緣會聚的時候，這個「有」和「是」，不容否認，這不容否認的事實，就是「果報」；因緣變易，則果報消失，則這個「有」和「是」都不存在了；是故中論曰：「因緣所生法，我說即是空。」吾人若能於一切法，順因緣觀，以因緣盛衰合離得到的結果，肯定是非，不以「我執」「我見」論是非，則「人我見」和「法我見」不拂而去矣。所謂「人我見」者，即自、他利害的衝突，「法我見」者，即知識上的差異；「利害衝突」，「知識差異」，皆是因緣生法，若不以「我執」「我見」固執其是非（不以「我執」「我見」做是非標準），順因緣觀，若是若非，皆隨緣說，則無看法上的歧異，亦無利害上的衝突，當然亦無「順因緣」和「逆因緣」可說；所以者何？例如甲乙二人，共逐同一目的物，甲勝乙敗，以「我執」「我見」論，則甲爲「順因緣」，乙爲「逆因緣」，勝則歡喜，敗則憂惱，若離開「我執」「我見」，純因緣觀，則非順非逆，因勝緣熟，決定成功，因衰緣散，決定失敗；不以人、我、成、敗論是非，而以因緣盛衰論是非，此爲公是非。若能作如是觀，則看法皆一致，利害不衝突，自無「界溝」可說，「界溝」沒有了，「代溝」自然歸於烏有矣！何以故？「線」的關係，就是「點」的連續，點與點之間，沒有「界溝」，自然縱橫株連，經緯交織，大千世界，有情無情，層層疊疊，同一大陀羅尼（大總持）網。

五、結論

（1）吾人若能於一切法順因緣觀，以因緣促成的果實肯定是非，把「我的看法」，「我的主張」，「我的立場」，「我的利害」，丟到一邊，自然人我之間就沒有「溝」了；何以故？因爲這些「看法」「主張」乃至「利害」，都是「我的」；「我的」就不適合別人，甚至可以造成別人的損失；是故衆生起心動念，在出發點上，和別人就有很大的鴻溝，這種人在未行動以前是固執，見諸行動便是乖張；若能丟掉這些「我的」，於一切處一切時，順因緣觀，則得公是非；是故孔子「毋意、毋必、毋固、毋我」。又曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之於此」。又曰：「我則異於是，無可無不可」。因爲「可」與「不可」，是以時節因緣而說，也就是因時制宜而說，不是以「我」而說；是故孟子說：「孔子聖之時者也」。若有意、必、固、我、則不能隨緣而說，則和他人有了「界溝」；若不因時制宜，則和下一代有了「代溝」；孔子則不能稱聖，更不能稱「聖之時者也」。

（2）若說丟掉「我執」與「法執」，談何容易？阿羅漢的「俱生我法二執」全在，未獲「無生法忍」以前的地上菩薩，尙有「法執」，真正破盡「我法二執」者，惟佛一人。

（3）本文主旨是說衆生與衆生之間致溝之道，找到了病源，才能治病，否則，亂猜亂治，怨天尤人，不知病根就在自己身上，則此世界永遠是個五濁惡世。

（4）現在學術發達，人人都想追求真理，難做不難做，是另一問題。現在自然科學業已天空海底，無所不通；他們已經登上月亮，太空漫步！思想界的學者們還過不了溝，這真是最大的諷刺！

（5）這裏所指的「思想過溝」，就是「打通思想」，不是武裝過溝，如果思想界的學者們，要想「思想過溝」，就非打破「人我見」和「法我見」不可；要想破除這兩種障礙，就非研究般若不可；捨此而外，吾人就永遠無法思想過溝，莫說貫通十法界了。

中國禪宗淺介

能仁書院 佛學系 馮永明

(一) 禪宗宗行與目的

南華寺當年六祖大師說法之處，它的廚房門口有一對聯：「飯去粥來，莫被光陰遮面目。晨鐘暮鼓，常將生死掛心頭」。五祖說：「生死事大無常迅速」。又說「火急速去，思量即不中用。見性之人，言下須見」。可知禪宗以「生死大事」為當務之急，以悟自性為目的，以不思量分別，無念無住為其宗行之旨。

(二) 心與佛

要了解禪宗本義最好先了解甚麼是心甚麼是佛。「心」是佛的本源，是衆生的本源，是禪的本源。「心」性無形無相，無生無滅，無去無來，不能用語言文字表達，不能指示與人，必須由自己親身體證——這是心的本體，佛教名之為「法身」，它是清淨纖塵不染的。復次「心」性寂滅，如如不動，但寂而常覺、常照、常知，並且；此覺、此照、此知是徧於過去，徧於現在，徧於未來，徧於東南西北上下一切地方。不受時間，不受空間所限制。例如：人的心念；能追憶過去，思維現在，安排未來，懸念在海外僑居的親友，而不受時間及空間所限制。心念分別尚且如此，何況自性本具的覺照？這「自性覺照」，佛教名之為「心光」，「般若」。佛經中說：「周徧法界」、「含吐千虛」。文偃禪師說：「人人盡在漆黑桶，看時了了見分明」。皆是指「心光」，「般若」。般若周徧而無相，此無相之相正是「心相」。心體（心的本體）。心相（心的樣貌），已畧述。復次「心用」（心的功用）。心性圓滿具足一切法，能出生諸佛、菩薩、凡夫，出生一切一切、無窮無盡，此名「心用」，佛教名之為「解脫」。如經中說「心生則種種法生，心滅則種種法滅」，「諸法所生，唯心所現」。正是指「心用」。衆生迷「心用」成繫縛苦惱，佛

悟之成解脫。縛與脫皆是「心用」。心體、心相、心用（法身、般若、解脫）三者唯是一心，離心無法身，離心無般若無解脫。譬如「光管」，玻璃、金屬、及所含氣體（本體實質）。「光」是用，「管」是相。離玻璃離管，無光管之光可得。離光離管亦無光管可言，光管具足體相用。一切物具足體相用，一切衆生心性具足法身「體」。般若「相」、解脫「用」。衆生迷，乃迷此（體、相、用），諸佛證此，說法說此，佛出世為此，棒喝喝令悟此，維摩詰大士默然指歸指此。六祖大悟，悟此。悟後說偈亦說此。偈云：「何期自性本自清淨，何期自性，本不生滅，何期自性本不動搖」。悟自性不生滅，不動搖，本清淨，正是悟「心體」。又云：「何期自性本來具足，何期自性能生萬法」——即悟「解脫用」。能悟「體」及「用」者非他，乃是「般若」「心光」，衆生迷心，妄動無明——此非動成動；此迷心體。起種種念——非生滅成生滅——此亦迷「心體」。（心體不生滅，不動搖）。於是煩惱覆蔽本自心性，如塵垢覆鏡，如烏雲遮日，覺照大用全隱、——此迷「心光」「般若」。淪於生死，不得自由，為種種所繫縛——此迷解脫。……的「迷」釋「心」是如此。若能悟自心、則煩惱元是菩提，生死原是涅槃，繫縛原是解脫，則生死涅槃，煩惱菩提，元是一心，更無他物，而最重要的關鍵全在迷與悟；一念悟名佛，一念迷名衆生。迷是迷心，悟亦悟心。心，佛，衆生三無差別，平等平等，了無高下。一切衆生皆有心性，心性就是佛性。能徹底覺悟本有心性皆名為「佛」，無論貧富貴賤，乃至螻蟻皆可以成佛，大智度云：「螻蟻先人成佛，此事尚未可知」。佛法之所以名為「佛法」，正貴乎此。故佛教中云：「是心是佛，離心無佛，佛佛即心，心心即佛」。又楞嚴經云：「十二類生，本覺妙明，覺元心體，與十方佛無異無別」。

華嚴經云：「奇哉、奇哉。一切衆生皆有如來智慧德相，皆因妄想執着而不能得」。皆明心，佛，衆生平等之理，如俗說：「彼既丈夫，我亦爾」。這正是佛教獨特、偉大、平等的所在。再淺而說之，「佛」就是自心。「佛」就是自心本性的徹底體證者。由於某人的心性修養功行和體證都達到了最善最美最徹底圓美的境界，所以有「佛」的稱號。「佛」絕不是高高在上，左右人的生死，掌握人的禍福的無上權威者。佛的境界，就是衆生本來面目的境界，佛的安詳，自在無碍，遊戲神通正與一切衆生本有的家珍是完全相同。唯一不同的只是：佛究竟悟，善用家珍，坐享家園，衆生究竟迷故流浪他鄉枉受貧窮生死苦，有鑒乎此，故有佛出世示歸，棒喝令歸，默然指歸，可知自心爲一切之源，亦爲禪源，自心爲一切法所歸，更是禪所歸。如楞嚴經序云：「靡不資始乎此，而歸極乎此」。畧述「心」、「佛」義竟，明乎此，則「禪」義明了。

(三) 禪宗「名」與「義」略述

先述「宗」，次述「禪」。宗——是行爲的宗旨，即修養德行的方法和門徑。隨方法門徑不同，中國大乘佛教分有十宗，而皆以復本心性，圓成佛道爲目的歸極；專一以念佛爲方法門徑，收攝六根，不緣六塵，清淨心地——名淨土宗。專持如來密咒而爲宗旨門徑者名「密宗」。以禪爲修行宗門，頓悟自心本性，名「禪宗」。總言之：依之而行可以到家名「宗」。又以能開能閉，喻依禪之頓教法門，開之可令他人從凡夫地直趣佛地，無障無碍。閉之能自卻塵惱生死魔怨，見性明心，故明「禪宗」。十宗俱有頓漸，禪宗亦有頓漸。究實而說：佛法唯一乘，本無頓漸，但隨人們種種習性，種種欲樂，種種分別，種種志趣不同，智慧淺深，所以見性有緩速差別，故有「頓」與「漸」。「頓」——見性速疾，頓聞頓悟，頓修頓證，一超直入，名「頓」。如利刀切紙，一下千張，如力士射箭，一箭千壁。如阿難尊者開悟：「不歷僧祇獲法身」。如六祖聞金剛經，頓悟心性，頓傳祖位，名「頓」。「漸」——悟性較鈍，聞已思維，漸漸開悟，漸漸修，

漸漸證，漸次深入名「漸」，法達大師「曹溪一句亡」固屬頓，但在此之前誦法華三千次未明佛出世本懷則「漸」。神秀大師見有身如樹，心如明鏡台，見有塵可拂拭，固然未見性，依之亦漸可入道屬「漸」，法本一宗，因人而異，故有頓漸不同，此畧釋「宗」義竟。復次釋「禪」，梵語「禪那」，義即淨慮。楞嚴經說：「譬如，濁水貯於淨器，靜深不動，沙土自沉，名初伏客塵煩惱，去垢純水，名爲永斷根本無明」。喻人的妄想亂於自心，獨如濁水，若攝心定久，智慧朗現；則如沙土自沉，清水漸現。進而斷盡無明煩惱，則如去泥純水。至此即佛境界。此功由於「淨慮」。又「禪那」即止觀，止即定，觀即慧。止而觀，觀而常止，止觀不二，定慧圓融，名「禪那」。「止」——息止一切幻緣妄念。「觀」——念念觀察照了常住真心妙理。善惡都不思，放下身心名「止」，正於不思善不思惡之際，能湛然覺察照了名「觀」。無所見名「止」。了了見名「觀」。思而無思是「止」，無思而思是「觀」。按此無思之「思」實非平常推窮尋逐，分別是非之「思」，此「思」是妙觀察，能思於不可思議的真心妙理，能反思自性無窮的奧妙，故名「觀」。止而觀而觀止名「禪那」。

禪有多種，括之有四大類：(一)世間禪。(二)出世間禪。(三)出世間上禪(亦即如來禪)。(四)祖師禪。禪宗之「禪」乃屬於第四類——如來禪，祖師禪。闡述如來禪；最詳盡者有楞嚴經、圓覺經，金剛、法華、等經。如來、祖師禪直指心性，直明煩惱元是菩提，生死原是涅槃，無生死可了，無涅槃可證。無煩惱可斷，無菩提可得。直明衆生本來是佛，無衆生可度，無佛可成。直明一切法就是佛法，無法可說是名說法。故佛教中說：「說者無說無授，聽者無聞無得。爲不了者故無說而說，雖說畢竟無能說所說。衆生本來具足佛性，不假修成，迷故無修而修，雖修畢竟無能所修。金剛經說：「實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是名得阿耨多羅三藐三菩提」。「如來無法可說是名說法」。「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相即見如來」。「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」。「知我說法如

筏喻者，法尚應捨，何況非法」。……此皆開示如來禪理，禪行。楞嚴經：「汝將何見，誰爲愛樂」？「爲心與目，今何所在」？「但不隨分別，狂心頓歇，歇即菩提」。「顛倒不生，斯如來眞三摩地」。「返聞聞自性，性成無上道」。皆開示最圓頓如來禪。目的能令一門超出，直見自心。而其所示皆以自心指歸，故名「禪宗」。

(四) 禪宗簡史

「佛佛唯傳本體，師師密付本心」，心心相印，是宗門的特色，傳佛心印第一人，是摩訶迦葉尊者。經中載述，佛將入滅，對大眾云：「吾說法四十九年，無法可說」。並拈華微笑示衆，大眾茫然，唯迦葉尊者破顏微笑，頓傳心印。時佛告大眾：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相之旨，咐囑摩訶迦葉。爲禪宗初祖。至廿八祖菩提達摩航海東來，是爲中國禪宗初祖。歷慧可、僧璨、道信、弘忍、至惠能是爲六祖，其下有爲仰、曹洞、法眼、雲門、臨濟五宗。名「一華開五葉，結果自然成」。六祖專一在南弘頓教法門，而弘忍五祖另一弟子，神秀大師，則在北方說漸法，故有南能頓宗，北秀漸宗。

「六祖壇經」是六祖平日所說，並由其弟子法海，神會等輯錄成，言言句句與佛說經典相契，從心地流出，非世間語言文字可比。「壇」是壇場；除地平坦名「場」，加土令高名「壇」，喻六祖所說法，如壇之向上一着，能平除衆生心地煩惱，故名「六祖壇經」。六祖門下機鋒問答最猛利者，是永嘉禪師。禪師由誦維摩經發明心地，往詣六祖求印證，禪師至六祖座前，繞師三匝，振錫而立。六祖云：「夫沙門，三千威儀，八萬微細行，仁者自何方來，生大我慢」？永嘉禪師答：「生死事大無常迅速，那裏有空跟你作禮」？六祖：「何不體無生，了無速乎」？禪師則答：「體自無生，了本無速」。六祖印可：「如是，如是」。禪師方具威儀禮六祖並辭行。六祖說：「仁者一去何速」？禪師答：「本自不動，何有遲速」？六祖問：「誰知非動」？師曰：「仁者自生分別」。六祖：「仁者甚得無生意」。禪師：「無生

豈有意」？六祖：「無意誰當分別」？永嘉師曰：「分別亦非意」。六祖曰：「善哉，法師請少留一宿」。其鋒利可知。

(五) 禪宗的一般手法

禪宗通常開示令悟自心的手法，乃是用無語言的語言。其方式一般可歸納爲：看話頭、看公案、棒喝三種。由於迷真心起妄想。從源出流，故有山河大地及諸生死。禪宗乃是令衆生溯流歸源，見自本心而爲目的。喝令人的眼睛停止向外流轉，耳停止隨音聲向外流，鼻不隨香外逸，務令行人反看自性，反聞自性，反嗅自性，反觸自性。故有參話頭，看話頭。念佛者看「念佛是誰」。見佛像者參「誰見佛」。果然能夠反聞自性反看自性，則當下見自心矣。楞嚴經：「反聞聞自性，性成無上道」。經云：「若能觀心體性空，惑障不生便解脫」。皆是最上禪的精神表現。由於對色香味觸等外境不起分別，故見自心時多亦藉色香味觸等啓發而得見；如因剔燈而悟道：「剔起原來是火，照見山河萬朵，回頭撞著聖僧，幾乎當面錯過」。靈雲法師見桃花而悟道：「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝，自從得見桃花後，直至如今更不疑」。——此乃因色觸發而悟道。故永明禪師云：「山河及大地，盡露法王身」。煙島雲林，咸宣妙旨。風柯月渚並可傳心」。又有禪師參：「心性清淨本然」廿年不悟，一日凌晨步於市場中聞婦人說：「買二斤淨肉」。屠夫高聲答：「那塊不淨」？師豁然大悟。又有農夫參馬祖，馬祖問：「你信我言否？」農夫答：「信」。祖教用泥做耳環一對，掛在耳上，謂「耳環自會爲你說妙法」。農夫依教而行，並靜心候耳環開聲說法，後來泥乾，耳環墜地，發出响聲，農夫聞聲頓然大悟。——此由聲觸發而悟明自心。故經云：「溪聲盡是廣長舌」。楞嚴經香嚴童子見諸比丘燒沉香，香氣寂然來入鼻中，頓了香氣來無所從，去無所至，塵氣倏滅妙香密圓，成阿羅漢。又黃山谷參晦堂禪師，久而不悟以爲師有秘密，於是晦堂禪師引孔子語：「二三子以爲吾有隱乎？吾無隱乎耳」。後來院中木樨盛開，師問黃公「聞否」？答「聞」。師曰：「二三子以爲吾有隱乎？吾無隱乎耳」。黃公遂開悟。此因香觸發而悟道者。

(下轉第35頁)

法華經淺談

● 梁永康

(一) 百川歸滙

佛所說法，備極繁頤，燦若春花，絢如雲錦，以對象之不同，或說有，或說空，隨機敷教。舉例言之，如衆生執有，佛爲說空，如金剛經等是也。衆生執空，佛爲說有，如彌陀經等是也。因施教之不同，而其說互異，意在破執，實非矛盾。昔智者大師，將釋尊聖教，分爲五時：如第一時教則以萬德之花，莊嚴佛果，是曰華嚴。第二時教則令五臣知苦斷集，慕滅修道，集四經名曰阿含（無比法）。第三時教則說大方平等之法，令彼小機頓開大智，名曰方等。第四時教則發揮大乘極則，了達萬法緣生，名曰般若。第五時教則說法華及涅槃。條理井然，學者便之，在靈鷲山佛說之法華經，開示向說三乘之權法，顯出惟一佛乘之實法。如百川歸滙，妙義無窮，實啓我國天台宗之成立，而經義益加發揮。

(二) 譯筆暢達

本經七卷，二十八品，天竺沙門鳩摩羅什譯，其母爲龜茲國公主，姚秦時，國王姚興，崇奉佛法，迎什公主至長安，講學及翻譯，因其經藏深研，文筆優美，所譯經論，今仍廣泛流通，如般若、淨名、彌陀等經，智度、中、百十二門等論及本經，俱爲佛門要典。

(三) 妙義無量

妙法蓮華經，乃說明一切衆生，俱有佛性，與佛無異，只緣久劫沉淪，長流生死，故佛本濟世度生之本願，啓衆生之迷惘，爲之說法。其內容注重傳播大乘思想、泯聲聞、緣覺菩薩三乘之差別，而趨於一乘。昔六祖答僧法達之問云：『況經文明向汝道

，唯一佛乘，無有餘乘，若二若三，乃至無數方便，種種因緣，譬喻言詞，是法皆爲一佛乘故。』足爲明證。故其特點在於開三顯一，會三歸一，（衆生歸一佛乘），故教義深廣，爲圓頓上乘。指示出人生真諦與美滿歸宿，描繪出崇高而偉大之境界，令一切衆生皆得成佛。明代藕益大師云『此經乃如來究竟極談，具明施設一代時教所以然之線索，如家業之有總賬部，如天子之有九鼎也』。而唐代終南山道宣師序此經曰『自漢至唐，六百餘載，總歷羣籍，四千餘軸，受持盛者，無出此經』。則其重要性也可見。加以文詞藻麗，音調和諧，曲曲傳神，引入聖域，其他經典，獨具不同面目。印光法師曰：『法華經藏，深固幽遠，無人能到，唯佛與佛，乃能究盡』。其無量妙義，甚深難解亦可知矣。

(四) 醍醐上味

佛說此經言簡義深，畧性相問題，且屬無問自說，如醍醐上味，最極微妙，茲錄經文數則爲例，若與他經比觀則先後，權實，廣約固自有不同者在。

(1) 開權顯實

經內方便品中說：『十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。除佛方便說，但以假名字，引導於衆生。說佛智慧故，諸佛出於世，唯此一事實，餘二則非真，終不以小乘，濟度於衆生，佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度衆生，自證無上道，大乘平等法，若以小乘化，乃至於一人，我則墮慳貪，此事爲不可，若人信歸佛，如來不欺誑，亦無貪嫉意，斷諸法中惡，故佛於十方，而獨無所畏，我以相嚴身，光明照世間，無量衆所尊，爲說實相印。舍利弗當知，我本立誓願，欲令一切衆，如我等無異。如我昔所願，今者已滿足，化一切衆生，皆令入佛道』。與阿含方等之說不同，自有畫龍點睛之妙。

(2) 普度有情

佛說阿含時每以弟子爲主。但說法華時則擴展至天龍八部，人及非人等一切衆，如來神力品中說：『爾時千世界微塵等菩薩摩訶薩，從地湧出者，皆於佛前，一心合掌，瞻仰尊顏，而白佛言：『世尊！我等於佛滅後，世尊分身所在國土，滅度之處，當廣說此經。所以者何？我等亦自欲得是真淨大法、受持、誦讀、解說、書寫、而供養之』。爾時世尊於文殊師

利等，無量百千萬億住娑婆世界菩薩摩訶薩，及諸比丘、比丘尼，優婆塞、優婆夷、天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩候羅伽、人、非人等一切衆前，現大神力，出廣長舌。」「此莊嚴法會，教化之廣，無以復加矣。

(3) 安隱說法 世尊弘法之原則，是以微妙義，和顏爲說。故安樂行品中說：「菩薩常樂，安隱說法，於清淨地，施床座，以油塗身，澡浴塵穢，著新淨衣，內外俱淨，安處法座，隨問爲說，若有比丘，及比丘尼，諸優婆塞、及優婆夷，國王王子，羣臣士民，以微妙義、和顏爲說，若有難問，隨義而答，因緣譬喻，敷演分別，以是方便皆使發心，漸漸增益，入於佛道，除懶惰意，及懈怠想，離諸憂惱，慈心說法，晝夜常說，無上道教，以諸因緣，無量譬喻，開示衆生，咸令歡喜，衣服臥具，飲食醫藥，而於其中，無所希望，但一心念，說法因緣，願成佛道，令衆亦爾，是則大利，安樂供養，我滅度後，若有比丘，能演斯說，妙法華經，心無嫉恚，諸惱障礙，亦無憂愁，及罵詈者，又無怖畏，加刀杖等，亦無擯出，安住忍故，智者如是，善修其心，能住安樂，如我上說，其人功德，千萬億劫，算數譬喻，說不能盡。」其說足爲弘法者座右銘。

(4) 普門示現 本經中之第二十五品，名觀世音菩薩普門品，將觀世音菩薩普門示現之事，萃於一處，教化各類衆生，如月照千江之水，而成千江之月，天月如法身之本，水月如應化之迹。遊此娑婆世界，而與樂拔苦。菩薩三十餘應化身，如品中說：「善男子，若有國土衆生，應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而爲說法。應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而爲說法。應以聲聞身得度者，即現聲聞身而爲說法，應以梵王身得度者，即現梵王身而爲說法。應以帝釋身得度者，即現帝釋身而爲說法。應以自在天身得度者，即現自在天身而爲說法。應以大自在天得度者，即現大自在天身而爲說法。應以天大將軍身得度者，即現天大將軍身而爲說法。應以毗沙門身得度者，即現毗沙門身而爲說法。應以小王身得度者，即現小王身爲說法。應以長者身得度者，即現長者身而爲說法。應以居士身得度者，即現居士身

而爲說法。應以宰官身得度者，即現宰官身而爲說法。應以婆羅門身得度者，即現婆羅門身而爲說法。應以比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身得度者，即現比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身而爲說法。應以長者、居士、宰官、婆羅門、婦女身得度者，即現婦女身而爲說法。應以童男、童女身得度者，即現童男、童女身而爲說法。應以天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、伽樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人、非人等身得度者，即皆現之而爲說法。應以執金剛神得度者，即現執金剛神而爲說法」。隨感即應，度脫衆生，尤爲民間信賴，更足爲人類善行之表率。

(五) 心悟轉經

六祖時僧法達，洪州人（今江西南昌），念法華經已三千部，亦以是而有恃慢人，禮祖頭不至地，其實空偈但循聲，而心實未誦也。爲祖所訶，並說經中義理，俾知宗趣，謂世人外迷著相，內迷著空，若能於相離相，於空離空，即是內外不迷，若悟此法，一念心開，是爲開佛知見。其言甚詳，達曰：但得解義，不若誦經耶，祖曰：經有何過，豈障汝念？只是迷悟在人，損益由己。口誦心行，即是轉經，口誦心不行，即是被經轉。故說偈曰：心迷法華轉，心悟轉法華。達聞而悲泣大悟，以偈讚曰：「經誦三千部，曹溪一句亡，未明出世者，寧歇累生狂，羊鹿牛權沒，初中後善揚，誰知火宅內，元是法中王」。參上說以誦法華經，自不致開卷茫然，但能將經義明白在心，亦自如六祖偈云：明心號菩薩也。

(六) 舉體皆金

太虛大師有說曰：「未達斯經，則佛法有一乘、二乘、三乘、四乘、五乘等，凡聖、小大，徧圓，粗妙之別義，一入斯經，則瓶盤釵釧舉體皆金，而江河淮漢咸會於海，豈唯聲聞、緣覺、菩薩之法，無一不是令衆生開示悟入佛之知見之妙法，乃至恭敬三寶、孝順父母，尊重師長、戒論、施論，生天之論之一切人天有漏因果，與夫散心遊戲，毀謗損害於佛法僧者，靡不爲緣起佛種之妙法，故斯經之妙，非建妙以揀麤，蓋無麤而不妙者也」。 (全集第陸拾冊) 語甚透闢，僅引此以結本文。

英國的師範教育

釋正因

歐洲古代教師的素質

中世紀時代，教皇特許有些主教學校的監督握有頒發教育證書之權外；歐洲各國的小學教師，在十九世紀初葉以前，尚談不得任何方式的師資專業訓練。那些擔任小學教師的人士，多數來自旅館掌櫃、木匠、泥水匠、裁縫和理髮師。

歐洲教育普及最早的國家，要數普魯士了。可是其教師來源，如從十八世紀初期的腓特列一世（Frederich 1）所頒發的教育法令，就能見到那時期的師資素質低劣程度。他頒令父母必須送其子女入學，接受學校教育。一七二二年，規定鄉村小學教師，可從裁縫、織布匠、鐵工、車工及木匠中挑選。至一七三八年，爲着扶助裁縫師的生計，又特別准許他們包辦本地鄉村的小學教育。後來腓特列大帝，更下令那些老弱殘兵可充任普魯士國語小學教師。由此看來，我們就知道在歐洲人的心目中，並不存有「尊師」的觀念。直到今天還是如此。

英國初期的師範教育

英國在十八世紀末葉，因星期日學校中註冊的兒童竟達五十萬人之衆，學生人數增加太速，致使教師異常缺乏。因此，由貝爾（Bell, 1753—1832）和蘭加斯德（Lancaster, 1778—1838）首先開創了英國的師資訓練觀念。他們分別於一七九七年及一七九八年，設立導生或小先生制（Monitorial System），利用優秀學生教授普通兒童。

歐洲在十八世紀的教育思想，受裴斯塔洛齊（Johann Heinrich Pestalozzi, 1746—1827）一派的個人主義影響最深。他在教育方法上有特殊貢獻。英國在一八三六年成立「國內及殖民地幼兒

學校協會」時，首創裴斯塔洛齊師範學院（Pestalozzian Training College）。依據裴氏的教育理論與教育方法來訓練教師。裴斯塔洛齊是歐洲師資訓練奠基的功臣，他主張教育應從人類本性開始，就要注重方法，因此奠下師資訓練的基礎。

英國對於師範教育，採取二種訓練制度：一種是屬於師資訓練機構，多數爲私人 and 宗教團體所創立。另外一種屬於導生制的演化，稱爲學習教師（Student-teacher和教生Pupil-teacher）。前一種由地方教育當局選取在中等學校肄業而志願充當小學教師者，給予相當津貼，使以大部份時間在一小學中從事教學觀察及實習，其餘時間仍在中學修習普通學科。後一種在一八四六年由荷蘭傳入，所謂教生制，實際上是一種類似的學徒制，教生既可在小學接受關於實際教學之訓練，又可以在已經許可之學校繼續受普通教育。在一八七四年，且成立教生中心（Pupil-teacher-Centers），學生由十三至十六歲進入，十七至十八歲離去，並有一年教學實習。學習教師和教生在期滿後，通過考試，得入師範學院繼續深造。惟此類教生制缺點甚多，主要者因沒有接受全時期的中等教育，所以逐漸被廢止。

英國師範教育的發展

一九四五年以前，英國有老式的訓練學院與大學訓練部的兩種師資訓練機構。老式的訓練學院，其方案與主持者變動甚多，有屬教育基金，有屬地方教育當局，有屬私人團體等機構所設。而大多數接受公共資助。凡滿十八歲者均可入學。若是在認可的中學畢業，經過二年的訓練，就有資格充任小學教師。大學訓練部之入學資格，必須先獲得大學一般學位者，接受一年的師資訓練課程，此種 U.T.D.（University Training Department）畢業生

，以備充任中學教師，在一九四四年前，因為中學教師職位有限，約有三分之二的此類畢業生改任小學教師。一般大學生，雖未接受師資專業訓練，也能充任中學教師。

上述之訓練方式，未臻完美，缺點頗多，同時訓練學院和大學訓練部很少有關連。一般認為前者較低於後者。戰後教育事業日益推廣，此兩種師資訓練，均不足以適應需要。

近年來，英國為使師資訓練制度，成為有機的體系，設立新式的區域訓練機構，聯合運用各大學，訓練學院和地方教育機構的資產與設備，組織師資訓練中心，通常以大學為行政的基幹；包括學院訓練所，教師團體等，共同合作，以達成此項任務。

全國分劃為若干師資訓練區域，每一區域內又設有若干的師範學院及大學教育系。師範學院錄取資格，必須具有中學會考（學校證書考試）及格與大學入學試驗（普通教育證書考試）普通級及格者，訓練一年或二年。二年制師範學院，成為今日英國小學師資訓練的中堅機構。大學教育系專收容大學畢業生，訓練一年給予證書，肄業二年給予文憑，便可以充任中學教師。大學教育系設立目的，在於訓練中等學校師資。在課程方面，大學教育系較偏重於理論，師範學院則較偏重於實際。英國師範教育制度，較集中師資訓練於一年或兩年，普通科目則在一般學校中修習，這不同於法國普通科目與師範訓練的同時進行制。

英國到了一九四八年左右，除牛津大學以外，英格蘭和威爾斯所有的大學，均成為各該區域師資訓練機構的行政中心，凡加入此種區域訓練機構的大學，即負有下列五大任務：

- (A) 督察所隸屬各訓練機構的課程。
- (B) 推荐其所訓練的畢業生，取得及格教師的證書。
- (C) 計劃本區域訓練設備的充實和發展。
- (D) 設立受訓的教師和在職教師的教育中心。
- (E) 供給在職教師進修和休閒的機會與設備。

在公共資助學校中的中、小學教師，皆由地方教育當局聘任，採用國家單一的薪金制，中、小學教師並沒有差別。終身任職的專業教師，國家另有養老制度的優待。

英國尚有一種專事審核研究提高師資經驗學識的機構，遠在一九一二年樞密院才奉國會決議籌組中央教師檢定委員會（Central Advisory Committee for the Certification of Teachers）。由各大學代表，大學學院，地方教育行政機關，師範學院教職員及教師等組成。自一九二九年教育部放棄了師資訓練和管理權以後，乃獲得英王承認為合法執行機關。教師為着提高自己專業自決的身份，紛紛自動加入檢定。至一九五二年已超過十六萬人。此亦表現了英國師資教育的民主自決的精神！

（上接第16頁）

四、結論

宗教，廣義地說，便是「有所宗以為教者也。」佛教宗於釋氏以為教，基督教宗於耶穌以為教！儒教似亦可以宗於孔子以為教。狹義點說：「是綜合教義、教規，敬神儀式所組成的神聖團體。」。果爾，儒教的教義，為內聖外王，把一個人從內發揚到外，其教規，則是禮樂；其敬神儀式，則是配合禮樂的五祭。

也有一些宗教，是與民族一致的，比如猶太教、回教、印度教等。但一般地說，宗教多與文化一致，亦多與生活方式打成一片。基督教的教義為博愛，便產生了自由民主的文化；反之，欲成為宗教的共產黨，其教義為恨，便產生了鬥爭與專政的政策。今天，西方的分裂，便是文化的生活方式的分裂，也便是宗教的分裂。怎樣救治它？亦惟有從宗教上、文化上、生活方式上，予以補救。而其根本，仍在文化與宗教。文化的已另論，宗教的，豈惟以人本主義的儒教，去救治西方唯神教、唯物教之偏弊乎？

中國儒教，既不偏於唯心，亦不偏於唯物，它是以人為本，有心有物，既盡人性，又盡物性，既要成己成人，又要成物的。補偏救弊，中國儒教，應該是最為適合，亦應該是最具功能。因此以述中國文化主體的儒教，希望它成為公認的新宗教；俾能使之發揮救世之仁！以維持人類的文化於不墜，以維持民主自由（西方的）與中正和平（東方的）生活方式於不變。是所禱祝，盼共致力！

倫理思想發微

黃沐恩

周書金縢篇：「予仁若考能，多材多藝：。」孔子仰慕周公，故以常提述之「仁」確立其學問、教育、學術、思想之體系。

子曰：「仁，人心也。」「仁」乃相偶之義，先有別人，後有自己。論語：「己欲立而立人，己欲達而達人。」是以孔子論「仁」凡百餘次，因「仁心」乃內德，「仁道」乃外德，曾子謂「忠恕」是也。論語：「夫子之道，忠恕而已矣！」

吾人欲達人心和人道之理想，須從仁政和仁教始，以提高政治道德和倫理思想哲學。論語：「君子無終日之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」又曰：「志士仁人，無求生以害人，有殺身以成仁。」誠如「孔曰成仁，孟曰取義。」達矣。

社會若有「仁道」為道，國家若有「仁政」為政，則據仁書和仁學以造就人才——仁人，建立「仁本教育」，斯乃儒家和孔聖之仁學、仁書、仁心、仁道、仁政、仁人之至高理想和目標。中庸：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」所謂「天命」乃人之一切主宰，操諸天！

子曰：「性相近，習相遠。」是以孔子力倡「仁學」，側重人心思維之表達；孟子言義乃側重行為之表現。其實，「義」乃「仁」之實踐。教育乃使人成為「揚善、長善」者，使人心擴及「至善」，同歸於「善」！是以孔孟教人「率性修道」，乃欲人類改善心理和氣質而已！

仁本教育可從「三綱」和「八目」洞悉其詳。「大學之道，在明明德、在親（新）民，在止於至善。」所謂「明明德」乃教人發揚光大「仁」之道德修養；「親（新）民」者乃勸人親近人類和改良自己和他人的；「止於至善」者乃教育之至高理想，使人類臻至善境界。

八目則為「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、

平天下。」觀諸前四端，洞悉「心」和「物」並重，意即「人文精神」和「科學物質」並重，與近今歐美所謂「唯心」或「唯物」迥然有異。觀諸後四端，洞悉「己」和「羣」並重，所謂「修己安羣」，乃個人和羣體兼顧。

「己羣教育」乃「仁本教育」推行「仁道」之最終鵠的——世界大同。斯與泰歐所謂民主個人主義或軍國主義思想全異！

「格物，致知、誠意、正心」咸為「內聖」之學，必須盡「倫」，修養自己。「修身、齊家、治國、平天下」皆為「外王」之學，必須盡「制」，處世為人之道也。故孔子之仁學乃仁本教育，有其一貫方針和準確之目標也。

儒家教人研究學問，主要之方法為「博學、審問、慎思、明辨、篤行」。教育之原則，孔子更為深切研究，孔子之抱負為政治，然其貢獻則在教育。其教學法和原則萬古常新，值得後人細味研習。

（一）身教原則：「言教則訟，身教則從。」為人師者須具「循循善誘，潛移默化」之修養和態度，以「德」感人，不可以「力」凌人。是以孔子之教育原本以「仁化人」為宗旨，使人「同歸於善」。身為教育者務必自身高超，以身作則。「誘」乃引起動機，「化」乃達成目的之方法。優良之教學法極重「內心」和「人格」之感化，惟有人格始克影響人格之形成和發展。弟子三千之進德修業乃由於孔子偉大人格之修養鑄成，是以孔子極重視「身教」。孔子之偉大不僅及於門徒，對人均能以身作則，故為世人景仰！

孔子之偉大，乃在「以身作則」，與樂者同樂，哀者同哀，予人深切之感情，感化他人。

（二）經驗原則：孔子常謂「經驗勝於學問」。經驗即學問

，教育乃生活經驗先後之體會。把前人有價值和意義之生活經驗啓導後人作進一步之生活資料和參考。

子曰：「溫故而知新，可以爲師矣！」是故學然後知不足，教然後知困，故曰「教學相長」。蓋教育乃人類生活經驗之積累，因而創造文化。是以孔子常以周公、管仲……爲教育題材，善於應用事實譬喻歷史上之抽象言行，以實物爲教材說明事物之原理，以松柏取譬節操。子曰：「能近取譬」，又曰：「告諸往而知來者」，是故孔子教育他人均以經驗爲原則，引起學子或世人自動啓發，以經驗爲教育活動之出發點，舉一反三。

(三) 個別原則：「性從心生」，孟子主張「性善」，荀子力倡「性惡」，二者皆爲孔門後代，然見解各異，影響後世政治主張極大。孟子主張「長善」，荀子力倡「禮法」。其實，吾人施教既應時刻獎勵，復且應於環境中訂立嚴格規則時加防範。子曰：「性相近，習相遠」，是以孔子之教學原則「因材施教」，於人觀察入微，了解個性而施個別教導。孔子常勉學子言志，發表個人見解和個性，依其個性作深切之指導，啓發之、適合之。孔子著重心理和個性發展，以「啓發式」教導和造就人才。

(四) 爲政原則：正心修身乃窮則獨善其身，治國平天下乃達則兼善天下之事。君子志學、志道，其責任爲「立己立人，達己達人」。子曰：「爲政以德」。斯因天聽自我民聽、天視自我民視；人秉天行天德以有生，即具天行天德之性，天之所行即民之所安，民之所性即天之爲德，天人一致。子曰：「道之以德，齊之以禮」，斯乃治人之基本法則。

甲、即爲庶矣富之，富矣教之；遂其性，遂其生，即富之和庶之原則，嘉善而矜不能，乃教之原則。

乙、執行則敬事而信：負責任，守諾言，爲節用而愛人，使民以時；開源節流，爲舉直錯諸枉，能使枉者直；一秉至公，爲用行政，移風易俗之準則。子曰：「君君，臣臣，父父，子子。」各盡本份，人盡其性。正是「四時行焉，百物生焉！」

子曰：「志於道，據於德，依於仁，遊於藝。」吾人宜三思之！

(上接第29頁) 因「觸」觸發而悟道者更多：文偃禪師參陸尊宿，三次叩門皆不得入，第四次叩門，文偃禪師見門開，剛伸腳踏入，陸即猛力一關，師堅進，結果夾斷文偃禪師一足，禪師頓然開悟，呵呵大笑。正是因「觸」而悟道。神會參六祖，祖師以杖擊其三下而問「痛否」？亦正具令其反觀自性，薦取無痛痛覺之自心的含意在，但當時神會小師未悟。括而言之：無論參話頭，體公案或棒喝，它的要旨和目的唯在於令見本心明自性。

(六) 初學禪者應注意的基本點

初學禪者應注意的基本點，據經括之有二：(一) 無住。(二) 踏實。尤以「踏實」爲重。一般人多以世智辯聰爲「智慧」。執文字爲可盡詮一切理，執實文字爲能詮義理爲所詮，執實我能理解，文字義理爲我所解。其實這不是智慧是「執著」是「住着」。就文字爲實有是執「有」，執「有」就是「住有」，不是無住。執文字執有這問題還不算太麻煩，將來有日，他們聞無住之理，則能捨此「有」。最要不得的是執「不立文字」爲實，繼而根本否定文字，毀罵經典。此執「非文字」是執「空」、住「空」，較前面執「文字」，執「有」更麻煩，更難捨。住「空」住「有」皆有住非無住，必須念念無住，無住之心亦不住。無住生心，生心無住方是「禪」的本旨。這是第一點。復次踏實。若智慧猛利如六祖，雲門等，當然能一言見道，半句明心。若稍遜者，如法達大師仍須誦法華三千，再加上際遇明師啓發才開悟。或有參廿年不悟，後聞賣肉聲方悟，則智慧功夫不如前輩者，實須踏踏實實，不可妄求開悟，不可妄毀謗以文詮理之佛經。必須老實坐下來，深入教海，探明理路，持清淨戒，修定發慧，方名眞明禪理起禪行之禪宗學者，禪宗所宗有三經：(一) 金剛經(六祖大師亦由此經而開悟)。(二) 楞嚴經(明述禪理，禪行，禪境最詳最微細)。(三) 六祖壇經，所有言說與楞嚴，金剛不期而自相契合。凡諸學者，是宜於此三經以問津。經是不離文字，祖師語亦文字，不執文字，直悟文字所詮之理，即見自性，正是禪宗及諸宗的宗旨。



虛公的隨緣與殊勝功德

胡信田

事之久彰而不滅者，以其有「殊勝功德」在焉！殊勝功德使人信而不疑者，有巨筆鴻文以導之也。何謂巨筆鴻文？曰：以天外飛來之筆述空前絕後之論，續慧命、立人極者也。人能「隨緣」處世，已是做到雁飛魚躍，無何踪跡，去來一無所繫的境界。

這個「一無所繫的境界」，雖有慧根，而無世苦，終不能功德圓滿，孟夫子云：「天之將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。」夫子此言，不過世間之功業勳名！若爲高僧，承前啓後，普渡衆生，則其人之遭遇，險象環生，最後成就其神通道力，斯亦奇矣！

南北朝時，五胡亂華，石勒石虎父子殺人如麻，若無高僧佛圖澄斡旋其間，更不知若干生靈遭受浩劫！

吾恒有想：奇人、奇想、奇地、奇書四者是連在一起的。元朝成吉思汗問道於邱處機，清末民初軍政要人厚禮於虛雲、太虛諸上人，以上諸公皆已作古，目前能夠因應世局，創造新機運的爲國人于斌樞機主教，興辦輔仁大學，王寒生大宗伯創立軒轅教，釋洗塵大法師創辦能仁學院，此三人于、王年近七十，洗公五十許，豪氣壯志展於異域——香港，皆爲空前，已成歷史人物。昔虛公以神通道力感化暴力，維護僧寺，時異勢移，今洗公以出世之身作入世事，使老者安之，壯者懷之，少者化之，斯亦奇矣！

右述諸賢中，經過學養，殊不平凡。今先述虛公的隨緣與殊勝功德，虛公有兩件事是怪之又怪，奇之又奇的。一是赤手空拳修復「真如寺」；一是身入虎穴說服「李根源」。

一、赤手空拳修復真如寺

江西廬山之東有一山曰雲居，山有一寺曰真如，山有三百里

。位永修縣境，層巒相接，插入雲霄，既登山頂，復爲平原，羣峯、城廓、田園、鷄犬、盪漾悠閒於白雲、陂澤間，天趣奇佳，嘆爲人間仙境，道容祖師於唐代元和年中開山，弘覺、道膺、齊禪、融禪……歷代名士有白居易、皮日體、蘇東坡、黃山谷、秦少游等。名山、高僧、善知識多因緣於此，明代萬曆年間，聖慈皇太后滲金鑄造的毗盧遮那大銅像，高數丈，殿瓦亦爲鐵造，不料抗戰期中，日軍入山搜索游擊隊，藉故燒山，千年古蹟毀於一旦，此後這座大銅像便兀坐在荒煙蔓草中了。

中華民國四十二年（一九五三）五月虛公在廬山養病，住大林寺，六月有幾位僧人自雲居山來，向老和尚備述日本犯中原時，以雲居山險要，爲消除游擊隊藏身之所，乃放火燒山，於是這座名山古寺遭到焚燬的災難！老和尚聞後，難過久之！彼此沒有多談就各自分散。

公一生抱着：不顧艱險、不惜生命、受盡折磨，續佛慧命的信念與動機，始終如斯。

公一生帶着：一杖、一笠、一鉢、一背架，朝夕不離。

也就這樣，於同年的七月初五，公私協調妥當，在祝華平老居士陪伴下，懷着信念，帶着原物，到雲居山結茅相居，虛公以年高德劭，得天獨厚的住在牛欄裏，消息不脛而走，九月間，兩廣的弟子比丘尼多人，舟車步行半月抵達雲居山，又盤山二十里，在荒山漫草中經人引路見到虛公，公曰：

「你們何苦來此？於今已來五十多人了！牛棚以外，只有幾間破屋，只好屈住。」

又逾月，登山瞻仰古蹟，參拜虛公的人途爲之塞，食與住成了問題，幸有上海富商簡玉階老居士施錢，得以渡過殘冬寒天，

虛公對興修眞如寺的計劃是這樣的：

(一) 土木工程組：以山高風勁，仍遵古法，先鑄鐵瓦，千僧食用大鐵鍋四口，大銅鐘二口，次即奠基築殿。

(二) 生產種植組：開成禾苗六十畝，暫時維生。

民國四十五年，大雄寶殿、天王殿、虛懷樓、雲海樓、鐘鼓樓，寺前建明月湖，廣及百畝，日出，金光盪漾。湖之北面建三道大門。初是中路殿堂、天王殿、大雄寶殿、法堂及藏經樓，遶園林，便是龍珠峯。東爲亞部寮，報恩堂，客堂，雲厨，齋堂，晒場，西爲如意寮，西歸堂，往生堂，功德堂，上客堂，維那寮，禪堂，監值寮。後爲延壽堂，祖堂，再後爲方丈，關房。寺牆以岩石砌成之羅漢狀，極爲閎麗，與南華相伯仲。

公四十二年入山，未及三載，佛國樓臺，又復唐代舊觀，天援人力，不可思議。寬慧法師，聞其師修復眞如寺，滙交港幣萬元；北美僑詹勵吾滙去萬元；上海吳性栽居士發心修路，象緣成就，收效宏速。九月，疏濬明月湖、青溪，得一巨石，字跡不可辨，但可推知北宋蘇東坡一度入山來訪佛印了禪大師，彼此同坐此石，後人名之曰「談心石」，以石置橋側，橋曰「佛印橋」，往來達官貴人，信士遊客，多駐足憑吊，一代高僧名士，盡在不言中。

虛公爲存古蹟，吟之以詩，銘於石上，曰：

「坡老崇佛宿願深，尋山問水去來今；青溪橋畔談心石，談到無心石有心，昔日金山留玉帶，鈍機偶滯故緣情；雲來捲出談心石，爲築溪橋記姓名。」

中國之學，在於心悟，是爲洋人科學所不能接受的，尤其道佛儒三家，特別強調，像虛公其人，半百住在荒山裏，行雲流水，永無止日，何由書讀？可是他作的事，吟的詩、說的話，一一都合乎常情，且俱有高深的情操和超人的智慧，史家早有公論。

四十五年冬季，經詳細統計，眞如寺經常住有僧俗兩百多人，開墾旱田五十畝，年收雜糧四萬六千斤；水田一百八十畝，年收稻谷四萬五千斤；另有茶竹銀杏等收入，生活無虞；每當法會慶典，可使五百人有吃有住，千萬人上山下山，人頭鑽動，勢如潮湧。

人中自有人中龍，三年前雲居山一片荒煙野草，當日請示建寺的僧人，於今安住寺中，接受各方參拜，在自己的心裏，感念虛公道行，恩同再造，虛公的奇跡異行，在中國流行已有半世紀之久，奇人奇言，一日南華寺方丈本煥法師問虛公：「這口破鐘在草地上，是什麼緣故？」虛公曰「這是眞如寺的古物，叫自鳴鐘，每有祖師到此，它會自鳴，日人燒山，鐘鼓樓被焚，此鐘落地跌破。現已自動復合，待裂痕復合到鐘口，再懸掛起來。」本煥法師聽了虛公的話，細心察看，真的裂痕自下而上，上端有復合的痕迹，從此看看，虛公是一位通人，知過去、現在、未來、某次在雲居山，偕僧俗巡視道場，行至林園，指一株樹說：「這是無心白果。」剝開一看果然，虛公爲人非常懂得人情味，他送弟子們的物品，往往是削好、磨光、題名的竹板，於是可以觀玩，可以久傳，時至今日，兩廣、港九不少的老法師、大居士保存着虛公的手澤。在雲居山三年，一向住在牛欄裏，一次牛欄被火燒掉，虛公仍照樣建一所牛欄自居。人問以故，公曰：「我愛這個牛欄古雅，縛茅樹竹，煞是自在。」這一種「學道人隨處都是家鄉，放下便是道場」的胸懷，只有耶穌、孔子、老子敢與之媲美。

二、身入虎穴說服李根源

虛公一生行事，苦得人不能忍受，奇得人不能相信，而且「奇」事層出不窮，「苦」得如刀割繩絞，然他受之若素，見之不驚。

中山先生革命成功之際，清帝遜位之時，全國混亂如羣龍無首，在一般新舊思想衝突的時會裏，和尚也跟着浮動起來，一僧不守清規，十僧受累，一寺不守清規，十寺受毀，再有好事者倡其端，上行下效，詆僧毀寺之風，隨至一雨成秋，話說雲南協統李根源，據報有出家人言行超乎常情云云。李將軍一度率軍入山逐僧捕人，毀寺燒寮之舉，又想起一個問題：「鷄足山上虛雲老和尚，不但未聞其作惡，恆聞其有舉足輕重的影响力，此中又有蹺蹊？」乃下令指名遞捕，附近僧人逃避已空，勸虛公避避風頭

虛公曰：

「你們想離開就離開，如屬業報，避也避不了，只有以身殉佛方是上策。」

沒有幾日，李之部隊已移至山麓的悉檀寺，金頂鷄足大王銅像、佛殿及諸天王像。虛公以事在燃眉，獨自下山找根源談判，李部甚知其長官脾氣，同時哨兵都認識虛公，乃直言道：「老法師呀，趕快逃命吧！」一方面拖延時間，讓老和尚逃走，虛公乘衛兵不注意時，直闖李之總部，此時李之近衛人員挾持老和尚見其長官，適時李正與前四川布政使趙藩閒談，虛公施以佛禮，李視若無睹。因趙與虛公爲舊交，語李勿對老和尚失禮，李不語，趙請問老和尚來此何事？虛公備述逐僧毀寺之事，李聞後益加憤恨！

李瞋目對老和尚道：

「留佛教有何益處？」

虛公曰：

「聖人設教，總以濟世利民，語其初機，則爲善去惡，從古政教並行，政以濟民，教以化民，佛教教人治心，心爲萬物之本，本得其正，萬物得以寧，而天下太平。」

李根源以虛公之言有理，又問道：

「佛教教義甚好，爲何要這泥塑、木雕呢？」

虛公答道：

「佛言法相，相以表法，不以相表，於法不彰，令人生敬畏心，心無敬畏，內則無事不想，外則無惡不作。以世俗言，尼山塑聖，丁蘭刻木，宗祖祠堂，各國銅像，旨在使心有所慕，行有所效，遞相祖述，啓迪人心，昌明世運也。」

性利之人，一聞法要，如轉法輪。根源自愧理屈，面紅耳赤，懊悔不已！命左右拿茶點，以歡喜心，請虛公飲用。

根源爲明究竟，又問：

「出家人——和尚不好事，反做壞事，無異廢物。」

虛公曰：

「出家人——和尚是通稱，有聖凡之別，不能因噎廢食，以一廢百！豈能以一二不肖秀才而罵孔子無德乎？就你統領官兵，軍紀嚴明，但不能保證一一如你之正直不阿？大海不棄魚蝦，所以爲大，僧傳佛法，法紹心印而爲三寶，正路

無旁歧，至理無兩是，昔佛在世，婆心熱血，湧現行間，歷代祖師大德，護持繩繼，不乏其人而有今日，何謂廢物？」

根源聞罷，難過之心，歡喜之情，感激之意現於眼前，喟然太息久之，曰：

「佛法廣大無邊，我已殺僧毀寺久矣，罪多業大，百死難贖，奈何是好？」

虛公及時安慰開導：

「事起有因，這是一時風尚，非你一人所爲，只要痛心悔悟前非，保護三寶、功德無量，佛法定必佑你平安，希好自爲之！」

根源此後執弟子禮，隨虛公住祝聖寺，生活起居，也有了新的轉變，一日山上忽現金光，遍山金黃，根源以爲祥瑞，虛公神通感動天地所致，根源以衆僧、諸寺乏人領導，乃敦請虛公主持鷄足山，此願已了，率兵他去，根源護法到隱居蘇州，前後四十年之久，自從歸依佛門、智慧總是高人一等，法門外護，出力獨多，談禪論教，時有妙諦，根源本人，信佛前後，異若天淵！

今、虛公、根源皆已作古，爲人樂道者，虛公之胆識涵養及根源之悔悟敬師始終不二，老師之愛，弟子之忠，躍然紙上，映心入目，久久！使人心嚮神往，不知所自。

昔東坡詩云：

「人生到處知何似？應似飛鴻踏雪泥，泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西，老僧已死成新塔，壞壁無由見舊題，往日崎嶇還記否？路長人困蹇驢嘶。」

虛公晚年嘗作一詩，曰：

「慧慧呆呆老凍膿，顛顛倒倒可憐生，走遍天涯尋知己，未識若個是知音？挑雪填井無休歇，龜毛作柱興叢林，耗費施主錢和米，空勞一生徒苦辛。」

一個「挑雪填井」，一個「路長人困」，表現出對人生的熱愛，明知生路「崎嶇」和人生「可憐」，然總是竭心盡智，那怕「龜毛作柱」，「飛鴻踏雪」，也要尋個知音，不計東西的飛、走遍天涯的奔。

中華民國六十二年三月十二日於行都台北市

黃魯直與佛教

念生

黃庭堅，宋庶子，字魯直，號涪翁，幼警悟，舉進士，知太和縣，以平易爲治。哲宗立，召爲校書郎，神宗實錄檢討官，遷著作佐郎，實錄成，擢起居舍人，紹聖中知鄂州，章惇、蔡卞惡之，貶涪州別駕，黔州安置，徙戎州。徽宗初，起知太平州，復謫宜州卒。私諡文節先生。庭堅文章天成，與張耒曹補之秦觀俱遊蘇軾門，天下稱爲四學士，而庭堅尤長於詩，世號蘇黃。又善行草書，楷法自成一家，初遊灤皖山谷寺石牛澗，樂其泉石之勝，因自號山谷道人，有山谷內外集、別集、詞、簡尺，年譜。（錄中國人名大辭典）

魯直是名著傳燈的人，我們要知道他在佛學上的造詣，首先應閱續傳燈錄，其文如下：

太史山谷居士黃庭堅字魯直，以般若夙習，雖膜仕，澹如也。出入宗門，未有所向，好作艷詞，嘗謁圓通秀禪師。秀呵曰：大丈夫翰墨之妙，甘施於此乎！秀方戒李伯時畫馬事，公謂之曰：無乃復置我馬腹中耶？秀曰：汝以艷語動天下人淫心，不止馬腹中，正恐生泥犁耳。公悚然悔謝，由是絕筆，惟孳孳於道，著發願文，痛戒酒色，但朝粥午飯而已。往依晦堂，乞指徑捷處，堂曰：祇如仲尼道，二子子以我爲隱乎！吾無隱乎爾者，太史居常如何理論？公擬對，堂曰：不是不是。公迷悶不已。一日侍堂山行次，時巖桂盛放，堂曰：聞木樨花香麼？公曰：聞。堂曰：吾無隱乎爾！公釋然，卽拜之曰：和尚得恁麼老婆心切！堂笑曰：祇要公到家耳。久之，謁雲巖死心新禪師，隨衆入室，心見張目問曰：新長老，學士死，燒作兩堆灰，向甚麼處相見？公無語，心約之曰：晦堂處參得底，使未著在。後左官黔南，道力愈勝，於無思念中，頓明死心所問，報以書曰：往年嘗蒙苦苦提撕，

長如醉夢，依稀在光影中，蓋疑情不盡，命根不斷，故望崖而退耳。謫官在黔南道中，晝臥覺來，忽爾尋思被天下老和尚謾了多少，惟有死心道人不肯，乃是第一相爲也。不勝萬幸。後作晦堂塔銘曰：某夙承記別，堪任大法，道眼未圓而來瞻窳堵，實深宗（按文集爲安字）仰之嘆，乃勒堅珉，敬頌遺美。公復以蘋藻之供，祭之以文，弔之以偈曰，海風吹落楞伽山，四海禪徒著眼看，一把柳絲收不得，和煙搭在玉欄干。

五燈會元，宗門統要等書所載畧同。又按文集，關於佛教的文字，莫不識見高超，深合教理，前引續傳燈錄所指出的發願文，其扼要一段爲：

我從昔來，因痴有愛，飲酒食肉，增長愛渴，入邪見林，不得解脫。今者對佛發大誓願，願從今日盡未來世，不復淫欲。願從今日，盡未來世，不復飲酒。願從今日，盡未來際，不復食肉。設復淫欲，當墮地獄，住火坑中，經無量劫。一切衆生，爲淫亂故，應受苦報，我皆代受。設欲飲酒，當墮地獄，飲洋銅汁，經無量劫。一切衆生，爲酒顛倒故，應受苦報，我皆代受。設復食肉，當墮地獄，吞熱鐵丸，經無量劫，一切衆生，爲殺生故，應受苦報，我皆代受。願我以此盡未來爾忍可誓願，根塵清淨，具足十忍，不由他教，入一切智，隨順如來於無盡衆生界中，現作佛事。

根據以上的資料，我們對於魯直這個人，可以說是宗說兼通，解行並茂。可是再讀彭二林的居士傳，竟是另一個看法，茲備著於下而加以討論。

居士傳第二十六，以魯直與蘇子瞻，晁無咎合傳，錄魯直發願文全文，而以爲知太和縣後，移監德州德平縣，過泗州僧伽塔

時所作，並錄蘇氏歧亭詩：晁氏得齒白佛贊，而對魯直的評語是：獨怪魯直始作自誓文，至居黔時，乃悉毀所持禁戒，屢見於詩，則予不能知其說也。嗚呼！淨業難成，習根易縱，可不慎哉！可不慎哉！

我最初以為彭氏這一段評語，是過信年譜使然。按魯直詩文集，最早的宋版刻本，即商務印書館四部叢刊影印豫章黃先生文集，既未附有年譜，集內詩文，乃是分類輯錄。我們都知道分類輯錄的詩文，自不含有編年作用。後人根據本傳，作成年譜，某詩某文，係屬某年，除有人名地名可據者，多是想像爲之。而因原輯接近某題，即以爲同時所作，尤不足憑。魯直那些涉及殺生食肉的詩，可能是立誓皈依以前所作，被編集者誤排在後。但其中有一「謝榮緒割獐見貽二首」，公然承認毀棄齋戒，乃是無可曲解的，其詩如下：

何處驚麕觸禍機，煩公遣騎割鮮肥，秋來多病新開肉，糲飯寒菹得解圍。

二十餘年枯淡過，病來筋下劇甘肥，果然口腹爲災怪，夢去呼鷹雪打圍。

這兩首說明了因病破齋，士大夫學佛，每有這事，我的朋友中即有其人，不意魯直亦因此失足。第二首第三句未嘗沒有自歉之意，而第四句夢中打圍，直是殺心不死。

又食蟹詩標題云：

秋冬之間鄂渚絕市無蟹，今日偶得數枚，吐沫相濡，乃可憫笑，戲成小詩三首。

這裏吐沫相濡乃可憫笑八字，由學佛者言之，祇見其可憫，沒有什麼可笑，由不學佛者言，祇見其可笑，沒有什麼可憫，魯直殆居於二者之間。然畢竟不會因其可憫而實行放生，他所作小詩三首的第二首云：

勃窣蹣跚悉涉波，草泥出沒尚橫戈，也知殼觶元無罪，奈此樽前風味何？（餘二首不錄）

這直不是學佛人應有的思想，但是他還想到無罪二字。若是

根本不聞佛法，也就想不到被殺的生物，有罪無罪，這句話也似含有自歎之意。

綜觀魯直全集裏，很多關於佛教的文字，談玄說妙，直得諸天雨華。但與那些破戒犯齋的文字，對照以觀，不但語不相符，而且行不顧言，可以說是無智無悲，而那一點智，也只是光影門頭，深可慨已！

清初沈培木輯慈心寶鑑，有魯直戒殺詩二首如下：

我肉衆生肉，名殊體不殊，元同一種性，只是別形軀，苦惱從他受，肥甘爲我娛，莫教閻老斷，自揣看何如？

勸君休殺命，背面復生嗔，喫他還喫汝，循環作主人。查魯直集中，本沒有這兩首詩，當然是後人爲之，託名勸世。

洗塵法師三度傳法大會暨

佛教青少年夏令營開幕與

水原渭江教授隨喜輒成長句

余少賦

佛門傳法彼岸度。化被青年夏建營。風姨（黛蒂）走避海山靚。漣漪萬頃荃灣清。經魚響處朝參象。脫白善信尤虔誠。遙逐鸞翔西天竺。（英倫帕爾穆女史從印度來皈依）恰符學士昔登瀛。（受戒者十八人）善莪隊：雌雄別（凡五隊六十餘人）渾如姊妹如弟兄。周旋殿廡瓶巾侍。精爽修行紀律明。方丈登壇龍象集。（謂敏智寶燈旭朗聖懷茂蕊金山諸長老）。三師七證諸事給。電鏡開闢霓虹光。龐眉廣額英氣接。磬奏和南聲徹雲。五體投地起合十。儀軌莊嚴次第成香積厨開肅客入。山簌滿盂湯餘陳。領畧鮮甘強胃納。吉祥會盛年復年。隨喜數犯炎熇天。今夏東槎來教授。淨土眞言探秘傳。曉航渡海迎並載。（道泰法兄駛輕車出郊）談禪意會忘蹄荃。靛譯欣逢大檀越。（朱福祥居士）宗師微笑談因緣。三島中邦源一脈。法乳光流鬼神格。共鳴鐘鼓蘇黃魂。新紀元從今茲闢。前歲法輪扶桑邁。旋聞報聘頻飛錫。（麻布照海法師會兩度蒞止）高躅何當去復來。陰霾掃淨重霄碧。

佛說四十二章經講話（十二）

■ 聖 印 ■

——於台灣正聲廣播電臺播講

由上述凡夫到佛八者都是約束人的體相的修行叫作約身，而第九的無念無住無修無證則是約束人的心地的修行，故叫作約心。當我們未能了達一切諸法本是念本無念，住本無住，修本無修，證本無證的道理，才在平等法中分勝分劣，分彼分此；如果了達無念無住無修無證的人，則泯絕這些差別相，所以人供佛飯食，或將飯食施與狗，或其他小生物，其功德完全相同。維摩菩薩曾以一分飯食供養如來，而以一分施捨給最下的乞食人，其福報也是平等的。

可是話說回來，正因為我們知道福報有勝劣的差別，才能顯示出修德的可貴。正因為了達了衆生與佛本自平等，方能了悟性德的淵源。這就叫做是常同常別，常別常同，亦可說是即同亦別，即別即同，可知法界純然是自然法爾的微妙法門。

關於布施給惡人不如善人乃至善人以上的人，可以舉出善惡的人，善惡之念所得的果報故事。下面所述的故事是在大藏經裏記載着的。

第一個故事，諸比丘都遵守着佛說的：「自今以後先說觀食偈，然後乃食。」沒有一個人違背。有一天，舍衛城里巷有兩名乞兒來到衆聖僧處乞食。可是大家因爲尙未說觀食偈前，不能任意布施。這名嫉妬心盛的乞兒因此發生了惡心，心想：「設我將來得自在作了國王，當用車輪輾斷這些比丘們的頭顱。」

比丘們說偈之後，乞兒乞得了飲食，而且還有不少的財物，他走出寺在路傍就地半坐躺地，因吃得過飽睡意濃厚，一下子就睡熟了。不料正趕上有幾百輛羣車奔馳經過，這個會作惡念的乞兒遂被輾斷了頭顱，進入地獄中受苦。

第二個故事：有一個好心的乞兒，內心自念：「假如將來我能得富貴，甚至做到國王，我一定竭力以一切所有的資財布施給這些聖僧們，使他們不愁缺乏所用！」

這個乞兒向比丘們乞得飲食以後，就很悠閒地睡在城外一株大樹的下面。這時他的神識淡靜，沒有一切不當的妄想。

這在這時候，他那國的國王死了，因國王駕崩却沒有後嗣可繼承王位，國王的幕僚羣臣就聚在一起討論；現在本國沒有主腦者，又沒有繼嗣，恐怕不久人民要散到別國去要招致國亡家破的命運，怎麼好呢？這時，有一位智慧頗高的官對大家說：「這樣吧！我們何不派人在國界巡行，假如遇到一位相貌不凡有最大福報的人，就推選他繼承王位吧！這也不失爲一個好辦法呢。」

於是負有使命的隊伍沿途注意，分頭巡行探訪，後來看到有一株樹下，睡着一個人，這個人的衣着雖襤褸，但五官端莊。日光轉動，但樹影不移開他的身邊，蔭覆着他，庇蓋着他。巡使看見了這些奇異的情景，心想：「這是人中之王，理應續繼大統。」於是與衆人扶這位熟睡了了的乞兒乘了寶座馬車，前後衛護，好不熱鬧地進入了王宮。

人民見得仁君，高興得齊呼萬歲，舉國上下一致表示擁護這位有德的新王。自此以後果然國運昌隆，人民也富庶安泰。

第十二章 舉難勸修

佛言：人有二十難，貧窮布施難，豪貴學道難，棄命必死難，得覩佛經難，生值佛世難，忍色忍欲難，見好不求難，被辱不

瞋難，有勢不臨難，觸事無心難，廣學博究難，除滅我慢難，不輕未學難，心行平等難，不說是非難，會善知識難，見性學道難，隨化度人難，覩境不動難，善解方便難。

釋義：

佛舉出了人生二十件堪稱艱難的事，來勸誡學人要知難不畏，難行能行。誠然，世上的事要是順於人情的就容易做好，要是和人情相反的就很難辦得完全。然而只要能深發願心，就是難的也會轉為容易。要是只知隨世俗的做法，即使容易的道也必難以進行。

第一件艱難的事，莫過於叫貧窮的人去布施。貧窮的人有三餐難繼之慮。你還要叫他去行布施，這做得到嗎？事實不然，須知捨捨就是種下富貴的種子，行布施如同種田人下穀種，沒有作下春耕夏種的因，怎會秋有收冬藏的果呢？依佛教說法要想有大收穫，最可嘉的是喜捨布施種福田。那真是像地藏經上說的：「捨一得萬報」，一本萬利的好事，為什麼放棄不做呢？一個人在世間為時不長，只要隨分隨力的喜捨布施，今生定然可得善名，來生也就能得大富。是的，窮人吃不飽也穿不暖，要去行布施是要有最大無比的勇氣的，正因如此，他的布施功德比誰都大。從前有一乞婦看見別人以許多財物布施三寶，自嘆前生不修今世受苦，毅然地將僅有吃飯的一文錢，餓了肚子不吃，拿去買一盞小油燈來供佛，而這一盞小油燈的光芒竟超過許許多多的大油燈，任憑如何也吹不熄。相信這故事是大家所熟知的，不過從這故事可知窮人發心布施，其功德是如何的大啊！

第二件艱難的事，是要富貴的人家多修行。富貴的人吃得飽穿得暖，俗語說：「飽暖思淫欲」，所以大多數的人在飽食之餘就微逐聲色之娛了，那還有時間來修行呢？再說富貴人家去學道，真是比什麼都困難！

第三件艱難的事，是寧願捨生求真理的行為。凡人無有不貪生怕死的，人所最貴重的就是身命，假如連身命都能捨棄，還有什麼其他的事不可作到的呢？換句話說，生死的事能看得開，也就不會去貪執任何事務。學道的人就是要「大死一番而後生」，

所以說這件艱難的事，正是有着無比深長的意義。

第四件艱難的事，是人生能見佛經。依佛教的說法有所謂「八難」即是：一、地獄，二、餓鬼、三、畜生，四、長壽天，五、邊地，六、無佛世，七、殘廢，八、邪見。這八種有情，一生中，永無機會聽聞佛法，所以說乃是一種災難。地獄中盡是生前造極惡重罪故此報，受極寒極熱種種無可形容的大痛苦，根本不容許有聽聞或思惟佛法的機會。餓鬼的環境是幾乎沒有東西吃，且腹大咽細有吃的也難以受用，這樣受苦難熬，又那有心情領受佛法？畜生天生愚蠢，沒有如人一般對知識能吸收消化的智慧，比方我們常說「對牛彈琴」這句話，就是表示智慧低下，故此佛法雖好，可惜牠們無法接受。長壽天有無限欲樂享受，而且壽命很長，人一旦昇上該天為天人，就被欲樂陶醉，樂不思蜀，自然而不知接受佛法了。上述三惡道及天趣不能聽聞佛法，再說到生而為人也有很多不能接受佛法；比如「邊地」即佛經上說的北俱盧洲，我們不妨以歐美，非洲等人士多不聞佛法，可說是「邊地」了。其次生在二千五百多年前釋迦佛尚未出世以前，沒有佛法的時代，就是「無佛世」。再其次，生來瞎眼的人要想看佛經也無從看起，生來聾啞的人，耳朵如何豎起仍然是聽不進佛法，五官不全心智痴愚的殘廢者，在有佛法的地方也沒有辦法接受佛法。最後，是邪見的人，撥無因果，不信三寶，處處誹佛，抹煞真理，當然無上真理的佛法，與那種人是無緣。因為佛經說：「佛法大海，唯信能入。」不信，由於邪見執着的緣故，這種人比誰都可憐！由此看來，接受佛法是那樣的困難，然則我們一旦幸運地見到佛經，為什麼不肯用心去看，用心鑽研，而要白白錯失了機會？

第五件艱難的事，是生活在有佛之世。佛的真身已然寂滅，但其法身則恆存。是在這裏指的是有佛教住世。目前世運，可知一切象生孽重福薄，是以多遇到戰爭、流離、壓迫、苦惱等事。幸而，雖然末法時代，世局不安，各地烽火遍野，人民流離失所，但尚有佛教存在，尚有佛法可聞。究竟我們是生而為人，同時又得聞正法機會，不能不說是不幸中的大幸。法句經說：「若

人壽百歲，邪學志不善，不如生一日，精進受正法。」又說：「若人生百歲，不知大道義，不如生一日，學佛惟法安。」是以可知正法是宇宙人生最寶貴的真理，其力量是不可思議，我們能夠生而爲人是「人身難得」，又能聞佛法，更是夙有善根。「佛法難聞今已聞」這是人生幸福的泉源，所以值佛法之世，需要重佛法，是佛教根本的精神，研學正法，是佛弟子一生的幸福；我們需要牢牢抓住這無窮的幸福，發揮這根本不移的精神。

第六件艱難的事，是克制住好色與好欲。「難行能行，難忍能忍」是說明學佛者的難能可貴。試看佛陀當初出家修行，就是要毅然割捨貪愛的執着，然後歷經了三阿僧祇劫的長遠時間，犧牲了多少生命，方換來了悟證正法成道。色與欲，是人生最難看破的事，也是修道者最大障礙之物。一般人見了美色就自制不住，陷於情欲之網，難以自拔，殊不知貪色賤身，世上正不知有多少風流鬼，糊裡糊塗地爲情爲愛埋葬了光明的一生？李白詩：「君不見高堂明鏡悲白髮，朝如青絲暮成雪」人的青春是不能永駐的，世事再美，到頭來是一場春夢而已。世上好色的人，因色欲過強，做出了錯事，斷送了前途，實在是悲哀的事！再說人的欲望幾乎是沒有止境，有了還想有，多了還要更多，這「貪」的一字就是一個無底洞，永遠是填不足的。嫌衣食睡的不夠，一心非份的尋樂，這是正覺受到無明的蒙蔽，智慧遭遇到阻礙；這也是多欲的人的寫照，總是謬誤地認爲自己是獨有的實在的，「我執」至深，故而欲望無窮，這有情的通病，整日被三毒五欲六塵七情的煩惱障礙。也就時時引起無謂的煩惱，這樣就無法出離生死。我們現在惟有以正智觀察一切愛欲樂少苦多，再把美色觀之爲幻影假相，那就不難自制。既然是幻有不實的，何必要苦苦地執着它？何不學諸佛菩薩的捨棄愛欲，去追尋真實永恆的東西呢？

第七件艱難的事，如遇美好不去強求。世上的人見了自己喜歡之物，就千方百計以求逐心所欲，這仍然是貪心的作祟，要知道許多事情乃是可遇而不可求的。即使勉強得來，有時亦未必盡如人意，佛教一切講緣，因緣成熟，事情自然可成，何不平常心靜氣地，靜待時機的成熟？而一味強幹，反而破壞了良善的因緣，

招來禍患的苦果！

第八件艱難的事，被人侮辱却不怒怨。受了人家無理的辱罵作弄却不生氣，遇到種種不如意而不怨天尤人，這樣的人世上大概很少了吧？但佛却教人受辱而不瞋，必須做到了此種修養功夫能算是一個知而能行的行者。瞋者瞋恚，也可以解釋作忿怒，瞋恚不滅，善念善行不生，一個人所有的善行都會被瞋恚所燬。所謂「一念瞋心起，百萬障門開」。修行的目的以斷煩惱爲門徑，修行斷煩惱即是因，成佛即是果；煩惱不斷，佛道不成。可是瞋恚却是煩惱的根本，其背景即是無明，也即是使人生輪轉生死六道的因素。其實念自心起，行由念生，我們如有善心，必有善念，有了善念必起善行；所謂「善行」，就是對他人的「愛心」所表現出來的行爲。那就要基於慈悲觀念，要做到不恨與不取。「愛」人是沒有恨，「助人」是沒有取。反過來說，凡事都以恨、取爲出發點，有恨便有報後，比如人家愚弄你，你也報復他，侮辱他一番，這就失去修行的立場，種下地獄的根苗了。「恨」如冰塊，把它塞入自己心中，就會使人日形冷酷，壓毀了自己整個生機。不如愛以寬恕之道，原諒他，不去計較他，這就是雖受辱而不瞋，因爲我們是修行佛法的人，要與煩惱衆多的俗子有別，要做一個和藹、正直、磊落、豪放的人，切記「恨」和「取」，哪怕是一絲一毫，都不得存在心中。

第九件艱難的事，是得意時而不忘形。得意忘形，正是小人面目，也正是大多數俗人的寫照。有的人本來待人不錯，一旦事業倥傯成功，成爲一名暴發戶，有了幾個臭錢，眼睛就長到了額頭上，所謂「狗眼見人低」，見了貧窮無助的親友，不但不知報答過去的人情，仗義去資助，反而仗着有錢有勢，去欺凌他們。却不知佛法的眼光看，富貴等同草上的霜露，豈是能長久持有？你現在得意仗勢欺人，要是以後你又失勢了呢？豈不也要受到他人的欺凌？能這樣想，就不敢任意胡爲了。誠然世上有價之物都有失去的可能，惟一失不去而被人崇拜的是一個卓越的人格。

（未完待續）

佛說八大人覺經講義 (十)

寬如合撰

經云：「衆生貪狼於財色，坐之不得道」。觀經云：「色使所使，爲恩愛奴，不得自在，若能知色過，則不爲所欺，如是呵已，色欲卽息，緣想不生，專心入定。聲欲者，卽是嬌媚妖詞，淫聲艷語，絲竹絃管，環釧鈴珮等聲也。香欲者，卽是鬱弗氣氲馨麝氣，芬芳酷烈郁毓之物，及男女身分等者。味欲者，卽是酒肉珍肴，肥瘦津膩，甘甜酸辣，酥油鮮血等也。觸欲者，卽是冷暖細滑，輕重強軟。名衣上服，男女身分等。此五過患者，色如熱金丸，執之則燒，聲如毒塗鼓，聞之必死。香如慙龍氣，嗅之則病，味如沸蜜湯，舐之則爛，如蜜塗刀，舐之則傷，觸如臥獅子，近之則嚙。此五欲者，得之無厭，惡心轉熾，如火益薪，世爲害，劇於怨賊，累劫以來，常相劫奪，摧折色心」。故學道者，當嚴謹自持，知過遠離。須知五欲過患，不唯出家者不可沾染，卽居家之士，尙不應染著，貽誤終身，遺禍後世，受無量苦。故曰「五欲過患」。

「雖爲俗人，不染世樂」者，此明五欲過患，是故雖爲居家在俗之士，尙不耽於五欲，而貪世樂，況出家學道者耶？故云：「雖爲俗人，不染世樂」。世樂則不出於女色，財寶、聲名、飲食，睡眠，家宅，田園，衣服，眷屬，官貴等。

「不染」者，了諸欲境皆如幻，倏起倏滅，如電如影，方能當下解脫。是故若能不染世樂，卽除一切不善之法。譬如負債得脫，重病得瘥，如飢餓之人，得至豐國，如於惡賊之中，而得自免，安穩無患。行者亦爾，除此五欲之蓋，其心清淨。譬如日月，以五事覆，謂煙、雲、塵、霧、修羅手障，則不明了。心亦如是，今了知五欲過患，爲生死本，不染世樂，豈可入道則淨，涉俗便染，既得人身，幸聞佛法，豈肯因世樂，而錯過此生，徒入寶山空手回耶？

「常念三衣，瓦砾法器」者。此下示對治之方，是療惑病之

法藥。「常念」則晝夜六時，行住坐臥，念念無間也。

「三衣」者，一曰僧伽黎，此云雜碎衣，又名大衣，又名祖衣，說法時用，有三品之分，三品各有上中下，上品二十五條，上中品二十三條，上下品二十一條，俱四長一短。中上品十九條，中中品十七條，中下品十五條，俱三長一短。下上品十五條，下中品十一條，下下品九條，俱兩長一短。二曰屈多羅僧，此云入衆衣，七條，兩長一短。三曰安陀會，此云作務衣，五條一長一短。梵語總名袈裟，具云袈羅袈洩，此云壞色衣，又名離塵服，離塵欲故。「瓦砾」者，瓦製之食器，梵語钵多羅，此云應量器，體、色、量，三皆應量故。體者，佛制本用瓦，因老者易毀，可用鐵製成，色則用木蘭色，量則不過三升（又一說唐斗論上一斗，中七升，下五升）。

「法器」者，如梵網經云：「菩薩行頭陀時，十八種物常隨其身」，所謂十八種物者，謂常用楊枝，澡豆、三衣、瓶鉢、坐具、錫杖、香爐奩、漉水囊、手巾、刀子、火燧、鑷子、繩床、經、律、佛像、菩薩形像等。」稱法器者，約表法顯諸事理也，如梵刹之雲板，鐘、磬、木魚等。皆是如法如量而製，如晨擊鼓，爲破生死長夜，警勿昏睡，當勤精進也。如暮鳴鼓，爲覺無明暗昧，策勿貪眠失念也。梵院之晨鐘暮鼓，鐘鳴百八，表卽事以顯理，以八百三昧智慧聲，喚醒百八愚痴也，昔有人問天竺長者云：「僧舍皆懸木魚何也？答曰：用以警衆。白衣，我刻木魚何因？師曰：魚晝夜未嘗合眼，亦欲行者晝夜忘疲勿寐，以至於道。」以是類推，舉凡寺院所設一一無非表法，故得通稱法器也。既常念三衣，瓦鉢、法器、更無餘念。以此觀之，不染世樂，志已出塵，何以更念衣鉢耶？當知衣鉢二事，非無所表，衣以蔽形遮醜，食以支命養身，身安則道隆，道隆則本立，形命及道，賴此衣食，故云如來食已，得阿耨多羅三藐三菩提，此雖小緣，能

辦大事。裸餒不安，道法安在？故須衣食具足，如止觀所明：「衣有三種：雪山大士，絕形深澗，不涉人間，結草爲席，披鹿衣，無受持說法等事，堪忍力成，不須溫厚，不遊人間，無煩支助，此上人也。十二頭陀，但畜三衣，不多不少，出聚入山，被服整齊，故立三衣，此中士也，聽百一助身，要足說淨，趣足供事，無得多求，多求辛苦，守護又苦，妨亂自行，復擾檀越，少有所得，即便知足，此下士也。」觀行爲衣者，大經云：「汝等比丘雖服袈裟，心猶未染大乘法服。」如法華云：「著如來衣，柔和忍辱是，此即寂滅忍。」生死涅槃二邊粗獷，與中道理，不二不異，故名柔和，安心中道，故名爲忍，離二喧，故名寂。過二死，故名滅。寂滅忍心覆二邊惡，名遮醜衣，除五住故名障熱，破無明見名爲遮寒，無生死動亦無空亂意，捨二覺觀名遮蚊蟲，此忍具一切法，如鏡有像，瓦礫不現，中具諸相，但空則無。故云：「深達罪福相，徧照於十方，微妙淨法身，具相三十二，用莊嚴法身，寂忍一觀，具足衆德，亦名爲衣，亦名嚴飾，非九七五割截所成也，三衣者，卽三觀也，蔽三諦上，醜遮三諦上見愛寒熱。卻三諦蚊蟲，莊嚴三身，故以三觀爲衣。卽是伏忍，柔順忍，無生寂滅忍也」，此表常念三衣也。

「瓦鉢」者，爲食而設。止觀云：「食者三處論食，可以資身養道：一、深山絕迹，去遠人民，但資甘果美水，一菜一菓而已，或餌松柏，以續精氣，如雪山甘香藕等，食已繫心，思惟坐禪，更無餘事，如是食者，上士也。二、阿蘭若處頭陀抖擻，絕放牧聲，是修道處，分衛自資，七佛皆明乞食法，方等般若法華皆云乞食也。路徑若遠，分衛勞妨，若近人物相喧，不遠不近，乞食便易，是中士也。三、旣不能絕穀餌菓，又不能頭陀乞食，外護檀越送食供養，亦可得受，又僧中如法結淨食，亦可得受，下士也。」能受觀心明食者，大經云：「汝等比丘，雖行乞食，而未曾得大乘法食，法食者，如來法喜禪悅也，此之法喜，卽是平等大慧，觀一切法，無有障礙」。淨名云：「於食等者，於法亦等，於法等者，於食亦等，煩惱爲薪，智慧爲火，以是因緣，成涅槃食，令諸弟子，悉皆甘嗜，此食資法身，增智慧命，如食乳

糜，更無所須，卽眞解脫，眞解脫者，卽是如來。用此法喜禪悅，歷一切法無不一味、一色一香、無非中道，中道諸法，具一切法，卽是飽義，無所須義，如彼深山士，一草一菓，資身卽足。頭陀乞食者，行人不能卽事而修實相慧者，當次第三觀調心而入中道。次第觀故，名爲乞食，亦見中道；又名飽義，卽中士也。檀越送食者，若人不能，卽事通達，又不能歷法作觀，自無食義，應須隨善知識，能說般若者，善爲分別，隨聞得解，而見中道，是人根鈍，從聞生解，名爲得食，如人不能如上兩事，聽他送食。又僧中結淨食者，卽是證得禪定支林功德，藉定得悟，名僧中食也。是故行者，常常存念，大乘法食，不念餘味也」，如是衣食，名爲如法，若念此衣此食，方爲正念，身雖在俗，心是菩薩，形如俗子，志已出塵，故下云：「志願出家，守道清白，梵行高遠，慈悲一切」也。

「志願出家」者，旣常念衣鉢法器，則身雖在家，實厭五欲繫縛，家室牽累，志在出塵離俗，如憨山大師云：「榮華終是三更夢，富貴還同九月霜，老病死生誰替得，酸甜苦辣自承當」，可知世間榮華，如幻如化，何苦醉生夢死，與世浮沉，老病死苦，其誰免之。故念出家修道，上求下化，可期破惑證眞，度生成佛是故堅其心志，發廣大願，決志出家，步諸佛之芳踪，免此生之空過。如裴休丞相云：「出家之事，是大丈夫之事，非公侯將相之所能爲。」順治王曰：「黃金白玉非爲貴，唯有袈裟披最難」，又宋仁宗曰：「空王佛弟子，如來親眷屬，身穿百衲衣，口喫千種粟，夜坐無畏牀，朝覩彌陀佛，朕若得如此，千足與萬足」。可見出家誠難能可貴之事，然佛非強人出家，隨其志趣，必須堅決，一出家已，矢志不移，嚴持淨戒，不慕世榮，廣學教理，精研戒律，方可受具出家，否則世緣未了，情利猶牽，枉作名教罪人耳，何如在家守道，猶冀出纏。故出家有四料揀：一、身心俱不出家，如凡夫俗子，不捨世榮。二、身出家人不出家。徒具僧相，心念塵勞。三、心出家人身不出家，棲心於道，身示白衣。四、身心俱出家，如大德僧尼持戒定慧，今文正當第四句。

（未完待續）

廣東歷代詩僧簡介（十五）

慧光居士

今龍

今龍字枯吟，高州茂名，少年脫白，禮石波禪師，受具。已亥參天老人於雷峯，求入室咨決疑義，下語未契，出為典客，始知老人作用。隨入丹霞，參請益切。會石鑑禪師分座怡山，奉命以監寺輔行。泊石公退院，從福州往參天童，當機大悟，木陳和尚付以大法，日升猊座者再。道風傾於東南，尋示寂天童。公威儀整雅，行解堅卓，頗弄文翰，有語錄詩稿行世。

山居雜詠

吾道久寂寞。愛此林無喧。不聞野干吼。祇見象王尊。鉢洗龍湫怒。藤支鳥道翻。香泉一掬飲。已覺清心魂。月出驚性悅。自忘清影孤。溪風颯然至。掃我林間枯。兀坐草芒伏。振衣雲點無。石梁橫巨壑。不用一枝扶。萬籟此中寂。吾心自杳冥。隱臨流水遠。榻對亂峯青。橡栗供朝爨。瓶盂濯晚汀。岩前拂危石。枯坐自喃經。

送似千大師還雷峯西堂

下山分手即乘船。歸去春雷振法筵。一象自奔員嶠月。雙鷗曾運海螺天。雲垂大海蕪千朵。月落同風印大川。從此野干應避路。堂堂直闢洞宗禪。

九成臺寄懷廣州諸同學

刺桐花落翠華翹。天樂猶傳下九霄。想得芙蓉開水驛。自多龍象渡仙橋。樹中樓閣藏煙雨。鏡裏帆檣阻暮潮。千古揮弦何日再。月明江上聽吹簫。

峨嵋山僧寄節竹杖同賦

霜根剛得換枯藤。點破峨嵋六月冰。深伴團瓢依曲盞。扶看

瀑布上嶒嶸。煙霞拂拭交湘客，風雨飛來寄嶽僧。宜近石頭聽說法，捧持童子髮鬚鬢。

陳顛菴先生讀枯吟詩絕句：落月垂雲共化沾。東南詩力鬥莊嚴。律音頗有崢嶸氣。迥異尋常蔬筍甜。

今漸 古正 古真

今漸字頓修，浙江湖州府歸安縣人，姓茅氏，鹿門先生裔孫。辛卯入雷峯時，年始二十，求見天老人，出世之念益堅，受具後與山品崑公，縛茅雷峯山麓，閉關踰二載，老人以法器期之，畀掌記室，多所指授。頃從入棲賢，刀耕火種，剪除蕪穢，與大眾作苦。以母老歸養苕霅間，種茶自給。後再遊廣州，遇樂說和尚，主法長慶，遂留住會下，未知所終。

冬日同麥一覺黃當蒞許識微松溪探梅

望斷孤山韻不羣。時携好友一尋君。蕭疏未易親顏色。磊落空令靜見聞。許我棲心臨水影。期誰把臂倚巖芬。寒林吾輩真堪託。不久春風捲白雲。

後一日復訪梅於丹水

幽衷既向君投分。不惜清光遠到林。但得芳香同歲盡，何知桃李亂春深。野人欲折畏寒意。高士應憐遲暮心，他日擬歸匡嶽頂。相思空谷足知音。

秋懷

舊知交冷自為歡。禮貌粗疏似懶殘。擬學鶴心含月皎。終成松性傲霜寒。叢篁浥露千尋易。獨鳥迎風寸步難。惟有青山堪作伴。餘生高臥白雲端。

性若空山松桂枝。堅貞那免雪霜摧。幽香暗逐秋雲隱。古意深期野鶴知。誰識殘荷乘露折。自憐弱柳着風吹。未能親證無生忍，百歲精神難久持。

古正字輪潔，茅氏頓修從兄。弱冠爲諸生，文詞瞻美。漸公未出家前，已聞天老人洞風傾注，遂挈其子智攝徒步來皈。甲辰受具，卽典記室，歷居歸宗丹霞雷峯諸山，不改典籤之役。性沉毅，有道念，每遇林谷幽邃之地，獨往危坐，人莫知其所向，終於海幢院中。

寄懷廬山青松院可琢上人

自入庾關斷塞鴻。幽懷長日憶青松。移茅已見湖光近。種樹應添黛色濃。計拙誤投爭戰地。時危眞羨寂寥峯。舊廬尙在青溪下。好倩匡雲爲我封。

族弟雪鴻見訪次韻答之

迢迢家國兩茫然。投老空林數問天。巢破尙餘雙鉢在。詩亡寧借一燈傳。籬栽黃菊何時返。幕入紅蓮恐尙牽。休道賈生無薦剡。吳公今已識名賢。

詠署中并蒂蘭

曾聞蘭省霽餘芳。官舍秋滋葉許長。角髻玉童依石案。駢枝仙掌出巖廊。並肩修好宜聯譜。競體幽香可共行。從此冠裳充雜佩。更饒花國勝河陽。

偶成

十年聚散隙中塵。贏得溪山到眼新。粘殼蝸行空露角。抽絲蠶盡卽藏身。健餐黃葉多餘味。病對青銅寡所親。敢爲吾衰添鬱結。老成零落倍傷神。

古眞字智攝，輪潔正公之子，先後薙髮，在歸宗受具。隨杖入雷峯，充點座，後歷副寺。年少有心，行多著績常住，早負夙慧，時露文采，惜未究祖道而終。

秋日送非四公還匡山

匡廬六載會同席。谷口林泉又遠離。殯母每懷歸土切。從師敢訝入山遲。珠江煙雨帆高掛。廬嶺秋風杖獨支。滿眼黃花難致贈。望雲徒起故人思。

陳顛菴先生讀頓修輪潔智攝詩絕句：迢迢家國兩茫然。苔書書生出世堅。太息詩亡詩教在。一燈猶及繞湖煙。

古卷

古卷字破塵，從化人，族姓鄧，原名璵，邑諸生，弱冠有俊才，不樂進取。聞天然禪師道傾嶺南，日遊訶林門下，竊聽餘論，忽起疑情，勃然有出世之志，父見不能強。己丑從戒壇剃落，衣伽黎衣，隨杖入雷峯。時龍象騰踏，法席最盛，穎鋒無出其右者，天老人甚器之。因求道過苦，寢食俱忘，脅不沾席者年餘，遂以病蛻，與足兩巖公。鐵機沼公稱莫逆友。

王澹子居士新葺野樗亭成招集同賦

未許言高隱。茅亭置水鄉。選苔先覆地，借竹遠臨牆。辯古藏俱出。談空興倍長。因僧汲西澗。竟夕發茶香。

山中早秋

山中暑初退。一雨便成秋。峯影當窗落。泉聲繞榻流。吟興爲菊早。病起送人遊。萬籟此時動。予將何所求。

送曹源公遊西樵卜隱

雲中鷄犬似仙鄰。欲掃何峯可避塵。谷口片霞窺過客。松間微月照幽人。竹香晚食尋燒筍。花落行單羨積茵。想得到時衣履濕。滿山紅雨杜鵑春。

陳顛菴先生讀破塵詩絕句：訶林舊侶緒餘多。毛穎機鋒漫費呵。居士詞壇留一席。野樗亭畔暢吟哦。

古電

古電字非影，新會李氏子，幼隨母出世，依天老人。庚子登具，執侍服勤三十餘年，寒暑靡間，老人住丹霞，行募江右。辛亥住歸宗，復行募吳越。比還雷峯，屬典庫藏，凡事皆肩荷向前，不遺餘力，每一參請，必膝行胡跪，語十許轉，老人深契之。

居棲賢，獨肩常住之務，樂說和尙稱其無愧於行解，相應法苑長城。老人入涅，未蒙記蒞，樂公勸梓其石窗草行世，蓋不欲其陸沈象中，露其一斑云爾。世壽五十五，示寂棲賢。

春日山居

谷口殘雲斷。花間每獨憑。清風來短徑。初日照疏籬。綠樹黃驪過。丹崖白鹿登。山中何所伴。惟此日爲朋。

夏日山居

清涼誰不惜。林下獨携筇。狹徑無驚犬。深潭有臥龍。嶺頭雲寂寂。橋畔水淙淙。閒倚石臺上。微風吹古松。

秋日山居

樹裏南湖白。階前野菊黃。不因看好景。何事下禪牀。望月霄旻淨。澄心身世忘。悠然寒夜永。亭畔落微霜。

冬日山居

雪霽千峯白。寒光照草堂。圍爐燒榾柮。背日補衣裳。境寂心逾澹。情枯道亦忘。柴門終日掩。無事但焚香。

江右舟中偶作

斷岸依殘驛。寥寥一葉偏。生涯憐此日。心緒憶前年。霜落空花散。光浮水月圓。孤懷何所寄。携枕伴鷗眠。

宿準提菴和異峯大師韻

禪室東山下。蓬門一徑幽。風生明月夜。露下碧梧秋。地僻煙光遠。堂虛鶴影投。高僧留翰墨。清和滿齋頭。

遊五老峯訪澤山大師

結宇五峯間。高深盡日閒。湖光晴入戶。雲影冷藏山。偷果猿頻到。銜花鳥不還。幽棲踪跡絕。何幸得追攀。

同塵巽大師作金聲見春日登丹霞對現臺

無事共躋攀。春臺坐不還。風驅江瀨湧。苔蝕石紋斑。出岫雲藏寺。臨流花繞山。鐘聲催落日。憑眺更乘閒。

過春浮園

多少名園付劫灰。春浮花木獨長開。門臨碧水煙霞繞。路夾蒼松猿鶴來。石檻迂迴縈古蘚。竹林深淺隱高臺。亂餘相對幽巖壑。翻惜當年鼓樂催。

旋菴老宿新築幽居賦贈

山窗斜傍綠陰開。樹色連煙過水來。日暮獨尋花徑去。潮平時見釣船迴。簷前野果分僧供。砌下秋葵爲客栽。老大幽懷同少壯。夜深還上妙高臺。

遊錢塘西湖

二月錢塘花滿隄。六橋春色接城西。羣鷗避雨投荷葉。細草和煙沒馬蹄。杖笠徘徊朱檻晚。樓臺依舊白雲齊。閒遊卻起滄浪思。應買湖邊何處棲。

陳顥菴先生讀非影詩絕句：歸宗行橐棲賢席。三十年來心力傾。法苑長城清譽好。那知五字亦長城。

古 鍵

古鍵字鐵關，順德胡氏子，庚戌年甫十八，出世雷峯，辛亥始登具。初欲入棲賢依天老人，至海幢爲阿大師留掌記室，尋典賓客。丁丑復居雷峯掩關。有比丘香雲刺指血求書華嚴經，鍵暑月披衣長跪，繕寫精勤，過勞得咯血之病，以此致蛻，尙餘數卷未獲卒業。鍵出於右族，而本生單弱，有祖名受僧，傳鍵而絕，其託生亦有因也。

入連江登曹娥廟

樹暗曹娥廟。維舟亦黯然。沙流昨夜雨。林散欲晴煙。不滅殘苔碣。猶餘照月泉。臨風追往事。名姓在山川。

遊小嶺值雨

萬峯藏一壑。鳥道入寒松。雲隱石如觸。溪迴水自春。探泉攀絕巘。依壁坐蒙茸。卻怪林梢雨。催人覓短筇。

秋夜登浴日亭

露寒亭畔望重重。水帶漁歌岸帶鍾。白浪影浮無際月。碧天斜插數行峯。海門上下分荒蕪。塵世蒼茫付短筇。一嘯日輪看漸起。藉茵誰與待高春。

陳顥菴先生讀鐵關詩絕句：蒼茫塵世海天空。詩意催人覓短筇。獨有華嚴三兩卷。血書心願未曾終。

學禪室隨筆

姜渭水

苦瓜和尚的繪畫

苦瓜和尚即中國名畫家石濤上人，其名號象多，堪與元代山水畫家自號雲林居士的倪瓚先後媲美，約計他的別號有道濟，清湘老人，大滌子，瞎尊者，石濤乃其字。同時嘗乞書畫于八大山人，署名除苦瓜和尚外，欸書大滌草堂，莫書和尚，濟有冠有髮之人，向上一齊滌等語，可謂洋洋大觀。

石濤的畫沉宕高邁，雲烟瀰漫，躍然紙上，不以工筆勝，而以寫意奇，尤其難能可貴的，佈局變化莫測，離奇蒼勁，而無人間烟火氣，爲其他畫家所不逮者，所以他的畫在中國繪畫史上評價甚高，蒐集珍藏的人極多，臨摹取法的更是大有人在。

一般評畫的人，都說石濤的畫其所以有如此佳的成就，得力于在廣東佛山，跟明末志士釋深度學習所致。又謂居常與名士交遊，或寄情山水，或遊目騁懷，遂而心存丘壑，寓意深遠，每一筆法皆是那麼

妙造自然。其次並說他乃明室後裔，精分隸書，以寫字的技巧非常純熟地表現在蘭竹之上，筆意恣縱，生動活潑，豈有不被推爲大江以南第一之理？

究其實，給予石濤的藝術影响最深刻的，當以他橫溢的天才，和逃禪避世的環境。

我們知道石濤是明的宗室，生不逢辰，備受國破家亡的顛沛之苦，精神是苦悶的，生活是隨遇而安的，爲了發抒胸中塊壘，只有把內心豐富的感情，充分地流露于丹青之間，而畫家的筆尖既帶着靈犀之竅，則才氣縱橫，態勢磅礴，境界自然而然地臻于精妙了。

大凡一個藝術家成名，莫勿有賴後天的培養，就是所謂環境的薰陶，石濤在這方面，可以說是得天獨厚的。正由于他無家國之累，讓自己作了和尚，得以專心繪畫，何況出家人淡于名利，四大皆空，作畫不必趨于流俗，換句話說，石濤并不需要靠畫來生活，自己愛怎麼畫就怎麼畫，至今我們欣賞石濤的遺墨，每一幅作品均卓然自成一家，無疑地都是生平精神的結

晶，如果他不韜晦空門，棲遲僧寺，試問他能有那麼高的成就嗎？反過來說，假使他只想作一個和尚來消磨歲月，或以逃入空門後不求進取，同樣地令其名不彰，與草木同腐的。

從這樣看來，石濤之生，的確與佛有緣，他在佛祖的蔭庇之下，有充分的時間和溫飽的供養，足以使他藉宇宙萬物的形質，來發揮高尚的性情，貫注在翰墨和繪畫之中，永垂不朽，歷久常新，表面上看，這是一種天才的流露，可是在實質上，無疑也是佛性的隱現，因爲石濤的藝術生命，和佛的機緣有密不可分的關係，特別是石濤的創作精神，得力于參禪心悟殊多，不然的話，縱或他的天分很高，用功很勤，也不可能那麼得手應心，超越人寰的。

筆者近年因臨池而讀書畫評論，對一般人重工拙而忽精神，評石濤畫亦大抵若是，故草此文，希望喚起大家的注意，并盼研究石濤山水畫的朋友們幸勿河漢斯言。



■ 浪 猛 胡 ■

永不褪色的薔薇

薔薇花開在山坡上，
香味飄到平地上，
懷春的少女止步觀望。
走上山坡，雙手捧住一朵，
親親的吻、慢慢的嗅、靜靜的看。
她陶醉在花的世界裏，於是——
做起美麗的夢想，
—— 蹺首望雲遮。

* * *
接着她摘了一個花兒，
揣在懷中，步下山徑，
善於聞香的蝶兒們，
落在她的頭上、肩上、臂上，
愛得不飛去。

少女拿出懷中的花兒，
同一顆血色的心兒，
一併獻給蝶兒。

蝶兒飛舞，
少女起步。

* * *
她們飛在花叢裏，
她們躍在山坡上，
她們愛在不言中。

「愛呀愛，不多情；

躍呀躍，不風騷；

飛呀飛，爲薔薇。」——

在山坡下的少年說，

少女聽到了俗音，

輕輕的溜進叢綠；

薇兒覺到了凡响，

翩翩的飛回了山林，

一切恢復了序幕。

中華民國六十年，六月二十五日於台北

報恩居。

石油之歌

自從有了地球我就開始誕生！

岩石之中，

深海之下，

都有我的行踪。

• * * •

昔日

人們不了解我，

只知石頭可以建屋，
海水可以捕魚。

於今，

科學發達，

把我從海底提昇，

把我從石中吸出。

灌輸到機械，

代替了人力、畜力，

灌輸到航運，

可以遠征、長行。

• * * •

在億萬年中，

我被沉重的海水壓得不能反身，

長久的等待，

我被死硬的石塊擠得透不過氣。

四十層地獄，

漫長的黑夜，

我聽到的是：

海水的怒吼，山林的震動；

我感到的是：

滿身的疲倦，超出我的負擔。

• * * •

從黑暗到光明，從過去到現在，

我嚐過，被抽的滋味；

我知道，被煉的苦痛！

在用我的時候——

又藉賴火力，把我燒成汽體，

你們的理想，才能獲得助力，

我作了犧牲，世界進入繁榮！

三月二十九日夜完稿於台北補漏居

落花·人生

慧千

晨起，推窗望月，咦！夾竹花河處去？只剩一樹枝葉隨風搖蕩！

昨日以前，羣花猶離離散紅，掛滿樹梢，粉嫩的花瓣吐出鮮艷的蕾蕊，襯托在綠葉間，盪趣地輕擺、搖幌，隔着綠紗窗，我正慶幸今年有個清涼的季春了，可是，曾幾何時，彷彿坤轉乾旋，只那麼一剎那，那麼一個狂風之夜，即將整個的「春」送得乾乾淨淨，說不上「花落春猶在」了，始信：「一夜白了少年頭」非虛語。

昔「夢蘭而生，觀桃而悟，伴梅而終」的八指頭陀——寄禪上人，太虛大師獻以讚言：「幽靜馨逸，蘭之德也，示生有目；桃花容易飄零，示世相無常住也；其情高純，其志貞白，斯其託於梅而終於梅也。以花為因緣，以花為覺悟，以花為寄託，以花為莊嚴。賅而言之，則無生、無無住、異、無滅之義存焉。」

寄禪上人畢竟是上根智者，始能不着於花之「殘相」而得悟道。「落花總是有情物，化作春泥更護花。」講這句話的人，雖然也算看「透」，可惜尙未看「破」也。何以見得？因他執着地相信：「花是永恆存在」「事事物物皆是永恆存在」「若消失也只短暫而不是真消失」。這種人

生未免太樂觀了些，「成住壞空」一把就可將它抹掉，古有：「將相在何方？城堡今安在？」若偏於「有」邊，易落入迷霧，致不求真理，不事是非，與以手指眼觀外物的童駭同。反過來，且翻開唐、宋詩詞：悲花，傷花，葬花等等斷腸詩詞多矣！隨筆舉幾則：「春花秋月何時了，往事知多少？」「別來春半，觸目愁腸斷」；「儂今葬花人笑痴，他年喪儂知是誰？」；「等，哀婉悱惻感人，一朵花落，就「淚濕青衫袖」，一片葉枯，就「一葉落而知秋」，而將猶未盡褪的春意掃除不留，陷入悲哀、頹唐、消沈，致一蹶不振，把好好人生耗在「尋尋覓覓悽悽慘慘戚戚」去，如斯暮氣沉沉，顧影自憐，對我們生命生存目的何助何益？這樣落入「空」邊，未免太悲觀消極了。

佛言「中道」，儒說「中庸」，旨在不執有，不取空，採取「中觀」，在「有中悟到「空」，在「空」中更悟到「不空」，是謂「萬法圓融，事事無礙」。

所以，正確的人生是：不悲觀，不樂觀，處樂境知無常，遇逆境能不動，來去隨順，即是「達觀」！

本刊收支報告

一、收入

上期結存 四八七·〇五元
本期捐款 二、五七〇·〇〇元
總計收入 三、〇五七·〇五元

二、支出

第十五期印刷費 一、九二七·〇〇元
第十五期郵寄費 三二七·一五元
第十五期雜費 三四五·〇〇元
總計支出 二、五九九·一五元

三、結存

收入支出相抵結存 四五七·九〇元

內明雜誌社謹啓

一九七三、七、卅一

捐款鳴謝

河清法師	港幣二〇〇·〇〇元
和豐法師	港幣一〇〇·〇〇元
心明法師	港幣五〇·〇〇元
鄭捷順先生	港幣一〇〇·〇〇元
李潔海先生	港幣五〇·〇〇元
伍秉信先生	港幣三〇·〇〇元
黃天慶居士	港幣二〇·〇〇元
劉覺塵居士	港幣二〇·〇〇元
香港妙法寺	港幣二、〇〇〇·〇〇元

內明雜誌社謹啓

一九七三、七、卅一

五戒不守人天路絕

顏佩蘭

社會不安，人倫紊亂，世風日下，道德衰微，皆因人們不知道遵守基本的道德行為，以至有殺盜淫的惡事。要想複雜的社會化為淨土，非從五戒做起不可！一人能實行，則一人得快樂；一家能奉行，則舉家皆康泰。今介紹五戒於後：

①不殺生：世間一切生命無論胎、卵、濕、化、水、陸、空、行，不管大小莫不貪生畏死。我們人類是萬物之靈，應該生起憐愍之心，保護牠們。孔子云：「萬物與我一體，若故殺害，就失去仁慈惻隱之心」。願雲禪師詩云：「千百年來碗裏羹，怨深如海恨難平；欲知世上刀兵劫，但聽屠門夜半聲」。殺生確是造成國家戰亂，社會不安，血肉橫飛，腥臭遍野的主要毒素。人們行為是良莠不齊，善惡懸殊。至少能夠做到不亂社會，彼此連繫感情，和睦親密相愛，打破一切弱肉強食及猜忌仇視。

佛經云：「一切眾生，皆過去父母，未來諸佛」。我們再把仁愛心理擴大，護持蜚蠕動，微細昆蟲，所謂「天有好生之德」，一切動物形體雖是大小各殊，但貪生怕死的靈知却總不二，並且皆俱有如來智慧功德，真如實相，在聖不增，在凡不減。但因業力所感，因果支配，才有十法界差別。我們應懷同體大悲，物我一體的惻隱之心，時常加以照顧保護，使微弱生靈延長生命

，得到安全保障。我們實踐戒殺放生運動，一方面自己，能夠延年長壽，增加福慧，一方面更能促進社會安寧，世界和平。

②不偷盜：「君子愛財，取之有道」，以自己技能勞力換來的金錢物質，才是正當的生財之道，例如：教書得薪水，當兵領軍餉，做工取工資，講經受供養等，這是由各人血汗結晶，取得合法的利益，問心無愧。假使不守本分，一念貪心起，不與而取，欺詐瞞騙，強搶劫奪，見利而不思義，不顧人格墜落，越軌行動，無恥偷盜，皆觸犯法律，擾攘社會。

社會希望一片寧靜，一定要提倡清心寡慾，知足常樂；進一步建設慈善事業，利世救人工作。做到互惠相讓，安穩幸福，除去你爭我奪，得隴望蜀，欲海難填的盜心。

③不邪淫：人是由父母所生，因此雙親是延續生命之泉源，為了繁榮自己國家社會，以及祖宗傳統接嗣，所以正式夫婦婚姻配合，是世間法正當的行為，但非禮亂動邪淫，是無恥不道德的禽獸行為，敗壞社會風俗，破壞家庭和樂，所謂：「萬惡淫為首」。我們要正情少欲，實施禮節，孔子云：「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」。佛教看到人家婦女，視做親生慈母及同胞姊妹，而不起淫念的。

④不妄語：一個人不能夠不說話，言語是人們心理狀態的表現，通達彼此往來應用的方便，正當的說話還要合時而講，方有效果，所謂：「合時、合地、合人」。但有善於別人的話，絕對不可講，比如：妖言惑眾，諷刺譏諷，花言巧語，挑撥離間，惡口罵人等不好之言，皆是損壞人類彼此感情交流甚至造成滔天大禍，于己于人皆無利益。要誠實信用，廣行愛語慈顏，古人云：「一言可以興邦，一言可以喪邦」。由此可知，不亂說話的重要性。

⑤不飲酒：酒會亂性敗德，並且對身心更有很大害處。飲酒往往招惹麻煩，富有刺激性的麻醉劑，若亂吃不但妨碍衛生亦精神萎靡，而且會弄得傾家蕩產，身敗名裂，例如：我家隔壁有一位老伯伯，年紀甚大，是個誠實不欺和悅可親的人，平常很少說話，對人甚客氣，大家非常恭敬他。所謂：「人不能十全十美」，他一生喜歡飲酒，倘喝了酒，就大聲喊叫，到處亂罵人，家中的東西也毀壞不少。我們如果看到他在喝酒，知道颱風地震快要來了，大家就懼怕三分，提早預防。同是一個人，未喝酒以前，心平氣和，事理分明。喝酒以後，性質改變，噪鬧不停。可見酒對人類有害無益，我希望人人戒酒。

佛陀說法四十九年，說經三百餘會，如果把法寶歸納起來，不過在說「善惡」兩者的分野，目的指導人生應如何改惡修善，洗心革面，完成偉大圓滿人格。上面所說五戒，便是令人棄邪歸正，回心向善的指南，也是建設社會唯一安寧基礎。佛教五戒似儒家五常，要知道這五戒並不是佛法特有的作風，其實是國家政治法律所共同努力的對象，目標只是一個，不過立場不同而改變方式。

出家，割愛辭親，訪道尋師，其宗旨無非是要斷煩惱而修福智，由仁義以行教化，故此欲立人救世，要在先正其心以正其所學。所謂宗教，志在自利利他，化干戈爲玉帛，潔穢邦而成淨土。如這個世間的衆生都徹悟了「究竟無我」，「四大皆空」的佛法奧義，而用來作其思惟，作其表現，那麼！這個世間早已是一個無爭國土，極樂家鄉了！由於這個苦多而樂少的世間，人的欲望沒有窮盡，但物類可以滿足我的欲望的卻是有限，美醜的辨別，在心中交戰，交戰於前面，終於可樂的常少，可悲的便常多了！是以智者先覺，就不得不把「端心以立本，清心以應務」來作我們的果斷和應變。人之所以爲人者，以其有心也，心爲一身之主，如樹之根，如果之蒂，所以切不可壞了心，有最良好之滿足，便是最貴重的心。佛教中所注重的就是這個心。

佛法既是爲世間的依怙，淨土的徑路，苦海的舟航，所以宣揚佛法是不可中止的。僧侶是佛教中的導師，荷負

如來使命，正如屋之棟樑，所以必須要自立，要自強，要反求諸己。佛教是

否得到世人的敬仰和信任，端賴僧侶的行爲表現！

人是不能脫離現實而生存，生活的演變，社會的改革，你要生存的話，就不能不時時隨其演變，配合潮流，隨緣而生。那麼！已出家的僧侶不是一樣要吃飯生存嗎？出家如何能脫俗離世而生存？這是絕對不可能之事，爲了生存就不得不跟世人打成一片，互相幫助，互相合作。

「千家一鉢，衲子活路，雖無一物，與衆生增福」這就是出家人生活的寫照，但這種出家生活，只限於佛教興盛之地才能實行。反之，就不能不另求妙法了：「供養賢聖僧，衆生良福田」因此世人千辛萬苦掙來的金錢，用來供養僧人，表面上是無條件的，而實在呢？他們對僧人所求的索價是高深莫測的。筆者，曾一次聽到一位太太當他用四事供養僧人時，她是這樣輕聲地祈禱着。「惟願法師福德加被，信女合家康泰，四時無災，財源

出家的任務

到岸

廣進，福澤來崇，新來的媳婦早生貴子，在外的兒子貴人扶助。上述的條件未知可有保險公司接受投保否？但僧人卻常以慈悲爲本，方便爲門，捨己爲人的原則下，時時卻輕而易舉地接受了這個保險。故此若無一呼百諾，潤屋潤身的無邊財富，無量福德，怎麼能承擔這個浩大的保險呢！

佛教是純理智的宗教，轉迷開悟的使命，自應自覺、覺他，覺行圓滿，方可證得菩提極果，這覺的功能就是教育的意義，有教育才可栽培推廣道德人才，有文化就可宣傳推廣道德的教義，佛教的度生弘願，是本於大智，所以主張觀機逗教。應機說法，契時代之機發展社會一般教育。一般世人的向學，都以學以致用爲原則，佛法的高深奧義，人多敬而遠之，所以宣揚佛法是一件艱辛之事，因此我們不得不從多方面下功夫，務求實際的表現，因爲世間一切的存在，持續發展，根本不離開表現。能引動人的，吸引人的，誠服人的，全憑一股真實的表現力。泰國僧侶一向嚴守戒律，尤其得政府方面的實力保障，僧侶從不參加任何社會活動，人煙混雜之地又屬嚴禁，泰國僧侶能保持崇高的地位，皆基於此。但具有十多萬僧侶的泰國，僧侶皆在濶步高視寧靜中過活。地非穢則不生物，水太清則不聚魚，而且對社會的經濟都有問題。最近在守舊無功的呼籲聲中，泰教育部遂遵從皇上及僧皇的聖意，推動僧侶教育運動，並希望全國各佛寺僧侶都能負起一項教育職務，教導兒童及成人識字，除以識字教育爲主要課目外，兼教禮貌舉止與道德品格。這項教育場所將設於各佛寺內，這樣不但可以節省教育部額外的經費，而且使僧侶在社會上有了任務，也就是提高了僧侶在社會上的地位。當局此舉乃是明智的，不但增加了社會人士對僧侶的信心，而且僧侶也有了神聖工作任務，有了工作，自可自力更生，無須向外邊求，只有從教育這方面着力發展，悉心的耕耘，佛法真理的光芒，始能遍照全球，發揚光大。



教界簡訊

剃度大會開壇

短期出家者衆

弘法及響應反罪行運動

（本刊訊）香港佛教僧伽聯合會主辦，第三屆剃度傳法大會，於七月廿二日早十時，假荃灣九咪半弘法精舍隆重開壇。由會長釋洗塵大法師，副會長寶燈法師，大會座元兼得戒和尚敏智老法師主持。剃度大典，全部採用中國佛教傳統儀式，莊嚴肅穆，至爲虔誠。蒞臨觀禮者，有該會董事、諸山長老、護法居士、各界嘉賓。電視、電台、各報記者等近千人，可謂極一時之盛。

今年剃度大會有雙重意義：一爲弘揚佛法，一爲響應「反罪行運動」。此種宗旨，一經該會提出，港九善信聞風響應者極爲踴躍。報名參加剃度者，計有十七人之多。其中有經理、海員、工程師、劃則師、又有教師、學生。大學畢業者五位，研究生一位。最令人感動者，有一國立政治大學哲學系的女生，也在這次長期出了家，其次，還有英人帕爾穆，竟不遠千里由印度趕來參加。

受剃度者：參加剃度者名單如下：果善：男

、五八、江蘇、聯合書院畢業。衍興：男、六七南海、上海震旦大學畢業。果正：男、二二、南海、中文大學研究生。佛印：男、六〇、南海。悟盛：男、三二、台灣。帕爾穆：女、英國。果德：男：四二、潮州、工人。果根：男、五三、福建、經理。果振：男、六〇、上海、機械工程師。果海：男、五一、上海。果傳：男、五六、浙江、劃則師。知照：男、七五、順德。寬勝：男、六〇、浙江。果健：男、十六、廣東台山。知生：女、七一、順德。佛源：女、二二、政治大學哲學系肄業。（轉載七月廿三日華僑日報）。

佛青夏令營開幕

荃灣副理民官剪綵

僧伽會長述設營旨趣

（本刊訊）香港佛教僧伽聯合會主辦，第三屆佛教青年夏令營，於七月廿一日下午三時半，假荃灣九咪半弘法精舍舉行入營典禮。由會長釋洗塵大法師主持，特請荃灣理民府副理民官賴國鏌主持剪綵並致訓詞。到會董事敏智長老，聖懷法師、旭朗法師、金山法師、智開法師、融靈法師、了知法師、暢懷法師、智梵法師、茂蕊法師、聖覺法師、暨諸山長老、護法居士、新聞記者，各界嘉賓等數近千人。

會長致詞，畧謂：香港青年受了國際上流行的新的不良習氣，就會很快沾染罪惡；同時，又受到本地聲色犬馬的不斷誘惑，遂墮入深淵，難以自拔。佛教青年夏令營，乃針對這個問題來舉

辦的。在教義來說：是根據大乘菩薩四攝的弘化方法，並不是標新立異的創舉。相反的：是光大教義，適應時代，是弘法的一種途徑。

荃灣理民府副理民官致詞如下：會長、各位法師、各位居士、各位青少年朋友：今日本人感到非常榮幸及高興，應邀爲香港佛教僧伽會主辦的第三屆佛教青少年夏令營開幕剪綵。

我之所以樂於接受這次邀請：第一、是由於過去兩屆佛教青少年夏令營舉辦得有聲有色，有光輝的成就。第二、佛教青少年夏令營對於青少年品德的培養，具有卓越的貢獻。三、藉此機會與青少年朋友見面，談談今日香港的青年問題。

佛教青少年夏令營，跟其他夏令營有甚麼不同？最顯著的是：是青少年們有機會體驗佛教化的生活，和接受佛教教義的薰陶。這些對於青少年們的品性陶冶，一定起有潛移默化的作用。親近崇高智慧和思維的佛教教義，一定有助於青少年對道德觀念的提高。作爲一個時代青年，決非外表的時代化，而是內心的崇高品德，才能贏得社會尊敬，才能作社會的砥柱。

在青少年問題日趨嚴重的今日，佛教僧團舉辦夏令營，是具有重大的社會意義，而特別值得重視的。

這一兩年來，罪案的發生已越來越多，亦越來越嚴重。而在這些罪案中，有許多犯罪者都是廿一歲以下的青少年。據警方的透露：青少年的犯罪紀錄及數目已比前幾年增加了相當多倍，這是社會一個嚴重的大問題，亦是一件令人驚怕的事件，對於香港青少年來說，這是莫大的羞辱。

青少年是易入迷途，貪圖不正當的享樂，爲了滿足他們的慾望，便會不擇手段而獲取，却没有顧到足以引致身敗名裂的危險後果。

年輕人一般的毛病，就是對事物缺少深入的觀察和週詳的考慮，以及對道德認識模糊不清。因此，只顧自己的愛好，而忽視了青年良好的品格的建立和對社會應有的責任感。

佛教夏令營，無疑已注意到青少年對道蘊概念的偏差，著重於青少年品格的培養和道德水準的提高。在今天來說：這是有巨大的社會意義和值得發揚的服務，我相信佛教教義對於培養青年品格，重振青年道德一定會有重大的貢獻。

讓我們熱烈預祝佛教青少年夏令營能夠有圓滿的成就。同時，預祝參加佛教夏令營的青少年朋友，都能養成高尚品德和健全的智力和體力！

剃度大會功德圓滿

短期僧人捨戒還俗

（本刊訊）香港佛教僧伽聯合會主辦第三屆剃度傳法大會，經過七天的嚴肅，虔誠的修行後，於七月（廿八）日按預定日程功德圓滿，所有參加剃度之短期出家人，都從是日起捨戒還俗，恢復在家的日常生活捨戒典禮，由該會會長釋洗塵大法師副會長、寶燈法師、大會座元兼得戒和尚敏智長老親自主持，出席襄禮者有茂蕊老法師、旭朗法師、聖懷法師、智梵法師、金山法師、融靈法師、了知法師等多人，蒞會嘉賓亦有諸山長老，護法居士及新聞界，各界人士極眾。

此次剃度大會，該會董事及佛教大德皆能同心協力，團結一致，爲了弘揚佛法，不惜出錢出力，尤其是大會座元敏智長老、典座了知大法師、開堂和尚融靈大法師、副寺金山法師、知客智梵法師都能與大會方丈洗塵法師同甘共苦，在七晝連宵中，夜以繼日，樣樣親力親爲，表現出家

人忘我無私的偉大品格，所有參加大會的短期出家人，在他們身教，言教，耳提面命，循循善誘之下，確實領悟到佛法的偉大及奧妙，在大會進行中最令人感動的是來參加受戒的惟善法師，獨力供上堂大齋一堂，計港幣一萬元，其他感人的事跡，真是罄竹難書。

日昨捨戒還俗，計有：果善、果正、果德、果根、果振、果傳、知生、知照、寬勝、果健等法師。（轉載七月三十日工商日報）。

佛教青年夏令圓結

主席指出成績勝於往年

（本刊訊）香港佛教僧伽會主辦之佛教青少年夏令營，自廿一日開幕，經一週愉快暑期活動後，於七月廿六日閉幕，本屆佛教夏令營，除提供多姿多彩之康樂文娛節目外，並由著名大德洗塵、敏智、了知等法師、講解佛學精義，敏智老法師、親自指導營友參禪；此外，另聘名舞蹈家教授土風舞，及參觀中文大學，野餐等特備節目，極爲營友歡迎，閉幕儀式於昨午後舉行，由主席洗塵法師致閉幕詞，畧謂：本屆夏令營的成績勝於往年，所有康樂文娛活動，有生動活潑之表演，皆由營友們友好合作所致，特別感到欣慰者，就是營友對佛教研究興趣的熱烈表現，各位對教義的理解，深信有裨於身心健康，希望本此認識，繼續研究，並祝營友們前途光明，繼由敏智法師頒發演講競賽優異獎，計高級組冠軍張亞佩（內明書院），亞軍潘瑞蓮（內明），季軍魏英豪（佛教書院）。低級組冠軍黃永謙（佛教書院），亞軍蘇潤姿（佛教），季軍麥國明（內明）。未由營友代表致詞，表示永遠懷念此一段愉快時光云。

香港能仁書院

大預學生成績佳

（本刊訊）香港能仁書院（原名佛教書院）大學預科，以擁有資深學優之經驗教師，加以學習風氣濃厚，據該院統計公佈歷年該院大學預科結業學生，參加港大、中大、倫大入學試合格率，保有極高水準，以港大入學試合格率言：英文81%、中文75%、中史80%、世史65%、經濟60%。以中大入學試合格率言：英文97%、普數16%、高數70%、國文71%、中史68%、世史70%、經濟64%、物理59%、化學52%、生物53%。以倫大入學試合格率言：英文45%、數學70%、生物62%、化學55%、經濟65%、中文82%又遠赴英、美、加、日、台各著名大學深造者，年來已達一二三名云。

香港能仁書院

公佈各系獎學額

（本刊訊）香港能仁書院頃公佈該院一九七三——七四年度文商兩院各學系獎助學額，計：
佛學系（哲學系）壽治和尚六名，洗塵法師五名，寶燈法師四名，旭朗法師二名，金山法師二名，智梵法師二名，無名氏五名。文史學系——林一鵬居士二名，鄧丘梅夫人二名。英國語文學系——黃國芳院長二名。社會教育學系——白志忠副院長二名。社會工作學系——白冠球居士三名，工商管理學系——沈東強居士二名，陳愷

邦居士一名，仇惠芬居士一名。銀行會計學系——朱伯衡居士一名，余鑑明居士一名。藝術系——麥語詩主任一名。

前項獎學額，每名年獲八百元至一千元，凡攻讀任何學系，家境清貧成績優良者，入學時即可具函申請云。

慈明商工職業補校

下年增建教學大樓

附設慈明托兒所幼稚園

（本刊台灣訊）台灣省中南部唯一由佛教所創建的「慈明商工職業補習學校」，自去年八月初獲省教育廳核准立案，旋即辦理首屆招生，計錄取新生中級部商科二班、普通科一班、高級部商科二班、機械製圖科二班、普通科一班、共計八班，學生四百餘名，第一學年，於六月底休業。一年來，由於該校校風純樸，讀書風氣良好，而担任授課的老師，多為中部最負盛名名師，教學認真，學生獲益匪淺。特別是董事長聖印法師，一本為教育而教育的宗旨，鍥而不舍，校長張良雄先生埋頭實幹的精神，均博得各界一致的好評。每次來校參觀的人士，對該校創辦僅一年，即有如此佳績，莫不交口讚譽。

該校第二學年招生，現已着手籌備，並正式成立招生委員會，同時擴建校舍，增建教學大樓、圖書館、運動場等，亦在配合萬佛山之興建，積極進行之中，預定在九月份開學前可以逐步完成。下一學年，預定招取新生十二班，增加電工科、機工科，擴充教學器材設備及實習工廠，以

容納更多有志從事工商的國中畢業生及中途失學青年就讀機會。其次，該校本學年招生對象，對佛教徒出家眾，亦列為重點之一，因該校無年齡身份的限制，所設初級普通科及高級普通科，即係爭取一般出家眾升學機會。目前優待辦法，除按規定收費標準，普遍減免二百元外，同時設有多種獎學金，貧寒者酌情再予減免，對出家人另有優待，此外配合政府推行的「小康計劃」，課堂即工廠，設有美工，雕塑等專業的訓練，以加強建教合作及自我謀生的技能。下一學年對佛教徒出家眾來校就讀者，將在台中市合作街慈明寺圓通寶殿左側備有二樓寬敞宿舍，以供出家眾長住，同時增加大型遊覽車兩部，以作為學校交通車之用。

（又訊）慈明托兒所、幼稚園，創辦迄今，已逾七載，由於設備完善，師資優秀，目前學童已有四百餘名，為中部可數的育幼機構之一，下一學年，計劃在慈明商工日間部尚未招生之前，利用該校大樓，設立慈明托兒所，幼稚園分部，以培育更多的幼童，便利在該校附近幼兒更多的就讀機會。

趙亮杰居士又一新著

維摩大士化迹因緣出版了

此書依維摩結經演義而成，亦名維摩詰經演義。內容豐富取喻新穎，深入淺出，妙趣橫生，無艱澀之文字，有生動之筆調！本社應各方之請，大專學生之邀，已將此書出版，每本僅收成本費新台幣三十元，存書無多，欲購從速。

出版者：慧炬出版社。地址：台北市建國南路一六二巷六號。郵政劃撥帳戶：三四八四號

佛光山叢林大學院

今秋正式成立開學

（本刊台灣訊）由佛光山宗務委員會所創辦之中國佛教第一所佛教大學「佛光山叢林大學院」將自今秋九月正式成立開學，這將是自由中國研究佛教教義的最高學府。

據佛光山宗務委員會宗長星雲大師說：隨着時代的進步，我佛教界人士已深深感覺到佛教教育的重要性，所以近十年來，台灣到處有佛學院的設立，但遺憾的是目前的佛學院只局限於一般性的普通教育。所以創設更深一層的高等學府「佛光山叢林大學院」，其用意在於培育佛教的專門人材，從普遍教育邁進專門教育，也讓有志深研佛法獻身佛化工作的青年，學有專長，也才能讓佛教教育真正達到學以致用的教育理想。

據聞該大學院將設教理部、實踐學部、教化學部、佛教藝術學部、佛教語文學部等五學部。每一學部中開若干科系，教理部下設有阿含科、唯識科、天台科、華嚴科、般若科、三論科、楞嚴科、佛史科等。實踐學部下設有禪學科、淨土學科、律學科、真言學科、化學部、社會福祉學科、佈教學科、教團行政學科。佛教藝術學部下設有彫塑科、繪畫科、梵唄科、佛教建築科。佛教語文學部下設有日文科、英文科、梵文科、巴利文科、藏文科。

此一大學院的成立為十方學子安排了連貫性的整體性的求學過程，使我佛教教育有了完整的體系，實是有志學者的佳音。該院設址於台灣高雄縣大樹鄉佛光山。備有簡章供人索取。

續明法師紀念學金第六屆得獎同學芳名 62.7.1

(職) 中 高	院 學 佛		校 院 專 大		組別
	級 初	級 高			學校名稱
新育德慈省育台慈 竹達育明立達中明 高商護商嘉商師商 商職專工商職專工	東方佛教學院 ,, ,,	慈明佛學院 善提佛學院 慈明佛學院 善提佛學院 東方佛學院	東方佛學院 ,, ,, ,, ,,	東方佛學院 ,, ,, ,, ,,	國立政治大學 高雄範師學院 國立台灣大學
王李陳林王謝洪廖陳王 錦淑瑞寶明人淑禎榮麗玲 釵芬珠惜人貞士銓雪姿	徐釋釋釋釋釋 碧紹智如傳厚 秀觀慈清宗重	釋地會杜釋 心會理潔心 用欽理綴文泉	釋心會杜釋 用欽理綴文泉	釋心會杜釋 用欽理綴文泉	沈榮槐 黃麗華 林淑貞 林政華 李淳玲 古清美 陳榮洲 黃壽萱 簡碧連 余標偉 蔡清霖
					佛學論文
					學佛心得
					學業成績
					總分
					獎學金額
					備考

梵文學習法

淨海編著

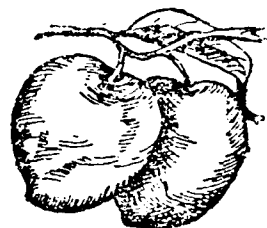
第四課 名詞

—女性 -आ -ā 語幹及中性 -अ -a 語幹—

18 課前文例：



बाला
bālā
一個女孩



फले
phale
兩隻果子

(梵文) इयं बाला तिष्ठति ।
अयम्* अजः गच्छति ।
इमौ बालौ पठतः ।
इमानि पद्मानि स्फुटन्ति ।

(羅馬) iyam̄ bālā tiṣṭhati /
ayam* ajaḥ gacchati /
imau bālau paṭhataḥ /
imāni padmāni sphuṭanti /

(中譯) 這個女孩站着。
這隻羊行去。
這兩個男孩子閱讀。
這些蓮花開着(花)。

* 參看 17 (註二)。

तत् फलं पतति ।
सः वृक्षः फलति ।
ते बाले गायतः ।
तानि फलानि पतन्ति ॥

tat phalaṁ patati /
saḥ vṛkṣaḥ phalati /
te bāle gāyataḥ /
tāni phalāni patanti //

那隻果子落下。
那棵樹結果子。
那兩個女孩子唱着。
那些果實掉下。

19 代名詞 'इदम्' idam (這) 及 'तद्' tad (那) 主格的用法分解 (其他各格在以後課中再介紹)。

	單 sg.	雙 du.	複 pl.		單 sg.	雙 du.	複 pl.
男	अयम् ayam	इमौ imau	इमे ime	男	सः saḥ	तौ tau	ते te
女	इयम् iyam	इमे ime	इमाः imāḥ	女	सा sā	ते te	ताः tāḥ
中	इदम् idam	इमे ime	इमानि imāni	中	तत् tat	ते te	तानि tāni

(13)

20 女性 -आ (-ā) 語幹

लता- latā-(女, m.) 蔓, 蔓草; 藤

	單 sg.	雙 du.	複 pl.
主	लता latā	लते late	लताः latāḥ
受	लताम् latām	लते late	लताः latāḥ
具	लतया latayā	लताभ्याम् latābhyām	लताभिः latābhiḥ
與	लतायै latāyai	लताभ्याम् latābhyām	लताभ्यः latābhyaḥ
從	लतायाः latāyāḥ	लताभ्याम् latābhyām	लताभ्यः latābhyaḥ
所有	लतायाः latāyāḥ	लतयोः latayoḥ	लतानाम् latānām
位	लतायाम् latāyām	लतयोः latayoḥ	लतासु latāsu
呼	लते late	लते late	लताः latāḥ

- 註 1. 安格各種數加名詞格語尾, 及附含解釋意義, 請參見 16 及 17.
2. 所有名詞女性 आ -ā 語幹, 加格語尾後變化都同上例。

21 中性 -अ (-a) 語幹

फल- phala-(中, n.)。 同例 वन- -vana-(中, n.) 林, 森林

	單	雙	複		單	雙	複
主	फलम् phalam	फले phale	फलानि phalāni	主	वनम् वने वनानि	वने वने वनानि	वनानि वनानि वनानि
受	फलम् phalam	फले phale	फलानि phalāni	具	वनेन वनाभ्याम् वनेः	वनेन वनेन वनेन	वनेन वनेन वनेन
與	फलम् phalam	फले phale	फलानि phalāni	與	वनाय वनाभ्याम् वनेभ्यः	वनाय वनाय वनाय	वनेभ्यः वनेभ्यः वनेभ्यः
從	फलम् phalam	फले phale	फलानि phalāni	從	वनात् वनाभ्याम् वनेभ्यः	वनात् वनात् वनात्	वनेभ्यः वनेभ्यः वनेभ्यः
所有	फलम् phalam	फले phale	फलानि phalāni	所有	वनस्य वनयोः वनानाम्	वनस्य वनस्य वनस्य	वनयोः वनयोः वनयोः
位	फलम् phalam	फले phale	फलानि phalāni	位	वने वने वनेषु	वने वने वने	वनेषु वनेषु वनेषु
呼	फलम् phalam	फले phale	फलानि phalāni	呼	वन वने वनानि	वन वने वने	वनानि वनानि वनानि

- 註 1. 其他具格、與格、從格、所有格、位格
的變化, 都同男性 अ -a 語幹。

2. 所有名詞中性 अ -a 語幹, 加格語尾後變化都同上例。

22 句中主詞 (Subject 指主格名詞) 與動詞 (Verb) 的人稱及數, 必須前後 互相一致。

例如: फलं पतति । phalam patati / 一隻果子落下。
फले पततः । phale patataḥ / 兩隻果子落下。
फलानि पतन्ति ॥ phalāni patanti ॥ 果子們落下。

23 梵文數字

१ २ ३ ४ ५ ६ ७ ८ ९ १०
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

13117:

१. इमे बाले वने तिष्ठतः ।

ime bāle vane tiṣṭhataḥ /

這兩個女孩子站在樹林裡。

२. तानि फलानि वृक्षेभ्यः पतन्ति ।

tāni phalāni vṛkṣebhyaḥ patanti /

那些果子從(諸)樹上墜下。

३. सः नृपो धर्मेण नरान् रक्षति ।

saḥ nr̥po dharmeṇa narān rakṣati /

那位國王以法保護人眾。

४. बुद्धो नरेभ्यः धर्मं यच्छति ॥

buddho narebhyaḥ dharmam yacchati //

佛陀施法與諸人。

* :- ḥ (Visarga) 在子音軟音之前, 變為 ओ ०.

字彙

इदम्	idam(代) 這
कन्या	kanyā(女) 少女, 處女, 童女
गृह	gr̥ha(中) 家, 舍, 宅
जल	jala(中) 水
तद्	tad(代) 那
नगर	nagara(中) 城, 市
नर	nara(男) 人
नृप	nr̥pa(男) 王, 國王
बाला	bālā(女) 女孩

पद्म	padma(中) 蓮花
लता	latā(女) 蔓, 蔓草, 藤
वन	vana(中) 林, 森林
सेना	senā(女) 軍, 軍隊, 軍陣
✓ गै → गाय्	gai → gāy(1) 唱
✓ दा → यच्छ	dā → ycch(1) 給與, 施
✓ नी → न्व	nī → nay(1) 引, 導
✓ पत	pat(1) 落下, 墜下, 降下
✓ स्था → तिष्ठ	sthā → tiṣṭha(1) 站, 立
✓ स्फुट	sphuṭ(1) (花) 開

習題 四

I. 分解 सेना senā 及 नगर nagara 為八格及三種數。

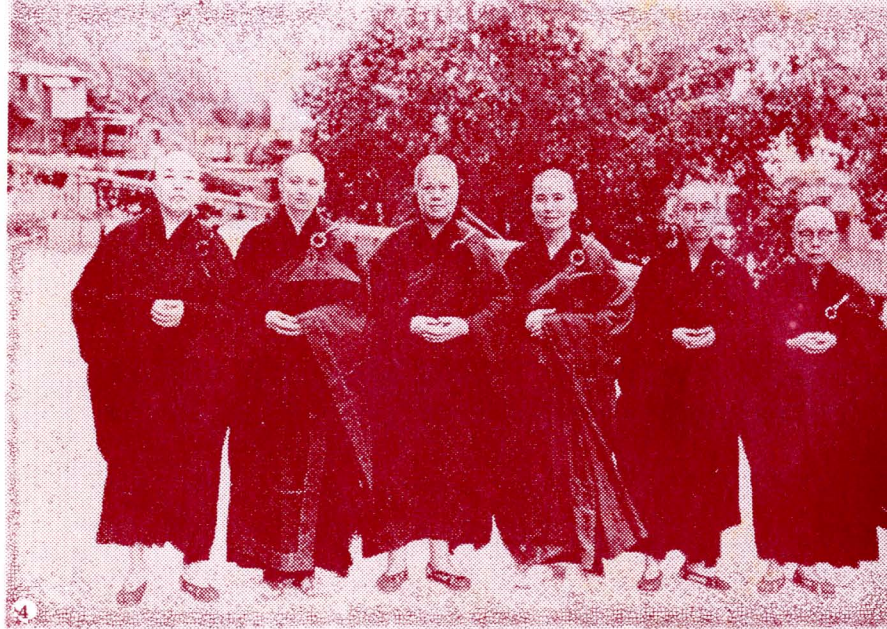
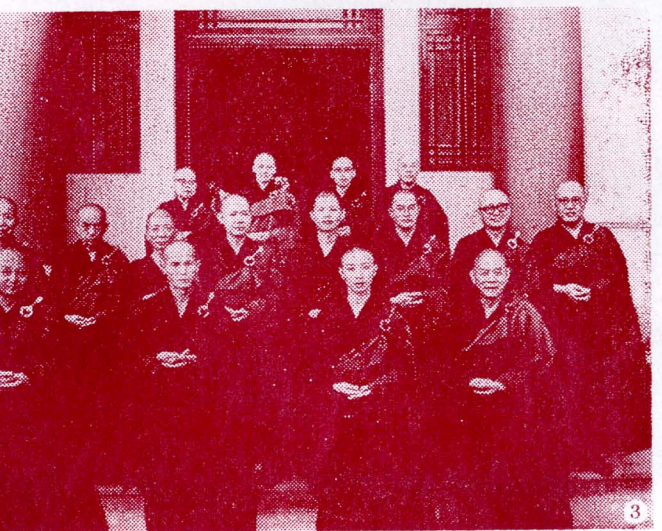
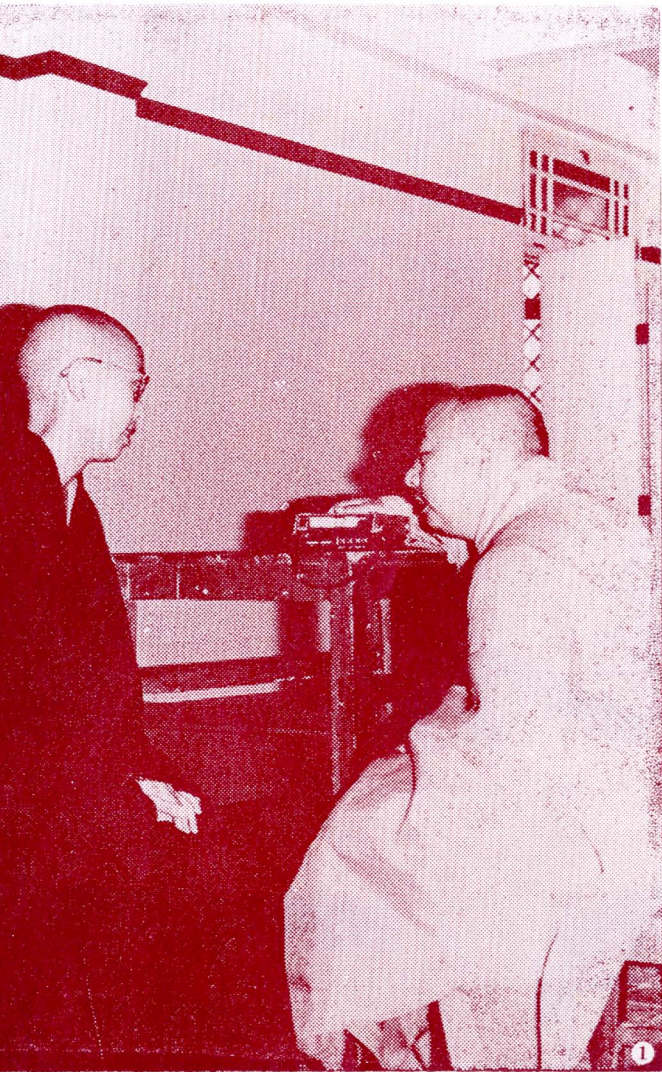
II. 譯成中文:

१. इयं कन्या iyaṁ kanyā / २. ते बालाः te bālāḥ / ३. पुत्रो गृहं गच्छति putro gr̥haṁ gacchati / ४. पद्मं स्फुटति padmam sphuṭati / ५. नरो गजान् नयतः naraḥ gajān nayataḥ //

III. 譯成梵文:

१. 蓮花在水中。 २. 那些女孩子唱着。
३. 這隻果子落下。 ४. 佛陀導引諸人。

(15)

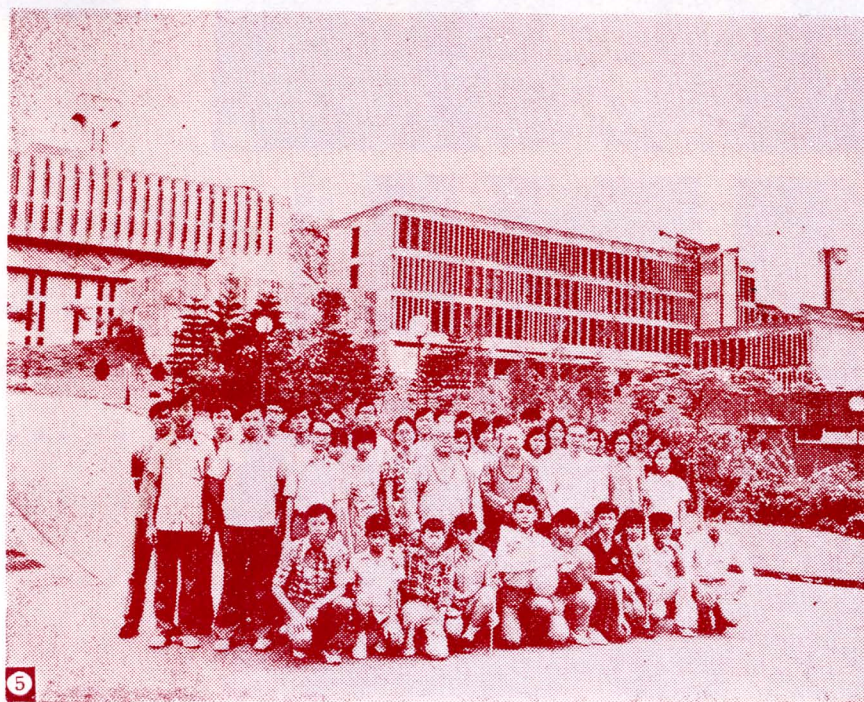
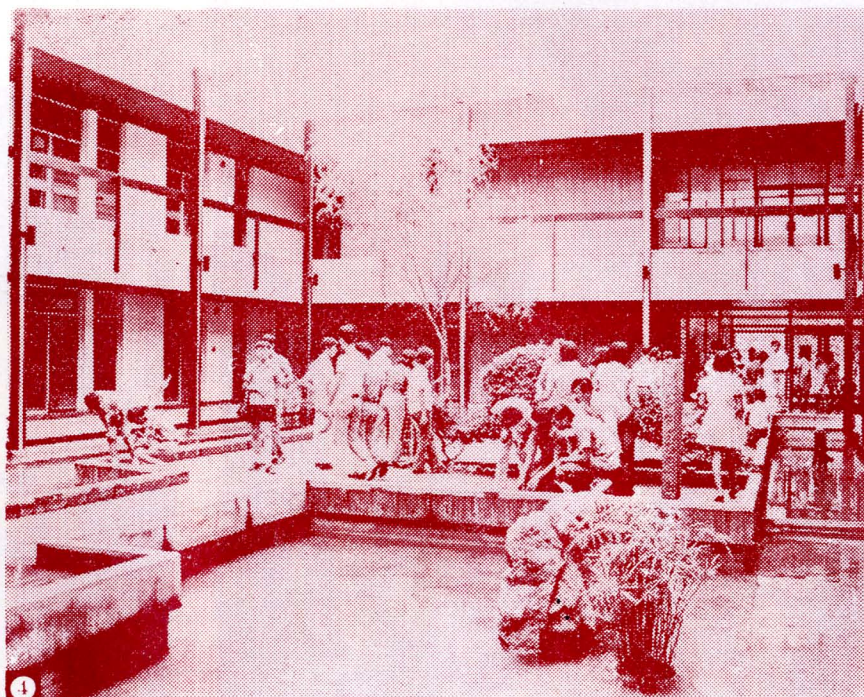
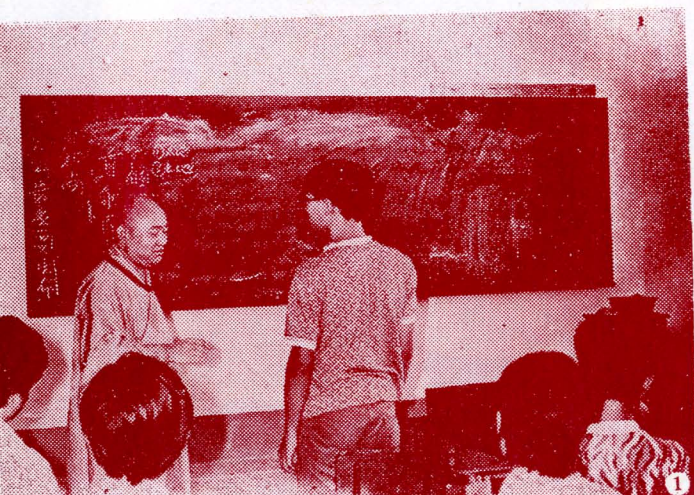


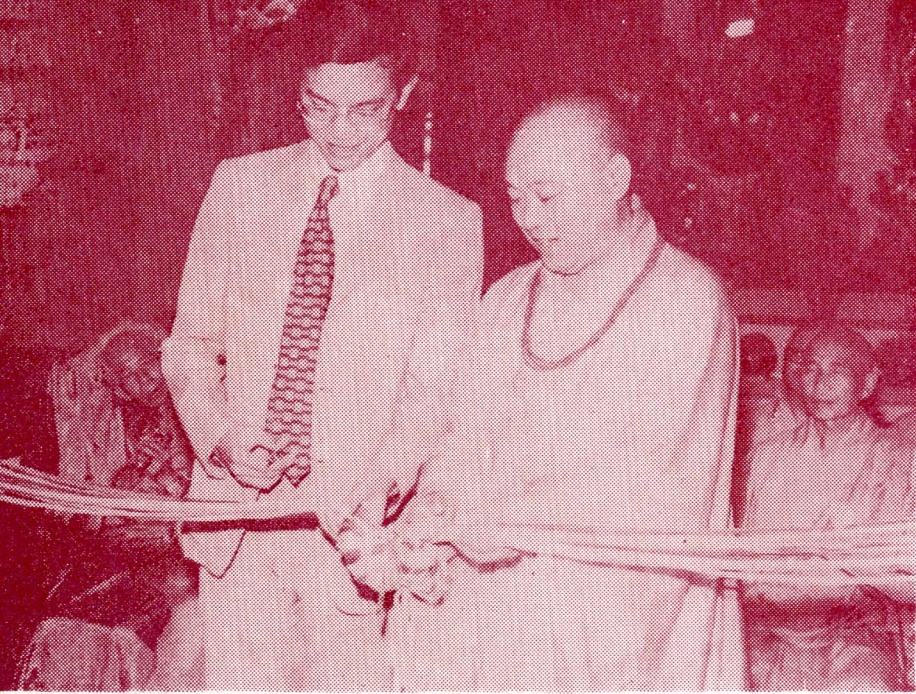
- ① 陪堂了知法師問新戒出家的志願
- ② 開堂融靈法師、陪堂了知法師教導出家威儀
- ③ 第三屆出家的比丘比丘尼
- ④ 本屆長期出家的四位比丘尼（中立兩位係女引禮師）
- ⑤ 短期出家捨戒後的諸居士

香港佛教青少年夏令營

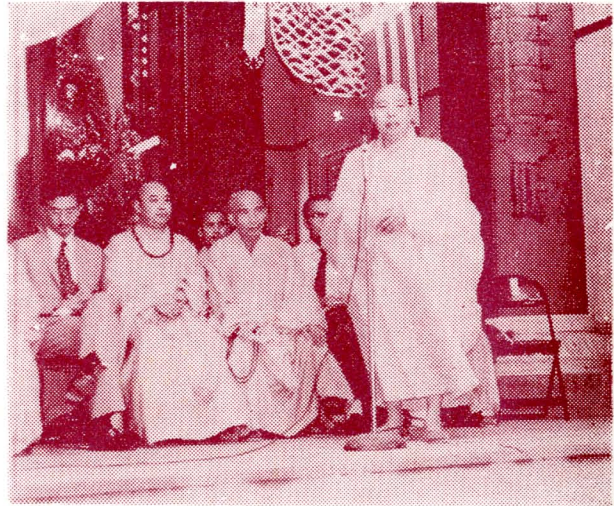
● 生活剪影 ●

- ① 洗塵法師為諸營友開示及解答疑難
- ② 諸營友聆聽法師訓誨
- ③ 參觀中文大學博物館
- ④ 參觀中文大學中國文化研究所
- ⑤ 參觀中文大學合影

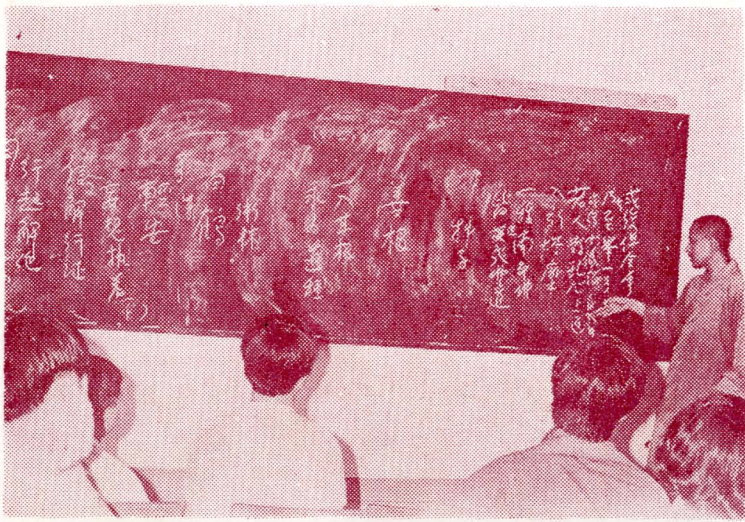




↑ 夏令營開幕恭請荃灣
理民府賴國瑛先生剪綵



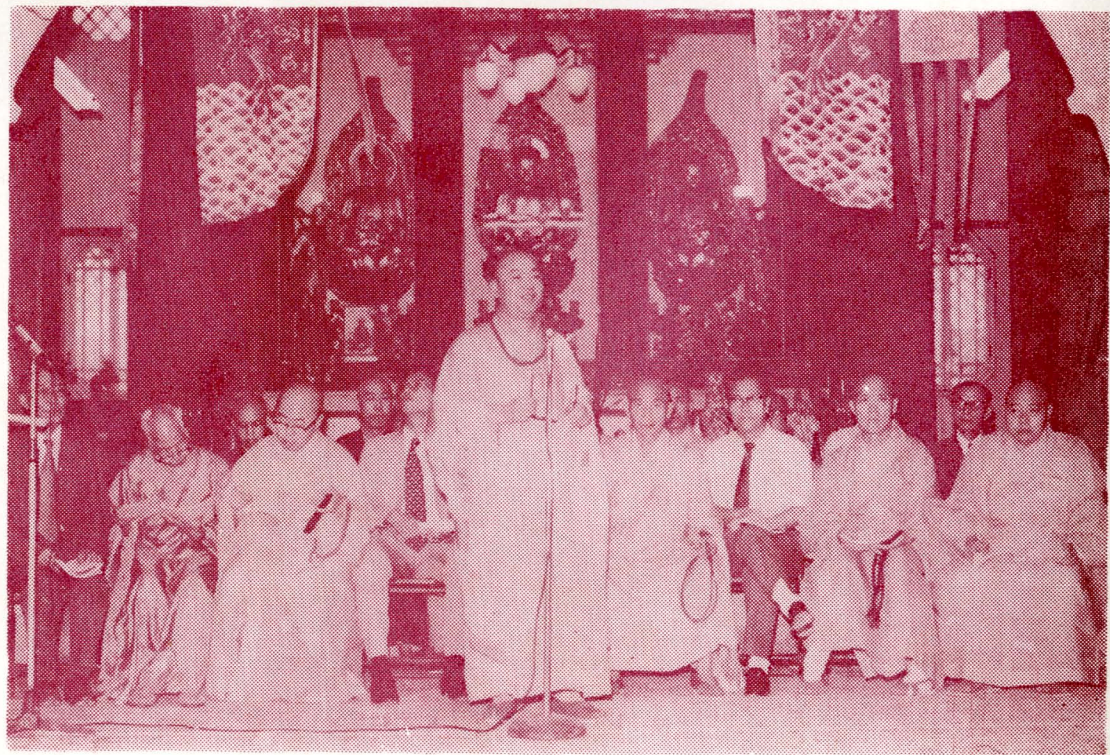
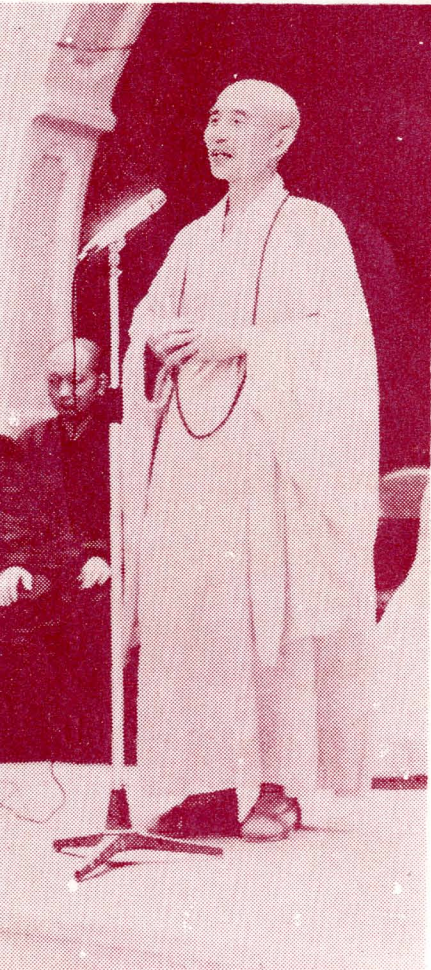
↑ 營長了知法師致詞



← 副營長暢懷法師講演佛學

佛青夏令營開幕

導師敏智老法師致詞



↑ 主席洗塵法師致開會詞



香港佛教僧伽聯合會主辦第三屆剃度傳法大會戒師與受戒弟子合影 一九七三、七、廿七