諦觀全集雜說八

慶悼雜說集

著作者／演培法師



ISBN 957-9437-61-2(精) N.T.$600元 E0000-34

Published and Printed in Taipei Taiwan R.O.C.

諦觀全集雜說八

慶悼雜說集

演培法師著

天華出版公司敬贈

YTXX8803009212

慶悼雜說集

下册

目次

雜說類

六七　世間的詮說……一
六八　入佛之門的第一課……五一
六九　應該怎樣來聽聞佛法……六一
七〇　修學佛法的次第……七一
七一　佛法的現實性……八五
七二　人生實相及其正道……九五
七三　身三業道……一〇五
七四　以平等精神實踐人生道德……一一九
七五　慈悲的三類界說……一三三
七六　以三法印印證佛法……一四七

七七 堅定爲法爲人的志願……一六一
七八 怎樣做個推動新佛教的僧青年……一六九
七九 怎樣做個有爲的佛教青年……一八五
八〇 人類爲本的佛法……一九七
八一 略談發菩提心……二一五
八二 佛法所認爲的眞理是什麼……二二三
八三 從業說談到四姓平等……二三九
八四 祛除世人對於菩薩的誤解……二三五
八五 爲對未善終其天年致疑者談生死……二四一
八六 談談大智文殊師利菩薩……二五五
八七 律己與樂群……二六九
八八 成都佛教實況……二七九
八九 馬來亞的兩個特種病院……二八五
九〇 救濟孤兒記……二九五

九一　部派佛教的根本二部的分裂……三一一
九二　從禪法的傳來說到天臺教觀的本源……三二五
九三　「大乘止觀」作者考……三三九
九四　阿含聖典的福德觀……三四九
九五　六十年來之新加坡華僑佛教……三六七
九六　妙雲選集序……四一三
九七　青選一集序……四一五
九八　俱舍論頌講記再版序言……四一九
九九　初機學佛決疑序……四二一
一〇〇　佛學答問……四二五
一〇一　幾個佛學問題的商榷……四三五

世間的詮說

一 前言

廣大無邊的佛法，眞是如大海一般。從橫的方面看，極目是一片汪洋，看不到它的邊際究竟何在？從豎的方面看，極目是縱貫無窮，測不到它的底裏究竟多深？在這樣窮深極廣的佛法大海中，一般人們要想了解佛法，眞是一件不容易的事。所以有很多發心學佛法的人，一看到佛法的深廣無涯，不期然的知難而退！

「然而，佛法決不是雜亂無章的，自有它一以貫之的，井然不亂的宗要」。因此，現我想從深廣的法海中，概略的指出佛理的宗要。全文大體分爲三大部份：一、什麼叫做世間；二、怎樣淨化世間；三、如何得到世間的解脫。誰都知道，學佛的唯一目的，是求內心的解脫，唯有獲得眞正的解脫，才能完成學佛的能事，所以最後顯示世間的解脫。但要解脫世間，必先淨化世間，如果現實世間，沒有獲得合理的淨化，

那就不能得到世間的解脫，所以在世間解脫的前面，先明怎樣的淨化世間。然欲淨化世間，必先認識世間，看看現實世間，究竟是怎麼樣，而後才可以淨化它。如根本不知所要淨化的世間是怎樣的一個狀態，試問從什麼地方著手以言淨化？所以在世間淨化的前面，先指出世間之所以爲世間。

二　什麼叫做世間

1　世間的名義

甚麼叫做世間？世，卽過去、現在、未來的三世，含有遷流變壞的意思。不論甚麼，凡有時間的存在者，卽落於世間，可說世間是一切的一切。因有時間性之一切的一切，都是在「本無今有，有已還無」的時劫長流中，演化不居，遷流變壞，所以名之爲世。

時間，佛經中說有「劫」和「刹那」的不同：形容時間極長的長度，名之爲劫；形容時間極短的短度，名爲刹那。不管長度或短度的時間，都是在流動而不是在靜止著的。如從無始的過去到不住的現在，由不住的現在到無窮的未來；從昨天到今天，

由今天到明天；從前一刹那到現一刹那，由現一刹那到後一刹那，都是在遷流變動著的。世間的一切一切，就是在這樣的時間流中，而本無今有，而有已還無。從無而有，是從未來來現在；從有而無，是從現在到過去。

以有情世間說：如吾人這個生命體，在數十年前，人類舞臺上，是沒有我們這個人的，後因父母及自身業識的三緣和合，才有我們這個生命，出現到這世間上來，是卽從無至有的一面；出現了的這個生命體，並不能永遠的住在這世間，只不過是極短的數十年，且這數十年間，又是時刻在變異中，等到演化至最後身心崩潰時，是卽從有至無的另一面。總之，生命的有無，是隨時間而轉的。

以外器世間說：如一九五二年七月報上所載，從菲律賓到臺灣的中途，在巴士海峽之間，發現一座小的海島，在未發現以前，好像是沒有的，到了發現以後，才知有這小島，是卽從無而有；再過一個相當的時期，它又可能會變沒有，而消失在大海中，是卽從有而無。古語說的「滄海變桑田，桑田變滄海」，是卽自然界不斷演變的最好明證。正因如此，所以器界的有無，亦隨時間而轉變的。

2 世間的範圍

外在的器界，是我們有情所依住的，所以經中把它叫做依報。此所依住的器界，並不光指我們住的這個渺小的地球，因佛在無限時空的體驗中，確知世界是無量無邊不可勝數的。佛經說的「虛空無盡、世界無盡」的教言，正是顯示這一意思。近代歐美哲學家也說：「吾人不能想像限度，而在限度以外，更無空間」。拿現代天文學家的話說：我們居住的這個地球，只是千萬行星的一個，而且是太陽系中一顆中等的行星，至於太陽系也並不是只有這麼一個，在這太陽系外，還有數億萬的星星，可見世界是怎樣的廣大而衆多。但像這樣無邊際的器界，在悠長的時間流中，究是怎樣的一種狀態？佛陀告訴我們：是在成、住、壞的過程中。成是完成，是世界成立的第一期；住是安住，是世界成立後，破壞前，中間安住的時期；壞是破壞，是世界過了安住期而漸次歸於毀滅的時期；另外還有個經過破壞期之後爲虛空的時期，因爲壞後成前，其間必有一段空的狀態。依佛教說：初禪以下的三千大千世界，有此成、住、壞、空的四大時期，每一時期要經過二十小劫這麼長的時間。

所依住的世界，既是這樣無邊無際的，生存於無邊世界中的有情，當知亦是無量無數的。佛經說的「世界無盡，衆生無盡」的教言，正是顯示這一意思。拿現世界說

，單以人類而言，全世界的人口總數，據近來世界人口的調查，已突破三十三億大關。這樣，有情數量，好像是可計算得出來的。其實，從此世界推算到其他世界，從我們人類推算到其他有情，其數是沒有辦法可以稱量計算的。有情雖有無量無邊的這麼多，但誰也逃不了在生、老、死中兜來兜去的旋轉。生是生命的最初出現，老是生命在演變的過程中，漸次漸次的趨於衰老，死是一期生命的滅亡，於此死生的中間，由於身心的演化，經常發生四大不調的疾病現象。我們試想想看，爲無常之所支配的有情，有那個不在生、老、死中演化不息？依佛教說：生、老、病、死，是人生的最大問題，平時不想到它，自不覺得它的問題嚴重，如一想起，自感問題太不簡單。因爲生命是一長流，並非結束就算完結，還有生命繼續而來的，所以我們每個學佛者，都應設法解決這一人生大問題，當知我佛就是爲了解決這問題而立意出家的。

3 世間的始終

有情的生命界，無情的自然界，在三世的時間長流中，不斷的生起和消滅，試問能不能找到他的起始和終結？這在我人，無論如何，是找不到的，所以說莫知其終始。始是時間的最初，終是時間的最後。在常人的情識觀念中，以爲不論怎樣一種東西

，都有它的開頭和結尾，不然就不能說明世間的一切。

由這觀念出發，所以一般人們，總在追求始終，那裏知道，現象界的萬事萬物，一起一滅，似可指出它的始終，但虛妄的時間，却找不到它的終始。因爲是時間，必然向前指而又向後指，向前指找不到最初的起點，所以是無始，向後指找不到最末的終點，所以是無終。

如有人定要追問：何者爲始？何者爲終？那我只好這樣答復：以無始爲始，以無終爲終。但這樣的答復，其實等於沒有答復，因而還是不要追求始終的好。近代西洋哲學家也有說：「吾人不能設想一段時間以前，再無時間，亦不能設想一段時間以後，再無時間」。可見時間之流，不可推究它的終始。這無始終的時間長流，有說爲如環的無端，有說爲螺旋形、曲線形、直線形等。不管那一說，都是形容時間在不斷的向前奔放著的！因爲時間流的無始終，所以起滅在三世流中的有情與器界，不能不說它也是無始無終的。

以器界說：驟然一看，世界似有成立的開端，亦有壞滅的終結，殊不知成劫之前有空劫，空劫之後有成劫，如欲推究它的元始，由現在住劫而成劫，由成劫而空劫，

展轉相尋，發現不到它的元始；如欲推究它的最終，由現在住劫而壞劫，由壞劫而空劫，由空劫而成劫，展轉相推，同樣不見它的終結；眞是所謂無始無終而如環的無端。

以有情說：一個新的生命出現，好像就是它的起頭，等到這個生命崩潰，似乎就是它的結束，那裏知道，生前還有死，死後還有生，生死死生生不已的存在，如鈎鎖一樣的，找不到它的始終。因爲如此，所以佛法說生死無始，既是無始的，那裏還有終？無始無終的生命奔放，是爲有情的眞相。

4 世間的類別

如上所說無始無終的有情與器界，佛法總稱爲世間，所以森羅萬象的一切一切，雖說各式各樣的多得不可勝數，但佛法將之總歸納爲「有情與器界」的兩大類，亦卽經中所常講到的有情世間及器世間。

器世間，是有情所依住以生活以活動的場所，雖有無量無數那麼多的器世界，但以我們現在居住的世界而言：一個太陽系爲一個小世界，積一千個小世界爲一個小千世界，覆以定生喜樂地；積一千個小千世界爲一個中千世界，覆以離喜妙樂地；積一

千個中千世界爲一個大千世界，覆以捨念清淨地。

作爲一個太陽系的小世界，於每一大劫的長時期間，要經一次成、住、壞、空的四個階段。世界的毀壞，由火災開始，一次一次的經過七次火壞，接著就是水災，由水災壞至於離生喜樂地，是卽經中所說的水淹二禪，一次一次的經過七次水壞，接著就是風災，由風災壞至於離喜妙樂地，是卽經中所說的風摧三禪。唯有捨念清淨地，不受三災的破壞。積此三千大千世界，是爲這個娑婆世界。

無邊無際的廣大器界，不是空空洞洞的一無所有，是有很多的事物屬於器世界的，所以器世間不但爲我人活動的場所，其間所屬的事物，亦我人賴以生存所必需的。不過其間，有的是爲人生資用所依的，如山河大地及各種礦物的水火風電等，對於身根的資用，有著極大的關係，換句話說，人類有情，如果沒有這些，根本是不能生存下去的。有的作爲根身及觀念亦卽爲身心兩者所依的，如太陽系的太陽所發出的光熱，不特爲我人身體所不可缺的，亦是我人觀念所常憶及的。至與人沒有多大關係的星系星海，在過去雖只是屬於觀察測驗所及，但在人類科學不斷的進步之下，似亦不唯屬於觀念所依，亦將爲資用身根二者的所依。當知這一切，都屬器世間。

器世間的或好或壞，或淨或染，對於有情世間的身心淨化，有著非常重大的影響，所以佛法對器世間的改善，寄予極大的重視，因而大乘佛法有莊嚴淨土之說。

有情世間爲器世間的活動者，吾人所以知有廣大的器界，是卽因爲有吾人的關係。有情雖說是無量無邊的，但就現所居住的娑婆器界而言，不外三有的有情，於中包括天、人、星宿、神仙、畜生、鬼神、地獄等類，說來是很多的，而這總名爲有情世間，這到下面再爲詳談。

5 世間的根本

世間，不外如上所說有情與器界的兩大類，而在這兩大類中，有情則又爲世間的根本。

誰都知道：世界上任何一種宗教或哲學，它之所以成爲獨立的一家言，必有其中心思想的所在，不管它是神本的、心本的、物本的，或其他甚麼本的。研究他們學說思想的學者，只要把握到他們的宗本，體察到他們的中心，就不難理解他們的體系。

佛法是宗教，且是理智的宗教，自亦有它的所本，那就是以有情爲本。因佛說法，總是從一一有情的身心說起的，所以純正的佛法，決不從宇宙或社會說起，亦不從

精神或物質說起。世間之所以有問題，問題在於有情本身，世間之所以有苦痛，苦痛亦在於有情本身。修學佛法者，能從有情的本身著眼來看佛法，自然就可獲得佛法的心要，不然，那是很難把握佛法眞義的。

佛法爲甚麼要以有情爲本，印順論師所說：「世間一切學術——教育、經濟、政治、法律，以及科學的聲光電化，無一不與有情相關，無一不爲有情而出現人間，無一不是對有情的存在，如離開有情，一切就無從說起」。

以器界說，我們知道在此在彼，我們知道或東或西，問題還不是在於有情。有了有情在這世間活動，從這兒到那兒，由那兒返這兒，或由天上至人間，或由人間往三惡趣，再由三惡趣回返人間，以及由人間回返天上，如是往返來去，而後才知有這世界的存在。假定在這世間，根本沒有有情，試問從何而知有此世界？又從何而去論說這個世界？因爲如此，所以佛法以有情爲本。

以時劫說，我們所以知有過去未來，我們所以知有前生今生，我們所以知有昨天今天，我們所以知有前念後念，關鍵還是在於有此有情。有了有情在這世間不斷延續，從未來來現在，由現在去過去，從明天來今天，由今天到昨天，如是前後不斷的延

續，才知有此時劫的存在。如果世間眞的沒有有情，試問怎麼得知有此時劫？又如何去論說這個時劫？因爲如此，所以佛法以有情爲本。

剋實而言：世間如果眞的沒有有情的存在，不特不必論說世間，且亦無可論說世間，非唯如此，而且根本不成爲世間，這是論說世間的學者，首當知道的一點，不然的話，那你根本沒有辦法認識世間的眞相。

情本的世間與神本的世間，其觀點有著絕對的不同。站在情本的立場論世間，認爲世間的好壞美醜，穢污清淨，都是有情的「業增上力」之所使然。因客觀的世界，本無所謂染淨；世間之所以染污，由於有情的內心不淨，缺乏道德的向上力；世間之所以清淨，由於有情的內心清淨，道德善的不斷提高。因此我們可以肯定的這樣說：世界的染污穢惡，是卽表示這個世間的墮落；世界的清淨莊嚴，是卽表示這個世間的向上。

我們住的現實世界，不消說，是穢惡污濁的，是衆苦充滿的，是諸不如意的，但推究其原因，不是別的甚麼，是由有情的共業所感，誰也不能怨怪於誰，假定不願忍受下去，就得從現在起，集合同行同願者，普遍喚起世人的覺醒，共同洗革內心的污

點，逐漸改善客觀的環境，然後才得在清淨安寧的國土中，過著和樂善生的美滿生活。

反過來說，如果大家，在智慧方面不想增進，在道德方面不求提高，在人格方面不去完成，在環境方面不擬改造，那你對於現實世間，只有繼續忍受下去，若說是要想逃避，那是逃避不了的。因爲自家業力創造的世間，不自家設法改善，當然避免不了因果律的制裁！

但這不是說沒有他方淨土，淨土不特是無數世界的存在，而且只要我們肯得去做淨化的工夫，現實的穢惡世界，亦可成清淨的國土。在世界淨穢決於有情業力的命題下，可謂徹底的否定了神本論者之神造世間的謬說！

三　什麼叫做有情

1　有情的名義

前面說過，佛法是以有情爲世間之本的，現在要問，有情究是什麼？其名義作何解？這該是我人所要研究的第一課題。依於佛經訓示我們來看，有情之所以得名爲有

情，約其具有情愛與情識講的。

先就有情具有情愛說：情愛的愛，含有染著、繫縛而不得自在的意思，所以無怪古代大德說，愛爲後際生死的根本。十地經中更爲詳盡的說：「有漏有取，復起後有生及老死，所謂業爲田，識爲種，無明暗覆，愛水爲潤，我慢灌溉，見網增長，生名色芽」。這樣講來，唯識學上所說的根本煩惱，對有情生命的出現，都起著或多或少的催生作用，不唯是愛的力量。話雖這麼說，但愛起著主催的作用，亦是不可否定的事實。

佛法所說影響生死的愛，與世間一般所說的性愛，有著很大的差別。一般所說的性愛，不能視爲生死的根本，只可看做人類生活的一環，最多亦不過是欲界衆生所共有的，到了欲界以上的有情，就全無性愛生活，而純是靜定生活。是以世間有的學派，說「人類的一切愛，都是以男女間的性愛爲根本」，完全是不正確的。

佛法所說有情的情愛，依於佛經的指示，主要的約有三種：一、自體愛，是卽對於個己生命自體的愛著。原來每個有情的生命，不是單純的一法，而是多緣的結合。如是各個條件結合的生命體，當其尙爲强有力的業力之所支持時，必然會作著各種自

由的活動。而衆生任何一個自由活動，以佛法說，亦是由於衆多關係的組合，絕對沒有一個主宰者，於中支配我們做這做那，所以自由的活動，是相對的自由，不是絕對的自由。可是爲愛之所蒙蔽的衆生，不知是緣起和合的作用，而妄執爲有個實在自我，於中支配我們這樣那樣。不特高級有情有這自我的妄執，就是低級有情亦有這自我的妄執，如弱小動物被殺害時，竭力爲生命生存而掙執，就是愛著生命自體的明白表現。

二、境界愛，是卽對於客觀外在環境的愛著。有情的生命，生存在世間，要想延續不斷的生存下去，單憑本身的力量是無法做到的，必定還要客觀外在的環境維持，生命始克活潑潑的存在世間，而做自己所要做的工作，所以具有活動力的有情，自然而然的就對外在環境，生起強有力的愛著心理，去愛著與自己生存有關的一切境界。印順論師說：「境界愛與自體愛，嚴格的說，有此必有彼，相對的分別爲二——我與我所也如此——而是相依共存的」。外境雖是無知的，但吾人的生命體，如沒有它的維持，不特不可能豐富，而且生存都成問題，所以對於外境的貪著，是自然如此的，不假一點絲毫的勉強。

自體愛與境界愛的相關，現在不妨作這樣的說明：人類的生命確在不斷的繁衍中，而維持與延續人類的生命，當然有賴於外在的境界。外在的境界既然是人類生存的所需，於是人類爲生存所需而在不斷的爭取，以滿足其生存的欲望，因而發生種種的爭奪，由種種的爭奪而相互殘殺，由相互殘殺而使人類趨於毀滅。如果要問爲什麼會有這樣悲慘的結果，是不是緣於貪著外境而來。外境爲人類生存所必需的條件，而又爲人類相爭相殺的主因，這眞是人類的一大矛盾！

三、後有愛，亦卽對於未來生命的愛著。有情的生命在這世間出現，不是現實生命結束就算完了，而是還有未來生命的繼續而來，未來生命的再出現世間，除了不承認有未來的生命者，是佛教及一般宗教所共同承認的，所以人們對於現實生命感到不理想時，往往寄希望於未來的生命會比現在的好，這就是佛法所說的後有愛。如經常聽到一般人說，我今生命苦，現在只好修修來世，希望未來得到一個好的生命。不唯如此，而且希望自己的生命永遠的生存下去，這可說是衆生的無限生存的意欲，這一意欲，亦卽後有愛。在衆生的立場說，同樣是强有力的，並不是無可無不可的那樣的心理！

「有情的愛染，雖則說是多方面的，但總不出上述的三種，因而我就只從這三方面略爲一談，其他則不具論。如有人問：什麼叫做有情？我的回答是：所謂有情，就是具有這情愛的，叫做有情」。

如上已說情愛的意義，此下再說情識的意義。

活躍於世間的有情，其生命的內在，有股活動的精神力，作爲生命的主體，而後始能在不斷的活躍中，這就是情識的識。只要是有情，不管是高級的，或者是低級的，沒有說是沒有識的作用的。這識的作用，能夠執取有情的生命自體，使現實的生命不崩潰，使未來的生命能延續，所以經中將這識說爲生死的根本。也就因爲如此，任何一個有情，不期然的要聽命於精神的支配。此主導的精神，支配你如此就得如此，支配你如彼就得如彼，所以重視有情的宗教或學派，沒有不多方面說明情識的特質的。

如在印度思想界享有盛譽的數論，對這情識的問題，就曾特別的論及。數論認爲「萬有諸生的開展，是由自性與神我的合作。自性爲物質的本體，神我爲精神的本體，由此二者密切的合作，產生中間的二十三諦，所以數論之說，很有點近於二元論的

思想」。

所生的有二十三諦，能生的是自性與神我，綜合爲二十五諦。依數論的意思說：所生的二十三諦，雖是生滅變化的，無常敗壞的，但能生的自性與神我，確是永恆不變的，常住不滅的。在永恆不滅的自性中，具有薩埵、刺闍、答摩的三大特德。「薩埵，就是有情，依他的意思解說：『爲喜、爲動、爲情、爲光明』。明是對暗說的，情是對知說的，動是對靜說的，喜是對怒說的。綜合的說：在有情的心識不斷活動中，這些是象徵著光明、活動、以及情感的喜樂。試想一想：那個有情不希望光明？那個有情不喜愛快樂？那個有情不要求活動？可說衆生在這樣的情況之下，始得繼續不斷的存在下去的！

如在佛法內典中有關情識的解釋，自然更是各式各樣的有著多種不同的說明，「但若以熱情奔放而爲强有力的堅決不斷的努力者說，無過於般若經中所顯示的『大心、勇心、快心、如金剛心』爲最徹底。般若經所顯示的幾種心，都是形容有情的心識，在某一角度所扮演的某一特質，我們從這些特質中，可以看出有情心識的活躍力如何。

現我引用我在「有情的身心與有情的特質」一文中所說的話，作爲這幾種心識活動的說明：「如金剛心，是形容有情的堅强不拔的生存意志，能夠克服生命生存的一切阻力；如勇心，是形容有情勇往直前的大無畏精神，能夠不爲任何困難所屈伏；如快心，是形容有情極爲迅速的認識活動，能在極迅速中了解客觀的一切；如大心，是形容有情具有偉大的志願，能創造驚天動地的偉大事業」。試想世間的文明，文化以及人類所有的一切進步，有那一樣不是人類冒險犯難，勇猛無畏，堅强不屈的精神意志所創造成的？所以情識在有情的生命體中，有其特殊的力用。

印度一般的思想界以及佛法的經論，對於情識意義的說明，雖從各個不同角度予以立論，但若總括的顯示有情的特性，是卽如印順論師所說的「生存意志躍躍然，熱烈衝動奔放而靡止」，爲最具體的表徵。說到這裏，「如有人問：什麼叫做有情？我的回答是：所謂有情，就是具有這情識的，叫做有情」。

有情所具有的情愛與情識，不要以爲只是迷的有情具有，而覺的有情就不具有，事實這是不分迷與覺，乃爲每個有情所同有的，如果要說其中有所差別，只可這樣說：「迷的有情，從錯誤的認識出發，愛著世間的一切，爲愛染之所繫縛，老在世間兜

來兜去，不特不能以智化情，反而智爲一切情覆，於是情愛與情識，成爲罪惡的泉源，生死的根本。覺的有情，從正確的認識出發，了解世間的一切，都是如幻如化，沒有它的實在自性，不特不再染著於情愛，而且以智化情，使情轉爲大悲，充悲濟之心，行悲濟之事，以化度一切有情。『凡人以此趨生死者，今卽以此求菩提』。因而，這又成爲上求下化的動力。由此可見，情愛與情識的本身，是無所謂好不好的，問題在於我人怎樣去運用它。流轉於生死而過顚倒生活者，固是在於我們有情，還滅於涅槃而過正覺生活者，也是在於我們有情。所以，我們不要看輕自己，我們應當以智化情，去追求那崇高而圓滿的正覺生活」。

2 有情的自體

佛法以有情爲本，有情的特性，在情愛與情識，具有這情愛與情識的，從緣起和合的方面說，所以稱爲有情，因依佛法的正見言，有情的自體，是衆緣的和合，而不是獨一的。講到衆緣和合，徹底推究起來，萬有一切諸法，無一不是諸多條件的結合，有情既爲世間的根本，當亦不能越出緣起的定律，由此可知有情是從緣起的和合邊以得名的。唯有從這方面出發，始能認識有情的眞相。

有情的自體，是衆緣所成，這是佛法的根本義，沒有誰可以懷疑的，但從緣起的種種方面說，組成有情生命自體的要素究竟是些什麼，這是我們現在所要探究的問題。根據佛陀慧眼觀察所得告訴我們，構成有情生命的要素，大體分爲四類，現在略說如下：

一、名色：名是精神的要素，色是物質的要素。意思是說：有情的生命自體，是由精神與物質兩大要素組合成的。這不是佛教的創設，而是印度古代哲學思想中固有的傳說。如以現代的話說：名是心理的作用，色是生理的機構，生理與心理的組合，就成活潑潑的生命。

二、五蘊：佛對有情生命的組成，從詳細的觀察中，研究他們活動的狀態，並加以分析和說明，於是就建立了五蘊說。這雖也具有精神與物質的兩面，但重點在於心理的分析，因除了色蘊是物質外，其他受、想、行、識四蘊，都是屬於心理方面的，亦即以之說明有情內心的活動狀態爲主。不論內心活動的狀態是怎樣的複雜，從這四蘊的探究中，大體可以體認得到。色受想行識的五者，所以一一稱之爲蘊，因它是積聚義，而不是獨一義。所謂積聚，就是將所有相類的東西，聚合在一個地方來加以說

明，如所有的物質，集合在色中來講，故名爲蘊。

色蘊的色，不是指眼所見的色說，而是總指一切色說，即現在一般所說的物質，以變礙爲它的定義。礙是觸礙而無法通過的意思，變是變異而可分析的意思。諸如有體積而可佔有一個固定的空間，使其他同樣有體積的不能從這空間通過，名爲觸礙。如果硬相觸對，使它發生變異，甚至分崩離析，即爲色的現象。於中細分起來，有能造色及所造色的差別，而能所造色，總名爲色蘊。

受蘊的受，是心理對外境的感受，如以現在話說，就是情緒作用。吾人的情緒或喜或怒或苦或樂，不是如一般所說的喜怒無常突然而發，實是由於客觀環境觸發所引起的不同反應。如所接觸的外境是適合自己心意的，其所反應而有的情緒就是喜樂，反之，其所反應而有的情緒就是憂苦。由於所感受的有種種的不同，所以所反應的情緒也就有種種差別。經中通常說有二受、三受、五受的類別。

想蘊的想，是心理對外境的認識，如以佛法話說，就是取像作用。吾人心識不接觸外境便罷，一接觸到外境自然就會對它生起認識，當你正認識其境是什麼時，立即攝取其境的狀態而現爲心象，構成某一種的概念，然後再本著這個概念，爲其安立種

種的名言，說這叫什麼，說那叫什麼。因而我們知道，世間萬有諸法，得有各自名稱，不是諸法本來具有的，而是想蘊爲其安立的。

受想二蘊，普通說來，不關什麼重要，實際說來，關係衆生很大，當知吾人所以得在生死流轉及涅槃還滅，亦可說是由受想二心所爲樞紐的，所以俱舍頌中，說這是諍（煩惱）的根本及生死的動因。

行蘊的行，是吾人的意志作用，佛法通常把它說爲造作的意思。在此蘊中所包含的心理活動狀態，可說是很高的，除了上述的受想二心所及主體的心識，所有一切的心理活動，無不在此蘊中含攝。雖則是這樣說，但通常以思心所爲主。原來吾人觸對外境而有所認識後，再經過心思的審慮、決斷，於是便通過身口，採取實際的行動，以表現或善或惡的行爲，是爲行蘊的特質。

識蘊的識，是心靈活動的主體，亦是有情對外境的了知和分別人我是非的總機構，亦是一切心理現象的所依處，所以在佛教的術語中稱爲心王。而此主體的心識，在小乘佛法中說有六識，在大乘佛法中說有八識，不論六識八識，總是以了別爲它的唯一作用。如眼識的了別色塵，耳識的了別聲塵，鼻識的了別香塵，舌識的了別味塵，

身識的了別觸塵，意識的了別法塵。以了別粗顯境說，就是這六識；以了別是識的作用說，亦通於七八二識的。

三、六處：佛經中所說的六處，有內六處與外六處的差別，現在這兒是指眼、耳、鼻、舌、身、意的內六處說。分別來看，固然是有六種，實際而言，仍只是心色二法的加以分析說明。如前五處的生理機構，是屬物質性的，而後一處的心理活動，則是屬於精神。

印順論師說：「此六者的和合，即有情的自體；爲生識的有力因，所以名之爲處。六處是介於對象的所識，與內心的能識中間的官能」。六處中的前五處，一方面爲生理機構，另方面爲感覺器官。外境不論怎樣的衆多，內心不論怎樣的能識，假定中間沒有感覺器官，作爲它們的媒介，能識的心識是無法去認識所識的境界的，所以六處有它的特別重要性，沒有它，不但不能爲活潑潑的生命，亦復不能有任何的認識。雜含八卷二一四經說：『二因緣生識。何等爲二？……眼、色因緣生眼識；耳、聲因緣生耳識；鼻、香因緣生鼻識；舌、味因緣生舌識；身、觸因緣生身識；意、法因緣生意識』。

於中，「意處是精神的泉源。依五處發前五識，能見五塵；依意處生意識，能知受、想、行——別法處，也能徧知過去未來，假實等一切法。我們的認識活動，根源於六處，而六處卽有情的一切，所以佛陀常說六處法門」。

四、六界：一般說法者說到有情的生命組織，大體都只說到名色與五蘊的要素，六處固然說得很少，六界更是少人談到，其實，六界亦是組合有情生命的另一說明。所謂六界，就是地水火風空識的六者，對此六界組成有情的生命，我曾這樣說過：「前五是物質，後一是精神。物質中的前四界，是生命的骨架，屬於肉體方面，空是肉體上的竅隙，精神的識界，爲生命活動的主體」。成實論中曾經引經作這樣的說：『四大圍空，識住其中』，因而成爲一個活潑潑的生命。是以生命的出現世間，於此六界缺一不可，如果缺少了任何一界，就不能完成此新生命。

六界組成生命，現舉事實說明：「以我人的肉體說：如髮毛爪齒皮骨筋肉，是爲固體性的地大；大小便利痰唾膿血，是爲液體性的水大；或高或低不同溫度，是爲熱體性的火大；運轉自如輕動自在，是爲氣體性的風大」。「所謂空界，就是竅隙，如口鼻等的竅隙，就是生命界的空界」。有情的生命，所以能在世間不斷的延續與生長

，可說完全得力於空界的容變，否則，生命是無法延續和生長的。但這五界的結合，只能成爲無情的器世間，還不能成爲有情的生命，如要成爲有情的生命，必需仍要認識的心識活動其中，才能成爲有情的自體。

四　有與生卽有情

1　有生的定義

有情爲世間根本的這一論題，是佛法的核心論題，絕對不容有所改變的。可是現在要問：佛法究竟站在什麼立場而說有情爲世間的根本？要想對這得到一個適當的答案，唯有從「有」與「生」兩字來加以說明。有，一般說爲有無的有，現在我們把它說爲存在的意思。如問世間爲什麼是有的？卽因世間是現實的存在，而爲任何人所無法加以否定的。生，一般說爲生起的生，現在我們把它說爲顯現的意思。如問世間爲什麼是生的？卽因世間明白的顯現，而爲任何人所無法加以抹煞的。

存在叫做有，不但眼前所見的種種是有，就是眼所不見的種種，如埋藏在泥土中的穀麥種子亦是有。顯現叫做生，那要明顯的現起，如泥土中的種子生出芽來，才可

叫做生，如沒有明白的顯出來，是不得說爲生的。

存在的有也好，顯現的生也好，在佛教都是約有情而說的，並不是約外在的器界說有與生。因爲有情在生死死生的瀑流中旋轉不息，雖有各式各樣的不同形態存在，但佛在經典中，都是以有與生去說明它的。現在不妨分爲幾點，略以敍述如下：

2　五有與四生

有情是具有精神活動的生命界的總名，任何一個衆生都可叫做有情。自有情的種類說，雖有分爲九種十類等的說法不同，但就有情的體類來分別，佛在經中稱爲五有，就是天有、人有、旁生有、鬼有、地獄有。這五有，卽佛教所常說到的五趣，亦卽世間的存在者。如果類別起來，其中當然有高級與低級的差別。如天與人，可說是高級的有情，其他三有，自然是低級的有情。

天趣有情，在世間說，是最高級的。佛法所說天趣，包括三界二十八天，不同中國一般所說的天，只是欲界第二天，卽道家所說的天，亦沒有能夠超越於此。至於西方宗教所說的天，亦僅是到達初禪的大梵天。二禪天以上的諸天，只有印度的宗教談到。佛法隨順世間，當然亦說諸天。但在三界二十八天中，同樣有低級與高級的差別

。印順論師在佛法概論中說：『低級的天，是鬼、畜中有大福報者。如四天王中的毘樓博叉，是龍王，是畜生；毘沙門是夜靈，是鬼。四天王以上的帝釋天，才是人身的；但爲帝釋守衞的，也還是鬼、畜之類』。由於天趣的有情，不特各自有其天福，亦還是事實的存在，所以叫做天有。儘管世間有些學說不承認有天趣有情，但佛弟子不能不承認。

人趣，就是現實世間的人群，亦卽我們每個人的當體。佛經說這世間的人有四類，就是四大部洲各種不同的人種。我們是屬南贍部洲的人，換句話說，就是這個地球上的人。其他，如東勝神洲的人，面如半月一樣，人事略同此地球人，只是壽命較長一點。至西牛貨洲的人，面如滿月一樣，人事亦同此地球人，唯壽命更長過東洲的人。還有北俱盧洲的人，面貌是方形的，雖說是在這個人間，但所享受的卻是天福。居住北洲的人，過著和平安定的快樂生活，不像我們這個地球上的人，常受人爲的天然的各種災害之所逼迫。但就修學佛法說，唯我們南洲人類最爲理想。

旁生趣，亦有說爲畜生趣的，在這世間，除了我們人類，所有一切動物，無不包含在內。種種類類，一一分別，難以盡說。但大略的予以類別，有陸行衆、水行衆、

空行衆的不同。如在空中飛翔的鳥雀，是卽屬於空行衆；在水中浮游的魚蝦等，是卽屬於水行衆；在地上行走的牛馬等，是卽屬於陸行衆。印順論師說：『有無足的，兩足的，四足的，多足的；有一棲的，兩棲的，三棲的種種。也稱爲旁生，卽一切禽獸、蟲魚的總稱』。其他，還有不在地球而爲各人所不知道的，如諸龍衆及妙翅鳥衆等。因爲它們各有不同的生命自體，所以統稱爲旁生有。

餓鬼趣，這也是有情類的一種，但不是一般所說人類死後的靈魂。人死固然有轉生爲鬼的，但不是每個人死了都去做鬼。鬼趣有情，有的是由胎生的，有的是由化生的。至於衣食男女，與人及畜生，沒有什麼大的差別，只是業報與人及畜生有所不同，所以彼此不能通見。鬼類雖亦有大福德及威力者，享受很好的生活，但大多數是饑虛羸弱的，所以稱爲餓鬼。印順論師說：『鬼，常人雖不易見到，但是住此世間的。人類對於鬼的確信，或由於夢見死亡的眷屬，或由於疫病的所見所聞，或由於跳神扶乩業神秘現象』。所以不能因爲不見而否定鬼的存在。

地獄趣，是受極苦衆生所住的地方，今日一般具有新思想的人，雖不相信有受苦的地獄，但在各宗教却是共同承認有地獄的存在。如諸經論所說，有八寒地獄與八熱

地獄的差別。地藏經中的地獄名號品，說有很多不同的地獄。但最苦的地獄，當然是無間地獄。在這地獄中，使人感到驚奇的，就是一人墮入，固然滿於地獄，無量有情墮入，亦是滿於地獄。太虛大師說：『所奇者乃最苦之無間處，一有情滿，多有情滿，一多無礙，情器圓融，乃同佛智之境，洵所謂有情業報亦不可思議者也』。有如是業必有如是報，有情的業報是這樣，我們能不信有地獄？

如上所說的五有，苦樂的感受，固然很懸殊，但不是一成不變的，各類有情隨時可以轉變生活的，亦卽彼此昇沉不定的。大體說來，五有以人類爲中心，在人類兩邊的，是餓鬼和畜生，在人類上面的，是快樂的天堂，在人類下面的，是極苦的地獄。畜生，是現實人間親眼所見的，當然沒有諍論的餘地；餓鬼，雖是人類肉眼所不見的，但在聖者及具有天眼的及彼同趣的有情是見到的。居於有情中心的人類，如能勤修十善及四禪八定，就可上昇天堂，不但人類有這希望，就是鬼畜二類有情，亦同樣的有上昇的可能，不過沒有人類來得那樣容易就是。反過來說，在世爲人，如不本著人生應行的德行去做，而且做出很多傷天害理的事，不但不能上進爲天，就是人生亦保不住，必然要沉淪地獄或墮入鬼畜，這是不能不加以注意的，亦卽做人要做個像樣的

人，以求現實人生得到改善。人生是善業所感，固然是不錯的，但要成就完滿善性的人生，還得依人的果報，修人的善業，使善法相續，不致失去人身，以此爲基礎，進而再向上修習，就可使人生不斷的向上進化。太虛大師說：『此爲人生的樞紐，成凡作佛以此爲轉捩點』。正因如此，所以佛法特別重視人生，認爲唯有人生，才能修學佛法，終於達到成佛。

五有，是就有情的生命身體說，但每一個生命體的出現，不是突然而來的，是有其出生相貌的，就有情的出生相類言，佛法通常說有四生，就是胎生、卵生、濕生、化生。原因有情的生命存在，不是永恆不變的，到了相當時候，其生命一定會結束的，而結束了的生命，不是就此沒有，而是還要繼續去受生的。由於一切有情新生長育的形態不同，所以佛法有四生說。『佛說四生，是約有情的最初出生到成長期間的形態不同而分別的』。可見佛法的四生說，不是隨便說說的，而是有其事實根據的，現在我們不妨把它略爲說明如下：

胎生，不唯人類如此，就是猪馬牛羊亦然。凡是胎生的有情，最初是由業識進入母胎，在母胎中，經過相當時期的保養，等到生命形態各部份的機構完成，然後才能

離開母體誕生出來。每個胎生有情的出生經過固然如此，但出生後的生命身體獨立生存，在時間方面，是有長短不等的。如猪、馬、牛、羊等的畜生，出胎以後，很快的就可獨立生存，但是人類有情，要經母親相當時期的乳哺和撫養，還要師長的漸漸教導，才能慢慢的獨立生存。是以就胎生說，母子的關係最密切，相依的時間亦最長。不然的話，是無法生存於世間的。

卵生，是指鷄鴨鳥雀等的有情。牠們的出生，最初從母體誕生出來，還只是一個卵，沒有完成生命的形態。如母鷄所生下的鷄蛋一樣。過後，要賴母鷄的熱力孵化，經過一段時間，才能使卵破裂，而有小鷄出現。出現的小鷄，有些鷄也需要母鷄的領導，但不久就能獨立生存。

濕生，是指魚蝦蟲蟻等的有情。最初亦是由母體生下卵來，但卵生下以後，母體就置之不問，彼此間根本是就脫離關係，到了一定時期，藉潮濕的觸發，而自動的從卵出來，完成一個新的生命，並且立刻自己生存下去。所以這類有情，與母體的關係，是更疏遠而沒有聯繫的。

化生，是指生天的有情與墮地獄的有情，而劫初的人類，相傳亦是化生的。『這

類有情，不須要父母外緣，憑自己的生存意欲與業力，就會忽然產生出來』。這在沒有宗教信念的人聽來，似不肯接受此說而認爲跡近迷信的。但有深厚宗教情操的人，對這當然是信得過的。

有情種類的出生，不論緣於何種形態，在佛法的立場說，決不是由神所創造的，亦不是由他世界所傳來的，更不是由化學質素所構成的，而是各各依於過去生中所起意識動作，造成潛在的業力，到了相當的機會，遇到外在的助緣，乃生起各類類似的新生命！

3　四有與三生

四有與三生，是就有情在三世的時間中不斷延續說的。在有情生命活動的過程中，佛法通常把它分爲生有、本有、死有、中有的四個階段。這裏所說的有，是卽顯示現實生命的存在和未來生命的相續。由於生命能相續不斷的永恆存在，所以說名爲有。

生有，是指最初業識入胎的那一剎那，在時間方面來說，是最短的，過了這一剎那，卽不屬於生有的範圍。最初入胎的業識，小乘說爲執持識，大乘說爲阿賴耶識。

在未解脫生死之前，此識有永恆結生的功能，名爲生有。

死有，是指一期生命最後崩潰的那一剎那，在時間方面來說，同樣是最短的。過了這一剎那，卽不屬於死有的範圍。一個活潑潑的生命，爲什麼會死？問題很簡單，就是最初入胎的執持識，放棄了它執持生命的任務，生命在這世間，不得不結束它的活動，所以名爲死有。

中有，是指死有和生有之間的一個聯繫者，在時間方面來說，長短是沒有一定的。有說是極短時間的存在；有說多則七日；有說住七七日；有說時間沒有定量，什麼時候有生的機緣，什麼時候就捨去中有而邁進生有，若一直沒有生的機緣，就一直住在中有的階段。

本有，是指生有之後，死有之前的現實存在的生命。如吾人出現到這世間來，你如活到八十歲，這八十年都是本有；你如活到一百二十歲，這一百二十年都是本有；你如只活三五歲，這三五年是爲本有；你如活十歲八歲，這十年八年叫做本有：所以本有的時間，是以我們生命存在的久暫爲轉移的，長短沒有一定。

生有、本有、死有，這是現實的存在，而爲吾人所能體驗到的，大家共同承認它

是有，既沒有懷疑，亦沒有諍論，可是中有，不是我們肉眼所能見的，據說唯有具天眼者及其同類的有情方能見到。其生命的形態，如三五歲的小孩，同樣具有眼業六根，不過肉體上的色根，是極微細的淨色根，所以爲我們所不見。正因如此，中有是不是實有，在學派中就展開了激烈的論諍。

有的依據教理證明中有是有的：在小乘以說一切有部爲代表，在大乘以虛妄唯識系爲代表。有的依據另一部份教理，證明中有是沒有的：在小乘以大衆部及化地部爲代表，在大乘以性空唯名系爲代表。雙方對這問題，發生不妥協的爭執，誰也認爲自己的說法是對的。

我們對此兩大陣營的諍論，站在較客觀的立場來看，是可否定中有存在的。因佛法曾經這樣開示過我們：人間有情若在現實生命中，造作極猛烈的上品十善，那他在前一剎那死，後一剎那卽上生天堂；若在現實生命中，造作極猛烈的上品十惡，那他在前一剎那死，後一剎那卽墮入地獄。在這死生的中間，既沒有毫髮的空隙，試問從何而有中有存在其間？所以中有實在是沒有的。

爲此，大衆部的學者責難說一切有部的學者說：若如你們所說，的確是有中有的

，這個中有的生命體，是由業力之所招感的？還是非由業力之所招感的？若由業力招感，而去受生好了，何必要中有？若非業力招感，是卽沒有中有，因爲佛法不承認有不由業力招感的生命。大衆部的學者本於十二緣起說：『無明緣行，行緣識』，識直接以行爲緣，而有新生命的出現，於其中間根本不需要什麼東西作爲媒介，所以大衆部學者堅決否定中有的存在。這個論題，一直是佛法的一大懸案，現在不多討論。

經中有時還說一個後有，就是未來的生命。站在現實生命來看，未來的生命叫做後有，但到未來的時候，是卽可以稱爲本有。就一期生命說，可以說有生有、本有、死有的三有；就前後生命，可以說有本有、中有、後有的三有。所以一一說爲有者，是就現實的存在以推知未來的存在，表示有情的生命，相續而不是斷滅者，名之爲有。

從有的方面說，固可說爲如上的四有；從生的方面說，亦可說爲如下的三生，就是前生、今生、後生。前生，是指過去生中生命體的出現；今生，是指現在生中生命體的出現；後生是指未來生中生命體的出現。

所以說這三生，是就有情生命在三世中延續不斷而安立的。因爲佛法不是斷滅論

者，而是主張生死死生，生生不已而受生的。既然不斷的受生，當然就有前生、今生、後生的差別。至於受生的好壞，全看自己創造的業力如何，因爲每一生命的出現，都是由業力之所招感的。所造的業是否屬善，就可決定未來的生命如何。

佛法中向有這樣一個頌說：『欲知前世因，今生受者是；欲知未來果，今生作者是』，這是三世的業報觀。生命既在三世中不斷的出現，爲什麼不叫三世而名三生？當知佛法所說的生，是就有爲法而言，有爲法是無常的、苦的、空的、無我的。所以雖說生命可從過去到現在，由現在到未來，永恆不斷的相續下去，但不是永恆不變的，而是時刻生滅變動的無常之物。凡是變動無常的，必然都有生。因此，特以生來說明時間的無常性，以免一般衆生誤認世間的常住不變。這是我們在此，講三生而不講三世的所以然。

4　三有與三生

有情的生命自體，雖有四生的相類和五有的種種不同的異熟果報體，但總逃不了在三有輪廻中轉來轉去，所以具有精神活動的有情界，除已出世的聖者，沒有那個不在三有的舞臺上，改頭換面的往返不息。以現實的人類說：人，絕對不能永遠的爲人

，不特現實的生命體，不可能的長期存在，就是這個生命結束後，誰也沒把握再來做人。如以爲人永遠做人，佛法則認爲是「常見」；但人的現實生命結束，亦不能說是沒有，如以爲一旦生命結束，什麼都歸於烏有，所謂「人死如燈滅」，佛法則又認爲是「斷見」。斷常二見，對於人類，都有不良的影響，因爲有了這個錯誤思想，就會否定抹煞因果定律！今日世界人類的相爭相奪，相殘相害，可說完全是由忽視因果定律而來！

佛法是重視因果的宗教，亦卽以因果爲宗的宗教，所以論到五有四生的生命，在世界舞臺上來來去去時，時而得以上升，時而忽然下降，時而到達這裏，時而到達那裏，實不出於三有的輪廻。如以有來表達這個，就是欲有、色有、無色有。前面說過，有是存在的意思，因於什麼而得存在？是因所愛、所取而成世間存在的。

欲有，是指此界的有情，不但有心有色，而且有五欲與男女欲的環境，亦卽以强有力的愛欲，染著繫縛於這些境界而不能離，謂之欲有。不但現實人類是如此，就是欲界天上的天人也是如此。就其範圍來說，在這欲有的大地（近地面的）、空中，所有的地獄、旁生、餓鬼、阿修羅、人及欲界的諸天，都是屬於欲有的。通常所說的五

有，完全具備在這欲有中。

色有，就是色界，到達這一界中的有情，已經完全沒有了塵欲，不但沒有男女的愛欲，就連五塵的染著，亦已不復存在。但這不是說他們已經斷除了貪愛，而是因爲他們所具有的色身，經常的安住在寂靜的定中，雖在初禪天還有眼耳身的三識活動，但到二禪天以上，只有定中的意識，其餘的五識，都已不起作用。由於他們沒有塵欲，所以就超欲界，由於他們還有色身，所以稱爲色界。此界有四重天，就是一般所說的四禪天。

四禪天雖同在色界天中，但因他們的生命，有著高下的懸殊，所以不得不分爲四重。一、離生喜樂地，這是望於欲界天說的。欲界天的享受，雖已超過人間，但愛、喜、苦、樂、捨的各種情緒，仍然不斷的交互起來；可是離了欲界，生到色界的離生喜樂地的有情，他們的情緒反應，只有歡喜與快樂，沒有憂愁與痛苦。雖然如此，但還不能長期的安住在靜定中，有時仍有言語行爲的活動。二、定生喜樂地，由於他們長期的生活在禪定中，因而所得的歡喜與快樂，超勝於初禪所有的喜樂。三、離喜妙樂地，到了這一地的有情，只有最極微妙的快樂，再也沒有歡喜的感受，如生命內在

還有歡喜鼓舞的心情，那他所有的快樂，就不得稱爲妙樂。四、捨念清淨地，這是色界中最高的一天。由於他們所過的禪定生活，更有勝於前三地的有情，所以他們所有的情緒作用，只有不可形容的平等受（捨受），不特沒有憂愁與痛苦，就是歡喜與快樂亦全泯。不管他們往來的生存世界，有著怎樣的高下懸殊的層次，但生命因所愛所取而成世間的存在則一，所以名爲色有。

無色有，就是無色界，如依常說，這是超出色界的純精神界，至於是不是純精神而沒有物質，在學派中是有諍論的，我們在此不多詳談。「平常以爲離物質，無法證明精神之存在」，若依只有精神沒有物質的常途說，無色界的有情，就是只有與定力相應的意識及七八二識的活動，不但沒有物質，就連前五識的精神作用亦都不起，是則離物質仍可證明精神的存在。所以一般重視物質，以爲沒有物質就沒有精神的說法，不一定能成立的。

無色界的有情，雖同沒有物質，但以定力相應的業報，有其淺深不同的關係，經中同樣把它分爲四重：一、空無邊處天，這是約他在修定前，生起有力的加行，厭離所有的色境，思惟無邊的虛空，到了加行成就時，就名空無邊處定。依佛在經中說：

行者在人中初得此定，在旁人看來，雖還是個人，但在他本人，並不知道自己的所在，只覺猶如無邊的虛空一樣。當然這時身體還在，及其報盡生命結束，由定力所感的業果，就名空無邊處天。二、識無邊處天，這是約他在定前，生起有力的加行，厭患無邊的虛空，修思惟無邊的心識，因爲空仍是相對的境界，似覺仍是一大累贅，修習此定到加行成就時，僅有無邊的心識存在，相對的廣大虛空亦泯，因而上生到這天來時，就名識無邊處天。三、無所有處天，這是約他在修定前，生起有力的加行，厭患無邊的心識，捨諸一切的所有，寂然不動的安住，到了加行成就時，不但所思惟的空沒有，連觀無邊心識的能觀心亦沒有，因而上生到這天來時，就名識無邊處天。四、非想非非想處天，是說生到這天上來的有情，不如識無邊處那樣的有想，亦不如無所有處那樣的寂然而住的非想，既不是全無有想，亦不是有明勝想，故名非想非非想。

上來所說三有的各個層次，如將欲有說爲五趣雜居地，是卽一般說的九有，而這都是約生命的存在和顯現說的。有情生命之所以不斷的在各個不同的環境中顯現，根本的動力在於無限的渴愛和强力的執取，有了這兩個推動力，必然會要數數受生，而生命的受生，經中亦卽說爲「欲界生，色界生，無色界生」。只要是具有愛取的有情

，沒有不是在這三界中輪廻受生的，世間以有情爲本，因而世間的存在，唯此有情的存在，世間的顯現，亦唯有情的顯現，如上所說，豈不明白可見？如果要說有什麼不同，不過是時間的變遷和空間的活動而已！

5 緣有與緣生

以有和生說明有情，不但可從有情的自體，有情的延續，有情的往返去論說，還可從其他方面去探索，現在且從因果辨明有與生就是有情。因果在佛法中，是一普徧存在的根本思想。佛法不論論說任何一個問題，都要指出它們的因果關係，決不承認萬事萬物是偶然的，或是什麼至高無上的神之所創造的。爲世間本的有情，當更跳不出因果的範圍。所以佛法常說：一個生命的向上或下墮，不是聽命於什麼有力的指揮，而是完全由自己所主宰的。自己做得好，當然就向上，自己做不好，必然就下墮。

因果是緣起的，不是各自獨立，經中說明這個，卽「此有故彼有，此生故彼生」。如把這個定義略稱，就是「此故彼」。此，代表因；彼，代表果。本來，因是因，果是果，各有各的本位，似乎互不相關，但於其間加一「故」字，就將因果關係聯繫起來，顯示有因必然有果。如以緣起的內容說：由於此「無明」因有，所以彼「行」

果也就有。照這樣的次第一直推下去，由於此「生」因有，所以彼「老死」果也就有。不唯「有」是這樣的說，「生」也同樣的這樣論說：由於此「無明」的因生起，所以彼「行」的果也就生起。如是次第的一直推下去，由於此「生」因的生起，所以彼「老死」的苦果也就生起。

世間以有情爲本，而有情卽是無明等的十二緣起，將這再歸納起來，不出惑、業、苦三雜染的展轉相生。如問有情爲什麼會在生死海中流轉不息？根本原因，還不是由於愚癡（惑）的鼓動，去造種種的有漏業因，以致感受苦痛的果報。如此惑、業、苦三者，由於惑、業的因有，所以苦果也就有，經中把這叫做「有支」（十二因緣，亦名十二有支）；由於惑、業的生起，所以彼苦果也就生起，經中把這叫做「緣生」。可見緣起的有支和緣生，不是約其他的什麼講的，而是約有情的本身講的。

有情的生死相續，如環之無端，在沒有突破這個緣起鈎鎖前，並不是賞心悅目好玩的事，而是純大苦聚集的。佛在阿含經中，曾屢次的問諸比丘：世間是苦嗎？比丘們總是這樣的答道：是苦！世尊！進而佛再問道：苦從什麼地方來的？比丘乃答覆不出這個問題，所以佛陀開示說：苦，不是自作、他作、共作、無因作，而是緣起的產

物。

苦非自作這話，似與佛法通常所說自作自受的論調不相吻合。既是自作自受，怎說不是自作？當知苦果的生起，不是自己所作的，如果自己能作自己，那就違反諸法緣生的眞理。可是事實上，世間任何一法的生起，必須種種條件的集合，所以縱然自作自受，亦由客觀的環境，各式各樣的條件，然後才能造成苦果，可見不是自作的。在緣起關係下，雖不是自作，但自己要負起主要責任，這也是無可否定的事實。不是自作，當然是他作了，這也不然，任何一個敵對的他，都不能爲自己作苦的。以生命的前後五陰說，彼此有著密切的因果關係，離了前五陰就沒有後五陰，所以不可說苦是他作的。分別觀察，自作他作，尙且不成，自他合作又怎麼能成？所以亦非共作。自作、他作、自他共作，尙且不能作出生死苦果，何況是無因作？當然更加不通，因在這世間，從來沒有無因之果的！

生死苦果，遠離四作，自然是因緣起而有。完整的說緣起法，固然是十二有支，但佛說法是活潑的，有時講十支緣起，有時講五支緣起。佛說緣起支，不論是多少，都不過是緣起的基本原則，要以說明有情爲色心的和合，彼此的互相依持，才能成爲

一個活潑的生命。所以生命的存在，內在的精神要依於有形的色體而有，外在的色身要依於無形的心識執持，彼此有著安危與共，休戚相關的關係。如人精神力的充沛，足就證明他的體力堅强，如人體力的衰弱，則其精神也就萎靡不振。所以二者任何一方有了問題，有情的生命卽趨於崩潰！

色心和合的有情，在生死中不息奔放，由於無始來的愚癡無明，蓋覆了本有的智慧光輝，故不能認識諸法的眞實性。如原來是虛妄的而誤以爲眞實，原來是顚倒的而誤以爲正確，原來是差別的而誤以爲一如，因而在諸法上生起堅固執著，起惑造業，由業感果，死而又生，生而又死，生生不已的衆苦永在，而這衆苦永在的生命體，不是別的，就是十二緣起，經中有時說爲有支，有時說爲緣生，證知有與生，都是以有情爲論。因爲有情的生命相續，就是以這十二緣起而建立的，所以佛教以衆生生命爲說明世間的中心。

6　業有與報生

最後，再從業報方面，說明「有」與「生」是有情。有情的現實生命果報體，是由過去的業力之所招感的，因有業因的潛力存在，始有異熟果報的顯現。如五有，就

是現實各類有情的果報體，爲任何人可以明白見到的，是爲緣起的顯在，所以說有情爲有。

這顯在的有情生命自體，是心色和合的存在物，不論是高級的有情，不論是低級的有情，都是如此，絕對沒有一個有情，只是單有精神，或是單有物質，所以說：「無有有情而無心者，亦無有情而無色者」。

這一說法，似與通常說的，有著很大出入：如三界中的無色界的有情，一般認爲就是沒有物質的存在，唯有精神的活動。正因如此，才稱爲無色界的。可是若進一步研究，勢將發現有情生命體的存在，不可能是沒有色的，因爲有情是緣起的顯在，如果沒有物質，根本不能成立有情的存在。所以從緣起的立場，我們應堅定的否認無色界的無色說。經中所以說無色界的無色，不過是約它沒有粗顯的色說，而微細的清淨色仍然是存在的。只因微細的淨色，不易爲凡夫肉眼所能見到，所以說爲無色。現在我們肯定的說它有色，是站在色心不相離，緣起偏三界的立場講的，所以說：「亦無有情而無色者」。

至於有情心識活動的有無，照通常的說法：前五識的活動，只限於欲界有情，到

了色界的初禪天，只有眼耳身的三識活動，鼻舌二識已經不起作用。奘公八識規矩頌中說的「眼耳身三二地居」，就是指此。到了二禪天以上，前五識全不起作用，因爲他們時刻安住在禪定中，不再見色聞聲覺觸，所以不唯鼻舌二識停止活動，就是眼耳身三識的作用亦告停止。至於第六意識，雖說徧緣三界，但無想天的有情，第六意識亦不起作用的。照這說法，似亦有無心的有情。但以緣起徧三界，心色不相離的立場說，所謂無心的有情，我們亦是不承認其存在的。當知無想天的有情，所以說爲無想，是約沒有粗的心想說的，而微細的細心還是存在的。

總之，只要是有情的生命存在，必然都是色心互相依持的關係存在，絕對不可缺少心色任何一種的，如果缺少了任何一種，有情的生命就不可得。

心色和合，相依相持而相續存在的有情，所以能活潑潑的不斷生存下去，主要的原因還是由於所居住的器界，這不論是高級或低級的有情，都是如此，假定沒有賴以生存的器界，生命是沒有辦法可以生存的。雖則如此，但山河大地，草木叢林的無情器世間，乃有情的外在，是依有情而有的。所不同的：每個有情有每個有情的根身別業，依於世間根本而起的器界，却是衆多有情共業所感的。共業所感的器界，由於衆

生業力的互爲增上——你的業力爲我的器界增上，我的業力爲你的器界增上，是以器界得以相續存在。總之，有情賴以生存的依報，是由有情業力所共感的。有情若共創造淨業，世間國土就成爲清淨的；有情若共造作惡業，世間國土就成爲穢惡的。佛說世界的淨穢，都由衆生的共業所成，意卽在此。

有情賴以生存的現實世界，雖則說是共業所感，但若究明這共同世界的自相，還是一一有情自業力之所現起，亦卽各個有情各自受用自己的器界。唯識學者對這加以舉喻說：「好像一個室裏點千盞燈，它一一所放的光是各從各的燈上射出來，而一一的光都能徧照全室，光光相似，互相涉入而不相障礙，似乎完全唯有一光，不見一一不同的光。現在我們有情的共變同一的世界，也是這樣，其實是各變各的，所謂而相相似，處所無異」。然而一般肉眼的凡夫，不免見到唯是一個世界。一室千燈，我們走進室內，不能將這千燈的光線劃分出來，指出誰是誰的光線，這足以證明器世間是有情的共業所成。同樣的，若是滅了一支燈光，亦不會顯出室中的如何黑暗，是以如果某個有情，在這世界舞臺消失，世界國土亦決不會因某個有情的報盡而整個毀滅，這足以證明器界雖共業所成，但仍然是各自受用自己業力所感的一份器界！

從現實看：無情是有情的外在，他們之間的關係，好像燈燄舒出光明一樣：燈燄是指有情的生命自體，舒放出來的光明，是指器界的山河大地。光明不能離開燈燄，等於器界不能離開有情。如以本末來說：有情爲世間的根本，器界爲世間的枝末，枝末是從根本而生起的。

再說，有情的生命果報是總體，如從這個有情的總體，去探索有情的別相，自然而然的就會發現到奔放的情愛與活動的情識，如果沒有情愛與情識，根本就沒有有情可言。情愛與情識，爲有情的中樞。如燈燄中的焦炷，不斷的被燃燒，始發出光和熱；當知有情生命的內在，具有情愛和情識，才會有各種的活動和認識。

如上分析，可以知道：有情之所以成爲一個活潑潑的有情，在內方面，是不離於情識的；在外方面，是不離於器界的。離了器界，有情就無活動的天地；離了情識，有情就將成爲枯木死灰。有情依於器界而得生存，同時又爲器界的根本，因爲沒有有情，客觀的宇宙，根本也就不可得，所以二者的關係非常密切，相互爲依不可偏廢的。

依於宇宙而得生存的有情，由於內在的情愛情識之所驅使，是在不斷的活動著的

，不論身心上的那一部分活動，其所起的動能，佛法叫做業，是指動作、作用而言。身心動作過後，不是什麼沒有，它還有種功能性保存下來，當知這所保存的功能性，佛法亦叫做業，它是不卽色心而又不離色心的，經中有時把它說爲「有」，有時把它說爲「業有」，實則就是緣起的潛在力。有部說業以色爲自體；經部說業以心所法中的思心所爲體；大乘唯識說業種存在阿賴耶識中而與賴耶不一不異。雖有多種不同的說法，但業是潛在的勢力，在未感果之前，是永不磨滅的。這點，可說是大家共同一致的看法。由於業是一股潛在的勢力，所以能驅使有情上升或下降，而輪轉於五有，以致生死永無盡期。

業感有情的總別果報，是卽表示卽潛而至顯；依於心色的活動而成業力，是卽表示卽顯而至潛。能招感的業和所招感的果報，雖說是並有並生，但就偏勝來講，不妨說業是有，說報是生。說爲業有的有，固然是指有情，說爲報生的生，亦是指的有情，如果離了有情，那裏還有業有與報生？有情就是在這造業又受生，受生又造業的情形下，不斷在生死中打滾的！

入佛之門的第一課

一個宗教必有一個宗教的信徒，如一個主義必有一個主義的信徒。前者如基督教有基督教的信徒，後者如三民主義有三民主義的信徒。我人如要參加某一宗教或某一主義爲其信徒，不是口裏說說，心裏想想就行了的，必須要在形式上舉行一種特別的儀式，然後方可。如基督徒的舉行洗禮，黨團員的舉行宣誓，皆是這一意義的表示。不經這一形式的初步儀節，是沒有資格成爲某團的信徒的。佛教是宗教，當有他的信徒，從其類別說來，且有在家的和出家的兩類。不論是什麼類型的佛教徒，要入佛法之門，也有他的初步禮儀，這就是一般所說的歸依三寶。若問某人是不是佛教徒，首先得問他曾歸依過沒有；行過歸依禮的，我們就承認他是佛教徒，沒有行過歸依禮的，不論他對於佛陀具有怎樣的信仰，對於佛法具有怎樣的認識，對於僧伽具有怎樣的好感，我們只能承認他是個佛教的同情者，決不能說他是個眞正的佛教徒。所以可說：歸依爲佛教徒與非佛教徒的分水嶺，也就是入佛之門所上的第一課。

人在人生的行程中，向著人生的盡頭不斷邁進時，並不是如在光天化日之下順利前進的，而是如在昏暗的長夜中向前摸索的，其不知要經多少困難，遭遇多少危險，感受多少痛苦。雖然痛苦來了，我們會得加以忍受，危險來了，我們會得予以避免，困難來了，我們會得給予克服。但時間久了，總覺外在的壓力太大，內在的生命力有窮，因此就想到這個生命的前途究竟怎樣呢？能不能在這現實世間獲得生命的解放呢？當他想到這一問題的時候，那你必然的就要生起生命孤寂無依之感，也必然的就要爲這生命尋求歸依之處，以此歸依處，作爲生命的寄託所，所以每個人都應有他的歸依處。歸依，是歸投依託的意思。佛法概論說：「如人落在水中，發見救生艇，卽投託該船而得到救濟」。不錯，救生艇是專以救濟落水之人爲他的唯一能事的。不過，一個完整無缺的救生艇，固能救人生命登於彼岸，但若是個殘破不全的救生艇，縱能救人生命於一時，而終不能使人徹底的免於生命危險！人生的歸依處，也是如此：有使我們能得究竟解脫的，有使我們不能得到究竟解脫的，所以我人在開始尋求歸依處時，須要加以審愼的抉擇，看看誰能爲我們的眞正歸依處？是眞正的歸依處，就盡形壽獻生命的去歸依他；不是眞正的歸依處，那就有考慮的必要，不可隨便的去歸依！

是否可爲眞正的歸依處，不是憑於個已或少數人主觀情意的好惡爲尺度的，而是要從客觀的立場，運用理智分析所得的結果爲準繩的。所以我們認爲一個眞正可作歸依的，須要具備幾個特殊的條件：一、觀察所歸依者，自性是不是已經得到了最極調善？本身是不是已經得到了一切無畏？眞理是不是已經得到了究竟體悟？如果是肯定的，就可無條件的去歸依他；如果是否定的，就有考慮的必要。因爲，一個自已還有怖畏而未得解脫的人，你去歸依他，是不能從他得到救護的；如一個跌倒在地下的人去依於倒者，倒者倒在地下，自顧尙來不及，還有什麼餘力來協助你呢？二、觀察所歸依者，有沒有巧便的能力？能不能以一切種方便善巧的攝化有情？是的，就去歸依他；不是的，就不應歸依。因爲歸依他，對於自已所要求的生死解脫，嚴土熟生的大事，是不能從他得到完成的。三、觀察所歸依者，有沒有救護有情的悲心？具不具濟度衆生的弘願？具大悲心，懷大弘願，去歸依他，就能得到他的救護；不然，他縱具有善巧方便，也不能給予我們的同情和救護，歸依他又有什麼用呢？四、觀察所歸依者，對求歸依者的希望是什麼？是望他對之作財利供養呢？還是望他自已作如實的奉行？如是前者，就不可去歸依他，因他有求利之心，分別之想，而不能普於一切歸依

的；若是後者，不以自己的利益爲利益，而以歸者的利益爲利益，這就值得我們歸依，並可從他得到實益了。

所以，一個眞正堪爲歸依者，必須本身具有大智而得無畏解脫，具有大悲而無分別的巧度一切有情。但像這樣悲智雙運的聖者，在這個現實世間中，實在是不可多得的，我們切不可隨便的信受別人的傳說，以爲某某是什麼神的獨子，某某是什麼天的天使，他們是來救護我們的，堪作我們的歸依。如有人作這樣想，那絕對是錯誤的。老實不客氣說：世間具有如上所說各條件的，唯有徹底覺悟宇宙人生眞理的佛陀，所以唯佛是我們的眞正歸依處。因此，從佛清淨法界中所流出的教法，依法而實踐實行的清淨僧，也是我們的歸依處。佛法僧稱爲三寶，所以學佛的第一步，就是歸依三寶。「歸依三寶，卽在生死大海中的有情，信受佛法僧三寶，依止三寶而得到度脫」。

認淸了眞正的歸依處，而要正式舉行歸依禮時，學者內心必先有的準備，約有兩點：一、念自己的生命狂流，不息的在三界中奔放，或昇或沈，或苦或樂，實在不是個究竟辦法，因此對於個己的前途，發生極大的恐怖，不知怎樣方能截這個無盡期的生死之流。自己沒有辦法，唯有歸投於三寶。二、既發心歸依三寶，就應確信自己所

歸依的三寶，定能從生死的大海中，確切的救護我們，使我們免於生死的恐怖。這兩個觀念是很要緊的，學者如不能生起這兩個觀念，或生起了只是口頭說說而已，並不是出於內心的至誠，那他所謂歸依，也不過是應酬性的，表面化的，點綴人生的，裝飾門面的。反之，他的歸依的一念心，必然是堅定的、猛利的、强烈的、眞誠的。所以發心歸依者，必須先要具有這純潔而懇切的心理。

歸依的對象認清了，歸依的信念具有了，歸依的形式不能不備，所以進一步的來談談如何舉行歸依。歸依的對象是三寶，而三寶有多種，主要的是歸依住持三寶：金木泥紙雕塑圖像，依此圖像而見的，是住持佛寶；貝葉赤牘大藏經卷，依此經卷而傳的，是住持法寶；剃髮染衣袍圓領，依於律儀而住的，是住持僧寶。可是，具有生命活力的佛陀，已經過去了，圖像之佛，只可作爲我們崇拜的對象；依於貝葉流傳的教法，雖然還存在，而經卷之法，只可作爲我們修學的指針；眞能領導我們信佛學法的，唯有如實奉行的比丘僧，所以住持三寶的具體代表者是僧寶。發心歸依者，不論是做特殊的出家信衆，或作一般的在家信衆，必須先禮一比丘僧爲自己的歸依師，由此歸依師，指導我們如何認識創覺佛法者的佛寶，如何體解教證二法的法寶。然在歸依

師前正式舉行歸依禮時，歸依者必須先自誓的說：『從今日，我歸依佛，歸依法，歸依僧』。這個自誓是很重要的，沒有這個自誓，就表示你的歸依心不眞切，心不眞切，那你歸依的一念心，是很容易爲外力之所動搖的。所以佛法的歸依，爲了堅定歸依者的信念，不僅要歸依者，作如上的自誓，且更進一步的要歸依者說：『自歸依佛，誓我生生永不歸依天神鬼物；自歸依法，誓我生生永不歸依外道邪教；自歸依僧，誓我生生永不歸依損友叛黨』。當知佛法僧的三寶，如以世間的譬喻來說：佛陀等於一個黨的領袖，達摩（法）等於一個黨的主義，僧伽等於一個黨的集團。我人在世間，如對某個領袖有了信仰，某個主義有了認識，某個集團有了好感，而立意去加入的時候，那你必然就要忠於領袖，忠於主義，忠於集團，從事主義的宣傳與實踐，決不可以表面上信奉這個主義，暗地裡又與另一主義勾勾搭搭，成爲跨黨份子。歸依三寶，也是如此。你既立願參加到這覺世救人的宗教中來，你就應當以你整個的身心，貢獻給三寶，爲三寶服務，進而以三寶所指示的，爲世界人類服務，爲大地衆生服務。是以，我們的立意，就不能不集中，用心，就不能不純潔，信仰，就不能不專一；絕對不可以：一方面表示信奉三寶，以三寶弟子自居，一方面又去歸依天魔外道，爲外道

邪教的徒衆。爲什麼要嚴格到如此呢？佛法概論說：『歸依三寶，卽確定我們的信仰對象，從世間的一般宗教中，特別專宗佛法，否定一切神教，認爲唯有佛法，才能解脫自己，才能拔濟有情』。又說：『歸依是純一的，不能與一般混雜的。回邪向正，回迷向悟的歸依，決非無可無不可的，像梵佛同化，或三教同源論者所說的那樣模稜』。

歸依三寶，主要的當然是以住持三寶爲所歸依的對象，但若更深一層的去看，我們應不以歸依外在的住持三寶爲滿足，而應以歸依內在的體性三寶爲理想。要知外在的住持三寶，只是我的一個有力的助緣，最多不過是能引導我們安慰我們，使我們循著佛法的正法，走上解脫的大道。但要走到解脫的盡頭，入於自在的境域，實現眞理的體悟，必須歸依體性三寶去自覺自證才行。所謂體性三寶，卽我人本具的覺性是佛寶，諸法的眞理是法寶，理智的和合是僧寶。三者中，以法爲中心法，是徧一切處而無所不在的，佛之所以爲佛，就是體悟了這個法，僧之所以爲僧，就是奉行著這個法，我人若能對此眞理之法，也能自覺自證，「三寶卽從自己身心中實現，自己又成爲後學者的歸依處了」。所以佛法所說的歸依三寶，與其他宗教所講的歸依天神，或歸

依天使，是有很大差別的：他們認爲天神，具有最高無上的權威，能支配主宰一切，歸依者對於他，只是可望而不可及；你雖眞誠的歸依他，希望從他那兒得救，不說不能眞的得救，就是能夠從他得救，但你也永遠的不能向他看齊，永遠的不能爲後人之所歸依！佛法可不是這樣，我們歸依三寶：歸依法，是歸依於眞理，歸依佛及僧，因爲他們是眞理的體現者，堪爲我們的最高模範，我們歸依他，只是步伍於模範者之後，向著眞理的道路前進而已。如是前進不已，自己也就體悟了這個眞理之法，而與佛僧同一鼻孔出氣，站在同一陣線，自己自然就又成爲別人歸依的對象了！佛法的歸依，是多麼的合情合理！

世界的動亂，到了今天，可說已達極點；人類的災難，到了今天，可說也已無以復加！但是我們要問：世界爲什麼動亂到這樣？人類爲什麼會有如此災難？推求他的根本動因，實由於人心的失掉依歸，中心信仰和一致的趨向！如要今後世界的安定，人類的安寧，首須得使全世界的人心，有個一致的依歸，一致的信仰，一致的趨向。可是放開慧眼看看現實世間，有誰具有完滿無缺的高尙德性，而爲歸依的對象，信仰的中心，趨向的目標呢？上面說過，唯有佛法僧三寶，現在不妨再引一段經文而爲證

明。大乘理趣六波羅密多經歸依三寶品說：『一切有情亦復如是，各作是念：誰能與我作歸依處，除其衰患令得安樂？於三界五道之中……無有能爲作歸依者。……以是應當歸佛法僧，除佛法僧，更無能救護我者。一切有情，若欲求於阿耨多羅三藐三菩提涅槃樂者，應當歸依佛法僧寶。以是因緣，令諸有情歸佛法僧』。具有清淨至德的三寶，是有情的眞正歸依處，如全人類都能眞心誠意的歸依在三寶的旗幟之下，前者爲後者的歸依，後者又爲後者的歸依，如是三寶綿延不斷的常住世間，人心既有所歸，世界也可得和平。所以歸依三寶，不僅是個人能得解脫，而實有關於世界和平。因此，我們發心歸依三寶，進而奉勸每個人都來歸依三寶，以三寶的力量，來造成和樂莊嚴的世界！

應該怎樣來聽聞佛法

入佛門後的第一課，是親近善士；而親近善士的目的，是爲了修學佛法。善知識的指導學人，雖有身教及言教的兩種，但主要的在於修學方法的傳授，正確理論的指導，唯有從善知識的教授教誡中，學人才能正確的走上正道。如果什麼都不知，怎能保證你不會走入歧途？從求法而聞法說，聞法實是學佛者的重要一課。說到聞法，在過去沒有文字的經本，當然是重在從他聽聞；到現在有了文字的經本，自己看經也可說是聞。因從文字中了解到佛的教法，與聽聞的作用是一樣的。不過，以娑婆世界的衆生根性說，閱讀不如耳聞來得親切，所以佛法中特別重視多聞熏習，不管是個怎樣根鈍的有情，只要不斷的多聞熏習，久之，總能獲得佛法的心要。

爲什麼一定要聞法？不聞法就不可以嗎？我可肯定的回答說：你不學佛便罷，如果學佛的話，就得一定聽法，不聽法是絕對不可以的。學佛，無論是爲了不作惡，或者是爲了修諸善；無論是爲了生死，或者是爲得涅槃，都非聽聞不可。聽聞集說：「

由聞知諸法，由聞遮諸惡，由聞斷無義，由聞得涅槃」。什麼是善的思想、行爲？什麼是不善的思想、行爲？什麼是可以做得的？什麼是不可做得的？這一切的一切，都由聽聞佛法的因緣而得了知的。什麼是有價值的？什麼是無究竟實義的？什麼應予徹底根絕的？什麼應予圓滿證得的？這一切的一切，也都由於聞法的因緣而辨別出來。由於聞法確有種種的殊勝利益，所以佛在過去生中，爲求半偈而捨全身，古德也有爲求一句經、一句法而甚至犧牲寶貴生命的。所以有說：若從聽聞正法中，啓發了自己的信心，開發了自己的智慧，那怕就是用自己的生命去換取，也是值得的。這樣說來，我們對於「聽聞正法」一事，應當怎樣的重視！

有人說：不錯，聞法確是重要的一課，但因我的智慧不夠，怎麼樣的聽總是聽不懂，既然聽不懂就不如不聽。這是錯誤的！爲什麼聽不懂？依佛法說，就因過去少聽或未聽，如果現在再不聽，那豈不是永遠沒有懂的可能？不怕不懂，只怕不聽，正因爲不懂，所以特別要聽。譬如種稻，種了就有收成，不種就沒有收成，這是一定的道理。有人說：學佛重在修行，聽講有什麼用？唯有從修行中了生脫死，才是學佛者的唯一目的。這固有部分的理由，但是偏頗不正確的。你怎樣知道修行的？又怎樣曉得

了生死的？說穿了，還不是由於聽聞佛法得來，不聽佛法怎麼知道？若說單由聽聞不夠，那是對的！若說根本不要聽聞，那是錯的。要知聽聞雖是最初步的，但却是最根本的。如果不聽不聞，糊裏糊塗的什麼都不知道，試問學佛又有什麼用？學佛雖以實踐實行爲主，但亦以聽聞佛法爲最要，因爲我們對於邪正、是非、善惡、因果的一切認識，都由聽聞而來。讀誦大乘經典，見到經中廣爲讚歎聞法功德，就知聞法是有怎樣的殊勝利益了。所以學佛者絕對不可忽視聞法的工夫！

聽聞正法，在修學佛法的歷程中，所以佔有一個重要的地位，實因聞法能出生一切功德。但聞法生諸功德，並不是泛泛而聞可以做得到的，而是要離種種過失才可完成的。聞法的過失雖多，但主要的不出三種：一、不能諦聽：諦聽，就是用心的聽，認眞的聽，屬耳而聽。可是有些人聽法，好像趕熱鬧似的，身雖坐在說法場中，但總心不在焉的不知聽些什麼。念佛者仍然念他的佛，想著家庭事情的仍在想著家庭的事，思念自己兒女的仍在思念自己的兒女。心裏根本想著自己的事，不說沒有聽進耳去，就是聽進去，也是右耳進左耳出，一點沒有得到佛法。因爲心裏有了一個東西，所以另外一個東西就收不進去。結果，不說他沒有用心聽，反而說是聽不懂。佛法雖好

，說法者無論怎樣善巧，但對這種人，又有什麼辦法？例如天降甘露，甘露是很好的東西，吃了可以長生不老的，這是不容易得的，所以一有機會，誰也不肯放過，立刻就用一個器皿，去接受天降的甘露。可是由於自己的不善巧，或者由於自己的太慌張，把接甘露的器皿覆放著，雖則天上不斷的下著美妙甘露，而你的瓶中却一滴也沒有得到，這能說老天不公平嗎？又如農夫下種，不管是一粒什麼種子，必須放在土中才能生芽，如果放在石頭上，這當然是不能生芽的。二、不能憶持：憶持，就是把所聽聞的佛法，念玆在玆的時時刻刻的記在心上，不使他忘失。要想使所聞的正法憶持不忘，主要的一個條件，就是聽的時候要用心聽，不可有一點大意，聽了以後還要靜心思惟，不可有一點放逸。如果不注意聽，那就聽了等於不聽，當然是忘失了！細聽而還是忘失的，大概是不曾重視佛法，或者雜務紛繁，心地過於散亂；或專在世間方面著想。由忘念失去所聞的正法，怎能出生功德？如以瓶盆等接受甘露，雖將瓶口朝天，可以接到甘露，但因瓶盆有了裂縫，滴進去的甘露，又從裂縫中漏出來，結果仍是一滴甘露沒有得到。又如農夫下種，雖然是下在肥沃的土壤中，但因種子下去後，不曾好好的保護，不久就被鳥雀啣去，所以不能得到收穫。三、存有主見，顛倒思惟：

主見，就是主觀的成見，邪執的妄見，以自己一套充滿錯誤的思想，拿來衡量佛法的是非，合於自己的，就以爲是對的；不合自己的，就以爲不對的。或以自己的錯亂倒見，以爲佛法就是如此如彼。存著這樣的執見，而來聽聞佛法，雖然能夠聽懂，並且也能記得，但因將純正的佛法，加上了他的錯亂思想，使佛法起了極大變化；甚而至於弄得邪正混雜，神佛不分，走上非佛法的路上去，是則雖在聽聞佛法，又怎麼能夠獲得法益？如以瓶盆接甘露水，儘管是揀的一隻很好的瓶子，儘管是正確的將口朝天放著，但因內裏含有穢汚不淨的毒素，縱然裝滿一瓶甘露，那又有什麼用？又如農夫的種子下在田中，雀兒沒有把它啣去，照理是應該可以發芽、開花、結果而有豐富的收穫。可是由於田裏的莠草太多，生芽也不能開花，開花也不能結果，結著一顆、兩顆也混雜在稗子裡，無法受用。所以聞法的衆生，必須遠離如上所說的三種過失，有一過失存在都是不行的。怎樣才能遠離這些過失呢？要如經中所說的：「諦聽！諦聽！善思念之」，如法的去聞法才行。說得明白點：第一要注意的聽，細心的聽；第二要憶念不忘，受持不失；第三要虛心而無成見，依佛法而作合理的思考。能夠注意這三點，必能從聞法中得到法益。如瓶口向上，瓶身不漏，瓶內無毒，就能得到美妙甘

露；如種子下在土中，不被鳥雀啣去，不被莠草所雜，就必然有好的收成。

聽聞正法與普通聽講，是有所不同的：一般人的聽講，大多是爲了增進知識，學佛者的聞法，却不是爲的這個。佛法行者，由於自覺到本身的問題太多，非求得一徹底的圓滿的解決，然後身心才能有所安，所以就發心聞法。在聞法的過程中，除了斷去如上的三過，還要生起如下的六想，才能得到佛法的眞實受用。

一、對自己作有病想：我爲什麼聞法？因爲我有重病，什麼重病？身心上所俱有的，如經中說：「身有三病：謂老、病、死；心有三病：謂貪、瞋、癡」。我從無始來，在生死海中，被這兩大重病積壓住，苦痛得差不多氣都透不過來了，雖曾請教過其他的醫師，服用過其他的藥方，但總不見效，現在我知道了，唯有無上醫王的佛陀，能夠給我診斷，唯有無上妙法的藥方，能夠爲我服用，所以我要歸投法王，聽聞正法。假使有人覺得自己的身心非常健全，根本沒有什麼缺陷苦痛，那他是不會來修學佛法的。有病才要醫治，無病治個什麼？眞能確知身心有重病的，聞法就必然眞切。然而苦惱的衆生，被身心重病纏繞得顚顚倒倒的，竟連自己是個病者都不知道，這是多麼的可憐可愍！發心學佛，必須先感到本身有很多困難，承認自己是個極重的病夫

，才能深入佛法的堂奧。二、對說主作醫師想：現見世間的人們，不論是有錢的，無錢的，有了極重的病，立刻就請醫師，善爲調治，如果，遇到一個名醫，那就歡天喜地的，醫師怎麼說就怎麼做，決定不違醫師的命令。學佛聞法也應當這樣，對於善說法要的善知識，得有機會親近後，就當供養恭敬的依教奉行。因爲說法的法師、禪師、戒師，都是有經驗的名醫，他告訴我們的方法，指示我們的道理，都是眞實不虛的，不會欺騙我們的，我們只要依著去行，就能治理身心的重病。三、對教法作藥品想：世間的病人，因爲信仰名醫，對於名醫所配的藥品，也就生起極大的珍重，認爲我不服用這個藥品便罷，服了這個藥品，一定能使我的病癒。如果有人說這藥品不好，不特不會相信，而且認爲他有意使我常病不起。佛法中的三無漏學，以及種種的修行方法，都是極好的法藥，都能醫治衆生的大病。所以聽聞正法的人，對於善知識所垂示的教授教誡，應愼重的執持愛護，不可隨聽隨忘的不放在心中，或者隨人所轉以爲佛法不怎麼重要。假定有人對你說，佛法不是治病的，那就肯定的把他當作魔王看，是留我們住在三界中的大魔王。四、對勤修作療病想：人有重病，只是信賴名醫，只重珍貴藥品，而不服用醫生所配的藥，無論如何，病是不得好的。即或吃一兩劑藥，

對於重病，也是無濟於事的。必須遵醫師囑，長期的服藥，一直到病好，才能不用。因爲藥的治病，不是馬上就好的，藥力的工夫到了，自然就發生作用。法藥治病，也是如此。知道佛法是治身心大病的，如果不認眞的長期的依著去行，佛法是佛法，我是我，那是沒有用的。依佛法行，就是療病。但實行佛法的，有兩大缺點：第一是得少爲足，才有一點境界，就以爲自己了不起，甚而至於認爲不要修了。第二是沒有恆心，修了幾天，沒有得到什麼，就以爲修與不修一樣，既沒有什麼所得，就索性不如不修。這都是錯誤的！修學佛法，是一個長久而艱苦的工作，不經過一番苦功，是不能有所成就的。試想想看：我們無始來就遭煩惱重病所迫害，那裏一下子就能痊癒？五、對如來作善士想：依據善知識的教授教誡而實踐實行，治癒身心的重病，獲得身心的解脫，回過頭來再想一下，這個萬病能醫的藥方，最初是由什麼人傳下來的？是無上醫王的佛陀傳下來的，沒有醫王的發明，世間沒有這樣的法藥，因此對於佛陀生起崇高的敬仰，無上的敬意！六、對正法作久住想：能夠徹底治療身心兩病的法藥，既然是有這樣的特效，那末，我由他脫離生死病苦而得涅槃的安樂，當要使他永遠的不斷的久住世間，流傳到無窮的未來，令每個衆生，都能服到這阿伽陀藥，獲得身心

的解放！所以眞從聞法中得到法益的佛弟子，不可把他當著獨得之秘，而應把他公諸於世，一個接續一個的，令正法久住！

聞法的重要性，經論中說得很多，上來只是簡單的說到一點。而最重要的，就是當開始聞法時，不要把他當作學問研究，不要以爲是趕熱鬧的，而是爲治身心大病，爲要如聞實行的。所以在諸想中，對自己作有病想，極爲切要。佛法猶如一面鏡子，鏡子是照面用的，面上有了什麼汚點，用鏡子一照就知道了，不過照了以後，發現什麼地方有垢穢，要把他除去，不光是照一照就算了。佛法都是說的各人自己的事，自己心中有什麼煩惱垢穢，只要法鏡一照，什麼都了了可見，見了就要依照佛法所告訴我們的方法，切切實實的去拂除，知道自己的過失而不去糾正，雖聞佛法也是沒有用的。佛法貴能善學，會得學的，句句可以滅除過失，增進功德，不會學的，縱然聽完三藏十二部的教法，佛法在你身上也不會發生作用。經說：「佛法難聞」，難聞的佛法，我們聞到了，要生難遭難遇之想，不要隨便的讓他從我們面前滑過！

修學佛法的次第

佛法，不僅是信解的，而且是實踐的，唯有從實踐實行中得到實證，才能得到佛法的實益，這是佛教不同一般宗教學說的重要所在，爲佛子者首應認清這點。

所謂實踐，就是修學，講到修學佛法，跟著而來的問題，就是如何的去修，這是很多初入佛門的信者所常問到的。我以爲這是應該提出來問的問題，因爲不知依於怎樣的方法去修，不特不能得到法益，且很可能發生極大的危險！很多走錯道路的行人，就是源於不知修學的方法。

修學佛法的方法，佛陀開示我人的，有各式各樣的不同，當然，不管你依於那種方法去修，都能獲得眞實的證悟，但在實行前，有個大前提，就是應如何的依於次第修學，絕對不能有所超越躐等，假使急求速成而不循序漸進，那就必然相反的造成「欲速則不達」的境地！

依次第行，不僅修學佛法如此，做什麼事，都應該是如此的。我們從現實世間去

看，大凡有大成就的人，沒有不是按部就班去做的，如以倖致的心理要求速成，縱或有時見其似乎成功，但不久終歸會要失敗下來的。因此，修學佛法，更不能沒有一個次第。

次第修學佛法，固然是最穩當，然因法門衆多，修學佛法次第，亦有多種不同。如所說的信解行證，或如說的教理行果，乃至戒定慧的三無漏學等，無一不是指示由淺入深的次第修學。有眞修實證的佛法行者，大都是循次第而入的，所以這是值得我人重視和遵循的！

雖說佛法亦有頓超的法門，但那畢竟不是佛法的常道，亦不是大多數的行者所能做到的。因爲頓超，要上根利智的人才行，然而所謂利根，在這人世間中，絕對是屬少數，且這少數利根，亦還經過多劫修習而來，如從他的過去修習來看，實則還是依於漸次而入的。

「好大喜功」，「好高騖遠」，稍爲有點人生經驗，都知這是一種病態，不論用於那一方面，都不會有好結果的。不幸，現在有很多學佛的人，亦染上了這種惡習，動輒喜歡談修說證，開口便說印心佛，或有以爲自心是佛，或有希求卽身成佛，實際

這都不合佛法常道的！

依佛法的常道而行，應循聖道漸次而進，不可有超越的企圖。然佛法的修學次第，如上說是有多種的，吾人應依何者去修爲善？本來，每種次第都可悟入，不過就佛法重慧說，我想依親近善士，並加聞思修三慧，如是次第修學，略向諸位介紹一下。

佛法是重智慧的宗教，特別是重無漏慧的實證，但實證的無漏慧，不是突空而來的，必有賴於方便慧的引發，能夠發無漏慧的方便，就是一般所知的聞思修三慧，假使沒有這一方便，無漏慧絕對不會生起的。楞嚴經說：「從聞思修，入三摩地」，正是這一修學的有力開示。

阿含經中，佛爲聲聞行人開示四預流支說：「親近善士，聽聞正法，如理思惟，法隨法行」。預流，就是聲聞初果。意謂：凡夫行者，要想預入聖人之流，一定要依照這四個條件（支）去行，因爲從師而起聞思修三慧，才能證覺眞理，得階預流聖果。

依師而起聞思修的三慧，可說是修學的必然次第，如要證得聖果，必須這樣去行。雖說次第修學，不致發生大病，假若不善於修，仍不免於流弊，佛陀爲防於此，特

又宣說四依，作爲修學依據，有了這一依據，不論怎樣去修，就不會成爲什麼大的問題了。

所謂四依，如經中說：「依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識」。本於四支的次第，依於四依的軌則，如法如律的去行，未有不達目的的。爲使諸位在佛法中修學，得到佛法的眞實受用，現來將這交相配合的，分別說明如下。

一、親近善士：善士，就是善知識。學佛須要親近善知識，可說是非常重要的一著。很多經中說，行者的身心，過失的減少，功德的增加，都由善知識而來。一個眞善知識，對於學人教導，從慈悲中含有威嚴，於威嚴中不失慈悲，在在給予學人的榜樣，處處給予學人的利益，使學人如坐春風化雨之中，於不知不覺間身心受到潛移默化。同時，當學人向解脫大道或菩提大道前進時，不論是遇到魔障，或者是走入歧途，善知識都可運用他的方便，或從歧途中將之引入正路，或從魔障中將之脫出重圍。所以無論從那方面說，學佛行人不能沒有善知識的指引！

善知識對於學佛行人的重要，這是經中處處說到的，稍爲有點佛法認識的人，對這都很重視而無所置疑，但一眞善知識，不說末法時代，就是佛滅未久，已屬不可多

得。因爲眞善知識，不是多知多識，亦非善於應酬，而是要有眞實功德，最低限度，亦須具有正知正見，特別在教導學人方面，必須以悲愍心爲之善巧說法，使其從聞法中，得到一條修行正道。不過話說回來，在這末法時代，求一全德善知識，實在是很難的，只要不爲我人說相似佛法，只要不導引我人走入邪途，就是值得爲人親近的大善知識了。如果過分苛求，將無善知識可以親近。

「善知識應該親近，而不足爲佛法眞僞的標準」，然則又將怎辦？這就要用到四依中的「依法不依人」的一個條件。諸位都知道，佛法在世間、空間已流傳得那麼廣，時間已流傳得那麼久，不論是就適應時代思潮說，不論是就適應區域文化說，無可否認的，已有很多非佛法的東西，混入純正的佛法中來，我們聽善知識說法，不論善知識本身，是怎樣的無可批評，諸如德養湛深，品格冰潔，慈悲柔和，誨人不倦，但對他所說法，不得不加抉擇，不能無條件的加以接受，否則的話，難免要爲所誤。學人對善知識，什麼都應尊重，唯獨對於這點，應予特別愼重！

或有以爲，如果這樣，豈不是對善知識不信任？不是不信任其人，而是對法的尊重。因爲吾人修行，是依法而修的，不可有點差錯，如依相似法行，那是很危險的！

這樣說來，法的抉擇，怎可大意？然法的眞僞，怎樣去判別，自是一大問題。不但初聞法者，難以辨別抉擇，就是久聞熏者，亦不免於此感！爲此，佛在經中特別給予我人一個最好指示說：「有作是語，我能誦經，持法，奉行戒禁，博學多聞。正使彼有說者，不應承受，不足篤信。當取彼案法共論……與契經相應，律法相應者，便受持之。設不與契經、阿毘曇相應者……此非如來之說」。

經中說的這幾句話，就是明白告訴我們，不論善知識說得怎樣巧妙，如不吻合佛陀所說的契經及所制訂的戒律，如不契合論師們所造的阿毘達磨，無論怎樣，都不承認它是佛法。不過有的說法，雖不契合如來的教典，但是與諸法義理相應的，亦卽是合於佛法的，那也不妨採取它的義理。如經中說：「此是義說，非正經本。爾時，當取彼義，勿取經本」。有時從善知識所聽聞的，辨別不出是佛說還是非佛說，就得以戒行來衡量它，如果是合於釋尊所制的戒行，當然還是值得我信受的。如所說的，既合於教典，又契於義理，我們更應百分之百的信受奉行！

「這依法不依人，是佛法慧命所寄，是古代佛法的考證法。在依師修學時，這是唯一可靠的標準。我們要修學佛法，不能爲宗派所縛，口傳所限，邪師所害，應積極

發揮依法不依人的精神，辨別是佛說與非佛說；以佛說的正經爲宗，以學者的義說爲參考，才能引生正確的聞慧」。所不幸的，就是中國一般佛教徒，正是缺乏這一依法不依人的精神，相反的在向依人不依法的方向發展。不管說得合不合乎契經、戒律、阿毘曇，只要是我師父說的，就是對的，無可懷疑的，所以中國流傳的佛法，因而摻雜很多的異說，因爲師父這樣說的，也就只好這樣信了。

二、聽聞正法：正法，就是如來所說的教法。我們親近善知識，目的在爲聽聞正法。聞法，是學佛者的重要條件之一。因爲佛所說法，不特顯示宇宙人生的眞理，並且指出萬有諸法的眞相，更明白的告訴我人身心上有些什麼缺陷，學佛行人如果多多聞法，就將了解到一切，不致再向不正當的方面去走，所以很多經中，都在讚嘆多聞的功德。如有經說：「多聞衆生，解世非常，明鑒三有，知今世後世之報」。比方佛法所常說的善法、惡法、邪法、正法；世間法、出世間法；有漏法、無漏法；有爲法、無爲法；凡夫法、聖人法；一切都從聽聞中而得分別了知。

學佛以後，假使不聞佛法，怎麼能夠得到佛法認識？不正確的認識佛法，又怎麼能夠如法奉行？因此，我們可以說：每個佛弟子，對佛法生起信解以及在佛法中如法

如律的修學，都是從聽聞正法而來。如一切不聽不聞，不說修學佛法不可能，信解佛法不可能，就是歸依三寶都不可能，又怎麼能得佛法的利益？「聞熏習」、「多聞熏習」，這是佛經中到處見到的字句，可見佛陀是怎樣的重視多聞？事實確也如此，有很多道理都從聽聞中得來的。如我們向來不知什麼叫做無我，一旦聽聞了佛法分析以後，知道一般所執爲我的，原來根本了不可得的。

多聞正法，的確是很重要的，但佛說法，是順衆生機宜的，有時作這樣說，有時作那樣說，雖作種種宣說，但有一個中心，就是諸法不離於實相眞理，契合這個實相眞理的，才能稱佛本懷，否則，當然是佛的方便說。所以從師聽聞正法，不是聽聽就算了的，必須要從所聽的語言文字中，去尋求它的眞實意義，假定不是這樣，專門在名相上作活計，甚而至於重文輕義，執文害義，那還是不能得到眞實佛法的。如婆沙說的「著文沙門，執著文字，離經所說，終不敢言」，這樣的聽經聞法，就是聽聞得再多，老實不客氣的說，是不能領會佛法眞實義的。

這麼說來，然則怎辦？這就要運用到四依中「依義不依語」的一個條件。不說別的，就以多聞來說，眞正的多聞，不是聽得多，是要從聽聞中得其實義。雜含卷一說

：「聞色——等——是生厭、離欲、滅盡寂靜法，是名多聞」。如聽聞色受想行識的五蘊，不用說，五蘊是各有其定義的，我們僅能了解五蘊的各個定義，充其量，只是獲得五蘊說的知識而已，並不能因此而得離欲解脫。假使在聽五蘊說以後，知道這是衆苦積聚的所在，於彼生起厭患，遠離欲染，得到滅盡解脫，才可說是多聞，亦才可以說是得到聞所成慧，所以聞慧的成就，並不是很簡單的。

三、如理思惟：思惟，就是審細思考。聽聞正法，如果一聽就算，那所得的認識，必然是很膚淺，所以聽聞以後，定要加以思惟，唯有思惟分別，始能更正確的認識佛法。因爲佛所說法，「義理有隨眞理法相說，有曲就有情根性說，這卽是了義與不了義，勝義說與世俗說。如不能分別，以隨機的方便說，作爲思考的標準，就不免顚倒。所以說：『依了義不依不了義』。這樣，才能引發正確深徹的思慧。如以一切爲了義，一切教爲圓滿，卽造成佛法的儱侗與混亂」。據此，可知如法合理的思惟分別，在佛法的修學過程中，是佔有怎樣的重要地位了。

諸位常常聽經就知道，很多經中，特別是大乘經中，總是當經稱嘆此經的殊勝。如說「此是勝義了義之教」；或說「此是經中之王」；或說「此是諸經之本」；或說

「一切經中此經最勝最妙」。這都是佛在經中親口所說的，我們都把它看爲了義說，似乎並沒有什麼不可。可是佛教到了後代，不論是印度論師的辨別，抑或是中國祖師的判教，各各依於本宗所據的聖典，特別强調某經的殊勝了義；如天臺宗說法華是經中之王，華嚴宗說華嚴是經中之王，唯識宗說深密是勝義了義，三論宗說般若是究竟了義。誰爲經王，誰眞了義，不免使人感到無所適從！

對這，佛陀要我們拿出擇法眼來，予以分別抉擇，然如不經如理思惟，怎麼能夠善爲抉擇？所以如理思惟是重要的。對於佛法，果作正確的無謬的思惟分別，就不會將隨機方便說，視爲如來的眞實義，更不會捨了義而取不了義。一般佛法行者，聽聞佛法以後，所以「以一切爲了義，一切教爲圓滿」，病在未作如理思惟。假定眞的一切皆是圓滿了義之教，怎麼還會有不了義之名？佛既要我們「依了義不依不了義」，我們對這了不了義，理應予以思惟辨別，尋出一個什麼是了義，什麼是不了義的結論來，然後對如來一代時教所說，就不致於顚倒錯亂。

不過話說回來，以我們的智慧，如理思惟分別，了義不了義說，很難獲得定準。因你以爲了義的，在我未必認爲了義，在我以爲了義的，在你又未必認爲了義。然則

又將怎辦？佛在無盡慧經中告訴我們一個分別標準說：要知什麼是了義，什麼是不了義，端看所說的是不是無我空性之理。如果是的，那怕說得很簡要，亦得承認它是了義；如果不是，即使說得很詳盡，亦不得認爲是了義。要知佛法不共世間的特質，就在緣起無我，唯有說空緣起無我之教，才是眞實究竟了義。佛給我們這麼一個指示，我們就得依此如理思惟，而求得決定性的思所成慧。

四、法隨法行：這是中道德行的實踐，但這實踐的中道德行，是與諸法的眞理相契合及相隨順的，不是違於眞理而行的。換句話說，是依於正法而契入於正法的，所以名爲法隨法行。佛法概論說：「佛法是依法見法的德行，眞理與德行，並非互不相干。依眞理而發起德行，依德行去體見眞理，眞理與德行的統一，達到理與智，智與行的圓滿，即爲佛法崇高的目的」。經過聞思的階段，如不依於所聞所思的事理去實踐實行，那還是不能獲得眞理的體悟，亦即不能達到修學佛法的目的。因此，依法而行以達法的體悟，更爲學佛行人不可或缺的要著。

法隨法行，固極重要，而尤重要的，「應依離相，無分別的智慧而修，才能正覺，引導德行而向於正覺的解脫」。如果「依取相分別的妄識而修，無論如何，也不能

得解脫，不能引發無漏正智。正因爲這樣的關係，所以佛陀特又指示我人『依智不依識』。識是虛妄分別的心識，如我人所有的心意，時而分別這個，時而分別那個，永遠不得與眞理相應，依之去修怎麼得見眞理？如如理是要如如智去體悟的，唯有依無分別智去修，方能達到法的體見」。因此，隨順於法而現覺於法的實行，如果專修取相的分別行，那絕對是不夠的。

要知依法修行，最要的是勘破迷情，迷情的虛妄分別，是我人生死苦痛的根源，一天不勘破這個，一天問題不得解決，怎麼可以再依這個迷妄的情識去修？在凡夫位上依法實行，最初雖以正見來指導行爲，但從實行中來完成知見時，就是得到修所成慧。修所成慧，雖說還是屬於有漏的，然由有漏慧的修習，漸漸定能引生體悟於法的無漏慧，而得正覺的解脫。所以佛法行者，一定要以實證眞理之法爲所追求的目的，以隨順眞理之法思想行爲用功的方法，然後始能得到你所要得到的。由此亦可想見「依智不依識」的修行，是何等重要了。

修學佛法，有其一定的程序和次第，這在前面已經說過。雖說次第修學，有著各種行門，但我認爲依三慧次第進修，最爲重要。「佛法以正覺的解脫爲目標，而這必

依聞、思、修三而達到；聞慧又要依賢師良友。這三慧的修學，有必然的次第，有應依的標準。這對於正法的修學者，是應該怎樣的重視釋尊的指示」！原來依次進修，不特不會遇到什麼大的阻礙，也不會使我們向上進趣的一念心退墮下來！諸位，不論是初學佛的，老學佛的，想來不會忽視修行，所以特地提出修學佛法的次第來和諸位談談，並祝諸位本於這一次第的實踐，而獲得正覺的自由解脫！

佛法的現實性

佛教是現世界流行的一大宗教，而且是奉行信徒最多的一大宗教，不用說，佛教自有它的特質在！不過，由於佛法的深廣無涯，致使一般人無法正確的認識佛法。不錯，佛法是深廣的，亦不是本文所能詳說的。現在我要說的，是一般人對佛法的誤解，由於這一誤解，而使很多人不敢來學佛法，這不特是佛教發展的一大阻力，且是世人本身的一大損失，所以不得不略爲分析。佛法對於人類，的確是有益的，亦是人人所應學的，不論什麼人接觸到佛法，無不獲得身心的實益，如因誤解而不接近佛法，甚至對佛法作不必要的批評，實在是很可惜的！佛法最重的是依法修行的現實，因而更可看出佛法對現實人生的重視。

一般不了解佛法的人，特別是知識階級群，對佛法最大的誤解，以爲佛法是脫離現實的，與現實人生沒有關係的。可是人類住在現實時空中，唯有在現實時空中，解決現實人生的問題，才是最極切要的。佛法既與現實人生無關，我們來從事佛法的學

習，豈非無補於現實問題的解決？試看今日世界多少問題呈現在我人面前？任何一個問題都得從實際著手去處理，不然的話，很可能的造成整個世界人類的滅亡！這是無可否認的事實，今日人類問題太多了，需要加以切實的解決。但是世間的解決之道，往往「扶得東來西又倒」，一個問題剛剛過去，另一問題跟著而來，總是層出不窮的，不能徹底的解決問題，能夠徹底解決世間問題的，唯有佛法，佛法不是脫離現實人生的。

所可惜的，一般自以爲現實主義的人們，認爲人類所遇到的各項問題，經過人類一天一天的予以解決，已使人類的生活，過得一天從容一天，就是再有問題的出現，仍可從現實中給予解決，根本不需要佛法來處理。但是就我們所知道的，一般所謂問題的解決，除了引入一更難的問題外，根本沒有得到實質的解決，還有很多世間無法解決的困厄問題，明顯的擺在我們面前。除非你離這些問題遠遠的，根本不求美滿的解決。然而事實上，人類却一天一天的都在那裏奮力解決問題，要攔是都攔不住的。既然如此，我們還得設法解決人類的各項問題；世間法既不能根本解決，當然唯有求之於佛法，所以只要人類有著問題的存在，佛法自然就爲人類所必需！

有人說：「宗教自始至終皆爲謀現前局面之超脫」。如說這是一般宗教的現象，我們是承認的，如說佛教亦是以超脫爲主，則不合乎事實。佛教，一方面固然求崇高的超脫，另方面亦極重人間的現實。印順論師的佛法概論說：「釋尊是人而佛，佛而人的。人類在經驗中，迫得不滿現實而又著重現實，要求超脫而又無法超脫。重視現實者，每缺乏崇高的理想，甚至以爲除了實利，一切是無謂的遊戲。而傾向超脫者，又離開現實或者隱遁，或者寄託在未來、他方。崇高的超脫，平淡的現實，不能和諧合一，確是人間的痛事。到釋尊卽人成佛，才把這二者合一」。佛法的超脫性，固沒有人懷疑，佛法的現實性，或有不以爲然。因此，現在略爲提出三點說明，以除世人之疑。

人類任何問題的發生，都不離這廣大的空間，因爲每一生命的生存，都是生存在空間的某一據點上的。講到廣大的空間，佛法比任何學說所見的要來得大，所以在大小乘的佛經中，每說有十方世界，或無量無邊世界，這在過去或以爲是神話，但在今日科學證明下，已成不爭的事實！空間廣大，世界的衆多，佛教將之介紹出來，並沒有什麼不好的，亦沒有批評餘地的，但因佛法的弘揚者，本於佛陀的言教，動輒勸人

往生淨土，致使一般人，以爲佛教於無量世界中，總是側重他方世界，而忽略現實世界，不免有超脫之感，亦卽對現實世界太不關心！生存在這世界而不關心這個世界，無論怎樣總是難以令人心折的。因此有人大膽的武斷的妄認佛教不是今日世界所需要的！

其實這個觀念，完全是錯誤的，要知佛陀說法，本其圓明知見，雖常說及十方世界，但特別的詳明此土。如佛經中說到災難，都是指出在這人間世界而生起的，像一般所知的水火刀兵之災，以及地震之難，沒有一樣是離開這人間世而在另個世界發生的。還有每日發生的盜竊邪淫以及殺人放火的罪行，又無一不是這人間世的一種現象。佛陀以其深邃的智慧，透闢認清這人間世的眞正姿態，乃從說明此土的種種穢惡，進而策勵每個學佛的行者，特別是策勵大乘佛法的行者，應怎樣的去淨化社會，應怎樣的莊嚴人間，使這現實的世界，成爲人間的淨土。改造穢惡世界，並嚴淨佛國土，爲大乘佛法的通義，亦大乘佛法的眞義，那裏可說佛教忽視現實世界而不予以關心？

近代中國佛教領袖太虛大師，在其一生爲佛教奮鬪中，竭力提倡人間淨土，就是根據佛陀這一精神而來。大師所說人間淨土的建設，主要是「就此人間設想一美滿治

境，期以改善之方法建立之」。大師爲什麼特別提倡人間淨土？建設人間淨土論中說：「今此人間種種戰爭殘殺，種種欺盜淫湎，天災人禍，紛至沓來，五燒、五痛，苦何可言！以此生大悲憫，痛切身心，乃發大願，誓願成就人間淨土以爲救濟」。人類現在所處的世界，雖是極爲醜惡不堪，但如人人本著創造淨土的心願，努力去修集許多淨善的因緣，這個濁惡的人間世，就可成爲莊嚴的淨土，不必於這人間世外，另求一個清淨的國土。所以佛教不是要求超脫這現實世間，而是積極莊嚴這現實世間的！

人類生命出現在這世界，不僅活動在無限空間中，亦復活動在無窮時間中！不息向前推動的時間之流，有著過去、現在、未來的三世，這是什麼人都知道的，亦沒有人會得懷疑的。出現在這世間的生命，既是生存於時間中，那他的任何一種活動的表現，必然都表現一種時間相。「時間有前後兩端，依前後兩端而安立現在」。當知前端是指的過去，後端是指的未來，所以講到時間，一定就要說到過去、現在、未來的三世。不特佛法是這樣的講，任何學說都這樣說的。雖同樣的論說三世的時間，但世間的一般學說，大都是重於現在，如說把握現實，就是最好一例。因而聽到佛法要人如何求得未來的美滿，於是以爲佛法脫離現實，不是現實人間所需要的！

其實這個觀念，直是不正確的，要知佛陀說法，本其圓明知見，雖經常的說明有三世，但特別的重視現在，從來沒有教人不顧現實的行爲活動。人類出現到這人世間，最關心的重大問題，是生命的苦樂問題，而生命的苦樂，與自己的行爲，有著密切的關係。以佛法說：現實生命的苦樂，固然是由過去行爲活動的影響，現實行爲的活動，亦同樣的會影響未來的新生命。所以現在如何做人，才是最重要的一著。因爲現生行爲表現得好，不特可以改善過去不善行爲，給予現實生命的不良影響，而且可以完成未來美滿的新生命。這豈是忽略現實所有的教說？佛在中阿含經中說：『勿追求過去，勿設想未來，過去已過去，未來尚未來，唯觀現在法』。更可看出佛法的重視現實。

不過，依法修學的佛法行者，在向人生的終極目標邁進時，由於根性的利鈍不同，不一定在現生中，就能達到悟證的目的，但亦決不認爲要實現於死後或實現於來生，只要我們認眞的依法去行，就在現生中是可得到證驗的。在雜阿含經中，佛嘗這樣告訴過我們：『世尊現法律，離諸熱惱，非時通達，卽於現法，緣自覺悟』。「這非

時通達，即『不待時』，是沒有時間限制的，什麼時候都可以開悟。即於現法，或譯作『即此見』，意思是：如能修行，當下即會體悟此法的」。中阿含念處經中，佛更這樣的開示說：『彼朝行如是，暮必昇進；暮行如是，朝必昇進』；這顯示是很容易做到的，並不是件怎樣的難事！可說佛法立足於永遠而努力於現實的，決不忽視現實的努力！

現實世界是由時空的骨架構成，離開時空根本沒有現實世界，而活動於時空中的生命，就現實人類說，當然是指每個人的生命，但佛法每說爲一切衆生，而人不過是衆生中的一類。在人言人，我們應該重視人的生命生存，可說應是毫無疑義的。有人不解佛陀的慈悲深廣，聽到佛法說要普度一切衆生，總認爲佛教是不切實際的，在他們的意念中，以爲人還沒有救度得了，怎麼能夠普度一切衆生？當知這是佛菩薩的悲願力如此，因在佛菩薩的悲願力驅使下，覺得每個俱有情識活動的生命，在生死苦海中頭出頭沒的，受諸痛苦的襲擊和逼迫，都值得予以同情和救濟的。所以佛菩薩不論在任何情況下，都不捨棄一個衆生，始終存有救濟衆生的心，覺得非設法使他脫離衆苦不可。

雖說諸佛菩薩以及學佛者，應當志度一切有情，但眞正救濟起來，還是以人類爲本。佛法從來沒有抹煞人的特勝。諸經典中，不但常說人身難得，而且常說唯有人類，才能獲得眞理的體悟與自由的實現。不特三途沒有眞理與自由，就是天上亦無眞理與自由。因爲如此，所以諸佛成佛皆是在這人間，而終不在天上，這是怎樣的重視人生！又是怎樣的尊重人類！就是度化其他的有情，也要將其先救到這個人間來，然後才令其正式的修學佛法，而獲得生命的究竟解脫！佛之所以要普度衆生，不過顯示佛陀的慈悲廣大，願力無窮，但切實的下手處，還是從救度人類做起。所以我們常說，佛法全爲人類的佛法，一切人群都可依佛法而得到徹底的救濟，那裏可說佛法不切實際？

正因佛法的度化，是以人類爲本的，所以太虛大師住世時，特別提倡卽人成佛的人生佛教。如卽人成佛的眞現實論說：「應易『直指人心見性成佛』爲『直依人生增進成佛』，或『發達人生進化成佛』，是名卽人成佛的眞現實論」。印順論師在佛法概論中亦說：「如忽略這普度一切有情而以人類爲本的精神，如某些人熱心於放生——魚、蛇、龜、鼈，而對於罹難的人類，反而不聞不問，這卽違反了佛法的精神」。

佛法的重視人類，在全佛法中，到處流露著的。一般因著眼於「普度衆生」的這句話，沒有進一步的窺視眞精神的所在，於是誤認佛教忽略了這個現實人生！殊不知佛法是以人類爲本的，亦是對人類最有益的教法，我們應發揚卽人成佛的人生佛教。

說到這裏，可以知道，眞正的人間宗教，必然是使現實人群得到救濟的宗教，而且要使這個世界的全人類都得到救濟的宗教，如果只爲個人或少數人謀求幸福的宗教，敢說不能解決人類的根本問題。佛教特別是大乘佛教，實是以救濟全體人類爲目的的宗教，因爲大乘所示的是普徧的永恆的究竟的絕對眞理，基於這一眞理而詮說的教法，能夠指導全體人類的生命，不斷的向上發展與昇華，以致得到生命的眞正解脫！所以在這人類不斷發生摩擦爭鬪，甚至成爲可悲的毀滅的戰爭之今日，我們應積極的發揮具有現實性的人生佛教，使之適應時代思潮的要求，成爲人類世界的宗教，以領導人類走上卽人成佛的大道，而向最高的理想目標前進！

人生實相及其正道

人生究竟是怎麼一回事？古今宗教家、哲學家們，有多種多樣的解釋，但在佛法的看法是這樣的：

「人生是苦」！唯有自覺「人生是苦」的人，才能正確的認識人生，深刻的理解人生；沒有苦的自覺的人，那他對於人生的看法，一定是很淺薄、很皮相的。

關於這個，在沒有說明佛法的理論以前，先來談談這樣一個事情：過去波斯國的一個國王，是個極年輕的國王，在他舉行了即位大典後，第一道發出的命令，就是招集全國知名的權威的學者，到京都來，爲人類編纂一部最精密的「人類的歷史」。當全國的學者接到王的這一命令，立即遵從王的意思，著手編纂一部偉大的人類史，以期永垂不朽。那裡知道，轉瞬之間，經過了一年、二年；像夢似的，過去了五年、十年；可是一直經過二十年、三十年這麼長的歲月，而那世界「最精密的人類史」，終沒有辦法交卷。後來又耗費二十年的工夫，一共花去五十年的很長時間，才僅僅的寫

成那個人類史的一段結論，而這結論，說來也許有人不信，只是寥寥的「人生，人苦，人死」六個大字而已。眞的，人生到人死，從最初生下來的那個時候，到最後生命結束的那個時候，在這死生之間的人的一生，所遭遇的，所感受的，那豈不是完全是苦的嗎？這「人生，人苦，人死」的人類史的結論，對於我們人生，是多麼深刻，多麼重大的一個啓示！

「人生是苦」，這是世間的事實，是人人所感受到的，是誰也不能否認了的。如果有人說是人生沒有苦惱，那他不是說的假話，就是他的反省不夠。一個眞正覺醒了的人，那他一定會得承認「人生」是有種種苦惱包圍的；如果感到人世間的美滿，不知「人生」有什麼缺陷，那他必然是個沒有覺醒的人。所以了解「人生是苦」，是正確的走上人生旅程的第一步，也是進入宗教世界的第一步！

「人生無常」，唯有自覺「人生無常」的人，才能切實的寶貴人生，堅强的把握人生；沒有無常自覺的人，那他對於人生的態度，必然是另個樣子的。

關於這個，我想先來說明這樣一個事實：過去我們中國有個年富力强的青年，身體的健壯，精神的飽滿，確是世間很少有的，所以他無論做什麼事情，一切都無所謂

，總是滿不在乎，認爲自己的身體，堅實得不可摧毀的。有人告訴他說：「你還是多多的愛惜你的身體，你不要白白的糟蹋你的身體，一個人的肉體，時刻在演變的，如果過分勤勞了，不特會搞壞你的身體，而且有使你生命早日崩潰的危險」！自信力强的那個青年說：「你錯了！你別替我擔心！我這個身體，會有壞的一日嗎？老實的告訴你：我的拳頭上，可以站得人住，我的脊背上，可以跑得馬過，還怕什麼」？那裡知道，事實完全不是這麼一回事情，沒有過了好久，那位自以爲身體很結實的青年，反而在許多體弱年老的人前，離開人世了！原來人這個東西，只是一個遷變不停的東西，從他出生那個時候起，到他結束生命那個時候止，在過程中的每一階段，每一時刻，每一剎那，無不在那兒新陳代謝的變化著，從來都沒有停止過他的活動。所以我們可以說：在人剛剛出離母胎的那一剎那，就開始一步步的向著死亡的邊緣前進，等到走達生死的岸頭，任你怎樣要想在這人間逗留片刻，是再也不可能了！「人生無常」的這一眞理，只要是聽過佛經中所說的「黑白二鼠」的那個巧妙的人生譬喻，則他雖說不是波斯匿王，但也不能不有感於「人生無常」！

「人生無常」，現實世間所給我們的啓示，那眞太多了！只要肯得留心觀察一下

，隨時隨地，任何人都可體會得到。如果有人認爲人生沒有什麼變化，那他不是抹殺世間，就是天地間的第一號大呆瓜！反之，能夠覺了「人生無常」，那他對於人生，必能時時提高警覺，不爲人生所迷！所以了解「人生無常」，是正確的走上人生旅程的第二步，也是進入宗教世界的第二步！

「人生如幻」，唯有自覺「人生如幻」的人，才有剛毅不拔的無畏人生，自强不息的奮鬪人生，大公無私的積極人生，犧牲個己的利他人生；沒有如幻自覺的人，那他的人生，不是消極的，就是自私的，不是荒唐的，就是灰色的。

關於這個，我想先來舉個世間的譬喻：幻是無而忽有、似有實無的。如魔術師所變的白兎紅蛋，雖不是眞實的白兎紅蛋，但確有白兎紅蛋存在，站在旁邊看變把戲的人，也明明白白的看到有這些東西的出現，可是仔細一考察，那裡有什麼眞的白兎紅蛋？當知我們人生也是如此：從表面上去看，一個一個的人，好像都是實在的，你是你，我是我，彼此界限劃分得很清楚，但深入生命的內層去一探他的底細，那你就將發現到，人生原來是個假和合體，如幻如化，並沒有他的實在性。「人生如夢」，「世事如幻」，「人生到頭一場空」，這不是我們常常聽到的嗎？田園詩人陶淵明又說

：「人生無根蒂，飄如陌上塵」；「人生似幻化，終當歸空無」。這對幻化人生刻畫得又是多麼深刻？雖是如此，但仍不及我佛所說的透徹，佛在維摩詰經方便品中說：「是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立；是身如燄，從渴愛生；是身如芭蕉，中無有堅；是身如幻，從顛倒起；是身如夢，爲虛妄見；是身如影，從業緣起；是身如響，屬諸緣故；是身如浮雲，須臾變滅；是身如電，念念不住……是身不實，四大爲家；是身爲空，離我我所……」。我們細細玩味佛陀說的這些幻化空無的巧妙的人生譬喻，能不有感於人生的虛幻不實嗎？

「人生如幻」，是生命的實相。只要我們肯得反省一下，不難對他生起如幻如化的認識；若再肯得向外正視一下，又不難從同一人類求得證明，自己智慧不夠，不能通達「人生如幻」，那是可以原諒的，如果說是人生不是如幻，那是絕對不可以的。人能自覺到「人生如幻」，那他對於人生，一定有番積極的表現！所以了解「人生如幻」，是正確的走上人生旅程的第三步，也是進入宗教世界的第三步！

儘管人生是這樣苦惱、無常、如幻的，但確是偉大、崇高、難得的。我們對此人生，作玩世似的樂觀，固然不可以，作厭世似的悲觀，同樣要不得。唯有刺透二邊人

生觀，循著中道人生觀的坦途，向理想的人生之途邁進，才能豐富我們的人生，充實我們的人生。所以我們不能輕視這個人生，而且要運用這個人生，在這苦惱、無常、如幻的世間，爲世界人類，做番有意義，有利益的偉大事業，才不辜負這個人生，而人生也才有他偉大而崇高的價值！

佛法雖說人生是苦惱、無常、如幻，但決不導人走上灰色、消極、厭世的路程，而且正確的指導人怎樣的走上奮鬪、積極、救世的人生。佛法所以說人生是苦惱、無常、如幻，一方面是指出生命實相的確是這樣，另方面是要洗革愛染爲本的不完善人生，淨化而爲正智爲本的美滿無缺的人生。如只看到佛法否定人生的一面，而不看到佛法肯定人生的一面，那他就是沒有見到佛法的全體，不見佛法的全體，而就以爲佛法是否定人生的，那是多麼大的一個錯誤！老實說：唯有透過佛法的正確無謬的中道人生觀，才能知道處世做人所應具的人生態度，才能知道人與人以及人與物間的種種因果關係，才能知道人生的苦樂是從什麼地方來，才能知道要怎樣的養成高尚美滿的人格，才能知道怎樣才算盡了人生的天職，才能知道什麼是我們的理想人生；唯有知道了這一切，才能揭開人生之謎，走入理想人生之宮！

佛是一個圓滿人格的完成者！太虛大師說得好：「仰止唯佛陀，完成在人格，人成卽佛成，是名眞現實」。佛陀循著古仙人所曾經走過的人生道路，完成了高尙圓滿的人格，覺得這條路確是人生的一條正路，所以就本著自己所經驗的，又很慈悲的來告訴我們，我們若能依著這條人生正路去行，當也可以完成圓滿的人格！

那麼，是怎樣的一條路呀？八正道，就是人生的正道，而且是走向理想人生的唯一光明大道。在這八正道中，正見是最重要的一種。正見，就是正確的觀察人生眞理，明白的認識人生是因緣的組合，離開了種種的因緣和合，沒有實在的生命自體。如能眞正知道這個因緣，那我們在人生的旅程中，就可以安心了，不管經過什麼道路，都能很穩當的通過，不會發生什麼危險了！可是，光是知道，如不去實行那個因緣，仍然是沒有用的。所謂實行因緣，就是在因緣網中生活下去。佛陀就是徹悟這個因緣，而達到理想的人生，完成圓滿的人格的。因此我們只要眞正的知道人生的關係網，就不難達到佛所達的目的。然而了知因緣關係，並不是抹殺因緣價值，因爲唯有眞正生活於因緣網中的人，才能眞正的尋味到一切空，透過一切法的空性，才能探測到人生的眞理。所以我們人類的生活，唯有徹悟於空、覺悟眞空的人，才眞正能夠認識人

生寶貴的價值！唯有徹悟於空的菩薩，才是我們理想生活的人生！人生的道路，本來是很多的，但可以爲我們走的，只有八正道這一條。就是依著正見的指導，循著人生的正軌，過著合理的因緣生活，不斷的向著理想人生努力行去。

最後，我舉出佛教中向南方求法的善財童子脚踏實地所走的人生道路，作爲我們人生行程中的一個標榜。善財童子開始投入佛門中來，由於文殊菩薩的指示，向著遙遠的南方去參訪五十三位大善知識，雖說一路上，波波折折的，吃夠了無窮的苦頭，遭遇了種種的困難，但他仍然不斷的邁力的向著理想的人生前進，終于證入法界，悟達人生的究竟，得到佛陀的境界。佛國禪師讚嘆善財南詢求道說：「出林還又入林中，便是娑婆佛廟東，獅子吼時芳草綠，象王迴處落花紅」。詩中的獅子，就是文殊，象王就是普賢。善財由於文殊、普賢二大士的指引，終于進入悟的世界，去過一種理想的人生生活。所以我們要學善財童子那樣的，隨順於因緣，根據於空性，沿著人生的唯一光明大道，在每天的今天的一天，踏踏實實的，一步一步的，沒有一點後悔的這樣的走去，以求得到正覺的人生！

「人身難得」，佛在經中常常這樣提醒我們的。怎樣記取這句名言而不空過人生

，該是每個在人生旅程中行走著的人們，所應特別注意的。所以我們必須寶貴這個人生，昇華這個人生，千萬不可讓這人生沉淪！

身三業道

生存在這現實世間的人類，必有種種不同的行爲，而此行爲活動的正常或不正常，實有關於我人做人之道，所以對此行爲活動有先給予道德評價的必要。佛法不但是理智的宗教，同時亦是道德的宗教，而且在道德宗教中，其重視人倫道德，爲任何宗教所不及。不過我們還要知道的，就是佛法所說的道德，不以世俗的道德爲極，且進一步的詳論究極解脫的道德，這自更不是一般世間宗教所能望其項背！唯欲到達究極解脫的道德，當先從世俗的道德做起。因而佛在世時，對於如何避免一切的惡事，如何進修一切的善事，從種種方面予以有力的獎勵。如經中有名的「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教」的四句偈，就是此一事實的具體表現！

佛法所說的世俗道德，其項目雖是很多，但爲一切道德之根柢的，無過於一般所知的十業道。十業道中，分身業三，語業四，意業三，合而爲十。此十業道，如向好的方面發展，就總稱爲十善業道，如向壞的方面發展，就總稱爲十惡業道。如是十業

道的善惡兩面，詳細的說，涉及很廣。今試就其中的身三業道，略微一論。

身之三業：就惡行言，是殺生、偷盜、邪淫；就善行言，是不殺、不盜、不（邪）淫。因這三者，不論是善是惡，都要透過身體活動而表現於行爲的，所以稱爲身之三業。對此，如作深一點講，並不如平常所說那麼簡單，現在不妨試爲申論如下：

先談殺生：所謂殺生，就是殺害有生命的動物之意，不唯是指殺害人類生命而言。在世界宗教中，雖有某些宗教，不以殺害其他動物爲罪惡，但印度各宗教，都以殺生爲極大罪惡。佛法重視有情生命的保護，自更不用說。因爲一切衆生，雖有千差萬別，至其樂生怖死之情，爲任何具有情識者所共同有的，所以爲萬物之靈的人類，不僅要有人間的相互之愛，更要有愛護動物之情，古語說「德及禽獸」就是此意。若人對於動物沒有同情，自然不會尊重動物生命，進而必然施以殘忍的殘殺，如是性嗜殘殺者，必爲具有同情心慈悲感的人，視爲人世間的野蠻人。如知識幼稚的兒童，殺蜻、宰蛙、捉雀、捕蟬，誰都要說這兒童太殘忍，可見愛護動物之情，是人人所本具的。設若違反本具之情，任意去奪有情生命，既乖於衆生的健康長壽之願，又背於天地育生之道，所以是極大的惡業。

殺人或殺其他動物，佛法所以都把他說爲罪惡，因爲殺生行爲的本身，就是罪惡的表徵，佛教徒固不當殺生，非佛教徒同樣不應殺生，一有殺生行爲的表現，就被判爲重大的惡業，所以佛特爲諸弟子制定不殺生戒。行人如欲嚴格遵守不殺生戒，先當洞達佛所說的「自通之法」的意趣。所謂自通之法，就是以己之情達人之情，或說以我自己的心意，去揣度他人或動物的心意。比方如是反躬自問：我想不想生存在這世間？所得的回答，不論什麼人，無疑都願自己生命的生存；進而再這樣的一想：我願不願被人殺害而失生命？不用說，誰的答覆都是不願意；從此更進一步的想：我不僅要在這世間生存下去，而且還要過著無災無難安樂幸福的生活。不錯，這都是我所要求的，但以己心度人之心，不唯我有這種心理，別人亦有這種心理。既然「人同此心，心同此理」，就當「己所不欲，勿施於人」。這種心理一起，不特不會再加害於人，就是有時動起殺念，亦會很快的息滅下去，是爲自通之法，亦即儒家恕道。缺乏推己及人的同情心，自易殘殺無辜的生命，所以佛法認爲殺生是罪惡的行爲。

或者有人這樣問道：有情的生命自體，是刹那生滅的，在這前滅後生的刹那過程中，殺生還能說有罪嗎？俱舍論對這個問題，從兩方面說：一、斷呼吸名殺生。雖說

生命是剎那滅的，但若有呼吸的存在，就可承認爲生，設使令其呼吸停止，是就名爲殺生，所以殺生和剎那滅無關。二、斷命根名殺生。依佛法說，有情生命的存在，全靠命根，命根若不存在，生命就告死亡，所以斷了人的命根，就構成了殺生罪。依成實論的看法，則又是這樣的：一、有殺生心名殺生。不論衆生生命是不是剎那生滅，只要我人有了殺害衆生的心念，就是殺生。二、斷相續生名殺生。有情生命的生存，是前後相續的，若人斷了這相續相，是就名爲殺生。所以有情生命，儘管是剎那滅，或無實在可得，但若對之起有情想而又違反他的生存意志，是卽成爲罪惡，所以不論在怎樣的情形下，我人都不得殺生。

其次，誤殺是否有殺生罪？譬如有人在屋內，將一石塊擲出牆外，不意正中行人頭部，以致此人受傷而死，是爲誤殺。如是無意或誤殺衆生，是否有罪？宗教學者，大約有就結果和就動機兩說的不同。結果論者說：不論你是有心抑無心，只要此一生命是因你被結束了的，那你就犯了殺生罪。印度耆那教的學者，就是這樣主張的。他舉喻說：如這裏燃一支燭，手有意去觸它，固然會被熨傷，就是無意觸它，同樣會被灼壞，所以有意無意，都成殺之罪。動機論者說：誤殺只負疏忽之責，不能和殺生並

提論罪。佛教就是從這一立場出發的。俱舍學喻說：譬喻請客吃飯，不愼飯菜不潔，致使客人腹瀉，主人只負失檢之責，不負傷害之罪，因此主人並未存心害客。又如在大路上，無意觸及婦女，並不能以調戲婦女論罪。佛法既重動機，因而設我使人殺死張三，兇手固然有罪，而我的教唆罪，不特不能免，且重於兇手，因爲內心已犯了殺生罪。所以佛法之重視動機說，與外道的重視結果說，有很大的不同。

再講到自殺，是否也有罪？依佛法說，自殺亦是一種罪惡的行爲，而爲我人所當絕對避免的。要知人生難得，不可輕易的將其毀棄，如隨便的將之毀棄，要想再得人生，那就很困難了！因爲結束了這一生命，還有另一生命賡續而來，而此新來的生命，未必勝於已毀的生命，那又何必糟蹋現實的生命？所以佛對厭世而自殺的比丘，予以極嚴厲的呵斥，認爲這種行爲，是絕對要不得的！

總之，傷害有情或自己生命，就是殺生的行爲，爲佛法之所不許的。理論雖然如此，事實又是一回事，所以儘管佛法大聲急呼禁止殺生，而世間仍然到處充滿殺機，隨時隨刻有血淋淋的殺生事實，此所以世界長期陷於混亂中而不能得永久的和平！

次談偷盜：所謂偷盜，在佛法稱爲「不與取」，就是不得允許而取的意思。偷盜

的罪行，以佛陀的眼光看，是僅次於殺生而已，所以這很重要。有以爲：佛法的戒條，最易守的，是不偷盜戒，因我從未偷別人的東西，怎會犯此盜戒？事實剛剛與這相反，盜戒是最易犯的。舉個淺顯的例說：如有於寄信時爲了省二角錢，將信夾在印刷品裏寄去，那你就是盜了國家的二角錢，試問你曾有過這種行爲嗎？還有其他「順手牽羊」的隨便拿走別人東西等等，都算犯了盜戒。可見此戒頂易犯的，不論什麼人，都可能在不知不覺中，犯了還不知道，所以我人對於盜戒，要特別小心的防範。

通途世間法律所說的偷盜，依其盜竊贓品的多少及其偷盜手段的不同，以斷其罪惡的輕重。佛法小乘聲聞所說的盜戒，在盜竊五錢以上有價值的東西，就被處於波羅夷罪，若盜三錢以下的財物，那就沒有這樣的重罪，這大概是據當時國王所定的法律來的。如五分律說，盜五錢以上的東西，按照國王規定的法律，慣習的被處死刑。至於大乘菩薩戒，不以盜物的分量，論其罪惡的輕重，那怕就是盜一針，掠一草，也可以引生極壞的結果。所以一切財物，乃至一針一草，都不可隨意盜取，盜取了就犯罪。

然而講到盜，又不是簡單的，有種種的差別，不唯以盜竊或強奪他人的所有物，

名爲偷盜：在戒法中，說有諸種偷盜的，要可分爲四種：一、如有屬於某個所有主的東西，其本人本沒有允許給我，而我運用種種方便，將之取歸於我，是爲不與取。唯不與取，亦有是無罪的，如方便盜取毒害人的毒藥，或從幼兒手中奪取所持的危險物，雖則是不與取，但並沒有罪。二、如有躲避主人的視線，於暗暗中予以竊取，是爲偷盜。這是最多的，如現在居於監獄的囚徒，大都是竊盜的犯者。甚至有些賊性不改的，才因盜案出獄，就又重犯盜罪。還有在童年時，就成爲慣竊的。三、如有用無頭信的方法，寫上極恐怖的詞句，威嚇有錢的財主，告訴他在什麼時候，到什麼地方，送去若干金錢，可以留你一條性命，不然，將以各種手段，解決你的生命，是爲嚇取。這在現實的世間，也是屢見不鮮的，而且國際上的强凌弱，亦多有用這嚇取政策的。四、如有携著兇器等，闖入人們的家裏去，面對著所有主，不論他與不與，而以强暴的手段，將所有物奪取過來，是爲刼取。這就是通途所說的夜盜或强盜之類，不唯廣大社會層有，卽國際上亦多的是。盜法雖有不同，而其爲盜則一。吾人做人，不論用那種盜法，去盜取別人財物，都不可以。否則，在國內應受國家法律的制裁，在國際應受各國法律的制裁！

由於盜法有種種的不同，所以盜者亦有種種差別：如穿壁踰垣而盜他人錢財的，名爲穿踰的盜者；或闖進人家，或伏待往還，伺機斬人，剝取衣服，名爲野伏的盜者；事上不忠，治國無術，怠自職分，坐享俸祿，名爲盜位的盜者；計謀行僞，弒上奪國，名爲盜國的盜者；身纏三衣，我慢山高，偏執心重，耽於財利，名爲盜法的盜者；暗中起諸惡心，顯示於外在的，仍爲一堂堂君子，是爲盜善的盜者；心含無量的僻言，而不動聲色的聳肩諂笑，是爲盜色的盜者；量人志之所在，心思其人之機，分化父子的關係，掀起兄弟的仇恨，破壞夫婦的恩愛，拆散朋友的情誼，無所不用其惡，而猶思自爲人心腹，是爲盜心的盜者。盜者之至大者，不用說，是盜心的盜者，其次是盜國的盜者，至於穿踰的盜者，可說是盜者中最小的盜者！

這樣看來，可以說是：在這現實世間，時不論古今，地不分中外，人不簡老少，儘可能的都會犯過或大或小，或輕或重的盜戒，不過自己不知就是了。雖說盜戒爲人人可能犯亦是最易犯的，但要構成盜罪，如上殺生一樣，亦須具有幾個條件：首先要有偷盜的動機，其次要作偷盜的準備，再則所要取的是別人的財物，最後取來的東西要沒有錯誤，如是方成盜罪。依佛法說，不問以何原因，只要是盜取了別人的東西，

都成爲盜罪。可是在印度的婆羅門教，有個奇怪的說法：謂在逼不得已的情形下，爲了維持個已的生存，偷取別人的財物，以作生活的所需，是不犯盜罪的。唯此有分別的：若人缺乏生活資料，生命僅能維持七天，過此即將餓死，這時去偷吠舍或首陀羅的東西，是沒有罪的，如偷剎帝利或婆羅門的東西，仍然有罪；假使有人一天無食就要餓死，不說偷吠舍、首陀羅的無罪，就是偷剎帝利、婆羅門的亦無罪。還有一種說法：盜者盜取財物時，不意爲物主發覺而起保護時，就當較量較量物主與自已的功德：如覺自已的功德高於物主，就不妨殺死物主，取去自已所要取的，這雖不免要犯罪，但因功德高勝的關係，能以種種悔法滅除這罪惡。如自覺自已的功德與物主相等，則先殺物主而後自戕，其罪也就相等，因這所犯的罪很重，要想滅除是很難的。如自覺自已的功德與物主相差太遠，那就唯有自已捨身，因這罪惡深重，除了捨身而外，其罪不可悔除。佛法不以此說爲然！要知既然偷盜，就無所謂超勝功德可言。至於維持生命，有的是各種謀生之道，何必定要去做偷盜的勾當？所以佛法主張不論在怎樣的情勢下，都不得以任何理由去竊取他人的財物！

於此我們再談一個有關偷盜的有趣問題：謂地上物，由於別業，如屬某人的，就

爲某人的私有產業，任何人不得盜取，假使盜取就犯盜罪，這是不成問題的。但取地下物，是不是也犯罪呢？據婆沙告訴我們：人民的所有權，僅能及於地上，不能及於地下。亦卽是說，地面上的東西，雖是屬於個人的，而地下蘊藏的東西，却是屬於國家的，如果去掘取，就對國家犯罪，同樣是要不得的。唯一取而不犯罪的，是兩國邊界中間的東西，因這是無主物的關係。但據律說，更爲嚴格，不特地上地下的東西不可取，就是空中水裏的東西亦不可取，取了就犯盜罪。由此，可知佛法對於偷盜的分析，是如何微細了。

佛法所以特別重視偷盜，因爲衣食等的資生具，是我人的外命，刼奪了外命，就等於解決內命，內命是靠外命來維持的。同時，社會上的糾紛，國際上的衝突，大多由明搶暗奪而來，可以說，大盜不止，戰亂不已。爲了社會安寧，爲了世界和平，偷盜有制止的必要。智度論說：「若犯餘戒，於異國中以爲無罪，偷盜之人，一切諸國無不治罪」。偷盜爲世界各國所重，於此可見，吾人豈可對其忽視？

最後來談邪淫：邪淫是對正淫說的，與不淫的意思，稍有不同。依佛法的規定：從佛出家者，不論男衆女衆，都絕對禁止淫欲，不特不可邪淫，就是正淫亦爲律所不

許。然而在家學佛者，一夫一妻的正常結合，稱爲正淫，爲佛法所不禁；若超出這範圍，就爲邪淫，那就大大要不得了。我們知道，人倫的大本，在於夫婦間，夫婦關係如能和諧，男女若能各守貞操，不但家庭充滿了和樂之氣，就是日月星辰的運行亦不會失度，山川草木都能各得其時，甚而至於風雨順施，而天地位萬物育的大德，都可由此圓成。因不邪淫，是順天地和合之義的，假定在一定的夫婦關係外，做出有違夫婦之道的事來，當然就大有背於天地正義了。所以夫婦間的關係，如深刻點說，同天地的大德一樣，實是極重要的。要知夫婦關係的正常或不正常，不唯有關男性或女性的問題，而實有關整個社會風氣的問題。可以說：一個村莊的淫亂熾盛，其村莊的風氣必壞；一個社會的淫亂熾盛，其社會風氣必壞；一個國家如果到了忽略貞操而陷於淫亂風習中，其國家風氣不但壞到無法收拾，甚且會有亡國之危險！現代所謂戀愛至上論者，天天在高喊婚姻自由，一若自由可從婚姻解放中得來似的，殊不知解放男女貞操，並不能眞正獲得自由，應知人類的男女貞操，今猶如古，古猶如今，古今都一樣重要的，豈可因時代不同而忽視！

佛法對於淫戒特別重視，所以佛說法時，不論爲在家衆或出家衆，常嚴厲的呵斥

邪淫的罪惡，顯示邪淫的過失。如經說：「愛欲莫甚於色，色之爲欲，其大無外，賴有一矣，若使二同，普天之人，無能得道者矣」；又說：「愼勿與色會，色會而禍生」。由此可見邪淫的禍患之大！佛世時有人說：未得對方同意，反於彼之意志，以强迫手段施行非禮，固屬邪淫；若已獲得對方同意，對誰都無絲毫損害，在此情形之下，發生非禮行爲，怎可說爲邪淫。佛法不承認此意，佛的意思：縱是雙方情願的，如未經過正常的（法律所認可的）結合，違反男方或女方的保護人的意志，仍屬於邪淫。如這樣去做了，同樣被視爲罪惡！佛法唯認一夫一妻的正常結合爲正淫，除此，不論由於什麼因緣，都不得算爲正當。而且，就是正式夫婦，如果「非時」（懷胎、乳哺、齋戒等時），「非處」行淫，同樣稱爲邪淫，至於一夫多妻制，自亦在我佛排斥之內！

上面所說殺生、偷盜、邪淫三種身體上所表現的行爲，是屬惡的一面；將這反過來，「不殘殺而仁慈，不偷盜而義利，不邪淫而禮節」，就成善的一面。由此可知：雖同爲身之三業，而有此善惡兩面，佛法說：自己的行爲，須自己負責，因而我們所應走的道路，就當審愼選擇，不可走錯一步。爲什麼？因擺在面前的，有黑（惡）白

（善）的二道，如使身體向黑業道方面走去，必然是越走越趨向黑暗的深淵；如使身體向白業道方面走去，必然是越走越踏上光明的坦途。我相信，誰都願背黑暗而向光明的，因而我希望每個在人生行程中前進的人們，沒有走上黑業道的，請不要去走；已經走上黑業道的，請趕快回轉頭來，重新踏上白業道，以便在世間做個堂堂正正的人！

以平等精神實踐人生道德

出現在這現實世間的每一個人，不論他是屬於那一階層的，必然都有與他相關係的人，絕對沒有一個是單獨存在者，因而人之一生，可說始終都生活在與人相關係中，離了人與人間的各種關係，那他就不能生存。個人的存在，既離不了人群多方面的關係，在這若近若遠數不盡的關係中，彼此間的相處，如何獲得和諧，自然成爲人類生存的一個重要課題。到今天，誰都知道，人群關係的增進，要在一切相與之人，各各盡其應盡的義務，而且在這相互的義務關係上，各自作到好處，處處爲對方設想，念念以對方爲重，不事事爲自己打算，不專以己利爲前提，於彼此關係中，人人做到如此，即得和諧共存。這種相互間的義務關係，如以儒家話說，就是倫理關係。生而爲人，假使不能尊重倫理，實踐倫理，就不成其爲人，可見倫理關係的重要。

講到倫理道德的關係，不論是已開化或未開化的人群，我相信都必有他的道德觀念，雖或因時代的開展，區域的不同，文野的差別，各時代有各時代的道德觀念，各

區域有各區域的道德觀念，各個人有各個人的道德觀念，而其具有道德觀念則一。至於宗教，是策發人類趨向道德善行的主要動力，自必更重視道德律。且從原始時代去看，道德與宗教，簡直結下了不解之緣。不過一探道德的根源，世界各大宗教的說法，就又有了分歧：依佛教說，人類的道德，根源於各自潛在的無貪等三善根；而其他的神教者，不論它是一神教、多神教或泛神教，却說道德的根源在於「神」，一切道德律，都與「神」有關。道德的根源，既從神那裏來的，我們人類的一切行爲活動，都得遵照神的旨意去做，由神來支配決定，神要我們怎樣，我們就得怎樣，不得違背神的意志。神是至高無上的權威者，有主宰人類一切的權力，因而我人孝敬父母、奉事師長以及實踐一切道德的善行，都不是我人自己所能爲力，而是神的意志如此而如此的。人類的道德行爲，既掌握在神的手裏，爲神之所控制，於是就形成了神權高於一切的原始時代的社會，並且以此來激發人類向上的道德行爲，使人類的一切行爲活動，都變成了神的奴隸，不用說，這種道德觀是錯誤的！

然而，一般神教者，爲什麼要說人類道德都根源於神？這因原始時代的人類，知識簡單，對於身心、社會、自然的了解，極其膚淺，甚而至於對自然現象的種種壓力

，社會現象的種種紛擾，身心現象的種種變化，都無法去應付，當更談不到解決，於是就假想一個「神」這東西出來，將一切無法應付不得解決的事實，都歸之於神，神的意識觀念，就這樣的在人類腦海中滋生了。自從神的觀念滲進人的意識，人類就將一切無條件的交給於神，仰求神來爲我們解決一切，一切從神而來，一切歸之於神，根源於神的道德觀，也就由此發生。

可是我們知道：人類的知識，在一天天的增進中，從人類的知識增進，提高我人對於身心、社會、自然的了解，而且事實經驗逐漸告訴我人，人類一切不可解決的問題，與其去求神來爲我們解決，還不如讓我們自家來求解決，較爲可靠，這原因，不但由於神的歷史和行迹，太過渺茫無稽，主要還是由於我人在求神禱告時，必要自心眞誠，才得神的感應，如自心不眞誠，就得不到神的感應了。感應既是基於我人眞誠而來，可見所謂「神的權力」，不過是個空洞的抽象名詞而已，那裏眞有什麼神主宰其間？人類本身既有力量可以解決自然現象等一切問題，證知人們自身力量，比那渺不可稽的神的權力，更爲偉大可靠，於是知識增進的人們，對於「神的權力」，逐漸發生懷疑，進而否定至高無上的神力，確認「人定勝天」的基本理論，强化人力戰勝

一切的信念，所以向神禱告的事，也就日漸減少了。

自從人的力量表現出來以後，根源於神的道德觀念，雖說已被徹底的掀翻，但有一部份迷於神權的人們，仍這樣的妄信著：認爲我們日常生活的一切行爲，有的是神所喜歡的，有的是神所討厭的，神所喜歡的行爲活動便是道德；神所討厭的行爲活動便是罪惡。道德或不道德，既是由於神的愛憎，我人的一切行爲活動，當然就要去體會神意而行，神所喜歡的，我們就去做，神所不喜歡的我們就不去做，因而形成神權高於一切的時代意識。但是我們要問：在人們日常的生活行爲中，那一部分是神所喜歡的？那一部分是神所不喜歡的？我相信，這問題，不但一般迷信神教者不能解答，就是所謂「從原子能證明有神」的研究神的專家，一復無從作肯定的回答。如有些地方的風俗，生了嬰兒必須要以乳汁給他吃，因爲這是神所喜歡的，假使不以乳汁給他吃，那神就要大大的不開心了！可是從事實觀點來說：人們給不給乳汁嬰兒吃，這完全是基於人類的良心和道德感，與神有什麼關係？再說，神的歡喜或不歡喜，我們又從何而知道的？神權的迷信者更說：神爲我們人類創造了很多可吃的動物，人們如照神的意思去吃，神就歡喜，假使不吃神所創造的動物，那神就不歡喜了！若問吃卽歡

喜，不吃卽不歡喜的理由安在？那他們就又瞠目結舌不知所答了。可見神所喜歡的就是道德，神所不喜歡的就是罪惡的說法，完全是神教者用來欺騙世界，蒙蔽人類的最大謊話！

在二千多年前的古代印度的社會上，經常的舉行祭祀大會，而每一次的祭祀大會的舉行，總得殺害若干生命，如以牛群羊群作爲大會的祭禮。這在一般迷信神靈和一些崇奉神教者們看來，殺生祭神，不但不認爲是種罪惡，而且還認爲是道德的表現。可是偉大的佛陀，爲同體大悲的體現者，不忍無辜的有情生命被害，所以曾沉痛的這樣問道：「你們祭祀的目的，是不是爲了想得福報」？神教者說：「當然是爲了這個」。佛聽了又不勝憐惜的說：「你們要知道，這樣的殘殺生命，來作祭祀的禮品，祇有造下無邊的罪惡，那裏還能得什麼福報？你們自以爲是在舉行祭祀大會，實則所舉行的是邪盛大會，如是邪盛大會，老實的告訴你們，我是不稱讚的，因爲你們將自己的美滿希望，建築在衆生的痛苦上，根本就是一種殘忍的不仁行動，將來會墮地獄的。你們試想想看：這種自他兩害的舉動，是多麼地愚蠢」！今日臺灣，拜拜的風氣特盛，迷信的色彩特濃，殺生祭祀的特多，諸有殺生祭神的人們，以爲這是道德的表現

者，請看佛陀對於神教者的斥責，當知有所警惕！

做人，難得有十全十美的，所謂「人非聖賢，孰能無過」？問題在於造下罪後，如何去悔悟的問題。一般崇信於神的教者們，認爲我人所造的罪惡，自己是沒有辦法悔除的，唯有向神懺悔，才得神的赦免！其實神赦罪說，是無知的妄談，事實是絕對不可能的，因此，佛曾舉喻說：「如石沉水」。一塊石頭投進水裏，一定是沉到水底裏去的，不論我們在岸旁如何的希望石頭浮起，那終是不可能的事！所以我們自身所造的罪業，唯有自己設法懺悔才有辦法，自不設法而專求於神，希望邀得神的恩寵給予赦免，那一定會失望的！要知自作自受的因果律，絲毫是不可更動的，種下了什麼因，必然就得什麼果。所以說：「假使百千劫，所作業不忘，因緣會遇時，果報還自受」。可見人生的苦樂昇沉，是由自己所支配的，不是由什麼神所決定的。　蔣總統在中國之命運裏說：「中國的命運，是繫在中國人的手裏，我們個人的命運，是掌握在我們個人的手中」。是以，人類自身的一切問題，應由我們自己去努力改善，不應交給那渺不可稽的神去支配決定。所謂神靈，所謂星宿，老實不客氣的說一句：都是些荒唐空洞的假想名詞，都是我人所幻想出來的東西，事實根本就沒有神的存在，神

的存在尚且不可得，又從何而能赦免我們的罪惡？因此，吾人個人行爲，如由各自去負責，不依賴神的恩賜，人類的道德，即能從神的手裏解救出來，跳出神的掌握，走上正常而合理的軌道！

正常而合理的道德軌律，爲人類和樂生存互助合作所決不可少的要素，要看一個社會的有無秩序，人群的生活是否安定，就看這一社會上的各個人，是否重視自己所應遵守的道德。佛教，誰都知道，在世界各宗教中，是特別注重道德運動的一種宗教，因爲佛教的最高境界，雖說在於解脫，但欲到達這一境界，首先不得不著眼於一般道德的努力，唯有將人所應具有的道德，做得恰如其分，然後才能談得到向最高解脫境界邁進，否則的話，連做一個普通人都說不上，還談什麼進入解脫境界？佛法所說的一般道德，雖則是多方面的，但針對人類不道德的病因，佛陀特別重視平等的精神，以爲唯有平等，才是實現最高道德的要素。現在略爲敍說如下：

大聖佛陀，在菩提樹下，覺悟了宇宙人生的眞理，體會到人與人間的平等，於是就從空寂的深山，走進複雜的社會，待接觸到社會的廣大人群，始知人世間的許多不道德的行爲，原從不平等而來。如階級的不平等，尊貴的階級壓迫卑賤的階級；如男

女的不平等，女子始終變爲男子的奴隸。賤民受制於貴族，男子虐待於女人，在古代不平等的社會裏，認爲這是天經地義的，但在我視衆生如一子的佛陀平等心念中，覺得階級應該是平等的，男女應該是平等的，在平等的基礎上，人與人之間，不應該有這嚴格的界限，高下的區分，否則，不特不可說是道德，而且簡直是罪惡，所以佛陀當時的說法，對於社會種種不平等的現象，曾毫不留情的予以痛斥！

我們知道，在重男輕女的封建社會裏，有許多血淚織成的殘忍不仁的罪惡，是從男權高於女權的時代意識滋生起來的，因而佛法也就特別重視男女平等的問題。男女平等的這一重要論題，在佛法，不僅是口頭上說說的，而是有其具體事實的，現在不妨舉出一個實例以資證明。佛世時有憍薩羅國國王波斯匿，其第二夫人末利，是個很早就信奉佛法的虔誠佛教徒，當她信佛時，波斯匿王還沒有信佛。一天，波斯匿王到佛那兒去請開示，宮中忽然來人報告末利夫人生產的喜訊，王即趕忙的向來人問道：「夫人所生的是男是女」？來人道：「是女的」！王聽了，當即感到不大喜悅。佛陀見此情形，就向波斯匿王開示說：「大王！剛才你很歡喜的，怎麼忽然不開心起來？是不是聽到夫人生了女孩而不高興」？王很坦白的回答說：「是的，佛陀」！佛陀就

又開示王道：「大王！你如這樣想，那就大錯了！生男育女有什麼關係？不都是一樣的嗎？生個女的，如有智慧才能，將來就可繼承王位，主持國家軍政大事；反之，身爲男子，假使無智無德，縱然能繼王位，亦不一定能將國事辦好，所謂男子又有何用」？波斯匿王聽了佛陀這番慈悲的訓示，深深的受了感動，覺得一向那種重男輕女的觀念，是要不得的，所以對於夫人所生的女兒，不但不再感到不開心，而且生起極大的歡喜！事實確也沒有使波斯匿王失望，因其公主，後來在佛法上成爲極有成就的勝鬘夫人，聲譽轟動全印。

從此我們知道，佛陀對於男女的看法，確從眞實平等立場出發的，因從人的生理形態去觀察，男女雖似有種種的差別，但從其智慧才能上講，男女是平等的。關於這，曾經有人對我這樣說過：「佛教什麼都好，就是男女不平等。如上殿或舉行法會時，總是男的走在前面，女的走在後面，豈不是不平等的表現？基督教，從其教義說，當然不及佛教好，但在形相上，男女都是平等的」。我替這些人解釋說：「你們祇見到平等的事相，未體見平等的眞理，要知事相上的平等是假平等，眞理的平等才是眞平等。如基督教說有上帝，而上帝在天國裏，主宰一切，試問你能不能到天國裏去做

上帝？能不能主宰一切？創造一切？無容置疑的，上帝的信徒，是不能做上帝的，不能做上帝，所謂基督教的平等，是什麼平等？平等的意義何在？佛教講平等，不是這樣的，依究竟的大乘教義說，修學佛法者，其最後的目的，皆以成佛爲歸趣，人人都是有其佛性的，所以法華經中常不輕菩薩常對人們這樣說：『我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛』。這是何等莊嚴的平等理趣？因此，佛法所說的平等，不重在形式，而重在眞理。至於男前女後，祇是尊重世間一般傳統的世相，不能就此作爲佛法不平等的依據」。

平等的反面是不平等，我們不論是從人類史去看，或從社會現象去看，凡是依於平等原則而有的活動，就屬道德的行爲，反之，就是不道德的行爲。神教者說人類道德根源於神，其道德既從不平等而來，依佛法的平等觀點說，他們所說的道德，實際是不道德的。因而我人如欲促進人類道德的向上，唯有發揮佛法平等的精神。

要求平等，爭取平等，自法國大革命時，喊出自由、平等、博愛三大口號以來，差不多已成爲今日人類努力的總目標了。因爲口號雖則有三，但平等實爲其中心，爲什麼？要知要有平等，才可獲得自由，如果沒有平等，試問自由何來？同樣，要有平

等，才有博愛，沒有達到平等，決談不上博愛！誠如人們所說：「沒有眞正平等做基礎的自由，是形式上的自由，不是實質的自由；沒有眞正平等做基礎的博愛，是虛僞的博愛，而不是眞實的博愛。所以要實現眞正的自由博愛，就要實現眞正的平等」。講到眞正平等，眞是談何容易？世間各種學說，儘管都在高唱平等，但其平等理論，是否究竟正確，實爲一大問題。雖則如此，而人類平等的眞理，却不容我們懷疑。美國獨立宣言中說：「我們信爲眞理的，就是一切人類都是生存而平等的」。法國人權宣言中也說：「人類生而自由，求速自由，一律平等」。不用說，佛法更是主張平等的，如佛說的階級平等，男女平等，都是根據平等眞理而來的說教。不唯如此，我們從人類史上去考察，在這世界首先喊出平等口號，引導人類走上平等大道的，大聖釋迦是第一人。

佛陀從眞理的體悟中，不僅爲人類喊出平等的口號，而且希望平等在現社會中普徧實現，至現社會中所以有階級的不平等，男女的不平等，完全是人爲所造成的不平等的現象，因有人爲的不平等的現象出現，於是自以爲階級特殊的人物，總想高高的騎在一般人的頭上，窮凶極惡的暴虐一般人民，可見不平等是人類社會的罪惡根源。

其實，人與人之間是平等的，且以道德來說，誰是高貴的？誰是卑賤的？不能從人的身份上去分，而應從他們對道德的實踐如何來看。如其人在社會上的一動一靜，都是合乎人生的道德，那他就值得我人尊敬，就是清淨高貴的人，反之，不論他今天地位是怎樣高，亦是爲人所不齒，而爲社會上最極卑賤的人，由此證知人類沒有什麼不平等的。

現在這個社會，特別是我們所居住的現社會，其澆薄世風的江河日下，固不自今日始，但自近來兇殺案的層出不窮，貪污案的疊見揭發，更使有心人感於社會道德的破產，莊嚴而神聖的道德兩字，在今日一般人的心目中，似已不復佔有微少地位了，說來怎不令人痛心疾首？推求現社會道德之所以敗壞的原因，主要是由一般人們不知道德爲何物，假使道德觀念深入人心，知道什麼可以做，什麼不可做，各人的行爲活動，自然就合乎軌律，社會的良好秩序，也就自然建立了。所以要想改造擾攘不安的社會，而爲彬彬有禮的安寧社會，我以爲沒有其他辦法，唯有高度强化每個人的道德觀念，使人人遵循道德的軌律去行。但此有一前提，就是如何泯除階級的不平等，打破男女的不平等，假使人爲的不平等不能消滅，社會的良好秩序，固無法確然建立，

社會的道德觀念，亦無由深入人心！是以站在純佛法的立場講：挽救日趨墮落的人心，維繫世風日下的社會，固須從平等做起，就是奠定世界的和平，促進人類的幸福，亦得以平等爲前提，假使捨平等而求之於他，社會的秩序只有再壞下去，人心的向惡只有更加蔓延，世界的禍源當然無以遏止，人類的苦難亦復無法脫離！然而怎樣始能打破世間種種不平等的狀態？這唯有藉重人爲的方法，使之先做到相對的平等，繼而再進到絕對的平等，造成平等的社會，在平等社會中的人人，都過著平等而和樂的生活，這才是理想社會的出現。但這不能求於主張道德「根源於神」的不平等的神教，而祇可求於主張道德「根源於各自潛在的無貪等三善根」的平等之佛教！

慈悲的三類界說

在戰爭陰影籠罩著世界人類的今天，在原子核彈威脅著世界人類的今天，我們得能聚會一堂，談談以慈悲爲本的佛教，這實在是個極爲難得的殊勝因緣，亦足以證明諸位宿植善根福德是深厚的！世界之所以這樣紊亂，人類之所以多災多難，根本就在大家缺乏慈悲仁愛的美德，到處所表現的都是暴力手段，要想促進世界和平人類安樂，非發揮慈悲仁愛的精神不可！所以特來談談「慈悲的三類界說」。

佛法有兩句話，爲學佛人以及一般人所熟知的，就是「慈悲爲本，方便爲門」。從這兩句話看，可知慈悲在佛法中，是具有怎樣的重要性。因爲慈悲是全體佛法的根本，一切佛法都從佛陀的慈悲心中流露出來的，我們可以這樣强調的說，沒有慈悲卽沒有佛法。事實確也實在是這樣的：大聖釋迦最初出家的動機，雖說是由追求個人的自由解脫，而實亦爲慈悲心之所驅使！我們試想：假使不是釋尊從觀耕中，感於農民爲耕作而辛勤不息，感於衆生爲生存而互相殘殺，會不會激發釋尊出家的初志，實是

問題。

現在我敢肯定的告訴諸位：釋尊不忍安坐在王宮中，享受世間的種種福樂，主要是爲解脫一切衆生以及本身的生死大苦。這只要「看了釋尊成佛以後的遊化人間，苦口婆心去教化人類的事實，就明白釋尊出家的眞意」。是以我們認爲：慈悲是貫通整個佛法的，唯有體認到爲佛法根本的慈悲，始能體認到佛法的眞精神所在！慈悲的出發點，在於觀衆生苦，三界內的衆生，不論是那類的，只可說他們的苦痛，有著淺深程度的不同，絕對不可說某類衆生，是沒有一點苦痛的，這是世間的實相，只要稍微加以反省，就會立刻體驗得出。

且以衆生中的人類來說：無可否認的，我們是有很多痛苦的，佛經中說有三苦、八苦，無量諸苦等。現在大別爲一般所易了解的三類，就是自然界、社會界、身心界所有的痛苦。如生活所需的一切，本都從自然界而來，可是自然界的所有，雖是取之不盡用之不竭，但並不能盡如人意的予取予求，到了所求不遂的時候，就會感到很大的痛苦。經說：「所求若不遂，惱壞如箭中」，這明白的顯示了自然界所賜給我人的痛苦。廣大的社會，是一片人海，不是座荒島，浮沉在人海中，人與人之間，必然要

發生關係，但人與人的關係，不盡是和諧的，有的相處得固很融洽，有的相處得非常不和，於是在這之間，不免就有恩怨，恩愛的別離，就產生了愛別離苦，怨對的相逢，就生起了怨憎會苦，是爲社會界所賜給我人的痛苦。生存在這世間的我人生命，不論是身是心，都在不息的演化，而且從這演化的過程中，必然表現了任何人所避免不了的生老病死的苦痛，是卽身心界所有的痛苦。如是諸苦，人類衆生，個個不無，而痛苦襲來，又極爲難受，所以厭苦求樂，乃爲人之常情，試看世間人們，有誰願意吃苦？卽或有時咬緊牙根認苦吃，而其終極目的還在求樂，假定沒有樂的希望在前面，相信決沒有一人願在苦痛中過生活的。

厭苦求樂既爲每個人的要求，怎樣才能除去痛苦，怎樣始能求得快樂，自是每個人所關心的問題。佛法所說慈悲，就是在這方面，發揮其大用的。沒有快樂的給他快樂，是慈的大用；有了痛苦的解除其痛苦，是悲的大用。所謂「慈能與樂，悲能拔苦」，是卽慈悲兩字最一般的解釋。世間的人，本樂生惡死的常情，厭苦以求樂，不但不能達到目的，而且往往樂未至而苦來，大聖釋迦牟尼，發現人們厭苦求樂，不能得到正當的方法，乃激起自己的慈悲心願，本於自己離生死苦得涅槃樂的經驗，爲衆生

彈出種種極爲有效的離苦得樂的方法，使諸衆生離一切苦得究竟樂。這樣，不但佛陀出家是本於慈悲，就是佛陀說法亦本於慈悲，乃至佛陀三業大用的流行，無不是佛陀慈悲的流露！

世界人類以及一切衆生所有痛苦，的確是需要慈悲來予以濟拔的，因爲眞正從心靈深處發出來的慈悲，有種無法可以抗拒的力量，去根絕人類發自瞋恨所表現的一切殘暴的行爲。所以佛對瞋心特別重的人開示，總是要他們修慈悲觀。一個人的心裏，只要泛起慈悲觀念，那他的一股暴戾之氣，自然而然的就會息滅，不會再向別人，施以暴力手段。且以慈悲眼光觀察一切，衆生在種種痛苦的包圍中，已感受到相當壓力和透不過氣來，怎麼忍心再去增加衆生困難及施予殘暴？所以在今天這個惡性暴露殺機充滿的世界裏，發揚佛教不殘暴、不虐待、不懲罰、不兇殺的慈悲精神，實在是有它的必要，雖說這是不容易做到的事，但總得勉力的去培養我人的慈悲情操！

在冷酷的現社會中，如佛法所說的慈悲，是不是有實現的可能？這在我們認爲是沒有問題的，因爲慈悲不是外來的，而是根源於各自內心，亦可說人人都有一顆潛在的慈悲心。慈悲心，通俗的說，就是同情心，亦卽我國儒家說的仁愛之心。不管是個

怎樣殘暴的人，有時亦會在不知不覺間，流露出他的同情心來。所謂「惻隱之心，人皆有之」，就是此意。如人閒步街頭，或在任何地方，見到極爲貧困或死於非命的人，不期然的會對他生起同情，覺得這個人實在太可憐了！不過，雖說人人都具有慈悲心，但世俗所說的仁愛與佛法所說的慈悲，有著很大的差別，這在我們不可不知，所以現在我想先從世俗的仁慈說起。

因爲人人具有慈悲心，所以不唯佛教以慈悲爲本，就是其他宗教，也非常重視這個。如與佛教同樣產生在印度的印度教說：「非暴力主義是最高尙的理想」。一般愚癡無智者，以爲用暴力的手段，就可達到所求的目的，其實這是最大的錯誤！世人所以不能對人作慈悲的流露，根本原因在不肯爲人設身處地的想一想，假定能多設身處地的爲人想想，不說未有的仇恨不會生起，就是已有的仇恨亦將成爲過去。回教的伊斯蘭說：「你能設身處地，一切仇恨將從你的心中除去……你應自由自在的相互愛惜」。人果做到相互愛惜，還會對人不生同情嗎？還會對人不起慈悲嗎？耶穌對基督教徒，亦有很好的訓誡說：「快樂的人是仁慈的，他們也將獲得仁慈，快樂的人是和平的製造者……你要愛你的鄰人，像愛你自己一般」。世人有誰不愛自己的？愛自己並

沒有什麼不對，所可遺憾的，就是有很多人，爲了愛自己而不惜的去損害別人，是就不免有傷慈悲心了。但在事實講來，人既各自愛己，爲什麼不能以愛己之心去愛別人？假定人能愛人如己，不知要爲社會減去多少血腥的氣味！

再看中國儒墨兩家對仁愛的解說，更可能發現中國的聖哲，是怎樣的重視這個問題，孔子在論語裏說：「克己復禮爲仁」。又說：「仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」。這些話，都是表示要以自己爲出發點，推己以及人。因爲這樣的關係，所以孔子認爲仁的內容，就是所謂忠恕之道。什麼是忠恕之道？孔子自己的解釋是：「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人」。朱子的解釋則是：「盡己之心爲忠，推己及人爲恕」。張橫渠對這有著更好的解釋道：「以愛己之心愛人，則盡仁」。儒家以家族爲本位的社會說法，所以孔子又說孝悌爲仁之本。因爲一個人在家庭中養成了一種孝悌的性習，將來到社會上自然會對廣大人群的同情，而不致於任意的殘殺無辜，所以孝悌爲仁之本，亦爲達到仁的基本條件。孔子所說的仁，賅括一切生活，範圍是很大的，在其全部思想裏面，亦有著它的重要性。總之，仁的概念，是一切道德的總綱領。

墨子對於仁愛的提倡，就是在其書中所堅決主張的那有名的兼愛說，所謂兼愛，實際亦是從自愛出發的，不過他是以愛己之心去愛普天下的人，又由愛人而獲得普天下人的愛己。墨子常對他的信徒說：「必吾先從事愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也」。這很明顯的教人是：先去愛別人的父母，爲別人的父母謀最大的利益，然後別人爲了報答自己，也自然的會愛自己的父母，爲自己的父母謀最大的利益。墨子這種說法，認爲人是有人性的，人是知道好壞的，但以這樣的心理待人，人們不會無動於衷的。所以他自己解釋兼愛說：「視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身」。人們果以自己的感受性，做爲偉大同情的基礎，本愛己愛家的心情來愛群愛天下，世界還有什麼戰爭？人類還有什麼苦難？墨家學說最大的特點，大概有兩方面，就是對個人的享受加以有力的節制，對社會的福利要加以積極的營求。「孟子也認識墨子這種特色，所以他說：『墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之』。摩頂放踵，是對個人享受的節制，利天下，是對社會福利的營求」。這二者實在是有著互爲因果關係的。還有，墨子站在尚同的立場，反對侵略的戰爭，主張永久的和平，亦是從兼愛而來的特出精神！

到了近代，中國偉大的中山先生，對於仁的解釋，大略分爲三種：一、宗教家捨身爲人的救世之仁；二、慈善家的樂善好施的救人之仁；三、革命家的愛國愛民的救國之仁。中山先生以社會爲本位的觀點來看仁，認爲仁是產生於對社會大衆的同情心，是對社會大衆實行廣大之仁，因爲其所愛的對象廣大，所以與儒家以家族爲本位，而愛父母及愛妻子所行的仁，自是有著很大的不同。爲了救國救民，革命志士所奉行的救國之仁，與宗教家慈善家所行之仁，自也有著本質上的差別。救國救民，一定有所行動，有所行動就有障礙，爲了掃除障礙，不得不與障礙者進行戰鬪。這樣，仁愛不但愛人，而且爲了愛人，還要恨另一部分人。換句話說：仁者愛民衆，對於那些禍國殃民，殘民以逞的暴力主義者的民賊，自不得不恨。中山先生認爲有愛無恨，勢將成爲婦人之仁。孔子亦說：「唯仁者能好仁，能惡人」。不過這個好惡或愛憎，不是出於一己私意，而是完全由於公意。

世俗所行的仁愛，雖則宗教家、思想家、革命家所說不同，而彼此認爲仁在做人方面的重要，則完全一致。做人做到如上所說的仁，可以算得上是世間完人，但以佛法眼光看，仍不究竟，所以下面再來談談佛法所說的慈悲。

慈悲的重要性及其字義的表面解釋，上面都已略爲說過。現在爲了說明佛教慈悲的深廣和偉大，究竟與徹底，再度强調慈悲德性的價值崇高。

慈悲，一面是自己內心的解放，一面是饒恕他人的美德，對這如有突出的表現，不但具有無限的價值，而且超越宗教上的其他任何行爲。佛在經中爲諸比丘對這加以比較說：一切星光不及月光的十六分之一，因爲月亮所吸收的光亮，是能遍照於一切的。比丘當知：行者今生所使用的一切修行方式，在宗教上的功德方面來講，沒有一種比得上慈悲以及內心解放的十六分之一的價值，因從內心所播放出來的慈悲之光，是能給與人們的快樂，拔除人們的痛苦的，所以與其他的行門，有著實質上的不同。

佛在經中又對弟子們說：慈悲確是人們特別是大乘佛教行者最重要的精神裝備。以慈悲心救濟衆生，比以任何物質布施的功德還要大。如經說：有誰於早、中、晚的三個時期，從自內心深處，生起一剎那的慈悲心，其所得的功德，不知超過那個行布施的人多少倍！是以諸比丘，應於早、中、晚，生起慈悲心來！於此三時，如能生起一剎那的慈悲心，那你每次所得的功德，都是無限無量的！因爲每個衆生，衆生中的人類，都是害怕苦痛和死亡的，都是極愛惜自己生命的，多一個具有慈悲心腸的人，

就多增加衆生一分安全感，所以慈悲的價值是崇高而無限的！

慈悲行的實踐，原是我人對於他人所應行的本分或義務，釋迦牟尼特別把它以一種最動人的方式表示出來，就是所謂「以怨止怨，怨終不止」，而且必還怨怨相報，循環不息無有了期，所以佛陀要我們以慈悲心來饒恕他人所加於自己的不是。這實在太重要了，人與人之間，果眞本著這樣的精神相處，則社會的每個角落，必然都充滿了和樂的氣氛，再也不會有相斫相殺的可怖景象出現！

關於這個，佛在經中曾爲吾人舉出一個明顯的例說：過去有個國王的后妃，愛上了前妃所生的年輕漂亮的王子，但是她的一往情深的愛情，爲年輕的王子嚴予拒絕，以致觸怒了王妃，反而栽誣他來調戲她，賜他挖下一雙眼睛，王子毫無難色毫無怨言的，照著母后所吩咐的去做，可是這麼一來，王后獲罪於王，國王要辦王后的罪，這時，不論王子說出一句什麼，都將置王妃於死地，然而王子，不但不贊同辦她應得之罪，反而懇切的要求父王饒恕她說：「母親雖要我挖下一雙眼睛，但在我的內心，並未對她生起怨對，而且是以慈悲心，挖下我的眼睛，呈獻給母親」。我們試想一想：這種分擔他人痛苦和快樂的同情感，饒恕他人而犧牲自己的慈悲心，是多麼崇高偉大

，是多麼的值得我人去實踐這種悲行！因此，眞正做個佛教徒，不應以絲毫痛苦給與別人，而應以慈悲的心情來待一切人，不論對方與我有沒有關係，不論對方是否來向我要求，我們都當以自己所有的資財，所有的能力，所有的知識，所有的一切，無所保留的貢獻給衆生，是卽慈悲行的實踐！佛教所說的慈悲，到達高度發展時，只要能夠減免衆生的痛苦，不說犧牲自己的利益，自己的心血，自己的時間，就是犧牲自己的生命，亦在所不惜的！

慈悲爲佛法的根本，每個佛教徒都應實行慈悲，這是天經地義，而毫無問題的，但慈悲的奉行，是有等差的，不是人人都能做到像佛那樣的無緣大慈同體大悲。佛經通常將慈悲分爲三種，現在略爲分別如下：

一、愛見慈悲：這是一般世人所有的慈悲。如世間樂善好施的人，見到貧苦的大衆，很能慷慨解囊的，施予他們的錢財，以求減輕他們的痛苦。但當他們做這慈悲事業時，內心先存了一個分別之心，如人要分親疎，如地要分遠近，是同鄉的同省的同國的同種的，就去救濟，假定不是，就不救濟，或者同爲人類就去救濟，而其他的異類如鷄鴨等，不但不去救濟，而且殺而食之，所以這種慈悲，稱爲愛見慈悲。其實畜

類原是人變的，同樣知道痛苦，同樣想要活命，怎可殺而食之？所以這是有限量的慈悲。

二、法緣慈悲：這是二乘聖者所有的慈悲。聲聞緣覺聖者，從佛法的實踐中，了知一切諸法從緣而生，緣所生的萬有諸法，都是無實自性而當體卽空的，世間凡夫不了解這道理，以爲一切法是實有的，處處妄生執著，於是一切苦惱由斯而生。其實，凡所有相皆是虛妄，那裏有什麼實在性的東西？如切入說，生存在這世間，活到四十五歲，在四天王天，不過一晝夜，吾人辛苦的忙碌一生，在他看來，只是朝生暮死而已。既然萬法皆空，何必爭論是非，妄造種種罪惡？所以能不著相，一切苦惱，自然消滅無餘。如能將這緣生無性的空寂之理，開導處處著相的衆生，令其得到眞空寂滅的快樂，就可解脫著有的痛苦。這是法緣慈悲，雖勝過了凡夫的慈悲，但仍是不究竟的。

三、無緣慈悲：這是佛及菩薩所有的慈悲，經中稱爲無緣大慈，同體大悲。具有這種慈悲，必須了知衆生是我心中的衆生，我是衆生心中的我，我與衆生原來是一體的。衆生與自己既然是一體，衆生所有的痛苦，就等於是自己的痛苦，衆生如沒有快

樂，就等於自己沒有快樂。如以佛菩薩說，佛菩薩本身，無所謂苦惱，亦無所謂快樂，因爲見到衆生苦惱，佛菩薩也就感到很大苦惱，因爲見到衆生快樂，佛菩薩也就自然感到無限快樂。了解到自己與衆生一體，所以終日度生，不見有一衆生爲我所度，雖無一衆生可度，而不妨終日度生，是爲眞正無緣大慈，同體大悲。「無緣，不是無所緣，而是無所不緣的意思。菩薩度生，不分怨親，遍及一切」，所以說爲無緣。佛菩薩之所以能夠這樣度化衆生，完全是從畢竟空寂出發的，假定沒有透徹的悟證到諸法空寂性，是不能遍以一切衆生爲所緣，而不斷的在做拔苦與樂的工作的。

慈悲的意義說來很多，但眞能表現佛法慈悲精神的，是上述的第三種無緣慈悲。本於這慈悲來觀察一切，必能洞悉自他原是一體，不再有所謂自他差別，到這程度，當卽不會對人採取暴力手段，現在這時代，具有毀滅性而使人戰慄的武器陰雲，正徘徊於人類上空。值此人類歷史瀕於毀滅邊緣的這個時期，要想挽救空前未有的人類浩劫，須每人本內在的慈悲心，將自己的思想言行，放在佛所指定的大慈大悲的路線上去，切實依照慈悲實踐，始能扭轉這一代或下一代的歷史悲劇，否則人類前途不堪設想！

以三法印印證佛法

今日我們來學佛法，對於流行中的佛法，必須對之善加分別，假使不善分別抉擇，以相似佛法爲眞實佛法，那對我們來說，不但不能得到法益，反而有害法身慧命，可見其問題的重要性。不過，揀別佛法的眞僞，並不是簡單的事，必須本其適當的尺度或標準。關於這個，佛陀曾給予我們一個明確的指示，就是以三法印印證一切佛法。合乎三法印的，就是正確的佛法，不合三法印的，卽非正確的佛法。因爲這個問題極爲重要，所以特就三法印來和諸位談談。對這有了正確認識，不論聽什麼人說法，你就有了眞僞的辨別，不致爲人之所蒙蔽了！

說老實話，今天各地，是佛法非佛法，分別不清的人很多。如兩年前，我在本埠曾到一個佛寺裏去禮佛，該寺正在拜千佛懺，中國及本埠的佛教信徒，參加禮懺的人很多，其中有位年老的華人，別人都在拜千佛懺，獨他一人在念關聖帝君經。後來他來禮見我，問我念這部經好不好？我很婉轉的對他說：你所念的不是佛教的經典，佛

教的大藏經中，沒有你念的這部經，眞正的佛教徒，絕對不念這經，如你承認是個眞正佛教信徒，希望你不要再念這部經了，念了是沒有用的，最好念佛教徒所常念的金剛經、彌陀經、普門品、心經等。

該老人聽我這樣說後，接著以很誠懇的態度對我說：法師的開示的確是不錯的，初我不知這不是佛法，自我信佛以來，一直都在念這部經，前後念了已三十多年，現在忽然要我丟了不念，似乎有點說不過去！我見他這樣執迷不悟，就沒有再對他多說。不過諸位在此，可以試想一下：一個人走錯了路，假定不知道錯，一直的向前走去，似還可以原諒，明明知道錯了，仍捨不得放棄，這是多麼危險！所以發心修學佛法的人，最好一開始就不要走錯，設或走錯了一步，不說不能回頭，即使能夠回頭，對於自己亦是不利的，希望諸位特別留意！

關於三法印，稍微有點佛法常識的人都知道，就是諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。知道這三個名詞的人雖說很多，但能了解其中意義的恐怕很少，因此，有略解說的必要。先說明印字，後解釋三法印。印是印可或印持決定的意思。謂本三大眞理的原則，觀察一切佛法。與這相應的，就承認它是正確佛法，反之，就不承認它是佛法

。這點，我以爲每個佛子，都要牢牢記住，並切實的把握，然後再向佛法眞理的大道邁進，就可得到佛法的實益，而不致於誤入歧途！佛法是正道，循著正道去實踐，必能得到生死解脫！三法印在佛法修學方面的重要，於此可知。

一、諸行無常：諸行的行，就是遷流變動的意思。萬有諸法，大至宇宙，小至微塵，沒有一樣不在不息變化中，要想找個永恆不變的物事，是絕對找不到的。爲什麼諸法都是無常的？因爲情與無情的一切，都是具有生滅相的，亦卽是說，存在的必然歸於息滅。推求諸法之所以生者必滅，那你就將發現這不是突然的變化，而是無時無刻不在潛移密化中的，不說長時期的物事如此，就是追求到事物的剎那，也無不是在生滅變化中的。佛法說：「一見不可再見」，因在一眨眼間，所見到的物事，雖似乎還是那個，但實際已一變再變，老早不是那個原來的樣子。

佛法所說諸行無常的眞理，在世間的東西方的學者，大體亦都談到。如我國的孔子有一次在一條小河上，看到那滾滾不絕的河水，不禁慨然嘆道：「逝者如斯夫！不舍晝夜」！「逝者」便是流轉變動的現象，「不舍晝夜」乃是永遠的流轉變動。希臘一位大哲學家赫拉克里特士，亦曾說過這樣的話：「人不能兩次立足於同一河流之中

，因爲水是流轉變動的」。正因如此，所以希臘哲學開祖達雷士，特別喜歡拿水說明宇宙間流動轉變的現象。且諸萬有現象的流動轉變，並不是一時的流動轉變，而是永遠的流動轉變。可見佛說無常，確爲不易至理！

原來宇宙間的萬有諸法，都由四大種的物質和合而有的，凡由物質和合而有的物事，從始至終，不但因互相形成而存在，亦因互相變化而滅亡，於中絕對沒有它們的常住性。而且這種生滅無常的現象，形成一種幻有的圓輪狀態，永遠沒有停止休息的時候，如水結成氷，氷又化成水，其道理是一樣的。不僅粗顯的物事是如此，就是最極微細的物質亦然。如科學者所見到的原子核之類的東西，雖說是極其微小的，但在其內在也還是運動不息的。佛法說鄰虛塵，亦由因緣所成，是無常變化的，到了業力盡時，同樣是要消滅，可謂與現代科學者所說符合。

但在古代印度，有類外道學者，認爲鄰虛塵，沒有十方分，是圓而常住的。現實所住的這個世界，到了末劫的時代，儘管會要整個毀滅，但鄰虛塵分散在虛空，是永遠常住而不滅的。這個思想，很有點近於物質不滅的理論。可是在佛法的立場，徹底否定這種常住不滅的思想，認爲凡是存在的，必然是生滅的，生滅的必然是變化的，

有什麼常住可言？以佛法說，萬有諸法，不但最後必歸於滅，而且任何一種事物，當其最初發生時，便潛伏了消滅的因子，亦可以說，在發生的剎那，便是消滅的剎那，所以宇宙萬有，時時刻刻在形成和毀滅的過程中！

再就有情的生命說：每個有情生命的不息演化，就好像大海中的波浪一樣，沒有一時一刻停留過，這在近代的科學者，已爲我人證實。如說人身上的細胞，在一剎那間，細胞生長，同時細胞消滅。對此生命的演化，在現代科學中，固已有了很清楚的交代，但說得很透徹明白的，無過楞嚴經中，波斯匿王的自白。波斯匿王與佛論說這個問題時，已是六十二歲的高齡，對這現實的生命，當有深切的體驗，所以由他爲我們道出生命的眞相，眞是再恰當不過了。看了波斯匿王的自白，不由得你對無常的生命，不提起高度的警惕！現據楞嚴經，略爲分別如下：

佛陀首先問波斯匿王道：「你現在的身體，是不是已漸漸的衰變」？大王很老實的回答說：「我這個身體，從表面看來，似乎還强壯，但在實際上，已漸漸的衰老，相信在不久的將來，一定還要變壞的」！佛又依據他的答話，再進一步的問道：「事實上，你現在還沒有變壞，怎麼就知道將來會要滅亡」？「是的，我這個身體，現在

還沒有衰壞，但我仔細觀察，發現現實生命，時時刻刻都在遷變，總是不斷新陳代謝，永不停留，如火燒成灰，漸漸的消散，所以我就知道，將來一定是要衰壞或滅盡的，決定不能永遠保持這個狀態」！大王這樣回答。

佛聽大王這樣說後就又問道：「你現在的年齡，已這樣的衰老，可是你的顏貌，與兒童時比較，則又覺得怎樣」？「這是不能相提並論的，記得在我兒童的時期，我的皮膚的組織，是很細嫩柔滑而又極爲光潤的，但是到了現在，不但年齡已漸漸的衰老，就是生理的組織，也起了很大變化，如形容已經顯得極爲憔悴，精神亦已有些昏瞶，頭髮更是半爲斑白，面皮上的皺紋顯得極爲清楚，從這種種現象看來，我想我的生命，距離死亡時期，恐怕已不在遠，怎麼可與壯年時代相比？這個感覺不但我有，稍微上了年紀的人，都會有此感覺的」。國王又這樣的回答。

佛說：「你的形體與容貌，變成這個樣子，應不是短時間事」？王答：「對的，身體的變化，不是突然的，而是在暗中逐漸推移，不知不覺的，隨著寒暑的交流和時間的變遷，慢慢形成現在這個狀態，當我在二十歲時，雖還是個身强力壯的青年，但較之十歲時的容顏，已衰老得很多。三十歲時本是壯年，但比二十歲時，當又老了好

多。現在是六十二歲，與五十歲比較，我覺得五十歲比現在還强壯得多。可是仔細推究這種變化，不是十年、一月、一日的變化，而是每分每秒，刹那刹那，念念之間，不曾停止的，所以推想這個生命，未來一定會要結束」。

有情生命的生滅演化，無情器界的無常遷變，是世間的事實，亦諸法的眞理，誰也不能否認，如有認爲世間是常住的，那必然是錯誤的！因在萬有諸法中去尋求，無論怎樣都尋求不到一個眞實常住的。以人來說：不論我們願不願意，生命總是向著墳墓那方面賽跑，生活多一日，離墳墓近一日，有人說：「於生命的開始，每人領了一枝燃著的蠟燭，我們不知它有多長，但知生活一日，距消滅近一日，直到耗盡爲止」。生命的無常，豈非明白痛快的透露出來？所謂「滄海變桑田，桑田變滄海」，更是世間累見不鮮的。是以佛說的諸行無常，的確是永恆的眞理！

諸行無常的眞理，如眞對之有所體驗，那你對這現實世間，對這危脆生命，自然不會生起繫戀。一般人所以戀著世間，根本原因就在不解無常之理，因不了解諸行是無常的，所以不論見到什麼都覺得很好，而且希望都屬我所有，未得的求得，已得的求不失，求求不已，於是苦痛無邊！無常本來就是苦痛的根源，如說：「一切快樂安

穩都在不斷的變化；如意稱心，平安恬適，都不是一得永得而可以悠久的，是終歸於滅壞的。無論怎樣的安適，都向此目標前進，有生必有死，有壯必有老，有盛必有衰，因此給以無常故苦的判定」。所以我們應切實的體認無常！

二、諸法無我：我是自由自在的意思，不但可以做得主，而且可以支配一切。在萬有諸法中，如眞有這麼一個東西，當然應該承認有我，但事實上根本不可得，沒有我而妄計有我，這不是顚倒是什麼？在佛法說，萬有諸法，不論是屬有情的，不論是屬無情的，都是種種關係的結合，離了種種的關係，什麼也沒有，所以佛說諸法無我。現前我們所見到的一切，似乎都是有的，佛法從也不否定它的存在，但這所存在的一切，是緣起和合的假有，而不是自性的實有。不信，你試拈出任何一法來分析看看，就可知道法的無我性。

再說，緣起無我，是佛法的宗本，佛之所以爲佛，就是由於體悟緣起正法。假定有人要問：佛法與世間的一般學說，各類宗教，究竟有些什麼不同，我敢肯定的告訴諸位：就是一般宗教學說，總認爲在宇宙萬有的底裏，有個眞實不變的實有自體，沒有這麼一個眞實自體，似就不能說明宇宙萬有的一切。佛法根本否定這個東西，所以

開示緣起無我，一切是關係的存在而存在。修學佛法者，對這應該予以切實的把握，如不能把握緣起佛法正理，就不能眞正了解佛法，所以諸法無我印，我們應切實的對它有個明晰的認識。下面姑從人法兩方面開顯無我。

先說人無我：人們這個生命體，常人總認爲是我，且堅固的執著它，不論做什麼，都從自我出發，或以自我爲中心，對我有益的就做，無益的不做，並且千方百計的維護自我，是以人世間發生種種糾紛，人類一切爭執，都緣於自我而來。因有自我這個觀念，自我生存在這世間，就想擴充發展自我，以我的自我來支配一切，所以世間問題愈演愈多，益發不得解決。殊不知愈爲自我，自我愈不得滿足，剛剛得到這個，立刻又想那個，恨不得世間所有的都歸於我。所以世間的人，終日奔波勞碌，若問爲的什麼，無非是爲一個我，我之爲我的力量，可說大極了！

人們爲我忙碌，如眞有我，自是值得的，但我不可得，試問忙個什麼？怎知生命是無我的？因是五蘊和合組織成的，在組織的五蘊中，不論取出那一蘊來觀察，都不足以代表我之所以爲我。個別的要素，固然無我，組合的生命，同樣無我。我之所以爲我，是統一的，現實生命體，既是組合的，自無資格叫我，又我是永恆的，而生命

體是無常，無常的生命內在，怎會有實自我？同時，我是有主宰力而支配一切的，有情的生命體，不論肉體精神，都無此種功能，怎可執之爲我？釋尊深切通達無我，所以特以無我的教授，開示衆生，我們應對佛陀這個教授有所體認！

次說法無我：法是客觀的萬有諸法，存在的是緣生的，緣生無自性空，沒有實性可得，所以說諸法無我。原來任何一法的存在，都不是單純的，是由種種關係而有。如所住的房屋，是由磚瓦木料及人工建築而成，要想在這當中，求得房子實體，決不可得，實自性不可得就是空，亦卽無我。但這不是說沒有房子，緣起假有的房子，仍是存在的。一般人不了解它的假有無實，在上生起堅固執著，以爲是幢實在房子，要想永遠佔爲己有，如房子壞了，或被火燒了，就將發生很大的苦惱！其實，這是衆生的顚倒，諸法是如幻如化的，爲什麼要執爲實有？

不特衆生執著諸法實有，有以爲我空而法不空的，亦這樣的執著。如五蘊組合的生命，固無自我可得，而組合的五蘊，不能說沒有，假使這也沒有，試問以什麼來組合生命自體？又如磚瓦木料等建成的房子，說它沒有實性，當然是對的，但爲房屋的各種原料，不能說沒有，沒有這些，何來房子？這在佛法上，叫做我空法有。事實，

不但我是空的，諸法亦是空的，因世出世間的諸法，沒有那一法不由種種關係組成，亦卽無不是空的。中觀論說：「因緣所生法，我說卽是空」；十二門論說：「因緣所生法，是卽無自性」。緣起無自性空，實是佛法根本論題。

諸法無我的眞理，是佛法中最重要的眞理，從無常生死的世間走向涅槃寂靜的出世間，要以諸法無我作爲一道橋樑將之聯繫起來，如不了解諸法無我的聯繫性，就將無法貫通生死世間與涅槃出世間。一般人每爲這兩邊所困，就是不能通達諸法無我。諸法通於有爲的一切，而這一切都是空無我性的，從這有爲無爲同是空無我性去理解，自然就能將常住涅槃與無常生死統一起來，所以體悟諸法無我是很要緊的。衆生流轉在生死中，不能突破苦痛的包圍，不能跳出三有的大海，病在執著諸法實有，如能體悟諸法無我，自然不爲苦痛所困，而得自由解脫！

三、涅槃寂靜：涅槃是學佛者所追求的終極目標，唯有到達這一終極目標，才能完成學佛的目的。首先要問：我們爲什麼學佛？因感受到世間生死大苦，始發出修學佛法的要求。世間的問題，固然是很多的，而最大的問題，是生死的問題。一般的問題，用世間方法，是可解決的，生死大問題，唯有用佛法，始得徹底解決。佛教說的

生死解脫，不是指的現實生命，可以一直活下去不死，亦不是說未來生命，可以獲得永生。而是表示未來生死苦迫的不再起，於現生苦迫中亦復得到自在！涅槃是現生自證的，不是要到未來才實現的！

如釋迦佛的成佛，諸大聖者的證果，都是現生證涅槃的。「自覺人世間生死的解脫，無論是於人間究竟，或於彼處究竟，生死的究竟解脫，稱爲般涅槃」。涅槃的本義，是生死解脫，一般不了解涅槃眞義的，以爲涅槃就是世俗所說的死，或以爲無苦無樂，名爲涅槃。涅槃的字義，本含有消散的意思，亦具有安樂自在的意義，卽苦痛的消除而得自由自在！有些俗人聽到無苦快樂，就是涅槃，當他吃飽飯時，問他什麼叫做涅槃，他就指著肚子說：這就是涅槃。不用說，這是錯誤的！當知佛法說的涅槃，既不是通俗所說的死，亦不是指所吃飽的肚子！

關於這個，印順論師，在中觀今論第三章中，有明確的解釋說：「佛所說的涅槃，是指那超脫了紛亂的，煩囂的，束縛的一切，而到達安寧的，平和的，解脫的自在境地。這一解脫自在的境地，是佛教正覺的完成，充滿了豐富的內容，卽解脫了愚癡爲本的生死，而得到智慧爲本的解脫。涅槃又稱爲無爲，無生（無住、無滅）。因爲

佛稱世俗的一切爲有爲，即惑業所感成的，動亂、相對、束縛的生滅，是他的根本性質；突破了這種煩擾、差別、束縛的有爲生滅，在無可形容，無可名稱中，即稱之爲不生不滅的無爲涅槃」。

然而想像這樣的一種涅槃境界，究竟是怎樣的，實在是很難說的，不特沒有證得涅槃的，沒有辦法了達，就是證得涅槃的，亦沒有辦法說出。「得到涅槃，除了衆苦盡滅，還可說什麼」？所以涅槃是不可擬想的，亦不可以言語宣說的，假定我們認爲涅槃怎樣怎樣，那就是妄情的戲論，根本沒有得到涅槃眞相。本事經說：「究竟寂靜，究竟清涼，隱沒不現，唯依於清淨無戲論之體。不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，祇可說爲不可施設究竟涅槃」。這眞是佛法所常說的「言語道斷，心行處滅」的境界。

印順論師的佛法概論，對這亦曾加以明白的說道：「釋尊對於涅槃，除了說明煩惱業苦的不生以外，以「無量無數，甚深廣大」來形容。甚深廣大與無量無數，即法性空寂，這是超名相數量以上的」。本於這一解說，可知法性空寂，就是寂靜涅槃，以法性空寂爲涅槃，其空決不是消極的非活動性的空，而是在現在的一瞬間，擺脫一

切欲的束縛，而獲得永遠的自由，是涅槃解脫的眞諦。所以佛法所說的空，不但有消極的否定的一面，還有積極的肯定的一面，所以一度到了這個空（涅槃）境界後，再回過頭來去作積極的活動，這是佛教解脫涅槃的特質！

佛教的三法印，前面已略說明，從這三法印方面，可以窺見佛法的特性，可以發現佛教不同於一般宗教。不過諸位還要知道的：三法印，在說明方面，雖有所差別，而在眞理上，實無所差別，因爲眞理只有一個，所以說爲三法印，不過是從同一空性中開顯出來的，所以無常是卽空的無常，無我是卽空的無我，無生是卽空的無生，既然一切都是卽空而有的，因而無常、無我、無生的三法印，就是同一法性空理，根本沒有三者差別的！佛教的三法印，有它的眞實性，有它的實踐性，可說包含全體佛法要義，實在極爲重要，因爲時間關係，今日姑且講至於此。

堅定爲法爲人的志願

諸位近來的情緒似較緊張，心靈似也不怎麼安定，不消說，這是受了時局影響所致。

是的，時代的洪流，即將洶湧澎湃而來，站在洪流邊沿上的我們，應該注視這股龐大洪流力的發展！但是怎麼辦呢？應變嗎？怎麼應變法？不變嗎？如何才能不被洪流所沖倒？這是值得吾人深長考慮的問題，相信也是每個眞正佛子日夜所縈懷的一大問題。諸位在大醒法師遺集，想都讀過大醒法師一再談到的應變文章，在這些文章中，醒公確提出了很多關於佛教應變的寶貴意見；可是麻木已久的佛教界，不論出家在家的佛教徒，我們很少，不，簡直沒有見到聽到那個爲佛教慧命的延續，採取適當的應變辦法，甚而至於沒有見聞那個把代表佛陀法身的大藏經，設法遷移到安全地方保存起來，這是多麼痛心的一回事！

諸位是一群童眞人道的純潔佛子，有的只十一二歲，有的是十四五歲，最大的也

不過二十歲左右；未來佛教的演變如何，諸位的責任是相當重大的，切不可忽視自己所應負的偉大任務！所以在這世亂時荒局勢緊急的今日，我不想來和諸位談什麼怎樣應變的大問題，因爲卽使有了什麼應變的辦法和計劃，在佛徒各自爲己謀的局面下，也無法實現的，既然說等於不說，那就何如不說。因此，今天我想從佛教的歷史中，提出一二位童眞入道志願宏偉而予中國佛教有無比貢獻的大德，來同諸位談談，希以此二大德，來爲自己的模範，立大志，發大願，效二大德爲法爲人的無畏精神，千萬不可因時局的動盪不定，就灰心頹志，只顧個人的生活如何改變，不問佛教的前途興亡存廢。

諸位在此讀書，平常在課室中，想曾聽過羅什玄奘二位法師的大名：什公是中國佛法性宗系的譯經大師，奘公是中國佛法相宗系的譯經大師。二位對於中國佛法的影響，是深而且大的，這從我國歷來學者所弘通的經論，不是什公所譯，就是奘公所譯可知。可是你們曉得這兩位大師是幾歲出家的？都同你們一樣的年紀很幼就出家的呀！年幼出家而能爲佛教做出驚天動地轟轟烈烈的偉大事業，這不是偶然的，而是有他的原因的。這原因是什麼？就是他們在出家的時候，卽立大志發大願的獻身於佛教了

，所以後來能夠有這樣的偉大成就！關於二大譯師的歷史，在梁高僧傳及大慈恩寺三藏法師傳中，有很詳盡的說明，現在只說一說他們年幼時的弘誓大願，以激起我們的志願來爲佛法努力！

什公是七歲時隨他母親出家的。一個七歲的小孩，當還不知出家的目的何在，修學佛法有什麼利益；但自隨著他的母親，遠離故鄉，參學諸方，廣求佛法，了解佛法的意義和出家的目的後，他就立志獻身佛教爲法忘軀了！所以在他多方參學完畢回到龜玆受具的那年（二十歲時），他的母親又要離開龜玆到天竺去，在臨行前，特對他的愛子羅什說：「現在我要去天竺了，你在佛法中已修學了這麼多年，對於大小乘的教義也都有了很深的理解，自當負起弘揚佛法的重任！在我看，佛法中的大乘方等的深教，將來是要闡揚到眞丹（中國）去的，不過能夠傳到東土的，唯你才能辦到；雖因你的弘傳，使此大法廣流東土，但對你本身並沒有什麼利益，不知怎樣是好？讓你去吧，對自己無益，不讓你去吧，大法又不能流傳過去。你想想看，該怎麼辦」？什公回答他的慈母說：「母親！這沒有什麼困難的！大心菩薩的大道，在於利益衆生忘却個己，只要大法能夠普遍流傳，只要衆生能夠因此得益，爲兒的，雖復身受鑊湯爐

炭之苦，亦所不辭！懇祈老母放心，我決把我學得的大法，弘傳到眞丹去」！諸位想想看：什公這種爲法爲人的志願，多麼偉大！我們都是年幼出家的，而且也很年輕的就得修學佛法，值此法難卽將到來的今日，該怎樣的立志發願，爲現實佛教奮鬪，爲未來佛教做復興的工作！

其次，說到奘公，奘公是十三歲出家的。那時出家，不像現在這樣方便跑到一個廟內，找到一個師父，剃了頭髮，換上僧衣，就算出了家了。當時俗人的出家，可不這樣的簡單；年齡既有一定的規定，學業也要有相當的準備。而且出家的時日，由政府的規定，不是隨時都可出家的。奘公十三歲的那年，政府下了度僧令，師以出家心切，不問自己年齡合不合乎規定，程度能不能夠及格，就冒險的前去報名了。畢竟由於年齡太幼的關係，考試官不准他進考場中去考試！他因目的沒有達到，就非常懊喪的在考場外來往徘徊；考官鄭善果見了，覺得很奇怪，就出來問他道：「你這小孩在這兒徘徊幹什麼！是不是想來出家的」！「是的，因我年紀太輕，沒有被錄取，心裏感到非常的難受」！「你要出家，這本是很好的，但你出家的目的何在呢？假使沒有目的，那出家又有什麼意義呢」？奘公氣概非凡的回答他說：「我出家的目的，就遠

點說，要紹隆佛種，就近點說，想光大遺法」！善果聽了他的這話感於他的志向可嘉，就破格的把他錄取了。諸位想想看：一個十三歲的年幼小孩，懷著這樣的大志出家，這是多麼的難能可貴！我們都是年幼出家的，而且得到這樣一個好的機會修學佛法，值此法難即將到來的今日，該怎樣的立志發願，爲現實佛教奮鬪，爲未來佛教做復興的工作！

當此世界愈亂，人類益苦的今日，佛徒不特要爲佛教本身謀取活路，而且要立大志發大願，改造惡濁的世界，成爲人間的淨土，淨化人類的身心，令得合理的生活！但這工作是非常艱巨的，沒有堅定不移的志願，百折不回的精神，再接再勵的毅力，無限活力的勇氣，是無法達成此一重大使命的！所以今日在座的諸位，不論將來是要爲佛教，爲人類，爲世界服務，目前最迫切最緊要做的工作，就是如何加强自己的志願，怎樣培養自己的智慧，以期他日能夠切實的負起這一任務！

怎樣方能强化自己的志願呢？舉個譬喻說：本寺大殿的西邊，有棵直向天衝的櫻樹，諸位天天來去都看見的。櫻樹身上所出的櫻，每月可剝一次，他雖每月被人剝割一次，但決不因人的一剝再剝以餒其志，而是始終的不斷的只管自己衝上天去，且也

始終的不斷的出生他的櫻鬚，所以這月剃了，下月又長起來，下月剃了，再下月又長起來，你不斷的剃，他就不斷的長，一直長到他的生力發揮完了爲止，在他生命力沒有窮盡之前，從未想到因人的剃削，而停止自己的生長！所以徐仲雅先生見到櫻樹這股不屈不餒的活力，就做了一首詩，以明其志的說：「葉似新蒲綠，身如亂錦纏，任君千度剃，意氣自衝天」！我們今日讀了這首詩，仍如見到其人一樣，詩中的意思是表示：做人必需立志，而且立志要堅，不可因一時的挫折，或稍遇一些困難就灰心頹志，懈怠退墮！世間的事，本不是一蹴就成的，何況出世的嚴土度生的大事？當更不是那樣一帆風順的得以完成！所以發菩提心行菩薩道的大心衆生在實踐嚴土度生的過程中，無論如何是免不了重重阻礙的，所謂「道高一尺，魔高一丈」的。假使志向不堅，意氣不能衝天，怎能不退失你的菩提心？如佛在菩提樹下成道時，六天魔王曾想出種種方法去擾亂他：先是以欲鈎牽次則以利引誘，最後威嚇脅迫；但是我佛始終不爲所動，不特不爲所動，且降伏了魔軍，這是什麼道理，這就是堅強意志的表現！如佛當時沒有這堅強的意志，那裏會有後來偉大的釋迦牟尼！所以一個發心學佛的菩薩行者，必須要有意氣衝天的弘誓大志！

諸位每天坐在這講堂裏，目擊四週牆壁上粉滿了的雪白的石灰，不知有什麼感覺？在我覺到一座房屋的週圍牆上，假使沒有用石灰把它粉刷一下，不特在美觀方面感到有所欠缺，就是在光線方面也會感到較差；如果用石灰把它粉刷一下，那人坐在裏頭，就會感到愉快適意，而不致覺得暗淡無光了！它不但在外表的裝飾上，有著這樣的重大功用，就是在砌房造屋方面，也是不可或缺的一種重要材料，所以我們不能把石灰看得太平常了！但它怎樣成功的呢？要知石灰原是潛藏在深山中的一種青石，它之所以成爲石灰，不是簡單的，初從山洞中把它千錘萬鍊的敲下來運出去，繼而送進烈火熾然的石窰中加以焚燒，然後再放到冷水中銷解融化，如是經過幾次劫難，這才成爲石灰的大用。它雖遭遇種種磨折，但還把這視若等閒，從未有過畏縮懼怕，你知這是什麼道理？因爲保留青白在人間呀！明朝的于謙石灰詠說：「千錘萬鍊出深山，烈火焚燒若等閒，碎骨粉身都不怕，只留青白在人間」！表面看，這首詩是描寫石灰的成就的，實際上，是拿它比擬人的能不能受打擊的，試想：人生在世，除了一些自甘墮落者外，那個不想垂青後世，留芳千古？那個不想遺澤人間，永垂不朽？但只內心在想，是不能達到目的的，必需實際的去做才行；然若去做，就必然的有種種困難

，若要透過困難，達到成功，那你就得準備接受「千錘萬鍊」，「烈火焚燒」，「粉身碎骨」的種種磨練。做這首詩的于謙先生，是有大志的人，是受得住苦難的人，所以他能成爲一代忠臣，廟食千秋！我們是出家的佛子，志不在做世間忠臣，而在求成佛作祖。但爲佛爲祖，尤難於爲世間忠臣，假使受不了種種魔難，那能達到你的目的？所以值此惡魔橫行人類陷于水深火熱而佛教法難又卽將到來的今日，素以救人救世爲職志的我們，該怎樣的具有千錘萬鍊，烈火焚燒，粉身碎骨的大無畏的精神來爲佛法，爲人類奮鬪！

諸位都是純潔年輕的一群，雖出家沒有多年，但受佛教的恩惠已經不淺，一旦時局突變，不能逃出魔難，生活形式也許要改變，但爲法信佛的一念忠貞之心，應始終的保持不變，不特不應有變，且應像櫻樹那樣的意氣衝天，像石灰那樣的不怕磨練，更應像什、奘公那樣的立起大志弘願，盡形壽的獻身佛教！諸位如果都能如此，相信我們佛教經過這次洪流沖去些渣滓後，未來會得到新生的，會更發揚光大的，所以諸位不必爲現實佛教的情態悲觀！最後希望諸位同學：堅定自己的志願，爲佛教的復興努力！

怎樣做個推動新佛教的僧青年

一 前言

曦微的早晨，象徵著純潔、光明，青年的心靈，是純潔無疵的，態度，是磊落光明的，所以青年就是早晨；和暖的春天，象徵著活潑，熱烈，青年的精神，是活潑自由的，感情，是豐富熱烈的，所以青年就是春天。早晨是一日工作的開始，春天是一年事業的起點，青年自是生命前程運動的端倪了。古人說：『一日之計在於晨，一年之計在於春』，不也可說一生事業是決定於青年嗎？所以在向生命前程邁進的時代，一切需要絕對的審愼，方位既不容許認錯，步伍尤不容許參差，步伍參差了，一失足成千古恨，方位認錯了，直向前必致走頭無路！我們是青年，是佛教的僧青年，應當做生機活潑朝氣蓬勃的青年，唯有以這樣青年的英勇姿態，站在新佛教運動的旗幟下，才能推動新佛教的車輪！因此，我敬向前進的優秀的僧青年，提供幾點意見，作爲

我們今後思想上行動上的準繩。

二　信仰堅定與思想刷新

有人說：「信仰是人生的前導，是行動的準繩；有堅強的信仰，就有奮鬪的人生，有純潔的信仰，就有正確的行動」，這是千眞萬確的！試看古今中外多少偉大人物的成功，沒有不是由於他的堅強信仰所促成的；又看古今中外多少無名人物的失敗，也莫不由於他的游移信仰所使然的！總理說：『信仰能生出力量』，這力量，是事業成功的維生素，生命發展的維他命！我們是佛教徒，對於我們的偉大佛教，應生起熱烈的信仰：相信創教的教主，是崇高偉大的，是人類的救星；相信他的教理，絕對適合時代的機宜，而且是人類和平的福音，促進和平的利器，保障和平的基石；相信未來的世界，定是偉大佛教發皇的時期，是和合僧衆推動時代輪齒的時期；時代輪齒在我廣大的僧青年群，向著和平康樂的大道推動下，會使一切衆生，衆生中的人類，都在我慈悲平等的佛教旗幟下，享受無限幸福和快樂！

不過，在佛教尚未普及全球，尤其在我國佛教就在逐漸衰頹的今天，對燈塔似的

三寶，雖有堅定的信仰和正確的認識，但要復興中國本位的佛教，推動未來的世界佛教，不能沒有一位學德崇高，眼光遠大，思想前進的大德，做我們的領導，這領導者，無疑的就是那久爲大家所公認的新佛教領袖太虛大師。既奉大師爲我們獨尊最高的領袖，那就得堅決的信仰領袖，相信領袖的思想、言論、行動，絕對正確的，決定能領導我們走上新佛教的坦途的！敬愛的僧青年們！堅定我們對師長三寶的信仰，在一個領袖，一個號令下，發動我們的工作，完成我們的使命吧！信仰是自由之花，沒有信仰是立不住脚的。美哲詹姆斯說：『沒有信仰的人，終久是要被有信仰的人驅逐到牆角裏去的』，這是多麼的危險！原來，强有力的信仰，能緊握住你那脆弱的心靈，支配你那畏縮的行動，使你不斷的前進！前進！所以，信仰的堅定，是僧青年不可或缺的要素！

人，是理智的產兒，智慧的生物，有最高度的主觀能動性，有無限制的思想發揮性，不管他是幼年的孩童，老年的長者，無不有他不同的思想和主觀，不過青年時期的主觀能動性特別强，思想發揮性特別飛黃罷了。思想，是個人生命歷程中的燈塔，行爲活動中的指針，物質上的生活固須他指揮，精神上生活尤須他領導！但你得注意

：思想不是空想，幻想，更不是夢想，而是偉大的寶貴的知識結晶。生而爲人，爲時代思想發達的現在人，假使沒有思想或思想的陳腐，那他的前途，一定是很暗淡或毀滅的。所以在青年的時期，一方面要把那潛在的思想力，無限制的發揮出來，另方面也要把那腐舊的不合時代的思想渣滓，盡可能的排泄出去，不容有絲毫的存在，以免阻礙我們思想的前進，及在思想時代下沉沒！

世界最早最成熟最偉大的思想家，當推教主釋迦牟尼。他年輕的時候，正是印度思想界陷入混亂與動盪的時期，那些反抗婆羅門，否認吠陀學的學者，從婆羅門的吠陀思想桎梏中解放出來，有的一味以追求現世欲樂爲滿足，有的非理的以唱導唯物思想爲得意；有的以爲只要實踐殘酷的苦行就得解脫，有的索性一切聽任自然，根本不承認什麼善與不善。釋尊有鑒於這樣的紊亂思想，深以爲於民族思想，不，於全人類思想的一個危機，急應有以糾正，免得人類受這思想的毒害。所以釋尊拋棄了家庭，到深山中去靜坐思維，從寂靜的禪思中，透視了宇宙人生的眞理，體悟了萬有諸法的實相，獲得了人類最高級的智慧，以這高級智慧的烈火，錘鍛他們思想的體系，那些所有的紊亂思想，立刻在智慧烈火下錘練下鎔化。而構成我釋尊的純潔嚴密而又有系

統的偉大思想，成爲古今中外思想界的思想權威！可說偉大的釋尊，是思想界最偉大的刷新創造者。

佛滅百年，小乘學派中最初根本二部的分裂，雖說分裂的動因很多，但主要的是思想的分化：因爲，大衆系的學者，都是一些英俊的少壯青年，熱情固是蓬勃的，思想又極端的前進，爲了不滿頑固的長老們，一味墨守成規，躲在時代的後面，所以就別開生面：像教化世間，在長老們看來，是多事，是與生死無關，根本不是出家人所應做的，可是少壯的青年比丘們，却深入社會底層，展開廣大的社會救濟，結果，他們爲後代大乘開闢了一條很平坦的大道，使初期的大乘，循著這條路線前進，很快的在佛法園地上，開放燦爛的鮮花，結起豐富的果實。我們能說這不是英俊的僧青年們所給予後代佛子的恩賜嗎？能說這不是僧青年的思想刷新所獲得的偉大成就嗎？又如佛滅六七世紀，小乘學派互爭短長，競以佛教正統派自居，鬧得教界是是非非的時候，忽有龍樹論師，以青年的英勇姿態出現，燃起般若的火炬，一舉焚燬他們的葛藤絡索，融攝統一整個的思想界，而別完成性空唯名的偉大思想體系，爲教界放一異彩。這不也是僧青年的新穎思想，產生的寶貴而可珍愛的結晶嗎？

現代中國的思想界，尤其佛教這一角的思想界，非常的混亂與複雜；出世入世的思想，既有各式各樣；尊古創新的思想，亦復各各不同；是以新舊門面耍新把戲，還是揭去舊面具而套上新裝登場，其思想更是紛歧；致於教理思想的派別，更是多得不可勝數；可是有人似嫌中國佛教界的思想不夠紊亂，還要移來滅亡佛教的思想，在國內加速度的傳播，毒害思想幼稚的僧青年，麻醉思想落伍的人民！處在這樣思想複雜的佛教氛圍中，使人究竟何捨何從呢？時代告訴我們：人類社會的關係非常密切，任何個人生存在這關係密切的社會中，絕不能離開群體而獨存的，佛教是廣大社會的佛教，佛徒是社會衆中的領導者。我們能關起門來不與社會人群接觸嗎？能跑上高山不下來入社會嗎？逃避現實的，是佛陀的叛徒；積極入世的，才是佛的孝子賢孫！時代又告訴我們：世界的一切，是繼續不斷向前進化的，任何事物，如果不能隨時代進化而進化，那一定是不能存在。佛教是最進步的宗教，他的理論和思想，無論流到那一空間，延續到那一時間，都能很善巧的配合那一空間環境的發展，適應那一時間環境的宏闡，問題就在推動佛教者的怎樣方便運用。我們能一味的墨守古規，毫不有時代的刷新嗎？能全盤的推翻古制，毫不有精英的保存嗎？一味的墨守，是佛教的枯木死

灰，全盤的推翻，是佛教的破壞罪人；時代更告訴我們：帶有迷信的、神秘的、欲樂的、毒素的那一部份佛教思想，是經不住進步的時代思潮所沖激的，必定是要在科學的照妖鏡下照出他的原形而不能長期流行的。我們能接受這短命的思想嗎？能以這思想作爲修行的指南嗎？接受這思想，無異承認自己思想的落後；遵循這思想，無異毀滅自己生命的前途！然則應當如何呢？當以釋尊的思想爲中心，而構成適合現時代的思想體系，爲人類闢一新途徑！時代思潮在呼喚著我們，前進的僧青年，決不能緊隨在時代思潮的後面，必須要進一步的走上時代思潮的前面去；至於教內的不正確思想，更要以不妥協的姿態，予以全部的肅清，不容許他蔓延下去！敬愛的僧青年們！拿出我們的勇氣，振起我們的精神，洗清自己的頭腦，武裝自己的思想吧！

三　感情聯繫與精神團結

僧伽，是和合的集團衆，在同一信仰，同一思想，同一集團內的佛教大衆，應有和合無間的感情聯繫，分離不開的精神團結。因爲，唯有團結，才能發揮雄偉無比的活力，唯有聯繫，才能發展延續佛教的生命！今日佛教的支離破碎，佛徒過著任人宰

割的命運，就因僧伽沒有聯繫和團結。守舊派的長老，尊古派的大德，他們各自爲了個已的私利，時時阻撓統一佛教的機構出現，挑撥分裂和合僧的感情，希望他們起來合作推動新佛教復興的事業，可說是完全絕望了！我們是一群活潑的僧青年，有的是純潔的心田，眞摯的感情，應毫無隔閡的密切聯繫起來，團結起來，不分彼此的派別，不計個人的利害，唯佛教的利益爲利益，唯佛教的事業爲事業。團結是鐵的力量，唯有前進僧青年的堅固團結，才能奠定復興事業的路基；聯繫是軟的汽胎，唯有熱情僧青年的無間聯繫，才能推動佛教循著奠教的路基前進！未來佛教能否復興，其關鍵就取決於我們團結與聯繫程度的高低，還能四分五裂各自爲陣嗎？這似乎是老生常談，但實際很緊要。因爲一個偉大事業的完成，一個遠程的目的到達，決不是那一個人的力量所能做得到的，無論他的能力是怎樣的高超，優越，一人做不完的事，就得集合多數人的力量，共同進行。不錯，多數人的力量集中，辦事的效率是要大些，但在集中人力的中間，假使沒有此濃厚的感情，縝密的聯繫著，統一的精神，和合的團結著，試問人多有什麼用？又怎能發生偉大的力量來？所以在展開廣大僧青年群運動的今天，感情的聯繫與精神的團結，無論如何是不可缺少的動力。

四　服務佛教與刻苦耐勞

蔣委員長說：「凡事要脚踏實地去做」；又說：「凡事當務其實，不要徒襲其名」。復興佛教既不簡單，領導人群走上康莊更不平凡，因這不是一句口號，而是要躬行實踐脚踏實地去推動的。所以從同一信仰思想中產生團結聯繫的力量，就得不畏艱苦，不避犧牲，衝破難關，熬住勤勞，爲佛教服務，爲人類社會服務。但觀今日各地僧青年，尤其有知識的僧青年有個普徧而可憂慮的現象，就是缺乏服務的精神，以辦事爲蛇蝎，視工作如畏途，因此，佛教中有很多該辦的事沒有辦，有很多該進行的工作沒有進行，我覺得，從今天起，我們應該養成服務的精神，造成辦事的風氣，隨分隨力，盡己所能，爲佛教服務，爲人類服務！中山先生說：『人生應以服務爲目的，聰敏才力愈大者，造千萬人之福，聰敏才力愈小者，造十百人之福，……』。僧青年是佛教界的知識群，也是相當聰敏的一群，聰敏而有知識的僧青年群，不積極的起來服務，試問我們肩頭擔著兩副沉痛的重擔，讓給誰去捱苦的逐步的挑著前進？我以爲唯有知識的僧青年群起來服務，才能使新佛教的輪軸旋轉活動，也唯有普徧的發動僧

青年群起來服務，才能高掛佛法的明燈，燦破世界的黑暗，照亮人類的心靈！敬愛的僧青年們！拿出服務的精神，爲當前艱難坎坷的佛教，打開一條活路吧！

現實佛教的這樣糟，問題很簡單，就是沒有知識的僧青年，參加在佛教事業裏的活動。我不否認，辦事是很困難的，有時你費了九牛二虎之力，吃盡了辛苦，結果是不討好，這是隨時隨地所常發現的。但這不要灰心，也不要怕勞，自己認爲可以做的就去做，其成敗得失，大可不必顧忌，行自己心之所安就得了。我們是佛的弟子，要以佛的精神爲精神，佛在往昔生中，勤求大法，救濟群迷的時候，其精神是怎樣的，凡有益於有情的事，不論怎樣的勤勞辛苦，無不竭力的去做。地獄，在佛教徒的觀念中，總算是最可怕的地方了，但偉大的釋尊，偏偏要入地獄去，不但入地獄，而且要長住地獄，莊嚴地獄，淨化地獄爲一可愛的樂國，這是何等艱巨的工作。現在，我們復興中國本位的佛教，推動未來的世界佛教，領導人類社會走上和樂康莊的大道，其任務雖也相當的艱巨偉大，但較入地獄那要好得多了，何況我們還有最高的佛教領袖領導，有思想的線索可尋，有明確的路子可走。所以，只要下最大的決心，堅定鐵的意志，以百折不回的實幹精神，忍辱負重的苦幹毅力，不畏難，不妥協，不怕犧牲

的拚命幹去，相信佛教的前途，一定是很光明的！

佛教事業進行的困難，還有兩個要不得的心理在作祟：一、自暴自棄的心理：有的僧青年說，我不是不願意做事，實在是做不來事。這是騙人的，也就是自暴自棄的，天下沒有做不來的事，只要你肯得去做；有的僧青年又說，佛教徒做的事，終不如人家，不如人家，乾脆的就不要做，何必做得不三不四的被人嗤笑？這更看輕了自己，佛教徒不是笨伯，也不是做不好，問題在你怎樣的去做。你想，一向被人視爲無用的佛徒，在他關起門來什麼不做的時候，雖顯不出他的能力和作爲，可是他一旦做起來的時候，那所表現的驚人成績，決不亞於任何階層的所爲，那所表現的精神，也決不亞於任何團體的精神，這從抗戰期間活躍在戰場上的幾個僧青年組織的佛教團體中可以明白的看出的。怎能說做不來？不如人家？這眞中了孟子說的『是不爲也，非不能也』。二、嫉妬障礙的心理：有的墮落的僧青年，自己懶惰不做不說，還要障礙嫉妬別人去做，老和尙們的這種心理病態尤烈。因此，使能發動做事的，也慢慢的不願再幹什麼了！老的形將就木了，他抱的態度，是得過且過，把殘餘的老命拖過去就算了，我們不必談他。僧青年也有這不健康的心理，不能不引爲佛教的心腹大患，也眞

中了韓退之說的『怠者不能修，而忌者畏人修』的話，所以要發動知識僧青年，參加到佛教事業的動脈中來，不怕吃苦的獻身佛教，任勞任怨的爲佛教服務，兩個病態的心理，得首先予以徹底的掃除。不然，佛教事業會一天天的更沒有人做，會更迅速的走上滅亡的一途！敬愛的僧青年們，鼓起你的勇氣，拿出你的自信，大膽的勇敢的，爲新佛教服務吧！「不做善事的，便是惡人」，我們能以惡人自居嗎！新的時代到來了，「不做壞事就是好人」的觀念打消吧！唯有硬幹實幹苦幹的人，才是天地間的第一等善人，也唯有像常精進，不休息菩薩那樣的實踐實行，才能顯出你是忠於佛教的忠實信徒，是釋尊的嫡骨兒孫！

五　時代認識與環境適應

世間是無常的，無常的世間，是一變化不息的大流，唯其是無常變化的不息大流，所以存在這世間的一切，不斷的向前推進，發展，在不斷推進發展的過程中，腐舊的一天天的敗謝，嶄新的一天天的成長，這就是世間的進化。進化與時間有著特殊的關係，因要有時輪的推移，才能有時代的進展。以人類說：人世間得有今日科學文明

的局面，不是偶然或突如其來的，而是經過長久的幾個不同時代的人類鬪爭，犧牲無數寶貴而可珍愛的生命，才換得這個嶄新的偉大時代。

再拿現代的中國說：革命以來所企求的唯一目的，是建立時代的三民主義的新中國，以這樣進步的現代化的新國家，雄峙在進化的新世界中，與各國共存共榮！但建設是有步驟有程序的，依照中山先生建國大綱所擬的建設計劃，新中國的完成，是要經過軍政、訓政、憲政的三個時期的；軍政時期早已結束了，訓政時期也進入尾聲，最後的憲政實施，政府也已決定本年十一月十二日正式召開國民大會以頒行了。在國家積極向民主坦途前進的今天，佛教徒，尤其思想前進的僧青年，不能不有所警覺，因憲政實行了以後，國家的一切一切，都要納入民主法治的正軌，到那時，政府決不能容忍佛教這樣不死不活的存在新興中國。時代的警鐘，越敲越響了，我們決不能再在時代的後面，做著甜蜜的幻夢，必須要清醒的正視著現實的時代潮流，把握住時代輪齒向前推動！所以透闢的正確的認識現前時代，是生存在這偉大時代中，有志樹立新佛教法幢的每一僧青年，所不容忽略的！

在這暴風雨大時代中，破壞違背時代的腐敗佛教，建設適合時代的嶄新佛教，如

果不能適應客觀的環境，是也不能完成這個偉大而艱巨的工作的。有許多熱情蓬勃的僧青年，做事既非常發心，犧牲也在所不惜，但往往爲了不能適應時空的環境，而遭遇到可怕的失敗！就現實佛教的內部環境說，佛教的生命權，還握在長老派的手中，他們高築强固勢力堡壘，堅拒革命的前進的新的勢力襲進。我們要革新佛教，整頓僧制，不攻叢林，試問從什麼地方下手？可是，叢林有叢林的規模，進去了，就得老實的，不露聲色的，做個禪和子，以適應他的環境，否則，不特不能達到你的目的，且有受舊勢力慘痛打擊的危險！再就外界的環境說，由於佛教在現社會中，沒有什麼地位，時有不良的環境給予你的阻礙，時有可怕的環境，給予你的引誘；怎樣克服引誘的環境，不爲所轉？怎樣排除障礙的環境，不爲所阻？而唯求適合環境的方便，以完成偉大的使命，這該是有志推動新佛教的優秀僧青年，所應深切注意而確實做到的！

六　結　語

敬愛的僧青年們！眼見我偉大的佛教，快要在大時代下沉沒了，獻身佛教，爲佛陀忠實信徒的我們，目覩他走上生死存亡的絕續關頭，難道就這樣讓他毀滅嗎？須知

佛教的慧命，就是我們的生命，我們的生命，也就是佛教的慧命；佛教慧命能不能延續，就看我們能不能犧牲生命去維持。佛教慧命能夠維持存在了，我們的生命也就永遠延續，萬一不幸佛教的慧命滅亡了，我們的生命也就隨之絕跡！爲了自己，爲了佛教，我覺得有知識的僧青年，不能不竪起脊樑，挺起胸膛，抬起頭來，勇敢的闊步的向新佛教的坦途邁進！筆者的脆弱心靈，因經不起狂風暴雨的打擊，敵不過熱情激盪，正義的召喚，特提出上述的意見，貢獻我敬愛的僧青年，以作爭取佛教慧命的永存人世，共同奮鬪！

怎樣做個有爲的佛教青年

一 序說

佛印對東坡說：「三世諸佛無非有血性的漢子」。做人，特別是做個學佛的人，血性是很重要的。人有血性，才能成爲頂天立地的人，沒有血性，就不成其爲人了。耶穌說：「我們是人間的鹽」。鹽是調味的，鹽之所以爲鹽，就因爲它有鹹味，假定失去鹹味，就不成其爲鹽了。人也是這樣，人之所以爲人，在於人有人的特性，人如失去人的特性，那裡還有資格稱人？有人說：人像一架機器。是的，人有與機器相同的地方，但也有其根本不同點：「機器的活動是被動的，要假藉另外的力量來發動；人的活動是自動的，不必假藉任何另外的力量來發動，可以隨心所欲」。有人說：人與其他有機體的動植物相同。不錯，「人的確是一種有機體，但與其他有機體也有根本不同之點：人有思想、有智慧、有組織、有活動，並有人類愛、衆生愛，此則爲其

他生物所無」。人既有不同於機器及其他生物的特點，那我們做人，就應像個人，不然，就太辜負人之所以爲人了。做人的條件，當然很多，但我以爲下列幾點，是做人最起碼的條件。

二　要有崇高志氣

眞正做個有血性的漢子，崇高志氣是決不可少的。人有了崇高志氣，就能擔當人間的大事，不爲小小的名利所誘，就能突破重重的難關，不爲些微障礙所阻，就能把握自己的運命，不爲狂風駭浪所吞沒。孟子說：「士何事？曰：尙志」。俗語說：「人貴有志」。可見志的重要，但立小志不行，必須要立大志。比方修學的僧青年，在學院中剛剛學了一點知識，養成一種志氣，如自己把握不住，一遇叢林請當方丈或任要職，意志就動搖起來，想去幹一幹，那是小志，沒有用的！吾人的崇高志氣，應該在於成佛作祖，什麼方丈職事，根本不在眼下，這樣就是大志，而一個人也就比較可爲了。高越咏鵬詩說：「毛骨英靈志性奇，摩雲專待整毛衣，虞人莫便張羅網，未肯平原淺草飛」。鵬是一種鳥，牠飛的時候，總是飛得高高的，要想以羅網網住牠，那

是很不容易的。羅網是什麼？就是世間的名利；虞人是什麼？就是無志的僧人。懷抱崇高志氣的我們，見到欲剝奪我們志氣的僧人，老實不客氣的警告他說：你休想要來利用我，我不是那樣容易被利用的，我豈是你所可利用的一個泛泛的人？要知道：我要充實我的知識、技術、德行，我正在準備著我的一切，將來爲佛教做更大的事，佛教衰敗，你們可以不問，我却不能不管，我要爲復興佛教而奮鬪，要爲救濟一切衆生而工作哩！這就是整毛衣的階段。可是，在人生歷程中，特別在要求生命向上發展時，總免不了許多困難的，因爲人生的旅程，就是一條坎坷崎嶇的曲徑，不是一條怎樣平坦的大道，你要想完滿的走到盡頭，你得準備隨時與惡劣的環境搏鬪，你能戰勝環境，就能完成你的美滿人生，若爲環境所誘惑，那你必從人生舞臺上摔下來，成爲人類的渣滓，環境的奴隸，然則怎麼辦呢？我告訴你：每當困難到來的時候，你得想我是一個有血性的漢子，我是人間的鹽，無論怎樣，我不能失却我的人性。如是，就能戰勝環境，克服困難，馳聘於人生大道上，無往而不利了！所以，立志是做人的第一條件。　總理說過：「立志做大事，不要立志做大官」；現在我們也可套用這兩句話說：「學佛要立志（發願）成佛，不要立志做方丈或二百五的法師」。諸位都是在學

的純潔青年，還沒有一般爲名爲利的習染，正是培養自己的志氣，鍛鍊自己意志的時候，因此我熱切的希望諸位同學，從今天起，不但要樹立自己的崇高志氣，還要永遠的保持自己的志氣！無志或中途變志，那都是沒有出息的！

三　要成自尊自重

人有了志氣，所謂「立志而聖則聖，立志而賢則賢」；也可說「立志而佛則佛，立志而菩薩則菩薩」。佛菩薩聖賢，都是由人做成的。所以我們不要自輕自卑，而要自尊自重。換句話說：人不要把自己看得太渺小，要把自己看得偉大一點。人所能做所能完成的，我也一定能，人所不能做不能完成的，我也可以辦到：能這樣，就是自尊自重的表現。依小乘佛法說，人人有解脫分；依大乘佛法說，人人可以成佛。「誰也有止惡行善的可能，我爲什麼不能。人人應努力於身正心正、自利利他的德行，圓成崇高的理性。所以說：『彼既丈夫我亦爾，不應於此而退屈』。自我的卑劣感，自暴自棄，萎靡頹廢，無論他的原因怎樣，自甘墮落而缺乏自拔的向上心，在自覺的行爲中，到底是不道德的。一切損他的惡行，大多從這自甘墮落而來。如能自覺人格的

尊嚴，卽能使向善離惡的慚愧心活躍起來」。確實的，人類的妄自菲薄，貶低自己，把自己看得很渺小，甚至於由此做出種種非人格不道德的事來，全由不能自覺自己人格的尊嚴而來！如人有了自尊自重心，自拔的向上心，自然就昂揚起來，人若發現人格的尊嚴，自我的道德感，自然就勃發起來！佛在遺教經中，教誡比丘每晨起身，必須三摩其頂，其用意也在此。因爲人是最善忘的東西，每每忘了自己是個什麼人，由於忘了自己不知自己，所以每不自覺的做出傷天害理的事！如出家比丘的毀犯禁戒，不知自重的造謠毀謗他人，都緣於忘了自己是什麼人的原故。假使時時自覺自己是住持佛法，代佛說法的僧寶，是衆生的福田，是人天的師表，那我敢信決不會妄興三業之罪的，所以我們必須發現自己，把握自己，尊重自己的人格，使自己做一個頂天立地的人。釋尊說：「天上天下唯我獨尊」；孔子說：「天生德于予」；孟子說：「當今之世捨我其誰」；耶穌說：「我是上帝的獨生子」。佛、耶、孔、孟，都是一代的聖哲，而各自尊如此，我們是什麼人？「有爲者亦若是」，豈可自暴自棄？所以，自尊自重是做人的第二條件。在此，我再舉個例說：宋時有個和尙叫做僧康，有一次在下雪的天氣，他獨自一人去看雪景，忽見街上的某個茶舘，坐著幾個人賞雪吟詩，就

很高興的想進去，參加他們的詩團，那知俗人是看不起和尙的，不准他進去，並且帶著瞧不起的口吻說：你要進來你先做一首詩。僧康聽了氣不過，立刻做首詩說：「六出奇花已住開，郡城相次見樓臺；時人莫把和泥看，一片飛從天上來」！雪花是六個瓣子，所以說六出奇花。落在地上的雪與泥和在一起，似已失却他的潔白，而不爲人所重，但他却是從天上飛下來的，我們不可輕視他。言外之意，就是：你們不要把我當作一個普通和尙看，我這和尙是從天上飛下來的！這是多麼看得起自己？多麼自尊自重？因此，我望諸位同學：從自尊自重中，做個從天上飛下來的高尙和尙，不要做個不僧不俗不倫不類的和尙。

四　要能取法乎上

人之自尊自重，只是說明人有向上的可能性，並不是說人已入於聖者之林，或已得到解脫。所以一個眞正自尊自重者，決不傲慢瘋狂，假定傲慢瘋狂，那就證明他不是自尊自重的人，因爲慢狂與自卑，同是一種病態，同爲正常人生所不取的。人既自重自尊，當必要求向上，而向上必需有所取法，如取法不當，做人還是做得不像樣的

。古人說：「取法乎上，可得其中，取法乎中，可得其下」。有大志者，定願取法乎上，決不會取法乎中，更不會取法乎下。所謂取法乎上，就是向高處看，向上頭看，以諸佛爲所求，以聖賢爲所期。人能這樣，那他日常生活，就不會有低級趣味之感。趣味，是興趣的別名。做人，不管做怎樣的人，都有他的趣味，所不同的，只是有高級低級之差別而已。以有知識無知識說：無知識者的趣味，是屬於低級的，有知識者的趣味，是屬於高級的。這從社會的各階層中，觀察各自的趣味，明白可以看出的。以佛教界說：像過去上海佛攤上的經懺大王，一般叢林裏的職僧，不知什麼叫做住持正法，只知以金錢爲目的，那他們的趣味，當然是屬於低級的，就是一般弘法利生的法師，如不以大悲菩提心爲出發點，而以名聞利樂恭敬供養爲人說法，甚而至於不知自己的淺薄，高狂自大，目中無人，那他們的趣味，還是屬於低級的。必須不如是，方有高級的趣味可言。站在佛教的立場講，得到最高趣味的唯佛與佛，佛成正覺後，以無上菩提覺法樂，無上涅槃寂靜樂，利樂一切衆生樂，爲其最高趣味的表現。發心在此修學的僧青年，必須要取法乎上，如能取法佛、菩薩的大願大行，那就可以成爲荷擔如來家業的法將，不致變成一個微不足道或嫉賢妒能的僧人了。因爲取法乎上，

縱然一時學不到那樣，等而次之，也可做菩薩，菩薩不成，可以做羅漢，羅漢不成，可成爲德僧；所謂取法乎上，可得其中，卽是此意。人除非惡習已深，或者自甘墮落，誰也不願學下等人，所以做人的目標，必須要取得高，目標取得越高，自尊心就越强，自尊心越强，所取目標就越高，那不管做什麼，就不敢苟且馬虎了。所以爲今日的有志僧青年，如眞發心，想要復興佛教，希望首先從自己做起，取法乎上，能往上飛，不與一切惡人相往還，不向無僧格的出家人看齊，一心一德的鞭策自己、充實自己、淨化自己，以聖賢自況，以佛陀爲期，做個有血性的漢子，不但復興佛教有望，就是成佛作祖也沒有問題，不然，不特佛祖沒有你的分，卽是想做一個具有人格的人，也是不可能的！

五　要有獨立精神

所謂取法乎上，只是以崇高偉大的聖哲，作爲我們理想的模範，但並不是要完全依賴他，自己一點都做不得主，什麼都隨人轉，假使是這樣的話，那就失去自己獨立的人格，永遠站不起來了！我們自己要做主宰，我們自己要能獨立，我們要樹立自己

的人格，千萬不可俯仰由人！西哲梅樂說：「讓我們不要模仿別人，讓我們發現自己，作我們自己的主人翁」！又有人說：「最痛苦的莫過於一個人，在心理和身體方面，都想捨己從人」。捨己從人，有時雖未嘗不好，但一切由他擺佈，也是人生的悲劇。我們如果在教育上，或在經驗中，熏陶磨鍊，達到自信的程度，那他必定可以特立獨行。所以做人必須抬起頭來，挺起胸膛，堂堂正正的表現出自己獨立的精神來！關於這個，佛陀也曾明白的開示過我們：「自依止，法依止，莫異依止」；「以自爲光，以法爲光」。孟子又說：「豪傑之士，雖無文王猶興」。這都是教人獨立，不要依傍別人的說法。鷐是一種高飛的鳥，獨自在高空中，橫衝直撞的飛行，了無所滯，了無所畏，正因如此，所以牠能獨樂其樂！明王世貞企歌喻說：「男兒好橫行，橫行心自樂，那見摩天鷐，結伴尋鳥雀」？摩天就是高飛，橫行可說是狂。在一般人看，以爲是病，其實能狂才能上進，「狂者進取」，就是這意思。孔子說：「不得中行而與之，必也狂狷乎」！高狂的人雖不好，但是志大言大却可以形成爲自己獨立的人格，不仰賴於人。唯狂與瘋、妄不同：無志無學而目空一切，這是妄不是狂，無德無能而糊鬧一切，是瘋不是狂。狂以表志表獨立，所以有邊際、有限度，假使無限發展，那

就成爲瘋妄了。瘋妄是痛苦的根本，狂志才是心樂的原頭。一個眞正獨立的人，就是到了最危險的關頭，仍能自樂其樂，不爲任何惡勢力所威脅，不爲任何困難所阻遏，不捨自己所見以從人，勇往直前的擔當自己所能擔當的一切。人之所以爲人，在人能對自己做得主，自己能獨立，一個人完全依傍別人，自己沒有選擇正路特立獨行的精神，那是連一個「人」也做不好的。所以我望諸位同學要自己站起來，不要如浮萍一樣的，東吹則東飄，西吹則西飄。假定諸位能做自己的主宰，我敢保證將來個個都可荷擔如來的家業！

六　結說

做人是多方面的，要想做個像樣的人，眞是不簡單。記得抗戰勝利，我從重慶回到上海，禮見本會已故導師醒公上人時，他曾對我說：「我二十歲時覺得學問第一，三十歲時認爲做事第一，到了四十歲時始知做人第一」。由此可見做人的重要。　蔣總統說：「我們一個人，生存在世界上，無論何時何地，所要透徹瞭解的只有兩件事，一是如何做人；二是如何做事……第一就是要明瞭做人的道理，發揮我們做人的精

神」。不明瞭做人的道理，怎能做成一個有人格的人？不發揮做人精神，怎能算得上是人？所以我覺得　總統說的這兩句話，尤可作爲我們做人的座右銘！太虛大師說：「學佛先從做人起」。我們現在雖然都是學佛的青年，但若要學作佛，必須先學作人，如果人都做不好，那裏還談得到學佛？諸位同學都是在學的僧青年，所以我特提出幾點原則性的做人道理談談，希望諸位由此做成一個好人，由人而菩薩，由菩薩而佛，眞正達到我們學佛的目的！

人類爲本的佛法

佛法所說的因緣，雖遍通於一切法，但最根本而重要的，還是以因緣關係，來說明人類本身，所以現在本於這個根本原理，而來講一講「人類爲本的佛法」。因此，可知佛法所重的，並不專門在於宇宙界或社會界的說明，而是從人類本身方面，顯示其因緣的重要性。說到人類本身，主要是探究吾人生存在這世間，究竟有些什麼問題存在，有了這些問題存在以後，本於佛法的立場，應當怎樣的解決，這是我們生而爲人的人，須要予以切實把握的。假定做人忽略了自己本身，一味著眼於外在的宇宙或社會，那就不但不能了解本身問題，即外在的一切一切，亦不能獲得正確的認識。

講到人生，必然就要說到我們每個人的切身問題上來。無可否認，現實世間，吾人所見到的，自然界有著萬象起滅，生命界有著生死去來，前者是宇宙的本有狀態，後者爲人生的一大事實。朝日冉冉上升的時候，我們知道是一日來了，暮靄深深籠罩的時候，我們知道是一日去了，但是，來者不見它的開始，去者不見它的終結，悠悠

天地，山河雖不斷的在出沒，草木雖經常的在開謝，然而在廣大的乾坤中，從來沒有一物增加過，亦從沒有一物減少過。我們之所以將流行的時間，稱爲是日、是月、是年、是世紀等，這不過是人爲的劃分而已！

由於有了這個人爲的時間劃分，所以於茫茫的五千載中，徒然的執於盛衰之跡，白白的著於去來之相，而對現前的這個五尺之軀，祇知勇敢的過著當下五十年的生涯，既不知如何忖度生前，更不知怎樣想像死後。雖說這是很可笑的，但確也是人之常情。山河無心的在出沒，草木無心的在開謝，然人因爲有心，對於萬象看法，却不那麼簡單。萬象起滅，雖說是宇宙的眞相，但人因有生死事實，這才值得探究其妙。然而試問：

人爲什麼不斷的活著而日勵其業？爲的是飲食嗎？爲什麼不得不食？爲的是維持生命不死嗎？設或人生眞的不死那又怎樣？人爲什麼要飲食？又爲什麼要活動？死這一事，雖說實是人類助天地化育的一大動機，但人由於飲食，是不是眞能免於一死？事實不然！因爲我們所見到的：人們日日爲生存而進飲食，而却日日步近於死亡邊緣，甚至可以說，吾人現前的一呼一吸，實是所奏的趨向墳墓的進軍曲！不食是死，食

也是死，活動是死，不活動亦死，而且死對人類，既不別於貴賤老幼，也不分於賢愚貧富，居住在朱門內也好，潦倒在白屋內也好，到達最後歸宿，唯同一死而已。唉！人爲什麼勞動？爲什麼飲食？爲什麼生活？想到這點，不管怎樣一個人，都不免要深深的陷於大疑團的漩渦中！儘管是如此，人們還在：憧憬生前，想望死後，認定這泡沫般的人生之永久意義，以確定自己活動的根本。宗教的基礎，固然是建築在這上面，倫理的根柢，同樣是立基在這上面。除此，既無所謂宗教，亦無所謂倫理，這是值得吾人注意的！

死生，是人生的根本問題。一切活動，要對這個得到一個圓滿解決，始有意義。人生的根本問題，究竟有些什麼？歸結來說，略有三點：一、如何而生來的？二、怎樣而得生的？三、死後如何去的？第一是屬過去的問題，第三是屬未來的問題，第二則是現在生活的中心問題。屬於現在的中心問題，雖說要待過去與未來的解決而始得解決，但在三大問題中，吾人應最盡力的，是過去與未來的兩大問題。生從什麼地方來的（過去）？死了又到什麼地方去（未來）？生之所從來，如果說是已經明白，死之所從去，自亦由此可以得知！

過去與未來，出於我人的經驗之外，生前與死後，爲我人的觀察所不及。雖說可得思索，但不可得證明；雖說可得信受，但不可得實驗。不管哲人以及聖賢們怎樣說，然在疑者的心目中，總是橫梗著一個千古的疑團。生前的事不知，似乎還可放棄；死後的事怎樣，終於不可不問。因爲死，時時落在我們的頭上，刻刻迫近我們的身邊，而爲任何人所絕對避免不了的！

秦始皇求不死的靈藥，使者還沒有回來，其身已爲黃泉的旅客；漢武要謀長生不老，現在已成二千年前的古人。到了近代，衛生之學，雖是怎樣的進步，長壽之術，雖是怎樣的巧妙，但死的命運，仍不免到來！

有人說：年年歲歲，時時刻刻，不知什麼東西，非特部分的將我人盜去，而且終於將我人全部盜去。試問生存在這世間的人，有那個不想到這問題？想儘管在想，因想得不切實，終於暫把這個問題擱置一旁。

以飄逸洒脫爲事的狂歌者流，一想到這個，終亦不能免於悲哀之感！死是永久的疑問，又是刻下的疑問，雖說千古沒有被解決，而人總歸還是在求這個問題的答案。求是人生的至情，但問題的不得解決，現在亦如過去。

吾人究竟如何而得生的？要想解決這一中心問題，單憑自己的想像是不行的，必須通觀古今東西哲人，對這問題的感想和看法是怎樣的，然後從這種種不同感想和看法中，以求吾人的所信！

死生，是人生的根本問題。一切的科學，一切的哲學，固將基礎築於其上；一切的宗教，一切的道德，亦將根柢置於其上。原來，關於生的起源，可以質於探究人身生理的人類學，進而循於生物進化的順路而及其始源，如是到達宇宙開發的源頭，就可詢問天文地理之學，設若更進一步的究其由來，勢必脫離科學的領域，入於哲學的範圍，趣向宇宙人生的根本，是就不得不運用其思索。

如尋死的歸趣，科學只是止於顯示死的狀態，哲學的思索，亦不過在於假定的理論，眞正明確說到這問題的，不能不說仍在宗教的領土之內。雖同爲宗教所說，但因超越理智的判斷，所說的歸向是不一致的。

問題的範圍固極廣泛，問題的解答亦頗駁雜，所以當吾人欲去通觀古今東西哲人，對這問題表示其感想時，妨礙吾人敍述的障礙，雖則說是不少，但太古人類的感想，仍可先爲觀察一下，亦卽是說，從神話觀察起，漸次及於近代的思想。

太古人類的感想，不用說，是蒙昧的，就是死那東西的存在，他們也不能考察的，他們目覩猛獸毒蛇的禍害，或徵於爲其他種族所斃的事蹟，將一個人的自然死，說是由於其他的暴力，或認爲是神的冥罰，對它生起敬畏之念。因爲如此，所以對於人的生，也就歸於神力。

古代關於死的神話是很多的，且這神話是哲學之父，宗教之母，到了他們思想漸漸發達時，就將人類與其他的自然物分開，承認人類有靈魂的存在，或以之爲神所給與的，或以之從其他人類（或動物）轉生而來。至於談到生命的歸趣，則有生於天國、地獄的差別，因而乃稍具備了宗教的形式。到了宗教成爲社會的中心，不但支配世間的萬事萬物，就是人類知識的慾求，亦復綜合於神的觀念。

可是，由於人類思想的不斷進步，那只可信受不可懷疑的宗教，因不能滿足人類的要求，於是人類的先知先覺者，開始以疑問的眼光來觀察萬象，欲給宇宙萬象一個合理解決的哲學從此產生。他們對於宇宙人生的根本思索，大體先從客觀起，而後進入於主觀。

仔細觀察，古今東西哲人學者以及宗教家，對於人生根本問題的解答，是各式各

樣的：有的若不窺察他高尚深遠的哲學全系就不易了知，有的只要觀其簡單明晰的一言就可完全明白；或說來世的狀態而想像他的奧妙，或說死了斷戚而就一切完了；有時談論靈魂的再生，有時證言幽界的實有。雖有這麼多的千狀萬態，但要略的分別：

就時間言：一時代有一時代的色彩，如上古思想自與中世不同，中世觀察自與近世有別；就空間言：一國土有一國土的特徵，如東方思想與西方思想的不同，印度觀察與中國看法的有別。各種說法雖成哲人的思索，但總不免要受時代文化與國土狀況之所支配。

如就哲學者所見來說：有的特別重視心靈，有的特別重視物質，從來沒有一個一致的說法；如就宗教家所見來說：佛教家有佛教家的說法，神教家有神教家的說法，同樣沒有一個同一的論調。所以，人是怎樣到這世界上來的？來了以後，經過三五十年或七八十年，離開了這個人世間又到那裏去？凡此種種問題，我們都得求個合理解決。

人生生來死去的大問題，古今中外的大哲學家，大科學家，大思想家，用盡了心機，絞盡了腦汁，既沒有爲我們解決，我們宗教家就應設法來解決這大問題。站在宗

教的立場講：如以耶教的教義說，這問題似很單純很容易解決的，因爲根據耶教的神學說，上帝曾經賜給每個人的靈性，而且這是盡善盡美的，我們藉著這點靈性的關係，就可與上帝相通，我們順著這靈性而活動，就可得到上帝的濟拔，將來上升天堂，獲得永生不死。人類除了靈性的一面，同時還有肉慾的一面，這不但不是美善的，並且有點近於獸性，如一味的向著肉慾方面發展，受肉體的要求之所支配，那就一定會墮落無疑。這末一來，謎也似的人生問題，好像就得到了解決。

但是，其他的學者，對這問題的看法，是不是如耶教一樣？會不會接受耶教的這個解釋？當然是值得探究的。其他的哲人學者，怎樣解決這問題，姑且不談，現我且從佛法的立場，對這來略爲一說。

依佛法看，認爲人類有三種特性：一是人類生命的內在，含有其他衆生所具有的一般特性，換句話說，就是我們明白所見的動物性以及其他各類衆生性，在我們人類是都具有的。舉最明顯的例說：不知什麼叫做恩情，什麼叫做仁義的畜類，是屬無慚無愧的衆生，人類不是也有罔知慚愧是什麼的無情無義者流，猶如畜生一般無二嗎？還有，我們所見的衆生，不是被奴役，就是被宰割，不是被玩弄，就是被吞食，所謂

不虞匱乏，不受壓迫的自由生活，在畜生界中是很少嘗受到的。

反觀我們人類，無論古今中外，特別是在近代，不是或多或少的過著被奴役、被宰割、被玩弄、被吞食的畜生生活嗎？至於那些喪失人性，殘暴酷毒的人間魔鬼，騎在人民頭上，握住人民咽喉，不顧人民死活，壓迫人民勞動，將人民當著機器一樣作弄，使人民求生不得求死不能，這不更明白的顯示人類獸性最高度的發展？這雖不是人所特具的人之本性，但因有此類似衆生的特性在，是就很容易的傾向於那方面，不論人們傾向那一類的衆生性，那他必然就要隨著某一類的衆生性發展，而逐漸泯滅了自己的人性，做出種種不是人所當做的事，所以世間對於吃人肉、喝人血、任性胡爲、殘殺鬥爭，無惡不作的罪行，稱爲獸行，其意就在於此。

但人畢竟是人，除了一般的衆生性，還有人類的特殊性，亦卽是說，人有人之所以爲人處，然後方可說得上是人，人之所以爲人的特勝處，究竟在什處地方？依佛在經典中所給予我們的啓示，人類最重要的一點，是具有思惟分別的功用，如以現在的話說，就是思想，思想這東西，其他的衆生，並不是沒有，但以人類爲最發達。正因人類具有高度發達的思想，所以能爲世間產生高度的文化，累積深廣的知識，發明各

種的技藝，創造衆多的事業，促進人類的向上，改善人類的生活，使人類美滿自由，顯人類異於異類。不錯，思想這東西，是最難捉摸的，易於趨向兩端，善於運用思想，固能造福人類，不善運用思想，則將貽害人群，所以思想雖爲人類的特勝之一，關鍵還在吾人的如何運用，這點倒是特別重要的！

人類的第二特勝，就是明禮知恥，不會像畜生那樣的胡攪亂來，以佛法說，就是具有慚愧心。慚愧心的有無，爲區別人與畜類的主要所在，具有慚愧心的，可以做個像樣的人，不然，那就很難說了。經說：「以世間有此（慚愧）二法，與六畜不共」。慚愧在人生道德方面的重要，於此可見。我們常說：一個人有了慚愧心的存在，不說可以成爲人格完整的人，即或有的時候，做了罪惡之事，還有挽救的餘地，還可促其生命向上。設若做人做到不顧廉恥，不知慚愧，那就不特我人對他沒有一點辦法，就是千賢萬聖出世，亦對之無可奈何，眞是所謂到達無可救藥的地步了！事實，人之所以爲人，正因有這慚愧心，本此慚愧心的激發，自然拒絕於惡，趣向於善，什麼不盡情、不合理、不道德、不名譽的罪惡之事，再也不會去做。印順論師說：「有慚愧，所以人是有自覺的德行的衆生，他會從尊重眞理、尊重自己、尊重大衆輿論中，引

發慚愧而勵行入情入理的德行……人，有自覺的道德意識，知慚知愧，也有故意作惡，無慚無愧。所以，人，特別是學佛法的，墮落也墮落得重，上進也上進得徹底。墮落後可生起向善離惡的力量，悔改自拔，也是人類的特色」。人類既具這種希有難得的特色，就當本此特色做個像樣的人，不論遭受怎樣惡劣的環境，不論遇到如何非常的困難，都要堅定自己做人的意志，不改變自己傾向道德的意向，在人與人的關係中，確實做到自己所應做的分內之事，卽可算是具足了人的資格！

再次所要說到的人類特勝，是忍苦耐勞精進不懈的毅力，佛法說爲堪忍。古代波斯有個寓言說：自古以來的一部人類史，所可得到的一個結論，不外是「人生、人苦、人死」。從這來看，可知人類在死生之間所有的，只是一個「苦」字，事實確也如此。但具有堪忍的人類，却能在這樣的大苦中，作繼續不斷的生存奮鬥。對於人生所作的各項事業，只要自己認爲值得去做的，不管前面有著怎樣的困難，甚至赴湯蹈火犧牲生命，在所不計。正因人類具有這種剛健勇猛的毅力，所以能夠做出許許多多的轟天動地的大事，爲人間創造多采多姿的光輝燦爛的美景。佛法說的「難行能行，難忍能忍」的菩薩大行，雖說是更殊勝的，但實緣於人類剛健勇毅的精神而來，所以唯

人能行菩薩行而得於人間成佛。佛法以人爲重而不以天爲重，原因就在於此，天人是沒有人類所有毅力的。

上面說過，人類有三種特性，除了前述的衆生性及人類本有的特性，最重要的是在人性的內在，還含有一分清淨的覺性，亦卽大乘佛法所說的佛性。「一切衆生皆有佛性」，這是佛法中的一句名言，亦是佛教不同其他宗教最特色的地方。世間任何一個宗教，不論是東方西方的，從不承認他的教徒，能做到其所信的至高無上的神，說能與自己一樣可以成佛的，唯佛教的教主釋迦牟尼。佛之所以高唱具佛性者皆得成佛，實因發現到各類衆生，的確具有潛在的覺性，不過這清淨覺性，現爲染汚的煩惱之所纏裹，一時未能開顯出來而已！

以人類言，印順論師說：「人的佛性，卽人類特性中，可以引發而向佛的可能性，說人有佛性，如說木中有火性一樣，並非木中已有了火光與熱力的發射出來。據人而說，人性當然還不是佛性，不過可能發展成佛的性德而已……人類學佛，只是依於人的立場，善用人的特性，不礙人間正行，而趨向於佛性的完成」。大聖釋迦出現於人間，諸佛世尊亦出現於人間，是一大明證。

依於上述，我們可說：以人類爲一中心，人類生命，有時向上昇華，有時往下墮落。往下墮落的根本原因，在於人類含有一份其他的衆生性，如老虎豹子之所以爲老虎豹子，就因牠們具有殘暴凶惡的特性，假定我們人類從生命的內在，明白的表現出殘暴凶惡，排除異己，消滅異類等的種種特性，一味向著獸性方面發展，那他的生命必然要向下墮；設若現在做人，保持人的特性，進而進化人的特性，以至慢慢開發本有的覺性，那他的生命自然就會向上。如以佛教的話說，人性的發展到達覺性的完成，就是成佛。所以佛法認爲：人類的向上發展，只是自己本有覺性的完成，並不是回歸到一個什麼地方去，這是佛法特有的意思，而與其他宗教有所不同的。

由於佛法非常重視人性的培養，覺性的開展，所以也就特別重視這個人生，寶貴這個人生，以爲人生是最有意義，最有價值的。不信，請看現實世間，任何最偉大的力量，大都是從人類之所產生出來的。人爲世界的中心，一切活動都以人爲轉移的，世間如果眞的沒有人，那就一切都談不上。因此，佛教總說人間勝過天上，天上不如人間。肯定人間的超勝，肯定人生的價值，肯定唯人能成佛作聖，這是佛教與印度固有宗教及世界各種不同的宗教，重天上而輕人間的觀念，有著絕對不同的地方，這是

我們必須首先予以體認。

佛教重視人與人間的這一論題，現我可將佛法所常說的一個故事，來向諸位作一簡單的介紹，然後就可知道佛法重視人與人間到達了什麼程度。

在普通一般人或某些宗教觀點來說：這個現實人間是黑暗的，充滿罪惡的，缺陷重重的，苦痛不堪的，汚穢不淨的，諸多不美滿不理想的；佛法雖也承認現實人間是如此的，但仍認爲人間是修學佛法最理想的地方，人類是修學佛法最有利的根器。既然如此，理由究竟何在？當教主釋迦牟尼住世時，曾經說過這樣一個故事：

相傳欲界忉利天有個天人，當其天上壽命將盡，到了生命結束以後，就要下生到我們這人間來，於是那個天人便感到無限的憂惱，同時亦覺得異常苦痛，另外一個天人，看他這種情形，便去問他爲什麼這樣憂愁苦惱？該將死的天人，告訴他的同類說：我的生命快要結束，不久將生到那苦痛的黑暗的罪惡的人間去，而這天堂裏的種種欲樂，我再沒有福分享受得到，叫我怎不感到憂愁苦惱？

其同類天人聽他這樣悲痛的說後，就以不同的觀點安慰他說：人間的欲樂，雖不比天上，但也有它超勝於天上的地方，在你生命結束後，能生善處的人間，在我的愚

見看來，是再好沒有的了，有什麼可悲哀的？要知到達了人間，遇到特殊的善緣，能使自己的人性，逐漸的加以淨化，而且就追求眞理與自由來說，亦唯有在人間始得實現，所以在我看來，下生人間是可喜而不是可悲的事！你如長期的住在天堂裏，光明快樂美滿固然是不錯，但若要得生命的自由，眞理的體悟，那是絕對做不到的，因而，天堂並不是我們一個理想而久居的地方，你能下生人間，不特不應悲哀，而應生大歡喜！

如上所說的佛教故事，我們可以明顯的看出：人間不特不是不好的，而且爲天人之所嚮往的，所以經說：「人間於天上則是善處」。當然，人類有著衆多的痛苦，我們絕對是不否認的，但正因爲有諸痛苦，才激發起我們離苦的要求，有了離苦的要求，然後始能從苦痛中，積極的實行善業，不斷的擴展德行，使身心生活在善業德行中，生命才得一天天的向上昇華！

由於人在人間，能夠體悟眞理，能夠實現自由，能夠淨化人性，能夠完成佛格，所以佛法特別認爲這個人生很有意義，很有價值，因此，也就特別重視人生，寶貴人生，如佛法常有句話說：「人身難得」，正是這一意思的高度表現！人身的獲得，確

實是不容易的，得到了就應當重視寶貴，不應輕於糟蹋，並且還要運用這個人身，爭取高度的自由，求證究竟的眞理。所以，佛法雖以一切衆生爲所化度的對象，而特以人類爲本，認爲唯有人類，才能從佛法中，得到究竟解脫！

以人爲本的佛法，其所著重的要點，在人性的淨化，覺性的完成，人性淨化到高度，覺性發展到圓滿，是卽成佛，所以佛教的教主釋迦牟尼，是在人間成佛的一位人間覺者，並不是什麼渺不可稽的神。

如佛在菩提樹下成正覺後，很坦白的告訴他的弟子說：「我亦是人數」，並未把自己的身份抬得特別高，這與一般宗教領袖，以至高無上的神爲自己的天父，以自己爲天父的驕子或使者，以人類爲自己所驅使的子民，顯然有著根本的不同。所以釋尊雖成了佛，但始終以人的身份，深入廣大的人群中，喚醒迷夢的人群，提高人類的德行，促進人性的開展，完成人類的覺性，一切以人類爲出發，佛法的肯定人生，豈是一般人生的否定者所得理解。

當然，像這樣的一個人間覺者，在其他重視天堂的宗教家看來，也許認爲佛太平常了，充其量亦不過被視爲人類歷史上的一個偉大聖哲，但以佛法的立場來看，可不

是這樣的，當知重視人生而出現於人間的大聖釋迦，既是由於人性的淨化，覺性的圓成，我們現在生而爲人，如能本著佛法所指示的去做，同樣可以運用這個人身，完成崇高偉大的佛格，到達像佛一樣的地位！

進一步說，不但我們這個世界的佛陀，是卽人而成佛的，就是十方世界所有得以稱爲佛陀的，都是在人類圓成覺性後所獲得的一個尊稱，所以佛經中說：「諸佛世尊皆出人間，非由天而得也」。人身成佛，這顯示了人的根性超越天身，也顯示了佛法的現實性人間性，更十足的表現出了佛法的精神！

本上佛法所說，我們可以知道，佛教最大的一個特色，就是不承認有個人格的、全知的、全能的、不可勝的、創造萬物的、一切之首的、支配一切的、主宰一切的，一切過去、現在、未來之父的至高無上的神。因爲不論從怎樣的理論與事實去推論，總難使人相信這個世界和人類，是由什麼人或神所創造的，是以佛法只承認自己是自己的主人，決不承認有個別人或神做自己的主人。

佛的出現人間，只是來做我們的指導者，而非來做我們的拯救者，佛所說的教法，只是一種救世的典則，而非一種空狂的假想，因而，佛教雖是佛的言教，以佛是在

人間自覺的，所以佛教畢竟是淨化世間的人間宗教，不是什麼厭離人間的天神宗教！

略談發菩提心

修學佛法，有二要道：一是解脫道，一是菩提道。順著解脫道一步步的前進，可得聲聞果，順著菩提道一步步的前進，能到達無上佛果。至於如何踏上這兩條不同的大道，那就看各人的發心如何了。發心，以現在的話說，就是動機，就是立志。本是通於善惡的，不過眞正學佛者的發心，要不外發厭離心與發菩提心兩種：發厭離心者，必然走上聲聞的解脫道，發菩提心者，必然趣向佛果的菩提道，這是大小乘兩條不同的總路線！

我國一般學佛者，開口卽說大乘，但怎樣才算大乘行人，恐怕還有很多人不大知道。要辨別一個人是不是大乘學者，主要的就看他發了菩提心沒有，發了菩提心的，就可說是大乘，沒有就不得做大乘人的資格，所以發菩提心，是考驗一個人是否爲大乘行人的唯一尺度。學佛行人，什麼時候發起菩提心，什麼時候就是修大乘者，反之，什麼時候失去菩提心，什麼時候就喪失大乘者的資格，由此可以想見發菩提心的重

要！

我們知道，發厭離心的小乘行者，完全是從自利出發的，由此而證得解脫果，固然也很可貴，但畢竟是自了漢，不是佛法所重的，佛法所特重的，還是在於發菩提心的大乘行者，因爲他們是以利他爲前提的，就算是要求成佛，也是爲利有情而成佛的，所以彌足珍貴！大乘經中常常說：一個初發菩提心者，雖還沒有斷除煩惱，跳出三界牢獄，但已超過二乘百千萬倍，這是爲的什麼？問題就在於一個急於己利，一個勇於爲人。勇於爲人的，當然是難能可貴的！以世間的嫡子庶子說，佛經中每把二乘稱爲庶子，菩薩稱爲嫡子，其理由也全在此。再舉例說：世間最貴重的寶貝，無過於金剛寶。如在一群人中，不管其他的人戴著如何名貴的珠光寶器，只要一個人身中懷有金剛寶，不說是完整的，就說是破碎的，拿出來一閃，則其他的諸莊嚴具，都將暗然失色！菩提心寶也是如此，雖然二乘人所修的種種功德寶，非常光彩奪目，但比之於菩提心寶，那眞有天壤之別！所以一個眞正發了菩提心者，我們應該尊重、恭敬、禮拜他，不要把他當作普通人看！

一般而言，修學佛法，般若慧是很要緊的，但這通於三乘，爲三乘聖者的共因，

所以般若經說：「欲學聲聞道，當學般若波羅密，欲學緣覺道，當學般若波羅密，欲學菩薩道，當學般若波羅密」。的確的，佛法的修學者，不管是爲體悟眞理，或爲解決煩惱，或爲利益有情，如沒有般若慧，是都不能達到目的的。雖說如此，但站在大乘立場講，菩提心尤爲重要，因爲他是大乘不共之因。舉例來說：豆種不是麥種，麥種不是穀種，穀種只爲穀因不爲麥因，麥種只爲麥因不爲豆因，各各都是不共因。然而不論豆種或穀種，如要發芽抽枝開花結果，必須假藉水土日光糞料等緣，豆種沒有這些，固然不能發芽，穀種沒有這些，同樣不能發芽，所以水土日光肥料等，爲豆穀的共因。這樣說來，可以知道：無上菩提之心，是佛芽因的種子，解空的般若慧，是三乘菩提的共因。分別大乘小乘，單從般若慧去看，是分別不出的，必須從菩提心，大悲行去觀察，才能看出大小乘的不同。所以菩薩行者，是悲智雙運者，偏於任何一邊，都很難做到一個眞正菩薩。金剛經講記說：「菩薩發菩提心，以大悲爲根本，卽菩提心由大悲而發起，大悲所發的菩提心，非般若空無我慧，不得成就。卽要以般若爲方便。悲心不具足而慧力强，要退墮聲聞乘的。慧力不足而悲心强，要流於世俗而成所謂『敗壞菩薩』的。必須大悲、般若相輔相成，才能安住菩提而降伏其心」。

菩提心之所以需要悲智助成，因爲發菩提心，不只是口頭說說，或祇是心裏想想，是要表現於實際行動上的。講到菩薩行，要不出六度，但這要大悲發動，才能安定的不退的向著菩提大道一步步前進！所以菩薩行者，不但要發菩提心，還要具足大悲心。經中說：衆生在生死中流轉，是不得自在的，爲什麼？因受業力之所支配，自己做不得主。業力牽引我們向東，我們就不得不向東，業力驅使我們向西，我們就不得不向西。菩薩，特別是神通廣大的菩薩，在我們看，似乎是很自在的，其實，悲心徹骨髓的菩薩，爲悲心的鞭策，同樣是不得自在的。悲心命菩薩入地獄去度生，菩薩就不得不入地獄，悲心令菩薩到天國去感化天人，菩薩就不得不上天堂，自己絲毫做不得主的，所以說：「唯悲所之」。唯悲所之的菩薩，雖似不自在，而實大自在，因爲菩薩以利生爲樂事，只要衆生得到快樂，就是菩薩的絕大安慰！

悲智具足的菩提心，已發起的固很可貴，未發起的怎樣才能激發？激發菩提心的因緣，本來很多，但緣衆生苦發菩提心與緣佛法衰發菩提心爲最主要。出現在我們這個穢惡世界的衆生，不論是高級的低級的，無不在種種痛苦的包圍中，受諸苦惱的襲擊！有的呻吟在苦痛下，團團亂轉，無力自拔；有的被無明蒙蔽，將苦作樂，不知自

拔！爲己利者，感到世間的衆苦充滿，就切切的要求出離，恨不得立刻跳出生死苦海；重爲人者，知世間卽苦，卽此苦而求出離，固然是很理想，但廣大有情所受痛苦與我一樣的深切，我不濟拔他，讓誰濟拔他，於是就發大菩提心，志度一切有情。有的修學佛法者，從佛法的修學中，得到佛法的眞實受用，認爲佛法確爲人類所必需，有益於有情。世間有了佛法，人類就有光明，失了佛法，就將黑暗。可是，大覺世尊出現於世，如優鉢曇花時乃一現。「諸佛出世難，說法亦復難」。有佛出世不說法而就入涅槃的。「無上甚深微妙法」，眞是「百千萬劫難遭遇」。現在我們得遇佛法，何幸如之！釋尊在三大阿僧祇劫中，辛勤所證得的甚深妙法，又以方便善巧從大悲心中流露出來開示我們，我們既因佛法而得利益，現在親見佛法一天天的衰微下去，法燈就將在這世間熄滅，捫心自問，怎能自安？爲了挽救佛法的危亡，爲了使佛法久住世間利益人天，於是發菩提心，誓願弘揚佛法。學佛法者，對苦難的人類，如能生起深切的同情，對佛法的衰微，如能生起極大的責任感，就不難由此而激發起大菩提心！

發菩提心，是偉大的，難得的，因此有很多學佛者，自甘退屈，認爲這是諸大菩薩的事，不是我們凡夫所能做得到的。卽或偶有發大心者，不特不隨喜讚嘆，反而說

他是高狂，這眞是佛法的極大不幸！中國學佛行人，自認大乘根性，因而大乘佛法在中國極爲盛行。可是理論上儘管是大乘，而行踐上却十足的是自了的。中國佛法的不興，雖說原因很多，而理是大乘行是小乘的怪現象，實爲主因。要眞正的表現大乘佛法的精神，須從發菩提心始。發心，有淺有深，淺的是初發心菩薩，深的是久發心菩薩。初學菩薩所發的是世俗菩提心，久學菩薩所發的是勝義菩提心。一個剛剛踏入佛門的人，一下子要他發勝義菩提心，當然是很困難的，但發世俗菩提心，以「慈悲爲本，方便爲門」，隨分隨力的做點利他事業，我以爲不論是在家出家，貧富貴賤的人，是都可以做得到的，問題在於各人肯不肯發心而已。肯發心的，當下就是初學菩薩。

不過，從發世俗菩提心，到發勝義菩提心，直至圓滿無上菩提，依照龍樹菩薩的智度論說，是有五個層次的，就是所謂五菩提。現在簡單的解說如下：

一、發心菩提：這是指在生死中的凡夫，了解了大乘佛法後，爲了自己求得佛果上的一切，更爲了救度一切苦惱的有情，於是發起上求菩提，下化衆生的大心，這是最初的發心，也就是上面說的發世俗菩提心。

二、伏心菩提：發心，不是說來騙人的，是要依照自己的志願去實踐實行的。菩薩的實踐，主要是化他，從化他中，調伏自己的煩惱。化他本爲利益有情，怎能調伏自己煩惱？因爲衆生是剛强難化的，利他行者，如不具有極大的忍耐力，很難達到利他的目的，爲了不失度生的初心，不管遇到怎樣惡劣的環境，總是想方設法的控制住自己，不使煩惱隨便的妄動，如是久久磨練，就將自己的煩惱降伏下來，名爲伏心菩提。

三、明心菩提：菩薩行者，不但要利他，還必須自利，就是利他，也是爲了完成自利。從利他中，既把粗垢的煩惱抑制不起，於是就進一步的勤修奢摩他毘鉢舍那，開發無漏的智慧，斷除煩惱，體驗眞理名爲明心菩提。上來三種菩提，是從凡入聖的三個階段，一層比一層深入。但體悟了眞理，並非就是所作已辦，繼續前進，還有許多工作急待完成。因爲在明心菩提的這階位上，向前發心菩提看，雖則已是開悟，但對後面佛果看，這不過是眞正發菩提心的開始，是進一步的發勝義菩提心。

四、出到菩提：發眞菩提心的菩薩所要做的工作，不出成熟衆生，莊嚴國土的兩大要務，把這兩大工作做得差不多了，就漸漸的出離三界，到達無上菩提，名爲出到

菩提。

五、究竟菩提：菩薩在前面的四個過程中，由於本著初心，不斷的從事自利利他的工作，於是究竟的完成了自利利他，徹底的掃淨了煩惱習氣，圓滿的成就一切功德，究竟證得無上菩提，名爲究竟菩提。

上來所說的五菩提，後二是悟後的行證，是大菩薩的事，初心菩薩，只有從前三菩提，一步步的求深進。而發心菩提重於願，是發大心的最初步的工夫。一般信佛者，開口卽說學佛，其實學佛是很不容易的。太虛大師說：「要知學佛乃是地上菩薩所修學的稱呼；我們薄地凡夫，最好改稱『學菩薩』。神妙莫測，不可思議的觀音等大菩薩，怕也還不容易學，最好學學剛才所講具一行一德的可思議的各位菩薩」。做菩薩一定要發菩提心，希望人人從發世俗菩提心起，人人都去學菩薩，人人都做個菩薩，果能這樣，不特佛陀的正法可以長久住世，苦惱的衆生也就可以得救了！

佛法所認爲的眞理是什麼

「佛教是眞理的宗教」，這是世界學者所公認的，因爲佛教是佛體悟眞理以後而創立的，並未雜入佛陀個人的私見，只是將佛自己所證到的是這樣，就老老實實的把它照這樣的宣說出來，既沒有增加一點什麼，亦沒有減少一點什麼。所謂法如是，說亦如是。世間的學說思想，與佛法就有所不同，因爲他們多參加個人的私見，所以不能顯示萬有諸法的眞相。佛教既是眞理的宗教，做人以追求眞理爲目的，佛法當然是最值得各人信奉和修學的！

但是說到眞理，眞理究是什麼，自是值得探究的。以佛法說，所謂究竟眞理，很難用言語加以說明，因爲眞正的眞理，是不可以言語顯示的。法華經中說的「諸法寂滅相，不可以言宣」，正是顯示此一意趣。爲什麼如此？因眞理的境界，不論你以生花妙筆，或以滔滔不絕之口，要想照眞理原有的狀態，把它表達出來，無論如何是不可能的！

維摩經中對這亦曾有所表達，就是文殊與維摩，曾經討論什麼是不二法門問題。什麼是不二法門，亦卽什麼是眞理。諸大菩薩各各說了什麼是不二法門後，就又問於文殊師利說：「何等是菩薩入不二法門」？文殊很巧妙的回答道：「如我意者，於一切法無言、無說、無示、無識，離諸問答，是爲入不二法門」。我們聽了這話，覺得這個境界，已經是很高了。可是再看維摩居士是怎樣的解答這個問題，那你對於究竟眞理，自然又有一番新的認識。

經說：「於是文殊師利問維摩詰：我等各自說已，仁者當說！何等是入不二法門」？「時維摩詰默然無言」。這就是維摩的答覆，而這無聲的答覆，可謂答得最幽默、最生動，如果沒有相當智慧，是不能領會其中意趣的。因爲「無示無識」的眞理，除用「默然」不語來作答外，其他還有什麼更好更妥當的答覆？

文殊不愧是個有智慧的人，見了維摩一言不發，乃讚嘆說：「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是眞入不二法門」。因爲不二眞理，非言語所能道，非擬議所能得，開口卽錯，動念卽乖，唯有默然不語，始能契合眞理。維摩固然深達此中奧祕，文殊亦復洞悉此中道理！不但諸法眞理是如此，就是萬事萬物亦然，要想以言語照它的原

樣表達出來，無論怎樣是不可能的！

這樣說來，吾人豈不是沒有辦法宣示眞理？確實是這樣的！不過從無言說中，勉强以言語來表達，我們亦可這樣說：所謂眞理，在時間方面，不論過去、現在以及無窮未來，常常時恆恆時，都是如此的；在空間方面，不論此界、他方以及無量國土，在在處處，都是如此的；在人的方面，不論古今中外的任何一個人，大家都認爲是這樣的，那就是眞理。

心經十二講說：「時不論古今，地不分東西，於一切時，一切處都能適應的，任何人都認爲是那樣的東西，就是眞理。通古今而不謬，施中外而不悖，就是眞理」。眞理，不是任何人所得而私的，而普爲大衆所公有的。再說得明白點：「眞理是含有普遍性、永恆性、必然性的，經中稱爲法性、法住、法界常住」。凡有變動性的，局限性的，或是偶然性的，就不得稱爲眞理。如是表達眞理，原是極勉强的，亦卽不得已的，諸法究竟眞理的體認，應如維摩居士那樣的默然無言！

永恆而普遍的眞理，彌漫於宇宙之間，每天都與我們碰面，但是我們不能認識眞理，這是什麼道理？以佛法說，由於我們缺乏智慧，而爲無知之所蒙蔽。如生者必死

的道理，明明白白呈現在我們面前，但生存在世間的人們，總是執著不死的一面，以爲今日不死，明日不死，甚至還有求長生不老或永生的，你說顚倒不顚倒？又何怪乎眞理不在我們身上實現？

死是從生來的，生了而求不死，無論如何是做不到的，因爲生者必死，是眞理的必然，任何有生之物，都逃不了這定律，所以佛在十二因緣中說：「生緣老死」。但是此一眞理，我們不能體認，所以終日在眞理中打滾，而不知眞理之爲何物，說來怎不可愍？

釋尊的成佛，我們都說是由於體悟眞理，而所體悟的眞理，以佛法的術語說，就是緣起正法。請大家仔細的想一想：世間有那樣東西，不是緣起的存在？宇宙人生固然是緣起的存在，一花一草一微塵，亦是緣起的存在，非緣起的諸法，可說一樣也沒有。因此，我們要想發現眞理，應觀諸法皆是緣起，唯有洞觀諸法緣起，始能體認眞理之所以爲眞理！

做人，特別是做個有知識的人，應念念以體悟眞理爲鵠，亦應念念以眞理爲所依歸。但如何始能求得眞理？以佛法說，欲想眞正求得眞理，唯有在現實的緣起法中去

求，離開了現實的緣起諸法，另外去求眞理，眞理是不可得的。得到了眞理，過其眞理的生活，才是最高的生活。唯願世間的每個人，從眞理的體悟中，以過正覺的眞理生活，享受人生的眞正樂趣！

從業說談到四姓平等

印度婆羅門教所訂的四大種姓的階級，在當時社會，其界限是很森嚴的，也是最不平等的，說來當然話長，現在我想只就觸及四姓制聯繫於業說的這方面，略爲談一談。業說，亦是印度早有的思想，不是佛教所獨有的。現就奧義書的業說與佛教的業說，分別如下：

奧義書的業說，約有五個要點：一、婆羅門、刹帝利、吠舍三大種姓生而爲人所過的良好生活，是由他們善的行爲所感受到的果報，至於第四首陀羅賤民階級，到這人世間來所以過著痛苦生活，實由他們惡的行爲所感受到的果。正因彼此間的業報不同，所以在高階層的社會群中，不能把低階層的賤民，當作一個人來看待，而應視同豚狗一樣。

二、爲了支持這個强有力的觀點，阿利安社會文化，認爲做個人的正當行爲，所應採用的，是善因善果，惡因惡果的人倫因果律，誰不循著這因果律去好好的做人，

未來的生命果報，將是眞正不堪設想的。

三、除了人類的生命，受著因果律的支配，惡趣之中所遭遇的苦報，亦爲原始人高度信仰，確信有比人類更苦的地方，萬萬不能墮落到那兒去的，一旦墮落到苦趣之中，將是萬劫不復的，所以一般俗信者，竭力的奉行此說。

四、阿利安同族所希求的死後上生天國，當做是勝利者所享受的現世生活，並且希望永遠在天國延續下去，享受人間所無法享到的天上之樂，不再到這人間甚至落於惡趣，去過一種所不能忍受的苦痛生活。

五、如上所說，已很明顯的有了五趣輪迴，因常恐怖轉落或再生於眼前所見的這不自在的社會，或是苦痛的世界，所以就專心一意的，願從這世間性的輪迴，罪福，善惡業的一切繫縛跳出，入於遠離一切束縛自由自在的解脫境界。由那所生的悲願，結成梵我一如觀，斷盡一切的業繫，就可求得生命的自由。

業說的業，梵文叫做羯磨，巴利語叫做堪磨。一般認爲羯磨是生活的創造，是興起的動力，是吉凶禍福的主因。佛教對這業說，加上倫理性與存在論的考察，使其思想理論更爲發達起來，所以很多知識之士，見到佛教極端重視業說，竟以爲業說是佛

教所特有的，從這點來說，可見業說與佛教思想的關係是很深的。

其實，在當時印度，可稱爲羯磨的很多。如能左右人間命運的婆羅門教所舉行的祭祀行儀，固然是種羯磨，就是社會上的做生意或做一種什麼職業，亦被認爲是羯磨的。以宗教儀式的本身，作爲支配人類的救濟力，從歷史觀點看，不但印度如此，就是中世歐洲社會，亦可明白的看出這點。不過這些，都是爲人間神的婆羅門，神的代官牧師，神父等，所謂選民思想具體化以後所產生的弊端。

佛教，是將所持的戒行，或將入僧的受戒，或處理僧團事務，叫做羯磨，所以僧團中有很多事，都要舉行羯磨來解決的。禪宗的各種作務，聖道諸宗的修行，固可稱爲羯磨，就是眞言密教諸尊的威儀，亦被叫做羯磨。羯磨本爲作事的意思，但從奧義書以來，早已含有深刻的意義，被看作有情流轉生死的動力。

通觀長期的印度文化，可分爲哲學的叡智，倫理的業力，宗教的信仰三種。總括來看，這都是求解脫的，是印度阿利安文化自由思想的特色。這裏所謂智和行，就是現代說的知識與實踐的並行，唯有如此，始有健全的業力思想。大聖釋迦，是位健全的常識家，將中道行於自身中體會，所以獲得明行足的尊稱，當知明就是智，行就是

實踐。這是將智與行，促成自己爲一完全的人。從這點看，釋尊被確認爲完全是利亞利安的一位大聖者。

雖則如此，但釋尊對從人種及家系所算出的選民階級差別觀，則持完全反對的態度。所以釋尊一生說法，就是要打破四姓間的森嚴壁壘，積極提倡人種平等說，認爲職業本身，是自他相關的，彼此間應保持協同社會的秩序，這種思想，眞爲人類平等開拓出新的見地。不問人的出生爲何，只問他的行爲如何，如火是從薪生的，有什麼差別可說？經說：「四姓悉平等耳，無有種種勝——不——如差別」。佛說四姓平等，卽種族優劣的根本否定。

如被認爲卑賤出身的首陀羅，其中亦有很多識者，達者，尊貴者，知恥者，並不如優勝種族所想像的都是豚狗。佛陀這一主張，不是在觀念論上認爲人種階級的平等，而是從實際相卽的關係中，所率直吐露出來的眞實，同時亦是嚴肅的社會聲明。四姓制是人種的大問題，誰能著手於此的階級泯除，自被全人類欽仰爲最高聖者。可是在這世界上，對人種問題與職階制，闡明平等理念與秩序世界的最初人本主義者，不得不推我大聖釋迦世尊。

現在世界上的一般人士，知道釋尊是佛教開創者的人固然很多，但對這個歷史事實了知的知識份子却很少。如對種族優劣說加以否定的釋尊，不能有個明確的認識，是就不能眞正理解佛陀之所以偉大。不過到了近代，西洋一般學者，對佛陀有關四姓制的革新，大體已能一致的給予高度的讚揚，然亦僅是讚揚而已，尙未能眞實的接受這一高超的理論，但在人類平等思想普遍高揚之下，我們深深的相信，佛陀四姓平等觀，終有一天會爲全人類所接受。

祛除世人對於菩薩的誤解

修學佛法的行人，向來分爲聲聞與菩薩的兩大類，而佛法的根本精神，在於大乘利濟世間，所以在諸大乘經中，總說菩薩勝於聲聞。聲聞在個己的身心修養方面，實是沒有什麼可批評的，亦不是世間任何人可以相比的，因他在改惡修善方面，的確是很認眞而又非常積極的。大乘佛法所以一再的貶抑聲聞，原因在他沒有廣大悲願，從事莊嚴國土成熟衆生的工作，對這世間似乎沒有什麼貢獻的。不論在什麼時代，不論在怎樣社會，如世人認爲你無益於時代與社會，你存在的價值就成爲問題，所以佛在經中以種種方法呵斥聲聞，激發他們回小向大向佛道邁進！

菩薩行者，本其廣大的悲願，犧牲自己的利樂，積極的從事利他。像地藏大士的：「地獄未空，誓不成佛；衆生度盡，方證菩提」。像阿難尊者的：「如一衆生未成佛，終不於此取泥洹」。像釋迦菩薩的：「我不入地獄，誰入地獄」？而且菩薩的度化衆生，不爲任何空間與時間的所限，總是普徧平等的，深入各類衆生界中，積極從

事救濟衆生苦厄的，所以菩薩是偉大而崇高的。菩薩爲什麼這樣精進不懈的利益一切衆生，因爲佛法不是爲此地球人類說的，而是普爲盡虛空無邊世界一切衆生之類說的。假定沒有廣大無盡的悲願，怎能度盡一切衆生之類？特別是這個世界的現實人群，經常的陷在重重痛苦的包圍中，尤賴菩薩的予以教導，始能獲得身心的解脫！

佛法所說救人救世的菩薩，不限於離開家庭的出家菩薩，在家佛法行人亦可做菩薩的，而且從全體大乘經看，在家菩薩多過出家菩薩，亦可說大乘佛法的推動者，是以在家菩薩爲中心的。在家佛法行人的發菩提心，其難能可貴處，爲出家發心者所不及。優婆塞戒經顯在家菩薩的殊勝說：「外道斷欲所得福德，勝於欲界一切衆生所有福德，須陀含人勝於一切外道異見，斯陀含人勝於一切須陀含果；阿那含人勝於一切斯陀含果；阿羅漢人勝於一切阿那含果；辟支佛人勝於一切阿羅漢果；在家之人發菩提心，勝於一切辟支佛果。出家之人發菩提心，此不爲難，在家之人發菩提心，是乃名爲不可思議！何以故？在家之人多惡因緣所纏繞故」。在家菩薩的殊勝，於此可見。

自佛法傳來中國，中國人就知道菩薩這個名詞。如說菩薩保佑，菩薩慈悲，菩薩

靈感，菩薩賜福等這些話，常常掛在一般人口頭上講的，甚至一般小孩子，都能朗朗說出口。也許中國人受了「不求甚解」的影響很深，對於菩薩眞義明白了解的，可說少之又少，不說一般人不了解，就是學佛者亦模糊！殊不知佛法所說的菩薩，是指有血有肉具有精神活動，而且具有智慧覺悟的人說的，亦卽是爲了上求大覺，下化有情的大心之人說的，並不單指寺廟庵堂中所供奉的偶像爲菩薩。至寺廟中所供奉的觀音、地藏等諸大菩薩像，亦由他們過去從人發菩提心，行菩薩道的，經過相當久的時間利人濟世，積聚了種種功德，現在借此遺像以示菩薩的精神永遠不朽。

我們所以供奉菩薩像，旨在紀念他以爲自身學習的榜樣，實則偶像不是眞正的菩薩。一般不解菩薩眞義的人及佛教徒，而但認偶像爲菩薩，所以見大的叫大菩薩，小的叫小菩薩，臥的叫睡覺菩薩，甚至有把瓦料燒成的兒童玩品也叫祂爲小菩薩。前年，一本小學教科書裏有個小洋人的畫像，旁邊注有「洋菩薩」三字，所以一般兒童都叫洋菩薩。由這種種錯誤迷謬，簡直使菩薩的眞義埋沒無遺！以致引起一般知識份子，排斥拜菩薩爲迷信。其實，種種偶像，不單限定在菩薩，有比菩薩大的藥師、彌陀、釋迦等「佛」像，有比菩薩下的「羅漢」像或「天神人鬼」像。總之，這類偶像，

大多不是「菩薩」像。如以爲一切供奉的偶像都是菩薩，那就大錯特錯！

菩薩是印度話，具足應該叫做菩提薩埵。薩埵譯爲有情，菩提譯名爲覺。就自利說，是說他是覺悟的有情，就二利說，是說他是上求大覺，下化衆生的有情。所謂眞正成爲菩薩的，一定要能上求大覺，下化衆生，方夠資格。易言之，是佛陀候補者的名稱，亦卽佛道修行者的名稱，在發了菩提心後，只要循著「菩薩行」向前邁進，經過一個相當的時期，必然是要成佛的。不過初發心的凡夫菩薩，不是不再生起煩惱的，有時煩惱的生起，仍和一般凡夫一樣，不過在其不絕努力修學菩提行的結果，其地位得以漸次的向上，到了菩提行圓滿成就的時候，是就成爲佛陀。菩薩之所以成爲菩薩，不僅是爲追求最高的覺智，要爲捨己爲人的努力於萬善的薰修，否則，就不成爲菩薩。

是以佛法所說的菩薩，不是神怪莫測的，亦不是一般所認爲的偶像，而是指我們人類，從佛法的修學中，了解大乘佛法的眞義，發起上求大覺的崇高志願，積極以大慈大悲去救濟苦難人群及廣大衆生，是爲眞正菩薩。所以佛法所重的是悲心深重的智慧高超的活菩薩，不是作爲偶像崇拜的泥塑木雕的菩薩。且所謂活菩薩，出家的僧衆

，在俗的信衆，大富大貴的，貧窮下賤的，只要你肯得發菩提心，只要你誠心誠意的實踐菩提行，無一不可成爲菩薩，菩薩是人人所能學，亦是所當學的。「法界一切優劣不等的諸有情，要算人類有情最有作菩薩的資格」。有資格做菩薩而不發心做菩薩，未免有負人之所以爲人，所以我希望每個學佛者，當仁不讓的站起來做個悲智雙運的菩薩！

現在這個時代，不論如何進步，人類需要救濟，特別是身心上的救濟，較之過去尤爲迫切。所以每個學佛的人，特別是在家學佛的行人，應人人發心做菩薩，以佛法對於人類的教化，使得全世界的每一個人，都來修學佛法，都將成爲菩薩。果眞如此，我們念佛所要求生的極樂世界，或不在十萬億佛國土以外，就在我們當下所處的這個世界，立刻成爲和平安樂世界，不但沒有人與人的相互磨擦，亦沒有國與國的廝殺戰爭！爲什麼？因大乘菩薩，不論做什麼，了知自己與衆生休戚相關，衆生所有的痛苦就好像是自己的痛苦一樣，所以一舉手一投足，都以利益人類以及一切衆生爲前提，決不做出於己有利於人有損的事，此之所以菩薩偉大，亦卽人人應作菩薩的道理！

爲對未善終其天年致疑者談生死

「生死事大，無常迅速」，這是佛經所常見到的兩句話；「大事未明，如喪考妣」，這是古德所提醒我們的兩句話。本此可知佛教對於生死是怎樣的重視，所以可說佛教是以解脫生死爲本的宗教。

世間各種宗教，儘管有其共通的一面，但沒有那種宗教像佛教這樣重視生死問題，更沒有一種宗教可像佛教以解脫衆生生死爲其主要的課題。大聖釋迦牟尼的出現到這世間，就是爲解救我們這一大事而來的。因爲其他各項問題，世間的宗教學說，或還可以有其解決的辦法，但是生死這一大事，敢說唯有佛教有它的解決之道，佛教值得世人的信奉，其原因也就在此。

生死是世間的事實，不容任何人予以抹煞或否認的。縱或有人故意的不把生死視爲一件事，但爲生死之所困擾並無二致。或有以爲死是人生必然的現象，不論遲早總歸是要來的，而且死了是就完了，有什麼值得重視的大事？看來他們對於生死都很達

觀，似不感到生死可畏，亦從不把生死放在心中。但佛法不小看這個重大的問題，因佛法認爲這個現實生命，不是出現到這世間才有的，而是確實有其所自來的，到了這個生命結束以後，也不是什麼都沒有了的，而是確實還有其所從去的。這末一來，生命在這世間，生而又死，死而又生，生死不已的形成一個生命長流，在未堵塞生命流的源頭以前，總是難以獲得眞正的解決，這才成爲人生最大而又最迫切的問題。

生命到這世間，所謂生了不能不死，本是人人所知道的，因爲自古以來，沒有一人活到今天不死，照理應該對死感到很自然，不當有所悲哀和怖畏的，但在一般俗情，總覺死是一件異常沉痛的事。不論什麼人離開這個人世，不說與他有關的人，會感到無限悲傷，就是與他無關的人，亦會發出一聲嘆息！

如有一個父母健在，而兒或女忽然去世，做父母的內心悲傷哀痛，不是沒有遇到過這種境界的人所能體會得到的，因爲這是父子母女至情的自然流露，任何一個能言善辯的人，在這時候，不論說出怎樣看開一點的話，去安慰死者的二老，但在死去兒女的二老聽來，總覺不是那麼一個味兒，仍然悲傷哀痛如故！

舉例來說：如有某個學佛的人士，不幸死去自己最疼愛的兒子，終日哭哭啼啼的

不能忘懷愛子，甚至願隨自己的愛子而去。當他在這哀痛的緊要關頭，我們不忍他這樣毀壞自己，就走去很誠摯的安慰他說：「你爲什麼這樣糟蹋自己？你要保重自己身體！你平時做了那麼多的功德善事，你的愛子亦是一個虔誠佛子，平時又是那樣的熱心助人，現雖不幸離開這個人世，他不但可能上生天堂，享受天上的福樂，實際他已生到極樂世界去親近彌陀，與諸上善人俱會一處，那你又何必自苦如此」？這番話，不能說不說得合情入理，但在死去愛子的父母聽來，雖也認爲是那樣的，但總覺得自己愛子死去得太早，心裏老是痛楚得無法忘懷，當知這就是衆生的迷情！

以佛法說：死與生俱來的，有生一定有死，生了而欲不死，是決不可能的，不特如此，當其初生，就是死的開始，因爲在生向前行進一步，死就從後跟上一步，死亡的暗影從來不離生的一步的，所以有人說生就是奏的一支死亡進行曲，一直奏到人的進入墳墓爲止。可惜世人不能洞悉於此，還很欣然的隨著這支進行曲跳躍不已，以爲人生有著無限的樂趣。及至到了人生的終點，始知這支進行曲，是向死亡的進軍，多麼令人的可畏！法國有位學者說：「人類是被宣告死刑的囚人，不過是無期的緩期執行就是」。正因是無期的緩期執行，所以生存在這世間的人，究竟什麼時候死去，誰

也沒有辦法可以預料得到。證知死是必然要來的，只是或遲或早不同而已。

死從生來，如上所說，不特有智慧的人，了解得很清楚，就是一般尋常人，也信任得過的，可是不論智愚，對於生死兩頭，却有一致的看法，就是生是可喜的，死是可畏的，所以如說某人活到一百二十歲，甚至壽高彭祖，雖口頭上說那裏會有這樣好命，但在內心上總是感到相當受用的，但若說到某人就要死了，甚至立刻就將死去，那他內心的不自在，不是筆墨所能形容的，如果性情非常暴燥的，可能因此會和你拚一拚，或者因此成爲冤家對頭。這在現實人間，可說屢見不鮮的現象，證知人們多麼厭惡死而歡喜生，並樂意的不斷的生存下去，因而在過去的時代，就有人希望求得長生不老，無論怎樣不想告別這個人間，於是就有宗教，迎合人們心意，倡說不死之道。

佛教的思想理論，違於一般人的意志，更不同於一般宗教，大唱生命無常之理，要想得到生命不死，是絕對的不可能的，而且認爲死是沒有什麼可怕的，生才是值得我們擔憂的。中國佛教開創三論宗的一位有名的嘉祥大師，在他臨終的時候，曾經說出這樣的幾句話：「含齒戴毛者，無愛生不怖死。死依生來，吾若不生，因何有死？

宜見其初生知終死，應啼生勿怖死」。後人把這稱爲「死不怖論」。不管我們喜不喜歡死，死總歸是要來的，因爲生了就不能不死。嚴格說來，當你出生母胎的一剎那，就已踏上墳場的第一步。所以站在佛法的立場說：你如眞的害怕死而討厭死，最好而又唯一的辦法是不生，生了而又求不死，在無常法則的演變下，無異是顚倒夢想！

有生而後有死，已經生而爲人，對生慶喜，對死悲傷，可說完全沒有道理，所以每個生存的人，應時刻的準備接受死的到來，死沒有任何辦法可以避免得了的。佛經說有這樣一個事實：有次四個人集合在一起，討論如何避免不爲死神抓去。甲說我飛到空中去，相信死神無法抓到我的；乙說我深入海底裏去，死神自然無法找到我的；丙說我躲到兩山的夾縫中，死神沒法捉我出來；丁說我擠在人群之中，死神有什麼辦法辨認得出我？在他們認爲這是萬全之法，可是結果沒有一個逃出死神之手，一一皆向無常報到。因此，佛告訴我們說：「非空非海中，亦非山石間，亦非人群中，有生無不死」。是以不論什麼人，必然都有一死的，死不過是在生命現象上暫告一段落而已。

死於遲早自然一定要來，可是究竟怎樣一個死法，我們還得知道。以佛法說，死

有三種不同的現象：一、壽盡而死，就是壽命的確告一段落。因爲人生在這世間，不論活到多大年紀，由於現實生命，是由宿業所感，一旦業力窮盡，如燈盡油乾一樣，要想再活下去是不可能的，是爲壽盡而死。二、福盡而死，就是福報享受完了而死。生命生存在這世間，是賴生活資具以維持的，可是由於少年揮霍過度，過於享受人生的福樂，以業感的壽命說，雖還沒有到死的時期，但因福報享受過頭，缺乏資生具的支持，以致不當死而死，是爲福盡而死。三、橫死，就是意外的遇到災難而死，如因戰爭，或因車禍等，雖壽命與福報，未到死的時期，竟不幸不應死而死，是爲橫死。

於此三種死中，最理想的當是壽盡而死，因爲業窮壽盡，這是自然現象，任何人是都無法可以避免的，亦是任何人所無法挽救的。至於福盡而死，雖則非常可惜，但是自作自受，不能怨天尤人！所以生而爲人，俗說有福要慢慢享，不要一時的享完，如果花天酒地的，過分的享受欲樂，不免會使自己的生命早日結束。最不幸的當然要算橫死，所謂橫死，就是未善終其天年，不應死的寃枉而死，特別是在青年有爲，事業飛黃騰達之時，忽然遇到意外，或因飛機失事而死，或因兩車相撞而死，或因溺水而死，或因火焚而死，或因小病無醫藥死，或遇庸醫殺人而死，或因其他種種逆緣而

死等。死者不幸死去，或生善處，姑且不談，但在生者，情何以堪？所以這是最悲慘的！

一個人得到福壽全歸，似還可以說得過去，最使人感到悲傷而又無法予以忘懷的，自是短命而人又死於非命。人世間福壽全歸的固然很多，不應死而又死去的亦不少。因此有人對於這點，不免就從心靈深處，對佛法所說的因果律，生起高度的懷疑，甚至徬徨於人生道中，不知如何自處。原因在這世間所常見的，就是俗語說的：「好人不長命，禍害活千年」，如一個孜孜不倦努力爲善的人，理應一切是很美滿的，但偏偏的，不是無兒無女，受諸貧窮困苦，就是自己不幸早死；而一個害人利己罪大惡極的人，理應受到種種的困難，但偏偏的，不是富貴雙全，終生享樂不盡，就是兒孫滿堂克享遐齡，報應這樣不相符合，還有什麼因果可說？於是抹煞因果而放浪自己的行爲！

對這，我國有名的大歷史家司馬遷，在伯夷列傳中，曾深致慨嘆的說：「天道無親，常與善人；若伯夷叔齊，可謂善人者，非耶？積仁絜行如此而餓死！且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵爲好學，然回也屢空，糟糠不厭而卒早夭，天之報施善人，其何如

哉！盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終，是遵何德哉」！像這樣慨嘆，古今可說是很多的，我們在各地弘法亦常有人提出這樣的疑問，這一疑問的暗影如不能從吾人心中拂除，不論怎樣對他說因說果，很難得到他的信受。因爲現前所見的事實，與理論所說善惡因果，並不是絲毫不爽的，叫我如何信起？於是陷入悲傷絕望的深淵中，不能踏上人生的正途，做個堂堂正正的有爲之人！

殊不知這想法是錯誤的，是不能正確理解善惡因果律所致，佛法的因果律，決不是如此的。我常常的對人說：「一個人儘管不迷信，但不能不深信因果。因果不是迷信，而是科學上的定律，有因方能有果，春種才能秋收，這是任何人所不能否認的」。因果既是科學的定律，吾人在向人生歷程邁進中，絕對不能走錯一步，假定大意的走錯了一步路，將來所得的果報是不好受的。一般人所以對因果有所迷惑，不是因果眞的有什麼倒亂，更不是眞的全無因果，而是完全由於著眼於現在的事故。著眼現在來看一切，的確是有很多令人迷惑之處，更會令人感到無限苦悶徬徨，不知究竟怎樣是好。說作惡，惡事實在做不得，說行善，行善有什麼善果？於是徘徊在人生的十字路口！

因果如果只是現前的，人們絕望是可理解的，但佛法所說絲毫不爽的因果，是透過三世來眺望的，自與現實論者看法不同。印順論師說：「人類與一切衆生，是無限生命的延續；不是神造的，也不是突然而有的，也不是一死完事的。這如流水一樣，激起層層波浪；生與死，只是某一階段，某一活動的現起與消散。依據這三世論的信念，便擺脫了神權的賞罰，而成爲自作自受的人生觀，肯定了人生的眞意義。我們在前生，思想與行爲，如向於自利利人的，善良而非邪惡的，今生才能感到福樂的善果，這樣，如今生而不再勉力向善，一死便會陷入黑暗的悲慘境遇」。是以吾人於現生中，不論遇到怎樣不如意的事，都不能動搖爲善的信念，仍應一本做人的精神積極行善！

吾人的生命，既是無限的延續，當不是一死了事，還有新生命而來，其所來的新生命，是受苦抑或享樂，問題全在自己的行爲善惡，不是任何大力者所賜予的。而此善惡苦樂，亦不是一陳不變的，在無常法則的演化下，時時改換吾人生命的面貌。所以受苦或享樂，只是生命歷程中某個階段的一種現象，決不是永久如此的。正因生命苦樂，時刻在交替中，所以印順論師又告訴我們說：「任何悲慘的境遇，就是地獄，

也不要失望，因爲惡業力盡，地獄衆生是要脫苦的。反之，任何福樂的境遇，那怕是天國那樣，也不能自滿，因爲善業力消盡，還有墮落的一天。所以，眞正的三世論者，在一切境遇中，是充滿了希望，而又不斷的向上精進著」！

在無限生命的延續中，人死，不過是在生命現象上告一段落，由於生命潛伏力依然存在，一旦遇到相當機會就又復生，唯復生的新生命，與已去的舊生命，其現象自然不會完全相同的。此生命的大死生，如晨之生昏之死一樣，所以古人有詩說：「晨昏小生死」。早晨起身，猶如死的復生，昏夜睡倒，猶如生而入死。這麼看來，死生原極平常的事，有什麼值得喜樂悲哀？不過同樣是死，所謂「死有重於泰山，死有輕於鴻毛」，這倒是值得重視的！如果是爲福國利民，是爲救人濟世，是爲追求眞理，是爲實現自由，而犧牲寶貴的生命，看來他的肉體，已離我們而去，而實他的生命之光，還更明亮的照耀人間，予人類以無限的溫暖，亦卽等於說，他並沒有死，和我們同在！

所以在這世間做人，對死不應有所畏懼，問題就看是怎樣死，如果死得很有代價，肉體雖因力盡死去，由於正義浩氣長存，仍和我們活在一起，亦卽活在每個人心中

，雖死猶生，這是多麼有意義的死？如世間的歷代所有的忠臣義士，那個不是以堅毅不拔的精神，爲了國族大義，有進無退的甘死如飴？那個不是在正義鬪爭中，驚天動地的壯烈成仁？諸如此類的志士仁人之死，不特其精神永在人間，並造成生命史上最光輝的一頁！至宗教家，爲教犧牲的，古今更是不勝其數，特別是像佛教的古德，爲了正法的宏揚，爲了衆生的救度，不惜犧牲生命，與諸魔們決鬪，更是多得不得了。所以一個人有代價的死，與他有關的在生親人，不要爲之過分悲傷和苦惱！

不過話說回來，生死雖屬平常，却是一件大事，在未解決這一大事以前，不論死得怎樣光榮偉大，都還屬於輪廻邊事，站在學佛的立場講，算不得大事完畢的，所以身爲佛子的我們，應進一步的去求得生死解脫，唯有解脫生死不再在苦惱世間轉換不同的生命，才算解決生死大事。如何使令生死獲得解脫？說來當然話多，不是在這短時間內所能講得完的。但簡單說，就是截斷生死之流的源頭，而爲生死之源的是無明與貪愛，由此二者的和合，才共成生命的苦命兒。如何斷無明去貪愛，就又成爲學佛人所要解決的主要課題。但解決煩惱完成解脫生死大事，在世間的各類宗教中，唯有佛教可以做到，如依其他宗教從事修學，是不能實現這一崇高願望的。

佛教以解脫生死爲本，這在前面已經說過，但同樣的是解脫生死，有是專爲自己的，有是兼爲他人的，就形成了佛教兩條不同的路線，卽爲世人所熟知的小乘與大乘。就佛法的眞精神說，當然不是專爲解脫自己的生死，而是解脫衆生生死勝於自己的，但你如能眞的這樣去做，衆生的生死獲得解脫，也就完成了自己的解脫。是以修學佛法的行人，應以解脫衆生生死大苦爲唯一職志！如有一個衆生生死未了，自己的職志也就未完，因在大乘菩薩看來，衆生的生死大苦，就是自己的大苦，如不爲其拔除，其心就不得安！大乘經中所說諸大菩薩，不惜犧牲生命，在生死中，度化剛强難調難伏的衆生，用盡種種的方法，使出生死的苦海，就是這一偉大精神的流露！

生死是苦，學佛的人，應解脫它，固是天經地義的，但生死的原動力，異常堅强，要想予以摧毀，亦不是容易的。因此，佛法行人以解脫生死爲最終的標的，當然是不錯的，但在未解脫前，得運用寶貴的人身，多做有益人群的事，以保持生命的不墜，同樣是很重要，因爲生命的眞正獲得解放，還有賴於如何善用人身，假定現在不好好的做人，不能保持這個人身，要想得到生死解脫，是就難上加難！由於世間有很多未善終其天年，致使生者對佛法所說的因果發生懷疑，以爲因果是不可靠的。爲了堅

定人們對因果的信心，爲使人們向解脫生死大道前進，眞正從佛法的修學中，獲得生命的徹底解放，所以特爲對於未善終其天年感到大惑不解的，略談生死如上。

談談大智文殊師利菩薩

在中國佛教中，向來流行著這麼一句話，就是一佛二菩薩：佛指教主本師釋迦牟尼佛，二菩薩指文殊與普賢二大士。娑婆世界的兩大菩薩，向被稱爲二大脇侍，如小乘佛法中所說迦葉與阿難二尊者，侍奉於佛陀的左右一樣。所以如此，因爲每一佛陀的出世，雖以使諸衆生開示悟入佛之知見，爲其唯一的本懷，但眞正的要化導衆生，完成出世度生的本懷，必有二大菩薩，與佛同時出世，來助佛揚化，使佛法得以深入社會的各階層，度化所應度化的人群。所以此二大菩薩是非常重要的！

不但娑婆世界有一佛二菩薩，十方世界凡有佛出現於世的，都有一佛二菩薩。以一般學佛的人所熟知的來說：東方淨琉璃世界的消災延壽藥師佛，有日光遍照與月光遍照的二菩薩；西方極樂世界的阿彌陀佛，有觀世音與大勢至二菩薩。爲佛脇侍的大菩薩，不特在各世界中助佛揚化，而且紹隆佛種卽將繼登法王寶位的。所以諸佛之旁的兩大菩薩，不是初發心的低級菩薩，而是久修大行的高級菩薩，在每位佛的座下，

都起著領導作用。因而在諸大乘經中，說到某某世界佛的二大菩薩時，皆尊稱爲法王子，或被說爲諸菩薩中的上首！

如上所說的一佛二菩薩，在十方世界中，可謂是很多的。但我現在要向諸位介紹的，是釋迦佛座下的文殊師利菩薩。這位菩薩，在大乘經中，是到處見到的。於諸菩薩及諸聲聞弟子中，不但被列爲上首，而且具有最高度的智慧以及證悟到甚深的眞理。據此，可以了解文殊師利菩薩在釋迦如來座下，是一位怎樣重要的大菩薩了。中國學佛的人，向來只知觀音菩薩與中國人有深切的因緣，殊不知這位大智文殊師利菩薩，與娑婆世界的衆生，亦有甚深的因緣。不唯如此，卽與我們中國人的因緣，亦同樣的有著不可思議的殊勝因緣！

怎麼知道文殊菩薩與中國人有緣？因文殊菩薩與觀音菩薩，同樣是在中國示現教化的。如觀音的示現於浙江普陀山，而卽以普陀山爲其應化道場。文殊的示現於山西五臺山，而卽以五臺山爲其應化道場。觀音菩薩的示現，不是我們今天所要講的，姑且不談。文殊菩薩的示現山西五臺山，如華嚴經菩薩住處品說：「東方有處，名清涼山，從昔以來，諸菩薩衆，於中止住；現有菩薩文殊師利，與其眷屬諸菩薩衆一萬人

俱，常在其中而演說法」。這明顯的指出我國山西清涼山，爲文殊師利菩薩應化的道場，而成爲中國的四大名山之一。

文殊示現於清涼山，不僅其一人而已，還有其眷屬一萬菩薩，亦同住於此山中，所以文殊師利大士，亦卽經常的在五臺山中，爲其眷屬菩薩說法。佛教的名山，一般人看來，不過是名山而已，充其量覺得山上的環境清幽，風景秀麗，寺宇莊嚴巍峨。見聞所及的，是青山綠水，並沒有其他什麼特殊感覺。但在信心虔敬的佛徒眼中的名山，問題不是這麼簡單的，認爲佛教的名山是有大菩薩示現其中的，所以佛教徒的朝拜名山，不是如一般人的遊山觀水，欣賞秀麗的風景，而是希望能夠見到所要朝拜的大菩薩，以期增進自己的福德善根！

朝禮名山，能見到菩薩，在不信佛的人聽來，或許認爲是戲論，但在信佛的人看來，認爲是確有其事。在這裡，不妨說一件文殊現身的公案給諸位聽聽：在我國過去的時候，有位有名的文喜禪師，發心朝五臺山，要想親見文殊。誰都知道，古代交通，不像現在這樣的方便，發心朝山的，大都是步行，甚至有三步一拜五步一拜的，文喜禪師就是三步一拜的虔誠禮至五臺。由於路程的遙遠，經歷三年的時間始達。假定

不是誠心誠意的爲了禮見文殊，誰肯花這麼多的時間，吃這麼多的辛苦？可見佛弟子的朝山，是具有特殊心願的！

文喜禪師，經過三年的辛苦，快要到達五臺時，一日在薄暮時分，於五臺的半山，見到一小沙彌，乃很客氣的問道：「我從很遠的南方來，欲想見到文殊大士，不知上山還有多遠」？沙彌就所知的答道：「那還有很遠一段路的，今天你想要上山，那是不可能的了，如想找個地方住宿，我可帶你到一個地方去」。說罷，就將文喜禪師帶到一個小庵中，文喜抬頭一看，上書「金剛窟」三字。進入窟內，見有一位老和尙，垂目的靜坐那裏。文喜因爲求法心切，立刻趨前向老和尙請求開示道：「你們北方的佛法，究竟是怎樣住持的」？

靜坐窟中的老和尙回答說：「我們這兒的佛法寺宇，龍蛇混雜，凡聖交參，沒有其他特別住持的方法」。意思是說：五臺山雖是文殊的化區，但菩薩所教化的，並不完全是龍象。有的固然是大聖，有的根本是凡夫，如以爲每個是聖者，那你來此就會感到失望！文喜接著又問：「住衆既然如此，寺內現在究竟住有多少人」？老和尙不直接的答復他住衆多少，而以一頌說給他道：「千峯頂上色如藍，誰問文殊誰對談？

欲知清涼多少衆，前三三與後三三」。這首頌中，是含有深意的，不特我們現在不了解後一句是什麼意思，就是文喜當時亦不怎麼了解。

文喜由於一路來的過於辛苦疲倦，對老和尙說的這四句話，未多加思索就去休息。可是次晨一覺醒來，既不見老和尙及小沙彌，亦不見作爲住宿之所的金剛窟，原來自己是睡在一座深山中。回頭想想昨晚的情景，不覺恍然大悟過來，自己千辛萬苦的來朝五臺，一心想要見到大智文殊，不意昨晚竟然當面錯過，這是多麼可惜！所謂錯過，就是與他見面對談的老僧，不是住山岩石洞的普通和尙，而就是文殊菩薩的化身。久修大行的大菩薩，如觀音、勢至、文殊、普賢、彌勒、地藏，都是「時時示時人」的，所可惜的就是「時人自不識」，有什麼辦法？

文喜得到這個經驗，亦卽得到文殊點化，深深的體會到，文殊卽在自己心中，並不是在自心之外的，與其朝山見外在的文殊，不如修行見自性的文殊。於是立卽下山回到南方來，在仰山做飯頭僧，爲僧衆做煮飯工作，暇時則用功參究。後來有一天，當文喜正在以鏟撥動米飯時，文殊竟在他的鏟頭上出現。文喜見了很不客氣的對文殊說：「過去我千辛萬苦的要求見你，你却使我當面錯過，現在我已見到自心中的文殊

，你又出現在我的鏟頭做什麼？老實對你說：你文殊是你文殊，我文喜是我文喜，兩者是不相關的，我不要再見你，你走你的吧」！

文殊聽了文喜這樣說，知道文喜已經有所見，乃留一偈道：「苦瓜連根苦，甜瓜徹蒂甜，修行三大劫，却被這僧嫌」。說了立刻就隱沒不現。從這事實的表現，可以得到一證明，就是文殊師利菩薩，確實常在娑婆世界出現的，而且什麼地方有可度化的衆生，就示現在什麼地方。至於示現在我國的五臺山，不過表示其爲根本道場，實際無處不現身，以做其弘揚佛化的工作。雖說佛菩薩可於自心中現，但眞正的修學佛法，還須以心外的佛菩薩形像，作爲自己觀察的對象，作爲自己修行的模範，以使自心的佛菩薩緣此而顯現出來，才是正確的修行途徑！

文殊師利是位大菩薩，在佛法中的地位是很高的，所以佛在經中，有時說他爲七佛之師，有時說他爲諸佛之師。如放鉢經說：「我今得佛，有三十二相，八十種好，威神尊貴，度脫十方一切衆生者，皆文殊師利之恩，本是我師。前過去無央數諸佛，皆是文殊師利弟子；當來者亦是其威神恩力所致。譬如世間小兒有父母，文殊者，佛道中父母也」。從這段經文所顯示的，我們可以明顯的知道，不但釋迦佛在因地時，

沒有文殊教化，不能修行成佛，乃至過去諸佛以及未來諸佛，都爲文殊的弟子，而爲文殊之所教化的，否則的話，同樣是不能成佛的。

文殊師利既爲諸佛之師，爲什麼現在反而是釋迦牟尼弟子？不但我們現在會發生這樣的疑問，當佛說放鉢經時，忉利天上的二百菩薩，就曾這樣的疑念：「佛本文殊所教化，令作功德成佛，文殊何以故，在佛前不成佛耶」？佛回答這個問題說：「文殊深入善權，廣化衆生故未取道」。文殊的不成佛，不是不能成佛，而是爲了度生，所以現菩薩身，爲釋迦佛弟子，助佛弘揚佛化。所謂一佛出世，千佛護持，就是此意。有一經中曾這樣的說明文殊：「本爲能仁師，今爲佛弟子，佛道極廣大，清淨無增減，我欲現佛身，二尊不並立」。

佛道雖是廣大無邊的，諸佛雖是平等不二的，但在同一時間內，不容有二佛出世，如天無二日，國無二王，其道理是一樣的。所以文殊到這娑婆世界來，只能以佛弟子的身份，出現在佛陀的座下，做助佛揚化的工作。但在這裏，我們所必須了解的，就是在清淨佛法中，法性是不增不減平等一如的。對於佛及高級菩薩，不能分別誰高誰下的。金剛經說：「是法平等，無有高下」，就是此意。現在釋迦佛成佛，文殊現

菩薩身來護道場，同樣的，到文殊再示現成佛時，釋迦佛亦將至彼座下，現爲菩薩弟子，以助弘化。如是，不特顯示佛法平等，亦復顯示菩薩偉大！

如上說來，我們對於文殊，不特不可作爲初發心的菩薩看，就是看成久修大行的高級菩薩，亦還不能代表文殊的眞正身份。因爲文殊大士，爲助釋迦的教化，一時現爲因位的菩薩，但實際上，於三世中，都爲果上的如來。首楞嚴三昧經卷下說：「過去久遠無量無邊阿僧祇劫，爾時有佛，號龍種上如來……於此世界南方過於千佛國土，國號平等……龍種上佛於彼世界，得阿耨多羅三藐三菩提」。菩薩瓔珞經卷四亦說：「過去無數阿僧祇劫有佛，名大身如來……佛世尊，刹號空寂，在於此處成無上等正覺……爾時大身如來，今文殊師利是」。

文殊大士，不但過去早已成佛，就是現在，一方面於娑婆世界示現菩薩身，一方面亦在他方世界示現佛身。如央崛摩羅經卷四說：「爾時世尊告波斯匿王言：北方去此過四十二恆河沙刹，有國名常喜，佛名歡喜藏摩尼寶積如來，在世教化……彼如來者豈異人乎？文殊師利卽是彼佛」。不但過去現在成佛，就是約他示現菩薩說，因爲已曾親近百千諸佛，在此娑婆世界施作佛事，於十方面變現自在，却後久遠當般涅槃

，於未來世中亦當成佛。如寶積經第六十說：「此文殊師利成佛之時，名爲普見」。根據這些敍說，文殊地位的崇高，不難可以想見！

文殊師利出現於娑婆世界，佛在經中曾經作過這樣的介紹，如文殊師利般涅槃經說：「佛告跋陀波羅菩薩：文殊師利有大慈心，生於此（舍衛）國多羅聚落梵德婆羅門家」。他出生的時候，亦有特殊的瑞相，就是他的住宅，忽然化如蓮華，身相是紫金色，墮地就能說話。到了長大的時候，首先是至外道仙人的地方去求出家，但終於還是來到佛陀的座下，出家學道。經常的修習首楞嚴三昧，並且安住於首楞嚴三昧中。以此三昧的力量，於十方面，或現初生，或現出家，或現入般涅槃。總之，文殊師利是有無量神通，無量變現，種種不可思議功德的。

文殊師利在釋迦佛陀座下助佛揚化，其所做的度化衆生的工作，當然是很多的，現在不能具說。且來介紹一個善巧度生的方便給諸位聽聽：就是文殊持劍欲刺佛陀，其經過，據大寶積經一〇五卷的記載，是這樣的：大約有五百位菩薩，從用功修行中，已得到宿命智，運用這宿命智，觀察自己的過去，發現多生多劫前，曾造作了極重罪業，不禁生起極大怖畏，時時刻刻憂愁恐懼，再也不能專心用功修行，亦即由於如

此，不能證得無生法忍。所以修行需要心情安寧，如果稍爲有點動亂不安，用功就難上路，不特初發心者如此，就是已得宿命智的菩薩亦然。

文殊師利發現五百菩薩有了這樣動念，照一般常情的辦法，應該設法去開導他們，使他們繼續如法修行，好讓他們證得無生法忍。然而文殊不這麼辦，反而手執利劍，於大衆的面前，直向佛陀那兒走去，快要到達佛的左右，竟然舉起利劍，欲向佛陀刺去！以五逆罪說，文殊似乎欲犯出佛身血的大罪。其實我們不必爲文殊害怕，而這正是文殊度生的大方便。何以知之？因爲這時佛陀止住文殊說：你要刺我，當然有你刺我的理由，而我亦不怕你來刺，但是望你且慢一步，先想好刺我的善巧方法，然後再來行刺不遲，你認爲怎樣？

文殊經佛這樣一講，就止步在低頭沉思，當他正在這樣沉思時，佛又對文殊說：你要刺我是可以的，但必要善巧如法，否則的話，應當知道，你所得的罪，是很重大的！首先我得告訴你：世間一切諸法，都是如幻如化的，我人的生命體，亦復如幻如化的，既沒有實在的我，亦沒有實在的人，試問你所執劍欲殺何人？將來又會受到怎樣的殃報？我老實的對你說：如有一個實在的人，你去將他殺死，才會構成你的殺害

之罪，才會使你感受罪殃之報，既一切法是如幻如化的，我人之性是了不可得的，當然就無所謂殺害，亦無殺害重罪可得了！

時五百菩薩在旁聽佛對文殊這樣的開示，當下了達罪惡之性本來是空寂的，對過去所作的重罪，何必作無謂的憂悔！於是卽時證得無生法忍。本此可以證知文殊執利劍以刺佛，不過是其度生所運用的善巧手段而已，並不是眞的要刺於佛。同時我們也可知道，文殊師利手中所持的利劍，根本就是代表文殊所具有的不可思議的微妙智慧，不能把它當作眞的利劍來看。所以五百菩薩證得無生法忍後，以偈讚嘆文殊說：「文殊大智人，深達法源底，自手握利劍，馳逼如來身。如劍佛亦爾，一相無有二，無相無所生，是中云何殺」？此中顯示文殊以智慧通達空性。

諸法空性，沒有甚深的般若智慧，是不能體證的，文殊既承具大智慧爲名，當然已經深達實相。不過未證空性以前，不可毀謗空義，如果毀謗空義，其罪是很大的。經中亦曾敍說到文殊的這段因緣：過去文殊行菩薩道時，名叫淨喜，另有一共同發心的菩薩，名叫淨根。二人對佛法的見解，有著很大的不同：淨喜是重於有的，喜歡修施戒等；淨根重於空的，多說諸法如幻。淨喜不樂聽聞說空，認爲一切空了，無修無

證，還學佛法做什麼？於是毀謗淨根菩薩，毀謗甚深空義，緣此墮於地獄。但因曾聞空理，所以從惡道出來，即證悟諸法空性，是以空爲大解脫門。

文殊師利的功德及其度生的事業，是說不能盡的，現在再就他的德號，略爲一談：文殊師利是印度話，或譯曼殊室利、曼殊瑟利、滿殊尸利等。本其含義譯來中國，新舊有六種譯名不同，現在姑以妙德及妙吉祥二義來解釋：爲何叫做妙德？大經說：「了了見佛性，猶如妙德」。嘉祥大師法華疏卷二說：「文殊，此云妙德。以了了見佛法故，德無不圓，累無不盡，稱妙德也」。爲何叫做妙吉祥？妙是不可思議，眞正的妙，是指諸法實相空理，任你有生花妙筆，不能描寫這個，任你能舌燦蓮花，不能表達這個。從實相中顯示妙行，無不吉祥如意，名妙吉祥。

以不可思議的妙智，證不可思議的妙境，再從不可思議的妙境中，開顯不可思議的妙智，以此妙智領導修學六度萬行，無不成爲微妙不可思議的妙行。本此妙行而完成不可思議的妙德，具此妙德以證不可思議的妙果：如是重重的說明，不特顯出妙吉祥的眞義，且將文殊代表智慧的特質顯示出來！上面說過，文殊手中所持的劍，是智慧劍，鋒利無比，既能割斷自己的煩惱，又能割斷衆生的煩惱。還有文殊所騎的青獅

，是代表智慧的勇猛無畏，能摧伏一切怨敵。總之，文殊在大乘菩薩中，以智慧爲第一，而智慧爲佛法所重的，我們應如法的求得文殊那樣的智慧！

律己與樂羣

——八正道和四攝法——

一　律己的道德律

佛教是實踐的宗教，他叫人循著一定的軌道，去作正確的行爲和活動，改惡向善。所以佛在鹿苑初轉法輪時，就開示了五比丘的中道善行，這善行的中道，就是世出世間所共遵行的八正道，亦卽世間法中律己的一個重要的道德節目。八正道，就是正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。正見是正確的智慧，屬於善的理智，其餘是正確的道德，屬於善的行爲。一個人能做到善的理智與善的行爲配合，那就可以成爲完人了！現在不妨給八正道作個較淺顯的說明，以便樂善的人們能夠遵行。

行爲的活動，必須契乎道德，合乎正軌，才算良善的行爲，但怎樣方能達到這個目的呢？這需要正確的理智（正見）加以領導，如果沒有合理的正見指導你的行爲，是很難入於正軌的！希臘哲人蘇格拉底說：『知識卽德行』。雖他所說的知識，不就是佛所說的正見，但德行的完成，需要知識的抉擇，其道理是一樣的。因爲一個人的行爲不端，不是明知故犯，而是由於無知所促成的，如果眞正知道這是罪惡，那決不會去作的；假使知道還要去做，這不過是表現他未曾眞知！總理說：『能知必能行』。王陽明說：『未有知而不行者，知而不行，只是未知』。蘇格拉底說得更明白：『若余一知此舉是犯罪，余必將停止的』。所以一個理智的探求者，同時必然是個行爲的實踐者。理智之所以可貴，就因他能指導行爲或改造行爲。佛教是在智行合一的基礎上建立的一種德行的宗教，他指導人生的行爲動向，不論是社會的自他相處，個人的身心修養，都是以理智爲領導、爲動力、爲策發的。理智在人生的行爲中，是如何的重要，於此可見！理智指導行爲，固然是很重要，但在行爲未發動前，先作合理的考慮，正確的思惟，也是不可忽略的工夫，古人說的『三思而後行』，是很有深意的。因爲吾人一切的活動行爲，不僅是關乎個人的，實在是涉及大衆的，是以你不能不

審愼忖度。比方我不想別人妨礙我的工作，就得先想想自己的行動怎樣纔能不妨礙別人？我不想別人謀害我的生命，也得先想想自己是不是不謀害別人？所以佛在阿含經中常教弟子們，作這樣的正確思惟：『我要求生存，我不想早死，我要求幸福，我畏諸痛苦，我寶貴我的生命，假使有人破除我的這一切要求，是不是爲我所歡喜？我既不歡喜別人這樣加之於我，假使我去破壞與我有相同要求的他人的一切，試問他人願意不願意呢？所以凡是自己不歡喜不快樂的，在他人同樣是不歡喜不快樂的，我怎能以自己不歡喜不快樂的，去加諸他人呢』？總之，我人的一舉一動，一言一語，以不損及他人爲原則，絕對不可只顧自己，不顧他人。一個人假使眞的能夠常作這樣的正確思惟，相信他的行爲一定是良善的，一定不會損害他人的！

身語的造作，是行爲活動的具體表現，而一切行爲活動的目的，是爲求得生命的生存！但身的造作，依佛教說，要做到不殺、不盜、不邪淫。世人的樂趣，是建築在家庭夫婦的濃厚的感情上的，也可以說家庭是人生快樂的源泉；假使有人去引誘別人的妻妾，以破壞他人由愛而結合的家庭生活之樂，這是多麼的罪惡！生命的生存，是賴一切的資生之具以維持的，沒有了這些，生命立刻會發生問題，假使有人偷竊了他

人的衣食財物，這不是等於奪取了他人的外命嗎？資生之具，固是生命生存的必須條件，但若有人直接去傷害他人的身體，斷送他人的內命，生命還不是同樣的無法生存嗎？所以正確的身三行爲，必須要做到『不殺生以絕內命，不偷盜以奪外命，不邪淫以破家室之好』（印順法師語）。這是佛說的正業。語的造作，佛叫我們不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語。有許多純正的人們，本極安分守己的，但經別人花言巧語的誘惑，就開始胡思亂想，妄作妄爲了。說的不是行的，行的不是說的，但爲爭取大衆的同情，不能不顚倒是非妄言亂語。「這如世界上的黨派鬪爭，沒有不是一本正經的宣傳他的政治是如何的民主，信仰是如何的自由，言論是如何的解放，人民是如何的安樂，一切是如何的開明，而實際上，一切的一切，都是相反的！搞政治的，玩政黨的，固嘗以這樣的妄言，騙取大衆，就是一個普通人，有時爲了個己的利益，也不惜說許多謊話以欺人的」！到了綺語不足以動人，妄言不足以騙取大衆時，就扯開假面具，開始他的惡口漫罵政策，以揭發他人的陰私，採取挑撥離間的手段，以分化別人的感情！世界上許多的鬪爭，社會上許多的糾紛，人與人間的許多磨擦，未嘗不是由這不正的語言所造成的！我佛深深理解到語言的重要性，特別開示了不說是非，不漫

罵人，不說謊言，不花言綺語的四種正確的口業的行爲！正語、正業，是一切行爲的道德基礎，違反了這個，就是違反道德律！生命生存，是每個人的本能要求，因爲有了生命，沒有不要求生活下去的。所謂生活，就是生死之間的一段生命活動。但在活動中求生存，不能沒有合乎軌則的道德律，以資維繫，佛教說要正命，就是爲此。我們知道，一個人生活下去，是離不了身口活動的，但還需要身口造作的正當。換句話說：做人要以合法的手段，正當的職業，去謀個已的生活：比方你是經商的，就得遵守商界服務的精神，從合法的利潤中，求得合理的生活；你是做工的，就得以勞工神聖的精神，從出賣自已的勞力中，謀得個已的生活；其他，如務農的、教學的、幹文化工作的、辦社會事業的，各各站在自已的本位，以謀合法的生存，這就是正命！假使以非法的舉動，妄現奇特的形相，或說自已的本領，宣說他人的吉凶，騙取別人的利養，詐奪他人的財物，以苟活自已的生命，這叫做非命！非命的生存，是不合道德律的，是我佛所絕對不許可的！

正語、正業、正命，是生存活動的三大道德律，依這去行，須有大勇猛、大精進、大雄力。就是說一切的善事，非要傾畢生的力量去做，並求其增長，不能完成；一

切的惡事，非要竭全副的精神去遏止，並求其滅退，不能消滅，所以佛指示我們在活動中，要有正精進！去惡爲善的精進精神之保持，又要有正念的策勵，假使沒有正念的輔導而行，不特不能保持精進心的長遠，就是一味的精進下去，也許走錯了路還不知道哩！由正念的貫注而獲得正定，由正定的安定而開發智慧，由智慧的領導而如法的、合理的，以行自己所應行，這就是善！所以做人依著八正道的正軌去行，律己的道德，可說已確然建立了！

二　樂群的道德律

佛教是大衆的宗教，不是個人的宗教，他不但指示了個人應修的德目，也還指示了樂群應行的德目。個人的私德，固不容隨便，樂群的公德，更不容忽視，而且私德要從公德中去完成，不是那個單獨的個人所能完成的，所以要完成個人的私德，必須先去完成樂群的公德！因爲，人生存在這時空中，不是孤立的個人，生命活動在這時空中，不是單獨的個已生命。在你一個生命之外，還有無數的生命，在你一人之外，還有無數的個人。從時間方面說，你的生命之所以出現在這人世的舞臺，是由過去無

數生命之流延續下來的一交點，所以說：『人之出生，是無數先代生命之凝化』；從空間方面說，你的生命之所以繼續生存活動在這人世的舞臺中，是賴現代無數生命的共同維持，所以說：『一人之身，而百工爲之備』。佛教更徹底的說：具有情愛情識的有情生命，是豎窮三際，橫遍十方的，是互相交融，互相影射的，是同族異類，都有著極密切而複雜的關係的，是彼此曾經做過六親眷屬的。這樣，爲了報答凝化我人生命的無數先代，爲了酬謝維持我人生命的無數人群，該怎樣的爲現實人類謀幸福啊！所以一個眞正不自私不獨善其身的，應著眼於廣大社會和利樂人群，應爲大衆服務，應求人類的共生共存；佛教說的菩薩行，就是以一切衆生，尤其是衆生中的人類爲對象的，沒有衆生，沒有他人，一切的德行，都不能完成！不說世間的道德，就是出世的最高的最究竟的無上菩提，也是依諸衆生而成就的。華嚴普賢行願品說：『一切衆生而爲樹根，諸佛菩薩而爲華果，以大悲水饒益衆生，則能成就諸菩薩智慧華果』。又說：『是故菩提屬於衆生，若無衆生，一切菩薩終不能成無上正覺』。是以不論就世間的和樂善生說，出世的正覺菩提說，樂他的道德律，都是很重要的，尤其在這只知有我不知有人的今日，更是不可或缺的德目！佛陀指示樂群的菩薩行雖然很多，

但在現實世間較能做得到的，當推布施、愛語、利行、同事的四攝事。這確是社會團體中群衆和樂融洽的基本精神所在！

人類的生命，因了先天的稟賦不同，後天的環境各異，所以就表現了智愚貧富强弱的差別，而生活的形態，也就有各式各樣的不同了：貧窮者的生活，是常處在饑寒逼迫中；愚癡者的生活，是常處在顚倒錯亂中；庸弱者的生活，是常處在畏懼恐怖中：智者、富者、强者，應怎樣以財物施濟貧窮，使其生活無所匱乏；應怎樣以正法施設愚癡，使其生活步入正軌；應怎樣以無畏施與庸弱，使其生活免除恐怖。人類這樣有無相通，互相扶助，社會生活，就得向上，人類生存，就得相安了，所以布施是樂群或與群發生關係的最大方便。人與人間的意見表達，最簡單、最便利、最直接的莫過於言語，但說話是不容易的，有時一言相契，固能使彼此發生極密切的友誼，有時一言相左，也會氣得人要死的。爲了感情的增進，爲了意志的融洽，彼此間的談話，不能不和悅，不能不以雅言細語，互相勉勵，互相慰藉！世事是很多的，有善事、有惡事、有益於人的事、有損於人的事。在修己方面，應去惡爲善，在樂群方面，應爲衆謀福利，凡是有益於人群的一切公共事業，如於河備船，以利旅行者的通行，於曠

野建宿舍，以便遠行者的棲息，於要道設茶亭，以解行路者的渴乏。所以經說：『凡有利益，無不興從』。利行，就在這種精神下，去與廣大的人群接近的！又群衆的分子，是相當複雜的，我們要怎樣去攝受廣大的群衆？如何使每個群衆都同化於我？這就得先使自己同化於群衆中，和其光，同其塵，然後漸漸格化他，使他所行所爲，不違人類共生共存的道德律，不越做人的本位。道元禪師說：『初使自己同於他，後則使他同於自己』。這叫做同事。一個眞正的利他者，熱情的樂群者，假使沒有這於法同事的精神，是不能達成他的目的的！

上述的四攝法，是人群和樂，世界和平的基本的道德律。佛世時的僧團，曾以這種精神領導，而獲得極大的成效；佛的在家信徒中，亦有以這種精神統攝大衆，而得以和樂無間的！所以佛陀嘗說：『依此攝世界，如車之進行，而依於御者』。在這人類不息鬪爭，世界不斷紛擾的今日，愛好和平的人們，苟能以佛法的四攝法，創制憲章，組織聯邦，相信人群的感情必能調和，世界的和平必能鞏固！

民國三五年十二月寫於杭州武林佛學院

成都佛教實況

自從大陸關入鐵幕，我們曾經不斷報導佛教寺廟之被破壞，僧尼之被殺戮的消息，而且這都是千眞萬確我們所知道的血淋淋的事實，其外還有無數爲我們所不知的有關佛教的慘劇，尙未向自由世界播告！「一二三」我國反共義士，回到自由祖國的懷抱，一萬四千餘名的反共義士中，有三十幾個和尙反共義士，不消說，這就是共匪迫害佛教僧尼的鐵的證據！因爲這些和尙義士，都是被共匪誘騙壓迫，强逼送到韓國去當砲灰的。我佛教義士，感於共匪慘無人道的瘋狂性，禀於我佛大雄大力的大無畏精神，到了韓國前線，就毅然的掉轉頭來，做堅强的反共義士！在這許多和尙義士中，有位四川廣安縣的陳文光義士，他出家的法名叫做昌漢，曾經受過幾年僧教育，抗戰時期，我講學成都蓮宗學院，與他有一面之緣，日前他從楊梅義士村來看我，我特請他對全體學僧報告成都失陷後佛教被迫害的情形。這位陳義士，不提到共匪，倒蠻開心的，一提到共匪，就現出金剛似的怒目，恨不得一口吞盡共匪，可見受過共匪欺騙

的，是多麼的痛恨共匪！現我把他未被逼去韓前，在成都目擊共匪迫害佛教的經過，向自由世界來個眞實報導，請看看共匪是怎樣一副奸險的面孔！

佛教裏向有這樣兩句話：「下有金山、高旻，上有文殊、寶光」。意思是說：在下江，金山寺與高旻寺，是眞參實學規模最好的道場，而在上遊，那就要算文殊院和寶光寺了。現在先來談談這兩寺的遭遇。

寶光寺在新都北門外，是個很大的寺院，周圍有圍牆，牆內有幾千棵的高大樹木，青葱蓊鬱，蔚爲新都有名的風景。大雄寶殿前，有高插雲霄的舍利塔，西廂有五百羅漢堂，遠遠的望去，紅牆綠瓦，確是座莊嚴雄偉的梵宇。住持妙輪和尙，約五十以上的年紀，對於常住非常有功，在他手裡曾經買過二百多畝田。共匪佔據新都沒有好久，首先就向他開刀，匪幫替妙輪和尙所加的罪名，說他是反共救國團的團長，召開群衆大會，向他鬪爭，逼他坦白，結果在共匪佈置好了的嘍囉們，一聲喊該死，就這樣不由分說的當衆被幹掉了！寺內的其他和尙，年輕的逼迫去參軍，年大的一齊被趕出去，而把寺廟改爲他的革命幹部學校！

文殊院在成都的北門內，其規模之大，超過寶光寺，平時住有二三百和尙。現任

住持（名已忘了）是個老實和尚，沒有讀過多少書。人雖老實，但共匪也沒有把他放過，一再逼他坦白，老實人想不轉來，於是氣得發了瘋，每天在街上打滾胡鬧，共匪雖看不順眼，可並不立刻解決他，說要讓他活著多受點罪，請他回老家，就太便宜他了。共匪殘忍如此，叫人怎不痛恨？文殊院的房屋雖未拆掉，但已被他利用做軍需倉庫，不復爲我佛教所有了。

靠近東門有個大慈寺，這是中國佛教史上最負盛名的玄奘三藏受戒的地方。抗戰期間，于右任院長，曾寫「玄奘法師受戒處」單幅一條掛在寺中。住持常恩和尚，是虛大師的學生，曾任漢藏教理院事務主任，爲人敦厚爽直，可算是個本分出家人。共匪侵入成都，把寺內和尚悉數驅逐出門，僅剩下一個不能行動的退居老和尚。清淨的佛地一改而爲他的大監獄，無辜關閉許多善良的老百姓，每天受共幹的凌辱和鞭策！

北門外的昭覺寺，離城約四里多地，是成都最大的一寺，在全盛的時代，住過上千的僧人，傳說要騎馬關山門，可以想像寺的宏大，屋宇之多。住持定慧和尚，四十多歲，是個精明幹練的住持僧。他看到共匪的苗頭不對，就開始躲躲藏藏，在陳義士去韓前，雖還未被共匪捕捉得到，但現在想已是凶多吉少了。昭覺寺既這樣大，魔鬼

當也不肯把他放過，所以就把他改爲匪幫的機械修理廠，和尙一個也不許住在裡面了！昔日是座晨鐘暮鼓，梵音繚繞，充滿平和之氣的佛寺，如今一變而爲釘釘鐺鐺，哼哼哈哈，充滿火藥味的機械廠，想來怎不令人憤慨萬分！

最後，再說一說武聖街的十方堂，這是比較小的一個寺廟，裡面辦有蓮宗學院，筆者在此講學時，住持是昌圓老和尙，而實際負責人，是仁寬法師，昌老去世後，全權由仁師管理。共匪入城，認爲這是教育機關，裡面和尙思想有問題，於是向之清算、洗腦，並將全部寺產搶劫一空。仁寬法師因洗腦而受刺激過度，乃一命嗚呼！其外如隆平、隆道等諸師，看看共匪這樣無人性，就本我佛降魔的精神，參加游擊隊，入山打擊去了！

除了上面所說的幾個知名的寺廟僧伽所遭遇的浩劫，還有西門外的草堂寺，也被匪幫强佔了去辦軍事學校。而聽來最令人髮指的，就是昌圓老法師苦心創建的愛道堂，裡面幾十個尼僧，或被逼還俗嫁人，或抓去當慰勞隊，或勒做苦工，一個都不准住在寺內，可憐不願受凌辱的女尼，因而自殺者不知凡幾！

喪心病狂的共匪，對於我佛教的迫害，是這樣的普徧而徹底，凡爲我佛的忠實弟

子，應與共匪不共戴天！自由區的佛教同道們，拿出我們的力量，貢獻我們的政府，反攻大陸，消滅共匪！是時候了，我們一致行動起來吧！

馬來亞的兩個特種病院

病爲生命界的四大痛苦之一，任何人有了病都會感到難受，特別是患了醫藥界尙無法醫治的奇症，如痲瘋病等，更爲人生一大苦惱。自由中國臺灣新莊，有座樂生療養院，是收容難治病症的醫院，院內設有佛教棲蓮精舍，經常集合蓮友念佛，以往生安養世界爲期。自由中國大德法師及諸居士，很多發心去爲他們開示，使他們增進淨業的道念，使他們減輕肉體的痛苦。本人亦曾幾次去爲他們說法，目擊他們的爲法眞誠，爲道精進，內心深受感動。佛在經中曾經說過，病爲修道的逆增上緣，眞是一點不錯，假使身體健康，相信不會如此。

最近應馬來亞佛教之請，偕超塵法師由越南而寮國，而泰國，於五月二十五日，復由泰國飛至檳城，在檳城各地說法之餘，諸位法師特爲我們安排一個節目，卽去木蔻山爲諸痲瘋病友說法。記得我們是六月七日晨，由竺園精舍出發，先至洪福寺與遠明、隆根、松年、性仁諸法師及梁圭堂諸居士會齊，然後乘汽艇直航木蔻山。還未抵

岸，我們在艇上就看到歡迎人羣聚集在碼頭，那種求法若渴的神情，以及對說法者的眞誠恭敬，使人不得不對他們生死無限同情。我們一羣在諸病友的簇擁下，到達他們的佛堂，略事休息卽爲說法。

超法師和我各講半小時，由菩提小學校長陳少英譯爲閩語。超法師講的，主要是要每位患病的教友，以保持精神健康，來促進肉體健康，過其康樂的生活！我對他們講的，是希望大家，從佛法的修學中，做到身苦而心不苦，眞正得到無上的法樂！我們的講詞，由梁圭堂居士，將其錄音下來，以便他日隨時放給諸位教友聽，如此發心，亦頗值得讚嘆！

我們在檳城的弘化，於六月九日告一段落，十日由檳城至怡保，住於勝進老法師的東蓮小築，十一日晚在怡保佛教會說法，由宗鑑法師譯爲粵語，是夜宿於三寶洞，十二日至金馬崙三寶寺，禮演本老法師塔，十三日由金馬崙至吉隆坡，振敏、鏡禽二法師發動，給予我們熱烈歡迎，我們除作一次公開說法，並至監獄開示，同時更到雪州雙溪胡蘆痲瘋病院，爲我們佛教病友，說法兩日，卽十六、十七日。

雙溪痲瘋病院，現有病人，約兩千五百名，正式歸依三寶者，有六百餘人，而傾

向佛教或信仰佛教但未歸依者，亦有五六百人。現院內建有可容四百人靜修的佛教靜修院。關於該院值得向我們佛教同仁報導者，有下列數點：

一、在佛教靜修院未成立前，院中有很多痲瘋兒童，其中十八個小孩，經常的到一個很簡陋的佛堂去禮佛，而爲醫院當局之所阻止。十八個小孩沒有辦法，乃偷偷的到一個土山上去挖洞，而且挖得可以容納十八人這麼大，並互相合作的以泥塑成佛像，天天到洞內很虔誠的禮佛，但是泥塑的佛像，沒有配合其他的材料在裏面，經過日晒風吹很易破裂，於是壞了又塑，塑了再壞，最後沒有辦法，有個小孩很天眞的對所塑的佛像說：「我們誠心誠意是要拜你的，你爲什麼常常裂壞？這次塑好了，假使再裂壞，我們就不再塑，也就不拜你了」！說來也許外人不信，經過小孩這麼一說，最後的一尊佛像，就眞的不再裂開，一直到佛教靜修院建築成功，還供在佛堂內，這不能不說是不可思議！其後爲英國醫生，發現他們這種行爲，乃以剃光其頭及不准看電影等娛樂，作爲懲罰，而停止對佛像的禮拜，並自認爲是十八羅漢！後來基督教徒，知道這些小孩如此，乃命令他們去聽福音，可是小孩子們對基督教的牧師說：「我們是佛教徒，不願聽你的福音」！基督教在他們身上，想盡了種種的辦法，但結果總歸

是徒然！這十八個小孩，據靜修院的負責人告訴我們，已有十五人病癒出院了！

二、佛教靜修院修建於兩年前，這也有它一段特別因緣的。馬來亞首都所在地吉隆坡，有位溫賢貴大富翁，不特自己患有這樣的病，其女亦復患有這樣的病，所以對於癲瘋患者特別同情。後來，他自己的病雖因針藥制止了它的蔓延，但女兒蒂蘭的病却一天天的嚴重。據說溫君的財產，是因生了女兒以後發達起來的，溫君亦自認爲這是女兒帶來的財富，所以對於女兒蒂蘭特別疼愛！蒂蘭未死以前，由本道法師的勸發，請他發心修建佛教靜修院，復得蒂蘭的同意，溫君已答應這樣來做，但遲遲未實行，後來蒂蘭病危，特別面懇父親，無論如何要完成此一功德！當時溫君因愛其女，對女表示絕對來做，可是其女死後三日，仍不見他有何動靜，其女蒂蘭於三日後復活，對她的父母說：「你們如不發心修個佛堂，供給各位病友以爲修持，我將收回我的所有財產」！她的父母親見愛女這樣關心此事，於是決意發心獨資修建佛教靜修院。全部工程修建費，約叻幣三萬餘元，亦可說是不可思議的因緣！

佛教病友除有一座可供集合四百人的佛堂以外，還有法師休息的房間三個以及厨房浴厠等，範圍是很大的，進門處，在天然的草地上，有個人工修造的噴水池。這些

，都是教友們自動發心以及其他方面的資助而完成的。佛教徒的精神，所以值得稱讚，就是不論要做什麼，都是自發自動的搶著去做，臺灣樂生療養院的棲蓮精舍是如此，這兒的佛教靜修院亦然！

三、雙溪痲瘋病院，自有佛教組織以來，每年都熱烈的舉行慶祝衛塞節，而每年衛塞節的慶祝，總有九個病患兒童，飾爲比丘現出家相。說來又是一個不可思議，每年裝飾比丘的九人，總有五個或六個病癒出院，所以一般病患兒童，在每年的衛塞節，都是很樂意很踴躍的參加飾演比丘。比丘爲世間良福田，人能有個機會現出家相，實有莫大的因緣！諸位患病的教友，在病苦的纏綿中，不忘我佛的慈悲，從事佛誕的慶祝，亦可見諸位教友的信佛眞誠！因此，我在這裏，仰求三寶慈悲加被，使諸教友早日脫離病苦，恢復身體健康！

四、佛教靜修院有瑞獅團的組織，這是教友們的康樂活動，每逢佛菩薩的聖誕，或諸大德法師到院開示，瑞獅團的團員，就發揮他們的演技天才，大舞其雄獅。我們於六月十六日下午四時許到達該院，禮佛後，卽觀他們的舞獅特技，舞得活潑逼眞，實是不可多得，使得每個觀舞的人，無不拍手叫絕！從他們舞獅技巧的嫻熟，談到該

院的各種人才無不具備，如吳洲勝居士，就是個最特出的藝術人才，而歌詠尤其特長，我們在院說法，亦是他翻譯的。因此使我想到：這些大好有用之人，假使不爲病魔所纏，對於社會人群，定有很大貢獻。唯願諸位教友早日病癒，出而爲人群服務！

五、佛教靜修院建好以來，到院開示的大德法師很多。如現任馬來亞佛教會主席竺摩法師，曾率領佛教會環島弘法團到此爲衆開示。美國的蘇曼迦羅法師，亦曾由檳城來院，以英語爲諸教友說法。其外，檳城妙香林的廣義法師，觀音寺的眞果法師，功德林的如賢法師；吉隆坡觀音亭的振敏法師，觀音寺的鏡盦法師，竹林精舍的伯圓法師，都曾到過靜修院，或說法一次兩次。還有客歲由臺來馬的前海潮音主編隆根法師，曾住院宣說法要五日，餘暇並教導教友學習梵唄，錄音播放，由諸教友隨時學習。泰國、錫蘭比丘，亦間有來此爲衆說法者。中外大德法師，都能到病苦處，化導患病大衆，眞正可以說是發揮了佛陀的大慈大悲大無畏的精神，實不勝令人讚善之至！

六、檳城木蔻山以及吉隆坡雙溪胡廬的病院，過去雖有佛教徒自動集合念佛等，但並沒有正式佛教組織，更談不上有什麼禮誦的佛堂。如雙溪病院，據現任佛教靜修院主席張照文居士告訴我們說：「在未有佛堂前，我們集合自己所住的小屋內，誦經

禮佛，範圍是很小的，亦復是艱苦的」。兩地病院所以得有今日，各地教界一致公認，是得力於本道老法師，所以本公法師對該兩院的功德是不可沒的，兩院教友對本公法師懷恩感德，亦可說是到了念念不忘的地步。木蔻山般若精舍的二百餘人，雙溪靜修院的六百餘人，都是集體歸依本公法師的。本公對於他們，亦可說關懷備至，在靜修院常常住十天八天的爲衆開示。院內鄧金昌居士告訴我們說：「本公對於我們，眞是出錢出力，每次來到這裏，不特替我們說法，而且還費一二百元，買很多東西送我們，如院內缺少什麼，只要本公知道亦設法買了送來，所以我們眞不知道要怎樣的報答本公」！從這幾句談話中，可以想像各位教友怎樣的愛戴本老法師了。事實確也極爲難得：兩院病人所患的病症，一般人聽了都有點害怕，甚至不敢接近的，本公能掃除一般人的錯誤觀念，勇敢無畏的常與患病教友生活在一起，假使沒有佛陀的慈悲精神，怎能如此？

各位病患教友，因感自身病苦，學佛特別虔誠，發心特別眞切，所以能感本公這樣慈悲的照顧他們。佛陀出現世間，對於罪苦特別重的衆生，慈悲愛護之情，也就特別深切，解救他們的痛苦之心，也就不能容已。佛陀自己如此，勸導發菩提心的菩薩

，也就要他們到極苦的地方去化度衆生，如「我不入地獄，誰入地獄」的精神，就是從這裏來的。人間極苦的，我以爲莫過患了不治而隔離的病症，而他們求救之心，亦復甚於任何人！本公法師深深的體達此意，所以對於這些病患人群特別有緣，專門到這些極苦的地方去化導他們，告訴他們人生本來就是苦的，身苦是小，心苦是大，做人不但要求脫離身苦，更應要求脫離心苦，而此唯有踏上佛法一途，始能解脫身心諸苦！

本公法師的這種慈心，在今天的佛教界來說，可以說是極爲難得的，每個佛教徒，特別是每個出家佛教徒，如果都能本著這種慈心，來化導現實人間，我相信今天世界不會如此。這不是說佛教徒不發心，而是說有些佛教徒發心，稍微有點偏了。如有的忙於超度亡者，而置現實人生的苦難於不顧，有的忙於蛇魚鳥雀的放生，因而使得一般不了解佛法的人，誤認佛教是非人生的，以致佛法不能普徧的深入社會各階層，這不能不說是佛教的一大損失！

人類固需佛法來救濟，患了嚴重病症而在今日醫藥上尚無特效藥治療的人群，更需要佛法來救濟！我們來到馬來亞，到過兩個病院說法，感於渴求佛法解救痛苦的病

患教友爲法之眞誠，感於本公法師爲解救病患教友痛苦所用的一番慈意，所以特就見聞所知，將馬來亞的兩個病院近況，爲我教界各方大德居士，作一簡略的報告，並望諸方大德居士，多多發心爲這些病患者宣說法要，以解除他們的身心痛苦！

救濟孤兒記

越南這個中南半島的國家，自第二次世界大戰結束以來，一直仍在戰爭中過活，從未享受到所謂和平的果實，不能不說是這國家人民的最大不幸！戰爭是殘酷的，炮火是無情的，雙方在轟炸的時候，不特直接戰鬪的戰士死傷很多，就是善良的人民亦被間接的無辜的受到波及，以致造成無數的老弱婦孺，離鄉背井的過其流浪的生活，甚至因而死亡的亦不在少！每想起這些無告的人民，不得不使人對之寄予無限的同情，特別是我們佛教徒，對這苦難中的人群，更會激發起悲願，所以目擊無父無母的孤兒，自然而然的就生起救濟之心，不忍他們的流離失所，不忍他們的失去溫暖，不忍他們的成爲餓殍，不忍他們的失去生命！

正因佛子被這悲願之所推動，所以紛紛出來創辦孤兒院，救濟無依無靠的孤兒，使很多不幸的孤兒受到極良好的教養，令無數需要有人憐愛才能長大的兒童，在孤兒院經過長期慈愛的照顧，復又成爲國家社會有用的棟樑，不再依賴別人的撫育而服務

社會國家！所以創辦孤兒院，在戰亂中的越南，實在是極其需要，而能送入孤兒院的兒童，亦可算是最幸運的！越南佛教的教友，能在這方面多所努力，不特符合佛陀的慈悲心願，實亦表現了佛徒的應有精神，所以這是值得我們讚譽而予以有力的支援！因爲不論怎麼說，天眞爛漫的兒童，受到炮火的洗禮，不能獨自生活，總是人間的一大慘事，所以孤兒的收養，不論自己去做，或是他人去做，都應盡自己的力量而爲。

我這次來越南弘法，本是以宣揚佛陀的眞理，喚醒人們的迷夢，爲我的唯一目的。想不到有種特別的殊勝的因緣，讓我來爲越南的孤兒，做了一點有意義的工作。原因有位無相布施的佛教善信，在我講經的前後，說起救濟越南苦難的人群，並自動的首先拿出五十餘萬越幣給我，由我做主去作怎樣的救濟。這當然是極有意義的善舉，自覺自己沒有力量，做這應該做的工作，現在有人本著佛陀的悲心，而且毫無條件的，不願透露姓名的，自發自動的要做這個救人的工作，我當然很樂意的，而又極謹愼的，一文不浪費的，來做好這善舉。可是我不懂越南話，又不知那一方面，需要立卽的救濟，沒有辦法，只好將這消息，先透露出一點，看看有沒有人給我提供寶貴的意見！

當我這個消息剛一透露，就有人來對我說：在烽火連年的越南，需要救濟的人群，實在是太多了，亦不是任何力量能做到普徧的救濟，所以只好盡其在我的，作急須的重點的救濟，並且不致使金錢作無謂的浪費！我聽了這番話，覺得很有道理，就請問他應怎樣的來做？承他很善意而又誠摯的對我說：法師要爲信衆做這救濟善事，最好莫過救濟各孤兒院的孤兒，但孤兒同樣亦是很多的，自亦不能普徧的去做，法師不妨先探聽探聽，看看那個孤兒院需要救濟，然後再去實際的察看一番，總望每一分錢用得使孤兒受到實惠！我覺得這意見非常寶貴，決定採取這個辦法，於是就向各方面徵詢，結果，陳淨量居士告訴我：隆城附近有間淨心孤兒院，辦得很好，可去看看。

因此，我擇定二月四日，偕同淨華、宏悲二師，淨量、傳珠二居士，去參觀淨心孤兒院。初我以爲很近，那知原來很遠，離開西堤一百多公里，整整車行兩個多小時。到後，該院有人出來陪同我們去各住房及讀書地方參觀。一邊走，一邊說，知道這孤兒院，是阮文事君之所主持。他說他已出家十八年，終年是吃長素的。但他是不是一個眞正的出家人，到現在我還沒有搞清楚，因他所著的衣服，開領是同於越僧的，但顏色却是白的。可是越僧的僧服，一律是咖啡色的，沒有見過一個越僧，穿著白色

的僧裝。白色的服裝，中越兩國的僧人，是都不著的。同時，他不屬於任何教會亦自稱己叫做道長，所以我對他的出家身份，不免抱持保留態度！

淨心孤兒院創立的歷史不久，只有三年七個月的時間而已。初聞只有五六百個孤兒，但與主持人接談後，知道現已收容兩千七百多個孤兒，都是從戰地來的。有的十五天就被送來，有的到十八歲才進來的。不但正常的兒童來者就收，連生理上有殘缺的，甚至是有瘋癲症的，亦照樣收容。至於國族方面，大多數當然是越南孤兒，其他方面，有中國的，有白種的，有黑種的，後兩種的孤兒，不用說，是友邦戰士在越留下的成績。還有宗教方面，各種宗教信仰的都有，有的信天主教，有的信基督教，有的信高臺教，有的信和好教，而信佛教的，自然是佔多數。所以院內供有各宗教的崇敬對象，如佛教的釋迦佛、觀世音，天主教的聖母像等。

主持孤兒院的，沒有分別這些，只要是孤兒，一概都收留，確實是難得！事實，孤兒本身是無辜的，應予以人道的救濟，那裏可以分別國族與宗教信仰？人類問題的所以層出不窮，我以爲大家的分別心太重，不能不說是個重要因素。試看，走到世界的每個角落，大如國家，小如團體，沒有不分別你我的。不說一般世俗的，就是信奉

宗教的，甚至在同一宗教內，還要分別你是什麼地方的人，我是什麼地方的人，以致鬧出種種的意見，不能和合一致的爲教，說來怎不令人痛心可笑？現在這個孤兒院，能夠不分國族，不分宗教信仰，自然是值得我們推崇的。我在妄想：假定整個人類，都能四海一家的如手足一樣的沒有分別，今日世界可能到處都是充滿和樂氣氛的世界！

淨心孤兒院既有兩千七百多個孤兒，照應孤兒的工作人員又要多少？據告現在計有三百五十人，都是不受薪的比丘、比丘尼的發心。如有個別的供養出家二衆，私人亦是不可接受的，假定接受別人的供養，亦要交給院方處理。不特工作人員是如此，就是孤兒亦不可個別的受人贈與。孤兒的日常生活起居，固然是由比丘、比丘尼的妥爲照料，就是有了什麼疾病，亦是由出家二衆的看護與治療，因爲其中很多比丘、比丘尼，都是受過看護訓練和懂得醫藥的，所以兒童的疾病，獲得合理的治療，不致發生問題的。照應孤兒，不是一件容易的工作，必須心地慈和，性情溫順，而得懂孩子的性情，喜歡孩子，願意給孤兒以溫暖，不然的話，那是很難爲孤兒服務下去的。

越南的比丘尼，不但很能吃苦，對於社會事業，亦極熱心服務，這是我在越各地

參觀佛教所得的印象。別的地方怎樣，現在姑且不說。以在淨心孤兒院服務來說，她們那種吃苦耐勞的精神，任何人見到了，都會深受感動，因而我從心靈的深處，亦對她們生起高度的敬意。在院服務的比丘尼，不特工作極爲辛勞，生活亦極簡單樸素，可是她們在精神方面，却感到非常的愉快，認爲本佛陀的慈悲，替苦難的孤兒服務，是件最有意義，最神聖的工作！雖然她們不替世人誦經禮懺，但却博得社會人群的廣大尊敬！可見做個出家的僧人，只要熱忱的爲群衆服務，諸如育嬰、撫養孤兒等，在社會上，自然會有你地位的。否則的話，自然被世人目爲與死鬼爲伍的不受歡迎的份子！

爲孤兒而發心服務的諸比丘尼，除了對嬰兒予以特別的照顧，還要教適齡的兒童讀書。越文固是孤兒必讀的一課，另外還教英文和法文，但是沒有教華文，不能不說是件憾事！但據主其事者說：不是我們不想教華文，而是請不到這樣的人才，如果華宗佛教有人發心來教，我們一定是很歡迎的。我聽到這話，還有什麼好說？中國僧尼忙的是另一套，對於這些是沒有興趣的。至於其他學科，有文學、佛教史及釋尊傳等。在她們的小小心靈上，將釋尊的精神和德化及歷代高僧爲法的眞誠灌輸進去，的確

是很有意義的，亦是我最欣賞的一點。教養的孤兒什麼時候可以出院？到十八歲時，可以自由的出院。出不出家，聽其自願，決不勉强，如果發心出家，卽在院中剃度。

不過被收容而予以教養的兒童，到了十二歲以上就要做工，如織尼龍蓆、印刷、照相等，以補院方的經濟不足。兒童每日三餐，約需十五包米，水電整日不停，每天費用約四十萬元越幣。除了本身的工作，亦接受社會人士的資助，但僅接受實用的實物，不接受任何方面的分文，以期養成自主自立的精神！主其事者說：我們不向人乞求，亦不讓兒童接受人的贈與，因爲深深覺得，接受人的錢財，就要隨著人走，失去獨立自主！他既這樣說，我就順著他的意思問道：你們現在急切需要的什麼？可否告訴我一點？如果我能做得到，很想盡一點棉力。於是他就將需要的鐵皮、米、牛奶等，向我說了一下。我聽了後，知道實際需要，心裏盤算一下，就向主事人告辭回來。

參觀淨心孤兒院回來，我對他留下很深刻的印象，對諸孤兒亦表無限的同情，決意將無相布施者的金錢，來做一點實際有益於人群的事，以不負發大善心者的所託。爲了善與人同，並欲對該院多所報效，乃於二月十一日起講經期間，一再的向信衆宣佈，說明救濟孤兒的意義和功德，同時告訴聽衆說，現在已經有位發大心者，自動的

出一筆錢做大功德，希望大家共同發心，救濟因戰亂而失去父母的孤兒。經我這麼一說，立即得到各大德僧尼及諸善信居士的響應，紛紛慨解義囊，及至講經圓滿，計得善款越幣十八萬零二百元，其他還有報效牙膏、牙刷、毛巾、牛奶實物的亦很多。在戰亂的越南，於短短的期間，僅是聽衆發心，能有這樣成績，亦可說是不錯，值得讚美！

各方善款集齊，就在講經期間，由妙法精舍監院淨華師，發心採辦各種實物，準備定期送往該院。講經圓滿之日，宣佈定於二月十八日去救濟孤兒。爲求隆重及昭信實起見，當由筆者徵得超塵法師、宏修、惟日、了然、隆清、淨華、宏量、淨受、幻有等諸大德僧尼，並鄭淨汾、陳淨量、蔡淨趣、林淨觀、石筱瑾等諸善信居士五六十人，於是日早晨七時，乘十餘輛私家車及貨車兩輛，由阮春鳳街妙法精舍，浩浩蕩蕩的向隆城孤兒院出發，每輛車上插有佛教的教旗，更顯出陣容的壯觀，每個人臉上掛著歡樂的笑容，亦顯出發自內心的爲善之樂！當時我這樣想：無相布施的初發心者，由於她的一念善心，引發這麼多人的共鳴，而又使得很多孤兒得到溫暖，眞是功德無量！

車行兩個多小時，約上午九點多鐘，一行到達淨心孤兒院。最初只是通知院方，我們準於十八日去，請院方派人接收運去的實物，想不到院方竟令孤兒，列起一條長長的隊伍，迎接我們一行到來，使我深深的感到過意不去。不忍孤兒在太陽下站得太久，同行的各位雖到處去參觀，而我與超塵法師接洽辦理移交事宜。可是主其事者，認乎其眞的，要舉行儀式，並請我們推出一個代表，對列隊中的孤兒說幾句話。這眞是出乎我們的意料，而且是在火傘高張的曠地中，我們大人站一站，晒一晒，倒還沒有什麼關係，這麼多的十歲左右的孤兒，整整齊齊的立在烈日之下，實使我們感到有點過意不去，推辭又推辭不了，我在同行的大德僧尼及諸善信好意之下，只好略說幾句：

「院長！各位大德僧尼！諸位小朋友！今天我們華宗佛教四衆同人，準備了些許的實物，來和諸位略結善緣，勞動諸位這樣熱烈的歡迎，反使我們感到萬分的不安。諸位是一群小天使，都是極其天眞活潑，在世俗說，你們是未來的國家主人翁，在佛法說，你們將來是都要成佛的，所以現在你們雖失去了父母的慈愛，但在這兒得到三寶的慈悲照顧，獲得佛法的甘露滋潤，使你們心靈深處的菩提幼苗，得以潛滋暗長，

亦可說是不幸的大幸！不是說客氣話，今天我們所給諸位的，只是滄海中的一粟，說不上有什麼貢獻，但愛護諸位的一念心，却是極其眞誠的！最後，我誠懇的祈求三寶加被你們，令你們身心康樂，福慧增長」！當我講完這幾句話，小朋友報以熱烈的掌聲！

初我以爲就此結束，不意孤兒群中，派出一個代表，大約十歲左右，立在麥克風前，向我們致謝詞：「華宗大德法師！華裔諸位善信！在戰亂的我國，你們同在炮火聲中過活，你們同樣受到生命威脅，可是由於你們有著佛陀的一片慈心，不忘我們一群無父無母的孤兒，特地親自送來如小山般的這麼多實物，有的是供給我們用的，有的是供給我們吃的，有的是供給我們住的，這是我們所需要的，亦可說是最實際的，我們親身受用到這，不知怎樣報答你們。現在我們還是不能自立的孤兒，需要社會各方面資助的還多，說如何報答的話，自然是屬多餘的，因此，我謹代表全體孤兒，向諸位致最誠摯的謝意」！經過月照居士的翻譯，我們知道他的意思，同樣予以熱烈的鼓掌！

從這位小朋友的態度和所致的謝詞，可以想像他們平時受到良好的教育，不禁我

又爲這班小朋友慶幸！但因他們或她們，失去慈愛的父母，畢竟還是值得我們同情的。所以我熱切的希望社會上的有力量的人士，時時伸出同情的手，給予各地的孤兒，作最有力的支援，讓他們受到良好的教養，使他們成爲有用的人才，不論從那方面說，是都有意義的。尤其是我們佛教徒，更應本著佛陀的慈悲，效法無相布施的發心者，來共同爲救濟孤兒而努力，以期影響社會的廣大人群，一致發心做這有意義的事業，不讓廣大的孤兒，失去人間的溫暖！當我在看那個致謝詞的小朋友，而作如是沉思時，忽然有人拉我合影留念，我們一行始戀戀不捨的無限歡欣的，與諸孤兒及主事人離別。

無相布施者的功德金，除了購實物送給淨心孤兒院，因世界佛教服務社會協會，剛剛在開常年大會，討論如何救濟社會問題，乃請超塵法師代表無相布施者，獻金五萬元給大會，以供統一救濟之用，亦可說是難得勝緣。社會救濟，是一廣泛的事業，的確是要多方面人發心推動，才能發揮廣大的功效，才能挽救無數的生命！佛教徒所要做的事雖說很多，但社會救濟是最合乎佛教布施精神。布施的第一義，就是以有餘濟助不足，如此，不特可以解決社會廣大人群的生活問題，而且這可逐步誘導人群走

上佛法的大路，這實在是最有意義的。世人大都是現實的，不管理論說得怎樣圓滿究竟，如在事實上沒有與理論配合的表現，那還是難以邀得大多數人的信奉的！

救濟善款總共七十二萬六千二百元，除去佛教服務社會協會五萬及淨心孤兒院所購的實物，尙有十五萬在我的手中。爲使錢用得實際而對人有所實惠，我仍不敢隨便的去做救濟，以免有錯因果。後來了然尼師介紹，說有北越撤退過來的曇向尼師，前年亦創辦了一間孤兒院，是紀念佛誕生處的嵐毘尼園，卽名嵐毘尼園孤兒院，法師不妨前去看看，亦可略於補助。乃於三月七日，與超塵法師及淨華尼師，同乘該院派來的車子去。到達嵐毘尼，孤兒院孤兒亦已排隊迎接，並且還唱歡迎歌。經過這套表演，我們坐下談談，知道院址四千碼，是由政府獻出。建築費方面，政府補助六百萬，各界捐助三百萬，所以三層樓的建築，的確是很不錯，孤兒住在裏面，可說是有福了。

現住院孤兒百二十人，除了幾個中國人，一個白種人外，其他都是越南的孤兒。負責主理其事的，是曇向尼師的徒弟，剛從德國留學回來的，其人非常聰明能幹，據告會說一口流利的德國話。越南女尼現在國外留學的很多，回來服務教育界及文化界

的亦不少。如佛教創辦的萬行大學圖書舘，就是一位女尼擔任主任的。現在嵐毘尼園孤兒院，由一位年輕的女尼任院長，可以看出越南出家尼衆，是在朝著一個怎樣正確的方向去走，而有很多值得我們借鏡的了。本來亦想買實物送給這個孤兒院的，但因查明屬實，而且她們認眞在做，我與超塵法師商洽後，立卽以現款八萬元交給該院，作爲我們佛教四衆，關心孤兒的一點微意。她們亦清楚的給以收據，然後欣然的辭別。

剩下來的還有七萬元，當要繼續的去作救濟之用。這次救濟的重點既在孤兒，我想還是找個孤兒院看看。當我們在這樣商量時，有個信徒來說：法師這次發心領導信衆救濟孤兒，實是最好不過的了。我們華裔在邊和附近，亦辦有一間孤兒院，現收容三百多個孤兒，這次救不救濟沒有關係，請諸位法師去參觀一下，看看他們辦得怎樣，是不是有需要幫助的地方。這位信徒說得這樣婉轉，而我們手裏還有七萬現款，我覺得不妨去看看，於是就向諸發心者，提出我的意見，大家一致同意。也許這是華裔辦的關係，同情的人更爲踴躍。不過樂助善款，已經截止接收，所以未再增加，只是邀約數人，擇定一個日子，共同去實地觀察一番而已。

三月十三，願意去的，都有空閑，所以集合妙法精舍，乘車同向邊和該孤兒院出發，同去的，計有淨華師及信徒數位，車行約一時餘，到達定名福壽孤兒院的基地。當事人，法名萬德，原籍福建，六十餘歲。與他接談以後，知他出家不久，在俗有子女十人，除一男二女已經結婚外，其餘的都隨他在寺修苦行。看樣子，他們是很清苦的，但因沒有正確的信仰，不免是件憾事！如萬德的出家，根本不合法的，因他自己剃頭，未有剃度師父。至於所說的一派胡言，沒有一句合乎佛法。如說阿媽要他出來度人，並說要度五百羅漢，羅漢是解脫的聖者，還要你這凡夫來度？這不是胡說是什麼？同時問他阿媽指的是誰，他亦說不出所以來，我不得不爲他的愚昧而慨嘆了！

但是我們此來，爲的救濟孤兒，所以就去看看實際情形。孤兒確實是有三百多人，但是住處及教養等，較前去的兩間孤兒院，差得很遠。走到一處，看見有人在修建房屋，我們以爲是請來的工人，但經萬德的說明，始知他們所有住的房屋，都是自己動手興建的，這就不能不說是極爲難得！可是看看孤兒的住處，不但談不上有什麼好的設備，就是衛生亦差得很，每個房間都有一種說不出難聞的氣味，因而兒童病的很多，引起我們一行人的高度同情，覺得這些孤兒，更值得去救濟，參觀完畢，對於萬

德的糊塗信仰，雖不怎樣滿意，但因感到孤兒的可憐，我們決意將帶去的七萬元的越幣，交給萬德院長，作爲孤兒的衛生設施，以結束這次的救濟事宜！

人間最悲慘的，莫過失去父母的孤兒，這次我能爲諸大德僧尼及諸善信，特別是無相發心者，做件有益孤兒的事，內心實有說不出的快慰！不過我還感到很慚愧的，就是自己本身的力量有限，不能感召更多的人來發心，使更多的孤兒受益！即使如此，然而今番所有的功德，應該歸之於每個發心者，尤其是無相布施者的功德更大。我在這裏誠摯的祈求三寶，加被每個發心者身心康樂，加被每個孤兒都能過著幸福的生活！如有做不對的地方，或是有失因果之處，其過失完全在我，我願接受因果律的制裁！但世人需要救濟的還很多，我願每個佛教徒，再接再勵的繼續不斷的，來做社會有益的慈善事業，使每個受苦受難的人群，都沐浴在佛法的慈和德化之中，離苦得樂！

部派佛教的根本二部的分裂

部派佛教的分裂經過，自古及今的佛教學者，談論到的可說是很多，我在異部宗輪論語體釋，印度部派佛教思想觀中，亦都曾經有所論說，現在特再略爲談談根本二部，是以怎樣契機而分裂成的。

談到這問題，首要知道的，就是佛滅後沒有多久，由摩訶迦葉等結集遺教的當時，相傳就有窟內、窟外兩派的對立，這是治印度佛教史者所共知的事實。但是他們的對立，雖說是由教團內部具有相當不同思想所造成的，但還沒有像後來上座、大衆等那樣顯著的劃爲分野。當然，他們之間，亦有幾分保守與進取的思想不同，不過只是程度上的深淺而已。至於分派的萌芽一直到越發鮮明的抬頭，實是佛滅後一百年頃，由根本二部的分裂而開始的。

佛滅度後所結集的教法，由於佛陀偉大的感化力，加上佛弟子們一顆熱烈的敬虔心，使得它漸次的趨於隆盛，而教團的膨脹繁榮，更唱出種種不同的新說，好像誰都

有新的思想樹立。至見上座、大衆根本二部的分裂，眞正作爲思想發達徑路的，不得不說是當然的次第。

但是，教團分裂的動機是什麼，南北兩傳的傳說，顯然存著很大的不同，現略分別說明如下：

依據南傳所說，約於佛滅後百年，在中印度吠舍離，有跋耆族的比丘等，對於戒律中的十事，有著不同的解說，因而惹起教團的一大紛諍，終於發展到教團的分裂。所謂十事異說，是指對角鹽淨、二指淨、他聚落淨、住處淨、贊同淨、所習淨、不攢搖淨、飲闍樓疑淨、無緣坐具淨、金銀淨的十條新釋。這雖是諸部律典所共記載的，但在漢譯的諸部律中，名稱是有多少不同的，現在這裏所列的十事，是依巴利文傳譯過來的。

淨是聽許或許可的意思。如上十事，都是有關衣食方面的小淨。對於戒律抱持嚴格主義的，認爲這都應當嚴格的遵守，不得少違犯，可是採取自由思想的人們，認爲這是可以聽許而不必太過認眞的。如貯食鹽於角製的容器裏以便食用，這是沒有什麼不可的。正午以後，太陽只過兩個指頭這麼多，是還可受用飲食的。吃飯以後入於村

落，亦是可以再吃的。比丘衆數人，住在同一管內的寺院，可以別行於布薩的作法。如比丘衆不能全部協同，部分行公共的法事，亦是贊同的。師所常行的，弟子可以倣行。中食以後，可再飲酪。未發酵或半發酵的椰子汁，沒有什麼不可飲的。沒有周緣的坐具，超過了大的限制，亦是可以用的。受金銀錢貯蓄起來，沒有什麼關係。

跋耆族比丘對這十事的隨緣，本是一向如此而沒有發生問題的。後來由於迦乾陀子耶舍遊化至吠舍離，並留於吠舍離的重閣講堂。一天舉行布薩大會，跋耆族的比丘，以銅鉢盛滿水携到佛殿當中，向來參禮的信徒們說：「諸善男子！善女人！可向僧衆喜捨若干金錢，因爲僧衆現在需用金錢」！

耶舍見到這種情形，深深感到大爲驚異，想不到做個出家的沙門，竟然可以接受施捨的金錢，未免太過有違如來的戒律。因爲在原始教團中，比丘如蓄金錢，是被絕對禁止。不說比丘不可以，就是沙彌亦不行。不用說，耶舍當時對這表達了自己的意見。跋耆族的比丘，對耶舍的意思，不但不接受悛改，反而非難排斥耶舍，說他膽敢提出反對的意見，眞是豈有此理！

耶舍見到他們這個我行我素的非行，感到無限慨歎，非加糾正不可。但這不是一

人力量所能改變得了的，希望能得志同道合者協助，於是就到西方憍賞彌去。當時在中印度的東部地方，大都抱有自由思想，而在西部地方，則多抱有保守思想。因此，東部比丘，不管那個，都袒護跋耆族；西部長老，不管那個，都贊同於耶舍。由於這個原故，兩派乃明顯的分其色彩。

敵對的兩大派，爲決定其是非，集合七百人這麼多，相會於事件發生地的吠舍離。在會議中，由於衆說紛紜，實不容易作一決斷。因此，從兩派選出四人委員，擔當這事的審議。兩部委員離婆多，被推爲上首，於婆利迦園，對上列十事，一一詳細的討論其是非。經過八個月的時間，終將十事一一判爲非法。這就是第二結集，一般從人數上說，稱爲七百結集。

不過這次會議，看來是對律條的解釋，亦卽質問十事的是否如法如律，但這只是表面的事實而已，實際決不止於律條的解釋，而應看成是佛滅後，於百年間漸次醞釀來的保守與進取兩大思想相互激盪的公開發露。因而，其間除了律條的解釋，加上各自對教理所懷抱的意見，是不難可以想像得到的。此次會議的結果，因保守派取得決定性的勝利，所以自由派的學者們不得不另據有緣之地，發揚自己的思想。這末一來

，保守與自由的異見色彩，就來得越發濃厚。而各自學派的教徒，團結一致，立於相互拮抗的趨勢。這時，保守派的方面，主要是由上座耆宿之徒而成，所以稱爲上座部；自由派的方面，因爲是衆多人數的集合，所以稱爲大衆部。從這敍述中，可以看出教團的根本分裂是怎麼一回事！

以上主要是就南傳佛教所傳的，但在北傳佛教所傳的不是這樣，而是基於摩訶提婆（大天）五事的新說，爲根本兩部分裂的動機，這從世友異部宗輪論等所傳可知。原來於佛滅後一百餘年，亦卽阿育王的時代，大天唱出五事的新說。贊同他的這個說法的，人數相當的衆多，所以名爲大衆部；反對他的這個新說的，都是一些長老們，所以叫做上座部。所謂五事新說，從所傳的「餘所誘無知，猶豫他令入，道因聲故起，是名眞佛教」的一頌可知，而且爲佛教界普徧所知的。大毘婆沙論卷九十九，對這五事新說的因緣，有著極爲詳細的說明。

現我對這作個概要的敍說：大天，是摩土羅國一商主的兒子。據傳長大之後，曾經通母殺父。後來遇到一阿羅漢，深恐自已的不義行爲，被羅漢顯露出來，就將這羅漢殺了。過了沒有好久，他的母親又與別人有染，竟惱羞成怒的殺掉自已的母親。這

末一來，他就犯了五逆罪中的三大逆罪，深悔自己所造的罪業，聞沙門有滅罪的方法，遂到華氏城的鷄園寺內出家！像這樣的人來出家，確屬難得。因他稟有聰明的天資，出家後不久，卽精通三藏，不但博得一般人的信心，終於還受到國王的歸仰。

可是有的時候，他於睡夢之中，竟然漏出不淨，而令弟子洗其汚衣。弟子感到奇怪，所以就問他說：「老師已經證阿羅漢，爲什麼身上會有不淨漏出」？他回答說：「所謂漏這東西是有兩種的，就是煩惱漏與不淨漏」。煩惱漏，在阿羅漢是絕對沒有的，但身上的不淨漏，雖阿羅漢亦不免的，好像人們身上有便利涕唾的存在一樣，何況不時還有天魔的嬈亂？這是第一事的新說。

有的弟子對他很好，得到他的特別歡心，就爲他們授四果的記別。弟子因此就問：「阿羅漢應該有他自己的證智，爲什麼我們不知自己證果？爲什麼要得你的教示而後才知」？他答覆說：「所謂無知亦有兩種的，就是染汚無知（爲生死之因的煩惱）與不染汚無知（爲不達事物的無意識）。染汚無知，阿羅漢當然是沒有的；不染汚無知，阿羅漢還是有的，因而有受教示的必要，不然，就無法了知自己是不是證果。這是第二事的新說。

又弟子們曾聽說過，證得阿羅漢的已離疑惑，可是我們對於諸法眞理，似還沒有除去疑惑，不知這是什麼道理？懇請予以指示！他對他們說：「所謂疑惑亦有兩種，就是隨眠性疑與處非處疑。隨眠性疑是屬煩惱，阿羅漢確實是沒有的；處非處疑是屬昧於理性的判斷，阿羅漢還不能做到沒有」。這是第三事的新說。

又諸弟子根據經說：「阿羅漢有聖慧眼，已能證知解脫。如此，我們現在亦已躍登羅漢果位之上，照理應該證知解脫才對，爲什麼我們沒有」？他回答說：「不錯，但這要看根性的利鈍，有些根性鈍的阿羅漢，要有他人的教示，始能證知自己進入怎樣的果位。你們是鈍根的一群，所以不得沒有人爲你們教示」。這是第四事的新說。

又有這麼一日，大天於夜間對過去所作的惡業，生起極大的怖畏，不禁呻吟的大叫苦哉！弟子們在外聽到這樣叫苦的聲音，就去向他問道：「老師爲什麼這樣的喊苦」？他答覆說：「聖道不是容易可以開發的，要不斷的至誠唱誦苦哉，然後才有聖道的開發。因爲如此，所以有時吾特喊叫苦哉」！這是第五事的新說。

後來，他要約的將如上諸項，揭出前述的頌文，於舉行布薩時，在大衆的面前，把它誦了出來。且進一步的對大衆說：「佛滅度後，有聰明人，如欲作經，這樣去做

，沒有妨礙，佛陀已經給予容許。因此，你們要想作經，也是無妨礙的」。

時在座的長老，聽到這個說法，不禁大爲驚奇，因像這種說法，在三藏教典中，從來沒有說過，於是他們氣憤憤的，就把第四句的「是名眞佛教」，改爲「汝言非佛教」。由於對這說法的觀點不同，因而雙方眞的正面衝突起來，並且對此是非，諍論很久時間，無法得到調和。

阿育王看到這情形，覺得不是佛教之幸，終於自己進入寺內，對大天諍五事的新說，由多數僧衆來加取決，始得漸漸的鎭撫那個諍論已久的紛擾！由此，耆宿方面，年長的佔多數，所以叫做上座部；大天方面，缺乏年長的，只是佔有多數的優勢，所以叫做大衆部。於此可以看出根本二部的分裂，究竟是怎麼一回事。王參與大天的這方面，認爲大天所說，不是沒有他的道理，對他方面則加以排斥，於是上座諸德，就移去迦濕彌羅。

以此來看婆沙論，明顯的極力的把大天詈爲無惡不造的大逆罪人，至對他所唱的五事，則又肯定的訶爲妄說，完全違犯佛陀的教義。殊不知以吾人今日來看，根本不能信爲就是那樣的。不但如此，而且看他所說，實是當時印度佛教史上屈指難數的偉

大英傑。特別是深入探究五事的眞義，他的所說，不但不可說是妄說，而且應可說是當時希有進步的思想家。因爲他所說的五事，幾乎可以完全視爲關於阿羅漢的批判！

可是阿羅漢是小乘的極果，向來爲佛教徒尊崇而又視爲最高的，在佛子心目中，有絕對的威力，如是過大的看待阿羅漢。卽在阿羅漢自身，亦認自己是得最高的勝果。

大天不慊於看大阿羅漢，因而對之下痛烈的批評，並試對之加以抑壓，所以創五事的新說。就是身爲阿羅漢者，難以避免天魔的誘惑，不能離於不染汚無知，當然亦暗於理性的判斷。因而，證悟的程度如何，不能已得覺知，須待他的記別，始得稱爲吾得預流果乃至阿羅漢果。在證悟方面來說，這不過是果位的小成，佛法的修學者，不應以小果的小成爲究竟，而應更置理想於大處高處，亦卽是要以如來等的最高境地爲終極目標，超越如上的一切誘惑，無知、疑惑、記別，而須精勵努力於高處的自覺！

我們認爲大天所唱的五事，主要不過是喝破這個，而不停滯於從來古陋的保守的思想，進一步的仰望最高佛果的理想，如是對阿羅漢痛烈批判，試問又有什麼不可？

分別功德論卷一說：「唯大天一人是大士，其餘皆是小節」。瑜伽師地論略纂卷一說：「大天名高德大，果證年卑，王貴欽風，僧徒仰道」。都推稱他爲非常的偉大！關於這點，不論怎樣，我們都應承認其爲事實。

可以這樣說：當時大衆部所唱的思想，是極爲深遠幽邃的，大有進入後世大乘哲理堡壘之概！如將法體說爲現在有過去無，以無爲沒有作用，又唱心性本淨說，立理想佛陀論，像這種種說法，都不是上座部的學者所能夢想得到的深理。因而，可說這是漸次令諸大乘思想興起的素地。所以大天其人，實可說是以小乘教發展到大乘教的教界一大改革者，亦卽因爲如此，被詈罵爲無惡不作的大罪人！婆沙論的編者，因偏於上座部系說，對大天攻擊讒謗到極點。從此以後，一般都把大天視爲罪大惡極的醜徒！其實這是不合事實的，亦是爲爭名利而對人身所下的攻擊。瑜伽師地論略纂卷一說：「既而卓犖無侶，遂爲時俗所嫉，謗之以造三逆，加之以增五事……競名譽利，今古所同，虛中構架，是凡共有」。不得不說極爲可惜之事！

至印度佛教傳來中國，由於經論譯者的關係，上座部系的論典，得到廣大的傳播，而大衆部系的論典，可說是微乎其微的。例如婆沙論譯者玄奘，比之朋於大衆部系

的眞諦，無疑遠遠的受到一般學者的廣大歡迎。

比較如上南北兩傳，可見上座、大衆分裂的動機：一是歸於十事異說的諍論，一是歸於大天五事新說的紛擾。在這兩種說法當中，究竟那說爲較正確？一般從於南傳，認爲南傳所說是恰當的，殊不知北傳所說亦不離譜。因北傳說大天出世，是佛滅一百餘年，亦卽阿育王的時代。南傳雖說阿育王是佛滅二百年人，北傳却認定阿育王是佛滅百餘年人。南北兩傳關於阿育王出世的年代，前後相差百年，究竟誰說可靠，迄今尙無定論，所以我們不得不依北傳而說，不必要依南傳來看這個問題。

不過大天五事新說，雖是經過教理的整頓始被確定的，但教團的分裂，雖說在前十事異說的諍論就開始，而除了戒律發生爭論，對於教理看法，確亦有著歧見。所以到大天的時候，上座、大衆兩部的爭執更爲激烈，高張的旗幟亦非常鮮明。總之，由於戒律及教理的意見不能統一，於是分成根本二部，這可說是不可否認的事實，我們對這一歷史事實不得不承認。

一向以中印度摩竭陀爲中心的佛教，因此兩部分裂的結果，上座部的耆宿開始移於印度迦濕彌羅，大衆部的新秀，此時在中印度確實較佔優勢。於是兩大部派，不論

在那方面，都高掛旗幟相互拮抗。因爲從此思想發達，各自愈益異其所見，而且從這雙幹更分出很多的枝條。到了佛滅三百年間，竟然到達二十部派之多。龍樹大智度論卷六十三，更有分裂五百部的記事，雖說那不過是形容其數之多的話，但亦不難想像在那時期之間，佛弟子間有著怎樣的立派異說。就中，大衆部有四回八裂，上座部有七回十裂，再加根本二部，就被稱爲所謂小乘二十部。

如上分析，可知上座部的再分裂，是從大衆部再分裂結束才開始的。所以根本兩部的再分裂，有著遲早不同，原因由於勢力的强弱與思想的新舊而來。大衆部的勢力較强，進取心亦積極，所以不論對於什麼論題，都能大大的順應內外各種要素，隨時發揮新的思想，分裂自然會來得早點。上座部的勢力不怎麼强，所以只能努力於保守的護持自己，思想上受到外來的影響很小，立派自然要來得遲些。而這再分裂，異說有很多。如世友所撰的同一論典，如由於譯者的不同：玄奘譯爲宗輪論，眞諦譯爲部執異論，何人譯爲十八部論，現在還不怎麼知道。論中雖有羅什法師集的這句話，但那不能斷定爲羅什所譯。正由於譯者不同，其所說的自有差別。不但北傳如此，就是南方所傳，彼此之間，亦有顯著乖違。關於這些，現在不去多說，姑舉宗輪論中所說

，略爲加以顯示。

然如檢討這些分裂各部的內容，而立種種部派，與其說這單是分裂，毋寧認爲這是從小乘思想向於大乘思想的過渡，比較來得恰當，亦卽以此視爲關連大小二乘的楔子。本此可知所謂後世的大乘教，實在是由這個過程，輾轉而發達成的。如不從這觀點來看後世的大乘教，那就無法看出大乘佛法的眞面貌，這是極爲重要的一點！

從禪法的傳來說到天臺教觀的本源

太虛大師於民國三十二年秋，在四川漢藏教理院，爲諸僧講「中國佛學」時，曾有一句名言提示諸僧，卽「中國佛學特質在禪」。本於大師這一提示，我們可說，中國佛教，各宗各派，雖各有其教理思想，而其教理思想內在，都是以禪爲其根本。當然，這裏說的禪，不是如一般所想像的禪宗之禪，而是極爲廣泛的禪觀之禪。因此，關於禪，我們不要狹義的專就禪宗的禪來說，而應承認有種種禪的區別。如唐代宗密禪師，在「禪源諸詮集都序卷上之一」，就曾將禪分爲外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、如來最上禪的五類。

禪之所以爲佛教各宗所通用，實因佛教是個重行的宗教，不是專門說理的。佛法行者的行，要爲求得精神集中，不使向外奔放馳散，然要達到這一狀態，首要做到身體安靜，因爲唯有身體安靜，始能資助精神集中。而使身體安靜的最上方便，則無過於坐禪修觀，所以禪觀就成爲佛法行者必修的行門。

講到禪觀，必然會使人聯想到止觀，因爲在諸經論中，常常是以止觀代替禪來說明這個修法的。所謂止，就是「制心一處」，或說「心一境性」，旨在使心得到靜定；所謂觀，就是「審諦觀察」，或說「思維抉擇」，旨在對於眞理體悟。不論小乘經大乘經，佛常以此止觀法門，開示學人修學的。因爲佛陀了解得很清楚，衆生陷溺在散亂顚倒中不能自拔，病在未能獲得根治這個病原的方法。所以佛特針對衆生的病根所在，開示奢摩他（止）毘鉢舍那（觀）以對治之。禪的根本精神，當然亦全在此。

禪定與止觀既是相通的，因而我們可以得一結論：卽中國佛教的各宗各派，都是有其觀行一法門的，而大乘各宗派，對這尤爲重視。如宋明來被稱爲教下三家之二的天臺賢首，都是以止觀爲其獨特的宗要，因這兩宗的成立，雖各有其經論的依據，而實是由其宗祖，於修禪定得成就及所發展出來的。這就是表示：臺賢兩宗，其創始者，最初都是修禪觀的，到了禪觀有所成就，再將自己得自於禪觀的境界，以與佛菩薩的經論相印證，然後始樹立獨創的宗派。

如上分別，因而我想就天臺與禪的關係，略爲一說。在未說明這個關係之前，先來談談中國禪法的傳來。

中國佛教，本從印度傳來，所論禪法，亦從印度傳來，自不用說。據佛教傳來史看，不但佛教是從漢代傳來，卽禪法亦於漢末傳來中國，可說這是很早傳來的法門。不過眞正得傳其禪名的，那還是姚秦三藏羅什的時代。什公是於姚興弘始三年，卽西元四〇一年，亦卽晉安帝隆安五年，十二月二十日，自涼州而至長安。什公到長安沒有幾天，於十二月二十六日，有僧叡者，卽從其受禪法，繼而什公並爲抄集衆家禪要三卷，還有後來什公譯出的十二因緣及要解，都是屬於禪法。不過這些禪法，大都是形式的，亦卽是小乘的，不能代表什公的根本思想，因什公的根本思想，誰都知道，是在他所譯的中觀論。雖說如此，但後來傳承什公所譯的三論及成實的兩宗學者，於所謂慧學學習之餘，同時亦修什公傳來的禪法，或修中論所說的中觀，是乃不爭的史實。此外，還有與天臺家有若干關係的傅大士所修的禪法，在我們看來，亦是繼承這一禪法系統的。這，我們不要另外去求證據，只要打開傅大士的作品來看，就可明顯的發現其中具有中觀論的空觀思想。其他，如河西的玄朗，在禪法的實踐上，顯然亦是基於這一思想而來。不過稍有不同的，就是在其形式上，略爲含有晉宋時代之禪的色彩而已。

什公來華，在理論上，固多盡力於空般若的思想傳譯，在行踐上，實多盡力於禪法的傳授和修習。如晉書記載說，什公時代，沙門坐禪的，常常在於千數之衆，因而我們不難想像到，什公門下的衆弟子，發心修習禪法的，一定是不在少數。可是在那時期，除了什公傳授的禪法，還有佛陀跋陀羅的禪法。佛陀跋陀羅約於弘始十三年，卽西元四一〇年，由智嚴苦請而來中國關中。他到關中以後，立卽大授禪法，而且從彼學習禪法的，常有數百衆之多。至其自己所得之禪，則是在他遊學罽賓時，從佛陀斯那大禪師得來的。

什公、佛陀跋陀羅，儘管在別方面，有其思想的共通面，而在禪的方面，彼此思想是對立的。因爲如此，所以曾在關中鬧出不愉快的事件。雖則有說是由門徒構事而鬧出的，實則是由禪法思想不同而發生的。相傳佛陀跋陀羅禪，是從迦濕彌羅傳承而來，屬於說一切有部的小乘禪，雖有人將之奉爲禪法的正宗，但在什公系統下看來，並不以此說爲然。而且後來什公譯出首楞嚴經，自認這是菩薩禪，亦卽表示勝於小乘禪法的，於是雙方的思想，明顯的對立起來。不過，佛陀跋陀羅離開關中去到廬山，譯出達摩多羅禪經以後，其門弟子，如智嚴、慧觀、慧遠、玄高等，是都很能弘傳其

禪法的。不但如此，玄高的門人玄暢，復把這個禪法傳到江北，玄暢的門人玄朗，更把這個禪法弘布江南，一時大江南北修此禪法的禪者，可說是很多的，而弘傳佛陀跋陀羅禪的幾位禪匠，在當時都被人們讚爲對於禪法特有禪得的人。因此，亦可知道這一系的禪法，是有其特色的。

其次，較佛陀跋陀羅又遲數十年來中國傳禪法的，有佛陀三藏。佛陀三藏，是在晉孝文帝時來中國的。孝文帝對這位禪師特別敬重，並且另外爲他建立禪林，使之結合很多的徒衆，共同修習禪法。因爲禪師喜愛嵩嶽，帝又勅就少室山爲之立寺，這就是後代有名的少林寺。由於禪師恆居在這山上，各方息心的人士，慕其禪風而來的，常有數百人隨之修禪，於是嵩山少林寺，也就以禪法馳譽國內。而爲其門人的慧光、道房、道明等，禪法思想，對於師之所修禪法，不但無條件的承受，且大大的爲其鼓吹，因而使師的禪法思想，大大的行於江南。佛陀的禪法與佛陀跋陀羅的禪法，同樣的行於江南，所以後來有人傳說，是：禪師實爲一人。佛教史上，雖有這麼一個傳說，但從時代不同推察，我們認爲佛陀禪師，另有其人，並不就是佛陀跋陀羅三藏。

本於上面禪法傳來史看，在天臺智者出世以前，亦即達摩未來中國前，已經盛行

我國的禪法，約有如上所說的三大系統。至這三大系統的禪法，究竟是同是異，在今天，實無法得到一個確切的了知。不過這些具有四禪八定的形式，好像有點近於小乘禪的作風，我們從圭峯所作的禪源諸詮集都序中，可以約略的看出這麼一點。如從他們的根本思想，透視他們所傳的禪法，我們不妨說，羅什禪是屬中觀的，佛陀跋陀羅禪是屬華嚴的，這不但從他們所譯的經論，可以做這樣的劃分，即從他們在長安所作問答的記錄，亦可明白的看出這點。而最後傳來禪法的佛陀三藏的思想怎樣，因爲沒有譯作留下，致使吾人不怎麼明瞭。不過從其弟子慧光的思想，屬於地論思想這點來推測，是亦不妨說他屬於地論系的思想。且地論師善禪法的，據高僧傳說，不唯佛陀一人而已。這樣說來，天臺智者出興以前的中國禪法思想，實不出於如是三大系統，而其形式則都類似小乘。

明白傳來禪法的系別，進而就可探究天臺止觀，在如上三大系統中，是屬那一思想系統，而使其思想更進一步的向高度方面發展。我們所以要這樣的來探究，實因天臺學與禪的關係太深切了。太虛大師曾說：「天臺學和禪宗關係頗深，創始的慧文、慧思二師都是修禪的禪師。到了智者成立教義的時期，禪宗尚未十分興起，而當時一

般佛弟子所修的禪定，要算天臺之一心三觀爲最高的禪定了」。因在慧文禪師以前，大多數修禪定的人，都是依坐禪要法經等修習禪觀，根本就沒有一心三觀之禪。天臺的一心三觀禪，實爲慧文禪師所悟，而以智度論等爲所印證。其後到了慧思禪師，乃將其禪觀奠定更穩固的基礎。因此可說：「天臺學胚胎於慧文禪師，長養於慧思禪師，而完成於智者大師」。不過，如摩訶止觀所說的十乘觀法，乃是智者晚年所建立的，不能視爲天臺初期流行的禪觀。

天臺與禪的深切關係，雖約略敍出一個輪廓，但在上述三系統的禪法中，究竟是從那一系統而來，實在還不怎麼明白。因從現存的史料中，很難發現他們的脈絡，不過有一點可以確定無疑的，就是天臺的禪觀，曾經採用當時流布江南的禪法。根據這點線索推測，我們不妨作這樣說：天臺教理思想，既從什公譯經論而來，天臺禪觀始祖，亦卽不得不推尊羅什三藏。以什公的禪法爲本源，經過一個時期的修習，發展爲北齊慧文的一心三觀。慧文將其所悟發的禪觀，傳授於慧思，再由慧思傳於智者，成爲天臺一家獨特的禪觀。

北齊慧文禪師，爲臺家的遠祖，這是沒有疑問的。師開始於佛法上用功夫，就是

唯以修禪爲務，但並無若何師承可言，及至後來讀大智度論，依論說三智文而修心觀，始得豁然大悟。由於彼是依智論而開悟的，所以天臺學者判定他是遠承龍樹。文師於修禪觀有所得後，乃獨步河淮之間，專弘自己的所得，當時從其學的門人，常有數百衆那麼多。而禪師親口將三智一心的觀法傳授出來，是唯傳給南岳慧思禪師，思師將之弘傳南方，而北地門人則無有傳者。佛祖統記卷第六贊曰：「北齊以上哲之姿，獨悟中觀，而當時諸師無與競化……既以口訣授之南岳，而北地門徒曾無傳者」。

北齊慧文禪師，雖遠承龍樹禪觀，並得獨悟中觀，但更發揮且大成這一思想的，是南岳慧思禪師。師於出家後，遊行各個地方，徧訪禪門名匠，學摩訶衍，常居林野，專爲經行修禪。後來去拜謁慧文禪師，文師親以心觀口授南岳。從此對於禪觀，更加精進不已，雖則白天爲諸僧事而忙，晚間總是遊心禪觀，有時甚至坐禪達旦。雖則如是精進而發少靜，但因爲道過於勇猛，以致生起種種禪障。殆後證悟法華三昧，據南山道宣律師所著僧傳說：「後往鑒最等師，述己所證皆蒙隨喜」；又或說爲：「思師受法就師，就師受法最師」。高僧傳中所以舉出最就等諸大禪師，是即說明南岳在北齊門下，開悟前後那個時候，有那些高明的禪者，亦即敍明九師相承的諸禪者，因

爲南岳當時親從北齊所受的觀心，雖則是將羅什思想的實踐化，而在另一方面，實亦有類似於九師禪法。這樣說來，九師所修的禪法，要亦不過是將龍樹實相論的思想，予以實踐化及主觀化而已。又寶誌公及傅大士的法門，亦明說一心三觀，一心具萬行。要而言之，當時的禪法，都成羅什系觀心思想的特殊形式。

慧思禪師遊化光州前後十四年，到陳光大二年，乃由大蘇而入南岳。因爲大蘇這個地方，是陳齊的交界之區，爲南北的爭奪之地。經常發生戰火，對於修禪是有很大妨礙的，爲避佛法的厄難，所以南走南岳。在南岳住了一個時期，陳主聞其德，特請師至當時的建業，宣講大品般若，亦卽在這時候，師乃爲衆開說禪波羅密。南岳有九仙觀道士歐陽政則，因見禪師化功稱盛，曾向陳主誣奏通齊，後來陳主知是誣奏，欲對該道士行極刑，禪師特爲乞命求饒。這末一來，陳主對禪師之德益爲敬重，不特待以特殊的禮遇，且尊稱爲大禪師。所謂思大禪師之名，實在是就從這時候開始傳出去的。

南岳慧思禪師，是重達意而不重文字的禪者，平生雖多講說般若，並因弘傳般若而受到諸多的迫害，但於講說般若之餘，經常開示徒衆的，則是大乘禪法，所以其所

著述，亦多關於禪法，至於教判之作，幾乎可說沒有，即或是有的話，亦爲今所不存。而古來傳爲禪師所著述的，約有如下的幾種：大乘止觀法門二卷；四十二字門觀二卷；安樂行儀一卷；立誓願文一卷；諸法無諍三昧法門二卷；三智觀門一卷；次第禪要一卷；隨自意三昧一卷；大乘入道章二卷；釋論玄一卷；授菩薩戒文一卷。一看這些所列的著述，自然會使人想像到，都是有關禪法的著述，而思大禪師的重視禪法，亦於此可以得到正確認識。

雖說思大禪師有這麼多的著述，「但是現在存著的，只有安樂行儀、諸法無諍三昧法門、發願文、大乘止觀四種。前三種是思禪師敍述禪定用功方法等，重在實行；大乘止觀之關於教理者，多接近起信論的思想」（見太虛大師「中國佛學」）。事實，除這四種外，還有隨自意三昧、授菩薩戒文的二種存在。

於中，關於大乘止觀法門，我想提出來談一談，即此書是不是思大禪師所著的？對這，在佛教史上，向有兩種說法：一派說這不是思禪師的手筆，如寶池房及普寂，就是作這樣的看法。他們認爲，不論從文體及義門方面去考察，本書與南岳的其他著作，都是不相類的，特別是文中引用起信論的文句，在智者大師之前的思大禪師，怎

麼會引用起信論的文句？因而判定不是他的眞作。一派說這確是思禪師作的，如宋代的義寂及明末的藕益等，就是同持這一見解的。到了近代，日本學者，大都信寶池房等所說，而我太虛大師，則認義寂等所說爲是，且特別從引用起信論的這點上，辨明當時慧思禪師可以見到起信論，並依起信論而作大乘止觀。

這一眞僞的論諍，可說由來已久，現在姑且不問作者是誰，但因這是綜合大乘佛教的論說，其有相當的價值，是不可疑的事實。甚至還有人這麼說，在中國佛教界的著作中，大乘止觀法門，可與永明延壽禪師的宗鏡錄，相互媲美，是以這是值得學佛者一讀的論書。於本書中引起信論的三大文，曾說眞如體大，具有恆沙善惡之法，當知眞如體大具有善惡之法的這一說法，卽是其門弟子智者，所特別發揮的性惡思想的源泉。如認性惡說是臺家的重要思想，則此大乘止觀法門一書，在臺家的思想論書中，無疑是有其特殊價值的！

進一步所要說的，就是天臺家的四教三觀法門，雖古來說爲天臺智者親從南岳禪師傳承而來，但在現存的思大禪師傳中，我們可看不出有著這樣親承關係。同時，我們從思禪師現存的諸論書中去求，同樣發現不到他有三諦、三觀、五時八教等之說。

因此，智者大師所建立的教觀思想，在中國佛教史上，雖說是很偉大，但是否從南岳相承而來，確仍有待吾人進一步的研究。不過有一點可以確定的，即南岳天臺兩大師，都以法華爲其中心所在。然從思大禪師無諍三昧法門及立誓願文等書，去探索他的根本思想，與其說彼是以法華經爲中心，毋寧說彼是以般若經爲中心，因在此等書中，明顯的可以看出，他是以般若的諸法皆空、諸法實相爲其教義的。即使有時說法華，亦是以般若的見解，論說法華所說的諸法實相。太虛大師對此亦有提示說：「到了慧思大師，禪定之餘，雖常誦法華，修安樂行三昧，但他最注意的還是大品般若」。且思禪師於一生中，曾多次的講說般若，有時爲惡論師所害，不但不改變其思想，且發誓造金字般若，盛於琉璃寶函，現無量身於十方國土講說是經，可以想見他對般若的重視。

其次，從教理上稍加論究的，即聖龍樹的教義，在諸法實相論，這是大家一向以來都這樣說的。而繼承此說的思大禪師，雖亦屬於諸法實相論，但已稍含緣起論的傾向，且向觀心化的路向進展。思禪師所以有著這樣思想的轉變，大概是受地論、攝論如來藏緣起說的影響，主要亦即是將聖龍樹法門予以實踐化，因聖龍樹的諸法實相論

，尅實說來，是具有客觀化之傾向的。且以諸法中的色心來說，認爲是平等平等，同樣是無自性不可得，並無所謂心法重於色法的論說。可是到了南岳思大禪師，雖亦同樣的是說色心無自性不可得，但他是以心法爲中心而說諸法實相的。因此，有人說：龍樹的教義，是宇宙論的實相論；南岳的教義，是唯心論的實相論。而這一思想的轉變，從表面看來，似乎沒有什麼，但後來臺家以一心三觀，一念三千談諸法實相法門，却是奠基於此的，所以這是值得重視的一個思想改變。

古來還有這麼一個說法：一心三觀的法門，是思大禪師所相承的法門；一念三千的法門，是智者大師所悟證的法門。這個說法，我們認爲並不離開事實太遠。因爲一念三千的法門，智者以前，在教界中，確實是沒有這個思想流行的，可以肯定的說爲智者的創說。至於一心三觀的法門，雖可說是思禪師的相承，但在他的著作中，並未發現有這樣的明文。我們雖然承認南岳有一心三觀之說，但那還不過是屬別教的隔別不融的三觀，而非是圓教的一心圓融三觀。智者大師承受南岳這一思想，在其初期弘法時期，就是弘傳這個隔別的一心三觀；圓融的一心三觀，是晚年隱棲天臺以後所創說的。

南岳思大禪師，雖爲天臺二祖，但確是個非常重視禪法的禪者，而其禪法思想，以天臺的四教看，無疑是別教的。「談到慧思禪師的禪定，雖說是修法華安樂三昧，而他是以禪爲根本的，因此他於法華祇是修法華禪。修法華三昧行有二種：一種是有相行，卽受持法華經而求得禪定；一種是無相行，就是說日常四威儀要常住在定中的意思」。至於修禪或修止觀的方便，在無諍三昧法門卷下，曾經舉出五蓋、五欲、五方便的十五方便，而天臺有名的二十五方便之說，在思禪師的論說中，是還沒有見到。然不管怎麼說，思禪師的禪觀思想，對天臺教觀的建立，是有很大關係的。因他上承龍樹、慧文，下傳天臺智者，吾人如對他的禪觀思想有所認識，則對天臺教觀的建立，也就知其根源所在了。在此我們可以總結的說一句：由自修禪觀內證三昧而創立的天臺宗，其教觀思想，在上所說三大禪法系統中，實是源於什公所譯聖龍樹實相論的實相禪展布而來！「中國佛學特質在禪」，不論如來禪，祖師禪，甚至小乘禪，在佛法說，都是很重要的行門，都值得行者的修學，如果忽略於禪，就將失去中國佛學的特質。因此，特「從禪法的傳來說到天臺教觀的本源」，以明禪與天臺止觀有著深切的關係。

「大乘止觀」作者考

南岳慧思大師，爲天臺九祖的第三祖，他一生用力最勤的在般若，不特常講大般若經，且常念誦般若波羅密多，因此我們知道，他的思想中心，在於性空般若。從他的中心思想，看他的所有著作，對於大乘止觀一書，是否屬於他的著述，不能不使我人有所致疑。雖說這是一本頗爲值得一讀的好書，但無礙於我們對此書作者爲誰之考證。

首先使我人對此發生疑問的，就是在南岳傳記中，並無此書的記載，如天臺九祖傳第三南岳傳說：「凡有著述，口授成章，無所刪改。四十二字門兩卷，無諍行門兩卷，釋論玄、隨自意、安樂行、次第禪要、三智觀門等五部各一卷，並行於世」。大乘止觀，如歷來學者所說，既是很重要的一書，甚至有人將之視爲「十方諸佛返妄歸眞之要術，歷代祖師明心見性之秘典」，爲什麼不見於慧思大師的傳記？爲什麼要到五百年後的宋代，在志磐所撰的佛祖統記卷第六中，說到南岳的著作，始在無諍行門

下，加上大乘止觀之說？而且根據宋之遵式南岳禪師止觀序文來看，我們明顯的可以知道，本書的出現經過是這樣的：「噫！斯文也，歲月遼遠，因韜晦于海外，道將復行也，果咸平三祀，日本國圓通大師寂照，錫背扶桑，杯汎諸夏，既登鄮嶺，解篋出卷，天竺沙門遵式，首而得之，度支外郎朱公頃冠首序，出俸錢模板，廣而行之」。又度支外郎朱公頃序說：「嗟夫！斯教雖大顯示啓來者，而人世未之普見，流于海外，逮五百年，咸平中日本國僧寂照，以斯教航海而來復歸，聖朝天禧四年夏四月，靈隱山天竺教主遵式將示，生生之佛種，咸成上上之勝緣」。其次，明之蕅益作大乘止觀釋要四卷，亦曾對此作如是記載：「按此法門，唐末流散海外，有宋咸平三年，日本國寂照，持此本至四明，慈雲（卽遵式）師得之，爲作序流通」。還有，在佛祖統紀卷第二十六山家教典志，又記此事如下：「南岳大乘止觀二卷，唐末教典流散海外，本朝咸平三年，日本國寂照，持此本至四明，慈雲得之，爲作序云：初卷開止觀之解，次卷示止觀之行」。由這種種文獻告訴我們，知道本書是由日僧寂照帶到中國來，以之授於遵式法師的。遵式得到此書，亦不問其眞僞，便欣然接受，而且自作序文介紹，並令朱公頃刊行於世。其後了然、蕅益諸大德，亦頂戴奉持而毫不疑其眞僞。

不唯如此，了然且作宗圓記五卷，解釋大乘止觀，蕅益作大乘止觀釋要四卷，予以弘揚。這樣，大乘止觀，爲慧思大師所著，似乎沒有疑問。不過我們所要注意的，就是本書在中國的公開流通，是宋眞宗咸平三年以後的事，在此以前，中國佛教學者，既不曾有人弘揚過他，也不曾在何著疏中，發現引用此書，是以本書的作者，是否爲慧思大師，當然值得人們懷疑。

我們中國人，特別是佛教徒，向抱包容態度，不論什麼，只要有人說過是這樣的，大家就跟著認爲是這樣，決不懷疑他的眞實性，所以，就事來說，明明沒有這回事，但由某人的提出，就認爲確有此事，就著述說，明明不是此人的作品，但因有人說是他作的，後來者也就硬說是他作的。其實不一定如此，如大乘止觀，有宋以後的我國佛教徒，差不多一致認定是慧思大師作的，但日本鎌倉時代之初，有寶池房證眞其人，却疑本書非出於慧思大師之手，如彼在天臺三大部私記中說：「彼文恐非南岳所出，文勢不似大師筆故，義勢不似餘部文故……問：若爾！何故和漢諸師，皆云大師所出？答：未知所由！且如極樂十疑等，非是天臺所出，而和漢皆云大師說，彼引唐譯雜集論故，定非隋時之所述也」。日本學者證眞，以「文勢不似大師筆故，義勢不

似餘部文故」的兩大理由，疑此非慧思大師的作品，我認爲是很有力量的兩個理由，足可否定本書爲慧思大師所作。其次，我們再看：道宣所著的續高僧傳，道原所著的景德傳燈錄，談到慧思大師的時候，都沒有提到大乘止觀，可見大乘止觀在唐朝的時代，還不爲我國佛教學者所知，毋怪在天臺章安及荆溪等的著作中，不見有大乘止觀的這一書名。而且從本書所依據的起信論來說，起信是「梁陳小兒」所作，還是由眞諦譯來中國，我們姑且不論，但慧思大師曾否看過起信，實在是個疑問。因照向來所說，眞諦譯起信，是梁太清四年（西元五五〇年），慧思由北來南，入住於南岳，是陳光大二年（西元五六八年），入寂於陳太建九年（西元五七七年）。從起信論的譯出，到慧思的入寂，其間雖有二十餘年，但就那時流傳不廣而言，慧思能否讀到起信，固然是一問題，讀後能否依其思想而成大乘止觀，自然又是一問題，何況還有人說起信是隋前後的作品呢？假定如此，慧思見都沒有見過起信，怎能依之而作大乘止觀？了然法師宗圓記說；「南岳釋有無諍三昧，恐是大乘止觀歟」？這將大乘止觀與無諍三昧，視爲同一部書，固也含有否定大乘止觀爲慧思所作之意，但大乘止觀是大乘止觀，無諍三昧是無諍三昧，並非同本之書，所以大乘止觀的作者是誰，仍然爲一啞

迷！

有人說，大乘止觀，是大華嚴寺曇法師所作，但所謂曇法師者，究竟是怎樣的一個人，並未給我們有個明白的交代。因而有人想到；時創北地攝論宗的開祖而爲陳文帝所信敬的曇遷，就是作大乘止觀的曇法師。可是此說，頗難使人信受，因開創攝論宗的曇遷，據傳記所載，是住在禪定寺，所謂大華嚴寺，史傳不見有此說。這樣，曇遷曾否作大乘止觀，固然沒有明文可證，卽或作有大乘止觀，相信也是別本。因而，大華嚴寺的曇法師，是何許人，我們仍然無法了知的。進一步說，日本學者證眞，不獨疑大乘止觀不是慧思的眞作，就是對於其內容所說，也給予有力的排斥。雖然如此，但論到本書所敍如來藏緣起之旨，我們在其他作品中，還不見有可以與之相比的論說，是以我說這是值得我人研究的一部好書。但爲證明大乘止觀絕對不是慧思所作，特再舉出幾點理由說明如下：

一、無論一個什麼作者，思想儘管是多方面的，他的文勢總是一貫的，會得讀文章的人，一看就知是不是一個人的作品。我們熟讀大乘止觀時，文章的滯澁，固是一回事，很多的熟語，在其他書中，又是不見其例的，換句話說，在南岳的其他著述中

，發現不到與本書相同的語句。證眞所說「文勢不似」，其理由就在此。

二、我們知道，慧思的思想，是從般若來的，所以他所說的，總是含有深厚的般若意味，這不論從立誓願文或隨自意等本文去看，都可得到證明。但大乘止觀，却以華嚴經爲立論之依據。怎麼知道？試打開全文來看：對於華嚴所說「心佛及衆生，是三無差別」之文，不特前後引用兩次，就是所說「心性自清淨，諸法唯一心，此心卽衆生，此心菩薩佛」的一偈，也完全顯示三無差別之意。但從另外一方面來看，在全部大乘止觀中，不見引用一句般若經的經文，也無一處開顯般若的理趣。證眞所謂「義勢不似」，就是從此來的。

三、慧思所最崇拜的，是龍樹大士，因而可說他是龍樹的宣傳者。既然如此，那他論到一個什麼論題，理應以**龍樹的**理論爲據，可是在大乘止觀中，不但以大乘起信論之意，敍別止觀的依止，並且依於唯識法相所說的三性，辨別止觀**的差別**，既未用龍樹的語句，亦未用龍樹的論意，簡直不像是個龍樹崇拜者的作品。事實確也如此，因在思大師的其他著述中，不見有這樣現象的，是故亦可證知本書不是出於思大師的手筆。

四、再就天臺所說今師相承來看，主要的在於南岳相承，但所謂南岳相承，要在觀門相承，而非教相相承。觀門相承，天臺智者在摩訶止觀中，傳南岳所說三種止觀，就是漸次、不定、圓頓的三種止觀。假定大乘止觀，眞是南岳所作，那所說的三種止觀，在本書中，應該有所說到，但事實上，本書並未論及三種止觀，說他是南岳的著作，怎能令人相信？還有，唱說今師相承的天臺著書，如章安的記錄，荆溪的著作，沒有那個地方，曾經引到大乘止觀所說，以證明其義。不獨沒有引用本書所說，就是本書所引用的大乘起信論及攝大乘論等所說，在今師相承的著書中，也沒有運用到，這不是很明顯的暗示大乘止觀在當時並不存在於世嗎？我們試想一下看：大乘止觀是很重要的一部書，如果眞是慧思大師所作，天臺學者豈有不到處引用的道理？豈有連大乘止觀的題目提都不提的道理？

五、慧思大師是個重視禪觀的學者，所以他的著作大都側重於觀門的發揮，可是從他全部的著作去看，不論是隨自意三昧、無諍三昧或次第禪門等，其所應用的名詞，不是禪定，就是三昧，並未應用止觀這個名稱。不說大乘止觀，不是南岳著作，即或認爲是他作的，而題爲大乘止觀，似又不大確當。所以從南岳著作所應用的名詞來

說，我們認爲此書，不是慧思的作品。

六、最後，更就承不承認第九眞心的存在來分別。思師所作隨自意三昧說：「西國云阿梨耶識，此土名爲佛性，亦名自性清淨藏，亦名如來藏……凡夫六識，名爲分張識，隨業受報天人諸趣，菩薩轉名第七識，能轉一切生死惡業，卽是涅槃，能覺凡夫分張識，分無變易，卽是藏識，此第七識名金剛智，能破一切無明煩惱生死結使，卽是佛法。譬如健將降伏四方夷狄怨賊，諸國弭伏，皆作民子，第七健識，勇猛金剛，決斷諸法，亦復如是」。據此，明顯的知道，他是以第八識爲純淨的眞識，以第七識爲純智的解識，以前六識爲妄想識。與宗鏡錄列第七識十種異名中所說解識，寶窟稱第七識名爲法智，可謂完全一致。但大乘止觀的思想，却不是這樣，他與起信論一樣，以阿梨耶識爲眞妄和合識，以第七識爲我執識，跟著在阿梨耶識以上，承認有第九眞心存在，可說是九識建立者。如大乘止觀卷下說：「本識、阿梨耶識、和合識、種子識、果報識等，皆是一體異名。上共不共相中，已明眞如與阿梨耶同異之義。今更爲汝重說：謂眞心是體，本識是相，六七等識是用。如似水爲體，流爲相，波爲用」。同爲一人，有此兩說，在思想上講，是不應理的。因此更足證明此書，絕對不是

南岳所作。

如從以上多方面考察，本書是屬僞作，可謂毫無容疑的餘地。但緊接而來的問題，就是：本書究竟什麼人作的？完成於什麼時代？以時代言，卽在宋遵式介紹以後，我國教徒始知有此書，則宋以前無此書流行於世，自無問題。所以在我想來，本書可能是成於宋代的，至於作者是誰，因還找不到確切的史料，所以很難斷定出於何人之手。然由遵式而得公開流行一點來說，或者就是他作而藉慧思之名，也說不定。日人是說日本學者所作，我不以此爲然，因他除了依於宋遵式、明智旭所說的文獻外，並未提出更有力的根據來，何得驟然斷爲日人所作？考我國天臺教的成立，由於慧文、慧思、智顗三大師，其後曾經一度衰微，到唐中葉，雖因荆溪，再呈興隆之勢，但到晚唐，又復萎頹不振，及宋之初，四明智禮出，唱說復古，再現興隆之象。天臺學者，爲把握此機運，特在觀門方面，猛著鞭力，完成大乘止觀，但爲使人信受起見，說這是三祖慧思作的，並且說明過去所以不見此書，是因早就流落日本，到現在才又回到中國來。作此書的天臺學者，爲使自宗的教義得以發揚，寧願尊祖而不出己名，可以想見其苦心所在。所以我人不要以此書不是慧思所作，而忽略他的偉大價值！

阿含聖典的福德觀

佛法的最高理想，在於涅槃解脫，而以這爲目標的德行，不用說，在於所謂「無所得處」。雖然如此，但在輪廻界中，從功利的立場講，乃是：善應獎勵，惡應懲罰；也就是善有善報，惡有惡報。所以我人的倫理行爲，應該使之增進，非理的行爲，應該使之泯除。佛教常說善因善果，惡因惡果，其理由也就在此。原來我人的行爲（業），從他的性質分別，有善、不善、無記之三類。於中，無記的行爲，因沒有重要的意義，所以一說到業，大都就善不善的行爲而論，很少談到無記的行爲。如以善不善業，分別世間的有漏與出世的無漏，很顯然的可以發現：不善業，唯屬於有漏，善業，通於有漏無漏的兩類。從根本聖典去看，我們所理解的，大概是這樣的：

業（行）
- 善
  - 無漏——梵行——宗教的（出世間的）最高善
  - 有漏——福德——世間的道德善
- 不善——有漏——罪惡（非福德）——世間的惡

由這圖表所示，我們知道，福德是世間的有漏善行。因爲他是有漏的，所以對清淨無漏的梵行言，是可捨的；但因爲他是道德的善，所以對有漏世間的罪惡言，又是應行的。如以世間出世間相對看，也可這樣說，世間的福德應該捨，出世的梵行應該行；如以善不善相對看，則可這樣說：不善的罪惡應捨，善的福德應行。在我們的行爲上，由於福德持有這樣兩重的意義，所以阿含聖典所說的福德之言教，也有這兩方面。關於對罪惡而應行的福德，其例如左：

隨於福德與罪惡之果，人依業之引導而行。卽罪惡業故入於地獄，而福德業故向於善趣。因此，須爲未來世福德而行善事。

若人心急於善，則遠離於罪惡。懈怠爲福德者，則喜罪惡。

像這樣的例子，在經中眞是多得不勝枚舉。由此亦可知福德是屬於善行的了。又在法句經中，相對的說了福德與罪惡後，接著就相對的說出罪惡與善。由這看來，福德就是善。在大義釋九頁說：「一切所有，屬於三界善行者，是卽所謂福德」。根據這個福德的定義，所以知道福德就是善的行爲。在這定義之下，所謂屬於三界，是卽顯示不是不繫屬於三界的不繫無漏行，而是屬於世間的有漏行。福德是有漏的善行，

這是對罪惡而言的。因此，罪惡又可說爲非福德。經中敍述一位乞食的婆羅門，向釋尊這樣問道：「尊者！你也是乞食，我也是乞食，在你我之間，究有那點不同呢」？這是很有意義的問話。佛回答他道：「光是那樣的乞食於他，那是不能說爲比丘的，一定要捨離世間的罪惡與福德，專心致力於梵行的修習，那才可以稱爲比丘」。「在這世間，超脫福德與罪惡的執著，不憂愁不垢染的清淨者，我才稱他做婆羅門」。又有以福德與慈心解脫的價值比較說：「諸比丘！一切有所依著的福業，其價值，祇爲慈心解脫的十六分之一」。以上所引的經典，都是顯示福德應捨而說的。在大義釋解釋「福德罪惡都不執著」的話說：「一切所有，屬三界的善行，就叫做福（德），不善行，就叫做非福。如斷捨根絕那福行、非福行、不動行，那就好像截多羅樹頂一樣，成爲滅無，於未來世再不生起，就是不執著福德與罪惡」。所謂福行、非福行、不動行，在雜含、長含以及其他諸經論，都有說到的。雖說古代對此沒有加以解釋，但在分別論講到十二緣起中無明緣行時，說行有此三類，並一一給予他的定義。福行，是屬欲色二界所繫，而由施、戒、修之所成的；非福行，唯屬欲界所繫，而由不善思之所成的；不動行，屬於無色界所繫，而由善思之所成的。此中所說的福行，就是阿

含所說的福德，那固不用說，就是不動行，如據分別論的解釋，也含於阿含的福德中。爲什麼？因不動行，是屬無色界所繫的，並非是無漏的不繫法，雖是三界所繫的有漏法，但因「所有屬於三界的善行」是福德的關係，所以不動行，不妨也歸於福德所攝。假定說是唯有福行才可說是福德，那在阿含教說的方面，在福德以及對福行與梵行之間，雖非介入不動行不可，可是在我覺得好像沒有那樣的餘地。因此，分別論把十二緣起之行，解釋爲福行、非福行、不動行的三類，實是繼承雜含的解釋，並不是該論主所獨創的。如雜含說：「陷於無明之人，行此福行、非福行、不動行，若無明滅而明生，則不行此」。經中又更顯示說：「漏盡比丘，不行福、非福、不動三行」。由此可見緣於無明而有的三行，是屬有漏的，應斷的，眞正修梵行者，是不行此的。

修福德者，將來感得生天的果報，雖是因果的必然，但生天之道，在佛陀看來，不是究竟之道，因佛陀認爲，漏盡涅槃，才是最極無上之道。福德與生天的關係，經中有時說爲：「福德等故行於善趣」；有時說爲：「彼等福德日夜增長，彼人是行於天者」。因福德而得生天，可說這是沒有問題的。元來，佛法所說的修福德，主要是

對在家衆說的，所以這不是出家衆的行門。爲什麼如此？要知福德最具體的行爲，第一就是布施，而布施的對象，依阿含聖典看，是在家者施於僧伽的意思。僧伽被稱爲「世間無上福田」，其原因就在此。福田，就是在俗的信者，施財物於僧伽，因此而得福德，由於僧是出生福德之田，所以稱爲福田。福德爲在家信者所行，不特直接從佛爲新來的聽衆：「說施，說戒，說生天法」，可以看出，就是從出家者要求還俗的動機，我們也可發現此一事實。如中含敍述某良家男子，一度出家以後，忽又醉心於在家的生活，問其爲什麼要退僧入俗，他的理由就是：「我以前是在家者，享受財物，**能造福德**」。又中含三一賴吒恕羅經說：賴吒恕羅聞佛說法後，深深的感到「若我在家爲鎖所鎖，不得盡形壽清淨行梵行」，乃向佛要求出家，佛說須得父母許可，於是就又向父母請求，父母對他說：「賴吒恕羅！汝可速起，行欲布施，快修福業」。不贊成他出家，而勸他行施修福業。及至賴吒恕羅出家後，回訪自己的家園時，兩親又勸他還俗說：「賴吒恕羅！汝可捨戒罷道，行欲布施，快修福業」。對此，賴吒恕羅，不特不爲所動，且勸父母將諸財寶投入恆河深處。隨後，其婦又來對他說：「不審賢郎有何天女勝於我者，而令賢郎捨我爲彼修梵行耶」？尊者賴吒恕羅回答她說：

「我不爲天女故修於梵行」。由這看來，出家所應行的是在清淨梵行，而在家所修者，則是世間福德，如出家者欲行福德，則就顯示他有罷道入俗之意。因爲，梵行是以漏盡涅槃爲目的的，福德是以世間幸福爲目的的。經中顯示這二者的不同說：「齎安樂，造福德」；「希寂靜，捨世間欲」。此中所謂寂靜，因爲是表示漏盡涅槃，所以相對於此的，就是世間的幸福安樂，但欲到達寂靜涅槃，必須捨離世間之欲。欲與法，是相反的概念，如以廣義說，所謂欲，實指一切非法而言。捨棄世間的一切非法，就是到達涅槃之道。假定行福德，那不過唯齎世間的幸福而已。因而在世間欲中，恐也含有福德。福德既被繫縛於三界，則它是世間的有漏善行，也就可以明白了。佛陀開始勸人修福德，是對罪惡而說的，實際這不是佛陀的根本精神，祇可視爲立於道德立場的方便說法。

關於罪惡、福德、無漏的關係，在中含一一七也被明瞭表現的，那就是八正道中說的正見乃至正命。一方面將見乃至命，分爲邪與正的二者，另方面更就正分爲有漏與無漏，而把有漏的視爲福德。如經說：「云何邪業？殺生、偷盜、邪淫，是謂邪業。云何正業？比丘！我說正業二種，有是有漏順福分，使生依著正業；有是聖、是無

漏、是出世間道支正業。比丘！何者是有漏順福分，使生依著正業？比丘！愼殺生、愼偷盜、愼邪淫是。比丘！此是有漏順福分，使生依著正業。比丘！何者是聖、是無漏、是出世間道支正業？比丘！有聖心、有無漏心、成就聖道、修習聖道，捨離愼遠離身三惡行。比丘！此是聖、是無漏、是出世間道支正業」。此中的順福業，「是順益福德的一分」之義，是行善積福德的意思。所以「順福分」的一語，與「順抉擇分」、「順解脫分」的用法，是差不多的。因而，即使說爲「使生依著」或「齎依果」的意思，也可以的。但這時候的依果，就是未來的依身。在是有漏、是世間的一點上，因對福德有所執著，所以說爲「令生依著」。不管那一種，由此而知的：在對邪（不善）的正（善）中，有有漏善與無漏善的兩類。前者是福德行，所以在規定未來（天）的生存（依果），雖生執著（依著），可是後者却是出世間的無漏之道。因此，由行爲而福德的性格，也就成爲很明瞭的了。

然而，於此經典有須注意的，就是有漏正業的內容與無漏正業的內容，完全是同一的，因爲兩方都要離去殺生等的三種惡行的。唯不同的：限於無漏的時候，加上了「有聖心，有無漏心，成就聖道，修習聖道」的幾句；限於無漏的時候，說了「捨離

愼遠離」的這麼一句。唯重說這麼一句，並沒有什麼特別的意義。像這樣的在有漏與無漏的場合，其內容是相等的。卽在其他的正語、正命，也是同樣的。但正見與正志，在這句話之上，彼此稍有一點不同。由此，依出家所應捨的，可知福德的意義。卽福德，雖是世間的有執著的道德的善行，但是成爲妨礙出家的，是那世間的有執著的一點，說雖這樣說，而爲出家者，不管怎麼樣，道德的善行，決不可捨，這是很明瞭的。因此，祇要滅除那執著，福德就照那樣成爲無漏的聖道。然滅除像那樣的執著心，在成就聖道，修習聖道者，不是開始所能做到的。所謂「宗教（梵行）是超道德」的意義，也就在此。在大乘佛教，說「使布施而爲布施波羅密（無漏的聖道）」，亦卽是這意思。如上所說，是以福德持有究竟之道而言。但此所說，在經典中，並不是完全沒有的。如雜含中有說：「欲福德而立於善；爲得不死而修於道。證得法之精髓，就喜盡滅。謂『死王』雖來也不驚怖」。這也只是由欲福德，並不是就證得於法。爲得不死而以修道爲因，由此證得法的精髓，可說這是沒有問題的。在雜含阿育王施半阿摩勒果因緣經中有說：「以此施功德，不求天帝釋，梵王及人主，世界諸妙樂……以是施功德，疾得成佛道。爲世所尊仰，成得一切智。世間作善友，導師最第一」

。由布施的功德，不願生天，願成佛道，如依一般所說，認爲這經典，在阿含中，是新的經典。因爲在該經中，西方念佛的思想，也已發見，所以在考阿含的福德原始意義的時候，或者猶如前說，是顯示布施波羅密的內容，也不可知。

但是，福德的內容，究竟是指什麼呢？至今爲止，不管從那一角度看，作爲福德行之代表的，不能不說是布施。前說僧伽是福田，固然是表示了這一意義，其他由布施而行福德，經中所說是還很多的。不過從「一切所有，屬於三界善行者，是卽所謂福德」的定義看，福德決不光是布施，布施只可說是其中的一行而已。所以在長含中，說有三福業事：一爲布施所成的福業事；一爲持戒所成的福業事；一爲由修所成的福業事。而這所示的福德內容，是最一般的表現。於中，布施是最重要的，所以說在最初。其次是戒，關於戒爲福德的內容，如經中說女性具有容色力、財產力、親族力、兒力、戒力的五力時，謂由前四種力，於身壞命終後，可以生於善趣、天界，唯由戒力，說那是可能生天的。像這樣的，雖沒有福德之名，但既說生天的利益，是就可以理解到以福德而說戒的了。最後因修而成福業事的這句話，表面看來，是很曖昧的，不知所指爲何。可是如長含衆集經，標舉三福業，說有「施業，平等業，思惟業」

的三者，一看就知所謂「思惟」，是就相當於這個「修」。又在異譯的大集法門經，標舉「三種福事成就慧行」，說爲「布施莊嚴成就慧行，持戒莊嚴成就慧行，禪定莊嚴成就慧行」的三者。根據這個，所謂修，是禪定的意思。修習，多分是包含定的，所以把修解說爲定，恐怕是要比較正確些的。這樣，定雖認爲有福德的意義，但如一般的修定，由此生於那相應的天界，也可作爲這一權證。如此說來，所以戒定都可認爲是福德的一部。不過此中所說的定，不是後來所說的無漏定，而是共於外道所修的定，這是不可不知的。

經中，更就諸婆羅門福業事而論。這福業事，是爲得福行善而被施設的。其內容，是指諦（眞實，卽語眞實），苦行，梵行，讀誦，施捨的五法。而在這些之中，最後的施捨，是被認爲有最大果報的。有把可以說爲施捨之體的憐愍性，更以第六福業事而立。施捨，爲眞正的施設，那必須從憐愍心出發才行。這五法，在福德的內容，雖表示很不同的形式，但這原來是爲婆羅門所說的。對於這個，釋尊雖不特別反對，可是於此所應注意的，釋尊曾作這樣說過：「由修習此五法，而得無瞋無怨之心；此五法，是一切心之資具」。因此，釋尊對於福業事的內容，雖標舉多方面的德目，但

那不過是爲養成無瞋害心的方便。無瞋害心，就是憐愍心，亦卽是布施心。而釋尊更把這五法，視爲出家多於在家，因這福德的內容，如彼「苦行」、「語眞實」等，不是在家的德目。由此可見福德一語，並不是佛教所特有的，而是一般所取用的。然在佛教，不管在什麼地方，都欲將憐愍心而爲的布施視爲中心，於此，認爲是有他的特色的。

然於此還須要說的，就是一般以爲是六師外道之一的不蘭迦葉所說，在經典中，是這樣記載的：一次佛在羅閱祇耆舊童子菴羅園中，王阿闍世前去見佛，向佛報告不蘭迦葉對他說的話，謂「若於恆河北岸行布施或使布施，供犧或使供犧，以此爲因緣，無有福德，亦無福德之報。卽由布施，調御，自制，語眞實，亦無福德及福德之報。於恆河南岸，若以利劍割殺一切衆生，以爲肉聚彌滿世間，此非罪惡，亦無罪惡之報」。不用說，這是撥無因果的邪見，如反於這個，由布施等是有福德的。原來，所謂調御，自制，語眞實，是被攝於戒中的，所謂供犧，是可攝於布施中的。所以我們知道不蘭迦葉對阿闍世王所說，否定依布施與戒而有的福德，不能不說他是邪見。又有經中曾說三樂集，三樂集者，爲未來的樂因。卽現在不是樂，而未來必獲樂，共有

三種。如說：「彼遠有未來目的，欲學樂根福德。修習布施、正行、慈心。此諸法，卽是修習三樂集。無瞋害，賢者生於樂之世界」。據此可知樂集，是爲未來樂根的意思。樂根，就是樂的事情，爲未來的樂根，就是於未來生樂的因。於此，布施與慈心，可視爲同一內容的東西。布施是因持有慈心而行的。那末，正行究竟是什麼意義呢？或可視爲戒的意義。不管那一種，但由這些，也可知福德的中心，是在於布施了。

以布施爲福德的中心，我們還可從四預流支說得一證明。說到四預流支，本有種種的形式，但最一般的，無過於四不壞淨，就是對佛法僧成就不壞淨信，及成就聖所愛戒。而於此我們須加注意者，就是在第四，有加布施及不加布施的差別。考察預流的成立，有正系與傍系的兩類預流：一爲出家者的見道的預流，是由無漏智顯現而入的預流；一爲以淨信爲中心的在家的預流，是由四預流支而入的預流。如於第四加說布施，則可見他與福德有著深切的關係了。不說預流則已，如要說到預流，必須從這二種預流考察不可。在家的預流，經中屢屢說到「福德潤澤」，「能享受死後善趣天界利益」。在家的預流，既須具有四不壞淨，當知那聖戒成就，每每含有布施的。據此而言，可見福德的內容，是含有布施與持戒的兩類。至於對佛法僧的淨信，則被視

爲是那布施與持戒先行預備的階段，即使攝於布施與持戒中，是也可以的。一個人，如對佛法僧沒有淨信心，所謂布施僧，可說是不可能的。同樣的，如對佛法僧沒有淨信心，不說不能守教團所規定的戒，即使能守，也將完全沒有意義。布施對於福德，既然有著這樣深切的關係，那末，布施究竟是指的什麼呢？布施的意義，雖是「所與」的意思，但如前說，似也可以看出：布施的中心在憐愍。持有憐愍、慈悲心而盡爲他人，使得世間的人們，因此而得利益安樂，都可稱爲布施，所以廣義的布施，並不光是「所與」。如雜含三六所說：「云何得晝夜，功德常增長？云何得生天？唯願爲解說！種植園果故，林樹蔭清涼。橋船以濟渡，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅。如此之功德，日夜常增長；如法戒具足，緣斯得生天」。這些，無不是布施的類型。

唯在這裏須要注意的：此經典中所說的戒，並不是別立的，是由布施而具足戒的。因此，戒可盡攝於布施之中，結果，福德的內容，唯一布施而已。此諸經典所說，要之，是廣義的布施，不用說，也是明瞭的。經說：「如法求食，養父母者，多生福德」。又有說：「師非正等覺者，其法亦非正說。弟子之隨其法如法行時，其弟子完

全正確。如有向此弟子勸曰：『如汝師教而行』，則勸者被勸者，多生非福德」。此外，經中舉種種的事例，分別生非福德與生福德的情形。要之，無非是廣義的布施。還有說正教的人，聽聞正教的人，如果出生福德，則在這時候的福德，也可視爲廣義的布施。不過，這對財施而言，可以視爲法施就是了。

以上的論述，是專以福德爲我們的行爲而考察的，所謂是行的福德。這與前說的「一切所有，屬於三界善行者，是卽所謂福德」的定義，雖有大大的出入，然在經典，既說「造福德」、「行福（德）」，則福德似此理解，也是極爲當然。可是在現在所引用的經典上，那所表示的，福德既然不是行爲那東西，由於像那樣的行爲而在行爲者身上所發生的一種力量，後來阿毘達磨論師說爲無表業的，稱爲福德，認爲也有他的相通之點。福德，經中有時譯爲「功德」，別譯雜阿含，又譯爲「福業」。爲什麼？因植園植林，其行爲的本身，就是福德，如不斷的本著像那樣的行爲而行，則福德就逐漸的增長。唯在此經典所說的福德，並不就是像那樣的行爲，眞正爲那行爲者的，要在行爲者的身心上，給與如何明瞭的、可喜的、所願的影響，而且在他死後，成爲感受善趣天界利益的資財，始可說爲福德的。在如是語經，以福德的同義語，而

舉「快樂」、「所願」、「所欲」、「可愛」、「可意」等，就是這個意義。可是在同處的其次，則又把這些，就福德所引的果報而論。如說：「然比丘等！我於長夜造福德時，其所願、所欲、可愛、可意異熟，長夜勝知之所領納」。由福德所引的果報，因爲是可愛的果報，所以爲其因的福德，也就說爲「可愛」的。在法句經，有「樂積集福德」一語；在雜含說有「生多福德」；在長含說有「生多非福德」。這時，如果行爲就是福德，像那樣的行爲，就是由福德而生，或同樣的是福德。又前引用的阿育王施半阿摩勒果因緣說：「以此施功德，疾得成佛道」，也是同樣的意趣。大概施並不就是功德，而是由施能得功德之義。中含有說：「爲供如來及如來弟子殺生類者，以五事而多生非福德」。既說由殺生而生非福德，則殺生本身，並不就是非福德。又如前敍不蘭迦葉的意見說：「布施或使布施，供犧或使供犧，以此爲因緣，無有福德，亦無福德之報」。以布施爲因緣，而福德是有呢？還是沒有呢？因爲是一問題，所以布施那事情，不說他是福德，大概是這意思吧！像這樣的例子，在其他的經典上，也多能發現的。

在古代印度，關於業的說法，大概是常識的，所以光是行爲，不可稱爲業，相當

於後代說的無表業，也包含得有，豈不是有稱爲「業」的嗎？這雖不得不更詳細考察的重要課題，可是在現在這福德的意義下，是有兩種看法的　但合併起來考察，則後有部所立的無表業，自根本佛教以來，或在佛教以前，就暗暗的在被說著的了。如中含敍述耆那教的意見說：「苦行滅故業（以前的業），不造新業故，未來無結果，未來無結果，是故業滅盡，以業滅盡故，諸苦亦滅盡」。像這樣的由行爲而生的一種潛勢力，也是包含得有的。所以從表面上看來，似也使用「業」的這個名稱的。

最後，再來說一說「福德」的一語，這一看似乎就有「幸福」的意義在內。把他譯爲「福」或「福德」，大概就是爲此。如中含有說：「又沙門弟子，同梵行者等，專心勉勵者，後廢學還俗。彼等讚嘆師、讚嘆法、讚嘆僧伽，確自深責，決不責他，曰：『我實是不幸，福德鮮少者』，我等雖於如此善說法律而得出家，但不能盡形壽修圓滿清淨梵行」。如一般而言，在前似也說過，還俗回到家中，才能多行福德。如前賴吒恕羅的父母勸他還俗說：「行欲布施，快修福業」。或如經說：「享受財物，能造福德」。可是在這裏，完全是相反的，正因爲還俗，所以福德少。假定福德大的話，何至於要還俗？這從他說的「我實是不幸，福德鮮少者」，可以想見。這福德，

是希求幸福的意思，雖說爲幸福，但不是說物質的幸福，而是表現精神上的幸福。以行爲從福德而轉，則其行爲的結果，在那人的心上，明顯的給與好的影響時，把那也就稱爲福德。所以現在須更進一步的，就是一般由善的行爲，而把內心的幸福狀態，豈不是也稱爲福德嗎？關於這個問題，有從原語學上考究的必要，因爲說來話長，而且不是現在所能做得到的，這裡且略而不談了。

福德，在佛法說，是世間的有漏善行，雖不爲佛法所重，但却爲世人共同的要求，所以佛對初心學佛者，也每每的說福德行，使有合理的行爲。因爲修學佛法，究竟解脫樂是最高的理想，但佛法不僅爲了究竟樂，同時也爲現法樂與後法樂。要想達到此一初步的目的，就不能不修施戒的福德行，所以阿含聖典所說的福德，是以施戒爲中心的。由此人天的福德行進一步，就可趣向於解脫了。如說：「出世的德行，是一般德行的勝進，是以一般人的德行爲基礎而更進一步的」。不過，在以一般人的德行爲基礎而更求勝進時，對於世間的福德，要能捨而不執，假定認爲這個很好，而貪圖世間的福樂，那就不能走上出世的解脫大道了。

六十年來之新加坡華僑佛教

一 緒論

辛亥年，在中國歷史演進過程中，爲一重要年份。因在六十年前之辛亥年，該片廣濶大地，在孫總理中山先生領導下，曾發生一次改變中國歷史之大革命，使中國成爲三民主義之民主共和國，而獲得全民一致之熱烈擁戴！今年是六十年後之辛亥年，相信亦是中國歷史上一個重要年頭，卽推翻極權統治之機緣業已成熟，人民再度過其自由自在之民主生活時機業已來臨！

中華民國於六十年前之辛亥年開國，値斯歷史關頭轉捩點之今年辛亥年，自由中國有番熱烈而隆重之慶祝，自不待言。中華民國佛教界爲配合此一慶典，特成立中國佛教會文獻委員會，編纂六十年來之中華佛教，作爲中華民國開國六十年慶典獻禮，確是一極有意義之盛舉！因從佛教文獻中，不但可知佛教六十年來演變情況，亦可看

出佛教在中華民國政府愛護下，如何自由發展和向前邁進！在斯六十年中，佛教不但在國內廣泛流行，且不斷向海外發展，特別是僑胞聚居區域，總有人弘揚和信奉中國大乘佛教。現就筆者所知，簡述新加坡六十年來之華僑佛教。

二　新加坡之早期佛教

在未述六十年來新加坡中華佛教弘揚和推動簡史前，先談一談六十年前新加坡有無佛教。

從歷史去看，過去新加坡，不但有佛教，且早有佛教。原來中國佛教傳入，初固由西域陸路而來，嗣有利用南海航路之中印高僧，將佛法輸入中國。新加坡，素爲東西往來船舶之停歇站，有過高僧在此停留，自不待言。

以中國高僧言，早在一千五百年前，亦卽我國東晉隆安三年（公元三九九），法顯三藏自長安西去印度求法，在外計十五年。去時由陸路，回時由印度一海口，乘船到師子國（現在錫蘭），嗣從北印度洋航海東歸。師固第一位讓中國人知有師子國，亦是第一位中國高僧曾在新加坡小島漂流十餘日。佛國記說：「大風晝夜十三日，漂

到一島邊，潮退後，見船漏處，卽補塞之。於是復前，如是九、十日許，乃到一國，名耶婆提」。據日本學者足立喜六考證，當時法顯所乘船，在一島邊漂流，卽新加坡島，然後渡過馬來海峽，始達蘇島東北之「耶婆提」停留。耶婆提，卽今印尼屬之爪哇。

新加坡，不僅是東西交通要衝，亦東西文化交流處，更是古代中印文化滙合處。新加坡未開埠前，無其本身文化，有則不外直接從接受中印文化而來。以新加坡立名言：梵語名 SINGAPURA （新加坡拉），意卽「獅子座」或「獅子城」。龍樹智論云：「佛爲人中之獅子，凡所坐若床若地，皆名獅子」。可知新加坡名「獅子城」，乃佛地之意，從產獅之印度佛教文化接受過來一佛教名稱。憑此，不難證明新加坡與佛教有密切關係，古代就有佛教流行！

新加坡是馬來半島南端一小島，如將視線從此擴展出去，接鄰新加坡者，是馬來半島和爪哇蘇門答臘。斯處於紀元後，就接受印度文化，所接受者，有印度教及大小乘佛教。據歷史傳說，泰國小乘佛教，卽由馬來半島傳去。至印尼，於十九世紀初葉，荷人統治爪哇時代，由發掘而被發現之一座婆羅浮屠佛塔，是公元第八世紀，沙連

德拉王朝時代，動員數十萬人，費時十餘年所建成。證明南洋群島多處，原是佛教園地，過去佛教極爲發達，到十六世紀回教勢力侵入印尼，佛教始漸衰頹以致湮沒！

三　新加坡之近代佛教

佛教在南洋群島各區，雖因回教勢力侵入，逐漸趨於沒落，但中國人南來，因在國內受佛教薰染，來到南國仍具佛教信仰，甚至有虔誠之老婆婆，將所供奉觀音菩薩，隨身請來南國，照樣供奉禮敬。可說中國人到何處，佛教隨之而來。初只家庭信奉，根本無佛教寺廟。星洲之有寺廟，雖有百餘年歷史，但非純正寺廟，只是神祠之類。如福德祠、恆山亭、天福宮、馬祖宮、鳳山寺、金蘭廟等。是諸神祠，雖屬中國民間信仰，因供奉觀音大士或地藏菩薩，亦可想見佛教早於一百四十年前，即新加坡由萊佛士前來開發而爲商埠十年左右，佛教就已傳入新加坡。是則佛教與新加坡開埠，有其相近之百餘年歷史。不過，當時華人奉佛，只是傳統信仰，既無僧人領導，亦無聞法機會，信仰自不純正。加以星馬確是回教根蒂深固之區，佛教思想傳播，自然不是易事；況新加坡未獨立前，一向受治於基督教國家，執政當局雖尚保有相當民主精

神，因出家衆少有南來，所以佛教無法開展。

新加坡佛法弘揚始自何時，無從稽考。如說有史乘可據，不得不說是自太虛大師及道階、圓瑛法師等南來講經。特別是太虛大師第一次來後，雖爲時甚暫，但實播下許多佛化種子，令人對佛教有一新耳目之感！唯太虛大師於民國十五年南來星洲遊化，雖獲當地僑胞熱烈歡迎，但被歡迎至福州會館安住，歡迎大會則是假座中華總商會舉行，說法則於新落成之維多利亞紀念堂。太虛大師來星前，雖已有雙林寺及普陀寺等，但因當時弘法風氣未開，或因寺廟交通不便，不得不權借社團弘化。及後有佛經流通處成立，「獅吼叢刋」之創辦，對佛法傳播，有推進功用。至二次世界大戰前夕，佛教團體及寺院，已大有可觀。殆日寇南進，因特殊關係，信佛者日增。二次大戰結束，國內發生戰亂，高僧紛紛南來，新加坡佛教乃轉入一新紀元！

四　新加坡之南來大德

太虛大師有句名言：「佛法弘揚本在僧」，所以要談新加坡佛教，不得不從南來大德說起。六十年前，雖有大德陸續從國內來星，但對新加坡佛教未起影響作用，因

而現在要從辛亥年後南來大德談起。國內大德南來，由於地理關係，當以閩籍爲最早亦最多，所以新加坡佛教得有今天，不得不歸功於閩籍高僧。如非閩籍高僧南來行化，新加坡佛教不會有今天的隆盛，可以斷言。現按南來先後且化緣已盡諸大德，簡述其對新加坡佛教貢獻史實如下：

轉道和尙　師於民國二年梯航南來，旨爲廈門南普陀寺，創辦僧伽學院，籌募一點經費。由於特殊因緣，乃於民國四年，創建普陀寺於寅傑路。民國十年，感於南來僧衆無處安單，復發大心，於光明山創普覺寺，接待十方僧衆，是爲新加坡有十方叢林之始。師爲福建南安縣人，既爲國內近代高僧，亦是本邦佛教先覺。

轉岸和尙　師於辛亥年南來馬六甲青雲亭。民國四年來星，助轉道創建普陀寺。民國三十八年接任普陀寺住持，至民國四十八年退位。對新加坡佛教之教育、文化、慈善等，均有可觀之貢獻。如興建彌陀學校，擴建佛教居士林，擴大光明山放生園，皆以師爲建築委員會主任。最近新加坡佛教施診所成立，師亦被推爲名譽主席。謙光和藹，爲教熱忱，是人間福田，亦僧林典範。

圓瑛法師　師於民國十一年南來新加坡及檳城講經，受感化者衆。十五年重度南

洋，爲泉州開元寺創辦之開元慈兒院籌募基金。民國二十六年，「八一三」淞滬戰事爆發，師三度來星，爲僧伽救護隊，籌募醫藥費。民國二十七年四度來星，在光明山建大法會，超度國內死難軍民。勝利後第二年，師五度來星，居住圓通寺。雖未常住新加坡，但因多次說法，對新加坡佛教不無影響作用。

轉解和尙　師於民國十三年南來星洲，爲法奔勞，往返重洋數次。在星創建普濟寺及香蓮寺。彌陀學校籌建期間，予以有力贊助，曾被舉爲彌陀學校第四屆副董事長。歷任新加坡佛教總會監察主任，佛教居士林及中華佛教會領導師。師畢生中，爲教盡瘁，簡默持重，祇事服勞，時當末法，堪爲典範，故得四衆一致推崇！

太虛大師　大師前後南來星洲三次：民國十五年初次來星，被歡迎至福州會館，大師爲講「祝南洋佛教之聯合」。九月五日，出席假座中華總商會歡迎大會，開示「略祛世人對於佛法之誤會」。十日起，一連三日，於新落成之維多利亞紀念堂，開講「覺世救人之佛法」。大師在星說法十餘日，使不少人士對佛教發生信心。復指導信衆組織中華佛教會。民國十七年八月，大師赴歐弘法，道經星洲，中印兩佛教會代表及轉道、瑞于諸師，歡迎大師至中華佛教會說法。民國二十八年十一月，大師率中國

佛教訪問團，由雲南昆明出發，訪問亞洲各佛教國家，於二十九年三月來新加坡，駐錫龍山寺。於中華佛教會講「在家學佛次第」；中正中學講「菩薩行與新生活運動」；維多利亞紀念堂講「八正道與改善人群生活」；靜芳女學講「佛教與中國女學」。來星三次，雖都逗留時間不久，實播下不少新佛教運動種子，對新加坡佛教開展，有不可磨滅之貢獻！

達明和尙　師於民初隨微嘉和尙南來弘化，歷經新加坡、馬來亞、印尼、婆羅洲各地。旋回國接任梅峯光孝寺住持。中日戰爭爆發於蘆溝橋，師再度南來，迨日軍南侵，星洲淪爲戰區，師組中華佛教救恤會，肩荷施醫贈藥救濟事宜。民國三十三年與忠心同建圓通寺，五十四年復建圓明寺於東海岸路。爲人慈祥，德行清高，力助佛化事業。

道階法師　師於民國十年後南來，十七年由中華佛教會請赴緬甸出席世界佛教大會。二十一年，遊罷佛教聖地，再度來新加坡，與轉道極投契，常下榻普陀寺。曾提倡重建鹿野苑中華佛寺。溯師生平，戒律精嚴，佛學淵博，弟子遍於中外，聲名播於全球，對新加坡佛教亦多影響。

轉逢和尙　師於民國二十六年，蘆溝橋中日戰起，由厦避寇南來。初抵新加坡，掩關光明山茅篷。民國三十九年，應請住持龍山寺，爲佛教居士林第四任導師，常至林中開示淨宗要義。師對新加坡佛教，起衰振敝，重整僧規，爲法爲人，慈悲攝化，有其最大貢獻，堪稱一代龍象。

慈航法師　師於民國二十八年，應太虛大師召，參加中國佛教國際訪問團，於民國二十九年三月到達新加坡訪問。訪問團結束，師駐錫弘法。在星期間，除創設靈峰菩提學院，並促成新加坡菩提學校、檳城菩提學校之創立。辦有「中國佛學」、「人間佛教」、「佛教人間」月刊，儘量弘宣佛法。佛教功德林、六和園齋菜館，亦由師倡導開辦。民國卅五年新正，成立中國佛學會。在靈峯菩提學院（現改爲靈峯般若講堂）時，除每日爲衆講說經論不輟，且掩關三年，每晚施放瑜伽燄口，眞可說是冥陽兩利。師在星七八年，受感化者甚衆，迄今仍爲廣大信衆所思慕！

法舫法師　民國三十六年春，大師示寂滬濱。師念大師慧業攝持無人，毅然由印回國，經過星馬，備受歡迎。在星僧伽策進社，曾講「中印文化與東南亞洲」。三十九年春，應錫蘭大學請，重遊錫蘭，主講中國佛學。是年一月抵新加坡，卓錫靈峯菩

提學院。首於芽籠律七四三號宣講心經三日，次應佛教總會請，假座圓通寺講藥師經十日。二月十二日，新加坡佛教總會舉行成立典禮，師被聘爲該會導師並監督就任，對新加坡佛教推動，確予有力促進。

瑞等法師　師於民國十一年南來星洲，初助轉道創普陀寺，繼助其師轉武建龍山寺。肆應善巧，人緣鼎盛。如今彌陀學校之弘誦不輟，雖非師生前事，但溯本思源，可說是師遺澤，因建校之地，是師擬建淨土道場者也。故對新加坡佛教，亦有相當之貢獻！

華智法師　師原籍浙江，於民國二十五年春，應檳城佛學院之請，南來任該院主講。於此期間，嘗來星說法。民國二十七年，師再度南來，道經星洲，被聘爲佛教居士林導師。民國三十三年春，駐星洲毘廬寺，廣演妙法，星佛教徒，飽餐法味而得法益者甚衆，亦有功於星洲佛教之大德。

續明法師　師原籍河北。民國五十三年春，來星馬遊化，在星駐錫靈峯菩提學院。曾於菩提蘭若宣講「勸發菩提心文」十日，在南大佛學會講「佛法的特質」。其他各寺庵講說，難以備述。六月十四日，南洋佛學書局開幕，師應請爲啓鑰。民國五十

五年夏，赴印朝禮佛陀聖地，中暑示寂佛國，不僅是星佛教損失，亦中國佛教損失！

以上簡述對星佛教有所貢獻之幾位代表性大德。餘如轉武、宗繞、忠心、瑞于、其眞、學森、演本、雪山、瑞珪、達觀等諸大德，亦皆傑出法將。特別是演本老，雖未常住新加坡，但對新加坡佛教，起大影響作用！是諸大德功德，在下會一一略爲表出，以不忘諸大德之貢獻！

五　新加坡之佛教教會

新加坡佛教有教會組織者，最早是中華佛教會，次是英文佛教會，再次是新加坡佛教總會，還有就是中國佛學會，僧伽策進社，僧伽聯合會等。各個教會組織，雖由不同因緣而成，但對新加坡佛教，都起領導作用。現對各教會成立經過，簡述如下：

中華佛教會　民國十五年，太虛大師南來，於講經會上發起，策劃進行而成立。大師以爲星洲是南洋文化中心，欲聯合南洋佛教徒，先成立斯會，將來成爲南洋佛教總會。大師倡議發起後，由轉道、普亮等共同籌備，出力最多者是寧達蘊。民國十六年，以新加坡中華佛教會名義，向新加坡社團註冊官註冊。初設址於廣東街，現在車

水路。

首屆會長爲已故王止庵。民國二十二年，提倡星期日集衆演說佛法，由各會員輪流擔任。創會迄今，已四十六年。其間，轉道連任會長四屆，如安擔任會長兩屆，其眞擔任會長一屆，普亮連任會長三屆，瑞于擔任會長三屆。餘皆居士任會長。林達堅（出家名慧圓）、邱玉蘭（出家名慧成），曾任理事多年。戰後，梁潤之爲該會會長至今。

民國十七年，太虛大師遊化歐美，取道經星，該會曾集合四衆籌備歡迎，並敦聘大師、圓瑛、轉道爲該會大導師，恭請慈航爲該會教導師，駐會宣講佛法。大師爲書匾額及楹聯以資紀念。近雖無何發展，唯對星洲佛教有貢獻！

英文佛教會　新加坡過去在英人統治下，華人受英文教育者多。爲接引受英文教育者信奉佛法，法樂、法寶二師及熱心佛徒，於民國二十七年十一月，集合組織英文佛教會，贊助者有轉道和尙等。日軍南侵，一切活動假會員住宅舉行。光復後，會員重新組織，會址設於惹蘭申蔭律。會長一直由法樂擔任，其圓寂後，繼任者是法寶。每週有定期集會，學習佛經，講談佛理，參與社會服務，樂助慈善機構，印贈佛教小

冊，攝化甚多受英文教育之青年。

中國佛學會　民國三十五年新正，舉行發起人會議，到有華智、廣洽、念西、菩提（即慈航）、星光、志航諸師及林達堅等。二月初八下午，舉行成立大會。華智讀頌詞，宏船致開會詞，慈航讀宣言兼講大綱。最特出者，有兩基督教徒婦女演講，對佛教高深理論，慈悲精神備致讚揚！

當即選出張耀東爲理事長，菩提等爲導師。會址設於靈峯菩提學院，創辦中國佛學月刊，大事宣揚佛法。

僧伽策進社　此是瑞于、念西、達明、廣洽、青凱諸師發起，而於民國三十五年成立者。會址設普陀寺。曾請法舫在該社作專題演講，宏船講大乘起信論。社務一度蓬勃發展，最近鮮有活動。

新加坡佛教總會　新加坡寺廟庵堂，於二次大戰結束後，較前增加一倍，信衆亦與日俱增，爲求光大佛教及教友之聯繫，倘無統一機構，即無由團結和發揮力量，乃於民國三十八年七月三十一日，由李俊承居士邀請全星華人佛教寺院庵堂團體代表，假座佛教居士林舉行座談會，僉認應組織一健全聯合機構，定名爲新加坡佛教總會。

即席公舉籌備委員四十一人，分頭進行，徵求會員，草擬章程，申請註冊。至十月三十日，得政府批准爲豁免註冊社團。民國三十九年一月八日，依章選出執監委員，繼複選正副主席、常務委員及各部正副主任等職員。結果，李俊承當選爲常務委員會主席，宏船爲副主席；達明、廣洽、張淑源、陳光別、莊丕唐及畢俊輝等七人爲常務委員。李振殿當選爲監察委員會監察主任，轉解及黃曼士爲常務監委。當即開第一屆執監委員第一次聯席會議，議決禮請演本、法舫爲顧問，並請法舫監誓各部職員宣誓就職。

時暫借佛教居士林會所。參加入會者：團體會員九十餘名，個人僧伽會員七百餘名，且多賢達之士。民四十一年春，遷會所於芽籠三十四巷。五十三年，設辦事處於普陀寺新樓。五十四年夏，購置新會所於蒙巴登律，五十八年遷新會所辦公。

佛教總會，自民國三十九年八月成立，至民國五十三年八月改選，前後十四年，每兩年改選一次，均由李俊承蟬連。任內，接辦菩提學校，爭取佛教衛塞節公共假期，組織佛學教育委員會，協助政府推行學校佛教教育，以提高一般學生道德觀念，勸募救濟難民慈善基金，通電聲援越南佛教教友，爭取宗教信仰自由，籌募屬會蔡厝港

佛教塚山基金，歡迎外來大德講經說法。如請法舫在圓通寺講藥師經，請演培在菩提學校大禮堂講心經，歡迎中國佛教訪問團等，斯舉犖犖大者，其他不及備述。

民國五十三年改選，李俊承因年高，堅辭主席一職。宏船在衆望所歸下，被公舉爲繼任主席。依新會章，每年改選一次，均由宏船連任，迄於今日。宏船是新加坡佛教德僧，聲譽素隆，自接任後，推進會務，不遺餘力。如改建菩提學校爲五層樓，購置會所蒙巴登律，每年聯合新加坡各民族佛教徒共同慶祝衛塞節，每年衛塞節籌募慈善基金分發各慈善團體，創立佛教施診所，救濟越南水災難民，請求政府停止徵用佛教塚山，得以大部份獲准保留，捐獻國防基金，歡迎香港僧伽聯合會訪問團、菲律賓佛教訪問團；歡迎續明、道安、印海、眞華、印順、常覺、聖印等法師蒞星弘化，並請印順於民國五十八年三月一、二日兩晚，假座大鐘樓維多利亞劇院公開宣講佛學，題爲「佛法是救世之仁」，每晚聽衆千餘，堪稱一時之盛！

新加坡佛教僧伽聯合會　新加坡是一多元民族、多元文化、多元宗教之國家。以佛教言，僧伽多來自不同區域，有中國、泰國、錫蘭、越南、柬埔寨等僧衆。不特教理思想，有大小乘不同，即風俗習慣亦差異，再加語言之隔閡，弘法及聯繫，不免有

困難。爲溝通大小乘教義和聯絡感情起見，乃發起組織各民族佛教僧伽聯合會。時由宏船、法樂邀請各民族諸山長老，舉行座談會，卽席推選籌備小組委員，負責起組織章程，向政府申請註冊獲得批准。在各組委員熱烈推動下，加入爲會員者九十餘人。

民國五十五年十月二十九日，假光明山普覺寺，召開第一屆會員大會，通過新章程，選出理事十五人：正主席宏船，副主席阿葛漢瑪、本道。正秘書常凱，副秘書瑪哈甘邦。正財政沙幹，副財政青凱。理事：瑪哈蘇曼、廣洽、妙燈、巴拉密、廣義、演培、嗡于董、忠心。

佛教僧伽聯合會，由各民族僧伽組成，非某族佛教徒教會，因而負起與世界各國佛教聯繫之任務。民國五十七年七月六日，世界佛教友誼會主席蓬畢邁尼士高女親王，訪問新加坡時，曾請新加坡政府在精神上，支持計劃於民國五十八年正月，假新加坡召開世界佛教友誼會大會，同時請新加坡佛教僧伽聯合會和世佛會新加坡區分會，聯合負責進行籌備召開大會事務。嗣於民國五十八年四月，改在吉隆坡召開，新加坡佛教僧伽聯合會，曾推派兩代表出席會議。

六　新加坡之佛教寺廟

寺廟是供佛安僧處，亦是弘化修持道場，佛世說法，固要說法處，佛教初傳中國，亦需道場以供摩騰、竺法蘭安住。要求新加坡佛教開展，寺廟建築自不可少。現舉幾個足以代表佛教寺廟者，簡述如下：

雙林寺　在辛亥革命前，新加坡較有規模之佛教寺廟，不得不推雙林寺。寺建於清末光緒二十四年，至今已有七十二年歷史。是當時大檀越劉金標暨南溟諸樂善家所募建。開山爲閩地高僧賢慧。歷任住持，皆怡山系。現任住持永禪，頗有古德之風。

普陀寺　民國二年，轉道南來，鑒於丹戎巴葛爲最理想度生處，乃發心建立道場，建成純中國宮殿式殿宇。民國五十五年重建，成現在莊嚴巍峩之道場。開山轉道，繼任轉岸，現任宏船，皆當代名德而有功於新加坡佛教者。

普覺寺　此是本坡首刹，於民十年，由轉道開山。鄭雨生獻地，虎豹兄弟捨淨資，在後山增建大殿。安僧接衆，大展宗風，爲新加坡有十方叢林之始。繼任住持，有臺灣善慧、弘宗、步森等。現任住持宏船，接任以來，修理佛殿，闢汽車路，開放生

園，建方丈樓。民國五十五年冬，啓建律儀學會，舉行水陸道場，爲星洲佛教寫下輝煌史頁。每月夏曆二十七日啓建大悲法會，參加者多達萬人，車水馬龍，途爲之塞，可想見其隆盛！

毘盧寺　民國三十年雪山開山。民三七年，優曇繼任。從此改爲選賢制。五十年，本道接任，大興土木，拆除重建，成中國式佛寺，氣勢雄偉，殿宇莊嚴。每月朔望日，舉行大悲法會，並有青年念佛會。本道爲當今新加坡長老之一，爲人慈和，善人緣，佛化事業，多所力助，誠爲一代大德高僧。

圓通寺　此爲達明與忠心於民國卅三年創建。除莊嚴之佛殿，復有七層寶塔兩座，矗立寺前左右。每月夏曆十四日，爲集團念佛期，參加誦經繞佛者甚衆。

龍華寺　此寺創於日軍佔領時期，由福州、興化二府僑胞合力興建。禮請慧觀擔任住持，直至今日。慧觀善於處理寺務，以致日有蓬勃氣象。

福海禪院　此爲弘宗於民二六年開山。師原籍廣東梅縣，出生臺灣。三十五歲南來星洲，翌年被選爲普覺寺住持，前後七載。其後創福海禪院於芽籠三十三巷。民國五十年春重建，成現在三層中國宮殿式莊嚴佛刹。新加坡佛教青年弘法團，設該院中

，每週念佛講經，引導信衆。

普濟寺　創於民國卅八年，開山轉解，現任住持青凱，實際負責妙燈。有念佛會爲註冊社團，會員多達八百餘人。每月夏曆十二日照章舉行念佛法會，由妙燈宣講佛法要義，一般信衆深受感化。

清華寺　創於民國卅二年，開山青凱，爲人持重純厚，謙和慈藹，善以音聲作佛事，頗爲信衆所敬仰。每月定期舉行大悲法會，攝化甚衆。

靈峰般若講堂　原名靈峯菩提學院，昔爲慈航潛修度衆道場，由慧圓所主理。民國五十二年，演培弘化獅城，慧圓及諸善信請任住持。民國五十六年，重新興建，易名靈峯般若講堂，是新加坡宏偉莊嚴，弘法道場之一。每星期六晚共修，由演培宣講諸經論，夏曆每月初一，舉行金剛法會，亦爲衆通俗說法。講堂供意大利雕刻白石趺坐佛像一尊，講經樓上供有大正藏及續藏各一部，堪稱爲新加坡最現代的弘法道場。

龍山寺　民國八年創建，轉武開山。民國十一年，其徒瑞等，諸多協助。嗣得實業家陳文烈慨施淨資，始於民國十七年建成。組福緣念佛會於寺中，每月夏曆十七日舉行念佛一次。民國四一年，廣洽接任，以迄於今。興建後座喝雲堂及藏經樓，改造

前座大雄寶殿。師熱心社會教育，每日到彌陀學校督導。對龍山寺功行，堪稱永垂不朽。師戒行莊嚴，爲人正直，明辨是非，古道熱腸，具正義感，誠爲今日新加坡德學俱尊之大德長老。

伽陀精舍　常凱法師於民國四二年創建，民國五八年改建爲新式美觀之莊嚴道場，內供緬甸玉佛一尊。師現任佛教總會總務主任，極力推動佛教，貢獻頗鉅。師精岐黃醫術，尤擅跌打損傷，妙手回春，活人無數。

南海寺　民國三十二年心靈法師創建。師原籍浙江，出家於普陀山上清源庵，創建此寺，以盡木本水源之意，並發揚光大南海普陀山之精神，以顯觀音大士之悲願。

旃檀林　原籍湖北竺隱法師，民國廿八年，南來朝聖，在星弘化，於民國卅二年創建此林以爲靜修。民國五十六年，明眞繼任，發心重建，現已成一莊嚴清淨佛刹。

華嚴精舍　廣義法師於民國五十五年創建。每年夏曆九月舉行藥師法會，每月二十九日虔誦藥師經。法會期間，或自轉法輪，或請轉法輪，眞是法輪常轉。師爲今星洲轉法輪將，除說法化衆，對文教慈善事業，不遺餘力推動。攝受佛化青年，尤具善巧方便，堪稱佛教青年導師。

菩提閣　達信居士於民國四一年創建，松年法師於民國五三年接任。師本悲願，於接任後重建，成大道場。每月夏曆二十九日舉行藥師法會，參加者衆。師擅長書法，每以書寫結佛緣，接引歸信三寶者頗多，可謂善作佛事。

法施林　原是慈航創辦之法師寮。民國五十一年，由慧圓請性仁住持。師持戒謹嚴，頗得物望。民國五九年發心重建，現成三層高莊嚴佛刹。每月夏曆十四日舉行地藏法會，領衆諷誦地藏經，受德化者極多。

靈山寺　民國二十一年瑞祥創建；民國五十七年常恆接任。師發大心重建，已成莊嚴堂皇道場。每週舉行念佛會，領衆修淨業，開示淨土要義，受攝化者甚衆。

萬佛林　民國五十七年，慧僧法師開山。道場寬敞，佛殿雄偉。師爲今日星洲德僧，篤志淨土，戒行謹嚴，不言而自化，實爲不可多得的一位大德高僧。

大覺寺　志航於民國卅九年創建。流通佛經，印贈佛書，對佛教文化貢獻甚鉅。繼任大雄，除每週爲衆說法，並指導愛好禪定者修禪，對禪有特殊見地，堪稱一禪師。

菩提蘭若　民國四十八年，慧圓創建，每日持誦法華經，成立法華會，每週念佛

講經。外來大德蒞星，必請轉大法輪，實新加坡一所模範女衆弘修道場。

妙音覺苑　民國四十三年，妙理創建。師對佛法深有研究，法相莊嚴，戒行清淨。每月於定期法會中，爲衆說法，頗得教界稱許。不幸客歲西逝，現任住持宏船。

自度庵　宗繞於民國卅三年開山，簡達賢助建，現任住持慧平。師爲人施捨心重，樂予全力助人，而自奉甚儉。各方大德來星，至誠發心請法，亦尼衆道場最具規模者。

苦樂庵　民國卅六年春，慧堅創建。庵名苦樂，因師壯年南來，嘗盡世間苦，深悟大道所歸，決意削髮爲尼。創建苦樂庵，以示娑婆極苦，蓮邦極樂之意。

三寶堂　民國卅五年，慧良創建。師道義感人，爲佛門苦志修行者，因而頗得信衆崇敬，發心來歸信三寶者甚衆，不負三寶堂立名之意。

大悲院　原名觀音樓，是周秀瓊於民國廿七年創建。其女法坤出家後，於民國五十三年重建，易名大悲院。每月夏曆十五日，舉行大悲法會，由法坤領導，攝衆甚多。

新加坡佛教寺廟，不下五百餘座。其他如海印寺、清念紀念堂、圓覺廬、度善庵

、度明庵、清蓮寺、簷蔔院、菩提佛院、大乘庵等甚多，爲篇幅所限，不能一一盡述。

七　新加坡之佛教教育

佛教是教化衆生特別以教化人類爲本之宗教，因而說佛教就是教育，並不爲過，而佛爲崇尚德智之人間最高教育，亦爲有識之士所共認。佛教流行世間，應推廣佛化教育，使社會青少年接受佛化教育薰染，成爲德智具備之優秀人才，自是佛子所當從事之佛教事業！新加坡佛子感於佛化教育之重要性，對此多所推進，深受社會稱許。茲就所知，略述如下：

靈峰菩提學院　慈航在星創辦，專爲四衆而設。不分僧俗性別，不論男女老幼，有志佛學者都可來學，學科計有因明、唯識、俱舍、攝論、楞伽、楞嚴等課。慈航主講，本宗助講，前後六年，人才輩出。

佛學研究所　達觀於民國卅五年創辦，學衆約二十人。附設佛教義學，男女生百數十人，僅兩年，告結束。

中華佛教義學　中華佛教會主辦。倡議人梁潤之，校長高振翰。民國卅五年四月十五日開學，請鄺領事主持開學禮。此爲星洲佛教創辦社會義學之始。第二學期起，每週六課外加佛教講座，以佛教故事爲題材，啓發兒童之心智。因校址不敷，欠衛生設備，政府著令停辦，殊惜！

菩提學校　民國卅六年，慈航倡議，畢俊輝發起，楊慕貞、林達堅、邱玉蘭、李慈靈等贊助成立。三十七年元月十二日正式開學。首任校長王弄書，下學期畢俊輝繼任，直至民國六十年秋榮譽退休。三十八年春，正式組織董事部，公推僑領林師萬爲董事長。三十九年，董事部公決，交由新加坡佛教總會主辦。不久，購得建校基地，組織建校委員會。四十年一月二十一日，敦請演本主持奠基典禮。七月，遷入新校上課。同年，獲得政府甲等津貼。民四六年，成政府補助學校。嗣因學生人數激增，董事部於民國五十五年，議決將中座禮堂改建爲五層樓，經於民國五十八年冬全部完成。董事主席宏船，董事常凱、廣義等，多所贊助。社會賢達，佛教團體，寺院菴堂，出錢出力，功不可沒！

民國五九年春，增設英文班，作爲補助學校首辦中英文班示範，成爲中英文混合

小學。目前全校學生共千六百名左右，共四十班，分上下午上課。華文卅二班，英文八班。政府自民四九年，年年舉行小學離校考試，本校參加會考，在十一次中，每屆皆獲優越成績。每年參加本區及全國運動會，歷屆均有優異表現。其他校外各種學藝、舞蹈等競賽，本校參加代表，皆博主辦當局佳評。畢俊輝校長榮休，現任校長符書蠻。

彌陀學校　此是龍山學校前身而爲廣洽倡辦者。龍山學校，附設龍山寺功德堂上。教室僅四間，學生僅滿百，採複級班制。校長惲遙先生。龍山寺每月撥助經費百元，並供教師午膳。

民四一年，廣洽繼任龍山寺住持。鑒於四週失學兒童多，計劃另建新校舍，以容納更多失學兒童。師復感於彌陀四十八願，願願以度生爲第一，當今度生之宏旨，要由普及佛化教育入手。於是邀請原擬建彌陀寺信託人就龍山寺集議，商將原建彌陀寺者改建彌陀學校，當獲一致贊同。民四二年十一月成立彌陀學校董事會，以莊丕唐爲首屆董事長，宏船、林慶林副之。

民國四十三年三月，成立新加坡彌陀學校募捐建築委員會。同年五月廿六日，舉

行新校舍奠基典禮，由佛教總會主席李俊承主持儀式。

民國四十四年春一月十日，依時舉行開學典禮，聘林瑞鼎任校長。同年三月五日，舉行落成典禮，敦請當時教育司楊格民主持剪綵。氏致詞譽本校爲追求最高道德之學園。

本校禮堂，亦彌陀寺紀念堂，正中設大講臺，上供意大利雕刻白石佛像一尊。如此，不特紀念彌陀寺之遺徽，亦使學生瞻仰莊嚴佛像，獲潛移默化之功德，兼作說法用。

民國四十五年七月，獲政府批准爲甲等津貼。民國四十六年春，接受全部津貼，成爲政府補助學校。學校課程，依教育部規定，外加佛學一科。其課本，敦請佛學權威印順論師編著高小適用之佛學課本計十二冊，附有說圖。原稿先呈教育審定，獲教育部批准刋行。民國四十九年，依之實施教育學法。

民國四十八年冬，計劃擴建圖書館，於民國五十年完成。館內搜藏圖書甚多，可供學生閱讀，亦供教師參考，是爲本校最特色之施設。現有學生千二三百人，分上下午班授課。每年會考成績，總是列於甲等。其他運動、舞蹈等各項比賽，亦總名列前

茅，故博得社會人士一致稱許！現任監理員廣洽，董事長陳光別，校長王潤澤。

新加坡女子佛學院　上述各院校，除靈峯菩提學院，以授佛學爲主，餘皆佛教社會教育。純以培植弘法及住持人才者，則是現在所述女子佛學院。由妙理、覺眞、永兆、達慶，永空、慧圓、慧平諸尼師發起創辦。民國五一年二月八日，正式獲新加坡教育部批准註冊，同時成立董事會，首任董事長慧圓，覺眞副之。財政妙理，秘書李慈靈，總務慧平。聘陳心平任院長兼授佛學。民國五三年恭請演培爲導師兼義務教授佛學。優曇、隆根、松年，亦曾義務授課。民國五十四年冬，初中第一屆學生畢業，陳心平院長引退，改聘能度繼任院長兼授佛學。民國五十八年冬，能度因病辭，續聘寬嚴繼任院長。民國六十年夏，寬嚴又因病辭，現由慧圓代理院長。董事長西歸後，慧平繼任董事長，覺眞副之。課程以佛學爲主，世學爲輔，中英文科並重。

在學學生，四十餘人，僧俗各半。已畢業學生，計高級兩屆，中級三屆，或升學海外，或留院服務，或住持寺院，均能各盡所能，各展所長，誠本坡佛教一支生力軍。

在此值得一提者，民國四十八年前後，新加坡政府，鑒於社會道德日趨敗壞，爲

提高公衆道德觀念，擬由教育著手，並計劃在學校中施行宗教及倫理教育，進行向學生家長提出各項問題，徵詢渠等是否願其子女在校中受某種宗教教育。調查結果，教育部發表，各家長對其子女願受佛教教育者，高居首位。教育部感於佛學課程及師資教學問題不易解決，特函邀佛教總會暨其他佛教團體，推派代表共同研究。佛教總會爲此，曾組佛學教育委員會，委員會主任賀光中，副主任宏船、潘重規。佛學教材編譯組賀光中兼，副閔守恆、畢俊輝。佛學教育研究組主任潘重規兼，副鄭安侖、施香沱。委員黃念容、鍾青海、吳肇祀、廖雪仙、林宏道。委員會正秘書畢俊輝，副洪錦棠、鄞永千。惜後政府改組，佛學教育未能實施，實星洲佛教之大損失！

八　新加坡之佛教文化

佛教教育造就人才，旨在推動佛教文化。佛教文化推動與開展，要不外經典流通及對佛法之闡揚。佛法興衰，全在有無人宣傳，故欲佛音廣播，佛經流通最爲重要。

民國卅六年，有宋興武居士，北平人氏，在星經商，爲發展佛教文化，特創新加坡佛經流通處，遠從國內運來大批佛書、佛像流通，是爲新加坡有佛經流通處之始。

民國四十七年四月一日，佛教居士林負責人，亦感流通佛經重要，特成立佛經流通部，設總務、文牘、登錄保管、流通、編譯六組。唯此非營業性，有贈送，有借閱，以供隨緣閱覽，有的加運費而以原價出售。自該流通部成立後，對佛教文化推動，有極大之貢獻！

民國五十三年六月十四日，亦即夏曆端午佳節下午三時，隆根創設南洋佛學書局開幕。敦請佛教總會副主席宏船剪綵，在星遊化之續明啓鑰。隆師爲一最具熱心佛教文化事業者，感於南洋佛教文化荒蕪，於民國五十二年創「佛學書局」於檳城。嗣師進一步爲佛教文化服務，乃將佛學書局由檳遷星，易名「南洋佛學書局」。數年以還，推廣佛教文化，方便請用佛教文物，其功德誠不可限量！

至以佛教刊物，傳播佛教眞理，宣揚佛教文化，亦曾前仆後繼，從未間斷。本邦最早佛教刊物，是民國十六年問世之「覺華」週刊。社長轉道，主編寧達蘊，發行中華佛教會。

民國十七年，中華佛教會復於總滙新報附設「獅聲」佛教專刊。主編邱菽園，選述瑞于等。

民國十八年，中華佛教會改組，轉道被推爲會官，特在叻報出版「覺燈」半月刊。社長轉道，主編樂觀，社址在普陀寺，發行約四五期而停。

民國三十五年四月十五日，中華佛教會恢復活動，復創「佛教季刊」，以洪錦棠、歐陽澈微主其事，四期而止。

民國三十五年四月一日，有「中國佛學」月刊問世。社長釋慈船，編輯妙吉祥，社址設靈峯菩提學院，八期而止。

民國三十六年正月一日，有「人間佛教」月刊出版。主編普門氏，社長慈航，出版者新加坡中國佛教會，社址及發行，在靈峯菩提學院藏經樓，出版十期停刊。

民國三十六年十一月一日，有「佛教人間」月刊發行。原名卽前「人間佛教」，到慈航出關後，易名「佛教人間」，繼續出版。社長慈航，主編翁立夫，出版者新加坡中國佛教會，社址及發行，仍在靈峯菩提學院藏經樓。民國三十八年十月一日「浩然」月刊出版。編輯明朗，發行處圓通寺。贈閱，僅出四期卽停。

民國五十八年五月三十日，復有「南洋佛教」月刊發行。社長釋宏船，發行人釋常凱，由編輯委員會編輯，社址設伽陀精舍。出刊以來，發行已三十期，爲新加坡佛

教刊物發行時間最久者，前途發展不可限量。南洋佛教月刊問世，對南北傳佛教之溝通，對大乘佛教之闡揚，對新文化之吸收，對各文化之融滙，定將扮演一重大角色。且將負起承先啓後之偉大使命，爲世界人類樹立永久和平、慈悲平等之崇高文化，而以佛教文化爲其中心！

九　新加坡之佛教慈善事業

佛教文化出發於慈悲，若無悲濟之行，難邀廣大人群之信奉。新加坡佛徒深知於此，對當地及祖國社會，不遺餘力推動慈善救濟事業，且有極爲可觀之成績。

如中日戰爭時，國內大德南來，募集醫藥費等，獲得美滿成績。迨太平洋戰事爆發，日軍於民三十一年，進佔新加坡，强迫人民爲勤勞奉仕隊，徵調無已，人皆苦之。佛教大德如轉岸、達明等，出組中華佛教救恤會於天福宮，設十分會於各區。日軍雖殘暴，因信奉佛法，凡參加佛教救濟者，可免徵調爲奉仕隊，一時欲避役者紛紛加入，救濟不少人民。同時，撫輯災黎，綢繆善後，贈醫施藥，施粥施衣，辦理平糴等慈善義舉，活人無數。

民國三十五年，新加坡僧伽策進社、中華佛教會、佛教居士林、中國佛教會、佛教英文部五大佛教團體，鑒於祖國災民饑荒嚴重，簽名共同發起一「星華佛教徒超度殉難軍民法會及救濟祖國饑荒委員會」。於夏曆十月十三日起至十七日止，假天福宮修建五天法會，追薦英靈，所入捐款，撥充賑濟。祖國災黎，因得救濟者衆。

中華佛教會除參加共同法會，並發起一元救災運動，成績達數千元。林達堅亦籌募數百元。邱玉蘭更以亡夫遺物響應救災，尤爲難得！

民國三十九年，佛教總會成立，有關社會慈善事業，由其統籌辦理。如救濟水火災，贊助貧病人士，籌募慈善基金分贈各醫院及慈善團體，每年衛塞節廣行施捨等。佛教總會在各佛教團體及各寺庵並諸信衆合作下，對諸慈善事業，做得有聲有色，博得社會人士一致好評！

民國五十八年，佛教總會現任主席宏船，感於社會貧苦大衆患病乏資治療者衆，乃本慈悲與樂拔苦之旨，將律儀學會及水陸道場結餘六七萬元，創設佛教施診所於普陀寺內。對貧苦大衆，不分種族、信仰，概予中醫藥免費診療。兩年來，統計就醫人數，已逾四萬餘名。近鑒當前環境需要，更添針灸一科。今後發展，不可限量，活人

更多。

彌陀學校在監理員廣洽領導下，自佛曆二五〇〇年（民國四十五年）起，每年於衛塞節日，推動廣大布施，以紀念釋尊聖誕，讓社會人群體認佛陀慈悲宗旨之所在。十餘年來，在諸善信共同發心下，布施之財物，一年多於一年，已蔚成一種良好風氣。所得善款，分配各族慈善機關，如防癆協會、醫院、兒童殘廢醫院、聾啞學校、盲人學校、孤兒院、養老院、福利部等。布施意義之重大，不在金錢之多寡，而在激發人類同情心與人群互助之精神！

佛教居士林諸同仁，念暴骨無力埋葬者，特發起施棺施龕之善舉，其他各種義款之救濟，不克一一詳述。唯最突出者，即該林本我佛慈悲之旨，鑒於貧苦家庭過年，受投機商抬高物價影響，每感年關之難過。爰於每年農曆年關時，分發度歲金以濟貧民，每年受惠者，在千五六百人。同時，捐助中華醫院、同濟醫院、廣惠肇留醫院、板橋神經醫院、漳宜兒童殘廢醫院、盲童學校、孤兒院、安老院、聾啞學校、痲瘋病院、防癆協會等，以使老幼病患及生理缺陷者，皆得我佛慈悲之救濟，發揮我佛平等之精神！慈濟之懷，令人感佩！

世界佛教友誼會新加坡區分會自成立來，主席畢俊輝，不特積極推進國際佛教活動，對當地慈善事業亦大力展開。如每年衛塞節籌募義款，分發各慈善機構：如聾人協會、防癆協會、廣惠肇留醫院、同濟醫院、中華醫院、痲瘋醫院般若念佛堂、聖安德烈醫院、濟善之家、印度教主辦孤兒院、桃園安老院、社會福利部主辦男女童及安老院，南洋商報代分發救濟貧苦人士，救濟越南民等。該會秉承佛陀救世救人，憐貧恤寡，救急扶危之精神，充分顯示佛徒於慶祝衛塞節之餘，不忘慈悲救濟之特質！

其他，如靈峯般若講堂，於年終歲晚時，痛感老人之孤苦，到各安老院分發恩物予老人；自度庵，亦於每年當中，一度施捨財物到各安老院予諸老人以及其他種種之救濟，餘諸寺廟個別做慈善事業者亦多。因佛徒一本佛陀忘我之教言，雖做種種慈善救濟事宜，亦只默默而爲，不求人知。上來所述，僅就所知，略爲一說而已。

一〇　新加坡之佛教社團

新加坡佛教社團，簡略舉出幾個，其歷史如下：

佛教居士林　本林創立迄今，已達三十七年。民國二十二年秋發起籌備，越年正

式成立。倡辦者轉道、瑞于、瑞等諸大德，李俊承、黃曼士、邱淑園、莊篤明、莊丕唐、羅承德諸居士暨李仁領事。最初林址，僅一樓屋，李俊承購獻。初時林友，僅百餘人，多爲社會商學界知名之士。

民國三十七年，第七屆董事改選，繼起領導者，爲張淑源、李振殿。林長邱淑園與李俊承商榷，決意購置林所，乃奠定本林永久之丕基。

民國四十七年，第二十屆董事改選，陳賜曲、陳光別，膺選正副林長，擴展林務，林友激增至千餘名。原有林所不敷應用，乃於民國四十九年購隔鄰舊屋一座，面積三萬餘尺，決意建新林所。民國五十四年十二月十九日，敦請李俊承主持奠基典禮，翌年春興工建築，至民國五十九年夏完竣。新建林所，殿宇之宏偉，樓閣之莊嚴，建築之新頴，陳設之輝煌，堪稱新加坡佛教道場中最爲巍峩堂皇者。

本林恭請廣洽、宏船、常凱、青凱、妙燈、廣淨、演培七位爲領導師。每週三及週日集衆念佛，週日並請諸領導師及諸居士輪流宣講佛理，聽衆達三四百人。在任林長陳賜曲，副林長陳光別、蘇根柱、陳共存、洪恭蘭。正文書潘慧安，副文書鄞永千。

世界佛教友誼會新加坡分會　民國三十九年（一九五〇），世界各地佛教徒集合在錫蘭首都哥倫坡開世界佛教會議，於是成立世界佛教友誼會總會於哥倫坡，出席該次會議者回到各所在地，紛紛成立區分會。廣洽、畢俊輝代表新加坡佛教總會出席參加。畢俊輝回星向佛教總會提議，在總會成立英文部，將世界佛教友誼會新加坡區分會附設會內，惜因緣未熟。嗣得達明長老支持，本區分會乃於民國四十一年成立，並向政府註冊，得政府承認爲合法之佛教慈善模範機構，聲譽日隆，迄今已十九年歷史。從成立到今，畢俊輝皆被選爲主席。每屆出席世佛會友誼大會，皆爲中華民國佛教席位力爭其合法地位，故中華民國佛教迄今仍爲世界佛教友誼會重要之一員。

民國四十三年，本區分會開始在維多利亞紀念堂舉行各民族佛教徒聯合慶祝衛塞節及花車遊行，因而引起社會人士對佛教之重視。民國五十八年起，則由佛教總會聯合各民族佛教徒，共同慶祝衛塞節。唯初發起是畢俊輝，實值讚美！

佛教青年弘法團　本團於民國五十三年，由一群愛好佛法在俗青年所發起，而於民國五十四年十一月獲社團註冊官批准，會址現暫設於福海禪院二樓禮堂。初創時，僅得團員十餘人，嗣經合力推進會務與宣傳佛法，目下團員業已增至四百餘名。每星

期三及週日集會念佛，並請諸大德法師開示。擬舉辦佛教研究班，成立佛教圖書所等。爲該員領導師者宏船。團長鄒秉成，副團長林振光。

淨名佛學社　此社於民國五十年，由宏船、溫明虎、李貴福發起組織，嗣向政府申請註冊，於民國五十二年七月十七日獲得批准，成爲合法蓮社。初成立，會員僅六七人，由於社務發展，現會員已增至四百餘名。每月第一週舉行藥師普佛，每星期三晚念觀音普佛，星期日下午念彌陀經及大廻向。導師宏船、蘇曼迦衆；主席王玉楚，副主席陳漢昌、劉建中；秘書李貴福、副潘深祥。

法輪社　此爲民國五十八年新成立之青年學佛社團，參加者均爲二十五歲以上男女青年。每週二、週四晚及週日上午聚會。誦經之餘，以中、英語討論佛法。於宏法外，提倡社會福利事業，曾樂助盲人協會各慈善團體。現有會員八十餘人。導師宏船，社長陳玉麟。

一一　新加坡之佛教弘揚

新加坡之佛法弘揚，過去僅國內南來大德從事宣傳，鮮有經常轉法輪者。殆廣洽

、宏船等南來，定居星洲，始常講經說法。如廣洽於每年衛塞節在電臺廣播佛理，或在彌陀學校爲衆說法，或在簷蔔院隨緣開示。

宏船來星後，積極展開弘法工作。如民國三十五年於普陀寺講經，圓滿日千人圍繞聞法，盛況空前。同年，佛教居士林請講佛說八大人覺經。民國三七年七月，僧伽策進社請於普陀寺講大乘起信論。衛塞節之說法，各寺庵之開示，從未間斷。

民國三十九年四月，佛教居士林請廣義講佛說八大人覺經、金剛經、地藏經、藥師經等；在青年弘法團講金剛經；在淨名念佛社講維摩經等。

民國五十年五月二十九日，演培、超塵來星作爲期二十四日之訪問與弘化，曾得佛教總會及各寺院團體，假彌陀學校大禮堂舉行盛大歡迎會及公宴，到有諸山長老寺院僧伽，各佛教團體代表及佛總主席李俊承等五六百人。超塵於毘盧寺講經三日，菩提蘭若講心經三日，彌陀及菩提二校、佛教居士林、妙音覺苑、痲瘋病院、清念堂各說法一次，聽衆均極踴躍。

演培於菩提學校大禮堂講八識規矩頌七日，毘盧寺講成佛之道三日，彌陀及菩提二校、維多利亞紀念堂、妙音覺苑、清念紀念堂、佛教居士林、金森兒童感化院、菩

提蘭若各演講一次。演培二度蒞星，應佛教總社講心經七日，菩提蘭若講往生淨土論、觀音普門品、金剛經、梵網經菩薩戒本，華嚴精舍講藥師經，圓覺廬講彌陀經及藥師佛十二大願，靈峯般若講堂講普賢行願品，妙音覺苑講唯識二十頌，自度庵通俗開示三日。

民國五十二年八月三日，中華民國佛教訪問團團長白聖，副團長賢頓，秘書星雲，財政淨心，團員朱斐、劉梅生一行六人抵星。新加坡佛教總會於四日假菩提學校大禮堂舉行歡迎大會，主席李俊承致歡迎詞。是日晚星雲作首次教理演講；五日晚白聖講佛學與學佛，淨心講佛陀出世的因緣；六日晚劉梅生講世出世間法，朱斐講如何解脫煩惱；七日晚賢頓講佛陀的教訓——慈悲、平等、貪瞋癡。訪問團在星時間雖不久，但對佛教影響至鉅。

民國五十二年六月二十二日，越南佛學會會長梅壽傳來星訪問。佛教總會、佛教居士林、世佛會區分會，假菩提學校聯合歡宴。主席宏船讚美梅壽傳策劃領導維護佛教，是一名副其實之護法長者。梅壽傳則感謝星佛教徒於越南教難時所予精神支持與聲援，並望促進星越佛徒合作與親善。是晚公開演講並放映越南佛教受迫害之電影。

參觀彌陀學校受監理員廣洽，菩提學校受畢俊輝熱烈歡迎。

民國五十五年，臺北慧日講堂住持印海，民國五十六年，屏東東山佛學院院長眞華，在泰求法之淨海，先後來星訪問，均獲佛教總會等歡迎及在各道場說法，予星佛徒留下深刻印象。

民國五十七年，佛教總會於六月二十五日假普陀寺舉行歡迎中國佛教會常務理事道安蒞星弘法，並招待傳起公宴大會。道安曾於女子佛學院、南洋大學佛學會、佛教青年弘法團、菩提蘭若、淨名佛學社、自度庵、佛教居士林、華嚴精舍說法，及講廣義法門經，獲星佛子一致佳評！

民國五十三年十一月十五日，香港佛教僧伽聯合會訪問團一行十八人，在團長優曇率領下，由吉隆坡飛來新加坡，獲得新加坡佛教界熱烈歡迎。佛教總會聯合各佛教團體及各寺庵代表，假菩提學校大禮堂舉行歡迎公宴大會。主席宏船致歡迎詞，訪問團長優曇致謝詞。秘書大光介紹香港佛教動態，星港佛教之交流，由此奠下深厚基礎！

民國五十七年十二月二十九日，中華民國高僧印順，應演培之請，來星主持靈峯

般若講堂佛像開光。同行者有越南超塵，香港是幻，臺灣常覺、聖印、慧理。佛教總會、中華佛教會、僧伽聯合會、世佛友誼會星區分會、佛教居士林等團體代表、各寺院長、尼師、女子佛學院學員、彌陀、菩提兩校董師生暨男女居士，齊集機場列隊歡迎，盛況熱烈空前！

民國五十八年一月十二日，般若講堂舉行落成及佛像開光典禮；佛教總會主席宏船剪綵；彌陀學校監理員廣洽啓鑰；大馬雪州佛教分會主席本道揭幕；中華民國高僧印順說法開光；僧伽聯合會秘書常凱昇敎旗。同時請超塵、廣義、聖印、梅壽傳說法，女子佛學院學員舉行遊藝晚會。

民國五十八年一月二十六日，佛教總會聯合各佛教團體寺院庵堂，假座福建館舉行公宴大會，歡迎印順、常覺、聖印、是幻、慧理，到有諸山長老及各佛教團體代表等數百人，鳴炮集會，情況熱烈。大會主席宏船及聖印卽席致詞；妙燈與廣義演說，對印順備致讚揚，認爲是近代最具德學之高僧。

民國五十八年二月二十八日及三月一日一連兩晚，佛教總會發起恭請印順論師假座大鐘樓維多利亞劇院公開宣講佛理，題目爲「佛法是救世之仁」。到會聽講者有各

寺院法師、教友以及文化、學術、新聞界人士，情況熱烈，院內上下一千餘座位均告滿座。師深入淺出，善爲說法，不僅爲星洲佛子留下深刻印象，亦獲星洲佛子一致恭敬尊重！

民國五十八年四月二十四日，佛教總會聯合各寺院庵堂佛教團體，假光明山普覺寺，設筵歡迎世界佛教友誼會菲律賓區分會代表團一行十餘人。主席宏船致歡迎詞；代表團團長瑞今致詞，對新加坡佛教教育、文化、慈善事業之突飛猛晉，予以高度之讚譽！

新加坡佛教除積極宣揚正法，同時亦致力護持正法。如邵氏影片有限公司放映「文素臣」一片，全星佛教徒曾表示嚴正態度，抗議該影片之映出。佛教總會爲此特召開各民族佛教團體寺院代表緊急會議，集論結果，最後一致通過下列要案：一、以佛教總會聯合各民族佛教團體名義致函邵氏兄弟（新加坡）有限公司，要求此後勿拍映有損佛教影片；二、由佛教總所領銜呈請本國文化部，防止各電影公司放映一切有關侮辱佛教及毒害社會人心不良電影；三、由新加坡佛教總會與馬來西亞、中華民國、菲律賓、越南、泰國、香港各佛教團體，聯函通知各佛教國家，注意一切損害佛教影

片，並設法禁止其映出，及籲請各地電影製片廠，停止拍攝有損害佛教毒化人心電影；四、成立「新加坡佛教總會聯合各民族佛教徒抗議拍映侮辱佛教毒害人心電影大會」。並公推佛教總會、佛教僧伽聯合會、泰國佛寺、佛教居士林、中華佛教會、英文佛教會、世界佛教友誼會星分會等七團爲委員，負責進行一切有關抗議事宜，當即備函致送邵氏影片有限公司及新加坡教育部長公函。隨得邵氏影片有限公司覆函，表示尊重佛教之尊嚴，決定全部改拍，將不再有僧侶及寺院出現，亦不涉及佛門之事！新加坡佛教徒爲維護如來正法，保持佛教純潔，獲得一場最輝煌之勝利！

民國四十五年五月二十四日，新加坡政府公佈佛教衛塞節爲公共假期，佛教總會聯合各民族佛教團體舉行慶祝釋迦牟尼佛衛塞日二千五百年紀念大會。

新加坡爲一多元宗教之國家，各宗教教主紀念日，政府多例爲公共假期，以資教徒之慶祝。自世界佛教友誼會第三次代表大會，於民國四十三年在仰光召開，會議決定以每年五月月圓日，爲世界各地佛教徒共同慶祝本師釋迦牟尼佛聖誕，亦卽所謂衛塞節。新加坡佛教徒爲此，於民國四十三年請求政府宣佈衛塞節爲公共假日，到民國四十五年，始得政府許可。所以民國四十五年五月二十四日（夏曆四月十五日），爲

新加坡開埠百多年來政府第一次宣佈佛誕公共假日，爲佛教歷史開一新紀元。亦全世界佛教第一次採取一致慶祝佛誕新紀元。

一二 結論

新加坡四面環海，位於東南亞一系列群島之中心，是世界第四繁忙之港口，亦是東西交通之要衝，人民有絕對宗教信仰之自由，各宗教在此多有活動，亦各有其信徒，政府對各宗教一視同仁，只要是正當之宗教活動，政府無不予以方便和協助，而宗教與宗教間亦相當和諧，且有宗教徒聯誼會之組織。各宗教領袖間，經常有集會和往來，是以新加坡共和國內，從無宗教之糾紛，實一最大之特色！

新加坡佛教領導層，具廣大悲願，懷雄偉抱負，有爲教熱忱，備遠大眼光，不特積極推進本地佛教之開展，亦盡力促進世界佛教之聯繫！各方來星大德高僧，護法居士，對星佛教活動之蓬勃，莫不寄予高度之好感！如再進一步合作推動，新加坡不難成爲世界佛教運動之中心！

佛教是全人類宗教，吾佛就是爲救人類而來，今日人類陷於極度苦痛之深淵，正

需慈悲之佛教，予以有力之救拔！我佛教徒在此人類危急關頭，應本救人救世之大無畏精神，爲促進世界和平，爲伸張人類正義，爲挽救人類苦難，爲消弭戰亂危機，做出應有之貢獻！

妙雲選集序

印公親教上人，民前六年，歲次丙午，生於中國浙江之海寧，今年已嵩壽七十矣。老人五十初度，在菲律賓南島弘法；六十初度，在妙雲蘭若掩關。老人素不言壽，爲我等所深悉。唯念老人是位特立獨行，畢生獻身於佛教之大師。品德冰清，佛學淵博，謀教忠誠，平易近情，賦悲天憫人之慈懷，具超越常人之遠識，凡受柔和懇至之化者，無不深受感化，歸依我佛座下！如是大德，不特其悲智之光，將永遠閃爍播放，其宗教學者之風範，亦將永爲後人楷模。蓋老人一切德行，純是出於自然，非矯糅造作而成，宜爲吾人所師範！

印公上人，雖不言壽，值斯七十嵩壽之慶，弟子輩應有崇敬之表示，乃集議如何爲老人壽。所擬多種慶祝方式，均不蒙俯允，僅許以印行『妙雲選集』，與信衆結法緣爲紀念。

『妙雲集』爲老人一生寫作之結晶，全書二十四冊，都四百餘萬言。『中國禪宗

史』、『原始佛教聖典之集成』、『說一切有部爲主的論書與論師之研究』，尙未編集在內。出版以還，諸方競請，已再版矣！

老人治學精神，始終一貫，思慮週密，分析入微，深入淺出，發前人所未發，言前人所未言，爲中國研究佛學者開闢新徑，其在佛學上之成就，無論教理教史，均不讓於前賢！玆從『妙雲集』中，選出「學佛之根本意趣；學佛三要；一般道德與佛化道德；禪定與般若；解脫者之境界；東方淨土發微；心爲一切法的主導者；人性；太虛大師菩薩心行的認識；發揚佛法以鼓鑄世界性之新文化；人心與道心別說；玄奘大師年代之論定」十二篇，較爲適應時代而又通俗之作，名爲『妙雲選集』，可謂全集精要，而值學佛者深思玩味者！

吾人以此爲紀念，以此功德祝印公壽，對今日之中國佛教，或有所裨益。弟子演培等，謹以萬分至誠，恭祝老人壽，並祝久住世間，爲衆生作福田！

中華民國六十四年三月一日演培敬序於星洲靈峰般若講堂

青選一集序

佛法流行在世間，欲使它發揚光大，不但不能離開了文字，且當巧便地運用文字，以使佛法的充實與莊嚴！可是我國一般佛法行人，受了「不立文字」的思想影響，不但不重視聖教的學習，而且又極端的鄙視文字，以爲離開文字的端坐思惟，就可得到佛法的眞實體認！

文字是屬世俗流布，不能說它就是實相，這當然是不錯的，但若沒有文字的指引，要想體悟諸法的實相，同樣是不可能的。因而，依聖教而修聖道的吾人，只要以無求無得的心，探究文字，開顯文字，不專在文字上作活計，體解文字性空，遠離文字情見，不但不違背佛法，且是護持佛法，興隆聖教的最妙方便。

以文字興隆佛法要不外破邪顯正，因爲破邪顯正，是佛法的軌範。佛陀的一代時教，亦卽是破邪顯正，而且彼此互相相關的，不是截然隔別的兩回事。因破邪正是爲的顯正，於破邪外別無顯正，而顯正正是爲的破邪，因爲正顯邪自銷殞。所謂「正念

常興，邪法自滅」。佛法之所以有破邪顯正之說，目的是爲下拯沉淪，上弘大法。爲了上弘大法，不得不顯正，爲了下拯沉淪，不得不破邪。可見破邪顯正，在佛法的重要性！

破邪顯正，要想做得恰到好處，首要自己得有正見，才能不爲各種邪說之所傾動，才能不爲邪知邪見之所困惑。是以欲以文字說示於人，不得不先養成辨別邪正的能力。如自己對佛法沒有深入體認，內心黑漆一團的無所知曉，怎能認清純正的佛法？又怎能以正知見示人？

壽彭居士，深入教海，依於正聞，起於正信，本於正信，具正知見，感於世人的歪曲佛法，誤解佛法，不忍聖教的晦而不彰，一本悲願之所驅使，乃舉如椽的生花妙筆：或遵佛法的眞義以顯正，或因外在的謬說以破邪，或以僧德的崇高而讚仰，生動而活潑的寫成各類文章，發表於佛教的各個刊物，言言皆諦，字字珠璣！博得讀者的一致好評，亦可說是護持佛法，興隆聖教的一位大心開士！

現壽彭居士應請將發表於各佛刊的文篇集爲一冊，題爲「青選一集」，收在獅子吼文庫裏，以廣流傳，眞是一大佳事！本書每篇文字，用極淺顯的筆法，表出極深奧

的義理，而且都非常的空靈雅潔，不能不說居士已得文字三昧！他的行文所以到達這一境界，本身具有高度文學的修養，固然是個原因，參以內典上豐富的文學哲學的內容，亦是一大主因，所以這是值得推薦的一本很有份量的好書，更是值得教內教外人人一讀的佳作！

中華民國六十一年三月二日演培序於星洲靈峰般若講堂

俱舍論頌講記再版序言

本論是一結構精密，次第井然，思想宏偉，理論湛深的論典，雖說是屬小乘學派思想，但衆許爲進步的自由的思想，且還潛有大乘思想的嘉種，所以我們不妨把它視爲從小乘思想步入大乘思想期間的一部過渡之作，而成爲溝通大小乘思想的一道最重要的橋樑！所以佛法的研究者，不論是學小乘的，不論是學大乘的，如要知道大小乘思想的前後關聯性，對於本論不得不加一番深入而有系統的研究！

本論所闡述的思想理論，不特在當時的印度，曾經閃爍著無限光輝，就是在傳入中國後，同樣在教界放過異彩，尤其是唐代研究，可說極一時之盛！惜到唐以後，俱舍附屬唯識，由於奘系法相唯識的式微，俱舍也就隨之隱沒不彰，這實是佛教的一大損失！唯本論思想理論，是以眞理爲依歸，所以不論時代思潮有著怎樣極大的演進，而本論仍不失爲其作時代思潮的指導，且其所具有的眞理之光，亦將永遠的輝耀於人間，照破人世間的黑暗！

本論正因有著它的時代性，所以在沉寂一個時期，到了近代，由於學者發現它的至理名言，的確有它的特色處，且能糾正時代的錯誤思想，於是一時掀起研究俱舍學的熱潮，並有相當高度的成就。筆者在求法時，聽聞俱舍學後，對其組織的嚴密，系統的一貫，條理的分明，結構的宏偉，思想的高超，理論的深邃，發生一種莫名的愛好，於是引起研究的興趣。但因我的思想遲鈍，不能將本論偉大的地方發揮出來，只是隨頌解釋而已！

本論頌文講記，於民國四十五年初版問世，早無存書。現寶島僧教育發達，佛學院每有講此論頌，學友或有函請再版，由於因緣未熟，始終無法實現！去年我的解深密經語體釋，由中華大典編印會印行，特贈陳慧中居士一本，居士當即發心慨施淨資，助印俱舍論頌講記。因此奉函周邦道老居士，請在臺代爲負責印行，居士來信謂可仍列入中華大典。是以本書得再出版，乃出錢出力的慧中與邦道二居士的功德，在此謹向二位致最崇高的謝意！

中華民國六十年五月二十日，演培於新加坡靈峰般若講堂

初機學佛決疑序

流行在世間的任何一個宗教，在時間上得以延續，在空間上得以擴展，我以爲宣傳是個極其重要的課題，不論是口頭或文字的宣傳，都是不可或缺的。試看其他的一般宗教，既沒有什麼高深的理論，亦沒有什麼特殊的思想，但能在各地的蓬勃發展，不能不歸功於他們有力的宣傳。不特宗教如此，就是其他學說，如能善爲宣傳，就能爲大多數人之所接受，可見宣傳的重要性！

佛教是眞理的宗教，不但有它高深的理論，而且有它卓越的思想，但因未盡予以宣傳，是以究竟眞理之法，不能深入社會人心，能說不是佛法的最大損失？民國以來，特別是在寶島，僧俗大德感於佛法宣傳的不可忽視，積極在做宣傳的工作，而且表現的成績不錯。寶島佛教會有今日這樣興隆的氣象，使得大多數人，特別是知識群，來虔誠的歸信佛教，不能不說是諸僧俗大德宣傳之功！

佛法是深廣無涯的，亦是甚深微妙的，只是宣傳還是不夠的，還得要作通俗的宣

傳，才能普徧的深入各個人的腦海中。關於通俗宣傳，如能再下一番工夫，我以爲會有更好的收穫！雖說現在我國已經實行九年義務教育，受教育的人極爲普及，但要他們認識深奧的佛法，還是不那麼容易的。是以如何作通俗的宣傳，以期每個人了解佛法，實是目前佛教的當務之急！

同時要注意的，就是宣傳要有宣傳的方法，如果沒有適當的方法，要想獲得理想的成就，是就極爲困難；如以口頭宣傳來說，不但要能言，還要會善言，方能以自己的思想理論說服對方，獲得宣傳的美滿效果。再以文字宣傳來說，不但要語句的肯定，而且要辭氣的確切，才能生動有力的發生很大的影響，使人接受你的宣傳。但這要有豐富的學識，貫通的思想，始能將自己的思想傳播出去！

是以宣傳能否達到成功，端看宣傳的方法是否進步和正確。假定自己還是似是而非的，沒有弄清楚所要說的道理，勢必沒有辦法說服對方。因而我們不但要宣傳，而且要考究宣傳的方法，以使宏偉的佛法思想，精深的佛法理論，深入淺出的灌輸到每個人的心田中去！

民六十三年冬，在萬佛寺戒期中，得識知義法師，並得讀其佳作，使我獲益良多

。這是以問答式的體裁，解說佛法的深義，實是一部通俗宣傳品。法師爲使廣大人羣，皆能得到佛法利益，決定出版將之供諸愛好佛法者。來信要我寫一篇序，這是我所不敢的，但我敢以向讀者保證，這確是一部有益身心的好書，值得大家一讀再讀的，願諸位讀者人手一冊，藉此以深入佛法的堂奧！

佛學答問

答永超居士問三則

問：釋尊圓覺，多載是三十，亦有載三十五或三十二者。吾覺三十五是太過，三十則未及，三十一是實；因昔人記載，多紀其大者，而省其少者，故載三十。如釋尊初修苦行，僅超過五年，百分之百則紀其六年之類歟？當否？請示！

答：釋尊成道年與出家年有關。釋尊出家之年，雖有十九、二五、二九諸說，但多取二九出家之說。經六年修道，則釋尊成佛，應爲三十五歲。此與四十五年說法，八十歲入滅說合。所云三十一是實，無乃爲推想之辭乎？

問：經論所載，第一次遺教結集，爲佛滅初夏事，由迦葉及阿難等五百尊者，同在七葉窟中，結集三藏聖教，卽上座部云云。按：釋尊自鹿野苑，轉往摩竭陀國，爲摩訶迦葉三兄弟說法時，釋尊是三十一歲，而迦葉已一百一十六。釋尊滅度時，

年八十。倘此次結集，適在釋尊滅度年，則加四十九，迦葉應爲一百六十五歲矣。請問：摩訶迦葉滅度時若干歲？是否因迦葉係釋尊大弟子，以其齒德俱尊，雖未參加，例由其領銜也？

答：佛陀弟子中，以迦葉名者，有摩訶迦葉、優婁頻羅迦葉、伽耶迦葉、十力迦葉。摩訶迦葉，爲頭陀第一之聖者；十力迦葉，爲初度五比丘之一；優婁頻羅等三迦葉，是兄弟三人，在未歸佛時，爲事火婆羅門。佛由鹿苑轉赴摩竭陀國，化迦葉氏三弟兄及其弟子千人，乃指此。相傳釋尊成道之年，優婁頻羅迦葉，已達百二十歲高齡（一說百一十六歲）。來函指此爲摩訶迦葉，非是。第一次聖典之結集，確爲摩訶迦葉之所領導（經中單名迦葉，例指此頭陀行者）也。

問：當時印度諸國，以若干月爲一年？

答：皆以十二月爲一年。以經十二度月光之盈虧，恰爲一年。當時摩竭陀國之曆法，乃五年一閏。其十二月之名稱：一、制怛羅月，二、吠舍怯月，三、逝瑟吒月，四、額沙荼月，五、室羅伐拏月，六、婆達羅鉢陀月，七、額濕縛庾闍月，八、迦剌底迦月，九、末伽始羅月，十、報沙月，十一、摩伽月，十二、頗勒窶拏月

菲島李金淼居士問

問：修行人不善睡眠，如何能易酣睡、易覺醒？

答：睡眠爲生命生存不可缺要素之一，如以一二三等數目數念聖號，當易入睡；睡後欲其易於覺醒，如時憶念遺教經所說：「無以睡眠因緣，令一生空過無所得也」經文，當能提高警覺，不致爲睡魔所困。

問：心不靜一，不能一念不生，心空無物，有何法對治？

答：心不靜一，病在散亂，對治散亂，唯在於定。果能念玆在玆，使心專注一境，自得一念不生。但是到此境界，並非心空無物，而仍了了常知。宗密禪源都詮序上曰：「諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧」，正是此意。

問：「相法」中有言：大修行人，論最上乘（仙佛二道），皆以精氣神爲三寶，修之者修這也，練之者練這也，不知與佛法僧三寶差別如何？

答：佛教只有佛法僧三寶，不知有所謂精氣神三寶，二者根本不同，不可混爲一談。

問：閱觀世音小說，有說及打坐參禪，入定出定者，修到身外身，神中神，離身獨立而永不再散壞時，方謂得道。到此，於大千世界，環行無礙，具大神通，得大自在。仙道亦有入定內觀之說，是則所謂定功，是否爲諸宗通途及必經道徑。

答：有漏定，共諸外道，世間各宗教，各有其修定之道，是故定非佛教專有行門。修定修到某種程度，可以發通。佛教說有六通，但世間修行者，只能得前五通，不能得漏盡通。前五通中之神足通，確可飛行無礙，得大自在。唯佛法所重在漏盡通，不在前五通。

問：得道與大悟及大智慧，有何差別？

答：大悟亦名悟道，以此而言，得道而大悟，兩者無何差別。至大智慧與得道，彼此有著理智關係，即得道爲所悟理，大智慧爲能證智。設以理智不二，能所一如言，則兩者混融爲一而不可分別者也。

問：所謂圓寂入滅與常人之死有何差別？

答：所謂圓寂，所謂入滅，悉皆涅槃之異譯，乃指消除生死苦迫而得解脫自在，不再

於生死中流轉；而所謂常人之死，則是無限生命流中，指此現實生命，暫告結束之一現象而已。在煩惱未斷除，有漏業力未盡，還有生命繼續而來，仍在生死海中打滾。簡言之：常人之死，乃凡夫事，圓寂入滅，乃聖者事，兩者有天淵之別，切不可混爲一談。

問：諸佛菩薩之中，是否有只一 pa 音者（不知是南、那奴，總之是 pa）。其音不高不低，來自東南，音無斷絕，難分男女老幼之聲。忽大而近，忽小而遠，聲音微妙，有片刻之久，反覆念pa，不快不慢，清晨聞之，疑爲是夢，開眼靜聽，却又是眞。此是神歟？佛歟？其意何在？是否爲現聲說法？然亦未得何益處，不審究爲何故？請爲開示！

答：所問 pa 音，不卜是何音聲，諸佛菩薩是否有此 pa 音，亦非吾人得知。斯爲居士幻覺之所聽聞，亦未可知。吾意不必重視此聲音，更不必追究此聲音來自何方，以免擾亂自己之正行耳。

問：經說應以菩薩身得度者，卽現菩薩身而爲說法，是否爲佛菩薩度生之方便？

答：是！因爲衆生根性不同，好樂不同，故佛菩薩以大方便，示現種種不同之身，感

化種種要求不同之衆生，使之覩身聞法而得解脫利益。

問：何謂三十二應？

答：此指觀音菩薩普現色身三昧應現之三十二身。楞嚴經六曰：「我身成三十二應，入諸國土」。法華普門品所說三十二身，與楞嚴大同小異。其三十二應名稱，請閱實用佛學辭典及佛學大辭典，恕不一一錄此。

問：何謂諸神通？

答：諸神通，卽天眼、天耳、宿命、他心、神足、漏盡之六神通。

問：何謂聲聞、緣覺？

答：此指二乘聖者言。聲聞，乃聞佛之聲教，悟四諦之理，斷見思之惑，而入於涅槃者。緣覺，謂觀十二因緣，悟入緣起眞理，截斷生死之流，而入於涅槃者。緣覺又名獨覺，此指出無佛世，觀飛花落葉外緣，不從他聞，獨自覺悟，名爲獨覺。

問：何謂明中與暗中顯應？

答：明中顯應，卽於明處顯現靈應，可以爲人所知者；暗中顯應，卽於冥冥中顯現靈應，而爲人所不知者。若明若暗顯現靈應，皆爲佛菩薩大權方便，無有定準。

問：眼前苦痛如何解脫？如何致力於行、證方面？

答：若能對於自我身心，求得合理之控制與適宜之改造，不特眼前痛苦可以解脫，即生死之大苦，亦可根本解除。至於證行之致力，此唯選一合乎自己根性法門，精進不懈，無間無斷，老實行去，久而久之，工夫純熟，自得證行之益。

問：感應道交之法如何？請詳說之！

答：謂衆生有所感，佛菩薩即有所應，斯之謂感應道交。三藏法數三十七曰：「感即衆生，應即佛也。謂衆生能以圓機感佛，佛即以妙應應之。如水不上升，月不下降，而一月普現衆水」。只要吾人誠心祈求，未有不得感應道交之利益者。所謂「千江有水千江月，隨緣赴感靡不週」；所謂「有求皆應，無感不通」，正是此意。如閱觀音菩薩靈感錄、地藏菩薩靈感錄等，當信感應道交之不虛也。

蔡利名居士問

問：佛說西方有三十六萬億一十一萬九千五百同名同號阿彌陀佛，未知「萬億」等於多少「萬萬……」或「lon」位之數字？

答：印度云億有四：一、十萬爲億；二、百萬爲億；三、千萬爲億；四、萬萬爲億。以十萬爲億言，三十六萬億，卽三十六萬個十萬；以百萬爲億言，三十六萬億，卽三十六萬個百萬；以千萬爲億言，三十六萬億，卽三十六萬個千萬；以萬萬爲億言，三十六萬億，卽三十六萬個萬萬。

問：早晚課應誦什麼經咒？其程序如何？

答：善導寺佛經流通處，有早晚課誦本可請，所應誦經咒及其程序，閱此可知，不再贅言。

問：持早齋可不可以誦楞嚴咒、金剛經、法華經觀世音菩薩普門品等經咒？

答：以學佛言，當以全部吃素爲最理想，在未能做到此步時，持早齋，固無礙於念誦經咒，卽不吃齋，亦不妨經咒之念誦也。唯念誦時，要以誠敬爲本。

問：早課可否誦阿彌陀經、往生咒、發願回向文？

答：就專修淨土法門言，終日念阿彌陀經及阿彌陀佛聖號，均無不可，而且越多越好。就中國佛徒一向以早晚課誦爲修持言，希照早晚課誦本行去，爲宜。

問：日本之淨土宗、淨土眞宗、時宗之修持方法如何？與我國淨土宗有何不同？

答：日本淨土宗開祖，爲圓光大師源空，彼承我國善導之一流，唱專修念佛，而盛弘淨土。其從淨土宗轉出之宗派有三：卽融通念佛宗、淨土眞宗、時宗。時宗，具稱六時往生宗，以晝夜六時專修善導之往生禮讚爲往生之業因，或說平時念佛要同臨終時眞切，臨終時念佛要同平時一般從容，專爲提倡，故名時宗。眞宗，以他力廻向之信心，爲淨土往生之正因，以信後相續之稱名，爲報答佛恩之行業。由親鸞卽見眞大師所創，以其宗規，許蓄妻食肉，不別持戒，倫理綱常，悉同居士。以其謂弘彌陀眞實之教，故名眞宗。融通念佛宗，以華嚴之理爲本，融通自他、因果、一多、染淨而念佛生西，故得此名。是等與中國淨土宗必須具信願行三爲往生之不可缺資糧不同。特別是淨土眞宗，更非我國淨土宗面目。吾人如修淨土，仍應本中國淨土宗三大資糧以行。

問：日本沙門是否娶妻在寺？

答：自眞宗開創，許蓄妻食肉，一般日本僧人，大都是娶妻者。但日本寺廟，分本山及末寺，大體而言，本山僧人，無有娶妻在寺者，唯末寺則有妻住，與一般俗人無異。對此，與其稱爲沙門，毋寧稱爲居士。

問：在家做早晚課，要不要誦梵音？

答：如不妨礙家人做事，可誦梵音，否則，默念亦可。

問：貴社有無經讚咒文梵音譜代售？

答：本社無有。善導寺佛經流通處，有早晚課誦本流通，內中所有香讚及讚佛偈，都有音譜。每本流通價臺幣五元，可以函購。

幾個佛學問題的商榷

——答泰國陳明德居士問——

明德居士道鑒：夏初再度赴泰說法，得與居士晤敍龍華，論說佛法，快慰何似？別後展轉遊化星馬以及香港，時經三月，直至八月二十日始返自由祖國。回國兩月來，一直在忙碌中，未暇奉函，深以爲歉！所詢各問題，均極爲重要，而說來不易，茲略答如下：

（一）

問：唯識之圓成實性，爲一切法實性，而此圓成實性，是否卽阿含所常說之「如是緣起，法住法界，一切如來自然通達……」之法爾道理？

答：法住法界等之說，在阿含經中，確爲佛所常說，而且總是說在緣起與四諦下，當然有其重要意義。但吾人讀到此類經文時，應知此爲佛陀顯示緣起因果關係，有

其法爾如是必然不謬之理則在，而絕對不可誤認此爲顯示諸法實有自性。因爲佛法所說緣起因果，是「此有故彼有，此無故彼無；此生故彼生，此滅故彼滅」者。所以緣起流轉與緣起還滅之此彼間因果關係，確確實實是如此，而有其不變之理則在也。所謂法住之住，是不變不動義；卽緣起法則，有其不變性：過去固然如是，現在亦復如是，未來仍然如是，決非時此時彼，所以謂之法住。所謂法界之界，作類性解，卽是普徧性；如生者必死，時不論古今，地不分南北，人不問老少，乃至一切含識之類，無不如是，絕無例外。由此可知：佛法所說緣起與四聖諦之因果關係，其間所有之法則，是本來如是，必然如是，普徧如是，確實如是者。時代不論如何變遷，萬有不論如何演化，而此法則決不有所改易。大聖釋迦於菩提樹下，如實體悟到此因果之必然法則，乃如實讚歎形容其「是眞是實是諦是如」。後之學者，不明佛陀說此之眞義，將形容緣起法則之形容詞，放在具體事實上，以爲一切具體法是眞實諦如，不免是一極大誤會！雖則如此，但大乘經中，有許多名詞，都脫胎於此，如般若經所說眞如十二名等。一分愛有惡空之學者，不能善取其義，反而據斯文義，大談勝義實有，豈不有違佛意？是以如將緣起法則所具之必然性、確實性，認爲卽是唯識所說一切法實性

之圓成實性，吾以爲斷斷不可！蓋彼圓成實爲勝義有，而此實不可以勝義有視之也。

（二）

問：圓成實及依他起之不一不異與緣起支性（必然理則，法爾道理）及緣生諸法之不一不異，是否同一？若同一者，唯識之三性三無性與大衆部支派所立九種無爲，豈非無有差別？

答：在大乘佛法中，論到眞空俗有，不論何宗何派，都以非一非異，予以善爲說明。唯識學上之依他是世俗，圓成是勝義，論及彼二者關係，唯識學者同樣以非一非異論說之。所以非一者，因依他是諸法之行相，有人我能所分別相，且可生起種種顚倒分別；而圓成是周徧之空性，爲離妄清淨而爲聖智之所親證者，本性是解脫，若與妄法是一，則應不能解脫，故曰非一。所以非異者，因依他無實自性，但由衆緣所生；然二取空理之圓成，卽在一切依他法中而顯其空，並非另外有空，如人事無常，卽在人事顯無常，非另外有一無常性，故曰非異。如是非一非異之依他、圓成，前者爲世俗有，後者爲勝義有，其二是有，則無二致。至緣起理性與緣生事相之非一非異，

實卽理與事之非一非異。緣生之十二支有，是說明果從因生者，對緣生而說緣起，則是說明緣生事相，所以如是因果相生，實因有其井然不亂之必然理則在，是以緣生乃依此必然理則之緣起而成。由是可知：緣起支性是因果之必然理則，緣生則是因果中之具體事象。吾人現實所知之一切，不用說，是緣生法，而此緣生法中所有必然之因果理則，方是緣起法。理則性之緣起法也好，因果相之緣生法也好，一切都是因緣，凡因緣者，必無實性，亦卽是空。何者？以果從因生之緣生事象及事待理成之緣起理則，都是存在者，亦卽所謂有。凡存在者，必依空立。或凡有者，初必非有，所以能從衆緣和合而現起爲有。如依中觀論頌說，是卽『以有空義故，一切法得成』之義。依空而立之有，卽無眞實自體，若有眞實之體，則不從因緣生，斯乃必然之理。如是，緣起緣生之非一非異與圓成依他之非一非異，其論法雖同，而內容有別，不可混爲一談。至唯識所說三性三無性，謂依三性而立三無性。因佛於經中，每云一切法無性，一般聽來，認爲：既說一切法無性，卽不應說有三性差別，既說有三性差別，卽不應說一切法無性。唯識學者爲釋一般人之疑，乃告曰：佛說一切法無性，是密意方便說，非顯了眞實說。以佛鑒於世人，於一切事物上，堅固執有實在自性，爲破彼等實

有妄執，不得不密意方便說一切法無性，其實諸法並非全無有性。如初相無自性性，是說徧計所執之我相法相無實體性可得，其次生無自性性，是說依他起性本卽緣生性空，世人不了此理，總以爲其中有一能生諸法之自性，故特說爲無自然生性。至圓成實性亦說爲無性者，是約其遠離前徧計所執之我法性，方便密意說爲無性。而實依他、圓成，不可全說爲無性也。如是所說三性三無性之關係，與大衆部支派所立九種無爲，無絲毫脈絡可共相通之處，何得云爲無有差別？簡言之：大乘唯識所說三性三無性，小乘大衆末計之九無爲，兩者是兩回事，不可相互比說。

（三）

問：南傳學者只認有一無爲法，卽涅槃是；但大乘及北傳諸派，除涅槃外，立各種眞如，是諸眞如，是否悉爲無爲？若凡眞如卽無爲法者，則與南傳不合。雖諸法法爾道理，南傳亦稱眞如，但其含義並非無爲。如諸行無常，確如此無常，相是無常，體亦如是無常，相是有爲而體安成無爲？大乘空有二宗對眞如觀，不卜與南傳有何差別？

答：關於無爲是一是多，不特大小乘有著不同之觀點，卽小乘各派亦有不同之論說，可謂此是一相當複雜之問題。現在先來解釋無爲之定義：依一向所說，爲是造作義，有因緣造作，或四相造作者，謂之有爲；反之，名爲無爲，亦卽眞理之別名也。從根本聖典看，無爲，是指本來如此不從因生之理體，而必然含有常住性者。眞正無爲，阿含經中只說愛盡離欲，離繫所得諸法不生之擇滅無爲，而此無爲卽涅槃之異名，與南傳只認一無爲（涅槃），可謂是同一意趣。至於其他種種無爲之說，在根本聖教中，實無有據可尋。不過，阿含以不生不滅爲無爲之定義，是以後之學者，認爲凡含有此定義之法，都可以無爲視之，於是無爲法，在學派中，便日漸增多起來，有所謂三無爲、六無爲、九無爲等。於斯種種無爲中，擇滅無爲，本就是涅槃，而寂滅涅槃，亦卽是空性，因爲空性徧一切一味，也是常住無爲。所以小乘所說寂滅涅槃，大乘空宗卽名法性空寂。此本不可施設，而强名爲寂滅涅槃，或强名爲法性空寂。本事經說：『究竟寂靜，究竟清涼，隱沒不現，惟依於清淨無戲論之體，不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，祇可說爲不可施設究竟涅槃』。如是涅槃空寂，乃依性空之實相安立，而爲佛弟子之所共證者。此是佛教之核心歸宿，捨

此，在佛教中，卽是未得佛教之新生。說得不客氣點，還在佛法門外。後代學者，對此涅槃否定之當下，是否有其實在之別體，固有種種之諍論，但聖龍樹在中觀論觀涅槃品中，曾善巧運用種種方法，**破除實**有論者所執涅槃**有實在別體**，而顯示出根本聖典所說涅槃之眞義。是以吾認爲，大乘空宗所說法性空寂之無爲，與南傳學者所承認寂滅涅槃之無爲，是相契合而不相違背者。至於大乘唯識所立虛空、擇滅、非擇滅、不動、想受滅、眞如之六無爲，於中眞如無爲，是聖智所證之眞理；所謂涅槃、法性、法界、實相、實際，皆無爲之異名。若就六無爲分別，唯識者說：前五**無**爲，就一法性所顯之位之差別，而假立爲五種之名。或說：前五爲法性之相之假名，後一爲詮法性之體之假名。以是，前五無爲，名體皆爲假立，眞如無爲，體爲定在，但**眞**如之名亦爲假立。此說稍異於阿含所說之無爲涅槃。還有學派中所說各種無爲，並非都是佛陀所說涅槃無爲。或是滅性之無爲，如虛空無爲、非擇滅無爲；或是世相之無爲，如生住滅三相是無爲，滅相是無爲，或理則性之無爲，如緣起支性無爲，聖道支性無爲，四諦無爲；或道果之無爲空，如定境無爲、法住決定無爲、無漏智果無爲、法身無爲等。是等雖名無爲，而實不可以涅槃無爲視之。

（四）

問：南傳謂一切法皆無我性，空宗謂一切法性空；斯二者是否同一？若同一何必另立空宗？

答：空與無我，爲佛所常談，從根本聖典看，佛對此二之宣說，無我多過性空，因佛確不曾開口就談一切法空。不過衆生一切執著（法執當然也在內），都建立在我執之根本上；如果無我，當然亦卽無我所，亦卽可以無一切執著。如是，雖不談諸法性空，而一切法常恆自在之實有性，必然冰消瓦解，無一絲毫存餘。所以眞正徹底體證無我，雖不一定再說法空，而實已通達諸法皆空。因爲緣起法本無我，亦可說爲緣起法本性空，緣起法本性空，亦可說爲緣起法本無我。此在雜阿含經中，佛曾明白說到：「諸行空，常空，不變易法空，我我所空，性自爾故」。意謂：常、我、我所等當體卽空，不是空外另有常、我、我所等不空，而常、我、我所等所以卽空，是因常、我、我所等性自爾故。增一阿含經邪聚品更將空與無我之定義完全合一說道：「無我者，卽是空也……我非彼有，彼非我有」。當知此中所說我非彼有卽是無我，是我

空；彼非我有卽是無我所，也就是法空。依此，後代大乘中觀空宗，在同一意義上，建立我法二空之思想。且將空與無我二名，經常互相通用：說空則我法皆空，說無我則人法俱無我；但此不是中觀空宗所創說，而是根本聖典中本有之思想。據此，南傳學者所說一切法無我性，卽是大乘空宗所說一切法空性，兩者可說是同一而不可說是別異。不過在小乘學派中，亦有認爲空與無我不同，其說得最明顯者，當首推世友論師。彼謂：空是不決定說，無我是決定說。易言之：空說是不究竟了義，無我說乃眞究竟了義。如說五蘊無我，此是徹底之說，而且確乎是無我，絲毫無可疑者；若說五蘊爲空，則非徹底之談，經中有時所以說五蘊空，因由五蘊無我，所以佛說其空，空者空其所執之我，而色受等五蘊，不可眞正說其爲空。不特小乘學派中有此思想，卽後之大乘唯識學者，亦繼承此思想而發揮其理論。如說：於依他起相上，遠離徧計所執相，名之爲空；而依他起是自相有，不能說其爲空。所以空義雖爲大小乘各宗派所共說，但他空論者所說空，都不徹底，亦卽口口說空，而實念念不空。龍樹菩薩，本其所有智慧，直達自性之本空；我無自性曰我空，法無自性曰法空，假名不同而性空則一。是以徹底說諸法皆空者，唯有徹見緣起自性空，而確立二諦都無自性之空宗。

「遣一切執而融攝之，非空不能」。龍樹深達此義，不得不依緣起因果法，直明一切法空，而樹立空宗，以破除一切戲論分別也。

（五）

問：空宗與有宗所諍，在諍依他有無自相，若如空宗所說依他無自相，一切法如幻如化，南傳學者必不贊同，何者？以彼必問：依他若無自相，則緣起法從何而立？空宗必答：「以有空義故，一切法得成」。可是彼再問曰：若無自相，其現成因緣，又從何而來？因緣本身亦有自相否？雖空宗可作種種解說，但不免南傳學者認爲佛教中之詭辯派。南傳學者對空有看法與空宗異，彼謂：諸法無我性有二：一、有爲法無我性，此僅無固定不變性而已。有爲法自相是勝義有，而此自相前滅後生繼續存在，緣起始得成立。南傳學者對此自相有，不起執著心，若生執著亦是法執。試問此與大乘唯識所說依他有何差別？二、無爲法無我性，指無外道之神我，亦卽不可執此是我性而已。無爲法之法體是有，亦卽一切行之寂滅性。在初見道第一剎那時，還要緣此寂滅性，不同空宗所說「若有一法過涅槃者，我亦說彼如幻如化」。設如空宗所說，

初見道第一剎那之聖者，豈非緣此虛無？果緣虛無，證道豈不成爲戲論？又何必知苦斷集？

答：空宗與唯識，諍在依他，誠如來問所說。而其諍論之焦點，在依他起有無自性。唯識者說：自相安立之依他起，是眞實有，假名安立之徧計執，是假名有。如是在世俗諦上分假名有與眞實有兩類，自與龍樹中觀所說世俗諦中，一切唯假名，顯有極大不同。簡言之：唯識謂依他爲自相有，中觀謂依他爲無自相，兩宗明顯在有無上對立。來問所說一切法如幻如化，南傳學者必不贊同，贊同不贊同是一回事，合理不合理又是一回事。吾人對於問題之探討，應研求其是否合理，不應問其贊不贊同。如合乎眞理者，不因有誰之不贊同，而放棄我之理論，如不契於眞理者，亦不因有誰之贊同，而堅執自己理論。空宗理論與南傳佛教自有其不同之處，豈可因南傳者之不贊同或譏評而成爲問題？

關於如幻如化之說，非龍樹空宗所創說，佛在阿含經中，早卽有所提示，如雜含二六五經說：「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。……無實不堅固，無有我我所」。古德站在我空法有立場上，雖或將泡

、沫、陽燄等譬喻，解釋爲生滅無常義，但若從色受等一一法自體上去理解，則五蘊如幻、如化、如泡沫、如陽燄、如芭蕉，空義顯然可見，並不因幻化空無自性而不成立。佛陀既可從如幻如化中成立一切法，聖龍樹追蹤佛陀所說幻化空性之義，從緣起性空之正見中，掘發阿含經之眞義，何以卽不能成立緣起諸法？設聖龍樹所說幻化空性不能成立緣起諸法，則佛所說幻化空性，豈非亦不能成立緣起諸法？

至於有自相無自相之說，吾人認爲：無自相，卽無自性。約未來說，名爲生無自然性；約過去說，名爲自體無自性（過去無體義）；約現在說，剎那不住故無自性。此約世俗義（諸行無常）去理解，卽與聲聞學者同。如所執取之有自相，實乃無自性，此本無自性之深義，而一分聲聞學者之所未了。其次，一切法自相有，亦稱「勝義有」，乃對假有說（瑜伽二類勝義，亦有此）。若約淨智所證空無我性之勝義，則不可說自相有。約義不同，理無矛盾。如空宗說：緣生法是因緣有，以淸淨勝智觀察彼之眞實性，了無所有，可見是假名有，非眞實有，如果是眞實有，淸淨智應能觀察到彼之眞實性，既觀察不到，可見經說之依他勝義無自性，實是勝義無，非爲破除執著。

總之，空有兩宗思想之岐異點，在對緣生法之觀察不同：空宗作總相觀，說緣生法是假名，緣生相是幻化，假名雖有，自性實無。因爲是無實，所以是假名，因爲是假名，所以是無實，二者相關而非相離。以勝智觀察時，自性雖實無，而假名非無。斯乃就諸法本相如何，而還其本相如何，何得言之詭辯？有宗作別相觀，謂緣生法是有相，於彼緣生法上假名所安立者，始是無相法。

來問所謂若無自相，因緣從何而來？此如雜阿含第三三五經說：「眼生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者」。此卽從六處法門而引入緣起勝義空法門。若必欲於此中，求一有所從來，不落無窮過，卽墮無因過，如欲避免此兩大過失，則不應問彼現成因緣從何而來？

來問所說南傳學者，對諸法無我性，分兩方面說明：一、有爲法無我性，斯乃就無常義顯示無我。然有爲法之自相有，如果卽是勝義眞實有，何以不可執著？此爲吾人之所不解者。以吾人所知，凡認爲眞實有者，卽可對之生起執著心。所謂南傳學者對自相有，亦不生執著心，實難使人對之無疑。二、無爲法無我性，此但一分外道所計執。餘衆生不起外道神我執者，是否卽了解無爲法無我性？若不了解無爲法無我性

，何得言是指無外道之神我？若已了解無爲法無我性，豈非不須用功修行卽成聖者？

本於來問所說，南傳學者，認爲在初見道時第一刹那，所緣之寂滅性，卽是無爲法體，而此無爲法體，是有而不是無。關於初見道，中國向來所傳，聲聞學派中，有「見空得道」與「見有得道」不同。前者是「四諦頓現觀」，後者是「四諦漸現觀」。四諦漸現觀，是見四諦而得道；四諦頓現觀，是見滅諦而得道，亦卽是見得寂滅空性，簡言之，卽是見空得道。空義就是滅，與空宗所說「若有一法勝過涅槃者，我也說彼如幻如化」，試問有多少出入？就悟證言：中觀謂智慧深利者，在聞思抉擇時，觀緣起無性空，到現證時，雖通達無自性空之寂滅，但不偏在空上，所以說「不可得空」。雖可不觀緣起，但同時可在空中現見一切法之幻相宛然，是卽所謂「性空不礙緣起，緣起不礙性空」之中道妙悟。何得謂之緣於虛無？何得謂之證道成爲戲論？何得不必知苦斷集？

關於知苦斷集之可能或不可能，聖龍樹在中觀論觀四諦品中有詳細說明。依性空者說，苦諦是無實自性，其苦方能滅除，若說苦諦有決定自性，卽不可說苦從煩惱業之集諦生，因苦自己已有，無須再從煩惱業生，所以說：「是故無有集」。集諦所以

不得成立，是卽因爲說彼有實自性。然而事實上，苦確從煩惱業因緣所生，緣生是卽無有自性，無自性何得說有定性？再說，假定苦眞有其實在自性，則生死苦痛，就將永遠無法消滅。生死大苦所以能得解脫，原因就在苦無實在自性，以無自性故苦果得滅，苦若滅者，則是因滅，因滅故果滅，是以集諦亦可斷除，集諦得斷，證知集諦亦無有其實在自性，若有實在自性，是卽眞正不可斷除矣。

（六）

問：唯識者說依他起與圓成實非一非異，而依他起是生滅，圓成實是不生滅，豈不等於說生滅之法體還是依於不生滅？然此與眞如緣起又有何別？南傳學者認此爲變相之婆羅門本體論。

答：有爲之生滅與無爲之不生滅間如何統一，古之學派，頗多爲斯二者矛盾所困惱，其病卽在執有實在生滅與不生滅。當知唯識所說依他卽有爲法，圓成卽一切有爲之寂滅性——無爲法。來問第五問中，既然自許「無爲法之法體是有，亦卽一切行（一切有爲）之寂滅性」，則於此不應出難！何者？以無爲法法體是有，與前滅後生之

自相有，二者之關係，亦如依他與圓成之關係，若南傳學者認爲唯識所說是變相之婆羅門本體論，則南傳學者自己所說亦爲變相之婆羅門本體論。何以僅見彼過而不見己之失？若如空宗所說：無爲法爲空寂性，有爲法如幻如化，有爲無爲悉皆自性不可得，則無此失矣。

（七）

問：唯識謂一類衆生無有佛性，此是永遠性耶？此類衆生不論修何善法或修十波羅密都無成佛之可能耶？若果如是，則與南傳思想不合；南傳認爲衆生無固定性，是隨善惡業而轉，所以若有能修十波羅密多圓滿，其人必得成佛。

答：關於此一問題，涉及佛教所說：「三乘究竟一乘方便，一乘究竟三乘方便」之大問題。依經典說：深密經依前說，法華經依後說；依派別說：無著唯識系重視前者，龍樹中觀系重視後者。在北傳佛教中，此是一難決之大問題，亦爲學者諍論之焦點，今日來論此一問題，同樣殊難予以論定。不過有一點可供注意者，即論此問題時，當從衆生機宜分別，離諸衆生，說一乘，談三乘，都極困難。但就唯識而言唯識，

彼是絕對主張無性有情永遠不得成佛者。此說，不特與南傳學者觀點有別，卽與中國一乘佛教思想亦有出入。

永不成佛之無性有情，依十卷楞伽和莊嚴經論，說有三類差別：一、斷善根之一闡提，二、大悲之一闡提，三、無性之一闡提。唯識樞要對此三者加以分別說：「由此三人（斷善、大悲、無性）及前四性，四句分別：一、因成果不成，謂大悲闡提。二、果成因不成，謂有性斷善闡提。三、因果俱不成，謂無性有情、二乘定性。四、因果俱成，謂大智增上，不斷善根而成佛者」。據此，唯識家除說無性有情永不成佛外，卽定性二乘亦永不得成佛者。解深密經無自性相品云：「若一向趣寂聲聞種姓補特伽羅，雖蒙諸佛施設種種勇猛加行方便化導，終不能令當坐道場證得阿耨多羅三藐三菩提」。可以成佛之聲聞，是指廻向菩提之聲聞種姓。如解深密經接著說：「若廻向菩提聲聞種姓補特伽羅，我亦異門說爲菩薩」。

南傳之聲聞佛法，是否承認一切衆生皆得成佛，爲我所不知，以對南傳佛法未有研究，至於北傳大乘佛法：主張一乘究竟者，肯定說一切衆生皆得成佛，主張三乘究竟者，肯定說無性有情永不成佛。此兩大派不同思想，迄今無法爲之融和。然據性空

思想說，頗近於南傳認爲衆生沒有固定性之說。如般若經中對吾人啓示云：佛說般若時，諸天都來聽般若，爲諸天首領之帝釋天，聞說般若甚深廣大，不禁對般若功德大爲讚嘆，並勸未發菩提心者發菩提心，而已入涅槃之聖者，雖不一定要發菩提心，但若自動能發菩提心，亦極讚喜，所謂上人更求上人法，頗善。可知能不能成佛，就凡夫言，在視其能不能發菩提心，就二乘言，在視其能不能發廻向心，能發菩提心、廻向心者，無有不得成佛者。所以從般若性空立場上講，我以爲一乘是佛陀究竟之談，龍樹菩薩也是側重於此。不過，性空者談一乘，是主後天之佛種從緣起，眞常者說一乘，是主先天之佛性本具有，此又爲兩派不同點，而爲吾人所不可不知者也。

（八）

問：禪宗參公案之直解方法，南傳認爲只能做到「止」之工夫，不能通達「觀」之境界，所以離涅槃還遠。南傳最重先得法住智，卽觀一切行緣生、無常、苦、無我，然後始能得涅槃智。但禪宗參公案，似對三法印無關。又禪宗之所謂悟，等於**四聖**果之何等境界？

答：禪宗之禪，爲中國佛法通用之名，乃禪那之簡稱。禪那卽靜慮之意，謂於靜定中觀察思慮，所以禪那雖可名定，而定中有觀有慧方爲禪那之特義，故禪那亦云禪觀。禪宗之禪，可謂悟心成佛禪，是不立文字教外別傳之禪，以直指人心見性成佛爲主，故亦可名見性成佛禪，或卽心是佛禪。此爲太虛大師在中國佛學一書中所說者。禪宗之悟心成佛禪與一般依教修心禪，頗有不同。西藏學者亦有以禪宗爲有止而無觀者，如蓮華戒大師曰：「若都無觀察慧者，諸瑜伽師由何因緣能住無分別耶」？佛法分有漸頓二門，所謂種種觀察慧，是屬漸門，所謂都無尋思，是屬頓門。禪宗爲頓門，不可以漸門視之。禪宗參公案之用工方法，要點在令人止息妄想分別，一切妄想分別皆能止息，頓同佛智，何得謂之無有觀慧？

南傳以先得法住智，後得涅槃智爲主，此乃本於根本佛教而來，北傳阿含亦如是說，非爲南傳所專有也。依北傳佛法向來所說，有三法印與一實相印之別，前者是小乘法印，後者是大乘法印。從聖教看：阿含經與聲聞學者，確乎多說三法印；大乘經與大乘學者，確乎多說一法印。此似顯出大小乘之截然不同。其實三法印卽一實相印，因諸行無常性，諸法無我性，涅槃寂靜性，悉是同一空性，所以說有三法印之別，

不過是同一空性之不同義相而已，眞理豈有二者？如此，禪宗參公案，焉得謂與三法印無關？至於禪宗之悟，亦有淺深，淺則或同小果，深則非小乘所知也。

以上就來問，略爲解答，餘不一一。耑此　順祝

教安！

演培合十　十月三十一日