《法鼓全集光碟版》第三輯 第一冊

《學術論考》

上篇 教理

天臺思想的一念三千

本文是我於去（一九七一）年讀博士課程第一年中的一篇日文的研究報告，在此之前，我也不是研究天臺宗的專家，故就本文的內容而言，學術思想史的整理介紹，多係依據近代日本佛教學者們的已有成果，唯其對於中國的佛教界而說，尚是新鮮的東西，所以把它譯成中文。提供並就正於《內明》雜誌的編者和讀者。

一、天臺思想的傳承

不用說，天臺思想是由天臺宗的創祖智顗（西元五三八—五九七年）的發明而來。但是，天臺宗既屬於佛教的一大學派，便不能沒有來自印度佛教的根據。此在智者大師本人，並未加以說明。然在作為其學派傳承者的弟子們，這卻是一樁大事。天臺門下的最大功臣，是灌頂（西元五六一—六三二年），因此，在他為天臺大師筆錄的《摩訶止觀》的開頭寫序，即提起了天臺學派的傳承系統。他所提示的，有兩個線索：一是依據《付法藏因緣傳》，從釋迦付法摩訶迦葉為初祖，經阿難陀、商那和修，而至師子比丘，共二十三代祖師。唯此和智者大師之間的關係，尚不夠明確，故其接著又舉出了第二個系統，以龍樹為其高祖，其下依次是北齊的慧文、南嶽的慧思（西元五一五—五七七年），而到智者大師，共為四人（註一）。

此到天臺六祖，荊溪湛然（西元七一一—七八二年）所寫《止觀輔行傳弘決》之中，即將前者的二十三祖，稱為金口相承，後者的四祖，名為今師相承。這兩大系統的前者，是印度的傳承，龍樹即是其中的第十三代祖師；後者是由印度而開出了中國的天臺，龍樹又成了中國天臺學派的高祖，故在天臺宗而言，對此兩個系統，無不尊重。至於中國的慧文和印度的龍樹之間，如何連結起來，那就無從追索了。

事實上，這種法脈相承的觀念，雖受傳統的佛教，特別是禪宗及天臺宗之所重視，卻是未必可靠的，若照「依法不依人」的原則而言，也是不必要的。其中尤以《付法藏因緣傳》這部書的真實性，亦頗有疑問，此在宋代契嵩的《傳法正宗論》卷上，即推定其為北魏曇曜的偽作，近代學者，則以此書是曇曜依據來自西域的吉迦夜的口述，再參考了《阿育王傳》、《大智度論》卷二的記事，以及馬鳴、龍樹、迦那提婆等的傳記，新編而成者（註二）。

不過第二種所謂今師相承的說法，的確是可信的。我們知道，天臺智顗，是南嶽慧思的門人，慧思則曾於北齊的慧文禪師處稟受禪法。因此，在禪法的基礎上，慧文、慧思、智顗，乃是一線相承

的。再看慧文禪師，是依《大智度論》作為修禪的根據（註三），從慧思及智顗的著述之中，也可明顯地知道他們三位，均對龍樹的《大智度論》，極為重視。

另從思想的發展上看，天臺的一念三千，是受自慧思的一心三觀，慧思的此一思想，是來自北齊慧文的三智一心，慧文又是淵源於《大智度論》第二十七卷的「三智實在一心中得」。可見此一禪法為中心的三位中國祖師，之能開展成天臺學派，源頭是出於印度的龍樹菩薩。

說起龍樹菩薩，他的思想的幅度，極其廣大而又高深，單就實相論的體系而言，他造了四部論書，此對中國佛教的影響之大，可謂空前絕後。這四部論書的書目是:

（一）《中論》

（二）《十二門論》

（三）《百論》

（四）《大智度論》

《中論》及《十二門論》，闡揚的是以空諦為主的實相論；《大智度論》則是闡揚以中諦為主的實相論。故在譯成漢文之後，也在中國形成了兩個學派，吉藏大師（西元五四九—六二三年）承受了空諦的實相論而成立了三論學派。北魏之際，由於道場的兼重《大智度論》而被視為四論學派的創始人，唐之吉藏，著有《三論玄義》，同為唐代人物的均正，則著了《四論玄義》。

至於天臺宗，既非三論宗，亦非四論宗，而是就《大智度論》的立場推展出來的。不過，重視《大智度論》的人，早在羅什的門下，即有僧叡（西元三七八—四四四年）的研究了。僧叡重視《大智度論》，同時也研究《法華經》。此一羅什的系統，也正是龍樹的學派所傳。故到南嶽慧思，在信仰的實踐方面，採取《般若經》立場的《大智度論》，在教理方面則以《法華經》為其中心。由此傳至智顗，便以《法華經》和《大智度論》的統合，發揮完成了天臺學派。

但是，龍樹的實相論，尚是屬於論理的，到了南嶽慧思，所主張的一心三觀，已從三智一心的基礎上，又接受了地論派及攝論學派所倡如來藏緣起論的實踐觀之影響，而成了唯心論的實相論，但其尚未及於每一眾生的當下一念，此到天臺大師智顗，始採用了《法華經》的十如是，《大智度論》所說的三種世間，乘以十法界，便成了眾生當下的一念之中，即具足三千世間的諸法性相，這是個人的實相論了。

然而，眾生當下的一念心，分有真妄兩面，智顗尚未論及，到了天臺宗的第六代荊溪湛然，才對之做了申論。可是，這個一念心的真妄問題，竟為趙宋時代的天臺家子孫，帶來了所謂山家派與山外派的四十年之論爭或七年之論爭，那就是四明知禮（西元九六〇—一〇二八年），站在妄心的立場而注釋湛然的《十不二門》，孤山智圓（西元九七二—一〇二二年）雖也站在妄心立場，卻是唯心論者而非實相論者。雖然兩派均以自家為天臺的正統，天臺學派畢竟是實相論者而非唯心論者，故其結果，四明派獲勝而名為山家派，孤山派則被貶稱為山外派了。

追究其中的原因，兩方只是在觀心修道的理論上爭持不下，四明派以為修習止觀的工夫，是由觀照妄心著手的，如果直接觀照真心，真心是不動的、無相的，根本無處著手。在山外派的源清以及洪敏等的看法，一念三千的那個一念心，必然是真心，妄心為幻法，豈能具足三千世間，所以用功觀照的那個一念心，定是真心的第九識，而非如四明所說的陰妄的第六識。實際上，此也正是實相論和唯心論所持觀點的不同之處。四明是指有相及無相的一念心，源清等人則係指的真常的一念心。

天臺宗本為實相論的學統，怎會引出了唯心論的派別，這是很饒趣味的問題。其癥結是出於《大乘起信論》的思想，《大乘起信論》這部書，是唯心論系的重要典籍，因為和實相論不同，故在近代的日本學者，多以南嶽慧思的《大乘止觀法門》是採取《大乘起信論》的立場，推定不是出於慧

思的著述（註四）。可是智者大師本人，也在他親撰的《小止觀》中，引用了《大乘起信論》的文字。唯其從智顗的全般思想中考察起來，他並未重視《大乘起信論》的思想體系，乃係事實。因此，在現代的日本學者，例如關口真大博士，於其所著《天臺小止觀之研究》之中，提出新的證據，證明《小止觀》亦非智顗親筆所撰，乃是由其弟子淨辨的筆受，他的根據是藏於東京上野寬永寺的《啟明開蒙初學坐禪止觀要門》的一部抄寫本，以其內容對照，即是《小止觀》，而其卻以「天臺山智顗禪師說．齊國沙門淨辨私記」來表明其成立的過程。在這淨辨私記本的《小止觀》中，卻沒有發現引用《大乘起信論》的字樣可徵，智者大師可能從未涉及《大乘起信論》的問題（註五）。

不過，在一般流通本《小止觀》的〈正修行第六〉之中，確有引用《大乘起信論》的依據：「《大乘起信論》云，若心馳散，即當攝來，住於正念，是正念者，當知唯心，無外境界，即復此心，亦無自相，念念不可得。」（註六）故到六祖荊溪大師，便對《大乘起信論》重視起來，他將《大乘起信論義記》（註七）的真如不變隨緣說，引進了天臺學的範圍，他本是為了解說上的便利而加以引用，但卻帶來了唯心論的傾向。他在其所著的《金錍論》中，述及有情非情皆有佛性之時，亦顯示了唯心論的色彩，到了趙宋天臺的山外諸家，乃是本著他的這一傾向的繼續強化發展而來。

雖然趙宋時代的山家派和山外派，都因荊溪大師重視《大乘起信論》而均熱心研究，但以山家派主張《大乘起信論》是屬於別圓二教，山外派則以《大乘起信論》唯屬圓教。因此，山家派仍未脫離天臺的本位，亦可說是荊溪的本位，山外派則乾脆離開本位的實相論而成了天臺宗的唯心論派。故也可說，趙宋時代的山家山外之爭，為實相論和唯心論的爭執。

趙宋以後的中國天臺宗，即趨於衰微，直到明末清初的藕益大師智旭（西元一五九九—一六五五年），起來為天臺學派的思想，做了全盤性的統一，他不但統一了天臺學，而是以天臺思想為背景，融合了中國佛教的各大宗派，向來的天臺宗學者，對於唯識思想是不能相融的，智旭卻以天臺立場，接受了唯識學的調和，當然，對於禪、淨、律宗以及華嚴的融通，更不用說了。此後的天臺宗，除了演述古說之外，便沒有另創新說的思想家了。自然，依歷史的時間而言，有創發能力的大思想家，也不是經常可得而見的。

註解

註一、《大正藏》四六．一頁上。

註二、望月氏《佛教大辭典》四四九四頁上。

註三、安藤俊雄氏《天臺學根本思想及其開展》一一頁。

註四、有關此一問題，筆者已在拙作《大乘止觀法門之研究》一書的第二章第三節，做了詳論。中譯本已於《海潮音》月刊連載發表，不妨參考五二卷十月號，一一—一四頁。

註五、關口真大氏《天臺小止觀之研究》一七四—一七五頁。

註六、《大正藏》四六．四六七頁上。但據《天臺小止觀之研究》一四七至一七五頁的諸本對照，在此所引起《大乘起信論》的前後計二百三十六字，於《日光山輪王寺天海藏古鈔本》、「上野寬永寺藏寫本」的《小止觀》，以及《圓覺經道場修證儀》的所引，均未發現。

註七、《大正藏》四四．二四〇頁 唐法藏撰。

二、天臺思想的一念三千

由於上節的介紹，我們已知道，天臺思想的形成，是經龍樹、慧文、慧思、智顗而產生了一念三千的理論。在智者大師的三大部之中，以《摩訶止觀》出現得最遲，如說《摩訶止觀》是智者大師晚年最成熟的集大成的論書，一念三千的理論，也是到了《摩訶止觀》之中，才被發揮出來。到後來，天臺學派中的主流思想的演變，也以一念三千為其中心。所以，一念三千的思想，和三諦三觀的思想，同為天臺教學之中教觀二門的中心教義，也是天臺教義的兩大特色。對於三諦三觀的問題，本文之中，暫時不加討論，且待之於另外介紹。本文所關心的，是一念三千的問題。

所謂一念三千，即是在當下的一念之中，具足三千世間的諸法性相之意。這是智者大師的究竟極說，也是作為天臺十乘觀法之體的觀不思議境的內容。因在天臺的思想，不論三性之有漏與無漏，介爾之一心，即具三千世間的迷悟諸法而無欠缺。此在《摩訶止觀》卷五上，有如下的一段說明：「夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。」（註一）

這就是說，檢點考察吾人於日夜所起的一念心，必屬於十法界中的某一法界：若與殺生等的瞋恚相應，是為地獄界；若與貪欲相應，是為餓鬼界；若與愚癡相應，是為畜生界；若與我慢勝他相應，是為阿修羅界；若與人倫的道德律相應，是為人間界；若與欲界、色界、無色界等的禪定相應，是為天上界；若與四聖諦之理相應，是為聲聞界；若與十二因緣觀相應，是為緣覺界；若與淨佛國土成就眾生的願行相應，是為菩薩界；若與真如法界相應，即為佛界。所以說，不論你是否已在三惡道中，或者是否已經解脫，只要一念與某界相應，此心即在某界，佛果的聖者，雖斷修惡，仍可以為了度生的悲願而不斷性惡；惡道眾生雖因沒有修善而處於惡境，但仍不斷性善，若能一念與佛道相應，此念即是佛界。這是天臺宗的獨特思想。所以，若不理解一念三千，便無從理解天臺思想的性具和性惡之說。

這是說，眾生的一念心，既屬於當下所處的某一界，但此一念心亦不與一切諸法之間，不相連接，而是本無隔絕，互具互融的。因其不是單獨孤立的，故在一界，必具十界；同時，於此所具的十界，又各具十界，以十乘十，便成了百界。再以此百界的每一界，均具足《法華經．方便品》所示的十如是——如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等，即成了千如，合稱之謂百界千如。至於三千，乃是根據《摩訶止觀》卷五所謂：「三種世間，一者五陰世間，二者眾生世間，三者國土世間」的三種世間，配屬於百界的千如，每一如均具有三種世間，所以構成了三千世間的理念。這三種世間，即是空間和時間的總體，也包羅了眾生的正報和依報的全部。五陰世間，是構成十界的共通要素，它是眾生身心的差別現象。眾生世間，是眾生所持正報的差別相。國土世間，是眾生所感依報的差別相。總括起來，將十界乃至百界的所有差別相，便稱為三千世間。此三千世間，不在別處，而是具足在吾人日夜所起的一念心中，故稱為一念三千。不過，三千之數乃是理論上用以組織和說明的概念，實際上也不必呆板地限定三千之數，故而六祖荊溪湛然曾說：「三千者無盡之異名也。」即是說，三千之數，乃是用作表示「無盡」差別相的一種象徵性的解釋法而已。

並且，此一念既不在三千之後，也不在三千之前，三千也不在一念之前或一念之後。若謂由一心而生三千，便墮於縱過；若謂三千於一時具於一心，又墮於橫過，當離縱橫並別之過，唯是一念即三千，三千即一念。因其既不是二物相合之即，也不是背面相翻之即，乃是當體全是之即。三千無盡之諸法，全在吾人的剎那一念心，即空、即假、即中。五陰之身和所依的國土，也和此一念心相同。因此，六祖荊溪湛然，在其《止觀輔行傳弘決》卷五之三，說了惡國土的十如、善國土的十如、無漏國土的十如、佛菩薩國土的十如，並謂：「土雖差別，不異寂光。寂光雖寂，不異諸土。」（註二）

由於三千諸法在於剎那一念，便構成了三諦圓融的理念，也就是說，當在成道之時，此一本有之理，即能以一身一念而周遍法界，顯現三千即空之德，便成般若；顯現三千即假之德，便成解脫；顯現三千即中之德，便成法身。也就是開示悟入三德之祕藏了。

已如前述，一念三千之說，乃是智者大師晚年的思想結晶，唯到《摩訶止觀》，方始開演出來，在此之先完成的《法華玄義》卷二上，以及《法華文句》卷二上等處，雖已論及十界十如的互具互融，但尚未及三千之說。此在荊溪湛然的《止觀輔行傳弘決》卷五之三，也做了如下的論述：「大師於覺意三昧，觀心食法，及誦經法、小止觀等，諸心觀文，但以自他等觀，推於三假，並未云一念三千具足。乃至《觀心論》中，亦祇以三十六問，責於四心，亦不涉於一念三千。唯四念處中，略云觀心十界而已。故至止觀，正明觀法，並以三千而為指南，乃是終窮究竟極說。」（註三）

這是湛然大師對於智者大師，在觀心思想體系上的發展過程，所做的源流追索。但是，智者大師，何以在晚年之際發現了這麼一個重要的思想呢？這恐怕與《華嚴經》有著極大的關聯。甚至可說，他在《摩訶止觀》所示十乘觀法的第一觀不思議境，述及的一念三千，已很明顯地表露著，是依照《華嚴經》而自行組織成功的。他說：「不可思議境者，如《華嚴》云，心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造。」（註四）

可見，智者大師的一念三千思想，固然有其十界十如，互具互融的先驅思想，為之前導，也有龍樹、慧文、慧思等先輩思想的引發，然其對之組合而成一貫的一念三千之說，不能不說是以《華嚴經》唯心偈為其主導了。這是根據晉譯《華嚴經》卷一〇〈夜摩天宮菩薩說偈品〉所說：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造，如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。」這個唯心偈，曾被智顗再三地引用。依照智顗對於此偈的理解來看，其中所說的佛，是佛界，眾生是除佛之外的其餘九界，而此眾生及佛的十法界，即為一心之所造作，所以產生了一念即具法界的思想。又以心、佛、眾生，三無差別（晉譯六十卷《華嚴經》卷一〇如來林菩薩說偈「心佛及眾生，是三無差別」《大正藏》九．四六五頁下），故而產生了十界具於一界的思想。再以《法華經》的十如相乘，便唱出了一念三千的教義。

其實，這個天臺思想，純粹是中國的產物，即以《法華經》的十如是而言，在已發現的梵文本中，並沒有十如之說。假如漢譯本的十如是，係出於異本敷衍的話，便無法構成千如之說，充其量只可形成一念三百之說了。

但是，智者大師，能發前人之所未發，釋迦世尊也曾表示，他所已說之法如爪上塵，他所未說之法，如大地土。智顗既係依據經論，組織而成的特異法門，自亦宜與尊敬，如同佛說，所以代表天臺教學的三諦圓融、十界互具、百界千如，以及最後的一念三千等說，自古即受到學者們的重視。尤其不易的是，這是一套先後一貫，相互關聯的哲學性的體系化的學術思想，雖個別自成單元，但卻基於同一個原理，形成了天臺宗的十界互具、百界千如、一念三千的法界觀。

再予以追索的話，十界之說，是依據《華嚴經．十地品》而來。所謂十界互具，即是從地獄界乃至佛界的每一界中，無不同時具足其他的九界，十界雖然各別有其界限，但也同時內具十界的全體，自成一個內在的小宇宙。由於十界各各有其互具的關係，故成為百界，再由百界千如的宇宙，開為一念三千的宇宙；在一念心中，即其全體的法界。

若照日人安藤俊雄博士的看法，也說此一思想和《華嚴經》有關，但他是說，智者大師借用了《華嚴經》第三會忉利天宮會（十住會）的〈初發心菩薩功德品〉而來（註五）。因在該會的經文之中，闡說在無論怎麼微細的一物之中，即其無限廣大的世界，一念之中，當然也具一切了，《華嚴經》的教說，是在說示初發心菩薩的功德，而此被智顗借用之後，即成了《摩訶止觀》之中名為一念三千的不思議境之內容（註六）。這一推論，乃為一念三千之說，找到了《華嚴經》背景的另一個根據。

然而，又有一位現在的日本學者佐藤哲英博士，竟把一念三千之說，疑為非出於智者大師本人所說，而是《摩訶止觀》的筆受者灌頂章安的思想。他的理由是，另有一部《觀心論》，為智顗入寂之前，最後所授，灌頂對於此書，著有五卷的《觀心論疏》，加以注釋，其中引用《摩訶止觀》之處極多，雖亦強調了十界百如和百界千如，竟然未有一言半句涉及一念三千。佐藤氏因此提出疑問，認為智者大師於隋文帝開皇十四年（西元五九四年）在玉泉寺講說《摩訶止觀》之際，可能尚未及於一念三千之說（註七）。

假如說《觀心論疏》所依用的《摩訶止觀》，是其原初的形態，想其尚未完成一念三千之說，因此，與其說一念三千是出於智顗的講說，倒不如說一念三千的完成，是出於灌頂章安的功績了（註八）。章安在對《摩訶止觀》的整理修治的過程中，以自己的思惟，完成了一念三千之說；到了六祖荊溪湛然，盛講《摩訶止觀》，在天臺學徒之間，引起了深遠的關心，乃至使此一念三千和三諦三觀，形成了天臺學派的中心教義，而加以研究（註九）。

這種疑問和推論，當然是學術精神的表現，既有人提出問題，即應注意考察，若能提出反證，將之推翻，便可使得這一思想，更加出色，即使不能提出反證，縱然被公認為灌頂的功績，也無損於智者大師的偉大，更不會影響到一念三千說的價值。

其實，縱然《摩訶止觀》的一念三千，是出於章安的功績，在《法華玄義》卷上之三，智者大師解釋妙法二字的條下，說明《華嚴經》的遊心法界之文時，已經有了如下的思想：「又遊心法界者，觀根塵相對，一念心起，於十界中，必屬一界。若屬一界，即具百界千法。於一念中，悉皆備足。此心幻師，於一日夜，常造種種眾生、種種五陰、種種國土。所謂地獄假實國土，乃至佛界假實國土，行人當自選擇，何道可從。」（註一〇）

照這一段文字看來，一念三千之名，雖未見於《摩訶止觀》以前的天臺著述，它的內容，可說已在《法華玄義》中表現出來，因在其中已經述及十界、百界、千如、一念、三種世間了，何以要待灌頂章安來為之完成呢？

總之，一念三千思想，是智者大師晚年的作品，乃是對於一心三觀的思想，更進一步的圓熟（註一一），此一思想，也就成了天臺學派思想史中心：由智顗向上推溯，它是最終的結果；由智顗向下演變，它是源頭的活水。

（一九七二年五月十六日中文稿完成，刊於《內明》雜誌第三、四期）

註解

註一、《大正藏》四六．五四頁上。

註二、《大正藏》四六．二九五頁下。

註三、同上，二九六頁上。

註四、《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》四六．五二頁下。

註五、安藤俊雄氏《天臺學根本思想及其開展》一五三頁。

註六、同上，一五六｜一五七頁。

註七、佐藤哲英氏《天臺大師之研究》三九〇｜三九一頁。

註八、同上，四〇〇、六八二頁。

註九、同上，三九一頁。

註一〇、《大正藏》三三。六九六頁上。

註一一、關口真大氏《天臺小止觀之研究》一三六—一三七、一四〇頁。

密教之考察

一、現在是密教的時代嗎?

數十年來的中國佛教界，儘管不曾重視密教的傳播，但是密教已漸漸受到部分人士的歡迎，卻是事實。例如民國二十年代，先後有顯蔭、持松之東渡日本學東密，又有法尊等優秀僧人赴西藏學藏密，特別是法尊法師學成後，譯出了藏傳彌勒的《現觀莊嚴論》、月稱的《入中論》、宗喀巴的《菩提道次第廣論》及《密宗道次第論》等書，為中國佛教的義學，注入了新的活力。

又由於蒙藏高級喇嘛如班禪、諾那、貢噶、章嘉等的訪問中國內地，在修持的方法方面，也引起了許多人的興趣和信仰，尤其當一九五九年達賴喇嘛離開西藏之後，西藏的高級喇嘛及優秀的藏胞，陸續到印度及尼泊爾。漸漸地移民西方各國，也將西藏的密教帶到了世界各處，在歐美諸國的發展情形，比之南傳的上座部佛教，以及日本的禪宗，頗有後來居上之勢。他們傳教的對象，不僅是西藏人，實際是以西方的當地人為主。這些喇嘛，既是優秀分子，在顯教的基礎及密法的修持方面，多有若干吸引力，對於歐美語文的學習與適應也相當努力。因此有人說，密教將在世界各地盛行，我固覺得此尚言之過早，同樣的也以為西藏密教，係印度晚期大乘佛教的主流，若不能在西藏繼續存在，也該於今後的世界佛教之中，有其一席地位。所以本文主要是討論藏密問題。

二、密教有其豐富的文化遺產

若說晚期的印度密教，不是根本佛教的原貌，便不足流傳於現代，那是不公平的，中國流行的大乘諸宗，淵源雖在印度，大成卻在中國，到了近代如淨土宗的印光大師，就是以儒家的人倫為本位的佛教大德。晚期印度密教，自也有其時代文化及區域環境的背景，能適應於西藏，不一定能適應於中國內地，如其不做適時適地的改變，今後能否適應於世界各地，尚在未知之數。

密教在中國，已曾數起數落。早在唐朝玄宗開元年間（西元七一三｜七四一年），所謂善無畏、金剛智、不空等三大士來華，譯出大量的密典之前，已有零星的經咒傳入，可是在不空傳惠果之後，一時中絕。到了宋遼對立時代，又派僧人至印度取經，由施護、法賢、法天、天息災等，譯出大量的密教典籍，然而，密教仍未大行於宋代。元朝蒙古人入主中國，元主崇信喇嘛教，並以西藏的八思巴等政教領袖，統理全國佛教，也有沙囉巴、安藏、釋智等，譯出少數密典，固然漢僧受壓迫，密教亦未能因此流行於中國內地的漢人社會。由此看來，西藏密教之能否真的大盛於世界，但視其在思想及形態上的改變程度而定了。

密教雖未大行於中國的漢人社會，然在譯成漢文的密典數量而言，並不算少，收於《大正大藏經》「密教部」的，共有五百七十二種。當然，若與西藏傳譯的三藏比較，咒乘類的，漢譯尚缺三百三十一種，瑜伽類的，漢譯尚缺三十九種。若將藏譯的甘珠爾（經律）及丹珠爾（論著）相加，漢譯共缺九百五十九種。如果從文化思想的交流與觀摩的觀點而言，我們不唯不應反對藏密，更應該訓練足夠的藏文人才，有計畫地將藏文的三藏，做系統性的並大規模的迻譯工作。正由於此，我與成一法師主持的中華學術院佛學研究所，正在聘請西藏學者，教授研究生們修學藏文。

三、密教是佛教

密教的興起，應與印度本身的文化思想的起落有關，佛教興起時，是對印度的婆羅門教，採取批判的立場，但也沒有完全否定其價值，只是將其置於有為有漏的世俗層次。

初期的佛教，一掃婆羅門教多神與一神交互混融的神鬼色彩，但以簡樸生活的實踐，以及基於緣起思想的四聖諦、八正道的修行，達到解脫煩惱的目的，故對於四《吠陀》中的咒術及祭儀，與其說是忽視，毋寧說是站在反對的立場。然到佛滅之後，離開佛的時代越久，一般印度人對於傳統的

印度宗教信仰的行為，越覺得需要，故在漢譯的《十誦律》卷四六等處，即見到比丘們運用咒術治病除毒的記載。咒術有其不可思議的神力靈驗，故在中國及日本乃至西方各地，均有方術巫祝等的民間信仰的活動。神力不可測，故稱為祕密教，簡稱為密教。密教的原義，在印度是沒有這個字的，咒語，稱為曼陀羅（mantra），譯為真言。它可用作人們現實生活中的求願、禳災、祈福、預卜凶吉等行為，故可迎合一般人的精神需求。又可以字種發揮成為高深的哲學思想，例如弭曼差派的聲論哲學，即以聲為常住的宇宙本體，密咒中常用的唵（oṃ）字，即是創始宇宙的元初之音，修得其法，便能化入宇宙本元的神我境界，而達於超脫自我，進入大自在的精神領域。

佛教從印度傳統宗教的藩籬中脫出來，又在不知不覺中，接受了印度傳統宗教中的某些實用而又慣用於印度社會中的若干部分。當然，佛教也有其自覺的一面，在接受異類事物的同時，也考慮到如何以佛法的性空緣起之說及大悲無我之義，疏導說明它們，以期將世俗的事物，淨化為佛法的方便。這便是佛教中的密教，它雖接納外道，而它畢竟已與外道不同。

可是，容受外道法而將外道法淨化為佛法，雖能顯出佛教之包容性及涵蓋性，卻也易於被人誤認外道法即是佛法，魚目混珠，所謂附佛法的外道者，便是由於佛法涵容廣大，旁門左道的活動，五花八門的民間信仰及地方性的習俗，也均豎起了佛教的招牌。

四、中國顯教多用密咒

前面說過，密教一詞，大致是從咒語的梵文曼陀羅一字的意譯，此字又有總持的意思，凡稱為咒語的各種曼陀羅，均有無限的神力，均代表著各咒所屬本尊的全部神力，如果本尊的神力與法身佛相等，各咒的神力也即與法身佛的無限全體相等，事實上是否如此，是另一回事，理論上是可以說得通的。這也就是祕密不可思議的道理。由於佛法理論，對於現實生活，雖能作為化解疾苦的指導，往往無法及時解除現實的疾苦，所以想到求助於冥冥中的神力，此所謂神力，不一定是鬼神之力，主要是指諸佛菩薩的廣大神通力。在密教中，諸佛菩薩及護法神王，各有其特定的神咒，而且不限一位本尊只有一個咒。這些神咒，使得諸佛菩薩及護法神王的人格印象，與普遍的大眾，親切地接合起來，也將諸佛菩薩及護法神王的慈悲願力，通過信徒的信心，成為現實生活中的救濟者。因此，有好多人雖非密宗的信徒，也多樂意乞助於密咒的功能。

考察密咒的翻譯，在唐朝的開元三大士來華以前，已有梁代僧伽婆羅、姚秦時代的鳩摩羅什，各自譯有《孔雀王咒經》（註一）。經中收集各種神咒，功能各別，驅邪、治毒、除病、禳災、遠惡、離難、延命、祈雨、祓旱等凡是人間一切疾苦災橫，無一不能藉咒力而得解除。

又有北涼的曇無讖，譯出《金光明經》四卷，在其第二卷的〈功德天品〉之中，即有一個神咒，若能如法受持讀誦，便能「令此所居，若村邑、若僧坊、若露地，無所乏少，若錢、若金銀、若珍寶、若牛羊、若穀米，一切所須，即得具足，悉受快樂。」（註二）

以上兩經，均非密宗的基本經典，甚至《金光明經》從未被視作密部的經典。《孔雀王咒經》的用途極廣，其在中國民間的流通，究竟如何，我未做探查，而《金光明經》則自隋之吉藏、智顗，唐之灌頂、慧沼，宋之知禮、宗曉、從義，乃至明之愛汰，均有關於此經的注釋傳世，他們卻包括了三論、天臺、唯識等各系的大師在內。

一向是顯教經典的《法華經》譯於姚秦的羅什，其中第二十六品，即是〈陀羅尼品〉。

另有一部由唐高宗時代的伽梵達摩於永徽年間（西元六五〇—六五五年）譯出了《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》（註三），其中的〈大悲心陀羅尼〉，通稱〈大悲咒〉，凡是受持讀誦者，不僅能生十五種善，不受十五種惡死，並且能生諸佛國土，能得無量三昧辯才，能轉女身成男身，能消除一切罪障，能滅一切惡業，乃至十惡五逆、謗人謗法、破齋破戒、破塔壞寺、偷僧伽物、污淨梵行，均可由於誦持此咒而得消滅。所以此咒流行極廣，宋時的知禮，為此編

成《千手千眼大悲心咒行法》一卷（註四），直至如今，仍為中國佛教界最流行的懺法之一。但是，此經譯出的年代，早在開元三大士來華之前。

唐末開始，《大佛頂首楞嚴經》，受到諸家的重視（註五），尤其經過宋代華嚴學者長水子璿（西元九六五—一〇三八年）的著力注解之後，該經卷七所錄的「佛頂光聚悉怛多般怛囉祕密伽陀微妙章句」，漸漸地成了禪宗各寺的日課之一，通常簡稱之為〈楞嚴咒〉。此咒功能，與〈大悲咒〉相為伯仲，持咒之人，火不能燒，水不能溺，大毒小毒所不能害；劫劫不生貧窮下賤不可樂處；縱然未做福業，十方如來所有功德，悉與此人；未得戒者，令其得戒；未精進者，令其精進；未清淨者，令其清淨；無智慧者，令得智慧。乃至若造五逆無間重罪，及諸比丘與比丘尼犯了四棄、八棄，誦此咒已，一切重業，猶如猛風吹散沙聚，悉皆滅除。

我不能確定，近代中國寺院所用的《禪門日誦》，編成於什麼年代，常州天寧寺版本的，刻於清末德宗的光緒二十六年（西元一九〇〇年），其初刻本，可能完成於明末清初之際，因為天寧寺的香雪與南京寶華山的讀體，同是寂光三昧律師的弟子。見月讀體（西元一六〇一—一六七九年）所編的《傳戒正範》，規定於受戒儀式中，必須持誦〈大悲咒〉；又在其所編的《毘尼日用切要》（註六）一書中，採用《華嚴經．淨行品》的偈頌、大律中的威儀、密典中的神咒，混合編成了讓出家人，從早晨起床到夜晚就寢，行、住、坐、臥、著衣、吃飯、飲水，乃至大小便利，聞聲見物，一舉一動，都要唱誦特定的經偈和密咒，共計五十四偈，三十七咒，四十四門威儀。明末的另一位比丘性祇，也編了一部《毘尼日用錄》（註七）也用同一方式編成，在其前言中說：「今之所錄者，與宣城圭師所集《苦海浮囊》大約相同，而其中增補，稍有差別，學者貴乎持誦為美，慎毋彼此疑議焉。」（註八）可見讀體與性祇，均依《苦海浮囊》而做了增補，也許就是增補了密咒的部分，則未可知。再看天寧寺本的《禪門日誦》，除了編入朝暮課誦〈楞嚴咒〉、〈大悲咒〉、〈十小咒〉、蒙山施食儀的十四咒、臨齋儀的三咒，尚有附錄的〈尊勝咒〉、〈普庵咒〉、〈祈雨咒〉、〈二佛咒〉，以及其他的三十六咒。此與《毘尼日用錄》所集的咒文，有許多相同。故可推定，也是編成於明末清初的時代。

經過元朝蒙古民族統治的中國佛教，由於來自蒙藏的喇嘛教的影響，明代有一類專為人家超度亡魂等誦經持咒的僧人，被稱為瑜伽之教，用的是顯密之法（註九）。故在明末之世，蓮池大師修訂《水陸儀軌》，寶華山的律宗道場修正《瑜伽焰口》，大量採用密咒，效仿密壇的儀軌，稱為顯密圓融。明末的藕益大師，亦特重持咒，共持有〈楞嚴咒〉、〈大悲咒〉、〈地藏咒〉、〈觀音咒〉、〈藥師咒〉、〈往生咒〉、〈準提咒〉、〈七佛滅罪真言〉等八種神咒（註一〇）。

如上所舉的事實，說明中國雖未成為密宗盛行的地區，密教卻附於顯教的諸宗而在流行。當然，密教的另一特色，是儀軌的重視，此到下一節中討論。

註解

註一、《大正藏》一九．四四六—四五九頁、四八一—四八三頁。

註二、《大正藏》一六．三四五頁。

註三、《大正藏》二〇．一〇五—一一一頁

註四、《卍續藏》一二九冊。

註五、圭峯宗密（西元七八〇—八四一年）的《圓覺經大疏》卷中之一引用了《大佛頂首楞嚴經》（《卍續藏》一四．三八三頁下）。

註六、《卍續藏》一〇六冊。

註七、同上。

註八、《卍續藏》一〇六冊。

註九、《釋氏稽古略續集》卷二，《卍續藏》一三三．二五六頁。

註一〇、聖嚴著日文《明末中國佛教の研究》二〇八—二一六頁。

五、顯教所用的儀軌

凡是宗教，無不用儀式。印度的古《吠陀》中，即有記載祭儀的專書，司祭者的資格，有一定的條件。佛陀出世，本不重視儀式，然在僧團的人數越來越多之後，必須有其共守的規則，同時也需要執行規則的議事程序，因此有了羯磨作業的軌式制定。此與宗教所不同者，宗教的儀式對象是神，是溝通人與神之感應的方法，佛教僧團的羯磨，其對象是人，是溝通人與人之意見的方法。

可是，佛滅之後，漸漸地有了供養三寶的儀式、出家受戒的儀式、死亡喪葬的儀式，其適用的範圍，逐漸擴大，可用於現實的人，也可用於信仰上的佛。再進一步，從日常生活及特定紀念日的儀式，成了修行方法上的規定，修某一法門或持誦某一經咒時，必須遵守某些規則，如何設立清淨道場，如何供養諸佛菩薩，如何修法。這樣便有了修持用的儀軌。

不過，密教的儀軌，須由夠資格的灌頂上師的傳授，這是修證經驗的師師相承，如無師承的加持而私自修持任何儀軌，不唯不得實益，而且罪過無邊。

顯教在中國，亦無一派不主張修持，修持必假借方法，共通的原則是持戒、修定、發慧。持戒的律儀本身，即是一種儀軌，如《根本說一切有部百一羯磨》等諸部律中的羯磨法。明末的讀體著有《傳戒正範》，弘贊著有《皈戒要集》、《八關齋法》（註一）。南北朝之慧思有《受菩薩戒儀》，唐之湛然有《授菩薩戒儀》，宋之延壽有《受菩薩戒法》（註二）。可知，不論七眾戒或菩薩戒，皆須遵循一定的儀式軌範。

修定須假方便，中國諸宗之中，以天臺宗最注重修持禪定的層次步驟，修法相當嚴密，而且首重懺悔。所以隋之智者大師，著有《法華三昧懺儀》及《方等三昧行法》；唐之荊溪湛然，著有《法華三昧行事運想補助儀》；宋之遵式，著有《金光明懺法補助儀》、《天臺智者大師齋忌禮讚文》、《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》、《熾盛光道場念誦儀》；宋之知禮，著有《金光明最勝懺儀》、《千手眼大悲心咒行法》；宋之仁岳，著有《釋迦如來涅槃禮讚文》（註三）；宋之志磐，著有《水陸儀軌》。這些儀軌之中，有的夾有咒文，有的則否。值得注意的是，智者大師撰著修行儀軌之際，離開密宗開元三大士的來華，早出了一百多年，而其《方等三昧行法》的六門，均稱為「方等祕法」，並且規定誦咒，七眾個別誦不同的咒文（註四）。明末的蕅益大師，受天臺宗的影響很深，他不僅持咒，而且也編了《占察善惡業報經行法》及《讚禮地藏菩薩懺願儀》（註五）。

如果查閱《卍續藏》的「禮懺部」，當可發現，不僅天臺宗重視懺法、行法等的儀軌，華嚴、淨土、禪等各宗的學者，均有儀軌的編者，例如淨土宗的曇鸞、善導、法照、延壽，華嚴宗的宗密等諸大師，均編著有一種以上的儀軌行法。故被收入《卍續藏》「禮懺部」的，共計四十五種一百四十八卷，時代則從北魏以迄清朝，若將《大正藏》第四十六冊所收天臺家等的儀軌加進去，則超過五十種，編著人數多達四十位。

由此可見，密教的實質，與顯教相通，且在顯教各宗的修行方法之中，已經運用了密教的特長。此所不同於密宗的，在於未講求傳承，不需要上師，除了「焰口施食」之外，未運用手印及鈐杵曼陀羅等。故從密宗的立場看來，那些儀軌不屬密教，使用明咒亦不合法。然而那些明咒章句以及儀軌行法，已被顯教各宗用了一千數百年，畢竟有其效驗可觀，故也不能不說為是密教的行法。

註解

註一、《卍續藏》一〇七冊。

註二、《卍續藏》一〇五冊。

註三、以上所舉諸書，均收於《大正藏》四六冊。

註四、《大正藏》四六．九四三頁。

註五、《卍續藏》一二九冊。

六、密教與外道的異同

外道，有其共通的特點，不是仰賴神力以利益自己，便是利用方術以利益自己，或者神力與方術並用以利益自己。低級的宗教信仰或普通的民間信仰，多用符籙咒術，以召神闢邪，或役使鬼神為自己做某些特定的工作。高級的宗教信仰，則運用天啟或神示的符籙咒術，加以修持，而使自己的身心，長生久視，或者羽化、氣化、靈化，以期達到與天地萬物合一，與最高的精神世界同體，不僅飛行自在，而且了無心物世界的罣礙。此被稱之為仙、為神、為聖、為真，乃至佛教所稱的佛性或法身。名目與層次雖有不同，基於自利的要求則一。

佛教的密宗，中國的道教，印度的瑜伽派，從層次上說，由於佛教的緣起性空的基本思想，在於破除我執我見，雖用外道之術，仍不同於外道。術只是方便，空方為究竟。然在佛教的大乘思想，信佛學佛，非為自己，乃為一切苦海中的眾生，所以釋尊出家修道的起因，是見到了眾生生死的疾苦，故發願於其修行而悟得脫苦之法，再來廣度眾生。基於此一原理，密教根本經典之一的《大日經》第一卷，即標出：「佛言：菩提心為因，悲為根本，方便為究竟。」（註）這裡面沒有提到空的智慧，因為空慧是屬於自內證的經驗，菩提心、大悲、方便，則為利他的大願與大行的範圍。縱然密教採用與外道類似的咒術，也非為了利己，只要對眾生有益，使眾生脫苦，任何方法都可以用的，故稱「方便為究竟」，而不以空慧為究竟。到後期的密教，極力強調般若的空與方便的悲，原因即在提醒自己，不要本末倒置，運作方便之際，連帶著要落實於空慧之上。尤其用以表明自己雖用方便類似外道，只要站穩空慧的立場，便不致與外道合流，乃至被人誤認密教與外道相同。

「方便為究竟」的本意，在於忘卻我而一味地運用度脫眾生的種種方便。不幸到了末期密教，即以方便的本身為修行佛法的究極，並且給予高深的理論作為支持他們的觀點，把凡夫行為提昇到法身理體的同一層次，美其名卅即身成佛，悲智雙運，事理合一，事即是理。此在理論上當然高超，在修行經驗上，也許說得通，然在現實世界的佛法中，總是不相應的。正由於此，密教不以歷史上的釋迦世尊為依歸，而以超現實的法身佛大日如來為本尊。並將釋尊為主的顯教為方便說，大日如來示化的密教為究竟。正統的密教，不會否定顯教的價值，也不致毀謗顯教，甚至他們仍以顯教為基礎，只是不以顯教為極則而已。

註解

註一、《大正藏》一八．一頁。

七、外道法與密法

佛教發源於印度，而後大行於中國。從其文化背景來考察，在印度，與印度的其他宗教，彼此接融，互相影響，歷約一千五百年而佛教在印度滅亡（註一）。在中國，與儒道二教，彼此頡頏，互為助緣，歷一千九百年而迄今未已。密教起於印度，本與中國的道教，交涉不多，然自近代以來，

由於蒙藏密教，漸漸受到漢人社會的歡迎，故與道教之間，也產生了同異之爭，故也願意在此，一併加以論列。

道教，大致上可分作符籙及丹鼎的兩大流。符籙之術，近乎密教所用神咒及印契的作用。丹鼎則又分內丹及外丹的兩門，外丹用藥及金屬，煉成金丹，服丹成仙，稱為「餌」；內丹則以服氣及按摩導引等法，達成辟穀羽化、長生不死的目的，善用道術者，均會內外二丹並重兼顧。凡是修養身心者，無不禁忌男女的慾事，然以陰陽交會而達到與太極合一的理論為基礎，煉丹修道者，若真期望此身的長生不死，必須內丹與外丹並用，外丹的上藥，便是童女，因此而演為房中術，修行者有了服氣的內丹工夫做基礎之後，房中術的陰陽交接，乃是成道登仙的無上大法。相傳黃帝以九鼎昇天，即是以九個童女為鼎，使之煉成仙丹而即身昇天。此與密教的無上瑜伽，主張以十二至十六歲的童女為佛母或明妃（般若空慧），在上師的加持之下，給修行的弟子做智慧灌頂的雙身雙運，極為類似。此種大法，非已有了內丹或定力基礎的修行者，不宜修，若在中國，因與儒家的倫理道德相背馳，不是有財有勢，作為護持，也不易辦到。若係成年女性，如非此女本身也是心無慾念的大修行者，最好就是上師本人，否則，但起貪愛淫慾的衝動，便與修行向背，這就是何以要選童女的理由了。

《圓覺經》中，佛答彌勒菩薩之問，如何使得眾生斷除輪迴根本之時說：「卵生、胎生、濕生、化生，皆因婬欲而正性命。當知輪迴，愛為根本。」所以「眾生欲脫生死，免諸輪迴，先斷貪欲，及除愛渴。」（註二）《楞嚴經》卷八，也訓示入定之人：「要先嚴持清淨戒律，永斷婬心。」「常觀婬欲猶如毒蛇，如見怨賊。」（註三）所以比丘比丘尼戒的首條重戒，便是戒淫。不論是為修定，或為解脫生死，戒淫斷慾為首要急務。即在道家，亦重視不洩不漏、保精固元、搬運河車、煉精為氣、化氣成神，喪精者必失神，精氣神不保，根本不能修道。西藏民族，也不是縱慾淫蕩的人種，唯有長期刻苦修行之後，方得實踐男女雙身的大法，亦唯有良家的清淨女子，始有機會被選為明妃，以供行者的智慧灌頂，故在藏地，此被視為一種榮寵。故不可以淫邪的觀點，看待道教的房中術及密教的雙身法。不過不論以如何的哲理來說明，此與外道法相應而與佛法相悖，則無異議。重視以肉體的感受而達到與法身佛相應的空義，與瑜伽行的禪定有關，也與道家的丹道類似，與根本的佛法對照，則只能說是後期大乘密教的一種特殊現象。

即在印度的宗教史上，重視女性的性力派，也不起於吠陀時代，晚在西元第九世紀，始從舊的印度教中分裂出一個濕婆（Śaiva）信仰的流派，濕婆即是大自在天，他有妻子名叫沙克蒂（Sakti），是萬物之母，是生殖之源，因此而形成了性力崇拜的信仰，此在印度教中，也算是左派，但是在印度波羅王朝（Pala Dynasty）的保護之下，密教抬頭，波羅王朝經過十八傳，歷五百年（西元六〇〇—一一三九年），極力護持密教，從純密如開元三大士傳來中國的情況，漸漸接受更多的印度末派的色彩，終於成為無上瑜伽的諸種灌頂。從蓮華生與寂護將佛教傳入西藏，而到回教入侵印度期間，正好是波羅王朝的一頁興亡史，隨後不出百年，佛教即在印度絕跡，因此我要說：佛教在印度滅亡，並非亡於密教的盛行，卻是伴著密教的盛行，在回教經過先後十七次的摧毀洗劫，佛教便在印度滅亡了！

外道法，既然能受中國的道教採用，也受印度教的性力派所重，必定有其共通的生理學上的根據，至少從內丹的修煉或瑜伽的修煉過程中，人體有其一定和必然的某些反應，道教稱為精、氣、神、河車、任督二脈等的生理現象，密教稱這些為明點、氣、菩提、心、中脈等。雖其彼此的說詞及觀點不同，現象的情況，卻同為基於生理的反應。以致現在有些密教上師，擔心著中國的密教徒轉入道教，也憂慮著西方人士將密教與印度教的軍荼利尼瑜伽派，混淆不清。

今日美國人之接受印度教者，確實超過接受密教人數不知多少倍。印度教的哈薩瑜伽（Hatha yoga）所用軍荼利尼（Kundalini）法門，亦確與藏密的拙火中脈法頗為相同。軍荼利尼的修行目的，是用一種靈性較高的聲波或音，所謂曼陀羅，將神祕而沈睡在各人脊椎骨尾端的意識能力，叫作軍荼利尼的喚醒，然後沿著脊椎，從會陰部的海底輪（Muladhara cakra）上升，經過生殖輪（Svadhisthanacakra）、臍輪（Manipura cakra）、心輪（Anahata cakra）、喉輪（Visuddha cakra）、眉心輪（Ajina cakra），達於頭頂，與頂輪（Sahasrara cakra）相會合，便使此人成為覺者，而其每通過一輪，均有不同的心靈感受。此與中國道教所說，打通任督二脈的情況，頗相類

似。至於藏密，也主張由上師指授的智慧灌頂，由杵輪（男性生殖器）發動菩提心，沿著中脈上升，經過密輪、臍輪、心輪、喉輪、頂輪，達於最高的髻輪。可見，印度教的軍荼利尼，道教稱為氣，藏密稱為菩提心。道教沿脊椎而上者稱為督脈，藏密貫穿七輪者名為中脈。道教打通督脈者叫作黃道，只是僅講上下的丹田，未如印度教及密教之同講七輪。密教的上師，畢竟是依用佛理，說明其生理現象，批評道教的督脈及黃道，以及印度教的軍荼利尼，均係身見的執著，不僅有我執，而且是以色身為我，有唯物論斷滅見的傾向。藏密所說的中脈，是由智慧產生，其本身是空，能貫七輪而過，所以是中道，是空慧，是無我的如來藏，是佛的法身。所以修密法而即身成佛，亦唯仰賴中脈，將全身的七輪從中貫通，方為成就。

由此比較研究，真不知誰在學誰？以歷史的考察看來，大概是密教採用了外道法而加以淨化的。密教何以會採用外道法？是故意的抑是無意的？是人為的抑是神示的？若從純歷史的觀點而言，無論任何宗教的教典，無不有其來源不明的部分，故被學者們指為偽造。若從宗教信仰的立場考察，作為一個有修有證的宗教師或宗教徒，又有誰敢冒充神意或假借佛名而杜撰經典？所以，我們必須肯定，那些來源不明的後期聖典，都是通過大宗教家或聖者們的宗教經驗，在他們與佛菩薩及諸神交通之際，或僅聞聲，或兼見形，垂示法門，告誡教訓，乃至連續數天，宣說一種經典，由人誦出，記錄成文，便可能是一部新的聖典之產生了。從第三者看，此類聖典，確係出於這些修行者的口述和傳誦，從這些大修行者自身來說，他們僅是傳達神示或佛菩薩所說，絕對不會承認是出於他們的杜撰捏造。此在心中有物的大修行者，或是修行有素的瑜伽行者，見聞神佛示現的經驗，乃是相當普遍的事。此等宗教經驗，乃是由於瑜伽、禪定、咒法、儀軌、祈禱等的宗教行為，只要行之得力，信之虔誠，得到超常的身心反應，與精神界的感應，是意料中事，感得神祕經驗，也是意料中事。因此，我們不可以說後期密典的行法，各種法續法本（tantra），是故意模仿自印度教的性力派。不過，性力派既然風行於當時，修行密教的瑜伽行者（yogi）們，不是有意，但卻不能不由類似的修行經驗中，獲得了那種令人神往的啟示。

最值得注意的，是在西元第八世紀前半葉，印度教內出了一位偉大的大師商羯羅阿闍梨（Śaṅkarācārya 西元七〇〇—七五〇年），他以傳統的婆羅門教哲學，綜合印度一切宗教和哲學，佛教也被包括在內，他以吠壇多派（Vedānta成立於西元第一世紀）的知識宗教為立場，注釋了許多古代的哲學書。他又親自遊歷四方，教化人民，高唱破邪顯正，找向佛教徒辯論時，竟無一人是他對手。他用哲學思想來攝受上層社會人士，又用宗教的實際經驗來教化廣大民眾，佛教比丘一次即有五百人改宗。因為他熟悉佛教，並且吸收了中觀及唯識的長處，直到今天，仍有人以「偽裝的佛教」來稱呼吠壇多派，原因是他們已將佛教中最上的利器，重視方法論的中觀及唯識，變成了他們的囊中物。佛教徒們不僅不懂商羯羅的印度教思想內容及其宗教經驗，連佛教自己的教理方法也不甚了然。經過那次嚴重的打擊之後，為了知己知彼，所以一面重視義學，同時鼓吹實踐，學習印度教中能夠引人入勝的部分，以振興大乘佛法為神聖的使命，而成為大乘金剛密教的一大原因。這也正是藏密之所以既然重視中觀，同時也運用瑜伽的主要原因。

註解

註一、釋尊滅於西元前三八〇年頃，佛教在印度亡於西元十二世紀之末。考證資料見於聖嚴編著《世界佛教通史》上冊一八—一九頁，二三〇—二三一頁。

註二、《大正藏》一七．九一六頁。

註三、《大正藏》一九．一四一頁。

八、密教與禪的異同

近世中國佛教的衰微，原因在既不重視義理之學的研究，也無系統層次和明確有效的修行方法可循。所以下焉者捨佛學道，中焉者捨顯教學密教，上焉者探究顯教而不知如何從修證方法上來自利

利人。一輩聰明之士，便以一代大師之襟懷，左手提密教，右手提道教，兩足踩禪宗，以大一統的姿態，宣揚佛教。這種苦心是值得敬佩的，只是如此博雜，能否仍與根本的佛法相應，恐怕是有問題的。雖不必說，那便是附佛法的外道，然以外道法與佛法相混，不得不算是變了質的佛法。

佛法何以會變質？而且變質不以今日為始，這與修證經驗有密切關係。此所謂修證經驗，主要是指由禪定或禪觀的修持，所產生的生理反應及心理的精神感應所致。正如前節所述，任何種類的宗教行為，只要行之得力，信之虔誠，便會產生預期的身心反應，此種反應，雖可由於思想觀念的不同而有染淨深淺的互異，而其基礎必然有其共通之處。

以佛法的立場說，修證不出戒定慧的三無漏學，可是，就定而言，也承認有共外道的世間定及不共外道的出世間定，還有通於外道及小乘而為外道小乘所不能知的世出世間的大定。這些共外道及通外道的禪定，對於未離欲及未解脫的凡夫而言，縱有經驗，又豈能瞭解其中的高下差別？

在印度，禪定為各宗教共通的修行方法。根本佛教中的九次第定，便是包括共外道的世間定八個層次，以及不共外道的第九個層次，《華嚴經》的海印三昧及《楞嚴經》的楞嚴大定，便是世出世間的定境，所謂如來常在定，無有不定時，而且雖住常寂光中，卻不礙普遍示現於眾生之前。

禪定的修法，在基礎上既與印度外道各派相同，名詞也可互通，早期佛典中稱為禪（dhyāna）字，佛陀時代，「專精禪思」是佛弟子的日常行持，但到《大毘婆沙論》時代（西元一〇〇—一五〇年間），或更早些，瑜伽與瑜伽師，已為佛教通用的名詞。印度佛教的瑜伽與瑜伽師，傳來中國，一向被稱為禪與禪師，故對中國佛教而言，瑜伽是由《瑜伽師地論》而來，此論為法相宗《成唯識論》所依的十一部論書之一，並且是極重要的一部論書，故說到瑜伽，便想到法相宗。其實，唯識思想，固然是與瑜伽師的瑜伽行者，有密切關係，中國早期譯出的禪觀，也均出於瑜伽師的瑜伽方法，例如《修行道地經》，曾被東漢安世高（西元一六〇年頃譯出）、西晉竺法護（Dharmarakṣa 西元二八四年譯出）等數次譯成漢文，其作者便是大瑜伽師僧伽羅叉（Saṃgharakṣa），鳩摩羅什集出的《坐禪三昧經》，也有僧伽羅叉所集禪經的成分在內。據印順法師的考證，僧伽羅叉，乃是印度佛教史上，初期的大瑜伽師，他是禪者，也是富於宗教熱忱的教化者（註一）。是以早期的中國禪師，如《梁高僧傳》卷一一所見的僧顯、僧光、曇猷、慧嵬、法諸等人，多居於深山，虎兕不傷，感化山神，異人皈敬等的記載，一如印度及西藏的瑜伽行者，亦可與《密勒日巴尊者傳》對比著看。

可知，禪觀之法與瑜伽行，本屬同源。瑜伽原為印度的梨俱吠陀時代即已有了的一種冥想法，後來分為內外兩流，外瑜伽重於魔術及苦行結合，流行於低級宗教家之間，內瑜伽重於哲學及定力的修持，被知識階層所採用。到了西元第四世紀，始有《瑜伽經》（*Yoga-sūtra*）的成立，宗旨在於教人滅止心的妄動，歸於神我的本性，修習分為八支：豫修、自制、坐法、制息、制根、總持、禪定、三昧。我們看到如今收集於《大正藏》第十五冊的諸種禪經，均係講的修習禪觀的方法次第，以及對治身心煩惱的修行指導。乃至在《瑜伽師地論》中，也是說明依瑜伽行的修行，次第完成十七個階段。西藏密教，重視修行次第，亦即是瑜伽行的特色。中國的天臺智者大師，主張教理與禪觀並重，幾乎與所有印度及西藏的內外道諸大師一樣，哲學思想與修證經驗的結合，始能成為偉大的一代祖師。天臺智者大師，不僅在教理上有五時八教之判，在禪觀的修行方法上，更有《釋禪波羅蜜次第法門》、《六妙法門》、《小止觀》、《摩訶止觀》等書，均係詳細說明修行的層次。以《小止觀》為例，即有十門：具緣、呵欲、棄蓋、調和、方便行、正修行、發善根相、知覺魔事、治病患、證果。故到今天為止，仍以天臺所示的修行次第最為嚴密，天臺智顗也被古人稱為禪師。若不依法次第修習，便是盲修瞎煉。

許多人為了貪便宜，走捷徑，以為密教的方便，容易得力，在上師及密法的加持下，可以急速成就，或者憑藉上師及密咒的力量，有求必應。這種觀念，絕對是錯誤的，而且是危險的！其實，如十六世的大寶法王，指示行者，若真發心學密，入門方便，必須先修四種加行：1.皈依發心大禮拜十萬遍，2.〈金剛薩埵百字明咒〉十萬遍，3.供曼陀羅十萬遍，4.上師感應法十萬遍。經過四加行的修持之後，身心自然已進入新的境界。如果忽視了密教的高深哲理及其精進的實修，只祈求藉上師的加持及神咒的力量，來給予驅魔趕鬼、預報吉凶、祓禍降福、招魂引魄、薦亡延壽的話，也可由許

多的外道異術辦到，何必定要密教？不過，密教之被誤解成為同於外道，亦正由於密教本身，除了瑜伽的修持，尚有明咒的威神及護摩的燒供，能有：1.息災避禍，2.增益致福，3.調伏鬼神的作用。以搖鈴打鼓、吹螺吹喇叭、懸蓋樹幢之幡、築高壇、戴天冠等的威儀莊嚴，表現了密教內容的多面性質。雖然密教的諸種施設，確有其宗教上的作用，大修行者的心力加持，也確有其功能，但這些畢竟不是釋尊化世的本懷，故有可能被人誤視為與外道同類的危險了。

再說中國的禪宗，不僅不同於晚期的密教，也不同於早期的禪觀（瑜伽），在修行之際，不歷層次，所謂不立文字，直指人心，明心見性，見性成佛。其結果可能與早期的禪觀及密教的瑜伽有共通處，於修行階段，則重在單提一句話頭，專精向上追究，用信心、願心、憤志、疑情、緊逼、放下、悶塞、開通、指點、轉撥等方便，達成頓悟的目的，古人將參禪工夫，比作蚊子叮鐵牛，不問任何理由，只要緊叮不放，一旦開悟，蚊子與鐵牛都不見了，至少蚊子消失之時，鐵牛是否還在，已經不是問題了。縱然禪宗也有臨濟「四料揀」，洞山「五位君臣」，師遠「十牛圖」等設施，類似工夫的次第，其實與瑜伽密教不一樣，禪宗的設施是為考驗工夫的成熟次第，不在指導修行方法的次第。

尤其禪宗主張「佛來佛斬，魔來魔斬」，用一句話頭，抵擋一切妄境，對治一切身心的幻障，所謂「打得念頭死，許汝法身活」。在修行過程中，身心必有種種反應，密教與道教，視之為成就的表徵，在禪宗的禪者，則縱然有了異常超常的視聽及行動的作用，也應當作魔障幻境處理。雖然因此而被道教評為「修性不修命」，又被密教譏為不究竟，但其卻很幸運地減少了被人用來與外道異術相提並論的話柄。密教雖說中道，但其重視即身成佛，則既有佛可成，仍與外道的梵我或神我同一層次。禪宗如果堅持見性成佛，有悟可開，當然也在神我的範圍。成佛者無佛可成，見性者無性可見，方為究竟的佛法，偉大的密教諸尊，禪宗的出格諸祖，都會承認此說。其他的設施均為度眾的方便法門，如以方便當作究竟，在凡夫位上，即是顛倒。此在末世難免，所以晚近的禪門，也在模仿密教的若干行事，以適應民間一般的需求。不幸的是，即因此而造成了予人以禪、密、道混雜，神與佛難分的模糊印象！

註解

註一、印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》三九四—三九六頁。

九、展望密教的未來

我寫這篇文章的緣起，是由於馬來西亞的僑僧繼程法師（他曾隨我在臺北打過三次禪七，且有一些心得），近來鑑於密教在各地氾濫，許多人聽說那裡出了一位上師，或者從那裡請來了一位上師，便蜂擁前往，盲目附從。其中固有高級喇嘛、大修行者，卻不少是濫冒上師之名，實係騙色騙財的無賴神棍，長此以往，佛教殆危，法運垂亡，所以給我寫信，要我回答如下的三問：

（一）印度佛教之滅，是否因為密宗興起而導致？

（二）有人說，密教是佛教與婆羅門教的混血兒，此話是否正確？

（三）密教興起，對顯教是否有不良影響？

我處理問題時，尤其處理類似的問題時，很少用是與不是，對或不對的二分法來作答。對於外道，佛尚容忍，經律中處處說及，佛子應當於恭敬供養沙門釋子之外，亦宜供養沙門婆羅門。除了外道之中有害於人類身心健康的邪師邪術之外，佛陀並未排斥。何況密教雖然晚出，畢竟也是佛教的一大支流，豈能以一句話把它否定或肯定。

我是相信因緣的，密教在印度興起後，約五百多年而佛教滅亡，密教吸收印度教的成分，固然有其時代背景的需求，可是印度教迄今未亡，佛教卻亡了，足徵印度佛教之亡，主要由於回教的入侵。佛教有印度教的弱點，卻沒有印度教擁有的本錢。因為印度教是印度民族的傳統信仰，所以根深柢固，能與印度民族共存，佛教是後起的教派，與民族的情感疏淡，一經回教軍隊的全面摧毀，佛教的教團，便在印度絕跡了。密教進入西藏後，能夠適應當地民族的原因，乃在西藏原來雖有山嶽鬼神的信仰，卻沒有自己的文化，密教的神祕部分，正好能與原始的當地信仰相通而予以淨化，密教文化思想則為西藏民族帶來了高尚的知識學問。密教嘉惠藏族之多，可謂無與倫比。故在印度佛教滅亡後七百年，密教依然是藏胞的中心信仰。

至於密教興起，是否會對顯教產生不良的影響？我的看法是：影響一定會有，良與不良則在未定之數。首先要看密教之發展，是否有其根本立場的穩定性與持續性，然後要看密教的本身，是否有因應時代環境的彈性和容量。密教始終未能在中國社會中成長，乃由於儒家的思想一向支配著中國的上層社會，任何出乎常情的神祕現象，永遠不被重視，甚至遭受禁制，禪宗不以神祕經驗的身心反應取勝，而以踏實的平常心為道，故為中國社會所容受。今後的密教，如果恃其神祕性為號召，吸收來的信徒，僅係出於一時的好奇之士，好奇心如一陣旋風，吹襲之時威猛，吹過之後空虛。一定要使得來學的人士，初嚐有益，越久越有益；不僅使一般的群眾得益，也要使得上層社會的知識人士擁戴。

以目前的情況看，藏密的學術研究有其前途，至少，在東方的日本，西方的歐美，許多宗教學者，正在研究西藏密教的典籍，高級喇嘛們也在各大學裡教授藏文。在信仰的傳播方面，主要有寧瑪派（Rñiṅmapa）、格魯派（Dgelugspa）、噶舉派（Bkaḥrgyudpa）、薩迦派（Sakyapa）等四派的活動。寧瑪派是紅教，在英美相當活躍的人物掘隆巴（Chöyam Trungpa）是紅教而兼白教。格魯派是達賴喇嘛系統的黃教，不過達賴自身是全藏的政教領袖，每次逢他遊化歐美，各派都會出來而造成轟動。噶舉派是白教，一九八一年在美國芝加哥以胃癌去世的大寶法王第十六世卡瑪巴（Karmapa），便是此派領袖。由於此派的前輩中，如諾那、貢噶，來漢地兼通漢語，現在臺、港、星、馬、美國等地的漢人上師們，多數淵源於此派。他們對於西方人的瞭解，似乎要比漢人的中國顯教各大德們深入得多，能以簡單淺顯的方法，介紹他們自己的歷史和特色，並以教人基本禪修的活動來攝化從未接觸過佛教的西方人士。他們理性、溫和、不排斥其他教派，因此，他們發展的速度之快，以及在歐美吸收的人數之多而言，不僅漢僧望塵莫及，日本的禪僧也相形見絀。當然，密教在西方也有危機的暗流，尤其在美國，從印度來的印度各教派，自稱為完美大師（perfect master）的上師（guru），有好多位，均有相當多信徒，每年去印度喜馬拉雅山修行印度教禪定的美國人，數以千計。西方人對佛教毫無基本知識，通常對密教與印度教的同異是分不清的。所以在西方傳播密教的人，不得不小心，他們很少用無上瑜伽之類的大法引誘人。如果不是以佛教的本色示人，僅以同於外道的技術做號召，便不會有其穩定性及持久性了。

漢語系的大乘佛教，在傳統的漢人社會中，已有深厚的根基，在未來的世界性的社會中，卻面臨著強有力的挑戰。若能由於西藏密教勢力的伸張，中國的大乘佛教之中，激盪出若干位如隋唐時代的大師，為了適應時代的需要，教理、教制、教儀，都該有其重新檢探、組織的必要。如果顯密二教，都能朝著這個方向努力，終究會由分裂而達於統一的局面。

我對密教，所知有限，所見未必為密教的大德同意，然我自始即肯定了密教的價值，恐怕也未必為顯教的大德贊成。我的目的，只是想把我所知道的密教，用歷史的角度、客觀的立場，和與外道及顯教對比的方法，介紹出來，期望對於今後的顯密二教，都有一些幫助。如果我的時間許可，還有心把日本學者研究密教的著作譯介出來，用供漢文的讀者們參考。

（一九八二年六月十三日脫稿於紐約禪中心，刊於一九八二年二月一日《普門》雜誌三八期）

禪的本質

各位法師，各位居士，各位同學，我在回國後沒多久，也就是上個月初，曾經來此地講過一次專題，同時宣布我要舉行兩次禪七，因此在本月四日到十八日，我連續主持了兩次禪七，而兩個梯次所參加的人都不相同，這是相當吃力的事情，正如方才成一法師所說的，我很疲倦，在主持了兩次禪七之後，我的確有精疲力盡的感覺，在這種情況下，我也隨順善緣，由於第一和第二次禪七中，有好多位是大專佛學講座的同學，所以在兩天前，當我接到成一法師邀我再來演講的消息，毫不考慮就答應了，而且答應得很匆促，臨時接受了這個講題。

在開始講這個題目之前，先澄清一個觀念：禪是不能講的，透過語言所表現出來的禪，已經不是禪的本身了。過去我無論教禪或打禪七，一定嚴厲訶罵學生的知見障，破斥學生從知識上獲得有關禪的零星知解，而我現在又來講禪，不是自相矛盾嗎？請諸位務必瞭解一點，作為最初的方便引導，還是需要透過語言來講解，因此，在不立文字的原則下，我們特別開了方便門，企圖以語言來表達那不立文字的道理。今天我就分成九個小題，很簡單的做個介紹。

一、禪與禪定

禪與禪定有層次上的不同，中國人提到禪，往往聯想到禪宗，而中國禪宗所體證的禪與印度的禪定，有層次上的不同。中國禪宗的禪，是指破除無明煩惱之後的心地妙用，也就是智慧本身。智慧是無限的，它不能用任何語文，或任何形式來詮釋，卻能產生無窮的妙用；印度的禪那（dhyāna）是指禪定，中文義譯為思惟修或靜慮，意思是收攝散心，繫於一境，不令動搖，進而達到三昧（samādhi）的境界。禪那是一種修定的工夫，三昧則是由修定而達到的一種功用了。

中國禪宗的禪與印度的禪定，雖然有層次上的不同，關係卻非常密切。如果沒有禪定的修持基礎，無法達到中國禪所體證的悟境。雖然有少數人未經禪定的修持，而直接產生頓悟的現象，這種特殊例外，畢竟是千百年難得一遇，大多數人，必須要從禪定的工夫開始修持，有了基礎以後，不要貪著禪定的寂靜妙樂，進一步才能出離禪定，昇入智慧的領域，這就是中國禪宗所謂禪的目的，所以中國禪不僅只是禪定，而是由禪定出離禪定，進入智慧的領域了，定境可以衡量高低深淺，智慧是無法衡量的圓滿光明。我們要開發智慧的領域，需要有禪定的修持工夫，僅只是禪定的工夫，而不能擺脫禪定的享受，便無法進入智慧的領域，也不能稱之為中國禪。

不管在中國或印度，對禪的表現有各種不同的風格，後代為了便於瞭解，必須加以分類，其中有：

二分法：世間禪和出世間禪。

三分法：凡夫禪、小乘禪、大乘禪。

五分法：凡夫禪、外道禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪。這五分法，是華嚴五祖圭峯宗密的分類法，他和禪宗有著密切關係。另外還有兩種分類：如來禪和祖師禪。兩種都是指大乘禪而言，所以可分可不分，分了較容易瞭解。

我個人主張三種分類：世間禪、出世間禪、世出世間禪，以這三類歸納前面的幾種分類，我覺得這三種分類較為完密。以下列一簡表說明：

世間禪包括凡夫禪和外道禪，凡夫禪是指修四禪八定，主要是四禪天中色界的禪定。生於色界天中得禪的人，是生來就得的，叫報得或生得，人類或某些異類眾生，也可能修成四禪天的禪；外道禪是指欲界一類眾生，修不共佛法的禪定，所以它不與佛法相應，而凡夫禪在佛法中可以算是一支。大致上在欲界的眾生是修得的禪定，如果他死後禪定工夫還能保持住，就可以生到色界天去，繼續修四禪天的禪定。



出世間禪（小乘禪）也可分修得和報得，證小乘三果的人，一期生命結束 後，生到色界五種天中的五淨居天，自然住於定中，繼續修滅受想定，證了阿羅 漢果位而解脫生死，永離三界，稱之為出世間禪。一般凡夫在欲界天也能修出世 間的禪定，只要能達到永遠出離世間生死的境界，都是小乘禪。

世出世間禪包括大乘禪和最上乘禪，大乘禪是指如來禪，最上乘禪是指祖師禪。

大乘禪（如來禪）必須八地以上達無功用行的菩薩，直到十地圓滿佛果，才能夠證得。如首楞嚴大定的妙用，和華嚴海印三昧大定，不是一般凡夫可得，唯有如來能證，證了如來禪，便得大解脫、大自在，這是如來禪的特色。

最上乘禪（祖師禪）適宜一般凡夫、賢人、聖人修持，因為修祖師禪雖曾一度煥發出智慧的光輝，不像證如來禪，徹底破除無明煩惱，所以一般凡夫、賢、聖都可以修持而得妙用，這是中國祖師禪盛行的因素之一，也是祖師禪的特色。

出世間禪偏重於定，世出世間禪中的如來禪是定慧均等，而祖師禪則著重於智慧的開發。

禪與禪定的共同修持基礎是止觀，不管小乘禪或大乘禪都各有止觀法門。

從修禪的過程和目的來講，止觀必須並用，最初收攝散心，繫止於一境，但僅僅止於一境也不行，止的目的是要再起智慧觀照，擴大心性，然後再止下來，再起觀照，這樣止了又觀，觀了又止，猶如攀登樓梯，往上爬一層，再停一停，往上爬是觀，停下來是止，假如你停止不動，那你不

能進步，必須止觀並用，才能工夫日漸進步，而達到止觀不二，這才是大乘禪的目的，至於祖師禪是不是止觀不二？這個問題暫時保留。

凡夫定和小乘定雖然也修止觀，嚴格說來，並沒有徹底得解脫。凡夫定的最高境界，到達身心和宇宙合一，這是從小我到大我的境界；小乘定的最高境界，是從大我進入無我的阿羅漢果位；大乘禪和最上乘禪，是把無我的空執也破除掉了，進入無邊無礙的智慧領域，所以不受束縛。小乘破除了小我和大我，叫作人無我；大乘破除了無我的空執，把無我這個觀念也捨棄掉，叫法無我。

從對治的效果來講，修止觀在對治我們散亂和昏沈的毛病。我們初修禪定的人，普遍遇到的兩大困難就是散亂和昏沈，首先面臨的是心境的浮動散亂，再來是模糊昏沈，修觀可以對治昏沈，修止對治散亂。對治散亂的方法有兩種：一種是把散亂心收攝起來；如果散心無法收攝，就把它放掉，使它自然平靜下來。這兩種方法可以並用，也可以擇一而用。當你漸漸克服了散亂心和昏沈心，便可以漸漸達到止觀雙運、定慧圓明的境界了。

二、禪的傳承與創新

講到禪的傳承問題，必須先瞭解一點：禪不應該只限於「禪定」或「禪宗」，而是涵蓋了佛與佛法的核心。因此禪的傳承，不只是表面的儀式或方法的傳授而已，這是心法的印證，心法是佛與佛法的核心。

傳承的問題並不限於禪，傳戒時戒體的接受也必須師師相傳，當你受戒時，你從你的戒和尚得戒體，你的戒和尚又從他上一代的戒和尚處得，這樣師師相承，歷歷分明，而且是著重在心法的傳承，如果你受戒時，對戒和尚所說的話，沒有一心領受，雖然儀規莊嚴，告訴你，你不能得戒體，必須你的心和戒和尚的心相契合了，才有感應，你才能得戒體。至於戒體是心法或色法的諍論，今天暫時不談。

密宗也很講究傳承，當你修瑜伽法門的時候，如沒有接受上師的傳法，你便無從修起，修了也可能出毛病，即使你從書本或經典得到有關修法的認識，你知道那些儀軌和步驟，沒有上師的加持和指導，你也不能夠修，即使修了也不會得力。

禪宗在法統的傳承上，更重視師師相傳，而且必須「以心傳心，心心相印」，所謂「直指人心，明心見性」，都是從心法的傳授上著眼，一定要由師父傳給你，你再往下傳，如果沒有師父傳給你，你無法得到，即使你自己摸索而獲得法益上的體驗，也必須參請高明的禪師，勘驗你的境界，經過師父確實勘驗後加以印證了，才能證明你的體驗沒有偏離正法。所以禪宗史上，自晚唐以來，彼此立門戶、爭嫡裔，這是愚昧而無意義的，但在禪的修持和心法的印證上，必須嚴格講究有無師承。

關於禪宗師承的問題，必須糾正所謂「傳法」這個觀念。一般人認為表面上衣鉢的授與，或名義上法眷的安立就是「傳法」，這是很大的誤解。「衣鉢表信」，《六祖壇經》說得很清楚，傳法的根本精神所在，是以心傳心，心心相傳，不在於表面的形式，而在你是不是誠懇接受師父的指導去修行，當你修行有了成果，便獲得師父印證，這叫「傳法」。因此「傳法」的意義建立在師徒之間，方法的不斷傳授，和境界的不斷證明，而「傳法」的因緣，也就直接靈活地表現於師徒的關係上。

師徒的關係，最初建立在方法的接受，這是較淺的智識性層面，任何人都有平等的機會接受方法的訓練，但當你依法修行，達到某個境界，開發了智慧心地，由師父加以印證，在印證的當下，師徒心心相印，便真正達到心法的傳承，這就超越了一切知識、思想、經驗的範疇，同時也不是每一個人輕易能達到的成就。

從方法的傳授，到依法修行，到獲得師父印證，整個過程都是非常嚴格慎重，做師父的人絕不稍假人情，所以佛法不賣人情，一定要你有了這個工夫，達到這個境界，師父才能答應說：的確！你已經進入這個程度了。

從師父對弟子的重要性來說，如果一個人沒有師承或不經師父指導，只靠自修有了成就的話，可能進入了一個階段以後，會自大、傲慢、以為了不起，自以為已經證了最高的境界，而不自知實際的程度如何。如果有師父隨時指點你的錯誤，隨時鞭策你上進，就可以避免停頓在不成熟的階段自我陶醉了。因此在師父座下修行是非常安全的，你到了什麼程度？師父會告訴你；你下一步該怎麼走？師父會指點你；你的境界是不是超過了前一個階段？師父會給你證明。師徒之間的關係，就是在這種不斷的指導、不斷的鞭策，和不斷的印證中日益密切，師父並不能給你什麼東西，禪的本身是智慧，師父指點一個開拓智慧的方向，幫助你完成慧命，但必須你自己肯努力修行。

從弟子對師父的重要性來說，師父也需要有徒弟，師父如果沒有弟子，或弟子沒有修行，他的進步也很慢。如果師父座下有幾位出格大器，或有一、兩個弟子非常勇猛精進修行的話，就會激勵師父也加緊修行，也許他的境界並不高，由於弟子的激勵，逼著自己也要上進，境界一天天的往上提昇，如「水漲船高」，產生「教學相長」的效果。因此師徒之間在道業上的進步，也是互相影響、互為因果的。

師父沒有高明的弟子，師父不會進步，高明的弟子能夠幫助高明的師父，但高明的弟子，不一定出自明師之門。

禪的傳承和創新，前者是法統的保守，後者是見地的開發，從法統的傳承上講，必須師師相傳，樹木不能無根，在禪的修證上，雖然有孤明自發的例子，獨自奮鬥畢竟是冒險的行徑，即使你能獨闢疆域，仍然必須由師父的幫助和印可。因此創新必須有法統的傳承做基礎。

講到這裡，又牽涉到公案的問題。有很多人在講公案、解釋公案，或透過學術性的研究，加以考證、分類、歸納。事實上，公案不能從字面上去講解。

從達到開悟的機緣這一層意義來講，公案的案例只能活用一次，任何人援用已發生過的公案，想要達到同樣的開悟效果，都不會成功，因此，當一個公案發生的時候，對那個產生公案的當事者是新的、活的、有用的，過後對任何第三者來說，這則公案已經是舊的、死的、沒有用的，唯有在明眼的禪師心中，每一則公案都是活的，因為他們能明白公案的活潑機用，以及公案背後所蘊含的是什麼內容。普通人還沒有到這個境界，無法理解公案背後的內容是什麼。僅從字面的意義上去揣測公案，或者似是而非的猜想其中涵義，結果得到一些曖昧不清的概念，而不能全然領會公案的整個機趣的內容。因此，若不是開過智慧眼的人，無從理會公案，你或是站在禪的門外欣賞它，或是進入禪的修行領域，把它當作修持的方法來參，叫作「參公案」。

當你修行到了某一個階段，師父會指點你該參那一則公案，參了這個公案會幫助你進一步上升；如果是一位不高明的師父，隨便指給你一個公案，不能對機，你參了也不會有效果，有了明眼的師父指導你參公案，可能會產生新的公案出來，參舊公案產生新公案，公案可以不斷發生，如果集眾打禪七、或對禪的精進修持，能產生幾則新的公案，就算成功了。

從禪的機用和方法來講，是非常的活潑，沒有一成不變的規則，而往往一般人教禪，只知道教禪的形式，怎麼樣打香板、跑香、打坐、生活起居等，這些都是禪的軀殼，不是禪的核心。最初祖師們創立禪宗，在方法上並沒有立下一定的規則要人去固守，他在破除一切執著的原則下，能夠大大的活用，能活能殺，活殺自在，這是發自心地妙用的一種活潑的創新。因此在同一個師門造就之下的許多弟子，成就後各有風格、各有機用、各有方法，而開創出各種不同的派別，這是創新的一面，形成中國禪宗史上所謂五家七宗的盛況。

三、內證和外證

前面反覆強調過，禪無法用語言來表達，因為這是一種內證的體驗，內證的體驗無法用任何方式來展現，只有達到相同程度的人，彼此互相明白，也就是「唯佛與佛乃能相知」，因此內證必須以心印心，不能透過任何解釋來證明，如果你要求一個有了內證體驗的人拿出證據來，他不能把內證的體驗質量化而變成具體的證據給你，即使他用種種方法想讓你進入那個無限的領域，由於你心眼沒有開，你也無法接受，必須你有了同等的內證工夫，你具備了勘驗這種內證境界的能力，證據便是現成的了。

一個真正達到內證體驗的人，他形諸於外的人格風範是謙沖淡泊、平易親切的，絕不會自高自大，也不會自我標榜，凡是自稱證了很高境界的人，都有問題，一個自讚為高明的禪師，那是他自己不知慚愧。因為禪的內證，無法用任何標準來衡量，禪本身就是無限的智慧，智慧能用長短、高低、大小、輕重來衡量嗎？沒有辦法！在佛教浩瀚的經典中，無處不是智慧的結晶，但經典所描述的只是智慧的功用，它無法詮釋智慧的全貌。我們前面說過，在修禪的過程中，有種種不同層次的境界，現在又說智慧無法衡量，是不是很矛盾？並沒有矛盾，當你禪定的工夫深了，可能觸機而靈光一閃，智慧的光芒在心頭閃過，如電光石火，有些人慧光燃亮一下就熄了，有些人能保持一段較長的時間，有些人慧門豁然開啟，煩惱全部脫落，這是少有的例子，很多是一閃而過的情形。慧光不斷的煥發出來，到了煩惱全部脫落，便是智慧的無限圓滿，這就無法衡量了。前面也講過，一般凡夫或賢人、聖人修祖師禪容易得受用，原因在你努力修禪的時候，能夠把心頭的煩惱撥開一下子，而見到一點智慧的光，也就是禪宗祖師所謂的「見性」或「見自性」，應該說見智慧的光比較貼切，說「性」太抽象了。當你心中靈光一閃，智慧的火花爆開一下子，隨即又讓無明煩惱給悶住了。我們從凡夫地修行，不會因為開悟一次，馬上把煩惱全部抖掉，就像心靈的花、智慧的花豁然開放，遇到外界的刺激，馬上又合攏起來，比曇花一現還短促，這種短暫的內證體驗，只要你誠懇接受明眼的師父指導，努力去修行，便能夠達到，至於達到這個目的後，是不是就解脫生死？就成佛了？沒有！智慧的光明當下一閃，你當下是佛，「即身成佛，立地成佛」在這個時候可以做到，但是煩惱再合攏起來的時候，你還是凡夫一個。

曾經開過智慧之窗的凡夫，比起心地一片無明的凡夫要高一層，至少他奠定了修行的基礎和信心，他知道繼續努力修行。有了這種短暫的內證體驗做基礎，你再修淨土法門，效果會更好，所以中國自宋以來，闡揚禪淨雙修，很有道理。我們初步修行，用禪的方法，把心頭的煩惱撥開一下子，再一心念佛，容易達到一心不亂的境界，這時候你的信心非常堅定，一心念佛求生西方，非常穩當。所以諸位來聽禪，我反而轉過頭來勸你們念佛。

我們（凡夫）畢竟還是凡夫，心靈的火花閃過一次，無明煩惱並沒有徹底解除，不能保證以後不再犯錯，一旦犯錯誤、造罪業，依然還要輪迴生死、流轉六道，實在不保險，所以有人認為學禪不可靠，事實上學禪的顯著效果在奠定你修行的信心，有了短暫的自內證，想要一下子完全得解脫並不容易。因此，又有人認為修禪達到某種程度後，可以乘願再來，世世度眾生，這個觀念很正確，我們初步學佛就要發大心去度眾生，但境界不夠，很困難，要能夠自在出入生死，必須初地以上的聖位菩薩才可以。普通初向道的人只有一個補救的辦法，就是以你的廣大願力去推動你出入生死，生生世世努力修行和度眾生。

內證的體驗無法說明，說出來了便是假的，「說似一物即不中」，但是有了內證體驗的人，或經過一番工夫切實修禪定的人，無論性格、氣質、思想都會有很大的轉變，影響他整個宇宙觀、世界觀與生命觀的重建。就我多年來主持禪七的經驗，凡是懷著懇切殷勤的心來參加禪七的人，打完七後，就是一個洗心革面的新人，和初進禪堂的那個毛躁、浮動、剛強，或者寡默、孤僻、疑慮的人完全不同，變得溫柔開朗、祥和穩重，待人處世更加親切而有信心，這種明顯的改變，他自己會覺察到，別人也會看得出，這是明顯的外證，也就是證於內形於外的自然流露。一位有內證體驗的禪師，表現出來的人格風範，能夠發揮言教與身教的感召力量。

有了禪的修持和體驗的人，他的人格生命會落實下來，或許禪師在教誡弟子的時候，近似一種「狂」的態度，他為了破斥弟子心中的層層執著，不只訶佛罵祖，還會罵得你狗血淋頭，只有他一個人高高在上，但是他在平常對待一般人，一定極其謙虛懇切。

外證是外在的人格表徵，不是什麼怪異的外表現象，所以不要聯想到神通，學禪不是要你得神通，而是要你開智慧，如果你妄想有了內證的體驗後，就會顯現神通，而想利用神通去度眾生，這是危險的想法。有了禪的內證體驗，形於外的是你人格氣質的表徵，因此，在日本有的企業家，為了訓練忠實沈著的幹部，首先希望他接受禪的訓練，日本有好幾家公司，招收新員工時，先給他們幾天的修禪訓練，這種訓練，不一定使他們開悟，但至少對他們的性格磨鍊有幫助。

四、信心和疑情

我們都聽說過：「大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。」在參禪的過程中，內心產生大疑情、大疑團，才能得到大的開悟。沒有疑情，你不能開悟，而諸位如果沒有信心的話，你的疑情也產生不起來，沒有信心，疑團打不開，沒有信心，你根本談不上參這個大疑團。

信和疑本來是對立的，但在參禪的過程中，信和疑並不衝突，這就要講到「信」是信的什麼？「疑」又是疑的什麼？

信是信三寶、信自己、信指導你的禪師，在密宗就要信金剛上師。如果你不信，你參禪、修法都不會成功。不但要信，而且要絕對無條件的信，你信到什麼程度？師父一眼就看穿了，你就是在師父面前保證說：「師父啊！我是全心全意、誠心誠意，我是無條件地相信您……。」你這話還沒說完，師父馬上就知道你有幾成假意、虛情，你就是磕大頭磕得很響，跪下去拜得很虔誠，師父馬上指出你還有驕傲氣，你還有幾分不實在、不誠意在裡頭，你對師父的信心不徹底，你就得不到師父傳授給你的方法，修行不會有進步。

我們中國人過去參禪都是有方法的，可是我們看禪宗語錄或公案，往往師父一個拳頭、一頓棒子、或罵一聲，弟子就開悟了，其實沒那麼簡單，舉個公案做例子，有人問天龍禪師：「什麼是第一義諦？什麼是佛法？」他豎起一根指頭，弟子在旁邊看見師父這麼做，當人家用同樣的問題問這位徒弟時，這位徒弟也依樣畫葫蘆，把指頭豎起來，天龍禪師就考驗他：「過來！過來！什麼是第一義諦？」徒弟就豎起一根指頭，師父馬上拿把利刀「咔！」一聲把他的指頭砍斷了，痛得徒弟大叫著逃開，怕師父再要揍他，師父從背後就喊：「回來！」徒弟一回頭，師父問：「怎麼了？」徒弟當下開悟了。請問諸位，如果把你們的手指也砍掉，你們能不能開悟？絕對開不了悟，只是痛而已，你開不了悟。

禪師訓練弟子、指導弟子的方法，各有各的，祖師們也各有方便權巧，不是隨便叫弟子盲修瞎煉，表面看來好像毫無道理的折磨你，其實是費盡苦心訓練你，你是什麼性質的人、什麼根器的人，他就用什麼方法來引導你上路，所以禪和密，如果修持到了某一層的境界，一定要有高明的師父指導你入門，沒有師父指導，靠自己摸索不會有成就。因此，我們一定要有信心，信自己、信師父、信三寶，如果你連三寶都不信的話，你怎麼能夠求法？有不少人被公案害了，他們看到公案中的訶佛罵祖、劈佛當柴燒、念佛一聲漱口三天、在佛頭上溺一泡尿、拉一泡屎等例子，這些都是祖師一時的機用，為了破斥行者心中的執著所用的方法，方法用過後就沒有意義了，如果你也依樣畫葫蘆，照做一番，那就完了，就像有個傷寒的病人，醫生開了傷寒的方子把它治好了，你以為這劑藥方可以治百病，人家只是小感冒，你也拿了傷寒藥給他吃，結果只會把人害死。所以公案再拿來用就害人了，害到什麼程度？那會使你否定佛、否定祖師、否定三寶，只有自己，自己是什麼？自性三寶！相信自己就是三寶，還有拜什麼佛？看什麼經？信什麼僧？沒有必要了，這個危險！千千萬萬人會因此墮入魔道。

對三寶必須要有信心，而且要有懇切的信心，你才能得到三寶的法，然後才能修持。法是那裡來的？是師父傳授的，但是你不先相信自己能夠修持，師父也沒辦法傳授給你。相信佛能成佛，祖師能開悟，我也能成佛、能開悟，時間的久暫我不知道，但我有成佛的條件，也有這個信心，而且很堅定，你在修行的過程之中，更要建立一個信念：「人家能做的，我一定能做。」常常接受師父的教法，毫不懷疑地努力去修。

如果你不相信師父，你將什麼也得不到，對師父沒有絕對的信心和敬意，你無法進入禪的門，在祖師禪來講，強調這一點的人很少，但我個人要特別強調信心的重要，如果不強調這一點，無從使人進入禪的門。

疑情是一種修行的方法，而不是懷疑自己夠不夠格修行？或懷疑三寶的方法能不能使你修行？修了這個方法能不能使你開悟？不是這種懷疑，對自己、對三寶要絕對相信，百分之百的相信。

疑情是和信心完全相應的一種方法，師父教人用這個方法來修行，疑情是疑什麼？我們舉一個例，宋以後很多人主張禪淨雙修，流行參「念佛是誰？」這句話頭，天天都在念佛，是誰在念佛呢？是「我」嗎？念佛的是我，那麼，我是什麼？有一個實在的我嗎？告訴諸位，「我」是不存在的，我是由許多「我所有的」東西聚集而成的幻相，「我的」煩惱、「我的」無明、「我的」業報等，構成這個我，還有「我的」事業、「我的」財產、「我的」家庭、「我的」身體和身分……，許許多多「我的」，構成了我，究竟那一個是我？沒有我，都是煩惱心構成的幻覺，當你一再追問：「我是誰？」「念佛是誰？」「誰在念佛？」就產生大疑團，這就是個疑情。有人參「念佛是誰？」他一參就是幾年，也有人參「什麼是祖師西來意？」「什麼是未出娘胎以前的本來面目？」這些都是話頭。

參禪、參話頭，參就是疑，你的疑情越重，你也得力越快、越大，破除疑團的可能性也越高，疑團破除後，所產生的智慧光芒也越強。所以大疑大悟、小疑小悟、不疑不悟，這些疑情都是指修行過程中的心境或方法，並且與信心相資助的方法，不是貪瞋癡慢疑的那個疑。

五、迴避與消融

禪的立場，或佛教的立場，都不主張鬥爭，也不主張抵抗敵人，在心法的工夫上也是如此。如果你在修行的時候，常常想到有煩惱、有妄念、有種種壞習性，還有外面的嘈雜聲音，這一切攪亂你的事物都使你心裡討厭，都障礙你修行，那麼，告訴你，你不能參禪，你到那裡都修不成，因為你的心始終在動亂，本來已經有個妄念了，你再加上「討厭」那個妄念，等於妄念上加妄念，兩個妄念相抵抗，正好把你的努力和工夫全部抵銷，而念頭上加念頭，可以使你越修越煩惱，越修火氣越大，所以大多數的老修行，都是火爆爆的，瞋恨心大得很，為什麼？因為他的煩惱和煩惱正在鬥爭，滿肚子沒好氣，你同他一碰，火氣馬上爆開來，活該你倒楣。

真正修禪的人不會這樣子，他對一切逆境、逆緣或不順遂的念頭，都要迴避它、消融它，不去抵抗它。什麼叫迴避？譬如你遇到個壞人，他對你很兇惡，但你不希望和他多囉嗦，你盡量用和平的方法避開他。如果他一拳揍過來，你絕不抵抗，你不只回敬一拳的心沒有，連希望他不再揍第二拳的心都沒有，因為這個希望本身也是妄心，挨揍就挨揍，不抵抗，不還手，對方不會繼續打你，這也就達到消融的目的，修禪也是如此，凡是虛妄的念頭，你不要去討厭它，凡是虛妄的事物，你也不以為它可愛或可憎，你的心自然會收攝起來，我們修禪的人，應該在平常生活中，處處有這種修養，也用這種態度來處理日常事物，當我們遇到困難的時候，不要先去討厭這件困難的事情，因為你一討厭它，等於困難上再加一層困難，只會使你心煩意亂。你用和平的心迴避它、消融它，困難自然會化解。就像昨天我們禪七結束後，一位參加禪七的人跑來告訴我：

「我心裡很難過，才打完禪七，馬上我又生了一個煩惱心。」

「你生什麼煩惱心？」

「早上有人給我一份雜誌，我正打開看的時候，背後另外一個人把雜誌搶過去，他翻到另一頁，指著上面一篇他寫的文章要我看，當時我非常瞧不起他，因為這個人有驕傲心，好像故意在我面前賣弄才華，我心裡很難過。」

「你不必難過啊！你這是平常心，平常的人產生平常的心，有什麼好難過的？」

他聽了這句話，想一想，有道理。我再告訴他：「那個人也是平常心，平常的人有平常的心，做出平常的行為，你何必看不起他？他又沒有陷害你，你的反應也只是平常心而已，何必難過？他以凡夫心待你，你就以凡夫的心境來衡量他；平常的心產生平常的行為，平常的行為也以平常的心境來衡量他；聖人的心就以聖人的心境來衡量他，彼此能無心相忘是最好的了。」

他聽完話，很高興，心裡的疙瘩沒有了。

我們修禪的人，不但要面對現實，接受現實，還要消融現實。我們一開始迴避它，不去抵抗它，然後達到消融的目的，以迴避和消融來代替鬥爭和抵抗。

六、山林與都市

初修禪定的人，最討厭嘈雜的聲音，所謂「聲為定刺」，聲音是修定的人最難忍受的一種刺，而所有的聲音之中，最討厭、最可怕的就是人的聲音，但對一個真正修禪的人來說，沒有這個困擾，他能夠動靜一如。

很多人誤認為佛教隱遁山林是為了修禪，看到古代許多大叢林都建立在山林中，更認為修禪的人是逃避現實、閉關自守，把山門關起來自己修行，這是錯誤的看法。中國佛教自唐末遭遇了幾次法難以後，都市的佛教受到政治迫害，和其他社會因素的排擠，許多有修行的高僧大德都隱入山林，在山林中修行，不必依靠施主布施，不必仰賴政治保護，也不必取得社會認同，可以很安定的發展出一種自力更生、踏實穩健的風格，例如在都市講經修道，必須有殿宇、禪堂，及各種設備，在山林中只要有間簡陋的茅篷遮避風雨就行了，既踏實又穩健，而且真正達到修行的目的。所以佛教便在山林中展開修行與傳法的工作，中國佛教的命脈能夠延續下來，流傳到今天，就是靠禪宗在山林中發揮修行和傳法的功能，但不要因此誤會佛教和禪的精神是山林的、是逃避現實的。

修定的人會討厭人間，厭惡嘈雜，真正修禪的人，不會討厭人間。有一次，我有一個學生打坐，無論怎麼坐也沒辦法把心定下來，我問他有什麼困難？他說：「我在家裡打坐，鄰居開收音機、聽唱片、孩子叫，吵死了，坐不好；我到山裡去，開始的時候很喜歡深夜的寧靜，後來風吹樹動、鳥叫蟲鳴，也是吵，坐不好；我再鑽進山洞裡，雖然聽不見風聲，可是黎明前有許多昆蟲唧唧啾啾的展開大合唱，也是吵，坐不好……。」他為了逃避聲音到處跑，最後實在沒有地方可以躲藏了，我只好告訴他：「世界上沒有無聲的地方，你就是把耳朵塞起來，聽不到外界的聲音，也會聽到自己的心臟『砰！砰！砰！』上下鼓動，如果你害怕聲音，乾脆不要打坐了。」他說：「不行啊！我一定要打坐。」我就教他一個方法：「你真的要打坐？那就讓聲音進來好了，先不要排斥它，你聽著這個聲音，你的心不要讓境轉動，你的心不動，外面的事物動，你聽好了。」他聽聲音，心也漸漸定下來了，這就是我們前面講的，「收散心、放散心」，不能收，就要放。

禪沒有山林和都市的分別，也沒有捨動取靜的趨向，所謂十字街頭好參禪。禪宗有個「十牛圖」，描寫一位禪師的修行歷程，到後來他走進城市去化度眾生。即使是在修行的過程中，只要你方法用的得當，同樣可以在人群嘈雜的城市修行，任何時候、任何地方都可以修行。在我教人修行的方法中，其中有一種看來很古怪，要人站在臺北市西門町的十字街口看景物。這只是一種方法的譬喻，不是真要你站到西門町去，目的在讓大家瞭解，都市也好，山林也好，對真正修禪的人來講，都一樣。佛陀行化人間，走遍印度各大城、小鎮、窮鄉僻壤、山林小徑，只要有眾生可度的地方他都去，沒有固定要隱居山林，也沒有特別要避開都市。

七、合理與反常

禪的方法或禪師講的話，往往是反常的，一個禪師所講的話，一般人聽了，會以為他瘋瘋癲癲，胡說八道，不是用常情常理可以衡量的，你說東他一定說西，你說好天他說下雨，你說長他道短，

你說成佛他說著魔，總是和你持相反的態度。譬如禪宗語錄有句話：「人從橋上過，橋流水不流」，人從橋上走過的時候，看見橋在流動，水沒有流，這是怎麼回事？還有：「東山下雨西山濕」，這句話也沒辦法理解，這些都是違反一般常識境界的話，害得那些文字阿師，嘔盡心血，挖空心思，想加以解釋，其實只是在揣摩這些禪話「大概」是這個意思？或那個意思？這些話根本沒有代表什麼特殊意思，只不過是修行的人，到了某個階段，通體脫落了，或禪師為了點破弟子的最後懸疑而說的話，這些話違背常識境界，平常人以為它是反常。

禪師為了教導弟子，或弟子用功快要成熟的時候，禪師為了幫助弟子，往往出之於反常的行為，或講反常的話。

在今天這個講民主自由的時代，沒有人贊成打罵教育，可是在我主持禪七的時候，我不但打罵棒喝，而且打得很成功，也罵得很成功，但我不能到外邊來罵人，我若到你們大專佛學講座來罵人，你們就不會聽講。而且會說：「聖嚴法師，專門罵人，可能神經有問題。」但是對那些正在修持的人，為了要破他的執，我非罵他們不可，而且罵得毫無道理，罵得他心念沒辦法轉過來，這是逼他，他正在想道理，轉念頭的時候，你狠狠罵他，一板子打過去，他的心念轉不過來了，如果他還在頭腦裡轉念頭，這是妄念、妄想。所以「動念即乖，開口即錯」，念頭一轉就錯了，嘴巴一講就錯了，打你，罵你，就是要你念頭不要轉，要你落實用工夫，禪師用這種反常的手段來誘發弟子進入修持的領域，和提昇修持的境界，所以不能用平常人的眼光來判斷他是個瘋子。

正在參禪的人，他的身心狀態，乍看之下也是有瘋瘋癲癲的表徵：大哭、大鬧、大笑，或橫七豎八的倒下來、站起來，這些像瘋人院的現象，都是反常，所以禪師訓練弟子，也用反常的方法，不是一般人所能理解和接受，可是他能得到正面的效果。因此，有些美國人到日本去學禪，認為日本的禪師有虐待狂，喜歡打人、罵人、整人，整得人越苦他越高興。禪師的確是專門整人，但他不是有虐待狂，他是用反常的方法來對治你。在座有幾位同學剛參加過我主持的禪七，他們都承認我整得他們很好，因為整得好，雖然被整的時候很苦，整過後，身心都有改變、有進步，非常好。

禪不講理論，禪師在訓練你的時候，也是不和你講道理的，他說「生薑長在樹上，皂莢長在地下」，你們不相信也得相信，這就是要你不去轉念頭想道理，事實上生薑、皂莢也只是個假名，你何必認真？你如果不服氣，還要在心裡推敲，想一想對不對？你的心念一動，你自己的工夫就用不上力，所以禪師用反常的行為，講反常的話，叫你死了這條心，為了把你那個轉念頭的妄心踏殺掉，他必須採取反常的手段來對治你這種反常的心。

一般人自以為正常的心，所謂平常心，事實上都是反常的，都有問題，誰敢承認自己完全精神穩定，沒有問題？告訴你，自認為沒有問題的人，本身就有問題，因為他不敢面對問題，還要百般護短，就像喝醉酒的人老是說：「我沒有醉。」如果反省自己，知道有問題，情緒有時不穩定，神經有時過敏和緊張，這個人是正常的。

我們用不正常的手段來對治不正常的心，負負得正，以毒攻毒；用不合理來對治你滿腦子的妄想，不正常正是正常，不合理正是合理，因為你用常識境界來判斷它反常、不合理，而禪師從手段、方法和所得的正面效果來說，是非常合理的。

八、文字與不立文字

語言文字是傳達思想情感的工具，人類對事物的描述說明，人際之間的交誼溝通，及人類歷史文化的累積保存，都必須有語文來傳遞和記錄。文字的性質是一種抽象符號的組合，語言則是這種抽象符號的音聲化，兩者本是一體。

瞭解了語文的功用和性質，現在從禪的立場來看「文字與不立文字」的問題。我一開始就強調禪是不能講的，現在我已講了一個多鐘頭，可能還要延長時間，這是為什麼？禪的本身是智慧，智慧

無法透過抽象性的符號來表達，文字所說明的只是字典上的意義和概念上的名相，不是智慧本身，從這個觀點上我們說「不立文字」，就是希望你不要去執著文字所構成的理念或名相，直接去修行體證。

佛陀說法四十九年，講經三百餘會（這是一般的說法，現在不做學術性的考證），結集成三藏十二部經典，這些是不是已經達到傳佛心法的目的？沒有！語言或經典上的文字記載，只是指點你通向修行的路徑、方法、過程和目的，這只是指示月亮在什麼地方的指頭，根據指頭所示的方向，你去尋找月亮，指頭不等於月亮本身。因此，佛心必須心心相傳，所謂「直指人心」，不能依語言文字來傳，叫作「教外別傳，不立文字」。

世界上文字起源最早的四大文明古國，至今也不過五、六千年的歷史，人類運用語言文字做工具來傳達思想、感情；說明事物、見聞；記錄經驗、歷史，文字的性質包含了抽象性的一切理念、概念、名相，不一定狹義的限於寫或印在紙面上的符號。這些符號不能直接傳達佛心，佛心必須從修行中去如實體證。可是在世諦流佈的層面，為了傳播佛法，把修行的方法和目的告訴人，必須假借語言文字來傳達，因此，禪宗表面上看起來非常矛盾，它既講「不立文字，教外別傳」，而歷來禪宗的語錄、公案比任何一個宗派的教理記載還要豐富，如《景德傳燈錄》、《五燈會元》、《指月錄》、《續指月錄》等，近代有人繼續編《續燈錄》，你從《卍續藏》裡可以看到禪宗語錄之卷帙浩繁，比起華嚴或其他講教理的宗派還要多，這並不奇怪，只要你瞭解「不立文字」的涵義，並不是要你像個啞巴或文盲，不說不寫，而是要你先認識文字的限制，不去執著文字相，語文只是一種權巧的工具，我們能夠藉語文來說明修行的方法和目的，但透過語文所陳述的方法和道理都落第二義，第一義必須直觀現證。

九、禪的副產品——藝術

昨天早晨，在我們第二次禪七結束的心得報告會上章克範教授講：「如果我們參加禪七的人當中，有人文學素養很好，他只要把禪七期間的心境體驗，和對自然環境的完美感受描寫出來，必定是篇動人心弦的文學傑作，這篇作品能夠傳達禪的一部分精神……」，他講的是事實，所謂詩情畫意，往往與禪有連帶關係，中國的詩詞、繪畫中，有許多禪詩、禪畫，而意境最高的詩畫往往具有空靈脫俗之美，這就有禪的成分，創造這些作品的藝術家是不是已經進入禪的門了？大有問題，但即使是沾一下禪的意義，他已經受用不盡了，作品意境已經美不勝收了。

普通人眼中的一朵花不過是朵平常的花，經過藝術家的心靈感受再呈現到畫布上，就另有一番美的意境。當你進入禪的修行階段，心境有了變化，你再仔細觀察四周環境：一花一葉，一草一木，一沙一石……，都顯得生機無窮。那麼完美、舒暢、可愛，看了令人滿心歡喜。你會不勝驚奇：「啊！世界有這麼美，這麼豐富，為什麼我以前沒有發現？如今看起來特別親切。」這就是在修禪的過程中，可能達到的藝術境界。

舉個例子，如果你是個男孩，你心目中有個夢寐難求的對象，你一直沒有把握得到她的青睞，當你鼓足勇氣跪在她面前哀求：「嫁給我吧！……」意料之外，她答應了，你一高興，狂奔到馬路上，你會看見每個人都在對你笑；鳥兒也在枝頭上叫：「恭喜！恭喜！」；微風吹動花草，花草樹木都向你點頭祝賀，一切事物隨著你心境的歡樂變得喜氣洋洋。假如你做錯事，碰了一鼻子灰，又挨了一頓臭罵，這時候你拖著沈重的腳步走出來，看見每個人好像都在生氣，都在嘲弄你、侮辱你，連路旁的小貓、小狗都想欺侮你，咬你幾口，吠你幾聲，你覺得樣樣事都倒楣，一切事物隨著你心境的煩悶而變得死氣沈沈。這種由於心境的激動所產生的變化，是臨時性的。正在修禪的人，心境也很容易產生變化，一開始你要他把心收斂起來，再要他把心放開，一收一放，收了再放，然後你要他把心定下來，這時候請他詳細觀照外面的自然世界，許多過去所忽略的事物都展現在眼前，心靈也體驗到過去所沒有的一種完美和諧的感受，雖然他還沒有進入禪的門，已經覺得生命無比完美，靈感源源不絕，有些人到了這個地步就不再前進，他便成為藝術家或風雅之士，如果他傾向文學創作，會有很美的文章，如果他傾向美術造形，會有出神入化的畫風，這是一種冥想

（meditation）的效果，當你透過修禪達到冥想的階段，可以在藝術創作上開出奇葩，這雖然不是禪的目的，卻能夠影響社會風氣的和諧，和增加文藝領域的創作，這是禪的副產品。

今天我依序介紹了九個小題目，有沒有把禪的本質介紹出來？沒有！告訴諸位，禪不能解釋，還能講什麼本質？有本質就不是禪了。

（一九七八年十一月十九日講於大專佛學講座，芥子錄音整理）

禪與禪宗

一、什麼是中國佛教

眾所周知，佛教並不是被限定於某一個特定的民族或國家的宗教，現在傳播於世界各地的佛教，都是發源於二千五百年前的印度，並且經過了長時間向各地的流傳（註一）。在這期間，由於要和各個民族國家所原有的文化背景相接觸，進而為了適應各種不同民族與文化的需要，以致於使得佛教沾上了各種的特質色彩。然而佛教的基本原則來說，例如因緣論及因果律的觀念（註二），均普遍受到各地佛教徒的堅持。從因緣所生法的觀點，便能使人捨去一切以自我為中心的價值觀念；從因果報應的觀點，更能使人肯定道德生活的重要性。倘若放棄了這些原則，它就不是佛教。

所謂中國佛教，它是依據印度佛教的原則或釋迦牟尼佛的根本精神，再加上了中國本土儒、道兩家文化的若干成分，變成了普遍受到中國人所樂意接受的佛教。

不過，從佛教初傳中國，再等到中國本土佛教的形成，已經經過了三百五十年左右的孕育時代。所以初期的中國佛教，與來自西域或印度本土的佛教，沒有什麼不同之處，例如像佛圖澄（西元二三二—三四八年）及鳩摩羅什（西元三四四—四一三年）等高僧到達中國，不僅接引而且造就了許多傑出的中國佛教傳法人才與高僧，例如道安（西元三一四—三八五年）、慧遠（西元三三四—四一六年）、道生（西元三六九？—四三四年）、僧肇（西元三八四—四一四年）等人的出現，始為佛教開拓了中國化的局面。也就是說，在此時期之前，中國人僅忙於接受從西域或印度翻譯過來的佛教文化，經過三百多年的學習與研究，尤其在與中國儒家及道家的固有文化不斷的競爭與比較之後（註三），這些傑出的佛教高僧們，便大膽地面對佛教的教義，做了重新的評估，並給予嶄新的解釋。魏晉時代的格義之學，便是一種實例（註四）。所謂中國化的佛教，也就從此誕生。

當然，中國為吸收印度佛教所做的翻譯工作，是從西元第二世紀開始直到十一世紀時，歷經約千年之間（註五），一方面將佛教變成中國化。這種工作一直做到西元第八世紀時，便有了很大的成就，甚至達到圓熟階段（註六）。同時也在陸續地將發生於印度當時的各種佛教典籍，翻譯成中國語文（註七）。

有關中國化的佛教，可以列舉者有淨土、天臺、華嚴、禪宗，尤其從宋朝以後的淨土與華嚴，事實上已和禪宗合流（註八），天臺宗也沒有特定的教團（註九）。大致上不論任何一派的僧侶，都得遵照佛陀所制訂的戒律如法奉行，直到百丈懷海（西元七二〇—八一四年）時代，禪僧也多住在律寺（註一〇）。不過，他們可以自由選擇適宜他們自己所修行的方法和經論。

對於禪僧自成一個教團的情況，那是從百丈懷海樹立了禪宗生活規範的叢林清規之後（註一一）。

百丈懷海大師的叢林制度建立之後，佛教的中國化，才算圓滿成熟。可是，從對教義的自由發揮，到僧侶生活方式的大膽改革，已經經過了四百年的時間，在這期間經過許多高僧大德善知識的努力，而最後的集大成者，卻是禪宗的人物。然而在禪宗大成就的四百年前，道生法師就已經主張

頓悟成佛及眾生皆有佛性，結果被當時的眾僧認為是邪說，而遭受驅逐的命運（註一二），那時距離禪宗初祖菩提達摩到中國（註一三），尚早了一百年。四百年之後，懷海創立從事農耕生產的生活方式時，也被時人罵為破戒比丘（註一四）。對於這兩個突破傳統舊觀念的例子，正代表了佛教中國化的特色，禪宗的人物可謂為是集結佛教中國化的大成，所以禪宗也就代表了超越性的中國佛教。

註解

註一、釋聖嚴著《世界佛教通史》上冊〈自序〉一—二頁，東初出版社。

註二、釋聖嚴著《佛教與佛學》八一—八九頁。（編案：本書重新編排印行，並更名《禪與科學》九九—一〇九頁，東初出版社）

註三、從梁僧祐的《弘明集》與唐道宣的《廣弘明集》、《集古今佛道論衡》等所收資料之中，可以讀到足夠瞭解當時儒、道與佛教之間的爭論之多。（《大正藏》五二冊）

註四、魏晉時代佛教諸學者，深受了清談流風的影響，大多以老莊之學來附會說明般若空理：

（一）《高僧傳》卷四「法雅」條有云：「以經中事數，擬配外書，為生解之例。謂之格義。」（《大正藏》五〇．三四七頁上）

（二）《出三藏記集》卷八〈毘摩羅詰提經義疏序〉對格義的批評是：「自慧風東扇，法言流詠已來，雖卅講肆格義，迂而乖本，六家偏而不即性空之宗。」

註五、據中國佛教史上一向的傳說，最早譯出的一部佛經是迦葉摩騰的《四十二章經》。近代的學者認為那不是事實，依照印順法師的看法，應該是在東漢明帝（西元五八—七五年）以後，到東漢桓帝延熹年間（西元一五八—一六六年）發生的事（《妙雲集》下篇第九）。最受今日學者承認的最早的漢文佛經譯者，是東漢桓帝建和二年（西元一四八年）頃來洛陽的安世高。此後直到宋太祖乾德四年（西元九六六年）還有政府派遣了沙門勤行等百五十七人，去西域求法（《佛祖統紀》卷四〇）的記載。宋太宗太平興國七年（西元九八二年），尚在太平興國寺創設譯經院，從事譯經者有天息災、法天、施護、法護等人。此項由宋代政府所支持的譯經事業，延續到宋仁宗天聖五年（西元一〇二七年）為止。（野上俊靜等著，釋聖嚴譯，臺灣商務印書館出版的《中國佛教史概說》第十二章）

註六、從佛教思想的中國形態化，再到完成中國模式的佛教生活，大約經歷了四百年，一直到百丈懷海所制訂的叢林制度徹底推行為止，佛教才算純粹地中國化了。

註七、正當禪宗的氣勢逐漸形成為中國佛教的過程中，由唐到宋，仍然有許多大翻譯家，將梵文的佛典，譯成了中文，與禪宗五祖弘忍（西元六〇二—六七五年）及神秀（西元六〇六？—七〇六年）同時代的義淨（西元六三五—七一三年）與實叉難陀（西元六五二—七一〇年）譯出《華嚴經》及《根本說一切有部毘奈耶》等五十六部。此時尚有菩提流志譯出《大寶積經》百二十卷（自西元七〇六年起譯）。另有傳譯了許多密教經典儀軌的所謂開元三大士善無畏、金剛智、不空，活躍於唐玄宗開元四年至代宗大歷九年（西元七一六—七七四年）之間，正好是禪宗六祖門下的南嶽懷讓（西元六七七—七四四年），弟子馬祖道一（西元七〇九—七八八年）再傳百丈懷海（西元七二〇—八一四年）出世弘化的時代，也正是禪宗大成就的時代。

註八、

（一）自永明延壽（西元九〇四—九七五年）倡導禪、淨合一的主張是眾所周知的事。一直到明末，蓮池袾宏主張參究念佛。廬山慧遠，近人皆知其為淨土宗初祖（參看釋聖嚴著《明末中國佛教

の研究》日文本，一四〇—一四二頁），此為事實，但他也喜愛老莊，旨在般若與禪極為有緣。當時的禪師覺賢，被羅什門下擯逐之後，帶了弟子四十餘人，投奔遠公，在廬山住了一年多，並譯出六十卷《華嚴經》及《達摩多羅禪經》。同時在《編年通論》卷三記述遠公坐禪念佛得見彌陀，《大乘義章》卷一三，遠公也自述其對禪定的見解。

（二）華嚴宗的五祖宗密（西元七八〇—八四一年）倡導禪教一致說，從此，華嚴宗徒匯入禪宗了。

（三）念佛法門，其實就是禪觀法門的一支，如實相念佛法門。

註九、天臺宗是倡導教觀並重的法門，雖然並沒有特定的教團如百丈大師所創立的叢林清規，但是仍然代有人才弘揚斯教，主要是研究經論者，都可應用其傳下來的教判方法，對全部佛教可以做系統性的理解，所以是代表義學的流衍而稱為教下。是僧中的講經法師，不是另有教團。

註一〇、

（一）《景德傳燈錄》卷六「百丈懷海」條之末有道原所撰的〈禪門規式〉劈頭即說：「百丈大智禪師，以禪宗肇自少室，至曹谿以來，多居律寺，雖別院，然於說法住持，未合規度。」

（二）《宋高僧傳》卷一〇「懷海傳」之後，有贊寧的系卅：「自漢傳法，居處不分禪律，是以通禪達法者，皆居一寺中，院有別耳。至乎百丈立制出意，用方便，亦頭陀之流也。」

（三）宗賾的《禪苑清規》（西元一一〇二—一一〇六年之間）第十卷之末，亦照道原撰的〈禪門規式〉作成〈百丈規繩頌〉，照錄「禪宗至曹谿已來，多居律寺」之文。

註一一、根據日本現代學者鏡島元隆、佐藤達玄、小坂機融三人合作完成的《譯註禪苑清規》的序中說：原本的《百丈清規》，早已散佚，中國宋元以來成立的清規計有七種：1.北宋的《禪苑清規》。2.南宋的《入眾日用清規》、《入眾須知》、《叢林校定清規總要》。3.元朝的《禪林備用清規》、《幻住菴清規》、《勅修百丈清規》。其中以《勅修百丈清規》最遲，成立於元順帝至元四年（西元一三三八年），是百丈山的住持東陽德輝及笑隱大訴，奉勅參照了《禪苑清規》、《叢林校定清規總要》、《禪林備用清規》的三種清規編成，因其去懷海時代已有五百多年，由於時代與社會的變動，內容當然就大有不同了。（日本曹洞宗宗務廳一九七二年版）

註一二、參看：

（一）湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊〈竺道生章〉。

（二）印順法師的〈點頭頑石話生公〉。（《妙雲集》下篇第九冊）

（三）胡適《中國中古思想小史》，九五—九七頁。（胡適紀念館一九六九年出版）

註一三、有關菩提達摩東來中國的年代及其西歸印度或是否寂滅於中國，以其傳說複雜，以致近代學者，有疑其人之真實性者，本文不做考證，僅據通說，以明禪宗史的時代階段而已。參考關口真大博士的《達摩の研究》。（東京岩波書店一九六七年出版）

註一四、《景德傳燈錄》卷六「百丈懷海」條之末的〈禪門規式〉一文中提及有人責問懷海云：你既不遵行小乘的阿含所說，那麼「《瑜伽論》、《瓔珞經》是大乘戒律，胡不依隨？」這是指責百丈既不持小乘比丘戒，何以也不隨從《瑜伽師地論．菩薩地品》的四重四十三輕及《菩薩瓔珞本業經》的十波羅夷及八萬四千細行呢？百丈的回答是：「吾所宗，非局大小乘，非異大小乘，當博約折中，設於制範，務其宜也。」（《大正藏》五一．二五一頁上）。

二、禪觀的佛教

禪，日語發音為zen，中文發音是ch'an，印度俗語為jhāna，雅語為dhyāna。從修行禪的行為來說，可譯其義為靜慮，從禪的實體來說，可譯其義為定，從修行禪的結果來說，可譯其義為功德叢林。

禪乃中國通用的名詞，是梵語禪那的簡稱，在印度多叫作瑜伽（yoga），禪那的語根是由思惟或靜慮而來，是用來統一身心的修行方法。在印度思想史上的使用法頗不一致，佛教的密宗，即將修行的方法，稱為瑜伽（註一）。佛教的唯識學派，也以瑜伽為名（註二）。它的意思是「相應」，即是用數息觀等方法，把散亂的心念收攝，集中一境，專念一物，使心與正理等相應。從佛教立場看它，它就是奢摩他（止）及毘鉢奢那（觀），佛教以外產生於印度的宗教中，即有一派被稱為瑜伽派（註三），然其內容及觀法的對象，顯然不同於佛教。總之，瑜伽是人們透過靜坐修禪觀的方法，得到三昧，顯露與自性相應，或外道之神與我相應冥合的宗教經驗及其過程，即為禪定。

佛陀出現人間的目的，是在幫助人闡發本自具足的自性或佛性。佛陀在《雜阿含經》中對於禪觀方法的修行指導均有廣泛的說明，這便是構成原始佛教經典的主因。

自佛教初傳中國，以迄佛教成為純中國化的事物，佛教徒們所從事的工作，不外乎對於三藏十二部聖典的修行方法的傳譯、學習和發揮。這些修行方法，可以歸納為「禪數」、「禪觀」、「止觀」、「念佛」等方法，這只是針對眾生不同種類的根機，其作用都是相同的。

佛教的修行方法，是戒、定、慧三無漏學，其重心是著重在禪定的修持法門，從受持五戒（不殺、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒）為修習禪定的基礎，修行禪定的結果，便能闡發本自的智慧。唯有智慧才能了斷煩惱，所以禪定是休止煩惱的途徑，而戒律能預防煩惱的發生。

關於這三者之間的關係是：戒是修行的基礎，慧是修行的結果，而禪定才是修行的重心，所以天臺宗的集大成者智顗大師，將修習止觀，稱為「正修行」。在正修之前的預備工作有二十五項，稱為二十五方便（註四）。可見，從佛教的化世功用來看，除了禪觀，就沒有佛教。

註解

註一、

（一）密教的歷史過程，分有三個時期的四個部別：初期稱為事部，中期的稱為行部及瑜伽部，晚期的稱為無上瑜伽部。

（二）藏密之中修行方法之最上乘者，稱為「大手印」，即分成四階段：一卅專一瑜伽，二卅離戲瑜伽，三卅一味瑜伽，四卅無修瑜伽。

註二、《大正藏》對於論書的歸類編目，便將唯識學派的著作，名為瑜伽部。此跟修行禪觀的瑜伽師有極密切而不可分的關係。（釋聖嚴著《世界佛教通史》上冊一八一頁）

註三、瑜伽的名稱，散見於印度《古奧義書》（約定於西元前七百至五百年間），它與佛教思想有很相近的數論派出現於同一時代。瑜伽學派的哲學思想也與數論派相同，與佛教所不同的，在於瑜伽是一神教，而佛教則為無神教。與佛教類似者，在其實際修行上是以禪定為著眼點，他們以憤怒、欲望等煩惱為禪定之敵，若能徹底征服此敵，即能成為最勝解脫的人了。

註四、天臺智者大師將修禪定的方便行的分法，有三個時期：1.《禪門修證》第六章分列內方便及外方便，外方便有五類二十五支，稱為二十五方便，內方便是指驗善惡根性、治病、魔事等；外方便是指五欲、五蓋、調身等。2.《摩訶止觀》第六章，亦講為修正行而設前方便。3.《小止觀》共十

章，除了第六章是說明正修行止觀方法之外，其餘多是方便。（參看關口真大博士譯注《天臺小止觀》書末的「解說」——東京岩波書店一九七四年出版）

三、禪觀在中國的變遷

禪在印度、在中國，都是佛教徒們所共同修行的法門，雖然在梁代慧皎（西元四九七—五五四年）的《梁高僧傳》中，記載有共計二百五十七篇傳記，但是在其中也僅舉出二十一位僧侶是修習禪觀之人，不過，這並不表示修習禪觀的人太少，而是僅僅為了說明修習禪觀而不兼弘教義和翻譯經典者的人數並不多。到了唐代道宣律師（西元五九六—六六七年）的《續高僧傳》中，修習禪觀的人數卻急速增加，而有一百十九人。這兩種高僧傳對於禪僧的類別與標準，也顯然不同，前者認為中國初期的禪僧，是和印度佛教的頭陀行或苦行者相同，他們依法修行，隱於巖谷、林間，常與泉石草木為伍，他們能夠擯除鬼魅，役使猛虎（註一）。可是自西元第六世紀中葉（梁代）以後，對於禪僧的類別與標準，便大異其趣。例如天臺宗的慧思（西元五一五—五七七年）、智顗（西元五三八—五九七年）、灌頂（西元五六一—六三二年），自祖至孫三代，均被道宣律師收入禪僧之列。在這時期對禪者的定義，是除了對於教義的研究與發揚之外，尤其對於禪定的修行與弘揚，具有很大的貢獻者。但是在當時，尚未聽說有禪宗的名稱。至於將修行禪定的人們，立為一個宗派，而稱為禪宗，乃是西元第十世紀（宋初或稍前）時才開始的事（註二）。

若從禪的修行結果來考察，從印度傳到中國的初期禪法，是主張漸修和漸悟的，認為由於修行者的功力是有強弱，時間有長短，所悟的自性空理，必然也有深淺的不同。故有小乘的聲聞、緣覺，和大乘的菩薩等三種等級的分別。這與印度佛教所持的態度是一樣的。

到了西元第五世紀，道生法師出世，依據他自己的修證經驗，便大膽地提出了「頓悟」成佛的主張，他以為修行的入門處，固然可有三種等級之分，可是當他們親證法性理體的本然自性時，其所體驗到的自性，與佛所體驗的，乃是完全相同的。這種思想論點的產生，在中國本身，正因為佛教傳入中國之前，中國早已有儒家及道家的文化背景。依據謝靈運（西元三八五—四三三年）對道生頓悟思想的評介時說，他以為印度佛教是講求實證，可是卻僅止於漸悟，中國儒家的孔子雖說了一極頓入的道理，卻不能做到親切地實證。道生則取其兩者之長而捨兩者之短。漸次的精進而到豁然大悟時，那就會「紛累盡矣」。此與後世的禪宗所說的「參學事畢」的見解，是頗為類似。只是在道生之前，已有支遁（西元三一四—三六六年），主張七住位上頓悟之說，道安也有漸修頓悟之說，但是均未達到大頓悟的說法。不過這對道生來說，應當具有啟示作用。支遁原本是一位研究老莊的專家，並且曾經用老莊的思想來注解佛教的般若空義。道安也曾在其著作中，引用老子的語句，這是受到當時格義風尚的影響。可見，雖在《楞伽經》中已有「頓現」之說，不過像道生那樣的大頓悟（註三），應該是受了中國儒家及道家的影響，也可以說，透過中國傳統的固有思想，才將佛教的思想向前推進了一大步。

再從禪的修行方法考察。我們知道，佛教的宗旨，是教導人們透過修行而獲得解脫的方法，修行要從日常的道德生活，如基本五戒著手。受持五戒，固然是為了避免造作更多的惡因，以減少將來接受惡果報應的可能性，但是也正是為了修習禪定的先決條件，持戒是禪定的基礎工夫。戒、定、慧的三學之間，經常保有連鎖形態，是無法加以分割，也可以說是缺一不可的。

誠如前面所說，禪是修行方法的重心，禪的異名也有好幾個。在佛教初傳中國的時期，甚至到禪宗最初的幾代的祖師之間，都將它稱之為禪觀，尤其更側重於觀法，這都是由於受到初期禪觀思想的影響。譬如西元第四世紀時的大師們，均應用般若空慧，來講禪觀的內證經驗，因此便用觀行一詞來作為修行方法的命名。譬如菩提達摩的《破相論》，又名《觀心論》；他的「二入四行」，又被稱為「四行觀」或「大乘壁觀」。第四祖道信（西元五八〇—六五一年）有「坐禪觀心」之說。四祖的弟子法融（西元五九四—六五七年）則有「無心絕觀」之說。因為修止可得定，修觀能生慧，所以大乘禪者便以智慧的悟境為目的，故以觀門的方法為著眼點，不過這並不意味著不用止的工夫。

最足以注意的，就是天臺宗的智顗大師，對禪的弘揚，曾分為三級：

（一）漸次止觀：在他三十餘歲時，便以修「禪觀」來統攝一切佛法，他將印度佛教中的諸種修禪觀的方法，做了極細密的整理，和極忠實的介紹，並且加以有層次的排列而總集成篇，寫成一部共計十二卷的《禪門修證》，又名《釋禪波羅蜜次第法門》（註四）。

（二）不定止觀：這是他中年時代，所寫的一部一卷《六妙法門》；又有《小止觀》一卷，又名《童蒙止觀》（註五），即今之《修習止觀坐禪法要》。此二部小書簡明扼要地介紹了淺深不定，能大能小的修習止觀的坐禪方法。告訴你在修禪定之前，應該如何做好準備工作，要具備那些條件；在修行之時，應該如何收攝心念，應該如何調理身體；在行、住、坐、臥，日常生活的四威儀中均可修行，而且應該如何對機修習；在修行的過程中可能會有怎樣的身心反應狀況，譬如有的會發起善根，有的卻顯露魔境，有的卻顯發禪病，應該如何一一地加以對治、調養、覺魔、治病，以及要修證到何種程度時，才可被稱為證悟等。讓初機人於坐中修習止觀，如坐中得益後，再歷緣對境修習。

（三）圓頓止觀：這是他晚年時代的思想，他應用「止觀」法門來統攝一切佛法，這是他自己所獨創的圓頓禪觀妙法，他為了不再依據印度佛教的觀點，所以在荊州玉泉山完成了這一部共計二十卷的《摩訶止觀》（註六），其特點是著重於教義與禪觀並重，也就是將理論和實踐合而為一，稱之為教觀一致論的修行方法。他具有印度大論師的嚴密組織力，而且也有印度大瑜伽師的風格，因此他將修行的方法，做有系統、有層次及有條理的說明和規定。然而對於修行的方法經過理論化及條理化之後，修行起來反而越不容易得力，以致《摩訶止觀》這部圓頓止觀，事實上並沒有受到普遍的運用。

雖然，智顗的禪觀思想，與後來禪宗的面目並不相一致（註七），不過他所闡述的禪觀三階段，卻說明了中國禪觀方法的演變過程：也就是由印度的禪觀，由此過渡而又脫胎成立了中國人自己所闡發的頓悟法門。何況後來的禪宗，雖說向上一著，不假攀緣，唯有直指人心，見性成佛，然而在初學入門時，像《小止觀》與《六妙法門》（註八）之類的方法書，還是有助於走向頓悟之門的工具。所以，道宣律師在編寫《高僧傳》，把他算作禪師，不無道理。

註解

註一、從《梁高僧傳》第十一卷的僧顯、僧光、曇猷、慧嵬、法緒等人的傳記中知道，他們多有居於深山，虎兕不傷，感化山神，異人皈敬的記載。

註二、參看關口真大博士編印的《止觀の研究》二〇頁。（東京岩波書店一九七五年出版）

註三、

（一）湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊一五一頁說：「六朝章疏，分頓有大小。慧達《僧肇論疏》謂頓悟有兩解：竺道生屬大頓悟，支遁（道林）、道安、慧遠、埏法師及僧肇，均屬小頓悟。」

（二）隋磧法師《三論遊意義》云：「用小頓悟師，有六家……。此師等云七地以上悟無生忍也。竺道生師，用大頓悟義也。」（見湯氏前作一五一頁）

註四、《大正藏》四六冊。

註五、

（一）《大正藏》四六冊。

（二）參閱：

1.寶靜法師《修習止觀坐禪法要講述》。（香港佛經流通處一九六一年影印本）

2.關口真大的《天臺小止觀の研究》。（東京山喜房佛書林一九六五年五版）

3.關口真大譯注《天臺小止觀——坐禪の作法》。（東京岩波書店一九七四年出版）

4.高登海著《佛家靜坐方法論》。（臺灣商務印書館）

註六、《大正藏》四六冊。

註七、由於天臺宗以教理為基礎，故其學問人才也不少，自宋以下，經常與禪宗互爭佛法的正統，此在《景德傳燈錄》、《傳法正宗記》、《佛祖統記》、《釋門正統》等書中，明白地告訴了我們。

註八、作為禪宗諸般坐禪儀之淵源則為宗密的〈坐禪儀〉。此〈坐禪儀〉亦受天臺《小止觀》等影響。參考關口真大的《天臺止觀の研究》二七二頁。（東京岩波書店一九六九年出版）

四、禪宗的特色

所謂禪宗的特色，即是中國佛教的特色，也是深受中國文化背景影響下的特色。中國文化的背景，總合言之，乃是以儒家及道家的思想為兩條主流。儒家注重人與人之間的倫常關係和社會關係，道家重視個人與自然界之間的調和與統一。儒家的勃起與活動，大多在氣候嚴肅的黃河以北地區，道家的搖籃是在中國南方，氣候溫和，具有山川的美景及豐饒的物產。這是由於兩種不同的生活環境的培養之下，才產生出兩種性格不同的文化背景。

禪宗，就是要設法適應中國這兩種不同的人文環境，才產生了嶄新的佛教面目。我們知道，在印度古代的宗教領域中，就已經具有極端的苦行主義，及極端的享樂主義。釋迦牟尼綜合了這兩種極端而倡導不苦不樂的中道主義。佛教到了中國，為了順應儒家所注重的倫常關係與道家的放任自然，便以戒律精神來配合儒家的道德生活，復以禪定與智慧的內容，誘導道家的自然主義。戒律，使得佛教徒的生活，正直清淨；禪定與智慧，能使修行者的內心，獲得寧靜自在。因此，習禪者就不會因為放任自然，而變成逃避現實或玩世不恭的消極分子，也不會由於拘泥於戒律的細則，而變成僵化的宗教工具。讓他們在活潑自在的生活之中，仍然能夠表現出精勤肅穆的修道精神。禪宗的大師們，否定一切形式上、教條上及思想上的偶像觀念，強調以保持「平常心」（註一）為修道者的原則，並以恆常的平實心，去過平常人的正常生活。禪師們縱有超乎尋常的宗教經驗和能力，但是卻絕不輕易表露。所以在禪宗大師們的生活形態和觀念，與中國初期的禪觀相比，迥然不同。

又由於中國社會的經濟基礎，自古以來，除了仕宦及營商的少數人之外，絕大多數的中國人，都是過著農業社會的經濟制度，以農耕為生，雖然有部分為逸世的高人隱士，也是以躬耕於山野之間為其謀生的方法，若非災荒，或懈怠懶散之徒，絕不會淪為乞丐。

當佛教傳入中國後，佛教的僧侶們，便改變印度那種依靠沿門乞食為生的修行方式，也不能長期依賴政府的供給與施主們的供養，尤其是每當遇到政府的宗教政策有了變更，或社會經濟情況發生了不景氣的狀況時，中國佛教的僧侶，便會面臨無從謀生之苦。倘若僅僅依賴政府政策的支持或信徒的布施來維持的話，那麼每當受到生活方式的考驗時，便會趨於日漸沒落的地步，因此企求自食其力的山林佛教，便應運而興，那便是百丈懷海所倡導的叢林制度的農耕生活，他們以墾植山林農田為主要的生活資源，信徒的布施則屬於其次。不過懷海禪師被當時的守舊之徒，罵為破戒比丘，因為他們認為，應該過著印度僧侶以乞食的方式為高尚，所以不主張以任何的其他方式去謀取衣食之需（註二）。可是，自唐末五代（西元第九世紀）以後，佛教尚能在中國綿延發展，這些就應該說是受到懷海禪師所創的叢林制度的農禪生活所賜。

註解

註一、《景德傳燈錄》卷一〇「南泉普願」條：「僧問：如何是平常心？師云：要眠即眠，要坐即坐。僧云：學人不會。師云：熱即取涼，寒即向火。」（《大正藏》五一．二七五頁上）

註二、

（一）比丘及比丘尼戒中，均有不得自手掘地或教人掘（耕作），不得壞草木（收割等）的規定，否則犯波逸提。

（二）在《瑜伽菩薩戒本》的輕戒中，有不護雪譏謗及不學小乘法戒。

（三）比丘的梵文原意即為乞士。受具足戒，護持三衣一鉢，乞食自活，住阿蘭若處等，這是比丘義。《雜阿含經》卷四云：「爾時世尊，晨朝著衣持鉢，入舍衛城乞食」有一年長的婆羅門也行乞食，心想：「沙門瞿曇，攝杖持鉢，家家乞食，我亦攝杖持鉢，家家乞食，我與瞿曇，俱是比丘。」釋尊立刻糾正他，比丘除了乞食之外，尚有事情要做：「所謂比丘者，非但以乞食，受持在家法，是何名比丘，於功德過惡，俱離修正行，其心無所畏，是則名比丘。」（《大正藏》二．二六頁下—二七頁上）

（四）《雜阿含經》卷四，也有提到一位農夫責詢，何以釋尊不耕田下種，釋尊答稱他也耕田下種，用耕田為喻而言：「信心為種子，苦行為時雨，智慧為時軛，慚愧心為轅。……如是耕田者，不還受諸有。」（《大正藏》二．二七頁上）

五、平等簡樸的叢林生活

由歷史文獻的記載，讓我們得知，禪宗的四祖道信（西元五八〇—六五一年）、五祖弘忍（西元六〇二—六七四年）的時代，禪僧的生活，曾經有一次大的變動，已由散居獨處，而變成群聚在大師們座下的徒眾，因此經常跟隨著他們兩位共住的大約有五百餘人到千餘人左右，甚至在同一道場修行的有長達六十餘年之久。而且我們從文獻中加以研判得知，當時他們的生活來源，已經能夠過著自給自足的生活方式。踏碓舂米，田園種植，農地耕耘，以及採薪劈柴等工作，均由寺廟大眾共同執役，同時也訂立一套僧眾共同生活的規約。由此類推，便可得知，由百丈所訂立的叢林清規，其實早在禪宗四祖及五祖時代，已經具有了一個雛形（註一）。

對於叢林寺院中習禪者的生活，也一掃虛浮繁華的建築形態，更革除了咬文嚼字的經教研究，不拘印度傳來的風俗儀節（註二）。他們不設佛殿，不供佛像，唯構法堂，四眾弟子並沒有私人的寢室，大家同住於禪堂，而臥身之處，即是坐禪之所，執事們的寮房，乃至住持大和尚的方丈室，是辦公及個別施教的說法場所。叢林中也准在家人共住，只要是有心參禪並準備出家向道者均可。四眾的衣、食、住、行四威儀無別，只有僧俗的形相有別而已，根本沒有優劣厚薄的上下階級之分。他們唯在上殿說法時，披起象徵僧侶身分的袈裟，執勞工作時，禪堂修行時，一律都穿隨俗的唐服（中國服裝），除了剃光頭，便與俗人一樣。

在他們的日課之中，規定最嚴格的是「普請」，上自大和尚下至每一個住在寺院的信眾，除了病假及事假之外，均應普遍地被請到各自應做的工作崗位去進行勞動生產。懷海本身也嚴格地實踐「一日不作，一日不食」的信條。由於寺眾都能自耕自食，不必像印度僧侶那樣地，不簡葷素，乞得什麼便吃什麼了。而且叢林中嚴格規定，葷腥與酒，不得進門；日中之後，不再進食。寺中經濟絕對公開，財產不屬於私人，倘若在用之於大眾的簡樸生活所需之外，尚有餘力時，便可以用之於

社會的慈善救濟事業。而且無論是誰，只要是觸犯了生活的規範，情節重者，集合大眾，先用杖打，繼之則燒掉他的衣鉢道具，再從偏門將之逐出寺外（註三）。

像這樣的禪者生活，既能適應中國人的社會環境，又能不違背釋迦牟尼佛所傳的佛教精神。事實上，這反而更能有效地把佛陀教化世人的根本精神，從現實的生活之中，表現出來。也就是說：讓四眾弟子都能過著清淨、和樂、任運、自在、精進、平等、慈悲、少欲、知足的生活，不重形式，不走極端，隨方隨時，隨緣施教。

佛教是重視理性的信仰，所以它有許多的教典，而且不斷的反覆闡明佛陀的本懷。不過，究竟的法性、佛性，或自性，絕非以言語文字所能表達，也絕不能經由語文結構而成的教典中所能見到，所謂向上一著，就必須從禪定的修習，來親自體驗或印證。因此，禪宗的大師們，便把經典中的理論，稱為「葛藤絡束」，反而是禪宗修行者的一道障礙。不過禪宗並非一定要排除經典不可，例如菩提達摩，開示二祖慧可，應依據四卷本的《楞伽經》來印心（註四）；而且到了五祖弘忍大師時只是更改以《金剛經》來印心（註五）；一直到唐末宋初（西元第九世紀）以後，中國禪宗兼重《圓覺經》（註六）及《楞嚴經》（註七），尤其是作為一個禪宗的大師，在其開悟後，仍須多看經教，修學一切法，以廣度有情眾生，例如禪宗有兩部好書——《臨濟錄》（註八）、《碧巖錄》（註九），其活用經教之處，可謂極多。

註解

註一、參閱宇井伯壽著《禪宗史研究》一．八一—八八頁。

註二、道生時代（西元三六九？—四三四年），他住於祇洹寺時，即遇到一次爭論，寺主慧義主張沿用印度習俗採用踞坐，施主范泰建議用中國式的方坐，道生也同意一律用方坐。（1.印順法師的〈點頭頑石話生公〉，2.〈弘明集〉卷一二，《大正藏》五二冊）

註三、參考：

（一）宗賾的《禪苑清規》。

（二）道原的《景德傳燈錄》卷六「懷海」條末之〈禪門規式〉。

（三）贊寧的《宋高僧傳》卷一〇「懷海傳」及其系。

（四）近人南懷瑾的〈禪宗叢林制度與中國文化教育的精神〉。（《禪與道概論》一〇七—一二八頁）

註四、《唐高僧傳》卷一六「慧可傳」云：「初達摩禪師以四卷《楞伽》授可卅：我觀漢地，唯有此經，仁者依行，自得度世。」（《大正藏》五〇．五五二頁中）

註五、元人宗寶編《六祖大師法寶壇經》第一篇：「惠能一聞經語，心即開悟，遂問客誦何經？客卅：《金剛經》，……我從蘄州黃梅縣東禪寺來，其寺是五祖忍大師在彼主化。」（《大正藏》四八．三四八頁上）

註六、《圓覺經》自圭峯宗密（西元七八〇—八四一年）始受重視，而為之作大疏三卷，此後歷宋元明清四代均有注疏增加。現收入《卍續藏》者有二十六種《圓覺經》的注疏之多。

註七、《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，自宋開始，方有注疏出現，明清兩代，解者尤多。可見其受中國佛教徒之重視，遲在唐宋之後了。

註八、《鎮州臨濟慧照禪師語錄》一卷。（《大正藏》四七冊）

註九、佛果圜悟禪師《碧巖錄》十卷。（《大正藏》四八冊）

六、由禪宗所提供的啟示

由以上的分析，可知，中國的禪宗，是既能擺脫宗教形式的束縛，又能過著精進樸實，自力謀生的修道生活。既可不受宗教理論的限制，又可不廢棄經典教理的活潑運用。

而且深受禪坐訓練的人，其所獲得的利益是多方面的，僅僅就打坐盤腿的姿勢便可以有益於身體的健康，而止觀方法的應用，至少也能令你的情緒獲得安寧。所以，習禪的初步效果，就是要令身心的健康獲得平衡與穩定（註一）。至於最令一般人所感到神祕與好奇的就是所謂開悟的宗教經驗，只要你能無條件的去深信一位高明禪師的話，並依據他對你的指導方法，毫不猶疑地修行下去，只要機緣成熟，便會有親自體證得到的一天。不過根據高僧大德們的經驗，對於開悟的基本條件，就是先要拋棄自私自利的小我，破除了責任感或使命感的執著，自然可以進入無人、無我、毫無罣礙的自在狀態時，才算悟境現前，到了那時候，你的身、心、世界，都會現出清淨、美、善、真實和充實、圓滿無缺的新氣象（註二）。因此，禪師們首先要幫助你的，就是要去除你身心的障礙與病態，比如自私、驕傲、自卑、怯弱等不健全的心理，因為這些都是進入悟境的最大障礙。最後，我們可以確信，唯有深受了禪的宗教經驗的人，才能獲得身心的真正健康，也才是一位真正能披露自己的人。所謂有了真人才能真知，因此他才會衷心確認生活的意義及努力的方向與究極的目標。

（一九八〇年十月十日《華岡佛學學報》第四期）

註解

註一、參閱釋聖嚴著〈坐禪的功能〉。（慧炬文庫之三八及《禪》中英文對照本，東初出版社出版，編案：現收錄《禪的體驗，禪的開示》法鼓文化公司出版

）

註二、參閱釋聖嚴著〈從小我到大我〉。（《禪》中英文對照本，東初出版社出版）

淨土思想之考察

一、前言

淨土思想本為佛教的三乘共法，乃至也是五乘法，是通佛法，不是特殊法。如果佛法是為人間所設，必須肯定釋迦世尊出現人間，旨在淨化人間，即是將此娑婆穢土而轉化為相當程度的淨土。所以，佛法既分五乘，必也有五乘不同層次的淨土境界，是以人間淨土、天國淨土、二乘淨土、諸佛淨土，都應列入淨土思想的範圍。

不過，在中國、日本，由於阿彌陀佛極樂淨土之特別受到重視與弘通，成為一大宗派，甚至在日本，又從本派歧出了淨土真宗等數流，聲勢浩大，群眾風從，因此，提及淨土二字，便會自然地意味到是彌陀淨土。更何況彌陀淨土的流衍，不僅被視為一個專宗，甚至已為傳承迄今的中國佛教諸宗，如三論、華嚴、天臺、禪、律、密，幾乎無不主張以彌陀淨土為依歸，以致反使淨土宗的專宗名目，成了虛設，比如諸宗均主張師師相承、祖祖相傳，唯淨土宗則連歷代諸祖的排名及次序，都無法確定，更談不上師承傳持的系統了。

既然淨土是五乘共法，彌陀淨土的法門又幾乎是中國佛教諸宗之所共用，但是弘揚淨土者，殊少對於淨土思想的層次分類，做過較為詳細的分析介紹，這是我撰寫本文的動機之一。又由於數位藏密系統的行者，近年來鼓吹彌陀淨土的消業往生而非帶業往生之說，引起中國傳統淨土行者們的反抗。其實，帶業往生固無經證，但在《觀無量壽經》的「下品下生」條下說：「往生極樂世界，於蓮花中滿十二大劫，蓮花方開，當花敷時，觀世音、大勢至以大悲音聲，即為其人廣說實相，除滅罪法。」（註一）既然到了彼國，尚須聞實相法而來除罪滅罪，可見去時的罪業並未消盡，即係帶業往生。又《觀無量壽經》的九品往生彼國之說（註二），以及《無量壽經》等的邊地胎生彼國，經五百歲常不見佛之說（註三），得悉彼土眾生雖皆能夠於無上菩提證得不退轉位，然於往生之際，善根各有差別，業障亦各有輕重。縱然如《十住毘婆沙論》的〈釋願品之餘〉所云：「諸善根成就，業障礙已盡」，「又是諸佛本願因緣，便得往生」（註四），但亦不能否定帶業往生的可能性。不過經中亦處處說到滅罪消業之法，淨土法門如此（註五），特別是密教，強調他力加持，所以尤其重視消業之說。以他們的觀點，眾生不須為業障擔憂，以彌陀願力，往生之前，業障全消，既生彼國，便無業障隨身。在我以為，帶業往生及消業往生，乃是知見執著問題，不是有業無業或能往生不能往生的問題。密教行者，多半依其自內證的經驗而看問題，乃是代表著印度晚期大乘佛教的特色。不同於一般的通佛教，所以通佛教的學者，可與之諍辯，亦可不必與之諍辯。備其一說，存其一格，知其同異，一任其同異，又何妨呢？此為我觸及淨土思想問題而撰寫本文的另一動機。唯於本文將不深論帶業與消業之辨，乃就資料所及，將淨土思想，做一次較為廣泛的探討。

註解

註一、《大正藏》一二．三四六頁上。

註二、《大正藏》一二．三四四頁下—三四六頁上。

註三、《大正藏》一二．二七八頁上。

註四、《大正藏》二六．三三頁上。

註五、例如《觀無量壽經》的「下品往生」條下有云：1.「稱佛名故，除五十億劫生死之罪。」（《大正藏》一二．三四五頁下）2.「此人聞（五分法身名）已，除八十億劫生死之罪。」（《大正藏》一二．三四六頁上）3.「稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。」（《大正藏》一二．三四六頁上）4.又云：「但聞（彌陀）佛名，（觀音、勢至）二菩薩名，除無量劫生死之罪。」（《大正藏》一二．三四六頁中）此皆在命終之前消除罪業，而後往生彼國的說明。

二、什麼是淨土

從字面看，淨土即是清淨國土，至於如何方算為清淨，究竟清淨和比較清淨，均可稱為清淨；主觀的清淨和客觀的清淨，也都是清淨。佛教所說的淨土，究係何指？在通常的介紹和說明中，所謂淨土，大概是指西方極樂世界，此乃由於彌陀淨土的信仰，普遍地深植人心之故。若在一般佛教學者的觀點，所謂淨土，乃是泛指諸佛為度一類眾生，而以其本願力所成就的佛國淨土，所以此與眾生業報所感的穢土，是相對相成的。為了把穢土的苦海眾生，度出生死輪迴，諸佛以願力為之提供理想的環境，各自成立國土，以接引有願往生的眾生。

淨土有許多不同的稱呼，例如：佛國、佛剎、佛界、佛世界、淨邦、淨域、淨世界、淨妙土、蓮邦、妙土、清淨土、清淨國土等的異名。

除了總名有如上的異稱之外，諸佛的國土，也各有其特定的名稱，以表示其所處的方位和所具備的功德等。十方三世的一切諸佛，均各有其不同的國土。因此帶來了一個問題：諸佛的淨土，究竟是方便示現的化土呢？還是功德示現的報土？化土為凡聖同居的穢土，報土始為聖人所居之淨土，

聖者有高下，所以又將報土分作自受用的實報土，及他受用的初地以上菩薩所居土。以此標準言，諸佛為利他的大悲願力所成國土，均非究竟淨土，皆係方便淨土，甚至只是凡聖同處的淨穢相雜土。如係究竟淨土，則佛佛平等，一相一性，無處不遍，無時不現，不應有十方的分位，亦不該有三世的分際。據此以論，諸佛淨土，雖稱佛國，實際仍為利他而設的眾生國，究竟佛的法身，橫遍十方，豎窮三世，不須有其特定時空以內的淨土。一般所謂淨土者，乃為一個含混的名詞，故到《佛地經論》卷一，有三身三土之說（註一）；《成唯識論》卷一〇，有四身四土之說（註二）；智顗的《維摩經略疏》卷一等，所說的四土，則以《阿彌陀經》的極樂世界，稱為凡聖同居土；二乘及地前菩薩所生者，稱為方便有餘土；地上菩薩所居者，稱為實報莊嚴土；佛的法身所居者，稱為常寂光土（註三）。從古來諸師的見解看來，所謂真的淨土，至少是初地以上的菩薩所居者，方能相當。若依《仁王般若波羅蜜經》卷上所說：「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。一切眾生暫住報，登金剛原居淨土。」（註四）則唯有證得佛果之後的諸佛所居，方得真名淨土。

本文所說的淨土一詞，乃是泛指大小、廣狹，比較級、究竟級，主觀的、客觀的，包容各種意義，而加以分別探討。

註解

註一、《佛地經論》卷一有云：「地前大眾，見變化身，居此穢土，為其說法。地上大眾，見受用身，居佛淨土，為其說法。」又云：「受用身土，略有二種：一自受用，謂諸如來三無數劫所修無邊善根所感，周遍法界，為自受用大法樂故。……二他受用，謂諸如來為令地上諸菩薩眾，受大法樂，進修勝行，隨宜而現，或勝或劣，或大或小，改轉不定，如變化土。」（《大正藏》二六．二九三頁上—中）

註二、《成唯識論》卷一〇云：「法身有三相別：一自性身，謂諸如來真淨法界，受用變化平等所依。……二受用身，此有二種：一自受用，謂諸如來，三無數劫，修集無量福慧資糧，所起無邊真實功德，乃極圓淨常遍色身，相續湛然，盡未來際，恆自受用，廣大法樂；二他受用，謂諸如來，由平等智，示現微妙淨功德身，居純淨土，為住十地諸菩薩眾，現大神通，轉正法輪，決眾疑網，令彼受用大乘法樂。……三變化身，謂諸如來，由成事智，變現無量，隨類化身，居淨穢土，為未登地諸菩薩眾、二乘異生，稱彼機宜，現通說法，令各獲得諸利樂事。」（《大正藏》三一．五七頁下—五八頁上）

註三、《維摩經略疏》卷一云：「別明佛國者，諸佛利物，差別之相，無量無邊，今略為四：一，染淨國，凡聖共居；二，有餘，方便人住；三，果報，純法身居，即因陀羅網無障礙土也；四，常寂光，即妙覺所居也。」（《大正藏》三八．五六四頁上—中）

註四、《大正藏》八．八二八頁上。

三、淨土在那裡

佛教的諸經論中，所說的淨土，是諸佛的願力所成，故有十方無量諸佛的淨土；十方均有三世無量諸佛的淨土，佛有無量數，淨土亦有無量數，不得指方立向而計算其數量。可是在釋迦世尊以有限的時間所說有限的三藏教典中，所見的諸佛數量及其名號，也是極其有限，菩提流支所譯《佛名經》（註一），列舉諸佛名號僅得數千，通常以過去、現在、未來各一千佛，共計三千佛為持誦禮拜的對象（註二）。至於由釋尊介紹得較為明確和詳細的佛土，不得不謂寥寥可數。現在將之分作：（一）他方世界；（二）現前世界；（三）自心世界的三類，說明如下：

（一）他方世界的淨土

他方世界的淨土，又可分作現在佛的淨土及未來佛的淨土。

1現在佛的淨土

根據資料，現在佛的淨土，較為具體的，有如下的四個：

(1)阿彌陀佛的極樂世界：有關極樂世界的資料，在諸佛淨土之中，是最豐富的一種。極樂淨土究竟在何方？

①《阿彌陀經》說：「從是西方，過十萬億佛土，有世界名卅極樂，其土有佛，號阿彌陀，今現在說法。」（註三）

②《無量壽經》卷上云：「法藏菩薩，今已成佛，現在西方，去此十萬億剎，其佛世界，名卅安樂。」（註四）

③以《阿彌陀經》為始，述及極樂世界者，尚有《觀佛三昧海經》卷九、《大般泥洹經》卷一、《稱讚淨土經》、《大般若波羅蜜經》卷一、《無量壽如來修觀行供養儀軌》、《大寶積經．無量壽如來會》等，共六十餘種經典。因此對淨土的信仰亦最普遍。

極樂世界的異名異譯也特別多，梵語蘇訶嚩帝（Sukhāvati），又經須摩提（Sukhāmati），被譯為極樂世界、極樂國土、安樂淨土、安樂世界、安樂國、安養淨土、安養世界、安養國等，又被稱為西方淨土，或者簡稱西方。

④《般舟三昧經》、《大阿彌陀經》卷上、《平等覺經》卷一等，均說彌陀的國土，是在過千億萬須彌山佛國的西方。梵文《無量壽經》、《無量壽莊嚴經》卷中、《稱讚淨土經》等，則說過百千俱胝那由陀佛剎。梵文《阿彌陀經》、《如幻三摩地無量印法門經》卷上，說是百千俱胝佛剎。《拔陂菩薩經》說為百千億佛界。《觀世音菩薩授記經》說百千佛剎。極樂淨土距離我們的娑婆世界，究有多遠，可謂眾說不一，唯其是在此土的西方，則為共說。

(2)阿閦佛的妙樂世界：根據學者的研究，在淨土思想的發展史上，倡導現在有多佛同時出現於十方世界的最早形態，恐怕要首推阿閦佛的妙樂世界，因其國土，極為簡樸，且與人間淨土有接近處，如其國中，亦有女人，也有生育，所不同者，不以欲心，孕無痛苦，亦無麻煩的月事。敘述此佛國土的主要經典是《阿閦佛國經》。該經卷上的〈發意受慧品〉云：「東方去是千佛剎，有世界名阿比羅提（妙喜或譯作妙樂）。」（註五）阿閦佛在此一世界初發無上菩提心，亦在此一世界成佛。

在《法華經》卷三〈化城喻品〉，說阿閦佛因地時，曾為大通智勝佛的十六王子之一，名叫智積，後在東方成佛。《悲華經》卷三云：曾為阿彌陀佛的前身無諍念王的千子之一，其第九王子蜜蘇，後在東方成佛，國名妙樂。密教則將阿閦佛作為金剛界的五佛之一，以表大圓鏡智。

此外，述及阿閦佛及其國土的經典，則有《大寶積經．不動如來會》、《道行般若經》卷六及卷九、《首楞嚴三昧經》卷上、《維摩經》卷下等。

(3)藥師佛的琉璃光世界：依據《藥師如來本願經》的敘述：「東方過此佛土，十恆河沙等佛土之外，有世界名淨琉璃，彼土有佛，名藥師琉璃光如來。」（註六）從《藥師如來本願經》看，藥師佛的功德，與其說是鼓勵眾生求生琉璃光淨土，倒不如說旨在救濟眾生現生的疾苦災難，所以眾生視藥師佛如藥王，亦如醫王，應病給藥，消災延壽，藥師佛也因

此而受到廣泛的崇信，尤其受到密宗的普遍重視。其經典及儀軌行法，被收入《大正藏經》的，竟達二十五種之多，日本對於藥師佛的信仰也很普遍（註七）。

(4)釋迦佛的淨土：依據經典，釋迦佛的淨土，有兩種不同的說法，且舉三種資料如次：

①《大般涅槃經》第二十四卷的〈光明遍照高貴德王菩薩品〉云：「西方去此娑婆世界，度三十二恆河沙等諸佛國土，彼有世界，名卅無勝。彼土何故名卅無勝，其土所有嚴麗之事，皆悉平等，無有差別，猶如西方安樂世界，亦如東方滿月世界，我（釋迦佛）於彼土出現於世。為化眾生故，於此界閻浮提中，現轉法輪。」（註八）

②《法華經》卷五〈如來壽量品〉第十六云：「一心欲見佛，不自惜身命，時我（釋迦佛）及眾僧，俱出靈鷲山。我時（釋迦佛）語眾生，常在此不滅，以方便力故，現有滅不滅。」（註九）

③《大乘遍照光明藏無字法門經》亦云：「彼未來世，諸眾生等，若得聞此希有（無字）法門，當知是人，久已成就無量福慧。……當知是人，常見我（釋迦佛）身，在靈鷲山，及見此等諸菩薩眾。」（註一〇）

從上述的三種資料，可以明白釋迦的國土，至少有兩個：一是西方的無勝世界，二是為了「不自惜身命」而「已成就無量福慧」的人所顯見的靈鷲山淨土。如果加上化現此土的閻浮提，則有三個國土了。為何一佛而有幾個國土，那唯有以受用土及變化土的準則來區分，諸佛願力無邊，自受用土固然寂靜無相而遍於一切，他受用土及變化土，則可同時顯現無量國土以接引有緣眾生。

2未來佛的淨土

所謂未來佛，即是說現在尚居菩薩果位，但已接受了諸佛給予的授記，斷定他們何時必將成佛，並以他們各自的本願力，必將完成一定的國土，以備成就眾生。現在且舉如下的四部經典所述者，用供參考。

(1)《文殊師利佛土嚴淨經》卷下云：「（文殊師利）如本誓願所志具足，世界名卅：離塵垢心」，「在於南方，去是忍（娑婆）界，極在其邊。」（註一一）

(2)《觀世音菩薩授記經》云：「阿彌陀佛正法滅後，過中夜分，明相出時，觀世音菩薩，於七寶菩提樹下，結跏趺坐，成等正覺，號普光功德山王如來。……其佛國土，無有聲聞緣覺之名，純諸菩薩，充滿其國。華德藏菩薩白佛言：世尊！彼佛國土，名安樂耶？佛言：善男子！其佛國土，號卅眾寶普集莊嚴。」（註一二）

(3)《悲華經》卷四〈諸菩薩本授記品〉，記有四位菩薩，將於未來作佛，成就國土。

①金剛智慧光明功德菩薩：於未來世，入第二恆河沙等阿僧祇劫，於此東方過十恆河沙等世界中微塵數等世界，其世界名卅不眴，當得作佛，佛號普賢如來（註一三）。

②虛空印菩薩：於未來世，入第二恆河沙等阿僧祇劫，於東南方去此佛土百千萬億恆河沙等世界，有世界名卅蓮華，當得作佛，號卅蓮華尊如來（註一四）。

③師子香菩薩：於未來世，入第二恆河沙等阿僧祇劫，於上方去此四十二恆河沙世界微塵數等諸佛世界，有世界名青香光明無垢，當於彼土成佛，號卅光明無垢堅香豐王如來（註一五）。

④普賢菩薩：於未來世，入第二恆河沙等阿僧祇劫，末後分中，於北方去此世界，過六十恆河沙等佛土，有世界名知水善淨功德，當於彼土作佛，號卅智剛吼自在相王如來（註一六）。

(4)《法華經》卷二〈譬喻品〉及卷三〈信解品〉，共有如下四例：

①舍利弗：於未來世，過無量無邊，不可思議劫，當得作佛，號卅華光如來，國名離垢。其土平正，清淨嚴飾（註一七）。

②摩訶迦葉：供養三百萬億諸佛，作最後身得成為佛，號卅光明如來，國土名光德。其國無諸穢惡不淨，菩薩無量千億，聲聞亦復無數，雖有魔及魔民，皆護佛法（註一八）。

③須菩提：供養三百萬億那由他佛已，於最後身得成為佛，號卅名相如來，國名寶生（註一九）。

④大目犍連：供養二百萬億諸佛已，當得作佛，號多摩羅跋栴檀香如來，國名意樂（註二〇）。

在《法華經》中，尚有〈授記品〉敘述五百羅漢及羅睺羅等，當來成佛時的佛號及國土名稱。

以上所列，現在佛及未來佛諸淨土，距離此土的娑婆世界，都相當遠。在彼諸佛土與此土之間的國土，究竟是那些，為何不將距離此土較近的佛土，或緊鄰著此土的佛土告訴我們？而且，若以此土為中心，向十方延伸者，距此土越近者，方位越小，距此土越遠者，方位越大。如果距離此土，過萬億佛土，則其國土之大，是否也是大出萬億之外？另外，佛土既有無量無數，何以僅在經中發現有限的數量？又為何僅就少數的幾個佛土，做了較為詳明的介紹？

對這些問題，只能用因緣不可思議來說明，或用佛法不可思議來解釋。只有與此土眾生，在釋迦世尊教化所及範圍之內的眾生，有緣的佛及佛土，釋尊才介紹，否則既然無緣，或者緣尚未熟，就不必介紹，好像今日都市中人，雖居同一座大樓，也可能對面不相認識。至於國土的大小，亦隨諸佛的願力所現，何況在同一方位，也可有不同的佛土群列並存，方位是站在此土的立場而言，若在彼土立場，未必要盡佔此土方位的全線。

（二）現前世界的淨土

所謂現前世界，是指釋迦世尊教化的這個實際為我們生活著的世界。可以分作兩個階段來敘述：第一階段是釋迦世尊已經化度，並且以他的佛法仍在化度的時代，第二階段是當來彌勒佛降世化度的時代。可以將之簡稱為釋迦佛法時代及彌勒化度時代。

通常所謂淨土，係指他方佛國，我們所居的娑婆世界是穢土，似乎不宜列為淨土之中來討論。其實，釋尊出現此土，就是要淨化此土，普勸世人，應斷惡法而行善法。所謂善法，便是教化世人，守各人的分際，盡各人的責任。如果人人守其分際，盡其責任，社會自然安定，彼此自然和諧，生活自然富足，身心自然快樂。此一信仰，不但釋尊自己推動，並寄待彌勒佛出世，繼續推動。

釋迦世尊的佛法，雖有高下深淺之分，但其根本法則為十善。例如《十善業道經》所說：「言善法者，謂人天身，聲聞菩提、獨覺菩提、無上菩提，皆依此法以為根本，而得成就，故名善法，此法即是十善業道。」（註二一）

十善業道，能致人間淨土，佛經中常以鬱單越（北俱盧洲）的施設，為人間淨土的標準，而欲達此標準，當行十善業道。這如《起世經》卷二云：「或復有人，作如是念，我於今者，應行十善，以是因緣，我身壞時，當得往生鬱單越中，彼處生已，住壽千年，不增不減。」（註二二）

此娑婆國土，雖與他方佛土比較，乃係穢土，但亦為釋迦世尊於因地時，欲度我輩來生此土的眾生，發五百誓願，以十善法，所化國土（註二三）。既有佛法淨化人間，雖非淨土，至少已是朝著淨土方向努力的佛國了。

2彌勒化度時代

根據經說，我們所處的時間位置，叫作賢劫，共有千佛相繼出世，釋尊之後的補位者，便是彌勒佛，將在釋迦佛後五十六億七千萬年（一說五十七億六千萬年），下生人間成佛。《彌勒下生經》告訴我們：那時人壽極長，國土豐樂，四季調順，人民身無病苦，人心皆同一意，言語統一。轉輪聖王出現，以十善正法，化治世間，珍寶自然發現，土地平整如鏡。彌勒佛三會說法，度脫二百八十二億眾生，皆得阿羅漢果。一時有了那麼多的阿羅漢，豈非即是淨土降臨到了人間。

（三）自心世界的淨土

佛法的目的在淨化世界，其根本辦法，是從各人的內心開始。佛法的基本，在於戒、定、慧的三無漏學，十善業屬於戒，戒的精神在於存心的善惡，心若純善，即入於定的層次，定力若深厚而且持久，便發生智慧的功能。故其三學的根本，乃在於內心的功用。如果無法以修行定慧二業而得自力解脫，便退而求其次，一邊僅僅持戒而修行十善，同時發願求生佛國，以他力獲得度脫苦海的機會。因此，我們若能直接從自心的淨化著手努力，乃是最實際的修行態度。這裡所說「自心世界的淨土」，便是修行三學，淨化身心，心不受夢想顛倒的煩惱所動，則心既清淨，身亦清淨，身心既清淨，所處的國土亦無不清淨。由於苦樂淨穢，無非出於心的感受，心既寂靜不動，所見則無非一片清淨的世界了，此種清淨，超越淨穢相對待的分別心，乃是無條件、無比較、無牽掛的絕對清淨。若能常住此境，豈非即是恆處佛土。現舉幾則經證如下：

1佛所說者

(1)《維摩經》卷上，有說到淨土及道場的定義：

①何謂淨土？〈佛國品〉說，直心、深心、菩提心、布施、持戒（十善道）、忍辱、精進、禪定、智慧、四無量心（慈、悲、喜、捨）、四攝法、方便、三十七道品、迴向心、說除八難、自守戒行、不譏彼闕等，皆是菩薩淨土。又說：「隨其心淨，則佛土淨。」（註二四）

②何謂道場？〈菩薩品〉說，直心、深心、菩提心、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、慈、悲、喜、捨、神通、解脫、方便、四攝法、多聞、伏心、三十七道品、四諦、緣起、諸煩惱、眾生、一切法、降魔、三界、獅子吼、十力、無畏、不共法、三

明、一念知一切法等，均是道場。又說：「菩薩若應諸波羅蜜教化眾生，諸有所作，舉足下足，當知皆從道場來，住於佛法矣。」（註二五）

《維摩經》所說的淨土及道場，是指的同一個東西，那就是我們的修道心，以道力而使心得清淨，便是國土清淨，心繫於修行的法門，此心便是道場。不必另覓他方佛土，不必另找清淨道場。相反地，心若不清淨，佛國對你何用？心不染於法，道場又有何益？

(2)《觀無量壽經》第八種觀行法的「佛想觀」條下說：「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中，是故汝等心想佛時，是心即是三十二相八十隨形好，是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海，從心想生。」（註二六）

心想佛時，當下的那個心，即與佛同。這也是修證經驗中所見的自心佛，眾生居穢土，佛必居淨土，不論客觀世界的凡夫眾生如何看待這個世界，佛看世界是本來清淨的。此種經驗，若在佛果位上，當然永遠不變，若眾生從修三學而得者，很可能會變。若能念念修行，念念想佛，便能念念住於淨土，只要一念妄想起，那一念便回到了穢土。

(3)《楞嚴經》卷五〈大勢至菩薩念佛圓通章〉云：「若眾生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠。不假方便，自得心開。……我本因地，以念佛心，入無生忍。今於此界，攝念佛人，歸於淨土。佛問圓通，我無選擇。都攝六根，淨念相繼。得三摩地，斯為第一。」（註二七）

以念繫佛，時時憶佛，和《觀無量壽經》所說的以「心想佛」，是同一種類的方法。依此方法修行，便可自得「心」地「開」悟，「入無生忍」，「歸於淨土」。修此方法的要領，是在守護「六根」，勿使奔放攀緣，而能「淨念」念念「相繼」之時，心自開而淨土自現。

2祖師所說者

(1)禪宗六祖的《六祖壇經》中，兩度引用《維摩經》的淨土道場之說（註二八）。並謂：「凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西。悟人在處一般。所以佛言：隨所住處恆安樂。」又說：「但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在剎那。」「常行十善，天堂便至。」「但心清淨，即是自性西方。」（註二九）

(2)華嚴宗四祖澄觀的〈答皇太子問心要〉云：「心心作佛，無一心而非佛心；處處成道，無一塵而非佛國。」（註三〇）

(3)天臺宗的智顗，於《摩訶止觀》卷五上，則主張「此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。」（註三一）

以上三例之中，前二例所說的「身中淨土」及「佛心」，是指修行成就的「清淨心」，故有「十善是天堂」、「心淨即西方」之說，亦有「心心作佛」、「處處成道」之見。至於天臺宗的「一念三千」，乃謂即此現前一念，不論淨穢，均具十法界的性相功德，心與佛相應，當下即是佛，當下即在淨土。

註解

註一、《大正藏》一四冊所收：1.菩提流支譯《佛名經》一二卷。2.後人依據菩提流支譯 本，增列菩薩、聲聞、緣覺等成為三十卷。

註二、《大正藏》一四冊收有《過去莊嚴劫千佛名經》一卷、《現在賢劫千佛名經》一卷、《未來星宿劫千佛名經》一卷，且此三經各有一種別譯本，而其初譯、別譯，均不知其譯者為誰。

註三、《大正藏》一二．三四六頁下。

註四、《大正藏》一二．二七〇頁上。

註五、《大正藏》一一．七五一頁下。

註六、《大正藏》一四．四〇一頁中。

註七、參考《望月氏佛教大辭典》五．四八九〇頁—四八九三頁。

註八、《大正藏》一二．五〇八頁下—五〇九頁上。

註九、《大正藏》九．四三頁中。

註一〇、《大正藏》一七．八七五頁下。

註一一、《大正藏》一一．八九九頁中。

註一二、《大正藏》一二．三五七頁上。

註一三、《大正藏》三．一八八頁下。

註一四、《大正藏》三．一八九頁中。

註一五、《大正藏》三．一九一頁中。

註一六、《大正藏》三．一九二頁中。

註一七、《大正藏》九．一一頁中。

註一八、《大正藏》九．二〇頁中—下。

註一九、《大正藏》九．二一頁上。

註二〇、《大正藏》九．二一頁下。

註二一、《大正藏》一五．一五八頁上。

註二二、《大正藏》一．三一六頁下。

註二三、《悲華經》卷七，《大正藏》三．二一二頁上—下。

註二四、《大正藏》一四．五三八頁中—下。

註二五、《大正藏》一四．五四二頁下—五四三頁上。

註二六、《大正藏》一二．三四三頁上。

註二七、《大正藏》一九．一二八頁上—中。

註二八、

（一）《六祖壇經．疑問品》云：「佛言：隨其心淨，即佛土淨。」（《大正藏》四八．三五二頁上）

（二）《六祖壇經．定慧品》云：「《淨名》（即《維摩經》）云：直心是道場，直心是淨土。」（《大正藏》四八．三五二頁下）

註二九、《大正藏》四八．三五二頁上—中。

註三〇、《大正藏》五一．四五九頁下。

註三一、《大正藏》四六．五四頁上。

四、淨土從何來

淨土是由諸佛的本願所成，乃是一般的通說。如將淨土的涵義擴大，凡聖同居之處及方便有之土，應該是由佛菩薩的願力，加上眾生的業力，共同促成的，即使是佛菩薩為救濟眾生而以願力完成的淨土，也得加上往生彼國的眾生之願力，始克有眾生與佛菩薩共處的淨土顯現。所以，一般以為淨土信仰者依靠他力，實則仍得加上眾生的自力，否則，諸佛菩薩何以無能救度無緣的眾生？所謂無緣者，不是諸佛菩薩不度，乃在眾生沒有求度的心願。不過往生淨土的自力，是與佛菩薩的願力相應者，始得往生，非如自心淨土的修行者，完全靠自心的開發，即當下處所而展現出淨土的境界。自心淨土的出現，力量多出於修證者的個人，然除獨覺之外，亦皆有仰於三寶的開導接引。往生淨土的行者，力量多出於佛的本願，然亦不能沒有求生者自己的心願。因此，我們可以知道，淨土的成立，至少有兩個條件：諸佛的本願和眾生的功德。

（一）來自諸佛本願

所謂本願，是指諸佛在初發無上菩提心時，或在因地修行菩薩道時，一邊見到佛國的清淨莊嚴，同時又體恤到眾生的憂患疾苦，故以夙願，為成熟眾生，願於無量劫，積功累德，建立淨佛國土。現舉數證如下：

1. 《阿閦佛國經》卷上有云：「阿閦如來無所著等正覺，昔行菩薩道時，以被是大僧那僧涅，乃作是願。佛言昔行菩薩道時，若干百千人，不可復計，無央數人，積累德本，以無上正真道，持是積累德本，願作佛道，及淨其佛剎如所願欲嚴其佛剎，即亦具足其願。」（註一）

2. 《放光般若經》卷一九〈建立品〉云：「須菩提白佛言：世尊！菩薩云何能淨佛土？佛言：菩薩從初發意已來，常淨身口意，並化餘人淨身口意。……是故菩薩捨眾惡已，自行六波羅蜜，亦勸進人，使行六度。持是功德，與眾生共求佛國淨。」（註二）

3. 《無量壽經》卷上云：「時世自在王佛告法藏比丘，如所修行莊嚴佛土，汝自當知。比丘白佛：斯義弘深，非我境界，唯願世尊，廣為敷演，諸佛如來，淨土之行，我聞此已，當如說修行，成滿所願。」（註三）

4. 《悲華經》卷二〈大施品〉有云：「菩薩摩訶薩，以本願故，取淨妙國，亦以願故，取不淨土。……是故吾（佛）以本願，處此不淨穢惡世界，成阿耨多羅三藐三菩提。」（註四）

5.《大智度論》卷七云：「莊嚴佛世界事大，獨行功德，不能成，故要須願力，譬如牛力雖能挽車，要須御者能有所至，淨世界願，亦復如是，福德如牛，願如御者。」（註五）

從上舉的五例看來，佛土是由願力而成，不是僅由於修行的功德而成，修行功德圓滿時，只能成就法身，而處於盡虛空遍法界的寂光淨土。能夠指方立向的，且有特定之莊嚴功德的國土，是為成熟眾生而發之本願所成。修行的功德，僅是能夠成就佛土的牛，本願力，方是指導牛來趣向佛土之完成的牧牛人。其中的「積累德本」、「常淨身口意」、「自行六波羅蜜」、以「修行莊嚴淨土」、如牛的「福德」等，都是成佛的修持功德，加上「願」心的力量，便能成就指方立向的特定的淨佛國土。所以普賢菩薩的法門，稱為大「行」及大「願」，連稱為「行願」。光有「行」，可以成就法性身土，加上了「願」，才能成就他受用的報土及化土。

（二）眾生功德成就

諸佛的淨土，絕對不像外道的天國，外道以為天國是由一位主宰的大神所完成，神能創造萬物，也創造天國來供那些受神寵愛而被召去的世人居住，所以神是創造主，是無上權威的本身，諸佛的淨土則不然，乃是諸佛與眾生共同的努力所完成，以佛的本願為主導，再以眾生的功德和心願為輔佐，淨土的完成始有可能。若僅有佛土而不培養求生佛土的眾生，那個佛國，若非寂光土，便無意義可言。故在《阿閦佛國經》卷上說有「若干百千人，不可復計，無央數人，積累德本。」《放光般若經》卷一九說菩薩「並化餘人，淨身口意」，「亦勸進人，使行六度」。這些都說明了諸佛在因地時，為了成立淨土，先要培養教化預備生其淨土的眾生，作為他們在淨土中的教化對象。他們有群眾的嚮往擁戴歸信，方能完滿成就其淨土的莊嚴。另外可舉兩證如下：

1.《維摩經．佛國品》云：「眾生之類，是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化眾生而取佛土，隨所調伏眾生而取佛土，隨諸眾生應以何國入佛智慧而取佛土，隨諸眾生應以何國起菩薩根而取佛土。所以者何？菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。」（註六）

2.《十住毘婆沙論》卷三〈釋願品之餘〉云：「不淨略說有二種：一以眾生因緣，二以行業因緣。眾生因緣者，眾生過惡故；行業因緣者，諸行過惡故。……轉此二事，則有眾生功德、行業功德，此二功德名為淨土。是淨國土，當知隨諸菩薩本願因緣。」（註七）

諸佛在因地行菩薩道時，以何為發願取得未來淨土的標準呢？諸佛的淨土個別，例如方位不同、時代不同、大小不同、延續的時間不同、各種莊嚴不同、所住眾生的根機也不同，為何有如此許多的不同？《維摩經》告訴我們，乃是隨著受其已度、正度、將度的眾生的需要，而取其國土之故。可知，諸佛的本願，雖為完成淨土的主導力，至於淨土的性質和成分，以及其時空關係的決定權，則在於生彼國土的眾生，所有的功德。

註解

註一、《大正藏》一一．七五五頁中。

註二、《大正藏》八．一三六頁上。

註三、《大正藏》一二．二六七頁中。

註四、《大正藏》三．一七四頁下。

註五、《大正藏》二五．一〇八頁中

註六、《大正藏》一四．五三八頁上。

註七、《大正藏》二六．三二頁上。

五、淨土的比較

佛佛道同，眾生平等，從理上說，不必比較，亦不可能比較。然從事上說，諸佛的淨土，既可指方立向，當然就會由於所居眾生之不同，而有優劣之分。經中的淨土，相互比較以說明其自身所居佛國的情況者，見得較多的有三個淨土。

（一）兜率淨土受比較者

1. 《大寶積經》卷一二，密迹金剛力士會云：密迹金剛力士將來成佛之時，「世界卅普淨，劫卅嚴淨。又彼寂意，普淨世界，神妙豐熾安隱，五穀卒賤，自然無價，眾民滋盛，天人甚多，合以七寶，金銀、琉璃、水精、車磲、馬瑙、珊瑚、真珠，以成佛土，城有八交道，平等若掌，其地柔軟，如天綩綖，如兜率天。……其佛國土，無有惡趣三苦之毒，亦無八難不閑之處，所有諸業，如兜率天，被服、飲食、宮殿、園觀、校露、樓閣等無有異。」（註一）

2. 《海龍王經》卷二云：「往古不可計無央數劫不可思議，彼時有佛，號卅梵首天王如來，……世界卅集異德，劫名淨除。彼時集異德世界，豐盛安隱，五穀自然，快樂無極，天人繁熾。……彼伎樂音，不出婬怒癡欲之音聲也，唯演寂然淡泊法樂歡喜之音。……天人清淨，皆解微妙，志于大乘，少求聲聞緣覺之乘。心有所念，衣食室宇，所欲隨意，悉自然至。天人一等，無有窮厄匱乏者也。衣服飲食，如兜術（兜率）天上。」（註二）

3. 《大方等大集經》卷一六〈虛空藏菩薩品〉云：「過去無量阿僧祇劫……，有佛出世，號普光明王如來。……世界名卅大雲清淨，劫名虛空淨。是大雲清淨世界，豐足熾盛，安隱快樂，多諸天人。地平如掌，無諸沙礫荊棘。寶繩界道，雜寶莊嚴，軟如天衣。閻浮檀金華，遍布其地，眾寶間錯。世界眾生，無上中下，人天同等，如兜率天。」（註三）

兜率天，分有欲樂的及清淨的兩種。欲樂的兜率天，是世人修了五戒十善業，而生的福報天，屬於欲界六天之中向上數起的第四層天。清淨的兜率天，則為最後一生的補處菩薩所居，凡是最後身菩薩來人間成佛之前，皆居兜率天，因為是最後身的菩薩所居，雖在三界之內，卻是淨土，欲樂兜率天的眾生，不得窺其門，生其國土者，皆是誓願親近最後身菩薩的善根深厚眾生，菩薩下來人間成佛時，兜率眾生之有大願心者，亦隨之下生人間，隨佛聞法，助佛弘化。釋迦世尊是從兜率天來，未來的彌勒佛，現居兜率天。釋尊在介紹他方三世佛土之時，用兜率天的莊嚴功德做比較說明，乃在吾人對於兜率淨土所知較多之故。

（二）妙樂淨土受比較者

1. 《須賴經》云：「我（釋尊）般泥卅後，末時須賴終。生東可樂國，阿 所山方。餘三阿僧祇，行滿大願成，得佛除世邪，安隱度十方，自然為神將，號卅世尊王。始如阿閦佛，所度無有量。」（註四）

   同經異譯本云：「我滅度之後，後世法盡時，須賴於行彼，東方之世界，其土名妙樂。……欲度眾生故，彼於是劫後，當成其勝道，號光世音王，土如阿閦佛，如來之世界。」（註五）

2.《文殊師利佛土嚴淨經》卷上云：「是棄惡菩薩，卻後六百二十萬劫，當成為佛，號卅寂化音如來……，世界名安隱，劫名離音，其國比如阿閦如來妙樂世界，功勳嚴淨，等無有異。」（註六）

阿閦佛，譯為不動如來，或無動、無怒、無瞋恚，除了《阿閦佛國經》之外，《道行般若經》卷六及卷九、《首楞嚴三昧經》卷上、《維摩經》卷下等處，也有關於此佛的記載。故對娑婆世界的眾生來說，也是一尊有大因緣的他方世界的現在佛。

用妙樂世界比較他佛淨土，許是為了增加眾生的印象及信心。

（三）極樂世界受比較者

極樂世界之名，對於大乘佛教來說，不論顯密各系，均極熟稔。經中提到極樂世界者，也不限於淨土的專書。做比較介紹者，可分作兩類：一為與極樂世界相等國土，一為勝於極樂世界之國土。

1相等於極樂國土者

(1)《太子刷護經》云：「太子刷護菩薩及長者子……後作佛時，當如阿彌陀佛，其國亦當如阿彌陀時等無異，國中菩薩，往來者飛行者，皆如阿彌陀佛國。」（註七）

(2)《文殊師利佛土嚴淨經》卷上云：「是族姓子，於後來世，竟百千劫，皆當成佛，號卅淨願如來……，國土嚴淨，猶如西方安養之國，功勳嚴淨，等無有異，其壽命等亦無差別。」（註八）

(3)《大涅槃經》卷二四云：「彼土何故名卅無勝？其土所有嚴麗之事，皆悉平等無有差別，猶如西方安樂世界，亦如東方滿月世界，我（釋尊）於彼土出現於世。」（註九）

(4)《大寶積經》卷一〇一〈功德寶花敷菩薩會〉，記述東南方有勝妙莊嚴世界的千雲雷吼聲王如來，西北方有離垢世界的種種勝光明威德王如來，今現在住世。若有淨信善男子善女人，受持彼二佛名號者，未來成佛時，所得國土功德莊嚴，亦如西方極樂世界無異。（註一〇）

(5)《灌頂經》卷一二云：「此藥師琉璃光如來國土清淨，無五濁、無愛欲、無意垢。以白銀琉璃為地，宮殿樓閣悉用七寶。亦如西方無量壽國，無有異也。」（註一一）

2優勝於極樂國土者

(1)《大乘同性經》卷上：記述毘毘沙那楞伽王，過無量劫數之後，生此娑婆世界，當得成佛，號卅善妙震聲金威善淨光明現功德寶蓋莊嚴頂相毘盧遮那王如來，世界名電寶冠，除諸山阜坑坎，崖坂土石糞穢，無有女身及惡道等，而彼佛剎清淨，勝彼現在阿彌陀如來佛剎。（註一二）

(2)《觀世音菩薩授記經》云：「有世界名無量德聚安樂示現，其國有佛，號金光師子遊戲如來……。是佛剎土，所有清淨嚴飾之事，今為汝說。於意云何？安樂世界阿彌陀佛國土所有嚴淨之事，寧為多不？……假使有人，分析一毛以為百毛，以一分毛滴大海水。……阿彌陀國莊嚴之事如（一分）毛端水，金光師子遊戲佛國，如大海水。」（註一三）

三個接受比較的淨土之中，從所見的資料而言，應以極樂莊嚴最為殊勝。然在三個淨土之中，唯有極樂淨土受比較時，竟還有尤勝於極樂淨土的佛國，似乎是貶低了極樂淨土在諸佛國土中的重要性。其實，我們遍讀《大藏經》時，經常發現，幾乎每一部經，均被釋尊強調為最好的最殊勝的法門，但其並不表示彼此矛盾，相反地倒能使人接觸到任何一部經時，均可生起無上的敬意，而來如說修行。佛說法的對象有萬類不等，凡是當機之法，便是無上法門。因此，若與彌陀淨土有緣者，不會由於金光師子遊戲佛的國土莊嚴，勝於彌陀淨土而改變信仰，何況彌陀淨土的特勝之處，不僅在於莊嚴，乃更在於四十八願及九品往生的涵蓋所至，廣大無極，凡是有一線信心者，縱然造了五逆十惡的人，也是阿彌陀佛的慈悲攝受之輩。

註解

註一、《大正藏》一一．六八頁上—中。

註二、《大正藏》一五．一四〇頁上—中。

註三、《大正藏》一三．一〇八頁上—中。

註四、《大正藏》一二．五六頁中。

註五、《大正藏》一二．六三頁上。

註六、《大正藏》一一．八九二頁中。

註七、《大正藏》一二．一五四頁下。

註八、《大正藏》一一．八九五頁下。

註九、《大正藏》一二．五〇八頁下—五〇九頁上。

註一〇、《大正藏》一一．五六五頁中—下。

註一一、《大正藏》二一．五三三頁上。

註一二、《大正藏》一六．六四五頁上。

註一三、《大正藏》一二．三五五頁下。

六、淨土的分類

在本文的前言中，已經提到，淨土既是五乘共法，必定有其層次的類別。淨土一詞，除了自心世界的淨土遍及十法界之外，應該包羅人間、天國、二乘、佛乘的範圍。現就資料所及，將淨土分類介紹如下：

（一）人間淨土

在淨土的層次之中，人間淨土最為脆弱，但卻是最為親切和基礎的起點。佛在人間成佛，至少釋迦是如此，將來的彌勒佛也會是如此。所以佛法的終極雖是究竟的淨土，人間成佛的釋迦佛，工作的重心乃在人間，而且處處強調，六道之中，唯人是修道之正器。生了天享受福報太忙，無暇修行；入了三塗所受苦報太重，或者冥頑不靈，不知修道；乃至證了二乘聖果者，由於厭離心重，以

致灰身滅智，而與菩薩道絕緣；生在人間，苦樂相間，故正適合修行。所以佛陀對於獲得了人身的眾生，曾給予極大的讚美、鼓勵，而勸人珍視此一人身。例如：1.《大涅槃經》卷二有云：「生世為人難，值佛世亦難，猶如大海中，盲龜遇浮孔。」（註一） 2.《稱揚諸佛功德經》有云：「一切世界，設滿中水，水上有板，而板有孔，有一盲龜，於百歲中，乃一舉頭，欲值於孔，斯亦甚難。求索人身，甚難甚難。」（註二）

這兩段經證，證明佛法極重視人身本位的修行，人身難得，佛法難遇。正因為人身難得，便應好好地運用短促的身命，好好地修行。

人間淨土的完成，即是使用此一短暫的色身，修行善法，解脫生死，故有「此身不向今生度，更向何生度此身」之句，若能人人珍視人身的獲得，並及時努力，修行善法，人間淨土，便會在此世界出現。人間淨土，可分作兩個時期：1.釋迦佛化世時期；2.彌勒佛降生時期。

1釋迦佛化世時期

此一時期，乃是指的自從釋尊成道以後迄彌勒降生之前的階段，均以釋尊所說的佛法，化導世間，使得人間逐步淨化，淨化人間的方法，便是十善法，又名十善業道。修此十善法，能獲現世利益，能致後世福報，現世淨化身心，後世人天果報，乃至成無上菩提。正如《十善業道經》云：「言善法者，謂人天身，聲聞菩提、獨覺菩提、無上菩提，皆依此法以為根本，而得成就，故名善法。此法即是十善業道。」（註三）

根據《十善業道經》所說，修十善法者能致現世的利益如下（註四）：

(1)離殺生者：永斷一切瞋恚習氣，身常無病，壽命長遠，恆為非人之所守護，常無惡夢，睡醒快樂，滅除怨結，眾怨自解。

(2)離偷盜者：資財盈積，多人愛念，人不欺負，十方讚美，不憂損害，善名流佈，處眾無畏，財命色力安樂，辯才具足。

(3)離邪淫者：諸根（肉體）調順（健康），永離喧掉（喧譁放逸），世所稱歎，妻女貞節。

(4)離妄語者：口常清香，世人信伏，發言成證，受人敬愛，言無誤失，心常歡喜。

(5)離兩舌者：得不壞身，得不壞眷屬，得不壞信譽，得不壞行，得不壞善知識。

(6)離惡口者：言不乖度，言皆利益，言必契理，言詞美妙，言可承領，言則信用，言無可譏，言盡愛樂。

(7)離綺語者：為智人所愛，定能以智如實答問，定於人天威德最勝。

(8)離貪欲者：三業自在，諸根具足故；財物自在，一切怨賊不能奪故；福德自在，隨心所欲，物皆備故。

(9)離瞋恚者：無損惱心，無瞋恚心，無諍訟心，得柔和質直心，得聖者慈心，常做利益安樂眾生心，身相端嚴，眾共尊敬。

(10)離邪見者：得真善意樂，深信因果，寧殞身命終不作惡，直心正見，永離一切吉凶疑網，永離邪道，行於聖道，不起身見，捨諸惡業，住無礙見，不墮諸難。

十善法，從表面看僅是消極的不作惡，從其所得的利益看，實是積極地去行善。所以十善法修得好，必定進而去修布施等六度與四攝。如果人人都是仁慈、富足，人人都能守身如玉，守口如瓶，守心自在，這豈不就是無病苦、無貧窮、無鬥爭、無怖畏、無怨尤、無憂患的人間淨土了嗎？

2彌勒佛降生時期

根據《彌勒下生成佛經》（註五）的記述，當彌勒佛下生成佛時，我們這個世界，地平如鏡，名花柔草遍覆大地，種種樹木，華果茂盛，城邑次比，雞飛相及。那時人類的壽命長達一萬四千歲，智慧威德色力具足。女子到了五百歲時，方出嫁結婚。那時的人類，只有三種病患：1.大小便利，2.日常飲食，3.壽終衰老。此外別無苦難。那時的人，皆係福德之輩，所以豐樂安隱，建築物皆以七寶構成，亦以七寶珠玉嚴飾。衍道虛潤清淨，有大力龍王，常於半夜，降微細雨蓋塵埃，使其地潤澤如塗油，行人來往無纖塵染身。街巷處處有高大明珠柱，光明照耀，夜如白晝。若有便利不淨，地自然裂開，受已還合。人於命將終時，自然行至塚間，平安死去。那時沒有怨賊竊盜之患，城邑聚落，夜不閉戶。亦無火水刀兵及諸饑饉毒害之難。諸園七寶浴池，盛滿八功德水，水中遍布各色蓮華。諸妙音鳥，常在其中，不可稱數。果樹香樹，充滿園中。由於風調雨順，氣候宜人，所以稼穀茂盛，不生雜穢之草，一種七穫，施工甚少而收成豐富，食之營養充足而體力康壯。那時的人類，心平、意同，語言統一，喜言慰語，相見歡悅，如北俱盧洲。那時有轉輪聖王出現世間，以善法統治，此閻浮提地，不用兵器，諸國自然欣伏。《彌勒經》中，未曾言及那時的男女之事，而說「如鬱單越（北洲）人」。若依《大樓炭經》卷一所說（註六），北洲之人，男女各異處，男女欲心起時，便彼此相視隨行，共相娛樂。女子懷孕，七日、八日便生，生後將嬰兒置於公共之處，眾人餵養。七天之後，即成長如此間二十或二十五歲的青年。

其實，若依照此種標準，以人類的不斷努力，對於物質環境及社會制度的改善改良，在未來不久的時代中，當可實現。唯有天災水火刀兵之難，人心險惡之患，能否消彌，則尚待諸十善法的推廣實施，方能扭轉由惡業而感得惡報的命運。不過現距彌勒降世，尚有相當長的時間過程，釋迦佛既已預見其出現，我們也應當深信其必將出現。

（二）天國淨土

天國，是指人間以上的眾生所居之處。從佛教的分類而言，天國分有欲界天、色界天、無色界天的三大層次，各界又各有不同的層次，通常是說欲界六天、色界十八天、無色界四天，共計二十八個層次。欲界天是因修五戒十善而生的福報欲樂天，色界天是修禪觀成功而生的禪定天，無色界天亦係修禪定者所生，唯其深細，已超越了意識感受的境界。三界本是未解脫生死輪迴的凡夫所居，卻有方便大小乘聖者，做更進一步完成最後歷程的轉換息腳之處，那就是：1.色界有五淨居天，不是因禪定力生，乃是小乘的三果聖者，死後所生之所，在此修成阿羅漢果，即出三界；生於五淨居天者，雖未出三界，但已決定不再還至輪迴生死界中，故又稱之為五不還天。2.欲界有最後身菩薩必居的兜率天，雖在欲界範圍，卻是清淨天國，而非欲樂天國。色界以上者屬於自心世界的領域，本文不做深論。今要介紹者是欲界的欲樂天國及清淨天國。

1欲樂天國

欲界的天國有六個層次，從人間的地面往上數，它們是：四王天、忉利天、焰摩天、兜率天、化樂天、他化自在天。欲樂天國的物質環境，較諸人間，輕微、美妙、精細，也都以七寶、美音鳥、宮觀、園林、花果、音樂、歌舞、飲食、衣服等，作為享受的資具，其壽命逐層向上，越高者越長

壽。男女欲事，則四王天及忉、利天與人類同，身身交會成陰陽，焰摩天以身相近，兜率天相互執手，化樂天彼此熟視，他化自在天男女暫視，以為陰陽。唯其壽命雖長，亦有中夭者。天國雖安樂，亦有阿修羅來與之戰鬥者。天福享盡，五衰相現，命終之後，仍不免要還墮三塗者。所以欲樂天國，不是真正安穩的歸宿處。

2清淨天國

清淨天國，即是最後身補處菩薩所居的兜率淨土，依照《彌勒上生兜率天經》（註七）所見，當彌勒菩薩生到兜率天時，即有五百萬億天子，以天福力，造作宮殿，個個脫下自己的栴檀摩尼寶冠，以此寶冠，化作五百萬億寶宮，宮有七寶所成的七垣，各寶皆出五百億光明，每一光明中有五百億蓮華，每一蓮華化作五百億七寶行樹，每一片樹葉有五百億寶色，每一寶色又各有五百億閻浮檀金光，每一金光中出五百億諸天寶女，每一寶女各各立於樹下，各各手執百億寶及無數瓔珞而出微妙音樂，音樂之中，皆在演說不退轉地的法輪之行。寶樹生果，果色生光，光中流出眾音妙樂，皆在演說大慈大悲之法。五百億的七寶行樹，莊嚴著垣墻，受自然的微風吹動，樹樹相互振觸，所出音樂，亦係演說苦、空、無我、無常及諸波羅蜜。

有一大神，名為牢度跋提，發願為彌勒菩薩建造善法堂，他的額上即出五百億寶珠，珠光迴旋空中，化為四十九重微妙寶宮。諸欄楯間，自然化生九億天子，五百億天女，奏諸微妙音樂，演說十善法及四弘誓願。諸天聞者，皆發無上菩提之心。

兜率天的諸園之中，皆有八色河流，每一河流皆用五百億寶珠築成，各河渠中有八味之水，水由四朵寶華中流出，每一華上有二十四位天女，身相微妙，猶如菩薩莊嚴，手中化出五百億寶器，器中盛滿了諸天甘露，而其左肩荷無量瓔珞，右肩荷無量樂器，如雲升空般地從水中湧出，所發音聲，皆在讚歎菩薩六波羅蜜。

若有眾生發願往生兜率天者，自然得此二十四位天女相侍，亦有七寶所成的大師子座，供給坐臥。也會得到十方梵王及諸小梵王各持梵天諸寶，前來供養，各天的天子天女，亦各持寶華，布於座上，諸華自然皆出五百億寶女，妙色無比，手執樂器，所奏音樂，皆係演說苦、空、無常、無我及諸波羅蜜。

兜率天上，雖有無量無數的天子天女，但無男女淫欲之事，往生彼天的眾生，皆是蓮華化生，所以有別於欲界第四層次的兜率天。雖其壽量亦同於欲界第四天，為四千歲，相當人間的五十六億萬年，但其卻有欲樂與清淨的不同。因此注經家們把欲樂的兜率天稱為外院，而把清淨的兜率天稱為內院。

（三）佛國淨土

佛國淨土的數量，應與諸佛的數量相等，甚至由於一個佛而有不同的幾個淨土者，那就應該說佛國淨土之數，遠超十方三世諸佛之數。可是我們從三藏資料之中，雖見有許多佛及佛土之名，而對於特定的佛土有較為詳細的介紹者，乃寥寥可數。現在例舉三個佛土如下：

1東方藥師佛的琉璃光淨土

關於藥師佛的經典及儀軌，雖然不少，述及琉璃光淨土的經典更多，但對琉璃光淨土的詳細介紹則未見之。從《藥師琉璃光如來本願功德經》所見，僅僅如下的數語：「彼佛土，一向清淨，無有

女人，亦無惡趣及苦音聲。琉璃為地，金繩界道，城闕宮閣，軒窗羅網，皆七寶成，亦如西方極樂世界，功德莊嚴，等無差別。」（註八）

也許由於釋迦世尊，首先已介紹過阿彌陀佛的極樂世界，既然藥師佛的琉璃光淨土，所有的功德莊嚴均與極樂世界等無差別，也就不必另加說明了。

2東方阿閦佛的妙樂世界

依據《阿閦佛國經》卷上〈善快品〉的敘述（註九），當阿閦佛成佛之時，三千大千世界所有人民及諸欲天，皆捨穢濁思想，身心安穩，亦無疲倦。阿閦佛的菩提樹，皆以七寶作成，枝葉下垂，欄楯圍繞。阿閦佛國，無三惡道，一切人民皆行善法，其地平正，所生樹木，無有高下，沒有山陵溪谷，行走於世，踏之柔軟下陷，舉足還復如故。其國人民，無有風、寒、氣等三病，亦無惡色醜陋者，無有牢獄，淫怒癡心微薄，無有邪見異道。國中有樹，花果常有，供給衣服，殊妙而不褪色，香美等如天華。天廚供飲食，無有斷絕時，隨念自現前。其國浴池中，常盈八味水。其國玉女寶，凡女所不及，亦勝輪王的女寶百倍千倍乃至億倍。阿閦佛國之人民，不須為了生活而忙，故無耕作，亦無販賣。其國雖有女人，卻不著於愛欲淫佚，由於因緣而自然愛樂。彼國女人，無有惡舌、嫉妒，妊身之時以及產時，身不疲倦，意念不倦，亦無有諸苦及臭處惡露。

其國風吹梯陛樹時，便作慈悲音聲，雖極妙五音，不及阿閦佛國的風吹梯陛樹木音聲。

從如上所見於《阿閦佛國經》的敘述，妙樂世界的物質建設，已超過人間淨土。在精神建設方面則眾生尚有微薄的貪欲、瞋恚、愚癡，雖不著於愛欲淫佚，仍有自然愛樂而有女人的懷孕生產，比諸兜率淨土的已無男女欲事，皆係蓮華化生者，尚嫌不足。

3西方阿彌陀佛的極樂世界

在所有十方三世一切諸佛的淨土之中，被介紹得最多的，資料最豐富的，乃是極樂世界。例如《阿彌陀經》等共六十餘種經典，皆介紹了極樂世界。由於資料龐雜，異見亦不少。比如對於極樂世界究屬於法報化三土之中的那一類，可謂眾說紛紜。《大乘同性經》、《摩訶倶絺羅經》、《悲華經》、《楞伽經》、《華嚴經．壽命品》、《佛地經》卷一等，均說極樂世界是報土。《鼓音聲王經》等，說是變化土。《大智度論》等說是通於報化二土。中國的慧遠、智顗、吉藏等諸師，依據《觀無量壽經》及《觀世音菩薩授記經》等，說極樂世界是應化土。迦才的《淨土論》則做調和之說，以為初地以上菩薩正體智所見者是法身淨土，加行智所見者是報身淨土，地前菩薩及二乘凡夫所見者，即是化身淨土。又關於極樂國土中有無二乘人的問題，亦有異說異見。例如《大阿彌陀經》、《無量壽經》、《大智度論》卷三四、《十住毘婆沙論》卷五等，均說彼土有聲聞眾。《悲華經》卷三、《大悲分陀利經》卷三、《如來智印經》、《往生論》等，則說彼國無二乘，純係菩薩所居土。中國的慧遠、曇鸞、智顗、吉藏、善導等諸師，皆有會通此矛盾的意見。

現依《無量壽經》卷上所見者（註一〇），介紹極樂世界的依正莊嚴。

其佛國土，自然以七寶合成，面積恢廓廣大，不可極限，光明輝耀，微妙奇麗，清淨莊嚴，超踰十方一切世界。無有三惡道，亦無四季變化，時常不寒不熱，調和舒適。

彼佛威神光明第一，眾生遇此光者，三垢消滅，身意柔軟，歡喜善心，自然而生。彼佛壽命長久，不可稱計，其土聲聞、菩薩、天人等眾的壽命，亦如彼佛。其土的聲聞、菩薩，數亦不可稱說，無不神通智慧，威力自在。

彼國七寶諸樹，遍滿世界，行行相值，莖莖相望，枝枝相準，葉葉相向，華華相順，實實相當，榮色光耀，清風吹動，出五音聲，微妙宮商，自然相和。

其道場樹，眾寶合成，周匝條間，垂寶瓔珞，百千萬色，變異無窮，無量光炎，照耀無極，出妙法音，普聞十方一切國土，聞其音者，得深法忍，睹其色者，觸其光者，知其香者，舌其味者，一切皆得甚深法忍，住不退轉，至成佛道。六根清淨，無諸煩惱。

彼國殿堂宮觀，皆七寶成，復以真珠、明月、摩尼眾寶以為覆蓋。其殿堂內外左右，有諸七寶浴池，八功德水，充盈其中，清淨香潔，味如甘露。池上有栴檀樹，華葉垂布，香氣普薰，各色蓮華，出於水上。波揚無量自然微妙音聲，所謂三寶聲、無我聲、寂靜聲、大慈悲聲、波羅蜜聲、十力、四無畏、十八不共法聲。

若欲食時，七寶應量器自然現前，百味飲食自然盈滿，雖有諸妙飲食，實無食者，但見色聞香，意以為食，自然飽足，身心柔軟，無所味著，事畢化去，時至復現。

又從《無量壽經》卷下、《平等覺經》卷一、《大阿彌陀經》卷一等所述，西方極樂世界沒有女人，女人往生彼國，即成男身。如《觀世音菩薩授記經》云：「彼佛國土，尚無女名，何況有實，其國眾生，淨修梵行，純一化生，禪悅為食。」（註一一）

由以上介紹看來，阿閦佛國人民，雖不著愛欲，仍有女人及欲事。彌勒淨土雖有女人，已無愛欲及欲事。阿彌陀佛的極樂世界，既無欲事，更無女人，又且往生彼國的眾生，皆能住不退位，以至最後成佛，此為其他佛國之所不及。不過，如前所說，由於有關彌陀淨土的資料龐雜，異見亦不少。又如《無量壽經》說，若欲食時，百味飲食自然現前，「見色聞香，意以為食」。可是《觀世音菩薩授記經》又說，彼國眾生，是以「禪悅為食」的。禪悅為食是定中食，意以為食是散心食，凡此不同的記述，已有歷代諸師，設想將之會通，成為各家之說，也為學者增加了研究深思的機會。

註解

註一、《大正藏》一二．三七二頁下。

註二、《大正藏》一四．九五頁上—中。

註三、《大正藏》一五．一五八頁上。

註四、參見《大正藏》一五．一五八頁。

註五、《彌勒下生經》有兩譯：1.竺法護譯，2.鳩摩羅什譯。均收於《大正藏》一四冊。

註六、《大正藏》一．二八〇頁中。另參見《起世經》卷二。

註七、《大正藏》一四．四一八下—四二〇頁上。

註八、《大正藏》一四．四〇五頁下。

註九、《大正藏》一一．七五五頁上—七五六頁中。另外參考《大寶積經．不動如來會》的「佛剎功德莊嚴品」（《大正藏》一一．一〇五頁）。

註一〇、《大正藏》一二．二七〇頁上—二七一頁下。另外參考《大寶積經．無量壽如來會》(《大正藏》一一．九六頁下—九八頁上)。

註一一、《大正藏》一二．三五五頁下。

七、如何生淨土

諸佛的淨土之建立，既非為了諸佛自己，而是為成就眾生的道業，故必勸誘眾生往生諸佛的國土。至於如何往生佛國？在各有關的淨土諸經之中，具有代表性的說明者，試舉四例如下：

（一）彌勒淨土

此處所指，是彌勒的兜率天淨土，不是彌勒佛下生時的人間淨土，此在淨土法門之中，僅次於彌陀淨土而受到許多人的嚮往，故在本條下，先介紹如何往生兜率淨土，再介紹那一些人求生了兜率淨土？

1往生兜率天的條件

依據沮渠京聲譯《觀彌勒菩薩上生兜率天經》所述（註一），求生兜率天者，是在釋迦世尊滅度之後，諸信佛弟子，若有精勤修諸功德，威儀不缺，承事佛塔，供養香花，行眾三昧，深入正受，讀誦經典者，應當至心，念佛形像，稱彌勒名，雖不斷煩惱，不得六通，若一念頃，受清淨八關戒齋，修諸淨業，發弘誓願，命終之後，便如壯士展臂之間，即得往生兜率天上，於蓮華上，結跏趺坐，有百千天子圍繞，作眾伎樂，散諸妙華，並且讚云：「善哉善哉，善男子，汝於閻浮提廣修福業，來生此處，此處名兜率陀天，今此天主，名卅彌勒，汝當皈依。」此人應聲即禮彌勒，禮已諦觀彌勒眉間白毫相光，即得超越九十億劫生死之罪。菩薩隨其宿緣，為說妙法，令其堅固，不退轉於無上道心。

若有眾生，清淨諸業，行六波羅蜜，必定無疑，當得生於兜率天上，隨遇彌勒，亦當隨從彌勒，下生人間聞法，於未來世，亦得值遇賢劫一切諸佛，受菩提記。由此可知，求生彌勒的兜率淨土，不必斷盡煩惱，獲得六通，但能修十善法，行六度行，供養承事，憶念佛像，稱誦彌勒聖號，持戒守齋；讀誦經典而發弘願者，必可往生。乃係帶業往生彼國之後，親見菩薩，皈依而觀其白毫相光，消除九十億劫生死之罪。聞說妙法，得不退轉。

從方便的角度而言，彌勒淨土似乎尚無彌陀淨土之殊勝而有多門。因為此一彌勒淨土之往生，是間乎難行道及易行道之中，也更強調以眾生的自力修行來達成往生的目的。不過也有優勝於彌陀淨土的法門者，凡生兜率淨土者，即時蓮華化生，即時聞法消業，位證不退。不像彌陀淨土尚有邊地胎生者，佛國五百歲，常不見佛聞法；下品下生者，十二大劫後，蓮華方開。

2求生兜率天的實例

此在印度及中國的史料之中，均有不少例子的記載，現在舉其數例如下：

(1)印度人之求生兜率天的實例：

①巴利文系的《大史》云，西元前二世紀頃，有錫蘭的達塔迦摩尼王（duṭṭhagāmanī），死生兜率。

②《出三藏記集》卷一〇，有婆須蜜生兜率，繼彌勒後做佛的記述。又說彌妬路刀利及僧伽羅剎，亦生兜率。

③《世親傳》所記，無著菩薩屢往兜率。

④《大唐西域記》卷五，有說無著、世親，與師子覺相約，同生兜率。

⑤《大慈大恩三藏法師傳》卷二說天軍（提婆犀那），常往來於睹史多天(兜率天)。

(2)中國人之求生兜率天的實例：

①《高僧傳》卷五及《名僧傳抄》的「道安傳」說，道安嘗與其弟子法遇等八人，於彌勒像前立誓，願生兜率。《高僧傳》的「僧輔並曇戒傳」，也說僧輔等人，繼承其師道安之跡，皆願求生兜率。

②《名僧傳抄》「道汪傳」，記述蜀人常元祖死後，其友人夢見他說：「我從汪法師受菩薩戒，今得生兜率天。」同傳的「僧印傳」、「法盛傳」，亦說與師友等多人求生兜率。

③《續高僧傳》卷八的「法上傳」說，他與弟子淨影寺的慧遠及僧休等，亦願往生兜率天。

④《續高僧傳》卷一二及《法苑珠林》卷一六的「靈幹傳」，說他於隋文帝開皇十七年（西元五九七年）遇疾氣絕，至兜率天，見到慧遠及僧休等已在那裡。

⑤《續高僧傳》卷四「玄奘傳」及《大慈大恩寺三藏法師傳》卷一〇，均說玄奘於危篤之時，默念彌勒，並說偈而教傍人唱誦「南謨彌勒如來應正等覺，願與含識速奉慈顏，南謨彌勒如來所居內眾，願捨命已，必生其中。」（註二）

⑥《宋高僧傳》卷四，「窺基傳」有云：生平勇進，造彌勒像，願生兜率。嗣後法相宗的諸師，均願往生兜率天。

⑦《宋高僧傳》卷一四的「道宣傳」，亦云宣公願生覩史天宮（兜率天）。

⑧近代中國的太虛、虛雲、慈航等諸師，亦均求生兜率天宮，親近彌勒菩薩。

若以時間計算，加上個人的修持而有了相當強的自信心者，求生彌勒淨土，是比較妥當而切乎實際的。如果戒、定、慧的三學之力微薄，仍能深信得以往生彌勒淨土者，恐怕較為困難。正因如此，古來求生彌勒淨土的兜率天宮者，均非泛泛之輩。

（二）藥師淨土

藥師琉璃光如來，的確有其國土，但是要從藥師經典之中發現勸人求生彼國者，頗為不易。《藥師如來本願經》中所見彼佛所發諸願，乃為人間眾生的災橫病難疾苦，而做種種的大解救，未曾說到把眾生接引往生琉璃光土。唯於其十二大願的第一願中，說到在其成佛之時，生其國土的眾生，皆如藥師如來自身無異，身光照耀無量無邊世界，三十二相，八十種好，以為莊嚴。這似乎是說，若有眾生，生彼國土者，必須已有如此福德成就。不像其他佛土，凡夫、二乘亦得往生。因此，《藥師如來本願經》中倒是鼓勵眾生往生西方淨土，而云：「此諸四眾，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，及餘信心善男子善女人等，受八分齋，或復一年，或復三月，受持諸戒，以此善根，隨所喜樂，隨所願求，若欲往生西方極樂世界阿彌陀如來所者，由得聞彼世尊藥師琉璃光如來名號故，於命終時，有八菩薩，乘空而來，示其道徑，即於彼界，種種異色波頭摩華中，自然化生。」（註三）

因為《藥師如來本願經》中，未見一定的求生彼國之法，所以略備一格。藥師如來之受普遍崇信，在乎追求現世安樂，已如前述。

（三）阿閦淨土

阿閦佛國，在不少的經典中受到釋尊的介紹，只由於經中所述彼土的條件，尚有女人及生育之事，雖然其國眾生不著淫佚，女人之法超勝輪王的女寶，終究仍有男女事。且在煩惱的問題亦僅「淫怒癡薄」，雖亦保證生彼國者，可得不退轉位，直至成佛。

然在成就眾生的方便上，不及極樂淨土的涵蓋之廣，在離欲的清淨程度上，又不及兜率淨土的設施之純，所以歷史上甚少見到有人發願往生彼國。倒是由於彼國有清淨美貌的玉女，引起存有邪思者的發願往生彼國（註四）。不過《阿閦佛國經》卷下，也很明確地介紹了如何求生彼國的方法。

1.「菩薩摩訶薩，當學阿閦佛昔求菩薩道時行，當發如是意願：『令我生阿 佛剎』。……菩薩行布施度無極、戒度無極、忍辱度無極、精進度無極、一心度無極、智慧度無極，持願無上正真道，得在阿閦佛邊。菩薩摩訶薩用是故，得生彼佛剎。」（註五）

2.「若有善男子善女人，諷誦阿閦佛德號法經。聞已即持諷誦，願生阿閦佛剎者，臨壽終時，阿閦佛即念其人。……不復轉會，當得所願及無上正真道。若有他異因緣，無能嬈害者，如是火、刀、毒、水，是亦不行。若復有撾、捶者，是亦不向。亦不畏人非人。其人如是等見護，便生阿閦佛剎。」（註六）

如上的介紹，可知求生阿閦佛國的方法，乃是發願、修六度、諷誦《阿閦佛國經》，持誦阿閦佛聖號，而願往生彼國者，臨終必得彼佛護念，生其國土，得不退轉，成無上道。

（四）彌陀淨土

有關如何求生彌陀淨土的資料很多。今僅就常見、常用的三部聖典中所述者，分別介紹如下：

1《阿彌陀經》所說

《阿彌陀經》有云：「不可以少善根、（少）福德因緣，得生彼國。」又云：「若有善男子善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾，現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」（註七）

根據此一要求，往生彌陀淨土，當非易事，必得具有多善根、多福德、持名念佛，念至一心不亂，到了命終之際，必得心不顛倒，方得往生彼國。此與求生兜率淨土的條件，幾乎類似，亦即非常強調戒、定、慧三學的自力修持，因其「善根福德」屬於戒，「一心不亂」屬於「定」，「心不顛倒」屬於「慧」也。

2《無量壽經》卷下所說

本經將往生極樂世界的條件，分作蓮華化生及邊地胎生的兩類。

(1)蓮華化生者：

①「其有眾生，生彼國者，皆悉住於正定之聚。……十方恆沙諸佛如來，皆共讚歎無量壽佛威神功德不可思議。諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念至心迴向，願生彼國，即得往生，住不退轉，唯除五逆，誹謗正法。」（註八）

② 又說十方世界的諸天及人，若有至心，願生彼國者，凡有三等，稱為三輩：

a上輩者：「捨家棄欲而作沙門，發菩提心，一向專念無量壽佛，修諸功德，願生彼國。此等眾生臨壽終時，無量壽佛與諸大眾現其人前，即隨彼佛，往生其國，便於七寶華中自然化生，住不退轉。」（註九）

b中輩者：「雖不能行作沙門大修功德，當發無上菩提之心，一向專念無量壽佛，多少修善，奉持齋戒，起立塔像，飯食沙門，懸繒然燈，散華燒香，以此迴向，願生彼國。其人臨終，無量壽佛化現其身，光明相好具如真佛，與諸大眾現其人前，即隨化佛往生其國，住不退轉，功德智慧，次如上輩者也。」（註一〇）

c下輩者：「其有至心欲生彼國，假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，一向專意，乃至十念，念無量壽佛，願生其國。若聞深法，歡喜信樂，不生疑惑，乃至一念，念於彼佛，以至誠心，願生其國。此人臨終，夢見彼佛，亦得往生，功德智慧，次如中輩者也。」（註一一）

以上所舉，說明願生西方彌陀淨土者，有四個原則：1.要有信心、願心、至誠心、迴向心、菩提心。2.聞佛名號、一心專念、十念乃至一念，念彼阿彌陀佛。3.若犯五逆者，誹謗正法者，雖願往生彼國，亦不得往生彼國。4.若能出家，修諸功德，而求願往生者，臨終佛自來臨；若是在家修善法、持齋戒、飯僧、造塔像、燃燈、散花、燒香，而求願往生者，臨終化佛來臨；不能做諸功德，但能信樂深法，不生疑心，而求願往生者，臨終夢見彼佛，亦得往生。

(2)邊地胎生者：

此所謂邊地，不是人間的偏遠之地，係指不能立即花開而見佛聞法的西方極樂世界眾生，住於大宮殿中，於西方的時間五百歲，在宮殿中，不見佛的世界，如處母胎，不見母胎之外的事物，故稱胎生。舉其經文的記述如下：

《無量壽經》卷下云：「若有眾生，以疑惑心，修諸功德，願生彼國。不了佛智、不思議智、不可稱智、大乘廣智、無等無倫最上勝智，於此諸智，疑惑不信。然猶信罪福，修習善本，願生其國。此諸眾生，生彼宮殿，壽五百歲，常不見佛，不聞經法，不見菩薩、聲聞聖眾，是故於彼國土，謂之胎生。」又說：「其胎生者，所處宮殿，或百由旬，或五百由旬，各於其中，受諸快樂，如忉利天。」（註一二）

此一胎生的救拔，補助了少智者無力信樂深法的不足，雖其智力不足以信樂深法，但仍信罪福因果，修習十善而願生彼國者，亦為彌陀的願力所被。雖在被度之後，仍不見佛，然其隨著所修善本的功德多少，所感得的胎宮也有大小，唯其最小的也有百由旬，大至五百由旬。住在此等宮殿之中，所受快樂之勝，猶如忉利天宮。

《無量壽經》對於往生淨土者，給予不同的層次等級，所被眾生的對象，遠比《阿彌陀經》的要求，寬大得多。使得彌陀淨土的救濟，變為普遍廣大。

3《觀無量壽經》所說

本經又稱為《十六觀經》，既稱《觀經》，可知是講述觀想方法的經典，前十三觀，是觀想極樂世界的依正莊嚴相，後面三觀，則為說明上中下三等共九品的往生條件。依正莊嚴相的觀想法，通於一般的禪觀方法，所不同者，使用本經的觀法，雖也能夠達到自心淨土的定慧境界，例如本經說到：「教韋提希及未來世一切眾生，觀於西方極樂世界，以佛力故，當得見彼清淨國土，如執明鏡，自見面像。見彼國土，極妙樂事，心歡喜故，應時即得無生法忍。」（註一三）而其目標則為往生極樂世界。

本經的主旨，是在教人如何求生西方淨土，其步驟分作三點進行：1.當修三福，2.當修十六種觀想方法，3.最後三觀實則是在介紹九品往生。本文不論其觀想方法，故僅介紹其三福及九品如下：

(1)欲生彼國，當修三福（註一四）：

①孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。

②受持三皈，具足眾戒，不犯威儀。

③發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。

此三福，實即是一切修行法門的基礎，重點在於「戒」的精神，其次的讀誦大乘乃為發「慧」，再次的修行觀法，即是禪「定」的流類。唯有述及九品往生，則逐漸加強了依仗佛陀願力，而得生彼國的色彩。

(2)凡生西方，有九品人（註一五）：

①上品上生者：若有人，修三福，並具至誠心、深心、迴向發願心者。一日乃至七日，必得往生彼國，生彼國時，見阿彌陀佛與觀音、勢至，無數化佛、百千比丘、聲聞、無量諸天，至行者前，放光授手，讚歎行者，行者見已，歡喜踴躍，身乘金剛臺，隨彼佛後，如彈指頃，往生彼國，聞演妙法，悟無生忍，經須臾間歷十方無量諸佛，次第受記，還至極樂國，得無量百千陀羅尼門。

②上品中生者：不必受持讀誦大乘方等經典及善解義趣，但能於第一義諦，心不驚動，且能深信因果，不謗大乘，以此功德，迴向發願求生彼國，臨終之時，見阿彌陀佛與觀音、勢至及無量大眾圍繞，持紫金臺，行者如一念頃，即生彼國，七寶池中。紫金臺如大寶華，經一宿即開，行者身作紫磨金色，足下亦有七寶蓮華。普聞眾聲，純說甚深第一義法，即下金臺，禮拜讚歎世尊，經七日，即於無上菩提，得不退轉，經一小劫，得無生法忍。

③上品下生者：亦信因果，不謗大乘，但發無上道心。以此功德，迴向願生極樂世界。彼行者命終之時，見阿彌陀佛及觀音、勢至，與諸眷屬，手持金蓮華，化作五百化佛，來迎此人。此人坐金蓮華已，華便自合，隨世尊後，往生彼國七寶池中，經一日一夜，蓮華乃開，七日之中，乃得見佛，三七日後，乃能了了，聞眾音演妙法，經三小劫，得百法明門，住歡喜地，初入聖境。

④中品上生者：若有受持五戒、八戒，及諸戒行，不造五逆等眾過，以此功德，迴向發願，求生彼國者，臨命終時，見阿彌陀佛與諸比丘眷屬圍繞，放金色光；至其人所，演說苦、空、無常、無我，讚歎出家離苦之法。行者坐蓮華臺，為佛作禮，未舉頭頃，即生彼國，蓮華即開，聞眾音聲，讚歎四諦法，應時即得阿羅漢道。

⑤中品中生者：若有一日一夜受持八戒齋，或一日一夜受持沙彌戒，或一日一夜受持具足戒，威儀無缺。以此功德迴向願生極樂世界者，命欲終時，見阿彌陀佛與諸眷屬，

放金色光，持七寶蓮華來迎行者，並讚此人順三世諸佛教故，得佛來迎，坐蓮華上，往生彼國，在寶池中，經七日蓮華乃開，見佛聞法，得須陀洹，經半劫已，成阿羅漢。

⑥中品下生者：若有孝養父母，行世間仁義者，命欲終時，遇善知識，廣為其說阿彌陀佛的極樂國事，亦說彌陀因地時所發的四十八願，命終即生西方，經七日後，遇觀音及勢至，聞法歡喜，得須陀洹，過一小劫，成阿羅漢。

⑦下品上生者：若有眾生，雖不誹謗大乘方等經典，然其多造惡法，無慚愧心者。命欲終時，遇善知識，為讚大乘十二部經的經目名稱，即能除卻千劫極重惡業。復教此人合掌稱念南無阿彌陀佛，即得除五十億劫生死之罪，爾時彼佛即派化佛、化觀音、化勢至，至行者前，讚此人以稱佛名故，諸罪消滅，得生西方。乘寶蓮華，生彼池中，經七七日，華開得見觀音、勢至，放光為說十二部經，聞已信解，發無上菩提心，經十小劫，具百法明門，得入初地。

⑧下品中生者：若有毀犯五戒、八戒、具足戒者，偷僧祇物、盜現前僧物、不淨說法，無有慚愧。如此罪人，應墮地獄者，命欲終時，若遇善知識，為其讚說阿彌陀佛威德光明，亦讚戒、定、慧、解脫、解脫知見。此人聞已，除八十億劫生死之罪，業已現前的地獄猛火，化作涼風，吹諸天華，華上皆有化佛菩薩，迎接此人，往生七寶池中的蓮華之內，經六劫華開而見觀音、勢至，安慰此人，為說大乘經典。聞法之後即發無上道心。

⑨下品下生者：若有眾生，作不善業，五逆十惡，應墮地獄，多劫受苦者，命欲終時，若得遇善知識，說法安慰，教令念佛，而此人苦重，無法念佛者，應教此人，但稱歸命無量壽佛。如是至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛，稱佛名故，念念除八十億劫生死之罪。命終之人，即見如太陽大小的蓮華，接其往生彼國，住於華中經十二大劫，華開得見觀音、勢至，以大悲音聲，廣說實相，除滅罪法。聞已歡喜，即發無上菩提之心。

以上不厭其煩地介紹九品往生之說，乃由於彌陀淨土的特色，在於不捨任何一個尚有一念向善的眾生。然在眾生群中，善根各有深淺，修行各有勤惰，所得往生彌陀淨土的待遇，自然也應有其高下。在其他諸經，甚至是《無量壽經》，只說三輩眾生，往生彼國，若造五種逆罪及誹謗正法者，便為彌陀四十八願所不收。到了《觀無量壽經》，雖仍未說於誹謗正法者亦有開例，卻為造了十惡五逆的罪人，以及嚴重毀犯禁戒的四眾佛子，開了方便之門，允其列為下品下生，足徵佛陀的慈悲廣大。

大致上說：1.上品的三等，重於大乘慧的掌握者。往生者以得無生法忍（八地菩薩）及初地菩薩為中近程目標，成佛為最終目標。2.中品的三等，重於小乘戒的堅守者，以及世界倫常道德的遵行者。往生者但能得小乘聖果，三等的差別，則在證得阿羅漢果的遲早先後。3.下品的三等，乃為造惡的四眾佛子，以及未進佛教的造大惡業之人，所開的大方便門。他們以下品往生彼國之後，或經十小劫得入初地，或經六劫始發無上菩提之心，或經十二大劫，始得消罪而發無上菩提之心。不論如何，以此三品九等，全收一切眾生，往生極樂世界，乃是給了此界眾生無限的安慰、希望及鼓勵。

不過中品往生的三等眾生，以成就二乘聖果為其極致，可能會被誤以他們將是永遠的聲聞，而且阿彌陀佛在迎接上品上生的眾生時，也有百千比丘聲聞，隨侍同往。此對往生彼國之後，求取無上菩提的不退轉地之目的，似有違背。對此如何解釋？確是難題。愚見以為，彌陀淨土雖有聲聞，而非決定永遠的聲聞，是為接引一類聲聞根性的眾生，所以彼國有聲聞眾，然其必將於多聞薰習之後，迴小向大，成就無上菩提。

（五）難行道與易行道

佛法之中，有靠自力修行證悟的難行道，經三大阿僧祇劫，修行菩薩道，生生世世，以身命做布施，將身心奉獻於塵刹的眾生，以身做眾生的床座，以血為眾生的飲料，以肉為眾生的食品。難行能行，難忍能忍，方可滿其成佛的功德。可是薄地凡夫，愚癡障重，忍力不足，悲心不持久，願力敵不過業力，以致多有退失初心者。故有諸佛慈悲，以願力成就其淨土，廣收心志脆弱的眾生，先生淨土，到了不退無上菩提之時，再到眾生界來，度脫廣大的眾生。故稱前者為難行道，後者為易行道。

《十住毘婆沙論》卷五〈易行品〉，有云：「至阿惟越致地（不退轉地）者，行諸難行，久乃可得。或墮聲聞辟支佛地，若爾者，是大衰患」。又云：「是故若諸佛所說，有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，願為說之。」（註一六）

同論又云：「行大乘者，佛如是說：發願求佛道，重於舉三千大千世界。汝言阿惟越致地，是法甚難，久乃可得，若有易行道，疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說。汝若必欲聞此方便，今當說之。」（註一七）

從上引龍樹菩薩所說的兩段話，可知要得不退轉地，不是易事，成佛之道，重如舉起三千大千世界，可見其難。因為若有眾生知難，而退大乘入小乘，乃是大遺憾事，所以，易行道雖是怯弱下劣者的要求，既然有人不是「大人志幹」，就把易行道介紹了出來。

易行道的確為絕對多數的行者所需，難行道的決定力要靠行者自己，易行道則但有信願深心，迴向往生，即可仗佛願力，得不退轉。唯其易行道亦得有行者自己的善根福德為其基礎，方為安全可靠。前舉《觀無量壽經》的「三福」，《阿彌陀經》的「善根福德」，已如此說，再引《十住毘婆沙論》卷三〈釋願品之餘〉，亦作如此說：「諸善根成就，業障礙已盡，如是之人，得聞佛名。又是諸佛本願因緣，便得往生。」（註一八）

因此，雖在鼓吹易行道的淨土諸經，亦皆強調修持解脫道及菩薩道的重要，而且一切佛法皆以人天善法為其根本，所以願生諸佛淨土的行者，也均得準備往生淨土的福德資糧。

（一九八二年十二月二十二日脫稿於紐約禪中心，費時二十天，刊於《華岡佛學學報》第六期）

案：本文所引各種資料，均依第一手原典，並註明出處，為求行文簡明，偶有節略者，均可按照註解查對其原典字句。

註解

註一、《大正藏》一四．四二〇頁上。

註二、《大正藏》五〇．二七七頁上。玄奘於臨終前，向大眾辭別詞中有云：「願以所修福慧，迴施有情，共諸有情，同生覩史多天彌勒內眷屬中，奉事慈尊。佛下生時，亦願 隨下，廣作佛事，乃至無上菩提。」（同上）

註三、《大正藏》一四．四〇二頁下。

註四、《阿閦佛國經》卷上有云：「爾時有異比丘，聞說彼佛剎之功德，即於中起婬欲意， 前白佛言：天中天，我願欲往生彼佛剎。佛便告其比丘言：癡人！汝不得生彼佛剎， 所以者何？不以立婬欲亂意者得生彼佛剎，用餘善行法清淨行，得生彼佛剎。」（《大正藏》一一．七五六頁上）

註五、《大正藏》一一．七六一頁中—下。

註六、《大正藏》一一．七六三頁上。

註七、《大正藏》一二．三四七頁中。

註八、《大正藏》一二．二七二頁中。

註九、同上。

註一〇、《大正藏》一二．二七二頁中—下。

註一一、《大正藏》一二．二七二頁下。

註一二、《大正藏》一二．二七八頁上。

註一三、《大正藏》一二．三四一頁下。

註一四、《大正藏》一二．三四一頁下。

註一五、《大正藏》一二．三四四頁下—三四六頁上。

註一六、《大正藏》二六．四〇頁下—四一頁上。

註一七、《大正藏》二六．四一頁上—中。

註一八、《大正藏》二六．三三頁上。

中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法

一、提要

《法華經》自稱是「諸經中王」，不論從理論方面或實踐方面來看，的確是一部極重要的大乘經典，故為中國佛教諸宗祖師，共同依止。

從《法華經》揭示的修行方法而言，概要的統計，約有六十餘項，在其全經二十八品之中，出現頻率最高的是為他人解說經義，其次是受持、讀誦、供養經卷等。此經也在鼓勵修持六度行及三十七助道品之外，最特殊的尚有兩項：1.遇人即拜並稱「汝等皆當作佛」的常不輕菩薩，2.燒身供佛的藥王菩薩苦行。此種尊重他人是未來佛的信心，以及為法捨身的求道之心，為中國文化增加了謙和中求進步的活力。

中國佛教受《法華經》的直接影響而產生的修行方法，相當的多，在編成整部的書及整套的儀軌方面，則有陳代慧思的《法華經安樂行義》及隋代智顗的《法華三昧懺儀》，尤其是後者的影響所及，天臺系的遵式，便編了許多種懺儀，致使大眾化的中國佛教，一方面有利於集會修行，同時也即以做經懺為信仰佛的形式了。

《法華經》鼓勵「不惜身命」的求法精神，同時又再三強調「柔和」與「忍辱」的精神，這為中國文化注入了堅定和柔韌的美德。此經主張稱名念佛，以及稱念觀世音菩薩的名號，作為修行方法，對於佛教普及化的功效極大，甚至未曾歸信佛教的人，一旦遇到急難病變，也會不期然地念阿彌陀佛，求觀世音菩薩，此為千百年來中國的社會人心，提供了無法估計的安定力與安全感。

二、諸宗共尊的經典

《法華經》具稱《妙法蓮華經》，在中國先後六譯，而三闕三存，即是第三譯的《正法華經》，第五姚秦三藏鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》，第六譯《添品妙法蓮華經》，盛行而久行不衰的則為羅什三藏的譯本（註一）。

《法華經》對於中國佛教的重要，是非常突出的，一般人僅知天臺宗根據的主要經典是《法華經》（註二）。其實中國佛教大乘諸宗的代表人物幾乎都跟《法華經》有淵源，例如三論宗的吉藏大師撰有《法華玄論》、《法華義疏》、《法華遊意》（註三）。法相宗的玄奘在十一歲時，即誦《維摩經》及《法華經》二經（註四）。玄奘的弟子窺基撰有《妙法蓮華經玄贊》（註五）。律宗的道宣十六歲誦《法華經》二十天即能通徹，嗣後並為之撰〈妙法蓮華經弘傳序〉（註六）。華嚴宗的澄觀也曾習《法華經》及《維摩經》等經疏，並曾修行智顗編撰的《方等三昧》（註七）。因為《法華經》自稱是「諸經中寶」（註八），又自說此經是「諸經中王」（註九）。而且在佛法的理論及修習的方法上，此經涵蓋深廣，從初機的二乘佛法，至最高的空如實相，所謂開三乘會一乘，又所謂開權顯實及攝迹歸本。所以不論站在任何角度看，此經是相當重要的。

註解

註一、現存三種《法華經》譯本，均收於《大正藏》九冊。

註二、天臺宗三祖慧思依《法華經》撰《安樂行義》，四祖智顗依《法華經》撰《法華玄義》及《法華文句》。

註三、收於《大正藏》三四冊。

註四、《續高僧傳》卷四，《大正藏》五〇．四四六頁下。

註五、收於《大正藏》三四冊。

註六、

（一）《法華經持驗記》卷上，《卍續藏》一三四．四六一頁上。

（二）收於《大正藏》九．一頁中—下。

註七、《宋高僧傳》卷五，《大正藏》五〇．七三七頁上—中。

註八、《法華經．提婆達多品》，《大正藏》九．三五頁中。

註九、《法華經．藥王菩薩本事品》，《大正藏》九．五四頁中。

三、《法華經》所見的修行方法

佛法的指歸是以實證無相的空慧為目標，但其既屬無相又是空的，所以不是一般人所能理解通達，故在《法華經．方便品》說這是「第一希有難解之法」（註一）。因了眾生需要，此經便開示了種種理論及實踐的法門。並且要求從「信受佛語」開始（註二）。其實，不論世法及佛法，均當以信受為入門的第一步。

佛法重視理論也重視實踐，從理論及實踐而親證「無名無相，實無所有」的「諸法如實相」（註三），便可達於超越理論也超越實踐，「一切語言道斷」（註四）。

佛法的實踐方法，根據楊郁文居士編著《阿含要略》，佛法目的在於實踐，佛法基礎即在要求實踐增上善學、增上信學、增上戒學、增上意（定）學、增上慧學（註五）。由此五個大項目而衍出三藏教典。《法華經》的修行方法，雖然看來龐雜，實則亦未離開這個基本的範圍。

現在且將全部《法華經》共二十八品之中所見的修行方法，用表格條列出來，並且做成統計數字，便可看出《法華經》的主要及次要的修行方法是那些項目。（見文末附表）

根據統計所知，《法華經》的修行方法，在全經二十八品之中，共有六十個項目，每一個項目於每品出現一次或多次，均以一項計算。在此六十個項目中，於二十八品經文之內，出現最多者，有二十二個品目，最少者僅出現在一個品目的經文之中。現將其統計數字，介紹如下：

（一）為他人說此《法華經》，計二十二品。

（二）受持此經，計十九品。

（三）讀誦此經，計十八品。

（四）供養此經及供養寶塔，計十五品。

（五）得深智慧及修習禪定各計十三品。

（六）頭面禮足及讚歎功德，各計十二品。

（七）自書教人書，計十一品。

（八）持大乘戒及精進勇猛，各計十品。

（九）廣聞如來法及低頭合掌，各計九品。

（一〇）著忍辱鎧、恭敬諸佛、信受信解及起塔供養，各計七品。

（一一）如說修行，各六品。

（一二）獨處山林靜處、大慈悲心、柔和心、護持法藏，各計五品。

（一三）布施、稱名念佛、瞻仰尊顏，各計四品。

（一四）集眾聽法及隨喜各三品。

（一五）法華三昧、音樂供養、尊重、問訊、求無上道、善答問難、現一切色身三昧、陀羅尼咒，各二品。

（一六）僅在一品中出現者則有畫佛像、繞佛、供給走使、以身為床座、不惜身命、不說人過、不說經典過、不輕餘法師、不說人長短、不稱名說小乘過、不稱名讚歎小乘、不以小乘法答、不希供養、不輕罵學佛道者、不戲論諸法、平等說法、立僧坊、供養眾僧、供養讚歎聲聞眾僧、自燃其身供養佛、燃手指供佛塔、燃足一指供佛塔、三十七助道品、求索此經。

出現項目最多的〈安樂行品〉，幾乎像是《梵網經菩薩戒本》及《瑜伽菩薩戒本》，對於修行者在身、口、意、誓願，四個範圍的行為規定，極其嚴格。出現項目最少的是〈觀世音菩薩普門品〉，僅僅兩個項目，一是受持觀世音菩薩名號，二是一心稱念觀世音菩薩名號。此二品的前者是一經中修行方法的最高究竟的法門，後者是最普遍及最受一般初機學佛者所信受奉行的法門。

在《法華經》中最奇特的修行方法，是〈藥王菩薩本事品〉中介紹的燒身、燒指供佛的捨身法門，可謂難行能行的大苦行。其次奇特的修行方法則為〈常不輕菩薩品〉的見到四眾皆予禮拜，並稱「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」。至於綜合性的修行方法，則出於最後一品的〈普賢菩薩勸發品〉，標明了以三七二十一日為一期的法華三昧修行法（註六）。

依據前面的統計數字可以看出，《法華經》非常重視「受持」、「讀誦」、「為他人說」。也可以說，《法華經》對於大眾所教授的修行方法，著重在於受持此經、讀誦此經，為他人轉說此經。修此三項均有無量功德，卻在〈隨喜功德品〉中特別強調為他人說的功德最大，乃至「勸於一人，令往聽法」，「是人功德，轉身得與陀羅尼菩薩共生一處，利根智慧。百千萬世，終不瘖瘂，口氣不臭，舌常無病……無有一切不可喜相……人相具足，世世所生，見佛聞法，信受教誨。」（註七）這也就是鼓勵後人，應該隨分隨力弘揚佛法，廣度眾生。

於《法華經》中經常出現的句型有：「受持、讀誦、解說、書寫」；「受持、讀誦、思惟、為他人說」；「書寫此經，受持、讀誦、解說其義、如法修行」；「受持、讀誦、正憶念、修習、書寫是《法華經》」等。在這中間，或是受持、讀誦、書寫，或是受持、讀誦、為他人說，都是為了相同的目的，即是在得經之後，當受持，受持之後，當常讀誦，讀誦之時當解其經義，明義之後當廣為人說，同時為了使得經典流佈於廣大的人間，在印刷技術尚未發明之時，用手抄寫是唯一最佳的傳播方式，所以鼓勵若自書寫，若使人書寫，均有無量功德。在此經〈法師品〉更有一段標準的句子：「如來滅後，其能書、持、讀、誦、供養、為他人說者，如來則為以衣覆之」，並說「若說、若讀、若誦、若書、若經卷所住處，皆應起七寶塔。」（註八）便是法師。

經典的獲得，除了自己書寫，請人書寫，便是向人「求索」。例如本經〈普賢菩薩勸發品〉即有：「求索者，受持者，讀誦者，書寫者」的經文。（註九）可知求法者，有兩途：一是親近善知識聽聞佛法，一是向有佛經者求索經卷。在未得經卷之前，當求索，當書寫；已得經卷之後，當受持記憶熟背；尚未熟背之時當對著經卷口宣句讀；熟背之後，不對經文即可朗朗背誦；凡有經卷之處，如有力量當為起塔供養，如供佛的全身；並為他人解說經文；同時書寫經卷，廣為流通。這是求法、學法、修法、弘法、護法的一貫方法，佛法的流傳，大致上便是依靠這樣的方式進行。古來的佛教徒們，不論程度深淺，不論學問高下，幾乎無一不是由受持讀誦著手，學殖豐富者，則為人解說書寫。

註解

註一、《大正藏》九．五頁下。

註二、《法華經．如來壽量品》云：「我等當信受佛語，如是三白已，復言唯願說之，我等當信受佛語。」《大正藏》九．四二頁中。

註三、《法華經·安樂行品》，《大正藏》九．三七頁上—中。

註四、《法華經·安樂行品》，《大正藏》九．三七頁中。

註五、東初出版社，一九九三年六月初版。

註六、〈普賢菩薩勸發品〉有云：「欲修習是《法華經》，於三七日中，應一心精進。滿三七日已，我當乘六牙白象與無量菩薩而自圍繞，以一切眾生所喜見身，現其人前。」（《大正藏》九．六一頁中）

註七、《大正藏》九．四七頁上。

註八、《大正藏》九．三一頁中。

註九、《大正藏》九．六一頁中。

四、《法華經安樂行義》及《法華三昧懺儀》

《法華經》到了中國，不僅在思想方面豐富了中國文化，尤其為中國佛教在實踐的方法方面，貢獻極多。

佛法的實踐方法，從《阿含經》開始，即不離戒、定、慧的三無漏學，諸經之中或說八正道，或說六度及四攝，或說三十七道品，也都是屬於三無漏學的範圍；三學之中的戒學淨身、定學淨心，以佛的空慧指導來持戒習定，便發無漏慧，而成無漏學，親證〈安樂行品〉所說「無名無相，實無所有，無量無邊，無礙無障」的諸法實相（註一）。如果僅修「受持、讀誦、解說、書寫、供養」之法，雖有無量功德，也與三無漏學相應，但總不是那般直接地進入實相無相的層面。故在《法華經》中亦鼓勵修持戒、定、慧的三無漏學。

到了陳之慧思禪師，便依〈安樂行品〉撰《法華經安樂行義》（又稱《安樂行義》）一卷（註二），隋之智顗禪師，依〈普賢菩薩勸發品〉撰《法華三昧懺儀》（註三），目的是為了從有相行而進入無相行。慧思禪師的《安樂行義》將修行分作無相及有相行。無相行者即是安樂行，「一切諸法中，心相寂滅，畢竟不生」（註四）；有相行者「此是〈普賢勸發品〉中，誦《法華經》，散心精進，知是等人，不修禪定，不入三昧，若坐若立若行，一心專念法華文字，精進不臥如救頭然，是名文字有相行」（註五）。修此有相行，可得三種陀羅尼門：

（一）總持陀羅尼，肉眼天眼菩薩道慧。

（二）百千萬億旋陀羅尼，具足菩薩道種慧，法眼清淨。

（三）法音方便陀羅尼，具足菩薩一切種慧，佛眼清淨。

若不顧身命精進修行，或一生具足，或二生具足，或三生具足。若顧身命，貪四事供養，不能勤修，經劫不得（註六）。可知一般人的散心讀誦，若不能不惜身命精進不懈，連第一種陀羅尼都不會得到的。

正由於安樂行即是無相行，很難使得一般凡夫修得成就，所以智顗禪師即根據〈普賢菩薩勸發品〉所示「三七日中，應一心精進」的原則，編撰了一卷《法華三昧懺儀》，以方便散心精進，讀誦《法華經》者，達到一心精進的程度。同時也由於智顗本人，即因自修法華三昧，誦《法華經．藥王菩薩本事品》，心緣菩薩的燒身供佛的苦行，而讀至「是真精進，是名真法供養如來」句，便悟見與思禪師處於靈山法華盛會，他將此經驗請示思禪師，而被告以：「非汝莫證，非我莫識，所入定者法華三昧前方便，所發持者，初旋陀羅尼也。」（註七）此所謂初旋陀羅尼，即是慧思《安樂行義》中所說的三種陀羅尼門的第一種總持陀羅尼，得肉眼天眼的菩薩道慧。但此對於智顗禪師已極為重要。

從〈普賢菩薩勸發品〉所見《法華經》的「如說修行」，是三七日中一心精進地「受持、讀誦、正憶念、解其義趣」，則是人命終之時，即可感得「千佛授手」，「往兜率天上，彌勒菩薩所」（註八）。並沒有說三種陀羅尼門。可是如慧思禪師所說，若不能不顧身命，要想能夠修成三種陀羅尼，極不容易。若據《安樂行義》所說，縱然不顧身命精進修此有相行，縱然已見普賢菩薩現其人前，及見千佛，復見十方三世諸佛，修行者仍得「至心懺悔，在諸佛前，五體投地」（註九）。雖在《法華經》中並未說要「至心懺悔」，但到智顗禪師所撰的《法華三昧懺儀》，就有〈懺悔六根〉的方法了（註一〇）。嗣後至宋朝的天臺宗學者慈雲遵式，特重懺儀的製作，根據即出於《法華經安樂行義》，但卻不是《法華經》的本身。

至於「法華三昧」的名稱，確係出於《法華經》，共有三處：

（一）〈妙音菩薩品〉有云：「成就甚深智慧，得妙幢相三昧、法華三昧、淨德三昧……。」（註一一）

（二）同上品：「華德菩薩得法華三昧。」（註一二）

（三）〈妙莊嚴王本事品〉有云：「受持是《法華經》，淨眼菩薩，於法華三昧久已通達。」（註一三）

由此可知法華三昧的獲得，可依兩個條件：一是已經成就了「甚深智慧」，二是「受持《法華經》」。因此在尚未得甚深智慧之際，如要得到法華三昧，主要的修行方法，便是受持讀誦《法華經》了。僅靠讀誦，還是不夠，故於《法華三昧懺儀》，尚有前方便的修行方法：「當於正懺之前，一七日中，先自調伏其心，息諸緣事，供養三寶，嚴飾道場，淨諸衣服。一心繫念：自憶此身已來及過去世，所有惡業，生重慚愧，禮佛懺悔。行道誦經，坐禪觀行，發願專精，為令正行三昧，身心清淨，無障閡故。」（註一四）

除了誦經，先須懺悔，莊嚴道場，供養三寶，同時也要坐禪修觀及發誓願。

「三昧」是與慧相應的定，譯為正受，為了通過定境而達到智慧的解脫，而修種種三昧。法華三昧乃是其中之一。法華三昧的修法，須先修懺悔，這是從《安樂行義》而來，此可由《法華三昧懺儀》的說明得知：「修行有二種：一者初行，二者久行，教初行者當用此法，教久修者依〈安樂行品〉。」（註一五）法華三昧是安樂行的預備階段，故安樂行主張的懺悔是有相行，也被智顗所沿用。可是這項懺悔法的經典根源是出於被稱為《法華經》的結經之《觀普賢菩薩行法經》，此經將《法華經》的末品〈普賢菩薩勸發品〉三七日行法，更進一步，做了詳細的說明，特別一層又一層地增加了懺悔法門，最特殊的是為了求得六根清淨，而逐條懺悔六根罪業。此在智顗的《法華三昧懺儀》中也照樣援用。因為《觀普賢菩薩行法經》中對於懺悔的功能有如下的說明：「若聲聞毀破三歸及五戒、八戒、比兵戒、比丘尼戒、沙彌戒、沙彌尼戒、式叉摩尼戒，及諸威儀。愚癡不善，惡邪心故，多犯諸戒及威儀法。若欲除滅，令無過患，還為比丘具沙門法，當勤修讀方等經典，思第一義甚深空法。令此空慧，與心相應，當知此人，於念念頃，一切罪垢，永盡無餘。……若欲懺悔滅諸罪者，當勤讀誦方等經典，思第一義。……不必禮拜。應當憶念甚深經法，第一義空，思是法者，是名剎利居士修第一懺悔。」（註一六）

這是說，若能讀誦方等大乘經典，心與空慧相應，即不須以禮拜的方式懺悔，而且是最高的第一懺悔。相反地，如果尚未能與空慧相應，還是要心惟口宣，五體投地，遍禮十方無量諸佛，求哀懺悔。此在《法華三昧懺儀》中也說：「觀心無心，法不住法，諸法解脫，滅諦寂靜，作是懺悔，名大懺悔。」（註一七）

若以知禮的《金光明經文句記》卷三上所說的三種懺悔法而言，最高的懺悔是無生懺（註一八），即是以無念念實相。那便相當於《觀普賢菩薩行法經》的第一懺悔，也是《法華三昧懺儀》的大懺悔。懺悔行法，本為業重障深不易一心專念地修習無漏的定慧者設，然到宋明以後的中國佛教界，舉行各種禮懺道場，目的僅為消除業障，已不再有像《法華三昧懺儀》所行法中的讀誦、禮懺、禪定、思惟是不可分割了。

註解

註一、《大正藏》九．三七頁中。

註二、《大正藏》四六．六九七頁下—七〇二頁下。

註三、《大正藏》四六．九四九頁中—九五五頁下。

註四、《大正藏》四六．七〇〇頁上。

註五、《大正藏》四六．七〇〇頁上—中。

註六、《大正藏》四六．七〇〇頁中。

註七、《法華經持驗記》卷上，《卍續藏》一三四．四五七頁下。

註八、《大正藏》九．六一頁中—下。

註九、《大正藏》四六．七〇〇頁中。

註一〇、《大正藏》四六．九五二頁上—九五三頁中。

註一一、《大正藏》九．五五頁上。

註一二、《大正藏》九．五六頁中—下。

註一三、《大正藏》九．六〇頁中。

註一四、《大正藏》四六．九四九頁下。

註一五、同上。

註一六、《大正藏》九．三九四頁上。

註一七、《大正藏》四六．九五四頁上。

註一八、《大正藏》三九．一一五頁下：「初作法，二取相，三無生。行者應知，三種懺法，無生是主，二為助緣。」

五、受持讀誦、生淨土、燒身、血書

根據智顗《摩訶止觀》卷二上所明的四種三昧，是綜合諸經所說的各種三昧的名稱及其內容，予以分類組成：

（一）常坐三昧的依據是《文殊說般若經》及《文殊問般若經》。

（二）常行三昧的依據是《般舟三昧經》。

（三）半行半坐三昧的依據是《大方等陀羅尼經》及《妙法蓮華經》。

（四）非行非坐三昧的依據是《大品般若經》（註一）。

法華三昧屬於四種三昧的第三種，而凡是諸高僧傳中所列「習禪篇」的古代高僧，所修禪定方法，應該不出《摩訶止觀》所示的四種三昧，其實又不盡然，例如禪宗晚出的看話頭參公案，未必就是用的四種三昧的任何一種了。

若以中國佛教史的資料所見，對於《法華經》的修行方法，用得最多的是受持、讀誦，其次是講解、為他人說。至於禪觀的三昧行法，則極少有人修持。例如唐朝惠詳撰《弘贊法華傳》十卷（註二），自東晉迄李唐，共收二百零六人，各行門所佔的人數則為：

（一）翻譯十四人。

（二）講解四十五人。

（三）修禪觀三人。

（四）捨身遺身十二人。

（五）持誦一〇八人。

（六）轉讀十二人。

（七）書寫十二人。

再看別一部書，是唐朝僧祥撰的《法華傳記》十卷（註三），共收一百九十八人，各行門所佔的人數則為：

（一）講解感應十九人。

（二）諷誦勝利九十人。

（三）轉讀滅罪十六人。

（四）書寫救苦三十四人。

（五）聽聞利益二十二人。

（六）依正供養附法供養共十七人。

其中竟無一人是修行禪觀及三昧行法的。

以上撰於唐朝的兩種史料書中，合計人數是四百零四人，僅三人是修習禪觀的，比率最高的仍是持誦及轉讀《法華經》，相加共得二百二十六人。此外便是講解、書寫及捨身燒身的法門，歷代都有人行持。

另有一部清初周克復所纂《法華經持驗記》二卷（註四），共收二百二十八人，唯其有許多例子是一人兼有數種修行事蹟的，經過統計，所得數字如下：

（一）受持讀誦《法華經》者一六〇人。

（二）誦《法華經》而得感應神異現象者一〇〇人。

（三）講說《法華經》者四十四人。

（四）修行法華三昧者二十六人。

（五）書寫《法華經》者二十五人。

（六）精研《法華經》者二十三人。

（七）修習禪定者二十三人。

（八）撰著《法華經》注疏及感通錄者十四人。

（九）修《法華三昧懺儀》者十二人。

（一〇）焚身、燕手指、煉足指、投江等捨身供佛者六人。

（一一）其中尚有頂禮《法華經》全部，一字一拜者三人，以及宣唱舉「妙法蓮華經」五字經題者，亦有三人。

《法華經》並未蓄意闡揚西方極樂世界的彌陀淨土，修持法華法門的人，則有不少願生彌陀淨土，僅極少數人，願生兜率內院的彌勒淨土。此與天臺智者大師《法華三昧懺儀》中的「至心發願，願命終時，神不亂，正念直，往生安養，面奉彌陀值眾聖」（註五）。有極大的影響。以致凡是天臺學者，都會以阿彌陀淨土為歸趣。雖然《法華經．普賢菩薩勸發品》曾有明文：「若有人，受持讀誦解其義趣，是人命終，為千佛授手，令不恐怖，不墮惡趣，即往兜率天上，彌勒菩薩所。」（註六）但是依《法華經》如說修行的人，卻很少願往彌勒淨土。

至於燒身、捨身、遺身的修行方法，在《法華經．藥王菩薩本事品》已明示當時的一切眾生喜見菩薩，已得「現一切色身三昧」，已有神力變化，所以他在燒身供佛之時，「其身火燃千二百歲」（註七），嗣又化生轉世出家，又燃其「百福莊嚴臂，七萬二千歲，而以供養，令無數求聲聞眾，無量阿僧祇人，發阿耨多羅三藐三菩提心」（註八）。這不是普通凡夫可以做得的，即是為了激發無量數人發起無上菩提心的一種難行苦行。經中也並未鼓勵凡夫修行此一法門。但在《法華經．勸持品》中，也曾二度說到「不惜身命」（註九）。這是為向「難可教化」的眾生說《法華經》時，受到了輕慢、恐怖、罵詈毀辱，仍須以無比堅強的忍辱心，說法護法（註一〇）。再加上慧思禪師的《安樂行義》中主張以「不顧身命」來精進修行，同時智顗禪師也是因了一切眾生喜見菩薩的燒身供養「是真精進」句而發悟一旋陀羅尼，於是為中國佛教史上，留下了許多以燒身、燃臂、煉指來供佛的苦行記錄。甚至宋代天臺宗的名匠四明知禮，也曾欲燒身供經，結果被人勸阻（註一一）。

又如書寫佛經，在經中也有說，折骨為筆，刺血為墨，揭皮為紙的記載，但在《法華經》中未見類似的暗示，故迄唐朝為止，未見有血書《法華經》的記錄，然從宋開始就有刺血寫經的事例了。此在《法華經持驗記》中有五個案例，其中一例最具代表性：「宋釋祖南，居南嶽之雲峯，刺血書《阿彌陀經》五百卷、《金剛經》一百卷、《法華經》十部，終二十七年，皆用血書。末年血乾骨立，念佛聲不絕。一日在方丈坐化，眉間迸出舍利，隨取隨生。」（註一二）

刺血寫經的性質，也是一種苦行，並且將「不惜身命」與書寫經卷合而為一，目的是為供養佛經，跟流佈經卷已有出入了。

註解

註一、《大正藏》四六．一一頁上—一五頁中。

註二、《大正藏》五一冊。

註三、《卍續藏》一三四冊。

註四、同上。

註五、《大正藏》四六．九五三頁中。

註六、《大正藏》九．六一頁下。

註七、《大正藏》九．五三頁中。

註八、《大正藏》九．五三頁下。

註九、《法華經．勸持品》中曾二度說到「不惜身命」的經文：1.「持說書寫，種種供養，不惜身命。」（《大正藏》九．三六頁上）2.「為說是經故，忍此諸難事，我不愛身命，但惜無上道。」

（《大正藏》九．三六頁下）

註一〇、《大正藏》九．三六頁下。

註一一、《法華經持驗記》卷下，《卍續藏》一三四．四六九頁上。

註一二、《卍續藏》一三四．四七一頁上。

六、陀羅尼咒．延僧誦經．唱經題．逐字拜經．稱念觀世音菩薩

由於《法華經》中有〈陀羅尼品〉，是藥王菩薩、勇施菩薩、毘沙門天王、持國天王、十羅剎女，分別給說法者做守護用的咒文，最後的〈普賢菩薩勸發品〉中的普賢菩薩，也說了一個陀羅尼咒，給三七日中修習此《法華經》的人做守護之用。因之而將密教的咒語用之於大乘顯教的經典中者，除了《楞嚴經》之外，《法華經》是最突出的地方。因此而有天臺智顗，除了以《法華經》為根本教典之外，也為密部的《大方等陀羅尼經》編撰了一卷《方等三昧行法》（註一）。經中說了不少陀羅尼咒，智顗《方等三昧行法》中的「懺悔法」，便採用了該經的五個咒語（註二）。

此後到了宋朝的慈雲遵式，也依唐朝伽梵達摩譯出的《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心大陀羅尼經》一卷，編成了《大悲懺》行法，迄今仍被中國佛教界廣為使用（註三），〈大悲咒〉也因此風行。這使得中國佛教，除了密宗持咒之外，顯教的僧俗四眾，也都在用密教的陀羅尼咒作為修行法門了。乃至晚近數百年來，《禪門日誦》及《毘尼日用》等佛門常用課本中，也都採入了不少的陀羅尼咒。中國佛教之帶有雜修雜行的色彩，不能說與此無關。不過此也正是中國文化的特色，泱泱大度，兼容並包。

《法華經》的受持讀誦，是教修行的人自己來做，迄明末為止的各種佛教資料所顯示的讀誦經卷的功德，也都是自修自得，可是到了清初編成的《法華經持驗記》卷下，便錄了四則延僧代為誦經超度解厄的記載，現在且舉其中兩則：

（一）錄自《湘山野錄》者：宋人張秉神遊地獄，獄史命其誦《法華經》，張秉便召僧，日請一僧，日誦一部，許終其身（註四）。

（二）編者周克復自獲者：明人蘇州尤弘遠，病中至地獄，被告之卅：「今既得生還，宜急延年高有德僧六人，誦《法華經》六部，方可消滅罪愆也。」（註五）

地獄的信仰早在《阿含經》已有介紹，對於用誦經及供養來度亡，為時也很早，最早是自己誦經並供養經卷，同時也供養出家僧眾。到了《地藏菩薩本願經》的〈如來讚歎品〉則教人以「自書此經，或教人書」，「自讀此經，或請人讀」（註六），來超度已墮惡道的眷屬。但卻並未指定要請僧人，甚至指定要請幾位年高有德的僧人，代為讀經超度，這在佛經中是沒有根據的。可是由於有了類此的民間信仰和傳說，便形成了元明二朝「瑜伽僧」的行業，僧人的工作，不是修學佛法弘揚佛法，而是以代人誦經為其職業（註七）。直到現代的中國大陸及臺灣地區，尚有許多人請僧誦經超度先亡。這也可說是《法華經》修行方法的變形及變質。

在《法華經持驗記》卷下，也有三處見到以唱經題「妙法蓮華經」五字為修行方法的，這倒頗似日本的日蓮聖人主張唱題「南無妙法蓮華經」的修行法，雖其在中國，並未形成風氣，曾被用過則為事實：

（一）宋徵士左伸，天臺臨海人，從神照受菩薩戒，「紹聖二年秋，命沙門唱法華首題」（註八）。

（二）明釋傳燈，少從賢暎菴禪師削[髟/采]。聞講《法華經》，恍有神會。年七十五，預知時至，手書「妙法蓮華經」五字，復高唱經題者，再泊然而寂（註九）。

（三）明武林西溪釋傳記，世稱法華和尚，日誦《法華經》為業：「癸酉七月，辭諸弟子，念佛及三千聲，唱妙法蓮華經題者數四，面西合掌而逝。」（註一○）

由於經題即含全經經義，故唱經題，便等於稱讚整部的《法華經》。

《法華經持驗記》卷下，有三處記述逐字禮拜《法華經》的修行方法，現錄其兩例如下：

（一）五代周齊州開元寺釋義楚，「七歲捨家，禮《法華經》，字字各拜，拜且徹部」（註一一）。

（二）宋朝宋從雅，錢塘人，誦《法華經》二萬餘部，禮佛及百萬拜，「禮《法華經》一字一拜者三過」（註一二）。

一字一拜禮《法華經》的修行方法，直到現代還有人使用。我本人於一九六○年從軍中退役再度出家後，進入山中靜修，智光老和尚即傳授我逐字禮拜《法華經》的法門：每拜一字即口宣經題：「南無妙法蓮華經」，同時另念一句「南無法華會上佛菩薩」。此種修行法，已將唱題及拜經合而為一，頗值得推廣。

《法華經》另一最大特色，是〈觀世音菩薩普門品〉的修持方法，受到千多年來中國佛教徒們歷久不衰的普遍奉行。因其方法簡便，靈驗卓越，而且都是解救人間現實生活中的苦難災害。只要會念一聲觀世音菩薩聖號，便能有求必應，沒有任何儀式供養的要求，任何人在任何時地，都可修行。

〈普門品〉云：「若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫。」又云：「諸善男子勿得恐怖，汝等應當一心稱觀世音菩薩名號，是菩薩能以無畏施於眾生。」又云：「稱其名故，即得解脫。」（註一三）不論男女老幼貧富貴賤，智愚賢不肖，凡能稱其名號，即有感應示現。所以此一稱名的觀音法門，比起誦經，更為容易，故也更加普遍流傳。清初世祖順治己亥（西元一六五九年）周克復編集的《觀音經持驗記》上下二卷（註一四），從晉之竺法義，迄清之楊璜，共收一百二十人的持驗記錄，皆從群書資料錄出，其實歷代有關觀音靈感的例子，可謂俯首即是，多是〈普門品〉及〈大悲咒〉的影響，也有一部分則是屬於〈白衣大士神咒〉的靈驗。關於觀世音菩薩的信仰及其法門，我曾寫過一篇〈觀世音菩薩〉，已在今日佛教界流傳數十年。

註解

註一、

（一）《大方等陀羅尼經》四卷，北涼沙門法眾譯，收於《大正藏》二一冊。

（二）《方等三昧行法》一卷，智顗說、灌頂記，收於《大正藏》四六冊。

註二、《大正藏》四六．九四三頁下—九四四頁上。

註三、收於《大正藏》二一冊，《大悲懺》尚未入藏。

註四、《卍續藏》一三四．四七一頁上。

註五、《卍續藏》一三四．四七六頁下。

註六、《大正藏》一三．七八三頁上—中。

註七、參考拙著《明末中國佛教の研究》五六—五七頁，一九七五年東京山喜房佛書林發行。

註八、《卍續藏》一三四．四七一頁。

註九、《卍續藏》一三四．四七四頁。

註一〇、《卍續藏》一三四．四七四頁下。

註一一、《卍續藏》一三四．四六八頁下。

註一二、《卍續藏》一三四．四七〇頁下。

註一三、《大正藏》九．五六頁下。

註一四、《卍續藏》一三四冊。

七、結論

《法華經》的修行方法，對中國佛教的影響是深廣而又持久的，在高層次的戒、定、慧三無漏學方面，依《法華經》而開創了獨特的中國化的大乘佛教天臺教派，成就最大的是智顗及其弟子章安。依《法華經》的菩薩戒精神，智顗傳有《菩薩戒義疏》（註）；定學方面則有圓頓、次第、不定的三種止觀以及《法華三昧懺儀》；慧學方面撰有《法華玄義》及《法華文句》，此為中國佛教不論在義理的開發和方法的建立，都有決定性的貢獻。

在普遍的弘佈方面，由於《法華經》極力強調說法的重要及書寫經卷的功德，佛教便隨著《法華經》抄寫流通而深入民間。在實踐方面，由於信仰讀誦的功德，使得許多人，乃至不識字的文盲，也能背誦佛經，此種風氣，直到晚近，尚在流行，雖然很少人真的能夠修成法華三昧，可是一生之中讀數百部乃至上萬部《法華經》，必定也能擔負起身教及言教的教化責任了。

學法，必定護法，《法華經》在學法的鼓勵、護法的強調方面，都是不落痕跡，而又非常徹底，焚身供佛，捨身護法，不惜身命修行佛法，表現出了無比的精進和堅韌，同時又一次一次地提醒修行《法華經》的菩薩，應當忍辱與柔和，因此使得中國文化中增加了一股全力以赴而又忍辱負責的精神。

在對於一般群眾的適應方法，《法華經》的貢獻，便是「一稱南無佛，皆已成佛道」，以及稱念觀世音菩薩的宏大感應，以致中國人之中不論是否已經皈依三寶，在面臨緊急災難情況時，多會想到求助於阿彌陀佛及及觀世音菩薩，此也為中國社會的安定，貢獻了無比的力量。

（本文曾於一九九四年七月在臺北「佛教與中國文化國際學術會議」中宣讀發表，並刊於《中華佛學學報》第七期）

註解

註　、《大正藏》四〇冊；中華佛學研究所於一九九三年三月，有研究生賴姿蓉通過畢業論文——《菩薩戒義疏之研究》。

《法華經》修行方法於二十八品出現項目表

名品	序品	方便品	譬喻品	信解品	藥草喻品	授記品	化城喻品	五百弟子受記品	授學無
修行方式	布施	布施							
	樂誦經	讀誦			讀誦		諷頌通利		

	修禪定	禪定	思惟	思惟	常行禪定		結跏趺坐		
	讚佛		稱讚諸菩薩			讚歎	讚歎	歎其功德	
方修行	法聞	法聞	法聞	法聞	聞如來法				
	受持	受持佛語	受持		持		受持		
	講法說法		隨宜說法	說無上道		廣宣佛法	廣說分別	隨宜說法	教化成就
	具戒威儀	持戒	持戒	持佛淨戒				常修梵行	
名品	序品	方便品	譬喻品	信解品	藥草喻品	授記品	化城喻品	五百弟子受記品	授學無
方修行	忍辱	忍辱							
	觀法空性	智慧	求一切智	修習空法				智慧方便	
	造塔供舍利	造塔供舍利				起塔廟			
	歸信	一心信解	信受信解				信受信解		
方修行	住山林		獨處山林		獨處山林				
	精進	精進	精進	精勤修習	行精進			精進	
		一稱南無佛							
			深心堅固						
			修慈心		常行慈悲				
名品	序品	方便品	譬喻品	信解品	藥草喻品	授記品	化城喻品	五百弟子受記品	授學無
方修行		善軟心	質直柔軟						
		畫佛像							
		音樂供養							
		禮拜		頭頂敬禮			頭面禮足	頭面禮足	頭面禮足
方修行		合掌	合掌頂受				合掌		一心合掌
				一切供養		供養	供養		供養諸佛
					如說修行				
			恭敬諸佛			恭敬	恭敬		
							繞佛		
名品	序品	方便品	譬喻品	信解品	藥草喻品	授記品	化城喻品	五百弟子受記品	授學無
方修行							瞻仰	瞻仰尊顏	瞻仰世尊
								護持	護持法藏
方修行									
名品	序品	方便品	譬喻品	信解品	藥草喻品	授記品	化城喻品	五百弟子受記品	授學無
方修行									

方修式行									
名品	序品	方便品	譬喻品	信解品	藥草喻品	授記品	化城喻品	五百弟子受記品	授學無
方修式行									
方修式行									
名品	序品	方便品	譬喻品	信解品	藥草喻品	授記品	化城喻品	五百弟子受記品	授學無
方修式行									
方修式行									

下篇 論考

和尚與僧伽

這幾天，臺北善導寺正在召開「中華民國佛教海內外僧伽代表大會」，我正在掩關，未能參與盛會。唯因佛教缺少宣傳，一般人對於佛教所用的名詞術語，多不瞭然，比如和尚與僧伽，就是一例。故借《中央日報》副刊一角，略加闡釋。

僧伽代表大會，既然成了這幾天的新聞，所謂僧伽代表，又都是和尚，那麼，僧伽與和尚，究竟有什麼關係呢？

通常都把和尚稱為僧侶，其實，僧侶是梵漢合化的名詞，僧是僧伽，侶是道侶。在印度，僧伽的梵文是Saṃgha，它在佛典中的音譯有好多種，比如僧佉、僧加、僧企耶、僧伽耶、桑喝耶等等，它的意譯是眾和會。

原來，佛教的信仰是以三寶為依歸，所謂三寶，就是佛、法、僧，換言之，佛是覺悟宇宙萬法的覺者，法是被佛覺悟的萬法軌則，僧是傳播佛法的核心幹部，合起來，就是以教主、教義、教團的三者，完成了佛教的形態。

可見，僧伽的意思，原是指佛教的教團而言。不過，佛教的教團，分有大小，因為佛教的創始者釋迦牟尼特別重視自由的精神，所以僧伽的大小，是以寺院或地區為準的，從四個比丘以上的結合，即稱為僧伽，往上有五人僧伽、十人僧伽、二十人僧伽。超過二十個比丘的結合，則均比照二十人僧伽的儀節要求。四人以下的即不成為僧伽，而是單獨的比丘。所以，在釋迦時代的佛教教團，僅有精神的中心點，卻沒有行政的組織體，凡是四人以上的決議，只要不違背佛法的原則，即可得到大眾的公認。這就是佛教所稱僧伽的原義。至於和尚，在中國民間的觀念，總以為佛教的僧侶就是和尚，其實不然，和尚一詞，既非中國語，亦非印度的梵語，它是由西域語的音訛而來。

在古代的印度，通稱博學之士為「烏邪」，到了于闐國（今日的新疆省于闐縣），稱為和社或和闍（Khosha），到了中國便譯成了和尚（見《南海寄歸內法傳》及《祕藏記本》），這個和尚的意思，根本不是指的佛教的比丘，所以在印度其他學派的在家男女，也都有被稱為和尚及和尚尼的（見《雜阿含經》卷九等）。

不過，被稱為和尚的人，必須是博學之士，且須是教學之士。因此，便將佛教的剃度（為人落髮，度人出家）及授戒師，沿用了和尚這個頭銜。雖然佛教的剃度及授戒師的梵語是鄔波馱耶（Upādhyāya），但在中國已經相沿成習，老早不用鄔波馱耶而用和尚了。

然而，無論如何，和尚的稱謂，在佛教教內並不尋常，必須出家受戒十年之後，並須通曉三藏教義，至少要懂得了戒律的全部精義之後，始夠作為和尚的資格。在中國，最早是由石勒賜佛圖澄「大和尚」號，和尚的意義就更加隆重起來。縱然到了晚清以來，也唯有大叢林像常州天寧、鎮江金山，以及浙江的天童、阿育王等寺院的住持，才被公認為和尚，一般的僧人是擔當不起和尚頭銜的。

一般人往往誤以為佛教的僧尼，多是在向所謂「命運」低頭以後，才走進佛門的——像本月三日《中央日報》副刊寒雨寺的作者章江先生，就是這樣。事實上世間沒有一個逃避現實的宗教能夠維繫它的流傳達數千年之久，也許佛教在某種形態方面，的確像是消極，但在釋迦的本旨，卻是入世的。

（刊於一九六五年十一月十三日《中央日報》副刊）

正法律中的僧尼衣制及其上下座次

這恐怕是出乎僧服統一研究小組意料的事了，〈商榷書〉一經發表，竟然引起了許多的責難及議論。從大體上說，這是好現象，至少是證明了尚有許多人在關心著切身的現實問題。

本來，我不擬對此問題再說什麼，然由於今日教界對於制度雖有關心，但對「正法律」（Dhamma Vinaya）的認識，總覺得尚不夠充實；雖然都會引用「根據佛制」四個字，對於正法律而言，則似乎尚有些商榷的餘地。佛陀曾經說過：「如來正法欲滅之時，有相似像法生，相似像法（Saddhamma Patirūpaka）出世間已，正法則滅。」（《雜阿含經》卷三二第九〇六經）說也難怪，目前已是末法時代，相似像法（非法言法，法言非法；非律言律，律言非律）的出現，當是不足為奇的事了。因此使我要寫這篇文章，想把正法律中的知識，向諸上善人等請教。

現在且分兩個重點來說。

一、衣服制度的問題

（一）衣的條數：大乘《梵網菩薩戒本》輕戒第三十七條說「布薩日……各各披九條、七條、五條袈裟」。《根本說一切有部毘奈耶》卷一七說：「僧伽胝……有九種別，云何為九？謂九條、十一條、十三條、十五條、十七條、十九條、二十一條、二十三條、二十五條。」「初三種衣，二長一短，次三種衣，三長一短，次三種衣，四長一短，應作應持，過此已上，便成破衲。」《四分律》說：「應五條，不應六條，應七條，不應八條，應九條，不應十條，乃至應十九條，不應二十條。若過是條數，不應畜（同蓄）。」《摩訶僧祇律》只准十五條。《行事鈔》卷下一說：「今時有三十三條等，無正教制開。」這些資料告訴我們，衣的條數，各大小乘律部所載，均有出入，大乘僅見九條，迦濕彌羅所傳的有部新律有二十五條，到了中國便增加至三十三條。若從小乘律部的成立史上考察，《摩訶僧祇律》乃是大眾部的根本部所傳用，《根本說一切有部毘奈耶》是與《十誦律》同為薩婆多部，成立時間乃在《十誦律》之後，薩婆多部乃是上座部下化地部的分支，它的時間可能與《四分律》的法藏部同時，《根本說一切有部毘奈耶》的出現，則在《十誦律》及《四分律》之後，當無疑問。因此，我們從史實的考察上看，衣的條數是越往後傳而越增多。我們在《聖跡記》中見到「如來著十三條大衣」的記載，相傳釋迦世尊交付迦葉尊者待傳彌勒佛的衣，也只有十三條。那麼，依次發展的順序是佛世最多十三條，佛後約二百年的《摩訶僧祇律》增為十五條，稍後的《四分律》復增為十九條，最後的《根本說一切有部毘奈耶》又增為二十五條，到了中國竟然多達三十三條了。

（二）衣的品級：《根本說一切有部毘奈耶》卷一七說：「僧伽胝有三（種差別），謂上中下，上者豎三肘橫五肘，下者豎二肘半橫四肘半，二內名中。若嗢呾羅僧伽（安陀會或五衣）及安呾婆裟（鬱多羅僧或七衣），亦有三種，謂上中下，量如僧伽胝（大衣）說。」又說：「得新衣……兩重為僧伽胝……一重為嗢呾羅僧伽，一重為安呾婆裟」，「得故衣……四重為僧伽胝……兩重為嗢呾羅僧伽及安呾婆裟。」由此可見，三衣的品級是以幅度大小及新舊布料的層數多少而區分的。

衣的條格的理由，主要是為表現福田僧相（《十誦律》卷二七），為了福田相，所以做衣必須將布料割截之後再縫起來，並且由於比丘所得的糞掃（破爛骯髒的拋棄物）衣（布）及檀越施捨的布料，往往不足一件衣料，所以要七拼八湊起來。因此，佛陀規定：「著割截衣者，是名比丘。」（《善見律》卷七）「不割截衣，不得守持。」（《根本說一切有部尼陀那自得迦》卷二）

將僧伽梨（大衣）分為九品的根據是《薩婆多毘尼毘婆沙》卷四：「僧伽梨，下者九條，中者十一條，上者十三條；中僧伽梨，下者十五條，中者十七條，上者十九條；上僧伽梨，下者二十一條，中者二十三條，上者二十五條。」又說：「下僧伽梨二長一短，中僧伽梨三長一短，上僧伽梨四長一短。」將二十五條衣稱為上上，九條衣稱為下下，中國人對三品九等的臆測根據，也即在此，而非「大乘菩薩戒本」。不過我們應當明白：《薩婆多毘尼毘婆沙》是由律師撰著的律論而非佛制的律典，該論的作者，根本就沒有注意到《根本說一切有部毘奈耶》說「過此已上，便成破衲」的記載，所以到了滿益大師也極力主張「二十五條是下下品。」這從條格的長短數即可證明；從割截衣的出發點上也可得到反證；再從新布三衣及舊布三衣製作的層數多少上也可得到旁證。

至於三衣的用途，根本不是拿來分別階級的，而是各有它們的作用的，這在各部律中，幾乎有著一致的記載，弘一大師把它們綜合起來，曾做過如此的說明：安陀會，又名內衣、裡衣、中著衣、下衣、五條衣、院內道行雜作衣。鬱多羅僧，又名中價衣、上衣（在內衣上常服用故）、七條衣、中衣、入眾衣。僧伽梨，又名雜碎衣

（條數多故）、複衣、大衣、高勝衣、集眾時衣、入聚進宮說法衣（《四分律戒本隨講別錄》）。

事實上，自佛世迄今的一切佛典之中，尚不可能發現有以三衣的條數來做階級區別的記載。也許因為中國的僧尼經常穿著「聽衣」，今天所以有人覺得「制衣」應有它的新用途了？可是，在佛的正法律中，三衣是實用的日常必需物，每天都要用到三衣的。以幅度的大小分別九等，乃為適應個人的身量，層數的多少乃為適應耐寒及耐破，絕不是表示階級性的。我們在各部律中，均可見到比丘之間相互換衣的記載，上下座之間互換，乃至比丘與比丘尼之間也互換，就是為了身量大小的緣故。

我們也見到有人供佛大衣，佛令施給比丘（《五分律》卷二〇及《中阿含經》卷四七第一八〇經等）；我們又見到阿難尊者（非上座）將貴價大衣轉供養上座大迦葉（《四分律》捨墮法第一條），從這些跡象中，根本不可能見到衣制的階級性。其實，佛陀也與比丘僧一樣，常常要說「我在比丘僧中」（《佛般泥洹經》卷上），「我在僧數」（《五分律》卷二〇等），佛的正法律中，從那兒可見一絲階級色彩呢？

（三）衣的顏色：佛說：「我昔為菩薩（未成佛道）時，天帝釋作獵師形，被一雜色衣，我時為出家故，脫於細軟上服而與換之。」（《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷七）這在《雜阿含經》也有同樣的記載，可見佛陀最初出家時，即被雜色衣，後稱三衣為袈裟，袈裟即是雜色的意思，今以純色三衣稱袈裟，那是不合原意的。佛陀也不許比丘們著純色衣：「色有五大色，黃、赤、青、黑、白」，「凡此五大色，若自染，突吉羅。」「除五大色，有純色黃、藍、鬱金、落沙、青黛，及一切青，名純色，亦不得著。」（《薩婆多毘尼毘婆沙》卷八）；「若復苾芻得新衣，當作三種染壞色，若青、若泥、若赤，隨一而壞，若不作三種壞色而受用者，波逸底迦。」（《根本說一切有部毘奈耶》卷三九）；「有一比丘白佛：願聽我等著純青、黃、赤、白、黑色衣。佛言：純黑色衣產母所著，犯者波逸提，餘四色，突吉羅。」（《五分律》卷二〇）；《四分律》單墮第六十條及《摩訶僧祇律》單墮第五十條；也禁止比丘著純色的新衣，必須經過「壞色」的工夫之後，才可以著，否則，「青、黑、木蘭，若不作三種一一壞色受用者，波夜提。」

根據這些資料，可知佛世的佛及比丘、比丘尼們，都是著的壞色衣（壞色、壞式、雜色者稱為袈裟）。

不過也有例外，比如因為難陀尊者的身量及相好，從遠處看很像佛陀，往往使弟子們把難陀當作佛陀去恭迎，常常弄成誤會，所以佛陀規定難陀尊者一個人著黑色衣（不記得是在那一部大律中了）。

另在《中阿含經》卷四七第一八〇經中說：「瞿曇彌持新金縷黃色衣，往詣佛所」供養佛陀。又在《舍利弗問經》中預記說：「摩訶僧祇部……應著黃衣」，「曇無屈多迦部……著赤衣」，「薩婆多部……著皂衣」，「迦葉維部……著木蘭衣」，「彌沙塞部……著青衣」。這些是比丘可著純色衣的根據。

但是，今日南傳國家是上座部的佛教，並非摩訶僧祇部，他們為什麼要著純黃衣呢？中國佛教一向盛行曇無德部的《四分律》，為什麼要著黑色——皂衣而稱為「緇流」呢？這都是打不破的謎（註）。

事實上，若從史蹟的考察，《舍利弗問經》的成立，決定是佛後數百年間的事了，預記當然是真的，但已經過了後人的手腳改變，也是顯然的。至於《阿含經》中的黃色金鏤衣，究竟是布抑是衣，尚是值得推敲的問題，因為在佛典中的「衣」字，有著衣料（布）及衣裳的兩重意思，那所稱的黃色金縷衣，可能就是黃色的織錦，是

衣料而非即是三衣中的成品，這在律典中也有根據，凡是佛及弟子們得的貴價衣，也多是高貴的布料而非即是衣的成品，所以佛陀每在結夏安居終了，必須先要縫製了衣，再去人間遊化（如《雜阿含經》卷三三第九三二經等）。

總之，若根據原始經律的考察，雜色衣是比丘的標誌，純色衣是很難找到有力根據的。

至於比丘尼的服裝，除了較比丘多了二衣共有五衣之外，顏色則與男眾相同，律中雖未言明究係何色——必然是雜色，但是比丘與比丘尼的三衣可以相互貿易交換（《四分律》卷六）；蓮華色比丘尼曾把她自己著的貴價僧伽梨，送給一位「著弊故補衲僧伽梨」的比丘（《四分律》卷六）。可見比丘、比丘尼的衣色是相同的。

（四）衣袋：這在律中是有根據的：「苾芻作三衣竟，置在肩上隨路而行，遂被汗霑并塵土污。佛言：應以袋盛，置肩而去。……可當中開口，不安鉤紐塵土猶入。佛言：應安鉤紐。苾芻以常用衣置之於下，非常用者安在於上，取時翻攪，令衣雜亂。佛言：常用者在上，非常用者在下。」（《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一五）；《根本薩婆多部律攝》卷五也有如此的記載：「三衣袋法，長三肘，廣一肘半，長牒兩重，縫之為袋，兩頭縫合，當中開口，長內其衣，搭在肩上，口安[巾*句]帶，勿令蟲入。」

二、僧尼要有階級嗎?

標明階級的問題，對於近來部分戒長的比丘們，似乎很感興趣，似乎有意要將比丘、比丘尼分成許多明顯的階級。如果這是合乎正法的話，我倒是非常贊成的，可惜的是，這一觀念，怎樣也得不到正法律的支持。

（一）從原則上說：反對階級的觀念，不但是佛教的思想，也是佛陀當世的時代新思潮的共通趨向，雖然舊派婆羅門教的社會，始終堅持著階級的觀念，根深柢固而牢不可破。佛教卻在反傳統的運動下，時時鼓吹四姓平等及男女平等，乃至眾生平等的主張。

佛對比丘們說：「譬如恆河，遙扶那薩羅摩醯，流入大海，皆失本名，合為一味，名為大海；汝等如是，各捨本姓，皆同一姓，沙門釋子。」（《摩訶僧祇律》卷二八）

佛告諸弟子們說：「有若干輩各自道說言，我種豪貴，如貴，富樂貧賤，當如五江水入海；若干輩為佛作弟子，皆當棄本名字，乃為是佛弟子耳。」（《恆水經》）

佛說：「吾道弘大，合眾為一，帝王種、梵志種、君子種、下賤種，來作沙門者，皆棄本姓。」（《佛說海八德經》）

佛說：「諸比丘，若見眾生愛念歡喜者，當作是念：如是眾生，過去世時必為我等父母、兄弟、妻子、親屬、師友、知識。」（《雜阿含經》卷三四第九四五經）

像類似的教說，經律中當然還有，在此不用多舉。這裡所說的四姓，並不是四個姓氏，而是印度教看得極其嚴格的四大階級。佛陀是把它們從根本上推翻了，佛陀看人，完全是以惡及善的行為做標準，不以出身的族姓階級為標準（《中阿含經》卷三九第一五四經）。佛陀當時的大弟子，也都信奉著這一原則，不但不以種姓階級衡量人，也不以年齡大小衡量人，而是以「貪欲愛念濁」的離與不離，作為「共語問訊，恭敬禮拜，命之令坐」的原則（《雜阿含經》卷二〇第五四七經）。

（二）下座、中座與上座：佛教是不是有階級的存在呢？這是受著許多人所誤解的問題，因為在佛陀座下的弟子們，明明分有出家與在家、男眾與女眾、大眾與小眾的區別，而且是以出家的比丘的位次最高，所以有人以為這也就是階級。其實，這不是階級形態而是倫理形態，這相類於家族的輩分，如說這就是階級，那麼父母兒女、兄弟姊妹的關係，也是階級了，事實不然！因為不是階級，所以父子兄弟之間，雖然各守分際，但卻不必就要在衣著的服飾上加以分別。

至於比丘、比丘尼的戒次問題，也是同樣的道理，是倫理而非階級。是為配合僧團生活教育的需要，而非為了表明特殊崇高的階級。

下、中、上座的詳細分配，是出於《毘尼母經》卷六：「從無臘乃至九臘，是名下座；從十臘至十九臘，是名中座；從二十臘至四十九臘，是名上座；過五十臘已上，國王長者出家人所重，是名耆舊長宿。」

對於下、中、上座，這也不是絕對的區分法，《阿毘達磨集異門足論》卷四，對上座就分三種：一是生年上座，二是世俗上座，三是法性上座（受具足戒的耆舊長宿）。在律中又見到說凡是上無更長者即是上座，所以在〈釋氏要覽〉卷上要說：「律中僧坊上座，即律三綱上座；僧上座，即（授戒時）壇上上座或堂中之首座；別房上座，即今禪居諸寮首座；住家上座，即計齊席上座。」可見上座之名，並不一定是戒臘二十至四十九的階段才可承當。

在律中，比丘分上、中、下座的主要原因是教育上的理由。

比丘出家的最初五夏「要誦戒令利，誦白一、白二、白四三羯磨，皆令使利，未滿五臘，比丘不離依止。」（《毘尼母經》卷八）這就是所謂「五夏學律」的根據，其實在最初五夏之中的比丘並非就不能學教修定，只是以學習律儀的生活為主。故在原則上說，比丘五夏不得離師獨行。但是在《大比丘三千威儀經》中說，比丘有二十五法不成就者，永不能離依止師（不一定老是依止一位依止師），其他律部，也要五法成就始離依止，因此，《毘尼母經》卷六中要說：「若過十臘，有勝法事，必能利益者，和尚阿闍梨雖不聽去，自往無過。」這是說，依止十夏之後，若有殊勝法事，必能自利利他的話，縱然師不准許，也可離師而去；又在《根本說一切有部尼陀那目得迦》卷三中說：「乃至十夏，所到之處，仍須依止者，如其四夏。」又說：「若滿五夏，五法成就，許往人間，隨情遊履；如其到處」，「得至五夜」，「無依止師」。這是明白地告訴我們，比丘五夏之後，縱然五法成就了，也只能離開五夜，再長就不行了。所以律中規定比丘在五夏之前不得做人（律儀）之師，十夏之前不得做人剃度和尚。這也就是九夏之內被稱為下座的根由。

到了十夏以上，知法知律，始可做人的和尚。這是稱為中座的根由。中座的生年，最少已在三十歲以上了。

到了二十夏以上，始有資格被僧中依次差遣去為比丘尼眾做教誡人。上座的生年，最少已在四十歲以上了。生年與戒臘的配合，也是主要的因素，年歲太輕，總不宜做尼眾的教誡人。

（三）尊禮與上下：但是，佛教的僧團，雖然注重尊長尊戒，比如《十誦律》卷三四中說：「先受大戒，乃至大須臾時，是人應先坐、先受水、先受飲食。」有的則說，乃至相差一針影，也得序次尊禮。然而，佛教的僧團中，絕不壓抑下座，也不會無理由地尊禮上座。

下座能說法，上座不能說法，下座照樣可以在上座之前說法（例如《雜阿含經》卷二一第五七〇經）；下座有神通，上座沒有神通，下座照樣可在上座之前現神通

（例如《雜阿含經》卷二一第五七一經）；「下座比丘欲教上座法者，應在高處坐教，為尊法故；若上座欲從下座受法者，應在下處坐受法，為尊法故；從今聽，下座比丘教上座法者，得共等床坐，為上座故。」（《十誦律》卷三四）；「若苾芻近圓（具戒）經六十夏，不解別解脫（戒），若不成就五法者，應依止他住……若無老者……當依止少者，唯除禮拜，餘皆取教示。」（《根本說一切有部毘奈耶出家事》卷三，此言成就五法者，是一知有犯，二知無犯，三知輕罪，四知重罪，五善知波底木叉——別解脫戒，廣能宣說），這是「老弟子法」的老少依止，在《十誦律》中也這樣說，在《摩訶僧祇律》中更說：「雖復百歲，應依止十歲持戒比丘下至知二部律者，晨起問訊，為出大小行（便）器，如弟子事師法。」

不過，這有一個區別，下座比丘雖可為上座比丘說法說戒，絕不可做上座比丘的依止師，此所說的老少依止，須是十夏以上的中座比丘，否則九夏以前自己尚在依止他人，豈能受人依止！

（四）互問戒臘及其戒次的問題：目前有人主張，要將大衣分作上、中、下座的顯明區別，理由是為便以識別，在大集會中，可以不用互問戒臘，就能依次入座了，否則「在眾目睽睽場合，問話答話，交頭接耳，有失莊嚴儀態」。（《覺世旬刊》二四八號第一版），其實，雖然律中規定：「先受戒者在前坐，後受戒者在後坐。」（《梵網經》輕戒三十八條）；但又規定：「若大眾會時，聽上座八人，相問大小以次坐，餘人得座便坐。」（《五分律》卷二九），所以也不用擔心因為衣著無從區別而違犯了律制。

至於先問戒臘然後尊禮的規定，也有它的限制，在大眾集會時，除了對佛或主持會場的上座而外，根本不許相互問訊禮拜；相互問訊禮拜，乃在人少相見的必要時。所以今日南傳的比丘們，在室外見了面，如果沒有必要，他們根本各不相禮。絕不像軍中的禮節，見了上階的，一定要敬禮。否則一個下座比丘出外乞食時，恐怕只有合掌頂禮的份兒而沒有化齋的機會了。因在乞食時光滿街都是比丘。

今人若要主張用大衣的條數來區別上、中、下座，那麼下座與下座之間、中座與中座之間、上座與上座之間，究竟又以什麼來區別各自的戒臘先後呢？律中規定乃至戒臘差別一針影的時間，都要依次尊禮，難道這就不管它嗎？如說：「我們要創立新的制度」這倒真是經中所說：「法為非法，非法為法，律為非律，非律為律」的最好說明了！如果說：「這是根據隨方毘尼，隨時毘尼的原則，為了實際需要，而創出的時代制度。」這也未免已是落伍的倒車思想，時代的環境，日漸朝著平等與民主的方向在走，就以政府的文官制度而論，君主帝王時代的中國，階分九品，品品皆有不同的服式衣冠，到了民國時代，各級的政府官員，從委任到特任，雖也有著許多階級，但是他們可有官階標誌的服式衣冠嗎？除了軍隊為便於軍令的執行而服從階級的標誌之外，今日的世界各國，恐怕已很少有文官階級的標誌了。因為君主時代的官員是由帝王任命的，民主時代的官員，是由人民公選的，過去的官員自稱為人民的父母，今日的官員卻是人民的公僕，觀念上完全不同。因此時代趨勢的影響，今日天主教的羅馬教皇，已改稱為教宗，天主教漸漸地改革又改革，希望他們的制度不與時代的潮流脫節，比如天主教已准許教士返俗結婚而不認為是叛離天主的信仰（一九六四年九月六日梵諦岡合眾國際社電）；天主教也准許修女們穿著現代時裝了（一九六五年一月十三日梵諦岡美聯社電）。想不到今日中國的比丘之中，竟有人要做創造階級標誌的「祖師」呢！有人以為大乘菩薩分十地，小乘聖者分四果，是階級的根據，其實那是內證階位，不是外表的形態，故在佛世的僧中，有沙彌羅漢及比丘尼羅漢，仍得為凡夫比丘做供養人，仍得禮初夏比丘足。

也許這些想做「祖師」的法師們，或未真的考慮到正法律中的衣制問題，所以我願在此提出若干有根據的考證資料。

三、後記

關於統一僧尼服裝的問題，我已在《覺世旬刊》二八二號做了一篇短文，表示意見：顏色統一是有必要的，製造階級是不合佛教的。我對衣制的考覈，曾寫過一篇〈論僧衣〉約萬餘字，收在《律制生活》一書中。

到本文寫出時為止，關於這個問題的文章，我已見到了如下的幾篇：

（一）〈中國僧侶服飾統一顏色商榷書〉（刊於各佛刊，係由樂觀法師執筆，道安、白聖、東初、賢頓、悟明、悟一、妙然等法師具名）

（二）〈僧服論議〉（《海潮音》四六卷一、二月合刊，默如）

（三）〈統一僧服顏色的再討論和建議〉（《中國佛教》九卷七期，惠光）

（四）〈我對僧服統一的愚見〉（《覺世》二八二號，星雲）

（五）〈我對統一僧尼服色的看法〉（《覺世》二八二號，聖嚴）

（六）〈對「僧服統一商榷書」之我見〉（《覺世》二八三號，釋敏慧）

（七）〈關於僧服改革之意見〉（《覺世》二八三號，明源）

（八）〈對統一服色研究小組之建議〉（《覺世》二八四號，嚴持）

（九）〈我對統一僧服的反應〉（《覺世》二八四號，祖印）

（一〇）〈「僧服統一」的商榷〉（《覺世》二八四號，真華）

其實，如果我的預料不錯，這一僧服統一的風波，對於整個的中國佛教，不會有多大的影響，改者自改，不改者必將仍舊，在十來年內，若能做到外出服及禮服的顏色統一，已是很好的成績。至於大衣的分等分階，那是不可能辦到的，除了不合佛教的宗旨之外，由於中國僧尼披用大衣的機會很少很少，縱然要分階級，也等於不分階級。所以我也並不為此問題憂心，我寫本文的目的，只是就制度論制度而已。若要論到中國佛教的復興，那也不是僅靠服色統一及階級製造所能濟事的，那必須要從根本的思想觀念上、生活方式上、教會組織上，徹底改造，才有復興的希望。

（世佛紀二五〇九年四月二日於朝元寺關房，《海潮音》四六卷四月號）

註解

註、、本文於《海潮音》四六卷四月號（一九六五年四月）刊出後，同年的五月號即發表了印順老和尚的〈僧衣染色的論究〉（編案：現收於妙雲集下編之八），他老對我的疑問做了解答，現在抄摘如下：

「南傳佛教國的金黃色衣，研究小組諸公，把它看作律制；聖嚴法師似乎對之有點困惑。我也沒有什麼研究，姑且解釋一番。金黃色衣，漢譯《中含》（四七·一八〇經）確有『瞿曇彌持新金縷黃色衣』供佛的記載，但與此相當的南傳《中部》（一四二《施分別經》），及宋施護譯的《分別布施經》，都沒有說金黃色，而只說是新[疊*毛]衣。然而，金黃色衣是有根據的。南傳《長部》(一六)《大般涅槃經》，說到佛在涅槃那一天，有名叫福貴(Pukkusa)的，以金色的細絹衣一雙，奉上世尊。佛受了一件，要他把另一件供養阿難。阿難將金色絹衣，披在世尊身上。……這件黃金色衣，傳說很普遍，中國不是也有金縷袈裟的傳說嗎？這不但是黃金色，而且佛當時就穿在身上。四《阿含經》是聲聞各部共誦的，但上座部特重《長阿含》。南傳佛教，就是自稱上座正宗的一派。所以《長阿含經》所說的黃金色衣，在這一學派中，是會特別受到重視的。」「有部律雖以青、泥、木蘭為如法的染色，但事實上已統一為赤色（微帶黃黑）。」「有部僧侶來中國的最多，也就與我國

初期佛教的關係最深。」「緇色是『紫而淺黑』，『淺赤深黑』；如黑色再多一些，近於黑色。所以說到在家與出家，就說『緇素』、『緇白』、『黑白』。在北方，羅什的時候，已經如此。」

近代的佛教學

一、傳統佛教的檢討

在傳統性的中國佛教而言，從「唯證乃知」的觀點上，認為真正的瞭解佛法者，唯有真正如實修證的人。僅在文字知識以及表面的考察上，乃是無法深入佛法精神，也無從理解佛法精義的。這種觀點的具體表現，便是我國禪宗的「不立文字」而主張「以心印心」的直透悟入佛的性海。這是至高的宗教境界，也是獨步古今的宗教信仰。所以近世以來，各種宗教的信仰，均因自然科學及人文科學的昌明，而形成了反比的退潮的激流，即使佛教的其他各宗，也有退潮的現象，唯獨禪宗以及類似禪宗的小乘禪定的風氣，到了西方，不但是反傳統的人喜歡禪，甚至天主教的教士們，也被禪的力量所激動。可惜，這種實修的風氣，在我們自己的國土上，卻呈現了停滯的狀態。假如我們願意心平氣和地，對於自己終年的活動，做一番細密的統計，真正全心全意用在實際修持定業（包括懇切認真地誦經、拜佛、念佛）的時間數，恐怕所佔的百分比是相當少的。佛教精神之不能充分地由我們生活中表現出來，原因即在於我們的身心，特別是心境，不能與佛法相應，所以自內到外，均與普通人的影響力相似。我們無力以道感人，作為宗教形態的佛教，便不能勃興起來。這在今天的我們，是必須加以檢討的大問題。

我們再來做另一方面的統計，假如未把持間放在定業的實修上，是否放到慧業（包括認真地求解經義、分析教義、比較研究等）上面去了呢？這一點，我也相信，所佔的百分比，恐怕比起定業還少，因為我們之中的許多人，尚未具備文字知見的能力，這雖不及修持定業之切乎實際，但卻不是人人都能的事。然而，要使佛教之久遠博大，文字研究的工作，絕不能少，中國佛教之能成為大乘佛教的最大主流，即在漢譯經典的俱全以及歷代高僧的著述。有真行，必有正解；有正解，必起正信；有正信，必能發為悲天憫人的弘法精神，作成不朽的傳世章篇。那麼，今天的我們之中，有多少人可以留下，經得起千百年的歷史考驗，而仍能夠光芒四射的文字作品呢？這又是我們必須加以檢討的大問題了。

事實上，今天的我們之中，有道心的人，也不過是把大部分的時間，放在人天福業（建寺、造塔、辦學、說法、法會等）的修持上。所謂菩薩道和人天業，表現方式相同，僅是存心的清濁之分，則是根據定慧二業之深淺與有無而來。所以，我們若能虛心檢討，懇切反省，口頭所稱的「菩薩道」，只是背誦經句，距離真菩薩道尚遠。這也是宜加推敲的大問題。

但在今天，我們之中，能夠有人全心以赴地修人天福業，或在孜孜不倦地追求表面上的文字知識，仍是存續佛法慧命的大好現象。因此，當我們看到外國學者們，以近代的科學方法研究佛教，使之脫出宗教的形式而成為獨立和客觀的一門學術，名之為Buddhologie（佛教學）的東西之時，亦當有以正面的態度來迎接它和認識它的必要了。

現在，我們就來介紹近代世界的佛教學的趨勢吧！

二、近代佛教學的誕生

所謂近代的佛教學，乃是一種誕生於歐洲的學問。即是站在第三者的立場，用客觀的科學方法，來究明關於佛教的教理、歷史、藝術等的一種學術。當然，對於佛教的比較研究，在印度及中國的

古代，即已開始了，例如論藏中所提出的問題，便是出之於比較研究的態度，唯其處理的方式，是出於信仰的和主觀的，故與近代的佛學不同，並且在範圍方面，主要只是佛教自身的內部的，雖也有涉及與外部之印度教的比較，而其本質，仍係以佛教為主體而來達成信仰的目的，例如「諸行無常」（anitya）及「諸法無我」（anātman）的思想，它的出發點，也是為了應付印度教的思惟而來。佛教傳入中國之後，教判思想的發達，也僅是佛教內部的，是從信仰的態度上，所做的分類，比之以近代佛教學，用純科學的客觀態度所做的分類，意味迥異。這種教判風氣，傳到日本，到了十八世紀，出了一位飲光慈雲尊者（西元一七一八—一八〇四年），即以比較新的態度，他熟讀了梵文的《普賢行願讚》、《般若心經》、《阿彌陀經》等，著了一千卷的《梵學津梁》，但此仍非現代佛教學的起點。因在現代佛教學未從歐洲來到東方之前的印度也好，中國也好，日本也好，所有比較研究的學問，均係先有一個自宗的主觀立場，其次對於他宗的思想，則稍具客觀的色彩；在內容上是屬於訓詁之學；就處理問題的範圍而言，也不夠廣大，只是對內的、思辨的、哲學的、最要緊是屬於信仰的。此與發生於歐洲而已成為文化學之一個分野的近代佛教學，是相當不同的。對我東方人來說，近代佛教學的園地，主要是在日本，那是由於南條文雄（西元一八四九—一九二七年）及高楠順次郎（西元一八六六—一九四五年）之留學歐洲，回到日本之後，便為近代佛教學，在東方開闢了新的園地。在我中國，受此影響而有成就可觀的，僅得梁啟超、湯用彤、陳垣、呂秋逸、胡適之等數人而已，因為這是學術，不是信仰，同時也須具備外國語文及佛教語文的知識，和科學的治學方法。所以在我國佛教界中，已見的成績，並不豐富。

三、漢學中的佛教學

近代佛教學，為何誕生於基督文化區域的歐洲？這是值得探索的問題。其中的淵源，有好幾個線索可找。最初是由於基督教舊教的神父們，接著又有新教的牧師們，到了中國，傳播他們的信仰。舊教方面，以耶穌會士Jesuit之後，屬於舊教系統的國家如義大利、西班牙、法國、比利時等的神父，來到我國，其中著名的傳教士，則有Francisco Xavier（西元一五〇六—一五五二年），Matteo Ricci（西元一五五二—一六六一年），Seraphim Ccuvreur（西元一八三五—？年）等人可舉。他們一到中國，為了能夠以適應環境來達成其傳教的目的，便努力於中國文化的研究和撰述，所以他們的態度是很輕蔑的。但當這些東西到了歐洲，便引起了學者們研究中國文化的興趣，進而做中國古典的研究，終於形成了廣義的所謂「漢學」（Sinologie）—一種研究中國文學、藝術、語言、歷史等的學問。不久，即以法國為中心，掀起了研究漢學的文化運動。由此發足，在歐洲方面，也開始了研究大乘佛教的啟蒙運動。

由此可知，在歐洲的漢學，也有兩種立場：一是立足於一般文化學的立場者，一是立足於為要達成傳教目的的基督教之立場者。由於後者的動機不純，他們是在個人的職業的感情之下，來做佛教的研究，故當閱讀那些神父及牧師們的著作時，對於他們筆下所處理的佛教教理之介紹，是不能不加以審慎考察的。

由初期的耶穌會士研究漢學，而將研究中心移至巴黎之後，即出了許多純學術的大學者，在法國最先的偉大漢學家，即是短命的Eugéne Burnouf（西元一八〇一—一八五二年）但他對於漢語學、佛教學貢獻極大。此後的知名學者，則有E.Senart（西元一八四七—一九二二年），Sylvain Lévi（西元一八六三—一九三五年），J. Przyluski（西元一八八五—一九四四年），Paul Demiéville（西元一八九四—？年）。

在以法國為中心的漢學佛教學家之後，另在英國系的以及其他的傳教士之間，也有關於研究佛教問題的著作發表出來。例如：Joseph Edkins（西元一八二三—一九〇五年），E. J. Eitel（西元一八二三—一九〇八年），T. Richard（西元一八四五—一九三四年），H. J. Hackmann（西元一八六四—一九三五年），H. Haas（西元一八六八—一九三四年）等人。但是，在這些基督教的傳教師之中，有時對於佛教，懷有極惡劣破斥態度。

不論如何，發生於歐洲的漢學，最初之動機，是為了傳播基督教，是先有主觀的宗教立場之後，抱著指摘佛教弱點的願望，以顯示基督教之優秀性為目的。然在通過漢學研究而接觸到佛教研究的新旅程中，他們確實負起了媒介傳播的使命。沿著此一線索而進入比利時，則有幾位神父，展開了漢籍佛典的歐文翻譯，例如 Louis de la Vallée Poussin（西元一八六九—一九三七年）神父，譯出了《俱舍論》，É. Lamotte（西元一九〇三—？年）神父，譯出了《大智度論》。

四、印度學中的佛教學

所謂「印度學」（Indologie）的抬頭，是起於英國政府的統治印度，這批英國人對於印度文化的研究，是為了如何地鞏固它的殖民地統治權，故與同為英國的傳教士們研究漢學中的佛教，態度並不相同，他們沒有宗教的排他意識，只是用毫無成見的白紙，對於印度的文化，做諸方面的調查，以此立場所得的研究成果，便大大地增強了客觀性的價值。他們對於印度教、佛教、佛教藝術，及印度地理等的研究，沒有夾雜著作者的私情，故比傳教士們的態度，可取得多。綜合他們對於印度文化的諸種研究，總名之謂「印度學」。因此，我們所談的佛教學，不過是全體印度學之中的一個單元而已。

但在印度學中的佛教學，如果予以分類，又可分成梵語（Sanskrit）語系的大乘佛教（Mahayānā Buddhism）和巴利（Pāli）語系的小乘佛教（HīnayānaBuddhism）；若以部派之名，稱呼小乘佛教，則為上座部佛教 (TheravādaBuddhism)。實際上，巴利語系的佛教徒們，殊不喜被稱為小乘，他們總是自稱上座部佛教。

在巴利語系的佛教研究之中，也與漢語系相同，分有兩種立場：一種是出之於基督教傳教士們，作為傳教的手段而做的佛教學研究；另一種是作為純學問之研究而發達於英國及德國的佛教學。先有傳教士們，以現在仍舊存在的巴利語系佛教國家：錫蘭、緬甸、泰國為對象，深入活動，展開了研究和傳教的工作，結果也使巴利語系的佛教研究到了歐洲。傳教士們卻把佛教置於和印度教、耆那教、回教的同等地位，以表現出基督教在宗教地位上的優越性，這是在宗教的偏見之下，所做的研究。

現在我們再將巴利語系及梵語系的佛教學研究概況，分別說明如下：

（一）巴利語及巴利語佛教之研究：巴利語及巴利語佛教之研究，已如前述，最初是出於基督教傳教士的傳教手段，那是在錫蘭開始的，他們先學會了錫蘭的土語，一種名為幸哈利斯（Sinhalese）的方言，進而再研究他們的佛教經典，這便需要通過了巴利語的知能，始能讀通那部龐大的佛教文獻。對此具有濃厚興味的歐洲人，便有丹麥的Michael Viggo Fausboll（西元一八二一—一九〇八年），英國的Thomas William Rhys Davids（西元一八四三—一九四三年）以及他的妻子也是他的弟子Caroline Augusta Foley Rhys Davids（西元一八五七—一九四二年），德國的Hermann Oldenberge（西元一八五四—一九二〇年），Reichard Pischel（西元一八四六—一九〇八年）等的著名學者。不久之後，便產生了所謂「巴利語佛教」這個學術上的名目。

（二）梵語佛教的研究：在近代的歐洲，促成梵語研究的開山人物，是SirWilliam Jones（西元一七四六—一七九四年），他本來是法律學者，由於他在語言學上的驚人成就，竟使他成了比較語言學界新尤。他於一七七八年的講演中，指出了梵語和希臘語及拉丁語之間，類似之處相當的多。例如從動詞的語根及文法的形式等推測，上述數種語文，一定是由同一種母語，分張分化出來的東西。他的這一態度堅定的宣布，便誘發了歐洲對於比較語言學的興趣，因而在英、德、法國以及歐洲的其他地方，造成了研究梵語的新機運。

此後由於Brian Houghton Hodgson（西元一八〇〇—一八九四年）在尼泊爾發現了許多梵語文獻，轉送給法國的梵語學者Eugéne Burnouf，因而即以法國為中心，推動了梵語佛教的研究，對於大乘佛教經典的翻譯和研究，有了新的發展。因此在其稍後，又產生了一位歸化英國的佛教梵語學家Max Müller（西元一八二三—一九〇〇年），以及荷蘭的佛教梵語學者Hendrik Kern（西元一八三三—一九一七年）。

其間更有日本的南條文雄，留學於英國的牛津大學，稍後去英國的高楠順次郎參與研究，而對梵漢兩種語文的佛典翻譯，開始了比較研究的工作，那就是南條文雄參與了Max Müller翻譯梵本《無量壽經》的工作，也參與了H. Kern翻譯梵本《法華經》的工作；不久，高楠順次郎，也將漢譯的《觀無量壽經》，完成了英譯的工作，其中不無得力於Max Müller英譯《無量壽經》的出版之處。此後，南條氏又於一八八三年出版了《大明三藏聖教目錄》，此對於研究梵語佛教的學者們，起了很大的刺激作用，由此之前已有Samuel Beal（西元一八二五—一八八九年），於一八七六年出了*The Buddhist Tripitaka, as it is known in China and Japan*，所以南條氏的《大明三藏聖教目錄》無異是對學者之間的評判。尤其南條氏將一部明版《大藏經》由日本贈送給大英博物館，收藏為資料之後，完成此一藏經目錄，乃係對查了梵語原典之有無並予以加添之後作成的，故而當這被稱為《南條目錄》的經錄問世以來，Beal氏的目錄，已不再受人重視了。

五、比較語言學產生的梵語學者

梵語研究的本身，和佛教學之間，並沒有直接的關係，但是，興起並澎湃於德國的比較語言學，當其踏上梵語的舞臺之後，在其側面的關係上，卻由於研究梵語而大大地幫助了大乘佛教的研究。

德國的比較語言學，在其研究當初，以屈折語（inflectional language）型的印歐語（Indo-European languges），為世界各種語言中最最優美的語言，甚至有的以為那是一種浪漫主義的語言。由於此一目的不夠有力，結果，除了皮相的探究之外，沒有別的意義可說。可是，像這樣的比較語言學，促進了梵語以及印歐系各種語言之研究，其結果，在梵語方面，終於造成了對於大乘佛教之研究的重大貢獻。因此即以德國為發祥地，以及在丹麥、荷蘭等地，出現了許多著名的梵語學者，並由之延伸到巴利語的研究，例如：丹麥的Rasmus Kristian Rask（西元一七八七—一八三二年），Michael Viggo Fausboll，德國的Max Müller，AlbrechtFriedrich Weber（西元一八二五—一九〇一年），Richard Pischel，HermannOldenberg，Ernst Leumann（西元一八五九—一九三一年）等等，可謂不勝枚舉。

六、蒙滿及西藏的佛教學

大概在比較語言學勃起於德國的同一時期，帝制的俄國，也成了另一個研究佛教的中心。唯其與英國佔領印度之時所做印度學研究的動機相同。畢竟是為了統治乃至獲取殖民地的目的，而來研究滿洲及蒙古的佛教，當時所出的著名學者，便有Isaac Jacob Schmidt（西元一七七九—一八四七年），Ivan PavrovitchMinayeff（西元一八四〇—一八九〇年），Th. Stcherbatsky（西元一八六六—一九四二年）等人。

位在印度和中國本土之間的西藏，不論在地理上或政治上，都是與外界隔離的，僅從入藏旅行者的一些記錄之中，把西藏向西歐的學術者做著若干介紹。到了歐洲學者發動中央亞細亞探險的前後之際，也對西藏開始了關心的研究。對西南亞方面的學者，雖然早在西元十世紀頃，已對西藏有了認識，對於西歐學者的理解西藏者，則以天主教的神父Andrada Desideri Della Penna（西元一六八〇—？年）為始，接著又有英國的George Bogle，於一七七四年出使西藏，以及Turner上尉於一七八

三年出使西藏。又有匈牙利人Alexander Csoma de Koros（西元一七九八—一八四二年）到了西藏的Ladak，編出了西藏語文法及西藏語辭典。此後有一位德國的基督僧侶Heinrich August Jäschke（西元一八一七—一八八三年）編成了《藏德辭典》；稍後於一八八一年，又出版了《藏英辭典》。一八八二年印度的SaratChandra Dās入藏，到了一九〇二年，他即完成了其研究的成果《藏英辭典》（*ATibetan-English Dictionary*），由於這部西藏語學上的傑作，更進一步地開放了研究西藏的大門。因此，在日本方面，也有河口慧海（西元一八六七—一九四五年，著有《西藏旅行記》）及寺本婉雅（西元一八七〇—一九四〇年）等人到了西藏，更有受東本願寺管長大谷光瑞所派遣的青木文教（西元一八八六—一九五九年，著有《西藏》）及多田等觀（西元一八九〇—一九六七年，著有《西藏》）等之入藏，另有楠基道、池田澄達、金倉圓照、月輪現隆等研究西藏佛教的出現；尚有芳村修基之孔版《西藏語辭典》出版。之後不久，對於西藏的研究，在日本佛教學界，也掀起了熱潮。尤其在一九五五至一九六一年間，由大谷大學監修出版了《北京版西藏大藏經》，為西藏佛教學的研究，完成了準備的工作。在我中國方面，也有大勇及法尊等人，入藏學法，法尊於民國二十三年（西元一九三四年）學成返國後，譯出了《菩提道次第廣論》及《密宗道次第論》（西元一九三七年）出版、《現觀莊嚴論》（西元一九三七年譯成）；湯薌銘譯出《菩提正道菩薩戒論》，此在教理及文獻上的貢獻至大。

在此可以順便一提，由於西藏文字及文法均學自梵語，所以西藏語聖典的大部分是由梵語聖典以直譯方式移植過去，如將現存的西藏聖典，再譯為梵語，仍可與原典相符，此在漢語譯成的聖典，就辦不到了。因此，今日許多在藏語中保存著的聖典，已不見梵本，而仍不妨即以藏語本作為參考的根據來研究，因而藏語聖典，對於今後佛教學的發展上，有著重大的價值。

七、美國的功績

嚴格地說，美國之所謂佛教學，尚不足以言成就。自William Dwight Whitney（西元一八七二—一八九四年）開始研究之後，繼其流者有E. W. Hopkins, MauriceBloomfield，到Franklin Edgerton（西元一八八五—一九六三年），才於佛教的梵語文典及辭典上面，有了啟蒙開花的成就，而產生了幾位學者，但在今日看來，那也不過是乘著基督教士傳教的便利以及殖民政策所給便利之下，做了一些膚淺的研究而已。真正的貢獻，毋寧是在H. P. Blavatsky（西元一八三一—一八九一年）的「神通會」（Theosophical Society）的活動開始之後，成了他兒子的「達磨波羅」（Dharmapāla西元一八六五—一九三三年）在錫蘭成立了「大菩提會」（MahāBoddhi Society），活躍在達磨波羅背後的有一位夏威夷人Foster夫人，我們也不能忽略了她，由她點火而發動的大菩提會，便負起了將佛教推向歐洲的傳播使命，但此一系統，信仰方面的貢獻遠過於學術方面的貢獻。

另有一些日本佛教徒，隨著向美國移民，特別在夏威夷及三藩市等地，由於日本移民的需求，日本的佛教即流向美國，所以也出了幾位美國關係的日本佛教學者，例如今村惠猛（西元一八六七—一九三二年）、鈴木大拙（西元一八七〇—一九六六年）、角田柳作（西元一八七七—一九六四年）等人。

八、荷蘭及法國的東方學

荷蘭在亞洲殖民的歷史，比英國還早，嘗統治過印度尼西亞及錫蘭，故對於其佔領地之歷史、地理、言語及考古學的研究，堪與英、德等國相比，由Leiden發行了有名的《通報》（*T'oungpao*），在Leiden大學也開設了歐洲唯一的佛教學講座，這是值得注目的。《通報》這份雜誌，是由荷蘭的Gustave Schlegel（西元一八四〇—一九〇三年）和法國的東方現代語學院的教授Henri Cordier（西元一八四九—一九〇三年）共同編輯，於一八九〇年創刊，直到一九〇三年Schlegel去世，又由Edouard Chavnnes（西元一八六五—一九一八年）繼承編務。這在當時是一份均由漢學權威學者們執筆的雜

誌，採用原稿以法文為主，然亦採納英、德兩種文筆。對於漢學的貢獻，乃是眾所周知的事，其對佛教學的開發，也有相當功勞。

九、中亞探險與佛教史學的刺激

中亞探險，始於一八九〇年，由印度政府，派出了一位Captain Bower，在新疆的庫車附近，發現了貝葉形的古文書樺皮斷片，帶回印度，經過由英國到達加爾各答的Rudolf Hoernle（西元一八四一—一九一八年）的研究，知道乃是貴重的梵文佛教經典之一部分，因此而刺激了俄國、英國、德國、法國、瑞典、日本等的學者，紛紛前往，陸續探險，結果，為此位於亞洲大陸文明交叉點上的古代歷史，發掘出了新的光明，對於佛教史上，也帶來了新的認識和方向。參與其事的著名人士，則有俄國駐克什克爾領事Petrovski，英國在克什彌爾及拉達克、克什克爾擔任領事的G. Maeartney，到了拉達克的英國領事S. H. Godfrey，研究俄國資料的俄國梵文學者Oldenburg。英國方面則以Hoernle最為傑出，俄國的考古學者Klementz於一八九八年到吐魯番旅行；在一九〇〇年有生於匈牙利的英國人AurelStein；此後，有德國的Grünwedel。更有佛教史學家Huth。一九〇四至一九〇五年間的德國探險隊之Le Coq；一九〇六至一九〇九年間的法國探險隊之P. Pelliot。因了斯坦因的敦煌探險與古代寫本經書之發現，刺激了中國政府對於敦煌遺物的收集，也引起了日本大谷光瑞之派遣大隊探險人員前往達三次之多。

現在已追及阿富汗及巴基斯坦、尼泊爾等地，做佛教遺跡遺物的考古踏訪。

一〇、辭書

西元十九世紀末葉以來，由於東方學及比較語言學的發達，特別對雅利安系語言，和滿洲、蒙古、西藏語文之研究結果，已有各種文法書及辭書的編集出版。例如德國的Ottovon Böhtlingk（西元一八一五—一九〇四年），英國的SirMonier Williams（西元一八一九—一八九九年）的梵語辭典，R. C. Childers（西元一八三八—一八七六年），T. W. Rhys Davids（西元一八四三—一九二二年）等的巴利語辭典；H. A. Jäschke（西元一八一七—一八八三年）的藏英辭典，更有Alexander Csoma de Körö;s（或Körösi Csoma Sandor 西元一七九八—一八四二年）的藏語文法等，尤足注目者，日本最近由鈴木學術財團出版的荻原雲來所編之《梵和大辭典》，最有利於我國學者之研究佛教學了。

今日的臺灣佛教及其面臨的問題

在海外的佛教教友們，一定很希望知道臺灣的佛教現況；在臺灣的佛教同道們，也未必真的看清了佛教的現況，此所謂「不識廬山真面目，只緣身在此山中」。

我願以愛教愛國的熱忱，我願以禮敬三寶的虔誠，用客觀的角度，寫出今日的臺灣佛教。因此，受我讚頌的人們，不必感激我，被我批評的事物，也不要敵視我，我所關心的是整個佛教，不在於某一些人或事。

現在，我把它分作七個段落來寫。

一、光復以來的雜誌事業

我們初到臺灣之時，要找一本佛教的出版物，那是很困難的，嗣後由於大陸來臺的法師們，慘澹經營，漸漸地才有了幾本刊物，例如《海潮音》、《覺群》、《人生》、《佛教青年》、《今日佛教》、《菩提樹》、《覺世》、《中國佛教》、《獅子吼》等陸續出現，以及本省法師主持的《臺灣佛教》、《法音》、《慈明》。使得佛教文化，有了一點生機，利用刊物宣傳教義，也利用刊物宣傳主辦者的事業，並利用刊物以達成聯絡信眾而助成主辦者的其他事業。這實在是值得讚歎的。做好事不求人知，是對的，但要使得眾多的人共同來做我們應做的好事，那就必須藉宣傳的鼓吹及號召了。臺灣佛教界能在毫無組織的狀態下，二十年來之所以尚有若干建樹，刊物之功不可沒。

但是，刊物不是沒有問題。

第一，經費問題：佛教刊物的經費，不是僅靠訂戶，否則唯有停辦一途，乃有仰給於信者的捐助。訂戶極為有限，贈閱戶則數量可觀。不過，若要善於經營，懂得聯絡方法，經費或不致困難，特別是海外的捐款，被視為最大的命脈，所以竟有人辦刊物發了小財的，有人辦刊物助成了大事的，但更有人不善張羅而虧本屢屢的。

第二，稿源問題：這是佛教刊物的大問題，臺灣的佛刊，先後已有十五、六種，寫稿的人，卻是太少太少。這有兩種原因：1.是刊物的銷路少，沒有稿酬，開始之時銷路少了，教外的人也讀不到；沒有稿酬，又引不起投稿者的興趣。這樣因果循環而振作不起。2.是教內的居士們，能寫稿的，大多為生活所逼，與其花了好大的工夫寫佛學文章給佛刊投稿，不如用只需一半的精力把文章換成生活的必需品；至於所謂法師的僧尼們，光復以來雖仰幾位大德之賜而製造了五、六千名，但是能看懂佛經的，實在太少，文盲或半文盲，乃絕對多數，各佛學院畢業的，一般而言，能把一封書信寫得通順，就算不錯，何況佛教不重視獎勵，不善待可造的人才，所以，後繼的寫稿者太少。老一輩的法師，能夠精進不懈的寫稿者，僅得印順法師一人而已！因此，臺灣的刊物雖不少，值得一讀再讀的文章那是不多的。所以一本刊物的創辦或停刊，不會激起什麼漣漪，反正每本刊物都差不多。

第三，人手問題：臺灣佛教的刊物，多數是屬於副業性質。這一點，臺灣的法師們是值得感佩的，如果他是一位能幹而有雄心的法師，他們相當於一個大企業機構的總裁，他能夜以繼日窮年竟月地辦出許多事業，例如講經、廣播、傳戒、廣收徒眾、創佛學院、開山起道場、主持佛教會、著書、出版、辦刊物、趕經懺、出國訪問，真是大人之才、通才、全才。今日的臺灣佛教，也就靠著這麼幾位法師在撐持大局，他們的貢獻是可觀可敬的。但是問題也正在此，一個大企業機構的總裁之下，擁有許多為之分門別類、層層負責的各式專家及辦事人員，所以他們推動事業，不為難事，而且可以做得很多。我們佛教，從來沒有訓練過專業人才，一個人要想把樣樣事業做好，結果是樣樣事業做不好。有的法師，在分身乏術而又非想做好不可的情形下，他可以用一千字多少錢的方法，買人家的文章，刊自己的名字，否則他們就覺得不夠一個法師的體面了，這在他們的立場是正確的，可惜和佛法及其法師的身分就不正確了！不過，在沒有人才可用的情形下，這種方法雖然不足為訓，或可致以少許同情。像這種副業（其實他們沒有一項是主業）性的佛教刊物，我只能說聊勝於無，有總要比沒有的好。可是，好幾種刊物，在人力不濟的情況下，無力兼顧的情況下，停辦了。在目前，唯一以辦刊物為事業的，並且已辦了十幾個年頭的，是朱斐居士的《菩提樹》。以時代思潮的角度看《菩提樹》，以文章的水準看《菩提樹》，自尚有其不足，但是朱斐真心專職地辦它，已足吾人佩慰了。對普及佛化而言，它也功績至偉。另有一位是樂觀老法師，他以六十七歲的高齡，專誠為《海潮音》的編輯而努力，使得吾人看來，尤其敬佩不已！

想當年的《海潮音》辦了十年，便可彙集其精彩之作，刊行了四編三十四種（冊）的一大部《海潮音文庫》，二十年來的臺灣佛教界，總集各刊的精彩之作而可傳世的，卻是比較的貧乏！

二、光復以來的出版事業

出版事業，除了定期刊物，尚有古籍的翻印及時人著述的發行。光復之初，由張少齊居士從大陸帶出了一批佛經，在臺北開辦建康書局，嗣為朱鏡宙居士的發心，成立臺灣印經處，先後翻印了三

十餘萬冊，這對佛經在臺灣的流通，功德至鉅。

接著是家師東初老人創辦中華佛教文化館，影印了日本版的《大正新脩大藏經》，正編八百部，續編五百部，計一萬三千餘卷，歷四年的時間，全部費用四百多萬元新臺幣。《大藏經》的影印流通，鼓勵了許多僧俗佛子的閱藏興趣。對於佛法的深入，這是大功大德。

又由於《大正藏》是日本學者所編修，未能盡合中國人的需求，故有屈映光居士發起編印《修訂中華大藏經》。主要的修訂者，乃是蔡念生居士，此老思想綿密，古籍新學，尤於佛典的研索，臺灣的居士界，似尚未有一人能出其右者。這部《中華大藏經》何時全部出就，現在尚不可知。不過另有香港的覺光及元果等法師發起影印也是日本編訂的《卍續藏》，議定仍在臺灣發行，現正在積極工作之中。

《大藏經》之外，中華佛教文化館翻印了日本人編訂的《禪學大成》，華嚴蓮社的南亭法師翻印了丁福保的《佛學大辭典》及《華嚴大疏鈔》。其他寺院或私人翻印的小本佛典，尚有很多。

所謂溫古而知新，翻印古籍的消極目的，固在保存文物及流通文物，但其積極的目的是在提供資料，刺激時人的研究興趣。

誠然，閱藏的人，在臺灣已有不少，研究的人，卻還是很少，一般人閱藏，是在求功德，不在理解藏經的內容；其實，沒有相當的國學基礎及佛學基礎，閱藏等於是「遮眼」，理解已不易，何況談研究！藏經的內容，如此的浩瀚博大，也極複雜，不曾受過基礎訓練的人是不得要領的。同時，若已理解藏經，卻仍不能將他所理解的接通當前的時代思潮，論自修固然可，論弘揚猶不可。

因此，從研究古典而發為研究報告的著述，在臺灣仍是鳳毛麟角，研究深入而有個人創發的，我只見到印順法師一人而已。此人思想冷靜，深究問題，入於毫芒，近世以來，在這方面的成就來說，雖太虛大師猶望之莫及。所以，個人著述的新出版物，此間是以印老佔第一位，內容深厚，數量也多。近年來家師東初老人，也在埋頭寫作，據說有一系列的幾本著作要出版問世，唯其大半生為事務而忙，故對教義的整理工作做得較少。

到目前為止，臺灣的法師之中，已有單行本著述問世的，已有不少，例如：大醒、慈航、印順、南亭、白聖、道安、東初、樂觀、默如、道源、月基、續明、悟明、真華、星雲、妙然、成一、煮雲、聖印、普行，還有本人。居士之中則有蔡念生、李炳南、張少齊、胡國偉、李世傑、南懷瑾、楊白衣、方倫、唐一玄、陳慧劍、朱鏡宙、程觀心、趙亮杰、朱斐、于凌波、謝冰瑩、張廷榮等（以上姓名信手寫出，不以先後分高低），另有曾在臺灣而現已出國的法師之中，有演培、惟慈、青松、睿理、易陶天等幾位，也均出有一本以上的著作。

但要從這些人的著作之中，再加考察，能夠稱得上是傳世之作的，實在有限。其中原因何在？無他，一言以蔽之，未善用其腦思而已。因為大家都在忙寺院、忙信徒、忙事業，無法靜下心來好好地讀書及好好地思考，多數人的智慧都用在現實生活的奮鬥上去了，所以寫出的作品，其知識性及啟發性，自然就會降低了。

當然，我不是說，今日臺灣佛教界的那些新書，沒有一讀的價值，而是說，真正經得起歷史考驗的新書，沒有太多。

做學問，不是人人做得好的，著作，也不是人人所必要的，大學問者也未必就有大量的著作。因此，在我看來，臺灣佛教的著述家中，有些人是不必著述的，有些人則可以著述而沒有足夠的時間。著述，不但要讀得多，還要想得多，如果只想而不讀，他的作品便不免空洞；如果只讀而不想，他的作品又不免陳腐。要精彩，要創發，要發現問題而解答問題，要有理論的根據，要貼緊了現實而下筆。因此，對於一般忙碌在雜務中的人，著述是比較吃力的。

人才是需要多方面的，可惜中國的佛教從來未曾有計畫地培養人才，因為缺乏人才，有了幾位憑自修而成的人才，便不得不來將他們要求成為通才和全才，事事均需人做，人卻只有這麼幾個。於

是就來了一個「五馬分屍」，樣樣得做，樣樣做不好。

然而，尚有些人，主張出家人的本務是在參禪念佛，寫文章的法師，便是不修行的法師。出家人掩關念佛，大家覺得可敬，掩關的法師還在著書之說，就覺得離了譜！他們以為閱藏是功德，看經而又寫文章，難道佛說的經還不夠多不夠好，還要你來寫個什麼？於是，有一位掩關的法師，能寫而不寫，寫了也不敢用真名發表，就怕有人說他不修行！這實在是個可怕的觀念。如果此說是真理，那就等於說除了不著作的出家人，自古以來，例如：馬鳴、龍樹、無著、世親、吉藏、法藏、智者、玄奘、窺基、道宣等歷代高僧，都是不修行的和尚了！

我是一個自知不堪大任的人，既非大人之才的通才全才，所以藏在山中自修，我是否是個修行的和尚，當然自己知道，但因我出版了幾本書，所以有人以為我是一個不修行的和尚，乃至有一個主辦盂蘭盆會供僧的居士，故意把我忘掉。再說，在今日的臺灣佛教界，若非自己另有一手弄錢的方法，寫了書要出版，也是一樁難事，我的書，在臺灣佛教界，尚可列入頗受歡迎的之一，但當每出一書，出版家總是嘆苦，說他們出書，是純粹的服務，因為佛教界的讀書風氣太低，不唯無利可圖，而且賠本。據星雲法師說，他是用經像法物的利潤來補助出版事業，因為許多寺院可以不買任何新出版的佛教書刊，他們為了應酬佛事，摺本的經和懺，卻非買五本乃至十本、二十本不可。試問！在這樣的景況下，豈能鼓勵更多的人來研究和著作?

但是星雲法師對於佛教出版事業的魄力和貢獻，是很可佩的，不論他蝕本或賺錢，他能放下手來出版了幾十種新書，他的佛教文化服務處，也越來規模越大，足以證明萬事不怕開頭難，那就好了。

三、教育事業

所謂百年樹人，所謂人能弘道非道弘人。要得佛法興隆，必須培植大批優秀的人才，所以要辦教育。

臺灣自光復之後，最先提倡辦僧教育的，是慈航法師，他在大陸撤退之際，時局動亂之中，就喊出了要在臺灣辦一百所佛學院的口號，因此，他每到一寺，就安上一個佛學院的名，雖其理想未能如期達成，但確開了辦學的風氣，他在中壢圓光寺，在汐止彌勒內院與靜修院，均以最大的熱忱，培植了一批比丘及比丘尼。繼慈航法師之後的，有大醒法師，在新竹靈隱寺辦了一個短期講習會。當印順法師到了臺灣的新竹之後，他創的福嚴精舍，無形中成了臺灣佛教的最高學府，由印師門下的演培、續明、仁俊、妙峯、常覺、印海諸師，又於福嚴精舍附近的一同寺辦了女眾學院，靈隱寺辦了兩屆初級佛學院。

由以上幾個學院的師生，又出現了臺中寶覺寺佛學院及慈明寺佛學院、臺南開元寺佛學院、基隆靈泉寺佛學院、臺中南普陀佛學院。另由白聖法師於臺北十普寺辦了兩屆男女兼收的初級佛學院，以及臨濟寺的男眾初高級佛學院。此外有南亭法師於臺中佛教會館辦了兩屆女眾佛學院，道源及真華兩位法師先後掛名在屏東東山寺辦了女眾佛學院，嘉義天龍寺也辦了一屆佛學院，星雲法師於高雄壽山寺辦了高級女眾佛學院，悟明法師於臺北辦了海明佛學院，臺南的赤山也辦了初級女眾佛學院，淨心法師於高雄辦了初級的沙彌佛學院。還有臺中靈山寺也辦過佛學院。目前則又有臺北的慧日講堂，創辦了高級的男女兼收的太虛佛學院。

以上那麼多的學院，除了寶覺寺、靈隱寺、一同寺、南普陀、十普寺、佛教會館、天龍寺、靈山寺等，業已先後停辦之外，其餘的尚在維持之中。不過，一般的師資水準都很低，有的學院老師及學生連國語都不會，而用臺語授課，有的學院錄取學生的標準，僅能寫出自己的姓名就可。

所以，大多於三年畢之時，無何優異的成績可觀。已經停辦的學院之中，一同寺辦得較好，正在辦著的學院之中，以臨濟寺及壽山寺的學生程度比較整齊，但其中只有少數讀過高中，多數只讀過

小學，以現在的學力平均起來，也不過初高中程度；當然，以壽山學院學生發表的習作來看，已有高中以上乃至大學的程度了，這些少數人的習作，有的也曾經過老師修改，唯其能有《覺世》旬刊給她們發表的機會，寫作的興趣濃厚，進步頗為快速。《覺世》旬刊也正由於這班學生的灌溉，而顯出了一股朝氣。

現在，大家都在指望著由演培法師掛名院長，印海、了中二位法師通力合作而創辦的太虛佛學院，當本文屬筆之時，他們尚在招生階段，至於究竟如何，有待事實證明，不過根據已經發表的教育計畫及教師陣容來判斷，它將是佛院群中的後來居上，且讓我們拭目以待。

在臺灣的佛學院，為什麼辦不長久？為什麼造就不出較多的人才？原因實在很多。

（一）辦學的宗旨問題：為造就人才而辦學，這在所有的學院都是相同。為誰造就人才？就有點問題了，一般寺院辦學的目的，是為增加人眾，以辦學之名，可以吸收外來的青年，畢業時至少有部分便會成為此一寺院的一分子。同時也可避免寺內青年的外流，現在的臺灣，吸收青年人出家，頗不容易，出家之後為求出路，無不希望讀一點書，除了少數特殊的之外，出家的青年差不多是來自中下級的農村，多半未受過較好的學校教育，所以求知心切，乃普遍的現象。寺院自己辦了學院，他們就可安下心來讀書了，否則，去了別處求學，很可能就成了人家的徒弟。於是，凡有一點力量的寺院，便設法辦學，有一點雄心的出家人，就想法辦學。甚至有一家學院於招生時，特別標榜，不許學生在求學期間另拜師父，可是到了開學二年之後，三分之一以上的學生都變成了這家院長的徒弟。這是矛盾的，也是可以同情的，辦學的寺院，希望把栽培成功的人才，留為己用，協助學院辦出更大更多的事業，這是使得學生學以致用，也使學院越辦越有前途，等於大學院畢業的優秀研究生，要留他們在母校服務一樣，所以值得同情。然而，各寺院把子弟送到學院來求學的願望，是為各寺院自己的前途求發展，絕不情願辛苦地度了一個徒弟，又白白地送給了別人，所以相互矛盾。因此，大家降低水準來自己辦，辦了三年便休息。否則，學生的來源成了問題，要收人家的徒弟成為自己的徒弟，誰敢冒險將徒弟送給別家去受教育。不過也有例外，據說新竹一同寺辦學時，住持不但未能因此增加徒弟，反而為了入學要經過一定水準的考試，考不進學院的徒眾們，負氣之下離開了一同寺。辦學的確是一樁苦事，一般信徒願意出功德建寺塑像、誦經拜懺，卻不願出錢讓你辦學院，因為供僧的觀念，未在中國形成，所以認為無功德。若辦學院的諸山，必得自行另出財源來維持學院費用。同時，佛門有一句話：「寧帶一團兵，不帶一堂僧」，僧不易調，讀書的僧更不易管，所以有一位學院的負責人曾經向我嘆苦說：「一斗米養一個恩人，十擔米養一個仇人。」學生令他頭痛不已。所以，若非具有深切的悲心大願，要一個人終身為僧教育而奉獻，實在不易。

這一點，臺灣有幾位值得讚揚的法師，第一是印順法師，他老始終是以教學為本務，現在雖不再教，仍在關心並鼓勵教育。其次有兩位青年法師，一是本省籍的聖印法師，他從寶覺寺辦學院，創了慈明寺仍在辦學院，前後已有十年以上的歷史，不論他辦的成績如何，他這一分能耐，已足令人佩服。另一位是星雲法師，這是一位雄才大略的人物，他沒有三頭六臂，卻能在短時間內創建了一座五層大樓的壽山寺，建寺落成，沒有人住，接著就招生辦學，並且喊出了大學制的高級學府的口號，計畫每學年增一班級，現在由於學生來源困難，每一學年增班的構想，至少暫時已經流產，但他仍是臺灣擁有學生數字最多的一家。又由於目前的學生程度，並非真的高級大學程度，所以他又買了一大片山地，喊出了要辦東方佛教大學的口號；是否真能辦得一如理想，有待解決的問題乃是很多很多，房舍可能不成問題，師資則大有問題了，尤其佛教大學所需的學者，不同於一般大學，最好是行解並重的法師。星師本人是宗教事業家而非宗教學者，如何羅致學者及善用學者，且讓我們對他抱一最高的希望。根據他所喊出的口號，的確值得吾人的鼓舞。

（二）教材的問題：「一處畢業，處處畢業。」這是對二十年前大陸時代所辦佛教教育的譏評，但是這頂帽子，仍可合乎今日臺灣佛教教育的頭寸。許多的學院與學院之間，所謂你是低級我是高級，乃是在學生的平均水準，卻不在於學院授課的本身。因為從臺灣北部到臺灣南部，能夠授佛學課的法師和居士，就是這麼幾位，他們所能教授的科目，也就這麼幾門，不是老師差勁，而是在中國近代學院間最流行的佛教經論，就是這麼多嘛！

臺灣的佛教，正像大陸時代一樣地一盤散沙，誰也不管誰，誰也不受誰來管，有能力的就獨自發展個人的事業，所以，雖有這麼多此起彼滅像粥鍋裡滾泡一樣熱鬧的佛學院，但在二十年來，未見有過一次院際的集會，好像大家已經做得很好，不必集思廣益來研究改進。以致有的便形成井底之蛙式的孤陋寡聞，辦出來的學院，仍未脫離蒙館私塾的臭味。沒有統一的教育計畫，沒有完善的教育系統，治有可用的教材課本。蒙館開蒙，尚從《三字經》、《千字文》、《百家姓》等念起，我們的佛學院，一進門就可能讓你聽一心二門三細六粗的《大乘起信論》。一直到「研究院」，你還得研究《大乘起信論》。

白聖法師有鑑於此，曾經命我編寫一套從初中一直到研究院的佛學課本，我對此一艱鉅而偉大的任務，雖有願心，卻力不從心，要我一人包辦，談何容易！所以我建議聘請十位佛教學者，組成一個編纂委員會，以時日計費或以字數計費，酌酬津貼，分工合作，或可望於一年之內編成一套佛學課本。可是，白老事情太多，一轉眼又過了兩年，未見再有下文。事實上要找十位能編而又願編佛學課本的人，今日的臺灣一地，尚有困難哩！

因此，臺灣各佛學院的課程，儘管在教育計畫上，按部就班，學期完了，或畢業之際，學生聽到的，卻不是原計畫中的課程。因為沒有標準的課本，那便根據被請老師的專長及其所好而來決定教什麼東西。老師中途離去，他這一門課，便立即廢除，再請一位新的老師，又開一門新的課程。能請到什麼老師，就開什麼課程，是將就學院所請老師的方便，不能顧慮學生希望的胃口。正由於如此，學院不能連續的辦下去，學生雖然讀了十來年書，畢業了三個佛學院，還是沒有學到多少東西。像在這樣的教育環境之中，豈能造就出優秀的人才，相反地，倒是壓縮了優秀青年的自由發展。

四、出國留學的門路

除了星雲法師，尚有白聖法師及悟一法師，也在積極地籌創佛教大學，但願他們兩家比賽，是誰真的辦成，是誰首先辦好，如果兩家都能辦得理想，實是中國佛教之福。然在目前，臺灣的佛教教育，既不能造就高級的人才，一般有志向學的僧尼，便把希望指向了留學的途徑。

留學，到目前為止，有兩個國家：一是泰國、一是日本。但有一個怪現象，泰國方面由於第一位去的留學僧淨海法師，及另一位陳明德居士的奔走爭取，給了臺灣每年兩名獎學金，也就是說臺灣每年考送兩名學僧到泰國，可以用泰國政府的錢而不必自己張羅費用。然而除了淨海法師之外，臺灣很少有人想去，前年考送兩個，去了不到一年，又自動溜回了臺灣，這對淨海法師的一番苦心，以及泰國政府的善意，都是重大的辜負。為何對泰國的環境不感興趣？百思不得其解。如說那裡不能讀書，似又未必，例如淨海法師去了六、七年來，成就非常可觀，他的為教熱忱，他的信仰堅貞，已非同輩的法師可比，何況他已能利用泰文、英文資料，將南傳的東西，陸續地寫成中文，向國人介紹。所以，站在佛教信仰的立場，我覺得淨海法師乃是目下所有留學僧尼之中，最成功的一位。那麼，也許為了泰國學程的期限太長，在進大學的正科之前，是從初中程度讀起，泰文、巴利文不及格的，便不能升級。於是，縱然在那兒讀了九年書，仍無把握能否取得畢業文憑。據說我國

人是吃虧在沒有巴利文的基礎，所以淨海法師發願，要在學成回國後，開講初級巴利文，為僧青年通向南傳佛教之門而鋪路。

再說去日本留學，這是一個時髦的熱門，從一九五二年以來，由臺灣去的僧尼居士，據我所知，已有圓明、蕭輝楷、李瑞爽、果宗、慧嶽、通妙、青松、易陶天、學慈、了中、能果、睿理、廣聞、慈觀、修觀、慧光、明宗等大概二十位左右。其中的慧嶽、了中、學慈三位比丘及廣聞、慈觀、修觀、慧光等六位比丘尼，已經學成回國，明宗及另一位比丘尼尚在留學之中。可怪的，其他尚在日本的幾位法師，除睿理而外，都已結了婚，還了俗，據說是日本的風俗使然。更怪的，那些在日本還俗的比丘，並非和日本姑娘結婚，而都是從臺灣去的中國小姐。

日本佛教，自明治維新之初，受了極大的摧殘之後，積極奮起，建樹良多，除了僧人生活的俗化之外，一切設施，都比中國佛教進步多多，目前由佛教主辦的短期大學有二十九所、大學十六所、大學附設的研究所八所，戰後所授專門研究佛學的文學博士有九十八位。他們所提出的研究報告，數量極其驚人，佛教的出版社及書店有四十三家。尚有國立的大學，也開有佛教學的課程，其他有名的大出版社及各大學附屬的出版部，各學術團體的組織，也均出有大量的佛教書籍。日本學者能夠利用中國的以及西藏文的、巴利文的、梵文的各種佛典，參互研究，他們用現代治學的科學方法，綜理研析整個的佛學，所以成績裴然。可見，要研究佛學，在目前來說，似乎已捨日本莫屬。

因此，我這個思想前進而生活保守的人，正在閉關期間，由於家師東初老人的命令，幾乎也去了日本，旋經幾番深長的考慮，始作罷論。但我因此而在關中摸索，自修了一點日文，到目前為止，已看的日文書籍，可能要比少數掛名去日本留學了三年的人，還要多些，雖然我看日文有點像在霧中看花。所以，我對日本的佛教，既有不以為然之處，也抱有很多的敬意。

原則上，留學日本，我極贊成，但是附有條件。即是應由全國佛教徒組成一個留學生獎助考選委員會，考選優秀的僧俗青年，資助他們全部的費用，送去日本，乃至歐美留學深造。唯有選送已有了學問基礎的青年去深造，才可望他們對佛教有宏大的貢獻。否則，在國內時對佛學一門不通，甚至連看書的習慣都沒有養成的人，到了外國，可能有失國家的體面，外國的大學，究竟尚未發明用學術濃縮成的靈丹，進去一吃，自然就把你變成了學富五車的大學者。環境固然要緊，基礎更加要緊，否則，一個小學生，也就不必經過中學、大學，而可直接進入研究所了。學術一途，沒有速成的捷徑可走，要不然，學術的可貴何在?

可是，在不健全的中國（臺灣）佛教中，唯有靠自己的關係及自己的力量，才能去日本留學，敢以不怕花錢、不畏艱難困苦地半工半讀，而自己設法跑去日本，這種人的勇氣，已足吾人的欽佩，他們去日本之後，不論學成學不成真正的學問，他們在最初的動機，絕不會希望自己學不成功，那麼，縱然學不成功，實在勉強不來。至少，他們去學總比不學的更好。至於還俗與否，也不能以此論定他們的價值。清末有位楊仁山，民初有位歐陽竟無，他倆是居士，但對中國佛教的貢獻之多，要比一萬個粥飯僧尼更偉大。相反地，如說居士一定比出家人更有貢獻，那又未必，歷史告訴我們，自佛陀開始直到晚近，最偉大的佛教徒，卻都是現的出家相。

總算很好，留日回來的人，多半已為佛教貢獻出他們的所學，慧嶽法師在籌創藝術專科學院；了中法師除與印海法師合辦太虛學院之外，已接受了中國文化學院佛教史講師的聘書；廣聞法師早已擔任智光商職的教職，並且深獲同學的愛敬；學慈法師也在努力於弘化事業。留在日本的，照目前看，青松的成就最大，他在未去之前已有相當的基礎，他吸收力強，寫作率也快，繼續如此下去，對於溝通佛教國際的文化工作，大有可為。另有睿理法師，他能以中國人而考取公費的京都大學，他的學力之強，已為日本人所重視。

現在，臺灣教界，有許多人都覺得唯有著書出書，才算有了地位。當然，我極祈望具有寫作能力的日本留學生，多多介紹佛教的新知，以之營養我們貧乏的現代中國佛教。可是，如你不善於寫作而長於教書，或組織、或事務，那麼，我要奉告你，歷代的偉人、佛教的祖師，沒有留下著作的，實在很多，不過，他們確為長於寫作的人，提供了寫作的資料。

五、獎學金與弘法

有鑑於天主教設有很多獎學金，吸收了很多優秀的知識青年，所以在一九五九年，中國佛教會設立了國際文教獎學基金會，一九六一年，又有加拿大的華僑詹勵吾居士為紀念他的已故叔父，而成立了煜齋居士佛教文化獎學基金會。一九六三年，又為紀念焦山智光老和尚而成立獎學基金會。

這三個基金會，前二者已合併為一，由周宣德居士主持其事，他是由虔誠的基督徒而改宗佛教的，所以頗有基督徒的辦事熱忱，奔走接洽，宣傳演講，利用公餘，將全部的精力乃至物力，奉獻給這項佛教的獎學事業，由他的努力，在臺灣的各大專院校之中，已有十六所成立了佛學研究社，共有社員二千五、六百人，所以，周宣德的功績，頗令一般的比丘、比丘尼們慚愧，雖然出家人給予這項獎學事業，也有若干的汗馬之功，但在周宣德居士的眼下，出家人似乎是一班無用之徒，縱然他之進入三寶，也是由於臺灣高僧智光和尚的接引，他在對大專學生的活動之中，卻從不鼓勵乃至阻止知識青年接近出家人，更不用說皈依三寶，他僅以「對佛法做學術的研究」來勉勵青年，所以，給青年的影響，是學術的，不是宗教的，對未來的佛教文化，自可能有若干影響，對佛教信仰的發展，作用輕微。

因此，周宣德的熱忱工作，贏得佛教界一致的讚歎，周宣德所持的觀念，卻被教界的有識之士不以為然！

智光和尚獎學金，是以他老的一筆遺產作為主要的基金，幸得他老生前的一位在家弟子張伯英居士的主持保管，以優厚的利息，提出作為清寒獎學金。南亭法師曾說：「以少數的獎學金，等於利用人家的學校，而收自辦一所佛教大學的成效。」這固然是在我們尚無一所佛教大學之時，足以用來自我安慰的話，但是，能有這三個獎學基金會，不論如何，它已把佛教兩個字，由山門之內，送向了山門之外；至少，得過佛教獎學金的知識青年們，將不會忘懷，佛教曾經給了他們一些實際上的恩惠。

再談弘法工作，除了文字宣傳，講經及演說的人很多，例如：南亭、道源、白聖、印順、道安、隆泉、默如、月基、悟明、成一、煮雲、星雲、真華、印海、慧峯、慧嶽、聖印、會性、淨心、淨空、明本、普行等法師，以及李炳南、方倫、趙茂林、南懷瑾、周宣德、張廷榮、李恆鉞、楊白衣、李世傑、曾普信、朱斐、翁茄冬、鍾石盤、高登海、唐湘清等居士。

法師們的各項事業較多，所以很少維持長期性的講座，倒是居士中的少數，則足致敬。其中以李炳南居士的功績最大，他在臺中一地組織蓮社，糾集知識青年，每週演講，他自己講，也要青年輪流著講；每年暑期，集中一批大專學佛青年，做數週的講習；他另辦有好多佛教的社會事業。他對僧寶極其虔誠恭敬，非以維摩詰自居而訶斥比丘，但他敬僧而不近僧，他的學眾均由他介紹皈依出家大德，但皆不會親近出家大德，故也有人以此詬病李老。然以我的看法，他也有其理由，他的思想和風範，均已自成一格，與其接近他人而難免摩擦之虞，不如獨守其方域以保持相敬。

在臺灣弘法的方法很多，為了迎接時代，電臺的廣播，已在普遍地展開，另有以話劇弘法、用球隊弘法、用樂隊弘法、用幻燈弘法、映電影弘法。可惜這些弘法工作，都沒有組織系統，有是各做各的，有是做了一次就不再做的。例如電臺廣播，現在已有臺北、臺中、臺南、高雄、雲林、花蓮、宜蘭等七、八家，如果統一來辦，組織一個廣播資料供應室，負責編寫、製作、調配各臺所需的節目，那樣既可改良節目內容，又可有源源不絕的新節目提供給廣大的聽眾，更可節省一部分人力、物力。但在目前的臺灣佛教界，都在相互暗自比高低、爭優劣，而不能合作起來向前進。

儘管如此說，那些電臺節目的主持人，已經各自盡了最大的努力，往往起早上電臺，深夜趕節目，其中如淨心、聖印、趙茂林、龔顯榮、李玉等法師居士，他們的多少辛苦，外人殊難知道。

總之，從事於弘法工作的人，無一不值得讚歎，我們做得尚不夠理想，則又無人敢說不該改進了。

六、佛教會與傳戒

遷移臺灣之後的中國佛教會，比起撤退之先的大陸時代，可謂毫無進步，它的狀態是會員不信任教會，教會無權處置會員，教會是一個對政府行文的空架子，會員利用教會而不服從教會，因為教會無權，也就變成了無能，因此，政府承認中國佛教會為人民團體，卻不重視這個人民團體的力量，例如：政府決定要將日治時代建築的東本願寺標售給商人，雖來徵求中佛會的意見，中佛會也費了九牛二虎之力，向政府提出抗議，並由信佛的立委在立法院提出質詢，結果，在今（一九六七）年六月間，政府還是以「係接收日人的敵產」為理由，賣了一億多元新臺幣。此所謂自侮而後人侮之，中佛會不能產生力量，政府就不把它放在心上，這是力量的問題，不是政府的宗教政策特別對佛教不客氣。

由於如此，中國佛教會，是一個既倒不得也扶不起的爛局面，中佛會的辦公人員，僅有三個五、六十歲以上的老居士，他們的辦公費用，還得由當選了理事長的人另外設法。原因是號稱有六百到八百萬佛教徒的臺灣省，佛教會的會員僅有四萬五千五百多人，而且許多的會員，幾年也不繳一次會費，若非寺廟與外界發生了問題，或個人希望達到某種目的，而想利用到教會的一紙文件之外，誰也未把教會放在眼裡。一些熱烈競選教會理監事的法師居士，多半是為在他們的名片及履歷表上多加一行頭銜，不在其為教會的會務而將自己的智力和財力貢獻出來。少數真想做一點事的大德，又覺得教會的事務，千頭萬緒，無從下手。

然而，這幾年來，在大家不想負責中佛會的景況下，白聖法師是值得敬佩的，他一肩承擔了下來，而且承了一肩又一肩，裡裡外外，由他一手撐持。雖然有人批評他老把持教會，所有的理監事，幾乎全由他新出家的徒眾包辦；實則，若非如此，摻雜了意見不投之人，不唯不能助他辦事，反而跟他搗蛋，故這就不該批評他了。在這幾年以來，白老是夠辛苦了，國內大大小小的事，乃至一座廟的佛像開光，也要他老慈悲去主持典禮，國際的訪問聯繫，幾乎也每次非他出馬不可，他都能以極其熱心而毫不猶豫的態度來到處奔忙，他的最大資本是能夠隨時入睡，又能通夜工作，不勝其煩而又不愁其煩，這的確不是常人所可做到的。但也正因忙不勝忙，故對教會的長久性的建樹就很有限，迄今為止，中華佛教會，既無推動事業的能力，即使一所會址尚未見其踪影，此非白老無能，實是力不從心。教會不能為教徒謀取積極性的福利，所以得不到教徒的熱心支持，教徒不支持教會，教會更加不能為教徒謀取福利。如此的惡性循環，尚不知何時了結！

縱然如此，中國佛教會，還是垮不得，比如今年年初，香港邵氏影業公司拍製的一部「文素臣」影片，把和尚描寫成殺人、姦淫、劫盜、無惡不作的暴徒，所以便由中國佛教會召集了一次緊急會議，謀籌抵制該片在臺灣上映的辦法。那次各縣市支會，均派有代表出席，會議之中，可稱群情激憤，發言踴躍，語意堅定，表現了一次大團結的精神。可見，當佛教面臨生死存亡的關頭時，教徒便會需要向教會團結了。中佛會如何才能真正地健全？大概要我們接受一次像明治維新式摧殘吧！但是，我們為什麼一定要等見了棺材才掉淚呢？

縱然如此，目前的佛教會還是有用，前年召開的華僧代表大會，雖是教會之外的一個會，卻是利用了教會的基礎而完成，最後也把所有大會的決議案，全部送交中佛會執行。即使大部分國內的代表，明知這是推屍過界的辦法，過界之後依舊落在他們的頭上，因為他們也正好就是中佛會的理監事，結果呢？通過華僧大會議案的人，到了中佛會的立場，又不予受理了，他們受理不成了，同時為了實際問題，也不願受理。所以，華僧大會的貢獻，不是在於議案，而是在於國際的觀瞻和聽聞，至少已將海外僑僧，集體請回國來觀光了一次，至少已使外界明白臺灣尚有佛教的國際活動，至少已對中國佛教當前所面臨的諸種問題做了一番檢討。議案嘛！留待以後逐步解決。所以，華僧大會是有用的，那次大會的最大功臣，除了白聖法師，尚有悟一法師，我對他們二位的不眠不休地忙了十多天，深表敬意。因我以為，大致上說，華僧大會是成功的，至於議決而不實行的提案，罪

過是在中國佛教會。我已說過了，中佛會自有它的苦衷，例如傳戒的問題，華僧大會通過了分期傳授三壇大戒，結果，賢頓和尚住持的臨濟寺，首先就不理會而於去（一九六六）年春天照舊規則傳了戒，然而，賢頓和尚也正是華僧大會主席團的主席之一。其癥結究竟何在？說穿了很簡單，藉傳戒的大法會，可以籌措一筆可觀的經費，用來推展其他的如上金門勞軍等的事業。

說起傳戒，那些熱心於此的大德們，可謂有功有過而過盛於功。當臺灣光復之初，本省的佛教道場，很多住持都是在家人，或已結婚，或係帶髮修行。因此而有智光、白聖、道源等諸老提倡戒法，首先在大仙寺開壇傳戒，創了重律尊戒的範例。接著就有靈泉寺、元光寺、碧雲寺、凌雲寺、寶覺寺、東山寺、十普寺、海會寺、超峯寺、大覺寺、臨濟寺等相繼傳戒；其中的寶覺寺、十普寺、臨濟寺均已傳了兩次，聖印法師在寶覺寺傳了兩次，今秋又要在他的慈明寺傳第三次。為什麼有如此殊勝的傳戒寺院？最初，確是為了成就戒法，弘揚律制，用續僧統，到後來，卻是全部變質，有的大德自己尚不知戒律為何物，竟也熱衷於傳戒，為的是能藉傳戒大法會的因緣，來莊嚴道場，翻修殿堂或增建寶塔。這種目的自也未可厚非，把錢用在三寶門中，總是值得鼓勵的好事。我所說的傳戒有過，是指為了爭取更多的戒子，可以放棄律制的規定，戒師及傳戒的寺院，到處去拉、去請、去勸，只要你能賞光來受戒，麻子、瞎（一隻）眼、跛子、癩子、聾子、無賴、神經病、癡呆漢、七十、八十的老婆婆、老態龍鍾的老公公，一律授於上上品的三壇大戒。發心受戒實在是大好事，可惜當這些速成的僧寶一出戒堂大門，就為神聖的佛教大顯其寶了！偉大的僧寶，就是這個樣。使未信佛者不願信佛，已信佛者退減敬意，邪魔外道增加毀謗。這些熱衷於傳戒的大德們，罪過是在全小失大，本末倒置！自然，我非反對傳戒，而是不同意違律的濫傳。

七、外道的威脅

天主教在臺灣，一九五三年，它的信徒只有兩萬五千，現已激增到三十多萬，基督教在臺灣也早已超出了三十萬，他們的人數，特別是天主教，有一個算一個力量。他們唯一的希望，就是如何把佛教從臺灣趕下海去。造成第二個菲律賓，他們對付佛教的方法很多，高層的用文字，下層的用口說，在他們的地方宣傳，也到佛寺集會時來宣傳。天主教研究出好多辦法，包圍佛教的教義（著作），瓦解佛教的信徒（用代亡靈超度）。在新竹鄉下，天主教會到信佛的農戶訪問，也拜農戶所供的觀音像，漸漸接觸之後，就以聖母瑪利亞像替你換下觀音像，說這是天主教的觀音，叫作聖母，有求必應。如願隨從，便可獲得獎金新臺幣一千元。以後即常邀你去教堂聽道，先帶兒童去吃糖果看畫片，然後使兒童帶母親去，母親再帶父親去，最後全家都去而信了天主。

我們臺灣的佛教徒中，少數人已經覺察到這股外道的威脅之力，多數人尚不知其所以。

但是，時代和環境的鞭子，已一鞭緊於一鞭地抽向此間佛教徒的生活圈來，佛教徒們為了求存，為了信仰，必將猛省。我們確信，只要人類的理性尚有一天存在，我們的佛教，不唯不致滅亡，而且必將成為唯一的人類信仰之光。然而，若不及時猛省，及時捨私為公，及時為法亡己，暫時的、局部的滅亡，也是很可能的啊！

（一九六七年七月於臺灣關房）

中國佛教藝術的價值

一、前言

我們中國，原係一個無宗教的民族。所以，雖在佛教輸入以前，中國已有了極高的文化，卻沒有偉大的宗教藝術，中國的藝術創作，不始於佛教的輸入，中國之有偉大的藝術創作，則自佛教輸入之後為起點。

但是，中國之有藝術，仍由於宗教的要求，例如《易經》，到秦始皇焚書坑儒之際，被視為巫卜之書而幸免於火；《書經》中記述人君與上帝諸神的祭祀者則極多；最早的宮廷舞蹈，亦係為祭神的大禮；由於君王祀天祭祖而有宗廟及宮室的建築，宗廟之最富宗教意味者，為周代的「明堂」。這種宮殿建築，歷數千年而不替，故當佛教輸入之後，即以政府的國賓招待所來款待，西域最早來華的沙門迦葉摩騰及竺法蘭，即於東漢明帝時（西元五八—七五年）來中國的首都洛陽，住於鴻臚寺，第二年始於洛陽的西雍門外立白馬寺，專門接待西域來華的佛教僧侶。從此，僧寺的建築，即沿用宮室的形式。

二、中國的佛教建築

無疑的，中國的宮殿建築，在藝術價值上，要超過印度的伽藍，後來的中國佛寺之異於一般的宮室，乃在佛塔的建置、佛像的供設，以及壁畫的繪畫。這是由印度精舍，經西域的伽藍，而入我國的特色。現將本節分為兩點，介紹如下：

（一）佛寺的建築：佛教初傳中國，可能早於前漢，已有消息，一般史家則以東漢明帝永平十年（西元六七年）為信史，當時有大月氏國的沙門迦葉摩騰與竺法蘭來華，政府即於洛陽建白馬寺，近代雖有人說，白馬寺的建築，是模仿印度的祇園精舍，有說不甚可信，因其全出臆測，毫無根據。若以其由鴻臚寺而造白馬寺，必與政府的官舍相當，所以寧信其為中國的宮殿形式。

中國佛教雖自東漢明帝時已經傳入，史中對於佛寺建築的記載，則自三國孫權建昌樂寺、夫人建慧寶寺、群臣建德潤寺為始，因此也有人以為東漢明帝時，是否真有佛寺的建築，也是疑問。

不過，佛寺與王臣宮室官舍的建築形式，大致相同，則無疑問。因在魏晉南北朝時，佛教盛行，風靡全國，除以官府移作佛寺之外，王臣的私第，捨為佛寺者，也不可勝數。例如洛陽西陽門外的建中寺，原為北魏節閔帝普泰元年（西元五三一年）尚書令樂平爾朱世隆所立；東陽門內的愿會寺，則為中書舍人王翎捨宅所立；平等寺為廣平武穆王懷捨宅所立。因此，當時佛寺之多，僅北魏一國，數逾三萬，而其捨宅為寺之風尚，歷久不衰。

其中尤以北魏孝明帝熙平元年（西元五一六年），靈太后胡氏所立的永寧寺，原為舊時侍中曹爽的宅第，規模雄偉，極於一時，中立木造的九層浮圖，高九十丈，佛殿在其後，形同太極殿，僧房樓觀一千餘間，其規模一如宮殿制，只是新增木塔於殿前而已，塔之兩旁分列鐘樓與鼓樓，另加講堂、禪堂、山門，合稱為七堂伽藍。

又如河南嵩山的嵩岳寺，原為北魏宣武帝（西元五〇〇—五一五年）的離宮，於孝明帝正光四年（西元五二三年）改做佛寺，增建堂塔，塔做十二角，凡十五層，這是中國最早的磚塔，也是現存最古的磚塔，二層之上，層層相接，全體輪廓，宛如今日砲彈。

佛寺建築，初以佛塔為主體，由於僧人向佛塔集中禮敬，故於佛塔四周建立僧房，但至隋唐時代，漸以佛殿為中心，由禮佛陀舍利而改為禮佛陀聖像，此一演變，頗足注意，故將佛塔置於殿後，或分為二，並列殿前。整個佛寺的建築，亦日見完備，據學者研究，此時佛寺約有如下的五項特色：

1.分院的施設：每寺之內，設有若干分院，例如菩提院、般若院、淨土院、塔院、三階院、經院、華嚴院、行香院等，有的多至十餘院者。

2.四門的設置：此在魏晉之世，已由宮室的形式而有了基礎規格，分設大三門、中三門、車門；中三門，又有南三門和西三門之不同，有南西門，亦必有東西門，此所謂三門，乃是三間門樓的門，今人則誤將三門稱為山門了。

3.寺院以大殿為中心：大殿周圍，分至小殿，小殿又分東西軒，又有東西廊，因於各殿之間均以迴廊，互相連接。寺之東側，有鐘樓。

4.分設堂口：寺中除了小殿及僧舍之外，另有講堂、禪堂、食堂等。

5.佛殿內有壁畫：壁畫淵源於印度，隋唐出有不少偉大的畫家，從事於佛寺的壁畫藝術。

再說，佛教畢竟是由印度傳入，除了壁畫等的藝術傳自印度之外，佛教故事的繪畫，以及佛教表徵物的採用，例如淨瓶，卍字、輪寶、菩提葉、蓮瓣、蓮花、葱花栱等，亦為中國的佛寺建築中吸收或模擬。

古代王臣乃至民間的信佛崇佛，均以建寺、築塔、造像來表達他們護法的虔敬，同時也即以此作為祝生薦亡以及福國利民的佛事。例如北魏獻文帝皇興元年（西元四六七年），因孝文帝（西元四七一—四九九年）誕生，獻文帝即於恆安北臺，建造永寧寺，寺內浮圖凡七層，高三百餘尺，宏壯稱為天下第一。

又在魏太武帝（西元四二四—四五一年）破佛之後，文成帝即位（西元四五二年），便勅令復興佛教，至獻文帝時，便在五級大寺，用赤金二十五萬斤，鑄丈六釋迦佛像五軀，為道武帝（西元三八六—四〇八年）以來之五帝造冥福。

唐太宗（西元六二七—六四九年）於隋朝末葉，與天下群雄逐鹿，最後打敗了群雄，統一天下，但他對於征戰之中殺伐的事，頗感傷悔，因此便在各個破敵之處，興建伽藍，用薦陣亡士卒。如於幽州破薛舉之處建昭仁寺，洛州破王世充之處建昭覺寺，洛州破劉黑闥之處建昭福寺，汾州破劉武周之處建弘濟寺，晉州破宋金剛之處建慈雲寺，臺州破宋老生之處建普濟寺，鄭州破竇建德之處建等慈寺，共有十寺，其他三寺不詳。唐太宗又為追薦其先妣建宏福寺，捨舊宅為興聖寺，為東宮立慈恩寺，又於文德皇后的昭陵，立瑤臺寺。到了貞觀二十年（西元六四六年），北征班師，又為陣亡將士建閔忠閣。

隋唐時代的佛寺配置，根據道宣律師的《戒壇圖經》所述，是這樣的：正中為佛院，中門之內為佛殿，佛殿左右各置三層的樓閣，佛殿之後為七層寶塔，塔東為鐘樓，塔西為經臺，北後為說法之大殿。這種寺院的規模均極莊嚴雄偉。

到了五代初年，各佛寺又流行增設羅漢殿，供五百羅漢雕像。

宋代的佛寺，例如正定城內的龍興寺，則有天王殿，摩尼殿、慈氏閣、轉輪藏殿、佛香閣。

宋以後的佛寺建築，在配置及其結構上，歷代均有若干改變。唯其固然仍有朝廷及王臣的捐建者，例如宋朝的王安石，即於信佛之後捨宅為寺，但其所謂「天下名山僧佔多」的各大道場，多數仍係歷代的高僧所建，五代之後，禪門一枝獨秀，多以山林為其居處，只要某山出了一位高僧，此山必然成為名山大剎。那些祖師們經營山林，動輒做千萬年的計畫，往往發願一世不成，轉世再來，所以，能在一無所有的情形下，在峻險絕壁的山嶺上，建造起規模偉大的佛寺來。這也唯有佛教的信心和佛子的願力，才能達成如此的目的。

說到這裡，殊足慨嘆，我們這個值得驕傲的偉大民族，竟是不太愛惜文化遺產的。佛教史上曾經有北魏太武帝的坑殺沙門及摧毀佛寺佛像；北周武帝於西元五七八年克服北齊，令毀齊境所有的佛寺；唐武宗會昌五年（西元八四五年），又令除長安及洛陽各留四寺，地方諸州各留一寺之外，全部毀壞；其後一百多年，又有後周世宗，於顯德二年（西元九五五年），下令破佛寺，被廢佛寺達三千萬餘座。迄清朝的洪楊之亂，為期十五年，侵擾十六省，所到之處，佛寺無一倖免。

因此，民國之後尚存的著名佛寺，不論其創建於何代，無一不是經清代以來所重修的，最為一般人所熟悉的，則有北平西城的法源寺、河北房山的雲居寺、山東長清的靈岩寺、浙江天臺的國清寺、寧波的天童寺、杭州的靈隱寺、福州鼓山的湧泉寺、廣州的光孝寺、江蘇鎮江的江天寺、揚州的高旻寺、常州的天寧寺、西天目山的禪源寺。

最可痛心的，這些碩果僅存的名山大剎，如今經過文革時期的徹底破毀，佛寺建築的藝術，在今日的大陸，已成了一個歷史上的名詞。

（二）佛塔的建築：前面說過，佛寺的建築，初以佛塔為中心，繼以佛殿為中心；初以佛的舍利為崇拜對象，繼以佛的雕像為崇奉的對象。

因此，有人推想，東漢明帝時初建白馬寺，可能也就有了佛塔的建築，唯其於史無徵，也只是推想而已。

中國之有佛塔的最早記載，是在東漢明帝崩後葬於洛陽北邙山的顯節陵，陵內建有浮圖。

根據《魏書·釋老志》說：「凡宮塔制度，猶依天竺舊狀而重構之，從一級至三五七九，世人相承謂之浮圖，或云佛圖。」塔是用來供養佛陀舍利的，所以古時中國即以佛的舍利塔稱為佛圖、浮圖，實即佛陀。文中雖說是依天竺（印度）的舊狀重構，實則由印度塔至犍陀羅塔，已有不同，到了中國，又是一變。在印度的佛塔，有點像嬰兒的絨線帽，塔基很矮，大部分是覆鉢部分的塔身，再於塔身上面加立傘桿。犍陀羅的佛塔，便將塔基的露盤部分升高，構成數級，連接塔身的覆鉢，看與塔身相似，覆鉢縮小，鉢頂加上傘桿。至於中國的塔，乾脆消去覆鉢部分，即以塔基的露盤，化成樓閣的形式，逐級向上，塔頂加一傘桿。

中國自周秦以來，雖已在樓閣的建築方面，相當發達，然其受了印度及西域佛塔的影響，將樓閣的形式，與佛塔的形式結合為一種新的建築藝術，則為中印文化交流的產物。

不過，中國佛塔，並非全是樓閣形的。中國建塔，有史可考的大約起於北魏永寧寺的七層浮圖。及至近代，我國大小佛塔，高者達數百尺，小者不及一尺。以其建築的形式及材料來分，約有如下的五類：

1.木塔：這就是以樓閣結構建造的佛塔，分有三層、五層、七層、九層等數種，每層的每面各設門窗，各層的屋簷翹出，簷角繫鈴，簷下均有平臺，繞以圍欄，構成外廊。以心柱作為塔身中心，柱頂再置露盤、覆鉢、相輪、寶珠，構成傘桿的塔尖。這是把印度的塔，置於樓閣的頂上了，但在佛教來華以前的中國，並沒有這樣形式的樓閣建築。

自北魏、經六朝至隋唐，根據《廣弘明集》、《洛陽伽藍記》、《水經注》等所載佛塔，大致多屬木塔式。尤以北魏靈太后胡氏所建永寧寺塔凡九層，據《洛陽伽藍記》稱此塔：「架木造之，高九十丈，更立十丈之剎，即相輪也，合計自地高一千尺，距京師百里即可見之，相輪之上，有容二十五石之寶瓶，其下有三十重承露金盤，其周匝垂金鐸，以四條鐵鍊，由相輪引於屋頂之四隅，其上亦附金鐸，塔之各重

之角，亦懸金鐸，上下凡一百二十鐸，塔之四面，有三戶六窗，戶皆塗以朱漆，扉上有五行金釘，今計五千四百枚。」

隋文帝仁壽年間（西元六〇一—六〇四年），分佛舍利於百十餘冊，普於宇內建五層佛塔，也是屬於木塔。

唐初的木塔尚多，但已有似磚塔的仿造了，到安史之亂以後，國力漸衰，木塔日少，迄五代至宋，木塔已不多見，近代所存者，僅山西的應縣佛宮寺建於遼代（西元一〇五六年）的一座木塔而已。木塔初為方形，唐宋之際，則變為八角及六角，後來則以八角通例。

2.墓塔：即是中國歷代佛教高僧及佛教住持的骨塔，西藏及蒙古的喇嘛塔，也屬這一類。其所用材料，初始乃以石造，後改用磚造，多為方形，亦有八角的，數量不如佛塔之多，唯其尚能近乎印度佛塔的特徵。

3.密簷塔：此在日本人，稱之為遼金塔或滿洲塔，大約是仿木塔而成，初用磚造，繼用石砌。它的下面第一層特別高，以上各層則密簷相接，高度很低，有七層、九層、多至十三層的。後期的密簷塔，成直線形，上下直徑幾乎相等。初期也有門窗，後期則僅有門窗的形式了。

4.喇嘛塔：喇嘛塔的分布，是以喇嘛教的教化地區為範圍，故以西藏、青海、蒙古為最多，熱河、瀋陽、北平、綏遠、山西、雲南等地，也有散布。喇嘛塔的結構，為亞字形，基礎為二層的須彌座，中為金剛圈及塔肚，塔頂也另成一個小亞字形，故其尚保存著濃厚的印度塔的氣氛。

塔在印度及西域，名為窣堵波或率都婆（stupa），純為佛教的產物。佛教未入中國以前，尚無「塔」字，塔字乃為窣堵波或率都婆的誤略。先是用來供養佛陀舍利的，例如佛後二百多年的印度阿育王，據傳說曾於宇內各地造八萬四千座塔，供佛舍利；中國的隋文帝於仁壽元年、二年、四年，在雍、岐、涇、秦、恆、泉、循、營、博、絳等州，分別建塔一百多座，也是為了供佛舍利。

佛陀一人何來如此多的舍利？這已不是本題的範圍，關於此題，我已寫過一篇短文論列，現已收在拙著《學佛知津》的〈「舍利」考原〉一文中。

至於塔的建築藝術，對中國近代建築有何影響？

有一次，我告訴一位美國朋友，說塔是佛教所特有的，這位朋友立即就反問我：「左營的春秋閣，供的是關公，他們說是道教，為何也有塔呢？澄清湖的中興塔，那也根本不是佛教的，又是什麼原因呢？」

事實上，這就是佛教藝術給予中國文化的貢獻，使得佛教事物，變成了整個中國文化的一環。

不過，由佛塔而變成風景點綴的塔，在形式上或者無大區別，在精神上則完全不同的；佛塔是有宗教生命的，是有莊嚴之性靈的，瞻仰巍巍的佛塔，能使人產生超塵出俗的感覺，對於現代風景區中應景而設的「觀光塔」，身臨其境，則與處身於高樓大廈的感覺，相差不多了。

近代有某些先進的知識分子，例如蔡元培先生，主張以「美育代宗教」；其實，以美術教育代替宗教，尚是我國文化漸變中的產物。因為我國在佛教傳入中國之後，曾產生了許多輝煌偉大的佛教藝術，但到宋明以後，佛教的銳氣漸失，佛教的藝術漸為一般社會所吸收。因此，初由為佛教的信仰和弘揚而發展藝術，後來則變成為藝術而藝術了。此在以下講到繪畫和文學的時候，當再介紹。

美育能否代替宗教？這是大有疑問的，因為藝術的價值與宗教的價值，畢竟不能等量齊觀，如果僅僅限於藝術價值，那是唯物的，是觀感的，所以，唯物論者反宗教，卻不反藝術。宗教價值主要是在形上的、性靈的、生命力之回顧與前瞻的。這一點，我們是必須承認的。

至於尚有一部分人士，主張以科學代替宗教，例如吳稚暉先生曾經寫過一篇〈科學與人生觀〉，胡適之則曾高唱「科學的人生觀」。當然，這些思想之產生，乃出於愛國的激情，認為中國之衰，是衰在不科學，歐美之強，是強在科學的進步。實則，中國之衰弱，原因非常的多，譬如其中宋明理學的末流，他們那種所謂「平時袖手談心性，臨難一死報君王」的迂曲思想。

宗教與科學，在西方的一神教，自始就是衝突的。科學固然不能代替宗教，東方的佛教，也是最富科學精神的。因為近代以來，藝術與科學，往往有連帶性，所以順便一談。

三、中國的佛教雕刻

在佛教傳入以前，中國的雕刻藝術，早已有之，此在周口店山頂洞中發掘到的刻紋鹿角，在新石器時代的仰韶舊址發現雕刻的骨版。又在殷代的廢墟中見到不少雕刻品的技術已很精巧，所用的材料，則有骨、角、牙、玉、木，以及石器等。

至大氣魄的中國雕刻，古代則表現在宮殿建築上，即所謂「雕樑畫棟」。

最最偉大的雕刻藝術，則自佛教在中國盛行之後開始，那就是仿照印度的風尚，開出的石窟藝術。石窟本為僧人潛修的處所，以後則將石窟變為佛教藝術的寶庫了。我國最有名的有三大石窟，即是敦煌、雲岡、龍門，近人莫大元先生，把此三處說為：「不啻中國北方之三大佛教美術陳列館。」

這有一個原因，當魏晉南北朝時，政治分崩，群雄割據，先後持續了三百多年。於是漢民族的文化受到了時代的考驗，文化的中心點有了轉移，北方的帝王胡人居多，他們大多英明，一方面接受漢文化，同時對於西域新來的佛教，尤其感到敬仰。中國佛教的石窟藝術，大多是在北方，便可看出其中的原因了。

現在我們來逐條介紹：

（一）敦煌石窟：敦煌是在今之甘肅省，距安西西南約九十餘華里之處，原為我國古代與西域交通的要道，在五胡十六國時代，則為西涼的首都所在地。現在我們所說的敦煌石窟，實則尚在敦煌東南約七十華里處的鳴沙山。在鳴沙山麓一帶，被開鑿有六百多個洞窟，綿亙於長約千六百公尺的斷崖上。此處自元朝以後，曾被世人遺忘了好幾百年，直到清德宗光緒末年，由於千佛洞（一名莫高窟）的發現，才再度的受人重視，而且震動了世界的藝壇。

敦煌石窟的開鑿，始於前秦苻堅建元二年（西元三六六年），命僧人樂僔開其端，此後的北朝、唐朝、宋朝，陸續開鑿，最晚的則為元朝的作品。所以，這是歷代累積而成的佛教藝術寶庫，因經年久的風化剝蝕，光緒三十四年（西元一九〇八年），當法國的東方學者伯希和到敦煌勘踏調查，主要的石窟尚有一百七十一個，唯其有的一個大窟中又包有幾個小窟，故其總數，可能上千。現據伯希和氏對敦煌石窟所編的號頭，略介其大概的內容如下：

敦煌石窟的大多數，屬於唐代的作品，其次則為北朝及宋代。

受到印度藝術影響較多的，是北朝作品。例如第一百一十一石窟右方的壁面及下部，並穿有印度式的券洞三處，洞中有佛像；又有其柱及柱頭疊布，強結其中央，故

成小鼓形狀之輪廓形。同時在左上部天花板之本部，其手法，是在方的天花板上，插入迴轉四十五度第二斜方形的格子，格內再做迴轉四十五度第三正方形的格子。此種手法，乃為印度普通常見的，係由西域傳來中國，殆無可疑。

何以知道某些石窟是北朝的遺產，這是從它的藝術手法的表現上瞭解的。例如第七十七窟前壁的上部，其天花板成美麗的天蓋圖樣，這些天蓋的造型，便是北朝的特色之一。

敦煌石窟之所以稱為千佛洞，乃因各洞的佛家雕塑佛家繪畫之眾多，本來在各洞之中必有其他寫經及法物的儲存，但因年久而已散佚不見，所存的則為雕塑及壁畫了。

石窟之中以「大佛洞」為最大，內有釋尊石雕像一尊，高達九十多呎，一個足趾的厚度，即足有通常的一人之高，緊靠洞口建有九層高的大佛樓，雕樑畫棟，壯麗雄偉，構成一大奇觀。最小的佛像是十二呎的鑄佛，一行行地附在佛殿的牆上，據一位美國學者的測量，一般的大石窟，約有二十七呎高，七十呎長，四十呎寬。有的小石洞，又僅能容下一、兩個人。這些石洞的天花板，大多幾乎是採用同樣的手法，有點像倒過來的斗底，這是由於西域天窗式天花板的改觀而成，少數的天花板，則像倒過的V字。在年代上說，V字形的天花板式樣是屬於較早的佛殿才用。

千佛洞的石壁，是屬於礫岩，那是粗糙而帶有碎石的洞壁，要在這種石壁上繪壁畫，實在是難以想像的。但是，敦煌的壁畫，近世以來，已為世界公認的中國繪畫的寶庫。現代國畫大師張大千先生有今日輝煌成就，也有部分是得力於敦煌壁畫的臨摹。

原來，為了要在洞中做壁畫，匠人先用石膏在壁面黏貼泥平，塗了一層很厚的石膏，表面便顯得非常精美耐久，也可以在上面繪畫了。

那些圖畫的製作方法，今人尚難確定它的程序。有人說，那些非常複雜而又完全平衡和清楚的風景，可能是從方塊紙上的圖畫，照比例摹畫到比紙大的壁上去的。也可能是直接畫成的，因為那些牆上的畫和大小不同的框隙，那樣地精緻，不像是用比例法來摹上去的。

一位美國學者認為，這些畫是先用一根染了顏色或粉的繩子釘到牆上，然後照幾何的方法來畫的，使繩子經過要作畫的方塊或三角形平面的對角，並在白牆上構成一個大對角線，從這些線所經過的點，畫出一連的三角形、弦形、斧形，而來決定構成那幅圖的最大中心人物，以及他的侍者、宮殿、亭園、樂神、舞蹈的天人等位置。總之這是藝術家們，按照佛教藝術的原則，運用他們熟練的技巧和天才的想像，製作出氣勢壯麗的巨畫。

這些大多未題作者之名的大藝術家，他們畫的以及刻的佛菩薩像及天神像，大多是依據佛經的敘述加上藝術家的想像而完成其表現的形貌和姿態。但在北朝的佛教畫像及雕像，總還未脫西域的影響，受著犍陀羅藝術的暗示及模仿者極多。唯其製作世俗的景物時，總是用著製作者當代的世俗風格；通常是在整幅的旁邊或框邊下沿，加畫一些旁景，便是用的世俗風格。這些旁景中的人，通常是畫的僧尼或穿著時裝的居士及居士婦，也有畫著騎在馬上的人和馬夫牧人等的。在神聖偉大的佛畫之旁或之下，加了這些世俗的渺小的世俗人物，更加顯出畫面主題表現的佛菩薩及護法神王等的莊嚴偉大。這是一種特殊的表現手法。

這些壁畫雖出於歷代藝術家，卻是受了功德主的禮聘或價邀而來的，此在壁畫的牆上可以看到，大多數的畫留有功德主的名字，那些虔信三寶的男女信徒，他們的姓

名以及他們的肖像，都繪在上面。有一或二人獨獻的，也有許多人共同合獻的。

這些功德主的捐獻原因，大多是為了還願、求願和祈福。

（二）雲岡石窟：北魏曾有太武帝受了道士的蠱惑，而有滅佛運動，但是，佛教之在北魏時代，卻又受到好多位君主的保護與闡揚。

北魏是鮮卑的拓跋氏，統一了五胡十六國，佔有了中國北半部，最初即以大同為其首都，當時稱為平城，雲岡即在平城之西的三十里處。

北魏的明元帝（西元四〇九—四二三年）本信佛教，至太武帝始醉心道教而毀滅佛教，至文成帝即位又復興佛教，於是佛教大興，西域所畫的佛像，接踵而至。魏世本有鑿石為廟的遺風，夙擅雕刻技術。因此每一帝即位，便於都城近處的山岡，為帝或后，建造石窟，鐫刻佛像，歷久即蔚為大觀了。

北魏先都於大同，後遷都於洛陽，在大同留下了雲岡石窟，在洛陽又留下了伊闕石窟，伊闕濱臨伊水，位於洛陽之南三十里，故於魏時稱雲岡為北石窟，伊闕為南石窟，一般稱伊闕為龍門石窟，此到下面再講。

至於文成帝對雲岡石窟的開鑿，有兩大原因：一為文成帝復興佛教之時，為償父祖毀佛之暴行，二欲由佛教信仰以開發文化。雲岡開鑿的情形，據《魏書·釋老志》中說：「曇曜白帝，於京城西武州塞，鑿山石壁，開窟五所，鐫建佛像各一，高者七十尺，次六十尺，雕飾奇偉，冠於一世。」這是文成帝興安二年（西元四五三年）的事。

不過，雲岡石窟為時雖早，因其地處塞北，且其石質較粗，經過風化，石碣無存，不若伊闕（龍門）之屢見於金石家的記載，所以少為人知。

雲岡石窟寺，今之俗稱為石佛寺，可分為三區：東部為第一區，中部為第二區，西部為第三區。其主要洞窟為第一區的一至四窟，第二區的五至十三窟，第三區的十四至二十窟。全部綿延的長度，約為一千五百尺左右。這些依山開鑿的石窟，有的做層樓形態，每層各穿一窟，窟中的大佛，例如第五窟的大佛坐像，高約六丈，比日本奈良東大寺的大佛還要大；第十六窟的立像，高達四十多尺；第十七窟的彌勒佛像，竟達五十尺；十八窟的立像與十九窟的坐像，也都將近五十尺高，二十窟的前壁現已崩壞，內部的釋尊坐佛，現僅露出上身，自膝以下已被埋沒，其全部高度，恐也要在四十尺以上。《魏書·釋老志》所稱的七十尺與六十尺，係為魏尺，折算起來，仍與現狀符合。

石窟之內部，最大者有直徑寬達七十二尺，深有五十八尺，小的三、四丈，有如佛殿形式。例如第六窟，深廣各四十六尺餘，中央四面鑿四尊佛像，周壁配列佛龕三重，雕刻品裝飾及其花紋的繁多，使人目為之眩。

在石窟寺之東，尚有大小石窟，數以百計，其佛像大者數丈，小者數寸，多至不可勝計。

根據酈道元的《水經注》，在「灅水」條下，對雲岡石窟，有這樣的記載：「武州水又東南流，水側有石祇洹舍，並諸窟室，比丘尼所居也；其水有東轉靈巖，鑿石開山，因巖結構；真容巨壯，世法所希；山堂水殿，煙寺相望，林淵錦鏡，綴目新眺，川水又東流出山，魏土地記卅：平城三十里，武州塞口者也。」

酈道元的《水經注》，撰於北魏孝文帝太和年間（西元四七七—四九九年），距曇曜開石窟的年代，不過四、五十年，唯曇曜所開石窟只有五所，酈道元則已稱為

「山堂水殿，煙寺相望」，可知在曇曜之後，尚有更多的開鑿了。

不過，雲岡石窟，乃成於北魏之一代，此與龍門石窟之始於北魏而迄於隋唐的陸續建成者，有所不同。

考察雲岡的石窟藝術，追溯其創建的淵源，當時是和西域佛教的藝術有關聯的。在時代上說，雲岡是承敦煌千佛洞之後而起，並且受很大的影響。在表現方式上，則受印度笈多王朝的藝術感化亦不少，乃至也受有南印度以及獅子國（錫蘭）藝術的影響。

例如第十窟的愛奧尼亞式柱頭，這個形式的柱頭，是起源於希臘，但已加上了大月氏國的犍陀羅色彩。第十窟尚有科林多式的柱頭，亦有犍陀羅的色彩。第十一窟有印度式的券，以及印度式的柱頭，此在敦煌石窟是常用的。

（三）龍門石窟：龍門石窟位於河南的洛陽之南約三十華里處，當地名為龍門，故稱龍門石窟，石窟開鑿於黃河支流伊水的兩岸，所以龍門的古名又稱伊闕，相傳此處為大禹治水時所開的水道，由於兩山對峙，崖石壁立，望之如闕，故名伊闕。

龍門石窟之始，早在北魏時代，北魏初都山西的大同，依沙門曇曜等的發願而經營雲岡石窟，至孝文帝太和十八年（西元四九四年），遷都洛陽，便在龍門再開石窟。後歷東魏、北齊、隋朝、唐朝，代代繼續經營，所鑿石窟不知凡幾，分為左右兩岸，現今猶存者，右岸雖無足道，左岸石窟，綿亙約二千尺，大小窟龕數千，各洞窟內，鐫刻佛像，周壁施以雕刻花紋。又分南二區，據日本學者關野及常盤兩氏的標號而言，龍門石窟的精華，共有二十一窟，即是北區的第一窟至第六窟，南區的第七窟至二十一窟。

其中年代最古的是第二十一窟，完成於北魏孝文帝太和十九年，太和七年可能即已開工，據《魏書·釋老志》卷二〇所載，宣武帝先為其父孝文帝及母文昭皇太后營石窟二處，其後宣武帝又造一處，這便是龍門石窟之始。

從各窟的刻銘中，察知各窟的年代，有的是就舊窟重鑿或補鑿，有的則另開新窟。第二窟的年代，僅次於第二十一窟，十三、十四、十五、十七、十八等的五窟，均成於北魏時代。唐代對於舊窟的改造頗多，例如第十三、十五、十八、二十等四窟均係重鑿。

至於右岸的石窟，類多唐代所鑿的小龕。歷二百餘年，至則天武后時代（西元六八四—七〇四年），才告終止。

現將龍門最古的第二十一窟及第三窟的大略情形介紹如下：

第二十一窟稱為古陽洞，或名老君洞，門面二十一尺八寸，深度三十尺，後方成半圓形狀，高度約三十二尺，後壁之前設佛壇，壇造方座，十五尺高的釋尊坐像供於座上，各高十三尺的脇侍菩薩像，侍立於釋尊左右。左右兩壁又各分三段，每段各鑿大小石龕，安置許多的佛像。像中多有銘文，例如右壁的北魏宣武帝景明三年（西元五〇二年）五月造，邑子像銘云：「大伐太和七年，新城縣功曹孫秋生，新城縣功曹劉起祖二百人等，敬造石像一區，願國祚永隆，三寶彌顯。」

另有左壁之北魏孝文帝太和二十二年九月，侍中護軍將軍北流王元詳的造像銘，記載太和十八年十二月，太妃隨從征南軍，為祈元詳平安，而發願造立彌勒佛像。同在彌勒像的龕中，又記有太和十九年十一月，使持節司空公長樂王丘穆陵亮夫人尉遲，為了亡息牛橛而造像。又有二十二年九月的始平公像銘中說：「比丘慧成（始平公之子），自以隱濯玄流，邀逢昌運，率渴誠心，為國造石窟口口，系答皇恩。」

此外，尚有景明元年楊大眼為孝文帝造的佛像；景明三年比丘惠感造的彌勒三尊像；景明四年比丘法生為孝文帝造的釋迦三尊像；北魏宣武帝正始二年（西元五〇五年）王史平的彌勒交腳像；北魏宣武帝永平二年（西元五〇九年）比丘尼法文法隆的彌勒像；同三年比丘尼法行的定光佛像；同年比丘尼法慶的彌勒像；同四年曹連的釋迦像及朱義的觀音像；北魏孝明帝神龜二年（西元五一九年）杜匡安的無量壽佛像等。均在銘文中告訴了我們。

再說第三窟，門面有三十六尺六寸，深度為三十三尺五寸，後壁供本尊釋迦坐像，並有羅漢及菩薩脇侍各二尊。左右三層，亦各刻有三尊佛陀的立像。

本尊趺坐於方座之上，衣垂於前，右手開舉，左手屈成地水火三指，置於膝上。面輪稍長含笑，背光成圭形，以冬忍、蓮花、天人及火炎的雕刻為裝飾。類此的相好威儀及其衣褶和背光的花飾形狀，則與存於日本的法隆寺金堂所供的釋迦佛近似，由此亦可推知法隆寺佛像的淵源了。

此窟入口之左右兩壁，分三層，上層是薩埵王子本生等的故事浮雕，中層為貴人的行列，下層為迦樓羅、毘那夜迦、龍王等的雕刻。窟之後方及其左右之壁間，有數百尊菩薩、羅漢、天人等，做合掌供養之相，窟之中央為天井，周圍飾以蓮花，並配以飛天的雲文，周緣垂以寶帳。這種形式，也和日本法隆寺金堂天蓋之垂帳相似。地下處處刻有大蓮花文，其間並有波文，用表七寶蓮池。又在入口的外壁左右，雕有浮凸的仁王像，氣象最為雄偉。

若將龍門與雲岡比較，在精巧上，龍門優於雲岡，石窟與佛像之偉大方面，龍門則不及雲岡多。其裝飾手法，縱橫無礙奔放自在，亦不及雲岡。這是由於開鑿雲岡之時，尚在試作階段，毫不囚於規格，到了龍門之開鑿，手法已有一定的模式，似不能隨便越出其既定模式的範圍了。

在型式上說，雲岡多屬西亞式的成分，龍門則多印度式的因素。雲岡有堂堂而雄偉之貌，龍門則有明敏而巧慧之相。雲岡有魅人之氣魄，龍門有深入人心的情味。

天龍山的石窟，天龍山在山西太原城外西南三十華里處。創始於齊文宣帝（西元五五〇—五五九年），後於隋唐之間，繼續開鑿，凡有二十餘窟。古來關於天龍山石窟的文獻不多，晚近始有日人關野貞於民國七年（西元一九一八年）到實地勘踏，民國九年（西元一九二〇年）又有日人常盤大定氏再度尋訪，發表報告，其中主要者有十四窟。民國十一年（西元一九二二年）日人田中俊逸等，詳加探查，而製成平面圖，公布於世，主要者亦有二十一窟。天龍山分東西二峯，諸窟散在其間，第一窟至第八窟為東峯，第九窟至二十一窟為西峯。第一窟至第三窟為北朝時代的作品。第八與第十窟至第十六窟，屬於北齊產物。第九窟為北齊至隋的產物，其他則盡屬於唐代的作品。

現舉其最重要的兩窟之要點如下：第一窟位於全窟之東端，在其入口之上，冠以蓮花拱柱，拱柱兩端刻有立鳳之形，此為他處未見的珍貴創例。內部十一尺見方，左右及後壁有佛龕，個個奉像三尊，左右壁的三尊，相好端嚴，氣勢雄偉，衣文勁健。第三窟門面廣八尺四寸三分，深度七尺九寸，為印度拱式的輪廓，內輪之頂點有結花，其手法與敦煌及雲岡、龍門之柱頭皷形之手法相同。窟之西壁，其龕之柱頭，用半開的蓮花，其廓與普通西方乃至印度系的柱頭相同，採用寫生的蓮花，非常珍貴。

關於石窟藝術，除了以上的介紹之外，尚有河北磁縣的南響堂山、河南武安縣的北響堂山、甘肅天水的麥積山、河南鞏縣的淨土寺、山東青州的雲門山和駝山、甘肅永靖縣的炳靈寺、四川大足縣的寶頂山、山東肥城縣的五峯山等，均為佛教石窟藝術

的寶庫。東初老人於一九六七年元月，曾出版一部《石窟史蹟》，為石窟的佛教雕刻，以圖片為主，做了系統的介紹，關心石窟藝術的人士，值得一讀。

（一九六八年十二月一日，刊於《佛教文化》第十一期）

從佛教的觀點談科學

諸位法師，諸位居士，諸位先生和女士，非常謝謝李玉階先生替我做的介紹，事實上今天這個題目，是中華民國宗教哲學研究社的負責人李玉階先生指定的，我是一個接受考試的學生，根據老師出的題目來做文章，這篇文章究竟能得多少分？要請在座的諸位來給我評判了。

這個題目非常難講，雖然我虛有一個博士的頭銜，有人說博士應該改稱「專士」，事實的確如此，我所研究的範圍，只是學問中的一個點，並不能博通一切學識的廣大面，我對於佛法的研究，也只是淺嚐了佛法大海裡的一滴法味而已。

今天這個題目帶給我很多新的啟發，因為我曾經有過這個構想和希望，就是配合科學來弘揚佛法，使佛法能夠受到一般人普遍瞭解，但直到現在，我還沒有從事這方面的努力。

今天由於李玉階先生的美意，給了我一個很好的機會，現在就這個題目，分成七個子題，來向諸位討教。

一、科學和宗教

在座的諸位中有很多是科學家，都知道科學（science）這個名詞的定義，但是一般人觀念中的科學，大都是狹義的限於數、理、化、工等研究自然現象的學科，認為可以透過假設、推理、實驗的方法加以求證的便是科學。若從廣義的說，凡是用歸納、演繹的方法加以組織整理，用客觀的態度加以比較分析的學科，都可以算是科學研究的範圍，因此科學這個名詞，可以包括四種涵義：

第一是學問，泛指一切有組織、有系統的知識。

第二是自然科學，指研究自然現象的學科。

第三是社會科學，指研究社會問題的學科。

第四是人文科學，指研究人類文化、歷史的學科。

我們今天所生存的時代，由於運用科學技術開發物質環境，社會經濟體制工業化，所以大家普遍重視科學。剛才有位孫亞夫先生和我談起，他在念大學的時候，哲學很受重視，若不懂哲學就被認為是落伍；而近三十年來，科學更受重視，不談科學才被視為落伍。原因是我們今天生存的社會環境，生產的動力都建立在科學技術上。近代世界各國的經濟建設的物質文明，也都是靠著科學技術的進步而來。如果科技落後，就影響經濟成長和社會建設，便會被看成是未開發地區，所以自然而然的，談任何問題，都要套上科學的字眼，如果有人談到宗教問題，就被認為是迷信，假使宗教的體驗也能拿出證據來給大家看，毫無疑問，是可以令人接受的，若拿不出證據來，就很難令人相信了，而宗教的體驗是不是能拿出證據來？這是一個大問題，凡是可以有體積、形狀、重量等的事物，才能夠提供具體的證據，而那只是全體宇宙人生的一小部分的表徵而已，宗教所包含的內容，卻遍及人類精神心靈和智慧的全領域，這就超過了物質的現象世界和知識的觀念世界，因此「拿出證據來」這句話不一定能適用於宗教，這是科學和宗教的分野。

剛才曾虛白先生同我談話中說：「科學是從哲學產生的。」那麼，哲學又是從那裡產生的？哲學實源於宗教，宗教則發生於人類文化的肇始，在還沒有文字記載的上古人類，就有了宗教信仰，人類最初面臨宇宙人生的奧祕，遇到種種無法用他們的知識所能解決的問題時，便由先知先覺者們，提出「神」這個觀念作為解答，便成為一種信仰，而產生宗教。所以每一個原始的民族，都有它自己的宗教，用以解釋宇宙的自然現象和生命與生死的難題。進一步追問其所以然的理由時，便成了思辨性的哲學思想，因此可說，宗教是哲學之母。

每一種高級的宗教都蘊含了哲學思想，被稱為神學或佛學，或稱為宗教哲學。

哲學的目的在探討宇宙人生的本源問題，若從一個本源又分出許多枝末的問題，對枝末問題的分科研究，便成為各門獨立的學科，大家稱之為科學。所以哲學又是科學之母。今天大多數人談的科學，是指狹義的科技觀念。

宗教可以涵蓋科學，科學卻無法說明宗教內容的全體性。科學只是從宇宙人生的某一部分現象，尋求到了一鱗半爪的根據，加以分析、研究、證明。直到今天，科學所得的結論沒有一項是絕對的，前一個人發明的定律，可能馬上又有另一個人把它推翻，所以科學比較合理，但卻也無從保證科學是最後的真理。

宗教的內容雖然包羅宇宙萬象，如果沒有哲學的說明，就顯得籠統含混，哲學雖然探討宇宙人生的根源，如果沒有科學的分工研究，許多細節問題便無法解決，而如果只顧科學上的分工鑽研，沒有宗教和哲學的整體領會，只能獲得一些局部的零碎知識，哲學的理論如果沒有宗教的體驗，也只是一種空洞的概念，從這層層的關係看來，宗教、哲學、科學彼此血肉相關，科學可以算是宗教的孫子，孫子要理解祖父，似乎尚有代溝問題，今天的科學家，有些甚至根本否認他們的祖父（宗教），但是真正偉大的科學家，往往又有虔誠的宗教信仰，只有一般 初接觸科學的膚淺的科學家，既不認識科學的限制性，也不瞭解宗教的內容，才會盲目否定宗教。

科學所探討的領域雖然有限，為了適應現代人的需求，運用科學方法與科學精神來研究宗教思想的沿革，宗教歷史的演變，及宗教對人類文化和社會的功能，是勢所必須的，所以，宗教的本質雖然不能侷限於科學，也不妨以科學來協助推展宗教。

二、佛教非為科學

近代以來，有好多位佛學的研究者提出過，佛教是不是科學、哲學、宗教的問題。有人認為佛教即科學、即哲學、即宗教；也有人認為佛教非科學、非哲學、非宗教。佛教究竟是什麼？我們不能僅執其一端，佛教確實具有科學的精神，佛教的最終目的，是在開發心性的智慧，解脫生死現象所帶來的種種痛苦，不在於探討自然現象，所以佛教本身具有科學精神，也能融攝科學的方法，但其宗旨不在達成科學的效果，從這一點說，佛教不否定科學，而又不是為了科學。

佛教是不是哲學？我們看佛教最早結集的一部經典——《雜阿含經》，佛陀在不同的時地，直接而素樸地宣說了修行的方法和目的，並沒有建立嚴密的思想體系，比如《佛說箭喻經》中記載，佛陀在世時，也曾經拒絕回答摩羅鳩摩羅尊者問的「世間有常，世間無常？世間有邊，世間無邊？命是身是，命異身異？有如此命終，無有命終？」等的問難，因為形而上的哲學思想不能真正解決生死的痛苦，故若遭受毒箭之後，宜急拔除毒箭，不必先問放箭者是誰？箭的構成是什麼？如果沒有修證，任何哲學上的思想架構，都只是空洞的戲論，雖然佛教的大乘經論中，也有圓滿的哲學體系，但光是瞭解理論上對宇宙人生的說明還不夠徹底，必須努力修行，才能夠消除煩惱的心念，因此佛教雖然有圓熟的哲學思想，但佛教的目的，不在要建立任何思想體系。

佛教是不是宗教？從宗教學的立場看，宗教必須具備三個條件：第一，肯定有最高無上的神，神是創造宇宙生命的第一因（這是指一神宗教，多神宗教不包括在內）；第二，確立神為信仰的對

象，並相信神是全知全能，神有最高的權威可以支配宇宙萬物，尤其是人類的命運；第三，信仰者為了達到宗教目的，必須有禮拜或禱告的儀式。從這三個條件所產生的效果，便是宗教信仰的目的。而佛教並不完全符合這三個條件。第一，佛教不承認有第一因的存在；第二，佛教不相信有全知全能的神能夠支配一切，沒有神來為我們解決問題和負擔我們的所作所為；第三，佛教的根本精神不拘於任何儀式，在原始佛教中，最初並沒有設立任何儀式，甚至反對婆羅門教的祭祀典禮。在《佛說尸迦羅越六方禮經》中，曾敘述佛陀問一位名叫尸迦羅越的青年，每晨沐浴淨衣，禮拜六方的道理，對方回答說：「我是遵照先父的遺命而拜的，為了什麼則不知道了。」佛陀說：「我們也禮拜六方，不過，以奉事父母代表禮拜東方，以承事師長代表禮拜南方，以夫婦互敬代表禮拜西方，以照顧親屬朋友代表禮拜北方，以善待屬下代表拜地，以奉事沙門道士代表拜天。」這段經文的意思是：只要你對與自己關係最密切的人負責，就算是禮拜，不一定要臣服於任何高高在上的抽象的人格神或其他的偶像才算禮拜，可見佛教本來不重視儀式，但是後來的佛教，漸漸演變得有儀式，如受戒時有儀式，早晚上殿誦經，過堂吃飯等都有儀式，而且也有了信仰的對象，佛殿上供奉了佛、菩薩、護法神，因此有人問：佛教是有神論或無神論？是一神教或多神教？有人跑到廟宇一看，才進門就有彌勒菩薩笑臉相迎，大殿中央供奉了三尊大佛，兩旁分別侍立了大迦葉和阿難，還有許許多多的聖像、金剛護法、十八羅漢，琳瑯滿目，都是偶像，因此誤以為佛教大概是多神教的一種，這是西洋人最初接觸佛教的想法。事實上，佛教不是多神教也不是一神教，佛經中雖然有種種自然神的神名，也有宇宙唯一神的神名，那是為了吸收當時印度原有宗教的信徒，和其他外來宗教的信徒，不得不包容他們的信仰，但是大乘經中，把所有的神列入十法界的眾生之一，神沒有最高的權威，神也沒有絕對大能，神只是六道中福德比一般人高的眾生，一般人努力修行，福德增長了，生前即有神威，死後也可以成為神。而神的福報享盡了，同樣又會墮落。在《華嚴經》中，把宇宙自然現象的各種事物神格化，並且賦予不同的性格，而這許多不同性格的神，並沒有多神論的意義，他們只是佛陀悲心大願所化現及所攝受的眾生群相，由他們來護持佛陀的道場，莊嚴無窮的法界。

從佛陀的時代到現在，佛教已經傳佈了兩千五百多年的歷史，多多少少變了質，佛教有儀式，也有信仰的對象，但第一因仍然沒有出現，所以佛教可以說它是宗教，也可以說它不是宗教。

三、佛教合乎科學

現代的科學文明發源於希臘，經過西元十六世紀文藝復興運動的推展，到十八、九世紀的工業革命運動才告完成，隨著西洋文化的東來，科學技術輸入東方，雖然東方文化早期也有科學發明，畢竟不像西方文化的科學成就，影響了整個人類社會結構的變遷，所以近世的科學文明，是西方文化的產物，我不想說印度或佛教對科學有過什麼大的貢獻。

佛教為了適應現代的社會形態，很多人想盡辦法，希望藉科學觀點來解釋佛教的道理，但形而下的較底層次可以用科學來解釋，甚至證明；更高一層的宗教體驗，無法用科學來說明，如果一定要拿科學的觀點來比附佛學，會有牽強附會的毛病。

佛經中有某些記載，我們不能說它是渣滓，或不合理，而是佛教為了適應當時的環境需要，為了攝化當時印度社會中的人，由於在佛出世以前的印度早已有他們自己從古以來的傳說和信仰，為了投好他們，佛教便假借古來的傳說去解釋天文地理及自然的現象，但這畢竟不是佛教的重心所在。

所謂佛教合乎科學的是什麼呢？是佛教的中心思想、根本的精神，也就是釋迦牟尼佛成佛之時他所發現的東西，那就是因果和因緣的道理。因緣說明空間的現象，因果說明時間的經驗。時間加空間就是宇宙。我們整個的宇宙從時間來看是因果，從空間來看是因緣。因緣是相互間的關係，稱為互為因緣，並不能固定說那一個是永恆的因，那一個是永恆的緣。沒有第一主因而互為第一主因，也互為他因的助緣，互為主伴，或互為賓主，沒有第一因的最高無上的主。比如今天我們來看看這個會場，究竟那一個是第一因？若從現在很短暫的時間上來講，第一因是李玉階先生，由他發起推動，發揚各宗教的哲學思想，所以他成立了這個「中國宗教哲學研究社」，而有今天的講演會，所

以第一因是李玉階先生。若從深一層來看，就不是了。因為生於這個時代的在座的諸位，有這個要求，所以李玉階先生有這麼一個構想出現，因此第一因是在座的諸位和共同來推動這個運動的每一位成員，如此說來，李玉階先生便成了這個講演會的一個助緣了。貴社成立以來，至少已經有了六次的公開演講，我們這六個主講人都是主因，也都是助緣。沒有主講，不成為講演會，而每一次演講如果沒有聽眾，演講的人，便不必講了，故以聽眾為主因，演講的人就成了助緣。常有人認為因「我」一個人的福報大，所以你們大家沾了光，因「我」一個人有辦法，所以你們跟著有辦法。這種說法跟佛法所說互為因緣的道理是相違背的。

再說這個世界的自然現象，任何存在的東西，都是由各種因素配合而成的。以這座講堂來講，有桌子、椅子、講臺，還有音響設備，這座房子的構造，是由水泥、鋼筋，再由木工、水泥工、工程師設計，這在佛教稱之為眾緣和合。其主因，可以說是主持其事的負責人或發起人，也可以說是一切促成它及利用它的每一個人。所以作為一個偉大的領導人，他一定會說一樁大事的完成，是靠有關人員大家的力量，誰都不能一隻手把天撐起來的，需靠大家的護持，眾緣助成。社會現象如此，自然現象也是這樣。生理現象是如此，心理現象也如此。我們身體的構成，佛法裡面稱之為四大假合，四大即是地、水、火、風。凡是堅硬且有阻礙的東西，例如骨骼等叫地大；流動的液體，例如血液、汗、尿等叫水大；溫暖的熱能，例如體溫叫火大；浮動、飄蕩、遊移的，例如呼吸等叫風大。如果一旦四大分解或離散之時，人身也就不存在了。再從我們的心理上來講，構成「我」的這個觀念也是從因緣來的。「我」是由「我的」而來，例如我的身體、我的事業、我的家庭、我的聲望、我的財富、我的名譽、我的信仰、我的思想等，如此眾多的「我的」為緣亦為因，所以構成了「我」這心理的主體觀念。如將「我」這個主體觀念的心理現象，徹底分析一下，除了「我」與「我的」互為因緣之外，並沒有一個實際不變的我在那裡，這是從因緣的觀點來講，佛教是合乎科學的。再從時間的觀點來講因果的道理，比如昨天看了報紙知道某人在某地演講，那是因，今天到這裡聽講，這是結果。現在你們在這裡聽講是因，聽後所產生的反應是果。我每講到因果時，常喜歡畫這麼一條十字線：



橫線以上是過去，橫線以下是未來，橫線只是直線的切斷處，請問現在在那裡？沒有現在。再看我現在這一串念珠，上面算是過去，下面算是未來，把它一刀切斷了，現在便不存在，只有過去和未來。過去已成過去，未來尚未出現，所以也是沒有。但是從一般人的感受上說，現在是有的，過去和未來也是有的，所以稱為三世因果說。



過去是現在的因，現在是過去的果，現在同時又是未來的因。故由於過去的錯誤，招致現在的失敗，由於現在的努力，會導致未來的成功。例如中國的古人說：「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃。」便是因果觀念，這是父傳子，子傳孫的因果。西方的宗教也說我們有原罪，因為人類的始祖吃了禁果，而犯了罪，所以代代子孫就有了原罪，不信者便得下地獄，受苦果。這跟中國的因果觀念有點相通。至於佛教，一方面接受這個父子相承的因果觀念，一方面更相信以個人的前世、今世、後世的善惡報應來警策大眾。但是三世因果的道理，又不能使得其他宗教所接受。事實上，所謂三世因果，就是講三個時間。若想通過生與死的界限而談因果就要講三世。孔子說：「未知生，焉知死。」不談生前和死後的問題，他也沒有說一定是有或沒有生前與死後。然從歷史的事實看，有許多例子，好人未必有好報，惡人也有善終的。這就必須以佛教的三世因果說來解釋了。人類之中，千萬人中，難得有一個人能夠記得生前和預知死後的事。但是，我們從理論上推想，從實際的需要上，必須通過三世因果觀念，才能使人們心理感到平服。

事實上，所謂不如意之事十常八九，不公平的事也數數皆是，要在這一生之中取得公平，很不容易。如果不以三世因果的觀點做疏導，便會引起怨天尤人、你爭我奪、嫉妒、瞋恨等等的種種煩惱了。

假如你能夠相信，除了今生，曾有前生；過了今生，尚有來生。如果把整個的生命之流，比作長江大川，今生所佔的有限時間，不過像在長江大川裡畫一條橫斷線而已，為什麼你故意忽略了過去那麼長的生命過程，又不願展望你的未來，還有很長很長的生命前途，而僅計較你現在這一生中短暫時間的遭遇？「三世因果」是否合乎科學？答案是肯定的，因為它是合乎邏輯的，若以經驗邏輯的尺度而言，涉及生前與死後的三世問題，便不能說是合乎現代科學的標準了。佛教只能告訴你合乎邏輯的理論，至於生前與死後是要你自己通過修持的經驗來證明它了。因此，我只想說佛教合乎科學的觀點，不想強調佛教即等於科學。

在此我要指出存在於宗教及科學之間的兩個問題：佛教從因緣論的立場，否定了神的創造和主宰之權威，從三世因果的立場，糾正了由於自然科學的發達而趨向於空前絕後的唯物論。一般宗教的偏差，在於強調神的權威而抹煞了人類各自的自主精神；自然科學的偏差，在於強調自然物理現象的影響力而落入唯物思想的陷阱。此由於一般宗教不重視因緣的道理，也不能接受個別個人的三世因果的觀念；自然科學雖能承認因緣的法則，但卻不能接受生前與死後的因果思想。殊不知佛教的因緣論，能使人不自私不自大，佛教的因果說，既能使人甘於面對現實，接受逆境與順境的果報，且能使人對於未來的前途，抱起無限的希望。

四、佛教重視科學

《菩薩地持經》第三卷記載：「五種明處，菩薩悉求」，在《大唐西域記》第二卷也說到：「七歲之後，漸授五明大論」，足見佛教對五明的重視。在印度及西藏地區，進入寺院出家的僧侶，或準備做宗教師的人，從小就要學五明——聲明、工巧明、醫方明、因明、內明，這五種明，相當於中國的六藝——禮、樂、射、御、書、數，其中的內容大部分合乎現代所謂的科學，可見佛教本身很重視科學，那麼，五明又是指什麼？

（一）聲明：指語言學、文字、訓詁、辭章、音韻、音樂、聲樂等。

（二）工巧明：指工藝、技術、數學、物理、化學、工程、建築，並包括陰陽曆數、山川地理等天文學和地質學在內，如果從實用的立場說，就是科學技術、機械動力、物質建設，這些都可以算是工巧明。

（三）醫方明：指醫療、護理、藥劑、針炙、禁咒等治病的方法。在印度及西藏的許多出家人，必須學醫方明，精通醫術，因此有許多出家人會替人治病。

（四）因明：指邏輯學，中文又叫論理學或理則學，在我們中國古代的哲學家裡面，墨家有邏輯學，名家的公孫龍也有一套辯證法；在希臘的思想史上，傳統的三段論邏輯，可以和因明的三支論式相比，這些都是訓練推理思考的基本方法，在印度、西藏的出家人，把因明列為必修課目，而且必須經過考試及格，才能正式成為一個佛法的研究者，因為他受過邏輯訓練，寫出來的文章才會條理井然，他和外道展開辯論的時候，也才不會犯思想推理上的謬誤。

（五）內明：可以分作兩類：第一是中國佛教界通稱的內學，又稱「內術」，《菩薩善戒經》卷三說：「內術者謂十二部經，菩薩摩訶薩為二事故求十二部經，一者知因果，二者為作業不失，不作不受。」

第二是從印度文化的立場看，內明是五明之一，五明並不是釋迦牟尼佛時代才開始有的，在佛陀以前，印度社會中受過高等教育的讀書人，都必須經過五明的訓練，據說佛陀未出家之前，曾經學過五明，在那個時候的內明，梵語 adhyātma-vidyā意思是元始，至上的神我之學，在原有的婆羅門教中，內明是指四種《吠陀》——《梨俱吠陀》、《莎摩吠陀》、《夜柔吠陀》、《阿闥婆吠陀》。因此，在印度各宗教對其自宗的教典，即稱為內明。

前面講過，《菩薩地持經》強調學佛的人必須兼通五明，從《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷六也可以看到，佛弟子除了修行佛法以外，每天宜抽出三分之一的時間來學外典——五明。為什麼佛教這樣重視科學？如果沒有聲明，語言文字不發達，佛法不能廣大傳播；如果沒有工巧明，建築物沒辦法建造，從古以來，世界上最偉大、堅固、莊嚴的建築是宗教建築。如近代印度挖掘古蹟，挖掘出來的有祇園精舍、竹林精舍、那爛陀寺等的寺基結構，這些古建築的規模固然雄偉，從它的建築材料和技術看來，也都非常高明。我們中國的雲岡、敦煌、大同等石窟的雕刻、建築、藝術，都有不朽的價值，印度同樣也有，西元前第二世紀遺留迄今的桑佉（Sanchi）塔的雕刻，犍陀羅地方的石像，及西南印度的洞窟精舍阿姜他（Ajantā），其開建的年代，由西元前二世紀至西元後第六世紀，前後連續了幾乎八百年；另有柬埔寨在安哥王朝（西元八〇二—一 四三二年）時代遺留下來的安哥寺（Angkor Wat）及巴戎寺（Bayon），均係偉大的石材建築與雕刻藝術品，這些大多數是出家的僧侶著手興建的，不是從理工學院畢業的工程師，或藝術學院畢業的畫家和雕刻家，因為學了工巧明，能夠把佛教的建築藝術留傳下來，他們當時的建築情形，現在我們已經看不到，但他們技術的純熟，造型的優美，都令我們驚歎。

現在我們來做個簡單的歸納：聲明、內明、因明可以算是人文科學；工巧明、醫方明屬於實用科學和自然科學。佛教雖然一開始就很重視科學，佛教的根本旨趣卻不是為了達成科學目的，佛教重視科學，是為了輔助佛法的闡揚，出家人學會了五明以後，可以行菩薩道，建設人間，救人救世，學佛的人如果沒有種種知識技術，生活便和社會脫節了，所以「道」和「術」必須並重，道無術不

行。現在有些人把這個「術」字曲解成心術，用來形容心機很深、城府很深，或者說玩弄手段，實際上道術的術是指科技方法的意思。

道無術不行，我們要傳道，必須要有「術」做橋樑，最初佛法從印度傳到中國來的時候，傳教的僧侶帶來健身和醫病的方法，在座成一法師是中醫藥物學會的理事長，不知道有那幾種中藥是從西域傳過來的？相信有不少藥用植物是中國原來沒有而從西域傳來的，因為目前印度、歐美流行一種新醫學，是用植物和礦物配製的藥，其中有些植物我們中國尚沒有。

從古以來，東西文化的交流，最初往往隨著宗教做媒介，傳教師和商隊一起越過沙漠或漂洋過海，從印度到中國，或從中國到印度，透過佛教，達到文化交流的效果，即使在日本也有這種情形，到日本傳教的中國高僧，曾教日本人做豆腐、喫茶、種茶等，都是事實，以上所舉的例子，只在說明一點：「道無術不行」，佛教行菩薩道的人，一定要配合五明，兼學科學，來輔助弘法。

五、佛教的研究方法必須科學化

近代的中國佛教，明末清初，尚有若干人才，稍後由於洪楊之亂，而使東南各省的佛教，遭到毀滅性的摧殘，從唐宋以後，佛教的精華，大致在南方，故在太平天國之後，佛教的元氣大傷，佛教的人才凋零，僅僅是苟延殘喘地維持著一個軀殼而已。一直到清末民初，楊仁山居士在英國觸及現代化的佛教思潮，回國後創立祇洹精舍，培養青年人才，太虛大師及歐陽竟無居士，即是當時的學生，由於他們的努力而有今天的中國佛教。先師東初老人是太虛大師的學生，我是太虛大師的第三代。

其實，自古以來，研究佛學的學者，雖然都是為信仰的目的而非為了學術的目的，但他們從事於佛法的研究之時，必須具備科學的精神，此可溯源到佛陀入滅以後的印度，漸漸地就有人對很多的經和律的內容，加以分析、研究和歸類，完成了一部一部的論書。有了大眾部和上座部以及其再分裂的各部派佛教的分張，後來印度又產生了大乘佛教裡邊的空宗和有宗的論書，都是採用科學的方法來整理佛教的教義教典而完成的東西。所以，以佛學的尺度來講，從印度開始，就沒有離開科學的方法。又如隋唐時代的天臺四教判及華嚴五教判，都有非常精密的方法論做基礎，近代中國以科學方法研究佛學的人，有梁啟超、胡適及歐陽竟無和他的門下諸學者，其中梁啟超是受日本研究的影響，胡適是受杜威的影響，歐陽竟無是傳統的唯識學立場。因此，他們三人可分成三型：梁式是佛學的；胡氏是歷史的；歐陽氏是學佛的。唯識本身就是一門組織精密的學問，故其雖出之於信仰，仍不違背科學的精神。以出家人而言，可舉兩個人做代表：一是太虛大師，一是現在的印順法師，他們對於佛教都做了系統化的研究。太虛大師以中國佛教為本位，綜合全體佛教；印順法師以印度佛教為本位，綜合全體佛教。他們兩位，同是站在學佛的立場，前者偏重於信解的疏導，後者則較重於思想史的整理。太虛大師遍讀近代的中西各家哲學書，訪問過日本及歐美各國，同時受到西藏佛教重方法重邏輯的影響。印順法師，雖未留學日本，他的基本思想也異於日本學者，但他早年讀過不少日本學者的佛學著作，故到他的晚年，所寫諸書的方法論，是採用日本的。

近代的日本佛教學者，所用的科學方法，是從歐洲來的，因在明治維新以後的日本，佛教不受重視，尤其政府的政策，對佛教極為不利，故其各宗，特別是淨土真宗，首先派遣優秀的青年僧侶到德、法、英等國去留學。當時的歐洲諸國，已有不少學者以科學的方法從事東方哲學、東方宗教學、東方語言學的研究而研究佛教，有了相當成績，這些日本青年學者學成回到國內以後，就開發了現代日本佛教學術研究的風氣，把研究佛學的工作帶進了大學的研究室，佛教本身也創辦了十數家合乎國際水準的大學。因為掌握到了科學的方法以後，研究的工作做來非常順利，現在已可從宗教的、歷史的、社會的、人類學的、語言學等各種角度來研究佛教了。

有好多人常常嘆氣說：「《大藏經》浩如煙海，何年何月能夠看完？」有望洋興嘆的感覺，其實如果有了方法以後，就不必擔心了，科學的方法，等於給你一串鎖匙，你可以逐一啟開佛學中的各個問題之門，結果你便能夠洞察佛教的全貌了。不過很遺憾的，從科學方法的運用，研究的成果是

屬於考據、比較，整理出佛教的歷史文獻，卻很難產生佛教的大思想家或大宗教家。歐美的佛教學者，大多是在語言學上下工夫，日本的佛教學者，則是在文獻學上的貢獻較多。但是他們的研究對我們的社會是有用的，能夠告訴我們佛教對人類的歷史文化，產生了多大的影響？在人類的思想文化史上，佔有怎樣的地位？佛教裡邊有多少東西是吸收了異民族的思想文化而形成的？又有那些事物是隨著佛教的傳播帶到各地，又在各地及各個時代產生了怎樣的新現象？由此而知道何以日本佛教不同於中國佛教，中國佛教不同於西藏佛教，也不同於印度佛教及南方各國的所謂南傳佛教。同時，也可推想到佛教對未來人類社會和實際的日常生活，將會產生多少作用和貢獻。然而在古代的印度及中國隋唐時代的高僧，採用比較的方法及邏輯，來整理佛教教義的目的，是為了產生新的看法，是思想的，不是學問的。在印度有小乘的部派之爭及大乘的空有之爭；在中國則有天臺的四教判及華嚴的五教判之別，互爭自宗是最上的究竟法門。這些都是由於他們用分析、研究的方法而得到的結果，對於佛教的發揚光大，有著無比的功德。

再就修行的方法而言，也需要用科學的方法來整理，佛所說的經典，目的在於教人如何修行，但是佛經多，修行的方法也多，號稱眾生有八萬四千煩惱，故也有八萬四千法門，究竟從那一門進入？如何以最快的速度進入？卻很少有明確的指示，譬如修淨土的念佛法門，要求修到一心不亂，至於怎樣在最短期內達成一心不亂的目的？則很難捉摸了。又如禪宗講明心見性或見性成佛，禪宗的公案語錄，講古人參禪而開悟的實例，但是，光看公案和語錄，絕對不能使你達成見性或開悟的目的，又在許多佛經中記述佛陀每以簡單的幾句話，便能使得當時的聽眾，各證聖果，我們縱然看了許多佛經，或將同一部經讀了又讀，為什麼不能證得聖果？佛教徒對此唯一的解釋，是佛在世或古代的人，善根深厚，所以容易得道，現在末法時代的眾生，善根淺，罪業重，所以修道的少，得道的更少。我要告訴諸位，請不要這麼想，佛經裡面有很多的東西，已明明告訴了我們修行的方法，只是由於語言文字的障礙，使我們不能明確知道是在講什麼。假如能把許多的經典中所說同類或異類的修行方法，加以綜合分析的研判工作，不難整理出修行方法的層次和類別，再加以精確化與簡單化，便能使我們在很短的時間內級級向上，達到類似佛陀說法時或古人的目的。所以，如果你能遇到一位高明的師父，教你修行，在短短一星期之中即可得到益處，而使你的人生觀煥然一新，使你的氣質大大的改變。不過到目前為止，學者們僅將科學的方法，用於佛教史和教理等的研究，對於修行的方法，作為科學研究的人還很少，原因是如果你願意從事這項工作，你必須要用很多的時間來試著修行你所研究的修行方法，否則依舊無法真正理解到那些修行方法的正確性和有效性。

六、佛教的修行方法必須有科學根據

佛教的修行方法，必須要有科學根據，不能賣弄神奇古怪，宣傳神祕經驗，強調神通，也不要自稱修行能夠見神、見鬼、見佛，甚至入定出神、羽化登仙、白日飛昇，這些不尋常的現象，很多書中都曾提到，但不要從神奇的觀點去解釋它，也不要刻意去求神奇，因為修行佛法的目的，在於開發智慧，而不是求神異的奇蹟。

從佛教修行方法的過程來講，有四個階段——信、解、行、證。

「信」是信自己，信三寶（佛、法、僧）。先說信自己，在其他的宗教，大都以信神為主，不管是信多神或一神，心理有煩惱了，到神前禱告；生理有了病痛，到神前燒香，請包香灰，或求支籤回去。以信神為主，不信自己。把自己的命運，完全交給他們所信仰的神，這種情形看來可笑，實也可貴！一個人能夠信神信到這種程度，心理上一定感到平安、落實，他走夜路的時候，雖然面前一片黑暗，總覺得背後有個大力者保護著他；他雖然跌了一跤，或受了挫折，也會覺得背後有一股大的力量支持他，對於沒有自信心的人，有一個信仰的對象可以依靠，對他有幫助，總比心慌意亂、魂不守舍的人來得幸福。

但是，佛教不只要信心外的對方——佛、菩薩（聖僧），也要信自己。如果自己沒有自信心的話，信對方沒有用，自信信他，才能夠「感應道交」。求者自己有感，心外的佛菩薩始有應，有誠

心就是感，誠心產生力量就是使得內在的自己和心外的對象，彼此之間互相交通。因此佛教是講雙線的，不是單線的，是主體和客體的互相對流、互相交絡，所以佛教要相信三寶，也要相信自己。

「解」是瞭解修行的方法，我們對修行的方法沒有明確瞭解以前，盲修瞎煉，是很危險的事。每一種方法，背後一定有它的理論根據，才不算是迷信。沒有理論根據的修行，最好不要碰它。

中國的天臺宗強調教觀並重，即是說明理論的目的，是在教你修行的方法；在教修行方法的同時，必須告訴你修行的理論。

「行」包括戒和定，持戒修定能使我們的身心平衡健康，恢復正常的狀態，講到這句話，可能在座有人不服氣：「我是很正常的人，怎麼說我身心不平衡、不健康？」告訴諸位，沒有一個人從生到死，身心絕對保持健康的，不是身體有毛病，就是心理有問題，身心完全正常健康的人在這個世界上很少。持戒，能使身體不越軌，修定能使得心地開朗。

修定不是死死板板，呆坐不動，大乘佛教的定是不動妄念而活潑自在，所謂自在，就是無拘無束，無罣無礙，不動不搖，不受外在的種種現象所引誘、干擾，不被五欲所影響。

修行有正行也有助行。持戒修定是正行，布施是助行。布施有三種：一種是經濟的援助，叫財布施；二是智慧的啟發，叫法布施；三是精神的支持，叫無畏布施。

至於正行的修定，可有很多方式，主要而且容易得力的是打坐，但修定必須要有老師指導，自己盲修，可能產生生理上的不良反應，心理也會出問題。因為修定到了某個程度，身心會產生變化，從修行的過程而言，有變化即等於效果，唯由於這是反常的現象，有了老師的指引，你才會順利通過一個一個的階段。有人說修定會「入魔」，佛教將魔分作煩惱魔、五蘊魔、死魔、天魔。其實初心修行者，不可能有天魔來擾亂，那僅是心理的煩惱，使你產生幻覺與幻境，普通人集中注意力在某一件事物上，久之，也會產生不同尋常的感覺，因為心定下來以後，潛意識中隱藏的許多印象便會浮現出來，所以打坐的人，會看到一些自己過去見過，或是見過而忘記了的人和事物。有時也會見到一些從未見過的人和事物，這好像鏡面略有不平，反映出來的影像就會變形。

有些人打坐到了某個程度，他會漫遊天堂或地獄，不過，中國人看到的天堂裡，都是中國人，西洋人看到的天堂裡，充滿洋人，而洋人看到的地獄裡，都是西洋鬼，中國人見到的地獄裡也都是中國鬼，這種現象，從宗教的心理經驗上講是真的，是有用的，他至少相信因果，知道警惕，相信行善的升天堂，作惡的墮地獄。但從佛教的修行層次來看，這種由修行產生的幻境，層次很低，不足為喜，應該揚棄了它，才能更上一層。有很多人頗重視自己的這種宗教經驗，他修行的時候見到佛菩薩，禮拜的時候看到佛來給他摩頂授記，打坐的時候聽到佛來為他說法，嚴格說來，這些都是幻境，不是真正的佛，不值得重視，否則便會成為修行的魔障了。最初學打坐的人所見的幻境，有的像照片似地，靜態的，有的像電影似地，動態的，這是由於心念靜止程度的深淺而異。當然，我們不能否認超經驗的心理活動，例如預知某些事象的發生或直覺地由心中反映出某些已發生或正在發生的事物而自己並不在那個現場。這是心力靜止並集中到某種程度時的自然現象，請不必否定它也不必太重視它，否則便不是學佛，而學的是神鬼和精靈了。

對於幻覺和幻境的發生，我常用夢境做比喻。我們睡覺的時候會做夢，做夢往往是在欲醒未醒，好像睡著了，又沒有睡著，好像醒了，又沒有醒的時候才會做夢，真正睡熟了不會做夢，修定也是這樣，好像定下來了，事實上又沒有定下來的時候，幻覺就出現了，真正入了定的人，不會有幻覺與幻境，應付幻覺與幻境的最佳方法是不必討厭它，也不要喜愛它。常人往往害怕恐怖的幻境而貪愛宜人的幻境，修定者如果有了欣求佳境，厭拒惡境的心理，都會惹來修行上的障礙。唯有置諸於度外，才是安全的修行之道。有人錯將幻覺與幻境，當作證入聖位的經驗，那是很不幸的。

「證」是從修行中產生的結果，是指智慧的開發。從修定的基礎而產生超知識的領悟，我們稱之為智慧，叫作開悟。

智慧是一分一分得到的，很少人能一下子就大徹大悟。智慧的功能在於斷除煩惱，煩惱一分一分的斷除，智慧的光芒就一分一分的顯露出來。

煩惱來自四方面：生理的、心理的、社會環境的、自然環境的，在這四方面中，以出自心理的煩惱為主。心不寧靜，煩惱就多，所以解除煩惱，要從修定的工夫做起。

七、佛教的內證經驗是科學而超科學

佛教的內證經驗，可用科學的方法來解釋的，只有一小部分，科學只是一種分工的知識，不能解答宇宙全體的真相。何者可以用科學解釋？何者又超越了科學的領域？以下分三個層次來說明。

第一，小我的階段：這是人的佛教，是一般人都能瞭解和接受的境界，也就是內在和外在二元或多元的信仰範圍。

所謂內在的信仰範圍，是以「自我」為主體，這個內在主觀的「自我」和外在客觀的世界相對，從宗教體驗的意義上說，內在主觀的「自我」體認了「佛」或「神」，心內便有佛或神的存在，而心內的佛是「我」自己，神也是「我」自己。相對於心外的客觀世界，心外也有佛、神，心外的佛不是我，神也不是我，但是因為我內心有佛有神，所以能和心外的佛或神相感通。

我常說：「心內有鬼，心外才有鬼」，心外不只有鬼，也有佛、菩薩和神，這是心外有多元的信仰對象，心內也有多元的信仰意象。如果你心內不相信有佛、菩薩、鬼、神的話，心外的信仰對象對你不會產生作用，心內有了鬼胎，心外的鬼才會有作用，即使心外沒有鬼，你心內的鬼也會纏上你。這是內在和外在相對的宗教效驗，最初信神、拜佛的人，大都落在這個階段上。

從宗教經驗的立場來說，心外的神與佛是有的，所以有感應，「感」是內在的主體，「應」是外在的客體。

不必追問：究竟外在有沒有實在的神與佛？如果你內心相信一定有神與佛，那麼神或佛就會對你有作用，這是很科學的講法，也是很安全的講法。

我時常說：「有信仰的人比沒有信仰的人好」，你相信什麼宗教都好，迷信也好，迷信比什麼也不信要好一點，能夠進一步用理智去選擇信仰當然更好，我們稱它為正信。

為什麼說迷信也好？你相信有神，而且相信神會幫助你，至少你會有安全感。有時候你遇到很大的困難，在萬不得已的情況下，到測字攤去測字，或到神前求籤，結果，裡面有一、兩句話對你有用，於是你心裡有一條路可以走了。在你徬徨無主的時候，在你不知怎麼辦才好的時候，到神前求個籤，得到啟示，你就解決了你所面臨的難題。而且籤是你用什麼心境去解釋都可以的，有上上籤，也有下下籤，下下籤不一定就是不好，假如你是意志不夠堅定的人，想要做一件事，結果抽到下下籤，叫你不要做，你決定不做了，你心裡就不會再胡思亂想，就不會再煩惱了。這是心內有所求，心外有所應，這種情形對一般人是有用的。

內在的主觀心內有所信、有所求、有所感，外在的客體有所應，這是小我的層次，是主客相對的層次，在這種情況之下會產生兩種心理狀態：一是祈求，一是恐懼。恐懼是外在引起的，俗語說：「無家鬼不死人」，內心沒有鬼，你就不會被外在的鬼嚇死，所以無神論者心裡很平安。無神論者對鬼神一概否定，他的心裡無恐懼。雖然無神論者心裡不怕鬼神，必須要意志很堅定，知識程度很高，自信心很強的人才行，一般意志薄弱、情緒不穩、自信心不夠堅強的人，不能做無神論者。

這種內在和外在相對的情形，有兩種現象：一是相信自己內在有佛有神，外在也有佛有神。另外一種雖然相信內在有佛有神，外在是不是有呢？他既不敢肯定，也不否認，這是經驗問題，已經有宗教體驗的人，或從宗教體驗中得到益處的人，他能夠相信外在有神，沒有這個經驗的人，他不敢

相信，只是看別人相信了，自己也跟著相信，聽人家說某個地方的神很靈，自己也去求一求，試試看。這是普通一般人的信仰現象。

第二，大我的階段：大我的階段，是天的佛教，這是內在世界和外在世界消融為一，宇宙和身心合為一體的境界，達到這個境界，是從禪定、禮拜或祈禱的修持中所產生的效果，如果集中精神在一件事物上，到了身心一致、廢寢忘食的程度，也能有這種體驗。所以除了偉大的宗教家以外，偉大的哲學家、藝術家、慈善家，都有身心與天地同體的生命氣象。

天人合一的境界，從體驗的深淺看，有兩種現象：一種是暫時性的，暫時打破小我的私欲，在一段有限的時間內，能夠保持身心與天地同體的和諧，但當你遇到煩惱的時候，又產生了衝突和矛盾，會再落入物我相對的階段，經過一段時期的修養以後，你又可能昇入物我合一的境界，這是我們在人間修行常有的現象。另外一種是已經生到天界，能夠恆常保持天人合一的狀態。

內在世界和外在世界合而為一，稱之為大我。為什麼叫大我？小我的一切自私自利的欲望消除了，我就是大眾，大眾就是我，我就是一切，一切與我無異，我的身心和宇宙同等高深、同等博大，到了這個境地，身心的感受非常的光明、清涼、和諧，朗然如麗日中天，廣大如虛空無涯，這個時候的心量，能夠包容一切，沒有惡的念頭，內心充滿喜悅和慈愛。如果從更高一層看，喜悅也是煩惱之一，不算究竟，但是一般人能達到這個程度，已經算很不容易了。

達到天人合一的境界，一方面有載育萬物的心懷，有改革世界、拯救人類的抱負，一方面也可能不自覺的產生自大驕慢的態度，自認為是宇宙萬物的代表，自己已經是人格化的神，或是神的使者，可以代天行道。所以到了這個境地，會有兩種生命形態出現：可以為大善，也可以為大惡。

可以為大善的生命典型，就是悲天憫人的大宗教家，或大慈善家，他覺得宇宙一切生命、一切人類，都是與自己心性交關，人我同體，他愛護一切的人，如同愛護自己，視一切人為自己的化身。

可為大惡的，我們叫他魔王，他的魔境一出現，便自大自狂，自覺有權可以支配宇宙，宇宙就是他自己，一切違背他意願的，他也有毀滅或生殺予奪的權力，這種人具有彌天彌地的權力欲，是個主宰萬物的大獨裁者，如果他一生落魄，會流於狂誕，如果他掌握大權，可以造大惡，宗教史上的大迫害、大屠殺，都是基因於此。

可以為大善的，我們稱他為神；可以為大惡的，我們稱他為魔。從佛教的根本立場來看，到了這個程度的人，如果要引他再進一步，必須用「因緣法」把他從天的境界引出來，宇宙的一切是因緣互相資成的，不是你一個人創造的，你是宇宙的全體，所有的人也是宇宙的全體，每一個人、每一件事物都是平等的。我們用這種互為因緣的思想觀念，把他從天的境界引出來，而進入第三個階段。

第三，無我的階段：無我的境界，是內外世界一齊消融，可以分成兩種：一種是小乘，一種是大乘。從小乘來講，就是解脫了生死煩惱，不再輪迴六道；從大乘來講，他一面求自己生死煩惱的解脫，一面幫助別人脫離煩惱，他有大智慧、大悲願，能自由自在出入生死，活躍於人群中，幫助眾生脫離生死，而這一切都是從因緣法來的，所以因緣和因果，是佛教顛撲不破的道理。

以上三個宗教體驗的階段，第一個小我的階段，可以用心理學原理和心理分析法加以解釋，是可以獲得科學根據的。第二個大我的階段，就不容易用科學來說明了，但是可以用哲學理念來瞭解。第三個無我的階段，不能用任何理論加以解釋，必須親自有了這種體驗的人才能瞭解。

（一九七八年十二月九日講於淡江文理學院中國宗教哲學研究社，芥子、杜正民錄音整理）

印順長老的護教思想與現代社會

印順長老的著述之多而且廣，在世界佛教史上是難得一見的，但他既不是為了做學問而著述，也不是為了生活負擔而煮字療飢，更不是為了求名眩世而寫作，乃是為了正法住世，為了正本清源，為了闢邪顯正，為了向我們這個時代社會，指出何者是正確的佛法，何者是被人扭曲了的佛法。由於不斷地出現各式各樣的相似佛法，乃至以非法為正法的現象，以致印順長老也有了各個層面及各種焦點的論作，好像泉湧似地滔滔不絕。這是我們在討論印順長老的思想之時，所不能忽略的事。

印順長老主張「從適應現實中，振興純正的佛法」（註一），「復興佛教而暢佛之本懷」，「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解，攝取後期佛教之確當者。」（註二）而他一再表示：「佛法是宗教，佛法是不共於神教的宗教」，「俗化與神化，不會導致佛法昌明」，「非鬼化非神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義」。（註三）

印順長老對於佛教由純而雜的轉變過程及其類別，曾做如此的剖析：「如從人間成佛而演進到天上成佛；從因緣所生而到達非因緣有；從無我而到達真常大我；從離欲梵行得解脫而轉為從欲樂中成佛；從菩薩無量億劫在生死中，演變為即身成佛。」「泛神化的佛法，不能蒙蔽我的理智，決定要通過人間的佛教史實而加以抉擇。」「確認佛法的衰落，與演化中的神化、俗化有關。」（註四）這一段話，似乎指的是印度晚期大乘的密教，其實到了中國的佛教，因方便採用儒道諸說，出現了三教同源說而混淆淹沒了純淨的佛法；同時歷代輩出的附佛法外道，也援用佛學名相的佛經佛語來表達神化、俗化的宗教理念。

印順長老所見的佛法，他一再表示是人間化的，他說：「希望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間。」他曾寫了、講了不少篇有關人間佛教的文章（註五），到了一九八九年八月還出版了一冊《契理契機之人間佛教》。印順長老未反對修行及修證之說。但他主張：「理論與修證，都應該以表現於實際事、行來衡量，說大乘教修小乘行，索隱行怪：正表示了理論與修證的偏差。」（註六）他又說：「依戒的觀點，佛法並不重於個人去住茅篷修行——這是共世間的。」（註七）人間化的佛教是以常人的生活，用佛法的心行來淨化自己影響他人，不是光說不做，也不是逃離世間，更不是神祕化其言行。

印順長老又說：修行及開悟，當然是好事，「在內心中或身體上，得到些特殊經驗，宗教就是要靠這種經驗來支持。」但是「單講修行，並不一定就是佛法，世界上各種宗教都有修行呢！」又說：「現在有些人，稍微修行，就說前生後世，談神通，這不是純正的佛法。」「佛老人家，生在我們人間，主要用教誡來引導，不是侈談神通，因為外道也有神通。用神通來建立佛教，佛教就和外道一樣了。」（註八）可見印順法師處處不忘為我們指出：人間化的離欲法，非神化非俗化的清淨人間法才是佛法。

從印順長老為了復興佛教暢佛本懷的出發點看，他雖欲與世無諍，卻又不得不辯護。不是為他自己辯，乃為正法受到了歪曲，故挺身而出，終身都在找人辯論，找今人辯，也找古人辯。其中較具代表性的，至少有如下幾種：

（一）〈評熊十力的新唯識論〉：指出熊十力未以佛法來處理唯識思想，乃是以滿足哲學本體論的求知欲為目的，故有「融佛之空以入易之神」的基本錯誤，乃為假想的玄學，其根本在於「援佛入儒，揚儒抑佛，不出理學者的成見」。又指出：「新論所會通的般若空寂、破除情見等，到底是儒家沒有說明的，即以『莫須有』的辯論法來掩飾。」熊氏以「引而未發」、「大概」、「或者」、「亦未可知」等語支吾過去。類似的玄學式論法，均非嚴謹的印度論證方法所許（註九）。

（二）〈神會與壇經〉：這篇文章的副題是「評胡適禪宗史的一個重要問題」。由於胡適在巴黎、倫敦發現了敦煌寫本中有關神會的作品，而論斷《六祖壇經》的敦煌寫本是《六祖壇經》的最古之本，其書成於神會或神會一派之手筆（註一〇）。但是經過印順長老的考據，由於《六祖壇經》中與神會門下所說相合的只是《六祖壇經》內容的一小部分而已，所以推翻了胡適的主張。當胡適的觀點一出現，佛教界的若干人士僅用禪理的如何高深，並強調《六祖壇經》對中國文化如何貢獻，且有以人身攻訐的言

論，都不能使識者心服口服，唯有印順長老站起來說：「唯一可以糾正胡適論斷的是考據。」（註一一）此為傳統的中國佛教界，帶來了學術化的新風氣。

（三）〈大乘三大系的商榷〉：太虛大師對印度大乘，立三系名稱：法界圓覺宗、法性空慧宗、法相唯識宗。印順長老則指出：太虛大師著重中國宗派而用印度三系來含攝。印順長老著重印度經論，並認為從全體佛教去看，有的從法相而歸宗唯識，也有不歸宗唯識的。故於民國三十年（西元一九四一年），創說新三系：性空唯名論、虛妄唯識論、真常唯心論（註一二）。此對現代中國佛教思想有極大的啟示作用，在現代國際佛教學術界，則將三系名為中觀學、唯識學、如來藏學，其涵蓋面則不若印順長老標示的三系名稱來得深廣。

（四）〈上帝愛世人〉：這是因為基督徒到印順長老新建的慧日講堂贈送《新約》、《舊約》，勸他研究研究，使他覺得太過分了，而他對於上帝的博愛，難以理解，無法接受，那種為了愛你而非統治你不可，為了愛人，不惜毀滅人類，重新開始。他所得的結論是：「上帝與人為主奴關係。」並指出《聖經》中的愚民政策、分化政策，是現代馬列主義的源頭。此文發表後，引來香港吳恩溥牧師及臺灣龔天民牧師的反駁，印順長老便再寫一篇〈上帝愛世人的再討論〉及〈上帝與耶和華之間〉（註一三）。現代佛教界中，曾與基督教諍辯的人，尚有煮雲法師及我本人。數百年來的中國近代佛教徒，一向誤以怕事、退縮、投降為忍辱的美德，看來這一代的有一些人，就有點不一樣了。

（五）對律制的辯論：印順長老不是傳統佛教的律師，但他對於戒律問題特別注意，討論得很多。他說：佛教戒律的特色是「道德的感化和法律的制裁，兩者統一起來」。在依戒律生活的僧團裡，「大家都有共同的信念，淨善的行為，彼此和睦，這就是佛教戒律的特質，而發生偉大的作用——正法住世。」然又以為現在的中國佛教，並沒有依律而住的僧團，故他主張：「把這裡面的精神原則，用現在的方式去實踐。」

印順長老也曾討論過「中國佛教制度」，他說：中國未曾照著印度僧制實施，所以向著：國家管轄制及禪僧叢林制的兩個方向發展（註一四）。他也討論了尼眾的八敬法問題（註一五）、僧裝問題、僧衣染色問題、建設在家佛教問題等（註一六）。他不是拘泥承襲律制傳統形式的人，而是深入律藏而對現代社會，指出方向原則的思想家。可惜他自己沒有建立僧團，也未真的依據印度律制的精神原則，設計出一套比較可以適應現代社會的僧團制度來。單從這一點看印順長老，倒頗近於只會看病而拙於治病的學者風貌了。他是開了藥方及藥名，卻未告訴我們每一味藥的分量及焙製方法。

（本文於一九九一年四月七日「印順導師思想研討會」中宣讀，地點是臺北市國立師範大學國際廳）

註解

註一、《契機契理之人間佛教》二頁。

註二、《印度之佛教》的〈自序〉。

註三、《說一切有部為主的論書與論師之研究》的〈自序〉。

註四、《遊心法海六十年》五四頁。

註五、參考《佛在人間》、《人間佛教》的〈序言〉、《從依機設教來說明人間佛教》、《人間佛教要略》等。

註六、《說一切有部為主的論書與論師之研究》的〈自序〉。

註七、《遊心法海六十年》六一頁。

註八、《遊心法海六十年》六五—六六頁。

註九、《無諍之辯》二頁。

註一〇、《無諍之辯》五七—五八頁。

註一一、《無諍之辯》八二頁。

註一二、《無諍之辯》一二五—一二六頁。

註一三、《我之宗教觀》一七九—三〇〇頁。

註一四、《教制教典與教學》五—六頁。

註一五、參考拙著《學佛知津》的〈今後佛教的女眾問題〉。

註一六、參考《律制生活》。

現代臺灣佛教的學術研究

一、前言

臺灣佛教原係中國佛教的一部分，早期是由大陸的福建省傳入，後在日本統治的五十年時期，受到若干影響，例如李添春氏留學日本駒澤大學，林錦東及曾普信等人，以在家身住持寺院，剃光頭，穿僧服，擔任佛教儀式的主持人。但是臺灣佛教的基礎，依舊是屬於中國系統的傳承，此如基隆月眉山的靈泉寺派，臺南開元寺及竹溪寺派，中壢的圓光寺派等的僧侶，都還保持著中國佛教模式，傳授中國佛教的戒法。也有若干僧侶，遊學大陸的叢林，此如斌宗及其弟子慧嶽等人。

因此，當民國三十四年（西元一九四五年）臺灣光復之後，大陸的佛教即受到臺灣的歡迎，特別是從一九四九年起，由於大陸各地的佛教菁英僧侶及居士，約數十位，陸續地移居臺灣，更為臺灣佛教帶來了空前未有的生機。其中以太虛大師的同學、弟子、學生及其三傳，佔的比率最高，例如焦山智光及其弟子南亭，三傳成一。太虛的門下，則有東初、慈航、印順、默如、李子寬等，再傳續明、演培、仁俊，三傳星雲、聖嚴等。另有圓瑛法師的弟子白聖及其同學道源；印光大師的在俗弟子李炳南；虛雲和尚的弟子蔡念生，徒孫靈源等人。

這些人到了臺灣之後，從事於寺院的經營、佛學院的開創、經書雜誌的發行，以及《大藏經》的影印，為臺灣佛教的教育文化及宗教事業等各方面，都做了相當大的貢獻。

至於學術的佛教在臺灣，基礎相當脆弱，自一九五〇年至一九六〇年代，在臺灣的佛教徒中，能寫出夠水準的學術論文者很少，有一份名為《臺灣佛教》的月刊，經常刊載一些日本學者們所寫名作的中文譯稿，偶爾有幾篇臺灣學者的論著，所引用的資料，也都是出於日文著作的第二手。一九五二年秋，印順法師自香港到了臺灣，他是中國現代佛教史上最傑出的學問僧，他的文章經常發表於《海潮音》月刊，他為臺灣佛教的學術化，注入了強有力的營養。然而若以現代學術論文的角度來看他當時論著，只能說他的思想敏銳，頗具深度，而尚未具學術的要求，那時他的文章，雖然觸及面很廣，卻少註明他所徵引資料及其論點的出處。直到一九七〇年，印順法師寫成《中國禪宗史》一書，無論在史料的運用及資料的考證判斷，都極謹嚴，這算是一部純學術的論著了，故於一九七三年即以此書而獲得日本大正大學的文學博士學位，主審的教授是關口正大博士。實際上他在一九

六七年至一九七〇年之間，一共寫了三部書，另外兩部是《說一切有部為主的論書與論師之研究》、《原始佛教聖典之集成》，都是以現代學術的方法完成的鉅著，也是帶動臺灣佛教學術研究的里程碑。

二、臺灣的佛學學報

臺灣的佛教刊物雜誌，四十年來起起落落的總有百種以上，經常維持出版發行的，為數極少，其中偶有學術論文刊出的，僅有《海潮音》、《中國佛教》、《菩提樹》、《獅子吼》、《慧炬》、《佛教文化》、《十方》等。以佛教學術專門刊物的姿態出版者，乃為《華岡佛學學報》、《中華佛學學報》、《華梵佛學年刊》、《佛光學報》、《西藏會訊》、《西藏研究論集》、《諦觀》等數種。在一般的人文科學學報及漢學學報中，偶爾也會刊出幾篇有關佛教研究的論文，比如《故宮學術季刊》、《國立編譯館館刊》、《中國學術年刊》、《臺灣大學哲學論評》、《漢學研究》、《政治大學邊政研究所年報》、《佛教藝術》、《鵝湖學誌》、《敦煌學》、《當代》等。

被臺灣的國立中央圖書館「漢學研究中心」所肯定的佛教學術刊物，則僅有《華岡佛學學報》、《華梵佛學年刊》、《中華佛學學報》、《中國佛教》等四種。其中論文篇幅最多，選稿標準最為嚴謹的，則首推《華岡佛學學報》及《中華佛學學報》。

此兩種佛學學報，原係同一份學報的先後兩個階段，《華岡佛學學報》創刊於一九六八年八月二十八日，由中國文化學院附設「中華學術院佛學研究所」發行，其發行人兼主編即是當時該所所長張曼濤，迄一九七三年五月發行至第三期，因為張氏去職而停刊。到了一九七八年十月，我本人被聘為該所所長，便醞釀《華岡佛學學報》的復刊工作，直到一九八〇年十月，它的第四期始行面世。

然而到了一九八五年十月發行至第八期之後，由於該校創辦人年老退休，校政方針改變，「中華學術院」終止各項活動，佛學研究所被逼停止招生，我本人也離開了該校。為了佛教學術人才的培養，不能因此中輟辦教育的工作，我便於一九八五年張羅著創辦了「中華佛學研究所」，同時考慮發行學報，至一九八七年三月，比照《華岡佛學學報》的型式及其學術水準，出版了第一期的《中華佛學學報》。由於人事的丕變，人力及財力的兩缺，我們無法做到每年定期出版學報，故到今（一九九一）年七月，只發行到第四號。

三、《華岡》及《中華》佛學學報

在一九六〇年代的臺灣佛教界，能有治學興趣和研究潛力的人，實在不多，所以前三期的《華岡佛學學報》作者群，一共十四位，那便是印順、道安、邢光祖、張曼濤、張尚德、林傳芳、韋達、梁道蔚、藍吉富、黃公偉、巴宙、陳祚龍、陳清香、周邦道。其中在臺灣島內而有教授及研究員資格身分的，僅印順、道安、邢光祖、韋達、張曼濤、黃公偉、周邦道等七人，巴宙教授在美國，陳祚龍教授在法國，陳清香、張尚德、林傳芳、藍吉富、梁道蔚等五位，都尚是講師及研究所學生的身分。至於他們的作品性質，具備學術論文形式及價值的，僅僅邢光祖的〈禪與詩〉，印順的〈波羅提木叉經集成的研究〉，張曼濤的〈中國佛教的思惟發展〉、〈大般涅槃經中的涅槃思想〉、〈魏晉新學與佛教思想的問題〉，林傳芳的〈新發見的西藏佛教文獻Hu Lan Deb Then的內容及其價值〉及〈格義佛教思想之史的展開〉，陳祚龍的〈劉薩河研究〉，藍吉富的〈楊仁山與現代中國佛教〉及〈漢譯本《中論》初探〉、陳清香的〈觀音菩薩形像研究〉，共計七人寫了十一篇。其餘諸文，則係譯稿、札記、英文著作、書評、通訊、辭、序等。

一九七二年八月，道安法師在《華岡佛學學報》第二期開頭，寫了一篇〈棻辭〉，文中介紹了當時他所見到的中國人圈內的佛教學術活動狀況，他說：「近數年來，若國內之印順法師、東初法師，均有其特佳之成績表現。」「旅美之陳觀勝、張澄基、張鐘元等教授，亦皆有其嶄新謹嚴之著

述貢獻。留日之林傳芳、梁道蔚、聖嚴法師等，其學力亦日益大進。他如出身（香港）新亞的曹仕邦、霍韜晦、李潤生等，亦均是佛學界的後起之秀；長者如（香港）羅時憲、陸寬祐、韋達等，亦莫不積學不凡。」「在錫蘭（現已旅美執教於愛荷華大學〔Iowa State University〕）之巴宙、在印之譚雲山更是多年埋首於內學之士，他如印第安那大學（Indiana University）之齊思怡、多倫多之冉雲華等，皆都深入教海。」

當年道安法師所知的臺港及國外華人佛教學者之中，僅張曼濤已從日本留學回國，在臺灣居住的佛教學者，除道安本人，僅得印順及東初二人而已，道安研究藏經雕刻，印順研究的範圍以印度的阿含、一切有部諸論、龍樹的中觀學為主，東初是我的剃度師，乃以佛教史學為其專攻，他撰有《中印佛教交通史》、《中日佛教交通史》、《中國佛教近代史》，張曼濤於留日期間，專究涅槃思想。此外道安所知的十五位華系佛教學者，均在香港、日本、印度、美國、加拿大。事實上，當時在臺灣的尚有一、兩位青年佛教學者，已於《華岡佛學學報》初露了頭角，那便是藍吉富及陳清香。

從一九八〇年十月發行《華岡佛學學報》第四期開始，它便進入了第二階段，那是由於我本人成了它的主持人。此後的十一年之間，《華岡佛學學報》繼續發行了五期，接下來的《中華佛學學報》也發行了四期，每期的篇幅均在三十五萬字上下，撰稿學者陣容，也大大地壯盛起來，尤其所刊論文的層面和範圍，也漸漸地擴展開來。現在將其作者所提論文以統計方法，製成一表如下：

《華岡佛學學報》第四至八期，《中華佛學學報》第一至四期作者及論文目錄一覽表：

作者	身分學位	論文題目	學報期數	所佔頁數	學術分野	作者現在地（備考）
釋聖嚴	日本東京立正大學文學博士 中國文化大學教授 中華學術院佛學研究所所長 中華佛學研究所所長	序－學術的佛教	《華岡》四	一－四	一般	台灣及美國兩地各一半時間
		中國佛教的特色－禪與禪宗	《華岡》四	五－二〇	中國禪宗	
		序－教育的佛教	《華岡》五	一－五	一般	
		明末的居士佛教	《華岡》五	七－三六	明末中國佛教	
		淨土思想之考察	《華岡》六	五－四八	淨土學	
		明末中國的禪宗人物及其特色	《華岡》七	一－六二	明末中國佛教	
		明末中國的淨土教人物及其思想	《華岡》八	一－七六	明末中國佛教	
		明末的唯識學者及其思想	《中華》一	一－二四	明末中國佛教	
		Tso-Ch'an	《中華》二	三六一－三八六	（英文）禪宗	
		《六祖壇經》的思想	《中華》三	一四九－一六四	中國禪宗	
		印順長老的護教思想與現代社會	《中華》四	三－五	一般	
楊白衣	日本東京佛教大學大學院畢業文學博士 台北工專教授	看話禪之研究	《華岡》四	二一－四〇	中國禪宗	臺灣（已故）
		譯牧田諦亮著《疑經研究》	《華岡》四	二八四－三〇六	譯稿	
		《金剛經》之研究	《華岡》五	五七－一一二	金剛般若	
		圓測之研究－傳記及其思想特色	《華岡》六	一〇五－一五六	中國唯識	

		道倫《瑜伽師地論記》之研究	《華岡》七	一一三—一三四	中國唯識	
		淨土的淵源及其演變	《華岡》八	七七—一三四	淨土學	
方東美	前臺灣大學哲研究所教授	以西方方法學「關係邏輯」來透視杜順大師的法界觀	《華岡》四	四一—一七〇	西方哲學 華嚴學	臺灣（已故—係由其學生楊政河提供的遺稿）
		從分析哲學觀點評述三論宗與康德哲學、天臺宗、華嚴宗之異同	《華岡》五	一一三—一四四	西方哲學、三論、天臺、華嚴學	
程文熙	國大代表	四《阿含經》：「六大」、「十八界」、「五蘊」、「十二因緣」、「四法本末」的「如真」實在論	《華岡》四	七一—九五	《阿含經》	臺灣
楊政河	臺灣大學哲學系講師	《華嚴經》普賢行願思想之研究	《華岡》四	九六—一三一	華嚴學	臺灣
		魏晉南北朝佛學思想玄學化之研究	《華岡》五	二一一—二四八	魏晉佛學	
		宗密大師學風研究	《華岡》六	二二七—三一〇	華嚴學	
冉雲華	印度國際大學哲學博士 加拿大麥克馬斯特大學教授	宗密著《道俗酬答文集》的研究	《華岡》四	一三二—一六六	中國佛教史傳學—華嚴	加拿大，一九八九年起客居臺灣
		元初臨濟僧人—海雲的禪法和思想	《華岡》五	三七—五六	中國佛教史傳學—禪	
		敦煌文獻與僧稠的禪法	《華岡》六	七三—一〇四	敦煌學禪史	
		中國早期禪法的流傳和特點	《華岡》七	六三—一〇〇	中國佛教史傳學—禪	
		玄奘大師與唐太宗及其政治理想探微	《華岡》八	一三五—一五八	中國佛教史傳學	
		宗密傳法世系的再檢討	《中華》一	四三—五八	中國佛教史傳學	
		從智顗的《摩訶止觀》看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式	《中華》三	一六五—一八四	中印禪學史	
		延壽的戒律思想初探	《中華》四	二九七—三一二	中國戒律史	
李世傑	臺灣大學	天臺哲學的原理	《華岡》四	一六七—一八六	天臺學	臺灣
張曼濤	日本大谷大學博士課程修了中國文化	大乘涅槃思想之展開	《華岡》四	一八七—一九九	涅槃學	臺灣（已故）

	大學教授					
李志夫	印度大學碩士 中國文化大學教授	泛論佛陀及《中論》緣起理事觀與邏輯理事觀	《華岡》四	二〇〇－二二三	佛教學理事觀	臺灣
		三論宗之理事觀	《華岡》五	一六三－二一〇	佛教學理事觀	
		天臺宗之理事觀	《華岡》六	一五七－二〇二	佛教學理事觀	
		中國禪宗理事觀	《華岡》七	一三五－一九八	佛教學理事觀	
		試分析印度「六師」之思想	《中華》一	四七－六八	印度哲學	
		試論《俱舍論》在佛教思想史中之價值	《中華》三	四七－六八	印度佛學、俱舍學	
陳榮波	輔仁大學哲學博士 輔仁大學副教授	《易經》離卦與曹洞禪	《華岡》四	二二四－二四四	中國禪學	臺灣
		中國禪宗的特質	《華岡》五	三〇九－三三〇	中國禪學	
劉貴傑	中國文化大學文學博士 新竹師範學院教授	支道林思想之研究	《華岡》四	二四五－二七三	魏晉佛學	臺灣
		竺道生思想之理論基楚	《華岡》五	三五七－三七六	魏晉佛學	
		竺道生思想之理論特色及其價值意義	《華岡》六	三七七－四一六	魏晉佛學	
		清談與佛教	《華岡》七	二八七－三〇〇	魏晉佛學	
		僧肇思想之基楚	《華岡》八	三一一－三五八	魏晉佛學	
		僧肇思想之背景及其淵源	《中華》一	八一－一二一	魏晉佛學	
		契嵩思想研究	《中華》二	二一三－二四〇	儒佛思想	
		僧叡思想研究	《中華》三	二三七－二六〇	魏晉佛學	
		東晉道安思想析論	《中華》四	二三五－二八六	魏晉佛學	
吳永猛	中國文化大學法學博士 中國文化大學教授	佛教經濟研究的回顧	《華岡》四	二七四－二八三	一般	臺灣
		禪畫研究的回顧	《華岡》七	一九九－二一六	佛教藝術	
		禪畫的特質	《華岡》八	二五七－二八二	佛教藝術	
		《壇經》與六祖禪畫	《中華》一	一三七－一五二	佛教藝術	
陳清香	中國文化大學碩士 中國文化大學教授 日本天理大學研究	羅漢圖像研究	《華岡》四	三〇七－三七一	佛教藝術	臺灣
		「五百羅漢圖像」研究	《華岡》五	三七七－四二一	佛教藝術	
		論雲岡石佛式樣的源流	《華岡》六	三四五－三七六	佛教藝術	
		東渡日本的宋代羅漢畫	《華岡》七	二三五－二六〇	佛教藝術	
		論元代的羅漢畫	《華岡》八	二八三－三一〇	佛教藝術	
		涅槃變相研究	《中華》一	二九五－三二六	佛教藝術	

劉心皇	國大代表	曼殊新考	《華岡》四	三七二—三八五	佛教人物	臺灣	
札奇斯欽	北京大學、美國猶他大學教授	佛教在蒙古	《華岡》五	一四五—一六二	蒙古佛教	美國	
楊惠南	臺灣大學碩士 臺灣大學副教授	《成唯識論》中時間與種薰觀念的研究	《華岡》五	二四九—二七四	唯識學	臺灣	
		《中論》裡的「四句」之研究	《華岡》六	二七七—三一〇	中觀學		
		龍樹《迴諍論》中的「空」之研究	《華岡》八	一九三—二三六	中觀學		
		龍樹《迴諍論》中「量」之理論的研究	《中華》二	一一一—一四二	中觀學		
曹仕邦	澳洲國立大學哲學博士 中華佛學研究所副研究員	僧史所載中國沙門堅守淫戒的一些實例	《華岡》五	二七五—二八八	中國佛教史	本在澳洲，後移住臺灣	
		中國僧史所載持午的實踐和面對的難題	《華岡》六	三二七—三四四	中國佛教史		
		《僧祇律》在華的譯出弘揚與潛在影響	《華岡》七	二一七—二三四	中國戒律史		
		從宗教與文化背景論寺院經濟與僧尼私有財產在華發展的原因	《華岡》八	一五九—一九二	中國佛教史		
		中國古代佛教寺院的順俗政策	《中華》一	一五三—一八〇	中國佛教史		
		僧史所載中國沙門堅守戒規或天竺傳統的各類實例	《中華》二	三二五—三六〇	中國戒律史		
		論陳垣《中國佛教史籍概論》	《中華》三	二六一—三〇〇	書評		
劉奕賜	師範大學碩士 中正理工學院副教授	《大乘理趣六波羅蜜多經》要義	《華岡》五	二八九—三〇八	經典研究	臺灣	
釋明復	中華學術院佛學研究所研究員	貫休禪師生平的探討	《華岡》六	四九—七二	中國佛教史	臺灣	
霍韜晦	日本大谷大學研究 香港中文大學講師	唯識五義	《華岡》六	三一一—三二六	六唯識學	香港	
孔維勤	輔仁大學文學博士	宋釋永明延壽論心王義至八識之展開	《華岡》六	四一七—四五二	中國佛學	臺灣	
		宋釋永明延壽之理事觀	《華岡》八	三五九—四二四	中國佛學		
李昌頤	中華學術院佛研所研究生	《壇經》思想的源流	《華岡》六	四五三—四七六	禪學	臺灣	
		《中論》空無思想、中道思想之探源及其與現代的關係	《華岡》七	三五五—四〇〇	中觀		
吳汝鈞	香港中文大學碩士 日本京都大學研究	龍樹之論空假中	《華岡》七	一〇一—一一二	中觀	香港	
		《般若經》的空義及其表現邏輯	《華岡》八	二三七—二五六	般若學		

		印度大乘佛教思想的特色	《中華》一	一二三—一三六	一般印度佛學	
		〈十牛圖頌〉所展示的禪的實踐與終極關懷	《中華》四	三一三—三四〇	禪學	
熊琬	政治大學文學博士	朱子理學與佛學	《華岡》七	二六一—二八六	佛學與儒學	臺灣
釋惠敏	中華學術院佛研所研究生 日本東京大學研究生	梵本《中論頌月稱註》（淨明句論）研究序論	《華岡》七	三二九—三五四	中觀學	臺灣
		《月喻經》的研究—以《瑜伽師地論》有關部份為主	《中華》二	一四三—一五六	瑜伽學	
		「聲聞地」之「資糧論」的三重結構	《中華》三	六九—八二	瑜伽學	
陳玉蛟	中央大學碩士 中華佛學研究所副研究員	宗喀巴《現觀莊嚴論金鬘疏》三寶釋義	《華岡》八	四二五—四四四	西藏佛學	臺灣
		宗喀巴《現觀莊嚴論金鬘疏》〈大乘二十僧〉釋義	《中華》一	一八一—二二八	西藏佛學	
		《現觀莊嚴論》初探	《中華》二	一五七—二一二	西藏佛學	
		「發心」在漢藏佛學中之意義及其在宗教實踐上的心理功能	《中華》三	二〇九—二三六	西藏佛學	
		《菩提道燈難處釋》探微	《中華》四	三四一—三六〇	西藏佛學	
巴宙	印度國際大學博士 美國愛荷華大學教授	觀音菩薩與亞洲佛教	《中華》一	五九—八〇	一般	美國
		大乘二十二問之研究	《中華》二	六五—一一〇	敦煌及西藏佛學	
杜松栢	中興大學文學博士	禪宗的體用研究	《中華》一	二二九—二四四	中國禪學	臺灣
鄧克銘	中華學術院佛研所研究生 日本東京大學研究生	大慧宗杲禪師禪法之特色	《中華》一	二八一—二九四	中國禪學	臺灣
楊郁文	中華佛學研究所研究員、醫師	以四部《阿含經》為主綜論原始佛教之我與無我	《中華》二	一—六四	《阿含經》	臺灣
		南、北傳「十八愛行」之法說及義說	《中華》三	一—二四	阿含學	
		初期佛教「空之法說及義說」（上）	《中華》四	一二一—一六八	阿含學	
陳祚龍	英國倫敦大學及法國巴黎大學博士	李唐名相姚崇與佛教	《中華》二	二四一—二六六	中國佛教史	法國
江燦騰	臺灣大學博士班	李卓吾的生平與佛教思想	《中華》二	二六七—三二四	中國佛教史	臺灣

林崇安	美國萊斯大學理學博士 中央大學理學院教授	印度部派佛教的分立與師資傳承的研究	《中華》三	二五－四六	部派佛學	臺灣
		《阿含經》集成與大乘經典源流的研究	《中華》四	一－二八	經典研究	
高明道	師範大學博士班研究生 中華佛學研究所副研究員	《蟻垤經》初探	《中華》四	二九－七四	佛教文獻學	臺灣（原籍德國）
丁敏	政治大學文學博士	譬喻佛典研究	《中華》四	七五－一二〇	佛教文獻學	臺灣
傅偉勳	美國伊利諾大學哲學博士 美國天普大學教授	《大乘起信論》義理新探	《中華》三	一一七－一四八	中國佛學	美國
		關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察	《中華》四	一六九－二〇〇	佛教哲學	
成中英	美國哈佛大學哲學博士 臺灣大學教授	禪的邏輯和詭論	《中華》三	一八五－二〇八	禪學哲學	美國
汪娟	輔仁大學文學博士班	唐代彌勒信仰與政治關係的一側面	《中華》四	二八七－二九六	中國佛教史	臺灣
筱原亨一	加拿大多倫多麥克馬斯特大學教授	《道原神僧感通錄》資料來源分析	《中華》三	三一九－三八〇	中國佛教史	加拿大（英文稿，原籍日本）
		白居易〈墓誌銘〉中的「結構」和「群體」	《中華》四	三七九－四五〇	中國佛教史	
史維仁	美國威斯康辛大學博士 美國佛州大學教授	從客觀的立場理解宗教	《中華》一	三二七－三六七	宗教學	美國（英文稿，美國籍）
		禪宗起源新探	《中華》二	三九一－三九八	中國禪學	
巴博	美國威斯康辛大學博士 中華佛學研究所副研究員	西藏大圓滿教義跟中國禪法的融合	《中華》三	三〇一－三一八	藏漢佛教比較	（英文稿，美國籍）
葉阿月	日本東京大學文學博士 臺灣大學教授	窺基所著《心經幽贊》中的「阿顛底迦」的諸問題	《中華》三	三八一－四〇〇	唯識學	臺灣（英文稿）
稻田龜男	日本東京大學 美國紐約州立大學教授	東西方形上學的評論	《中華》四	三六一－三七八	東西哲學比較	美國（英文稿，原籍日本）
華珊嘉	美國聖地牙哥大學教授	禪學西方精神治療	《中華》四	四五一－四九四	現代禪宗	美國（英文稿，美國籍）

以上共計四十四位作者，發表了一一八篇論文。其中十一位居住國外，六位是外籍。以他們的學歷而言，出身於日本各大學者十一位，遊學印度者三位，獲得美國學位者七人，有英、法兩國學位者一人，在澳洲完成學位者一人，其餘二十一位皆係島內造就。

就其論文的主題範圍而言，研究中國佛教的人數及篇數最多，其中屬於中國漢傳佛教史學的有釋聖嚴的四篇，冉雲華的八篇，曹仕邦的七篇，江燦騰、釋明復及汪娟的各一篇，篠原亨一的兩篇。屬於禪學者則有釋聖嚴及陳榮波的各兩篇，楊白衣、李昌頤、吳汝鈞、杜松栢、鄧克銘、成中英、史維仁、華珊嘉的各一篇。屬淨土學的則有釋聖嚴、楊白衣的各一篇。屬於華嚴學的則有方東美、楊政河的各兩篇。屬於魏晉佛學的則有楊政河的一篇、劉貴傑的八篇。天臺學的僅得李世傑寫了一篇。中國唯識學者有楊白衣的兩篇，霍韜晦、楊惠南及葉阿月的各一篇。中印佛學及與儒學對比的有劉貴傑、熊琬與傅偉勳的各一篇，李志夫的四篇。中國佛教藝術史者，有吳永猛三篇、陳清香的六篇。佛教寺院經濟的有吳永猛的一篇。蒙古佛教的有扎奇斯欽的一篇。漢藏佛教對比研究的有巴宙及巴博的各一篇。西藏佛教有陳玉蛟寫了五篇。

研究印度學佛教學的人數也不少。屬於阿含學的有程文熙一篇、楊郁文三篇。俱舍學有李志夫的一篇。般若龍樹中觀學的有楊白衣、李昌頤、釋惠敏各一篇、吳汝鈞的兩篇、楊惠南的三篇。瑜伽學的有釋惠敏的兩篇。涅槃學的僅有張曼濤的一篇。有關印度部派佛教及大小乘經典者則有劉奕賜的一篇，林崇安的兩篇。印度哲學的乃有李志夫的一篇。佛教文獻學的則有高明道及丁敏的各一篇。宗教學及東西方哲學比較者，乃有史維仁及稻田龜男的各一篇。

由以上的綜合分類，可以知道，《華岡》及《中華》先後兩種佛學學報，在將臺灣佛教帶向學術化的過程中，已扮演了相當重要的角色。首從國外引進學術的觀念及方法，同時以優厚的稿酬鼓勵國內外的學者，撰寫研究佛教的論文。故從一九七二年時道安法師所見的僅十多位華人群中的佛教學者，發展到一九九一年時，已有三十八位華裔的學者撰寫有關佛教的論文了。在刊出的一一八篇論文之中，是以研究中國漢傳佛教的分量最多，多達七十多篇，尤其在中國佛教史的研究方面，釋聖嚴、曹仕邦、冉雲華三位博士，所下的工夫最深，所見的成果也最多。次如劉貴傑的魏晉佛學，陳清香的佛教藝術，均已見出其專攻的功力。研究藏傳佛教的陳玉蛟，連續撰寫了五篇，此在臺灣佛教學界是難得見到的喜訊。研究印度佛教方面的楊郁文，專攻漢、巴兩種語文的阿含，也是臺灣佛教學界前所未有的事。至於研究中觀及瑜伽、唯識的學者，老一輩中首推印順法師，年輕一代的則以葉阿月、楊惠南、霍韜晦、釋惠敏的實力較強。

四、臺灣地區其他刊物的佛教學術論文

除了《華岡》及《中華》兩種佛學學報之外，尚有若干位學者，正在做著研究佛教的工作，有的是專攻，多半是兼修。像在《中國佛教》月刊（一九五四年創刊）出現的徐正典，專研唯識學；高柏園撰寫淨土及禪；曾錦坤研究淨土；釋慧嚴研究明末清初的佛教，她在日本佛教大學，已於一九九〇年獲得文學博士學位，目前受聘為中華佛學研究所專任副研究員；萬金川發表了幾篇印度佛學的論文；葉德生（現已出家，法名厚觀）撰寫〈十住毘婆沙論與華嚴十地經之比較研究〉，目前正在東京大學大學院留學中；林孟穎撰寫中觀及唯識，她出身於中華學術院佛學研究所。從《華梵佛學學報》（一九八二年創刊）及《漢學研究》（一九八三年創刊）可以見到釋曉雲有關佛教教育論及佛教藝術的論文。從《西藏研究會訊》（一九八六年創刊，現已發行到第十一期）及《西藏研究論文集》（一九八八年創刊，現已發行到第四期），可以知道臺灣佛教學界，研究西藏學佛教學的，除了陳玉蛟，尚有林崇安、陳又新、蕭金松等人。從《臺灣大學哲學論評》（一九七一年創刊），知道除了楊惠南、楊政河及葉阿月在該學報發表佛學論文之外，尚有釋恆清撰寫了〈論如來藏之空性義〉及〈大乘起信論的心性論〉等，她是在美國威斯康辛大學專攻佛學而以研究永明延壽的《宗鏡錄》獲得哲學博士學位，現在專任臺大副教授並主持法光佛學研究所；另一位張瑞良發表了〈蘊處界三概念之分析研究〉、〈佛概念之研究與深思〉、〈天臺智者的一念三千說之研究〉等。在《中華文化復興月刊》有一位戴樸庵，發表了三篇有關翻譯佛經事業的論文。其他尚有數十位作者，偶爾撰寫一、兩篇論文發表於不同刊物而不具研究形式與學術價值者從略。

五、臺灣佛教的學術論著

到一九九一年的現在為止，臺灣尚未有一所大學設有佛教學系，更沒有碩士及博士課程的佛教學專攻。但在臺灣大學、中國文化大學、輔仁大學、政治大學、師範大學、清華大學等的哲學、歷史、中文及邊政的研究所內，有若干研究生基於個人的興趣，以佛教學為題材，撰寫碩士及博士論文，近十年來我本人便指導了四篇博士論文，例如文大哲學所的孔維勤撰寫《永明延壽宗教論》（已由新文豐出版公司刊行），政大中文所的王文顏撰寫《佛典漢譯之研究》（天華出版公司刊行）、許宗興的《佛教的心性與儒家的性理》，以及涂艷秋撰寫《肇論思想研究》等。另有博士論文如文大哲學所的劉貴傑撰寫《竺道生思想之研究》、何國詮的《起信論與天臺教義之相關研究》、何乾的《禪宗精神與中國藝術》、史學所蔣義斌的《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》、哲學所蘇順子的《中國格義佛教之研究》，師大國文所的傅世怡撰寫《法苑珠林六道篇感應緣研究》，以及顏尚文的《梁武帝（皇帝菩薩）的理念及政策之形成基礎》等。

至於近十年來以佛教題材撰寫碩士論文者則更多，其中已經出版的，則有中華佛學研究所釋果祥的《紫柏大師研究》、釋見正的《印光大師生平與思想》（以上兩書均由東初出版社發行），中國文化大學中文所高明道的《如來智印三昧經翻譯研究》，史學所王美惠的《善導大師之研究》、賴建成的《吳越佛教之發展》、黃運喜的《會昌法難之研究》，哲學所李燕惠的《智者大師的實相論與性具思想之研究》、陳英善的《華嚴清淨心之研究》、李泰敬的《普照禪的研究》、溫金柯的《阿毘達磨俱舍論的諸法假實問題》，印度所李明芳的《大乘佛教倫理思想研究》、金希庭的《中國早期法華經之「方便」思想研究》，輔仁大學哲學所的李門濟撰寫《心經理論研究》，師範大學國文所蔡纓勳的《僧肇般若思想之研究》、胡順萍的《六祖壇經思想的傳承與影響》，政治大學中文所楊聖立的《洛陽伽藍記研究》、蔡榮婷的《景德傳燈錄之研究》、羅汀琳的《敦煌佛經寫卷題記初探》，邊政所黃正旭的《喇嘛教對元代政治的影響》，清華大學歷史所蘇瑤崇的《佛教之社會機能初探——東晉至隋唐嶺南佛教的發展為例》、李玉珍的《唐代的比丘尼》，臺灣大學圖書館研究所莊耀輝的《唐代佛書分類與現代佛學圖書分類之比較研究》及釋成觀的《高麗再雕大藏目錄之研究》。

我們的中華佛學研究所，除了鼓勵並培養專業的佛教學術人才之外，自一九八九年起，每年也以獎學金的方式對研究佛教的碩士及博士論文，給予獎勵。一九九〇年獲頒此項獎金者共九位，博士兩位，各得獎金新臺幣十萬元，他們是政治大學中文所丁敏的論文《佛教譬喻文學研究》，文化大學哲學所孫富支的論文《大乘起信論一心開二門之研究》。碩士七位，各得新臺幣五萬元，他們是文化大學中文所汪娟，哲學所柳長吉、古天英，印度所金希庭，臺灣大學哲學所釋若學、釋若懷，臺灣大學圖書館所釋成觀。

除了學位論文之外，也有若干出版社發行為數不多的學術性的佛教論著，例如臺北的學生書局出版了吳汝鈞的《佛學研究方法論》以及我的博士學位論文關世謙中譯本《明末中國佛教之研究》，廖明活的《嘉祥吉藏學說》。臺北志文出版社為陳榮波出版了《禪海之筏》及《禪學闡微》。臺北文津出版社為何國銓出版了《中國禪學思想研究——宗密禪教一致理論與判攝問題之探討》。臺北商務印書館為蔣義斌出版了《宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》，臺北東大圖書公司於一九九〇年為中華佛學研究所主辦召開的「第一屆中華國際佛學會議」，出版了中文部分的論文集《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》。我所主持的東初出版社（編案：法鼓文化公司前身）

也為中華佛學研究所的關係學者，出版了十多種屬於研究性的論著及工具書，例如冉雲華的《中國禪學研究論集》、《中國佛教文化研究論集》，曹仕邦的《中國佛教譯經史論集》，釋昭慧的《如是我思》（論集），釋聖嚴的《大乘止觀法門之研究》、《明末佛教研究》，釋惠敏的《中觀與瑜伽》，鄧克銘的《法眼文益禪師之研究》、《大慧宗杲之禪法》、《張九成思想之研究》，陳玉蛟的《阿底峽與菩提道燈釋》、《宗喀巴的現觀莊嚴論金鬘疏釋義》，蔡運辰的《二十五種藏經目錄對照考釋》等。臺北新文豐出版公司，出版了李世傑的《漢魏兩晉南北朝佛教思想史》，顏尚文的《隋唐佛教宗派史之研究》，江燦騰的《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》和《現代中國佛教思想論集（一）》。

此外，在近十多年中的臺灣，也出版了幾部史料性、資料性、學術性的文集或論集，那便是正聞出版社，為印順法師出版了共計二十四冊的《妙雲集》，演培法師的《諦觀集》共計二十五冊，幻生法師的《滄海文集》計四冊。新文豐出版公司為默如法師出版了《默如叢書》計五冊，為蔡運辰出版了《如是庵學佛謄語》計五冊，為佛林居士出版了《佛林叢書》計十八冊。東初出版社為東初法師出版了《東初老人全集》計七冊。

六、結語

從如上各論著的主題，可以看出，屬於中國佛教文學、史學的較多，若干篇屬於佛教思想的論文，亦未出中國佛學的範圍，這是由於臺灣的佛教學術界，對佛教原典語文能力不足，所以只好在漢文佛教典籍中著手。多半學者甚至也未能參考現代國際佛教學者們已經得到的研究成果，不過現代日本佛教的學術著作，已漸漸受到臺灣學者們重視。因此，我們的中華佛學研究所，對於研究生的培養，特別重視佛教原典語文及國際通用語文的教授，是以本所師生在梵、巴、藏原典研究方面的成績，已在漸漸成為氣候，對於英、日乃至德語的訓練，也在努力，故於臺灣佛教學術水平的提昇，當可指日可待。

案：本文係為日本山崎宏博士米壽祝賀而撰，脫稿於一九九一年十月二十四日紐約東初禪寺

佛教與中國文化

一

佛教在中國，可以分為四個時期，來說明它的歷史過程：1.為翻譯傳入期，是指漢魏兩晉南北朝時代，有眾多的中、印大師，漢譯了大量的佛教聖典。2.為消化成熟期，是指隋唐時代完成了大乘諸宗的中國佛教，許多的傑出高僧，撰著了許多經典之作，產生了思想文化的革新運動，佛教便成了當時的顯學。3.為被本土思想消融期，是指宋明時代，佛教被儒家吸收發展成為新儒家的理學，佛教則隱退山林，流入民間，與上層社會的都市文化漸漸疏離。4.為反省復興期，是指明末以迄現代，此又可分作兩個段落：一是明末諸高僧以及居士群的學術水準和宗教實踐，都有相當深厚的造詣，也有相當深遠的影響；二是清末到現在，佛教界的緇素二流之中，出現了不少位影響學術文化及社會風氣的大師級人物，重視佛法與世間法的配合運用，重視以現代的治學方法來研究佛學，重視佛法的人間化及實用性。

二

中國文化在先秦時代，就已相當成熟，所謂諸子百家匯集為中國文化的大洪爐，而以儒家為其主流。到了魏晉南北朝時代，中國本土文化，已發展到了飽和狀態，故也無法滿足追求新知者的熱望，這時正好由西方的印度陸續地傳譯過來大量的佛典，許多的知識分子便如飢似渴地為印度來的新文化所傾倒，因此而在中國文化之中，注入了新的營養，也開出了新的花、結出了新的果，不論在宗教、哲學、文學、藝術，乃至於科學等方面，在在都豐富了中國文化的內容。

然後又過了千把年，由於明末利瑪竇從西歐來到中國（西元一五八一年），傳入了天主教，也帶來了新文化，開啟了中國的現代化文明。這跟佛教初傳中國一樣，其目的雖是弘佈宗教，卻也附帶著另一種新潮流的輸入。天主教為中國帶來現代科學的啟蒙知識，乃是眾所周知的事，例如利瑪竇

帶來了《萬國圖誌》，並善於製作觀察天文的儀器，然後由徐光啟及李之藻，參考西洋曆法而完成了《大統曆法》。

可是早在這個時代的九百多年以前也曾有一位佛教僧侶一行禪師，奉唐玄宗（西元七一二—七五五年）詔，依據印度的九執曆撰寫了一部《開元大衍曆》（西元七二七年），他對中國的易學及算數之術造詣極深，乃是一位宗教師中的科學家。在一行禪師稍前，玄奘三藏西遊回朝（西元六四五年），撰寫《大唐西域記》十三卷，記載西域一百三十八國的風土文化見聞；比這更早的法顯三藏旅印回國（西元四一四年），撰有《佛國記》，將中國人的世界視野，拓展到了廣大的印度西域諸國。此在中國文化史上，也是一大盛事。

三

中國文化的環境，是一個能開能合而善於涵容消化的天地，對於外來文化雖有排斥的自然反應，但當深入瞭解，並確信其對於本土文化不會構成傷害破壞，而且還能夠有益於本土文化的再成長時，便會欣然接受。故在中國文化史上，縱然每一個朝代都有或多或少的知識分子反對佛教，佛教卻能順應中國的本土文化，含英咀華，醞釀出適合中國文化所需要的新思想來。例如漢朝的牟子撰《理惑論》三十七條，均以正確的佛法配合儒家孔孟及道家老子思想，予以辯正，說明佛法不唯不與儒道違背，倒可匡扶儒道之不足，因此而首開儒釋道三教調和的觀念。

另有一部應運而生的《清淨法行經》，模仿《法華經》的本地及化跡的思想，開出了三聖化現的信仰，來調和儒釋道三教的同異，依據北周道安的「二教論」所引該經說：「佛遣三弟子，振旦教化，儒童菩薩彼稱孔子，光淨菩薩彼稱顏淵，摩訶迦葉彼稱老子。」這部經當然是出於疑偽作品，但也不是沒有依據，除了《法華經》有本地化跡之說，吳支謙譯的《瑞應本起經》即有菩薩在因地修行過程中，一生又一生，「隨時而現，或為聖帝，或作儒林之宗，國師道士」。由此可見，佛教傳入中國後，不論在教理方面或信仰的人格方面，都曾做著投合中國文化的努力。乃至在衣食的習慣方面，佛教僧侶也盡量適應中國固有文化，例如印度比丘嚴持三衣，中國比丘乃在俗服上增披袈裟；印度比丘晨朝托鉢，早中二食，中國比丘則廢沿門托鉢，而改在寺院自炊，甚至也不一定嚴守正午之後不得進食的律制。否則佛教要在中國文化圈中生根發展，恐怕就很難了。

此在明末之世，當天主教的利瑪竇來華之後，為了傳教的便利，幾乎也跟佛教自印度傳入中國時相同，首先習漢語，易漢服，讀儒書，並且以天主教教義與孔孟思想對照解釋，也許可中國信徒崇拜祖先，故至清朝聖祖康熙時代（西元一六六二—一七二二年），各省信奉天主教者，達十數萬人。不幸的是到了康熙四十三年（西元一七〇四年），羅馬教皇嚴禁教徒崇拜祖先，清廷便實施了全面禁止西教傳播的政策。

四

佛教在中國流傳迄今，已歷兩千多年，到了隋唐時代，佛教文化業已在中國文化之中生根立腳、發揚光大，佛教已將中國文化圈的環境，形成了大乘佛教的第一個母國；若從東北亞的大乘佛教文化圈而言，中國應該是第一個母國。因為在印度本土形成的大乘佛教如中觀、唯識二大主流，乃至晚期印度的大乘密教，在中國文化中未能得到持續發展的機會，能在中國發展成枝繁葉茂的大乘諸宗，可以分成兩大類型：1.教理思想，即所謂解門的義學佛教，則有天臺宗及華嚴宗為代表。2.教儀修證，即所謂行門的實踐佛教，則有淨土宗、律宗、禪宗為代表。此五宗在印度只有經律原典，並未形成學派或宗派。到了中國是不是由於儒家及道家的文人背景，促成了加上諸宗的成立，很難論定，然在中國固有的文化環境中，孕育了而且蓬勃了如上的大乘諸宗，卻是事實。

東北亞的地理位置，即是指的中國、韓國、日本。大乘佛教在中國發揚光大，接著傳到朝鮮半島的新羅、百濟、高麗，是為韓國佛教，再傳而至東瀛的日本。在此兩個島國，雖也有其本土發展出的佛教教派，大致上說，皆不出於如上舉中國大乘佛教諸宗的延伸。日韓兩國受到漢文化的影響極為深遠，而對中國大乘佛教的吸收，實超過對於儒道兩流文化的分量。佛教雖然發源於印度，日韓兩國的佛教聖典，傳入時均已是漢文，他們學習漢文化的同時，也學習了漢文化的中國佛教。可見佛教在中國，不僅豐富了中國文化的內涵，也在中國文化的對外輸出方面，扮演了重要的角色。

五

中國本土佛教的大乘諸宗，有一個共同的特色，便是屬於如來藏緣起的系統。除了南山道宣（西元五九六—六六七年）的四分律宗，是依唯識思想解釋戒體觀念之外，其餘諸宗，都跟如來藏思想的「性」和「心」的理念有關。

天臺智顗（西元五三八—五七九年）的天臺宗所說「一念三千」的「一念心」，是屬於「性具」思想。

華嚴宗的根本教典《華嚴經》所說「應觀法界性，一切唯心造」的「性」及「心」，是屬於「性起」思想。

淨土宗所依教典《觀無量壽經》有云「諸佛法身，入一切心想，是心是佛，是心作佛」，是說的「心即是佛」。

禪宗的《六祖壇經》所說「本心」及「自心」，「本性」及「自性」。所以「明心見性」乃是禪宗的標的。

中國本土形成的大乘佛教，號稱八宗，其實流傳普遍而能持久的，只有四宗，談論教理的思辨者，不是天臺便是華嚴，尋求修持的實踐者，不是禪宗的參禪便是淨土宗的念佛。最妙的是天臺及華嚴，都重視禪修，也鼓勵念佛，乃至自宋明以下的禪宗人物，亦多半主張禪淨雙修。以致形成禪修是諸宗的共同功課，淨土是諸宗的共同目標，不能不說這是中國佛教的特色。

至於「性」與「心」的思想，以及禪修的實踐工夫，對於中國的儒家文化，也產生了鉅大的影響。那就是出現了數位儒學大家，如眾所周知的張、程、朱、陸、王等宋明諸大師。都曾飽讀佛典，而開出新說，對於佛教的態度，不論是張橫渠、程明道、程伊川、朱熹、陸象山、王陽明等的那一位，乃採陽排而陰取的兩面手法，一方面責斥佛法的不合「理」、「私心」、「出世」。另一方面又大談：「性」學與「心」學，頗似天臺宗主張：「性具」，華嚴宗唱說：「性起」，禪宗發皇：「心宗」。朱熹言：「性即理」，陸象山言：「心即理」。王陽明在龍場驛悟道：「始知聖人之道，吾性自足。」又說：「人心是天淵，無所不賅。」其《傳習錄》又有云：「吾心之良知即所謂天理也。」所以陽明學說的格物致知，也是從心性二字的觀念下手。而心與性的觀念，是中國佛教大乘諸宗的共識，宋明儒家的用法雖與佛教不同，而其受到佛教的影響則相當明顯。無怪乎陽明學派的諸弟子之中，王龍谿及王心齋二人，與禪宗越來越近，《龍谿全集》卷三，甚至引用禪宗《六祖壇經》的話，來說明他自己的主張。王龍谿的弟子李卓吾等，王心齋的弟子及其再傳，也多迴儒學而入於佛教了。（以上資料參考馮友蘭著《中國哲學史》第十二、十三、十四章）

正由於佛教對中國文化的影響太大了。故大陸在一九四九年後，一方面禁止宗教活動，另一方面又令學者們從唯物史觀的立場批判佛教，例如任繼愈在其《漢唐佛教思想論集》（人民出版社一九七三年版）的〈后記〉中說：「佛教宗教哲學堅決與唯物主義為敵。」因此而要「廢除作為人民幻想的幸福的宗教，也就是要求實現人民的現實的幸福。」

六

佛教在中國文化史上的貢獻，乃是不爭之論，佛教的輸入發展，不僅為儒家哲學帶來復興契機，也促成了中國道教的組織化與學問化。我在拙著《比較宗教學》第五章曾說：「佛教來華以前，中國有哲學系統的道家一派，有陰陽術數的方士一流，但還未將道家與方士混合而成道教。佛教自兩漢之間輸入之後，道教也由教匪混合方士及道家而成立。但是黃老之學的成為宗教信仰，至少要比佛教的輸入晚了一個世紀。」（臺灣中華書局一九六九年出版）

就以道教的經典寶庫道藏的編目部類而言，乃是模仿佛教的經、律、論三藏十二部，而分作三寶三洞十二部。視其內容，凡是老莊哲學諸書以及古代方術之書，均被網羅在內；若再詳細讀其經、論、注疏，與佛教思想資料相關者，根據日本現代學者鎌田茂雄教授所寫《道藏內佛教思想資料集成》一書的報告，共有七十七種道書，大量又大方地採用了佛教的資料。另外還有受到佛教戒律及懺法之影響而撰成的道書，尚未列入此書的文獻中。

就以起於金世宗時代（西元一一六一—一一八九）的道教改革派，北京白雲觀系的全真教而言，主張儒釋道三教合一，以《孝經》、《心經》、《道德經》為其必誦的日課。在生活方面則學習佛教的禪院規制；須出家、素食、持戒，其五戒條目全同佛教。

此外在中國民間也出現了不少新的宗教，例如白蓮教、白雲教、無為教、羅教，乃至今天的一貫道等，近世學者們通稱他們為「民間信仰」或「民間宗教」，是為有別於正統儒、釋、道、耶、回之五大宗教，也有西方學者如加拿大的漢學家歐大年教授（Prof. Daniel L. Overmyer）在其所著《中國民間宗教教派研究》（上海古籍出版社一九九三年版）一書中，乾脆稱之為「民間佛教」。這對正信的佛教徒而言，雖不能認同，倒也正是那些民間宗教所期望的稱呼。因為那些新宗教的創始神話，總不能脫離佛教的彌勒、觀音、古佛出現等信仰，也以佛教的天堂地獄等觀念，吸引信眾，並且擷取佛言祖語，通過靈媒的天啟神訓，教化信眾。他們不是佛教，卻不能不依附佛教的文化，作為他們的起源及依歸的靠山。

七

佛教自印度傳入中國，歷經為時千餘年的譯經工程，形成了翻經文學的特色，而在西元第六世紀之後，中國文學的風格便受到佛教翻經文學的影響。根據胡適之的《白話文學史》（臺北文光圖書公司，一九六四年再版）第十章說，佛教的翻譯文學，在中國文學史上的影響，至少有三大貢獻：

（一）在中國文學最浮靡又最不自然的時期，佛教的譯經諸位大師如竺法護及鳩摩羅什等，用樸實平易的白話文體來翻譯佛經，但求易曉，不加藻飾，遂造成一種文學新體。

（二）佛教文學富於想像力，對於那最缺乏想像力的中國古文學，有很大的解放作用。

（三）印度文學往往注重形式上的結構，那些帶著小說或戲曲的形式，乃是古中國文學沒有的，他們的輸入，與後代的彈詞、平話、小說、戲劇的發達，都有直接或間接的關係。佛經的散文與偈體夾雜並用，也與後來的文學體裁有關係。

胡適之又說，西元五世紀以下，佛教徒倡行了三種宣傳教旨的方法：

（一）是經文的「轉讀」，即是詠經。

（二）是「梵唄」，即是歌讚。

（三）是「唱導」，即是宣唱法理，描摹天堂地獄，廣明三世因果，開導眾生。

這三種方法，便是把佛教文學傳到民間去的路子，也是產生民間佛教文學的來源。宣讀佛經，不易使人懂得，因此而有「俗文」、「變文」之作，把經文敷演成通俗的唱本。

六朝以下，律師宣律，禪師談禪，都傾向白話的解釋。到了唐代的禪宗大師們，有白話體的語錄出來，便為中國散文的文學上開一生面了。

因此，佛教文學在中國文學史中的地位，據日本漢學家兒島獻吉郎的《中國文學概論》第六章說：「在文學上規定三教之位次，不得不置儒教於第一，佛教於第二，道教於第三。」在唐朝的詩人社會，佛教僧侶甚多，尤以寒山的《寒山集》、皎然的《抒山集》、貫休之《禪月集》、齊已之《白蓮集》，均能為佛教文學吐萬丈光芒。在唐代的在家居士之中，王維被譽為「詩佛」，而與詩仙李白、詩聖杜甫齊名。

唐代詩人之中，所寫詩文之與佛教有關者更多。唐以下的高僧碩德，凡能作文，必善吟詩，尤其是禪僧，幾乎隨手拈來都成佳句。直到近代的八指頭陀寄禪，以詩僧聞名，著有《八指頭陀詩集》行世。至於太虛、虛雲等大師，也都是詩界的能手。

八

佛教對於中國文化的貢獻影響，不是局部及片面的，乃是整體及全面的，故已跟中華民族的歷史背景乃至衣食住行的生活習慣，均已無法分割。另以藝術而言，舉凡建築、雕塑、繪畫、音樂等的領域中，無一處沒有佛教文化的遺產。如果你曾參觀過中國大陸的四大石窟藝術，你便不能不讚歎中國藝術的寶庫，乃是佛教文化的貢獻；如果你參觀過中國大陸許多的古寺院建築，也會使你發現中國古建築的文化，佛教的最多，並且保存得最久。

其實，由於大量佛經的翻譯，影響了中國的音韻學及語言學，也促進了中國的目錄學及書誌學。從宗教哲學的思想層面，到民間宗教的信仰層面；從文學藝術的學術層面到日常生活的待人接物，都能見到佛教跟儒道二教，無一不是中國文化的血與肉、骨與髓，如果還有人把佛教看作印度輸入的外來文化，那就真的不懂中國文化的定義是什麼了。

謝謝諸位先進學者，敬請指教。

（聖嚴完稿於一九九四年五月十九日的深夜紐約東初禪寺。刊於一九九四年八月《人生》一三二期）

案：此稿是為一九九四年七月二十二日，由中華文化復興總會主辦，中華佛學研究所承辦的「佛教與中國文化」國際學術會議開幕典禮後的主題演說而寫。

戒律與人間淨土的建立

一、提要

戒律是為了淨化人類的身心而設，是為了淨化人間的社會而設。是以人間的善良風俗人情及合理的國家規章法令，為佛陀制戒的參考基礎，加以佛法的正知正見做引導，便成了有小有大、能略能廣、可淺可深，可以適應任何時空環境的生活準則。

當你認識了戒律的功能，明白了佛陀制戒的用心，你便不會拘泥於枝末小節，應著重於人類之身、心、語言三種行為的淨化：清淨、精進、儉樸、有禮節、有威儀，不惱害自己，不困擾他人，

並以淨化的人格，做他人的表率，用佛法的慈悲和智慧，淨化社會，淨化人間。

佛陀所說的戒律雖多，卻不是苛刻的要求。事實上為使後代的子孫，能有彈性適應的空間，故有「隨方毘尼」的遺教，並有「捨棄小小戒」的交待。因此佛教傳到了中國，漸漸地出現《禪苑清規》的叢林制度，既不即是佛世的戒律形式，也不違背佛陀制戒的精神。不過，光有叢林制度，也不能取代全部的戒律功能。

佛教的戒律，是相當人性化且富於人情味的，因其重視實用性，故也富有伸縮性。佛教雖有種種戒律，並未規定所有的人都受同樣多的戒律，那是依照各人發心的程度，來自由決定的。

佛陀及其大比丘弟子們，經常「遊行人間」，用清涼的佛法，來淨化人間大眾的身、心、語言三類行為，建立人間佛教；我們現在推廣人間淨土的理念，就是要這樣，呼籲大家，一點一滴、日積月累，共同努力，來實現它。

二、戒律是因人而有

戒律，是佛教徒們用來淨化個人的準則以及淨化社會的規律，特別是和敬僧團的運作規範。

戒律是一個複合的名詞，是由尸羅（śīla）及毘尼（vinaya）結合而成。

戒的梵文尸羅（śīla）是由動詞轉變成的名詞，例如戒酒、戒煙的「戒」，是動詞，五戒、十戒、授戒、捨戒、持戒的「戒」，是名詞。尸羅的原意有：行為、習慣、性格、道德、敬虔等諸義。例如《大乘義章》卷一云：「言尸羅者，此名清涼，亦名為戒。三業炎非，焚燒行人，事等如熱，戒能防息，故名清涼，清涼之名，正翻彼也，以能防禁，故名為戒。」（註一）

戒的功能，在於防非離過，戒有防止發生身口意三業的過失作用。從糾正人的行為，調伏不良的習慣、性格等，使之合乎清涼清淨的道德標準。如《大智度論》卷一三云：「尸羅（秦言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。尸羅者，略說身口律儀，有八種：不惱害、不劫盜、不邪婬、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不飲酒及淨命，是名戒相。」（註二）

原則上佛戒宜有受法，受戒而不行善道，即為犯戒，不受戒而能行善，亦名為戒。《大智度論》此處說的尸羅，是身口律儀，略有八種：不惱害（不殺生）、不劫盜、不邪淫的三者，屬身業清淨；不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不飲酒的五者，屬口業清淨；淨命是不邪命自活，即是八正道中的正命，是身口二業的謀生方式清淨。可見佛戒是為了淨化人的行為而設，作為一個佛教徒，理應受戒，萬一因緣不具足而未備受戒的儀式，若能依照這八種戒相行善，也有持守的功德。因此在《菩薩瓔珞本業經》（又稱《瓔珞經》）卷下有云：「若一切眾生，初入三寶海，以信為本，住在佛家，以戒為本。」（註三）也就是說，初入三寶之門的人，信心最重要；已經發心學佛的人，受戒持戒是最根本的修行項目。《瓔珞經》所說的受戒範圍，則有：「所謂十善法，五戒、八戒、十戒、六波羅蜜戒。」（註四）毘尼藏中，則有僧俗七眾的五戒、八戒、十戒、比丘戒、比丘尼戒。以此可知，佛戒的範圍，有略有廣，有俗有僧，有簡有繁。

在阿含部及毘尼部所見的在家居士及居士婦，應受五戒及八戒，具體的有漢譯的《優婆塞五戒相經》詳明五戒（註五）；《中阿含經》的《持齋經》詳明「聖八支齋」（註六），或名八分戒（註七），一般稱為「八關齋戒」及「八關戒齋」（註八）。

在毘尼部的出家小眾有沙彌、沙彌尼的十戒（註九），以及式叉摩尼的六法（註一〇），出家大眾有比丘戒及比丘尼戒（註一一）。

在諸大乘經論中對於發心的菩薩大眾，有菩薩戒（註一二）。

這些戒的名目和內容，都是為了配合不同程度及不同類別的佛教徒而設，也可說是層次分明，因人而異的淨化設施，乃是為了適應高低不同、屬性差異的對象。經中雖有說到：但能聽懂法師語言的異類眾生，也得受戒，但是佛陀制戒的對象，是為了人類（註一三）。

註解

註一、《大正藏》四四．四六八頁上。將五分法身的「戒」名為解脫。彼云：「涅槃解脫，名為木叉（波羅提木叉）。」又云：「戒是正順解脫之本，故名波羅提木叉也。」

註二、《大正藏》二五．一五三頁中。

註三、《大正藏》二四．一〇二〇頁中

註四、《大正藏》二四．一〇一七頁上。

Table of Contents

- 《法鼓全集光碟版》第三輯 第一冊
- 《學術論考》
- 上篇 教理
  - 天臺思想的一念三千
    - 一、天臺思想的傳承
      - 註解
    - 二、天臺思想的一念三千
      - 註解
  - 密教之考察
    - 一、現在是密教的時代嗎？
    - 二、密教有其豐富的文化遺產
    - 三、密教是佛教
    - 四、中國顯教多用密咒
      - 註解
    - 五、顯教所用的儀軌
      - 註解
    - 六、密教與外道的異同
      - 註解
    - 七、外道法與密法
      - 註解
    - 八、密教與禪的異同
      - 註解
    - 九、展望密教的未來
  - 禪的本質
    - 一、禪與禪定
    - 二、禪的傳承與創新
    - 三、內證和外證

四、信心和疑情
五、迴避與消融
六、山林與都市
七、合理與反常
八、文字與不立文字
九、禪的副產品——藝術
禪與禪宗
一、什麼是中國佛教
註解
二、禪觀的佛教
註解
三、禪觀在中國的變遷
註解
四、禪宗的特色
註解
五、平等簡樸的叢林生活
註解
六、由禪宗所提供的啟示
註解
淨土思想之考察
一、前言
註解
二、什麼是淨土
註解
三、淨土在那裡
（一）他方世界的淨土
1現在佛的淨土
2未來佛的淨土
（二）現前世界的淨土
1釋迦佛法時代

2彌勒化度時代
（三）自心世界的淨土
1佛所說者
2祖師所說者
註解
四、淨土從何來
（一）來自諸佛本願
（二）眾生功德成就
註解
五、淨土的比較
（一）兜率淨土受比較者
（二）妙樂淨土受比較者
（三）極樂世界受比較者
1相等於極樂國土者
2優勝於極樂國土者
註解
六、淨土的分類
（一）人間淨土
1釋迦佛化世時期
2彌勒佛降生時期
（二）天國淨土
1欲樂天國
2清淨天國
（三）佛國淨土
1東方藥師佛的琉璃光淨土
2東方阿閦佛的妙樂世界
3西方阿彌陀佛的極樂世界
註解
七、如何生淨土
（一）彌勒淨土

1往生兜率天的條件
2求生兜率天的實例
（二）藥師淨土
（三）阿閦淨土
（四）彌陀淨土
1《阿彌陀經》所說
2《無量壽經》卷下所說
3《觀無量壽經》所說
（五）難行道與易行道
註解
中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法
一、提要
二、諸宗共尊的經典
註解
三、《法華經》所見的修行方法
註解
四、《法華經安樂行義》及《法華三昧懺儀》
註解
五、受持讀誦、生淨土、燒身、血書
註解
六、陀羅尼咒．延僧誦經．唱經題．逐字拜經．稱念觀世音菩薩
註解
七、結論
註解
《法華經》修行方法於二十八品出現項目表
下篇 論考
和尚與僧伽
正法律中的僧尼衣制及其上下座次
一、衣服制度的問題

二、僧尼要有階級嗎?
三、後記
註解
近代的佛教學
一、傳統佛教的檢討
二、近代佛教學的誕生
三、漢學中的佛教學
四、印度學中的佛教學
五、比較語言學產生的梵語學者
六、蒙滿及西藏的佛教學
七、美國的功績
八、荷蘭及法國的東方學
九、中亞探險與佛教史學的刺激
一〇、辭書
今日的臺灣佛教及其面臨的問題
一、光復以來的雜誌事業
二、光復以來的出版事業
三、教育事業
四、出國留學的門路
五、獎學金與弘法
六、佛教會與傳戒
七、外道的威脅
中國佛教藝術的價值
一、前言
二、中國的佛教建築
三、中國的佛教雕刻
從佛教的觀點談科學
一、科學和宗教
二、佛教非為科學
三、佛教合乎科學

四、佛教重視科學
五、佛教的研究方法必須科學化
六、佛教的修行方法必須有科學根據
七、佛教的內證經驗是科學而超科學
印順長老的護教思想與現代社會
註解
現代臺灣佛教的學術研究
一、前言
二、臺灣的佛學學報
三、《華岡》及《中華》佛學學報
四、臺灣地區其他刊物的佛教學術論文
五、臺灣佛教的學術論著
六、結語
佛教與中國文化
二
二
三
四
五
六
七
八
戒律與人間淨土的建立
一、提要
二、戒律是因人而有
註解
三、戒律的意義及其功能
註解
四、戒律的實用性及適應性
註解

五、戒律順從人情與國法
註解
六、捨小小戒與禪林清規
註解
七、戒律是實踐佛法的共軌
註解
八、戒律的廣略繁簡及其實用性
註解
九、營造人間淨土必須遵守戒律
註解
一〇、五戒是做人的準則乃至是成佛的正行
註解
一一、結論
註解
人間佛教的人間淨土
一、提要
二
註解
三
註解
四
註解
五
註解
六
註解
七
註解
八
註解

九
註解
佛教藝術的承先啟後
一、佛教擁有豐富的藝術作品
二、佛教藝術的起源與發展
三、佛教藝術以化世導俗為目的
四、印度的佛教藝術包羅宏富
五、佛教藝術對中國文化的影響
六、以佛教題材，引發另一類創作
七、現代宗教藝術應與社會相結合
中國佛教建築 —佛教建築設計發展國際研討會主題演講
一、提要
參考書目

《法鼓全集光碟版》第三輯 第二冊

《神通與人通》

走在缺陷處處的人生道上

一、人生的現實面

我人生而為人，生而為生死不已而又無能解脫生死，無從得大自在的眾生之一，這一人生境界的存在，其本身的現象及其所能產生的種種思想言行，就是一大虛妄和一大缺陷。所以在我人歷史文化的演進上，在現實的社會活動和社會組織上，隨時隨處，只要有著人類生存的所在，不論群居與獨處，人們都會存有一種「衝破現狀」的冒進意念，以及其從事於冒進的努力。雖然由於教育環境和個人修養（生活——人格知識的修養）的不同，其冒進的意念和冒進的努力，有著善、惡、美、醜、積極創造和消極頹廢（如不滿現狀或現實不能滿足他的要求而變成瘋癲，乃至自殺的人們）的種種差別，然而人們之想「衝破現狀」的基本觀念，卻是一樣的。可是不幸得很，人類自有生民以來，為了衝破現狀，為了爭取理想，經過了不知多少先民的努力，也不知努力了多少年代，時代雖然每在進步，現狀也在不斷演變，奈何人類的希望或理想，總是把人生的現實，遠遠拋在背後，使得生活於現實中的人們，永遠也追趕不上，像這種步步移動的人類歷史，和經常不能滿足要求的人生境

界，豈不就是人類生存的一大悲哀！因為人生乃至一切萬物的存在，就是一大虛妄和一大缺陷，我人以虛妄不實的人生和缺陷處處的身心，去追求理想，創造理想，理想也就成了虛妄和缺陷，這種虛妄和缺陷的理想，即或有其完全變成事實的一天，但因它是虛妄而不是究竟，是缺陷而不是圓成，人類的生存，也就永遠站在各個歷史的立足點上，看理想之山的遠景，卻永遠是停留在「站在此山看彼山高」的現實之中，究竟要到什麼時候，才是最後最高境界的實現，卻是一個不可知的無限期和無窮遠了！

由此可見，我人雖自覺實實在在、清清楚楚、明明白白地生存在各自的現實之中，但是，試問：我們的存在是存在於什麼之上或什麼之下呢？我們到底抓住了一些什麼東西作為人類努力的最終目標？即使他是大哲學家，也是無從解答，因為古人發明的真理，到現在已有些變成了不是最高的真理。那麼，我們看古人如此，後人之看我們，又何嘗不然？所以莊子要說：「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。」正因為莊子的慧力，不能窮究宇宙界和人生界的一切事物而加以認識辨別和解答，所以他說「知也無涯」，以為用我人短短而極為有限的生命，要懂得一切的事物，根本是不可能的事，否則的話只有強不知以為知的病害而已。為什麼呢？因為莊子雖是中國思想史上一位傑出的大思想家，但他依舊還是一個人。所以莊子還有這樣的一段話：「一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相磨，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎？終身役役，而不見其成功；恭然疲役，而不知其所歸。可不哀邪！人謂之不死，奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？」這一段話說得非常哀痛，是一種不知生前，尤其是我人非死不可而又不知死後的哀痛！可知人生是一大虛妄一大缺陷，也是一大無知，請我們各自反問：我對我們地球所處的太空世界的天文知識，懂了多少？恐怕即使你是當今權威的天文學家，也會覺得對於天體的知識，幼稚得非常可憐！我對我所生存的地球，認識了多少？對人類整個的歷史文化，知道了多少？對民族和國家，明白了多少？對社會環境，清楚了多少？對父母子女和親戚朋友，瞭解了多少？乃至我對自己的優點和缺點、美德和罪惡，又覺察了多少？

至於我人的生前和死後，自不必說了。單問這些，我們就可發現自己的所知，幾乎即等於無知了！所以聖人而如中國的孔子，還要「入太廟每事問」，以為「三人行必有我師」而主張「不恥下問」，正因自知無知，才能虛懷若谷地去「敏而好學」，可是，人總是人，所謂學到老學不了，人之學與不學，只是小無知與大無知，小缺陷與大缺陷之別，缺陷終究還是缺陷。

二、佛教的人生觀

然而，人生之可貴與人生之莊嚴，竟又全部表現在這一自知無知的自知缺陷，而來力求充實和彌補的精神之上，由此，人類的歷史才有進化，由漸次的進化而形成人類的文化和文明，例如筆者之能著手於這篇文字的寫作，也是出於這一缺陷的迫促，雖然筆者自己便是一個缺陷的存在。因為自知缺陷，而來力求彌補缺陷，總比不來彌補的好，不過有的人的彌補方法是自我安慰的自圓其說，好像掩耳盜鈴或鴕鳥的心理一樣，只要把耳朵塞起來，將腦袋悶下去，就覺得安全自在了（如西方的宗教徒）。有的人的彌補方法是以缺陷的本身去補充缺陷（如世間的大思想家和大科學家）。有的人卻是叫人以擺脫缺陷而來彌補缺陷，實際上，也只有完全擺脫了缺陷，才是真正的沒有缺陷，因為人生就是一大缺陷，所以只有超出了生死界限，才有達到真正圓滿的希望，那麼，釋迦世尊說法四十餘年，就是說的教人超出人生生死界限的種種方法了。

同時，正因為佛教的思想，是叫我人超脫人生生死的大缺陷網或大虛妄海，所以就引起了許多思想家的非難和指責，以為佛教要人擺脫人生生死的現實狀態，而去追求一個不生不死的涅槃境界，無疑是表明了佛教的人生觀，是厭世消極而逃避現實不敢面對現實的一種思想，例如近世的實驗主義哲學家威廉．詹姆士（William James 西元一八四二—一九一〇）年，就曾這樣批評過佛教：「佛家的涅槃，其實只不過免去了塵世的無窮冒險生活。那些印度人，那些佛教徒，其實只是一班懦夫，他們怕經驗，怕生活……他們聽

見了多元的淑世主義，牙齒都打顫了，胸口的心也駭得冰冷了。」（《實驗主義》二九一—二九三頁）他又說出他自己的主張：「我嗎？我是願意承認這個世界是真正危險的，是須要冒險的；我絕不退縮，我絕不說『我不幹了。』」（《實驗主義》二九六頁）關於這一點，我們不必說是詹姆士的無知或武斷，只因為他是十九世紀末葉、二十世紀初期的美國人，他對於佛教的陌生，是因佛教的思想文化，在西方世界中的傳播，尚在萌芽期間。所以詹姆士的曲解佛教，我們不必訶責，我們只希望詹姆士的學生以及他們的同路人，本著探求真理的宗旨，對於佛教的思想來細心研究一番。比如佛教既然消極逃世，釋迦牟尼在成佛之後，為什麼不立即進入涅槃，而要苦口婆心，往返跋涉地說法度眾？佛教既然是厭世而又不敢面對現實和正視現實的，佛教中的諸佛菩薩，怎麼又有「我不入地獄誰入地獄」的悲心大願？這一悲心大願，又何止是一般所謂冒險的精神所能相比相望？因為佛教雖然主張出世，但其出世的方法，卻在入世，唯有入世最深，而且是作縱橫面的一往深入，才會穿過世間冒出世間的界限，而進入出世的境界。如果說世間是一個大球體，那麼佛教的出世，並不是我人站在一個空間的立足點上，單獨直升而像直升噴射機樣地向上飛騰，乃是叫人深入球體的每一個部分，穿透了球體，先能在球體之中做大活動和大開墾，而達到了遊刃有餘的程度之後，才是超出世間或人生生死的時候（請參閱〈人心的安頓和自性的超脫〉一文）。可見，我人要成佛，要得大自在、大解脫、大究竟、大圓滿——大實在和大滿足，並不是一朝一夕的事。奈何，一般學人之不能對於佛教做深入的研究，只在表面上以各自的見解和心量來看佛教，曲解與誤解，實屬難免！即連一些自命為學佛修行的佛教徒們，也難免沒有這一可能。

三、救世的思想家

為了人類的現實問題，層出不窮地困擾著整個的人類生活，故在「衝破現狀」的意念之下，給我們人類的歷史，激出了許多傑出的思想家——宗教家、哲學家、科學家、政治家……。他們都能本

著扶傾濟危、解困救厄的心意，為人類的病痛和人類社會的病態，開出了各自所以為對症下藥的方案。這一種心懷，站在人生求出路求落實的觀點上說，都是值得讚美，也值得慶幸的。如果不是這樣的話，我們當今的社會情狀，能不能和其他類別的動物世界有些什麼兩樣或高尚，實在是個很大的問題！可是，歷史慢慢久遠了，思想家漸漸增多了，他們各自為人生開出的方案或出路，也跟著增多了。這些種種的方案和出路，擺在人類大眾的面前，正像將一大盤品質、色彩、大小、形狀各各不同的糖果擺在一群初初進入幼稚園的小朋友面前，琳瑯滿目，蔚為人類文化的壯觀鏡頭。使得絕大多數的人們，真不知道何去何從，看起來樣樣都有它的道理，好像每一粒糖，都會使得小朋友產生出來甜的感覺，即使是裹著糖衣的毒藥，然在沒有中毒死亡之前，根本辨別不出它會叫人中毒。為什麼呢？豈不是因了人類的無知？孔子說：「民可使由之，不可使知之。」孫中山先生主張「知難行易」，絕大多數的人們，確實如此，即使被歷史公認為先知先覺的人物，又何嘗超出了這一「不知所從」的心理現象，任便他們已為人生問題開出了若干個似是而非的出路，但有更多更多的問題，他們仍然覺得莫名其妙！因為人的本身就是一個大缺陷，要從大缺陷中覓取大滿足，根本是不可能的事！

儘管擺在人類面前的是一個大無限的大缺陷，但是人類的意志，總是不會放棄了覓取一個大滿足的希望和努力，這也就是人類之所以能夠繁榮綿延而不亡族滅種的主要原因，因為大家都希望生存，且還要求生存得更安全更美滿和更有意義，憑著這一要求生存的意志，才造成了人類的世界和人類的歷史，所以中山先生的歷史觀，是著重在「生」的一個意義之上，而被稱為「唯生史觀」或「民生史觀」。可是不幸得很，在這一個要求生存而又要求滿足的情形之下，人類的文化固然在逐漸昇華了，同時人類的安全問題，也越來越嚴重了，因為「求滿足」的欲望，迫使人們發狂，引起一些喪心病狂者的搶劫侵略和奴役。直到目前為止，在每一個國家政府或社會體系之中，雖各有其法律制度，維護著各該單元中的每一分子的權益和安全。然而，放眼看去，如今國際社會的激烈競爭，豈不正在準備隨時拿出核子武器來，毀滅我們的人類世界嗎？這一

戰爭的威脅，比起洪水猛獸對於我們原始祖先的威脅，豈不更為嚴重！更為可怕！

這一空前的威脅固然可怕，但其威脅的原始意識或原動力之產生的當初，又未嘗不是為了增進人類的幸福和拯救人類的苦難，比如共產主義之產生，在馬克斯的當時，因為他自己窮，受了窮困的壓迫，並且又同情西方世界產業革命後的勞工生活，工資之低，工作時間之長，工人生活之毫無保障，特別是童工的慘狀。馬克斯想要衝破這一不合理的現象，才產生了他的階級意識的共產思想，想不到他的這一思想，竟會引起了當代思潮的重大變化！又如基督教的產生，是因為以色列的民族英雄摩西，為了要使他的民族脫離埃及的奴役，才假借一個叫作耶和華的民族保護神，作為民族運動的號召，而使流亡在埃及的以色列人民一致團結起來，逃出了埃及王的權力統治。這個出發點，未始不是可歌可泣的壯舉，然而他以宗教的迷信而大肆屠殺埃及的臣民（如《舊約．出埃及記》所載），卻是這一壯舉的反動了。及至耶穌出世，根據猶太教而創立基督教以後，耶穌本人，固為猶太教所迫害，而在基督教抬頭之後，竟又反過來數次狠狠地屠殺了猶太教徒。同信一個上帝，同是一個上帝（是基督教的說法）所創造的兒女，彼此殘殺，竟會如此之慘！

正因為大家都有缺陷，所以大家都想求滿足、求發展，而又不能溝通彼此的願望，共同協力，來向一個目標邁進，所以才有人與人間的紛爭，才無法求得一個永久的和平。人類世界的思想太多了，每一種思想都代表著一種渴望求其實踐（不一定就能實現）的主義，同時也可能潛在著一種給予人類的危機。人是一個缺陷，缺陷創出的缺陷，那麼缺陷的本身，就是一個危機——假如當在發覺危機尚未成熟之前，而不能予以及時改進或避免的話。譬如美國獨立之後而影響成功的法國大革命，是歐洲史上一件值得大書特書的壯舉，爭自由，爭平等，講博愛，可是因誤用自由平等，而死在自由平等之中的人又不知多少，有名的羅蘭夫人，便是因此犧牲而成名！餘如林肯解放黑奴，終死於黑人之手；甘地為印度獨立而努力了一輩子，臨了竟被他自己的同胞刺殺！因為有了缺陷的人，一方面想自求滿足，另一方面又不能發現一個或一樣足可滿足自己要求

的人物，事實上也的確沒有一樣東西，能夠真正地來滿足任何人的所有要求。所以歷史上的聖賢，也不能沒有如此的遭遇，如佛教的釋迦世尊，他的法身固屬滿覺圓通的無漏境界，可是佛的人身仍為有漏，釋迦世尊會排泄如常人一樣的便溺，也會衰老死去，也會頭痛，也有人對他不滿與憤恨，而想加害於他；中國的孔子，他自稱：「若聖與仁，則吾豈敢」，故在孫叔、武叔看來，孔子還不及他的學生子貢來得賢明；耶穌對基督教徒而言，是極為神聖崇高，但當耶穌受難遇害時，被行刑者置於兩個強盜中間，而且加於輕言戲笑與侮辱。

因此，任便世間代代有人歌頌完人聖人，和追求那些完人和聖人的境界，但是人人只能自許為嚮往聖賢的聖賢之徒，而不得自稱其本身就是聖賢。有人以為「聖域無止境」，因此而有儒家所說：「雖不能至，心嚮往之」的安慰話來。

如果要把現有的一切思想（包括宗教思想），擺在「圓成」或「圓滿」的天平秤上衡量一下，以照筆者的看法，除了佛教的思想能夠勝任之外，實在沒有一個撐得起來。雖然佛教的思想，在時代的眼光中，仍然需要做一番凝聚和開發的工作，亦如在佛滅之後約五百年的光景，印度之有龍樹（Nāgārjuna）、馬鳴（Aśvaghosa）及天親（Vasubandhu）、無著（Asaṇga）等之對於佛教思想的再肯定與再發明。但是佛教基本思想的穩固性質和究竟價值，是歷久常新的。佛教不必乞靈於任何的神祕和權力，仍能解答任何一切的問題，猶可圓融無礙，佛法是從佛的大覺智海之中流露出來，所以能夠圓融無礙，對宇宙界的自然現象，對人生界的倫理關係，不偏不廢，也不執不著。最大的發現是「緣生論」的物理觀和生命觀。一切的一切，在佛法的眼中看來，毫無神祕可言，無論什麼事物，只要它的因素夠了，便會形成它的結果，那是必然的而非偶然的。同時，佛教的最後境界是圓成，圓成的畢竟觀念，卻是無形無相而又如《圓覺經》所說：「圓裹三世，一切平等，清淨不動」的。實際上，我人也唯有完全放棄了現有的身心境界，和身心所處的境界，才是徹頭徹尾拋開了人生的缺陷，而邁入圓融無礙的境界。這一境界在人們粗看起來，似乎是逃世的。然而筆者在前面說過：

「唯有入世最深，而且是作縱橫面的一往深入，才會穿過世間冒出世間的界限，而進入出世的界境。」由此可見，為了真正的滿足，就不得不設法拋掉現實的缺陷，拋掉缺陷，便即拋掉人生，要拋掉人生，又不得不先來肯定了人生，深入人生而期通過人生，再超出人生。所以佛法的宗旨在教人出世，而出世的方法，則在教人更為積極地入世了。

四、東西方各說各話

佛教以外的其他思想，沒有一種是能夠徹上徹下圓通無礙的，不是出於武斷，便是訴諸神祕，最開通的思想也不能不有所存疑。其中除了如唯物思想之絕對武斷之外，還有一個共通的特性：相信創造主或自然神的存在。西方的宗教家或基督教的經院派哲學家，固然相信有個上帝創造了萬物，也主宰著萬物。即使自古代希臘的蘇格拉底到今日英國的羅素為止，他們的心中，也各有各的上帝的觀念，雖然他們是泛神論或是接近於泛神論的有神論者。如泛神論的代表，斯賓諾莎的上帝，並不同於基督教的上帝之能生殺予奪，而是一個只能自愛和被愛的上帝，上帝既無法愛人，人也不可以愛上帝而希望上帝也應該來愛他作為報酬。泛神論者的上帝，是大自然的代表意義，因為他們識不透大自然的奧妙，自身又處在這個大自然之中，所以把大自然神格化了起來，又因為明明知道大自然的對於人類意志雖有阻礙之處，卻不會絕對主宰，尤其西方人的思想中（非基督教思想）以為人類是可以慢慢征服自然的（故有種種科學的努力和成就），人類前途的命運好壞，全看人類自己的努力改進與否而定。所以不能承認上帝有任何的權威作用。再說我們的中國，中國的孔子，是一位人文主義的大思想家，他除了人生社會的倫理問題，絕少談到人生以外的形而上學。所以孔子要「不語怪力亂神」，要說「未能事人，焉能事鬼」；他對於生前死後的問題，總是存而不論的。孔子雖主張「慎終追遠」，但其追思的意義並不代表他承認人死之後還有靈魂，只是給死者的恭敬及予生者的安慰。所以他對祭神的觀念也是「祀神如神在」的，而不是肯定真有

神的存在。原因在他所以為的「未知生，焉知死」的存疑觀點之上。可是孔子對於天與命的觀念，又特別重視，我們在《論語》中可以看到好些有關天命的記載，例如「五十而知天命」，「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言」；「不知命，無以為君子」，「生死有命，富貴在天」，「子罕言利，與命與仁」，「命矣夫，斯人也，而有斯疾也」。又有單講到天字的，如孔子去見了衛靈公的夫人南子，而子路不高興，孔子便發誓說：「予所否者，天厭之，天厭之！」又有「天生德於予，桓魋其如予何？」「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也；後死者不與予斯文也，天之未喪斯文也。匡人其如予何？」「顏淵死，子卅：噫！天喪予，天喪予！」「子卅：天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」我們看了這些語句，可以明白，孔子的天與命，有點類似於西方哲學中的泛神觀念，孔子的思想，一方面積極努力人生的奮鬥，而不仰鬼神之助，另一方面孔子又因本身的無知（人生的缺陷），面對著宇宙和生命的無限，太多太多的問題，無法從他的知識經驗中得到答案，所以又不得不提出一個天和命的觀念，作為無可奈何的心理安慰，孔子以「天」「命」「仁」看同一體的數面，所以到了《中庸》上的一開頭，就說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教，道也者，不可須臾離也。」既然說天命即是性，而人性本善，善即近仁，能仁便可盡性。那麼，儒家所講的天命或天道，就是宇宙萬物的本然或本體了，所謂「知命」，也只是知道順應著宇宙萬物的本然之本性，去生存活動罷了，說簡單一些，知命便是聽從我人的自性發展而去發展。可見這是近似泛神論的一種觀念，因為泛神論以為宇宙萬物都是上帝的一部分，儒家則以為天是萬物的本性，人性是本性的一部分，同時也可將此一部分之人性，融入於整個的本性之中，這就叫作盡性。從這一點，我們可以知道哲學家和中國儒家的上帝，絕不是基督教的上帝，基督教雖然經過中古時代許多教士的努力，在亞里斯多德及柏拉圖等的思想中借用了若干哲學理論，形成了基督教的神學，可是若將基督教的上帝拿來放在哲學的面前，就無法站得住腳了。

至於佛教，筆者於二年以前，也以為佛教是泛神論的，其實那是筆者的無知與武斷，佛教雖有近似泛神論之處，但卻竟是徹底的

無神論者。因在佛教的觀念中，宇宙萬物——諸法萬有，是平等自如，而又自如不動的，所謂法性法爾，佛陀不以為他的說法是創造，也不承認有任何東西可來創造什麼東西，這一點是不同於基督教的，所以稱無神；佛教不以為宇宙之中還有一個什麼真正本體的存在，也不以為我人僅是宇宙中的一部分，這是不同於泛神論的，故而仍屬無神。可是，泛神論以為我人可以化於無限的宇宙之中，也能成為無限；佛教的佛性，我人到達成佛之時，佛性也是遍滿一切，如來如去，無所不在的，這一點，又像泛神論了。佛性是人人都有的，成佛是個別成佛的，成佛之後，又是各各有其名號國土的，成佛是眾生各個自性的昇華，昇華之後，雖能融入法界的無限之中，仍可有其個別獨立的價值，這與泛神論者以為的一融入無限，便消失於無限之中，而不復再有個別獨立的價值可言，又不同了。可見佛教是近於泛神論而是無神論的。

在這裡，筆者希望順便說一說宗教間之神與神的分別，以資澄清一下我人對於神的觀念。粗看起來，無論是一神論或無神論的宗教，都有多神論的嫌疑。比如基督教是眾所周知的一神宗教，可是在基督教的觀念中，並不以為除了他們的上帝以外，不再有任何神明了，不過基督教以為除了他們的上帝之外，其他的神明都是惡魔罷了。再說佛教，不主張有個創造主或主宰神，所以是無神。然而，我們在佛經裡面，又可看到許許多多的神名神號，故而佛教徒絕不可說佛教是不講神的，其關鍵所在，只是佛教的神是三界之中眾生界裡的一種類別，不像基督教所說的創造神，同時也不如基督教所說的惡魔而已。佛教之中雖也有魔鬼的名稱，不過佛教的魔與鬼，絕不會如基督教所說的魔鬼那樣，永遠是魔鬼，永遠沒有轉變的機會，也將永遠要被上帝扔在煉獄中受苦。佛教所說的魔與鬼是有希望超昇，也有希望成佛的。佛教之偉大處，亦正在此，既不強調神祕的權威，也不敵視任何一個眾生。在此，筆者還要加以說明：佛教的無神，絕不相同於中國史上如范縝、司馬光等所主張的無神，也不同於今日共產黨徒所說的無神。他們的無神，是不相信除了物理的自然行動之外，還有精神或靈魂的存在，佛教的無神，只是不承認宇宙萬物尚還有個創造主或主宰神的存在，所以此無神不是彼無神。

現在，我們可以檢討一下上面所說的幾種思想，究竟那種比較落實可靠？首先我們不要忘了，人生就是一大缺陷，從缺陷中開發出來的思想，雖也可以彌補一部分缺陷，但是缺陷之中，必然含有危險的成分。基督教的思想，乃是鴕鳥型的，為了困惱於現實的痛苦，便夢想一個上帝的天國，他們對於解除人類痛苦的意見，不是開發人生的價值或改善現實的社會，而是把一切的希望都寄託在天國裡，以為受洗了的基督徒，死後可望逃避痛苦而進入天國。事實上，我們雖可不妨承認有個天國的存在，然而不靠自己的努力，單憑一次受洗而想得到上帝的赦罪和拯救，在理智上似乎是無法解答的，正如人之犯罪，不去將功贖罪，只憑人事關係，就可變成無罪，在制度上軌道的社會裡是不會產生的。如說那是一種信仰的精神安慰，那麼它與鴕鳥之將腦袋埋進土裡，就以為它的生命有了安全的想法，又有什麼不同！也許基督徒們對於這一判斷要提出抗議，他們總以為耶穌即是上帝的道成肉身，耶穌是究竟圓滿的人，不可能有缺陷，耶穌的話也不會有缺陷。那麼筆者希望抄錄一段耶穌死時的記載：「釘他在十字架上……他們又把兩個強盜和他同釘十字架，一個在右邊，一個在左邊。……祭司長和文士也這樣戲弄他，彼此說：他救了別人，不能救自己……耶穌大聲喊著說：我的上帝，我的上帝，為什麼離棄我？」這段話見於《新約》的〈馬可〉及〈馬太〉兩福音中，我們看了以後，除對耶穌之被釘十字架而感到悲愴和同情之外，又可證明耶穌本人並非即是上帝的道成肉身，否則當其臨難之時怎會又叫上帝而且表示上帝已經離棄了他？可見耶穌其人並非毫無缺陷，如無缺陷，則其絕對不會對於遇難而感到恐懼。

西方正統的哲學思想——是指由古希臘沿革發展下來的哲學思想。我們談到西方文化思想，便很容易聯想到了科學問題，不過科學一詞，通常被哲學家們看成哲學的分門別類，所以科學是出自哲學的子體，哲學才是科學的母體，如談西方的哲學思想，自也包括了西方的科學思想。但是不幸得很，西方哲學主張人類可能征服自然，到達這一傾向的強弩之末，人類便開始物化了，人要利用萬物，人也被看成了萬物之一而來當作物件利用。如美國的現狀，他們忙著賺錢，也忙著花錢；他們在工作時固然緊張，在娛樂時也不

例外，可以說美國人的日常生活，都是在極其緊張和高壓的氣氛中度過來的，像這樣的生活情態，能夠維持多久而不發生血管爆破的中風絕症，實在很難想像！其中的危機，是在人類要以缺陷來補充缺陷，以缺陷的人類作為而想滿足缺陷的人類生活，越補越覺不滿，越不滿越感缺陷，到最後，就難免會像不會調琴的人把琴弦越調越緊，緊到不能再緊之時，弦線也就斷了！因此，到目前為止，已有許多西方人在嚮往東方人的生活情調了。

那麼，我們的東方，究竟又如何了呢？東方有兩股思想主流，一是中國儒家的，一是印度佛教的，在中國還有一股道家思想的旁流。（西周諸家的思想，除儒道二家之外，無大歷史的影響，故不談）

我們先說儒家的思想，儒家的思想對於中國人而成為中國人的造型上面，貢獻很大，尤其中華民族雖經幾千年的歷史，在內憂外患的消長變亂之中，仍然屹然立足於世界之上，儒家之功不可埋沒。可是儒家的思想，雖著重現實的人生，而開出積極進取的一面，奈因人類的本身就是個缺陷，儒家所開出的精神，自也不能沒有它的缺陷，便是因為受了知識範圍的束縛，只能教人應該積極進取，應該勇往直前，應該成仁取義，但卻不能進一步地說出為什麼要應該？應該了是如何？不去應該，又是怎樣？說得明白一些，儒家的思想是很現實的，但在這個現實的兩頭——生前與死後，來處與去路，卻無法得到交代。從大體上說，儒家的人生歸宿，是寄託在所謂「大我」——自己的、自己民族的，乃至整個人類的後代子孫身上。也就是希望把自己這個曾經存在的生命，向後代子孫身上去凝聚或團結。所以孔子要說：「君子疾沒世，而名不稱焉。」所謂三代以下唯恐不好名，孔子雖不想於在生之時去沽名釣譽，但在死後，卻以為如不稱名於後世，就不能算是一個君子。孔子為什麼會有這種思想？因為他的安慰處，就在這裡，如果連這點安慰也沒有，豈不覺得如此的人生太空虛也太無聊呢！孔子未能透過人生生死的界限，來替人生開出一條更為積極的路向，所以只能希望人做聖賢而不能進一步使人非做聖賢不可；不做聖賢而做小人，孔子只能說他朽木不可雕，卻無法指出成了朽木的人會有怎樣的後果？同

時，孔子主張將安慰寄託於後代子孫的身上，中國人的腦海裡也因此而形成了一種並不太好的觀念：把自己的財勢遺留給自己的兒孫，希望自己的子子孫孫都能因了自己所遺的財勢而安富尊榮；為了顧全其子子孫孫的生活問題，便不得不去想盡辦法，增長自己的財勢（這一思想在西方人的觀念中，並非沒有，但總沒有中國之甚且深）。可是，歷史的事實告訴我們，秦始皇希望他的萬代子孫都做皇帝，然到二世胡亥，秦的統治就完了；還有其他的開國君主，往往於大功告成之後，大殺功臣以鞏固他們王朝的命運，但卻從未有過一個永不凋謝的王朝！其實，我是人，我的兒孫也該是人，那麼我能找到生活的依靠，我的兒孫豈不也有同樣的可能？如果兒孫皆靠祖上的遺產生活，我們的社會也就少了若干人的生產而多了若干人的消費，這種現象實在不是一個健康的社會所該有的，中國社會之不及西方國家，原因誠然很多，這一觀念之為害，似也正是其中的原因之一。但是，我們能怪孔子嗎？孔子也是出自他的無可奈何啊！同時，我們也不能忽略，中國是農業社會，農業社會則宜於大家族制的發展，這一自然形成的制度，又是基於倫理的觀念之上，儒家之倡五倫，對於中國社會的安定之功，實在很大，不過一到後來，由五倫而僅重父子一倫（也是片面的）之後，社會風氣也就失去了重心，於此可見，世間之學說，有其利必能成其弊了。

再說中國思想的旁流——道家。道家的思想，在積極方面講，它給了中國人的一種生活的藝術，那就是教人養成一種怡然自得和隨遇而安的心境。近人錢穆先生說：莊子的理想人生是要人各自約限於自己的分際之內，不必再有所嚮往。郭象（其對註解《莊子》的功勞很大）說得更好：「苟各足於其性，則秋毫不獨小其小，泰山不獨大其大矣。……無大無小，無壽無夭。是以蟪蛄不羨大椿，而欣然自得，斥鴳不貴天池，而榮願以足。苟足於天然，而安其性命，故雖天地未足為壽，而與我並生；萬物未足為異，而與我同得。則天地之失又何不並，萬物之得又何不一哉？」這段話的意思是在叫人知足和滿足。叫人不要向外追求，只要朝內稟性，性滿性足雖小亦足，若性有所虧則雖大亦缺。這與儒家所說的「知命」，似有相通之處，使得人生的努力和理想，有個緩衝的餘地。可是道家在消極方面，給予中國人的遺毒，也著實不淺，如莊子說：「為

善無近名，為惡無近刑。緣督以為經。可以保身，可以全生；可以養親，可以盡年。」像這樣的態度，簡直是個鄉愿了。《莊子》上又有一段很美的文章：「平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。故卅：聖人之生也天行，其死也物化；靜而與陰同德，動而與陽同波；不為福先，不為禍始，感而後應，迫而後動，不得已而後起。……其寢不夢，其覺無憂，其神純粹，其魂不罷。虛無恬淡，乃合天德。」像這樣的人生境界，的確恬淡的可愛，可是，人之更可愛處，是在力求向上的意志，我們在這一段文字之中，卻找不出一點主動進取的意義。在這種思想的潛移默化之下，就養成了「得過且過」與「滿不在乎」的苟安心理和頹廢意識，如說莊子的思想也能給予人一種努力的目標的話，那該是他所說的至人或神人了：「肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」但是，中國人的隱遁深山不問人世間事的思想，就從這裡來的，辟穀燒丹和養氣長生的古怪行為與古怪風尚，也是來自這裡。事實上，這是莊子的一個理想境界而已，莊子希望人能「合天德」「守天全」，之後可以「潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄」。可是，莊子的理想儘管好，而莊子本人，卻並不就是到了這一境界的人，他說真人是「不知悅生，不知惡死」的，然當他喪妻之時，竟又哀感而無法自制了。可見莊子還是一個活潑生動的凡人，而不是他所說的神人或真人了。莊子既然是人，人就不能沒有缺陷，所以我們對於莊子的看法，除了同情他的可愛處，卻不必痛斥他的消極點，這是人生共通的憂患啊！

道家的另一思想——老子給予中國人的消極心理，也很不淺，比如老子根據「物極必反」和「否極泰來」的原則，主張：「知其雄，守其雌。」「知其白，守其黑。」「知其榮，守其辱。」主張：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」老子總以物理的眼光看宇宙萬物之生滅變幻，總以為物壯則老，老則衰，衰則敗，敗之極又復為生而壯而老。所以叫人要守物勢相反的一端，待機而取，因而近人錢穆先生要說老子是個精於打算的機會主義者。可是老子服膺他自己的思想，也許能夠做到「道常無為，而無不為」的地步，一般的人卻不能了，卻只知守於劣勢的現狀

下，等待優勢機會的來臨，而不知憑其自己的力量去迎接機會和開發機會了。這對中國人的創造意識，實在是個很大的洩氣洞。尤其老子只看到了物理循迴的原則，卻沒有認識精神動向的特質，因為物理界的現象，固屬生住異滅、滅生住異地交錯流轉不已，精神則並不盡然，精神可以有週期的變動，也可以有一直向上的昇華，而且只有一直向上而達於無極無限的圓成大覺，才是人類精神的最大特性和可貴之處。我們舉個很淺的例子，人漸漸老了，生理各部的機能，也漸漸衰弱，漸漸不堪負荷了，這是證明物壯則老的原則沒有錯，可是有些人的思想，卻不會因為人的衰老而衰老的，相反地，多數的大思想家，越到他們的晚年，他們的思想則越發成熟，對於人類的貢獻也越加偉大。

人之有老死，不是精神的老死，乃是物體生理的衰敗，精神（在佛教稱為識或如來藏）雖因生理的衰敗而離開軀體，但是軀體之死並非即是精神之死，以照佛教的觀念，人死之後，人的精神仍然有其應有的歸依或投靠。不過這些道理，絕對不是老子的思想所能明白。所以我們只能討論老子的缺陷，卻不必臭罵老子的缺陷。

五、小結

以上所舉各種思想的缺陷，並非筆者對於那些思想的攻擊，而是藉此證明人生的缺陷，由缺陷的人生開發出來的思想，也就不能沒有缺陷。就以佛教來說，佛陀的境界當然不會有缺陷，由佛陀的境界，用嘴巴說出來成了語文名相，因為世間的語文名相，是由人起，人有缺陷，人類的語文名相就有缺陷，以有了缺陷的語文名相來表達佛陀的境界，所表達的東西也就不能沒有一些缺陷了。因有這個緣故，東方人雖多信佛，信佛者又不能沒有弊病，因為各人心中所有對於佛的印象和憧憬，絕對不是真正佛陀的境界，佛的境界，只有佛與佛間，才能知道，我人知道的佛，只是一種幻象而已！我人本著佛的種種言教去信佛學佛，也只是一些方便法門罷了。

但是我們應該明白，佛教之不同於其他的思想而又超出於其他的思想之上者，正是因為佛教的思想，能夠直下承當，和當下指明世法之虛妄不實；更可承認，如佛法而著於世法之中，佛法也是虛妄不實。

（一九五八年十二月於新店，刊於《海潮音》雜誌四〇卷一及二期）

再談走在缺陷處處的人生道上

一、人類的通性

對於現實的不滿意或不滿足，乃是人之常情，甚至乃是人之通性，人類之有進化，之有文明，之有歷史，全在這一不滿的要求和情緒下所產生；人類的先民，自穴居野處的原始——跟獸類相同而也近乎野獸的生活，到所謂「鑽木取火」（這是中國的神話，但也確能代表人類進化史上的一個階段，而且還是一個偉大的階段），而利用了火，由用木柴取火而到發掘地層下的煤油、煤炭作為燃料，又是一個漫長的階段，及至今日以煤炭發電，水力發電，而到以原子能發電生熱，作為大時代中一切大小工業的原動力。這些一直向前進步的現象，如果不是人類對其所處現狀的不滿，那是產生不了的。即如今日美國與蘇聯的太空計畫火箭發射的競爭，也在這一不滿的情緒中產生，蘇聯共產黨徒不滿意目前已有的成就，要想控制全世界的所有土地和人民，所以不能不在武器的發明上求其領先美國，美國為了自身的安全，又不能不接受蘇聯在科學武器上的挑戰，既接受挑戰，便不能不求滿足於現有的科學成就而從事於馬拉松式的競賽。我們的歷史就在這樣緊張競爭的氣氛中寫下來，也將繼續如此地寫下去；我們的祖先，一代一代地生於緊張競爭之中，長於緊張競爭之中，也老死於緊張競爭之中，我們的後代子孫，當也不會越出這一自然律則的範圍。這是可喜的，但也是可悲

的。不滿現狀，致使人類的世界更繁榮更美麗，人類的生活更富有更舒適，人類的文化也將更接近更融通，可望出現一個所謂「大同」的局面，所以可喜。由於人之不滿現實，產生種種要求或欲望，人的要求之中，或有滿足的時候與滿足的部分，例如人要吃飯，吃飽之後便是滿足之時，但這滿足，絕對不能一次滿足便成永遠滿足，所以這是暫時的滿足；且吃飯雖能使得全身受用，卻不能說因為胃部的滿足，連其他的眼耳鼻身（包括四肢）都感到滿足。正因如此，人類的要求，永遠也不可能達到一個經濟學上所說的邊際效用的境地。所謂欲無止境，如果說一個欲望便是一把火炬，那麼火炬可以照明，可以寄人於生命的希望或未來的遠景。但如火炬多了，一個要求變成一把火炬，無量無數沒有止境的要求，變成了無量無數沒有止境的火炬，重重層層將我人圍在其中，我人豈不要被熊熊的烈火燒成焦炭？正像孫悟空經過火焰山，憑他從八卦爐裡煉出來的身體，也給燒得好看！事實上，人類之中的絕對多數，都在這種火焰山似地欲望之海中生存，也在其中昏沈，從生到死。從呱呱墜地之後，要求奶吃，要求父母之撫愛，要求長大，要求異性，要求事業，要求金錢，要求榮譽，要求權力，要求兒女，要求晚景的安樂，乃至要求死時的哀榮和死後的所謂「流芳千古」。人會餓，所以要吃，而且要吃得飽吃得好，乃至希望能永遠吃得飽，永遠吃得好；人會怕熱，也會怕冷和怕受意外的損失，所以要求房子住，要求衣服穿，而且希望住得舒適愉快和精美華麗，穿得舒適愉快和精美華麗，乃至希望永遠如此永遠向上向好地發展下去；人會行動，所以要走路，要求走得更快更舒適和更安全；人會感到空虛和寂寞，所以要求伴侶，要求異性，而且要求漂亮多情又加溫柔的異性伴侶；進一步則要求權力和名位來滿足自己的空虛和寂寞；人會……所以……因為人們會老會死，所以又得要求死後的不朽，於是天人合一的觀念出現了，上帝之國的宗教也出現了（事實上凡有要求，便不會滿足的）。人們就在這種一個接著一個，一個包著一個，又各各通連著無數個的欲望中討生活，始終沒有一個空閒的機會，來給自己輕鬆的休息一番（這一休息，當指無念無作的解脫自在而言），又因為各人各自的欲望之無限地追求，便不能不妨害他人的追求，由妨害而產生鬥爭，由鬥爭而演成流血事件的擴大，

而變成集體戰爭、民族戰爭，而到本世紀來的世界戰爭，所以要說可悲！

二、瞬變的萬花筒

以照佛法來說，凡是有形相有作為，看得見摸得著，聽得出嗅得到和感得及的種種現象，都是不究竟或不圓滿的，因為世界的事物，生生不已也死死不已，一切都實在的，一切也是空的，所謂「因緣所生法，我說即是空」，世間的現象，正如小孩子玩的萬花筒一樣，不斷地將筒轉動，不斷地向筒內看，筒內的花樣也不斷地變化。其實那些花樣，不過是一些簡單的彩色碎片而已，但以各種角度和位置的變更配合起來，就覺得真像有無數的花樣在筒中出現了，當然，那些花樣，只是臨時假合，偶一轉動，花樣就會立即變樣。那麼我們生而為人，在這個形相顯著而又呆笨的世界上為人，這人的本身，就是一個缺陷，儘管古往今來，產生了多少宗教家、思想家和各種發明家，但他們的宗教、思想、發明，由人產生而仍落於人間，它就不能沒有缺陷，故我敢說，我們以前不曾有過絕對圓滿的事物出現，現在是如此，將來也是如此。基督教說上帝依照他自己的形像造人，當他把人造出之後，竟又不像上帝，若照基督教的觀點去看，實在有失上帝的威信，因為上帝即是真理道路和生命，他竟連一個雕塑工匠的資格都不夠。上帝的手不能聽從上帝的心意，正像一個幼稚園的兒童，拿起一枝蠟筆，心裡想在紙片上畫出一隻小狗，但在畫完之後，便發覺那隻玩藝，根本不像真實的小狗，卻又仍然有一點點形似小狗。所以上帝比照他自己的形像造人，幾乎造出了百分之一百而又偏偏不像他自己的所謂「罪人」，致使害得他被釘在十字架上（基督教以耶穌即是上帝），以替人類贖罪。事實上，我們縱可承認有一個類似基督教的上帝的存在，但以超自然的絕對真理，而落入了世間的凡事凡物和凡人之中，也就不是絕對真理而成了相對或比較的真理。可惜基督教從未有過這樣的觀念，否則耶穌便不會自稱他就是真理道路和生命了。基督教徒們相傳：耶穌死後三天復活了，而且連那曾被釘死的屍體，也從墳

墓裡爬起來，回到天父的天國去了，憑一個父母生出而靠食物養成的肉體，竟會復活！竟會升天？但我以為耶穌的復活是真實的，不過不是屍體的復活，而是精神的復活，復活在信徒的心中，不是復活在耶穌的墳墓裡。因為世間的事物，有其出現，亦必有消失，這是自然的律則，何獨耶穌例外？

這在佛教，就沒有這樣的說法。佛陀常說佛的境界，唯有佛才知道，唯有佛才領略，而且也是「不可說不可說的」，因為一說出來，就成了世間的語言名相，一成了世間的語言名相，那就早已脫離了佛的境界。所以絕對的真理——諸法實相或真如，不可能在我們的世間出現；所以佛陀成佛之後，佛的肉身仍舊跟凡夫的一樣，一樣是一只臭皮袋子，袋子裡裝滿了已經臭的和必將臭的，如不荼毘，且也必將變成蛆蟲和腐蝕菌類的大餐館的肌肉、脂肪、血液、骨骼、粗細經脈和大小神經。正因為佛的肉身也跟凡夫的肉身一樣，凡夫有生有病有老有死，佛的肉身，同樣也會生病，也會老死，故於釋迦世尊行將入滅之時，佛的侍從阿難尊者苦苦哀求，請佛永住人世，永做人間的導師，釋迦世尊的回答，卻教弟子們依戒為師、依法為師，並且重加說明無常的道理。可見佛教不以神奇的故事來增加佛陀的偉大，佛陀在世，只是一個偉大的人，而不必是奇突的「神」。佛陀的偉大，是因他的智慧和德行超過了凡人。然而佛是絕對的圓滿，佛的肉身卻不是絕對的圓滿，佛法是絕對的圓滿，佛教則不必是絕對的圓滿，佛教偉大，僅是相對比較上的偉大，佛教的真正偉大之處，也就在此不以自身為絕對偉大的偉大，因為這個現實的世間，就是一個大缺陷，處身於大缺陷中，不可能沒有缺陷。

三、人生道上缺陷處處

那麼，缺陷在於人間，實為人人之所難免，人類之有智愚賢不肖，之有聖者仁人與男盜女娼的不同，實也僅是大缺陷與小缺陷的比較差別，有缺陷便有要求，有要求（不論是要求善的果報或惡的

作為）便是缺陷。現在且將人生缺陷中之兩大基本或兩大原始的缺陷分析如下：人在人間，最不可缺少的要求，便是吃的問題，人從剛剛出世，就會本能地要求吃奶，所以尋常聽到孩子哭了，只把母親的奶頭向小嘴裡一塞，哭聲馬上停止。從吃了第一次的奶汁開始，人的肚子，便得每天填進去一些東西，直到死的時候或死前的幾天與幾小時為止。世界上儘管有些怪人不吃飯，但那究竟是人類比數中少了又少的少數。比如中國史上的一些道家的信徒，主張不吃煙火而要辟穀燒丹，印度的苦行僧人，甚有日食一麻一米而度其形容枯槁的生活（佛在成道以前也曾有過如此的生活，然而佛的成道，是在放棄了這種苦行之後，所以那不是佛教，而是外道），還有一千九百多年以前曾為耶穌施行洗禮的約翰，僅以蝗蟲和野蜜作為他的食品等等，可是人類之中的絕對多數是要靠著適量的穀類蔬類與肉類來維持生命的。人類最初的祖先，也許真像進化論者所說，跟近代的猿猴或猩猩相似，長著一身茸茸的細毛，天熱了脫掉一些、斷掉一些，使得體溫不致太高，天冷了長厚一些長長一些，使得寒氣不易影響體溫的常度，故可免了服飾的累贅。但是凡為動物，卻不能不吃，正因為有了吃的問題，世界上才有了煩惱；尤其是有了肉食的動物之後，世界上不但有了煩惱，而且也出現了殘殺和戰爭的悲劇。所謂弱肉強食，適者生存，在殘殺相食的競爭之下，知能高的動物，漸漸抬頭，漸漸佔了優勢，知能低的下等動物則漸漸由相吃而成了專門被吃的階層，甚或又自專門被吃的階層而乾脆退出了我們這一世界眾生的大會的席位，而接受了淘汰除名的命運。這一弱肉強食的比率，根據專家研究的結果，大概是這樣的：動物長一磅肉，需要吞食小動物的肉十磅（動物吃了小動物的十磅肉，固可增加一磅體重，但其經過勞動及身體各部分能量的消耗之後，吃十磅肉，自然不能如數增加自身體重的一磅），如果我們是靠吃鮪魚為生的話，那麼一千磅橈足類水生動物，然後產生一百磅的鯡魚，一百磅鯡魚再產生十磅鯖魚，十磅鯖魚長出一磅鮪魚，一磅鮪魚吃進我們的肚皮，僅僅增加我人體重的十分之一磅而已！試問：肉食的殘忍，該是多麼驚人？一千磅的橈足類水生動物，該有多少個生命？多少尾鯡魚，才有一百磅的重量？但到我人身上僅只多了十分之一磅而已！然而，我們的人類，自原始的祖先開頭，就是從獸類的獠牙縫裡逃出來的，人與獸爭的階段，固然是以肉食

為生，到了漁獵的時代，仍然吃肉，游牧的階段，還是吃肉，直到農耕時代開始以後，人類的主食才著重於穀類與蔬類，而把肉類置於次要的副食地位。奈何不幸得很，我們的社會一到近代，由於醫術的發達和環境衛生的改善，人口的死亡率減少，人的平均壽命拉長，造成了人口膨脹的空前現象，於是一般有心之士，便開始為人類食糧問題而擔心，而發出驚心動魄的謬論。例如馬爾薩斯的人口論出現了（但他錯了），他說中國大陸的康生計畫出現了，希望能夠因此而減少中國一億的人口！據美國的生態學家威廉．吳格博的研究報告，他說四十年後的世界人口，將會增加一倍，那麼目前的世界人口約為二十六億左右，竟有若干地區的落後民族，已經鬧著糧荒，而需外來的援助。如到四十年後，地球上的耕地不可能增加一倍，人口卻增加了一倍，那時的吃的問題，又將怎麼解決？因此，又有一些人主張大量開闢海洋中的糧倉——向魚類身上去動腦筋了，因為他們相信，大魚吃小魚，小魚永遠吃不完，而且水類動物之死於相吞相食中的比數，跟人類死於戰爭中的比數類似，絕對的多數還是自己死去的。這樣一來，我們的世界，似乎是命中註定永遠要有殘殺行為的了。不過也有一些科學家，為我們指出了可慰的展望，據說假如地球上植物所製出每年達一百六十億的碳素（又名澱粉）都可以吃的話，那麼那怕世界將來的人口，即使比目前多出四十六倍，也可以供應而不愁餓死。這實在是一個非常可喜的推測，但願能夠真有這樣的一天。

不管人類未來的生活，如何維持下去，然自有了生民以來的人類世界，最大的問題，實莫過於吃的煩惱，雖說「人為財死，鳥為食亡」，如果人而不曾吃飽，那還顧到財的問題？人在冬天只要肚子填飽，衣服單薄些還不打緊；相反地，如果不給他東西吃，即使裹在狐裘之中，也會饑凍而死。這是欲界眾生，與生俱來的一種大缺陷呀！所以佛在世時告誡弟子們要把食物當藥吃，而不要把吃東西當成享受。佛的意思也是希望佛弟子們從這一個大缺陷中盡量抽出一隻腳來，免得矮子過河越走越深！

欲界眾生的第二種最大的缺陷，要算異性要求的問題了，所以中國的儒家要說：「飲食男女，人之大欲存焉」了。所謂「飽暖思

淫欲」，人當餓著肚子的時候，唯一的念頭是想如何找到東西吃，當他吃飽了，且連明天、後天、下一週、下一月，乃至下一年吃的問題都不用發愁了的時候，第二種原始本能的衝動，便會油然而生。當然，以照文明人類的看法，要求異性，固然含有要求發洩性欲的成分在，但是要求異性卻並不即等於要求發洩性欲。根據中國人的傳統觀念，陰陽的分際與和諧，便是宇宙的本然面目，有陰陽才有天地，有天地始生萬物，萬物之生又賴於陰陽兩性之好合，所以宇宙之形成，固出於陰陽化合，萬物之產生，又為宇宙的本性作了事實的說明。可見，生存於宇宙自然之中，就得接受自然律則的支配，人由男女好合的父母而生，出生成長之後，又得準備去做兒女的父母，這是自然生命的要求，也為自然生命的責任。若想跳出這一自然生命的律則，實在不是一件容易做到的壯舉。對於這一點，時賢唐君毅先生曾說：「人在此，如有要求從無限的自然生命之流中抽出身來，退居岸上，然而退不到岸上，便只有帶著生命之流水，旁行歧出，成絕港枯潢。人在此時便又若從自然生命之大樹折斷的花果。他須另覓國土，自植靈根，否則便只有乾枯憔悴。我們不能說斷絕男女關係是不可能的，而且我認為這是人生最偉大莊嚴的事業之一……。人能自拔於無限的自然生命之流之外，而退居岸上，或使從自然生命之流之大樹折斷的花果，另覓國土，自植靈根，這不能不說是最偉大莊嚴的事業。……但是這事真要作到家，須把自然生命之流的狂瀾翻到底，直到伏羲畫卦前。」（見香港《人生》半月刊一二四期），我們知道唐君毅先生不是佛教徒，而是近代新儒學的學者，但他曾是晚近佛學家歐陽竟無居士的學生，且他自己也說，他的哲學趣味，最先實得力於《圓覺經》、《楞嚴經》諸經的引發。所以從他這段話裡看來，他不但不攻擊超塵脫俗的出家行為，並還讚美出家行為的莊嚴偉大，這比起中國近代另外的一位大思想家胡適先生之一味詆毀說：「中國古人走錯了路，不思做人，而去做和尚、尼姑、羅漢。」（一九五八年十二月八日胡氏在臺中農學院的講詞，載於十二月九日《新生報》）唐先生實在可佩，胡先生則幾乎武斷得令人難於想像。因為中國古人去做僧尼是走錯了路，西方宗教徒的離開塵世走進道院，是否也走錯了路？只因胡先生自己無法從自然生命之流之中抽身出來，竟全然否定了抽身上岸、另覓國土、自植靈根的莊嚴事業之可敬可貴與偉大之

處，這與井底之蛙不知天地之大，而乾脆不承認另有天地者，又有多大的出入？當然，能從自然生命之流中抽身上岸的人，人類之中除了極少數宿根深厚的大善知識，實在不易做到，即使有些凡夫因了環境的驅使或一時的興致而走上出家之道，但那畢竟是不自然的，畢竟是不能另覓國土、自植靈根，而使自己的生命活力，既不同於眾，又能耀然於世，像一座光芒萬丈的燈塔，屹立於漫漫長夜的大海之濱，自己抽身上岸，又能引導海上的眾生。所以古今中外，終身不婚的人不知凡幾，能夠卓拔於世的，實在寥寥可數。正因為要從自然生命之流（可以解為輪迴不已的生命之流）之中抽身上岸，另覓國土（可以解為自性昇華後的一種境界），自植靈根（可以解為使得自性接通了超拔的清淨境界，且能生氣盎然），是件極為困難的事業，故在佛陀時代的僧團之中，曾有犯了淫戒的比丘，佛陀亦許可不能守戒的弟子們捨戒還俗，免得使人感到禁止異性的接觸，反成煩惱痛苦之淵；同樣的，在西方的基督教中，耶穌的施洗者約翰是個標準的苦行僧人，耶穌本人也是終身未婚，所以初期的所謂「聖徒」，也是獨身的，雖其弟子中未從耶穌之先曾有結過婚的，然到被稱為「外邦人的使徒」保羅的時候，見有部分劣行的教士後，便說：「如果他們不能自制，讓他們結婚吧！」

同時我要在此順便一提：佛教與基督教，雖同樣都有出家的事實，但其兩者的出發點則有差別。佛教的出家，意在使得人們於生命的輪迴之流中，暫時停止，不再隨波逐流繼續輪迴下去；使人拋棄愛情的束縛和家庭的累贅，而去一心向道，勇猛直前；尤其佛教教人以觀無常、無我、不淨等等的現前假相，致使人們由自性之中自然流出無欲無求的清淨境界。即使過去現在和未來的諸大菩薩，常現在家身相，但那只是方便而不是究竟。至於基督教僧侶，出家的意義，實在非常含糊，耶穌本人雖未結婚，但他沒明白地說出為什麼不結婚，所以他初期的門徒，與後來的修道主義者的生活方式又是不同的，基督教的第一個修道院，不是出現在耶穌時代，而是出現於西元三一五至三二〇年之間，這與佛教的僧團組織產自佛陀時代者完全不同。再說，基督教徒之不結婚，只覺得是一種聖潔的工作，可以因此更能得到上帝的啟示或愛護而已。故在第四世紀的中葉，有位叫作濟朗的苦行者，他主張修道女是嫁給上帝的新娘。

佛教則絕對不會說：比丘尼是嫁給佛陀的新娘，因為若有嫁娶的觀念存在，便是不脫虛妄或缺陷的本質呀！不過，基督教的僧侶之中，也曾有過若干品格偉大的人物，我們自也不必因此抹煞，至於能否算是究竟解脫之道，自可又當別論。

一般的人，到了相當的年齡，必然希望有個歸宿，這一歸宿不是宗教的安慰，而是異性的安慰。中國舊社會中的兒女們，到了成年之後往往因為異性的渴求，而又不敢直說，致使引出病來。所以他們的父母也會明白兒女們的情緒，把男婚女嫁，看成為人父母的一大責任。在新時代的新社會中，人到成年就業之後，對於異性的安慰，似乎更為需要，結了婚的人，在道德生活上往往要比未婚者來得落實可靠，因為他們在情性的要求——缺陷上，已經有了若干的彌補。同時，人生在世，在一般未能把心胸擴大開去，不能體認出民胞物與的精神者而言，往往總有孤獨之感。父母生我，父母愛我，但是父母會在我們少年、青年，或中年老死，即使父母不死，能和兒女相處而又真正相知的父母，又有幾個？年齡不同，所生的時代不同，憧憬自也不同。可見，父母雖能愛我疼我，卻不能做我的伴侶，也很少可能成為我的知音。如果不找一位異性作為自己的終身伴侶，並且生兒育女，我的一生，無異就像一片無從落腳生根的浮萍，那該多麼孤單？何等的寂寞？所以柴霍夫要說：「女人沒有男人做伴侶，就憔悴了；男人沒有女人做伴侶，就愚拙了。」在中國的古代，也將「鰥、寡、孤、獨」列為值得同情的對象，尤其是女人不嫁丈夫，簡直要被看成一個怪物！然而，異性的安慰，真的能夠填滿人們的缺陷嗎？不然，我在前面說過：「有缺陷便有要求，有要求便是缺陷。」正如托爾斯泰所說：「床第間的悲劇，是人生最大的悲劇。」正因為我們的世間，本是一個大缺陷體，站在自己的立場看出去，外界固然有缺陷，從外界向自己看過來，也是缺陷處處，所以世上的佳偶不能說沒有，但是不愉快的結合卻也常有，將兩個不相調和的男女放在一起，其生活的滋味，自可不言而知；如果因為彼此看不順眼，以致形成男的厭舊迎新另有外遇，女的紅杏出牆不守婦道，這個家庭該成什麼樣子？即使是才子佳人的結合，也未必能夠歡愉終身。比如《浮生六記》的作者沈復，他寫《浮生六記》，是在喪偶之後，他以回首不堪話當年的心境，寫下

他與夫人芸娘之間的生活情趣，這一悼亡的心境，又有什麼安慰可言？所謂生離死別，如果是一對恩愛的夫婦，生離痛苦，離後的相思也是痛苦，如有兩者之一的呻吟在床，兩者都必痛苦。至於死別，當然更是痛苦了！未死者固因喪偶爾覺得淒涼，將死者尤其覺得是以單獨一人而走向另一個不可知的世界——仍然只落得一個孤獨無依的境界。實際上，要以缺陷來填補缺陷，永遠也不會把缺陷填滿。

四、正視人生的險道

我敢斷言，人類之中絕對的多數，都是在為著生活忙碌，為著生活工作；為了自己的生活，為了生兒育女；為了兒女的生存，為了兒女的生兒育女，匆匆忙忙過完一生。基於飲食男女的兩大要求，又產生種種附帶的要求：金錢、權勢、榮譽。人在一生之中，時時刻刻念念不息地要求滿足，永遠也得不到真實的滿足，直到兩腳伸直，兩眼閉攏，仍然帶著許多尚未獲得的要求，向這花花世界告別。當然，我無意咒詛我們這一現實的人生，也無意主張人類應逃避這一現實的人生，故在本文的開頭就說：「對於現實的不滿意或不滿足，乃是人之常情，甚至乃是人之通性，人類之有進化，之有文明，之有歷史，全在這一不滿意的要求和情緒下所產生。」但我又說：「火炬可以照明……但如火炬多了……重重層層將我人圍在其中，我人豈不要被熊熊的烈火燒成焦炭！」在世法之中我人不可能沒有基本的要求，最低限度，肚皮不能不吃，佛法雖然超出世法之上，但要在平安地通過了世法之後，才是解脫出世的境界。我之所以要根據佛法的原理，指出人生境界的缺陷所在，不是叫人厭惡，而是希望我們只以這一人生境界，作為通向解脫之道的交通工具或旅途的食糧，而不是永久的棲身之處，事實上，我人有生必有死，故亦不可能將此人生境界作為永久棲身之處。唯有如此，我們才有可能由無數連續的要求或渴望之大饑荒中抽身出來，將要求變為責任。例如我對我的生而為人有責任，我對我的祖先有責任，我對我的父母師長有責任，我對我的後代子孫有責任，我對我的配偶

有責任，我對我的家庭有責任，我對我的團體有責任，我對我的國家有責任，我對我的世界潮流有責任，我對我的人類安危有責任，我對我的過去現在和未來無量生死中的無數父母、妻子、兄弟、朋友……全部都有責任，責任感到了這一境地，已是大悲心量的顯現了。而且這也是我人通向圓滿解脫之道的唯一捷徑，我人唯有只盡責任（盡我個人之所當能為而盡力為之，不可偷懶也不必勉強）而不要求自我的滿足，才會漸漸達於真實圓滿的無上佛境。否則的話，要求越多，缺陷越多，缺陷增加，要求也跟著增加。那麼人與人間只有利害沒有道義，只見鬥爭而不見和平了。因為誰都希望滿足自己，也就誰也得不到他人給予的滿足，而且誰也不可能使得誰能滿足。那時候，我們的……當然，我們不必如此的悲觀。可見我講人生的缺陷，不是詛咒缺陷，乃是希望正視這一缺陷處處的人生險道，然後挺起胸膛，邁大腳步，通過這一缺陷處處的人生險道！

（一九五九年元月於新店，刊於《人生》雜誌一一卷二期）

人格在寂寞中昇華

一個寂寞的人，雖能引起他人的同情；但人之對於寂寞的境遇，總是容易引起哀傷的情緒。所以寂寞的境遇，總是不受一般人所歡迎的。

但是，人而真正能夠忍受寂寞，安於寂寞，樂於寂寞，並且願以寂寞為其終身之良友者，他將必然通過寂寞之路，透出於寂寞的氛圍之外。他將會在寂寞之中，認識自己，認識他人，認識世間，認識世間的一切有情與無情；他將會發覺自己的缺陷，他人的缺陷，世間的缺陷，乃至一切有情與無情的缺陷；缺陷之中，產生憂患，憂患則與痛苦俱來；自己有痛苦，他人有痛苦，一切的有情眾生皆有痛苦；因為自己有痛苦，自己是人，凡是人，必皆有痛苦；又人是有情的眾生，凡是有情的眾生，亦當皆有痛苦。自求解脫痛苦，故亦必能逐漸而發為救人救世的大悲精神。到此境界，吾人的

人性，已從孤單與寂寞之中，昇華而至於廣大無際的無盡藏中，自己深入於民胞物與的無盡之藏，自己的心胸，亦將充塞於無盡之藏，並進而彌蓋涵容了無盡之藏，此真所謂廣大如虛空了。但是，虛空雖然容受萬物，且以撫育萬物為職志，虛空的本身，卻是寂寂寞寞，無色無臭的。

因此，我們可以肯定地說：古來聖哲之士，不論出世的抑或入世的，他們皆從寂寞中來，那是毫無疑問的。雖由各人對於寂寞的運用有廣有狹，對於寂寞的體認有深有淺，而致聖格與聖階的範圍等次，各有差別，然其認定寂寞之可貴，乃是一樁事實，即使他們未嘗用過寂寞一詞的字樣。

人類思想的凝聚，必須有其冷靜的機會；人格的昇華，必先假以沈澱的時日。一缸混水，澄清之後，始能明淨如鏡而徹上徹下，但如不讓其有休息的機會，時時均以器物攪之拌之，那是不會澄清下來的。

世間固有不假造作的天才人物，一出世來，即能顯赫一時，但那總是浮淺的，好像肥皂的泡泡一樣，也能吹得很大，也能在陽光之下發出絢麗的色彩，也能使人對之欣然而笑，然其彩色的生命是有限的，其為人們所留下的印象與影響也是有限的。

世上一般的所謂凡夫，總是不甘寂寞的，總是想盡方法，要使自己比他人好，要使自己站在他人的面前與上面，要使自己讓他人看到，要使他人知道自己是比他人為好為高。所以一般的政客，口頭上喊著為民服務，事實上卻在踏著人民的背脊，登上自我高大的寶座，政客之所以不能成為偉大的政治家，端在他們的不甘寂寞，他們是為成全自我而利用他人；政治家之所以能夠萬民愛戴，留芳千古，原因是在他們的動機為救國家為救人民，能置個人的成敗毀譽乃至生死於度外，他們為了達到自救救人的目的，可以接受天下人的反對，即使在天下人的一致反對之下，他們仍能我行我素。所以歷史上的孔孟諸子，他們各有其政治理想的政治計畫，但他們卻未有一人是能即身而將自己的政治抱負全部實施的，甚至永遠未能

付諸實施的，可是，他們那種獨立特行、獨往獨來而甘於寂寞的精神，那種雖千萬人吾往矣的魄力，實在值得吾人深心嚮往。

吾人在寂寞的時候，不能不感到無聊，這是因為沒有寂寞的習慣，未能將寂寞的境遇，看作知己的朋友，所以大家喜歡往熱鬧的場所跑，希望能有一些可以交談的朋友，可以共同玩樂的朋友。但是人從熱鬧的場合中走回家裡時，或當朋友們各自分散時，卻會感到加倍的寂寞，好像自己是生活在古墓之中的木乃伊，孤孤零零，悽悽切切，冷冷清清，像一個無依的幽靈，像一隻失群的小鳥。於是產生反常的心理：越感寂寞之惱人，越向熱鬧的場合裡鑽，越鑽越感寂寞，越感寂寞越要找刺激。最後，心靈混沌了，肉體麻痺了，精神墮落了，整個的人生，也就毀滅了！

當然，凡是尚有一些自制能力的人，那是不會一直走下去的。普通的人，無聊的時候，可以看看書，寫寫字，聽聽音樂，時間也就打發過去了。但是，假如我像魯濱遜一樣，生活在一個無人的荒島上，那裡沒有文明，沒有文化，也沒有任何的書籍，那時候，我是自殺呢？還是繼續活下去？如果我是一個聖者，這倒正是我所求之不得的環境了，佛教的教主釋迦牟尼，他要單獨跑到雪山去枯坐六年，耶穌成道之前要到西奈山去獨住四十晝夜，他們何嘗是從書本中找智慧呢？所謂「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得，物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」這是中國儒家的主張。書本之中，固可找到知識，真正的智慧，則非書本之中可以找到。所以佛教的禪宗，主張不立文字，主張直下悟入，明心見性。中國儒家，雖有悟的境界，但在宋明之前，殊少直接點出悟之重要者，到了宋明之後，因受禪宗的影響而標明了悟的觀念，陽明的龍場悟道，便是一例。雖然佛教的悟道與儒家的悟道，在層次與成色上有其差別，但其悟的方法是一樣的。如何才能悟道？首要在於知止，以不變而應萬變，心不變動就是定境，心如止水，自可內外明澈，而能自悟悟他了。唯此知止不變的工夫，若非甘於寂寞的人，那是用不上力的。

人之自高自大者，正因他是無知；人之能夠敬上而謙下者，正因他能知道自己之無知；人之無知而能自知為無知者，他已不是等閒的人物了。所以蘇格拉底自謂他之過於人者，只是自知其無知而已！但要發覺自己的無知者，非要有寂寞的經驗不可，一個不甘寂寞的人，他是不能自知其無知的，一個不能領會寂寞的人（像無有思想可用的動物一樣），更是無法自知其無知的。故如莊子所說的「吾生也有涯，而知也無涯」的警覺心，在一般人來說，那是談不上的。

可是，我們不妨從現在開始，找一個寂寞的機會，或在深夜的床上，或在傍晚的天井裡，或到空曠的原野，或到汪洋的海邊，或坐林間的樹下，或宿深山的梵剎，先讓自己寂寞下來，然後再向自己發問：

我是什麼？我從何處來？又將往何處去？

我認識自己嗎？認識些什麼？認識了多少？

我為何生在天地之間，如何生在天地之間，天地之間如何使我生存？

我對我的周遭事物，理解了多少？理解些什麼？

我是人？人應如何？我已如何？

我覺得人生是痛苦的還是快樂的？痛苦何處來，快樂何處去？自知有苦樂，也能知道他人有苦樂嗎？

我生於天地之間，對天地之間的一切萬有，理解了多少？理解了些什麼？

像這些問題，任便舉出一個，必將無以回答，即使勉強回答，此一答案的分數，必也少得可憐！即使是集古來的大宗教家、大哲學家、大科學家，數千年研究的大成，也只說出了一點一滴、片鱗半爪而已。釋迦世尊，雖稱正遍知覺，但其所覺的形上境界，乃是

唯證乃知的，乃是不假言說的，我們凡夫，自也無法從佛教的經論之中找到本末究竟。此一本末究竟或事物終始，仍須吾人從寂寞之中去開悟出來。

偉大的人物，都是從寂寞中來的，也唯有從寂寞中來的人，更能值得人們的尊敬。像西洋的哲學家中，斯賓諾莎甘於磨鏡的寂寞，尼采甘於病痛的寂寞，其餘如霍布士、笛卡兒、洛克、萊布尼茲、休謨、康德、叔本華等，皆甘於獨身的寂寞。中國自顏回以下，賢哲之中，甘於陋巷布衣的寂寞者更多。縱使學優而仕，身居顯要，但他們總是耿介質直，不阿不求，從政是為兼善天下而已，正是學以致用的表現。唯於偉人之中，寂寞一生者之精神作用，遠較及身聞達之流，更能使人崇敬與嚮往，卻是一個事實。這在宗教的行誼之中，尤其明顯，一個高僧，只要能有徹底放下的決心，他們對於寂寞的生活，必能甘之如飴，世人視之為枯槁，他們住之如春風。因為一個真正的宗教家，特別是一個佛教的僧人，他們雖以出世為宗旨，卻以入世為手段，他們的徹底放下，為的是要絕對的承當，若不先做去人欲而存「天理」的工夫在前，自也無法擔起自救救人救眾生的重任在後。即使一個高僧，未嘗真的在其一生之中，度盡一切眾生，但卻願於生生世世，盡未來際，直到度盡眾生為止，正因有其弘願之所在，他們雖然枯坐於水邊林下，亦同於心包太虛而與一切眾生談天說地了。近代的佛教界中，有一位弘一大師，他於出家之後，總是隱藏，總是甘於過他寂寞的生活，他在生前，著作無多，化眾甚少，但其若有所言，必是悲憫懇切之詞，必能語語感人，故到目前為止，不論僧俗，凡是知之者，談起弘一大師，總會肅然起敬，這就是受他那種卓拔的人格所感。那種卓拔的人格，卻是從寂寞的生活中，貞凝而成的。

一個甘於寂寞的人，根本不會想到寂寞的問題。人在單獨的時候，會覺得寂寞，有了一個朋友交談，便不寂寞了；一個甘心與寂寞為友的人，卻將一切寂寞中的人當作自己的朋友，他將全部的心力，放在寂寞的朋友身上，為之發掘問題，並為想出解除問題的方法，以期拯救，以期安頓。因為凡人皆在寂寞之中而又不忍甘於寂寞，不甘寂寞的人是愚癡的，也是痛苦的，所以凡人皆在他的拯救

之列，凡人皆是他所關心的朋友。那麼試問：能以一切人乃至一切眾生為朋友的人，他會感到寂寞嗎？當然是不會的。

若想甘於寂寞，確非輕易之舉，如果以甘於寂寞作為來日的晉升之資，期以十年寒窗，換取來日的衣錦榮貴，那是流俗的，那不叫作甘於寂寞，而是做的投資生意。離俗而處者，固為甘於寂寞的人，一個真能甘於寂寞的人，卻並不一定要離群獨居，像美國的林肯，像印度的甘地，都是寂寞的人。寂寞者不會考慮到自己的問題，他只希望同情一切人，瞭解一切人，並願為一切人乃至一切眾生承擔問題而解除問題，他是忘我的，即使一切人乃至一切眾生都把他當作敵人來攻擊，他也必能在所不計，人皆以他為敵人，他卻仍以朋友乃至慈母的心懷來愛之護之。所以佛教主張學佛者，應先空去一個我的觀念，然後才能進入佛法的聖階，因為人欲皆由我的觀念而來，有我就有人欲，有人欲便不能甘於寂寞。

寂寞是可貴的，願將此一短文，獻給正在寂寞中的人。

（一九六二年十一月於美濃，刊於香港《人生》雜誌二九〇期）

蒼涼的人生

我人來此世間之時的最初之際，只是孤孤單單的一個人，未帶半分財產，也沒有半個同來的朋友，即使有雙生的姊妹兄弟，可能也是出生之後的偶然相遇；即使曾是相約投胎的，但在改頭換面地重新做人之後，也難憶及過去。

出生之後，如果父母並不歡迎嬰兒的光臨，繼續生存的可能性便很少，但天下父母，只要身心健康的，沒有不愛護兒女的道理。因為父母之愛護兒女而予以撫養成人，也正是為要填補他們的蒼涼之感。

人於初生落地之後，總以為父母是最可靠的人，故其每遇困難痛苦或恐懼之時，便會想起父母，呼喚父母，以期父母來為之解救保護，除了父母之外，一切的事物都以為是靠不住的，除了父母之外，自己也是絕對蒼涼的。

年事稍長，知識稍增，思想稍微有了自覺自察的能力時，又覺得父母雖然愛護我，但並未真正地瞭解我，我的興趣，我的嚮往，我的祈求，父母並不能全部知道，全部給予最大的同情和扶助；還有一個嚴重的問題，父母即使全心全力的愛護我，但是父母不能不死，並且絕對多數的父母，都是先兒女而去世。於是，當我察覺父母與我時代與身心之間的距離時，我又感到孤獨的蒼涼了；當我想起父母會先我而去，或者已經先我而去時，我更感到孤獨的蒼涼了！

但是人總是不甘寂寞的。即使自己並不知道什麼叫作人生的蒼涼，但此人生的蒼涼境界，不因為我不知道，而就不來找我（其實是我去找它）。成年之後，我有一個強烈的要求，除非我去出家，而將自己的生命，接通另一條超然於物質之外的源流，否則我的此一強烈的要求，必盼求其實現，以慰此一蒼涼的人生。此一強烈的要求便是男女之間的相互求偶，男女的結合，屬於生物方面的自然趨勢，但也更是填充蒼涼之感的一大傾向。

事實上，男女的結合，屬於肉體方面的成分，遠較心靈根源的投契者更多。當然，道德或良心的責任，亦恆使得男女的婚姻關係，維繫至於終身。但在婚姻關係的聯結過程中，除了新婚熱戀的期間，同床異夢，乃是不可避免的現象，雖然很多人都不肯承認。因為夫婦的知識水準，生活的情趣，以及對於各種事物所抱的觀點，往往是不能一致的，因此也就會覺得我的對方並不真的瞭解我，甚至可說並不真的全心愛著我。於是，當我對自己的配偶感到乏味，而對另外的男女感到興趣乃至傾慕時，這便告訴我，我在感到人生的蒼涼了。因為無人真的愛我，我不甘寂寞，所以我想另找一條出路來安慰我的蒼涼之感。

再有另外一個角度，有人說：「人生得一知己，可以死而無憾。」事實上，人之處世交遊，無不希望朋友把我當作朋友看，乃至把我當作他自己一樣，像愛護他自己一樣地來愛護我。當然，這也是安慰蒼涼之感的一條出路。可是不幸得很，人多數是自私的，我固希望他人把我當作他自己看待，我卻並不能夠也把朋友當作我自己一樣的看待，因此，我如仔細地考察一下，並沒一個朋友能把我當成他自己一樣看待的，所謂「共患難不共安樂」的事實，根本不能免除的。人在苦難時，為了搶救自己，不難同舟共濟，一到苦難的因素消失之時，為著自己的利益，便不能沒有自己的打算。即使對於過去患難期中的難友，給予幫助，也不能像對待自己一樣地去對待難友；同時，如能全心一意地去協助難友，難友本身，也會因其自尊或自卑感的作祟，覺得接受這種協助，乃是出於彼此間的萬不得已！於是朋友以為我沒有把他當作自己看待，我也覺得朋友沒有體諒我的真心相待。因此，我人在世，並不會有知己的朋友，除非是聖人與聖人之間，即使是聖人與聖人，也要他們的聖格相等，所謂「唯佛與佛」出世的聖人才能求得絕對的和諧一致。一般的凡夫，是不能沒有其孤獨蒼涼之感的。

再說，人之有生必有死，人生短短數十年，從出生落地，便在片刻不停地奔向最後的一站。當生的時候，便已決定了死的命運，雖然大家都怕談到死的問題，但是死的安排，並不因為我怕，它就不來向我接近，這是大家非常清楚的事實。儘管世上有許多人作著如此的宣誓：「未能同年同月同日同時生，但願同年同月同日同時死。」也許當其激情洋溢之時，真有如此的打算，所以要作如此的宣誓，實際上，誰曾看到真的如此？即使殉情殉國的烈女與壯士，但在死的時候，絕不會恰好一齊躺下，至於躺下以後，照佛理而言，由於各人業力的不同，彼此神識的分聚離合，也是一個不可知的境界。所以孤孤單單地來了，又蒼蒼涼涼地去了，不知是從何處來的，也不知將往那裡去的！在此景象之下，如果我還沒有任何宗教信仰，便有一個現實而以為是可靠的要求，要求我有我的下一代，我雖死了，由我而來的下一代，仍可繼續傳至下一代的下一代，以此下一代的存在，而來補充我的必將不存在；彌補我的空前絕後的蒼涼之感。所以一般以現在或以人為本位的學者們，尤其是

中國人的傳統觀念，都以傳宗接代——即使是廣義的包括了人類文化與民族精神，為其永生的安慰寄託。

事實上，子孫傳代，子孫的肉體固因由我而來而得存在，但是子孫的事業不是我的事業，子孫的成就不是我的成就；尤其是子孫的思想及其由思想所產生的一切行為活動，雖或帶有若干成分的遺傳色彩，但卻絕對不能代表我的一切行為活動。再說，子孫之懷念父祖先人，也不能如父祖先人之希望於子孫的那樣熱切。孔子說：「父在觀其志，父歿觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。」孝子尚只能三年不改父道，可見一般人對於父祖先人的遺志家訓，實莫不隨著時日的消逝而漸予淡忘！至於一個民族的思想精神，自皆有其傳統的反顧，但是人類社會的進化，先王與後王是不能偏廢的，然此先王的遺產，已是整個民族歷史的共業所成，而不是單獨個人價值的延續了。

真正要求自己能夠不蒼涼、不孤單，並不是去要求外力來彌補自己和安慰自己，而是以自己的力量去彌補他人的蒼涼與孤單，唯有把我自己的蒼涼感徹底忘掉，自己才會從蒼涼的痛苦中得到解脫。顯然，以常人的看法，即或人格崇高如聖人，他們亦當有其蒼涼之感與悲切之情，並且較諸常人更為深沈，常人少有相互通契的朋友，聖人當更少有相互通契的朋友，因為聖人的胸懷，常人對之，總是莫測高深；相反地，道高魔也高，如果真是一位以救人救世救眾生為本懷的聖人，必也會有很多人把他當作敵人來攻擊！但是，凡為一個真正的聖人，他們的心境是非常平靜的，他們把一切眾生的痛苦看成自身的痛苦，除瞭解救眾生的痛苦，沒有別的要求可言，因他們徹底忘卻了自身的利害，所以看一切眾生的事等同自己的事；唯有在這樣的心境下，他們才真能超越了蒼涼的人生之感！

（一九六二年五月於美濃，刊於香港《人生》雜誌二七八期）

人心的安頓和自性的超脫

一、方生方死，方死方生

依照生理學的研究，我們人類全身的細胞，經過七年左右的新陳代謝，便通通換過了。也就是說，人生如果活到三十五歲，他的肉體，可能已經過五次的改頭換面或脫胎換骨了。這種新陳代謝的過程，時時刻刻都在一個細胞一個細胞地漸次進行著，甚至可說當一個剛出娘胎的嬰兒，哭出第一聲的時候，一方面固因新鮮的空氣加強了身體的組織，一方面也因空間氣溫的刺激而殺死了不知多少稚嫩的細胞。由此可見，我人的一身一世，由生到死，身體的組織，不但是天天都在所謂「昨死今生」，並且還在隨時隨刻隨分隨秒地「剎那生滅」哩！

不過這在一般人的心目中是不會覺察到的，每每總以為現在的我是我，昨天的我是我，乃至十年、二十年、五十年以前的我也是我，雖然拿起每年的照片來核對一下，幼年時的娃娃不像二十歲時的青年，四十歲時的模樣，也不同六十歲時的形態。但總以為那個變了又變的我，終究還是一個我。根據佛理來說，這便是執著。比如梁啟超先生的看法就不同了，他接受了佛教的觀念，便有一種超乎常人而又合乎科學的見地，西元一九二五年他在清華大學教書，就對學生們這樣說過：「我身上的骨肉血，不到一個禮拜已經變成了街上的糞泥塵，何止生理上如此，心理上的活動，還不是時時刻刻變遷，現在站在講堂上的梁啟超和五十年前抱在他母親懷裡的梁啟超，到底是一個人還是兩個人，也很可以發生疑問。」因此，他在學術思想上的見解，也往往不惜以今日之吾而攻難昨日之吾的。

如果將這原則運用到歷史哲學上去，那麼我們的人身細胞，固在時時刻刻的生滅不已，人類的歷史，又何嘗不然呢？比如中國周代的民族精神，直到現在仍然存在於中國民族之中，但我們卻不能

否認現在的中國民族，經數次外來民族的大小融化，以及佛教等哲學思想的漸次輸入，早已不是也不像周朝時代的中國民族了。不過一般現實主義的人們，即使承認人體的細胞和民族的文化，時時都在前後交替，相繼不絕地變遷著，但總不肯承認我人的性命靈魂或意識也有著同樣的延續和變遷的。同時，他們雖然承認漢代的中國民族固是中國民族，換過好幾個朝代的唐宋元明清而到現代的中國民族依然還是中國民族；前一個朝代到後一個朝代是結帳式的大變，但在每一個朝代的統治階段中，也有其零碎漸變的現象。可是，將這邏輯運用到人生生死的問題上，就有許多人不能接受了，比如凡為水準以上而有些生理常識的人，不會不相信人體細胞在時時生滅的現象，是攻不破的真理，但當進一步告訴他們：「人體細胞的剎那生滅是機能的漸變，人的由生到死，再由死到生，乃性命的大變；漸變中的人生雖不是固定一念的自我，但總還是這一自我本性的延續與演變。大變後的生命，雖已面目全非，並且無從想像，然這一個自我的本性總還是存在著的。正像經過一場浩劫、一場大戰以後，過了一個時期，換了一個朝代，雖然人事全非，但其中國民族仍然有其中國民族的精神與文化一樣。」這一觀點，就難保不受神滅論者如梁武帝時代的范縝，以及所有現實主義無宗教與非宗教者的非難了。其實，他們除非連民族精神（或國魂）的真實性全部抹煞之外，便不能自圓其說，否則，如要一面承認民族精神的實在性，另一面又否定人生靈魂（佛教稱意識）的永久性，那便是強詞奪理的胡說與邪說了。

由上面可以知道，我人不用把自己看得太認真太現實了，因為我人的生理和心理，時時都在變動；同時我人又不能徹底否定了自己或小看了自己，因為千變萬變，自我的本性始終是這千變萬變中的主體，這一主體對於變動中的任何一件事物都要負責任，所以我人的行為又不可隨便。

一般學者主張犧牲個人的小我而去完成人類社會的大我，所以他們往往引用耶穌的話說：「一粒麥子，如果不丟入泥土裡腐爛，則永遠是一粒；如果丟入泥土中腐爛發芽，則可以有十倍百倍的收穫。」這種犧牲自己毀滅自己而幸福後代與繁榮後代的精神，實在

是非常偉大的，也是極為悲壯的。這對於人生的鼓勵，在西方世界的確有著不可埋沒的功勞；餘如我國所謂「薪盡火傳」，所謂「春蠶到死絲方盡，蠟炬成灰淚始乾」，都是可歌可泣的精神。這些都能否定了小我而去肯定大我的事實，這也就是人類的社會道德所賴於成長存在的基本因素。可惜這種成全大我的精神雖屬偉大，犧牲小我而徹頭徹尾否定了小我的獨立價值，卻是極其悲哀而又無以著落的！事實上，一般人所標榜的大我，是一個絕對無限的境界，即使犧牲了盡宇窮宙的小我，也未必能夠出現一個完善的大我。可見這一大我的觀念，不唯是空洞的理想，而且還是永永遠遠都達不到目的的空洞理想。其實這一理想也無異是一種麻醉、一種催眠，或一種魔術而已！當然，無論麻醉、催眠或魔術，在某些狀況之下，是對人類社會有益的，所以數千年來所謂人道主義（或人文主義）的精神，的確也給人類歷史寫下了好多光輝而又壯烈的記錄。但是我們要問：自有生民以來，人類之中固有著不少是所謂上帝（善良）的子民，也有著好多是所謂魔鬼（罪惡）的臣屬；上帝天天都在跟魔鬼戰鬥（上帝與魔鬼並不是基督教的專有名詞），卻始終不能把魔鬼的幽靈從人類之中驅逐出境！其中理由，除了教育和宗教的問題（其實一般的教育並不濟事，城市教育高於農村，而農村的罪惡卻少於城市），應該有：第一，否定了小我而肯定大我，小我固可與大我宇宙化合而成為「天人合一」，相反地，如果犧牲小我，當小我死去之後，豈不也是消融於宇宙之中了嗎？第二，能夠成為聖賢豪傑固然好，固然可以垂名青史，留芳千古，而落得一個「精神不朽」的美名。但從有史以來，我們所能知道的古人，又有幾何？同時，不做聖賢和君子，又將怎樣呢？既然達不到聖賢和君子的目的，反過來做一個凡人乃至小人或罪人，又有什麼不同呢？有人說：「人在洗澡時，都是一樣的」，那麼人在斷氣後，還不也是一樣的？聖賢會死，不是聖賢最多也只一個死。人生短短幾十年，與其辛勤克制去做聖賢而絕大多數又成不了聖賢；雖說人皆可以為堯舜，倒不如隨波逐流，混水摸魚來得痛快了。

由這兩點理由，我們就可知道，人類社會中，為什麼永遠存在著善惡相對的矛盾現象？人們不能肯定自性本體的獨立價值和永久性，所以無從得到進取的信賴和具體的安頓。例如儒家所說：「高

山仰止，景行行之，雖不能至，心嚮往之。」這種望而不即的心理，其實是非常悲哀的！因為沒有絕對的信心和把握，因為人的壽命太短了，對於崇高理想的追求，往往都有「日暮途遠」的感覺，即如孔子死時，因其所有的政治抱負，未能即身實現，故亦仍有類似「壯志未酬」的慨嘆，與「無可奈何」的心境。於是，有許多意志不堅的人就要這樣想了：「我這塊料還能出人頭地嗎？算了，由他去罷！」

二、自性的解脫與昇華

再看我們的佛法，究竟是怎樣講的呢？一般學者，往往攻擊佛教的自私和遁世，說佛教主張涅槃寂靜，主張超出三界，而不將自己貢獻出來，美化這個現實的人類社會，也不肯將自己融化於自然之中，壯大這個現實的人生宇宙。其實，佛教之偉大，正是偉大在這個地方。佛教主張涅槃寂靜與超出三界，乃是自性的解脫和自性的超出，也就是肯定了每個人的獨立價值。人死並不等於性命的終結，所以任何多高多遠的目的，只要念念不息地追求爭取，絕不會沒有成功的一日，比如我人在長途旅行中，天黑了沒有關係，睡了一覺到明天再走，明天走不到，明天還有明天，還有許多的明天，故在佛教之中，「雖不能至」這句話是不容存在的。因此，如果人類個個信佛，我們的世界、我們的社會，就不會再有消極、頹廢、懶散、罪惡和失意等的名詞了，因為挨過了今天，還有明天，躲過了今生還有來生，若不向上爬，就是向下沈，與其讓自己沈到無窮深無盡長的生命底流時再向上爬，為什麼不在當下的現在就向上爬呢？既然有了向上爬升的決心，那就開始準備去做各種各樣的犧牲罷！因為人性只有在繼續不斷的痛苦中，才會漸漸向上昇華。

粗看起來，佛教講求個人自性的解脫或昇華，好像是自私的，事實上，這一自私的終點正是慈悲精神的圓滿表現，自私是為個人的超脫，但要求得個人的超脫，又非以慈悲救世的心量和行為來換取不可，一般人總以為佛教徒參禪念佛就可以了生脫死。其實這是

粗淺的看法，要知道，參禪與念佛的目的同在一個禪定的境界，但是禪定的境界共分四等，到達第四禪的時候，慈悲喜捨的四無量心便可隨意而得了。如果慈悲的心量和施捨的行為不夠，就想超脫三界，根本是不可能的事。可見佛教的自私（其實用不著這個名詞）肯定了個人的獨立價值，這一獨立價值的延續和發揚，便是大慈大悲的表現，大慈大悲的終結，又是自性本體的重加肯定——佛性的圓成與本性的解脫（解脫不即否定，否定是不存在，解脫是存在而得大自在）。這樣的發展，這樣的上升，這樣的美化，人生只有希望，前途只有光明；只要堅定信心，對準目標，雨過就是天晴，翻過了生死旅途的崇山峻嶺，不愁沒有柳暗花明的勝境。至於前面所說犧牲（貢獻）小我而成全大我的理論，以佛教的觀點，自然不必說他們不好，但卻不能不說他們不夠頂好，因他們只鼓勵人們把自己貢獻出來，但不能更積極地使得人們非把自己貢獻出來不可。佛教教人超脫生死苦海，無所謂犧牲小我而完成大我，超脫是個人的超脫，成佛也是個人的成佛，但如要想超脫，要想成佛，必須廣結善緣，從痛苦的磨鍊中，將自己堅強起來擴大開來。這在消極方面可以令人有一落實的寄託，不致因頹廢無望而形成犯罪，在積極方面又可以令人奮發圖強，貢獻出自己，而又壯大美化了自己。可見即使佛說的生死觀念，我們尚未親身歷證，也比孔子所說「知之為知之，不知為不知」的現實感為好。同時，凡是我們所不知的、未見的，不一定就等於沒有，何況佛陀是「真實語」者呢。否則，這一現實的觀念，便成了我人生死兩端的屏障，而會令人產生如陳子昂所說的心境：「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而淚下」了。看不到生前，也見不到死後，所謂「未知生焉知死」的感觸，實在是人類心靈的一大創傷、一大空虛和一大悲哀！不像佛說，眾生是生死相續的，生無可喜，死無可悲，只要生生世世，生得莊嚴，死得其所，我們的理想境域，總有到達的一天。這一說法，對於人類的心靈，豈不是一大安慰、一大著實與一大希望？至於上面說：「貢獻出自己而又壯大美化了自己」，看來似跟「犧牲小我而完成大我」是相近的，不過相近而不相同罷了。因為前者是自性本體的壯大和美化，後者是將自己去堆積大我與裝飾大我；前者的目的是將自性本體充塞於宇宙之間，後者乃把自己融化於自然之中；前者是以自己為主為因，後者則將自己看作大我的附

屬品了。雖然到達所謂「天人合一」的境界，同樣可以充塞於宇宙之間，但這充塞之中，早已沒有獨立價值和自由意志的存在了。所以筆者要說這不是不好，但不夠頂好了。

三、世間所有不離因緣

說到這裡，我們要說到因緣的課題了，同時，我們若想知道，人在不斷的貢獻和痛苦中，怎會漸漸地壯大和美化起來的問題，也不能不來請教這個「因緣先生」。我們時常聽說：「有緣千里來相會，無緣對面不相逢」的兩句話。並且在這語意之中，似乎是帶著濃厚的神祕色彩，因為常人不解，這個緣字是從那裡來的，甚至有人把它當「偶然」來解釋的，其實，世間事物的動靜變異，除了緣的因素，根本沒有什麼「偶然」的東西。比如人乘飛機，飛機在飛行中撞山失事，飛機毀了，乘飛機的人也死了，這一乘客的死，乃是出乎意料的慘劇，因為出乎意料，所以稱之為偶然的事件。事實上，如果乘客沒有乘此飛機的可能與必要，飛機如果不是遇到惡劣的氣候，飛行中如果不是經過這一山頭，如果雖經這一山頭而把機頭拉高若干距離，如果不是司機在大風暴大雲霧中不能維持避險的飛行，餘如這一乘客乘坐這一班飛機的決定，以及使他之所以要乘坐這班飛機的動機等等，都是這一不幸事件的因緣，只是他不知道他的一動念一措置都在步步接近死亡，所以才稱之為意外或偶然而已。

如果把這原則運用到人與人的關係上來，也是一樣的。人與人的相聚相處，是因緣的成熟，人與人的心靈交感，有無相通，情禮往還，是因緣的進行。因緣的關係，在佛教中，只有類別的親疏厚薄，沒有任何的生死界限，所以這與儒家的「推仁」，方法完全一樣，只是程度上的深淺不同。儒家主張修身齊家而後治國平天下，主張親親而仁民，仁民而愛物，這都是由個人而社會，由近而推遠的方法。能夠達到仁民愛物而參贊天地之化育的時候，便是聖人心量的顯現，因其由自愛愛物而進入忘我，進入與天地化合的廣大心

境了。不過這種境界，也是不可能保持永久的，顏回三月不違仁，已是難能可貴，顏回以下概可想見，孔子在三十歲以後，能否經常顯露這樣的心境，實在是個很大的問題。即如理學家陸象山所說的：「我心即是宇宙，宇宙即是我心。」王陽明說的「心即理」「性即理」「去人欲而存天理」。照字面看來，他們的境界好像已是悟入解脫而且圓成了的，其實他們雖採了一部分佛理，但卻有著濃厚的自然主義色彩，他們最多是在物欲上求得了暫時的解脫，他們所謂的宇宙或天理，也只是一片童心似的境界，一種無私也無知的境界，至於要對世出世間的宇宙大奧，以及差別原理和質量分際的觀察，卻只有佛陀的境界才能悉知悉見了。

再說佛教的因緣關係，佛陀成道之後，先度五比丘出家，再去忉利天宮為母說法，再回王宮為父王等說法，而且度了姨母、妃子、兒子、堂兄弟等去出家；同時佛陀說法四十多年，也多是向人說的。這都說明了佛的教義也是由內向外，由近推遠的。然而有人聽到「一子出家，九祖超生」的話，竟以為佛教也是偏私的。反之，一般人聽到佛教常講救度眾生和眾生平等，又把佛教的悲心大願看同孟子所說的墨子「視人之父若己父，是無父也」，以為佛教光講眾生，便等於忽略了人生，忽略了自己的親屬，以及自己的民族。事實上，佛教講眾生，是由人的本位而達於一切眾生，既不偏於一私，也不捨近就遠。佛教愛護眾生與救度眾生，並且將這心量擴大延長，橫遍十方，豎窮三際（過去現在未來亦稱三世）。但是一口不能吞下一個餅，一鍬不能掘好一口井，所謂「行遠必自邇，登高必自卑。」雖想橫遍十方和豎窮三際，若不從本身和近處著手，那又何異高調與口號！所以佛陀的戒律中，准許病患的弟子以肉類當藥吃，這就是說，眾生雖然本性平等，但其救度的工作還是先從人類開始。不像後世有些佛弟子，寧可省吃儉用，去買下等動物放生，而置飢寒病困中的人們於不聞不問，實在不是佛陀的本旨。因為戒殺放生固需要，貧困的救濟更需要呀！否則便是捨近就遠的本末倒置了。

佛之所以成佛，乃是他福德智慧的圓滿具足，也就是他的心量、他的影響力，已經充充滿滿、實實在在的擴大延長而達於十方

三世了。他在成佛以前的三大阿僧祇劫（一個很長很長的時間過程），都在做著這種影響他人（包括一切眾生）的工作，釋迦世尊在二千五百多年前到人間——我們的世界成佛，便是這一影響工作和心量的圓滿成熟。這一工作的具體表現便是無限量的施捨，施捨他所有的一切，這跟老子所說：「既以為人，己愈有；既以與人，己愈多。」的道理相近，佛在無數的生死過程中，越是盡量的施捨（包括財、法、無畏的三種），他的福德智慧，便越發增長，直到圓滿成熟為止。佛陀的這種施捨，也可稱為給緣或與眾生結緣。同時，這一緣的關係，生在佛時佛國而為佛的常隨弟子，直接接受佛的教化，固然是與佛有緣，即使生在佛後的我們，無論信與不信佛的教義，可是世界整個的文化受了佛教的影響，我們生死在這個世界的人類，現在乃至百千萬世的後代子孫，都不能否認已經接受了佛的影響，雖是間接而又間接了的影響，但總還是影響。那麼這種直接間接的影響關係，便是因緣了。

四、光圈大小，三界浮沈

我們常看到繪畫中的佛菩薩聖像，往往襯有光圈或稱光輪，在頭部或全身。有人說，佛菩薩有光圈，凡人同樣也有光圈，甚至惡人也不例外，因為人在世上，便在人間，既在人間，就有人與人間的互相關係，像魯濱遜那樣漂流荒島的獨處生活，實在不能保持長久，所以人在世上既然有了社會關係（中國一向稱之為倫理），便會影響他人，也要受他人的影響，不過這一影響力的善惡大小，跟著人類的聖賢愚劣的差等分別而有不同罷了！並且以為善者有光圈，惡者有黑圈。這一觀點可算是對的，這就是眾生業力的互為因緣。然而，筆者必須另作一番說明：如果依照上面所說，大聖如同佛陀，固可佛光普照，光遍十方，照窮三世；那麼罪惡者的至深至極，豈不也是黑透一切，將光明全部抵銷，而成一個黑漆一團的黑暗狀態了。其實，這是不可能也是說不通的，否則光圈擴大如佛，固是圓成，罪惡深而極止，豈不也是圓成？依照筆者的看法，聖賢有光圈，凡人有光圈，惡人也有光圈，只是光圈的大小範圍和內外

方向的不同而已，聖賢和才智的光圈，其光芒向外而四射，凡人的光圈，其暗淡存在而不顯，惡人的光圈，其收縮向內而不見。為什麼要這樣說呢？因為佛教是肯定一切獨立價值的，不論為善為惡，都不能脫離個人自性的中心，所謂「好漢一人做事一人當」。聖賢才智能夠把自己的聰明才智貢獻（佛教稱布施）給人類社會，他們的影響力是善的，所以光圈向外擴大，凡是受益的人群，便在他們的光圈之中，比如愛迪生發明了一千零九十七種東西，那麼凡是享受他發明物的人們，便在他的光照之下了；等而上之，到達佛陀的境界，因為受益於佛陀的，不光是人，而已遍及一切眾生，所以一切眾生（如佛子護生，生物即受佛恩）都在佛光普照之下了。至於凡人，因其對於社會的貢獻與仰給，收支平衡，他們雖有影響和被影響的作用，但因作用不大，所以他們的光圈是不易為人發現的。再說惡人呢！情形就不同了，他們只知接受而不去貢獻，只能投入他人的光圈，而不能發出自己的光芒，例如越是白色的物體越能反射光線，越是黑色的物體，不但不能反光，而且越能吸收光線。於是外來的光線越強，他們內在的光度便越弱，打死一個人，搶劫若干財物，強姦一個婦女，逼使他人做絕大的犧牲，便是一種絕大的接收，也是一種重大債務的負荷！而且這種債戶，如不及時償還，便會越積越多而無有止境，自己的光圈也就越小而無有止境！

照這樣說來，人性或自性的上升與下墮，也就是各自光圈的擴大與縮小了。一般人總以為佛教所說的超出三界生死，即是全部離開三界的範圍，而去住入另一個獨立自在的境界。依照筆者的看法，並不如此，因為人性或自性的昇華既是光圈範圍的擴大，光圈（其實是光團）擴大而能普照一切，便是自性涅槃的圓滿成熟。可見所謂超出三界，只是超出而非脫出，只是不受三界生死所限而又能夠容納三界生死，只是在三界之內把光圈向外無限的擴充，衝破了三界的拘束而已。到這時候，可以生死自主了，可以「超出三界」，也可以「乘願再來」。相反的，如果人性下墮，便是光圈（光團）的縮小，罪孽越深，遮障也越厚，遮障越厚，光能便越弱。但其光能雖弱，並不等於沒有自性的存在，只是這一自性的外圍附著了許許多多的債務，在生死之淵中，不斷地向下沈澱，而且越往下沈，債務越多，債務越多，便沈得越快，光度也越弱；同時

直往下沈，永無止境，越沈越深，越深越小。所以《地藏經》上，往往說到眾生墮入地獄之後，總是永無出期。實際上，並非沒有出來的期望，只是很不容易出來了！我們想想，直向上升便是光圈擴大而可達於超出三界普照一切的圓成境界，直往下墮乃是光圈縮小而越縮越小越沈越深地永無止境，那麼到底是上升好呢？還是下墮比較更可怕？但是請別忘記，人走下坡路是極其輕快的，如想爬坡登高則必須付出辛勤奮鬥和犧牲的代價！雖然如孔子所說：「登東山而小魯，登泰山而小天下。」可以開拓人生的境域，增進人性的莊嚴。所以筆者要說：「貢獻出自己，而又壯大美化了自己。」

有人說人的一生一死，赤條條地來，又空空如也地去，既不知來的方向，也不知去的路線，生我之前固已有了人類社會，我死之後，人類社會照常還是進行；我加入了社會活動，社會固在活動，我退出了社會活動，社會還在活動；我跟親戚朋友往來，親戚朋友固和我來往，我不要親戚朋友，親戚朋友卻不會因此而就沒有了親戚朋友；我有了配偶，我們的社會中固然多了一對夫婦，如我不嫁或不婚，我的對方，也不會因此而就一定娶不進來或嫁不出去。照這樣看來，人生是獨立的，而且還是孤立和悲哀的！其實，人在歷史上不但向下可以影響後代，向上接受祖先的影響（這是民族與文化的遺傳），同時還可以影響左右當下的時代社會，如胡適所說：「我這個小我，不是獨立存在的，是和無量無數小我有直接或間接的交互關係的，是和社會的全體和世界的全體，都有互為影響關係的，是和社會世界的過去和未來都有因果關係的。……但是每一個小我的一切作為……都永遠留存在那個大我之中……。」（《胡適文存》不朽論）

胡適是個比較樂觀的人，所以他能承認這一歷史的因果關係和社會的因緣關係。但是當他一說到小我留存於大我，便又落於空洞不著實的狀態了。如依照佛說，不唯可以接受胡適前半部分的看法（其實胡適又接受了誰的影響？與其說是萊布尼茲，倒不如說淵源於佛教的思想），尤其還能更進一層地肯定各人的自性（又名真如實性），這一自性出現在我們這個世界的人類之中，固可影響歷史，被歷史影響；影響人類社會，被人類社會影響。但在此一世界

此一生命的結束，而到達他方世界，出現於他方世界的眾生群中，同樣也可以產生影響和被影響的作用。佛教不講小我與大我，只講個個都可能將自性擴大，在累生累劫之中，漸漸累積擴大而大至無窮無極——佛性的圓成。這一佛性的圓成，也就是上面所說光圈的圓成，我們試想：如果我們個個能夠成為人性或自性發光的一個基本單元，那麼人類世界的現在社會中共有二十六億人口，就有二十六億個光圈，這二十六億人口的互通有無，發生種種直接或間接的社會關係，便等於二十六億個光圈的圈圈相扣與扣扣相連，也像二十六億盞油燈，燈燈相照盞盞相應，不過其中因有油量與燈炷的多少大小的不同，而有明暗不等的分別罷了。由此而連接人類的歷史文化，又是一個無限的擴展。可見，人生在世不但不會寂寞，而且還是極其熱鬧，極其壯觀的（怕的只是一些不能照人又不能自照的罪惡分子），進而推想到我人在往昔和未來的無數生中，也有類似的境界。在此我們再想：以一燈（或一個自性）而環扣二十六億盞燈，以二十六億的現在社會看成一個大的燈團，又連接人類的歷史文化，而成一個更大的燈團，再把我們這個世界的大燈團再貫串上無數眾生的無窮生死，該是什麼樣的境界了？然而，佛教所說的超出生死輪迴，便是要將自性擴大而衝過這一境界的限制。不過我們必須明白，一盞菜油燈在煤油燈之下是不起作用的，一盞煤油燈到了電燈之下，又暗淡無光了，電燈到了白晝光天化日之下，也不會發生力量。如果自身的光度不足，而想超出三界生死，便等於夢想。光度如能麗日中天，能照萬物不用萬物自照，便是越出了一切光度而不受一切光度的限制。那麼前面說過「貢獻出自己，而又壯大美化了自己。」犧牲自己與人結緣，便是光線的外伸，能有多少人因為我的貢獻犧牲而受到益處，我的光線就可伸結多少人的身上。比如筆者寫這篇文字，是我精力的犧牲，筆者在病中寫這文字，所受痛苦當較平日更多，但是讀者看了此文而且如果受益有用，那便是筆者的光線已經接通了這篇文字的讀者，筆者的光圈也就擴大了一些。如我們不斷地充實、不斷地貢獻犧牲，今生如此，過去曾如此，將來也將如此，我們的光線，便不會沒有接通（包括直接與間接）一切眾生的一天，那時我們便會普照一切眾生，而不受一切眾生生死的拘束了。

最後有幾點補充說明：

第一，本文曾數度批評佛教以外的其他思想，但是並不表示筆者對於那些思想的敵視或攻擊，雖然他們不承認佛教高過他們，佛教卻永遠範圍著他們，正像《西遊記》上的孫悟空，一個筋斗翻了十萬八千里，他自己以為了不起，但卻仍在如來佛的掌心裡。如要敵視或攻擊自己範圍以內的事物，豈不笑話！比如主張「薪盡火傳」，主張犧牲小我而完成大我，都是一種貢獻或施捨的精神，也是一種為自性放光的工作，即使他們不信生死輪迴，而找不到解脫生死的直線大道，但其現前的犧牲貢獻，還是值得景仰和讚歎的，中國人也向有容忍的美德，故對一切善良的思想，都能以「一致而百慮」「殊途而同歸」的態度來看待。如果依照筆者本文的看法：人性的圓成是總體多面的發展，那麼只要光芒向外的，就比光芒內縮的好。故以我們初機學佛而如筆者的人去看世出世間的聖賢豪傑，都不能不有所感佩和慚愧！

第二，佛教講頓漸二教與大乘小乘，若以本文看來，似乎是不適合頓教也不宜於小乘的，因為本文主張日積月累，生生世世的漸漸擴大與慢慢昇華，沒有說到一悟就悟的道理；同時小乘教義，可以不度眾生而先度自己，不用廣結善緣，便可衝破生死界限。但以筆者看來，似乎沒有多大的問題，因為所謂頓悟，乃是最後一念的點破或最後一緣的成熟，比如通常所說「萬事俱備，只欠東風」，周瑜火燒曹操的赤壁戰船，一切已經準備妥當了，孔明替他借來「東風」，只是最後一緣的成熟；次如「千里姻緣一線牽」，一對夫婦的配偶，早就有了所謂「宿世因緣」，現在這「一線」的湊合，也是最後一緣的助成，再如一個孵了二十來天的雞蛋，如因小雞無力掙開蛋殼，經母雞輕輕用嘴一啄，小雞便會脫然而生，並且生氣盎然，但這母雞的一啄，也是最後一緣的助成。同樣的，我們學佛，因為往昔生中的根機深厚，所以生到現世，只要偶受一個禪門所說的機鋒，便可一念點破，而頓超悟入凡上的聖域。那麼所謂頓悟，也沒有什麼神祕可言了。正因為佛是人成的，佛陀又說人身難得，眾生成佛雖要經過三大阿僧祇劫，我們既生為人，就不能小看了自己，說不定我們已到了這一時間過程的最後一個階段乃至已

經到了「只欠東風」的最後一念，由此可知，我們只要精勤努力，隨時隨地都有一念點破，頓超直入的可能了。再說小乘的聖者，他們到了三果「阿那含」的境界，便不會再受生死的束縛了，他們既然不度眾生，怎麼也會超出三界？這一點，我們應該知道，小乘聖者，也是人成的，他們之所以能得人身，必有他們的來歷，他們以人生學佛證果，更必有其不平凡的來歷，所以我們不能因其修學小乘而說他們在過去生中不曾結緣放光，也不能斷定他們的光圈不能超出三界之外。同時，小乘聖者的超出三界，也不等於佛光普照的自性圓成，小乘成佛，仍須迴小向大，而來大放光明。因此筆者以為，這與本文論點也沒有不調和的地方。這樣說法，究竟有沒有錯誤或歪曲，筆者雖願負其全責，唯因學力行持不足，掛漏未盡之處，當望多方教正。

（一九五八年五月十日新店病中，刊於《人生》雜誌一〇卷六期）

從人生的痛苦到人性的昇華

痛苦的壓力，迫使人們去思想，思想的結果，便是智慧的出現，智慧的功用，乃在引導人性的昇華。

一般不解佛法，也不能透視歷史本質的人，往往誤解佛法，曲解歷史，認為佛法的出發點是苦，佛法的目的地是離苦；以苦來概括人生和人類歷史，是悲觀失意者的論調，要擺脫生死輪迴的苦海，乃厭世逃遁者的宗旨！並且以為人類的生活之中，雖有痛苦的成分，但總不是絕對的主宰；人類的一部歷史，雖有很多戰亂災荒的事實，但卻不能否認我們的先祖，也曾有過若干階段的昇平景象。由此推論下去，他們便不得不說：「佛法只知有苦不知有樂，在苦的觀念的強調之下，無異是否定了人類生存的真實趣味，和歷史演化的究竟價值。」這樣看起來，他們接著要說的便是：「佛教雖有其誘導人心向善的功能，奈何其不是終極圓滿的真理！」

筆者為了正視這一問題的嚴重性，願就個人的知見，探索歷史，觀察事實，做一番綜合的演繹，以俾對於苦的問題，重來一次估計。

一、看看人類的歷史

中國的古人嘗說：「憂以啟聖，樂以亡身。」每當人們的生活瀕於絕境，或者生存的希望有了阻礙，所謂「急中生智」，乃是自然的現象；相反地，人們一旦居身於聲色奢華之中，便難保不是腐化或墮落的開始，最後的結局，也很難不是樂極生悲的寫照。由此證明，人生苦樂的演變，如果沒有一種宗教（或哲學）思想的主宰，永遠是在由苦到樂，由樂到苦，再由苦到樂，正反反正，循環不已，可惜我們的生命很短，往往在樂的終了，便是生命的結束！所謂：「一失足成千古恨，再回頭已百年身！」

我們人類的歷史，為時並不久遠，但它所有的記載，已夠我們得到一個結論：歷史是人類智慧的說明，更是人類苦痛的結晶。有人說，人類的祖先發明了擊破石片，拿來當作武器或器具的偉大智慧，並不亞於二十世紀科學家的擊破原子核。這是說明人類的智慧是累積演進的，並不是突然躍進的。但是試問：人類那裡來的智慧，而且又將這些智慧堆積起來，造成了時代的文明與社會的文化呢？很簡單，那是由於連續不斷的痛苦，壓迫著人類的生活，刺激著人類的心靈。每當遭遇了困難或痛苦，便會勾起一連串的回憶，希望從回憶中能夠找到類似情形的經驗，以便解決面臨的危急。如將回憶的過程拉長，經驗的範圍擴大，那就是對於歷史知識的尋求。所以政治家要從中外今古的政治史中找得現實的答案；軍事家往往要研究兵法參考戰例，然後才能以果斷的決心擬就戰鬥序列；藝術家要從古人的作品中吸吮風格，品味神韻，再來發揮自己的創作；至於農業、礦務、航海、天文以及醫藥等等，無不要仰求於歷史的陳蹟，作為實用的參考。萬一沒有歷史的先例作為處理的依據，那麼就要運用我們自己的思想了，再將我們自己從思想中所發

現的經驗傳流下去，便又成了後人的歷史價值。因此，我要肯定地說：痛苦刺激思想，思想發揮經驗，經驗留下歷史。

且看歷史的事實：古代的希臘，由於地理環境的關係，不能產生一個統一完整的政治系統，只有部落式的山城村落，或市府城邦，每一個小的政治單位，隨時都準備著向外發展，擴充自己的地盤（如雅典與斯巴達）。當然，要想擴充，就不能避免戰爭，要戰爭，就不能沒有戰爭的方法和手段，所以奠定了西方世界向外擴充領土的野心。然而，戰爭是殘酷的也是痛苦的，雖然戰爭的洗禮（蘇格拉底曾經從軍作戰）也能孕育出古希臘哲學家，可是他們的民族性，限制了他們的思想家，故到亞里斯多德的學說出現，還是著重於市府政治的研討。再說到基督教的出現，儘管耶穌是個標榜原始罪惡與強調原始罪惡的人，但他不能否認，他之所以要反對猶太教，是為了猶太教的狹窄與殘忍、虛偽與自私，故他極力提倡博愛，即使耶穌並沒有完全擺脫猶太教義《舊約聖經》的桎梏，但他卻有著這樣的努力；其次耶穌之要宣揚他所謂「神愛世人」的「福音」，乃是為了當時的政府以及當時人的嗜殺好鬥，人命沒有保障，人權毫無尊嚴，如中國人所傳：「君要臣死，臣不敢不死；君要臣活，臣不得不活。」很像今日鐵幕中的人民，失卻了生與死的自由，沒有理由不問理由的暴政，在在促成耶穌的悲心，這種悲心，不但培養了他在「髑髏地」殉道的精神，同時也博得了後世人們的同情。直到經過一千三百多年，又因為基督教會變成了羅馬政府的褓母，教會的勢力佔據了整個歐洲大陸，教會內部腐敗，教會對外黑暗，形成了專制暴虐，人民沒有了思想與行為的自由，因此便有「文藝復興」的偉大先鋒，義大利人伯臘克（西元一三〇四—一三七四年）的出現。接著來的便是新教改革運動的開始，有一位名叫威克里夫（John Wyclif 西元一三二〇—一三八四年）的英國神父，曾以公開的言行，來攻擊若干天主教的教義與實施方法。跟著進行的人，便是聞名後世的日耳曼人——馬丁路德（Martin Luther 西元一四八三—一五四六年）及法蘭西人——約翰喀爾文（Johne Calvin 西元一五〇九—一五六四年），自從接二連三的文藝復興宗教改革的時代思潮之後，西方人的政治意識（平等自由），也就連帶著活躍起來了，例如孟德斯鳩（Montesguieu 西元一六八九—一

七五五年）的學說對於英國政治及美國聯邦政治的影響，伏爾泰（Voltaire 西元一六九四—一七七八年）及盧騷（Rousseau 西元一七一二—一七七八年）的思想，對於法國革命的影響。由於宗教政治的過度壓迫人民，過度沒收人民的自由，才會引起各種思想的革命——科學，以及人文主義的抬頭。這些種種的事實，無不說明了痛苦的刺激，促成了智慧的果實。不過筆者願在這裡附帶說明，今日共產主義之影響著整個的世界，正因為西方文化的矯枉過正：在文藝復興之後，證實了宗教（基督）的教義與科學的事實脫了節，由於科學的方式，揚棄了宗教的精神，這期間便是馬克思唯物辯證法與歷史唯物論之能產生的溫床。

我們再將視線拉回東方來看。先說印度，印度與中國，並為東方世界的文明古國，不過印度也跟西方民族一樣，他們先民的政治生活與思想活動，多半是以宗教的信仰，作為發展的重心，這和我們的中華民族，是一個最顯著的不同點。比如約在西元前六世紀之際，因為印度社會中，以祭師為主的婆羅門教，僧侶腐敗墮落，階級等差不平，人民沒有自由的權利，失去了對婆羅門的宗教信仰，才有摩訶毘盧（Mahavira）起來樹立耆那教，又有釋迦牟尼（Sakya Muni 西元前五六七—四八六年）創建了偉大的佛教；到十五世紀時，又因為回教徒侵入印度以來，由於宗教信仰的不同，回教徒與印度教徒（即舊日的婆羅門教）之間，常常發生不愉快的流血事件，故有難能教主（Guru Nānak 西元一四六九——？年）出來融會回教與印度教的教義，創立了錫克教；到了近代，因為感於民族自主的需要，乃有聖雄甘地，負責印度國民大會黨的領導，趕走了統治印度達一百五十多年的英國人。再說我國呢？如果沒有周末的天下大亂，群雄割據，生靈塗炭，人命岌岌不可終日，絕不會有大思想家像孔子這樣的聖人出現，餘如老子主張無為，莊子歌頌逍遙，楊朱的為我（曾說：人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣），墨子的兼愛（曾說：視人之父若己父），以及孟軻講性善，荀卿闡性惡等等。他們的思想雖然各有出入，彼此的宗旨，卻是並無差別，他們都能抱著「以天下為己任」的態度，貢獻出自己的思想，以期挽救時局於倒懸，使得人民得到長期的休養生息，永遠地和平互助。再往下推，到了魏晉南北朝的中間，又因為國內盜

賊四起，政權你爭我奪，政治四分五裂，儒家的思想，對於社會人心失去了主宰或維繫的力量，於是佛教的大德高僧，相繼而出，如東晉釋道安，盧山釋慧遠，史家每稱釋道安是中國佛教開始成熟的代表，釋慧遠是中國佛教繼續發展的開始。所以當時的碩學大儒，很多是這兩位高僧的學生，或者是這兩位高僧的好友。到了近代，如果不是滿清政府的懦弱無能，引來東西列強的蠶食鯨吞，當也不可能形成中山先生三民主義的國民革命。

從這些歷史的引證，我們就不難瞭解，與其說佛法的「苦」字是歷史的預言，倒不如說，歷史的定律，為佛法的真理作了最佳的註腳。說到這裡，我們可以解答部分的問題了：佛教講苦，尤其主張離苦得樂，但是人類的未來，或者說是我們的遠景，應該有著兩個不同的方向，作著永無休止的邁進與下墮。向美向善是邁進，向醜向惡是下墜；個人人性的昇華與宇宙現象的美化是邁進，個人人格的腐朽與社會道德的惡化是下墮。一般人總以為佛法是側重於個人人性的昇華，而忽略了整個人類社會的美化。其實不然。佛陀是透視到了人類乃至一切眾生的習性或墮性，好像牛馬一樣，有了鞭策的痛苦，便拼著老命向前奔馳。離開了痛苦的鞭策，我們就很容易放棄了更美更善的理想，沈溺於目前有限的安樂之中，可是一旦有了意外的事變，那就糟了。像這樣的歷史陳蹟很多，個人的類似情形更多，歷史上每一朝代的開國君主，無不都是雄才大略，亡國之君，又不外出乎昏庸無能；祖上先人是大富鉅子，後世子孫，則很少逃出破落戶的命運。佛陀看出這一點，佛陀明白人類的社會，不到人間淨土的實現，絕不會有永久的快樂或絕對的快樂，個人不到超出三界的境界，也不會脫離痛苦的感受。佛以苦的觀念來策勵社會，希望社會從痛苦中不斷地奮鬥，直到拋棄了所有乃至可能的痛苦時為止——那是人間淨土的實現（超越的大同世界）；他以苦的理由來警惕人類乃至所有的眾生，希望我們由生老病死，死生老病，生死死生中漸漸磨鍊，慢慢昇華，直到了生脫死為止——那是超出三界（欲界、色界、無色界）。由於這樣的緣故，佛家才有「地獄未空，誓不成佛」的悲心大願。可見佛教「以苦來概括人生和人類的歷史」，並不是「悲觀失意者的論調」，「要擺脫生死輪迴的苦海」，也不是「厭世逃遁者的宗旨」。相反地，我人只有把

握住了佛教所說「觀受是苦」的思想重心，人類的歷史，才會級級向上邁進，個人的人格，才會步步趨於昇華。

二、談談個別的人生

中山先生說：「國者人之積，人者心之器，社會之隆污，繫於人心之振靡。」論語說：「一家仁，一國興仁。」《大學》則說：「格物，致知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下。」無論是社會的變遷或時代的安危，都不出人類個別行為的範圍，例如一個國家的領導人或執政者，好大喜功，驕奢淫逸，他所領導的國家，一定也是表面堂皇，內部空虛的一隻紙老虎。這種個人的言行，對於社會的關係所產生的影響，以現代化的解釋，乃是人類精神的彼此輻射，在佛教來說，便是眾生業力的互為因緣，任何個人都會受到任何他人的影響，任何他人也會受到任何個人的影響。佛陀看準了人類社會，種種病態的淵藪，便來對症下藥，提出了「苦」的觀念，給人類之中的每一個人，預備了強心針或防腐劑，希望人人都能接受這種觀念的心理治療之後，時時警惕，念念向上，那又豈止是我國聖人所說「一家仁，一國興仁」的理想？佛教之所以只說「觀受是苦」，而不進一步說「一國皆苦」，正因為佛法的偉大，佛法不受時間與空間的局限，不但衝破國家與民族或宇宙的界限，同時還通過眾生的類別依然適用；不唯對過去或現在的眾生有效，即使到了永遠乃至無盡的未來，一樣可以兌現。

說到這裡，也許有人懷疑，儒家講仁，佛家說苦，根本牛頭不對馬嘴，怎會扯到一塊兒來說呢？那麼我要解答：方法雖有不同，出發點完全一樣。仁的涵義是「民胞物與」，苦的目的乃「同體大悲」，這兩者的功用，同樣是把「我」的觀念擴大。儒家的忠恕之道是「推己及人」，是「己欲立而立人，己欲達而達人」，是「己所不欲，勿施於人」。佛家的慈悲精神，是因為自己有痛苦，可見人類都有痛苦，因為人類是動物，可見凡是動物都有痛苦，由此類推，我自己害怕痛苦，就不該加給他人痛苦，也不忍叫所有的動物

（有情）增加痛苦，更進一步應該以自己的痛苦來代替他們的痛苦。這就是「無緣之大慈，同體之大悲」的戒殺放生，及捨身救世的大無畏精神。從這裡可以明白，佛教的「苦」，乃即儒家所說「仁」的殊途同歸，且有過之高之而無不及。至於西方宗教基督所說的博愛，不但只愛人類，而且只愛人類之中基督「特選」的信徒，那和我們東方文化的精神比起來，實在是微不足道。

現在讓我們再找一些最為普通的事實，說明人性昇華的途徑。我國有句名言，所謂「寒門出孝子」，在二十四孝的故事之中，沒有幾個是貴族階級的豪門子弟。又有說「文窮而後工」，絕大多數的聖哲學者，都是平民出生，如孔子雖是宋國的貴族，卻是魯國的平民；孟子被儒家稱為僅次於孔子的亞聖，但是孟子的母親，亦為擇鄰而處的紡織女；墨子之所以「腓無胈，脛無毛」「摩頂放踵以利天下」，據史家的考證，因為墨子可能是個罪犯或奴隸身分的學者。此外，我們往往可以聽說：「只有窮人才會真正的同情窮人」，所謂「同病相憐」，例如美國的海倫凱勒，她之所以成為偉大的社會慈善事業的運動家，因她自己是一個盲人；中國清末的乞丐武訓，他之所以能夠以乞討的所得，來辦義學，並以跪請禮拜的方法來督促師生之間的教學授受，乃因他本人沒有受過教育，深深體會到了文盲的痛苦。再說宗教家，如耶穌也是平民出生，他出生的時候，連房子都沒有，他的母親瑪利亞，竟把他生在馬槽裡，他從小就嚐味著生活的痛苦，從而聯想到整個人類的痛苦，《舊約聖經》告訴他，人類的這些痛苦，是由於人類共同祖先亞當和夏娃的犯罪，而帶來的遺傳，但是耶穌也看出人類之中的痛苦，是因為不能自愛愛人的自作自受與相互敵對，所以他要解救人類的痛苦，他要傳播「神愛世人」的福音，他要在猶太教的「摩西十誡」之外，另加一條「愛鄰居亦如愛你自己」的規定。同時為了《舊約聖經》的限制，耶穌就不能不假託救世主的名義，來為世人（其實只為信徒）贖罪了。最後說到我們佛教的教主釋迦世尊，佛陀雖是一位太子，但據佛經記載，當他出遊四個城門，見到了自然界的弱肉強食，見到了人類生命的有限，見到了年老病痛以及死亡的慘劇以後，他便立志出家，決心要尋求出一個解脫這些痛苦的方法，以便自救救人。可見佛陀出家的動機，乃是由於痛苦的感觸及痛苦的引

發，直到他在菩提樹下，明心見性，大徹大悟的時候，他所發現的四諦十二因緣中，仍以「苦」字領先，並以滅苦為目的。這些事實無不說明了痛苦的刺激，促成了人性的昇華。

我們通常聽到說：「吃得苦中苦，方為人上人」，又說：「吃一次虧，學一次乖」，這就是說我們只有不斷地接受痛苦的教訓，才會繼續地向上向善。一般人說「失敗為成功之母」，其實這不是真理，因為任何一樣東西的失敗，乃是成功過程中的一個階段，如說實驗中的碰壁或岔子是失敗，那倒不如說是成功的一個階段或某一部分來的切乎實際。比如一個孩子不知火會灼痛手指，當他被灼痛以後，並不是他的失敗，而是他智慧開發的成功。所以筆者以為，人生的旅程中，儘管有著太多的坎坷與痛苦，但那無一不是成功或昇華線上的符號與標點。唯有安於現狀不求上進，沒有勇氣接受痛苦的人，那才真是悲慘的失敗和徹底的墮落！中國人說「學問如逆水行舟，不進則退」，我們的性命，又何嘗不然？在這裡，如果沒有宗教信仰的人，很可能產生疑問，甚至要說，這是自討苦吃的阿Q精神。因為在我們現實的環境中，投機取巧、傷天害理的人，往往比吃苦吃力的人來得有地位。當在吃足苦頭之後，如能立功立德或者著書立說，傳之後世，藏諸名山，所謂「兔死留皮，人死留名」倒還說得過去，但是芸芸眾生，絕大多數，達不到這一目的。往往有人吃苦行善一輩子，到頭來仍與草木同朽，因此便有些人唱出了「識時務者為俊傑」的論調，從事「混水摸魚」或「看風轉舵」的買賣了，他們的理由是：「這個年頭，大家都在勾心鬥角，男盜女娼，單我個人去忠孝仁愛、禮義廉恥，又有啥子屁用！」其實社會的道德感，很像人體對於氣溫的感覺，正因為我人的體溫，高過了外界的氣溫，我人才會覺得身上冷，但總不能因為要減少冷的感覺，反把身上的衣服乾脆全部脫光呀！不過人性的善惡，是個哲學問題，更是宗教問題。一般哲學家認為，凡是最善的人生，便與宇宙化合，成為宇宙或上帝的一部分，這就是所謂泛神論的哲學思想，至於不善的人生，便與草木同朽。基督教的善惡標準，是以信仰作為中心的，信與不信之間，天堂與地獄便是顯明的分水嶺。總之，西方人的思想，無論哲學或宗教，對於人生的問題，雖想透過現實，來給我們求得解答，但在佛法的前面，他們不

唯幼稚，而且是患著高度的近視。佛教以為每個人的人生，都是永遠不朽的，尤其還是永遠不死的，佛陀眼中，看我們的一生一死，比我們看自己換穿一套衣服還要簡單得多。不管我們在換衣服的過程中，是不是有幾套衣服引起他人的興趣，只要不因我的衣服而使人家感到頭痛，我們便可心安理得，如能更進一步，因了我的衣服，而解決了許多人的困難，豈不更好。所以佛經上說，釋迦世尊在尚未成佛之前的過去生中，經過了三大阿僧祇劫的時間，出生入死，入死出生，拋頭顱灑熱血，他以累生累劫的身體，幫助人家減少痛苦，以他日積月累的智慧，幫助人家解決困難，這就是所謂「我不入地獄誰入地獄」的精神。他以累生累劫所受痛苦的代價，爭取佛陀果位的福德智慧，這種福德智慧的培養，與其說是佛陀向眾生求來，倒不如說是他從痛苦中慢慢昇華的結果。

在這裡我們又可以解答一部分的問題了，「佛法」並不是「只知有苦不知有樂」，只是著重於苦的忍受和苦的領會，使得我們的人性達到究竟或最高的境界，所以佛法「在苦的觀念的強調之下」，不但沒有「否定了人類生存的真實趣味，和歷史演化的究竟價值」。相反地，倒是更加肯定了人類生存的真實趣味，因為佛法告訴我們，除了現在以及未來的痛苦，還有最後成佛的境界等著我們；同時也尤其確定了歷史演化的究竟價值，因為人類的社會，如果時時刻刻都有著苦的嘗試和苦的警覺，從事改善，力求進取，那麼，非但沒有革命或暴動的戰爭，也不會有互相競爭的現象了。筆者以為痛苦的接受和痛苦的發掘，是歷史進化的原動力，偶然的暴動或必然的戰爭，是歷史走向矛盾的反動。如果人類的社會經常不保守，永遠不停滯，怎會又有戰爭？例如美國，自西元一八六五年南北戰爭結束之後，因為時常都在糾正社會病態，所以也不會發生社會革命的危機。所以戰爭雖亦有著刺激歷史演進的動力，但那不是正常也不是主要的原動力。

三、人性昇華的極點

前面說過，泛神論的哲學家們，以為人性的最善，便是融解於宇宙之中。我們中國道家的所謂「歸真返樸」，也不外乎來於自然而復還原於自然的意思。在儒家的理念中，人的最高境界，便是「天人合一」，這個天，在《書經》中常被稱為上帝，不過這個天或上帝的涵義，並不與宇宙的本質或大自然的解釋，有什麼不同，所以有人把中國的哲學思想劃入泛神論的範圍，自也不無道理。基督教的最後目標是上升天國，做上帝的子民，上帝雖是基督教的最善，但是基督的信徒並不能達到上帝同等的地位。佛教的究竟，是在成佛，佛的境界，雖也有著自然或上帝的特性，佛是亙古常存，遍處常在，佛在時間與空間中，如來如去，無往無不往，無在無不在，但是佛陀並不同於自然或上帝，泛神論的自然或上帝，乃是無知無識、不知不覺的，所以西方哲學家亞里斯多德及斯賓諾莎，都以為「人應該愛上帝，上帝無法愛人」。佛陀卻是自覺覺他覺行圓滿的。在泛神論的思想中，只有整體的大我，沒有個別的價值，在佛法中除了大我的統一性，還有個別的獨立性，所以佛的世界無邊，佛的數量無窮。我人成佛，並不因為大我的統一性而抹煞了個別的獨立性。不像泛神論，簡直是否定了個別的人性，像這樣的昇華，善是善了，但在我看來，總覺得太空虛也太沒有意思了。再以基督教與佛教來比較，基督教更有問題，《新約聖經》，雖說上帝「充充滿滿有恩典」，但是這樣的恩典，並不能把上帝的兒女，變成上帝的繼承人，同時依照《舊約．創世記》的神話記載，基督教的上帝，並不即是中國人所說的天，中國人的天，是充塞於宇宙之間的，基督教的上帝是超出宇宙之外而獨立存在的東西，所以他能創造宇宙，其實這是不能夠加以驗證的神話，宇宙是無窮大的空間與無限長的時間的綜合，上帝不在這個時間與空間之中，到底又在那裡？再說正因為上帝不能充塞於整個空間與時間，所以才覺得空虛感到無聊，因為無聊得發悶，才像小孩子玩泥巴一樣地創造宇宙的萬物。要不然，《創世記》上就該告訴我們，上帝創造萬物的動機是什麼了。耶穌愛人，他把人類置諸於上帝的權威之下，佛陀救世，則教眾生自在充滿於宇宙之間，同樣是屬於人性的昇華，誰說不是佛教的精神更為偉大？

寫到這裡，我們應該有一個結論了。因為筆者同樣是個沒有成佛的凡夫，無法把佛的境界拿出來作為現實的求證，但是我敢保證，依照佛法的道理去做，即使成佛的理想，是騙人的謊話，那也有益無損。試問：步步腳踏實地，時時忍受痛苦，從痛苦中求取經驗，以經驗來建設自己，那豈不是走向成功之路的最好方法？可見，佛教不但「有其誘導人心向善的功能」，尤其還是「終極圓滿的真理」。

（《人生》雜誌一〇卷四期）

從人與人間到解脫之路

人與人間，本來是融洽無間的，也應該是融洽無間的。然而，不幸得很，現實的人世之間，既被稱為人間，便難不發生間隔的現象或矛盾的事實，尤其不幸的，今日的人間社會，這一現象或事實，依然存在。

一、人與人間的對立和同體

人的本性乃至一切所有有情眾生的自性，都是善良的，也是沒有差別的。但是這一本性或自性，自從很遠很遠的無始生死以來，受著環境的波遷與激盪，便在這本性或自性的外圍，圍上了或多或少的雜物或沈澱物。也就是說，我們在一個生命生死的大漩渦中，跟著旋轉，在這旋轉之際，無意間，便給來自各處的腐草朽木和死貓死狗死老鼠（在此應解為我人的私欲雜念和邪念），重重圍在中央，直到我們有機會離開這一漩渦的中心，才會各還自己的本來面目。可見，我們本來善良，人與人間也本來沒有差別，更談不上有什麼對立。然而，我們這個現實的人間，究竟怎樣了呢？從表面看，從現行的〈聯合國憲章〉看，世界人類，都該一律平等，也該

互助合作與彼此敬愛的；一個民族國家中的人民，在民族情感與國家觀念之中，都該平等相處，也該守望相助的，一個社會團體之中，在其共同目標與共同利益之下，每一個組成的成員或社員與會員，都是一致期望，也是一致努力的；一個家庭乃至一對夫婦，父母愛其子女，子女愛其父母，夫婦相愛，尤為常理。如以這樣的眼光，而看我們的現實世界，簡直太可愛了，甚至可以不用我們的呼籲和努力，來建設人間淨土了。可是，我們的世界，真是這樣嗎？夫婦之間，相愛時可以結合，不相愛時又可以離婚；父母應該愛其子女，但也有以子女當成牛馬當成搖錢樹的；子女應該孝敬其父母，但也有人不孝敬父母的。因為人與人間，儘管有古今以來的往聖先賢，倡導「以義為朋」的君子作風，絕大多數的人們，卻仍陷於佛教所說「貪、瞋、癡」的泥沼，互相傾軋，彼此殘殺，而不能自拔！這一個家庭與別一個家庭，應該是守望相助的，但也有隔岸觀火的；同在一個國家之中的社會團體，應該都有唇亡齒寒的警惕，事實上，如西洋史上的宗教戰爭，卻曾出在同一國家與同一宗教的門下；國與國之間，如果大家沒有自私的觀念和侵略的野心，大家也就不必備戰，也就永遠沒有戰爭，可是，我們的世界，時時都在戰爭的威脅之中；至於人種的歧視，自十九世紀英國詩人吉卜林，喊出「白種人的負擔」之後（其實白種人的優越感之形成，由來已久），直到目前為止，有色人種，尤其是黑人，始終仍在接受侮辱之列！

再說，一般人的感覺，人與人間的關係，雖很繁複也很微妙，但在現實生活的接觸上，難免沒有一種孤立的情味。特別是所謂「世態炎涼」或「冷暖人間」的情狀下，更易使人體會出來。比如人在「十年寒窗無人問」的時候，固然期望有個「一舉成名天下知」的遠景。當其一到金榜掛名，位居人臣而受到各方面的奉承與恭維之際，就不難想到這個人間是多麼的勢利！因為錦上添花的人何其多，雪裡送炭的人又何其少呢？人之對其奉承與恭維，能有幾人是為了他的人或人格的崇高呢？通常人說「人在人情在」，我活著，我對人好，所以人家也對我好，我死了，我不能繼續對人好了，所以生前很好的朋友，也將很快把我忘掉。而且，有時我對人好，人也不一定就會對我好；我愛一位美麗的小姐，那位小姐不一

定會愛我；我希望人能跟我一樣地做人處世，人卻不一定甚至不可能學得跟我一樣，即使親生的子女也不例外。相反地，我罵人、我打人、我搶人、我放火、我殺人、我騙人、我姦淫……，人家要回敬，要告我，要我坐牢，要我賠償，乃至要我抵命！如說人與人間不是個個對立或孤立的，我能做的事情，那有這麼多不理想的反應？而且這些人與人間的罪惡和糾紛，正在時時處處，困擾著絕多數的人類以及人類之外的眾生。因此，除了大宗教家、大思想家和寥寥可數的聖賢豪傑之外，對於人我合一，物我一體，和佛教所說「同體大悲」的心量，一般人是很難領會也難親證的。

二、設身處地與悲天憫人

人類是善良的動物，同時又是殘酷的動物，西班牙人嗜好鬥牛，人跟牛鬥，而且逼著牛非來鬥不可，鬥得越殘忍越激烈，觀眾的興趣便越濃厚；一般人之愛看武戲，愛看戰爭與打鬥的電影，也以為越是殺得所謂天愁地慘鬼哭神嚎，越覺得過癮！餘如人們之愛看刑場的行刑，愛看河裡的浮屍，愛看樑上的懸屍。能在這種場合一掬同情之淚，或生怛惻之心的，筆者不說沒有，但終少得有限。這是為什麼呢？人類真是殘酷嗎？真像叔本華所說「人類是毆鬥的動物」嗎？當然不，當然沒有這樣的可怕。

孟子說人之異於禽獸者幾希，無非是人有其自反的本能，人能自反，人能向外觀境，也能對境自反或自照，所以人是動物之一種，不即等於一般的動物。也就是說，人能設身處地，為對方著想。擴大而為一個國家與一個民族著想，便是革命家的精神，再擴大而為全人類著想者，便是大思想家及大宗教家的精神，更擴大而能為所有有情眾生著想者，就是佛菩薩的心懷了。不過這一設身處地的心量，只有從人的本位開始著手，所以佛說「人身難得」。就以佛陀來說，佛陀出家成佛，起因亦在設身處地的向外觀與向內照，佛當太子之時，出遊四個城門，見了病人、老人和死人，便也想到自己的身體，既跟所有的人一樣，人家會病會老會死，自己當

也不能例外；如果那種病老和死的現象，一旦臨到了自己身上，該是多麼的痛苦和悲哀！因此，佛要尋求一種解脫的方法了。進一步說，因為發現人有如此的痛苦，自己是人，故也必有如此的痛苦；因為自己要想擺脫這種痛苦，凡是人，當也都希望擺脫這種痛苦；因為人類是眾生之一，凡是眾生，自亦有著同樣的痛苦和希望。到這裡，佛陀的心量已從對境自照而轉為推己及人，並且推及一切眾生的境界了。

事實上，在我們的現實生活之中，無時無地不能引發我們如孟子所說的「惻隱之心」。所謂「惻隱之心」，就是對境自照與推己及人的工夫。我們如能時時刻刻都以設身處地的態度，去衡量或體切人與人間的種種作為和活動，常常能夠提醒自己，常常反問自己，常常以「如果我是這樣」或「如果這是我的」兩句話來觀察我們的人間，我們就不難體會到，人與人間是相通相接而又融洽無間的了。

我們一般人之不能做到這樣的工夫，乃是由於現實生活與欲望的壓迫，人的心靈或性靈，常被現實問題的困擾而緊張著，所以除了自己求生存並生存得更好的欲望之外，很難把這觀念，擴大而推及我或我家之外的人與人間。有時甚至可以忘了他人或犧牲他人，來成就自己的欲望！這在佛教來說，便是眾生的「愚癡」和「顛倒」。至於人與人間的種種罪惡業障，也無一不是出在這裡。假如我們能撥開一切私心或私欲的重重雲霧，就不難見到眾生自性的青天白日。比如我想奪取他人的財寶或愛人之時，便反身自問：「如我得到財寶或愛人之後，也被他人奪去，我會怎樣呢？」我想殺人放火之時，也能反問：「如我就是我的對方，在被殺被燒之後，我不遺憾嗎？我的妻子兒女，豈不無家可歸了嗎？」再進一步，我雖無意犯法，我也無意害人，但我見了一個無依無靠而又老態龍鍾的老人家，也該問問自己：「我的父母在我家裡嗎？我能不使我的父母變成這樣嗎？我自己會老嗎？老了之後是不是也會如此呢？」當我見到一個貧病交迫的人，奄奄一息掙扎於死亡的邊緣之時，我該不該反問自己：「我會不會也有這樣的一天呢？如果這在我的身上，或在我的骨肉親友身上，我會怎麼想呢？」如能想到這裡，我

對那人能不同情嗎？能不向他伸出一隻援助的手嗎？最近筆者看了一部名叫「戰爭與和平」的影片，其中有一段故事，很可借在這裡一用：帝俄的軍隊被拿破崙戰敗之後，傷兵源源向後方送來，但是政府的運輸工具有限，不能把傷兵繼續再向更後方送去，然而，如不繼續送走，莫斯科城陷之後，這些傷兵，只有等著被俘，等著死去！當時，在電影的女主角家裡，也正忙著搬家逃難，她見了這些傷兵的可憐相，惻隱之心，油然而生，她主張把自家車上的家具雜物通通拋下，全部改裝傷兵，為了這事，她跟她的母親辯嘴，她說：「如果哥哥和弟弟，現在也在戰爭中受了傷，我們覺得怎樣呢？」筆者看到這裡，不禁熱淚盈眶！戰爭何其殘酷，野心家們卻在到處發動戰爭。目前的世界人類，誰沒有個把骨肉親友在當兵作戰，或準備著當兵作戰呢！那麼試問：我們有沒有把所有的軍人，都看成自家的骨肉親友，或以骨肉親友的關懷，去關懷所有的軍人呢？如果有了，我們的心靈或性靈，便已衝破了私心私欲的重圍，而與全人類的人性或自性互通消息了。再如社會學家見到社會問題的嚴重性，便產生他們的學說思想，以期逐步改進社會秩序，增進人類安全；經濟學家，即如馬克思的思想理論之產生，也是在於挽救人類生活問題的倒懸，當馬克思的時代，西方正值所謂「產業革命」以後，經濟問題，特別是人工剩餘而形成勞資懸殊的問題。所以馬克思的出發點，並不太壞，甚也可說是出自一片熱愛人群的公心，只是他的看法不夠完善，所提的方法也就有問題了。差以毫釐，謬之千里，如果馬克思如今再來人世，面對著目前人類社會的現象，面對著他所留下的影響，可能也會怵目驚心的。

由於上面的例舉，我們可以明白，我們如能設身處地，將人心比己心，將自己量他人，我們的心地，便會漸漸開朗，我們的心境，也會慢慢擴大。我們不必要求人家如何如何，先問自己是否已能如何如何；我們不必專到人家身上去找毛病，先問自己是否已經沒有了他人所有的毛病；我們不必希望自己有什麼或要什麼，先看人家是不是都有同樣的要求；如果大家有這同樣的要求，事實上又不可能滿足大家的要求時，我們應該怎麼辦？因為「有飯大家吃」，不是根本辦法，那樣只能把少數人的飽，變成多數人的餓。我們為了自己和全人類的需要，只有從事於創新與發明的努力，來

造福自己，也兼造福了所有的人群。所以筆者以為，凡為偉大的思想家、發明家和慈善家等，對於悲天憫人的心境，都能或多或少的有所領悟。當然，能以自性的明朗澈照，發為無極無限的大慈悲心，那是佛菩薩的境界了。

三、邁向解脫之路

佛門所標的四弘誓願，即是：「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」一般不解佛法的學者們，往往以為這僅是佛教徒一種虛無縹渺或好高騖遠的幻想。因為誓願無窮，奈何人生有限呀！其實，如能透過生死流轉的因果關係之後，再看四弘誓願的內容，便會發覺乃是一大落實、一大積極與一大悲憫的開端了。要成無上的佛道，須學無量的法門；要斷無盡的煩惱，須度無邊的眾生；要度無邊的眾生，仍需無量的法門；學得無量的法門，便成無上的佛道。這是一貫性的，也是連環性的。我有痛苦，可以推想他人也有痛苦；我想擺脫我的痛苦，我為我父母子女的痛苦也感到痛苦，於是也希望為我的父母子女擺脫痛苦；我在無始以來的生死之中，曾經有過不知多少萬億恆河沙數的父母子女，又不知做過多少萬億恆河沙數眾生的父母子女，層層相推，世世相襲，實在是個無邊的數字。因此，我要斷盡我的煩惱痛苦，必須發大弘願，度盡無邊的眾生。故有地藏菩薩所說「地獄未空，誓不成佛」的悲心大願，這一悲心大願，不是虛偽的口號，乃是出自菩薩的病痛。因為眾生有病痛，苦薩不能沒有病痛，要使菩薩沒有病痛，除非眾生都沒有了病痛。正像要使仁慈的母親不難過，除非閤家老小，個個能生活得快快樂樂一樣。所謂解脫，是在通過眾生的生死大海之後所顯現的一種境界，菩薩精神之能夠在生死之中而常作捨己為人的犧牲，乃是推己及人的結果，當這心量擴及一切眾生，並且願度一切眾生而救度一切眾生的時候，他的福德智慧也就慢慢開始圓滿。比如觀世音菩薩是已解脫了的眾生，但他仍在尋聲救苦，普度廣大的眾生；他在救苦救難之中，又不迷失其自由自在的本來面目。可見，我人學佛，固求超出三界眾生的生死輪迴，

但要超出三界，必定還有一番艱苦跋涉的旅程，這一旅程的起點，卻在我們的人與人間。離了人與人間，我們的工夫，我們的願心，便無從著力，也無法生根了。

（一九五八年八月於新店軍中，刊於《人生》雜誌一〇卷八期）

怎樣準備人生的最後

人的生死，本來就是一回事，當在剛生的時候，就已決定了死亡的命運。可見生有什麼可喜，死有什麼可懼?

但是，所謂生死問題，人們所關切的，卻是偏重於死的一端，因為死亡的那一面，又有幾人知道那是什麼境界?

不論怎麼樣，工作累了，必須休息；衣服穿破了，必須重換新的；太陽從東方升起了，必定要向西方落下去；爭妍鬥豔的春季繁花，一定會凋謝；熱鬧非凡的歌臺舞榭，一定會散去。所謂曲終人散，世間沒有不散的筵席。

看破了，就不會恐懼死亡的來臨。

人生是生命的列車，它有起站的開始，一定會有終站的結束。所以，人生最要緊的是使這一生命的列車，安全地出站，安全地通過全線的行程，並在行程之中盡量為乘車的旅客服務，盡量多載一些乘客，使他們都能平安舒適地，到達他們各人所要到達的目的地。至於本身到達終站時的情形，以及到達終站後的情形，那是不必擔心的。因為，既然能安全地通過這一生命旅程的全線，並也盡了最大的努力去為乘車的旅客服務，最低限度，已可證明，並未造成大意的車禍；更進一層，既已付出了努力的代價，那就很可能會受到光榮的獎勵了。

但是，一個學佛的人，學佛的目的，雖然並非僅僅為了準備人生的最後一站，人生最後的一站，卻是學佛工夫的最要緊處。平時用功不著力的人，自己對於所信的佛法，便不能得到真切的受用，自己對於人生的最後，何去何從，也不能產生深切的信心，一切都像是飄在水面上的浮萍一樣，著不到根腳，任由外境的風勢，東吹西飄，西吹東飄。像這樣的人，決定不能了脫生死，縱然修善一生，也只能夠換取未來生死之中的人天福報，這一人天福報的換取，雖然也是出於信佛學佛的功用，可惜，佛法的大海，遍處都是真珠珍寶，他們卻是僅從佛法的海邊，拾了幾隻不值錢的貝殼而已。

佛法的功用，是在令人如法修持，了生脫死。

死亡、出生，佛經中說，都是最最痛苦的事，唯其神經組織尚未健全，那種痛苦是直覺的，是沒有分辨力和記憶力的，故也可以稱為無知，這一無知，是從投入母胎時起，中陰身一入母胎，靈智就混沌了，等到出生數月乃至一年以後，才始漸漸地恢復，但與生前的靈智，已是隔了一層生死的障蔽，已經難知生前的事；這一障蔽，粗看是不好，細看還是好的，如果沒有這一障蔽，滿眼都是恩仇，甚至看到六親顛倒，人畜不分了；要是當真如此，人還能夠平靜地生活下去嗎？

死亡是痛苦的，但也未必所有的死亡都有痛苦，宿業重的人痛苦多，宿業輕的人痛苦少，一些無疾而終的老人，根本不會有多大的痛苦；有些中風而死的人，先從腦神經麻痺，昏迷死去，也不會太痛苦；能以心力控制，有些能夠生死自主的再來人，能夠說走就走，那也不會痛苦。最痛苦的是病傷而死，臨死之際仍能神智清醒的人，加上對於生的貪戀、對於死的恐懼，這些人，如果是夫婦恩愛，兒女情長，那就死得特別痛苦了。

當然，佛經所說，絕不會錯，佛經所說生與死的最大痛苦，生時是官能直覺的痛苦，死時是神識與肉體分離時的感受，是指神識的純精神的感受，不是物質的神經的感受。這一種感受，因為是純精神的，所以不易讓已生的人或未死的人發現，但卻不能就說佛經

有錯。對凡夫而言，死亡是痛苦的，所以不必希望死得如同睡覺一樣，死亡時的痛苦，是正常的現象，所以從痛苦中死亡的人，如果他是很有修持的佛教徒，你也不可說是修持沒有用，更不可說是佛法不靈驗，尤其不能武斷他不了生死而將下墮三塗，要曉得，這是往世的業報，與現世的修持無關。修行人，應該在越是痛苦的情形下，越發虔誠修持，懇切發願，所以真正的修道人，不求身無病苦。病苦能消業障，這正是還債的途徑，乃至可說是重罪輕報的好現象，不但不恨，相反地是應該歡迎病痛之光臨的。

了生死的方法，不出二種：一是以自力修持戒定慧，一是以他力的彌陀接引往生西方。如果自己的願力弘大，願意生生世世廣度眾生，生生世世行菩薩道，那麼，只要願力堅強鞏固，身心持戒謹嚴，雖然不能自主生死而如聖位的菩薩，也將必能如願。

如果自覺願力不夠堅定，沒有不墮三塗的把握，那就一心求願彌陀的接引。

最要緊的時刻，是在臨命終時，心不顛倒，願行菩薩道的也好，求生極樂國的也好，務須正念分明，一心嚮往。但是，臨命終時的正念分明的工夫，必定先從未死之前的平時做起。雖說但能臨終十念彌陀聖號，即可往生西方淨土，可是，若非宿世的根機，僅靠臨終的十念，恐怕已經無法一心不亂地念上十念了。所以，學佛的人，修持的工夫，一定要從平時做起，一定要持之以恆。不可以修持了幾天又停頓幾天，持了幾天戒，又去荒唐幾天，用了幾年功，又去放逸懈怠幾年。最糟糕的，有些人平時很精進，一到病時就慌了亂了，甚至顛倒了，不信佛了；他們以為佛法不靈，修行人沒有好報，反而生病！有些人念佛吃素幾十年，一旦病重，到臨終時，竟在家屬親友的慫恿下開了葷，信了外道，這真是最最可惜可憫的事。正像投資開礦，開到快要見著礦藏的時候，竟然放棄不開了，為山九仞，功虧一簣！這是信心不夠深切的結果。所以我要勸告同道們：大家必須要一往直前，不餒不退地修持下去，必須要切切實實、不間不斷地修持下去，才能見到真工夫，才能得到真受用。臨命終時，便是最好的考驗。平時勤學的好學生，絕不會被老

師考倒，平時勤修的佛弟子，絕對經得起臨命終時的考驗。這一點，不但自己要堅定的信，切實的修，還要感化誘導各人的家屬子女，共同來信，共同來修，唯有如此，他們才會協助你到臨命終時的應考，不致反而來把你考倒。

也許有人要問：一定要臨命終時一心不亂，才能決定往生西方淨土，一定要臨命終時正念分明，才能如願轉生行菩薩道，那麼，如果是在意外事件的災難之時或恐怖之處死亡，怎能保持心念的不亂與分明呢？在那種情況下死亡的人，豈不是不能往生也不能如願了嗎？

這倒不一定的，因為信心與願力，只要深切了牢固了，它就牢牢地印在我們八識田中，它就有力量左右我們的神識的動向。比如一棵樹，從小就把它的重心拉向東方，那麼，當它成材之時，不論被風吹倒也好，被人砍倒也好，它倒下時的傾向，必定是向著東方。這就是平時的工夫，可以決定臨終以後神識動向的最好比喻。

當在病重的時候，切切不要怕死，切切不要貪戀家屬親友乃至產業寶物，切切不要心慌意亂，應該一心念佛，念佛功德相好，念自己皈信三寶的功德，加持自己的正念分明。不能出聲，應當默念，並勸家屬勿在病危的時候送醫院，勸大家陪伴念佛，使得自己的身心，融洽於念佛聲中。如果壽數未盡，也可靠著念佛的功德，使得病痛速癒。

關於臨命終時及命終之後，應該注意的事項，弘一大師有一篇文章，叫作〈人生之最後〉，說得頗為精當，讀者不妨參閱。現在摘其大要如下：

病未重時，亦可服藥，但仍須精進念佛，勿作服藥癒病之想。病既重時，可以不服藥也。

若病重時，神識猶清，應請善知識為之說法，盡力安慰。舉病者今生所修善業，一一詳言而讚歎之，令病者心生歡喜，無有疑慮，自知命終之後，承斯善業，決定生西。臨終之際，切勿詢問遺囑，……若欲留遺囑者，應於健康時書寫，付人保藏。

儻自言欲沐浴更衣者，則可順其所欲而試為之。若言不欲，或噤口不能言者，皆不須強為。

臨終時，或坐或臥，皆隨其意，未宜勉強。若自覺氣力衰弱者，儘可臥床，勿求好看勉力坐起。臥時，本應面西右脇側臥，若因身體病苦，改為仰臥，或面東左脇側臥者，亦任其自然，不可強制。

大眾助念佛時，應請阿彌陀佛接引像，供於病人臥室，令彼矚視。

助念之人，……宜輪班念，相續不斷，或念六字，或念四字，或快或慢須問病人，隨其平日習慣及好樂者念之，病人乃能相隨默念。

應免除引磬小木魚，僅用音聲助念，最為妥當。或改為大鐘、大磬、大木魚，其聲宏壯，聞者能起肅敬之念。……此事必須預先向病人詳細問明，隨其所好而試行之。

既已命終，最切要者，不可急忙移動。雖身染便穢，亦勿即為洗滌。必須經過八小時後，乃能浴身更衣。命終前後，家人萬不可哭。

殮衣宜用舊物，不用新者。其新衣應布施他人，能令亡者獲福。

不宜用好棺木，亦不宜做大墳。此等奢侈事，皆不利於亡人。

七七日內，欲延僧眾薦亡，以念佛為主。……家族亦應隨念。

開弔時，宜用素齋，萬勿用葷，致殺害生命，大不利於亡人。

談神通與人通

日前，在幾位師友的閒談中，說到今日時局的緊張、人心的沈悶、人性的墮落，無不同聲悲嘆。其中有人以為，今日的佛教中若能出現幾位具有神通的大德，我們的社會人心，必將大大地改觀。筆者對此因有所感，而寫下這麼一篇文字，以便求正於諸位讀者師友之前。

所謂神通，在佛教的解釋，應該包括凡聖共有的五通及聖位獨具的六通在內。五通便是神足通、天眼通、天耳通、他心通和宿命通。這五通，外道凡夫都可以禪定的工夫修煉得到；六通者，以此五通，再加一個漏盡通便成。也就是說，前五通的境界，在六道眾生之中，無論學佛與否，只要下了禪定的工夫，到了相當的程度之後，便可求得，所以上至天神，下迄人及畜生，都可能得到若干神奇之力，故在我們的歷史乃至當今的世界上，往往會產生一些神奇古怪的現象，尤其是在半開化或近乎原始形態的一些區域中。可是這在佛法來說，雖然承認它的存在，也可以證明它的存在，但卻不以為那是人生自救的最好出路。換言之，有了前五通，只能在三界生死之中顯顯本領，卻無法跳出生死的大海一步。正像小說《西遊記》中所寫的孫悟空一樣，他會七十二變，他能一個虎跳翻出十萬八千里，但總翻不出如來佛的手掌心去。眾生修行，非到第六漏盡通得著之後，才是真正的通出了三界生死的輪迴。以禪定的境界來說，那是到了四禪天以上的境界了，可是不修佛法，不依正法修行，無論如何也到不了這樣的境界。

說起神通，對我們總會產生若干嚮往的情緒，試想：如有一天，我能坐在家裡便可利用神足通的力量，在短短的時間之中，便能遊遍了整個的地球，甚至於整個的太空，不用噴射機及潛水艇等任何交通工具，要到那裡，就到那裡。最繁華的都市如紐約、芝加哥、華盛頓、倫敦、巴黎、羅馬、維也納……，最冷的北極，最熱的赤道；可以遊覽古木參天（最高的大樹達二百英尺）的原始森林，可以觀光撒哈拉大沙漠，也可以欣賞一番人煙滅絕、草木不生的南極景象。上至喜馬拉雅山頂看雪景，下到六英里以下最深的海洋深處跟水族們談心；再上到太陽系外的銀河系，乃至銀河系外的那些恆河沙數，運用現在最大的望遠鏡也望不到的宇宙群島或宇宙中的所有星球，下入地層之下的熔熔地心，既不會累，也沒有危險。我們不用無線電的收音傳真和電視等的機器，便可看盡世間所能被人看到的一些景物事象，如紐約的地下火車、北極海上的冰山、沙漠上的仙人掌、倫敦的大霧、夏威夷的火山、尼加拉瓜大瀑布、埃及的金字塔，揚子江的三峽、桂林的山、黃山的花岡峯；火星上究竟有沒有人？太空其他星球上的風光又是如何？也可盡收眼

底瞭如指掌。我可以利用天耳通，要聽什麼就是什麼，那時我可以不用長途電話，不用收發報機，不用派地下工作人員，要聽什麼人的談話，就聽什麼人的談話，任何國家的任何機密會議，我坐在家裡，比他們與會的人員，更為明白清楚。我也可以利用他心通，觀察所有跟我可能或已經發生各種關係的人的一切心理活動，一方面我可先發制人，凡是對我有所不利的念頭，當尚未形成事實之先，便向他提出有力的警告，否則的話，我也可以事先準備避難，以求減輕自己的損害或負擔。最妙的，我可運用宿命通，看看我過去的許多無窮生死以來，究竟曾變過一些什麼東西，是牛、馬、狗、豬、毛蟲、糞蛆，或者一向就是人，或是男、女，當過大官、強盜、乞丐、小販、軍人；或者我是剛從天上貶謫下來，那麼我曾住過那些個天？有過多少天子天女？享過多久的天福？同時我還可以看出其他的人們，那些人曾做過我的父母？一共幾次？在什麼時候？那些人曾是我的妻子、兒女、親戚、朋友，和冤家對頭？那該多麼有趣。

正因為神通的妙用，有這麼大的天地，我們說來，也就真的神乎其神了。其實，所謂神通，真有如此的廣大嗎？那是並不盡然的，印度的外道，和非洲及澳洲半原始部落中的祭師，一千九百多年以前的猶太人耶穌，都能耍出幾套神通（其實說他們近乎魔術比較恰當些）來的，即連中國明代的大儒王陽明，他在尚未專事於儒家的理學之先，曾修過道，也曾有過類似神通的經驗，他當時能在家中知道有什麼人要來訪他。可是那些經驗的適應範圍是極其有限的，真所謂當方土地當方靈，範圍一大就摸不著邊際了。如像佛的大弟子目犍連那樣的神通，上天入地，自由自在，實在難得，但與佛陀比來，他又瞠乎其後了。然而，神通有用嗎？目犍連尊者為了要救釋迦族人的災難，便以神通的力量把五百個釋迦族人，裝在他的鉢裡，托上天去，可是那五百個人，竟在他的鉢裡全部化成了血水，並且連他自己本人，也是死於外道之手，被打得血肉模糊！可見，神通雖然可貴，卻也未必可靠。

本來神通是由禪定的工夫得來，但是禪在中國，成了中國佛教的最大支派之後，宗門的祖師卻絕少玩弄神通或追求神通的，相反

的，宗門的祖師，都在叫人做一個人，絕不主張叫人變成神奇古怪的「神」，尤其中國的文化是人本主義的文化，禪宗又是一個因了中國文化的影響而形成的中國佛教，甚至還有人以為中國的禪宗，是藝術生活的宗教，所以由禪定而產生神通的門路，不為所取。同時，禪定可以產生神通，禪定卻不一定非要產生神通不可，如《禪法要解》上說：「行者得此第四禪……欲得六通，求之亦易。」如果不求神通，也就不一定會有神通了。何況佛教主張因緣果報，一切的一切，皆由各自過去生中的業力牽引，而有現前的受報，未來的出路，也要靠著各自本身的努力，才會慢慢好轉，單憑神通是無濟於事的。所以在中國佛教史上，所謂「神僧」如佛圖澄等的地位，實不如道安、羅什、道生、慧遠、法顯、玄奘等來的顯著，前者的貢獻也遠不及後者之偉大。雖然利用神異能夠轟動一時，但其對於後代的影響，並不太大。否則的話，釋尊成佛之後，可以不用說法，乾脆就用神通來救度眾生便是了，把所有的眾生，運用佛陀的神通，一個一個全部帶向佛國淨土，不就行了嗎？可是佛在人間應化之時，若非不得已，絕少用到神通的，佛陀全憑他的智慧及德行的感召，來教化眾生，所以佛教不講權威，只講因緣果報，這便是佛教異於其他宗教（如基督教等）的偉大之處，因為佛度眾生，只能勸導教化，不能如基督教所說的代人贖罪及赦人之罪。各自吃飯各人飽，佛陀只能教人吃飽或餵人飯吃，卻不能代人吃飽，真理之中，沒有便宜可討，想佔便宜，到頭來吃虧的還是自己。正因為神通的不可靠，所以佛教傳來中國數千年，在中國佛教史上的中國佛教徒中，能以神通聞名者，實在不多，尤其不會受到正統佛教思想的重視。所以我們在今天而談神通，實屬多餘！

筆者沒有佛教的反動思想，但我以為，在今天而想來談神通或提倡神通，神通兩字，應有另外一種解釋才對。神是精神，也是人人皆有的心性，能夠把人人的心性，接通或貫通了人人的心性，就可稱為神通。其實，我們為了避免名詞的假借運用而引起觀念上的模糊不清起見，不妨將這一種神通，稱為「人通」好了，同時，我們也可以說，今日的人類社會，與其說是需要神通，倒不如說是需要人通，更為切乎實際。今日人類世界的危機四伏，殺氣騰騰，究其原委，豈不正因人與人間——個人與個人，各人的團體與團體，

各人的社會與社會，各人的思想與思想，各人的國家與國家，各個國家集團與國家集團之間，重重相間，間間相隔，把整個的人類世界築起了許許多多的圍牆。每一個不論大小的單元，都被一圈無形而實存在著的圍牆深深封閉起來，而且個人有個人的圍牆，個人在一個社會團體中，又有各該社會團體的圍牆，例如國家的、民族的、政治的、宗教的、思想的……一重重、一層層的，人在其中簡直像是走進了迷宮，但卻不是迷宮，而像封得緊緊的大鴿籠中裝著許多中鴿籠，中鴿籠中又有許多小鴿籠。如說今日世界的人口有二十六億，那麼我們之間的圍牆，又何止只有二十六億之數呢？人們，就在這一圍牆重重的狀態下，彼此猜忌，彼此懷疑，也彼此樹立矛盾和彼此製造紛爭，一些喪心病狂的人物，便在這一矛盾和紛爭之下，火中取栗，力求發展他們的野心，挑撥仇恨，發動戰爭！試問：我們處身其間，究竟如何是好？我可肯定的高聲回答：「人類的自救之路只有一條，要諒解、要接近、要接通；要人與人間接成一塊面，穿成一條線，通向一個點。」要不然，我們的人類文化，只有豎起腦袋，準備迎接所謂「世界末日」的命運了！

當然，我們人類的前途並不會真有那樣的可怕。人在人間，雖因種種私欲（包括所有的物質與精神的自私心理）的關係，將自己和他人間隔開了，而使其生活在自己的生活之中（我敢斷言，除了成了佛的眾生，所有一切三界的眾生，其身心方面的活動，絕對不會發現有兩個完全一樣）。但是，我人既然生在人間，一生出來，就要和他人發生關係，人之出生，必定有其父母，即使他是私生子，他也不能因為找不到父親，而就說是無父而生。出生以後，漸漸由父母的關係，而與他的家庭和家族發生關係，由家庭家族而到學校、鄉黨、社會、國家……終於成了人類世界的一個成員。這在中國的儒家解釋，可用五倫概括一切：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友。人在人間，儘管絕多數人不做君臣（如今應解作官僚或部屬）、絕少數人不做夫妻或父母（獨身者如佛教比丘、比丘尼等），但總不能不做子女，不能不做兄弟和朋友（包括同事及師生）。人不能沒有父母而出生，人也不能沒有扶助或激勵者而成功與成名，人不能沒有廣大的群眾而成為聖人或賢人，同樣的，人也不能沒有芸芸的眾生而證到無上的佛境。通常說「一將功成萬骨

枯」，將軍的勳章，多半是用敵人和自家士卒們的頭顱換來的，獨裁者的寶座是用他人民的背脊骨墊平的，不過他們感覺不出來罷了。

可見，人在人間生存，不能脫離人與人間的種種關係，人在人間作惡也在人間為善，人如離開人間的關係，就無法顯出人之善行與惡業（最低限度，不會有人知道，連他自己也不會知道，如他知道，必是受了人間的影響）。因此，我們可以證明，人與人之關係，雖因種種私欲或生活環境的影響，不能不有所間隔或距離的產生，但是人的本性則無不有所根連。正如中國儒家所說「人之初，性本善，性相近，習相遠」了；亦即佛教所說的一切眾生皆有佛性，迷即眾生，悟則成佛——這較儒家人性本善的範圍，又推廣深入多了。

有人說人類的愛，無不源於母愛的推展擴大。但是人類皆可能有過母愛（自然也有一些人是不曾有過的），能將母愛發為悲天憫人的大同情與大惻隱者，卻始終屬於極少數的聖賢心懷。比如凡是母親，除了反常的之外，對於子女不會不加以疼愛，可是能疼愛自己子女的母親，未必也能疼愛其他母親所生的子女，即使能有惻隱之心而予以疼愛，其程度或分量亦必為之減少。所以儒家要說：「親親而仁民，仁民而愛物」，仁心或愛心的開展，是層層向外擴張的，人間的隔閡，也是需要重重向外推倒衝破的。即如佛教，也常說到「日出先照高山」的譬喻，佛雖承認一切眾生之立足點的平等，可是站在同樣的地面看戲，高者總佔便宜，矮者往往吃虧。不過人的同情，能夠由骨肉親友，而推至所有廣大的人群，並且念念不忘於廣大的人群者，他便是個聖人；將此同情擴大根連變成同體大悲，而及於一切的眾生者，便是佛菩薩的境界了。菩薩視眾生的病痛，如菩薩自己的病痛，眾生有病痛，菩薩不能沒有病痛；眾生雖有不知菩薩之為其病痛，菩薩則從不因為眾生之無知，便放棄病痛的感覺，放棄救度的責任。正像中國人所說「水流下不流上」的母子之道，母親愛子女，不是為了任何目的，乃是為了母愛的天性，也是母親天然的責任。可見，佛教才真正能把人類的母愛，推得最廣最深的一種偉大思想。

人在逗著幼兒玩笑的時候，最能體味到天真的心境；人在觀看一幕悲劇戲的時候，最能引起內心的同情；人在靜聽一篇悲憤激動的演講之時，最能產生心聲的共鳴；人在罪行之後的失意之時，最能發現自己的良心。事實上，這些「天真」「同情」、「共鳴」和「良心」等等，只是人類共有的一個通性而已，這一通性可以貫通所有的人性，也能貫通一切眾生的本性。我人如能將這通性，時時處處，念念不忘地，向四方八面通出去，每人都以自己作為通的基點或中心，通向各自的家庭、親友、社會、群眾、民族團體，乃至世界所有的白種、黃種、紅種、黑種和雜種的一切人類。那麼，我們的世界，紅種、黑種（這一次序的排列是無意義的）和混血的雜種，不論開化的、野蠻的，也不分什麼宗教、何種政治，一視同仁。因為人類之中，除了地理環境、教育水準和外表膚色的不同，內在生理組織及心理動向，則幾乎完全一樣，正像高貴的紳士、威武的將軍、清寒的書生和貧苦的小販，如果一旦使他們脫去所有的裝束，而進入一個共同的浴池之時，除了肥瘦高矮的不同之外，誰也都是一樣的一個人形而已。如能將此觀念推深一層，人與下等動物，除了類別和形態的不同，人有生死，動物也有生死，人無不愛惜自己的生命，動物豈能例外？人之異於下等動物的可貴之處，是在人有智慧，由智慧而發出廣大的同情，如果人而不能認清這點，而不能予下等動物於平等的同情，人與下等動物，除去形貌之外，又有什麼不同？其實，如果人能一往直前大公無私地去愛人，這一愛的範圍，必然能夠推己及人而及於物的，如孔子講仁，所以主張「釣而不網，弋不射宿」，孟子講惻隱之心而會「見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉」。不過儒家的觀念因過重於人生境界，所以這一仁或惻隱之心的開展，未能如佛教那樣地達於無極無限的境界。但是，我們這一世界的人類，如能人人推展這一人類共有的通性，而接通所有的人群。那麼，我們的這個世界，雖不能拿去跟阿彌陀佛的極樂國土相比，但比柏拉圖的共和國、摩爾的烏托邦，甚至基督徒奧古斯丁的上帝城，要高明可愛得多了。

然而不幸得很，秦始皇怕死，所以派人乘船去蓬萊仙島求取長生不老之藥，可是他就不知道除他之外，人人都會愛惜自己的生命，而用嚴刑峻法的暴政，施之於他的人民！西楚霸王項羽，當其

被劉邦追殺而退至烏江渡口之時，他知道當初帶領八千子弟兵渡江而西攻秦，此刻竟無一人隨從而還，所以無顏去見江東父老，而獨自有愧於心，但他先在接受秦軍投降之後，為了除去後顧之憂，竟將秦軍二十萬人，乘其不備而於深夜全部活埋之時，項羽倒沒有慚愧之心了！拿破崙進攻帝俄莫斯科的途中，他的皇后因為新產一子，特別派人將嬰兒的畫像送交拿破崙看的時候，拿破崙說：「這是未來的世界之主」，但他不曾想到，除他之外，也有其他的人想使自己的兒子成為世界之主哩！何以只為自己打算而不肯替他人著想呢？日本軍閥，侵略中國的目的，是想將他國內日益膨脹的人口，向中國大陸開闢更多的糧食與各種資源的庫房，所以日本「皇軍」，要殺中國人（如南京大屠殺）而救活日本人，但是東條英機等的頭腦中就沒有想到，日本人要求得更好的生活，中國人也要生活的呀！難道日本人是人，中國人就不是人嗎？馬克斯在他的孩子死去的時候，哀慟不能自已，但他主張階級鬥爭，就不知道被鬥爭的對象，必定也是人子與人父了。

尼祿王（羅馬的天才昏君）及十八世紀以前西方某些宗教領袖以及希特勒、莫索里尼、東條英機、史達林、赫魯雪夫、秦始皇、張獻忠、李自成等造成人類大浩劫的人，他們無不以為自己是個能幹的偉人，可惜他們是一群迷失了人性，反把他人看作非人的「偉人」。事實上，他們之可惡，也只在於他們所作罪行的可惡，如能恢復了人性，把人性伸張出來，豈不還是一個好人？糟糕的是，他們那罪行的包袱太大太重，所謂「一失足成千古恨」，一時一世乃至百千萬世之中，無法挽回或償清這一重大的債務罷了！然而，人類之中，每逢出現一個或若干個迷失了全部的人性而成為喪心病狂的人物之時，整個的人類便要受到一次災難、一次浩劫；人之墮落而成喪心病狂，其本身固屬一大悲哀與一大創痛，人類之為其所害受其劫難，尤其是一大悲哀與一大創痛！若想避免此等悲哀與創痛，唯有人人各自發揚人的通性，並且幫助人人發揚人的通性；使自己通向人人而自感成為人人的化身，人人亦通向自己而教人人亦成為自己的化身。

近代佛教大思想家太虛大師，曾有一句「人成即佛成」的名言，可以借此證明，成佛必須先從自救與救人做起，若要自救救人，又必須先來認識人生，肯定人性，並將這一人性作縱橫面的通達出去，而使自己成為一個悲天憫人而接近於完人的人（在人類之中除了成佛，不會有真正的完人），那離成佛，也將不會遠了。所以筆者要說：「今日的人類社會，與其說是需要神通，倒不如說是需要人通，更為切乎實際。」

（一九五九年一月，刊於《人生》雜誌一一卷一期）

理想的社會

現實的社會再好，但總不能沒有黑暗與恐怖的一面，現實的人生再美，卻也不會沒有罪惡與痛苦的存在。唯有對於現實的社會不夠滿足，才會促進理想的追求，只有對於現實的人生發生了懷疑，才會驅使美化的創作。事實上，這種理想的追求與美化的創造，也就是我們人類思想的特徵，如果既然生而為人，卻仍沒有這種特殊的精神活動者，那他便是一個值得同情的可憐蟲！

我們常常可以聽到人家說，理想的社會或理想的世界，並以為凡稱之為理想的社會，一定是最完美而又最快樂的世界，因為人們每談起理想世界，總喜歡將基督教的天國或上帝城（The City of God），西方哲學家摩爾（Sir Thomas More，西元一四七八—一五三五年）的烏托邦（Utopia），中國《小戴禮記》中所載的〈禮運大同篇〉，和佛教淨土經中的西方極樂世界混為一談。其實，他們的境界，根本不同，而且相差很遠。現在讓我們約略地介紹出來，比較一下，究竟那一種理想社會，比較更為可愛些。

第一，基督教的理想社會：一般不明白基督教真相的人，總以為天國是基督教的最後境界，其實不然，天國不過是基督教的轉運站，或者是避難所，天國雖然可愛，但其為時並不長久。耶穌在

〈約翰福音〉第三章第十六節中說：「神愛世人，甚至將神的獨生子賜給他們，使得信他的人不致滅亡，反得永生。」這是說人類因為祖先犯了罪（係指亞當與夏娃的偷吃蘋果），所以我們的血液中，也在流著原祖先人罪惡遺傳的毒素，如果不是耶穌（上帝）放下來被人釘死十字架上，用耶穌的血來代替世人贖罪，世人便永無超生的希望。但是耶穌的死，只是代替信仰上帝的人們贖罪，信了上帝的人，死後可以等待機會進入天國，至於不信上帝的人們，死後便是地獄旅程的開始；同時，依照基督教「特選」的原則，即使信了上帝的人，如果不為上帝所愛，仍然進不了上帝的天國。所以基督教對人間社會的看法是非常可怕的，他們以為魔鬼與上帝是永遠對立的，人間始終有一半人民受著魔鬼的誘惑與統治。上帝為了戰勝魔鬼，便安排了一個「世界末日」的遠景，世界末日的開始，也就是耶穌再來人間的時候，耶穌再來的任務，一是為了那些信仰他的人——將死在墳墓裡的，全部喚醒，活著的人，全部救出，由天使帶他們進入天國；一是為了殺戮那些不信仰上帝的人們，發動大地震，掀起大水災，降下大冰雹，將整個的地球全部翻身，一切的生物全部毀滅，使得那些他所討厭的人，生活在死寂的狀態中。然後他便回到天國，與那些被他接去的信徒們，共同生活一千年。一千年之後，靜極思動，耶穌（即是上帝）便又帶著他所統治的子民，來到地球，在耶路撒冷建築一個上帝的城市，人民自己造屋，各人勞動耕種，人人都信上帝，上帝就統治他們。上帝並且又把那些魔鬼和被魔鬼誘惑的人們，再度從靜寂不堪的死牢裡放出來，上帝的城市，也就再度受到魔鬼的攻擊，但上帝最後卻戰勝了魔鬼，而將他們全部逮捕，加以審判，判決之後，便永遠關進煉獄，稱為「永火」，被選的子民，則稱為「永生」。從此，上帝的城市便不再有戰爭和罪惡事件的發生了，上帝的子民，也不會擔心有死的可怕了。但是，耶穌沒有想到，我們所住的地球，既有它的出現，必定也有它徹底瓦解的一天，這個瓦解的時日，距離我們雖是一個天文數字，然到地球在太空中發生變化而造成毀滅的那天，上帝的城市，又向何處遷移？可見基督教的理想社會並不能永久常存。其次，耶穌也忽略了地球的氣候環境，地球上有熱與冷的痛苦，在地球的氣候狀態下，必定也會有疾病細菌的繁殖，所以上帝的子民不能擔保不害病。再說，在上帝的國度中，還要人民去勞動服務，造

屋與耕種，豈不又有勞苦的感覺？最不合理的是上帝的翦除異己而違背了人性，魔鬼雖然可惡，但是受了魔鬼誘惑的大眾是無辜的，只要誘導得法，當了土匪的人，未嘗不能改邪歸正，比如一群羔羊被惡人騙走，我們只能說惡人的可惡，總不能遷怒於羔羊吧？因此，上帝理想國的基礎是築建在不平等的觀念上的。餘如上帝的城市是永恆的，上帝的地獄也是永恆的，這也說明了上帝的理想社會，是在永久不能統一的對立狀態下形成的。

事實上，基督教的理想社會，只是向牛角尖裡找出路罷了。這是猶太民族的思想路線，同時也是徹底錯誤的思想路線，基督教吸收以後，作為教理的經緯，共產主義的馬克思吸收以後，則成為其社會主義的原則。其兩者對照，英人羅素為之列表如下：

耶和華上帝	辯證唯物論
救世主	馬克思
特選人士	無產階級
教會	共產黨
基督再來	暴力革命
地獄	資本主義者的受懲
基督千年統治	共產社會

我們無意攻擊基督教的教義，但是本質不夠健全，路線不夠正確，為之奈何！

第二，摩爾的理想社會——烏托邦：烏托邦是摩爾所寫的一本書名，其中描寫一個叫作希斯羅得的水手，在北半球有個島上的所見所聞，這個島上的社會情態，有點像柏拉圖的「共和國」（Republic）也有點像「大同社會」，現在且從羅素的《西方哲學史》上，抄錄幾段在下面：

「烏托邦中，有五十四個市鎮，都是地位一樣，只有一個算是首都，……所有私人住宅，都是一律，……門不設鎖，人人隨時都可進去，……每十年，人民變更住宅一次，使得民眾不會發生房屋私有的觀念。……在鄉村，有田莊，每一田莊，不下四十人，包括兩名奴僕。……工作時所穿的是皮革或獸皮，一套可穿七年……每家自己製衣。」

烏托邦中人民的日常生活是：「每人每日工作六小時，午前三小時，午後三小時，夜晚八時大家就寢，睡眠八小時，每晨，大家都去聽演講，晚飯後則遊戲一小時。」

他們「在家裡用膳是允許的，但多數人都情願在公共食堂會餐。」

「其中也有對外貿易，意在得鐵。……男女都要學習打仗，……他們可以僱用傭兵。……奴僕是犯了大罪的人而所受到的譴責者，或外國人因逃亡而被役使於烏托邦中者。……在他們之中，有許多宗教，而互相容忍。如有病人而不能治好時，則勸病人自殺。」

在這本書中，主要是在歌頌共產的優點，但是依照上面所摘錄的幾段內容看來，所謂理想，也只是徒有其名而已，甚至還不如陶淵明的世外桃源來得美麗，最多也只是儒家理想大同社會的初步實行，在烏托邦中，有奴僕，這可以說是西方思想的特徵之一，即使在基督教的信念中，耶穌的信徒也不過是上帝的一名奴僕而已。在烏托邦中，也會和外邦發生戰爭，可見烏托邦本身雖然安靜，但是它的環境卻不能保證為絕對的安全。而且烏托邦的和平，也僅是世界上的一個局部現象，所以離開中國主張的「大同世界」還差得遠。其實，烏托邦的形成，不過是古希臘市府政治的一個美化，卻談不上是人間的理想社會。所以我們可以肯定的說，大多數的人們，對於烏托邦的實際情況是不夠瞭解的。

第三，大同世界的理想社會：大同世界是中國正統思想的最後境界，也是中山先生三民主義的最終目標，這在世間法中，直到目前為止，要算是最完美，也最可能做到的一種理想社會了。雖然〈禮運大同篇〉的前半段，中國國民，多半已經熟悉，但是為了便利分析起見，筆者仍舊將它摘錄出來：

大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己。力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是為大同。……

我們從這裡可以看出，「天下為公」要比烏托邦的僻居一個小島，而有強鄰壓境的危險，安全得多，也美滿得多。「選賢與能」要比上帝之城的獨裁統治，民主得多。「不獨親其親，不獨子其子」，要比耶穌基督的「特選」方式或只愛信徒的態度，博愛得多，也偉大得多。「盜竊亂賊而不作」，要比烏托邦中人人都學打仗，時時準備作戰，安定得多了。由此可以證明，中國人的理想社會，要比西方人的設計，前進多了。但是，這是人間世的終極點，所以仍不能發揮人生的超越性和最高性，人間的社會再美滿、再理想，終也不能超脫生死和成壞的界限。如〈禮運大同篇〉所說：「使老有所終」，人生的終點，便是死亡的起點，如果只講求現實的安樂，而不追求死後的慰藉，那麼對於我們短短數十年的生命，豈不感到悲哀和空虛？再說，在我們這個現實的世界裡，「鰥寡孤獨」和「廢疾者」的痛苦，也不是我們用人力可以避免或補救的。何況，我們這個地球世界，在天文學中的地位也極渺小，其壽命數目之大，雖屬天文單位，但卻不能保證它的永不毀滅。所以，大同世界的理想社會雖好，那也只是理想社會中的一個過程，成者就是佛國淨土的一個階段。

第四，佛教的理想社會——佛國或者是淨土：在佛經中告訴我們，諸佛的國土，數量很多，但是最為我人嚮往的，只有兩個：一個是西方的彌陀淨土，一個是兜率天的彌勒淨土。東晉釋道安發願上生彌勒淨土，廬山釋慧遠立誓往生彌陀淨土。往生西方的目的是

花開見佛，享受淨土的樂趣，並可超脫三界輪迴，永不沈入生死苦海。往生兜率內院的目的，則在發菩提心，預備乘願再來，度盡苦海眾生。根據理想，彌陀淨土與彌勒淨土，本質沒有兩樣，依照現實，則出世與入世，兩者稍有差別，所以近世高僧，如太虛大師等，都願往生兜率內院，而表明佛教救世精神之偉大。

但是世間淺見人士，都以為佛教的人生，過於消極，因為學佛的最後目的是在超脫三界，離開這個世界，而不是來努力於這個世界的建設。事實上，離開這個世界是學佛的目的，建設這個世界才是學佛的手段。中山先生將建設一詞，分為心理建設、物質建設、社會建設和政治建設四類，並以心理建設為四大建設之首，那麼佛教的建設也是著重於心理建設方面的，並且是屬於純粹的和平建設。國家建設的目的，不外乎家給戶足，國富兵強，擴大至世界，則為大同理想的實現。

佛教的教化，是在使得人人各安本分，不但「諸惡莫作」而且「眾善奉行」，凡是有害於一切眾生的事情，佛教徒不會去做，凡是有益於大眾福利的，佛教徒則「從善如流」。如果世界上的人類全都成了「依教奉行」的佛教徒，不但人類可以和平相處，即使所有的動物，也都受著人的保護了。那時候不比「大同」更好嗎？可見佛教建設的路線，與儒家的遠景，是「殊途而同歸」的。不過佛教並不以「大同」的景象，為建設的終站，在此之後，還有更大的遠景，那就是斷煩惱、出三界、離生死，不但自己要離開三界的生死輪迴，更希望所有的眾生，都能跳出生死的苦海，所以佛家有「地獄未空誓不成佛」的弘願。

也許有人要說，這個世界雖然不如理想，總比連空氣都沒有的星球好得多。這話不錯，但是，佛經說「三界」猶如「火宅」，凡為有形相的世界，都不值得留戀，一切萬物，包括所有太空的星球，無時不在生滅變幻。至於人類，會病會老也會死，只有離開這個「火宅」，我們才會長生不老。也許又有人說，如果我們個個信佛，個個往生佛國，我們的地球，豈不變成闃無人煙的死星球了？是的，我們希望這樣，我們希望所有的眾生，個個成佛。人們貪戀

於世間的五欲，好像一群野狗搶吃一具死屍，人類雖覺噁心不堪，群狗還以為是絕佳的美味，這實在是愚蠢所致的悲哀！我們如能早日離開地球，豈不比等到地球毀滅時，接受自然的分裂更為好些？

在此，必須加以區別說明者：以上四種理想社會，就其本質而言，「烏托邦」是「大同」的孕育；基督教的「上帝城」是「大同」的反叛；佛教的「淨土」是「大同」的超越。就其方法來說，摩爾的「烏托邦」是以「共產」作為手段；基督教的「耶穌再來」，是以「暴力」造成革命；儒家的「大同世界」，是以「人類互助」作為步驟；佛教的「淨土」，則以「慈悲喜捨」用來接引。同時，除了佛教之外，其他三種，誰也不能做到永存不滅的地步，誰也不能擺脫生死老病的痛苦，所以除了佛教的淨土，誰也不能稱為最高最後而又最為完美的理想社會了。

（一九五七年八月，刊於《人生》雜誌九卷八期）

美麗的未來境界

「未來」這個名詞是很空洞的，也是難懂的，不過「未來究竟怎麼樣」？卻是人人願意而且急待知道的一個問題。尤其在本（一九五七）年十月四日，蘇俄宣布發射了第一顆人造衛星之後，太空旅行的幻想，即將可能實現；同時，戰爭的方式和區域也就進入了更殘酷更廣大的飛彈階段。因此，天真的商人，已經開始火星地產的買賣，據報載，截止十月七日的晚上，日本已有一百個商人，在搶購火星的地產；另一方面，基督徒們卻因戰爭的恐怖和威脅，便喊出了「世界末日」快要降臨的「福音」！那麼，我們的未來究竟怎麼樣呢？且讓我們根據歷史的演變，科學的證明，以及佛法的解釋，作為研討和探測的資料，寫出下面這篇綜合式的文字。現在我們將這一個主題，分作兩個方向來研究。

一、世界將往那裡去?

當地質學和人類學尚未發達之前，歐洲人根據基督教《舊約．創世記》的推算，宇宙的形成，是西元前四千年左右，並且在「基督千年統治」的預言中，知道世界末日，是在西元後的十個世紀，直到現在為止，基督徒們，還在高喊著「耶穌近了，正在門口，只是還有一步」，便是「他駕雲降臨」，毀滅這個世界，拯救基督信徒的時候。他們並且說：「在有文字記載的三千五百年的歷史中，戰爭的時候竟超過了三千一百五十年。」尤其是新近的戰爭，動輒是氫彈和飛彈，世界大戰的危機，隨時都有爆發的可能，同時，在前一次大戰尚未結束之時，後一次大戰卻已業在醞釀之中。所以基督徒們一口咬定，世界末日離我們不遠了，最可笑的是基督徒的幸災樂禍，每遇大地震、大冰雹、大旱災、大水災，以及火山的爆發、戰爭的發動，他們都以為這是《聖經》預言的徵驗，也是世界末日的預兆。但是我卻要說：基督徒們！努力為我們的社會奮鬥下去罷！不要杞人憂天。因為我們有下面的理由，能將基督教的看法重新認定。

先講中國的神話，中國人相傳，盤古開天地，盤古壽長一萬八千歲，盤古死後，有天、地、人三皇，天皇、地皇各約十二人，每人各有一萬八千歲，人皇九人，共四萬五千六百歲。就是說，自盤古開始到三皇終了的年代，共約四十九萬五千六百年。我們雖不知道由人皇的末世到黃帝的年代是多少，但是黃帝的年代，則相當於西元前的二千六百多年。從這個年代的計算，再看到近代地質學上的發現。據研究，人類的舊石器時代，約在西元前五十萬年到一萬年之間；又據近代發現的「北京人」或「中國猿人」，與我們的距離，也在四、五十萬年以前；再依照地質學家的報告，地球上第一次的所謂「冰河時代」，也在五十五萬年前左右。這些資料，便告訴了我們，中國人的神話，遠較西方人又更接近科學。

說到這裡，我們可以「言歸正傳」了。世界的過去，雖從考古學的地下挖掘中，得到一些史前文化的蛛絲馬跡，但總非常有限，至於世界的未來，我們也像沒有羅盤的水手，飄流在浩瀚的大海

中，不知何處是陸地的歸宿。所以在世人的思想中，人生是一個謎，世界也未嘗不是一個謎。不過，我們雖然無法揭開這個謎底，最低限度，也該明白這個謎的大概情形，否則，我們的生活，我們的社會，豈不變成一個無聊和愚蠢的綜合了。

能夠將過去與未來，解釋得比較清楚的，除了佛法的因緣和因果，實在找不到更好的方法，佛法講因緣，也講過去、現在與未來，但在因緣法則中，沒有開始，也沒有結束，地球——我們的世界，雖有它的成長和毀滅，但它沒有老子所說的「太初」或基督教所說的「創世」，也沒有「物極必反」或「世界末日」，地球（或任何一個星球）的形成，是由於許多游離元素的聚集，並非來自任何神的創造，地球的崩潰，乃是各種物質元素的解散，並不等於全部的消失，一切的生滅現象，在時間上是因與果的永遠延續，在空間上是因與緣的聚散流轉。所以我們對於世界的形成，不必感謝「神」的「恩典」，對於世界的散壞，也不必抱有恐怖的心理。地球，只是我們無窮的生命旅程中的一個旅館，除了地球，我們還有無量數的世界可住。因為，當我們的地球毀壞之後，太空之中，也許又有一個「新世界」的發現或出現。不過，我們的壽命很短，世界的年齡卻很長，人類有歷史到現在，不過四、五千年，地球形成到目前，卻不知多少億萬年了，況且地質學家告訴我們，地球的年齡還輕得很哩！要等到地球旋轉的速度減低，地面的空氣逃脫，地殼的組織鬆弛瓦解，那真不知還有多少萬個億萬萬年了，至於地球會不會跟其他的星球相撞，照天文學家的判斷，太空的星球，除了很小很小的流星之外，都各有各的軌道，誰也不會侵犯到誰，唯有彗星（或稱掃帚星）是比較不規則的，但它要和地球碰上一次，實在比中愛國獎券的機會還要難到不知幾千百倍。何況彗星的星體，是一種極其稀薄的空氣（比地面空氣密度還小二十三萬倍）集團，萬一它和地球接吻，也不致造成世界的末日。

再說時局的演變，和戰亂的結果，是不是也會造成世界的末日，並且有人預言，將來的戰爭，可能以月球為發射火箭的中心，發射的目標則以地球的任何一個大洲，為爆炸毀滅的範圍，控制火器的方法，乃用按鈕操縱的無線電波。照這樣說來，只要登陸月球

的試驗成功，我們的地球便會面臨死亡了。其實，這些假想，完全是出於懦夫的白日見鬼，我們知道，野心家的侵略，無非是在奪取更多的資源和奴役更多的人口，如果這一個集團，將另一個集團徹底消滅以後，他們所得的是什麼呢？如果將地球搗毀了，他們又準備往那裡疏散呢？太空的星球雖多，但有的離我們太遠，有的卻不適合於此一世界人類的生存。太陽系中的行星，月球離地球最近，但據天文學家研究結果，月球上沒有生物沒有水，連空氣都成問題，至於火星，由光譜的觀測，知道火星的氧氣少於地球的百分之一，水蒸氣少過地球的百分之五，已不是動物生存的環境了。再說如果人類能夠控制太陽系或銀河系乃至整個的太空，那又何必單在地球上戰爭？其實這也是多餘的想法。

由於這點理由，我們可以肯定地說，戰爭不會毀滅地球。然而，另外又有人說，現在全球的人口為二十六億左右，據推算，到五十年以後的中國人口，就有二十六億之多了，那時候，糧食豈不成了問題，糧荒的結果，豈不又是戰爭的導火線？戰爭的目的豈不是在減少人口的大多數？這種悲觀的推測，簡直令人膽寒心悸，因為由於人口和糧食的等差之中，人類未來的歷史，實在是悲慘世界的寫照！如果真的如此，我們對於目前的和平，根本就不用爭取了。其實這是十九世紀英國人馬爾薩斯人口論的翻版，馬氏曾說，世界之糧食以算術級數增加，而人口之繁殖則以幾何級數增加，並料定那些沒有飯吃的人們，必在大自然的筵席中退位，然而，事實並不如此。因為他們就沒有想到，人類的社會是進化的，人類的發明也是日新月異的，尤其是人類的發明，並不全部由於戰爭的刺激，如養蠶繅絲的發明、蒸氣機的初創等等，都是進化過程中的自然發展，那麼到了五十年以後的人類，就不能想出更好的方法來生產糧食嗎？要不然，大同世界的理想社會，豈不成了莫須有的空想或夢想了？現在且讓我們根據佛法的原則，看看地球世界的遠景。

人們不瞭解佛法，總認為佛法是消極悲觀和厭世的，如胡適先生所說：「因為厭惡現社會，故懸想那些無量壽、無量光的淨土。」但是梁啟超先生的見解就比較深入了，他說：「夫佛教本非厭世教也，然信仰佛教者，什九皆以厭世為動機。」這句話說得非

常中肯，但也說明了佛教後天的不幸！佛法本身，乃是積極救世的宗教，尤其還是鼓勵人生美化，啟發社會創造的宗教。因為學佛的主要宗旨，是在「佛道無上誓願成」、「眾生無邊誓願度」，佛法中有兩句很著名的話：「心佛眾生，三無差別。」這是說我們的心，和佛和眾生，都是平等的，因此才會引起「無緣」之「大慈」、「同體」之「大悲」的菩薩（救世）精神。同時，佛法雖以「人生是苦」教化世人，然又歌頌「人身難得」讚揚人生的可愛，因為佛經上說「三世一切諸佛」，都是由人的境界，證得佛道的。所以佛法絕不厭惡現實的人生社會，並且還將現實的世界，給予無限的希望。佛經上說，釋尊牟尼以後，第二個在地球上成佛的，還有兜率內院的彌勒菩薩，彌勒菩薩在內院中住滿四千歲（約人間的五十七億六百萬年），這在佛教來說，是絕對可靠的，也是絕對真實的，相傳當釋迦世尊入滅以後，十大弟子中頭陀（苦行）第一的迦葉尊者，便拿著釋尊的衣，到雞足山中入定，等待彌勒下生，親自將釋迦的衣交給彌勒，可見佛教對於地球的壽命，有著多麼堅定的信心了。

再說，佛教對於地球世界的遠景，也是非常樂觀的，佛經上說，當彌勒菩薩下生人間的時候，我們的世界，早已有了永久的和平，並且人口眾多，財富無量，沒有煩惱也沒有困難，那時候的人類之中，絕大部分都已信仰佛法，那是一個人間淨土的實現。可見，佛教對於世界的前途，並不像基督教那樣的悲觀和恐怖了，而且這也是可能的展望，更是合理的憧憬。筆者以為：近代的世界，雖然時常受著戰爭的威脅，但是人類生命的安全，遠較古代有了保障，例如醫藥的進步、民主憲法和人權的尊嚴，都可說明現代文明的可愛；近代的世界，雖有民主和極權兩大集團的對峙，但是除了政治性的不合作以外，文化和經濟的交流，早已進入了「天下一家」的預備階段，如果政治性的摩擦，一旦求得解決，世界的永久和平，還會不實現嗎？中山先生說，人類社會的生存發展，是在於彼此的互助合作。特別認為人類之間的矛盾是暫時的病態，統一的和平才是永久的局面，所以中山先生深信「大同世界」的真實性，這與佛教的理想，頗為相近，因為佛教主張：「一切眾生皆有佛性。」如果到達人人都信佛教，個個都是「八正道」（正見、正思

惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）的實行者的時候，那不就是人間的淨土嗎？那時候，大家都能集中力量於教育生產和建設方面，科學的發展，社會的安定，人間的富足，可想而知了。如果有人說，要使人人信教，那該多麼困難？但請不要著急，我們的時代，離開彌勒佛出世，還有五十七億六百萬年哩！因為時間太長，所以佛教徒們，每每祝願彌勒佛早日下生。我們知道，釋迦世尊到現在，不過是二千五百年的光景，正信的佛教徒，卻已佔了世界人口相當大的比率。所以我們可以肯定地下一個結論：地球是會有一天要毀滅的，但在地球毀滅之前的若干億萬年，大同世界或人間淨土，卻早已實現了，至於地球毀滅以後的人類世界，又是怎樣？那是下面的一個問題了。

二、人生何處是歸宿？

「人生何處是歸宿？」這是一個哲學問題，也是一個宗教問題，不過，要把這個問題解答清楚的哲學和宗教，卻並不多。西方哲學，偏重於自然物理的探索，所以對人生問題，沒有把握，有一位西方哲學家，把人生比作一個人走在一條山谷間的狹長的橋上，前面看不到盡頭，後面見不到起點，上下也莫測高深，好像在五里霧中，什麼也不知道。像這樣迷糊與昏沈而恐懼的描寫，的確也說出了多數人的感觸，但是，他們卻沒有得到這個問題的答案。至於西方的宗教——基督教，雖說人生的前面擺著兩條路，不是信了基督，進天國（永生），便是不信基督，下地獄（永死），然而他們卻無法將這問題，求得合理的解決。比如剛出世的嬰兒，是無知的，是無信仰可言的，為什麼也要下地獄？再如沒有聽過耶穌福音的人，如蘇格拉底，亞里斯多德，中國的堯舜孔孟，為什麼也要和暴君尼祿，流寇黃巢乃至所有的頑臣賊子，受著同樣的懲罰，一律都下地獄，這豈不是好歹不分的有失公平？再說中國的儒家，是東方思想的代表之一，儒家是以研究人生哲學著稱的，但他們只限於人本主義的倫理範圍，出生是人生的開始，死亡便是人生的結束，生前死後究竟怎麼樣，孔子則說「未知生，焉知死」了。中國人雖

然幻想著有個「泉下」的境界，但那只是幻想而已，因為誰也沒有去過「泉下」的經驗，所以對死後的問題，儒家是存而不論的。

儘管人生的問題得不到明確的答案，人們卻從來沒有把它忽略過；相反地，儘管人們如何地研究推敲，也不會找到有力的說明。曾有人這樣問過胡適先生：「人生在世，究竟是為什麼的？」胡適的回答是：「現在的人最怕的是有人問他這個問題，得意的人聽著這個問題就要掃興，不得意的人想著這個問題就要發狂。」為什麼要掃興、要發狂？因為大家不知道，究竟為什麼，即使胡適本人，也是一樣。古人說：「久旱逢甘霖，他鄉遇故知，洞房花燭夜，金榜題名時」，是人生的四大賞心樂事，可是一讀到「落花流水春去也，天上人間？」的時候，又不難聯想到「月有陰晴圓缺，人有悲歡離合」的詞句了。所以每當人們想到生與死的問題時，便會無可奈何地感慨萬千。像曹孟德這樣的英雄人物，還會吟出「對酒當歌，人生幾何」的詩句來。有人說人生是個謎是個夢，也有人說人生是一杯苦酒，正因為人生受了生的限制和死的威脅，才會造成人類思想的兩種極端：有些人以為人生有一死，死了就完了，所以在未死之前，應該不顧一切地為所欲為，也不妨「今日有酒今日醉」地麻醉一番；有些人則以人生數十年，僅如過眼雲煙，與其發憤圖強，倒不如退隱林泉，來得清淨。中國還有一派道教的思想，他們因為怕死，所以研求長生不老之術，但是失敗了。其實，這種思想對嗎？當然不對。筆者是佛教徒，所以我想把佛教的人生觀介紹出來，給讀者們作一個參考，筆者在前面引過梁啟超先生的一句話，他說：「佛教本非厭世教也。」佛教為什麼不厭世？請讓我們慢慢討論。

基督教的思想和中國的傳統，雖然出入很大，但有一點是基督教說人類的罪惡，是由於人類共同祖先亞當和夏娃的遺傳，中國人則說：「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。」同樣是承認禍福的可以遺傳，我們也往往可以聽到這樣的咒詛：「缺德的傢伙，你不怕絕子絕孫？」可見，中國人對於人生的歸宿，是寄望於後代的子孫，這一點卻與基督教的永生和永死不同了。然而當人

們唱出「兒孫自有兒孫福」的論調之後，中國人的道德基礎，卻又發生了動搖的危險。

佛教對於人生的看法，就不同了，佛教的根本思想，離不了「因緣」和「因果」的原則，以因緣解釋空間宇宙的聚散成壞，也以因緣解釋人生社會的關係；以因果說明時間延續的演變，也以因果說明人生來去的方式。人生，乃至所有一切眾生，在宇宙間，沒有一樣是單獨存在的，一個人的生存，必然要受他人的影響，同時也會影響他人，這種影響他人，這種影響的關係，在佛法中講，便是緣。個人的存在，是「因」，外在的影響，是「緣」。個人的「因」，比如是種子，社會的「緣」，就如陽光、空氣、土地和水分。如果只有個人，不要群眾，他就不會變成偉人或聖人了。偉人、聖人乃至成佛，在他個人當然是成功了，但是在他同一社會中的群眾，也不能說毫無功績，中國有一句俚語「花花轎子人抬人」，便是這種情調的襯托，佛之所以能夠成佛，因為他在無量無數的生死過程中，發菩提心，廣度一切眾生，如果沒有廣大的群眾，作為救濟教化的對象，也就不可能有佛菩薩的出現了。

講到這裡，我們要解答幾個問題了：

第一，人死之後，也就是另一次生的開始：人的生死，如同我們搬家，當舊的軀殼解脫的時候，另一個新的住宅，已經在那裡準備好了，新住宅的等級高下，但看我們前一生的投資，作為決定的標準，什麼叫作前一生的投資？那就是我們給社會人群的貢獻，究竟是多？是少？或是透支？其中沒有什麼神祕，也不用經過任何神的審判，只是隨著各人自己深刻在意識中的印象（佛教稱為業力），主宰著各自未來世的命運。

第二，不信宗教，不一定就下地獄：這在其他宗教來說，是不可能的，特別是基督教。在基督教中，別說不信基督要下地獄，信了基督的，如果不蒙上帝的照顧，同樣也得下地獄，真正的基督徒，也不像一般以信教為飯碗的人們，專門以廉價傾銷的口號，作為收買信徒的手段，說什麼凡信耶穌，即使再大的罪惡，也會得救。其實《聖經》上卻說：「因為凡遵守全律法，只在一條上跌

倒，他就是犯了眾條。」（見〈雅各書〉第二章第十節）他們的律法，便是有名的「十誡」，為便以明瞭和研討起見，不妨照抄如下：「一、除了上帝以外你不可有別的神，二、不可為自己雕刻偶像，三、不可妄稱耶和華你上帝的名，四、當紀念安息日守為聖日，五、當孝敬父母，六、不可殺人，七、不可姦淫，八、不可偷盜，九、不可作假見證陷害人，十、不可貪戀別人的妻子和財產。」

佛教沒有這樣的規定，佛教不但不說不信佛的人都該下地獄，就是信了基督的人，同樣也會承認他們在善行，或慈善事業上的價值。前面說過，只要對人類社會有貢獻的人，都有他們應得的果報。因為有少許的貢獻，比沒有貢獻好，同樣的，不犯罪比少犯罪好，犯小罪也比犯大罪輕。所以根據佛教的看法，人們不用懷疑死後的去處，也不用懼怕死後會有怎樣的遭遇，只要自己對社會的關係，貢獻多於接受，那麼你的死後境況，一定不會比現在更差。可見，除了作奸犯科的壞蛋，和喪心病狂的野心家之外，大教育家、大政治家、大科學家、大宗教家，以及一切對社會有貢獻的人們，都有他們應得的好的福報。

第三，信仰佛教，才是真正的出路：我們知道，同為人類，為什麼人類之中還有高尚與下賤的差別呢？那完全由於每個人的環境、智慧、志向和毅力的不同。環境和智慧，依照因果的原理來說，是屬於先天或前生的感報，志向和毅力，卻是在於後天今生的培養。沒有好的環境，我們可以從困苦中奮鬥出來，沒有過人的智慧，也可以用時間和努力來磨鍊，所以先天的條件，並不能絕對地限制我們的前進和發展，唯有意志消沈、缺乏忍耐精神的人，才有墮落危險的可能。這在佛教的立場上說，志向便等於「信仰」，毅力則相當於「願力」，不過佛教的志向和毅力，是由人生暫時的過程，拉長及於整個永久的生命了，因為今生的結束，便是來生的開始，來生還有來生，來生永無止境，除非超出三界輪迴，生死死生是不會結束的。在這裡，我們便可以明白，為什麼要信仰了佛教，才算是真正的出路了。人生有了信仰，便等於水手有了羅盤，我們可以在信仰中找到我們理想的目標，根據信仰的指示，向前向上，

不斷地努力，繼續地邁進，即使這個目標太高太遠，或許也有很多阻礙，只要我們認定方向一步一步再接再勵地走過去，總有一天會到達目的地的。如果不信佛教，去信其他宗教，雖然也有很多功效，比如基督教十誡中後六誡，在佛教中同樣受到重視，不過基督教的目標太近太低了，基督教的理想是天國，佛教的境界中也有天的說法，佛教卻不以天國為究竟理想，而以涅槃解脫為最終目的。天國在佛教看來只是享受福報欲樂的境界，並非究竟解脫的去處，所以當佛母摩耶夫人上生天國以後，佛陀還以神通的力量，去向佛母說法，免得在天國的福報享盡之後，還墮人間，甚至進入牛胎馬腹。基督徒說耶和華上帝是唯一的神，是最有權威的神，其實不過是希伯來民族的保護神，而且從《新約》、《舊約》中那些記載看來，也不能不使人對他的權威感到懷疑。佛教是一個理性的宗教，佛陀告訴我們走什麼路可以生天，走什麼路可以跑出生死範圍，走什麼路可以成佛，佛陀不開空頭支票，也不嚼飯給人家吃，他給了我們一張通向成佛之路的地圖，要我們以信仰作為方位判斷的指南針，按部就班地修習前進，信仰佛教，等於得到了生命旅程中的方位指示。有了這種信仰，我們便不會再在人生的歸途中兜圈子走冤枉路了；有了信仰，我們便會勇敢地去克服任何困難，不受任何困難所困擾，便不會因了困擾而感到煩惱。試想：沒有煩惱的人生，該是多麼恬靜優美的人生呢？

不過，學佛不一定能夠「立地成佛」，也不可能單獨地逃避現實，相反地乃是出生入死，加倍地吃苦，更積極地入世，所謂「九鍊成鋼」，我們信佛學佛之後，要以救苦救難的救世精神，來培養我們的慈悲心，一直培養到跟佛陀一樣的偉大，才是我們學佛功德的圓滿究竟。至於怎樣才能在生死大海中，經常維持我們為群眾服務的精神，那就要靠「信仰」和「願力」來鞏固了，我們要以「信仰」對正目標，更要以「願力」堅定信仰，到了這種地步，我們除了對於成佛的信心和救世的責任，不會覺得生的可愛，也不會感到死的悲哀，這就是走向解脫而接近於解脫的境界了。那時候，我們還怕地球的毀滅嗎？地球毀滅之後，同樣還有更多更大的世界，和那些世界上的群眾或眾生，等著我們去做巡迴式的服務哩！親愛的讀者們，幫助人家接濟人家，豈不比要人幫助，接受接濟，更偉大

更愉快嗎？拿出我們熱愛和慈悲的心，分贈給那些正在痛苦中呻吟的人們溫暖一下罷！這是什麼？這就是人生歸宿方向的開步走！

（一九五七年雙十節，刊於《人生》雜誌九卷一一期）

宗教行為與宗教現象

諸位法師、諸位居士、諸位先生和女士：

首先，謝謝宗教哲學研究社的李理事長玉階先生的介紹，也謝謝他給我第二次機會，而對於諸位冒著颱風天氣的傾盆大雨前來聽講，更使我衷心感激。這次的講題是：「宗教行為與宗教現象」，是我自擬的；不比三年前的講題「從佛教的觀點談科學」，是由李長者出題，使我有接受考試的經驗。今天是將我研究宗教的一點心得向諸位報告，並請名家指教。

雖然我是佛教僧侶的身分，多年來除了佛教，對其他的宗教，我一向抱著尊敬與同情的態度。每一位教徒認為自己的宗教是最好的、最高的，這種心態是可以理解的，也算是正常的。任何宗教都有其優點和特長，若站在各自的立場，以不友善的態度，甚至一知半解、斷章取義地批判其他宗教，這種態度就太狹隘了。這個世間已經充滿著紛爭摩擦，國家與國家之間有軍事、政治等利害關係的摩擦；民族與民族之間，有種族歧視的摩擦；各人的思想與思想之間有不同見解的摩擦；如果宗教與宗教之間也因有神魔內外之分的彼此摩擦而削減了利世濟人的力量，這是非常可惜、極其不幸的事。佛教有一句話：「心包太虛」，所以如何使得彼此涵容，匯集不同宗教的力量，為造福世界而努力，應是我們宗教界的責任與目標。基於這點，對於宗教學術講座的內涵與精神，我們有無限的敬意。現在，就這個題目，分作三大主題：一、宗教，二、宗教行為，三、宗教現象。

一、宗教

西方原本是屬於基督教文明的社會，由於科學技術的昌明，近世以來，在西方有人喊出了一句「上帝已經死了」的口號之後，可喜的是宗教不再能箝制其他學術、其他思想的自由發展，而帶來了科技文明的突飛猛進。但更令人憂慮的是過分重視物質文明，摧毀了人類的精神生活，造成目前所見的西方世界，倫理道德的頹廢，父母子女之間缺少孝道的倫理觀念，夫妻除了兩性的結合，沒有恩、義之情，將一切的人際關係乃至國際關係，建立於「實際效益」的功利觀念上，只有利害，沒有道義，這是非常不幸、非常可悲的現象。

不可否認，宗教充實了人類的精神生活，宗教包含的內容，遍及人類心靈和智慧的領域，超過了物質的現象世界和知識的觀念世界。因此，宗教有不合乎科學的地方，也無法全部合乎科學。其實不一定是宗教不合科學，而是科學技術尚無法透入宗教的核心。西方的一些知識分子，基於科學的認知，將他們的神及上帝與教會、《聖經》分開，神或上帝不一定是《聖經》或教會裡的神或上帝，但他們相信上帝仍然有的，而且也需要上帝，因此他們轉向東方，探討東方的宗教與哲學。今天，我能在美國弘揚中國的佛教，實源於西方人一邊對原有的基督教起了理性的反省，一邊仍在追求精神生活的寄託之處。

東方的宗教信仰在西方社會中受到歡迎是好現象，在歐美各國的諸大學內也普遍設有宗教院系或課程，除了基督教的傳經之外，包括中國的儒家、道家、佛教，及印度的幾個教派，是他們研究的主要對象，特別對於佛教，研究的風氣最濃。最初將佛教介紹到西方的是西方人，繼之而去的是日本、錫蘭、緬甸，中國人向西方社會介紹佛教僅是最近幾十年的事。宗教在西方漸受重視，會有重振、復興的機運，可能走向所有宗教兼容並蓄、融合為一的路，只是由於各宗教對於本體論及現象論所持的觀點迥異，要達到萬教歸

一的目的，尚需假以時日，這是艱難的，但這確是值得努力的事。最近國內教育部與內政部，考慮將宗教教育納入正軌的學制之內，這是適應世界潮流，值得鼓勵的事。

中國自西元一九一九年的五四運動以來，破除迷信及廢棄舊道德的餘波仍在，一談到宗教就斥為迷信的人，到處可以見到。他們是唯物論者，對於無法由物理現象的觀察分析而得的任何事物，都認為是迷信。也許他們不承認是唯物論者，但他們對於精神界或靈的世界所持的態度，確與唯物論者相類似。這種唯物思想，佛世時的印度即有，中國先秦時代也有，他們代表一部分人類的意見，卻不能永遠支配這世界，而在近世以來，唯物論的共產思想太過偏激，以致嚴重影響了數十億人類生命生活的安全與安寧。因此需要提倡宗教的信仰及精神生活。凡是有原因而且有益於人類身心及社會國家的宗教，均值得信。信可分為證信、解信和仰信，科學的屬於分析性的證信，宗教的則有內在經驗及靈蹟感受的證信。接受知識理論的影響及說服者，稱為解信。不由親自體驗，亦不需理論的邏輯作媒介，以為相信先知先覺者的啟示，以及神佛的不思議力量，乃是天經地義的當然之事者，便是仰信。宗教徒中的多數即屬於仰信。既為仰信，便不得要求用物理分析的方式來說明。因此，孫中山先生有「知難行易」的學說，鼓勵人們先以仰信的態度來實踐先知先覺者的啟示。事實上，我們在日常生活中就多少帶有若干迷信的色彩，日行而不知者，比比皆是，例如知道一碗米飯有多少熱能的人有幾？對絕對多數的人而言，吃飯也是迷信的行為。如果一觸及宗教問題，沒有加以探討和瞭解，就持排斥的心理，這是非理性的，也是太偏激的心態。

現在，就宗教這個主題，分作五個項目來講：

（一）原始宗教

自有人類便需要宗教，宗教本是一種現實的利益與經驗，不需要理由。任何高級的宗教，一開始均和原始的宗教相接近，原始宗

教只有宗教行為和宗教現象，沒有理論的基礎與哲學的背景。宗教有體系、邏輯思想和理論觀念作為背景，大約在第二代、第三代後來的人加以安立的。原始宗教的崇拜有三：

1圖騰崇拜

圖騰是原始民族的偶像崇拜，他們以和他們的生活及生存有密切關係的某一種自然物——動物或植物——作為特定的崇拜對象。他們相信被用作圖騰的某種物，具有保護作用，或者是自信其祖先源出於某種動物。如中國人的十二種生肖均為動物，就是屬於圖騰崇拜的陳蹟。圖騰崇拜的近世遺跡，仍盛行於北美的印第安人及澳洲的土人中。

2祖神崇拜

相信自己的祖先源出於某種動物的圖騰崇拜，也是祖神崇拜的一種。

其次是指特定的神的祖神崇拜，這特定的神，為其民族發源的第一祖先。如日本神道教的天照大神，甚至基督教的耶和華，是創造人類的祖先，是最高的神，稱之為「父」、「上帝」，也是屬於祖神崇拜的類型。

第三種是特定的人的祖神崇拜。如中國人自稱是炎黃子孫，祭祀黃帝軒轅氏。成立不久的軒轅教雖不是原始宗教，卻是由祖神崇拜發展而來的。這特定的人，有的是民族英雄、忠臣義士、孝子節婦，如中國民間崇拜的關公、岳武穆、華陀、媽祖、保生大帝等。每一宗族，甚至每一行業都有其祖神崇拜。

第四種是特定的人體器官，例如崇拜生殖器，以男女生殖器象徵天父及地母，為人類所由來，此為祖神崇拜的另一型。

3自然崇拜

自然崇拜有四種：地、水、火、風。

人類依地而居，大地能夠生養萬物，感激禮拜，漸漸的擬人化、人格化，就產生了中國民間「土地公」的信仰，土地公廟，到處都有。也有人拜石頭，如「泰山石敢當」。張良遇到黃石公的傳說，想係橋下的石頭，給了他啟示，迄今仍有拜黃石公的。由於某塊石頭在某一時期，有某種的靈蹟，遂成為人們膜拜的對象，這種情形在西藏、日本，乃至美國都有。屬於地的崇拜之中尚有山神及草木神等，例如中國的社稷神，便是樹神及穀神。不是樹本身是神或有奇特的異能，而是有一些如佛經中所說的「依草附木」的精靈，這些精靈，也可稱之為鬼神，依附著某一物體而顯現其能力。講宗教，如果否定這些靈體鬼神的存在，宗教就不能成立。而這些山、石、樹、木，不一定每次都靈，也不一定對每一個人都靈，鬼神不在的時候就不靈，對於信得不懇切的人，也不靈。所謂靈驗，是以自己的信心，加上外在靈體力量的感應，才有效用。對於鬼神的觀點，我的立場是承認有鬼神的存在，但不要執著他，不要依賴他，不要和鬼神打交道，所謂「敬鬼神而遠之」，否則鬼神會給你解決若干困難，也會給你帶來困擾；一切災難，均係各自的業力所感。鬼神不能改善命運，因他不能代你償還業報。

水是生活中不可缺的東西，有時卻河流氾濫成災，或者海水倒灌，威脅生命。既為人們所迫切需要，也是人類所極端畏懼的。其力量操有生殺之權，初民便對水流產生求助的願望，擬人化的水神應運而生，有水之處即有神。例如海神、江神、河神、川神、溝神，甚至池有池神、井也有井神，這些都是屬於水的崇拜。希臘的神話有河神畢尼厄斯（Peneus），又有身兼泉神、川神、湖神的普

西頓（Poseidon）。印度的傳說有河川女神薩羅婆伐底（Sarasvati）。中國《楚辭》中有許多水神，〈天問〉中的雨神叫萍翳，水神之名尤多，〈遠遊〉中的海若，〈九歌〉及〈天問〉中的河伯，〈九章〉中的陽侯等。巴比倫的水神叫雅（Ea），羅馬的河神叫梵爾托奴斯（Volturnus）。

拜火的信仰，同水一樣源於人類的需要。中國人稱香火綿延，代代相傳。古希臘人以守火為奉祀祖先，所以家有家火、里有里火，有部落之火、邦國之火。印度的火神名叫阿耆尼（Agni）。佛陀的大弟子中如迦葉三兄弟，本是拜火的外道。巴比侖的火神叫基比爾（Gilbil）。

風有風神，印度有暴風神馬爾珠（Maruts），風神窪尤（Vāyn）。巴比侖的阿大的（Adad）是風神及雷雨神。中國的〈離騷〉及〈遠遊〉的風神名為飛廉及風伯。傳說中的孔明借東風，人們如相信孔明借得到東風，自然也能相信有風神主宰風的行動。人類之中既有所謂「呼風喚雨」的能人，自必也有職司風雨的神了。此外尚有天體的星象崇拜，形成了後世天文科學的發展。

（二）有神的宗教

有神宗教，又可分為四類：

1多神教

第一種是原始的多神教，是一些有較大神力的神靈，各自在宇宙的一小部分之中產生若干力量，神與神之間不相繫屬，沒有縱體的組織，也無橫面的彼此聯絡。比如希臘神話中的諸神，各有所司而互不相屬。臺灣的千歲王爺、媽祖、清水祖師、恩主公、濟公等，也是各不相屬的，上面也沒有一個統御諸神的大神。各部落民

族的祖神崇拜，各原始部落的保護神及魔神各不相同，往往甲族的保護神，便是乙族的破壞神及魔神。自然崇拜的諸神之間，不相繫屬，沒有關聯，便屬於原始多神教的類型。

第二種是開化的多神教，像文明社會有組織、有隸屬關係一樣，神界也有較高的統御者，如中國的道教，以玉皇大帝或元始天尊統轄諸神，帝王的中央集權大概和此宗教的信仰有關。玉皇大帝下有許多神，太白金星、呂純陽、瑤池金母。傳說中的關老爺掌管南天門；中國人臘月二十三日送灶神上天，向玉皇大帝報告這一家在一年之間的善惡情形，三十夜晚把灶神再請回家裡供養。道教以為各地方有土地公、城隍、龍王等，皆是受統轄於玉皇大帝之下。另有印度的婆羅門教，以梵天為世界最高的創造者，統轄諸神，一切由他所生，由他所化。開化的多神教的神，多半人格化、具有大力量，是人形的神。

2二神教

有很多宗教，有二神教的特徵，代表光明與黑暗、善與惡的兩面。善神與惡神或魔神，彼此對立與鬥爭。惡神、魔神多半是邪惡、破壞、災害的，好比有流氓就有警察一樣，善神有監督、保護的作用。如波斯的教，光明之神永遠和黑暗之神鬥爭。中國有善神及惡神的觀念，但不是特定的，也沒有形成宗教。事實上，一般人無法辨別善神或魔神，魔不一定是青面獠牙、可怕的形相，有時魔是帶著很好看、很斯文、很和善的面具，這好比地痞流氓也有慷慨助人的一面，但他們是不能被得罪的，如果得罪他們，你便會受到嚴厲的懲罰。在必要時，他們是不擇手段的。基督教的《舊約》也有二神教的色彩，自摩西時代到王國時代的猶太教，他們的保護神耶和華兼有善惡兩種性格。至先知時代以後，便將惡的性格，分給了撒旦的名下，耶和華與撒旦——所謂上帝與魔鬼——處於敵對的立場，分別統治著善惡兩個世界。

3一神教

一神教的信仰，認為宇宙有一個最初的開始，上帝便是開創宇宙萬物的第一因，由他繁衍滋生，創造一切星辰及地上的萬物。所以這個上帝，必須是獨一無二、至高無上的，是全知全能，可以自由主宰、支配一切的。如基督教的上帝、回教的阿拉、印度教的梵天。一神教的神具有人格化的表徵，有瞋怒、有博愛，與人類的習性相似，有愛瞋之心，便有煩惱，未得解脫。

4泛神教

泛神教者崇尚天，崇尚自然。他們依其哲學思想而構成宗教信仰，是基於理性的考察而得到情意的寄託。泛神教是人文主義的，以人為本位，注重現實，採取中庸之道，不走極端。他們的「上帝」或「天」是抽象的，沒有人格性的神，將之與自然同視，是具有大力量的，對萬物有生養、愛護之恩。他雖然沒有具體的形相可現，他的力量一定是遍處都有的，不是冥頑的自然之意。斯賓諾莎則主張人應敬神，但不必向神祈求。中國人常講的「好生之德」，孔子言：「天何言哉？四時行焉，萬物生焉，天何言哉？」這種法天的觀念，即是泛神的信仰。

（三）無神的宗教

無神論者有兩類，一是從心理現象、物理現象解釋一切，以唯物論的科學方法與觀點來說明宇宙和人生，不相信有神的存在。他們不是宗教，只是無神論的思想。

另一類無神的宗教是指佛教。《阿含經》中：「此有故彼有，此滅故彼滅。」所以佛教站在緣生性空的立場，主張無我，否認有個常住不滅的靈魂。依據佛教的緣生論，認為宇宙是眾生共同的業力所感，眾多的因緣所形成；世界是由時間上無數的異時因果關係，空間上無數的互存關係所組成，沒有所謂主宰的、創造的神。佛教將眾生分為四聖（佛、菩薩、聲聞、緣覺）及六凡（天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄）共計稱為十法界。這種十法界的分法，是否有科學的根據，值得研討，但佛教將品類不齊的眾生，從佛陀以迄地獄，無不算作一切眾生，而納入平等的系統，一切生命型態雖有其等級與層次的不同，然而一切眾生皆有成佛的可能。

土地公、城隍爺、媽祖、民間受人祭拜的神，佛教將之歸類為十法界中的鬼道或天道的眾生。福德不足的貪鬼，在餓鬼趣。少財鬼得自由生存於一定狀態的境地。多財鬼或有福德的鬼，即為天趣或空中的神。餓鬼自顧不暇，無能助人。少財鬼益人者少損人者多。多財鬼隨其不同福德力而多少有一些力量，可以幫助人。而事實上人世間也有人類似鬼神的地位者。例如有的人很有財勢威德，也常能做樂善好施的功德，這應該便是活著的神。沒有福氣、苦苦惱惱，又常做壞事，誰沾上誰倒楣，這是餓鬼。鬼多的是，我們常聽到的自私鬼、賭鬼、酒鬼、色鬼、厲鬼等都是。而將基督教的上帝與魔鬼，均歸屬於天類。因為印度所講的天（Deva）有地居天、空居天及禪定天之分。一般宗教的天或神，僅屬佛教所說地居、空居及禪定天。佛經中將天的層次分成二十八種，這個數字乃是方便之說。

佛教以因緣及因果的立場主張無神論。屬於眾生自身行為的先後因果律，加上因緣的和合，而產生一期生命的現象，而這現象也非永恆性的，是無常而會改變的，時時改變、生生改變。因此，一切眾生可能由最低級的層次昇華到最高級的層次；行善修福可以再生為人或生於天，作惡多端會下地獄或投傍生異類，沒有外在的、特定的神可以支配個人的生死和升墮，也因此佛教認為每一個人都可以努力修行成為慈悲濟人的菩薩，或圓滿究竟的佛。人人都有成佛的可能，佛是無上最高的眾生，卻不是獨一無二的。

佛教不認為有唯一的神，但並不反對其他宗教所宣稱的「獨一無二」的說法。事實上，有的眾生是需要這種獨一無二的神之信仰，例如美國是先進的民主國家，但在美國人民之中的潛意識內，對於國王之類特殊人物仍極有興趣；另外，如君主立憲的英國、日本、泰國等人民的國家元首仍是國王。這在佛法上稱為「方便」，是一時的權宜之計，而非究竟的設施，眾生需要上帝，菩薩即以梵天王身而為說法教化，經有明文。有一次，我講《維摩經．佛道品》，說到菩薩為了度化眾生而現為刑官、惡王、淫女、五種無間罪業，入於魔道等。有位居士很奇怪：菩薩是慈悲的，怎麼會是如此？這並不稀奇，眾生應該接受怎樣的方式教化，菩薩就化現眾生所需要的。這好比父母打孩子、老師打學生，是為了孩子、學生好；而有的人也確實需要打，非打不可。今日的教育心理學家，普遍反對打、罵，自有他的道理；但是，矯枉過正便養成了兒童不受教化的嚴重問題，這是凡夫的難題。佛菩薩的悲智無量，不會有問題，所以示現為神而稱獨一無二的創造主，佛教並不以為沒有原因。佛教主張菩提心為因，大悲為根本，方便為究竟，只問動機是善、結果是眾生獲益，不問其如何說與如何做，這是方便。

（四）民間信仰的宗教

民間信仰的宗教，是由風俗形成的信仰，西方一些近乎唯物論的無神論者，儘管不信上帝，一生卻至少有三次進教堂的宗教行為，那便是初生時要命名受洗，結婚時要上教堂由神職神父或牧師證婚，死時要請神父或牧師禱告。或者為了社交活動，參加他人的婚喪等等宗教儀式時進入教堂。臺灣的拜拜，小地區有小拜拜，大地區有大拜拜。在同一地區的居民，家家都拜之時，縱有不是虔誠的宗教信仰者，也必依照慣例隨俗為之。臺北市有幾座寺院，每天有人去做佛事，為去世的親友、眷屬誦經，他們不一定即是正信的佛教徒，也不一定相信出家人誦經可以超薦亡靈，但不做的話，於心不安，恐怕受人批評。這種沒有宗教信仰但有宗教行為的事實，是風俗習慣養成的民間信仰，也沒有什麼不好。

中國人如遇到遷宅、破土、安床位、出遠門等大事，相信有吉日、凶日，往往會查看曆書或請卜者擇好日、選時辰，否則大凶日舉事，或在太歲頭上動土，不是好玩的事。西方人由於耶穌蒙難的傳說，有「不吉利的十三號」、「黑色的星期五」之說法；旅館十三號的房間大家不喜歡住，星期五忌諱出遠門。日本及臺灣的旅館及大樓，往往避用四樓及四號，因為四與死的發音相同，這在今天，可以說是可笑的迷信，也可以說是無可厚非的風俗，有宗教的成分，雖非特定的宗教信仰，卻屬於宗教行為的範圍。

(五)經驗形成的宗教信仰

所謂經驗形成的信仰，是指有些人或有些地方，本來並沒有特定的宗教信仰，但在經驗到不可思議的奇蹟之後，他會相信，而且信得很懇切、很堅固。這種例子很多，比如整棟大樓失火，好多人被燒死了，照常情推斷，你應該死卻沒有死；兩車相撞，車子稀爛，而你卻好端端的躺在地上；飛機失事，你竟是唯一的倖免者；遇到疾病，醫藥罔效，醫生宣告不治，而你在一個特殊的經驗後，或一段時間的祈禱後，豁然而癒。這種在危急特殊的情況中，發生了奇蹟或見到了神蹟，或因情急時呼求神的賜助而得到感應，或念佛菩薩的聖號而得到救援，在古今中外的各宗教都有。

我曾遇見一位姚先生，他告訴我有關他信佛教的故事。他說，他在抗戰時因做敵後工作，曾被日軍俘擄去，臨到要槍斃時，他在情急之下忽然靈機一動拼命地念「觀音菩薩救我」，才念數聲，執刑的憲兵便喊暫停，並下令緊急撤退。原因是國軍的部隊正好到了，同時日軍也希望問取口供。他被帶到另一個地方，問不出名堂來，又要把他拖去槍斃時，他再度懇切地念「觀音菩薩救我」，結果情況又有了變化，因為有幾個日軍被國軍俘虜，所以願以雙方交換俘虜的方式，把他要了回來。

我問他想不想知道一些關於佛菩薩的道理，他說不必懂道理，他非常相信觀音菩薩，就是死心塌地相信，沒有誰能動搖他的信

心。在基督教，類似的例子也很多，這種人的信仰非常堅固，信心絕對沒有問題。

個人是如此，一個團體或一個地區的人們也有這種情形。在某一個地方遇到如大火、大水、大地震、大暴風、大疫癘、大蟲害等大的災難時，雖在隔鄰或在隔岸，卻能夠逢凶化吉，沒有造成大的死亡或災害，是由於某種因素的關係，這因素便會成為人們信仰的原因。

如乾旱時，人們祈雨而做宗教活動，做了之後喜獲甘霖。或者得到某種媒介的預示凶吉，預先防備災難的降臨，先做了宗教的活動，而避免了災害的發生，那麼該地的人們，便會產生由經驗而形成的信仰。

二、宗教行為

以上是宗教的分類，接下來探討宗教行為。分作三類，介紹如下：

（一）祈禱

1個人與個別的祈禱

祈禱可以說是自有人類的生活以來，就已發生的一種求生存的本能，人在危急之際或絕望之時，他會祈求奇蹟出現，因而有了祈禱的行為。一個被父母帶上街的幼童，結果因為貪玩走失而發現他已離開了父母之時，會本能地哭喊爸爸、媽媽，這便是祈禱，是尋覓、求救的呼叫。我聽到過一個留學日本的女孩子，在入夜後的東

京街頭，遇到小流氓圍上來，她一害怕大聲喊「哥哥救我」，小流氓聽了，以為她的哥哥就在附近，便被嚇走了。事實上，她的哥哥是在臺灣。原來，自小兄妹相依為命，她依賴哥哥慣了，縱然離哥哥而到了外國，哥哥仍是她的保護神，而且真的管用。祈禱的行為不必教導，人在無援無助時，自然而然會祈求有大力量的人，沒有人可求時，便會祈求於神。

比較常見的是為了滿足個人的願望而做的祈禱。比如為求生意興隆、為求疾病早癒、為求消災免難、為求平安、為求子嗣等而做祈禱。清朝最後一位狀元，江蘇南通的張季直，到了四十五歲還沒有子嗣，有人建議他祈禱觀音菩薩給他送來貴子，雖然張狀元一向是信奉「子不語怪、力、亂、神」的儒者態度，他仍然接受別人的建議，寫了疏文禱詞交由夫人去寺院祈求，不久果然生了個兒子，名叫張孝若，從此他便特別相信觀音菩薩，為表示還願的感謝，起了一間觀音院，就在我出家道場狼山背後的地方；並以蒐求珍藏古來的觀音畫像聞名。不但信奉觀音菩薩，也信佛乃至土地公、城隍爺等。祈禱的效驗是發於祈禱者的精誠，由於自身的心力對於外物的感應而得。所以，經常祈禱的人，比起不大祈禱的人，一般而言，容易得到宗教經驗。

2部族全體乃至政府朝廷的祈禱

通常為了祈求豐收，在古時的部落民族，或現代的山地民族，就有為求豐收或獵取更多的野獸而做祈禱。或為了氏族、國家或地區性普遍的災難而祈禱，如為瞭解除瘟疫疾病或乾旱，乃至消弭戰爭免除天災人禍而有大規模的祈禱活動。在我的家鄉，一遇到乾旱，祈禱的方法，有的塑製泥龍，有的把城隍爺抬到外頭曬太陽，整天的曬，一直曬到他受不了就會下雨。我就親眼見到一尊木雕的城隍像，曬到木頭流出汗來，這種祈禱法很特別。還有民間的建醮，如平安醮，就是一地區大規模的祈禱活動。

（二）祭祀

1用儀式及供品遂行宗教的崇拜

中國儒家的《禮記》，記載很多關於祭祀的典制。《禮記．中庸》：「郊社之禮，所以事上帝也。」郊是祭天，社是祭地。又《禮記．王制》：「天子社稷皆太牢，諸侯社稷皆少牢。」牛羊豕三牲具備是太牢，只有羊豕無牛是少牢，今日的祭孔大典仍用牢為祭品。古來的中國，有國家的天地之祭，宗廟之祭、諸侯之祭、鄉里之祭、家庭之祭，祭天地、神明、祖先，所謂祭神如神在、所謂慎終追遠，皆為祭祀的觀念所作的定義。

印度婆羅門教有三大綱領，主張《吠陀》天啟、婆羅門至上、祭祀萬能，所以離開祭祀，他們便無法生活。四《吠陀》聖典的內容，皆是以祭祀為中心。《莎摩吠陀》與《夜柔吠陀》詳細記載施行祭禮的方式。基督教《舊約．摩西王書》中有祭典、祭師長的規定，有獻祭、燔祭等供品的規定，這和婆羅門教有類似的地方。

佛教的禮懺儀、念佛儀、放生儀，尤其密宗的各種密法儀軌，規定了如何設壇、如何修持、如何修供養等，亦與一般宗教的行為類似。

2用身口的行為遂行宗教的崇拜

初民的歌舞，乃至繪畫、雕刻等藝術，大抵皆出自宗教的崇拜，後來才漸漸獨立與宗教分家，發展為純藝術的活動。通常的讚歌，是口唱的。中國在殷商時代，就有不少祭祀祈禱的口頭歌詞，六經中的《樂經》雖亡失，《詩經》中的〈周頌〉是宗教詩，

〈雅〉中的祭祀詩就是為宗教服務的舞歌。印度四《吠陀》的《梨俱吠陀》含有一千零一十七篇長短不一的祭祀聖歌。《舊約》詩歌、雅歌，佛教的梵唄偈頌都是宗教儀式中的讚歌，表達人們對神、佛的崇敬情感。

表現於身體的宗教行為是舞蹈。因為祭祀祈禱以及向神鬼獻媚的種種動作姿勢，往往需伴有節奏的音樂，便成了歌舞合流的事實。宗教舞蹈，可分作娛神用的及擬神用的兩種。以故事方式演出者，大致是為娛神；以象徵神的姿勢動作為了降魔驅邪而演出者，大致是為擬神。中國戲曲中的「八仙過海」是取材於道家的故事；「天女散花」取材自佛教的《維摩經》。以及最近有一位現代舞蹈家諶瓊華女士模擬了敦煌壁畫的天女舞姿，編了一支「千手佛」舞，已由娛神、擬神的性質而成了純藝術的表現。迄今所見的印度及泰國的民族舞蹈，尤其和宗教有密切的關係。

（三）戒律生活

人皆可以為堯舜，眾生皆可成佛。但是，堯舜的行為即是成為儒聖的標準；佛的言行即成為佛教徒的標準。因此而有德目，而有戒律。戒律，是指生活行為的準則，依之而過踏實規律的生活。如果是基於人生的理想、堅強的信念，投身於自己信仰的宗教教團，大家共同生活，並且一同舉行宗教的儀式，那他們應該遵守的戒律，比起一般的教徒，戒律的要求是更嚴謹的。

儒家的三綱五常、四維八德、教忠、教孝等的德目，無非是要求人之所以為人的義務與責任。遵守實踐這些德目，提昇個人的人格，可以維繫社會的安寧，增進人類的幸福。所以，也可算作戒律的一個類型。

據《舊約》的記載，「摩西十誡」是由耶和華賜給摩西作為猶太人的行為守則，前四條是宗教的，後六條是倫理的，可作為一切人們做人的準則。而一個回教徒除了有五大責任，要守七項信德之

外，尚需遵守四誡：1.不為不名譽的事，2.不吃豬肉不飲酒，3.不放高利貸，4.不違抗真主阿拉之命。

佛教的戒律，有在家、出家之分，又有小乘、大乘之別，有為保持人及天的道德標準而設的五戒十善；有為出離三界火宅而設的五等出家戒；有為行菩薩道之自救救人而設的菩薩戒。一般在家信徒應遵守三皈、五戒、十善。三皈是：皈依佛教主及一切佛，不再皈依其他諸神；皈依修道成佛的方法和道理，不再皈依外道的邪說；皈依佛教的修行者並以佛法教人修行的老師，不再皈依其他邪師。五戒是：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。十善是：不殺生、不偷盜、不邪淫，屬於身三善業；不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語，屬於口四善業；不貪欲、不瞋恚、不邪見，屬於意三善業。持守而多分不淨，生為人中的普通人，多分淨生為大福德人，全部淨則生為天人。出家的比丘戒，根據《四分律》有二百五十條，比丘尼有三百四十八條，這是五戒詳細的開分，有較高層次、較嚴謹的要求。消極方面，有防非止惡的作用，稱為止持；積極方面，有二十種犍度，積集一切善法屬作持，這是律。戒中有律，律中也有戒，戒是條文的規定，律是如何來持戒、犯戒後又如何懺除之說明，犯戒之輕重及受戒持戒的判定和執行，均屬律的範圍。

很多人以為宗教的清規，扼殺人性的自由，並將儒家的德目，稱為吃人的禮教，這是似是而非的看法。不以規矩，不成方圓，如果一個人沒有做人的原則，一個社團沒有共守的規約，一個國家沒有應守的法律，一個宗教徒沒有當守的戒律，我們的社會會成什麼樣子，那真不敢想像。當然，如果你的道德修養到了如孔子所說「從心所欲不踰矩」的程度，自然可以不要製成條文的規律。佛教中禪定中的人，自然不犯戒，稱為定共戒；已得解脫的人，也就自然不犯戒，稱為道共戒。對這兩種人而言，戒律的條文便是多餘的事。不然的話，必須遵守戒律，戒律的功用，不唯防止信心的腐化，更有積極增進人類幸福的功能。

三、宗教現象

（一）降靈現象

普通人很難具有超人的力量，若在體力或心力上有了超乎常情的能力，則不出於兩種原因：一是自己如法修行，能夠開發智慧並增強體能，來突破體力及心力的極限；另一是外來的神靈附身，也能使人有異常的能力，這便是降靈的現象。降靈的現象，可分作兩類：

1請神降靈

請神降靈，可分作二類：

(1)請神降靈冥佑：不一定希望神靈當場顯現，來指示什麼和表現什麼，只是祈求神在冥冥之中的加護，所謂「祭神如神在」，有人在出門之前，先拜祖先以及觀音菩薩等，祈求保護。有一位信徒，每次出門談生意，投標下決心之前，必去數處神廟求好運。還有，中國人在農曆年前的送灶神、請灶神，以及一年一度或數度的祭土地、祭祖先等，都含有請求冥中保佑的信仰在。

(2)請神降靈解惑或救難：通常通過兩種方式來降靈示現。

第一種是用卜筮為媒介：古時候的人們，由於敬神尚鬼，所以無論大小的事，都須取決於占卜。中國最初的甲骨文字，就是刻於龜甲、獸骨上作為占卜用的禱辭，即使現代的文明社會，人們也經常利用占卜解決疑難。除了初民用龜甲獸骨，後用易卦占卜，或用星象占卜，

或用蓍草占卜等，另外尚可以用很多的方法，唯其多半仍須通過術士的咒術或道術，例如：

①使用特定的道具觀察：像數年前有一陣子在臺灣盛行的碟仙，用一種道具，請鬼魂降靈，幾乎成了一種宗教式的遊戲。吉普賽人善用水晶球作媒介，能夠觀察到人的過去與未來。有的用圓盤、鏡子，以及竹籤、杯筊、木乩等。

②用火觀察：從火頭、火的形狀，及顏色的深淡變化等見到神靈顯現和啟示。

③用水觀察：由水中看出占卜的事相。

④用香頭觀察：在點燃後的香頭煙路中，占卜吉凶。

⑤用熔錫觀察：有人能以熔錫倒在冷水中凝結後顯出的紋理上，看到所要占卜的事物。

⑥求神靈降夢：臺北的仙公廟，即有專供人去求夢解惑的房間。

第二種是經由能與神靈交通的靈媒：由於宗教上的祭祀祈禱活動，加上為了向神明請示疑難問題的解決，自然地產生了能夠溝通神鬼的人，那便是靈媒、巫祝、占卜的專門人才。在中國內地，有所謂童子的覡（男巫）及師娘（女巫），臺灣流行的乩童、牽亡魂，牽亡魂的人能走陰差到陰間探查亡靈的下落。這些靈媒用某一種特定的儀式或方法，請神降靈，也有一些小小的靈驗，在神降靈時能解決人們的疑難，能看病處方，預告吉凶。不論是請神降靈或神靈自降，他們的靈驗，即使是有大力量的鬼神，在時間上不會久，在空間上也不會大，何況大部分是依草附木的小鬼神。不信其有，固然不可；若堅信其可靠，則大可不必。

2神靈自降

(1)降於人夢：普通人由於心理上、生理上的因素而做的夢，是沒有意義的。今天《中央日報》第八版有一篇文章，關於夢的分析，是一位中興醫院的林景福醫師，以其近乎唯物論的醫學觀點，完全以生理、心理的現象來解釋夢境，在一般情況下，此種理論是可以建立的，但不適合解釋所有的夢。包括一切的靈體、神靈或死去的人，自降於夢，它們是清晰、預示、靈驗的夢，無法以生理因素或心理因素的觀點解釋的。

靈驗的夢，又可分為睡夢與醒夢:

①睡夢：有些人在睡夢中清楚地見到死去的人，或神靈，告訴些什麼，預示些什麼，或者使人進入一個境界中；醒後真的會發生與夢中所見者同樣事件。有一位監察委員祁大鵬先生，他是名地理師，因為在他身後他的兒子未遵其遺囑便葬了。他就幾次到他兒子夢中，要他兒子遷移墳地，改葬在他生前看好的地理上，起先他兒子不信，結果他的家人及朋友中也有人在同一夜做了同樣的夢，他的兒子只好抱著寧可信其有的態度改葬後，就再也沒夢到他父親了。對一個人連續托夢，或同時對幾個人托同樣的夢，若仍說是潛意識或下意識的心理作用，是不理智，也是不客觀的。有一位嘉義市的洪姓婦人，現在經常到我北投的文化館來。因為有一天她做了一個夢，夢見她在一座石牆下走過，牆上站著一位法師向她打招呼，請她上牆，結果牆雖無梯，卻走了上去。後來她希望找到這麼一個地方拜見那位法師，兩年前偶然到北投，竟發現文化館便是夢中的建築物，那位法師便是先師東初老人。

②醒夢：有的人做的是醒夢，不是睡著了，也不是白日夢。是很清楚的，忽然間自己所處的環境消失了，進入一個夢境中，見到了一些人物，發生了一些現象。夢後不久，或者過了若干時日，真的發生了他在夢中見過的事情。前一陣子，有個政大的女孩告訴我，她常做一些破財、傷亡的夢，而且很快地一一兌現。我有個朋友，修行某種法門，在用功時，他會看到一些事、一些景物，過不久就發生了。他並不想要這樣的夢，夢是自動發生的，他在夢境出現時，便覺得自身所處的環境已離開他，這種夢，告訴了他一些平時不知道的事，結果也會成為現實生活中的事實。

(2)降於神蹟：神靈表現某種神蹟，讓很多人見到，最常聽到的是，要進行某項工程時，必須砍伐大樹，或拆除神廟，會發生一些事情。佛教戒律中，「砍伐鬼神村」犯波逸提罪，就是不要去驚擾鬼神居住依附的地方，不令他們瞋惱。

好多年前，那時靠近圓山的中山北路還是屬於臺北縣，要拓寬時，因為要拆建一間土地公廟，死了好幾個工人，縣長親自來對土地公說：「你是土地公，我是城隍爺，請你搬家。」便將土地廟遷往裡面靠山一些，工程才順利進行。我又聽到一位泰國的華僑居士講，泰國某一地區開闢道路，碰到一座古墓，是明朝末年帶軍隊流亡國外而死在當地的將軍葬身處。計畫之中決定遷移，工程人員每晚聽見將軍在操練軍隊，幾次之後，他們夜晚出來看，隱隱的夜色中，真的有穿著明朝軍服的大隊人馬，在半空中列隊行軍，因此未敢拆遷那座古墓。

(3)降於乩壇：扶乩，又叫扶鸞。多用盤盛沙，或不用沙盤，由兩個人扶一個「丁」字型的木筆，把沙撥成字或

圖畫，說是神的降示。歷代邪教的經書大多就是出自乩童，盡說些依附佛法而又誹謗佛法的怪說。降下乩壇的神，會先自己通名報姓，從玉皇大帝、觀音大士、濟顛活佛、呂祖，到李白、孫悟空，《封神榜》及《西遊記》中的神名也常出現，各種神仙都有。甚至有自稱鄭成功降壇，寫了字叫人拿去臺南對筆跡的。乩童大部分沒受過什麼教育，但他們寫出來的詩詞，說出你的一些過去或未來，不僅一般的愚夫愚婦迷信，就是很多知識分子也會著迷相信，不僅自己信，還教人去信。這裡頭有鬼神是真的，但大部分是借了著名之神名，揚他們的威風。我說過，神靈鬼魂是有的，人對他們採取的態度應當是：敬而遠之。

(4)降於特定的人：由於某種因緣，或者是神靈與他有緣，或者他本身容易讓靈體感染，神靈降於特定的人，乃是神靈附體，借他的身體替神靈在世上行使靈感，少則僅來一次，或者一段時期，乃至也有終身附體的。我的學生某小姐，曾經到某一個靈媒的地方，在那裡照著靈媒教她的方法做，她可以知道人的三世，也能幫人治病，清清楚楚知道自己在說話，但明白不是自己說的，靈媒叫她看病，她用手一摸病人的患部，就感到有某種力量能治病，真的能把病痛治癒。離開了靈媒，她便恢復了正常，失去了靈的力量。另一個學生現在也在座聽講，我不宣布他的名字。他常有觀音菩薩降靈他身上，使他能幫人解決很多問題，他不藉此斂財，純粹為人解惑指迷，所以他家庭幸福，事業順利。這是幾個月前的事，不曉得目前情形如何。因為近數月來事業遇到了波折，自稱觀音降靈的神，似乎也不能為他排除困難了。然他因此堅決相信有神，很容易接受宗教信仰。

像盧勝彥、蔡肇祺等人，神靈未降前是普通人，神找上他們之後，便成為神的使者、神僕，使他們有異乎尋常的能力，有許多不可思議的能力。這是神靈降於人，

借人表現其力量，治病、解困、預告吉凶是通常現象。自稱是大菩薩、古佛、古仙人、古羅漢再來，是另一個共通的徵象。

有的人一次遇到降靈於身後，斷續地再三降靈，甚至終身與神靈合而為一，不再離開，這種人的力量比較大，有某些異能發生，能吸引廣大的群眾而成為新興宗教的教主。如日本天理教的創教者是一位名叫中山みぎ的女人，在她四十一歲時，兩個孩子相繼死亡，長男又患惡疾，她向山間的修道者祈願——那些修道者實際上就是神巫——她也因此成為靈媒，一直到六十一歲時，她傳出好多種咒術及符籙，協助農產、除病、驅蟲，乃至「無肥多收穫」的咒術，吸引廣大的農民群眾，著重於現世利益的安慰，信徒之中十分之七是因求治病有驗而成為她的信徒。日本其他的新興宗教中，例如黑柱教的黑柱宗忠、金光教的川手文治郎、大本教的出口直子、圓應教的深田千代子、大元密教的小島大玄等，這些人物大抵為靈媒出身，有若干神通力量，能為人解困、治病、禳災，令許多人乃至知識分子著迷。這種宗教，不論從那個角度看，不過是民間信仰的一型，高級談不上，久遠和廣大，也是不可能的。

(5)神自降靈受胎為人：這些人自孩童期就異於常人，如西藏的活佛轉世即是例子。基督教的耶穌，自稱他是神之獨子，亦即神之本身的降靈投胎。印度常有神靈自降投胎為人而成為宗教上的傑出之士。在佛世時，便有兩人是神自降靈受胎的說法：一是耆那教教主摩訶毘盧；一是佛教教主釋尊牟尼。釋迦菩薩是從兜率天，降下受胎為人。神與佛是不同的，由天下降，投胎為人的過程則是一樣的。現在美國很成功的印度教徒摩訶羅鳩，天生就是有異能異稟的宗教家。

（二）修行現象

降靈者，主力出於神鬼，修行者，主力出於個人自己。以可靠實在而言，當以自己修行所得者為可貴。分三點介紹如下：

1臨事修

所謂「平時不燒香，臨時抱佛腳」的人，發生了事情，沒有辦法解決而來念佛修行，或許願做若干善行功德而祈求平安庇佑或者能如所願。我小時候，曾有一位婦人，因其先生被日軍抓走後，久久未歸，她便許願吃素，一直吃到丈夫回家為止；吃了三年，她先生果真回來了，她想開葷，先生勸她吃素是好事，而且使他回來，應該繼續吃下去才對。

2經常修

不是為了臨時性的理由，而是由於信心的推動，產生的宗教行為。任何宗教有其一定的恆課，如基督徒的飯前及睡前禱告，與星期日的做禮拜及望彌撒。回教徒每天有五次以上的定時禮拜禱告。一聽到寺院的鐘聲，不論在何處，均得放下工作就地禮拜。數年前曾有一位回教國家部長級的回教徒，在禮拜時被暗殺，他也知道有人要暗殺他，仍然繼續禮拜。

佛教徒以持咒、誦經、禮拜、打坐、念佛等方法，置心於一處，精誠專一時，可以見到光、華，見到祥瑞的景象，見到佛、菩薩或得到定樂等神祕的經驗。以禮拜方式，我教人用三種方法：第一是懺悔心拜佛，懇切懺悔自己對不住人、對不起自己的一切事，懺悔自尊自傲傷害別人，自憐自卑傷害自己，往往有人在痛切懺悔時，悲痛大哭之後，得到身心的安寧與落實感。第二是感恩禮拜，思量一切人於我有恩，父母、師長、兄弟、姊妹、朋友乃至一切眾

生互為因緣，息息相關，自己承受別人的太多，付出的太少，對於既有的一切，應常懷感恩之念。第三種是實相禮拜，以清淨心、不作觀想，一心一意，非常專心地拜；就只是拜，清清楚楚地，注意著拜下起立的每一個動作，慢慢地專一地拜；修這種方法淺則消滅身心的負擔，深則可以忘我，可以進入定境。

3禪修

禪修有經常與定期兩種。經常修是指每天必修的恆課，定期則以期限為準。回教徒在每年回曆的九月，要齋戒一個月，齋戒的目的，在使人學習如何不犯過，不僅禁食，而且禁種種罪過。他們的封齋是自每日的黎明時分至晚間，白天禁食，黑夜可以飲食。雖然不一定屬於禪修，但也是定期修行的一種。佛教在印度，於四月十六日之後，由於印度雨季開始，路上多蟲蟻，行路不便，佛制有結夏安居。在安居期中，大家一心修持，沒有旁騖雜事，安居的時間以九十天為限。另外現有的淨土宗打念佛七以及禪宗的禪七，也是在限期修持某種法門。

佛教的修行方法，以修習禪觀為主，以修定發慧為主。禪觀一稱禪數，因為禪觀方法多帶數字，比如四念處、四無量心、五停心等皆有數字在。禪修的方式有三：

(1)常修禪觀：修習七方便——五停心觀、別相念、總相念、暖、頂、忍、世第一。

五停心觀是以五種觀法，來停止妄念：

第一，不淨觀：觀想此一身體，共有五種不淨，以對治貪欲。種子不淨，由父精母血所成故；住處不淨，胎中十月住於母體的屎尿之間故；自體不淨，此一身體是由屬於地質的骨骼肌肉、屬於水的血液、屬於火的熱能、屬於風的空隙等四大所成故；身相不淨，身中常由

眼耳口鼻以及大小便道的九孔之中流洩穢物；究竟不淨，此身死後必將腐爛化為膿血，乃至枯骨亦壞故。觀想自身不淨、他身不淨，便可息滅物欲之心。不淨觀中，也可將枯屍白骨觀包含在內。以經驗論，不淨觀相當難修。

第二，慈悲觀：瞋恚心較重的眾生修習慈悲觀，觀察一切眾生為貪欲、瞋恚、愚癡三毒所困，實可憐憫，生慈悲心可以對治瞋恚。

第三，因緣觀：觀察一切皆從因緣生，前因後果，有關條件，清楚分明，以對治愚癡執著。

第四，界分別觀：向諸法而分別六界、十八界以停止我見。十八界是眼耳鼻舌身意六根界，眼耳鼻舌身意六識界，及色聲香味觸法六塵界，以根塵相對，中間以識分別之起諸作用。也有人以為界分別觀和因緣觀相似，所以用念佛觀，觀佛相好以消業障，來代替界分別觀。

第五，數息觀：計呼吸的數目，從一到十，反覆地數數目，以停止散亂心。數息法是便捷又安全的禪修方法，很快地可以發覺自己的妄念與散亂心。

別相念，五停心觀成繼以別相念修四念處觀：觀身不淨，此同於不淨觀。觀受是苦，樂受會無常變壞而生壞苦；苦受當然是苦苦；不苦不樂的捨受也是念念遷流，無剎那安住是行苦，凡一切受皆苦。觀心無常，觀察心想，虛妄變化無常。觀法無我，諸法皆因緣生，無有自性，我、我所皆非實有。

總相念，是修四念處觀時，每作一觀，即併作其餘三觀。如觀身不淨時，併觀此身是苦、無常、無我，或併觀受、心、法，亦皆不淨。

暖，是心中光明啟發，見道之無漏智火將生。

頂，是進而智慧增長，達於頂點。形容逾進則見道，退則下於暖位，進退於兩山之間譬以山頂。

忍，是其心堅住，決定無移，名卅忍位。

世第一，是見道，得無漏智，為聖者離凡夫，在世間有情之中，最為殊勝，稱世第一。

這是禪觀的全部過程，事實上不必一一經歷。五停心觀中的數息觀成，可以攝亂心為一心。得到一心，單純的心是小我的完成，別相念成。總相念成，能得統一的心，小我擴大到與時間、空間等量齊觀，人我、內外、相對的觀念消失，這是大我的完成。到暖、頂、忍、世第一得解脫，為無我的完成。自覺到「我」的觀念已不存在，只是揚棄了自私自利的小我，並未能把本體的理念或者神的實在也否定掉，要到見本體和現象，不是兩樣對立的東西，一切現象的差別，全部消失。這才是無我，才能從生死、煩惱中得到徹底的解脫。

(2)常自觀心不動，見一實相：如《六祖壇經．坐禪品》：「外於一切善惡境界，心念不起名為坐，內見自性不動名為禪。」「於念念中自見本性清淨」心無外緣，僅有內緣——緣不動，這時是清淨的、無相的，於念念中自見本性清淨，即實相觀。《維摩經．弟子品》：「不於三界現身意，是為宴坐，不起滅定而現諸威儀，是為宴坐，不捨道法而現凡夫事，是為宴坐，心不住內，亦不在外，是為宴坐，於諸見不動而修三十七品，是為宴坐，不斷煩惱而入涅槃，是為宴坐。」此即初期禪宗，注重生活即修定，不以為坐禪才是修行。一切法是佛法，一切事是佛事，而表現於日常生活之中。《景德傳燈錄》卷五末載有僧臥輪禪師偈：「臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。」惠能云：「惠能

沒伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長。」前者是修定的境界，裡邊有修行的方法，有種種的思量分別。後者是禪的境界，著重於修慧。這兩首偈子恰好與神秀的「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使惹塵埃。」惠能的「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」有異曲同工之處。修此種禪觀，若根機利的話，臥輪的修行方法，可能陷於黑山鬼窟，不得更上一層。若根機不夠，惠能的修行方法則容易變成文字禪、野狐禪。一般說來，普通根器的人，還是從禪觀開始，修到大我完成後，再修實相觀。在唐惠能以前，卻以禪觀方法修行，華嚴初祖杜順尚未離禪觀。到宋時，惠能的禪風提不起來，實相觀不易進入。因而有大禪師出世。

(3)禪宗的參禪：宋以後的修行方式，有兩種——大慧宗杲的公案禪與宏智正覺的默照禪。

有僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」此即無字公案的由來。大慧教人以「什麼是無」一句無味、無意義的話頭，把一切思量分別、妄想雜念一時按下，在按下處看個話頭，用來摧破思慮情識，使修行者在突然間，達到大悟徹底，平等一如、不即不離的自在境界。

宏智的默照禪繼承六祖惠能，或者更早期三祖僧璨的觀點。僧璨的〈信心銘〉第一句話：「至道無難，唯嫌揀擇。」揀擇是分別心，有揀擇心做學問好得很，若以揀擇心修道，則心中尚有法可修，仍不能放下一切。既放不下，便無從進入悟境。默照禪是只管打坐，唯靜坐參究，多用鬆弛、用明晰、用寂默，把妄想雜念全部沈澱下去，使得心頭平靜、清明、沈寂，默然不動而又歷歷分明。

禪離言說、文字相，正是宏智正覺禪師所展現的；大慧宗杲的公案禪，是以方法入定慧，雖然還有方法，卻是進入禪門的利器。所謂「參禪」二字，即從看話頭、參公案的方法而來。

因為時間的限制，我本來準備好的內容還有一節——關於禪的修行方法和現象及層次，只有等到下一次有機會時再講。

（一九八一年九月二十日下午三至六點，由中國宗教哲學研究社第二十六次學術演講會，邀請講於淡江大學城區部中正紀念堂，刊於一九八二年二月二十八日《中國佛教》雜誌二六卷第五期）

東西方宗教的匯流

一、何為東西方宗教

此處所謂東方宗教，是指發源於印度，流傳於東南亞及東北亞的佛教。

此處所謂西方宗教，是指發源於中亞，盛行於歐美的基督教。基督教之東來，雖可溯自唐朝的景教，但是近世基督教的傳入，乃是十六世紀開始，隨著西方殖民主義的勢力而來，傳教士們抱著救濟落後民族的精神，把基督教的信仰及西方的科技文明，帶到了東方。他們為了達成傳教的目的，首先學習中國及印度的語文，並瞭解作為東方文化背景的宗教和哲學。所以也順便把東方的事物，透過他們利用歐洲語文寫成的記事報導，便是東方宗教被介紹至西方的萌芽時代。

接著引起了宗教學及語言學者們，對於印度學（Indology）及佛教學（Buddhology）的研究風潮。因此，明治時代（西元一八六八—一九一二年）的日本佛教界，派出了數十位優秀青年，赴歐洲留學，正像唐宋時，日僧遠渡重洋，到我國留學一樣。可見佛教之受西方學術界的重視，要早於佛教信仰之傳播於西方。直到現在，與其說，佛教信仰已為西方社會所肯定，仍不如說，佛教的文化思想，已受到西方宗教學術界的肯定。例如大正七年（西元一九一八年）日人渡邊海旭氏所著《歐美之佛教》一書中，即已介紹了歐美學者們對於佛教的研究、成果及範圍，分為：1.巴利文聖典，2.梵文佛學原典，3.中國佛教，4.西藏佛教，5.西域發掘的佛教。一九七〇年日本的鷹谷俊之氏所著《東西佛教學者傳》，所集三百六十多位佛教學者，除了九十五位是日本人之外，其餘多是西方學者。一九七三年，又有一位出身於荷蘭萊頓大學，現在任職於澳洲國立坎培拉大學的J. W. de Jong博士，於日本發表的《佛教研究之歷史》（*History of Buddhist Studies*）一書，以文獻學的方式，介紹了迄當時為止的歐美佛教學者，對於佛教的研究，所作的貢獻。

二、西方宗教的現況

基督教在東方的成功，是有目共睹的，它不僅是跟著西方殖民主義者的船堅砲利而來，更是由於東方社會渴求西方科技文明之幫助，挾帶而至的副產物。不論是處於物質窮困的下層社會，或者是處於思想困頓中的上層社會，均會對於新來事物的接濟，抱著新鮮的希望。所以根據社會學者的調查，二次大戰之後的韓國、臺灣以及日本，基督教徒（包括新舊各派）的人數，急速增加，甚至使得教會訓練傳教士的工作，發生了供不應求的現象。然到一九六〇年代之後，教會的成長率，便停頓下來了。基督教在日本的黃金時期更短，當聯軍撤離之後，日本的民族自尊立即抬頭，故在一九五〇年代，基督教會便把日本稱作貧瘠的沙漠。

再說西方社會，不用說，迄今仍是基督教的勢力範圍，上至國王繼位、總統就職，下至小孩出生、人的死亡，除了少數的猶太族及回族之外，都得沿用基督教的宗教儀式。如果要移民去巴西等中南美洲國家，最好你是領過洗的天主教徒；美國雖無法律規定人民必須信仰基督教，如果是無宗教信仰的無神論者，也會被視為危險分子。事實上，凡是出身於宗教（基督教）信仰堅固的家庭者，品格便不會太壞，許多父母也寧願多花學費，而把孩子送去私立的教會學校讀書，倒不是為了使孩子有宗教信仰，而是教會學校要求嚴格，生活道德的規矩好。

所以一個良好的家庭，必有其宗教的信仰。雖然，今日的歐美各國，青年人在星期天進教堂做禮拜或望彌撒的，越來越少，許多教堂的傳教士在埋怨世風日下，由於經費來源不足，教堂破落，只有脫手求售。三藩市與洛杉磯，便有兩所中國佛寺，原來是基督教的教堂。歐美的許多修道院中，修士及修女的人數，也越來越少，甚至逼著他們到東方，例如到印度募集少女去當修女。特別是願意終身過出家生活的人數日見減少，也就是進入修道院和離開修道院的人數，成了反比。這是羅馬天主教會所感到的危機。至於新派基督教，由於派系分裂，過度複雜，而且互相攻擊，其總人數雖不少，力量則不及天主教。

三、西方人所見的佛教

歐美人士接觸到的佛教，如上所說，早期是以學術為主的。有興趣於佛教的研究和追求佛教的信仰，是有所不同的，研究者對其所鑽探的學問，一定是忠實的，但卻不一定持有信仰的態度，所以有幾位著名的歐美佛教學者，不僅不是佛教徒，事實上他們是有神父頭銜的傳教士。今日在西方佛教學術界努力的幾位中國學者，原則上也未以佛教徒自居。但他們傾心於佛教是毫無問題的，其中當然也有自學者的立場而接受皈依成佛教徒的。

將佛教視為宗教而予以信奉的人，跟一般的東方佛教徒，也有不同之處，東方的一般佛教徒，很可能是由於世襲的習俗，也可能是由於社會的環境，使之自然地成了佛教徒，未必要通過理性的考察。西方人之能由其傳統的宗教，改變成佛教徒，至少要有其原因：若不是在思想上對傳統的宗教感到反感或失望，便是由於佛教的教義吸引了他們，更有一種極為普遍的現象，是從佛教的修行方法中，體驗到了身心的利益。因此，西方人信奉佛教，也未必要和原來的宗教站在對立的立場，相反地，倒是由於佛教不排斥其他宗教，使得越來越多的西方人，一邊學習佛教的修行方法，如以打坐持咒等的實踐，使他們獲得平衡身心的實際利益，同時仍可保持他們家族所持的原有宗教。基督徒信奉了佛教，依然陪同親友上教堂，是平常事。

目前的佛教在西方，以其傳播的根源而言，可分作：1.日本的禪與淨土，2.西藏的密教，3.南傳的小乘教，4.中國的通佛教。日本的禪及西藏的密，是以西方的白人為主要對象，日本的淨土及中國的通佛教，則以日僑與華僑為主要對象，乃是隨著移民到達北美的。近十多年來，始由沈家楨居士，投資大量金錢，鼓勵贊助各大學的佛學研究計畫，並有宣化法師及聖嚴本人，分別在美國的西部及東部，以禪法接引美國的知識分子，除了修行生活的實踐，也發行了英文的佛教書刊。陸寬昱、陳觀勝、張澄基、陳健民、顧法嚴等居士的英譯佛書，對中國佛教的傳播也有貢獻。幾乎與中國佛教同時打入西方社會的，尚有韓國的禪師、越南的法師，韓國佛教以北美為中心，越南佛教則以歐洲為中心，也可以說，這是由於韓戰及越戰的結果。至於南傳佛教在歐美，聖典英譯的力量超過生活的實踐，但在止觀打坐方法傳授方面，也有其若干吸引力。

總之，佛教傳至西方，為時尚短，好在現代的歐美社會，在宗教上已無迫害異端的現象，並在觀念上渴求著新文化的引進，所以佛教將會在歐美文化中生根，是可斷言的。

論佛教與基督教的同異

所謂千聖同心，萬法共軌，站在佛法的立足點上，萬法一如，自他一體，根本沒有什麼同異之處可說。若有一說，即便自陷於執障的泥沼，而無以超拔和解脫了。可惜人類不能悉數求得超拔和解脫之時，是非之爭，人我之別，總是免不了的，尤其糟糕的，人們往往喜歡戴起成見或我見的眼鏡，以自己或自家的心量和見地去衡量外在所有的一切事物，而不能置自己或自家之見於度外，故亦很少能夠以外在所有一切事物之本身，去各各發掘其事物真相之所在，並各各以真相之所在去作客觀的衡量。所以人類史上每一種哲學思想體系或宗教之出現，亦必會有一番甚至繼長增高的爭辯。這種現象或為人類進化的特徵，亦為人間一切不幸所由來！

月前，友人交我一冊由香港道風山「基督教中國宗教研究社」出版的《景風》雜誌創刊號。這一雜誌的作風，頗異於一般的基督教刊物，其中討論中國文化，也討論人文主義的精神，並亦討論到佛教的現狀和佛教與基督教的相似處。它的主要宗旨，是希望將基督教理和對基督的信仰接通人文主義和我們東方的宗教文化，而求其生存發展的更大範圍和更大領域。對於這一姿態，我們不該也不必加以反對，只要能有心量來研究和容忍我們東方的宗教文化，我們東方的民族，自也可以接受西方宗教——基督教的發展，如果真是值得接受或值得發展的話。最低限度，這一姿態，已較一般只知詆毀東方宗教文化的基督徒們，要高尚得多，也高明得多。不過，宗教與宗教之間的相互諒解或彼此容忍，是應該的，若想以各自所信的宗教而去隨意解釋他人的宗教，卻是不必也不該的。宗教與宗教之間的境界，我們來作客觀的比較則可，若以各個宗教的基本精神拿來混為一談，那就不可以了。因此，我的朋友見了《景風》雜誌創刊號中有一篇題為「佛教也有上帝嗎？」的文字，主張：「因地方語言有異，探見真理者深淺不同，把真理有名為『上帝、道、靈、真如、佛性、法性』以及儒家所說『天』等。」希望筆者提出若干論證，糾正這一含混不清的觀念。其實，筆者從不小視任何的宗教價值，基督教之能夠流傳至今，仍然有其數量相當可觀的信

徒，自亦有其偉大之處。但是我只信佛而不信基督者，當然以為佛教高超過基督教的理由。其中的原因之一，便是佛教流傳的地區，雖然受到了宗教天才的益處，卻不曾受過宗教天才的劣點——例如西方的一部宗教史，幾乎便是一部血淋淋的戰爭史！這在佛教流傳的地區是不曾經驗過的（像泰國是佛教國家，故其不但沒有宗教戰爭，即使屢次的政變，也是不曾流血的）。但是佛教的偉大之處，還是在於種種境界上的層次分明，這在基督教是絕對趕不上的。

在探求真理的程度上，佛教是不是高或深過基督教？基督教的上帝，能不能跟佛教的佛性相提並論？應從兩方面來研究：一是宗教的演變，一是宗教境界的層次。

一、宗教的演變

我們從歷史上看來，可以發現一個奇特的現象，那就是世界各大宗教的發祥地或源地，多在中東或中東以東的地區，基督教的前身是猶太教，猶太教是中東的產物，回教也是中東的宗教，至於佛教，雖然產自印度，但佛教是印度的新宗教，又是基於婆羅門教的教理加以改革和創新的宗教，婆羅門教是雅利安民族的產物，據史家考證雅利安民族又不是印度的土著，而是來自中央亞細亞的一個外來民族。以他們的語言系統來分，梵文是屬於印度歐羅巴語族，這一語族中，包括印度波斯支語族、色雷斯弗里住支語族、波羅的斯拉夫支語族、希臘支語族、義大利支語族和條頓（日爾曼）支語族。可見雅利安民族與今日西方民族的關係，遠較與東方民族更為接近。因為根據研究：「在遠古之時，梵文、波斯文、希臘文、羅馬文、德文及攝語（蘇格蘭、威爾斯、愛爾蘭等高地人民所用語言），似屬同出一源，有基本相同之處，以父母之稱為例，梵文稱Pita和Mata、波斯文稱Pidar和Madar、拉丁文稱Pater和Mater、英文稱Father和Mother（見周祥光著《印度通史》一九頁）雅利安民族之入侵印度的時間，各說不一，有的以為「當在西元前一千二百年左右」（見周祥光《印度通史》二〇頁），有的說「其一支大約

在西元前一五〇〇年或以前移入印度。」（見李志純編著《印度史綱要》），但其來自中央亞細亞，頗近於波斯人及歐洲白人，則已為近世史家所公認。我們從這些根據上，明白了印度的雅利安民族，乃是帶有部分西方色彩的東方人。並且還可看出，雅利安民族的原始宗教，和今日的基督教，還有一點蛛絲馬跡的血統關係。我們知道：「猶太人有一部經典《舊約》是宗教書，同時也是民族史，最初記錄成書的摩西（Moses 西元前一五〇〇年）後來陸續增加。據《舊約》記載，猶太人大約在西元前三千年遷入巴勒斯坦（Palestine）。」（見方豪編著的《外國史大綱》）至於猶太教的興起，正因為：「那時候，以色列四周的異教越加衰退，在波斯與巴比倫……在埃及與敍利亞……在希臘拉丁的……。於是以色列乃真正地最高度地成了上帝之民。」（見法國勒南著的《耶穌傳》）可見在基督教的前身猶太教尚未興起之前，中東地區的宗教極為複雜，印度的雅利安民族，既是來自這一地區或這一地區的鄰近，其宗教信仰，自亦不能不受這一些地區的影響。據研究：「我人推知梨俱吠陀時代之雅利安人，有如德國梵文學者溫得尼茲（Winternitz）所謂當日雅利安人，為果決行動、樂觀好戰之人民，然有野蠻習氣。我人在《梨俱吠陀》聖歌中，很難找到柔和、苦行、厭世之字句。」（見周祥光《印度通史》）《梨俱吠陀》約成於西元前三千年左右，那時的雅利安人，還沒有移入印度，並且還早過摩西起草《舊約》一千五百年左右。但是我們在《舊約》之中，看到種種殺伐戰爭的記載，似與梨俱吠陀時代「樂觀好戰」「有野蠻習氣」的雅利安人，有些相近。同樣地：「基督教最初也不過是這些東方宗教中之一種而已……該教所根據者，仍是先前東方及希伯來人之宗教經驗……」（見桑戴克著《世界史綱》），我們雖不必說這裡的「東方宗教」是有婆羅門教或佛教在內，但此二者卻正是東方宗教，那麼此二者對基督教自也不能說沒有影響的可能。不過從猶太教的耶和華而演變成基督教的三位一體，乃是一大昇華。我們再看印度雅利安民族之有創造主梵天觀念之出現，是在後期《吠陀》產生之後，約摩西時代的左右。這一梵天的觀念，和梵天的境界，實相當於猶太教的耶和華。然而基督教的三位一體，雖由猶太教的民族保護神耶和華經過一千五百年到耶穌時代，而變成「博愛」「世人」的「救世主」，終因耶穌的魄力和智慧的不

夠，他不能擺脫《舊約》，尤其是不敢擺脫《舊約．創世記》的神話傳說，即使耶穌的年代，也遠在釋迦牟尼之後。釋迦牟尼與耶穌，雖同為兩個宗教世界的革命家，但釋迦牟尼的魄力和智慧，卻遠超過了耶穌之上。雖然釋迦牟尼與耶穌的動機相差無幾，但其成就則相去太大了。佛教之能在印度產生，是因為：「約在西元前第六世紀間，以祭師為主之婆羅門教已失卻民眾之信心，同時因婆羅門僧侶之腐敗墮落，紊亂達於極點，因之倡導改革者，亦接踵而起。」（見《印度通史》）耶穌之要宣傳他的主張，亦在不滿意當時那些虛偽狹窄的猶太教徒和猶太教義，耶穌特別不滿意猶太教的法利賽文士——偽君子，而倡導宗教的實踐和宗教的經驗。可惜，正因為耶穌未能擺脫《舊約》的束縛，他所倡導的宗教，終究還要走向猶太教的老路，以致造成大大小小的許多宗教鬥爭！佛教的釋迦牟尼，可就不同了。筆者且錄一段《印度通史》中的敘述：

佛教傳播之原因：

（一）佛陀宣法，真誠坦白，且其教理純潔簡單（此係指原始佛教的情狀，如四《阿含》中所記載的四諦、十二因緣等），一掃婆羅門之繁文縟節。

（二）……佛陀當日曾命令其弟子，分赴各地宣法……且其廟宇所在之地，成為民眾教育之所……。

（三）佛陀個人之生世、苦行、弘法，以至涅槃，在在足以引起人民之嚮慕……何況佛陀之生活與經驗，使人民親身接受，較之誦念《吠陀》經典為事，不可同日而語。

（四）佛教主張眾生平等與人類愛。（下略）

釋迦牟尼通曉了印度婆羅門教的所有一切經典之後，又見於當時婆羅門僧侶的腐敗，人類社會的不平等（當時的印度，有四種極為嚴格的社會階級），和出遊四個城門的感觸，才想求取一種究竟徹底的解脫法門。所以佛在成道之後，雖不全部揚棄或否定婆羅門教的經典之價值，卻已擺脫也超出了婆羅門教的所有觀念之上。佛教雖有婆羅門教的優點，且有過之而無不及，卻沒有婆羅門教的任

何弱點。所以這一宗教的改革運動，比起耶穌的努力，耶穌是追趕不上的。也許因為印度的雅利安民族，到了釋迦牟尼的時代，便形成了東方文化的特色，而成為純東方的宗教思想；猶太民族則雖至耶穌時代，仍然保留著其原有的氣質，而且這一氣質，竟又助長了西方文化的特色。

我們說到這裡，如果筆者的看法沒有錯誤，便可得出一個結論：佛教與基督教的原始民族，可能是相當鄰近的，這兩個原始民族的宗教思想，可能也有一些血統關係的。但是，由婆羅門教而演進到佛教，由猶太教而演進到基督教之後，彼此的形式和內容，便不能相提並論了。佛教擺脫了印度原有的梵天創造萬物的舊觀念，而提出了一個合乎近代的科學原則的「因緣論」，所謂萬法因緣生，萬法因緣滅，不承認創造主與破壞神的觀念，所以佛陀乾脆是無神論的。基督教雖將神愛的範圍擴大，雖將上帝的觀念人格化了——主張耶穌本人是上帝的道成肉身，上帝與人之間，有了耶穌的媒介溝通，不復再像猶太教時代的耶和華，那樣冷酷無情了。只可惜，耶穌仍以神的權威或利用神的權威來教化當時的民眾。

二、宗教境界的層次

在沒有詳細說明佛教和基督教各自境界的層次之前，筆者想先抄錄一段人家已說過的話，作為研討這一論點的開頭。

近人印順法師曾說：

「比多神教高一級的，應該是一神教。這在三界中，自兜率天以上，一直到初禪的大梵天。大梵天即世界的創造主。梵天說：這世界，世界的一切，以及人類，都是從他而有的；印度傳說的創造神，近乎希伯來傳說中的耶和華。大梵天以下，有著政治型態的天國；但到達大梵天，有一無二，名為「獨梵」。所以在宗教中，是唯一神教。大梵天（包括梵輔、梵眾——天國中的臣民）是超欲世界——超過屬於情欲世界的。屬於情欲世界的統治者，是他化自在天王——魔王，與基督教的撒旦相近。一神教，比多神教的

神格，高尚得多。依佛法說：貪欲心極微薄（物欲與男女欲，都沒有了，所以說：要以心靈來崇拜他）；瞋恚也沒有了（神是完全的愛）。但我慢卻特別強，總以為自己最高；以為自己是常住不變，是無始無終，是究竟自在；是一切的創造者，一切的主宰者。由此神格的特點，凡是一神教，都充滿了唯我獨尊的排他性。佛經中說：一次，馬勝尊者到大梵天去，大梵天正在宣揚他是：常住、究竟安樂、人類之父等教說。大梵天見到馬勝，怕尊者揭露他的真面目，就拉著尊者的手，到僻靜處，請他不要說破。這雖是傳說，卻說明了大天的不究竟。不但有著狂妄的自我慢，還有矯誑心呢！」（以上摘自印順法師著《佛在人間》四一頁）

筆者摘錄這段長文，不是為了偷懶，只是希望借用它來給讀者師友，先有一個大略的概念；尤其希望引用印師的這段文字，作為這一問題的先導或佐證。

我們先說基督教的境界層次，其實基督教，極其簡單，根本沒有什麼境界的層次可說，其最主要的關鍵是在一個「信」字，以為信者得救，不信者沈淪，不過在這「信」字之中，尚含有個「行」字，即是凡為信了耶穌基督的人，必定去遵行上帝的律法，所謂律法，便是有名的十誡，並且要求很嚴，比如說：「因為凡遵守全律法，只在一條上跌倒，也就是犯了眾條。」（〈雅各書〉第二章第十節）但在遵行上帝的律法之後，不一定就會真的進入上帝的天國，還要蒙受上帝的愛護之下，到所謂世界末日那天，才會被耶穌率領的天使們，從墳墓裡一個個喚醒，一個個拉上天去。上天之後，也只能和上帝共同做王一千年，便又回到人間的以色列地方，和魔鬼們重新展開鬥爭。這些詳情盡如《新約．啟示錄》中所記載。

如說基督教也有其境界層次的話，那只有兩個：不信者沈淪，信者得永生；不是下地獄，便是上天國；不是魔鬼的臣屬，便是上帝的子民。一般人之容易接受基督的信仰，可能就是因為基督教的道理簡單，只可惜簡單而欠明瞭！同時，我們必須一提，「人」在基督教中是沒有境界或地位可言的，即使有地位，那也只是一些上帝面前的罪人而已，並且這一罪惡的來源，又是出自上帝，因為人

是上帝造的，罪惡之來，實也即等於出自上帝的安排！關於上帝和真理的問題，到後面再說。

我們再說佛教境界的層次，佛教的開始，自也在於一個「信」字，所謂「信為道源功德母」，餘如「信願行」、「信解行證」，便是說明由信之後的階段或過程而到達究竟的目的。不過佛教的境界層次，太繁複也太細密了，若要一一舉例詳解出來，實非本文的篇幅所可消化。現在只能舉其一而望收效於反之三了。

佛法看眾生，共分四聖六凡，所謂四聖便是佛、菩薩、緣覺、聲聞；所謂六凡便是天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄。平常所謂的六道生死輪迴也即指此六凡，因其沒有了脫生死，故稱六凡。在六凡之內又分大類別為三界，所謂三界，便是欲界、色界、無色界。在每一界之中，又分出許多層次。所謂欲界，是指上自六欲天，下迄無間地獄。所謂六欲天，也就是欲界之中，在人之上，共有六個境界——四天王、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天。在人生境界之下，便是阿修羅、畜生、餓鬼、地獄。六欲天的六個境界的詳情不細說了。

至於欲界上層的色界，便是所謂四禪天，共分四個境界。第一，是初禪天，初禪天之中，有梵天、梵輔、梵眾的三種類別。這便是被一般認為是基督教的天國，實也相近於基督教的天國。吾人只要諸惡莫作，眾善奉行，修了禪定，要求生入這境界是不難的。我人若在這個境界之中，除了眼睛、耳朵、身體和思想而外，沒有嗅覺和味覺的作用，所以不用吃喝也不聞香臭。第二，是二禪天，二禪天之中又有少光、無量光、光音的各類別，在這境界裡，除了思想（意識）的作用之外，五官全部不起作用，其實是以思想主宰五官而也代替了五官所發生的功用罷了。第三，是三禪天，三禪天之中又分少淨、無量淨、遍淨三個類別，在這境界裡，據《禪法要解》卷上說：「得二禪大喜，喜心過差，心變著喜，生諸結使。以是故，喜為煩惱之本……喜是悅樂，甚為利益，滯著難捨，以是故，佛說捨喜得入三禪。……復次喜為粗樂，今欲捨粗而求細樂，故言離喜，更入深定，……第三禪身受樂，世間最樂無有過者。」

再說第四的四禪天，四禪天中分無雲天、福生天、廣果天、無煩天、無熱天、善見天、善現天、色究竟天，一共八種類別。這裡境界，根據《禪法要解》卷上說：「若比丘斷樂斷苦，先滅憂喜，不苦不樂，護念清淨，入第四禪……第四禪名為真禪，餘三禪者，方便階梯。……是故第四禪佛說為不動處……又名安隱調順之處。」這四禪天的四個境界為什麼要稱為色界？是因為在這四個境界之中的眾生，雖已沒有了食欲、淫欲以及一切的物欲，但其仍要執著於色形體相的存在，所以稱為色界。

再說色界之上的無色界，無色界中又分為自下而上的四個境界：空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，所以又被稱為四空處與四念處。現在我們將這四個境界，逐一略加引解：第一，空無邊處，又稱為虛空處或初無色定。《禪法要解》卷下說：「行者繫心身內虛空，所謂口鼻咽喉眼耳胸腹等，既知色為眾惱，空為無患，是故心樂虛空。……令身中虛空漸漸廣大，自見色身如藕根孔，習之轉利，見身盡空，無復有色。外色亦爾……是時心緣虛空，無量無邊，便離色想，安隱快樂。」從這裡我們可以明白，所謂界，所謂天，乃是心理上從宗教實踐中得來的種種境界，並非一定要等我人死了之後才能生天的。無色界亦無天可住。即使到了佛的境界，也不例外，如釋迦世尊，成佛之後仍在人間，絕不是佛滅之後，才算成佛的。基督教主張道成肉身，佛教則既主張肉身成道，也主張道成肉身——諸佛菩薩的隨類化身。第二，識無邊處，也叫識處，《禪法要解》卷下說：「習於識觀，漸見識相相續而生，如流水燈焰，未來、現在、過去，識識相續，無邊無量……是名無邊識處。」識是心識、意識或識田，就是眾生生死輪迴中的一種主體，也可以說是我人的自性或本性。到了識無邊處的境界，就可看到我人的本性是流轉不停也繼續不斷的，過去的我、現在的我和未來的我，只有一個，這一個我永遠要對自己的一切思想和行為負責。第三，無所有處，《禪法要解》卷下說：「行者得識處已，要求妙定，觀識為患，……屬諸因緣而不自在；有緣則生，無緣則滅，識不住情，亦不住緣，亦不住中間，非有住處非無住處……行者如是思惟已，得離識處，……即入無所有處。」在這一個境界裡，我們便可觀察到緣生性空的道理了。無依無靠，也不依不靠。

但又安安穩穩，不搖不動。第四，非想非非想處，《禪法要解》卷下說：「今寂滅微妙第一處，所謂非想非無想處。如是觀已，則離無所有處想地，則入非有想非無想處。……此地中想微細不利，想用不了，故不名為想。」根據佛教的觀點，三界二十八天，欲界與色界的二十四個天，是有天界之存在的，到了無色界的四個天，即連天的形相都沒有了，那純是定的境界，在何處入無色界定，何處即是無色界天。

本來佛法的境界甚深微妙，不容易用文字來說得明白，以上所舉，不過是三界之內的境界，而且只是人的境界之上的一個天界。眾生即使到了非想非非想處天，還在生死大海之中。

現在繼續介紹四聖的境界，也就是眾生超出三界生死或六道輪迴以後的境界。前面說過，四聖就是佛、菩薩、緣覺、聲聞。這四個境界究竟有什麼區別呢？我們且做一個簡略的解釋——當然不是描寫，也無法描寫的。由下向上說起：第一，聲聞，什麼叫作聲聞？簡單地說就是：「若人從他聞，受他教，請他說，聽他法，非自思，非自覺，非自觀。上正決定，得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。是名聲聞人。」（見日人木村泰賢著，演培法師漢譯《小乘佛教思想論》）聲聞共分四個果位，須陀洹是初出三界，剛入聖道或聖域的眾生，又稱為入流或預流，亦即聖位的預備者。斯陀含又叫作一來，凡是得了這一果位的眾生，尚須來到人間或六欲天中受生一度，以後則不再受生了。到阿那含，又稱為不來和不還，到此果位，便不再受生。到阿羅漢的果位時，三界之中的一切見思惑，便可全部斷盡了，所以含有殺賊、應供、不生的意義。因為得阿羅漢果之後，一切三界中的見惑與思惑之賊都殺光了，也該接受人間和天上的供養了。第二，緣覺，所謂緣覺，便是：「若人三十二相不成就，亦不從他聞、不受他教、不請他說、不聽他法、自思、自覺、自觀。上正決定，得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。於一切法無礙知見，心得自在，心得由力自在，心豪尊勝貴自在，非知見無上最勝正覺，非成就如來十力、四無所畏、大悲、轉於法輪。是名緣覺人。」（見《小乘佛教思想論》）由此可見緣覺人是以自己的力量而證得四個果位的，他別於

聲聞之處，大略亦即在此，所以緣覺，又稱為獨覺。第三，菩薩，根據〈大乘經義章〉的解釋：「菩薩胡語，此方翻譯為道眾生，具修自利利他之道，名道眾生。」講到菩薩的境界，乃是眾生修行道上的一大轉捩，和一大躍昇，因在菩薩境界以下，只知自修自利，自求解脫，一到菩薩的境界，便是上求下化，自利利他，兼修不退了，自己求解脫，並勸一切眾生皆能求解脫，自己知道不解脫便不究竟，也體驗出一切眾生未得解脫之苦惱。所以菩薩，有被譯成覺有情（眾生）或大覺有情的。同時，菩薩的境界，也是我人成佛道上的必經階段，若不修行菩薩道，必不能夠成佛。所謂菩薩道，是自利利他之道，且以利他為先，正如中國儒家所說的「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，或如「苟一人而不被其澤，猶己推而溺之溝中」。悲天憫人，不再有利己的打算，然在其救度眾生之中，菩薩的福德智慧，不期然而然地就會漸漸圓滿，漸漸達於佛的境界。所以菩薩雖有「廣度眾生」的大悲弘願，卻未必真要等眾生盡了之後，菩薩才能成佛。第四，也就是佛教的最高境界——佛，佛是自性圓成，萬德莊嚴，大徹大悟，大覺智慧，一切圓滿，無上究竟的一種境界，他是通過六度萬行之後一種最完美的境界。這一境界的好處唯佛與佛乃能知之，我們凡夫，則無從體驗出來，所以寫了再多的抽象名詞，也等於廢話！

此外，佛教但以大乘菩薩的修行過程來說，也有好多個階位層次：菩薩修行之先，必須要以十信為基礎，由十信而到十住，自十住再至十行，經過十行然後是十迴向，自十迴向而十地、等覺、妙覺。因為篇幅關係，這些名數，不便一一解釋了。現在略舉大端，求一概念而已。

筆者寫到這裡，再看基督教的境界層次，實在是無法同日而言。不過筆者需要一提，有些愛好速成而貪圖便宜的人，每看到佛法內容，無邊無涯，高深莫測，再聽說眾生成佛的時間，要經過三大阿僧祇劫（劫是一個很長很長的時間單位），不免要望洋興嘆或知難而退了。倒不如去信耶穌基督，只要一信，死後就會承蒙主來召去天國，該是多麼簡單容易！因為一信基督，所有的罪惡，都被耶穌代受了，自己也就變成一個無罪的天使了。這在基督的信徒來

說，乃是毫無疑問也不許可有疑問的。但我們試問：基督徒的最高境界是什麼？是不是就是三位一體的上帝？那麼基督徒得到聖靈的降臨之後，能不能說這位基督徒，跟他所信上帝的境界是並駕齊驅或等量齊觀了？若說是的，那麼上帝究竟是一個還是無數個？我想，這在基督徒們是很難答覆的。也就是說基督教的教理是很難使其圓融無礙的。

現在我們談到主題上去，佛性和上帝，是不是就是一個東西？所謂真理只有一個，耶穌曾說他是真理道路和生命，又說他是上帝的殿，一切信徒也都是上帝的殿。上帝既即是真理，所以認識了真理，也就等於識得了上帝，上帝也就住進了他的心中。那麼佛性當然也不會離開真理，佛性既然就是真理，而真理即是上帝，佛性豈不即等於上帝了？其實這種說法是極為勉強的。佛性是人人都有而且眾生皆有的，佛教徒固有佛性，非佛教徒乃至無惡不作的歹徒和一切所有的動植物，無不都有佛性，所以佛教裡有「生公說法，頑石點頭」的傳說。諸佛是悟了的眾生，眾生是未悟的諸佛，若說上帝即是佛性，那麼也就可以這樣說了：上帝是當了上帝的罪人，罪人是未當上帝的上帝；上帝是成了上帝的魔鬼（因罪人是受了魔鬼的煽動，也等於魔鬼的化身），魔鬼是未成上帝的上帝。這在基督教裡可以說得通嗎？不行的，基督教不承認非基督徒的內心，會有聖靈的存在或可能，不信基督永遠不能得到生命和真理。但在佛教中，緣覺的聖位，是靠自修自悟和自證的，基督教有嗎？基督教雖主張「愛你的敵人」，但在〈約翰福音〉中又說：「叫一切信他的人，不至滅亡，反得永生。」耶穌代世人贖罪，實際上只代「信他的人」贖罪。而把「膽怯的、不信的、可憎的、殺人的、淫亂的、行邪術的、拜偶像的、和一切說謊話的，他們的分，就在燒著硫磺的火湖裡。」（啟示錄）第二十一章第八節）因為，在基督教的心目中，這些人都是不可救藥的了。佛教呢？佛教的菩薩悲願，卻是「眾生無邊誓願度」「地獄未空誓不成佛」。佛教的態度，絕不拋棄，也絕對不忍拋棄一個急待拯救的愚昧眾生，正因為一切眾生皆有佛性，試問：基督教也有這種心量嗎？

不錯，佛教不以基督徒沒有佛性，即使基督教的上帝，如果真有這麼一位上帝的話，佛教也會承認他有佛性的。但要硬說「上帝、道、靈、真如、佛性、法性」是一個東西，那是講不攏也講不通的。假如基督徒們以為佛教的佛性，在基督教便是上帝，只要基督教的《新約》、《舊約》不加反對，佛教絕對同意，但要說《新約》、《舊約》中的上帝，便是佛經裡的佛性，佛教實在不能苟同。因為佛性絕對不像基督教的上帝呀！佛教有種種階位境界的層次，只要實踐，便有各種境界的兌現，因為層次太多，成佛不易，所以經過時間必長；基督教沒有什麼階位境界的層次可說，除了十誡，沒有什麼可以實踐，所以也談不上有何境界的兌現，即使有個死後的天國，也是不甚可靠的境界（前面說過，基督的信徒，不一定全部能進天國，那是上帝的權威，上帝有這樣的權威）。實際上，像〈啟示錄〉中所描寫的天國境界，在佛教是很容易實現的，但那絕對不是成佛！

寫到這裡，這篇文字應該結束了。然我最後仍得有個結論：筆者以為基督教的上帝相似於佛教的梵天，但不必說基督教的上帝，就是佛教的梵天王。所謂「道成肉身」的耶穌本人，以他犧牲殉道的精神來看，實也類似於佛教中的菩薩化身，所以筆者不一定要說耶穌仍是欲界之中的凡夫眾生。耶穌只因受了《舊約》的束縛，才造成後來基督徒的演變。耶穌所嚮往的真理，也許相當於佛教的佛性，基督徒所叫喊的真理，則不是佛教的佛性。佛教的佛性，固然是真理，但卻不以為因了上帝不是佛性，而連上帝也不是真理（尤其是泛神論或人文主義者所說的上帝。不過基督教的上帝，和泛神論或人文主義者的上帝，還有若干距離）。筆者以為真理雖只一個，各人或各個宗教的所見，卻有深淺偏圓之別。若是僅僅見到真理的一線光芒，便以為是跳進了真理之海，或以為已將真理吞下了肚，那是很可笑的。不過佛教與基督教，在教人追求真理和認識真理而把自己也變成真理。所以有人以為「迷信宗教比不信仰宗教好」，進一步應該要說「正信比迷信好」。筆者無意否定基督教的宗教價值，可是西方世界兼受了宗教天才的益與害。因此，筆者覺得，如今能有像《景風》雜誌的風度，肯以基督教的教理和佛教衡量或比較，雖然比得並不恰當，總還是個可喜的現象。記得曾有一

位張純一先生，主張過佛化基督的理由。今日香港道風山的先生們，好多是從佛教裡走過去受洗（也許是寄養罷）的，但望他們根據佛理，一改舊有的基督教理。到那時候，上帝和佛性的問題，也許真會變成不是問題的問題了。

再論佛教與基督教的同異

筆者於《中國佛教》三卷二期發表〈論佛教與基督教的同異〉一文之後，仍覺得有一補充的必要，但因身體不好，所以一直拖到現在，才繼續這一工作。

首先我要聲明，我之討論這一問題，雖是抱著弘揚佛法的態度來寫，但我絕不希望存有入主出奴的觀念，而來仇視或曲解基督教的教理及其基本的價值。我們唯有從客觀的角度上，來看佛教和基督教的同異，才能求出其真正的同異和優劣之所在。否則，光說自己之所長，專揭他人之所短，那便失諸公道，不是仁者的態度，更非我們學佛者所應有的心懷。

佛教和基督教最大相似的特性，實在不是上帝和佛性觀念的平等，而是佛陀與耶穌兩大宗教教主的人格的建樹，故本文的寫作亦將著重於這兩大人格的研討，這樣寫來，似較切乎實際。如果放棄了佛陀具體的人格，佛教固然無從建立，佛法也無從說起，因為佛教是根據佛的言行而來，佛法仍是從佛陀的人格之中流露出來；基督教如果放棄了耶穌的事蹟，基督教的上帝，永遠是個烏有先生，基督教的流傳也永遠不著邊際，正因耶穌的出世，曾表達了上帝的愛心，耶穌的人格中曾流露了上帝的特性，所以耶穌是個落實的人，基督教才能有所依靠。佛陀以前的印度古宗教——婆羅門，只有空洞的一個「上帝」，作為人民的信仰；耶穌以前的希伯來古宗教——猶太教，也只有一個空洞的「上帝」。雖將一切不解而又實際存在和發生的種種自然現象，都歸諸於「上帝」的賞賜和懲罰，但那種觀念，實即是人類之中最原始或迷信的宗教情愫，所以那是

善的，同時也有惡的成分。自佛陀與耶穌先後分別在這兩個不同的區域中誕生以後，事事以身示教，處處以身作則，繼承舊有觀念中的美德，推翻一切虛浮不合理的積習，而為我們的人類世界，樹立了兩大宗教。在這一點上，耶穌與佛陀實有相似的偉大之處。

其次，我們談到宗教，就不能不研究宗教的教理，直到目前為止，佛教固有原始的、小乘的、大乘的佛典以及歷代高僧大德的種種專著，所謂浩浩三藏，不盡勝舉；至於基督教，雖其全部《新約》、《舊約》所包括的僅有三百五十六萬六千四百八十個字母，七十七萬三千六百九十三個字，三萬一千節，一千一百八十九章，六十六篇，但是現有《新約》、《舊約》的六十六篇，並不等於所有基督教的著作，尚有一些耶穌以後的作品沒有蒐集進去，至於後來基督教所謂的神學，更不在其數了。不過我們發現一個問題，就是說佛教和基督教的典籍之中，經過史家的考證，證明都有後人偽造假託的文字存在，尤其是基督教先期的典籍，幾乎沒有一部真正信實的作品。我們知道釋迦世尊說法四十多年，但是並未親手著作一部東西，當今流傳的種種佛經，乃是佛滅之後由阿難重說並請佛的諸大羅漢弟子的印證，才相傳下來的，同時當初的結集佛經，也並未立刻作成文字的記錄，其流傳的方法乃靠口頭的傳誦，經過若干年代的以口傳口，失真的可能，自也難免。然而，佛陀的教理，雖然流傳至今，經過兩千五年多年之後，仍然不見基本觀念上的矛盾，而且越到後世，越能適應時代的思潮。至於基督的教理，其實基督教雖也有著很多的著作，也有著若干思想家的整理和發揮，但到目前為止，仍然矛盾百出，無所適從，單為一個「三位一體」的問題，討論了許多世紀，還是鑽在牛角尖裡。所以近世有些基督徒們，乾脆承認：以《新約》、《舊約》解答《新約》、《舊約》的矛盾，永遠都是矛盾的死結，只有靠著上帝的啟示來做上帝喜歡的工作，才是基督徒的最大使命。事實上，我們如果明白了耶穌的出身，也就不必從教理上對基督教有所苛求了。歷史告訴我們，釋迦世尊生於王家宮廷之中，對於知識及生活的教育與環境，自要優人一等，加上釋迦世尊的悟性超人，故從佛的悲智之中流露出來的佛法，自無矛盾可言。而耶穌呢？耶穌生於加利利名叫拿撒勒的一個從未知名的小城中，他的父親和母親，沒有任何社會地位可說，僅

靠做木工的手藝維持一家的生活，耶穌的童年和少年，也就消磨在他父親的工作場中。所以很自然地，耶穌沒有受過良好的學校教育。同時耶穌的生長地雖靠地中海，而與希臘僅僅一海之隔，但是猶太民族之反對希臘文化，又是非常深刻的。因此，生於那種環境中的耶穌，絕對不可能吸收到任何一點來自希臘文化的養料。所以我們不難想見，當日的耶穌，除了一部他所熟知的《舊約》之外，實在一無所知。正因為耶穌本人的知識淺薄，他沒有像佛陀那樣，常做系統的說法，至於「佛在某地與大比丘眾，千二百五十人俱」的說法場面也不是耶穌所能際遇。耶穌傳他所謂「天國的福音」中，最可愛的莫過於「登山寶訓」，但當做此訓話的時候，他的十二門徒之中，才只召了彼得、安德烈、雅各、約翰四個人，這雖有點像佛初成道於鹿野苑初轉法輪度五比丘的事蹟相似。可是佛陀的初轉法輪，乃是佛陀說法或佛陀慧命的開始，越往後去則法味越醇，法海越深。至於耶穌，他在最初傳道，登山訓眾的時期，的確非常可愛，對當時的民眾來說，有耶穌那番言論的出現，實無疑是寒冬的朝陽，那麼和煦溫慰，充滿了人與人間的愛心。也就因有這一可愛的寶訓安慰了近二千年來的許多西方人，同時也因此而支持了基督教歷史的存在。然而不幸得很，因為耶穌的淺薄，所以耶穌的情感往往埋沒了他的理智，尤其當他以精神治療的方法醫好了一些病人，並以小小的神通顯了一些神蹟之後，他的思想便漸漸趨於極端，而不能容忍外在的一切。所以耶穌傳道，一共僅僅數年的光景，在這期中，最為可敬可愛的卻只最初傳道的一個階段而已。由於耶穌的情感征服了他的理智，他的言論自也無從求其邏輯性的一貫了。特別是當時的耶穌，所謂的傳道，多半只對少數親信的門徒公開，對於大眾的要求，似乎僅僅表現於治病上面了，致到耶穌死後，門徒們從事四福音的編寫，加油添醋，益發增加耶穌的神祕氣氛，在所必然。可是耶穌本人就是一位經常在矛盾重重的心理狀態下，由登山訓眾而走向耶路撒冷殉難之道的人，他的心境自也不是四福音的執筆者所能洞悉。於是耶穌的矛盾再加上《新約》執筆者們的矛盾（耶穌的門徒對於耶穌的情操，往往感到惶惑不解），基督教的《新約》，也就為後世的基督徒們帶來了見解和制度上的矛盾。宗教的戰爭，也就因此而起。這實在是基督教的不幸，也是人類歷史的不幸！這種現象，釋迦世尊不曾有過，釋迦的佛教也不曾

有過，所以佛陀不必要求以死殉道，而資激發信徒的宗教狂熱；佛教的教徒也不必發動對外或對內的戰爭，作為發展佛教的手段和方法。這也明白表示了鬥爭不能解決任何問題，解決問題的最佳途徑乃是在於推誠相見的彼此諒解。當然，耶穌的言論，雖然不能前後一貫，他的可愛之處，我們也不必予以抹煞，基督教徒如果放棄了耶穌性格中的劣點，而採取其優點來實行於人間，自屬人間的一大福音。基督教徒之能夠廣作慈善救濟事業，實為這一優點表現的一面。

根據史家的研究，流傳的福音中，固以〈馬太福音〉寫的最好，同時也只有〈馬太福音〉的真實性較高。筆者以下對於耶穌言行的引證，也將以〈馬太福音〉為主。

耶穌最初傳道之先，也像佛陀一樣，曾受魔鬼的干擾，不過佛陀降魔的場面比較耶穌的接受魔鬼試探，實在大得多，真所謂道越高，成就越大，所經的魔障自也越大，這種魔障，我們可以承認實有其事，也可以解釋成為種種內在妄想邪念的化身。正像我人每當要決定做一樁事情的最後關頭，內心必有一番理智和情感的掙扎。但是佛陀一旦降伏魔王魔女和魔軍而明心見性之後，佛的情緒便像一潭冰清玉潔的靜水，一望見底，明淨透徹，不會再有任何煩亂或顛倒情緒的顯現。所以佛陀的一生，雖然處身於思想繁雜、見解混亂的時代之中，佛陀以一身而負起思想和宗教的兩大革命任務，仍能屹然雄立於世，壽達八十高齡，實不能不歸功於佛陀悲智的清明，如請耶穌生於佛的時代和環境之中，恐怕不待出外傳道，便會因他特有的激情而死於非命了。因為耶穌在傳道之先接受魔鬼的試探，耶穌在傳道之時直到走上十字架的那天為止，魔鬼的陰影，似乎常常時近時遠地跟在耶穌的背後。自然，的確曾有幾次，魔鬼離開耶穌很遠，所以耶穌的本人也顯得特別明朗和特別可愛。例如當他說出下面這些話的時候：

虛心的人有福了，……哀慟的人有福了，……溫柔的人有福了，……飢渴慕義的人有福了，……憐憫人的人有福了，……清心的人有福了，……使人和睦的人有福了……。

你們聽見有話說「以眼還眼，以牙還牙」，只是我告訴你們，不要與惡人作對，有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打……有求你的，就給他……日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人。

你們不要論斷人，免得你們被論斷。因為你們怎樣論斷人，也必怎樣被論斷；你們用什麼量器量給人，人也必用什麼量器量給你們，為什麼看見你弟兄眼中有刺，卻不想自己眼中有梁木呢？你自己眼中有梁木，怎能對付弟兄說「容我去掉你眼中的刺」呢？我來本不是召義人，乃是召罪人。

像這種鼓勵人們努力為善，勸導人們忍辱施惠和相敬相愛的訓誨，實在是聖賢心量的流露，同時耶穌還特別舉出他所以為「最大誡命」的兩條之一，是要「愛人如己」。如說耶穌的博愛和基督教的崇高偉大之處，這些實在就是它的精華或寶庫了。然而，當耶穌本人受到若干群眾的崇拜之後，他對於自身即是上帝或救世主的信念，便漸漸增長起來，所以他要暗示他的門徒說：「你們說我是誰？」當彼得懂了耶穌的暗示而說：「你是基督，是永生上帝的兒子。」耶穌就特別喜歡彼得，但因當時的環境，絕不許可耶穌說出這種自負自尊的話來，所以耶穌又囑咐門徒不可對人說他是基督。可是他對自身即是基督的信念越發堅強之時，他與他的神性或愛的本質，便離得越遠，而與魔性或仇恨的觀念，也靠得越近。尤其當他一說天國的理想，便要將人間的一切全部抹煞，而要人們絕對地效忠於他，單獨地為他而生活，純粹地只承認他的可敬與可愛，他要別人除了愛他以外，不得再愛第二個人，要人以為愛了他便等於愛了上帝和上帝的天國，例如：

誰來就我，而不恨惡他的父母妻子兄弟姊妹，也不恨惡他自己的生命，便不能做我的弟子。

誰不拋棄他所有的一切，便不能做我的弟子。

誰想做我的弟子，讓他否認了自己而跟隨我吧！誰愛父母甚於愛我，是不配做我弟子的。誰愛子女甚於愛我，是不配做我弟子的。

耶穌還在對眾人說話的時候，不料他母親和他弟兄站在外邊，要與他說話……他卻回答那人說：「誰是我的母親，誰是我的弟兄？」就伸手指著門徒說：「看哪！我的母

親，我的弟兄，凡遵行我天父意旨的人，就是我的弟兄姊妹和母親了。」

我們看了耶穌的這番言論，自可同情他的用心良苦，因為他要統治人類，而想成為救世之主，可是以他當時那種微不足道的社會地位，以及他所處的環境和他本身的才具，都不可能成為人間的萬王之王，所以他只好加強他神化的權威感，叫人放棄了人間的一切而追隨他走向他的天國之路。然而不幸得很，這一方式的運用，又可使我們想起歷史上的許多暴君獨裁和野心家，當他們暴發突出於人世而又威赫不可一世的時候，每每總以為自己就是神的化身，或者也是神的使者。正因這一觀念作祟的結果，竟為人類的歷史，增加了許多悲慘的局面！當然，我們不必說這一觀念是耶穌的發明，但卻可以斷定，耶穌也是出自這一類型。這種問題或這一態度，在佛教中是永遠不會產生的，佛陀雖然成佛而又自稱為佛，並且佛陀的悲願也在度盡一切眾生，然而度盡眾生不是要征服眾生，同時佛陀希望眾生都皈依三寶，但卻不會叫人皈依三寶之後，就要恨惡世間的一切。學佛成佛，是從做人開始，人性的圓成，也就到達了佛菩薩的聖境。其實，佛教中學佛成佛的觀念，基督徒們永遠也不會理解，因為信佛是在學佛，學佛則在修學成佛之道；信仰基督教的上帝，絕不可稱為學上帝，或修學自身成為上帝的法門，乃在服服貼貼否定了自己及自己對外的一切人間的關係！誠然，我也沒有忽略，這些言論只是代表耶穌激情或狂熱的一面，但這狂熱的一面卻為基督教會帶來了不能容忍其他宗教的本質！

我們研究佛陀和耶穌的事蹟，很容易就可發現兩者之間行化或傳道的不同之處。雖然兩者之基本任務，同為宗教的改革，但是佛陀反婆羅門教而又並不趨於極端，佛陀只以卓越的智慧駁斥舊有宗教觀念的不合理處，仍然接受了舊有宗教觀念的合理之處，所以佛陀不唯能夠自求滿足，尤其還獲得了廣大群眾及思想界的同情，而來接受佛陀的法味。故在當時佛的弟子之中，固有很多下層社會的人物，但也有很多是國王大臣和長者居士——當時社會中的實力和知識階層；常隨佛陀聽法的出家弟子共有一千幾百個人，竟有一千弟子是來自舊有拜火教的迦葉三弟兄之處。這在耶穌的事蹟中就不曾出現。且耶穌出現於羅馬紀元的第八世紀中葉，活躍於羅馬英雄

凱撒的時代，但是不唯羅馬政府的統治者不知有個耶穌的人物，即使派駐於猶太地區的羅馬總督也不知道耶穌的存在！所以耶穌的大門徒，如約拿的兩個兒子，彼得和安得烈，及西庇太的兩個兒子雅各和約翰，都是漁民的子弟，即使〈馬太福音〉的執筆者，被後人喻為是新生基督教之齊諾芬（古希臘的史家和哲學家）的馬太，也只是個小小的稅吏而已。至於那些被福音的執筆者誇大稱為耶穌以五個餅、兩條魚給五千人吃飽，又以七個餅和幾條魚給四千人吃飽，並且還除了婦女與小孩人數的那班群眾，實在也是一些貧病低微的人物。正因為耶穌的信從者都是窮人婦女和小孩，而少有（似乎等於沒有）上層社會實力或知識分子的同情，所以耶穌每每總要攻擊法利賽人和文士們，尤其不滿意政治制度的存在，他所標榜的天堂，實也僅是窮人和小孩的天堂。因此他說：「我實在告訴你們，你們若不回轉，變成小孩子的式樣，斷不得進天國。」又說：「讓小孩到我這裡來，不要禁止他們，因為在天國的正是這樣的人。」因他理想的天國無望在人間實現，所以也特別不高興人間的富翁，而要宣稱：「駱駝穿過針眼，比財主進上帝的天國還容易。」耶穌的傳道過程中，我們只見他以治病來使人對他感到神聖和驚奇，並以機敏的巧辯和種種的譬語來應付外來的問難，但卻很少（似乎根本沒有）曾以精闢境界的宣說使得他人感動信服，最令人難解的，是耶穌每用比喻向大眾講，然後再向門徒解釋一遍，他的理由是天國的奧祕，只讓門徒知道，不叫大眾知道，唯恐大眾知道了，回轉過來就得赦免。由此可見，耶穌對於天國福音的傳揚似乎很小氣；但他只痛恨他人的不去信從自己，而說出末日審判的恐怖，卻沒有發出弘大的願力，盡心盡意地去做個個度脫的工作，這與佛陀的心量，自又不能同日而語了。

我們從四福音中看出，耶穌生在當時，除了施洗的約翰曾經給過他同情和鼓勵，耶穌的宗教思想，是非常孤立的，最不幸的，連那僅僅一位同情者的施洗約翰，又於耶穌傳道的不久，便因他過激的性格和言論，死於統治階級之手！致使耶穌常有四面楚歌的感覺，同時環境對他越是不利，他對環境的仇視和反抗，也越加強烈，到了後來，他也明知如果長此下去，只有死路一條。尤其他要為了投合《舊約》預言中救世主的身分，他在傳道的後一半時間

中，便渴望著一個殉難時機的來臨，而要對他的門徒說：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架，來跟從我。」終於，他是不可避免，而又可惜太早地釘上了十字架。然而在他臨難前夕，他的內心卻充滿了複雜矛盾而又極為痛苦的情緒，福音中有著這樣的記載：「……帶著彼得和西庇太的兩個兒子同去，就憂愁起來，極其難過。便對他們說：『我心裡甚是憂傷，幾乎要死。』……俯伏在地，禱告說：『我父啊！倘若可行，求你叫這樣離開我。然而不要照我的意思，只要照你的意思。』」這一情緒顯示著耶穌仍不想死，但又不可能不死的痛苦和依戀的心境，其實如果他能理智溫和一些，他是可以不必死的。不過，這一狂熱而欠理智的宗教情緒所產生的宗教行為，固然激起了後人的虔敬之心，並為後世的基督教徒樹立了一個衛道犧牲的榜樣，但他也為後世的基督教徒，帶來了狂熱而欠理智的宗教情緒。特別是以耶穌當時尚不到四十歲的中年死去，對於基督教以及人類的文化，也是一大損失。如果耶穌去了他那特有的狂熱——其實是魔性，而繼續發揚他的神性或人性，並能享受他的天年，那麼今日西方的歷史文化，必將改觀，今日的基督教也必不復如此。這一點實在值得我們惋惜！佛教之能博大精深，流傳二千五百多年，仍未有過內部或對外流血的悲劇，正因為佛陀的人格是敦厚穩定而又通明透達的，所以從佛陀悲智之中流露開發出來的佛教，自也能夠不落於魔性的泥沼。

若從教義上說，佛教和基督教，有相同處，也有不同處。修學佛法共分五乘，即是人天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。修持殺、盜、淫、妄、酒的五戒，只能求生人道乃至天道。修持不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見的十善業，才能必生天上。至於要求成佛，那就必須廣修六度萬行的菩薩道完成之後，方是佛果究竟的圓成之時。（由布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧的六度而統攝無量無數的一切法門，稱為六度萬行）。但是我們從基督教的《新約》、《舊約》中，很難找出能有類似佛教行持的廣大境界。當然，基督教十誡中的後六誡——敬父母、勿殺、勿淫、勿盜、勿妄證、勿貪他人之所有，以及「有求你的，就給他。」和「人子來不是要人服事，乃是服事人。」「降雨給義人，也給不義的人。」像這樣的善行或道德

價值，我們自可不加否定。但因基督教義沒有因緣聚散的物理觀念和因果輪迴的生命觀念，總不能把愛的心量擴大成為無極無限的同體大悲及無緣大慈的境界。那穌不以為我人墮落以後，尚有改過自新的機會，所謂一生墮落則永久沈淪。耶穌雖曾說過一個浪子回頭的故事，也說他是來召罪人，不是來召義人，但那僅指人生當下一世，有此得救的機會，卻不承認生命於流轉生死而又無窮無盡的載浮載沈之間，隨時都有回頭是岸的希望。事實上，像這樣的境界，憑耶穌那樣的見識，永遠也不能想像出來的。所以，耶穌不以為一切眾生皆有得救的可能，同時即在人類之中，也必「被召的多而選上的少」，而把永生的天國和永火的地獄，劃成兩個形式不同而實則完全永久存在的境界，這與佛教的信念是絕然不同的。雖說佛經之中也有「墮入無間地獄，永無出期」的記載，但是，既然永無出期，菩薩怎又發願：「地獄未空，誓不成佛」呢？其實，佛經中的永無出期，只是指某些眾生，因其罪業深重，墮入惡道之後，如果沒有大心菩薩的隨類應化，給予他力的勸導引發和鼓勵，他便像深入五里霧中，而無法走出惡道的範圍一樣而已。這與基督教的「永火」，實難併作一談的。

關於宗教境界與層次的問題，在上一篇文字中，已經談過，所以在此不再多寫。

上一篇文字中，曾討論到上帝和佛性的同異問題，關於這一問題，今日香港道風山的基督徒們，為了爭取佛教徒去向他們靠攏，便混淆了佛性和上帝的觀念，硬說上帝與佛性法性是一樣實體的兩種稱呼，並且硬把人文主義泛神論的上帝觀念，也與基督教的上帝並為一談，以期迎合時代的潮流，其實那是大可不必，也是最不聰明的。我們只要略涉經史，稍知哲學觀念，便可知道，那根本不是一件事。基督教的上帝是宇宙萬物的創造者，也是宇宙萬物的掌握者和支配者，他是超然於萬物之上的一個上帝，他的聖靈，雖因信徒的虔敬，或可降臨於信徒的心中，但是聖靈的顯現，絕不是信徒內心本具的上帝之顯現，而是來自身外上帝之大能，因其聖靈的顯現，信徒的本身，不會就是上帝，否則，所有虔敬的信徒，豈不全都成了一個個的上帝。佛教的佛性，乃是人人本具的，不是諸佛的

降臨或給予，我人之信佛、念佛、禮佛、學佛，乃在自求本身的佛性漸漸接通於諸佛的佛性，一旦與諸佛的佛性通成一氣，自身也就成了諸佛之一。誠然諸佛法性，法性法爾，遍滿法界，諸佛自性，遍滿法界，我人成佛，我人的自性，當亦遍滿法界。基督教的上帝及其信徒，皆在遍虛空盡法界的範圍之內，當也浸潤於法性或佛性的無盡藏中了。故我上一篇文字中曾說：「佛教不以為基督徒沒有佛性，即連基督教的上帝，如果真有這麼一位上帝的話，佛教也會承認他有佛性的，但要硬說『上帝、道、靈、真如、佛性、法性』是一個東西，那是講不攏說不通的。假如基督徒們以為佛教的佛性，在基督教便是上帝，只要基督教的《新約》、《舊約》不加反對，佛教絕對同意，但要說《新約》、《舊約》中的上帝，便是佛經中的佛性，佛教實在不能苟同。因為佛性絕對不是基督教的上帝呀！」

關於上帝、多神、一神與無神的宗教及哲學問題，我在〈走在缺陷處處的人生道上〉一文中，曾有較為詳細的說明，故在這裡不用再贅。

最後，筆者對於當前的宗教現狀，有一點感觸，不妨順便在此一提。我對宗教——尤其是佛教和基督教的問題，寫得已經不少，但我近年來深深以為宗教與宗教之間，應該彼此諒解，互相尊重，不要抱著「有我無敵」或「有敵無我」的態度，去肆意攻擊或存心消滅。因為今日乃至未來永久的人類，能有宗教的安慰——即使是迷信，總比沒有信仰的好。基督教來到中國之後，雖曾以種種方式打擊佛教，而期將佛教的信仰，從中國人的腦海中掃蕩出去，但我們只要自己站穩腳跟，本著佛教潛在而偉大的教理，步步踏實，努力下去，不愁佛教沒有振拔和復興的機運。同時，只要基督教的宗教信仰能給中國人以若干的安慰，只要中國人自願接受基督教的信仰，只要基督教的信仰值得中國人的崇尚，我們實在沒有理由去妒嫉或仇視，如果真要仇視的話，那是不合學佛者之要求的。佛的當時，曾有這麼一件事的記載：當時有一位耆那教的教徒辛夏將軍，因受佛陀言教的感化，皈依了佛教，但當他皈依佛教之後佛陀竟對他說：「很久以來，你家就是供養尼根他教的，以後你還認為是對

的，當他們行化到你家時，還照常供養飲食。」又說：「不單是我，任何人也都可受供物，不但是我的弟子，別人的弟子，也同樣可以受供養。」由此可見，佛陀絕不主張只許自己的佛教傳播，而不許其他的宗教生存。所以筆者主張，如果基督教還值得一些人去信仰的話，我們就不必反對。但是只要我們的佛教，能從博大精深的理論基礎，而發為行解並進的實際效果之後，基督教在中國，乃至未來的全世界，不用他人的摧殘，也會受到人類文化的淘汰。不過基督徒們如能放棄了耶穌血統裡的魔性，而致力於耶穌人格與神性的發揚，未來的前途，自當仍然有其光明的路向。再說，基督教在中國的行動，間接地刺激了佛教精神的自覺，筆者也希望因了佛教教理的弘揚，能夠刺激到基督教義的革命。那麼我們未來的遠景，佛基兩大宗教，自會有一大同小異、殊途同歸的局面出現了。佛教度人有無量法門，基督教的導人為善，自也算是方便法門之一，至於算不算是究竟，自當又作別論。否則的話，基督教存心瓦解佛教，佛教則想趕走基督教，那都不是正道的行為。

人的佛教

諸位先生、諸位同學：

剛才高同學介紹我是博士，其實我並不以有博士學位而覺得了不起，卻以作為一個和尚而自慰。因和尚並不是人人能做，博士則諸位同學皆有機會，可能已有些得到了。做和尚則不然，現貴院日夜間部有一萬多人，一年中有一位做和尚，已算是很難得了。

今天的講題是「人的佛教」，想了很久，覺得到貴院講佛法，尤其在臺中的貴院講佛學是一件不容易的事。諸位對佛法或佛學已有相當修養，因在臺中市有好多位法師和居士們向諸位介紹佛法，也引導同學修學佛法，而我非常慚愧，懂得有限。

我覺得講點有用的東西最好，學問可看書，而對諸位最有用的非學問，乃是生活。故今天的題目為「人的佛教」，是從生活上看佛教對人有多大的幫助。

諸位認為佛教是什麼東西？是宗教？哲學？還是文化？也許諸位認為兼而有之。但向諸位報告，我認為佛教非哲學，亦非宗教，而任何東西在人類歷史上產生過影響的即是文化。

佛教不是哲學，因為釋迦牟尼佛不是哲學家，他不用哲學觀點、思惟方法跟大家研究。哲學，是供人理解，或對無法解決之事，理出頭緒，用邏輯方法加以說明。這是哲學家的責任與貢獻。釋迦牟尼佛、孔子、孟子都不是哲學家，而是為解決人類生活上和社會上的問題，而將生活經驗和人格標準說了出來。有人問釋迦牟尼佛，人從何處來？往何處去？釋迦牟尼佛從來不回答，孔子亦然。有人問孔子生死問題，孔子答：「未知生，焉知死。」並不是生死不重要，而是生前死後在目前現實生活上沒有多大的意義。所以我說孔、孟、釋迦牟尼佛都不是哲學家，而是解決人類現在的問題而說出其看法，以解決之。

佛教不是宗教。一般宗教必須具備兩個基本條件：1.相信自己心外有力量，2.相信人生與宇宙最初都由神創造的。心外的力量分有多神教和一神教。多神教認為山川、草木等……任何一物皆有神，原始宗教大致如此。高級宗教為一神教，認為人生宇宙最初由神創造，神就有權利支配。人靠神生活，好或不好，幸或不幸，除了感恩，不可埋怨，因神有能創造，即有權支配。但佛教為無神論，此與唯物主義之無神論不同。唯物主義之無神論，相信除物質外，不信另有精神這樣東西。佛教之無神論是就因緣、緣起之關係，說明宇宙、人生本來就如此，並非有個萬能的神能創造什麼？所以佛不創造任何物。佛法也是本來就有，佛對我們的功德，是在體認了佛法之後，將其所經驗的告訴了我們。宇宙間無萬能的神，以佛教的觀點分神為天神、地神等。將一切眾生分為十類：地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。眾生之產生，皆由各人的業力所形成，地球甚至整個宇宙皆由眾生業力所

感。地球是地球上的眾生業力所共感，並非只是人類而已，包括一切有情眾生。眾生若沒有種生天的因，不會生天，沒有種生地球的因，不會生在地球上；若生地球的因已經完了，則到其他地方。所以說一切皆操在每一個眾生手中。由此看來，佛教並非宗教。

由歷史看，佛教只是文化而已。佛教文化帶給世界很大貢獻——改善人的生活。

佛教與佛法是有區別的。佛教，從理論、思想上講，且有經典；教團由組織上言，有出家、在家四眾弟子。佛法，本來就有，釋迦牟尼佛出生或不出生此世間都沒有關係。我今天到貴院講佛法其實是多餘的，各位本來就具有，我說出只是複誦，提醒各位而已，是將各位本具之佛性指出。信仰佛教的較高境界，不是信仰心外的佛，而是相信自己本來就有成佛的可能，自己具成佛條件，但需一步步來，那就需要修行的方法。佛法，從一個角度看，本具——佛性的普遍存在，山河大地無一不是，無處不是。從另一個角度看，成佛方法是佛法。有成佛經驗的人才能說，老馬識途，告訴我們如何才能安全地走向成佛之道。在這世界上最初第一個成佛的人，很不容易，很多人沒有發現成佛的方法，而釋迦牟尼佛發現了。成佛要有方法，所以，信仰佛教的重心，是在求法。為法忘軀，為求法可不惜生命，「朝聞道，夕死可矣。」因已有機會聽到或求得成佛方法，沒有聽到實在太遺憾了。佛經裡有一個故事可以說明釋迦牟尼佛未成佛前求道之心切。

有一次，釋迦牟尼佛遇到大梵天王變成的夜叉，嘴巴長得很大，告訴釋迦牟尼佛說：「我的肚子餓了，你讓我吃掉，我就告訴你佛法。」佛說：「我給你吃可以，但你得先告訴我。」夜叉說：「我現在很餓，你先讓我吃了再說。」豈有此理，吃後就沒辦法聽了，可是佛說：「你先說一半給我聽，然後我給你吃，等以後再投胎來聽另一半。」夜叉說：「好吧？我就先說一半給你聽吧：『諸行無常，是生滅法。』」（行：一切現象都是行，天行健君子以自強不息，經常在變動的都稱為行）佛說：「好，謝謝你！我給你吃。」於是爬上樹枝跳進夜叉的大口裡。夜叉不但沒吃，且將佛扶

起，說：「你這種求法的精神，實在令人欽佩，我現在再告訴你另一半——『生滅滅已，寂滅為樂。』」

只有四句，聽法不在多，在於是否真實受用。聽多記在筆記本上沒有用，我在美國時，有人問我是教淨土、禪，或是……？在美國淨土難吸收人，禪在美國則已有幾十年，所以教禪有人學，名雖教禪其實是教修行方法。講課前必請同學將筆記本闔起，全神貫注看我，我的每一句話皆灌入同學的耳朵中。若記筆記，往往為了記此句，而下一句聽不清楚。佛學有用嗎？佛學也是法，任何一物皆是法，就修行言，佛學不是修行方法，而是研究佛教的問題。佛學可在圖書館查書，斷章取義地寫成。書本上的知識與實際上的生活大不相同。

我回來後，有位居士常跟著我，有一天對我說，他跟了我這麼久，為什麼一句話也沒告訴他。其實我整天在說話。有時我們常想親近善知識，時常跟著他，反而得不到什麼？卻在偶然機會下看了或聽了一、二句話，而受益良多。在印度，知識是朋友的意思，有善知識、有惡知識。惡知識如酒肉朋友。大善知識是偉大的朋友，是老師。現在說個比喻，一隻老鼠掉在米缸中，竟不知是米，而不敢吃，因此餓死。我們常終日聞法而不知。這又好像蠟燭點燃時，四周亮，底下沒有光，附近暗。這些話想要告訴各位的是相信自己隨時都在親近善知識，均有使自己成佛的可能。

有人今天念阿彌陀佛，明天念藥師佛，後天念彌勒佛……，心想總有一佛與我有緣，阿彌陀佛不來，藥師佛來；藥師佛不來，彌勒佛來。想求長壽利益時，念藥師佛；想求死後往生極樂國時，念阿彌陀佛；學生怕考試不及格，念觀世音菩薩。因為你念了觀音，不會的試題，變成會的，惡運變成好運。……如此是修行嗎？是的，但不應是佛教徒的基本態度。不要投機取巧，不要有所為而為，才是正信的佛弟子。

學佛的目的是要對生活有實益，不只是學些佛學名詞就夠，更不是只知道若干經典，以便向人炫耀。千萬不要自己尚未弄清楚之前，便東抄西摘的寫文章，結果連自己也不知道究竟講了些什麼？

佛法不是用來研究的。以學術言，當鼓勵研究，對歷史作回顧，但對生活無用，生活靠體驗，佛經不是僅從文字的表面，就可以理解的，文字表現的本身無法確定什麼意義！因為從多角度看，有形相之物皆無法代表真正的東西。經典告訴我們的只是法的影像而已，必須由日常的生活中體驗經典講的是什麼。佛出世間是想使人依據他的經驗做藍本，向其學習。健全人生，淨化社會，這才是佛的本懷。

「人的佛教」，佛教是屬於人的，佛法亦是眾生的共業所感，佛是由人成的，唯有人才能真實行佛法。在人類之中，更應該以自己作本位，必須建立自信心，相信自己本來與佛無異，所以我們看那一國雕的佛像即像那一國人：日本佛像像日本人，我國唐朝佛像方面大耳像做大官的，泰國佛像瘦瘦的。可見心外有佛不是大問題，心內無佛才是大問題。因為佛是人心中的佛，前天有位女居士問我：「何以信佛前不遇鬼，信佛後反而遇見鬼？」人心中若有鬼，再與心外的鬼相應，則鬼就找你的麻煩了；心內若無鬼，鬼也沒辦法找上你。當時另有一位少女，不懂這層道理，於是我問她：有沒有男朋友？她笑而不答。若有男朋友追，不喜此人，雖然一直找妳，亦與妳無關。反之，若妳喜歡他則不然，第一次他邀請妳時，也許會基於女人的矜持拒絕他，但心裡卻非常高興，心想何日再請妳。這就是心內的男友和心外的男友相應。鬼來時，若心中趕快念佛，鬼會漸漸地走掉，心中佛起，心外鬼漸小；心外有佛，心內亦有佛，則感應道交。

佛是人成的，而且是普通的人成的。普通人不容易做，裝腔作勢，道貌岸然……都不是普通人。有人去看虛雲老和尚，問正在菜園中掘糞，穿得破破爛爛的和尚，說：「虛雲老和尚在不在？」虛雲和尚說：「何事？」「問佛法。」「這個糟老頭沒什麼了不起？有什麼好問的。」「我誠心而來，你們何以如此看不起他。」此人當過大官，架子大，一臉官相，手下的人多，他也以為老和尚弟子多，想必亦是一副大人物相。後再問另一人，此人指著菜園中掘糞的和尚說：「彼即是。」可見著名的老和尚，與常人無異。所以，

要成佛，首先要做個普通人，盡應盡的本分，這也就是成佛的基本條件。

諸位皆已成佛，信不信？《法華經》云：「一稱南無佛，皆已成佛道。」當然，成佛不是一下子就成的，而是每天每天漸漸地修行來完成的。「畢業」是由進入校門即開始，博士是由進入幼稚園那天開始，但不是一進來就畢業。各位來聽講就種了成佛的因素，講的難聽一點，已受我散佈下去的菩提細菌所感染，也就是種了因。無論是誠心、好奇心或存了準備搗蛋的心來聽，都無所謂，都已經將菩提之因薰入了八識田中，永遠不會亡失，發生了永遠的關係，就是你想丟掉它，也丟不掉了。

「人身難得，佛法難聞。」眾生之中，人最容易修行，禽獸愚癡不聞佛法，天人福報大，沒有病苦、災難，感到滿足，不容易想到佛法。人心中十法界具足，心存何種心，即感應何法界。我們常聽到一句話：你這個人像畜生，此人存畜生心之故。吃飯時緊看別人，認為別人那邊菜比較好，自己這邊較差。遇到可口的東西時，就拼命的多吃，這就是餓鬼行為。有一種人天天活在愁苦中，覺得孩子不孝順、太太不賢慧，看不順眼四周的人，家人、社會也都討厭他，無一處、無一時，不覺得苦，這就是無間地獄——愁苦無間。再從打坐來說。人實在太幸運了，因在動物之中，只有人才盤得起腿，唯有人才適合打坐，而打坐是參禪的基礎工夫，參禪始能悟道。各位也許聽過野狐禪這個名詞，心想野狐不是也能參禪嗎？其實那是諷刺、罵人的話，如果真知參禪，就不叫野狐了。

人身難得的原因：由生命源流言，一般人以為這一生到另一生，就像換房子，而靈魂則不變，錯了！輪迴生死，在六道中來去都是由業力所招感來的。第八識藏一切種子，如水般，長江、黃河經常不斷地流，匯百川而成大海，大海的水又不斷地蒸發，所以每天的水的組成都不同。生命之流，也像河水一樣，經常在變，那一類的力量大，就現在那一道。我們的第八識中含藏了十法界，每一法界又分十法界，就以人講，分智、賢、愚、不肖……男、女等等不相同，所以說人的性格類似是可能的，但相同則不可能。以生命

的息滅言，若能行五戒、十善則生人天。好人也有不幸的遭遇，不用埋怨。短短數十年生命一眨眼即過去，記得小時候老覺得怎麼還不過年，日子過得真慢；二十歲時已覺得年過得快；三十歲時更快；現在近五十歲，覺得一年的時間，不過是一瞬間的事。四十歲後因為事情忙，一天天一下子就過去了。古人說：「人生百歲，如白駒過隙。」年輕時無法體驗，有沒有同學體驗到了？有的話，可說是少年老成；中年以後才感覺到人生短促，現在則覺得明天就快死了，快得很！福報就像銀行裡的存款。人的福報什麼時候完？不知道，可能此生就完，也許第二生得到天的果報，也許為人，更可能下墮三塗：地獄、餓鬼、畜生，不得而知。但僅管把握現在，及時努力，就像銀行裡有多少錢，不管它，繼續存，不要提，保證越積越多。否則，一失人身，再想回頭已經太遲；何況那時已經由不得你，你也不知道回頭學佛的事了。

成佛方法分五種，一步步上去：1.人，2.天，3.聲聞、緣覺，4.菩薩，5.佛。不要好高騖遠，一步步來。印順法師寫過一本書叫《成佛之道》，他以特多的篇幅介紹人、天、二乘、菩薩，卻以極少的字數來介紹佛的果位。有一次我請教他何以如此？印老說：成人、成天、成聲聞及緣覺、成菩薩都有了，還要說什麼？正因為佛果即菩薩的完成，菩薩道是人、天道及二乘道的相加，故稱為人成即佛成。

法，本無大小、無世出世間、無真俗……之分，解脫道和生死法都是一樣的。諸位可能以為我是把這些帳計算錯了。其實人天法、小乘法和大乘法原無不同，若有不同，全在於眾生之心。人天法是做了功德，存有做好事之心，及求反報之念，若別人忘記了，你們對他的恩惠，就覺得此人忘恩負義。其實越求回報，功德越小。雖做了好事，只屬於人天法而已。例如積穀防饑、養兒防老！（現在講孝子，很多已成為孝順各自的兒子之意）若存這些觀念，將來可能失望。小乘法為厭世，修解脫道，雖其基本仍須修持五戒、十善，自己人格健全為要，幫人多少沒有關係。大乘菩薩道修五戒、十善，除消極的不為惡外，積極的要做好事，且不得不做。消極的不作惡是小乘，積極的不得不作善是大乘。例如不殺生，要

放生；不偷盜，要助人，更進一步請人將物濟人；不邪淫，且使世人皆過正常夫妻生活；不妄語，且要勸慰、告誡人，若說話令人相信，更可借助多人之力做更多好事；酒，本身沒問題，但會因了飲酒而做壞事。菩薩布施行道，無執著心，名為三輪體空，即是無能做的我，無所做的對方，中間無可做的事。可知，法無大小優劣之別，唯有依眾生存心的不同而有區分。為成佛而學佛，做好事，基礎上可漸成，但他成不了究竟佛。若有我的價值觀念而做好事，都屬於人天道故；不執著才算行菩薩道，而直通佛道。

人皆可以成佛，只要把握住聽到的佛法，慢慢可成——是漸非頓，若只要頓不要漸，就如像既要馬兒跑得快，又要馬兒不吃草。世上沒有這樣的便宜事。「頓」是有的，但是需慢慢用工夫，或根基深厚者，才會出現，若在過去時或過去世沒有修持過佛法，要「頓」是不太可能的。「頓」是異常，「漸」是通常，「頓」是結果，「漸」才是修行，所以佛法的基本精神，是要平常、普通。佛是平常人成就的，諸位都是人，祝願諸位福慧增長，佛教就藉著諸位的活動而更遠大更光輝地拓展開去。

（一九七八年三月十四日講於臺中逢甲學院，刊於一九七八年六月八日《菩提樹》雜誌三〇七期）

佛教的孝道精神

校長以及各位貴賓，我感到很榮幸，今天由於孝道教團統理及副統理岡野正貫夫婦，駕臨華岡接受本校名譽哲學博士的學位，而參加此次盛會。首先為他們貴夫婦兩位祝福、道賀。

記得我在十四年以前（一九六九年三月），剛剛到達日本，進入東京立正大學大學院讀書的時候，我去拜訪他們的首任統理——岡野正道先生夫婦，那個時候我就見到了今天的統理夫婦兩位。當時，從副統理岡野貴美子夫人的介紹中，知道了今日的岡野正貫先

生及他的夫人岡野鄰子女士，方從美國留學回來。所以從那次以後，我跟他們兩位至少一年會見到一次面；可是八年前，我離開了日本以後，一直都沒有再回過日本。今天能在華岡和他們再見面，我感到非常的高興。

因為離開日本那麼久，我的日語本來就沒有學好，又去了美國好多年，一直沒有機會再說日語，所以今天只好麻煩黃教授國彥先生替我翻譯，非常謝謝他。

據我所知，岡野正貫先生，不但對天臺宗有很深刻的研究，尤其對天臺三大部中的《摩訶止觀》，有很深的研究；而且在留美期間，對比較宗教學也有很深的造詣，鄰子夫人的專長是社會學，所以他們兩位不但是宗教家，同時也是學者。而孝道教團的兩代統理、副統理，與我們臺灣有非常深厚的友誼，對我們中國文化大學留學日本的同學，經常給予很多的照顧。今天我奉校長潘維和博士之命，來談談佛教與孝道的關係，也就是佛教的孝道精神，因為他們兩位的教團是以孝道為名，所以現在我們就「佛教的孝道精神」這個題目的探討，來表示歡迎。

我剛才正在為佛學研究所學生上「比較宗教學」的課，裡面談到關於「摩西十誡」的第五條：「當孝敬父母」；而在我們佛教所說的五戒中，卻沒有講到要孝敬父母的話。可是佛教的經典裡，就有好多部經典，專門在談孝的精神和孝的道理。它可分作兩類：一類是重視在父母生前需要盡養、盡敬；另一類是對死了以後的父母等親友，以佛法的佛事做追薦、超度的工作。在我們中國的社會裡，非常重視孝道中的「慎終追遠」四個字的精神，所以在中國的佛教也特別重視「超度」的佛事。比如說《盂蘭盆經》及《地藏菩薩本願經》，就是提倡在父母去世以後，以我們兒女自己的修行，使已過世的父母，得以超生離苦。這種風俗習慣也影響到日本，因此日本的佛教到現在來看，多半的也是重視人死以後去寺院做佛事。但是這種風氣和趨向太偏重以後，就形成了一種死了以後的孝順，而生前的問題反而較淡了；因此在我們中國就形成了所謂「死人的佛教」，在日本他們稱之為「葬式佛教」。這當然不是佛教的

根本精神，但是這跟我們中國的傳統文化背景有相當的關係；而中國的孝道也不是僅僅在慎終追遠，更應該在父母生前，盡到做兒女的孝心。所以自從我們中國漢朝的時候開始，就盛行「拔忠臣義士於孝子之門」的思想，也就是從孝子裡面，才能選出忠臣和義士來，這是我們中國文化中百善孝為先的精神所致。

我剛才講佛教因受了慎終追遠思想的影響，而成了死人的佛教，這不是說中國的孝道思想有問題，而是佛教本身慢慢地隨著習俗的趨勢，逐漸演變成偏重於喪葬儀式的一種流弊。其實在佛教的經典裡，另外還有好幾部經典都是重視和強調在父母生前，要盡奉事供養恭敬之責；如《善生經》、《父母恩重難報經》、《睒子經》，都是講的孝道。在我們中國最流行的，也是最受重視的一部叫《梵網經》，在這一部經典裡，有十幾個地方談到孝順二字，以孝順父母而至於師、僧三寶，並以孝順為戒與定的原則，作為菩薩道的初基。唯有孝順的人，可以成為一個標準的佛教徒；也就是說：不孝順的人，雖信佛、學佛，也是不能成佛的。如果連自己的父母都不孝順的人，那是不夠資格成為佛教徒的。一個佛教徒的目標是成佛，成佛以前，所走的路稱為「菩薩道」；如果一個行菩薩道的菩薩而不能孝順父母，那便是笑話了。所以佛教徒的根本目標是要成佛，但其開始，是從一個普通正常人開始；要做一個正常、普通、標準的人，首先便要從孝順父母開始。

因此我們必須跟諸位貴賓提起一個問題，佛教不管是在中國也好，在日本也好，最高的目標是成佛，大家都不會否認。可是，成佛以前，要「從一個標準的人開始」這個問題，很多人卻都忽略了。所以近代中國的佛教界，有一位高僧——太虛大師，他發現了晚近中國佛教的偏失，故強調並主張「人間的佛教」，也就是佛教應該是從人開始的；人完成了以後，才能夠成佛。太虛大師的主張，為我們中國的佛教帶來新的希望和新的氣象。我的先師東初老人也是一樣，他是太虛大師的學生；在他來臺以後，從民國三十七年起（西元一九四八年），即創辦《人生》雜誌，鼓吹人生佛教。一直到現在，我還繼續在出版。那就是以推展人生佛教和人間佛教的目標與宗旨，作為我們努力的方針。

就日本來講，死人的葬式佛教也是非常的普遍。可是在孝道教團的岡野正道夫婦，也就是在現在兩位統理之前的老統理夫婦，他們弘揚天臺宗的佛法，而以「孝道」作為其教團的命名，乃是著重於人間佛教的開展者。因此也可以說，在這個時代的中國佛教和日本佛教，都有了很大的反省，而重新回到釋迦牟尼佛創教時代的情況，繼續走上中興的路線。

以上是我自己的一點淺見，在此向岡野統理夫婦請教，同時也請諸位貴賓，給我指正。謝謝各位！

（一九八三年三月一日講於華岡第六十六次宗教道德講論會）

佛教對福壽康寧的看法

一、前言

主席徐會長金珠小姐、市黨部副主任委員陳清玉先生、副議長朱有福先生、高雄女青年商會首任會長現任監察院委員林孟貴小姐、佛光山宗長星雲大師、諸山長老法師居士以及先生女士們，大家好！

我有多年未曾遊歷高雄市，高雄市的各項建設，都充滿著青年都市的朝氣與活力，這次來貴市演講，而以「福壽康寧」四字為題，主要是藉此機會為我們國家的元首祝福，也向高雄市的黨政議會首長致敬，並為一百三十萬市民的幸福祈禱。

人的一生，辛勤勞碌，刻苦奮鬥，追求的目標雖多，但總不外乎「福壽康寧」四個字，比如當在貧困之際，希求的是名位福利，名利全歸之後，不再為物質的生活煩惱，卻又期望能夠活得健康無

病，進而活得更久、活得更安寧，這種理想的願望，正是支持著人們繼續活下去的力量，也是促使人類努力改善我們這個社會環境的主要因素。不過，對這四個願望的追求，不一定有先後次序，有的人僅追求其中的一、二項，有的人則全部都要。

「福壽康寧」四個字，代表著幸福人生的全體，天下有心追求幸福的人，比比皆是，認為真正得到幸福而又經常生活在幸福中的人，實在不多，所以常常聽說：「家家有本難唸的經」，又聽說：「天下不如意事十常八九」。所謂幸福，往往只似水中的月亮，鏡中的影像，是一種幻覺，正在以為得到幸福時，幸福已經悄悄地溜走了。以致越追求幸福，幸福離得越遠，因為物質的條件，人生的現象，有圓必有缺、有離必有合。所以釋迦牟尼佛在經過六年的苦修，當他完成了佛道之時，宣說了四項有關真理的軌則的第一條，便是「苦」字，稱為「苦諦」。苦的真理是由於世事無常，所以好景不常，未得幸福時，苦苦地追求幸福，以為得到了幸福時，幸福已經消失，人只有把幸福的目標，擺在永恆的未來，山外有山，樓外有樓，永無止境的渴望與追求，是可敬的，也是痛苦的。

像這樣的看法與說法，似乎是悲觀和消極的，其實不然，既是積極的，也是肯定的。因為，唯有認清了人生宇宙的規律後，才能改善現實的生活，才能真的獲得幸福，並且保持幸福於永恆。掩耳盜鈴式的樂天主義者，僅能使人暫時受麻醉，事實上將使人類陷於更深的苦海之中。

以下，讓我們來探討佛教對「福壽康寧」四字的看法。

二、對福報的看法

（一）人人喜歡享福

為了享福，所以人人追求幸福，可是，一般人以為有了財富和地位、名望的人，就代表著幸福，這是不正確的；一個人的生活，是否感到幸福，決定不在於財勢名望的多少和高下。我曾讀過一則西洋故事：有一位百萬富翁，與一個郵差為鄰居，富翁每天工作繁忙，滿面怨苦，郵差則悠閒自在，笑口常開。富翁看那郵差，似乎每天都過得很快樂，好生奇怪，於是便問道：「你為什麼每天這樣快樂呢？」郵差回答說：「我沒有什麼理由不快樂啊！難道你過得不快樂嗎？」這時富翁便不斷訴苦說：「我有這麼大棟房子，每年要繳好多稅金，房子還得請人保養，草地也得請人修理，現在呀！工資又貴，工人更難伺候，且油費上漲，我的汽車、飛機、遊艇，每個月又得多花好多開銷，加上所得稅、營業稅，以及交際費等各項開支，一個月二十萬美元都不夠使用，每朝每夕，我都要給那些人呀！事呀！錢呀！搞得團團轉，煩惱得不得了。」當下郵差笑道：「我只有一棟小房子，平常騎腳踏車，也沒什麼貴重的家具，也不必擔心那天小偷光顧，我每天按時上班，作息規律，下班時、休假日，帶著孩子和太太到郊外踏青，雖是月入只六百美元，日子倒還過得快活自在。」

從以上的對照，我們不難得知幸福與否並不在於物質的多寡，而在於我們能否安心盡命的去享用它，一般人在當物質充裕時，欲望也跟著提高，甚至物質的條件並不怎麼優厚，可是卻一心盼望著有更好的物質享受，於是像小狗繞著樹，拼命地追！追！追！想逮住牠自己的尾巴一般，一生一世忙碌！忙碌！從無一刻地安寧，也從未曾享受過自己的幸福。

同時，一般人往往正在福中而不知享福，也是常見之事，正像愚蠢的老鼠掉進了米缸，還要被餓死一般。老鼠在平常是不容易吃到白米的，所以對著白米牠們一向很珍惜和眷戀。可是有朝牠們不小心掉入了米缸，見到的全是白米，這時，牠倒疑惑起來，不敢再吃了，而終於餓死在米缸之中。

老鼠的例子是很可笑的，可是人類的行為，卻也好不了多少。有太多的人「身在福中不知福」，假使我們能體會到多吃一餐飯，

多受一點陽光，乃至多呼吸一口空氣，多活一秒鐘都是幸福的話，則現在的人類又有那一個不是幸福的呢？更何況我們一旦活著，眼可觀五色，上有日月星辰的運轉，下有春夏秋冬之更替；耳可聽五音，或是抑揚頓挫的旋律，或是動靜舒緩的交流。眼、耳、鼻、舌、身、意等六根為緣，三千大千世界的繽紛變化，還待我們慢慢去欣賞玩味著呢？「知足常樂」，人能知道是福，能安於此福境，才能夠真正的受用其福，所以我要說：「人生到處有幸福，就看你能不能去享受它。」

（二）人人應當惜福

其次，人除了安於福、享於福之外，更應該惜福，以佛法對因果的深刻觀察，任何事的發生，必有其前因，任何事的存在，必有它的後果，一個人能有福可不是憑空而有的，是他前世修來的，也因為是前世修來的，所以它是有限的。這就比如我們送入銀行的存款，是有一定的數量，若是我們揮霍使用的話，它便會很快地被耗盡，我們的餘生便要衣食難繼了，若是我們節省的支出，便如細水長流，餘用不盡。

（三）知福更當培福

再者，除了消極地惜福之外，我們更應該積極地去培福才是。惜福好比節流，是減少不必要的浪費，培福則似開源，是不斷地增加收入，只有節流配合著開源，也就是惜福與培福雙管齊下，才能確保我們的福報，綿延增長，享用不盡。

說到培福，首先便得分辨培福的對象，「種瓜得瓜，種豆得豆」，雖是一般通稱的因果法則，但如果愚癡地將瓜種在石縫裡，將豆撒進火盆中，那是不會有結果的。

泛泛地說，每一個人、每一位眾生，都可以作為我們培福的對象，可是若要詳究是怎樣的眾生，要布施給何種的物品，還是得用智慧才行。

我初到美國，常見到一些衣衫襤褸的青年，攔路乞錢，當時我想出家人應以慈悲為懷才是，更何況他們又是如此可憐。於是便一而再，再而三地掏腰包，拿錢去救濟他們，可是後來我才知道，他們拿了錢，便跑去賭博、喝酒、吸大麻、注嗎啡，給他們錢，反而使他們更加墮落。

去（一九八二）年農曆年底，我見到《中央日報》上有一篇報導：有位公務員，見到一對男女，開著旅行車挨家訪問，委稱是某慈善機關，派至各處收集救濟衣物的，便熱心地把自家好多衣物，包括一條剛從公司抽獎得到的毯子都送了出去。二天之後，卻在板橋的地攤見到它們，那對男女正在那裡廉價拍賣那批衣物！

（四）時時廣播福田

培福要栽對福田才是，以佛法的智慧所見，福田大致可分為三類：

1恩德恭敬福田

此中又可分為三種主要的對象：

(1)父母：父母是一個家庭中最重要的人物，佛經上曾說到，父母即是家中的兩尊佛，我們自出生起，即受到父母無微不至的照顧，生我、育我、養我、教我，故只要我們身體仍存在的一天，則我們不得不感嘆父母的恩如天般地高、如海樣地深，是我們盡其一生所無法報答得

了的。人間雖然也有不盡責任的父母，但是仍因父母所遺的身體而繼續活著，便是最大的恩德了。所以，中國自古以孝治天下，認定忠臣必出孝子之門。因為若是連至恩至報的父母，都不能孝敬，則還能期望他會盡忠於國家、信義於朋友，和操守著其他道德規範嗎？如今受到歐美風氣影響所致，人們對孝敬父母的觀念逐漸淡泊了，尤其在小家庭的制度下，人們更無法作進一步的孝敬父母。孝的道德基礎一旦瓦解了，連跟著其他的道德體系也動搖了，今天世風日下，社會不寧，因素雖多，而不知孝敬父母則是其中最重要的原因之一。

(2)三寶：佛、法、僧稱為三寶。佛是覺悟真理的智者，法是佛所覺悟到的真理，僧是對上繼承佛志、對下傳播真理的聖賢及出家修行的人。芸芸眾生，在六道間輪迴不已，如一個盲人走著黑路，前也茫茫，後也茫茫，不知從何前來，不知將往何去，走一步，算一步，摔下去，又爬起來，可是永遠籠罩在無明的黑幕中，世世生生，生生世世。只有佛法的智慧，只有佛法的光明，才得照破眾生的無始無明，不但徹悟自己身心之所在，而且開示出一條坦蕩的大道；眾生在煩惱周轉不已，如一個掉入泥沼中，左是泥沼、右也是泥沼，越是掙扎，越是陷得深，生生世世，永遠不得解脫自在的彼岸，只有佛法的舟航，只有佛法的方便，才能將眾生度到解脫自在的境界。父母恩深，三寶恩更深，父母所造就我們的是一生一世的肉體生命，而三寶所成就我們的是永生永世的法身慧命，所以我們飲水思源，要盡其一生，以體力、以財力、以智力、以身命，去供養於三寶，去護持於三寶。

(3)師長：廣義的話，從我們生下後，在家庭中、在學校中、在社會中，一切曾教導過我們的，皆是我們的師長。我們初生之時，腦袋空空如也，是一切師長教給我們知識、授給我們技能，我們才能在此物競天擇的環境

中繼續生存下來，且建立此輝煌繽紛的文明世界。中國自古將「天、地、君、親、師」並稱為綱常，師長的恩，並不少於天地恩、父母恩，今天「尊師重道」的習尚，也漸漸稀薄了，可是這對受教者本身以及整個社會實在是弊多於利的，我們應反省警惕才是。

2貧苦慈悲福田

貧苦可概分為物質的貧苦與精神的貧苦。物質的貧苦是缺衣斷糧，無處安身，或遭疾病而乏醫藥。精神的貧苦如孤單、寂寞、緊張、焦慮、缺乏安全感、缺乏信仰、缺乏成就感等等。對這些貧苦的眾生，我們要發揮人飢己飢、人溺己溺的精神，盡可能地給予救濟和周全，尤其是我佛教徒，更應秉持大乘佛法慈悲濟世的風懷，以財布施、以無畏布施、以法布施，而讓佛法的慈悲清涼，永遠潤澤著每位眾生的心靈。

當今臺灣山地同胞大都信仰天主教及基督教，究其原因，不外乎在臺灣光復之初，有些神父、修女、牧師，都能捨棄自身的安樂而入山地以衣物及精神救濟貧困，教化童蒙，於是許多山胞，在感激讚歎之餘，便紛紛受洗入教了。

中國佛教一向以大乘佛法自許——玄妙高深，圓融無礙，可是，近數十年中為何對慈悲濟苦的社會公益事業，卻又做得不多？究其原因：雖說數十年來我國佛教徒也是貧困的，然更重要的原因是缺少正面教育，誤解了修行的意義，以為要在自己修成之後才能救助眾生，不免落於消極的自利心重，對一切眾生的事，便覺得無力過問，所以我要強調：所謂修行的要途，不外乎放下我們對自己身心的執著，將小我融入圓滿清淨的法界中。修行道中，隨時隨處，均宜廣結善緣，救濟眾生。

3社會公益福田

如築路、架橋、創辦學校、醫院、圖書館，一方面減少自己貪慳的惡習，一方面造就人群的幸福，自他兩利，何樂而不為。

有些人以為不事耕耘，而有收穫是最幸福的，但如果只是享福而不培福，這福報終究有用完的一天，有些人以為福只是單方面的接受，其實，不斷地付出與儲存才是最可靠的。

但是有福而不用它來培植更多的福便是等於守財奴，而非有福之人。總之，對於福，首先我們要知福，人間處處有幸福，其次要安於福，知足常樂，然後更要惜福和培福，開源節流，雙管齊下，如能如此則必是有大福德的人。

三、對壽命的看法

（一）長壽是可能的

我想大部分的人都是希望自己活得越久越好，古代中國的秦始皇、漢武帝等，為了求得長生不老，煉丹採藥，可是誰又見過不死的人呢？過去，「人生七十古來稀」，現代人之中能夠活過一百年的，仍是極其稀少。

佛說有生必有滅，一切眾生，本是因緣所生法，既是因緣生法，即脫不了有生有滅的鐵則，故就佛法而言，希求肉體的長生不老，在理論上已是不可能了，更遑論事實。但佛法也不否認我們可用各類養生之道，來延年益壽。

（二）肉體生命的長壽

希望肉體的延年益壽，首先就是生活要有規律，不可造作危害身體健康的活動，如暴飲暴食、酗酒、賭博，以及邪淫縱欲、逞強鬥狠，要注重飲食的營養和衛生，防止病毒的侵犯。其次要守戒律，不該做的惡事如殺、盜、邪淫，絕對不做。不該說的壞話如妄語、綺語、兩舌、惡口，保證不說，多吸收有益身心的思想，多做有益身心的活動。再其次，精神要有寄託，要有信仰的寄託，消極的是一切生活上的不愉快、不如意事，皆可用此來化解排除；積極的是我們內在生命的活力，皆可因此而受到鼓舞振奮。最後我們的內心中要有安定的力量，此即如儒家所說修身和養氣的工夫，將心守於一處，不妄想、不攀緣、不為喜怒哀樂所動搖。

心地恆常保持在安定、明朗、愉快的狀態下而毫無一點負擔。自古有大修行的人，雖不刻意於身體的調養，而大都是健康長壽，此即是因他們精神上有所寄託和內心裡有那安定的力量。

（三）歷史生命的長壽

然而，僅僅希求肉體生命的長壽，那是不可能圓滿的，因為人終究免不了會死，所以進一步我們要追求精神生命的長壽。所謂精神生命的長壽即是他所表現出的生命意義及其所推動的事業，能源遠流長，傳世而不朽。古代有所謂三不朽：立德、立功、立言。如中國的孔子、孟子、老子，如印度的釋迦牟尼，如希臘的蘇格拉底，如猶太的耶穌。雖然他們都已是二千多年前的古人了，可是他們的形象，他們的影響力，他們的生命所散發出來的光芒，至今仍鮮明地在我們心裡活躍著。他們的精神生命必將長存而不朽。由此可知精神生命是否長壽，跟肉體生命的長短，並無一定的關係。我們若能好好的利用一天而且對人有影響，這一天即是永恆，這一天即蘊涵著千百年的價值。相反地，若是醉生夢死，就是活得再久，也毫無價值。

（四）圓滿生命的長壽

然而若只求得歷史生命的長壽，這還是有缺陷的，因為能否在歷史的推移中而長留不朽，這就要看我們是否成名。所謂「三代以下，唯恐不好名」。好名不一定是壞事，但也可能是壞事。有所謂「不能留芳百世，也得遺臭萬年」。自古有很多野心家、政客，為了成就個人一身一世的聲名，千方百計的巧取、豪奪，不惜犧牲億萬人的利益，破壞千百代的幸福。所以僅僅追求歷史生命的長壽，還是有缺點的。

如何才能完成全體生命的永恆不朽？這必得靠著佛法的智慧，三世因果的理論才行。我們的生命，在此生之前，更有無數的前生。此生命終之後，更有無限的來生。

生命的長流，像永不枯竭的江河，流注而從不休止，所謂：「逝者如斯，不舍晝夜，來者亦如斯，不舍晝夜。」生命之流中有無盡數的波瀾，一次的生死現象，不過是其中的一個小波浪的起滅而已。人死之後，又是另外一個波瀾的開始，我們若能如此超越生死的界限來看我們的生命，即能當下肯定每個人的生命，不論上升或下墮，都是永遠不朽的。

可見哲學家、社會學家們僅從一世的生命或歷史的生命去追求論定人類的價值，那是不夠的，只有在佛法所說，通過三世的時間，因緣果報的信念下，才能肯定我們生命不朽的價值。

然而「萬般帶不去，唯有業隨身」，凡夫的生命，都是由於自私自利而自覺其存在，世間聖賢則由於執著不朽的事功而自覺其存在，其實那些都是貪染的根本，縱然得到幻覺的不朽，那是生死痛苦的原因，所以還是不究竟不圓滿的。

我們想要成就圓滿不朽永恆而無缺陷的生命，唯有放下個人的自我中心，不但要放下肉體生命，也要放下精神生命的追求，相反

地要虔誠的奉獻出自己的生命，為求佛道，為化眾生。

當我們能放下一分對自己的執著，即得一分的圓滿，能放下十分的執著，即得十分的圓滿。在我們這個地球世界的人類歷史上，只有一個人是已經真正達到了究竟長壽之目的的人，那就是釋迦牟尼佛。所以，唯有成佛，才是永恆圓滿的壽翁。

總之，佛教對壽命的看法是：我們一期肉體的身命，必將衰老和死亡，但是我們所造的業，必將通過三世間的因果法則而相續不斷。至於永恆圓滿的生命，則必須經無我的實踐才能逐步完成。

四、對健康的看法

（一）健康的重要

我們經常聽到這句話：「健康即是財富。」又有句俗話說：「留得青山在，不怕沒柴燒。」這些話，大致都強調著健康的重要性。因為有了健康的身體，便可去從事很多的工作，完成很多的事業。故即使家裡一無積蓄，只要他有著健康的身體，他便可處處去工作，處處都能維持生活。我們必須有健康的身體，才能活得更長久，並有餘力去創辦許多的事業。

（二）身體的健康

健康可分為：身體的健康和心理的健康。先說身體的健康，例如到了該睡覺的時候，跑去打牌；該休息的時候，跑去跳舞或酗酒；身體便不能保持正常的健康了。因為人身體的負擔，有其一定的限度，到了該休息的時候，便得休息，該運動的時候，就得運

動。說到運動，在中國有太極拳和少林拳，這是中國佛教和道教所發明出來的運動，在印度亦有所謂瑜伽運動，可見這些也是修行的方便。

人，應先將身體調理得當，才能進一步說到調心的方法。若僅靠運動，而沒有心理的調養，還是不能保證一定長壽的，現代人大都已注意運動，但在修心調心方面尚未形成風氣。

（三）心理的健康

身體的健康很重要，心理的健康更為重要。以我本身為例，我自幼體弱多病，可是卻很少害病，既說體弱多病，又說很少害病，這不是矛盾的嗎？不！我說多病是身體經常有些不調和，可是我的心理卻負擔得了，而不以為它有多大的痛苦，故說多病而又少病。任何心理有修養的人，即使身體有些不調和，也不致於演變成嚴重的病害。自古禪師們的身體健康，是由於首先注意了心理健康。

所謂心理健康，即是心理沒有煩惱或觀念中無有偏差。說到沒有煩惱，此並不意味著，有人能事事順遂，而毫無困難阻礙。俗謂：「天下不如意事十常八、九」，我們怎能要求事事順遂呢？事不順遂而不生煩惱即算心理健康。那便是要有心理的準備：要以為碰到不如意是自然和平常的現象，既是自然尋常事，也就沒有什麼不如意的了。所以對一切不如意，能不怨天尤人，便稱得上是心理健康的人了。

我曾碰到一位太太，她不斷地跟我抱怨道，她的兒子因受人陷害而一生殘廢。也許她以為這樣跟我抱怨過後，會得到什麼補償吧？可是我告訴她：過去的事，已過去了，再抱怨也是於事無補，現在唯一可做的便是想辦法去補救它。

其實，一切不如意事，都是循著因果律而發生。也許你此生未必做過什麼惡事，可是誰敢擔保說你的前生、再前生，就沒幹過什

麼壞事嗎？如果我們能肯定因果的法則，則對於一切所遭受的不如意事，非但沒有怨尤，反而會更積極努力地去改善未來的命運。

（四）社會的健康

個人的身心健康固然很重要，更重要的是從個人的生命發展到社會人類的生命，這也就是說，我們應將健康的範圍，擴大到社會的健康，人類的健康。

佛法常說廣度眾生，這是絕對正確的，不過有些佛教徒，忘卻了人的立場，而僅努力地去為鬼道及傍生做佛事，這就不正確了。釋迦牟尼佛以人的身相，在人間成佛，又在人間教化人類，此皆一再表明佛法是以人為主體，以人類為其主要對象。由此可知我們若要宣揚佛法，首先要肯定佛法的推行，對人間社會有那些效益。以佛法推行發展社會教育，來淨化人心，改善社會風氣，便是這次幸福人生講座的深切願望。具體的說，可分兩點：

1.不製造社會問題：希望社會健康，首要不製造社會問題。我們的社會自有人類以來，即是不完美的、不健全的。因為人的本身即是為了受苦執而生，即是帶了問題來人間的。例如人類經常自私自利，為著利害得失而計較衝突。在人類的歷史上，為著個人的名聞、利益，而不惜犧牲多數人的利益者，比比皆是。這些人便為滿足私欲努力地製造社會問題。

2.解決社會問題：要尋求社會健康，除了消極地不製造社會問題外，進一步，更要積極地解決社會問題。一切宗教家及社會工作人員，都是應運解決社會問題而存在的。

鳥必有窩，才有棲息之處，窩若有缺漏，應該設法修理，切不可因為窩不理想，便一舉將之拆除。這無疑是

太愚癡了。同樣地，人要依附社會的結構才能生存。然而社會是不可能沒有問題的。鳥窩壞了，便要努力將它修好；社會有了問題，更要想辦法將它解決才是。

（五）國家的健康

同樣地，政府國家也是人民組織成的，故亦不可能沒有缺點。有了缺點，我們仍要赤誠地擁護它，努力地改善它才是。有人會懷疑，學佛既是以出世解脫為根本目的，那麼佛教徒會愛國嗎？我說佛教徒非但是愛國的，而且比任何人更愛國，以佛陀為例，釋迦牟尼的出生地為「迦毘羅衛」，當佛將涅槃時，他的祖國遭到了滅亡的厄運，他仍努力地想辦法去解救它。

有人問：「佛教是從印度傳到中國的？那裡是佛教徒的祖國？」又如我有時在國內，有時在國外。我愛的是那一個國家呢？我說：「我愛我出生的祖國，同時也愛我所居留的國家。」若兩者合一，那當然沒有問題。若兩者不同，則我更愛我出生地祖國。

五、對安寧的看法

（一）生活的安寧

在我們的生活中，經常會受到很多的干擾，而我們須仰賴著法律和政府，以保障我們的自由與安寧。但是光靠法律來保障我們生活的寧靜，還是不夠積極的。所謂生活的寧靜即是不慌不亂，不吵不鬧。可是住在都市中的人，卻無時不受到干擾，而一般剛剛開始修行的人，尤其怕在人間過活，這些怕受到干擾的人，最好是到山裡去單獨生活。可是大多數的每一個人都有家庭的負擔，及事業的

責任，是無法到山裡去的，那只有靠自己將生活安排得更有秩序更有規律而得到生活的安寧。事事有規律，時時作安排，生活便不會混亂、不會緊張、不會浮躁了。

（二）自心的安寧

有的人前一小時計畫著去看電影，後一鐘點卻又決定跑來聽我演講了，來了不久，心不能安定，又後悔沒去看電影，於是聽也聽得乏味，坐也坐得疼痛。這種矛盾，便是思想不安寧。如果我們的思想能夠非常穩定，自己不受外境擾亂，便能得到思想的安寧。

一般人的內心受干擾，多半是因身外的事物而引起的。好吃的、好看的、好聞的、好穿的、好玩的，會干擾我們。不好吃的、不好看的、不好聽的、不好聞的、不好穿的，也會干擾我們。然所謂：「酒不醉人，人自醉。」一切物塵所在，只要我們按心不動，不去睬它。它便無法干擾我們了。

（三）家庭、社會、國家的安寧

我在美國打禪七時，有位學員於禪七圓滿後，回家向他的太太說：「經過禪七的訓練，從現在起，我才想到，我是妳真正的丈夫了。」他的太太很訝異：「結婚都已二十多年了，你不是我的丈夫，那又將是誰的丈夫呢？」先生再說：「妳該聽說過，同床異夢的話吧！過去，我糊里糊塗，整天受著外面聲色的干擾，而迷失了我自己，經過七天的修行後，我才反省、檢點自己以前所做種種不對，不曾盡力做好做丈夫的責任。從現在起，我要努力向善，故是妳真正的丈夫了。」一般人在家中如此，在社會國家中又何嘗不是如此呢？不是逸於聲色，就是盲於名利，誰又曾真正為社會為國家盡到了什麼責任呢？誰又曾盡心盡力的去維護家庭、社會以及國家的安寧呢？

（四）人心需要安寧

只有受過佛法薰習和經過嚴謹修行訓練之後，我們才能反省發現自己一身都是缺點，我們是對不起家庭也對不起社會和國家的，能如此反省而誠心懺悔。但是若光只反省和懺悔而沒有加上用修行的方法來鍛鍊我們的心，那反省懺悔的力量還是很有限的。只有反省懺悔和修行鍊心雙管齊下，才能使我們業障消除而能得到心地裡真正的安寧。故修行鍊心為一切安寧的基礎。

這次我的演講到此為止。最後我再次感謝主辦單位、協辦單位和與會的各界人士。願將此講法的功德，迴向國家元首聖躬康泰，迴向高雄一百三十萬市民並祝福諸眾生皆能福壽康寧。謝謝各位！但願來日仍有機會和各位再次相聚。

（一九八三年三月三日及四日下午七點半至九點半講於高雄市立圖書館中興堂）

~ 全書完 ~

Table of Contents

《法鼓全集光碟版》第三輯 第二冊
《神通與人通》
走在缺陷處處的人生道上
- 一、人生的現實面
- 二、佛教的人生觀
- 三、救世的思想家
- 四、東西方各說各話
- 五、小結

再談走在缺陷處處的人生道上
- 一、人類的通性
- 二、瞬變的萬花筒
- 三、人生道上缺陷處處
- 四、正視人生的險道

人格在寂寞中昇華
蒼涼的人生
人心的安頓和自性的超脫
- 一、方生方死、方死方生
- 二、自性的解脫與昇華
- 三、世間所有不離因緣
- 四、光圈大小、三界浮沈

從人生的痛苦到人性的昇華
- 一、看看人類的歷史
- 二、談談個別的人生
- 三、人性昇華的極點

從人與人間到解脫之路
- 一、人與人間的對立和同體
- 二、設身處地與悲天憫人

三、邁向解脫之路
怎樣準備人生的最後
談神通與人通
理想的社會
美麗的未來境界
一、世界將往那裡去？
二、人生何處是歸宿？
宗教行為與宗教現象
一、宗教
（一）原始宗教
1圖騰崇拜
2祖神崇拜
3自然崇拜
（二）有神的宗教
1多神教
2二神教
3一神教
4泛神教
（三）無神的宗教
（四）民間信仰的宗教
(五)經驗形成的宗教信仰
二、宗教行為
（一）祈禱
1個人與個別的祈禱
2部族全體乃至政府朝廷的祈禱
（二）祭祀
1用儀式及供品遂行宗教的崇拜
2用身口的行為遂行宗教的崇拜
（三）戒律生活
三、宗教現象

（一）降靈現象
1請神降靈
2神靈自降
（二）修行現象
1臨事修
2經常修
3禪修
東西方宗教的匯流
一、何為東西方宗教
二、西方宗教的現況
三、西方人所見的佛教
論佛教與基督教的同異
一、宗教的演變
二、宗教境界的層次
再論佛教與基督教的同異
人的佛教
佛教的孝道精神
佛教對福壽康寧的看法
一、前言
二、對福報的看法
（一）人人喜歡享福
（二）人人應當惜福
（三）知福更當培福
（四）時時廣播福田
1恩德恭敬福田
2貧苦慈悲福田
3社會公益福田
三、對壽命的看法
（一）長壽是可能的
（二）肉體生命的長壽

（三）歷史生命的長壽
（四）圓滿生命的長壽
四、對健康的看法
（一）健康的重要
（二）身體的健康
（三）心理的健康
（四）社會的健康
（五）國家的健康
五、對安寧的看法
（一）生活的安寧
（二）自心的安寧
（三）家庭、社會、國家的安寧
（四）人心需要安寧

《法鼓全集光碟版》第三輯 第三冊

《教育·文化·文學》

上篇 教育與文化

從東西方文化談佛教文化

有人說現在中國的文化，是新舊交替的過渡時代，舊的文化破壞之後，新的文化尚未發育（其實是接收）完成。因此失去了文化的重心，才造成了社會人心的浮動，但是筆者以為，中國固然如此，整個的世界也未嘗不然，現在願就我個人的看法，作如下的分析和研討。

東西方文化的最大區別，是在對內的調養與對外的征服。東方文化，包括中國的孔孟老莊與印度的佛教，都著重在自我的超然化與完整化，由自我本身而「推己及人」，所以往往偏於保守。西元十四世紀文藝復興以後的西方文化，每在突飛猛進，特別是近百年來的進化，正如中山先生所說「百年銳於千載」。東方呢？卻如馮友蘭所說的：「古人的思想，發展的太高太成熟了，使得後人難以為繼。」其實，正因為早熟，也就形成了先衰的現狀，當然，最大的原因，還是在於保守的習性。在東方的觀念中，「潔身自愛」或「守身如玉」的貞

操，是值得崇拜的，也是值得效法的，至於更進一步，使得大家都能「潔身自愛」，個個皆可「希聖希賢」地「守身如玉」，如不到達大同世界或人間的淨土的境地，似乎就不可能了。因此，理想與現實脫節，守住了美麗的理想，卻放棄了現實的責任。

西方的文化就不同了，無論是希臘文化、拉丁（羅馬）文化，或希伯來（基督教）文化，都有著一個共同的特性，就是翦除異己，征服他人與奴役他人，不管自己的品行與理想是否高尚，能使人家對自己絕對服從，便是對的，所以西方人有一句名言：「目的可以使得手段成為神聖」，但在東方人看來，如以殘酷的手段，達到卑鄙的目的，豈不是一種極大的恥辱。不過西方人，不講這一些，直到目前為止，在西方人思想中的所謂歷史和文化，除了由愛琴海，擴大至地中海，再由地中海擴大至整個的歐洲，然後再以歐洲作為文化的搖籃，推及亞洲、美洲、非洲和澳洲，至於其他，尤其是東方人自己的古老文化，他們就不懂了，不但不懂，而且還時時都想加以否認抹煞與征服！如近代英國大哲學家羅素，當他來到中國訪問以後，才明白中國文化的崇高偉大，但他對於印度的佛教文化，卻知道得太有限了。特別是絕大多數的西方人，到印度玩了一次，便盲目武斷地說印度是個野蠻不開化的國度，英國人威廉阿契爾（William Archer）就曾這樣說過：「野蠻的，野蠻性，野蠻人，印度境內雖有許多人已超出野蠻領域，但大多數均確為未開化的不文明民族……。」由於這種觀點，西方人便以西方的東西——商品、知識，乃至於宗教，大批地運來東方作拍賣式與壓倒式的大量傾銷，利用經濟的、物質的，甚至是政治與武力的種種壓力，迫使東方來脫胎換骨地接受「改造」或「洗腦」。

事實上，東方的文化，真的落後嗎？當然不。不過西方人，每談起東方文化，總要將歷史拉後好多世紀，他們說中國的歷史是開始在周朝（西元前一一二二—七七一年），印度「有記錄的歷史」，是在西元前一千二百年左右。其實呢？中國的歷史，周朝以前，除了夏商，還有堯舜與黃帝，有年代可考的，最低限度，也遠在西元前二千一百多年的夏朝了，當中國人穿著絲綢、運用文字的時候，西方人尚在光屁

股的原人階段；再說印度的歷史，根據研究，印度在西元前二、三千年，就已有了《梨俱吠陀》（*Rig Veda*）古經典的出現，距今約三、四千年前，就已有了十萬行大部史詩如《羅摩所行傳》（*Rāmāyaṇa*）與《摩訶婆羅多》（*Mathābhārata*）的開始問世，在希臘人有雕刻以前二千五百多年，印度已經有了相當成熟的人像雕刻；距今二千五百年前，就已有了崇高偉大宗教（佛）的出現。所以有人要說：「試至德里、阿格拉、貝納勒斯等地一望其建築，再登阿卜聖山，至孟買東遊阿羌塔佛窟，下南印度參拜開拉薩古寺。……仍謂印度野蠻，必為無目者也。」同時他又說：「中土一位土和尚，其領會印度的程度較歐洲的老博士亦深，印度文明抑野蠻，中國人心裡最明白，印度文化在人類的價值，在中國人心裡的天秤上亦最有斤兩，而享受印度文化的滋味最厚的民族，亦是中華民族……。」（見李志純編著之《印度史綱要》）

但是，東方人缺乏發展的欲望，也少有競爭的精神，更少有積極宣傳的信心，所以佛教在印度，到了西元十二世紀，回教佔領印度以後，經過一次徹底的屠殺，便在印度消失了，直到現在為止，整個的印度，便在回教與印度教的範圍中討生活。尤其到了西元十七世紀，英國的東印度公司成立以後，印度便成了西方人的奴隸，印度人也就變得愚蠢無知和野蠻了。至於中國，在鴉片戰爭之後，中國的文化便失去了穩定社會人心的力量，因為中國人的仁義道德，究竟敵不過西方人的洋槍大砲。於是媚外的心理，便成了中國青年的通病。當然，我們沒有理由反對東西文化的交流，但交流是雙方的事，我們不能坐視東方民族的遺產，在歐風美雨的物質文明下湮沒和消失。同時，要挽救時代動盪的危機，也只有發揚東方「反求諸己」的精神，才能克服西方人永無止境的物欲。否則在人欲橫流的環境中要想求得互不侵犯的永久和平，豈不等於自欺欺人！例如回教徒的武裝征服是為了和平，基督教的十字軍東征，也是為了爭取永久的和平，新教與舊教的「三十年戰爭」，目的豈不也是和平？這些以征服為目的的鬥爭，都高唱著最後的和平。實際上，他們越想和平，和平卻離得他們越遠。基督教中分為舊的天主教和新的耶穌教，耶穌教中，又分為馬丁路德

派與喀爾文派，喀爾文派又分浸信會和長老會。他們雖然同信一個基督，但在西元十五、十六世紀中，天主教迫害新教，新教中的英吉利教會除了迫害天主教，同樣也迫害英吉利教會之外的其他新教——清教徒，大家講和平博愛，結果卻是一連串的互相廝殺！由此可見，征服與殺戮，是西方人的特長，和平的工作，卻不能不讓東方人來努力，因為我們很可以向西方人誇耀，我們的歷史上，除了政治的戰爭之外，從未有過思想或宗教的戰爭，尤其是佛教，雖經過數次的摧殘與迫害，如中國的「三武一宗」、印度的婆羅門教（西元第八世紀）與回教（西元十二世紀）的迫殺，但是，佛教徒除了悲壯地殉道之外，從未有過武力反抗的行動。

以目前的現狀來說，佛教似乎是最落伍也最不受人重視的一種思想，因為她的籍貫成了問題，她是印度阿三的同鄉，特別是近代印度總理尼赫魯，在國際政治舞臺上所演的丑角，更使佛教的出身娘家，蒙上了洗刷不淨的污點。其實，佛教雖是印度的產物，但卻並不是印度的正統思想，由於印度古宗教婆羅門的根深柢固，佛教流傳，並不見得順利，雖然在佛滅後兩百年的光景，孔雀王朝的阿育王，以佛教徒的虔誠，統一了整個的印度（這是印度人自己統一統治自己的第一次，也是最後一次），但是到西元第八世紀以後，因為保守的婆羅門教勢力抬頭，佛教便在印度日漸趨於衰微。正因為佛教走出印度，印度在婆羅門階級制度（共有大小三千多個階級）的嚴格區分下，失去了平等的精神和團結的力量，才會招致回教徒、蒙古人，以及英國人的先後征服與奴役，所以，佛教對於印度的沒落，不負任何責任。印度本身的不景氣，佛教也不會受到絲毫的影響。

前面曾錄《印度史綱要》中的話說：「印度文化在人類的價值，在中國人心裡的天秤上亦最有斤兩，而享受印度文化的滋味最厚的民族，亦是中華民族。」可見印度文化與中國文化間的關係了，並且這個關係的形成，完全在於佛教的傳佈。但是，當今的中國文化，同樣地受到了時代旋風的奚落，至於影響中國文化的佛教文化，當然也就不為一般害著時髦與西方熱的人們所注意了。不過我們相信，當那些人們

在西方的文化中遇到難題而發生懷疑的時候（這是絕對可能的），東方人的文藝復興，也就開始了。同時，我們預言，東方人的文藝復興，重點將在於佛教文化的充實與發揚。歷史告訴我們，佛教傳入中國以後，在中國文化中，曾經發揮過很大的力量，北朝的佛教藝術，如敦煌的石窟、龍門與雲岡的石刻，已經成了中國文化不朽的遺產，不論繪畫與雕刻，在中國的文化史上，似乎再也沒有更古老與更偉大的創作了。經過漢末魏晉而到隋唐，由於佛教典籍不斷的東來，佛教本身，變成了中國式的佛教，中國的思想界，卻也形成了「三教同源」的傾向；又由於中國佛教的革命，形成蔚為大觀的禪宗局面以後，儒家的思想，也就跟著走進了「理學」的階段，可惜理學家們在狹隘的民族觀念下，既然採納了佛教的菁華，倒過來又反對佛教，把思想的範圍越縮越小，終於鑽進了牛角尖而不能自拔。我們以為，如果儒家的思想能與佛教的文化彼此合作、互相諒解，東方文化的命運絕不會有「線裝書扔進茅坑去」的遭遇。

在大體上說，東方的思想，都是保守的，印度人對於印度古宗教是固執的，中國人對於儒家的正統思想，也是固執的，佛教雖是東方的產物，但卻從未變成印度或中國的正統（泰國與緬甸等小國家除外），佛教的本身，並不固執，也不主張保守，但是受了民族習性的限制，也就陷進了保守的泥沼，因為佛教沒有強大的祖國，作為經濟與政治的後盾，其實佛教也用不著要有任何形式的後臺老闆，所以她在某一個地區傳佈，便順從某一個地區的民情。因此，佛教並不保守，由於中國人保守，所以中國佛教也就多多少少帶有一些保守的成分了。因為中國佛教的保守，基督教才會打進了中國人信仰的領域。但是，基督教能讓世界永久和平嗎？實在是急待解答的問題。

寫到這裡，我們該有一個結論了。我們由上面的分析中，可以知道，西方的物質文明，要比東方進步得多，西方本身的宗教，因為追趕不上時代的文明，所以才有反動的思想出現。至於東方的文化，儒家的思想泥於保守，重於人本，所以被自然科學的時代潮流打敗了，甚至是揚棄了。佛教的思想，雖不保守，但卻受了印度和中國傳統思想的

限制，也被時代誤解了，由於這些原因，才造成了近代東西方的一片混亂。然而，我們要穩定時代的動亂，必先安定社會人心，要安定社會人心，卻又必須從恢復信仰著手，能夠經得起時代考驗的信仰，除了東方人的佛教，便不會再有更大的力量。如今，東方世界需要西方的科學知識，西方世界則需要東方的宗教信仰，然而我們的現狀能與這樣的需要配合嗎？我們有著這樣重大的責任，要我們來挽救這個時代的危機，我們有這樣的使命，但是有沒有這樣的能力呢？但願每一個佛教信徒，都會回答一個「有」字，阿彌陀佛。因為眾生為菩薩福田，搶救眾生，豈不正是學佛者的本分？否則光有美妙的理論，沒有腳踏實地的行動，誰敢相信佛教是一個值得信仰的宗教呢？佛弟子們，努力罷！

（一九四七年十月八日於新店）

留學譯經與中國的佛教教育

在世界各國之中，接受佛教的文化，而能契入於其本土的文化並且壯大發揮其本土文化，尤其能夠相得益彰的，我中華民族，實在是得天獨厚。這要感謝我們的佛教先賢，他們有的是從西域東來，有的乃由東土西去，無論東來抑或西去，他們的旅途是艱險的，他們的心志是堅貞的，他們的貢獻是偉大的，他們的目的則是相同的，他們唯一的希望，就是如何把西土的佛教文化與佛教信仰傳入我國，並且如何才能把那西土的佛教文化完整無缺地傳流或吸收到中國來。在中國史上，最早來自外國的文化使節或國民訪客，便是佛教的和尚，最早出國的留學生，也是佛教的和尚，所以中國最早所接觸到的外來的新文化，便是佛教的文化。

中國出國留學的第一個留學生，是朱士行，根據梁任公先生的考察，自朱士行（西元三世紀中葉）於魏高貴鄉公甘露五年（西元二六〇年）西行求法開始，而到唐德宗貞元五年（西元七八九年）悟空法師從印

度東歸為止，在此五百二十九年之間，西行求法的高僧大德，除去佚名無考的八十二人之外，共有一百零五人。至於自西土東來的佛教高僧，第一位是安世高（西元第二世紀人），由安世高於漢桓帝建和元年（西元一四七年）東來譯傳佛法開始，而到唐德宗貞元十二年（西元七九六年）般若法師為止，共歷六百四十九年，大德七十二人。（以上資料出梁啟超《佛學研究十八篇》）我們看中國佛教史，佛教來中國，自東漢發軔，經魏晉的孕育，至隋唐的鼎盛，這是接受西土文化的階段，所以雙方高僧的來往交流，也以這一階段為特盛，西土佛典的譯成漢文，絕對的多數，也是完成於此一階段之中。及以宋元以下，雖有零星的譯介，亦僅補苴之作。因自晚唐以後，中國的佛教已從吸收和孕育中，開出了新生的花朵，對於西土梵本佛典的翻譯，也到了飽和之點，同時也像不再有強烈的譯經要求，故自晚唐以降，留學生及譯經的成就，便無可論列了。

晚近以來，佛教的文化，又有了新責任的開始與負擔，日新月異的交通工具，已使我們此一地球世界的幅員，每在縮小之中，世界各地的距離，每在縮短之中。過去幾千年中，佛教的導化範圍，僅限於亞洲一地，即在亞洲之內的各地佛教，其崇信及發展的情形，也是沒有統一。近世以來，東方的亞洲人，已在羨慕西方歐美兩洲的物質建設的科學文明，西方的歐美人士，也在嚮往著東方文化的精神領域。所以世界大同、文化相融的偉大時代的新局面，已在開始了。

我們今天的佛教，要把自己的佛教文化傳播到歐美去，正像鳩摩羅什、佛陀跋陀羅、菩提流支、真諦、實叉難陀之由西域東來，力弘聖教，邊講邊譯；我們也歡迎外國的學者來中國留學佛教文化，而讓他們帶回各自的祖國去，正像朱士行、法顯、玄奘、義淨等的留學西域，而將佛典介紹回來。同時，我們的責任，不唯要將中國的佛典譯成另外一種歐美的語文，而要譯成許多種外國語文，甚至是各國的土語方言；我們不唯要把中國的佛典譯介出去，還要將外國或漢文以外尚未見存於漢文內容的佛典，介紹到中國來。我們知道，漢文的佛典，除去中國歷代高僧大德的著述之外，全部均由梵本迻譯過來，但

是佛典的語文，除漢文及梵文之外，尚有錫蘭土語、泰文、西藏文、蒙古文、日文、滿洲文、西夏文、巴利文等，梵文佛典，現多散佚，文獻足徵的，莫如漢文、巴利文、西藏文，以及相當於中國元代以後的中文佛教著作（此期以前的日本佛典多係漢文原本），所以我們仍有責任將其譯介成為漢文，期使整個的佛教文化，來作一次大會師，而得一個大統一的局面。

但是我們身為漢語中國人的近代佛教徒，應該深自感愧，我們在這方面的工作，不僅做得太少，簡直還沒有開始，近世部分佛教文化之傳入歐美，多為南傳佛教的各國學者及日本佛教學者的功勞，甚至還有部分是傳自西藏高原的喇嘛。中國的佛典最豐富，中國的佛教最高深，近代中國的佛教徒，卻最無能！為什麼會如此的呢？一言以蔽之：近代的中國政府不提倡佛學的研究；近代的中國佛教界，未能自成一個教育的系統而來造就人才。據來自美國的消息：在美國諸多大學之中，多有東方哲學院系，東方哲學普遍多以佛學為主，耶魯大學的佛學課程，竟達十門之多，餘如哈佛、普林斯頓、哥倫比亞，以及加州、華盛頓、芝加哥、夏威夷、威斯康辛等的各州州立大學，也都有著佛學的課程。其他國家如日本、泰國、緬甸等，也都有其佛教大學的設立，唯獨中國，最冷漠！再說，在現下中國的佛教環境之中，不但沒有理想的教育機構，甚至還無法找到一所真以培養人才為目的，而可使人安心讀書的地方，遑論接受外國留學生前來我國研究佛學，這是何等的悲哀！但願教界有願有德有悲有志的大德，登高一呼：重視佛教教育，培植有為的青年。俾使我們擔起時代所賦予佛教的使命。

近有幾位青年法師矢志出國深造，並有詹勵吾居士等討論譯經問題，因有所感，寫了這篇短文，期奏助陣吶喊之功。

（一九六〇年九月寫於北投，刊於《人生》一二卷九期）

教育．宗教．佛教的宗教教育

一、教育

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

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

正因為教育的涵義，包羅很廣，故在佛教之中所能發掘到的教育問題，也就很多了。我雖於本刊寫過幾篇有關佛教教育的文章，並於六月二十一日出版的《覺世》第一八期中特以〈引論今後中國佛教的教育與文化〉為題，說出我對佛教教育及其文化的感想，奈因個人的智力不足，說了好多空話，仍覺僅是皮相的泛論，未能戳及佛教教育問題的核心，故總覺得意有未盡，言有未表者，尚不知凡幾。我在〈引論今後中國佛教的教育與文化〉之中，曾經提到：「今天我們所談的是佛教的教育，是希望以我們佛教的力量創辦我們佛教的教育機構，

建立我們佛教的教育體系，以佛教的教育來培植佛教的人才：是教我們的青年，接受佛教的宗教教育。」在我以為，今後的佛教，最大的危機不在沒有學校的教育，而在沒有佛教的宗教教育。論者以為，佛教即是佛教，佛教不得同名之為宗教，這是我能同意的，因為宗教一詞是外來的新語，英文中religion的意思，並不同於佛教的意趣，也無法涵蓋佛教的內容。不過religion的涵義是宗教、宗旨、宗派、信仰、信心，以及宗派的儀式。那麼佛教是否也有宗旨、信仰、信心和儀式呢？當然是有的。實際上佛教雖然擺脫揚棄了宗教的原始形態，在觀念上也超越了多神及一神的宰制創造之說，但在基本的信仰及其發展的源頭，仍然是宗教的，故其思想上是超宗教而非宗教的。因為佛教是無（創造）神的，所以不是宗教，佛教仍有僧團的規制、生活的禮儀，以及種種戒條的訂定，尤其是信仰佛菩薩的真實不虛，自信只要依律而作、如法而行者，必定可以成佛，否則即將輪迴六道苦海，流轉生死不已。這些無一不是宗教的根本精神。

二、宗教

同時，宗教一詞的觀念，雖在無知淺薄者的侮衊宣傳之下，每皆以為是可笑可恥的迷信，如能追本溯源，推求人類文化及其生命的奔放不已者，正所謂「黃河之水天上來」，人類的發展都是從宗教的氣氛中，維持著生生不息的力量，並可從此力量的厚薄，看出各個民族的興衰。我們曉得西方世界的文明，固出希臘、羅馬、基督教的匯流，但其最原始的力量，卻是一部《舊約全書》，西方人的精神及其性格，直到現在，仍可以在《舊約》之中找出他們的樣本。印度如無婆羅門教的聖書，四大《吠陀》之出現，佛教是不是能在印度產生，可能還是問題，從本質上看，佛教的無神，是在受著婆羅門教一神（梵神）主宰及神僕（僧侶階段）腐化的刺激下產生，故到今天為止，多數的印度人民，仍在信奉著他們原有的宗教，同時這也是維繫其民族生命意志不墮的唯一準繩。至於我們中國，看來似無宗教可言，道教

雖是中國的宗教，卻是中國文化生命的旁流，甚至可說道教（不是道家）根本是個沒有其民族源頭可找的宗教，所以它在中國文化中未有若何的貢獻和影響。中國的宗教生命，乃是《易經》的創作，相傳《易經》的大成，曾歷伏羲、文王、孔子的三聖三增，秦始皇焚書坑儒，特將《易經》列為卜筮之書，而得倖免於火。六經之中，《易經》出現得最早，中國後世的儒家之學，也即以《易經》為本。《易經》雖不同於其他宗教的原始聖典，稽其本質，實也相去不遠，最足旁證的便是秦火之際，列《易經》於卜筮之林，卜筮便是原始宗教形態的一種了。

總之，凡是有其活力充沛的宗教源流的民族，也必是可大可久的，相反地，如果一個民族而沒有其生命力豐富的宗教，並且不能接通或接受外來宗教的灌溉者，那個民族的壽命便不會長久。所以如你能去讀基督教的《舊約》，印度的《吠陀》，中國的《易經》，便會使你生起一股森森之氣的蒙蒙之感，尤其讀到《舊約》這部書，簡直像是黃河的洪峯、出山的乳虎，在強勁的活力之中，充滿了原始生物的野性，最不幸的，這股力量，如今已經吞沒了地球的一半，但此僅為其流弊，宗教的本身，對於人類的貢獻，仍應得到其應得的尊重。

三、宗教教育

現在，可以談談宗教教育了。

宗教的目的，以多神教及一神教來說，是以神有權能的觀念，來控制人類的犯罪心理，同時也以人類的脆弱心理，寄託於神的權能之下而求得到安定的情緒，所以宗教的教育，也只是教人如何明白神的地位和權威，明白自己如何去接近神的領域，如何去接受神的安排就夠了。雖然如此，凡為高級的宗教，無不有神人之間的遵守規約，如猶太教的《舊約》，基督教的《新約》，回教的《可蘭經》，婆羅門教

的《吠陀》。所以只要你是宗教的信徒，必定有你必須履行的宗教生活。

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

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

佛教不同於其他神教的，佛教教人根據佛法的道理，向內用工夫，向自性中找佛性，以自性的佛性來感通外在的佛性，所以處處要求自己：學佛所學，行佛所行，解佛所解，證佛所證。要求自己如何而後，才是真淨的佛子，如何而後，方能成佛。並不像信仰神教，是許

身於神的腳下，作為神的僕役，去為神的理想而來持戈執戟，征服那些尚未信神的人。

從教育的範圍上看，宗教教育應該是包括個人的自我教育及群眾的社會教育在內，並且是以個人的自我教育為主體、為根本，然後再以個人的行為影響他人以至整個的社會，這與中國儒家的推己及人、推仁及物、正心誠意而至天下平的道理是相通的。但此除了佛教以外，沒有任何宗教可以做得更為徹底。所不幸的，及至近世以來，東西文化交通（其實是不完整的西方文化的單線東漸）之後，人皆務於科學、哲學的競相學步，在此時代之中，我們固需有其大智慧者的出現，將佛教的義理推陳出新，而去接通時代的思潮，並期領導時代的思潮。但是一般青年，即或對於西方科哲之學的概念，尚未觸及皮毛，亦以高談什麼主義、什麼論、什麼觀者為時髦，佛教界中的一輩，亦有流此時弊而不自察者，每於談論之間或作文之際，喜歡將科哲之學作為主題，而很少提及宗教修養的問題與宗教教育的問題。尤其以佛教不是宗教，而專以學說文化為其用力的重點者，在他們的身上或還有些學者的風味，但已沒有宗教的氣息。

目前日本的佛教，就是如此，然其學術風氣之盛、研究態度之勤，又為中國佛教之所不及。中國佛教如果再無轉機，充其量也僅步日本佛教的後塵。當然，如果能夠趕及日本，已比現下有了長進。倘若真的如此，對於人類的文化自然不無增益，同時以學者的態度來予佛教以學術性的研究，較諸那些吃了佛教的飯尚不知信佛所為何事者，已經清高千百萬倍。唯其即使如此，對於佛教的宗教價值，卻又無多增益，因其僅僅限於研究佛教的發展，而不從事於佛教生活的實踐，已非佛陀創教的本義了。

四、佛教的宗教教育

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

說起宗教生活的規定，佛教又比其他宗教嚴格得多，也詳盡得多，佛教除了各部經論之中，每皆談到佛弟子們的生活規範之外，還有五大部的律藏，專門討論剖析並說明佛弟子們的生活方式。佛教的戒律，看似枯燥無味，但是佛教之所以為佛教的根本精神，便在戒律之中產生。本來，一個佛教徒之異於非佛教徒，如果不能從佛教特有的宗教生活——律儀行持之中表現出來，單單只會唱誦幾卷經文，或者只知幾句佛學的名詞，那是算不得佛教徒的，即使他在形式上已受了五戒、十戒，乃至比丘戒、菩薩戒，也是徒然。因為佛制規定，求戒的內容不瞭解不遵行者，皆不得稱為得戒；得戒之後，如果不能持守終身者，仍然會失戒。所以通常認為做一個佛弟子是極其簡單的事，但如究其實際，別說在今日的佛教圈中不易找到一位如律而行的比丘，就是要找一位五戒清淨的滿分居士，也不容易。例如近世的弘一大師，一生持守戒律，精勤嚴謹，已能做到：只學佛法，不順俗情，獨行獨往，因果分明，說怎麼做，就怎麼做，該是如何，便去如何，不苟且，不敷衍。但他自驗，五戒尚未持得清淨圓明，僅以多分優婆塞自許。何況弘一大師以下的佛弟子呢！律藏之中，固有部分條文，是釋尊對於當時僧團生活的應時制宜，而不必視作一成不變的律令，來要我們全部遵行，但其根本大戒的規定，我們應該是可以做得到的。在佛教中，在家弟子有五戒，出家沙彌有十戒，比丘有二百五十戒，比丘尼有五百戒（實際只有三百四十八戒），梵網菩薩戒有十重四十八輕，如果再細推之，則出家沙門，應遵應守的事項，多達三千威儀、八萬細行。像這樣繁細而嚴密的宗教規約，絕非其他任何宗教，所能望其項背。如從毫無宗教經驗的人來看，這樣多的律儀，加在一個人的身上，準會由於過分拘謹而形同木偶，事實上，儒家君子之風，尚有禮儀三百、威儀三千的要求，何況一個出家修道的僧人？這種戒條及律儀的制定，目的是在將人從混濁複雜的物欲環境中，提煉出純淨統一而至真至善的本性——佛性的圓成。如能一心向道，安住

律儀之中，也就不覺其累；正如國法雖繁，不困守法的公民。所以學佛重在「戒定慧」的「信解行證」，並且學佛的行程，是由戒生定，得定出慧，三學之中，戒為第一工夫。因此，佛制比丘出家以後，五夏之前，必須學律，如果戒律不嚴，而想做個本分滿分的出家人，那是不可能的。我們不妨反身試問：「我是三寶的弟子，那麼在我的儀態上和心理上究又幾何佛弟子的成分呢？我對家庭之間、社會之中、師友親鄰之際的相接相處，談說舉措，存心出意等等，究竟有多少是像一個標準的佛教徒呢？」請不要忘了，佛教徒的根本戒條是：不殺生、不偷盜、不邪淫（出家者不淫）、不妄語（包括挑撥離間、罵人、欺詐、哄騙、豔語、雜談等等）；佛教徒的基本觀念是不得瞞因昧果、好大喜功、爭名奪利，乃至撥無因果、不畏罪報，就是用買米的錢去築僧房，塑像的錢去起殿堂，都是叫作瞞因昧果。那麼試問：我們時下的四眾三寶弟子，誰能做到這種地步了？

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

山，終不毀犯三世諸佛經律，與一切女人作不淨行；復作是願：寧以熱鐵羅網千重周匝纏身，終不以此破戒之身，受於信心檀越一切衣服；復作是願：寧以此口，吞熱鐵丸，及大流猛火，經百千劫，終不以此破戒之口，食於信心檀越百味飲食；復作是願：寧以此身，臥大流猛火羅網熱鐵地上，終不以此破戒之身，受於信心檀越，百種床座……。」

以此可見，受了戒的人，對於戒的護持以及破戒的嚴重性了。所謂破戒，便是越出了戒律所許可的行為之外，例如殺盜淫妄：殺人、自殺、教人殺、見殺隨喜；自盜、盜他、教他盜、見盜隨喜；自淫、淫他、教他淫、見淫隨喜；自妄語、教人妄語、聞妄語隨喜等。凡為起心動念，舉手投足，身解意會，只要一絲不正，便墮破戒罪中。那麼，一個人能以殷重懇切之心，受過菩薩戒後，便會發出如上所舉的誓願者，該是一種多麼虔誠的宗教情操了。《梵網經》另外又說：「菩薩見外道及以惡人，一言謗佛音聲，如三百鉾刺心。」有了如此的宗教情緒，若在其他宗教，可能就要採取報復行動了，但是佛教絕對不會報復，即使以身殉教。如《梵網經》中的另一條：「若佛子不得以瞋報瞋，以打報打；若殺父母兄弟六親，不得加報。」因為依照無始以來，輪迴生死，流轉六道的觀念來說：「一切男子是我父，一切女子是我母，我生生無不從之受生，故六道眾生，皆是我父我母。」人之對於父母，報恩唯恐不及，那能談到報仇的行為。所以釋迦世尊在因地修行菩薩道時，為暴君歌利王割截身體，節節分解，也不生起一念瞋心，反而心生哀憐，懇切發願：「我於成道之後，當先度脫此人。」這句話後來是實現了，佛在鹿野苑初轉法輪，便度了那位暴君的後身憍陳如。這種以德報怨的精神，比諸耶穌主張打我的右臉，我連左臉也送他去打，又高出千百萬倍了。近世印度偉人，聖雄甘地，以自制自苦的不流血與不合作運動，從英國人的壓迫下解救了他的人民，與其說受了基督教影響，不如說是繫源於相連著佛教思想的印度精神。

五、今日的佛教急需宗教的教育

由於上面略舉可知，佛教徒的不同於非佛教徒，端在佛教戒律的守持與否，如果不學佛戒也不守佛戒，他是夠不上稱為佛教徒的，也說不上有其佛教的宗教生活。不幸的是，今世的中國佛教，由於政治的變亂、社會的動盪，以及人心的披靡，佛教徒們未嘗能有理想的環境，來培養與接受宗教教育的生活體驗，所以除了深根大器的高賢俊傑之士，尚能保持若干佛教徒的宗教氣質之外，一般而下，則皆流世比俗，亦無反身覺照的能力了。因此我要提出此一問題於佛界達德高賢之前，以期挽救時弊於既傾未覆之先。有人以為六祖大師曾說：「佛法在世間，不離世間覺」，所以主張「大隱在廛」，所謂「十字街頭好參禪」，這些觀念，當然都是金石之言，奈何一般人不自明察，只握住了「不離世間」四個字，卻放棄了最重要的一個「覺」字；只看清了「在廛」兩字而未認明「大隱」兩字。那麼試問：我已「覺」了嗎？我已能夠「大隱」了嗎？需知覺悟世間法，大隱在市廛，絕對不是朋比俗類、等同凡情的境界。所以我們急需從佛教的宗教教育中，實踐我們特有的宗教生活。以往常聽人說：「我是學佛的」或「我是學禪的」，「所以不必持律」。其實有名的法師，無不重在力行，禪門的祖師，也並非不崇於律，甚有禪師如會昌者，不敢以比丘自居。近世學教的青年，多以戒律為落伍的骨董，這是絕對錯誤的，但是我乃過來之人，學僧階段，一切沒有根基，性格未趨定型，對於宗教律儀的生活，總是格格不相契合。然而我們的教育效果，就要趁此青年性格的可塑時期，予以適當的宗教教育，才是最最理想的措施。不過，宗教的教育是以型範，是以德感，負責教育的人選，又要值得審慎了。

總之，我們如果盼望中國佛教的中興，必須使得佛教徒們人人都有克己利人的精神，此一精神的產生，則須從佛教的宗教教育下完成。唯有人人都能如律而作、如儀而行，才能使我們的佛教，成為此一人類社會中道德教育的重心。因為佛教的宗教教育，佛教的宗教生活，便

是實踐律儀的宗教生活；律儀的教育是培養宗教氣質與宗教情操的教育，律儀的生活是莊嚴人生境界，淨化人類世界的生活。

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

（一九六一年六月寫於北投，刊於《人生》一三卷七期）

佛教的教育與文化

這次「今日佛教座談會」的主題是討論佛教的教育問題，但是，要健全佛教的教育（包括學校的正規教育和一般的社會大眾教育），光在紙上寫寫或口頭說說是不夠積極，也不能兌現的。如要兌現，經濟來源，實在是個最大的前提。雖說利用佛教刊物的文字呼籲之後，希望能夠出錢的大富長者，或大心菩薩拿出錢來。可是我們首先估計一下，經常為佛教事業而出錢的人，大概有多少？據我每次閱覽各種公開發表的各種功德芳名錄之中，看來看去，總共的人數，似乎並不太多。因此，我以為，目下佛教教育的最大課題（也是最先決的課題），不是別的，而是如何教育佛教徒樂意為佛教的教育事業而拿出錢來？如何教育出更多肯出錢的佛教徒來，並如何利用各個佛教徒的社會關係，而向同情佛教的非佛教徒勸募我們所要的經費！誠然，由教育而勸募，由勸募而再發展教育，乃是循環性的。我們能做多少是多少，只要有堅決的信心和毅力，努力做去，我們的景況自會好起來的。這是我所提出的一個問題，下面我要說出三點意見，而且我的意見，依舊連帶著上面所說錢的問題。

一、學校教育

說起佛教的正規教育，在中國，一向不曾有過一種教育制度的實行。佛教史上的許多高僧，有的出於個人的自修，有的則在出家以前，已經有了基礎，至於按部就班的集體教育，從來不曾有過。直到目前為止，雖已有了好多佛學院的成立，但那仍未脫離私塾式的形態，充其量，也只能算是現代化的萌芽或雛形，離開制度化和現代化，尚須百尺竿頭，更進一步的努力。

近來我們佛教界，往往可以聽到人才不夠、人手不足的呼聲，求其原因，豈不正是沒有像樣的教育機構，來為佛教培植人才！相反地，有好多熱心的弘法人才，倒是由教外培植好了，才到教內來的。

創辦佛教的學校教育，我不想提出什麼意見，我只想說出一個實際問題：我們迫切需要有一個乃至數個像樣的佛教大學，以及越多越好的佛教教會中學。可是，我們的錢呢？記得在清朝末葉，我國有個名叫武訓的乞兒，他以乞丐的身分和乞丐的所得，奮鬥了一生，終於實現了創辦義學的願望，我們佛教徒中，連我在內，是不是也能跑出若干位大菩薩來，向武訓看齊，救救我們的佛教，救救佛教的下一代呢？否則儘管希望大家來重視佛教的偉大，人家卻沒有許多閒空來理你；儘管爭取大家的同情，人家卻是別一種宗教教育下生長的兒女。

不過對於創辦佛教的教會學校時，我們必須要有一個寬大而正確的觀念，就是說，我們辦教育，固在希望多為人類的心田之中，播下一些菩提種子，以期培養出更多的正信佛子。但是，宗教信仰是勉強不來的，凡來讀書的學生，不一定要他來信仰，即使他不信仰，佛教能為我們的社會培養一個有用之才，也是出錢辦學者的一份功德。最低限度，他在情感上總是偏向佛教的，因為他總不會否認，他的母校的創辦者和支持者，是一群佛教徒的罷！

二、一般文化教育

我們要使佛教普及和通俗化，所以主張利用文藝小說以及圖畫乃至影片來作為弘化的媒介或工具；我們要使佛教的義理，引發學術界的興趣，而將佛教思想打進知識分子群中去，所以要用研究學術性的方法，寫出種種啟發性的論文。

可是，在這裡又有一個必須解決的實際問題——依舊是錢！在今日的佛教圈中，辦得最好的雜誌，所用的文章也都是沒有稿酬的。我無意說佛教徒做事也脫不了功利觀念。但我們應該明白，除了大法師和少數大居士，他們各有其生活的所依之外，寫文章的人，生活富裕的恐怕不多。所以佛教刊物雖多，而其執筆的作者，卻老是那麼幾個，所以刊物的內容新不起來，也活不起來。因為大家希望佛教文化要如何如何的推動和發展，但卻只有原則而沒有方法，只希望人家做，卻不鼓勵人家來做。要知道，發心弘法固屬善舉，但如空著肚皮、光著脊樑，即使想做，也是做不成的。同時，沒有稿酬的雜誌，既不能公開廣泛的徵稿，又無法嚴格地從事選稿。若把一篇以面子人情要到而又並不理想的稿子退還撰稿人，便無異於割斷了一個稿源。再說，要思想性的論文、要小說、要童話、要劇本等等，如果沒有稿酬，沒有獎勵，不但沒有外來的稿子，也很少能夠提起教內人士的興趣（其實教內人士，善於這些的有多少？）尤其佛教不像其他宗教，佛教沒有門戶觀念，只要不是侮辱佛教而有教育性質的作品，即使是基督教徒的作品，亦在歡迎之列。奈何，沒有報酬，沒有鼓勵，人家，特別是職業作家們，難道就餓著肚子來應徵嗎？我雖不以為業餘的作品不好，但如能夠以其酬勞而培養出若干個佛教文化的專家，豈不更好嗎？

我還有個看法：社會上一般學術性的刊物，他們沒有廣大的信徒，作為資助的後盾，仍能辦得下去，甚至越辦越好，而且是有稿酬的。我們佛教的文化事業，照理來說，應該會辦得更好，其中到底有些什麼困難，最好能夠研究一下。《今日佛教》的諸公，也曾有以稿計酬的計畫，等到經費寬裕一些的時候，但願這一計畫能夠付諸實現，從而其他各種文化教育事業，也必能夠跟著進展。

三、發揚佛教文化

有人說印度哲學的長處是不執成見，虛心學習，深自反省，如要批評自家以外的思想，必須弄清了對方的理路，首先予於價值上的肯定，再以自家的見解，一一加於批駁，而使之顯出自家之高和他人之低——當然，低的不即等於是惡的或壞的。根據這一觀點來說，可見我們今天要談發揚佛教文化，實在不是輕而易舉的事了。我一向以為，佛教當前的急務，是要自求立足穩固於東方文化之中，並使屹立於東方各個文化之上，然後再求世界性的推展不遲。事實上，如能在東方屹立，亦必將為全世界的人類之所仰慕，因為今日的東方人，多在翹首西望，而幾乎遺忘了自己土生土長的東方。可是要想自求自立，一定要使自己接通了周遭的環境，取得了周遭的同情，再領導著周遭的環境，拉起時代的列車，向前邁進。這一點我們的祖先，已經做得很多了，但到我們的時代裡，還得繼續做下去，因為時代不同了，人的觀念也不同了。同樣的，我們要使佛教文化變而為東方文化的領導，再變而為世界文化的領導，其中一定要經過許許多多的容忍和許許多多的融通，要想感化他人，必先瞭解他人，尊重他人，取得了他人的友誼，才能獲得他人的信心；我們向外發展的初步工作，與其說是傳播自己的文化，倒不如說是先去瞭解他人的文化，容忍他人的文化，融通他人的文化，容忍他人的不是，融通他人之所是。不過，從事於佛教文化的發揚，而又未能弄清佛教文化的本質，便去努力於容忍與融通的工作者，那是辦不到的，也是很危險的。

總之，一種文化的形成，不是一朝一日的事，尤其不是勉強得來的事。世界的文化，將來一定有個大同的局面產生，佛教的文化，便是這一局面的先聲，佛教主張中道，主張無我，不執不偏，不袒左右，任便世界如何進步，也不會越出佛法的範圍。所以唯有發揚佛教文化，大同的局面才會提早實現，但要發揚佛教文化者，必先認識了自己的文化，也要瞭解他人的文化，取得他人的同情，便是我們的收成。說到這裡，我們又不能不聯想到佛教人才和培植人才的問題，否

則光是空口說白話，沒有足夠這種資格或才力的人員，多說也是一些空話而已！

中國當代佛教的苦悶 ——送青松法師東渡有感

五月二十五日下午，我由松山機場送青松法師登機東渡回來，面對中國當代的佛教，思潮澎湃，感慨萬千！

中國的佛教，雖然來自西陲的印度，但經漢末魏晉而迄唐宋，由於中印兩地的歷代高僧，傳譯發揚，培植滋長，成為佛教的第二祖國。佛教萌芽於印度，卻在中國土壤中繁殖茁壯，融匯大小三乘，集聚佛法大成，自成一個系統，旁傳高麗、日本。這在中國來說，實在是「得天獨厚」。

在中國佛教史上，義學風氣鼎盛的時期，寺院所在之處，高僧所居之地，即為中國文化與教育的中心，社會上與思想界的精英之輩、傑出之士，也都以佛教的寺院為向學之所，寺院的高僧為其問道之師，並且學風所被、道風所至，享名宇內，飲譽東瀛。唐玄宗開元年間（西元七一三—七四一年），有善無畏、金剛智、不空三位大士，西土東來，傳授密宗，不空傳惠果，惠果再傳，唐德宗貞元二十年（西元八〇四年），即有日本僧人空海弘法大師，來華留學，求受密法東歸，即為日本真言宗之始祖；此後於唐代肅宗之際，有我國鑑真律師，東渡日本，大弘毘尼法化，而成日本律宗的創祖；迄至清季順治十一年（西元一六五四年），又有中興黃檗道風的隱元禪師，受日本的禮請，東渡弘化，初創日本的黃檗宗風。再如日本日蓮宗的始祖，日蓮上人之創立該宗，由於他在比叡山的精心參究，而比叡山者，即是初由中國傳入佛教的地方。總之，日本的佛教，全部傳自中國，乃為中國佛教的一大支流。所以日本的佛典，在我國宋元以前，很少有他們自己的著述。相反地，我國古代的佛教譯本或著述，由於歷代的政治變亂及大小不等的法難，而被損毀不傳的，在日本倒可得到其存本。

如經會昌法難，中國密宗教典，大部失傳，日本卻仍盛傳不替；律宗典籍，因自南宋以後，禪宗盛行，律門衰微，唐宋諸家律學著述，中國亦多散失不見，或則燬於兵燹，其有若干原本，竟在日本可以找到。這一點，我們應向日本民族的收藏精神致敬。日本這個國家，並沒有其自己的文化，但能善善惡惡，竭誠模仿，專志學習，並且經久不墜，因此自從中國佛教的義學風氣走入下坡之後的宋元以還，日本的研究精神，隨即繼之而起。我們且看歷代國內外漢文藏經的編纂刊印，最初是中國北宋《開寶藏》，最後是近年由中華佛教文化館影印的日本《大正新脩大藏經》正續兩編，一共三十種，其中十八種是中國人印的，三種是高麗人印的，九種是日本人印的，但是，最最完備、最最詳審的，要推由日本人高楠順次郎等於西元一九二二至一九三一年所編印的《大正新脩大藏經》了，他們正像我國古代高僧組織譯經道場一樣，集合許多學者，歷時十來個年頭，蒐求各種異本，乃至敦煌本、寫本、古佚本，以及各種流通本，詳加審訂校對。這種規模，這種工作，在我國的藏經史上，還不多見，近世以來更難想見。故在《大正新脩大藏經》的續編之中，除了﹁古逸﹂與﹁疑似﹂兩部之外，共計一千五百四十六種，盡收日本人著作，不錄一篇中國人的東西，可見中國義學日漸沒落，日本佛教，日漸代興了。

晚近以來，中國國勢，內憂外患，擾攘不已，佛教在基督教挾著西方人科學知能的優勢侵凌之下，無法抬頭，國人也以佛教徒本身的不自振作，而加奚落，乃至燬寺逐僧，佛教在此雙重壓力之下，老一輩的面對此一乖張的新局面，固然不知所措，年輕一輩的，則又心有餘勇而力不足，一切原來的規制和狀態，已不能適合時代的要求，要想建立時代所需要的規制又感百廢待舉，不知從何下手，即使著手做去，也會遇到許多現實和舊狀態的牽制。比如近代的佛教偉人太虛大師，他雖為了扭轉此一新舊交替、除舊更新的局面，奔走呼籲，努力一生，仍未得到多大的效果，於是，形成目前的佛教現狀：看來好熱鬧，實則是個肥皂的泡泡，教制、教育、慈善，毫無系統，也少實際的力量可言。佛教需要人才，人才必須從教育和培養中產生，但是面臨新時代後，數十年來的佛教教育，始終沒有一套完善的計畫，各處

雖有佛學院的設立，但都局限於私塾式的開蒙授受，兩年或三年畢業出來之後，也就處處畢業了。以目前來說，別想求學深造，即使供人安心讀經的所在，也不多見，這實在是中國當代佛教的最大苦悶。因此，一些稍有抱負的青年僧人，經不住此一苦悶的煎熬，便希望出國去求深造，因為除了中國，凡是佛教盛行的亞洲國家，不論南傳小乘或北傳大乘，都已設有佛教的專門大學，從宗教的形態上看，日本固然不及泰、緬等國，從學術風氣及教育設備上看，日本則勝於泰、緬等國，故此真為研求學問者，多選日本。但是最近三、四十年以來，中國僧人東渡日本，先後不下百數，不論學教、學密，當其去國之時，不無一番抱負，俟其既去之後，則亦未必有成，對於中國佛教，固未見有整頓中興的作為，對於他們本身，竟也未有一人能夠博學經世，而得受重於當時，影響及後世，其中原因何在？實足我人慨嘆檢討。

青松法師，是當今僧青年中的俊傑之士，故其見地亦有過人之處，當其臨行之前，曾謂於我：此去志作橋樑的過渡，非求日本佛教的反哺，我們的出路，應該是向歐美邁步。故我願他此去，是效鳩摩羅什之西來，鑑真、隱元之東渡。但我更願中國也能開辦佛教大學，讓我們的青年，從自己的大學中，通向歐美去，也讓歐美人士來研究中國的佛教，並且帶回歐美去。否則，中國的佛教，勢將永遠苦悶。

（一九六一年六月，刊於《人生》一三卷六期）

引論今後中國佛教的教育與文化——有感於詹勵吾居士的發心捐產

由於今日中國佛教的沒有教育可言，故在一二卷九期的《人生》月刊，筆者曾以「留學譯經與中國的佛教教育」為題，寫過一稿，復於本（一九六一）年六月號的《人生》月刊，以「中國當代佛教的苦

悶」為題，寫了一篇短文，然其猶覺意有未盡。適又接獲旅居加拿大的詹勵吾居士捐產興辦佛教教育及文化事業的消息，欣聞之餘，略抒管見，以供一得之愚，並希詹居士及教界大心開士們的惠加指教。

因我生於貧賤之區的田舍之間，少小失學，憂患迄今，其間雖曾經過私塾、小學，以及佛學院的學生階段，但受生活環境的牽制，時輟時續，總計在學時間，不出七年以外，故此十數年來，任便自我教育，總覺學歷不足，自修頗多困難。即或得以信筆塗鴉，猶感浮泛無以落實。我也相信，凡是來自大陸的法師輩中，童幼祝髮者，多半當有此一沈痛的感觸。因為我們的佛教教育，在老輩的觀念之中，講經說法，即是教育，參方聽講，即是受教。這是不錯的，佛經中也是如此規定的。但那只是成人的佛教教育，也是一般社會性質的佛教教育。至於基礎的出家少年教育，依照律制的規定，少年沙彌，戒力未固之先，首當勤於沙彌律儀的學習與行持，不得早赴講筵聽經學教。這以佛時的僧團制度說，當然也是準確的，否則，小兒出家以後，對於沙彌應遵守的十戒、七十二威儀，尚未通曉之前，即去聽講華嚴海會，法界緣起，普賢行願，以及三止三觀，八識二無我，五法三自性等的大道理，那是沒有實際必要的，正如小兒不由幼稚園、小學、中學而一步躐等大學研究院者，同樣的不可理喻。所不幸的，佛教傳入中國之後，自由發展的趨勢，固予佛教以蓬勃的新生，但是大乘佛教的重於普化入世，聲聞形態的僧團規制，也就無法維持了，百丈的叢林清規，雖亦沿革於僧團的規格，但其已為比丘生活的農禪家風，這與小沙彌是沒有關係的。少年出家，多依子孫傳代的小廟，小廟的師資，除了經懺的念誦，亦多無以為學，年長比丘具足，回到小廟，即可住持當家，接受下一代的剃度。就是這樣，累代相傳，弊病百出，以致形成了晚近以來中國佛教的一蹶不振，雖有數十萬寺廟，數百萬的僧人，竟沒能夠產生比例相等的高僧。一言以蔽之：中國雖有崇高偉大的佛教，卻沒有規制完備的佛教教育。

因此，我雖不學無術，我雖沒有清末義丐武訓興學的精神，但對中國的佛教教育，始終都在引頸仰望之中，我們時以佛教擁有偉大的文化

而感到驕傲和自豪，我們竟未能夠以教育佛教的青年，來繼往續絕。我們自愧福薄，未能受到應受的佛教教育，但總不能讓我們的青年，也去躑躅徬徨於佛教教育的大門之外，任其自生自滅！否則的話，我們對於那些留下偉大文化的先聖先賢，勢將無以交代，對於我們的青年，也將無以交代，對於我們的歷史，更將無以交代。西洋人說：「如果你想不朽，最好是自己寫下或讓人寫下些值得傳誦的作品。」這雖是功利主義的觀念，但與中國儒家所說的立德立功立言，則又不謀而合。今日的人們，求售其名，唯恐不及，那麼我勸這些大德們，來為佛教的下一代用點頭腦出點力罷，要不然，用自己的手或買來的手，寫出來的名字再大，當你躺進地下的時候，便會給歷史一把抹掉的。

關於佛教青年的教育問題，我嘗聽到長老尊宿輩的慨然談起：「小和尚還是不讀書的好，我曾見到許多年輕的比丘接受上人的栽培，從小學到大學畢業，學了一肚子的學問，也弄成了一身習俗的毛病，到最後小廟裡容不下大菩薩，一個個地都去還俗了！」這實在是件頗足哀痛的事。但是此一癥結之所在，不是教育的本身有問題，而是所受教育的本質有了問題，社會一般的大學課程，目的是在培植世俗的建設人才，教人如何做一個有作有為的在家人，卻沒有教人如何去做一個如理如法的出家人，所以當其大學畢業，看看佛教圈中，並無他們學以致用的餘地，只好還俗了事。因此，「今天我們所談的是佛教的教育，是希望以我們佛教的力量創辦我們佛教的教育機構，建立我們佛教的教育體系，以佛教的教育來培植佛教人才；是教我們的青年接受佛教的宗教教育。」為了方便接引，不妨分作兩類：一是純出家的佛教教育，一是在家人的佛教教育。在家部分照章收費，出家部分，則一律由校方籌措供給。出家受供，是古佛制度，免費求學，可為貧寒向學的青年多開一條上進的道路，亦為僧人的來源，多鋪一條道路；出家人的教育，重在生活的實踐與宗教意志的磨鍊，在家人的教育，則以世學為主，佛學為副。在我理想中的佛教大學的學生，當其入學之先，可以不論身分，任由各自報考，一旦入學之後，凡願就讀出家部分的青年，即須削髮改裝授予沙彌十戒，俟其學程之中乃至畢業之

後，如覺出家生活與其志趣不合，亦當任由退學，捨戒還俗，如果頗能安於出家生活的行持操履，大學畢業，即予傳授比丘菩薩戒，而以出家為其終身的職志。再進一層，佛教的弘化人才，亦應分成等次。佛制出家，不分貴賤，不別智慧，我們自當如法遵守；但對出家而任宣教弘範之師者，如於佛教教育上了規制體系之後，必須經過各種等次的考試，應該分為宣教師、法師、三藏法師的三種等級。大學畢業的青年僧人，只可稱為宣教師；大學別設研究院，研究若干時日，對於任何一宗一派、一經一論有獨到的見地並有專著提出評審者，可以稱為法師；在研究院中或自我進修下，能夠通達三藏教典，一貫大小三乘義理，圓融無礙，周遍徹透而有著作，提交三藏法師評審委員會審查合格者，稱為三藏法師。為求機會均等，三種等次的資格，凡有同等學力者即得報考。如果未經考試及格的僧人只許說開示，不得講經論。此一辦法，當其初行之時，不無有其困難，行之三、五十年，情形必將改觀，這是挽救中國佛教的唯一辦法。否則僧人未受完善的教育，出家人各憑自我奮發的力量，加以自我教育，已覺非常吃力；在家居士為了愛深責切，每將古時的佛制，衡諸時下的僧人，便覺看不順眼。但此乃是捨本逐末的吹毛求疵，我們護法的精神，不當在求改造時下的僧人，應在設法如何培植我們理想中的僧人。改造出來的東西，總還是舊的，培育出來的力量，才是真正的新生。可惜此一新生的力量，我們尚未見到它的曙光。

再說中國佛教的文化事業。本來佛在當時，雖然說法四十餘年，但其並未親手留下片紙隻字的著作，佛法的究竟，也即無法可寫，無話可說。然而佛法的傳世不朽，歷久不衰，所賴的資本，卻又是在擁有三藏的寶庫。自從佛滅之後迦葉尊者召集五百（有說一千的）大阿羅漢，第一次結集佛法時開始，直到近世，代代都有推陳出新的發明，世世皆有卓拔偉大的作品陸續產生，陸續向人類的文化貢獻出佛教智慧的結晶。佛教在中國的新生，也為中國的文化重新放出燦爛的光明。故在日本人編刊的《卍續藏》的一千七百五十六部之中，多半是蒐集我國先賢的佛教著述，但是其中多為唐宋而及明末清初的東西，到明末四大師蓮池、紫柏、憨山、藕益以降，尤其到了清朝中葉之

後，佛教的文化事業，也就無多可觀了，迄至民國以還，有太虛大師及其同時的一班僧俗近賢挺起，才算挽回了急轉直下的頹然趨勢。可惜此一風氣，盛行不久，在老成凋謝以後的今天，又進入暮氣沈沈的階段了。當然，今日的佛教文化界，並非都在冬眠之中，雜誌有十多種，出版社有五、六家，最大的有《大藏經》的影印，最小的有單行本及單張宣傳品的流通，但我希望指出：今日的社會氣息，是急功近利的，我等佛教徒們，多少也染有此種求取急功、務於近利的氣息了。出版界限於人力與物力的條件之下，沒有整套而兼魄力的計畫，來為佛教的文化事業開創新的紀元，所以多在影印舊有東西，未能將舊有的東西加以時代技術的整理迻譯和推新；出版者由於顧及經濟上的自存之道，便不得不考慮時價與銷路的問題，印書之際故亦不能在在都從學術價值及文化的本質上著眼。再說著述界中，近十年來，固有不少部頗具分量的東西出世，但就一般而言，仍不脫求取急功近利的時弊。不先深入的研究，便事淺易的作述。像這樣的現象，自也當有應有的功德和價值，但總不是佛教文化事業理想的景象。其最大原因，是在佛教人才的空虛。如果今日的中國佛教，能夠產生大願大力、大智大悲，如窺基、智者、清涼等的一位，我們的時代，勢將大大地改觀。最痛心的，我曾聽到一位熱心於藏經整理的大德談起：「我們如要整理藏經，應當趕緊趁早，除蔡念生居士以外，很難找到更好的人選來主持此一整理審訂《大藏經》的工作了，但他已在漸漸地老了。」在目下來說，不一定僧界之中無法找出與蔡念生居士相等學養的人來，但要找出與其相當精力和熱心於佛教文化事業的僧人，實在不可多求。此如近年中華佛教文化館影印日本《大正新脩大藏經》正續兩編，是出於念生居士的建議，其間宣傳影印以至影印終了，所有的重要文獻，多半出自他的手筆；如今由屈文六居士主持的《中華大藏經》修訂委員會，在目錄及經本內容方面的審查工作，也都由他一個人擔任，這是值得我們深表敬仰和深致敬佩的。可是佛教以三寶為中心，三寶以僧寶為代表，佛滅度時，以法付僧，今日的僧人，竟無有能主持藏經的整理與審查者，我們僧人，實在太沒有面子了！故我祈望年輕的法師們，當此佛教教育尚未走上軌道之前，應該放下一切俗緣世務，關起門來多做一番充實自己的工夫。

近兩年來，由於周宣德居士的奔走努力，在各方面熱烈響應之下，對大專院校獎學金的設施，效果頗為良好，大專青年，在此獎學金的設施及周居士的領導下，已在走向研究佛學的大門，這在未來的學術思想界中，當會開花結果，它能帶給青年們以遠大的前途，也將為我們的佛教走出一條新興的道路，這是我們值得預為慶慰的事。旅居加拿大的詹勵吾居士，也在此一獎學金的設施下，捐出時價數十萬元新臺幣的房屋地產，作為佛教青年教育與佛教文化事業的基金之用。這是大菩薩的精神表現，也是真居士的護法行為，我相信財富而如詹居士的佛弟子中，當不僅只有詹居士一人而已，詹居士也絕不是所有財富居士之中最有財富的人，但是雖有財富而不施捨出來，等於是做財富的奴隸，唯有使用其所有的財富來做最有意義的事業，才是財富的真主人。因此，我要在此向詹居士致其崇高的敬意。據聞這筆捐款，將要組織財團法人，接受保管以後，自可產生宏大的效果，唯其處理的計畫，尚未實施之先，我想建議三點：

（一）最好的辦法，應該利用這筆捐款，作為籌創佛教大學的開辦基金，或者首先成立一個學院，卻不必增作大專院校的獎學基金，唯有培育出家僧人的新生力量，才是中國佛教根本的圖存之道，否則僅在大專青年身上下工夫，只能提倡佛學的研究風氣，卻不能鞏固佛教的宗教本質，最多也只能夠變得跟日本一樣，僅有佛教的牧師，沒有菩薩比丘的法師了。十年、八年之後，佛教有了人才，再於佛教大學作為文化事業的中心，自可一舉兩得。

（二）萬一覺得籌創佛教大學的問題太大、因難太多，就請利用這筆捐款籌組佛教出版公司的基金，專門從事於佛教文化事業的翻譯，但此終非救治中國佛教的根本之道，最多是收容幾位外文人才，陸續將大乘佛教的經典傳譯到中國以外的區域中去。唯其即使如此，已是大乘佛教的一大轉機了。

（三）這筆捐款只可作為基本金，不可視作經常費，應以這一基本為中心，再向十方善信長者募化發展，期造事業的大成。要不然，坐吃山空，捐款糊塗用光，仍無大事可成，想那絕對不是詹居士發心捐產的初衷了，我也相信主其事者，當有成竹在胸，筆者謹此拋磚，以期引玉而已。

（一九六一年六月十五日，刊於《覺世》一四八期）

再論今後中國佛教的教育與文化

我雖自量，人微言輕，我更知道，以我的力量，即使喊破嗓子、叫爛舌根，也不會產生多大的效果，尤其不可能由於我的喊叫，使自己成為此一運動的重心，領導大家向我們理想的道路上前進。但我仍願不藏愚蠢，貢獻我的愚誠，一直叫喊下去，好像念咒一樣，念得久了，總會有些靈驗的。同時，成功不必在我，我只希望我的喊叫，能夠有了反應就好。

一、中國佛教冬眠了

說起中國佛教的教育與文化，如果你是一個教性堅強的人，相信必然會感到極度的沈痛與苦悶。

明末以後，有清一代，中國的佛教徒們，好像都在冬眠了，在思想上，在佛教的事業上，毫無建樹可言，致有許多讀書人家、仕宦之府的門前，每有掛上「僧道無緣」的字牌。到了民國（一九一二年）以後，仁山法師，大鬧金山之際，曾對金山寺的住眾下過如此的斷語：你們之中，如有能把一封信寫得通通順順的，願將我仁山的頭剃掉。

金山乃是名山大剎，僧人的水準，已經低下如此，準此而下的小庵小廟，當已不言可知！

民初以還，由於軍政府看著佛教僧徒，優居寺院之內，坐享寺產之利，不事勞力的生產，不做教法的弘化，故有一輩激進之士，共議寺廟辦學之舉，因此各地僧徒，群情惶然，不知所措，致有太虛大師等振臂疾呼，創辦佛教學校，以禦外在政治力量對寺廟權益的干預。在此情形之下，我們不容否認，也曾出了一些中等資質的人才，數十年來的中國佛教，也即賴於這批人才的支撐衛護。奈其教 育不上規則，植才沒有計畫，不唯無從培植大量的人才，即使有幾個資稟超拔的青年，也無法得到應得的愛護，以助其走上應走的出路，這是極其值得哀嘆的事！

今日的中國佛教界內，一等識淺見短之士，每遇一般在俗青年，能夠優遊於外文冊籍之內者，總要說一聲真了不起呀，這個年輕人會看外國書哩！會說外國話哩！會寫外國字哩！阿彌陀佛，那像我們佛教的小和尚，一個個笨得像牛似地，又不肯學，所以都不懂外國文字哪！這真是阿彌陀佛，天曉得，存有這種觀念的人，如果他是生活在民國初年，我們還沒有話說，要是今天，再說這些話，令人聽了未免覺得太過時了。

二、中國佛教落伍了

試問：今日的在俗青年，凡是受過高等教育的，能有幾個不會兩國以上的語文，尤其在此國際交通頻繁、外賓來往接踵的時代，即使一般公共事業部門的雜役僕從，也多能說一口普通的英語。所以在歐美地區的青年，由於文字組織的類似，故在受完高等教育之時，每皆能懂英、法、德、荷、西、希、拉等五、六種的語文，這在我們中國的佛教徒看來，又有多大的感想呢?

其實，我們的時代進步了，我們的佛教徒卻落伍了，要知道，在一千三百年以前，我們的祖先，玄奘大師，留印十七年，即能通曉五印方言，更向上推，距今一千七百年，我國即有佛教高僧朱士行之西行，在此一千七百年之間，迄至宋際，雖其成就大小不等，但也代有譯師輩出，所以，佛教本來是一個國際性的宗教。同時，凡為中國佛教興盛之際，無不接受外來的影響，或者以中國的佛教去外化他邦，這是史實俱在的事。無何今世的佛子不肖，未能繼承先賢先聖的遺業，奈何！

根據史載，玄奘大師西行回國，帶歸的梵本佛典，共有五百二十篋，六百五十七部之多，玄奘大師竭其十八年的生命和精力，一共譯出七十三部，一千三百三十卷，那麼尚有五百八十四部梵本佛典沒有譯出，但是這些梵本佛典，後來不知弄到那裡去了？西元一九〇六至一九〇八年在甘肅敦煌石窟中所發現的部分梵本佛典，是否即為其中的一些，則很難斷定。最感到恥辱的，是我國佛教為北傳梵文系統的大乘佛教，我國的佛典，除了本土的著述，亦皆出自梵文的迻譯，然則近數百年來，中國僧人，每皆務於方塊字經典的探句測字，拘泥於繁瑣的訓詁工作，總以為佛典到此，業已大備，不必再去尋求梵文的研究了，所以中國僧徒，竟無一人能將梵文的教學相傳者，更無一人能夠熟諳梵文的組織與辨認者，致使梵文僅成為中國佛教史上的一個名詞而已。同時由於印度在西元第十二世紀前後，佛教受到回教的摧殘，幾近消滅，故世界學者也無由知道梵文佛典的本來面目。直到西元一八二二年才有英國人荷德森氏（B. H. Hodgson）在尼泊爾蒐得三百八十部梵文佛典，提供歐洲的學術界研究，後來西元一八七三年至一八七六年間，又有英國人萊特氏（D. Wright）繼續在尼泊爾努力蒐得梵語佛典三百二十多部，從此以後，佛教在西方人的觀念中，留下了深刻而良好的印象和影響。

三、日本佛教代興

西方人在對梵文佛典的研究之後，有了好多著作很快地便影響了日本佛教的義學風氣，日本佛教，初因它的一切規模，都是學自我國及高麗，所以他們的研究領域也不出我國的型範之外，但從梵文佛典受了西方學界的重視之後，日本佛教也發生了極大的轉變。我們看日本佛教思想的轉捩點，是在西元十九世紀末葉與二十世紀初期之間，由於受了西方人研究梵文佛典的影響，日本的佛教便進入了新的階段。西方人只以梵文及巴利文作為研究初期佛典的資料，日本則一方面採取西方人的科學技術接受西方人研究佛教的原始資料，另一方面又能參照利用中國佛教的材料，予以科學技術的融貫與處理，所以近世以來，真正要看佛教新文化的成果，實捨日本莫由。日本這個民族，要好心特別強，模仿的本領也特別高。他們近世以來，不唯沒有放棄對中國佛教的繼續研究，尤其採納了梵文、巴利文的材料，故將整個佛教，翻了一個身，一方面從下向上推溯研究，另一面又去由上向下追本求末，前者是對中國佛教的研究，後者是對印度根本佛教的發掘。最值得注意的，在最近的六、七十年之中，日本佛教的人才之盛，盛於以往的任何階段。人才從何而來，一言以蔽之：教育而已。日本的佛教大學之多（共有九所），比中國的佛教小學還多幾倍，所以佛教的人才，也從佛教的大學之中，接踵而出。比如影響近世佛教思想最深的有：常盤大定、村上專精、姊崎正治、井上哲次郎、小野玄妙、伊藤義賢、木村泰賢、高楠順次郎、度邊海旭、宇井伯壽、南條文雄、織田得能、望月信亨、鈴木大拙等，多是博通梵、漢、英、日語文的佛教學者。因為他們的教育普及，所以才有如此的成績，中國的佛教，因為沒有教育可言，所以只好抱殘守缺，我們即使出了一兩個人才，才氣縱橫而如太虛大師這樣的人，要是他生在日本，對佛教的永久貢獻，可能還要大些，但他生在中國，中國人才太少，有了一個人才，樣樣事情都會麻煩到他，把他當作萬靈丹看待，故在學術思想上面，以及整理發揮的工作上面，仍然無法趕上佛教史上一等大師，如慈恩窺基、清涼澄觀、天臺智者。但在日本，如織田得能及望月信亨，窮年累月，各編一部《佛教大辭典》，比如望月信亨，如他自己所說：「經三十年的苦戰惡鬥」，才完成了一部《佛教大辭典》；至於織田得能，為了編輯《佛教大辭典》，多年辛勤，終以身殉，後來

是由高楠順次郎，為之盡力，始克完成。像這樣勤懇的治學精神，在我國佛教史上，自明代藕益大師編集《閱藏知津》以來，尚還無法找得一人，能夠以之比倫者。對於佛教工具辭書的編纂，我國雖有梁代僧旻寶唱等的《經律異相》，唐代道世的《法苑珠林》，宋代法雲的《翻譯名義集》，明代一如等的《大明三藏法數》，明代圓瀞的《教乘法數》等書，然以近世來說，那些東西雖有價值，但已不切廣泛精確的實用，因此而有無錫丁福保居士參照織田與望月二氏的日本《佛教大辭典》，編成今日流通國內的《佛學大辭典》，此已算是討巧的工作了，可是即使這等討巧的工作，中國佛教界，竟也找不出第二個人為之擔當相似的工作哩！

四、為創佛教大學請命

我於此次重行出家之初，因鑑於佛教史書的貧乏，對時代的要求而言，實覺諸多不便，故此私下打妄想，發願在出家數年之後，編撰一部完整無缺、次序條貫的佛教通史，可是當我發現，佛教的史料，除了中國部分的比較容易蒐求（實在也不容易）之外，要編撰佛教通史，必需兼蒐印度原始的梵文、巴利文資料，以及藏文、蒙文、韓文、日文、英文、法文乃至俄文的資料之後，才可落筆為文，最低要求，也得通曉中、日、英的三種語文，方始有濟。但我懂什麼呢？真是初生之犢不畏虎。我的初願，如今想來，那是多麼的狂妄！唯其雖然如此，我也並未稍有退心。佛陀二十九歲出家，三十五歲成道，玄奘二十九歲西行，四十六歲東歸，蓮池大師三十二歲出家，弘一大師三十九歲出家，菩提流支六十歲出家，尚能究通三藏。我雖下愚，但即生不成，誓諸屢生，總可以了。

我國近世以來，在佛教文化的園地上，實在太荒涼了，太冷寞了，我們太需要新文化、新風氣的再生與重興了，但那要靠教育來做基礎的。如果沒有佛教的高等教育，中國僧人在未來的時代中，即使讀通漢文的三藏，也只等於半啞的啞羊。有人說在今日的社會裡，如不能

通達兩種以上的語文，便是相當於西元十八世紀以前的文盲，那麼，我們之中的文盲，又何其之多呢？我們的佛教教育又在那裡呢？我不想把嘴尖刺向他人，但我卻不能不喊佛教的全體教友，來為中國佛教未來的教育與文化救命！希望我們這些人，不要太近視，太自私，太勢利，太現實，太不為整個中國佛教的前途著想了，希望那些比我有力的大德長者，把眼光放大，把手心縮小。放大眼光，為未來中國佛教的教育努力；縮小手心，丟下那些虛名浮利的追逐和掌握。集中心力，專志一意，為中國佛教大學的創辦，奔走呼籲。武訓以一乞兒之身，尚且能辦義學，何愁我佛教的大德之輩不能辦起佛教的大學。如能拿出愚公移山的精神，何難不克，何業不成！當然，我們更要緊的，是在「成功不必在我」，能把佛教大學辦起來，主權何必我屬。比如印度的甘地，他不是印度國民大會黨的黨員，他無政治的欲望，但他卻是印度國民大會黨的黨魂，他是該黨施政的重心。

我在近一個月來，話已說得太多，但願稍能有些鼓勵和激動的作用。我在本刊前期的〈引論今後中國佛教的教育與文化〉之中，曾提到佛教大學的「佛教的宗教教育」，我為進一層的討論起見，已在《人生》月刊七月號，以「教育、宗教、佛教的宗教教育」為題，發表一篇長文，讀者師友如有興趣，不妨請取參閱。

（刊於《覺世》一五〇期）

世界各國宗教教育現況及展望

首先謝謝文化大學校長潘維和博士給我作的介紹。今天的講題也是潘校長指定的，因為他剛從歐美諸國訪問歸來，便出席了《黃河》雜誌主辦的高等教育座談會，他在會中提出了這個議題，並向該座談會提起了今天的講論會及本人的講稿。由於潘校長見到倡導現代化教育的諸先進國家，均在重視宗教教育的復興，故也盼望我國，能把宗教教育納入國家的教育系統，修改教育法規，不唯准許各大專院校開講宗

教課目，更宜鼓勵各公私立大學，增設宗教學院或宗教科系，由於近十多年來，我在國外留學和教學，均與宗教有關，所以邀我就這個主題，談談個人的觀感。敬請諸位指教。

一、宗教是人類文化的根源

自從有了人類開始，即有宗教行為及宗教的要求。原始初民，沒有文化，更沒有文明，甚至僅有簡單的語言之時，即已有了思考的能力。每當遇到自然力的大破壞，而非他們的體力和智力所能克服與解決的情況出現之時，或遇到風調雨順、水草遍野、食物豐足之際，便會感到自身的渺小和自然力的偉大，而產生崇拜意願，尋求崇拜的對象，表達崇敬的誠意。

由於崇拜的行為，便產生對於自然力的想像以及發現到或經驗到特定的神之存在，由於先民的思惟或由於神靈給先民的啟示，便有了人類早期的文化。

因此，經歷了無數個年代，宗教始終作為人類生活的支持者和指導者。政府政治，不能離開宗教，教育藝術，是因宗教而有。即便是文化早熟的中華民族，先秦時代即已喊出了「敬鬼神而遠之」的呼聲，和主張「不語怪、力、亂、神」，政治上亦不免要依賴一個抽象的「天」，例如：以「天網恢恢，疏而不漏」，來說明人類行為的因果關係，是根據「天」意。又說：「天聽自我民聽，天視自我民視」，一個國君之稱為天子，乃是秉承天意，來治理人民，假如逆天行道，便遭天怒而使民怨，終不免於覆亡的命運。可見中國雖至今天的民主時代，仍不能說已可擺脫了宗教意象而談政治。

事實上，現代政治尚未登臺之前的西方各國，除了宗教，沒有教育，即使現代化的大學基礎，也是從宗教的寺院或神學院蛻變而來。所以

當時要想受高等教育的唯一辦法是進寺院當修士，優秀的人才，唯有進了寺院，始能用其思想的長才。

正因為宗教壓制了思想的自由發展，所以才有近代反宗教思想的運動。終於，不但宗教與政治分離，一般教育也從宗教教育的範圍內分離出來。

其實，宗教本身無罪，而是西方的教會人士，運用宗教，控制了自由思想的發展。若非如此，宗教的寺院是圖書館、是大學，是讀書的好環境。以宗教的力量，為政府負起了教育人才的工作，教他們如何保護社會、安定社會，並給社會大眾謀造幸福，是宗教的活動，也是社會大眾的心理建設及物質建設的活動。通過宗教教育，能夠吸取多方面的新舊知識。例如：六朝時代至唐宋時代的譯經道場，便是輸入新知識的高級學府，也是僅有的外語學校。有些寺院則扮演了書院教育普及化的角色，知識分子寄讀於寺院，乃是常有的事。

在印度則除宗教，沒有文化，除了宗教沒有哲學，聖雄甘地是現代印度政治史上的偉人，也是印度宗教史上的偉人。西藏地處亞洲的腹地，環境特殊，而其政教合一，宗教領導政治；也與教育合一，要受高等教育，唯有進入喇嘛的寺院，寺院即學校，不僅教授佛法，也教授醫藥、工藝等學科。

現代的西方，以及在東方國家中接受西方現代化建設最具成果的日本，雖已做到政治與宗教分離，宗教教育與一般教育分別成長；但是，並未否定宗教教育的價值，更沒有揚棄宗教，只是不再接受宗教教會的獨斷操縱與控制而已。

二、現代世界各國的宗教教育及宗教學術運動

傳統的西方宗教，與政治及教育分開之後，對於一般人而言，有關宗教的信仰指導，以及道德生活的陶冶，依然是通過了教會教士的講道

而得；同時，在父母的家庭教育、社會的社交活動，乃至在一般的學校教育（尤其是教會辦的一般學校），無一處不能接受宗教教育。因為在西方社會中，一個人如果是無宗教信仰的無神論者，不是被視為唯物論的共產黨員，便會被視為不守道德的危險分子，是不可信的人。絕不像五四運動以來的中國知識分子，多以不信宗教的無神論者為時髦為前進。如果到西方，始知科學昌明，如：德國、法國、美國、英國，無神論者乃是遭受社會大眾側目的激進分子，他們象徵著破壞及危險。有人自稱是儒家思想的信徒，如果是唯物論者，便一定不是儒家的學者，孔子不語怪力亂神，但也主張祭神、敬神，儒家雖非宗教，卻不否定宗教。

西方國家，初將一般教育從宗教教育中獨立出來，成為專門教授哲學科技等的機構，造就科技等的專門人才，以及文史哲學和音樂藝術等的專門人才；宗教師人才則由教會的神學院中訓練培養。近百年來，由於學者們對各民族國家的宗教發生興趣，從語言學、人類學、考古學、社會學等的角度，研究東方宗教，成果相當輝煌。比如：英國駐錫蘭總督的秘書Robert Caesar Childers 於西元一八七五年出版《巴利語辭典》（*Dictionary of the Pali Language*），此後於西元一八八二年，Rhys Darids 在倫敦成立巴利聖典協會。巴利語與梵文，均是印度的古文，南傳的小乘佛教聖典，係用巴利語記載；北傳的大乘佛教聖典，係用梵語記載。而近代人對梵文原典的大量發現者，也是英國駐尼泊爾的公使荷德森氏為始，他在駐節尼泊爾期間，陸續地蒐求梵文佛典的寫本，約四百部；他也是親自將梵文佛典譯成歐洲語文的第一位，他的英譯《金剛針論》出版於西元一八二八年。西元十九世紀下半葉，一位在英國牛津大學任教的德國學者Max Müller 在日本學者南條文雄的協助之下，將日本所存的梵文原典備事蒐求，介紹到英國，而於在西元一八七九年至一九一九年間，刊行了一套共計五十卷的大叢書 *Sacred Books of the East*。在西元一八九一年，英國的Bower首先在我國新疆的庫車，發現樺皮古寫的梵文《孔雀王經》等，因此引來了俄國學者Petrowsky，英國學者Sir A. Seein，德國的A. Grünwedel及He Cog'，法國的Paul Pelliot等，來到我國，展開了如火如荼的西域探採熱

潮。因此而發現了以佛典為主的龐大資料，其中所用的語文，包括漢文、藏文、龜茲文、于闐文、古代土耳其文及西夏文，故也掀起了西域研究的風潮。從對印度佛教的研究，也喚起了歐洲學者們對於中國佛教的注意，西元一八三六至一八五八年間，先將法顯的《佛國記》及玄奘的《大唐西域記》，介紹到法國。

西方學者研究東方宗教的出發點，是以文化史的立場作客觀的介紹，也有站在傳教士的立場，對東方宗教作主觀的批判，而其結果同是將東方的宗教向西方世界作了推薦。同時，對東方宗教，以科學的方法加以研究的，既以西方人為始，現代的日本佛教學術化的源頭，也是從歐洲引進的。

因此，現代西方的歐美各國，宗教信仰及宗教學術的人才之培養，是分頭並進的；傳教士是由教會的教育培植，宗教的研究人才，是由一般的學校教育中培植。教會培養出來的傳教士，雖也可以致力於宗教學術研究，然其可能性的百分比並不高。研究宗教學術的人才，大概也無暇從事宗教信仰的傳教工作，既是宗教學者又是宗教家的人，當然也有。就日本而言，宗教師的養成，主要是接受各宗派的專修院的宗教生活及宗教信念的訓練，但他們仍被要求接受一般大學中所設宗教科系的教育，一是宗教師的養成訓練，一是宗教師必須具備大學畢業以上的條件或資格。最重要的是專攻宗教科系的人，未必是宗教師，他們是為興趣而研究，當他們修完碩士及博士課程之後，多半是一面在中學或大學裡教授關於宗教的課目，一面繼續做研究的工作。

現代西方的宗教學術化，大體上是指學者們在各大學裡研究東方宗教，也教授有關東方宗教的知識。

例如：英國的劍橋大學，設有東方研究所。有學者名Edward J. Thomas於西元一九二七年出版了*The Life of Buddha as Legend and History*，西元一九三三年出版了*The History of Buddhist Thought*，曾執教於劍橋大學的德國佛教學者Edward Conze，西元一九五一年出版了一部思想性的佛書*Buddhism*，此人現已年老，仍不斷地在美國西雅圖的華盛頓大

學等各校擔任客座教授，專授佛學。又如：原籍荷蘭現在執教於澳洲坎培拉大學宗教系的J. W. de Jong，畢業於荷蘭的萊頓大學，又到美國的哈佛大學及法國的巴黎大學，終生專攻佛學，也可算是當代懂得佛教關係語文最多的學者，也是掌握到最多佛教文獻的學者。十年前，有位日本青年學者，久留宮圓秀氏去澳洲留學，目前有位曾執教於新加坡南洋大學的青年學者曹仕邦氏，去澳洲留學，均係為了向他學習佛學，由他指導撰寫研究佛學的博士論文。

現在的德國，有十八所大學，例如：漢堡大學、慕尼黑大學及柏林大學等，均開設佛學課程，而且均有相當的研究成果，其研究範圍包括：印度原典、漢文原典、中亞佛教、西藏文原典。

與英國及德國比較，法國的佛教學者，尤其出色。另外在瑞士、荷蘭、義大利，均有不少研究佛教的著名學者，即以天主教國家的義大利而言，羅馬大學的東方學講座中開設佛學，G. Tucic教授及A.Gargano教授，正在教授佛學及印度學，此外至少有五所大學有人在研究佛教，尤其是一個名為「中亞遠東研究所」，講授東方各國的史地宗教及美術。佛教是東方宗教的一大主流，由東北亞至東南亞，包括西南亞的印度在內，幾乎都受著佛教思想與佛教文化的灌溉及影響。所以西方人最初以殖民地主義為目的來理解佛教，以便控制東方人，如今則為以科學方法研究東方宗教開了先河，甚至可以說，如今的西方學者，比中國學者更瞭解印度文化，也更瞭解中國文化中的佛教文化。從七、八十年前開始，日本將現代化的研究方法，由歐洲學了回去，如今已有二、三十所大專院校，包括國立的東京大學在內，早已開設了佛學院系。中國人乃至美國人要研究佛學，也到日本去留學。三十年來的美國，也在迎頭趕上，首先有哈佛大學的Harrard OrientalSeries開研究佛學的風氣，繼而耶魯大學、普林斯頓大學等均有了研究佛教的學者。現在美國各大專院校中，開設東方宗教講座的，極為平常普通；設有宗教院系的也越來越多。除了加州柏克萊大學、紐約哥倫比亞大學、麥迪遜的威斯康辛大學，設有大規模的佛教學組（院系）外，像長島紐約州立大學等各著名的數十所大學，均設

有宗教系。加拿大則有麥克馬斯特大學及明尼托巴大學、多倫多大學等，也設有宗教系。中國人在美、加等國教授佛學的，則有哈佛大學的陳觀勝（已退休）、印地安那大學的齊思貽、賓州大學的張澄基、紐約市立大學的鄭僧一、紐澤西州立大學的于君方、加拿大麥克馬斯特大學的冉雲華，以及本人經常於哥大、紐約大學、聖約翰大學、多倫多大學等美東十幾所大學及院校提供專題演講及定期佛學講座。可惜的是，其中沒有一人是由我國內大學造就出來的人才。

有些國人目光短視，老以為一提起宗教，便是信仰的行為，殊不知在現代化教育開發的先進國家，早已將信仰的宗教行為和研究宗教的學術教育，分別進行。以致於國內固然無法造就出國際水準的研究宗教的人才，外國人要來我國研究中國的宗教，既無適當的研究環境，亦無足夠的研究資料，通常把來自外國的宗教學者，往佛教的寺院或道教的觀宮裡送，結果是使他們大失所望，以為中國人根本不知道如何研究自己的宗教，所以轉而去日本訪問者，時有所聞。

三、展望我國未來的宗教教育

此次本人回國，是應文化大學創辦人張曉峯先生及校長潘維和先生邀請，擔任本校哲學研究所的華岡（永久）教授，同時籌備中華學術院佛學研究所的招考研究生事宜，故對於將中國的宗教教育及宗教學術運動的推展，抱有無限的熱望。特別是賢明的政府首長，今（一九八一）年初以來，對於如何將宗教教育納入正規教育體制的觀點和動向，感到欣慰和欽佩。因此，在回國以後，分別於九月七日上午及九月八日上午，拜訪了內政部長邱創煥先生及教育部長朱匯森先生，就宗教教育問題，交換了若干意見。因為迄目前為止，我國尚未把宗教信仰的活動與宗教學術的研究，分開來看，所以凡涉及宗教事項，均屬內政部所管轄，但是，若要將宗教教育納入國家的教育體制，又屬於教育部的職責。

這兩位行政首長，都很開明，而且相當親切，他們都希望把宗教教育列入國家教育的輔導之內；不過，如何規定開辦宗教學院的標準，又如何修改現行的大學法，而使各大學可以設立宗教學院或宗教科系，則尚待研究。尤其要說服立法機構的先生們接受這個適應時代的觀點，恐怕尚需一番努力。

我說，我是好幾個世界性宗教學術研究會的會員，在國外開會，卻頗感孤單，因為國人之參加國際宗教徒活動，已見日益增多，參加國際宗教學術研究會議的人，卻太少了。縱然有人參加，若非在國外養成的，則殊少能夠提出符合國際水準的研究論文。我國若在短期間內，不能重視宗教學術人才的培養，在這方面不但落在歐美之後，落在日本之後，甚至也將被其他國家佔去上風。大陸自從鄧小平上臺之後，他們也在辦宗教學院，並向國際宗教學術會議，發出邀請函件，歡迎各國宗教學者去大陸召開大會。

目前國內的宗教教育，是指各宗教教派教會所辦的佛學院及神學院。如果將之納入政府的教育體制，則當予以甄別。若其教育設備、教育目的及師生的程度，合乎培養宗教學術人才和宗教教育人才的，應屬教育部統轄而列入大學的院系或獨立學院的體制之內；若其條件僅為適合培養傳教師人才或寺院住持人才的，則受內政部的督導或輔導。國中生入學，經三年畢業時，由教育部核發相當於高級工商專科的宗教師資格證書，憑此學歷，亦可報考大學的宗教學院科系，造就成為高級的宗教教育人才。

至於修改後大學法中，將宗教教育納入教育體制，則更有積極鼓勵各大學創設宗教學院及宗教科系或宗教組、宗教室的目的。

今天國內各大學的哲學系中，開了佛學課目的，已有文化大學、臺灣大學、輔仁大學、東海大學及東吳大學。因為基督教的神學，實已包括在西方哲學之中，無須另開，佛學屬於印度哲學及中國哲學的三大主流之一；可是，所謂中國本位思想的學者們，經常把佛學算作外來的思想，明知隋唐的佛學是道地的中國哲學的延伸或其另一類型，仍

要拒之於中國哲學的門外。而它卻在國外受到日本學者及歐美學者的重視。以致往往有去國外留學或訪問的知識分子，被問起有關中國佛學，例如禪的問題時，便會瞠目結舌，因而從外文著作中吸收佛學常識。

從培養宗教學術人才的觀點而言，在國內的教育家之中，已將其所見付諸實際的，則為張曉峯先生，他鼓勵各宗教的領袖們，在其文化大學之內，設立乙種研究所，關於印度學及佛教學的，即有三所之多，特別是佛學研究所、印度研究所、基督教研究所，均已先後招收研究生，開課講學。其圖書設備、教授的資格、研究生的程度，均與甲種研究所的要求無異，所不同的，乃是尚未受到教育部的立案許可。而此立案許可的權責，雖在教育部，如果大學法中沒有明文許可，教育部便無法批准。

因此，我們是多麼熱切的祈望著立法機構的諸位明公，在近期內修改大學法之時，能將此一提案，列為最最優先通過的考慮事項。以便使我國的大學教育在教育史上，又向前邁進了一大步。

（一九八一年九月十九日講於陽明山中華學術院宗教與道德研究所第四十四次講論會由兼所長張其昀曉峯先生主持，刊於《菩提樹》三四八期）

培訓佛教人才開創佛教事業

由於臺灣社會的安定，人民的勤勉，帶來空前的繁榮與富足，不論任何階層的人士，多少有若干餘力為社會福利提供支援。佛教界在近十年來，也由於僧俗四眾弟子的共同努力，對於社會救濟、文教、文宣等工作，分頭並進，且已有了相當的成績，這是非常可喜的事。

我們再把視線投向海峽那一邊的中國大陸。自從大陸政權成立之後，至一九七六年所謂十年文化大革命結束之時，大陸的佛教已然蕩然無存。

一九七九年，大陸的政策改變，對宗教也作有限度的開放和恢復。佛教界碩果僅存的幾位遺老，如趙樸初居士、明暘法師等，於是積極展開佛教青年僧尼人才的培訓工作。除了在各省、縣、市地方設立短期的培訓班，訓練當地青年成為寺院經營觀光事業的專業人員外，也在各重要的省、市，藉著名的名山古剎創立各級佛學院，以三年的時間完成中等和大專程度的僧尼教育。此類院校目前已有十四所，數量仍在繼續增加中，在學人數已超過六百位。他們的課程和程度都經過統一的研究和安排，雖然還沒有形成全國一致的僧教育體系，而其教育的方針和縱橫面的聯繫、溝通，已有相當程度的默契。而我們中華民國臺灣地區的佛教教育現況，在質的方面，可能比大陸要高、要好，已經培養出來的人才也較之為多；可惜，我們沒有體系、制度和長遠整體的理念，所以有許多佛學院都在各自辛苦地經營著，彼此之間，不僅沒有層次分明的教育計畫，也沒有彼此呼應與溝通的管道，往往造成人力的浪費和成果的損失。

臺灣佛教界在二十年前就已經意識到人員缺乏和人才需要的問題，致使每座寺院的負責人在建寺的構想中，都希望設立佛學院。如果較大的寺院人數不足，他們便可以辦佛學院的方式，希望招收的學生成為他們的住眾，也可以說，這些寺院是為了有人管理、經營而辦佛學院，並不是因為崇高的教育理想。如此，在小寺院出家的青年僧尼，一旦進入佛學院之後，多為院方所留下，而不再返回他們的常住。小寺院為了應變這樣的事實教訓，便努力擴建寺院，以備辦學院來增加、安住更多的徒眾。可是，他們沒有想到辦教育是必須要有師資人才、管理經驗和教育目標的，因此這類的寺廟縱然把佛學院辦起來，也不能支持長久，多半是無法辦得成。所以，今天的臺灣佛教寺院，越建越多，越建越大，但人才的培養和需求的差距也越來越懸殊。寺

院若辦學不成，便轉而舉辦傳戒、水陸、梁皇寶懺等大型法會來作為他們的目標事業。

另有一些佛教界的人士，努力於慈善或一般教育的提倡及推廣，這也是有其必要的。像天主教、基督教之所以能夠受到肯定和重視，並不一定是因其教理的吸引力，而是他們對社會所提供的各項服務，確有其不可磨滅的成就。可是，他們以培訓神職人員及宗教事業管理人員為基礎，所以他們所創辦的各項事業不會由於人才的缺乏而中輟，甚至被其他宗教團體接管。我們佛教卻有這種危機。早期的著名中學如泰北中學，後期的慈航中學可為先例。雖然未必都淪入外教之手，但也已不屬於佛教的教團。目前就有若干寺院，因主持人的年老體衰，後繼無人，外教的有心之士即乘隙而入，先做他們的信徒，然後繼承他們的寺院。這是非常可惜的事。

我們為了續佛慧命，必須培養各種層次、類型的佛教人才。為了開發佛教事業，也需要首先培養人才；以人才推動事業，以事業容受人才、安置人才。今日的社會，任何事業皆要講究專精，以非佛教徒來經營佛教事業，也許會經營地很好，但也有可能偏離了佛教信仰和思想的原則。相反地，如果是由沒有專業知識的佛教徒來負責經營，則易造成混亂的局面。雖然佛教徒可以藉著在職訓練和磨鍊成為專業的人才；而專業人才也可一邊從事佛教事業，同時漸漸地變成行解並重的佛教徒，但是這種現象不是正常、順利的形態，而是雖有可能但不一定有效的作法。否則的話，現在的專科教育也就沒有必要了。

目前的佛教界，處處需要人才，也處處在網羅人才，就是沒有整體而長遠不虞的一套辦法。各項事業及硬體建設，只要有錢，就可以推動，就可以雇請到適任的人才，但是我必須強調，教內人才是要靠自己培養的；古人曾有名言：「兒要親生，田要深耕」，沒有經過佛教培養而成為佛教人才的人，不是沒有，卻是可遇而不可求。如果以計畫教育來培養一批又一批、一代又一代的佛教人才，佛教的慧命才能

夠有延續的保障，佛教的各項事業才會具有穩定性、長遠性。可大、可久的佛法大業，實必要從「十年樹木，百年樹人」的基礎做起。

（刊於一九八九年六月十五日《人生》七〇期）

向下扎根 訪聖嚴法師談教育理念

《人生》月刊編輯部採訪整理

聖嚴法師未曾接受正統的學校教育，但因個人堅強的毅力及對提昇佛教教育水準的悲願，以短短六年的時間即獲取日本立正大學碩士及博士學位，在苦學成功並受到國內外佛教及學界之仰歎的同時，法師更因其親身行過之艱辛步履的體驗，盡形壽以培育高水準的佛教教育、弘化人才及健全佛教的完善教育體制為奮鬥目標。

由於今日佛教式微、正法陵替，致使佛教常受到外界人士的誤解，甚而有人批評佛教徒無知、迷信，僧侶不學、無能，聖嚴法師聞此則有切膚之痛和刺心之感，因此，他鼓足勇氣負笈東瀛，浸沈學海，多方參訪。法師說道：「我的願望是為我中國維繫已危若懸絲的佛教慧命，期竭盡棉力，從國外引進新的學術成果、研究風氣、教育制度及其教學方法等，以資我國佛教也能趕上國際佛教的時代潮流。」

發此願心，在因緣和合促成下，聖嚴法師即以法鼓山中華佛學研究所的創建為起點，朝著層次分明的教育體制跨出穩健踏實的步伐，同時，法師也深深體悟到國內教界師資人才的需求殷切，以及文憑對從事佛教教育文化事業的必要性，因此，更積極以「發揚中華文化，提昇國際性的佛教學術研究，培植高水準的佛教教育及弘化人才」為辦學宗旨。

而佛教的教育人才即負責從事大學、佛學院授課任教的職務，弘化人才則從事於文字宣傳、通俗演講或組織行政管理等工作，緣此，聖嚴

法師在教學方針及課程內容編排的設計上，咸以自由民主開放的作風，從語言學、方法學、邏輯學等各層面，訓練學生具備獨立思考與研究的能力，以及演講、報告、授課、治事攝眾的才能。

聖嚴法師並從佛教的深遠發展及個人性向不同的立場著眼，體認出佛教應從各種角度培育人才，所以，在他的計畫中，希望能成就學術的人才，也成就修行的人才，他更期許中華佛學研究所的學生，秉懷「立足中華，放眼世界；專精佛學，護持正法；解行互資，悲智雙運；實用為先，利他為重」的理念，以具備真正為人師範的條件，而這對全體佛教的發展具有重要意義。

但是，人才的養成極為不易，有識於此，聖嚴法師不僅不遺餘力地邀聘國內外傑出的佛學學者授課任職，並提供優渥的學術研究環境，希望有心從事於此道者，既能學以致用，且能心無旁騖，專心從事研究，俾使更多人繼續投資這份如來偉業，不僅成就已有成就的學者，也成就渴切求知的學生。

同時，具有國際性眼光及世界觀的聖嚴法師他認為，國際佛學會議的召開及締結國際合作盟校等國際性交流活動，對爭取國際地位和拉近我國與其他各國佛學研究的距離，多有助益，因此，法師也積極地推動國際合作交流。

此外，聖嚴法師也注意到圖書館是研究學問最基礎的設施，也是瞭解現今世界各國研究發展情形的重要資訊中心，因此，在未來規畫的藍圖中，聖嚴法師希望能盡力蒐羅世界各國各種語文的佛教原文原典，以及對佛教的研究成果，並以明清佛教的研究為藏書特色，便利學者從事研究及查索資料，成為研究明清佛教的重鎮、寶庫。

就如同聖嚴法師所說：「我的生命與佛教的生命相結合，並沒有我個人的事業與生命，我想到的只是將智慧和慈悲的佛法，廣傳世界。」法師懷著滿腔的悲願投入如來偉業，並時時心繫以為己任，而這份心願，亟需更多的人發菩提心，投注生命與熱力，傳續佛法明燈。

被《新編中國哲學史》一書的作者，認同為真正能繼承孔孟心髓的儒者王陽明先生，雖有人指他曾受到佛家的影響，但其對於佛教的批評亦不留餘地：「禪之學，……斯亦其所謂盡心者矣，而不知已陷於自私自利之偏，是以外人倫，遺事物，以之獨善或能之，而要之不可以治家國天下。蓋聖人之學，無人己，無內外，一天地萬物之為心，而禪之學起於自私自利，而未逸於內外之分。斯其所以為異也。」

這等於認定了佛教是自私自利的宗教。高階層的知識分子都如此宣說，風行草偃之下，佛教在中國想翻身也難啊！

這倒不是以為此而驚怪，也不須起而抗爭。但是，在面對各種紛歧的說法時，至少，我們要能做一名不受惑的人，儘管各人有權利發表他們的意見，倘能見其弊端，也就不受矇蔽了。進一步，才有可能取得發言的空間，為佛教的本來面目作一番澄證。或許下一本《中國哲學史》將由佛教界的人才來執筆，或責成個人，或集體創作。首先，皆必須由培養出一個不受惑的胸襟開始。

中華佛學研究所是向上可再充實，向下將不斷弘播的佛教教育單位，是一個讀書及修養的良好環境。即使您並無特定的學習目標，根據您現階段的情況，它也能給予進一層的培育。只要您符合了報考的條件，並通過入學的測驗，都有可能成為其中的一員。天下之樂，何如此學，天下之學，何如此樂。為往聖繼絕學，為萬世開太平。但願您就此而展開學佛生涯嶄新的一頁。

（刊於一九九一年三月十五日《人生》九一期）

承先啟後——召開「中華國際佛學會議」緣起

時代是進步的，佛教也在進步之中，但是對佛法的宣揚、佛學的研究、佛教的傳播，永遠是一樣的，到處是一樣的。釋迦世尊入滅之後

的佛教史上，曾經有過三次大結集，那就是把佛陀的遺教做蒐集、分類、整理而集為聖典。

近代佛教的學術研究，創始於歐洲，繼之於日本，到了二十世紀，已漸成為世界各國研究東方學和宗教學中不可或缺的一個領域，而我國的佛教和佛學始終都是齊頭並進，但一向是以信仰為目的、學術為方法。近世的所謂印度學和佛教學，是為學術而學術，那是站在語言學、社會學、人類學、宗教哲學等文化思想史的立場所做的研究工作。但是到了日本，研究印度學、佛教學的學者，都是佛教的信徒，他們多半是屬於佛教各派的傳教士，所以其目的又走回以信仰為目的、以學術為方法的原路。古代的佛教學者多是重在義理的分析和判斷，現代則是以歷史的角度做比較的研究。所謂真理越辨越明，經過發掘、比較、分析之後，就能得到新的結論。所以現代人對佛教的認識漸漸地已經由宗派的角度變成了整體的觀念。

在我們中國，用現代的學術觀點和研究方法對傳統的佛教作探討的風氣，尚在起步的階段，所以成果不多。我們在國內外所見到有關佛教學術的著作和論文，以及工具書籍，多是出於歐美、日本、印度等國學者們的努力。所以我們正在全力以赴地從世界各先進國家，引進研究的方法及其成果，一邊鼓勵優秀的佛教青年出國深造，同時也邀聘國際的佛教知名學者來到我國，傳授他們的學識和經驗。

對佛教做學術研究的重要性，在我們國內而言，不僅是尚未得到一般教育、文化和學術界的普遍認同，就是僧俗四眾的佛教徒們，也還沒有感到學術的佛教是有必要的。但是佛教的內涵，不論在宗教、哲學、歷史、文學、藝術的各方面，都有極其豐富的文化遺產，那就是我們所見的各種版本和名稱的三藏教典，以及散見於文史哲學等文獻之中的有關佛教資料。所謂溫故知新、推陳出新，才能夠承先啟後，把傳統的佛教文化和信仰，經過新的理解和運用，才對我們的時代社會有大的貢獻。否則的話，我們將愧對留下文化遺產的歷史聖賢。因此我們要提倡佛教學術的研究，發揚佛教文化的精神，這是我們要召

開這次國際會議的第一個主旨。也由於此，我們這個「中華國際佛學會議」的永遠主題是「佛教傳統與現代社會」。

類似的佛教學術會議，在日本從一九五一年開始，就成立了「日本印度學佛教學會」，每年召開一次會議，集合日本各佛教關係大學，研究生以上的研究人員，分成印度、中國、西藏、日本等各組，宣讀相關的論文，會議以後，彙集成為《印度學、佛教學研究》的學報兩大冊，那便是每年日本佛教研究的成果之一。許多現代的日本佛教學者，都是通過這個學會而磨鍊出來的。另外日本的各宗派、各大學，都有他們專門領域的佛教學會，定期召集學術會議，作各種主題的論文發表，也都會印成學報。現在在國際佛教界，則有一個國際佛學會（International Association of Buddhist Studies），創始於一九七六年，是印度籍的A.K. Narain博士，在美國的威斯康辛大學麥迪遜校區召開成立大會，我也是它的創始會員之一，它是集合各國的佛教學者組成的佛教學術會議，每兩年召開一次會議，分別在不同的國家、地區舉行。第九次會議於去（一九八九）年在臺灣由曉雲法師主辦，也借國立中央圖書館為會場。它沒有一定的主題，但在會議後選擇重要的論文，彙印成為《國際佛學會學報》（*The Journal of the internationalAssociation of Buddhist Studies*）。這已經是在國際佛教學術界公認具有代表性的佛教學術會議。另外在有關於東方學和東方宗教的會議中，也會含有以佛教為研究主題的論文。同時在有關的佛教團體和大學，甚至個別的學者，也會以專題研討的方式召集數人，乃至數十人的會議。也有以主題研究討論，來邀請相關的學者作定期的報告和討論，然後將論文彙印成冊。

在我們國內的臺灣，近十年來已有佛光山的星雲法師、華梵的曉雲法師、淨覺的淨心法師等召開了多次的佛教學術會議，他們都各有成就，這是非常值得欣慰的事，多少已使得國內的佛教內外，知道有人在把佛教作為學術的研究，對於推動佛教文化是非常重要的。

本會的命名，不僅跟我們的「中華佛學研究所」有關，同時表示是由中華民國創始的一個佛教學術會議，它不僅是中國佛教界的，且是全中國的；也不僅是中國的，而是屬於全世界的。也就是說，從中國佛教的立場，放眼於世界佛教，把世界佛教引回中國，把中國佛教傳到世界。這是我們要召開佛教學術會議的第二個主旨。

以目前我國國內佛教學術界的研究成果，和參與的人數而言，在國際上談不到佔有如何重要的地位。照道理，我們應該先在國內提倡學術研究，召集學術會議，推動學術研究的風氣，造就更多佛教學術的人才，然後由這些人才在國際會議上發表具有國際水準的論文，才能夠提高我國佛教的學術地位。但是這樣的局面恐怕還要等待十年或二十年。我們目前是迫不及待希望引進國際的佛教學術成果，也希望讓國際佛教學術界知道我們正在向這個方向努力，讓他們來提供經驗和訊息，同時也讓國內的教內外人士，很快的認同佛教學術研究的重要和必要，然後讓我們共同來努力於佛教人才的培養。這是我們今天要召開本會的第三個主旨。

學術的研究，一向是屬於少數人的工作，但它是帶動和指導多數人生活方向的軸心。絕大多數的人雖然不知道專家學者們在講些什麼，但是專家學者們卻為每一個時代和社會負起了帶動、指導、設計、影響的任務。時代的文明在不斷的進步，如果我們佛教界沒有專家學者，為我們做承先啟後的研究，便無法因應時代的潮流，佛教便會受到時代潮流的淘汰。佛教之所以能夠經過二千五百多年而歷久常新，越傳越廣，就是因為有其精深、博大的學術內涵，因此沒有像一般的民間信仰，縱然能夠在某一個時代和某一個地區受到許多人的信從，然而沒有學術基礎作為後盾，所以會起起落落，不能長久，也不能廣大。可見佛教的學術研究還是跟全體佛教徒，乃至於整個人類社會是息息相關的。這是我們要召開學術會議的第四個主旨。

今日國際間的佛教學者，包括老、中、青的三代，大約千人上下。我們國內目前正在研究佛學而有成果的學者，也有二十來位。如果要舉

行一次全體的佛教學術會議，我們在人力、財力各方面都是辦不到的，所以每次以一個專門的主題，邀請跟此主題研究有關的學者來參加會議。同時希望在國家和地域的分布、人數的分配，公平合理，以致未能邀請國內外更多的學者與會。這是我們感到抱歉的事。但是來日方長，以後我們希望本會在國內召開，也可在國際的任何一個國家地區召開，使得在任何佛教領域中研究的每一位學者，都有機會參與本會，貢獻他們的智慧，也使任何一個與佛教學術有關的團體，都有輪值主辦本會的權利。

這次的會議能得到諸山長老的支援，國內外各相關大學及學者們的協辦和贊助，加上本所全體師生、農禪寺和護法居士的推動和支持，並由中華佛學研究所研究員游祥洲博士策畫、聯繫，因而得以順利召開，我要在此致最高的敬意和謝意。

（講於一九九〇年一月十二日，刊於《人生》七七期）

「第二屆中華國際佛學會議」開幕詞

諸位長老、諸位法師、諸位首長、諸位學者貴賓、諸位護法居士：

一個偉大的宗教，應該具備三個條件：

第一是信仰的實踐。

第二是理論的基礎。

第三是學術的研究。

若無信仰的實踐，便不是宗教而僅是倫理學說；宗教的信仰和實踐，又必須有其深厚的哲學理論作為指導的基準，方不致流為地方性、民俗性和非理性的鬼神信仰；如果不作學術性的研討，便不會知道如何

運用既有的資源，來給每一個時代的社會，提供多功能的服務與高品質的奉獻。

佛教發源於印度，歷經兩千五百數十年的流傳，早已成為世界三大宗教之一，正因為具備了以上的三個條件，所以可大可久，歷久彌新。

我們既有幸而信仰佛教，享受了佛法的利益，就有責任對於內容豐富的佛教，作縱橫面的研究，以備為我們的世界，開展更為安和、更為幸福的明天。

中華佛學研究所主辦「中華國際佛學會議」，自一九九〇年以來，這是第二屆。在多目標的前提下，期為國內與國際帶來三項近程的效果：

（一）希望當今優秀的國際佛教學者們，獲得一分值得欣喜的消息，那就是代表著中國傳統的臺灣佛教界，已經起步朝著純學術的方向努力。

（二）希望臺灣島內乃至中國文化圈的知識界，大家來重視擁有廣大空間的佛教學術。

（三）使得島內正在接受佛教學術薰陶的青年們，不必出國遊學，便能呼吸到今日世界佛教學術的最新空氣，同時鼓勵他們迅速地為了迎向世界級的學術水準而努力。

本屆會議的主題，是由第一屆會議的與會學者們所建議，本屆會議所邀請的對象，是經與五所國外的協辦單位請教，而推薦了當今十多國家的佛學專家中，對於戒律有研究的傑出學者三十多位，以「傳統戒律與現代世界」為焦點，從各種角度，用中、英、日三種語文，提出二十六篇精闢的論文。

本屆會議，乃是眾緣所成，聖嚴要藉此機會，向教育部、文建會、太平洋文教基金會、法鼓山文教基金會等贊助單位，日本佛教大學及立

正大學，美國夏威夷大學及密西根大學，泰國法身基金會等協辦單位，以及故宮博物院的配合，法鼓山護法會的支援，一併在此致最誠懇的謝意。也要謝謝出席本屆會議的諸位學者及諸位貴賓的光臨。

祝福諸位健康！祝福大會成功！

（講於一九九二年七月十九日，刊於《人生》一〇七期）

「第二屆中華國際佛學會議」閉幕詞

諸位長老、諸位法師、諸位首長、諸位學者貴賓、諸位護法居士:

「第二屆中華國際佛學會議」，經過兩天豐富的論文發表及熱烈的討論，到現在為止，已告圓滿成功。

本次會議，我們榮幸地獲得中華民國總統李登輝先生頒贈賀詞，讚揚並勉勵本次會議: 「以『傳統戒律與現代世界』為研討主題，闡揚釋家義諦，淨化人類心靈，維護社會秩序，促進世界和平，對國際佛學交流，必多助益。」

我們感謝一百數十位國內外的與會學者，在本次會議中，除了以中、英、日的三種語文，宣讀了二十六篇精闢的論文，也提供了許多寶貴的建言。

本次會議的目的，是在結合當今全世界最傑出的佛教學者，以他們淵博的學識及高瞻遠矚的見識，從傳統戒律的研討，以展現明日世界佛教的新貌。

因此，本次會議所觸及的層面，相當廣大，以宗教、哲學、科學的角度，提出佛教戒律，當與倫理、心理、生理、社會、經濟、法律、女

權、環保、民俗等的結構及觀點，互相呼應。回歸佛陀化世的本懷，為世界人類，帶來幸福與光明。

「中華國際佛學會議」的永久主題是「佛教傳統與現代社會」，兩年前的第一屆會議，討論了「佛教倫理與現代社會」問題，本屆則為「傳統戒律與現代世界」，今後仍將計畫於未來的各屆會議中，基於同一個主題繼續研討。

最後，願以本次大會的無量功德，為諸位與會的人士祝福，為世界人類及一切眾生的離苦得樂祝福。

謝謝，再見！

（講於一九九二年七月二十日，刊於《人生》一〇八期）

「第三屆中華國際佛學會議」開幕詞

李總統登輝先生、諸位貴賓、諸位參加大會的佛教學者：

法鼓山中華佛學研究所的目的是：為國家作育人才，為學術提供奉獻，為人間倡導心靈淨化，為世界促進人類和平。我們除了對於高級佛教學術人才的培養和儲蓄，也在做著世界各系佛教學術文化的交流。本所師生的教學研究範圍，包括印度的、漢傳的、藏傳的、南傳的，著眼於引進國際學者的學術成果，開發古為今用的學術領域。

因此，我們除了向國內先進學者們求取經驗和智慧，也向國際間邀聘高明的學者，來臺灣發揚他們的專長。我們除在國內培育研究人才，同時也逐年派遣優秀青年，赴東西方各國深造。

本所為了讓國際間的傑出學者們，瞭解今天臺灣的佛教學術及其研究的狀況，並且請他們將臺灣的訊息帶回去告訴關心我們的朋友，我們

也希望從國際間的傑出學者們，獲得最近的研究成果。所以於一九九〇年元月、一九九二年七月，已召開了兩屆「中華國際佛學會議」，會議的永久主題是「從傳統到現代」。每屆的開幕典禮中，都承蒙李總統登輝先生頒賜賀詞，勉勵我們，本屆大會，更蒙李總統親自蒞臨指導，使得大會的意義更崇高，功能更廣大。

本屆大會主題是「人間淨化與現代社會」，副題是「傳統淨土思想的人間性及其現代意義」。我們相信，學術的研究，應當與現實人間的需要相結合，所以，本屆會議的精神，與李總統正在提倡的「心靈改革」運動，不僅是相應的，根本是相同的。

本屆學術會議，我們很榮幸地邀請到了一百六十多位知名的佛教學者，他們分別來自歐、美、亞洲及太平洋地區的十多個國家。分成中文、英文、日文三組，在三天的議程裡，共計將發表四十六篇論文；若以研究的地域及其傳承，來區分論文的性質，有印度、南傳、漢傳、藏傳、現代的佛教。若以實用性的角度來區分，則有哲學、文化、歷史、信仰、戒律、修行、社會、婦女、環保等的層面。

站在現代人的立場，我們必須相信，佛教已經是整體的，在認知上，已經不可分割，當在「人間性及其現代意義」的原則下，各系的佛教之間，各個學術的領域之間，乃至各個宗教之間，已不可能向他人堅持著說：「唯有我的信念、我的傳統，才是最好的」了。我們必須從相互包容及彼此學習之中，為人間淨土的理念，為心靈改革的運動，帶來成功的希望。

最後，願以至誠心，祝福大會成功，祝福諸位健康。

（一九九七年七月十七日講於臺北市國家圖書館，刊於《人生》一六八期）

「第三屆中華國際佛學會議」閉幕詞

諸位貴賓、諸位學者先進:

「第三屆中華國際佛學會議」，經過三天的密集發表及熱烈討論，到今天（一九九七年七月二十一日）上午為止，已經圓滿，共計發表了四十六篇論文，參與的學者來自全球十一個國家，一百六十多位學者。遺憾的是中國大陸的四位學者，全數未能成行，幸好他們都提供了論文，在會中宣讀。

本屆的學術會議，是在探討如何將傳統的佛教，古為今用，發現它的人間性，展現它的現代意義。以資實踐法鼓山的理念「提昇人的品質，建設人間淨土」，用來響應李登輝先生自今年以來所提倡的「心靈改革」運動。

我們所提倡的「人間淨土」，它的基礎思想是依據《般若經》、《法華經》、《維摩經》諸大乘經，以「發菩提心」而成就眾生、淨佛國土。從人心的淨化、行為的淨化而實現環境的淨化。以戒律規範達成清淨的生活，以禪定安頓繁亂的身心，以智慧指導人生的方向。依據「心淨則佛土淨」的觀點，只要一念心淨，一念見淨土，念念心淨，念念見淨土；一人心淨一人見淨土，人人心淨人人見淨土。那是由於人心的淨化、行為的淨化而完成人間社會的淨化。目的是在指出，為了求生信仰中的佛國淨土或天國淨土，必須先在現實的人間，努力於心靈的淨化、生活的淨化、環境的淨化。

本屆會議中，引用的經證，除了上舉三種，尚有律藏、南北傳的阿含藏、《華嚴經》、《無量壽經》、《阿閦佛國經》、《大智度論》、《瑜伽師地論》、《清淨道論》等。對於佛教歷史上的大宗教家、大思想家的探討，則有印度的阿育王等，中國的永明延壽及慈雲遵式等，藏傳的宗喀巴，韓國的元曉，日本的法然、親鸞、日蓮。以佛教的宗派而言，則已幾乎縱覽自釋尊以來的大小乘各大派系。以現代化的角度來說，本屆學術會議中，涉及的層面極其深廣，舉凡宗教、哲

學、社會學、生死學、心理學、女性主義、非營利事業、環境保護等，均有論及。

我們的學術會議，目的在於集思廣益，研究歷史上各個傳承中所見所用的佛法，找出現代的意義，有利於現代人的身心世界。但在重視現實世界的人間性之同時，必須肯定信仰中的他方佛土，及自內經驗的自性淨土，否則，佛教便失去它的超越性，而會流於世俗性的社會運動。也就是說：講求人心安定、人類幸福、世界和平，乃是宗教徒的基本工作；由對於生死的關懷，而達成往生佛國、解脫生死、圓滿自在，才是佛法的最高境界。

最後，謝謝大家，祝福大家，身心愉快，也願以此大會功德，迴向我們的社會平安、世界和平。

（一九九七年七月二十一日講於臺北市國家圖書館，刊於《人生》一六八期）

「兩岸佛學教育交流座談會」開幕詞

諸位貴賓、傳印法師、悟明長老、吳安家先生、吳立民先生、今能法師、如虛法師、諸位大陸及臺海兩岸的善知識：

聖嚴首先代表主辦單位，謝謝諸位的光臨，也謝謝各協辦單位的全力配合。

佛教發源於印度，佛滅迄今已超過二千五百四十二年，佛教初傳中國，是在西漢哀帝元壽元年（西元前二年），到今年一九九八年，正好是佛教傳入中國二千年紀念，所以對我們發起臺海兩岸佛學教育交流座談會及博覽會感到意義深遠。

今天兩岸佛教界人士，都有一個共識：「今天若不辦教育，明天便沒有佛教」；今天兩岸佛教界人士，也有一個共識：「在未往生佛國淨土之前，要把人間淨土建好」。如何以佛法的慈悲與智慧，來建設人間淨土，就是要培養足夠的人才，把佛法落實到人間化、人性化、社會化、現代化、國際化、世界化。

佛教在西元二十世紀之前，大致上是屬於亞洲民族的東方文化，進入二十世紀之後，漸漸地已被公認為世界性的三大宗教之一，與基督教及伊斯蘭教，同樣地傳遍了全球五大洲。而佛教的根本精神，就是淨化人心、淨化社會、淨化世界的大乘佛教的菩薩行，也可以說，當佛教在印度滅亡之後，中國不僅是大乘佛教的第二母國，也就代表著全體的大乘佛教。日本、韓國、越南的佛教，乃是中國佛教的延伸；臺灣佛教與大陸佛教，不僅是同根，根本就是同體而不可分割，所以沒有理由要把我們隔開。

這次的兩岸交流座談會，是彼此相隔半個世紀以來的創舉，相信在兩岸之間的佛教界，會有更多的交往，共同來為西元二十一世紀的世界，奉獻出中國佛教的智慧，共同來為新世紀的人類，營造永久的和平。

佛教教育，可廣可狹，廣則應當涵蓋人類的道德教育、生命的終身教育、全面的淨化教育，這可能要留到舉辦另一次大型的交流座談會，作為主題來討論。這一次是就狹義的佛教學院及研究所教育為範圍，有兩場座談會：1.當代的佛學教育，2.迎向西元二十一世紀的佛學教育；還有一個佛教教育博覽會。預祝交流成功，並以三寶祝願諸位貴賓，健康愉快。謝謝！

（一九九八年七月七日講於臺北市國立臺灣師範大學綜合大樓，刊於一九九八年八月《人生》一八〇期）

「兩岸佛學教育交流座談會」引言

中國佛學院的副院長傳印法師、中國佛教協會副秘書長學誠法師、中國佛教文化研究所所長吳立民居士，諸位大陸來的各佛學院、研究所的領導法師及居士們，大家好。

臺灣的主辦單位中華佛學研究所所長李志夫居士、副所長惠敏法師，以及各佛學院研究所的諸位法師居士們，大家好。

首先，我要感謝諸位的光臨，促成了「兩岸佛學教育交流座談會」的召開。

其次，我要向諸位報告：我是少年出家之後，曾經讀佛學院、教佛學院、辦佛學院，然後又在從事全面性佛教教育事業的人，但我沒有專攻教育學，故對佛教教育，不是專家，說了外行話，尚請指教。

多年來，我曾訪問大陸四次，所以這次來臺灣出席會議的八個佛教教育單位之中，我有幾個是參觀過的，有好多位法師和居士也是見過面的。尤其是中國佛學院及九華山佛學院，都曾經請我開示過，老友重逢，格外歡喜。

據我所知，大陸共有二十多家佛學院，這次來臺的諸位，都是優秀的代表。臺灣也有二十多家佛學院及佛學研究所，佛教界同時還創辦了五所大學。這次會議的主辦及協辦單位共有十五家，諸位即將去參觀的則僅八家佛學院及研究所，及其相關的寺院，也可以說在這次會議及參觀過程中，能讓諸位大陸的貴賓，接觸到臺灣佛教教育全體的現況。

我們兩岸的佛教界，大家都有一個共識——就是：「今天若不辦教育，明天便沒有佛教」。由於兩岸實際狀況的不同，辦佛教教育的方式以及造就人才的成效，略有差異，若朝未來的十年、二十年看，彼此的差距，必須越來越近。比如大陸佛學院的學歷是被政府認可的，

臺灣的則尚未被政府認可，其中各有優缺點。臺灣的佛學院教育辦得再好，也只被視為宗教師的養成過程，不能被納入一般教育系統，所以就激勵我們創辦大學，然後在大學裡開設佛學課程的宗教系所，可是在大陸方面，由佛教團體創辦大學的時機，似乎尚未到來。

當今大陸佛教的教育狀況我不太清楚，這要請教大陸來的諸位貴賓。不過據我所知的一管之見，文革以後的大陸佛教教育，已經培養出不少寺廟管理的人才，也培養了好多擔任佛學院的教師人才，也有若干人才雖然還俗了，依舊從事於佛教文物的整理工作，亦有若干人，正在國外深造，這可以說，教育並未白費工夫，至於高深的學術研究人才，乃至於有國際水準的人才，尚須假以時日。

至於臺灣的佛教教育，雖然沒有像大陸那樣遭到文革的大破壞，但在近半世紀來，走得也很辛苦，臺灣的佛教是沒有根基的，早年隨著福建來的移民，有幾所正統佛教的寺院，如臺南的開元寺、竹溪寺、基隆月眉山靈泉寺、中壢的圓光寺等，之外，先天、龍華等的齋堂數量要超過佛教寺院。尤其經過五十年的日本統治時代，許多寺院一度日化。一九四五年臺灣光復，從中國大陸來了一批僧俗四眾的佛教徒，與本地各寺院的合作無間，為佛教教育事業做了開墾工作。先後共有三十多家，培養了不少管理寺院、弘揚正法的住持人才，目前中年輩以下的法師們，除了極少數的例外，多是出身於佛學院的。可惜多數的佛學院由於人事的變遷，辦了一、兩屆就停掉了。

臺灣的佛學研究所，最早的是中華佛學研究所的前身，陽明山中國文化學院的中華學術院佛學研究所。後來有跟我們互相呼應的研究所，曾經多達九所，目前尚在招生開辦的也有六所，此外在一般大學中開有佛學課程的，除了佛教辦的大學，也有臺大、文大、中興、成大、輔大、政大等，有幾位法師和居士正在各該大學任課。目前在臺灣的比丘、比丘尼之中，具有博士學位的佛學專業人才，共有八位，他們都在公私立大學及佛學院所任教。今日佛教在臺灣之所以能受到知識分子以及政經工商各界的普遍重視，因素當然很多，佛教教育的普

及，佛教人才的羅致及培養，乃是非常重要的一環。可是我們臺灣只是一個島，人口只有二千一百多萬，佛教的傳播不過三百年左右，不像中國大陸佛教已有近二千年的歷史，五百年以上名山古寺的遺址有數百座，中國佛教的發源地是印度，臺灣佛教的根基是在中國大陸。在十多億的大陸人口之中，只要環境許可，必然會有大大有為的龍象人才出來，所以我們不能自滿，也不會自滿，希望大陸來的貴賓們多給我們指教，他山之石，必可攻錯。

現在，另外談談現代國際間的佛教教育，由於近三十年來，我住在國外的時間相當多，我曾在一百多所大學做過演講、開過會。接觸過的國際佛教人士也不少了，所以僅就我所知的，向諸位請教。

日本這個國家，雖未以佛教為國教，佛教的信仰則非常普遍，佛教徒的教育水平也蠻整齊的，他們的教育，從一百年前明治維新時代，就由各宗派遣優秀青年赴歐洲的英、德諸國及印度，學習現代化的佛教學，包括佛教原始聖典的語言學、哲學、歷史學、考古學等的研究方法及研究工具。這批留學生回到日本之前，他們各宗都已有了「學林」，接著改制並擴展而成為大學。例如東京有曹洞宗的駒澤大學、天臺宗的大正大學、日蓮宗的立正大學，與佛教相關的東洋大學。京都有臨濟宗的花園大學、淨土宗的佛教大學、真言宗的高野山大學、淨土真宗的龍谷大學及大谷大學，戰後新成立的宗派創價學會有創價大學。此外在各公私立大學中開設佛教學課程的，也有十多家，戰後研究佛學的博士論文已超過千部。日本佛教的教育系統，在各宗的學林轉型為大學之後，各宗的大本山，又創設宗教師的養成所，把各寺院正在大學就學中的青年，利用寒暑假給予宗教師的專業訓練，包括了生活儀範及修行方法。因此，由此雙軌制的教育訓練下培養出來的寺院人才，至少已具備大學程度。宗教師的心態和儀態，也完成了。目前他們正在朝向碩士程度的宗教師資格要求的目標努力。因此，身為宗教師的人，不論出家在家，絕大多數雖是在家身分，對於佛法的理解以及宗教的修養，都已有了基礎，所以佛教在日本是不會被消滅的。

鄰近中國與日本之間的韓國，目前有兩所大學：一者是禪宗的東國大學佛教大學，另一是圓佛教的圓光大學，近來他們的人才在國內外都很活躍。

在東南亞的上座部佛教圈諸國，斯里蘭卡有一所佛教大學，泰國有兩所佛教大學，緬甸尚無佛教辦的大學，但是每一座寺院幾乎都是一所學校，除了給信眾求受國民教育，特別對於僧侶的培養，制度相當嚴密，能夠背誦巴利文阿毘達磨的人相當多，甚至有幾位是熟背巴利文三藏聖典的比丘，他們也很重視禪定內觀法門的修持，據說有幾位比丘已證阿羅漢果。總之南傳諸國的佛教僧侶，具備中小學教師資格者是很普遍的，所以佛教在那些國家，也是很不容易被消滅掉的。

在歐洲，我訪問過捷克、波蘭、比利時、英國等，發現那些地方都有不少學者，已研究佛學很多年了，我們中華佛學研究所畢業的學生，目前就有幾位正在英、德、法國研究佛學。美國著名的大學如哈佛、耶魯、哥倫比亞、羅格斯、密西根、加州柏克萊、史丹福、普林斯頓、威斯康辛、華盛頓、天普、夏威夷、伊利諾、田納西、亞利桑那等數十家，或多或少開有佛學課程，多半的教授們原先不是佛教徒，現在大多數已是佛教徒，而且各有指導他們修行的法師。加拿大也有三所大學開設佛學課程，乃至南美洲的巴西、阿根廷，以及澳洲等數國，也有人在教授佛學、傳授學佛的方法。

我們從寺院接受養成教育的人，往往會把僧教育當作佛教教育的全部，其實僧教育雖是佛教教育的重心所在，佛教教育的涵義應該包括得更廣，例如對於信徒，以及在家居士之中有意願弘揚佛法、從事專業的佛教教育及文化工作者，也應有計畫的培養他們。所以今天我做的教育工作，分成三個方向：1.僧團的宗教師教育，包括寺院的生活教育、佛學院的專業教育，養成學行並重、指導修行、住持佛法的人才。2.大學及研究所教育，包括佛學基礎及分科研究，培養弘化工作的專業人才及國際水準的佛教學術研究人才。3.對社會大眾的關懷教育，包括從人的結婚、生子、成年、成家、立業、病難、年老，乃至

臨終的各個人生階段，以佛法的觀念及方法，給予安慰、疏導、勉勵、協助，使人人都能由於佛法的利益而平安幸福地走完一生，走向永遠有希望的未來。因此，我們的佛教教育的目的是在建設人間淨土，佛教教育的範圍，是從僧團拓展到每一個人的家庭、社會的每一個階層、學校的每一種層面，不一定勉強人人成為佛教徒，卻願以佛法的利益，分享給人間大眾。現在我在國內外，指導西方人士禪修學佛，到各學校幫助教師們研究佛學，幫助學生們成立佛學社團；教人到監獄說法，舉辦各種層面的學佛營隊，鼓勵家家蓮社、戶戶禪堂，成立家庭式的共修會、讀書會、兒童讀經班，以及分區組成助念團，為臨終的人作好臨終關懷，設立慰訪團，協助慰問急難病苦貧困的人士，度過人生的各種障礙。這些，都是我們已在做的教育工作，只是尚在起步階段，有待加強改進和學習之處，還有很多。

當然，今天在座的兩岸貴賓及主協辦單位的專家學者、僧俗大德，所代表的佛教教育，是以僧教育為核心的，可是在臺灣的各家佛學院和佛學研究所的學生，已不全是出家眾了，甚至在我的研究所曾有兩度接受了基督徒的入學報考，而且成了正式的學生，結果其中的一位讀完全程，似乎也成了佛教徒，不過畢業之後，未再從事佛教工作，另一位入學不到一學期，由於信仰觀念難以適應，就退學了。有趣的是，天主教的輔仁及東吳兩所大學，都請我們出家人上佛學課，我們也請天主教的神父及基督教的牧師來研究所講授《聖經》哲學，對我們的學生並無負面影響，倒是協助學生打開了更廣大的心胸。

以上，敬請諸位善知識們指教，謝謝。祝福我們的兩場座談會成功。

（一九九八年七月七日講於臺北市國立臺灣師範大學綜合大樓第一會議廳，刊於一九九八年八月《人生》一八〇期）

端正人心從教育著手 專訪聖嚴法師獲頒好人好事八德獎

《法鼓雜誌》編輯部採訪整理

問：政府表揚好人好事代表，以佛教的觀點來看，其意義如何？

聖嚴法師（以下簡稱師）：政府舉辦好人好事表揚，行之已有三十多年，而且是全國性的，自然有其鼓勵的意義，也必有它正面的作用。在古代的中國，有孝廉的選舉和提拔，意義大概也是相同。因為人間的社會需要溫暖，好人好事，就是提供溫暖的象徵，所謂十步芳草，因為有荊棘，所以顯出芳草之可貴。而一株荊棘就可能傷害許多的人，百株的芳草，卻並不見得有多可貴。人間畢竟芳草多於荊棘，好人多於壞人。每年表揚一次代表性的好人好事，雖不能表揚到每一位好人、每一件好事，但是確已表示好人好事受到肯定。

以佛教的觀點來說，行善是本分事，不是為求他人表揚或政府的重視。為善不欲人知，方是對的。讓眾人皆知你行了善，也沒有什麼不好。或許有人為了沽名釣譽而樂善好施；但卻很少人是為了爭取好人好事代表，並接受表揚而行善的。所以從政府的立場來講，是值得舉辦，對於行善的人來講，則沒有必要。

問：今（一九九〇）年有數位佛教界人士獲得此項榮譽，師父對於佛教徒越來越熱心參與社會公益事業的看法如何？

師：我在一九八七年一月十五日的《人生》四一期的社論中，已討論到「推展佛教福利事業」的問題，因為在一九八六年度，受到內政部表揚的全國「好人好事」代表共六十六位，就有證嚴、心光、道俊、永勝等諸位法師及幾位居士在其中。因此而說到：「近年來的中國佛教徒，已漸漸地由勠力於寺廟建築的風氣，邁向社會福利事業的努力，乃係佛弟子的覺醒，也是社會轉型期中的好現象。」佛教徒慈悲精神的表現，首要在於布施，布施的行為即在對於人間的關懷，關懷的方式可有三種：一是物質的生活改善，急難的救濟。二是精神的生活提昇，煩惱痛苦的疏導。這兩種布施，從佛法的立場來講就是「財

布施」、「法布施」。若要加上第三種，那就是「持戒」可以布施眾生，為心理的「無畏布施」。

以上三種布施最能被人接受，而且立竿見影的是第一種「財布施」，同時也是人人可以多多少少做得到的事。佛教徒如果僅把慈悲兩字作為口號來喊，而不能真正在物質與精神上對社會大眾有所幫助，那自然就會受到社會的淘汰。雖然佛教的根本任務，是在用佛法為人類的心理和精神做救濟，如果忽略了物質的布施，弘法的工作可能就不容易著力。所以我們要鼓勵僧俗四眾，今後要有更多的力量來參與社會的公益事業。我們的法鼓山，就是為了實踐這樣的理念：「提昇人的品質」，是讓人人成為好人，人人都做好事，結合物質和精神兩項建設的推動，便是「建設人間淨土」的工程。

問：舉辦好人好事代表的表揚本意是希望藉此喚起社會有更多的人行善，但這可能只是治標而非治本之方，能否請師父開示治本之道?

師：「標」和「本」應該是互為體用的。喚起社會人士重視善行義舉的本身，就是一種教育。它的目的雖不能杜絕壞人壞事，已經表示了好人好事的可貴。但是從佛教的立場來看，所謂教育應該要從多方面來著手，家庭的父母對兒女要多花一點心血，教導他們從小就能知善行善。同時宗教的信仰，特別是佛教的慈悲，也要從社會各階層去灌輸及輔導。唯有人人關懷他人、同情他人、幫助他人，不要為了一己之私及一家之利而去損害他人、損害社會，否則的話，人人自私、自利、損人利己，結果一定是社會大亂。當人人受害之時，害人的人必定也在其中。就是一時僥倖，現在不得惡報，未來也必有果報。所以我們希望政府和社會全體，包括佛教徒，從全面教育著手，那真是治本之道。

問：聖嚴師父對於被選為今年度的全國好人好事代表，個人對此有什麼感想?

師：我想我只是一個普通的出家人，自己無財、無能、無勢，所以我沒有想到會當選。歷年來我都是為了求法、弘法、辦理佛教教育事業，奔波在東西兩個半球，所以對於慈善救濟等工作做的很少。就是做了一些，也是中華佛教文化館暨農禪寺常住大眾的辛勞，和有關全體信徒的熱心。所以這次成為好人好事的代表，我倒覺得有點盜名欺世的感覺，如果說我做了什麼，也只是其中的因緣之一，大家確以我聖嚴的名字做了一些公益事業。不管怎麼樣，我雖然沒有想到我是壞人，我也沒有想到是好人裡面的代表性人物。不過出家人受到表揚，總是代表著佛教全體的光榮。

（刊於一九九〇年十二月十五日《法鼓雜誌》一二期）

讓他們重新雕塑自己——談大專青年佛學夏令營

歐明慧採訪整理

問：您如何來帶領這次（一九九四年）的大專青年佛學夏令營?

聖嚴法師（以下簡稱師）：我覺得我扮演的是「師父」的角色。這個角色不僅是一個精神修持的象徵，也是整個夏令營方向的領航者。因為，在每一次夏令營的活動中，「師父」的形象和精神，非常地重要。不論是生活上的實踐，或是修行上的體驗，都會在他的潛移默化中表現出來。我雖然不是一個很有感化力的人，但卻希望能把這個角色演好，並做到最好的程度。

問：以您所扮演的這個角色，希望能讓參與夏令營的學員們得到什麼?

師：誠如我在始業式裡所說的，我希望學員們能得到正確的佛法觀念，以及從這七天的生活裡來體驗佛法，並在禪修的實際演練上，懂

得如何提昇自己的精神層面。最後，我更希望他們把自己在體驗當中所學到的東西，帶回到他們自己的生活裡，改變自己，也影響他人。

問：這也是師父您的期許?

師：是的，也是期許。

問：師父，您認為來參與夏令營的大專青年們，基本上，他們比較缺乏什麼?

師：很難講他們缺乏什麼。我想，每個人都有不同的需求。因為，有的人是才剛開始學佛，但有的人卻已經學佛很久了。不過，雖然有人學佛的早，但卻沒有實際上的修行經驗；即使有實際上的修行經驗，但在修行的觀念上，卻有偏差。例如：求神通，或是把小小的身心反應，誤認為是開悟，並以為一開悟就什麼問題都解決了，這是太天真的想法。因為，彼時外在的環境還在，自己的身心還在，一切的障礙也照常存在，於是，才會有人學佛學一段時間就不學了，覺得沒有用。所以，我能給予他們的，就是正確的修行觀念，以及對佛法的正確認識。不過，我給他們同樣的東西，但因每一個人的成長背景不同，認知也不一樣，各人所得到的東西也就會不一樣了。

問：通常，不是要先知道對方缺乏什麼，才能給予他們什麼?

師：缺少的，並不一定是自己要追求的。也就是說，自己所追求的，往往不是自己所缺少的。其實，只要把他們的問題解決了，這就是他們所缺少的。而且，這也不是市場調查，去調查誰缺少什麼，然後給什麼，這種作法是不對的。我們只是提供解決的方法，甚至有人連自己有問題都不知道。而我只是協助他們，讓他們瞭解自己的問題所在，並解決問題。這不是我有什麼神通，這是因為佛法本身就是提供人解決問題的。

問：師父，您覺得一個「大專佛學夏令營」應該顯現出什麼意義?

師：大專青年是進入社會前的最後階段，也可以說是成家立業之前的最重要階段。他們是成年的人，但並不一定是成熟的人，所以可塑性相當高，因此，雖然學佛營只有短短的七天，卻可能把他們重新雕塑一下。我不是一個很好的雕塑家，我只是用佛法的模型，讓他們去雕塑自己。職是之故，他們可以提昇自己，這也就做到了法鼓山「提昇人的品質」的理念，這對於他們自己的家庭、事業、人際關係，甚至整個人生觀也都將有所改善。換句話說，他們已在人格上達成了昇華的目的。這不僅對個人有用，整個國家、社會，乃至他們的第二代，也都會因此而受益。

問：師父，您花這麼多時間、心力與人力來辦大專夏令營，除了讓他們獲得法鼓山理念的利益外，是否也考慮過將來他們有回饋法鼓山的機會？

師：我這一生，做任何有益於人的事，不求目的，也不期待回饋。只要他們能得到利益，那就是我的目的。至於是不是會護持、認同或協助法鼓山，這得看因緣而定。有的人，非常認同我們，但就是不會進入法鼓山的團體，來幫助我們；也有許多人，對法鼓山的理念，甚至對我個人並不瞭解，但竟然肯支援大量的金錢，甚或連自己也投入護持的工作。當然，我們是希望有更多人來支持我們，以他們的智慧、專長，還有其他力量，一起來推動法鼓山的理念，不過，這不能強求，一切得順其自然。這只能說，因緣是需要促成的，但是不能強求。

世間的事，因與果的關係，不是直接的。這就好像是我在左岸倒水，但右岸的水卻漲了，想不到左岸反而因我倒水而水位下降，可是，不管怎樣，水終究是倒在這條河裡。所以，我是往大處看、遠處看，不是只光看我這裡。至於他們是不是會回饋，那不是我的問題。

（刊於一九九四年九月《人生》一二一期）

佛教高等教育的開展 ——「中華佛學研究所成立大會」致詞

一、百年樹人的教育

我們中國人一向相信「人能弘道，非道弘人」，自古聖賢無不以培育人才作為謀求國家富強、社會幸福、人民安樂的重要工作。所謂「百年樹人」，又稱為「百年大計」，即是指集中力量於人才的教育、培養與任用。

社會之隆替，國家之興亡，皆繫於人才的多寡。不世出的偉人、聖人，乃係天成，不需教育。中上人才，則必須有良好的環境、完善的教育體制來加以栽培。所以不論古今中外，凡有遠見之士，均視教育後進為開創明日的要務。

二、佛陀是大教育家

佛教在印度就是一個重視知識、開發智慧、奉獻智力的宗教。教主釋迦牟尼在未出家時的童年及少年時代，即已學通當時印度的一切宗教、哲學、技藝等知識和學問。成佛之後，即以他的廣博知識、幽深無比的智慧，對各種層次的人間大眾，宣說不同層面的佛法。經過四十多年在恆河流域奔走教化，常隨的弟子多達一、二千人。而其弟子中，出家比丘如：舍利弗、目犍連、摩訶迦葉、須菩提、迦旃延、優波離等；在家居士，如摩訶男、須達等，他們都是當時印度的大學問家、大軍事家、政治家、教育家。尤其是阿難，有過人的記憶能力，稱為多聞第一；能將世尊一生所說的言教全部記得，最後結集成為佛的法藏，此即後世所傳的十二部經，以及演變成為經、律、論三藏。

三、三藏聖典為教材

佛法的流傳就是佛教的弘揚，不只是信仰不可知的神異，而是通過理性的疏導，對於佛陀言教的信受奉行。與其說它是宗教，毋寧說更應是近於哲學和實踐的。其所依據的即是三藏教典。

佛教的教團，是以三藏教典為中心，佛法的是否純正，也以三藏教典作為判斷的準繩。所以，在印度時代，不論是佛世的原始佛教、佛後的部派佛教，乃至於後來的大乘佛教，無不重視三藏教典的研讀。因為佛在世時就曾說過：佛弟子應以「法」為師。所謂法，就是佛的言教所闡述修行的道理，以及修行的方法。這都必須通過理性的考察，必須有其理論的依據，此即成了知識的、學問的、思辨的，乃至是歷史的教育手段。

因此，自古以來，每一時代都出現了許多的大學問家，也是大修行者，他們繼往開來，一面依據佛法自修，同時也依據三藏教典以教育弟子。在教育下一代的過程中，對於三藏教典所作的整理、分析、解釋、組織，作為他們的教材，結果便成立了各種論典。因此，佛教在印度一向是重視教育的，沒有教育就沒有前途。印度時代的佛教如果沒有教育，就不可能有佛法向四方、向後代作深長久遠傳播的可能。

四、譯經大師及其門下弟子

最初從印度到中國來傳播佛教的高僧大德，都是大學問家，所以一邊傳播佛法的信仰，一邊將印度的梵文經典譯成漢文。甚至於如鳩摩羅什三藏，他是西域當時唯一最偉大的學問家和大修行者，到了中國，又以十多年的時間，學習中國的語文，以及諸家的學術。結果他成了中國佛教史上第一位大翻譯家，也是一位大教育家。他的門下，如僧叡、僧肇、道生等都是當時中國學術界的菁英，思想界的奇葩。相同的，西遊求法的中國高僧，如法顯、玄奘、義淨等也無一不是中國文

化史上的傑出人才。他們博通古今，名揚中外，光照千秋，垂名青史，對於後代的影響實不可稱量。他們也是學、行並重的大教育家。

五、諸宗盛衰與人才相關

到了隋唐時代，佛教的文化達於頂點，可稱為是佛教的黃金時代。中國的大乘諸宗，都是成立於此一階段。例如：三論宗的吉藏，天臺宗的智顗、灌頂，華嚴宗的法藏、澄觀，唯識宗的玄奘、窺基，淨土宗的慧遠、曇鸞、道綽、善導，禪宗的牛頭法融，和六祖的弟子永嘉玄覺等，都是大學問家、大教育家。他們的思想謹嚴、縝密，他們的知識淵博廣大，博覽群籍而一門深入，他們都有許多傑出的弟子圍繞左右，並傳法於後世。

可是，為什麼佛教在唐末之後一度中衰，而幾度受到儒家學者，如韓愈、歐陽修、朱熹等的全面排斥？而又為什麼以上所舉中國佛教的大乘各宗，在一、兩代，或四、五傳，最多傳至六、七世之後，就成了絕響？那無非是由於教育不興，人才凋零，後繼無人。只有禪宗例外，倡說不立文字、教外別傳，不需知識、不用學問，也能明心見性。這是一種殊勝法門。但我們知道禪宗的六祖惠能，傳說他是目不識丁的文盲，然從他所傳下的《六祖壇經》所見，他也是通達經教的，而且具有卓越的思辨才能。所以，他也有十大弟子，都能各化一方。直到後來禪宗成為中國佛教一枝獨秀的局面，也是由於代有人才，薪火相傳。即使到了宋朝的圜悟克勤、大慧宗杲、宏智正覺等禪門宗匠，也都是大學問家，所以門下弟子成林。

六、記取歷史的教訓

各個階段的佛教盛衰，既與人才的有無有關，當然也與客觀的社會背景，和政治環境的因素有關。例如：元朝八十年間，中國佛教一度式

微至於谷底狀態，那是由於蒙古民族入主中原，採行愚民政策。對於漢地的文化、宗教，使用高壓的手段，僅有民間信仰，和蒙古民族帶來的西藏式密教合流，而成為僅僅屬於葬儀使用的經懺佛教。

直到明朝繼起，漢人的自覺抬頭，而出現了儒家學者所形成的宋明理學的連貫。由於宋明理學的刺激，到了明末之際，佛教界又出現了震古鑠今的幾位高僧和名居士。例如：蓮池大師雲棲袾宏、紫柏大師真可、憨山大師德清、藕益大師智旭，世稱為明末四大師。居士如李卓吾、袁宏道、錢謙益等，又使佛教形成了波瀾壯闊的新生氣象。他們無不著作等身，而擲地有聲。直到民初乃至現代的中國佛教，都還多少受著這幾位大師的影響。

佛教在受到清末太平天國的摧殘，和清末民初兩度廟產興學的風潮襲擊，元氣盡喪，以致中國雖仍存有佛教之名，和佛像、寺院、僧尼之形式，卻已難有佛教的教化之實。一般的社會大眾，尤其是知識分子，更視佛教的現象為多餘的迷信，佛教的僧侶為社會的寄生蟲，佛教的存在是人間的累贅。這是由於客觀的形勢，使得佛教自身已無自覺、自救之能。因佛教沒有體系化的教育制度，也沒有人才來創設教育的環境，更沒有從事教育的優良師資。有的僅是為葬儀的場面，增加一些哀榮的僧尼而已。以致於沒有信佛的人不願信佛，信了佛的人也不敢承認是佛教徒。

七、民國以來的僧教育

所幸民初出了幾位大師，如八指頭陀、太虛大師等人，奔走呼籲，維護廟產，舉辦僧學，此乃近代佛教教育的濫觴。雖然這種教育的形態，仍停滯在私塾式的啟蒙階段，確也為近代的中國佛教，扳回了起死回生的局面。延續迄今，在中國佛教界從事佛教教育的人，多半和太虛大師有直接或間接的關係。可是，佛教的衰相依然，百廢待舉，此因為時代在科技發展所謂一日千里的向前開拓之下，佛教不論在知

識的、技術的、方法的、觀念的、組織的，乃至生活等的各方面，都無能急起直追，也就無法因應時代社會的需求和變化了。

何況民初以來的中國佛教界，雖已有了僧教育的實施，接受教育的人數和全國佛教徒的人口總數，則遠遠地不成比例。即使受了僧教育的少數人才，仍對國際知識和時代環境所知不多。尤其在佛教的舊環境中受了僧教育的人，多半還是不受重視，往往只好自求發展、自謀出路。最痛心的，在民國二十年至三十年代（西元一九三一—一九四二年），曾有三、五青年僧侶受了一般的大學教育之後，在佛教界內，卻英雄無用武之地，甚至無容身之處，不得已而多還了俗。故在我少年時代，常常聽到佛教界的長輩們說：「和尚不能讀書，讀多了書，他們就會還俗。」

到了我的青年和中年時代，有若干青年僧尼，從臺灣到日本留學，幾乎全軍覆沒，有去無返！留學不數年間，便現了在家居士相。因此，當我於一九六八年出國留學之時，是在佛教界大德們的一片反對聲中，硬著頭皮，負笈東遊的。還好，我總算仍以僧相的本來面目學成離日，這也可以說，國內教界的環境、風氣、觀念也漸漸地有了改變。此時留日回國的法師和居士之中，也已有了能為國內的佛教教育及佛教文化，作全力貢獻的人。

八、僧侶·教授與研究所

我於一九七五年學成，即應政府之召，回國出席海外學人國家建設會議。會中唯我一人，是佛教的學者和出家人的身分，當時就受到今日文化大學的前身，中國文化學院創辦人張其昀先生的促勸，邀我到該校擔任教席。也由於這個因緣，至一九七七年，我就正式成了該校哲學研究所的教授，並受聘擔任該校附設中華學術院佛學研究所的所長之職。

因為我的願望和我出國留學的動機，不是為了求得一份謀取生活的教職，是為我中國維繫已經危若懸絲的佛教慧命，期竭盡棉力，從國外引進新的學術成果、研究風氣、教育制度，及其教學方法等，以資我國佛教，也能趕上國際佛教的時代潮流。因我本人從小失學，別說大學教育，甚至也從未受過完整的中、小學教育，更未在國內接觸到較高的佛教教育，尤其當我從文字中看到，或從耳邊聽到，有人批評佛教徒的無知、迷信，和僧侶的不學、無能，均有切膚之痛，和刺心之感。所以，雖然當時我已年近不惑，仍不甘心束手待斃地做個如來的末代子孫。於是，鼓足勇氣，出國留學，以期為中國佛教帶來新的希望。正由於我的基礎學力不足，起步又晚，留學期間，雖在學術的某一點上下了一番死工夫，完成了最高學位。但是我卻自知，我不是一位有資格的現代學者，也不是一位教育家，只是在沒有辦法的情況下濫竽充數，而從事於佛教的教育事業。

我曾經在勉勵學生的信中說：「我雖不是如武訓那樣地沒有讀過書，我的感受和心態，確是抱著武訓興學的信念。我不是好老師，也不是教育家，但願能夠請到好的老師，培養下一代成為優秀的教育家。」這也就是我對於中華學術院佛學研究所之職位和責任，感到興趣和滿意的原因。在那裡，我得到成一法師的大力支持，在張其昀先生的鼓勵下，我們也招三屆相當於碩士班的研究生，已經培養了幾位人才。有的出國繼續深造，有的在擔任教職，有的擔任佛教出版事業的編譯工作。其中有出家的、有在家的；也有人出版了一、兩本書，故為佛教的高等教育開了風氣之先。

九、正式立案的佛研所

一九八四年，由於張其昀先生的年事日高，長期住院療養，該所即奉命停止招生，卻使我們因此在離開該所之後，尚有勇氣以北投的現址另創中華佛學研究所。到今（一九八七）年為止，也已招收了三屆研究生。同時，在今年七月，已獲得教育部立案，成為今日全國唯一造

就國內及國際高等佛教學術人才及師資人才的研究機構，這是值得我們慶幸的事。

近數年來，本所考選的研究生，均係來自國內各公私立大專院校，素質優秀，水準平均。研究生的學習研究精神，非常積極，他們都以全力投入的方式，埋頭讀完三年的學程。學科包括：中、印大小乘各派佛學，而以中國佛學為主，並須熟練英、日等現代國際語文，以及梵、巴、藏等佛教專門語文。他們不但無暇兼差，且要夜以繼日地準備及消化本所所授的課業。這種勤學的風氣和苦讀的精神，使我既感到欣慰，又感到心疼。從他們的身上，已可以預見佛教的前途，此所以欣慰；為了研究生的健康，所以心疼。

一〇、重視教育與中興佛教

與此相關的好現象，是最近數年來，走向出家學佛之道的大專青年越來越多。這是佛教的環境為他們提供了未來的希望，所以不會再有由於受了高等教育，便不能見容於佛教的現象出現。佛教僧尼素質的提昇，即表示佛教的社會地位也在昇高，可是如何給予他們再教育、新消化，是當前重大的課題。

因為目前佛教界的僧尼素質之提高，並不等於表示佛教的教育制度及教育環境已經完善。那些大專學生之投入佛教的教團或佛教的工作，不論出家或在家，都不是出於佛教教內培養的，而是他們已受了一般的大專教育才進入佛門的。今日佛教界的有識之士，有力的緇素大德，應該為了教育、消化已有高等教育基礎的青年，必須興辦具有國際水準，及制度化的佛教教育，使他們對於未來的中國佛教及我們的社會，能夠提供更多的貢獻和更大的成就。

基於這種要求，本所將會在努力於教育工作的同時，也要為研究生的出路考慮，以及為了已有能力為佛教教育與弘化事業作貢獻的人才，

提供繼續研究的環境和在職深造的機會。今後，相信在諸善知識的指導、護持、勉勵之下，本所必將走出光明的前途，也唯有重視佛教教育，佛教才有更好的明日。今天我們已在開始努力，從今天大會的盛況，已經見到了復興中華佛教的曙光。敬向諸善知識，致無量的感謝，及無量祝福。

（講於一九八七年八月二十二日，刊於一九八七年九月十五日《人生》四九期）

給中華佛學研究所的同學與理事

一、勉諸研究同學

中華佛學研究所諸位同學:

出國以來匆匆已經兩週，由於體弱病衰，加上東西兩半球的時差，日夜顛倒，終日昏昏欲睡，尤其紐約道場正在搬遷新址，而且弘化工作照常運作，以致無暇執筆為諸同學寫信。

我在出國前的當日早晨，為諸同學勸勉的話，尚記得否？其可分為二段:

第一段是兩句話:「多聽多看少說話，快手快腳慢用錢。」這是我經常用來自勉，並且勉勵農禪寺出家眾的話。第一句是增加智慧的妙法，第二句是廣種福田的良方。多用耳目，則聰明；少說閒話，則如西哲所說:「沉默是金」。手腳勤快則能開發源頭活水，慢用金錢則成節儉的美德。若能以勤儉的生活態度，從事於福慧二業的努力，豈不就是自利利他菩薩道的基礎！

年輕人多半患有一知半解、得少為足，甚且狂傲放肆的幼稚病，本所同學之中，並沒有這種常說大話、閒話及風涼話而不切實際用功的人，卻不能說沒有手腳不勤快而嫌金錢不夠用的人。

我們的生命極有限，青春稍縱即逝。我是一個沒有受過正規基礎教育的人，因為一般人讀小學的時代，我因家貧失學而去做童工；一般少年進中學的階段，我因出家而在上海灘跑殯儀館趕經懺；像諸位上大學及進研究所的年齡，我正在行伍當兵報效國家。直到退伍出家掩關，回頭一看，已經年近不惑，才趕緊束裝東渡，赴日遊學。一般人說：「人到中年百事哀」，我則到了中年從頭來，中年人的理解力雖較強而記憶力則較衰退，我是到了日本始學日語，補修梵、藏、巴等佛教專門語文，然學語文端賴記憶，所以吃足了苦頭仍未學好。

以我這樣一個未受基礎教育與語文訓練的人，雖仗觀世音菩薩及三寶加護垂憫，在苦讀六年之後，先後完成了碩士及博士學位，然我的實學仍是不夠紮實的。為今又由於報答佛恩心切，以及業力牽引，因緣驅使而東奔西走，為人作嫁，所以無法深入教海，成為一個夠水準的國際佛教學者。何況我自幼病弱，為今轉眼已是花甲老僧，古大德中，如天臺智顗大師世壽六十歲，玄奘三藏也僅六十三歲，我們熟悉的明末藕益及近代的太虛兩位大師，均未超過六十歲。現代雖以醫療設施與衛生環境較好，一般人的平均壽命普遍延長，如果我的業報尚未受盡，也許不致很快離世，但總無法激起如你們這樣年輕的活力了。青春可貴，若不善用，則到老後悔。

諸位同學生於承平世代，長於豐衣足食的環境之中，實在是非常幸福的，可是當知警惕，世相危脆、瞬息變遷，我們的社會制度與自然環境，隨時都可能為我們帶來厄運，若不及時努力，珍惜善緣，一旦因緣變化，後悔已經太遲。

就讀本所的時期，切勿不務正業，應當盡量專注於本所的課業，否則就愧對你們投考本所的初衷，也有負本所老師以及護持者的苦心。我是一個沒有福德的人，故也沒有登高一呼，萬山皆應的威望和感化

力，而本所的護持者們，仍能節衣縮食，捐助淨資，襄贊本所經費；一則是由於諸位同學的求法精進，更是由於極少數的仁善大德，有鑑於唯有佛教的教育事業，才是今後造就佛教弘化人才的要務。佛教界的風氣是以建寺、造像為功德，這當然是對的，然若建了寺、造了像而無人才弘揚佛法，佛教便流於民間信仰的形態而失卻了淨化人心的功能。何況今後的時代環境，必須寺廟學院化，方能養成學行並重、福智雙運、定慧等修的優秀人才。所以本所同學，若於學術的著述研究有潛力者，固宜培養成為國際水準的佛教學者，否則在國內亦當成為中、高級的教育人才，或者各種文獻的編譯人才。

第二段是三句話：「道心第一，健康第二，學問第三。」這也是我用來自勉勉人的話。因為民初乃至目下，凡是保守傳統的教界大德，無不以持戒、習定、頭陀行求急了生死為佛法的正軌，對於研習經教並從事著述，則持懷疑，甚至輕視的態度。這是有原因的，因為文學之士，多在紙上談兵而少實修，以致生活散漫、不顧道心、不重行儀，故雖善說能寫，卻無感化的能力，此無他，乃由於佛教教育的偏失。若干從佛學院畢業的學生，眼高手低，不務實際而自鳴清高，不做粗重事，不吃頭陀苦，不修戒定行，一派文弱書生的習氣；要指望這種人續佛慧命，當然不成。所以本所同學雖為研究而來，仍盼以道心為首，鼓勵每日的行持，並要求於假期中參加農禪寺的禪七，規定分擔所內的清潔等各項工作，勿得養成嬌嫩袖手的惡習；菩薩以其身體為眾生床座，役使於眾生而非役使眾生，否則便落於經中所指責的「說食數寶」之流，絕不能成為佛法門中傑出人才。若道心堅固，縱然不懂文學，且抱病終身，至少亦能自保不墮，也無虞敗壞佛門。

比之於學問，則健康較重要，若無健康，縱有學問，仍無以利人；若徒有健康而無道心，則絕不會成為法門龍象，即使能欺人於一時，終不能瞞過歷史的眼光。學問為有道者所用則救人濟世，否則便會成為盜名欺世者的工具。因此，要以學問居於末位來勉勵諸位同學。願諸同學經常以法門興亡為己任，並以深切的道心為根本，然後當保持健康的身心，努力來充實學問。求學問則不為個人謀衣食，不為一己求

出路，但為佛法得昌隆，唯願眾生皆離苦。是以學問推展道心，勿以學問替代道心。不然便是本所教育的失敗，豈用再辦下去！

我在日本留學之際，未學任何與佛學無關的東西，卻利用假期到日本全國，參訪各宗修持的專修道場，以期學習若干實用的修持方法，用作自利利人的方便。以我已有的佛學基礎，已經能夠明辨，何者是正統正信的佛法，何者是日本本土民間信仰發展成功的附佛法外道；唯其他山之石可以攻錯，對我此後自修，並指導他人修行，均有益處。我在日本所見著名的佛教學者，無不有其崇高的宗教情操及堅固的信心與願心。學問有兩種作用：一為歷史文化的回顧與創新，一是有利於人類人格心向的淨化與提昇；若僅屬於第一種，於一般學者即可，於佛教學者則不足也。謹述如上，願與諸位同學共勉。

聖嚴　一九八七年十月二十三日於紐約

二、致諸護法理事

楊理事長果王居士暨佛學研究所理事會諸位同仁慧鑒：

本所經過九年的孕育努力，終於在本年七月獲准教育部立案，八月二十二日舉行成立大會，十一月初正式領到「財團法人中華佛學研究所」登記證字號，從此本所已進入一個全新的里程，將為中國佛教的教育事業提供更積極的力量。而且於九月二十六日的本年度會中推選楊正果王居士為護法理事會第二任理事長，楊公是泰豐染織關係企業的創辦人兼董事長，乃自由中國企業界的知名之士。以其企業的長才來為本所策畫護持，為我分勞籌措經濟的支援，使得本所在各方面邁向更健全、更穩定的成長之道。

佛教本為積極入世、濟眾利物的宗教，近世以來竟被世人視為消極逃世、厭世、落伍愚蠢的事物，原因在於誤解佛教，也由於佛教缺少學佛知法的弘化人才，所以太虛大師鼓勵僧教育。然至今日仍缺少足以

適應時代環境的佛教教育，以致中國佛教與時代脫節，也跟國際現況無法相應。我之出國留學，目的即在引介國際佛教教育，為國內佛教教育導入新鮮的活水，並將中國佛教向今日的國際推廣。今日國際間，殊少有人提及中國的現代佛教，佛教之為國際接受及傳播者，不論是學術的或實踐的，不是仰諸日本的禪，即是歸向西藏的密，甚至是拜錫蘭上座部佛教之所賜。原因不在於中國無佛法，乃在於現代中國佛教缺少具有現代意識，及現代適應能力的弘化人才。今日中國佛教徒中，移民西方的為數已不少，而能將佛法適應於西方觀點，並以西方語文傳播至西方社會的，則少之又少；不是不想做，實是無力做。

今日不論在國內國外，普遍對於佛法的嚮往與追求，已趨向蓬勃的狀態，此主要還是在於東方的日本、西方的美國既歡迎佛法，當然也喚醒了中國人，回過頭來肯定佛法的正面價值。如果我們再不正視佛教的高級教育及現代化、國際化的佛教教育，我們大家必將數典忘祖，認為中國無佛法；只有日本、西藏、歐美，以及南方的錫蘭和泰緬地區才有佛法；甚至把印度的神教，和中國的靈媒等神鬼信仰當作佛法。

本所的教育事業，不僅重視書本的知識，也特別強調解行相應，要求研究生的課業，也要求研究生的行持，否則便與弘揚佛法的宗旨相背，故我勉勵學生需以道心為第一，健康是第二，學問乃第三。佛陀遺訓：若盲修而不知法不知律，稱為無知啞羊；若鑽研經教法義而不親自實踐修持的方法，名為說食數寶。我們的教育目的，既為造就第一流的弘法人才，也寄望他們是住持佛法、以德化眾的法門龍象。

本所諸位護法理事會的緇素大德，能在此一佛教教育環境及教育方針的更新成長之初，參與大業，實在都是有智慧、有遠見、有悲願、有熱心的大善知識。中國新生代的佛教前途與佛法慧命，端賴諸位的努力，願我們能夠百尺竿頭，奮勉精進，並來共同喚起眾多的有心善士，給我們多方面的支持和指教。

聖嚴　一九八七年十一月十日於紐約

（刊於一九八七年十二月十五日《人生》五二期）

興辦教育復興佛教

感謝各位對於佛學研究所的經營策畫，若沒有諸位智慧與財力的支持，對我個人來講，會相當吃力，本所也無法日益成長。

記得十年前，本所在陽明山初創時，募款相當不易。當時文化館與農禪寺沒有幾位信徒，而我個人的皈依弟子又少，並且經常美國、臺灣兩地來去。當時，每次皈依的人數，大概總是五、六位或十多位；三個月之中，能皈依的人，頂多只有百餘位。待我出國三個月回來，這些新皈依的弟子們，大多又不知去向了。但比起我師父的時代，已經很可安慰了。家師的皈依弟子名冊裡，有姓名地址可查的，總共只有三十七位。現任本所護法理事會副理事長的賴燕雪居士，就是其中的一位。而五年前在文化館或農禪寺皈依的信徒，雖然比我師父的時代多一點，但還是很少。

記得一九八三年，我們打第一次清明報恩佛七，精進組五十三人，加上隨喜念佛的總共二百多人。當時春暉印經會會長，現任本所理事會總幹事的翁嘉瑞居士，便很高興地說：「好多人喔！」圓滿日還特別請照相館派人來拍團體照留念。其實，二百多人並不算多，我們現在打佛七，每天總有兩、三百人左右；而上期中，總計隨喜參加的人，大約有六、七百位。因為人數較多，反而沒有場地來拍團體照了。

此外，我要代表本所感謝華嚴蓮社成一法師的支援。例如今天在座的李太太林素蘭居士、謝太太林觀秋居士，還有名演員施思居士等，最初即因華嚴蓮社的關係，而始終支持我們。多年來，特別是在陽明山

中華學術院佛學研究所的階段，如果沒有成一法師的支持，我們實在沒有辦法維持。

另外有幾位在家弟子，如柯月桃果福居士，自始至終一直在護持本所。近幾年來，護持本所的許多居士，則有來自慈濟功德會的陳燦暉教授及其夫人陳錦花居士，他們兩位也介紹了好多位居士來護持我們。例如現任本所理事會副總幹事的卓明鉦居士及其夫人池燕美居士，還有邱芳乾、林勝勝、李佳穎等諸居士，他們對本所均熱心護持，不遺餘力。

春暉印經會的翁嘉瑞老師，也一直非常護持我們。記得於一九七九年農曆新年期間，中華佛教文化館主辦諸山法師新春團拜，找不到信徒幫忙，沒有車子接送諸山法師，各種支援都沒有，這時來了一位菩薩，那就是翁老師。他擔起全責，幫忙安排交通、車輛、服務人員等。翁老師並且常對我說：「師父，我們春暉印經會只護持一個道場，其他地方我是不去的。我對我的會員也是如此說，北投只有一個道場，那就是聖嚴法師的農禪寺，我們一定要護持。」直到現在，翁老師仍然在支持我們。

雖然當時有上述若干居士護持，但在那個階段，我們還是捉襟見肘，非常辛苦，要找信徒仍然不易，然而由於有上述各種因緣，我們佛研所在陽明山階段，還是維持下來了。這都不是我個人的力量，全靠諸位法師及居士們的支持。近幾年來，我又得到兩位居士的有力協助：一位是楊正居士，負起了本所護法理事會的工作；另一位是林顯政居士，大力贊助每年冬賑工作。楊正居士是由其大媳婦楊黃玉淑居士的引介而開始學佛，並親近我們的道場。他自去（一九八七）年十月接任本所護法理事會理事長之職後，理事會即呈現一片新氣象。

不過，佛研所是佛教教育的長遠事業，經費來源必須具有穩定性。今日的勸募方式極為辛苦，也缺乏穩定性及長遠性。如此下去，很容易隨著主持人的進退而導致經費的持續與中斷。因為今日的護持者，多因親近我們農禪寺，聽經聞法而發心護持的。為了穩定佛研所的經濟

基礎，我們要集思廣益。首先須研討出如何保值募得之基金，更要商討出如何能使經費的來源，不因人事的變動而受影響。

接著，我要報告我個人弘法事業的未來或前瞻。我的生命與佛教的生命相結合，並沒有我個人的事業與生命，也沒有我個人想做的事或不想做的事。我想到的不僅只是臺灣的佛教，甚至也不僅限於包括大陸在內的中國佛教，而是更遠大的方向，即將智慧和慈悲的佛法，傳到西方，廣傳世界。

信仰的佛教是佛教的一部分，學術的佛教又是另一個角度。雖然我們個人的時間、能力有限，然而如能集思廣益，集合更多志同道合的人來做比較大的事業，相信更容易推動。我並沒有期待佛教界所有的法師、寺院，都來擁護我的道場和我的佛教事業，只是希望能與我的心願相同的僧俗大德，為我伸出援手，助我一臂之力，讓我們共同為佛教的教育事業而努力。

在臺灣，我的弟子們都勸我：「師父，您在臺灣的弟子越來越多、事業越來越重，放棄美國的道場罷，不要再去美國！」但在美國，那邊的弟子們則說：「師父，我看您在臺灣好累，每次從臺灣回來，都是拖著一身的疲倦，甚至抱著病體回來。臺灣只有二千萬人，美國有二億多人，美國的佛教正需要師父。臺灣已經有許多法師，不需要您回去，希望師父在美國多出版英文佛書，多訓練英語人才，您最好不要再去臺灣了。」

其實，最使我欽慕的是，能像兩年多前圓寂的廣欽老和尚那樣，終日盤腿坐著，等信徒們來參拜時，便拿〈大悲咒〉水給他們灑一灑，連話也不說半句，最多勸人一句：「常念阿彌陀佛」，就能廣度眾生；或者學現在已經八十二高齡的印順法師，住到隱蔽的山村裡去，專心看經讀論，撰寫佛書。書是最有用的，相信印老那般有深度的著作，到幾百年、幾千年後，一定還有人看。他們的慧命，也將永遠不朽。

但是，佛法的慧命，不在於個人的成就；生命的價值，也不僅在於歷史的記錄。我聖嚴是否修行有成就？聖嚴這個名字是否能傳之千古？都不重要。只願能培養更多的佛教人才，來著述佛書、弘揚佛教、修行佛法，燈燈相傳、代代相繼。而菩薩道，就是以成就他人來代替成就自己的呀！

我是隨從因緣而盡一分棉力，不勉強自己，也不勉強他人，只要有弘揚佛教的因緣，我就量力而為、盡心而做，不論在東方或西方。然而，專心致力於修行方法的指導和佛教教育工作的推動，則為我不變的信念。中華佛學研究所，在今日的佛教工作中佔有極其重要的地位，乃是有目共睹的事實。它兼具發揚中華文化、研究中國佛學、培養高級佛教學術研究暨弘法人才等的功能和目標。

今日的時代，正是我們為中國佛教、世界佛教獻身的關鍵，現在不做，以後更不容易做，能做就該趕快做。我到美國，是為弘法事業拓荒，是為要把佛法的利益普施給西方的廣大社會。若要臺灣的佛教復興，必須興辦佛教的教育。可見本所同仁，正在負起扭轉歷史命運的重大責任。

（一九八八年四月六日講於中華佛學研究所常務理事會）

我們不辦教育佛教就沒有明天

理事長楊正居士、副理事長鑑心師、賴燕雪居士，以及諸位老師、諸位貴賓、諸位理事、護法委員、諸位同學：

很快地本所經教育部立案以來已歷一年有餘，在果王居士楊理事長熱心策畫和推動之下，護法理事會的人事組織已日漸走上制度化。一年來，在開源節流以及教育與研究事業的推展上，也在大家逐步努力中顯現出成果。比如本所從開始的只有兼任老師，到目前為止已有六位

專任的研究員、副研究員和助理研究員。同時，我們對國內著名的各大學，如臺大、師大、成大、文大、清大等校提供碩士與博士論文獎學金，鼓勵各大學文史哲研究所的研究生撰寫佛教相關論文，等於用少數的經費，借重本所之外的高等學府培養研究佛教的人才以提高佛教學術的地位。

可是本所對於各項經費的籌措，雖在全體理事及護法委員的努力下已比過去的情況好轉，但是響應的人數還是很少，預定在三年之內，募集五千萬元基金，如今已過一年，僅得一千數百萬元。這有兩個原因：第一，我不善於開口向人訴苦要錢。第二，佛教界的僧俗大德對於教育的重要性還沒有產生普遍的共識，這是我個人以及我們全體同仁需要努力改善和全力呼籲的事。

我於去（一九八七）年八月二十二日本所成立大會中所做的一篇講詞〈佛教高等教育的開展〉之中，已對佛教和教育的關係有所說明，但近代以來的中國佛教就是因為缺少辦教育的人才，也缺少有遠見的人來辦佛教教育。所以雖然有幾十萬乃至上百萬的僧尼和全國數十萬座寺院，佛教的形象卻是普遍地落於民間信仰的層次。知識分子看佛教不僅是出世的，而且是腐蝕社會、分享社會資源卻不事生產的一類，至於佛教化世的功能既無人重視，更無人去發揮。因為社會的上層人士歧視佛教，把佛教逼向正常的社會之外，任其自生自滅，而教內的僧尼僅能倚賴民間的喪葬和度亡的佛事來跟社會維持關係，僅有的廟產也在土豪劣紳的覬覦和強取豪奪下苟延殘喘。此乃因佛教本身沒有人才起而與之抵抗、維護之故。

僧尼的素質既然低落，寺院除了朝暮課誦，竟不知有三藏的教典，少數寺院雖有經典卻不知經典的內容為何？不論僧俗四眾的佛子只能夠徒有其表地撐持佛教的門面，而無法從事佛教的化世工作。即使四十年來的臺灣寶島雖有數十位來自大陸佛教菁英的僧俗大德，卻除了在傳戒、辦雜誌、辦佛學院、開設蓮社、講堂等方面竭力做了不少佛教事業外，培養出能夠講經的法師和居士仍屬少數，而能夠著書立說、

寫文章的人數更少；能夠因應時代、融會新舊，所謂學通內外、縱覽全局的人才益少；能夠代表中國佛教的精神與內涵而在國際宗教界和學術界佔有一席地位的更是不可多得。

基於上述的原因，佛教界對內無法普遍地提昇人員的素質，對外無能抗禦各種的打擊和侮辱，曾有一度時期僧尼淪為廟祝而受俗人的管理；信徒進入寺院除了燒香、拜佛、許願、還願、薦亡、祈福、消災的活動，並無法獲得佛法的正信。僧尼與俗人接觸，好像除了度亡的佛事以及建廟的化緣外，很少有更積極的事情可做。以致有人把佛教稱為「分利分子」，指責其坐享其成、不事生產，無益於社會。今天由於中華民國的寶島臺灣，國民教育普遍提高，所以新生代的佛教青年都已受過中上的教育，能夠朝向新時代的現狀作各種層面的因應，這是可喜的現象，但是佛教本身的教育水準之提高則尚在起步階段。

今天我們所處的時代是一個多元化的社會，我們佛教一向不排斥任何其他的宗教，可是由於種種新興宗教的產生和輸入，卻多打起佛教的旗幟而傳播他們的宗教，進而毀謗佛教、打擊佛教，也混淆了佛教。他們通過各種各樣的傳播媒體，如報紙、雜誌、電視、電臺、海報、書刊等，來勢洶洶。竟然很少人敢挺身而出和各種外道劃清界線，只一味地忍氣吞聲，採取充耳不聞，視而不見，所謂「以不變應萬變」的態度，而使得佛法的慧命危如懸絲。是不錯，釋迦世尊的時代也不與外道多做辯論，但今天如果我們能夠有足夠的人才和足夠的水準，全力推廣正信的佛法以及努力於佛化人間的各項事業，就可不必擔憂外道和佛法的魚目混珠而取代佛教了。

今後的時代是以人才的多寡來佔取生存的空間，如果我們沒有足夠數量和足夠水準的人才，佛教將會僅僅留下三藏的教典，默默地躺在圖書館內，讓一些沒有宗教信仰或其他宗教信仰的學者，當作查考古代社會、文化的文獻來看。不要以為我們有精深博大的三藏教典作為靠山，佛教就不會滅亡，所謂「人能弘道，非道弘人」，如果沒有把佛法當作自己的第一生命來看，就不會有護法及弘法的信心和願心；如

果沒有佛教的教育來普遍培養足夠的人才，中國的佛教也會走上印度佛教同樣命運。因為今日中國佛教的教徒之中，有很多不知道印度佛教早已滅亡，只剩下了回教和印度教，竟把印度傳來的回教和印度教或其兩者混合的新教派當成佛教。類此，將來任何一種神教也都可能自稱是正統的佛教，那麼屆時佛教徒都將淪為外道而不自知，更遑論正邪之辨了。這種情形目前已經顯出端倪，如果我們不能及時培養更多通達內、外宗教與佛學及哲學的人才，立於不同的層面寫出文章和書籍來說明什麼是正信的佛教和正統的佛教，則明天的社會將見不到佛教。

我們諸位護法、理事，以及本所的師生是今日佛教的中堅，相信也與我有同感。而今日所謂護法、弘法、皈敬三寶的第一要務，就是護持和推動佛教的教育事業。我聖嚴本人已是年近六十的老僧，成功不必在我，本所只是一個起點，如果另有他人把佛學研究所辦得更多、更好的話，我可以馬上站在護持的立場而把教育的工作交接給能者和仁者。所以不僅僅是期待本所能正常的運作、繼續地發展，也期待著能有更多的後進和有志一同的賢者走上相同的道路，攜手前進。希望有更多的人來護持佛教的教育事業，來從事佛教的教育事業，為了明天的佛教還有生存的空間，為了明天的人間還能有佛法可信可學。阿彌陀佛！

（刊於一九八八年九月十五日《人生》六一期）

佛教需要優秀的人才．優秀人才需要好的教育

諸位同學、諸位法師、諸位居士：

本所第五號專頁有我一篇文章，題為「我們不辦教育，佛教就沒有明天」。這不是危言聳聽。我們都有這樣的共識：特別優秀的大師級人

才是天生的，而在數百年中也難得見到一、兩位中上等的天才，所以還是有賴教育之培養。

九月十四日我在今（一九八八）年度本所的開學典禮中，也曾向同學們提到，近代的中國佛教，如果沒有出現太虛及歐陽竟無，一僧一俗的二位大師，今天的中國佛教界大概沒有什麼人才了。由於太虛大師而有僧中人才，由於歐陽竟無大師而有在家居士中人才，但他們二位都是楊仁山居士的學生。楊仁山居士在英國擔任外交官期間，接觸到當時歐洲的佛教學者，同時遇見了日本留學英國的名佛教學者南條文雄博士，而知道了國際佛學界的現況，因此回到國內之後，便創辦了祇洹精舍，專門培養佛教青年人才，把他所得到的新知識、新觀念帶回中國，所以也重視英語、梵文的教學，造就了幾位大師級的人才。其中代表性的人物就是：太虛大師、歐陽竟無和先師東初老人的法師智光老和尚，金山寺方丈仁山法師也是當時祇洹精舍的學生，因此可以說，由於楊仁山的祇洹精舍，帶動了現代中國佛教開展的局面，可見，縱然是大師級的天才，也得有教育環境來啟導。

中國大陸的佛教，自一九四九年之後，經過三十年的滄桑，一直到一九七九年開始才恢復佛教僧尼的活動及佛教寺院的開放。今年四月，我去了一趟中國大陸，做了十九天的探源之行，從北京—洛陽—西安—上海，到我出家的地方及曾經讀過的佛學院，這一路上我流下了不少眼淚，因為今天的中國大陸，只是將少數關閉的古寺再度開放，毀掉的佛像重新塑起，若干已開放的寺院裡，又出現了僧尼的踪跡而已，卻沒有佛法可聞，經典、法物奇缺，沒有修行的環境，更乏人傳授修行的方法。老一輩的僧俗人才多已凋零，年輕一代的尚未成熟，古代留下的法寶和遺跡，除被藏於幾處博物館者，已難見到。

反觀臺灣的佛教，自民國三十四年（西元一九四五年）光復以來，歷經四十三年，全力以赴地傳戒、辦佛學院、出雜誌、印經、講經。又據剛才惠空法師說，目前臺灣各寺院所辦的佛學院有二十四所，學生約近千人。但在老輩日見凋謝，而中年以下傑出且有深度的弘法人才

中，能弘講及著述的人還是很少，這說明了臺灣佛教界雖有人辦教育，但可能是限於本身的條件不足或由於出發點不純，而最大原因該是沒有層次、沒有等級、沒有統一的步驟、各做各的，所以無法提高素質，不能造就較為傑出的弘化人才。唯其教育事業譬如植樹一樣，開花、結果、收成需要假以時日。但未來的環境與社會，將比當前更具挑戰性及競爭性，今日若不重視佛教的高等教育，積極培養傑出的高等人才，為佛教架妥上層建築的樑柱，來宣揚正確正統的佛法，則釋迦世尊以及歷代祖師們經過長期努力修持而體悟出來的道理及方法，將無法傳承下來，我們亦將成為佛門的末代子孫。

佛教需要人才，人才需要教育的養成。我們的佛學研究所在二十多位傑出的老師悉心教導，及歷屆優秀研究生的精勤努力下，十年來贏得教內外相當好之口碑，因此，希望以我們的研究所來培養佛教高層次的人才，再以這批高層次的人才培養佛教界的高級人才，復以高級人才去普遍地弘揚佛法於全國各地乃至世界各國。

我一向強調：「我們的佛學研究所，不僅是因為老師陣容的優秀堅強而顯出特色，尤因我們擁有資質優秀的研究生而感到光榮。」可是美玉須待巧匠的雕鑿，再好的玉胚，如讓技藝笨拙的小工琢磨，能登大雅之堂嗎？本所現有專任老師七位，兼任及客座老師十多位。專任老師中，有兩位留學日本，一位留學印度，一位留學澳洲，一位來自美國，一位是文大的博士，一位是藏文專家。現在我們已有專任的專家學者擔任本所的藏文、日文、英文及多項佛學課程的老師。兼任老師之擔當梵文、巴利文、英文、日文及多項佛學的授課者，也都是今日佛教學術界的一時之選。同時還經常邀聘國際佛教學者來本所做短期講學及專題演講，並且邀請世界各國佛教學者作為我們的通訊指導教授。故懇請諸位關心佛教教育的僧俗大德們，鼓勵、勸導、贊助優秀的佛教青年來投考本所，因為我們有好老師、好學生、好護法。

（講於一九八八年九月十七日中華佛學研究所年會）

感恩無限 ——為中華佛學研究所籌募基金

接觸佛法，沐恩於三寶的光輝，很快地已近五十年，每每自感福慧淺薄，雖有上報四恩之願心，卻總受病障和魔障的困擾與束縛。中華佛教文化館是我第二個根本道場，原由先師東初老人創建於一九五六年，迄今已有三十二年的歷史。在一九八六年，又由我重建落成，當時就該舉行慶祝三十週年的紀念，由於因緣尚未具足，所以延至今（一九八八）年才和紀念東初老人八十冥壽同時舉行。

我是在一九七八年，奉東初老人遺命回來接掌本館，同時成立財團法人，經過十年的艱辛，總算稍有所成。其間也擴建了下院農禪寺，迄今為止，已有二十多人在農禪寺出家，其中多半由於我舉辦禪七，接引了若干大專院校的男女青年，而發心出家。一九八七年，又借本館的館址，另籌基金，設立財團法人中華佛學研究所，獲得教育部立案，完成臺北地方法院的登記，目前研究生有三個年級二十一人。

這次舉辦春季信徒聯誼大會來紀念中華佛教文化館的創立三十週年、佛學研究所的成立、東初老人的八十冥壽，並不是我的本意。依我個人，實不喜歡驚動任何人，不論是為道場、為個人，勞師動眾都非我的本願，這也是先師東老人的遺訓。記得當我出家之時，舉行剃度儀式，東老人即囑避免邀請、觀禮、宴請等的鋪張；所以凡是我個人的事業，和我們道場的活動，一向不敢驚動諸山，唯恐損福。因此，我也常常想到與任何人接觸時，應該要問自己：「我有什麼對他有用，使他得益？」如果不能以個人的道德、學問和修持的力量來使人受益，勞累他人，就等於欠了一份債；如果不能得大解脫，則必須要償還。

但是有好多在農禪寺接受皈依的居士向我建議，對我表示說：「師父，您太忙，我們沒有機會親近您，皈依了等於沒有皈依。要見師父的面，都是幾百人集會的場合，講經的時候，我們只能離得遠遠地見到您，恐怕您連我們的名字都不知道，面孔也看不清楚。能否請師父

慈悲，讓我們多一些親近師父的機會。」也有人說：「師父只有講經說法的時候才和大眾見面，那種場合，不能帶著老人家和小孩子一起來拜見，我們真希望讓老老少少，即使聽不懂講經說法的人，都能拜見師父，得到師父的慈悲加護。」

另外還有一個原因，我們中華佛學研究所連年以來，不論是經常費用、獎學金或基金，都很困難，正在熱心護持的少數居士也向我抱怨說：「師父是不要錢的啦！師父的弟子那麼多，為何不讓他們也為佛學研究所出點力呢？」我說我不會化緣，但是那位居士告訴我：「如果見不到師父，師父做的什麼事，大家都不知道，師父的苦心和悲願，大家也不瞭解。」

基於上述種種理由，我答應了召開這次新春的信徒聯誼大會。利用春節期間，邀請在農禪寺皈依，以及聞法、學禪的信眾回來團聚。同時，在文化館展出幾個單元的圖片、書籍等文物，讓回來的信徒大眾，既有與我見面接觸的機會，也能從展出的文物中，瞭解東初老人的道德、學問、著作和佛學事業；農禪寺的禪七、佛七、禪坐會、念佛會；本館的放生會；美國東初禪寺的禪修、弘法等活動，以及中華佛學研究所師生的著作，與教學情況的圖片資料。

在農禪寺方面，則提供以高度文化水準的佛畫、攝影、雕塑、中國古典插花、禪畫的幻燈片欣賞，和由農禪寺特製的「海會雲集」錄影帶介紹，以及本人在國內外弘法活動的實況，使得信徒大眾，能從各個角度和不同的層面，來接觸佛法和瞭解佛法，以期不負大家回來一趟的美意。

錄影帶「海會雲集」是在不到一個月的時間內，籌畫、編寫、錄影、剪輯、配音，投注了相當大的人力、心力。是由二位名導演的執導，一位名製片人的錄製，及一位名演員兼名配音員等的發心，使得這部長達六十分鐘的錄影帶，成為有高度的可看性和真實性的記錄帶。當日一整天在數千人之前，以九臺電視機所組成的電視牆方式播放，使得這次的大會，具有教育和娛樂的雙重意義。

這次聯誼大會的特點是，沒有舉行大型的儀式及正式的演講，都是以實物、實品的展示來讓大家參與佛化生活的活動。特別是為了中華佛學研究所基金的籌募，臨時有幾位熱心的居士，建議做一次義賣和喊賣的勸募活動。從籌備到當天，不到半個月的時間，而義賣品的募集，以及義賣的成績，達三百七十餘萬元，這是出乎籌備人員意料的事。義賣品的捐出人，和喊價認購義賣品的人，立場雖不同，目標則是一樣，都是為了護持中華佛學研究所。而他們都不是大有錢人，甚至有一些是我從未見過面的人，場面的感人，幾乎使我歡喜得流下感激的眼淚。因為人都是崇拜成功者，很少有人去做雪中送炭、培養後起之秀的事。特別是佛教界的信徒大眾，去供奉靈驗的聖像，崇拜、禮敬、供養得道的高僧，是自然而共通的普遍現象，他們的目的是為了祈求賜福，而很少人有願意栽培、供養應正在努力而尚未成就的佛門新秀。

由於我個人的福報不夠，所以在青少年時代沒有受到佛教教育的正式培養，到了近五十歲，才有一點點能力為弘揚佛法而盡一份心意。但願我們的下一代，以及未來的佛教界，能夠有充分的條件和足夠的力量，對有心學佛並願獻身於弘法事業的青年，給予全力地培養。否則的話，真正的佛法沒人弘揚，卻讓外道假藉佛法之名而來破壞佛法。外道有計畫地培養人才，而佛教沒有培養人才，甚至認為佛教中沒有修行方法，只有外道才有修行方法，那麼，我們即將變成釋迦世尊的末代子孫。為了不使佛法從我們這一代消滅，就不得不努力於佛教的教育事業。從這次的新春聯誼大會，可以見到，具有正確認識的護法居士，已經日漸增加，無疑地，我們已看到了正法復興的曙光，怎能不令我欣慰、感動、感謝、感恩！

最後，我要在此謝謝主辦這次信徒聯誼大會的工作人員，他們將近有一個月的時間，幾乎是不眠不休、夜以繼日地趕工。同時，要謝謝參與這次活動的三百多位義工信徒，他們放棄新春假期的休閒活動，為籌備工作滿心歡喜地全力投入。

（刊於一九八八年三月十五日《人生》五五期）

佛教明日的希望 ——聖嚴法師談佛教教育及中華佛學研究所

《文殊》雜誌編輯部採訪

「我們不培養佛教的人才，明天就沒有生存的空間」是聖嚴法師深切的呼籲。而「中華佛學研究所」則是法師為佛教教育開創的新機。在國際越洋傳真裡，法師對佛教教育的憂心表露無遺，我們不禁要問：究竟能為佛教教育投注一點什麼？

問：佛教教育為什麼不能步入正軌？

聖嚴法師（以下簡稱師）：佛教教育可分成兩個方向：1.培養僧尼宗教生活及宗教知識的教育。2.培養佛教的文化、教育及學術研究的人才。

可惜到目前為止，中國佛教對這兩方面的教育都還沒有進入軌道，原因也有兩個：第一，是佛教內缺少強有力的教會組織，所以無法做到教內僧尼教育的統一；而且佛教各寺院和每一個人對教會也不能提供經濟和威信的支持。第二，是中華民國政府對於宗教的教育，一向認為那是屬於信仰的事，不論宗教的文化、教育或學術的研究，都是屬於傳教士的活動範圍，所以不但不推動而且還抑制。直到目前為止，雖然已有識者呼籲，卻尚未得到教育當局的充分認同。

問：佛教教育對明日社會的影響及其重要性是什麼？

師：佛教教育應該分成兩個方向來說：第一，是一般的教育，那是協助政府開辦建設社會的各級教育；這是西洋宗教辦得最有聲有色的事業。但是西方宗教並不只辦一般教育，他們也重視宗教教育，否則他

們的人才素質就不足以來辦一般的高等教育。因此我們的佛教界如果不辦一般的教育，會讓社會人士批評消極，而對社會沒有貢獻；如果僅辦一般教育而不辦佛教的專門教育，最後那些教育事業，將會轉手與人，甚至於交給外教的人士來經營。唯有首先造就足夠數量的佛教教內的高級人才，佛教才有前途，才能以佛教的教理、思想來影響明日的社會。可知兩種教育事業都重要，而以培養教內的高級人才更重要。

問：佛學院與佛學研究所的異同在那裡?

師：照道理說既然稱為學院，應該要有college程度和組織。college就是相當於大學程度的獨立學院。如果是community college就相當於專科學校，以歐美神學院來講，它是大學裡面的神學院，它既有大學制的學生，也可能有研究所的碩士班或博士班研究生。可是我們國內的佛學院，程度參差不齊，從初中到專科都有。照規定它不是college，最多是community college，當然和佛學研究所的距離相差很遠。今日國內的佛學研究所和佛學院之間很難辨別他們的異同在那裡，這是因為沒有納入正軌的教育體系，也沒有教會來給予分等。不過我們還是希望做到和正軌教育系統中的研究所條件那樣，甚至為了爭取政府教育當局的承認，必須嚴格要求佛學研究所的水準。

問：理想的佛學院應該是如何的形式?

師：所謂理想是難說的，究竟根據什麼標準來說理想？一百個人可能有一百個標準。如果以實際需要來說，佛學院應該有三個基本的問題待解決：第一，全國各寺院應該統一支持開辦穩定而持久性的佛學院，不要誰想辦就辦，辦累了就停辦。第二，要分層、分級、分等統一招生，並依系統升學，不要變成一處畢業，處處畢業。第三，培養各級佛學院的教師人才，那就是要用專科和研究所來培養；如果沒有培養老師而就想辦佛學院，那是不切實際的。現在的時代，凡事重視專業，佛學院的老師除了有他們的高等學歷或學力，應該經過佛學教師的專業訓練。

問：佛學研究所需要佛教界提供的支援是什麼?

師：現在佛教所辦的研究所多半稱為佛學研究所。以我們的「中華佛學研究所」來說，我們需要佛教界提供兩項支援：第一，希望大家鼓勵大學畢業的優秀佛教青年來投考本所。第二，希望有更多的人能夠重視佛教的高級教育，造就更多的高級佛教人才，以具有碩士、博士的人才來從事於佛教的文化、教育或學術研究。一方面可提高佛教徒的素質，同時也加強了弘法的力量。到目前為止，這兩點尚未得到佛教界普遍的共識。一般人總認為修行才是佛教徒的事，出家人需要高深的學問做什麼？在家人又需要研究佛教做什麼？佛教只要信仰就足夠，沒必要把它當作職業，所以很少鼓勵優秀青年來投考佛學研究所。

問：中華佛學研究所辦學的宗旨、方針、特色是什麼?

師：本所的宗旨是培養優秀的佛教青年成為高水準的佛教人才，同時成就已有學術與研究基礎的佛教學者，對佛教做系統及計畫的深入研究。所以本所的方針有兩個方向：一邊培養人才，同時運用人才，使得佛教能向上、向下、對內、對外做多方面、多元化的推廣。

至於本所的特色，在研究員方面，目前已有七位專職的，他們都具有碩士以上至博士學位的程度，而且各有研究的專長。他們既是研究人員，也是教師人員，負責本所研究生的授課與指導。另有二十來位兼任老師。至於對研究生的要求，重質不重量，每年錄取大學以上程度的研究生五至十名，做三年的密集訓練。一共有五類的課程：1.英、日、梵、藏、巴利文等五種語文；2.方法學、宗教學、佛教文獻學等一般學科；3.三種中印佛學、哲學專題研究；4.英、日兩種語文的佛學導讀；5.從阿含、阿毘達磨、中觀、唯識到中國的天臺、華嚴、淨土與禪等的九種專科佛學。第三年提出四萬字以上的畢業論文，所以鼓勵研究生住研究所宿舍；若不夜以繼日努力讀書，就不易準時畢業。

問：中華佛學研究所過去和現在所遭遇的困難和挫折是什麼?

師：我們遭遇的困難有三項：第一，優秀的佛教青年知道事先準備了來投考本所的還不多，因為我們沒有做宣傳；這個情形漸漸有好轉。第二，我們找不到足夠的老師，有些課程因此還不夠理想；因為國內的佛教語文或專攻佛學的高級人才為數不多，而且他們太忙，因此必須向國外如印度、美國、香港、德國、日本等地聘請，這也是本所之要造就高級人才以從事教育的目標之一。第三，我們的經費還是相當困難，所以應該開發的事很多而目前能夠做到的卻還很少。所幸挫折尚未發生。

問：佛教的人才必須要由佛學院和佛學研究所來培養嗎?

師：不一定，例如近代從事於佛教教育、佛教文化事業的僧俗大德，多半不是出身於佛學研究所，甚至也不是出身佛學院的。例如太虛大師沒有經過佛學研究所；又如印順法師他一開始就在佛學院任教；至於好多的居士，如李炳南、周邦道、周宣德、沈家楨，以及你們《文殊》的洪啟嵩居士等，還有正在各大學、研究所、佛學院任教的法師與居士，也多半不是佛學院培養出來的。可是我們必須要說明一個事實：天才自成，而中上的人才必須要由教育的環境來培養。所謂玉不琢不成器，美玉要有巧匠的技術才能夠成為寶貝。所以任何一個國家、團體與家族，都要有計畫地培養、訓練足夠數量和足夠水準的人才。本所就是為了這個目的，同時也主張辦好各級佛學院的教育。

問：佛學研究所的遠景是什麼?

師：目前的佛學研究所已有好幾個，但是他們的宗旨和目標與運作方式，多半不夠明確。有的既沒有研究員也沒有研究生，只是開設若干課程讓有志於進修的人士來選修，甚至於也不是開的有關佛教的課程。有的是培育高中程度以上的僧、俗青年，以高級佛學院的方式來運作，他們只能算是專科的程度。有的因為辦了佛學院，畢業之後的學生需要更進一步的修學環境，所以辦了研究所。他們的性質還是相當於高級佛學院或專科學校的形態。

當然，他們之中也有若干學生是大專肄業或大學畢業的。像這種研究所能多培養中等佛教人才，卻無法期望他們造就出國際水準的人才。正因為如此，我們需要培育碩士程度以上的研究生，也需要儲有博士程度的研究員。現在我國佛教界既有的人才之中具有碩士、博士學位的並不多；而今日社會的一般教育的專業人才都要求碩士或博士的水準，因此佛教辦的研究所是不是有遠景，必須有兩個先決條件：第一，政府教育當局應該准許各公私立大學設立宗教學系（內含宗教學科），同時承認私立佛教研究所的學歷和學位，並監督、管制其運作的水準，以便納入國家的教育系統。第二，佛教研究所的目的不在於培養所謂的弘法的傳教士人才，而在於造就具有碩士或博士程度的文化、教育、學術研究的人。

問：中華佛學研究所的將來走向是什麼？

師：我們相信因緣、爭取因緣、促成因緣，但不強求。我們是教育部立案全國性的一個財團法人，一定要使它有永久性和穩定性，它的工作不會因人事的變動而受影響；相信沒有多少阻力可以使我們停辦。不過為了達到這樣的目的，所以要募集足夠的基金。最好是以銀行及大企業的投資所得股息，作為經常性的費用，那就不會受到人事的變動而有伸縮的影響。這也是我們正在呼籲各界響應支持的目標。

（刊於一九八九年三月十五日《人生》六七期）

請為佛教百年樹人

理事長楊正果王居士、護法會全體會員：

阿彌陀佛，大家好！

中華佛學研究所經過十一年的努力，迄今，不但是在學生的水準上，教職員的素質上，研究人員的人數上，以及圖書和行政工作的設備

上，都在逐日進步和健全之中。目前我們的研究老師遍及海內外，專任的有七位，兼任的通信研究人員有三十多位。可是佛教後繼人才的培養，所謂「百年樹人」，還是要經過相當長時間的努力。

今日佛教所面對的問題很多，例如如何適應現代的生活環境、宗教環境及科技的文明等等，都需要有專人專業去研究改進和推動實行。老實說，今天國內的佛教只有順著大環境的變動而變動，尚無能做到未雨綢繆和前瞻性的策畫，所以處處顯得被動落後。雖然近二十年來，由於十數萬的大專青年接觸了佛法，知識界已不再把佛教視為迷信，也有一天比一天更多的社會大眾接受正信佛教的信仰及修學。但是對於專題做深入而多方向研究改善的人員還是很少。

我們知道，現代化的事業團體，多設有專業的研究機構，做改良開發和推廣的研究探訪。近五十年來，我們中國佛教界的佛教教育，僅做到私塾和現代化學校之間的形式，教育的階段只能做到高中最多是大學的程度；以培養一般寺院住持人員和一般通俗的弘法人才為目的，專題專業的研究尚在起步的階段。所以在佛教的學術成果上，我們不及東洋的日本，也比不上西方的歐美；在修行的方法上，我們又比不上西藏的密教，也落後於錫蘭的上座部佛教和日本的禪佛教。以致於許多中國人在學習佛法之後，認為佛教的理論雖好，只是沒有次第而修的實踐方法。結果要研究就到日本和歐美；要修行就學西藏和日本；乃至於「病急亂投醫」，去學外道的修行方法來獲得一些身心的安定和安慰。這是作為一個中國人感到非常可恥和遺憾的事。

其實，中國佛教本有修行的方法。在淨土經典和古來淨土的著作中，保留著不少修行的方法；從印度傳來的禪經，中國歷代的禪籍，以及天臺宗的大、小止觀，還有幾部有名的大小乘經論之中，都曾詳細的解釋說明修行的方法。只是由於時代的隔閡，文字表現方式的簡略，及名詞定義的晦澀，使我們現代人無法輕易的理解，因此必須加以綜合整理、系統組織和親身實踐，才能夠用現代人懂得的語言和現代人願接受的觀點表達出來。而我們就缺少這些人才。我也跟在座的諸位

一樣，也和所有的中國佛教徒一樣，從小就沒有人教我修行的方法，也不懂得如何入手來認識佛教，身受其苦，深受其害。所以發願要把佛法有系統的弄清楚，要把修行方法從淺入深的理出一個眉目，然後深入淺出的用以自利利人。因此在山中修行的時候，在遍讀藏經的過程中，注意戒和定的修行方法和步驟。所以我針對戒律方面寫了一本書，叫《戒律學綱要》；在禪定的方面也摸索出一條可走的路來，到目前為止，編寫了幾本書。可是以我一人的精力和時間，縱然終其一身，所能貢獻的還是有限。所以我要培養更多的人來做我們急須做的事。

所謂「江山代有才人出」，可是，如果不愛惜人才、不培養人才、不運用人才，那就會糟蹋人才，縱然有人才也不會為佛教所用。我一向說：「天才是自成的，但是也要經過後天環境的培養。中上的人才必須要用教育的功能來養成。」我們的時代越來越進步，也可說越來越複雜，社會大眾對佛教的需求也越來越迫切。而我們究竟已經有多少人，從各種角度來為今天和今後的社會提供佛教的服務呢？一個人的努力和能力是非常有限的，必須要集合多數人的力量才能「眾志成城」。中華佛學研究所的教育事業就是要為中國佛教的前途開創光明的遠景，也為全世界的人類帶來佛光普照的希望。

本所護法會的每一位會員都是這一項佛教前瞻事業的功臣。本所能夠為佛教、為眾生提供的任何貢獻，也都是你們諸位的功德成就。

我在這裡祝福大家身體健康，大會圓滿！

（寫於一九八九年六月十日紐約東初禪寺）

佛研所一九九〇年開學典禮開示

今天的典禮相當特別，邀請到佛教界悟明長老、成一長老、恆清法師等諸山長老，故宮博物院副院長昌彼得，文化大學校長鄭嘉武、哲研所所長黃振華，臺大哲研所所長張永雋，政大中文研究所所長簡宗梧及諸教授等貴賓列席。

首先，我們要飲水思源地感謝中國文化大學。由於本所的前身「中華學術院佛學研究所」，原本附屬於中國文化學院，直到一九八五年該校停止協辦，「中華佛學研究所」乃正式成立。因此，在欣逢本所「一九九〇年開學、結業暨博碩士論文頒獎典禮」的此時，我們特別要向文化大學致敬。

從一九八八年開始，本所即設立有博碩士論文獎金，以獎勵學術界優秀的研究人才。得到獎學金者，第一年有三位，第二年一位，到今年是第三年共有九位，這表示國內各大學，特別是中國文化大學、臺灣大學、政治大學等都很重視佛學的研究，研究範圍包括佛教的思想、歷史、目錄學、藝術等，象徵臺灣佛教的學術越來越興盛，這是一樁值得大家高興的事，也是本所的一件喜事。

頒發獎學金，除了表達本所對諸位準博士、準碩士所付出努力的敬意和嘉勉外，更希望諸位同學今後能繼續發表論文，寫出你們生命之中的代表作。

今年年初，本所舉辦「第一屆中華國際佛學會議」，共有二十個國家的專家學者提出四十多篇論文，與會人士多達二百餘位，可謂盛況空前。基於這個因緣，本所和國外幾個國家開始有了學術交流。尤其是泰國，在看到我們的會議之後，對本所辦教育的成績非常好評，不久即和本所簽訂老師、留學生彼此合作交流的合約，並且派了兩位優秀、年輕的比丘到本所留學。

另外，在過去三年之中，每年都有韓國比丘尼到本所留學，她們都很傑出，本身在韓國是老師，在當地佛教界更居於領導地位，例如今年來自韓國松廣寺的年輕比丘，正道法師即是。

本所創立以來，不到六年的時間，已經有了九位專任教師，他們都畢業自國內外知名學府，並且是學有專長的專家、學者。這些老師主要的工作是研究，他們當中有的已經提出論文，我們正準備要在近年內將這些論文逐一出版發行，以饗讀者。

對於國內所造就出來，已經有成就的人才，不論是出家或在家眾，只要對佛教有貢獻，我們都希望能聘請他到本所來發揮他的所長，共同為中國和世界佛教文化的提昇而努力。

現在本所學生人數，連同文化大學時代，十年來共招收了八十位。有三十六位讀完全程（其中有十五位提出論文，二十一位已經結業），二十九位尚在學，其餘十五位則中途輟學。到目前為止，八十位之中，我們至少看到了三十六位已經完成學業，這三十六位未來對中國佛教文化都將有所貢獻。

這是我向諸位報告關於本所的一些事情。

此外，值得一提的是，本所備有教職員和學生的宿舍，並積極擴充圖書設備，方便師生作息、研讀。但是由於場地實在有限，各項研究設施不敷使用，因此去年我們在臺北縣金山鄉買到了一塊二十五甲地，作為本所建校的地址。那地方可容納相當多人做學術、教育、文化的研究，及修持的活動，這也是一件值得我們大家歡喜的事。

（刊於一九九〇年十月十五日《法鼓雜誌》一〇期）

師父的祝福

本所的諸位同學：

我出國已一個半月，對諸同學的道心、健康、學業，則時在念中，願三寶及龍天護法，給諸位同學信心、悲願、毅力。

今日佛教式微，正法陵替，不僅中國如此，走出國際，感受越深。乃以弘化人才之不足，語文才能之缺乏，我國佛教的荒蕪，尤盛於其他地區之佛教，不及日本，不及東南亞諸國，也不及西藏。而中國人口超過十一億，大陸佛教的復興及臺灣佛教趕上時代的世界步伐，尚在啟蒙階段，諸位有其深厚善根福德，我們得有同學互助、努力為教的因緣，深感欣慰。

求學時代是幸運的，但也是艱苦的，尤其本所為了使得我國的佛教水準，早日趕上先進諸國，故在語文工具方面特別重視，對諸同學而言，暫時的壓力，會帶來他日的便利。今後的文化，必將是世界性的，若僅能使用本國語文，等於大半文盲，若不能查對佛典原文——梵、巴、藏資料，難免閉門造車。可是我們的時代，已不許我們走回唐宋以迄明清那樣自圓其說、拆字解義的舊路了！所以連印順長老的晚期著作中，也常徵引梵、巴原文。

佛教的人才是要從各方面培養的，本所也正努力培養各種人才。唯其基礎的研究方法，以及基本的佛學知識、正確的佛學觀點必須具備。否則也許可能成為一般的傳教師或寺院的行政人員，卻難以受到高水準的學界認同，也就不易影響時代的風氣。但願諸位同學都將是推動正法之輪，扭轉世界逆流的龍象。

我曾說過：龍的幼年像蛇，鳳的幼年像雞，獅的幼年似狗。我自己的童年是弱智，艾森豪將軍在軍校畢業時幾乎是榜末。所以諸位同學既是經過本所考試合格而入學的，千萬不要以目前的功課緊密而懷疑自己的學習能力及學習趣味，致有挫折感及無聊感而萌生退志，或自我煩惱。人在成長過程中，這種苦悶、無奈、無助的心理反應，正好表示著自己正在努力前進，正好表示對於潛在智力的激發及生命光輝的鼓揚，山窮水盡、此路不通的困境，其實就是峯迴路轉、柳暗花明的啟機。

現代青年，最好不要學美國的自我主義，尤其我中國的佛教青年，當學日本的群體觀念。美國青年發展自我，結果造成隨波逐流。好的學

校科系，很少美國青年，倒是中、日、韓及東方學生佔多。日本青年有為其國族及社會或所屬團體的適切需要而應召受訓或留學深造，所以造成其國力的強盛。儒聖謂「君子不器」，即是青年期的可塑性高，中年以後的適應性強。三界如火宅，願諸同學是全能的消防員；今日的佛教，救亡圖存急如燃眉，宜皆有捨我其誰的悲心大願。世間沒有生來就是木匠或鐵匠的人，三百六十行，都是從磨鍊學習中成功的。

中國佛教自宋以下，便如江河的走勢，日漸衰落，原因在於菩提心的定義變質，認為自了自隱便是修道的標準。所以往往將懈怠視為修禪定，逃避看作修淨土，山居木食為有道行，忽視人間疾苦，不管佛法凋零，還以為是與世無爭的道心。其實佛陀為憐憫眾生的苦厄而發心，玄奘為佛法未明於漢地而西行。諸位同學若不趁年輕力壯求法學法，因緣稍縱即逝，後悔莫及。

佛教的優秀青年，切勿誤解「道心」及「修行」。諸位知道嗎？道心若無正見，求升反墮；修行若無菩提心，即同邪行。何況道心及修行，沒有客觀的標準，故可能自欺欺人，有的到老無成，有的則欺世盜名，真能夠自利又利人的例子很少。唯有以經教的深入，藉以初得聞慧，再從弘化的歷練，乃能消化三藏備於一己的心性，那就是遊心法海，廣大自在了。聞慧不足，徒謂修行，乃佛所訶的啞羊之輩。

十一月十四日我訪問了密西根大學，並代表本所與該校佛教文學研究所簽訂合作契約。該所四位教授，不論研究何種領域的佛教學問，都充滿著信心，鼓足了願心，也殷切的盼望本所的優秀同學去利用他們的教育及研究的環境，他們若非修密即是修禪，均有相當的修持經驗。我要說的是唯有學與行相應並重，始能重振隋唐佛教的雄風。同學們：勿考慮個人的趣味及資質問題，讓心胸裝進全體的佛教及無邊的佛法，把眼光看向可憐的眾生和苦難的世界，盡心盡力投注我們的努力——菩提心。

聖嚴　一九九〇年十二月三日，紐約深夜

（刊於一九九一年二月十五日《人生》九〇期）

新春的慰勉 ——為中華佛學研究所全體同學、護法寫

各位同學以及關心本所的所有大德:

本所開辦以來經過兩番的草創，第一次是在陽明山中國文化大學校園內，第二次是在北投中華佛教文化館。這兩次的草創不論在人事上、設備上，都是重新來過的，而在精神上則還是一貫的。雖然在經費上相當困難，對於老師的邀聘、課程的安排，也都在捉襟見肘的情況下一年一年的走過來。但是同學們的素質，到今年已是第七屆，依然保持很高的水準，目前已被公認為是今日中國造就高級佛教人才最好的學府。此實值得告慰於諸位同學以及關心我們的所有人士。

依據我最早的構想，本所的精神和培育人才的方式是介於古代的書院式和現在的學院式。所謂書院式是特定的一班學生追隨一定的老師，從人格的陶養、知識的傳授，乃至於事業的開創均是一脈相承。所謂學院式則是由不同的老師擔任分科的課程，於一定的時段完成相當層次的教育。由於時代環境的變遷，我們無法再見到所謂書院式教育的維持，不同的課程必須由具備不同專門知識的老師來分別擔任。至於精神人格的陶冶，只好用全體老師和同學的向心力和共同的理念來形成和維持。

我個人相當慚愧，如以一位書院的導師或負責人來說，他必須要和學生朝夕相處，共同生活，不僅需要為學生提供知識的教育，還要提供生活的風範、人格的模範，使學生在不知不覺中如沐春風，逐日成長。這些我並沒有做到。我不是不想做，也不是不能做，而是一直無法如願。比如說，在臺灣我們先有中華佛教文化館和農禪寺兩個道場，它們都分別有住眾和信徒；事實上正是這兩個道場的關係人，在

給與本所人力、財力的支援。另外，美國道場的成立也在本所創辦之前，它對於把中國佛教推展到美國的英語社會，十三年來已經有了些許基礎和影響作用。因而我在培養研究所人才的同時，也需要培養寺院僧才，所以我個人的時間和心力的支配必須分作四分。

然而事實上，我對本所的付出已超過我個人心力、時間的一半。因為不論在國內或國外，我所操心的人事、經費等工作的性質，多半是跟本所有關。我為諸位同學的現在和未來設想，也為了本所師資、設備的加強，為了本所於國內外學術、教育機構和人事的接觸、溝通，建立交流的關係而努力。當然，我一向不把個人的辛勞和困難向同學們吐露，以免影響同學的讀書情緒，其中最困難的是經費的籌措，因為認同我們培養佛教高級人才的教育事業者相當的少。

近代以來有二位對中國佛教貢獻很大的大師級人物，一位是太虛大師，另一位是歐陽竟無居士。前者因以全體中國佛教教團制度和僧伽教育為懷抱，所以雖然創辦了閩南、武昌、漢藏等著名的佛學院，培養了不少的佛教人才，但他護國衛教，經常國內外奔走呼籲，席不暇暖，未能在特定的一處長期地駐錫，因而親近他的弟子和學生，很少是長期追隨的。至於後者，創辦了支那內學院，以全心從事於講學、著述的工作，也造就了不少的人才。這兩位比較起來，後者是更近於古代書院式的教育家。

而我個人雖然不敢與他們兩位前輩大師相提並論，但是有鑑於今日的佛教，不論國內、國外，除了必須提倡教育、培養人才之外，也需要發揚、推廣佛教的修持方法和理念。因為我曾經在修持的方法和實踐方面花過很長的時間，也在經義教理方面，下了相當多的工夫，因此從一九七五年在日本修完博士學位之後開始，即在國內、國外同時從事於這兩項工作的推動。假如再沒有人推廣實際有用而很快受用的修持方法，佛教徒多半會被各式的外道，用種種的花招所吸引。而如果不提昇佛教徒的教育水準，佛教將會被民間信仰的迷信湮沒。為了兩

者兼顧，以致我的時間即因而非常拮据，無法與諸位同學每天生活在一起，我也感到非常遺憾。

因為我既重視佛教徒教育水準的提昇，也重視修行方法的實踐，所以我要提示本所的同學和農禪寺的弟子說：「道心第一，健康第二，學問第三。」並且為研究生提供宿舍和打坐的禪堂與課誦的佛殿。希望同學們除了睡覺的時間外，不是在教室、圖書館，就是在禪堂和佛殿，而鼓勵同學們利用假期，盡量參加農禪寺的禪七和各道場的齋戒、佛七。平時則注重道心、威儀，以達成改變氣質、昇華人格的目的，期以健全、清淨的身心來迎向時代環境，面對一切順境和逆境，走上自利利他、上求下化的菩提大道。

假如本所的同學在學的三年期中，沒有培養道心和公德心、菩提心，而僅僅努力於課堂的書本、圖書館資料的研讀和論文的撰寫，雖然對於文化的整理也有所貢獻，但是他們不會對於廣大的佛教產生弘化的力量，也不會對他本身的修證，得到實際的利益。我所寄望於諸位同學的，是人人成為發大菩提心、行菩薩道的大師級的龍象人物。諸位不要小看自己，龍的幼年跟蛇相像，鳳的幼年和雞相同，你們都是人中的龍鳳，當不僅重視書本的功課，尤其要重視菩提心的培養。培養菩提心最好的方法，無過於禪修、課誦，以及對於老師的感恩，對本所贊助者的感謝，對於同學之間的關懷，對於本所工作的參與，養成公而忘私、捨己為人的崇高人格。祝福大家。

中華佛學研究所的腳步——《中華佛學學報》第四期序

本所的學報，原則上是每年出版一期，可是由於集稿、打字、編校等多種主客觀因素，自一九八七年三月發行至今，僅出版到第四期，平均四年之間脫掉一期。不過我們很有信心要把這份學報辦好，我們已

投注了相當的財力，集合了當今第一流的佛教學者的人力和學力資源，提供了代表著臺灣佛教學術研究的一塊園地和一座講壇。

本所自從一九八五年脫離中國文化大學附設的中華學術院，而獨立為中華佛學研究所以來，在各項設施上，幾乎都是從零再出發，好在由於本所全體師生的共同努力，以及護法信眾的熱心資助，使得本所的基礎已粗具規模，現有專任老師九位，兼任老師九位，開了二十多門課程。原先是光有必修課而無選修課，如今則選修科目多於必修科目，重視語文，重視佛學，也重視方法的訓練。同時每年邀請外國的著名佛教學者，來所擔任專題研究的教學及指導。

在圖書購置方面，本所已從國內及日本、印度、尼泊爾、歐美國家，不斷增添，如今已有不同語文、不同版本、不同內容編輯的藏經三十一種，相關佛教研究的工具書、期刊、雜誌、學報及參考書，已有一萬多冊。目前在冉雲華教授的建議及其指導之下，盡可能地蒐求有關以明清資料為主的各項圖書。預計到二〇〇一年時，總藏書量達十六萬冊。

本所的宗旨，是希望「站在中國佛教的立場，放眼世界佛教。把世界佛教的成果引回中國，把中國佛教的智慧傳到世界。」（我為《佛教倫理與現代社會》所寫的總序）因此而於一九九〇年元月十二至十五日，舉辦「第一屆中華國際佛學會議」，其永久主題是「佛教傳統與現代社會」，第一屆的議題是「佛教倫理與現代社會」。與會的佛教學者，來自十八個國家，共計一百多位，宣讀了四十篇論文。會後立即聘請美國天普大學的傅偉勳教授、聖地牙哥州立大學的華珊嘉教授（Sandra Wawrytko）擔任論文集的主編，分別編輯成為中英文兩冊，中文論集《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》交由臺北東大圖書公司編入《滄海叢刊》，已於一九九〇年十月出版。英文部分則洽由美國紐約的綠林出版社（GreenwoodPress）於本年四月出版。類此的國際會議，我們預期每二至三年召開一次。所以現在已著手進行第二屆的籌備事宜。

本所的所訓共有八句話：「立足中華，放眼世界；專精佛學，護持正法；解行互資，悲智雙運；實用為先，利他為重。」因此本所老師之中大半數以上，或曾留學國外，或係來自外國。同時還向國外邀聘學者做短期講授。近年以來，本所不僅在國內獲得臺大、文大、東吳、輔大、中央圖書館等協助，舉辦國際學術會議，同時也跟日本的京都佛教大學佛教文化研究所、東京立正大學《法華經》文化研究所，美國夏威夷大學佛學研究所、密西根大學佛教文學研究所，泰國法身中心等，簽訂合約，建立了交換師生、出版物，共同召開學術會議的關係。

為使本所的學生獲得國際的視野，便不得不加強與國外佛教學術界的合作聯繫。為使本所的學生養成學以致用的能力，我們由二年級同學每年主辦一次大專學佛青年夏令營。為使本所的學生在做學問之外不要忘了自己是身負弘法責任的佛教徒，我們提供佛殿、禪坐室，以及參加禪七修行等活動的機會。

由於本所的工作項目、設備項目，及師生人員的不斷擴充，繼續增加，現在借用中華佛教文化館的建築空間，已經越來越小，所以自一九八九年四月初起，在臺北縣的金山鄉，陸續購進山坡地，作為本所遷建之用，迄一九九一年四月的現在，已有三十二公頃，並且經過主管機關教育部及內政部先後核准事業計畫及開發計畫，預定五年之內，以新臺幣十億元的總金額，將那片已被命名為「法鼓山」的土地，建設成為國際性的教育、學術、文化及修持的佛教園區。這是我們要向關心本所動向的諸位高賢報告的另一項消息。

本期的《中華佛學學報》第四期，刊出了十四篇論文，內容的範圍，包括南傳巴利語系、北傳漢語系、密乘西藏語系，從印度初期佛教，到禪與現代的西方。稿源來自臺灣本地者佔多數，也有從美國、加拿大、香港等地邀約而來。其中的丁敏、汪娟兩位女士及釋成觀法師所提三篇，是獲得本所獎學金的佳作，我們樂見研究佛教的學者群中，發現了新生代的生力軍。其餘除了冉雲華、稻田龜男是世界知名長老

級的佛教學者，傅偉勳、華珊嘉、篠原亨一，是世界級的國際學者，楊郁文、林崇安、陳玉蛟、劉貴傑、高明道、吳汝鈞，都是臺港佛教學界知名之士，都是治學嚴謹而勤奮的學者，我要在此致謝，並請繼續賜稿。

謹序如上，用報諸賢。

（聖嚴序於一九九一年四月一日）

中日佛教教育與學術交流的新旅程

諸位貴賓、諸位法師、諸位老師、諸位同學:

今天由於日本東京立正大學佛教學部部長三友健容教授，及其夫人三友京子女士，代表該校專程蒞臨本所簽訂學術交流合約，為我們帶來無比的喜悅，首先，我代表本所全體同仁，對於他們貴夫婦兩人的蒞臨，表示最高的歡迎，也表示最深的祝福。

一、僧俗大德襄助建所

本所前身是附設於中國文化大學的中華學術院佛學研究所，創立於一九六五年，本人擔任該所所長職共計七年（一九七八—一九八五年），一九八五年於臺北北投區的中華佛教文化館，設立「中華佛學研究所」，一九八七年獲得教育部認可立案，成為正式的教育學術機構。

本所成立六年以來，在人力、物力相當艱難的條件下慢慢成長，由於少數具有同志的僧俗大德的襄助支援，使我們得以克服種種內、外在因素的困難。除了增加專任老師及研究人員的聘請、擴充圖書及教學

設備的數量範圍、學報及論文集的出版外，並對本所研究生及出國深造者設置獎學金，以及學生宿舍及膳食的供應。上述之種種不但在國內教育界少見，更是佛教界所難得的。我要藉此機會，向支持本所的十方大德及本所的歷屆師生，由衷地表示謝意。

二、佛教思想影響人類文明

佛教，從印度的阿育王時代（西元前三世紀人）開始，便是一個國際性的宗教，到目前為止，佛教徒的踪跡，已遍及全世界的每一個地區，佛教的思想文化，已影響到全世界的人類文明。從做學術研究的立場來看，佛教已跨及宗教、哲學、歷史、文學、藝術、考古學、人類社會學、語言學等龐大的範圍。由此證明，佛教不僅在宗教領域是取之不盡的大寶庫，縱然從其他學術的立場看佛教，也是正在開發中的肥沃園地。所以世界先進各國的著名大學及人文科學相關學術機構，都已相當重視佛教的研究，而我們中國在這方面，尚在啟蒙及起步的階段。

我們知道，中國佛教曾在中國文化史上，有過輝煌的歲月，而中國佛教也曾經影響了東亞的文化成長，例如韓國及日本的文化史，如果除去了中國佛教給他們的營養成分，就會顯得相當的貧乏。可是從元明以來的中國佛教，守成猶感不足，創新則更罕見，此與社會環境的變遷有關，更與人才的缺乏相連。明末的中國佛教，曾經一度復甦，那是因為當時出現了若干位學問與道德兼優的大師，但他們並未創造出新的局面來，故對日、韓諸國影響不大。

三、中國佛教缺乏環境

近百年來的中國佛教，倒是反過來受到日本的影響極大，首先如梁啟超的《佛學研究十八篇》，其成果當然是出於他自己的研究，然其方

法及重點則不能不說是學自日本。

被人譽為近代中國佛教之父的楊仁山，成立祇洹精舍，造就太虛、智光、仁山等僧界人才，及歐陽竟無等俗界人才，同時成立金陵刻經處，重刻並流通已在中國失傳的諸多佛教文獻，不過，其起因也是得助於日本的大師級佛教學者，如南條文雄博士等。

而於一九一一年以來，從中國去日本留學的僧俗佛教青年，不論學顯、學密、學修行方法、學治學的方法，然在學畢回國之後，能發揮其所長的，為數很少，並不是因為日本的佛教無用，而是中國佛教界的環境，無法讓他們學以致用，這是非常可惜和遺憾的事。

就以我本人而言，國內的佛教界，也沒有給我準備好一片施展翅膀的天空，如非當時的中國文化學院院長張其昀博士請我到該院任教，並負責佛學研究所的職務，今天的聖嚴法師，可能仍在外國流浪，楚材晉用。

所以，我常常羨慕本所的同學們，你們的福報，要比我大得多了。我在國內時，沒有佛學研究所可讓我攻讀，我出國時，沒有人給我獎學金，我學成後的國內佛教界，無人給我工作的環境。原因很單純，我們缺乏時代意識，也不具世界眼光，所以不知培養現代化的人才，也不知今日的世界對於佛教需求已到了何種程度。

四、積極辦學培養人才

我在二十歲之前，就已警覺到人類世界需要佛法的滋潤，佛教需求培養足夠水準及足夠數量的人才來弘揚佛法，佛教的外型與民間信仰的迷信行為合流，佛教遲早會遭到滅亡的厄運。當時，中國佛教的教育環境雖然非常苦悶，我還是抱著一己的愚誠努力自修，既重於戒學的探索，也重於定學的實習，戒定兩學則以慧學為依準。先在山中自修，當我接觸到日文的近代佛教著作之後，便有乘坐獨木舟上瞻仰萬

噸巨輪那樣的感受，所以發願親自去日本走一趟。那時我已三十九歲，而且身體常常多病，為了中國佛教的前途，我就顧不得那些問題了。

如今，我們的中華佛學研究所的規模，尚在草創階段，一切都在學步之中，希望從先進國家學到為我們能用和有用的經驗，因此，我們除了考察他們的教育制度、教學方法、教學設施及教學理念之外，也希望聘請外籍的佛學專家來本所任教，同時派遣資優的學者及學生出國至各外國大學研究深造，以茲提昇國內佛教在信仰與學術方面的層次。相對地，我們也提供名額給國外有關學者及學生，希望他們能來本所利用地緣和語文的便利，研究他們所需要研究的主題。在這一方面，我們已先後和四所外國大學簽訂了合作協定：一九八七年與美國夏威夷大學佛學研究所，一九八九年與日本的京都佛教大學佛教文化研究所，一九九〇年與泰國的法身寺大學、美國的私立密西根大學佛教文學研究所，今天，則是與日本的立正大學《法華經》文化研究所簽訂合約。

五、感懷母校師友鼓勵協助

因為立正大學是我的母校，我於一九六九年至一九七五年間在母校接受培育，先後完成文學碩士及博士學位，在那兒留有我許多非常懷念的記憶，老師之中，日本立正大學的校長坂本幸男及金倉圓照兩位博士，是我的指導教授，他們均已謝世，我要在此表示悼念！野村耀昌博士也是我的指導老師，如今已老邁，我要在此為他的長壽、健康祝福。

在我的同學先輩之中，有好多位給了我許多的鼓勵及協助，我的日文博士論文，是經過好多人的幫忙及潤飾，而三友健容先生比我高兩年，他常給我許多的指教和照顧，他的家人，已把我當作最親近的好友，他不但是我的知交，也是我的老友，今日他們伉儷，在百忙之中

代表母校前來本所，不僅是本所的榮幸，尤其是我個人最感高興的喜事、大事，我再一次地表示歡迎，表示謝悃。他不僅是日本國內的知名佛教學者，也是國際知名的印度學佛教學的學者，他曾在著名的美國加州柏克萊大學研究兩年，並擔任授課的訪問教授達半年之久。

我們中華民國臺灣的佛教學術界，目前雖然在國內及美國、印度、澳洲等地培養出來許多的人才，但稍早的人才，如已故的楊白衣、張曼濤兩位先生是留學日本，我本人及今日在座的達和法師都曾在東京留學，慧嚴法師則是去年六月在日本京都的佛教大學榮獲文學博士學位。被尊為近代中國佛教學術之泰斗的印順長老，也是日本大正大學的論文博士。因此我們相信，今天本所與立正大學簽訂合約之後，中、日兩國之間，在佛教教育、文化、學術的互惠互資方面，將會更加的成長進步。

最後，祝福諸位：健康、如意。

(本文為一九九一年一月十二月日中華佛學研究所及日本立正大學簽訂學術交流合作同意書典禮中的講詞，刊於一九九一年二月《法鼓雜誌》一四期)

浩瀚淵博 ——聖嚴法師談中國佛學組的課程特色

梁果定、喜法子採訪

問：中華佛學研究所目前已經傾向於分組教學的方式。據瞭解，目前已經分為中國佛學組、印度佛學組、西藏佛學組三個組別，請問分這三個組的目的為何？

聖嚴法師（以下簡稱師）：在答覆這個問題之前，首先說明目前教學的狀況。五、六年前，我們就已經醞釀將中華佛學研究所的課程分為中國、印度、西藏三個教學系統的可能性，而事實上，依照目前老師

的專長及人數，也可以分為上述三個部分，但實際上，並沒有明確的一個分法，雖然同學在選修課程上是朝著這三個方向在進行，卻無明細的表標明出各組必須要選修的課程，僅僅是按照同學的興趣來做，中國佛學組的學生，一樣可以上印度佛學組的課，修西藏佛學組的學生也可以上中國佛學組的課。

今天之所以採取這種教學方式，最重要是協助同學在選擇論文上作考量，同時也希望幫助同學在選課時，能和論文題目達成一致性的目的。

至於為什麼會分這三個方向呢？以中國佛學組而言，因為我們是中國人，中國的資料由中國人來研究，更能深入，也更能瞭解，當然，更容易弘揚中國的佛教。我們不希望產生中國人對自己的佛教反而弄不清楚的狀況，如果是這樣的話，將會對不起我們中國歷代的祖師，以及對中國佛教曾作了奉獻的思想家。由中國人來研究中國的佛教，會比其他國家的人來研究更為透徹，因為是母語文字的關係，我們會看到其他國家學者所看不到的地方。

而印度佛學方面，因為佛教是由印度傳來，所以課程包括原始的佛教、部派佛教的論典、大乘初期及中期印度佛教的經典、論典，由於牽涉到梵文及原典的研究，因此不斷地聘請國內外優秀的老師作指導。

為何要有原始的佛教語文的課程？雖然漢文很早就有《阿含經》的翻譯，但是已經翻譯出來的譯典，多多少少和原文有所出入，若能參考原典原文，在寫論文之時會是很大的幫助。至於部派佛教的阿毘達磨是佛學思辨的基礎佛學，像、《俱舍論》就是部派佛學的內容。而大乘初期及中期的經典，像龍樹菩薩的《中觀論》等，都是梵文書寫的印度佛教思想，我們應該要瞭解。西藏佛教是印度大乘晚期的佛教，其中有很多佛典值得我們研究，像月稱論師、寂天、阿底峽尊者等人都是印度晚期大乘佛教的大師，另外像宗喀巴大師以及其他派系的著作都相當的多，對我們漢地的佛教徒而言，尚相當陌生，但卻是西藏

佛教智慧的遺產，我們應該要加以介紹並認識，換句話說，將來的佛教應朝向整體性的發展，而不只是發揚中國的佛教，應該是世界性的佛教，將各地區的佛教組合起來的時候，將是一個新時代佛教的開始。

問：目前，中國佛學組的課程含括了天臺宗、華嚴宗、宋元佛教史專題研究、《大乘起信論》等，請問開這些課程的原因為何？又具那些特色?

師：目前中國佛學方面的課程，有分為歷史的課程，像我本人就是以研究明清佛教為主的老師，同時也教授佛學史，慧嚴法師也是一樣。冉雲華老師是研究早期唐宋的佛教史，曹仕邦老師的課程也是以中國佛教史為主。也有以思想為主的課程，陳英善老師就是專攻天臺的學者，而我也曾教授天臺及華嚴的課程，主要的原因是我在早期的時候，花了很長的時間研究蕅益大師的思想，他是天臺的學者，所以在早期授課的時候，我也講天臺；而我對於華嚴宗的思想非常有興趣，因此中華佛學研究所還在陽明山的年代時，我教授了五年的華嚴。藍吉富老師也是教授中國佛教的，他以前研究隋唐佛教，後來又研究佛教文獻。

問：研究中國佛教是不是一定要學梵文或其他現代的語文?

師：從研究的立場來說是不需要的，但是語言是研究的工具及墊腳石，讓我們能夠看的更高、更遠，可以知道更多的論點並加以分析。

比如說，研究智者大師的天臺宗是不需要懂梵文，然而天臺宗所依據的《法華經》、《中觀論》都有梵文的原典，如果我們懂梵文，就可以瞭解為何智者大師要用這種解釋法來說明佛法。至於現代的語文，因為目前研究智者大師的人很多，論文著作及單篇的論文都相當豐富，若我們在研究的時候，並不瞭解國外學者的研究，將會貽笑大方。而懂得現代語言，可以將他們研究的錯與對加以分析，並作為我們研究的方針。

問：在研究方法上，能否請法師給中國佛學組的同學一些建議?

師：使用歷史的方法最可靠。只講邏輯的方法來研究佛教學術，可能會出問題，因為沒有資料作依據，透過思辨的方法，只能訓練思想，卻不能指出問題，所以歷史的研究方式還是最安全的。

問：在研究論文的主題上，我們是否應該考慮其前瞻性？或考慮對自己的成長是否有多大的幫助?

師：文化是奇妙的，當我們在研究問題時，應採取不考慮現實問題的態度，因為一旦如此，就會受現實問題的拘束。其實，研究本身就是一種作用，它是在訓練自己的思辨、作學問的態度、組織訓練、尋找素材的訓練。事實上，研究不會完全沒有用，就像我們召開的「國際佛學會議」，雖然編集而成的論文主題並不是很多人在翻閱，但是學者討論的問題會變成一種風氣，並漸漸展開，因為學術界有一種願望及感受，教徒的團體會漸漸受到影響，究竟能受到多大的影響，則需要時間。

就像比丘受菩薩戒要在頭上燒戒疤的問題，在臺灣已經討論了三、四十年，目前還是有人在燒，大陸已經沒有在燒了。雖然我為此事已經數度討論，而且已經有四十年的時間，但要大家完全不燒，還需要一段時間。

（刊於一九九二年十月《人生》一一〇期）

集眾智·建千秋業 ——對中華佛學研究所師生的勉勵

中華佛學研究所的前身，是設於陽明山文化大學內，剛成立時，只有一位辦事員和幾位兼任教授，發展到今天，已有一棟大樓，七位辦事

人員，以及四、五十位師生；在設備方面頗為完善，師資相當優秀，學生素質也高，贏得了教界與社會的讚揚。在這段艱苦歲月中的一些成長，要歸功歷年來師生共同的努力與社會人士的熱心支持。但是我們絕不以這點成就而滿足，更要百尺竿頭，向建立佛教大學的目標邁進。

目前，我們已經購買了三十五甲土地，名為法鼓山，擬定擴展的計畫，預定在這座山上蓋上中國式的建築物，創辦中國的佛教大學。進一步地，在硬體建設方面，我們已經進行到水土保持的階段；在軟體建設方面，也已經向教育部提出了籌設人文社會學院的申請，在初期將成立三系一所——宗教、外文與社會三個學系和一個佛教研究所。此外，並準備開設函授與空中教學的課程，當然也會繼續舉辦「國際佛學會議」。法鼓山工程已設計了一座現代化的國際會議廳，將裝置四種語言同步翻譯的設備，也不斷地增加圖書，希望達到藏書二十萬冊的目標，這些都是教學方面的一些重要設施。

我們辦學的宗旨，是在培育人文及社會科學人才，來從事人文教化與社會服務工作，以開創人文社會遠景，發揚中華文化，促進世界和平。其次，在行政支援設施方面，有禪堂、關房、齋堂、寮房、教職員宿舍，總之，希望法鼓山能建設成一所完整的人文社會人才與佛教菁英的培育中心，以推動我們的理念——提昇人的品質，建設人間淨土。

從這個龐大的計畫來看，是一樁偉大的教育事業，也是一塊廣闊的慈悲福田，因此，這樁偉大的事業需要大家努力來完成，而這塊廣大福田的功德，也要讓大家來分享。

記得三年前，我們買進第一塊土地，當時只有幾十位熱心人士擔任護法勸募工作，直到上個月的統計，已經有三萬多人投入法鼓山事業體的工作行列，他們是有錢的人出錢，有力的人出力，作出了忘我無私的奉獻，在此我特地向一群任勞任怨的萬行菩薩，表示由衷的感謝。

回想創辦佛研所那一段艱苦歷程，有些心酸，但是見到學子們回饋的情形，也是非常值得安慰。在畢業的學生中，目前有好幾位正在國外深造，學成回來的有惠敏法師，他甫獲日本東京大學博士學位，現於本所執教。還有新任副所長吳寬博士，她在出國深造前，就發願終身為佛學教育奉獻，上個月剛通過伊利諾大學博士論文，即馬上趕回臺灣到任，這種捨我其誰為教育奉獻的精神，希望大家效法，也值得大家鼓掌肯定。

這樁辦理教育的千秋大業，這種建設人間淨土的崇高理想，正如我前面所說的，一定要結合多數人的智慧，集合大眾的物力才能有所成就。因此希望諸位要具有充沛的體力，拼命地用功，在不屈不撓的毅力支持下，造就出個個有國際水平的學歷來參與法鼓山的建設，共同努力，使佛教人間化、現代化、國際化早日實現；為佛學教育事業扎根，為持續佛法慧命效勞，唯有如此，才不辜負師長們的教導與社會人士的支持。

（講於一九九二年十月七日法鼓山，刊於《法鼓雜誌》三五期）

世界佛教結合體的樞紐

一九八五年秋天，中華佛學研究所於北投中華佛教文化館創立，以「發揚中華文化，提倡國際性的佛教學術研究，培植高水準的佛教教育及弘化人才」為宗旨，展開招生。一九八七年，奉准教育部認可立案，成為正式的教育學術機構。

中華佛學研究所原係附屬於文化大學中華學術院佛學研究所，最初由中國文化大學創辦人張其昀博士所創議，我於一九七八年應聘擔任所長，於一九八一年秋開始招考研究生，然於一九八四年以因緣丕變，而停止招生。但佛學教育是那麼地重要，於是有了創辦中華佛學研究所的因緣。

佛研所命名為「中華」，其意義有三：第一，因為我們是中國人，站在中國人立場談佛教，希望把世界佛教引到中國來，將中國的佛教傳揚到世界。第二，我的師父東初老人開創了中華佛教文化館，他本身對中國文化、中華民族非常愛護，常和我講起不要忘了自己是中國人，他強調，中國人和西方人不一樣，和日本人也是不一樣的，我們要代表中華文化的優良；這是一種愛國精神。第三，所謂的中華民族並不是那麼地狹隘，其實，中華民族的佛教包含了全部的佛教：原始佛教的《阿含經》，我們有的；大乘佛教的顯教，中國早就有的；密教方面的藏傳密教也是中華文化之一；即使今天研究佛教最徹底、最有成就的日本佛教，也是屬於中華佛教的系統。所以，實際上，中華佛學研究所做的工作，就是希望將所有的佛教普遍地弘揚和重視，也就是今天的局面。

因此，中華佛研所目前的課程設計分為三個組別：中國佛學組、西藏佛學組、印度佛學組，也就是在這個大體系下運作。

雖然，乍看印度佛學組似乎並不屬於中國佛教體系，但事實上，現在，佛教原典本身不如中國翻譯的東西多，且研究大乘佛教，也需要研究原典，我們從原典語文的研究學習，能對中國佛教更深刻而清楚其原來的意思，因為就現代人來說，對中國漢文佛典的瞭解，都是從文字表面去瞭解，彷彿是隔靴搔癢，但若看了原典語文，瞭解原義，則有助於對漢文佛典的認識，所以，研究印度佛教還是為了研究中國佛教。這也就是如同前面所說，我們在做著將世界佛教引到中國，將中國佛教傳揚到世界的工作，使中國成為世界佛教的結合體，法鼓山成為世界佛教的園區。

我們除了重視學術研究外，也強調解行並重，我常以「道心第一，健康第二，學業第三」勸勉學生。這裡所謂的道心，並不是叫人拜懺、禮佛、打坐、念佛而已。所謂的道心，是指菩提心、迴向發願心，是指做一切事，先考慮到眾生的利益，考慮到其他人的利益，使得其他

人因我們研究佛法、弘揚佛法而得到利益；貢獻自己所學，不以自己的利益為主，不考慮自己的升遷為目的，而以佛法的弘揚為目標。

至於菩提心的培養、道心的建立，我們多鼓勵學生參加禪七、佛七等共修活動的訓練，慢慢調心，但這也不過是輔助的過程而已，最重要的仍是生活的修行。譬如農禪寺的常住眾，平時也只有早晚打坐、中午拜佛的修行功課，日常生活一樣擔綱職事，因為生活就是道心、就是修行。

因此，我們提倡全面的教育，但這並不是指我們創辦從幼稚園至長青大學各級的學校，而是指以佛法淨化人心的教育方式和範圍，遇小則小，遇大則大，遇年輕則年輕；以佛法照顧所有的人，對一切眾生都平等救濟，好比普降甘霖一般，是全面性、普遍、平等而沒有選擇的。目前，不論是佛研所、農禪寺的教育，也都是朝這個目標在努力。

對於在研究所裡完成三年學業且成績優異者，我們提供國內外繼續深造的機會，同時，我們也希望畢業的研究生在從事研究之外，也能擔綱行政工作，這在國外也是如此，貢獻所學，回饋社會。

最重要的是，培育學生具有「立足中華，放眼世界；專精佛學，護持正法；解行互資，悲智雙運；實用為先，利他為重」的理念，希望中華佛學研究所培植的人才，能對未來世界佛教的發展，有所幫助。

（刊於一九九三年五月《人生》一一七期）

致農禪寺諸弟子

一、釋子箴言

仁者：

初出家者當以生活威儀及課誦的熟習為首務。其次為生活環境的整潔，再次為禪坐，最後始為教義的鑽研。若尚有餘力，可用少分時間旁涉世間文藝學術。切之不可將此順序，輕重倒置。否則，若先重於世學則何必出家學佛？若首重教義之研究，則但進普通學府亦可矣。若以禪坐為首務而不習出家人的生活方式，則獨身在家亦得，何用出家披剃？須知出家人的生活威儀，乃是由外形而內觀的修行方便之初門，自攝身而至攝心的最佳方法，亦為自修至能化人的正途坦道。出家人但能威儀齊整、殿堂肅穆、環境明潔，處身其間者必起愛道向道之心。你們的師父雖是具有學位的普通出家人，也是重視學術及禪修的尋常出家人；然其以為欲挽救佛教的法運，非僅如此即可，宜當有戒行精嚴、威儀隆重的出家人，來從事於禪教學術的兼修並顧者出，始克臻其全功。否則，退而求其次，若能於生活威儀上著手，於寺院課誦及環境上努力，至少亦能自保不墮，並多少可以影響他人向佛。

學佛以安心為要，但初入佛門，即能安心者，頗為不易。初可安心而稍久退心者，比比皆是。退而復進，進而又退者，亦屬常見。此乃凡夫之常情。是以佛陀說有方便道，鼓勵學佛之人，先求往生佛國淨土，以得不退轉位。然在未生淨土之前又如何安其身心以修淨業？可有三途，上焉者安心於道，中焉者安心於事，下焉者安心於名利。唯其若為追逐名利，即與學佛宗旨相背，何必以佛法的修學作為追逐名利之工具？否則名利越高，其墮必越深。所以出家修道之人，若不能安心於道，至少當得安心於事，即以建塔築寺、慈濟刊物、弘講寫作、法會齋戒、勸善興福，此所謂佛教的社會、文化、教育、福祉工作是也。能安於事者，必也接近於道，故於歷代高僧傳中列有「興福」之編，蓋彼等欲成其佛教事業，必有可資取信於人之處，方能集資成事，若不修德或苦心勵志，豈能感化他人，以助成其事哉！至於以道安心者，乃於戒定慧學，已得修證經驗，信心堅固而願力特勝之士，非初學者所能企及。故得以聖賢安心於道者自期，斷不可以安心於道者自詡。

各新聞媒介訪問報導，為使更多人明白佛教，乃大好事，但勿以吾等之受報導而生出頭自高之心也。

聖嚴　一九八三年元旦

（刊於一九八六年十月十五日《人生》三八期）

二、師父叮嚀語

農禪寺常住諸仁者：

這次出國以來，始終都在養病狀態，故未能為諸仁者寫信慰勉。從果鏡師來信以及我打回國的電話中，得悉大眾平安，我也放心。唯據我平素與諸仁者相處所見，大多涉世未深，固屬純樸可愛，亦有失之以天真幼稚者。自幼養成率性任性之習氣，往往不能自察，殊堪警惕。

你們的師父，生於亂世，長於憂患，故恆以薄福者自警。你們的師公，少年英拔，青年出眾，中年接名山方丈，晚年乃一方長老，而節儉自持，猶如行腳頭陀，終其身，未嘗少離惜福培福之生活方式。諸位仁者，生長於豐衣足食之時代環境，固未知飢寒貧困之味況為何物，然在今日之非洲、亞洲之落後世界，泰北之中國難民，乃至美國，至少也有二千五百萬人，生活在飢寒交迫的貧窮線上。

因我出生於物質缺乏的大陸農村；初到臺灣是在三十七年之前，適值戰後，景況不比大陸為好；十七年前負笈東瀛之際，遊歷偏遠農村及小鎮，仍可見到第二次世界大戰所留下的後果，日本全民，無不克勤克儉，唯恐全球性的經濟大蕭條，隨時降臨；十一年前來到今日世界首富之地的美國，紐約市及費城等地，都能見到大片的貧民窟。

我曾訪問一位鉅富長者，發現他節衣縮食，自供極其澹泊，一隻檸檬，吃了一星期，問彼何以惜福如此幾近乎刻薄？他笑而未答，我願

代謂：「有漏之福易漏失，無漏之福難修得，稍有福時不惜福，福盡修福已嫌遲。」所以這位居士能廣修供養。

我在美國的道場初成之時，即以「平時餓不死，寒季凍不死」的最低生活標準，用來自我勉勵，並以之勸勉和我同住的青年。迄今的東初禪寺，沒有個人的房間，未設一張床鋪。每到一處，即注意為衣食奔走掙扎的貧苦大眾。每晚課誦的蒙山施食之時，即想到前來受食的焰口餓鬼，曾經都是有福享福而不知惜福培福的人。每年冬天，在臺北主持冬賑之時，即為前來領取衣米的貧戶默禱，祝福他們早日度過難關，也來成為參與我們做慈濟工作的人。

菲以自供，是惜福，厚以施人，是培福。若能惜福培福，雖非大富，亦常有餘力，周濟他人，若不知惜福培福，縱有財力乃及至富可敵國，仍有自給不足之虞。我們出家人，自不耕作，亦不營商，衣、食、臥具、湯藥，悉皆來自信施的血汗所得，施者種供僧福因，故增福報於未來。我等受施，若不知惜福，則將獲苦報於他日。

有人謬謂：「學禪之人不執著，若心無著，便不受報。」誠然，經云：「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡。」可是此所謂心滅，即涅槃境，已至小乘阿羅漢得滅盡定，大乘十地菩薩得金剛後心的果位。末世禪者，多輕狂，倒因為果而云不執著，凡我弟子，皆當以此邪見為戒。又有人謬謂：「福報各自本具，應當享用，並能越用越多。若不享受，則如草木無水，日益枯萎。」此亦倒因為果之說，濫凡作聖之見。

古叢林中，常勉大眾：「愛惜常住物，如護眼中珠。」若不惜物，則維持的時間短而又受用的人數少，若善愛護，則維持的時間長而又受用的人數多，金錢如此，物品如此。常住大眾，來自十方，為十方大眾護惜財物，功德無量，浪費十方大眾的財物，過咎無邊，理由在此。

我在用水之時，每會憶及大陸久旱之歲，以及渡海來臺灣時，船上飲水難得之痛苦，便不敢多浪費了。我在受食之時，每能念及抗日戰爭期間，無糖、缺鹽、無米、缺油，乃至火柴難求的日子。我在接受新衣之時，總覺得不敢消受，念及初出家時衣單無著，又想到初到臺灣時僅有一身衣褲的日子。我在就寢之時，往往自然想到，東京四疊半的蝸居時代，我在日光燈下時，還會勾起山居豆火油燈的情景。這都是由於往昔生中未能惜福培福，所以今生福薄而嚐到了凍餒縮澀之報。

諸位仁者，出生的時代環境，與我迥然不同，當然福比我厚，但若身在福中不惜福，福盡苦至，後悔莫及。臺灣雖稱寶島，今日的經濟成就，是光復四十一年以來，政府的政策及全民的努力所致，此正是佛法所指的國家恩及眾生恩的所賜。但是今日的世界，無一處是真正安全之所，一旦發生了天災人禍，全球性或局部性的嚴重災變，能於瞬息之間，便將我們的幸福毀滅，佛說：「人命在呼吸間」，福樂的環境和危難的厄運，也經常僅有一紙之隔地貼鄰而居。此所以古人要說「居安思危」和「未雨綢繆」。生命危脆，國土危脆，何福之有？唯有以此危脆的生命，少享福多培福，始夠資格獲得堅固的生命，生於堅固的國土。勤以助人，厚以待人，辛勞為眾不為己；儉約於己、樸質於己，成物成己皆為他。始為菩薩智慧福德行。

諸位仁者，多由禪修因緣而隨佛出家，所以較重禪慧，當然是對的，福業殊勝，亦僅得人天小果，定慧二業，方是解脫正因。然而，大菩提心，始於六度，六度之首是布施行，布施之要，則始於惜福與培福。如若否定福報的培育與珍惜，雖人天小果亦不保，遑論菩薩道的實踐。願與諸位仁者共勉之。祝福諸仁者身體健康。

聖嚴　一九八六年十二月十六日，紐約東初禪寺

（刊於一九八七年八月十五日《人生》四八期）

學術的佛教 ——《華岡佛學學報》第四期序

佛教的目的，雖不在於為人類的文化增加財富，但是，由於佛教的出現及其流動的過程中，確為人類的文化史上留下了一筆極為豐富的遺產。

因此，佛教隨著時代的變遷及其傳播地域的擴大，為了適應當時當地的文化背景，佛教的內容，也在繼續不斷地成長再成長，開發又開發。幾乎每遇到一次新環境或新時代的激揚，佛教的內涵便有一次變動，自對於教義觀點的再認識，以至對於教團生活方式的再檢討，而為佛教的文化，不斷地增添了財富。此所以有因對於律的解釋不同，而有小乘部派佛教的分張，又有因為對於經典解釋及發揮方向的不同而有大乘佛教各派的論典而成了許多所謂佛學的著作，絡繹地被推了出來。

可知，佛學與學佛相對，只要有學佛的人，就有對於佛學做研究的必要。在古代的印度乃至中國、朝鮮半島和日本等的地區國家，研究佛學者，即是佛教徒，而且即是為了宣揚佛陀的教義，始有從事佛學的深入研究的需要，否則，只要能夠精通特定的某一經論或數部與其所修法門相關的經論即可，唯有具大悲願的傑出的高僧或傑出的居士，方有博究三藏教典的要求，以備對不同素質的各色眾生，作隨機攝化的方便設施。所以，研究佛學，即是為了學佛。

然至近世以來，學佛者固然應當窮究佛教的義理之學，研究佛學的人，則未必都是佛教徒，而且多半是站在文化史的立場，對佛教的各方面做客觀的研究。換言之，在古代，研究佛學的目的，僅是佛教徒們為了如何修學佛法以及如何傳播佛法，近世的學者研究佛學的目的，卻不一定是為了修學佛法，很可能僅是為了人類文化史——宗教史、哲學史、藝術史等的理由。可知，古人研究佛學，是抱著信仰的態度，今人研究佛學，則未必是信仰的，事實上近世的國際佛教學者，多持學術的態度。

在晚近以來的中國，由於佛教教內的學術性的研究風氣，尚未普遍，教外的中國學者們研究佛教，則多半帶有他們自身興趣或思想傾向的主觀色彩，所以學術態度的研究觀點，不易和信仰態度的佛教徒們相契合。因為教外的學者，研究佛教，多半是從歷史的、哲學的、文學的角度來探討佛教，殊少以佛教的角度研究佛教，故對有關宗教經驗及信仰的實際功能，往往抱著懷疑的態度。懷疑本是發掘問題的一種手段，但是宗教經驗及信仰的實際功能乃是如人飲水，冷暖自知的事，在未曾有過同類體驗的人，切不可一口咬定那些是迷信或者指稱是謊言。再說，歷史的陳述，是由學者們通過對於史料的研判抉擇而得的結果，故也切不可但信傳說而否定史實。佛教徒們站在信仰的立場，往往寧可相信傳說為真，不忍承認史實為真。事實上，歷史的陳述，未必即是真實，但能做到近乎真實；傳說的信仰，雖不即是史實，但也必有其形成傳說的歷史背景。因此，否定學者們以學術的態度來研究佛教的成果或觀點，固然不對，若以純學術的所謂科學的歷史態度來否定佛教徒們自內證的敘述，也是有欠公平的。

其實，今日的佛教學者們，從國際的人物看來，若能專門研究佛教而以對於佛教的研究成為國際的知名學者的話，雖不信奉佛教，其對於佛法的尊敬，必已佔了相當的優勢。據我所知，日本的佛教學者，人數之多，已執今日世界各國的牛耳，他們則多半是隸屬於佛教各宗派的僧侶或居士，他們除了在各大學任教，也各有他們的宗教生活。所以佛教的研究工作以及各種學術性的佛教財團、社團、會議、編譯、出版等的事業，多是出於佛教教團及佛教信徒的支持，卻未因做了學術的歷史態度的研究發表，而使佛教的信仰破產，相反地倒是因了學術研究的風氣播揚，也普遍地提高了佛教教士與教徒的知識水準，對佛教教義多有相當程度的正確認識。他們的佛教學者，尊重歷史資料的研判考察所得的結論，他們只是指出史實可能如此，並不加上個人的偏愛與偏惡而作歪曲的推論或臆測，所以是客觀的介紹，不是主觀的發揮。這是日本佛教學者們的優點，也許此種態度，即是他們的缺點所在，他們有很多的學問家，卻很少有傑出的思想家。我曾參加過幾次國際性的佛教學術發表大會，學者們各自提出他們研究某一問題

的成果，絕少見到他們對於佛教史上的人物採取攻擊的態度，或對於佛教信仰採取否定的態度，因為他們知道，除了信仰佛教並修持佛法的歷史人物，他們便會失去了研究的課題，並且，除非他們也是一位偉大的佛教教義的修持者與弘揚者之外，他們的佛教思想，便不可能駕越於任何一位有成就的佛教歷史人物之上。事實告訴我們，在近世的佛教學者之中，尚無法找出一位創新佛教思想史的人物。近世以來，以科學觀點及科學方法來研究佛教的佛教學者，大致上尚在資料學或語言學的範圍中努力，對於作為佛教生命的根本思想源頭再開發的工作，尚未見到明顯的成績。

再說到我國國內學術界，對於佛教的研究，仍在啟蒙時代，各高級學府對於研究佛教的學術風氣，也仍待打開之中，其中最有遠見而開國內大專院校之先風，設立佛學研究所的，則為中國文化大學的創辦人張曉峯先生，在華岡成立以來，由曉峯先生聘請的歷任所長，均有建樹，例如我的前任所長，現在的名譽所長，周慶光長者，迄今仍在編印《中華大典》的佛教著作部分，成績可觀；在前任的所長張曼濤教授任內，曾出版《華岡佛學學報》，自一九六八年起，至一九七三年之間，總共出了三期，為中國佛教學界向國內外鳴了春雷，一九七八年秋，曉峯先生及該校潘校長維和先生聘任我為佛學研究所所長之後，我與國內的佛教學的研究者接觸並交換意見之時，發覺我們該做的事，實在很多，然我限於個人的能力，可以做到的卻很少。我與副所長成一法師，唯一可以勉力而做的，是出版學報。不論我們的研究環境如何地不夠理想，仍有數十位被我們聘請為本所研究員的學者們，給國內的佛教學界，做著開疆闢土的墾荒工作，他們雖多不是專業的佛教學者，卻都是極具熱忱而有潛力的佛教學者。

從佛教學的範圍而言，極為廣泛，今日中國的佛教學界，限於佛教原典語文訓練的不足，所以本所現階段的目標，是以中國佛教為研究發表的重心。今日國際上對佛教學的分野，大致劃為印度、中國、日本等三大部，而把南傳上座部佛教及西藏佛教列入印度部分，韓國佛教列入中國部分，漸漸地，更有將西藏及韓國的佛教之研究，獨立起來

的趨勢，而對於中國佛教的研究，則有漸漸冷淡或減少比率的趨勢。原因是唐宋以後的中國佛教，是不是仍有值得研究的餘地是另一回事，而其對於外國佛教文化的影響力不很顯著，則是事實。所以，今日的國際佛教學者之研究中國佛教者，大約是到唐末及宋為止。但是宋以後的佛教，仍是中國三大文化的主流之一，並且宋明的理學，以及明清的文學，均與佛教有著相當密切的關係，尤其明末清初的中國佛教，大有起死回生萬象復甦的氣概，及至民初以來的佛教學術，又起了一陣新氣象。何況，由於若干外國的佛教學者們，不能深切地體認中國文化及文字的奧義，縱然對於唐宋以前的佛教研究，仍留有不少尚待檢討和重新評估的問題，等著我們去開發。由中國人來研究中國佛教的問題，自可事半而功倍了。

本期的學報，共收了十四篇文章，其中僅有三篇是關於印度佛教的，其餘皆可劃入中國佛教的範圍。中國佛教又以禪宗、華嚴、天臺為中心，至於思想史、經濟史、藝術史等的考察，又都是圍繞著這些中心點所見到的源頭及展延。本期學報的內容，我們並不以為已達到紮實或充實的程度，但已推出了今天在國內外正在教授或研究佛教問題的中國人佛教學者們的著作及譯作，向留心研究中國佛教問題的國內外的學者們，表示呼應的誠意和敬意。到下一期出版時，希望能夠刊出更多學者的更有分量的作品，不計國籍，而且也歡迎以英文撰寫的稿件。

（刊於一九八〇年十月十日《華岡佛學學報》第四期）

教育的佛教——《華岡佛學學報》第五期序

一

本所自本（一九八一）年秋季招收碩士班的研究生開始，又走上了另一段新的路程，由單純的研究機構，進而成了研究與教育並重的學術機構。這一點，首先要感激中國文化大學的創辦人張曉峯先生，他是一位氣度恢宏的大教育家，能夠古今兼容、中外並重，在中國本位文化的立場上，包容萬類之所長，匯集於華岡，而總其大成。

在國內各大學首先重視佛教教育及學術文化之推動者，迄今為止，仍只有華岡；而佛學研究所之成立，卻早在一九六五年九月十一日，經張澄基、周邦道、張曼濤等歷任所長主持籌畫，成為藏書最多、時間最久，並與國際佛教學術界接觸最廣的一個研究機構。凡是享譽國內外的佛教學者，若不是本所的研究員，即為本所學報的撰稿人。故以本所的成立，實際上已將今日中國的佛學家團聚起來，盡會于斯矣。

一九七八年九月由前任所長周邦道長者推薦，張曉峯先生特請文化學院院長兼中華學術院秘書長潘維和博士，偕同李志夫教授，親自把聘書送到北投中華佛教文化館，我自知學力與財力，均不足以擔當此大任，然在潘、李二公的力勸下，環顧當今之世，以我具有最高學位的一個法師，仍不接受此項榮任，實也無以報答三寶之恩，何況華岡給我的禮遇極為優厚，但望我能量力而為，盡心而行即可，同時，前任所長尚有四十萬元的基金，移交下來。

接著得到臺北華嚴蓮社的住持成一法師之同意，屈就本所副所長一職。他是上海中醫藥學院出身的著名中醫師，現任中醫藥用植物學會理事長，也是佛教界的上座長老，故對本所的所務，及經費的籌措，為我分勞良多。然而，我雖身為所長，一年之中卻有半年身羈國外，本所之能順利招生，在教務行政方面的籌畫、接洽，偏勞本所副主任教授李志夫先生。經費及獎學金的張羅方面，則要多謝本所理事長泰國僑領陳植津先生夫婦，名譽理事長張伯英先生及黃烈火先生，以及副理事長賴燕雪女士、常務理事張國英先生等的熱心資助及勸募，在此一併致最高謝意。

二

佛教，自創教的釋迦世尊開始，雖不以學問作誇耀，若從世界各大宗教的教主及其及門弟子的教育程度來考察，唯有佛教是具有高水準的教團。釋迦世尊在未出家之前，即已學通五明，文武兼修，後來為了探究宇宙人生真理，便進行參訪工作，所參訪的宗教師，均係飽學之大修行者；成道後所度的摩訶迦葉、舍利弗、目犍連等大弟子，亦係大學問家。佛陀度眾生，雖不限制教育程度，也無職業及階級的歧視，然而釋迦的教團，確係知識分子的聚集之處，就像是一所學校；事實上，當時的印度，要受高等教育，唯有向大宗教家親近學習。所以，未得解脫的修行者稱為「學人」，解脫之後的修行者稱為「無學」。故在佛經裡可以看到，佛及佛的弟子們，非唯偉大的智者，也是偉大的學問家。佛滅後的部派佛教時代，乃至大乘佛教時代，因為產生了不少學者及思想家，所以才會有各種論書的出現。佛教傳來中國，經六百餘年的傳述而成為中國文化模式的佛教，其間像羅什門下、道安座下，以及吉藏、智顗、玄奘、法藏等諸大師的會下，無不是集當時第一流的學者菁英於一堂。因此，佛教的目的，固然不在於學問，佛教的施設則離開教育，便無可說的話，更無可做的事了。

晚近以來的中國佛教，不是沒有教育，而是沒有制度化及現代化的教育，例如：楊仁山的祇洹精舍，歐陽竟無的支那內學院，太虛大師的武昌佛學院、漢藏教理院、閩南佛學院，都造就了不少僧才，都是模仿現代化，然均不是現代化，尤其沒有一套完整的制度，不能維持長久；直到抗戰勝利，臺灣光復以來的各佛學院，依舊如此，殊為可惜。作為現代化及制度化而且有永久性的佛教教育機構而言，應該說是自本所招收第一屆研究生為始。

三

因此，本人在本年九月十九日第一屆研究生的開學典禮上，作了如下的幾點報告:

（一）感謝張創辦人曉峯先生及潘校長維和先生，對於本所的重視，不但親自出席主持典禮，並且招待全體出席人員午餐。

（二）華岡具有國內最幽美的讀書環境，所以易於聘請第一流的教授來校任教，也易於培養優秀的人才。故華岡現已成為國內學術風氣最開放最自由的大學，所以它能不顧教育法的成軌如何，首先開辦佛學研究所。

（三）佛學研究所，不以人的去留而論存廢，它有穩定性及永久性，本所目前的組織，分為四部分：1.本所教職員由所長、副所長、主任教授、副主任教授、教授、副教授、助教組成。2.理事會負責籌措經費並督策所務之推動，由中華學術院聘請具有社會地位並熱心教育文化事業之緇素大德，擔任理事，再由理事會聘請熱心大德為本所護法委員。3.研究員係由本所禮聘國內外對佛學具有研究之學者及其著作具有成果者擔任。研究員即為本所教職員陣容之候補者，亦為本所學報的撰稿者。4.研究生從本年起每年招收十名，由於國內各大學迄今尚無佛學科系，招收的學生，均係畢業於其他大學的普通科系，為了補足本科的大學學分，故規定以三學年修畢碩士課程。

（四）本所是我國佛教教育史上，第一所以現代化的方式，培養高級佛學研究人才的機構，諸位研究生也是中國佛教史上第一批接受現代化佛學高級教育的人才，這是光榮的，也是艱苦的。將來中國佛教的高級教育之推動，佛教學術化，以及佛教學術研究的國際化，第一批的研究生，即是開路先鋒，任重而道遠。並且由

於我們要求本所師生的素質及所教的各項科目，均能符合正軌教育的標準，乃至超過一般研究所的標準，所以通常的碩士課程，只需兩年，在美國更有一年修畢的碩士資格。本所則延長為三年，若非真正有心來研究的人，便不容易繼續讀下去。

（五）近一年來，政府對於宗教教育，已在留心關注，並且正在醞釀修改大學法之時，將宗教的學術研究，列為大學教育的一環，允許並鼓勵各公私立大學，開設宗教學院或宗教科系。此項法令何時能被立法機構通過，尚不知道，而其必將成為事實，乃是預料中事。本所首屆研究生的學位，自能夠獲得教育部的追認。比如張曉峯先生，初在華岡設立博士班，未被教育部當局所接受，所以他鼓勵研究生，不要為了一紙文憑而讀研究所，是為了有機會讀更多的書而來。結果在六年之後，文化大學的博士學位，成為合法。既有例在先，憑我們師生的共同努力，我相信第一批以研究佛學而獲得教育部承認資格的人，便是本所的研究生。

（六）本所是開風氣之先的佛教教育機構，研究生的出路，必然樂觀，就以目前臺灣佛教界，從事教育及研究的人才而言，因為為數太少，所以極為忙碌，今後一旦各大學增設了宗教科系或宗教學院時，接受正規訓練而像本所畢業的人才，豈不受到普遍的重視與歡迎，比如日本的佛教教育，自西元一八八八年以來，培養了二百八十多位研究佛學的文學博士，碩士的人數，當在二十倍以上，所以他們對於佛教文獻的整理和發揚，已做得很多了，迄今仍在繼續做下去，近二年多來的臺灣，從臺大、文化、輔仁、東海等各大學的哲學、歷史、藝術等研究所，造就出來有關佛教研究的

博士及碩士，大約不足二十位。所以中國佛教的教育、文化等各項事業，尚多在拓荒狀態，等待著大批的高級人才來開拓。更何況國際宗教學界，以及光復之後的大陸內地，需要更多佛教人才的支援。

四

本學報，現已發行至第五期，本期有三篇論文，係來自國外的三位教授，國內外合計共有十四篇論文，均由諸位編審委員的細心審校下編輯而成。大致說來，係以中國佛學為本位，至以思想史的探討為經緯，廣泛地涉及經論、宗派、地域、時代、人、物、事例等專題研究。從分量上及內容上看，都已具足紮實的程度，至於有些什麼是舊問題的新發現，尚待諸方大德給予新的評估、批評與指教。

（刊於一九八一年十二月三十一日《華岡佛學學報》五期）

《中華佛學研究》發刊詞

學術的研究及學術研究的成果，必須有出版其論文的論壇與市場，否則辛苦的耕耘、播種，而收穫卻乏人問津，對於從事研究工作者不僅得不到鼓勵，也無法獲得相互切磋的機會，不能激揚研究的風氣。

因此，不論東西、無別古今，研究人才的養成，其著作之發表與出版乃是必要條件。例如凡是著名的學校都有校刊，所系有所系刊物，學會有會刊或學報。一個機構及團體，如其人事穩定、制度健全，且具有發展創新的潛力者，必定會培養研究的人才，也宜編印有其代表性的期刊。

我們中華佛學研究所溯自前身中國文化大學中華學術院佛學研究所時代開始，就已於一九六八年八月二十六日起，出版《華岡佛學學報》年刊，一九八七年三月二十九日改隸屬於中華佛學研究所，更名《中華佛學學報》，繼續發行迄今。此期間，我們提供了論壇，會集了很多相當優秀佛學研究人才。在這近三十年來，我們很欣喜的見到國內也的確出現了很多相當年輕優秀的佛學研究人才。

而國內對於研究佛學的風氣，已在漸漸地普遍，除了佛教界自己辦了幾家研究所，召開研究會，一般公私立大學的文史哲學研究所中，也有開設佛學專題的研究課程，造就了研究佛學的青年學者。同時若干私人，由於興趣相投而成立研究班及研究社等。中華佛學研究所自一九九〇年起，設立了博碩士論文獎學金，每年有三至五位入選。本所每年也有三至六位研究生通過論文考試畢業。其中大多論文發行出版，頗獲佛教學術界的好評。

我們的《中華佛學學報》已經無法容納國內佛學研究成果的生產量，雖然，若干博碩士論文，接洽東初出版社代為發行，其所消化的程度，仍舊無法應實際的需要。基於此，本所在副所長惠敏法師的規畫下，得到所長方甯書教授的同意、資深老師李志夫教授的建言，以及董事會的支持，創辦了本所的第二份學術年刊《中華佛學研究》。

本刊的服務對象是：1.本所研究生的畢業論文，2.本所研究生學期研究報告，3.接受本所獎助的各大學博碩士論文，4.接受國內外各系所以及其他青年佛學學者投稿。當然，以上論文必須經過本所編審委員會嚴格之初審、複審才能採用出版。為了節省資源與校對人力，本刊不再重新打字、排版，或許在字體等方面不太一致，但卻是順應環保時代潮流之一種新的嘗試，希望讀者們能諒解。

本刊是專為青年佛學學者提供的園地，今天是這塊園地的耕耘者，希望在可預見的將來，本園地的耕耘者會將自己甚至也會將這塊園地帶向國際學術的領域。孔子說：「後生可畏」，我們是以這種無限敬畏與期待的心情，來創辦這份刊物的。

（刊於一九九七年三月《中華佛學研究》第一期）

勉《人生》改版發刊詞

一九四九年五月十日，《人生》由東初老人創刊，以每月一期的十六開雜誌型發行，當時《人生》經費的主要來源，是靠固定的幾位社務委員支持，後來漸漸變為由東初老人按月向不同的護法居士籌募。到一九六一年十二月發行了十三個年頭，曾任主編的有成一、星雲、心悟、性如、楊白衣等十多位法師及居士，我是其中的最後一個。

停刊二十一個年頭後，到一九八二年八月十五日，在幾位居士的鼓勵下，由成一法師任社長，方甯書先生為主編，以八開小報型的季刊面貌，向政府主管機關申請復刊，同年十一月十五日，改為雙月刊，至一九八四年九月十五日始成為月刊。其間的人事及經費困難重重，編輯的人員，換了又換。當果淳法師接編《人生》，果徹法師負責東初編務，果理法師職掌印務，即有了一個較長時段的人事穩定期。嗣後由於果淳及果徹相繼就讀中華佛學研究所，我們的文化出版，又一度發生了青黃不接的現象。

一九八九年十二月，由於雜誌型的《法鼓雜誌》問世，我們陸續地多了幾位具有專業能力及學術水準的編採人員。故將東初出版社與《人生》、《法鼓雜誌》兩種期刊的編採工作，做了統一的整合：總負責人由見正法師擔任，編輯則由梁雲芳總其成，發行工作委由曾愛珠司其職。

一九九二年一月，《法鼓雜誌》由十六開本的雜誌型，改為全開的大報紙型，同仁們便積極籌措將《人生》月刊，從一〇五期開始，改回十六開本雜誌型。開了幾次會議，議定以總計三十六頁的篇幅，規畫為幾個富有彈性的單元：1.以「大覺智海」來表現中華佛學研究所的脈動，2.以「大千世界」來做封面主題的專題企畫，3.以「寰宇側記」來

介紹今日世界的佛教面貌，4.以「清心自在」及「牧牛心旅」報導修行的生活和禪修的心得，5.以「寶鏡無境」來刊載我聖嚴的文稿，最後的篇幅則留給「人生新聞」。

《人生》初為訂閱，至一九八八年九月第六十一期起，改為贈閱，不論運用何種方式，總算都讓《人生》活了過來，發行量從三千份，增加到現在的四萬份，發行面遍及全世界，凡有華人佛教徒的地區，都有《人生》的踪跡。以經費贊助它的雖然不多，需要它的確是不少，這也就是我們不僅還要把《人生》辦下去，而且希望把《人生》辦得更有起色的憑藉之所在。

將近十年的《人生》旅程，雖僅一份單張的小報，我的幾本頗受讀者歡迎的書，例如《禪的生活》、《拈花微笑》、《禪與悟》、《明日的佛教》、《學佛群疑》，以及果煜法師的《一葦過江》、《百步穿楊》、《千江水月》，果淳法師的《塵海聽濤》、《來時路》等，都是《人生》的產品。足徵《人生》為不少人帶來了歡喜與安慰，為時代的佛教盡了言責，也為佛教界磨出了若干人才。

今後，我們仍一本復刊的初衷，以踏實、素樸、莊嚴而富人性的步伐繼續走下去，仍盼《人生》的舊雨新知，多給我們指教和支援。

（一九九二年四月十日深夜寫於紐約東初禪寺，刊於一九九二年五月《人生》一〇五期）

擊法鼓吹法螺 談東初出版社

《人生》月刊編輯部採訪整理

一、緣起．動機．歷程

問：首先，請法師談一談出版社的緣起、創立的動機及歷程。

聖嚴法師（以下簡稱師）：東初出版社的前身是中華佛教文化館，最早的創辦人是東初老人。一九四九年，臺灣的佛教環境很差，社會上沒有佛教出版品，一般人也不認識真正的佛法。東初老人有鑑於此，便集合了一些年輕人，包括星雲、成一等年輕法師，創辦了《人生》月刊。由於當時支持的人很少，寫文章的人更少，使得辦刊物的工作異常辛苦；然而，畢竟還有一份月刊在傳播佛法，就是當時的《人生》雜誌社。

過了幾年，發現臺灣除了中央圖書館有一部《頻伽藏》與殘缺的《卍續藏》，及臺灣印經處、覺世圖書公司從大陸帶回來少數單行本的佛書影印外，很難找到佛經。於是，東初老人就透過孫立人將軍夫人張清揚女士從日本請回來一部《大正新脩大藏經》，經過三年時間影印五百部流通，之後臺灣的諸寺院中才有了藏經。這可以說是東初老人的中華佛教文化館對臺灣佛教文化的一大貢獻，目的就是為了推廣佛法的普及化。

一九六〇年及一九六一年的《人生》雜誌是我編的，在我入山靜修之後，《人生》雜誌就停刊了。一九六五年到一九七一年之間，東初老人又另外出版了一本《佛教文化》季刊，由於缺乏稿源、短少資金，嗣後也停刊了。一九七八年，東初老人七十歲圓寂，我回國內，所有已經建立的文化事業全部停止。百般無奈，只得東山再起，雖然完全沒有物力支援，但是憑著堅強的毅力，終於闢出一片天地。

那些年，我陸續寫了幾冊書在外面出版，卻發現用寫書得到的稿費、版稅去買自己的書回來送人還不夠錢。因此，在一九八〇年，我成立了東初出版社，為了紀念東初老人所留下的根基，所以取名「東初」。

隨著出版社的創建，亦成就了一件妙因緣：當初出版社只有一位工作人員，她獨自一人編輯、校對，最主要的工作是我囑她出版《東初老人全集》。也許因為她看完東初老人的著作，有所體會，當這套書出

版時，她也跟著出家了，就是現在正就讀中華佛學研究所寫畢業論文的果徹師。

二、利鈍全收·老少咸宜

問：世間事業尤以文化出版為艱，而文化出版更以佛法弘揚為難。請問東初出版社是以什麼樣的理念和宗旨，持續服務至今？

師：出版社的理念，就是為了普及佛法。我自己寫書，也鼓勵他人寫文章，把佛教的觀念，透過文字宣傳和媒體傳播，使得想要研究佛法的學子能做更深入的研究，而不做深入研究的一般社會大眾，也能夠正確的認識正信的佛教。例如我的一本書《正信的佛教》，就是為了宣傳正信的佛教而寫的。

除了我的著作之外，東初出版社也為中華佛學研究所師生的論文出版論文集。眾所周知，這些出版物不僅無利可圖，甚至是血本無歸；然而，那樣賠本的事但我們還是要做。目前，我們把我的一些通俗性的能賣出去的書錢，用來出版這些比較理論性、研究性的書。這也可以說是出版社對佛教文化、佛教學術的一份貢獻，同時也是東初出版社的宗旨。

問：請問東初出版社的讀者對象為何？是否有設定在某一階層？

師：佛教攝化的對象是平等普遍、有教無類的；佛法包含的內容是遇深則深、逢淺則淺的。如前所述，東初出版社成立的動機是為了使正確的佛法推廣、普及，因此它文字傳播的讀者群沒有一定的設定，套句術語可說是「全對象」。我們希望在初中以上程度的人都能看懂東初的書，而得到博士學位的人閱讀我們的書也不會覺得膚淺，例如：《正信的佛教》、《學佛群疑》、《戒律學綱要》，或一些關於禪的書，如：《禪與悟》、《禪與科學》、《拈花微笑》、《禪的生活》，及至近年來我寫了七本遊記，都是三根普被、利鈍全收、老少

咸宜、雅俗共賞。尤其是遊記類諸書，不僅是抒情、敍事，更有思想、有歷史、有學問在裡面，故也有看頭。

三、只問耕耘·不問收穫

問：出版社將來是否考慮書籍的上市?

師：因為我不是生意人，不懂商業行情，也不懂推銷技術，所以到現在，對於打入市場可謂是一籌莫展！我們沒有專業的人在做這個發行的工作，把書推銷出去又被退回來，只有幾個佛教書店替我們代銷。因此，唯有靠佛教徒及我們的信眾在傳流。

有一個非常奇怪的現象，我的書若社會上一般的出版商來出版則多暢銷，而東初出版社出版的書卻打不進一般書市。事實上，這可能是宗教出版社都會遇到的瓶頸，由於社會上對宗教出版社誤解，認為宗教的書必定和社會大眾無關，所以這個問題要突破可能尚需一段時間的努力。但是，我對於任何事都不會失望，也不會抱著太大的希望，努力試著做是最要緊的，看看能夠做到什麼程度。現在東初出版社已經漸趨穩定、專業，將來要走向健全的制度，在人事、管理、薪給、福利方面，也希望要有穩定性，並且要打出銷路來，改進發行的策略，使得出版社本身能夠自給自足、自力生存。

問：以一個出世的行者，來做入世的事業，是不是會有什麼矛盾和衝突呢？在這中間，應該如何選擇平衡點呢?

師：所謂出世，就是說不與世間爭，所以應該沒有矛盾。但是，縱然東初是只求付出、不問回收，然而如何使社會大眾認同，願意來買書去閱讀，卻是困難所在。現在社會的價值觀漸漸改變，許多人感到物質天地有限，而精神生活無窮，此其時，佛教恰如其分地提供他們開闊的視野，使得他們對這個世間既能付出熱忱，又能夠不用排擠、鬥爭來跟他人爭執。換句話說，人們在經過污濁的熱潮沖刷之後，渴望

得到像佛法這樣的清流來洗滌。因此，漸漸地有更多的人看佛書。這也是經過很長一段時間的努力才有的成果，不是我們自己的，是整個社會都在努力、在改變。這也表示雖然有困難，但是值得去努力。

問：今（一九九四）年底，東初出版社將要出版一套《法鼓全集》，在此是不是請法師為我們介紹?

師：《法鼓全集》是我個人近十年來求學、研究、教學，及對佛法的體悟等述之於文字的著作，再予以彙整重新編輯而成，一套七輯計四十一冊，共三種語言的文字，全用我自己的原著原譯出現，沒有兩種語文重覆的文稿在內。我希望這套書對社會、對歷史、對文化能夠真有影響，成為一套文獻的保存，把我一生的奉獻及對佛教的熱忱，影響若干人，同時使一些想瞭解我的人，能對我的思想、貢獻、看法，有整體性的瞭解。我期望在這個時代，有更多的人以不同的方式為佛法的推廣來努力，這也是我出版這套書的意義和目的。

我的寫作目的從來便不是自己有話要向讀者傾訴，而是感受到讀者們急需要知道些什麼，站在讀者的立場提供所學及所知。所以我在執筆之時，首先考慮的是讀者的閱讀興趣及閱讀效果。如果我的讀者讀完我的一篇文章，而不能清晰地獲得有益的觀念和實用的知識，便等於浪費了讀者的時間。

問：最後請法師談談出版社未來的走向以及您的期望。

師：我一向不作期望，只是努力。我們運用現有的資源，站在現在的位子，朝著已經在走的方向，繼續往前走。然後以我們自己的人力、物力、條件和情況而調整自己的腳步。因為有這樣的態度，所以心理上沒有壓力，只是努力。

（刊於一九九四年九月《人生》一二一期)

創新佛教傳播事業

今日的佛教，能夠獲得社會大眾普遍的認同，因素當然很多，其中最重要的一項突破，應該是新興傳播媒體的應用。

近四十多年來的臺灣佛教界，首先是刊物的出版，帶動了以語體文寫出通俗佛學作品的契機。雖然能夠持久發行，並且擁有眾多讀者群的佛刊佛書，不是很多，然風氣的開創，則值得讓我們感謝。

一、朝向多樣化的弘法利世

至於立體傳播媒體的運用，最先是幾位僧俗大德，在幾家廣播電臺定時播出講經說法的節目，雖其聽眾限於固定的某一層次、某一些人，總是要比在某寺院講經時的聽眾要更普及化了。然後向電視臺買了時段，開講佛經、禪話、通俗講座，向社會各階段的滲透面就更加寬廣了。

又有幾位法師專門有計畫地製作講經、演說、弘法的錄音帶及錄影帶，編成有聲有畫的書籍，廣事流通，使得家庭主婦、開車上班的族群，乃至在醫院療養的病患們，都能不拘形式地隨時可以聽聞到佛法。

也有舉辦演唱會，通過多媒體的畫面，及富音樂舞蹈效果的聲光演出，頗能收到寓教於樂的成果。

唯在出版物方面的進步，最為快速，我在一九八五年的《人生》二七期，曾寫了一篇〈佛教的印經事業〉，一九八六年又在《人生》四〇期，寫了另一篇〈佛教書刊改良芻議〉，時隔十年的今天，看我當年的建議，大概已大有改善。先後出現的佛教界的專門出版社，有計畫地大量編印、編譯，也出現了幾位以寫佛教文章，而快速成為暢銷書

排行榜的專業作家，如林清玄便是其中的傑出，且最受讀者群歡迎的名作家。

同時像正中書局因為出版我的書，而連續兩年得獎，圓神及圓明兩家出版商，對於發行佛教的新出版品，也成了專家。其各書店的門市部，多有專櫃提供佛教的新書及好書上架。又如期刊《普門》及《金色蓮花》，均以走通俗而又能雅俗共賞的路線，普獲讀者群的好評，而進入了一般消費者市場的行銷網。

我們的《人生》月刊，贈閱時期最多曾發行到六萬份，一向是走清新而較有深度的路線，改為訂閱之後的發行數量，雖然不是很多，也尚未打入期刊雜誌的廣大市場，但它的訂閱戶正在持續成長；為了因應未來二十一世紀社會大眾的需求，我們也正在策畫著另一種更能切入社會脈動，而又在不失以佛法淨化人心的基本原則下，開創一個新局面來。

我們的東初出版社，迄今為止，已出版了近百種的佛教新書，並且正在計畫出版套書及叢書，為了配合運作的更大空間，我們法鼓山體系內，即將另外新成立「法鼓文化事業股份有限公司」，請來具有高度出版專業的總經理，為之策畫並訓練培養出版編採及發行的人才。

二、掌握時代脈動的佛法傳輸

我對未來的佛教傳播事業，抱有無限的希望和堅定的信念。在硬體方面的工具，除了加強增多以上數種的品質及用量之外，今後對於電腦網路的運用，光碟磁片的製作，應該要積極推動。在軟體方面，除了正統性的佛經整理及闡釋之外，也應當密切配合並運用現代化的科技媒體及其專才，多樣化地表達佛法的內涵。為了推廣佛法，深入人心，表達的形式是可以隨時隨地開發新的面貌。例如許多人從武俠小說、言情小說、漫畫小說、傳記小說中，得到一些似是而非的佛教常

識；也有不少人因為看了「殺子報」、「火燒紅蓮寺」等的戲劇或電影，而對佛教的僧侶產生厭惡感。卻有不少人由於看了《舊約》故事及《新約》故事的影片，對基督教有了正面的印象。

今後佛教界的傳播事業及其媒體製作，又何妨用各種方式鼓勵專業的公司，結合宗旨相近的機關團體，共同投資類似高賣點及高品味的影片和影帶呢？同時也可以通過各種管道及不同的方式，一面從事培養各種傳播媒體的人才，一方面也禮聘或鼓勵已經成熟成名的各種傳播媒體人才，來投入佛教媒體的創作、製作、操作。只要目的正確，觀點健康，心存淨化，則其取材的範圍，可有自由的廣大空間，不拘是光明的正面描寫，或者是黑暗的反面警惕，都是可以試著做的媒體工作。

現代人由於多忙，也就非常健忘。任何觀念、任何風氣的培養，並希望保持其熱度不退，都須要不斷地再三傳播，反覆地加深印象，經常地創新形象，才不致很快地被社會大眾淡忘。因此，佛教的弘法工作，也就不能不跟上時代的腳步，甚至要帶動時代的風向，朝人類文化史的新境界前進，佛教才會更有將來性，眾生才會得到更多幸福。

（一九九五年六月二日寫於紐約，刊於一九九五年七月《人生》一四三期）

我們應該給下一代什麼樣的圖書

為人父母者，應當關心正處於青少年時期的兒女，協助他們選擇有益於身心發育的健康圖書。中小學的老師們，應當勉勵青少年的學生，如何來審慎選擇優良的課外讀物。社會大眾的各種傳播媒體，為了青少年的身心健康，應當盡量節制，對國內外有關色情與暴力的新聞勿作渲染、聳動的報導。寄望有抱負的出版業者，應當以愛護民族幼苗的情懷，計畫性地出版有益於青少年心智的優良讀物。各級政府的教

育部門，應當以政策及法令來輔導獎勵青少年的好圖書，取締戕害青少年身心的壞圖書。我們宗教界，也當有計畫地以青少年為對象，編印有深度、可讀性的優良圖書。

一、影響深遠的青少年讀物

青少年時代所接觸的讀物，能對人的一生，造成決定性的影響。一般人在一生之中，也以青少年時代的求知欲最高、閱讀量最多、購買圖書的意願最旺盛。千萬不要為了商業的利益，斲喪了青少年的身心健康；千萬不能讓青少年們，在人生的起步點上，認錯了方向，走錯了跑道；千萬不可讓青少年的心靈，被性氾濫及強出頭的犯罪意識所污染。

青少年的閱讀傾向、求知欲與好奇心，都很突顯。如果在家庭中得不到充分的溫暖與關懷，在學校中有課業的壓力、同學之間有競爭的衝擊，結交的朋友不夠慎重，加上社會環境的許多誘惑，以及成人世界的種種形態，都會使得青少年們很容易地從書報攤販、租售書店、錄影帶租售店、連環漫畫圖書出租鋪，獲得暫時的安慰而影響其一生的心智。

二、父母陪孩子一齊成長

佛教徒非常重視下一代的教育，並且主張對於下一代的教育，當從父母結婚時，就要為了迎接兒女的來臨，保持身心的平衡健康。受孕懷胎期間的夫婦雙方，都要負起胎教的責任，經常以歡喜心相處、以關懷心相待、以希望心過生活、以慈悲心看世界、以智慧心消煩惱。

孩子出生後，不論貧富貴賤，要給他們一個溫馨祥和的家庭，使他們有安全感和安定感。給他們講故事，以及一齊閱讀討論各種愛人愛物

的寓言、童話、歷史偉人的小說故事等。父母的責任，對啟發孩子們的愛心，要比增進孩子們的知能，更加重要。

孩子們在溫暖、健康、快樂、平安的家庭教育中，由父母雙親陪伴著一齊成長。孩子們到了青少年期，雖然公共的大環境，仍有種種問題，就不會那麼容易地接受感染，也不容易產生叛逆小子的現象。因為對父母親有充分的信心和向心力，孩子們表示的孝順，便是自然的天性。父母給孩子們的印象，不是權威感而是安全感，父母輔導他們，也伴著他們選擇好書、閱讀好書，共同享受好書，談論好書，便是一幅一幅其樂融融的天倫讀書圖。

問題是，現代的父母們，不論雙親家庭或單親家庭，尤其是單親家庭，白天都有外出工作的必要，晚間又有應酬交際的活動，假日也有成年人的休閒方式，那就沒有多少時間可跟孩子們一同讀書了。不過，既已為人父母，就得設法找出時間，盡父母的天職，來陪伴孩子讀書，除了關心學校的課業，更要留意消遣遊玩的讀物。

三、獨立人格及獨立判斷

人在青少年時期，可塑性最高，可染度也高，遇紅則紅，遇黑則黑，聞香則香，聞臭則臭。特別是在青少年時代的苦悶階段，不知人生的方向和目標是什麼，也不明人生的意義和價值是什麼，如果沒有選對閱讀圖書的性質，若不是慫恿他們為求一己的放縱、刺激、快樂、出鋒頭，而去胡作非為、叛逆父母、困擾社會，便是暗示他們變成消沈、頹唐、悲觀、逃避現實，而憤世嫉俗的性格。

為青少年選擇圖書，也要漸漸養成尊重青少年的獨立人格及獨立判斷，切不可以成年人的立場，強制青少年們應該閱讀什麼，又不該閱讀什麼。至少父母及老師們，必須知道那些是好書，好在什麼地方，也當理解青少年的個別心向及其接受的能力、接受的程度。

四、因材施教，寓教於樂

釋迦牟尼佛時代的弟子群，不論出家人或在家人，都有大量的青年男女，也有少年兒童，他們都能受到完整的照顧，也有各種年齡層次必須要讀的書。佛教傳到中國內地，以及蒙古、西藏，都極重視青少年階段的各項功課，以及閱讀的方向，並且是因材施教，有教無類，由老師依照每一個青少年的資質及習性，分別指導他們作最佳的圖書選擇、最經濟的時間應用。最好的指導方式，往往是寓教於樂，在歌唱、舞蹈等實景演練之中，達成了陶冶青少年身心的目的。

我自己在青少年時代，閱讀過許多古今中外的文學作品，包括詩詞、散文、小說、戲劇等，也讀了不少東西方的哲學書及宗教書，乃至社會科學及自然科學的入門書。給我影響深遠的，卻是歷史偉人的傳記，使我注意歷史的因果關係，也使我獲得人格成長的方向和立場。讀多了歷史偉人的傳記，未必就能使自己成為歷史偉人，事實上歷代的古聖先賢，多半出身寒微，不求聞達，只顧努力，方能成為偉人。

我自己也愛讀歷代的佛教高僧事蹟，從那些讀物之中，可以體會到高僧也是人，充滿了人性的光輝和溫暖。因為他們抱有堅貞的毅力、開朗的胸襟、仁慈的悲願、無限的希望，所以他們能夠成為高僧，最難得的是使我瞭解到，名副其實的高僧，都是如此的謙虛、如此的平易近人，很少有人自以為是異於凡人的高僧，他們都是在極其平凡之中，讓後人見到他們的不平凡之處。

五、為青少年而寫的高僧小說

因此，在一九九三年的時候，當時擔任東初出版社的主編潘庭松先生，提出編寫一套高僧小說系列的計畫，我非常贊成，尤其這套高僧小說系列，是以青少年為服務對象。透過國內現代的兒童文學創作名

家們生動的筆觸，輔以優美的漫畫插圖，使得人性化的歷代高僧事蹟，像電影般地呈現於讀者眼前，比起我青少年時代，須從古書中看懂它們的情況，覺得現代的青少年們真有福氣。

有遠見的出版家，能夠用自家開創的出版品風格，帶動讀者群的閱讀傾向，既是倡導社會新氣象又能獲得大量經濟利益的回饋。沒有遠見的出版商，只圖私利，出版戕害青少年心靈的圖書，獲得了暴利，卻喪失了良知。

（講於一九九五年七月二十七日臺北安和分院「青少年出版品座談會」，刊於一九九五年十月《人生》一四六期）

下篇 文學

文學與佛教文學

一、世界文學的系統

有人說：「一切民族的童年，都是在歌唱中打發過去的。」這雖不是絕對的真理，但亦有它不可否認的歷史意味。因為人類的成長，也跟我們人生的成長相似，從一無所知的嬰兒時期，漸漸走進童年、少年而至成家立業的過程中，一定會經歷許多次的痛苦和無數次的希望。這種痛苦的感受和希望的激盪，便會形成種種複雜的心理現象；再將這些心理現象，用聲音表達出來，那就是語言的開始，也是原始詩歌的創作。

我們再從人類的歷史上看，也可證明這是非常可能的事實。我們知道，世界文化的分布，可以分為三個地區的兩種類別，而且，世界的文化一向都在這樣的範圍中，互相影響，彼此助長。那就是西方的希臘文化，東方的印度文化和中國文化。我們先說希臘文化的形成和希臘文化的影響：如以形象來表達希臘文化，它很像一粒種籽，吸收了附近地面的養料，壯大了它的本身，但它開花結實以後，本體主幹，又不得不歸於枯黃和消失，不過它的種子依然存在，而且正在發揚光大。這個比喻是說，希臘的文化，是由地中海的古文化，埃及與巴比倫的結集與會合。但當羅馬文化與基督教文化興起，希臘便成了歷史的陳蹟。可是到了中古世紀（大約在西元十二世紀以後），由於各地方言文學的茁長，希臘的偉大詩人荷馬（約生於西元前九世紀），竟又成了「一切典型的典型」，因為每一種方言便代表著現在的每一個民族國家，每一個民族國家的基礎，卻又奠定在他們各自的語言和文學之上，如義大利的但丁，便是這一傾向的代表。可見「一切民族的童年，都在歌唱中打發過去的」這句話，並非沒有道理。

其次說到印度，印度最早的典籍，乃是《吠陀》，最先出現的《梨俱吠陀》，大約早在西元前二、三千年的事了。那是一部收有一千零二十八首聖歌的詩集，在西元前兩千年前，竟又出現了兩部偉大的史詩：《羅摩所行傳》，共有七卷五百章，二萬四千頌，至於《大戰詩》，竟然長達十八卷的十萬頌。這兩部史詩的年代，固然比希臘的荷馬，早了一千多年，即使它的內容，比起荷馬所著的《伊利亞特》，僅有一萬五千五百行，《奧德賽》也只一萬二千行，可見印度民族的文學，遠在希臘之上了，尤其到了戒日王的（西元第七世紀）時代，因為戒日王自己就是一位詩人，也是一位劇作家（他的詩集有《迦丹波黎》，他的劇曲則有《喜見記》、《瓔珞記》及《龍喜記》等）。所以印度的文學特別發達，如卡里達士的戲劇，足與英國的莎士比亞及任何名作家媲美。當時所作的寓言和童話，英國詩人膠塞及莎士比亞，亦常借用。這種文學的趨勢，直到近代被譽為「自然的兒童」及「孩提的天使」的泰戈爾，也在承襲著這樣的精神。當然，由於外來民族，如希臘、阿拉伯、波斯、突厥、蒙古、葡萄牙、荷蘭、

法國及英國的先後入侵印度，印度的文學固然是影響了西方文學，但印度文學的血液中，多多少少，也有了一些外來的成分。如近代的印度女詩人，奈都夫人，就是以新式的角度來寫她印度的事物。

再說我們中國的文學，中國文學史上的第一部作品也是詩的體裁，那就是孔子所說「思無邪」的《詩經》。《詩經》的內容，雖然也有史詩的價值，但卻沒有史詩的形式；尤其因為孔子對於選詩的嚴格及其自己的偏好，在所有的古詩之中他僅選了約三百篇，所以比起任何一個國家史詩的篇幅，都要少得多，況且孔子不語「怪力亂神」，故對選詩的範圍縮小，而將原始神話傳奇，以及富於宗教色彩的作品，絕少選入，所以希臘及印度的詩集，可以發展成童話、寓言、戲劇和小說，中國的文學，卻一向都在詩的一條路上前進，而且只在短詩上的收穫特為豐富。中國最長的古詩〈孔雀東南飛〉，不過一千七百四十五字。白居易的〈長恨歌〉，只有八百四十個字。五代的詞和元朝的曲，那也只是詩的變形。至於中國的小說，本來開始在《莊子》及《列子》中的一些小故事，到了兩晉南北朝，則有散見於《太平廣記》、《太平御覽》及《法苑珠林》等的書籍之中。直到明代，中國的小說，才算走上了正軌，如號稱中國四大奇書的《水滸傳》、《三國演義》、《西遊記》、《金瓶梅》，都是明代的產物。至於清朝，因為出了幾個愛好文學的皇帝，如康熙和乾隆，所以文學的風氣非常盛行。又如《紅樓夢》、《七俠五義》、《儒林外史》、《老殘遊記》、《鏡花緣》等都是。可惜一到清末民初，由於西洋文學的向中國翻譯和介紹，中國人一味接受了西洋化，而卻忘去了自家文學的繼往開來。在這半個世紀以來，中國的文壇，雖說也有一些成就，但總覺得太少！

二、佛教和中國文學

前面說到了近代西洋文學的翻譯，但對翻譯文學對於中國文學的影響，除了近代，我們還應該追溯到以往的歷史，那就是佛教的翻譯文

學在中國文學中的地位問題。不過這個問題在中國，往往是被一般史家及學者所忽略的，甚至是不敢談的，正因為它的力量太大了，要是說了出來，豈不損害了儒家傳統的面子？但自梁啟超開始，這個問題已經公開了。

佛教早在漢桓帝建和元年（西元一四七年）傳到中國，而由安世高譯經開始，經過五個世紀，到唐玄奘譯經完畢（其實他雖譯了一千三百三十卷，但只譯了他所帶回來的十分之一），中國佛教的翻譯文學，便告定型。它不像原有梵文，但更不像中國的古文，它用並不深奧的文字（其實，除了專有術語及音譯的名詞，根本就像白話，但不即是白話），創造了特別而獨立的形式和體裁。根據統計，佛教傳入中國，一共創造了三萬五千多個新語。中國現行的《辭海》，所收單語註釋，也不過十萬多條。有一位法師在一本作品裡說佛學的名詞佔了全部《辭海》、《辭源》的四分之一，而被基督徒責為信口雌黃，實際上那位法師並沒有誇大，不過要在《辭海》和《辭源》中找出四分之一的佛學名詞倒不容易，因為《辭海》和《辭源》，不是佛學的專門工具，佛學名詞不必全被採納進去。但是，我們以這中國佛教所創造的三萬多個新語，來比基督教的翻譯文學，我們的佛教實在偉大極了。比如我們日常所用的「大徹大悟」、「不可思議」、「當頭棒喝」、「因果」、「因緣」、「究竟」、「圓滿」、「境界」、「意識」、「眾生」、「無明」、「剎那」、「解脫」等等，都是中國佛教翻譯文學的產物。再看基督教的《新約》、《舊約》，戲抄它的統計數字：共只七十七萬三千六百個單字，三萬一千零二節，一千一百八十九章，六十四篇，全書所用「主」的一字，竟佔去了一千八百五十五次。像這樣簡短的翻譯文學，能對中國文學發生多少影響，自當不難想見。其實基督教的「神」、「主」、「道」、「聖」、「義」、「罪」，以及「上帝」、「博愛」、「真理」（這和佛教有淵源）、「生命」等等，沒有一個名詞是他們真正的創造，在我國古書中，都可以找到這些字眼的根據。

寫到這裡，筆者似乎扯到題外去了。我們再說佛教的翻譯，對於中國文學的影響。在魏晉南北朝的時代，佛教傳來不久，但已走進了生存發展的階段，所以對於當時文學的左右力量很大。梁武帝是佛教徒，並曾三度出家，捨身同泰寺，但他又是一位文學家。謝靈運是當時的大詩人，但他又是一位虔誠的佛教徒。餘如廬山慧遠所創蓮社的十八高賢，雖然後人懷疑它的真實性，但總不能不說由於當時文學思想的一般傾向，才有這種故事的傳說。我們再往下看，經過隋唐，而到宋代，中國白話文學的「諢詞小說」或稱「平話」出現了，近乎語體的「宋詩」也出現了。有些不瞭解文史根源的人，總以為這是時代的演化所帶來的現象，至於這種演化的因素究竟出在那裡？那就很少有人追問了。事實上，我們只要打開中國佛教史一看，就可知道，那是由於佛教的創造，新帶來的文學革命運動。若再看過一遍中國禪宗的語錄，簡直就要使你拍案叫絕。因為禪宗的祖師們，倡導「直指心源」而反對文字的修飾與雕琢，所以他們語錄的字句，的確做到了「明白如話」的境地。一時的學者，見了這種別開生面的文字，便來競為效法，蔚成風氣。其實，語錄體的文學，固為宗門祖師所創造，但據梁啟超的考證，它們的淵源，仍然不出乎翻譯文學的引發。胡適最初只知宋詩好懂也容易做，他也知道那是中國白話文學史上的一個階段，但卻不知那是為什麼？後來經過太虛大師的說明（見《太虛大師自傳》），他才努力於佛教白話文學的研究和發掘，而且在他所著《中國白話文學史》上，引證了不少的佛經，尤其是《華嚴經》，他竟把它當成了曠古少見的想像文學。在梁啟超的看法，不但以為《華嚴經》、《涅槃經》、《般若經》等佛經富有文學價值，並且還以為我國的《儒林外史》很像佛教的《大乘莊嚴論》。《大乘莊嚴論》等之佛典，跟我國的《搜神記》也有一些因緣，甚至還說《水滸傳》與《紅樓夢》之流作品的格局與筆觸，也是受了《華嚴經》與《涅槃經》的影響（詳見梁氏《佛學研究十八篇》載翻譯文學與佛典）。又近人糜文開則說，我國舊小說中「有詩為證」的作風，可能是受了印度文學、詩和散文相間的風格的影響。由此可見，佛教文學給中國文學之影響，該是多麼的深刻。

我們再將這些盤根錯結的來龍去脈引申研究下去，便是印度文學的探索了。佛教是來自印度，梵文的佛典，當然要受印度文學的直接影響或間接波盪。根據歷史學家的研究，大乘佛典中的《大乘起信論》和《法華經》，都是受著印度《大戰詩》中〈薄伽梵歌〉的影響與激盪，而且《大乘起信論》的作者馬鳴大師，他自己就是一位大文學家和大音樂家。梁啟超說：「試細檢藏經中馬鳴著述，其《佛本行讚》，實一首三萬餘言之長歌。今譯本雖不用韻，然吾輩讀之，猶覺其與〈孔雀東南飛〉等古樂府相彷彿。」實際上我們每讀佛典，就有一種感覺，佛典不像我國的古典書籍，佛典多半是以散文和韻文合組成的；翻譯過來的偈語雖已沒有韻腳，但仍不失為詩的意境。從這裡我們便不難明白，中國佛教的佛教文學影響了中國文學，那也無異乎印度文學的血液，間接或直接地射進了中國文學的脈管，使得中國文學更偉大更壯觀了。

講到這裡，我們既覺得快慰，也感到傷心！在一千八百多年以來（自安世高開始），我國接受了佛教翻譯文學的灌溉，近代又在沐浴著西洋翻譯文學的雨露，照理來說，我們中國的文學，該是得天獨厚的天之驕子了，會合了世界三大文學潮流而聚集中國文壇於一點，該是多麼的難得？但是，失望得很，今日中國的文壇，絕大多數是方塊字的搬運工人，他們無能將這三大潮流的精神加以融化，當也無從創造自己的偉大的作品了。最普遍的現象是玩弄貍貓換太子的戲法：把西洋文學的內容和方法，給它按進了中國人名和地名，所謂張冠李戴或沒有靈魂的文學，就是目前的通病！我們是佛教徒，如果我們的佛教界的作家們，本來就有佛教文學和中國文學的根底，那麼吸收一些西洋文學的技巧以後，再為中國的文學打開一條新的出路，這是很可能的，可惜依照今日的現狀看來，我們實在不能過分的樂觀。

三、中國佛教的現代文學

筆者要說「不能過分的樂觀」，原因是，今日的中國佛教，太可憐也太貧乏了，中國文壇很寂寞，中國佛教文壇更寂寞，寂寞得幾乎已近於淒涼！看起來，中國的佛教文化，似乎搞得蠻熱鬧，綜合性的雜誌或期刊，說起來也有十多種，但你看看它們的內容，那是不能太過樂觀的啊。筆者不是文藝理論家，也不是文學批評家，對於什麼人的什麼作品，有些什麼優點，又有什麼毛病？我想不說，即使要說，也等另文再說，現在所要說的，是我看到的一般現狀，說得對或不對，當請讀者師友們，惠加教正。

中國佛教的現代文學，不景氣或沒生氣，筆者不想責怪佛教界的文藝作家們，雖然作家們並非沒有責任。但是主要的原因，還是在於編者和讀者，尤其是雜誌的發行人。今日中國的佛教刊物，真正是為理想的建設而辦刊物者，可說並不多見，有的是為了生活，有的是為了撐場面，有的乾脆是為了湊熱鬧。因此有的佛化刊物，不惜走向下流，而步社會黃色雜誌的後塵，臺灣南部曾有這樣的東西出現。至於編者，筆者敢說，在今日中國的佛教界，還有個把連文章的類別和分量都看不出的編輯呢！再說讀者，這是非常嚴重的問題，也是特別古怪的現象，有些佛化刊物的訂戶，並不是為了閱讀刊物的內容，而是為了發行人的推銷，才拿出幾十塊錢來「做做功德」的。

佛教界的文藝作家，沒有他的讀者（有也很少），所以文學作品，往往是刊物的補空或刊物的屁股，發表出去，跟不發表差不多，很少有歡迎的呼聲，也難得有反對的批評。尤其在一般守舊派的觀念中（佛教的青年分子實在不多），總以為文藝作品是雕蟲小技，並不值得重視。其實不唯文學作品如此，即使是建議或創造性的論文，又何嘗能夠逃出了「獨腳戲」的命運，所以華嚴關主曾和筆者談起，他說給佛教刊物寫文章是非常令人掃興的。不知是讀者們的無知，還是讀者們的仁慈，文章發表以後，沒有絲毫的反應，好像鼓足了精神用力將拳頭打在虛空裡一樣地覺得沒趣！像在這樣不健康的環境中，要想培植出偉大的文學作品，誰說能夠樂觀呢？

筆者也曾聽到有人這樣說過：「在佛教界裡，就怕你不寫文章，如果肯寫，只要是白紙上填了黑字，不愁沒有你發表的園地。」初聽起來，這似乎在說：「佛教雜誌的園地，絕對公開」。其實根本不是那回事，因他接著要說的是：「佛教界的文章，如能寫得通順，不出大毛病，便是佳作。」像這樣的文學市場，我們能不痛心！實際上，也沒有什麼市場可言，各家雜誌的向外徵稿，喊出青一色「結結法緣」的口號，好的作品固屬歡迎，不夠水準甚至不通順的東西，在稿源困難（這是通常現象）時，也就湊合湊合了，反正是沒有報酬的人情稿，憑著面子討到了，再給人家退回去，那也不好交代。

筆者時常這樣想：「社會上的侏儒，跨進佛門之後，往往就變成了巨人，究竟是佛教的偉大，把他們抬高了身價，抑或是佛教的圈子太小，在比照之下把他們襯托大了？」但從佛教文學的現勢上看來，後者實較可能。所以我曾對一位作家說過：「以我們的作品，能受到佛刊普遍的歡迎，這不是我們的成功，實在是佛教的悲哀、可憐，沒有人才！」因為沒有培養人才。總之，從事於佛教文化的出版家，不能放開手眼來做，刊物的讀者也就不會感到作品的需要，正因為得不到編者的鼓勵和讀者的重視，作者們也就提不起努力的興趣了。

當然，筆者並未忽略，幾年來的中國佛教界，的確也有幾位非常勤懇的文藝作家。他們之中有的人已經出過幾本書了。

但以一般文學的觀點來看，這些作家們的作品，多半尚在摸索與模仿的階段，離開成熟定型或創作的境界，似乎還有一些距離。嚴格一點說，那些作品之中，多半是不能稱為佛教文學的，光在文章裡加進一些佛學名詞或佛教的事物，那麼《西廂記》、《紅樓夢》等豈不都成了佛教文學？如果不在意境和意象上來接近佛化，實在很難成為佛教文學的。筆者不懂文學，更談不上有過創作的經驗，唯因自己喜歡文學，故對佛教文學的前途，寄有很大的希望，現在願就我個人的感觸，寫下一些意見，提供各位佛教作家們，共同研討，互相參考（當然，只是研討和參考而已）。

四、佛教文學的未來路線

上面說了許多洩氣話，似乎是不該的，但筆者以為，唯有放走了暮氣、悶氣和怨氣，才能從頭做起，更換一番新鮮的空氣。我們首先必須明白，從事文學的寫作，尤其是佛教文學的寫作，既不是為了報酬，也不是為榮譽，乃是為了救世的悲心和化世的責任，即使環境再壞，只要我們的信心存在，長期努力下去，絕不會是永久永久的失敗。不過，要做一個文藝作家，並不如一般人所想像的那麼簡單，所謂靈感來了就寫，寫下之後就是作品，有了作品便是作家。可是我們想想：古往今來，會寫文章的人該有多少？能夠留傳下來的作品又有多少？這所謂沙裡淘金的原因又在那裡？沒有別的，只是思想和人格的問題，我們看看中外的名著，也就不難瞭解，它們之所以成為名著的理由，不外乎有了他們各自不同的創造，那種創造的內容，便是思想學問和人格的結晶。所以每每一位大文豪，又是一位大思想家或哲學家，以文學來表達他們獨特的思想和偉大的人格，便是他們的創作，也就是有價值的創作。但當後人學習這種創作而不另有建樹的時候，那只是模仿而非創作了，所以有人這樣說：「第一個說花兒美的人是天才，第二個人跟著也說花兒美，便是蠢才！」如果只有學問而沒有思想，他的作品一定是編寫而不是創作，比如我國科舉時代，有些秀才讀了一輩子的五經四書，並且讀得滾瓜爛熟，但他們就考不到一個「功名」，《聊齋誌異》的作者蒲松齡，就是一位這樣的人物，因他沒有創作的能力，所以一部書的四百三十一篇故事，幾乎成了固定的公文程式化了。

其次是有了學問也有思想但沒有人格的作家，他們是破壞而非創作。他們以其學問加上聰明，製造一些毒化性的作品，使得讀者們看得很過癮，但在過癮之中，讀者的人性，已在不知不覺中滑向了下坡。如流行街頭巷尾各書報攤上的黃色雜誌與黑色小說，便是屬於這一類型的作品，所謂「文人無行」，多半也是這一班人。再說，如果沒有豐

富的學問，但有完美的人格和精密的思想，那倒不妨礙你創作的天才，例如我國禪宗的祖師們，往往識字雖少卻有驚人的詩句，八指頭陀寄禪大師，就是最好的榜樣。能夠把學問、思想、人格，全部具備，他所寫下的作品，當然是尤其偉大了，如《神曲》的作者但丁，《浮士德》的作者歌德，《紅樓夢》的作者曹雪芹，尤其是印度《大戰詩》的作者廣博尊者，《佛所行讚》的作者馬鳴大師。由此可以證明，要做一位作家，並非一件易事。

不過我們必須明白，所謂創作，所謂特殊的風格，並不就是玩些小聰明，耍些小花樣，像一般所謂作家們，通常都在犯著這樣的毛病，初看一遍，好像新鮮，再看幾遍，淡而無味。那就是只有技巧而沒有內容的作品，像香港作家徐訏的《風蕭蕭》，看起來好像很美也很有內容，似乎還有一些哲學意味，但你仔細玩味，閉起眼來將它通體透視一遍，它能給予你的，實在沒有什麼東西。它之能夠動人，全部是在技巧上的花樣。

我們要十全十美的創作，尤其是佛教文學的創作，參考人家的作品自屬必要，如說模仿，那就不必，因為佛教有佛教的本質，中國佛教更有中國佛教的內容。比如莎士比亞是英國的孔子，他的每一句話，都已成了英國人所公認的真理，但當我們看了莎翁的名著《羅密歐與茱麗葉》之後，除了對於作品中的男女主角，一掬同情之淚，並不能有所實際的安慰，至於莎翁的另一部名著《哈姆雷特》，有人說莎士比亞本人，就像哈姆雷特這樣的一個人，但他憂愁徬徨，終究是一死了之，讀者看了究竟有些什麼收穫，筆者則深感懷疑。其次又如法國的多產作家，《人間喜劇》的作者巴爾扎克，文學史家每每稱他是偉大的天才，筆者卻認為他毫無可取——站在佛教文學的觀點上。他寫小說是為了鈔票，有了鈔票以後則去無限制的揮霍，甚至連他母親沒飯吃，他都置諸不管。尤其是他寫作的動機，往往是為了報仇，寫作的目的則在達成其諷刺的能事。再如挪威劇作家易卜生，他的眼光非常尖銳，他有一句名言：「少數人永遠是對的」（是指先知先覺而言），但其作風，則只給社會看病，卻不為社會下藥，他只說「是如

此」，而不講「怎麼辦」，他永遠將答案交給他的觀眾與讀者們自己去處理。我國近代的胡適，受他影響很深，所以胡適也曾有過「破壞手」的令譽。這對聰明人來說，固然有其啟發或激發的功能，但對一般人而言，除了悲觀只有更加地無可告慰。以筆者的看法，這就是不仁，因為芸芸眾生，能有多少是聰明人？還有人愛寫輕鬆的文章，故意製造一些詼諧的氣氛，如美國的幽默大師馬克吐溫，中國的林語堂，都有這樣的偏好，但如輕鬆不得體，往往流於輕浮；詼諧不適當則變成油滑。如果輕鬆而不善意，是近乎殘忍；詼諧而不幽默，便落於諷刺。實際上，一般人所崇拜的幽默者，有些是屬於諷刺專家。站在佛教文學的態度上，我們於愚昧的眾生，搶救還嫌太慢，那能忍心諷刺？對於痛苦的人類，同情還覺不夠，那有閒心幽默？

筆者以為所謂佛教文學，應該具有四個基本要素：「對得意者的警惕」，「給落伍者的鼓勵」，「安慰苦難中的心靈」，「啟發愚昧下的人群」。每當我們落筆為文，務須事先自問：我這文章，是否能夠有助於人？佛教的文學，不同消遣的作品，我們不可流於八股或走向教條，但也不能順著興之所至而成為「隨便寫寫」。我們應該從生活中隨時體驗，在寫作中培養人格，再以體驗中啟發的思想，融化於學習中吸收的學問，便是偉大作品的出現。

當然，羅馬不是一天造成的，我們不能因為沒有把握創作而就放棄了創作的努力，相反地，正因為我們無能創作，更要多多的習作，從習作中求取進步，由進步後完成創作。不過，為了要達到創作的目的，在習作時就不可隨便。有人以為寫文章要比讀書苦，其實，如你平時雖不拿筆，也在時時準備寫文章，當你思想成熟，腹稿擬定之後，下起筆來卻是最大的快事。就怕你「胸無成竹」，硬要畫出一根竹來，當然是極其痛苦的難事。否則，即使畫了出來，也難免不遭到「畫虎不成反類犬」的失敗。可見要想把文章寫好，要使文章不朽，是隨便不得的。

我寫了這麼多，似乎還沒有把佛教文學的中心思想說出來，筆者在前面說過「參考人家的作品自屬必要，如說模仿，那就不必。」我們對於中外古今的作品，不妨多多閱讀，故我主張：「站在中國人的立場，採納西洋人的特長，表達大悲佛陀的理想。」這就是文學世界三大潮流的合璧，是空前的融合，更是偉大的創作。比如我們以印度神話或佛經中的寓言作為寫作的材料，最好採取西洋文學的技巧，將原始材料的情節化為近代中國的風味，那就是佛教新文學的產生了。我們不走人家的舊路，應該另闢新的天地，所謂理想主義、浪漫主義（想像文學如法國的雨果）、寫實主義（如法國的福樓拜），我們一概不學；我們不學樂天派的隨遇而安，也不學天真派的為藝術而藝術。佛教的文學，如要真的給它按一個名目，那該是「悲心主義的文學」，悲心不是悲觀，悲心是同情心的擴大，悲觀則為由於失望而趨向消沈。悲心主義的佛教文學，應在歡笑中帶有悲壯的熱淚，在流淚時不失希望的安慰。

筆者無知，寫了這麼多，是否已向讀者師友們貢獻了一些東西，自己也不知道。但願我是拋磚引玉，能引起諸位作家，對於這一文學運動的注意和興趣。團結就是力量，愛好文學而有志於佛教文學的作家們，也該攜起手來，找出一個中心思想，和基本目標，從事於劃時代的文學創作了，我在這裡深深地祈禱。

（刊於一九五八年四月一日《佛教青年》四卷五、六期合刊）

再談文學與佛教文學

這是一個可喜的現象，當筆者於《佛教青年》四卷五、六期合刊上，發表了〈文學與佛教文學〉一文之後，竟有兩篇反映的文章，分別出現在《覺世》四一號與《人生》一〇卷五期上，不論其反映的內容和觀點如何，但於今日的佛教圈中文化界裡，總還是個可喜的現象。所以筆者尚未討論本題之前，先在這裡向青松法師及無念居士致謝。

古人說：「攻我短者是我師」，我們尚未到佛菩薩的境界，誰也不能保證自己的言行沒有錯誤，我人寫文章，一方面固然在求表達自己的知識思想和人格，另一方面也在暴露出自己的弱點，而求取高明者的修正。所以我們要想批評他人，必須也要建立接受批評的心量。英國人說：「國際之間沒有真正的敵人」，那麼眾生之中也不會有絕對的壞蛋，有人這樣說過：「我們真正的敵人不是對方；我們真正的敵人是成見，是不思想。」於是筆者要說：青松法師與無念居士，雖對筆者的看法有著若干的「不同意」或「失望」，但是我們的出發點卻完全一樣，一樣是希望好，希望不要錯誤。何況青松法師與無念居士，都是從事於佛教文學的實際工作者，如果也有錯誤的話，可能也只是「成見」和「不思想」的緣故。現在筆者希望招認自己的錯誤，也希望說出不是錯誤而被認為是錯誤的錯誤。當然，這是筆談而不是筆戰，我們不用動火。

青松法師與無念居士的意見，大概可分以下數點：說筆者對於現狀要求過高，尤其忽略了實際的現狀而空談未來的理想；說筆者不認識文學而瞎批評文學；說筆者的態度太過冷峻又太過自卑！

其實，如果放寬尺度來說，這些高見，筆者是可以接受的。青松法師說：「我們今天不是要求作家們如何提高水準，而是要求讀者們欣賞的水準提高。」這與筆者所說：「佛教界的文藝作家，沒有他的讀者（有也很少）……發表出去，跟不發表差不多……。」似乎沒有什麼不同。同時筆者更願進一步說：「今天的問題不是提高讀者的欣賞能力，而是在如何培植更多的文藝讀者，而是如何促使各雜誌的編輯和發行人來重視文藝作品與鼓勵文藝作品。」至於青松法師說：「其實天曉得，即使有一部好的作品，幾個人又看得懂呢？」這恐怕也像青松法師自己所說：「犯了青年人一個通病，那就是多憑著衝動性而寫」了，試問，一部叫人看不懂的作品，還能算是好作品嗎？就拿《三國演義》和《紅樓夢》來說，在胡適之等的考證之後，固然確立了它們的文學價值，但在胡適之以前，也就早受多數中國人的歡迎了，正因為看的人太多，影響力太大，才有腐朽的儒生出來亂叫「老

不看《三國》，少不看《紅樓》」的。同時胡適之以為，中國古體詩之中的好詩，都是明白易懂的白話詩呢！再說所謂「佛教文學」不過是筆者假設借用的名詞，凡是真正而有價值的文學作品，絕不會有宗教的壁壘，比如印度的史詩，是印度古宗教的經典，但它仍是世界文學史上的鉅著，又如勒南所寫的《耶穌傳》，但它也不會因耶穌是基督教的教主而失去傳記文學的價值；佛教文典的翻譯，正因它的文學價值不受宗教的限制，才會助長了中國文學的發展。如果文學而分教內與教外，便不是上乘的文學了。無念居士看了拙作〈文學與佛教文學〉之後，呼籲「化除宗教的偏見」，這一點筆者完全贊同，如果該文中筆者存有這一偏見，筆者可以認錯，不過筆者之所以要引述世界文學史的淵源，不在故意賣弄無念居士所謂的「飽學」，也不敢自陷於「搬運家」的行列之中，筆者只是希望指出世界文學的未來路線，應該是產生出東西三大文學的合璧，並且以為這一任務由中國的佛教徒來擔任，才比較合適。筆者之要提出這個課題，沒有標新立異的動機，也不想作限制自由創作的努力。文學的天地，如果沒有了自由的精神，便會落於八股或教條，所以筆者主張，寫佛教文學，應從「意境和意象上接近佛化」。有人說最好的藝術品，也就是最好的宣傳品，比如一尊佛像的繪畫或雕刻，如果出自名匠之手，絕不會因了其宣傳作用而失去了藝術價值。所謂意象和意境的接近佛化，也不一定要有了高深的佛學造詣，才能辦得通，比如我們只知道慈悲一詞的涵義之後，能以慈悲作為我們的中心思想，來從事於文學的寫作，文學是人生活動的美化，文學的素材不外是人類社會的事象和人類心理的情態。我們只要把握住了慈悲而不殘酷的宗旨，無論描寫什麼，即使是強盜的行為和妓女的心理，也不會越出我們的中心思想。至於描寫的對象和表達的方法或技巧，當聽由各人的愛好去決定。不過中心思想，不是具體而嚴格的創作方法，它不會束縛任何人的自由。比如近世基督徒的文學作品，不會違背基督宗旨，但也不一定因了宗教的信仰而沒有了創作的自由。

筆者承認，對現實的要求過高，而變成了「冷峻」，正如無念居士所說：「就怕受不住的人，也許要傷風。」這也許是筆者愛之深責之切

的緣故。但是筆者以為側面的激盪，往往要比正面的捧場來得有力，就以這次這一問題的反映來說，如果不是筆者的態度，激盪了兩位文藝作家，可能就不會發生這一次文學的討論，如今既然有了討論這一文學問題的開始，當望有個圓滿合理的結論。不過筆者既有青松法師所說「衝動性」或無念居士所說「偏頗」的嫌疑，那麼但望大家不要「衝動」和「偏頗」才好。可是依照青松法師的高見，似乎也有這種毛病。青松法師說：「因為一部作品的好壞，並不能判定它是創作抑模仿。」這在筆者是可以同意的，可是筆者要說：「不知道模仿而寫作的，稱為摸索；知道模仿而不能或僅和原作媲美的，稱為模仿；模仿而能青出於藍勝於藍的，便是創作。」所以筆者主張匯合世界三大文學的遺產而創造時代新文學，要說：「站在中國人的立場，採納西洋人的特長，表達大悲佛陀的理想。」筆者在香港出版的《人生》雜誌上，曾說：「作品大概可分化合與混合兩種」，能夠採納各家的優點，經過自己的消化工夫，再寫出來的便是「化合」也是「創作」，若不消化便從事寫作，就難保不是「混合」與「搬運」了。其實上乘的模仿只是參考或觀摩，而不是原作的改編或套版。好的天才作品，不一定都要經過模仿的工作，那就是筆者說：「沒有豐富的學問，但有完美的人格和精密的思想」的作品——人格包括情感，思想亦同想像。筆者根據這樣的觀點，來看現時佛教裡的文學作品，而說：「多半尚在摸索的模仿的階段」，似乎並不怎樣過分，因為筆者沒有說是「全部」而只說「多半」，筆者沒有說「模仿」的作品不好，只說「我們」「佛教文學的創作，如說模仿，那就不必。」只說：「這些作家們的作品，多半尚在摸索與模仿的階段，離開成熟定型或創作的境界，似乎還有一些距離。」自然，如果青松法師，以及和青松法師同感的人，硬要肯定現時佛教的文藝作品，已經「大多數」達於化境，筆者是無權來硬加否定的。再如青松法師否認佛教「沒有人才」，筆者也可以承認前此的失言。不過我們的青松法師也有一些語病：一方面稱道現時「佛教文壇裡」「大多數還是夠水準的」，一方面又責怪我們的環境說：「像這樣的情形，要叫作家去嘔心瀝血創作一部偉大的作品，這何異於顛倒本末啊！」因此而以為筆者不識時務，要筆者等到讀者們首先「瞭解文學」而使「作家們自身」「警覺

起來，提高他們的水準」以後，「再搬出」「這套有價值的理論」。這樣的說法，這樣所標的「水準」，似頗令人費解的。既夠水準為什麼不能叫作家去創作一部偉大的作品？為何又不能談文學創作的未來路線？事實上理論永遠走在現狀的前面，比如佛教所稱的「人間淨土」，總不能因為我們的現實社會離開這一理論中的理想太遠，而就乾脆不談「人間淨土」呀！同時筆者在提出未來的理論之前，也曾聲明「只是研討和參考而已」，毫無說服與說教的企圖。況且筆者對於佛教界的現狀曾有這樣的請命：「總之，從事於佛教文化的出版家，不能放開手眼來做，刊物的讀者也不會感到作品的需要，正因為得不到編者的鼓勵和讀者的重視，作者們也就提不起努力的興趣了。」這對我們的青松法師，也許會同意的罷，可惜他沒有注意。

從青松法師及無念居士的文字，都可看出對於筆者所提意見的不能同意：青松法師主張模仿的作品不一定就不好，無念居士以為文學的態度，應該化除宗教的偏見。因為筆者批評了現時的中國文壇（連佛教在內），也批評了西洋人的文學作品。這一點筆者希望重加說明，以文學功效和價值來說，凡是擁有許多讀者的作品，都有它的優點，尤其能夠像莎士比亞、易卜生、巴爾扎克等的作品，不但擁有他們廣大的讀者，而且還能傳世不朽，怎可說他們毫無價值呢？可是筆者為什麼要說他們的作品不必模仿呢？因為我說：「佛教有佛教的本質，中國佛教更有中國佛教的內容。」比如東西方的生活習慣有很多不同之處，若以西方的情調來寫東方的事物，自有張冠李戴之嫌，那麼西方人的傳統思想是向外征服，東方人則自反自責而推己及人，如果我們連這一界限都分不出來而去一味地模仿人家，恐怕那已不是東方人的文學了，更不是出自佛子心懷的文學了。筆者無意要說西方的不好，我但要說西方與東方的不同，尤其我們今天在談所謂「佛教文學」。我們東方人的文學技巧（表達方法）或不如西方的進步，故我要說：「參考人家的作品自屬必要」，又說：「採納西洋人的特長」，這像印度現代的女詩人奈都夫人一樣，以新的角度來寫她印度的事物。又因為筆者標出了一個「十全十美」的未來路線，所以希望能夠融合東西文學的優點，而來努力創作。當然，正如無念居士所說：「當代文

學家信佛的絕無僅有」，今天在文學風氣不夠壯觀的佛教圈裡，來談這一套「十全十美」，似乎是筆者的不是時候，而且這在無念居士所說：「人力物力有限」的「情態下」「澆冷水」，也似乎有點不大對勁，不過筆者之所以要談未來路線，乃想指出一個遠景，使得作家們可以研討前進；筆者之所以要如無念居士所說：「將這孱弱的形體拖出來」，乃在激盪教內的文化界，應該有個積極的推展運動。如果說因了筆者的文字而打擊了「士氣」，實在不是我的初衷。

最後筆者要謝謝青松法師及無念居士的討論，如有未盡之處，尚盼指正，因為真理越辯越明，只要大家沒有「成見」，不是「不思想」，討論是有益無損的。

（刊於一九五八年六月一日，《佛教青年》四卷七期）

我和我對文學的態度——三談文學與佛教文學

自從拙作〈文學與佛教文學〉一文在《佛教青年》上發表之後，便有反映的作品，在幾家佛刊相繼出現，雖然反映的重點，在如青松法師所說「指評」筆者的「狂妄」，但是筆者能以所謂「狂妄」的姿態，在當前的佛教文學圈中，投下一粒石子，激起若干個波瀾，總還覺得心安理得。因在筆者看來，活的總比死的好，狂妄的也較頹廢的好，所以《論語》上說：「狂者進取」，即「狂者進取於善道」；西方的心理學家則主張：「瘋狂與天才是同出一源」。同時人類史上許多可歌可泣的偉大事業之創始人，在其尚未成功之前，多半是被人們看成狂妄的，所以也有人說：「高明博大而未落實者謂之狂」。可見「狂」並非可恥的事，把這「狂」字加在筆者的頭上，筆者不唯覺得榮幸，而也以為當之有愧！再說我們佛教徒的從事於每一項工作的努力，都在憫人悲天的宗教熱忱下進行，自也無所謂狂不狂的道理了。

筆者一向以為我人未曾證得大覺智慧之前，誰也不能保證自己的言行沒有錯誤。所以時常有一處理事物或意見的基本態度：我有對的部分，但也必有不對的部分；人有不對的部分，但也必有其對的部分；我不能完全同意別人的見解，別人當也不可能完全接受我的見解；但在我人互助合作與教學相長的原則下，必須擺脫自己的不是，增長自己的所是；容忍他人的不是，尊重他人之所是；我不必仰人鼻息而去人云亦云，但也不必硬要牽著他人的鼻子跟我走，正如西方人所說：「我不能同意你的高見，但你仍有發表意見的權利。」因此，筆者對於見解同異問題，從不主張爭論，我提出自己的意見，當然以為是對的，也希望是對的，至於在他人看來，究竟對或不對，我就無權過問了。若想過問，也只希望由他人來指出自己的不對處，而肯定自己的正確處，故筆者要說：「共同研討，互相參考」，要說我們這次的討論「是筆談而非筆戰」。不過一種思想或一篇文字，要使每一位讀者師友來通體瞭解（不是接受），往往是很難的，就像青松法師這樣聰明智慧的人來讀一篇文字，甚也不能例外。比如筆者在〈再談文學與佛教文學〉中只說：「這是筆談而非筆戰。」青松法師在發表於《覺世》四六號的公開信說：「誠如所說，這問題不是動筆戰的事。」但到《佛教青年》五卷二期上則說；「不過，醒世將軍以為討論這一問題，是可以用一般打筆戰的方式來辯論問題。」這一點，筆者不希望說是青松法師的故意栽贓，而唯自責不能使得自己的文字寫得更為明確一些，致有青松的誤會或臆想。同時，一般學者皆以為要寫出自己的思想很難（因為有系統的思想，沒有思想的修養，是無從產生的），若批評或攻擊他人則易，尤其是青年人，當其剛有一些智慧，便要像老鼠似地東咬咬西啃啃（據專家們研究，鼠齒的琺瑯質長得特快，所以非得磨掉一些才舒服）了；當人生心地苦悶而無所發洩的時代裡，人們於攻擊的文章，也特別感到興趣，因為不論其罵得對或不對，給予讀者的刺激性總是覺得蠻過癮的。筆者深愧自己無知，所以討論到文學問題的時候，便首先聲明：「筆者不是文藝理論家，也不是文學批評家。」又說：「筆者不懂文學，更談不上有過創作的經驗。」如果讀者師友們以筆者的文字，當作刺激品來看的話，筆者的罪就大了。雖然近世有句流行或時髦的口號，所謂「生活即戰鬥」或

「戰鬥人生論」，但是儒家以為「知恥近乎勇」，勇敢並不就是格鬥；釋迦世尊，稱為大雄大力或大勇猛，可是又有大慈悲憫的襟懷；西方人則說：「謙遜是最大的勇氣」；即如兵家用兵，孫子也說：「上兵伐謀」，也稱道：「不戰而屈人之兵」，白刃戰的戰鬥，乃是最不人道也是最最不可取的手段，何況我們是學佛的人呢（佛陀的大無畏，不是有勇氣打倒他人，而是有勇氣犧牲自己成全他人）？我人讀書或讀經，旨在養慧生慈、解惑與斷欲，如果看了我們的文字便會怒髮衝冠，咬牙切齒，我們豈不該墮地獄！筆者之要說上許多話的原因，乃在重申自己的立場和態度，筆者既不固執己見，更無強人為己的意欲。相反地，筆者倒很感謝為文討論的幾位文藝作家，最低限度，在這一討論之中，多少寫出了各自對於文學方面的一些意見，讓我們教內的讀者師友們，多得一點文學方面的知識，或也能夠收到拋磚引玉的宏效。憑良心說，佛學的哲理太美太廣也太高了，除了有著哲學基礎的學者們，一般人很難領會佛法的偉大可愛之處。比如中國唐代的佛弟子們，見到這一事實，「就將佛經的教義，編成許多通俗的故事，用淺顯的文字，簡單的結構，將故事講出來或寫出來，就成了『變文』的體裁。」（見李辰冬先生著《文學新論》四七頁）當初這一辦法是為了傳教，但是由佛教的變文而產生平話，而演變成明清的小說，在佛教來說是無意的，然這無意卻成了中國文學史上的一大貢獻。可是不幸得很，近來自由中國的佛刊雖多，而對通俗化的工作卻做得太少，尤其對於文史知識方面的傳播更少。今後能在這方面多用一點力，對於佛教的宣化工作，可能是很有幫助的。

青松法師在《覺世》四六號上，對於筆者的通盤看法是：「閣下對文學認識的程度如何，在這裡不必置評了，大概對文學有研究的人，看過閣下的大作後，我想，也會瞭解的。」這對筆者而言，似乎不是小視或侮辱，因為筆者早已承認「不懂文學」，而說：「說得對或不對，當請讀者師友們，惠加教正。」（見《佛教青年》四卷五、六期合刊）但是青松法師在《佛教青年》五卷二期上竟說：「並且以我的看法，他太多是錯誤的……若干說法他是承認錯了……其他的，不願吹毛求疵，也就不願多談。如果要談的話，他的錯誤觀點可多了。」

筆者真是感激，承青松法師的慈悲，沒有對我「吹毛求疵」。不過這對見解不如青松法師的讀者來說，青松法師似乎是在逃避責任了，因為是非必須明瞭，青松法師既然發心「指評」，何必還要保留著「太多」的「錯誤」而讓讀者們去猜謎呢？站在道義的立場，即使對於筆者，也是一樣的不夠誠意。否則的話，青松法師之要強調筆者錯誤之多，可能是心直口快的意氣話了，這也許是青年人的自尊與自負的表現罷！其實，筆者一向沒有跟任何人爭長短比高矮的存心，因為筆者始終相信，真善美的事物，不會因了任何人的侮衊而減少其原有的光輝，卑鄙惡濁的事物，也不會因了任何人的歌頌而成了崇高偉大；如果我是巨人，不用比也是巨人，如果我是侏儒，再比還是侏儒。因此，筆者的所謂「承認錯誤」並不算是什麼恥辱，恥辱的是，有了錯誤偏要強辭奪理。我們說話難保沒有錯誤，自己的知識領域漸漸在擴大，生活經驗慢慢在充實，往往對自己所曾經以為的真理也會與予非難，梁啟超先生就有不惜以今日之吾攻難昨日之吾的經驗。何況人與人間，見仁見智乃是常理！所以青松法師「不贊同」筆者「全部的意見」，亦正像筆者和其他讀者師友不能贊同青松法師的全部意見一樣。但是王陽明曾說：「大凡看人言語，若先有個意見，便有過當處。」我們不必以自己去衡量他人，應以他人的發心點去衡量他人，正如所謂「以佛法研究佛法」或「以文學研究文學」一樣。若想減少自己可能被人發現的錯誤，最好凡事心平氣和，少說一些沒有事實或歷史根據的話。比如青松法師對於文學的介紹說：「但人們各有其生活的方式不同，感情的刻劃不一，於是表達的方式自也不一：詩、詞、歌、賦、小說、散文、戲劇這些都是文學。」這樣講法，令人看來，似乎頗難捉摸，所謂「生活的方式不同」是什麼生活方式？所謂「感情的刻劃不一」又是什麼感情刻劃？若以上面「人們」兩字看來，似乎是指任何時代的人們了。也就是說，青松法師所舉的各種文學名目，在任一時代乃至包括在任一地區的「人們」，只要生活方式的不同，感情刻劃的不一，就可各自選擇詩、詞、賦……的任何一種，作為「表達的方式」了。但據筆者所知，文學體裁的種類，乃是屬於歷史的產物，同時在此所舉的「詞」和「賦」，還是中國歷史的產物。由於歷史環境的不同，才各別產生各個時代的文學體裁。原始

的文學，通常是由歌而詩的，這在東西方都是一樣。在西方，從詩而產生詩劇和小說，曾經過很長的階段，西方之有小說的盛行，是在近數百年中的事。至於中國，其文學體裁的演變，與歷史的關係，更為明顯，通常說是先秦的《詩經》、漢代的賦、唐代的詩、元代的曲、明清的小說。但這變化是演變而非突變，正如李辰冬先生所說：「沒有國風，絕對不會產生四言詩的形式。沒有漢樂府，絕對不會產生五言詩或七言詩的形式。沒有楚辭，絕對不會產生賦的形式。在六朝時，沒有反切與四聲的發明，五言或七言詩絕對不會變成五律或七律的形式。沒有變文，絕對不會有平話；沒有平話，絕對不會有明人的擬平話；沒有擬平話，絕對不會有長篇說部如《水滸傳》、《西遊記》等。」（見《文學新論》四八頁）在此，需要順便作一介紹：自佛教傳入中國以後，中國詩在韻律方面受了很大的影響，李辰冬先生說：「到了六朝的時候，因為梵文的輸入，而梵文是拚音文字，啟悟到中國文學的反切，由反切產生四聲，由四聲又將五言與七言改為律絕。」（見《文學新論》五〇頁）所以一到唐代，中國的文壇，便幾乎成了詩的天下，但這時的詩，早已不是《詩經》的樣子，也不如西漢樂府的樣子了。再說中國的所謂山水文學，據研究，是創自晉代的謝靈運，謝靈運是佛教徒，所以中國的山水文學之產生，也是受了佛教的影響。對這兩點，我們身為佛教徒的中國人，都該感到光榮。不過文學的體裁，儘管怎樣演變，在東西方的文學史上，有個共同點，就是詩歌的內容和形式，任便怎樣變，詩歌總究還是經常流行的文學體裁，也許詩歌是文學中的文學，或最為經濟的文學的緣故罷。我們從這一點文學史實上看下來，便可看出，任一時代或地區的「人們」，採用其所要採用的文學體裁，似乎並不是因了「各有生活的方式不同，感情的刻劃不一」，而來任意採用「詩、詞、歌、賦、小說、散文、戲劇」的體裁了。比如近人或外國人，而用楚辭或賦來表達其生活及感情，可能是不多的罷！最低限度，青松法師的文學介紹，好像是太大概了一些罷！

其次，青松法師又說：「在我國，因為教育不普及，文學又遭輕視（我國文學的發展，唯有詩詞，詩詞在唐宋期包括前溯至《詩經》、

《楚詞》（案：《楚詞》可能是《楚辭》的筆誤罷？）等能稱是文學，迄自晚清至今那裡還算文學呢？所謂貼賦、八股文就是這些東西了。——此係青師原註）。」讀了青松法師這段文字，真不知他在說些什麼？據筆者所知，中國民間有句俗話所謂：「生兒不讀書，賽如一窩豬」，中國人都以子女不受教育而為恥辱。中國民間，自周末以來，教育早已平民化與普及化了的，中國文學史上的作家，多半也是出自民間，即如周代的所謂士人階級，也都是以平民而為官用的。直到「五四運動」所謂打倒孔家店的時候，私塾的教學風氣，仍然遍及中國的農村社會之中。若說中國的教育不普及，實似有失公允。如說「普及教育」是指完整的高等教育，但據筆者所知，東西方都有若干個未受高等學校教育的文學家或偉人的出現。至於說「文學又遭輕視」，那麼中國史上也該不會有文學體裁之可言了。事實上中國文學奠基於「溫柔敦厚」的原則上，所謂「依於仁而游於藝」，代代都有人才輩出，且能每有推陳出新的氣象出現。青松法師所說的「又遭輕視」，不知是指的那些分子？其實，自明清以來，帶有貴族臭氣的士大夫文學沒落，大眾化的平民文學抬頭，倒是真的！例如自羅貫中、施耐庵，而至吳承恩、曹雪芹等人，是代表中國文學的新生，不是中國文學的「遭輕視」，我們就從八股盛行的明清兩代看起來，中國的文學卻正是新氣象或平民文學的啟蒙發展的階段。明代，雖如胡雲翼先生所說：「明代二百多年的文壇，幾乎全為復古的潮流所支配著。」但這只是對於所謂上流社會的貴族文學而言的。因在小說方面，號稱中國小說界四大奇書的《水滸傳》、《三國演義》、《西遊記》、《金瓶梅》，卻正出於明人的手筆，其餘被抱甕道人，集於《今古奇觀》中的短篇小說如〈杜十娘怒沈百寶箱〉、〈賣油郎獨佔花魁女〉、〈蔣興哥重會珍珠衫〉等，也是出於明代的產物。至於清代的三百年中，文學的領域，雖仍劃有平民與貴族的界限，然其愛好文學的興趣卻是相同的。身為帝王而愛好文學與提倡文學的就有康熙和乾隆等。除了駢體文詩詞的貴族文學家如胡天游、袁枚、洪亮吉、劉星煒等，及至桐城古文派方苞與姚鼐等等之外，在戲劇方面，承元曲的餘緒，曾有李漁、孔尚任、洪昇及蔣士銓等的大家。談到小說方面，清代則更為豐富，如曹雪芹的《紅樓夢》，自《紅樓夢》之後，

言情小說則有《花月痕》、《燕山外史》、《品花寶鑑》、《青樓夢》與《海上花列傳》等等。

除言情小說之外，還有俠義小說與社會小說的兩大類別：俠義小說有《兒女英雄傳》、《七俠五義》、《忠烈俠義傳》、《英雄大八義》、《英雄小八義》、《七劍十三俠》等；社會小說則有《儒林外史》、《鏡花緣》、《官場現形記》、《二十年目睹之怪現狀》、《老殘遊記》和《聊齋誌異》等等。自民國以來的文學作品，筆者不想例舉了。但是僅舉明清兩代的中國文壇，我們就不能說中國沒有文學，或說文學之遭輕視，因此筆者不解青松法師所說的，是針對一些什麼歷史人物？如說「遭輕視」的就是《三國演義》、《水滸傳》與《西遊記》、《紅樓夢》等等，事實上這些作品，在中國民間卻傳流得最廣。雖然一些玩弄八股的大人先生們輕視這些作品，那只是說明了貴族文學的沒落，惹起了他們的妒嫉，並且只是少數，不能代表全數的中國人。最難使人理解的是青松法師說的：「我國文學的發展，唯有詩詞，詩詞在唐宋期包括前溯至《詩經》、《楚辭》等能稱是文學。迄自晚清至今那裡還算是文學呢？」不知這是青松法師自己的看法，抑或是他代表著整個近世中國人的看法。如果是他自己的看法，那他未免太武斷了，甚至連他自己的地位也被否定了，因為他是一位文藝作家但又不以為近世的中國還有文學的存在；如果他是代表整個近世中國人的看法，那便侮辱了所有的中國人。不過青松法師接著又說：「所以確實有文學素養的人並不多，百人之中，能有一個，這說是一個最大的喜訊和估計了，中國文學不能比美歐西，這可算是一個重要的原因了。」這一段話真不解青松法師根據什麼理由來說的，青松法師總是抱怨中國人尤其是中國的佛教徒之「不懂」文學或不能「欣賞」文學，所以中國的文學（他是不以為佛教和一般文學有何分別的，詳見後面的討論）不發達。他說：「有文學素養的人並不多，百人之中，能有一個」已是「最大的喜訊和估計」。這在筆者也有同感。但是筆者以為文學「遭輕視」的中國如此，即使是「不遭輕視」的「歐西」，恐怕也不例外罷！「確實」要有文學素養，他一定不是一般普通的讀者，定是文學工作的從事者了。所以西方人之研究莎士

比亞，絕不是僅僅讀了莎翁作品的人，正如僅僅讀過《大學》、《中庸》，及《論語》、《孟子》的人，絕不能稱為儒家的學者一樣。亦如中國的《西遊記》及《紅樓夢》等讀者，並不能稱為「確實」有了文學素養的人。據筆者所知一般讀者之愛好文學作品，並不是有了文學的素養，相反地倒是先有了文學的作品，才培養出讀者的文學素養。但要使得人們去愛好文學作品，一定是有了一部或許多部描寫刻劃了讀者所喜歡的人物背景及故事的文學作品之後。因為一般讀者之愛讀文學作品，是愛好作品中的人物背景與故事，而不是欣賞文學的價值。可是作品而為廣大的群眾愛好之後，也就產生了文學的價值，也就達到了作者所要達到的目的。可見，中國現時文學作品之不能擁有眾多的讀者，應該檢討的，也許不是中國的讀者，而是中國的文學家罷！青松法師始終以為好的文學作品不易為一般人所欣賞，誠然如中國的屈原、英國的莎士比亞，特別是屈原的《離騷》，所以筆者並不堅持要說叫人看不懂的作品，就不是好作品。可是這在近代佛教而言似乎還是對的。中國的屈原和英國的莎士比亞，是歷史人物，他們的作品是古文，我們今天主張通俗化，要利用文學作為弘化的工具，若要寫出令人不能懂或不想看的作品來，似乎錯得遠了。如說佛教作家之文學寫作，僅在為藝術而藝術，不是為其宗教理想而藝術，那他一定是沒有受到信仰的感召了。

筆者一向以為我人生活在當今的社會上，也是生活在人類歷史的立足點上，所以我們不可能空前絕後，我們是在為後人創造歷史，但也不能忽略了前人所留下的歷史，繼承了前人的成果，才有今人的新生；我們要復古是錯的，但要忘本那就更錯了。筆者不敢說青松法師缺乏歷史及現實的察照工夫，但他似乎有些忽略了歷史的傳承關係，也疏忽了事實的精確觀照。不錯，青松法師是研究新文學的，所謂新文學，多半又是受了西洋文學的影響，因此對於中國的舊文學，多少存有一些敵視的心理。然以筆者的看法，東方人究竟還是東方人，要想在自己的文化上立足生根，多吸收些舊的養料，似乎還是應該的，正如中國文學受了佛教的影響而產生其時代的文學，但那些文學，終究

還是根連於中國文化之中的。否則寄（西洋）人籬下，或不免要成為無依的遊魂！

筆者以為，青松法師的得意處或獨到處，並不在以上所談的範圍之中，最得意的可能是「定型」與「不定型」的高論。青松法師說：「若干理論家，以為創作是某一種標準的定型，這是錯誤的！創作是沒有定型的，有定型即非創作，同時作家也不能停止在成熟的定型；停止在成熟的定型，也就不能再有創作了。醒世將軍大概也受了這種理論家的影響……。」又說：「一般作家都以為作品達到了某段，就是成熟的時候，成熟了，就要保持，或又謂保持『風格』，以風格作為他一定的定型。」讀這一階兩段的議論，可見青松法師對這問題是下過一番研究工夫的，筆者在原則上非常同情這一說法，不過在觀點上卻稍有出入。筆者以為，人是不斷進步，不斷開創的，所謂「活到老學到老」，既然時刻都在前進開創之中，要使人局限於某一個立足點上，當然是不可能也不合理的。但是所謂「定型」，所謂「成熟」，其定義應該怎講，我們必須弄個明白。比如煉鋼廠的翻沙模型，是個「定型」，但這「定型」之中可以灌銅汁，也可以灌鐵汁，更可以灌進其他各種金屬的熔汁，可見模型雖只一個，所成器物的質料可以並不相同；人有人型，小的時候，就有人的「定型」，直到老死，還是一個人的「定型」，絕不會因為人長大了，就不像人了，而像別的東西。人在母胎之中，上來幾個月的胎兒，四肢五官尚未長成之時，可以稱為「未定型」，一到十月滿足快出娘胎之時，便可稱為「定型」了。同樣的，一個民族有其獨特的民族精神，這一民族精神，便是一種「定型」，然而絕不會因有了其獨特的民族精神，這一民族就不能循著時代的變遷而有所演進；一個人，通常說某人有人格，某人沒有人格。沒有人格，是因為他「不定型」，他不能接受人倫或道德的軌範，如果我們各自都有一種道德的觀點，且也受其所以為是的道德軌範，便是一個有人格的人，正因為一個人的道德觀不能朝秦暮楚，所以是「定型」的，一個人的道德雖可與時日並增而向上昇華，但中心點絕不會搖動，所以古往今來的許多哲學家或思想家，都各有其不同的思想體系。否則便是「不定型」，也沒有「格」字可

言。正像軟體動物一樣，要長就長，要短就短，要圓就圓，要扁就扁，那有什麼可取的呢？至於文學作品的創作，所謂「定型」，也就是寫作的風格，一個成熟的文學家，他雖可寫出各種社會和各型人物的作品出來，但他一定有其中心的思想。如宗教作家，寫出其救人救世的抱負；人文主義的作家，寫出其對於人生境界與人生價值的愛護與重視；革命的作家則寫出其撥亂反正與慷慨激昂的革命情緒。一個作家的成熟，必定有其磨鍊的階段，在磨鍊的過程中，也會養成他獨特的筆法或筆調，有的尖毒刻薄，有的輕鬆詼諧，有的優美細密，有的則豪放闊達。這些都是養成「定型」的因素。假如作家而沒有他自己的風格或定型，要想有其偉大的成就，似乎是很難的。法國的天才作家巴爾扎克曾說：「我有我的涼廚，我有我的養魚池。」也就是說他有他自己的風格和素材了。明白了「定型」一詞之後，「成熟」一詞，自可迎刃而解了。我人到了二十歲左右，稱為成人，但在成人之後，我人的生理上，並不就是不再變動了。可見成熟並不就是停止，成熟只是能夠自力更生的開始，絕不會限制了自力更生的開展。孔子所說的「三十而立」，可能也有同樣的意思，因為「立」不是「止」，「立」是站起來，站起來後，當還希望你能向前走的。青松法師曾提到徐訏從其讀者前面倒下去，他說正因為是徐訏的作品有了定型，因其粗製濫造，所寫人物故事與筆調都大同小異呀！事實上，這種看法乃似是而非的。筆者以為徐訏被青松法師認為「定型」，實際是「江郎才盡」，因為他的生活就是這麼多，他的天地就是這麼大，他所運用的素材，也就局限於他所接觸的範圍中了。我們知道西方的職業作家們，往往除了閱讀之外，每以旅行、冒險、刺激、觀察、體驗來充實自己的生活，無非是想蒐羅寫作的素材。相傳莫泊桑曾因要寫一個人挨鞭打時的痛苦表情，竟花錢買了一個人來給自己鞭打，這雖殘忍，但也說明了莫泊桑蒐羅寫作素材的苦心與謹嚴。但是我們總不能說因為作家從事寫作素材的蒐羅，便影響了他的中心思想或經常變更他的寫作態度與方法罷！

除此以外，青松法師特別向筆者提出四點「附告」，並要筆者「多多思想思想再答覆」他。我真感謝青松法師的提示，使我更多一些說話

的理由和說話的機會。他的四點「附告」，其實也只一個問題：他主張一般文學與佛教文學沒有區別，反問筆者所主張的區別又在那裡？癥結點是在不服氣筆者所說的：「佛教文學的創作，參考人家的作品自屬必要，如說模仿，那就不必，因為佛教有佛教的本質，中國佛教更有中國佛教的內容。」尤其因為青松法師是崇拜西洋文學的，筆者卻說「參考」，而說「不必」「模仿」，所以他就火了。事實上筆者何嘗輕視了西洋文學？筆者在《佛教青年》五卷一期的〈再談文學與佛教文學〉一文中，就曾補充聲明：「以文學的功效和價值來說，凡是擁有許多讀者的作品，都有它的優點，尤其能夠像莎士比亞、易卜生、巴爾扎克等的作品，不但擁有他們廣大的讀者，而且還能傳世不朽，怎可說他們毫無價值呢？」筆者對於任何有益於人類社會的學術思想，或其他事物，從不隨便輕視或侮衊，我常抱著「千聖同心，萬法共軌」的態度來看一切事物。但是我雖敬重一切聖賢豪傑，而只崇拜一個佛教，因為佛陀是聖人中的聖人，佛弟子（應該是菩薩）是豪傑中的豪傑，故我要說：「佛教有佛教的本質」。如依青松法師的邏輯來說：因為佛教文學與一般文學沒有區別，所以佛教思想與一般思想也沒有區別，佛教思想是世間最高明博大的思想，因此世間的一般思想也是世間最高明博大的思想。接著更可以說：我崇拜世間最高明博大的思想，所以才崇拜世間一般的思想，因為世間一般的思想是世間最高明博大的思想。若照這樣講來，我們真不知道佛教徒與非佛教徒究有什麼不同了！

青松法師問筆者說：「我不知道」「接近佛化的意境意象又是什麼狀態？」筆者相信，青松法師是文藝作家，「意境」和「意象」兩個名詞，一定是知道的，至於「接近佛化的意境和意象」「是什麼狀態？」那麼最好請問青松法師：我們的青松法師是佛教徒，是佛教的弘法之師，佛教的弘法之師，和一般搖筆桿的所謂「文人」又有什麼不同呢？弘法之師的狀態又是怎樣呢？如果青松法師以為佛教徒跟非佛教徒的思想言行是應該一樣的，佛教法師的心理狀態也該和一般文人是一樣的，筆者當然是錯定了，而且所有的佛教徒都該因此而可以

不必信佛，因為大家錯得連自己都不認識了！否則的話，筆者的看法似乎毛病並不大。

青松法師又攻擊筆者所主張的四大要素：「對得意者的警惕」、「給落伍者的鼓勵」、「安慰苦難中的心靈」、「啟發愚昧下的人群」，他說：「尤且好笑，過去的文學，已經具備了這種因素，現在的文學也具備這種因素，到了佛教，反要當為未來的路線，這豈不可憐？」筆者不是超人，筆者之所提出的若干主張，只是集合以往或現成的一些優美處，而重加發出，同時我是中國人，中國一向主張「道並行而不相悖」的道理，我是佛教徒，佛教則主張「眾生平等」、「法性平等」，凡是我所有的主張，他人當也可能有的。例如佛教主張人身難得，頌揚人生的莊嚴可愛，凡為人文主義的哲學家或文學家，也著重在人性的發揚及人生價值的稱道。《戰爭與和平》的作者托爾斯泰，就是一位人文主義的文學家，所以在他的作品中，處處啟發人性而貶斥獸性，這與佛教的慈悲精神，只有程度上的深淺，沒有本質上的差別。因此筆者不否認這四個要素已曾出現在若干文學的作品之中。可是筆者希望指出，這四種要素，往往只能個別單獨地出現在某一種優良的文學作品之中，而不能同時普遍出現在所有的文學作品之中。筆者所希望的是能同時普遍的出現。

我們在文學作品之中，往往會看到不饒恕的因果原則，譬如法國大仲馬的《基度山恩仇記》，宗旨是在「有恩必報」也「有仇必報」。這在佛教是不希望的，所謂「怨家宜解不宜結」，何必這樣呢？這一觀點，在莎士比亞的《羅密歐與茱麗葉》中倒是正確的。最近東西方的兩個區域，出現兩位女作家：一位是法國的莎岡，一位是日本的原田康子。有人不解，何以莎岡的作品缺乏一種悲天憫人的心懷，而原田康子則不同。我想也許是她們彼此所受文化教育的不同，所以各自對於人生境界的看法，才各有不同的。顯然地，原田康子是受了東方文化的陶冶。但要如像青松法師所說：「文學家的意識，全部具備了慈悲（博愛）自由（解脫）的精神。」筆者實難苟同，若如所說，那麼佛教的釋迦世尊和歌德與托爾斯泰之流，也只能等量齊觀而已了，豈

不有失武斷！至於文學家的「博愛」和「自由」，能不能與佛教的「慈悲」、「解脫」並為一談，實在也是很大的問題。當然，筆者深愧學力有限，所提出的論點，不一定已經深入中肯，更不必作為一成不變的定律來看。

筆者以為，在今天，我們不是爭面子、比高矮、鬥意氣的時候，也不是專找別人錯誤的時候，而是彼此團結，大家貢獻力量的時候，大家採納各個對方的正確處，來共同努力，才是促進時代和解決問題的最好方法。否則，彼此的努力，豈不成了相互的抵銷！

附答張福慧居士

福慧居士:

讀過你在《佛教青年》五卷二期的大作〈關於醒世將軍所說文學的幾點〉一文之後，我們已經通過幾次信了，而且通得非常順利，可見人與人間的隔閡，都是由於彼此不能確實瞭解各自的對方。尤其你在來信中的謙遜之處，更可看出你是一位純潔可愛的青年，以後我們是朋友了，討論的機會當然還多。不過你所提出的幾個問題，我想先在這裡略陳管見，作為這篇文字的結尾:

（一）我不會以為出了書的，就是成熟的作家，所以我曾提出「思想」、「知識」和「人格」的三個準繩。思想是作家寫作的原動力，也就是所謂寫作的「意識」；知識是來自書本，以及從生活中的體驗；人格就是理智與情感的調和，所以它是理性的，也是情意的一種實踐工夫，如果作家而沒有這種工夫，便不會成為偉大的作家。

（二）我對青年作家與老作家的看法，絕不存有任何偏袒心理，我一向以為老輩的作家或名作家，所寫的作品不

一定篇篇都比任何一位青年或無名作家的好，但我卻敢肯定：老馬不一定比壯馬或小馬能跑或跑得更快，然而「老馬識途」，他們所犯的錯誤，在比率上說，可能要較青年作家或無名作家來得少些。

（三）你對「創作」一詞的看法是：「通俗的說，凡自己的思想以文記錄下來有其獨特的形式或風格的，都叫創作。」這句話說得非常精當中肯，但你接著又說：「創作並不是一件難事，真正困難是創作的能否達到水準以上。」這似有些勉強了。據我所知：見前人之未見，發前人之未發，明前人之未明，樹前人之未樹，才是創建或創見。比如基督教的神話，以為世界萬物，全是上帝創造的，因為在基督教的傳說中上帝沒有動工以前，並不先已有其他的世界萬物的存在，所以稱為創世。同樣的，人要有所創作，一定要有超常的智慧或超常的努力，否則，人家見過、說過或作過的東西，只因為我自己沒有見過、說過或作過，當我一旦作了，便稱為創作，那好像是講不通的。其實常人的作品只能稱為作（模仿或摸索），而不能稱為創作的。當然我這看法似乎要求過高了，但卻不能算錯。

（四）我對於模仿的問題，跟你所希望的，並沒有多大的衝突，我的主要意向，是希望我們佛教界的作家們，能夠有自己的心懷——佛教徒的心懷，來處理自己的作品，換言之，佛教徒的作品中，應該能夠使得讀者們嗅出佛菩薩的氣息出來——這就是我所主張的所謂「悲心主義的文學」。因為樹木百草，都有它們的根本所在和所依，我們一個民族或一個宗教的文學作品，當亦需要植根於各自不同的文化基礎之上。但是這一基礎是意識的而不是事物的。比如基督徒的文學

作品，雖可充滿著基督的精神，但卻可以從頭至尾，不提或少提「上帝」或「耶穌」一字相似。當然，除了極少數的天才作家之外，作家是要不斷閱讀充實和模仿的，但我以為，我們若要全部連根接受西方人的文學作品——包括其思想方法及寫作技巧等等，那是不必的，否則，我們也將成了東方種的西方人了。因為我們所要發揚的東方的佛教思想——精神，所要學習的只是西方文學的技巧。這樣的說法，站在東方佛教的立場看去，可能是比較正確的。即使站在世界文化史的立足點上，也可講得過去，因為我人所要努力發揚的是西方的科學方法和東方的精神文化呀！當然，以上所說各點，僅是我個人的看法，不必代表大家，或代表我們的時代要求。因為我的目的在求證於讀者師友，而不是硬向大家的腦海中去灌輸。

（刊於一九五八年九月《人生》一〇卷九期）

我編《人生》

當我剛剛開始學著寫稿和投稿的時候，總覺得身為一個編輯，一定很威風，對於任何人的稿子，都有刪改權和取捨權，同時，要做一個編輯，一定會有很好的學問，所以，當時的我，很崇拜做編輯的人。到了我二十來歲，軍中的文藝風氣很盛，我在軍中，也就學寫散文、小說，並寫一些自己以為是詩的新詩，在各處用了好幾個筆名發表，當然，退稿的機會，要比發表的更多，於是，我便對那些編輯開始反感，認為他們是近視的，是有偏見的，甚至是有集團的默契的，因為他們所採用的作品，往往都出自「熟面孔」的作家，除非他們在老作家中要不到文章了，才會用到無名作者的文章。後來我開始為佛教的雜誌寫文章了，我對那些佛刊的編者，很少能夠感到滿意的。我曾這

樣說過：「教內的刊物，甚至還有一些連文章的性質都看不懂的編者哩！」依照我的理想：身為一個編者，應該是作者與讀者之間的橋樑，他有義務將作者的作品，發揮最高的效果，更有義務為讀者爭取適當的作品，來滿足讀者的希望或要求。編者雖僅是個介紹人，但他有著向作者與讀者全面負責的責任，調和作者與讀者之關係，使之成為一個有機的整體，刊物的本身，便是此一整體的軸心，編者，則是推轉此一軸心的人，唯有這樣，才是一個有作為、有生命、有價值的刊物，否則的話，刊物何用？編者何為？

現在，我已當過編輯了，並且已經當了一年加上九個月，雖則並不是我所渴望的差事，但既當了之後，我是很想以事實來表現自己的理想的，故在接編本刊之初，我有一個願望：本刊既名之為《人生》，在它的內容方面，應該著重於現實人生實際問題的討論和指導，不要跟所有的雜貨攤一樣，來者不拒，即使色色俱全，也是破銅爛鐵。

但是「事非經過不知難」，因為我的才智太差，能力不足，我雖刻苦求精求好，《人生》的面貌，並未有所改觀，其實，本刊創刊十三年來，已經換過十多位編校，其間以圓明、星雲、幻生、性如等，編校時間較長，楊白衣、錢召如、清月等，編校時間較短，他們在時間上說，固是我的先進，在學能方面，也都超勝於我，所以我的編校本刊，無論如何也不會比較他們更為理想。

佛教的刊物，最大的困難是編者不能有嚴格的尺度選稿，其中的原因，不但是文稿沒有稿酬，同時，能夠寫出沒有毛病的佛學文章的人，並不普遍。如果既要求深刻，又要求通俗；既要求內容的豐富，又要求文字的優美；既要求合乎佛刊的性質，又要求近乎讀者的需要，那就更難了。要不然，我敢保證，那個佛刊是無法出版的。

一個佛刊的作者，除了精力和時間的犧牲，還要賠上郵資和稿紙。同時，生活優裕的人，多半無暇寫文章，能夠發寫文章的人，又多有他們生活的負擔。所以我每寫信向作者討文章，心裡總覺有所不忍，人

家並未欠我什麼，我卻逼著人家索討，然而，為了維持刊物的出版，又不得不硬起心來。

說起要文章，確是一件最苦的事。為了要使刊物的內容充實一些，便得向知名的學者作家要稿，但是，除了熱心於弘法事業的人之外，多數不肯輕易撰寫佛刊的文稿。有的人，我從編刊開始，即邀他們惠稿，他們也總是慷慨的答應一個「好」，於是我便一次又一次地寫信，寫到現在，也不曾接到他們一篇文稿。故我常想：好在此是為了刊物討文章，不是為我個人討金錢，要不然，我的人格，老早可以掃地了！有的人，倒也乾脆，一開頭，便回我一個「不」字，或者相應不理，此固使我稍感難堪，但卻使我不再向他們打妄想要文章了。

即使如此，在這一年九個月中，我們也發表了九十多位作者的作品，同時我也相信，我們所採用的文章，雖不能說篇篇珠璣，但也絕不會在一般水準以下，每期刊物出版，送到讀者手上，總有幾篇可讀該讀的作品，這是我所值得告慰於本刊師友的。不過，以我個人來說，在此編校期間，應該做到的事，實在很多，已所做到的事，卻又太少。比如我想增加對讀者的服務及問題的疏導與解答；增加對作者的協助鼓勵和報答；最低限度，希望做到有信必覆。但我並未全部做到，因為本刊的人力不足，編校由我一人兼任，並且稍帶一點發行部門的事情，以及其他的瑣事。本刊的經濟經常十分的窘困，我的編校部門，故也捉襟見肘，每出一次，二百元的編校費，本為編輯校對的車馬及郵資雜用，我雖盡量的撙節，每次去臺北跑印刷廠，連三輪車也未敢坐過一回，連冰水也不曾喝過一口，希望留些錢來買幾刀稿紙贈送作者，但仍未能達到發表一篇文章即贈一刀稿紙的願望，至於贈送作者的書籍之類的紀念品，我雖試著做過，但終無法辦好，這是我所最感不安的事，也是最感抱歉的事了。

一般的刊物，重點在於讀者，如不重視讀者，它將失去自求生存的可能；對於作者，倒像是個施惠的對象，以錢買稿，不必奉承。但是佛教的刊物，除了重視讀者的要求，更該重視作者的支持。也許我是一

個編者而非發行人，所以在這兩者之間，我是特別重視作者之間的聯繫與鼓勵，因為我總覺得：若無作者的支持，刊物便會停頓，故我以為作者的文稿支助，要比讀者的經濟補助，更該值得讚歎。

因此，我們非常欣慰慶幸，我雖是個低能的編校，我們卻有第一流的作者及第一等的作品刊出，即使未能盡如理想，但已做到差強人意，這是我要特別提出，並向作者們致其無上之敬意和謝悃的。

其中以張廷榮、蔡念生、無念（荷芬）、曾景來（普信）、李世傑、佛鄰居士、吳怡、周祥光等，惠稿最多，特別是張廷榮居士，他是本刊的臺柱，我雖是編者，因為經常抱病，連所寫的社論計算在內，在字數方面，還趕不上廷榮居士，這是我慚愧的，也是我要感激諸位作者的。

我對本刊的無論作者、讀者，都以師友相看，既是我的導師，也是我的朋友，可謂亦師亦友。所以我為本刊服務以來，我固付出了很多的精力，但也得到了很多的教益，如果不為《人生》服務，我是接觸不到這許多師友的，在此期間，親近了這許多的善知識，該是何等的榮幸，自亦可想而知。身為一個編者而兼校對，一本刊物，從審稿以至清校，最少要細讀四到五遍，所謂先睹為快，該是編校者的特權享受。但亦有其苦衷：一篇文章讀了三次以後，若非確能使人百讀不厭，便覺有些難耐了，尤其閱讀是興趣的滿足，不合味口的可以不讀，編校卻是責任的交代，不管自己有無興趣，也得讀之再讀，因為雜誌的讀者，是多方面的，不能由於編者的偏好，而否定了廣大讀者的要求。正因如此，刊物出來，便不能沒有錯誤了。我雖盡可能地設法減少錯漏，但其錯漏仍是難免，真所謂校對如同秋風掃落葉，隨掃隨有，掃不勝掃。這是我很感對不起作者的，也是很感遺憾的事。

至於編校的如何跑廠，如何辛苦，如何麻煩，那是身為一個編校者的本分，自也不必多說。不過最後我想說一句：「我是過了編者的癮了！但我並未做到一個編者所該做到的那樣理想。」如說本刊在此期

間，尚有其相當價值的話，那是以往的基礎，尤其是發行人東公老人的努力所致。

（刊於一九六一年九月《人生》一三卷九期）

母親

今天早晨，顯得特別冷，全宿舍的數十張單人竹床，只聽得吱吱咯咯地亂響，卻不見有一個人起床，雖然我早已睜大了眼睛，在數房子頂上的網磚，原因是冷，由於冷的啟示，竟使我想起了母親。

當我還在很小的時候，便覺得母親是一個不平凡的人，因為每到冬天，大家怕冷，唯有母親例外，她從來不喊一聲冷，冷對於她，似乎不起作用。每天清晨，我被那些拾狗糞的孩子們的俚歌吵醒時，母親早已不在我的身旁了，但是我的被子，以及被上所蓋的棉衣，仍同昨晚剛睡時的一樣，我雖每晚都跟母親睡在一起，但卻像她根本不曾到過我的床上似地。

不多一會，父親醒了，嘴裡打著咻咻，拿起了水煙袋，噗、噗的一聲，先將黃裱紙捲成的火媒吹燃，坐在被窩裡，一邊打著抖抖，咯咯咯地過癮了。他吸煙很像我們吃冰棒，抽了一長口，然後嘓嘟一聲，全部吞下，一絲煙波也不讓它浪費。可是接著而來的咳嗽，又使他喀禿喀禿地受罪了。因此大哥醒了，二哥也醒了，而父親的命令也跟著來了：「大元！二明！太陽要曬屁股了，還不起來幫著你們的娘上河邊敲冰打水，看你們再睡下去，腦袋都要扁了。」父親又將喉門張得更大些：「孩子的娘！你在外面搞什麼名堂！小康已爬到被子外面來了，凍出毛病，看你怎麼辦？」

我本來是伸出脖子去看看兩位哥哥，究竟在幹啥的，給父親這一叫，知道母親因了我而挨罵，我就馬上溜進了被窩，將眼睛緊緊閉上，假

裝睡熟。同時也聽著母親的小腳，敲上了床前的踏板，然後掀開一隻被角，輕輕地給我面頰上一吻：「小鬼，你的眼皮明明在動，還裝睡呢。」

於是我也忍不住地噗哧一聲笑開了。

其實那時我已七歲，很可以自己照顧自己穿衣了，但她不允許，她說怕我穿得慢，會凍壞的。

母親照例是先給父親送來一盆洗臉水，以後才替我洗臉洗手。此刻的火鉢子，已經升起，湯婆子，也灌滿了。母親待父親特別好，在父親尚未起身之前，父親的內襯外套，早已就燻得暖烘烘的了。當我走出房門，更覺得母親是一個不可思議的人了，地下掃過了，桌椅板凳抹過了，全家昨晚換下的內衣，已在廚房後面像懸了萬國旗，早飯，更不用說了。

我起床後做些什麼呢？依父親的意思是要我掃地，可是母親不贊成，她說：「掃地抹灶，是女孩子的事，現在大妹既然出嫁了，只有等大元的媳婦進了門，我再移交。」所以我在早飯以前唯一的工作，只是給父親倒溺壺。

至於父親，他是沒有什麼可做的，他只有研究批評和發布命令。比如：「今天的火鉢出煙了。」「湯婆子的水一定沒有燒滾。」「孩子的娘，替我泡一碗紅糖薏仁茶。」「大元，你今天留在家裡搓繩。」等等。不過父親對於我倒很少厲害的，而我依舊不服氣，記得有一次父親到鄰村去賭紙牌了，我便問母親：「姆媽，阿爸為什麼可以常常出去玩呢？」

「男人到了冬天是應該玩的，將來你長大了也是一樣。」母親說。

「為什麼呢？」我不懂得母親的意思。

「我們都是吃你阿爸的飯，你懂嗎？」

這在我當然是不懂的，但我也不想懂它了。母親的事，總是做不完的，早飯以後，指揮兩個哥哥，將一部分的桌子、椅子、手搖紡紗車、棉花條等等，搬到了向著太陽那面的廊前，她就開始咿呀咿呀地在紡車上抽紗了。我就坐在她身旁，她不許哥哥帶我出外去玩，她說外面風大天氣又冷，再說兩個哥哥都是傻頭傻腦的不很懂事，恐怕他們只顧著自己玩兒，而丟下了我，加上我們鄉下的小河多，狗子也不少。所以我只有坐在太陽下面，剝剝花生與嚼嚼蠶豆的份兒。因此我時常恨她，以為她是不喜歡我而欺侮我的小，因為我是情願不吃飯也要出去玩的。

有一次家裡來了一位客人，母親進去了，我便樂開了，我想趁母親不知道的時候，我可以溜出去找哥哥玩兒了。但是並沒有找到，相反地，因為地上開了凍，到處都是一片泥濘，被太陽照得濕漉漉亮晶晶地，又陷又滑，當我一跌一爬地回到家裡時，腳上的新棉鞋，被泥漿包圍了，棉褲、棉襖也化過妝了，臉上、手上已變成泥人了，母親，她不認識我了，其實她是氣得說不出話來了。我闖了這麼大的禍，當然是害怕的，但我沒有哭，我一向都是不哭的，所以母親每每要誇讚我說我有男子氣，有出息。

「我今天一定要告訴你爸，叫他狠狠地打你一頓。」母親替我換洗完畢，才哆嗦著嘴唇對我說。

父親的威嚴，全家上下誰都害怕，即使母親也是一樣，然而母親要在他面前奏我一本，也是百驗百靈的。怎麼辦呢？看樣子，晚上的一頓屁股是挨定的了。可是我又不知從那裡來的鬼計策——絕食。母親派大哥、二哥都來叫過了，我還是不去吃，最後母親自己來了，她問：「你肚皮不餓嗎？」

「要給阿爸打死，我寧餓死。」我說。

「不會打死的，先去吃飯罷，還有姆媽給你講情的。」

「要打我，我就不吃。」

「唉！」母親對我搖搖頭：「跟老子一樣的扁擔脾氣，就依了你罷，在長人頭上餓壞了你，又得挨你老子的罵。」

我從來也不曾見她對於兩位哥哥，有這樣大的容忍與寬恕的，也許「婆疼長孫，母慣么兒」，我是奶末頭的緣故。但是米倉裡生長的老鼠，不會知道自己的幸福，我所接受的母愛太多了，竟不曉得母愛的可貴，相反地卻以為母親苛待我，而不給我像鄰家的小孩一樣，去沒天沒地的玩兒。

母親最珍貴我兩隻小手，她說我不像兩位哥哥，也不像父親，那樣粗裡粗氣地一副種田相，她說我的手很像二舅，二舅是教私塾的清末秀才，所以母親猜我將來也會做先生的。其實我的手並非文雅，而是瘦弱細小，直到現在為止，仍然如此。可是母親就將它寶貝的了不得，破天荒我這鄉下孩子，也戴起絨線手套了，同時還不准隨便除下。有一次我見二哥拿了一個冰盤回來，當作鐵環推，我的手實在癢得受不住了。偏巧又給母親撞見了，首先賞了二哥一個「頭塔」，接著抓住我那凍得像紅蘿蔔條似的小手，我以為也要挨摑了，然而沒有，她只心痛地說：「快到屋裡火鉢上去烘烘罷！」但她自己手上的凍瘡，倒像沒有注意過。最先，我認為母親身上的肉是不會痛的，可是我看到她用溶化了的膏藥油，滴進那凍瘡裂口的時候，也會皺起眉頭，不過不像兩位哥哥，即使是拔一根小刺，也要叫得像殺牛。

在冬天的下午，多半的時間，母親總是在織布機上消磨掉的，她是相當能幹的，她時常對我說，要我乖乖地學好，將來替我娶一個好媳婦，能夠跟她一樣地可以將一朵棉花穿戴上身。她的意思是：一個女人，要做到彈、紡、織、裁、縫，方算全才，而她就是這樣的女人。她說我的兩個哥哥是不中用的，除了啃泥巴團，什麼也不會，什麼也不懂，他們一定討不著好的媳婦。

一到傍晚，母親更忙了，她要張羅著一家人的晚餐，要將外面曝曬的東西，收回藏起，如果天氣不好，還得將部分的稻草與荳稭，綑紮起來，抱進廚房背後的庇屋裡。我時常跟母親比腳板，她總是要輸的，因為她的金蓮，最多也超不過四寸呀！但她走起路來卻特別有勁，雖然她的姿勢，有點像出廟會時所踩的高蹺。父親每每見到母親忙得不亦樂乎，而兩位哥哥倒是悠哉遊哉的時候，便板起面孔說：

「你們兩隻畜牲，眼睛瞎了？看你們的娘在做什麼？」

「不要喊他們。」母親便會接著說：「他們呆頭木腦不能做什麼的！喊來了，反會礙了我的手腳。」

兩位哥哥一聽到這裡，就像得了赦令一般，吃吃地笑著溜走了。父親，除了重活計，他是不輕易動手的。

晚飯以後，母親的事又來了。

「姆媽，我的鞋後跟掉了。」大哥搶先開口。

「姆媽，我的襪底破了。」二哥的伴奏。

「明天我要跟哥哥去玩兒，姆媽！」有時候我明明知道辦不到，也要和著湊熱鬧。

最後是父親開腔了：「吵死人了，恨不得給你們大大小小一人一巴掌！」他又會同樣的向母親提出要求：「孩子的娘，還有錢嗎？我今天牌運不好，明天一定要扳它回來。」

父親的老習慣，當他說完這樣的話以後，必然會表示一番忿怒，用拳頭在桌子上重重的一擊，打得桌子上的東西亂跳，不過他馬上又會堆起笑臉，向母親作為「請原諒」的表情。

「你又輸了？」母親總是先跟父親答話的：「錢是有的，不過是準備著明春小康上學做衣服穿的。」

「船到橋頭自然直，明春，明春還早，到明春再說罷。」父親說完這句話，便向我笑笑，似乎說：「對不起你了，小康。」其實只要他不打我，我什麼都會答應的。

再過一會，如果父親不出去，東鄰西舍的父輩朋友，便會來我們家裡群英會了。

「選才公，你一個人躲在家裡，我們來找你的三缺一，成嗎？」他們的開場白，總只是這麼幾句。

「抱歉抱歉，今天的牌運不在家，還是我請諸位喝茶剝花生罷！」父親很少在家裡賭牌，但他喜歡跟那些人聊天。他會立刻喊著母親說：「孩子的娘，你的針線擱一擱罷，我們要喝茶吃花生了。」

母親是從來不會不服從的。於是茶泡來了，花生也炒熟了，她又坐在她原來的位置，做她未完的針線，當然她是永遠也做不完的。

龍門陣，嘩啦嘩啦地擺開了，天南地北，瞎拉瞎扯，從田禾莊稼，談到風水地理，又談到張長李短，但其最後的主題，總不超出鬼怪神仙的範圍，只是不曾聽他們談過女人，也許是因為有母親在旁的緣故。實際上，母親是根本不去偷聽的，她坐在一盞油燈邊上，如果不是手動，真像是一尊女神的塑像哩！彷彿她與這個談笑風生的集團間的距離，少說些，也有十公里，她不聞也不問，其實她是不想問也不敢問的，因為我曾聽到父親對她這樣說過：「你們女人家問這些做什麼？」所以她覺得還是不作聲的好，直等到父親發覺我在桌子角上，沒精打彩地打哈欠了，才喊母親：「孩子的娘，讓小康去睡罷！」母親才像老和尚出定似地伸伸腰，仍然不聲不響地牽著我向房裡去。不過我是不願去睡的，因為他們越是將鬼怪說得猙獰可怕，我越想聽。

當我睡下以後，母親拍拍我，將被角塞好，又出去了。漸漸地客堂裡的人聲稀疏了，接著大哥來睡了，二哥來睡了，最後父親也鑽進了被窩，聽他又在埋怨母親：「這個死婆娘，只顧做針線，湯婆子在被裡熱得快要冒火了，她都不管。」本來這是很舒服的一個熱被窩，但父親總得找幾句話來說說才能顯出他父親的威嚴似地。

我每次都在想：「我今晚一定要等姆媽來了才睡著，我要看著姆媽脫衣服，看著姆媽上床，我要告訴姆媽：「等我長大了，一定要待姆媽很好，因為姆媽對我太好了，啊！姆媽大概快要來了，眼睛睜開來，我不能睡著的……。」事實上，這時已是我的夢境了。

（一九五六年二月於軍中，刊於《文壇》四卷三期）

父親

父親給我的印象，一向很壞，在小時候，甚至有過這樣的想法：「當父親死的時候，我一定不哭。」因為他的作威作福，不但全家懾服，也是鄰里聞名的。但是，他來上海跟我相處了半天之後，竟使我的觀念全都改變了。

記得我有一位同學的父親從鄉下來了，他對我們的宣布，卻說是他家裡的老長工，因為他父親的身上，徹頭徹尾地都是一股鄉巴佬的土氣，他怕同學們會笑他，所以否定了他父親的地位，後來給校方知道了還記了一次大過。至於我的父親，那次被校役帶進我們宿舍時，我幾乎也要效法那位同學了，但是天性使我撲進了他的懷抱，並且感情激動地說：「阿爸，你也來上海了！」

當時戰事的動盪已經伸到了崑山，學校雖然照常上課，但是講的人不起勁，聽的人更見稀少，本市的同學很少來校聽課，外埠的同學，走的走了，不曾走的，也在設法想走，我就是其中的一個，只是不能確

定應該怎麼走，或向那裡走。所以當我父親一到，就像憑空多了一個安全的保障與依靠，即使父親的到來，也是為了避難。

上海對於父親，雖不是第一次見面，但他總顯得非常陌生，說得難聽一些，就是土頭土腦。我是他的兒子，他在我面前，應該是很威嚴，也很自在的，但他卻不，似乎他過去的那一套，已然留在鄉下，避難的時候，忘記帶在身邊。所以一舉一動，倒像我們已經換過輩分一樣了。我很清楚，這是這場戰爭使他變成這樣的。比如他對我的稱呼，先叫乳名，接著又要來一次更正，以我的猜想，父親是怕我在同學面前洩露了乳名，會引以為羞的，其實那是他多餘的顧慮罷了。

停了一會，父親開始認識我的東西，手裡翻著摸著，嘴裡問著說著：「這是我去年買了寄給你的，這是你娘熬了三個晚上，替你趕起來的，這是你大姐送的，這是你去年考了第二名，大哥獎的，這是你過房爺（乾爸）送的。……咦！這些呢？你自己買的嗎？那裡來的這筆錢呀！看你這樣瘦，寄兩個錢，還捨不得買些東西吃吃，叫你娘曉得了，不知要怎樣心疼哩！」

事實上，我那些參考書和部分儀器，是不得不買，同時也非買不可的，父親是念「子卅」出身的，他那裡知道呢？

我也奇怪父親，竟會變得這樣快，此刻他不像父親，倒像是母親了。那樣婆婆媽媽、嘮嘮叨叨地，尤其他那張脫光了牙齒的嘴巴，如果沒有一綹山羊似的小鬍子替他說明，他根本就像一個老太婆了。

當時校裡伙食團的空缺很多，所以我留父親吃晚飯，但他卻說：「我棧房裡還有東西，還是你跟我一道去棧房裡吃晚飯罷！再說我在鄉下離散了一家，到上海也應該和你吃一餐團圓飯了。」

一路上，轉彎抹角，盡是走些小弄僻巷，我問父親棧房在那裡，他總說馬上到了，一直走了兩個多小時，我才發現，我是跟著父親在曹家渡一帶兜圈子呢？我忍不住地說：「阿爸，你的棧房在什麼路？多少

號呀？」「我記得就在這個電車旁邊的弄堂口的。」實際上我們已走過好幾個站與不知多少弄堂口了，最後只好去乘十六號的無軌電車。

但到穿過馬路的時候，父親把我拉住了，並且還將我拉到他的身後去。我向左右一看，原來前面距離很遠的地方來了一輛大卡車，在這時候，他把生命看得很重要，而把我的安全又看得更重要，可是我當時還要帶著諷刺的口吻說：「照這樣子，我們便別想通過這條馬路了。」

上了電車，父親又在搜索了，他牽著我走進車後，打躬作揖地對一個坐著的乘客說：「先生，請靠過去一點，讓我們這個學生坐一坐，因為他今天走得太多了。」聽他的口氣，看他的表情，倒像是個標準的老長工了，他這麼一大把年紀，不覺得腿痠，反而怕累壞了我，啊！當時我實在太難過了，看他弓起了背，踮起腳，拉住車廂上的一個握環。至於那位坐著的乘客，沒有作聲，也沒有表情，他還是坐著他的。以我的觀察，那位先生一定是將我父親當作癟三之流的人物看待了。所以使我心裡感到分外的難受與難堪，因為他是我的父親，父親是為了我呀！

父親所說的棧房，其實是一家蘇北人開的小旅店，連吃帶住，以大頭計算（因為紙幣不被市場所信用了），每人每天一角五分，當然不算太貴。可是吃的、住的，卻不像話，父親的鋪位，是在一個小房間第三張雙人木架床的下層一格，我相信那一定是個臭蟲繁殖的大本營，然而又有什麼辦法呢？來自各地的難民太多，好的旅館又住不起。

我在父親的床上坐下，我想知道一些家鄉的情況，可是他將話頭岔開了，他光是所答非所問地問我要吃些什麼。我很明白父親的苦衷，他是不想使我因了家鄉的情況而感到擔心，雖然他在內心的愁悶已被勉強的笑容掩蓋了，不過我仍看得出來，那是假裝的，那是不自然的。

棧房的茶房送晚飯來了，但只有父親的一份，而且菜很差，米也很糙。父親看看茶房又看看我，他的意思是叫茶房再送一份來，並且還

帶有問我要不要再加幾隻菜的意思，我只好說：「隨便罷！」但當茶房走出以後，父親又懊悔了，他似乎很抱歉地隨著追上去：「不行不行，今天是要添幾樣菜的，反正天無絕人之路。」

於是他跟茶房談開生意經了，父親說：「請你替我來一個好一點的菜。」

「好的，不過恐怕很貴哩！」當時，因為交通阻絕，新鮮的菜蔬，已很少在市場上出現了，加上父親的這副落魄相，也難怪茶房要為他擔心了。

明明跟茶房是講不了什麼價錢，父親卻偏偏要問多少錢呢？可以少點嗎？那麼價錢聽了他，菜一定要新鮮的，要大些的，而且湯要多些。

茶房聽得不耐煩，我站在旁邊也怪不好意思的，我很想插嘴進去對茶房說：「隨便罷！」因為父親沒了牙齒，說起話來很含糊，尤其他的土腔土音，實在不太悅耳，然我畢竟沒有出口來，因我心裡在想：「他是我的父親呀！」

這一頓晚餐，父親的興頭看來很好，桌上有菜也有酒。父親對我們子女一向的教條：未婚以前是不許吸煙、喝酒也不准賭的。可是這次例外，他要我也陪同喝幾杯綠荳燒（上海莊源大的名酒），起初我不敢喝，事實上也根本不會喝，後來父親硬說：「我們要把傷心事當作戲看，喝罷！以前的，現在不要它了，我們還有以後。」這幾句話，能夠從父親的嘴裡說出來，實在太意外了，但事實告訴我，我絕對沒有聽錯。

飯間，父親的話，特別多，問東問西，說長道短，然而他絕口不提家鄉，更不談他這次逃難的經過，他只問我幾年來住在上海的生活，校裡的情形，以及跟老師和同學們的關係，他根本不許我有問話的餘地，雖然他所問的，只是一些鄉下人見識所及的範圍，並且是那樣地幼稚與好笑。

但當他吃到酒醉飯飽的時候，情感來了。他走到床邊解開他那綑得像一隻粽子似的行李，一邊對我說：「小康，你也來。」

我以為父親要我幫忙了，但他又以命令阻止了我：「不要你動手！」

我看他手忙腳亂地忙了一陣了，終於他所要找的目的物出現了，他又以命令的口吻指揮我了：「你先把這一包拿去吃了。」

原來這是用乾荷葉包著的十多個蒸芋奶，我在小時候最喜歡它，如果說人家的孩子是吃奶吃糖長大的，那麼我可以說是從芋奶堆裡撫育成的，也不為過。因此父親的話又來了：

「我倒忘了，可是你娘還記得很清楚，你就好吃這個東西，她說我這次來上海，一定能夠找到你，所以當我臨走的前一夜，她親手替你蒸的，現在你吃罷！」

我吃得下嗎？我沒有食慾了。當時我在想些什麼，我不知道，似乎從這個荷葉包上，看到母親的手，那雙滿是凍瘡口和雞皮皺紋的手。

「小康，你為啥不吃呢？」父親遲鈍地看了我一眼：「哦！你的臉色發白，大概是涼了，俗語說清明前後凍小鬼，清明剛過三十來天，今晚是很涼呢！我真老糊塗了，竟忘記了還有一件棉背心哩！」

他又著手搜索他的那個麻雀雖小，而五臟俱全的萬寶囊行李了。

「現在，你娘已經不濟事了，眼睛花了，手也硬了，當她縫你這件棉背心的時候，說什麼腰痠背痛的，我看她離死去，也不會太遠了！」父親說到這句讖語時，我恨不得要去堵住他的嘴巴，或者罵他一聲：「你胡說！」但是他又繼續說下去了：「然而你娘又要唸著，說你穿慣了她做的衣服，只有她才知道，你喜歡要些什麼式樣，和寬緊長短的。」

其實只有天知道，我會喜歡母親縫製的衣服！她每每要把我誤看成二舅的再生，往往將我的衣服，裁剪得像前清的秀才，使同學們看了，都笑我是跑龍套出身的。同時我的身材，每年都在有長無已，而母親卻把我看成永久是一成不變的，所以同學又要笑我是趕馬的了。但我對著父親手裡的那件棉背心，有些什麼感想？那時的軍勢，天天都在向上海市逼近，我是否再能見到母親，誰也不會知道。我並不冷，但我卻把它穿上了。

父親見我不太愉快，當然他是不會明白我是為了什麼而不愉快的，但他站在父親的立場，如果哄不笑一個孩子，彷彿有些丟人似地，所以他提議帶我去看戲。其實在上海，應該說成我帶他去，才比較恰當。

外面已經華燈滿市，車水人潮，這說明上海的夜市，開始好久了。馬路上是滿的，吃食店裡是滿的，每家娛樂場所，從跳舞廳，到揚州戲院，也都是滿的，不但滿，而且場場滿，售票窗口，除非是第二天的預售，就別想買到一張當日的入場券，只有黃牛票才是例外。看樣子，上海的六百萬市民，都生活在「今日有酒今日醉」的漩渦裡了。不過我跟父親，還有一個去處，那就是大世界。事實上鄉下人到大世界，也跟《紅樓夢》裡的劉姥姥進大觀園一樣，父親過去雖然也曾到過，可是還有很多新花樣與新玩藝，他是覺得很新奇的，有時間逗得他，竟會放聲大笑起來，被周圍的遊客看了，他倒不覺得什麼，我卻實在吃不消！我真不懂，父親那裡來的這股子興頭，難道是綠荳燒的力量嗎？我不會喝酒，所以也無從去研究。

不過，父親雖然玩得很高興，卻始終不曾忘了他還帶著一個孩子我的。我不清楚到底是他自己的嘴饞，還是為了哄我這孩子，每見到一個零食攤，他都要花上幾張票面大得驚人的金圓券（其實是不值錢的），買些什麼零食，連名字也叫不出的東西，和我分著吃。

當晚，我跟父親，總算是盡興而返的。

我們走出大世界的時候，已是十一點又三十分了，所以在回去的路上，冷清多了，可是比起以往，還算是熱鬧的，因為馬路邊上，多了一些點綴，那就是從各地逃來，無家可歸或有家歸不得的難民，有的是單身漢，有的則是全家「福」與闔家「歡」。

父親一路上見了這些情景，不禁嘆了一口氣：「小康，我們怎麼辦呢？」

「如阿爸自己說的，天無絕人之路。」我無心反駁父親，我只是找不出一句適當的話來安慰他。「我看上海，遲早也要完的。」

「看起來，暫時還不致馬上失陷的。」我接著說：「不過我們是應該選擇一條生路的。」

「可是小康，你不知道嗎？你阿爸離了田地就不會賺錢呀！逃難能夠不要錢嗎？」

是的，錢，逃難是要錢的，同時在這時候，即使有錢而沒有勢，也是在數難逃的。交通工具太擠，也太少了。於是，我默然了。

「我想，我們還是回去的好。」父親說：「否則，我聽說過，有些人被逼令還鄉的味道，我是不敢想像的。況且你的兩個哥哥，逃出去後，現在不知下落，留你娘一個人看家，我也不放心。」

「我不贊成，阿爸，我倒不想回去。」

「只是你太小了，我跟你娘放心不下。」

我太矛盾了，我很想回去看看母親，而且母親有一句話，在危難的時候時常說的：「要死死在一起。」但是值得嗎？我能自投羅網嗎？相反地，我又可以置諸母親而不顧嗎？

最後，我還是決定了：「阿爸，我想去當兵了。」

「你吃不起這種苦的，你還小。」

「今年十八歲，我不小了，我在歷史上看到，唐太宗李世民像我這樣大，已跟著父親在太原策兵起義了。」

父親對於洋書雖然不懂，中國歷史還是知道一些的，所以他說：「依你這樣說法，我也放心了，反正現在這個年頭，人命已放在篩籮裡篩了，你去當了國軍，我家的香煙，可能就不會斷了。」

「你呢，阿爸？」我問。

「我這一副老骨頭死已死得了，還怕怎的？」父親說：「要不是你的娘不放心你，這一趟的上海，我也不想跑的。」

父親的個性，向來如此，想怎麼做就怎麼做，同時為了孤獨的母親，我就不便加以勸說了。

他的性子很急，可能是生怕母親會發生意外，所以當晚就要趕夜車回去。

當時的火車，京滬線還能通到南翔，我想送他到了南翔再折回上海，但是被父親拒絕了。他說時局很緊，路上危險，所以到了北站，我們就分手了。他在上車以前，沒有說什麼，似乎也說不出什麼，不像第一次送我到上海求學時，再三關照我，要時常寫信回家，要我身體保重了。或者當時的父性，使他預感到，那些話是不起作用的，所以他沒有說。他只是以遲鈍的老眼，仔細地看我，最後他從好幾隻口袋裡摸了好半天，摸出二十幾個大頭，我相信那是他身上的全部財產了，然後低聲對我說：「這你拿去，慢慢地用。」說著他便將面孔背向了我，我知道，父親是在流眼淚了。

父親再也不看我了，低頭上車，上車後又直往裡面走，我只看到他的背是駝著的。

（一九五六年六月於軍中，刊於《文壇》四卷七期）

獲中山文藝獎感言

我在二十多歲時，便練習文藝創作，也曾當過文藝函授學校的學生，寫了近四十年，從新詩、散文、小說、論文、遊記，到今（一九九三）年正中書局為我出版的《聖嚴法師學思歷程》這本自敍傳，意外地獲得國家的中山文藝創作獎，當然感到欣慰。我有四點感想：

第一，作為一個佛教的僧侶，也能得到文藝創作獎，表示著今日的若干佛教作品，已有其相當程度的可讀性，不僅是宗教的，也是文學的。

第二，我從十多歲的少年時代開始，便主張佛教的著作，必須通過文學的技巧及文學的角度來寫作，才能用豐富的佛法寶藏，普遍地美化人間社會，進而淨化人們的心靈。我今天得獎，便說明了我們的社會，正需要這樣的宗教讀物。

第三，自古以來，佛教的許多作品，一向就是文藝創作的一環，例如翻譯文學、語錄文學、俗講文學等，歷代的高僧傳，便是傳記文學。我相信由於我的得獎，能夠鼓勵更多的優秀青年及作家們，以宗教的題材，寫出不朽的文學作品來。

第四，我要感謝我的時代環境，給了我磨鍊的機緣，才能寫出我的所學與所思，才能受到評審諸先生的欣賞。我要藉此因緣，為我們的時代社會祝福，為我們的國家及世界祈禱。因為，我正在美國忙於早已排定的許多工作，無法分身出席頒獎典禮。謹以數語，表達無上的謝意。

（寫於一九九三年十一月七日凌晨，刊於一九九三年十二月《人生》一二四期）

法鼓山

聖嚴法師作詞，楊秉忠作曲

法鼓山，諸佛菩薩的搖籃；
法鼓山，提昇人品的指南；
法鼓山，茫茫苦海的彼岸。
啊……法鼓山！啊……法鼓山！
青山常在，綠水長流；
鐘鼓齊鳴，龍騰獅吼；
彼此關懷，天長地久。
啊……法鼓山！啊……法鼓山！
我們在照顧，心中的蓮花；
我們在建設，人間的淨土。
啊……法鼓山！啊……法鼓山！
青山常在，綠水長流；
鐘鼓齊鳴，龍騰獅吼；
彼此關懷，天長地久。
啊……法鼓山！啊……法鼓山！
我們在照顧，心中的蓮花；
我們在建設，人間的淨土。

（收錄於一九九六年九月出版的「法鼓山聖嚴法師佛曲集」）

法鼓頌

聖嚴法師作詞，陳中申作曲

法鼓法音，響徹宇宙；金山有鑛，永不憂愁；
法乳常哺，法水長流；三界眾生，苦海回頭。
祥雲法雨，普潤大千；十方三寶，心中自現；
作育龍象，遊化人間；禪修念佛，一念萬年。
修福修慧，菩薩道路；提昇人品，建設淨土；
修學佛法，分明因果；救濟眾生，慈航普度。
法鼓山呀！鼓在何處？弘法護法，就是法鼓；
法鼓山呀！誰敲法鼓？你我和他，都敲法鼓。
咚、咚、咚、咚、咚、咚、咚、咚咚咚！
法鼓山呀！鼓在何處？弘法護法，就是法鼓；
法鼓山呀！誰敲法鼓？你我和他，都敲法鼓。

（收錄於一九九六年九月出版的「法鼓山聖嚴法師佛曲集」）

慈悲

聖嚴法師作詞，王建勛作曲

世界上沒有真正的壞人，偶爾起了煩惱；
做了壞事，說了壞話，原諒他吧。
他呀！正是菩薩要度的眾生！
他呀！正是菩薩要度的眾生！
慈悲！慈悲！啊！原諒他！
慈悲！慈悲！啊！原諒他！
世界上沒有不變的壞人，偶爾起了貪瞋；
做了壞事，說了壞話，寬恕他吧。
他呀！正是菩薩要度的眾生！
他呀！正是菩薩要度的眾生！
慈悲！慈悲！啊！寬恕他！
慈悲！慈悲！啊！寬恕他！

世界上沒有天生的壞人，偶爾起了邪念；
做錯了事，說錯了話，幫助他吧。
他呀！正是菩薩要度的眾生！
他呀！正是菩薩要度的眾生！
慈悲！慈悲！啊！幫助他！
慈悲！慈悲！啊！幫助他！
世界上許多苦惱的眾生，不知無常無我；
相爭相鬥，自害害人，慈悲他們。
他呀！正是菩薩要度的眾生！
他呀！正是菩薩要度的眾生！
慈悲！慈悲！啊！慈悲他！
慈悲！慈悲！啊！慈悲他！

（收錄於一九九六年九月出版的「法鼓山聖嚴法師佛曲集」）

四眾佛子共勉語

聖嚴法師作詞，楊秉忠作曲

信佛學法敬僧，三寶萬世明燈；
提昇人的品質，建設人間淨土；
知恩報恩為先，利人便是利己；
盡心盡力第一，不爭你我多少；
慈悲沒有敵人，智慧不起煩惱；
忙人時間最多，勤勞健康最好；
為了廣種福田，那怕任怨任勞；
布施的人有福，行善的人快樂；
時時心有法喜，念念不離禪悅；
處處觀音菩薩，聲聲阿彌陀佛；
處處觀音菩薩，聲聲阿彌陀佛。

（收錄於一九九六年九月出版的「法鼓山聖嚴法師佛曲集」）

萬行菩薩共勉語

聖嚴法師作詞，陳中申作曲

逢人先說對不起，阿彌陀佛謝謝您；
多聽多看少說話，快手快腳慢脾氣。
讀啊、讀啊、讀啊、讀啊！讀出眾生心；
行啊、行啊、行啊、行啊！行遍娑婆地；
忙啊、忙啊、忙啊、忙啊！忙得好快樂；
累啊、累啊、累啊、累啊！累得真歡喜。
逢人先說對不起，阿彌陀佛謝謝您；
多聽多看少說話，快手快腳慢脾氣。
讀啊、讀啊、讀啊、讀啊！讀出眾生心；
行啊、行啊、行啊、行啊！行遍娑婆地；
忙啊、忙啊、忙啊、忙啊！忙得好快樂；
累啊、累啊、累啊、累啊！累得真歡喜。
識己識人識進退，知福惜福多培福；
人間處處有芳草，心中念念是淨土。
苦海無邊，苦海無邊，回頭都是岸；
東南西北，東南西北，條條皆有路；
過去未來，過去未來，樣樣都是假；
揚善止惡，揚善止惡，及時最幸福。

（收錄於一九九六年九月出版的「法鼓山聖嚴法師佛曲集」）

如來如去

聖嚴法師作詞，楊秉忠作曲

佛的名字，叫如來；
好像來，好像去，不來也不去；
對大修行者，佛是如來；
對未修行者，佛是如去；
佛本如如不動，因為眾生心動，
誤將如來如去，當作有來有去。
其實啊！不來也不去！

（收錄於一九九六年九月出版的「法鼓山聖嚴法師佛曲集」）

阿彌陀佛

聖嚴法師作詞，楊秉忠作曲

處處觀音菩薩，
聲聲阿彌陀佛。
處處觀音菩薩，
聲聲阿彌陀佛。
阿彌陀佛，
阿彌陀佛，
阿彌陀佛，
阿彌陀佛。

（收錄於一九九六年九月出版的「法鼓山聖嚴法師佛曲集」）

人人有福

聖嚴法師作詞，楊秉忠作曲

你惜福，我培福，他種福，人人才有福；
阿彌陀佛！阿彌陀佛！阿彌陀佛！
你惜福，我培福，他種福，人人才有福；
阿彌陀佛！阿彌陀佛！阿彌陀佛！
過去種福，現在有福；現在種福，未來有福；
有福的人，要惜福；無福的人，要種福；
報福的不夠，要培福。
阿彌陀佛！阿彌陀佛！阿彌陀佛！
你惜福，我培福，他種福，人人才有福；
阿彌陀佛！阿彌陀佛！阿彌陀佛！
你惜福，我培福，他種福，人人才有福；
阿彌陀佛！阿彌陀佛！阿彌陀佛！

（收錄於一九九六年九月出版的「法鼓山聖嚴法師佛曲集」）

菩提姻緣

聖嚴法師作詞，余淑端作曲

一樣的信仰一樣的理想，
共譜佛化家庭的樂章；
五戒的修持十善的發揚，
修身齊家和樂又安康；
今日有幸得受三寶慈光，
從今以後彼此互勉互諒；
夫妻共修福慧兩相長，
菩提姻緣法喜播十方。

（收錄於一九九六年九月出版的「法鼓山聖嚴法師佛曲集」）

我為你祝福

聖嚴法師作詞，王建勛作曲

逢人便說我為你祝福，
祈禱人人平安快樂，
隨時不忘我為你祝福，
祝你時時增慧又增福，
心中常念我為你祝福，
口中常說我為你祝福，
人人平安又快樂，
世界和平又幸福；
逢人便說我為你祝福，
隨時不忘我為你祝福，
人人平安又快樂，
世界和平又幸福。

（收錄於一九九九年七月出版的「我為祝福」專輯）

要不要

聖嚴法師作詞，王建勛作曲

你是否知道那些東西是需要，
那些東西是想要，
那些東西能夠要，
那些東西應該要，

我已經知道，
需要的東西不多，
想要的東西太多，
能夠要的東西才能要，
應該要的東西才敢要，
你和我都已經知道，
需要的東西都未必需要，
想要的東西更可以不要，
不能要不該要的東西，

有誰敢要，
誰就自尋煩惱，
有誰敢要，
誰就自尋煩惱。
你是否知道那些東西是需要，
那些東西是想要，
那些東西能夠要，
那些東西應該要，
我已經知道，
需要的東西不多，
想要的東西太多，
能夠要的東西才能要，
應該要的東西才敢要，
你和我都已經知道，
為了大眾的需要一定要，
為了個人的想要不必要，
能夠要應該要的東西，
大家分享，
人人都說好，
大家分享，
人人都說好。

（收錄於一九九九年七月出版的「我為祝福」專輯）

環保列車

聖嚴法師作詞，王建勛作曲

我們有四種環保，
大家一齊來做好，
心靈環保，
扭轉顛倒的觀念；
禮儀環保，
彼此相處有尊嚴；
生活環保，
過得整潔又簡便；
自然環保，
能讓大地，
留下美好的明天。
啊……四種環保，
讓我們大家福壽綿延；
啊……四種環保，
讓我們大家，
福壽綿延。
我們有四種環保，
大家一齊來做好，
心靈環保，
提高人生的境界；
禮儀環保，
增進人間的和諧；
生活環保，

取得生存的空間;
自然環保,
能讓大地,
留下美好的明天。
啊……四種環保,
讓我們大家福壽綿延;
啊……四種環保,
讓我們大家,
福壽綿延。

(收錄於一九九九年七月出版的「我為祝福」專輯)

平安歌

聖嚴法師作詞,王建勛作曲

平安啊平安,四種平安,
平安啊平安,永保平安;
平安啊平安,四種平安,
平安啊平安,永保平安。
要用堅定的願力安心,
當以健康的生活安身,
營造和樂的天倫安家,
培養敬業的精神安業,
無我的智慧,
安心安身,
平等的慈悲安家安業,
無盡的感謝,
安心安身,

無限的奉獻，
安家安業。

（收錄於一九九九年七月出版的「我為祝福」專輯）

~ 全書完 ~

Table of Contents

- 《法鼓全集光碟版》第三輯 第三冊
- 《教育·文化·文學》
- 上篇 教育與文化
  - 從東西方文化談佛教文化
  - 留學譯經與中國的佛教教育
  - 教育．宗教．佛教的宗教教育
    - 一、教育
    - 二、宗教
    - 三、宗教教育
    - 四、佛教的宗教教育
    - 五、今日的佛教急需宗教的教育
  - 佛教的教育與文化
    - 一、學校教育
    - 二、一般文化教育
    - 三、發揚佛教文化
  - 中國當代佛教的苦悶 ——送青松法師東渡有感
  - 引論今後中國佛教的教育與文化 ——有感於詹勵吾居士的發心捐產
  - 再論今後中國佛教的教育與文化
    - 一、中國佛教冬眠了
    - 二、中國佛教落伍了
    - 三、日本佛教代興
    - 四、為創佛教大學請命
  - 世界各國宗教教育現況及展望
    - 一、宗教是人類文化的根源
    - 二、現代世界各國的宗教教育及宗教學術運動
    - 三、展望我國未來的宗教教育

培訓佛教人才開創佛教事業
向下扎根 訪聖嚴法師談教育理念
承先啟後 ——召開「中華國際佛學會議」緣起
「第二屆中華國際佛學會議」開幕詞
「第二屆中華國際佛學會議」閉幕詞
「第三屆中華國際佛學會議」開幕詞
「第三屆中華國際佛學會議」閉幕詞
「兩岸佛學教育交流座談會」開幕詞
「兩岸佛學教育交流座談會」引言
端正人心從教育著手 專訪聖嚴法師獲頒好人好事八德獎
讓他們重新雕塑自己 ——談大專青年佛學夏令營
佛教高等教育的開展 ——「中華佛學研究所成立大會」致詞
一、百年樹人的教育
二、佛陀是大教育家
三、三藏聖典為教材
四、譯經大師及其門下弟子
五、諸宗盛衰與人才相關
六、記取歷史的教訓
七、民國以來的僧教育
八、僧侶·教授與研究所
九、正式立案的佛研所
一〇、重視教育與中興佛教
給中華佛學研究所的同學與理事
一、勉諸研究同學
二、致諸護法理事
興辦教育復興佛教
我們不辦教育佛教就沒有明天
佛教需要優秀的人才．優秀人才需要好的教育
感恩無限 ——為中華佛學研究所籌募基金
佛教明日的希望 ——聖嚴法師談佛教教育及中華佛學研究所

請為佛教百年樹人
佛研所一九九〇年開學典禮開示
師父的祝福
新春的慰勉 ——為中華佛學研究所全體同學、護法寫
中華佛學研究所的腳步 ——《中華佛學學報》第四期序
中日佛教教育與學術交流的新旅程
一、僧俗大德襄助建所
二、佛教思想影響人類文明
三、中國佛教缺乏環境
四、積極辦學培養人才
五、感懷母校師友鼓勵協助
浩瀚淵博 ——聖嚴法師談中國佛學組的課程特色
集眾智·建千秋業 ——對中華佛學研究所師生的勉勵
世界佛教結合體的樞紐
致農禪寺諸弟子
一、釋子箴言
二、師父叮嚀語
學術的佛教 ——《華岡佛學學報》第四期序
教育的佛教 ——《華岡佛學學報》第五期序
一
二
三
四
《中華佛學研究》發刊詞
勉《人生》改版發刊詞
擊法鼓吹法螺 談東初出版社
一、緣起．動機．歷程
二、利鈍全收·老少咸宜
三、只問耕耘·不問收穫
創新佛教傳播事業

一、朝向多樣化的弘法利世
二、掌握時代脈動的佛法傳輸
我們應該給下一代什麼樣的圖書
一、影響深遠的青少年讀物
二、父母陪孩子一齊成長
三、獨立人格及獨立判斷
四、因材施教，寓教於樂
五、為青少年而寫的高僧小說
下篇 文學
文學與佛教文學
一、世界文學的系統
二、佛教和中國文學
三、中國佛教的現代文學
四、佛教文學的未來路線
再談文學與佛教文學
我和我對文學的態度——三談文學與佛教文學
附答張福慧居士
我編《人生》
母親
父親
獲中山文藝獎感言
法鼓山
法鼓頌
慈悲
四眾佛子共勉語
萬行菩薩共勉語
如來如去
阿彌陀佛
人人有福
菩提姻緣

我為你祝福
要不要
環保列車
平安歌

《法鼓全集光碟版》第三輯 第四冊

《留日見聞》

上篇 留學見聞

初到東京所見的日本佛教

初到異國，由於所見所聞不廣不深，對於異國佛教的置評，可能有失公允。但對一個突然置身於另一國土中的僧人而言，以自己的立場，將所見的片段向關心的祖國師友們，做一點介紹，那是無可厚非的。

實則，當我未來日本之前，對於日本佛教的趨勢及其現狀，已由友人的口頭和日文書刊的報導中，大致已有一個印象，此在三月十二日晚上，善導寺召開的惜別會上，我已做了分析，那就是：

（一）上層建構的佛教學術研究化：由於一百年前明治天皇維新運動之時，實行「神佛分離」政策，此與中國史上的「尊王攘夷」運動相似，目的在於排斥佛教，消滅佛教的僧人，迫使僧人變為神道教的教士。因此而激起日本佛教的革新機運，各宗，尤其是淨土真宗，派遣優秀青年至歐洲留學，學習佛典的古文字—梵文和巴利文，學習西洋的治學方法和治學工具（語文），這些知識分子返日後，即為日本佛教帶來了新的命運。各宗紛紛創辦大學，培養後繼的人才，因此而出了不少知名於國際的佛教博士，佛教學術化，也就受到學術界的重視。日本

佛教徒之不致流於盲從的迷信，此乃原因之一；日本佛教之不受基督教的侵蝕，此亦因素之一。凡是佛教徒，多少均能知道他們所信這一宗派佛教的若干教義。我來東京之後，最先接觸的是書店，使我驚奇的是每家普通書店，幾乎均特別為佛書闢出一個陳列的部門，在火車上也可經常看到日本人士捧著一冊佛書在看（日人的讀書風氣極盛，在車上，即使是短程乘客，看書看報不算稀奇）。當我去神田的神保町，書店書籍之多，若以臺北市的重慶南路來比，是無法相比的；再去東京大學的赤門前，參觀山喜房佛書林，它的門面雖不大，店中的新舊版佛書，多得使我欣喜不已。日本的佛書，大致可分兩大類別：一類是通俗化的勸信的佛書，每版可以銷售數十萬冊的也有，所以很便宜；一類是專門化的研究性的佛書，僅為學者提供參考和研究的，所以銷數很少，往往一版僅出五百部或一千部，因此非常昂貴。

不過，佛教走上純學術化的路子，雖能為時代的知識分子所喜，卻也未必就是佛教的佳音，因為一般佛教學者，既重於文字的考證比觀推理，不免對宗教信仰的虔敬和佛法的親自實踐實證，就要大打折扣。但此也不能一概而論，比如有一位教授，他在學校的講臺上，是研究性的、純客觀的，一回到他所住持的寺院，他也誦經禮拜，對自宗的信徒講道，又放棄客觀而站到他這一宗的立場了。這在我看來，他是過著矛盾的雙重人格的生活，然他已習以為常，此亦正是我所尚未理解的日本佛教問題之一。

（二）一般建構的佛教信仰世俗化：如眾所周知的，今日的日本，已少有男青年走上純出家的比丘之路；在幾年以前曾因少女出家太多而加限制，今後的日本少女出家，可能也像臺灣一樣，越來越少。有些尼寺的老尼，正為找不到後繼尼弟子而焦心。因為這種趨勢，雖然由來已久，自淨土真宗的親鸞和日蓮宗的日蓮以後，日本僧人漸漸走上蓄妻生子之途，明治以來，此一傾向更盛，其他舊宗派的僧人生活也被世俗同化。僧人住持寺院，即以寺院為家，並以長子為住持寺院的繼承人，其餘子女

則另向寺外的事業發展。僧人住寺，仍須另謀兼職，住持成為累贅，致有以生為僧人的長子而覺得不幸。因為，近數十年來，日本佛教變化太大，蓄妻生子的寺院僧人，在我中國人看來已是新得離了譜，然而其他新興佛教教派如創價學會、立正佼成會、孝道教團等看他們，又覺得太過落伍陳舊了。例如創價學會攻擊舊宗各派的寺院僧人，為只知要錢不行正法的分子，信仰僧人毫無意義。新宗派大多是由日蓮宗分化而出現，看他們的作風，無疑是以佛教的教綱為中心，卻以基督教及天主教的方法為手段。主張他力得救的信仰，崇拜《法華經》，持誦「南無妙法蓮華經」的經題，就是得救之道，他們鼓動狂熱的信力，並發動所有的信徒，在大眾之前，說出信仰之後所得的經驗，此與基督教的所謂「見證」，如出一轍，但此功效極大。

我到東京之後，參觀了幾所舊宗寺院，這些寺院，大多已成遊覽區，靠收取遊客的門票來維持，有些小寺院，看來衰象畢露，了無生氣，大殿的門戶緊閉，殿旁住著寺僧的妻兒，除了一年幾度的法會，平常很少有信徒上寺敬香。但此並不表示這些寺院沒有信徒，也不表示他們的信徒信仰不夠虔誠，乃是工商業社會的生活，使得所有的人們不容易抽出時間來上寺院禮拜。平日忙於工作，假日則做郊遊，或上百貨公司購物，或有私人應酬。因此，舊派各宗，已在式微之中，然其潛力的雄厚，仍非新興教派所能於短時期內代替的，至少舊派各宗，特別是淨土真宗，在今天的日本佛教界仍是站在主流的地位。

正由於日本的觀光事業發達，許多歷史性的寺院，均成了遊覽中心，我因初到東京，無心以觀光的身分去探訪名勝古蹟，同時人地生疏，無人導遊，所以在三個星期之內，僅到了淺草的金龍山觀音寺，以及鎌倉的八幡宮、建長寺、長谷寺、高德寺。此均由王心明居士導遊，我和淨海法師及慧定師，不負此行。我在臺灣時，即已聞名淺草及鎌倉兩處名勝，但對淺草的印象很不理

想，據說那裡的情景，類似臺北市的龍山寺，香火迷信的色彩較濃，商業攤販的陳設也很複雜。

可是，當我遊過淺草之後，感觸略有不同，至少，在淺草附近，有許多家大小不等的佛具店，規模最大的一家叫作翠雲堂，那是一家資本雄厚的大公司，是一座大廈，所陳列的金漆雕花的華蓋、長幡、金幢，琳瑯滿目，金碧輝煌，各式古銅色及金色、銀色的供燈、香爐、燭臺、供器、佛像，水晶、真珠、化學的大小念珠，大小不等的銅磬和木魚等等，由這家佛具公司，便可體會出佛教在日本的前途了。此在一九四九年以前的中國大陸，不易見到，在今日的臺灣，也要待之於大家的努力，始可與日本相比。

再說金龍山的觀音寺，初看確有點像龍山寺，但也頗有不同之處，至少龍山寺的氣派小得很多，而且神像太雜，三教九流的神像，幾乎均可在龍山寺內見到，致有使外人的印象生起一種「佛教就是這些神像崇拜」的錯覺。淺草觀音寺則不同，一到該地，遠遠地就見到巍峨的兩道大門之下，懸著兩對直徑數丈大的大燈籠，使你走到下面就覺得佛力的偉大，對照著自我的渺小。走上佛殿之前，有一個大香爐，專供香客敬香之用，敬完香再登上臺階，進入大殿禮佛，殿內空曠寬大，香客無不虔敬肅穆，默默祈禱，未見喧嘩嘻笑、人聲嘈雜的現象，他們進了佛殿，就像是面見了佛菩薩。這種情形也使我深受感動，當然，日本的佛教，本與日本的神道教，有著密切的因果關係，所以佛寺中兼售護身符咒及護身的小像，也很普遍，信徒到佛寺中請僧人做消災降福的儀式，也很尋常，我在淺草及鎌倉都見到了這種純信仰的宗教儀式，尚有在鎌倉的鎌倉宮，見到了由僧人主持的日本舊式的結婚典禮，可見日本佛教世俗化的程度，也說明了他們的信仰是與人民的生活打成一片的。不過由於時代的進步，社會生活的變遷，舊宗的若干形式已和時代生活出現了脫節的現象，致使信徒與寺院之間日漸疏遠，唯有利用郊遊覽勝的機會，到各處佛寺致敬了。

說到日本的佛教古蹟，頗使我感慨，記得我在上海靜安寺求學時，明知該寺有千年以上的歷史，卻無歷史的遺痕可見，日本人對於古蹟古物的保存保護，則是如此的用心。

例如建長寺建於建長五年（西元一二五三年）的北條時賴之世，一口梵鐘，雖經過足利時代（西元一四一五年）的戰火而燒毀了寺舍，梵鐘卻歷七百一十六年而迄今無恙，掛在那裡成了導遊小姐向遊客津津樂道的國寶。寺舍於元和元年（西元一六一五年）的德川時代重建，如今的那座古殿，以及殿內的佛像不加修飾，仍以古老的姿態聳立在那裡，殿內不准遊客進入，僅能站在殿門外瞻仰。

另有長谷寺的十一面觀音像，高達九公尺，是與奈良的長谷觀音用同一株楠木雕成於西元第七世紀的行基大師時代，此像含有高度的密教藝術的色彩，莊嚴雄偉，殊為珍貴。

鎌倉的大佛，已是聞名世界的日本國寶，是以重達九十四公噸的青銅鑄造，高達十一點四公尺，這尊阿彌陀佛的坐像，雖不及臺灣彰化的八卦山大佛高大，其藝術價值則遠超過彰化大佛。此尊銅佛造於建長四年，相當中國南宋時代，當時供於殿中，後來殿舍毀於天災，佛像便露座迄今。

自鎌倉返回東京市區的途中，經過橫濱，菲律賓的劉梅生居士，主張順便參觀一下天臺宗的新教派「孝道教團」的本山——孝道山，這個教派與臺灣佛教界頗有聯繫，一九六五年曾經由其正副統理率領訪問團到過臺灣，所以我們一去，說是來自臺灣，他們表示非常歡迎。由正副事務長至正副統理（教宗）均來接待我們，最難得的那天是四月五日，他們為了迎接四月八日的「花祭」——即是浴佛節，正忙於一連三天的慶祝節目的準備及安排，他們在忙得團團轉的情形下，竟能把禮服穿得整整齊齊地陪我們談上一個多小時，並且堅持要

留我們吃了晚餐再走，結果由於橫濱的幾家料理店（菜館），來不及臨時做素菜而作罷，我們辭別之時，每一個人都得到一份禮物和一些書刊。看樣子，孝道山也學會了我國的人情味了。

孝道山是受天臺宗本山比叡山傳承的新宗，它的統理大僧正也是出身於天臺宗，但它自昭和二十七年（西元一九五二年）創立以在家佛教為主旨的孝道教團以來，已有四十萬信徒，分支教會一百四十所。其組織龐大，人才很多，自己辦有幼稚園、小學、中學好幾所，信徒的活動，設有壯年會、婦人會、青年會、健兒隊。這個教派的實力，在四月六日的花車遊行之中，充分地表現出來，那天上午特地趕到橫濱市櫻木町，看孝道山為慶祝佛誕而預先舉辦的花車表演，由橫濱公園行至蒔田公園，全部隊伍表演通過長達兩小時，共分鼓笛隊、青年男女菩薩隊、大鼓及小鼓隊、幼兒隊、外國的錫蘭人隊、中國的龍隊，其次才是二十八輛花車，每一輛花車便是一個佛教故事的表演，由花車的故事可以明白：他們的中心信仰是釋迦世尊，崇拜的日本高僧是傳教大師。他們在這遊行隊伍中，顯示出了物力和人力，服裝、道具均是特製的，尤其是青年男女菩薩隊的女青年和男青年，那樣的多而整齊虔敬，最使我欣喜。

這是一個名副其實的在家佛教教派，岡野正道及岡野貴美子是一對夫婦，但也就是孝道教團的正副兩統理，他們的兒子岡野正貫、兒媳岡野貴子，便是孝道教團的法嗣，少夫婦兩人均是得有美國學位的中年人。這是日本在家佛教世俗化且世襲化的特色，也許他們另有一套完美的制度，否則我想，假如法嗣（子孫）之中出了一個敗家子，這個家族化的教團，豈不也會因此結束了嗎？但是，淨土真宗的家族化，已有數百年，仍能維繫發展，可見他們的家族世襲，並不就是私情的授受了。

四月六日，正是星期天，王心明居士約我和淨海、慧定二師，還有劉梅生居士，去參觀位於中野區的「立

正佼成會」聖堂，這是一個日蓮宗的新教派，成立迄今（西元一九六九年）不過三十一年，但是它的本會會所的「聖堂」，乃是目前世界上最大的佛教教堂，建坪九千多坪，分為上下七樓，可容三萬五千人同時參加誦經或聽經，平日每天上午均有五、六百人前往參加誦經，星期天則有一、兩萬人。在日本的分支會所有一百六十座，會員已超過三百萬，在美國的洛杉磯和夏威夷，均已設立分會。可惜那天的聖堂負責人不在，僅由一位會員招待我們，做了簡單的介紹和說明。我問他，佼成會有沒有向臺灣發展？臺灣是否有了他們的會員或分支會所？他則笑稱尚不明白。

佼成會的聖堂，耗資四十億的日圓建成，相當新臺幣四億四千萬元，所以建築得極為富麗宏偉，初看類似回教寺院，又像天主教的聖彼得大教堂，仔細研究，卻又處處含蓄著佛教的意識，正門上楣的三座聖像浮雕，是文殊、普賢、彌勒，殿中所供是釋尊立像，那位會員特別向我解釋那尊立像是丈六金身，身長一丈，頭長六寸。佛前的供具，無一不是經過特別設計的。聖堂的牆壁，我以為是大理石，但他告訴我那不是大理石，是在九州新開採成功的一種寶石。

佼成會雖與創價學會同為日蓮宗的新教，但它不做政治活動，不介政治紛爭，至少在目前尚未見到它的政治色彩。他們的每日集會儀式，類似天主教，殿內不設拜具，信徒到時，僅合掌向上問訊，不燒香。臺上由一人主壇，四人陪同，主壇者舉腔，其餘隨同誦念，只用磬做起結訊號，不敲木魚。大家坐在椅子上，像是大戲院的排椅。佛事的開始和結束時，由一隊唱詩班的青年男女合唱讚歌，大家隨聲同唱。念經時，人手一部《法華經》的節本，跟著主壇者同誦，不快不慢，和和平平，千人一聲，萬人一聲。有些信徒已能背誦，合掌端坐，朗朗虔誦。他們平日至聖堂的目的，便是參加集體誦經。

誦經完畢，男女會員分開，大家分組上樓，席地而坐，十數人一組，每組有一位指導人或召集人，由大家提出在生活上與信仰有關的問題，懇切地互相討論。此外尚有特定的各種活動組織。但我所見他們的會員，也是婦女多於男士，據稱星期天到的男士已比平日為多了，可見不論中外，男人的宗教生活的機會，遠不如女人為多。

最後我願敬告國內的同道：日本佛教走向通俗化及世俗化，確有其可取之處，但在我們中國，這個現象還不適宜來得如此之早，中國的社會環境與歷史淵源，均不同於日本，所以若要振興中國佛教，仍宜於比丘中心的出世化。我們今天所要向日本學習的，主要倒不是學術化，而是如何地激起民眾信仰的熱忱，如何地使得佛教的信仰與現實的民眾生活配合起來。其次才可談到學理的研究，當然，若無學理的高層教育，一般的信仰也是無法可大可久的。

（一九六九年六月一日《佛教文化》季刊一二號）

留學日本一週年

一、留學的因緣

我在許多的阻難之中，離開了臺灣。如今已是一年了，尚未把我來日的經過，以及在日本的生活，向國內做略為詳細的報告。原因是既然有好多師友道侶，對於我的留學日本不以為然，多餘的解釋，也就不必要了。

首先，我要感謝家師東初老人的啟示，那是在一九六五年，我正在高雄的深山中，第一度掩關自修，忽而接到東初老人的快函，要我提前出關，東初老人說在此日新月異的時代之中，如果沒有國際性的知識學問，勢難立足於時代潮流的尖端，所以他願全力支持我到日本留學。

當時，我雖為了編寫宗教學及佛教史的資料利用，正在自習日文，但對留學日本，了無興趣。我固佩服近百年來的日本佛教界，由於西洋科學方法和時代精神的灌輸，利用考古學、語言學的知識，將佛教的梵文、巴利文、漢文、藏文等各種語文的經典，以科學的態度，做比較、整理、分析的研究，並且已由偏重於歷史事蹟的考察，進入了偏重教理思想的申論。然而，所謂時代的精神，縱然用之於佛教，也不能脫掉西洋哲學和宗教的臭味。所以，我雖喜歡見到日本學者整理出來的資料，卻又厭惡日本學者將佛教的義理用西洋哲學來對比，尤其不喜歡他們把佛教的信仰也和西洋的宗教來對論。這當然是我的一種民族自尊及信仰自尊的意識，未必是對的，但也未必不對。因此，東初老人的快函，在我的心緒上，雖然起了一波漣漪，很快就平靜下來。

次一原因，我也看不起日本的留學生，我不敢說日本的佛教大學，都是一些只收學費而無學問可授的野雞大學，但有一個事實，近五十年來，凡是留學日本回國的僧俗佛子，在佛教的弘化事業方面，能有正面建樹的人，又有幾人？甚至我曾說了這樣的話：「日本的佛教大學中，尚沒有製造出一種知識學術的濃縮丸藥，可供我們進去一吃，就成了大學問家。」

可是，當時正在日本留學的張曼濤先生，經常與我書信往返，他也勸我，不管日本的佛教大學如何，日本佛教界自明治三十年代以迄現在，培養了許多世界性的佛學人才，總是真的。至少，目前的中國佛教界，尚無一所屬於自己創辦的佛教大學，如想自家創辦，也該看看人家辦得如何。不論如何，觀摩的價值總是有的。



▲作者與淨海法師合影

這一下，真的被他說動了心，便託他代辦入學許可的申請手續，不巧的是，婉謝了東初老人的愛意，我又為著東渡之後的費用擔心，即使曼濤先生鼓勵著我，要我不用怕，像他就是並無經費卻能留學且已在日本結婚成家的人。這在於我是不敢希望的事。出家衣服，脫下極易，再想穿上，那就難了，我已經過行伍十年，好不容易達成恢復僧相的目的，如再脫下僧服，於心實在不願。縱然暫時換上俗服，未必即是返俗，但在我的本願，絕對不忍如此。結果，留學手續又告中止。

到了一九六七年，我第二次入山掩關期間，正在泰國留學的淨海法師，由於志願相近，經常以書信討論如何重振中國佛教的問題。有一次，突然他在信中透露，他在泰國佛教大學雖已八年，由於泰國語文及巴利文的學習佔去了時間，致在一般學科上，無法趕上，而且泰國佛教大學的大小考試，不論你是否來自外國，評卷給分完全一律平等，所以他不能全部接受。他僅參加聽課而不考試，最後也無法獲得大學的學位證明。此事我轉告了曼濤先生，曼濤立即回信，要我勸請淨海法師轉學到日本去，他說讀書雖不是為文憑，要為佛教做教育文化事業，文憑卻極有必要。

淨海法師為教的熱心，要超過為學的精神，為了佛教前途，決定轉學日本，並且慰勉我說，不必掛心經費，只要真心為了佛法，定有善緣護持。

此時，臺北首剎善導寺，新聘悟一法師擔任住持，悟一法師頗有一番弘願，願藉該寺的地利人和，為佛教貢獻出最大的力量，所以不棄下愚，特來我關前三訪，請我出山為善導寺的講座效力。該寺歷屆講主，均為名極一時的長老耆宿，現在請我擔任，無疑是最大的殊榮，但我仍以德學淺薄，不敢報命。到了一九六八年春天，經不起悟一法師的一再函促，終於出關，到了臺北。

在臺北期間，張曼濤已經回國，受聘於中國文化學院執教，與我接觸機會增多。尤其是剛剛接掌慈航中學的慧嶽法師與我之間，可謂一見如故。他們兩人一致主張我應去日本跑一趟。終於在慧嶽法師的全力促成之下，並得到正在東京留學的吳老擇先生奔走接洽，為淨師及我，辦妥了赴日留學的手續。

二、遭遇的困難

漸漸地，許多道友均知道了我即將東遊的消息，所得的反應，很不樂觀，甚至有位南洋的老法師，以往他曾對我愛護有加，這次我給他寫信，也不願回覆了。但是，如果得不到經費的支持，我的留日夢就會瓦解。任憑我說我有信心，此去絕不至於易裝返俗，可是，許多既成的先例，影響著我。我不反對正當的還俗，還俗後仍做三寶的外護，未嘗不善，而我自身，自知宜以比丘的身分來住持佛法，當然不會還俗。這一點，我很感激東初老人的，可謂知子莫若父，也唯他一人堅決地放心我東渡，他曾對人說：「聖嚴即使去了日本，也不怕他會還俗。」然而，時隔兩年之後，當我自願留日之際，東初老人又不太贊成了，但他依舊感到滿意地說：「雖然現在我並不贊成你去日本，如今你自動想去，足證我以前命你留日的動機是正確的。」

距離出國的日期，越來越近，我的留學經費尚不知在那裡，因此給淨海法師寫信，希望他一人轉學日本，我則打算放棄了。淨師回信，為我鼓勵，他說，這可能是我們出國深造的最後一個機會，假如錯過，永不再有，不論有多大的困難，均應克服它。經費不足，求三寶加持，萬一真的無人支持，到了那時再做計畫。

困擾仍在繼續地向我襲擊。有人故意在交談之中說給我聽：「中國佛教真是悲哀，又要損失一位法師了！」有人問我：「你可要帶些在家衣物在日本備用？」有人給我寫信責問：「你是否討厭你現在的法師身分？假如你不想還俗的話，勸你留在臺灣。」有人的信中更加激烈：「想不到我所敬仰的法師，曾經掩關修行的人，竟也會走上還俗的路！你知道日本是個什麼樣的地方嗎？望你懸崖勒馬，否則你便失去我們的敬仰，也失去了你的一切。」有一位居士竟聯絡了好多位道友向我勸阻，後來又給我寫信說：「留日三年，不如在臺灣面壁三天。」有一位愛護我的法師也向我的在家弟子們勸說：「你們如果真的敬愛你們的師父，那就不要供養他經費，否則等於幫助你們的師父還俗。」

有些同道居士，雖在嘴上不說，卻在行動上對我開始冷淡。有一位居士，原先表示願意全力支持的，後來竟受另一位居士唱反調的影響，轉過來對我採取不信任的態度。

面對著這些來自各方面的困擾和批評，我的內心感到極度的悲痛，但我依然感謝這些人的關心。我想：他們對於佛教、對我個人，均係熱血赤忱之士，假如不關心佛教的興衰問題，他們不會為了比丘人才的還俗與否而費唇舌；假如我在他們的心目之中，根本不足輕重，我的舉止動靜，自也不致引起他們的反響。所以我敢斷定，他們都是佛教的中堅分子，均是可敬可愛的護法之士，我不能埋怨他們，甚至應當鼓勵他們，雖與我的志趣相反，然在愛護佛教、重視僧才的用心方面，卻是和我一致的。

不過，他們何以對我如此的不信任，照理說，從我歷年來的著作文字，以及行止言語中，應該對我有點認識才是，怎麼也把我看同一般呢？但當我向人解說之際，強而有力的證據又被他們搬了出來：「某某法師在臺灣時，誰都會讚他的道心高、有修持、有理想，大家對他的期望也極高，結果呢？去了日本，現在已是兩個孩子的爸爸了。總之，人是會隨著環境而變的嘛！」

對的，人是會因環境而變的，所以才有求生西方淨土的必要，到了西方淨土，日與諸上善人為伍，耳濡目染，無非念佛、念法、念僧的修行方法的啟導，所以到了西方，決定可以達到不再退墮三塗的目的，若在娑婆世界，就很難確保不入牛胎馬腹了。凡夫，那裡敢和地藏菩薩去比較，地藏大士誓要度盡地獄眾生，然後方自成佛，我則縱有自信也不

敢自吹，因為我尚未能自主生死，豈能奢言。所以也難怪他們的不信任了。

有人安慰我說：「這不怪你，壞的是以往的留日學僧，使得教界的有心之士，大大地灰心，萬一你真的去了日本，無論如何也要為我中國的比丘，爭一口氣。」這種安慰話，無疑一箭雙鵰，既罵了以前的留日學僧，也警告了我。

我的觀念，與一般人略有不同，我自己絕不改變出家的初衷，但也不反對僧尼還俗。曾在《覺世》旬刊一八一期寫過〈論捨戒與還俗〉的文字中說：「正因僧尼的還俗，不受尊重，不得諒解，致使一些雖不能守持僧戒，甚至已經破了淫盜殺妄——特別是犯了淫戒的出家人，仍然覆藏遮掩，不願還俗，即使因為知恥而偷偷地還了俗，還俗之後，便不敢在佛教界中露面了。」（此文收錄在《律制生活》）

因此，我對敢於光明正大的還俗之士，雖表惋惜，尤感可佩。何況出家生活，並不能適合於所有的人，出家之後，一旦發現這種生活方式與自己的個性或意趣相衝突時，最好就是設法還俗，還俗之後，仍是一個堂堂正正的人，甚至能為三寶盡到更多的外護之責。從各大乘經中探求，多數的大菩薩，均現在家身，觀世音菩薩有三十三種身分的化現，我們發了菩薩心的人，為適應需要而變更身分，有何可恥?

誠然，教界有心人士之不喜僧人還俗，原因不在不許還俗，而在鑑於僧才培育之不易，加上青少年出家的人數，急速減少，為恐僧種將滅，所以不忍見到已有一些成就的比丘還俗。這些還俗比丘，大多是童年出家，曾受了十幾、二十年的佛教教育，結果竟不能為佛法獻力，而去成了妻兒的債務人，實在也是佛教的損失！

一種風氣，也是主要因素，比如在泰國的佛教大學，學生是青一色的出家人，但其畢業之後，僅有極少的幾人願做終身的比丘之外，其餘的均會還俗，乃至正在求學中的比丘大學生，已經公開地物色結婚的伴侶，唯其做一天比丘，必持一天比丘戒，還俗結婚則已首先捨了比丘戒。泰國佛教界，絕不因為受了大學教育的比丘，多數必將還俗而為之惋惜，因其儘管有許多人還俗，仍有許多人來出家。有些人明明知道他們一定會還俗，泰國的佛教僧團及佛教大學也同樣歡迎，有些人是特為要受佛教大學的比丘教育而出家，大學畢業，還俗進入社會，更受社會

的歡迎。他們同樣做著佛教的外護工作，並且成為居士的核心。可敬的是泰國的還俗比丘，知道以優婆塞的身分供僧敬僧，中國則頗有不同。當然，若依佛陀的本旨，出家乃是盡形壽的終身大事，如果像泰國那樣，出家之時便存了還俗的心念，根本就不許出家的，那也僅是一種隨方的方便而已。

至於風氣，乃是正確的看法，例如越南也派有好多比丘在日本留學，他們在日本，仍著北傳的僧裝，看來與我國的僧尼相似，以致我與淨海法師，曾被好幾位初見面的教授，誤認為是越南比丘，真使我們難堪！他們之中，大多是由寺院、信徒或俗家供給經費，也有申請日本的獎學金或越南佛教會的資助，因此，有一點，他們是把握得住的，就是絕不以工作來賺取生活費。所以他們不用改裝，也想不到要還俗。我曾問過一位越南比丘：「日本和尚結婚、吃肉，你們越南比丘覺得如何？」他答得很妙：「我們是來學日本人研究佛學的工具和方法，不是來學結婚與吃肉。想要結婚、吃肉，何苦花了錢來日本，就在越南不是更加容易？」這倒是真的，日本姑娘可以嫁給和尚，在日本結婚的中國比丘，似乎尚沒有一位曾經娶到日本太太。

自然，我很羨慕越南比丘不用以勞力在日本賺取生活費，可是，他們未開留日結婚的風氣，更足敬佩。我國比丘可不同了，首先有第一人開了風氣，此後的便會失去國人的信任，國人既不信任，便失去經費的支援，便得易裝工作，由於易裝，更加得不到國內教界的諒解，甚至產生誤解以及流言，留學比丘在得不到同情和遭受批評之下，便把自己的初衷一拋，心想：中國僧界既然不接受我，乾脆去走還俗的路吧！如此地互為因果而造成每下愈況的趨勢，真是可惜之極！其中當然也有由於個人特殊因緣而離僧還俗的，那自另作別論。

在臺灣佛教界，不知是那一位大德，發現了一個事實，那就是：自己有了寺院的比丘，留學日本之後，大致仍可保持比丘的身分，沒有寺院住持的比丘，留日之後，多半成分是會還俗的，並且舉出好多實例。其實，這個癥結，不在於有沒有寺院的住持職務，而在於有沒有經濟的後援，有寺院的人，經濟比較有把握，不必事事仰助於他人，故可不受客觀之毀譽的影響，在主觀的情緒上自較穩定得多，也沒有為了蠅頭小利而去和俗人一樣地打散工的必要，所以他們不易走上還俗的路。當然，既有寺院的職責在身，一則不怕回國無處容身，二則他們也不忍拋下已得的成就，而去另謀一種迥然不同的生活方式而重起爐灶。至於沒

有寺院職責在身的人，情形便不同了，他們了無牽掛，若無後援的憑藉，或受客觀批評的刺激，加上意志不能堅定，便會隨著環境而變了。可是，也有例外的，因為，確實有人於來日之時，即已有了改變身分的動機，有一位比丘，當我送他上飛機時，他就說出了：「願以另一種身分謀求中國佛教的新出路」的豪語，現在這位比丘，已成了某學府的副教授。此與太虛大師在建僧工作未能實現之時，也曾有過以在家菩薩身來挽救中國佛教的情形相似，未嘗不使我人敬佩。另一位比丘，本有自己的小精舍，故意轉讓之後赴日留學，他是準備到日本變更身分的，他未公開說明還俗的原因，但他結婚的事實，可以說明比丘生活對他而言，並不適合。像這兩位，與寺院之有無及毀譽之相加，似乎沒有必然的因果關係了。

我與淨海法師，不論怎樣，均是處於不利的地位。縱然我們來日已近一年，有一位來日本觀光的同道，竟還當著我們兩人的面說：「現在你們雖然尚未變更身分，但是誰能保證絕對不變呢？時間還早，有的到日本兩、三年後，才突然變了的。」真是啞巴吃黃蓮，有苦難言，這位同道到我們兩人同住的一間斗室，明明親眼見到我們的生活型態，完全和在國內的一樣，僧服、素食，並且設有備做朝暮禮誦的佛壇，如此的情景，尚不能取信於人，我們還有何話可說！不說也罷，且讓我們咬緊牙關，堅定意志，用事實來向國人解釋吧！

三、溫暖的心

一旦下定決心之後，外在的影響是不易阻止的。菩薩道中，分有順、逆兩種助緣：大抵，福大障輕者，多有順緣的鼓勵和協助；反之者，則多逆緣的激勵和歷練，所謂久鍊成鋼。許多的不順意事，對我而言，未嘗不是推我向上的增上助緣，那些給我阻攔困擾的人，誰說不是我的大善知識呢？故而決定衝破一切難關，踏上留學之途。

但是，人心相同，我既是人，而且是人中之凡人，怎不希望萬事如意、少惱少難呢？所以每每自念福薄障重而暗暗地飲泣，回憶我自出生以來，總是在苦難之中不斷地搏鬥。然而眾生之在生死之中，要想逆流而上，游出生死的苦海，豈有毫不費力的便宜事呢？只要前程的好景在

望，再大再多的苦難，也該甘之如飴，直下承當。因此，在我的人生歷程上，往往會發現「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」的境遇。

當我幾乎要陷於完全失望的情勢下，我仍抱定決心並在佛前祈願：「弟子聖嚴，此番為求中國佛教文化及教育的重振，而去日本留學，去後絕不改裝，絕不放棄素食，絕不以做散工來換取生活費用。若我佛教尚有前途可為，敬乞三寶加被，助弟子完成學業。倘以弟子無福無德而非其選者，則在糧盡援絕之時，使之立即返回祖國，再度入山，閉門思過，絕不因此灰心而變志還俗。」此願一發，內心平靜了許多，似乎已將留學經費的問題，完全解決了。

果然，當我買了機票，宣布了出國的日期之後，部分原持反對態度的師長道友，自動地贈我行儀，有些人士雖未即時拿出錢來幫助，在觀念上也頗有轉變的跡象，尤其幾位長老及熱心的居士，在金錢上及精神上，均給了我莫大的鼓舞和勉勵。

最感人的，是在一九六九年三月十三日的晚上，我借善導寺的彌陀殿，向臺北的相識諸道友做臨別贈言，到了一百數十人，大多是我講經時的知名聽眾以及由我接引皈依了三寶的在家弟子，他們之中，雖有一、兩位是抱著憂戚的心緒，似乎是為我比丘的身分送終而來，大多數的人，即是真正為我東渡而來歡送與話別的。那天晚上，我準備了茶水及糖果，是以茶話會的方式進行。大家聽完我一小時左右的報告東渡的目的之後，都很高興，我要他們發問，並囑居士們之間互相認識，共同勉勵。他們之中，凡是發問的，倒不是關於日本佛教的，乃是修持方面以及佛法義理方面的。我真對他們感到抱歉，我雖經常主張學佛應以行持為重，卻未能有機會領導他們修行，我雖主張度眾應先學法，我在臺北，卻僅講了兩座經（《八識規矩頌》及《大乘起信論》）。散會之際，我的戒兄淨空法師，特地為大家攝了幾張團體照，雖因光線不足，畫面不夠理想，我仍把它珍藏起來，因在那個場面之中，聚集著一百多位居士及法師們的熱忱，將會永遠地溫暖著我的為法為教的心。散會之後，大家還是依依不捨地圍繞著我，有好多位一直跟隨我到客廳裡，他們好像能夠多看我一眼或多跟我說一句話，都有莫大的安慰，我想，假如不是我要遠離，當不致有這樣感人的場面出現罷！同時，因我已經宣布，第二天不希望任何人到機場送行，否則，我不安心，甚至會罵他們，為此，有幾位居士的眼角，依然掛下了離別的淚珠。

但是，第二天到機場一看，仍有數十位師長道友，趕來送行，有幾位年輕的居士，見我沒有真的罵他們，好像得了特獎似地歡天喜地，可是一轉眼間，我在人叢之中，揮手向他們互道珍重之時，竟又轉喜成戚了。本來嘛，世事無常，送君千里，終須一別，能夠勘破幻相的聖者，永遠不落悲喜的泥沼，通常的凡夫，喜樂憂苦，便互相交替而糾結不已了。

我獨自一人，滿載著祖國師友送給的溫暖和期望，踏上了東征的旅程。

坐在中華航空公司的班機上，心中不知是苦是樂，是憂是喜，自隋唐以後，日本為了欽慕中國的政教文化之輝煌，不斷地派遣使臣及學僧來我國訪問學習，以致日本在文化及宗教方面均成了中國文明的開發世界。同時，我國自唐朝開始，即有鑑真律師冒死東渡，隨行弟子二十三人，攜去大批的經像法物，受到聖武天皇的皈敬，並為聖武、皇后、皇太子等四百餘人授菩薩戒，同時設立戒壇，奠定了日本比丘戒之授法的基礎，到了一九六二年五月，日本佛教界為了追懷這位偉大的唐僧，還特別隆重地舉辦了鑑真大師圓寂千二百年紀念大會。他對日本文化影響之深遠，也就可見一斑了。

到了日本的鎌倉時代（西元一一九二—一三三三年），相當中國的宋元之世，由於中國禪師的相繼東渡，為鎌倉文化及政治、軍事，貢獻尤多，其中以蘭溪道隆、元庵普寧、無學祖元、大休正念、西澗子曇、一山一寧等人，最為有名，迄今猶被日本政府視為國寶的鎌倉建長禪寺，便是道隆禪師開創的，該地的圓覺寺則為祖元禪師所建。

另有一位中國禪師之名，在日本的民間更為響亮，那便是我國明末清初之間的隱元隆琦。他本為中國臨濟宗的法系，因為曾補黃檗山的法席，故於順治十一年（西元一六五三年）率弟子二十餘人東渡之後，受到江戶幕府禮敬，開創禪寺，仍以中國黃檗山福壽寺為其寺名，所以成了與榮西的臨濟宗、道元的曹洞宗，鼎足而三的日本第三禪系的黃檗宗。隱元東渡，也像其他華僧一樣，除了攜帶經像法物，也帶來工藝技術的傳授和中國土產的傳播，比如豆腐的製作法，便是受隱元之賜，另如豇豆、菜豆、扁豆，日本的命名，迄今仍叫作隱元豆或簡稱隱元。

如今，在日本民間的新年裡，尚盛行著一種叫作「達摩」的開運風俗，即是為達摩像點眼開目，同時發一個善願，據說相當靈驗，此一風俗，也是創自隱元派下的另一坐落於高琦地方的達摩寺。所以，今日的日本黃檗宗，雖僅有四百七十八座寺院，教師男女相加只有三百九十人，信徒十八萬人，是現在日本各宗派間勢孤力弱的一個小團體，但其卻為唯一由中國比丘所創的日本宗派。

當我想到此處，臉上不禁感到一陣熱氣上湧，我想我的面色一定紅得相當難看了。試想：我國的古德東渡，為的是什麼？在日本已做了些什麼？我呢？此去竟是為了向日本學習一點什麼回來滋養祖國的佛教，那麼，我在日本將會產生一些什麼作用，回國之後又能貢獻出一些什麼力量？我感到責任重大，但又自知福德淺薄，不足負起這樣重大的使命！唯有退一步想，在這聖僧不出世的環境之中，能有我們這些凡庸之輩，竭力以赴，總比大家袖手不管要勝一籌了。如此一想，心中又安慰了好多。

我到東京，正好是戰後最大一次降雪之後的第二天，放眼望去，一片銀色世界，這使我引起了二十多年以前的回憶，這樣的景色，已有二、三十多年未曾見過了。那時我還只有十多歲，長江南北岸的風雪，雖使家境貧苦的我感到寒冷，然而童年的回憶以及出生地的故土風物，總是溫慰難忘的。可是，當我聽到周遭的人們，都在用著日語交談之際，又將我從夢境般的回憶中喚醒，發覺自己不但不在故鄉，且已離開了祖國，做著異國之客了！

四、師友的期望

來日之前，在臺北的一年期間，我受著善導寺住持及監院的優遇，日常生活，已有養尊處優之感，所謂飯來伸手，茶來張口。另外還有水果，隨叫隨有；衣服換下，有人拿去洗了再送回來；房間髒了，有人進來掃除擦拭。因此，有一位居士怕我到了日本，也許不能適應。

事實上，我是農家子弟出身，曾經在最困苦的環境中長大成人，又在軍中待了十年，尚有什麼苦不能忍受的呢？為自己料理日常生活中的衣食瑣事，總比專為他人的生活瑣事而做幫傭的人好得多了。假如真有

一天，必須要我為人燒飯打雜的話，我也能夠自信絕不喊苦。因我經常勉勵自己：作為一個出家人，雖與君王並座不以為貴，縱與乞丐同行也不算為賤，真大丈夫，能屈能伸；也唯真大丈夫，始能入道出家。

當然，初到日本，蝸居斗室，除了忙生活雜事，最重要的是忙應付語文的障礙，以及功課的接受和消化，故在時間的支配上，感到非常緊張。由於親身體驗之後，對於先我而來留學的僧尼同道，不禁油然起敬，不論他們的成就如何，僅在對於留學環境的適應而言，已足令人感佩。

因此，有一位大正大學的安居香山副教授，曾在訪問臺灣時於善導寺見過一面，對我這樣在國內已有成就的中年法師，能放下名利，來日本做老學僧的精神，表示讚佩。另一位在臺灣詩文書畫界頗有聲望的吳萬谷居士，也給我來信說：「啣願東渡，志昌佛教，以上人學行，必底於成，名相早空，知不執於主講（案：係善導寺所請之虛名）

與負笈也。」

到了東京，給我寫信最多的人是恩師東初老人，他老本來不贊成我這出於自發的留學之行，我既來了，則「望子成龍」，乃為人之常情，故在第一封信中，對我期勉有加，情意殷重，現敬錄數段如下：

在此時期，能有暇讀書，固屬幸福，況出國讀書，更是幸福中之大幸福。近世留日青年同道者雖多，然有大成就者實寥寥無幾人。反觀入元日僧雖多達數百人，固多屬凡庸之徒，他們在禪學成就雖不大，然能把握時機，把禪學以外的中國文化輸入日本，照大體說，也不負此行。以現在而論，短時間內在日本能學得多少東西，當然要看人的天資，以爾之天資，或較其他者有較大之成就。但我不作此種想法。

經數年來徹底考慮，深覺宗教存在的價值（佛教在內），只是精神熱忱（意志，願心在內），不在學術文化。宗教要是走上學術化，是走下坡，趨向滅亡。儘管釋尊說了三藏十二部經典，但其重心仍然在道——精神。老實說：今日吾人捨道而不談，而談學術文化者，只是標榜他是時代人物而非落伍者。要是宗教超過時代，則永遠落於時代的後面，代表女子最進步的迷你裙，宗教能與它比罷？

（一九六九年四月一日函）

東初老人由大陸遷居臺灣之後，對佛教文化事業，不遺餘力，且將他所創建的道場，命名為「中華佛教文化館」，最近數年之中，亦在埋頭於書案的著作生涯，但他所重的宗教價值「只是精神熱忱（意志、願心在內），不在學術文化」。這與所有歷代的高僧大德的觀念，是脈絡一貫的，古來高僧，無一不博覽群書，甚至著作等身，像印度的龍樹、無著、世親，中國的智者、賢首、玄奘、窺基、道宣、道世，都是學冠當世的大學問家，但是，他們之為佛教的祖師而非學問家者，原因即在於他們所重的不是學問，而在宗教的精神。乃至近代的印光大師，尤其以著作豐富見長的太虛大師，他之反對以歷史進化論來考證佛典，即是最明顯的宗教精神而非學術的態度。今天的日本佛教，就是走上了學術化的「末路」，學術化未嘗不善，但它能夠破壞宗教的情操，乃為可能的事，宗教家與學術家之間的同異點，也是極易判明的事。東初老人深恐我會受了日本佛教環境的影響，變為本末倒置，背棄宗教精神而言學術文化，可謂用心至善。

至於我一向的態度，以及個人的願望，從未想到要使自己成為一名學問家，尤其不喜把我稱作「作家」。因我明白自己的身分和性格，假如作為一個比丘的我，走向了純學術的路，至少，也為自己所不歡迎。但是，佛教之作為宗教，絕不如其他神教之為了宗教的理由應當放棄學術，或違背學術，乃至反對學術。所以我是宗教師，卻不排斥他人保持學術文化的態度。我來日本，是為了宗教精神的實踐而求知識學術的輔佐，並非僅以學術的追求為目的，不過是以學術作為通往宗教領域的橋樑。

和我通信的法師和居士，當然不少，給我提供意見的也很多，現在再錄兩段比較扼要的師友的書信如下，以明他們對於我的期望，是多麼的殷切：

吾兄赴日深造，弟意不欲斤斤計較學位之獲得，最好還是認真從事某些工作之研究，如日人治學之方法；教會（各宗）之制度；出家僧眾之教育與管理；對在家信眾弘法及聯繫之內容與方法；僧教育及社會教育（如小、中、大學等）如何組織及辦理；寺院經濟之來源與運用；住持僧眾及職事為薪給制抑如我們寺院與個人不分？日人寺院（指各宗）為私人募建抑由各宗管長統籌興建？住持僧犯戒，管長是否有權力制裁或撤職或更換；日人信徒是歸各宗所有抑是屬於出家者私人所有（如我們中國一樣）？關於這些問題，希望吾兄加意研究，取人之長，補己之

短，作為將來改革中國佛教之藍本。學位獲得與否，弟以為那是虛名，真正的還是在「真才實學」，吾兄為一有心人，對此當早存於心也。

（臺灣幻生法師一九六九年四月八日來函）

希望座下在留日期間，多注意：1.日本佛教的組織層次，2.寺院與信徒之關係，3.僧眾與寺院之關係，4.經濟之來源，5.僧伽制度，6.教育制度，7.如何接引青年，8.怎樣適應日新月異的新潮流？若能在這些問題得到答案，我們加以取捨，以定我國佛教今後應走的路線，給中國暮氣沈沈的佛教輸血，給它打強心劑，讓它從沈睡中醒過來。

（美國祖印法師一九六九年五月十日來函）

以上兩位法師的年齡與我不相上下，所見也大致相近。幻生法師是我在上海就讀靜安佛學院時的老同學，來臺之後，雖經常與病為伍，卻未嘗稍離修學崗位，可以算得同輩之中潔身自好且有真才實學的法師，在我出國之前，曾做竟夕長談，語多慷慨，見解不落先人的老調，給我頗多鼓勵。祖印法師與我相識，乃在三年以前，他參加海外僑教會議而回臺灣，多謝他慕我之名，特別請星雲及煮雲兩位法師陪同到我山中的關房相看，談起中國佛教的復興大業，彼此意見極為契合。但是，如何著手進行復興的工作，可謂千頭萬緒。上面他們兩位所提各點，不過是舉其大要而已，要我在日本研究這一些問題，實是輕而易舉之事，我也會做成報告向國內公布，但是，要我回國之後如何從事這些問題的取捨和實現，那就要看因緣的安排了。

當然，期待於我的，不限於中年法師，長老之中也不乏其人，甚至更為關切，例如白聖老法師來信說：「仁者已到日本就讀，甚喜！盼達成願望，載譽歸來。淨海法師處，代我致意，並祝學成早歸，為無量頌。」白公老人是我求學時的副院長，又是求戒時的教授阿闍梨兼開堂大師父，對我關係極深，但他仍對我說了這樣的話：「你與淨海法師，此去只許成功不許失敗，如果你們兩位也一去不回（僧團）的話，大家都說，中國佛教會決定從此停止辦理留日手續的批准及轉呈了。」在其語氣之中，還是有些不放心，但其殷望尤重。

另有南亭老法師也有這樣的盼望：「來信說日本佛教有其短處，亦有其長處，我望你去短取長帶回來一套復興計畫。惟我國人，不論在家出家，有同一『不爭氣』的毛病，等於麻木，思之令人浩歎。忍勞耐苦，你一定能守。」（一九六九年三月二十四日函）南老人在同函中甚

至表示，由於小笠原宣秀（龍谷大學教授）及牧田諦亮（京都大學教授）訪問他的華嚴蓮社，加上我的赴日留學，頓然忘了過去對於日本人的民族仇恨，而增加了一分親切。

此在我的一位皈依弟子林正慈居士，也是相同，其為軍人家庭，愛國意識特別強烈，過去對於凡是日本的事物，無不憎惡，但在來信中說：「我們全家，由於師父在日本，不知怎的，偶爾也看日片電影，也聽日本音樂了，甚至有人在夢中去遊鎌倉的『江之島』了，因為我們的師父在日本，忘記了日本曾使我國的國體破碎，也使我們從大陸逃亡到了臺灣！」

在過去，在日本人心目中的中國，不過是一個地名而非一個國家或民族，認為中國人的愛國意識很弱，只要給他一點利益，他便會幫著日本人對付自己中國人。至於日本人，他們的民族意識極強，尤其是遠征的軍人和外派的使節以及工作人員，人人均以國士忠臣相許，人人可為國家而死，絕對不為賣國而生。事實上，日本就在於這樣的估計錯誤上發動侵略戰爭，也因如此的自信而招致無條件的投降。

我說這一段話，並非題外插曲，而是有慨於一些同道，擔心我們一到外國，就會變成日本型的和尚了。其實假如真的如此，雖受日本人的歡迎，卻斷不為日本人所尊敬。日本人很不喜歡你說他「不像日本人」而像「中國人」或「外國人」，那等於是罵他的祖宗，他們當然也不希望說我們中國人不像中國人而像日本人。假如你是卑躬曲膝，口口聲聲地說：「日本的至上」、「中國的不行」，他們那能看得起你?

前幾天，我由牛場真玄先生，介紹去見大正大學的關口真大博士，他是當代研究達摩禪、達摩大師、天臺止觀的第一位權威學者，去（一九六九）年到歐美講學，歸途中曾經過臺灣，但我當時已到了日本。他見我去，非常高興，忙著找書籍和資料給我看。我稱他先生，他也稱我先生，以中國觀念，他和我都不是先生，他是日本天臺宗的和尚，是一寺之主，又是該宗的權僧正（大法師），我也是法師，至少是比丘而非先生。不過，「先生」一詞之在日本，乃係「指導者」，是對教員、醫師、律師、學者、專家的敬稱，也用之於師父或老師或長輩的敬稱。對普通人的敬稱是「樣」，對普通僧人的敬稱是「御坊樣」。日本教授對於其本國學生，絕少敬稱先生的，除非已在擔任教員之職者。但以關口

博士的看法，我們是以中國佛教學者的身分在日本留學，我也老實說明，非來學日本的佛學，而是來學日本佛教學者所利用的工具。

可見，我們既不會被日本的現狀所同化，日本的佛教學者，也無意要我們變為日本化。甚至有一位我們的日本好友叫作三友苔雄，我們送他東西，他必還送一份禮物，我們去他寺院拜訪兩次，每次都使他的全家動員，為我與淨海法師準備茶點和食物，特別是「精進料理」（素食），忙得他的母親、弟弟、妹妹在「臺所」（廚房）裡團團轉。我們說過意不去，他卻說：「你們是真比丘，我們只是名字比丘而不持比丘戒，相當中國的居士，所以應當請你們來供養。」另一位駒澤大學的副教授佐藤達玄，他教的是戒律及中國佛教史，我則請他教我個人的漢文的日語讀法，今（一九七〇）年答應教我巴利文，他看了我寫的《戒律學綱要》，雖不全懂，即很佩服的說：「我研究中國戒律，卻不持戒。日本的戒，根本不行。」因此相當親切，常請我與他家人同桌，並且特為我做素菜。

此在日本習俗中是很不尋常的，一般家庭見客時，最禮貌的，便是打電話叫一份「壽司」待客，絕不可能由女主人親手煮了，全家和你共桌同餐，往往是女主人見了你一面，行了禮馬上躲了起來。

所以通常也不歡迎朋友（尤其外國人）到他們家裡訪問，如果有事，往往就在他們的門口解決，請坐也不會說一聲的。但我除了三友及佐藤的家，尚在一位浪岡洋一先生的家裡做了上賓。

五、我在日本做什麼

因我不是三歲的小孩，在知識的感受和辨別的能力上，已不是一張白紙，我雖自信不是一個主觀主義者，但我一旦進入一個新的環境，或面對著一個新的現象時，總喜歡把舊有的記憶或曾經經驗過的印象，拿出來做一番對照和比較，然後加以分析和判斷，構成我的另一個新觀念和新印象。

因此，到了日本，事事愛發問，有時問人，有時問自己。初到日本的當晚，被計程車載著，走完了高速高架公路，就進入我現在住的地方。短短一小時左右，我的頭腦連續發現了好幾個問題。

（一）海關人員對我這個出家人，頗友善，問了幾句就通過了，可見他們對宗教師尚有敬意。

（二）計程車司機，扳著面孔，不肯把車後的藏貨室開啟，只好和迎接我的淨海法師、慧定尼師，與我的幾件行李擠在一起，幾乎要把骨頭擠斷。要他走普通道，他卻硬起頸項直往高速公路上疾駛，這要使我們多花一倍的車資，另加通路費。足見日本計程車極不禮貌，後來才知道，對日本人自己也是如此，所以報上常有抨擊的文字。

（三）高速公路，雖不挺直，但均高架，都在三、四層高的樓房上空經過，這種工程的浩大，絕非新開發的國家所能辦到的，日本經濟成長之快速，可見一斑。果然，去年年底公布，日本已成為世界第三位的經濟大國，超過了西德而僅次於美國及蘇聯。去年完成的由東京直通名古屋的「東名高速公路」，工程更加偉大，每寸的費用為二十七元美金。目前東京的地下道的總長度，也僅次於紐約及巴黎而為世界第三位，原因是日本的鋼鐵重工業發達，所以公共的建築事業，突飛猛進。在東京街上走的有軌電車，已在有計畫地拆除淘汰，改向高架及地下發展。身為同是黃種的亞洲人，日本何以能夠如此，我們卻未能。無他，是在戰後受到美國的全力扶助，以及韓戰、越戰的經濟挹注之故。

（四）當我下了計程車，發現鴿子籠式的民家住宅區，一片都是木造的兩層樓平房，後來知道其建築費相當低廉，但卻經常拆了再建，為怕地震，所以不建太高的。奇怪的是在東京鐵塔附近，竟又正在起著四十一層的大廈，在板橋區正計議要起八十層的大廈，普通民房卻相當簡陋。我當時猜想一般平民的生活不會太好。現在證實，政府的中級公務員，大概是兩百元美金上下，百貨公司的店員，大多僅有八、九十美元的月薪，不過，日本盛行三班制，假如你的精力充沛，一天可在三處工作十八個小時，至少每月可以賺到二百五十美元了，不過，這樣拼命的人不會太多。有一次我問一個計程車司機，他

為公司每天開十六小時車子，月薪八萬日圓（相當新臺幣八千八百元），除了房租、稅金、生活費之外，能存進銀行的已沒有了，可見，一般家庭並無積蓄。事實上一般家庭，都在寅吃卯糧，欠著大公司的分期付款的債。

為什麼？這在我到了東京第二天，就明白了。淨海法師先到東京一個月，已經將我們兩人的住所及炊具、食物、應用家具全都準備妥了，真是難為了他，所以慧定尼師一再說我有福報，淨師為找房子，跑了多天，碰了好多壁，我卻完全坐享其成。當我們談起物價時，始知我們的房租每月一萬六千日圓（與新臺幣九比一），水、電、瓦斯、保安燈、清潔費等尚不在內。配給食米每五公斤七百六十日圓，一小把青菜五十日圓，一根紅蘿蔔三十日圓，一塊豆腐三十日圓。算起來比臺灣貴得多了。過了二十多天，菲律賓的劉梅生居士遊美回來道經東京，住了兩週，據他說東京生活費用甚至高過紐約。被他一說，心中不禁為之著急：一則我來日本之前，僅有每月百元美金的預算；再則拿了這麼多臺灣佛教界的淨財，花在日本，若不能夠真為中國佛教帶回一些什麼營養，責任如何交代？不過，對於素食者而言，一如在國內同樣的便利，不像耳聞那樣，日本沒有素油也買不到蔬菜，倒使我安心不少。

首先接觸到的友善的日本人，是我們的房東夫婦，在臺灣時曾聽到說，日本的房東極可惡，他拿了你訂約時的禮金，就希望你能趕快搬掉，然後再租出，再收禮金，因為房東在許多地方不給你便利時，你就非搬不可了。然而，我們的確有福，房東叫著和知虎喜，老夫婦倆，一見我能說幾句日本話，高興得什麼似地。他是淨土宗的信徒，對於普通佛法及中日文化的歷史淵源，也能懂得不少，他說能有中國法師住在他家，是他的福氣。直到現在，對我們兩人的照顧，要比對其他的房客更多。最感人的是，日本華僑不知供僧功德，我們的房東卻告訴我們：以前日本人大多供養僧寶的，現在日本和尚都結婚了，所以也不願去供養



▲景中為作者寓居的小木樓

了，你們是真和尚，我們應當供養。除了常常送些食物給我們，淨海法師去夏返臺之時，房東供養一千日圓的香儀，家師東初老人去冬來訪，房東供養二千日圓的香儀，聞我即將返臺，也送了我一千日圓。日本的物價，去年平均漲了百分之十五至三十，房租自不例外，可是，到去年年底，房東太太竟在我們的租約上把一萬六千日圓改成一萬五千，自此每月減收一千日圓，表示敬僧。並已答應我們，住滿兩年後，如果尚需多住數月，不必續約，可以照現約付錢。而且我們隔壁的房間，已從去年初的一萬八千日圓增加到了兩萬六千日圓。

以前，僅是耳聞，日本人的刻苦勤勉和學習精神，要超過其他國家的亞洲人，雖其智慧並不是亞洲人中的最優秀者，然其努力的結果，要比聰明自負的更有良好的表現。我到日本之後，便發現日人的讀書風氣之盛，絕非現在的臺灣同胞可比，他們上下班時，上車之前及下車之後，趕路的步伐，像是軍中的緊急行軍，或趕去緊急集合，但在車內，大多慢條斯理，悠閒自得，有的看報，有的看書，好像要去趕考似的在臨陣磨槍。實則，他們已養成了利用空閒看書的習慣，在家中也是一樣。所以我與日人交談的最大感觸是他們的平均知識水準，要超過我國，一般人的知識領域也比較廣。日本的翻譯事業也為我國所不及，不論那一國家出了一本世界性的新書，在三個月內，就會有日文的譯本出現，而且譯得相當的好。普通的佛書可銷十萬冊以上，這些新知的譯著銷數，不言可知了。日本人既是如此勤奮地讀書，我們是為讀書而來日本的人，更加應該讀書了。要讀日本書，首先要學日本文，我雖自修

過，也在臺北補習過，但要運用自如，豈有那樣便利。因此，除了大學院的功課，必須另請日文老師。一般留日學生，大多先進「國際學友會日本語學校」，一年之後，再進日本的大學。我們大學的教授，也教我們跟越南比丘一樣，先去學日語，或者進日語學校的夜間班。我們卻做了另外的決定。

首先由吳老擇先生介紹了牛場先生。牛場原係大正大學的講師，能看懂語體中文，也能說幾句中國話，現因年老退休在家著作，他對中國留學生，相當友善，我在臺北時，就由楊白衣居士處得悉牛場之名，且願指導我們。本來家庭教師均要報酬，而且相當的貴，牛場則不談這個，甚至拒絕接受我們送他的水果及點心，他說：「你們應多用功少用錢，有錢應多購書帶回去，不要花錢送我的禮。」他已鬚髮皆白，但在學問的追求上，仍如青年，經常去古書會館購舊書，也告訴我們應去何處，可以最少的代價，買到很好的舊書，現代日本學者的新書，大多是採自明治、大正及昭和十多年間整理完成的資料，所以不要專購新書。在日本一年以來，他待我們最關心，也使我們最感激，他懂得中國現代佛教徒的苦悶，也感念日本佛教的主要源頭是發自中國，見到我們，像是見到了落難中的故鄉親屬的遺族子弟，頗有不勝噓吁之感。

最初是我與淨海法師，每週同去一次，後來由於我曾有些基礎，淨師則必須從字母學起，所以每隔一週，兩人分別各去一次。我在牛場先生處獲益很多，先教我把日文譯中文，後教我用日文來將中文譯出，前者較易而後者頗難。他又說：「學一種新的語文工具，好像重新生長一次，痛苦是必然的，但在學會之後，快樂也是必然的。何況你們的碩士論文，必須要用日文撰寫，否則，你們來日本做什麼呢？」

另一位日文老師是我們的同學三友苔雄，在前面已有介紹，他每週教我們九十分鐘的日語會話。

去年夏天，淨海法師返臺渡假，我則另請一位立大的三年級同學古河俊一，教了兩個月日文。現在仍是淨海法師的老師。



▲作者與李添春居士的兒子李俊生先生合影

從去年十月份起，牛場因為研究工作較忙，不能繼續再教我們，我們改請李添春居士的二公子李俊生先生教讀日文的佛教書籍，方式和牛場那邊相同，我與淨海法師分別隔週上課九十分鐘。俊生先生原讀駒澤大學，後轉讀立正大學碩士班，現在正讀博士班，經常也和我們同堂聽課。他為人非常和氣而樂於助人，我們在許多方面，都得到他的照顧。畢竟他是出身於佛化家庭的子弟，我們有時送他一點小禮品表示謝意，他必送還更多的東西，我們不好意思，他卻說未能多做供養，對於法師應該供養。其實他也是自食其力，維持夫婦兩口的生活，除了讀書，尚得每日趕在兩處工作，時間相當寶貴，金錢也很寶貴。

還有一位駒大的副教授佐藤達玄，由駒大的空雲尼法師介紹認識，他是研究中國佛教史的，見我寫的《世界佛教通史》上冊，他把大拇指一豎：「如果是我寫的，可得博士學位了，你把它譯成日文吧，在日本尚未見到如此的好書哩！」的確，日本的好書很多，以《世界佛教通史》的氣派寫成的，還未見到，因此他極願和我互相研究。因他是日本曹洞宗的和尚，去年到臺灣訪問時，有一家寺院送他的一本書上，簽稱

他為「佐藤居士」，使他有點難為情。實際上我的補充意見，以為他是「住寺的居士」或「攜眷的僧人」。在中國立場，稱他居士並未錯；在日本立場，居士並不住持寺院，如此差別而已。我看，日本的佛教教師有點像西洋的基督教教士，如果你把基督教的傳教士或牧師，稱呼為平常信徒，他們也是不甘願的，因為牧師雖然也是在家人，他們的職務卻是做著傳道的工作。因此，日本僧人，可以不稱他們為比丘，不可不承認他們是和尚。請勿誤以和尚即是比丘，和尚在印度的梵話為「鄔波馱耶」(upādhyāya)，譯意為親教師，不限於佛教的比丘所用，外道的在家教師也有採用的。

我們到了日本，既是比丘，又是學生，在華僑及日本人看來，也是和尚。既是宗教師，就有宗教生活及宗教的儀節，除了我們自身的，尚有關於他人的。因此，也有華僑因喪事而請我們誦經超度，聽說以往的留日僧尼也做這種工作。我呢？並不反對比丘為信徒誦經，若以替人誦經作為謀求生活的方式，我就不贊成了。俗人以請比丘誦經作為喪葬的排場而將比丘視同鼓號樂隊，佛法的尊嚴也就因此掃地。因此，當第一次有人請我們誦經時，由於喪家曾給我們在留日人事及手續上的協助，不忍峻拒，但我要求死者的遺屬們，敬僧、禮僧，來去迎送，並對他們開示，要他們先拜佛，次拜僧，再拜亡靈的遺像。可是，喪家不知曾聽那一位留日的「先輩」法師說過，臺北誦經通常是每一個和尚一百元新臺幣，因此，也就照例給我們每次一千圓日幣（相當一百一十元新臺幣）。本來，僧人誦經，不得計較供養之多少，可是，施主若以工資比率，那就失之於不敬了。這是中國的習俗難改。當然，這家華僑並無輕慢僧尼之意，甚至由於我的開示，更加敬信僧尼。到了去年新曆年底，有一位曾皈依倓虛、定西、樂果等東北三老的修昆璞居士去世，他是在東京華僑之中，我所知道的兩、三位正式皈依了三寶的正信居士之一。當他病逝醫院之後，清度法師即打電話給我們，要我們誦經，為了鼓勵更多的人信佛，對於一位正信的居士，我們應該答應。一到修家，未亡人見到我時，如見到父母似地向我的腳下撲倒，投地不起，我就立即以人生的無常苦空及因緣的虛幻聚散，善巧地開示修太太，經過十分鐘左右，始把她安慰著坐起身來。修氏老夫婦兩人，雖不是我的皈依弟子，但已久慕我的虛名，所以，我的開示，對修太太十分受用，並說，像我那樣懇切真誠的開示，還是三十年前在東北聽定西老法師講過。其實，我們那敢和定西長老相比，那是佛法的加被和她本人的善根之力使然。

但是，除了三、兩位正信居士，我們仍不希望為華僑誦經。

不過也有例外，比如今年元月中旬，有一位原來曾做駐滿洲國大臣的張先生，病逝東京寓所，他在晚年念佛精進，禮佛不間，但他僅是隻身在日本，喪事由其生前的友好料理，因其信佛甚篤，所以想為他請到有道的高僧前去超度，日本卻沒有高僧，正巧遇到皈依不久的鈕正慧，談起此事，就把我和淨海法師用包車接了去。起初，我仍有顧慮，不和那位張先生的政治背景如何，鈕居士則一口為我擔保：「師父請放心，弟子在東京已數十年，知之甚詳，再說，我怎麼也不會使得師父吃虧的。」結果，我見到日本前首相岸信介，也是張氏治喪會的友人總代，才放了心。曾經做過駐日公使的陳先生，見我們兩人在張氏靈前，上了香，誦了一卷《心經》和三遍〈往生咒〉，為亡者迴向超度，感到滿心歡喜。他是張氏葬儀委員會的主委，特以主人身分，請我們到東京華僑經營最大的一家觀光旅社「山王飯店」吃晚飯，叫了滿桌的「精進料理」，那也是我們在日本第一次吃到最豐盛的並且是中國風味的素席。席間交談很多，陳氏雖未皈依三寶，因其常與日本佛教人士往還，故對佛教常識懂得很多，並有心願，協助真言宗智山派大本山成田山的圖書館之整理和擴建。

談起佛教關係的圖書館，我的興味最濃，我在來日之初，即有將中國佛教之佚書而仍存於日本的文物，集資價購或影印了帶回去的願望，並在《香港佛教》一一二號提及此事。要想達成影印的願望，第一條件是經費，第二條件是和日本幾家大圖書館的關係之建立。如今，經費已有一位居士極願助成，正在思考如何去向有關的日本圖書館接洽，若無相當人事關係，想要達成此一目的，頗為不易。真是因緣巧合，陳先生，不但熟識成田山圖書館負責人，也熟識東京兩大圖書館之一的東洋文庫的負責人，另一個國會圖書館，他說也能轉託友人達到目的。由於這一巧遇，雖然此一大業尚未開始，已使我欣喜不已。但此巧遇是由禮請我們去誦經而來的，可知，誦經豈非好事。這次誦經，又是從接受華僑的皈依而來。

在我們未到東京之前的現代日本，是否有過皈依三寶的佛事舉行，我不知道，日本信徒是生來的、世襲的、屬於那一宗派的，故也無所謂接受三皈與否。

至於我們，雖然來做學生，卻未放棄作為一個比丘的責任，所以，凡有和人接觸的機會，總以佛法作為交談的主題。因為我們是比丘，說

話不離佛教，不會有人取笑。相反地，如果比丘不談佛法而光談世俗之事，人家倒會譏嫌我們為世俗和尚或光頭俗漢了。

但是要在一個新環境中，首創風氣，頗不容易，所以，我來東京已近一年，在此期間，求說三皈的正信居士，僅得四人而已。追溯一千二百一十二年前（唐玄宗天寶十二年），鑑真律師以六十六歲高齡到達日本之後的一年之間，受到日本宰相、右大臣、大納言以下高位百官的禮拜問訊，並為聖武上皇、皇后、皇太子等四百四十餘人授菩薩戒。比起渡日先賢如此的盛德宏業，我真要慚愧得無地自容了！

說起三皈依，也是菩薩們的安排，不是個人的力量。第一次是因劉梅生居士訪問東京，他對我們很有敬意，對於接引社會青年的進入三寶，也極具熱心，故由於他的關係，把一位大學剛畢業的日本青年，叫作本保正長，勸了來接受三皈，另一位由馬來西亞來日本留學的華僑青年陳亞榮，同時參加。這次可以說，我是做的現成佛事，一切功德，均出於梅生居士的成就。

六、華僑皈依

再說另外兩位華僑居士的皈依因緣。與其說是我的接引，不如說是他們自己的佛緣成熟。當我尚未來日之前，毛正智居士就已看了多年的佛書，也是臺灣出版的《海潮音》及《菩提樹》兩種佛刊的長期讀者，所以當他從《菩提樹》的消息中，知我到了日本，立即寫信到立正大學佛教學研究室，把我找到，他在信中對我推崇備至，一則使我汗顏，同時也使我有「吾道不孤」之慰。他要我邀同在東京的留學僧尼，到他的鎌倉寓所應供，於是，我和淨海法師商妥，決定去鎌倉一行，並且約了慧定、空雲、妙智等三位尼法師，順道參拜了建長寺、圓覺寺和以大佛聞名的高德院、新建的大船觀音等佛教名勝之後，去到毛居士山間的寓所，他連忙打開久封的鐵柵正門，把我們讓進客廳奉茶。經過交談，始知他雖看佛書，也知供養僧人，但尚不是三寶弟子。問他曾經親近過那幾位高僧大德，他說：「正在等著大法師親近。」並且又說了一些似道非道似佛非佛亦道亦佛的道理，請我印證。他的書架上既有佛書也有道書，他信佛也信道，談起靜坐修持，便是大週天和小週天的觀念。同時告訴我，他在近幾年前曾以二千萬圓日幣，為他做牧師的小姐建了一座

基督教堂。我將這些印象綜合起來，發覺他是一位宗教大同盟主義的信仰者了。所以，除了適可而止地談幾句佛法，不便和他辯論。由於我研究過比較宗教學，是以發覺我既懂佛也懂道，甚至還懂基督教，既知中國佛教，也知日本的佛教，故被認為是難得遇到的僧人了。因此，見了一面之後，對我更加敬仰，在他的信仰上也更進一步地接近了正信的佛教。

接著一連兩次，給我寫信，請我為他誦經錄音，他要隨著我的聲音學著誦經，第一次錄〈普門品〉及〈大悲咒〉、十小咒，第二次錄〈楞嚴咒〉。東京到鎌倉往回一趟，如果稍事逗留，即需半天的時間，我仍有求必應，或懇請淨海法師同往，或在我們的住處，請了五、六位留學的同道，錄音之後，由我送去。致有一位尼法師笑我：「毛居士又不是法師的弟子，他也不是真正的居士，怎麼如此熱心？這麼遠的路，這麼麻煩的事？」

其實，我有我的想法，人家既願接近我們，並且願學誦經，正是傳播佛種的好機會。何況毛居士每次問我，要他來或者我願去時，都是我願前往的。但不久之後畢竟成了三寶弟子。

毛居士曾任浙江上虞縣長及駐日本長崎總領事，當他皈依之前，約同他昔年的同僚鈕先生到我的住處相探，並決走皈依的日期之際，我便希望鈕先生也能到場觀禮。舉行儀式那天，請了淨海法師及另兩位尼法師同往鎌倉。儀式開始之前，鈕先生如約趕到，我便寫了兩份皈依詞，也取了正智及正慧兩個法名，鈕氏本係被邀觀禮，我也未說請他一同受皈依，但是，當我穿袍披衣，正襟端坐著把三皈的意義講解完了，他也自願跪下地去，誠懇地接受了皈依。

皈依儀式，極其簡單，不用引體，不用唱誦，僅在正授三皈之前，念了三遍懺悔偈：「往昔所造諸惡業，皆由無始貪瞋癡，從身語意之所生，今對佛前皆懺悔。」接著正授三皈之時，一邊念誦三皈依文：「我某某，盡形壽皈依佛、法、僧，不再皈依天神外教、外教教義、外教教師。」一連三遍，做三次接受三皈戒體的觀想。再念：「皈依佛、法、僧竟。」最後誦三遍四弘誓願：「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」先後不到十分鐘，就將這場佛事做完；但在這十分鐘的時間之內，由於參加者的注意力（心念），完全受佛事的威儀及懇切的語意所融攝，見他們那種恭敬虔誠的情形，絕非

集體數十人皈依時所可相比。所以皈依完了，觀禮的淨海法師第一句便說：「簡單、莊嚴、隆重。」隨往的兩位尼法師也均有同感，甚至其中的一位，由於我這一皈依開示及儀式的感動而對我說：「今天我也不由自主地在內心重受了一次的皈依，感到遍體清涼。」

其實，我那有這樣大的感化力，這完全是由於毛、鈕兩位居士的善根所感，也是由於同往幾位出家同道的德力加持。不過其中的主因是在毛正智居士。

同時，唯恐他們誤會，僅我一人是他們的皈依對象，所以一再強調，他們是皈依一切的三寶，一切僧尼都是他們的師父。故在皈依儀式終了，我未教他們頂禮我個人，而是請淨海法師等一同站到中間，接受他們平等的禮謝和供養。

（佛曆二五一四年二月十五日寫於東京立正大學，刊於《菩提樹》月刊二〇八、二〇九期）

我的留學生活

一、我的生活

我在留日剛滿一年時，曾於一九七〇年的三、四兩月的《菩提樹》雜誌（第二〇八及二〇九號），寫了一篇〈留學日本一週年〉。此後雖然經常於臺灣的《海潮音》、《獅子吼》、《菩提樹》，香港的《香港佛教》、《佛學雙週刊》、《內明》，南洋的《無盡燈》、《慈航》，日本的《天聲》等雜誌及報刊之中，發表了長篇的著作、譯作和單篇的論文，但卻很少提及我自己的生活情形。因此，有些關心我的師友，盼我再寫一篇關於自己的文章，免得讓人亂猜，我在東京，除了寫稿著作之外，還做些什麼活動。

正如我已在數篇報導文字之中所說的那樣，近代的日本佛教，是在世俗化和學術化的環境之中，向前推展，尤其在已成為世界最大都市的東京這個地方，世界各地所發生的新花樣，都可很快地在東京找到它們

的樣品。因此，若依比丘的律制，住必蘭若和行必頭陀的尺度來衡量，可以說，我是沒有一天不在破戒犯戒！

正因為我想保持中國沙門的本色，所以無法住進日本的寺院。目前住在一個四個半疊榻榻米的亭子間裡，與俗人僅隔一層板壁而居，雖然已是比丘生活之所不許，但卻比起住進日本寺院更清淨些，至少，尚能有我自己的行持原則。好幾位初到日本的人，到我住處訪問之時，總有一些覺得意外，他們以為我已換了西裝，蓄了長髮，不喝酒，也該會抽煙，不吃大魚大肉，總也不致仍和國內時那樣的謹嚴。其實，我是讓他們失望了。



▲作者初抵日時攝於宿舍佛堂前

有一些人士，對於出家人的要求是相當矛盾的：一方面希望出家人的生活，依舊保持常住山林的禪修標準；另一方面又希望出家人深入社會，普濟人間的疾苦。當出家人與普通的社會接觸之際，覺得出家人的生活習慣，不能適應現代化的生活環境；如果出家人也和俗人打成一片

之時，又認為失去了出家人的本分！這是比丘的律制和現代社會的抵觸之處。正因如此，就有部分人士主張：出家人的責任，在以精勤的修持，住持僧團的寺院佛教；至於隨俗的宣化和接引初機的工作，應由居士們來承擔。

其實，這是一種似是而非的看法。居士承擔接引工作的要求，今後當越來越感迫切，但在出家人方面，除了修持，同樣要負教化的責任。因在釋尊的當時，遊化人間、接引初機的工作，是由比丘、比丘尼僧承擔起來的。所不同的是，釋尊依據當時印度的社會背景，為比丘、比丘尼僧所制的戒律條文，用之於今日的社會環境，自有其不能融通之處而已。以至到了明末的蕅益大師和民國初期的弘一大師，便覺得比丘戒是無有一人可以持得完整清淨的了。事實上，在佛世的印度社會中，要把現傳的比丘戒持好，並非一件困難的事。若以原始佛教的比丘律制，行之於二千五百多年以後的今日社會，怎麼能夠沒有問題？由於今日的中國僧制已經名存實亡，所以我也不想在此加以深論，唯願一般人士不要用其一己之見，來衡斷出家人的生活標準就好了。

二、可貴的出家相

當然，我是主張學佛應以持戒為基礎的人，這也是佛教的根本精神，佛教徒如果不持佛戒，他和普通的人，就沒有二致了。佛戒的基本是從五戒十善推廣而成的。作為一個中國的僧人，對比丘、比丘尼戒，雖然無法如文受持，至少也和俗人所持的五戒十善，在深度和幅度方面，有所不同：例如堅守男女之間的一定距離，保持出家人的形相，不與俗人共同生活，不去歌舞等的娛樂場所，不做有失威儀的運動和遊戲。若從這樣的角度，作為衡量比丘生活的最低標準，我來日本之後的這段期間，也當獲得六十分以上的最低成績了。這是值得告慰於自己的事，但我不敢直下自稱是清淨的比丘，乃是毫無疑問的事。如要標榜持律，也就不該跑到日本這個不談戒律的國度裡來了。

在東京，乃至日本的鄉村，除了各宗大本山之外，平日很少能夠見到以僧裝出現的僧侶，唯有春天的「彼岸」及秋天的「御盆」，在這一年兩度的日本民間祭祀祖先的季節中，可以看到許多穿起了僧服的僧侶，在大街小巷的人叢之間穿來插去，趕著為信徒家去誦經應酬。如在

平時，那只有誰家死了人，僧人才會以僧裝去信徒的家裡。因此，有一次我去訪問一位朋友，找不到門牌號碼，問了路旁小店的店員，他竟以為我是找喪家念經去的，回說：「最近好像沒有聽說附近有誰去世了呢！」經我說明之後，始向我道歉，並且告訴了我所要找的門牌位置。由此可見，日本自己把他們的寺院佛教，稱為「葬式佛教」，固是諷刺，也是事實了。

但是，大多數的青年人，對於佛教，既不積極地追求其信仰，也不反對和歧視。他們從教科書以及各種的大眾傳播工具，如報紙、雜誌，尤其是電視和電臺之中，知道日本的文化和佛教的關係是不可分割的，從事佛教文化之研究和傳播者，又幾乎是青一色的佛教的僧侶學者，雖然佛教的教化工作，在此工商業時代的物質文明之中，所起的功績，無法用電子計算機求出它的體積和數量，佛教的崇高偉大，乃是誰也不敢否定的。所以，像我這個終年穿著僧服的人，雖有可能被人誤作去為亡靈超度的「坊様」（出家人），但也從未遇到過鄙視厭惡的情形，有些老年人，還會合十問訊。自然，如果對我的服裝略加注意，就可知道我不是他們日本的僧侶了。

相反地，由於我的僧相，倒使幾位日本的青年產生了信佛學佛的興趣。有一個立正大學法學部的學生，經常見我在校內進出，始終不敢向我打招呼，後來我在圖書館裡一連坐了好幾個星期，幾乎每天都會見他在我桌前走兩趟，結果我向他笑笑，他才說：「對不起，我可以打擾你的用功嗎？」我說：「我太累了，正想有一個人來談談，輕鬆一下。」接著他告訴我，他對於高僧們的事蹟，都很崇仰，從今以後，如有高僧出現的話，一定不是日本人，縱然是日本人，也不會在日本國內成為高僧，因為，例如立正大學佛教學部的學生，大半是僧侶，但在平時除了我是僧侶之外，要想指出誰是僧侶、誰是俗人，就太難了。所以，他想信仰佛教，現在這樣的日本佛教，卻不能引起他深切的信心。後來我勸告他，佛教在衰微的時代中，只要有乃至一人警覺起來，不論他是出家人或在家人，以身自許，為了挽救佛教精神生命的危亡，來做全力的自我實踐，那麼，此人即可成為一代的高僧，整個佛教的慧命，也會由於通過此人的宗教生命，而為人類帶來無限的希望和溫暖。我又進一步地告訴他，佛教的本質，不是批判主義的，乃是實踐主義的。能夠具有批評現實的知識，是好的，假如具有批評的能力而放棄批評的行為，直接以自我的實踐，來求證其所持立場之是否正確，那才是最好的。

這位青年聽了我這番話，他的眼睛似乎亮了很多，並說：「原來是這樣的，今後我要多看一些佛書了，至少我要認真地把它當作自己的信仰了。」

上一個月，我到東洋大學的圖書館，一連查了一個星期的資料，其間，也遇到了兩位日本青年，他們拿了一部《碧巖錄》的日文講義，跑到我的位置來，開口就說：「好不容易，有機會見到一位以和尚的姿態來研究學問的人。」

我告訴他們：「你們看錯了吧，我是中國人唷！」

「對了，我們就是要請教像你這樣的中國僧人。」

結果我把這兩個青年，約到外面的休息室中，展開了半個小時的宣化工作。其中一個告訴我，他在高中二年級的時候，曾經有一次搭乘公共汽車去學校的途中，一落座位之後，便把自己忘掉了，既不是睡著了，也不是昏迷了，乃是清清楚楚地、痛痛快快地，把空間和時間的存在忘記了，也把主觀的身心和客觀的景物忘記了，直到汽車過了他的學校，到了終點時，才被司機將他叫醒了。從此之後，連續又有好幾次，發現他自己站在他的面前，因此而使他開始了宗教信仰的追求。當他進了東洋大學，便從一位教授處，得到了要他去讀禪宗公案語錄的指示，他也的確已從禪宗公案之中，似乎理解到了一些什麼，又覺得什麼也沒有理解到。他很希望在高中時代把自己忘掉的境界再度出現，等了幾年也沒有等到。因此，我告訴他，忘我的境界，不是靠盼望和等待所能得到，高中時代的那種經驗，是在無心思的情形下出現的，那僅證明他具有修行的宿根，如要求得隨心所欲地隨時出現那種狀態，那就非靠修持禪定來達成其目的不可了。至於近人的《碧巖錄》講義，那是從文字的表面而給語錄所作的解釋，並不能夠深徹祖師們的悟境，悟境卻在表面的文字之後和之外。不但後人無從解釋，縱係語錄的說出者，也從來用不著另加解釋，因為，語錄本身並無特定的意義，祖師們只是用來點破當機者之疑情的工具而已。

於是，那個青年硬要我教授他們參禪的方法。苦以我不是禪師，同時也沒有參禪的道場，無法滿其所願，只好勸他們利用暑假，去禪宗的大本山，跟名師學習。雖然我也知道，今天日本的臨濟宗和曹洞宗之參禪行事，不過是例行的佛事，由禪開悟的，尚未見聞過哩！據我所知，

修大乘禪不得效果，轉而去錫蘭、泰國、緬甸等地，修習小乘禪觀的日本僧，倒是有過幾位了。

那個青年又告訴我，他雖未斷肉食，但在吃到肉類之時，總覺得是吃著自己的肉一樣，很不是味道。聽說我是素食者，而且知道素食是中國佛教的基本要求之後，這使他對於中國的僧團生活嚮往起來。可惜，當大陸佛教滅亡之後，希望僅存的臺灣佛教，尚無一處可以供人集體參禪的道場哩！

另外一位，因為家庭是佛教的，所以生來就是佛教徒，但對佛教的看法，和他所瞭解的佛教，可說尚在佛教的門外，唯其由於種種人生的煩惱，使他追求信仰，而又不得其門，同時也對信仰的功效有著很多的疑問。例如信佛之後，僅對信仰者個人有益，還是對於信仰者所處環境中的他人也有益？信仰是精神作用的安定力，是否也能解決物質文明帶來的種種危害人類身心的難題？假如信仰無法解決物質文明給人類造成的災禍，那麼這種信仰，至少在今天的人類，便當暫時放棄宗教的努力，而將全部的智慧和能力，都放到物質環境的改造上去。可是，事實證明，信仰不能主宰一切，物質文明的改造，也絕不能解決人類的煩惱。所以他很覺得困惱！

後來我告訴他，致力於物質環境的改造，只能解決問題於一時，所以，永遠無法一勞永逸，永遠都是做著頭痛醫頭、足痛醫足的治標工作。至於佛教的信仰，是教我們以釜底抽薪的辦法，逐漸減少欲望之火的火勢，直到欲望之火完全熄滅之時，他雖依然處身於物質世間的人群之中，人我之間與物我之間的種種身心的活動，所謂喜怒哀樂、利害得失等的感受情緒，便會逐漸地平靜而達於澄澈的智慧境界，那便是轉煩惱而成菩提的工夫。因此，信佛學佛的動機，就一般而言，應該是為了自身，信佛學佛的目的，則當兼為他人了。所以，信了佛教的人，他當為了他人的幸福而鼓勵物質環境的改善，同時為了達成改善環境的目的，除了物質的，更當著重於精神的安定，唯有安定了現實環境中所有人群的精神生活，才能真正促成環境的改善。因此，凡是信仰佛教的人，如果他是信得虔誠懇切的話，除了作為一個正常而積極的普通人，也必然是一個熱心於佛教信仰之傳播和佛教教義之宣揚的人。

那個青年，很顯然地是初次聽到這樣的道理，所以感到很高興地和另一個和我談話的青年約定，要去認真地信佛學佛了。

這是我的僧相所發生的一點作用。可是在日本的現實社會中，經常穿著僧服，也確有許多的不便。

三、僧裝與素食

此間，常有各種集會、聚餐、研究旅行等的團體活動，往往由於僧裝和素食，只好不去參加。有時非得出席不可的場合，縱然主辦者設想周到，也得要放棄一些應享的權利。

比如中華民國留日學生的同學會，以及華僑界為了慶祝國家的重要紀念日，舉辦的酒會、舞會、歌唱會、電影欣賞會等，每次接到了招待通知，照例要大家攜同眷屬或好友前往。我卻照例向字紙簍裡一丟了事。否則，如我應邀屆時前往，恐怕就要被人當作「欣賞」的對象了，尤其是酒會與舞會的場面。

可是，在這種場面中，可以結識很多新的朋友，能使一個人的生活面向外延伸，擴大互助合作的範圍，這就是現代人所不可缺少的社交活動，從佛教的立場而言，亦即是「同事攝」的一種方式。然在比丘律的原則上，這是無能為力的事，否則他便脫離了出家人的立場，而流於俗化了。別說比丘律制，即使在現代人的角度看來，僧人穿插於男男女女之間，也是一種刺人眼目的怪現象，更不用說相擁而舞了！

因此，當在必須出席的會議之中，盡可能地開完了會我就離開會場，不參加餘興的活動。然在各種學術性的論文發表大會之後，無一不舉行聯歡性質的「懇親」餐會，與會的會員們，便在餐會之間，進行私人的個別接觸和懇談，能使年輕的新會員們，有機會直接認識許多大學者和名學者，並且在這樣的餐會中，使得大家融融洽洽地打成一片，除了是友誼的，也是提高集體研究精神的一種方法。可惜，因我無法和他們舉杯相碰，也不能和他們進用同樣的食物，故也放棄了這樣性質的所有機會。

去（一九七一）年冬天，橫濱有座高野山派的寺院興建落成，請去了旅居東京的好幾個國家的比丘，不限於留學生，包括了中國、韓國、越南、泰國、尼泊爾的比丘，參加典禮。事先早已說好，為中、韓、越三國的比丘，特備一桌素菜。結果搬上桌來的，竟然沒有一樣是真正的

素菜，原因是一般日本人所說的「精進料理」，除了家畜、野獸及禽類之外，水中的魚類及貝類均可列於素食之內。縱然是由寺院經營的素食之中，雖不吃魚、貝，仍把鱒魚放在精進料理的食譜之中。這是什麼原因，我尚沒有弄清。因而，不用說，我在那天只好空著肚子回到了住處。

另在我們的學校裡，每年有一次新生歡迎會、一次畢業生的送別會，又有論文指導會和旅行研究會。負責主辦的人，固然希望每一個在學中的大學院同學都能參加，負責指導的教授們，也無不盼望大家盡可能地參加。可是每次都會影響他們的情緒：第一，我要吃素。第二，我既不能喝酒也不能向教授和同學們敬酒。第三，日本人無論男女老少，幾乎人人都會隨口唱出好幾首歌來，在這種場合，就像自我介紹似地，每人至少均得唱出一首歌來。如我不是比丘，倒很可以唱一、兩首中國民謠來應景的，晚近的中國比丘之中，雖然也有不拘這種小節的人，可是，比丘歌唱俗曲，畢竟有失大雅，所以使得他們掃興。

有一次參加研究旅行，主辦人在列車上為每人買了一盒午餐便當，不用說，列車上不會有素食便當的，鄰座的同學對我說：「你不吃肉，飯總可以吃的吧？」我說：「飯當然是能吃的，只可惜一塊豬排和一塊鯨魚肉的味道，已和米飯混成一片了。」自從軍中退役，再度出家以來，又有十多年和葷腥絕緣了，不說要我吃，嗅到魚肉等葷腥的氣味，也會噁心反胃。所謂但吃肉邊菜不吃菜邊肉的方便，對我而言是行不通的。

因為在日本國內，除了少數幾家寺院，以「精進料理」作為吸引遊客的號召之外，根本沒有一家素食館，素食的人在外面的飲食問題也就相當的困難，除了牛奶和麵包之外，大概僅有紫菜飯卷和放在竹籠上的冷蕎麥麵，是純粹的素食了。因此，我無法去小館子裡吃包飯，唯一的辦法就是自己料理。

自炊固然是很自由而且也很乾淨，但亦不是沒有困難，那就是上菜市買菜的工作。東京市內，雖然到處都有稱為「八百屋」的蔬果店，為了便宜一些，還是去菜市場的好。東京的菜市是下午四點到六點之間營業，星期例假休息。一到營業時間，菜市裡擠滿了家庭主婦，尤其是廉價品的攤位之前。我這個光頭的和尚，提著菜籃，夾在大群的婦女之間，已不像話，怎麼好意思再去爭和搶呢！最初三天去買一次菜，現在

已改為十天去一趟了，而且都是選在快要下市的時候去，買它一大堆。平常如需什麼，只好多花點錢，在就近的「八百屋」購買了。

四、飲食問題

說起自炊，最初我的居亭主人，還以為中國比丘，都是自炊自食的哩！其實，我在出生以來，到了日本，才學會了炊事。故在出國之前，還有一個年輕的居士，擔心我到日本，天天要吃生飯。結果，這種日常生活的基本技能，終究不像學佛成佛那樣的艱難，短短幾天之後，便讓我克服了，甚至有幾位日本同學和外國比丘，嚐了我的「廚藝」，竟說相當不錯。

當然，他們只是在新鮮花樣的初接觸時，覺得「相當不錯」而已，現在，他們再也不說這句話了，並且批評我說：「每次來看你，你怎麼總是煮這幾樣東西？」有什麼辦法？我不能把青菜、蘿蔔變出其他的名堂來呀！

好在我自己，由於出身寒微，對於飲食的好壞，從來不加挑剔。在臺灣曾有一段時期，每天以蕃薯葉佐餐，連續達數月之久，也未覺得什麼可口與不可口。

不過，炊事確實是椿討厭的工作，也是一件浪費時間的事。因此，我曾試著，僅以牛奶、麵包來充飢果腹，結果由於我的胃腸機能較弱，多喝了牛奶便會瀉肚，不吃菜蔬，牙齒也會出血不止。

從去年年底起，改為一天煮一次飯菜，早中兩餐，仍吃牛奶、麵包，直到現在，依然如此。可是，因我的胃機能特別，十多年來，很少有過餓的感覺，所以，往往會把午餐忘掉，起初我還以為這是在臺灣山中，數年不過中食的習慣所造成的能耐。但到今（一九七二）年春天，我卻第一次進了日本的醫院，醫生驗血之後告訴我，說是營養不良所導致的貧血。同時也告訴了我，經常頭痛和感冒的原因。



作為一個出家人的我，以往不願接受營養的觀念和理論，因在高僧傳記之中所見，殊少沒有經過苦修的歷程，在他們的苦修期間，斷飲斷食不足為奇，那裡還談什麼營養問題。現在臨到我自己自身，竟然無法衝破此一關卡！若要追究其中原因，可能因我目前的生活方式，除了沒有家室或眷屬之外，讀書、受業、跑圖書館查資料、坐在書架旁邊寫文章等，已和一般人的生活無異。同時，專心於禪修的人和用思考做學問的人比較起來，在體能的儲蓄與消耗方面，也是大不相同。

當然，若以心力能轉萬物的觀點而言，像這樣的隨俗知見是無法成立的。

五、讀書與寫作

說到讀書和寫作，如果依照部分禪者的看法，這也無非是生死的葛藤！不過，其中也有問題，假如一味高調無言之教，佛教的傳承，固然可藉以心傳心的方法來維持，但其能夠維持多久？能於多少人之間維

持？其所傳承的純度和尺度，又將以什麼來做準繩？事實上，除了極少數非正統的禪者之外，真正不立文字的禪宗祖師是少而又少的，所謂以指標月、藉筌得魚的方便善巧，依然是用著形象化的語文，來指點學者的迷津。否則，禪宗的公案和語錄，也就不會產生了。再從禪宗諸祖的思想上考察，亦無不有其經典的教理，作為他們的背景。

有些不學之輩，任意主張，一旦開悟，便可洞悉三藏十二部的所有佛法。這種見解是相當危險的，晚近中國僧尼教育水準的普遍低落，與此不無關聯！實際上，以修觀行或參禪所得的悟境，是悟理性而非悟事相，開悟可能斷除生死煩惱，但並不即能宣說經教，三藏十二部經教所指的理性，自可依開悟而洞貫；洞貫其理性，並不即能如其教相。何況，悟境也有大小深淺的不同，正確地由禪觀開悟，亦須根據經教原則的指示，否則便會落於類同的外道的所謂野狐禪了——沒有開悟，反而歧入魔境，以少許的神異當作了佛的知見！

自然，禪觀的工夫，能夠助於智慧的開發，從禪觀的修持而有若干成效的人，再來研習經教，便有「似曾相識」的感覺了。悟境如光明，世間如暗室，經教如暗室之門，持了悟的光明，從經教之門，進入世間的暗室，由於光明的察照，對於室內的景物，自可一目瞭然。故在正統的佛教，主張行解並重和定慧雙修。

又有人說，佛教的經論已經夠多，再加上歷代高僧大德的著述，已使佛教的典籍，多得使初學的人無所適從，何必還要為之繼續增加呢？難道說，今人的見解，比起佛陀以及歷代的祖師們，更加高明不成？

這樣的論調，聽來似有道理，實則毫無道理；假如他對人類的歷史文化，稍具一點常識，他就不會發出如此的謬論了。由於時代不同，環境不同，佛教必須要對處身於不同時空之間的廣大群眾，做適應性的宣化，因此，只要歷史向前延伸一天，便有繼續寫出一天新書的要求。所以，凡是新書產生得越多的時代，也是越有希望的時代。近數十年來，中國佛教界，既在努力於古典的開版和影印，也出版了不少的新書，這正表明著中國佛教的前途，尚有希望可觀。唯其從質量的分類比例上看，新書尚嫌不足，在此尚嫌不足的新書之中，通俗化及講解式的，又佔了絕大的比例，真正夠得上「學術性」三字的新書，實在太少，縱然是以現代化的方式，做條理系統的編述之作，也不多見。以致在一九六

二年，有位天主教的神父杜而未，特別於《恆毅》雜誌上叫陣說：「佛教徒們寫寫吧！」

我是一個沒有受過現代制度基礎教育的人，但也始終沒有放下閱讀和寫作的努力。初期，是在求知欲的驅使下讀書，又在發表欲的鞭策下寫作。二十八歲之後，即轉為求法、護法、弘法的熱忱所動，從事於佛典的鑽究和寫作了。要寫作，必須勤讀書，讀的書多了，必定又有另一部新書要寫。於是，我在山中閉關期間，寫了不少，來到日本留學之後，又寫了好多。當時我在關中，不斷有文章發表，有書出版，便有人批評我是「光寫文章不修持」的人。假如那個批評可以成立，那麼，也可接著批評我在日本是「光寫文章不求學」的人了。這真是相當可笑的事！

我的寫作，已如前述，是出於不能自己的為法的熱忱；能和許多的讀者們見面，那要歸功於各家刊物的主持人了，如非他們的索稿乃至逼稿，可能不會寫出這麼多來。但我從未希望用我的文章，換取一點什麼，甚至它的效果如何，因我無力過問，故也不去想它。我除了盡心盡力地為佛法獻身，至於客觀影響的功過得失、利害是非，實在不是我的智慧與福德所能決定的事了！

當然，三寶是不會辜負努力之人的，佛陀明示的因果律則，也是絲毫不錯的。只要發心為道，存心為法，想做的事一定得以成就，想去的地方也必得以成行。十一年前，我在沒有金錢也沒有信徒支持的情形下，竟然達成了入山閉關的願望，在山中住了五年多，卻未拖累他人。三年半前，我在連飛機票也不知如何著落的情形之下，又在國內一片反對聲潮的衝擊之中，竟然辦妥了留日手續，到了日本。來了之後，又以堅持不變僧侶的原則，隨時準備於後援斷絕之際買了船票回臺灣的情形之下，竟然獲得了瑞士某一大心善士的慨然自動資助。類此的際遇，固然不能說是由於我的文章，至少是因我表現了求法與弘法的努力，而由護法龍天，使得有心的僧俗大德們，向我伸出了溫暖的加護之手。

六、有了獎助金

我的指導教授坂本幸男博士，曾經勸慰我說：「道心之中有衣食，衣食之中無道心。」意思是說，但為求道發真心，但能耐得起清苦和寂寞，不用擔心衣食住行的生活問題。

此後不久，臺灣的幻生法師，看了我的〈留學日本一週年〉，他便以「寄向東瀛」為題，在《菩提樹》二一〇期上，給我寫了一封公開信。幻師是我少年時代的同學，以後雖少有同住的機會，彼此常能以自我修學及為法珍惜相互勉勵。他經常為病魔所苦，卻從未被病痛所屈服。比起他來，我雖較幸運，但亦不是一個健壯多福的人，所以他在那封信中，對我的留日意志，深表同情。到了一九七〇年六月十九日，便接到了《菩提樹》主編——朱斐居士的來信，為我帶來了意想不到的佳音。謂有一位正信佛教徒，願助我學費及生活費，沒有任何條件，但盼我能為佛法的修學而努力就好，問我一年的全部費用，需要美金多少？他將從瑞士匯錢來。

當時，中央研究院派來的留日學生，每月發給二百美元；日本文部省給外國學生的獎學金，每月八萬日圓，而且那是依照就讀國立大學的標準，每年學費僅繳一萬日圓上下。但是，我是出家人，記得智光老和尚曾經告誡我說：「出家人，切勿倒果為因。受人布施是因不是果，造了受施的因，必將要付出報答的果。」所以我根據當時的最低標準估計，回了一信，以致後來由於物價及學費上漲，不得已又勞朱斐居士代我向美國一位居士募來了五百美元。

這在自有臺灣的佛教留日僧尼以來，我是第一個幸運者，所以立即寫信報告了我的剃度師東初老人，以及幾位經常關心我的師友。不久，《菩提樹》雜誌也為我刊出了這則喜訊，我也收到了好多來自各處的賀函。

然而，世間事總是利害互見的，有了可喜可賀的事，它的背後可能便有可憂可惱的事，跟踪而至。到了一九七一年初，有關我在日本的種種謠言，迅速地在臺灣流傳開來。臺北、臺中、高雄，都有人在議論著我。而我本人，卻無所知。結果弄到我的恩師東初老人，寫來一信，問我在日本的生活情形，究竟改變到了什麼程度，因為有人傳說我已有了洗衣、煮飯等照顧日常生活的（女）人。東初老人要我據實回報，如係謠傳，也囑我刊登啟事澄清。這使我煩惱得真是不知如何是好！

於是，我給善導寺的寬裕法師去信，問他謠言的情況和原因。寬裕法師的回信很快，他說他在臺北沒有聽到任何人傳說我的謠言，希望我安心求學，不用為了此事煩惱，謠言止於智者，縱然有了謠言，也用不著刊登啟事澄清，要不然倒成了「此地無銀三百兩」了。寬師是我住在善導寺期間，結識的一位善友，他是一位很重道念的人，在這關頭得到他的這番慰勉，無異醍醐灌頂，通身清涼。這樁謠言困擾，也就不了了之。尤其當我於去年暑假，回國走了一趟，大家見我廬山依舊，那些為我擔心甚至捏了冷汗的朋友，相見之下，只好哈哈一笑。

人是需要順緣協助的，偶爾間，逆緣的打擊也未必不佳。當在一帆風順的時候，往往會有得意忘形的情態出現，在這當口，如果有人給他潑上一頭冷水，豈不正是使他回到本來的崗位，繼續向前邁進的助緣嗎？所以，我在受到打擊之時，心裡雖感委曲，事後想想，那些打擊的結果，竟又助長了我的意志。由這觀點上看，我當感激他們了。至於那些擔心我返俗，甚至傳說我已和女人同居的人，存心也有不同。有的是為佛教的損失而著急，有的則是出於相當明顯的嫉妒意識。為教著急的人是可敬的，出於嫉妒意識的人是值得同情的。因此，也就沒有什麼可資氣憤的事了。

在此，我想順便一提。當白聖老法師於去年九月，往返美國，道經日本兩次，體念到留日的佛教關係學生，所以向橫濱的孝道教團，請了每人每月五千日圓的助學金。去年年底，孝道教團的統理夫婦訪問臺灣，道安老法師也為我們請得五個名額。這對留日的僧尼居士而言，是從未有過的佳音，為使留日的僧尼居士們，欣喜地受到祖國佛教界的照顧，我便聯絡在學中的同學，填寫調查表格，呈寄中國佛教會。受惠的數目雖不多，被照顧的意義卻很大。可是，我們高興了一番，竟被中國佛教會的公事「拖」下了大海。從去年年底，一直等到今年五月初，才把全部的「推薦書」寄到我處，再由同學們寄去孝道教團，已經是五月中旬，各學校早已開學，所以了無反應。我去該教團查詢，始知我們申請太遲，預定的一百名，早已額滿。據說今年的百名之中，中國文化學院來的學生，即佔了五十多名，我們真正研究佛學的人，反而吃了閉門羹！我將此事告訴了正在南洋弘化的白老和臺灣的道老，他們也都為之嘆了兩口冷氣。若要找其原因，只有一個：那就是我們福薄的緣故。好像《有部毘奈耶》卷四二所記的薄福善來一樣，佛陀要阿難尊者為善來留飯，由於善來福薄，竟使多聞第一的阿難尊者，把佛陀囑咐留飯的事忘了。

七、學成之後做什麼

我國的佛教環境，不能和日本比較，日本在明治末期，即已使佛教的教育制度，跟上了現代化的環境，所以，能夠培育人才，也能安置人才。我國的佛教，在現代化的教育制度方面，可說尚未起步，也就是說，比起日本，我們落後了將近一百年。所以，自己無法培育出人才。我們的人才，若不是靠自修成功的，便是從一般大學畢業之後再進佛教的。假如由僧侶身分，去受一般大學的高等教育之後，便會因其所學，並非佛教之所需用，往往會因投閒置散，終於返俗而去的。

另有來到日本留學的人，雖然學的是佛法，卻與中國環境所要的講經方式不同，乃是分析考證及組織條理之學，縱然學成，回國之後，亦無用武之地。何況留學數年，在佛教語言學和各種基礎學科的學習之餘，能夠真有成就可觀的，就不多了。於是，有一些人學至中途，便改變了努力的方向。有一些人回國後所做的工作，亦非他們留學期中所學的專長。也可以說，今日中國的佛教環境，既沒培育高級人才的能力，更沒有容納高級人才的位置。正由於此，大家很為出國留學的僧青年擔憂，唯恐變成投出去的梨子，一去不再回頭。故我對於教界給我的反對和阻撓之苦心，是很能夠理解的。

當我出國之前，已經有人問我：留學回國之後將做什麼？很顯然的，就目前的環境而言，僅有兩項事業可做：一是興辦私塾式的佛學院，一是接下一座寺院或另建一座寺院。如果就這兩項事業的需要條件而論，何必要來日本留學呢？

來日之後，經常也有人問起我同樣的問題，我除了感謝他們的關心，實在無從答覆，因為連我自己也不知道何去何從。我只能向自己保證，我將沿著已走的路線，毫不猶豫地繼續向前走下去，至於能夠走出多寬多遠的一條路來，那是要待因緣來做決定的事了。作為一個出家人，最低限度尚有一條自甘寂寞的路可走。日本在明治末期，佛教界保送優秀青年出國深造，是為配合其國內佛教教育文化走向現代化的要求，各宗派在培植人才的同時，也為這批人才的事業做了安排。我們是不同的，我們出國是出於個人的志願，我們的事業是要靠個人的努力來實現的。因為今日的中國佛教，事實上僅有個別的寺院，尚沒有組織化

與系統性的教團。因此，凡是有所抱負的人，要想發展事業，必須先從創建寺院著手。因為沒有寺院做基礎，便不易得到信徒和經濟的來源，有了寺院之後，又被行政事務佔去了他的時間。

（一九七二年七月二十三日寫於東京，刊於《菩提樹》月刊二三七期）

留日的見聞和觀感

我們這一代的中國青年，比起三十年前的中國青年，要老成持重得多，以這一代的中國青年，和其他國家的青年比較，無疑的，在思想方面要成熟深沈得多。所以國內的青年一到外國，就會覺得外國青年相當淺薄。但是，正由於老成持重的緣故，在朝氣的程度上，便及不上外國青年了。

以我在日本所見，外國學生，包括日本以及其他國家的留日學生，大多喜歡參加群體活動的組織，如果沒有適合自己興趣的群體組織，也會號召志趣相投者，創立一個新組織。因此，他們在把各自的功課忙完之餘，便是忙著各種的群體活動。

在每一個大學裡，均有許多的學生活動的組織，每當學期開始，各個組織均在校園裡的人行道旁，設一個席位，懸起大幅的標誌和標語，從事招兵買馬的所謂「社員募集」的活動。

我是中國人，且為大學院的學生，初到日本時又由於語言及年齡等的關係，對於這些組織從未予以關心，因此，他們究竟在玩些什麼名堂，也不得而知。直到去年的十月，我的日語已能應付，立正大學及駒澤大學，均在這個月份，舉行「大學祭」——校慶節。在中國的校慶紀念日，是請校長以及名學者或大人物向全校師生訓話演說。日本似乎不同，校慶連續達一個星期，全校教室均被布置得喜氣洋洋，是什麼人布置的？告訴你吧！正是各個學生活動的組織，每一個單位，把一年以來的活動成果，利用這個機會，全部展示出來，有的用模型，有的用圖表，有的用實物，有的用幻燈，有的用電影放映。我參觀了他們的大學祭之後，使我深受感觸，我看日本學生在個人的智能上，並不如何優秀，但由他們各種組織集體所完成的成果展示上，就不能不使我覺得日

本是個優秀的群體民族了。他們群策群力，幾乎像螞蟻似地為團體的光榮和成績而努力。因此，日本雖沒有偉大的思想家，卻能以其全民族的力量完成現代化的建設。

在他們的學生組織之中，有做學術研究的，有做體能運動的，有做機械訓練的，有做專為同學服務的，有做社會調查或社會服務的，有做信仰化導的，我雖沒有得到詳細的統計數字資料，就我參觀的項目所見，立正大學的類似組織就有四、五十種。其中有一組是海外旅行考察隊，目的地是臺灣的阿里山及玉山，因此在其室內，陳列了不少來自臺灣山地的用品及飾物，掛著臺灣的風景圖片，室中擺著一盤臺灣地形地圖的模型，最妙的，也在播放著臺灣高山族唱的民謠唱片，所以進入該室，感到非常親切。

除此之外，他們參加國際青年活動的例如童子軍和登山隊等，都把他們當時所用的工具、服裝以及所得的紀念品和採集物展覽出來，並對到過的國家和地方的概況，用文字或圖表表示出來。



▲立正大學雪景

不僅如此，他們同樣也有好多青年，居然有興趣學著做小吃點心的買賣，和街頭一般的吃食店或攤販一樣，向會場中的參觀者兜攬生意。但卻不要誤會這些青年，將來一定有志開吃食店。我問過一位青年，他

說這既是人間生活活動的重要的一環，用來充實生活的經驗，固然應該，縱然真的從事吃食的買賣，又有什麼不好呢？以此可見他們的想法了。

總之，整個校慶的活動，並非學校當局，而是全體學生，這是學生自己的慶典。



▲作者與藍吉富先生合影於立正大學校門口

至於中國留日學生，目前也有各種各樣的組織活動，例如臺灣大學、中興大學、成功大學等各校畢業後留日的同學們，均有各校的「校友會」的組織。另有臺灣籍留日同學會，最大的是「中華民國留日學生同學會」。但我前面說過，這一代的中國青年，比較老成持重，所以雖有組織，活動不多，成果的展示更少。但再說到佛教關係的留日僧尼，又比普通中國留日學生的活動更少了，甚至彼此之間，不相聞問，說是大家都在忙於讀書和研究，固然是事實，中國僧尼之不喜群體活動，可能也是原因之一。但我一想到日本民族由群體活動所產生的力量，又覺得我們也該有所警策。

因為，這個毛病不僅在國外的僧尼如此，在國內的大勢也是如此，佛教內欠缺教會的群體力量，而有寺院的個體力量，寺院中也似乎沒有

僧團的（大眾）力量，而有個人的影響力量。這是由來已久的問題，也是相當嚴重的問題，彼此之間，缺乏守望相助的照顧，凡事未臨自己的頭上之時，不覺有何痛癢，臨到自身之際，又有無助之憾！這種缺少群體反應的狀態，最易遭受外力的破壞了！日本的佛教，我們姑且不論它的生活方式如何，但在其各宗之內的團結是沒有問題的，縱在宗內的大小寺院或門派之間，也有意見存在，但當某一寺院發生危機之時，宗內便會一致予以扶助支援。事實上，各宗寺院之中，除了本山或大本山的大寺院，係由宗內公選產生的管長、座主、貫首等名目的領袖來擔任住持之外，各中小寺院均為寺主私有及世襲的，然其對於宗團之內的互相協助與督促，即是整體的。這種型態，在我中國，是否也有效法的必要和可能呢？當然也有很多問題，但其比較強韌有力，卻為事實。

在日本留學的外國僧尼之中，以越南比丘的活動興趣最濃，他們雖在日本，卻和越南國內的佛教全體，保持著極密切的依存關係，並且與越南駐日本大使館之間，建立起相當靈活的從屬關係，因此，日本宗教界或佛教界凡有活動並且招待外國宗教人士的場合，使館必有通知給他們的留日學僧；凡有國際性的宗教活動，越南國內派出代表之外，也必帶同留日學僧的代表參加，甚至即以留日學僧為正式代表。越南留日比丘的國際語文，並不如何高明，但他們個個勇氣十足，用其並不高明的英語、法語、日語到處活動，身分雖然是留學僧，名片上卻印著越南佛教會任命他們的職稱，因此，越南比丘所認識和交接的日本佛教界的名人和名學者，要比我多得多了。憑事實而論，日本佛教的名人學者，並不如何地高興他們，但卻無不重視他們的力量，因為這些越南比丘，都是在越南國內的大學畢業後，由佛教會派遣出來，他們受到自己國內的重視，國際上也就重視他們。因為他們返國之後，便是第二代的越南佛教的領袖人物，國內國外的人士，以此重視他們，他們也以此而努力奮鬥。因此，如果擺開了越南佛教徒之是否過問政治問題的一點之外，我很感佩他們這種上下一體、一心一德的活力和朝氣。例如他們的明珠上座（萬行大學的校長），一心一意為越南比丘人才的國際交流而向各國政府要求獎學金，學僧出國之後，依舊給予各種方式的鼓勵和慰勉。因此，在日留學的越南比丘之中，雖也有一、兩位改了俗裝，但他們表示是由於接受俗家的經費而暫時改裝，一旦學成返國，依然再度出家、再度受戒，因為越南佛教需要他們。萬一真的結婚成家，越南佛教還是需要他們貢獻出所學與所能。從越南留日學僧的口中，可以聽出充滿了愛

教、護法及弘揚正法的信心和責任感。好像也使我見到了越南佛教的希望。

其次是韓國比丘，不過，在我們的立正大學並沒有韓國比丘，他們共有十多人，分別就讀於東京的東大、駒澤和東洋文化大學，也有部分就讀於京都。因為韓國佛教已有自己的三所大學，其中的東國大學，已有六十多年的歷史，所以都是先在國內大學畢業後，再到日本就讀大學院的碩士學位及博士課程。但在目前的韓國比丘之中，真的有了博士學位的，僅有一位，那便是曾經到過臺灣，並且由白聖老法師頒贈了「三藏法師」尊銜的徐京保法師。他的博士學位是在美國得到的。因此，韓國和越南比較，尚差一個博士比丘，越南已有從印度那爛陀大學獲取博士學位的釋明珠（即是前面已提到的現任萬行大學校長），另有一位是從日本早稻田大學得到博士學位的釋天恩。在同為中國大乘佛教系統的國家之中，除了日本，也僅越南及韓國有了博士比丘。博士並非真的比所有沒有博士頭銜的比丘更有修持或更有學問，但卻代表了接受近代化教育的最高標誌。因此，韓國對於日本，由於曾被奴役統治過三十多年，在觀念上始終抱著國仇的態度，但仍運用各種關係，使得優秀的韓國比丘們來日本留學。因為他們雖有大學，尚無大學院，尚無國際性的佛教學者，尤其對梵文及巴利文，學的人沒有，教的人更沒有。

韓國在日本，是所有外國旅日僑民最多的一個國家，總數達六十萬，來自北韓及南韓，各佔一半，由於只有南韓政府與日本有邦交，致使來自北韓的人，大多也受南韓駐日使館的照顧，甚至把北韓所稱的朝鮮籍改為韓國籍。正由於旅日的韓僑人數眾多，也就顯出了其力量之強大，據說在關西地區，屬於韓國佛教的寺院有一百多所，大多是日本型態的在家佛教道場，他們的主要對象，仍是韓國僑民。但在韓國國內，南北韓相加不過三千多萬的人口之中，出家人即有一萬二千人左右；其中在南韓二千多萬人口之中，就有八千左右的男僧和四千上下的尼僧，已經不算太少了。

據韓國比丘告訴我，在數十年前，一般的韓國民眾，對於僧尼的觀念並不好，以為凡做僧尼的人，便是沒有知識、不事生產、遊手好閒的人，當時韓國的僧尼素質的確也不夠理想，佛教的教化力自亦相當薄弱。但在近數十年來，已漸漸地將僧尼的教育水準，提昇到中學程度的水平線，同時在出家人之中的學者，也漸漸多了起來，社會上對佛教的觀念，也就轉變了，例如今日的韓國總統朴正熙便是佛教徒，尤其是朴

總統的夫人不僅信佛，且有修持。所謂上行下效，朴正熙總統的政治功績為全體韓國人民所讚揚，他既奉佛，韓國政府也授權給佛教行政機構，加強對於教團的整頓與革新，例如在日治時代遺下的蓄妻僧侶住持的寺院，韓國佛教會就有權力予以抵制，使其轉變。教團之內發生了問題，教會也有力予以適當的處置。因此，他們確能做到教內統一步伐的程度，比如對於僧尼所用袈裟的顏色問題，曾做了三次統一性的變更：本來使用紫灰色，後見南方佛教均用黃色，便一律改為黃色；接著由於部分持律比丘之律師們提出理由反對，便一律改為紅色；又有律師們據律典說比丘不得持用五種正色，結果再恢復為紫灰色。這個統一袈裟顏色的問題，在臺灣也曾發動過，後來由於涉及階級性的製造而遭反對，同時也由於佛教會不能硬性規定而作罷！但是，由韓國的服式及衣色的統一，可以看出教會的權力，又可從其接受律師們的反對意見而知韓國佛教會的主宰力，仍操之於教團的律制和教徒的民意。

說到僧尼的階級，在日本是老早就有的，但其並非依據律制而來，乃是日本的政治封建制度下的產物。日本民族的封建意識，也可謂已到根深柢固的程度，目前的日本，所謂將軍和大名等的封建制度，早已不存在，但是新的財閥如三菱、三井、住友等，新的政黨，乃至新興的宗教集團，也成了新的封建制度，日本人民也以有此型態之存在而得到安全感，所以，除了新起的政黨是由選舉產生其黨魁之外，所有的財閥乃至新興的宗教集團的主腦者，均係採用家傳的世襲制，日本人卻很少對此提出異議的。

因此，日本佛教的僧官僧階制度，始於孝德天皇的大化元年（西元六四五年），到了明治五年（西元一八七二年），政令廢止僧官，明治六年又令廢止僧位，但在各宗之內，建立了管長制度之後，依舊採用大僧正、權大僧正、僧正、大僧都、權大僧都、僧都等共計十三個等級的僧階稱號。他們在大法會場合，僧階及儀服的層次分明，色彩判然，仍如封建時代的官場威儀，井然有序，說它不好也未必，說它是依佛的律制則更未必。

除了日本，今天的越南比丘，也分有稱謂的等級，戒臘未滿二十夏的稱為大德，二十夏以上的稱為上座，四十夏以上的稱為長老。這倒是合乎比丘律制的規定的。韓國比丘則以僧臘為基礎，再予以考試分為八個僧階，但此屬於德學的尊銜，在生活及服式上則一律平等。

在韓國的比丘，對德號的尊稱，也有一定的限制，我有一位韓國同學，到我住處拜訪，見到我的書架上擺有我自己寫的幾本書，印著「聖嚴法師著」的字樣，他便對我肅然起敬，他說我被稱為法師，一定是中國很有地位的比丘了。我正想解釋說，在臺灣的佛教界，法師兩字已是對於所有僧尼的通稱之時，他卻先我做了補充說明，他說他們韓國的比丘，有了相當程度的專研修習之後，始被分別尊稱為法師、禪師、論師、律師等，一般的出家人是不能用這些頭銜的。這也與律制的規定相符合。因此，有位韓國曹溪宗駐在東京弘法院的院長行願禪師，當他要贈送我一部被視為韓國國寶的海印寺藏版《楞嚴經》的影印本時，不知對我用怎麼樣的尊稱做簽贈。

前面說到越南的留日比丘們，受其國內的重視，也受日本佛教界重視，倒不是重視他們的智能和已有的地位，而是重視他們對於以後的越南佛教所具有未來性的期望。因為他們在其本國或在國外，均在同一個組織系統下受保護和受鼓勵。雖然，以我看來，乃至以我國青年們的角度看來，他們的心理年齡尚很稚氣，甚至有點像意氣用事的出鋒頭主義，但也正由有點稚氣，才有青春的活力，推動他們做種種的努力。

至於韓國比丘在日本，也比我們中國僧尼有福報得多，至少，他們有其本國的寺院可住，不用為房租及生活費擔憂，也不用自己炊煮。更可羨慕的是他們仍能和在其國內一樣地過著僧團生活，每天朝晚參加例行的殿堂課誦。因此，韓國比丘留學日本之後，雖然也有一個還了俗，但在比率上是很少了，原因是他們不必改了服裝去打散工找生活。住在寺院中未必沒有是非，但在許多可能的問題方面總比較單純得多。因此，當我和兩位越南比丘被韓國的東京弘法院邀宴了一次之後，越南比丘便想也在東京籌建一所越南的寺院，縱然小一點，也比租住普通的民房要理想。但當他想到旅日的越南僑民，除了留學生，僅有外交官，力量太單薄，因此轉而為我加油，說是中國的旅日僑民也有六萬以上，若能登臨一呼，必可水到渠成。其實，我真做過這個美夢，我也說過：「雖然來做留學生，卻未放棄作為一個比丘的責任。」（《菩提樹》二〇九期三二頁）並且在毛正智居士的熱心推動下，真的努力了幾個月，但是後來為了趕寫碩士論文，不能天天為了此事奔波，同時發覺東京的華僑社會，對於一個正在留學中的出家人，不可能馬上給予大量經費的支持。假如能夠假以時日，和華僑界接觸與結緣的機會較多之後，我仍有信心可在東京籌建一座中國的寺院。然而經過考慮再三，覺得我不能為在東京建寺而花費十來年的時間，因為發展中國佛教的基礎應在國內

而不在國外，我來日本的目的，也非為了建寺，而是為了求學。學取日本之長以補救中國之短的方法，當然是把重心置於學問，而非其他了。

我在初到日本的第一年中，除了主動地去訪問有關的佛教道場、學校、學者、名僧之外，很少受到國際性的宗教團體的邀請，原因是我們自己沒有團體，也沒有組織。我們中國的留日僧尼仍如在國內時一樣地過著閉門讀書的生活，最初我曾發起在東京的中國系僧尼（包括香港、馬來西亞、新加坡），每三個月聚會一次，結果舉行了三次之後，便被一位來自臺灣而非常用功的比丘尼因故推辭而告壽終正寢。原因是大家太忙，忙得在三個月之中也抽不出半天的時間來聚會。本想運用這個集會推動一些集體性的工作，比如計畫性的共同寫作或共同翻譯，都是值得做的，做了交給臺灣出版，也是不太困難的。可是我們雖尚未能做到，我仍希望留日中的同道們犧牲一些時間，試著共同來做。從這一點，也可發現中國民族性異於日本之處。日本人拙於做個人的特長發揮，巧於群體的分工合作。我國人的個人智力，平均高於日本人，也往往能以個人的努力在日本人群之中出人頭地，但卻不善於從事群體性的共同性的工作之努力。也許我這觀點是錯誤的，甚至我也希望這是錯誤的。

可是就我現在所知，越南在日本留學的僧尼十多位，在家佛教青年一百多人，每月均有集會，僧尼則另有集會，會中有佛教儀式、有佛法演講、有提案討論、有餘興節目，每月也有他們所做的工作。韓國比丘，因有他們自己的寺院在東京和關西各地，所以，不但每月集會，並且有各種性質的集會。

在目前，世界各國之間的距離，由於交通工具的發達，人員來往的便利，所以距離越來越近。凡是有眼光的佛教徒，也無不把視線放遠到國際上去。但在我們國內，大多仍以各自的寺院為中心，寺院當然是我們的立足點，不能不顧各自的寺院而談佛教的全體性，然而過分地做著各自寺院的保守者，往往便會忽略了全面的佛教大局。可是，處身於教團組織力量相當薄弱的狀態下的寺院住持們，又能如何地為全面的佛教大局而做具體的努力呢？這實在是值得我們深思再三的問題。就以我們留學的僧尼而言，除了個人的關係以及個人和其寺院之間的關係之外，就像是被教團放逐出境了的一樣，沒有教團交下的訓令和任務，也沒有教團給予的國際關係上的便利和照顧。結果留學的僧尼們，你要他不以各自的寺院為主，要他以全面的佛教大局為著眼，也就很不容易了。因

我沒有屬於自己的寺院，也可以說國內每一座寺院都是我自己的，所以想法與作法比較有點不同，我和各國的留學僧接觸多了，並也經常交換彼此的意見之後，頗受他們的重視，故也經常被邀請參加他們的活動。現在也正在和他們共同發起一個「在日佛教留學生親善會」的組織，包括佛教關係的世界各國的留日學生，以比丘為中心，以僧俗四眾為成員，以期協力推動佛陀的法輪，運轉於未來的世界之中。

參加國際性的活動時，不但可以增長見聞，更可以增長對於中國佛教的自尊心和自信心。比如今年正月，我被邀請和韓國、越南的比丘代表們去參加日本一個新興佛教教團「國柱會」中央級幹部的新年會餐，先用汽車來迎接，到達會場前，即見到中華民國的國旗，心中不禁為之欣喜不已。進入會場時，在場大眾二百多人，全體起立，鼓掌歡迎。就席之時，又發現我的席位上插著小型的中華民國國旗，而且特為備妥了素食。餐會之先，國柱會教團的主幹（會長）田中香浦，特別再把我們的國籍、法名、稱呼，向大眾介紹。並說佛教由印度至中國，由中國至韓國，由韓國至日本，韓國是印度佛教之孫，日本是中國佛教之孫。韓、日兩國的佛教，有著父子關係，所以該教團正在籌建一座紀念碑，以紀念韓國佛教之流傳到日本。目前的日本新興教團之中，頗願與我中華民國來往的，除了孝道教團，恐怕要數國柱會了，否則不會請我，也不會因中國的比丘代表之到場而插青天白日滿地紅的我國國旗了。

然而，當我每次講這話時，就怕對方問起：「你們準備如何著手去復興中國大陸的佛教，原則如何？方法如何？人員如何？」去年年底，我的指導教授坂本博士就曾如此地說到：「我希望你們中國的佛教早日復興，……但是，在此時機未來之前的現在，希望中國佛教界多培植人才，更希望像你這樣的人，留在日本，好好地多讀幾年書。」

說到培育佛教人才，近二十年來的臺灣佛教界，已經盡了最大的努力。但是，凡到臺灣訪問過的國際佛教友人，均對臺灣女尼多於男僧的現象，感到驚奇。不是說女眾出家多了不好，而是說何以男眾出家的太少？此在越南、在韓國，他們的青年男子出家，還是壓倒性的多過女子。可見，這是臺灣佛教的個別問題。那麼，究竟僅是佛教內部的問題？抑係整個國家社會的問題？或著兩者兼而有之呢？但願我們關心中國佛教前途的人共同研究；也許他山之石可以攻錯，多多留心國際佛教，考察國際佛教國家之優長得失，再對我們的現狀加以審察，予以興

革。否則，任其照著現狀發展下去，當然在一時間尚無危機，危機卻會有一天要來臨的。

留學僧．文學博士．佛教教育



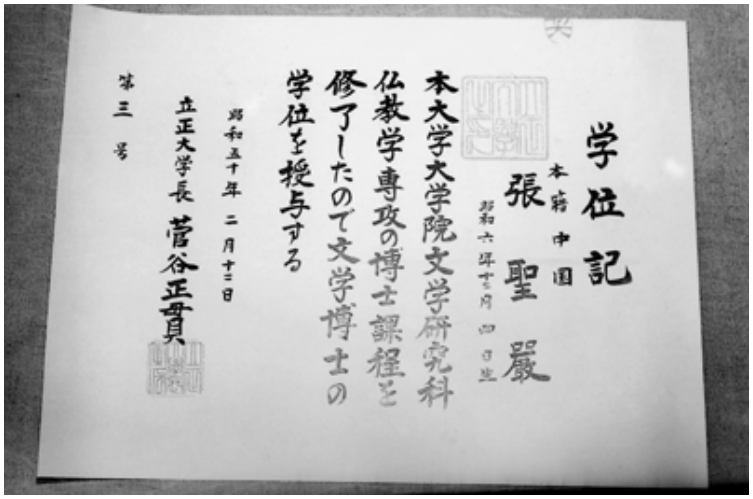
▲立正大學校長菅谷正貴頒授博士學位

在留學日本六年以來最足以自慰的事，並不是取得了最高的學位的榮譽，乃是我以一位已經受到若干尊敬的講經法師身分，又以不惑之年的歲數，甘心並且安心地做了一個平凡的留學僧。我既有此經驗，未來的境遇如何，也就可以隨遇而安，不必多費心思去考慮了。但在目前，畢竟在三寶的加護之下，在護法大德的資助之下，在同道師友的勉勵和關注之下，先修到了碩士；本（一九七五）年的二月十二日，又以立正大學大學院二十四位教授不記名投票全數通過了博士論文，三月十七日，正式在立大校長的辦公室內，舉行了極為簡單但卻十分隆重的「學位



▲頒授博士學位後的茶會上，作者與諸教授合影，包括金倉圓照（左三）、立大校長菅谷正貫（左五）。

記」的頒授典禮。（這項學位的頒授典禮，和想像中的完全不同，若以學士及碩士的畢業典禮那樣盛大的場面而言，實在無法相比。那天上午十一點正，校長室僅到了兩位教務、總務關係的職員和三位主任教授，加上校長及副校長等一共不到十人而已。原則上不接受任何觀禮的來賓，我因為《菩提樹》的朱斐居士希望能取得博士鏡頭的照片，得到特別許可，請了出身立大博士班現任駒澤大學講師的李俊生先生，進入室內，為我拍了幾張照片。這是破例的我的唯一的貴賓。但是，除了學位證書的授受鏡頭，誰也未穿博士服，誰也未戴博士帽，這是日本的制度，和西洋不同，在日本唯一有方帽可戴的是早稻田大學而已。所以我是以純粹中國比丘的僧相——披了七條衣，接受了這項學位。）



▲作者的博士學位證書

此項學位的取得，當然是我在未來日本之前，未曾夢想到過的奇遇，即使來了日本因為它的不容易是為國際所聞名的，以我一個並未受過制度化的大學乃至高中教育的人，更不敢自信來求取這項最高的學位了。所以雖當我完成碩士學程時，已故的坂本幸男博士勸我繼續攻讀，同時也得到了瑞士來的善款資助了我的留學費用，但我仍和臺灣的幻生法師在信中提到，只為求法求學，不為求取學位。結果，我卻由於為了求法求學而真的得到了此項學位的虛名。

正由於在接受了善款資助之後，便增加了我的責任感，使我認真切實地在東京做了六年的老學生，也使我讀了相當數量的三藏教典，同時也學會了治學的方法，以及成熟了我對於中國佛教和佛教思想的認識，此一所謂成熟，與信仰行為自內證的經驗，並無關聯，這是把握了歷史演進的原則及其所殘存的資料，從實際的學術考察中，理解了佛教。此對於個人的生死問題，或者無關緊要，對於將佛法做合理化及現代化的展望而言，毋寧說要比信仰行為的傳播，更為切要。換句話說，學術的佛教，是信仰的佛教的外圍體系，以學術為接引的方便，始不被視為迷信。以信仰為核心的目標，庶幾不致流為世間的學問。我們姑且不必追問誰與誰是學術的佛教者，誰和誰又是信仰的佛教者，大致上說，以歷史的方法論來治佛學的，便是學術的佛教者，以純信仰的傳統方式及其觀念來註釋並理解經論的，便是信仰的佛教者。其實以信仰為入門的經論的註釋工作，未必不好，而且這種工作已經延續了頭兩千年，甚至從今以後，仍然有其必要。但是，這樣的工作者的對象，他必須先已有了

相當程度的宗教經驗的自內證的工夫，方夠資格，正如天臺宗的智者大師和華嚴宗的賢首大師等，絕非等於說食數寶的拾人牙慧之流。所以，純信仰的自內證的佛教者，才是第一義，學術的佛教乃是第二義。可是，我們在對第一義的宗教經驗毫不知情之際，徒自盲目地高唱第一義的口號而忽略了第二義的闡明，對於自我的修證無益，對於化導的功能，也要大打折扣了。

因此，我雖抱著和在臺灣南部深



▲作者憑弔指導教授坂本幸男，與其夫人（左一）、小姐（左二）合影。

山中掩關時的同樣心境來到了日本，在這六年之中的修學的重心，卻不在禪誦禮拜，而是在於學校課程的攻讀以及論文的準備和撰寫了。在課程方面，幾乎立大為專攻佛教學博士班所開的，我都設法去聽，而我所要的學分，僅選其最有把握的。依照要求，在三個學年中，修完五門即夠，我卻修了六門，並且六門皆「優」，故當我讀到博士二年級時，坂本教授便在給立大出身的學長，臺灣的慧嶽法師寫的信中，預言我有獲得最高學位的希望。當坂本教授於前（一九七三）年春間去世之前，尚在表示著未能見到我的論文完成而感到無限的遺憾。後來我曾一度因為失去了指導的老師而準備放棄撰寫論文的努力。幸而又在野村耀昌博士的勸慰和勉勵下，繼續整理資料和加緊閱讀了必須閱讀的書。到了去（一九七四）年新年，向野村先生拜了年，決定依照原定計畫，在去年年底以前，完成論文的撰寫和提出。所以由高我一年的三友健容先生開著他的車子，陪我拜訪了主任教授金倉圓照博士，同時說明了請他擔任我的論文指導。以往，我經常去

坂本教授的府上，從未拜訪過金倉教授，雖從碩士時代我便選修了金倉先生的梵文課，但因我對梵文未從初級打基礎，雖學也是半路出家，加上金倉先生沈默寡言，除了上課，絕少見他和學生言談，所以我也從未單獨向他請教過什麼。可是意外得很，同學們人人都不敢到他府上打擾的金倉先生，對於我的請求，居然一口答應了，並且給予不止兩、三點的親切的指示。於是，從此之後的我，便把自己每天每天地，從朝晨至深夜，緊緊地關在一間四個半榻榻米的木造的小樓的斗室中了，不再到學校上課，也不再帶了冷飯和鹹蘿蔔的便當盒，穿梭在東京的幾家佛教關係大學的圖書館之間了。每月寫一章，初稿送請野村先生過目，二稿則呈金倉先生指正。也就是說我不去學校上課，卻每月必定要去金倉及野村兩位教授的府上至少各跑一趟。當去年四月間，臺灣的道安、星雲、煮雲、慧嶽、寬裕等法師一共四十多人訪問東京之時，正是我忙著的階段，所以也未能陪他們去遊歷日本的各佛教聖地。至於兩位教授見我如此地勤奮而努力，又怕我累壞了身體，特別是金倉博士，當時已七十七歲的高齡，當我每次打擾了他半天的光陰而收起文稿向他告別之際，總是再三叮嚀地說，論文要緊，身體健康更要緊。他原來是國立東北大學的校長，是宇井伯壽的高足，早年留學德國，專攻梵文，他的專長是印度哲學，尤其是外道哲學，但他的著作及譯作中，卻有不少是中國佛教的文獻。現在是佛教學者中僅有的三位日本學士院會員之一（另兩位是干瀉龍祥與山口益），所以他是日本佛教學界的長老，也是日本國家的文化財寶。我能受到他的如此器重，也是沒有夢想到的事。比如我的論文審查報告書的初稿，是由中國佛教的專門教授野村博士起的草，那份草稿已經給了我的論文相當高的評價，而在金倉博士看過之後，佳評之處完全不動之外，又加上了更多更強調的佳評。此在野村先生看來，也不禁覺得意外的難得，因為金倉先生的治學態度之謹嚴，是眾所周知的，能夠對我如此，實是我的殊榮。所以野村先生特將那份審查報告書的底稿（保留了金倉及野村兩位教授筆跡的）原本送給了我，作為紀念。

說到野村博士，他是我碩士課程時代的立大佛教學部部長，曾為我在臺灣商務印書館出版的《中國佛教史概說》寫過一篇序，他的博士論文是〈周武法難之研究〉。他不像坂本先生或已故的布施浩岳博士那樣地遇到中國古典佛書難解或有疑問之處，就來徵求中國留學生的意見。事實上他對他所講授的《唐高僧傳》，幾乎已熟到能夠倒背的程度，他不會遇到疑問，同時可能也不以為中國留學生能知道甚至連他也不太清楚的問題。然在經過不斷接觸之後，他雖列名為我的論文的副審之一，

實際上他在對於我的這項學位的完成而言，乃是助力最大、費心最多的一位恩師了。日本的大學院，也就是碩士及博士班的學生與教授之間的真正被承認有師生或師弟關係者，僅為論文的指導者和被指導者的關係，所以，我和坂本、金倉、野村三位博士的師生關係，至少是同樣的了。我之得到這三位先生的愛護與照顧，以客觀的立場而言，是當然之事，以我受恩的立場而言，則不能不說是由於中國僧侶這個身分的福被，也是由於他們三位先生的慈悲所致了。

再如我在人前絕少歌頌他們的，他們卻只要有機會，必定會把我的名字乃至把我拉了去，向學界的前輩介紹，說我如何地在研究某某問題，並且已推展到了某種程度。倒像他們久已成了名的大學者，反而因了有我這樣一個在日本尚名不見經傳的外國學生為光榮哩！已故的坂本先生是如此，現在的金倉先生則主動地向我說，盼我的論文早日出版，他除了為我寫序之外，並將為我以他的全力向學術界推介。在學位頒授典禮後的懇談會上，他也特別將我向校長做了介紹。野村先生則不但見了認識我的熟人一再地介紹我的如何如何，在我以教授會議的全票通過了論文審查的決議案後，他見了凡是佛教學界的朋友，便將我的論文通過的消息以及論文的特點，廣為宣揚，好像比他自己得到這項學位更值得慶幸一樣。像這樣的師生之間的恩義和情誼，既有親情之愛的流露，也有慈悲之心的感受，佛教思想和儒家的精神，似已兼而有之了。

我在留學日本以來的六年之中，除了應該感謝如上的三位教授，另一值得慶幸的是得到了立大年輕一代學者們的誠摯的友誼，比如桐谷征一、坂輪宣敬、三友健容、仲澤浩佑、北川前肇、庵谷正享等人，都是在學術界極有前途的青年，他們在文字的潤色方面，都從百忙中給我幫了不少的忙，當我通過審查之後，又高興得什麼似地為我設素宴慶祝，送我鋼筆紀念。這也是我永遠難忘的事了。

說到設宴為我祝賀的，尚有旅日的華僑，也是我來到日本之後最初說了三皈依的毛慶藩居士和鈕南雷居士，共同為了祝賀我而代我設了一桌謝師的素席。這在日本而言，也是破例的，因為金倉圓照博士夫婦、野村耀昌博士夫婦，都是雙雙到場，茂田井教亨教授的夫人因已去世，否則當可見到三位從未見過面的教授夫人，一起在那次的素席上會面了。在通常的社交場合，尤其老一輩的知識分子把他們的太太帶著參加的事，是很難的，這一次在我心意上是為感謝三位老師和兩位夫人的多年來的照顧與指導，但在邀請時所說的，是懇請他們出席兩位居士



▲作者（左一）獲得博士學位後，由其僅有的兩位皈依弟子毛慶藩（右二）、鈕南雷（右一）設素筵為作者謝師。出席者為論文主審教授，茂田井教亨（左四）以及正副指導教授金倉圓照博士夫婦（左三、左二）、野村耀昌夫婦（右三、右四）。

為我舉行的慶祝宴。一則這也的確是兩位居士的美意，再則因為我是立正大學自一九五六年開了博士班以來的十九年之中，第三號文學博士學位的取得者。以前也不曾有過謝師宴的例子，審查教授不便出席。結果三位教授卻為了給他們的一個中國僧侶身分的學生祝賀，而攜帶著夫人，同來為我在華僑面前增了光。這是二月二十五日中午的事。到了三月十六日，又有一位立大教授宮崎英修博士的信徒藤崎正幸氏全家，舉行一個長達七個小時的晚宴，被邀的有野村博士父子、宮崎博士父子、日蓮宗的獨身並素食派（不受不施派）的小林智仁氏等十餘人。這也是由於野村博士常常在藤崎氏面前提起我的為人，所以對我極表敬意，日本人之對我而施以敬信之禮的，也僅此一家，並且是出於野村先生推介，不是我在留日期間產生的化導作用，所以不足為道。可是施者的此一盛意，卻值得我在此申謝的。另有一位高我一年的渡邊信勝先生，是我留日以來最好的善友之一，他也正在為我籌備著一個包括全部立大大學院已經修完碩士以及博士學分學年的同學在內的擴大慶祝茶會。像這些日本的先後期同學，他們均尚沒有取得學位，卻能為了已經取到學位的外國同學而如此熱心地祝賀，也許正因為我是中國僧侶而不是日本人的關係。但有一點是很明顯的，日本人並非完全沒有忌賢害能的所謂嫉妒心，在一般而言，的確表現得極少，他們崇拜成功者而蔑視無能的失敗者，所以人人也都抱著追求成功之道的決心，因為嫉妒他人的成功，並不就是彌補自己的無能失敗的方法。所以日

本民族的自相殘殺，不是不曾有過，而其能在第二次大戰戰敗之後，仍有今日這樣的建設，因素固多，其崇拜成功者的尚賢精神，應該也是因素之一。

為此，一位桐谷征一先生，他現在擔任立大圖書館資料課長，當我論文通過那一天，知道了這項消息之後，除了立即向我道賀，同時用電話及口頭馬上轉告了他的太太和與他熟識的人，害得我的電話鈴連續地一次又一次地響了起來，好像這項學位，我是代表他得到的一樣。當時桐谷先生問我，有沒有立即拍電報向我的親人報喜，我說我的親人留在大陸，無法聯絡，而我第一個要報告的人，是我的剃度師，可是沒有拍發電報的必要，因為對於家師而言，這是我應有的留學成果，既非意外，便無喜可報，我只是僥倖地在如所預定的期限內走完了一段平凡的留學之路而已。同時，就一個僧侶的立場而言，這僅是我在走向修學及弘化之道的一個基礎點的完成，除了宜向恩師以及關心我的僧俗同道們告慰，個人實在無喜可言。因在中國佛教界，除了印順長老於前（一九七三）年獲得了日本大正大學的論文博士之後，我是獲得博士虛名的第二個僧侶。若以實際來日本留學而獲得學位來說，我應該是第一個僧侶了。雖然我的實學，未必就比其他留日的學長們充實，但是當此消息傳出之後，仍然接到了不少來自祖國以及香港、星、馬、美國、加拿大和日本等各地的賀電與賀函，這是我不能不感愧而又感激的事了。今天清晨，又接到留日先進清度法師的電話，他告訴我說，因見《佛教タイフ》上登載了我得到學位的消息，所以約了大正大學的講師吳老擇先生，於本月二十五日為我設宴祝賀。

這次我之能夠有此幸運的際遇，不能不感激資助了我五年留學費用的那位大心善士，有了這項善款的資助，使我心無旁騖地，讀完了我的學程。我不是一個聰慧的人，我只是能夠用毅力來以勤補拙的人，因我有了可以維持學費及生活費的善款支持，不必像一般留學生那樣地要為了生活而去打工，所以有人稱我的讀書是二十四小時制，也就是說，我可以利用我每天所有的時間來讀書，方能在四年之內完成了這項學位。

同時，我也要感謝恩師東初老人，以及國內外的幾位長老、法師和幾位居士，除了給我精神上的支援，也給了我不少金錢上的資助，我用這些錢，請到了《大正新脩大藏經》正編、《卍續藏經》全套、《南傳大藏經》一部、《日本國譯大藏經》的印度部，以及梵、巴、藏、漢、

和等的工具書及參考書，使我在資料的對照閱讀和檢查方面，節省了不少去向圖書館借閱、抄寫和複印的時間與金錢。

假如說我真的有了一些什麼成就的話，那麼這個成就是用上舉的僧俗師友們的善心加護而堆積起來的。古人有「十年寒窗無人問」之嘆，我在東京的斗室中生活了六年，可以稱作寒窗，但卻得到了如上許多人的溫暖的照顧，何幸如之！不過在今日的中國佛教界中，此一學位的虛名，僅能當作了無意義的虛名看待。我所寄望的，僅在以我的能夠取到此項學位，來說明凡是有志向學的中國僧尼，都應得到像我所得到的愛護及成就。盼望有志向學的中國年輕一代的優秀僧尼們，不要為一時的不如意的環境所轉，應當不折不撓地發悲願心，精勤於佛法的修學，三寶是不會辜負我們的。雖然在逆境的折磨及逆緣的打擊之下，只要我們所發的是為求法為弘法的悲願，一切都會如願成就的。

今日日本的佛教，未必盡如理想，如果不以中國傳統佛教的生活型態來要求日本佛教，至少日本佛教尚沒有中國佛教那樣多的使人憂慮的地方。日本僧侶，雖未形成所謂僧侶階級的制度，但其方式已頗類似印度的婆羅門，是以世襲來維繫其宗教師的傳承，故無絕代之憂。日本僧侶除了專職的教務行政人員，均有他們寺院以外的其他職業，故在萬一社會、經濟及政治制度變動之時，他們也無虞於生存的保障。正由於父子相傳，所以老一輩的無不想盡方法培育他們的下一代，故在僧侶的教育水準方面，年年都在提高。由於進入寺院並不等於進入未開拓的事業境界，縱不乏僧侶之子不願繼承父職的事實，卻仍能使得一般家庭出身的青年走進寺院為僧，通常而言，這些青年比出身於寺院的子弟之為僧侶者更為優秀，他們可能結婚，卻也有終身不結婚的，當他們加入僧侶圈中之後，往往都在其不同的崗位上，發揮出卓越的才能。

日本的各大宗派，均有他們各宗所創的大學，這些大學在明治時代以前，都是各宗的所謂「學林」的專宗學院，由於明治時代的日本佛教界，伴著維新運動，派選了一批優秀青年到歐美各國學回了新的治學方法和研讀梵、巴、藏等佛典的語文工具，至大正年間，那些「學林」便正式改成了大學的規制。他們由學林、派留學生而至大學成立的過程，大約經歷了四十年的時間之後，便利用他們自己的教育設施來大量地造就人才了。根據東初老人的《中國佛教近代史》第二十九章所載，中國留外學僧是自民國十一年（西元一九二二年）開始，派遣地區有日本、西藏、錫蘭、印度、泰國、緬甸等，迄今也有五十多年的歷史了。

再說到日本的佛教現狀，看來似乎是走著兩條路：一是宗教信仰的寺院佛教，另一是學術研究的學院佛教。可是，大學中的學院佛教，是在寺院佛教的支持及監督下向前推進，寺院佛教的僧侶，又是在學院佛教的基礎教育下培養出來的。大學中僅提供一般教育的基礎和準備高級佛教學術人才之養成的基本訓練，它沒有使得學生成為宗教師或傳教師的義務，故請不要誤會進了日本的佛教所辦的大學四年之後，就能成為優秀的弘法人才。日本的傳教人才的養成，另有各宗專門的養成所，以大學畢業的青年僧侶為對象，施於一定期限的佛教生活教育及弘傳教義的方法教育。因此，我們可說，日本的寺院佛教與學院佛教，乃是一體的兩面，是統一調和的，不是分道對立的，然在統一的調和之中，仍舊保持著相當的分際。比如教團行政的領袖，未必擁有博士學位，甚至他們也沒有此項要求的興趣，大學中的著名教授，雖也屬於各宗的僧侶身分，但卻絕不插足於教團的行政權職中去。各守本分，彼此尊重，而在原則上，寺院佛教是主體，學院佛教是客體，主賓之間，相得益彰。

上面提到的佛教學部的四年大學教育，不是為了造就優秀的弘法人才，是在提供一般教育的基礎和高級佛教學術人才之養成的基本訓練。一般教育的基礎，與普通的大學沒有二致，高級佛教學術人才之養成的基本訓練，便有所不同了，比如佛教歷史、佛教教義、佛典所用的專門語文，均從初步而傳授到中級的階段，為高級的分科研究做預備，進入碩士課程，方為高級的入門。因此在日本的佛教學部的四年大學過程中，在佛教教義的灌輸方面，尚在概論的階段，比起國內的佛學院，往往講大經大論的標準，日本的確遜色。可是在佛教史學知識的訓練、佛教專門語文的基礎訓練、治學方法的訓練方面，國內的佛學院是無從相比的。因此，今日的臺灣乃至中國系統的海內外，固然尚未創辦佛教的大學，如果創辦起來，教授的人才，便成為大問題。講經講論，講治學方法，我們不乏僧俗大德，講各種語文——梵、巴、藏、漢、英、法、德、日等佛典及著述的對照研讀、比較研究，我們為了預備籌辦佛教大學，便不得不竭盡全力，選拔優秀的僧俗青年到外國去留學了。否則從外國請了專家來教授，固然是好事，恐怕由於語文的隔閡而無法達成理想的。

再說到以歷史的方法論來研究佛教教義的變遷消長，已是近代世界的共同特色。我國的太虛大師是這一特色的反對論者，也可以說太虛大師仍代表著傳統的中國佛教的態度，雖高唱著法義研修的重要性，終究是偏於信仰的，而非學術的。印順法師以為歷史的方法的本身的價值是

無可否定的，問題是在像胡適之流以主觀的推測和假設，來誤解了歷史資料的真義。在今天的日本佛教學術界，像胡適之流的勢力已不及與印順法師持同樣態度的高了。作為一現代的佛教學者，應把信仰和學術分成兩個層次，尤其是一個僧侶身分的佛教學者，在治學的責任上，宜對知識做忠實的研判，在信仰的傳播上，宜對信眾做自內證的宗教經驗的引導。前者是研究室的態度，後者是佛壇上的態度。前者是第二義，後者是第一義。兩者看似矛盾實則一貫。若將此兩者混淆了的話，我們的學院佛教，勢將永無成立的希望了。

當然，在我留日六年之後的今天，盡量注意他們的長處，不想挑剔他們的短處，為把他們的短處介紹出來，無補於我們，不如不介紹的好。

（一九七五年三月二十一日寫於東京，刊於《菩提樹》月刊二七〇期）

比丘身分的海外學人

一、前言

國內對於留學國外而有了卓越成就的讀書人，不稱學者，而稱為學人，教育部的國際文教處，也特別以這些人為對象，辦了一份名為《海外學人》的月刊，行政院青年輔導委員會，則以這些人為對象，設置了一種人才專長分類登記的稱為「人才庫」的資料中心。像這樣的學有專長的留外學者，大概有一萬人以上。與中華民國政府取得聯絡的，僅其十分之一，也就是一千人左右，從今（一九七五）年二月以後，我也成了其中被政府重視的一員。首先接到政府駐日代表馬樹禮先生的賀函，繼之於三月二十九日，馬代表特假東京六本木的隨園，為之舉行了一個盛大的慶祝會，接著便收到了教育部、青輔會及救國團三個單位聯合邀請出席國家建設研究會的函件，並且說明來回機票和會議期間的膳宿，均由政府招待。而其出席此會的主要條件，是在學術上聲名卓著並對國事熱心者。此項會議，今年是第四屆，每屆被邀請的海外學人為一百二十人。這正表示了政府對於在國外養成的人才之重視，也可以說是給予

海外學人的一種鼓勵，使得熱愛祖國的知識分子，有機會盡其書生報國的責任。更可以說是給予海外學人的一種榮譽，古人讀書，有衣錦還鄉的榮耀可見，今人留學國外，有了卓越的成就時，也能受到中央政府的邀請回國，對於一個讀書人而言，至少也是一樁值得欣慰的事。

當然，對於一個僧侶身分的本人來說，個人的榮辱，不足輕重，但在以往，國內流傳著：凡是留學日本而攻讀佛教課程的僧尼，得到了學位，政府也不承認。因此，我的博士學位，政府當然不可能承認了，不被政府認可的學位，也就等於白費心了一場，所以佛教界的前輩們對於資助青年留學日本的事，總是抱著觀望態度的多，甚至我已得了博士學位，國內教界的反應也不太起勁。其實，政府不承認留日僧尼之學歷的實例，的確有過，有某尼師到東京的駒澤大學，從大學三年級插班，讀了兩年，畢業回臺灣，她因在國內沒有大學一、二年級的學歷，而臺灣的佛學院學歷又不受政府認可，所以政府無法承認她的大學士資格。另一位法師也是東京我所就讀的立正大學碩士，政府以為日本的佛教關係大學和臺灣的基督教所辦的神學院或補習班類似，所以不承認，結果以公函向駐在日本的文化參事查詢，知道立正大學是一所正式立案並且相當有名的私立大學之後，這個問題便解決了。可是臺灣佛教界的傳說，依然沒有停止。所以我正好趁此機會，現身說法，我能受到教育部等單位的邀請，那有不被承認的道理，事實上我的專長資料，已被政府的「人才庫」所蒐集。我希望證明一個事實：留學日本而有了成就的話，政府是沒有理由不承認的。

同時，我曾對於近世中國佛教義學人才的缺乏而提出過警覺性的意見，因為義學不振以致不易使得知識分子接觸佛教和接受佛法，這次能有機會參加海外學人的行列，回國出席國家建設研究會，正可以顯示佛教的知識水準，更可為僧侶的知識程度，向國內外的中國人，做一次事實的說明。雖不能奢望因此而吸引多少人信仰佛教，至少可用這一事實告訴教外的人士，中國佛教正在走向時代化的知識領域，而使人們一新耳目。所以我毅然地接受了邀請。

此項出席國建會的消息，傳到臺灣的佛教界，最高興的人，當然是家師東初老人。南亭長老也特別來信說，當我回國時，至少要把班機的日期和時間告訴他，所以七月十八日，使他老人家和成一、慧嶽、倫參、寬裕等法師，以及吳馥麟等三數位居士，在松山機場等了我兩個小時，才見我從海關辦完了手續出來。《菩提樹》雜誌，則於六月八日出

版的該刊二七一期上，以「寄望於中國佛教會」為題，對我即將回國出席國建會一事，寫了一篇表示歡迎的短論。因為中國佛教



▲由東京抵臺北機場時，與南亭長老（左三）、慧嶽法師（右五）及吳馥麟居士（右一）等合影於松山機場

會在改為常務理事制之後，群龍無首，我是由中國佛教會派遣出國深造的名義留學日本的，故在學成之後宜向該會提出報告，我寫了三封信，而該會的值月常務理事，仍對家師埋怨我看不起中佛會，未給其報告，故對我不便表示什麼，因此方有《樹》刊的不平之鳴罷！可是，當我回國期間，雖在極度緊張的活動日程中，仍然抽出時間拜訪了諸山長老及法師、居士們，並且也受到了他們熱烈的歡迎。這是我要向他們深深致謝的事。

二、辦我的私人手續

國建會的開會日程是七月二十五日及二十六日報到，七月二十七日至八月十二日，是正式的開會期間。我因為美國沈家楨居士的建議，接受了美國佛教會邀請赴美的聘書，在辦理赴美簽證的手續中，需要臺灣的警察證明及填有父母姓名的戶籍謄本。警察證明在高雄煮雲法師的協助下，代我辦妥寄到了東京，戶籍謄本也託張曼濤先生申請到了。可是在我自軍中退役下來，向戶政機關申報戶口時，戶籍員漏填了我的父母姓名，轉移戶口時，又被填成了「父母不詳」，此在當時，我是發覺了

的，但卻以為我已出了家，而且母親早已去世，老父留在大陸，生死不明，故對戶籍上的如何填寫未予重視。但是辦理赴美手續時，填有父母姓名的戶籍謄本，可代替出生證明，否則，出生不明的人手續就難辦了。於是，書信公函來往，拜託了戶籍所在地的朝元寺當家慧定師，向戶政機構申請加填，結果費時兩個月，仍不得要領。若不親自回國一趟，根本無門可通。為此，我便提前回到了臺灣。希望趕在開會之前，將我戶籍上追加父母姓名的事辦成。

這項手續，真是難關重重。回國後以為戶籍所在地的基層機構辦不成，向中央政府的內政部申請，總可以得到一個補救辦法的指示。殊不知由立法委員儲家昌先生及國建會的執行秘書姚舜先生各自給我一張名片，去找內政部的政務次長雷飛龍先生，雷先生立即把我引見了戶政司的副司長，那位副司長問了我幾句話，便往下交，交到臺北市警察局戶政課課長，課長很乾脆，一句話也沒有，再向下交至一位課員。結果還是徒勞一場！

七月二十二日，去拜訪一位往年我在山中掩關期間以及留學日本初期的護法張伯英居士，順便向他提起此事，他便安慰我說：「你是一位出家的法師，自然是跑不通的。但是此事非得辦妥不行，否則等於把你的行動限制住了。」於是，派了他公司裡的一位管總務的胡振藩先生，陪我乘飛機南下了高雄一趟。二十四日早晨在赴南部以前，接到佛光山星雲法師的電話，因他組團即將訪問日本，所以到了臺北市。他是我多年的老友了，立即由吳馥麟居士陪同，驅車前往星師臺北的道場普門精舍訪問，並告訴他馬上要南下的事。星師立即為我給高雄縣警察局的督察長姜振助先生寫了一張名片又寫了一封非常懇切的介紹信。就是這樣，到高雄一下飛機，便有張伯英居士在高雄工廠的交通車在等著，於是直駛高雄縣警察局。在姜督察長用電話四處聯絡的結果，始知此乃一樁極其簡單的手續，只要在一張印妥了的表格上，填上父母姓名，再找戶籍所在地的兩位公民蓋章作保，戶政機構便可受理的事，何況我還持有國防部於一九五六年發給的「戰士授田憑證」上，也明記有我父母的姓名。結果，便於七月二十五日，到我曾經住過六年多的美濃鎮，非常順利地辦好了這項手續。到此，我除了對於協助我的熱心的友人們表示深切的謝意之外，對於政府的各級機構，從內政部的副司長而至鎮公所的戶籍員，竟無一人願為便民的事負起責任來，用點頭腦解決極易解決的小問題，感到奇怪。

三、國家建設研究會的活動日程之一

現在，我想把回國期間的主要活動情形，分成國建會與佛教界的兩部分，簡單地記錄下來。

我因去了南部一趟，七月二十六日上午才返回臺北，下午去臺北火車站前的中國大飯店，辦了報到手續，這便是政府招待回國學人及其眷屬們的食宿之處。往年的地方是圓山大飯店，因為近於郊區，交通不太便利，所以由上屆的出席人員，建議今年改在臺北車站附近。中國大飯店是比較保守和寧靜的一家觀光旅館，它沒有夜總會等的設施，這也是被選中的原因之一。

有居士問我：「法師何必要住旅館，臺北的佛教道場那麼多，住寺院豈不更好？」其實，這個問題我也考慮過，但是會議期間，是集體活動的，有的節目排在早晨，比如蔣院長的早餐會，比如往中南部以及外島訪問的出發時間，均在凌晨四、五點鐘，我住進了寺院的話，豈不麻煩透頂？何況國建會的籌備人員，早已接受了我要素食的要求，在臺北時把我安排在功德林素食館，到外縣市參觀時也特別派了一位大會的服務人員，照應我的飲食。所以我覺得還是不住寺院的好。

七月二十七日上午，先到圓山忠烈祠，向革命先烈及陣亡將士的英靈獻花致敬。大會的參加人員，一共分為文教、工商、財稅、交通、農村、社會等六組，分乘六輛冷氣巴士。由於國內把宗教事務隸屬於內政部的社會司，所以當我尚未回國時，籌備人員便以我的專長而分配在社會組，其實，宗教信仰的活動，雖屬社會問題，以我研究的佛學而言，應該是文教的範圍。不過此在集體參觀以及聽取政府首長報告的日程內，屬於任何一組都無關宏旨，所以我在社會組中待了八天，到八月四日進行分組討論時，才改到文教組去。

因為社會組是編制中的最後一組，乘車是上最後的一輛，排隊是在最後的一列，進入各種場合，都是扮演著壓陣的角色，但在社會組中的成員，多是生物學、醫學、心理學、建築學、勞工問題、社會學等的專家，經過數日的相處，彼此間都成了知己的好友，其中如西雅圖華盛頓大學的吳興鏞博士，佛羅里達大學的祝咸仁博士，喬治華盛頓大學的黃

崑巖博士，哥倫比亞大學的錢熙博士等，都交談了很多，甚至會期結束回到各自的僑居地後，還和我通信聯繫。

二十七日上午參觀忠烈祠後，折回臺北市區的三軍軍官俱樂部，進行預備會，由召集人蔣彥士及潘振球主持，執行秘書姚舜介紹了大會的各組組長以及由各部會派來大會的聯絡人，然後分組個別選出了各組的領隊與副領隊，又從六組的領隊人中，選出了一位總領隊馬潤庠博士，他是一位立法委員，曾任財政部次長，現為加拿大任教的經濟專家。他雖屬於財經組，卻常找機會來跟我討論因緣因果和頓悟漸悟等的問題，他不是佛教徒，卻對基督教的原罪和贖罪之說大感不滿。會後又在周宣德居士為我設的祝賀宴上遇到這位馬博士，原來他與周太太是南開大學同學，席間他又把基督教批評了一番，殊不料應邀同席的東海大學董事長查良鑑先生是基督徒，場面頗有一點不好意思，好在他們之間也是老同學老朋友了。

下午去桃園縣的慈湖，向故總統蔣公的陵寢致敬，慈湖之名是蔣公生前為了紀念他的生母王太夫人而取的，停靈於慈湖，等於回到他慈母的懷抱。雖在浙江慈谿縣的東北十里處，也有一湖，自宋朝的楊簡開始，即將之命名為慈湖。可是，從蔣公為懷念王太夫人而寫的〈慈考錄〉，所建的慈庵，以及在日月潭所建的慈恩塔等的「慈」字推論，其陵寢所在地的慈湖之取意，當不同於宋朝的楊簡了。此可參看東初老人所著《蔣總統與佛教》一書。那天下午，天氣很熱，但卻是個萬里無雲的晴天，下車後列隊步行至陵園的通道是沿著湖邊的柏油路，陵園在湖的西面，是一座磚瓦築成的四開廂平房，正中的堂屋裡便是由黑色大理石砌成的棺槨。我們列隊行禮後，逐一進入屋內，繞過靈柩時，見到蔣經國先生，佇立在一側，是以孝子的身分，向我們一一握手道謝，又以首長的身分，一一慰勞。因我當天穿的是一件深灰色的長衫，並且站在最最後面的行列中，到我走進靈堂時，才被新聞記者們發現，吸引了他們的注意力，把攝影機對準了我。當天回到臺北，在三軍軍官俱樂部舉行的歡迎茶會上，我竟成了記者群所包圍的主要對象之一，記者先生和記者小姐們都很年輕，對於宗教尤其是佛教的常識，知道得不多（當然是由於我們所做的宣傳工作太少），所問的均非中肯的問題，他們僅是由於在海外學人群中發現了一個和尚而感到新鮮和好奇，所以我也未能使他們每一位記者，都得到了滿意的答覆，頗感抱歉。不過在當晚的電視新聞上，有人看到了我的鏡頭，有兩家廣播電臺也為我做了錄音的訪問，第二天在松山機場前的民航局大樓的會議休息室，又接受了臺灣電

視公司三分鐘的錄影訪問。有一位現住臺中市的往年在軍中的朋友薛君，從報紙和電視中見到了我的名字和錄影，特別由三軍軍官俱樂部轉來一封表示懷念和欣喜的信。許多學人見了面，都說在電視上或報紙上見到了我，我自己雖因太忙而僅看到由大會贈送的《中央日報》上對我的簡單介紹外，既未聽到廣播也未看到電視。但我覺得，不論佛教界的僧俗同道對此的觀感如何，至少在我個人，是為比丘這個身分，向國內大眾做了一次聊堪自慰的表揚工作。

七月二十八及二十九兩日，均在民航局大樓的會議廳中，聽取了外交部長沈昌煥的國際關係報告，教育部長蔣彥士的教育發展報告，國科會主任委員徐賢修的科學發展報告，經濟部長孫運璿的經濟建設報告，財政部長李國鼎的財政金融報告，國防部計畫次長葛中將的國防建設報告，聽完了這六項的國情報告之後，又去新店參觀了司法行政部的調查局，見到了各項資料，此對於久居海外的我們這些學人而言，增長了不少的見聞，也對於臺灣的前途和我政府的遠景，加強了信心和向心。民航局大廈的會議廳，剛落成不久，相當現代化，會議桌上每兩人面前有一支發言用的麥克風，座位都是旋轉式的沙發椅，連續坐了兩天，並不感到疲倦。尤其是調查局的一頓晚餐，乃是會議期間最豐盛的一餐，使得與會的學人們都吃得讚美不已。特別為我準備的素菜也非常的多而可口。據說調查局極慷慨，凡是結隊前往參觀的人，都會受到同樣的招待。

七月三十日，起大早至松山機場，分乘兩架專機，飛往高雄，早餐是在飛機上吃的，降落小港機場後，立即登上等候著我們的冷氣巴士，直駛中國造船廠，再參觀中國石油公司高雄煉油廠。在煉油廠吃中飯，籌備人員忘了為我另外預備，臨時將我安排到廠中員工的食堂裡去吃了一飯一湯。大會籌備處的一位蕭博士過意不去，他自己吃完了立刻跑來陪我並向我表示歉意，直到會期結束時，他還一再地表示我是一位最隨和最容易招待的客人。事實上，因我吃素，已為籌備處的接待人員添了不少麻煩，何況那天使我正好有機會和該廠的幾位員工，在他們的食堂裡談了一些家常，結了一些善緣。下午赴左營的海軍基地，參觀了海軍陸戰隊的操槍表演、跆拳表演、潛水表演和山地訓練等之後，便到風光綺麗的澄清湖畔的青年活動中心，在那裡吃晚飯，餐後則品嚐了臺灣省農業試驗所鳳山熱帶園藝試驗分所研究培植成功的幾種新品種的木瓜、芒果、百香果、西瓜和冰凍荔枝。高雄、鳳山一帶是我二十年前住過數年的環境，這次舊地重遊，卻有士別三日刮目相看之感，小港機場已由

一片草地變成了現代化的噴射客機的起降之地，從機場至高雄市區的公路，由石子泥沙而成了六線大道。左營軍區美化了，澄清湖畔也多出了不少的新建築，當晚住宿的宮殿式的圓山飯店，更是初次見到。改良品種而且尚待推廣種植中的各類瓜果，更是第一次吃到的東西了。

七月三十一日清晨，乘巴士到高雄火車站，轉乘光華號至臺中，即分成兩組，屬於Ａ組的我，下午即乘巴士沿著中部橫貫公路向上，參觀了達見（即德基）水庫，當晚住宿梨山賓館。晚餐後看了兩卷記錄片：一卷是介紹蔣經國先生攀山越嶺，視察橫貫公路的開築情形，以及退役後的榮民們在梨山開墾，種植水果和

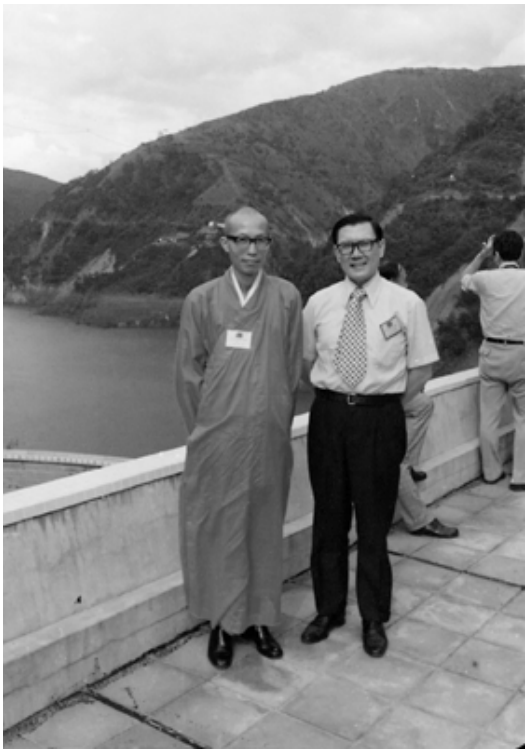


▲與參加國建會的同仁合影於臺中梨山賓館前。

成家立業的實況；另一卷是介紹蔣經國先生深入民間，體察民瘼，為民謀福，受民愛戴的影片。

八月一日上午，參觀了梨山上由榮民闢成和組成的福壽山農場的果樹園，在那裡可以見到世界各地的蘋果、梨子和桃子等果類的品種，雖然由於氣溫、土壤、雨量的天然環境的限制，無法和其原產地相比，但在亞熱帶的臺灣而能生產寒帶的水果，已是喜出望外的奇事了。所以經過十七年的努力之後，今日的梨山果農的收入，平均已達每戶每年一百萬元新臺幣上下。農民的住宅，多相當舒適、新穎和寬大。所以有的來自美國的學人要主張，應當提醒生長在美國的子弟，回來學學梨山榮民的精神了。當天的日程，是和Ｂ組對調，他們上梨山，我們回臺中，下午參觀了正在興建中的臺中港，晚宿臺中市的臺中大飯店。

八月二日上午，拜訪了臺灣省政府，聽取省主席謝東閔的省政簡報，謝主席聽說我來自東京，特別和我多談了幾句話，自然而然地又被攝影記者搶拍了幾個鏡頭。從省政府出來，便與Ｂ組會合，同往成功嶺參觀正在集訓中的大專青年的軍事教育的實際生活。學人之中，有好多位是從成功嶺出來的人，我雖未在該處受過訓，見了成功嶺的



▲作者與國建會接待組組長馬鶴凌先生合影於臺中橫貫公司的德基水庫

軍訓教育，便很自然地回憶到了初來臺灣時所曾受過光頭、光背、光腳的所謂三光運動的新兵生活。後來也受了軍官訓練，但比起現在成功嶺的生活水準、生活環境和教育設施，不能不為現在的大專青年們慶幸了。成功嶺上的午餐，與穿著草綠色軍便服的青年同桌共餐，吃了饅頭和稀飯，又使我重溫了往日的軍人生活的滋味。所不同的，現在的我是比丘身分的海外學人，而不是軍人了。同桌有位同學對我表示，將來如有機會也希望出國深造。很顯然地他對我們這批訪客，頗有見賢思齊的意向，當他到了我們這般的年齡時，誰能說達不到他的目的呢？政府安排我們參觀成功嶺，目的是使我們知道國家對於大專青年所施文武合一教育的好處，同時也鼓勵了大專青年們向上奮發的精神哩！這次中南部的參



▲國建會同仁參觀臺中港。

觀訪問是包括了海外學人一百一十七人、國內學人十七人，加上他們同行的夫人，一共二百餘人，由成功嶺出來，又乘了六輛冷氣巴士，直開臺北的中國大飯店，途中遇雨，坐在車內則毫無影響。有位南京市出生的祝咸仁博士，他是社會學的專家，幾天相處已很熟悉，而且非常健談，他的母親信佛極其虔誠，他本身則僅將宗教信仰，當作社會學中的一個值得研究的問題來處理，所以很想跟我做一次長談，結果他是選擇了從臺中回臺北的巴士上鄰座的機會。他問了我很多問題，比如六道輪迴和三世因果，佛和神，精神和靈魂，實際的存在和意識想像，乃至問起佛教的出家和在家，出世和入世，以及對於生理自然反應的性欲的如何處理和禁止。我給他的每一個答案，他都說很有道理，並且也沒有反駁的餘地。但他告訴我，他們現代的科學家之要相信一項理論之為真實，必須通過兩重檢查的方法，也就是說，我向他說明的道理，在邏輯上沒有毛病，所以不能反駁，在經驗上無法使他親自來耳聞目睹和身歷其境，所以他不能盲從我的理論而來接受佛教的信仰，因為邏輯僅是辯論用的工具，它卻不能代替經驗的事實，合乎



▲參觀省政府聽取簡報，作者左右為李沅蕙博士及王三聘博士

邏輯的說法，不一定就是事實或能成為事實。他是在現代西方學者遵守的所謂經驗邏輯的原則下，向我發問的。我告訴他，宗教的經驗，如人飲水，冷暖自知，佛教的各種修行的方法，便是使人達到宗教經驗之目的的工具，佛教只能告訴你用什麼方法，可使你得到什麼結果，卻不能將我已得的經驗顯現給你看，不能使你也立即見到和我同樣程度的宗教經驗。佛教的最高境界，唯有成了佛的人才能知道，沒有成佛的人，佛在你跟前，你也無法識得他就是佛。即使可用神通向有緣的人顯示若干神異現象，但那終究不是使得見到神異現象的人，也能得到神通的宗教經驗。結果這位祝博士承認，佛教在使人覺得可信度方面，遠較任何其他宗教為高，如果在經驗方面給人予一種的確如此的觀念時，必可使得更多的人來接受信仰。他是從西洋來的，今日美國佛教當然尚在起步的階段，而從信仰的角度上看，大致不是西藏的密教就是日本的禪宗，此正因為西洋人重實際，工商業社會尤重實效，以西藏的密法和日本的禪觀，大抵皆有多多少少的速成的效驗可觀，此從精神的心理反應和肉體的生理反應方面，是可以證明給人看的。我們中國的近世佛教，在修證的方法上，不是無人講求，但大多落於形式的外表而疏忽了系統性的步驟，這是值得反省的事。

八月三日星期天，日程表上是自由活動，但在前兩天便得到口頭通知，希望我們把三號的早餐時間留下來。原來是行政院長蔣經國先生招待我們吃燒餅、油條和豆漿。地點在三軍軍官俱樂部，進門時蔣院長已在門口等著，逐一握手表示歡迎後，入席就坐，與蔣院長同席的是各組的領隊人，其他則為自由入席，我是出家人，遵守我自訂的原則：照相

不往中間擠，坐時不選大位子，走路不搶在人前，飲食但求能果腹。所以坐得距離上席的位子較遠，但是蔣院長透過麥克風的即席致詞，誰都能夠聽到的。他說國內是富有人情味和親切感的，我們不僅是接受了物質上的招待，更重要的是情感的招待，希望我們能對國家的建設，提供更多與更寶貴的意見，加速完成各項建設。他又說我們國家的處境雖然艱困，但在舉國上下充滿信心，精誠一致，已形成空前團結，使所有的中國人都能過著富裕安康的生活。

八月四日至八月九日的六天日程，是分組討論，我也正式向文教組報到，六組之中，文教組的陣容最大，加上三位國內學人，一共三十三位，數天之後，來自美國加州大學的吳允祥，華盛頓州立大學的張鶴琴，西班牙國立拉固拉大學的陸錦林，美國田納西州立大學的楊景華，紐約市立大學的翟文伯，波士頓大學的廖昭雄，德拉瓦州立大學的劉岱，夏威夷大學的羅錦堂，國內學人國立臺灣工業技術學院院長陳履安等，都成了知己。其中的張鶴琴博士是天主教徒，曾經擔任過神職，楊景華博士是基督徒，而他的岳母是臺北華嚴蓮社的信徒，劉岱博士的專長是西洋史，對於宗教學則很有興趣。其他的幾位雖與宗教無關，卻覺得我是一個很好的談天的對象，跟我一談，自然而然便會觸及佛教的宗教問題。我在八月四日上午，由教育部長蔣彥士以及幾位司長列席的討論有關大專和高等教育的課程編排問題時，我本來沒有準備發言，當許多人爭著發言，甚至發言數次之後，領隊也是會議的主席顧培慕博士，卻指名來徵詢我的意見了，既然把麥克風送到我的面前，不發言當然可以，放棄了則相當可惜，所以我提出一項建議，希望教育部考慮於大專院校中設立宗教研究所或研究室，同時在大專的課程中開一門比較宗教學的必修課，以期促使人文教育與科技教育，相輔相成地平行發展。對我此一提議，立即引起了爭論，首先是蔣彥士部長站起來聲明，政府為了避免教育制度的混亂，不考慮承認各宗教團體私設的如基督教神學院等的機構；同時為了教育的獨立，不考慮將宗教帶進學府。很顯然，他是把對宗教學做比較研究和宗教信仰的傳教活動，看成同樣的事了。因此便有張鶴琴與楊景華等，一再地為我提出補充的意見，來支持我的建議。結果，在我們文教科學組做成的建議事項的第一條，便是：「人文教育與科技教育有不可分離的關係，人文教育與科技教育的平衡發展非常重要。」在對大專院校課程改進的建議項下，有了「增設比較宗教思想的選課，以加強道德陶冶及人格修養」的一條。會後好多位學人都說

我的見解純正而且適合我的身分，由於我是出家人，不便做激烈的論辯，所以他們代我出面據理力爭了。

八月五日名為分組研究，實際上是做了一天的分組參觀，我們文教組，上午到了臺灣大學，聽取了閻振興校長的簡報，他對臺灣大學藏有百萬冊書而自傲，其實當我參觀了歷史系的開架式圖書館後，便向該系的系主任請教，何以盡是些未見利用的戰前由日本人留下的舊書，國內出版的新書固然少，外國出版的新書尤其更少。他的答覆是由於向國外購書，需經過國貿局結匯，一本新書出版後，立即訂購，到達圖書館時，已在一年之後。我後來在討論時提出來，連國科會的科技資料中心的負責人，也呼應了我的看法。可見國內圖書缺乏，添置沒有計畫，而且方法極待改善。事實上全臺灣各大專院校圖書的總數量，尚不及美國哈佛大學所藏的三分之一，因此我又向教育部的次長林清江請教，外國的教育主管單位，對於各公私立大學的招收新生名額的申報，必先申報了圖書的數量須與學生人數成一定的相等比例後，方可准予招生，國內是否也有這種制度？答案是尚未建立這樣的規定。當天上午又參觀了國防醫學院，並在那兒進了午餐。院長盧致德先生見到我是出家人，才想到忘了準備素菜，連連向我道歉，結果臨時燒出來的兩菜一湯，比他們吃的葷菜還好，量多味美，色香味俱全，引得同桌的學人們，也把筷子伸進了我的盤碗裡來，幫著我吃了一個精光。下午參觀了師範大學和政治大學，也許在外國的先進國家，已沒有了專門的師範大學，而是將師範教育的科目附設於一般大學內，有志於從事教書工作的學生，可以另外加修師範科目，所以我對師大的印象不太好。我在國內未曾受過正規的大學教育，出國之前對於臺大及師大，頗有高不可攀的印象，到日本跑遍了著名的公私立大學之後，再參觀臺大和師大時，卻覺得有些與時代脫節的觀感了。從師大出來，參觀了政



▲學術研究環境小組於教育部午餐，左起：陳履安、田寶代、林清江、黃文宏、王振鵠、諸家俊、作者、劉岱。

治大學，該校在臺灣復校的歷史不久，卻予人有一種前途有望的印象。使我們最感興趣的，是新成立的人文資料中心，分門別類，對各種資料做了精細的規畫和陳列。甚至把臺灣各大學中歷來有關人文科學的碩士論文的原稿，也全部蒐集在那裡。對於做研究工作的人而言，像這樣的資料中心是相當需要的。只是它的蒐藏量尚待繼續充實之中。

八月六日起，文教組的三十三人，再行分為十一個小組，這是就各人所攻專門領域的不同而做的分類，因此，有兩個小組，每組僅一位海外學人，政府則派了幾位與其有關聯的人員陪同他們去做實地觀察和備作詢問的對象。我選的是「學術研究環境」主題，同組的海外學人有六位，加上國內學人陳履安，共計七人，算是最熱鬧的一組，但在進行討論時，僅剩下了國內一人、海外三人。國內的陳先生曾任教育部司長，現在仍任公職，雖被我們推為召集人，他卻默無一語，列席備詢的有次長林清江，中央圖書館長諸家俊，政大資料中心主任田寶代，師大圖書館長王振鵠等四人。因此當大家講完話之後，便輪到了我，我是不準備發言，卻不是不敢發言或不會發言，既然大家要我說話，政府花了很多錢請我們回國的目的，也在希望我們貢獻可資建設國家的意見。所以提出一個問題要求中央圖書館長解答，那就是國內的圖書數量既然如此貧乏，有的圖書可能全國僅有一冊，而此一冊存於何處，可能誰也不知道，如果全國各公私立圖書館的所藏圖書，有了一部統一性的聯合目

錄，對於要利用圖書的研究者而言，就便利多了，像這樣的目錄是否已在編訂？或者正在考慮編訂？或者從來沒有想到過？然在日本的國會圖書館，不但早就編印了，而且每過幾年重新編印一次。在座的人員聽了我的議論，無不表示欽佩，並且承認，中央圖書館限於財力，尚無力為此，希望能藉著本屆國建會出席人員的提議，由政府撥出專款進行。這一來教育部的林次長立即聲明，由政府撥款恐怕不容易，還是責成「各圖書館統一格式，分別編訂目錄，送交中央圖書館集中編訂聯合目錄」。結果，此項建議，便成了我們小組的第一條記錄。陳履安博士是陳副總統的少爺，年輕有為，頭腦清晰，毫無官僚氣味，所以很不願意人家提起他的父親，卻喜歡敍述他的母親。他在八月六日以前，從未和我談一句話，但到那天下午卻主動地找我商量整理會議記錄的事，並邀我於八月九日的晚上，到他的府上談談佛教信仰和一些宗教現象的問題。

八月七日，文教組的全體學人又會合一起，乘專用的冷氣巴士到新竹地區，參觀了清華大學、交通大學以及工業技術研究院。見到了清大的原子爐，也看到了工業技術研究院的各種試驗和發明，留學西德的化學工程博士許巍文居士，即在該院擔任一個「稀珍化學品研究室」的主任。他見到我，非常高興而懇切地合十歡迎，但他要負責向我們說明該室近年所研究成功的各項化學工業品，所以僅和我談了兩句話，便沒有機會再說什麼了。對於科學技術及化學工業，我是完全外行，但當參觀了清大、工業技術學院、國防醫學院以及八月八日上午參觀的國科會資料中心之後，覺得國內在科技教育方面的努力和成效遠超過人文社會科學方面的成就。

八月八日，上午參觀，下午討論之後，各小組便做成了決議案的草稿，準備到第二天的文教組全體人員的綜合研討會上提出報告。當天晚上國防部參謀總長賴名湯，在三軍軍官俱樂部招待晚宴，餐後又往實踐堂欣賞空軍大鵬國劇隊演出的平劇，戲目是三叉口、拾玉鐲、打漁殺家——改名為慶頂珠。這是我出家十五年來第一次看了戲。

四、國家建設研究會的活動日程之二

八月九日是各組自成一系的綜合討論，我們文教組是在教育部會議室進行，由蔣彥士及徐賢修代表教育部及國科會為會議的主持人。幾天以來蔣彥士先生幾乎天天見面，徐賢修那時還兼任清華大學的校長，所以彼此也已熟悉，交談了不少，國科會的副主任委員——現在的清大校長張明哲先生也在同桌吃飯談了一些。蔣彥士是教會學校出身的基督徒，張明哲不但是基督徒而且還是一位優秀的牧師，只是沒有和我討論宗教問題。當天晚上應李金蘭居士和她的男友陳君的邀請，在中山北路的大鴻園素菜部用了餐，即由陳君駕車拜訪了回國學人吳興鏞博士在臺北市的老家，因他邀約了原任臺大哲學系教授的陳鼓應先生等，也希望我能和他們見見面，由於另外與陳履安先生有約，我僅在吳家匆匆地寒暄了一下，又坐上原車，到陳家去了。到達陳家時剛好八點鐘，他已約了他的三位朋友和他們各自的夫人在座，其中一位是出席國建會的學人，另外兩位是嚴欣榮和錢鵬倫先生，都是國內的實業家，並且和美國的沈家楨居士熟識。尤其是錢先生，聽他談吐中對佛法認識的程度，實可算是一位已經信佛的居士。他們問了我很多問題，比如人死之後的去向和狀態，在未生之前又是怎樣的狀態，佛教所說神識和一般所說鬼魂的區別，佛教所說的業和普通所說的孽又有什麼不同？神、鬼、妖物和幽靈的不同在何處？目前流行的所謂碟仙的現象，我的看法如何？風水地理和星相易卜的理論，我的意見怎樣？因為陳氏的興趣很廣泛，對於這些所謂九流百家的東西，都曾經接觸過。他還特地把他出生不久後即被一位出家人取了法名，寫在一張紅紙上的事告訴我，並且要他的太太取出來給我看，陳氏今年已經三十八歲，那張紅紙還是相當新，說是他的母親在他結婚後交給他的，他的母親並非佛教徒，卻把為他取了法名的紅帖子保存得如此的好。所以陳氏覺得，至少他是與佛有緣的。當晚一直談到深夜十二點，仍有意猶未盡之感，所以臨走要他的車夫開車送我回寓所時，陳氏還對我說，他準備以書面提出一百個通常發生而又不知如何解釋的宗教問題，請我做通俗性的解答後公諸於世。畢竟他的公務太忙，迄今尚未見他寄來哩！

分組討論於八月九日結束後，八月十日及十一日我們又分成了Ａ、Ｂ兩組，分別搭乘專機，赴金門戰地和花蓮的大理石工廠參觀訪問。我在Ａ組，所以在四點多鐘就被電話鈴叫醒，要我起床，準備乘車去松山機場，辦理去外島的手續。那天天氣很好，八點三十分降落金門機場，受到戰地司令官的熱烈歡迎，接著分乘四輛金門的小型巴士，由政戰部主任方少將做隨車嚮導，沿途介紹金門的各項建設。我雖曾在軍中十

年，金門這是初訪，從飛機上鳥瞰金門，實在不大，著陸後遊覽金門，卻是不小。這個被譽為海上長城的金門縣，在二十多年來守衛國軍的建設下，已成了國際知名的觀光勝地，友邦人士稱它為「地下堡壘海上公園」。全島可供遊覽的有十大勝景，我們限於時間，僅遊覽了陶瓷廠、莒光樓、擎天廳、新市里、太湖、馬山的坑道、古寧頭和古崗樓，到處是湖光山色，亭臺樓閣，從地面上一點也看不出戰地的情調，也很少看到軍人和軍事築構，但是參觀過擎天廳和兩個像八卦陣似的大坑道後，始知金門的軍事設施，均在地底下或山腹裡。在莒光樓聽取簡報之前，我坐在一位中年男士的旁邊，此人似曾見過，但他並非國建會的學人，我隨便和他談了幾句話，還是想不起來他是誰。見大家坐定之時，他站在前面向我們自我介紹，說他也是國建會的召集人之一。原來，蔣彥士和潘振球兩位召集人，在臺北幾乎每天見面，另一位召集人青年救國團總團部主任，中國國民黨中央委員會組織工作會主任李煥先生，到了金門才和我們見面，我所覺得的似曾相識，大概是在新聞報刊中見過的緣故。那天他是為了陪同我們，同時也是為了視察大專青年暑期活動的金門戰鬥營。我們在浯江中心午餐後，也和李煥先生一同訪問了金門戰鬥營的大專青年，一千七百多位男女學生，均穿著草綠色的軍便服，列隊唱著歡迎歌，歡迎我們去訪問，我也隨同其他學人，一一地和他們握手，有的從最後排伸出手來拉住我的手說，他也信佛教，在電視上看到我好高興，在金門遇到我更高興。有的女同學則向我合掌問訊，並說是大學裡佛教社團的社員。這樣的情形，在訪問成功嶺時也遇到一位男同學，他還看過我寫的好幾種書哩！若謂十步之內必有芳草，那麼作為一個出家人的我而言，應該要說凡有人處必有知音了。後來我也將此感受告訴了倡導大專青年佛教運動的周宣德居士，飲水思源，對於所有播種菩提幼苗的園丁們，當報以慰勉和感謝之意。那天下午很熱，三點正我們準時離開金門，因為軍方聯絡好了護航的空軍飛機，不便延誤。總之此次的金門之行，是所有的參觀訪問之中，最值得回憶的一項安排。

八月十一日，預定去花蓮參觀大理石工廠和橫貫公路的天祥與太魯閣，結果天不作美，遇上颱風，中止了。

八月十二日，是我們活動日程表上的最後一天，上午出席了行政院新聞局的國際關係座談會，與會人員對於新聞局的海外工作，提出若干質詢，頗有不滿之意，政府駐外人員的種種問題，在國內的報刊上也曾有過報導和檢討。接著出席了《中央日報》社長楚崧秋招待的茶會，討論該報海外航空版的內容，航空版僅一大張，專為海外讀者而編印的，

除了副刊之外，完全和國內版不同，即使是副刊，也有幾篇連載的小說是該報特別約了作家為海外讀者而寫的。我出國六年多以來，每天讀到贈閱的《中央日報》，所以是抱著表示謝意的心去的。可能我的簽名潦草了一點，第二天的報導中把我的姓名刊成了「張堅嚴」，好在也刊出了一張圖片在邊上，可以見到我的影子，認識的人，一眼便可知道名字誤植，不相識的人，對我的名字錯與不錯，自是毫無關係了。下午又到民航局大廈的會議廳舉行綜合座談會，此為讓出席人員最後發言並且供各組宣讀研究成果的建議書，以及發表總結論的一次會議。個人發言限定三分鐘，在這樣的場合，我的身分不宜與人相爭發言權，所以事先沒有準備發言。可是世間事往往會適得其反，正因為我的身分特殊，個別發言一開始，幾家電視公司的攝影機和鎂光燈，便對準了我，並且有兩位電視採訪的女記者走過來，把我座上的麥克風也打開來，請我發言，我說沒有準備，她們卻說如果我不說話，當晚的電視新聞上便會大為遜色。因此我只好把要說的話，在心裡整理了一下，更搶到了發言權。我向政府提出了兩項建議：一是為了鼓勵國內各宗教多做社會事業、文化活動、國際交流的工作，同時向國際介紹臺灣的宗教實況，按年



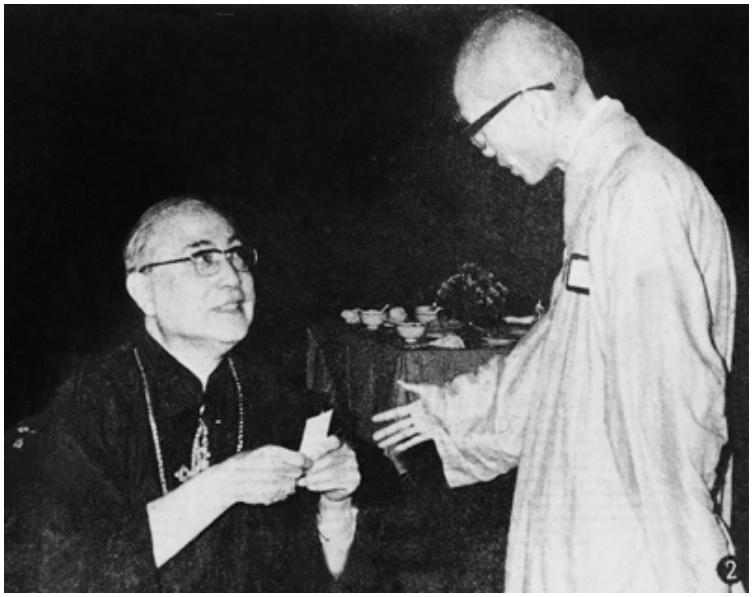
▲在嚴總統的園遊會上與同仁王孝憲先生合影。

由主管機構編印《宗教年鑑》。二是為了移風易俗，減少外人對我國的譏笑和輕視，主管單位應擬訂法律，禁止公娼，今天外來的尤其是日本來的觀光客，很多人認為臺灣的觀光事業中，最大特色之一是以公娼吸引他們，使他們解開錢包。這是我國的奇恥大辱。雖說今天的日本，禁止公娼而仍有私娼，我們臺灣則除了公娼依然有私娼，權衡輕重，當以廢止公娼

制度為佳。最後我說：「以我的身分，談妓女問題，似乎有點好笑」時，真的引起了滿場的爆笑。但在會後，社會組的學人，都向我表示謝意，說我雖然脫離了社會組，最後還



▲與國建會同仁接受嚴總統（左二）邀宴，左一為教育部長蔣彥士。



▲嚴總統園遊會上會見于斌主教。

是恰如其分地提出了社會組範圍以內的建議。

當天晚上七點至八點三十分，是總統嚴家淦先生以園遊會方式，在臺北賓館的後庭園中，招待我們海外學人及其妻兒子女。事前接到的請柬中，附有一份餐點的單子，分為臺灣、福州、山東、江浙、揚州、川廣等六種不同而充滿了鄉土風味的茶點，使得出生於各個不同省份地區而又離鄉在外的學人們，都能吃到他們自己最喜愛的點心。我是選取了山東風味的燒餅、油條和豆漿，不問可知，不一定是偏愛，而是因為素食的理由。事實上那次園遊會中最受歡迎的也是我所選取的點心。

嚴總統在致歡迎詞後，即由大會召集人陪同繞行會場一周，向與會的人員致意慰問，最後走到我的前面，蔣彥士與潘振球兩位先生，同時為我做特別介紹，聽說我是常熟人，嚴總統即以鄉音連稱他是蘇州人。我說我很感到光榮，總統先生是我的鄰縣同鄉。於是，彼此都以兩手緊緊相握，多寒暄了幾句，因此也被攝影記者包圍了一陣。會中見到于斌主教，他以特別來賓的身分出席，當我和他互道寒暄之時，又被記者群包圍起來。兩個不同宗教的僧侶學人，在同一個鏡頭中出現，確有予人以一種新鮮而且是和諧的感覺。談話中于斌主教向我提起太虛大師是他的老朋友，至今仍很懷念他。後來有一位學人問我，佛教對於異教徒和非宗教徒的看法如何？我說我們不像一神教那樣，認為不信自己所信的神的話，便不得救，便是魔鬼的肢體，便當由於他們的原罪而下地獄。我們可以承認各宗教的善行價值，也能肯定非宗教徒的道德標準，人是由於各自的善惡行為所積聚成的所謂「業力」而在生死之流內上下浮沈，並不由於信佛或不信佛的原因而登天堂墮地獄。所以我們甚至承認其他宗教所標榜的善行，確是生天的正因。不信任何宗教而其自有一套道德標準，如果確能合乎人間乃至超越於人間要求的公共標準以上的話，至少他們仍可於死後轉生為人，甚至可能轉生為天上的神。不過，若求超越生死，那便必須信仰佛教的修行方法和佛教所說的行為標準了。因此，我們固然祈願人人都來信仰佛教，卻不會敵視異教徒，也不會小視非宗教徒的。

國建會是結束了，但是尚有值得記述的幾樁事。

（一）近世以來，由於僧尼的知識水準低落，在一般人的心目中，僧尼的地位極低，僧尼的行業很賤，所以不受重

視，甚至有少數僧尼在接受較高程度的教育之後，覺得恥與僧尼為伍，並以僧服僧相為羞。但以我這次的經驗而言，我處處謙抑，卻處處受到尊敬，我事事後退，結果卻往往由於後退而被推舉出來，我時時警惕自己的立場和愛惜自己的身分，應該走在人後，坐在人下，不出狂言，結果卻人人對我禮讓，也人人願意和我接近。沈家楨居士曾在信中告訴我說，西洋社會中，如果僧侶而具有博士學位的話，要比一般學者更能受到尊敬，此在國建會期間，我也親身體會到了。可見，提高僧尼的社會地位的唯一方法，應該是什麼？不用說也可明白了。

（二）開會期間的時間是相當經濟的，出席的學人，學人的眷屬，乃至由各大學選拔而來為我們做各項服務的男女同學，多希望找到幾分鐘的空隙時間和我談談，出於好奇的固然有，大多是出於求知和求解信仰的問題。例如這次出席人員中僅僅兩位女性之一的李沅蕙博士，和我談了數次，均因時間不許可而告中斷，結果她要求我介紹幾種入門性的佛書，由她自己去摸索。另一位是交通組的領隊顧海昌博士，他是教會學校出身的老基督徒，對於基督教的教義從來不曾發生過懷疑，但在最近喪偶之後，卻對牧師的話大表反感。他說他自問有生以來沒有做過壞事，教會硬說因他的罪而受到喪妻的處罰。他說他們夫婦恩愛逾恆，他的太太絕不會自願離他而先死去，教會則硬說上帝愛她，召她進入天堂，她已在天上過著歡樂的天使生活，要他不要再擾亂她。因此，顧博士請教我，佛教對此的看法是怎樣？我告訴他，人與人的聚散離合的種種關係，並非出自神的主宰，而是出於人與人間的因緣關係。所謂因緣，也很難用三言兩語說得明白的。說個比喻，我們由於政府希望海外學人對國家建設貢獻一份力量，所以邀請我們回國，這是我們能夠在臺灣見面的主因。我們彼此都希望回國看看祖國的進步情形，並且也能抽出一個月的假期，所以回來彼此相遇了，這是種種的助緣。可是，政府召開的會期是有限定的，結束後必須散會，這是我們即將必然分別的主因。我們各人均有自己在國外的工作，會後一定是各奔

東西，這是我們即將必然分別的助緣。然而，再舉一個比喻：同在一個辦公室內上班工作的人員，早上簽到，彼此相處一室，晚上工作時限完畢，又各自提著皮包說聲再見，這是極其正常的現象。晚上道別了，明天仍會再見，而且再見的機會很多。但是，也有因為臨時出差幾天，暫時不能再見的，也有調派外地，幾年不能再見的，也有離職他去，別有高就而永遠不能再見的。這也是通常可以明白的現象。那麼，人的生命，覺得時間很長，實則生死間的時間過程，不過比我們的公司上班人員的早合晚離稍微長了一點而已，看出了個中的道理之後，夫婦間的生離死別，也就可以不必看得太絕望和太悲傷了。他聽了我的這番比喻，似乎心境開朗了很多，過了三天，他笑著告訴我，他已準備做續絃的打算了。

（三）開會期間，我未做傳播佛教的打算，其實我的身分，已經為佛教做了無言而有效的宣傳。我絕不主動地談論宗教問題，凡有時間，倒是盡可能地向各種專家，請教他們的專門學問，所以也無異是做了十七天留學訪問的活動。

五、佛教界的活動日程

現在，再來記述一點我在佛教界的活動情形。

這次回國是為出席國建會，回國的日期僅給佛教界的少數人寫了信，當然，並未忘掉給中佛會聯絡。結果正好有一批長老法師已組團往日本訪問，更多的長老法師則正好是我回國的那天，集合到高雄去開會了。所以在機場沒有見到中佛會的任何人。最希望見到我的人，我想應該是我的剃度恩師東初老人，所以出了機場，便叫計程車直駛新北投的中華佛教文化館。東老人已在坐著等我，已有四年多不見了，老人風貌依舊，而我這次回國，在他而言，「望子成龍」，我總算沒有為他出醜。在我而言，「揚名聲」的目的，是為了「高顯父母」的教養有方，以作為報慰師恩於萬一。所以他老人家對我唯有這次回去是例外，沒有痛罵與訶責，並且見了他的來客，便介紹著說：「我的徒弟，在日本得

到博士學位回來，出席海外學人的國家建設研究會了。」我聽了之後，真有說不出的感動。我們之間是出家人的師徒關係，他的這種心懷，事實已代表了天下的父母親情。我十六歲時死了母親，十八歲時又永別了父親，恨我今天的一點小成就，已無從換得雙親的歡心，卻仍有幸得到了恩師的歡慰，恐怕是我有生以來最大而且最值得高興的事了。因此，當我通過學位的那天，在東京斗室的觀音聖像之前跪著痛哭了一場，回到祖庭之後，又關起房門來痛哭了一場。當在面臨任何困難的時候，我除了堅定信心之外是不會恐懼，更不會流淚的。當在受到責罵和批評的時候，我除了耐心地聽和虛心地想之外是不會灰心，也不會流淚的。但當完成或滿願了一樁困難的事情之時，卻無法抑止流出感恩和感激的熱淚來了。這次回國期間，會前與會後除去了一次南部之外，每晚都回家師處住宿，會期之中也常常抽出時間到北投看看家師。他當然希望我從此不再出國，但是我曾決心入山掩關，又以掩關的決心留學日本，現在則要以留學的心理準備去美國再學習幾年了。

前面曾提到，我在開會之前，為私事去了一趟高雄。七月二十日下午，拜訪了鳳山佛教蓮社的煮雲法師，並在他的蓮社晚餐，晚上拜訪五塊厝棲霞精舍的月基法師，並和煮師同宿於月師的精舍。在鳳山蓮社遇到了相識多年也闊別多年的陸軍軍官學校教官張毅超居士等。

七月二十五日下午，造訪澄清湖畔的澄清寺，寺主心固尼師雖已年高，但她的建寺計畫，不但已有相當規模，而且尚在增建之中。

在會期之前，拜訪了臺北華嚴蓮社的南亭老法師和成一法師，南老在三十年以來，給予我的物質及精神的鼓勵支持，是我永遠難忘也是應該永遠感謝的。我雖言明不接受任何方式的歡宴，後來還是在華嚴蓮社吃了好幾餐，會議期間，尚要我帶了五、六位海外學人同去吃了一桌好素齋。我去拜訪樹林海明寺的悟明老法師，適巧他外出而未遇，結果他老數度到中國大飯店來看我，並且堅決要請我吃飯，我也援例，帶了三位海外學人同去他臺北市的觀音禪院吃了一餐晚飯。另外也去了新店的法濟寺拜訪慧嶽法師，始知七月十八日那天，他是抱病到機場接我的。他是我留日同學中的學兄，我的留日手續，也是由他辦的，這次見我學成回國，自然是異常高興，並且答允為我找人，將我的博士論文譯成中文後，在國內出版，所以我是去向他道謝的。同時也去拜見了基隆八堵海會寺的道源長老，他是我在一九六一年秋天受三壇大戒時的得戒和尚，彼此間雖無書信往來，他卻以有我這樣的一個戒子為榮，而向相識

的人宣稱為「戒光」。並且也訪問了汐止彌勒內院的寬裕法師和大湖的程觀心、儲家昌居士。在臺北我有幾位上海靜安寺時代的同學，比如性如和明月兩位法師，也去分別拜訪了一趟。

大會期間，至中南部訪問的日程中，八月一日抵達臺中市的臺中飯店後，立即打電話給留學東京立大博士班而正回國渡假之中的藍吉富君，他陪我在一家素食館用過晚餐，便帶我去拜訪了《菩提樹》雜誌社的朱斐居士夫婦。二十年來我是《樹》刊的作者，也是它的讀者。《樹》刊對於它的作者和讀者，均有一種照顧的愛心，所以應該對它做一次表敬的訪問。接著又由朱居士陪同去訪問了正在靜養中的蔡念生長者和慎齋堂。蔡長者的國學、佛學、詩文、書法，都有過人的造詣，對於後進的僧俗青年，也極盡愛護的熱忱，所以我每到臺中，必定要去向他訪問請教。慎齋堂的已故堂主德熙尼師，與家師的文化館之創建有因緣，我去她的靈骨之前上香誦經，並且告訴她我已學成歸來，好使她也在蓮臺之上分享點喜意。

國建會進行之後，因為每天都可從電視新聞中見到我的影子，佛教界很多人知道我已回國之時，希望見我的，請我講演的，邀我吃飯的，便多了起來。比如智光商工職業學校的校長葛建時夫婦，志蓮精舍的主人曹永德夫婦，都到北投的家師處撲了空。還有立法委員韓叔穌長者特別和南亭老法師發動江蘇同鄉會請我演講，結果訂好了日期卻因颱風而取消。終於我還是於八月十三日晚上，在臺北志蓮精舍以「我所研究的藕益大師」為題講了一次。又於八月十四日的下午，應新店中央新村由國大代表及立法委員組成的居士林，講了「居士與佛教」。再於八月十八日晚，在臺北念佛團講了「佛教的現代化」。這是我回國期間在國建會閉幕後所做的三次公開演講，每次一個半小時，在未聽我演講之前，若干老居士們，是以懷疑的態度來試探我的，他們以為出國六、七年後的我，思想之變化，不知已到了什麼程度。後來證實我的思想，除了較前純化之外，仍是他們能夠接受甚至更能接受的佛教思想時，才放了心。

我也接受了幾次佛教界的公宴。八月十四日中午，由李騫居士主持的中華佛教居士會，黃擎宇居士領導的臺北蓮友念佛團，及錢召如居士為中心的中央新村居士林聯合邀請在大鴻園素食部設席歡宴，到有臺北佛教居士界的知名之士二十多位（名單見居士會出版的《寶筏》第三十八期）。八月十八日中午，臺北善導寺為我設宴歡迎。八月十九日中

午，中國佛教會於臺北市的佛教活動中心設席歡宴，到有道安、悟明、星雲、淨空、真華、明月等二十多位法師，以及丁俊生、周邦道、沈經熊等十多位居士。並在席間送了一面銀牌，刻有「佛教之光」四個字，表示對我的學成做了一次隆重的表揚。八月十九日晚上，《慧炬》月刊社的周宣德居士代表美國佛教會，為我設宴祝賀，並頒發了一萬一千元的佛教博士論文獎的獎金。

回國期間，佛教界的活動中有幾位居士，值得再提一筆。一位是周邦道老居士，他是現任中國佛教會的常務理事，也是中國文化學院佛學研究所的所長，又是國民大會代表，過去與我之間殊少往來，他已七十多歲，而且住得離臺北市區很遠，可是凡為替我公宴，請我演講的場合，幾乎都能見到他。一是顧世淦居士，原任農村復興委員會的總務長，現為美國佛教會駐臺譯經院的副院長，曾兩度到中國大飯店：一次是為看來自美國印第安那大學的齊思貽博士，齊博士也是佛教徒並和沈家楨居士有來往；一次是為我公宴，抱著病去吃飯、聽講，還送我到中國大飯店，替我買了一張新竹的車票，用電話聯絡好了新竹方面另一位副院長戈本捷居士到車站準時接我後，他才告辭回家。還有李騫和周宣德兩位居士，一直把我於八月二十一日上午送上回日本的飛機，幾乎常常碰面。以及其他幾位居士，用車為我接送，幫我處理雜務等，都是我要感謝的。

八月十五及十六兩日，我三度南下，專誠拜訪了在嘉義郊外的印順老法師，並在那裡住了一宿。他尚在養疴之中，見到我時，非常欣喜。同時也沿途訪問了新竹的譯經院和南投德山寺的幻生法師，都給了我親切的招待。

總之，這次回國期間，佛教界給我的種種方式的歡迎，我是感到光榮的，也是應該深深致謝的。

（一九七五年十月二十五日寫於東京，刊於《菩提樹》月刊二七六、二七七期）

從東洋到西洋

一、出版日文著作

去（一九七五）年一年之中，是我出生以後，最富於表現性的一段日子，有一位藍吉富先生在一篇介紹我的文章中，說我在去年一年內破了三項記錄：1.中國比丘循學院訓練而取得博士學位；2.中國比丘以日文著作的學術論文在日本出版；3.中國比丘以海外學人身分，受政府邀請，回國出席國家建設會議。我承認，這在以往，都是未曾有過的事，但也不是突然產生的事。

去年八月出席國建會後，即回到東京，為了論文的出版事宜而忙，除了忙於校對，同時也忙於籌措出版費用。在日本，凡是博士學位論文均可向文部省申請出版補助費，否則出版商就不肯承受，因為學術性的論文過於專門化的結果，除了少數從事相同或相近問題之研究的學者，一般的讀者是不會買的。看的人少，銷路不廣，出版的部數自然減少，如無政府補助，必定是蝕本生意。可惜，外國留學生無權向日本的文部省申請補助出版費。要使論文公諸於世，唯一的辦法，便是自行籌款。我日本的老師和朋友們，分頭代我接洽了京都及東京的好幾家出版社，條件都很苛刻。結果，與東京大學赤門前的山喜房佛書林洽談成功，由出版家和作者各自負責一半經費，也各分一半出版物。我的論文共印初版五百部，其中的二百五十部，歸我處理。由我付出的費用是一百六十萬日圓，折合美金是六千多元，這是一筆相當不小的數字。很多人以為我是出不起的，有人勸我譯成中文在國內出版。可是我相信，既然已經寫了出來，必定有龍天護法，使它在日本出版，否則我用日文寫成的一番苦心，除了取得一紙文憑，便無意義了。果然不出所料，當我向國內外的僧俗大德們發出求助出版費的信件之後，很快地得到了熱烈支持的反應，比如印順老法師、南亭老法師、白聖老法師、道安老法師、悟明老法師、慧嶽法師、沈家楨居士、沈嘉英居士，以及其他的法師和居士等，都給了我大力的資助。去夏回國期間，除了接受由周宣德居士為美國佛教會代頒的博士論文彌勒獎金一萬多元新臺幣之外，也收了一萬數千元新臺幣的果儀。這樣湊起來，出版費用，便有了著落。我要在日本出版該書的最大理由，倒不是因為我是花了四年的時間在那部書上，而是希望讀不懂現代漢文的日本佛教學術界，知道現在的中國僧人之中，也有人在從事於佛學的研究工作。因為在日本的佛教學術界，除了極少數人，尚知道有過太虛大師其人之外，連印順法師的名



▲作者與印順法師合影。

字，也絕少有人知道。所以把近代的中國佛教忽視了。其實，在日本佛教學界，固然人才輩出，若謂中國的近代佛教界中，一個人也沒法和日本的著名學者比較，那是很不公平的。我們的最大弱點，是未能用外國語文來撰寫，以致外國的學者們由於不瞭解我們，而忽略了我們。也許有人覺得，有沒有外國學者瞭解我們，跟我們努力弘揚佛法於中國的環境中，無關緊要。事實上，處身於今日的世界，如果與外界隔絕了的話，不唯不幸，而且相當危險。平常，你得不到新的營養，到了緊要關頭，你也得不到應得的援助和協助。所以，我雖花了一大筆來自師長同道們的錢，出版了一部日文著作，並不覺得是椿浪費的事。同時，我也應該在此，向諸位資助我出版該書的僧俗大德們，致無上的敬意和謝意。

二、到美國的因緣

本來，當我於去年三月，通過了博士論文的口試之後，即可離開日本，為了論文的修改和出版，直到去年十一月十日，始從東京飛來美

國。因為我的那部書，到十二月一日，才由出版社完成了書的樣子，送到我的手裡。

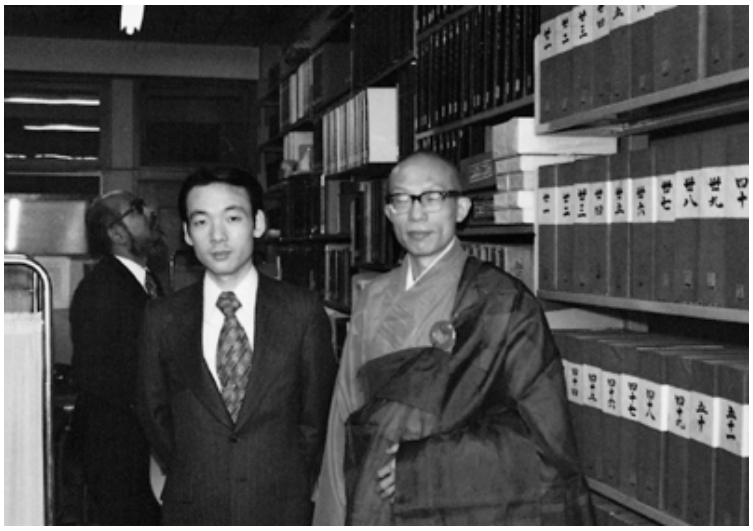
我在學成之後，應該回國為祖國的佛教教育及文化事業努力。我的已故世的指導教授坂本幸男博士也曾幾次提示我，中國的近代佛教之所以衰微，原因很多，未能有現代化的高級人才之培養的設施，也是原因之一，當我完成了學位之後，希望我回國去在這方面有些建樹。當我出國之初是抱著這樣的弘願，當我決心先來美國住幾年，也是抱著這樣的弘願。

可是，我為什麼不先直接回國，竟然跑到離祖國更遠的美國來了？這可說是因緣的巧合，促成了我來美的事實。當我博士課程第三年（一九七三年）時，由香港的洗塵法師，轉來一封僑居加拿大的詹勵吾居士的信，那是一份印刷品上加寫了我的名字，告訴了我詹居士曾經大病，並有一大願心未了，他發心對其自置的一塊農地，施捨作為世界性的佛教道場，他將那塊土地命名為龍山，但因年事漸高，不能親躬其勞，建築規畫，均需另外找人。我和詹居士未嘗有過謀面的機會，然在十多年前因編《人生》月刊，曾與之書信往返。我在臺灣山中掩關期間，尚通過信息，出國之後，便相互失去了聯繫。由於輾轉接到一信，便恢復了書信往返。他希望我能為他的龍山提供意見，假如可能的話，也盼我承擔這個道場的籌建工作。我坦率地告訴他，我不是虛雲老和尚那種祖師型的僧人，創立大道場，更非我的能力所逮。但是詹居士仍盼我能去加拿大做一次訪問，並且為我在多倫多大學安排了邀請我去演講的節目。如果覺得可以，不妨先在那裡的大學中擔任教職，然後相機發動籌建龍山國際佛教中心的工作。我為表示報答他的美意，故於學位完成後，即進行赴加國的簽證手續。結果因為加國與我國無邦交，直接簽證頗不容易，若先取得了美國的旅遊簽證，加拿大的簽證便容易了，因此，給美國的沈家楨居士寫信，商請以他的世界宗教研究院，出一紙邀請書，先到美國做數月的研究訪問，再去加拿大。沈居士的回信，則建議我一開始便辦宗教師移民的手續，到了美國，留去自主，比起短期的旅遊簽證，可稱一勞永逸之計，而且也沒有一到美國，便無法離開的顧慮。同時我也考慮到，以我的英文程度，也不可能一到英語社會，就有擔任教職的能力。就這樣，我便辦了來美的手續。加拿大方面，本該早些去拜訪一趟，迄今尚未成行，至遲明（一九七七）年，我是一定要去看看詹居士的。

為什麼我不先回國，而要先來美國？這是很難解答的問題，我在取得學位不久的時候，曾給好友幻生法師寫信，說我好比處身於沒有汽車可開的環境中，雖從外國考到了駕駛執照，也等於沒有一樣。很明顯的，假如我從日本直接回臺灣，我想我能選擇的，只有再找一處深山的寺院，掩關自修，及閱藏著述的一途而已。當印順老法師，知道我將暫不回國的消息之後，給我來信，表示因我不能為國內做些貢獻而遺憾！家師東公老人，尤其感到失望，他老人家滿以為我在學成之後，即可回國繼承他的道場，在他老人家的策畫之下，做點佛教事業。另有好幾位比丘尼大德，願將她們的寺院，交給我來住持。可是，以我自己的考察及考慮所得，目前回國是不切時宜的，也是無法做出任何像樣的事業來的。不如趁我尚有一股求學熱忱的時候，再到美國住幾年。縱然美國的佛教環境，不會比臺灣更好，我只是以留學僧的心理準備，到美國學幾年英語，將來的我，不論在東方或西方，在國內或國外，最起碼的英語能力是必須具備的。在國外磨鍊數年之後，再回祖國，那時的力量也許會大些，至少不會比一個剛畢業就回國的留學僧的力量更小。

三、我在日本的朋友們

在日本，一共住了六年又九個月，除了結識了不少已成名的學者之外，也結交了不少年輕一代的日本僧侶及學者朋友，其中如高野山真言宗的杉原俊孝，比叡山天臺宗的堀澤祖文，日蓮宗本門派的音羽隆司，新興宗教大乘教的森正行，日蓮宗不受不施派的小林智純，日本山妙法寺派的岩田良三等人，都是我的知交。我在日蓮宗創辦的大學就讀，結識日蓮宗的青年僧侶，當然更多，比如身延山的林是晉，中伊豆的渡邊信勝，千葉縣的三友健容，長野縣的清水要晃，九州的松尾義隆，東京都的桐谷征一、山口晃一夫婦。以上所舉的諸人，我都在他們



▲作者與三友健容先生合影。

的家裡作過客，並且過夜至少一次以上，他們待我如親兄弟，不像對於普通的客人，更不像招待一位外國客人（普通的日本人招待客人，不輕易在自己的家裡，尤其不會使你和他們家人打成一片）；對我的接待都是例外的，毫無隔閡地把我視同他們家裡的人一樣。當然，由於我的素食，也為他們的母親或夫人增添了一些麻煩，同時增加了一份趣味。其中有幾位日本友人，甚至對於我的日常生活也很關心，過幾天不見面，便會打電話來問我的近況如何?

因此，當我畢業之後，好多朋友勸我留在日本，因為他們不希望我的離開而少了一位朋友。日本的「空寺」或「無人寺」，各宗派都有很多，如我願意接受的話，手續極其簡便，只要取得他們宗派的僧籍，便可根據兩條路線，去選取一座合意的寺院。此所謂無人寺，有兩種性質：一是原來的寺主死亡了，或離寺另謀生活了，即成了空無人住的寺院，此需由各該寺院的宗派所屬的本山宗務院物色人選，派往接受。實際上，青年人願意終身住寺院做僧侶的不多，如果生為寺主的長子，不得已而繼承父業之外，在家人去出家的固然極少，一寺之主有兩子為僧的更少，所以，這種性質的無人寺，頗有越來越多之勢。另一種是寺主雖然蓄妻，卻僅生女而未能育子，同時也找不到在家人的男孩做他們的徒弟，一旦寺主故世，他們的妻女也就不得不搬出寺外。像這樣的寺主，為了顧全他們妻女的生活，就設法找到無寺的青年僧侶做他們的所謂養子，實際上即是我國的贅婿；所不同的，中國的贅婿往往大權旁落，以妻為主；日本的養子，雖或有例外，原則上是實權的繼承人。日

本的友人告訴我，像第二種性質的無人寺，當然不會被我考慮，若以我的資格，將能在第一種性質的無人寺之中選到條件最好的一座，有檀家及信徒的護持，不用為生活問題擔憂，修行、研究或在大學裡擔任一職，均可由我自主。可是，我到日本留學的目的是什麼呢？所以我婉謝了他們的好意。

我在日本期間，也有幾位中國朋友，對我幫助很多，比如清度法師及張可炳先生，不但交往六年多，尤其在我辦理來美手續的階段，因為人在日本，無法取得臺北中國佛教會的身分證明文件（即使取到了恐怕也無大用處），清度法師的亞洲佛教善鄰會正好幫上了我的忙，他給我出了僧侶身分以及佛教傳教師資格的證明，使我順利地取得了美國駐東京領事館的移民簽證。各種英文文件的處理，則由張可炳先生代勞打字填寫，而且陪我到美國領事館走了兩趟。張先生原在臺灣中興大學擔任商業英文的講師，後來留學東京明治大學，專攻工商管理。他是湖北的世家出身，英文好，漢文的古詩文及書法也好，他和他的日籍夫人，雖都是天主教徒，最初由於臺灣的實業家張伯英居士的介紹，和我往還很密，甚至放下他的公事來幫我的忙，是一位正直而善良的友人。

從一般而言，我的赴美簽證是相當快的，前後不過三個月，其間尚由於我一時無法提出有關出生證明的父母姓名的有效文件，而耽誤了一個多月，否則的話，當可更快一些。美國佛教會給了由其會長敏智老法師簽署的聘書，以及其副會長沈家楨居士寄到的生活保證書之時，我的赴美即成了定案。雖然我對美國的佛教環境所知有限，我卻抱著與初去日本時同樣的沈重的心情，從東京乘華航班機離開了日本。那是去年十二月十日的下午六點十五分。聞訊趕到機場為我送行的，有我的日本友人：立正大學的助教授佐佐木孝憲、講師久留宮圓秀、三友健容、仲澤浩祐、岩田良三，東大的三友量順，《法華Journal》的社長山口晃一及其夫人照子女士，另一位在立大研究室服務的田島彌生女士（她出生在滿州，能說中國話），也到了機場。立大的同學，也是我初到東京時期的日文老師古河俊一 氏，已有數年不見面，也突然到了機場，使我感到驚喜。杉原孝俊氏特別為我送行而從他的家鄉山口縣，遠道趕來羽田機場，盛情至為感人。為我出版論文的山喜房佛書林的老闆淺地康平氏和他的助手吉山君，專程開了他們的汽車到我的住所，把我載著送到了機場。一位正在東京大東文化大學攻讀博士課程的韓國比丘法印法師也率領了他的信徒史夫人等，到了羽田機場。中國友人：則有清度法師、西定法師、達和比丘尼、張可炳、章霖、鈕南雷、陳澤楨、談海岑及其夫

人，尚有一位為了見我一面，特地從巴西趕到東京的廖秀梅小姐，也加入了為我送行者的行列。她曾數度給我寫信，要求我為她剃度，我因沒有自己的道場，無法負起教養她的責任，所以拒絕了她的請求，並勸她去臺灣依她的皈依師臺中的妙然尼師剃度，因此，現在她已是達彥比丘尼了。當時，我看到幾位女眾的眼角噙著眼淚，我真感激她們對我的友誼。人生就是如此的悲歡離合的一局一局的場面串連起來的。從不認識而相識、相知、相傾慕、相離別。也有從相識、相怨、相仇恨、相聚再相聚的。此即所謂愛別離苦及怨憎會苦的寫照。我在日本六年多，得到一個學位的虛名，更珍貴的是得到了很多朋友的友誼。

年長的教授們，雖也知道我將離日赴美，但未告知他們離日的確切日期。很顯然地，我可斷言，以上所舉的年輕一代的日本友人，不論在宗教界或學術界，十年、二十年之後，無一不是領袖人物。假如我能為中國佛教的延續和發揚繼續努力下去的話，誰說沒有更多的機會和他們相互交往與彼此合作的可能呢?

四、三藩市與紐約的佛教界

因為經過了換日線，十二月十日下午自東京起飛，抵達美國西海岸的三藩市，竟然是同一天的上午。無形中使我把時間倒流了一天。

事先有人建議我，經過夏威夷、加州，然後到東海岸的紐約，這樣可以一路看過來，對於中國佛教在美國的現況有一個具體的印象。因為中國佛教在美國有寺院的地方，只有這三個州。發展的歷史，也是由夏威夷、加州、紐約的次第而來。最早是知定法師的華僑佛教會，其次是泉慧法師的中華佛教會，均在夏威夷的火奴魯魯。一九六二年，妙峯、宣化、樂渡三位法師，相繼到達加州的三藩市，第二年妙峯及樂渡二師再到紐約，其中以妙峯法師為到達美國本土的第一位中國比丘。結果宣化在三藩市創立中美佛教會，妙峯在紐約創立中華佛教會，樂渡在紐約創立美國佛教會，可謂美國本土的三個中國佛教的立足點。談到美國本土的中國佛教，有三位居士的名字不能不提，那就是三藩市美洲佛教會的梁民惠，紐約美東佛教會的應金玉堂，紐約美國佛教會的沈家楨。中國比丘之能到美國本土，多半跟這三位居士的邀請及護持有關。目前在美國的中國佛教，雖仍不出這三個州，寺院已超過二十五所，規模均不

大，住的人數，多則三十多位，少則四、五位，多數的寺院則為一寺一人。看起來並不壯觀，但在短短十數年間，能有如此成績，已可告慰於祖國的有心之士了。

我為趕到紐約過陽曆年，所以未經過夏威夷。我預先有信給三藩市的智海及宣化兩位法師，他們兩位都答應到機場來接我。下機後，見到智海法師在玻璃壁外，寫了一張紙條「是聖嚴法師嗎」向我招呼，我點點頭，說話是聽不見的，只好相互合掌笑笑，繼續向檢查口的海關方向走。我有三件蠻重的行李，海關官員是華裔的一位女士，說一口標準的中國話，問了我幾句，沒有細查，便讓我出了檢查臺。智海法師和他的一位信徒，正在門前出口處等著，隨手接去了我的行李，上了那位居士的車子。我很奇怪，宣化法師怎麼沒有派人來接我呢？好在已有智海法師來接，住宿不成問題，就沒有什麼好擔心的了。智海法師雖然初次見面，卻有一見如故，且有如見老友的親切感，我與他素不相識，我之能來美國的遠因，即是由於他曾向沈家楨居士在數年之前提起過我在日本求學的情形，從那以後，沈居士開始與我通信，直到把我請來了美國。這大概是因我寫了幾本書，又常在佛刊中發表一些文章，結交了一些文字朋友的緣故。所以，我雖初見智師，智師已見我多年了，不是老友又是什麼呢？他由香港到美國，曾在美國佛教會代理會務及寺務，後來轉至三藩市，創立一棟三層的樓房，名為般若講堂，目前，信眾人數增加，漸有不夠寬敞、不敷應用之感，不久當可見其另外構築寺院的新址。他善說能講，待人和藹，為人純樸而謹慎。在他那裡住了一夜，第二天他陪我訪問了鄰近的一聞法師的顯密圓通寺，宣化法師的金山寺。

宣化法師怪我為什麼不通知他抵達三藩市的班機時間，突然去拜訪他，使他感到意外，甚至有些不樂意的樣子。我說我是寫了信的，與給智海法師的一封同時寄出的，他說並未見到。不管如何，我已安抵他的金山寺，這已不是重要問題。直到過了一個多月，我從東京寄給宣化法師的信，又從東京的朋友處轉退到了我紐約的現址，始知宣化法師沒有故意不迎接我，的確是信件的郵遞之誤。

宣化法師的金山寺，住了三十來人，四眾皆備，美國人多於中國人，他的比丘弟子中，三位有碩士學位，比丘尼弟子中，一位有博士學位。所以我的博士頭銜，在他那裡是響不起來的，但他待我非常熱忱，到了金山寺之後，他便不讓我再回般若講堂去住了。在金山寺住了五夜，暢談了三個晚上，第四晚要我為他的弟子們講了一次話。第五天又

陪我去了一趟他新購的萬佛城。他們的生活相當清苦，修持極為精進，他們沒有床鋪，也沒有廣單，大多終夜坐禪。隆冬天氣，房子高大，沒有暖氣設備，宣化法師自嘲其為冰庫。我被當作上賓款待，住在一間唯一有一張木板小床的房間，雖有玻璃窗，因係木窗，加上古老，僅可擋住大風，寒氣是阻不住



▲作者與宣化法師合影。

的。宣師看我身體瘦弱，特別借我一件新製的輕暖的伽藍褂。他們那裡，似乎也無人使用被褥，每人僅以一條毛毯禦寒。當時正有幾位美籍的比丘及比丘尼，為求感應而過著為期一週、三週，乃至五週的絕食生活，希望以此感應護法龍天，使他們的萬佛城所需的欠款，源源而來。他們日中一食，袈裟不離身，是頭陀行的一個僧團，在物質條件富足的美國社會中，以苦行來化度一般不滿美國現實生活的男女青年，確實也是一種可行的善巧，所以迄今的中國僧人之最具方便來攝化美國青年的，仍推宣化法師。從他購置萬佛城的這一事實，又可以看出他對發揚中國佛教的悲願之大了。

我在加州的六天之中，也先後拜訪了三藩市美洲佛教會的真常法師及梁民惠居士，加州佛教會的妙智法師，美國佛教僧伽會的妙境及達誠二位法師，也遇到了觀音寺的體靜比丘尼師。還特別乘飛機到了洛杉磯，在宣化法師的中美佛教會洛城分會住了一晚，由他的兩位弟子接待，並駕車導遊了洛城新建的中國街，日本的曹洞宗、真言宗、淨土真宗的洛城下院。也訪問了越南博士比丘天恩法師的國際佛教禪學中心，他是日本早稻田大學的文學博士，在洛城的發展，相當快速，有學院、圖書館、禪堂，並且正在修建一座越南式的寺院；可惜他當天不在，未能謀面。另外，明知文珠尼法師因事回了香港，我還是去她的美西佛教會訪了一趟，雖在晚上六點多鐘，那天正好是聚會，有十數位男女居士，並且讓我在那裡吃了一餐晚飯，圍坐著談了一些佛法。以我印象所得，加州的中國佛教最有力的當推宣化法師，其次當推智海法師及文珠尼法師。其他數位到達不久，在信眾的接引方面，尚未能以有力二字來衡量。

十二月十六日，乘國內航線，從三藩市飛到了紐約。宣化法師的盛情與隆禮，使我感激，他率領了他的全體弟子，在大殿上為我送行，再開了幾輛車子，送我到機場的檢查口。一次又一次的為我拍照，並且盼我早日回到三藩市來和他同住。如此的禮遇，對我而言，頗有受寵若驚之感，這在其他地方是不易見到的。

當天下午五點多鐘，在紐約的甘迺迪機場降落，一出檢查口，就見到了好多迎接我的人，那是仁俊、樂渡、妙峯、靜海、日常、會機等諸法師，美國佛教會則派了一位董事賀國權居士，到了機場。除了賀居士之外，都是多年的師友。在百忙中，為我一個人，竟勞動了他們好多人。

到了紐約之後的一週之內，為了表示歡迎我，諸山除了在壽冶老和尚的光明寺，為我公宴之外，相繼又有樂渡法師的佛教青年會，浩霖法師的東禪寺，妙峯法師的法王寺，個別為我設宴歡迎。藉此到各寺趕齋的機會，使我熟悉了紐約佛教界的環境，也約略地瞭解到中國佛教在紐約的發展情況。

我到紐約的掛單處，是美國佛教會的大覺寺，會長是曾任常州天寧寺方丈的敏智老法師，大覺寺的住持是曾在上海靜安寺為我們授過課的仁俊法師，他們兩位都是江蘇省籍的傑出僧寶。美國佛教會有一個董事

會，由全體董事處理各項重要事務。會長由董事會聘請，住持也由董事會決定，以會長名義任命。有三位副會長，一位是仁俊法師，另兩位是沈家楨及俞時中居士。大覺寺的住持之下，有一位副住持，由日常法師擔任。紐約的各寺之中，目前以應金玉堂居士獨建的大乘寺最大，現由從緬甸來的洗塵法師住持。住的人數則以大覺寺最多，我到之時，已有四位比丘，加上我，便完成了一個五人的僧團，在海外，已堪稱難得。

過了陽曆年，參加了大覺寺例行的彌陀佛七，與仁俊法師到沈居士的菩提精舍小住兩晚，和沈居士談到讓我補習英文的計畫。接著便開始了英語的補習。同時由於敏智老法師暫時回香港，為美國佛教籌建一座叢林式的莊嚴寺募款，我便替他擔任每週週日的講座，選講的是《大乘遍照光明藏無字法門經》。接著由於仁俊法師的支持，與日常法師合作，開設了週日的靜坐班，不久，日常法師因病返臺靜養，靜坐班便由我一個人負責了。又由於沈居士的建議，為了接引美國青年信佛，坐禪是可行的方法，為了推展坐禪的活動，首先當訓練若干助手，因此而開設了坐禪的特別班，第一期十四週，有四位青年，第二期也是十四週，有七位青年。我的助手雖尚沒有訓練完成，由我教禪，竟然也能接引若干美國青年，使他們受三皈五戒，是我始料之所未及的事。因此，曾有一位美國青年問我，在日本留學，得了博士學位，僅到美國教禪，豈不可惜！我的答覆是，只要能接引人們信佛學佛，因緣許可我怎麼做，我就怎麼做，博士學位並不妨礙我教坐禪。坐禪原是我個人自修的方法，如今教坐禪，也不能限制我的研究興趣。事實上，我在美國佛教會，雖未接受任何職位，即以做一日和尚撞一日鐘的態度，做著弘法的工作，所以，只要住在這裡一天，便願竭盡所能地為其做一天的貢獻。

當然，以佛法的推廣而言，美國的社會，尚是一塊等待開墾的荒地，若無拓荒者的精神，而想佛法在此地生根立腳，是辦不到的。

五、出席世界佛教史學會議

我一向主張，佛教如果與學術脫節，便會流為低級的民間信仰；佛教如果與廣大的群眾隔膜，便會流為僅存於研究室或圖書館中的故紙。若不將此兩端兼顧並重，便不能保全佛教之成為佛教的特色。所以，我在美國佛教會，雖然教授坐禪，而更重視教理的研究。故當臺北的中國

佛教會來函通知我和沈家楨居士，要我們兩人代表中華民國，出席威斯康辛大學南亞研究所主辦的世界佛教史學研討會後，我便立即準備了一篇論文，願意準時參加。沈居士由於工作太多太忙，故由我國駐美使館，改請了因明專家，現在印第安那州立大學執教的齊思貽博士，同我出席了這項學術會議。

這次世界佛教史學會議的召集人，是新任威斯康辛大學南亞研究所的主任教授，佛教史學者博士A.K.Narain，在今（一九七六）年年初便向各國發出了邀請書，我中華民國也由外交部轉到了邀請學者出席的徵求書。本來應由教育部轉給各大學的有關研究部門，中華民國政府迄今仍不知道研究佛學早已成了國際間的一門顯要的人文科學，所以仍將研究佛學當作宗教信仰的問題來看待，交由內政部轉給了中國佛教會。雖然，專攻佛學而得到博士學位的中國人，在今日的國外及國內，政府亦無不知之理，就以去年出席海外學人國家建設研究會議的人之中，至少有兩位是專攻佛學的人，一位是以研究因明而在英國牛津及劍橋兩所大學取得哲學博士的齊思貽教授，另一個就是我。我們既受政府邀請回國，當然在政府已有資料的。可是，陰錯陽差，這次威斯康辛大學的徵求書，轉到中國佛教會，在常務理事會上通過請在美國的沈家楨居士和本人就近出席。沈居士無法分身，竟又改請齊博士出席了這項會議。我們極樂意代表中華民國，我們也覺得被中佛會推薦是光榮的，但是，政府將學術會議視作宗教活動，不能不表示遺憾！

這次的會議日程，一共三天，加上報到及離開，我們整整花費了五天的時間。約好八月十八日下午五點半在威斯康辛州的首府麥迪遜機場與齊教授會齊。當我到達時，始知齊教授是早晨到的，為了接待我，特別商請了威大的一位藏文學者——茲威林博士，開車前來，同時還帶來一位齊教授的朋友，現在威大圖書館服務的王正義先生。這次出席會議的學者之中，會議秘書處派車到機場迎接的，只有我一人，不用說，我是仗了比丘身分的緣故，雖在學術上的成就，不論僧俗，皆靠真本領，應對和接待之時，宗教師是比較受到尊重的。

八月十九日上午九點半至八月二十一日晚上九點半，是這次會議的起居日程。一共有來自美國、加拿大、法國、德國、荷蘭、澳大利亞、中華民國、日本、印度、西藏、錫蘭、越南等的學者三十多人，平均每天有十二個人讀出他們的論文，每人讀稿二十分鐘，然後以十分鐘留給大眾問答討論。

美國各大學之中開設佛學課程之最早的，即是威斯康辛大學，迄今已有許多由該大學培養出來的研究佛學的人才，分散在美國好幾個大學，擔任教授佛學的課程。在這次會議中，即有好幾位這種身分的學者。他們最得力的教授，是已故的魯濱遜博士，他的繼任者是羅伯特·密勒，目前的那拉因，則是接替密勒氏的職務。

威斯康辛大學有學生十七萬人，以人數之多而言，它是次於加州大學及紐約州立大學而名列第三位。讀佛學的僅二百多人，研究所專攻博士、碩士課程而屬於佛學部門的，有三十多人。這次會議中，這三十多人，既是服務員，也是最熱心的聽眾。只是未見有學生聽眾，提出任何問題來向發表論文的學者討論，僅於會議的極短的休息時間，他們找到所要問話的對象，提出他們的意見。

會議在美國召開，到會的人，也以美國人最多，包括威斯康辛、哥倫比亞、加州、史丹福、賓州、維吉尼亞州、華盛頓州、西北大學及克爾利通學院等。加上在美國的外國學者，比如我和齊思貽博士，代表中華民國，卻住在美國；山田一止及清田實是日本人，卻分別屬於西北大學及威斯康辛大學。印度的學者Taini、U padh y ay a及C h an dra，卻分屬於加州大學、夏威夷大學及印度駐美大使館。也有美國學者而來自國外的，比如哥倫比亞大學出身的Leon Hurwitz博士，卻在加拿大的溫哥華大學，他是智顗的專家，曾先後在日本六年，已是世界知名的佛教學者。

提起知名的佛教學者，出席這次會議的，可以舉出十位擔任主席的人，作為代表：1.日本的西藏學者長尾雅人；2.澳洲的印度教專家A.L. Basham；3.加拿大的Leon Hurwitz；4.印度的Padmanabh Jaini；5.紐約哥倫比亞大學，曾英譯《勝鬘經》的Alex Wayman；6.荷蘭萊頓大學漢學研究院的許理和(Erik Zurcher)，他曾以一部《佛教征服中國》的書著名於世；7.法國巴黎大學的A.W.Macdonald；8.西德的Heinze Bechert；9.日本的唯識學者，山田一止；10.印度的Nathmal Tatia，他是那爛陀大學的教授。

在日本國內，京都大學的長尾雅人博士，是很受尊敬的長老學者，但尚不是最高地位的佛教學者，由於他常以英文撰寫佛學論文，所以頗為國際知名，也成了這次會議上享譽最高的人。他提出的論文，卻是關於伽藍建構的圖形位置配備的歷史地理學，很有分量。最有分量的一篇

論文，應該是山田一止的有關唯識學的研究，在會議的第三天，他問我對會議的觀感，我說：西方人研究佛學，不論如何努力，總是兜著問題的中心在轉圈子，說來說去，總不易觸及問題的癢處；同時，這次會議是以歷史學為主題，也以歷史學的學者為最多，這表明長於理論的西方學者不多，若係長於理論的學者，他必懂得歷史，歷史學易治而思想史難治。齊思貽教授也是治佛教理論的人，他對山田一止博士很有好感，山田氏對我的說法，頗表同感。

我的英文程度很差，在會議期間，對於學者們宣讀的論文，僅能知其大概，若干在文獻學上鑽牛角尖的論文，也不感興趣。倒是兩位印度學者，提出的佛教和耆那教的對比，並且論及何以佛教在印度，結果被印度教吸收而失去了佛教的面貌，耆那教在印度出現，與佛教同一時代而略早，但其迄今仍在印度繼續活躍?

綜合的印象，今日世界上的佛教學者，主要是語言學家及歷史學家，尚談不上思想家。他們為了研究東方的佛教，大多要懂得日文、漢文、巴利文、梵文、藏文，加上英文、德文及法文，甚至於蒙古文及俄文。會議期間，大多數用英語，少數用日語和漢語，仍以英語為主要的媒介。但是，研究大乘佛教的人，無不能閱讀日文、漢文、梵文、藏文，像我這樣僅能懂得兩、三種語文的人，頗有半聾啞的感覺了。我國近代佛教學界，像印順法師這樣廣博而有思想深度的人，當今世界上恐怕不會有第二位，但是印公不擅外文，也無人用外文尤其英文，將他的思想及研究的成果，向國際上做有深度介紹，所以很少知有印順法師之名。為了彌補這一缺憾，我這次宣讀的論題是「近代中國佛教史上的四位思想家」，選的是明末的智旭，民國的歐陽漸、太虛、印順。國內的學界，每每重視歐陽的地位，歐陽固然傑出，在這四人之中，第一位則應推印順。如果對佛教的思想史有若干認識的話，宋以下，像印順這樣的人，的確少見。我對四人的介紹是很均等的，與會的學者們，獨對印公的大乘三系統，及對如來藏的認識，感到興趣，引起了Dr.Alex Wayman(哥大)及Dr. Diana Paul(史丹福大學)的討論。

因此，如果說出席這次會議，有什麼收穫的話，是使國際佛教學術界，發現了中國比丘之中，也有夠資格出席這種學術會議的人，尤其使他們知道了近世的中國佛教界，尚有四位思想家，特別是印順法師，乃是一位現在的佛學大家，好多人都感到意外和新奇。外國人是好奇而不

服氣的，為了追查我對印公的介紹，是否屬實，今後當有一些能夠看懂現代中文的外國學者，來研究印公的著作了。

有一位印度學者，在第二天的晚宴中，問我對於這次會議的感觀如何？我說，有趣得很，至少使我們聚在一處有了相互認識與交換意見的機會。我的英語講不好，但還可以說幾句和聽一些，日本早稻田大學的中澤かつとし教授及大谷大學的寺川俊照教授，均不能說英語，倒是有好幾位西洋人能說日語，在會外，無形中結成了一組日語的交談小組。意外的有一位錫蘭比丘，名叫 Rev.H.Gunaratana，現住華盛頓，他是參加旁聽的，也能說普通的日語。另外，在會中遇到了一位越南比丘，現在也住華盛頓，他是拖倒吳廷琰政權的活躍者之一，是釋智光的有力助手，名叫釋覺德(Ven. Dr. Thich Giac Duc)，他的博士學位不是佛學，而是加州某一所大學的政治學，他一口帶有法語腔調的英語，頗有鎮攝聽眾心神的能力，他確是一位具有傳教師所應有的神態的人，他今年四十三歲。他向我說出了要使一半的美國人化為佛教徒的豪語。所以齊思貽教授對他也很感興趣，我們談了好幾次。

中國人與會的，尚有一位札奇斯欽教授，他是蒙古人，除受了完美的漢文教育之外，也是日本早稻田大學的畢業生，他的英語又出奇的好。他曾任國立政治大學教授，現在摩門教的Brigham Young University任教，他是蒙古問題專家。另在威大東亞語言文學系擔任主任教授的周策縱博士，雖未提出論文，卻和我們天天見面，並在八月二十日的晚宴之前，抽空將我們幾個中國人，用汽車接到他的府上喝茶、欣賞他珍藏的字畫，特別給我看了一幅弘一大師的墨寶，「南無阿彌陀佛」六個字的卷軸，紙質尚未變黃。周先生之所以曉得我，是由一位臺灣大學的講師，現在威大博士班專攻佛學課程的古正美小姐告訴他的，古小姐本來也不認識我，只因在威大的圖書館，看過我寫的書，她正在致力於佛教語文的修學，學成後，將準備回國教授佛學。

會議期間的五天晚上，均有宴會，八月十九日的晚宴，設於威大的學生活動中心，二十日的晚宴，由會議主持人那拉因博士夫婦招待在他的家裡。二十一日的晚宴，則受那拉因的前任，密勒博士夫婦招待在密勒氏的府上。與會者中，有好幾位是素食主義者，我的飲食，故也未成問題，因為有不少東方人，所以，冷麵、餃子、咖哩食品，和西洋口味兼美，筷子和刀叉具備。雖在宴會上，也充分顯示了國際色彩。

會議的第三天下午，利用兩個小時，討論了成立一個簡名為ＩＡＢＳ(International Association of Buddhist Studies）的組織問題，這次出席會議的人員為當然的基本會員，會長或名譽會長為長尾雅人博士，並將邀請若干榮譽會員，當時被提名的有十位，日本的山口益博士，華裔美籍的陳勝觀博士，皆在其中。預定每年集會一次，出版一冊論集，這次的會議，算作初屆。像這樣以佛學為主題的世界性的學會組織，尚是第一個。對於佛學研究的前途而言，不用說，這是一個很可喜的事實。

（一九七六年九月二日寫於紐約，刊於《菩提樹》月刊二八七期）

一位出家人的表白

時間真快，出席了第四屆國家建設研究會之後，回到僑居地將近一個月了。但是我欠下本刊的文債，到今天才算抽到空閒，著手來寫。

因為在這次的國建會中，我的身分特別，奇裝異服，吸引了許多人注意，包括本刊的編輯先生在內，希望我能給本刊寫一篇稿子，說說我對於這次會議的印象和感想，並且把我自己做一點介紹。

也許一般的僧尼，給予人們的印象，老是躲在深山中苦修，或是專門在寺院中誦經的緣故，突然地發現了一個來自國外並且有著文學博士學位的和尚，參加了國家建設研究會海外回國學人的行列，總覺得有予人以一種新鮮的觀感。於是，從七月二十七日大會日程的第一天起，便受到了大會服務人員的特別款待，親切而周到地將我的飲食，安排在距離住宿的中國大飯店不遠處的功德林素食館。下午去慈湖晉謁總統蔣公的陵寢時，受到了電視、電臺，以及各家報紙記者們的注目，此後直到嚴總統招待我們的園遊會上為止，經常成了「搶鏡頭」的人物，真是不好意思。

當然，參加大會的學人，以及他們的眷屬，也對我有相當友善的情誼，所以在出外尤其是到中南部各地參觀的旅途中，很多人願意和我聊天。有的人問我，應該對我怎麼稱呼，因在報紙上和電視上，給了我教授、博士、先生、法師等好幾個不同的稱呼。但是，學人之間的好多人，均稱呼我張大師，此與道教的張天師之間，頗有混亂的可能。其

實，在一次國防部參謀總長賴名湯將軍招待的晚會上，真的有一位鄰座的次長夫人，把我當作道士。據說在地方戲中扮演道士角色的，往往便是穿著黃色的道袍，所不同的，剃光了頭的道士總是難得的。實則在中國古來，有個不成文的習慣，就是道士不稱名，和尚不稱姓。凡是出了家的僧尼，均不用在俗時的姓氏而一律稱為釋氏，若要從歷史的角度上做考證，那又未必是印度佛教的規定，乃是中國東晉時代有位道安法師所做的主張。因此，到了現在的我，用不用在俗時的姓氏，並不值得計較，不過，為了表示我是一個佛教的僧人，被人稱為法師，是比較適宜的。

有的人覺得我這樣的人，做和尚有點可惜，其他可做的事很多，為什麼要做和尚？做了和尚的人為何也到外國去留學？也許有人懷疑我是因為受到了愛情上或事業上或財產上的失敗的打擊，而來出家的。其實我從十四歲開始，並沒有為了什麼，甚至也不是由於信仰的理由，便踏進了佛門之後，雖然曾經歷練了許多的苦難，比如一九四九年的隨軍撤退到臺灣，以及從一個上等兵到少尉軍官，再從一個退伍軍人第二次走進寺院，一直到留學日本而完成了即使對於日本人而言也是相當難得的博士學位，但卻與一般人所猜測的我之成為和尚的因素，毫不相干。正因為我做了和尚，才知道唐玄奘等遊學印度的歷史事蹟，以及日本文化之受中國文化的薰陶之深遠，其中的成分，出之於自隋唐以後派遣來華留學的日本僧人之努力者，相當驚人。

今天的印度，佛教幾乎已不存在，今日的中國大陸，佛教也已衰敗，臺灣佛教的基礎，尤其在佛教關係的文物資料之收藏和研究的環境方面，相當的薄弱。而在今天的日本，從明治維新的後半期以來，他們陸續地派遣了一批又一批的僧人，赴歐洲留學，學到了歐洲學者的治學方法，他們從語言學、社會學、哲學、宗教學等的各種角度，對佛教做語文、藝術、思想、歷史，以及論理學和倫理學的分析研究，將傳統式的宗教信仰為目的的佛教，開闢出了另一個純客觀的學術研究的園地，其目的在於究明佛教思想和佛教信仰，在人類的社會史及思想史上所扮演的角色和它曾經產生過的文化價值。

所以這與以傳播宗教信仰為目的的宗教活動，有著相當的差距，宗教師而像我這樣的出家人，可以加入這種研究佛教的工作而成為佛教學者，研究佛教的人則未必是宗教師，甚至也可能不是佛教徒，而是一位歷史學家或宗教學家。這一點，我們國內的人，大多無法理解，總以為

宗教學者和宗教師是一樣的，所以當我在國建會的文教小組會議上，提出國內大學課程中，宜增設比較宗教學一課時，便被誤為我希望到大學中傳教，而和基督教私設的各種名目的神學院相提並論了。至少在今天的日本，學府中的佛教研究，與寺院中的佛教信仰，是分別進行而不相混淆的。

他們除了佛教創辦的二十多所所謂佛教關係大學內，設有佛教學部之外，其他各公私立大學之設有佛教學的研究所、研究室，或開有佛教學這門課的，比比皆是，例如東京大學的印度哲學研究室、京都大學的人文科學研究所宗教研究室等，實際上都在從事於研究佛教的工作。故在日本有兩個全國性的學會：一是全日本佛教學會，一是印度學佛教學會，後者的會員人數達一千五百多名，參加的大學有三十七所，每年召開一次論文發表大會，以兩天的時間，要分成十數個專門小組的會場。他們研究的風氣和研究的人數，既是如此的普遍而眾多，所產生的研究成果之豐富，也就可想而知了。難怪他們要誇稱，今日世界研究佛教的中心地是在日本了。日本是不是已執今日世界研究佛教而最有權威的牛耳，且不說他，臺灣的研究環境之不能和日本相比，是沒有爭執餘地的事實了。我便因此而到了日本。

不錯，我也曾經在臺灣南部的深山中，有過掩了將近六年關的苦修的宗教生活經驗，使我奠定了佛教信仰的基礎。佛教好在不怕人對它產生懷疑，甚至禪宗鼓勵懷疑，而主張大疑大悟、小疑小悟。同時佛教雖對經典尊崇，但更主張依義不依語。佛教不反對文字，也不將成文的經典看作絕對的真理，所以在佛教的宗教經驗越高的人，越能接受他人對於佛教所做合理性的批判，甚至自發地對於佛教做出層次性和系統性的研究及批判。在印度時代，便有這種特性，到中國的隋唐時，這一特性便形成了天臺宗、華嚴宗和禪宗的哲學思想之大開大合的局面。因此研究工作，雖不能和信仰同日而語，卻也別無任何衝突。

有人問起我，佛教有大乘和小乘之分，我是屬於那一種呢？我說小乘是一個人騎著單車去遊山玩水，大乘是駕駛著巴士、火車、輪船或飛機，載了好多人，大夥兒去做團體旅行。如果說以傳播信仰給大眾為目的的傳教師是大乘佛教徒的話，像我這樣的人大概要算是小乘佛教徒了。可是，當我和所有出席國建會的海外學人一樣，抱著熱愛祖國的一顆虔誠心，回國來看看和聽聽祖國的進步情形，而使我認識了不少的新

朋友，又像是從小乘佛教的範圍內，走了出來，快要接近大乘佛教的邊緣了。

此所謂邊緣，因為我回國的使命，是出席國建會，不是傳教，我也沒有受過傳教師的訓練，因為我們相信，宗教信仰，應該是出於個人由於精神上的需要而來主動的追求，沒有必要做被動式的說服或商品式的推銷。佛教一切講究因緣，假如有緣的話，他便會來接觸到佛教，甚至接受佛教的信仰，否則的話，正像湖南人喜歡吃辣，山西人喜歡吃酸，浙江人喜歡吃臭，彼此都以自己的菜是世間最上等的美味珍饈，而相互勸請乃至強迫對方隨從自己的嗜好，除了徒然引起彼此間的不愉快之外，恐怕不會有什麼好處。雖然這種讚美自己的信仰或愛好，是無可厚非的正常心理，但由於自己的讚美和欣賞而進行強迫不同趣味的他人，全部來順從自己的程度，那就有重加考慮的必要了。

所以對因緣未成熟的人們，雖然是佛再來，也是不去勉強他們的。正因如此，佛教往往被人誤會成為消極或逃世的宗教。可是，佛教重視因緣的培養，比如我這次有機會出席國建會，不就是和許多新朋友結了善緣嗎？彼此在祖國政府的邀請和安排下，除了對祖國的建設大業，更加認識並且更加堅定信心之外，大家也以極度誠懇的情懷，為國獻言，以盡書生報國的責任。然從佛教的立場而言，像這樣一個能使一百三十四位海外學人，共同在一起生活兩星期的集會本身，便是難能可貴的因緣了。我既被因緣關係所引導，參加了建國復國問題之研究的會議，雖然不是為了傳播我的信仰，至少也不能算是消極或逃世的人了。

（一九七五年九月十一日寫於東京燈下，刊於《海外學人》四三期）

下篇 日本佛教評介

學術化的日本佛教

一、感想

我到日本之後，由於生活緊迫，除了努力於語文及課業，尚得忙於炊洗採購，所以雖有幾家雜誌向我索稿，仍未能夠應命。不過，當我來日前夕，家師東初老人曾有一番訓示：盼我能效法顯、玄奘、義淨之西遊，或效空海、最澄、圓仁等之入唐。法顯之有《佛國記》，玄奘之有《大唐西域記》，義淨之有《南海寄歸內法傳》，均為印度歷史留下了珍貴的記載。空海返日而創真言宗，最澄東返建天臺法幢；圓仁留下的著作，關於入唐記載的，以《入唐求法巡禮記》一書最有名，當他入唐之時，正值唐武宗破滅佛法，他在中國也險遭池魚之殃，他在這書之中，記載了許多為中國史書所未載的當時的史實。此外，圓仁又留下了《日本國承和五年入唐求法目錄》、《入唐新求聖教目錄》、《入唐記》、《入唐諸家傳考》等書，均為當時唐代的中國佛教，保存了極為珍貴的史料。

我來日本求法的年齡，正如義淨三藏西遊的年齡，但我豈敢和義淨三藏比較呢？在我的觀察，正如佛陀的預記，眾生的福慧質地——善根，去佛世越遠，越形澆薄，聖人不復出世，賢者亦難遭遇。生在今世的聖嚴，固由於略具少慧而為教界所重視，若生於隋唐時代，求做智者、賢首、奘公、窺基等的入門弟子，恐怕尚不夠格哩！

雖然如此，我也不敢自棄，我既生於今世，且能成為中國的比丘，又有機會到了日本，我就不能沒有責任了。所以，當我來日之後，除了對於書本的學習，尤其更重於日本佛教現狀的關注。假如僅在書本上下工夫，則正如一位大德所說：「要學日本佛教的研究態度，及其已得成果的利用，不必留日，也可學好。」

因此，我在日本，凡是有關佛教的事物和現象，均愛蒐集和探問，在不損及日人的自尊心的限度內，日人也很樂意告訴我的。我雖沒有準備寫一部《入日求法巡禮記》，但我願意將蒐集到的資料彙集起來，逐篇地向國內報告。

二、日本佛教的趨勢

我們知道，日本本身沒有自己的文化，日本如說也有自己的文化，那是從中國文化中吸取了養料之後的再度生長而成。但是，每一個民族，均有其民族的自尊心和自大觀，日本的大和民族也不例外。故當我國隋唐時代，佛教初傳日本之際，保守派和革新派之間，也為對於佛教的迎拒問題而發生爭端。終由於新派勝利而將佛教的信仰和佛教的文化，盡量吸收和弘揚，甚至日本第一位偉大的政治家聖德太子，將佛法的精神，制定憲法，作為國民的基準。因此，佛教在日本，曾有好多個世紀為貴族所崇，亦為民間所奉，乃至到了現在，在全日本共計一億四千五百多萬人口之中，佛教徒仍佔有七千二百三十三萬一千多人，其餘的除了六十七萬九千三百多人是屬於基督教的新舊兩派的教徒之外，神社神道系的信徒，即佔了五千六百二十二萬八千多人。我們對此仍須明白，此在明治維新（百年）之前，未倡神佛分離之時，信神社神道的人也信佛教，縱然到了目前，仍有不少神社的信徒是兼信佛教的，可知，佛教文化之與日本的關係之深切了。也正因此，日本的佛教雖仰給於中國的輸入，進口之後，則已加入了日本的地域性的色彩，正如佛教由印度經西域至中國，到了中國又自成為中國型態的佛教一樣。日本佛教的日本化最顯著的，乃是親鸞的淨土真宗，特別是日蓮的日蓮宗。

可是，縱然有了日本化的佛教出現，佛教終究是由外國引入的。尤其當時的西洋科學文明的浪潮洶湧，中國的張之洞，提倡「中學西用」，主張廟產興學；日本的明治天皇，在技術上積極地採用西方的科學文明，在理念上則基於皇權至上的復古主義——日本的天皇便是立足於神道崇拜的基礎之上——所以站在以神社神道為國粹或國魂的立場，便來排擠佛教。

在此應當說明，日本的神社神道，不同於其他地方的神鬼信仰，在中國，諸如關公、岳王、玄天、媽祖、城隍、土地等的信仰，是對某些忠臣、義士、仁人、善人的崇仰，認為他們在生之日既能公正不欺，死了之後，必為英明的神靈。至於日本的神社神道，則類於中國的祖先崇拜，是由原始社會的社稷崇拜而來，他們以為大和民族是天照大神而來，天神下降而有大和民族的繁衍，本為神的子孫，死後復歸為神，祀於神社。日本人生時為人，死後進入神社即為神。所以，他們的神社即是祖祠，信神是信諸神，求神是求祖先的庇佑。因此，有一位旅日二十來年的楊先生，曾經問我：「日本人的神社崇拜，在大祭日，都是人山人海，那些日本人跪在露地，往往通宵達旦，如醉如癡，究竟是什麼力量使得他們如此虔誠的呢？」我告訴他：「這就是日本人的民族精神所

在，我國雖也講國魂和民族精神，但僅屬於抽象的，在日本是具體的一種神社神道的信仰，日本人相信他們的已成了神的民族英雄們及祖先們，永遠地保護他們。日本人信佛普遍而且虔誠，因為他們相信日本的諸神，都是佛菩薩的化身。」

可惜，自奈良時代（西元七〇八—七八一年）以來，即漸次完成的神佛合一的化現思想，到了明治維新之世，便將之破壞了。一時間廢佛毀寺逐僧的風潮，幾乎要使佛教在日本消滅！

世事往往是相反適相成的，正所謂否極泰來，打擊越嚴重，轉機的希望也越強烈。打擊佛教的起因是為了迎接西方的技術文明，日本的佛教界也就面對現實，派了優秀的人才赴歐美考察，繼之以派遣學生到歐洲留學，學習歐美學者利用科學方法研究佛教的梵文及巴利文原典，並以語言學為工具，對大小乘的佛典，做歷史的考據和比較。

日本的佛教徒，在歐美的社會中，知道了西洋近代文明中，已有法律規定和保障人民有信仰宗教的自由，所以向明治天皇的維新政府提出，到了明治二十二年（西元一八八九年），便以憲法第二十八條，對信仰自由的事實，做了明文的規定。

但是，日本佛教在明治以前，雖有許多缺點，總還以佛法的修行及戒律的持守為本務，即使在家型態的淨土真宗和日蓮宗，也極端主張修持。然在明治以後，由於時代環境的轉變，引進了學術研究的新方法，遂漸漸地放鬆了修證實踐的工夫，而且形成一個正好相反的對比：研究風氣越高，修行的風氣便越低。直到現在，日本的佛教學者，無不直下承認，日本佛教無修行，縱然尚有真實的修行者，也是非常稀少了。不過，請勿誤解，我並沒有說日本的佛教學者的信心不堅固，也沒有說他們的宗教情緒低落。相反地，我所見到的幾位名學者，例如東京大學印度哲學研究所的中村元博士，他也是淨土真宗的僧侶，當他引導我們參觀他們佛教青年會的禪堂之時，他首先坐下來端身靜觀，對於所奉的佛像也極恭敬。京都大學人文學科研究所的牧田諦亮博士，他是淨土宗的僧侶，到臺灣訪問時，每進寺院，均極虔敬地禮佛誦經。大致上，他們都嚮往能有一個環境，讓他們真正的修行。但在日本這個工商業化的社會中，加上了各自的教職和寺職的擔任，已不容他們離開研究室而走入專門於禪修的環境了。說句老實話，今日的中國佛教，在修持和研究這兩方面，究竟選擇了那一方面呢？修持的環境談不上，研究的風氣更談

不上呀！甚至在宗教信念和宗教情緒方面，也有檢討的餘地。當然，在佛教生活的型態和實質上，我寧願喜歡中國的佛教，至少，我們的比丘尚未結婚、尚在茹素。

可是，我又發現了一個問題。如果中國佛教再不振作精神，迎頭趕上時代的環境，就有被環境所淘汰的危機，縱然沒有政治力的摧毀和外教徒的破壞，中國佛教如果就此下去，也有滅亡之憂。因為我們很少有人研究問題，更沒有集體研究問題的風氣，所以多半不知有問題，有了問題也無法解決，研究好了方案也無從實施。此在古代社會，不成憂痛，在今天的時代，則大不相同。這一癥結，是在我們缺乏組織力量，甚至某些敏感的人物還怕佛教有組織力量，教外的人怕佛教有了組織會強大起來，教內本身也不合作。佛教的寺院，可以因某人而興，也會因某人而廢，寺院與寺院之間，得不到守望相助與互為周濟的益處。此在日本，已不成問題，當第二次大戰期中，日本佛教亦如日本的其他設施一樣，元氣大喪。但是，日本佛教的宗派制度，對於重建戰後佛教的貢獻極大，他們在同一宗派之內，組織共濟會，彼此互助，這是經濟方面的收穫；另在人員方面，也能互通有無。宗內的寺院住持，固以父子傳承為原則，如遇某寺的住持無子，可以收徒，如果其子不肖、收徒又無能，宗內便由宗務會議選派能者和賢者去補充。而且，在各宗之內，極端重視後繼人才的養成，目下的日本佛教，主要的各宗派幾乎都已有了自宗所辦的大學，自宗沒有大學的，也會把青年人送進他宗的或公立的大學主研究佛學，比如我所就讀的立正大學，是日蓮宗辦的，就有創價學會及立正佼成會的青年在裡面攻讀。他們一般的要求是在得到佛學的碩士學位者，才有被考慮成為寺院住持的後繼者的可能。完成碩士學位之後，尚須至各宗的大本山，接受宗教生活的訓練，為期一月乃至數月。各項考核及格，始正式成為僧侶。所以，在日本，有蓄妻生子的和尚（不是比丘），卻沒有無知粗俗的住持。正因如此，在日本穿著僧服外出，絕不會遇到施之以白眼和譏笑的人。此在我們國內，倒是常有的事了，原因何在呢？

三、各種學會紛紛成立

前面已經說到，日本佛教的趨勢，是研究的風氣高揚，實修的風氣消沈。因為時代的狂風，逼著他們非動頭腦研究和發表不可。初期西洋

的東方學者研究佛教，大抵是做考據工作，考證佛陀的歷史和佛教教團的歷史過程，現代則進而研求佛教的哲學思惟方法和理念的價值功用。佛教徒為了佛陀的歷史性不被否定，所以也要加入考據的行列。為了證明佛法的思惟方法和理念價值，不但能夠立足，而且超勝於一切哲學思想，所以要加入哲學家的行列。同時，佛教的全部典籍，其內容之龐大，猶如煙海，為了使得後學者的便利運用，又不得不以科學方法予以整理、分類，再組織。又由於處身於這個瞬息萬變的科學大發明的時代中，有著更多的問題，向著佛教湧來，佛教固然絕對經得起永恆不斷的任何考驗，但對各種新事物、新現象的認識和站在佛法立場的解釋，其間便不得不用頭腦來研究分析和整理了。因此，身為對時代動向反應敏感的日本佛教徒，便把最優秀的人才，送進了大學的研究所。

假如國內的道友之中，有人要說：「學佛為了生死，研究乃是生死的資糧；參禪悟道，便能解決一切問題，研究發表，無非是生死的葛藤。」這種觀念，我當然是贊成的。若能修行得力，自以修行為上，否則若就其次，研究發表仍是維繫佛法慧命的方便之一。我們處身末法時代，不用自棄，也不得自慢。假如標榜修行而僅是口號，反對研究又成了事實，那是很悲哀的！

不過，中國佛教的將來到底該走什麼路，或修行的？或研究的？或兩者並重？這是大問題，容待以後討論。現在且把現代日本佛教的研究風氣做一個介紹。

他們的研究方式很多，有以某些個人為中心的，有以各大學的研究所為單元的，有以某一大學為單元的，有以某一財團為單元的，有以某一宗派為單元的，有以全日本佛教為中心的，有以全國某一門學術的學者全體為原則的，也有為了某些問題而特別臨時召集有關這些問題的專家學者組成的。會員可由數人以至數千人的都有。而且，幾乎每一個學會，都有一份刊物。以學會來集合學者，發表研究的成果，又以刊物來刊行這些發表了的論文。

首先介紹一般性的學會。

（一）日本佛教學會

此係於昭和三年（西元一九二八年），由渡邊海旭發起，聯絡了佛教關係的大學及專門學校的佛教學者，呼籲全國學界，組織而成。它的機關學報《日本佛教學會年報》，每開一次大會，刊行一次，迄昭和四十二年，已出到第三十三號，每次四百頁。現有會員六百人，東部以大正大學為中心，西部以大谷大學為中心，參加的大學及專科學校達二十四所。每年召開一次會員大會，會中分有會員的「研究發表會」及一般學者專家應邀而作的「學術演講會」。

（二）日本印度學佛教學會

這個學會，在會員的數字上，雖不是學會之中的首位，但在組織上和內容上，乃是日本佛教界最龐大的一個學會。它是二次大戰結束之後，於昭和二十六年十月十五日，在東京大學的山上會議所，召開第一次成立大會以來，迄昭和四十四年六月七日，已歷二十次學術大會。其目的在聯絡印度學及佛教學之研究有關的團體及個人，以期促使印度學及佛教學的發達與普及。它現在的會員名簿，達一百四十一頁，計一千四百八十七人，中國的慧嶽法師、張曼濤、林傳芳、楊鴻飛、葉阿月等，也是此會的會員，自第二十屆學術大會起，我也成了它的成員之一。

該會的加盟大專學校達三十七所，它的現任理事長是宮本正尊，理事則有中村元、平川彰、榛林皓堂、櫛田良、坂本幸男、吉田紹欽、西義雄、山田龍城、金倉圓照、佐藤哲英、野上俊靜、安藤俊雄、野村耀昌、橫超慧日、長尾雅人、石津照璽等四十六位。學術大會的評議員，則幾乎包括了現在日本半數以上的佛學文學博士達一百二十二位，其中東京大學的有宮本正尊等六位，駒澤大學的有七位，大正大學有五位，立正大學有六位，日本大學六位，龍谷大學的六位，京都大學五位，高野山大學五位，花園大學兩位，佛教大學兩位等。

該會所做的事業重點有六項：1.學術上的研究調查；2.學術大會、研究會、講演會，以及其他集會的召開；3.發行《印度學佛教學研究》每年二次，每次一千頁；4.對於會員研究之協助；5.對外向日本學術會議，文學、哲學、史學學會之聯絡，對內和日本佛教學會及日本宗教學會等之聯絡；6.其他必要之事業。

該會第十九次學術大會，去（一九六八）年在京都的佛教大學召開，分為九個部會，分組發表研究論文，以兩天的日程，有三百人提出了各自的傑作。今（一九六九）年六月，在東京的大正大學召開，也是兩天的日程，分作八個部會（小組），提出研究報告的會員，也有三百人左右。研究的範圍極廣，從印度的宗教、哲學、文學、歷史、佛學，到世界各國所傳的佛教教義、教團、數典，乃至於特定的個人，或某人的某一點思想和事業。可以大題小作，今日通常的論文是小題目大文章，每以出人意外的發現來向學界公開，以個人的獨得之祕，讓大家來分享，學術大會的功能，即在鼓勵大家研究，並集合大家研究而得的成果，成為佛教的公產。

在此學術大會上，我發現日本的佛教學者，涉獵範圍之廣，頗能使人吃驚，以八個小組所論的內容而言，大致上是以印度、中國、日本作為三個中心，而且分量的比重上，也有天下三分之勢。詳確地統計起來，則又覺得他們首重日本的佛教，次重印度的，中國則被置於第三位了。在追究佛教的源流上，他們要明瞭印度，也不能忽略中國，但對事實的現狀而言，最切身的是他們日本自己的佛教，他們探本窮源，隨機弘化，開拓前途，用心至為確當。由於時代的文明日新月異，無論任何既成的設施，無不經常處於新舊交替的狀態，日本佛教雖與中國的不同，但也仍有非得加鞭趕上時代不可的要求。故在大會中，也有如此的論題，被提出討論：「佛教與現代社會」、「近代佛教教育問題」、「關於近世日本的反宗教思想」、「佛教和民族解放運動」。

（三）日本宗教學會

此會創於昭和五年，每年召開一次學術大會及公開講演會，加盟國際宗教學宗教史學會，並曾於一九五八年協力召開國際宗教史學會議。刊行每期一百五十頁的《宗教研究》季刊。該會的現在負責人，就是我的宗教哲學教授石津照璽博士。

在日本，研究宗教學的學者，乃以佛教學者為主，通過宗教學而弘揚佛法，復以宗教學來衡量外教，這是破外立內的好方法，尤其以佛教的立場論宗教，可以做到純客觀的理性批判，其他宗教則不易辦到。由於日本的宗教學多半掌握於佛教之手，其他外教的學術勢力，真是相形

見絀！例如宗教研究之類的書刊，內容多屬佛教，外教的分量極微，但是，外教在日本，雖有處於貧瘠的荒漠之嘆，日本的佛教界卻從未忽視這些力量的存在。所以，在各大學中，對佛教徒而言，宗教學為必修的課程之一。

（四）宗教史研究會

這是一個屬於青年人的宗教學會，成立於昭和三十八年，集合東京及其附近的年輕人之對於宗教史的研究者組成，邀請名學者為他們的顧問，會員約有四十多人，已經將他們集體研究的成果，出版了《寺社取調類纂》、《寺院本末帳所在目錄》等的日本宗教史目錄叢書。

（五）佛教社會福祉學會

這也是一個新興的學會。因在明治維新時代之後，日本的佛教學者，主要的研究工作，是對佛教的經典、佛教的遺物，做歷史的或教理的考察。但到近年以來，跟著時代的進展，關於佛教的社會活動的實踐方面，也漸受重視，並且要將佛教的實踐行為，應用於一般社會，而使社會大眾均能因了佛法而獲致實際的利益，以此造福社會的手段或方法，來達成弘揚佛法的目的。同時，在日本印度學佛教學會中，也有對此問題請求研究的呼籲。因此，到了昭和四十一年六月，便有立正大學的森友松信教授，文京女子短大的摩尼清之教授，相模工大的佐伯真光副教授，同朋大學的守屋茂教授，日本福祉大學的吉田宏岳副教授，佛教大學的花田順信講師，在高野山高室院集會，組成籌備會議，創立「佛教社會福祉學會」。同年十一月十一日，即在東京的立正大學召開第一次大會，以後又在日本福祉大學及龍谷大學等處召開了三次大會。

（六）佛教史學會

這個學會係由佛教史學權威塚本善隆博士主持，在對中國佛教史的研究上，著有素望的這位老教授，現在著手編寫一部《中國佛教通史》，第一冊古代部分已經問世。此一學會，除了每年召開一次學術大會及總會之外，遇有問題則隨時研究。自去年五月起，又開了「佛教史學入門講座」，同時發行每期六十四頁的《佛教史學》季刊。

（七）國際佛教研究所

此會自昭和二十九年，自駒澤大學的榑林皓堂，立正大學的坂本幸男，大正大學的關口真大，以三個佛教的大學共同發起，為使佛教思想給全世界的人類共同分享，故有將佛教做國際性的研究、聯絡、助成。此後又有東洋大學加盟，並與關西的各佛教系的大學，召開佛教英語辯論大會。此雖名為研究所，實則仍是學會性質，每年有例會四次，一年有一次英語辯論大會。

（八）日本佛教研究會

此會的產生，是由東京的山喜房佛書林，編集了一份叫作《日本佛教史》刊物，昭和三十三年，出到第四號之後，覺得僅限於日本佛教史的範圍，意義太狹了，遂擴大而包容了日本佛教的藝術、文學、考古、民俗等的研究，改稱為「日本佛教研究會」。出有《日本佛教》季刊一種，每期六十四頁。

（九）佛教文學研究會

此會成立於昭和三十七年，東部以大正大學日本文學研究室為據點，西部以大谷大學日本國文學研究室為中心。出有三百二十頁的《佛教文學研究》年刊及六頁的《佛教文學研究會報》年刊各一種。

（一〇）禪文化研究所（財團法人）

這個學術財團的組織也很龐大，設有理事長、所長、事務局長各一人，理事十人，監事二人，評議員十二人，講師七人，所員二十人，研究所三人，助教三人，會員二千三百人。它的據點設於京都的花園大學。出有每期八十四頁的《禪文化》季刊及每期二百頁的《研究紀要》年刊各一種。此一學會成立於昭和三十九年。它的宗旨及其事業有三大重點：1.對於禪學及禪之文化有關於歷史、思想、美術等的研究和解釋，通過研究發表大會及其他方式而後公開刊載於《研究紀要》。2.將研究的成果，施以平易的、普及的手段，發行《禪文化》，每年舉行二或三次的演講會及講座。3.基於臨濟禪的立場或原則，在現代人的生活之中，以新的方法佈教傳道的活動。

（一一）日本西藏學會

最近見到臺北有一位黃宏德居士影印了法尊法師翻譯的《菩提道次第廣論》，我真欣喜不已，法尊法師對西藏佛學的造詣以及漢文佛學的程度，均可列於世界第一流佛教學者之名而無愧色。但在我國的近世佛教學者之中，也僅法尊法師一人而已。在日本，對於西藏佛學的研究者，自明治三十一年起，即有寺本婉雅及能海寬二人入藏，能海寬死於途中，寺本婉雅則學成後返回日本，譯出了藏文的《唯識三十頌》及多羅那他著的《印度佛教史》等書，並著有《西藏語文典》。大正元年（西元一九一二年），又有大谷光瑞派遣青木文教及多田等觀二人入藏，回國後，成為西藏學的權威學者。此後，又有松木文三郎、立花秀孝、河口海慧等人相繼研究西藏佛學。在目前的日本佛學界，仍以藏文、梵文、巴利文的研究並重。立正大學的藏文教授中村瑞隆博士，也曾到過尼泊爾、西藏等地，做過實地訪問。現在此處介紹的日本西藏學會，設於關西大學的東西學術研究所內，由各大學選出委員，會員約三百人，每年召開一次學術大會，並藉學會達成與各國有關西藏學及西藏文化研究之交流。出有《日本西藏學會會報》年刊一種，每期僅六頁。

（一二）國際宗教研究所（財團法人）

此會設於東京的上智大學，理事長由佛教中的宗教學者增谷文雄博士擔任（其主要著述有《近代佛教思想史》、《親鸞．日蓮．道元》、《日本人的佛教》等）。出版《同時代的日本宗教》(Contemporary Religions in Japan)英文版年刊及《國際宗教新聞》日文雙月刊各一種。每年會員的會費為日幣五千圓（美元十三點八八元），若能一次繳納五萬圓以上的日幣，即可成為其終身會員。此一學會的目的，在於研究內外各宗教，加深相互之理解，進而達成共通的理想，促成文化的向上發展，確立人類的和平。其事業則在促使內外諸宗教家的交流，協助其研究，主辦研究會、懇談會、協議會、演講會之召開等。

（一三）曹洞宗宗學研究所

此一學會設於駒澤大學內，主持人即為駒大的校長槫林皓堂，主要研究員有松田大雄、橫井覺道、伊藤俊彥等九人，自一九四五年起，創辦《宗學研究》年刊一種。目前他們研究的主題有兩個：1.關於禪的心性觀之思想史的開展，2.有關禪的歷史之諸問題以及其他。

（一四）曹洞宗教化研究所

此亦設於駒澤大學，由校長兼任所長，藤田俊訓及館天山任副所長，服部松齊任指導教授。此一研究所的目的，在於研究如何推進本宗佈教及教化之效果提高，有些什麼必要的施設，例如學術及技巧方面的人才之養成，以及進行學術的研究調查。在課程方面亦分研修生的研修部門及研修所員的研究部門。前者是為佈教教化之推展，由於事實的要求，必須努力於知識涵養和技能訓練，以養成堅實的基礎。後者又分以佈教教化推展的基本問題的共同研究，和以各自擔任專門問題的個人研究。此一學會自昭和三十一年以來，已為曹洞宗培植了好多人才，由於該學會活動積極，並使新的研究人員不斷地參加各種學術大會，此在今年的印度學佛教學大會中，便可看出駒大的實力雄大，竟有四十一人提出論文發表，佔了各大學參加發表人數的第一位。

（一五）日蓮宗現代宗教研究所

設於東京都池上的本門寺，由茂田井教亨主持其事，出有年刊二百頁的《所報》一種。自昭和三十八年起，基於現代思潮的觀點，對日蓮教學的研究和調查為其中心目標。

（一六）知恩院淨土宗學研究所

此所設於京都的知恩院，主持人是鵜飼隆玄，以藤吉慈海為研究主任，另有研究員十名。自昭和四十一年起，創刊每期三百頁的《淨土宗學研究》年刊一種。但其成立該所，則在昭和三十六年九月，開設宗學關係、佛教學關係、近代學術關係的三個研究室。第一期研究的主題是「作為報身佛的阿彌陀佛及其淨土」，對於佛身論、眾生論、安心論、起行論、作業論、往生論，加以探究檢討。

（一七）智山勸學會

這是日本真言宗智山派的一個學術會，以智山派事務局及大正大學的真言學研究室為其據點。此會發行《智山學報》及《智山勸學會報》，和全日本真言宗各派協調召開教學大會，和智山派宗務廳協力召開智山派的教學大會，另有研究會及講義會的主辦等工作。

（一八）鈴木學術財團（財團法人）

此一學術財團設於東京都文京區，本為「財團法人《西藏大藏經》研究會」，成立於昭和三十一年，乃為東方文化交流發展史上之寶典《西藏大藏經》全部一百六十八卷之複製刊印而起，連帶影印《西藏大藏經》而發生的文化事業，則為藏文藏經之目錄及索引的編纂、語彙的整理配備，並有為之譯成日文及歐洲語文等的工作。基於此等要求，又擴大範圍，以研究東方的文化思想（佛教為主）之工作為其使命，在鈴

木大拙會長的領導之下，達成學術文化之發展及世界文化之興隆的願望。以其會長為鈴木博士，所以在昭和三十八年更名為鈴木學術財團。一則為借重鈴木博士在國際上的令譽，一則亦為紀念鈴木博士發揚佛教學術文化的功勞。

說起鈴木大拙此人，國內外，尤其在日本及歐美的佛教學界，無人不知其名，因他將禪學用英文寫成了好多種書籍在歐美發行，所以西洋人一講到禪，就會聯想到日本的鈴木大拙。但是，鈴木大拙在日本學者的心目中如何呢？我曾訪問了好幾位日本學者，他們都說那是一位了不起的學者，不過，他是講禪而未真的坐禪，是文字禪而非實證親悟的禪。其中一位學者更坦然地對我說：鈴木其人我們都佩服他的，只因他的朋友（學生）多以其名氣太高，所以無人願意公然地指摘他，事實上，大家明白他講的禪可以說並不是禪。不過，像鈴木這樣，將佛學知識直接用英文表達出來，輸送到西洋去的輝煌成就，在近代的東方人之中，還未發現第二個人。為了尊重他的功績，日本學者也不忍對他置評。

再講鈴木學術財團的事業，已經完成的有《西藏大藏經》的複刊，以及與藏文藏經相關的諸項工作，又將望月信亨的《佛教大辭典》加以改訂增補為十鉅冊刊行問世，《梵和大辭典》的陸續編印，宗教的兒童繪畫書及樂譜的製作出版，宗教及教育電影的攝製等。今後計畫，更要設立研究所，向海外派遣宗教學者，招聘外國的宗教學者，舉辦演講會，設置獎學金等。鈴木死後，會長懸缺，現由副會長久松真一博士代理，久松為東大名譽教授，也是日本學士院的會員，曾獲文化功勞賞。

（一九）三康文化研究所

它的理事長為大正大學的名譽教授椎尾弁匡博士，昭和三十九年六月，在東京增上寺內由西武鐵道公司的協助而成立。當初的基金為二千萬圓日幣（相當新臺幣二百二十萬元）。它的事業為：1.關於印度及佛學的研究調查，2.對於有關佛教文化研究之獎勵以及研究者之養成，3.刊行關於佛教文化之研究的成果，4.舉行有關佛教文化之演講會和每月例行的研究會等。

（二〇）大倉精神文化研究所（財團法人）

此由曹洞宗的大倉邦彥創辦於昭和七年，現在仍由他身兼理事長及所長兩職。它的研究目的，是在促使日本國民的精神文化向上及道義之昂揚，道德人格的養成及精神生活的實踐，所以範圍較廣，涉及宗教、哲學、倫理、教育、歷史之研究。經常的活動有坐禪會及講習會，並為各種的研究者及宗教團體提供研究室、課室、講堂、坐禪道場、住宿所和圖書館之利用。日本文化與佛教文化血肉相連，所以此一財團所做工作，仍以佛教文化為主。

（二一）真宗聯合學會

包括淨土真宗本願寺派佈教研究所，龍谷教學會議，顯真學會，大谷派教學研究所，天臺學會，南都佛教研究會，高田學會，東北大學印度學宗教學會，東北大學日本文化研究所，東洋學研究所，早稻田大學宗教學會，近世佛教研究會等。

四、大學內的研究學會

大學本是研究學術的機構，但在大學中能有如此多的研究佛教學的組織，在今日的世界各國之中，恐怕沒有再比日本更多的了。現在分述如下：

（一）駒澤大學內的研究組織

1.駒澤大學宗教社會研究所：由巴利文的權威學者水野弘元主持，研究者包括水野弘元、中島關爾、大和英成等十八人，自昭和二十八年成立以來，對於宗教文化之問題及關於寺院

和農村社會之機能問題等，研究了十多個主題。現在研究的主題有佛教團體的經濟基礎等，出有每期五十頁的《宗教社會研究所報》年刊一種。

2.駒澤大學佛教學會：出有每期一百五十頁的《佛教學會誌》年刊一種。

3.駒澤大學史學會：出有《駒澤史學》期刊一種。

4.佛教經濟學研究所：出有《佛教經濟研究》期刊一種。

5.國際禪學研究所。

（二）立正大學內的研究組織

1.立正大學法華經研究所：主持人是立大的校長，分設總務、資料、研究之三部，有所員及研究員三十二人，它的名譽顧問，有立正佼成會會長庭野日敬等三人，顧問則有望月歡厚、久保田正文、金倉圓照、山口益、宮本正尊、中村元、石津照璽、石田茂作、長尾雅人、迂直四郎、福井康順等十一位博士。自昭和四十一年成立以來，已設「法華經尼泊爾本研究會」及「正法華研究會」。日本關於《法華經》的研究，現在便以該所為最高權威的學術組織，因為日蓮宗以《法華經》為中心信仰，故在立正大學教授藏文本《法華經》以學藏文，教授梵文本《法華經》以學梵文，該所蒐集世界迄今已見的一切有關《法華經》的資料典籍，予以整理發揚。

2.立正大學日蓮教學研究所：由影山堯雄博士擔任所長，另有研究員二十五人，出刊每期二百四十八頁的半年刊《大崎學報》一種。昭和十九年創立之際，名為宗學研究所，至昭和三十二年，始更現名。該所已完成了《完本日蓮聖人遺文集》（四卷）、《日蓮宗讀本》、《日蓮宗宗學全書》（二十三卷）、日蓮教團史等的編訂和刊行，現在則在為了編集《日蓮聖人遺文辭典》而工作中。

3.立正大學佛教學會：此會由立大校長主持，會員五百六十多人，自進入立大之後的我，也成了此會的會員，因其是以立大畢業的學生及大學院的研究生為主要對象，但也歡迎非立大出身的學者參加。每年發行二百頁的《大崎學報》兩次，秋天則舉行發表大會。今年的第二十二次大會，在東京池上的日蓮宗宗務院召開，一連兩天，我與淨海法師也特別趕去參加。大會由日蓮宗館長藤井日靜擔任總裁，日蓮宗宗務總長片山日幹任會長，立大校長任首座副會長。發表論文，分特別發表及研究發表，特別發表者均為三十分鐘，研究發表者則為十五分鐘。宗務院的會場相當寬大，聽講的人只有六十多人，但請不要小視，坐在那裡的，絕不能與目前中國法師們講經時的人數並論。因為這是研究發表，不是通俗佈教。發表的論題，自以日蓮宗的教學為主，但在二十八位發表者中，也有關於印度及中國佛教的主題提出。

4.立正大學史學會。

（三）大正大學內的研究組織

1.大正大學佛教學會：由大正校長櫛田良洪主持，因為大正大學是由天臺、真言、淨土等幾個宗派合辦的，故其研究室也較多。這個學會便是為了佛教學部各研究室（天臺學、真言學、淨土學、梵文學、佛教學）的研究交流和協調，研究成果即刊於《大正大學紀要》年刊。

2.大正大學山家學會：此以大正大學的天臺學研究室為中心，研究成果揭載於《天臺學報》等。

3.大正大學智山勸學會：此係由大正大學內的智山派真言的教職員為組成的單元，每年會費每人一萬二千日圓，出版《智山學報》年刊一種。此會會員，是為研究振興智山派真言宗的方法並發揚其教學，每兩月召集一次智山教學座談會，研究範圍則包括佛教學、宗教學、哲學、文學、史學、社會學、教團史等的公開發表。

4.大正大學豐山學會：日本真言宗的派系很多，分有高野山派、醍醐派、東寺派、泉涌寺派、山階派、智山派、豐山脈、御室派等，大正大學內即佔有其中二派，該校現任校長便是豐山派大勝院的住持，此一學會即由他主持。

5.大正大學淨土學研究會：出有《淨土學》會刊一種。

6.日本密教學會：此會係為研究並普及廣泛的密教文化而成立於昭和四十三年。其活動則為學術大會之召開，以及《密教學研究》期刊之發行。

7.大正大學宗教學會：會長為增谷文雄，發行每期八十頁的《宗教學年報》，每年舉辦春秋兩次演講會及五次研究會。

8.佛教民俗學會。

9.大正大學宗教文化研究會。

（四）龍谷大學內的研究組織

1.龍谷大學西域文化研究所：龍谷大學是淨土真宗本願寺派所主辦。西域是印度佛教輸入中國的主要橋樑，但在過去，我們對於西域的知識非常有限，尤其關於西域佛教文化的印象極其淺薄。然自西元一八九〇年英國駐印度的鮑威爾(Bower)上尉，在庫車附近發現了書於西元第四世紀及第五世紀梵文經咒之後，接著有法國人、俄國人、德國人、瑞典人、日本人等，相繼屢派探險隊，前去發掘調查。日本以淨土真宗本願派館長大谷光瑞於明治三十五年率團前往，以和闐及庫車地方為主要目標，經過兩年的發掘，帶回了大批的寶藏。明治四十一年，又有橘瑞超氏入西域，此人探尋了前後三次，範圍擴及吐魯番、庫車、塔里木盆地北部及敦煌、中央亞細亞，至大正四年，發表《西域考古圖譜》二卷。由於這些地下古代文物的發現，日本出了好多位西域研究的專家，例如羽田亨、白鳥庫吉、羽溪了諦等。現在介紹的這個學會，是在大谷光瑞死後第五年（一九五三年）成立，目的即在於研

究整理大谷光瑞帶回日本的西域文化資料，由龍大校長星野元豐擔任會長，專門委員有小笠原宣秀博士為歷史部門主任，小川貫一教授為佛教史部門主任，佐藤哲英博士為佛教學部門主任，真田有美為胡語部門主任，芳村修基為佛典及美術部門主任。迄今已完成的研究成果，有《西域文化研究》、《西域文化資料叢書》等的編集和刊行。參與研究的人員之中，例如橘瑞超氏及吉川小一郎，均是親歷西域探險的元老。此會會員人數亦達二百人。自昭和三十三年至三十八年之間，出版《西域文化研究》年刊一冊，最初即以斯學的權威學者羽田亨為顧問。所出《西域文化研究》共計六大冊，其內容為：(1)敦煌佛教資料，(2)及 (3)社會經濟資料，(4)胡語文獻，(5)佛教美術，(6)歷史與美術之問題。

2.龍谷大學佛教文化研究所：亦由龍大校長星野氏主持，創立於昭和三十六年，有研究者十三人、輔助研究者十人，出有每期一百八十頁的《龍谷大學佛教文化研究所紀要》年刊一種。已完成了《大唐西域記》之研究及近代思想與佛教之對證等。現在則進行著真言的世界觀、佛教的認識論、地理與宗教等主題之研究。

3.龍谷學會：由龍大的文學部長普賢大圓教授主持此一學會。以佛教學、哲學、史學、文學等文科諸種學術為其研究發表之對象，出有《龍谷大學論集》雜誌一種。

4.另有龍大真宗學會、龍大佛教學會、龍大佛教史學會、龍大宗教學會等。

（五）大谷大學的研究組織

1.大谷學會：大谷大學是淨土真宗大谷派主辦的。此會的會長即是大谷大學校長野上俊靜博士，大谷大學佛教學部長安藤俊雄則主持其事。出有每期三百一十頁的《大谷大學研究年報》及每期一百一十頁的《大谷學報》季刊各一種。此一學會，是從創立於大正九年的佛教研究會而來，至昭和三年，

改為大谷學會。是對佛教學、真言宗、哲學、史學、文學之關聯問題的學術研究及發表為目的，並做春秋兩次的定期演講。

2.大谷大學宗教學會。

3.大谷大學真宗學會：由大谷大學的廣瀨杲教授主持，編集《親鸞教學》雜誌一種，每年召集數次例會，並舉辦公開演講會。

4.大谷大學佛教學會：由舟橋一哉教授主持，此以大谷大學佛教學專攻的大學院學生及文學部學生為正會員，以谷大佛教學所屬的教員為特別會員。出有每期一百一十頁的《佛教學論壇》一種。它的活動分有大會、例會、公開演講、研究旅行等。

（六）東京大學的研究組織

東京大學雖為日本國立的大學，但它對於佛法的弘揚與研究的成果，實已超過了現有任何一家佛教自己辦的大學。享譽國際的佛教學的文學博士之中，東大出身的佔了很多，例如井上圓了、松本文三郎、椎尾辨匡、常盤大定、宇井伯壽、木村泰賢、望月信亨、忽滑谷快天、久松潛一、石田茂作、宮本正尊、花山信勝、中村元、布施浩岳、西義雄、平川彰、玉城康四郎等人，都是東大的文學博士。東大雖未設佛教學部，僅在文學部之下設一印度哲學研究室，而其對印度哲學研究的成績，已駕乎歐洲先進國家之上。現在東大研究佛教學的師生，組有一個「東大佛教青年會」，會址設於東大旁的日本信販大廈七樓。此會成立於昭和二年，同時發行《佛教文化》雜誌一種，後由於中日戰爭及太平洋戰事爆發，出版物受到限制，遂與名古屋信道會館的《信道》合併，仍名《佛教文化》，然至昭和二十一年，出到第二卷第六號，終於完全停刊。直到昭和四十四年九月，始行復刊。但是東大佛教青年會，則在昭和四十年度，復興活動。分設有公開講座、佛典講讀會、佛教美術研究會、坐禪會、寫經會、佛像雕刻研究會。另有一項工作名為「向越南伸出慈悲的手」，即於每星期日至街頭募集善款，今年八月十日至九月

一日，已向越南派遣了三人，救濟戰火下的越南災民。當中村元博士引導我們參觀他們東大的佛教青年會時，告訴我們這是所有的佛教青年的活動中心，也歡迎我們時常去參加。以其公開講座的次數、題目、主講人而言，都算得上是第一流的學術活動。昭和四十年講了六次，其中有東大教授山本達郎的「東南亞的政治權力與宗教」，明治大學教授唐木順三的「日本佛教世俗化的問題」，大正大學教授增谷文雄的「關於初期經典的神話表現與心理表現」。昭和四十一年度有十一次，其中有東大教授平川彰的「佛教與生活」，東大教授笠原一男的「關於現代佛教徒的任務」，作曲家黛敏郎的「佛教與音樂」，中村元的「訪問尼泊爾」，東洋大學教授勝又俊教的「中國佛教的現狀」。昭和四十二年，舉行了十次，內有東大副教授早島鏡正的「關於佛教的價值探究」，駒澤大學水野弘元的「佛教之特質」及「現代青年與佛教」等。昭和四十三年度舉行了九次，內有法政大學教授谷川徹三的「宗教與和平的問題」，駒澤大學教授酒井得元的「禪三昧」，東大鎌田茂雄的「華嚴思想的現代意義」，東大教授玉城康四郎、副教授齊藤忍隨、國學院大學教授三枝充悳等三人合作的「東方思想與西方思想」，東大名譽教授花山信勝的「佛教在美洲的發展」。昭和四十四年（今年）度，則有東海大學教授石田瑞磨的「親鸞的思想及其生活」，東洋大學教授金岡秀友的「在佛教中的平等和自由」，立正大學校長坂本幸男的「作為宗教體驗的《華嚴經》」。

關於佛典講讀會，每月兩次，自昭和四十年以來，先後已有平川彰擔任的《八宗綱要》，石田瑞磨擔任的《往生要集》，玉城康四郎擔任的《攝大乘論》，早島鎖正擔任的《長老偈．長老尼偈》，中村元及早島鏡正聯合擔任的《佛陀的言語》。

再說《佛教文化》這本刊物，雖僅七十二頁，它的內容則相當結實，例如復刊號中，有玉城康四郎的〈在現代社會中的佛教〉、宮本正尊的〈追求善而生存於真實中的歡悅〉、日本大學教授吉田紹欽的〈虛偽與真實〉、專修大學教授杉靖三郎的〈死和（佛教的）禪〉、中村元的〈想像日本佛教的前程〉。中村氏這篇文字，其實是考察了外國之後的報導，故其副題為「回顧海外的佛教」，他在今年春夏之間，曾到過曼谷、香港、臺灣、夏威夷等地，對於臺灣佛教的情形，介紹了：中國寺院的建築型式，慈航法師的通俗教化，印順法師的小室中選述研究，臺灣青年僧侶的日漸減少，是由於臺灣政府要徵僧人服兵役。他對他的學生葉阿月女士在臺灣大學開講印度哲學，以及張曼濤君在中國文化學

院指導佛學的研究，均有報導。對於周宣德利用「國際文教獎學基金會」、「詹煜齋佛教文化獎學基金會」、「焦山智光大師獎學基金會」而做的大專院校的佛教青年活動，也有提到。其實，像周氏這樣的青年運動，在臺灣而言，固已難能可貴，但因他個人有些英雄主義色彩，亦非學有專長的佛教學者，僅是熱忱的佛教運動家，所以和日本的學術研究相比，尚有待以努力的餘地。

《佛教文化》的另一特色，是對讀者做客觀和忠實的學術指導，絕不因為不是東大關係或每宗關係的緣故而不加介紹或歪曲事實，也不因為是自家圈內的關係者，便做誇大宣傳的吹噓捧場。如果那樣，不但有失學術研究的尊嚴，也大大地損害了佛教之為佛教的崇高精神。

日本雜誌大多刊有書評，而且每期不止一篇，例如《佛教文化》復刊號中就有七篇書評。在國內的佛教界，因為新的著述極少，所以書評更少，致使初入佛門的人，不知該看一些什麼書。

（七）京都大學內的研究組織

京都大學也是國立的，它之在京都，有如東大之在東京的地位。它對佛教人才的培育之功，亦可與東大相互媲美而僅次於東大，例如羽溪了諦，密教學權威學者栂尾祥雲、山口益、伊藤義賢、久松真一、中國佛教史權威塚本善隆、長尾雅人、舟橋一哉等有名的博士，均是出身於京都大學的佛教學者。現在京都大學有四個研究佛教學術會團：

1. 京都大學印度佛教學會：由長尾雅人擔任會長，松尾義海、伊藤義教任副會長，出有每期九十六頁的《印度學試論集》年刊一種。此會是鑑於二次大戰之後，由於新型態的印度的確立，為了各項的活動便利，故聯絡了京都大學內的印度哲學、佛教學、梵語文學的三個小單位，聯合成立了如此一個綜合性的研究組織。它的會員雖以上述校內的三單位的教職員及學生為原則，但也和全國性的「日本印度學佛教學會」及「日本佛教學會」取得聯繫和協調。

2.京都大學人文科學研究所：此所由藪內清擔任社長，今春曾到臺灣訪問的牧田諦亮博士，即為該所宗教研究室的負責人。該所為京大的附屬研究機構之一，其中分有日本、東方、西洋之三個部門，宗教研究室則屬於東方部的一個小單元，目前，該室共同研究的中心問題是「孔明集之研究」，參加研究者約二十人。由牧田諦亮主持中國佛教之研究，荒牧典俊主持印度佛教之研究。出有每期三百頁的《東方學報》年刊（非賣品）一種。說到此一機構之成立，我們中國人不禁要感到羞辱，因為它是利用義和團事件而得的中國賠款，於昭和五年建成了東方文化學院京都研究所，到了昭和二十三年，始併入京都大學人文科學研究所的。不過，能夠用來做佛教的研究發揚，又未始不是善舉。該室成立迄今，在塚本善隆博士主持之下，對於中國佛教史之研究，貢獻很多。即以戰後採用共同研究的體制而完成的，已有《肇論研究》、《慧遠研究》等的研究報告和刊行。在佛教考古學方面，也出了全十六卷三十二冊的《雲岡》一套鉅著。

3.京都大學宗教學研究會：由西谷啟治博士主持。

4.京都大學佛教學研究會：由長尾雅人博士主持。

（八）高野山大學內的研究組織

目前日本真言宗，若加以詳細調查，共達四十八個支派之多，寺院一萬一千九百七十六座，信徒一千一百七十四萬八千四百二十三人。以寺院數字而言，高野山佔第一位，計三千四百一十七座，智山派計二千八百四十座，豐山派計二千五百四十三座，其餘各派均在九百座以下。可見高野山的實力和名望，如今仍執日本真言宗的牛耳，故也獨其一派有自宗所創的大學。這所大學內的研究組織共有三個：

1.日本密教學會高野山同學會：由高野山大學校長中野義照主持，中野氏曾獲勳三等旭口中章及紫授褒章，主要著述有《摩那法典》、《印度文獻史》等。由酒井真典博士為常務理事。會員約有二百人。出版每期三百頁的《宗教學研究》

年刊一種。此會係自昭和二十六年，由高野山大學的教職員生中之有志於斯學者發起成立，每年春秋兩季召開研究發表會兩次。

2.高野山大學密教文化研究所：也由高大校長主持，研究者有中野義照、加地哲定、野澤靜澄、宮坂宥勝、東武、密多羅圭之介、日野西真定、楠信義。此所成立於昭和三十三年，已經完成的研究成果，有《印度密教寺序說》、《踪尾全集》、《弘法大師全集》（計八卷）之刊行。現行研究的主題是Tattuasamgrahatantra 的原典研究，以及《新密教大辭典》的編輯。

3.高野山大學密教研究會：會長仍是中野義照，會員有七百八十多人。自大正七年成立以後，出版《密教研究季刊》，嗣因二次大戰而中斷，戰後又行復刊，每期九十八頁。

（九）其他幾所大學的研究組織

1.種智院大學密教學會。

2.身延山短期大學學會。

3.名古屋大學的東海印度學佛教學會：由名大的上由義文教授主持，會員約一百七十人，自昭和二十九年十一月初創立成學會以來，每年召開一次學術發表大會，論文刊於該會所出的《東海佛教》年刊。

4.同朋大學的同朋學會：由同大校長山上正尊任會長，同大教職員生及對該會之贊助者，均得成為其會員，其目的在於對佛教學、社會福祉學、日本國文學以及人文科學等研究發表，出有《同朋學報》一種。

5.滋賀大學佛教學研究會。

6.四天王寺學園女子短期大學的聖德太子研究會：成立於昭和四十一年，出有每期一百七十頁的《聖德太子研究》年刊一種。由該校校長出口常順擔任名譽會長。

五、結語

我們看了如上的介紹，發覺日本佛教的研究風氣，固在明治中期以降開始，但是，二次大戰結束之後，才是日本佛教長足躍進的發端，絕大多數的研究學會均在戰後成立，日本以一個無條件投降的戰敗國家，而其各方面的設施都能復元得如此之快速。

在日本佛教界，教團的事務人員往往兼任大學、中學的教職，同時教團重視研究人才的培養及敬愛，往往是以一個宗派的財力主持某項研究教育事業的建設和發展。他們的學者本身多半很窮，但只要是為了某項研究工作，便可以得到教團或某一財團的支持，付出研究費及出國考察費。這在我們臺灣及香港、星、馬等的中國系佛教範圍中，是尚未做到的事。

例如去年八月，即由全日本佛教會、日本佛教文化會議、國際佛教交流中心，三個單位聯合舉辦了一次「日本佛教文化會議」，經費是由孝道教團出的，會議的主題為「亞洲開發與佛教」，在兩天之中所得的成果，刊印出來竟達十六開本的三百三十頁的一大冊《紀要》。

此一會議，分為：1.東南亞，2.錫蘭，3.中國，4.印度。

東南亞分科會議中，有東洋大學的西義雄博士，花園大學的藤吉慈海教授，大谷大學的佐佐木教悟博士，駒澤大學的東元慶喜副教授，大谷大學的雲井昭善博士，東大的平川彰博士。

錫蘭分科會議中，有東洋大學的田村芳朗博士，東海短大的前田惠學博士，慶應大學的森祖道講師，愛知教育大學的山田英世博士，東洋大學的金岡秀友博士，二松學舍的田村晃祐副教授。

中國分科會議中，有京都博物館長塚本善隆博士，東洋大學的大類純教授，龍谷大學的名譽教授佐藤哲英博士，光華女子大學的道端良秀

博士，東洋大學的勝友俊教博士，京都大學的牧田諦亮博士，東京大學的鎌田茂雄博士。

印度分科會議中，有大正大學的佐藤密雄博士，駒澤大學的高崎直道副教授，東京大學的宮本正尊博士，龍谷大學的芳村修基博士，大正大學的小野塚幾澄副教授，大正大學的梶芳光運博士。

參加這四組分科會議的人員，大多是在戰後實地訪問過各該地區一次乃至幾次的專家學者，所以由他們報告出來的，乃是亞洲佛教的最新資料，由他們提出的問題，都是當前各該地區的佛教所面臨的重要問題。他們由教團召集會議，貢獻出各自的所見，並以座談或茶話的方式互相討論，做成記錄，即成了珍貴的佛教史料文獻。由於日本學者注重客觀精神，除了涉及日本民族的事，不免會有民族自尊的情感流露之外，凡做觀察研究的報導，殊少歪曲事實的真相。所以，他們發表的資料，大致是可以信任的。

然而，反觀我們中國佛教的教團和學者呢？值得迎頭趕上的地方，實在太多了。

（一九六九年十一月寫於東京都立正大學佛教學研究室，刊於一九六九年十二月一日《香港佛教》一一五號）

溫和活躍的日本在家佛教——立正佼成會

一、在家佛教

如要依據僧團的戒律或中國所行的四分律而言，唯有比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼的五等身分的人，始可稱為出家眾。我在〈日本的寺院和僧伽〉一文之中，已經說過，今天的日本僧人，不是出家人，乃是住於寺院中的在家人，不同於一般俗人的另一特徵，便是為信施家誦經，捨此之外，與普通的俗人無異。因為他們住於寺院中，在通俗的觀念上，仍把他們稱為出家的僧侶。

事實上，像這種世襲式的父子相傳的僧侶制度，在日本佛教界的有識之士，也覺得不是辦法。第一，世世相承，成了習俗，類似印度婆羅門族，形成一種生來就成為僧侶的階級，襲久之後，僧侶的宗教信心和僧侶所擁有的寺產數字，便會相背而馳，造成僧侶人格的墮落，不但不能為社會帶來幸福，反為社會帶來負擔。第二，由於生來即有成為僧侶的資格，僧人便不求宗教精神的提揚和學問修養的深造，導致佛教的宗教使命頹廢，優秀人才難見。結果，將為佛教的數運，帶來自然的淘汰，或者外力的摧毀。

這是顯而易見的事，當在百年以前的日本，佛教抱殘守缺，雖具出家的形態，都沒有出家人應有的資質，原因是德川幕府的「檀家」制度，使得僧人養尊處優，荒蕪了道學的精進。故到明治維新之際，覺得佛教的存在與否，對於國計民生，無關輕重，故在神政復古的原則下，計畫將佛教一舉消滅。就在此時，日本佛教的內部，產生了徹底的反省和護法運動，一時之間，佛教的人才輩出，為佛教帶來了教育上的革新運動、文化上的復興運動，總算把垂危的法運扭轉過來。但是，直到現在，日本佛教界的有識之士，依舊沒有忘了德川幕府末期，儒家排佛的三大理由：一是攻擊佛教捨家出家，不謀現世的福利，但求來世的幸福；二是非難經營寺院的財政負擔過重，僧侶遊墮不事生產；三是排斥佛教違背自然。

結果，佛教界在教育文化方面，趕上了時代，同時也有人，例如釋雲照（西元一八二九—一九〇九年）起而提倡持守十戒的運動。尤其由於明治天皇准許僧人結婚食肉之後，更有井上圓了（西元一八三四—一九一九年）、村上專精（西元一八五一—一九二九年）、田中智學（西元一八六一—一九三九年）、大道長安（西元一八四三—一九〇八年）、大內青巒（西元一八四五—一九一八年）等人，展開了居士佛教的運動。其中多數是沒有僧籍的在家學者，田中智學則為日蓮宗的僧侶，因其不滿僧界的生活，所以脫離僧籍而獨立倡導在家佛教，並且寫了一篇〈佛教僧侶肉妻論〉的長稿，他是依照經律以及社會的背景、時代的輿論、歷史的演變，歸結到末法無戒，息世譏嫌，護持正法。這是一篇相當有力的文字，當然，對於今日的中國佛教界，尚無全文介紹的必要。不過此人在西元一八八九年即宣稱「現代的佛教，不得不是在家的優婆塞佛教」了。

另有一位曾到西藏留學的河口慧海，他在西元一九二六年也寫了一冊《在家佛教》：與其僧侶的生活方式和俗人相同，何不乾脆成為在家人的佛教呢？何況傳統的寺院佛教，除了習俗的婚喪節慶之外，幾乎已和一般的群眾脫節，寺院及僧侶的存在，除了親友亡故及為薦拔亡者、祈求禳災，對於社會大眾的日常生活，已是不相關涉的東西。

所以，今日的日本佛教有一個顯著的現象，便是傳統的寺院佛教與新興的在家佛教之間，在信徒人數的消長方面，形成相反的對比，不用說，在家佛教這一邊的人數急速增加，寺院佛教那一邊的人數，相對地減少。特別是淨土真宗，感受的威脅最大，以致對於標榜在家佛教的各新興派，視為洪水猛獸。雖然淨土真宗在傳統的日本寺院佛教中，還是最「前進」的一派，自其創祖親鸞（西元一一七二—一二六二年）開始，即已變成了住持的俗人，明治以來的日本佛教人才，也以淨土真宗出的最多。到了今天，仍不免要受所謂「在家佛教」的考驗！

現代的日本各新興佛教，無一不是高擎著「在家佛教」的牌子，大多與日蓮宗的思想有關，日蓮本人是持戒的出家人，他的思想則為大和民族本位的國家主義者，他的〈立正安國論〉撰於他三十九歲那年，係對天災、地變、兵禍等思索之後，主張以《法華經》為全體國民的信仰，便可使得國家安寧。在今天的日本，在第二次大戰中吃了敗仗的日本，愛國情緒無處申訴，便轉入日蓮主義的信仰。實則，正統的日蓮宗學者，已經不持此論，唯有新興教派如創價學會，利用日蓮主義作為群眾信仰的號召，致今中下層社會的愚夫愚婦趨之若鶩。而這個教派是強調排斥異端，極力攻擊其他教派的，故可名之為暴力的在家佛教，正由於此一暴力教派的產生，許多宗教學者，便以耶穌基督和日蓮聖人兩相對照，頗多類似之處。但是，本文所要介紹的，是另一個溫和的在家佛教教派，名為立正佼成會。創價學會與立正佼成會，是在家教派中具有代表性的兩個大教派，也是走著相反路線的兩大教派。

二、戰前的立正交成會

從日本的現代新興宗教看來，它們的創始人多非出身於上流社會，立正佼成會也是如此。它的創始人的產生，有點與靈友會類似，是在一位靈媒的中年婦人，和一位熱心於宗教信仰的中年男子，共同合作之下

所完成的，但此一男一女之間，除了宗教的結合，並非夫婦關係。現在且將他們兩人的身世，介紹如下：

女的教祖，名叫長沼妙佼（西元一八八九—一九五七年），本名政，生於關東地方琦玉縣的一個木工兼營耕種的農家，而其宅基的土地亦非自己所有，結果她的父母，便向一家寺院租屋而住。童年的政，即從寺中的僧人之處，知道了應該善於照顧祖先的觀念。但她六歲之時，死了母親，便到開小館子的外婆家去幫忙，每天為客人送飯送菜而奔走。十六歲時，她遇到了天理教的信者，使她成了熱心的天理教徒，接受了「重建心靈」的教說。十九歲時，她到東京的一家食品店裡當下女。二十一歲時，做了陸軍火藥廠的女工，接著在數年之後，又到砲兵工廠工作，結果由於過度的勞動，害了病，被工廠解雇了。不得已，再回到外婆家去。她在二十四歲那年，曾經嫁給了農村的一個理髮匠為妻，可是那個丈夫放蕩成性，約十年之後便離婚了。於是攜帶著她的幼兒，再到東京，住到板橋區的一家以製造麵條為業的人家裡。就在那裡，她的孩子因病死亡。此時她已四十歲了，由居亭主人的介紹，又和一個年僅二十四歲的男子大澤國平結婚，在東京都中野區有了一家店鋪，冬天賣烤山芋，夏天則做冰的批發生意。再度結婚之後的政，依舊常常生病，她所信賴的天理教，卻無能使她的病痛消除，正在此時，有一位和她家經常往來的牛奶店老闆，勸她祭祀祖先，進了靈友會，她的病痛，也就從此漸漸地消失了。那位牛奶店的老闆是誰？他便是下面要介紹的，立正佼成會的另一位創者——庭野日敬。

庭野日敬（西元一九〇六—？年），本名鹿藏，出生於關東地方的新瀉縣，是一個農家的次子，十八歲時，到東京的一家米店做學徒，二年後又到大久保的一家炭行裡工作，不久，加入海軍的兵團，登上了戰艦，三年後重回原來的炭行，這個炭行的老闆，是「信德社」的熱心者，對於一種占卜的易學有著極濃的興趣，鹿藏也就成了六曜、九星、方位等學的熱中者。不久，他便與同在炭行中工作的女工結了婚，並且從店主方面分得了屬於他自己的一個店。就在他的附近，當時有一種民間信仰，叫作「天狗不動」的女性神媒，能夠解決六曜、九星之易學所不能解決的問題，當時正逢他的長女患了中耳炎，他便成了那位女性神媒的弟子。七個月後，他便能夠代理那位女行者行化，第二年，他自己也有了一所行者的道場，謂以「天狗不動」之神附體，請其祈禱，能療百病，效果可得百分之八十五。但因那位女行者，唯教人以禮拜，故在後來，脫離其門。昭和九年（西元一九三四年）他的次女患了嗜眠性腦

膜炎的流行病，情況嚴重，因而進入靈友會，祭祀祖靈之後，病況真的好轉起來。由此入會，使他在其所屬支部長新井助信之處，知道了以《法華經》為中心的日蓮宗的教理體系，這就幫助他將自己的思想，依據法華教義而做了一番整理。同時也在這位新井支部長跟前，學到了以姓名判斷命運的一種姓名之學，這也無非是一種民間信仰。

新井助信對於庭野鹿藏的教導特別認真，《法華經》的義理，對於他的啟示極大，故到現在仍將新井視為恩師，感恩不已，他自此之後，便不再賣炭，改行做配送牛奶的生意，這個行業，使他在白天有裕餘的時間，從事佈教的活動，他和長沼政的認識，即在這個時期。那是昭和十一年，他三十歲，已做了靈友會下一個支部的副支部長。

我們從庭野鹿藏的行動看來，便可明白他是一位具有宗教熱心的人，在他的內在部分，有著一種推動他追求宗教信仰和解答宗教問題的力量，而且具有獨自的判斷力和自主力，所以，當孝道教團和靈照會等，先後脫離靈友會之後，於昭和十三年，他也和長沼政連袂脫離了靈友會，自行成立「大日本立正交成會」，連靈友會一同轉來的會員，僅得三十人，長沼政已是四十七歲的人了。在此前後，庭野鹿藏始終把長沼政置於指導者的地位，把她視為導親，因在獨立之前，長沼政常常擔任靈媒，以神附體，指導信徒以及教團的活動，鹿藏也時常受命於這樣的靈媒，最值得注目之點，靈媒禁止鹿藏閱讀日蓮的著作，只許他讀誦《法華經》，此與嗣後的立正佼成會的宗義立場，有著密切的關聯。雖其採用「立正」兩字為會名，即與日蓮聖人的〈立正安國論〉的旨趣有關。

開創教團之後的長沼政，取用法名為長沼妙佼，庭野鹿藏的法名則為庭野日敬。該會於昭和二十三年正式向政府登記為宗教法人時的名稱，尚是用的「立正交成會」。此後，長沼妙佼去世於昭和三十二年，因她對該會的草創貢獻至大，故於昭和三十三年起，遂將該會會名改為「立正佼成會」。

三、戰後的立正交成會

長沼妙佼於戰敗的稍前，尚繼續著她的靈媒工作，後來由於信徒日眾，在其傳教方式上，也就不得不由下層社會的民間信仰，蛻變而成高級宗教的型態，放棄了神媒的通靈方式，代之以佛教的義理化導。但她曾經表明，她和庭野日敬之間的關係，也透露了她在該會中所擔當的任務，她說：「我由會長（庭野日敬）所傳的各種教說，通過自己的體驗，說給信者大眾。會長是將佛的遺教教我，我將之傳告各支部長，支部長再傳給各支部的大眾。」從這一點看來，她對庭野日敬，已不再以神媒的身分傳達神諭、佈達命令了，而是退居於次要的位置，反而接受庭野日敬在教理上的指導了。長沼妙佼始終處於實踐者的立場，當其擔任神媒之際，她受神命而命他人，到了理論抬頭之時，她又受教於理論者的庭野日敬，經過自身的實修而再傳播給他人；實踐和民間信仰配合時，她是神的代言人，實踐和高級宗教的理論配合時，她便成了傳道的使徒。這種配合的型態，立正佼成會與靈友會創立時的小谷和久保的關係，幾乎如出一轍。所不同者，靈友會的理論家久保，死在小谷之前，以致偏向於小谷的信仰面，終陷於迷信而造成分裂。佼成會則幸運地，首先死了靈媒的實踐家長沼妙佼，作為理論家的庭野日敬迄今健在，所以把佼成會發展成了日本新興佛教中的第二大派。

交成會的教勢發展頗為迅速，成立後第三年的昭和十六年，正是中日戰爭期間，他們的信徒，已由初創時的三十人，發展到了千把人。戰時的日本，一切都是在軍事管理之下，對於新興宗教的活動頗多彈壓，例如強制解散了唯神會的前身明道會，大本教受到了第二次大彈壓，世界彌賽亞教的前身觀音教教主被檢舉，ＰＬ教團的前身道教團也以不敬罪而勒令解散。對於日蓮聖人的〈立正安國論〉，因被軍方利用為國家主義的依據或同調，而放寬了對於日蓮宗系的新教派的彈壓，縱然如此，由於立正交成會崇奉《法華經》而不以日蓮為宗祖，庭野及長沼兩人也被警局召喚扣留，當他兩人恢復自由之日，教徒均已星散，得悉他們獲釋之後，方始陸續歸會。

最初，該會的會址設於庭野牛奶店二樓的兩個房間內，漸漸地，由於集會人數的急速增加，不得不考慮另建一所會址。結果於昭和十七年，創建了該會的第一個本部，而此本部的建坪也不過二十五坪，目前這所房子，已改為「交成靈園」（墓地）的禮拜堂，用作永久紀念。此時的長沼妙佼，為了專職於佈教事業，只得將她自己經營的冰店停業。唯其迄至日本戰敗之際的階段中，該會信徒未有若何增加。

昭和二十年，日本戰敗，無條件投降，在美軍佔領之下，為了剷除日本軍國主義思想，揭櫫政教分離及信仰宗教自由的兩大政策，並且迫使日本天皇親自表明擁護此一政策，宣布其自身不是神而是人，以防利用神道神政的復活，再度造成軍國主義的抬頭。日本民族的封建意識和依賴心理，可謂根深柢固，本來以天皇為他們最高的精神支柱，天皇與神一體而同在，在神的庇佑之下，自會感到安全，如今天皇自己卻否認了神的地位，日本的庶民，尤其在失魂落魄的戰敗之後，人心浮動，無以自慰，適巧就有各式的新興宗教，起而彌補了許多人的心理空虛，舉其大者，便有創價學會及立正交成會。

在交成會方面，昭和二十一年之後，一個月之間，即已增加信徒兩、三千人，到了昭和二十四年，信徒人數便超出了五萬大關。隨著信徒人數的增加，於昭和二十三年，再建本部道場，地基一百二十疊，總建坪也不過五百五十四平方公尺，將之稱為「修養道場」。可是與會聞法的人太多了，後到的人無法進入道場者，往往一、兩千人，只好在場外豎起木柱、張以蘆席，並用草席鋪地，就地圍坐成一圈一圈，自由研修，名為「露天法座」或「野外法座」。此年依宗教法人令，向政府正式登記為「立正交成會」，除去了初創時所冠的「大日本」三字。

在該會飛躍發展的過程中，對於信徒的宗教教育和社會福利事業兼重並顧。故於昭和二十四年，建設了保育園，昭和二十五年，以鋼筋加建修養道場的大樓，昭和二十六年，於都下的北多摩郡，建了二萬五千坪的墓地，名為交成靈園，目前已擴大成十萬坪範圍的公園墓地了。昭和二十七年，創辦了一所交成醫院，建坪三百七十餘坪，分設內科、外科、小兒科、婦產科、齒科、Ｘ光線科。當然，這是一所小型的綜合性醫院，但從庭野日敬及長沼妙佼二人之初以兒女之病及自身之病而皈信宗教，他們兩人也均曾以靈療的方式為信眾治病，結果卻以創辦現代化的醫院來為信眾治病，此間的轉變角度，可謂太大了。此乃由於社會的輿論以及近代的科學，對於他們做了許多的善意忠告和惡意的攻擊而來。例如昭和三十一年，有一家日銷近三百萬份的日報《讀賣新聞》，特闢專欄，瞄準了立正交成會，做全面的惡意攻擊達兩個月之久，其中最嚴重的事件，是指控長沼妙佼在甲府地方，踏殺了一個重病的人！也可說是宗教的迷信行為，殺了一個病重的人。對於這家報社的連續攻擊，交成會則以謙誠的態度面對現實、逆來順受，到了那年的正月，庭野日敬始向他的會員教友們宣稱：「敝人之對祖先的奉祀，乃是自身所應有的正當行為，在任何人看來，都是覺得了不起的，那便是為報佛恩

所做的迴向。」又說：「將自己內心的信仰，勸導近身的父母、兄弟、親戚等，固係自身的正當行為，但應首先考慮的是，不要做出使人不滿和不平的事來。」他又自己承認：「敝人是凡夫，是佛陀的信仰者，是尊行《法華經》的行者，不是佛，也不是神。」到此階段的立正交成會，已脫卻了神道的迷信色彩，走上了純粹佛教的道路，所以主張：「心病要依信仰，身病要靠醫院。」

昭和二十八年，建立了四層大樓的服務中心，在其中設立了交成圖書館，準備向文化事業方面推進。昭和二十九年，開設了初級中學及高級中學，增設交成學園的女生校舍及男生校舍，同時增建並擴大了醫院的設備。昭和三十一年，「大聖堂」建築工程破土，交成學園的女子體育館落成，交成武德館竣工，設立「交成新聞社」。昭和三十二年，青年館落成，設置交成武德會，醫院新增病房一棟。該會的副會長長沼妙佼於此年九月十日病故於國立第一醫院，享年六十七歲。

四、庭野日敬的時代

已如前述，靈友會是由於理論家的久保去世，而使教團陷於分裂的局面，佼成會則因靈媒實踐的長沼妙佼去世，反而進入了更為理想的境域。這當然是發展了庭野日敬的長才所致。我們從該教團所發生的事故推測，如果長沼妙佼在世，有許多地方，庭野日敬不能不遷就妙佼所堅持的意見，妙佼是位神巫出身的婦人，個性神祕而有些冷酷，例如要求信徒們，早晨去本部集會之前，需先用冷水淋浴，這種被日蓮宗用來鍛鍊身心的苦行，據說不但助道，且能引發神通之力，尤其在嚴冬季節，冷水淋浴之後，仍得以罩衣步行個把小時，到達會場之前，即使已被凍得手足僵硬，如果稍遲一、兩分鐘，長沼妙佼便已將道場的所有門戶扃固，不准入場，同時也不許擅自回家，必得肅立門外，高聲唱誦法華經題以示贖過，等待場內的儀節終了，始可從眾離去。但她對於信徒的關懷，和以身作則的實踐，又使大家對她既敬且畏，她和所有神媒的性格相同，帶有若干不近人情的傾向，她的吸引力也從這種性格中散發出來。她所吸收而來的信徒，則以中年的婦女特多，對於反科學、反自然的問題，也發生在她的身上。說也湊巧，昭和三十一年，發生了《讀賣新聞》的強烈攻擊事件，所謂甲府殺人，是那年的一月，妙佼到了第二年的二月間，便發了病，九月病故，這也不過一年之間的事。以之前後

對照考察，假如妙佼不死，交成會首腦部的思想尚無法統一。當她一死，交成會便於昭和三十三年，在會名上改成了「佼成會」，用以紀念長沼妙佼。在思想行動方面，則完全擺脫了苦行的修驗、素樸的祖先崇拜，以及神媒等的迷信色彩，邁開了新的局面。

此在庭野日敬的解釋和宣言中，把這年稱為「由迹門開顯本門」的「真實顯現之年」。意謂在此之前，為該教團的草創期，他和長沼妙佼，為適應對象的不同，而以各種方式施化指導，並無一定的法制原則可循，相當於《法華經》前半部由〈序品〉至〈安樂行品〉，所說方便權巧的「迹門」。從此之後，教團展開了新境界，建立了以《法華經》為中心的真實的佛教，相當於《法華經》後半部，由從〈地涌出品〉至〈普賢勸發品〉，所說的「本門」。該會和創價學會的最大不同之處，則為以釋迦世尊為其教團及全體信徒所奉的本尊，並謂《法華經》中宣說「為唯一佛乘」的緣故，所以崇奉《法華經》，但卻絕不否定其他經典的崇高地位，也不排斥其他的教派。創價學會則主張釋尊是過去的化身佛，現在已不存在，以日蓮聖人為教祖，並用日蓮所製的「板曼陀羅」為本尊，以《法華經》為唯一的教典，尤其尊奉日蓮所說的「折伏」主義，排斥所有的異端異派。對此暴力的教團而言，佼成會確可當得起溫和的教派了。

又如當《讀賣新聞》肆意攻擊交成會後，庭野日敬等首腦人物，曾經受到日本眾議院法務委員會的一再調查詢問，結果證實該教團未曾構成侵害人權的罪責。該教團的幹部之中，大多憤慨不平，主張起訴控告《讀賣新聞》的名譽損害。庭野日敬卻發表了如下的一段談話：「大新聞報雖然做了不正確的報導，而在我們，則不得不考慮到這是出於何種原因？由於是許多人的事，也許真的有過不對的事。這一點，我們必得反省和懺悔。願彼此隱忍自重，使我們得到這個自肅自戒的機會，我們應當稱它為讀賣菩薩。」像這樣溫和的態度，比之以正統佛教的日本高僧，亦無愧色。這也的確給了交成會一大轉機，從此之後，長沼妙佼的活動停止，庭野日敬的時代開始了。

到了昭和三十九年三月，費時八個年頭的「大聖堂」落成。總工程費達日幣三十六億（美金一千萬元），基地面積約二萬三千平方公尺，一連七層樓的大聖堂建築總面積，亦達二萬三千八百七十九平方公尺。中央圓殿的內周直徑為三十六公尺，外圍直徑達七十公尺。圓殿頂上的塔尖，高達四十八點二六公尺。大聖堂內可以同時容納三萬人，設有兩

臺電視攝影機，各樓的聽眾，可從分置於座前的七十二架電視機中，清晰地看到圓殿正中講壇上的演講者的表情。在此圓殿正中，便是供的被稱為「久遠實成」的「釋迦牟尼世尊」像，這尊像係用檜木雕成於昭和三十七年，身高一丈六寸，連臺座和背光上部，全高二丈二尺七寸（約七公尺）。背光的中央上部為多寶塔，四面則為《法華經》從〈地涌出品〉中的四大脇侍菩薩（上行、無邊行、淨行、安樂行）的坐像。這是佛陀宣演《法華經》時，由迹門之教轉入本門之教時，所說的〈見寶塔品〉、〈從地涌出品〉、〈如來壽量品〉中的思想表現。他們即將此三品，視為法華本門的重要部分。佼成會的根本思想，到此完成了它自己的體系，以久遠實成的釋迦世尊——過去、現在、未來、永遠實在，畢竟成就的釋迦信仰為根本，來貫串印度、中國、日本的佛教歷史，放下一切的宗派門戶之見，會三乘歸一乘，滄海之大，不拒百川，能容百川，故成其大；不歧視人天外教，更不排斥其他宗派。故到大聖堂落成那年，會員人數已達二百萬，在各地所設的支部，有一百七十五個，統轄若干支部的地區教會，也有了二十一座。

從此之後的庭野日敬，不但對其教團本身做積極的推展，同時也注意到了對外的聯繫。昭和三十八年，他以日本宗教徒代表的身分，組成核子兵器禁止宗教徒和平使節團，訪問了歐洲十個國家的元首，並且會見了羅馬教皇保祿六世，以及世界教會協議會的總幹事波柴脫、希臘教會東正教的大主教伊利諾夫等人。

昭和四十年一月，他結合了日本的教育界、財政界、宗教界，以及文化界人士，創立了一個社團法人的「宗教中心」，當年九月，接受羅馬教皇的邀請，列席了第四次的梵蒂岡大公會議。

他曾擔任過「新日本宗教團體聯合會」的理事長。每隔四年擔任一次「日本宗教聯盟」的理事長。

又被文部省任命為「宗教法人審議會委員」。

去（一九七〇）年十月，又與日本幾個有力的宗教團體共同發起，在京都的國際會館召開了一個「世界宗教者和平會議」，出席的有三十八個國家、一百個以上的教派，達三、四百人。可知，庭野日敬已從佼成會的本身，向整個的日本宗教界及世界的宗教界推展他的抱負了。可惜，他在日本的佛教界，縱然用盡了方法，也無能取得傳統佛教各宗的

諒解和接受，例如「全日本佛教會」是各佛教宗派的聯合會，孝道教團已被接受入會，對於立正佼成會，始終拒之於門外，甚至如勢力最大的淨土真宗揚言，如果准許佼成會入會，真宗便退出全日本佛教會。原因很簡單，佼成會吸收了他們的信徒之故。

五、立正佼成會的宗教思想

我們已經知道，立正佼成會的起源，不過是日本民間的俚俗信仰，是由數字、方位的占卜之術，姓名之學，日蓮行者的九字切，名為「荒行」的苦行修煉，神媒的靈療，天理教以及靈友會的祖先崇拜，最後歸結到佛教的《法華經》思想。

因此，佼成會的宗教思想，也循著這樣的路線向上發展，例如說：「改變心理，奉祀祖先，斷除惡因緣，疾病即癒。」奉祖是靈友會的思想，除病是靈療思想，惡因緣是天理教所標八垢中的「怒、恨、妒」等，此等惡因緣稱為「無明之心」，便是進入了以《法華經》為中心，而來統一其全盤思想的境域了。

佼成會的《法華經》思想，雖是沿著日蓮的路線而來，但其對於日蓮思想卻做了重新的判斷。庭野日敬說：「如是僅屬於日蓮宗的話，便沒有佼成會的法團人格之存在價值」，「我所稱的佛教，不論何處，便是久遠實成的本師釋迦牟尼佛」。創價學會依據日蓮所說，而倡釋迦牟尼之法是已死之法，沒有利益。釋迦牟尼是二千數百年前出現於印度的佛，不是今日的民眾之法，出現於日本的新佛，唯有對於日蓮聖人，付出全部的信仰。這與立正佼成會的立場，完全不同。庭野日敬以為日蓮聖人本身並非如創價學會所理解的那樣，例如：「日蓮大聖人把在伊豆感得的釋尊像，作為隨身佛而常行奉持，並且教導富木常忍上人、四條金吾、日眼女等諸人，製造釋尊像，他對這些製造的佛像，非常欣喜。」「可見，對於上根上機的人們，教導以本佛釋尊像作為本尊；對於初信的下根下機的信者們，則授與曼怛羅，使其次第入信之後，便教以本佛釋尊為本尊了。」他又指出，七百年前的日蓮所倡：「念佛無間、禪天魔，真言亡國、律國賊」之時，有其特殊的時代背景，與七百年後的今日環境，不能相應，所以也不能贊同創價學會的排他作風。

總之，佼成會的教理思想，雖然發足於日蓮的系統，即從具體而富於時代意識或民族色彩的日蓮言論，轉移到了理論的或抽象的佛教哲學。在觀念論方面，走向抽象化的哲學範圍；在認識論的具體問題方面，則又採用近代科學的觀點，來做合理化的說明。

現在的立正佼成會，不但自己培植人才，同時也網羅佛教界既經成名的人才為其所用，故在其思想方面，已不會發生迷信落伍的觀點，相反地倒為傳統的、保守的寺院佛教的行動所不及，而且他們的確在認真地實踐著他們所標示的理想。立正佼成會所標的宗旨是：「基於釋尊明示的正法，人人互相策勵，彼此交相助成，努力修養完美的人格，以實現幸福的世界。」「將釋尊所悟的永恆、普遍、絕對的真理，學習著佛陀那樣的心，把他的教法，用我們的身體實踐在我們的家庭生活和社會生活之中，以促成幸福的人生、光明的社會、和平的世界。」「人生的目的，是在人格的完成，是在實現世界的和平。所謂正法，便是釋尊所悟的永恆普遍的宇宙真理，不論何時、不論何處、不論何人，都具有此絕對的真理。」如何完成人格、實現世界和平？便是「基於八正道、六波羅蜜，以實踐菩薩道」。

佼成會的教義層次，即由四聖諦、八正道、六波羅蜜，而至於《法華經》，也可說是站在會三乘歸一乘的法華思想的正統立場了。法華思想的連貫，有《無量義經》、《法華經》、《觀普賢經》，合稱為法華三部經。因為《無量義經》是由德行、說法、十功德的三品組成，這是《法華經》的前提，從《無量義經》而入《法華經》，始可理解《法華經》，故此經典為《法華經》的開門經。至於《觀普賢經》，是釋尊說完了《法華經》的內容之後，在《法華經》最後的第二十八〈普賢菩薩勸發品〉之後，又說了普賢菩薩的行法。所以這是《法華經》的終結。立正佼成會以法華思想為依歸，故亦以法華三部經為根本的教典。在大聖堂所供的釋尊聖像之內，即藏了庭野日敬親筆書寫的法華三部經，共計十卷。

六、活動的宗教

新興的教派，無一不是以活動起家的，佼成會亦不例外，它的首腦人物在不斷地活動，也帶著整個教團的成員們不斷地活動：動他們的身

體，動他們的嘴巴，動他們的頭腦。假如不活動：怎麼會有上千上萬的人，自行走進他們的教團呢？

這種活動，他們稱為會員的教化活動。要成為該會的會員者，必須表明自願信解並實踐該會的教義，入會時須由老會員介紹，入會之後即以介紹人為「導親」，被介紹的是「導子」。人的肉身由父母所生，人的法身則由「導親」來引發生長，彼此之間，亦如親子關係。肉身是血緣之親，法身是法緣之親。因此，「尊親」除了介紹「導子」入會，還得負起繼續不斷地教導、照顧、談話的任務，直到這位會員成為該會健全和成熟且能獨立向外展開教化的活動為止。

在該會的會員而言，對外的教化活動，是一件極其重要的工作，他們要以「善知識」的立場，將所學到並經過生活體驗的佛法，傳播給所有的人們，教會告訴他們，教化活動即是行的菩薩道。在會員與會員之間的接觸談論，是教化；對於普通的人，在乘車的時間、在候車的時間，在工作休憩和同事們閒談之間，乃至在家中跟太太或丈夫飲茶吃飯之際，都可用自己的行動和語言，將佛法表露給對方知道，使對方感受。用真理的語言，用親切的照顧，用不求報償的服務，來感動對方。會員們應當時時記住：生活的場所，即是修行的道場；工作的地方、自己的家庭，都是菩薩道的修行之處。當然，現代人的生活，都很忙碌，但是應該想一想，人是為了什麼而生存的呢？僅為個人的生存而忙碌、而勞動，真的有何意味嗎？要知道，人是不能獨自存在的，除了自己，尚有與他人之關係。所以，應當利用空餘的時間，多照顧他人一些。如果能這樣的話，在工作場所，一定身心愉快、同事友好、長官稱讚；在家庭中，必可夫婦和睦、兒女幸福。因為，這樣的教化活動，不僅對他人是拔苦與樂，對自己同樣也有拔苦與樂的效果。這便是把佛的正法實踐在各自的家庭及其活動的社會之中了。

自然而然，便能吸引新的會員。作為一個會員之後，首先要使自己的家族全部皈信三寶。在會員的家中，必須將信仰的象徵（佛壇）與祖先的戒名，供奉在家中最能表示尊敬的地方，家族的全體，為了感謝祖先，每天均當供奉清水、鮮花、茶、飯，並且讀誦經典。唯有如此實踐，便可促成家庭的圓滿和生活的幸福。以上是會員們的個人活動，下面再介紹教團的活動。

佼成會的組織，由上而下的最重要的活動細胞，稱為「法座」，這也是該教團的特色之一，係由數人乃至十數人，圍作一個圓陣，席地而坐，以一位擔任指導的幹部為中心，就各自的信仰體驗，以及其他社會生活中所發現的一切問題，提出來質疑和解答。指導者則基於四聖諦法門的正確認識，給各人在信仰和問題方面做疏導，使得信仰者從日常的微細面著手，改變氣質和善行的實踐。這樣的法座指導員，大抵是從老會員中選拔並經訓練合格後，配屬於各班各組。除了在本部大聖堂舉行之外，尚可在各支部的修養道場及法座所，於每天上午九點至下午三點行之，夜間則於會員家裡，邀集鄰近的會員參加，或在幹部會員訪問會員家庭之時召開「法座」。我到該會的大聖堂去過許多次，每次均可見到各層樓上，到處坐滿了一圈一圈的該會信徒，做著誠懇而熱烈的問答，大多是中年以上的婦女。這樣的「法座」，能使各自檢點反省和表白懺悔，也能使人得到很多生活的經驗知識，更能使各自的委曲得到舒展的機會，同時也能為他人設想、理解他人，進而激發同情他人的悲心，和改善社會的願心。所以會員們既能在法座中得到安慰和實益，便把法座視為自度度人的集會了，不但能夠提高會員們的宗教情緒，也能促使教團的基層組織之強化。說破了也不稀奇，這種方式和政黨的小組討論會完全一樣，只是在以宗教信仰作為原動力的情形下，收效更大。這種「法座」的本質，和基督教所行的祈禱也類似，不過那是面對著神靈，這是面對著教友們的人；面對著有反應的人，實比面對著冥冥中的神，功用更大。此在佛教的原始律制之中，也有根據，僧團所行的各種羯磨，便是小組的集會討論和表白，不過佼成會把它稱為法座而已。

將「法座」擴大舉行的，則為每月召開三次的「說法會」，在本部的大聖堂及支部的修養道場舉行。所謂說法，並非請了名人或教團的首腦人物演講佛法，而是以幹部或資深的會員，將其信仰的體驗和懺悔的表白，向參加的會員大眾現身說法。我曾以貴賓身分，列席了幾次這樣的說法會。擔任說法的人，多能把佼成會的中心思想抓住，在四聖諦八正道的原則內，說出他們的信仰過程，和生活思想的氣質轉變。說到悔過之處，往往涕淚橫流，頗能使臺下的聽眾動容。這一作風，固在佛教有現身說法的成語，但卻更能使我聯想到基督教行的所謂「見證」。此對激動信徒的宗教熱心，確有大用。

另有一種活動，稱為「訪問佈教」。是由會員與會員之間互相訪問，互相敍述信仰的經驗和感想。或由會員到尚未入會的鄰居朋友家去

訪問，使得彼此在閒話家常的聊天方式之中，增進信仰、砥礪道業、互勉精進、促成人格向上。

又有一種稱為「團體參拜」的活動，佼成會以本部的大聖堂為信仰中心，各地支部會員均有至本部參拜的必要。此在傳統的寺院佛教，也都以朝拜他們各宗的大本山為重要的修行之一。佼成會的會員，除了參加各地支部修養道場及班組的日常活動之外，尚得定期組成團體，到東京的本部參拜，例行為一宿兩天的日程，觀摩大聖堂、禮拜本師釋尊像、恭聽會長庭野日敬的訓話，並做讀誦修行和法座修行等活動。由於這種團體參拜的活動，不唯可收旅行娛樂之功，增加會員之間的情誼，同時也使會員與本部之間，保持了痛癢一體的親切之感。

還有一種叫作「佈教大會」的活動，由本部或地區教會以及支部教會主辦，利用全國主要都市的公會堂及體育館等的公共施設，舉行數千人乃至數萬人的會員及非會員的佈教大會，會中由會長的訓話開始，舉行宗教的誦經儀式及體驗說法等的活動。用以啟發引導各地大眾，對於佼成會的信仰，推進佛法的教化。這種大規模的場面，頗能適應群眾心理，吸收新的會員入會。

七、佼成會的組織

凡是一個社團，如果組織不健全、不靈活，便無能產生活動的力量，在目前日本的各新興教派，無一不以組織見長，但視領導部門的能力及見地如何而有強弱不等的分別。

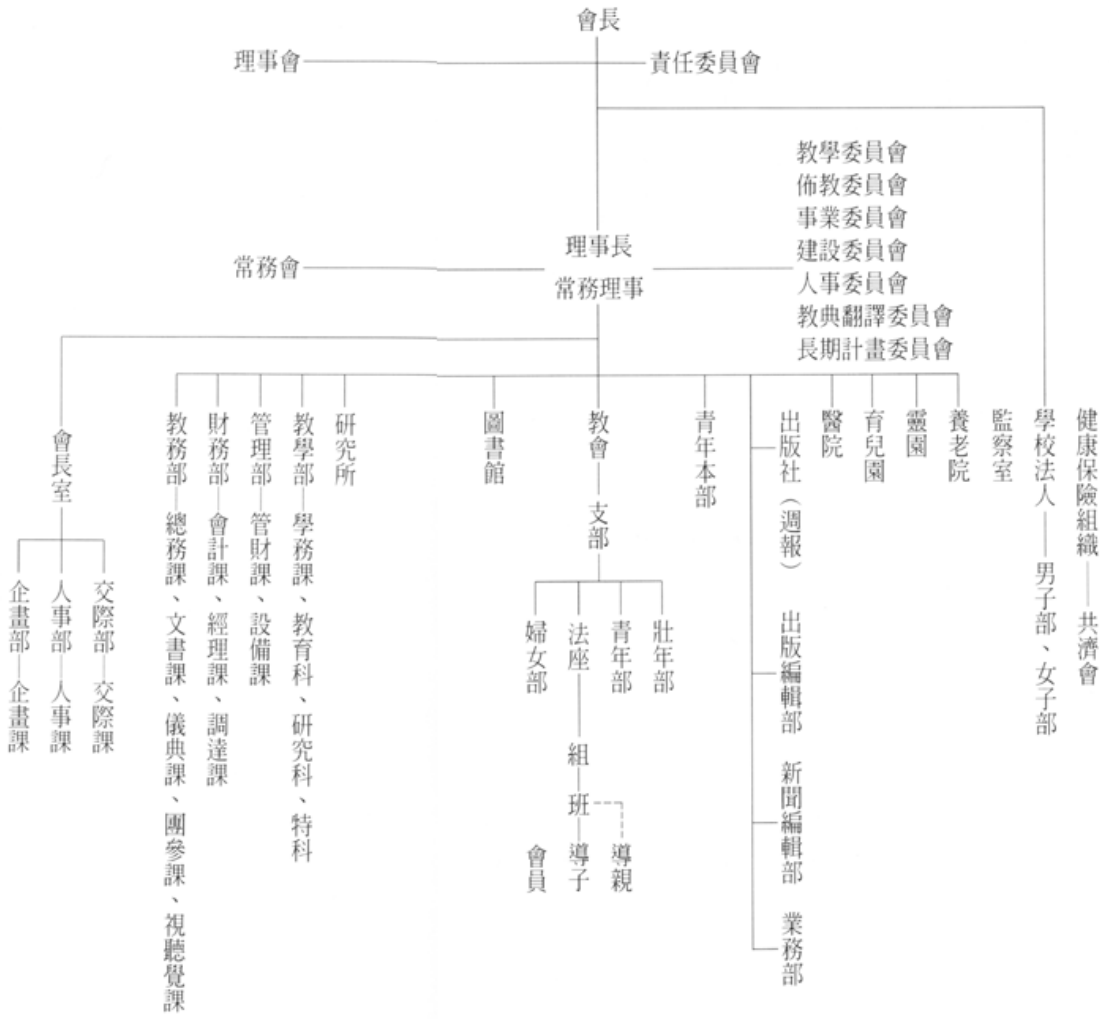
在創價學會方面，以「組的座談會」為末端的細胞組織，以十五名至二十名為一個小組，集合數組成為一個Block(集團)，以幾個Block結成一個班，以數班構成一個支部，支部則直屬本部。立正佼成會的組織，以數人至十數人為一個班，班中班長與會員的關係，即為「導親」和「導子」的結合，任何一位資深會員能夠吸收新會員時，即可分裂自成一班。以數班為一組，以數組為一法座，因為法座每天舉行，為了家事及工作，參加與否，悉聽自由，所以每天能夠抽空出席的人，不過十數、二十人。法座在支部的修養道場舉行，隸屬於支部，支部之上為地區教會，地區教會直屬本部。本部在長沼妙佼去世之後，僅設會長一

人，由庭野日敬擔任，沒有副會長。會長之下，設責任役委員十一人，由此十一人中產生一名理事長，另有理事三十人、監事二人、顧問若干名。以此構成中央的首腦總部，管理並策畫教團的全盤工作。在理事長之下，設有常務會的常務理事，分設教學委員會、佈教委員會、事業委員會、建設委員會、人事委員會、教典翻譯委員會、長期計畫委員會、地區教會，在會長的指導及理事會的督責之下，不過問行政，只進行宗教的教化工作。為了便以明晰起見，不妨將其全體組織的系統圖介紹如下，表見二六二及二六三頁。

從這一張組織表上看來，可謂相當完善，而且他們的每一個機體都在活動，都有專職的人員。我說他們類似政府的行政機構，有人則說這種教團的經營者，與一般公司或財團的宗旨相同、方式也相同。他們會員所繳的會費有限，每月不過百圓日幣，但是，他們在宣傳方面所出版的報紙、雜誌，凡是熱心的會員無不訂閱，因在那些出版物中，每期均有各種的教義習題，以及各種活動報導，若想成為成熟的會員乃至幹部，必須經過閱讀和許多次的測驗。就在出版物的發行之中，教團可以賺進不少。加上各式各樣的自由捐獻，教團的財產便像滾雪球似地越滾越大。不過，他們的主腦人物，的確要有胸襟和遠見，也真的要有宗教的情操和抱負，否則便不能號召群眾了。

佼成會的力量，是來自各支部的壯年部及婦女部，係由三十歲以上的男女會員所構成，這些人不是社會工作的生產者、經營者，便是家庭的主婦，他們以金錢和勞力來支持教團的活動與發展。我每次去大聖堂時，都可見到許多男女信徒，清理環境和接待客人，一切的服務均係出於各人的自動發心，許多太太們穿著清道夫的外衣，掃地擦牆，她們都是來自中產以上的家庭主婦，否則不會有空閒到聖堂服務。大聖堂每天要用三百多人整潔環境，卻不需付出分文工資，在信徒們而言，這種工作便是修行的條件之一。

立正佼成會組織系統圖



佼成會也和其他各新興教派一樣，重視青年的活動，故在各支部下分設青年部外，本部之下還專設一個青年本部。此一青年組織，成立於昭和二十四年八月，以未滿三十歲的男女青年為對象，由各支部積極推展，他們的口號是：「自覺青年的使命，允做時代的先鋒，挺身於世界和平的建設。」在家庭中、在工作場所、在日常的生活中，致力於自度度人的教化活動。由青年們自發地推動法座修行、訪問佈教等的教化工作，積極地展開社會服務、文化宣傳、體育活動。我曾參觀過東京都品川區的該會的青年大會，上萬的青年集合於大聖堂，使我感到這股力量之驚人，實已超過以往對於他們的想像。在地區教會之下，尚設有學生部、少婦部、少年部、鼓笛隊等的組織，也被列於青年活動的一個環節。

我已屢次提及，日本社會的封建意識之根深柢固，從天皇的世襲制度、職業的世襲，宗教也是世襲的。這與江戶幕府之前的將軍世襲、大名（各地的王）世襲、武士世襲的制度，依然是一脈相承的東西。如今的新興教團，除了創價學會例外，大多也是世襲，由父傳子，視為當然。由田中智學開始的國柱會教團，已傳到第三代他的孫子田中香浦；岡野正道所創的孝道教團，也決定了以他的兒子傳承法統。立正佼成會的會長繼承人，亦將是庭野日敬的兒子，他有三個兒子，長子今年三十三歲，名叫庭野日，現任教團的佈教本部長；次子庭野欽司郎，三十一歲，擔任青年本部長；三男庭野皓司，二十八歲，擔任會津教會的佈教工作。長子日，將是會長的第二代，他是立正大學大學院佛教學專攻的碩士出身。

八、佼成會的各項設施

佼成會的教化活動，是藉著各種的設備而進行的。舉其大者，可有下列數項:

（一）文書傳道

以一般會員為對象而發行的有週刊《佼成新聞》、月刊《佼成》及《佼成Graph》（畫報），以青年為對象的，則有《躍進》月刊，以海外會員為對象的，發行有英文報*The Kosei times*《佼成時報》。除報刊而外，庭野日敬所著的《法華經的新解釋》、《新釋法華三部經》、《人要像樣地活著》等……庭野的法語《聚秀錄》，以及訓練幹部用的《四諦法門之意義和活用》。這些對於每一會員都是需要熟習的讀物。在一般圖書方面，有宗教及佛教關係的圖書，家庭、婦女、兒童的圖書，文藝、美術的圖書。最近又邀請了佛教界的著名學者如中村元教授等人，編印整套的叢書與類書。這些文書的印刷，均由佼成出版社負責，出版之後，除向教團內的會員推銷，也送請全國各處書店經售。

（二）視聽佈教

在大聖堂內設有電視轉播中心，並將所有活動攝製底片，做成「佼成新聞」，送到全國各區放映；拍攝電視劇及電影片，至各山間偏僻地區放映。又利用電臺廣播，通過日本放送等十數家電臺，將教化傳送到全國各地。在其本部，尚設有音樂佈教的「佼成雅樂團」、「佼成吹奏樂團」和「佼成合唱團」。另有話劇團，經常到各處演出「釋尊劇」、「聖史劇」、「信仰體驗劇」等。

（三）體育教化

他們除有一個已在東京出了名的業餘棒球隊之外，尚有一個「佼成武德會」，會員以教團所辦學校的學生為對象，設有劍道及柔道兩個部門，每年舉行春秋兩次的武道大會，邀請外面的名手，參與盛大的比賽。

（四）幹部的培養

對於幹部培養，有兩項規定的法則做依準：對於已滿三十歲的會員，適用「佈教師教育檢定規程」；對於未滿三十歲的會員，適用「幹部青年部員教育檢定規程」。會員根據規定，到本部或教會，接受研究會所授的課程，然後參加檢定合格，便授與幹部的資格。三十歲以上的幹部，分有三等，最初為教師補，次為教師，最高升為正教師。未滿三十歲的幹部，則分五階，由最初的「五級幹部青年部員」，歷升而至最高的「一級幹部青年部員」。青年幹部屆滿三十歲後，除了五級、四級之外，三級幹部可以直接轉成教師補，二級的轉成教師研修士，一級的轉成教師。這種幹部的檢定考試，每年於各地教會及支部舉辦一次，據說每次都有數萬名會員前往應考。

（五）普門會館

從立正佼成會的建築工程上看，幾乎使人懷疑這個教派具有魔術的本領。昭和三十九年落成的大聖堂建築，已有使人驚心動魄的莊嚴瑰麗之感；到了去年昭和四十五年四月十四日，竟又完成了一座更加宏偉的大建築物，命名為「普門會館」。這座建築物用去了三萬八千立方公尺的水泥、四千八百噸的鋼筋，被覆電線用了六千公里長。工程人員達四十三萬工作天，所耗費用為八十九億日圓（相當兩千三百三十多萬美元）。這座會館與大聖堂之間的通路，是長達二百五十公尺、寬十二公尺的一座天橋，建築地基佔了二千九百坪，地上五層、地下一層，建築總面積達一萬三千坪（四萬二千八百平方公尺）。平面深度一百公尺、寬度八十公尺。除了能夠容納五千個固定席位的大廳之外，尚有舞臺、國際會議室、放映室、休息室、食堂、大食堂、貴賓室、吃茶室、停車場。設有八架電梯，有自成一個系統的電視收放設備，有同時以六國語言翻譯的設備。其中的迴旋式舞臺，直徑十六公尺，有兩臺升降的電動裝置。它的錦繡緞帳有兩幅，每幅高達十一點二公尺、闊達三十六點五公尺，重達兩噸半。無論在那一方面，都是日本的第一位。但是，像這樣偉大的設備，自落成迄今的二十個月之間，僅僅啟用了十來次，他們不以代價出租借用，凡有必要且具正當理由的大型社會活動，均可免費借用。普門會館落成之日，我被邀請參觀，今年九月九日，白聖長老及悟一法師等於赴美途中，道經東京，我又伴同他們訪問了一次。看得我們眼花撩亂，在驚歎之餘，又覺得我們太慚愧了！

（《菩提樹》月刊二三〇期）

日本佛教的歷史方向

日本之有佛教，幾乎與日本之有文化同時開始。日本的文化，是中國文化的支流，日本的佛教，也是中國佛教的旁系。最早把佛教傳到日本的，是在梁武帝普通三年（西元五二二年）二月，由我華人司馬氏所帶佛像之供養而開始。

但是，日本佛教之有宗派的建立，是從奈良時代（西元七〇八—七八一年，也就是我國唐中宗景龍二年至唐德宗建中二年之間）開始，那便是日本佛教史上所稱的「古京六宗」——三論、成實、法相、俱舍、律、華嚴。

不過，日本由於全部接受了我國的文化移植，連文字也被全部接受，所以，佛教輸入日本，不像由印度傳來我國時那樣困難，他們省去了中國人所做翻譯工作，也不用另做註釋工作。他們當時最重要的工作是到中國來抄寫經典，帶回日本之後，為了法寶的流通，乃至由政令規定政府的中務省圖書寮，專司寫經之職，或特設寫經司，置有長官，專理寫經之事。除了政府寫經之外，尚有各寺院及由貴族私設的許多寫經所，當時日本朝野對於中國佛教的慕求，真可謂如飢如渴。但也因此而被史家稱為「寫經佛教」的時代。

其次是平安時代（西元七八二—一一九七年，也就是唐德宗建中三年至南宋寧宗慶元三年），日本繼續派遣僧人來華。自唐高宗永徽四年（西元六五三年）至唐禧宗中和二年（西元八八二年）的二百三十年間，前後來華日僧之有名可考者，也有六十五人。平安時代的日本，天臺及密宗由開創而至於極盛，乃係由於入華求法的高僧最澄及空海兩人之努力。尤其他們兩人以及其門徒，均得信助於歷代的皇室與貴族。因此，凡是當時的僧人，其身分及所受的待遇與貴族相等。所以日本史家稱此期為「貴族佛教」。

再次為鎌倉時代（西元一一九二—一三三三年，也就是我國南宋光宗紹熙三年至元順帝元統元年），此期間，華嚴宗復興，著《八宗綱要》以及《三國佛法傳通緣起》等書的凝然大德，即是中興華嚴的高僧。律的中興者有叡尊及良觀、俊存、曇照等人。最要緊是有源空獨立了淨土宗，一遍創立了時宗，親鸞成立了淨土真宗，日蓮開出了日蓮宗，榮西輸入了臨濟宗，道元帶回了曹洞宗。一時間，舊宗的復興與新宗的建立，蔚為大觀。不過，尤可注目的是鎌倉時代開出的淨土真宗及日蓮宗。日本佛教源出於中國，然至我國的南宋時代，加上了日本民族及地理的特殊因素，即出現了日本自己的佛教，縱然日本的天臺、真言，乃至禪宗的內容，已非中國的面貌，但仍未能全盤日化，唯有淨土真宗及日蓮宗，才是其本土的產物。

唯有土生土長的事物，最能適應當地環境，根據日本文部省昭和四十二年（西元一九六七年）的統計數字，明確地顯示出來，成立於鎌倉時代的淨土（真宗）、日蓮、禪宗，勢力最強。成立於平安時代的天臺、真言，居次；輸入於奈良時代的法相、華嚴、律宗，目前已經很少很少了。

可是，日本佛教仍在受著時代變遷的影響，繼續不斷地汰舊更新之中。自從江戶幕府的末期，以迄目前為止，新興佛教教派的紛紛勃起，又使淨土真宗及日蓮宗感到威勢逼人了，似乎也有好景不長之虞了。新教派中威力最強的是創價學會，其次為立正佼成會，如今，前者已擁有七百萬世帶（戶口），約一千五百萬信徒（已超過臺灣的全人口），後者也擁有一百多萬世帶，約四百萬信徒。創價學會的會員，由舊有各宗轉入的數字，雖無確數公布，但從立正佼成會公布的會員來源之百分之六十九，係由舊有各宗信徒的轉變（真宗轉入的即佔百分之十六點三，日蓮宗轉去的也佔百分之八點七），由此看來，創價學會的成員之中，原屬舊有各宗者，數字必然驚人。

我在日本參觀了好多舊宗——日人稱為既成的佛教各宗寺院，也參加了他們的法會，他們都對創價學會抱怨，並且抨擊為邪宗或魔教，此固由於創價學會是基於唯物主義的立場而抨擊一切其他各教派，也因為把其他各宗派的信徒像吸血鬼似地吸收去了。舊有各宗非常清楚地眼望著創價學會的人數直線上升，自己的信徒則直線下降。最難忍受的現象是，舊宗寺院之中，除了已成觀光地區的古剎名勝之有遊客進去參觀之外，平時很少有人上寺院，上寺院的也都是年老的婦人。但我參觀新教派的集會之時，見他們的建築設計，完全使你眼目一新，再看他的服務人員，均由中年的男士及婦女擔任，與會的分子，青壯年的要超過老年人的比率很多。他們的法會儀式、傳教方式、會員研究，都能使你得到新的印象：他們的組織，使你想到軍事化；他們的熱忱，使你想到基督徒的狂熱；他們的活動方式，使你感到這是與當今的時代密接的宗教。

以我研究及觀察所得的概念，日本今日的新派佛教，都在著重於人生的現世利益及幸福之高調，在實際生活上，賦你以希望及活力的追求。在個人的心理上，給予興奮及催眠式的安慰。至於輪迴問題及久遠成佛問題、求生天國問題，他們大多置而不論，甚至否認這些，而僅強調對於人間現實世界的改良和莊嚴。

今日，基督教及天主教之在臺灣的得天獨厚，因其能夠從事各種社會福利事業之經營，以之營利，也以之作為吸收信徒的媒介。然而，西方神教的目的終必在於天國，尤其此一天國觀念之缺乏科學基礎，故在日本地區，它的長處（方法）可被日本人所吸收而成為日本自己的新宗教，卻不會歡迎西洋人的基督信仰。此固由於日本民族的自大自尊，也由於基督教的內容早已落在時代的背後了。

人類感受到宇宙間有偉大的自然力，人不可以沒有宗教思想，因為它可以使你的精神得到寄託，使你的內心得以安寧。

佛教也是宗教的一種，但是它卻不同於其他的一般宗教，雖然宗教是由自然力的形成，然而有的宗教卻利用暴力的壓迫或金錢的誘惑而達成的。佛教發源於印度，它憑藉著教義的偉大取得了人們的信賴，獲得了群眾的擁護，由印度傳到了中國、日本、韓國、錫蘭、泰國等國家，幾乎整個的亞洲，都在佛的偉大教導下，人們都在佛的訓誡中努力的在完成佛的教導。

佛的寬厚、仁慈，是我們每一位佛弟子不可遺忘的，他不像其他的教主，自居以神靈或神的種種化身，而對其教徒置以嚴厲的法規。在歷史上更有的教主申言世上的人，身上都充滿了罪惡，必須購置贖罪卷，才可免去死後的痛苦，這是一種多麼可怕的事啊！人們的心靈永遠受到恐嚇而不安，又怎能修習好的德性呢?

佛教的教主釋迦牟尼世尊，他不以神自居，更不自稱是神的化身，他說他也是一個普通的人，他將他的覺悟、成就、造詣，完全歸功於人的努力與才智。佛還說唯有人才能成佛，只要他肯發願努力且依照佛的看法，人類的地位是至高無上的，人是自己主宰自己，在他上面沒有更高級的生靈或力量，可以裁決他的命運。他對於他的弟子也極自由的，他說他從不想要約束僧伽，他也不要僧伽依賴他，他訓練他的弟子們當自做皈依，切不可向任何人求皈依或援手，必須自己做自己的工作，因為佛只能告訴你該走的路，而不是替你走完這條路的，這路的完成，還須靠你自己去完成。

（一九七〇年四月九日《大眾佛教》一一〇期）

住在日本所知的國際佛教

日本這個國家，乃是戰後國際上的暴發戶，由於美國替她看守了大門，所以不負國防的責任，沒有龐大數字的軍備費用支出，把全部力量用之於工商業的發展。例如能造原子、核子武器，卻不造武器，而把原

子動力運用到工業方面。因此在數年間，一變戰敗投降的凋零景象，成了世界的經濟大國。

這一現象，一方面固由於日本國民的勤勉刻苦的精神所致，同時也是日本政府特別重視在教育方面的努力，例如在明治時代的人，能夠進入大學之門的非常之少，現在則大學林立，專科學校更多，只要想受教育而能受教育的人，便有機會使自己被訓練成為專門人才。由於社會上競爭激烈，日本青年為了能使自己在未來有一立足之地，或謀生之機，也必須鞭策自己學習一技之長。在這樣的心理狀態下成長的日本青年，大多非常現實，只知有生活，不知有理想，所以，若將中國青年與日本青年比較，日本青年實在太淺薄了。但他們都有一項以上的專長技能，因而促成了日本經濟的更加繁榮。

明治以後的日本，事事都向歐美學步，戰敗後的日本尤其如此。歐美國家能有什麼活動可使國際矚目的，日本必定也會參加一腳，甚至也來表現一手，從各種專門學術的研究，到各種國際會議的召開，日本人都有自己來做的雄心。近數年來，最顯著、最轟動的，便有一九六四年的世運會，以及一九七〇年的萬國博覽會。這都是先要大量投資的事，能否收回成本，毫無把握，但由事實證明，因此而鼓勵人民消費，同時更刺激了人民的生產力。他們每辦一種國際性的大事，全國人民均會如醉如癡地把自己投入其中，從這點看，日本人目前雖對天皇、對國旗並無興趣，但只要一涉及日本人的民族利害問題，比什麼事都要團結。

再說，在宗教或佛教方面的表現，自然亦復如是，凡是國際性的活動，無不爭取參與其事的機會，並且派有專人加以研究，做成專案，或提供大會討論，或作為日本佛教本身的活動方針。他們的領導人物，未必均有國際佛教的知識，也未必均能使用國際性的語文，但他們卻有學有專長的專家學者做顧問，他們各宗的宗務組織之下，也均設有國際部門，用年輕能幹的國際語文人才。這些人才之接受領導人物的指使差遣，乃是順理成章之事，所以從無尾大不掉的現象。因為他們知道，各自的權責所屬範圍，他們也不敢輕慢。所以，在各種國際會議上，日本出席的佛教各代表團，雖係代表著國內各種新舊宗派的立場，因為他們事先已經有過會議方針的意見交換，到了國外或大會之際，他們的步調是一致的，他們的活動是認真熱烈的。

日本佛教之能有今日的景況，若非注意國際的活動，是辦不到的。例如自明治初年，正在明治天皇雷厲風行地施行神政復古而廢佛毀釋之際，東本願寺遣出了現如法主，西本願寺也派出了島地默雷及赤松連城遊學歐美。佛教的危機從此而挽回，從此各宗設立學校，培養各宗的人才，同時繼續派遣至歐洲留學及印度訪問考察的優秀學者，在文化上及教化上，與歐亞各國搭上了線索之後，日本佛教的視界或眼光，便大大地展開了嶄新的局面，向歐洲學者學會了印度的梵文及巴利文的運用。另外又派遣河口海慧等人赴西藏學法，結果日本佛教便將梵、巴、藏、漢、和等各系的大小乘教典，做了比較、校正等的整理工夫，使以往僅賴漢、和兩種語文為根本的佛教思想，產生了新的發展。同時又將西方人研究佛法的名著譯成日文，又將佛法與西方哲學做比較研究，近世則轉而以西方的宗教哲學，來用佛法予以充實。

經過明治時代的培養，到了大正十三年（西元一九二四年），即有高楠順次郎發動《大藏經》的新修工作之完成出版，集合了當時所有的佛教學者，在版本上做精詳的校註，又將漢譯的名詞附之以原文原典的羅馬字母拼音。這種工作若非人才充分，也就無法辦到。又到昭和十一年（西元一九三八年），仍以《大正新脩大藏經》刊行會做基礎，集合了六十位學者，將南傳的《巴利文藏經》譯成了日文出版，這種偉大的譯業，在我國只有唐朝及其以前的時代才可見到。不僅是佛典，凡是印度的古典，如四《吠陀》和《摩那法典》等，也同樣譯成了日文。這些工作之完成，無不基於國際語文的學習及利用。

再舉幾個例子，當法國的伯希和及英國的斯坦因，發現了敦煌的寶藏之後，日本馬上就有人去蒐集研究，目前敦煌學的權威學者，不在中國而是在日本，幾乎每年均有研究敦煌問題的著作出版。至於連帶著敦煌的西域問題的研究，自大谷光瑞的西域考察團帶回了大批資料以來，日本人的努力一直未曾間斷。到了昭和四十一年及四十二年之間，立正大學還派遣了中村瑞隆博士等赴尼泊爾做佛陀遺跡的勘踏和發掘。

日本佛教界對於中國佛教史之研究，也頗有徐霞客的精神，他們絕不僅憑書本的記載，便予輕信接受，為了證實以往所出書本的無誤，或為了訂正其錯誤，凡是研究中國佛教史的學者，除了精通漢文、熟悉中國的山川，尚得做實地查訪。比如常盤大定博士，為了做實地勘踏，曾於大正九年及十年，到中國大陸做過兩次訪問，前後費時二百六十六天。回國後做成的調查報告，合刊為《支那佛教史蹟踏查記》，十六開

本一鉅冊。要研究中國佛教的名山古剎，似乎這已成了最完整的一部參考書了。

他們的各宗各派各單位，所出的定期雜誌報刊，大概在三、四百種以上，所以凡有出國訪問之後的感想和心得，均會拿出來發表，有的則做成專書單行流通，有的則集合了曾經訪問各地的學者做專題討論，記錄成書，印行流通。所以日本人參加任何國際活動之時，不但在事前做準備，事後做報告，還能留下若干成果，作為日本佛教共同的遺產。

日本佛教界的人士出國訪問，大致可分作兩類：一是參加國際的會議活動，一是做學術調查的研究活動。這兩種類別的人，在出國之時，大多能夠得到其所屬單位乃至文部省（教育部）的資助，尤其是後者，接受文部省的補助，乃是名正言順的事。甚至在國內研究某一個佛學專題時，當你尚未提出論文，文部省已經發下了研究費。因此，研究佛學之受到日本政府的獎勵，正如中華民國政府之鼓勵科學的發展研究，這在我初聽之時是覺得相當新奇的。還有，日本佛教學者們的專門著作的出版，不但研究時有研究費，出版時除了個人應得的版稅，政府也撥給出版費用。所以在日本做一個佛教學者，只要你真有所長，地位和金錢是不用煩心的。

日本人不放棄任何可以向國際活動的機會，在國內很節省，到了國際上絕不吝惜金錢。但是日本人的缺點，在於有學者而沒有傑出的思想家，有以集體完成的豐碩果實，卻缺少深思熟慮的智慧和卓見，所以不能辨別真正的是非和善惡，只知道一窩蜂似地，跟著世界的風潮轉。當西風東漸，日本人是東方民族中西化得最早的一個。西方殖民主義者做瘋狂的侵略之際，日本也成了東方殖民主義帝國。

就以這個「世界宗教者和平會議」來說，這次出席的國家有三十八個，包括一百個以上的宗教團體或教派，人數達三、四百名，其中單位及人數最多的國家是美國，其次是印度，再次是日本，這可以看出美國由於人種複雜、教派林立的現狀，印度則自古即有宗教之博覽場的美譽，日本在戰後的新興宗教的數字也達兩百以上，這是很有趣的。在這三十八個國家之中，來自共產集團的，僅有蘇聯、波蘭和外蒙古。再說屬於佛教系統的出席者，小乘系的只有錫蘭、新加坡、泰國，大乘系的更可憐，除了地主國日本之外，僅有越南的代表。

像這麼一個來自立場不同、信仰不同、風俗不同、觀念不同、看法不同的各民族各宗教的代表們，能夠討論出什麼好方法來解救人類的危機呢？這是非常有趣的。這次，他們的中心題目是「促進人間社會的福祉」，這是大家共同的目標，彼此不談自己的信仰，僅談難民的救濟、戰爭的消滅、思想的教育。因為有戰爭始有大批的難民，有了不好的思想始有戰爭。其實，他們充其量能夠做到對於難民的救濟，說到以思想的教育來消除戰爭的危機，究竟應以何種思想作為尺度，來衡量何者為好、何者為不好？他們就不敢深論了，否則，保證在這和平會議的會場中，便可能形成戰鬥的氣氛了。但是日本的主辦者，幾個新興宗教及基督教派，仍以此為對於世界人類和平的貢獻。

同時，在這個會議中，也可看出各教派的思想及其趨向。會中的基督教新舊各派，日本的各新興教派（包括神道教系的及佛教系的），以及越南的代表，均有熱烈的發言和提案的討論。小乘系的代表以及日本舊有各佛教宗派的代表，包括著名的佛教學者宮本正尊博士在內，多未表示何種意見。此可證明，新的教派熱心於社會活動而不夠深度，舊的佛教保持冷靜而對現實社會不置可否。

不過，活動的佛教，總比專門守著寺院，或如日本人所說僅僅看守著墳墓吃飯的佛教可取。因而，日本對於國際佛教界，經常保持著靈敏的觸覺反應。比如一九五〇年在錫蘭出席了第一次世界佛教徒友誼大會之後，第二屆會議便被日本爭取到了地主國的權利，而於一九五二年在東京召開。這個會議並無多大的意義，但在成為地主國之後，即成了常務理事國，成了領導世界佛教徒的國家之一，這在聲望上是不同的，日本所要爭取的也就在此。過去，他們要以軍事獨霸亞洲，現代則改用經濟的、文化的、學術的、宗教的，希望登上領導亞洲的寶座。

所以在佛教方面，近代的小乘系國家之中對佛教世界化的最大功臣是錫蘭，大乘系國家之中便是日本，日本便與錫蘭佛教乃至政府間，保持相當密切的聯繫。例如一九五五年，錫蘭的摩羅羅濕克羅博士訪問日本，協議刊行《英文佛教百科辭典》以為慶祝佛滅二千五百年的具體紀念。一九五六年，日本特派三笠宮去錫蘭，慶祝佛滅二千五百年紀念以及建國紀念。一九五九年又派名學者長井真琴博士（東京大學）及久保田正文博士（立正大學教授），出席錫蘭佛紀大典。一九六五年因錫蘭風災，日本以「全國佛教會」為中心，發動救濟。

再說印度是佛教的祖國，日本佛教界對其用力也很勤，從明治時代起，即經常派人巡禮印度的佛教史蹟，由巡禮研究而做贈禮往還，與印度摩訶菩提協會交往較密。印度該會於一九六六年送了日本一顆佛舍利，接著日本就捐贈該會二百五十萬日圓。一九六八年印度社會黨議員訪問日本，要求日本協助印度佛教的復興，日本在印度佛陀伽耶的寺院，對於日印文化的交流工作，負有相當的責任。

日本對韓國佛教之間，則有一九六五年，日本將《西藏大藏經》一部贈送韓國的東國大學，同年，日本的東洋大學也接受了韓國圓光大學贈送的一部《韓國語譯大藏經》。一九六六年韓國最大的一個宗派曹溪宗，在東京建立了一個弘法苑作為傳教的據點，又於一九六八年成立了「日韓佛教交流振興會」。

當然，越南是最受矚目的一環，日本與越南的統一佛教會之間的關係相當友善，同時也經常有人員彼此往還，甚至特別優遇在日本留學的越南比丘。

對我中華民國政府所在地的臺灣佛教界的交往活動，我們的報導已夠多，本文不再一一枚舉。但是必須一提的是日本新興佛教之一的「創價學會」，其在政治路線上走中間偏左，在傳播其信仰的活動上，則對臺灣別具用心，是相當可惡的一種邪教組織，對此我將另有專文發表。

日本佛教之向歐美傳播，主要是隨著日本的移民而去，例如夏威夷以及目前的巴西，都是如此。但他們能由日本社會擴展到西方社會中去，則非我中國能比。當然，以派去的佛教人數來比，日本是有計畫的、長期性的，我們則不然。

我在日本接觸的國際佛教徒，除了日本人，也有印度、尼泊爾、越南以及韓國人，在日本人的心目中，大多數以為，日本的佛教現狀雖不理想，但要說到適應未來的世界人類，毋寧以日本的佛教更有前途。因此日本人之中，也有被派遣至錫蘭、緬甸、泰國等地學習或考察訪問的，他們的目的在於研究，不在於接受，故雖曾在緬甸等地出家，回到日本依然恢復原狀。正同曾有幾位西藏學者去西藏做喇嘛，回國後便不再做喇嘛。

有一位尼泊爾的比丘同學，名叫Sumangala(蘇曼伽羅)，他在緬甸住了五年，錫蘭住了三年，泰國住了三個月，日本也住了兩年多。結果在

他的印象之中，緬甸最好，錫蘭第二，日本第三，泰國最壞。我問他是否住的時期的長短有關係，他說不是，而是觀察所得。舉例緬甸比丘的戒行極嚴，尤其在現在的政府限制人民糧食的情形下，比丘們的生活極苦，不是真正向道的人，已不肯再做比丘，同時他們也努力於教典的學習，能夠把《巴利文大藏經》全部背誦的就有好幾位，所以他在緬甸的受益最多。至於錫蘭的比丘，因曾受過歐洲人的長期殖民統治，有好多地方，比丘們無法和緬甸相比，畢竟現在錫蘭的比丘律統是從緬甸反哺過去，所以不純了。但是錫蘭比丘的頭腦很聰明，在研究學問及發掘問題方面，要超過緬甸比丘，故其出了好多位國際性的佛教學者，就以印度摩訶菩提協會的創始人達摩波羅來說，也是出生於錫蘭。至於日本，雖在戒律生活上談不到，但是日本佛教根本不標出比丘的身分，乾脆都是在家人的生活方式，所以不用比較；然在研究佛學的精神及成績方面，卻為錫蘭所不及了。說到泰國，他說泰國的寺院最髒，曼谷市內總計四百來座佛寺，大概只有玉佛寺是乾淨的。其他寺院中，到處是狗糞乃至人糞，比丘們浪費或糟蹋飲食的程度尤其驚人。他最看不慣的是，泰國比丘的房中不像僧房，比丘可以單獨地把女人帶進自己的房間談天，幾乎有很多比丘在做比丘時，正與女人談著戀愛，計畫結婚生子的事，這與佛的戒律是完全相違背的。也就是說泰國比丘大多準備返俗，故在外出托鉢時裝作一本正經，見了女人也不能相看、不得相觸，到了寺內的房中又是另一種心理，根本佛所不許的。因此，泰國比丘不會應機說法，只知道背些死書，自己不知道懂不懂，信徒是絕對不懂的，所以名揚國際的比丘學者也就難得了。我又問他緬甸比丘可以返俗嗎？他說可以，但在返俗之後，卻被社會所輕視，這倒有點像我們中國的風氣了。

至於未來社會的佛教，究竟選擇現行各國佛教中的那一類型？這是大家所關心的問題，但是，若站在民族自尊的立場者的觀點，不能作為參考的標本，若拋開了各民族自己的立場，又失去了所依的基礎。因此，唯有寄望全世界的佛教徒們，本著佛陀的教義，認真學習，認真思考，認真實行，使其配合時代環境，並為時代環境中的人類帶來光明的希望和永恆的幸福。

（一九七一年一月十一、十二日《大眾佛教》一八九、一九〇期）

日本的寺院和僧伽

一、留學僧和日本寺院

最近，在美國弘化的樂渡法師，由香港飛返紐約之際，道經日本，在東京小住了幾天。他到我的住處，見我僅住一間四個半榻榻米的小房間，裡面供了一座佛壇，放了三架書籍，還有一張書桌，活動的空間太小，又聽我說連水電瓦斯和雜費在內，每月也要二十五元美金的房租，所以他就問我，為什麼不住日本的寺院？他這一問，也就引起了我寫這篇報導文字的動機。

外國人住日本寺院的例子，不是沒有，去年八月，陪同來日本訪問的印海法師去高野山參觀，晚宿高野山的親王院，該院住持是高野山大學的教授中川善教，我向他試探，如果到高野山大學修學密法，需要什麼資格和條件，假如沒有錢，乃至連學費也沒有的話，怎麼辦？中川先生的回答很簡單，他首先問我的年齡，接著的要求是先得把日語學好。他說到高野山學法的人，如果能夠吃苦，住在寺院中，為常住擔任勞役，每天打掃庭院，擦拭門窗、桌椅和地板，汲水炊煮，乃至為投宿的旅客送飯、倒茶、搬菜、鋪床、疊被、準備沐浴等等。常住生活大多依賴旅客的收入維持，寺院的住眾便可享受免費食宿的優待，甚至免除學費讀書。當時見到該院的僧侶均係二十多歲的青年，原來他們都是來自各地的學生，當然是高野山派的密宗子弟了。其中還有一位白種人，他是美國威斯康辛大學正在讀博士學位的學生，名叫Steven Young，因他專攻佛學，也將以佛教學作為博士論文的主題，所以到高野山選修學分，但他沒有帶錢到日本，照樣過得去。不過，中川先生聽說我已三十九歲，看我的體質又極單薄，對我之能否勝任寺中的勞役，要我好好考慮。其實，我國僧人至高野山留學的，於民國十年（西元一九二一年）已有大勇及持松，民國十二年（西元一九二三年）又有顯蔭，他們當時也沒有想帶了生活費去，也許他們留日時的年齡還沒有我大吧！

在東京方面，我所知道的，也有幾位外國僧侶住在日本寺院中。有一位越南比丘，住在臨濟宗的寺院中，但他必須生活得和寺中僧人一樣，不忌葷腥，也換穿了西裝，他是由於越南統一佛教會和日本該宗的

一項默契而被接受，他的另一項義務，便是清潔寺院的環境，還得酌予補貼一點伙食費。

又有一位泰國比丘，名叫Udonsak Chanklad，住在日蓮宗的東京池上本門寺，可是當我初次見他，不信他是泰國的比丘，他自己也說已經不是比丘，為了適應日本的環境，他做了日本和尚，穿了在家服裝。他是由泰國的佛教大學和日本的立正大學交換而來的留學生，他若保持比丘身分，便不能住進日本的寺院，好在泰國比丘的還俗是不成什麼問題的問題。

還有一位尼泊爾比丘，名叫Sumangala，住在橫濱孝道教團的孝道山，該教團不但供給他食宿零用，還供給他學雜等費。好的是物以稀為貴，尼泊爾從來沒有僧人到日本留過學，整個尼泊爾國內也不過幾十名比丘，孝道教團正在希望以國際上的地位來提昇其國內的聲望，所以接受了這位來自佛陀出生地的異國比丘，尤其這位比丘是在錫蘭受的戒，魚肉之類對他不成問題，即使如此，他也有苦衷，孝道教團把他當作向國內外炫耀的裝飾品，每遇各處集會或外客到訪，必然要把這位穿黃色袈裟的比丘帶著同行，或請出來陪客，以致使他無法用功，乃至常找機會溜到學校的圖書館去「避難」。

說起孝道教團，我總覺得也可以為我們留日僧尼，向它做一點補助的要求，目前該教團每月給陽明山文化學院的三、四十名留日學生，每人補助五千日圓，乃是由於張其昀先生的交際有方，與佛教毫無關係。我想，假如我們也有人願開口的話，留日的僧尼也很可能得到一些補助。我個人和該教團亦算熟識，奈我自己也是留學僧，不便開口。

更有一位印度學生，他不但不是比丘，而且不是佛教徒，名叫，Naresh Mantri，他是印度教徒，吃素吃得很淨，連蛋類也不吃，但在印度教中，酒能通神，所以他很好喝酒。他住在日蓮宗派下的日本山（是寺院的名稱），原因是日本山有廟在印度，印度也供給日本山的日本僧人讀印度大學，他是在交換的條件下來到日本，研究大乘佛教，請不要以為印度教徒不能研究佛法，他說釋迦世尊也是他們崇拜的對象之一，不過與佛教徒的信仰不同而已。事實上，近世以來，印度的佛教學者幾乎很少是佛教徒，而是印度教徒，正像近世以來歐美的佛教學者，好多是天主教或基督教徒。再說這位Mantri先生所住的日本山，在日本佛教界是極少的例外之一，該寺是素食的，看來不像是為戒律，因其既然素

食，卻不戒酒，因在五戒之中沒有戒葷腥，倒是要戒酒的。也許日本人太喜歡酒了，他們把酒稱為「般若湯」，日本無論男女，不喝酒的比率很少，好多僧侶竟會無酒不能過日子，有個老僧還把不喝酒的人視作異類。這位印度留學生，倒是得其所哉了。

看了以上的幾個例子，除了高野山，我似乎還可一試之外，其他的寺院，至少在我而言是不相宜的。假如要住寺院，不是沒有地方，但你亦得照常繳納房租及伙食費，可是，除非寺院所經營的出租公寓，准許個人自己炊煮之外，不會允許你自行炊煮。

日本寺院，除了大本山之外，均已家庭化及家族化了，縱然是他們本宗本派的人，也很少有甲寺的人到乙寺去掛單借宿的事，他們出外，不是住旅社便是住寺院經營的旅客招待所（規模完全和大旅社、大飯店一樣）。我有一位同班同學，他是日蓮宗的僧侶之子，並已取得了僧侶資格，自己的廟在神戶附近的兵庫縣，在東京借住本宗的寺院，每月照常繳納房租伙食費。所謂「十方道場十方僧」，在今天的日本佛教界已經用不上了。道場不是十方的，僧侶則是道場的，也非十方的。

最近也有一位日蓮宗某大寺院的住持對我說，他歡迎中國派送幾個十二、三歲的沙彌來日本留學，住在他的寺院中，一切由他負擔，培養到大學院為止。這話聽來很舒服，細想起來，問題卻很多。他為什麼願意培養中國沙彌而不成就中國比丘？除了可能利用少年為他的寺院服勞役雜務之外，將來這些少年成年之後，由於耳濡目染，全是日本的東西，對於中國的佛教毫無痛癢之感，他們如果成了人才，也不會想到中國佛教的復興問題，充其量是中國血統的日本人。這是很明顯的，不用說是沙彌出國，以往有些比丘出國，也會如此。凡在國內有了學養基礎的人，出國之後必有成就，例如法尊、法舫等人。否則當在國內之際，了無基礎，出國後縱然努力，也是無多益於中國佛教。所以我不贊成派沙彌出國。此不僅日本，在泰國也曾盼望我國派送沙彌去留學。

二、日本寺院的種種

前面說過，今天的日本寺院，除了大本山之外，均已家庭化及家族化了。所謂大本山是什麼呢？這是源出於德川幕府時代所頒行的一種

「寺院法度」，因在此之前，地方派閥勢力，往往利用佛教各宗之間的矛盾，形成武力的抗爭，德川幕府使佛教各宗派，依其所握勢力的大小而分別組成大本山、本山、末寺；一宗之內，以一個大本山為中心，統領全國的本山及末寺。又使全國人民，悉數納入寺院及神社的「檀信徒」之內，名之謂「檀家」，人民的出生、死亡、結婚、就職、旅行、遷居、移動，均須取得所屬寺院的證明，也就是將宗教信仰納之於幕府的封建制度之下。按寺院的大小，分配來的檀信徒數字也有多少不等。寺院的信徒，不是由於寺僧的德化而來，乃是出之於政府的配給而得。於是，寺僧攝檀信，本山攝末寺，大本山攝本宗各寺，幕府則統攝全國各宗的大本山。這樣一來，既可防止地方派閥利用佛教，又可使得全國人民不致有越軌的行為；最主要的是由於基督教徒謀反幕府統治，德川幕府為了根絕基督教的流行滋長，所以使得全國百姓一律成為寺院或神社的「檀家」。

看起來，日本佛教徒應該感謝德川幕府的提攜，實則此一提攜，未必是福。神聖的宗教信仰，要用政令來硬性強制，豈不失去了信仰的價值；寺院的僧侶，不用為了爭取信施的教化，自己不必用道德感召，信者之對寺僧也不要求精神的救濟，僧侶也就漸漸形成俗化，失去了宗教師的莊嚴和神聖；最後，所謂佛教的信仰，不過是一種風俗習慣，至於佛法的普及和人間的淨化，遂不為大眾所知了。

所以，當我初到日本，看到除了已成遊覽觀光中心的大寺院之外，一般的寺院都把大殿的門閉得緊緊的，平常根本無人進香祈願。有一次我到金澤市去，該市有一條街，名叫「寺町」，全市的寺院，都集中在這條街上，各宗各派大大小小，共有二百多座，在京都也有一處地名叫作寺町。這兩種現象，在我初到日本的中國僧人看來是很難理解的。例如說，寺院沒有香火、沒有信徒，怎麼維持呢？那麼多寺院集中在一起，教化的對象是些什麼人呢？寺院與寺院之間，會不會因了信徒的問題而產生不愉快的事呢？

其實，如果知道了日本寺院的歷史背景之後，也就不會覺得奇怪了。因為這些寺院，大多從德川幕府的江戶時代（西元一六〇〇—一八六八年）以來，代代相傳，寺院的住持換了很多人，寺院的檀家雖也換了很多代的很多人，但因他們的祖先是某寺的檀家，他們祖先的子孫，也就生來是某寺的檀家。原因是日本人對於祖先的崇拜和敬仰，甚至比中國人的意識還要強，檀家的祖墳或祖牌，供在寺院中，如果逢到「彼

岸」及「御盆」（相當中國的清明及盂蘭盆）、「開山忌」（建寺者逝世日），久久不去寺院，寺院中為了新到者需要位置，就很可能把久久無人奉祀的墳墓及名牌，當作「無祀孤魂」處理掉，這在日本人是極不願意的事，這也正是日本之所以很少有人信仰基督教的原因之一。寺院和信徒之間的關係，不是建立在信徒的信心或寺僧的感化，乃是基於祖先崇拜的結合。所以，德川幕府的統治，雖已結束了一百多年，寺院的「檀家」制度，仍在維繫著與寺院的關係。也因於此，這種狀態的寺院佛教，被知識階層稱之為「葬式的佛教」或「墳墓佛教」。現代的許多新興教派之不建寺院而設教會，並且把寺院的佛教當作攻擊的目標，原因也在於此。

日本全國的寺院總數，在八萬座上下，大多均擁有墓地，以東京而言，擁有墓地的寺院，即佔百分之八十五點三，東京寺院之建於江戶時代及其以前的，佔百分之七十九，明治以後新建的佔百分之二十一。這是為了適應人口的增加而增加了寺院的建設，這些新寺院的僧侶，多係老寺院中分張出來，新寺的檀家，也多是各該宗派老檀家的後代，雖無政令規定他們成為某寺的檀家，在習慣上若到了新的地方，在祭祖季節，他們自然地會到就近的屬於老家同一宗派的寺院去。因此，新建的寺院漸漸地也就有了固定的檀家。

我們從東京的寺院史看來，明治（西元一八六八年）開始以來一百多年之間，只增加了百分之二十一，可知其新建寺院的速度並不太高，原因是日本佛教通常是一寺一僧制，長子繼承寺產寺職，接下父親的寺院，成為第二代的僧侶，幾已成為定規。如有兄弟數人，除長男而外，總是另向寺院之外求發展。而且，由於寺廟生活安定，擁有財產大多在中產的俗人之上，故而寺院的長子殊少願棄權，特別是淨土真宗及日蓮宗系的寺院為然。不過，在天臺宗及曹洞宗等已在日漸衰微的鄉村寺院，也有發生乏人繼嗣的現象，甚至只要有人願做該宗的僧侶並終身照顧寺院者，便可奉送給你，可是，那些沒有前途可觀而且收入很少的鄉村寺院，除了老年人，誰願意去呢?

日本建寺的人，有些是從俗人子弟，自願成為僧侶而且有些家產背景或社會背景的人，以自資或募化方式集得經費，興建寺院。建成之前，寺主必已在某一宗派的大本山，取得了合格的僧侶身分，寺院落成，便是寺主所屬宗派的「末寺」之一，對於本山及宗內的各種共同事業，有負起經費捐助的義務，也可享受該宗的各項權利，出錢越多，寺

院的地位越高，權利也越大。所以，日本寺院的經濟，原則上是各寺獨立的，屬於各寺寺主支配的，在其各宗之內，卻是有無相兼相通的、互惠互助的。不過，出身在小寺院的僧侶，除了為宗內事務有特殊貢獻者外，便無法掌握到宗內的大權。因此，小寺院出身的僧侶，如果資質優秀的話，便向學術上求發展。和他們談起來，他們也覺得這種制度不平等、不合理。

難得的是日本民族重視歷史遺跡，他們所建的寺院，幾百年乃至千百年後，縱然被毀於天然災害及人為的兵火，也會很快地重修起來，那怕是小寺院在二次大戰中被炸毀的，現在早已修復。所以不像我國的寺院，容易建，也容易毀。即使他們的寺院大多已非修行的道場，而是生兒育女的家庭，他們的佛殿仍有神聖不可侵犯的莊嚴。現在一般的日本寺院，僅有定期的「法要」如「大般若」及「施餓鬼」之時，通知檀信徒前來參加念誦，平時則唯有檀信徒的喪儀佛事假寺院舉行，大多數還是請僧侶到檀信家去超度。可是，像中國那樣，在佛殿上開飯及喧嘩的情形，我還沒有見到過。他們的佛殿，也不許穿了鞋子進去，殿內是榻榻米，也有鋪了地毯的，殿前設有放鞋子的格子櫃。殿內僅燒檀香，一般人的線香均燒於殿外天井中的大香爐內。

三、各宗的大本山

再說日本各宗的大本山，便是各宗宗祖的根本道場，經過歷代的整建擴充，便成了各宗的領導中心，大本山的寺主，即是各該宗派的領袖，由於宗派不同，名稱亦各異，例如管長、貫首、貫主、門主、座主、燈主、法主等。此等領袖的產生，各宗的方式亦不盡相同，大致上說，是採用民主的選舉制度，被選或候選者的資格限制則很嚴，他們皆有僧階，必須是最高階的僧侶，在一宗之內，能到最高僧階者中，必須又是具有最大實力一派的人，才有機會登上管長的位子。因此，管長的人選雖以德學兼優為準，實則學術界的人是無望的，唯有大寺院出身或在宗派事務方面有大影響力量的人，才能當選。明治乃至大正時代，規定管長必須是獨身的僧侶，昭和而到了戰後，在獨身僧侶之有資格當管長的人越來越少的情況下，也就不能不以有妻有室的僧侶來充任了。以致今日有些宗派的管長，不但有太太，而且不止一個或兩個。

不過，當我參觀了日本各宗的大本山，例如密宗的高野山、天臺宗的比叡山、臨濟宗的京都妙心寺、曹洞宗的福井縣永平寺、日蓮宗的身延山、淨土宗的京都知恩院、淨土真宗的京都東本願寺及西本願寺、黃檗宗的萬福寺，以及鎌倉的建長寺及圓覺寺，發覺在其三門之內，尚多是清淨莊嚴的，每日的鐘板殿堂、威儀作法，仍如昔日各宗宗祖所制的遺範。寺主及諸職事，雖皆來自家庭化的寺院，大本山內則沒有他們妻室的臥寢之所。他們雖都是「酒肉不避」的俗僧，在大本山內則多戒禁。因此，在各宗的僧侶及其信徒，仍將各宗的大本山視為聖地。年輕的僧侶要去大本山接受養成教育的生活訓練，現在多於暑期及春假中報到，依宗派的不同，每人要受三或兩個月的訓練，有的分為二年或三年的分段受訓。一般的信徒，也以朝拜本宗的大本山為畢生的心願。目前的各大本山，均已建設成了觀光中心，寺前固已建滿了街市，除了專賣紀念品及飲食的店鋪，尚有許多的日式旅館和數家西式的觀光飯店。有的大本山本身，也建築了十來層高的所謂「信徒會館」之類的觀光大廈，例如永平寺新建的所謂「參拜休憩所」的「傘松閣」及「吉祥閣」，日蓮宗池上本門寺的「朗峯會館」，真言宗成田山的「信徒會館」（且有兩所）等，都是觀光大飯店的氣派，建築費用均以億圓日幣以上來計算的。這些經費從那裡來的呢？也有像中國一樣，靠信徒及大財閥的捐獻，但有的是自派下各寺的奉納，最主要的是本山自己的產業經營而來。他們經營寺院，類似經營公司，當作企業來做，雖在戰後的日本寺院，經濟不太景氣，且有許多土地也因政府的土地改革而被分解，但仍留有足夠的用地及房屋。房屋及土地不論多少均可用來賺錢，如移作出租停車場、辦幼稚園等，再有一點，可用土地向銀行信用貸款建築出租的或分別讓售的公寓。結果，日本全國的經濟繁榮，也為寺院帶來了繁榮。

從原則上說，大本山的地位是永遠不變更的，但到江戶幕府結束之後，政治上的規定便失去時效，尤其到了二次大戰以後，好多有名有利的寺院派系，即行脫離原屬的大本山，自行成立一派，獨立門戶，另向政府申請為新的合法宗團。原因倒不是在於另有了新的宗義，或出了偉大的祖師，乃是為了不願讓大本山來分享它們的利益。例如奈良的法隆寺，原屬於法相宗的藥師寺及興福寺管下，但在實力上已超過了大本山，故到昭和二十五年（西元一九五〇年），即脫出所管而自成一派「聖德宗」。鎌倉的建長寺與圓覺寺，皆係中國高僧所建，然在派系上屬於臨濟宗，因其實力強大，便成立了建長寺派與圓覺寺派。再如東京

的淺草觀音寺，本屬於天臺宗，由於它的財團力量雄厚，也於昭和二十五年，脫出了天臺宗，自行成立「聖觀音宗」。

以上所舉獨立門戶的數派，尚係寺院的集團，更有由於根據昭和二十六年日本政府所頒「宗教法人法」的保障和許可，全國共有一千五百所單獨的寺院脫離舊屬的大本山而自行向政府登記。但其在日本的社會中，所失多於所得，日本是一個習慣於群體活動的民族，如果不屬於某一群體組織，至少有三點不便利：1.在社會上的地位孤立，2.養成佈教人員的不易，3.宗教事業無法靈活而形成停滯。

再說各宗各派的大本山，除了生財事業的經營，尚能涉及教化、教育和社會事業的統籌辦理。現在且舉幾個主要宗派的活動如下：

（一）天臺宗

1.教化活動分有：(1)天臺座主的特別佈教；(2)有三十名佈教師駐於總本山的各堂以及宗內寺院的佈教；(3)由本山派遣至各教區的巡迴佈教；(4)各教區佈教師的區內佈教；(5)電影佈道（平均每年放映一百五十至兩百場的佛教教育電影）；(6)文書傳道，係對僧侶及信徒發行《天臺宗報》每年七次，《檀信徒必攜手冊》每年一萬部，《青少年手冊》六千部，以及其他手冊每年發行五次。

2.教學研究則有：(1)天臺宗教學大會，(2) B．S．指導者講習會及研修會，(3)學校教職員研修會，(4)社會福祉指導員研究會，(5)中央寺庭婦人研修會，(6)中研佈教教化研修會。以上都係每年一回。

3.互助會及學校則有：(1)天臺宗寺院共濟組合，(2)大正大學，(3)叡山學院。

（二）臨濟宗妙心寺派

1.佈教活動有：(1)親化佈教（每年由管長到指定的五個教區，每一區做三日以上的親修授戒會），(2)定期巡化（每年春秋兩季，派遣佈教師遊化全教區巡化，春天在二月和三月的兩個月間，秋天則由各地決定），(3)各教區設置教化本部，(4)花園會（以全國信徒組成，策勵奉行花園法皇．西元一三〇九—一三一七年在位〕的遺勅，妙心寺即為花園天皇的離宮改成者）。

2.所辦的學校有：(1)花園大學，(2)正眼短期大學，(3)常葉女子短期大學，(4)尚有六所高等中學。

3.研究機關及雜誌有：(1)禪文化研究所，(2)佈教研究會，(3)法式梵唄研究會，(4)《正法輪》月刊，(5)《花園會報》季刊，(6)《妙心寺派社會福祉連盟》季刊等。

(三) 曹洞宗

1.佈教活動有：(1)法座活動的指導推進，家庭教化的推進與研究指導；(2)以寺院經濟研究會，確立寺院經營的方法，例如農村寺院問題，都市寺院問題及人才的發掘培養問題的研究改進；(3)農村巡迴傳道車有七輛；(4)電臺廣播。

2.教育機構有：(1)駒澤大學，(2)駒澤短期大學，(3)駒澤大學北海道教養部，(4)岩見澤駒澤短期大學，(5)苫小牧駒澤短期大學，(6)愛知學院大學，(7)栴檀學園東北福祉大學，(8)尚有七所高等中學。

3.集會活動有二十多種。

4.印刷物有：(1)《宗報》月刊，(2)《禪之友》月刊，(3)其他不定期書刊有二十多種。

(四) 淨土真宗本願寺派

1.佈教活動有：(1)在本山舉行者分成兩種：一是總會所佈教，每日三次，終年不息，每週日有週日演講。二是特別演講，於春秋兩期的法會之際舉辦。(2)在地方者分為三種：一是常例佈教，二是駐在佈教，三是一般佈教。(3)視聽傳道則分為電臺廣播（全國共被利用了十二家電臺）、錄音傳道、電影傳道及音樂傳道。

2.學校教育有：(1)龍谷大學，(2)京都女子學園大學，(3)武藏野女子學院大學，(4)相愛學園大學，(5)九所短期大學及二十所高級中學、十三所初級中學。

3.佛教學院有中央、東京、高岡、行信、廣島、福岡等六所。

（五）日蓮宗

1.佈教活動有：(1)特派佈教，每年七十次，聽眾八十萬。(2)常任佈教，每年三百五十次，聽眾四百五十萬。(3)特殊佈教，至醫院、療養所、監獄、工廠等處，每年三百八十次，聽眾不可計。(4)街頭佈教，每年四千回。(5)傳道車巡迴佈教每年三千五百次。(6)文字佈教。(7)視聽佈教。(8)地方講習會等。

2.學校教育有：(1)立正大學，(2)身延山大學，(3)東京立正女子短期大學，(4)奈良立正女子美術學院，(5)立正學園女子短期大學，(6)立正大學短期大學，(7)尚有四所高級中學及一所初級中學。

3.研究機構有：(1)日蓮宗教學研究所，(2)日蓮宗現代宗教研究所，(3)法華文化研究所，(4)日蓮宗佈教研修所。

4.日蓮宗的修行道場有：(1)日蓮宗信行道場，(2)日蓮宗修法道場，(3)日蓮宗佈教院。

各宗派的大本山或總本山，即是各派的中心樞要，但是，我最欣賞的，則為高野山和身延山，若以修行而言，身延山更好於高野山，日蓮

宗的信行道場所修的「荒行」（苦行），為臨濟、曹洞之所不及，而且不限於僧格的養成者所受的生活訓練。

因此，也許日蓮的思想最符合日本民族的性格，以我所見的日本僧侶之有宗教情操和強烈的宗教信念者，亦以日蓮宗的較多，真宗的創祖親鸞，即自稱是個非僧非俗的愚禿，而在今日的真宗派下，即有不少名學者。

四、僧侶與信徒之間

當我初到日本時，對於日本僧侶與信徒的不同之處，實在分辨不出。他們所說的出家和在家，也使我感到迷惑不已。比如說父親是僧侶，他的長子便說是出家的，他的次子以下的子女，又算作在家的，同樣是出身在寺院中的孩子，竟有在家和出家的不同。原來，唯有準備繼承寺院住持的兒子，始可名為出家，並且隨同他的父親學習誦經，為信徒家的亡魂追薦。其餘的子女，一旦成長之後，即須離開寺院，別覓枝棲，所以名為在家。

也有雖住在寺外，依舊自稱是出家僧侶。這是由於住持的父親尚未告老退休，兒子則已另在寺外找到教書等的職業，所以將妻兒搬出寺外，成立一個小家庭。等到父親退休或者亡故之後，需要兒子接管寺院，繼任住持，便再把他們的家小撤回寺院。也有因了父子或婆媳間的年齡差距，意見相左，兒子先行離寺，等待父親老去，再返寺院的。立正大學有一位副教授，就是一例，他的寺院在橫須賀，離學校單程快車約一個半小時，所以另在東京租房子住，我初以為他是在家人，但在今春，其父退休，他便搬回寺院當了住持。

一般的僧侶，他們的職業、生活、衣著、飲食等，完全和俗人一樣，除了法會或誦經時穿上僧服，誰也看不出他們是僧侶。因此，我問了一位有僧侶身分的日本朋友，請他說明日本僧侶與俗人之不同，究竟在何處？他說：住於寺院而為信徒誦經祝福，並且具有僧侶資格者，名為僧侶；不住寺院而亦沒有僧侶資格者，即為俗人。僧俗之分，不在於修持或誦念，但在於是否住寺與信徒舉行喪葬等的佛事。

日本僧侶資格的取得，已如前述，是到各寺的大本山接受僧格的養成教育的生活訓練，不像中國或南方國家之有戒律的傳受。日本佛教自傳教大師最澄（西元七六六—八二二年）以來，即已不傳比丘戒，故其只有受持所謂「圓頓大戒」的菩薩僧而無比丘僧。可是，日本佛教的傳承，即是靠著這樣的菩薩僧，唯在明治以前，除了淨土真宗，各宗僧侶多還是獨身與素食主義者。

今天的日本僧侶，雖在宗教精神上已不是「人天的師範」，但因他們尚非無知之徒，以其素質而言，平均仍高於一般的俗人，故在日本社會中，和尚仍被大眾尊稱為「先生」（老師或夫子的意思），絕不會像我國的廣東人，如果早上出門見到和尚尼姑，即以為不吉利。而且，由於寺院生活優於一般的俗人，許多女孩子為了要嫁大寺院的僧侶之子，特別去攻讀佛教學或各宗的宗學，今年立正大學佛教學部第一名畢業的某女生，最近便嫁給了日蓮宗的僧侶。大寺院的僧侶，為了寺務的發展，固然要好好地培養兒子，也要物色通曉佛學的媳婦。

寺院的經濟情況，大致都算不錯，寺院收入的來源，乃是多元性的，根據佛教徒文化交流會的調查，有如下的一個結論：1.儀式法會佔百分之五十六點九；2.財產收入百分之八點八，事業收入百分之九點二；3.兼職（如當教員等）收入百分之九點九；4.護持會（相當我國寺院的護法會）收入百分之三點二；5.附屬設施（如辦語文補習班等）收入百分之二點五；6.其他收入百分之四點二。

一座日本寺院，如果擁有一塊五百坪以上的墓地，並且經營得法的話，是相當富裕的。現在舉一實例如下：湘南地方的某寺，在市內擁有二千坪的寺基，每月收入約有二百萬日圓，每年的葬禮收入有一百五十萬日圓，不動產的收入五十萬日圓。該寺的住持，身兼宗內宗教事務的數職，並為當地好多家公司的顧問或董事。住持的太太於寺內經營幼稚園，每月收入也不在一百萬日圓以下。因此，太太每月要上東京三次，均投宿於最高級的帝國大飯店，他的女兒就讀於東京的一家貴族化女子大學，所住公寓的月租是兩萬八千日圓，並且有一輛汽車代步。

當然，日本寺院並非都是如此闊綽，我有一位朋友的寺院，就只有二百坪寺基，一家五口，孩子們讀大學，尚得靠各自去工作，因它僅有三十多家信徒，而且多非富有，每次到信徒家去誦經，通常僅得二、三百日圓的供養。因為日僧誦經，只有一人，每次不超過半小時，但也絕

不議價，如果誦了經當然不會不給供養，但是「檀家」請求檀寺僧侶誦經是一種權利，即使不給供養，也得有請必到。他們除了為死者誦經，也得向活人說法，他們稱為「說教」。

在寺院中舉行比較大的法會時，也有集合了好多寺院的好多僧侶來做的，特別是七月間的「施餓鬼」，各寺僧侶互相協助，輪流著分日舉行。我們知道，中國的「焰口」並非來自印度，乃由中國先賢們依據密教的咒文及顯教的經義，編集修訂而成，故在日本的「施餓鬼」，各宗所用的名目雖同，所誦的內容則各異，例如淨土宗誦《阿彌陀經》，日蓮宗則誦《法華經》，七月齋孤的信仰乃與中國一樣，同是從《盂蘭盆經》的孝道思想而來。法會之時，信徒到寺院參加，沒有飯菜招待，卻有一份點心可領。

雖在各宗的佈教計畫之下，每年花費的宣傳經費不少，例如有一小寺院，每年總收入為二百二十萬日圓，用以教化的則達四十萬日圓。但是，一般的寺院殊少舉行講經說法的活動，不是僧侶不會說，而是無人去聽僧侶說法，像新興教團的那種常有成千成萬人的信徒集會，在寺院佛教中是絕難見到的。他們與現代的、動態的社會大眾之間，是脫了節的。因此，若非已成觀光地區的寺院，僅賴信徒所供給的葬儀費、誦經費、寺院護持費、墓地使用費、特殊助捐費等，已無法維持寺院的門庭，必須仰賴經營旅館、結婚禮堂、賣藥、製材、保險代理業、出版事業、醫院、診療所、公寓、各式補習班、幼稚園、保育園、托兒所、停車場等副業，僧侶們則以兼任教職員居多。因為一個寺院的開支，也著實可觀，例如地產稅、宗派及教區的常年費、佛教會會費、寺院交際費、寺院修繕費、環境整理費、信徒會議費、教化費、寺務辦公費、寺內水電香花供果費、寺眾日常生活費及薪水、徒弟教養費等等。

僧侶本當是專業的宗教師，今日日本的僧侶所做的宗教師事業，在比率上是很少的，他們僅以宗教的寺院作為生活處所，沒有利用寺院來發揮宗教的信仰工作。他們將寺院家庭化了之後，僧侶無力以道德感化群眾，反被世俗的群眾所同化。說得好聽，他們是隨俗化俗，實則已被世俗所化。這一點，在日本僧侶自身也不否認。但是，我們不用為日本佛教擔心，由於他們的教育普及，並在繼續要求僧侶素質的提高之中，根據十年前的一項調查，寺院住持的學歷統計，百分之七十九點五是大學畢業以上的程度，現在當要超過此數，故在各宗之內，均在盼望有了碩士學位的人來當寺院的住持。而且，僧侶多從事教書工作，在各級學

校中影響青少年，佛教之在教育界的力量，已到了能夠影響文部省教育方針的程度。所以，日本僧侶失去了寺院的感化力，卻在另外一面找到宣揚佛化的出路。

五、教團制度與僧階

前面所說有力寺院個別獨立的現象，現在已無法繼續增加了，依照現行的「宗教法人法」，寺院之獨立需取得文部省的批准，文部省要根據各寺所屬大本山宗務廳的許可，宗務廳要依據各教區區長的文件，教區區長則在召開了教區的寺院大會之後，由大會議決，假如自教區區長至文部省的過程中，有一關通不過，就達不成獨立的目的。事實上，各寺住持雖然討厭層層管轄，卻也樂於接受重重宗團保護，反正每年所繳的「宗費」為數不會太多。

最值得注意的，日本政府的政令和宗教教團的行政權是相當配合的，絕不會如臺灣省的民政廳和中國佛教會之間，常常採行相背的措施。

原則上，日本政府非常維護佛教教團，沒有故意排斥宗教教團的傾向，對於民主政治而言，這是非常開明的現象。

日本的僧人，繳納宗費或「宗稅」，是依據僧階的高下為準的。天臺宗及淨土真宗的僧階分為十三等，自高至下依次稱為：大僧正、權大僧正、僧正、權僧正、大僧都、權大僧都、僧都、少僧都、權僧都、大律師、中律師、律師、權律師。不過，全日本各宗派之中，以天臺宗的大僧正最多，凡是經營寺院及宗務得法者，即視為有功勞，而予以「特進」為大僧正，同時對於本宗的行政總機構宗務廳，納獻最高額的宗費。曹洞宗的僧階分為八等，最高算起為：大教正、權大教正、大教師、權大教師、正教師、一等教師、二等教師、三等教師。曹洞宗規定，唯有大本山的貫首才是大教正，大本山的副貫首才是權大教正，該宗有永平寺及總持寺兩個地位相等的大本山，所以只有大教正及權大教正各兩名。另有須加說明的，僧階本以表示德位的，現在的日本僧階，不論何宗何派，除了表示出錢多少之外，並無其他意義，唯在宗教行政職位的選舉上，僧階是主要條件。故有一個日僧說，從前中國的君主政

府出賣度牒，以實國庫之虛，現在日本佛教的各宗，則售僧階以資經營宗務。

日本佛教的各宗大本山與各宗的宗務廳或宗務院，也有區別的，他們的制度與君主立憲類以，大本山的管長相當於天皇，一宗之內，地位至高，但他除了育訓宗內僧侶及宗教儀式的主持而外，不管行政業務。在管長之下的宗務長，相當內閣的總理大臣，在宗務長之下，分設各部部長及課長，例如庶務、財務、教學、社會、總務、法會、山林、法務、海外等各部。有的宗派，分設幾個局，各局之下分設數部，部下再設數課。參觀幾個大宗派的宗務廳時，儼然如政府的省級機構。

正由於政府與教團配合，並以法令授權教團，教團的宗務院或宗務廳有權執行派內的行政方策，組織運用也很有力。假如僧侶違犯了各宗的法規，例如不納宗費、不受命令，或犯了國家的刑法之時，輕則降階，重則取消僧侶資格，由政府協助，勅令退出寺院，其所遺之寺院則由宗務院另行派人接管。因此，日本寺院雖已家庭化，仍與一般的家庭不同，政府不能沒收或查封。因為當違法的僧侶被逐出寺之際，他的家族亦必須遷出寺院，家族無權繼續居住。說到僧侶的家族住寺，也有一定的限制。唯有住持的父母及妻子兒女可以住在寺內，兒女成年之後，若不結婚，尚有居住權利，一旦婚嫁，若其尚未取得僧侶資格者，就得遷出寺外了。僧侶之子若預定要做繼承人者，自十歲起，便成為和尚爸爸的「徒弟」，並可將教育「徒弟」的教育費列入公帳。實則，從表面上說，每寺均有帳目，真正向各寺查帳的事太少了。

（《菩提樹》月刊二二六、二二七期）

東京的佛教大學

一、前言

近年以來，到日本留學的僧俗佛子，不乏其人，能為中國佛教帶來新希望的，卻並不多。正像元朝以後，日僧留學中國者甚眾，對於中日

佛教文化之溝通，有大影響力的卻又極少。因此，當我來日之初，心境頗覺沈重。

我又明知日本的佛教人才極多，自明治二十一年（西元一八八八年）六月七日以來，迄昭和四十二年（一九六七年），在七十九年之中，出了共計二百七十一位佛教的文學博士，其中僅僅第一位博士南條文雄和第五位博士高楠順次郎，是在英國牛津大學得的學位，其餘均係日本國內的大學院所授。何以中國佛子一到日本，大多成了進入寶山而仍空手回家的人呢？這是一個重大的問題，卻並非本文的主題，且待有機會時，再做討論。

日本的佛教，是以宗派為中心的，在一宗之下，又分裂出許多教團教派。因此，日本佛教的宗團，又分作舊宗和新宗，新宗大多是由舊宗分出，於是又將各舊宗命名為「既成佛教」。現在的天臺系下有二十二個分派、真言系下有五十八個分派、臨濟系下有十九個分派，曹洞、黃檗系下有五個分派，淨土系下有八個分派，真宗系下有二十二個分派，日蓮系下有五十二個分派，另有融通念佛宗、時宗、法相宗、律宗、真言律宗、華嚴宗等的分派很少。其中以日蓮系下的實力最大，日蓮聖人的開教精神，那種激越的宗教情操，頗有類於西方的基督教，故在日蓮宗初創之際，嘗受政治力的壓迫，近代則與西方接觸之後，便與基督教的架構接通。因此，日本人站在民族意識的立場，接受基督教的若干內容，成為日蓮宗復興的營養，發展日蓮精神而抵制基督教的信仰。由於新內容的引入，遂有許多新的日蓮教派的產生；其中最大的是立正佼成會和創價學會；創價學會終於成為能左右日本政治設施的第三大政黨，擁有一千四、五百萬信徒黨員，正像西德之有基督教民主黨。佛教的根本精神，未必要積極於政府的活動，日蓮派下卻出現了佛教的政黨。所以，日蓮宗之在日本，有如禪宗之在中國，同樣是在一個特定地域的固有文化中產生的新佛教，與原始的佛教面貌是不能同日而語的。同時由於創價學會極端地排斥一切的既成原來的佛教教派，各佛教教派也把它視為邪教或魔教。

初到日本，加上語文的隔閡，要想瞭解日本佛教的全貌是不容易的，致有留日數年的人，對於日本佛教的認識仍不充分。好在我於來日之前，已對日本佛教的歷史和現狀，做了半年的研究，所以初到日本時，雖不免要做啞巴，卻已不是一個瞎子，而且在見到實事實物之後，往往有如遇故人或似曾相識之感，這是值得告慰的事。

我對日本佛教，並無任何偏愛，也不抱任何成見，我的目的是想多多的看和多多的想，優良面固然要看要想，短缺處更該多看多想。因此，雖有人建議我去京都古城，一探往日日本佛教的勝跡，也有人建議我當選擇東京，因為自從江戶時代（西元一六〇〇年）以來，日本的文化中心已隨著政治中心的所在而到了現在的東京都，尤其是在明治維新（西元一八六七年）之後，日本的精華所在根本就在東京都。我在因緣的安排之下，也到了東京，但我對於京都，也想去多看多想，那兒的確有許多可看可想的事物。

我來日本，目的不在於一紙碩士或博士的文憑，乃在於看看他們究竟以什麼樣的方法和什麼樣的環境，維持佛教文化於不墮，且能造就這麼多國際性乃至世界性的佛教人才？以期中國佛教之迎頭趕上世界時代文化的潮流。所以，雖在東京的生活費用高得驚人，舉手投足都得用錢，出外訪問更得用錢，我仍找著機會去許多佛教的道場和佛教的學校訪問。

來日未久，已有文章在《佛教文化》報導，現在，再將東京的佛教大學向國內做一次介紹，以俾國人對日本的佛教大學勿做過高的評價，也勿做過低的物議。

二、日本的佛教大學

現在的日本，屬於佛教創辦的大學，已有如下的二十四所：

（一）東北福祉大學：由曹洞宗創於明治三十五年（西元一九〇二年），昭和三十七年（西元一九六二年）升格為四年制大學。

（二）淑德大學：由淨土宗創於昭和四十年。

（三）立正女子大學：由日蓮宗創於昭和二年，昭和四十一年正式成為四年制大學。

（四）上野學園大學：創於明治三十七年，昭和三十三年成為以音樂為主修的大學。

（五）駒澤大學：由曹洞宗創於明治十五年，大正十四年（西元一九二五年）正式命名為駒澤大學。

（六）大正大學：於大正十五年，將舊有的天臺宗大學、真言宗豐山派的豐山大學、淨土宗的宗教大學合併而創立，後來又加入了真言宗智山派的智山專門學校，合稱為大正大學。

（七）東洋大學：是根據佛教學者井上圓了「護國愛理」的精神，創哲學館於明治二十年，明治三十年改名為東洋大學。

（八）武藏野女子大學：由淨土真宗本願寺派的高楠順次郎，創於大正十三年。

（九）立正大學：由日蓮宗於天正八年（西元一五八〇年）首創檀林，明治四十年改名日蓮宗大學，大正十三年更名為立正大學。

（一〇）鶴見女子大學：由曹洞宗於大正十三年創光華女校，昭和二十八年改為短期大學，昭和三十八年完成四年制大學。

（一一）愛知學院大學：由曹洞宗於明治九年設專門學校，昭和二十五年改為短期大學，昭和二十八年升為四年制大學。

（一二）同朋大學：由淨土真宗大谷派的青木樂聞翁於文政十年（西元一八二七年），所創的佛教研究所為始，昭和二十五年升格為東海同朋大學，昭和三十四年改名為同朋大學。

（一三）日本福祉大學：由日蓮宗創短期大學於昭和二十八年，昭和三十四年升為四年制大學。

（一四）京都女子大學：由真宗本願寺派的大谷籌辦，創高等女校於明治四十三年，昭和二十四年即成為新制的大

學。

（一五）光華女子大學：由真宗大谷派於昭和十九年開設女子專校，昭和三十九年升格為女子大學。

（一六）種子院大學：由真言宗的雲照律師，於明治十四年設立總學為始，至昭和二十四年成立為種子院大學。

（一七）花園大學：由臨濟宗妙心寺派於明治三十一年創普通學林高等部，明治四十四年發展成臨濟宗大學，昭和二十四年改名為花園大學。

（一八）佛教大學：由淨土宗於明治三十一年創立以宗教為主的高校，明治三十七年改為淨土宗大學院專門科，昭和二十四年改為佛教大學，至昭和四十二年又增設大學院。

（一九）大谷大學：由真宗大谷派於寬文五年（西元一六五五年）設立學寮，明治二十九年成為真宗大學，大正十一年又改名為大谷大學，昭和二十八年，增設大學院。

（二〇）龍谷大學：由真宗本願寺派的良如於寬永十六年（西元一六三九年）創設學寮為始，至明治八年採用學校制度，大正十一年成立大學文學部，戰後改為新制大學。

（二一）高野山大學：由高野山真言宗於明治十三年設立真言宗總學，大正十五年改為高野山大學，昭和二十七年增設大學院。

（二二）大谷女子大學：由真宗大谷派於明治四十二年創立大谷女校為其前身，昭和四十一年設立大學院。

（二三）四天王寺女子大學：此為昭和四十二年新創的一所。

（二四）相愛女子大學：由真宗本願寺派於明治二十一年首設相愛女校，昭和三十三年成立大學。以授音樂為主。

由以上二十四所佛教所辦的大學來看，今日日本佛教的文化主力，仍在舊有的各宗之手，許多新興的教派現僅著重於民間通俗的信仰，尚未及於上層佛教文化的努力。

辦學最多，乃以曹洞宗與淨土真宗相媲美，所出人才也最多。但從佛教學者的博士學位的授予而言，則出於國立的東京大學以及京都大學者甚眾，原因是佛教自辦的大學，設有大學院的歷史不久，迄今也僅駒澤、大正、立正、東洋、龍谷、大谷、佛教、高野山等八家設有碩士和博士學位專攻的大學院。但在幾家著名的一般大學中，設有佛學課程或佛學講座的也不少，而且成績斐然，例如東京大學、早稻田大學、京都大學、國學院大學、東京教育大學、天理大學、金澤大學、九州大學、東北大學、北海道大學、佐賀龍谷短期大學等。

由於佛學極受日本學者的歡迎，「印度學佛教學」早已成為日本攻治文學者的最大寶藏。但是這些佛教所辦的大學，雖均以各宗的特長見著，為了維持的經費，同時也為了服務社會大眾，故亦無不兼設一般的學部或科系，乃至有些佛教的大學是以普通學科為專長。故在二十四所大學之中，研究佛教學的色彩濃厚者，僅是已設大學院的八家而已。

因此，以下我就以東京都已設有大學院的四所佛教大學，作為報導的重點，我不但蒐集到了這四所大學的資料，同時也對其中的三所做了實地參觀和教授的訪問。

三、駒澤大學

駒澤大學是曹洞宗所辦，曹洞宗的法脈雖傳自中國洞山的第十三代法孫天童山的長翁如淨，但在日本而言，則以希玄道元（西元一二〇〇—一二五三年）為其始祖，道元在中國得法之後，一生謹遵如淨的遺訓：「不親國王大臣」，所以他的禪風與日本臨濟宗創祖榮西禪師之不拒權貴的接納者，迥然不同。直到今天的曹洞子孫，雖已成了蓄妻生子的住廟俗人，仍在標榜道元的精神。

我在一位立大同學李俊生先生的引導之下，於八月八日去駒澤大學做了一天的訪問，這所大學本在東京的郊區，但自一九六四年的世運會之後，現在已成為鬧區的一個名勝了。因為世運會的田徑場、游泳池、

器械操館、棒球場等即開設於駒澤大學的近旁，世運的各項建築物以及環境的布置美化，如今已成了東京別具特徵的一所大公園，加上近年駒澤大學的棒球隊轟動日本，所以駒澤大學的聲望越來越高。臺灣佛教界似乎對於駒澤也頗有好感，甚至有一位來自臺灣的駒澤的同學驕傲地說：「只有駒澤的學歷，中國教育部才承認。」這種說法雖然自誇得不切實際，但是駒澤之有名則是事實。

我們在駒澤一位職員御堂前先生的嚮導之下，參觀了他們的教室、禪堂、佛堂、學生寮、體育館。

教室並無任何特色，禪堂則為駒大的特色，因其屬於禪宗，近代也出了一位修禪有成的大德澤木興道，所以，不論你是否研究禪學，乃至是否信仰佛教，凡是駒大佛教學部的學生，坐禪則被列為必修的課目之一，你如不去參加，就會失去這一課的學分。我去之時，一班學生正在坐禪之中，故僅在門口小立，未便進去。

據御堂前的說明，駒大的學生寮是依照曹洞宗大本山的僧寮規制而建，住於學生寮內的也都是本宗派下的子弟，個個都是十八、九歲的光頭小伙子，在寮內過莊嚴肅穆禪人的生活，他們早上起來要上殿，然後要坐禪數十分鐘，威儀行止大致和中國禪林相近，所以見我和淨海法師禮佛的動作，他們便說與他們的大同小異。可惜的是我問起今日的曹洞宗在日本，既有如此之興，究竟尚有幾位出家的比丘呢？他們對於出家和在家的界線已相當含糊，認為住寺的縱然有妻有子，即為出家，一般信徒則為在家，所以他們出家的很多，比丘則極少了，唯其對於中國僧人之仍能維持比丘生活，頗表敬意。因為日本的住寺蓄妻制度是由明治時代的政治力所形成，既已形成之後，很難改轉過來。但他們又說中國在臺灣的僧尼，尚未受到政治的壓迫返俗，何以要跟日本學呢？而且是學不上的。我說的確如此，日僧結婚須在三十歲以上，結婚之後仍住寺職、揚化佛教；若中國僧人結婚，就會離開寺院，乃至離開佛教了，豈不是大為可惜的事！

駒大的體育館，即是他們的大禮堂，禮臺便是佛壇，三尊本色的木雕大佛坐像，非常莊嚴，平常時佛像被關在幕後。這也是日本佛教的一個特徵，他們所供的佛像，平時多被關於龕內，唯有舉行典禮或法會時，才打開來供人瞻禮供養。

下午參觀駒大的圖書館，共計四層的一座圖書館大廈，上上下下所藏古典、新書、圖籍等各類專門資料，達十七萬冊以上，尤其關於禪學的古書特多，據說敢向全世界誇耀其收藏量的豐富。定期刊物雜誌，包括日、漢、西洋各種文字的，也達七百種之多，經常供人閱覽。我也看到了我們的《海潮音》和《今日佛教》，被合訂成冊，陳列在地下室裡。我既覺得欣喜，也感到汗顏，因為我們的雜誌，在頁數的分量上是最輕的了，可是我們在國難期間，仍能維持幾種佛教的定期刊物，已該有所安慰了。

日本學者有一種能將自己的全部珍藏獻給佛教的精神，在駒大圖書館中，即藏有好幾種專人的文庫，例如以禪學及佛教學為主的忽滑谷快天文庫、衛藤即應文庫、山上文庫、魯山文庫，澤木興道文庫、保坂玉泉文庫、小柳文庫，以英文學為主的有熊本文庫，以東洋史為主的有岩井文庫，以日本國文學為主的有沼澤文庫，以經濟為主的有笠森文庫等。這些都是當那幾位學者去世時或尚健在時，將個人的藏書捐贈或寄贈給駒大圖書館的。

另有若干絕版已久的中日文古書和寫本，也在這裡發現了。因此，我有一個願望：當我回國之時，一定要向有識的信士勸募善款，把中國已絕而猶存於日本的文物照相影印了帶回祖國。世界上再沒有比看到自己的東西而自己竟然不備這種事情更痛心、更慚愧的了。

曹洞宗以禪為中心，駒澤大學的建校理想，也根據禪的原則和精神，要做到「行解一如」的境地，要將佛法切合於近代人的思想、文學、藝術，以及社會生活，以期實踐「信、誠、敬、愛」的四大德目為目標，來完成人類理想的建設。故在駒大的圖書館中，除了佛教的專門書籍之外，也備有不少最新的有關地理、歷史、政治、法律、經濟、社會、自然科學、工商業、藝術等的一般圖書。

現在的駒澤大學，擁有教授九十三人、副教授二十八人、講師二百三十人。開有經濟學部（分設商學科、經濟學科）、經營學部、法學部（法律學科）、文學部（日本國文學科、英美文學科、地理學科、歷史學科、社會學科）、佛教學部（禪學科、佛教學科）。

日本大學的「部」，相當中國大學的院，科則相當於「系」。佛教大學，當以佛教學部最重要，該部擁有十六位教授，其中十位有博士學

位，最有名的是在世界巴利語學研究中心的權威學者水野弘元，他也就是佛教學部的部長，另有一位哲學博士宮本正尊，也是世界性的佛教學者。我在大正大學的印度學佛教學大會上見到這兩位老先生，均已滿頭白髮。另有副教授四位、講師二十二位。副教授有一位哲學博士，講師之中有兩位博士。博士在中國大學裡至少當副教授，在日本卻不同，甚至有一位六十多歲的老博士，迄今仍在大正大學當講師。立正大學的校長坂本幸男博士兼任東洋大學講師，駒大的宮本正尊博士也兼任東洋大學講師，這在中國是很難得的。

駒大雖以禪為主，對梵文和巴利文、哲學、歷史等也極注重。現在且將駒大佛教學部的課目名稱抄在下面。

禪學科的必修專門科目有十二門：禪學概論、禪學研究、禪宗史、正法眼藏、傳光錄、宗典講讀、禪學講義、禪學演習、禪學實習、哲學概論、哲學史、論文。

禪學科的專門選擇科目有三十九門：佛教概論、禪學特講、佛教特講、佛典研究、禪宗思想史、佛教教理史、印度佛教史、中國佛教史、日本佛教史、佛教文學史、佛教美術、教化法、佛教語解說、論理學、哲學概論、宗教學概論、基督教概論、宗教史、中國哲學史、印度哲學史、西洋哲學史、宗教哲學、詩偈、梵語、巴利語、巴利語演習、梵語演習、佛教民族學、西藏語、青少年問題研究、青少年指導演習、禪美術、哲學史、現代哲學概論、哲學特講、哲學史特講、哲學演習、心理學概論、寺院經濟史。

佛教學科的必修專門科目也有十二門：佛教概論、佛教研究、佛典研究、佛教教史、印度哲學史、佛典講義、禪籍講讀、經典演習、禪學實習、哲學概論、哲學史、論文。

佛教學科專門選擇科目有三十八門：除了禪學概論、禪宗史、各宗特殊研究、各宗綱要等四門與禪學科的選擇科目不同之外，其他大略相同。

從這些科目來看，大致總不會如國內部分同道所說：我們的小學生都能進日本的佛教大學，日本的佛教大學當然不會有什麼東西可供學習的了！但是，我們的小學畢業生進入日本的佛教大學，又是千真萬確的事實，像我本人就是其中的一個，因為我國佛教從未有過僧尼的制度化

的正規教育啊！至於能否趕上日本大學的功課，或是否有此接受教育的能力，那又不能一概而論的。

四、大正大學

大正大學，是因為參加第二十屆「印度學佛教學大會」而去的。這個歷史悠久的全國性最大的佛學大會的會員，至少是大學院以上程度的學者，大正的牛場先生希望我在明（一九七〇）年的第二十一屆大會上也發表一篇論文，所以我也成了該會的會員。大會分成八個部分，於六月七日及八日開了兩天，每年由各大學輪流召開，今（一九六九）年是由大正大學做主人。關於這個學術會的組織和性質，有暇時當另文介紹給國內的有心之士。

我和淨海法師是在牛場真玄先生的引導之下，對大正大學做了一番巡禮。牛場先生是大正的退休講師，已近七十歲了，但他對我們中國留學僧卻特別關心照顧，他每週要為我和淨海法師補習兩個小時的日文，用心至誠。這次他也在大會上發表了論文。

大正大學的校舍範圍並不太大，僅有數千學生，最近在擴充之中，這次的印度學佛教學大會，就是在其新建完成的大樓之中召開，大樓上下共三層，課室的各項設備比駒澤的要好得多，然而再去參觀舊有的教室，那就顯得它的「歷史」很老了。

很難得的，是在大正的圖書館中，負責人特別請出了一部西藏文奈塘版的《大藏經》，給我們瞻禮。雖其紙質粗劣、印刷簡陋，是一種橫書的貝葉梵夾式的本子，閱讀、攜帶、觀賞均不甚便利，然其卻是西藏人在物質艱困中完成的一大寶物。比起北京版的《藏文大藏經》，無論印刷、裝訂，它都是落後的。我在臺灣中央圖書館及中央研究院見到的《藏文大藏經》，便是日本根據北京版影印而成的，它的印刷和裝訂，國內尚無這樣高水準的另一種文字的《大藏經》哩。大正大學的這部《藏文大藏經》，是由日本的藏文學者先驅河口海慧氏從西藏請回來，故已成為傳世之寶。今日的日本佛學者，對於藏文的研究學習，已和梵文、巴利文置於相等重要的地位。所以《藏文大藏經》對日本佛學界是相當重要的。因為藏文是由梵文演化而成，《藏文大藏經》的絕對多數

又是由梵文譯出，所以從藏文佛典可以校勘漢文佛典，藏文加漢文，便可以還譯成為梵文。

因為大正大學是由幾個宗派合辦的，在性質上是佛教的綜合大學，以培植完美的人格為理想。現任校長是櫛田良洪博士，教授三十四位，副教授十六位，講師七十位。比起駒澤大學，大正的規模是小了好多，但其內容並不貧乏，人才也是濟濟，在第二十屆的印度學佛教學大會中，駒大發表論文的有四十一位，大正也有四十位，在所有的大學之中，出席演講發表的人數也是佔第二位。

大正的特色是設的研究室非常多。整個學校分為大學院和大學部。大學部分設文學部（院）及佛教學部。文學部內又分設文學科（日本文學、美英學）、史學科（日本史學）、哲學科（西洋哲學、中國學、宗教學）、社會學科（社會學、社會事業）。佛教學部僅設佛教學科（佛教學、梵文學、天臺學、真言學、淨土學）。大學院的佛教學不另開設，乃屬於文學研究科，包括碩士及博士學位的專攻日本文學、宗教學、佛教學。

佛教學部設有五個研究室，那就是:

（一）佛教學研究室：開有七門課程，那是由該室主任長澤實導博士擔任佛教學概論，佐藤密雄博士的佛教教理學，關口真大博士的佛教史，塚本善隆博士的中國佛教特論，勝又俊教博士的印度哲學，宮林昭彥的佛教學特論，竹田暢典的日本佛教史。其中的塚本善隆與關口真大等，都是國際性的權威學者。

（二）梵文學研究室：此室係以印度的宗教、哲學、文化、歷史等為其研究的中心，目的在於訓練學者對於梵文、巴利文、西藏文原典的徹底研究，例如聞名於世界的荻原雲來博士的《梵和大辭典》的刊行，就是此一研究室的成果之一。西藏文學者河口海慧博士亦曾在此一研究室繼續研究。現開有八門課程，那就是由該室主任壬生臺舜博士擔任西藏語學、文學及梵語，佐藤良智博士的巴利語，松濤誠簾博士的印度哲學特論，另有真野龍海的

梵文學特論，石上善應的梵語，齊藤光純的梵語，佐藤良純的巴利語，北條賢三的梵文學特論。

（三）天臺學研究室：此室以比叡山的學問為中心，而由此中心開出法然的淨土宗、親鸞的真宗、榮西的臨濟宗、道元的曹洞宗、日蓮的日蓮宗。若做系統的研究，日本佛教的根本思想在於天臺學。要理解整個的日本文化和日本佛教，天臺學是最最重要的基礎。此室開有九課，便是主任多田厚隆的天臺學概論，平了照博士的天臺學演習，鹽入良道的天臺學演習，大久保良順的天臺學特講，三崎良周的天臺學特講，木內央的天臺學演習，村中祐生的佈教法，吉田道稔的實踐佛教，通口亮榮的實踐佛教。

（四）真言學研究室：日本真言宗的教理及弘法大師的思想與信仰，賴瑜僧正的倡導加持說，便構成日本密教的發展和流傳，但所謂新義真言之確立，則由江戶時代以降，以智積院及長谷寺之二山為其代表。這個研究室便是以此二山為主的學術研究者，故與高野山一派不甚相涉。但其除以弘法大師的真言教學為主而外，對於真言密教的源流也做深入的探究。此室開有十二門課，那是該室主任龍井宗忠博士的真言學概論，芙蓉良順的真言學特講，小野塚幾澄的真言學演習，佐藤隆賢的真言學演習，松崎惠水的真言學特講，栗山明憲的真言學演習，布施正夫的真言學演習，長谷川興信的佈教法，淺井堅教的佈教法，高橋宥順的實踐佛教，神中降裕的實踐佛教。

（五）淨土學研究室：日本學者以為真正的屬於日本民族佛教的時代，乃為鎌倉時代，該一時代則以淨土宗的法然上人的思想為其先驅，所以要瞭解日本佛教，淨土學的研究乃為一大重要，由淨土宗而出淨土真宗，真宗終亦成了明治時代復興日本佛教舞臺上的第一主角。大正大學此一研究室的初代主任是望月信亨博士，聞名世界的《望月佛教大辭典》便是從該室編集完成的。此室開有八課，那是主任服部英淳博士的淨土學概論，小澤勇貫

的淨土學演習，戶松啟真的淨土學演習，阿川文正的淨土學特講，金子真補的佈教法，大谷旭雄的淨土教理學，福西賢兆的實踐佛教，岡李圭示的實踐佛教。

大正大學的大學院的碩士和博士課程，分設佛教學專攻的碩士和博士，日本國文學專攻的碩士和博士，宗教學專攻的碩士和博士。擔任佛教學專攻的教授和副教授，有長澤實導的《瑜伽師地論》菩薩地解讀，佐藤密雄的《大智度論》卷十講義，塚本善隆的中國佛教史講義及中國佛教史通說，關口真大的有關宗學之本質，佐藤密雄的教團論講義，壬生臺舜的梵文二萬五千頌般若及Prasanna-Pada，服部英淳的《往生論註》研究、印度淨土教及觀經疏研究，小澤勇貫的淨土各派比較及淨土經典研究。擔任宗教學專攻的教授，有竹中信常的「宗教心理學の學說史なるびに方法論を中心にう——を選びそれをゼミ形式ご發表れる」，中村康隆的*Reader in comparative Religion*之輪讀，竹中信常的A Van GennepRite of Possage之輪讀，增谷文雄的*M. Buler Ich und Du*之輪讀，加藤章一的*E.O.Tames， Prehistovic Religon*的之輪讀。

在此必須說明的，以上的幾位宗教學教授，都是佛教學者中的宗教學者。佛教學者之研究宗教學，在日本已被認為極其重要，而且必須懂得各宗教原典的文字。

當我正在大正大學跟著牛場先生到處參觀之時，被該校的總務長安居香山先生知道了，一定要找我一談。他在去（一九六八）年曾到臺灣訪問，於善導寺拜訪時，有過一面之緣，他在返日寫了一篇報導臺灣佛教現狀的文章於《中外日報》的一六八四〇至一六八四三號連載發表，由於他未能與臺灣的全面佛教接觸，僅由林錦東及曾普信等幾位先生引介，所以所見未必全部如其實際。他在該文中雖也提到了我的名，但他特別賞識林錦東先生。日本佛教學術界之對於臺灣佛教的聯絡及資料的蒐集，大致也是由林先生所提供。這一點我們要多謝林先生的國民外交工作，同時盼望臺灣佛教界和中國佛教會，也應該經常和國際性的佛教學術機構謀取聯繫。否則人家不瞭解我們，不唯不能有助於我們，而且要誤會我們；我們也當多瞭解他們。

當我和安居先生交談之後，他才明白臺灣的佛教真貌，並且要求我為大正大學演講一次臺灣的佛教。可惜我的日語程度無法勝任，又找不

到適當的翻譯人選，我只好婉稱當我把日語說得更好時，一定願意向他們請教。

五、立正大學

立正大學是我現在所進的一所佛教大學。有些留學生把自己的大學說成是最好的，把他人所進的大學說成是次等的，以便用來抬高自己的身價。其實那是不必的，例如王雲五沒有進過大學，他卻做了大學生的祖父教授，臺灣大學每年畢業的學生，未必人人都成為第一流的學者，我的教育過程前後不足七年，卻在臺灣的好幾個大學做專題演講。所以，我不想把立正大學說成比任何佛教大學都要好，只想就其實際來做介紹。

追溯立正大學的起源，可說比任何一所日本的佛教大學為早，於西元一五八〇年由日生初創檀林（相當今日中國的佛教學院吧），後經幾度變革，至明治四十年改名為日蓮宗大學，到了大正十三年，根據政府所頒的大學令而更名為立正大學，設置文學部預科及研究科。至昭和二十四年，成為新制度的大學，至昭和二十五年增設經濟學部。至此，共有日間部和夜間三個學部，計開十一科，並且又設二年制的短期大學。到了昭和二十六年開設大學院研究所的碩士課程，昭和三十一年又開博士課程。因為校務日益擴展，至昭和四十二年，又在埼玉縣的熊谷市建立分校，將一般課程的大學養成教育部分遷至熊谷分校，同時又新闢一個經營學部。目前學生人數已達一萬四千多名，在所有的佛教大學中，能有這個數字的並不多見。

立大的圖書館，乃是新建的一座六層大樓，第一層為開架式的閱覽室，進入該室不必辦任何手續即可任意探取架上的任何一本圖書，就是不許帶書進出。二樓為自由閱覽室，桌椅設備均是最現代化的，可以同時容納數百人而毫不擁擠，並且鴉雀無聲。這樣規模的圖書館，在我尚屬初見哩！

立正大學之得名，是由於日蓮聖人（西元一二二二—一二八一年）於一二六〇年所著的〈立正安國論〉而來，日蓮鼓吹《法華經》信仰，以《法華經》是一切經教的眼目、是諸宗的中心。同時我在前面說過，

日蓮對於自宗是由宗教經驗而產生如基督教的狂熱信念，日本民族的自尊精神，日蓮藉佛教信仰而表露出來。所以日蓮攻擊他宗的言詞極端的銳利，說什麼：「念佛者無間地獄業，禪宗天魔所為，真言亡國之惡，律宗國賊妄說。」此後又有一位日親（西元一四〇七—一四八八年）造了一部〈立正治國論〉，態度同樣的激越。所以日蓮與日親均曾遭受當時環境的迫害，日蓮於西元一二七一年被判斬刑，後減判流刑；日親坐牢先後達五百零三日。可是又正如基督教之在西方世界，越受迫害越能激發一般群眾的風從，故也越發激動了日蓮宗徒的狂熱信仰和民眾的擁護。這種情形，到了江戶時代以後，始漸平靜，至於今天的日蓮宗學者，除了主持自宗的法會時強調自宗而外，研究討論時，已看不出有何宗派色彩的偏執了。所以我在日蓮宗的大學院，接觸到的多半是日蓮宗徒，他們都是很客觀的。尤其對我們外國人，不但不存使我們成為日蓮信徒或傾向於日蓮宗的人，倒常承認中國的比丘生活要比他們更好，有一次，校長坂本幸男博士在大學院的新生歡迎會上，見我們中國僧尼不吃他們的葷菜，他便大為激賞地說：「最好我們也能素食就理想了。」另一位正在攻讀博士學位的三友君說：「我們日本和尚的蓄妻食肉，是墮落的佛教型態；受持二百五十條比丘戒的中國和尚，才是真的比丘生活。」

立正大學大學部及大學院的教授共有六十位，副教授三十五位，講師一百三十六位。

現在的大學部分，設有佛教學部、文學部、經營學部、經濟學部、夜間的短期大學部。

文學部設有哲學科、史學科、國文學科、英文學科、社會學科、地理學科。佛教學部分設日蓮宗的宗學科和佛教學科。

立正的重心在於文學部及佛教學部，尤其是佛教學部，校長坂本博士曾對我們大學院佛教學專攻的同學們說：「本校辦學的目的，唯在於佛教學部造就佛教的人才，將來凡為佛寺的住持，若沒有碩士以上的學位，即受一般人的輕視，佛教也就沒有了前途；所以只要佛教學部有前途，其他科部都是陪襯著辦的。」

文學部的哲學、史學與佛教學的關係密切，佛教學部的學生也可自由到哲學、史學科去聽課，但不算學分而可得到學問。

哲學科的課目共有哲學概論、倫理學概論、心理學概論、論理學、西洋哲學演習、哲學特殊講義、心理學演習、心理學特殊講義、心理學實驗、印度哲學史、中國哲學史、基督教思想、基督教教史、中國佛教史、日本佛教史、印度佛教史、倫理學史、社會思想史、宗教哲學、宗教學、宗教心理學、社會心理學、發達心理學、原書講讀、畢業論文演習、拉丁語、希臘語、新聞學特講、西洋史概說、歐洲文藝思潮、科學方法論、精神衛生、佛教倫理等四十五門。其中有兩位博士僅是講師的地位，那就是擔任中國哲學史的山田勝美博士和講基督教思想及教史的熊野義孝博士。擔任哲學概論的菅谷正貫，沒有博士頭銜，卻是名教授，也是前任的立正大學學監。

史學科的課目共有史學概論、史學史、史料講讀、史籍解題、日本史概說、東洋史概說、西洋史概說、考古學概說、日本史演習、東洋史演習、西洋史演習、考古學演習、日本史特講、東洋史特講、西洋史特講、考古學特講、古文書學、古文書學實習、考古學實習、宗教文化史、社會經濟史、歷史地理學、民俗學、歷史教育等四十五門。其中任課者有十七位文學博士。

再說佛教學部的兩個科。

宗學科以日蓮宗的教學為研究之重心，日蓮聖人雖然態度激越，但其也有確當之論，例如〈立正安國論〉中有謂：「汝早改信仰之寸心，速歸實乘之一善。然則三界皆佛國也，佛國其衰哉！十方悉寶土也，寶土何壞哉！國無衰微，土無破壞，身是安全，心是禪定。此詞此言，可信可崇矣。」這是一種純主觀的唯心思想，以此思想而激起末法眾生對於自甘卑微心理之提攜和振作，所以日蓮對於日本佛教確有其不可磨滅之貢獻和建樹，至於能否用之於中國和其他區域，當然又是另外一個問題了。然其建校的目標是在：「求真實奉至誠，尊正義除邪惡，為人類祈和平。」這是毫無宗派及地域色彩的觀念了。立正大學為了研究其自宗之學，設有一個日蓮教學研究所，所長由影山堯雄博士擔任，此已成為日蓮教派的最高研究機構，並已刊行了坂本幸男博士所編的《法華經的思想與文化》、望月歡厚博士所編的《近代日本的法華佛教》等書。

然而宗學科並非僅授日蓮宗的東西，所以除了宗學概論、宗學史、宗學演習、宗史演習、祖傳研究、祖書學概說之外，尚有《法華經》概說、法華教學史、日本佛教通論、天臺學、佛教概論、印度中國日本佛

教史、初級及中級梵語、宗教學概說、宗教史概說、宗教學特講、哲學概論、倫理學、宗教哲學、印度哲學史、佛教文化史、佛教美術、宗教社會學、宗教心理學、社會心理學、禪學特講、淨土學特講、真言學特講等。

佛教學科乃是在日蓮宗之外，以包羅全部佛教之研究為目的。唯其本校校長坂本博士是《法華經》或天臺教的權威學者之一，所以在佛教學科之下特設「法華教文化研究所」，由他兼任所長。故在佛教學科，也有點偏重於法華教文化。且看其所開課程：由坂本校長、勝呂信靜教授、日比宣正博士任講佛教學，中村瑞隆博士擔任佛教學概論、法華教學史、上級西藏語，野村耀昌博士擔任中國佛教史、佛教學演習、西域史研究，塚本啟祥博士擔任印度佛教史、印度哲學史、印度哲學演習，高木豐教授擔任日本佛教史，田賀龍彥及佐佐木孝憲兩位副教授分別擔任初級梵文、中級梵文、初級巴利文，松濤誠簾博士擔任上級梵語，石津照璽博士擔任宗教學概說、宗教史概說、宗教哲學，淺井圓道教授擔任《法華經》概說，兜木正亨教授擔任法華文化史，石田茂作博士擔任佛教文化史，望月良晃及久保繼成兩位講師擔任佛典概說，茂田井教亨教授的宗學概說，宮崎英修博士的宗史概說，渡邊寶陽副教授的傳道法，執行海秀教授的日本佛教通論，矢崎正見副教授的初級西藏語，金倉圓照博士的高級梵文，室住一妙講師的宗學特講，槫林皓堂博士的禪學特講，服部英淳博士的淨土學特講，龜井宗忠博士的真言學特講，菅谷正貫教授的哲學概論，村野宣宗教授的海外佈教研究。共計二十八位老師，其中有十三位是博士。

再看大學院碩士及博士課程的佛教專攻者，有執行海秀教授的宗學特講（日蓮正宗教學研究），茂田井教亨教授的宗學演習（《觀心本尊鈔》講讀），影山堯雄博士的宗史特講（近代日蓮教團史研究）、宗史演習（近世教團史史料講讀），坂本幸男博士的佛教學演習（《大乘止觀》）、佛教教學特講（《摩訶止觀》），金倉圓照博士的佛教學演習（梵文《法華經》講讀），松濤誠簾博士的佛教學演習（印度巴拉克語研究——與梵文對照）及東洋哲學特講（高級德文哲學概論），布施浩岳博士的佛教史學演習（《法華經義疏》——道生，及《出三藏記集》輪讀），宮崎英修博士的宗史演習（日蓮聖人的真蹟研究），野村耀昌博士的佛教史學特講（《唐高僧傳》輪講），中村瑞隆博士的佛教學演習（西藏語譯的《法華經》講讀），石津照璽博士的宗教哲學（宗教哲學之範圍及其基礎），石田茂作博士的佛教考古學。

有趣的是大正大學的校長槫林皓堂及其淨土學研究室主任服部英淳、真言學研究室主任龜井宗忠，均到立大來當講師，正像立大的校長去東洋大學當講師，我的梵文教授松濤博士也在大正大學當講師，此在中國恐怕是難見的了。

立正的名教授當推坂本幸男、金倉圓照、布施皓岳、石津照璽、石田茂作等人。

坂本是昭和二十九年的博士，著有《華嚴教學之研究》等書，今年已是七十歲的人了。

金倉博士是今日梵文學界少數的權威學者之一，已七十多歲了，看來仍像五十上下的人，一次上課能夠連續講四、五小時而無倦容，真是令人敬佩。他是昭和六年的博士，距今已有三十八年，與他先後的同輩學者境野黃洋是昭和五年的博士，卻早已作故，如今他已成了碩果僅存的日本佛教之寶。

石田茂作是昭和十六年的博士。

布施皓岳是昭和十八年的博士。他在上課時，最愛找我談話，第一次上他的課，一開始就和我提起印度、中國、日本佛教的演變，說中國的已不像印度的，日本的也不像中國的，但有一個原則，如果不假以實際的修持，尤其是禪定工夫的體驗，一切的經教法相都是無用的，他說他看我的樣子一定很有修持，更盼我能在禪定上多用工夫。在兩個小時的課堂上，幾乎和我一個人談了一小時。原因是當他知道我是中國比丘，而今日的中國大陸已沒有了佛教。同時我也告訴他，我在三年前就已拜讀他的博士論文《涅槃宗之研究》，他把滿頭的白髮擺了幾擺說：「很難懂吧？」可惜他住京都，否則倒可以多多向他學點東西了。

石津照璽是昭和十八年的博士，他是現在日本少數知名的宗教學家之一，他與另一位大正大學的增谷文雄教授同是日本宗教學會的重要分子，也都是佛教界的名教授。

佛教學部部長野村耀昌博士，是中國佛教史專家，他的博士論文是寫的《周武法難之研究》，周武法難為時很短，資料也並不多，他竟寫出了一本厚厚的書。最近他又和野上俊靜、小川貫弌、牧田諦亮、佐藤達玄，合編了《佛教史概說》的中國篇，作為各佛教大學的課本。這也

是值得一提的，過去各大學的課本均由各大學個別編寫，固尚不免有宗派色彩，現在則已由幾個大學擔任同一課程的教授共同執筆了，這也是日本佛教學界的一項進步的表現。但到目前為止，日本尚無一套完整的佛學教科書可供所有的佛教學校來遵行採用。

六、東洋大學

東洋大學在東京都的文京區，原來是一個哲學館，後又改為哲學館大學，到了明治三十年才叫作東洋大學。因此，它不屬日本佛教的某一宗派，而是與佛教有關的一個大學。它設有文學部、經濟學部、法學部、社會學部、經營學（商學）部、工學部，雖有文學部中的佛教學科，卻未設佛教學部。因此，在印度學佛教會的一百二十三位評議員中，立正大學有八位教授，駒澤有七位教授，大正有五位教授，東洋僅有西義雄博士一人而已。然由東洋大學培植出來的佛教人才，現今已在擔任佛教界的要角者也不少。因其不將自己侷限於某一特定既成的宗派影響之下，故與其他的佛教大學有所不同而使其引以自豪。

現在的東洋大學有教授一四三人，副教授八十九人，講師三二五人。

它也設有大學院文學研究科的佛教學專攻。開設的講座有：西義雄博士的梵文文獻研究（華嚴《十地經》）和俱舍哲學，坂本幸男博士的佛教學特論，田村芳朗的法華原典研究，勝又俊教教授的中邊分別論研究，宮本正尊的印度哲學特論，金岡秀友的西藏文入中論，玉城康四郎的印度哲學演習，結城令聞的佛教學特論。

在文學部的佛教學科，開有佛教學概論、印度佛教史、中國佛教史、日本佛教史、佛典學、宗教學概論、初級梵語、印度哲學史、原始佛教研究、法華原典研究、真宗學、《大乘起信論》、俱舍哲學、《金光明經》之研究、《中論》研究、印度哲學演習(P.T Rajui *The Concept of Man in Indian Thought*)、真言學、巴利語、西藏語、上級梵文、宗教社會事業、宗教法概說、阿毘達磨之研究、巴利語佛典講讀、禪學。

我們從其所授課目而看，就讀這個大學的人，確實可以學到一些重要的學問。

七、教學研究

日本的佛教大學，和普通大學沒有什麼不同，在學程上，必須完成了小學六年、中學三年、高等學校三年，計十二年的學歷而且取得了卒業文憑及成績單之後，始能報考大學部。大學四年的學分及學年修畢之後，始可報考大學院的修士（碩士）研究，如果兩年之中完成了修士的學分和論文的撰寫，便可報考博士課程。修士是不太困難的，要得日本的佛教學專攻的文學博士就很難了，如果修完學分之後，不再繼續於研究工作的努力，那是永遠得不到的。假使繼續研究著述，也許要到十年、二十年後，才會得到博士學位；有的人縱然一生不離教學崗位，也無法獲得博士學位。

由於佛教的大學必須合乎日本的大學制度，所以凡能進入大學院的人，在學問的工具和方法上均已有了一個基礎。所以當教授在講梵、巴、藏、漢的各種原典之時，只要是選修某一課學分的學生，必定能夠接受。我初到日本，連日語尚未完全聽懂，便選了巴利文、梵文、德文的課，結果只有瞪著兩眼發呆，好在我雖不全悉其語言，卻能明白其語意。其他的日本同學卻聚精會神地振筆疾書——他們筆記的速度之快，並不亞於臺灣各大學的學生。他們不但當堂記，而且預先做了逐句的抄錄，事後還要整理。他們對任何一課，均極重視預習與複習，大多數的問題均已在預習之際由學生自己解決了，故在上課時有的教授根本不講解，僅指導或糾正學生的錯誤而已。這對於聽慣了大座講經的中國人而言，實在覺得不高明，中國的講經法師那種滔滔辯才的氣魄，在日本的佛教大學中是找不到的。

最妙的是教授常會對著課本或經論的某些字義，向學生們說：「對不起，這個我還不知道哩！」這在中國，一位法師在講某一部經論時，如果也說出這麼一句話來，實在是很難相信的，但在日本則視為平常。

這是由於中、日兩國學風的不同所致。中國重於廣涉博覽和融會貫通，可以說是重於直覺性的頓悟法門。日本則重於精細綿密和追究源頭，可以說是重於思辨性的漸進法門。若以學風而言，今日中國佛教相似於印度後期大乘的學風，今日的日本佛教倒近於印度部派時代有部論師的學風了。

考究起來，此均有其優劣之處，如果一味地接受中國佛教的學風，所謂籠統真如、顢頇佛性，就會形成滿街都是不切實際的冒充聖者的局面。如果一味地接受日本佛教的學風，所謂尋章摘句、鑽牛角尖，就會形成盲人摸象越摸越不像的迂曲不經的局面。

老實說，今日中國佛學的研究，尚是為信仰、為實行而做的工作；今天的日本佛學，已在漸漸脫離宗教信仰的本位而將自成一個學術文化的立場了。然而，僅重信仰而不能切乎事實的現象，此一信仰便無法使得高級的知識階層接受；若是僅為學術文化而對佛教做各方面的考察研究，豈不又與佛陀應化人間的本懷相背了嗎？

這也正是我們要努力來為之彌補完滿的一大課題。

最後我要補充一說的，是中國僧尼之在日本留學，無一不值得敬服，大家都以私費到日本讀書，國內教界卻還有人抱著懷疑的態度在想：他們在日本究竟做些什麼？告訴您，我們是在認真的讀書。從一個不同語文的國家到另一個國家留學，必須努力地學，始能真的留學而真的學到東西。否則，如果基礎不好或者語文不通，那就根本別想學到什麼了。日本大學對留學生雖然略有優待，但是教授不會免除你的心得報告和考卷。假使我們在日本住了幾年之後，沒有東西帶回祖國，或者無有可為祖國教界增光的話，那是我們自己的奇恥大辱。所以寄語祖國，並為祖國祝福。

（一九六九年九、十月《香港佛教》一一二、一一三號）

日本的印度學佛教學會

我到日本兩年半，已經遇上了三次的印度學佛教學大會，前（一九六九）年六月在東京的大正大學召開，我初到日本，便躬逢其盛。去（一九七〇）年在京都的花園大學召開，因為路途太遠，我沒有趕去。今（一九七一）年六月又在東京召開，由東大的印度哲學研究室主辦，借國立教育會館為大會會場。我從前年開始，即已成了該會的會員，既然人在東京，當然不願放棄這個機會了。

此一學術大會，既是日本全國性的，也是世界性的，它在會員的數字上，雖不是學會之中的首位，但在組織上和內容上，乃是日本佛教學界最龐大的一個學術大會。它是在第二次大戰終了之後，於一九五一年十月十五日，在東京大學的山上會議所召開成立大會，第二年十月即於東大召開第一次學術大會，迄今年為止，已經舉辦了二十二屆學術大會。因其目的在於聯絡對於印度學佛教學之研究者——有關的團體及個人，以期促進印度學的發達與普及。所以此一學會的範圍極廣，凡是涉及印度哲學、宗教、文學、考古、語文、佛學，以及以佛教為中心的哲學、宗教、藝術、歷史、民俗等的問題，無不包羅。此一學會既由日本人士發起和主辦，當亦以日本人為主要的成員，但在每次大會中，均有外國人來參加發表，除了中國、韓國、印度、越南等的亞洲國際學者，也有美國、加拿大，乃至比利時等的歐美學者。故在舉行會員大會的儀式之時，日本政府的文部大臣、外務大臣、總理大臣，均有祝賀大會的電文於會中宣讀。可見日本政府對此大會不僅是視為國內的學術活動，更被視為國際的學術活動。

該會的個人會員，是攻讀碩士學位程度以上的學生、研究員、教職員和各種行業的人，也就是說凡為大學院程度以上，不論何人，均有申請入會的資格，入會的目的，除了發表和研究，不可能有其他作用。現有會員一千五百多人。中國人會員則有楊鴻飛、釋慧嶽、張曼濤、吳老擇、林傳芳、葉阿月以及筆者，其中以張曼濤、楊鴻飛、林傳芳、葉阿月等發表的論文次數較多。

它的加盟學校，也就是團體會員，有三十七個，其中除了佛教主辦的大谷、高野山、駒澤、立正、大正、龍谷、佛教、花園等各大學，尚有國立的東京大學、京都大學、大阪大學，以及早稻田、明治、慶應、東洋、法政、日本等各大學。

個人會費每年每人一千五百日圓，有大學院的團體會員學校每年負擔五萬日圓，佛教學關係大學每年負擔二萬或一萬日圓，一般加盟大學則為五千日圓。除了會費的收入，尚有來自佛教各宗派的捐助以及學會紀念會的補助；文部省也以「科學研究費補助金」（研究成果刊行費）的名義，撥給三十萬日圓。費用的最大支出是《學會雜誌》（會中發表的全部論文集刊），去年用了四百五十九萬多的日圓。會員均有享受免費受贈此學會雜誌年刊兩厚冊的權利。

由此可以瞭解，這一日本的學術會議，雖屬佛教性或民間性組織，它卻是結合了政府的、整個教育界的、全體佛教界及印度學佛教學界的精神力和經濟力的一個組織。該會沒有硬性規定誰非得參加不可，但是，凡為與印度學佛教學有關的學者，幾乎沒有一位不來參加。它的現任理事長是宮本正尊，理事則有東大的中村元、平川彰、玉城康四郎，京都大學的長尾雅人、松尾義海，大谷大學的野上俊靜、橫超慧日，立正大學的坂本幸男、野村耀昌，駒澤大學的槫林皓堂、藤田俊訓，龍谷大學的石田充之、中野義照，大正大學的櫛田良洪，早稻田大學的康井康順，東洋大學的西義雄，日本大學的古田紹欽等四十六位。學術大會的評議員一百二十二位。有許多年長的學者，好多年來已不再在大會中發表論文，但是，他們參與大會的研究精神和熱誠卻不讓於年輕學子，他們的希望是讓年輕的學者們多發表，他們雖不發表，卻是每會必到，絕不倚老賣老，那些白髮蕭蕭的老學者們照樣擠在一般的青年群中，趕著選聽他們想聽的發表會場。

不過，每次大會對於發表論文的人數並無限制，只要充分準備，報名發表，必可為你安排在發表的日程之中；人數多，即增加發表會場的教室，人數少，也可減少。例如一九六八年在京都的佛教大學，分為九組；一九六九年在東京的大正大學，分為八組；一九七〇年在京都的花園大學，亦為八組；今年一九七一年在東京，則已增加為十組。每組在兩天的日程之中，有三十四個人發表，十組便是三百四十人，除了少數臨時缺席的之外，仍有三百二十多人，所以今年是這個學會有史以來最盛大的一次了。分組的原則，是沿著歷史的路線而做系統的劃分，從印度學而至佛教學，佛教學則自印度的原始佛教、小乘佛教（南傳巴利語系的小乘佛教也包括在內）、大乘佛教；又到中國系的大乘佛教——西域——中國——韓國——日本；經過日本的本土發展之後，又產生了日本民族所特有的日本佛教（包括淨土宗、淨土真宗、日蓮宗）。今年關於印度及印度佛教學部分的有三個半小組，中國佛教學部分的佔兩個半小組，其餘除了五篇論文是關於韓國的佛教學之外，幾乎都是日本佛教學的東西了。日本佛教的獨立，是在鎌倉幕府時代（西元一一九二—一三三三年）開始，所以他們研究的重點，也多置於那個時代的幾位名僧，例如對於法然、親鸞、日蓮等人的探究。

但是，日本佛教的源流是中國佛教，儘管他們不再需要今日的中國佛教，如果放下了中國佛教，日本佛教也就無從談起，例如法然的淨土宗是本於中國的善導，真宗的親鸞本係法然的弟子，而且不論是法然、

親鸞、日蓮的那一位，都曾出身於日本的天臺寺院，日本的天臺宗固然是從中國傳承過去，他們任何一宗所用所依的經典又無一不是漢譯本，他們的教養根據也不能離開中國古代高僧的註疏。直到現在，依然如此。所以，他們在中國佛教方面所下的工夫，佔的比率極重。同時，在日本佛教學術界，如果僅係一個宗派學的專家，不管如何優秀，也不可能成為第一流的學者，事實上凡是第一流的優秀人才，絕不甘心自限於日本佛教的所謂「宗學」的小天地中。

明治以來，日本佛教學術界的趨勢，是靈活地運用佛教學的語言學——梵文、巴利文、西藏文、漢文等，做原典的異本異譯的比較研究。據我的藏文教授中村博士說，當他在碩士第二年時，即有能力將藏文和梵文做對譯的工作。可是，今天存於人間的佛典，乃以漢文的最為豐富，故其不論當在研究梵、巴、藏的任何一種佛典之時，均須參考漢譯的佛典。因此，遂使他們由專注於印度原典的梵、巴佛典，轉而再來重視中國的佛典。使得日本學者追索日本佛教的根源之時，需要重視中國佛教；當在追踪印度佛教的發揚之時，也要歸結到中國佛教。於是，在小組的區分上，若要嚴格的劃成印度、中國、日本的部分，勢將不可能了。我在前面所說兩個半小組的中國佛教學部分，乃是指的對於中國人的中國思想研究。如果把對於漢譯經典之研究計算在內，那麼，所謂印度學的部分僅有一個小組而已，中國佛教學的部分，則有五個小組了，正好佔了整個大會內容的一半。再何況講到日本的凝然（華嚴宗）、道元（曹洞宗）等人時，必然也會牽涉到中國佛教，因為他們都是留華的學僧。

可是，以前研究中國佛教的人，未必要求懂得印度原典的語文，例如中國的天臺智者大師，便是不曉梵語的人，直到目前的中國佛教界依然如此，認為中國已具備大小乘的三藏教典，毋需另作外求；同時在佛教中國化之後，早已形成了中國本位的佛教，至於有沒有其他語文的佛教聖典之存在，對於中國佛教而言，已是不關輕重的問題了。但於明治以後，將近一百年以來的日本佛教學界，由於接通了西洋的治學精神，並且對於中國佛教，也沒有日本的本位問題，所以能夠站在時代的角度，給漢譯的經典以及中華古德先賢們的註疏，做客觀的再認識的努力，他們所憑藉的東西，主要的便是語文工具。因此而更為明確的發現，那些觀點是出於中國人的構想，那些觀點是源出於印度的佛教。這種工作，迄今為止，仍在繼續開發之中，正由於此，縱然是研究中國佛教問題的學者，也得具備基本的語文知能。

當然，世間沒有絕對可靠的東西，學者們的研究結論，不過是提出比較可信的看法，假如有人提出更可信的看法時，前一看法便成為不可信。所以，在日本佛教學界的成名學者或前輩學者，無不重視他們的後繼者之培養，以期他們所研究的主題或主科，繼續有人接棒。最可喜的是日本的學者先進，雖受後學者當作權威來恭敬，卻不會迫令他們的學生接受他們自己的見解，所以，他們的學術成果，均能日新月異地向前邁進。比如我的指導教授坂本幸男博士，主張《大乘止觀法門》這部書是出於曇遷之手，而我卻提出許多證據和論點，主張是出於南嶽慧思禪師，結果他不但不反對，反而給了我很多鼓勵。因此，在日本學術界中，我從未發現晚輩攻擊前輩的事，也沒有見到長輩賣老的事；即使在一般的學者之間，只有心平氣和、虔敬誠懇地相互討論，火辣辣的筆戰場面，至少我還沒有見到過。

日本學者看來很笨拙，他們實實在在，絕少偷竊取巧或沽名釣譽。他們都是從大學院時代開始參加各種學會活動，如想成為學有專長的名學者，必定要盡其努力的所得，爭取在學術大會中發表論文的機會，經十年、二十年的奮勉，如果已有了獨特的專長，學術界中也不會不知道他的大名了；假如是個庸才，能夠爭取發表的機會，能夠為其個人增進學問，但卻不可能被公認其學術上的價值和地位，像這一類人，除了聽他們稱道別人，殊少聽他們詆毀別人，這大概也是日本優良學術風氣的一面吧！

再說日本學者對於中國問題的研究，在魏晉南北朝以迄隋唐階段的研究成果，已相當豐富，如今乃至以後，仍將有增無已；對於宋朝尤其南宋以後的研究成果，便越往後越少。這有正反兩重因素：一是中國佛教到了宋朝之後，由於經過唐武宗及後周世宗的滅佛運動，元氣大傷，因之一蹶不振，僅有禪宗及淨土教流行在民間，保守尚感乏力，遑論繼續發揚，故在內容方面，比之以往，頗為失色。第二是日本的鎌倉時代，相當我國南宋光宗至元朝文宗時期，正當中國佛教衰微，日本自身便產生了具有日本民族特性的日本佛教，所以不再重視中國佛教了。可是，從那之後的中國，佛教並未滅亡，值得研究的問題還是很多，因此，在這一次的大會中，有兩個人以明末的雲棲袾宏為題提出論文。然由於近代中國文字，在日本學者讀來頗為困難，真正以研究近代中國佛教為主的人，還是相當的少。

凡是會員，均有報名發表論文的資格，但在會場之中，面對著專家聽眾，不但不能信口開河，而且還得準備與主體有關的其他問題，以防聽眾發問。發問的情況有兩種：因為凡來聽你發表的人，若不是與這個問題有關聯的專家，便是對於這個問題希望得到某一疑問之解答的學者。前者為了求證他自己的看法，便會舉手發問，甚至和你當場辯論；後者為了所得答案之不滿意或不充分，也會舉手發問。答不出來或解答錯了，當然不會怎麼樣的，然在學術神聖的前題之下，誰願意馬虎呢？所以，大多數參加發表的人，在大會之前的數星期，即把論稿念得滾熟，還得查閱許多的參考資料，是以準備應考的心情去參加發表的，且此不限於年輕的學者。

他們極重視榮譽，印度學佛教學會自第八屆大會開始，即成立了學會獎的制度，凡在學術大會中，提出了高水準的論文數篇之後，即有接受學會獎賞的可能，受獎人的學術地位也就因此自然提高。類此的學會組織，假如中國也有幾個的話，該是多好？因為這也是提攜人才和促進人才之養成的方法之一。

（《天聲雜誌》一卷三期）

日本佛教之不同於中國佛教的諸問題

一、前言

不論何種宗教文化，凡從一個區域移至另一個區域之後，必定會因環境的不同而產生變化。佛教從印度，經過五、六百年的傳譯（註一），即產生了異於印度的中國佛教。原因不僅在語文的不同，而更在於文化背景的不同。

在中國佛教形成的同時（註二），此一新生的文化，也輸入了鄰接於中國的朝鮮半島及日本。

二、佛教輸入日本

日本的佛教，是自中國及朝鮮半島輸入的（註三），在佛教輸入之前，只有語言，而沒有他們自己的文字，所以，他們僅將漢文的佛典接受過去（註四），為了理解佛典，始由僧侶發明了代表日本語言的符號，即所謂假名，對於漢文佛典，根據日本語法，加以注音及解讀（註五）。他們因此而運用漢文，作為寫作日本一切文書的工具。日本人試著用他們自己的語文，直接寫著的，則晚在鎌倉時代（西元一一九二—一三三三年）了（註六）。

於是，佛教傳入日本，不必像從印度傳入中國那樣，他們省去了數百年的翻譯工作。在中國形成的富於中國色彩的佛教著作，他們也照著原樣抄寫了接受過去。因此，便自然而然地給人一個印象：日本佛教，不過是中國佛教的翻版，縱有不同之處，也不致有多大的出入（註七）。正像錫蘭上座部(Theravada)系統的佛教，是照著印度的巴利(Pali)語系的佛典的原樣接受過去，雖然離開了印度，仍與印度時代的情形沒有多大的變動。

其實，日本的情形頗有不同。

三、文化背景的不同

從文化背景上說，日本不像中國。在佛教傳入日本之初，雖也有過贊成及反對的兩派做了激烈的抗爭，反對的一方把佛視為「蕃神」——外邦人的神，若拜祭外神，恐將導致國神之怒（註八）。其實，那只是出於兩個民族之間的權力之爭。從那以後，佛教在日本，乃是一帆風順的。不像佛教傳入中國之際，中國在各種文化上均已有了高度的成就，產生於先秦時代的諸子百家之中，降及漢代，則以儒家為中心，而以道家及法家為輔助。當時需要從西方引進的，不是宗教文化，而是西方的各種商品。佛教最初是隨著西方的商隊，從中亞細亞傳到中國的，並且僅受西方的商人們信奉（註九）。嗣後被中國的王室中人接觸到了，漸漸在中國人的社會中擴展開去（註一〇）。可是，一開始便受到中國原有文化的排拒，經常是來自儒家及道家的彈壓，歷一千數百多年，這種情勢仍未改變（註一一）。儘管佛教在中國的思想文化及民間信仰中，

已經根深柢固，並已與整個的中國文化無法分割，從正統中國的知識人的立場看，佛教仍是外來的事物（註一二）。在中國的政治史上，以儒家思想作為統治人民的張本乃是常法，偶爾採用法家或道家的思想，作為朝廷施政的原則（註一三）。至於佛教，從來未被考慮到作為政治思想的準繩。

縱然在許多的大乘經典之中，強調王臣護法（註一四），而將護持佛法的責任委託給國王大臣，此一理想的最佳標榜便是轉輪聖王（註一五），可惜，此在印度佛教史上，僅出現了一位阿育王（Aśoka），而他到晚年卻極悲慘。在中國曾有一位梁之武帝（西元五二二—五四九年）在位護持佛法極虔誠，晚年時也很不如意（註一六）。至於其他中國史上的君王們，對於佛教不是出之於權力的統制，便是用作收攬民心的工具而已。

再看日本，在佛教傳入之前，除了原始信仰的神話傳說之外，沒有任何高度的哲學和宗教，當時的神道（Jindō）教，僅是宇宙的開闢神話結合著祖神崇拜的信仰而已（註一七）。故當接觸到佛教之後，便接受了佛教的信仰，當然，作為開發日本文化第一位功臣的聖德太子（西元五九三年二十歲被立為攝政），在吸收中國佛教文化的同時，也吸收了中國儒家、法家、道家的學說。然而，在其所制共計十七條的憲法之中，第二條即是規定人民必須皈依三寶，而稱「其不皈依三寶者，何以直枉」。原因是，日本之能享有大陸文化，主要是靠佛教徒傳入的，佛教徒傳入了大陸的佛教，也將中國固有的學術思想帶進了日本。中國後漢時代的明帝，派遣使節往西域求取佛法的傳說尚有可疑之處（註一八），日本政府自西元六、七世紀開始，經常派遣僧人到中國求法則為事實（註一九）。漢民族的中國歷代王朝，為佛教信仰，重視佛教而派遣僧人或使節出國者，極為罕見（註二〇）。早期由西方來中國的佛教僧侶或翻譯家，均係出於他們自發的傳教熱忱；由政府邀請而至中國的，僅有北方的胡族王朝的統治者苻堅（西元三五七—三五八年）在位派兵邀請鳩摩羅什（西元三四四—四一三年），至於漢族王朝如唐太宗時代的玄奘三藏（西元六〇二—六六四年）留學印度，政府未贊助，且有關卡的禁阻（註二一）。另外一位鑑真律師（西元六八七—七六三年），在唐玄宗天寶年間，為去日本傳教，經過十一個年頭，五次偷渡出境失敗，第六次（西元七五三年）偷渡始告成功。可見中國環境對於佛教是相當苛刻的（註二二）。

若說將佛法弘揚託付於國王大臣的護持，此在日本，是理想的地區，從欽明天皇（西元五四〇—五七一年）至現在的昭和天皇(Showo tenno)為止，九十六代之中，剃髮出家的竟有四十代之多（註二三），至於王子出家的尚不算在內，故在日本的寺院之中，凡是歷史較久而規模較大的，多少均曾與日本的皇室或公卿大臣、或將軍武士、或分封各地的領主大名發生過關係，有很多寺院稱為門跡(Monseki)，意思即是皇子、皇族、攝政家的子弟出家的寺院。所以，佛教在日本，從外來的宗教很快地變成了鎮護國家的宗教。同時也將民族的祖先崇拜，與佛教信仰融合為一（註二四）。

中國的歷代王朝所採用的是儒家的祭典儀式，並且常用依據儒家的倫理觀念所建立的王法，施之於佛教的沙門，例如規定沙門禮拜父母及君王的法令，在中國佛教史上屢屢出現（註二五）。故也從未考慮將佛教的儀式，作為國家的祭典。此在日本，因為佛教已融合於其祖先崇拜之中，所以佛教的儀式，從西元七世紀始，便得到了王室的公認（註二六）。

由於佛教的信仰與祖先崇拜合流，到了西元八世紀末，自然地形成了神佛合一的思想，即是說日本的諸神均係菩薩及佛的化現，名目雖異，實則相同。此在佛教的主要根據，是《法華經．如來壽量品》的本迹二門說，及《大日經》的本地加持說，從佛的本地法身，化現各種身分，稱為垂迹。這樣一來，日本的各種祖神，均被加上了佛菩薩的頭銜（註二七），乃至江戶幕府時代的開創者，西元十七世紀時的德川家康，也被稱為東照大權現，意為大菩薩的化現者。佛教信仰與民族祖神結合的結果，佛教便成了日本民族不可分割的一種文化。

在中國早期的佛教徒們，也曾企圖以佛菩薩化現的觀念，來說服中國儒家及道家的信從者，比如出現得頗早的一部《清淨行法經》（註二八），即稱佛派了三位弟子到中國教化，其一為儒童菩薩名孔丘，二為光淨菩薩名顏淵，三為摩訶迦葉名老子。可是，在道教方面，旗鼓相當地，也有一部《老子化胡經》，說老子涉流沙，教化胡王，死後轉生為佛（註二九）。佛教未能以化現的思想說服中國人，反而被道教徒利用這一思想，說印度的佛原是老子轉生。以之與日本相比較，即可見出中國與日本，對於佛教而言，是兩個不同的環境了。

四、宗派與教團的不同

佛教在中國，雖有各種宗派的名稱，也曾有各宗派的寺院和僧侶，但是從未有過行政系統的教團，歷代王朝之統制佛教，雖也曾將佛教寺院及僧尼做過宗派型態的分類，卻未有過各宗自成一個行政單元的局面。所以中國佛教的各宗派，不是教團組織的建制，乃是就教理之研究所依經論的不同而產生（註三〇）。或者如禪宗，則因修行的家風不同而分門別戶。也由於如此，佛教在中國從未引起過武力的暴動（註三一）。利用宗教信仰結合群眾與政府對抗的，在中國歷史上，只有漢末附於道教的黃巾黨，另有元及明代借彌勒佛降世為名的白蓮教。均與佛教無關。

在日本則不然，西元第六世紀以後的日本，對於中國文化的吸收及模仿如飢似渴，一批又一批的留學者及僧侶，隨著使節的派遣而到中國，學習政治制度、佛教教理以及建築的藝術等。日本民族的特性之一是崇拜成功者，也模仿成功者的作為，並且模仿得非常神似，故當那些學者及僧侶們留學回國之後，政治方面的官制服飾，建築方面的殿宇配置及其形式，佛教方面的各宗教典法物，均盡量地學習吸收，以致直到今天，唐代的殿宇建築的形式在中國已見不到了，卻可在日本的奈良（Nara）及京都（Kyoto）見到不少。雖然那些建築物，大多已經過數次重建或整修，它們的型態依舊保持著原狀。

在佛教方面，亦復如此。西元六、七世紀間的日本佛教，他們稱為古京的六宗，均係由於研究範圍的所依不同的經論而做的區別，與中國佛教相似。到了西元八、九世紀之時，由最澄及空海(Ku Kai)留學中國，傳入了天臺宗及真言宗，便顯著地現出了日本佛教之異於中國佛教的現象。最澄雖是日本天臺宗的始祖，他在中國留學期間，卻接受了天臺、律、真言、禪的四宗。此為日本天臺宗之開展出天臺密宗的重大因素，最澄以為凡是中國的均應該學，所以學了四宗而集於他一身。其實在中國，這種情形是不曾有過的。另外，因他在中國受了菩薩戒，一回到日本，便把他先前在奈良東大寺受的小乘比丘戒捨掉（註三二），獨立門戶，倡建大乘圓頓菩薩戒壇，與奈良的舊佛教分庭抗禮。這一來，便形成了天臺宗的組織系統的教團。空海與最澄同時，也建立起真言宗的教團。此在氣勢上及型態上，均顯出了新佛教的特殊性格。

教團的體系完成之後，即有了排他性，為了護持自己的教團不受外力侵擾，各教團也擁有了防衛的兵力。到了西元十五世紀，即因各教團的武力相衝突，加上與各地方勢力相糾結，形成了許多次暴動事件（註三三）。以致到了西元十六世紀後期，天臺宗等幾個大宗派，所擁兵力竟可與各地分封領主的大名相頡頏，當時有一位叫作織田信長的大名，有志將割據的領主們統一起來，也把天臺宗的大本山——比叡山，當作攻略的對象，結果把該山攻克之後，燒毀了全山所有的寺院（註三四），這種事件，在其他亞洲各國的佛教史上是從未見過的。

五、崇拜對象的不同

佛法的本質，是主張依法不依人的，印度的釋迦牟尼佛曾宣布他不是統制群眾的領袖，他只是群眾中的一分子。密宗及中國的禪宗，重視師承關係，那是弟子們對於法的源流相承的重視，並不表示對於某些特定個人的崇拜。尤其中國的禪宗，常用得月忘指或得魚忘筌的比喻開示初學的人，意謂一切可用語文形象表示的教訓或指導，只是指點月亮在何處的手指，當你見到月亮之後，便該把那指點月亮給你看的手指忘掉；魚筌指示你是否已經有魚上了鈎，你當把握的是上了鈎的魚，而不是鈎絲上的那個浮標。所以，佛教在印度、在中國，對於特定個人的崇拜是不受鼓勵的。

日本民族從其對祖神崇拜的觀念連鎖式地推演，便形成了對於若干特定的個人崇拜。他們日本民族是神的子孫，子孫應敬其祖神，天皇是神族直系的代表，故應崇拜天皇，為天皇辦事的公卿大臣，代表了天皇的意志，故也必須服從，地方官吏以及武士，是執行公卿大臣所頒政令的人，庶民對之亦宜如事天皇（註三五）。此在原則上，是崇拜他們最高的祖神，事實則是崇拜敬事與他們有直接從屬關係的個人。日本人對直屬上司的絕對服從，被視為天經地義，如果被發現有背叛的意圖，那是無可饒恕的行為。正因為他們僅對直屬的上司效忠，如果對於同等或平行地位的人有了猜疑，便將之視為背叛上司的人，如果雙方均有群眾勢力的話，便會引起一場鬥爭。在中國，有兒女替父母報仇的故事，在日本更有敗落武士的部下，為他們的主人復仇的事實（註三六）。

由於這種特定的個人崇拜的民族特性，佛教傳到日本，也在這個模式之中成長起來。凡到中國留過學的僧侶，無不強調他們在中國所師事或接納了他們的那些特定的個人，將那些特定個人的一言一行，視為至高無上的指導原則，並且相信唯有那些特定的個人，才代表著真正的佛教。比如日本真言宗的創始祖空海，強調惠果的地位，曹洞宗的道元，強調如淨的地位。可是，他們自己的門徒們，又將空海及道元等崇拜為佛教的最高代表者。日本佛教各宗的祖師們，除了日蓮，沒有人自覺地要創出一個門派（註三七）。他們只為忠實於他們所特定崇拜的個人之見地而做全力的宣揚。弟子對師承的思想沒有懷疑的餘地，平等地位的弟子之間，對於師承思想的解釋，如果發生爭執，便會形成宗派的分裂與再分裂。因此，到一九四〇年，日本佛教共有十三宗十六派之多，每宗之下各有若干派別，均係對於祖師思想所做解釋之不同而自立門戶，但他們無一派不強調，唯有自己這一派，才傳持著最究竟的佛法，才是他們的祖師的真傳。

由於對特定個人崇拜的民族性，日本佛教特別崇拜各宗自家的創始祖師，同時也崇拜各寺的開山建寺的第一代住持。在日本可以發現，各宗的祖師殿要大過佛殿，比如淨土宗的源空、淨土真宗的親鸞等的偶像所在的建築物，均大於佛殿。除了祖師偶像，各寺院也無不供有他們第一代開山住持的偶像。此在中國以及其他國家的佛教中是不會見到的。

基於崇拜開創者之心理，不論是傳自朝鮮半島或中國大陸的各宗派，或者是由於日本人在其國內自創的各宗派，以及他們的根本寺院，雖經過多少次的興衰起落、毀壞重建，迄今沒有一個宗派不是存活著的。

日本的佛教在歷史上曾經過兩次大的改變：一次是西元第八世紀時，天臺宗及真言宗的創立，給舊有所謂古京六宗帶來了極大的震撼。第二次是西元十二、十三世紀時，淨土宗、淨土真宗、禪宗、日蓮宗的相繼創立，又使天臺宗及真言宗產生了危機的感受，可是每經一次變革，出現了新宗派，也刺激了舊宗派的復甦運動。正像西元十六世紀馬丁路德(Martin luther西元一四八三—一五四九年)及約翰喀爾文(John Calvin西元一五〇九—一五六四年)所倡導的宗教革新，也為羅馬的天主教會帶來復興的機運。因為日本人對於創業者的祖師們，抱有極崇高的敬意，不論是由於什麼原因，凡是跟這些祖師中的任何一個發生了關係，縱然是間接的乃至是從文字上認識之後，他便會死心塌地地為這位

祖師的理想努力到底。例如源空創立淨土宗的原因，僅是讀到了中國善導大師（西元六一三—六八一年）著的《觀無量壽經疏》。故在日本佛教史上，見有新宗派的生起，卻未見到舊宗派的滅亡。他們對於各宗所屬的古蹟，也無不善加維護及整修。

反觀中國的佛教，則頗令人哀嘆了，以宗派的學術思想而言，曾經有過大小乘共計十三宗派（註三八）。到本世紀，華嚴及律宗附屬於禪寺，天臺及淨土的專修寺院數目極少，絕大多數是禪宗寺院，其他各宗的僧侶及寺院早已消失了。禪宗在中國，曾有五家七宗（註三九），近世所存的，僅僅臨濟及曹洞兩派而已。至於歷時近二千年來，所留佛教的文物古蹟，凡是金屬及木造的，已經很難搜尋，所幸尚有古代的石窟、石崖、石經、鐘塔供人憑弔欣賞而已（註四〇）。這是什麼原因？頗值深思。

若照儒家的思想而言，古聖先賢是受尊敬的，但他們是人而非神。法家的思想，則主張「青，取之於藍，而出於藍；冰，水為之，而寒於水」（註四一），是後來者優勝的歷史進化論者。故對於古人的情感，很難達到崇拜的程度，加上儒道兩家，始終把佛教視作外來的事物而加以排斥，所以希望一般的中國人愛護佛教的歷史文物是很困難的。

從中國佛教的內部而言，自西元第九、十兩世紀的唐末之亂以來，知識階層的佛教漸漸消失，殘存下來的是山林的佛教，所謂不立文字的禪宗，他們潛心於樸實的修行生活，無暇顧及殿宇之莊嚴及古物的保藏。他們也建立寺院，卻抱著「空花佛事」及「水月道場」的觀念，隨處隨時建立的寺院，也可能隨處隨時受到破壞，被毀滅了也不會引起任何煩惱。這思想固然是淵源於印度佛教的「無常」的教說，但也是中國禪宗的特色之一。唯有如此，才能適應中國的環境，它不拘泥保守一定的形式。孟子說的「達則兼善天下，窮則獨善其身」，可以用來描寫中國的禪宗。在唐末以來的中國佛教，幾乎經常是處於獨善其身的局面，因為宋明時代的儒學抬頭，佛教在整個中國文化活動的狀態下，是處於劣勢的一方。所以中國禪宗的本質是積極的，數百年以來的表現卻是消極的，此與日本的佛教是頗有不同的。

六、對於國家觀念的不同

日本的道元禪師，於西元一二二三年到中國求法之時，中國曹洞宗的如淨禪師，尚叮嚀他於回國之後「不可親近國王大臣」（註四二）。這正說明了當時的中國佛教，是處於孟子所說「窮」的境況下。道元對於如淨的教訓，當然是終身以守的。但是日本民族在祖神崇拜、天皇崇拜的特性之下，國家觀念特別強烈，自奈良時代的古京六宗，而平安時代的天臺宗、真言宗，直到鎌倉時代的各宗，無不強調護國的思想。臨濟宗的榮西著有〈興禪護國論〉，日蓮宗的日蓮著有〈立正安國論〉，曹洞宗的道元則著有〈護國正法義〉，奏奉朝廷。道元雖遵守如淨的教訓，不親近王臣，他仍不像南宋初期的中國禪僧。中國禪僧雖也主張報國家之恩，那是四恩之一，其他三項則為父母、三寶、眾生，卻不會單獨強調護國思想的（註四三）。

在佛教的立場，國家界限、種族界限均不是問題，否則即成了侷限於某一國家或某一民族的宗教。在釋迦牟尼當時的印度有十六大國，釋迦成道後，周遊各國，留在他祖國的時間並不多。可是日本人熱愛他們自己的國家，他們不習慣留在外國太久，像中國的玄奘那樣留學印度十七年，日本佛教史上是沒有的。日本僧人到中國求法或巡禮的期間均不太長，他們大多聽不懂中國話，僅能看懂中國書（註四四）。他們很快地就想回到日本去，所以他們對於國家的愛護及效忠是無可選擇的。

由於日本僧侶，很少能懂中國話，有名的幾位日本佛教史上的留華學僧，無不如此（註四五），他們自以為能夠理解漢人佛典的意思，其實是照著他們自以為是的解讀方法來理解的（註四六），尤其漢文沒有嚴格的文法軌跡可循，加上日本人對中國人的生活習慣及風土人情的不甚瞭解，誤解之處是相當多的，此從親鸞、道元（註四七），尤其是日蓮的著作中（註四八），所引漢文佛典的解釋可以證實。日本僧侶是依據日本人自己的思惟方法，來理解漢文佛典的。故由日本人倡導出來的任何宗派，無一不帶日本氣味。禪宗較為純淨而最切近中國風格，榮西及道元，也極力希望使得他們所傳的禪宗酷似中國的風格，比如他們禪寺的設施配置，音響、法器、衣飾、用具、食器、上殿、過堂，無不模仿得很像，但這些僅是形式的相像，日本禪宗的內在思想及其所產生的影響力，卻是日本民族自己的東西，所以日本的禪，可以為武士階級所接受和利用，而成為所謂武士道的狹隘的國家主義。

因此，禪在中國，其目的在於破除煩惱而明心見性，日本的禪，雖然也以頓悟未有煩惱之前的本來面目為號召，卻在追求這個目標的過程

之中，首先做了為其國家，實際上是為天皇崇拜而服務的工具。

（一九七八年七月一日《東方雜誌》復刊一二卷一期）

註解

註一、梁啟超的《中國佛教史研究》一五五頁云：「佛教為外來之學，其託命在翻譯，自然之數也。自漢迄中唐，凡七百年間，賡續盛弘斯業。宋元以降，則補苴而已。」臺灣新文豐出版公司一九七五年影印。

註二、中國的佛教，最初輸入於後唐時代，至隋唐而形成了具有中國色彩的各宗，例如隋代的天臺、三論、三階等宗派；唐代則有淨土、華嚴、法相、律、密、禪等宗派。

註三、日本佛教之公傳年代的資料有：1.《日本書記》（成書於西元七二〇年）云為欽明天皇十三年（西元五五二年）。2.《上宮聖德法王帝說》及《元興寺伽藍緣起並流記資財帳》（西元七四七年寫成）同謂欽明天皇御世的戊午年（西元五三八年）。

註四、

（一）《隋書》的〈倭國傳〉云：日本「於百濟求得佛經，始有文字」。

（二）中村元的《東洋人の思惟方法》第三卷四頁：「漢文漢字之傳入頗早，在推古之頃（西元五九三—六二八年），部分的記載，已用之，影響及於一般，則甚難想像。」春秋社一九七四年第一一版。

註五、[王*永]善之助《日本佛教史》第一冊一五頁云：「關於國字假名，最初是僧侶用來作為經典傍注解讀的，此亦伴隨著佛教而創始之物。」東京岩波書店一九六九年版。

註六、中村元的《東洋人の思惟方法》第三冊四頁云：「以日本文寫作的思想性的著作，大約起始於鎌倉時代。」

註七、島地大等的《日本佛教教理史》四頁云：「於佛教學中，縱觀日本佛教之地位，大約是中國佛教一個支流的發展。」東京明治書院出版。

註八、[王*永]善之助的《日本佛教史》第一冊四六頁。

註九、

（一）野上俊靜等人共著《佛教史概說——中國篇》一四頁。京都平樂寺書店一九七四年版。

（二）林屋友次郎著《佛教研究》第一卷九八—九九頁。東京三省堂一九三六年版。

註一〇、《後漢書》卷二七〈楚王英傳〉。

註一一、佛教與儒道二教之間爭執問題之多，可以從《大正藏》卷五二史傳部第四冊中，收集有關資料共計十九種一百二十四卷可知。常盤大定所著《支那における佛教と儒教道教》，亦足參考。東洋文庫一九六六年重版。

註一二、宋代歐陽修的《新唐書》故意忽略佛教，宋明以來的儒家學者大多主張排斥佛教。

註一三、

（一）錢穆的《國史大綱》上冊九九頁：「惟漢室初尚黃老無為，繼主申、韓法律。」臺灣商務印書館一九五六年再版。

（二）塚本善隆的《中國佛教通史》第一卷三四頁。鈴木學術財團一九六八年版。

註一四、與王臣護法及佛法護國的有關經典，有名者是《金光明最勝王經》、《仁王般若經》、《法華經》。別有《梵網經》則強調王臣應受菩薩戒。

註一五、《俱舍論》卷一三、《灌頂經》卷一二均詳明輪王以十善法治理其國民。

註一六、其他尚有北齊之武帝，隋之文帝、煬帝，唐之則天武后，乃至清代的雍正帝等，多少均對佛教有所護持，但離佛教的輪王觀念尚極遠。他們無有一人曾以佛教思想治國。

註一七、參看拙著《世界佛教通史》上四〇二頁。臺灣中華書局一九六九年。

註一八、參考塚本善隆的《中國佛教通史》第二章第四節〈關於後明帝之感夢求法說〉。

註一九、日本派僧人到中國求法的最早記載，見於《隋書．倭國傳》中說，推古天皇於大業三年（西元六〇七年）「遣使朝拜，兼沙門數十人，來學佛法。」

註二〇、中國史上，也曾有過政府派沙門西往天竺求法的記載，唯其例子極少。我們見到的僅如下列而已：1.《佛祖統紀》卷三八，載有北魏孝明帝正光二年（西元五二一至四年，勅宋雲沙門法力等，往西天求經。《大正藏》四九．三五五頁下。2.《佛祖統紀》卷四三，載有宋太祖乾德四年（西元九六六年）沙門勤行等一百五十七人應詔，被遣往西竺求法。《大正藏》四九．三九五頁。

註二一、《慈恩傳》卷一：「於是結侶陳表，有詔不許。」《大正藏經》五〇．二二二頁下。又云：「時國政尚新，疆場未遠，禁約百姓，不許出蕃。」《大正藏》五〇．二二三頁上。

註二二、《宋高僧傳》卷一四的「鑑真傳」，未見禁止其出國的記述。鑑真東征日本的資料，在日本則相當多。參考石田瑞磨的《鑑真之思想與生平》五四頁之注。東京大藏出版社一九五八年。

註二三、

（一）中國佛教史上，皇帝終生出家之事例，雖未見過，王室中人出家者，見於《佛祖統紀》卷三八的有如下數例：1.北魏太和十九年（西元四九五年）京兆王子輿，久病，祈佛獲癒，願捨王爵，求出家，表十上，乃許。《大正藏》四九．三五五頁中。2.北魏太和二十年（西元四九六年），太后馮氏出俗為尼，居瑤光寺。同上三五五頁中。3.北魏宣武帝延昌四年（西元五一五

年），太后高氏出俗為尼，居瑤光寺。同上三五五頁中。4.北魏孝帝永安元年（西元五二八年），高氏胡、氏出俗為尼，居瑤光寺。同上三五六頁上。

（二）日本史上天皇或上皇出家為僧的統計資料，見於[王*永]善之助的《日本佛教史》第一冊三頁。

註二四、參考村山修一的《神佛合一思潮》一書。京都平樂寺書店一九五七年出版。

註二五、參考道端良秀的《佛教與儒教倫理》第四章及第十章。京都平樂寺書店一九七四年出版。

註二六、參考[王*永]善之助《日本佛教史》第一冊七頁。

註二七、參考同上書第一冊四三六—四八九頁。

註二八、

（一）《清淨法行經》的經目，初見於《出三藏記集》卷四，次見於《法經錄》及《歷代三寶紀》。此經雖被疑為中國人撰作的偽經，並且現已不存在，但曾被僧順的《析三破論》所引，見《弘明集》卷八，《大正藏》五二．五三頁下。又被北周道安的〈二教論〉所引用，見《廣弘明集》卷八，《大正藏》五二．一四〇頁上。

（二）吳時支謙所譯的《佛說太子瑞應本起經》卷一，亦有：「及其變化，隨時而現，或為聖帝，或作儒林之宗，國師道士，在所化現，不可稱記。」《大正藏》三．四七三頁中。此處的「儒林之宗，國師道士」係指印度的各派學者及各宗教的修行之士。當不是指的中國的儒道二教的孔孟及老莊之徒。

註二九、《老子化胡經》相傳為東晉時代的道士王符所作。除此之外，早在《後漢書》之〈襄楷傳〉，已有「或言，老子入夷狄，為浮屠」之語。又在《齊書》的〈顧歡傳〉，也有「道經云：老子入關，之天竺維衛國，國王夫人名卅淨妙，老子因其晝寢，乘日精入淨妙口中，後年四月八日夜半時，破左腋而生，墜地即行七步，於是佛道興焉。」此兩種

資料，一在東晉之先，一在東晉之後，可知，老子化胡為佛陀之說，在道教方面，宣傳的時間相當地長。

註三〇、參考湯用彤的〈中國佛教無十宗〉，刊於中國的《哲學研究》一九六二年第三期。

註三一、中國佛教史上，由某一宗派的力量激盪而起兵變暴動，絕對未曾見過，然由個別的僧侶或寺院糾合而起的所謂教匪事件，除了白蓮教匪之外：1.北魏時代的一百四十年間，教匪事件迭起。此可參考塚本善隆的《北朝佛教史研究》一四一—一八五頁，東京大東出版社一九七四年。2.《史淵》雜誌三號六八—一〇三頁所載重松俊章的〈唐宋時代之彌勒教匪〉，一九三一年。

註三二、根據大乘戒經所示，有出家菩薩及在家菩薩，比丘係受了比丘戒而得名，若加受菩薩戒，則稱為菩薩比丘，未見受了菩薩戒的比丘應捨棄比丘戒的規定。最澄標新立異，捨比丘戒而另創圓頓菩薩戒。所以有人懷疑，他是因為不能守持比丘戒而捨戒，還是為了要與南都的舊佛教對抗而捨戒，頗堪研究。由於最澄的捨戒，以致從他之後凡與天臺宗有關的各宗僧侶，無有一人是比丘了。

註三三、日本的佛教教匪稱為一揆，自西元十五世紀後半期開始，可舉者有一向一揆、永正一揆、享祿一揆、天文一揆、弘治一揆、三河一揆、近江一揆、伊勢長島一揆、天正一揆、法華一揆等。

註三四、從織田信長的文書中，看到他對當時佛教團體的指控：「不勤於佛事學問，事於奢侈遊樂。組織遊離的武士，兵亂相交結，為國家之蠹蟲。」因此而於西元一五七一年攻燒了比叡山。取材於[王*永]善之助的《日本佛教史》第七冊一—二頁。

註三五、中村元的《東洋人の思惟方法》第三冊一六七頁說：「上官的命令即是天皇的命令。」像這樣連鎖式的特定個人崇拜，在中國及印度是不存在的。

註三六、此在日本史上最有名的例子，是發生於西元一七〇一年，赤穗義士為他們的主人報仇。家臣四十七人，於西元一七〇二年擊敗仇家，並將其頭顱割了，祭拜於主人的墓前。後來，四十七人全部被捕，賜死

於西元一七〇三年，葬於東京的泉岳寺。日本的名歌劇「忠臣藏」即據此史實改編而成。

註三七、日蓮的《遺文》集中所收日蓮所寫〈右衛門太夫殿御返事〉（給其信徒的一封回信）中他說到：「日蓮也像是上行菩薩的使者，弘揚此法門的緣故……。務須體會到上行菩薩再生的人。」實際上他雖沒有露骨地自稱他是上行菩薩的再生，他已自覺到他是負起這項使命的那個人。故其有點類似基督教的耶穌，或回教的穆罕默德，他有一股強烈的創教主的自信心。

註三八、中國的大小乘十三宗，日本的凝然以為在西元第五世紀初至六世紀後半期之間，已有了毘曇、成實、律、三論、涅槃、地論、淨土、禪、攝論的九宗，再加上完成於隋唐時代的天臺、華嚴、法相、密的四宗，即為十三宗。其實這是大有疑問的說法，因在隋唐之前，雖有研究諸經論的人，並未有因研究範圍的限定而成立宗派之說。何況律、三論、淨土、禪的形成各別的研究成果或發展的成果，乃在隋唐時代。

註三九、臨濟、溈仰、曹洞、雲門、法眼，加上再由臨濟宗派生出來的黃龍、楊歧，合稱為五家七宗。

註四〇、參考常盤大定的《支那佛教史蹟踏查記》序的三—五頁。東京龍吟社一九三八年出版。

註四一、《荀子．勸學篇》。

註四二、依據道元的傳記資料，西元一二二七年秋，道元歸國之前，向如淨告辭，如淨授給他袈裟等物，並告誡他說：「歸國布化，廣利人天，莫住城邑聚落，莫近國王大臣，只居深山幽谷。接得一個半個，勿令吾宗致斷絕。」取材於[王*永]善之助的《日本佛教史》第三冊二七四頁。

註四三、另有：1.律宗的豐安，於西元八三〇年撰寫的《戒律傳來記》中說：「鎮護國家，戒律為首。」2.最澄的《顯戒論緣起》、《守護國界章》。3.空海標榜：「為國家薰修」、「鎮國護法」。此皆強調國家觀念的護國思想。參考中村元的《東洋人の思惟方法》第三冊一四九—一五二頁。

註四四、日本佛教史上著名的所謂入唐八家（最澄、空海、圓仁、常曉、圓行、慧運、圓珍、宗叡），在中國期間，不是用筆談，就是帶有譯語的人員。參考圭室諦成的《日本佛教史概說》四一頁；中村元的《東洋人の思惟方法》第三冊六頁。

註四五、《東洋人の思惟方法》第三冊六頁。

註四六、同上七頁。

註四七、同上九頁。

註四八、參看本稿第三七注所引日蓮的遺文。其實，上行菩薩是《法華經》的〈從地涌出品〉及〈如來神力品〉中所見四大菩薩之一，經中並未特別強調上行菩薩的使命。照中國隋代智顗的《法華經文句》第九之上，是以四大菩薩表示開示悟入的四〇位的，唐朝道暹的《法華經文句輔正記》第九，則以常樂我淨的四德來配釋上行、無邊行、淨行、安立行的四菩薩。日蓮卻特重上行菩薩，與漢文的經義是很有出入的。

道教學會與道教學

我在本文之中，將分三個主題，介紹目前日本道教學界的活動現況，以及以歐美道教學界為主流的國際道教學的動態。這三個主題便是：1.日本道教學會，2.二十年來日本道教學界的成果，3.即將召開第二屆會議的道教學國際研究會的實況。

一、日本道教學會

在日本這個國度內，到處都充滿著求知識、求進步的氣象，凡是世界上已有的學問，他們無不希望研究和吸收，日本自身的文化基礎極其淺薄，她卻能夠吸收世界上已有的各種文化的優越點，成為滋養日本民族的補品，所以日本這個國家雖與我國同文同種，確也有著和我國不同的地方。

比如道教在我國的晚近以來，已成了不受注目的民間信仰之一，道徒之中固然無人來做學術的研究，學者之中以道教作為研究之主題者為

數也很少，研究成果的發表與出版者更少；至於像「日本道教學會」那樣的學術研究的發表大會之組織活動，根本尚未起步。道教已如眾所周知是中國的宗教，自秦漢以來，在中國的文化史上，與儒教及佛教三分天下，論戰不已，優劣勝敗，時見起落。但至晚近之際，道教一系，除了老莊思想被列於東方哲學系統而受研究之外，對於道教，似乎是被學術界所忽視了。

日本道教學會，每年召開一次大會，至一九七一年十一月十三日，已舉行到第二十二屆大會，也就是說，這個學術大會的產生，早在二十二年之前。第二次世界大戰結束，日本投降不久之後，道教學會也和其他各種學術性的組織一樣，適應需要，由福井康順博士發起籌組，應運而生。

事實上，在日本民間有其民族性的神道教，未曾見有中國式的道教，在其歷史上曾經傳入了中國的道教，至於現在是否有人信奉道教，不太瞭然，據日本的學者說，縱然是有，為數也極稀少。因此，從事於道教研究的人，沒有一位是道教徒，相反地倒是以佛教關係的學者為其主流。因此，目前的道教學會會所設於我們的立正大學，現任的該會會長也是我們立正大學的教授山崎宏博士，他的兩部代表性的著作《支那中世佛教之展開》及《隋唐佛教史之研究》（法藏館），也都是佛教關係的書。前任是一直當了二十年會長的福井康順，原為早稻田大學教授，現任佛教關係的大正大學的教授，不過他雖為天臺宗的僧侶，卻以道教作為其研究的專長，他的代表作為《道教の基礎的研究》（理想社一九五二年出版）。

因為第二十二屆的道教學會大會，在我本校召開，所以我也躬逢其盛，加入該會成了它的會員，在現有的三百五十位會員之中，我是第七個中國人。先我入會的則為現住法國的吳其昱先生，曾任華岡中華學術院研究部主任的陳祚龍先生，澳洲國立大學的柳存仁先生，法國極東學院的施舟人先生，以及國立臺灣大學的林灑聰先生，另有一位不知所屬的陶慧廉先生。可是，參加這個學會的外國學者，除了中國人，尚有美國夏威夷大學的Holmes H. Welch，法國巴黎大學的Max Kaltenmark，法國極東學院的Miss Anna Seldel，巴黎大學的Michel Soymie，法國的R.A.Stein，法國學士院的Paul Demieville，慕尼黑大學的Wolfgang Bauer，西德的Alfred Hoffmann，以及另一位法國人L'eon Vandermeersch和越南的釋天恩。絕大多數的成員，當然是日本學者，

但它已經包括了歐、美、亞、澳各洲的七個國家的分子在內。所以它雖是日本的道教學會，實際上已是具有國際性的學術大會了。

在日本人的會員之中，包括全國著名的大學如東大、京大、東京教育大、大阪教育大、國學院大、早稻田大、慶應大、明治大、日本大，佛教關係駒澤大、立正大、大正大、東洋大、大谷大、龍谷大、花園大、佛教大、高野山大，神道教的天理教大，天主教的上智大等四十多所，有關東方學的研究者三百多人。由於日本學者之研究中國思想，必須通過對於儒釋道三教的理解，研究中國的佛教，也必須判明佛教和道教之間的各種關聯的問題，除了相互的排斥與論爭，更有彼此的吸收與融合。於是，今日日本傑出的佛教學者，無不追求對於道教做更多的認識，這便是道教學會以佛教學者為其主流的最大因素。但是，現代的學術界，早已脫離了以主觀立場來研究外教的態度，他們忠於學術的方法，以科學化的考察，排比而做整理和闡明的工作，所以，雖為佛教學者的道教研究，仍是站在純客觀的立場，尤其道教之在日本，沒有宗教的力量可言，由他們處理的道教問題更是可以信賴的。目前研究道教最有成就的日本學者，也是佛教系統的大正大學的教授吉岡義豐博士，他的主要著作有《道教之研究》（法藏館一九五二年版）、《道教經典史論》（道教刊行會一九五九年版）、《道教と佛教第一》（學振一九五九年版）、《道教と佛教第二》（豐島書房一九六九年版）、《道教》（淡交社一九七〇年版）、《道教の實態》（興亞宗教協會一九四一年版）、《斯坦因敦煌道經分類目錄》（東洋文庫一九六九年版）、《白雲觀の道教》（新民印書館一九四五年版），另外，他又和巴黎大學的Michel Soymie氏合編了《道教研究》四冊，是將日本學者的重要論文以及歐美學者研究道教的重要論文，編集而成，由豐島書房自一九六五年起出版，至一九六九年已出到第四冊，以後可能尚會繼續出版。所以，若論成就，當以此人最高。他為了研究道教，嘗於民國二十八年至三十五年（西元一九三九—一九四六年）之間，到北平留學了七年之久。

至於日本道教學會的目的，是在於推進道教的研究，以及和此關聯的東方民族之宗教與文化的各種問題之探討，使得相關的學者們在會員的方式下彼此聯絡。它自成立以來，除了每年召開一次為時一天的學術大會之外，尚有適時舉辦的研究會與講演會，同時發行學術性的雜誌《東方宗教》一種，目前每年出版兩期，已經出到第三十八期。會員的資格，最少在大學院以上的程度，經老會員的推薦介紹，並確認是對此

門學問之研究者，便可成為正式會員。會中職事，兩年改選一次，由大會選出理事十二人，由理事中推出一人為會長，另設監事一人，評議員的人數已達七十二位，這是榮譽職位，凡是大學的名教授或代表者的會員，均被選為評議員，於學術大會中輪流擔當「司會」人。我國的柳存仁及陳祚龍兩先生，也在評議員的名單之中，但在這次的二十二屆大會之時，沒有見到這兩位先生出席。事實上，會員的過半數，是分布在關西方面，這次在東京立正大學主辦的大會上，關西方面的好多會員均缺了席，到會的僅得一百多位。當然，以研究道教為專長的學者都見了面，例如福井康順、吉岡義豐、窪德忠、酒井忠夫、村上嘉實、宮川尚志、佐中壯、木村英一，以及研究緯書的安居香山與中村璋八等人，都在會場中露了面。

這次在大會中提出論文發表的，有東京大學的窪德忠，論題是〈臺灣における道教の現狀〉，他自一九六八年起，每年都要到臺灣做一次研究旅行，這是因為從一九六六年六月，共匪掀起了所謂「文化大革命」之後，當時中國大陸已經沒有任何宗教可供研究，中國的道教，唯在臺灣尚有一些可資參考的東西。在他這篇論文中，僅有報導，未做考證。他說臺灣的道教比起三十年前華北地區的道教是不同的，北方的道教是全真派，至於臺灣，由於六十三代張天師到了臺北，所以南方的正一派取到了優勢。在臺灣，像北平白雲觀那樣的修行道場根本沒有，甚至道觀的名稱也見不到，而是代之以「宮」及「廟」，最有名的臺北指南宮，以前是以呂祖為主尊，現在則供了玉皇、三清，乃至孔子也在內了。臺灣道教所供的主尊，多係媽祖、玄天上帝、關帝、土地公，最多的是什麼什麼的王爺了。這些廟或宮內，因為沒有道士，所以由俗人組織了管理委員會經營管理。

在臺灣，沒有見到專業的道士，幾乎全是兼業的，道士們住在家中，過著妻室生活，這種家庭多數名為某某壇。道士們受到信徒的要求，在廟中舉行各式的醮祭，或在自宅祈願，當然，特別是喪祭、忌日了。因為道士不住廟，平日也無定時的朝暮課誦，在打醮之際，大多讀誦《三官經》與《五斗經》等。他們平時的服裝一如俗人，也不蓄長髮挽髻，唯在舉行儀式的場合，始穿道服。所以，臺灣的道士不多，道教的教團組織之力極其微弱。不過上廟或宮中去進香的人，倒是很多。由於道士太少，臺南的天壇，在廟會祭日，信徒們就穿了法衣擔當照顧的工作。臺北的覺修宮根本沒有道士，僅有信徒們於廟會或祭日在那兒誦經。

另有一位，是岡山大學的大淵忍爾，論題為〈臺灣における道教禮儀〉，他把臺灣道教所行的禮儀，分成廟中的祭禮（醮）及一般家庭所用道教的葬禮。醮分有火醮、王醮、慶成醮等。他把醮祭的形式、道壇的構成、道士與經典、從祭儀中所見的一般性，做了報告。至於道教在葬儀中，所用的十王與十二地獄、破枉死（血湖、血盆）城、解結等，他也做了調查。這位大淵先生曾出版過《道教史の研究》（岡山大學共濟會書籍部一九六四年版）及《敦煌道經目錄》（法藏館一九六二年版）。

此外尚有立正大學野澤達昌的《後漢末荊州學派にみウれる老莊思想》，東洋大學岩佐貫三的《鬼に關する中國的發想》，大正大學牧尾良海的《四神相應の說について》，富山大學高瀨重雄的《青木北海とその禹步僊訣》，大谷大學三桐慈海的《僧肇と頓悟義》，鐵鋼短大服部克彥的《北魏洛陽にみる神仙思想と佛教の關係》。由此看來，道教學會之中，實也包含了老莊的道家思想的研究活動。然就全體而言，仍以道教為主。

二、日本的道教學

現在，再把二十年來日本對於道教學與道家學的學術成績，做一概要的報告，以便於國內外的有心之士做參考。

一九五二年，出了兩本很有分量的著作。

一是吉岡義豐的《道教の研究》（法藏館）。這部書的內容，是以：1.民眾的道教，2.自民眾的道教至出家的道教，3.出家的道教，共計三大論點所構成。以往對於道教的研究者，多側重於教理和教典方面，這一部書則在追究道教和民間信仰之間的社會關係，以求對於中國的歷史社會做更深切的理解。

另一部是福井康順的《道教の基礎的研究》（理想社）。此如其書名所示，是對道教做基礎性的研究，是以〈原始道教之研究〉及〈道教經典之諸相〉的兩篇論文所構成，書後附錄了一篇〈牟子の研究〉。

在單篇的論文方面，則有大正大學安居香山的〈支那古代巫祝考〉（《宗教研究》一三一），這篇文字中，很有趣地處理了中國古代祭儀和巫祝的問題。尚有關西學院大學村上嘉實的兩篇論文：一為〈魏晉交迭之際における老莊思想之展開について〉（《東洋史研究》一二—一），他說在曹魏正始之際的王弼與何晏等人，也以為儒家的聖人是老莊之「無」之道的最高的體得者，老莊也及不上他們。到了魏晉的竹林七賢之世，大約是把老莊和儒聖置於同等的格位；從那之後，則以莊子為中心，這是思想史上的一個轉變，莊子思想流風廣被，因而葛洪以仙術之極而被認為位在聖人之上的至人。然至東晉之末與南北朝之初期，儒道兩流又均被置於佛教之下了。村上氏的另一篇論文是〈老莊的自由思想〉（《史林》三五—一），他說縱然在古代中國的官僚社會中，也產生了自由精神的處世態度，那便是處士社會的開始，此一意識型態，則為出之於老莊思想，因由殷代的定命思想而轉變為隨順的思想之根幹者，即是老莊：老子的「自然」和莊子的「自適」。村上氏另著有《中國の仙人》（平樂氏書店一九五六年版）。

一九五三年，未見出版專門的書籍，但有數篇論文：

（一）廣島大學池田末利的〈魂魄考—その起源と發展〉（《東方宗教》三）、〈龍神考—祖神の動物轉格の一例〉（《東方學》六）。

（二）駒澤大學中村璋八的〈緯書における黃帝について〉（《漢文學學會會報》一四）。他曾與安居香山合著了一部《緯書の基礎的研究》（漢魏文化研究會一九六六年版）。

（三）東京教育大學今井宇三郎的〈黃帝についてレ〉（同前條）。

（四）大正大學安居香山的〈史記に見える黃帝問題——特に司馬遷の黃帝の取り扱に方を中心として〉（同上）。

（五）東京教育大學酒井忠夫的〈方術與道術〉（東京教育大學東洋史研究室《東洋史學論集》）。他說自秦漢以來，被稱作「方術、道術」的名詞，到了後漢時代，其內容即起了變化，這是形成道教過程中的極重要的一大

因素。酒井氏另有專著《中國善書の研究》）（弘文堂一九六〇年版）、《近代支那に於ける宗教結社の研究》（東亞研究所一九四三年版）、《中國民眾の善惡觀》（法藏館）。

（六）大阪府立大學佐中壯的〈抱朴子の方法論と現代歷史學〉（《藝林》四—六）。

（七）横濱市立大學波多野太郎的〈老子王注校正〉（《横濱市立大學紀要》一五）。

一九五四年則有如下的數篇論文:

（一）池田末利的〈釋廟〉（《甲骨學》三）、〈立戶考—のそ宗教意義と原初形態〉（《廣島大學文學都紀要》一一）。

（二）大熊充哉的〈莊子研究序說——莊子の形式的構造について〉（《哲學》四）。

（三）追手門大學木村英一的〈老子の新研究第一部——老子の成立に關する考察〉（《大阪大學文學部紀要》三）。這是一篇很結實的考證學上的大作，他將《道德經》及〈老子傳〉的漢初成立說，與先秦的文獻做了細密的比較和檢討；另有一篇〈黃老かウ老莊及び道教へ〉（《京大人文研究記念論文集》）。他說，所謂「道家」的觀念，成立於漢初，其實質是以黃老之學為中心，迄漢武帝獨尊儒學，而使道家之學流向民間，成為與民間的巫覡相混合的信仰，接著又受到外來的道教的刺激，不久便成立了道教。木村氏尚著有《中國的實在觀の研究》（弘文堂一九四八年版）、《中國民眾の思想と文化》（弘文堂一九四七年版），當其寫完老子的新研究第二部之後，便於一九五九年，由創文社刊行了他的《老子之新研究》一書。

（四）佐中壯的〈葛洪の生涯とその風格〉（《東方學論集》二），他依據《晉書本傳．抱朴子．外篇》卷末附載之

自敍，認定葛洪的生年為西晉武帝統一之年（西元二八〇年），歿於東晉穆帝永和六年（西元三五〇年），推翻了一般以為葛洪卒於穆帝永和末年（西元三五六年）八十一歲之說。

（五）早稻田大學福井康順的〈葛氏道の研究〉（《東洋思想研究》五）、〈葛氏道と佛教〉（《印度學佛教學研究》二—二）。

（六）笠原仲二的〈莊子に現われに死生觀上〉（《立命館斗學》一二〇）。

一九五五年，吉岡義豐的《道教經典史論》，由道教刊行會出版，全書分為三編：第一編以道藏的編纂史為中心，第二編為道教經典的研究，第三編為古代各道經中所引書目的編製。對於道藏研究整理的工夫，在此之前，尚未見有比這更為可取的參考書。

在單篇的論文方面，則有下列數篇為其代表：

（一）木村英一的〈老子の新研究第二部——道德經之原形にムいて考察〉（《大阪大學文學部紀要》四），在這篇論文之中所做的工作是對有關道德經原典之變遷的考察，構成道德經之要素的分析，以及將道德經正文日譯。

（二）國學院大學山田統的〈老子の生涯〉（《國學院雜誌》五五—四，五六—一）

（三）熊本大學松本明雅的〈原本莊子の研究〉（《東方古代研究》六）。

（四）笠原仲二的〈莊子に現われに死生觀中及下〉（《立命館文學》一二二，一二五）。

（五）京都大學福永光司的〈僧肇と老莊思想〉（塚本善隆編，法藏館版《肇論研究》）。他另外著有《莊子》

（朝日新聞社一九六七年版）及《老子》（同上一九六八年版）。

（六）夏目一舉的〈道教に於ける符の問題〉（《日本文化》三五）。

（七）東京大學窪德忠的〈道教と佛教〉（《世界歷史講座》一）。此人已在前面提到過，有關研究道教的著作很多，例如《道教と中國社會》（平凡社一九四八年版）、《道教百話》（筑摩書房一九六四年版）、《中國之宗教改革》（法藏館一九六七年版），又與西順藏合編《宗教》一書（《中國文化叢書》六，一九六七年大修館版）。他也是今天日本唯一以研究日本民間的庚申信仰知名的學者，著有《庚申信仰》（山川出版社一九五六年版）、《庚申信仰の研究》（日本學術振興會一九六一年版）、《庚申信仰の研究．島嶼篇》（東京大學東洋文化研究所一九六九年版）。

一九五六年的單行本方面，有村上嘉實的《中國の仙人——抱朴子の思想》（平樂寺書店的サ—叢書），作者依據葛洪的《抱朴子》，非常趣味地敍述了中國的仙人思想。在論文方面，則有下面的幾篇：

（一）駒澤大學石島快隆的〈抱朴子引書考〉（《文化》二○—六），他曾著有《抱朴子》一書（岩波文庫，岩波書店一九四二年版）。

（二）戶塚高校宮澤正順的〈抱朴子と張角一派〉（《宗教文化》一一）。他述了張角派的道教思想，與《抱朴子》思想的衝突之點。

（三）大淵忍爾的〈抱朴子研究序說〉（《岡山大學法文學部學術紀要》五），他提出論證，證明了《抱朴子》的思想，強烈地影響了〈論衡〉及〈潛夫論〉。

（四）吉岡義豐的〈道藏の成立にムいて〉（《宗教研究》四七）。他以「道藏」名稱之出現，是成於唐高宗的時代，他的論證是在唐高宗御製〈一切道經序〉、王懸河

之〈唐藏經序碑〉、尹文操之《玉緯》藏經等。他又有一篇〈初唐に於ける佛道論爭之一資料——道教義樞の成立にムいて〉（《印度學佛教學研究》四—一），這是出於道教方面的有關佛道論爭的重要資料。

一九五七年的單行本道學書籍是：山田統的《老子》（河出書房），這本書是以老子為孔子同時代的人物，將其生地、姓氏、名字、生涯等，做了平易的敍述；有一位上原淳道氏為作書評，說是一冊相當出色的書。在單篇論文方面則有：

（一）名古屋大學大濱皓的〈老子の論理〉（《名古屋大學文學部研究論集》一八），他以一位老子思想之追求者的看法，以為老子的道是不可分割的渾然一體。

（二）山下實的〈莊子の至人思想について〉（《鈴峯女子短大研究集錄》四），他以為莊子的齊物論，乃是「現實」的主張。

（三）松本雅明的〈原本莊子の研究補遺〉（《東方古代研究》八）、〈戰國後期に於けれ道家の諸學派〉（《東洋學報》四〇—一）。

一九五八年未見出版單行本的書籍，論文則有：

（一）木村英一的〈莊子妄言一則〉（《石濱先生古稀紀念東洋學論集》）、〈莊周說話を通じて見た莊周の死生觀〉（《東方學》一七）、〈莊子之卮言〉（《東方宗教》一三、一四合刊號）。

（二）安居香山的〈道藏に於ける黃帝傳の考察——特に廣黃帝本行記を中心として〉（同上）

（三）吉岡義豐的〈斯坦因將來敦煌文獻中の道教資料〉（同上）。

（四）窪德忠的〈全真教團成立に關する一考察〉（《宗教研究》三二—二）。

（五）弘前大學秋月觀映的〈全真清規責罰榜考〉（《文化》二二—五）。

一九五九年度，吉岡義豐出版了《道教と佛教》第一冊（日本學術振興會），此在《東方宗教》十五期中，酒井忠夫氏寫了一篇書評，可資參考。在單篇的論文方面有:

（一）東北大學金谷治的〈漢初的道家思潮〉（《東北大學文學部研究年報》）。此人著有《先秦思想史の研究》一書（日本學術振興會一九六〇年版）及《老莊的世界》（平樂寺書店一九五九年版）。

（二）早稻田大學的小林昇的〈魏晉の政治と老莊家の生活態度〉（《*Philosophia*》三七）。

（三）早大的福井文雅的〈竹林七賢についての一試論〉（同上）。

（四）大淵忍爾的〈三皇文り洞神經へ——道藏成立史論其一〉（《史學雜誌》六八—二），他對自從《抱朴子》的〈三皇文〉追踪以至《洞神經》的成立的經緯，做了明細的分析。

（五）大淵忍爾的〈老子道德經序訣の成立〉（上）、（下）（《東洋學報》四二—一．二）。

（六）福井康順的〈老子道德經序訣の形成〉（《日本中國學會報》一一）。他與大淵氏，對於被學界推為定論的武內義雄之說做了重新的檢討，武內氏曾於一九二六年出版《老子原始》（弘文堂），又於一九四七年出版了上下兩冊的《老子の研究》（改造社）。此兩人對於曖昧不確實的道教經典，運用了科學方法，切實地做了史料的批判。

（七）大淵忍爾尚寫了一篇〈鮑靚傳考〉（《東方學》一八）。

這一年在角川書店出版的（《圖說世界文化史大系》一六，中國二）之中，也由現為京都博物館長的塚本善隆博士，寫了一冊《佛教と道教》。

（八）李獻章氏的〈宋廷の封賜かウ見た媽祖信仰の發達〉（《宗教研究》一五九），這位李先生可能是中國人，他對原為福建蒲田縣的一個鄉土神的媽祖信仰，自南宋而至元代，成了全國性的航海的保護神，且在歷朝的官府文書之中，發現了封祭記錄的資料，做了研究的說明。

（九）塚本俊孝氏的〈雍正帝の儒佛道三教一體觀〉（《東洋史研究》一八—三）。

一九六〇年，酒井忠夫氏出版了《中國善書之研究》（弘文堂）。同時他還於這一年出版的《福井博士頌壽紀念東洋思想論集》（此書殊有價值）中，寫了一篇〈明の太祖の三教思想とその影響〉。他說明太祖的三教思想，與從來的三教一致平等鼎足三分之見不同，明太祖是以佛道之陰補助儒教之陽，乃是站在助成王政的三教歸於儒的立場，他引用了明太祖的文字作為他的論證。

一九六二年，關於中國古代宗教的有：

（一）伊藤道治的〈殷以前の血緣組織と宗教〉（《東方學報》京都三二）。他將新石器時代的社會組織和祭祀，通過當時人民的住地及墓地的發掘成果之考察與分析，對於由殷以前展現到殷代的史跡，做了研究的報告，是一篇很有學術分量的文章。

（二）池田末利的〈告祭考，上〉（《廣島大學文學部紀要》二一）。這是繼續前年所寫〈告祭序說〉而來的，他從周禮大祝所見祈禱儀禮的六個告祭，做了個別的檢討。

（三）東海大學的澤田多喜男，以為莊子思想的原初型態，不是日常的世界觀，寫了一篇〈莊子內篇考——その原初

的思想について〉（《文化》二六—二）。

（四）東海大學宮川尚志的〈六朝時代の社會と宗教〉（《東方學》二三），他在歷史與宗教的接觸點上，發揮了獨創的見解。他另外著有《六朝宗教史》（弘文堂一九四八年版）、《六朝史研究．宗教篇》（平樂寺書店一九四六年版）。

一九六一年中最足注目的活動有：

（一）酒井忠夫與野口鐵郎的〈中國宗教史研究の發展〉（《歷史教育》九—九）。

（二）谷口孝之的《中國古代喪服の基礎的研究》（廣島大學中國哲學研究室油印）。

（三）公田連太郎的《莊子外篇講話》（明德出版社）出版。

（四）池田末利的〈中國古代の地母神に關する一考察〉（《宗教研究》一六八）。

（五）木村英一的〈老莊の無と佛教の空とについて〉（《塚木博士頌壽紀念佛教史學論集》）。他以佛教的絕對之空與道家的絕對之無做對比，以為佛教是解脫的哲學，道家是養生的哲學。

（六）板野長八的〈老子．莊子．韓非子〉（《和田博士古稀紀念東洋史論叢》）。

（七）芝木邦夫的〈谷神不死考——先秦生存觀の研究．其一〉（《北海道中國哲學》創刊號）。

（八）安居香山的〈漢魏六朝時代における圖讖と佛教〉（《塚本論集》）。

（九）宮川尚志的〈六朝時代の巫俗〉（《史林》四四—一）、〈宗教史かウ見た中國古代末期〉（《福井論集》）。

（一〇）村上嘉實的〈清談と佛教〉（《塚本論集》）。

（一一）窪德忠的〈宋代における佛教とに教〉（《和田論叢》）。他說當初傳來之時含有佛教色彩的摩尼教，經過會昌年間的禁止之後，即與道教混合，至南宋末期，形成了一派新的道教。

一九六三年在宗教史方面，有池田末利的〈告祭考（中）——周禮大祝を中心とする祈禱〉（《廣島大學文理學部紀要，哲學》二二—一）以及〈古代中國に於ける土地神祭祀——序說〉（《東方宗教》二一）。此外尚有:

（一）內山俊彥氏的〈漢初黃老思想の考察〉（《山口大學文學會誌》一四—一）。

（二）澤田多喜男的〈《莊子》之知と命について——主として內篇の思想の一側面〉（《集刊東洋學》一〇）。

（三）山口大學天野鎮雄的〈莊子逍遙遊本文整理私案〉（《東洋學報》四六—一）。

（四）窪德忠的〈金代的新道教と佛教——三教調和思想かウ見た〉（《東方學》二五）。他以全真教開祖王重陽所作〈立數十五論〉，考察到全真教具有禪的傾向。

（五）富山大學間野潛龍的〈明代武當山と宦官の進出〉（《東方宗教》二二），這是一篇很好的論文，他從《明史．食貨志》的「採造條」下，見到了鎮守內官與明朝道教信仰中心的武當山的關係，即是大嶽太和山，當永樂宣德之頃，受到內官的信仰與護持。並且兼帶貢獻飲食物品，宣德之初，武當山所用的香蠟亦由中央的京庫支給。

一九六四年在宗教思想史方面，有池田末利的〈中國に於ける至上神儀禮之成立——宗教史的考察〉（《日本中國學會報》一六）。他對中國古代作為最高神的上帝、帝、天的祭儀，成為王者之特權之過程，從史料的博搜上，做了分析與討論。同時他在這年，也發表完了〈告祭

考（下）——周禮大祝を中心にする祈禱儀禮〉（《廣島大學文學部紀要》二三—一）。

這一年中，最足注目，是兩本書的出版問世。一是宮川尚志的《六朝史研究——宗教篇》（平樂寺書店）。從宗教史的角度看六朝時代，乃是儒釋道三教相互關係的時代，且自漢代以來，又加進了薩滿教的成分。所以宮川氏的這一本書中，涉及的範圍乃以道教、佛教、薩滿教，乃至民間的祠廟為順序，實際上他在道教方面用力較多。另外他還發表了〈六朝正史佛教．道教史料集四一〉（《岡山大學法文學部學術紀要》一九）以及〈南朝正史道教史料稿上．中〉（《東方宗教》二三．二四）。

另一部為大淵忍爾的《道教史の研究》（岡山大學共濟會書籍部）。此書共分三篇：1.〈中國における民族的宗教の成立〉，是以研究五斗米道及太平道為主題。2.〈抱朴子研究〉。3.〈道教經典史之研究〉，這也是本書的中心點，他把孤立分散的前兩篇，到第三篇中連結起來。即是初期的道教，到了東晉末葉和南北朝時代，受到佛教教理的影響，尤其佛教經典目錄的編纂，刺激了道教，道教即有經典的分類，所謂「三洞四輔」的整理出現。

另在單篇的論文方面則有秋月觀映的〈六朝道教における應報說之發展——教理展開追迹之一試論〉（《弘前大學人文社會》三三）。窪德忠的〈宋代の新道教教團——全真教を中心に〉（《歷史教育》一二—八），窪氏又有一篇〈純陽宮壁畫に見える王重陽傳〉（《鈴木論叢》），這是最近在山西省蒲州地方發現的純陽宮——全真教五祖之一的呂純陽之生地所建道教本山之一，在其壁畫中記下了教祖王重陽的傳記。

一九六五年，東洋大學的渡邊照宏，為平凡社編了一部《佛教之東漸と道教》。池田末利氏發表了〈高祺信仰之成立——古代中國之原始母神〉（《廣島大學文學部紀要．哲學》二四—一）以及〈文獻所見之祀天儀禮序說——禘祭の經說史的考察〉（《中國學誌》二）。同為宗教史的考察方面，另有栗原朋信寫的〈木主考〉（《中國古代史研究》二）。道教關係的則有寺岡武豐的〈道教種民思想の宗教性格〉（《東方宗教》二五），他指出了六朝時代道教的種民思想之由來，是受了佛

教的影響。同期的《東方宗教》，也刊出了福井康順的〈道教研究の基礎諸問題〉。

一九六六年，池田末利發表了〈五行說序說〉（《廣島大學文學部紀要》二六—一），這篇論文是將鄒衍之學說的成立至於限定，從五材、五物的展開，加以考察。在這一年中，「東洋文庫」再版了常盤大定氏的《支那における佛教と儒教、道教》，此書初版發行是在一九三〇年，十六開本七百五十頁，另附索引二八頁。四七頁以下專論道教，分為道教和道教史兩篇，道教篇下分論道家與道教、成立為道教的一般要素、道教尊奉的形象或對象、道經。道教史的篇下，分為開教時代、教會獨立的時代（南北朝）、教理研究的時代（隋唐）、教權確立的時代（宋、元及明之前半）。在四十年前的書，今天看來，當然不夠理想，但是今天研究道教的學者，依舊不能不藉此書來做引導。

一九六七年，關於中國古代宗教神話方面的論文則有：池田末利的〈周初の天に對する不信觀について——ろの宗教史的意義〉（《日本中國學會報》一九），赤塚忠的〈后稷と列子〉（《日本中國學會報》一九），林已奈夫的〈中國古代の神巫〉（《東京學報》三八）——此係對長沙出土的戰國時代的帛書中所描寫的十二神，做試探性的解釋。

有關道家於道教方面者，有如下數篇：

（一）大淵忍爾的〈五斗米道之教法について——老子想爾注を中心として〉（《東洋史研究》四九—三、四），他說《老子想爾注》出於張魯之手，是以勸說遵守道誡為主的書。大淵氏另有一篇〈老子想爾注と河上公注との關係について〉（《山崎先生退官記念東洋史學論集》），他說《老子想爾注》與《老子河上公注》之間，有怎樣的關係，從直接的系譜上查考，證據是不夠充分的。

（二）福井康順的〈天師道と佛教との交涉について〉（《山崎先生退官記念東洋史論集》），他對大淵氏等所說天師道與佛教沒有關係的主張，提出了批判，並且例舉了「思過」、「義舍」等語為證明。

（三）吉岡義豐的〈太平經の守一思想〉（同上條），他對《太平經》中心思想之一的「守一」問題加以申論，此一思想在老莊、《淮南子》、《抱朴子》的中間，至西元五、六世紀而大成的上清教說，含有此一思想的成分很多。

這一年在新書的出版方面有好幾種：1.東京大學宇野精一等為東大出版會的《講座東洋思想》第三冊，編出了〈道家と道教〉。2.窪德忠的全真教研究成果的《中國の宗教改革》（法藏館）出版。3.馬克斯韋伯(Max Weber)著，細谷德三郎譯出的《儒教と道教》（清水弘文堂）出版。4.御手洗勝的《抱朴子外篇簡注》（廣島大學中國哲學研究室）。5.佐佐木正哉的《清木の祕密結社（資料篇）》（近代中國研究委員會）。6.窪德忠和西順藏合編的《宗教》（大修館《中國文化叢書六》）等。

一九六八年，池田末利發表了〈春秋合理主義之再檢討——無神論への疑問〉（《廣島大學文學部紀要》二七—一），他對《左傳》及《國語》所見的春秋人物如子產、晏嬰等的言行，或者關於卜筮的言辭等的考察，所抱合理主義的傾向，並不是否定和排除正統的祭祀和儀禮。他這篇文章的主要目的是抨擊所謂某些學者們所持宗教性之否定的立場而發。

去年的《老子想爾注》的討論，引起了學界的爭論，因為此書從敦煌發現了六朝時代的寫本，有人說是張道陵所作，亦有說是張魯所作。大淵忍爾為此發表了〈老子想爾注の成立〉（《岡山史學》一九），他指出了道藏中的思想以及和本書中的「道誡」相一致的地方，說明了《老子想爾注》是為宣傳五斗米道的教法而作。福井康順發表了〈老子想爾注考——校箋を主題として〉（《早稻田大學大學院文學研究科紀要》一三），他說本書如是張氏一家之作，不曾廣播於後世的理由不明瞭，如係三張的教法，沒有僅誦《老子》五千文而加注的必要，同時，三張的特色是在章符的功能，但在本書卻未述及，餘如本書中的「道誡」的禁制，亦非當時的教團之所要求。並且例舉了本書中的「太上老君」、「道君」等用語，乃為後世之物，此亦謂出於三張之作的疑問點。

尚有內藤幹治的〈老子河上公注の校本について〉（《集刊東洋學》一九）。石島快隆的〈抱朴子の思想史的考察〉（《駒澤大學文學紀要》二六），這是將本來的老莊思想、漢代的方技家和神仙道家等做比較的同時，來考察《抱朴子》在思想史上的地位。道家的道是，經《呂氏春秋》、《淮南子》而與漢代方技家的各種著述中的宇宙論相結合，發展成為隨順此一宇宙大自然之運行的所謂養生的人生論。葛洪接受了各種傳統的方士道，予以統一而成為道家的道，此一根本乃為結合了方術的宇宙論與人生論。另有宮城教育大學小野四平的〈呂洞賓傳說について〉（《東方宗教》三二）。

在單行本方面有：1.大正大學石井昌子的《稿本真誥》（大正大學道教刊行會），2.吉岡義豐的《彌勒地藏十王寶卷》（道教刊行會），3.下出積與的《神仙思想》（吉川弘文館）。

一九六九年，宮川尚志發表了〈謫仙考〉（《東方宗教》三三、三四），他從謫仙的許多例子中所見謫仙的觀念，那些罪惡感的發生，多少是和佛教的報應說混合之後，所構成的宗教的罪之自覺感，同時指出謫仙思想是反映當時貴族官僚制的社會型態。

窪德忠的〈北周の通道觀に關する一臆說〉（《福井論集》）：過去的定說謂北周的通道觀是北周的國立宗教研究所，而以道教為其主體者；他說這是依據佛教方面的史料所引出的結論，若依道教方面的史料，所得的結論是全無偏重道教的事實了。橫濱國立大學野口鐵郎的《明清時代の宗教結社と三教》，在明清時代代表性的宗教結社為白蓮教，由其崇拜的對象看來，是受佛教及道教的影響，再從其構成的態勢來推斷，也混入了儒教的因素。

自一九六五年以來，吉岡義豐和索迷愛（Michel Soymle）合編的《道教研究》（豐島書房），此年已出到第四冊。同時這一年中，窪德忠出版了《庚申信仰の研究．島嶼篇》（東京大學東洋文化研究所），吉岡義豐的《道教と佛教．第二》（豐島書房）以及《タとン敦煌道教分類目錄》（東洋文庫）亦於此年出版。

另有一位天理教大學的澤田瑞穗教授，給法藏館出版了一冊以《地獄變》為名的書。他將佛教的地獄，道教的羅酆、冥府諸神、閻羅王與冥府、鬼鄉、閻王的判決錄、現世和冥界之關係等，做了詳細的敍說，

所以此書的副題，又叫作《中國的冥界說》，此對中國的民俗學及道教信仰的傳說和行事，頗足參考。

一九七〇年，在中國古代宗教方面，谷田孝之出版了《中國古代喪服の基礎的研究》（風間書店），此書分成三個部分：第一部為總論，通過喪葬過程及喪服變除，來考察而知服喪並非為了對於死者表示悲哀或同情，而是為了服喪者自身或其所屬的社會集團。第二部分別論述首服（喪冠）、經帶、衣裳、喪履、喪杖等。其次為補編的〈中國古代の喪における兼服について〉，又附錄了〈禮經の儀禮主義——宗教學的考察〉。

以殷之中期的鬼神圖像作為研究對象，則有林已奈夫的〈殷中期に由來する鬼神〉（《東方學報》京都四一），這是從河南鄭州白家莊、湖北黃陂盤龍城、安徽嘉山泊崗等處發掘而得殷代遺物上所見的神鬼像的考察。

這一年的吉岡義豐，為淡交社的《世界の宗教》叢書，寫了一冊圖文並重的、通俗性的《道教——永生への願い》，分作道教的理解、道教的成立與發展、道教與道士的生活、道教的行程。

在單篇的論文方面，則有立正大學的野村耀昌博士，寫了〈太上中道妙法蓮華經について〉（金倉圓照編《法華經》の成立と展開》），他將這部道教的經典與佛教的鳩摩羅什三藏所譯的《法華經》做詳細的對比，發現道經抄襲佛經之明目張膽，且有不知經意文句為何之處。

一九七一年度在二十二屆道教學會召開之前，該會已出了第三十七及三十八兩期的會刊《東方宗教》。三十七期內發表了木村英一博士〈道教と中國の思想〉，這是他在高野山大學召開的第二十一屆道教學會上的講演稿。明年第二十三屆大會，預定到他執教的關西追手門大學去舉行。他這篇論文指出了：1.從史實上認定，道教是中國的民族宗教，不是世界宗教。2.儒教、佛教、道教，對於中國社會的支持，各自擔起了怎樣的工作？3.道教思想的性格和中國的知性狀態的關係何在？

金井德幸發表了〈南宋僧道免丁錢について〉（同上）。神樂岡昌俊發表了〈孫子と老子〉，他說讀了《孫子》，覺得其中含有極深的與《老子》有關的思想，並且舉了好多對照的例證。

三、研究道教的國際會議

本來，我寫本文的動機，只希望把日本的道教學會做一個簡單的報導和介紹，而且我雖為中華書局寫過一部《比較宗教學》，我自己的專門是佛教而非道教，但當我接觸到了許多的資料之後，又覺得應該全部摘要，向《天聲》的讀者們做一番較為詳細的報告了。縱然寫了一萬數千字，仍然未能把歷年來的所有的道教關係的書籍與論文，做成完整的類似索引或要覽式的東西，僅從日本此門學術活動的波瀾中，撈起了如上所舉自以為是值得注目的一個大概。

可是，就我所知，以研究中國道教為主題的，除了日本的道教學會，從一九六八年開始還產生了另一個世界性的「道教學國際研究會議」(InternationalConference on Taoist Studies）。第一屆大會是在義大利的貝拉齊(Bellagio)，由美國的學術協會(The American Council of Learned Societies)做主辦者。一九六八年九月七日至十四日，舉行了一個星期的會議，共有八個國家的十六位學者參加了此一盛會。最初是由「美國學術協會」中產生了「中國文化研究委員會」(TheCommittee on the study of Chinese civilization)，至一九六四年五月，從而又有了一個「中國思想宗教小組委員會」(Subcommittee on Chinese Thought and Religion)，由哥倫比亞大學的拜來(W.T.de Bary)擔任委員長，以研究中國道教的方法論為主題，因此提案召開有關研究道教的國際會議。籌備這個會議的責任，交由華盛頓大學的威爾赫爾姆(Helmut Wilhelm)擔起，他在一九六七年五月病逝之後，則由耶魯大學的賴特氏(Arthur F. Wright)肩負完成，在洛克裴勒基金會的支持下，便在第二年如期開會。

現在將那次與會者的名單，介紹如下:

哥倫比亞大學(Columbia University)的W. T. de Bary

華盛頓大學(University of Washington)的W. C. Doub

芝加哥大學(University of Chicago)的M. Eliade

倫敦大學(University of London)的A.C.Graham

馬來亞大學的何丙郁

巴黎大學高等研究院(Ecole Pratigue des Hautes Etudes)的M. Kaltenmark

哥倫比亞大學(University of British Columbia)的A. E. Link

明尼蘇達大學(University of Minnesota)的R. B. Mather

C. J. Jung Institute M. Miyuku

劍橋大學(Cambridge University)的J. Needham

倫敦大學(University of London)的M. Saso

法國極東學院(Schipper,E.F.E.O)的K.M

慕尼黑大學(University of Munich)的A.K. Seidel

麻省理工學院(Massachusetts Institute of Technology)的N. Sivin

哈佛大學(Harvard University)的H.H. Welch

耶魯大學(Yale University)的Arthur F.Wright

他們在七天的會議中，討論了如下的十個問題:

（一）莊子—由A.C.Graham氏提出了〈齊物論〉的譯註問題。

（二）後漢以後的道教—由Marher氏提出了六朝時代關於名教與自然的論爭之問題。

（三）道教與佛教的相互影響—由A.E.Link氏提出了釋道安的般若本體論和道家的來歷。

（四）道教的救世主運動—由Anna K. Seidel小姐提出初期道教的救世主（彌賽亞）運動，來給大家討論。

（五）鍊金術—由N.Sivin提出了中國鍊金術的理論和實踐的種種考察為主題。

（六）宋元的道教—何丙郁氏發表了〈宋元之學教〉。

（七）道教的禪—M. Miyuku氏發表了〈表現於慧命經的道教之禪〉。

（八）道教的儀禮—K. M. Schipper氏曾在臺灣住了三年多，經常以學士的身分，參加實際的各種道教儀禮，所以他發表的論文都是這個主題。

（九）道教經典——這是就日本學者大淵忍爾氏向該會所提出論文原稿〈道藏之成立〉為中心而做的討論，大淵氏本人未能到會，這篇論文則載於日本國內的《東方學》第三十八輯。

（一〇）研究道教學的現況及其問題之所在。

這個道教學國際研究會議的第二屆大會，本來預定在香港大學於一九七二年召開。現在因為香港大學不能主辦，故由日本道教學會的理事酒井忍夫博士及木村英一博士，通過會長山崎宏博士的研究接洽，已得到文部省的協助，爭取到了主辦的機會。將於明年九月一日至九月七日，在山梨縣的茅野地方一家大飯店中舉行為期一週的學術會議，主題為「道教與中國社會」。日本早就預定了參加的人選為大正大學的吉岡義豐、東京教育大學的酒井忠夫、東海大學的宮川尚志三位博士。中國人則有哈佛大學的楊聯陞、香港新亞書院梅貽寶、唐君毅三位教授，以及候錦廊先生。歐美學者則有巴黎大學的MaX Kaltenmark教授、哈佛大學的B.I. Schwartz教授、明尼蘇達大學的R.B. Mather教授、麻省理工學院的N.Sivin教授、巴黎大學的Anna.K. Seidel博士、華盛頓大學的Jack L. Dull教授、慕尼黑大學的Manfred Porkert博士、法國極東學院的Kristcfer M. Schipper先生等。

在現有的名單中，尚未見到臺灣各大學的學者參加，但是，臺灣並非沒有研究道教學的學者。例如寫了《鄒衍遺說考》（臺灣商務印書館）的王夢鷗，出有《先秦之陰陽五行學說》（鍾鼎文化出版公司）的李漢三，著有《竹林七賢研究》（中國學術著作獎助委員會）的何啟

民，《道家四子新編》（臺灣商務印書館）的嚴靈峯，《道家養生概要》（自由出版社）的蕭天石，尤其是東吳大學周紹賢的《道家與神仙》（臺灣中華書局）。最近還有一位橫濱市立大學的波多野太郎，在《東方宗教》第三十八期上，寫了一篇書評，而且他對周教授之先隨梁漱溟學印度哲學，次學儒，後致力於道的過程，知之甚詳。這些學者們，為何不到國際上露露面呢?

（一九七一年十二月二十五日脫稿於東京立正大學佛教學研究室，刊於一九七二年五月《天聲雙月刊》一卷六期）

日本的神祕宗教

一、宗教的修持

春假期間，我正在忙著查資料寫論文，並且兼寫一部《佛學入門》的書，一位日本朋友突然來信，約我面談有關修持的問題。

在我們國內教界的觀念中，似乎日本這個國家是沒有修持可言的。事實上，並不盡然，只因和外界接觸的佛教界人士，都是世俗化了的事務僧，以及在書城中成長的學者僧，至於修持僧以及修持的居士，大多不和外界來往的。我曾見過一僧，在比叡山一住就是十二年，從未下過一次山，下山之後，因自感修持不夠，立即去印度，在喜馬拉雅山中，跟一位印度的大瑜伽師學了三年，回到日本之後，仍以修禪觀為他們的專務。

又有一僧，在臨濟宗的妙心寺禪堂一住六年，然後行腳遍歷全國，現在正在致力於出家佛教的復興運動。這兩個人均係受教育之後，由俗人的身分進入佛門，尋求佛道的。和他們談了之後，知道他們的宗教經驗，已使他們把信仰和修持看成了第一生命。

另有一僧，是日蓮宗出身的人，他從長期的苦行之中，已經發了神通，至於他的神通的境界如何，無人知道，但他足不下山，卻能吸引了

無數的信徒，為了求其指點迷津或治病而去參拜的人，使他自己也覺得厭煩起來。

又有一人，家住鎌倉，他雖是個俗人，卻以修持為專業，對於任何一位往訪的陌生人，能夠說出他的家庭狀況和職業近況。

又有一個少女，凡有請教她指點的事，只要閉上眼睛三十秒鐘，就可應答如流，所以還被請到電視臺去表演。當然，這和修持是不相干的事了。

可是，作為一種大眾的宗教信仰，如果僅有宗教的儀式和宗教的理論，而缺乏實踐的宗教經驗，它便不能引發懇切的宗教信念。今天日本的寺院佛教，雖然仍是日本佛教的主流，但其不能滿足大家信仰的實際要求，已是極為明顯的事實。所以，在戰後的日本，各色各樣的新興宗教便如雨後春筍般地蓬勃起來，這些新興宗教之中，固有投機分子利用宗教的型態做掩護，而來謀圖私人利益的，但其大多數確是本著各自的宗教經驗來開創教門的。最足注目的，他們無不從神祕的體驗開導信眾的實際生活，並且也教導信眾們自己來體會神祕的宗教經驗。例如日蓮宗系的各教派，均以「南無妙法蓮華經」的經題唱誦，來達成任何所要祈求的目的。據我接觸過的信徒，似乎沒人懷疑這個修持方法的可靠性的。

二、佛道甦生運動

從宗教經驗或宗教信念的尺度上說，日本的寺院佛教在世俗化、世襲化、事業化之後，的確已在節節退潮。雖然，寺院佛教的僧侶之中，也不乏反省和自覺的人士，但他們所努力的方向，多著眼於教育文化等的社會福利事業，在宗教信仰的生命線上，仍有無能為力之感。

從日本佛教的演變上看，在鎌倉幕府時代，亦因日本佛教的宗教生命發生了萎縮現象，所以有親鸞和日蓮起而高呼改革，雖然這兩個人均有其獨特的宗教思想，但也均係站在佛教的立場，活潑了宗教的生命，使得信仰的大眾，都能從簡單而懇切的修持生活中，體驗到信仰的可貴。那就是親鸞提倡「南無阿彌陀佛」的他力往生，日蓮倡導「南無妙

法蓮華經」的唱題修行，正因其簡單易行、效力易觀，所以一躍而超越了以往的各宗，成了日本兩個教勢最盛的宗派。

到了近世，親鸞的淨土真宗和日蓮的日蓮宗，也由於時間的風化，在宗教精神上同樣接受了退潮的現象。於是，即有一些尋求神祕經驗的人，出入於神佛之間，雖然從佛教的基礎上出發，卻不顧慮是否是和佛教的教理有了出入；好多新宗教的創始者，甚至也將其本身與佛陀同視；更有進而對於佛教採取批判的態度，並以這種態度自稱為佛道的甦生運動！

春假中，那位約我面談的日本朋友，便是這種運動的推行者之一。最初，是在國際性的佛教徒集會中見了幾次面，表明他是真言宗的僧侶，在高野山先後住了八年，而且於高野山大學畢業後，也取得了相當高的僧階，除了最高的傳法阿闍梨的資格未具之外，在真言宗內，此人已可說是中層以上的僧侶了。因為我也曾經打算去高野山住一段時日，所以彼此交往尚稱密切。不久，他又告訴我，他和幾位志同道合的朋友，在一位高野山派大僧正的支援之下，組織了一個「佛道甦生同志會」，其他幾位朋友均係來自不同的宗派，唯一相同的是大家都是僧侶身分，且以振興日本的出家佛教為宗旨，所以他們均未結婚，也將永不結婚，誓以清淨的梵行之身，為佛道的自度度人而做全力的貢獻。

結果，我在欣喜見到日本出家佛教的曙光之心情下，拜訪了他們的本部和僧房，也見了他們支援者和各位同志，他們的確是以虔敬之心努力於他們的工作，生活也很簡樸清苦，一種為了求道和弘道的信念，使他們精進、和諧、親切。此在我到日本之後的三年之中，尚是首次看到的一個小團體。雖然在這之前，也曾參觀過一所由日蓮宗的青年僧侶十數人組成的僧堂生活，也很好，所不同者，日蓮宗的僧侶終將回寺結婚生子，他們這一群則將以獨身生活終其一生。

這次，那位身為佛道甦生同志會創始人之一的真言宗僧侶，約我面談有關修持的問題，我當然是樂意赴約的了。見了面，他告訴我，他們的同志會即將舉行一年一度的定期修行法會，為期二十一天，在這期間，除了僧堂的日常生活的嚴格奉行，主要是在修持一種名為「正座觀法行」的大法，同時每天有一次座談會，由參加修持的全體同志輪流擔任主席，作為研討問題和詢問切磋的中心。他給了我一份日程時間表，要我自己決定那一天擔任這項座談會的主席。他又告訴我，參加的人都

是有過禪觀經驗者，外國比丘除我之外，尚有尼泊爾、泰國、越南、韓國等幾位熟悉的國際僧侶，也都答允了。尤其難得的，是對外國比丘免收會費，他們日本人，每天要收一千日圓的食宿費，二十一天之中，可為我省下二萬一千日圓的會費，而且保證是絕對的素食。

這樣的修行法會，我當然是樂意參加的，我來日本留學的目的，是學問的，更應該是宗教的，故也可說，如此的學習機會正是我所希求的。

三、正座觀法行

進入修行法會的前一天下午，即去報到，並且聽取「正座觀法行」的修持說明，為了接受一種新的經驗，我是極其認真地，聽了也記了下來。現在我再參考他們發行的一本名為《成聖之道》的小冊子所載，關於這項修持法的說明，分條介紹如下：

正座觀法行，即是以正座的方式，來觀諸法實相的一種修行方法之意，目的在於達成知真我、知神、知真理的目的，最高的境域，便是開悟見性而致於神我一體的統一局面。

（一）行的實踐

所謂正座，不必解釋為日本式的跪坐，只要不失威儀，可以隨著各自的習慣而自由採用半跏坐、胡坐、吉祥坐等的方式行之，主要以感到自然舒適而無痛苦不安的坐姿為宜。但是不能採用降魔坐，用這個坐法便很不易得到靈效。

坐好之後，輕合雙掌，自然置於胸前，自然閉起兩眼，不要著意，一切聽從自然。

正座、合掌、閉目，為這項修法的三個基本條件。特別是閉目最為要緊，睜起眼睛的話，不能進入冥想，精神不能統一，效果不會出現。

閉目之後，雖然也有雜念妄想浮起，但比開眼之時容易收斂，從收斂、寧靜，而進入消除雜念、統一精神的階段，修之日久，即可達到渾然與真我相合的地步。

（二）行的現象

這種修行方法，完全是為了適應一般人的體能而設，不用苦苦地每天拜上數千拜來懺悔罪障，也不用忍飢、耐寒、日曬、水淋，道場之中裝有冷暖氣的設備，經常調節在溫和適中的氣溫之下，進行修持。道場中也沒有手執香板的人逡巡打拍，因為在修持進行之中，百人可有百態，不必求有一定不變的坐姿。

由於各人往昔的善惡因緣不同，修持之際，所感所起的現象也各不相同。當在坐著閉目合掌，經過一段雜念的沈澱之後，兩手即會徐徐鬆開合掌的姿勢，而成為左右揮動或上下抑揚，時而平服地垂於兩膝之上，時而再起動作；不唯兩手，整個身體，也會前後左右地擺動，時做曲臥狀，時成端坐狀，時如健身操。這種手的動作是為拔除前業，身體的動作是為治療疾病，故有好多人，患了慢性的疾病，醫生皆謂無望痊癒，然在持這個正座觀法行之後，便漸漸地擺脫了病苦的折磨。

當在自然地動作之時，不要用自己的心意去控制它，不要推動它，也不要抑制它。但這絕對不是自我催眠，因在動作之時，意識清醒如常，可以自覺身體的動作，也對周遭的各種音響聽得清清楚楚。可聽到同在道場中修持的人，有的念阿彌陀佛，有的念藥師如來，有的歌唱，有的哭泣。不要以為那些人的音響是魔障，而是由於因緣的不同，故有不同的現象，這種現象是教主通過神界的力量，以與各人有緣的諸神諸佛諸菩薩，分別擔當各人修持的指導而來，當在動作之時，即是此身與神的靈體相通的表徵。

所以手的動作並非全無意義，往往是極有規則的各種手印的結構和種種方式的禮拜，這些手印大多可從佛教的畫像之中找到依據。有時，行者的口中可以自然說出其他國家的語言，但卻不是行者曾經學過的語言；有時可以唱出自己從未聽過的外國歌來；有的能夠清晰地見到美麗

莊嚴的神祕世界，好像在看彩色電視般地看到諸神諸佛諸菩薩；或者也可聽到假自己的口舌，說出諸神對於自己的啟示。

這樣的修持法門，共分六個階段：1.單純的開發靈性的階段，2.消滅罪障的階段，3.成就所願的階段，4.探求真理的階段，5.求道與濟度的階段，6.成道不動或安住於無上菩提的階段。

不用說，要達到最終的階段，須經過長期的修持、不斷的修持。

（三）行的功德

修了「正座觀法行」的人，對於肉體而言，能使細胞的組織變化，皮膚綺麗；內臟的機能變化，促進健康，也即是體質的改善。有病者治病，無病者長壽。活潑精神的機能，使得思考敏捷、行為正確，促成性格的變化。對於心理有煩惱苦痛的人，可使之平靜正常而趨於淨化。所以，這一修持方法能為人們帶來健全的身心和清淨的氣質。更能使得行者的靈體進入淨化的同時，拔除往昔的宿業，糾正惡因緣使不再降臨，奮發靈格的級級向上。

不但能為自己治病，兼能為他人以加持力治病；能夠親見諸神的現前，親聞諸神之聲，獲得天眼及天耳等的神通。在諸神的如實教導之下，從正座觀法的修行之中，能夠所願皆成就、增進健康、福德圓滿、生業繁榮、即身成佛。

（四）行時的注意事項

1.進入道場之前，先當除去眼鏡、手錶、指環等一切飾物。2.進入道場門口時，合掌問訊，就位席地而坐之先，當向曼荼羅或神像以兩掌互擊兩次一禮，坐下、閉目、合掌。3.不要著急周遭的音響。4.行中的手印等動作，沒有一定的意義可言，不用思考它。5.沒有尊師的特許，不得獨自於家中修持，以免變成低級的神媒神巫。

（五）行者的日常生活

二六時中，朝起夜寢等的日常生活，無一不是修持的環節。人們在日常生活中的大小過失，經常不斷，應當時加警惕反省和糾正，致力於人格的完成，從小悟的累積，加上正座觀法的修行功德，便可日漸達到最高悟境。

四、畢竟是外道的宗教

我們從其所標神佛不分的觀念看來，便知不是純粹的佛教，但它能有一套方法，使得正統的日本佛教僧侶們來接受和奉行，必然也有它的原因。所以，我在聽完修持法的說明之後，雖想立即離開，經過考慮，還是留了下來。

第二天上午十點起，我和幾位外國比丘，跟著大家照其說明的方式進入道場，因我除去了近視眼鏡，只覺得前後左右都坐滿了認真修行的男男女女，加上一坐下來就把兩眼閉上，場中的景物一點印象也沒有。然於合掌端坐約十分鐘之後，兩手開始動了起來，身體也搖擺扭動起來了，在兩個小時的修行之中，身心感到極其輕快，我從未學過密教所用的手印，像我國焰口中的好多手印，我雖看過，自己卻從未做過，在這個神祕的道場中，我竟不由自主地連續做了十多個手印，其中一個藥師如來印出現後，竟能維持十多分鐘，身心舒暢異常。有的手印在結成之先，會經過七次或二十一次的手勢旋轉。其中有一個手印出現時，眼前見到一片金光。但這絕對不是催眠，更不是夢境或幻覺，而是意識分明、清清楚楚地。

當然，正如在修持法的說明會中所聽到的，在我的周遭，各種各樣的音響都發生了，那些音響對我，雖覺得不習慣，但卻沒有厭煩刺耳的感覺。

經過一次體驗以後，何以能使正統的佛教僧侶，走進這樣一個旁門左道，原因是正因為正統的佛教之中，沒有這種神異顯著的捷徑可尋。

另外幾位外國比丘，初以為這是禪觀行的一種，當他們試了一次之後，除了在道場中見聞了種種的奇形怪狀和哭笑啼唱，什麼也未得到，

所以都掉頭走了。

我為了追究佛道甦生同志會和「正座觀法行」之間的關係，故又留了下來，參加了當天下午的座談會。

座談會中先由一位前面已說過的臨濟宗出身，並且修行了六年禪定的僧侶，報告他由信仰佛教，修習禪定，甚至吃過ＬＳＤ等數種求取神祕經驗的藥物，但均不能使他滿意，結果在偶然的機會中，接觸到了「正座觀法行」，才覺得找到了真正的修持法門。因在他的經驗中，過去的參禪，僅能感到生活的清苦和修持的謹嚴，卻未感到身心的愉快，那種修持生活枯燥而不見陽春白雪的生命氣息；雖然從公案和十牛圖的追索中，略知禪宗古德的心胸，但總覺得那和自己是兩回事。當他接觸到「正座觀法行」之後，則覺得常有和諸神佛菩薩之間直接交通的感受了，所以他以全心接受了這個行法。

接著他們的支援者，也是高野山派真言宗的一位大僧正，問我的感受如何？我把正座時發生的種種情形，告訴了他，他顯得極其高興地說：「有人坐了數月也不見一點異象，你在十分鐘之後，就發生了靈驗，畢竟是修持有素的比丘了。」後來知道我曾在臺灣的南部山中，閉關修持過五年多，他才說原來如此。於是一定要我在第三天的下午，主持這項座談會，希望我說一點在山中修持的經驗給他們參考。但他依舊肯定地說：「在今天，這個世界上，再沒有比這正座觀法行更好的修持方法了。」他承認在高野山學的密法，除了儀式和誦持，並不能立即見到成效，正座觀法行卻大不相同。

在我的追問下，他們便將一個叫作「大元密教」的新興教派說了出來，同時給了我幾冊這個教派所出的書籍。我仔細地研讀之後，對於這個佛道甦生同志會，越來越覺得和正統佛教的距離遠了起來，因為他們所要甦生的佛道，即是大元密教之道，大元密教卻是一個日本土產的神佛混雜的外道宗教，假如真的由大元密教代替了佛教，釋尊所創的佛教也就滅亡了。

五、大元密教

所謂大元密教，在日本各新興宗教之間，算得上晚起的一派。是由一個名叫小島大玄的商人，於突然間，對著一個來訪的婦人，兩手自然結成慈悲說法印，又結了法界定印，口中宣稱：「吾濟度汝等。」當時的小島大玄已五十多歲，在他以往的經歷中，據說僅是一名商人，和宗教了無關係，但在那位婦人面前，結了兩個手印並說了一句話，使得那名婦人和另一位同時在座的僧侶，都發覺小島大玄的相貌散發著金色的光芒，神祕莊嚴如神如佛，所以不期然而然地感激流淚，身不由己地向他一次又一次地合掌禮拜起來。這是發生於昭和二十七年（一九五二年）十月十五日午後二點的事。

此後的小島大玄，每晚於深夜二點，自然地起床，於寒冬之際，僅穿一件睡衣，端坐兩小時，許多的神佛菩薩，在他面前交互隱現，各各為他說法指點，如此連續達十四個晚上。以後，大約在一年之中，無數的神佛菩薩，均於夜間為他現相說法。他把這些教說，加以整理筆錄之後，竟然條理井然地構成了他的一家之說，雖有許多地方和正統的佛教相違，卻也有好多地方的名詞及涵義，和正統的佛教相同。

到了昭和二十九年八月十五日，小島大玄即以神示而設立了曼荼羅，開始了傳教的活動。他不承認與正統的佛教相應或相背，他以他的信仰是「神的親自教導」，是「神自己所說的祕密之教」，稱為大玄密教，他的根本主神是「大元太宗大神」，這尊大神是形成大宇宙的根本力量，是森羅萬象一切靈體的總合體，是大元的靈體。大神不是救世主，而是製造救世主的元靈，由萬靈神格化了的諸神佛菩薩，都是他的眷屬，所以，奉祀這尊「大御神」，便等於奉祀了一切的神佛菩薩。小島大玄本人，是神和人之間的媒介，但他本身即代表了根本大神的地位，而在人間開設了大元密教，他是教主，他是神，他也是佛。佛道甦生會的人，即以小島大玄的話，稱為「佛陀的話」。

其實，如要追查這個大元太宗大神的歷史背景，和中國的道教所稱太上元始天尊有關，早在日本的中世時代，即有以「大元神」為森羅萬象的根本元靈、為絕對最初的神，亦名大元尊神或虛無大元尊神，被信為宇宙的統一者，是神中之神。這不過是當時日本神道信仰的一種，但在目前出現的這個祕密教派，已參考了印度教、佛教、道教、基督教、回教等的觀念，所以看來似乎有些新鮮。他把一切的神佛菩薩，納之於大元神下，故也有統一一切宗教的企圖。

遺憾的是，站在正統佛教的立場，根本否認有個神中之神的宇宙大神，佛教的基本思想「緣生性空」，不把宇宙看作實有，也不以為宇宙本身有一個統一的神格之存在，一切現象的活動係基於眾生的業力而產生，所以佛教是無神論者。大元密教，充其量是個幻現於生死道中的外道教派而已。

正因為這是一個外道教派，它雖想把佛教置於大元密教之下，事實上也真的收納了正統的佛教僧侶的依附，但在理論上是不能為佛教所接受的。所以，由小島大玄所說的生死輪迴及涅槃等的觀念，和佛教是不相應的。他雖以《心經》作為每天必誦的無上教典，卻把四聖諦、八正道、十二因緣等的定義，做了歪曲的解釋。

當然，站在宗教的立場，我們不能一口否定大元密教的化世價值，更不能說那是騙局，像這樣的宗教現象，在世界各地的每一個時代都可能產生，但我們除了把它視作民間的低級信仰之外，不必用佛教的立場來衡量它。類此的宗教現象，在我們國內也經常會碰到，只因沒有重視它，甚至是被政府禁止活動而未抬起頭來。

六、佛道甦生的前途

我對於日本朋友們的懇切虔誠、精勤以赴的求道精神，實在感佩，然在「佛道」二字的定義上，仍不得不和他們展開辯論。日本人是相當坦誠的，凡被我指摘之處，他們無不點頭稱是。他們自己也覺得，要想把原有的正統佛教思想來配合大元密教的教義，是很難行得通的。比如真言宗的大日如來和大元密教的大元太宗大神之間的格位關係，是一呢？是二呢？實在不易辨別。

結果，我勸他們回到正統佛教的本位，來從事出家佛教的復興運動，也唯有如此，才有光明遠大的前途，否則，不過是背棄了佛教，投向外道的陣容，還談什麼佛道的甦生。他們聽了，也均頷首稱是，無奈他們對於大元密教的所謂「正座觀法行」已經入了迷；所以告訴我說，他們不能沒有那種修持的方法作為精神的依持，但他們將考慮在思想方面做更進一步的融會。其實，任其如何融會，外道畢竟仍是外道。因此，我在參加了三天之後，便回到了自己的住處。此行對我而言，並非

全無意義，至少使我領略了些神祕宗教的神祕經驗，也理解到了日本正統佛教僧侶的若干苦悶。

（一九七三年四月二十五日於東京，刊於《菩提樹》月刊二三六期）

日本宗教的過去和現在

一、新興的日本宗教之成因

數月前，讀到祖國寄來的幾種佛刊之中，對於日本的創價學會，刊出不少的文字，當時很想執筆把日蓮宗、日蓮正宗及創價學會的淵源和區別，加以說明和報導，但恐引起國內誤會和論戰，所以沒有動筆。

我目前在日蓮宗的立正大學大學院，所接觸的多是日蓮宗的著名學者，但他們從不批評其他宗派，也無意說服任何宗派的人變為日蓮宗的信徒。我的指導教授，也是立大的校長坂本幸男博士，就曾當著各國留學生的面宣稱：日蓮聖人生於距今七百四十八年前的鎌倉幕府時代，由於當時的人心，才有那種言論和行動，用以挽救時弊。假如他生於今天的日本，他的思想就可能不是這樣了。菩薩化世，應病與藥，因緣活用，不可執著。可見日蓮宗學者的態度，並無「折伏」的色彩。

現在，我也不想做糾正的文字，僅想就事實的資料所見，把日本宗教的時代動向，為國人做一概略的介紹。因為我國教界的人士，不論曾否到過日本，曾否在日本考察旅行，乃至留學數年的人，殊少介紹日本的近代佛教，有的勤奮而可佩的師友，雖已努力於日本近代佛教的注目，但是寫得恰如其分的，終究不多。其中最具代表性的一部鉅著，便是東初老人的《中日佛教交通史》，特以一章計三十八頁來介紹〈近代日本佛教研究之發展〉，關心日本近代佛教的人，均應一讀。

至於我，未來日本之前，看了若干日本佛教的文獻，便覺得自己對於日本佛教已知曉得不少；當我來了日本之後，發覺自己對於日本佛教的認識不過是一知半解而已。今天我在日本已住了二十個月，竟然發現自己對於日本佛教幾乎是一無所知了，因在我的書架上擺著很多日本近

代佛教的資料，大多僅在蒐集之時，翻檢了一遍大致的內容。那些內容以前是很陌生的，假如不準備加以整理和寫成介紹性的文字，它們對我可能永遠是陌生的事物了。

由這「不識廬山真面目，只緣身在此山中」的體驗，也使我聯想到佛門師友間經常掛在口邊的一句話來：「學佛一年，佛在眼前；信佛十年，佛在西天。」此話並非用來譏諷道心不增反退的，而是用來說明初入佛道的人，對於佛法略窺消息，便以為已見佛道的全貌，甚至以為自己業已成佛作祖。但當我們假以時日，真正地切實用功鑽尋之後，始知普通人成佛，要經歷三大阿僧祇劫的長時間中，廣作方便，增福修慧，行菩薩道，通過五十二個菩薩階位，最後方能成就悲智雙圓的佛果，所以要說自己未見佛、未成佛，若想現前見佛，最好的方便是求生西方極樂淨土，面見現在正在彼土現身說法的阿彌陀佛了。

因此，以我留日僅僅二十個月，並且我也不是以研究日本的近代佛教為主的，要我非常明朗地介紹日本的近代佛教，並不容易。

在國內教界，對日本佛教存有兩種偏差的看法：一種是全面肯定的，認為今日要談佛學或佛教的前途，除了向日本學習，便無他路可走，從佛教教義的學術化乃至寺院生活的世俗化，均抱著「捨此莫由」的一面倒的心理。另一種是卑視和反感的，認為日本佛教原來傳自中國，而其竟然數典忘祖，不但脫離了中國佛教的行解並重原則，甚至也藐視我們中國佛教的遺範宏規。

其實，前者屬於自我否定的自卑心理，後者則出於自我欣賞的自尊心理，兩者均非健康的現象。

事實上，佛教在印度，佛滅百多年後，即分裂為大眾部及上座部，此後南印、中印、西北印度的佛教也個別發展其特長。由印度經西域，再由西域傳至中國，西域佛教不全同於印度的，中國佛教也不同於西域的。可見，由於時代及地區的不同，佛教的外貌（事相）即因之而改變，那麼，中國佛教到了日本，即行變質，乃是必然之理。比如中國的天臺宗與密宗並不相攝相成。可是，日本的天臺始祖最澄傳教大師，他到中國期間，固然傳了天臺七祖的法統，卻也在善無畏及金剛智的法孫曉順阿闍梨座下受了密法灌頂，以致最澄返日之後，即以臺、密、禪、律四宗並傳而創天臺一派（參閱拙著《世界佛教通史》上冊四三五

頁）。因而，日本的天臺宗自始即與中國的不同。順便一提，國內佛刊抨擊的「日蓮宗」，便是由天臺宗徒分裂出來的。

日本佛教的演變，也有點像中國的佛教，經過漢魏兩晉南北朝的吸收翻譯，到了隋唐時代，即就中國本位文化的特色，發展成熟為中國型態的佛教。日本則自繼體天皇即位第十六年（西元五二二年，也就是我國梁武帝普通三年）始有佛教傳入，後來經過飛鳥時代（西元五四〇—七〇七年）、奈良時代（西元七一〇—七八四年）、平安時代（西元七九四—一一八五年）的流傳，到了鎌倉時代（西元一一八六—一三三三年），才真正地產生出以日本本國民情為主流的日本化的佛教。

首由天臺教徒源空法然上人（西元一一三三—一二一二年）脫離天臺宗而創「專修念佛」的淨土宗，但他尚是比丘；然而依源空之教專修念佛的另一位親鸞上人（西元一一七三—一二六二年），卻因被政府判處流刑的教難期間蓄了妻子，成了非僧非俗，自稱「愚禿」，他的代表作是《淨土真實教行證文類》，共六卷，自他五十二歲至七十五歲的二十年間，不斷地修訂，方告大成。因此，我在《世界佛教通史》上冊四六二頁，對這部書做過如此的評價：「一般人以為源空與親鸞的宗教思想，都很平易淺近。實則，他們在實踐方面果然極為平易，是所謂易行道。但其宗教的體系，絕不平易，乃係經過信解行證的思想歷程而產生的。所以，如果缺乏準備的知識，要想理解親鸞的這部大作，殊不容易。」親鸞雖有妻子，他自己也不以比丘身分自居，但他絕非沒有修證經驗的人，所以他能感化當時，影響後世者極深，他創的宗派便是淨土真宗。

稍後，又出了一位日蓮（西元一二二二—一二八二年），宗崇《法華經》，主倡「南無妙法蓮華經」，以代表釋尊的一代時教，並以唱誦經題為一切行持法門的最上法門。在此必須指出，佛教在中國，各宗派之間雖也時有法義之爭的論戰，但終未見訴之於武力或暴力的事例，然在日本，舊宗與新派之間往往會由於所見的不同，而糾結了政治的武力施以殘酷的迫害，或者參與地方的黨爭，利用地方武力對付異己的宗派。親鸞受迫害，日蓮也受迫害，尤其是日蓮的精神，在某些場合，倒有點像基督教的耶穌或回教的穆罕默德，往往激情奔放，不顧一切威勢權力的壓制，依舊宣揚他自己的主張。當然，也唯有真正有了宗教經驗的人才能如此，所不同者，日蓮終其一生，仍是比丘的本色，行頭陀行而仍博涉內外群籍，鑽究三藏，功力尤勤，我們從數百萬言的《日蓮聖

人御遺文》或《日蓮聖人全集》中看，他所注目的問題著實可觀，絕非一般的僧人可與之相比，他的確是一位行解並重，並且是確有所證的一位高僧，故在他的生涯之中，留下的神蹟傳說也不少。因此，我在日本走了一大半地方，日蓮之受崇拜，已出乎我意想的隆盛。在山梨縣的身延山，離開都市甚遠，由於該山是日蓮宗的大本山，因而繁榮起來，國家特闢一條命名為「身延線」的鐵路，直通該山腳下；在東京的池上，由於日蓮在該地入寂，如今也成了日蓮宗的第二聖地，故也特闢一條鐵路，命名為「池上線」。另在神奈川縣的鎌倉古都，日蓮宗的寺院有十多所，在伊豆半島的伊東地方，也有十多座日蓮宗寺院，本為日蓮被流配到該地服刑的，如今卻成了名勝，並在觀光巴士上可以聽到導遊的車掌小姐娓娓地講述日蓮的故事。到九州的福岡縣，在博多市的公園裡，也塑有一座高達數丈的日蓮銅像。據說當元朝發大軍攻打日本，在博多登陸，日蓮未去博多，博多的人卻見日蓮出現以暴風擊潰了元軍，所以該地也成了日蓮的聖跡所在。事實上，今天的日本，在七千二百三十三萬一千多人的佛教徒之中，屬於日蓮一系的，即佔了二千七百二十一萬四千多人；至於親鸞系下的則為一千三百零七萬九千多人，尚不及日蓮系的人數的一半。原因是日蓮比親鸞更像是日本人，日本人崇拜日本人，乃是理所當然的事。親鸞提倡專修念佛，念的是阿彌陀佛，原則與中國的淨土宗無異；日蓮主倡法華經題，與天臺宗的止觀法門的修持方法完全是兩回事，乃是他的新創，所以日蓮宗比起淨土真宗來，更加日本化。

日本新宗派的產生，和中國的大小乘十三個宗派的發生，其原因也不全相同，中國宗派的產生是由於各種經典或論典的專一發揚，或如禪宗之不立文字，教人直探各自的也是宇宙共同的本源性海。這與宗派間的教儀或教團生活的如法與否，不甚相干。但在日本，新宗派的出現，往往由於舊有宗派之與世俗的權勢結合，流於俗化及腐化，便有真正的宗教家出來，呼籲新的觀念及新的風氣，同時也批判舊的觀念及舊的風氣。正由於新舊交涉之際的矛盾衝突，新宗派的萌芽時期，必然會遭受到舊宗派的迫害，舊宗派在道德墮落、生活腐化之下，已不能恪守佛陀的遺教，所以往往出諸於卑劣的手段，糾結政治勢力來打擊新宗派的新人物。但是，像親鸞及日蓮等人，均因本身確有所證境界的宗教經驗，所以對其自身的信念極其堅固，不拒任何打擊犧牲，並且越挫越堅、越堅越奮，這就引起了一般大眾的同情和風從，因為宗教的信仰是不可用政治勢力來干涉的，否則，最後的失敗必然是利用政治勢力的一方，同

時，當一個新宗派受到政治權力的迫害之後，其對民間的吸引力也必急速上升，此正是所謂相反適相成的道理。

再者，當新的宗派勃起之後，舊的各宗派見到大勢已去，為了自求生存，必在各派的內部引起反省和改革，其結果，又是相反適相成。舊宗派促成了新宗派的興起，新宗派也推進了舊宗派的復活。因此，雖有新宗派的繼續出現，舊宗各派仍能繼續存在，縱然彼此之間有盛衰的不同，但到目前為止，日本自有佛教以來的諸宗派，尚未有一個滅亡的例子。

時間是毫不容情的，數百年前的新宗派，到了數百年後，照樣也成了舊宗派，也和所有的舊宗派一樣，道德墮落、生活靡爛漸漸地變成了一種風俗習慣，失去了維繫宗教情操的宗教信念。這是佛陀老早說過的世間相「諸行無常」的寫實。因此，在明治維新之後的日本，社會觀念及人民的思想均受到歐美的強烈影響，發現歐美的新宗教人物，大多紛紛脫離舊日的、專權的、腐敗的教會而各自獨立成派，乃至不信教會而自行對《聖經》崇拜，這一點對日本的若干宗教人物頗有啟發作用。再基於江戶時代德川幕府（西元一六〇〇—一八六七年）所遺下的所謂「檀家制度」的不合理，該一制度是為取締基督教徒藉教會的發展而行謀叛幕府，造成日本殖民地化的陰謀，而使全國人口均入寺院及神社的信徒組織之中，無異是扼殺了人民信仰宗教的自由。因此，站在新時代的日本本位立場而出現的神佛混合，或者以佛教為基礎的新興宗教，便如雨後春筍了。

二、主要的新興宗教

日本新宗教的形成，有三大歷史的背景：第一，是在江戶幕府末期，封建制度之腐蝕人民，民間自覺精神的反省，不敢形之於實力的抗爭，故潛之於民間信仰的整理與發展，以求身心的慰藉和救濟；到了明治初期，天皇即是神之化現的思想高揚，江戶以來形成的儒學勢力即為之下降，唯一神權的觀念及期求之熾盛；明治以後，在物質建設的現實生活方面，日本力求歐美化，以期改善現實的人類生活。由此三個因素的激盪，便產生了許多新的宗教信仰。但此三種因素，雖係日本的時代

產物，卻未必能與封建的日本政權相融，故在第二次大戰之前，各新宗教幾乎均曾受到政府的彈壓、取締、禁囚等所謂的「法難」。

各新宗教的創始人，大多均有各自的宗教經驗和宗教思想，所以，不論如何地受到政治權力的壓抑禁止，仍能不屈不撓，繼續他們的傳教活動。到了日本戰敗，美軍佔領期間，促使天皇自己宣布，他也是人而非神，同時也像美國一樣許可宗教信仰的自由發展，只要不是危害社會人心的淫祀魔說，凡是宗教團體均可受到法律的保障。例如昭和二十六年（西元一九五一年）政府公布了「宗教法人法」之後，遂有「新日本宗教團體聯合會」之成立。但此聯合會中，僅含有立正佼成會、ＰＬ教團、世界救世教、生長之家團教、唯神會、天崇教、修養團捧誠會、天真道等八個團體。此外尚有本教、園應教、三五教、天照皇大神宮教、天理教、人道光德教、金光教、黑住教、靈友會、孝道教團、佛立宗、法師會、妙智會、佛所護念會、妙道會、國柱會、創價學會等。若以它們源頭系統而言，大致可分作山岳信仰系、日蓮教系、真言密教系。但其不論那一教派，總會含有一點佛教的色素在內，正像中國的白蓮教、一貫道、先天、龍華、金幢各教派一樣。

現在，除了創價學會及立正佼成會以另節介紹之外，先來介紹幾個較為著名的新教派如下：

（一）天理教

此教的創立者，是一位女性，名叫中山みき（西元一七九八—一八八六年），出生於農村社會，十三歲時就嫁給了二十三歲的莊稼漢。當她四十一歲之際，兩個孩子相繼死亡，長男又患了惡疾，她便像當地其他的婦女一樣，去向山間的修道者祈願，那些修道者實際上就是神巫或靈媒，也可稱為巫女。中山みき由此而進入巫女之門，有時也代理巫女為人治病，終於也使她自己成了靈媒，但她也變成了精神異常的病人，使得夫家的經濟陷於困境。當她丈夫一死，她便放下家庭，一心致力於於神巫的工作了。

到了中山六十一歲之際，傳出了好多種咒術及符籙，協助農產、除病、驅蟲，乃至「無肥多收穫」的咒術等，這在農民群眾之中，非常受

歡迎，但到此時，仍未見有教義的理論，直到中山七十歲時，才用「數數歌」（一種歌詞之依次各節均帶有數字）的民歌形式，說出了她的宗教理念及宗教道德。唯其本係巫女，致在她七十六歲時，仍受到警察的取締，活到八十九歲才去世了。

由於中山みき在未成為靈媒之前，和淨土宗的信仰比較接近，同時加入了一些民間信仰的神鬼傳說，對於神佛的觀念並無明確的認識可言。但也因此而構成天理教的混雜信仰，信南無阿彌陀佛，信轉輪王，信中國民間信仰的十殿閻王，唯將十殿閻王名為十柱神，第十位名為轉輪王，由轉輪王改升為「天理王」，又為「天之將軍」，即以天理王作為她的信仰中心。又將「南無阿爾陀佛」六字各配十柱之王，成為六十花甲之數。此乃效法十干十二支的配合，也是受了當時日本民間信仰之以大日如來及藥師佛配置源助星及斯巴爾星的影響而成。

事實上，天理教發生於農民群中，也只流行於下層社會，若要追問其教理如何，實在已屬苛求。但由一位老巫女而能創立一派宗教門庭，當也不無有其價值，例如她在一五一三的數數歌中，說到：「道者，要愛惜期求，貪欲和高慢是塵埃污垢。」人類應當避免陰謀、瞋恨、怨懟，造成一個無病、無死、無怯弱的理想社會。此等訓語，並非無理。故其今日的信徒已達二百二十萬人，總部設於奈良縣山邊郡，並辦有天理大學。

天理教著重現世利益的安慰，主要可由其信徒之來源中發現，約有十分之七，是因求治病有驗而成了她的信徒。故其前途之不會遠大，乃為必然的結果。

（二）黑住教

黑住教與金光教，同在江戶幕府末葉（一百年前），出現於山陽地方，到了明治時代（西元一八六八—一九一二年），即與天理教等成為日本的神道系的新宗教。迄今已有一個半世紀的歷史了。

黑住教是以它的創教者黑住宗忠的姓氏得名。當黑住三十五歲時，患了嚴重的肺病，自覺死期將近，死後即成為神，並且立志要救世人的

病苦。於是在當年冬至的早晨，向正在由東方升起的太陽禮拜，虔誠之心使他體認到自己的生命，原和太陽及天照大神（日本的開國神）為一體的神祕經驗，由於宗教經驗的啟示，自覺已負有「天命直授」的靈力，不久便克服了他的病患，同時也開始了傳教的工作。

由於黑住宗忠原係一位鄉村的神官，所以他的信仰基礎便是他的神宮內所祀的天照大神、春日大神、八幡大神，最高者為天照大神，故其宣說天照大神的神德，基此神而為人類治病、開運的祈禱和咒術。這也就是黑住教之教義的表現成為現世利益的方法。他以為天照大神（即是太陽神）即是創造宇宙和生育萬物的神，人類便是此一大神的一部分。所以，凡人均應委賴於此神，禮拜旭日而吸取其陽氣，以此陽氣入腹之力達成人神合為一體，以健康自己的身心，繁榮各人的家業。

因在整個天照大神之神德的範圍之內，乃應遵守誠、無私、勤勉、感謝，並尊重既成的秩序。其實這些均係日本封建制度下的德目而已，故其對於當時封建的藩士以及既成的舊宗教間的衝突，未見尖銳化，倒是醫師、祈禱師及法華信仰（日蓮宗）的僧侶等，對黑住教的治病活動予以指控和非難。

這是在日本封建制度下成立的最後一個較大的教團，原則是「尊王」思想的產物，幕府末期，民間厭惡藩政，而起王政復古的運動。黑住教以天照大神為唯一神，結果有明治天皇的廢除幕府，因此，黑住創教不過是順應時流的一股神祕之風而已。正由於此，在明治初年，對於日本的「神道國教化」、「神道國民教化」之政策，黑住教的貢獻很大，所以它也是神道教派之中，從政府獲許獨立得最早的一個。它是封建制度的附產品，致到第二次大戰，日本投降以來，黑住教已不受新的潮流所重視，不得不設法改變方向了。但我相信，終將逃不出被自然汰除的命運。

（三）金光教

金光教與天理教、黑住教同屬於神道信仰者，尤其與黑住教的相似處最顯著者，乃為對於天皇制度的重建，所謂尊王攘夷的民眾教化方面，均有不少的汗馬之功。雖然，黑住教成立於西元一八一四年，天理

教成立於西元一八三四年，金光教成立於西元一八五九年，然而，到了明治五年（西元一八七二年），「黑住講社講義條目」始獲政府的公認，明治三三年金光教才被政府公認為獨立的宗教。所以金光教也僅是皇政復古的民間產物。

金光教的教祖，是自耕農出身的川手文治郎，當他四十二歲時，因患嚴重的扁桃腺炎，祈求金神治療，金神乃係陰陽道系的神，做著週期性的遊行人間，如果不知其遊行的方位而觸犯了它，它便成為你的惡神，否則便是保護人類的善神和大神。川手本來對於佛神均有深度的信心，但對此金神之可善可惡感到懷疑而苦惱。結果，通過神媒，解說了金神即是大地的祖神，是愛之神，是生之神，名為金光大神，信徒們對之稱為「金子大明神」，它生育大地，人類也皆是它的化育所成之「氏子」，相當基督之稱人類為神的子民。川手氏由於祈求金神，而理解了金神，並且將此信仰傳給了許多的人，所以得神之許可，也有了神的名號。他的信徒以中下層的農民為主，以治病、消災、農事問題之商量及個人困惱問題之開導，為其信仰的中心工作。故其目前的信眾，也不過十多萬人而已。

（四）ＰＬ教團

這個教派的名稱，用兩個羅馬字母代表，看來似乎是由近世西洋輸入的東西，實則不然。此乃由於明治維新後，歐美之風東襲，自由、民主、平等的口號，也被亞洲人所樂道。此一教團便用時髦的英語「真正的自由」(Perfect Liberty)的兩字的字頭為其名稱。

在我國的民國初期，有一位蔡元培先生，曾經發表過以藝術代替宗教的理論，此一構想之是否正確，姑且不論，蔡元培徒有言論而未見其實現，未免仍是紙上談兵而已，因為蔡氏並無計畫如何使得藝術形成宗教而取代宗教。然而，在我們東鄰的日本，已經有把宗教藝術化的工作做成了，這就是現在所要介紹的ＰＬ教團。

ＰＬ教團之成立，雖晚在昭和二十一年九月，但其源頭則為成立於大正元年（西元一九一二年）的「德光教」，德光教是由其教祖金田德光之名而得名，因為當時僅以大阪的商人群眾為對象，正好趕上第一次

世界大戰的好光景，為信徒們在買賣上的振作及身心上的病痛，向神祈願，故其亦為現世利益主義的小教派。因為金田德光，本為商人出身，他曾在高野山及葛城山等處修習密教，又曾向役君小角之流派者學習神教的驗道，所以他的宗教思想，也成了密教和神道的混合物。他以日本的天照大神為密宗的大日如來之顯現，這原係日本中古時代神佛合一思想的餘習，不足為奇，他則給予哲學理念將大日如來的化現者天照大神，視為宇宙的原理，森羅萬象的內在者，即是此一佛神合一的「大元靈」，它是一切的根源、大自然的靈力，人當對之禮拜祈禱，便受其加持呵護而得平安順利。

可是，到大正八年，由於五十七歲的金田德光之死而解體，他的弟子御木德一及御木德近父子兩人，便另組「人道教團」。從該教團共計二十一條的教訓之中，明白其仍以大日如來——天照大神——日神為其中心的信仰，且將教祖自身視為神人合一，體現神的神祕之力，視教祖為神的化身，代表神的權威。但此教團到了昭和十二年，由於日本政府走上了軍國主義路線，且以天皇為天照大神的神化，該教教祖之被視為神的化身，便觸犯了天皇的權威及天皇制度的一神信仰的觀念，故以「不敬」之罪遭受「法難」，並被指稱為淫祀。

然而，直到戰爭結束，第二代教祖御木德近，被釋放出獄之際，由於天皇不再是神，日本的社會及個人的精神生活均呈虛脫狀態，要求自由的空氣也極濃厚，到了昭和二十六年，漸次形成了「真自由教團」的ＰＬ，仍舊沿用人道教團的二十一條教訓。另外加入了時代的產物「一切均為世界之和平」，並以祈求世界之和平為其主要目標。

ＰＬ教團之成為藝術化的宗教，因其不像佛教及基督教之有重視「生死」問題，尤其不談「死後的世界」是如何，僅著重現實人間的美化，例如御木德近的隨筆集即以「人生是為藝術」題名。目前，該教的大本山所在地羽曳野地方，已被造成了類似中南美洲的新都市那樣地前衛派藝術化，混合各民族、各宗教、各時代的藝術設置，使你看了確能領會到「人生是為藝術」的意味。

ＰＬ教團也同所有其他的新興宗教教派一樣，沒有體系繁瑣的所謂神學，更沒有神學的註釋書，所以與其說它有關神的理論，倒不如說它尚有一些關於人的生活的理論。它以為一切均依神而存在，但要它說明神之存在及絕對性的理證，乃是沒有的。他們所信的「大元靈」，是現

世萬物的創造主，自然和人類均為神的藝術品，唯其神的藝術，須藉人的藝術之實踐而被表現出來。因此，人應專心一意地就著神旨而發揮個性，充實每天的生活，如此，便能從疾病、苦痛、災難之中解放出來，生活於真自由中，斯為藝術化的人生。

ＰＬ教團不贊成宗教的修煉，以為那是明確的迷信，但也不服從現代的科學，以為如果盲從科學，便又自陷於科學的迷信。

但此仍不出日本的民間信仰。日本崇拜天照大神，ＰＬ教團即以之化為大日如來，且視為法性真如，唯其另加一個「大元靈」的名稱。日本民族的神道，實即是祖宗崇拜，因此，ＰＬ教團訓誡信徒們：必須崇拜大元靈，禮敬金田德光、御木德一、御木德近等之教祖，也得崇拜各人自己的歷代祖靈。教主御木德近，乃是人神之間的大元靈的垂示，比之以報身的如來。又因日蓮宗盛行「法華曼荼羅」（以「南無妙法蓮華經」的經題作為本尊來崇拜），ＰＬ教團即由德近教主書寫「大元靈」三字作為曼荼羅。再因日蓮系的各派之專誦法華經題，淨土教系之專稱彌陀名號，ＰＬ教團則教信徒專唱「祖遂斷」三字（讀成「おゆしきり」），據研究おゆし就是老頭子（おゆじ），日本將老頭子視為四大可畏之物（雷、火、地震、老頭子）的一種。ＰＬ教團之念「祖遂斷」，旨在祈求斷絕盜賊、刀兵、病苦、困難等的可畏事物。

因為這個新教派倡導藝術的人生，且無繁瑣的神學問題，除了習俗的日常生活，也沒有特殊的宗教生活，所以頗能吸引四十歲以下的人們，若以該教的信徒來和佛教各既成宗教的信徒比較，平均年齡要年輕了好多。這也可以見出年輕的人缺乏思想的深度，所以寧願接受簡單的宗教信仰。

（五）大本教

大本教的教主，不過是一位沒有學問的寡婦而已，名叫出口直子，在明治二十五年，五十七歲之際，成為神媒（巫女），開始了她的傳教生涯。但是真正為大本教完成宗教型式的人，乃是這位寡婦最小一個女兒的養老女婿，名叫出口王仁三郎，當時被稱為上田喜三郎，教團成立之後又被尊稱為「瑞月聖師」。然其發展很快，至昭和二十七年信徒已

超過了十萬以上，一座七百八十九個榻榻米面積大的彌勒殿，也在那年落成。

大本教的本殿既是彌勒殿，其所信之本尊即是彌勒大神，又名為「艮之金神」，據大正六年出口真子在降神時所寫記載稱：「彌勒大神者，乃彌勒菩薩為做佛事而化現也，日出之大神者，為光明如來所化也。」故在王仁三郎的居室及庭園中，也供祀有觀音、地藏以及其他佛像。又說，佛教的諸佛、各宗教的諸神、世界一切的教典、一切宗教的偉人如釋迦、孔子、耶穌，皆是「木之花姬神」，也就是觀音大士的顯現。故在其「愛善苑信條」中說：「我們基於萬教同根的真理，大家應該共同協力為了實現萬民和樂的地上天國而來信奉。」

因此，大本教實是中國「三教同源」思想的繼續，今日有少數中國的新儒家學者，如唐君毅先生等，也在希望更進一步而使東西的儒、道、基督、釋氏之各大教化，相融並立而不相悖。但是，大本教的思想深度，遠不及中國的三教同源說，中國三教同源說者，則又始終未能形成為一個宗教。

（六）世界救世教

此一教派的教祖是岡田茂吉，原為大本教的信徒，故其仍有大本教的濃厚色彩。

自昭和十年一月成立「日本觀音教團」，昭和二十五年始更為現名。這個名稱即是模擬了基督教的彌賽亞(希伯來語Messiah)而來，所以又稱為彌賽亞教。但是，它的內容主體不是基督教，此從觀音教團的命名可以明白，不過，也非僅是觀世音菩薩的崇奉者，乃將觀音、彌勒、彌陀，乃至猶太教的耶和華(Jehovah)視同一體的東西方合璧的新宗教。此一教派的信徒，每天朝晚所讀誦的「天津祝詞」和「神言」，又與日本神社等的祝詞無甚出入，在其獨特創出的「善言美詞」之中，則謂：「唯敬世尊觀世音菩薩降臨此土，現為光明如來，化為應身彌勒，成為救世主（彌賽亞），滅百千大千三千世界的三毒，淨五濁，滿百千萬億一切眾生的大願，成光明常樂求劫不壞的十方世界，無五風十雨之不調順，無烈風吹響樹枝，彌勒出世，以無量無邊的大慈悲，降服天魔羅

剎，改變諸惡邪法，解脫夜叉龍神，諸善神佛，皆遂其志。」從而可知，此乃神佛混合的一種民間信仰，正像在中國的民間所謂三教（儒釋道）合一的信仰。該教的教祖岡田茂吉，自信他是「觀世音菩薩的代言人」，此乃學自猶太教的所謂「先知」的觀念，因此他畫了很多的觀音像，在其熱海地方的該教本部，即懸有岡田筆畫的大幅觀音像，故被該教視為聖物。這倒又使我想起了中國的理教，也是由中國民間信仰轉變成為純一的觀音信仰，但是世界救世教又加入了猶太教及日本本國的神道信仰的成分，就顯得相當的雜亂了。該教所倡的「地上天國」及「光明如來」，又是以前的大本教所使用的口號。

世界救世教的另一特色，就是稱為「淨靈」的一種神媒所用的方術。這種類似指壓療病法的技術，可能是岡田氏的獨創。他最初施行這種「神靈療法」的方術，是在昭和九年五月，不過，在此之前，已有一位從美國回到日本的鈴木美山氏，首先提倡「精神療法」，岡田氏即曾向其學習。不過岡田氏對於他的治病法非常自信，並且宣稱：「我的腹中有一顆直徑二寸的珠子，由此珠放射出無數的靈線，能以此來驅除生存於人體之水分中的毒菌，患者的疾病即被治好。」至於他的神術治病的盛行，乃在第二次大戰結束之後。唯其所謂「淨靈」，除以治病為主之外，尚能做到避免水火天災乃至解決農家的堆肥問題。真是神乎其神了。

（七）圓應教

這個教派的教祖是一位女子，名叫深田千代子（西元一八八七—一九二五年），於大正八年七月十六日，初在大阪成為神媒，此後即常有神的啟示由她傳出，同時輾轉移居於關西及北陸等各地，由於表現了治病、解惱以及災厄的預言等的神蹟，信從者日漸增加。但她死得很早，亡年僅三十九歲，由於她死後，被兵庫縣一個臨濟宗妙心寺派的寺院住持林誠道，為之取法名「圓應智覺大姊」，後來她的這個教派就被命名為「圓應教」了。但此教派之完成法定的手續，則是她的兒子深田長治（現任的管長）於昭和二十三年成了該教的第二代中心人物之後，到了昭和二十七年七月，始受文部省批准立案。所以這是日本新興宗教之中，屬於後起的一個。不過自從深田千代子死後，即由為她取法名的那位林誠道，設立「圓應修法會」，用以呼籲號召深田千代子在各地的信

徒，並且在林誠道自己住持的寺院附近建立圓應教的活動中心，故此從大正十四年起，直到完成宗教法人立案的二十七個年頭期間，均在臨濟宗妙心寺派的護羽之下，進行該教的創教活動而未受到什麼阻礙。當時，該教經過林誠道的修法會之後，在教義方面也強化了佛教的色彩，例如該教所用的「日課勤行文」之中，有「開經偈」及《心經》等，此與傳統的佛教並無改變。但是，在其「勤行文」的開頭，題名「感謝文」的內容，則有如此的思想：「誠惶誠恐地感戴天照皇大神、八百萬神、釋迦牟尼佛、三世十方諸佛之恩惠，圓應智覺大姊之靈導，並且守護我們的祖先。」其中天照皇大神及八百萬神，均係日本的神道信仰，可見此教是雜糅了神道教、佛教、祖先崇拜及神媒信仰而成的。故在其本部教會的祭壇中央，便是掛著天照大神的繪軸，右側掛的是日蓮宗的「南無妙法蓮華經」曼荼羅，左側懸的是釋迦世尊的畫像。然在該教的各地方支部教會中，又將天照大神、觀世音菩薩、阿彌陀如來配合起來奉祀，故其對於供奉的本尊像，尚無決斷性的定則可循。但在其教義上雖主張萬教一元之說，卻未見其將耶穌像及瑪麗亞像拿來供奉。同時在其教祖的言論之中，也未見有關於《新約》、《舊約》的引用。故其所謂萬教一致，僅是指的日本的民族神和佛教的佛菩薩的混合而已。

圓應教的「信者訓戒」第二條為：「一心接受教祖之靈導，堅守愛與誠，從事於靈能的發揮。」發揮靈能，乃是此教獨特的修行法，那是一種以催眠術及巫術混合施行，實際上無法見到也無從藉語文說明的法術，施法者首先進入神媒那樣的癇癲狀態，用一種特殊的音調向被施法者告誡一些關於行為及存心的規則，然後，被施法者便進入自我悔恨的心理狀態，並向神佛宣誓，悔改以往，但此受法的人，僅屬心理活動，並不用語言表達。因為這種修法的成功，須經相當的修煉，故在其教團之內，成功的人據說也僅極其少數。乍看其修法的奇異神蹟而被吸引成為其信者的力量，這倒與世界救世教的所謂「淨靈」之法的具有絕對的魅力者，可以相為匹敵了。

在人生行為的教訓方面，以「陰行」為其準則，深田千代子曾說：「一者我之行，雖我獨處時，亦勿使油斷。」（註）又說人的行為，像地下之水源暗流活動，人的力量全賴神佛之冥中加持，所以，不得有私利私欲之心，不存高慢不遜之情，要感謝他人，不發怒，不發牢騷。千代子又說：「藥物也是神佛的法器或道具。」所以圓應教的信徒不用藥物，應常用粗物，勿使神佛來處罰，應自守誠實，自受處罰。

這種宗教，不論從那個角度看，不過是民間信仰的一型，高級談不上，久遠和廣大也是不可能的。因此，縱然在日本，也僅在關西地區的大阪、京都、兵庫及四國地方流行該教，關東地區的東京、神奈川、千葉、埼玉等地，知道有此教派的人就非常少了。

註　、這是引用《涅槃經》卷二二的「持正念譬如持油鉢」的一個譬喻。經謂：「譬如世間，有諸大眾，滿二十五里，王勅一臣，持一油鉢，經由中過，莫令傾覆，若棄一滴，當斷汝命。復遣一人，拔刀在後，隨而怖之。臣受王教，盡心堅持，經歷爾所大眾中，雖見可意五欲等，心常念言：我若放逸，著彼邪欲，當棄所持，命不全濟。是人以是怖因緣故，乃至不棄一滴油。菩薩摩訶薩亦復如是，於生死中，不失念慧，以不失故，雖見五欲，心不貪著。」

（八）踊教

日本語為「踊リ宗教」，可以譯為跳躍的宗教或者是舞踊的宗教。它的本部在山口縣的田布施町，又名為「天照皇大神宮教」。在二十年前初創之際，它的本部不過是六個榻榻米大的五個房間的一家農舍，那就是該教教祖的家。教祖北村薩育，生於夏威夷，二十歲時（西元一九二〇年）回到日本，嫁給北村家的長男。在其玄關裡書寫著「天照皇大神宮教．建設神國．修煉精神道場本部」的大幅標語。唯其不像其他教派之有祭壇，故也沒有佛像，沒有敬神祈神時特用的敬語。唯於教主坐床的對面，掛有如下的祈禱詞：「天照皇大神宮，八百萬神，天下太平。全民上飲天地之靈，氣必將與住於神之國土者，六魂清淨。我身者六魂清淨，因為六魂清淨故，祈禱成為金輪。名妙法連結經！名妙法連結經！名妙法連結經！」

由此「祈禱詞」中可以明白，此教也是將神佛混淆著看的。同時，請勿以為該教另有一種叫作「妙法連結經」的經典，實則就是《法華經》，因為日本的讀音「蓮華」和「連結」相同。要知道該教教祖，乃是一位日本的小學教育也未受過的農婦。另稱「名妙法連結經」，「名」字在日本讀音，和「南無」相近，所以她把法華經題的唱誦誤寫成這麼一個形式，不足為奇。六根清淨的讀音，在日本與「六魂清淨」也是相同。但在該教本部，以後發表的所謂《生書》的北村薩育的言行錄之中，對此卻做了神祕的解釋。說什麼：「昭和十九年五月四日，神

在正式的神媒教祖腹中，對教祖說：『薩育大神，從今日起，名妙法連結經百句啦！』」因此又將此教的神稱為薩育大神。

該教教徒見面時，也用合掌禮，但在《生書》之中不稱合掌而名為「合正」，此兩字的日本讀音，又是相同。正誤原因當也與經題一樣。在觀念上也主張因果之說，但是「三生因果」而非「三世因果」。此教有一種獨特的儀式，名為「無我之舞」的舞踊，故被稱為「踊的宗教」。實則此在日本佛教史上，早已有過空也上人（西元？—九七三年）的「踊念佛」的先例，即是口中唱念阿彌陀佛的名號，伴之於身體的一種舞踊。

總之，該教是由一位神媒的農婦所創，因其引用了佛教名詞，又寫錯了這些名詞，後來將錯就錯，又為之做了神祕的解釋。對此功勞最大的人，當然是北村薩育，她在日本傳教，也因她生於夏威夷，故也去了好多次美國，為該教的教義做盡情的宣傳。北村本人也被視為薩育大神，稱為「活神」，她要將神國的天國淨土建立在地上。

昭和二十一年為該教神國紀元的元年，十六年之後，該教即擁有十五萬三千七百餘人的信徒，他們自稱為「同志」。自那以來又將近十年，人數的激增，當為意料中事。十年之前，日本國內即有它的支部教會一百九十二所，國外也建立了十六所。北村到處傳教，也到處設立分支部教會。此教雖無高尚的內容，但其能有如此熱忱的教祖，便有許多人們受其感動而加入該教。因此，該教的本部，十年前即花了兩億日圓的建築費，由名建築師丹下健三氏設計，完成了新穎偉大的修煉道場。

（九）三五教

這個教派，被日本學者稱之為「神佛的寶庫」，因為它的內容太複雜了。根據該教本部印發的小冊子的說明是這樣的：「三五之三，是指中國的世界紅卍字會、伊朗的伯哈教(Bahaism創於西元一八四四年)以及三五教的三教，五者，是指世界所有的宗教，大別為基督教、佛教、回教、道教、儒教的五教。將這三大教和五大宗教融合而表現出萬教歸一的意趣，故名為三五教。」

但其將「三五」二字讀成「阿那那依」，本為「麻柱」的古語讀音，據說「麻柱」能通神道，所以假之命名。如與其他日本的新興宗教之神佛混合，或者神、佛、基督之合一思想比較起來，三五教是最完備的宗教一元論者了。尤其網羅了中國的紅卍字會，並以林出尋賢為其顧問，又收取了伊朗的伯哈教，並曾邀請了該教主教及信者，招待到三五教的本部，故在宗教文化的交流方面有著積極的貢獻，並已召開了好多次「世界宗教者會議」。

在此須說明者，是紅卍字會及伯哈教。紅卍字會源於中國的下層社會，經過滿洲等地的培養而得勢成為一個宗教的型態，以「至聖先天老祖」為其本尊，又以基督、穆罕默德、釋迦、孔子、老子為其崇奉的陪尊，稱其道場為道院，以共計十二卷的《太乙北極真經》為其所依的教典，嚴格地規定了信者的道規及道務。此教本為一種神祕信仰的祕密結社，但在滿洲事變以及中日戰爭的蘆溝橋事變期間，教徒們挺身而出，掩埋戰歿者、救護戰病者、救濟戰場的難民，因此而受社會的讚揚。

再說伯哈教，乃由於西元一八四八年五月，預言者伯勃(Bab意為神之門，西元一八一九—一八五〇年）出現在波斯（現在的伊朗）的西拉拍市，此人的本名為Mirza Husayn Ali，他預言：「不久的將來，有體驗了神之聖靈的明德的領導者出現，融合世界的所有宗教，在此地上建立神的王國。」但他卻因此而觸怒了回教僧侶以及觸犯官憲，致被處死！至於伯勃所預言的領導者伯哈烏拉(Paha Ula)的出現，是在西元一八八六年四月，他自己宣稱即是融合世界所有宗教的領導者，結果也被波斯政府放逐出國，後來又被囚禁於麥卡要塞，終於囚死獄中。但是，由於伯哈烏拉留下了不少的教典，奠定了伯哈教的基礎，當他的兒子成為第二代領導者時，遊訪歐美各地，始將該教成為國際化的宗教。目前，伯哈教的信徒，在世界各地已擁有一百數十萬人之多。在其根本信條之中，有這樣的話：「人類是一樣的，各宗教的基礎是相同的，宗教是使人類合為一體的基礎！宗教能使科學與理性一致，男女平等。」從此可知伯哈教的出現，是由於猶太教及回教之間的世仇宿怨，源遠流長，冤冤相報，無有已時，均由教義方面的互不相容而造成，故有先知先覺的宗教家，挺身出來為之扭轉矯正。這與印度的錫克教的產生，頗為相似（請參閱中華書局出版拙著《比較宗教學》第六章第二節）。

我們從紅卍字會及伯哈教的宗旨，也就不難理解三五教的內容了，因其將自身和該二教並稱為三教，目的即在顯現它和該二教同樣是世界

宗教的大同主義者。三五教的教主是一位名叫中野與之助的人物。若將宗教視界做衡量，以上的各新興宗教中，當然以三五教最為開朗，作為庶民信仰的宗教而言，當不無有其可取之處，但要講到高深博大，對於這些新的宗教來說，就未免要求過高了。

三、日本佛教的現勢統計

首先，在未介紹日蓮宗系的新興教團之前，把日本佛教現有各派系的名目、人數、寺院、傳教師數字，做一概略的介紹如次。

（一）天臺宗系

1.天臺宗（本宗）：六十萬三千四百七十人。

2.和宗：二百零一萬五千五百五十人。

3.念法真教：四十二萬九千三百零六人。

4.孝道教團：三十六萬五千九百二十人。

其他尚有十七派，共計二十一派，總人數為四百五十四萬五千四百四十三人。其中包括傳教師一萬四千一百零五人，內有四千六百零八名女性教師。寺院、教會、佈教所共為九千三百五十八所。

（二）真言宗系

1.高野山真言宗：五百四十三萬三千九百人。

2.真言宗智山派：一百一十七萬三千八百二十四人。

3.真言宗醍醐派：七十二萬八千七百零五人。

4.中山身語正宗：五十六萬六千六百六十人。

5.觀音宗：四十八萬八千人。

6.信貴山真言宗：四十五萬五千二百三十人。

7.真言宗豐山派：二十五萬五千零八十六人。

8.真言宗大覺寺派：二十八萬九千二百二十人。

其他尚有四十派，共計四十八派，一千一百七十四萬八千四百二十三人。其中包括傳教師二萬三千九百四十六人，其中女性教師佔四千六百六十九人。總計有寺院、教會、佈教所一萬八千零九十三座。

（三）淨土宗系

1.淨土宗：三百五十八萬七千八百六十四人。

2.淨土真宗大谷派：六百七十一萬零四百六十九人。

3.淨土真宗本願寺派：六百三十六萬八千七百四十二人。

4.黑谷淨土宗：四十萬零四百人。

此外尚有二十一派，共為二十五派，一千八百四十五萬九千二百六十九人。傳教師四萬三千一百二十三人，內有女性教師三千零五十四人。寺院、教會、佈教所共計三萬一千六百零八所。

（四）禪宗系

1.曹洞宗：五百四十七萬八千二百零一人，寺院一萬四千六百九十六座，僧侶教師數字為一萬五千八百五十八名，內有女性一千四百一十人。

2.臨濟宗妙心寺派：一百七十五萬七千四百五十人。寺院三千四百三十五座，教會七個。

3.臨濟宗方廣寺派：五十八萬八千九百人。

4.臨濟宗大德寺派：五萬五千九百人。

5.臨濟宗建長寺派：八萬九千零二十八人。

6.臨濟宗圓覺寺派：十五萬九千七百人。

7.臨濟宗佛通寺派：十五萬零三百八十人。

8.黃檗宗：十八萬人，寺院四百七十八座，傳教師三百九十人，內含女性二十六人。

其餘尚有十五派，總計二十三個派別，八百九十一萬零七人，內含傳教師二萬二千三百四十四人，內有女性二千一百二十三人，禪宗各派，以曹洞宗的女性教師人數佔第一位。寺院、教會、佈教所共為二萬一千二百所。

（五）律宗

一萬一千八百七十八人，寺院二十四座，教會十三所。教師六十五人，沒有女性教師。

（六）真言律宗

四十萬零六千五百人，寺院八十三座，教會一所。傳教師九十九人，其中有十一位是女性。

（七）法相宗

三萬四千零六十四人，寺院三十七所，教會五十七個。教師五百二十七人，其中一百四十六人為女性。

（八）華嚴宗

九萬九千八百八十五人，寺院四十八座，教會二十八處，佈教所八十八個，總計一百六十四座。教師七百六十七人，其中三百八十九人是女性。

（九）聖德宗

即是奈良的法隆寺派，本為法相宗，到了戰後，由現任的管長脫離了法相宗而獨立成立為聖德宗，信徒一萬二千零三十三人。教師二十七人，中有八位是女性。寺院二十四座。

（一〇）不動宗

七十二萬八千四百一十二人。教師二百五十四位，含女性百名。寺院二十座，教會三十三處，計五十三所道場。

（一一）日蓮宗系

1. 日蓮宗：此為日蓮聖人所創的正統日蓮宗，二十五萬人。教師六千三百四十七人，含有四百六十位女性，寺院四千三百一十一座，教會三百四十九處，佈教所二百九十一所，共計四千九百五十一個道場。

2.日蓮正宗：這便是為創價學會及公明黨所依附的一個舊派的新宗，等到後面再為詳細說明。人數達一千五百四十六萬七千三百九十名，專職的傳教師卻只有二百八十九人，其中僅有一位是女性教師。寺院也僅二百九十二座，教會九處。這是真的日蓮正宗的傳教師或僧侶，至於創價學會，卻另有組織系統的，不過假借日蓮正宗之名而行罷了。

3.法華宗（本門流）：三十五萬五千三百八十二人，傳教師六百三十二人，內有一百零五人為女性。有寺院三百五十一座，教會一百四十二處，共計四百九十三所。

4.本門法華宗：二十六萬五千八百三十人，傳教師四百一十六人，內有一百四十三人為女性。寺院一百零九座，教會三處。

5.中山妙宗：五十五萬五千七百五十人，傳教師三百八十二人，中有一百三十九人為女性。寺院十八座，教會八處，佈教所二百七十九所，共計三百零五個道場。

6.大乘教：五十三萬六千三百五十三人，傳教師二千一百零八人，女性佔九百三十四人。寺院一座，教會五十三處，佈教所四百九十六個，共計五百五十個道場。

7.本門佛立宗：二十二萬六千六百五十一人，傳教師六百六十九人，中有八人是女性。寺院二百三十九座，教會十八處，佈教所七所。

8.靈友會教團：四百二十萬一千四百八十二人，傳教師一千九百六十四人，女性佔五百五十一人。但它的教團道場，僅有三處教會為其中心，既無寺院也無佈教所。

9.妙道會教團：十五萬四千九百七十八人，傳教師三百四十八人，女性超過半數，佔二百一十人。教會四處，佈教所三百三十所。

10.妙智會教團：六十六萬四千五百四十八人，傳教師一千三百六十九人，女性也超過半數，佔六百九十人。教會五處，佈

教所五百五十七所，共為五百六十二座道場。

11.佛所護念會教團：八十四萬九千三百八十七人，傳教師三千七百五十七名，女性佔大半以上為二千零四十一名。教會四處，佈教所二千二百二十二所。法師會教團：十四萬零三百一十二人，傳教師三百一十八人，中含女性一百八十八人。教會一處，佈教所五百五十一所。

12.立正佼成會：二百九十五萬零一百五十人，傳教師一千六百二十二人，內含女性一千一百二十人。教會二十所，佈教所一百七十三所。

此外尚有二十四個支派，共計三十七派，二千七百二十一萬四千六百零六人。傳教師二萬二千九百九十人，中有女性教師七千七百五十四人。寺院五千九百零二座，教會一千零八處，佈教所五千六百九十一所，共計一萬二千六百零一個道場。

此外，以支派數字而言，真言宗系佔第一位，計四十八派；日蓮宗系佔第二位，計三十七派；淨土宗系佔第三位，計二十五派。以總人數而言，日蓮宗系佔第一位，計二千七百二十一萬餘人；淨土宗系佔第二位，計一千八百四十五萬九千餘人；真言宗系佔第三位，計一千一百七十四萬八千餘人。以傳教師人數而言，淨土宗系佔第一位，計四萬三千一百餘名；真言宗系佔第二位，計二萬三千九百多名；日蓮宗系佔第三位，計二萬二千九百多人；其次為禪宗系，計二萬二千三百多人。若以道場的數字而言，淨土宗系佔第一位，計三萬一千六百多所；禪宗系佔第二位，計二萬一千二百所；真言宗系佔第三位，計一萬八千餘所；日蓮宗系佔第四位，計一萬二千六百餘所。

從此統計數字的介紹，我們可以明白，今天日本的佛教大勢，乃是左右在日蓮、淨土、真言、禪宗的四大派系之下。

尤其日蓮一系，已執日本佛教之牛耳，日蓮系下的新興教派，甚至不以道場的數字及專職的傳教師數字見長，它的影響力及化導力，卻超過了其他以道場數字及傳教師數字見著的派系。

由此可以想見，今天正在活動於人群大眾之間的日本佛教，並不依賴寺院的、專職的傳教師為主，而是和大眾打成了一片的信仰者的本

身，各人皆負起了傳揚佛法並使佛法成為現實生活化的責任。

四、日蓮宗系的新興教團

日蓮宗的大肆活躍於今天的日本，如上所說，並非以正統的日蓮宗為主流，乃以日蓮系下的新教派作為主幹，但他既出於日蓮系下，必然是因日蓮的精神最像日本人，也因日蓮富於創革的性格，所以繼承日蓮系統而使日本佛教走上革新的道路。至於這條革新的道路是否正確？是否也能適合今日世界的其他各國的民族背景和時候環境？當然是個極大的問題。

由於既成宗派的寺院固守，以及其他原因（有時間的話，我將把日本舊有佛教各宗的教勢逆轉的原因，寫一專文報導），脫離了現實社會的人群大眾，故有新宗教的紛紛出現。日本的新宗教，大別可分為新神道運動者，以及新佛教運動者的兩大流（在昭和二十六年，即西元一九五一年申請宗教法人登記的新宗教團體，達兩百多個），前面介紹的九個教派，是屬於新神道運動的較大者。現在要介紹新佛教運動的新教派了。若以活動的勢力強弱而分次第，則以《法華經》系統，主要是日蓮系統的佔首位，由日蓮宗分出了「國柱會」、「正法會」、「本化妙宗連盟」，另外尚有三大流，到以下介紹。其次是天臺宗系統，出了「念法真教」（現有信徒四十二萬以上）、「孝道教團」等。再次是真言宗系統，出現了「解脫會」（現有十三萬三千多名信徒）、「真如苑」（現有十四萬人）等。又次為禪宗系統，出現了「一畑藥師教團」（九萬四千餘人）、「洗心教團」（三萬二千餘人）、「如來教」（三萬二千餘人）等。最後是淨土宗系統，出現了「佛教真宗」（三千二百人）等。此等新興的佛教教派，和既成佛教（係指成長於奈良及鎌倉時代的各宗派）的最顯著不同點，便是無不置重心於現實人間的幸福的追求與鼓舞，所以將佛教信仰和實踐，付之於每一個信徒的現實生活，不再仰求寺院僧侶的代為祈福。實則，正由於日本的寺院僧侶，公開地蓄妻生子和不拒肉食之後，已和一般的俗人無異，故致失去了一般信徒的向心和信心。但是，那些新興的各佛教教派，究竟算不算是正統的佛教？能不能被視為是由根本佛教的源頭承繼下來的？甚至是不是可以稱為佛教，在日本的學者之中，即使對此最有研究的人，也不敢斷然地肯定或否定，因為它們相當複雜，變化多端，真有令人眼花撩亂之感。

然從大致上說，這些新的佛教教派，有的是由既成宗派之下分裂出來，大多數則是在其自創一派之後，再引用既成佛教之中某派的宗祖，作為其崇拜的對象，卻不從屬於該宗的既成教團。在今天的日本佛教界，最引人注目的新教派，是屬於日蓮宗系，所以本節選定日蓮系的新教派作為標本，向讀者介紹。

日蓮系下的新教派，大致又可分為三大主流：

（一）身延山的日蓮宗系

以「靈友會」為主，後來又由「靈友會」分裂出了「孝道教團」（此一教派分裂出來之後，即歸比叡山的天臺宗系，脫離了日蓮系）、「立正佼成會」、「佛所護念會」、「法師會」、「妙智會」、「妙道會」、「正義會」、「思親會」、「大慧會」、「大慈會」、「希心會」等十多個新教派。身延山是日蓮聖人曾經住了九年，並且是日蓮的埋骨之所，今為日蓮宗的總本山，有機會當以另文介紹。但是此處所謂身延山的日蓮宗系，並不意味著靈友會等的新教派是由身延山的日蓮宗分裂或脫離而來，也不是說這些教派是受到身延山的許可而創立的，不過是在靈友會等方面，自以日蓮聖人為其宗祖，予以崇拜，並去身延山參禮而已。

（二）富士山的大石寺系

此即是日蓮正宗的一系，所謂日蓮正宗，乃是日蓮門下六位大弟子（稱為六老僧）之一的日興（西元一二四六—一三三二年）所創。本來在日蓮臨終前所選六人，均在身延山守墓，後來，其中的日興，因與身延山的護法檀越主不和，便離開身延山而到富士山創建大石寺，並以主張「本勝迹劣」成立一派。明治五年，法令一宗一管長制度實行時，稱為日蓮宗興門派；明治三十二年，改名為日蓮宗本門宗；明治三十三年，再改名日蓮宗富士派；到了大正二年，始改成現名日蓮正宗。以大石寺為總本山，下轄二百餘座末寺。從歷史上看，此派不算新派，但是由於此派派祖日興所主張的「本勝迹劣」等的思想，深受創價學會的欣

賞，因此為其依附利用，創價學會也把大石寺視作總本山了。但在組織上，依然各自分立，例如大石寺日蓮正宗的現任管長為僧侶細井日達，大石寺創價學會的現任會長乃是池田大作，名同實不同。

（三）本門法華宗系

此派的派祖是日隆（西元一三八四—一四六四年），所謂本門法華宗，即是將二十八品的《法華經》，判為迹門和本門的兩大部分，並以天臺智者的思想是迹門，日隆專弘《法華經》本門的由〈從地涌出品〉至〈囑累品〉的八品，故到明治九年，獨立一派時，稱為「日蓮宗八品派」，明治三十一年，始改為「本門法華系」。由此派開出的新教派，則有「本門佛立宗」、「日蓮主義佛立講」、「在家日蓮宗淨風會」、「本派日蓮宗」、「日蓮法華宗」、「本門經王宗」等。其中當以根本宗派的本門法華宗較盛，也僅二十六萬五千八百多人；新派中則以本門佛立宗最盛，據說現有信徒二十萬世帶（戶口），約四十八萬餘人；在家日蓮宗淨風會，不過二萬四千多人；日蓮主義佛立講，僅得二千餘人。因此，若以活動的力量而言，比起前面兩流的上百萬上千萬的信眾數字來，這一流是不足輕重了。但要講到日蓮宗系在近代作為新興教派的發端，仍得先從「佛立講」說起，其次再說靈友會等各教團。

1佛立講

佛立講的成立，使日蓮教系進入了新時代的歷程的第一步。佛立講的開祖是長松日扇（西元一八一九—一八九〇年），最初宣傳他的信仰，是在西元一八五七年於他的故鄉京都的蛸藥師地方。據說長松日扇自幼即善書畫，十七歲時學日本的國學（古典學）及歌道（和歌學），嗣後在他佈教之中，這兩門學問給他幫助不少，事實上他也遺下了數千首自作的和歌。他雖出生於淨土宗的家庭，但卻與日蓮系的日隆有緣，二十九歲時便到日隆系的本能寺，讀了日隆的遺著，旋於三十二歲那年，在淡路的隆泉寺出了家受了戒。但他的信仰，不在於為求治病，因他自幼喪父，對於淨土及禪深感親切，並在能勢地方做了一週間的歌唱修行，得到了他的宗教經驗。出家後經五年的修行自勵，三十八歲時，

便在他的故鄉一個名叫谷川七淺的信徒家裡，開演了他的本門佛立講。那時聽眾，不過四人（七淺夫婦和七淺的下人）而已。後來，他的對象是以德川幕府末期的京都及大阪地方的商人及手工業者做基礎，展開了他的宗教活動。但是，他也和所有的新宗教者一樣，遭到了「法難」，因其信仰的特徵之一的「謗法掃除」之受到誤解，故在開講後第十年（西元一八六八年），即被明治政府逮捕入獄，後來他有「三度入獄，八處驅逐」的慨嘆，但終未能動搖他的傳教信念。

至於佛立講的主要特徵，大致如次：

第一，教義方面的特徵：要理解佛立講，必須先理解日蓮。日蓮出現於日本的中世時代，當時日本的神祇信仰相當複雜，日蓮卻斷然地站在「《法華經》一乘主義」的立場，排擊「雜亂勸請」的神祇崇拜，折伏「邪宗」，乃至說出了「念佛者無間地獄業，禪宗天魔所為，真言亡國之惡，律宗國賊妄說」等激越的話，目的是在一心宗奉法華的純淨化，所以日蓮是一位不妥協、不盲從、不附和時流的宗教家。長松日扇便繼承了這一精神，而主張「謗法掃除」，此後的創價學會，也是這一精神的極端發揚者，對於神道系的「邪宗」以及佛教系的既成教團，不顧一切地加以攻擊與折伏，以證明其信仰之純一和實踐之一貫。佛立講主張將佛教系的諸天神像及菩薩像送出佛殿，禁止禮拜佛像、佛畫，命令燒卻神龕、神位、神具，因此而招致當時通俗信仰者的強烈抵抗，被禁止天主教宣傳活動的當時政府視作天主教徒關了起來，到了昭和初期，又被軍國主義的日本政府強迫他成為神社的信徒，但他忍受了最大的痛苦之後，依然奉行他的信仰。因此而在長時間的歷練之中，也吸收了不少的信徒。

第二，信仰方面的最大特徵：是「唱題行」的徹底奉行。這也是作為日蓮系信仰的當然結果，因在日蓮以為佛法的修持，若捨唱念「南無妙法蓮華經」的經題之外，別無更好的捷徑。日扇雖沿日蓮的路線走，但在讀誦《法華經》時，卻主張只誦〈神力品〉的一節，所以日扇的信仰，乃是走向在家主義的路線了，因為他使法華信仰更進一步的單純化了。

第三，對現世利益鼓吹的特徵：關心現世利益，乃是此後其他日蓮系新教團的共同特徵，但是日扇做了這一特徵的先驅者。因在佛立講的理論，主張「理證」、「文證」、「現證」的三階段。現證即是以現世

的利益，促使末法時代的惡人，走進《法華經》信仰的發心之門，用以證實《法華經》的真實不虛，所以又分初心、中心、後心的三個層次進入法華信心的決定階段。此乃由於進入佛立講信仰的大眾，初多為了現世利益的目的而來，例如包圍著他的京都、大阪、神戶等地的商人及手工業者，除了為求現世利益，很少是為了信仰而信仰的。因此，他也為人治病，乃是用的供於佛前的淨水。由於這種現世利益的鼓吹，便使他也像天理教、黑住教、金光教等一般，很快地獲得了不少的信徒。

第四，佈教方面的特徵：這是使得日蓮宗走向在家主義的又一創發。日扇本人雖是在法華宗寺院出了家的僧侶，但他自己卻努力於僧俗一體的教團活動。他在廣大的民間，積極地組織不固定的講社，也就是把佈教的場所從以前的寺院中遷出來，分散到信者們自己的家中去，這種稱為「御講」的方式，乃是極其別致而且收效廣大的佈教活動。不過，此在以前，淨土真宗的蓮如（西元一四一五—一四九九年）的門徒集團，已經用過一種名叫「法座」的方式。日扇適時應用，又為此後的靈友會及立正佼成會開了先風。佛立講的「御講」或「法座」為中心的佈教方式，促使每一位信徒均能自發地積極地參加活動，並且訓練自己成為虔敬的信徒，也成為接引初信者的傳教師，以此比起寺院中心及僧侶中心的既成各宗信徒，在宗教的情緒、精神的團結及信心的強固方面，無疑是好得多了。

另有一個特徵，便是「助行」的強調：「講」屬於正行，「唱題」稱為助行。常常為了消災除病，數人乃至數十人聚集一堂，敲擊木魚，齊聲唱念法華經題，往往日以繼夜、夜以繼日地做著集體修行。

正由於日扇本人是僧侶，他的教團雖走在家主義路線，仍許有僧侶（教務員——辦理教團行政的人員）的存在。這一特色，後來也為靈友會、立正佼成會、創價學會等各大新興佛教教派所採用。

2靈友會

前面介紹的佛立講，發生於江戶幕府末年的京都，漸次普及於全國，但是，作為日蓮宗系新興教派之雄者，乃是起於大正之末的東京一隅，迄昭和之後，始大肆發展，然在佛立講到靈友會的這段時期中，尚

有田中智學（西元一八六一—一九三九年）的「國柱會」（田中於明治十四年，脫離日蓮宗僧籍，主倡在家佛教，明治十七年成立「立正安國會」，大正三年改為現名），以及本多日生的「顯本法華」的運動，活躍於其間，因此，靈友會的創始人久保角太郎，也是經過了此兩教派的媒介或信仰而成立為他自己的靈友會。此也正如佼成會的庭野日敬，也是經歷了國柱會及靈友會，才創出自己的新派。所以，田中智學及本多日生，在近代日本佛教史上也頗受重視。

大正及昭和之間出現的新宗教，似乎有一個相同的模式，那就是由女性擔任神媒的職務，由男性負起教團組織和教義理論的責任。例如大本教的出口ナオ與王仁三郎，靈友會的小谷キミ和久保角太郎，佼成會的長沼妙佼和庭野日敬，都是在一男一女的相互配合之下，站上了教祖的位置，但他們除了宗教的合作之外，均非夫妻關係。

靈友會的久保角太郎，生於千葉縣的小湊地方，後至東京，跟一位經常出入於宮內省的工匠做學徒，他認真地學精了這項手藝，便被當時一位擔任著「宗秩寮總裁」職務的仙石子爵看中了，使他做了同姓本家老久保家的養子，也使他最初接觸到了法華信仰。此後又接觸到門跡村尼雲公，這是仙石給他的機會，因為仙石就是國家主義中心的「國柱會」系統的信奉者，村尼雲公是當時的會長。角太郎進入了法華信仰的生活圈中，因和他原來的宗教環境不同，在他內心不免產生一種複雜的感受，結果又有一位叫作西田俊藏的奇異人物，使他確定了法華信仰的基礎和熱忱。

角太郎和靈友會的另一女性教祖之最初配合搭檔，是在若月チセ於中山法華經寺，組成的「行者修行」於大正十四年解散之後，便物色到了他的二嫂，那就是小谷キミ的和他合作，使他完成了發展靈友會的第一步。

小谷キミ生於神奈川縣三浦郡的一個貧農之家，十七歲時即與一個漁夫結婚，不久夫死，她便到了東京，輾轉謀生，結果在二十五歲那年，又給一個比她大了十五歲並且已有三個孩子的男子做填房，那個男子便是角太郎的二哥，他給小谷家做了養子，所以叫作小谷安吉，在東京的本鄉地方，經營低級旅館，後來因為安吉生病而使キミ和角太郎見面，同時也就成了法華的信仰者。

角太郎的法華信仰的形成，開端於中山法華經寺的「行者修行」，那是一種民間信仰，所謂薩滿的神鬼迷信和日蓮宗末端，如田中智學及本多日生之流的信仰型態的結合。因為這些信仰者星散於東京各地，靈友會便像星群之中的月亮，迅速地成長為光芒四射的新月。甚至有些日蓮宗等各既成教團的分子，也加入了角太郎和小谷キミ的靈友會。這個宗教之所以命名為「靈友會」，原因在於強調對於各自祖靈的崇拜供養。這是從日本神社信仰的歷代英靈的祖神崇拜而來，也是民間鬼神信仰的另一姿態，它之不同於以前的民間迷信者，便是一邊不放棄祖靈供養的要求，同時鼓勵依據《法華經》的教義，對於菩薩道的實踐。這也正是靈友會的高明處，投合日本的民族性，同時更深一層地探求佛法救世的根源。祖靈崇拜是民間的固有風俗，菩薩道的實踐又是著重於社會現實利益的謀求，所以走上了大眾化、世俗化的宗教路線。後來由這系統分裂出來的各宗派，也都共同採取此種方式，例如立正佼成會，直到現在依然遵守著靈友會的這個路線。

靈友會的另一特色，乃是舉出日蓮的〈立正安國論〉等對於國家保衛的遺著，加以宣揚奉行，這在天皇制國家的日本而言，非常適切，以天皇為中心而期待並促成「常寂光土」的在現實的人間實現，這種思想，尤其在明治天皇的「神政復古」的希望之後，使得當時的軍人、官吏和都市的中層人士，投入了靈友會。再從目前靈友會本部的莊嚴的彌勒看來，可知該教派對於將來人間成佛的彌勒的盼望，是如何的殷切。彌勒是誰？便是天皇的本尊，彌勒下生，世界即有仁王以正法治國。若退到此一理想的背後，窺視靈友會的心理，不過是將國家主義及家族祖靈崇拜的佛教化或美妙化而已。

靈友會創始於大正十四年，但在中日戰爭期間，信徒激增，終戰後不久，即擁有三百萬人以上，可以看出，它乃是以日本的軍國主義、國家主義、天皇政制做其精神的後盾之下，成長出來的佛教新宗。但是，正在其長足進展的時期，內部便產生了分裂現象，大多是由該會的各地區支部長宣布脫離該會，另行自創教團。例如昭和十年，分出了孝道教團；十一年靈照會獨立；十三年思親會脫離母會；同年又分出了立正佼成會；昭和二十五年則有法師會教團、大慧會教團、妙智會教團、佛所護念會教團等的獨立；二十六年又有妙道會教團、正義會教團等離開母會而自立門戶。

其中原因何在？乃因靈友會的信仰，除了套用日蓮宗的東西和利用天皇政制及國家主義作為背景之外，別無特長，所以誰都可以自立一派。同時，到了第二次大戰終結之後，民主思想抬頭，崇美之風高揚，美國的基督教徒均可擺脫所屬教會，另行開創一個新的教會，日本的神佛兩系當然也可以模仿著做的。

現在再將靈友會中脫離而來的幾個教派，簡要地做一介紹如下。

3孝道教團

此一新教派的創始人是出生於關東茨城縣的岡野正道（西元一八九九—？年），十九歲時他到同為關東地區的埼玉縣天臺宗派下的星野山無量壽寺出家，這是他與日本天臺宗思想的結合，後來又參加了靈友會，接觸到了日蓮精神，以及祖靈崇奉的民間信仰，這便使他構成以天臺宗為立場、以靈友會為橋樑的新教派的理想。終於在昭和十年岡野正道三十六歲時，脫離靈友會，自創天臺宗系的在家佛教教團。但他仍舊極端重視靈友會主張的祖靈崇拜，且以為人的佛教，首應實踐尊祖的孝道，這也正是「孝道教團」之稱為「孝道」的原因。靈友會淵源於佛立講，佛立講導源於日蓮宗，日蓮本人曾經參學於天臺宗的比叡山，日蓮以《法華經》為其皈宗的極致，天臺宗也以《法華經》為根本教典。到了岡野正道，接受日蓮宗系靈友會的新方式，回過頭來再肯定天臺宗的教義，倡導其所謂「事理平衡」的一派，既受新風氣的洗禮，也受老傳統的沐浴，兩方受惠，真可算得極穩當的一條路線。因此，於昭和二十七年，自比叡山延曆寺，請到由最澄傳教大師（西元七六六—八二二年）在中國帶回日本的佛舍利，供奉於橫濱市的孝道山。昭和三十五年，又從比叡山請到了係由最澄傳教大師親自點燃的「不滅之法燈」，據說此燈一直點了一千七百餘年，未嘗熄滅，現在傳給了孝道教團的岡野正道，這對他的聲望幫助很大。

除了在日本國內的活動，岡野正道也極注意向國際發展，一九六一年訪問了印度、錫蘭、尼泊爾、臺灣等地，一九六二年又和其妻訪問美國，同時把他們的兒子帶去了美國，一邊傳教，一邊留學。說起岡野的太太貴美子，乃是新教團中特別的一個例子，夫婦兩人一唱一和，丈夫擔任教團的統理，太太擔任副統理，且在許多重要場合均由貴美子出面

講話，她的主要工作是以靈能對教團做教化指導，說穿了即是以神媒或巫術向信徒傳教，這也是日本新興宗教的共同特徵之一。

也和其他新興教團的教祖一樣，孝道教團的岡野夫婦，培植自己的兒子成為繼承法統的人選。例如靈友會教祖久保角太郎的兒子久保繼承，是東京大學大學院出身，專攻宗教學。立正佼成會的庭野日敬的兒子庭野日鑛，是立正大學大學院出身，專攻佛教學。孝道教團統理夫婦的嗣子岡野正貫，是早稻田大學大學院出身，又留學美國的克萊蒙頓大學，專攻比較宗教學，正貫的太太岡野鄰子，也是該校攻讀比較宗教學的留學生。他們這個宗教家族的兩代四個人，我都見了面談過話，覺得鄰子的精明能幹、談吐風度，也不在她婆婆貴美子之下，這個教團的繼續發展似無問題了。以上所舉三個教團的第二代，均在各自的教團中，擔任青年運動的領袖，對於青年的吸收領導、組織訓練，以及種種活動，也均做得相當成功，如果你有機會參觀到他們的青年大集會時，那種上千上萬的青年人會場，便會不由你不信他們的確有一套方法，但是絕對不是玩魔術。說明了也不稀奇，他們以投合青年人心理的各種活動鼓舞青年，這種活動是學自基督教的，在我們臺灣，佛教之中雖見不到，天主、基督等教會老早在做。不過，鼓舞青年運動，是先要有了錢才好辦，因為青年們本身是不會有多少錢奉獻教會的。這就是現世利益之鼓吹的事實證明，他們的確能為青年的身心方面，帶來不少的利益。但此乃是相輔相成的，今日的青年學生，明日就可能成為社會建設的從業人員，投了資，必然有回收。所以，創價學會，特別標出「戰鬥的青年部」，用以強化青年的組織和青年的教育。

再介紹孝道教團的特徵，約可分為四點：

第一，尊奉聖德太子（西元五七四—六二三年）的在家菩薩精神：聖德太子為其姑母推古天皇說法之時，曾於俗服之上披著袈裟，宛如沙門，而以優婆塞自居。並作有《法華義疏》（四卷）、《勝鬘經疏》（一卷）、《維摩經義疏》（二卷）。因此，孝道教團主張以「真俗一貫」的在家佛教姿態化世。

第二，主張「男女同道」：即是男女平等的修行教團，凡在舉行法要儀式之時，所用儀節均以男女各半組成「式眾」（儀隊），服裝劃一、隊形嚴整、儀態端莊，男子獻燈、女子獻花及獻香。孝道教團以

「威儀即佛法」的觀點，將男女大眾平等納入教團之中，這在以前的日本是見不到的。

第三，舉行法要（佛事）之際，有導師及副導師各一人：也即是一男一女，導師領導會眾合唱法華經題，副導師接著帶同大眾讀誦三皈依文、《法華經》的〈見寶塔品〉及〈壽量品〉，一則表示男女同一儀式修行，同時也表示了他們以本迹不二的壽量本佛，作為皈命的對象。這與日蓮所說「本勝迹劣」的思想不同。

第四，以藝術的型態表現宗教的信仰：孝道教團將神道儀式中所用的浦安舞，改良為比叡舞，用之於佛教儀式，除了採入舞蹈音樂以美化法式威儀中的氣氛之外，他們的儀服、法衣、服裝也特別講究，凡是參加的人均有規定的服飾，我曾參觀過他們的佛誕節慶典，看他們那些一套又一套、一隊又一隊，花色不同、形式不同的儀服和儀仗，真能令你有置身於兜率宮中，看彌勒道場的繁華景象之感。

這四個特徵，歸納起來，不外乎在家菩薩的型態、男女平等的待遇、藝術方式的表現，相加起來，便是適應時代潮流的產物。實則也唯有設法適應時代環境，才能獲得時代大眾的擁護。

孝道教團在教化佈道方面的努力，也頗值得介紹。它的總部設於橫濱市的一座山頭上，那也是其關東地區的中心。在東北有六個縣的信徒，則以設於山形市的東北別院為其中心。又以靜岡為中心，伸展到東海、中部、關西、南九州、四國、北海道，以及琉球。國外則分布於錫蘭、尼泊爾、北美、巴西。不是僅僅做流動性的傳教，乃是真的在各地區設立分支部，做長久的傳教活動。

在國內的佈教方法很多，自昭和二十八年起，即利用廣播電臺播送「熱益正法的正義」，現在發展為六個電臺，於每週星期日早晨的時間播送佛陀的無限慈悲之音。

對國外方面，除了在巴西也利用電臺播送岡野夫婦的錄音節目「佛法與孝道」外，又運用擴音器、唱片、收音機、錄音帶，裝置於傳道車上，做巡迴佈教，同時也運用電影放映機及幻燈機，以畫面宣流正法。

在教團的本身，更有固定的年中、月例、每日的佈教及式典的活動，並且要求每一個信徒無論如何得參加活動，同時也要求信徒們勸誘

未信者去參加，結法緣，得法樂。

孝道教團的年中行事有：(1)元旦祭（為各人祈幸福，為世界祈和平）。(2)彼岸大法會（感恩祖先的遺德，即是春秋兩次的祖靈祭）。(3)釋尊聖誕之花祭（日本稱慶祝佛誕為「花祭」，孝道教團每年以新曆四月八日為中心，一連活動三、四天，最熱鬧的是在橫濱市內做化裝的花車大遊行）。(4)七月的盂蘭盆會。(5)八月十八日的佛舍利供養大法會。(6)十二月八日的佛成道會。(7)二月中舉行的青年會辯論大會（使青年們各抒所見，如何實踐佛法以淨化社會）。(8)運動會（由青年會策畫，使不分老少的全體信徒參加運動，而忘卻彼此間的年齡隔閡。名為運動會，實則是敦睦會的性質）。(9)七五三參詣（十一月十五日是日本的孩子成長節，當男孩三歲、五歲，女孩五歲、七歲時，那天要進神社謝祖）。

每月之中的行事則有：(1)寶藏大黑天御開帳（大黑天是日本人信奉的財神，但是孝道教團卻以每月第一天的早晨，教導大家行孝道、淨化社會、感謝師長）。(2)青年修養會（每月的第一及第四個星期天，教育青年們如何實踐佛的教理）。(3)本部供養會（每月的十二及二十四兩天，教導一般信徒做佛法的修養）。(4)報恩感謝日（每月的第九天，感謝世間給我們生存和幸福）。(5)本部御修行（每月十日，促使人格的向上以及信心的把握和真誠的體驗）。(6)六齋日參詣孝道山，持不殺生戒（實則僅是每月的一日及十五日兩天）。(7)星期日講座（每週星期日早晨，由正副兩位統理，做定期說法）。另有每日朝時參詣，做一般的會談，指導信徒如何走上幸福的人生坦途。

我們看了孝道教團的各種例行的「行事」名目之後，不難瞭解他們是遵行著日本的舊時風俗，又加進了《六方禮經》中所示的做人條件，令以修訂分配，便成了孝道教團推展教化的例行佛事。

在組織方面，也有可介紹的：(1)孝道壯年會，此會以已婚的男子為組成教化活動的核心，並做孝道婦女會、青年會、少年健兒隊等活動的支援者。所以這是推動孝道教團各項工作發展的主體，會員均應做到「教行兼顧」，求道及行化並重，每月要舉行一次以上的集體學習，學習教理，同時也對日常的求道生活檢討反省，防止倦怠。經過長時期的這種訓練之後，往往就培養成了下級及中級的幹部，支部及分部的部長。(2)孝道婦人會，此會以教團佈教活動之參與，以及青少年的保護和

育成為職責。她們以內在的嚴肅與外表的和善，力行菩薩道為本務，街頭的勸募、災害的救助、孤兒的慰問等，均是她們的工作。為了篤信正法，她們可以不惜身命，來對社會做積極的救濟。(3)孝道青年會，這是孝道教團培植第二代生力軍的大本營，教育青年們如何淨化這個混亂的人間社會，如何實踐正法的人間生活，並且教導青年們去向社會呼籲宣揚，對自己要求力行。現在已有十五個地區，成立了青年部的組織。每月召集部會一次，鼓勵教行的鑽研。教他們上街頭說法，驅著弘法車輛，到處傳播《法華經》的法音，已經遍及日本全國。除了學法及弘法，青年會中尚設有合唱部、華道部（插花）、茶道部、棒球部、圖書部、文化部、劍道部等的組織，日本青年所喜歡的各項活動，幾乎網羅無餘，青年會之有聲有色，這是主要因素之一。(4)孝道健兒隊，這是對於少年少女的教育機構，其中分設男童軍(Boy scout)、女童軍(Girl scout)、幼女團(Browryscout)、幼童團(cub scout)等四個組織。分別接受佛化的情操教育，每週日則受圖畫、音樂、鼓笛等的訓練。一年的四季，又舉辦四次野外露營訓練的活動。

從這四種組織看來，壯年會的負擔最重，但是，孝道教團卻有方法使得他們為信仰而付出力量來，用的什麼方法？除了以上所舉的四種特徵之外，恐怕就是日本這個民族的特性，以及戰前戰後正在恐慌浮動著的日本民心，做了它的最大後盾罷。

順便值得一提的，在日本二百多個新興宗教之中，與臺灣最友好的，便是孝道教團，曾經邀請臺灣的佛教團體，做過兩次招待訪問。中國文化學院的張其昀先生，特別授了岡野正道的名譽哲士頭銜，現在有三十多名臺灣的留日學生（非佛教的關係而來），正在接受著孝道教團每月五千日圓的補助費，於集中領款之日，除了聽聞佛法，還有一餐招待。但該教團尚未向臺灣政府提出在臺灣設立支部的要求。

4國柱會

此會由死於昭和十四年的田中智學所創，本部設於東京都的江戶川區，現有教會七十二處，佈教所十座，教師僅十八人，會員也只得一萬三千多人，出有機關雜誌《真世界》月刊一種，每期印銷一萬五千份。但它卻為靈友會之出現做過橋樑。田中智學本為日蓮宗的僧侶，後於明

治十三年自動脫離日蓮宗，主倡在家佛教的建設，遂於明治十七年成立「立正安國會」，在東京各地宣揚他的宗旨，大正三年改稱「蓮華會」，同年又改名為「國柱會」，他信奉立正大師（日蓮）立教的主義為根本，並且予以實行，但其所依的教典，除了《法華經》，尚有《無量義經》及《觀普賢經》。每年的二月，行有新年賀拜式、涅槃會、宗祖降誕會。四月舉行佛生會、立正會。七月舉行顯正會，其他尚有精靈迴向和日夕勤行禮拜，每月有青年會及一宿講習會，每週有修行練習會及《日蓮聖人遺文》講義。此外則有身延山日蓮靈墓及鎌倉等地的日蓮靈蹟巡拜。但在今天，不過是一個微不足道的小教派而已。

5正義會教團

本部設於千葉縣的市川市，派祖山口義一，自昭和八年（西元一九三三年）起，本屬靈友會的會員，但到戰後的日本，新興教派紛起之際，他也於昭和二十六年脫離靈友會，自創「靈友正義會」，昭和二十八年，再改為「正義會教團」，是否受了基督教信義會之名稱的影響而稱正義會，則不得而知。在教理方面，立足於《法華經》的基礎上，同時強調並實踐祖先的崇拜供養。每月十七日為本部供養日，月例參拜為每月八日。機關雜誌出有《正義》月刊一種。現有信徒二萬一千多人，教會四處，支部四十五所，佈教所四十五所，男傳教師二十六人，女傳教師三十三人。

6思親會

此會係由歿於昭和二十五年的井戶清行所創，昭和十三年脫離靈友會，昭和二十三年完成宗教法人登記的合法手續。本部設於東京都的北區。此會以日蓮所繪的十界互俱曼荼羅為本尊（與日蓮宗相同），弘揚《法華經》之教義，以思念雙親及供養祖先為生活實踐的根本（此比靈友會多了「思親」一項），由安心而至精進於立正安國之大業（思親、祀祖、安心、安國，仍是日本民族宗教的心理型態）。每年二月十一日，舉行開教紀念會；二月十五日，舉行涅槃會；四月八日，行佛誕會；十月十三日，行日蓮上人入滅會。每月一日，行感謝祈願會；每月

八日，行歸正式；每月十二日及二十六日，行月例法話會；每月二十日，行成鍊。一月中有寒修行、法身入神式、新年祝禱會；三月及九月，舉行彼岸供養（祀祖）；六月有守護大神祭；七月有盂蘭盆會；十一月十五日有七五三祝會。另有地鎮祭、上棟式、生日頂經式及聖地的團體巡拜。出有《思親通信》及《思親月報》各一種。其實，此會乃是神佛混雜的一種民間低級信仰罷了，但他也有五萬信徒，一百五十名傳教師，道場一百零二所。

7佛所護念會教團

此一教團的創始人，本為靈友會的支部長，名叫關口嘉一，於昭和二十五年十月十九日脫離母會，成立新教團於十月三十日。以《法華經》之真理及其奧義的實踐，奉行祖先供養的在家佛教精神之弘揚為其目的，以期養成高尚的人格、促成家庭生活的幸福為宗旨。本部設於東京都的港區，現有信徒八十五萬，教會四處，支部二千二百一十八所，佈教所四個，傳教師男性一千七百十六名，女性二千零四十一名。法要祭典，有四月七日的恩師年忌法要，十月三十日的創立紀念祭，每月八日及三十日為本部供養（祖先祀典）日（五日及第三個星期天為地方支部供養日），十五日為婦人修養會，第三個星期日為青年修養會，每月一次支部及準支部的法座懇談會，每月一至三次的地區青年修養會。出版有機關雜誌《佛所護念》月刊每期印銷二十八萬份，另有《白金》月刊每期印行八萬份。由此可見，這個教團的力量，也不可小視它了。

8法師會教團

這個教團的領導人是齋藤千代，自昭和十六年起，本屬於靈友會，昭和二十五年，靈友會大分裂之際，也就趁勢別立一派，名為法師會。宗旨在於宣流《法華經》的大義，並依據法華之奧義，奉行祖靈供養，以期實現家庭與國土之安穩、人類世界之和平。其實，《法華經》中並無明文可徵，佛子當祀祖靈，若以佛說，眾生生死的原則是六道流轉、永無休止的，祖先死了之後，不可能永遠為鬼，何必永遠要其千百年後的子子孫孫供養祀奉？孝親應在生前，死後追善薦福，也不應永無限

期。說明了很單純，這不是佛教的思想，而是原始宗教的宗教意識，不獨日本如此，東西各民族都是如此的（此情參閱拙著《比較宗教學》第一、二章）。再說法師會的本部設於岩手縣的一關市，另有支部五十處，佈教所五百零一所，傳教師男性一百三十人、女性一百八十八人，信徒總數四萬餘人。各地支部及佈教所，規定指導會員做佈教活動，本部每月的三日、十二日、十八日、二十三日，為主要集會日，每月三日為支部長法座，十二日為一般供養日，十八日為婦女幹部法座，二十三日為法座主修行會。在這些集會之日，做禮拜、讀經、佈教體驗、教義解釋、信仰體驗，以及自我反省、彼此指導。以在家佛教為信仰的根本，亦以適應在家的大眾為佈教的方針。出有會報《大法師》月刊一種，昭和三十一年刊有一種單行本《現代宗教的呼聲》。

9妙智會教團

此一教派也是從靈友會分裂出來，它的創始人是宮本みつ，他在大正六年先進佛立講，累有修行，昭和九年又跳槽進入久保角太郎的靈友會，戰後，因不滿小谷嘉美會長，故將靈友會的第七支部獨立，昭和二十五年，完成妙智會的宗教法人登記。此派基於日蓮的遺教，根據《法華經》的教說，立足於眾生悉有佛性的思想上，提倡教誡對祖先的供養，作為其在家教團的根本教義。其本部設於東京都澀谷區的代代木，共有教會五處，支部八十六處，佈教所五百五十七所，傳教師男性六百七十九人，女性六百九十人，信徒有六十六萬四千五百多人。每月一日為支部長及職員修行會，本部及地方教會以每月的十四日及二十八日為定例的供養會，在各「法區」每月舉行一至二回的「法話會」。每年的四月八日為釋尊降誕會及其會長的誕生祭，七月一日為盂蘭盆會，十一月十四日為大恩師忌。春秋兩次朝禮身延山及山面山（均為日蓮宗聖地），另外尚有青年部研修會等活動。出版會報《妙智會》月刊五萬份，雜誌《みち》季刊，發行三萬份。由此可見，它的實力尚在孝道教團之上了。

10大慧會教團

此派是由石倉保助所創，他自昭和八年入靈友會，昭和二十四年被任命為第八支部長，二十五年即脫離靈友會，別設靈友大慧會教團，二十八年改名為大慧會教團，另一個「妙道會教團」，本來也在石倉保助的羽護之下而脫離了靈友會。以《法華經》為其所依的根本教典，以日蓮所規定的大曼陀羅為本尊。實踐祖先供養，以思想之善於誘導、教化社會、促成人類的幸福及世界的和平為宗旨。本部設於姬路，月例行事有三日、十四日的本部供養，二十五日為婦女供養日。尚有五月十四日的春天大祭，八月十四日的盂蘭盆祭，十月十四日的秋大祭。出版有《大慧》月刊一種。現有教會二處，支部二十一個，佈教所（法座）七十處，傳教師九十二名（女性佔了七十名），信徒約二萬人。

我們看了以上十個教派，他們的共同處約有十點：1.以《法華經》為根本教典。2.祖先的亡靈供奉。3.重視青年及婦女活動。4.以在家佛教為立場。5.不設寺院。6.以日本的舊風俗、舊信仰為骨幹。7.注重對信徒的思想灌輸及教化訓練。8.重視對外宣傳。9.重視宗教的儀式祭典，並以集體商談，達到彼此激勵宗教信仰的情緒。10.教儀重於教義，將信仰簡單化、通俗化、生活化，沒有繁瑣的哲學問題或神學問題讓信徒思考。所以，作為現代下層工農業社會大眾信仰，確有其可取之處，但其畢竟是日本在此畸形發展下的社會中所形成，未必能夠適應於其他國家社會，也未必能在日本永盛不衰。正因他們太單純化、太通俗化了，就像插在瓶中的花，當其開足之時，也正是凋謝的開始，而且謝後永不復活。至於正統的佛教，目前雖因多種因素而一時趨於沒落，但其究竟是深植根基於大地中的長青之木，春風拂動時，又會復甦轉來的。當然，新興宗教的勃起，不能不使正統的佛教面對現實環境，重整旗鼓了。

不過，日蓮系的新教派中，以上所舉者均係小教派，今日最受日本乃至世界人士注目的，主要是「立正佼成會」，特別是「創價學會」。前者強調幸福人間的建立，基於日常生活的實踐力行；後者強調日本民族性的把握，以行動來批判現實的政治。這兩者，一個菩薩低眉，一個金剛怒目，各有千秋。使我們最感頭痛的是「創價學會」。但我們應以認識來代替憤怒，意氣的攻擊不能解決問題。這些，且待下章做專題介紹吧。

（《菩提樹》月刊二二五—二三〇期）

～全書完～

Table of Contents

- 《法鼓全集光碟版》第三輯 第四冊
- 《留日見聞》
- 上篇 留學見聞
  - 初到東京所見的日本佛教
  - 留學日本一週年
    - 一、留學的因緣
    - 二、遭遇的困難
    - 三、溫暖的心
    - 四、師友的期望
    - 五、我在日本做什麼
    - 六、華僑皈依
  - 我的留學生活
    - 一、我的生活
    - 二、可貴的出家相
    - 三、僧裝與素食
    - 四、飲食問題
    - 五、讀書與寫作
    - 六、有了獎助金
    - 七、學成之後做什麼
  - 留日的見聞和觀感
  - 留學僧．文學博士．佛教教育
  - 比丘身分的海外學人
    - 一、前言
    - 二、辦我的私人手續
    - 三、國家建設研究會的活動日程之一
    - 四、國家建設研究會的活動日程之二
    - 五、佛教界的活動日程

從東洋到西洋
一、出版日文著作
二、到美國的因緣
三、我在日本的朋友們
四、三藩市與紐約的佛教界
五、出席世界佛教史學會議
一位出家人的表白
下篇 日本佛教評介
學術化的日本佛教
一、感想
二、日本佛教的趨勢
三、各種學會紛紛成立
（一）日本佛教學會
（二）日本印度學佛教學會
（三）日本宗教學會
（四）宗教史研究會
（五）佛教社會福祉學會
（六）佛教史學會
（七）國際佛教研究所
（八）日本佛教研究會
（九）佛教文學研究會
（一〇）禪文化研究所（財團法人）
（一一）日本西藏學會
（一二）國際宗教研究所（財團法人）
（一三）曹洞宗宗學研究所
（一四）曹洞宗教化研究所
（一五）日蓮宗現代宗教研究所
（一六）知恩院淨土宗學研究所
（一七）智山勸學會
（一八）鈴木學術財團（財團法人）

（一九）三康文化研究所
（二〇）大倉精神文化研究所（財團法人）
（二一）真宗聯合學會
四、大學內的研究學會
（一）駒澤大學內的研究組織
（二）立正大學內的研究組織
（三）大正大學內的研究組織
（四）龍谷大學內的研究組織
（五）大谷大學的研究組織
（六）東京大學的研究組織
（七）京都大學內的研究組織
（八）高野山大學內的研究組織
（九）其他幾所大學的研究組織
五、結語
溫和活躍的日本在家佛教——立正佼成會
一、在家佛教
二、戰前的立正交成會
三、戰後的立正交成會
四、庭野日敬的時代
五、立正佼成會的宗教思想
六、活動的宗教
七、佼成會的組織
立正佼成會組織系統圖
八、佼成會的各項設施
（一）文書傳道
（二）視聽佈教
（三）體育教化
（四）幹部的培養
（五）普門會館
日本佛教的歷史方向

住在日本所知的國際佛教
日本的寺院和僧伽
一、留學僧和日本寺院
二、日本寺院的種種
三、各宗的大本山
（一）天臺宗
（二）臨濟宗妙心寺派
（三）曹洞宗
（四）淨土真宗本願寺派
（五）日蓮宗
四、僧侶與信徒之間
五、教團制度與僧階
東京的佛教大學
一、前言
二、日本的佛教大學
三、駒澤大學
四、大正大學
五、立正大學
六、東洋大學
七、教學研究
日本的印度學佛教學會
日本佛教之不同於中國佛教的諸問題
一、前言
二、佛教輸入日本
三、文化背景的不同
四、宗派與教團的不同
五、崇拜對象的不同
六、對於國家觀念的不同
註解
道教學會與道教學

一、日本道教學會
二、日本的道教學
三、研究道教的國際會議
日本的神祕宗教
一、宗教的修持
二、佛道甦生運動
三、正座觀法行
（一）行的實踐
（二）行的現象
（三）行的功德
（四）行時的注意事項
（五）行者的日常生活
四、畢竟是外道的宗教
五、大元密教
六、佛道甦生的前途
日本宗教的過去和現在
一、新興的日本宗教之成因
二、主要的新興宗教
（一）天理教
（二）黑住教
（三）金光教
（四）ＰＬ教團
（五）大本教
（六）世界救世教
（七）圓應教
（八）踊教
（九）三五教
三、日本佛教的現勢統計
（一）天臺宗系
（二）真言宗系

（三）淨土宗系
（四）禪宗系
（五）律宗
（六）真言律宗
（七）法相宗
（八）華嚴宗
（九）聖德宗
（一〇）不動宗
（一一）日蓮宗系
四、日蓮宗系的新興教團
（一）身延山的日蓮宗系
（二）富士山的大石寺系
（三）本門法華宗系
1佛立講
2靈友會
3孝道教團
4國柱會
5正義會教團
6思親會
7佛所護念會教團
8法師會教團
9妙智會教團
10大慧會教團

《法鼓全集光碟版》第三輯 第五冊

《書序》

上篇 他序

序真華法師著《參學瑣談》

很榮幸地，在本書出版之前就讓我讀到了，雖然它在《覺世》連載的時候，我已斷斷續續地讀過一遍，那好像是輕鬆的，但是這次再讀，心情卻頗為沈重。

事實上，本書的著者真華法師，已經用他的著作，說明了一切，由我來寫序，實在多餘的。

不過，讀了本書的讀者，必定會有一種感觸：近代中國大陸的佛教，已經不大像是佛教；真華法師的身世，竟是如此的坎坷。因此，我們可從他的真摯的筆觸中，透視到近代中國佛教的命運，也從他的血淚的自敍之中，體認到這一代青年僧人的苦悶！這是時代的病，並不單是佛教的病，這場病，害得很深很深。我們現在是應該趕速地醫病，不應該說為什麼要承認自己害了病！

也許，有的基督徒們，會引用本書的資料，作為破壞佛教的兵器。但是，一個要破壞佛教的人，縱然是一句佛教的格言，他們也

會把它改裝之後，變成一句壞話。

真華法師是一位直心直口人，所以他的文章，也是直來直去的專說直話，「直心是道場」，正是佛教徒的本色。所以，本書的價值，應該是在於「真實」二字，給我們的佛教作了抽樣式的素描，它可以給我們當作鏡子來照。

然而，大陸的佛教，並不全是腐敗的。所以，本書在光明及莊嚴方面的表達，信心及虔敬方面的啟發，遠比醜惡面的暴露，更加用力。我是從大陸來的出家人之一，我知道，以大陸的佛教比臺灣的佛教，不論是光明面與醜惡面，都是大陸佛教勝出數籌。因為龍蛇混雜，蛇多龍也多。

所以，如果沒有到過大陸的人，或者生於大陸而沒有出家當過參學的人，本書能給你介紹說明，作為一個參學的僧人，他的生活是多麼的曲折艱困。

不過，本書是自敍傳的體裁，它的素材也僅限於著者所經歷的範圍，因此它雖向你介紹大陸的佛教，卻不等於整個大陸佛教的內容，這是要請讀者瞭解的。

正因為本書是自敍傳的性質，令人讀來，倍感親切而動人。真華法師雖到十五歲時，才開蒙讀書，如今他的國文素養，卻使本書寫得趣味橫生，妙語如珠。

非常人有非常事，吃了苦中苦方為人上人。真華法師的這本著作，至少是告訴了我們，作為一個佛教徒，一個出家的青年人，必須繼續不斷地向上、精進，特別是印光大師所標示的「敬」和「誠」兩個字。

一九六五年九月五日於瓔珞關房

序劉國香居士《語體文譯大佛頂首楞嚴經》

在中國佛教的譯經史上，由梵文譯成漢文的佛經雖多，受到永久而普遍書寫、註譯、讀誦遵行的，也僅《華嚴經》、《法華經》、《維摩經》、《圓覺經》、《楞伽經》、《阿彌陀經》、《金剛經》、《楞嚴經》等諸經。其中尤以《楞嚴經》的流佈最廣，單從《卍續藏經》收《楞嚴經》的註釋書，自宋至清，共有五十四種，一百五十三卷，民國以來七十年之間的諸家楞嚴著作，尚不包括在內。

由於《開元釋教錄》與《續古今譯經圖記》對《楞嚴經》的翻譯者，所述略有出入，致為少數考據家所議論，然其既為《開元釋教錄》所收，至少在第八世紀初的唐玄宗時代之前，已在中國流行。這是一部思辨性的哲學書，也是一部鼓吹實踐生活的宗教書。這是一部具有論書形態的經典，也是一部富於文學價值的佛經。思惟綿密，文筆優美，以致博學深思之士，以及篤履實踐之人，接觸到《楞嚴經》後，往往不能釋卷。其內容包舉極廣，禪、淨、律、密，無不周備，故受以華嚴宗六祖，長水子璿為首的性宗諸家，共遵為無上寶典。在禪宗的地位也很高，初祖達摩大師推舉《楞伽經》，六祖惠能大師，則以聞《金剛經》句而大悟。及於明清以還，闡揚《楞嚴經》勝義者，不少是禪門大德。

從《楞嚴經》的內容考察，如來藏妙真如性與客塵煩惱之說，乃與《楞伽經》及《大乘起信論》相呼應；觀世音菩薩三十二應身之說，則與《法華經》的〈普門品〉類同；五十七位的菩薩階次，與《菩薩瓔珞本業經》所說的五十二位菩薩有關；另外亦與《大品般若經》、《大乘阿毘達磨雜集論》、《瑜伽師地論》等的部分觀點有關，又與密教灌頂的《金剛大道場經》之少分有關。正因為本經兼備眾多經論的特長，所以成了性宗代表式的佛典。

本經與其視為說理的，不如當作修證的典籍更為確切，它的內容包括修行心理的分析、修行方法及其條件的介紹、修證現象的指點，修行過程中聖境與魔境的揭曉。如此周詳的內容，在其他經中，確實難見。

本經的文字雖極優美，但其已是一千二百七十年前的古文，尤以用字精簡、結構謹嚴，不唯一般人不易讀懂，即使已有古文學修養的人，也得再三研讀並且加以實際修行之後，始能窺其堂奧。縱然如此，由於各人的立場不同，程度不一，所見的深淺出入亦異，因此諸家學者，競相撰著疏解，各自貢獻出他們的智慧，以助後人對於本經的深入瞭解，從聞思修，入三摩地，得大自在。

文字隨著語言，歷代均有變化，現代人即有了佛經口語化的要求。有些中國人，看不懂漢文的佛經，反而在歐美語文的譯本之中接觸到佛典，接受了佛法。我本人也覺得看日文標點以及日文譯本的佛典，要比看漢文原典來得省力。這是因為已經過譯者的理解，用現代人的角度，口語化及定義化了的緣故。一九七八年美國佛教會的譯經院，由新竹遷至北投，並由我繼任院長之職，亦發現譯員們將漢文佛經選譯成英文之前，花在對於經文之理解上的時間，遠過於譯成英文的工作。當時從事翻譯的三位譯員，分別選定的經典之中，即是《楞嚴經》、《楞伽經》、《圓覺經》等三部經。這三部都是富於哲理又是極其著重修證經驗的經典，所以譯員們除了中英語文及佛學的造詣之外，也要求他們在禪定的修持方面下些工夫。

可見，向歐美介紹佛教，固須將佛典譯成歐美語文，向現代人弘揚佛法，也有將佛經語體化的必要，而其翻譯者應當具備語文的能力及修持的經驗。正因如此，雖有譯經的迫切需要，其人才卻不易求得了。

當我見到劉公國香居士，於《獅子吼》月刊連續刊出語譯《楞嚴經》的譯稿之後，讀之有無限的欣慰歡喜。他不同於一般人所做的註解工作，正如他自己所說：「原譯與語譯，只有文體的分別，並沒有內容的差異。」他能做到，使得「一般知識分子和同道，但讀語譯經文，已可瞭解本經義趣」。可知劉公是在對於經文經義有了深切的瞭解之後，著筆為文，他的語譯文字又能不失原譯的優美，除了他本人的才華之外，也得力於他的誠敬的翻譯態度。他說：「每當握筆時，必須先念佛以求淨心，然後翻開經本，求佛加

被，啟我智慧。」的確，這是大覺佛陀為悟眾生而說的經典，充滿了智慧，故唯智者能登其堂奧，若不求佛力加被，僅以世智是無法全盤瞭解的。

這是劉公語譯經典的第一部，盼望有更多部的語譯經典問世，也盼有更多的大德從事這項工作，集眾人之力而完成全部大藏的語譯，或先作計畫性的逐類輯譯。比如日本的中央公論社集合十六位學者，語譯了成套的「大乘佛典」，精裝成十五冊。凡事開頭難，今有國香居士起步在前，有志者，亦可參考他的七點語譯原則，共同為此佛典語譯的大業努力。

一九八一年農曆除夕於北投中華佛教文化館

序唐湘清居士《佛法心要》

心生種種法生，心滅種種法滅，所以《華嚴經》云：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」若知萬法唯心，即能了知三世一切諸佛。也就是說，本來無事，有事者乃在於此心的生滅而已，認識此心，了悟本性，便與佛同。

此心，在聖為真，在凡為妄。若從果位向下看，則有華嚴的淨心緣起；若從因位向上看，則有天臺所謂一念三千的妄心緣起，以及真妄和合的如來藏緣起。不論何種緣起之說，目的皆在使人明此真心見其空性。

真心無相可緣，實法無法可說，有相皆是虛妄，有法便成執著，所以釋尊說法四十九年，未曾說出一法，這便是「言語道斷，心行處滅」的不可思議境界。若要實證此一境界，必須修行，最直捷的修行方法，便是禪宗所謂的「離心意識參」，也就是從各人自己的動心起念之前，尋找未有生死之時的本來面目。

然而，對於尚在生死之中流浪不已的眾生而言，語言文字的慎思明辨，仍是得魚之筌及標月之指，是返妄歸真不可缺少的方便。所以自釋迦世尊開始，二千五百數十年以來，除了浩瀚的三藏教典，尚有諸聖先賢的許多著述。

唐公湘清居士，乃吾鄉的儒醫，博覽內外群書，勤於利濟事業，今以其新作《佛法心要》問序於我，有幸先讀其原稿，至感欣喜。佛法以心為宗，以語為導，今唐公以其洗鍊的文筆，精簡的說理，廣徵《華嚴經》、《楞嚴經》等經文，博引《六祖壇經》、《證道歌》等禪籍，配以《易經》、《中庸》等儒理，暢述心的真妄，介紹制心觀心，以期明心自悟，並以照明他人。用心至善，功德無量。

一九八二年四月一日於臺北北投中華佛教文化館

序蔡念生長者《二十五種藏經目錄對照考釋》

遼東國大代表蔡公運辰念生長者，早年皈依虛雲長老，法名寬運。於漢文藏經事業，抱極度熱忱，期成歷史偉業。一九二四年日本《大正新脩大藏經》（以下略稱《大正藏》）編印伊始，採會員制；時蔡公任職哈爾濱濱江道尹公署，加入請藏名額，成為第一四〇四號會員。殆播遷臺灣，此藏淪胥，不唯全藏難覓，即普通經典，亦甚寥寥。遂於一九五一年三月，撰〈編印藏經的建議〉，刊於《覺生》月刊第九期，主張以本小紙簿、長行細字，便於研究攜帶。當時公所提出常見的整部藏經，共計四部：《磧砂藏》、《龍藏》、《頻伽藏》、《大正藏》。以其各有待商榷之處，而建議重行編印，然此計畫龐大，非少數人才、時間、財力所能辦到。

兩年半後，又於《人生》月刊六卷一期，發表〈編印藏經的再建議〉，改擬四個方案，範圍由大而小，方法亦由繁而簡，用人用錢由多而少，時間由長而短。1.編印《漢文大藏經》：將《大正藏》正續編，增入未收的中國歷代大德作品及日本所出法相叢書、

天臺叢書，並類似各叢書內的重要作品，全部總和，應該超出《大正藏》正續編之一倍以上。2.編印《中華大藏經》：與《漢文大藏經》不同者，唯限於中國的翻譯著作，依據《大正藏》正編計五十五冊，加入歷代未入藏的中國大德著作全部，總數當與《大正藏》相同或超過之。3.新編影印《大藏經》：仿照商務印書館當年影印四部叢刊的辦法，選擇善本彙編成藏，以漢文為主，並考慮兼收日本及高麗著作。4.縮印或攝製膠片《大藏經》：仿照上海哈同之仿日本宏教書院藏經，增減付印之《頻伽藏》，揀取一種現成藏經，縮印流通，並主張選取《大正藏》。

蔡公刊出〈編印藏經的再建議〉後又二年餘，未得任何反應，故於一九五五年六月，在《中國佛教》月刊一卷十二期，發表〈影印大藏經的新建議〉。此一動機係由臺灣藝文印書館影印四部古籍引起，首先實行預約，二十六冊一年出齊，基本訂戶預約特價，一次付款新臺幣七百元，分十二個月零付者，共七百六十八元。就日本《大正藏》正編五十五冊而論，全價在新臺幣三千三百元以內，每月出書一冊，四年半可完成，這是每個普通寺廟及私人所能勉力擔負的。公且深願竭盡所知，不計報酬，期於編輯方面有所裨益。蔡公此稿刊出，不數日，即收到先師東初老人及藝文印書館經理嚴君的信，經會商結果，在張少齊、孫張清揚等大德贊助之下，決定由先師主持的中華佛教文化館招商承印，成立「中華佛教文化館印藏委員會」，發起人則為副總統陳誠、行政院長俞鴻鈞、監察院長于右任、教育部長張其昀，以及後來榮任總統的嚴家淦、總統府秘書長張群等政府首長及社會名流教育緇素共三百二十位。而此〈影印大藏經緣起〉一文，則出於蔡公手筆。

一九五五年八月一日，中華佛教文化館開始接受請藏預約，全藏依日本《大正藏》正編影印，內計二千二百三十六部，九千零六卷，精裝五十五冊，平裝百一十冊，兩年半出齊，一次付款新臺幣三千元，按月分期付款新臺幣三千一百二十元。共計出版五百部。

此事對於蔡公長者，固然極感欣慰，但亦使之更為忙碌，先後於《人生》月刊七卷九期及十一、十二期，發表〈影印大藏經答客

問〉及〈再答客問〉。復於《人生》月刊七卷十期及十一、十二期發表〈普勸預約影印大藏經〉及〈普勸預約影印大藏經廣播詞〉二長文。

至一九五八年二月，正編影印告竣，應請藏者之紛函要求，接印續編，蔡公再寫〈普勸預約續藏經〉文，刊於《覺世》五十二號及《人生》十卷九期。一九五九年仲春，蔡公編輯《印藏記略》，撰〈跋〉以敍始末。

由於印藏因緣，蔡公與先師東老人，交往頻仍，志同道合，互為增上助緣，合作無間，論道彌歡，嘗先後為中華佛教文化館影印之《禪學大成》、《雲棲法彙》作序，又為東初老人或撰、或輯之《中日佛教交通史》、《中國佛教近代史》、《戴季陶居士佛學論集》等書作序，對東老人為佛教文化事業之獻替及禪修教義之造詣，推崇備至。

唯中華佛教文化館之印藏事業，尚非重新編印，而僅影印，且其《大正藏》原本也有兩項缺點，即是去取未盡適當，校對未盡完善。故於一九五五年，另有佛教同道設立「修訂《中華大藏經》會」，聘蔡公為總編審。將欲彙萃各藏，稽核同異，因編《三十一種藏經目錄對照表解》，乃窮四年之力，忍疾病，謝賓客，耐寒暑，蒐羅古籍，獺祭群書，翻檢參校，凡得刻藏目錄十八種、輯藏目錄八種、專書五種，合為三十一種。綜合排比，鈎稽部數，校註異文，其對照表，分成兩種目錄，首以《大正藏》排列，為第一目錄；《大正藏》所無者，序列於後，為第二目錄。舉各藏所有經書，凡得四千一百六十六目。更就其所見，分門別類，排定次序，編為新藏目錄草案，附於卷末。此乃近代修藏大業及藏經目錄學中唯一的一部偉構，已由「修訂《中華大藏經》會」，於一九六〇年四月刊印五百部。

嗣因所訂目錄草案，滯礙難行，遂仿日本緣山三大藏總目錄編輯之意（合《宋藏》、《元藏》、《麗藏》，附以《明藏》，合四藏之經，不重不闕），而以現成數種藏經，編作四輯，名為《中華大藏經》。第一輯是《磧砂全藏》及《宋藏遺珍》，第二輯為《嘉

興正續藏》，第三輯為《卍字正續藏》，第四輯彙合各藏而為補遺。在排比校訂中，發現《金藏》目錄，列入表解，而成三十二種。今蔡公刪去八種輯藏成二十四種，加《大正藏》而為二十五種，經十餘年，寢饋於斯，於一九七一年始完成本書。仍分二種目錄，第一目錄仍為二千四百七十目，第二目錄則為一千七百七十八目，都四千二百四十八目。

就中國藏經目錄學史而言，如此精細審慎之工作，可謂尚無前例。原擬交由「修訂《中華大藏經》會」集資出版本書，終以因緣未具足，該會發生人事變故，蔡公亦移居美國德州依養。因其年事日高，體力漸衰，故嘗於一九七九年函予，提及本書原稿之校讀、謄寫、出版等事宜；信中頗多感喟，詢予能否助成其心願，並囑為之撰序。蔡公與先師東老人及予，兩代均有殊緣，予又感其用心，故由本館延聘畢業於輔仁大學圖書館系之王淑禎仁者，負起精校及謄清工作。越二年有餘，得新文豐高本釗先生，為之排印發行。欣見此鉅著之問世，並為答謝念生長者之知遇，乃敬述其始末謹以為序。

一九八二年十一月十二日

序劉國香居士《語體文譯大方廣圓覺經》

作為中國大乘佛教的特色而言，擁有三部特殊而偉大的聖典，那便是《圓覺經》、《楞嚴經》、《大乘起信論》。印度大乘佛教共有三系，那是般若性空、唯識虛妄、如來藏實有，此三大系雖都傳譯到了中國，能夠生根立足，與中國文化相互滋長而融為一體的，則以如來藏系的佛法，最為茂盛。以上所舉的二經一論，便屬於如來藏系，但與印度佛教思想史上其它如來藏系經論相較，則又別樹一幟，特具優勝。由於其立意高超、組織謹嚴，理論與方法兼顧，自凡夫至佛乘齊收。因此，中國佛教所推崇盛行的如來藏系經論的思想，略異於一般學者所見流行於印度的如來藏系經論，例如《如來藏經》、《大法鼓經》、《涅槃經》、《勝鬘經》、《楞伽

經》、《不增不減經》、《大乘密嚴經》，以及《寶性論》、《佛性論》、《大乘法界無差別論》等。而《圓覺經》、《楞嚴經》二經及《大乘起信論》的論點，頗為一致，加上譯出的年代，自古皆有異說，故有學者推測，恐非出於梵本，或係中國的創作。但在中國佛教史上，傳出此二經一論的隋唐時代，乃至更早以來的大師們，絕對無人敢偽造經論，同時也絕對找不出任何一位大師，具有如此高深的智慧及其相同思想的著述者。既無人敢偽造，也無人有此能耐，不是來自印度，又來自何處呢?

《圓覺經》比起《楞嚴經》，則更簡短扼要。此經僅一卷分十二章，佛向十二位大菩薩，說出如來大圓覺的妙理，接著逐層說明，如何遠離如幻之無明，如何持戒離欲，如何澄寂諸念而次第修習奢摩他、三摩鉢提及禪那，最後淨諸煩惱，悟入清淨的圓覺性海，並且提供了剋期取證的時限方便。故就如來藏系而言，可當作一部佛法概論或學佛指南的聖典來讀。

《圓覺經》的第七〈威德自在章〉及第八〈辨音章〉所說，奢摩他、三摩鉢提、禪那的三種觀法，可以和《楞嚴經》卷一所說的妙奢摩他、三摩地、禪那對比；第一〈文殊章〉的空中華及第二月的譬喻，在《楞嚴經》卷二及卷四也有見到；「圓覺」一語，在《楞嚴經》卷六及卷十，亦曾兩度出現。其他在法義的說明上，相同之點尚多，足徵此二經關係之密切。

《圓覺經》的義旨，與《大乘起信論》相應者，也不少，最明顯的是第六〈清淨慧章〉，所說凡夫、未入地菩薩、入地菩薩、如來的四種隨順覺性，與《大乘起信論》的不覺、相似覺、隨分覺、究竟覺的四種覺，極為類似，同是說明自凡夫以至佛乘的四大層次。

《大乘起信論》先有隋之慧遠作義疏，再有唐初華嚴三祖賢首法藏作義記，後世多以義記為指歸。《楞嚴經》由華嚴六祖長水子璿作義疏而大弘。《圓覺經》旨，則以華嚴五祖圭峯宗密作疏鈔及道場修證義而響徹宇內。觀此三種聖典之受重視，皆與華嚴諸祖有關。唐末之後，以圭峯大師在禪的系統，祖承荷澤神會，嗣後不僅

華嚴學者盛弘《圓覺經》，天臺學者以及禪宗派下，亦多弘揚此經。明末以來，尚有憨山德清、一雨通潤、焦竑、通理、羅峯弘麗，乃至近代的太虛大師，判攝全體佛法為法性空慧、法相唯識、法界圓覺之三宗，而以法界圓覺宗為其統攝一切佛法的總樞。我在教授修行方法之際，亦常勸人多讀《圓覺經》，因為此經周備戒定慧三學，理觀與事修互應，觀法的層次也很明顯。

衡陽劉公國香居士，為了方便今人讀通佛經，發大願心，利用公餘逐部語譯，已成《楞嚴經》，今又出《圓覺經》，文筆清新流暢，達意深透明朗。尤其在著筆語譯之前，虔誦原典百遍，語譯之際，每有「恍如佛陀殷切叮嚀，常有耳不聞異聲，眼不見外物，心不緣他境之感。若遇疑難，必反覆查考古德時賢註釋，或完全放下，使心境歸於空靈，或一日、或二日、或三數日不等，最後總會忽然通達」。虔誠謹慎的態度，以及發自他內心的領悟，由此可見。聖嚴雖常寫作，卻非文章能手，而劉公不棄愚陋，兩部譯作，都邀我作序，為了讚歎，不敢推辭，謹述所見，用表歡喜。

一九八三年四月一日於北投農禪寺佛七中

序王文顏博士《佛典漢譯之研究》

佛教發源於印度，傳播於世界，乃是通過各種語文的翻譯介紹，而形成了佛教世界化的事實。佛教初成之時，釋迦佛陀所說的經典，是賴弟子們的口口相傳，並未記錄成文，筆之成書。但經數代相傳之後，由於傳播的地區越來越廣，需要佛經的人數也越來越多，要求人人都能背誦數量龐大的聖典，是不可能的事，因此乃有了將佛典記錄成文的要求。

佛典在印度所用的語文記載，大致是梵文、巴利文、巴克萊文。而在最早的口傳時期所用的語文，則為印度內地的各種方言，梵文、巴利文及巴克萊文，是比較古典的語文。後來，佛教自印度向四方傳播，巴利文三藏，被傳至南方的錫蘭、緬甸、暹羅、柬埔

寨等國家，以其各國的語言，音譯過去，通常稱之為上座部的小乘佛教。自印度向北方傳播的，則以梵文的三藏經典為主，譯成了中國的漢文，以及窣利、龜茲、于闐等西域諸語文，還有西藏文。漢文佛典，主要譯自梵文，也有譯自西域的方言所謂胡語者，也有從漢譯的佛典再譯成胡語及西藏語的。

漢譯的佛典，大乘與小乘兼備，顯教及密教並存，但在質量方面，則以初期及中期的大乘顯教為其主體。西藏文的佛典，雖然也是大小顯密皆有，但卻是以晚期的大乘密教為其特色。

目前，出自印度的梵文原典，現存的數量不多，而且殘缺不全，巴克萊文的更少，唯巴利文的，仍保留於南方諸國的音譯語文之中。可是，梵文佛典之被譯成漢文及藏文的，數量極為龐大。也可以說，除了漢譯及藏譯的佛典之外，便無從窺知大乘佛教的內涵。而此兩系所譯的佛典，又形成了兩個傳播佛法的中心。藏譯佛典，被譯成了西夏語、蒙古語、古代土耳古語、漢州語等。漢譯的佛典，它的影響力，不在於被譯成其他種語文，乃是即以漢文的原貌，把佛法傳到了高麗、日本及越南。因此，現存而較完備的佛典，分成南傳的巴利語三藏，北傳的漢譯三藏及西藏譯三藏。以其傳播的地區之廣及其所化的人數之眾而言，則非漢譯三藏莫屬。因此，本書作者王文顏博士要說：「探討漢譯佛典的詳細內容，是研究中國佛教史和東亞佛教發展的第一個課題。」

漢譯佛典的事業，自後漢以迄趙宋之間，雖也有不少出於印度東來的梵僧及漢土的高賢私人努力，大規模的譯場組織，則皆出於歷代君王的力量。宋元以後，梵文漢譯的工作，雖已少見，近數十年間，也有少數人將巴利文及藏文的佛典，零星地譯成漢文者。以此可見，佛典漢譯，淵源流長。參加譯事的人數及譯出的卷數之多，雖無確切的統計數字可稽，但是，在世界的翻譯史上，應該是獨一無二的成就。根據諸種經錄的考察，其間有不少已經譯出的佛典，早已散失，也有不少的佛典譯作，不知出於何人的手筆。日人於其大正年間（西元一九一二—一九二五年）編校完成的《大正新脩大藏經》第一冊至第三十二冊，所收錄署名「譯」本的大小乘經

律論三藏佛典，一千六百五十八部，六千一百餘卷。尚有未被收錄於該藏的，為數仍可觀。

像如此綿延不絕，連續近二千年的佛典漢譯事業，其本身即是一部內容豐富的歷史，所以凡為研究中國及印度文化史的中外學者，都會給予相當價值的肯定，此可從王博士所撰本書附錄的參考書目及其有關的文獻中得到消息。可是，以「佛典漢譯」作為論題，系統性地寫成研究專書的，則以王博士為第一人。

王君原來從未涉及佛學的研究，進入國立政治大學中國文學研究所博士班之後，始從羅宗濤教授的建議，研究佛典漢譯的歷史過程、譯經組織及其制度、譯經的理論、譯本的探討，是以歷史為經、演變的事實作緯。歷三年餘的時間，廣徵博引，精密地考察之下，完成了本書。因為高明教授的介紹，在王君撰著本書的階段中，我給了他若干建議，王君不但聰穎過人，研究的工夫也非常勤懇踏實，特別是在與他一向所學無關的領域中，以三年多的時間，讀遍所有與漢譯佛典有關的文獻，加以抉擇取捨，用簡鍊的文字，寫成二十多萬字的論作，對我而言，既感到欣慰，也覺得欽佩。此書的撰寫和提出，王君獲得了博士學位。以以往的觀念，博士論文是代表著學術成就的最高峯，王博士卻謙虛地告訴我說，這是他向這一方面努力的一個起點。現在，本書由天華出版公司投資出版，謹述所見如上，用表讚歎。

一九八三年九月十日寫於臺北北投農禪寺

序成一法師《慧日集新編》

在大陸來臺的諸法師中，長老輩的日漸凋零，同輩諸師亦皆超過五、六十歲，成了下一代僧界心目中的長老。成一覺因法師，又是我同輩中的長老。因他比我年尊一肖，戒長二十五夏，故以世誼雖屬同輩，而我恆以「成公」相稱，以示尊敬。在我輩僧界中，成公乃是一位資質優秀，而且受過完整僧教育及高等普通教育的人

才，專精《華嚴經》、《法華經》等經，《成唯識論》、《大乘起信論》等論，同時專攻中國醫學。在法門事業方面，曾主編《覺世》旬刊，創建「僑愛佛教講堂」及孤兒院，協辦「智光高級商工職業學校」，發行《新中藥》季刊，創建「華嚴專宗學院」，累任中國佛教會理事，臺北市佛教會常務理事及常務監事，歷年主辦救災濟貧、放生、印經、義診施藥等社會福祉事業，故連續獲得中國國民黨中央黨部、內政部、臺北市政府等各級黨政機關首長，頒發獎章及匾額。

最使我感激的是自一九七九年起，成公接受文化大學創辦人張曉峯先生的聘請，屈就由我擔任所長的佛學研究所副所長職。使我在多方面獲得支援，並且鼓勵我發揮所學，辦好這所在今日中國佛教教育界學生水準最高的研究所。而其從事教育工作，則始於一九四一年，當時他僅二十七歲。一九四七年到臺灣之後，他對佛學的弘揚，貢獻良多，除了宣講《阿彌陀經》、《八大人覺經》、〈普門品〉、〈普賢行願品〉、《大乘起信論》、中國佛教史、律學、禪學等外，著作則有《為什麼要念佛》等書。單篇文章之散見於教內外各報章刊物者，先後集成《慧日集初編》、《慧日集續編》。並出席多次佛學及醫學的國際性學術會議，發表論文多篇。

今為接受美國東方大學，為酬其對於佛教文化、教育、社會福祉事業的奉獻，頒贈名譽哲學博士學位，故第三次彙集其所著，分作〈華嚴與禪〉、〈一般論述〉、〈序跋因緣〉、〈追思、法語〉及〈附錄〉等五章，成為一書，名卅《慧日集新編》。在其出版前夕，問序於我，以成公與我，不論公私，均有殊緣，不敢推謝，謹述所知如上，用報雅囑。

一九八四年三月二十六日序於臺北北投農禪寺

序開證法師《慈恩集》

近五年來，幾乎每年都會受到邀請，赴臺南或高雄兩市，做一、兩次社會公開的擴大演講，多半住宿於臺南的妙心寺及高雄的宏法寺，而這兩寺的住持，都是開證法師，我與這位長老之間的善緣和友誼，可想而知。但是真正使我認識這位長老而由衷地敬佩，是讀完了本書的樣稿之後。

開證法師，早年依高雄市元亨寺的永達上人出家。在本書之中，他雖沒有闡述高深的佛教義理，確已把握住佛法精神，用之於平易近人的文字。

他對佛教的教會、教制及有關於佛教的法令，寄有希望和同情，並且提供了建設性的看法。他幾乎熱切地關心著今日佛教界的任何一樁事及任何一個人，也一次又一次地，讚歎那些在法門中建功立業，和正在努力於弘法工作的人，他對教界的或人或事之尚未盡如理想者，則用勉勵疏導的態度，代替指責和撻伐。他常把天主教、基督教的成功處，用來警惕佛教界，佛教徒應該將人力物力，集中起來，多做文化、教育、慈善的工作，為佛教培育人才，為社會提供服務，否則佛教不僅不能發揚光大，勢必有被時代淘汰之虞。他每不為一人一事一個團體的名利設想，而多為整個佛教的前途呼籲，這種豁達的心胸及悲願，實在已夠一代大師的襟懷了。

他不以學問道德自居，甚至自稱小開證，要人家只稱他開證師而不是大法師，他從二十多歲起，已在法門中作了三十多年的奉獻，他有一隻看不見的大布袋，裡面裝滿了施捨不盡的寶物。

目前他有四個道場，規模都相當大，以高雄市的宏法寺為基點，發展出來的則有臺南小東山妙心寺、臺東金龍紫雲寺、屏東佳冬鄉念佛會，分別由其四大高足，傳道、傳性、傳孝等青年才俊的法師擔任監院。

開證法師的寺院，除了設立幼稚園，同時舉辦各種為社會提供服務的活動。他是高雄市生命線的主要支持人之一，他組織了佛教慈恩婦女會，以推動慈善事業；舉辦了多次南部「佛教青年聯誼大會」、「大專學生佛教夏令營」。他曾全力支持新店僑仁中學的創

辦、開辦了三次佛教兒童文學研習會、出版了《慈恩佛教兒童叢書》，也成立了「佛青箏藝團」及「佛青國樂團」，參加多次比賽，獲得冠軍。並曾舉辦弘法杯及佛誕杯的排球賽和少棒賽。如今則在妙心寺邀集了十多位青年佛教學者，從事於《實用佛教百科全書》的編輯中。凡此種種，多為極富時代意識的創舉。因為事實告訴我們，如不跟上時代，佛教就會滅亡。開證法師便是一位走在時代風氣之先的行腳僧。

他雖一再謙稱，不善於文章，然從本書看來，行雲流水，鏗鏘有力，擲地作聲，可讀性很高。

承蒙這位今年已度六秩大壽的長老雅愛，將本書《慈恩集》樣稿轉寄到美國，囑我寫序，故不敢推辭，謹述所見如上，用報知遇。

一九八四年十一月十八日聖嚴序於紐約東初禪寺

序惠敏仁者《中觀與瑜伽》

本書的作者惠敏法師，是在我所見到過的僧青年之中，非常突出優秀的一位。他於一九七一年，省立臺南一中畢業後，立即考上了臺北醫學院藥學系，翌年即參加該校佛學社團活動。迄一九七五年之間，連續擔任了臺北松山寺大專佛學講座活動的學員長。大學畢業後，考上藥劑師及藥劑官，又通過了考試院中醫師檢定考試。一九七九年依止智諭法師披剃出家，現比丘相，一九八二年考上了中華學術院佛學研究所第二屆研究生。入學之前，已對《圓覺經》、《思益經》、《勝鬘經》、《金剛經》、《大乘起信論》等經論，以及弘一大師的律學，太虛大師、印順論師的慧學著作，有了相當深度的認識；在研究所的三年期間，除了加強了梵、藏、日、英的語文訓練，對於印度的《阿含經》，中國的禪學，增加了視野，特別在中觀及瑜伽方面的努力，成了他主攻的範圍，並且撰作了幾篇頗具學術水準的論文。一九八五年修畢佛學研究所的課程

時，本擬提出論文，由於忙著留學準備，遲遲未能如願。如今的本書所收各篇，雖非出於畢業論文形式，以其素質而言，已是夠分量的。佛學研究所樂為出版，以資鼓勵，並期帶動國內學佛青年的研究風氣。

中華學術院的佛學研究所，已於一九八四年起停止招生，另於一九八五年夏，成立中華佛學研究所，接續招考第四屆學士以上的研究生。惠敏法師則於本年度通過日本交流協會的公費留日獎學金，即將於四月一日，負笈東瀛，就讀國立東京大學院，專攻印度佛學。此對本所而言，也沾一份光彩。在他出國前夕，本書得以問世，有其深長的意義。承作者相邀，略述所知如上以為序。

一九八六年三月十八日聖嚴序於北投

序鄧克銘仁者《大慧宗杲之禪法》

在我的學生之中，鄧克銘君是一位非常優秀的青年，他在高中時代，曾熱衷於新儒學的探究，並且獲得老師及同學的期許，唯臺大法律研究所肄業而又通過司法官特考之後，考入了當時尚在陽明山中國文化大學校園內的「中華學術院佛學研究所」第三屆，那是一九八三年的八月。那時他二十八歲，已有一份非常忙碌的工作，面試時，我和成一法師，都曾為他能否讀完三年的學程擔心，結果他以過人的資稟及堅韌的毅力，在修畢第三年的佛學課程時，提出了這篇論文。使我感到欣慰，也受到成一法師及楊白衣教授的嘉許。

這篇論文的主題，是在介紹並探討大慧宗杲禪師的禪風及其影響。以五個單元來逐一論列：第一章〈大慧開悟前之師承與交遊〉，第二章〈大慧對當時禪風之反應〉，第三章〈參無字話頭〉，第四章〈大慧之作風與影響〉，第五章〈結論——參話頭與般若智慧之啟發〉。

大慧宗杲禪師在中國禪宗史上，是一員振衰起敝的中興大將，也是一位多姿多彩奇峯屢起的大師，對於禪修法門的成就，不僅蓋乎當世，對於參無字話頭的提倡，影響及後代乃至迄今的日本禪林，而他對於知識分子士大夫階級的接引，也別具方便。大慧時代（西元一〇八九—一一六三年），除了他所屬的臨濟法脈的活躍，尚有曹洞系下的宏智正覺禪師，提倡默照，由於大慧亟力排斥默照禪，竟然使得默照禪與大慧所弘揚的話頭禪，在中國禪宗史上齊名，因為他既反對默照的方法，卻又敬重宏智正覺禪師的行履操守。

大慧的事蹟和思想，可從其《年譜》、《語錄》、《宗門武庫》、《禪宗雜毒海》、《正法眼藏》等現存的諸書中見到，距今雖已八百三十年，每每讀其書，仍有親見其人的感受。在各種有關禪史及禪案的文獻中，雖常見到介紹大慧禪師的禪風及案例，至於以他為主題而作全盤研究的，應該要以鄧君這篇論文為首。所以本所樂為出版，以資鼓勵，並用以奉獻給關心本所的人士。

鄧君忙於工作讀書，以致年逾三十尚未成家，在家居士成家乃正常事，日前已帶他的未婚妻陳小姐來見我，告訴我即將於十二月結婚，並囑我為其論文的出版寫序，我願假此寫序的機會，向鄧君說兩聲恭喜，祝福他的論文出版，也祝福他們的婚姻圓滿，共浴法海，同享法樂。

一九八六年雙十節序於臺北北投中華佛學研究所

序果祥仁者《紫柏大師研究》

本書著者果祥比丘尼，幼年母喪，家景艱難，由兄姊資助讀完中學，嗣以工讀方式，就讀東吳大學外文系，主修英文，甫自學校畢業，又逢父喪；正以自幼體驗人生多苦，並於大學時代接觸到佛法，終究走上了出家的路。

果祥俗姓陳氏，出生於臺灣省臺中縣，大學畢業後，曾任中學英文教師。一九七九年春，到臺北北投中華佛教文化館，參加我主持的禪七，因她體弱腿硬，除了受折磨，未得利益，倒是從我在禪七中的開示，奠定了學佛的心志。一九八〇年秋，即在文化館求度出家，翌年秋考取了由當時中國文化學院創辦人，曾任教育部長的張其昀曉峯先生（西元一九〇一—一九八五年），請我擔任所長的中華學術院佛學研究所，第一屆碩士班研究生。

當年的開學典禮，是由張曉峯先生親自主持，即席發表「中興佛教計畫書」，並以素席午餐，招待近百位參加典禮的人員。我也在典禮中說到：「本所是我國佛教教育史上，第一所以現代化的方式，培育高級佛學人才的機構，諸位研究生也是中國佛教史上，第一批接受現代化佛教教育的人才。」又說：「近一年來，政府對於宗教教育，已在留心關注，並且正當醞釀修改大學法之時，將宗教的學術研究，列為大學教育的一環，允許各公私立大學，開設宗教學院或宗教科系。此項法令何時能被立法機構通過，尚不知道，而其必將成為事實，乃是預料中事。本所首屆研究生的學位，自能夠獲得教育部的追認。」

到了一九八三年十一月二十七日，在立法院院會中，三讀通過了「私立學校法修正案」，其主要重點有三，其第二點即是「私立大學或學院經教育部核准，得設立宗教學院或系所」。但以「明令規定，私立學校不得強迫學生參加任何宗教儀式」。此一報導見於次日的《中央日報》，由該報記者屈振鵬先生所撰。照此情形發展下來，本所學生的學籍之受教育部的承認，已至呼之欲出的階段。

可是到了一九八四年春，已升格為中國文化大學的張創辦人，因年事日高，住進了榮民總醫院，作長期的復健療養，我從美國回來，前往探望之時，即謂由於該校客觀因素及主觀條件的困難，囑本所自該年度起停止招生。此一消息傳出，對本所師生以及經費支援者的心理衝擊，幾乎像是遭遇了九級地震，而致措手不及。幾位第一屆的同學，本來已在撰寫碩士論文，竟爾中途擱置，另謀他務去了。有的急著謀職謀生，有的忙著轉修哲學，有的忙於出國留

學，僅僅果祥一人，因為是我出家弟子，又兼任研究所的工作，我便經常提示她：「不論如何，要把論文寫出來，否則本所的教育工作雖未白費，教育的成績單可要繳白卷了。」嗣後本所於一九八五年度秋季，假臺北北投中華佛教文化館為所址，取名「中華佛學研究所」繼續招生。果祥亦賡任我的助手迄今。

由於果祥的性情柔馴，而又體弱多病，所以要她研究明朝末葉佛教四大師之一的紫柏尊者達觀真可（西元一五四三—一六〇三年），這是一位性如烈火，剛健質直的禪者，在中國佛教史上，除了天臺宗的南嶽慧思禪師（西元五一五—五七七年）有予人以頗相類似的印象之外，尚難找到第二位。從其現存的著作來看，紫柏尊者，與其說他在佛教思想史上的貢獻，不如說他在作為一個禪師的直心直行，以及作為一個僧侶的護法衛教的宏毅精神，有給人以急起努力的振奮作用。今世的佛教徒中，就是缺少有大志向，力挽狂瀾於既倒的人物。因此，要想作為紫柏尊者的知心，不必從佛教思想史的角度去看他，當以愛教護法、勇往邁進的心境來接受他。

由於果祥同學的多病多忙，論文一寫就是兩年，到了今（一九八六）年三月，終於繳卷而通過了口試。慢工是否出了細貨，我不便說，也不當說。為了鼓勵著者的百尺竿頭，更有進步，為使紫柏精神復現於今後的人間，也為使更多的青年提出學術研究的成果，所以本所樂為斥資出版，公之於世。

各私立大專院校，何日才正式設立宗教科系及佛學研究所，迄未見其眉目，不管怎樣，這是本所第一篇相當於碩士班的畢業論文，故也別具意義，欣為之序。

一九八六年十月二十八日序於紐約東初禪寺

序宏印法師《怎樣讀妙雲集》

經過長期沈默的中國佛教思想界，由於印順論師的出現，無異是給萎頓的中國佛教，帶來了新的機運，雖然印公在其最近編印的《法海微波》序文中自嘆：「一生寫作、出版而不能對佛教有些影響，不免有浪費紙墨的感覺。」其實這是他的自謙，據我所知，國內外有許多讀過印公著作的人，無不同聲讚揚。他一生甘於淡泊，耐於寂寞，窮於三藏聖典的整理研究，勤於思想而作多層面的撰述，若在日本，應該要被視為國寶級的文化財了。

印順論師的思想，不受中國傳統佛教思想的約束，而是直探印度原始佛法的源頭，以開展其大乘佛教的精神，此雖與中國傳統的宗派佛教觀點不甚相應，確與近代世界佛教學術的潮流相融，假以時日，若有多一些人以外文翻譯及介紹印公的著作之後，印公必將成為世界級的佛教學者。對於信仰的佛教而言，我也主張應以印公的思想立場為指歸，否則難免有不落於斷見便墮於常見的危險。因此，印公的著作，雖非如通俗小說那樣的暢銷，確也是許多探究佛法者所喜讀的佛書。特別如宏印法師所說：《妙雲集》的精神是人本的、入世的、利他的、今生的、自力的、肯定的。這也正是現實人間所需要的佛法。

不過，印公的書，重於理性的探索與思辨，少涉感性的敘事與抒情，所以要付出耐心，才會一本接一本的讀下去。故對他的文集，《妙雲集》計上中下三篇二十四冊，全部讀完讀通的人，恐怕不多。幸好在青年輩的法師之中，出了一位宏印法師，相當熱心《妙雲集》的研究、介紹與弘揚，先後寫成了〈妙雲集的特色與精神〉、〈妙雲集宗趣窺探〉、〈怎樣讀妙雲集〉。文字細緻流暢，條理清楚，敘述簡明，使人讀後，對於《妙雲集》的體裁內容，便有一目瞭然之功，雖非出於研究性的論文方式，若能據此脈絡來讀《妙雲集》，確有看圖索驥的便利。因有高雄旗津佛教居士林林長魏宗仁居士，發心將此數文編印成書，宏印法師及魏居士同函來信，問序於予，故述所見如上。

一九八七年十月七日序於臺北北投中華佛學研究所

序《東初老人全集》

時間過得好快，到今（一九八七）年十二月十五日，恩師東初老人示寂，已經整整十年了。記得我奉遺命繼任祖庭中華佛教文化館館務之初，即以三點原則自勵：第一，盡我的力量，推動並實踐東初老人為佛教文化及佛教教育作奉獻的遺志；第二，竭我的所能，來維護並照顧文化館的道場及其原有的住眾；第三，本我的初衷，不支用東老人所遺的財產。在此十年以來，總算未離這三點原則，這是堪以自慰，亦可告慰於東老人的。

釋迦世尊涅槃之初，在許多人忙於爭奪佛的肉身舍利之際，十大弟子之首的金色頭陀摩訶迦葉，則忙著召集五百大阿羅漢，去結集佛的法身舍利，完成了法藏的第一次蒐集校訂的大業。因此，我於東老人圓寂後的第二天，自美東的紐約趕回臺北，第一項覺得要做的工作，是保全並收藏他老人家生前的遺著遺稿。道場固重要，不如他所留的文化遺產更重要。道場可因人事變遷而起起滅滅，他的遺作，則可流傳至更遠更久，影響的時空也較深廣。雖然東老人於其一九七七年二月初二日所留的遺囑中自稱：「余出身農村，未受過國家正軌教育，雖於佛學，稍有研究，仍覺未入堂奧。」可是他是太虛大師的學生，在擔任焦山定慧寺的監院及方丈期間，辦了佛學院及佛學期刊，到了臺灣，創辦《人生》月刊、《佛教文化》季刊。創建的道場，不以寺名，也不稱精舍，而稱中華佛教文化館，倡導影印《大正新脩大藏經》，他有極其崇高的愛國情操及護教熱忱，對於佛教的文化教育，抱有不能自已的使命感，特別在他晚期的十多年間，深感護教弘法，必須以歷史為基礎，所以全力以赴地完成了《中日佛教交通史》、《中印佛教交通史》、《中國佛教近代史》三部偉構。以他一位不懂外文而僅能利用中文及部分日文資料的老人，有此氣魄與成就，實在難得。他的研究功力可能不算深厚，對於資料的蒐集編寫，確已足供後人的研究參考。

本來，我準備親自編校東老人的全集，結果由於每隔三個月要奔走於臺灣及紐約兩地一趟，事太多也太累，所以責成果如師試著做，他也請到他的一位戒兄協助，做了幾個月，終以耐心不夠而擱

置下來。一九八二年初，請到東吳大學畢業生林孟穎小姐，也只做了幾個月，旋即就讀中華學術院佛學研究所。一九八二年初，東吳大學中文系的學生朱碧真小姐，參加了文化館的禪七之後，願為東老人的全集做校訂工作，她的心很細，發現原作初版時的校對工作疏漏之處甚多，乃至初版前為老人抄稿者的疏漏也不少，朱小姐便不厭其煩地逐一查對原稿所引的原始資料。是以花的心力和時間，相當可觀，但也是非常值得，如今以全集姿態出現在讀者眼前的，不論是原版影印，或者是重新編印，其可信度與精確度，均較老人在世時的著述，更具參考價值。朱君的辛勞，可想而知。不過她由於編校工作住進文化館，到一九八六年也在我們的下院農禪寺，發心披剃，現了出家相，法名果徹，也可以說，她是由於東老人的遺作得度的。

這套全集，共七集計精裝八冊，二十五開本，以老五號字印行，總計四三八四頁，約三百零八萬字。原計畫的編印經費是新臺幣二百萬元，結果文化館無法籌出這筆款子，本來我也不願支用文化館的經費，到全書出畢為止，感謝文化館的現任住持鑑心比丘尼，在捉襟見肘的情形下，撥出了四十萬元，用表補貼。其餘的均係用我的著作銷售所得，以及少數幾部東老人時代出版的存書，作為彌補。當然，果徹和義工們編校工作不支薪給，才是本全集在無經費預算的情況下仍能出版的主要原因。

全集工作的另一功臣，是方甯書教授。方公是東老人晚年的隨侍弟子，曾為《佛教文化》季刊擔任主編，也是文化館法人的董事兼主任秘書，十年來對於館務的協助，對我個人的支持，不遺餘力，對此次全集的出版，他也給予最大的關懷，在此一併申謝。

東老人圓寂之後，文化館已由不足二百坪的平房建築，改建為六百坪的五層樓房，其大半現已借給教育部立案的中華佛學研究所為所址，文化館的多半董事，也參與了研究所的董事陣容。下院農禪寺的第三代出家眾，也在日漸增加，並且恢復了《人生》月刊的發行，也成立了日漸趨向專業化的東初出版社。我在紐約自創的道場，也以東初禪寺命名，附設法鼓出版社，並發行季刊《禪雜誌》

及月刊《禪通訊》，以英文出版物，弘揚禪法。我唯一的師弟聖開法師，迄今也獨立創建慈光山、文殊院等道場，剃度弟子近百人，儼然已是新興的叢林，分院遍及臺灣各地，乃至美國的加州與德州，發行《人乘》月刊，鼓吹人乘佛教。這些都是東老人圓寂後發展出來的佛教事業，故在全集完成出版之際，順便作一簡報。

一九八七年十二月一日慧空聖嚴序於紐約東初禪寺

序聖印法師《無量壽經講話》

淨土法門是大乘諸宗的共同目標，尤其是彌陀淨土，乃釋尊亟力提倡的大乘法門。在漢譯的大乘經論中，述及阿彌陀佛及極樂世界者，多達二百餘部。自古以來，彌陀淨土的信仰，盛行於中國、西藏、朝鮮、日本、越南，歷久彌新；早期的印度及西域，也曾受到廣大的歡迎。其主要經典，則以《觀無量壽經》、《阿彌陀經》、《無量壽經》為代表，通常被合稱為淨土三部經。

《觀無量壽經》是介紹彌陀淨土的修行法門，與一般的止觀或禪觀相呼應，古來諸大師中，例如善導將其十六種觀行的前面十三觀，稱為定善，後面的三觀，稱為散善；又分為九品，並將前面十三觀的首七種，稱為依報觀，後六種稱為正報觀。而淨影寺的慧遠，則以十六觀中的前八種為依報觀，後八種為正報觀。正因此經重視與一般大小相通的觀行法門，所以自古的諸家註釋，被收入《卍續藏經》者雖有十家計十一種，然其多非出於淨土教的主流人物，唯其九品往生之說，則為淨土教家所共同遵行。

《阿彌陀經》介紹阿彌陀佛極樂淨土的依正莊嚴，以及稱揚持名念佛，和七日往生的修法，故較容易引人起信修持，而且功效顯著。在三經之中，也以此經的註釋最多，日本《佛書解說大辭典》所收，便有二百七十餘部；明末以下，淨土家幾乎都盡全力弘揚此經。

至於《無量壽經》，重點在於介紹彌陀因地的四十八願，特別是其第十八願謂：「十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不得生，不取正覺。」為信願念佛之淨土行者，帶來無比堅定的信心。此經自後漢（西元一四八年）安世高初譯《無量壽經》二卷，迄趙宋（西元九八〇年）法賢譯出《大乘無量壽莊嚴經》三卷，在八百三十二年之間，先後共有十二種漢譯本，現存者尚有五種。比起《觀無量壽經》僅見兩種漢譯本，《阿彌陀經》也只有三種漢譯本，可知本經在中國譯經史上的重要地位，也可推知此經在印度流傳，久而且廣的程度。

近世的佛教學者們，對於淨土三經的研究探索，也以對《無量壽經》所下的工夫最多；此經與《阿彌陀經》一樣，現在除了漢譯本，尚有梵文本及藏文本。《觀無量壽經》則除了漢譯本，現存另有維吾爾語本。而此《無量壽經》的現存梵文異本，自西元一八二六至一九二三年之間，被英國及日本的學者們，在尼泊爾和印度諸地陸續發現者，計有十三種之多。

在中國，淨土教的主流諸大師，雖無一人為《無量壽經》作釋，然於曇鸞、道綽、善導三位的著述之中，確有闡揚此經的思想；而其歷代註釋，則出於隋之地論學者淨影慧遠、隋之三論學者嘉祥吉藏、新羅之華嚴學者元曉等人。其他有關此經的著述，則直到清初，始有彭際清居士所撰的《無量壽經起信論》三卷；民國以來，又有律航法師作的〈無量壽經五重玄義〉及〈無量壽經與淨土法門關係重要論〉二文，其並謂：「向稱淨土三經為念佛門之根本經，而不知《無量壽經》，尤為根本之根本。」

本經向被稱為《大經》或《大無量壽佛經》，《阿彌陀經》與此相對，被稱為《小經》。據《宋高僧傳》的記載，如竺法強、釋僧濟、曇弘、釋法琳等諸人，都以讀誦《無量壽經》來安養心神，並且尚有釋法度、釋寶亮等講述此經。

此外，由於此經記述阿彌陀佛的本願他力之淨土救濟，故在奈良時代（西元七〇八—七八一年）以前的日本淨土教諸師，例如良源、源信、良忠、了慧等人的著述中，均可看到受有《無量壽經》

的重大影響。到了平安朝（西元七八二—一一九七年）中期以後，日本的淨土教盛行，淨土三經同時受到信奉。

現代中國的淨土信仰，與明末諸師如蓮池、蕅益等的思想有關，皆特別重視《阿彌陀經》，雖有明末天臺系的無盡傳燈，撰有《觀無量壽經圖頌》，卻竟無一人為《無量壽經》作釋。也可以說，中國佛教史上的淨土教諸大師，雖知《大經》、《觀經》、《小經》為闡揚阿彌陀淨土法門的三部根本經典，能將此三部經典平等看待和普為宣講的，尚不多見。而中華民國臺中市慈明寺的聖印法師，近六、七年來，每年都應臺北市善導寺邀請，弘揚淨土法門，連續宣講淨土三經，並且邊講邊寫，撰成三經講話：一九八五年完成《阿彌陀經講話》，一九八六年撰就《觀無量壽經講話》，如今的《無量壽經講話》也將付梓。類此的氣派，徵諸淨土教史，實屬難得。

聖印法師，少年出塵，青年出眾，對臺灣地區的中國佛教，不論在文化、教育、慈濟等工作，均有極大的貢獻，特別是對佛教普及化的宣導事業，通過雜誌、電臺、電視等的大眾傳播工具，成果輝煌，並已受到上、中、下各個社會層面的肯定。他的文字技巧之熟練優美，取材範圍的博古通今，表達方式的生動活潑，同輩諸師之中，確不多見。

他和我年齡相若，輩分相同，雖無法脈關係，竟嘗被人問起：「聖嚴法師與聖印法師是否是師兄弟？」我則以此被問為榮。去（一九八七）年十一月十六日，聖印法師於來紐約出席會議之餘，在緊密的行程中，特地抽空到東初禪寺相訪；十二月二十四日，又從臺灣來信，囑我為他的《無量壽經講話》寫序。我雖剛打完禪七，又要忙著趕完好多工作後，準備返回臺北，但卻覺得這是他給我的又一份光榮。謹序如上，用報高誼。

一九八八年元月二日聖嚴寫於紐約

序惠敏仁者等著《中華佛學研究所論叢（一）》

我以母親產後初見新生兒的喜悅心，看待這冊論叢的出版。因為辦教育是「百年樹人」的長遠事業，能夠及時見到豐收的成果，實在很難。

我於一九七八年秋，受張其昀先生之聘，擔任附屬於中國文化學院的中華學術院佛學研究所所長，與副所長成一法師共同自籌經費，聘請名譽研究員，出版學報。一九八一年秋，開始獨立招收研究生，每年八至十名。一九八四年秋，因張氏年邁，人事更動，政策改變，即奉命中止招生，暫停活動；至一九八五年秋，另行成立中華佛學研究所於臺北北投的中華佛教文化館，仍照原規制，繼續招考大專畢業以上程度的佛教優秀青年為研究生，迄今一九八八年秋為止，先後兩個階段，已歷七屆招生，每屆均給予三年密集的佛學專攻及相關的語文訓練，同時也出版佛學學報。

本所的學報是邀集國內外的佛教學者，提供各項專題研究的學術論文，原則上每年出版一期。本所研究生的研究報告中，也有幾篇曾在本所的學報刊出，但是每一位研究生在每一學期終了，至少要向本所老師們繳出兩至四篇研究報告，其中不少已以申請各種獎學金的緣故，而在教內各佛教雜誌發表，一般的風評頗佳。畢竟這些研究生，本來的資質就好，加上本所給他們提供了研究環境和一流的老師指導。

因此我與幾位老師商討之後，委請李志夫教授，從上百篇的文稿中，篩選出十四篇，再經編輯人員的二度潤飾，以本所《佛學論叢》第一集的面貌問世。

以我們做老師的要求看這些論文，當然只能說是青年人的作品，若以正在攻讀碩士程度的學歷標準而言，確已經有了相當功力。究竟有多少成就和缺點？則請方家給他們指教。在日本「印度學佛教學會」出版的年刊中，多半就是正在攻讀碩士及博士學位的研究生作品，那是和教授們的論文以同等地位發表的。故我不是因

為「自己生的孩子總是好的」，實在是他們的成績，應該受到鼓勵與肯定。這是本所要為研究生出版論叢的基本動機。這樣的成果，雖非相當成熟，而其成熟的標準，則可因人因時而異，至少它能為本所同學在學中的努力，作一回顧，並且留下紀念。

本所已為畢業的研究生及修畢三年學程的同學，出版過四種著作，例如惠敏法師的《中觀與瑜伽》、果祥法師的《紫柏大師研究》、鄧克銘居士的《大慧宗杲之禪法》及《法眼文益禪師之研究》，正在出版中的則有見正法師的《印光大師的生平與思想》等。同時也將陸續出版本所研究員、學者、老師的著作。將研究佛學的成果，奉獻給當今的時代社會，並以此作為對於贊助支持及關心本所的十方大德，表示功德的迴向。

一九八八年十二月二日聖嚴寫於紐約

序昭慧仁者《如是我思》

近年來常在《獅子吼》月刊讀到昭慧法師的論作，覺得很有說服力和吸引力，觀念不落老套，運用文字的技巧和對於資料的採集處理，都具有大將風度。

文章寫到能使廣大的讀者瞭解、認同、讚許，很不容易，能使讀者希望反對而又無法提出更有力的依據來反駁，則更不容易，那需要有足夠的思辨力和學識基礎作為後盾。我看昭慧法師的作品，就有這樣的潛力。

本書在三年前曾由臺北的大乘精舍印經會發行第一版，嗣後又發現她刊出了數篇新作。像這樣的作品，應該被推介到佛教內外的各階層去，要達到此一目的最好辦法，是通過出版社行銷網的輸送管道。而東初出版社雖屬初創，但其出版品的水準已受到文化界越來越多的關注，故囑人與昭慧法師接洽，希望為她出一本學術性的論集，以資鼓勵有更多的佛教青年，加入寫作的陣容。

佛教的化世功能，端賴佛教徒的言教及身教，佛教為歷史留下的文化遺產，則在於三藏聖典及祖師們的撰述，凡是佛教隆盛的時代，必定有大量的文獻流傳。所以我們要有實踐與學問並重的佛教人才，佛教才能在明日的社會爭取到生存的空間。

以我的觀點，作為一個佛教的信仰者，可以沒有個人的事業和地位，卻不能沒有護法的熱忱與弘法的願心；真心護持佛教，必定會以身作則地從事佛法的修證工夫；有願弘揚佛法，必定會全心以赴地從事法義的探究工作。若把學問與修行斬成兩截，那是不正確的看法，因為印度的諸大菩薩，如馬鳴、龍樹、無著、世親，中國諸大祖師，如智者、賢首、道宣、永明、蓮池、藕益，無一不是戒行冰清而禪慧麗天的大師，他們都有著述傳世。

本書作者，是國立臺灣師範大學國文系畢業，出家後事母至孝而學法不懈，以自修佛學至今日的功力，固由於天賦異稟，尤出於奮勉過人。

觀本書所收各篇的所涉範圍，從宗教、學術、戒律、緣起論、《妙雲集》，而至瑜伽、唯識思想，作者思考問題，也能帶動讀者思考問題。欣喜見到青年法師中，有如此活力的人才，謹申所見，用報作者囑序之雅意。

一九八九年六月二十二日序於紐約東初禪寺

序見正仁者《印光大師的生平與思想》

印光大師（西元一八六二—一九四〇年）被譽為中國淨土宗的第十三代祖師，又被尊為近代中國佛教史上的四大師之一，可知他對中國佛教影響之深遠，乃非一般僧俗佛子之所及。

印光大師的卓越貢獻，是以書信方式，誠摯的用語，化導當時的知識分子信佛念佛，不在於佛教思想的融貫和創發。當時的佛教

環境，僧侶無法獲得適度的養成教育，素質相當低落。因此，太虛大師（西元一八八九—一九四七年）主張建僧而與辦僧教育，印光大師則一方面不度出家弟子，一方面倡導「敦倫盡分，閑邪存誠」的在家佛教。

考察印光大師的觀念，雖有濃厚的儒家色彩，然其基本立場仍是佛教的，他的目的是儒為佛用而引儒入佛。尤其以念佛法門，勸導大眾，發願往生阿彌陀佛的極樂淨土，為信仰的佛教，開闢了廣大的天地，成就了無數人的善根。

今天我們研究印光大師，不僅是為光揚他的化世悲懷，更要緊的是承先啟後，看看我們能向印光大師學到些什麼？以利於明日佛教的跨步向前。

本書的作者見正法師，是我們中華佛學研究所第四屆畢業生，本書便是她的畢業論文。以一位出身於逢甲大學銀行保險系的尼青年，本無佛學基礎，也無寫作訓練，修完本所三年的學程，便提出論文而獲得評審通過，實在值得鼓勵。

本書的文字結構及其內容，是有可讀性的。本所樂為出版，我也受作者之請，樂為之序。

一九八九年六月二十三日聖嚴序於紐約

序冉雲華居士《中國禪學研究論集》

記得一九七四年，我在東京留學期間，冉公雲華先生偕夫人小鳳女士，以定年休假，從加拿大到東京大學的東洋文化研究所，做半年的訪問研究。由於曹仕邦先生的介紹，與我時相往還，討論佛學以及當今世界佛教學術的大勢趨向。冉公那時已是國際知名的教授，而我尚在攻讀博士學位，他卻不棄我的淺陋，仍願與我論學不倦，並以「我們年紀尚輕，來日大有可為」相勉。最使我感激的是

當我的博士論文在日本出版後，他便為我寫了一篇英文的書評，一九七七年刊於《美國東方學會學報》。

冉公與我之間，又由於我負責了佛學研究所的因緣，先後邀聘他擔任中華學術院佛學研究所及中華佛學研究所的通信研究員，並為《華岡佛學學報》和《中華佛學學報》，長期提供精彩的論稿。雖未時常晤面，確能魚雁相通，彼此恆以佛教教育的推動及佛教學術的提昇為念。

冉公於一九二四年出生在四川省廣元縣，畢業於陝西師範專科，然後進四川大學，專攻歷史。一九五三年，攜眷赴印度，進入國際大學，追隨印度籍的教授師覺月（P. C. Bagchi），專修漢學及佛學。師覺月乃法國大漢學家及大佛學家列維的學生，兼精漢學與佛學的學者，實為當時印度學術界稀有的大師之一。冉公即在師氏的鼓勵下專攻佛學的博士學位，未久之間，師氏遷化，冉公即依止華人譚雲山教授受佛學，並從印度籍的賈太吉博士（Dr. Sudhakar Chatterji）受印度宗教史學。其留學費用乃來自印度大學撥款會的獎學金，既有較高的實惠，更是難得的榮譽。冉公的博士論文是研究中國佛教史上的名著《佛祖統紀》，並將其中的〈法運通塞志〉全部英譯，完成最高學位之後，先在校中擔任中文圖書館館長，旋任該校講師。

一九六七年七月，冉公應加拿大麥克馬斯特大學（McMaster University）邀請，從西南亞到了北美洲，先任助理教授，一九六九年升任副教授，一九七三年升為正教授，一九七六年聘為宗教系主任，一九八八年，六十五歲，屆齡退休。他之能被北美名大學邀聘，是因其發表的論文，受到賞識；他在研究、發表、訓練學生等各方面，都是謹嚴勤奮全力以赴，故在十年之間，按年升級而至教學者的最高位置。

他在臺灣、香港、美、德、加、荷、印等地學術刊物，發表了九十餘篇論文。他早期的論作，均以英文發表：近十年來始以中文為《敦煌學》及我們的《佛學學報》撰寫論稿。其文字修養，精鍊而清新悅目；其治學態度，縝密而極富創意。

本書所收九篇論作，我多半早已讀過，現在重讀，更加喜歡。因為十多年來，我在中美兩地，推廣禪修方法，弘揚禪學思想，所接觸的古今禪籍，多係為了實踐而寫，殊少像冉公這樣，是以「宗教史學或比較文化史學的觀念與方法」，來對禪學作考察的。冉公能以其深厚的學養，敏銳的思辨，加上現代歐西的治學理念，把舊有的古籍對比新發現的史料，往往就能夠為我們點出前人所未聞的消息。

冉公的學術地位，雖早已受到國際肯定，然在國內，除了臺北的東大圖書公司，一九八八年為他出版了一冊《宗密》之外，尚未見有他的論集刊行，如今東初出版社能有這份光榮，為他出版論集，實在也是國內佛教學界的喜事。

一九九〇年四月九日晨聖嚴寫於臺北中華佛學研究所

總序《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》

佛教的目的，著重於人生境界的提昇及人間疾苦的疏解，不是為了滿足人們對於知識的探求。但是，佛教思想，源遠流長，佛教文化，極其豐富。除了成立於印度的三藏聖典，尚有漢藏等多種語文的佛教文獻，只要以現代的治學方法，加以研究考察，均會有所發現。

中國佛教，自魏晉迄隋唐，發展出大小乘的十宗之說，宋元以後，日漸式微，至於晚近，則僅遺下幾乎僵化了的佛教軀殼，少有佛教生命的精神內涵。我自己便是出生在如此環境中的一個僧侶。我在少年時代，只知有佛經可以讀誦，不知佛經還可以講解，更不知如何來依據佛經的教誡而信受奉行。年事稍長，雖知佛經可以講解，卻發現三藏聖典浩如湮海，不知從何著手。最不幸的是遭逢到中國現代史上政治的大動亂及社會的大變遷，我既未能受完六年的小學教育，也未能受好僧侶的基礎教育。二十五歲之後，接觸到了譯自日文的現代佛教著作；三十歲起，自修日文，看懂了日文原文

的佛教著作，使我的視野，漸漸從古老的中國佛教圈內，擴大到了現代世界佛教的領域。結果使我理解到，若要復興中國佛教，必須先去認識世界佛教，若非引進新知，很難挽回中國佛教衰亡的命運。因此，我在臺灣南部的山中，禁足及掩關，度過了六年的自修生活之後，便以三十九歲的中年之身，毅然東遊日本，留學於東京的立正大學，先後依止華嚴學者坂本幸男博士（Sakamoto Yukio）、印度學者金倉圓照博士（Kanakura Ensho）、中國佛教史學者野村耀昌博士（Nomura Yosho），以六年的時間，完成了文學碩士及文學博士學位。

我在日本學成之後，首先想到的，是日本自明治二十一年至昭和四十二年（西元一八八八—一九六七年）的七十九年之間，培育出研究佛教學的文學博士，共計二百七十一位，平均每年培養出三至四位；在我們中國，自我獲得博士學位的一九七五年起，每年能夠培養幾人呢？以什麼環境來培養呢？事實上當時中國大陸的中共政權，正在大鬧「文化大革命」，不會歡迎我這樣的人回去。中華民國的臺灣佛教界，也沒有人做我的後援。所以一九七五年底我就到了美國，暫時放下學問的研究，一邊學英文，一邊指導禪修的方法，在紐約創立了禪中心（Ch'anMeditation Center）。到了一九七八年，應臺北中國文化學院之聘，擔任哲學研究所教授及中華學術院佛學研究所所長，發行《華岡佛學學報》年刊，這個因緣，又將我拉回到教育及學術的崗位上。一九八五年，我在臺北創立了現在的中華佛學研究所，出版《中華佛學學報》年刊。至此，我總算能為中國佛教的教育及學術，做一些事了。

傳統的佛教學者，不論是梵語系、巴利語系、漢語系、西藏語系，沒有一位是為了學術而研究的，他們都是藉研究的方法達成實踐的目的。可是近世的印度學、佛教學、漢學，目的不在宗教的信與行，而是在於學術的真與明，故在傳統的佛教徒們，最初接觸到現代佛教學的論點之時，頗有難以適應的現象。但是，現代學術的求真求明，乃是無可懷疑的，縱然學者們提出的觀點，未必皆能成為永久的定論，但經過精密審查的結論，必定有其相當程度的可靠性。與其禁止學者們發表新觀點，倒不如也來認真地認識學者們的

新觀點，通過新觀點的試鍊，仍能落實到對於佛法的信仰與實踐，佛教才具有更大的耐力和潛力。我是基於如此的信念，籌備且召開了第一屆中華國際佛學會議（The First Chung-HwaInternational Conference on Buddhism）。

我自一九七〇年起，成為「日本印度學佛教學會」（Japanese Association ofIndian and Buddhist Studies）會員，一九七六年加入International Association ofBuddhist Studies，出席過多次國際性的佛教學術會議，特別是近年來所見的佛教學者中，雖然尚有不少是非佛教徒，而其中佛教徒人數的比率確有越來越高的趨勢。純學術的討論，無傷於佛教信仰的尊嚴，則已相當清楚。因此，我們這次的國際佛學會議，不論宗教派系及其立場背景，凡對會議主題有研究的專家學者，都是我們考慮邀請的對象。最初我們只計畫邀請三十位學者，宣讀二十篇論文。但當邀請函寄出之後，自動請求參加以及輾轉推薦介紹的相關學者，來自十八個國家，竟達一百多人，會議期間宣讀的論文，有四十篇之多，如此良好的反應，乃我們始料之所未及。

如果依照慣例，凡是召開國際學術會議，地主國的出席人數，多半是超過外籍的學者，這一點我們也做到了。不過我們的人數之多，不是以學者作比例，而是邀請了國內各佛學研究所、各佛學院的師生代表，讓那些關心佛教教育及佛教學術的明日之星，即使在國內也能呼吸到由今日國際知名佛教學者們陶冶出來的學術空氣，並讓大家把心胸敞開，把眼光放遠，看看人家對佛教做著怎樣的研究，有了那些成果？聽聽人家對佛教抱持怎樣的看法，有了那些異議？

我在本次會議的「緣起」之中曾說：「我們目前是迫不及待的引進國際的佛教學術成果，也希望讓國際佛教學術界知道我們正在向這個方向努力，讓他們來提供經驗和訊息，同時也讓中國國內的佛教內外人士，很快的認同佛教學術研究的重要和必要。」會後檢討，我們固然為此投注了大量的人力與物力，然豐富的收穫，已是有目共睹的事實，這該是對本所相關人員的最大鼓勵；故在會議閉

幕之日，與會學者全體一致期望，今後能夠每兩至三年召開一次，本所自當努力以赴。

會議的名稱「中華國際佛學會議」，固然與主辦單位中華佛學研究所有關，更是站在中國佛教的立場，放眼於世界佛教，把世界佛教的成果引回中國，把中國佛教的智慧傳到世界。會議的永久主題是「佛教傳統與現代社會」，希望將佛教的傳統美德，為現代社會貢獻最大的力量。至於如何把佛教的傳統與現代社會，恰到好處的銜接配合而相得益彰，那便是邀集專家學者們來討論的課題了。

第一屆會議的年度主題是「佛教倫理與現代社會」，分作英、中、日三種語文發表，會後商得日文發表學者的同意，各自譯成英文。也有四篇論文，本來即以中英雙語宣讀。本所聘請傅偉勳及華珊嘉二位教授，將大會的四十篇論文，分別編成中英兩冊論集；英文部分，洽請紐約的綠林出版社（Greenwood Press）出版，中文部分則由臺北的三民書局（以東大圖書公司名義）出版。本所以此作為一項獻禮，分享關心這次會議的諸方賢達。

最後，我要為傅偉勳及華珊嘉兩位教授的精心編輯，並將我的這篇序稿譯成英文，致最高的謝意，也要向這次會議的總策畫人游祥洲博士的全心投入，由衷的感激；對於國立中央圖書館、臺灣大學哲學研究所、東吳大學哲學系、文化大學哲學研究所、輔仁大學宗教學研究所、日本佛教大學佛教文化研究所、美國天普大學宗教系、夏威夷大學宗教系等各單位的惠予協辦，使得本屆會議成功，在此一併致謝。

一九九〇年四月十四日序於紐約

序愍生法師《辨破楞嚴真偽》

為了法義而爭，不論誰是誰非，都是值得鼓勵的，理不怕辨，辨則進步，辨則越明。晚近中國佛教界，能為法義的真偽而撰文論

辨者，實在不多。

民國以來，曾經有過《大乘起信論》的真偽之爭，最初是起因於日本佛教學者的研究。中國人加入論戰陣容的人物，則有章太炎、梁啟超、王恩洋、唐大圓、常惺、守培、印順等僧俗大德。繼而又有《楞嚴經》的真偽之辨，執筆為文者有呂澂、何格恩、羅香林、楊白衣、劉果宗、保賢等緇素學者。卅真卅偽，各有所見。在日本京都大學人文科學研究所的牧田諦亮教授，撰有一書，名為《疑經研究》，例舉了更多的經論名目，也都有其史料的依據。

《楞嚴經》在漢譯佛經之中，乃是一部偉大的法寶，它的文字優美，陳義深妙，發揮如來藏思想的信仰，既富永嵗的哲學思辨，又長於文學藝術的表達，故在中國自宋至清，為之註釋者極眾，被收於《卍續藏經》中的，即有五十四種。縱然自古已有質疑，不知是譯自印度的梵本，或者是出於中國某一位古人的撰著，尚無定論，然無損於該經對中國佛教及全面文化的貢獻，亦無減於該經在佛法中所擁有的價值與地位。

愍生法師，一九二六年出生，二十歲出家，早年親近被教界譽為「楞嚴王」的海仁長老。法師一生專研三藏，遍探教海，而於《楞嚴經》的造詣特深，先後講說達十三次。故對呂澂所作共計一百零一條的《楞嚴百偽》，期期以為不可，著手廣徵博引，逐條辨駁，用心良苦，用力至勤，護法之意，溢於言表，殊足讚佩。

近三年來，我每年都會應邀到香港弘法一次，為我擔任粵語翻譯的人，每次都是愍生法師的弟子演慈法師。明師門下有高徒，演師的佛學基礎好、記憶力強、反應力快、又很有威儀。足徵她們師徒兩代，都是今日尼僧中的龍象人才。

如今，香港佛教青年協會，為將本書出版成冊，問序於我，謹略申所知所感，用報雅意。

一九九二年四月二日聖嚴序於臺北北投區農禪寺

序林世敏居士《學佛百問》——展現佛法實用性

現代佛教界，勤於寫作，並具正知正見之人，不能算多，林世敏居士便是其中的能手高手。

一九七〇年代的臺灣佛教界，風行著一本深入淺出的學佛入門書《佛教的精神與特色》，為佛書開出了現代化、普及化而又不失其深度的新風氣，它的作者林世敏居士，博學精思，勤於讀書、善於消化、尤長於文字的表達，可知該書的風行，絕非偶然的倖致。

一九七五年，我即有寫作一冊《學佛百問》的動機，由於因緣不具足，迄今未能如願。目前林世敏居士在其數位青年學生陪同下，來農禪寺訪問，並以他的三種著作相贈，除了先前的《佛教的精神與特色》，尚有新書《貝葉之香》及《學佛百問》，使我非常歡喜。

現代佛教界，勤於寫作，並具正知正見的人雖已日漸增加，但也不能算多，尤其是能夠歷久不衰，越寫越受廣大讀者所愛好的佛教作家，依舊很少，林世敏居士，便是其中的能手高手。

當今佛教界的散文作品，廣受社會大眾愛讀的，有文學的佛學，哲學的佛學，佛學的佛學，以及信仰的佛學。林世敏居士能夠涵蓋其全面而側重於知見的疏導及佛法的實用。

我能受到本書作者的邀請作序，感到非常榮幸。是以謹述數語如上，用報雅意。

一九九二年七月二十一日寫於臺北北投農禪寺

序《蕭進發居士水墨畫集》——風骨之美

從兩年前開始，由熊清良醫師將這位年輕的畫家蕭進發，帶來臺北北投的農禪寺，參加聽經、念佛、禪坐等活動，並且加入義工行列，熱心公益，護持佛法。他是一位做什麼事都能全心投入的青年。

蕭居士於一九五一年出生在臺灣嘉義縣的布袋鎮，一九六九年參加蔣公祝壽美展，即獲得國畫、水彩畫、漫畫的首獎。以他具有高度的繪畫天賦，故考入國立藝專，專攻畫藝。一九七四年畢業。嗣後曾負笈東瀛，在日本工作、寫生，並於一九八一年在富士、靜岡、大阪舉行個人拙作展，回國後曾遊於涂璨琳、李奇茂等諸大畫師門下，他的藝術造詣，與時俱進。自一九八四年參加三十九屆全省美展國畫部而得縣政府獎之後，一九八五年的一年之內，連續於十二屆臺北市美展、三屆高雄市美展、十三屆全國青年畫展，均獲國畫部第二名。一九八八年榮獲二屆南瀛獎首獎，同年獲國軍二十四屆文藝金像獎國畫部銀牌獎。

於此可見，蕭居士乃是現代青年畫家之中的麟鳳之才。此外他曾先後參加過的國內外畫展，尚有十多次，不僅享譽臺灣全島，也曾應邀參加第二屆亞洲美展於馬來西亞，由於參加中國第七屆全國美展以及亞運美展，兩度進出北京。另外，舉行「蕭進發水墨展」於臺中及高雄文化中心，「漁港之美」三人展於臺北、臺中、高雄、基隆，「北海壯觀」三人展於臺北、臺中、美國洛杉磯。

從蕭居士的畫齡、學歷、畫歷，都可看出，他是一位專業、敬業、勤奮的青年畫家。他的年齡雖剛滿四十，他的聲譽則早已列名為國畫界屈指可數的大家之一，目前他是中華民國水墨協會的會員，也是臺中畫會及大中書畫會的會員。

今（一九九一）年二月二十四日，我們假臺北市中正高中舉行的新春園遊會，到會者五萬多人，會中舉辦旅美畫家寒山樓主百幅遺作義賣展，蕭居士從大會總幹事李純恩居士處獲悉，此舉乃為法鼓山的建設費用籌款，所以也自動捐出了五幅漁港山水，參與展出，共襄盛舉。當天上午掛畫不到兩小時，蕭居士的作品，即被爭購一空，足見他的畫作，極受識者的歡迎。

在藝術界已富盛名十多年的「揚揚藝術系統」，最近於「建國二店」推出畫廊服務，負責人謝至洋先生邀請蕭進發居士提供一百至一百二十幅作品展出，日期訂於本年十二月二十四日至明年一月十二日，共計二十天，地點是臺北市建國南路二段一九五號。畫題內容的百分之八十是臺灣的漁港、山水、古蹟、鄉村，百分之二十則為大陸風光。

我不懂畫，然喜以外行人的心境讀畫，看蕭居士的水墨畫，既有欣賞中國畫的含蓄感，也有享受西洋畫的立體感，他是以中國筆墨為基礎，運用西洋風骨為表現，以嶄新的現代姿態，為國畫展示出時代的精神。從蕭居士的每一幅畫作中，均可以讓讀者看到我們大家所熟悉的景物，透過他的巧思及構圖，越發顯得優美、祥和、生機勃勃，故能予人以親和感觸及生命的喜悅。

「揚揚藝術系統」為了配合蕭居士的畫展，不惜成本，除了發行蕭氏國畫的月曆專輯，也將出版厚達二百頁的《蕭進發水墨畫集》第一輯，蕭居士因此問序於我，謹述所知如上，用報雅意。

一九九一年八月十七日序於臺北中華佛學研究所

序正見法師英譯《華嚴經．如來出現品》

印度大乘聖典的出現，可以分作初中後的三期，般若及華嚴兩大系統，則屬於初期。華嚴略晚於般若，般若宣揚畢竟空的勝義，華嚴則依於空義，建立純淨無限的妙有世界。

《華嚴經》的部帙浩大，內容雖豐富，思想則一貫，所以它不是編集不同經典而成叢書，乃是首尾一貫的大經。

從原始佛教的業感緣起的人生觀，到《華嚴經》中則發展為淨心緣起的世界觀，其所說「三界所有，皆由於心」；「十二因緣

分，皆依於一心」。故在《般若經》的十二緣起是出於妄心，《華嚴經》的三界由於心，是指的淨心。此乃本經特有的思想。

什麼是清淨心的妙有，《華嚴經》認為全法界（宇宙），皆是清淨的法身佛毘盧遮那（vairocana）的顯現，這就是妙有的淨心緣起觀。

在西元一五〇年至二五〇年之間，《華嚴經》已在印度流傳，它的漢譯本，有簡有繁。除了大家知道的那樣，《華嚴經》有六十卷、八十卷、四十卷的三種譯本之外，尚有四十三種屬於《華嚴經》系統的經典，短的僅一卷，長的為十卷，例如西晉（西元二六五—三一六年）竺法護（Dharmaraksa）翻譯的《佛說如來興顯經》計四卷，詳說如來出現及佛界之真義，即是八十卷《華嚴經．如來出現品》的異譯。

原籍南斯拉夫的正見比丘，不僅英文程度好，中文能力也強，尤其他又具備相當深的佛學基礎知識。近兩年多來，偶到紐約東初禪寺（英文名The Institute ofChung-Hwa Buddhist Culture）及臺北的法鼓山（Dharma Drum Mountain）小住，使我知道他正在研究《華嚴經》，並且翻譯其中的〈如來出現品〉為英文。最近他以全部的文稿示我，得悉他不僅翻譯經文，同時也引用了中國古代華嚴學者如宗密及李通玄的看法，以便利讀者的瞭解。尤其在譯文之前，也對佛果位的意義，《華嚴經》的來源、傳承、特色，〈如來出現品〉在整體《華嚴經》中的地位，以及有關研究此品的文獻（Documents）等，作了分析介紹，的確是一冊相當好的作品。當它由著名的Wisdom出版公司出版前，我應作者之請為之寫序，乃是一項光榮。

文學博士聖嚴法師序於一九九二年六月十日在紐約 Ven. Sheng-yen Litt. D. June 10. 1992

序陳雨鑫居士《公關．行銷．生活禪》

陳雨鑫居士的大著，即將出版問世，這是一個新的嘗試，也是一個成功而且值得推廣的好例子。

向來談禪的，有兩種人：一是參禪打坐的人，把禪宗的語錄公案，當作方法來使用，當作理論的依據；另一種是文人雅士，把禪宗的文獻，當作研究的對象，視為創作的素材。如今由於本書的出版，便增加了一種，而成為第三類型。陳雨鑫居士，為禪的活用，開創了一片企業管理及行銷的天地。

禪，本來就是活學活用、不講形式，但求實效的佛法精髓，若能把握住禪法的原則，無論從事什麼工作，都使你揮灑自在，左右逢源。古人將禪法用之於日常生活，便會得失自如，進退都好；將禪意用之於詩文及繪畫雕塑，便會見到空靈絕塵之美。如今陳居士將禪法的豁達無滯，用之於企業管理及行銷的態度，正可顯示出禪法的適塵性及啟發性，是歷久彌新的。

將禪法的精神活用於現代工商業的風氣，首見於日本。禪法的無私積極、無怨無尤、精勤不懈，早被日本用之於日本的武家，是形成武士道精神的重要因素；現代日本工商業界對於員工的敬業訓練，稱為「魔鬼營」的教育方式，也跟禪法的淵源有關。可見東鄰的日本，由於應用禪法而堅強了他們的民族精神，繁榮了他們的工商社會。雖然禪法的根本目的是在於離煩惱而證菩提，但僅運用禪法的觀念及方法於人間的各行各業，正面影響了人類的生活，乃為不爭的事實。

陳雨鑫居士臺灣臺南人，他在大學研究所乃至留美期間，修學的主科都與企業管理相關，學成後在工商界歷任課長、專員、經理、總經理；目前是統一企業公司的公共關係部經理兼發言人，也是中興大學及東吳大學的兼任講師；他的義務職，則有中華佛學研究所常務理事兼公關組長、佛教青年會常務理事、公關經理協會理事長、婦女救援基金會副董事長。他也曾為法鼓山在中國廣播公司所開的節目「菩提之聲」，與昭慧法師共同擔任過節目主持人。近三年來，法鼓山的各項弘化活動，也多經他安排召開記者會。

陳居士活用禪的理念，講推銷、管理、公關，其最高境界是「不銷而銷」及「無招勝有招」，這種令人耳目一新的工商觀念，極受歡迎，全國各企管顧問公司及許多企業團體，紛紛邀請他專題演講，每年多達兩百場次左右。

本書係陳居士的精心之作。承蒙作者不棄，問序於我，謹述所見如上，用報雅意。

序楊郁文居士《阿含要略》

楊公郁文居士，出生於一九三七年，籍貫臺灣省雲林縣。臺灣大學土木工程系肄業，高雄醫學院醫科畢業。臺北市立中興醫院婦產科訓練完畢，自行開業婦產科診所，是位素具愛心的好醫師。

楊公在三十歲之後，由民間流傳的善書之中，接觸《金剛經》，啟發其正信，親近印順長老，執卷請益，解惑求證，並允為之說法皈依，成為三寶弟子。自此即根據印順長老的著述，啟迪研讀北傳漢譯四種《阿含》，以及南傳日譯五部《尼柯耶》，因此使他繼續探究，主攻阿含藏，自修巴利文。他對《阿含經》所下的對讀、分類、組織，條分縷析，細入牛毛，明察秋毫，一時之間，在國人之中，尚無出其右者。

故於一九八三年九月起，應我中華學術學院佛學研究所聘為兼任研究員，為研究生講授阿含。嗣後臺灣佛教界的僧俗大德創立研究所者，逐年增加，楊公也因此而成了諸方紛紛爭聘的一位阿含學老師。但他在一九九〇年四月起，接受了我們中華佛學研究所的禮聘，而為專任研究員，既是我個人的光榮，也是本所同學的幸運。由於楊公的學問踏實，授課時的資料準備充分，教學的態度誠摯，深受歷屆同學的愛戴。

多年以來，凡是聽過楊公阿含學的人，都知道他對《阿含經》的整理，早已自成一家體系，無不盼其最日出版，以供廣大的讀者

群，很有系統地認識《阿含經》，可以用為自我進修的工具，也可當作研究與教學的參考。

楊公對於阿含的看法是：一完整的學佛修道，乃至成佛的道次第，其包含著：1.增上善學、2.增上信學、3.增上戒學、4.增上心學、5.增上慧學、6.正解脫學、7.實證解脫。一共七個次第。他的這部偉構《阿含要略》，便是依照這樣的次第彙集編著而成。他把四種《阿含經》、五《尼柯耶》，整治得條理井然，一覽無遺，其中以「增上慧學」的內容最豐富，舉凡佛法的義理，無不包羅，不僅攝盡原始的基礎佛法，也孕育著部派佛教及大乘佛教各宗奧義的要素。

在本書編著者的自序中說：此書是「以教理法義為緯，行果次第為經，探討原始佛教之佛法」。「引發向上心、菩提心、出離心，尋覓涅槃道跡，……修增上戒定慧學，解脫世間貪瞋癡之纏縛，證涅槃得阿羅漢，乃至究竟成佛。」這說明了《阿含經》既是原始佛教，確又是次第通向大乘佛教究竟成佛的寶筏。乃跟古來學者以為《阿含經》僅屬三藏小乘教者，所見不同。這種看法，也已成為時代佛教學術界的通識，但是能像本書這樣脈絡分明地介紹出來的，尚屬初見。

我在三十三年前，也曾一度埋首於四部《阿含經》，並作了大量的筆記，故我也知道阿含聖典，是大小乘諸宗佛法的根本，是一切佛法的源頭活水。雖亦時常參考引用，卻未能進一步地更下一番研究分析及審察組織的工夫，如今讀楊公的《阿含要略》，頗有左右逢源，處處明朗的感受，真是惠我良多。今蒙其編著者楊公郁文居士，將之交由我們東初出版社印行，並囑寫序，謹述所知及所感，用報雅意。

一九九三年四月三日午後釋聖嚴序於臺北北投區中華佛學研究所

序于凌波居士《中國近代佛門人物誌》

于公凌波居士，出生於一九二七年，籍貫河南省洛陽縣，他的經歷、學問、事功，在同輩的居士群中，極為少見。他曾以上尉軍醫，參加抗日及國共諸戰役。二十歲時升任少校，繼之考取國防醫學院。一九四九年三月，隨同國防醫學院遷移來臺，畢業後服務陸軍醫院。一九五八年退役後，轉任臺灣糖業公司醫務室主任，一九五九年以讀梁啟超〈佛教與群治的關係〉一文而信佛教，一九六一年投李炳南長者之門，勤修淨土，並於懺雲法師座下皈依三寶，同年即撰《向智識分子介紹佛教》一書，膾炙人口，成為入佛門人人必讀的傳道書。

一九六三年在臺中市結合佛教界力量，籌創「佛教菩提醫院」門診部，任院長，三年之內建院完成，居士任常務董事，旋辭該院各職，自行開設普濟聯合醫院，並任省立體專生理及護理講師。一九七〇年創辦開明高中，任董事長，參與臺中各項社會活動，被選為市議員，由於施醫捨藥，救災濟貧，熱心公益，曾兩度當選全國好人好事代表。

于居士也是一位好學不倦、撰著等身的學者，一九五〇至一九六〇年間，於《中央日報》副刊、《暢流》、《文苑》、《晨光》等文藝報刊，發表文藝小說有百餘篇，以《榮歸》中篇小說，獲「中華文藝」首獎，他的《凌波小說選》及長篇小說《春島殘夢》，曾被當時的中央、空軍、警察三家電臺，先後列為「小說選播」節目。以此可知，他是一位傑出的文藝作家。在一九六〇至一九八〇年間，寫作並出版了醫學書籍《生理衛生學》、《肺結核之預防及治療》、《老人病之防治》、《兒童健康與疾病》、《健康長壽新論》等十餘種。一九八〇年後，開始在《傳記文學》、《中外雜誌》等刊物，發表近代史及人物。足見他的興趣角度是多方面的。

到了一九八六年之後，又回到了佛學領域的探究，撰寫了《般若心經蠡測》、《中國歷史上的白蓮教》、《簡明佛學概論》、《唯識學綱要》、《釋迦牟尼與原始佛教》、《唯識三論今詮》、

《唯識學十二講》、《唯識名相新釋》、《歷代佛門龍象傳》。由此可知于公的佛學造詣，精在唯識及史傳。

尤其他對近代佛教史事的關注，用力最勤，以三年多的時間，一邊收集資料，一邊斷續撰寫，完成一百五十多人的傳記，所寫的對象，是已故中國近代佛教復興的僧俗高賢，從楊仁山、虛雲、敬安、而至莫正熹等，這些人，或為佛門高僧，或為護法居士，或為佛教學者。共分上、中、下三集，合為一輯，命名為《中國近代佛門人物誌》。

我們知道，近世以名醫基礎而對佛學著述大有貢獻的，于公凌波之外，明末有王肯堂，醫學撰著《證治準繩》，佛學著作《因明集解》與《成唯識證義》；清末民初的丁福保，嘗行醫濟世，刊行《醫學叢書》，發行《中西醫學報》，佛學書籍的編撰，則有《佛學指南》、《佛學起信論》、《六道輪迴錄》、《六祖壇經箋註》、《佛學小辭典》、《佛學大辭典》、《佛學實驗譚》等。其中嘉惠後學最多的則為大小兩種佛學辭典。目前我們中華佛學研究所的專任老師楊郁文醫師，是婦科專家，又是一位獨精四部《阿含經》的佛學大家。

于公凌波居士的這部《中國近代佛門人物誌》，其排列順序，是以各人物的出生年分為次第，若其生年相同者，則以僧眾在先，居士在後。像這樣以僧俗混合編成的傳記書，過去尚無前例，雖其同中有異，仍以僧家為尊，若以一般通例來讀，直將緇素分別編彙較容易被人接受，唯其如此編輯，亦有使讀者便利之處，同年代的相關人物，可以逐條檢閱，不必分編覓找了。

中國文化重視歷史，于公能夠不拒艱難，廣事搜集。完成斯編巨構，為佛教保存珍貴史資，為中國近代佛門人物給後賢留下芳軌懿範，使我於感動讚歎之餘，應于公之邀謹述所見為序。

一九九三年四月三日釋聖嚴序於臺北市北投農禪寺

序《當代藝術品義賣會畫冊》

自古以來，不論中外，偉大的藝術家與偉大的宗教，往往不可分割。藝術家藉宗教藝術的創作而不朽，宗教的精神藉藝術的生命而傳世。

在現存的世界性各大宗教之中，佛教的歷史最久，佛教不僅為人類創發了智慧與慈悲的教理思想，也在世界文化史上留下了許多藝術創作。

在中國的舊社會中，詩人及藝術家們，多半會接觸佛家的超越與空靈，以豐富充沛藝術創作的生命，以恢弘提昇創作層面的意境。故表現的手法上，往往富有禪味的風格，詩中有禪詩；畫中有禪畫；雕塑及繪畫中有意超形外的佛菩薩及羅漢像等造型。

古代的高僧，也多半能詩善書乃至工畫，詩畫等的藝事，雖非他們的專長，但從歷代高僧的著述中可以發現，能作文者必能寫字，也會吟詩，往往兼通詩、書、畫的三藝。正因為出家人對文藝不是外行，故也常被文藝界的高人，視為方外知音。

由於時代環境的變遷，現代中國佛教界的僧尼，通曉文藝的很少，藝術界也多將吸取新觀念及新技術的目標，移向歐美的西方。以致除了少數人尚與傳統的中國佛教，保持接觸之外，佛教界與藝術界，似乎顯得疏遠了一些。

我為了培育高水準的佛教教育、學術及文化的人才，以期將傳流了兩千多年的佛教，在人間復興起來，為我們的社會奉獻理性的智慧及感性的慈悲，故在十年前於臺北北投創設了「中華佛學研究所」，每年招考十名大學畢業以上程度研究生，給予三年密集課程的佛教學術及佛典原典語文的教育訓練，成果卓越，畢業生中已有兩位獲得東京帝大哲學博士學位後，回到本所任教。其他尚有十多位畢業生，分別前往美、日等國深造中。本所與美、日、泰等諸國的著名大學，締有交流合作的條約，並與國內外諸著名學府聯合主辦了多次國際學術會議。

由於「中華佛學研究所」的理念是「提昇人的品質，建設人間淨土」，乃以「全面教育，整體關懷」為其方法，故在教育設施的增加，開展項目的增多，並且朝向人文社會學院的目標推動。所以自一九八九年以來，在臺北縣金山鄉，陸續購進了山坡地四十八甲，命名為「法鼓山」，第一期工程預定於本（一九九三）年八月三十日，舉行動土典禮，工程費用除已購土地不算之外，尚需新臺幣十二億元。為了籌措龐大的經費，幸得國內名收藏家葉榮嘉先生的協助，邀集國內藝術界特別發起了一項「當代藝術品義賣會」，全省六家畫廊如傳家、東之、鴻展、印象、新展望、高高等，請到一百多位第一流的藝術家，不計名利，提供精心的作品，熱烈贊助此項義賣的盛舉，借臺北市新光美術館，於九月二日至四日預先展出，九月五日舉行競價義賣。

這項義賣，說明了當代諸大藝術家們，對於法鼓山教育理念的認同，對於法鼓山弘化事業的護持，也即是對於佛教的接觸與協助，這是歷史性的偉舉。

這項義賣，共分水墨、書法、膠彩、油畫、水彩、雕塑等六大類，不僅是當代藝術精品的大集合，也表現出當代藝術界著名大家的真善美的具體行動，集體表達了他們偉大的奉獻精神。所以這項義賣，是歷史之真、愛心之善、藝術之美的大結合。乃是百年難得一見的慈善義賣會，故也必有許多仁人善士，大心的菩薩，前來參與盛會，認購這些稀世之作，既可用作珍藏，也為法鼓山的工程，做了萬古不朽的無量功德。

義賣會的畫冊，編印成書，乃是一項難得的紀念，我要趁此機會，向葉氏勤益文化基金會捐資印行致謝，也向協助這項義賣會所有的相關個人及團體，表示無盡的敬意和謝意。

一九九三年七月二十日序於臺北市農禪寺

通序《中華佛學研究所論叢》

中華佛學研究所的前身是中國文化學院附設中華學術院的佛學研究所，自一九六八年起，發行《華岡佛學學報》，至一九七三年，先後出版了三期學報。一九七八年十月，本人應聘為該所所長；一九八〇十月，發行第四期《華岡佛學學報》。至一九八五年十月，發行到第八期之後，即因學院已升格為中國文化大學，政策改變，著令該所停止招生。於是，我假臺北市郊新北投的中華佛教文化館，自創中華佛學研究所；一九八七年三月，以年刊方式，發行《中華佛學學報》，迄一九九四年秋，已出版至第七期。這兩種學報，在現代中國的佛學研究史上，對於學術的貢獻和它所代表的地位，包括中國大陸在內，應該是最有分量的期刊了。

本所自一九八一年秋季開始，招收研究生，同時聘請專職的研究人員。一九八六年三月，便委託東初出版社出版了研究生的第一冊研究論集——惠敏法師的《中觀與瑜珈》；一九八七年三月，出版了研究生的第一冊畢業論文——果祥法師的《紫柏大師研究》；一九八九年五月，出版了研究生的第一冊佳作選《中華佛學研究所論叢》，接著於一九九〇年，出版了研究員的研究論著，曹仕邦博士的《中國佛教譯經史論集》及冉雲華教授的《中國佛教文化研究論集》。到目前為止，本所已出版的佛教學術論著，除了東初老人及我寫的不算之外，已達二十多種。

本所是教育機構，更是學術的研究機構；本所的教師群也都是研究人員，他們除了擔任授課工作，每年均有研究的撰著成果。本所的研究生中，每年也有幾篇具有相當水準的畢業論文，自從一九八九年以來，本所獎助國內各大學碩士及博士研究生的佛學論文，每年總有數篇很有內容的作品。同時，本所也接受了若干部大陸學者們的著作，給與補助。這四種的佛學著作，在內容的性質上，包括了佛教史、佛教文獻、佛教藝術、佛教語文、佛學思想等各方面的論著。

由於教育、研究以及獎助的結果，便獲得了數量可觀的著作成品，那就必須提供出版的服務。經過多方多次的討論，決定將這些論著，陸續精選出版，總名為《中華佛學研究所論叢》（*Series of*

the chung-Hwa Institute of Buddhist Studies，簡稱*SCIBS*）。凡本所研究人員的專題研究、研究生的碩士畢業論文、本所舉辦的博碩士徵文、大陸學者的徵文、特約邀稿，及國際學術會議論文集等，透過中華佛學研究所編審委員會嚴格的審查通過，交由東初出版社以此論叢名義出版發行。本所希望經由嚴格的審核程序，從各種來源中得到好書、出版好書，俾為佛教學術界提供好書。

出版《中華佛學研究所論叢》的目的，除了出版好的學術作品，更是鼓勵佛教研究風氣，希望由作者、讀者中能培養更多有志於佛教學術研究的人才。此外，更期望藉由本所與東初出版社合作出版的學術論著，與國際各佛學研究機構的出版品相互交流，進而提高國內佛教研究的國際學術地位。

一九九四年七月三十日序於臺北北投中華佛學研究所

序《印順導師九秩華誕紀念論集》

印順長老的一生時光，可以說多在病患中度過，就我記憶所及，不論我遇到或聽到的，他們的門生弟子，總是說要去探望病中乃至病危的印順導師，我自己也在他病中拜見過多次。

結果那些常去探病的僧俗大德，有好多位已離開人間進入了歷史，而仁者多福壽，智者多悲願，印公長老卻在多病之中，勤於著作，勇於化世。明（一九九五）年壽高已屆九十，故非常人所能相比。他的著述範圍之廣，思想之密，考究之精，數量之多，更是中國佛教史上之所罕見，只好用「博大精深，山峙海涵」的兩句話來勉強地形容他了。

印順長老於一九七一年，他六十六歲時，撰著自敍傳《平凡的一生》，即於其文末自述，在他五十八歲時，「因緣已了，還有什麼可寫可說」。可是他的學術性質更高的作品，是在他過了六十歲

以後才問世的，就我案邊所備的印老著作，便有如下的五種，是屬於這一時期的作品。

一、勤於論著，鼓勵後學

一九六七年，印老六十二歲撰成《說一切有部為主的論書與論師之研究》。

一九七一年，印老六十六歲，撰成《中國禪宗史》，由此書而被聖嚴及牛場真玄先生推薦給日本大正大學，獲得論文博士學位。

一九七五年，印老七十歲，撰成《中國古代民族神話與文化之研究》。

一九八〇年，印老七十五歲，撰成《初期大乘佛教之起源與開展》。

一九八四年，印老七十九歲，撰成《空之探究》。

一九八八年，印老八十三歲，撰成《印度佛教思想史》。

此後雖少有大部頭的鉅構出版，但也並未完全停筆，例如他在八十歲那年，出版《遊心法海六十年》，八十四歲出版《修定——修心與唯心，祕密乘》及《契理契機之人間佛教》。直到本（一九九四）年夏天，還給我們的《中華佛學學報》第八期，提供了一篇萬餘言的論稿〈起信論與扶南大乘〉，使我獲得雙重的驚喜！第一重驚喜是八十九歲高齡的長老，還能賜我論文，而且是字字親筆，筆筆有力清新，應該是不可能的，竟然是事實；第二重驚喜是印公長老雖於一九六八年曾為《中華佛學學報》的前身《華岡佛學學報》一卷一期，撰寫過一篇論著〈波羅提木叉經集的研究〉，計刊出六十六頁；在那以後，自我接辦該學報，又自創中華佛學研究所以來，就未能求到印老的一文片紙，讓我們的學報刊出，這回印老

自動託人把論稿帶來，能不使我們感到是接受了一份厚重的大禮，也是我們最需要的鼓勵。

二、是現代中國佛教思潮的主張

印順長老不僅是近代中國佛教界的瑰寶，也是中國佛教思想史上的里程碑，他自己是寫歷史的人，也是被後人把他當作歷史來寫的人。有關於他的研究，首由其門生弟子的口頭傳誦，繼有僧俗學者，將其當作論文的主題來撰寫；也有以他的思想作為學術會議的主題。此在近代中國佛教史上，尚未見有第二人能在他們生前，便見到有人把他們的思想當作研究對象來寫學術論文的例子。

印順長老是一位極其重視歷史資料的人，他曾主持《太虛大師全書》的編輯，故有後人為前人編集全書之辛苦經驗，所以他靜住嘉義妙雲蘭若的時代，即指導其弟子們編印了他當時已完成的著述，名為《妙雲集》計二十四冊，因此而讓許多教內外的青年學者們，有了一套提供鑽研印順思想的叢書，印老在佛教界及學術界，也漸漸地形成了現代中國佛教思潮的主流。他的《成佛之道》雖係仿效古代論師造論的方式，於每段的長行（散文）之前，列有頌偈，所以不是研究性的論文型式，但卻成了佛教界普遍採作上課教材的經典之作。

此外，為他自己的學思歷程，提出簡明的介紹，在他八十一歲那年，出版了兩萬數千字的一冊小書《遊心法海六十年》，以免後人誤會了他的佛學思想。同時為了檢討他的思想，數十年來在佛教內外所引起的爭議、讚揚、評論，他便在其門生弟子的助力下，蒐集了那些資料文獻，編印了一冊約二十五萬言的《法海微波》。

三、印老思想惠我良多

我不是印老的門生，卻是印老思想的受益者，我的思想雖然未走印老的路線，但我對他有極高的敬意，其實是我受他影響很多，所以非常感恩。故在我的許多著述中，提到印老的思想。

一九八六年印老編印的那冊《法海微波》，共分上中下三編，每編都有我的文章，共計四十四篇二十九位作者，我的作品佔了五篇，是被收篇數最多的一人。我的名字見於印老文章中的，也有好幾處，有的地方說我是誤解了他的意思，例如《平凡的一生》第十九節；有的地方說我對他的評論「很正確」，例如《契理契機之人間佛教》第一頁；有的地方則提到我也依律制對他所討論的主題有所說明，例如《教制教典與教學》第五篇的第一段。作為一個教界僧界的晚輩，能與印順長老這樣的一代大師之間，有如許多的文字因緣，使我覺得是一份幸運。

印順長老出生於民國前六（西元一九〇六年）年，到明年，一九九五年，便晉九十高壽，臺灣佛教界將有多項活動，來為印公長老慶祝，中國的佛教學術界，則邀請到包括美國、加拿大、大陸、香港、臺灣的二十六位代表性的學者，各人就其專精的領域，撰寫一篇論文，彙集成書，用誌紀念。我因近來極其忙碌，健康也欠佳，未能應命供稿，結果卻由其論集的發起人恆清法師及李志夫教授，命我獻序，我為感於諸位學者對印順長老學術地位的表敬，但又不落一般俗套式的歌功頌德，故將我自己所知印老的一點半滴，寫了出來，權充為序，用以虔頌印順長老萬壽無疆。

一九九四年十二月五日釋聖嚴序於紐約東初禪寺

總序「高僧小說系列」

小說，是通過文學的筆觸，以說故事的方式，表現人性之美，所以稱為文藝作品。它可以是寫實的，也可以是虛構的，但它必定是與人心相應，才會獲得讀者的喜愛與共鳴。

高僧的傳記，是真有其人實有其事的真實故事，也是通過文字的技巧，以敍述介紹的方式，將高僧的行誼，呈現在讀者的眼前，屬於文學類的作品，只是缺少小說那樣戲劇性的氣氛。

高僧的傳記，以現代人白話文體，加上小說的表現手法，那就顯得特別生動而富於趣味化了。我從小喜歡文學作品的原因，是佩服它有高度的說服力，能使讀者印象深刻，歷久不忘，並且認為高深的佛法，經過文學的表現，就能普及民間，深入民心，達成化世導俗的效果。我們發現諸多佛經的體裁，是用小品散文，長短篇小說，以及長短篇的詩偈寫成的。

近代已有人用白話文翻譯佛經，也有人以語體文重寫高僧傳記，尚未有人以小說及童話的方式來重寫高僧傳記。故在《大藏經》中雖藏有極豐富的歷代高僧傳記資料，市面上卻很難見到。我們的法鼓文化事業股份有限公司，為了使得故典原文很容易地被現代的讀者接受，尤其容易讓青少年們喜愛，而從高僧傳記之中，分享到他們的智慧及慈悲，經過兩年多的策畫運作，推出了一套「高僧小說系列」的叢書，選出四十位高僧的傳記，邀請到當代老、中、青三代的兒童文學作家群，根據史傳資料，用他們生花妙筆，豐富的感情，敏銳的想像，加上電影蒙太奇的剪接技巧，以現代小說的形式，生動活潑地呈現到讀者的面前。這使得歷史上的高僧群，都回到我們現代人的生活中來，陪伴著我們，給我們智慧，給我們安慰，給我們健康，給我們平安。

這套叢書的主要對象是青少年，但它是屬於一切人的，是超越於年齡層次的佛教讀物。

我要在此感謝參與這套叢書編寫出版的全體工作人員，包括編者、作者、畫家、審核者、校對者、發行者，由於他們的努力，才能有這項成果奉獻在廣大的讀者之前。也請諸方先進和所有的讀者，多給我們鼓勵和指教。

一九九五年四月八日晨聖嚴序於臺北法鼓山農禪寺

序楊蓓居士《自在溝通》

人，打從初出娘胎開始，就註定了必須面對人際關係的命運。是幸運，也是不幸。因為能有許多的關係人作為自己的支援者，所以值得慶幸；因為有許多的關係人，帶來複雜而多樣化的狀況，而窮於因應，所以做人很難。

人際的關係能夠圓熟自在，而又不失做人的原則，便會受人尊敬和信賴，自己也會活得輕鬆和愉快。如何達成這樣的目標，幾乎是人人都希望知道的訣竅。

人與人之間的互動關係，其成敗的因素很多，綜合地說，大概不出於：1.接納他人，2.被他人接納。一般人的習性，都是希望他人接納自己，卻不先考慮他人願不願意接納自己。但是，如果雙方都是抱持這樣的心態，必然會造成衝突！如果能先放下自我的考量而理解他人，並且接納他人，便很有可能也被他人接納了。這其中的關鍵便是：若想他人接納我，必先設法接納人。

我對於做人方法的勸勉，共分三個層次：1.自我肯定的自知之明，2.自我成長的反省改進，3.消融自我的絕對奉獻。在這三個層次的過程中，以接納他人作為貫串，以識己識人作為溝通，以放下自我作為完成自我的方法。

近年來，在坊間可以看到不少有關於心理輔導、人格成長、訓練人際互動關係、培養溝通協調能力的指導書或參考書，也出現了好多位此一領域中的專家學者，為我們的社會增加了大批優秀的管理階層的領導人才。

楊蓓教授便是這些專家中的佼佼者，她也是我們法鼓山僧團邀聘的特約講師，曾為我的僧尼弟子們上過幾個系列的輔導課，我亦偶爾列席旁聽，見她不厭其煩地解答問題，層次分明地疏導問題，經常引用實際生活中的例子，以娓娓而談的語態，來表達其論點的

重心所在；以敍述一個一個小故事的方式，來說明人際互動關係的平衡點，這正是一位好老師的精彩處，如果沒有長期的用心，不可能有這種程度的火候。

現在我讀楊蓓教授的《自在溝通》，副題「ＥＱ成長的泉源活水」，就跟坐在教室中聽她上課一樣，覺得平易近人，而又處處指出溝通的心態、溝通的技巧、溝通原則的所在。

人間的學問，雖有隔行如隔山之說，若從人性的角度出發，再匯集到人文的立場，彼此之間，應該是相接相通的，所以我不僅欣賞楊蓓教授這本著作的內容，甚至要說獲益良多。楊蓓教授在參加了我所主持的禪修營之後，也正式開始學佛了。可見我與她之間，是亦師亦友，互為師友的關係。在本書出版之前，我有幸先讀為快，謹以數語，用以為序。至於其精闢而又流暢的內容，請諸位讀者們，用自己的智慧來閱讀吧。

一九九七年二月二十五日序於臺北農禪寺

推薦序《世界徵象》—化危機為轉機

這是一本好書，凡是關心人類命運的人，都應該讀。因為它告訴我們，今天的地球世界，正處在一個怎樣的環境之中，它在面臨著什麼樣的危機，如何才能免於毀滅?

本書結合了九位世界級的傑出學者，以科學的角度、調查分析，撰寫了九篇通俗性的研究報告，深入淺出地討論了九個主題，指出必須由全人類共同來重視這些問題，才能化危機為轉機。

在本書中看到，人類在科技發達之後，所面臨的問題，非常之多，例如死亡率與出生率的懸殊，造成人口快速膨脹；汽車道路的增加、都市面積的擴張，導致農地的流失；農產量包括陸地的穀類生產及海洋的漁撈，遠跟不上人口的增加量；地面及地下水資源，

由於農業灌溉、工業及都市搶用，已在日漸乾涸枯竭；氟氯碳化物的使用以及熱帶雨林的砍伐，招致臭氧層的破壞、生物種類的流失；氣候的變遷形成動物生態的失衡，自然資源的濫採濫用，帶來急遽污染、快速損耗的後果。對於這些徵象，如不能及時警覺，立即補救，到了二十一世紀的三〇年代，便會出現毀滅性大災難。

本書不光是提出悲觀性的預測，也提供了積極性的解決方案，乃是基於擁抱希望、付出關懷的立場，不僅建議全世界的政治領袖們，設法來防止這個世界環境的繼續惡化，也呼籲廣大的民間，共同來改善地球生態的永續發展。

本書認為，不可為了追求經濟成長及一味提高生活的富裕，而破壞地球環境，同樣的，為了保護地球的自然環境，必須考慮經濟永續發展。

本書指出，糧食問題相當嚴重，但也不是沒有解決的可能。例如在印度，每人每年的穀類消耗量是二百公斤，在美國每個人的每年消耗量是八百公斤。因為前者大部分是直接以穀類為食物，後者則大部分以穀類飼養家畜及家禽，再變成牛肉、豬肉、羊肉、雞肉、蛋類、乳品類以及啤酒等，當作食物。其實，美國的飲食習慣，並不是健康的吃法，如能少吃肉類、不用煙酒，既可減免和飲食有關的各種疾病，如心臟病、癌症、中風等，也可至少節省一半糧食，同時可以多出大片的農地（假如不種煙草及檳榔等有害農作），用來生產健康的食品。

本書是由「臺北市地坊景觀文化保護協會」主持人漢生博士策畫譯成中文。該協會是「看守世界研究中心」在臺灣的代理單位，而看守世界研究中心的創始人雷斯特．布朗先生於本（一九九七）年九月八日應邀來臺北主持一場演講，所以促成了本書中譯本的出版。漢生博士主持的協會，是一個為推動永續發展而設立的非營利組織，與我們法鼓山倡導的環保理念，非常相近，所以請我寫了這篇短序，用表推薦。

一九九七年九月五日序於法鼓山農禪寺

序林保寶居士《耕耘心田》

一項理念的推動，必須有賴於眾多因緣的促成。

正人說話，縱然用的是旁門左道的語句，也有匡世警俗的功能；邪人說話，縱然引的是古聖先賢的經文，也有腐蝕人心的作用。

因此，只要用之得當，一切法都是佛法；只要說得正確，一切觀點都是佛法的智慧。我們所提倡的「人間淨土」，不僅是佛教徒的工作，必須結合人間的每一個人來共同努力。立場可有不同，看法也可各異，只要方向相同，便是與我們同道同修的菩薩伴侶。

《耕耘心田》這本書的出現，就是基於如上的構想而來。一九九七年，我們為了呼籲社會大眾，營造「人間淨土」的共識，便有一班菩薩群共計十八位，組成了一個策畫小組，分頭邀請各個領域中的菁英學者，擔任講師，在法鼓山臺北市的安和分院，開設了「社會公益系列講座」，每週講出一場，分為四季的四個主題：1.心靈的感動與分享。2.彩虹心地，家庭新樂園。3.健康、和諧、航向未來新夢土。4.天地最是有情人，關照生命的感動。共計五十位講師，無一不是一時之選的名家。

每場均由青年作家林保寶菩薩筆錄成文，透過他優美而富於感情的心眼，表現出來的演講內容，篇篇都是那樣的娓娓動人。定期在中國時報的「浮世繪」版，連續刊載，給讀者群作第二度的分享，獲得不少讚美。

現在，將之彙輯成冊，交由法鼓文化公司出版問世，算是第三度與廣大的讀者群分享了。美好的作品，應該如此，這也正是我們所要推廣的好事。所以樂為之序。

一九九八年元月十一日清晨序於臺北農禪寺

推薦序游乾桂居士《用佛療心》—架構心理學與佛學的橋樑

有幸在本書問世之前，讀到它的校對稿。

慶幸在我極度忙碌之中，帶著重感冒的衰病之軀讀完了本書。

本書的作者游乾桂先生，出生於推廣正信佛教的家庭，自幼浸潤於佛教的環境，他受的專業教育是心理學，曾經從事心理治療醫師的行業達十五年之久。但他肯定宗教信仰對於療心的功能，尤其醉心於佛法禪法的療心效果，以致於他會說出這樣的話來：「佛學真的可以為你的心情打開一扇歡喜的門窗。」又說：「心理學是一門簡單的佛學。」

本書作者修習佛學已二十年，他打算要在西方心理學與中國佛學之間架構一座橋的意願，至少已準備了十來年，以他的臨床經驗、個案考察，訪談了近二百位信眾，親近了不少佛教道場，得到了初步的假設：「佛真能療心。」

依據西方心理治療的效果統計，治療效果只有百分之四十，復原後又會不定期復發，作者本身是一位傑出的心理醫師，許多患者就醫時，往往指名掛他的號，但他卻沒有能把患者治癒的自信心。因為從心理學的角度來療心，總還會在患者心中留下後遺症。唯有佛教的信仰、佛法的觀念、禪修的方法，既能給人無限的新希望，也能給人絕對的安全感，更能使人放下一切身心內外的不滿足、捨不得、看不開，所以是最有效、最高明、最徹底的療心法門。

作者勤於寫作，也勤於讀書，難得的是還能勤於作田野調查。故在本書中，資料豐富、寫人敍事的實例，栩栩如生，引人入勝。說理也很謙沖平實，將專業的學問，以略帶感性的文筆，婉約地表達出來。

近三十年來，我也發現，在西方傳播佛教的幾位傑出者之中，也在作著這一方面的嘗試，以心理學結合佛法，或者可說是將心理學的方法引入佛法，用佛法完成心理學所不易完成的功能，已見顯著的成果。同時也有不少思想敏銳的西方心理學者們，投入佛教的禪修活動，體驗禪法的療心功能。例如我在英國，有一個西方人的禪學中心，負責人是布利斯朵大學的心理系教授約翰．克魯克（JohnCrook）博士，他那兒的會員，多半是心理學教授及心理醫師，因經過多次的實驗，用中國禪修的觀念和方法，最能使他們獲益；有些心理醫師本人，就有嚴重的心理矛盾，參加禪修之後，洞澈了心象的虛妄，又享受到了人生的真實。

像這本《用佛療心》的書，在臺灣尚屬首見，相信在它面世之後，必然會引起很大的回響。

一九九八年三月六日於法鼓山農禪寺

序辜琮瑜居士《活著活著就笑了》

本書寫的都是真人真事。作者的文筆細膩順暢，文思周密深邃，雖然都是上班生活中的一些小故事，讓人讀來卻是津津有味。原因是由於作者能以學佛及禪修者的心胸，觀察世間相，反照其心境。所以，既有文學的修養，也有宗教哲學的內涵。

本書是作者到了法鼓山農禪寺為我們的文化事業服務以來，兩年多時間中的副產品，所寫的內容，也多半是跟農禪寺的工作環境有關。讀完她四十五篇散文，發現從她的角度來看我們這個單純的生活環境，竟有這麼多溫馨趣味的題材，供她寫作，而且在通過她的觀感表現出來的人物及景物，會是這樣的多彩多姿，雋永感人。

本書中的人、事、景、物，幾乎都是我熟悉的，除了把我及我的僧俗弟子們，一星半點地在各篇之中介紹出來，她的老師、朋友，對我也不陌生。作者就用她的巧思，將之組合成一幅一幅的畫

面，有感恩、有懷念、有掙扎、有歡樂、有愧悔、有睿智。理性及感性的交融，智慧及慈悲的呈現，無不恰到好處。

作者辜琮瑜是一位相當傑出而有抱負的女性，她身兼數職，而能樣樣稱職。她是一位空軍校官的妻子，是一個正在「狗都嫌」年齡的小女兒的母親，是中國文化大學哲學研究所博士班學生，是法鼓山《人生》雜誌社採訪主任，還有，她也在報紙副刊擔任專欄作家。無怪乎當她忙得分身乏術，而又遇到所有的截稿期同時現前，連睡眠的時間也被剝奪了時，朋友們便戲稱她是在「走鋼索卻不願意掉下來的人」。又被朋友們戲稱為「製造文字的機器」。

她是如此忙碌的人，卻還有很多時間參加農禪寺的各項修行活動，例如禪七、受菩薩戒、拜佛、課誦等，真的使我佩服，也讓大家感動。我的一句勉勵語「忙人時間最多」，對辜琮瑜而言，已經很有心得了。

我也極其忙碌，當由剪報影印集成的本書原稿，送到我手邊時，正在忙著出國前的許多工作，只好帶到紐約，花了一個夜晚，一口氣把它讀完。好像就在農禪寺裡，聽琮瑜娓娓道來，講了幾個小時溫暖而有趣的身邊事。

一九九八年四月二十三日聖嚴寫於紐約東初禪寺

推薦序鄭振煌居士譯《心靈神醫》

這本書是鄭振煌教授繼翻譯《西藏生死書》之後的又一本好書。我在美國，知其原著，自出版以來，一直暢銷，值得推薦。

本書是從人的身心健康及精神的開發為著眼，透過佛法的觀念及方法，幫助我們，放下成見，豁達心胸，發揮心靈治療的功能。

心清淨則國土清淨，正與我們法鼓山推動人間淨土的理念相契。

刊於《心靈神醫》一九九八年七月初版

序吳京居士《讓孩子快樂成長》

吳京先生是一位傑出的科學家，也是一位三個孩子的好父親。一九九八年二月卸下教育部長的官職之後，一方面重回成功大學教書，另一方面積極投入社會公益事業的推動，同年九月在慶祥文教基金會的安排下，展開全臺灣二十五個縣市的巡迴演講，重點置於關懷青少年的家庭教育，為家有孩子的父母們提供建言，也為正值青少年期的孩子們提供方向。

因為吳京先生自己有三個孩子，在美國生活了三十四年，回國之後，歷任成大校長、教育部長，同時也是教改會的主要成員，故對國內青少年的教育問題和社會環境，抱有極高度的信心和熱忱。從現代人的角度，以國際性的視野，深入的瞭解到，今日臺灣對孩子們的教育問題，雖然相當嚴重，卻也非常樂觀。所以當他離開公職後，並沒有離開臺灣，而是以另一種社會公益運動者的身分，繼續奔走呼籲，向做父母親的，以及他們的孩子，奉獻出他的經驗和智慧。好讓每一個家庭中的孩子，都能快樂和健康地成長。

臺灣的教育制度，有其優點，那就是逼著孩子們拼命讀書，考試成績相當不錯，卻也正是大缺點，這使孩子們，變成一個個光為應付考試的機器人，父母們為了期望子女成龍成鳳，便做了這種各級升學制度及大專聯招制度的幫手，只求孩子把應考的功課做好，至於人格的養成、心智的發展、群體的責任感，以及獨立思考的個性、興趣等，都忽略掉了。所以孩子們在青少年時代，都是父母親的附屬品，過得相當的不快樂。在這樣的環境中長大成人的孩子們，也做了父母之時，很可能以同樣的觀念和方式，教育他們的下一代。

由臺灣移民去北美的華人社會中，我親眼見到過幾個類似的例子，最近在紐約也發生了一件：一對夫婦，都很優秀，收入很好，

育有兩個女孩子，大的今（一九九九）年就要高中畢業，預備進入常春藤聯盟大學。她在學校的成績，經常名列前茅，她的父母還逼她樣樣要好了更好，連應該是她自己支配的時間，都被剝奪了。結果這個女孩子，不但交了男友帶回家，而且在書包裡也藏了毒品，這使得她的父親火冒三丈，第一次採用了嚴厲的家法，在她頭上打了兩掌。孩子什麼也沒有說，從此失踪了，過了兩週，這對夫婦便接到法院的通知，且以虐待未成年兒童的罪名，判刑入獄，終以重金保釋，官司卻未了結，孩子已被保護兒童的機構安置收留照顧，父母想見她一面的權利都喪失了！我想這種案例，在西方人的家庭裡是不會發生的。

記得吳京先生於一九九六年剛就任教育部長不久，我為籌設法鼓人文社會大學的事，前去拜訪請教，雖是初次見面，由於他的開朗直爽，談到教育理念，彼此都有共同的心願，給我的印象良深；那年的九月法鼓山教育園區第一期工程的奠基大典中，我們設置了臺灣歷史上第一個地宮，埋藏代表今日臺灣佛教的各項文物，到西元三千年後，始可開啟。吳京先生以部長身分前來致賀並主持儀典後，仍不想下山，和我共進晚餐，席間我向他提出教育工程的報告，認為教育並非僅靠學校的設施，宜將之延伸到人的一生中去，當由青年男女決定結婚之前，就要開始討論如何準備迎接孩子的來臨。父母有了健康的身心，才能孕育具有健康身心的孩子，接下來是父母共同努力的胎教、嬰教、幼教、家教，加入學校教育、社會教育、宗教教育、成人教育，乃至臨終教育，總名之為人的終身教育。當時的吳京先生已是一位大忙人，這樣和我一聊，幾乎忘掉了下山回府的時間。

現在的吳京先生，雖已不當部長，他的許多想法，在我們的社會中，還是非常有用的，我雖未能參與他的巡迴演講，但在此書出版之前，能有機會提先讀到，獲益良多。又被邀請為之寫序，更是我的榮光。我願虔誠的向讀者們介紹：只要你關心我們下一代的教育問題，這真是一本人人該讀的好書。

一九九九年元月四日凌晨聖嚴序於自美返國的長榮航空班機上

序王尚智居士《人生多起伏——眺望新出路》——這個年輕人和他的書

這個出生於花蓮的年輕人，從事的行業是大眾傳播，興趣及專長則是文藝寫作。

王尚智是暢銷書《轉個念頭，人生會更好》的作者，他在《聯合報》家庭婦女版，及我們法鼓文化《人生》雜誌，均闢有專欄。現在他又要出版另一本書了。

我很忙碌，無暇盡讀天下好書，王尚智的作品，雖知其好，也未必每篇都讀。現在他為新書向我討序，我就被逼，忙中抽空讀完這書原稿，使我獲益不少。

王尚智的文章，差不多每篇都會描述一個故事的場景和人物的個性，所以可作短篇小說來讀。他是以寫詩的洗鍊和優美來寫散文，讀來令人有清新舒暢之感。自古以來的文學作品，即有載道及寫實的功能，而且往往是不能兼顧的。王尚智的文章，所取的題材，都是當今社會大眾在生活中非常熟悉的事物，透過他新聞媒體從業人員特有敏感度及觀察力，用文字呈現出來，便是一篇篇有血有肉可歌可泣的作品。他有哲學家的深思，也有佛教徒的悲智。所以，雖然同樣寫人性中的灰暗面，卻能給予光明景象的疏導；他也寫人群中的頹唐與無奈，卻會指出健康的人生，是人人都可以營造的；他也寫出現實生活中的困頓與煎熬，卻會告訴讀者：那正是陶冶莊嚴人性的經驗和過程。因此，他這本書的名字，就叫作《人生多起伏——眺望新出路》。

我與王尚智認識不久，去（一九九八）年十月他參加了我們的社會菁英禪修營，之後就比較常有機會見面，我蠻欣賞他在樸質中帶有一股堅韌的活力，在繁重的工作中，尚能勤讀書、勤寫作，有時候還有空來做義工。所以我也樂為此書寫序。

一九九九年元月二十五日晨聖嚴序於臺北農禪寺

序曹敬三居士《中國佛教各山各寺》

我與曹敬三居士相互往返的機緣雖然不多，相知相惜的情誼則已有四、五十年了。我們共同於一九四九年投軍來到臺灣，經常於臺北市的善導寺客房碰面；一九五〇年代，我以「醒世將軍」的筆名於當時的《覺世》月刊及《今日佛教》寫文章，他則非常謙虛地以「寒兵」的筆名，向佛教刊物投稿。

後來我於一九六一年因病退役，返回僧團，入山閉關、出國、回國，他卻一直任至少校。一九六一年曹居士考取師大國文系，畢業後即獻身於國中的教師生涯。彼此間就少有見面機會了。他於一九九二年限年退休，他自己告訴我說是：「總結一生，二十年戎馬、二十年粉筆生涯。」

嗣後，曹居士便以養老休閒之身，以思故的懷舊之心及信仰的虔敬之誠，遊歷中國名山名寺，巡禮古善知識創建道場的豐功偉績，以及他們的應化事蹟。事後化為一篇一篇的文章，發表於《海潮音》及《獅子吼》等佛教刊物，也有數篇在《中央日報》的「長河」版刊載。

在這方面，曹居士應該也是與我同好，自一九八八年以來，我已寫成了十冊「寰遊自傳」。曹敬三居士本書中所寫的名山名寺，多半也在我的書中出現過，但是也有數處，我尚未曾到過。例如東林寺、南華寺、光孝寺、相國寺等。縱然是我到過的，由於寫作的角度不同，還是可資參考。

現在本書即將付梓問世，作者向我索取幾句「法語」，以我素來不善說法，僅述其始末，以酬舊識的抬愛。

一九九九年三月二十六日聖嚴序於中華佛教文化館

推薦序楊幼蘭居士譯《一分鐘改變人生》

這是一本充滿了希望及愛心的好書。

在十篇文章中，不僅每篇精彩，甚至句句精彩。

作者以勵志的內容，宗教的熱情，事業家的經驗，用優美的散文，收錄了許多的詩歌，為讀者奉獻出成功的祕訣。

本書作者的信仰背景，雖跟我的不同，但是透過他對《聖經》的詮釋，與佛教的化世益世功能，確有異曲同工之妙。他的論點是勉勵人人都有成功的機會。他說：「偉大是平凡人做了非凡事。」而不論是誰，只要心志堅強，所有的美夢，都能成真。

刊於《一分鐘改變人生》，一九九八年四月初版

序梁寒衣居士《元曉．義湘傳》

近年來，我應邀為好多位專家學者及散文家們的作品，寫了序，而以寫這一篇序的收穫最多。

因為傳中的主人翁，是古代朝鮮半島的兩位佛學大師。當我於老病忙碌中，抽空一口氣讀完梁寒衣女士的這部近著，便迫不及待的檢閱了許多相關的古籍，除了詳查史傳資料，也勤讀這兩位大師的遺著。讓我欣賞到的，不僅是文學，尤其是佛學。

元曉及義湘，是活躍於西元第七世紀的大思想家，相當於中國唐太宗及唐高宗時代，那也是新羅佛教在義理發揮方面，最輝煌的階段。元曉是一個自學自通的人，不唯漢文的辭章華美、學問淵博，而其思想的縝密敏銳，就像是萬江入海，自然流暢，奔騰之中有其謹嚴的條理。所以他雖未入唐求法，而其深厚的佛學修養，震

古鑠今。一生著作，多達八十一部，現存於釋藏中的尚有一十八種，已經散佚而有書名可稽的也有二十七種。他對漢傳系的佛教傳播，影響至為深遠。

義湘是新羅入唐求法僧中的佼佼者，他在中國遊學於華嚴宗第二代祖師智儼的門下，與賢首法藏是同學，且為法藏推崇備至，他留下的著作，雖沒有元曉那麼多，他卻是海東華嚴宗的初祖，座下的龍象人才眾多，傑出而聞名於後世的有十位，號稱十大德。

由於元曉是一位傳奇性的人物。從他深廣的佛學造詣來看，有點像是印度的龍樹及世親，都被譽為百部論主。從他佯狂的行狀事蹟來看，有點像中國的保誌公、傅大士、布袋、濟公。滿腹經論而行儀出格，極富於戲劇性，正好是小說題材的對象，但也不容易寫得向讀者討好。

可是梁寒衣的這部傳記小說，卻被她做到了。

本書呈現的史傳資料，大體是可信的，所以也是一部歷史小說。梁女士以非常用心細膩的手法，運用了那個稱為三國分裂時代的戰亂背景，以及元曉、義湘等的傳記文獻，再以豐富的想像力，創作出了這部小說。

在近幾年前，韓國曾經製作了一部名為「元曉大師」的影集，我只聽到許多人的讚賞，這回為了增加一點考參的依據，特別借來，發現那套影集，跟佛教史傳記載的事實有不少出入，為了渲染戲劇化的效果，甚至也把史傳中的重要情節扭曲了。

如果有可能的話，把梁寒衣的這部小說拍成影集，相信會更有看頭。書中寫活了幾個人物，除了元曉為主角，義湘為配角，尚有古訥、瑤石公主、大安，也極生動。寫宮帷鬥爭、三國戰亂、高僧們的胸襟、凡僧們的矛盾、佛教徒的流俗風氣，把人性的優劣，赤裸裸的剖析，都很討喜。

本書的作書，對於佛學也不外行，她在書中，至少已掌握了《大乘起信論》所說：「心生種種法生，心滅種種法滅」的要點，也運用到《金剛三昧經》所說「心無出入，本如來藏，性寂不動」的道理。這也正是元曉於悟得清淨與不清淨，皆出於心的分別執著，若住於無相而無不相的無心而心智朗然，那就是「心淨國土淨」的維摩境界了。作者又活用了《華嚴經》的〈淨行品〉，譜出了元曉用來普化人間的〈無涯歌〉，也是很討好的。

原先，本書是應我們法鼓文化的青少年讀物「高僧小說系列」寫的，由於它的性質不同，已非這個系列所能接受，所以讓給了九歌公司，對於我們的法鼓文化而言，真是有些捨不得。

總之，我想用一句話來結束這篇序文：本書是由一位才氣縱橫的女作家，寫活了新羅佛教史上一位才氣縱橫的佛學大師。

一九九九年五月十七日釋聖嚴寫於紐約

下篇 自序

《評駁佛教與基督教的比較》前言

星期日，無意中在一位同事的書桌上，見到一本小冊子，標題是《駁佛教與基督教的比較》。我雖沒有讀過《佛教與基督教的比較》這本書，但是這個加上了「駁」字的標題，非常醒目，也富刺激。因此，沒有轉腳，便將它一口氣讀完。

可是這位駁文的作者，太使我失望了，其中持論的荒謬，語氣的毒辣，尤其是筆調的輕率幼稚，恐怕連駁文的作者——吳恩溥先

生自己亦難否認，也許基督教的理論基礎使然罷！但我不想在這裡加以肯定。

當然，我們在那本小冊子裡，不難看出駁文作者吳先生的身分，及其生活的環境；他是靠基督教生活的基督徒，是《基督教生命雙月刊》的臺柱；因為他是基督教的宣傳者，為了在基督徒群眾面前爭寵表示忠實才寫出那麼一篇東西。其實，吳先生除去盡了浪費紙墨的責任，又駁倒了一些什麼呢？要不相信，讀者們可以找到那篇駁文看看，看它是不是值得識者一笑！

我實在不想把吳恩溥先生，寫成一個不學無術的人，不過從他的大作之中，已經告訴我們，他除了看過《新約》、《舊約》，就沒有讀過其他的書籍（甚至連《新約》、《舊約》都沒有讀完）。別說中外歷史和東西方的哲學思想，即使是基督祖國的文化，也欠認識。至於《三民主義》，吳先生也許見都還沒有見過哩！否則，他絕不會曲解歷史與妄加是非的。這不是我在空口說白話，他有兩、三萬字的駁文內容擺在那裡，且等我們慢慢將它逐層分析。

為了不使吳先生替基督教過分現醜，我才決心把這篇心得似的東西寫下去，讓吳先生或有為他的宗教辯護的餘地，看看這位三十年前就讀過《儒林外史》的讀書人（五頁）能不能再來強詞奪理地自圓其說。（本書圓括弧內引頁數而不舉書名者，均係引自吳先生的大作）

《評駁佛教與基督教的比較》再版自序

此書是我於一九五六年夏秋間以十天的時間寫成。由高雄市慶芳書局於同年十一月十五日出版，寫成之際，我尚服務於駐在鳳山五塊厝的第二軍團司令部通信兵群，出版時我已調至國防部。初版僅一千冊，歷經幾番播遷，結果我自己也未能保留一冊。去（一九八二）年偶與煮雲法師談起，他說最好用登報徵求的方式，向各界公開徵求，也許可以找到。今（一九八三）年九月二十三日，突然

聽到煮雲法師在電話中告知，已從他的舊書堆中發現了此書，真使我驚喜不已。

此書的寫作，代表著我在著作過程中的初階段，在此之前，我寫了一段時期的文藝作品，此後即開始為佛教的刊物撰稿，討論佛教及宗教的問題。到一九六七年又完成了一冊《基督教之研究》，一九六八年再寫成《比較宗教學》一書。這是我撰寫宗教書籍的過程。所以，此書是我有關宗教討論的第一種，也是我寫作成冊的第一本書。不論其觀點及內容為何，仍不失有其紀念的價值。

一九八三年九月二十五日夜於臺北北投農禪寺聖嚴序

《聖嚴文集》自序

一個學了佛、出了家的人，本不應該被文字所轉，更不應該玩弄文字而以著作家自居。但是文字能夠告訴我們應該如何做人、如何學佛而至如何成佛，文字也可作為我們表達思想與傳播思想的工具。因此，我從文字中得到了啟發，也用文字寫出了自己的所得與所見。

五、六年來，一邊讀，一邊寫，這次由於數位師友的鼓勵出書，勉強蒐集整理，竟達百餘萬言，為了出書的字數及其分類的限制，只能選取其中的三分之一。

不過，在這三本書中，已可代表我的修學過程，並也表達了我對佛教與人生的嚮往。同時，書的內容雖分三類，書的中心卻是一貫的：《佛教人生與宗教》是討論我人的安心立命之道；《佛教制度與生活》是討論教會教制與佛子生活的何去何從；《佛教文化與文學》，是討論佛教教義的傳承與發揚。

我始終相信：人要生活得有意義，必須有其安心立命之道，有了安心立命之道，必然進而有其安心立命的生活方式，在其生活實

踐而致得到實益之後，又必起而弘揚他的安心立命之道。我的成就雖然微不足道，也不敢說有多大的時代價值，但能有此一貫的文字形態，貢獻給我們的時代，以期拋磚引玉而已。

知見隨著年歲增長，也隨著年歲昇華，故就這次出書的機會，把過去欠妥之處修正了一些，不足之處補充了一些，甚至有的題目也重新換過。但那均為小節，至於我的基本觀念，迄今尚未有所改變。這是應該說明的，也是值得告慰的。

再有，這三本書，雖以類別，分印三冊，但因寫作之時並無出書的計畫，故其篇章的編排，非如專題著作的條理井然。尤其《佛教文化與文學》一冊，在討論文化與文學外，收了幾篇讀書心得與新書評介。又因我曾學過文藝寫作，故也附錄了兩個短篇小說。然皆不出文化與文學的範圍，所以集成一冊。

最後，謝謝星雲法師的鼓勵與協助，也謝謝幾位熱心預約資助印費的法師和居士。如說書中尚有可取之處，皆是他們的功德所致。

一九六三年三月序於朝元寺

《正信的佛教》自序

佛教在世界性的各大宗教和思想之中，顯得非常特殊。凡是宗教，無不信奉神的創造及神的主宰，佛教卻是徹底的無神論者；唯物思想是無神論的，佛教卻又堅決反對唯物論的謬誤。佛教似宗教而又非宗教，類哲學而又非哲學，通科學而又非科學。這是佛教的最大特色。

然而，佛教自印度傳入中國，雖已有了一千九百年的歷史，中國的整個文化，也都接受了佛教文化的薰陶，佛教的根本精神，卻因為民間固有的習俗加上神道怪誕的傳說而湮沒。故到晚近以來，

許多略具新知的人們，竟把佛教看作充滿了牛鬼蛇神的低級迷信，也以為佛教的存在，不過是舊社會給我們留下了一截尚未蛻化掉的尾巴而已。

因此，促使我根據個人的研究所得，配合時代思想的要求，並參考了太虛大師及印順法師的一部分見解，想到了七十個看來淺顯而實際重要的問題，期能幫助讀者，略窺佛教的真貌。

本書的主要對象，雖是尚未信佛的知識分子，但它也是今日一般佛弟子們應當明白的佛教常識，故自《菩提樹》雜誌連載以後，頗得好評，且有讀者希望早日單印流通，因此予以重行增訂。今承星雲法師的佛教文化服務處熱心出版，謹此誌謝。

佛滅紀元二五〇九年元旦序於朝元寺瓔珞關房

《正信的佛教》再版自序

本書《正信的佛教》，初稿刊於一九六三、六四年間的《菩提樹》月刊。初版單行本問世，是一九六五年元月，由佛教文化服務處發行。在迄今的十七個年頭之間，由於受到教內外及海內外廣大讀者的喜愛，有許多印經會及佛教關係書店，包括臺灣、香港、南洋等地，將之大量原版影印、打字照相及排字重印，多係贈送結緣，亦有訂價流通，總計約十數萬冊上下。在我寫的二十多種著述之中，乃是流通最廣的一種。一九七八年十二月，中華佛教文化館及天華出版社，同時再版，所不同者，文化館版加了附註十七條，印了三千冊，雖也訂價流通，多半仍是贈送。以如此長的時間，尚未被人遺忘，已經值得告慰，但以總發行量而言，仍不能算是一本暢銷書。由此可以瞭解，大家的讀書風氣還不夠旺盛，佛教徒中具高昂求知態度的人，依然不夠普遍。

一九七五年八月，以海外學人身分，回國出席國家建設會議時，當時任教育部次長的陳履安先生，很希望約我作數日長談，由

他提出一百個現代知識分子對於佛教信仰及佛學理論方面常常遇到或想到的問題，請我解答，公之於世，我也覺得這是一項很有意義的工作。可惜，會後我又出國了，履安先生也尚未能夠抽出時間來實踐此一構想。故在新的百問未成之前，仍以本書的七十問，獻給讀者。

一九八一年十月十日聖嚴序於北投中華佛教文化館

《戒律學綱要》自序

我能夠再度出家，是在重重的困難之下達成的，這要感激我現在的剃度恩師東公老人，他全心全力地幫助了我，也成就了我；而我能在從軍十年之後，仍然念念不忘出家身分的恢復，這要感激南亭長老，他自始至終地愛護著我，也鼓勵著我。

正因為深深地感到，這一出家因緣的難能可貴，所以立志要做一個最低限度的清淨佛子；至於清淨的工夫，除了學戒持戒，就沒有更好的方法，因為戒律是佛子生活中唯一的防腐劑。這是我學習戒律的動機。

本書的完成，我要感謝現居南洋的竺摩老人，他給了我很大的鼓勵：當我在南洋《無盡燈》發表了本書的緒論之後，便接到他老轉來的十元美金，並說將為那篇文章單印流通；接著又得到更進一步的慨諾，他說當我寫成戒律學的專著之時，若無出版的能力，他願資助印費。

這是多麼可貴的鼓勵！於是，我就一直研究下來，也一直寫了下來。

同時，這也是我的嘗試。因為，戒律是一門枯燥而又繁瑣的學問，以致近世以來，成了佛教的冷門，縱然有人研究，也多不脫古氣，多是照著古調再彈，致令一般的人，不得其門而入，甚至妄加

批評。因此，我要試用淺顯的文字，將戒律的內容，配上若干時代的觀念，以比較通俗的姿態，來跟大家見面。我是試著做復活戒律的工作，而不是食古不化的說教。

當然，我的目的，雖求通俗，但在盡可能不使讀者厭煩的情形下，仍將戒律學上各種主要的問題，做了應做的介紹與疏導。所以，本書也徵引了各部律典及古德注疏的重要資料，並且盡量註明出處，以便讀者做進一步的研究參考；唯恐讀者對於書中所引原文以及若干專有名詞的隔閡不解，故也適度地採用夾註說明。

為了實際的要求，以及本書的篇幅所限，本書除了三皈、五戒、八戒、十戒等篇，寫得堪稱詳細，至於具足戒及菩薩戒，只是作了綱要性的介紹，這也就是本書書名的緣由；雖然如此，具足戒及菩薩戒，已經佔了本書篇幅的五分之二以上。所以，看了本書以後，對於戒律學的知識，當可有一個具體的印象。

本書的性質，是通俗的，是研究的，更是實用的。除了式叉摩尼戒及具足戒之外，其餘各戒，本書均錄有受戒的儀軌，並且是介紹最切實、最簡明、最能適應於普遍要求的受戒儀軌。至於各種戒律的淵源、性質、意義、作用，以及為何要受戒？如何來受戒？受戒之後又如何？那當更是本書應負的責任了。因此，本書的對象，既是已經受了各種戒法的佛子，也是那些準備要受各種戒法的讀者。

從大體上說，本書受有蕅益及弘一兩位大師的影響很多，但並沒有全走他們的路線，乃至也沒有完全站在南山宗的立場。因為從戒律學的本質上看，它是屬於整個佛教的，它該是全體佛子共同遵守的軌範，而不僅是某一宗派的專利品。

雖然，本書有我個人的觀點，但我所談的問題，無不力求客觀，無不力求這些觀點是屬於讀者的要求，故也敢說，本書的內容，事事都有它的根據。

不過，由於我的學程還淺，本書的貢獻，自也有限。本書的出版，如果尚有一些價值，那當歸功於三寶的恩德，以及師友的鼓勵；如有不良的後果，均該歸咎於著者的粗疏。倘蒙指教，感激不已。

竺摩老人抱病為本書撰序，星雲法師的佛教文化服務處斥資為本書印行初版，十三年後天華公司為之重排新版，在此一併致其無上的謝意。

聖嚴佛曆二五〇九年元月二十五日序於朝元寺關房，一九七八年三月一日再版識於北投

《基督教之研究》自序

由於基督教徒的攻佛破佛，叫陣挑戰，才使我對基督教發生了研究的興趣，結果，使我寫成了本書。所以，本書的功臣，應該是攻擊佛教的基督徒。

我為寫作本書，特別精讀了五十多種有關的中西著作。我的態度，是以西方學者的見解介紹西方人信仰的宗教，是用基督教正統的素材說明基督教內容的真貌；同時也對佛教與基督教之間的若干重要問題，做了客觀和理性的疏導。

我不想宣傳基督教，也無意攻擊基督教，只是平心靜氣地加以分析研究，用歷史的角度，考察基督教。

本書的初稿，曾經在《海潮音》、《覺世》、《香港佛教》三家刊物，分別刊載，經過時間，達兩年之久，承蒙許多讀者，給了我很多的讚譽，鼓勵我早日單印流通，以期對於當代宗教之病的狂瀾，有所挽救和補益。

當我寫作之時，並未準備出書，所以分為〈基督教與佛教之間〉、〈基督教的神之研究〉、〈偉大的基督教〉，一共三個主題，在三家刊物發表，現在編印成書，除將主題題名更動，又加列

節目與子目，好讓讀者看來，一目瞭然。同時在內容方面，也做了很多的濃縮與補充，故與發表之時已有不同了。

一九六七年三月序於北投中華佛教文化館

《基督教之研究》再版自序

基督教的歷史雖晚於佛教，然以流傳地域之廣，信徒人數之眾，確佔現存世界各大宗教之中的首位，如其沒有一定的價值，豈能歷久不衰。歐洲史上雖曾由於基督教教會的跋扈橫行，出現過黑暗的恐怖時代；相反地，倘若不是基督教的《舊約》倡導十誡，以及《新約》所示的金律，歐洲社會便沒有道德生活的依準可循。故從歐美文化史的觀點，既可發現基督教的褊狹，也可肯定基督教的貢獻。

雖然〈路加福音〉第六章第三十七節說：「你們不要論斷人，就不被人論斷；你們不要定人的罪，就不被定罪；你們要饒恕人，就必蒙饒恕。」可是中國基督徒中的若干人士，依舊喜歡針對著佛教，做多樣性的論斷與抨擊，甚至到佛寺中散發傳單，也有基督徒發出中國全面基督化的論調，其實這些人，既無誠意理解佛教，也未真正理解基督教，僅憑狂熱的信心，形成一股排他揚己的氣焰而已。

由於此種現象的推動，使我對於基督教產生了研究的興趣，結果寫成了本書，也寫成了另一本交給臺灣中華書局出版的《比較宗教學》，希望對於《新約》、《舊約》的品味，以及對於基督教教會史和教理思想史的探索，來認識基督教。

佛教傳自印度，在中國約兩千年的佛教史上，也曾受到儒道二家的排斥。身為佛教徒的人，不論是依據佛法的融合精神，或是依據自身的歷史體驗，尤其是順應今日思想開放的時代潮流，均宜有容受異己的雅量。而且他山之石，可以攻錯，由於基督教的東來，

也為佛教帶來了新的考驗，所以本書的撰寫，希望對於任何立場的讀者，都能提供若干利益。

本書的主題部分，寫成於一九六六年，初版於一九六七年；附錄部分初版於一九五六年，可見是我二十多年前乃至三十多年前的早期作品，當時我的年事尚輕，行文的詞鋒比較銳利，今天如果要我再寫一本類似的書，已是不可能了。本書曾由佛教文化服務處及東初出版社先後出版，今由久大文化徵詢再版，這是對我個人生命的回顧，也為本書的生命，帶進了另一個新的歷程，因此，補述所感如上，用以為序。

一九八七年八月三日序於臺北北投中華佛學研究所

《聖者的故事》自序

一九六三年，由於《慈航》季刊及《香港佛教》向我索稿，便從律藏及四《阿含經》中找資料，結果，找出了二十多位聖徒的故事。

這些故事，都很感人。

但是，要把散見於好多種經律中的不同的記載，集合起來，寫成一個個生動的故事，也很吃力。同時我的其他功課又多，所以，寫了十篇之後，就不再寫了。

我的態度，是以說故事的方式，介紹那些曾經活躍於佛陀時代的聖徒事蹟。當然，我的這枝拙筆，並不能將他們的偉大可敬處，完全表達出來。

雖然如此，我仍敝帚自珍地將之編輯成書。

因為我的願望，只要本書能為它的讀者，帶來一些人生的安慰，我就很滿意了。

最後，謝謝勵定法師，他為我熱心地出版了本書。

一九六七年九月序於朝元寺瓔珞關房

《聖者的故事》再版增訂序

這本書在出版之後，因其淺明樸質，人人可以看懂，很快就銷售完了，所以正在美國弘法的妙峯法師，又影印了不少冊，分贈他的華僑弟子以及幾個道場結緣。而在今日的國內，已很少有人知道我曾寫過這樣的一部書了。有幾位善知識勸我再版，我便抽空補寫了兩篇——〈佛母摩耶夫人〉及〈聖妃耶輸陀羅〉的故事。同時初版是在十三個年頭之前，以打字印刷的技術不夠水準，這次於增補訂正脫誤之後，改用鉛字排印，以報關心愛護它的讀者。

一九八〇年雙十節序於北投三學研修院

《歸程》自序

我自幼瘦弱多病，經歷十來年的困頓折磨，仍能以未老的身心，回到僧團，其間談不上任何成就，只能藉以說明眾生的業力，強大無比，該受的果報，總是無法逃避，所以我也勇於面對現實，承受下來。

但是佛法所說的造業與受報，絕非宿命論或定命論。前世造下的善惡業因，今生應當受到苦樂的果報。然而，若不出離生死，業因永無休止；前世造業，今生也照樣地造業，前世的業因加上今生的業因，才是當下所受的果報；所以，今生的努力向善，不但可以達成臨終生天或往生淨土的目的，更可以改善現世的環境，乃至即身親證解脫。因此，我對於自己的處境和前途，從來不會感到悲觀和失望，迎接挫折，奮力向上，是我不變的原則。

為了這點毅力和信念的獲得，我要感恩崇高無上的佛法僧三寶，也要感恩平凡中顯出偉大襟懷的父母雙親。這是我寫作本書的目的。

本書初稿近二十萬言，部分曾由《慈明月刊》發表，後經三度改寫，縮短了一半，又補充了三分之一，但仍覺得不如理想，待到晚年有機會續寫之時再作修訂罷！在此，我要謝謝開元寺佛經流通處的出版，和方行仁先生的題字。

佛元二五一二年元月序於朝元寺關房

《比較宗教學》自序

比較宗教學（Comparative Study of Religion）這門學問，不但在我國感到年輕，即在西洋也不古老。

因於十七世紀的時代，西歐方面的思想家們，得到了自由批評宗教問題的機會，故有一位英國的海白特（Herbert西元一五八一—一六四八年），在他寫的《縉紳的宗教》（*Ancient Religion of the Gentiles*）一書中，對於西方傳統的一神教，開始作了比較的研究和批判。但卻直到十九世紀，才有人將這門學問大大地發達起來。

近世以來，關於宗教問題的書籍，已經越來越多。但在我們國內，要想求得一冊比較可取的入門書，也不容易。所以我在研究佛學之餘，特別留心比較宗教學的問題，並且計畫編寫一部這樣的書。

到了一九六六年秋天，我的書還沒有著手編寫，高雄的壽山佛學院竟為我開了「比較宗教學」的課。此後經過半年多的時間，便使我完成了本書的初稿。

正由於這門學問在我們這裡非常年輕，所以本書的問世，只希望擔負啟蒙的任務。我是站在人類學、社會學、歷史和哲學的觀點上，由人類的原始信仰，至世界性的各大宗教，予以客觀的討論和通俗的介紹。

為便利讀者檢查本書的各項重要資料起見，特為編成「主要名詞索引」，附於書後。它的編列原則，是以具有較大的參考價值者為主。

一九六八年四月聖嚴寫於臺北市

《世界佛教通史》上冊自序

佛教史，是人類全部歷史中的一個單元，而且是一個極其重要的單元，因為，佛教文化的影響所及，早已突破了宗教信仰的界限。

佛教史，雖以敍述佛教的開創、發展、演進等的過程為主，但它卻與整個人類文明的成長，有著息息相通的血肉關係。對於我們東方民族而言，這種關係，尤其感到密切。

佛教發源於印度，其時代，約與孔子相先後；傳來中國的時代，則與耶穌降世的時代相近似。佛教傳播的路線，是由印度分為兩個方向：一支向南延伸，至錫蘭；一支向北進展，至現在的喀什米爾。南方的錫蘭等地，原無自己的文化，除與印度接觸之外，亦無其他的文化可資吸收，所以，佛教傳去之後，未能開出新的局面，以致迄今仍舊保持著近乎佛陀時代的面貌。向北傳流的一支，由於和印度傳統宗教之間的相互激揚，加上亞歷山大的經略，也為印度帶進了希臘文明的色彩，所以，佛教漸漸走向自由發展的途徑。結果，我們就把南傳的一支，稱為小乘佛教；把北傳的一支，稱為大乘佛教。以文字而言，南傳的聖典，是以巴利文（Pāli-bhāsā）為主；北傳的聖典，則以梵文（Sanskrit）為主。

向南傳的，又由錫蘭、緬甸，而至泰國、高棉、寮國等地；向北傳的，又由咯什米爾，傳至中國的新疆和西藏。西藏的自成一個密教的系統，再傳至蒙古；新疆的則向中國內地發展。中國乃是一個歷史悠久、文化深厚的文明古國，所以，佛教一到中國之後，固然滋養了中國的文化，同時也接受了中國文化的薰染，變成了中國型態的佛教，例如天臺宗、華嚴宗，特別是禪宗，最能顯出中國人的中國型範。這種佛教中國化的型態，到了隋唐時代，大致陸續完成。韓國與日本，又將中國的佛教移植過去，加上他們自己的因素，又成了韓國式和日本式的佛教，尤其是日本，自西元十二世紀，淨土真宗與日蓮宗相繼出現之後，便與中國型的佛教分道揚鑣。

近世以來，研究印度學與佛教學的浪潮，又使許多西洋學者的注意力，投向東方，初以客觀的研究態度，向西方人介紹佛教，結果佛教的信仰，也到了西方。雖然，今日的歐美，依舊是天主教或基督教的社會，歐美已經有佛教的傳播，也是事實。

由此可知，佛教乃是一個源遠而流長的宗教，我們若想對它作比較客觀而又深入的瞭解，最好能有一部世界性的佛教通史，可是，縱然在出版佛教新書最多的日本，也無法求得這樣的一部書來。

講起佛教的史書，在漢文的《大藏經》中是相當豐富的，《大正新脩大藏經》的「史傳部」，即收有五百五十一卷。然而，若以今日新史學的角度來衡量，那些僅是珍貴的史料，而非精確的史書。因為其中尚有許多相互矛盾與彼此出入之處，必須加以考證、比較、推論，同時要運用更多的工具，例如考古學、語言學、宗教學和哲學等的知識，予以旁證以後，始可信其為真。縱然如此，也只能信其近於史實而未必即等於史實。

因此，深深地感覺到，我們確有編寫一部能為現代人所接受的佛教通史的必要。同時，當我寫了《戒律學綱要》及《比較宗教學》兩書之後，又發現我國古來的高僧之中，凡是重視戒律和研究外教的人，大多也會致力於佛教史傳的編纂和撰著，例如梁代的僧

祐律師，弘揚《十誦律》，撰寫《弘明集》十四卷；他的弟子寶唱律師，撰寫《比丘尼傳》四卷。撰寫《高僧傳》的梁代高僧慧皎，也是兼弘經律的。唐朝的道宣律師，是中國南山律宗的鼻祖，但他撰有《續高僧傳》三十卷、《廣弘明集》三十卷、《集古今佛道論衡》四卷。這一發現，對於我的鼓勵極大。

可是，當在著手史料的蒐求整理之際，又覺得進行得非常緩慢。心想：若能邀同幾位意趣相投的人，分頭工作，必可促使這個願望的早日實現。終於，得到了好友淨海法師的慨允。當時他正在泰國的佛教大學，專攻南傳佛教，彼此聯絡結果，決定合編一部百萬字上下的《世界佛教通史》，分上中下三冊裝訂。上冊包括印度、西藏、日本部分，下冊包括西域、中國、韓國等部分，由我擔任。中冊包括東南亞各國及歐美部分，請淨海法師擔任。

現在，本書的上冊已經出版，中冊也在修訂之中，下冊則將待我在日本的另一項研究過程告一段落之後，再向讀者諸君請教。

要做一個第一流的佛教歷史學家，並不容易，他必定要能利用第一手的各種原文聖典中的史料。不用諱言，我們兩人，尚不敢以第一流的佛教史家自居，我們所憑藉的語文工具，僅是漢文、日文、英文、泰文，和基礎的梵文與巴利文。

我們編寫本書的原則，是以各個地區的社會環境及其時代變遷作為背景，以佛教教團的活動以及教理思想的開展作為經緯。根據重要的史書史料，盡量採納多數近代學者所持的觀點，基於理性的態度，用現代化的文字形式，透過時代思潮的要求，介紹時代大眾所能接受的世界佛教。

一九六九年八月聖嚴寫於東京立正大學佛教學研究室

《大乘止觀法門之研究》前言

當我剛把碩士論文，向學校提出之後，便接到東老人的來信，要我把論文抄一份寄回臺灣，送請樂觀老法師在《海潮音》發表，這當然是我應做而想做的事，同時也感激東老人對我留日以來的關心如此。

其實，我在留日以來的二十個月之中，要想寫出如何精彩的論文，殊不容易，因在第一年中，僅在對於日本語文上，已花了很多精力，另外又得趕學校的碩士課程，忙著趕完兩年之中必須修完的功課，還得抽時間寫些報導日本佛教現況的文字，寄回國內及香港發表。但當第一年的緊張過程剛結束，第二年一開始，就要準備學位論文的撰寫了，近世以來的日本論文，完全學西洋方法，學會了很省力，但在從未用過這種方法的人，相當吃力，於是到處找資料，到處拜訪請教有關的名學者，加緊閱讀，加緊查檢各種工具書。不用諱言，直到現在，對於日文參考書，仍得勤於查字典辭書，始能完全讀通。在此期間，我曾兩度去成田山的圖書館，找明治時代以迄二次大戰之後的日本舊雜誌，至於東京都內的佛教學關係大學如東大、東洋、立正、大正、駒澤各圖書館自不用說了。可憂的是近代日本學者之中，對於《大乘止觀法門》這部書的專家，簡直沒有一個，我的校長，也是我的指導教授坂本幸男博士，他是正在拿這部書作教本，向我們碩士及博士班講授的，當他知道我選擇了這個論題之時，甚至也勸我另選一個題目。後來他看了我送的兩種書，才對我放了心。但我訪問另外幾位名學者時，收穫均不太理想，例如大正大學的關口真大博士，乃是研究天臺止觀的權威學者，但他對於我寫的《大乘止觀》，也是愛莫能助。另外一位已逾八十高齡的二宮守人先生，他是天臺宗的勸學，然他對於天臺以前的本書，也僅對我作了幾點原則性的啟示。

但是，經過六個月的努力，不論寫得夠不夠分量，總算寫成了兩百數十張原稿的論文。而且大膽地直接用日文寫出來。當然，僅以十多個月的語文訓練之後，要想把它寫得優美，根本不可能，甚至在遣用動詞及形容詞的變化之時，往往也要鬧出笑話來。所以當我初稿寫完後，即有一位駒澤大學的佐藤達玄教授，為我作了潤色的工作，佐藤先生也僅四十六歲，和我之間，互為師友，是我留日

以來，最好的日本朋友之一。最後，又有熱心的大正大學的牛場真玄先生，為我作更進一步的文字修正。可惜牛場先生為我修正時，我的論文清稿已向學校提呈出去了。然他是日文法的專家，故在他所修正的原稿上，使我看了之後的日文修養，又向前邁進了一大步。

說起以上幾位日本教授，真是感念無已，他們對於我的論文的關心，好像就是他們自己的事那樣，不但見面時問我，甚至常用電話問我。他們對我的關切，更使我不敢自棄，結果，文章雖然不能真正算是我個人的，論文的內容、資料，是我找來組織成的，文中的思想和考察，也是我自己的。故當坂本博士及副指導教授野村耀昌博士，看完我的初稿時，就使我得了幾句聽來很悅耳的話。

不用說，日本教授對一個外國比丘說幾句鼓勵的話，不足為奇，我也不以為這篇長達八萬字左右的論文，是一篇夠上國際水準的東西，但是敝帚自珍，且為向資助我留日費用以及關心我的師友們，表示謝意，還是把它譯成了中文，向諸高賢請教。

至於我為什麼要選擇這個論題？因為我是中國沙門，我的目標仍為中國佛教的前途，誰都知道，我國佛教，一向注重學行兼顧或悲智雙運，以實踐佛陀的根本教義或菩薩精神的自利利他法門，古來宗匠，無一不是沿著這條路線在走，東老人也嘗以「寧做宗教家而勿做研究宗教的學者」期勉。而在今天的日本，就是把佛陀的教義當作了學術化，把《大藏經》看作研究用的資料，所謂學以致用，他們僅把自己的研究考證的論文，作為謀取職業地位以及生活之資的工具，並非拿來作為自己修證的指針。實則，若不實修實證，根本談不上對於佛法的理解，這一點在日本的現代學者們也不否認。因為實際的生活環境，迫使他們無法如實修證，所以近世的日本學者之中，僅有資料排比、文字考校、系統整理和歷史觀點的核對，卻沒有一個是偉大的思想家，更沒有一位偉大崇高的宗教家。例如東京帝國大學的中村元博士，在現前的日本佛教學界，已沒有比他出版著作更多的人了，但在日本學術界僅以「資料的寶

庫」來讚美他，而非大宗教家，此與中國佛教及儒家正統的學者們比較，未免不夠深度或厚度了。

因此，《大乘止觀法門》這部書，在日本雖無專門研究它的學者，卻有零星的考證文字發表於戰前的一些佛教刊物，他們從文字及浮面的思想架構看這本書，以致懷疑非出於慧思禪師的述作。但是經我的研究之後，這部書確是慧思禪師晚年集其畢生思想的大成之作。在其由教義的疏導而進入教儀的實修之諄諄善誘下，能使一個凡人，深入法海，親證法性。所以當我研究了它之後，既可向學校的要求繳卷，又可作為自己自修方便的依準。同時，此書在我國教界，弘揚的人也很少，藉此機緣，向國內教界，借花獻佛，期收拋磚引玉之效。

一九七一年佛誕日於東京斗室

《中國佛教史概說》譯序

本書是《佛教史概說》中的「中國篇」，另有「印度篇」及「日本篇」兩書，對中國人而言，當以「中國篇」最切要。以往國人所編的中國佛教史，大多偏於宗派及其教理發展的敍述，殊少能像本書這樣，對於佛教所歷各個時代的社會背景、地理因素、文化基礎、政治制度及其與佛教相互關涉的影響得失，作縱橫面的介紹和分析；至於教團的活動、教義思想的演變，當然也是本書的內容之一。

本書的另一優點，在於接觸的範圍雖廣，卻能出之以要言不繁，使人讀來，一目瞭然。

本書出版於一九六八年，乃是現有中國佛教史書之中最新的著作，它最大特色，是集合了現代日本研究中國佛教史的五位專家，各就其所專長的範圍，分章執筆，最後由一人統理成書，交由京都有名的平樂寺書店出版。

本書不是用作通俗傳教的，乃是基於純學術的歷史觀點，作了概觀性的介紹；故在今天的日本，已被各大學採作佛教史的教材，同時普遍受到知識分子之喜愛。譯者譯出本書的目的，亦在便利國內的知識分子，能從佛教史實的考察中，正確地認識中國的佛教。茲將本書的原作者們，介紹如下：

野上俊靜：大谷大學前任校長（文學博士）

小川貫弌：龍谷大學教授

牧田諦亮：京都大學副教授（文學博士）

野村耀昌：立正大學前任佛教學部部長（文學博士）

佐藤達玄：駒澤大學副教授

一九七一年六月釋聖嚴識於東京

《明末中國佛教之研究》自序（博士論文）

佛教自傳入中國以來，在義學教理上，自成一家的學派，卻未必能在教團型式上，以宗派的型態存在於世，這是很平常的。筆者於此，亦常予肯定的看法。尤其是唐末以來的中國佛教形勢，當時禪宗大行其道，正發展其標榜不立文字的祖師禪或公案禪。同時，另一方面則研究教學的義學沙門，呈現人才銳減的趨勢。因此，對天臺、華嚴、唯識三宗而言，便長期陷入黑暗時代。爾後，在歷史上縱然或有義學沙門的出現。但他們的絕大多數，都是出自禪門的僧眾。及至明朝末年，實際上的中國佛教，可以說是以禪宗為中心的佛教。

明末的蕅益智旭（西元一五九九—一六五五年），雖然並不是一位傳統的禪僧，但他卻依從禪師剃度出家，亦曾參學禪悟之道，而了然於佛教思想的恢宏，終其一生，都是實踐於佛教生活的行

持。但考究對於智旭的瞭解，我認為卻不同於一向所傳說的看法。本論所述，是筆者網羅智旭的著述，加以綜合研究，所得到的結果，容或亦可以結論相稱道。

就以往的研究所示，認為智旭是明末的一位傑出天臺家學者，從事於中國近代天臺學研究人士，無論如何都不能把智旭作等閒的處理，但也絕對不可以只把智旭作為教學的研究者來看待。他的真實骨格架構，毋寧說是偏向以信仰為本色，與真誠地實踐於佛教生活的一面。湊巧的是，恰如日本江戶時代的天臺學者靈空光謙（西元一六五二—一七三九年），在〈刻靈峯蒲益大師宗論序〉中以：「余亦嘗言，讀蒲益《宗論》而不墮淚者，其人必無菩提心。」敍述的情況所描述。

筆者之於研究智旭問題，其著手的機緣，是因為來日本留學的目的，雖然以研究天臺教學為著眼點，但由於前年逝世的坂本幸男博士，曾幾次建議：以一位中國僧侶，從事於佛學研究，應以《智旭集》的《靈峯宗論》為研究的對象。經屢次的相勸才作了定論。

在研究計畫的初期，智旭在《靈峯宗論》以外，尚有其他的著作，計達七十七種二百四十卷的大部頭。如果全部統予研究，將有範圍過於龐大的顧慮，因此，經過採擇後加以界定，就其全部著作中，於《法華經》有關，而被收錄於《大正新脩大藏經》中，以《大乘起信論裂網疏》為中心的研究，作為預定目標。但是多達三十八卷的《靈峯宗論》，我曾精讀細閱達二十幾遍，並以卡片形式整理其資料。研究的過程中，筆者心中總有於智旭的思想全盤，必須更加進一步理解的意願。何以就《靈峯宗論》內容所見到的智旭思想中，雖然亦於天臺宗的教觀非常重視，但據揣想，構成其思想基礎的，可能不是以《法華經》為中心。是即觀察他的整個生涯，其在佛教生活的實踐行履方面，是以《梵網經》為中心的戒律主義者；但在佛教信仰方面，是依據《地藏經》典群的《地藏菩藏本願經》和《占察善惡業報經》，更於教理哲學思想方面，則是以《楞嚴經》為中心的。《楞嚴經》本來也是華嚴宗和禪宗所重視的經典，就這一點，智旭曾明顯地表示其本身的基本立場，卻是宗述

《楞嚴經》為主的禪者。而且，基於此一本位意識，便產生性相融會、諸宗融通的形象出來。他之所以註釋《楞伽經》、《大乘起信論》、《唯識論》等經論的目的，都是以《楞嚴經》為基礎，以期促成佛教的統一論旨。從而，對於天臺教觀所顯示的智旭本來面貌，可能只是利用其經論註釋的方法論而已。

既如上述，筆者心目中所見到智旭，與歷來傳言中所評述的天臺宗學者的智旭觀，卻有著顯然的不同。從而拙論所述，對於以往先進諸賢者其所發表，有關智旭的研究論述，除了表示深摯的敬意之外，就拙論的研究過程中，於其論究的具體所示，並未予以參酌採考。而筆者的研究基礎，始終都是自己親身就現存的智旭著述，亦即總計多達五十一種二百二十八卷的論作，反覆地細讀精查所得到的結果，用以作為出發點去思考，此尤必須先予申明。

綜上所述，從智旭思想的整體立觀，他不只是明末不世出的思想家；更是一位傑出的佛教信仰修行者。這一點，在構成本論的因素上，尤其是決定性的主要成分。而在內容上，就智旭的著作，不只是在探索智旭的教義理論層面，也有必要從該一時代的歷史背景、自然環境、地理因素，以及生活型態、信仰行為等，各種角度去廣事論究。茲就本論的結構與內容，謹以概觀所及，當如次述。

拙論全篇共由五章所構成。第一章緒論是〈智旭的時代背景〉，兼述明末的佛教概觀。智旭則恰好居於明末佛教的集大成位置。從第二章到第五章的第四節才是本論。第二章的〈智旭的生平〉，是就智旭的歷史意義，包括其師承系統、傳記資料，以及從歷史、地理學的觀點，介紹其生活環境與行踪，此項考證研究所及，是就時間與空間的縱橫歷程為出發點。第三章的〈智旭在宗教上的修行〉，是考察智旭的信仰行為及其證悟的境界。即如第三章所論述，才是闡明智旭本身佛教生活所顯示的真實風範。第四章〈智旭的著作〉是就智旭的述作觀念和撰述態度，把全部著作加以分類，然後推測其成立年代，並且論述現存不同種類版本的比較等。第五章〈智旭思想的形成與發展〉是依循編年體型式，把智旭的一生，分成青年期、壯年前期和壯年後期與晚年期等四個階段，

來論述智旭的禪教律一致，性相融會，乃至天臺教觀等思想，歸根結底，則匯納於他的淨土念佛思想。而第五章第五節則是智旭思想整體的旨要，依據各項資料，而予具體地論述，並且作成結論。

本書的草稿，向立正大學大學院（博士班研究所）提出，作為學位的申請，後來經過審查考試，終於於一九七五年二月才獲得學位。在此謹向擔當主審的金倉圓照、野村耀昌、茂田井教亨三位教授敬致感謝之意。此外，亦向作古的坂本博士老師，致謝指導之忱，並表哀悼的誠意。

筆者是在一九六九年春來日，進入立正大學大學院（研究所）就讀，承蒙故教授坂本博士的引薦，專攻天臺教學的研究。但從修讀碩士課程直到博士課程修滿，在這段期間之內，諸承金倉圓照、松濤誠廉、野村耀昌、中村瑞隆、影山堯雄、茂田井教亨、宮崎英修、淺井圓道、塚本啟祥等教授的親切教導與鞭策，此外，並能忝列於故教授布施浩岳、石津照璽兩位老師的講席，尤其在坂本博士逝世之後，在修學路上頓失憑藉的情形下，幸蒙金倉圓照、野村耀昌兩位教授的不吝執教，賜予懇切的指導，尤屬望外的幸賜；抑有進者，留學日本期間，承蒙立正大學的山崎宏、日比宣正，大正大學的關口真大、福井康順、吉岡義豐，東京大學的中村元、鎌田茂雄，大谷大學的安藤俊雄，京都大學的牧田諦亮，駒澤大學的佐藤達玄等教授的慇懃照拂，謹此致以深厚的謝忱。

本書的出版，辱承金倉老師格外賜序為訓。立正大學副教授佐佐木孝憲，以及立正大學圖書館桐谷征一課長、講師坂輪宣敬、助理三友健容、仲沢浩祐、北川前肇、庵谷行亨等諸師好友，賜予日文潤筆，乃至協助校對，內衷謹致無上的謝忱。另就本書慨允出版的山喜房佛書林主淺地康平先生的盛情雅意，併此同申深摯的謝忱。

一九七五年十一月十日聖嚴謹識

《禪的體驗．禪的開示》自序

我不是禪師，也沒有準備做禪師，只是由於因緣的牽引，在一九七五年底到了美國之後，除了講說之外，有人希望我能教授一些修持的方法。在國內，所謂修行，大致不出乎持戒、持齋、持咒、念佛、讀誦經典及禮懺拜佛等，以求功德、求感應、求生西方為主旨。但在美國則多要求獲得親身體驗的實際利益，所以不是日本的禪，便是西藏的密，很少有人熱心於持戒及念佛。我本身於中國大陸的禪寺出家，卻以出生太晚，離開大陸之時，尚未具有住進名剎禪堂的資格；雖然直到我閉關六年出山為止，經常以打坐為日課，真正禪堂的生活規範，宴默與棒喝等的體驗，是在到日本留學之後。因此有人以為我所教授的是日本禪。

其實，我在美國所教，雖然名之為禪，既不是晚近中國禪林的模式，也不是現代日本禪宗的模式，我只是透過自己的經驗，將釋迦世尊以來的諸種鍛鍊身心的方法，加以層次化及合理化，使得有心學習的人，不論性別、年齡、教育程度，以及資稟的厚薄，均能獲得利益。經過四年的教學經驗，我這一套綜合性的修行方法，不但對於美國人有用，對中國人也一樣有用。可見人無分東西，法無分頓漸，根器無分利鈍，但看教的人和學的人是否用心而定。所以我在紐約自創禪中心，在臺灣北投的祖庭——文化館，也不斷地舉辦禪七。

我在國外教授佛教的修行方法，不能說是中國的禪，也不能說沒有中國禪的成分在內，基於調身、調息、調心的三原則，有用大小乘共通的各種觀行法，有用內外道通用的呼吸法，也用印度及中國的各種柔軟健身法。對於調心得力的人，便用中國禪宗參話頭的方法，以打破疑團，開佛知見。所以無論何人，只要真的有心學習，最高可以進入「無」的境界，其次可以得定，再次可得身心輕安，至少也能學會一套非常實用的健身方法。

但是，在此小冊之前，我僅寫過〈坐禪的功能〉及〈從小我到無我〉的兩篇文章，作為教授修行方法的輔助教材。本書則為將我

授課的內容，作一個綱要性的介紹，讀者可從本書中明瞭佛教修行禪定方法的一個大概，至於進一步的修證工夫，當然不在文字，而在求得明師的指授之下的切實用功。

一九八〇年八月三十日於臺北市北投中華佛教文化館

《禪門修證指要》自序

一

禪宗不立文字，主張教外別傳。但是，中國佛教的大乘諸宗之中，禪宗所留下的文字最多，在《大正藏》的諸宗部，禪宗典籍佔首位，有一千五百九十九頁，天臺宗以義理的闡揚著稱，卻佔第二位，計九百八十二頁。於《大正藏》的「史傳部」，禪宗所佔篇幅，與各宗比較也是首位，例如《景德傳燈錄》及《續傳燈錄》的兩部禪宗史傳，合起來便有六十六卷。再看《卍續藏》，所收中國撰述的部門內，禪宗撰述，佔了十七冊多，共計八千二百八十四頁；其次為淨土宗的撰述，計不足四冊，共一千六百八十五頁；再次是天臺宗，計一千六百零四頁。

可知，禪宗雖稱不立文字，並非不用文字，相反地，倒是善用文字來傳播佛法的一個宗派。「不立文字」的主張，出於菩提達摩的〈略辨大乘入道四行〉所稱：「凡聖等一，堅住不移，更不隨於言教。」過了二百多年，至圭峯宗密的《中華傳心地禪門師資承襲圖》，始有「然達摩西來，唯傳心法，故自云：我法以心傳心，不立文字」之句。到了宋朝，楊億序道原的《景德傳燈錄》時，也說：「首從於達摩，不立文字，直指心源，不踐階梯，徑登佛地。」由於文字的教義，是用符號，形容事物整體或局部的觀念，並不等於事物的本身。如果以為文字即是文字所表達的事物觀念的本身，便永遠無法見到文字所要表達的事物了，所以達摩主張「不

隨於言教」。可是，文字仍是一種最好的工具和媒介，為了使人達到不立文字的目的，最初還得用文字來作為通往悟境的路標。

以路標為目的地是愚癡，不依路標所指而前進，更加危險；以研究經教為唯一的工作而不從事實際的戒定慧三學的修證者，那是佛學的領域，不是學佛的態度，所以如永嘉大師起先研究經教，後來以禪悟而遇六祖惠能之後，便說：「入海算沙徒自困，卻被如來苦訶責，數他珍寶有何益，從來蹭蹬覺虛行，多年枉作風塵客。」一般人只見到禪宗大德訶斥文字的執著，殊不知，唯具有淵博學問的人，才能於悟後掃除文字，又為我們留下不朽的著作，引導著我們，向著正確的佛道邁進。故在悟前的修行階段，若無正確的教義作指導，便會求升反墮。因此，明末的蕅益大師智旭，極力主張「離經一字，即同魔說」的看法。

二

有人問我：何等人始夠資格學禪？有多少人由於學禪而得解脫生死，出離三界？我的答覆是：如果限定資格，那就不是平等的佛法；如果學禪不能出離三界，那就是說任何法門都沒有使人解脫生死的可能。因為禪是鍊心之法，是戒定慧三學的總綱，離戒定慧三學而別有佛法可修，那一定是受了外道的愚弄。

但是，禪的修持，在近世的中國，的確容易受人誤解，那是由於缺乏明師的鍛鍊指導，或者對佛法沒有正確的認識，習禪者便可能墮入兩種可憐可哀的心態：

（一）知識較高者，多看了幾則公案和語錄，往往會以自己的想像，揣摩公案和語錄中所示的意境及悟境，自以為懂得了並也悟入了，此即不假真參實修，也不必持戒習定，以為自然天成，本來是佛，即煩惱是菩提，即生死是涅槃。這種人目空一切，放浪不羈，自傲自大，不信心外有佛，不敬三寶，不信三

世因果，或者倒因為果。一般人以為唯有利根上智者才夠資格學禪的論調，即是錯將這一模式的人當成了禪者。

（二）有一輩好求奇蹟的人，在修行若干時日的禪定之後，由於求功心切，定境無法現前，悟境更無踪影，卻在幻覺與幻境中自我陶醉，例如自以為見光見華，見佛菩薩像，親見淨土，聞佛說法，以及種種奇象異境。而且逢人便說，他們是已有證悟的人，是具有異能的人，是親見聖境的人，乃至自以為是某佛或某大菩薩的再來。由於他們以幻覺幻境為實際的證悟經驗，也可能招致一些外道鬼神的趁勢而入，利用他們的身心，真的發揮若干彷彿是宿命、天眼及放光、噴香等的神奇現象，例如告知你的過去世曾是什麼、做了什麼，又向你預報吉凶等，非但增強他們自以為是聖者的信念，也能引來許多貪便宜、走捷徑以及好奇者的崇拜與追隨。一般被尊稱為新興宗教的創始者，在佛教則稱之為附佛法外道，大多是屬於這一類型。下焉者則成精神錯亂的精神病患者，身心均受損害，乃至無法過他們的正常生活。所謂修行禪定走火入魔者，即是這一類型的人。

至於正確的禪者，必定是戒定慧並重的切實修行者，不作浮光掠影的牽強附會，不為光影聲色的境界所動，不因身心的任何反應而起執著。此在《楞嚴經》、《摩訶止觀》等的敍述中，均有明確的指示，否則便稱為魔境現前。

中國佛教所用「禪」字的意思，是依戒修定，依定發慧的智慧行，它與布施持戒等的福德行，必須相應，始能成就。正像《阿彌陀經》所說，若人求生西方阿彌陀佛的國土，必須具備足夠的福德與

深厚的善根方得。如果說禪不易修成，往生西方的彌陀淨土，也不是輕而易舉的事。假如不能備積資糧，並且不斷地修行，學禪固然不能立即超凡入聖，修持任何法門都會同樣地無法速修速成，否則便與因果律相背了。

所以，禪雖不是修行佛道的唯一方法，確是修行佛道的通途或要門，它以戒律的生活與禪觀的定力為基礎，智慧與慈悲——大菩提心的開發為目的。從釋迦世尊以來諸大菩薩及諸祖師無不以此方法而得成就。因為禪的修行方法，並無定法，若得明師指點，一切方法均可匯歸禪的入門方便，包括念佛、持咒、禮拜、讀誦等方法，並不限於靜坐或禪數。唯其用疑情、參話頭，乃是最快捷和最有效的方法。若能用任何方法使得身心寧靜之後，再以疑情來參話頭，智慧的火花，或所謂悟境，便會出現。當我們有過一次真正的失卻了身心世界的經驗之後，信心才會落實，氣質才會變化，菩提心才會滋長，慈悲心才會殷切。那時，你的心胸擴大、清靈，性格開朗、穩定，奠定了一個學佛者的人格基礎。

三

向來的禪者，以及重視實際修行的佛教徒，大都不重視思想史的演變過程，似乎覺得「禪」的修證方式和觀念，從來不曾有過變化，僅憑以因緣而接觸到的某一種或某一些禪的方法或禪的文獻，作為衡斷及修持的標準。縱然是聰明的禪者，涉獵了往古迄今的各種禪籍，多半也僅以同一個角度來理解它們，此與各還其本來面目的認識法，是有很大出入的。

因此，我已在《禪的體驗．禪的開示》一書中，以歷史的角度，介紹了〈禪的源流〉、〈從印度禪到中國禪〉、〈中國禪宗的禪〉。在本書中，則以抽樣的方式，將中國禪宗史上留下的禪門重要文獻之有關於修證內容及修證方法者，摘要選錄了二十四篇。時間的歷程，自梁武帝（西元五〇二—五四九年在位）時代的菩提達摩，直到現代的虛雲老和尚（西元一八三九—一九五九年），經過一千四百多年，其間的禪風，因時而異，因地而異，因人而異，變化多端，越到後來越圓熟，越往上追溯，越明其源頭的活水及其基本的形態。

比如幾乎盡人皆知，北宋以下，參禪與念佛合流，倡導禪淨雙修最有力的是永明延壽禪師（西元九〇四—九七五年），明末的蓮池大師袾宏（西元一五三五—一六一五年）則將念佛分為「持名」與「參究」的兩門，皆以往生西方淨土為其指歸。持名即是念「南無阿彌陀佛」的六字洪名，參究即是以大疑情參問「念佛是誰」。因此，晚近的淨土行者雖不參禪，而參禪者無不念佛；雖有淨土行者排斥禪門，真的禪者則殊少非議念佛之行，因為淨土的念佛法門，即是禪觀方法的一種，如予排斥，就像有人用右腳踢左腳，舉左手打右手，豈非愚不可及！

事實上，禪者念佛，早在四祖道信（西元五八〇—六五一年）的〈入道安心要方便門〉，即舉《文殊說般若經》所說的念佛法門，勸導大家照著修行：「心繫一佛，專稱名字」，說明禪門也用持名念佛。又引《觀無量壽經》所說「諸佛法身，入一切心想，是心是佛，是心作佛」的觀點，說明禪門的「是心是佛」，淨土經典中，也早有此說。我本人亦常勸念佛不得力的人，先學攝心的禪觀方法，心安之後，專心持名，庶幾容易達成一心念佛的效果。因為念佛往生極樂者，一心念要比散心念更有力。一心念，心即與佛相應，散心念，則不能與佛相應；所以永明延壽的《宗鏡錄》內，數處提到「一念相應一念佛，念念相應念念佛」的主張，那也正是《楞嚴經·大勢至菩薩念佛圓通章》所說：「都攝六根，淨念相繼，得三摩地」的道理。要是六根不收攝，淨念不相繼，而想「以

念佛心，入無生忍」、「攝念佛人，歸於淨土」，是不容易的事。故請淨土行者，不可盲目地非議正確的禪門修持。

四

本書的編著，是以「述而不作」的態度，介紹禪門的重要文獻，逐篇從藏經中抄出，予以分段、分目、標點，並且抉擇取捨節略而加上我的附識。一則節省讀者的時間，能在數小時之中，一窺禪籍精華的原貌。二則便於闡揚禪籍精義的大德，輕易地得到已有新式標點的教材課本。三則使得有心於禪之修證的行者，在見地上有所依憑。四則是向已是禪師或將要成為禪師的大德，在鍛鍊法將及勘驗工夫方面，提供參考的資料。當然，最重要的，本書的編著，是給讀者看的，更是給我自己看的。我將置之於案頭，攜之於行囊，溫習再溫習。

一九八〇年雙十節後一日序於中華佛教文化館

《禪門囈語》自序——夢中人的夢話

一

自從我於一九七六年五月間，在美國紐約的大覺寺，開始教授佛教的修行方法之後，偶爾和學生們談起剋期取證的精進禪七，以及禪七的生活規範，禪七中所發生的種種身心反應。當時有一位美國居士菲力浦凱普婁（Philip Kapleau）所寫的一部《禪門三柱》（*The Three Pillars of Zen*），在美國也非常流行，那部書裡便有關於精進禪七與修證經驗的敘述和介紹。我的幾位美國學生，對禪七抱有相當急切的熱望，但因一時間不易找到適合打禪七的道場而

遲遲未能達成願望。直到過了一年，那是一九七七年的五月，美國佛教會的資助者，也是我個人的護持者，沈公家楨長者夫婦，願將他們位於長島而濱臨大西洋海岸的別莊「菩提精舍」借給我們舉辦一次禪七。那次禪七，連我和協助我的日常法師在內，一共僅得九人，卻是一次非常成功的禪七，內有三位青年得到了相當不錯的體驗。尤其是一位名叫史蒂文生（Dan Stevenson）的青年，悟性之高，用功之力，使我想到太虛大師環遊歐美時所說的一句：「西方有聖人之材而無聖人之學。」一旦他們有了成為聖賢的學問和方法，西方人似乎比東方人更有潛力。這也使我奠定了繼續在西方弘揚佛法並傳授修行方法的信念和心願。迄今我在紐約已舉辦了十次以上的禪七，頭上的五次，借用菩提精舍，第六次借用靠近紐約州首府Albany的大乘寺。一九七九年五月起，在紐約市皇后區與弟子十數人租屋成立禪中心。是年底，我們有了屬於自己這個團體的一棟二層樓房，命名為中華佛教文化館（TheInstitute of Chung-Hwa Buddhist Culture）附屬的東初禪寺，規模雖小，但在沒有錢又缺少外護的情況下，僅憑我的信心而能至此，實在要感謝三寶的加被之恩。從去（一九八〇）年起，我們計畫，每年可在紐約的道場舉辦四次禪七。

在菩提精舍舉辦了第一次禪七之後，沈公家楨長者聽完參加者所作心得報告的錄音帶，便鼓勵我找人把它整理出來，印成小冊發送結緣，因此創辦了打字影印的英文季刊《禪雜誌》（*Ch'an Magazine*），最初僅供發表禪七的心得報告及刊登我們的一些活動消息。到一九七九年十一月，增加了一份每月一期的《禪通訊》（*Ch'an Newsletter*），刊出消息以及一篇我的講稿或訪問談話。而《禪雜誌》的性質除了選刊禪七心得報告之外，更增加篇幅，著重於刊出漢文佛典的英譯以及我對禪宗重要文獻的英文講錄。這兩種定期印刷品，雖然仍係草創形態，但它不僅鼓舞了我的美國弟子們推動弘化工作的熱心，也真的受到了不少讀者的歡迎。

二

我在臺灣，傳授修行方法的因緣，是因我的剃度恩師東初老人於一九七七年十二月十五日圓寂之後，我便受其遺命兼管臺北的祖庭中華佛教文化館。一九七八年三月，又受美國佛教會董事會之懇請，要我兼管該會設在臺灣的譯經院，並與中華佛教文化館合作經營，將譯經院從新竹市的福嚴精舍遷至北投。當時的譯員包括一位美國小姐共四人，都是在英文、國文、佛學上有很高造詣的青年人才，只是以譯經人員的標準來說，最好也能具有相當程度的修證經驗，那就更理想了，否則僅從文字的表面理解佛經，總不免有所不足。四月底，回到美國與沈公長者談及，他也有此同感，故希望我能在下次回臺灣時，為譯經院的同仁在修持方面作些輔導。同年九月，回到臺北後，與數位善知識談起禪七的事，他們也早在各佛刊上讀到了有關我在美國指導修行方法以及禪七的報導，所以勸請我盡快舉辦。十月初，在中國佛教會由悟明長老邀請的演講會上，講完「禪在美國」之後，即宣布自十一月四日至十八日，於北投的本館舉辦兩次禪七。報名的人並不多，又與《慧炬》雜誌的周宣德長者聯絡，給了我一份大專學生彌勒佛學研究獎學金的得獎者名單。通知發出後，反應也不熱烈，但是以我譯經院以及文化館信眾相加共有十來位居士作基本，總算使我在國內跨出了指導修持方法的第一步，而且成績也不錯，共有五人得到相當好的體驗。

自此，我在臺灣主持禪七的風格，即被一些參加過的人，傳播開來。因我兼顧臺灣與美國兩地的研究所及道場，每隔三個月，必須出國一趟，再過三個月，一定回到國內來。可是當我還在國外時，已接受國內熱心者的要求，安排好了回國之後打禪七的日期；同樣的，當我尚未出國前，美國的弟子們已為我安排好了返美之後打禪七的日期。看起來，我似乎就是為了打禪七而奔馳於臺北與紐約之間；因此被人送了一個「禪師」的稱號，其實我是以弘揚佛陀教義為宗旨的比丘。以晚唐以下傳統禪宗的立場而言，我應該是一位法師，若以天臺宗的初祖慧思、二祖智顗，乃至華嚴宗的五祖宗密、明末的雲棲袾宏等，均被稱為禪師而言，我之能被視為禪師，當是一大殊榮了。

三

中國大陸時代的叢林，每年有冬夏兩期的精進禪七，如果因緣不具足，請不到主七和尚，或者沒有足夠的道糧，便無法舉辦禪七。即使舉辦禪七而遇到像虛雲和尚及來果禪師那樣的宗師來主持禪七，更加難得。所以要想參加禪七，非常不易，進了禪七道場，如果腿子太生、體質太弱，也會隨時被維那趕出禪堂來。不過，凡具規模的禪堂，均有僧值、維那、悅眾，以及堂主、板首等執事，分擔了執行規矩、殿堂唱誦、法器敲打、監督察看及糾正姿勢、排遣身心障礙的工作。主七大和尚除了領眾梵修，只做落堂開示及勘驗工夫的事。即使在今日的日本，新式的所謂「接心」或「攝心」精進大修行，至少也有三人至五人，除了老師（和尚）之外，尚有西堂及維那、侍者等。西堂即主要的助手，至少已是親近追隨老師十或二十年以上的禪者，他講解規矩、執行規矩、指導坐禪的方法、督策禪眾的修行，聲若洪鐘，非常威嚴。另有維那等，負責領導唱誦及其他事務。高明的主七老師（禪門宗主稱為老師，例如池州南泉的普願禪師，因為俗姓王，常自稱王老師）年紀已在四十或五十歲以上，必須當過西堂，並且確有相當的修證經驗者，他在禪七之中，除了朝暮課誦及齋堂領導大眾之外，便是在晚上向大眾「提唱」（講說）禪門的公案語錄一個小時左右，其餘每天大部分的時間，是在他的「獨參室」（方丈寮）接見禪眾，解答有關修行方法及身心反應方面的疑難。事實上禪眾向老師報告修證的體驗而取得老師的印證，才是「獨參」（即是中國的小參，亦即接受個別指導及考驗）的本意。這樣的職務，若非筋骨健朗體力充沛的禪者，對於中年以上的人也會感到吃力。

至於我的情況是非常艱苦的，初次在美國主持禪七，已四十八歲，我沒有當過板首或西堂，所以也無法得到一位在修證及攝眾調眾上均有經驗的助手。自廚房到便所，從起床到就寢，由講解規矩到巡視禪眾、糾正姿勢，都是我一個人擔當。我之所以如此，因我相信，若要等到因緣具足之後再打禪七，恐怕在我的有生之年，便無實現的可能，所以不顧禪門的常軌，一肩把它挑了起來。

當然，對我這個體弱多病，身高一百七十一公分，體重經常只有四十三公斤的人而言，這是極其辛勞的工作。每打完一次禪七，就像害了一場大病，虛脫無力，久久不能復元。因在禪七期中，須得禪眾將「色身交與常住，性命付託龍天」，否則便不可能擺脫平日所執以為自我中心的肉體和心態，而構成了修行的大障礙。這樣一來，禪眾的任何身心反應，我都要負起保護他們安全的責任。通常在禪七進行到第三天之後，如果修行者的心理障礙（貪、瞋、癡、慢、疑）越輕，得失心越少，他們的身心反應便越明顯。初嘗喜受，往往樂不可支；初得輕安，往往不知所措。相反地，如果修行者求勝心切而猛烈用功，可能造成呼吸急促、胸悶頭暈、四肢抽搐等現象。在這種情況下，我這個做師父的人，就像母親照顧著一大群剛出生的嬰兒，而且都是害了病的嬰兒，必須全心全力、不眠不休地照顧他們。

所以，每當有一人得到較深的覺受，或者乃至僅僅得到了一次未到定之時，我都會像產婦於陣痛之後，乍見新生兒時的那種喜悅與悲愴感，每每老淚縱橫，泣不成聲。而當一次禪七在法喜和平安中結束之際，我又像在十方三寶及護法龍天的呵護下，通過了一次與生死搏鬥的考驗，悲喜不能自抑。若以我的體力來說，寧願選擇專志於講經說法與著書立說的路，不要再做指導禪七的師父，可是我卻一次又一次地辦了下來。每當我用盡心力協助禪眾，而禪眾竟又無法得力之時，便自感慚愧，覺得自己的福德智慧不足以度化眾生，濫竽充數，自誤誤人。所以一直期望能摒除一切，再度入山，準備自度的資糧，無奈近十幾年來，被因緣東牽西扯，身不由己、心不由己。記得在我三十歲時，東初老人即命我一邊做事求福，一邊自修智慧。如今年逾五十，還想逃避，何以報答佛恩、師恩、親恩以及眾生之恩？所以，雖在每次禪七結束時，都想不再舉辦另外一次了，結果還是一次又一次地辦了下來。然漸漸地也剃度了幾位弟子，在例行的瑣事上已能幫到一些忙，若要成為我指導修行方法和主持禪七的左右手，尚須假以時日哩！

四

中國的禪宗，是不落階次的頓悟法門，若涉及禪觀或禪教的方法，例如數息觀、不淨觀、因緣觀、枯屍白骨觀等，便可能被視為漸悟法門了。但是不假漸修而能頓悟成佛的人，畢竟太少。從禪宗祖師們的開悟經過來考察，大多數是在積年累月的修行之後，才能得到一個「入處」（破參見性），開了一線或乃至一瞬間的智慧眼之後，才去參訪明師，求證他們的所見是否正確？如果正確，又是到了何種程度？請求下轉語、抉眼膜，點撥指引，以期更進一層。然後棲隱於水邊林下或深山幽窟，長養聖胎。及至大悟徹底，晴空萬里，而且是「日日是好日」的程度，再返世間，普度有緣的眾生。然而在今日的社會中，究竟有幾人願意為了這樁大事而花費數十年的時間，順著這樣的路子來走呢？能夠為那些已得「入處」的禪者點撥指引的明師又在那裡呢？

因此，我以數十年來的修學所得，將修行的歷程用三個階段的方法，完成三個層次的進度。而且能在短時間內，達到修行者所能達到的目的。

（一）集中注意力的階段

分為兩類：

1. 為求身體健康和心理平穩者：教他們做若干柔軟的健身運動，然後將全身肌肉和神經徹底放鬆。不限一定的姿勢，可坐、可立、可行、可臥，如用坐姿則可任意採取雙盤、單盤、散盤，甚至可用跪坐、跨鶴坐，以及在椅子上兩足下垂的正襟危坐。教他們一個集中注意力的方法，通常是用數息，有時也用別的方法，使他們把散在外面的心收到一點上，也把雜亂的念頭，集中在方法的一點上。此能使人減少肉體及精神上的壓迫感，也能使得循環系統及神經系統得到舒緩而暢通的餘地，所以對

於慢性的身心疾病，有顯著的治療功能。但是我常強調：「禪七不是為了醫病，而在鍛鍊身心。」靜坐可有治病的功能，卻不能僅靠打禪七。事實上身心有病的人，根本不宜參加精進禪七。

2.為求鍛鍊身心者：打坐能鍊身，是由於鍊心的緣故。鍊心又必須從克服身體上的痛、麻、痠的三重障礙，所以除了有定時的放腿和各種的運動方法之外，嚴格要求坐姿的正確度，尤其要求以最大的堅韌力來接受腿部及背部等的痛、麻、痠。基本的方法，也就是用數息來集中心念，通常數出息，必要時可數入息，心太散時可用倒數，或隔數倒數等。數息可以入定，可以忘卻身心。如果痛得無法數息時，則將心念集中在痛的感受上，將痛觀想成為局部化，再觀想成為客觀化。結果，痛至極點，不是轉痛為涼，便是由於心念專注而失去了痛的感受，此時所感覺的便是舒暢、輕鬆、安樂，充滿了喜悅，忘記了時間，一坐數小時，只似轉眼間事。故在禪七期間，多用此法鍛鍊年輕的禪眾。即使無法以接受腿痛來得到輕安等的覺受，也能將意志薄弱者鍊成堅強，性情浮躁者鍊成穩重，缺乏自制力和自信心者鍊成有自制力和自信心。

（二）心念統一的階段

分為兩層：

1.身心統一：用數息法，數至沒有數目可數，也不覺還有沒有呼吸，只覺得一片輕鬆、舒暢，不再有身體的粗重感或累贅感，故也不會想到身體的存在與否，但是對於周遭環境中的一切，都很清晰地感到、看到、聽到和嗅到，只是心境不為所動。

2.內外統一，又分兩大階段:

(1)由鍊心的工夫而從自我身心為中心的自私感獲得解放，視身外的每一事物，都是自己的一部分，一切的事物就是自己的全體。每一個人、每一個眾生、每一棵樹、每一莖草、每一片葉子，乃至每一滴水、每一粒沙，都好像是自己身上的四肢百骸或是自己身上的皮膚、細胞、血液與汗毛。因此而對身外的一切事物，產生美好、安詳、寧靜、和諧的感受，進而生起悲天憫人、民胞物與的情懷。

(2)由身心統一的境界，突然因念頭或一句話、一個聲音的促發，失去了身心的感受，也不見了處身的環境，僅感到一片澄澄湛湛、寧靜無比、清涼無限的存在。或者只覺得是一片美妙無比、明朗無比、輕靈無比、廣大無垠的存在。或者只覺得自己即是一種無限優美的音聲，它來自無窮的遠古，而又遍滿於無際的空間。或者只是感到橫遍十方豎窮三際的存在，無境、無影、無光、無音。或者只感到已得徹底的解脫，既無時間，也無空間，超越了時空，也超越了存在。可惜，尚有超越了存在的大解脫之感受在，所以並未真的得到解脫。

（三）虛空粉碎的階段

一般的哲學家、宗教家、藝術家等，大致只能達到「心念統一」的第一個層次，最多不會超越「內外統一」的「(1)」層次。世間各大宗教哲學之中的印度教的某些大師及中國的老子，已到了「內外統一」的「(2)」層次的某一程度，或最高程度，但仍不是究竟解脫。

禪的方法，便能超越世間定的極限。

當禪眾修行某一種觀法，確定已將心念集中到了身心統一的程度時，便可教授參公案、找話頭的方法了。用參禪的方法，使修行者提起話頭、激起疑情、形成疑團，將修行者全部身心投注進去，悶在一個大疑團裡，坐也參、行也參、醒也參、睡也參、飲食也參、如廁也參，絲絲入扣、綿綿密密，水潑不進、風吹不入，稱為工夫成片。一旦黑漆桶兜底脫落，疑團不見了，山河大地落沈了，無限的虛空也粉碎了，沒有生也沒有滅。此時發現以前的煩惱執著，不過是夢境，乃至苦苦地修行，也是多餘的執著，因為本地風光，從來沒有發生過任何事情。

可是，此種境界的維持，要看個人的善根與功力的深淺而有所不同，一悟便大悟徹底不再退失的人，實如鳳毛麟角，極難遇到。經過數十年修行而開悟的人，功力自然較深，一次大悟之後，自可維持很長一段日子，如果繼續精進，當可保持到死為止，仍能心不顛倒、意不貪戀、灑脫自在。如果僅在一次的禪七之初才開始用功，縱然於禪七期中，開了心眼，恐怕只能維持數分鐘，最多數小時之後，便會漸漸退失，而回到原來的心境。不過，開過一次心眼的人，那怕只是電光石火那麼短暫的一瞬間，已比從未開眼的人好得太多了。

我又曾用四句話，說明禪境的高低：1.澄澄湛湛，2.光音無限，3.一片悟境，4.虛空粉碎。顯然地，前三境均非見性，尚未到無念的程度，但是會有得未曾有的喜悅，並且喜極而泣、嚎啕大哭的現象，也有悲從中來，放聲大哭或大笑的現象，笑過、哭過之後，身心便會感到落實輕爽，如釋重負，性情可能因此改變，雖非見性，卻是好現象。第四境時始為見性，無分別念，只有智慧的自然反映。

由於我用如此的層次，確切地指導修行，對於一個來打七的人，真的能以「大死一番」的決心，百分之百聽從我的指導，對我教授的方法能有絕對的信心，再加上他自己的宿根，他便與佛有深緣，也就能夠獲大益。在七日之中，必可從第一階段進步到第三階段。

可是，對一個完全陌生的人，要生起絕對的信心，豈是那麼容易？對於一個剛剛接觸佛教或者從未接受過禪修訓練的人，要求他一下子便做到丟掉過去又不思未來的所謂「大死一番」，也是困難的事！

五

因此，四年以來到目前為止，在我主持的禪七之中，包括紐約十一次，臺灣十六次，受我說了「恭喜」二字的人，僅得二十八位，不到總人數的十五分之一。而且他們之中的大多數，只是得到較好的覺受，所以我也從不對任何人用「見性」或「開悟」的字眼。前面說過，即使見了性的人，未必保證不退失，如果僅得較好的覺受者，退失更快。其中已有四人，打完禪七或者過了一段日子以後，便走了，學密或者念佛去了。雖然密宗的大手印法，即類似於曹洞宗的默照工夫；而念佛亦本為禪定的方法之一；我也鼓勵學者於禪定的方法上得力之後，再修念佛法門，當更有把握往生淨土。但是對於這些一門尚未得到實力，又去尋求新的門路的人，實在太可憐了！

從前，中國大陸時代的禪宗叢林裡舉辦禪七，對象是已經有了禪修基礎的出家禪和子，在家居士殊少有機會參加。那是除了禪七之外，尚有平日的工夫。平日有心向道，已在參禪習定的人，進入禪七，放下萬緣，一心參話頭，尚且不易見到幾人能將黑漆桶兜底戳穿。黃檗禪師曾說：「不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香？」禪門常謂：「不經三冬四夏，喫毒辣鉗鎚，那能見到未出娘胎前的本來面目？」見了本來面目之後，仍得發長遠心，親近明師，深入經藏，磨利齒爪，捕眾生鼠，降邪外魔；廣學法門，結大教網，撈人天魚，置解脫池。

今日的出家眾，有志於禪修者反而較少。在家眾之有興趣者，則以在學的大專院校的青年為多，也有社會人士、家庭主婦以及超過了六十歲的祖父祖母們，參加我的禪七。從他們所寫的禪七心得

之中，可以見到禪七對於他們是非常有用的；所可惜者，能發長遠心追隨我繼續學習的人不多。

有少數人來我這裡參加禪七的目的，並不純淨，他們只想看看我在教些什麼？如何排定日程表？如何用棒？如何用喝？看了回去，略予變更，摻雜一些在別處學到的東西，也做起老師、禪師來了。我時常說，在短短的幾個月內，任何人都可學到我教的全部方法，但卻無從學到我的心法。如果不具佛法的正見，不下苦功修習，心眼不會打開。自己的心眼未開或者開了一下又關了起來，怎能為他人抉眼膜？自己的心眼未開，怎能不雜私欲？既無正見而傳心法，必定是魔法而非正法。當然，教授靜坐方法，即是上文所明「集中注意力」的第一類型，是可以的；至於想教第二類型，便得考慮你是否已有能力解決修行時，可能發生的若干身心的反應了。例如胸悶、頭暈、腹痛、氣塞、身體抖動等，你若沒有把握為他們消除這些問題的話，最好不要害人。

其實，我所主持的禪七之所以使人感到快速有益而且印象深刻，是因除了基本的生活規定以及作息的時間表是不變的之外，開示的主題、調心的方法、坐香的長短、棒喝的有無、小參的次數、勘驗工夫時所用的機鋒及態度的剛柔等，都會因不同的人、不同的程度和所參加的各次禪七而有不同。迄今為止，我還沒有打過一次相同的禪七。

六

我舉辦禪七並主持禪七的目的，並不是要求人人都能開悟，而是對於有志學佛的人及有緣接觸佛法的人，提供佛教的修行方法，禪七應該是他們真正體驗修行方法的開始，不是修學佛法的結束。因此，並不要求把腿子鍊到如何的程度才准參加禪七，只要身心無障礙而確有心學佛的人，便受我們的歡迎。

從上文所述的三個修行的層次可以明白，禪七中的風格及參禪的方法，不一定每次禪七都用上，更不可能每一個參加禪七的人，均能體會到禪味。各人都有他自己的因緣和善根，不存得失心，不能有和他人比較勝負的心，只許有隨喜心及憐憫心，不許有羨慕心與嫉妒心。平心靜氣，只顧照著師父指導的方法默默地耕耘，不問結果如何，也不問何時有結果。縱然沒有結果，那便是有了結果。不為開悟而來，是為體驗修行佛道的生活而來。

因此，在我的禪七期中，打坐，固然是主要的，如果心浮氣躁，煩悶不耐之時，便令拜佛，或令慢步經行；若因連續用功以致心力不繼之時，便令開枕睡覺。心散意亂而無法進入修行的情況之時，往往用禮拜、懺悔、發願、唱誦等的方法，使得修行者的心向下沈、向下沈、再向下沈。唯有沈重，始能安定，唯有安定，始見修行的效果。

七

正在夢中時，很少憬悟到那是夢境，醒著的人見到睡中的人說話，知是夢話；殊不知我們醒時所說的話，在天人看來，也是夢話；已解脫的小乘聖者見天人說話，亦不過是癡人說夢話；大乘聖者見小乘聖者說話，亦復如是；而佛看一切眾生所用的語文思慮，又無一不是夢幻中事。由此層層推看，夢中有夢夢中夢——佛為喚醒眾生，必須也進入眾生的夢境，說出使正在夢中的眾生能夠聽懂的話。

因此，三藏十二分教，無非夢話；一千七百則公案，無非夢話；我的著作、我的開示、我的這篇序文，是夢話；本書所收各篇心得報告，又豈不是夢中有夢夢中夢的夢話呢?

本書所收的三十四篇禪七心得，包括中文的及英文中譯的，每篇都可一讀。我不想告訴讀者，那一篇寫得最好，又有那幾篇是最好的體驗。本書的編集及出版的目的，是在請讀者諸君，分享禪七

中每一個故事的成果：堅苦的歷練，欣喜的淚影，人性的光輝，人格的昇華，真情至性的流露，悲願悲智的啟發，虔敬的喜悅和感人的信念，灑脫的心境和爽朗的笑聲。

編集本書，由於英文部分的翻譯太費時，中文的部分則係從一百五十多篇心得報告中選樣式地抽用了這麼多，但已超過了預定的篇幅。

八

最後我有兩點聲明：

（一）在此之前，雖已出版了《禪》（中英對照）、《禪的體驗．禪的開示》、《禪門修證指要》等諸書，乃是指導修行而用了禪觀及禪門的若干方法。而我本人不是禪師，甚至也不是法師、不是律師。我的碩士論文寫的是天臺宗初祖慧思大師的《大乘止觀法門》之研究，博士論文是被視為天臺宗學者的藕益大師之研究；最近三年，為中國文化大學哲學研究所開的課是隋唐佛學中的華嚴哲學，已講了杜順大師的《法界觀門》、《五教止觀》，法藏大師的《華嚴五教章》，宗密大師的《禪源諸詮集都序》；又早在十六年前寫過一部《戒律學綱要》。看來，我是佛教的通家，或者是雜家。其實，戒、定、慧的三無漏學，是佛法的總綱，戒律為基礎，禪定為方法，慧解為引導，如鼎三足，缺一不可。近十多年來，佛門的緇素大德之重視修行者，分為禪、淨、律、密四類，凡是曾在他處有過修行體驗的人，來我這裡打禪七，便比較容易將心內攝，例如煮雲上座的精進佛七、懺雲上座的齋戒學會，都能使人打下修行的基礎。因此，在禪七期間，我雖使用禪觀及參話頭的方法接引人，且禁止使用他

法。但在禪七結束時，通常都會說：「禪七已經打完，請諸位再回到往日的生活中去，把禪七中師父所講的『瘋話』忘掉。」我在禪七中所說的一些不合常情常理的話，違背一般佛陀言教的話，例如說：「阿彌陀佛是魔王」、「在我這裡沒有阿彌陀佛」等，只是為破行者的情見妄執而設，所謂「魔來魔斬、佛來佛斬」，是為行者除滯去縛的手段，絕不是反對念佛。如《金剛經》所說：「如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」一切法門，皆如渡船，到了彼岸時必須捨船始能登陸；若在此岸時，固然需船，仍在海中時尤需要船。因此，非必要時我不說「瘋話」，打完禪七，仍請未開眼的行者把我的「瘋話」忘掉，開眼之後又把眼睛閉上的行者，也要將我的「瘋話」忘掉。如果自驗煩惱未除，人法未空，即說明你是在閉眼盲目的狀態，即表示你還需要法門的渡船。對於沒有明師指導或者不能常隨明師的行者而言，念佛法門確是最安全穩當的一艘大船。

（二）我雖祈願能有更多的人，發深心作大修行，然後成為有力指導他人修行的人，但我卻無意藉著本書的出版，招來更多擠進禪七的人。實際上不用廣告宣傳，目前每次禪七的錄取率，已是報名人數的三與一之比。由於個人的體力所限，往後舉辦禪七的次數，只有減少不會增加，錄取的要求條件，勢將跟著改變；舉行禪七的方式，也會逐漸改進。

一九八一年三月二十五日序於臺灣北投農禪寺

《佛心》自序（英文本）

我曾經以中文及日文寫過不少書，一九七五年冬，我到了美國，便有好多人希望我，也用英文介紹禪的思想、禪的體驗和禪的修行方法。遺憾的是，我的英文表達能力不夠，使我無法報答他們的美意。

幸運的是，我在美國的弟子及學生之中，有幾位是中英文程度都相當好的人，當我講出任何關於禪的主題之時，都會被立刻譯成英語，經過整理、編輯，便成了一篇篇的文章，自一九七七年三月起，在我們自己出版的《禪雜誌》及《禪通訊》上，逐期地陸續刊載出來，並且受到不少讀者的愛好。這也正是出版本書的第一個因緣。

禪，本來是直指人心之本源的無上真理，它不否定什麼，也不肯定什麼，不必用語言文字來表達它，即使用盡了一切語文的表達方式，也無法把禪這樣東西表達出來。因為禪是超越了一切知識、思想、邏輯、觀念、符號的實在。你可以稱它為空，但不是什麼也沒有的空，你可以稱它為有，又不等於常識世界的有。它是視之無色、聽之無聲、嗅之無味、捉摸之無感觸、嚐之亦無滋味的存在，但也未嘗離開我們日常所處的世界。所以它是到處都有、時時都有、人人本有的。但是唯有通過了修行的方法始能體驗到禪，它本來就是我們自己，卻是從未見過面的自己。這個自己，可稱為自性清淨心，或稱為佛性，它已從自我中心的時空之中得到解放，它既與全部的時空相等的長久和廣大，也不受時空的觀念所拘束。那是純淨的智慧，也是超絕的自在。然而，禪雖無法用語文表達，進入禪門的修行方法和修行過程的指導，仍得假藉語文作橋樑。這是出版本書的第二個因緣。

我來美國之後，講過許多不同的主題，對於美國的聽眾，多少均有用處。我的弟子和學生們，認為在所有的主題之中，關於禪七以及禪七的效果，最具特色，所以本書的編者，從我五年多來的講稿之中，選取了與禪七有關的文章，重新組織，編輯成書。願見此書的出版，能為對它有興趣的讀者們，不僅帶來關於禪的消息，也能提供禪對美國社會的利益，這是出版本書的第三個因緣。

本書編輯組的優婆塞王明怡君、比丘果忍甘迺迪、沙彌尼果閑史華恩、優婆塞史蒂文生（Dan Stevenson）等四位，不僅為我擔任翻譯、也為本書的編校，出力良多。文字的潤飾是Harry Miller，美術設計是Marina Heau，總其成者、花費的心血最多，乃是Ernest Heau。我在此向他們表示謝意。

一九八二年七月十五日於紐約禪中心

《禪門驪珠集》自序

因緣使我將個人在禪修方面的心得，用作協助他人的修持方法以來，已經有八個年頭。此期間，也在國內出版了《禪》、《禪的體驗．禪的開示》、《禪門修證指要》、《禪門囈語》等四種關於禪修的書。但在《禪門修證指要》出版之後，就想再編一冊類似的書，用以介紹歷來傑出禪者們的修持過程及其實證的經驗，以之作為後進禪者們的龜鑑。從各種不同的例子，可以明白禪者們的努力和成就，雖因人而異，然其堅貞的行履，明淨的心地，則無不同。

可是，近年來我在臺灣及紐約兩地，來去奔走，有三個道場及一個佛學研究所的人與事的管教養衛，特別在臺灣，我還擔任了文化大學哲學研究所的教授，紛繁的工作，使我無暇著手。直到去（一九八三）年冬天回到美國，才決心拂卻諸緣，埋首於藏經堆中，花了兩個多月的時間，以《景德傳燈錄》為首，詳讀了五十三種近五百卷有關禪修行者的史傳和語錄等的著述。選樣式地摘取了一百一十一位禪師的行誼及其修證體驗，同時也酌量錄取各家對於禪觀、禪境、禪之鍛鍊及禪之活用等的看法，附於各篇之末，集成本書。

本書是以對禪觀及禪門修證之有具體事蹟記載的禪者，為取材的對象，不論是禪宗以外，或禪宗門內的正統派與旁出支流，凡有提供修行禪法之參考價值者，均設法蒐集錄入。相反地，雖為禪宗重要祖師，卻沒有傳記資料或修證事例可資集錄者，便將之省略。

本書內容所收諸禪師，自東晉迄現代，歷時一千五百五十年，其間在禪的思想及禪的風格上，有許多變化，不僅淵遠流長，且又萬流奔海，波瀾壯濶，見出禪法的無盡大用。

本書沒有宗派門戶之見，故未依照禪宗所重視的五家七宗，正統旁出之說，為分類的篇次，而是以年代先後為原則。

本書純以編輯的方式，將各種相關的資料，抄錄其原文，分段標點，以各個人物為單元，編輯成篇。

本書未加註釋，也未曾以語體文譯出，此項工作是值得做的，而以我目前的忙碌情況所限，僅能將古大德們從禪海中探得的顆顆驪珠，結集成串，用以莊嚴我自己，亦藉以莊嚴他人。

本書命名，典據出於《莊子．列禦寇》，有謂：「千金之珠，必在九淵之下，而驪龍頷下。」驪龍是潛藏深淵的黑龍，頷下有明月之珠，唯當其睡時，始能取得。喻作冒了生命的險難，始能獲得珍貴的財寶。禪的修持，有稱為「捨身法門」或「死心法門」，能大死才能大活，故以「探驪得珠」，喻其成就之可貴。

一九八四年一月十七日序於紐約禪中心

《禪的生活》自序

我未嘗以禪者自期，亦未嘗以禪師自詡，卻由於教授禪的修行方法，並且主持禪七，故與禪門結下了殊勝因緣。自一九七九年三月以來，若將本書包括在內，我已在臺北及紐約兩地，出版了七種關於禪的中文書籍。

本書的緣起，可分作如下的四個階段：

（一）由於在臺北北投的中華佛教文化館，舉辦了一年多禪七活動之後，參加過的人數已有一百數十位，有

人要求，讓這些人仍有適當的機會及道場，集合共修。故自一九七九年十月十四日，即假文化館的下院農禪寺，開始了週日禪坐會。會中由我開示，內容則以「禪的生活」為範圍。每次均做錄音，以保存資料。

（二）到了一九八二年八月，已停刊了二十年的《人生》雜誌，以小型報紙方式復刊，每期要登載我的一篇講稿，以補稿源之不足。因此由幾位年輕弟子，陸續將那些錄音帶加以整理。兩年多以來，有一大堆的草稿，送到我的手上。殊不知，我的開示，每都稱性而談，從來不擬大綱，更沒有時間蒐集資料。講話時的用辭遣語，以及次序前後，跟寫文章大不相同。故對每篇講稿的刪改補充，幾乎比另寫一篇文章還要吃力。所以每每到了《人生》的編輯部向我催稿時，才急忙趕出來。急就章的作品，不會太好。同時《人生》是從季刊而雙月刊，今（一九八四）年九月起始改為月刊，對我的需求量也不多，以致迄今為止，修改出來的稿件，僅得三十多篇。

（三）講稿在《人生》逐期刊出後，深受讀者的歡迎，好多人為了專輯我的講稿而向《人生》的發行部索取各期，甚至要求複印了寄給他們。有一家《婦女》雜誌，來徵求轉載講稿的同意。另有一位出版家，希望我不介意他把那些講稿輯去出版。也有許多讀者，建議我將開示的錄音帶轉錄發行，以廣流通。

（四）由於我的即席開示，資料不夠充分，組織不夠謹嚴，此類的錄音帶，當然不便流通。至於編輯出版，則覺得尚有補充修訂的必要。

這些因緣，使我上回出國之時，順便把三十多篇整理好了的底稿帶在手邊，又花了兩週的時間，

重行潤色釐訂，加上這次回國期間在國父紀念館講出的一篇，終於輯成此書。

此書選收了二十五個單篇，除了〈來與去〉、〈真假禪師〉、〈世界和平〉、〈禪與現代人的生活〉、〈禪與人生〉，及附錄的〈述夢〉等六篇，是講於美國及臺北市的國父紀念館之外，其餘十九篇都是講於北投農禪寺的禪坐會上。

此書的內容，主要是將禪的精神，貼切著現實人間的實際生活來講。一方面疏導人生的苦悶與無奈，並且指出如何達成灑脫自在、積極進取的生活目標。另一方面則分等介紹人生層面，鼓勵每一個人，都應從禪的修行及體驗中，級級提昇身心世界的品質。所以對於一般的禪修現象及其自處與處人的態度，作了分析式的說明。

此書特別注意到禪修及淨土行的會通，教理與實踐之間的調和。因不希望禪與淨土同室操戈；亦不欲見法師跟禪者兄弟鬩牆。

可知，我既寄望此書，能夠成為讀者們在人生修養方面的知音，也祈願此書是伴著讀者們共同修學佛法的益友。

限於原有講稿的格局，一定尚有好多舛誤未是之處，願讀者諸君，有以教我。

一九八四年十月十五日序於臺北市北投農禪寺

《學佛知津》自序

這是一本新書，是從《佛教是什麼》、《佛教實用法》、《瓔珞》的三本舊書中選輯而成。也就意味著這是那三本書的菁華。那三本書，分別出版於一九六四年及一九六八年，那些文章，寫成於山中掩關及禁足期間。由於當時的閱藏方向，著重於根本佛教或佛教原始面貌的探究，多半的工夫，放在阿含部及律部，這使我對佛陀化世的本懷及僧團生活的型態，把握到了源頭的景色，以致嗣後當我涉及大小乘各宗派的思想之時，不再受一宗一派的模式所限，卻能從各派的優勝處得到法益。

個人雖不敢說這二十年來，在法門中有了多少進步，然在不斷地努力於修學佛法的過程中，也不斷地修正了自己的角度，立場未嘗稍變，表達的方式，則自覺有了若干程度的調正。故趁這次選輯的機會，除了文章的過濾，在文字上也略有精簡。並且給〈神通的境界與功用〉、〈神鬼的種類〉、〈佛教的道場名稱〉等篇，附加了許多條註釋。

這二十年中，由於此三本書中，收有幾篇適合許多讀者口味的文章，其初版又僅印了一千冊，故曾一再被人問及何時再版。也曾由程黃彩雲居士，將其中的兩本，分別於一九七九年及一九八一年，各印了一千冊，分贈結緣。尤其原收於《瓔珞》中的〈怎樣做一個居士？〉、〈怎樣修持解脫道？〉、〈為什麼要做佛事？〉的三篇，本來就是為了單行大量印發的小冊而寫，在國內及香港星馬各地，流通較多，而我自己，倒覺得那個階段的其他各篇文章之中，尚有不少篇的內容，相當紮實，它們是我寫作《正信的佛教》的同時期產物，也是為了相同的目的而寫，只是更加專題化、更加深入了而已。因此，本書的選輯，可為讀過《正信的佛教》的緇素大德，提供更多的佛教常識，名之為《學佛知津》。

一九八五年十月十三日序於臺北北投農禪寺

《拈花微笑》自序

本書《拈花微笑》，從其性質而言，實是《禪的生活》的續集。距《禪的生活》的問世，已整整兩個年頭，此期間，我沒寫成其他新書，可見不是多產。

因為我於一九八二年八月，應新加坡佛教總會之邀，去南洋訪問一個月，以氣候及水土不服，抱病回到臺灣，住院療養一個多月之後，體力始終未能恢復，加上臺灣及美國兩地的道場法務，和教育及文化工作的推動，每有力不從心之感。所以，在此以前，是主動地要講要寫，以期能使更多的人，獲得佛法的利益；在那之後，竟爾變為被動，由於農禪寺每週週日禪坐會，以及少數無法推辭的演講會，必須要講，加上《人生》月刊的鐵定要稿，就在這樣的因緣之下，又完成了關於禪修的這一本書。

本來，一個專精於禪修生活的人，不宜多涉人事及文字；雖然古代的偉大禪師們，多有道場以接眾安眾，並且通達經教以方便化眾，而像我這樣以推動佛教教育文化與禪修方法並重的人，實在不是傳統禪師的型範。雖然像日本禪宗史上的偉人道元及白隱，是兩位以多病知名的禪師，但絕大多數的禪者，確能予人以銅筋鐵骨、體魄健壯、山亭嶽峙的印象。而我個人，只因得到一些修持佛法的受用，往往能夠處於身心勞累而不厭煩，事雖多而心自寧，氣雖虛而不浮躁，體雖弱而不苦惱的狀態。常懷淨願而少惹私欲，成事不為己，失敗無所損。偶爾仍有煩惱習性在心中現起，幸而我時以慚愧心自勵，故能瞬息消逝。每以聖賢的心行自期，恆以悠悠的凡夫自居。禪宗固為頓悟法門，我的立場則講求層次分明，用以自警，勿以凡濫聖，勿以染亂淨，不得倒因為果而稱無上究竟。這也是我繼續出書的原因之一。

本書共收二十四篇稿子，其中〈中國的維摩詰——龐居士〉，曾發表於《獅子吼》月刊，〈禪的修行與體驗〉載於《菩提樹》雜誌，餘者均係在《人生》月刊刊載過的文章。其中正篇二十三篇，除了〈佛法無邊〉講於加拿大，〈因緣果法〉是為臺北「緣社」的婦女團體所講，〈禪的修行與體驗〉講於臺北市的中國佛教居士會，其餘都是由農禪寺禪坐會的講稿修訂而成，性質大致相近。多

半都是貼切著現實生活而談禪法的修行，僅少數幾篇陳義比較深入，組織比較緊密，但也尚無一篇是讓人看不懂的文字。有人將同一篇文字，一讀再讀，均有新的領會，對我自己而言，也有同樣的作用。因我要求自己的言論，務必要有經義及祖語的依據，雖然使用自己的文字工具，卻不敢僅以個人的禪修經驗來妄論佛法，此乃唯恐落於「離經一字，即同魔說」的情況而不自知。故在重讀自己的講稿時，既有知誤修正的好處，也有溫故知新的利益。出書固為讀者，更是為了幫助自己。

另收有一篇附錄，〈禪的新心理療法〉，是一位英國心理學教授克魯克博士，在美國東初禪寺訪問我時的對話筆錄。

綜看本書，是以淺近的語文，表達常人都能看懂的佛法，由基礎的佛學常識，到專門的禪學思想，由一般生活中實用的禪學修養，到長期專修的禪修境界，作了層次化的介紹。

一九八六年十月十八日序於臺北北投農禪寺

《明末佛教研究》自序（學術論文）

一九七五年春，我在東京立正大學通過的博士論文，題為「明末中國佛教之研究」，實則明末佛教的範圍很廣，那是宋以後中國佛教史上的一個大有為的階段，我的主題研究，僅以明末四大師中最後的一位，蕅益智旭為中心，故在提出學位論文之後，即想著手對於明末的佛教，做廣泛而深入的繼續研究。

在我的學位論文問世之前，學界對於明末的佛教，尚是一塊等待開發的處女地，嗣後不久，美國州立賓州大學的徐頌鵬博士，提出的學位論文是明末的憨山德清。一九七九年由賓州大學出版了*A Buddhist Leader in Ming China : The life andthought of Han-Shan Te-ching*；美國哥倫比亞大學的于君方博士，撰成的學位論文是研究明末的蓮池大師雲棲袾宏，一九八一年由哥倫比亞大學出版了

The Renewalof Buddhism in China Chu-hung and the Late Ming Synthesis。去（一九八六）年的美國哈佛大學，也有一位美國學者，以紫柏大師為主題研究，通過了博士學位，唯尚未見出版；本（一九八七）年春臺灣中華佛學研究所的釋果祥，也由東初出版社出版（法鼓文化前身）了一冊《紫柏大師研究》。另有一位苦學勤讀，正在充實學力中的臺大歷史研究所研究生——江燦騰先生，也以明末佛教為其主攻的領域，在國內發表了數篇論文。尚有大陸學者郭朋，於一九八一年以通史體裁寫成《明清佛教》，次年由福建人民出版社出版；日本學者荒木見悟，一九七九年出版《佛教と陽明學》，一九八四年出版《陽明學の開展と佛教》等。可見學術界對於明末佛教的研究，在短短十二年來，已成了國內外及東西方學者間的熱門課題。

明末佛教，在中國近代的佛教思想史上，有其重要的地位，上承宋元，下啟清民，由宗派分張，而匯為全面的統一，不僅對教內主張「性相融會」、「禪教合一」以及禪淨律密的不可分割，也對教外的儒道二教，採取融通的疏導態度。諸家所傳的佛教本出同源，漸漸流佈而開出大小、性相、顯密、禪淨、宗教的局面。到了明末的諸大師，都有敞開胸襟，容受一切佛法，等視各宗各派的偉大心量，姑不論性相能否融會，顯密是否一源，臺賢可否合流，儒釋道三教宜否同解，而時代潮流之要求彼此容忍，相互尊重，乃是事實。是故明末諸大師在這一方面的努力，確有先驅思想的功勞。

本書所收四篇稿件，是對明末的居士佛教、禪、淨、唯識，作了全面性的調查研究，所用的工力和時間，相當可觀，對於資料的蒐集、分類、研判，多半是在精讀多讀的方式下產生。我的目的，僅在為後賢提供可用的資料及其線索，至於進一步的研究，不論是消融或創發，仍有待諸後賢的努力。當然，假如我有時間，還會從其他主題，例如就律、密、臺、賢等的範疇，對明末的佛教，繼續寫下去。

一九八七年七月二十日序於臺北北投農禪寺

《明日的佛教》自序

《人生》自一九八二年八月十五日復刊以來，已度過五年六個月，發行量也從四千份成長到現在的三萬份以上，雖是一張四開紙的小報，卻受到教內外許多讀者的歡迎。這是編者、作者，以及許多有關工作人員的辛勞，所換來的報酬。

當然，我的稿件，是《人生》的主要內容之一，除了刊出我在農禪寺週日禪坐會中的開示，以及尚在連載中的《學佛群疑》，多數的社論和專論，也由我來擔任。其中若干篇，曾被教內外的幾家報刊轉載，顯示出《人生》的言論，已受到了社會的注目，並有了回響。

唯其這些社論和專論，出於我的親自執筆者很少。多半是在若干日的朝課之餘，利用極短的時間，由我口述，由弟子及時筆錄成文，殊少有構想推敲的裕餘，故難免會有不夠周延之處。如今藉此彙輯成冊的機會，正好去蕪存菁，逐字釐定，為《人生》的言論作檢討，也為我個人的看法作回顧。

這些文章，雖係對於教內外的時弊而寫，然我時時展望佛教的未來，縱有歷史的探討，目的仍在前瞻。今日我們正統、正信的佛教，正被各式各樣的民間信仰及土生外來的新興宗教所腐蝕混淆，而我們的佛教界，不論是教團的外形、教徒的觀念，或是對於教義的研討及教法的修持，又都未能及時因應當前時潮的衝擊。何況，今日的我們，僅喊著跟上時代步伐，實嫌不足，必須要有「若不能指引時代方向，便會受到時代淘汰」的自覺，佛教才有遠大的明日。本書旨在拋磚引玉，願有更多的大心菩薩，來為正統的明日佛教，開拓正知正見與正信的坦途。不僅竭智獻議，更要以捨我其誰的志抱，來投身，來努力。

一九八八年二月十日序於臺北北投農禪寺

《牧牛與尋劍》自序

本書的形式與《從東洋到西洋》一書相同，同是一本文集，但在內容上則頗多出入。前者集成於一九七九年，大部分寫於留日期間，且以報導當時所見的日本佛教為主，以致有人視之為認識現代日本佛教的最佳資料。不過該書中，也收了有關教史、教理、悼文等單篇文章，它們的撰成時間，則始於一九六五年迄一九七八年，所以也可以說，那本文集，實代表了我在山中掩關、出國留學，乃至初到美國時代的心路歷程，因此有人將它當作《歸程》的第二部，算是我的自傳的續編。不過在該書彙印成冊時，我未為它寫序。本書則分成：1.教育與學術，2.禪、密、淨土，3.宗教，4.遊化，5.人間，6.悼念，7.序書，8.附錄，計八類共彙集七十一篇長短不等的文稿。

第一類是我從事實際的佛教教育工作，並推動佛教學術研究以來的看法和作法。第二類是對現代佛教人士熱切關注的禪、密、淨土思想的介紹和清理。第三類是介紹今日世界宗教教育的現況，並以理性的態度，分析宗教的行為及其現象。第四類是兩篇遊化記實，先後分別刊於《菩提樹》及《獅子吼》兩家雜誌，深受讀者的喜愛。第五類是三篇演講稿。第六類收了八篇悼文，表達了我對那八位長老及師友的衷心悼念，並追敍我和他們之間的交往因緣。

第七類是本書的一大特色，共收序文四十二篇，古來序文，可有序人、序事、序物、序景、序詩、序文、序畫、序書等性質，而我僅為少數師友的著述及自己的諸書寫序。從為他人著述而寫的諸序之中，可以看到我和那些著述者的關係，以及我對那些著作的評價。從我為自作諸書所寫的序中，也可以瞭解我的寫作過程、思惟方法、思想角度，以及每一本書的大致內容。看完本書所收全部的序文，便可對我關於禪、教、律等的佛教思想，以及所持的宗教理念和實踐方向，有一明朗的認識。第八類則收附錄兩篇：一是印順長老自述他獲得日本大正大學論文博士的經過，以及我與此事的關聯；二是敍述我與政府最高元首及行政首長之間的接觸因緣。

從本書的形式看，是一冊普通的文集，從其內容看，則可視作我的自傳的又一續篇。不僅提供了我的生活史料，同時也說明了我的治學次第和著作過程。

一九八八年六月七日序於紐約禪中心

《法源血源》自序

我這次回大陸訪問，是臨時決定的，故未準備寫書。進入大陸的十九天中，沒有作手記和日記，更沒有計畫蒐集寫作資料。抱著看看我家鄉和幾處佛教古道場的心情，到了北京、洛陽、西安、上海等四個地區，並沒有像一般佛教徒朝拜四大名山和佛教名勝的心理準備，去看眾所周知的道場。

記得三祖僧璨〈信心銘〉說：「一切不留，無可記憶」；洞山良价禪師也曾說：心如「鳥道」，一個學佛參禪的人，應當心如空中鳥跡，心中不留任何痕跡，時時如萬里無雲的虛空般，不論到那裡，做了什麼、說了什麼、見了什麼、聽了什麼，都已是過往雲煙，心中再也不必留下一絲牽掛。可是我很慚愧，當我結束探親訪問的日程，回到僑居地紐約之後，不論白天或夢寢中，十九天的訪問過程，久久縈繞，揮之不去。所以不得已而執筆為文，本來只想寫幾千字，略抒胸中塊壘，想不到開始寫作之後，竟然欲罷不能，數日之間，成稿盈篋，而完成了這本日記式的小書。究竟寫了什麼？想了什麼？請讀者諸君與我同遊吧！

一九八八年七月一日序於紐約東初禪寺

《學佛群疑》自序

從體裁、目的與對象而言，這本《學佛群疑》是我在一九六三、四年間所寫《正信的佛教》的第二冊。因為自從一九七六年之後，該書即受到海內外的普遍歡迎。許多讀過該書的人，不斷地向我建議，盼我繼續再寫一本類似而探討層面更廣的書，我也覺得有此必要，經常希望靜下心來，擬出一百個題目，寫上十萬個字，疏解、說明類似《正信的佛教》所解答而未曾解決的問題。由於事情太多，時間太少，加上多年來身體多病，所以未能如願。

到了一九八七年春，有一位張鳴居士，每幾個月都要附印《正信的佛教》一千乃至五千冊，分送結緣，同時也一再地敦請，要我趕快再寫另一本《正信的佛教》。我卻對他說：「我的體力不濟，頭腦遲鈍，想不出問題，最好你能想出一百個題目讓我解答。」我的本意，以為就此可以不了了之，想不到十天之後，他送來了幾百個問題，寫成厚厚的一疊。據說是向他信佛學佛的親戚朋友們採訪蒐集而來的。如果照他所提出的問題作答，每題大概只要用三、五句話或十來句話就可答完，那樣的問答，可讀性不會太高，所以我還是不想提筆。

過了一個多月，張居士又來問我：「怎麼還沒看到問題的解答在《人生》刊出？」我說：「我正在考慮採取怎樣的方式解答。」因此，我把那一大堆的問題交給當時《人生》主編，要他把問題分類集合成一個個的主題，一共理出了三十多條，同時他幫忙想出了十多條，而我自己也逐漸地發現了二十多條，這就是本書的內容。

本書多半是由我利用若干時日的晨課之餘，一邊口述，一邊由弟子筆錄。有一部分是在紐約，由一位正在電臺服務的葉澐小姐筆錄，僅有少數幾篇由我親自執筆，故也斷斷續續地經過了一年半的時間。在用字遣詞方面，可能不甚統一，現在藉此彙輯成書的機會，仔細地重讀了兩遍，適度地予以潤飾、補充、修正。

本書的內容，既是知識學問的，更是生活和實用的。依據基本經論的觀點，運用淺易通俗的文字，解答人人都想知道的實際問題。

一九八八年十月六日序於臺北北投農禪寺

《佛國之旅》自序

少年時代閱讀《西遊記》，知道佛國在西天；青年時代閱讀禪籍，相信佛國不離自心；接著明白佛國既不在心內也不在心外；經過這次朝聖之行，使我發現佛國是在印度的恆河兩岸。

我從少年時代起，即好讀高僧傳記，青年時代又關心佛教史蹟，故對佛教的名山古剎，及法顯、玄奘、義淨等西行求法的歷代高僧所寫的《佛國記》（即《大正藏》中的《高僧法顯傳》）、《大唐西域記》、《南海寄歸內法傳》等所記的風土人情，尤其著迷。

由於體力、財力和時間所限，加上自己不是一個喜歡到處覽勝的人，所以也沒有打算一一親訪那些佛教聖地。爾今年逾花甲，於去歲（一九八九年）十月及十一月間，竟然能夠在特別繁忙中，做了十五天印度及尼泊爾的朝聖之行。

去年是我有生以來，跑的地方最多、活動範圍最廣的一年。除了美國的紐約州，及其南部的德州，東部的紐澤西州，中西部的印第安那、伊利諾及密西根等三州之外，還到了英國的倫敦及威爾斯，在臺灣則除了中華佛學研究所負責兩門課之外，也為東吳及輔仁兩所大學各兼一課；並在亞、美、歐三洲的十多所大學，做了二十多場訪問演講，主持七個禪七和一期佛七，另加一週的大專青年佛學夏令營。

尤其使我忙上加忙的是，在沒有經濟基礎的情況下，竟於短短三十二天之間，分別在臺北為中華佛學研究所，購置了一塊十八公頃的建所用地，又在紐約為東初禪寺，增購了價值二十九萬五千美元的一棟宿舍。同時，也以整整一年的時間，籌辦了第一屆「中華國際佛學會議」。

我一向不善於度眾，更不善於啟口找錢，故在時間、體力、人力、財力等各方面，都處於極度短絀的局面下，還能隨團去印度、尼泊爾做了一趟佛國之旅，回想起來，真是因緣不可思議！

佛教發源於印度，歷一千六百年而滅亡，東漢明帝時代，佛教初傳中國，經魏晉南北朝而大盛於隋唐，綿延迄今，也已將近兩千年了，由於中印兩國文化背景的不同，以中國人來體會釋迦佛陀行化印度的環境，不免有霧中看花之感。身為一個佛教徒，能到印度民族的生活圈中看看，除了親身體驗佛陀弘化時的悲願及辛勞之外，也的確會有意想不到的新發現。

雖然今日的印度，已見不到佛陀化世時代的崇佛盛況，佛陀時代的民族氣息，依然到處瀰漫；佛陀時代的自然環境，照舊鍾靈毓秀；巡禮釋尊的遺踪芳跡，也能使我們緬懷嚮往而奮勉自勵。

朝聖行程結束，我回到紐約的僑居地後，又像前年去大陸探親回來一樣，胸中思潮起伏，不吐不快。

無奈我的日程太密，無暇執筆。直到去年十一月下旬之後，幸有葉果智居士，利用三個週末，並且向其服務的公司請了兩天事假，始由我口述，筆錄成稿。另有林果立居士，也幫我錄了後面的幾篇，並將行程路線及地理位置，製成了標示圖。

書內所收的七十一張相片，有的是我自攝，也有好多是由同行的幾位居士提供。可見，此書的出版，乃是眾緣所成，一併在此誌謝。

一九九〇年四月五日清明佛七圓滿日聖嚴序於臺北北投農禪寺

《禪與悟》自序

禪的思想是：空靈、豁達、開闊、明朗的人間清流。

禪的生活是：積極、自在、簡樸、自適的安心方式。

禪的理念是教人：首先學著放下自私、自欺、自怨、自慢、自我枷鎖，才能海闊天空地任運飛翔。

禪的方法是教人：首先練習認識自我、肯定自我，然後粉碎自我，才是悟境的現前。

禪的目的是教人：學著將現實世界的八熱地獄，轉變為清涼國土的七寶蓮池；試著把自害害人的身口意三業，轉化成自利利他的慈悲與智慧。

本書不是禪，僅希望藉它來向讀者諸君透露一些關於禪的消息。

在本書問世之前，我曾出版過兩本類似的禪書：

一九八四年十二月，選收了二十五篇有關禪修的演講稿，名為《禪的生活》。

一九八六年十二月，再輯繼續講出的二十四篇文稿，編為一書，以《拈花微笑》為名。

轉眼之間，已是一九九一年了，四年多來我雖照樣地為農禪寺的禪坐會開示，被整理成稿者卻不多見。原因是《人生》月刊連載我的另一冊書《學佛群疑》，達一年半之久，一則《人生》不缺稿件，二則我已沒有更多的時間刪改由錄音帶整理的講稿。

不過我在紐約的法鼓出版社，自從一九八二年出版《佛心》（*Getting theBuddha Mind*）以來，又於一九八七年出版《開悟的詩偈》（*The Poetry ofEnlightenment*）及《信心銘》（*Faith in Mind：a guide to Ch'an practice*），一九八八年出版《摩根灣牧牛》（*Ox Herding at Morgan's Boy*），一九九〇年出版《寶鏡無境》（*The Infinite Mirror*）及《智慧之劍》（*The Sword of Wisdom*）。同時也由臺灣的東初出版社印行。以上八種中英文禪

書，由其再版次數及發行量而言，應該算是我的各類著作之中，最受一般讀者所愛讀的。通過文字的媒介，我在東西兩個半球推廣不立文字的禪學，也產生了若干正面的影響。

本書《禪與悟》收錄的二十七篇文稿之中，僅有〈夢中說夢〉及〈有分別與無分別〉，是在農禪寺的禪坐會講出。其他講於國內各處者共十篇：淡江大學〈禪與纏〉、臺中市中興堂〈正道與邪道〉和〈悟與誤〉、臺北市國父紀念館〈情與理〉及〈善與惡〉、高雄市文化中心〈禪——如來如去〉、臺北縣永和國父紀念館〈人間淨土〉、臺北縣板橋體育館〈心淨國土淨〉、高雄女中禮堂〈禪——你·我·他〉及〈禪——多·一·無〉。其餘諸篇皆在美國及香港講出，例如：〈禪與悟〉講於波士頓哈佛大學，〈時空與生命的超越〉講於麻省羅爾大學，〈禪與日常生活〉講於華盛頓大學，〈禪——人類意識〉講於紐約大學，〈禪——擔水砍柴〉講於紐約莊嚴寺，〈禪——解脫自在〉、〈禪——平常身心〉則講於香港沙田大會堂。

本書所收文章，出於一九八六、一九八七、一九八九三個年頭的各佔一篇，一九八八年的共有八篇，一九九〇年的多達十六篇。可見我在去（一九九〇）年之內，演講次數很多，修改完成的文稿也不少。

本書的內容，因係通俗演講的體裁，講出時往往造成轟動，尤其是國內，場地小則小滿，大則大滿，每場聽眾，少則數百位，多則六、七千。因為我的演講對象，不論在國內或國外，八成是中上階層的知識分子，所以盡量用知性及理性的角度，介紹實用、易懂、健康而且層次分明的禪修理論及禪修方法。本書的出版，也等於讓讀者們，以短短數小時的時間，隨著我度過四年的歲月，一站又一站地聽完二十多場有關禪修的演講。甚至要比到現場獲得更多的訊息，因其經過錄音帶的整理、加上我的刪修增訂，比起講出之時，精簡充實了許多。

一九九一年四月二日聖嚴自序於臺北北投農禪寺

《禪門三要》總序

不善於邏輯思辨的人，最好學習禪法，因為禪是離相無相教外別傳的體驗，而非哲學。

專精於哲理思惟的人，正好學習禪法，因為禪是通透原理涵蓋內外的實證，而非空談。

不信神鬼的人，最宜接受禪法，因為禪是自證自悟不假外求的自我開發，非僅宗教信仰的安慰。

虔信宗教的人，更宜接受禪法，因為禪是洞察宇宙安頓人生的終極關懷，非僅理論知識的滿足。

禪的表現，既富文學藝術的氣質，也合科學實驗的精神。

禪的作用是平衡身心，通達內外，能以理性處理自己的問題，並以慈悲面對他人的問題。

禪的現象，是以平常人的平常心過平常人的平常生活。

禪的內容，是以無我無私的胸懷，展現海闊天空的視野。

禪是現實生活的靈泉，閒人需要它，忙人更需要它；它使閒人有許多的事情要做，也使忙人有更多的時間可用。

禪是可高可低、可尊可卑、可深可淺、可大可小、可難可易的存在，它不屬於任何一種類型，也未離開任何一種類型，所以它能歷久彌新而受到普世的歡迎。

目前國內，雖有不少人在寫禪、講禪、教人參禪，但當我剛從國外回來，在十五年前的臺灣，學禪論禪的尚不多見，以正確的禪法，教人實踐的例子則少之又少。所以自一九七六年以來，我一邊

從事教育事業，同時也在東西兩個半球，主持禪七，編撰禪籍，推廣禪修活動，迄目前為止，已主持了九十三期禪七，教授了近兩萬人坐禪，出版了十五種中英文禪書。分別在臺灣及英美各地發行。

名散文作家林清玄居士，曾為我編集過一冊《聖嚴法師法鼓集》，由九歌出版社發行，反應相當好，如今再為我編集三書，命名為《禪門三要》，交圓神出版社發行，其主要內容是依據我的原著《禪門修證指要》、《禪門驪珠集》以及其他諸書的選錄，共成三冊，分別輯為《禪門驪珠》、《禪門修證》、《禪門解行》。經過清玄的精心挑選、巧手編集，使我的文字獲得了更多一層的活力，因此謹署數語，用表謝意。

一九九一年七月二十四日聖嚴序於臺北農禪寺

《禪門囈語續集》自序

我在國內外主持禪七以來，已歷十六個年頭。到一九九一年底為止，我於美英兩國主持了五十五期，於國內則已四十一期。每期禪七中，幾乎每一位參加禪修的人，多多少少都會有些覺受體驗，也有一些人真的因此而改變了他們的人生觀。因此，雖然非常辛苦，想來參加禪七修行的人數，卻越來越多。

我這個主持並指導禪七修行的人，縱然比起大家來更加辛苦，但仍樂此不倦。因我常說：「教學相長」和「水漲船高」，在此十多年來，由於指導禪修，我自己也進步了不少，故於每次禪七圓滿日，我必於禮謝三寶及諸祖之後，要禮謝全體參加禪修及護持禪修的大眾。

每期禪七結束後，都會舉行兩個小時的心得座談。因為限定每人發言不得超過五分鐘，往往使許多人未能暢所欲言，故在禪七出堂後一或兩週之內，再寫一篇書面報告。從中可以發現不少佳作，文筆流暢、敘事生動，使人感受深切者，便分別在我們的《人生》

及《禪雜誌》發表，用以分享讀者，深受歡迎。類似的中文部分的心得報告在一九八一年已由東初出版社集印過一冊，題為《禪門囈語》，共收三十四篇文章，嗣後有許多人來報名禪七或禪坐課程，便是受了那本書的鼓勵。

迄今時隔十年，我的年齡漸漸老朽，我指導禪修的風格也有些改變，接受的禪修人數及層面也與早年不同，但是禪修的目的依舊相同。我曾於《禪門囈語》的序文中說：「我舉辦禪七並主持禪七的目的，並不是要求人人都能開悟，而是對於有志學佛的人及有緣接觸佛法的人，提供佛教的修行觀念和方法。禪七應該是他們真正體驗修行方法的開始，不是修學佛法的結束。」

十年來又累積了數百篇禪七心得，許多關心的人士，盼望我們再編集一冊，於是經東初出版社見正法師及梁雲芳居士等人的蒐集過濾，挑選了其中的四十四篇，命名為《禪門囈語續集》，每一篇都有它們的特色與可讀性，選稿時盡量避免對於同一事物及其感受的重複出現。讀者不妨把它們當作禪七心旅的小故事來看，也可從中品味一下禪七修行時，先苦後樂、因苦知樂的心境，同時讓人明白禪修的確是值得大家都來體驗的事實。其中侯秋東教授的一篇〈脫胎換骨記〉，寫法特別，內容紮實，值得推薦。

當然，我缺少組織能力，也未對參加過禪七的人員作事後的聯絡與照顧，故在我們這兒打過禪七之後，繼續保持禪修熱心者固多，親近我們的道場而永不游離者甚少。有些人來我們的道場之前，已經親近過其他禪密淨土的善知識，有的人則在來過我們的禪七之後，便去學密學淨土了。也有若干人士，在外轉了幾圈又回到我們道場，有的則在他們需要時承認我是他們的老師，用不到時，他們便自立門戶了。從這種情形看，一則可以說明我能以佛法指導人從事禪修，卻少攝眾的才能；另一面也可明示我們的道場是向十方開放的，來去自如，進出方便。

因此本書所收各篇文章的作者，雖已有幾位在我們道場出家，也有好多位已經多年不見他們的踪影。今藉本書的出版，我為所有

曾經參加我們禪七的善友們祝福，願在三寶的福佑之下，人人身心安泰，時時福慧雙增。

一九九一年十月二十七日於紐約禪中心

《金山有鑛》自序

每次新到一地、新遇一人、新經一事、新歷一境，都會留下若干值得回憶的印象。人生的過程，的確充滿了各式各樣的新經驗。不論是苦是樂，是辛酸是幸福，每過一天，就代表一天的價值。

我不是一個有福氣經常去遊山玩水的人，但在因緣的促成之下，也到過不少的地方，每天總會在小日記簿上記下幾個字乃至幾十個字，作為備忘，在旅行前及旅途中，卻從未打算要寫一篇報導或一冊遊記。到了事後，往往又會根據那一丁半點的記事，寫下成篇的文章，乃至成冊的書。如果不寫，便像自己飽餐了一頓美食之後，竟不肯推介給他人，豈能安心？正像我粗知佛法是這樣的好，就會想到一定尚有更多的人需要佛法的情形相類似。

我自己不善於寫遊記，只是喜歡讀遊記，尤其是那些具有思想深度、文學修養及史地知識的遊記，最令我心折。可以透過作者的觀察感受，便能達成淨化、美化、知性化、感性化這個現實世界的目的。我們所處的環境，若能善加體驗，無一寸不是佛國淨土，無一物不是七寶莊嚴，無一人不是古佛再來；否則，一睜眼便會發現處處荊棘。不過，如果能學著以欣賞的眼光來看待荊棘，荊棘也是自然的美景之一；如果以智者的方法處理荊棘，荊棘便是構成安全的屏障。

我是凡夫，我所生活的環境，也跟常人相同，只是我用出家人的心地，站在佛法的立場，對所接觸的人事，多一分投入即多一分收穫，多一分關懷即多得一分感受。

我在寫成本書之前，三年以來，已經寫過兩書：1.記訪問中國大陸十九天而寫的《法源血源》，因為寫得比較真誠而又富於文學的感性，故於一九九〇年被李猷教授，推薦為嘉興文藝獎的散文作品，結果雖然未曾入選，但已代表了它的某種層次的價值。2.記訪問印度佛跡聖地十五天而寫的《佛國之旅》，也頗能受到眾多讀者的喜愛。

本書《金山有鑛》，跟前面兩書比較，體裁雖類似，經過的時空則長了一些，也大了一些。全書共計四十六篇，迄四十四篇為止，是記述我在一九八九年四月初，找到位於臺北縣金山鄉的法鼓山，以及護法會的組成、勸募工作的推動、中心理念的宣揚。接著是從去（一九九〇）年十月十六日至十二月一日期間，我赴香港，經過舊金山、抵達紐約，做了一連串的遊化活動，恰巧我到美國已滿十五年，我在彼邦主持禪七已是第五十次，所以增加了末後兩篇，做了一番回顧。雖然僅是我個人踏出現在走向歷史的雪泥鴻爪，為了感謝跟我一同踏雪的道侶們，完成這本書以表我對現實人間的獻禮。

本書的初稿是由我口述，葉果智、盧果乘兩位居士筆錄。本書所選照片，多半是我自攝，其中也有不少幅，是由數位隨行的僧俗弟子提供，一併在此致謝。

一九九一年四月四日聖嚴自序於臺北北投農禪寺清明報恩佛七圓滿日之深夜

《火宅清涼》自序

這是我第二次從海外去到中國大陸，時間是今（一九九一）年四月十日至五月一日，目的是為臺灣法鼓山的建設，組團考察大陸佛教古建築藝術。

在這整整二十一天之中，我們的行程非常緊密，考察的區域，雖僅北京市、山西省、甘肅省，所到地方則有三十多處。參觀的對

象除了佛教的古寺，也包括了北京故宮和兩處道觀，以及古意創新的建築——香山飯店。

我們對於佛教古建築的考察，重點是唐及遼金的古寺，此在山西省的收穫最多，例如五臺山的南禪寺、佛光寺，大同市的善化寺、華嚴寺，都已有八、九百年至千年以上的歷史。但對明清的建築，考察得更多，比如北京的故宮、潭柘寺、戒壇寺，太原的崇善寺，五臺山的顯通寺、菩薩頂、金閣寺、碧山寺、殊像寺等，也都各有其特色。

古建築之外，也讓我接觸到了佛教的音樂藝術，一場北京智化寺京音樂的歡迎演奏，促使我找尋到相關資料，無異上了一堂佛教音樂史的課。

北京的房山石經，工程時間之久，數量之多，在中國佛教的刻經史上，是一大巨構。自隋唐迄於元代的七百五十年間，雕成了約兩萬塊的石刻經版。我能有幸親眼看到、親手摩著，豈不感動！那既是佛法的寶藏，也是稀世的藝品。

凡有佛法傳播之處，雕塑與繪畫，也會跟著產生。古寺之中，多少都留有若干碑碣、壁畫、雕塑等經像文物。若以信仰的目的及朝聖的情懷來看，那些都是巡禮致敬的對象；若以考察的目的及研究的眼光來看，那些又是歷史文物的藝術作品了。我這一趟中國大陸之行，具有雙重身分，也達成了兩項目的。

中國佛教的古代遺蹟，由於人為的破壞及自然的侵損，迄今尚能殘存的，則多在偏遠的乾旱地帶。例如南禪及佛光二寺，即由地處偏僻而倖存於世，其他的僅剩幾處石窟，還保存著古代佛教的文化遺產。因此，我們在山西省的大同，參觀了雲岡石窟，到甘肅省，參觀了敦煌的莫高窟及天水的麥積山。山西雲岡與洛陽龍門的石雕，加上莫高窟的壁畫、麥積山的泥塑，均係自魏晉以迄宋明的藝術偉構。羅馬有聖彼得大教堂，法國有羅浮宮，英國有西敏寺，中國在藝術方面能向世界自豪的，便是這些石窟了。

行程中的最後一處參觀重點，是甘南夏河地方，藏傳佛教的名剎拉卜楞寺，此行使我親臨藏民聚居的生活環境，親見藏傳佛教的宏偉建築，以及親自接觸到藏傳佛教的各項設施。因為近年以來，臺灣及海外的華人社會，對於西藏的密教，不是懷抱著疑懼排斥的態度，便是推動著盲目崇拜的風潮，那都不是健康的現象。所以我希望在那裡學習到一些什麼，對於明日的中國佛教，一定也有幫助。

自從一九八八年以來，我已出版了三本遊記：《法源血源》、《佛國之旅》、《金山有鑛》，為我近年來的雲水生活，留下了幾點踏雪的腳印。

本書命名為《火宅清涼》，乃係採用第三十一篇的題名，因為我在五臺山發現建於「清涼聖境」的古道場，屢遭摧殘，歷盡滄桑，所以感慨地寫下了兩句話以激勵自己：「凡夫以煩惱製造了苦樂無常的三界火宅，聖者以慈悲建設了廣度眾生的清涼世界。」又說：「那些在此火宅之中建設清涼世界的大德高僧，一定已經知道，將來會有因緣，把他們所建的寺院摧毀破壞，但他們還是努力的建設。」

「三界火宅」，是形容凡夫眾生所處的環境，出於《法華經》的〈譬喻品〉。「清涼世界」是「清涼山」的別名，見於《華嚴經》的〈菩薩住處品〉。又在《華嚴經》的〈離世間品〉以「菩薩清涼月，遊於畢竟空。」來形容佛菩薩的智慧與慈悲。

本書的初稿是由我在紐約東初禪寺，利用主持禪修及弘講之餘的有限時間，逐段口述，分別有陳淑梅、吳昕儀、王慧昕逐句筆錄，經我潤飾增補之後，再由盧惠英、尤恆懿分篇謄寫。本（一九九一）年五月十七日起，到六月二十五日為止，完成了本書共計六十篇的定稿。

本書共收圖片一百五十多幀，有的是我自攝，有的是由團員施建昌掌鏡，也有十幾幅是採自相關資料的翻照。

本書的光榮，是由我的多年老友冉雲華教授，為之撰序。我自一九五六年出版第一本書以來，包括中日英三種語文，已達四十種，其中僅有《戒律學綱要》請竺摩長老賜序，譯作《中國佛教史概說》請我的日籍指導教授野村耀昌博士寫序，博士論文《明末中國佛教之研究》請另一位指導教授金倉圓照博士頒序。本書是我的第四十一種拙作，冉公則是我邀請寫序的第四位。因他不僅受我倚重，尤其受我尊敬。特別是這回大陸之行，他給我的指教良多。以他敏銳的觀察能力和豐富的史地知識，做我們的隨團顧問，無異是給我們配備了一付多功能的眼鏡，加上一部包羅萬象的辭典。

出版本書的目的，主要是將我在這次考察旅行中的見聞與觀感，彙集成冊，提供法鼓山的建設作參考，同時，也希望本書能為今日的大陸佛教做記錄，給歷史留下正確的資料。認識過去，是為開創未來；明白現況，是為走得更遠。

最後，我謹以本書的問世，向諸協助我共同為建設人間淨土的佛教教育事業，來作奉獻的善友們致謝，並以全心為大家祝福。

一九九一年十二月十四日聖嚴自序於紐約東初禪寺

《漢藏佛學同異答問》自序

一九九一年十月中下旬間，達賴喇嘛到紐約，主持為時兩週的時輪金剛灌頂大法會，吸引了二千多人參加勝會，其中也有不少是說漢語的華人。為之擔任翻譯的，便是達賴喇嘛的比丘弟子丹增諦深。

諦深喇嘛現年二十七歲，修學佛法則已十多年了，出生於青海的藏族，幼受漢語教育，及長專攻漢藏佛學，離開中國之後，即在印度的西藏南方寺院求學，由於他聰穎過人，根器深厚，故由達賴喇嘛親自剃度。

一九八九年我去印度朝聖，訪問鹿野苑時，諦深跟我見過一面，故他一到紐約，便來東初禪寺拜訪，並執晚輩禮，隨眾聽講《維摩經》、《金剛經》、《楞嚴經》，而且要我特別為他一人講《六祖壇經》，態度誠懇謙虛，非一般青年比丘能及。諦深年紀雖輕，對於藏傳佛學所瞭解的程度，以及閱讀過的漢傳佛典，已具相當火候，他到東初禪寺的目的，就是找我討論漢藏兩傳法義的同異。在前前後後、來來去去的兩個多月之間，我雖非常忙碌，還是願意每天抽出一個小時來跟他對談，藉機我也學到一些東西。

最初的幾次談話，並未作成記錄，後來發現彼此所談內容，並不空泛，我也因為想到，臺灣的《人生》月刊及《法鼓雜誌》，經常要我供稿，故將後來的七次囑果元比丘錄音下來，正巧林孟穎居士，也在東初禪寺暫住作客，便煩她整理成稿。

孟穎整理出來，再交我修正，發覺諦深語態謙恭而語意精密，每每扣緊一個問題發問，前後次第井然有序，這便表現出藏傳佛教僧侶教育的特色，他們重視思辨邏輯，而且對於重要的論書，多能熟背詳記。在問答時，我雖未覺得自己有何差錯，當我看了錄音稿時，就必須徵引經論予以補充了。也可以說，由於諦深的來訪，留下了這冊小書，也提醒了我：思辨方法及熟背論典是很重要的。

同時，我也請諦深喇嘛，將他們十二年教育的課程，口述給我參考，這樣的資料，對我們而言，尚是初次接觸到。

近年來，藏密受到風潮式的崇拜和推廣，但也多係受其神祕色彩的外表所動，對於次第修學達十二年之久的密教思想及其內容，則很少有人探討。所以我們的中華佛學研究所，正在朝著這個方向努力。我未研究西藏佛教，而能將漢傳的佛教向藏傳的青年比丘作了若干關鍵性的介紹，也是我這回在國外三個月期間的一點收穫。因此將之編集印行，用資紀念，並供參考。

一九九二年元月五日釋聖嚴序於紐約東初禪寺

《東西南北》自序

自從一九八八年起，凡出遠門，均寫遊記，凡有重要活動，多會做成書面報告，所以連續出版了《法源血源》、《佛國之旅》、《金山有鑛》、《火宅清涼》，為歷史留記錄，為自己做備忘。

隨處參訪，遇事學習。其動機與其說是為了讀者而寫，不如說是為了成長自己而做。雖然因此增加我的忙碌和辛勞，但當出書之時，總有一份陣痛之後見到嬰兒初生那樣的喜悅。寫完本書為止，已是同類性質的第五種了。

比起以上諸書，本書所經的時間，不是最久，跨越的空間，卻是最廣。從一九九一年五月二日起，寫到一九九二年七月二日止，共一年零一個月。即是緊跟在《火宅清涼》之後，直到打完紐約的第五十七次禪七之日。

至於涉及的地域範圍，則有東方的香港與臺灣，西方的美洲及歐洲。在美洲，曾到北美的南部、東部、北部，中美的哥斯大黎加；訪問了英國的倫敦及威爾斯。

依據佛經的傳說，以須彌山為中心的世界觀，共有南、北、東、西的四大部洲，是人類的繁衍居住處。我在本書所寫的地球世界，遊歷了亞、美、歐三個洲。奔走東西兩個半球，浪跡南北五個國家，這便是將本書題名為「東西南北」的因緣了，讀者不妨把它看作遊記，其實也是我自敍傳的一部分。

本書是依時間順序寫的，但不就是日常生活的流水帳。乃是將我的所修、所學、所見、所聞、所思、所感、所作、所說，做了重點性的記錄，正好邀請讀者，沿著我的生命歷程，分享我的苦樂經驗，透過報告的介紹，來做我的知心道侶，共同擔起求法、學法、弘法、護法的如來家業。

本書共有七十一小篇，以先後兩個時段完成：第一篇至四十三篇，由陳淑梅果綱居士，自一九九一年十二月十一日至二十四日，

為我筆錄，經過修正，成稿於一九九二年元月一日的紐約東初禪寺，隨即帶回臺北，交由東初出版社，經打字排版，發現僅得一百五十多頁，分量太少。故到六月上旬，那時正好打完紐約的第五十六次禪七，利用忙中空隙的兩個星期，由吳麗環果道居士，為我筆錄了後面一半；迄六月二十六日開始第五十七次禪七之前及禪七期間，我又幾乎逐字逐句，重寫了一遍，仍勞果道居士謄清成稿。前後相加，便是本書的面貌。

我的年歲越來越老，體能越來越衰，工作則越來越多，今後能否續寫類似的第六冊書，不得而知。

我有自知，不論於道於學，我都沒有多大成就，跟我接觸，惠我助緣者中，卻有許多人，若非今日的菩薩行者，便是明日的法門龍象。但願藉著本書的出版，向他們致謝，為他們祝福。

一九九二年七月三日凌晨聖嚴自序於紐約東初禪寺

《密教史》譯序

本書原作者栂尾祥雲，明治十四年（西元一八八一年）九月，生於日本香川縣的三豐郡，京都大學畢業，在歐洲留學三年，歷任真言宗的寺院住持，以及高野山大學的教授等職。他的著作很多，主要者有《曼荼羅の研究》、《理趣經の研究》以及本書。昭和二十八年（西元一九五三年）五月去世。迄今仍是日本佛教學術界，對密教研究最有成就的一位。

本書撰成於距今四十九年之前，依然歷久常新，除了昭和八年高野山大學出版部為之單行出版，昭和三十九年又被收載於東京隆文館出版的叢書《現代佛教名著全集》第九冊。原題為《祕密佛教史》，共分印度、中國、日本等三章。譯者因為多忙，日本密教對我們也較疏遠，所以僅譯出其中的前兩章；縱然中國密教章的第

七、第八兩節，是介紹喇嘛教及朝鮮密教，由於譯者曾經寫過《西藏佛教史》及《日韓佛教史略》，故將此兩節省略了。

密教在佛教之中，別出一歧，有許多觀念及行事，均非習慣於顯教者所能理解，密教出身的人，對於自家的歷史背景及其源頭，又多以堅固的信心，服從傳說而少探究史實；唯恐在歷史背景的探討上喪失了傳承的信心。日本已將學術與信仰，彼此調和，所以，密教本身創辦的高野山大學，既是培養自宗傳承信仰的弘化人才，也培養學術研究的教育人才。所以，譯出本書的目的，固然是站在佛教史的立場，向國人介紹密教的歷史，也望藉以鼓勵中國現代密教的教師與教徒們，能正確地認識他們自己的歷史。若有因緣，我還會介紹密教的教理與密教的行事。

一九八二年七月十日聖嚴序於紐約禪中心

案：此書李世傑先生已先有譯出，唯省略註解，故今重譯並將註解部分補全。自一九八二年六月十五日動筆，至七月十日完稿，費時二十五天。

《學佛三要》自序

到目前為止，我的著作及譯作，包括中日英三種語文，已出版者，有四十餘種。其中以《正信的佛教》、《學佛群疑》、《學佛知津》三書，流通最廣、發行最多。可惜市面的一般書店，仍少見到。

因此，圓神出版社的簡志忠先生，在請林清玄居士為我編成《禪門三要》套書之後，便向我建議，也將上述三書，交給圓神發行，以應廣大讀者之需。

經過半年的醞釀結果，仍煩清玄主其事，編成了這一部套書《學佛三要》。

由於寫成這三本書的時代環境，如今已稍有變易，故在重新編校的過程中，作了少許的更動及刪減。

為了配合套書的出版，故依清玄的建議，除《學佛知津》維持原名之外，其餘兩書，更名為《學佛正信》及《學佛釋疑》。

這三本書的寫作，先後經歷二十五個年頭，曾由三家出版社分別發行，現在以嶄新的面貌，同時呈獻於讀者之前，對我而言，確是喜事，謹誌數語以為序。

一九九二年十二月五日聖嚴自序於紐約東初禪寺

《春夏秋冬》自序

近幾年來，我的年歲越來越老，弘化的活動項目及其空間，卻越來越多也越來越廣，我的工作越多，所能支配的時間也越少了。

去（一九九二）年十月九日，從臺北啟程，走訪了歐洲的捷克首都布拉格市，比利時首都布魯塞爾市，到達美國的紐約市，已是十月十九日下午，過了一日兩晚，又趕往美國的中西部及東部，在九天之間，到了七個州，共在九所大學，以及五個華人社團，做了十四場次的演講及佛學座談會。

回到紐約的東初禪寺之後，由於天普大學名教授傅偉勳博士的推薦，要我為他策畫的《當代學人學思歷程》叢書，撰寫一冊自敍傳性質的小書，那套叢書的作者陣容，包括留美學人余英時、杜維明、傅偉勳等，大陸學人湯一介、樂黛雲、嚴家其等，臺灣學人李亦園、徐佳士等，香港學人金耀基、劉述先等，共計十四位，全是知名於國際學術界的大學問家，我是唯一的宗教師，不僅代表佛教界，也代表宗教界，所以縱然忙得無法撰寫，還是在陳果綱仁者不眠不休地協助之下，以兩週的時間，趕出了一冊八萬多字的《聖嚴法師學思歷程》，於十二月中旬寄交臺北的正中書局出版。

我在撰寫《聖嚴法師學思歷程》的同時，也著手另一冊遊記，那便是本書《春夏秋冬》，自一九九二年十一月十八日開始，由吳果慕仁者錄稿，經過潤色修飾，由盧果乘及姚果莊等仁者，抄成清稿，已到本（一九九三）年的元月四日上午，當天晚上，我便從紐約趕回了臺北。

本書一共五十八篇，約十萬多字。記述我於一九九二年七月五日至一九九三年元月四日之間的所遇所行及所感。其活動的空間範圍，則包括了臺灣、日本、香港、捷克、比利時，美國中西部及東部，值得記述並也應該介紹的是：

（一）我們的中華佛學研究所，召開了第二屆國際佛學會議，為臺灣的佛教國際化及學術化，又向前推進了一步。

（二）為了考察日本佛教的教育設施及寺院建築，組成日本親善訪問團，行程雖僅七天，足跡所至，則有代表現代化的東京都，以及保存著古文化的京都與奈良。特別是回到了我在東京留學時代的母校立正大學，以及訪問了當年居停的小閣樓，勾起我許多的回憶，我曾在那裡，春夏秋冬，年復一年，給我歷練，助我成長，是我養成學業的搖籃，是我增進慧業的道場。也讓我更深切地體驗到，凡是給我生活空間與生存因緣的時段，都有我的搖籃，都是我的道場。

（三）我初次訪問了歐洲的捷克及比利時，那兒是拉丁語系古文化的中繼站，雖在物質條件方面比較落後，歐洲宗教及藝術精神的氣息，則相當濃馥。在那兒可以讓你明白歷史不再回頭，它又能夠讓你品味到現代歐美文化的源流，也是那樣地淳美。

（四）第四度應邀至美國中西部諸州，第三度遊化美國東部諸州，所到之處多係名門學府，有的是故地重

遊，有的是初次訪問，由於物換星移，許多地方人事變動，使我頗有訪舊如新、無常迅速之感。

本書的命名，是從本書第十二篇〈造訪我春夏秋冬的道場〉而來，那兒是我從中年時代走出後一半個人歷史的轉捩點，感觸良深。亦是我一生之中最清閒，也極忙碌的階段。在忙中修學佛法，也在忙中讀書寫作，無論春夏，不問秋冬，每年、每季、每月、每日、每時，乃至每一秒鐘，都是那麼珍貴有用。使我在忙中偷閒充實自己，也在忙中偷閒奉獻他人。讓我體會到生命固然可貴，光陰尤足珍惜。本書是我出版了《法源血源》、《佛國之旅》、《金山有鑛》、《火宅清涼》、《東西南北》之後的第六冊遊記。本書的原稿自紐約帶回臺北，交給東初出版社，已經整整三個月，在見正法師及陳果旻仁者的襄助之下，早已編校成書，為了先給《法鼓雜誌》連載，也因等待我寫自序，所以尚未出版。

可是這次我從國外回來之後，一出桃園國際機場，便開始了非常緊密的活動日程，內內外外地忙著開會、演講、指導禪修、規畫法鼓山文教基金會的各項制度、主導農禪寺四眾弟子的修學及弘化，推展中華佛學研究所的教務及行政，忙著我見人、人看我，不僅日日有會議，最多一日之中主持五場會議，處理十多項事務。這趟回國的三個月中，在報紙的媒體出現率，平均三、兩天，即有一次，在臺視、中視、華視三家電視臺，竟給了我二十三次介紹及播映的機會。當然，我也天天忙著害病，傷風感冒、腸胃失衡、頭暈目眩、四肢痠軟，故也餐餐服藥，常常打針，為我治療的中西醫生多達七位。因此有人戲稱我是四多法師：多忙、多病、多產、多新聞。其實在這期間，忙得我連為本書寫序的時間都沒有，那還能算多產作家。

四月六日中午，法鼓山有一個三千人參加的「整地前灑淨大悲法會」。四月七日，我要去接受「吳尊賢文教公益基金會」的全國「愛心獎」受獎典禮。四月八日一早，便將陪同法鼓山四眾弟子組成的「大陸佛教聖跡巡禮團」一百一十三人，由臺北搭飛機，經香

港，進入中國大陸的雲南、四川、西藏，做十八天的佛教古寺訪問。我便不得不於凌晨三點起床，趕寫完這一篇序文。

一九九三年四月六日清晨，聖嚴自序於臺北北投農禪寺

《聖嚴法師學思歷程》自序

我是一個極平凡的佛教僧侶，出生於民國十九年（西元一九三〇年）的冬天，那是江蘇省南通縣的農村，第二年的長江大水災，使我家被沖洗得一乾二淨，成為赤貧，隨著家族播遷到了長江的南岸。

我自幼瘦弱多病，九歲始入學，十三歲便失學，十四歲上山出家做和尚。我的基礎教育僅受完初小四年級，一般青少年的中學、大學時，我正在忙著做小沙彌，應赴經懺，從軍報國，但我從小便知道知識可貴，學問崇高，我會利用任何機會自修，讀到了許多書。並且以同等學歷及著作成果，考進日本東京立正大學，以六年時間，攻畢文學碩士和文學博士的學位。

從知道佛經本是用來淨化人心、淨化社會的知識及方法開始，即慨嘆著說：「佛教的道理是那麼好，可惜知道的人是那麼少，誤解的人又那麼多。」一般人，不是把佛教世俗化，便是把佛教神鬼化，最好的，也僅把佛教學術化，其實，佛教是淨化人間的一種以智慧與慈悲為內容的宗教。

因此，我便發願，要用現代人的語言和觀點，介紹被大家遺忘了的佛教真義，讓我們重溫釋迦牟尼遊化人間時代的濟世本懷。就這樣，我便勤讀世間群書，尤其專攻佛典，不斷地讀書，也不斷地寫作。

我從少年時代開始作文投稿，從文藝性的到理論性的，從宗教的神學的，從一般知識的通俗文章到專題研究的學術論文。寫了將

近五十年，已出版的單行本包括中文、日文、英文的，達到四十種以上。分別在臺灣、東京、紐約、倫敦等地的書局發行，同時也有數種被譯成了義大利文、捷克文、越南文，分別在其當地印行。佛教是一種重視身體力行的宗教，由協助個人心志的堅定與安定，做到身心平衡，提昇自我，消融自我，以關懷他人，淨化社會。所以我個人讀書寫作的宗旨，是在理論觀念及實踐方法的疏通及指導。因此重視戒行的提倡、禪修的教學、知解的釐清，我的一般性的著作，大致都在這個原則下進行。我本人也被推著走向戒、定、慧三學並重的道路，故也不被侷限於一般人所以為的「律師」、「禪師」、「法師」的範圍，而我自己，則恆以「法師」的身分自處，因為以佛法為師的意思最好。

由於佛教的內涵，既高明，又廣大，不論從任何一種學問的角度，來對佛教加以研究探討，都可發現佛教乃是世界文化史上的一大寶藏。為了提高佛教徒的教育水準及學術地位，所以我自己必須從事佛教教育事業及佛教的學術研究。先後擔任臺灣中國文化大學、東吳大學的教授，並應邀為國立政治大學等博士班為論文指導。也創立了由教育部立案的「中華佛學研究所」，成就專門研究佛教的學術及教育人才。同時於一九九〇年起，每隔二至三年主辦一次「中華國際佛學會議」，以「傳統佛教與現代社會」為永久主題，集合世界佛教學者之菁英，就各種專門領域的論文，探討問題，以期達成古為今用的目的。

也正因召開國際佛學會議的機緣，使我認識了執教於美國天普大學的名教授傅偉勳博士，他和他的美籍女友華珊嘉教授，不僅出席了我們的兩次國際會議，同時也給了我許多的建議，尤其兩次會議之後，均由他們兩位協助，分別將會中全部論稿，編輯成中、英兩種版本，向臺北的東大及綠林兩大出版公司推薦出版，廣受世界學術界的重視。

如今，傅公偉勳博士，因受臺北正中書局主編鍾惠民女士之託，主持本叢書《當代學人學思歷程》的邀稿，我也何其有幸，被傅公選中，代表佛教界，也代表宗教界的學人身分，參與供稿，實

在是我生平中的一項殊榮。由於工作繁忙，寄稿時未及寫序，今將清校出版，應編者之囑，故於訪問中國大陸之後，途經香港，轉往美國之際，謹補一序。

一九九三年四月二十六日聖嚴自序於香港麗奧飯店

《行雲流水》自序

這是我的第七冊遊記，當第六冊《春夏秋冬》尚未付梓流通，本書即已寫成。

本書是賡續《春夏秋冬》來寫的，記述我自一九九三年元旦，以迄同年七月三日之間的一段幻遊過程。其中包括了我在臺灣及美國兩地的弘化活動，重點則在敘述我對於第三度率團訪問中國大陸的見聞及隨感。

因為我去中國大陸訪問，前後雖已三趟，訪問的目的，訪問的地區，隨行的成員，均不盡相同，所以每次都有新鮮的體驗，學到不少有用的東西。

這一回的中國大陸之行，隨行者有臺灣及紐約兩處的僧俗四眾，共計一百一十三人，是我生平所帶人數最多的一次旅行。目的地是中國大陸西南隅的雲南、四川、西藏，到了雞足山、峨嵋山、拉薩等三個高原的頂峯，也是我生平所遇最艱難的一個行程。以我這副病弱之身，尚能活著回來，實在要感恩三寶及護法龍天的加被。

本書的命名，是由於在大陸之行的所見所思，有兩處使我觸景生心。一是雞足山的金頂，我於本書第二十五篇〈觀景修心〉中有云：「雲不留定處，水不住 定相。」「所以出家僧侶把遊化生活，稱為雲水。」另一是拉薩的哲蚌寺，我於本 書第五十一篇〈行雲流水是共識〉中有云：「山高水自流，不為什麼；無心雲出

岫，如來如去。」「只要眾生得益，管它是雲是水。」「法鼓山的共識，就是天下 人的共識，沒有時空的限制，不受人為的影響，就像行雲流水那樣。」「以智慧的 行雲，提倡全面的教育，用慈悲的流水，落實全面的關懷。」

本書內容所經的時間，共計一百八十四天，所經的空間，則跨東西兩個半球的東亞及北美；我的行程及弘化活動，非常緊密，因我主張「忙人時間最多」，故在本年六月九日至七月二日的二十五天之間，於紐約東初禪寺利用主持禪七與授課之餘，在江果華及姚果莊兩位女居士的協助下完成了本書。

本書的內容，雖係自敍實錄及遊記的體裁，我卻盡量引用相關的佛教義理及佛教史實，配合貫串著寫，以期為今日的佛教宣揚正信與正行，為後世的佛教留下歷史的記錄。

一九九三年七月十九日釋聖嚴自序於臺北北投農禪寺

《聖嚴法師心靈環保》自序

近年來，由於臺灣社會處於轉型期間，基於各種的價值觀念，發展成多樣化的人間現象，有心於益世濟民的各界人士，也均以不同的角度作著許多努力。我們佛教界，在晚近數世紀以來，由於教育不夠普及，弘化的人才奇缺，以致讓世人將信仰佛教評為逃避現實的消極行為，這是非常不幸的事。

其實，自從釋迦牟尼世尊在人間出現，便以無私的慈悲及無限的智慧，深入人群普及社會，使得每一個層面的眾生，都能蒙受到佛法甘露的滋潤。佛教必是積極入世的，否則化世濟眾的精神，便無從著力。

聖嚴於一九七八年經留學日本、弘化美國而又回到臺灣之後，便以全力興辦佛教的高等教育，造就碩士及博士層次的人才。同時

也推廣生活與禪修合一的運動，以達成平衡身心、提昇人品的目的。從一九八九年起，又在國內提倡建設人間淨土的理念，響應環境衛生、保育自然生態、珍惜自然資源的號召。同時呼籲發起「心靈環保」的運動。若想救世界，必須要從救人心做起，如果人的思想觀念不能淨化，要使得社會風氣淨化，是非常難的。心靈的淨化，便是理性與感性的調和，智慧與慈悲的配合，勇於放下自私的成見，勤於承擔責任及義務，奉獻出自己，成就給大眾，關懷社會，包容他人。唯有如此，人間淨土的實現，才不會僅是空洞的理想。

「心靈環保」的名詞，雖是新創，它的根源，則是《維摩經》所說的「隨其心淨則佛土淨」；《華嚴經》說的「心佛及眾生，是三無差別」，《華嚴經》又說「心如工畫師，造種種五陰」、「應觀法界性，一切唯心造」、「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡」。以此觀點，已告訴了我們，只要人心染惡，人間社會即會出現災難連連，如果人心淨善，人間社會即是康樂境界。

我們的社會，是很有希望的，臺灣寶島的二千多萬居民，多半極其純樸善良，並且充滿了愛心與熱心。所以我所提倡「提昇人的品質，建設人間淨土」的理念，很快受到普遍的重視，引起各種大眾傳播媒體，不斷地採訪報導，通過對話、討論、問答、敘述、介紹、座談會等方式，用專欄、專訪、報導、記錄整理等類型，在各立體及平面的媒體上，呈現到廣大聽眾及讀者的面前。

真是不好意思，像我這樣一個出家僧侶，竟然因此而成了公眾人物，往往是以「名人」、「大人物」等的頭銜出現。所談的主題，則多未脫離「心靈環保」的範圍，內容都能與今日社會的脈動相應。

因此，今（一九九三）年夏天，就有幾位朋友向我建議，何不將那些已經整理成文字並經報紙雜誌刊載過的訪談，編印成書，再作第二度傳播。我覺得那也很好，對讀者來說，是我對社會再作一次誠心的奉獻，對我自己而言，也可留下生命過程中又一個雪泥的腳印。所以我於本年十月中旬臨將出國之前，囑弟子為我從檔案資

料的剪報夾中，找出了一百五十多件，交給我隨身帶到美國的東初禪寺，以十天十夜的時間，逐件逐字閱讀過濾，選出了四十九篇，再讀一遍，並予修訂潤色，編輯成冊。

從文章的品質而言，這一百五十多件，件件都是佳作，然就其內容性質而言，尤其對我個人生平的介紹，則有許多重複，對於我所敍述的同一事件，也有不少大同小異的報導，為了節省讀者的時間，不得不將幾乎三分之二的作品，尤其是十來件比較長篇的報導文章都割愛了。

本書收錄了有關森林保育、護生放生、日常生活、殘障更生、企業體質、勵志修養、夫婦生活、離婚問題、親職教育、墮胎、吸毒、交通、嬰靈作祟、禪修觀念、禪修態度、禪修生活、金錢觀念、佛教文學、人間淨土等的焦點文章，都是圍繞著「心靈環保」的主題進行。依其大概的類目，共分六部分，前五部分是我和當今社會名賢對談的實錄，以及各種媒體對我所作的採訪報導。第六部分則附錄了四篇站在他人的立場，對我提倡的心靈環保運動，以及有關我個人的評論介紹。便利讀者們從這本書中，明瞭我所提倡的「心靈環保」之目的，與我這個出家人，又怎樣地在推動著心靈環保的工作。

本書中有幾個比較長篇的對談和專訪，使我非常感動，因為國內朝野的高賢和各傳播媒體，已經注意到心靈環保的需要性，才會跟我討論，才會願意奉獻寶貴的時段及版面，讓我有機會向社會大眾提出呼籲和勸請。其中像《中央日報》的「星期天」雜誌介紹我的心靈環保，環保署長趙少康先生跟我的對談，《自立晚報》為我刊出「綠色福田」的專訪，中廣名節目主持人李濤先生給我一個小時的「尖峯對話」，《自由時報》安排名作家柏楊先生和我智慧對談連載了兩天滿版，《中華日報》刊出企業界先進味全食品創辦人黃烈火先生問法錄，《臺灣新聞報》為我所主持的臺灣南部企業家座談會，作了整版的特別報導。這些熱忱的回響，太值得感謝了。

本書的作品，既係剪自國內各家著名報刊，也多出自諸位名記者、名作家的手筆，例如《中國時報》的吳鈴嬌、林淑蓉、汪詠

黛、方仰忠、謝秀麗、李嘉鑫，《自立晚報》的黃旭初、潘俊淋、鄒麗泳，《自由時報》的方梓、郭玉文、羅碧，《民生報》的詹建富、張慧中，《大成報》的李建德，《聯合報》的陳秋雲、梁玉芳、高美蘭、張伯順，《中華日報》的王玲，《臺灣新生報》的王玉佩，《普門雜誌》的岫峨，《光華》雜誌的蔡文婷，《人生》月刊的陳芃至，《商業周刊》的承毓琳，《佛教新聞》周刊的宋芳綺、林小鈺、吳森明，《生命潛能》雜誌的黃淑貞等，此外尚有臺灣英文雜誌社的總經理陳嘉男、中央存保公司總經理呂東英、建築師葉榮嘉，尤其是年年得獎的多產名作家林清玄。看了這份執筆群的名單，便知本書是集合了三十多位作家心血的傑作。

為了尊重諸位執筆者各有其運筆的風格，我盡量將它們一字不動地呈現到讀者眼前。唯有述及關於我的慣用語和佛教的專有名詞之處，若發現和原意有出入時，我方予以訂正。不過也有少數幾篇，可能是由於記者先生趕著時間發稿，文字較為粗疏，我便代為潤飾刪減，然其內容仍力求維持原狀。

本書的編成出版，我要感謝的人太多，例如農禪寺秘書組的資料蒐集，東初禪寺義工姚世莊為我夜以繼日地抄寫謄清，正中書局的接受本書，印行問世。一併在此致謝。最最重要的，我要向與本書相關的全部編者、作者與付出者，再三地申謝、無限的祝福。心靈環保的理念，將會因為你們的支援而推廣，人間淨土的建設，將會因為你們的熱心而實現。

一九九三年十月二十六日聖嚴寫於紐約東初禪寺

《念佛生淨土》自序

我常念佛，也常教人念佛，勸人念佛。

早在三十多年前，我便應邀於臺灣南部屏東市的東山寺主持了彌陀佛七。一九八〇年代以來，我在臺北北投農禪寺，每年主持一

次清明報恩的佛七，並於農禪寺成立每週集會共修一次的福慧念佛會。所以我曾為大眾做過不少次跟念佛法門有關的開示。我也在我們的中華佛學研究所，擔任了好多年淨土學的課程，但我僅為《華岡佛學學報》寫過一篇〈淨土思想之考察〉（編案：現收錄在《學術論考》一書中），卻從未出版過類似這一本介紹念佛法門的作品。

這是由於我在東西兩個半球，不論是演講或撰稿，我被人家要求的，多是以禪的範圍為主題，竟然從未遇到過被人要求開示念佛法門的機會。

直到今（一九九三）年三月二十七日至四月四日，我在農禪寺的清明報恩佛七期間，每天開示念佛生淨土的法門，說明佛法重視知恩報恩，人們當以感恩的心情接受現實的人生，再以報恩的情懷奉獻廣大的眾生。如何才能正確地表達感恩與報恩，應當修學念佛法門，因此法門，真俗全收，事理雙圓，世出世法，不論現世福利或身後美景，無不包容。

至於如何修學念佛法門，我便逐日介紹了七個項目：1.孝親報恩應當念佛。2.念佛應當具備四個心：信心、至誠心、深心、迴向發願心。3.淨土有四種：人間的、天國的、佛國的、自心的。4.超度有兩類：對亡靈的、對生者的。5.要將懺悔業障的修行當作每日的恆課。6.帶業、消業都生淨土。7.往生西方淨土當以建設人間淨土為基礎。

當時的錄音帶被流傳之後，很多人聽了非常喜歡，有幾位熱心的弟子，又從錄音帶整理成了文稿，交給我審閱，我便將之帶到美國。至本年十一月二十二日，我始抽空取出檢閱，發現內容空泛，不知好在何處，行文的語氣，也不像是我的。因此花了十天時間，將之刪削補充，重寫了一遍。也讓我借此因緣再次熟讀淨土三經，重溫淨土諸大師的著述達三十多種七十多卷。

寫完之後，覺得意猶未盡，所以增加了〈佛七的根源〉及〈念佛的方法〉兩篇。使得這本五萬餘言的書，在實用的價值之外，也

富有參考的價值。

一九九三年十二月二日釋聖嚴自序於紐約東初禪寺

《福慧自在》自序

《金剛經》在中國受到普遍和持久的重視，不僅佛教徒們喜歡讀誦，一般知識分子，也都喜歡閱讀。文字簡鍊優美，並且富有超越及空靈的哲理。雖然經義深奧，卻又能讓讀者感到清新和親切。故在許多的佛經之中，除了簡短的《心經》之外，《金剛經》是最能深入中國文化環境的一部佛經了。

在佛經的流傳史上，自從第五世紀初，鳩摩羅什將《金剛經》譯成漢文以來，歷代均有註釋，迄於明朝即有《金剛經五十三家註》的彙集本，到《卍續藏》編成之時為止，已蒐集了六十九種，比起其所蒐《心經》的註解數量六十種，還多出九種。

以往凡是註解經典，或是講解經典，都是順著經文的次第進行，逐句解釋，往往使得聽眾，在聽完一座經後，尚無法明確其主題所在。因此我於一九九三年二月一日至四日的四個晚上，借臺北市國父紀念館大演講廳，演講《金剛經》時，便以每晚一個主題的方式講出，命名為「金剛經生活系列講座」。我從《金剛經》文中摘錄出與主題相應相契的經句及段落，配以主題及子題的標示，做了四場專題演講：1.《金剛經》與心靈環保；2.《金剛經》與自我提昇；3.《金剛經》與淨化社會；4.《金剛經》與福慧自在。

我一向主張「古為今用」，佛經不是僅供信仰持誦的，更當「如說修行」應用於每一個人的日常生活之中。《金剛經》雖是佛法中的最高境界，如果能把修行經驗的層次釐清，也不難發現其切入現實生活的著力點了，例如，經中的「云何降伏其心？」「應無所住，而生其心。」便是心靈環保的指導原則。又如《金剛經》的「無相」，是以精神的「信心」及物質的六塵為基礎；自我的提

昇，是從有相的假我而來體驗無相的解脫。《金剛經》所強調的布施及忍辱，便是淨化社會、淨化人心的最佳方法。《金剛經》中有六次講到「福德」二字，並以「般若波羅蜜」的智慧成就為其經名，所以這是一部特別重視修福修慧的經典，同時也告訴了我們，唯有全心力地福慧雙修，始能速證解脫自在的無上佛果。

因為我將《金剛經》生活化實用化了，所以講出之時，深受聽眾的歡迎；「皇冠」便委請青年女作家梁寒衣，將錄音帶整理成文，出版問世，我要在此一併致謝。

一九九四年元月十八日釋聖嚴自序

《禪的世界》自序

在本書之前，我曾出版過類似的三冊書：《禪的生活》、《拈花微笑》、《禪與悟》，都跟禪修的方法及禪修的觀念有關，先後十年以來，頗受許多讀者的喜愛。這也反映出禪修的風氣，已在海內外的華人社會，漸漸地推展開來，深感欣慰。

以美國為例，禪修曾經成為一時的風尚，知識分子學禪坐，大學生學禪坐，許多的中學也以正式的課程，教授青少年學生打坐。那是因為美國的社會情況穩定，經濟成長正常，故在物質生活之外，便將追求精神領域的開發，作為他們的生活目標。

有關禪修的書籍，今天能受到我國各界人士的重視，相信也跟國內的社會結構及經濟開發有關，所以我能連連出書，也為我們的國家，倍感高興。

本書共收文稿二十九篇，長的約一萬餘字，短的二、三千字，多是從我在國內外東西兩半球的演講錄音整理出來，也多曾在《人生》及《法鼓》等刊物發表。我很感謝那些為我整理錄音帶的僧俗弟子，如果不是他們已把稿件寫出，我是不可能將之撰寫成書的。

不過，我的演講用語及其組織，距離文章的要求，是相當遠的，弟子們費心整理出來的講稿，多半雖曾經我過目，卻也多半未能多花時間親自予以潤色補充。這趟我於一九九三年十月十四日來美之時，由東初出版社的叢書執行編輯劉德如博士，將她蒐集到的一大包稿件交給我隨身帶到了紐約，一直置於案頭，總是無暇伸手去碰它們。

到了十二月十二日，我才下了決心，將這包稿件細心閱讀一遍，然後逐篇、逐句、逐字，給予刪修增訂。往往一篇四、五千字的稿子，也要花我四、五個小時的修改，幾乎有百分之二十到百分之八十的文句，都是重新寫過。僅有少數幾篇，文字頗為通順，雖然不太像是我的文章，也讓它們保留了原樣。

本書的各篇之間，只有思想與目標的統一性，並沒有篇與篇之間的連貫性；可以連續逐篇地讀完，也可以單篇前後地抽讀。正因為本書所收各篇，是在各地不同的場合講出，每篇各有其特色，但是也有若干資料內容，在全書的各篇之中，重複出現了一至兩次，以保持各自成篇的完整性。

本書的內容性質，是以禪法的觀念及禪修的方法，通過深入的體驗及簡明的介紹，推廣到人間的現實生活中來，以期使得不論年齡性別、職業層次、教育程度的社會大眾，都能分享得到禪法的利益。若能定時禪修者，本書中提供了基本的禪坐方法；若是忙碌異常的人士，也不妨試著用本書中介紹的禪修觀念，調整自我、消融自我。從三分鐘的放鬆身心，到平常日用中的照顧身心，更見簡便實用的禪修方便。

本書的目的，是通過禪法的功能，來推動心靈環保、生活環保、自然環保，以期實現法鼓山的理念：「提昇人的品質，建設人間淨土。」

本書是我近十年來，在世界各地弘揚禪法的實錄和縮影；讀完本書，也等於陪著我作了幾年護法、聞法、學法的努力。其實，除了無法感受到臨場的氣氛之外，本書各篇的內容，都比講出之時更

加明朗與充實。這也正是我要在繁忙中，抽出十天的時間，夜以繼日地親自修訂改寫的主要原因，為了對我自己的演講負責，心血的投入還是值得。

最後要謝謝數年來各地方的善友們給了我演講的機會。謝謝尤果會、盧果乘等幾位居士為我謄稿，姚果莊居士在這十天之間，不眠不休，以驚人的抄寫速度及校閱速度，完成了本書的清稿。當然，青年名畫家陳永模在百忙中為我作畫，使本書增光；東初出版社的代主任果在沙彌尼、主編潘果崧、美編許榮發及叢書編輯張敏琪等人，都為本書的出版奉獻良多，一併在此申謝。

一九九四年元月，我將書稿帶回臺北，四月十七日自序於農禪寺

《聖嚴說禪》自序

禪非文字，所以是不能光靠嘴巴說的。

禪宗所留的語錄之多，能夠汗牛充棟，要傳遞有關於禪的消息，也不能不說話的。

禪的深度與廣度，要用真切的生活來體驗，禪的觀念與方法，要用簡樸的語文來表達。

到今（一九九六）年七月為止，二十年來，我在東西兩個半球，擔任禪七修行的指導老師，已有一百三十多場，直接跟我打過禪七的，已有來自世界各國七千多個人次，受我親授以及我的弟子們代授禪修課程的，已有三萬多人。

本書沒有教授禪修的方法，是用一百則禪語的解說，讓讀者們體驗禪修者的心境：遇到困頓逆境時，可以當作避風港；遇到煩惱痛苦時，可以當作清涼散；遇到無奈無聊時，可以當作避風港；遇到消沈落魄時，可以當作良師益友的鼓勵；遇到得意忘形時，可以

當作緩和衝撞的手剎車。至於看了本書能不能開悟？那就要看各人的善根，也要問是開到什麼程度的悟了！

本書由於王曉寒先生的推薦，在《中央日報》的長河版，自一九九四年十一月開始陸續刊載，到一九九六年五月全部登完，偶爾也在《中央日報》的海外版轉載，受到不少讀者的讚歎，也引發了幾篇回響的文章。

現在加上名畫家陳永模先生的十多幅插繪，合為本書，由法鼓文化及遠流兩家出版公司同步推出，以另一種嶄新的面貌與讀者們相見，能和更多朋友們廣結禪法因緣，我要在此一併致謝。

一九九六年六月二十九日序於紐約禪中心

《聖嚴說禪》前言

禪宗祖師們的一言一行，都充滿著智慧，不論正反，都能使你感受到寧靜、和諧、安慰、踏實、積極、安定。處身於現代世界的現代人，就是缺少這種豁達、開朗、自在的禪者心境。所以許多人都在講禪、寫禪，也有許多人愛聽有關於禪的演講，愛讀有關於禪的作品。

我出身於禪宗的寺院，出家五十多年以來，也常以禪修為日課，我在中國及日本，均有臨濟和曹洞兩大禪宗系統的法脈源流，近二十年來，我也以禪的修行觀念和方法，分享給東西方人士，在美國及英國主持了七十多場禪七，出版了九種英文的禪學講錄，在臺灣指導了五十次禪七和七次的社會菁英禪三，也出版了六冊中文的禪書。因此有好多人建議我寫一本《禪語百問》或《禪語今解》的書，以供現代人作為安心、解悶、除煩惱的精神食糧，直到本（一九九四）年七月我從國外回來，得到葉翠蘋女士的協助，為我找出一百則禪語，隨問隨答，在《中央日報》長河版和讀者們見面。經過兩個多月，完成了這冊小書，命名為《聖嚴說禪》。

一九九四年十月十九日於農禪寺

《法鼓山的方向》自序

自從一九八九年三月三十日簽約得到臺北縣金山鄉那一塊寶地，被我命名為法鼓山以來，到一九九五年五月底為止，已歷經六年又兩個月。在此期間，由於自然資源的管制及水土保持的重視，已越來越嚴格。各級政府對於開發山坡地的申請案件，要求的項目也日益嚴密，以致法鼓山在硬體工程方面的進度，雖然獲得各級長官的熱心協助及各方護法的大力推動，還是無法快得起來。

然而由於法鼓山的出現，在軟體方面的建設，成長的速度相當的穩定。又因為硬體建設，需要大量的經費，便有許多居士們成立了募款組織的護法會；我們募款建設法鼓山的宗旨，是為興辦教育事業，擔任勸募工作的菩薩們，應當也就是接受佛法教育的成員，否則光替法鼓山募款而卻得不到佛法淨化人心的利益，豈能有感動他人的心力和願力？又豈能輾轉地向廣大的社會大眾勸募？

因此，在這六年多來，與其說法鼓山的護法會，在進行著勸募建設基金的活動，毋寧說法鼓山的僧俗四眾，都在從事以修學佛法淨化人間的工作。形式上法鼓山是在做募款活動，實質上法鼓山是在做弘揚智慧與慈悲的佛法，奉獻給我們處身的人間社會。

法鼓山的護法系統，在各級僧俗菩薩們的參與護持下，經常通過各種層面的聯誼活動、共修活動、讀書活動、關懷活動、研習營、成長營等方式，用佛法來做自利利人的工作，彼此支持、互相學習、共同成長。我在他們的要求下，適時即席給予開示和勉勵，這些講詞並未事前擬好，多是事後由幾位弟子根據錄音帶作成記錄，為了趕著發稿刊載於《法鼓雜誌》，也就未曾經我過目。這次來到紐約期間，偶爾翻閱這些文章，發現其內容的確完全是我當時所說，可惜語言的表達方式和文章的表達方式，畢竟不同，所以覺得相當散漫，甚至也很空泛。因此從三十多篇之中選出了十四篇，

逐一剪下作了許多刪改增補的工夫，輯成這冊小書，以供勸募會員們的溫習參考。

這冊小書的第一篇〈都是觀世音菩薩的感應〉，原作者是許文薈菩薩，題名「從觀音法緣到觀音精神——聖嚴師父菩提路」，寫於一九九一年，刊於《法鼓雜誌》二十三期，寫得蠻好，現在予以若干新資料的增補之後，便以今題錄載。第三篇〈法鼓山的共識〉第二部分，原刊於一九九一年九月《法鼓雜誌》二十一期，後來在實際運作中，由於大眾的要求，我對建立法鼓山大團體新形象的正確方向，又逐漸地增加若干重點性原則性的指示，現在趁著出版這本小冊子的機會，將之融入八句共識之中，另寫一稿，便是共識篇第一部分。同時，也常有人問起：「法鼓山的山徽，那一幅變體而略帶抽象的佛陀說法印，究竟是代表著什麼意思？是從那兒來的？」我便特別為此寫了本小冊的第四篇文章。到今年一九九五年，法鼓山推行「身、心、家、業」的四安運動，故將我為成長營的諸位師資人員所講的講稿，附錄於書末，成為第十五篇。

這冊小書，為我們說明了法鼓山的由來及其行事的原則方向，其中的內容，多半是我已經講了又講的「老僧」常談，但是對於多忙多忘的菩薩們，以及新來加入的勸募會員們，能有一種成冊的小書，以備隨時參考應用，還是需要的。

法鼓山護法會，成立於一九八九年六月十一日，迄今已歷六年，去（一九九四）年十月，我們召開了八千人參加的會員年會，今年九月底，召開會員代表大會，我謹以這冊小書，向法鼓山的全體會員菩薩們，作一份虔誠的獻禮，以表我對法鼓山的護法大眾，由衷的感謝，至誠的祝福。

一九九五年五月三十日聖嚴序於紐約東初禪寺

《菩薩戒指要》自序

當我於一九六五年撰成《戒律學綱要》而寫〈自序〉時，即說：「因為戒律是佛子生活中唯一的防腐劑，這是我學習戒律的動機。」

古人弘揚戒律，多半是講說戒律、註解戒律，我則是消化相關於戒律的龐大文獻，提出問題、理清問題。

我從事大小乘戒律的研探著作，已歷三十多年，目的是在通俗、簡易、實用。既不落於古人的陳軌，也不脫離古人的芳範；既希望使得讀者易看易懂，也要保留提供原始資料的根據。也就是說，我是做的溫故知新及推陳出新的工作，便利今人，古為今用。在普及推廣的原則下，仍不失其有學術基礎的內涵。

自從我深入律藏以及古人的戒律註疏以來，知道以今日的時代環境，墨守完成於二千五百多年前印度境內的戒律條文，根本是不可能的事。但是，若無佛制的戒律，作為佛教徒的生活準則，清淨身口意三業的目的，也就很難達成。因此，我是注重佛陀制定戒律的精神，不主張死守其全部的戒律條文。

我對於戒律的探索，自始迄今，雖沒有間斷，我的戒律學作品，卻不是很多，成書出版的，除了《戒律學綱要》，僅有《佛教制度與生活》、《學佛知津》兩書，收有戒律的文章。到了一九九三年《法鼓全集》編成時，即將此二書中與戒律問題相關的各篇，集成一冊，名為《律制生活》。所以，本書應算是我研究戒律學的第三種專著了。

本書的特色，是著眼於大乘菩薩戒的弘揚，以往的治律大家，多半是對僧尼的出家戒律下工夫，若注意到菩薩戒，便是對菩薩戒本或菩薩戒經做講解註釋的工作。我則是經過數十年的醞釀，待因緣成熟時，把菩薩戒做了全體整合與條理的工作。

因為從歷史的資料及現實的環境，使我們發現，比丘、比丘尼的出家戒律，既不能全盤遵守，菩薩戒又是僅在少數人之間的文字流傳，總得找出一條可以行走的路來才好。所謂「因緣成熟」，是

指我們的中華佛學研究所，於一九九〇年及一九九二年，召開了兩屆的「中華國際佛學會議」，其主題是「佛教倫理」及「傳統戒律」的現代化，討論的目的，便是為了如何活用實用佛教的戒律精神於現代社會。我在會中發表及提供參考的論文，便是本書一、二、四、五的四篇，均收入在一九九三年版《法鼓全集》三之一的《學術論考》之中。

我在一九九一年十二月二十二日於紐約的東初禪寺，為東西方信眾八十八人，試辦了一場菩薩戒傳戒會，反應良好。復於一九九三年二月十八日及二月二十一日，一九九五年二月六日及二月九日，於農禪寺舉辦了兩屆四梯次的菩薩戒會，共計一千八百多位法鼓山的會員參與受戒。為了使得我們的菩薩戒傳戒理念更為明確、更有學理依據，我又於一九九四年冬撰寫了另一篇文章，那便是本書的第三篇。

為了鼓勵大家來受易學易持、可深可淺、適應時空的菩薩戒，我也寫了兩稿，那便是本書的第六、七兩篇。

傳授菩薩戒，必須使用傳戒儀軌，因此而編成了菩薩戒及幽冥戒的兩種簡易儀範；一九九五年春，菩薩戒會圓滿日我們成立了菩薩戒會，鼓勵每半月誦戒一次，故又出現了誦戒儀。這便是本書的三種附錄。

到此為止，我對於弘揚菩薩戒所做的準備工作，大致已經完成，所以彙集相關的各篇文稿，編成本書，名為《菩薩戒指要》，便利我們自己使用，也有助於讀者的瞭解參考。看完本書，最好也看《戒律學綱要》第七篇〈三世諸佛的搖籃——菩薩戒綱要〉。

菩薩的身分，是從最初的新發心，到最後的金剛後心；菩薩道的修行，是從初機的凡夫開始，以無上菩提的成等正覺為目標。因此，菩薩戒的內涵，不應該是一成不變的若干條文，乃在以清淨的身心，增長慈悲的功德及智慧的功德。故從三藏聖典及漢藏兩系的古今佛教著述中，探明菩薩戒的心要，端在於僧俗四眾都能通用的三聚、十善、十無盡戒。以三聚淨戒攝盡一切淨戒、一切善法、一

切濟世利物的全體佛法；十善法為一切淨戒的基礎，當然也是菩薩戒的總綱；以《梵網經》的十無盡戒，為盡未來際永恆不渝的菩薩戒準繩。本書弘揚的，便是這種可大可久，遇淺即淺，遇深即深，在凡即凡，在聖即聖，而且一律以清淨三業、發菩提心、修菩薩道，為其根本精神的菩薩戒法。

一九九五年六月十八日聖嚴序於紐約東初禪寺

《禪鑰》、《禪門》自序

禪宗強調不立文字，它的列祖列宗又偏偏都有說不完的葛藤絡索。如何說明這種矛盾的事實？古人多將龐大的佛言祖語喻為導迷標月的手指。可惜的是，世人雖然渴望見到月亮的光輝，反被多姿多彩、爭豔鬥妍的指陣所迷。大家指望從禪籍中，悟到一些「本來面目」的消息，竟被陷入文字障中不能自拔又不自知。讓那些古怪有趣的瘋言瘋語，弄得眼花撩亂，還真以為是摸到了自己的鼻子，就在嘴唇的上邊。

一九七六年起，我也在東西兩半球，四處教禪、講禪、寫禪，迄今已出版了十九冊與禪相關的中英文著述。不過，我雖遍讀收於《大藏經》中的歷代禪宗語錄及禪宗史傳，著眼點則不在於增長禪宗知識的見聞，也不在於考察真偽和嫡裔傍傳的禪學等問題，更不在於分析推敲從古人牙縫裡，遺漏下來的那些殘滓剩羹所指為何？我的宗旨，是將正統禪修的觀念及禪修的方法，透過通俗易懂的文字，分享給有緣的現代大眾。

古人用「指月」形容經義祖訓的功能。也有趙州從諗禪師將自己反鎖室內而燒滿屋煙，大喊「救火！救火！」的公案，當時南泉禪師從窗口將鑰匙投入，令趙州自開門戶、自出火窟。我則常說：「我所講的、寫的，不過是給人一把鑰匙，教人自尋門戶、自投鎖孔、自開悟門。」我不會嚼食餵嬰，也不會代人吃飯，所以將這次出版的兩本書，取名為《禪鑰》及《禪門》。

一般人都把禪修的焦點，集中在頓悟成佛，明心見性，往往造成兩種極端：1.聰明伶俐、自負自信的人，以為開悟是唾手可得，毫不費力的事，略得一知半解，便以為大悟徹底，實則卻與悟境了不相干。2.資稟較鈍、思路緩慢的人，便會以為反正開悟無望，也就不想接受禪修的法門了。

我的目的，是將禪修的觀念及禪修的方法，普遍地推廣到每一個人的日常生活中去。禪法的最終目標，的確是開悟成佛，若不能開悟，只要運用禪法，就對身心的健康與平衡，有大受用。所以我依據根本佛法的觀點，建議禪修者們，千萬不要急求開悟。古人主張剋期取證，用心良苦，而操之過急，等於揠苗助長，不僅不切實際，也容易使初學者萌生退心。

我經常介紹的禪修觀念是：認識自我、肯定自我、成長自我、消融自我。以「有」為入手方便，以「無」為禪修方向，以努力修行的過程為永久的目標。我到處指導的禪修方法是：放鬆身心，集中、統一、放下身心世界、超越於有無的兩邊。能夠徹底超越，便是大悟徹底。

對於今日社會中忙碌不已的人們來說，開悟固然不易，但是若得初嚐禪修的滋味，也就非常實惠。若不能很快地體驗到大悟徹底的無我自在，也不用著急，若能練習好放鬆身心的工夫，可穩定情緒，也可增長一些自知之明的自信心和自尊心了。

這兩本書共收三十二篇文章，幾乎每篇都是介紹禪修的觀念和禪修的方法。不論你是不是佛教徒，也不管你是不是已有禪修的基礎認識，及那一種程度的修行經驗，當你讀完之後，一定會有參考的價值。

禪宗的極致，以無門為門，不用任何方法。初步的著力點，還是要用方法。這兩本書所收的具體方法，便是五停心、二入四行、禪七開示、平常生活、調身安心等。其餘的內容，無論用什麼字眼來作標示說明，都是貼緊著禪修的立場，向你介紹禪修觀念及禪修方法的活用與實用。

這兩本書所收各篇，除了七篇尚未刊出過，其餘均曾發表於《人生》及《法鼓》兩種雜誌。刊出之時，僅有兩篇由我直接撰寫，其餘都是幾位僧俗弟子及信眾們，將我演講的錄音帶整理成文。半數已於刊出之前，經我看過、改過，甚至全篇重寫過，另半數由於我的時間不夠，未能仔細修潤。因此這回我從英國禪七返抵紐約，利用一週的課餘空檔，夜以繼日地花了一番手腳，便以《禪鑰》及《禪門》的面貌跟讀者相見了。

這兩本書能夠順利出版，我要感謝的人很多，除了請我演講的單位、團體、學府，以及為我整理文稿的諸君，均已在各篇的篇末註明，用表謝意，用表紀念。我也要對為本書抄稿、校稿、出版、發行，傳閱的諸善知識，致深深的謝意。例如為這兩本書提供插繪的劉建志居士、法鼓文化輔導師果在法師、總經理張元隆居士、主編果光法師、責任編輯賴月英居士，為我謄稿的姚世莊居士等。如果沒有這些善緣，我便沒有演講及出書的機會了。

一九九五年六月二十三日聖嚴序於紐約東初禪寺

《法鼓鐘聲》、《叮嚀》自序

天下事，形形色色，最好以佛法的智慧來給予觀照；人間事，層出不窮，應當用佛法的慈悲來給予關懷。

身為一個出家人，特別是像我這樣一個十三歲開始就出了家的人，對於天下人間的所謂世俗事，究竟瞭解到多少？深度又如何？老實說，我是一個大外行，我的本行是研究佛學及修行佛法，我只是從另一種角度和立場，說出我對於天下事及世間相的看法。

出家學佛五十多年，但我也是一個普通人，我跟一般人同樣有父母、親人和師長、朋友，我也是生活於人間。我雖然沒有妻兒等的家室之累，卻也有做兒子、學生、弟子、老師的經驗。我之所以要學佛出家的目的，就是要將一己之所知、所能、所有，奉獻給需

要我奉獻的眾生。所以我熱愛世間的生命，關懷人間的疾苦，不斷地學習，無悔地奉獻。因為人間需要溫暖，天下需要和平，佛法的慈悲與智慧，就能提供這樣的功能。

我以出世的身心，談論世間的俗事，若以傳統的刻板印象來看，我不僅是外行人說外行話，似乎也超越了我出家人的本分。其實，佛法就是為了化迷導俗而設，如果與世俗脫節，佛法豈不成了無用之物。無怪乎禪宗的《六祖壇經》要說：「佛法在世間，不離世間覺」了。

我當然不敢說，我已看盡天下眾生的種種現狀，但已遍歷東西兩個半球的亞、美、歐三大洲，處處留心，時時學習，並且隨緣用佛法來自利利人。因為我既不是用冷眼看待世間，也沒有以狂熱迷戀世間，而是常用佛法所示清涼的智慧和溫暖的慈悲來關心世間。所以，不論在東方或西方，有越來越多的人，向我請教佛法，多多少少，可以幫助他們突破一些困境。

在國內，也有不少的大眾傳播媒體，向我邀稿，約我訪談。林淑蓉小姐就為我策畫了兩個專欄：1.《中國時報》副刊的「法鼓鐘聲」，2.《大成報》副刊的「聖嚴法師談天下事」。由她擬好一篇一篇的主題，請我逐篇口述，她為我筆錄成文；經我潤稿後，陸續刊出的過程中，獲得不少讀者的喜愛，也受到多層面人士的注目，此其間尚有幾家期刊，向我徵求了去轉載。

到今（一九九五）年初，淑蓉告知我說：「發表於兩個專欄的文章，已足夠出兩本書了，而且皇冠出版社有意簽署出書合約。」現在，二書即將先後面世，故把出書因緣，作一番追敘。在此，我要對淑蓉、兩家報社主編、皇冠的主編以及讀者們，表示感謝，也要對最後清校的翠蘋，表示謝意。

一九九五年七月二十八日聖嚴自序於臺北市北投農禪寺

《聖嚴法師教禪坐》自序

從一九九二年二月十日至十二日之間，我在法鼓山舉辦第一屆社會菁英禪修營以來，到今年一九九五年十月十日結束第九屆每次三整天的禪修活動為止，已歷三個半年頭。參與的人數，從第一屆僅四十位社會各界的名流，到第九屆的成員一百零五人，總數已有四百七十六位，都是來自政經、工商、學術、文教、傳播、演藝等各界的社會傑出人士。

每屆結束之時，都有人建議，不要使用「社會菁英」來稱呼他們，我到現在還不知道該用什麼更適當的名稱來標示他們，他們若不是各界管理層次的領袖人物，便是對於當今社會深具影響力的優秀人才。

每屆結束時，大家都會提出同樣的希望，盼能將我在禪修營中的開示，印刷成書，好讓他們參考使用。這樣的禪修課程，我和我的出家弟子們，提供的是：盡心盡力的服務精神，正知正見的佛法觀念，安全實用的禪修方法。在短短的三天之中，除了每日的作息時間表之外，僅有課目的五個主題：

（一）實用的禪修方法。

（二）健康的禪修觀念。

（三）因人而異的禪修層次。

（四）灑脫自在而又精進不懈的禪修精神。

（五）以禪者的修養活用於自我的調適及環境的因應。

我雖全程擔任指導禪修的角色，卻未備任何書面的講義。因為課程的功能雖相同，每屆禪眾的背景根器則互異，我的授課內容也不能沒有差別。所以無法編定刻板式的教材課本。故也未將每屆的授課錄音帶整理成文。到了第四屆圓滿後，有一位蘇麗美居士，發

心將一九九三年九月一日至四日間的錄音帶，全部抄錄編集，用電腦打字成了文章，送我過目，有感於她的熱心，經我刪修潤飾之後，便是本書第一至第四章內容。

一九九四年春，我從臺北回到紐約，也在東初禪寺舉辦了第一屆華人社會的菁英禪修營，由於場地及時間的因素，只能將我在臺灣三天的課程，濃縮在一天之內授畢，效果也還不錯。故由戴玉冰居士，錄音整理成稿。那便是本書的第五章了。

本書即行面世，略述因緣，聊以為序。

一九九五年十月二十日晨聖嚴序於臺北市北投農禪寺

《心經新釋》自序

我在臺北及紐約兩地，已於不同的場合，先後講過四次《心經》，講出的方式也不一樣。最初於農禪寺講出，它的錄音帶不久就以有聲書型態流通。本書：

（一）心經禪解——講於紐約東初禪寺，聽眾人數較少，程度卻相當平均，所以比較著重於佛學思想及禪觀，同時也對經文逐句的解釋，必要時也徵引了諸大小乘經論，便利於新學者的禪修練習，也可作為演講《心經》的參考。

（二）心經講記——講於農禪寺，除了依照傳統講經方式，以序分、正宗分、流通分而逐句解說，並依經文標示出佛教的宇宙觀、人類觀、人的三世因果觀、菩薩及佛的境界；層次分明，內容也相當紮實，有助於學人做義理的探究。

（三）心經實踐——講於臺北國父紀念館，一連三晚，每場都有三、四千位聽眾，所以講得比較通俗而更生

活化些，有利於日常生活中應用。

《心經》是三藏聖典中流傳最廣，被人持誦講解最多的一種大乘經典，雖僅二百六十個漢字，涵義豐富，譯筆精簡流暢而優美。其內容既淺又深，以基本原始的佛法為底子，以大乘空義的佛法為靈魂。真是遇淺即淺，逢深則深的好經。可以把它當作正知正見的佛法概論來持誦、來閱讀、來研究。

《心經》的漢譯工作，先後共有十一次，現被收集於《大正藏》第八冊的即有八種（其中一種為梵文音譯）。另外在《摩訶般若波羅蜜經》卷一、《大般若經》卷四及四〇三，均有與《心經》內容大致相同的經文。譯筆最流暢簡潔的是玄奘大師，古來僧俗大德們讀誦講解的，也就是玄奘大師手譯的《心經》，我也不能例外。

為了便利初學者的運用查考，輯成本書之後特別將諸種異譯本，收集了加上新式標點，附於本書之末。其中有的譯本文字內容略有不順，但是對照各種異譯，能使我們對於《心經》內容的理解，等於多配了幾副開拓視野的眼鏡。

最後要向為本書整理錄音成為文稿，以及替我抄寫清稿和校對出版的諸位僧俗弟子致謝。

一九九五年十二月七日聖嚴序於紐約

《佛七手冊》序言

中國佛教共有大小乘十宗，但在宋初以降，普及的修行方法，不出禪淨二門，或者是參禪念佛，禪淨雙修；或者是禪淨分流，一門深入。

大致上說，禪修者多半會念佛，專修念佛者未必會參禪。因此，念佛修行是中國佛教的最大主流。

我們法鼓山農禪寺，雖然以指導禪修聞名，但是我的修持基礎，是從念佛開始。最早參加的團體共修，便是少年時代在狼山打佛七；最早主持共修，便是一九六〇年代應邀在臺灣屏東的東山寺擔任主七和尚。農禪寺週六念佛會的盛況，始終都超過週日禪坐會的人數。每年兩次的佛七，也都非常殊勝，遺憾的是由於我常出國，每年只能擔任一次佛七的主七，另一次則由弟子們負責。

為了彌補這一個缺失，到了一九九五年初，我便交代果懋比丘尼，蒐集我歷年來於佛七中及念佛會的相關開示，著手編輯一本《佛七手冊》，便利參加佛七的菩薩們瞭解為何念佛？如何念佛？念佛的人應當如何？佛七的意義，念佛的觀念、方法、功能是什麼？花了半年多的時間，編成初稿，再請果建比丘協助改進，補充資料，最後經我審閱，便完成了這本手冊。

這兩位弟子都未有過編書的經驗，能夠有此成就，可謂難得。

因為編印這本手冊的目的，是提供來本寺參加佛七的菩薩們，作為念佛修行的補充材料，所以不準備對外訂價流通，也不打算作大量的結緣贈送。在其即將付梓之際，謹述其緣起。

一九九五年十二月八日聖嚴序於紐約東初禪寺

《維摩經六講》自序

《維摩詰所說經》，又名《不可思議解脫經》，簡稱《維摩詰經》或《維摩經》。梵文Vimalakīrti是淨名及無垢稱的意思，故在學者間，常稱之為《淨名經》。

本經的異譯有七種，現存於《大正新脩大藏經》第十四冊中者僅三種：1.吳支謙譯《佛說維摩詰經》二卷，2.姚秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》三卷，3.唐玄奘譯《說無垢稱經》六卷。另有西

藏譯本，日本的河口海慧氏於一九二八年譯成日文，以《漢藏對照國譯維摩經》為題刊行。漢地通用者，是羅什譯本。

《維摩經》的注疏，允為不朽的名著者也有不少，例如：

晉僧肇的《注維摩詰經》十卷。

《義記殘卷》（六朝作品，作者佚名）。

隋慧遠的《義記》八卷。

隋智顗的《玄疏》六卷。

隋吉藏的《玄論》八卷、《義疏》六卷。唐湛然的《略疏》十卷。

唐道液的《集解關中疏》十卷。

日本推古天皇時代，傳說是陳之慧思禪師轉世的聖德太子，撰有《義疏》三卷。

《維摩經》的內容被印度大乘論典所引用者，約有如下六例：

（一）《大智度論》第九、十五、十七、二十八、三十、九十二、九十五、九十八卷。

（二）《寶髻經．四法憂波提舍》。

（三）《彌勒菩薩所問經論》第三卷。

（四）《入大乘論》下卷。

（五）《大乘集菩薩學論》第一卷。

（六）《大乘寶要義論》第八、第九卷等。

由此可知，本經在印度、在中國漢地及西藏、在日本，涵蓋了大乘諸宗諸大師，徵引《維摩經》，注釋《維摩經》。

羅什譯本的《維摩經》，共有三卷凡十四品。主角是維摩詰長者示現疾病相。舞臺是在印度當時六大名城之一的毘耶離城中。圍繞著這個中心演出的人員，包括釋迦世尊的諸大羅漢聲聞弟子，舍利弗、大目犍連、大迦葉、阿難等，以及彌勒、光嚴童子、持世、文殊等諸大菩薩。在第七〈觀眾生品〉中，演出一場非常精彩的天女散花，捉弄舍利弗尊者。這場法會的導演和主持人，便是釋迦牟尼世尊。

《維摩經》對中國文化的影響，至為深遠。有許多名詞，不僅為佛教界普遍使用，甚至已經家喻戶曉，例如「不二法門」出於本經的〈入不二法門品〉；「高原陸地不生蓮華，卑濕淤泥乃生此華」，這個蓮花出於污泥而不為污泥所染的比喻，是出於本經的〈佛道品〉；「燈燈相傳」的「無盡燈」一語，出於本經的〈菩薩品〉；美味的佳肴稱為「香積天廚」，出於本經的〈香積佛品〉；以滿足眾生的物欲作為接引學佛的方便，稱為「先以欲鉤牽，後令入佛智」的兩句名言，出於本經的〈佛道品〉；禪宗《六祖壇經》所引「直心是道場」，語出本經的〈菩薩品〉。

現在我們的法鼓山，正在提倡心靈環保，正在倡導建設人間淨土的理念。我們的理論依據，便是出於《維摩經·佛國品第一》所說：「若菩薩，欲得淨土，當淨其心，隨其心淨則佛土淨。……菩薩心淨則佛土淨。」

本經在大乘佛教的聖典中，非常重要，例如鼓勵在家居士修學清淨莊嚴的菩薩道，卻未忽略出家比丘的清淨律儀；鼓勵菩薩宜入世，宜處於眾生群中，但又主張離欲不貪著。《六祖壇經》所說「佛法在世間，不離世間覺」的思想，實與本經有密切的關係。本經從基本的五乘共法人天十善道，通過三乘共法的解脫道，提昇至大乘不共法的佛道。

《維摩經》除了是一部總攝大小五乘的大乘經典，也是一部優美的文學作品，像小說，也像戲劇，胡適的《白話文學史》第十章，評論《維摩經》「是半小說體，半戲劇體的作品」。因此也深受古來許多文學家所喜愛，甚至唐朝的田園詩人王右丞，名叫王維，而以摩詰為字，即是以維摩詰居士自許的意思。

我不能算是《維摩經》的專家學者，但是我很喜愛《維摩經》的思想。所以我不是它的研究者，而是試著成為它的實踐者。因此在一九九三年九月及一九九四年二月，連續兩度，以「維摩經生活系列講座」為主題，假臺北市國父紀念館大會堂，各講出三個晚上，共六個子題：1.社會關懷，2.福慧雙修，3.淨化人生，4.心靈環保，5.慈悲喜捨，6.人間淨土。

我沒有採取傳統式的講經方法，例如天臺宗的法師們講經，必依智者大師的五重玄義，論其玄理，再做逐句解釋。我是根據主題的題旨，從《維摩經》中，一段一段或一句一句地摘錄出來，濃縮成六個單元。這樣子也許會被譏為斷章取義，但是為了因應現代一般人的需要，通過這種方式，使《維摩經》實用於現代一般人的日常生活之中；我以現代一般人都能聽懂的用語，配以大眾生活中俯拾可得的經驗為例子，為心靈空虛及苦悶徬徨的現代人，介紹維摩詰居士如何以入世的生活形態，而又能夠過得無拘無束地自由自在的人生觀。

這六場演講，是由法鼓山文教基金會主辦，每場的聽眾都有二千至三千人，現場有中華電視公司派了三架錄影機及一台OB車，錄製成為影視帶於該公司的公益節目時段播出。另由蘇麗美居士將錄音帶整理成電腦印稿，再經我在紐約，先後花了七十多個小時，修訂、潤飾、刪補。後三篇完稿於一九九四年六月，已於《人生》月刊連載完畢；前三篇定稿於一九九五年十二月。我要感謝促成講座因緣及出版因緣的諸位仁者，對於為我謄稿的姚果莊及邱松英，為此書策畫編校的果在、果光、果毅、張元隆等諸仁者，一併致謝。

一九九五年十二月二十二日聖嚴自序於紐約東初禪寺

《信心銘講錄》中文版自序

我的有關禪修指導的英文著作，到目前已出版了八種。

本書的英文版於一九八七年由紐約的法鼓出版社刊行，一九九一年即被義大利羅馬的Ubaldini出版公司譯成義大利文問世，嗣後有捷克文、法文的譯本，同時也被幾位學者摘要收錄在他們的著作中，所以本書英文版乃是我的英文著作中最受歐美人士重視的一種。

本書是我於美國禪中心四次主持禪七的開示，依據三祖僧璨的〈信心銘〉逐句講解，藉以指導禪修。然後由幾位弟子依開示錄音整理成文，編寫成為本書的英文版。

直到一九九四年，先由單德興教授將英文著作翻譯成中文，而後游振榮、張文嬿、江美寶三位居士又依開示錄音帶之中文部分整理成稿。一九九四年夏天單德興教授利用到美國哈佛大學研究訪問期間，抽空將這兩份譯稿及謄稿彙整比對，決定捨棄大部分的譯稿，改依照謄稿的條理及文句加以文字潤飾，章節方面則依英文版，完成初稿。最後由溫天河居士根據原錄音帶的中文部分校正補充。

一九九五年夏天完稿交到我的手上，始終無暇審閱，帶來美國，一過又是半年，在我又將返國之前，粗讀一遍，覺得它應該可以在國內出版了。

藉此機會，我要向本書英中等各種版本的編者、譯者、潤文者、校讀者，表示敬意和謝意。他們都是在百忙中義務奉獻了心力和時間，這項功德將與本書一同流傳。

一九九五年十二月三十一日聖嚴序於紐約禪中心

《步步蓮華》自序

詩人欣賞世界，大地萬象都可成為寫詩的內容。

畫伯描繪世界，大地萬象都可成為入畫的題材。

哲學家觀察世界，人生宇宙都是本體產生的現象。

佛菩薩所見世界，有情眾生都是菩薩都是佛，無情眾生都是佛國淨土的眾寶莊嚴。

同樣的環境、同樣的景色、同樣的人物、同樣的時節，若以不一樣的人、不一樣的心情、不一樣的角度、不一樣的深度、不一樣的目的來體驗，便會產生不一樣的反應。

我不是很喜歡寫文章的人，寫遊記更不是計畫中的工作，每次遊歷各處的最初動機，是為弘法求法，學習新知，充實自己，奉獻大眾，所以沒有考慮要寫遊記。可是每次遊歷告一段落，多半會寫出一篇文章乃至一本書來。在緊密的日程中，增加這項額外的工作，也不是一樁輕鬆好玩的事，只是覺得應該對歷史負責任，對自己求成長，對他人做交待，否則便是浪費了我這個已屬於全體社會的生命資源。

我在每次遊化到一個陌生地方之前，總要預先收集一些相關資料，獲得若干程度的自然知識和人文背景，才不至於到了任何地方，都好像是相同的山水，類似的景物，差不多的面龐，除了消遣時間，花掉一些金錢，一切都是模糊依稀，不能留下深刻的印象，也不能激發自己成長。

有了若干預備知識，便有親歷其境的感受，也能將現實的景物與歷史的過程連結成為活的生命。每到一地，不僅是面對實景實物，也可與此實景實物相繫的歷史人物對面談心。所以讓我走向自然，也能教我與古人把臂同行。

正因為經歷了實景實物的觀察與體驗，就會發現歷史是永遠不會回頭的，年深日久之後，現實的環境早已見不到歷史上的那些鏡頭；不僅是人去樓空，連那些舞臺也早已變了又變。同時歷史的事實加上後人的傳說，也就無法想像歷史上的情況究竟是什麼樣子了。

這便是佛法所說的真理：「世相無常」、「凡所有相，皆是虛妄」。

可是，我們的生命中，不論是肉體的血液，或者是文化的血液以及精神的源頭，都跟我們的祖先是無法切斷的，也跟現實的環境是無法區隔的，時間的延續是歷史的生命，空間的展現是社會的生命。只要用心生活，用心體驗，我們每一個人，都負有歷史的責任和社會的責任。

因此，遊歷之後，應當尚有工作要做：要把自己內心世界的成長，與大家分享；把現實的環境做成記錄，留給歷史文化；把陳舊的歷史和傳說，做一番溫習和釐清，勉勵自己，也介紹給他人。

我是一個出家的僧侶，非常重視佛教的興衰及法門的隆污，我特別留心佛教歷史人物的成長過程，及他們的努力和影響。也可以說，如果沒有歷代的古聖先賢，為我們留下了豐富的儀軌芳範，以及他們的智慧財產，我們今日的人間社會就不堪想像。所以每到一處曾有高僧大德駐錫過的古道場，不僅要緬懷他們、禮敬他們，也希望學習他們。所謂見賢思齊，不應僅為自己受益而感恩，更應體驗他們為法忘軀的堅韌心和利益眾生的悲願心，試著來做更多自己當做而能做的佛事。

每到一座古道場，雖已物換星移，可能早已成為荒丘廢墟，但我總覺得歷史上的祖師們，不論有名無名，都還是活生生的在那兒：忙著興建道場，忙著廣度群迷。縱然斯人已逝，他們的悲智猶在。我們便以這樣的心境，到處感恩，到處禮拜，到處憑弔，到處緬懷；我稱之謂進入歷代祖師菩薩們的內心世界。不論目前那些古道場的情景如何，我總是揣摩著去與那兒的古代大德們，做生命的

結合。雖無語言，卻勝過有言；雖無問答，卻能獲得來自他們的啟發。

我寫成冊的遊記，這本已是第八冊了。

本書是記述我從一九九六年四月十五日至五月六日期間的參訪行腳、所見所聞及所思所行。

本書的內容寫了些什麼？請讀者自行探索。雖然有人說，日記的真實性很少，遊記的可靠性不多；我的遊記卻是和其他的人一起走出來的，尤其本書的證人，連我在內，多達二百九十九人；不僅沒有虛構的人物故事，而且考證了若干人物故事，例如布袋和尚、濟公活佛、白蛇傳與雷峯塔等，都是家喻戶曉的佛教故事，但在文學性的民間傳說與歷史性的真實故事之間，是有差距的。正好，我這趟所走中國佛教聖跡巡禮的路線，就是極富文學創作的江南地區，也是近千年來中國佛教出現人才最多的地區。所以不必假造杜撰，真實的風土人物和歷史文化已經寫不勝寫了。

本書記載了一千多年來中國佛教的根源，現代臺灣佛教的法脈，尤其是我個人及法鼓山的源頭所在，包括了近代佛教四大師：印光、弘一、太虛、虛雲，加上印順，應該合稱為五大師的事蹟，以及和他們相關的道場。至於跟我剃度師東初老人的禪教戒法相關的道場及法眷，我自己出家及讀書的道場和相關的長輩及同輩，也在本書中做了一次實地尋根的介紹。好讓讀者們瞭解，法鼓山的出現，不是由於我聖嚴一個人的努力，除了跟我同時奉獻的廣大菩薩群之外，也不可忘了法鼓山的源頭活水是從何時何處流傳下來的。因為飲水思源，知恩報恩，是我們法鼓山的主要信條。

本書的命名《步步蓮華》，有三個原因：1.在我們的行程中，始於九華山，經過普陀山，終於上海龍華寺，都見到刻有蓮花圖案的石階級和石地板。2.佛國淨土的諸佛菩薩，都是蓮花化生，行住坐臥不離蓮臺。3.我們法鼓山正在倡導「建設人間淨土」的理念，雖然處身於娑婆世界，常要照顧心中的蓮花。

我在本書中說：「火焰化紅蓮，雖是菩薩境界，我們每一個凡人，只要能夠用心去解讀古來祖師大德們修行的信心、創建道場的願心、化度眾生的悲心，就能夠體會到他們的內心，每一秒鐘都沒有離開清涼的蓮池。」同時勉勵隨團的諸位僧俗弟子，只要「觀想所處的環境、所到的道場、所走的路，處處是蓮臺，步步有蓮華」，「我們所提倡的人間淨土，也就自然出現了」。

本書的完成，要感謝的人很多，為我錄稿謄稿的是姚世莊及吳昕儀，跟我同樣的不眠不休夜以繼日，五月七日至六月十二日期間，我除了主持禪七、擔任講座、例行法會之餘，抽空口述、改稿、刪修補充以及校稿，也把她們兩人忙得幾乎喘不過氣來，但是還跟我說，她們真有福報。

本書所用照片，除了我自己拍攝的之外，也謝謝李蓉生等幾位包括影視小組在內的僧俗弟子，為我提供了不少。

本書的出版，則要感謝法鼓文化公司同仁費心的編輯。

一九九六年六月二十八日聖嚴自序於紐約禪中心

《智慧一〇〇》自序

佛說的法都是智慧的語言，

是從佛的大覺智海中流出；

是從佛的大悲願海中流出。

智慧的語言，清涼自在；

慈悲的語言，溫馨可愛。

為我們從煩惱中解除困擾，

為我們從迷茫中指點出路。

在我們憂愁時給予希望，

在我們徬徨時給予引導，

在我們恐懼時給予鼓勵，

在我們得意忘形時給予當頭棒喝。

這本書的緣起，在《聖嚴說禪》一百則出書後，交待葉翠蘋女士從《法句經》、《華嚴經》、《法華經》等諸經及《大智度論》中，摘出短偈一百則，由我逐則以現代人的角度用口語解說其涵義。完成後發現內容不夠紮實，文章結構也不夠精鍊，所以帶到美國重新寫過。是文學性的，也有一些思想性的味道，讀的時候，不妨多咀嚼咀嚼。

本書的大部分曾在《聯合報》的副刊連載，從一九九六年元月起，直到一九九七年七月止，也在聯合報系海外版的各報副刊同步刊出，深獲國內外讀者們的喜好與佳評。刊出的文章，每則均配有名漫畫家朱德庸先生極富幽默感與思想深度的插繪，為之增色不少。

現在此書將由法鼓文化及聯經同時出版，謹以數語，報告其成書的經過，就算是序吧！

一九九七年十月三十日聖嚴寫於紐約東初禪寺

《空花水月》自序

歷年來，我已出版八種遊記，本書是第九種了。也許讀者不信，我在世界各地行腳之前，並未打算寫些什麼，正在遊化之中，行程太緊，我也無法寫作。不過我對於日常生活的一點一滴、一事

一物，都會用心觀察，隨手蒐集資料，隨時寫下幾個字的筆記，以利自己的備忘參考。然在行程告一段落，便會擠出忙中的時間，寫出所想及所見。

我的任務是弘揚佛法，留下行腳過程的腳印，也是為了弘揚佛法，許多人希望見我一面都難，我的每一本遊記所載，便是以佛法與人接觸的實情，讀我的遊記，所得的訊息，要比僅僅見我一面豐富得多。等於伴隨著我周遊各地，聽了一場又一場的佛法，做了一場又一場的佛事，見了一項又一項的弘化故事。我不敢自私，願意分享給有緣的讀者菩薩們。

本書經過的時間，大約十一個月，經歷的空間，則包括臺灣、香港、菲律賓、日本、波蘭、克羅埃西亞、美國、義大利，其中的菲、波、克、義四國，都是我生平初訪。初次接觸的世紀性人物，則包括與藏傳佛教的最高領袖第十四世達賴喇嘛兩次見面會談；天主教的最高領袖教宗若望保祿二世在羅馬接見；初次返回東京母校公開演講；歐洲數國的禪修人士邀我前往指導禪修；李登輝總統初次來到我們的學術會議開幕典禮上致詞，稱歎法鼓山對於社會的貢獻；在紐約上州有了佔地八十多英畝（現已增為一百二十英畝）的禪修道場；世界知名的越南籍高僧一行禪師來到紐約東初禪寺掛單三日，並為我的英文新書《圓覺經新解》寫序，以及共同主持發表會；這些都是具有歷史文化價值的事蹟。

本書命名為《空花水月》，喻如幻化，無有實體。《圓覺經》有云：「一切眾生……妄認四大為自身相，六塵緣影為自心相。譬如病目，見空中花、第二月。……知是空中花，即無輪轉。」又於《大智度論》卷六有云：「解了諸法，如幻、如焰、如水中月……如鏡中像、如化。」《維摩經·菩薩行品》亦有菩薩以「夢、幻、影、響、鏡中像、水中月、熱時焰」等，喻世相無實而做佛事化度眾生。菩薩都已知道空花水月似的一切世間現象，是幻非真，仍以菩提心大悲願，在做空花佛事，在建水月道場，用來利益眾生。我是何許人也，只是明知如幻如化，猶在多此一舉而已。

一九九七年十二月二十日序於紐約

《是非要溫柔》自序

本書原稿，是《天下雜誌》副總編輯莊素玉小姐學佛之後，認為《天下雜誌》著重於工商經營管理及現代科技的開創管理，也宜為人文的層面闢一個專欄，商得發行人殷允芃女士的同意，便向我請稿。

由於我在國內期間，工作太忙，時間太少，磋商結果，是由莊小姐先擬妥問題，約定時間採訪筆錄，每次四至六個主題，以半天的工夫完成，再根據錄音帶整理成文，交我刪訂後，便以「人生管理」的專欄方式，從《天下雜誌》一七二期開始，原則上按期每月一篇，偶爾也會脫掉一期、兩期。

刊出後的效果相當好，據讀者閱讀率的調查顯示，每期在四、五十篇文章中，受歡迎的程度，總在第十數名之間。一直刊至該刊的二〇二期為止，莊素玉委實太忙，希望暫停一段日子，因此便由天下叢書部編集成冊，於一九九八年三月一日初版三刷發行，名為《是非要溫柔》。

我也由於跟「天下」結了緣，在其第二〇〇期被選為四百年來對臺灣最有影響力的二〇〇位人士（包括鄭成功以來）之一，又於該刊二〇二期由讀者從二百位之中選前五十名，我又被列名第三十七順位，同時《天下雜誌》為了紀念其發行滿二〇〇期，於一九九八年一月十日舉辦了一場「飛越二〇〇〇美麗臺灣希望會談」座談會，邀請到當今對臺灣最具影響力的各界知名的五位賢達出席座談，其中有中央研究院院長李遠哲、宏碁電腦集團創辦人施振榮、美學家蔣勳、名評論家龍應台以及我聖嚴，由殷允芃擔任主持人。我能被該刊列為邀請這場世紀性的座談的成員之一，頗感榮幸，也有意外。

我在近數年來，曾給《中央日報》、《中國時報》、《大成報》、《聯合報》系，《自由時報》、《中華日報》等的各大新聞

媒體副刊，提供連載性的專欄寫作，大多是每週一篇，每個專欄連續一、兩年，便可集出一本書，像在法鼓、皇冠、遠流、聯經諸出版公司，都為我發行了類似的專集。雜誌之中，則以《法鼓》、《人生》刊出最多，《天下雜誌》也能持續了三十個月，並且集成一書，編入其暢銷書排行榜的「觀念領先系列」的六種著作之一，又是我的意外收穫。

此書出版時的原序，由蕭蔓小姐及馬世芳先生採訪整理，共十九頁，因緣不具足，在全集本中無法收入，特此另撰一序，有了說明介紹的空間，以及表達感謝的機會。

聖嚴一九九八年五月七日於紐約東初禪寺

《人行道》自序

這本小書，是我近一年來，意外的收穫。

原是由鄧美玲女士為我先設定題目，再逐條採訪，筆錄成稿，發表於《自由時報》副刊為我開闢的專欄「人行道」。因為她自己就是一位作家，為我錄寫的文字，也相當清麗流暢。

這個專欄，刊出二十八篇之後，便停止了。倒不是因為不受讀者歡迎，乃由於鄧女士接下了一家日報副刊的主編，工作繁忙，無法兼顧了。

法鼓文化出版部門的編輯小組，覺得它的總字數太少，尚不夠印出一本書來，如果不集成書，時間一久，恐怕就此散失了，也很可惜。所以著手從《人生》月刊中找到我為企業界人士演講及問答的幾篇記錄稿，分段抽出，改寫成十三個短篇，加起來便完成了出版本書的計畫。

本書的文字分量雖輕，它的價值還是有的。它為現代環境中的現代人，從日常生活的個人、家庭、婚姻、事業、工作、疾病，乃

至政治、宗教、以及人際關係等所面臨的問題，提出了四十一個知性與感性並呈的答案，供給你做困惑時的參考。

這本小書中，沒有用艱深難懂的佛學名詞，向你傳播宗教信仰，但它確是將佛法的智慧和慈悲，化作大家都能接受的朋友了。

一九九八年十一月十八日聖嚴自序於美國紐約東初禪寺

《平安的人間》自序

法鼓山推動「建設人間淨土」的社會運動，是以心靈環保為主軸，以安心、安身、安家、安業的四安為行動；又以提倡禮儀環保、生活環保、自然環保，來配合心靈環保，成為四環運動，以促進人間社會的平安快樂。

本書的集成，是出於法鼓文化編輯群的確定，所收的十二篇文章，均曾見於《人生》月刊，其中二、五、七的三篇，是以「別冊」的形式，隨刊夾頁附贈，其餘九篇，都是在《人生》專欄「寶鏡無境」中刊出。

本書的文章，依其性質的類別，分為三部分：1.四安，2.生命的教育，3.面對未來。都是我在臺灣及美國各地所做的演講內容，講出之時，未想到要出書，故僅有主題及子題，講完之後，如果有人覺得還值得筆錄成稿，經過我親自刪削、增補、修潤，便交給雜誌的編輯部門備用，如果無人代為整理，講過我就忘了。因此，我要感謝為我整理演講稿的菩薩們。

本書的字數不多，經歷的時間則不是很短，從一九九三年三月二十日，在臺灣高雄市講出「開發人人心中的光明」，至一九九六年十一月九日，在美國紐澤西州講出「如何因應嶄新的二十一世紀」，大約三年又七個多月。但實際我的演講場次，當然要多得很多，本書所見，乃是其中比較精彩的部分。

我的演講，是人性化的問題探討，是用正確的佛法，來為人間常常發生的紛擾及苦惱，提出紓解的看法和作法。我是把佛教的理論及信仰，轉變成為人人能懂，也都人人會用的觀念及方法。雖然我所提供的觀念及方法，不是魔術棒，不是萬靈丹，但對許多人，的確很有用，而且很好用。這當然不是我聖嚴有什麼能耐，而是佛法本來就有這種功能。

一九九九年是法鼓山推出平安運動的平安年，本書的出版，對於我們，不僅可作為一項紀念的禮物來奉獻，也希望它能擔負起一份平安運動的任務。

一九九八年十一月二十二日於紐約

《無量壽經講記》自序

阿彌陀佛之所以成為阿彌陀佛，是因為他在修行菩薩道的階段，發了四十八個大願，最後不但修行成佛，也成就了西方極樂世界，救濟一切眾生。而敘述阿彌陀佛成佛的因緣，以及發願的願文，就是《無量壽經》的主要內容。

許多中國佛教徒，在每天早晚課誦的時候，都會稱念「阿彌陀佛」的聖號，對於〈讚佛偈〉中「四十八願度眾生」的句子，都能朗朗上口，但卻不知道是出於《無量壽經》。

目前收錄在《大正藏》中，屬於阿彌陀佛專修法門而為眾所周知的經典，計有三部，被譯成漢文的年代，以《無量壽經》最早，譯者是曹魏時代的康僧鎧；其次是《阿彌陀經》，譯者是姚秦鳩摩羅什；再次是《觀無量壽經》，譯者是劉宋畺良耶舍。

《無量壽經》不僅譯出最早，內容最豐富，被弘揚得也最早。到了宋明之後，弘揚淨土的祖師們雖然大多講述《阿彌陀經》，但談到淨土的思想時，還是要溯源於《無量壽經》。

此《無量壽經講記》，先於四年前（一九九三年）的農禪寺清明佛七中講了六個晚上，只講完四十八願的願文；後於兩年前的清明佛七中再將經文的重要部分摘講六個晚上。本（一九九七）年七月，法鼓文化公司編輯部將兩次的六講，由義工弟子整理成稿，交到我的手邊，看了一遍發現，雖都是我講的內容，也似我的語氣，卻覺得空洞無物，文字鬆散，必須細心修補，才能拿得出來。

同年十月十五日我把它帶到紐約，從十一月二日起至十七日為止，在衰病忙碌之中，花了半個月的時間，參考相關經論資料，刪修補充，謄清了兩遍，又補寫了四十八願願文註釋，幾乎是重寫了這篇講要。

我很感謝農禪寺的佛七法會，讓我講了這部經，也很感謝依據錄音帶為此整理初稿的弟子，如果沒有底稿，我是沒有可能撰寫這篇「講記」的。以往的數種經典、偈頌及禪宗文獻講錄，也是在這種意外的情況下產生出來的。

一九九七年十一月十七日記於紐約東初禪寺

~ 全書完 ~

Table of Contents

《法鼓全集光碟版》第三輯 第五冊
《書序》
上篇 他序
- 序真華法師著《參學瑣談》
- 序劉國香居士 《語體文譯大佛頂首楞嚴經》
- 序唐湘清居士《佛法心要》
- 序蔡念生長者 《二十五種藏經目錄對照考釋》
- 序劉國香居士 《語體文譯大方廣圓覺經》
- 序王文顏博士《佛典漢譯之研究》
- 序成一法師《慧日集新編》
- 序開證法師《慈恩集》
- 序惠敏仁者《中觀與瑜伽》
- 序鄧克銘仁者《大慧宗杲之禪法》
- 序果祥仁者《紫柏大師研究》
- 序宏印法師《怎樣讀妙雲集》
- 序《東初老人全集》
- 序聖印法師《無量壽經講話》
- 序惠敏仁者等著 《中華佛學研究所論叢（一）》
- 序昭慧仁者《如是我思》
- 序見正仁者《印光大師的生平與思想》
- 序冉雲華居士《中國禪學研究論集》
- 總序《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》
- 序愍生法師《辨破楞嚴真偽》
- 序林世敏居士《學佛百問》——展現佛法實用性
- 序《蕭進發居士水墨畫集》——風骨之美
- 序正見法師英譯 《華嚴經．如來出現品》
- 序陳雨鑫居士《公關．行銷．生活禪》

序楊郁文居士《阿含要略》
序于凌波居士《中國近代佛門人物誌》
序《當代藝術品義賣會畫冊》
通序《中華佛學研究所論叢》
序《印順導師九秩華誕紀念論集》
一、勤於論著，鼓勵後學
二、是現代中國佛教思潮的主張
三、印老思想惠我良多
總序「高僧小說系列」
序楊蓓居士《自在溝通》
推薦序《世界徵象》—化危機為轉機
序林保寶居士《耕耘心田》
推薦序游乾桂居士《用佛療心》—架構心理學與佛學的橋樑
序辜琮瑜居士《活著活著就笑了》
推薦序鄭振煌居士譯《心靈神醫》
序吳京居士《讓孩子快樂成長》
序王尚智居士《人生多起伏——眺望新出路》——這個年輕人和他的書
序曹敬三居士《中國佛教各山各寺》
推薦序楊幼蘭居士譯《一分鐘改變人生》
序梁寒衣居士《元曉．義湘傳》
下篇 自序
《評駁佛教與基督教的比較》前言
《評駁佛教與基督教的比較》再版自序
《聖嚴文集》自序
《正信的佛教》自序
《正信的佛教》再版自序
《戒律學綱要》自序
《基督教之研究》自序
《基督教之研究》再版自序

《聖者的故事》自序
《聖者的故事》再版增訂序
《歸程》自序
《比較宗教學》自序
《世界佛教通史》上冊自序
《大乘止觀法門之研究》前言
《中國佛教史概說》譯序
《明末中國佛教之研究》自序（博士論文）
《禪的體驗．禪的開示》自序
《禪門修證指要》自序
一
二
三
四
《禪門囈語》自序——夢中人的夢話
一
二
三
四
（一）集中注意力的階段
（二）心念統一的階段
（三）虛空粉碎的階段
五
六
七
八
《佛心》自序（英文本）
《禪門驪珠集》自序
《禪的生活》自序
《學佛知津》自序

《拈花微笑》自序
《明末佛教研究》自序（學術論文）
《明日的佛教》自序
《牧牛與尋劍》自序
《法源血源》自序
《學佛群疑》自序
《佛國之旅》自序
《禪與悟》自序
《禪門三要》總序
《禪門囈語續集》自序
《金山有鏽》自序
《火宅清涼》自序
《漢藏佛學同異答問》自序
《東西南北》自序
《密教史》譯序
《學佛三要》自序
《春夏秋冬》自序
《聖嚴法師學思歷程》自序
《行雲流水》自序
《聖嚴法師心靈環保》自序
《念佛生淨土》自序
《福慧自在》自序
《禪的世界》自序
《聖嚴說禪》自序
《聖嚴說禪》前言
《法鼓山的方向》自序
《菩薩戒指要》自序
《禪鑰》、《禪門》自序
《法鼓鐘聲》、《叮嚀》自序
《聖嚴法師教禪坐》自序

《心經新釋》自序
《佛七手冊》序言
《維摩經六講》自序
《信心銘講錄》中文版自序
《步步蓮華》自序
《智慧一〇〇》自序
《空花水月》自序
《是非要溫柔》自序
《人行道》自序
《平安的人間》自序
《無量壽經講記》自序

《法鼓全集光碟版》第三輯 第六冊

《評介．勵行》

上篇 評介－人物

近代中國佛教史上的四位思想家

一、前言

本文所稱的近代，是從中國的明末以迄最近的一段時期。如所周知，從唐末以後的中國佛教史上，傑出的思想家不多，尤其宋代以後的中國佛教史事，也不太受到學者們的注目，但是，從明末而到現代，確實出現了幾位傑出的大思想家。

以下，我想選取其中最具代表性的四位學者，作為本文探討的重心。他們的名字是蕅益智旭（西元一五九九—一六五五年）、太虛唯心（西元一八八九—一九四七年）、歐陽竟無（西元一八七二—一九四四年）、印順盛正（生於西元一九〇六年），其中三位是僧侶，歐陽氏則為居士。元明兩代的中國佛教，在近乎一片空白的情形下，最後能有蕅益智旭這樣人物的出現，堪稱奇蹟。民國初年

以來，出現了三位大思想家，則是受了歐美文化的刺激，特別是接觸到了日本和西藏佛教之後的一種結果。

二、從各宗的分立到要求全面的統一——蕅益智旭

蕅益智旭的思想基礎是禪宗的，但他反對中國的祖師禪或公案禪，乃是以《大佛頂首楞嚴經》（以下略稱《楞嚴經》）為主的如來禪（註一）。據他自己的表白，他的佛學思想，是循著印度的馬鳴和龍樹，中國的智者（西元五三八—五九七年），澄觀（西元七三八—八三九年），而至唐宋的延壽（西元九〇四—九七五年）（註二）。實際上，他是以延壽的《宗鏡錄》為他的依歸，不過他是宋朝以後唯一把全部漢文《大藏經》看了兩遍以上的學者，所以不以中國佛教各宗派中的任何一派為滿足（註三），以往的學者們，多將他視為天臺宗的繼承者，其實他僅採用天臺宗的教判方法，作為他註釋經論的工具，而非天臺宗的因襲者；也有學者將他視為淨土宗的第九祖，其實他雖一生鼓吹淨土，但他既不贊成禪淨雙修式的參究念佛（註四），也不贊成淨土宗二祖善導（西元六一三—六八一年）的「指方立相」的修行方法（註五），他的淨土是不離我人的現前的一念心的（註六）。

對了，此所謂現前一念心，乃是蕅益智旭的哲學思想的特色所在（註七），這雖是採用了天臺智者《摩訶止觀》所說介爾一心的觀念而來，智者的介爾一心，是指我人的第六意識，也可稱作妄心，在此第六意識的任何一念之中，均含有十法界的全部，此在天臺宗稱為妄心觀的修證方法。但是蕅益智旭的現前一念心的主要任務，是在說明《大乘起信論》的「一心真如」和《楞嚴經》的「如來藏妙真如性」，因為《大乘起信論》的「真如」有受熏之說，《楞嚴經》的「如來藏妙真如性」有隨緣之義，熏於清淨則為解脫的聖者，熏於染污則為在纏的凡夫；不論隨淨緣或隨染緣，為聖者或為凡夫，真如的體性是不變的。凡夫無從親見真如的體性，日常感覺到的第六意識的心理活動，對任何人均不陌生，它雖不即是清淨的真如，也未離開清淨的真如，所以蕅益智旭創立了現前一念心

的哲學觀念，作為解釋各種經論中所持不同的論說，以期達成將各宗所持的異見異說，統一起來的目的。

是的，藕益智旭，在教判方面，除了依從天臺的模式，並無新的發明，但是，他卻不主張把經典作硬性的規定為屬於那一層次，他以為若以圓頓的立場來看任何經典，無一不是最高的圓頓法門。因為佛法皆從佛陀的大覺智海之中流出，應機雖不同，本質無二理，不應分河飲水，而起宗派之間的爭執。因此，如果說藕益智旭也有他的教相判攝，那麼，他是把整個的中國大乘佛教，分為禪、教、律、密、淨土的五類，又將其中教之一類，分為性相二宗，唯識為相宗，天臺、賢首等為性宗。在他看來，法性與相法，無二無別，不過是一體的兩面而已，從外向內看妄心的內含，便是性宗所本的如來藏真如心，從內向外看清淨心隨緣的活動，便是相宗所說的唯識變現。所以，他用唯識論的名相系統，註釋《大乘起信論》，又用天臺的妄心觀來會通《成唯識論》的真如觀（註八），並以《大乘起信論》的真如受熏說來融會《成唯識論》的真如不受熏說（註九）。

再說藕益智旭，亦被視為律宗的學者，但他表面採用道宣（西元五九六—六六七年）所依的《四分律》，並且同情道宣將小乘的《四分律》會通了大乘教義，可是他對道宣脫離五部律書及律論的根據而自由制定羯磨法，極表反感（註一〇）。唯其雖重視比丘律的受持，在戒的思想方面，則更強調以梵網菩薩戒來註釋比丘戒的重要性（註一一），此在中國佛教的戒律史上，尚屬初見的例子。

唐末的中國佛教，經過會昌法難而密宗消失之後，殊少有人涉獵密教的典籍，藕益智旭為了完成他的一部閱讀藏經的指導書《閱藏知津》，他便認真地讀完了密部的教典，因此，他雖沒有為密教開出新說，他的修持則極重儀軌和密咒。總之，有意將中國各宗的佛教思想，融會起來視為一個相互一致的整體，不論其是否辦得通，有這種要求，並且實際做了這項統一工作的人，在他之前，尚未有過。

三、中國傳統佛教的最後集大成者——太虛唯心

太虛唯心，乃是近代中國佛教史上劃時代的一位大師，他是一位使中國僧侶教育現代化的創始者，更是一位悲願弘深的大宗教家，即使他自稱「非研究佛書之學者」（註一二），但他對於佛典涉獵之廣，包羅之眾，探討之勤，比之以藕益智旭，有過之而無不及，因其係為信仰之修證而探究，非為僅止於學問而博覽，故與書生式之學者不同，從其六十四卷計七百萬言的遺著以及思想組織的角度看來，均應將他列於大思想家的名單之中。

太虛唯心與藕益智旭之間，頗多相似之點，比如，以中國佛教為本位的主張（註一三）；以《大乘起信論》及《楞嚴經》的如來藏真如心為佛法的最高依準；以唯識名相註釋《大乘起信論》；他雖沒有襲用現前一念心的名稱，卻運用第六意識來貫串中國佛教的大乘八宗（註一四），並且主張八宗的地位，互相建立，彼此平等（註一五）。凡此，均係受了藕益智旭的影響。此外，藕益出身於禪，太虛最初亦得力於禪（註一六），後來他雖主張八宗平等，仍說「但到真個契會，則又自然進為般若（三論）宗及達摩的禪宗」（註一七），此一點又和藕益嘗以禪者為其基本的立場相同。

然而，太虛自有其獨特之處，他雖是立足於如來藏真如心的觀點上來看一切佛法，卻特別重視唯識法相的運用，慣常以唯識的名相解釋經論，以致有人甚至誤以他是唯識宗的學者，其實他只是在理論的說明上，為了投合現代科學觀點而方便利用唯識而已，凡涉及如來藏與唯識思想的比較時，他便以為唯識是不究竟的了。比如他說《大乘起信論》是八地菩薩馬鳴所造，唯識系的祖師所著是初地菩薩，《唯識三十頌》的作者世親，不過是未登地的加行位人（註一八）；因此，《大乘起信論》的真如，具足體、相、用的全部佛法在內，唯識論的真如，僅指本體而言，所以不說受熏（註一九）。如此一來，既將《大乘起信論》的地位提高，又將真如受熏與不受熏的兩論之矛盾點解決了。又以唯識的三性，來解釋如來藏，從《佛性論》的三種佛性配合三種如來藏，而說是與唯識論的依他起性、遍計執性、圓成實性，相一致（註二〇）。

依據太虛唯心的觀點是「法流多流，體源一味」（註二一）的，作為佛法之體的真如是一味的無差別的，有差別是說法的運用方便，他將差別的佛法，分成以「簡擇」為主的般若（三論）宗，以「有」為主的唯識宗，以「無」為主的真如宗（禪宗、天臺、賢首、密宗）。又用唯識的三性來說明此三宗的特色：般若宗擴大遍計執性而縮小其餘二性，唯識宗擴大依他起性而縮小其餘二性，真如宗擴大圓成實性而縮小其餘二性。同為圓教，而勝用各殊。但是說到真如的觀念時，又覺得唯識宗略微狹窄一些，唯識宗的真如受熏，在四緣之中，僅為因緣，真如宗的真如受熏，則亦兼所緣、等無間、增上之三緣（註二二）。

事實上，以上以唯識三性配屬解釋的三宗，即是他的教判，在他的晚年，又給了它們不同的名稱：法性空慧宗、法相唯識宗、法界圓覺宗。他雖說：「以這三宗來看一切大乘佛法，沒有解不通，亦沒有不圓融。」但在他看來，法性空慧宗，攝一部分大乘佛法；法相唯識宗不能真個契會真如；唯有法界圓覺宗，「包括一切法之義，即之盡一切法為界，而為任何一法所不能超越」（註二三）。

比起滿益智旭，太虛唯心確有更多的長處，他雖強調中國本位的佛教，至少他已接觸到了歐美及日本學者們以近代科學方法處理佛學的事實，他為維護對於《大乘起信論》及《楞嚴經》的信仰，不主張以「進化之史論及科學之方法」來研究佛學（註二四），因為那種態度的研究，對於宗教的實踐，了無實義。但他在接觸到西藏的佛法之後，便很直接地接受了宗喀巴（西元一三五七—一四一九年）所著《菩提道次第論》中，將修道的層次分作下士道、中士道、上士道的三等級，而變成了他自己的三分法：五乘共法、三乘共法、大乘不共法（註二五）。

四、唯識學的中興者——歐陽竟無

以中國的佛教思想而言，能夠保持印度原來形態的，僅僅唯識宗，因其重分析重邏輯的特質，不易為偏重於整體觀念所謂仁或道

的中國環境所接受，以致由玄奘（西元六〇二—六六四年）傳入的唯識思想，僅二傳至窺基（西元六三二—六八二年）而大成其說之後不久，便在中國中絕，經過唐末之亂，唯識的章疏，也在中國消失，溝益智旭，未見窺基的唯識述記而宣揚唯識論，自有偏差之處，太虛唯心受其影響而運用唯識（註二六），當亦不能視為唯識宗的思想。到了清末之際，唯識的章疏，從日本找回中國，同時由於講求科學精神的西方治學方法的影響，致有歐陽竟無居士，極力弘揚唯識。

歐陽竟無雖與太虛唯心處身於同一時代的中國環境，兩人卻代表了兩個極端，一個以為捨中國本位佛教不願弘揚，另一個則以為中國的天臺智者，不過是五品位上的凡夫，賢首法藏（西元六四三—七一二年）多襲天臺，更不足取，所以捨印度的龍樹及無著之學便無可學（註二七）。歐陽氏初亦嘗學中國佛教，他對天臺、賢首之學，《大乘起信論》及《楞嚴經》之說，也頗有認識，然在研究龍樹的空及無著的有之後，便確定了他終身的路途，專弘唯識，那時他已年逾四十（註二八）。他從禪觀的角度上批評中國佛教，以為天臺宗雖有《六妙門》及《摩訶止觀》等書詳論禪觀方法，所述的三止三觀，若以唯識宗的圓成實義衡量，圓是圓了，但卻未實。賢首宗雖說有種種的無量三昧，但亦並未詳明，無異是無所憑藉的玄談。此外鳩摩羅什（西元三四四—四一三年）等所傳的禪學，多從小乘，並非修習大乘法門的典則。空宗的《般若經》所傳的三三昧（註二九），好則好了，不過唯識宗的《瑜伽師地論》所傳的四三昧，最為究竟。原則上，他對印度中期大乘佛教空有兩大主流的代表人物龍樹與無著，視為同等的重要，並要求以此二人的學說為基準，來衡量印證包括現存梵文佛典及西藏的典籍（註三〇）。故可以說，他是重視印度中期大乘佛教的學者，印度的中期大乘佛教的空有兩派，爭論多端，因為他是中國人，也不能脫離整體觀念的色彩，而把空有兩派，融和了起來。他說，佛陀在世時，說法隨機，所以大小空有，義理皆具。至龍樹說空，破小揚大，為大小轉移的一關鍵；無著說有，獨詳大乘，繼龍樹之說而圓滿之，所以二家缺一不可。由於無著是圓滿的大乘，所以他兼學兩家而獨弘唯識。至於中國的佛教，他認為羅什雖亦傳空宗之教，其門下卻雜有

老莊之談，真諦（西元四九九—五六九年）也傳無著的論書，卻因譯出《大乘起信論》（註三一）而使師承迷轍；唯有玄奘師資，會通無著以來各家學說，所謂佛法真面目，自是而始見於中國。他不贊同將玄奘的思想與三論宗對比而稱為空有兩派，因為三論宗學者並未見到《大般若經》，在所見空宗典籍不夠充分的情形下，成立一家之言，顯然不及玄奘對於空義的理解來得徹底。所以他以為玄奘是融貫空有兩派思想的集大成者，是真佛學，不是宗派的佛學（註三二）。像這樣以一家之說統一全體佛教的意圖，便是佛教學者們的教判方法，其特徵則為，以一切佛法皆在其本派所設的範圍之內，其本派所立的論據，則置於最高的地位。歐陽竟無，學本於唯識，玄奘及窺基之後，千餘年間，唯識早成絕學，他便以承擔此一中絕了的事業之繼續努力為己任了（註三三）。以此看來，他的唯識思想，應該是後期唯識，是根源於印度的護法、戒賢及中國的玄奘、窺基，與真諦所傳的早期唯識，有所不同。

五、大小乘共貫的性空論者——印順盛正

印順盛正是太虛唯心的學生，但他的佛學思想，是從對於中國佛教的體認之後，追踪到了印度佛教的初期大乘的源頭。大致上說，中國的所謂大乘八宗，主要是根據印度的中期大乘的龍樹、無著的兩大主流而來，如來藏的思想，較為晚出，接著便大成了晚期的密教。密教雖也傳到中國，但尚未到完成階段，也未能在中國盛行。所以中國的大乘佛教，正如太虛唯心的判攝，分有三系，而蕅益智旭及太虛唯心，鍾如來藏的一系，而求融貫諸宗，此與僅以如來藏思想系統中某一宗，來判攝一切佛法相比，自然開朗得多。歐陽竟無，雖標榜龍樹、無著，但仍以玄奘的後繼者自許。總之，上述三人，不論是如來藏的唯心或阿賴耶識的唯識，均未脫出印度中期大乘佛教的範疇。印順盛正，初學龍樹的《中論》，繼而研究唯識，復又回歸到中國的空宗（三論宗），因此學者們以為他是三論宗的學者。但他後來接觸到了西藏的中觀思想，更探索了原始或初型的《阿含經》及《阿毘曇論》的空觀思想，使他擺脫了中國的三

論宗，而自成其為大小乘共貫的性空論者（註三四）。縱然依然有人說他是三論宗學者，其實他的性空思想與中國的三論宗之間，頗有出入。三論宗是以宗本《中觀論》、《百論》、《十二門論》之說，起源於羅什，大成於嘉祥吉藏（西元五四九—六二三年），即與唯心的思想貫通了（註三五），所以不是純粹的空觀思想。

他推崇龍樹的中觀，也讚揚無著及世親的唯識，但他以為若局限於一，或兼兩者而並容，均不妥當，因為在印度，這兩派之間是有爭論的，並不如歐陽竟無所以為的那樣單純。他以為龍樹與無著之所同者，不過是同為南北印度佛教的綜合者，同有淨化真常唯心論之軌跡（註三六）。非如歐陽氏所見，無著之學圓滿了龍樹之說。他的角度是以經為經、以論為緯而綜合南北印度之佛教，以觀其演變，故與歐陽氏之偏於西北印度之一系，且僅以論典為主的觀點，頗有不同（註三七）。

在教判方面，太虛有三系之分，印順也有三系之說，不過，前者是就中國宗派而作的判別，後者是對印度經論所持的認識。他的大乘三系是：

（一）性空唯名論：依《般若經》等經，龍樹、提婆、清辨、月稱等的論書而安立。

（二）虛妄唯識論：依彌勒、無著、世親等的論書而來。

（三）真常唯心論：依宣說如來藏、如來界、常住真心、大涅槃等一部分的大乘經典，《大乘起信論》而安立。

太虛大師將中國的大乘三系配合唯識的三性，印順法師則以為性空唯名論可釋為遍計所執性，虛妄唯識論當然是依他起性，而真常唯心論不可釋為圓成實性。因為圓成實是空性，是不生不滅的無為性和平等性，它不能像《大乘起信論》的真如心，可依之而立染淨因果（註三八）。這也等於批評了蕅益、太虛之將唯識的真如解釋為受熏的真如是不確的。

依照印順法師的觀點，唯有空的思想，方是佛法的真髓所在，佛教的根本義理是因緣，因緣生法，即是空，一切法因空而生起，不空便有障礙，便不能生起諸法，唯有空，方能建立一切法，唯有體證了空理，方能生起大慈悲，假如是不空，不論稱它為唯我、神我、唯理、唯心，均係根源於錯覺，名目雖不同，本質則無殊。以緣起性空，無我的中觀，來否定了這些絕對的觀念，方能悟了一切是相對的、依存的、流變的存在，方有真智慧的顯現（註三九）。

印順法師的博士論文是研究中國禪宗史的一部著作，他對中國佛教的認識極深，所以他能拋下中國形態的傳統思想，回歸到接通於印度原始佛教的大乘性空思想。這在中國佛教思想史上，尚無先例可見。

以上四位近代的中國佛教學者，在國際的佛教學界，可能尚少有人知道，為了將他們對於佛學所作的努力而得的成果，奉獻給一切關心中國佛教思想的學者們，所以作了如上的介紹，並請指教。

（一九七七年五月《華學月刊》六五期）

註解

註一、如來禪，即是如來藏禪。

註二、智旭著《靈峯宗論》卷五之二．二〇頁，及同書九之四．一六頁。

註三、同上卷首，其所作自傳名為《八不道人傳》，意即他不願屬於既有的任何宗派。

註四、同上卷五之三．四頁。

註五、《觀無量壽經疏》卷三。

註六、《靈峯宗論》卷六之四．一六頁。

註七、同上卷二之五．九頁。

註八、智旭著《成唯識論觀心法要》卷八。

註九、同上。

註一〇、拙著《明末中國佛教の研究》三六〇頁（一九七五年東京出版）。

註一一、同上三六一頁。

註一二、《太虛大師全書》卷二．四四五頁。

註一三、同上四四九頁。

註一四、滿益智旭未用大乘八宗之名，八宗名稱乃始自日本的華嚴學者凝然（Giyo Nen西元一二四〇—一三二一年）將當時日本的佛教分成大乘八宗加小乘二宗合稱十宗。此見《八宗綱要講義》一頁。故在湯用彤發表於《哲學研究》一九六二年第三期的〈論中國佛教無十宗〉一文中，特別加以論述。

註一五、《太虛大師全書》卷一〇〈大乘宗地圖〉之四的宗義圖。

註一六、同上卷二．四五四頁。

註一七、同上卷四九．一九頁。

註一八、同上卷一八．一四一〇頁。

註一九、同上卷一〇．八四七頁。

註二〇、行性、隱覆、理性，為《佛性論》卷二所出的三佛性。不空、空、空不空，為三種如來藏。不空與空的二種如來藏，出於

《勝鬘經》。至於空不空如來藏之名則為中國古德之自創，參見《太虛大師全書》卷一〇．九一八、九七四頁。

註二一、《太虛大師全書》卷二．四四六頁。

註二二、同上卷一八．一三七一—一三八二頁。

註二三、同上卷二．五二三—五二五頁。

註二四、日本以望月信亨（Mochizukl Shinlo西元一八六九—一九四八年）為主流的學者們主張《大乘起信論》為中國人的偽作。中國以歐陽竟無為主流的學者們，以《大乘起信論》的論旨，同於印度的數論外道。

註二五、《太虛大師全書》卷二．四五四頁。

註二六、蕅益智旭以唯識義註釋《大乘起信論》，書名《大乘起信論裂網疏》，太虛唯心謂「從《成唯識論》尋得此（起信）論立說之依據點，示全論之宗脈，裂千古之疑網」。《太虛大師全書》卷一八．一四〇九頁。

註二七、《內學》第二輯二二〇頁。

註二八、東初法師著《中國佛教近代史》六六三頁（一九七四年臺灣出版）。

註二九、《內學》第一輯一六—一九頁。空、無相、無願，為《般若經》所說的三三昧：大乘光（智）、集福王（悲）、賢守（善法不失）、健行（強健之行），為《瑜伽師地論》所說的四三昧。

註三〇、《內學》第三輯一七五頁。

註三一、《大乘起信論》是否真諦所釋，在歐陽氏不是問題，參看註二四。

註三二、《內學》第二輯二二三頁。

註三三、《內學》第一輯一二頁。

註三四、印順法師著《中觀今論》自序，《妙雲集》中編第二卷一一二頁。

註三五、印順法師著《三論宗風簡說》、《妙雲集》下編第一一卷一三六—一三七頁。

註三六、《妙雲集》下編第七卷一〇八頁。

註三七、同上書一〇七頁。

註三八、同上書一三〇—一三一頁。

註三九、印順法師著《中觀今論》自序。

太虛大師評傳

一、寫作的動機

太虛大師對於近代中國佛教的影響力，是非常大的，但是，真正瞭解太虛大師的人，那就很少了，至於繼承太虛大師的思想和事業者，幾乎已經沒有這樣的人了。太虛大師，出現於世，頗像太空的彗星，出現之時，光芒萬丈，消失之後，竟又寂寂寞寞了。所不同的，太虛大師為我們留下了一部多達七百萬言的《太虛大師全書》，這是他的法身舍利，可以供作後人的研究參考。這該感謝太虛大師，也該感謝《太虛大師全書》的編校者印順法師及續明法師等的辛勞。

我對太虛大師的思想與事業，認識得實在太少，從學脈的系統上說，或可沾到幾分「再傳」的光榮，因在我的師長之中，有幾位是出於太虛大師的門下；然從思想及事業上說，我的師長一輩，也無有一人是走太虛大師的路線。

正因如此，當我南來靜修之際，有些師友給我提供學行路向的意見；當我要掩關了，又有一些好心的師友，給我提示勗勉，並且提到了古代及近代許多大德先賢的名字，要我學習他們，向他們之中的某一人看齊。但我本人，除了學佛，誰也不想學，如要東施效顰似地學這位大德或學那位大德，終究是學不成功！太虛大師便說過：「不能仿效的，仿效我的人，決定要畫虎不成反類犬。」人各有其高低與輕重不等的根機或資秉，人只能使自己學成聖賢，絕不可能學成相同於他人的聖賢，除非是成了佛，即使是佛與佛的福德智慧，是平等的，但也不是一樣的。故在古聖先賢之中，相近的當然有，相同的則絕對沒有。

不過，古聖先賢的行誼，均足供後人的效法和參考。所以我在修習之中，仍以古聖先賢的行誼，作為借鏡。

近代，有人將太虛、印光、弘一、虛雲四位大德，與明末的蓮池、紫柏、憨山、藕益四位大德，相提並論，並許為兩個時代的八位大師，因此我對這八位大師的著述，均約略看了一些，到現在為止，比較地說，我受藕益與弘一兩位大師的影響稍微多一些。太虛大師的著述，我看的比較多，所受的啟發很多，但我無法學成太虛大師，這是個人氣質的問題，不是太虛大師的思想不配我接受。

正因如此，我對太虛大師的思想，總是未能認清；我也相信，今日的佛教界中，真能認清太虛思想的人，不會多。即使一些時常運用太虛論證，來發表他們自己意見的人，也少有真對太虛思想下過深入的工夫。

今天，最能明白太虛思想的人，要推印順法師，他是太虛大師的門下，也是《太虛大師全書》的主編人，但其思想，卻與太虛大師有所不同；一些太虛語句的習用者，卻又不是太虛思想的真正瞭解者，更說不上是太虛思想的繼承者或發揚者。太虛大師出現於人間，在人間發光發熱，人間對於太虛大師，竟是如此的冷漠！

我不算是瞭解太虛大師的人，但是，當我讀完《太虛大師年譜》之後，總覺得有許多話要說，並且縈迴腦際，久久不去。所

以，這篇文字，實也只是其「年譜」的讀後感而已。

《太虛大師年譜》，是由印順法師編述的，故從年譜之中，不但看到了太虛大師的崇高偉大，同時也看到了印順法師的治學精神。這使我感到，太虛大師長於恢宏廣博，印順法師優於縝密專精。他們二人的性格不同，所以思想意趣，也互有異。

最先，當我看過太虛大師的自傳以後，總以為年譜與自傳出入無幾，同時我也知道，印順法師與太虛大師的思想，互有出入，以印順法師編述太虛年譜，可能難保持平客觀的態度，所以一直沒有看它。想不到當我看完年譜，除對太虛大師更加瞭解與更加崇仰之外，對於印順法師竟也肅然起敬了。在年譜之中，雖也加入了編述者的意見與評斷，但那只有增加年譜的光彩，並無損於太虛大師的崇高偉大。尤其是對年月日期的考覈，以及年譜素材的取捨抉擇，精審縝密，大有史家的風骨。不誇、不褒、不隱、不貶，純以平實的手法，介紹太虛大師的一生，字字有根據，事事有出處。我讀了很多年譜，這一部年譜的寫作法，最能使我心折。

這是一部行誼年譜，也是一部學術年譜，其中介紹太虛大師的一生行蹤，但也扼要而有條理地介紹了太虛太師的思想。故我現在要介紹太虛大師，就得略加介這部年譜的內容。

二、大師的一生

縱觀太虛大師，正如李白的詩境：「黃河之水天上來」，但又「奔流到海不復回」！他像是天縱的聖賢，不假造作，便能救人救世；又像是香象渡河，迅速地度過了他偉大的一生，又去得無影無蹤了。

出世未久，父喪母嫁，等如孤兒，而與外祖母相依為命。自五歲開始，隨其次舅讀書，九歲之後，便隨其外祖母到處遊散，即在九歲以前，也因體弱多病，而致時學時輟，到十三歲，便去當百貨

店的學徒，十四歲時，竟然已有文思，而學著作文了。十五歲時又因體弱而離開了百貨店，由於外祖母有虔誠的宗教信仰，引使他在十六歲的那年，因為慕習神通而出了家。十八歲時便在天童寺得到圓瑛法師的器識，訂盟為兄弟，當時的圓瑛法師，已是二十九歲的人了。十九歲由圓瑛法師介紹至慈谿汶溪的西方寺閱《大藏經》，當其將《大般若經》快要讀完的時候，有一天竟在看經之際：「忽然失卻身心世界，泯然空寂中，靈光湛湛，無數塵剎煥然炳現，如凌虛影像，明照無邊。座經數小時，如彈指頃；歷好多日，身心猶在輕清安悅中。」他是得到悟境了。自此以後，文思活躍，所學的佛學與世學，也均能隨心活用了。

二十一歲到南京楊仁山居士所辦的祇洹精舍求學，故與仁山、智光、梅光羲、歐陽竟無等，均有同學之誼；二十二歲又從西方寺去廣州參加了革命運動，並主張佛教應該要變，非變不足以通其時代。是年，又在廣州的雙溪寺初任住持；二十三歲時，因逢廣州革命失敗，而作《弔黃花崗》的詩編。同年五月，因避清廷捕捉黨人之風險，回到浙江，又至普陀山度夏，印光大師閱其詩文，即深為讚許。二十四歲，因受革命思潮的影響，在鎮江金山寺，開佛教協進會成立會，而遭舊派反對，致有「大鬧金山」的事件發生，但那完全失敗了。

二十五歲，太虛大師的戒和尚寄禪長老入寂了，寄老是其唯一心折敬仰的大德，寄老對於太虛大師，也寄望甚殷。故此對於太虛大師，是一大哀痛！當年，擔任《佛教》月報總編輯，是其從事佛教文化工作之始。首先提倡中國佛教教產的法派傳承與剃度傳承的改革，而主張寺產為僧眾公有。對於僧裝，也首次提出改良的意見：「除袈裟直裰之禮服外，他項似不妨隨俗。」

二十六歲時，由於他的抱負未能實現，自大鬧金山之後，對於佛教，頗抱悲觀，故藉泛覽新舊文學，以自消遣，多與文人往返，習近文人。但至此時，竟又倦於塵俗生活而迴俗趣真了。故至此年十月，即在普陀山掩關了，是由印光大師為其封關的。是年冬，有「一夜，在聞前寺開大靜的一聲鐘下，忽然心斷。再覺，則見光明

無際。從泯無內外能所中，漸現能所內外，遠近久暫，回復根身座舍的原狀。……心空際斷，心再覺漸現，符《起信》、《楞嚴》所說。」這是又一次的悟境，同時，也就從此而宗於《大乘起信論》與《楞嚴經》了。二十七歲，在關中著作《佛法導論》，是其有系統的著作之始。由其所讀經論的影響，故主張：「整僧之在律，而攝化學者世間需以法相。」這是他後來整僧及化世思想的基本觀念。同時見到革命建國的形勢及需要之後，編著了一部《整理僧伽制度論》，期能健全中國的佛教，但他失敗了！但對僧裝問題，又主張「袍衫如舊」，而傾向於保守了。

二十八歲，作成《首楞嚴經攝論》，本《楞嚴經》義，以總持大乘，得中國佛學的綱要，這也是他當時佛學思想的結晶。同時就在這年，對於唯識義，又有所悟，他說：「曾於閱述記至釋〈假智詮不得自相〉一章，朗然玄悟，冥會諸法離言自相，真覺無量情器一一塵根識法，皆別別徹見始終條理，精微嚴密，森然秩然，有萬非昔悟的空靈幻化堪及者。」這是第三次悟境，而且比前二次更勝了。由於悟境的關係，他的一生，論理境時，皆不出起信、楞嚴、唯識的應合與開發了。但其所講唯識乃以《大乘起信論》和會，與專宗唯識者有所不同。

二十九歲二月間出關了，十月間即代圓瑛法師應臺灣基隆靈泉寺之請，到了臺灣，參加法會，講「真常的人生」及「佛法兩大要素」。十二月二日即由靈泉寺住持善慧法師陪遊日本。十二月十五日即離開日本，這是太虛大師初次出國。

三十歲，集東遊的詩文、遊記，編成《東瀛采真錄》，轉交臺灣靈泉寺印行。當時的他，「曾有撥一代之亂而致全世界於治的雄圖，期以人的菩薩心行——無我大悲六度十善——造成人間淨土」。這是多麼豪壯的志氣。

三十一歲，那是民國八年（西元一九一九年），北京大學發動了「五四運動」。曾與出佛入儒的梁漱溟以及北京的幾位名學者晤談，並告知胡適之，宋明儒家的語錄體，是創自唐之禪宗。十一

月，應南通張季直請，講〈普門品〉於狼山觀音院。十二月，改《覺書》季刊為《海潮音》月刊。卓錫西湖，專心編輯。

三十二歲，與歐陽竟無的支那內學院，始有法義之諍。《海潮音》創刊出版。此期間，多作評論世學的文字，旨皆在於破攝世學而引歸佛法，同時也開了參用演講方式來講經的佛門新例。又鑑於俄國革命成功，共產思想日見流行，故其極力發揚中國禪的風格；「務人工以安色身」、「修佛學以嚴法身」，這是針對「僧眾分利」的世詬而發。對佛學的態度，則極端反對以進化論的歷史考證法來研究佛書，比如《大乘起信論》及《楞嚴經》，被日本學者考為偽典，這是太虛大師最最不忍的事了。而支那內學院即持相反的意見。

三十三歲，鑑於僧寺內腐外摧，而倡「僧自治說」：「須擯絕撓亂之他力——官府之摧殘，地方痞劣之欺；尤應去除本身腐敗之點，力自整頓而振興之！」同時倡導「佛之因行」：「盡吾人的能力，專從事利益人群，便是修習佛的因行。」「以敬信三寶，報酬四恩為本，隨時代方國之不同而有種種差別。」時有「佛法大系」之作，為其大乘三宗論（法性空慧宗、法相唯識宗、法界圓覺宗）的雛型。那時講說不倦，而謗毀誣控也來了。

三十四歲，出《圓覺經隨順釋科目》，又作《對辨大乘一乘》、《對辨唯識圓覺宗》、《三重法界觀》。倡道大乘平等，而宗本天臺、禪宗，得學要於《楞嚴經》、《大乘起信論》。歐陽竟無主張法相與唯識分宗，太虛大師則主張法相必宗唯識，這又是與支那內學院諍論之點。時有人將太虛大師與諦閑長老，分為新舊兩派，而其二人，的確是始終走著相反的路線。那年遊廬山，認識梁啟超，並由武漢佛教會請其與梁啟超等作佛學演講。武昌佛學院成立，僧俗兼收，法尊與法舫，就是那時的學僧；課程參取日本佛教大學，管理參取禪林規制，早晚禪誦，唯念彌勒，迴向兜率淨土為異。為駁歐陽竟無的《唯識抉擇談》而作《佛法總抉擇談》，為《大乘起信論》辯護。

三十五歲，作《評大乘起信論考證》，而對梁啟超採用日本考證的論點，加以反對，而說：「日本於今日，所以真正佛學者無一人也！」在那年舊曆新年，由武昌佛學院學生張宗載、寧達蘊發起的新佛教青年會編行《佛化新青年》出版，這是大師佛教運動中的「急進派」，以「農禪工禪」、「自食其力」、「和尚下山」等為口號。那年夏天去廬山，主持暑期講習會，並於大林寺發起世界佛教聯合會。復對佛學院的僧教育提出計畫：小學、中學、學戒、大學、研究院，共分五級，以二十四年學程，養成行解相應的僧才。又以大師終是以泛承中國本位舊傳諸宗為本，支那內學院則特宗深密瑜伽一系，故其雙方常有法義之諍的文字。

三十六歲，編成《慈宗三要》，於其特弘彌勒淨土，至此乃確然有所樹立。同時又作《志行自述》，確定了「志在整興僧（住持僧）會（正信會），行在瑜伽菩薩戒本」。他是主張僧眾與俗眾分頭並興的。又提出職業與志業之說：「故學佛之道即完成人格之道，第一須盡職業，以報他人資吾身命之恩；第二乃勤志業，以淨自心進吾佛性之德。」而主張人人有事做，人人皆學佛。那年春夏間，太虛大師的門下，以狂熱為教的革新精神，引起長老不安，各方震動，並有以印光大師為第一號魔王，諦閑長老為第二，范古農為第三，馬一浮為破壞佛法的罪魁的傳單印發。又因其在家弟子王弘願學密，而引起僧俗顯密之諍。武昌佛學院的學生第一屆畢業，擬改革，而不得大部分院董支持，所以失敗了。七月十三日至十五日太虛大師所倡的世界佛教聯合會於廬山開第一屆會議，並定名第二年在日本舉行者為「東亞佛教大會」。當時在大師之下有《佛化報》、《海潮音》、《佛化新青年》等雜誌。十二月，太虛大師發生兩種新覺悟：「中華佛化之特質在乎禪宗。」「中國人心之轉移繫乎歐化。」主張以禪、律振興佛教，以佛法播於國際而變易西洋學者的思想。

三十七歲，春天武昌佛學院同學會出版《新僧》，由大醒、迦林、寄塵負責，老僧為之驚恨，太虛大師遂作《箴新僧》，以緩和老僧的惡感。是年，太虛大師多以儒學為佛化的方便，主以：1.建佛法以建信基，2.用老莊以解世紛，3.宗孔孟以全人德，4.歸佛法

以暢生性。其至晚年發揚中國文化之論點，要亦不出於此。並轉變振興中國大乘佛教以救世界的方針，為先著手於世界運動，格化西方，故令學僧會覺、大醒等學習英文。是年廈門南普陀，請常惺法師創辦閩南佛學院。當時的東密與藏密，亦成為中國佛教的氾濫混亂的局面。故作《今佛教中之男女僧俗顯密問題》，講「論即身成佛」及「中國現時密宗復興之趨勢」，主張納於教理，軌以戒律，嚴其限制。十月二十七日至十一月二十一日，組代表團出席在日本召開的東亞佛教大會，深得日人的推崇，尊之為「民國佛教界之盟主」，並有「非常」之感。太虛大師至此，並得一理想：「佛教徒當首先進行佛教的國際組織」，而以僧伽應負責，尤其不滿日本式與蒙藏式的「耽妻室、甘肉食而為僧」的佛教生活。

三十八歲，應汪大燮、熊希齡等發起的北京講經會之請，在北平中央公園社稷壇，開講《四十二章經》。又應京中教育界所組的佛學研究會之請，講「佛法概論」，以「因緣所生法」為五乘共學；「三法印」為三乘共學；「一實相印」為大乘不共學。條理佛法之義理為三階，此為大師晚年的定論。八月二十日赴星洲弘化，十月二十日回國過廈門，與在廈門的名士魯迅、顧頡剛等見面晤談，魯迅對大師的印象是「和易近人，思想通泰」。

三十九歲，元月講「佛之修學法」於尚賢堂，其對佛法的重要意見，悉攝於此。復感所作《整理僧伽制度論》已失時效，而作《僧制今論》。為了改良經懺而設法苑，希望以此除去迷妄，擴大組織，獲得經濟基礎，用作新僧運動，但是失敗了！又因歐陽竟無主張在家人可為出家之師，得受出家人的禮拜，故作《與竟無居士論作師》以責之。是年九月，得蔣中正先生電邀，遊奉化雪竇寺，並為其夫婦（經國先生之母）略說《心經》大意。中正先生並因此而捐三千元助大師赴歐美遊化之行。十月作《真現實論》，大師獨到的思想，多含攝其中，足以貫攝一切佛法，破攝一切世學；他說：「佛陀為無主義之現實主義者。而現實主義，雖鏡涵萬流，含容一切，要非佛陀不足以正其名也。以簡別世俗現實主義，故名卅《真現實論》。」是年十二月，又著《自由史觀》，他說：「吾人正當之所為，唯自用自由源泉之心知活動，自解放重重被囚之桎

梏，以增進其自由而完成其自由之本性耳。」這是大師的名作之一。至此，大師的主要思想，已經完成了。可惜的是，他所計畫中的《真現實論》，共分「宗依」、「宗體」、「宗用」的三大部，「宗依論」是完成了，「宗用論」是編集文化、宗教、哲學等單篇的文集，至於「宗體論」，他預計有理、行、果、教、教理行果等五大章，但僅寫出初章，他就去世了，真是眾生的福薄！

四十歲，因為在建僧事業上屢受挫折，對於建僧的信心大減，故有「或轉身從事於十善菩薩行」的返俗意念。閩南佛學院由大師命大醒及芝峯去主持學務。大醒編行《現代僧伽》，多涉人之臧否，為老派所痛心。是年內政部長薛篤弼，提議改僧寺為學校，中央大學教授郤爽秋，擬有廟產興學的具體方案，大師因作「對於郤爽秋廟產興學運動的修正」，然當時佛教尚無政府認可的合法組織，交涉不易，因而提出佛教的革命方案，主張建設佛僧、佛化、佛國的三佛主義。並說：「中國的佛教革命，絕不能拋棄有二千年歷史為背景的僧寺」，而要「以人生佛教，建中國僧寺制」。故講「人生的佛學」：「佛法雖普為一切有情類，而以適應現代之文化故，當以『人類』為中心，而施設契時機之佛學。」是年六月應蔣司令邀，大師謁於司令部，告以放洋日期。並得蔣總司令的贊同而成立中國佛學會籌備處於南京萬壽寺，此為國民政府下，中國佛教始有正式組織的雛型，但因教內不合作，老上座、名居士別有用心而致失敗了。八月十一日，赴歐美遊化，自上海登船，經香港、西貢、星洲、錫蘭、埃及的開羅，船行凡月餘，始初抵法國的馬賽。發表「西來講佛學之意趣」，他說：「歐洲今富聖人之才而缺聖人之道，吾人今有聖人之道而乏聖人之才。有道乏才，則不足證其道；富才缺道，則不足以盡其才。得聖人之才以授聖人之道，是為吾至歐講佛學之總意趣。」後至英國、德國、美國，經夏威夷而返國，此次歐美之遊，除了講佛學，活動的目的，則在籌創世界佛學院，然其努力至最後，此一計畫終於失敗了。唯在歐美地區的佛學宣化，則深具影響，所遇者均是名流學者，所至者多為文化學府及學術團體。直至第二年三月二十九日才回國抵上海。

四十一歲，大師的徒弟大愚，自謂於廬山閉關念佛，見普賢現身，授心中心咒。因此在上海好言宿命，以神奇惑世，哄動全國，大師屢戒，不唯不聽，其徒屬反而誹毀大師，大師的正信弟子王森甫等，也受其惑，但在未幾之間，大愚便鎩羽潛形了。是年大師以政府的管理寺廟條例，不利佛教，而作《佛寺管理條例之建議》。又以建議未被政府採納，而作《評監督寺廟條例》。〈三寶歌〉的歌詞，亦為那年所作。

四十二歲，大師以叢林精神盡失，政府又未能扶助佛教，佛教會亦難得改善，乃重新議訂建僧計畫為《建設現代中國僧制大綱》，主以「三寶之信產生僧格」以「六度之學養成僧格」。建僧四萬人，分學僧、職僧、德僧三段。此於《整理僧伽制度論》的觀點頗有修正。以往所倡「人工之新僧化」，及《僧制今論》的服勞大眾，至此已棄而不論了。是年康藏留學團的大剛，不滿大師弘化的苦心，以及建設世界佛學院的本意。而兩次電報，望大師先往西藏修學正法，再事弘通。

四十三歲，四月間出席全國佛教徒會議，被選為執行委員，會議改選，大師派獲勝，會址設於首都，中國佛教會之成立，至此始獲中央黨部的認可。但以圓瑛法師不合作而辭去常委，諸山承認的經常費亦不繳，使會務無法進行，大師鑑事難行，亦於六月聲明辭職，這是大師組織教會的又一次失敗。是年又因有大師門下揭諦老之隱，而招諦老徒屬對大師的誹謗。大師又提出他對僧教育的理想：「一支為汰除的僧教育，使之退為沙彌或優蒲，以習農工而自食其力。一支為考取的僧教育，使之入律儀院二年，教理院七年，參學處三年的學僧；養成弘法利人的職僧；由選拔為職僧，推定為德僧者以主持佛教。」但此始終未能實現其少分。

四十四歲，在世界佛學院的計畫之下，前一年北平柏林學院因經費支絀而停辦，是又在重慶北碚縉雲山，創辦漢藏教理院，正式開學。十月，應奉化蔣公延請，住持雪竇寺。又於閩南佛學院開示學僧：「現代學僧所要學的，不是學個講經的儀式，必須要能實行佛法，建立佛教，昌明佛法，而養成能夠勤苦勞動的體格，和清苦

淡泊的生活。」十月，應廈門大學教授所組文哲學會之約，講「法相唯識學概論」。

四十五歲，因有熊十力的《新唯識論》，而與熊十力及支那內學院有法義之辯。

四十六歲，因戴季陶等發起請班禪重開「時輪金剛法會」（前一年開於北平），大師就《法華經》義，作《鬥諍堅固中略論金剛法會》，以釋教內外人士對於藏密流行而憂神鬼迷信之禍國的疑諍。並且親自向班禪喇嘛執弟子禮而受金剛阿闍梨大灌頂法。是年隨卻非出家者巨贊與熊東明，歸從支那內學院學。曾編《海潮音》的弟子張化聲，轉佛而入道教。九月，大師講「唯生哲學」於東方文化研究院（由讀陳立夫的《唯生論》而來），其結論謂：「唯物論是淺的唯生論，唯識論是深的唯生論。苟善知唯生之義，則一切學術皆可作唯生論之參考，以成其唯生哲學。」

四十七歲，有人勸太虛大師於雪竇寺開壇傳戒，便作《論傳戒》，他說：「今戒種斷而僧命亡矣。續命之方，其唯有集有志住持三寶之曾受苾芻戒者二、三十人，清淨和合，閱十年持淨苾芻戒律，然後再開壇為人受苾芻戒。」向被認為是新派領袖的太虛大師，對於戒律亦持如此審慎和沈重的態度者，恐非一般人所知之事。那年，他已感到體力漸衰，而將留了二十年的鬍子剃掉，勉自振作為青年。又因中日佛學會內有巨贊及熊東明，作文指大師及其門下為勾結日本人，為害國族的誣控。故作《告日本佛教大眾》以表明心行。是年五月於南京中國佛學會，講《優婆塞戒經》，發題日，他便論及「本人在佛法中之意趣」，有謂「非研究佛書之學者」、「不為專承一宗之徒裔」、「無求即時成佛之貪心」、「為學菩薩發心而修行者——本人係以凡夫之人，得聞佛法，信受奉行者。」這是太虛大師很有價值的自白。是年十月有一錫蘭比丘公然聲言「中國無僧伽」，大師乃特晤約，與之論辯，開頭就說：「中國原有僧律之成立，時至今日，遵行律之僧伽較少耳。然說『中國無僧伽』，將中國僧伽全體否認，殊非合理。」十二月十六日，應虛雲長老之邀，訪韶關南華寺，瞻禮六祖遺身。並為大眾開示。

四十八歲，五月，大師聞知生平最誠摯的益友昱山病逝。五月三十一日，作《論僧尼應參加國民大會代表選舉》，但為歐陽竟無致書陳立夫反對之，以為「僧徒居必蘭若，行必頭陀」，「參預世事，違反佛制」。七月，日本大學請太虛大師東渡講學，大師拒絕了。時訓總監部，令各地僧侶，編入壯丁隊受軍訓，大師電函二中全會等，請一律改僧尼為救護隊訓練，以符佛教宗旨。是年中國佛教會，圓瑛法師派，運用各方關係，故得勝利，太虛大師對中國佛教會的改組運動，因之受挫！是年適逢蔣委員長五十之慶，大師於雪山設藥師法會為之祝壽，又值西安事變，大師通電全國佛教徒，聯合個別祈禱，祝蔣委員長安全。

四十九歲，芝峯編《人海燈》，與會覺、亦幻假名作《新佛教人物的檢討》，於大師略有微訾。大師因而對其員生講「新與融貫」，明示其所謂之新，與芝峯、亦幻等的新，有所異趣，主張「佛教中心的新」及「中國佛教（華文）為本位的新」。而不是「奔趨時代文化潮流或浪漫文藝的新」；不是「憑個己研究的一點心得，批評中國從來未有如法如律的佛教，而要據佛法的律制以重新設立的新」。可見太虛大師的新思想，一開始就被他的門人誤會。是年八月，即進四川，直到抗戰勝利始離開。那年，他已很明顯地感到「身心」的「早衰」了，故作《我的佛教革命失敗史》以示徒眾，希望後起，應知他的弱點及弱點的由來而自矯自勉。他說他本身的弱點：「大抵因為我理論有餘而實行不足，啟導雖巧而統率無能。」他說他失敗的由來是：「出於個人的性情氣質固多，而由境遇使然亦非少。例如第一期以偶然而燃起了佛教革命情緒；第二期以偶然而開了講學辦學的風氣；第三期以偶然而組織主導過佛教會。大抵皆出於偶然倖致，未經過熟謀深慮，勞力苦行，所以往往出於隨緣應付的態度，輕易散漫，不能堅牢強毅，抱持固執。」那年又為日軍侵略，憂心國是，而電〈告全日本佛教徒眾〉，又電〈告全國佛徒〉，呼籲抵制侵略。

五十歲，三月，在漢藏教理院講「中國的僧教育應怎樣」，他說：「養成『住持中國佛教僧寶的僧教育』，不過是我的一種計畫，機緣上，事實上，我不能去做施設此種僧教育的主持人或領導

人。而且，我是個沒有受過僧教育的人，一切的一切，都是你們——教的人及學的人，不能仿效的，仿效我的人，決定要畫虎不成反類犬，這是我的警告。」「余以身力衰朽，已不能實際上去做準備工夫，或領導模範的人。」這些話，都是他的真心話，也是感嘆語，他已努力了近三十年，能夠響應而繼起者，簡直沒有人，所以頗感失望，但他自此以後，仍為佛教做了很多事。是年與章嘉大師及虛雲長老商決，在重慶成立「中國佛教會臨時辦事處」。

五十一歲，元月十四日，常惺卒於上海，年來常惺法師任中國佛教會秘書，與圓瑛法師合作，而太虛大師始終愛其才，故作詩追念。是年三月，著手寫自傳。四月三日，復亦幻書，論革新僧制與復興佛教。他對亦幻說：「你向來頗好文藝，而於佛法勝義未加研究深入，對一般哲學與各種社會學亦鮮探涉，偶及馬（克斯）說，故亦同一般淺薄少年的驟然傾向。其實，近人的文化社會學，亦遠勝馬氏之說，況於佛法之所明耶！？為佛教徒而不信佛法為根本的、至極的、唯一的思想標準，則所謂破見，較之毀戒尤甚！直可捨佛而去，何用更自居佛徒而以改佛制為言耶！？」「余民四前，撰度我國將成一歐美式的民主國，故作《整理僧伽制度論》，為適應之建設，然以國內軍閥割據，政變迭生，及歐戰後俄國革命成，形勢異前；迨民十六，遂適應改為《僧制今論》。民二十後，外感世界經濟大恐慌，內覺中國佛教會，無由有全國之健全組織，另為《建僧大綱》之擬議，今更縮為先建一『菩薩學處』。……然其屢變，皆與整個中國相呼應而起，且皆從佛教根本信念流出。」從這封信可以看出太虛大師的苦心與偉大處，但也看出他的門下如亦幻之流的思想趨向與淺薄程度了。是年九月，為了爭取國際同情中國的抗日戰爭，太虛大師組織「佛教訪問團」，訪問西南各國，十一月十四日啟程，抵緬京（瓦城），受二千餘緬僧及萬餘中、緬、印人士之歡迎；至仰光，乘花車遊行，參加遊行群眾三萬餘人。

五十二歲，訪問團於元月九日自緬赴印度，十一日抵加爾各答，歡迎者中印各界領袖二百餘人；十七日出席國際大學歡迎會，八十高齡的泰戈爾親臨主席；三十一日，尼赫魯訪問太虛大師，並談論中日戰爭及中印文化交流等問題；二月三日，赴拘尸那的途

中，沿途民眾歡迎，大師記之以詩：「甘地尼赫魯太虛，聲聲萬歲兆民呼。波羅奈到拘尸那，一路歡騰德不孤。」印度人民將太虛大師與甘地、尼赫魯並呼萬歲，可見歡迎情緒之一斑了；二月十二日，應甘地電邀而於紡紗聲中太虛大師與之交談，太虛大師作詩讚甘地為古墨子，喻泰戈爾為活莊周；二十四日抵錫蘭可倫坡，晚開歡迎會，到會者萬餘人；二十七日晚，又有萬人歡迎大會。於離開錫蘭，即抵新加坡。四月二十八日抵西貢，五月二日抵河內，四日抵昆明，結束了五個月來的訪問工作，完成了偉大而具卓效的國民外交任務。至此，太虛大師的建僧態度又一變，主張僧青年深入叢林而施格化，較之別創僧團為便；並以為政教合一，不如分離，而保持僧伽的超然地位。同時又提出整個僧團的主張：「今後必應停止剃度女尼二十年；並嚴限非高中畢業男子正解正信佛法者，不得剃度為僧，以清其源。……對於原有僧尼，嚴密淘汰，不妨以大部分寺庵，改為佛教之救濟所與感化所而收容之，以潔其流。」復提出《菩薩學處》的計畫，以期改建佛教徒眾，此為其晚年的建僧定論。但卻由《整理僧伽制度論》的建僧八十萬，《僧制今論》建僧二十萬，《建僧大綱》四萬而二萬，至此《菩薩學處》則縮小而得「一道場」以創行了！即使一道場的菩薩學處也未建立成功！

五十三歲，計畫組織「太虛大師學生會」，但卻組而未成。是年二月，曾編《海潮音》的唐大圓卒於湖南。為了抗日，太虛大師作「出錢勞軍與布施」之廣播；漢藏教理院的學僧，亦參加三民主義青年團重慶青年夏令營。

五十四歲，由於「頃為藉徵警糧，或藉辦鄉鎮中心小學等，拘逐僧人，佔提寺產」，而作《呈行政院維護寺僧》。是年有馮玉祥、郭沫若等訪問太虛大師。

五十四歲，民國三十二年（西元一九四三年）元月十四日，與陳文淵、馮玉祥（基督教）、于斌（天主教）、白崇禧（回教）發起中國宗教徒聯誼會。二月十七日歐陽竟無卒，大師輓有「我尤孤掌增哀」之句。是年於漢藏教理院講「中國佛教」，對中國獨創之佛學，作一縱貫之敘述，講歷一年。那年內政部頒布「寺廟興辦公

益慈善事業實施辦法」，至各地佛教陷於紛亂，大師乃召集中國佛學會理監事聯席會議，發電呼籲反對，內政部不允取消，大師乃致書蔣主席，作悲憤之陳辭，而得停止實行。

五十六歲，號召各省佛教代表，來集陪都，除呼籲取消「寺廟興辦公益慈善事業實施辦法」，且呼籲組成中國佛教會，但因內政部意在提寺產辦學，大師與戴季陶、屈文六等商洽向內政、社會兩部疏通成立佛教整理委員會，由內政部指派整理委員九人，提寺產辦學之案無形打消。是年三月十五日，大師訪教育部長陳立夫，得允免漢藏教理院員生緩役事，又訪軍政部長，以全國僧侶免役從事救護工作為請。六月十二日，行政院指令軍政部，准免漢僧服常備兵役。八月九日太虛大師初次中風。初冬，蔣主席遊縉雲山與大師晤談。

五十七歲，民國三十四年（西元一九四五年）七月四日，太虛大師以德國投降，乃作〈告日本四千萬佛教徒〉，勸其慨然無條件投降。八月十日，日本真的無條件投降了。九月十四日，太虛大師離開住了八年的縉雲山。

五十八歲，民國三十五年（西元一九四六年）元月一日，太虛大師受國府勝利勛章。當然，太虛大師深覺僧伽應問政不干治，可參加各級民意代表之選舉，辦理組黨，亦無不可，但太虛大師本人不願參加黨的實際工作而作罷。是年四月抵南京，五月抵上海，頗受歡迎。七月於上海創刊《覺群》週報，發表了〈問政不干治〉之主張。

五十九歲，民國三十六年（西元一九四七年）二月二日，於廷慶寺開講「菩薩學處」，凡三日，此為太虛大師的最後說法。二月十七日，太虛大師晚年最器重的青年學僧福善，卒於上海玉佛寺，因福善的風度，頗似太虛大師的青年時代，至大師慟惜非常。三月十二日為玉佛寺退居震華封龕，說法且竟，忽腦溢血而昏厥，至十七日下午一點一刻，於玉佛寺直指軒安詳捨報。一代佛教的偉人，至此溘然長逝了！

三、失敗的成功者

一部長達五百四十四頁的《太虛大師年譜》，我以不足一萬字的篇幅來濃縮它，實在是一件吃力不討好的事。但我為了簡略地將太虛大師的一生介紹出來，所以如此做了；為了明白太虛大師的成敗得失，所以如此做了。

我們看了上面的介紹，可以說，太虛大師的一生，是完滿成功的；但也可以說，他是完全失敗的。他在理想的追求與創發上，總是站在時代的尖端，也總是站穩著佛教本位的立場，他所行的，沒有不是他所想的，所以他對他個人的理想建設的開創，以及他對他的宗教人格的建樹，都是完整而飽滿的；但在對外的事業上，卻是一個最最不幸的失敗者或犧牲者。因他站在時代的尖端來提拔這一時代中的國家、佛教、群眾與青年，但是大家的智能太低，思想太舊，眼光太淺，所以接不上他。他要整頓佛教，組織教會，大家都怕他、妒他，乃至恨他；他要興辦教育，作育僧才，在他教育下的弟子們，卻又不接受他、不瞭解他、不滿意他，乃至叛離他與反對他。

因此，太虛大師的教育是失敗的，而且是失敗在他的門徒手裡；太虛大師的搶救佛教僧侶與寺廟的努力，也是失敗的，而且是失敗在他所要搶救的僧侶及寺廟之中！

從舊派的角度看太虛大師是新僧新派的革新運動者，所以他在廣大保守的佛教群眾之中，雖受重視，但卻並不受到敬仰，所以他在這方面的號召力，不及諦閑及圓瑛，在宗教情緒的潛勢力，又不及印光、弘一、虛雲三師的影響力之深而且長。

從新派激進分子的立場看太虛大師，乃是一個半新半舊甚至近乎保守的人物，因為太虛大師的新作風，新思想，是推陳出新，以佛教信仰為本位的新，而不是除舊更新的新，更不是一味狂熱破壞

的新。所以他的那班淺薄的門生，要對他不滿和失望，乃至脫離他，背信他。

在研究的態度方面，太虛大師反對以歷史進化論來考證佛典，乃是為了維護他自己的信仰，也是為了維護傳誦了千百年的佛典如《楞嚴經》與《大乘起信論》等的尊嚴。但他處此一切求證據的時代潮流之中，很難力排眾議而得不敗了，所以近世在教外的思想界中，談起佛學，又多喜引支那內學院的論例為論證。故在這一方面，太虛大師又是失敗的。

最可嗟嘆的，太虛大師雖未能將他理想中的僧教育制度實現，但他擁有武昌佛學院、閩南佛學院及漢藏教理院等三所培植僧青年的佛教學府，但在他所培植出來的僧青年中，竟無一人能夠接受他的思想，並且如大醒、芝峯、張宗載等門生，還常以激進而粗率的文字，攻擊舊派，而為太虛大師招致對方徒屬的無理誹謗，這簡直是為他扯臺而非擁護！最後，芝峯還了俗，張宗載走入了歧途，不再信佛。為了僧裝改革的問題，慈航也憤激揚言要脫離新僧。太虛大師從事僧伽制度及僧伽教育近四十年，最後竟然如此，實是很難令人置信的事！

這有一個最大的原因，那就是如他自己所說，他對他的事業「往往出於隨緣應付的態度，輕易散漫，不能堅牢強毅，抱持固執」，「大抵皆出於偶然倖致，未經過熟謀深慮」。但這也不能怪他，因為他的悲心太重，而這個時代的病痛太多了，也太深了！他見到一種病痛，便不由自己地要去醫治一種病痛，見到了無數的病痛，便不由自己地要去醫治無數的病痛，希望能夠醫好這個時代中的所有病痛。無奈，他的精力有限而時代的病痛多而且重！在他的一生之中，自二十二歲以後，他的一切活動，無非是在醫治這一時代的病痛。但是，病家要跟醫生合作，病痛才能痊癒，如果雖病而不接受醫生的勸告及治療，再好的醫師，也是沒有辦法。有人說，太虛大師是近代佛教的病理學家而非生理學家，說他只能為佛教看病，卻不能為佛教治病。實際上的太虛大師，既是優秀的病理學家，也是傑出的生理學家，試看他的一生，他不曾專度「象牙之

塔」型的隱士生活，他的數度閱藏與閉關，最久也僅二十八個月。住得最長久的地方是縉雲山的漢藏教理院，但他未嘗只找問題而不實踐其問題的解決途徑。奔走呼籲，足跡幾遍全世界，為的只是救人、救世、救佛教，育僧、護僧與建僧。他的理想，雖未能夠實現其少分，近代的佛教，卻因他的出世而帶來了許多的安全與新生的希望。他在佛教會的組織上雖然失敗了，佛教會的創立，卻是由他而來；他在呼籲建僧的努力上雖然失敗了，中國寺廟之未被政府全部提去，僧尼之未被勒令滅絕，卻又多分得力於他的維護；他在僧教育的建樹上雖然失敗了，近代僧教育之尚能維持著私塾式的一線命脈，卻又要溯源於他對僧教育的倡導。今日的知識僧人，多半也與他的僧教育的努力有關，他所提倡的「慈氏宗」及「人間佛教」的理想，雖未實現，今日之有「人生」或「人間佛教」的觀念者，受他的影響很大。

所以，我們的時代以及我們這一時代中的人們，既辜負了佛教，也辜負了太虛大師。太虛大師對於我們的時代以及我們這一時代中的人們，確是功德無量，恩惠無量的。

一言以蔽之：我們進步得太慢了，我們這一時代中的人心太自私了，這一時代中的青年太膚淺了，所以辜負了太虛大師的努力。正像中山先生的國民革命運動，是一種救國救民的運動，但他努力了四十年，還說「革命尚未成功」，「同志仍須努力」，直到他逝世後的今日又是四十年，國民革命尚在繼續前進中。太虛大師的境遇，實與中山先生是一樣的！直到現在為止，佛教徒中又有幾人是真能為整個佛教的前途著想的呢？他們在受到外力侵擾時，會想到希望佛教會來保護的需要，卻何嘗想到如何整頓佛教與振興佛教？如何來為佛教作育人才，如何來促進組織的健全與堅強的問題了？即使各級佛教會的領袖們，也多得過且過，未作長遠的計畫！

寫到此處，不勝感慨系之！我雖不是太虛思想的發揚者和實踐者，卻是太虛精神的崇仰者。我想：如果太虛大師的悲心稍微輕些，他在事業上或學術上的成就，當會更加卓越些，正因他的一生，皆在「隨緣應付」中匆忙度過，所以未能專志於某一志業的貫

徹始終。他對他學生的思想教育的失敗，也正因他未能悉心負起教育的實際責任，他雖主持了三個頗負盛名的佛學院，但他並未能以全部精神放在教育的工作上。他的接引的善巧是成功的，所以因他而信佛學佛的人很多，往往於一次法會之中，有成百成千的人皈依三寶，他對知識分子的接引，似乎還特具方便；但他在化與導的努力上是不足的，是不能維繫長久的，所以也是失敗的。在他行化的一生之中，雖有許多的弟子，卻未能有一位是生死不渝而能繼承其思想與事業之衣缽的大弟子；這在負有同樣盛名的古德之中，實是一位寂寞的大師。也許是我們的時代，只需要如此的太虛大師，來維護這個青黃不接的佛教局面，所以太虛大師也就順應此一時代的需要而「隨緣應付」了吧！

但是，太虛大師是一位卓越成熟而成功的宗教家，也是一位光榮偉大而崇高的失敗者；他的精神是成功的，他的事業是失敗的——這是我對太虛大師的結論。

（一九六三年七月十七日脫稿於朝元寺，刊於《海潮音》四六卷三月及五月號）

劃時代的博士比丘

一、前言

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

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

近世中國佛教界，正因為不重視慧學，也可以說不夠資質深入慧學——佛教法義的堂奧，所以不鼓勵法義的廣泛研究，甚至於詆毀法義之學，與生死大事無關，反而是解脫生死的絆腳石。因此，第一流的學問之士，不易為僧團接受，稍微有了學問基礎的僧侶，也自覺得要比一般的同道高明，一旦發現不能和現實的環境同流，便會自然而然地離僧而去，這是佛教的最大的損失和不幸！

二、第一位博士比丘是誰

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

所以，當我得到了瑞士某大善士的資助之後，頗有自信，中國第一個博士比丘，願以我的努力來爭取它了。因為我那完成碩士學

位的論文和以前的各項著作，頗得指導教授阪本先生的好印象，並且希望我完成博士學位之後，再離開日本。現在，雖以阪本先生的去世，我要延長一年，始可提出論文。但是，意外地，不，應該說是當然的，在今（一九七三）年的六月二十七日，我卻以代理人的身分，接受了大正大學的一名博士學位的證書。這項文學博士學位的取得者，是位比丘，但不是我，而是一位長老比丘，印順老法師。

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

三、印順長老獲得了文學博士學位

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

關口真大先生，是這項博士論文的主審者，印師的論文是出版於一九七一年六月的《中國禪宗史》，印師雖然幾次向我提起，禪宗的史事，不是他的專門或特長，並在該書的自序之末，也說：「我不是禪史，或佛教與中國文化關係的專究者，不想作充分具體的闡明。本書僅揭出其重要關鍵，奉獻於研究禪宗史的學者。」但卻由於這部書的出版，受到了日本佛教學界的重視，終究而獲取了學位，正如印公給我的信中自謂「無意插柳柳成蔭」了。近世研究中國禪宗史的日本學者之傑出者，當以宇井伯壽為始，柳田聖山及關口真大等人為主軸，以目前的成就而言，當推關口氏最為特出。而在《六祖壇經》作者的觀點方面，關口氏卻與我國的胡適同調，印師則別具看法，雖然看法不同，仍為關口氏所推崇，因此而成了此項學位的主審者。

我與印順長老之間，從來未發生過直接的師生關係，從系統上說，他與家師東初老人，同是太虛大師的門下，敘輩分，我只是印公的姪輩，沾不上門下的光榮。然在日本的佛教學界，因為知道印公盛名的不少，見到我時，總以為我是出於印公的門下，關口真大先生，便是其中之一，直到六月底的一次會晤之時，還為我向他的學生們作如此的介紹，我說不是，他還以為我在客氣。也就由於這麼一點光彩的誤會，我和另一位真正的印公的門生，現在擔任大正大學講師的吳老擇先生，被關口先生指名成了印公的代理人。又因為我是比丘相的僧侶，故在各種的聯繫和奔走接洽方面，也喧賓奪主，被大正大學指為印公的主要代理人了。直到六月二十七日下午三點，於大正大學校長辦公室裡，也由我代理印公，從該校校長福井康順博士的手中，接受了這項中國比丘有史以來的第一張博士文憑。然後即請吳老擇先生，代表印公，向大家致了謝詞。因為這是代表了中國佛教的光榮，也是象徵了中國佛教比丘人才的國際學術水準，所以，我和吳先生，均有如同身受的感觸。

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

四、可惜印順長老未能親臨

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

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

印長老畢竟和我們普通人不同，當他的《中國禪宗史》出版之後，在國內固然引起了學界的重視，書到日本，凡是研究中國佛教問題的著名學者，見到我時，均會提起這部書，尤其是大正大學已經退休的牛場真玄先生，對於印長老的著作，極為推重，並且曾為印老的《中觀今論》等書，作過全書或單章等的好多翻譯，向日本的佛教學界介紹，也可以說，印老著作之能受到日本佛教學界的注目者，固然另有如藤吉慈海（曾為印老介紹過《淨土新論》）等到臺灣訪問之後，所作的遊記報導中，也多提到印長老的大名，但對印老著作整部翻譯的人，唯此牛場先生一人了。牛場先生以為，在今日的中國佛教界，也有如印老這樣的學者僧侶，應該要讓日本的學者們知道的。故當看到《中國禪宗史》之後，立即就去和他先前的同事關口真大先生討論。關口氏說，他不能完全讀通用現代中國語寫的該書，如果從其目錄和全書的結構上看，乃是一篇可能得到

博士學位的好論文。牛場先生回家之後，馬上給我電話，希望我把這部書譯成日文，我的答覆是為了自己趕博士論文的資料蒐集和整理閱讀，已經很忙，故在自己的論文沒有提出之前，無暇旁顧。跟著他又提議，由我和吳老擇先生，各人分擔一半，將之譯出，結果仍由我和吳先生都有自己所忙的事而推辭了之後，牛場先生便要我寫信給印長老，徵求由他翻成日文的同意。那是一九七一年冬天的事，當時的印長老，正在病危住院手術之中，回信是由他的門下印海法師寫的，同意了由牛場先生譯成日文的事。

牛場先生花了三個半月的時間，將全書譯出，每四百字一張的原稿紙，達一千一百多頁，重重的一大堆，送給了關口先生。同時也進行了請求學位的試探工作。關口氏讀完譯稿，雖發現書中有許多處，和他自己的看法相左，並且有些地方稍嫌武斷，但作為一個學者，應該容許有各人所持的不同看法。最使關口氏開心的是，印老因為不是禪宗的子孫，也不受任何傳統觀念的影響，痛快淋漓地說出了他從敦煌出土的資料中，所得的新看法，像這樣放膽而談的氣度，縱然在卅本佛教學界，尚不能不有所顧忌。所以，印老此書的觀點，頗足為日本佛教學界的借鏡。同時關口氏也曾於戰時在中國住了兩年，並於數年前訪問過臺灣，從中日佛教的友誼上說，也樂於促成其事。

說到牛場先生的代為進行學位的申請試探工作，應當追溯到印老受聘為中國文化學院的教授之時，當時有一位印老的戒弟子慧嶽法師，正在我現在就讀的立正大學留學，想到印老如果有了學位該是多好，故和吳老擇先生商談，而去求教牛場先生，但因那時的印老的治學方法，雖然謹嚴卓越，卻不為日本的學界所能接受，因而無法提出相當的著作而作罷。事隔十年來，印老對於此事未曾加意，特別是在住院期中，學位於他已無必要，而牛場先生卻在積極進行，以償當年慧嶽法師的所請之願。而牛場先生也一直以為我這樣的僧侶，想必也是印老的學生，所以凡有關於此事者，每以電話相召，向印老、向大正大學的有關教授，以及其他如查詢、送稿、送書、磋商等事，都由我去奔走接頭，他總以為「師有事，弟子服其勞」，是理所當然的事。我則覺得人家外國人，對我們中國佛教

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

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

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

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

實上，印老如果來了，也不會如青年人一樣地接受嚴格試驗，對像他這樣一位長老比丘，所謂面試，不過藉此機會彼此見見面，然後舉行一個隆重盛大的頒授典禮，學校並已要求印老在典禮中，作三十分鐘或一小時的學術演講。所以我們仍照預定計畫進行。到了五月底，接到印老來信，說是由於他老的健康越來越惡化，看樣子只怕不能撐持下去，故可能於六月中，趕回臺灣，在如此的情形下，經過東京，不可再作任何活動。大正大學的事，託我接頭辦理。我將此信送交大正大學，關口先生看後，覺得非以最快速最簡化的方式來處理不可了，否則的話，萬一有了變化，倒是一樁極其遺憾的事了，那對於中國佛教界，對於大正大學，對於有關的教授們，都將是一樁遺憾的事。所以要求緊急召開教授會議，結果於六月二十日關口氏提案獲得通過，略去一切待行的手續，決定由我和吳先生為代理者，頒授了這項學位。

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

五、日本的學位制度與治學方法

日本的博士學位頒授制度，已有好幾個階段的修訂和延續。早先應推溯到引進了西歐的學術風氣，自明治十年（西元一八七七年），創立東京帝國大學，即開始了學士稱號的頒給，到明治二十年，成立了博士和大博士的學位制度，明治三十一年，廢止了大博士而僅保留了博士。但其直到大正初年，僅五個國立大學，夠格授予博士學位，至大正七年（西元一九一八年），始核准了私立大學的大學院制度，此到昭和二十二年（西元一九四七年）廢止而與新的制度並行，即是說，凡是一九四七年以前，畢業的人，仍可依照舊制提出論文，此後的新人，則照新制頒授。舊制與新制，各有寬嚴，舊制著重學力、經歷、年齡、著作量及學術的高深度，對於學歷倒在其次，所以視博士學位的獲得者為其已達高峯點的一種榮譽標誌。印公長老是相當於明治年間出生的人，故係援用了舊制而辦

理，所以要求他提出一種以上已經出版的副論文，同時詳列經歷著述的表報，印老提出的那份洋洋大觀的經歷著述表報，是足夠的了。

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

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

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

從他的早年著作如《印度之佛教》、《中觀今論》，乃至在臺灣完成的《成佛之道》等書看來，在寫作的態度上，依然走著印度、西藏及中國古論師們造論的格局，引經據典來發揮，並組織成自己的學術理念，比如上舉三書，也不難找到印藏古論的模式，所不同者，印老是用的現代語。直到近年出版的《以一切有部為主的論師與論書的研究》、《原始佛教聖典之集成》和《中國禪宗史》三書，始見他完全採用了近代西洋的治學方式，作為他著述形態的表現方法了。所以，在此之前的印老，他的門下稱他為導師，也有稱他為論師，論師一詞，正是相當適切的尊稱，我則從不願意如此稱他。果然，目前的印老，晚年的印順博士，已脫去了古論師的傾向。但願跟著印長老前進的人，不要再以論師自期，古論師都是大菩薩，現代化的大菩薩，為什麼仍要去做古論師呢?

六、餘感

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

（一九七三年八月八日《菩提樹》二四九期）

印順長老的佛學思想

有三種人留名世間。一是專門讓人家來寫的，一種是專門寫人的，另一種既讓人寫他又寫人。這其中當然以第三種人最偉大，既有事功，又能為後人留下思想的遺產。印順長老即是屬於第三種人。

印順長老的弟子、門生以及受他影響的佛教內外學者之間，都稱他為印順導師，又有人稱他為論師，實則他是一位偉大的三藏法師；他對佛學的深入和廣博是超宗派、超地域、超時代的。以他的著作而言，古往今來的中國佛教史上，還沒有第二個人能有這樣的涵蓋量。他除了不似古代的三藏法師們立下譯經的偉業之外，對於佛法的探討和認知極少有人能出其右。

也許有人認為我對印順長老的推崇略嫌過分，然而我既不是他的學生，也不是他的弟子，沒有必要對他做誇張的過譽之辭。由於他的著作太多，我並未全部閱讀，即使是其中的重要作品，也不曾完全精讀，因此不敢說對印老的思想有多麼透徹的認識。但每讀他的著作，不論短篇或大部，都會為我帶來啟發，並對佛法有些新的認識；因此我的著作中，或多或少帶有他老人家思想的影子。印老雖常說他是一個孤獨的佛學者，其實是「德不孤，必有鄰」。

由於他的思想是非傳統的，在數十年來的中國佛教界不時引起傳統佛教的爭議，但這種情況即將隨著時代的演變而成為過去。新一代的佛教學者已逐漸認同印老的思想，而成為中國佛教的時代主流。我雖晚學，對他的著作或思想也曾寫過幾篇文章。一九六〇年，印老的《成佛之道》出版，第二年我讀過之後，寫了一篇心得發表於《海潮音》。後來在東京留學期間，雖然功課很忙，依然抽空閱讀他的著作。

我覺得以印老的深度，在日本早就可以得到博士學位。可惜他的著作沒有採用現代學術的形式。例如只引用資料卻未註明出處，甚至連卷數都不予說明，這是古代論師以及各宗祖師造論、疏經的模式。印老畢竟是非常人，當他得到類似的反應之後，立刻採用日本現代學者撰寫論文的方式，由此而寫成的第一本書就是《中國禪宗史》，那是一九七〇年的事。

此書傳到日本，立即受到大正大學一位中國文學講師牛場真玄先生的重視而將之譯成日文，並且主張由大正大學頒予論文博士學位。當時牛場先生正好是我私人的日文老師，經過一年多的聯繫和奔走，終於在一九七三年六月二十日，由我和印老的學生吳老擇先

生代表接受這項學位。中國出家人獲得博士學位，印老是第一位，這也說明了中國有符合國際水準的佛教學者。當時的我距離得到文學博士學位尚有兩年，然心中覺得縱使我得不到學位，我們這個時代也沒有交白卷，所以感到無限高興，曾寫一篇〈劃時代的博士比丘〉作為紀念，發表於《菩提樹》二四九期。

一九七六年，我出席在美國威斯康辛大學召開的佛教歷史學會，在會中發表我的第一篇英文論文〈近代中國佛教史上的四位思想家〉，介紹藕益、太虛、歐陽竟無以及印順長老，這也是國人第一次以外文向國際介紹印老的思想。後來那篇文章收在*Studies in History of Buddhism*，由Dr. A. K. Narain主編，一九八〇年在印度德里由B. R. Publishing Coporation出版。另外我也曾為印老的《中國禪宗史》寫了一篇介紹文，登載於日本的《中外日報》。後來這兩篇文章的中文稿，在中國文化學院的《華學月刊》第十三期及六十五期分別刊出。

像印順長老這樣一位大思想家，勤於寫作，勤於發掘問題、疏解問題，並且能夠甘於寂寞，即使一生多病卻毅力過人，依舊寫作不懈，而且得享長壽，真乃國家之寶，也是佛教之福。不過他的著作太多，涉及的範圍太廣，因此使得他的弟子們無以為繼，也使他的讀者們無法辨識他究竟屬於那一宗派。由於他曾經對三論宗下過相當大的工夫，尤其在他的著作中經常表現出以龍樹思想為佛法的究竟義之特色，所以一向被認為是三論宗的學者，然而在他的自述中則不只一處說明他不屬於三論宗。

他的學生仁俊法師曾對這一點有過如下的一段說明：「中國的三論宗雖極力弘傳性空之學，然與真常、唯識大致是綜合的，故於性空的不共見地難以全彰。印公有鑑於此，遂一反向來綜合之說，乃直據中觀等之空而講《今論》（《中觀今論》），讓性空的不共見地具體呈現。這樣的講空，的確是洞察釋尊本懷而直探龍樹真髓的。中國講空的從來不曾這樣精細而獨到地講述，印公能講得徹。」（見於《海潮音》四七卷七月號）。印老自己也說：「有人說我是三論宗、是空宗，而不知我只是佛弟子，是不屬於任何宗派

的。有人稱我為論師，論師有完整而嚴密的獨到思想（近於哲學家），我博而不專精，缺乏論師的特性。」（見於《遊心法海六十年》五〇頁）。可見他不僅不是三論宗的子孫，甚至也不屬於空宗或任何一宗，並且否認自己是禪師。

印老在他的《遊心法海六十年》中告訴我們，他用心最多的有兩部書，一是《阿含經》，一是《大智度論》。他的見解就是沿著阿含的中道緣起、般若的假名性空到龍樹的中觀，這是他一貫的思想依據，也認為這是佛法的根本或主流。但他並不執意反對中觀以外的其他思想。有人誤認他反對如來藏思想，也不喜歡唯識思想，事實上他講述的第一部經就是如來藏系統的《勝鬘經》，那是一九五一年的事，地點在香港屯門淨業林。比這還早的是，一九五〇年在香港大埔墟梅修精舍，就已講出了如來藏系統最重要的一部論書《大乘起信論》。

雖然他的《中觀論頌講記》是講於更早的民國三十一年（西元一九四二年），但他也沒有忽略唯識系統的論述，先講出《攝大乘論講記》，後又為韋達教授英譯的《成唯識論》寫序。同時著有《唯識學探源》一書，並且站在唯識學的立場寫過一篇〈評熊十力的新唯識論〉。印老一向主張以佛法解釋佛法，唯識固然跟中觀的思想不同，畢竟自有其本身的立場。而熊十力先生是以新儒學的立場來解釋唯識，這明明是儒學而不是佛法的唯識，所以印老不能認同，並且期期以為不可。

一般人還認為印老是經院派的考據學者，他也不承認。他說：「我重於考證，是想通過時地人的演化去理解佛法，抉示純正的佛法，而丟下不適於現代的古老方便，不是一般的考據學者。」他反對僅為學問而學問、為研究而研究、為考證而考證的學者。他認為對佛法的研究應該要：1.重視其宗教性；2.重視求真實；3.具有以古為鑑的實際意義。也就是說，佛教如果離開宗教性，就變成學術而缺乏化世的功能；所以佛學的目的是為了讓世人學佛，應該是宗教的。至於歷史的考證，是為了使佛法更具真實性。對歷史的研究也有必要，但不是為了疑古或非古，而是為了以古為鑑，作為修持

佛法的準則。因此印老不是純粹的學者，而是一位標準的以佛法化導人間的大師。他的門人之所以稱他為導師，有其實質的意義。

印老對於佛法的研究及治學的方法有如下心得：第一，從論點入手；第二，重視佛法大意，不強記名相；第三，重視所見法義的同異之辨。把握這三個原則，就能掌握佛法的樞紐，遊刃有餘。由於印老重視佛法的基本原則，所以不忍佛法流於神化、俗化以及偏激和迎合低級趣味的種種方便（這是指印度晚期大乘的天神化、中國民間信仰的鬼神化，以及擇偏而非全的宗派觀念）。他以為談佛法必須基於三法印——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的原則。在立場上，涅槃寂靜是信仰和理想，諸行無常和諸法無我是研究佛法的基本認識和態度；如果離開這個基礎立場，就會使得所認識的佛法變質。

印老在一九六七年寫成的《說一切有部為主的論書與論師之研究》的自序中，也說明了他對研究佛法的基本見解，共有八點：1.佛法是不共於神教的宗教。2.佛法是淵源於佛陀的正覺，是適合人類的所知、所能而將之導入正覺的。3.佛陀的說法是應機和隨宜而有因時、因地、因人的適應性，我們既不可拘泥於錮蔽，也不可師心而不師古。4.緣起的佛法，儘管法界是常住的，但其思想制度隨著時風而在息息流變的過程中。雖然變是當然的、應該的，可是怎麼變也不能忽視佛法的特質，所以演變發展並不等於進化。5.不說越古越真，不同情越後越圓滿究竟的見解。6.理論和修證都應以表現於實際事行（即對人、對事）來衡量，比如說大乘教修小乘行，即顯示理論和修證上的偏差。7.尊重中國的佛教，更著重印度佛教，卻不是說印度來的樣樣都好，他既不是任何宗派的徒裔，也不為民族的情感所拘蔽。8.治佛教史應理解過去的真實情況，記取過去的興衰教訓，懲前毖後，不做無關於自己的研究而徒供庋藏的參考。從以上八點可見，他的胸懷是直承釋迦世尊、認識歷史潮流、釐清佛法根源，而做承先啟後光大佛教的努力，是真足為一代大師的氣概。

印順長老生於光緒二十三年（西元一九〇六年），到今（一九八八）年已八十三歲。特別在晚年，他連續寫出了許多重要著作，例如《如來藏之研究》、《空之探究》、《原始佛教聖典之集成》，以及長達一千三百多頁的《初期大乘佛教之起源與開展》等。最有意思的是寫了一部《中國古代民族神話與文化之研究》，他以西周實際存在的民族為骨肉，以各民族的本源神話為脈絡，以不同民族的文化為靈魂，寫出了這部書。此外，他對基督教也很關心，曾著有《上帝愛世人》，對所謂「為了愛你，非統治你不可；為了愛人，不惜毀滅人類，重新開始。」這種西方式的博愛，對他而言是難以理解和無法信受的。一九六九年，印順長老把他自己當時已有的長短不一的著作，分成上、中、下三編，集成《妙雲集》，共成二十四冊；其中《成佛之道》一書，早被佛教界當作佛法概論而普遍講授。

近代佛教學術研究的風氣，始於歐洲，繼起於日本，多半是重視原典語文的考察比較，即研究原始佛教者，須通南傳的巴利文；研究初中期的大乘佛教者，須熟悉梵文；而要想知道晚期印度大乘佛教的，則須通曉藏文。印順長老雖不反對學者們運用各種原典語文的資料，但也不認為不懂那些語文就無法瞭解印度的佛教。

他固然說過：「我只識中國字，與印度佛教有關的梵、巴、藏文，一字不識，在探究的歷程中，每自感福薄。」因而主張：「最好能養成梵、巴、藏文的學者，將巴、藏以及少數梵文聖典譯成華文，從根本上擴大我們研究的領域。」然而他也說：「但語文只是工具，通語文的未必就能通佛法，修學有關佛教的語文，應發心為佛法而學。」他的意思是，現代一般運用語文工具而研究佛法的學者們，只是為學問，不是為佛法。

他還說：「源出於印度的一切佛教，如作史的論究，理解其發展的演化的歷程，華文所譯聖典，卻有獨到的、不可忽視的價值，而不是巴、藏、梵文聖典所可及的。」因為：「中國佛教，經歷了近千年的長期翻譯，內容實包含了三期的聖典。」這是說，縱然不懂巴、梵、藏等語文，僅從漢譯的佛典下手，也有足夠的資料來認

識印度的佛教。所以他又說：「華文的種種異譯，一概保持它的不同面目，不像藏文系的不斷修正，使順於後起的。所以從華文聖典研求起來，可以明瞭大部大乘教典的次第增編過程，可以瞭解西方原本先後的每有不同。」因此他鼓勵我們：「現代的日本佛教學者，多數不會華文，而將心力用在巴、藏、梵文方面。在這一風氣中，中國佛弟子應不忘自己，在通曉華文聖典的基礎上，修學巴、藏、梵文的佛法。雖然負擔是沈重的，而意義卻是偉大的。」

（以上見於《遊心法海六十年》五五—五八頁）

。

由此可知，印順長老雖不特別重視現代學者們所用的梵、巴、藏語文工具，但也認為作為一個中國的佛弟子，比起現在的日本佛教學者更幸運。我們應該重視漢文聖典的研究，兼而修學梵、巴、藏文的佛法，不要妄自菲薄，以為只有梵、巴、藏系統的佛教才是珍貴的。問題是現在的中國人不僅少有人能夠通曉梵、巴、藏等語文，就是對漢文的佛教聖典做通盤深入研究的，也寥若晨星。印老真是語重心長，一針見血。

由於藍吉富、楊惠南等諸君子，邀我共同慶祝印順長老八十三歲大壽，而以出版論文集作為紀念，意義深長，因此不揣淺陋，敘述我所略知的印順長老，用以為序。

（一九八八年十一月十八日於紐約）

關於胡適思想的宗教信仰

凡是一種思想的出現，一定有其時代的背景和令其出現的環境；同樣的，凡是一種思想的失去作用，也必有其時代的背景和令其失去作用的環境。可見，一種思想的存在，不論它的可貴可愛或可怕可惡，只要它能適應各種時代環境，它便能夠永久和普遍的發

生作用，也能歷久常新，並且新新不已；相反地，如果只能適應適用於某一個時代的某一個環境之中，便會受到自然律則的揚棄，變成人類文化史上的一朵小小的曇花而已。即使它也放出了清奇的姿態和花類的芬芳，它也吸引了若干人們的注意，引發了若干人們的興趣，它卻不能使人保持這一注意和興趣價值的永恆。當然，我們站在人文觀念的立足點上，對於能夠歷久常新，且能新新不已的思想，固該讚揚，對於曇花開謝似的思想，也不必詛咒。因為真實可愛的思想，雖或因了人們的無知，而有所誤解，但它絕不會因了人們的誤解，便在人類的文化史上宣告死亡。即或偶有這一近似死亡的現象出現，也只是暫時的隱避，而不是永久的退居。至於那些形似真實和彷彿可愛的思想，在其所能形成或產生的時代和環境中，雖然有其相當可觀的影響作用，然當時代稍一前進，環境稍一變更，便會因其本身的缺陷而去迎接死亡的命運。試問：人類自有文化以來，曾經有過多少思想家的思想體系？到目前為止，仍被大多數的人類所共同仰慕推崇的思想體系，又有多少？經不起考驗的思想法則，實在太多了！可是那些經不起考驗的思想法則，又未嘗不曾轟動於它所產生的時代和它所產生的環境之中。絕對多數的人們，總像一群飢渴交加的蒼蠅，他們不能辨別食料的好壞，只要讓他們發現一塊或一堆可資吸吮的東西，不管是美味的佳餚或普通的殘羹，乃至動物的糞溺和腐爛了的屍體，他們都會麇集而赴！所以，思想體系的繁雜叢起，既然混淆了世人的耳目，並且也有很多的人們因此失足，這是人類的一大不幸。可是在這混淆的局面中，往往又會存在一個無形而實有的思想中心，由這中心的引導，混淆的局面，又將漸漸趨向於澄清，澄清之後的思想中心，固已不再是舊有的面貌，固已現出了新興的姿態，但它的本質，還是發自舊有的中心。這一中心便是傳統一貫的真理——植根於人類之始和人性之初的基本精神。傳統的真理雖經時代思潮的激蕩，不得不有姿態上的革新，革新後的傳統真理，仍然還是傳統一貫的真理。但是每由這一傳統一貫的真理，作了一次大開放大接收和大凝鍊而又形成一個刻板保守的思想體系之後，新的時代思潮，又會應運而生。因此，人類的時代每在進步，人類的一貫真理，也在不斷地累積。思想而成了保守，自為思想界加上了枷鎖；思想而成了混淆，也是思

想家們的一大痛苦。然而，人類的歷史文化，就是在這相逼相蕩，連成一串，而又無始無終的過程之中，開發出來和延伸下去。

由此可見，我們對於時代思潮的產生，不必戒懼。凡為時代思潮，往往都會帶有激進的成分，因其不滿生活於原有的保守狀態之中。所以時代思潮所含有的破壞性和浮動性，也是在所難免。正因為時代思潮的激進或破壞，衝破了傳統的藩籬，保守的思想便會一變而成開明的局面。傳統一貫的真理，每於開明之後，便會吸收時代思潮所供給的新養料。時代思潮的養料一旦被傳統的真理全部吸收過去之後，這一代的時代思潮，便會接受自然的淘汰，因為它的優點，已經不屬它所獨佔，它所獨佔的，只是那些不穩定的缺陷！不過，一個民族、一個國家或一個時代，如果永遠沒有新思潮的鼓蕩，也是一種危險，雖然新思潮鼓蕩的本身，就是一大危險。但在鼓蕩的危險之後，能夠引發一個新興的局面，仍不算是最大的危險，所以我常主張：活的總比死的好，狂妄的也比頹廢的好。否則老是墨守成規，老是死氣沈沈，老是浸在古人的唾沫堆裡，不敢面對現實，不敢拿出自己的主張，那才是最大的危險！

現在開始我們的主題。當然，我們討論胡適思想，因為胡適思想，雖不能全權代表中國近五十年來的時代思潮，但他確是助長這一時代思潮的一大動力；雖然時代的警鐘不是胡適一個人敲響的，胡適確是敲鐘者之一。胡適的最大貢獻是與陳獨秀等創導白話文學，以及鼓吹個人自由的自由思想，給青年人的另一印象，便是最著名的兩句話：「大膽假設，小心求證」，樹立一種事事存疑、樣樣考證的治學方法。

從大體上說，胡適本人，尚不失為一個有魄力有膽識的學者，尤其還是一位歷史興趣非常濃厚的史學家。故在近代的中國，能有他的出現，實在也是一件可喜的事。最重要的，胡適雖以反傳統的姿態顯跡，仍為自由思想之所軌範。

筆者是宗教徒，對於胡適的思想，不想去作廣泛的研討，僅就有關宗教信仰的觀點上，略抒管見，以資向胡適先生及所有的讀者師友們就正。但從胡適先生的宗教觀念上，我們也可窺一斑而知全

貌了，因為他的中心思想即在於此。明白了胡適的中心思想，即可明白胡適思想的一個大概了。

從本質上說，胡適本人是反宗教也無宗教的，更是一位無神和神滅論者，他雖不是一位自然科學家，但他相信人除物質而外，並不再有所謂靈魂這樣東西，所以他要攻擊靈魂存在的觀念說：「宗教家往往說靈魂不滅……這種說法，幾千年來，不但受了無數愚夫愚婦的迷信，居然受了許多學者的信仰。」又說：「宗教的功效已曾使有神論和靈魂不滅論統一歐洲的人生觀至千餘年之久，假使我們信仰的『科學的人生觀』，將來靠教育與宣傳的功效，也能有有神論和靈魂不滅論在中世歐洲那樣的風行。」所以他很讚仰吳稚暉先生的觀念，他說：「因此我們十分誠懇地對吳稚暉先生表示敬意。……他（指吳稚暉）那篇大文章（聖嚴案：係指吳稚暉的〈科學與人生觀〉一文）

裡，很明白地宣言：『那種駭得煞人的顯赫的名詞，上帝呀，神呀，還是取消了的好……開除了上帝的名額，放逐了精神元素的靈魂……人便是外面只剩兩隻腳，卻得了兩隻手，內有三斤二兩腦髓，五千零四十八根腦筋，比較占有多額神經系質的動物』。」胡適先生之要稱道吳稚暉先生的這一觀念，無非是因他與這一觀念有了相通相契的看法。至於吳稚暉先生對於宗教的攻擊，還有一段非常激烈的文字，他說：「宗教皆創自亞利伯民族，印度亦受其影響，故一為神祕，一為玄虛，簡直是半人半鬼的民族。所以什麼佛，什麼妖神上帝，好像皆是《西遊記》、《封神傳》中人物，其實他的聖賢，皆懶惰邋遢，專說玄妙空話。所以他的總和，道德最劣，最相宜的，請他講人死觀。」這種思想，在胡適的觀念中，自然也是同情的。因為他們所生的時代（胡適雖小於吳稚暉），正是中國社會非常黑暗，非常沒有希望的時代，一切舊有的觀念和形態，已不能產生振拔的力量。放眼去看西方，則自然科學的優勢，正在繼長增高，所以只見到物質運用的力量，不見精神安定的可貴，於是乾脆一腳踢開了宗教的觀念，去迎接所謂純科學的人生觀。其實，人與物質，總是不能相提並論而一視同仁的，人之異於下等動物又不同於一般的物質，正因為他有精神的生活，所以儘管有吳稚暉及胡適等人努力於「科學的人生觀」的「教

育與宣傳」，宗教的信仰和宗教的力量，仍為多數人之注目。例如林語堂先生一向宣稱他是一個不信仰宗教的「異教徒」，但到林氏六十三歲的今天，竟又變成基督的信徒了；愛因斯坦是近世偉大的科學家，但他還是敬神愛神。其中的原因，當可想見。筆者不知胡適先生對宗教的思想，今後有沒有變更的希望，但到目前為止，似乎仍然「堅守」著他的一貫主張。然他「堅守」這一貫的主張，對於未來的「不朽」，似為一大盛德之累！

誠然，如林語堂先生所說：「理想的自由主義者，往往相信本國是國家中最壞的國家。他所生活的社會是最壞不過的社會。他依然是那個在餐館裡照單點菜的傢伙，相信鄰桌所點的菜，總比他自己所點的好吃。」我們不能肯定胡適先生，是不是類似這樣的人物，不過胡適先生曾經這樣說過：「東方與西方……一邊是安分，安命，樂天，不爭，認吃虧；一邊是不安分，不肯吃虧，努力奮鬥，繼續改善現成的境地。東方人見人富貴，說他是『前世修的』，自己貧，也說是『前世不曾修』，說是『命該如此』。西方人便不然，他說：『貧富的不平等，痛苦的待遇，都是制度的不良結果，制度是可以改良的。』……最大多數人的最大幸福，不是袖手念佛號可以得來的，是必須奮鬥力爭的。」看了這段話，我們很可看出胡適對於近世中國（因中國為東方之一）社會現狀的一種憂痛的心情，是出自情不自禁的善意。但是他把中國人乃至中國人的祖先都狠狠地臭罵一頓，似覺有失過當。因為中國的近代固屬不景氣，中國人的歷史，卻也有過努力奮鬥的記載，否則中國的民族早該滅亡的了；中國的政治制度固然趕不上近世西洋的完美，但在中國史上也曾有過良好的政治時代，政治不好的王朝也會遭受平民的推翻；中國人固有一些鄉愚求神念佛，以期家小平安，五穀豐登，但如只管袖手念佛而不事勞作，恐怕早就餓死光了的。反看西方的中古時代，以及中古以前的時代，是不是也有同樣的黑暗狀態呢？胡適先生研究歷史，他的這一歷史的看法能說不勉強嗎？東方人的「安分、安命、樂天、不爭、認吃虧」固為東方人的美德（實不如胡適所以為的那樣壞法），然而東方人之中固有一些鄉愚抱有聽天由命——宿命論的態度，但在哲學思想上，無論中國的儒家或印度的佛教，卻皆主張盡性盡分自度度人的，唯有道家的思想雖近乎胡

適的看法，然以老子思想「道常無為而無不為」的出發點去看，還有奮鬥努力的精神存在。

尤其因為胡適本人是個反宗教的學者，所以他每有談到宗教的機會，總希望臭罵幾句，直到去年十二月八日在臺中農學院的演講中，還說：「中國人走錯了路，不思做人，而去做和尚、尼姑、羅漢。譬如以指、手、全身浸油布以燒之，視為對佛的貢獻，此可於高僧傳中找到，這是古人走錯了路的實證。」（載一九五八年十二月九日《新生報》）早在民國十七年（西元一九二八年），他寫《廬山遊記》的時候，也曾說過這樣的話：「刺血寫經，是一種下流的求福心理。但我們試回想中古時代佛教徒捨身焚身的瘋狂心理，便知刺血寫經已是中古宗教的末路了。」我們讀了這兩段話，無意為這宗教熱忱的行為本身，作什麼辯護，但我們希望根據歷史的事實，作一些申明。胡適先生以為中國古人，凡為「去做和尚、尼姑、羅漢」的都是因為「不思做人」，那麼中國史上所有的「和尚、尼姑、羅漢」，也就不是人了。為什麼不是人呢？因為他們「以指、手、全身浸油布以燒之」；「刺血寫經」「是中古宗教」——「佛教徒捨身焚身的瘋狂心理」的「末路」，那麼所謂「中古時代佛教徒」的本色，該就是僅僅表現在「以指、手、全身浸油布以燒之」的行為上了。如果佛教徒的本色真是如此而已，我們實在無可辭廢。然從佛教的史實上看來，並非真的如此。在《高僧傳．忘身篇》，及《續高僧傳．遺身篇》中，確也載有如此的情形，如僧瑜在匡山坐薪龕之中，合掌平坐，誦《法華經．藥王品》，火焰交至，猶合掌不散；宋時的慧益，以吉貝自纏，灌油燒之；北周最有名的僧崖，以布裹左右指燒之，以日繼夕，並燒二手，眉目不動，然後燒身，身面焦圻，尚在火中禮拜；到近世，也有以詩德聞名的八指頭陀，自燃兩指供佛。事實上這種焚身自苦，而求福德或示定力的本質，並非原始佛教的精神，胡適先生嘗研佛史，諒必知之頗詳。同時，中國高僧傳中，固有類似情形的記載，卻不是所有的高僧都是如此這般的，更不是中國佛教的正統精神，例如胡適先生引為一生之榮的事業，從敦煌殘卷的啟發，而去日本、英國、法國，追踪回來的「神會和尚」，好像就不是這樣的人物。再如唐代的高僧玄奘之去印度求法，動機似同胡適先生的「追踪神會和

尚」。玄奘法師因不滿已有的經卷，想去印度取大部的佛典，所以留學十七年，帶回六百五十七部梵本典籍，翻譯十九年，譯出共七十五部，一千三百三十卷。這與胡適先生之譯介西方學術思想及追踪神會和尚的功績比較，似可不必慚愧。但是玄奘的一生，無疑的並不曾放到火裡燒過。再說自六祖以下的禪宗祖師，根本教人要從平實淺易樸質之處用工夫，根本要人從人的本位上做起，做個實實在在的人，而不教人去做稀奇古怪的「神」，所以有人以為禪宗的生活，實是一種藝術生活的宗教。由此看來，我們真不知道胡適先生之臭罵所有的和尚、尼姑不是人，究竟是從那些歷史資料中考證出來的！

其實，中國和尚對於中國文化的貢獻，連胡適本人也沒有絕對的否認，他談到白話文學的時候，曾說：「自佛書之輸入，譯者以文言不足以達意，故以淺近之文譯之，其體已近白話。其後佛氏講義語錄，尤多用白話為之者，是為語錄體之原始。及宋人講學以白話為語錄，此體遂成講學正體。」又於談到宋明理學之時曾說：「宋明理學家所以富於理解，全因為六朝及唐以後……宋明的人戴了佛書的眼鏡，望著《大學》、《中庸》，便覺得『明明德』『誠』『正心誠意』『率性之謂道』等等話頭，都有哲學的意義了。」然而當他從文化觀點而移到宗教信仰的態度時，卻又非恨不可了。也許他以為佛教的文化，應和佛教的信仰全然分開來看，佛教的文化雖有其可愛可貴處，佛教的信仰則是一種可怕的問題罷？然而，沒有佛教的信仰，從何而來的佛教文化？或者因為佛教之中講究方法論的宗教未能在中國盛行，胡適又是一位愛好邏輯學的人，故他仇視的佛教只是禪宗的末流而已？如他所說：「佛學中最講究邏輯的宗派，如三論宗、法相宗都很不容易研究，經不起少許政府的摧殘，就很快衰微了。只有那『明心見性，不立文字』的禪宗，仍舊風行一世。但是禪宗的方法，完全是主觀的頓悟，絕不是多數人『自悟悟他』的方法。」果真如此，雖還情有可原，然他以此而抹煞了中國古代的所有和尚、尼姑為中國的社會，所付出的功績，實在太嫌過火！

也許因為胡適有他自己的中心思想，為了肯定他自己的中心思想，便不能沒有排他的宣言。前面說過，他是一位無宗教和反宗教的學者。他雖沒有從事於自然科學的努力和發明，但他有其所謂「科學的人生觀」。他只相信科學和邏輯，凡是能用科學的方法加以證實的，他便相信，否則他便不能相信，故他介紹的西洋學術，也多是些實驗懷疑和自由主義之類的思想。至於道德的軌範，他也有他所謂「我的宗教」的「不朽」論，他根據他自己的思想原則，說出他對人生態度的看法，名之卅「社會的不朽論」，現在抄錄一段如下：「我這個『小我』不是獨立存在的，是和無量數『小我』有直接或間接的交互關係的，是和社會的全體和世界的全體，都有互為影響的關係的；是和社會世界的過去未來都有因果關係的。……『小我』雖然會死，但是每一個『小我』的一切作為，一切功德罪惡，一切語言行事，無論大小，無論是非，無論善惡，一一都永遠留存在那個『大我』之中，那個『大我』便是古往今來一切『小我』的記功碑、彰善祠，罪狀判決書，孝子賢孫百世不能改的惡謚法。這個『小我』是永遠不朽的，故一切『小我』的事業、人格、一舉一動、一言一笑、一個念頭、一場功勞、一樁罪過，也都永遠不朽。這便是社會的不朽，『大我』的不朽。」

胡適根據他自己的這一「不朽」觀念，又在另一篇文字中談到他對近世文明的宗教的看法時，曾這樣說：「……科學的發達，提高了人類的知識……所以舊宗教的迷信部分，漸漸被淘汰到最低限度，漸漸連那最低限度的信仰——上帝的存在與靈魂的不滅——也發生了疑問。所以這個新宗教的第一特色是他的理智化……第二特色就是他的社會化的道德。」

接著胡適先生又引用了一個少年革命詩人的歌唱說：「我獨自奮鬥，勝敗我獨自承當；我用不著誰來放我自由；我用不著什麼耶穌基督，妄想替我贖罪替我死。」

胡適先生的這種思想，的確是樂觀和積極的，而且也很可愛。最低限度，他的出發點是非常善良的。以他的這種思想，由他自己實踐起來，尤其能夠現出它的生發蓬勃的氣態。當然，這在西方的

宗教——基督的信徒看來，似乎有些可怕，但是我們能夠確信，像胡適，以及跟胡適同等知識程度，同等人格素養，而存有這一同樣道德軌範的人們，他們的生活行為，絕不會比一般不知宗教本質而又迷信宗教的所謂「愚夫愚婦」更為惡劣的。所以胡適本人還是一位能夠自發自律的好人。同時，如站在佛教的觀點上，去看胡適的這一思想，除了他對小我與大我的觀念及其對於靈魂的存在發生疑問，而不為所取之外，其他的觀念，則可全部接納。因為胡適的思想，他雖標榜科學和自由，他的論點和他的視界，卻未嘗擺脫佛法的範圍。關於胡適先生的「不朽論」，筆者曾經作過這樣的批評：「胡適是個比較樂觀的人，所以他能承認這一歷史的因果關係和社會的因緣關係。但是當他一說到小我留存於大我，便又落於空洞不著實的狀態了。如依佛說，不唯可以接受胡適前半部分的看法，尤其還能更進一層地肯定各人的自性（又名真如實性），這自性出現在我們這個世界的人類之中，故可能影響歷史，被歷史影響，影響人類社會，被人類社會影響。但在此一世界此一生命的結束，而到達他方世界，出現於他方世界的眾生群中，同樣也可以產生影響和被影響的作用。佛教不講小我與大我，只講個個都可能將自性擴大，在累生累劫之中，漸漸累積擴大而大至無窮無極——佛性的圓成。」

（見《人生》一〇卷六期）

胡適先生是個主張個人自由的人物，但他一說到個人生存於歷史社會而又留存於歷史社會之中的時候，竟又不見了個人自由的獨立存在，那麼他的個人自由主義，實即是砍去腦袋瓜子和截去兩條腿子的個人自由主義，既不承認人生過去的獨立價值之存在，又不承認人生未來的獨立價值之存在，只見到沒頭沒尾的中間這一現實人生的一橛，而且還會於死後全部融入於所謂社會的大我之中。像這樣的個人自由主義，像這樣的「不朽」觀念，在胡適本人以及跟胡適相似同等的人們，或可安心無憾，但對絕大多數的人是無法得到安慰的，因為人類基於求存在的想法，絕不希望沒有個別靈魂的存在，如果否認了這一個別靈魂永久連續生死之間的永久性，人心便會感到落空，便會感到幻滅，便無從得到安慰，更無從積極而又

普遍地喚醒人類的道德精神；否則的話，人類的善惡行為，便無法得到落實的肯定。那麼，為善固好，為惡對於自身的未來又有什麼約束？如說為善為惡的業積，全部留存於人類社會乃至人類社會的後代之中，自愛自尊而又能夠自發的人們固可盡力為善，那些（實際上是絕對多數）不能自愛自尊又不能自發的人們，對於他們的罪惡行為，自也可以不負良心的責任，也沒有什麼後顧之憂了。如說以科學教育來代替宗教信仰，事實上城市的教育水準高過農村，而農村的罪惡比率又少於城市。所以筆者以為胡適的「不朽」，實在只是一種少年激進的思想。

根據佛理，我們可以承認胡適所謂歷史的不朽和社會的不朽，但又能夠更進一層肯定了個人獨立價值（善惡行為的業積）的不朽，這才是一大獨立和一大自由。可見佛法沒有違背胡適，只是佛法超出了胡適的觀念。因為胡適受了近世西洋科學精神的影響，只認現實不認現實以外的東西，尤其說到佛陀所稱「不可思議」、「不可說不可說」的境界，胡適先生自然無法接受了——他將自己局限於自己所以為廣大的天地之中，而對局外思想的排斥，我們自可同情，因他沒有站到他的客觀境界中來，實際體察一番呀！所以他不高興舊有的宗教，而又為時代文明的宗教，舉出了「理智化」、「人化」、「社會化」的三種特色。但這三種特色的舉出，對於西方的基督教，或者恰當，對於東方人的佛教則未必適合。佛教本來就是一種智慧的宗教，也是人文化的宗教——無論大乘、小乘，尤其是原始佛教，人之學佛，首先要做好一個堂堂正正的人，即或有些不學做人的佛教徒，但那只是佛教的末流或寄名佛教為生的外道，而不是佛教的根本。至於社會化的問題，上面已經談到，並且還是徹頭徹尾社會化的宗教。如果胡適所說舊宗教的分子中，沒有包括佛教在內，我們自可無言。因為以他所舉另四句少年詩人歌唱的內容來看，那是指的基督教。但是凡為宗教的最高意境，往往是會被反宗教者之所誤會。自然，佛教的境界，又超出了基督教億萬倍。所以信仰佛教，乃在根據佛所繪出的地圖座標，以自己的實踐，在成佛之道上面向前努力邁進，而不像信仰基督，是希望基督能替我贖罪替我死（事實上人們如果沒有他自己的哲學思想作為信仰，也沒有他的宗教信仰——即使是迷信的宗教信仰，便很難求

得最大的安慰和著實）。可見佛教這一宗教，比起胡適先生的「宗教」，無論在理論上和方法上，只有過之而無不及了。寫到這裡，筆者想起了胡適先生的另一篇題名為〈孫行者與張君勱〉的文章，寫得很有趣，在此很可借用幾句：

「我的朋友張君勱近來對於科學家的跋扈，很有點生氣。……說道：『賽先生，你有多大的手心，你敢用邏輯先生網羅「我」嗎？老張去也。』……。」

「他這一個筋斗，雖沒有十萬八千里，卻也夠長了！我在幾千里外等了二七一十四天，好容易望著彩雲朵朵，瑞氣千條，冉冉而來，——卻原來還只是他的小半截身子，其餘的部分，還沒有翻過來呢？」

「然而我揪住了這翻過來的一截，仔細一看，原來他仍舊不曾跳出賽先生和邏輯先生的手心裡！……。」

筆者無意學著胡適先生罵人的口氣諷刺胡適先生，但我們覺得胡適先生的「不朽」和時代新宗教的看法，好像並沒有超出佛法的境域。尤其胡適先生於民國八年（西元一九一九年）出版了他《中國哲學史大綱》的上冊，時隔四十年而到今天，中冊和下冊，尚未和我們見面，據說是因了胡適所謂的「中古宗教」，使他遇到了困難。這次胡適回國，決心要把這一「歷史」的任務完成起來，但他對於「中古宗教」的「壞印象」，尚未有所轉變。去年十一月二十三日見《中央日報》消息，胡適先生於回國後，已先後向圖書館借閱了大批的佛書，準備蒐集「中古思想史」及「中國近代思想史」的原始資料。但願胡適先生因了這些佛書的研究，對其一貫的態度有所好轉。我們並不奢望胡適先生因此信佛，我們卻不能不希望他從事佛教史篇寫作的時候，能夠客觀一些，能夠體察一些高僧行持的宗教襟懷，能夠肯定一下宗教精神和宗教情緒對於人生社會的價值。否則如以吳稚暉先生的看法以為：「亞利伯民族」「印度」「簡直是半人半鬼的民族……其實他的聖賢，皆懶惰邋遢，……所以他的總和，道德最劣……。」那麼胡適先生的鉅著思想，究竟將會「不朽」到什麼程度？實在很難想像！因為筆者在前面說過：

「時代思潮的養料一旦被傳統的真理全部吸吮過去之後，這一代的時代的思潮，便會接受自然的淘汰，因為它的優點，已經不屬它所獨佔，它所獨佔的，只是那不穩定的缺陷！」當年胡適先生的新思想，到今日為止，凡為合理之點，早已被知識界中接受，如果胡適先生再不放棄那些激進部分，我們真不知道對於胡適先生的「不朽」，有些什麼好處?

胡適先生在他《中國哲學史大綱》上冊再版的自序中曾說:「這部書的稿本是去年九月寄出付印的，到今年二月出版時，我自己的見解已有幾處和這書不同了。」可見一個人的思想和見地，每每都在變動。如今胡適先生已近古稀之年，思想當必已趨沈潛或爐火純青的階段，鉅著問世之後，似也少有修正補充的機會了。所以筆者希望胡適先生能夠慎重落筆，以免有所遺憾。同時胡適先生教人讀書的方法是「多配幾副好眼鏡」，他曾說:「你要想讀佛家唯識宗的書嗎?最好多讀點論理學、心理學、比較宗教學、變態心理學。無論讀什麼書，總要多配幾副好眼鏡。」可是多配了有色的眼鏡，去看客觀的事物，不免又會失之公道的。因此，筆者最後希望胡適先生能夠「以佛法研究佛法」或「以宗教研究宗教」的態度，來寫他的「中古思想史」。

（一九五九年三月《今日佛教》二卷十一期）

案:胡適已於一九六二年二月二十四日逝於臺北。

解剖胡適先生的思想與人格

自從《中央日報》七月二十一、二十二、二十三的三天，連續刊出了胡適先生在中美學術合作會議中，英文演說譯文〈中國之傳統與將來〉之後，佛教界文化，輿論譁然。松山寺佛學研究部，特就此一問題，致函各處，聯絡中國文化之各界學人，於七月三十一日下午假臺北善導寺開會討論，雖遇狂風暴雨，遠道前往者仍極踴躍。本人因事未去，僅以書面響應如後。

松山寺佛學研究部諸位大德高賢惠鑒:

承蒙不棄，來信約我參加七月三十一日下午假臺北市善導寺舉行的「闢胡討論會議」。本當應命赴會，聽取諸賢的宏議高論，奈因瑣事纏身，不能屆時旁聽，非常遺憾。現在謹以書面方式，聊報厚愛雅意。

諸位高賢，能夠一本愛護佛教及崇敬中國文化的崇高意志，來為胡適先生在中美學術合作會議開幕時的演講詞〈中國之傳統與將來〉，而作專題討論，本人深表無上的敬意。

這次與會的諸賢，皆為飽學之士，對於胡適先生的思想理路，及其人格基礎，想必較諸聖嚴本人，更能瞭解。胡適最重求證，我們若將他送進思想及人格的解剖臺上，解剖一下，就可明白，胡適是個非宗教者，乃至是反宗教者，也是投機主義的激進分子；他是中國「五四」運動的主將之一，可是「五四」運動給中國帶來了現代化的要求，但也更給中國帶來數十年動亂不安的厄運。「五四」的時代雖然已成過去，「五四」所留下的禍患，卻在方興未艾。說得明白一些，今日的胡適雖然堅決反共，共產黨之在中國崛起，倒是受著胡適一流人物的最初鼓勵或無意的煽動。

胡適思想，一直逗留於「五四」的時代；中國的潮流已經有過幾次的變動，胡適先生卻仍酣睡在四十年以前的迷夢之中；中國的知識分子都已在幾經憂患之後，返回到中國人的自家面目，所以近十年來的臺灣上層文化界，已在漸漸接近於「溫柔敦厚」的境地，但是胡適先生，初以激進的自由主義的姿態顯跡，顯跡之後，時代進步了，他的年紀也慢慢老了，他的激進的態度，卻絲毫沒有改變，如果說他曾有一些改變的話，那就是他變得更為狡猾投機了些，比如他在他的《文存》裡，曾經批評宋明的理學家說：「宋明理學家所以富於理解，全因為六朝及唐以後……宋明的人戴了佛書的眼鏡，望著《大學》、《中庸》，便覺得『明明德』『誠』『正心誠意』『率性之謂道』等等話頭，都有哲學的意義了。」從這幾句話裡，可以看出當時的胡適，他是承認宋明的理學，是得力於佛書的啟導。但他在這次的〈中國之傳統與將來〉一文中，卻絕然否

定了佛教對於宋明理學的啟導作用，而來一味地誹謗佛教，其用字遣詞的激烈，可謂已盡侮辱謾罵與歪曲事實的能事，乃為胡適言論中最為荒唐可怕者之一。他對佛教怎會變成如此的瘋狂與無理，相反地對於儒家學術，尤其是對西洋文化及宗教的極盡恭維的媚態？很簡單，他在西洋演說，所以對西洋的產物讚頌（其實基督教之在歐美，也如佛教之在中國，也是外去的文化），他對中美學術會議演說，所以不便過分的否定中國的正統文化。至於中國的佛教，反正是來自印度的宗教，即使臭罵一頓，也不致被人責為忘本。這就是他的狡猾與投機。

不過我們可以放心，胡適先生，今天雖是身居國家最高學術機構領導者的地位，但是他的思想言論，早已不是中國絕大多數知識分子的領導中心，雖有若干胡適思想的附庸分子，但在當今的中國思潮之中，也不會產生多大的影響。

儘管他說新的孔子哲學產生之後，一度影響廣大的佛教便逐漸消滅，進而在不被人顧惜的情形下壽終正寢。事實上自從宋明以來，佛教仍在中國盛行著，並且仍然有著許多第一流學者的研究和信崇，並將繼續向世界發揚光大。儘管他說佛教是自私的、反社會的、迷信的，佛教對於中國文化的助長，對於中國社會的貢獻，以及佛教本身的智慧，仍然不曾變動，也不會損失。儘管他說佛教的禪宗是出於奇妙的謊言偽造家的技巧謊言與偽造，禪宗帶給中國文化的新生命與新動力，依舊還是攻打不破的真理。胡適先生對於佛教大肆攻擊，正像仰天吐痰，吐不上天，痰掉下來，自污其面。

胡適向以研究文史著名，像他這樣只顧鑽求佛教的缺失，而不肯定佛教的價值，何況他所看到的缺失，僅是佛教的枝末，而非佛教的根本，甚至這些缺失也還是出於他的誇大的渲染！像這樣魯莽滅烈的態度，對他那個徒有其表的地位而言，實在也是很大的損失。他本研究文史，他那文史的精神，不知跑到那裡去了！

胡適先生在〈中國之傳統與將來〉一文中，曾不止一次的提到「人道主義」與「理性主義的中國」，胡適也是中國人，大概不會否認他是贊成人道主義和理性主義的了，但他指謫以「施捨賑濟為

大善，應該把『愛』施給所有有知覺的生物」的行為的佛教，是「反社會、自私、迷信、是反人道、反理性的」，試問：他既如此的顛黑倒白，究竟還有幾分人道和理性的色彩？正如胡適先生在這一演講的開頭所說：「我曉得我一定要失敗。」那麼這是他的夫子自道，也可看出他內在思想和人格的矛盾了。他既自知他將一定失敗，好像他也故意使他自己失敗。因此，他的言論，自可當作玩笑式的兒語來看，我們似也不必太過認真。最後敬祝大會成功。

聖嚴　謹上

七月二十九日午後

（刊於《人生》一二卷八期）

白聖長老八秩壽慶

白老人的智慧福德，以及對於近四十年來中國佛教的貢獻，護國衛教，辦佛學院，傳授三壇大戒，發行《中國佛教》月刊，尤其主持中國佛教會，先後歷二十多年，代表中華民國佛教界，奔走於亞美各國，足跡遍及全球，出席各項世界性的大會，為國家爭取地位，為佛教爭取光榮，為眾生爭取幸福，雖然未能為中國佛教的教制、僧制、學制及諸多應該興革事項，開出新局面，以他一人之力，對於維護佛教的努力，已經難能可貴了。

我與白老人的關係，已在他六十大壽那一年，寫過一篇祝壽文，今逢他老人家八十高壽的華誕，他的徒弟明復法師，要我再寫篇稿，我是樂於應命的，只是在此二十年來，我都不曾再有因緣，向他老人家作較長時間的親近。由於我在山中掩關之後，即赴日本遊學，又到了美國，近六年來，我雖也有一半的時間在國內，也只有在每年農曆新年去向他老人家拜一次年，甚至他每年的壽辰，我也很少去拜壽。

但是，畢竟他老人家的慈悲心重，長年到處奔走，見面的機會還是有的，一九六三年至一九六八年之間，我在高雄美濃朝元寺兩度掩關，白老人曾先後三次到關房慰問，第四次是受悟一法師的邀請，於一九六八年春，到山中為我開關。

一九六九年春我到了日本之後，白老人每次經過日本，只要我得到消息，必定前往機場迎送，或到駐錫處拜見這位中國佛教界的家長，一九七二年春夏之間，他老與悟一、妙華等諸師，訪問美國，遍經東京、京都等各地，我與同在日本留學的淨海法師，也陪遊日本各地寺院名勝，當時他雖年屆古稀，精力充沛，仍如五十許人，上下車輛，及進出宿處，還是自己搬運行李，談話也不見倦容，那次他在京都一家百貨公司購物時，特別送了我一隻黑色充皮手提包，說是給我當作書包用，這是一項紀念物，而且相當實用，迄今我到各地弘化，都會帶著它。那一年秋天，他回到馬來西亞的僑居地時，與檳城的竺摩及真果二位長老提及我在日本求學的情形，因為竺老與我通信已久，真老到日本訪問時，我也做過導遊。白老人給我寫信，當時我正想請一部日譯本的《巴利文藏經》，便趁機向他們三位長老化了一筆緣。送我一部藏經，夠我深深感激的了。

一九七五年底我到了美國，一九七六年七月四日是美國建國兩百年紀念，國內各民間團體，紛紛發動，前往美國祝賀，佛教界有團體的及個人的，白老人是中國佛教會的最高行政領袖，所以我又在紐約見到了他。

但在第二年一九七七年，應該是白老人晚運之中的一個苦難時期。由於他過去的一篇文章，導致了轟動世界的宗教新聞，說白聖法師主張和尚結婚。那年年底，我由於剃度師東初老人圓寂，回到臺北，東老人也正為此事，寫一篇長文，文未了，他人卻離開了。白老人已經年逾古稀，怎會想到這樣新鮮的主意，完全違反中國佛教的傳統美德，也不切合現實中國社會的時宜。雖有香港某法師，已在標奇立異，效法泰國風俗，舉辦短期出家的儀式，根據佛制，絕對是不合律法的，短期出家，即與「盡形壽」的誓言相背，何況

八關戒齋，即是為在家眾分日受持出家戒的方便，也可連續受持，實無必要舉辦短期出家的花樣。所以我在未曾明白白老人的「和尚結婚」風暴的詳情之前，也頗納悶。後經白老人親自告知，始悉是出於好事者的誤傳。白老要我出來為他澄清，我則勸他以不辯勝多辯的方式，方可讓風波自然平靜，否則除了給新聞界製造更多的花邊消息之外，唯一受到傷害的，是全體佛教徒的形象。

一九八一年我國主辦僧伽大會及世界華僧大會，我在國內國外走動，所以既未給我海外通知，也未在國內收到邀請函。事後白老見到我時，還問我：「為什麼不出席會議？」使我頗感糊塗，《菩提樹》雜誌及另一佛刊，也有人為此撰文評論。稍後，有一位李居士，向我透露說，白老人對我非常重視，問我想不想為白老人做一些事，比如說參與教會的工作。我自知不是從事教會工作的長才，所以也沒有追問此一消息的虛實。最近明復法師在電話中，告訴我說，白老人對我非常器重，談及辦佛學院時，總以我是他的學生而感到安慰。我很慚愧，除了沒有為長輩出醜之外，也未能配合白老人的事業而提供個人的所學。好在佛教需要人來做的事很多，個人在佛教教育文化方面的努力，當然也是屬於整個佛教的一個環節。

白老人嗣法於曹洞宗的圓瑛長老，故對禪宗語錄，有其心得，善講《楞嚴經》，這也是圓瑛長老的家傳所長，對於《梵網菩薩戒經》有深刻的研究，特別是從大仙寺開始傳戒之後，臺灣地區三十多年來的戒壇活動，幾乎都是白老人及其弟子們所經營，可見其禪、教、律，兼弘並宣。這是他在努力於教會行政之外的另一面成就。所以，即使不論個人與白老人的關係如何，僅僅因為他是如此的一位八十高齡的長老，也就應該為文讚仰了。何況是我少年時代的老師，三壇大戒時的教授兼開堂，又是代表著中國全體佛教徒的一位領袖呢！他與三十年來的臺灣佛教界，不論直接和間接，幾乎多有一些關係。與我們的中華佛教文化館也有若干因緣，最近的一次是本年的農曆新正，諸山團拜，我爭取了三年，都被其他寺院捷足先登，終於在白老人的支持下，輪到了文化館主辦這項活動。此舉本係出於先師東初老人的提倡，經過二十多年，又回到了文化館，相信在常寂光中的東初老人，也會感到欣慰。這次團拜，不唯

是多年來文化館的殊榮，也是佛教界的一次勝會。白老人抱病而來，樂觀長老、盛雲長老，乃至南部的星雲法師，中部的聖印法師，北部的諸剎長老大德法師，如戒德、默如、佛聲、顯明、成一、雲霞、了中、真華、妙湛、淨良、蓮航、廣元、寬裕等長老法師，聚集於一堂的盛況是並不多見的。我雖未能成為白老人事業團中的成員，他仍助我，為此使我衷心感激。故藉為他老人家祝壽的機會，在此致謝。最後，願他老人家，長壽健康，永住人間。

（一九八三年八月十四日，寫於臺北北投中華佛教文化館）

一位具有宏大胸懷的宗教家 ——為悟明長老八十嵩壽序而作

一九四八、一九四九年間，自大陸移居到臺灣的佛教耆宿之中，以悟明長老的性格，最為明快直爽，處人處世極得圓通之妙，從不與人爭長論短，也不跟人計較高下，所以教內教外，都樂於和他相互往還。他有一種予人以安全的感受，他會給你照顧關懷，至少不必擔心他會對你不利。這就是他天生的厚道慈悲與長者的氣質。

我從軍中退役後，於一九六〇年臘月初八日，在臺北北投的中華佛教文化館館長東初老人座下再度披剃出家，一九六一年秋，至基隆八堵海會寺求受比丘戒，戒場中初識悟明長老。當時由道源長老得戒，白聖長老教授兼開堂，慧三長老為羯磨，悟明長老任陪堂。戒場習慣稱開堂為大師父，陪堂為二師父，所有的戒場引禮，均稱師父，嗣後我對悟老即執弟子禮，以「二師父」或「師父」稱呼。

四十年來，臺灣地區的傳戒佛事，多係白聖長老主持，悟老雖非白老同門同參，確是絕佳的道侶，無論在戒場傳戒、教會開會、出國訪問，常會發現他們之間的相倚相輔，得心應手。白聖長老於

一九八九年四月圓寂之後，所遺中國佛教會理事長一職，自然而然，眾望所歸，公推悟明長老繼任。

悟老熱愛佛教，也忠心於黨國，在佛教界的長老之中，公開參加中國國民黨活動，並受器重，早年即在革命實踐研究院深造過的人，我所知者僅他一位，故他與黨政要員之間，相當熟悉，但又絕未因此而有絲毫殊榮特權高人一等的氣勢表現，他所要做的，乃在於護國衛教的工作。

前年中央改組選舉中央委員，李主席登輝先生特提名悟明長老，僧俗各界聽說這個消息都為悟老歡喜，悟老堅持不活動競選，悟老說：「承蒙李主席愛護提拔，我以萬分的感謝，出家人絕不去選什麼委員、議員、民意代表，這些都是社會人士幹的……。」悟老說他參加各個社團場所，一不為名，二不攀緣。有悟明和尚在的地方，就有佛法在其中……。

悟老雖非學者，卻是一位具有宏大胸懷的宗教家，因此，名學者如胡適之，名宗教家如天主教的于斌，依附佛教的大外道師如盧勝彥，以及一貫道的前人等，真所謂三山五嶽、三教九流的有名人物，多跟悟老之間有若干友誼。

以一位專心於修學佛道及弘揚正法的法師而言，像悟明長老這樣，泛跨黨政宗教的模式，的確曾遭受到正反兩面的諍議，但在處身於今日這個社會多元化的時代，要想獲得生存與活動的空間，緊閉門戶是行不通的。換句話說，在法義及信仰方面，正信的佛教徒，必須持有堅固不變的立場，在待人接物處世成事方面，正信的佛教徒，仍宜跟各界人士保持友誼的管道。小人同而不和，君子和而不同，悟明長老，確已能夠善用一個「和」字了。

一九九〇年九月二十三日，為悟明長老八秩壽慶，壽堂設於臺北圓山臨濟寺，各界賢達，前往申賀者約千人，贈送賀額、賀軸、鏡屏、壽盾、壽帳、壽聯，以及各式紀念品等，堆置如山，布滿一堂，此乃象徵著，仁者之壽，喜慶屬於整體社會的共享。如今悟公

長老的弟子們，擬將祝壽文物文獻，集印成冊，永留人間，問序於我，僅以戒子的身分，恭述所感，用表敬意。

（一九九一年九月十二日，聖嚴寫於臺北北投中華佛學研究所）

上篇 評介－書評

《中國禪宗史》讀後

一

在中國學術界的現代文化史中，以歷史的考證方法，整理新發現的資料，而對中國的禪宗史實，提出新論據的第一位功臣，應該要推已故的胡適先生。可惜，胡適是史學家而缺乏對於佛教教義的認真求解的誠意，所以在許多地方，不免失之於望文生義以及主觀的解釋。因此，從胡適先生有關禪宗問題的著述之中，探求其資料則可，信賴其為史實的評斷，則尚有待研究的餘地。

在佛教學者之中，自古以來，只求對於教義的理解和發揚，對於教史的編纂和流傳，基於信仰的原則，殊少有人敢以疑古的態度，提出新的論據和觀點，對古傳的事物，加以分析和批判的。

而今本書的作者印順法師，乃是打破此一傳統的第一位佛教學者，從其各種作述之中所表現的佛學思想，可以看出他不是中國本位思想的佛學者，而是以印度佛教思想之根源為其立場的人。與其說他是從佛教思想的源頭，向下追蹤到中國佛教的形成和發展，倒不如說他在研究中國佛教之後，發現了疑問而一直向上追本窮源，

使他認識了印度佛教的演變，也對中國佛教的千頭萬緒，條理出了分合互異而又形成小異而大同的歷史真相。

因為，晚唐以後的中國佛教，以禪宗最盛，尤其在敦煌發現了多種禪宗被湮沒了的典籍之後，對於中國禪宗史實的研究和檢討，便成了世界佛教學界的熱門之一，我國起步最早，致力最多的，已如前面所說，便是胡適先生。遺憾的是，胡適不是佛教學的歷史學家，不明印度佛教的源流，而談中國禪宗思想史，斷章取義，也就在所難免了。

因此，當本書作者，於三年前見到《中央日報》副刊，論諍胡適所說《壇經》為神會所造的爭執後，便著手了本書的撰寫工作。他既一反中國佛教學者只求義理研究而不作歷史考證的傳統學風，也不贊同戴了主觀色彩的眼鏡，作揣測假想的考證。

所以，最足使讀者注意的是，本書的副題，名為「從印度禪到中華禪」。也就是說，禪宗的源流，是來自印度，印度禪的面貌如何呢？傳到中國之後的中華禪，又是在何等的情況之下，漸漸地形成了另一副面貌呢？便是本書所要解答的問題。

二

胡適主張「大膽假設」，這在某種情形之下，的確是可採用的治學方法，雖然他也同時主張「小心求證」，可是當他無法以足夠的資料來佐證他的假設時，那個假設，便成了他的看法。這一點，我們從本書之中，所舉的評論實例，可以得到消息。

至於本書的作者，在考證任何一個問題的時候，無不以抽絲剝繭的方式，首先理出一條條的頭緒，舉出最最有力的證據，然後再以結論來剖析他所持的觀點。所以，在其全書二十五開本的四百二十七頁之中，均在絲絲入扣的綿密組織之下進行，看來似乎是一氣呵成的樣子。因為本書提供於讀者之前的，不僅是經過陶鍊之後的

寶貴史料，尤其是脈絡分明的禪宗思想的真實史蹟。所以，當本書出版之後，傳到日本佛教學界，很快地受到了普遍的重視，也很快地被大正大學的牛場真玄先生譯成了日文。

本書共分九章，第一章以〈菩提達摩之禪〉為題，清理了禪宗史上一部分似是而非的傳說，同時指出了達摩禪與《楞伽經》的關係，事實上中國禪宗雖由達摩所傳的禪法而來，達摩卻不是最早將禪法傳來中國的人，中國禪宗也不是因了達摩而興的。

第二章為〈雙峯與東山法門〉，說明了達摩禪經過三傳，到第四祖道信，才改變了達摩與慧可（二祖）等的頭陀（苦行）方式，而來選擇地方，開創道場，於黃梅的雙峯山，接受天下學眾，以團體的生活方式，陶鑄傑出的人才，因此，會下的道俗弟子，多達五百餘人，有名字可考的，除了五祖弘忍，尚有荊州法顯、荊州玄爽、衡岳善伏，以及為道信臨終造塔的元一。至於所謂東山法門，即因五祖弘忍，住於雙峯山之東的憑墓山，繼承四祖，大開傳禪的方便法門，不論根機怎樣，本著有教無類的精神，一律教以修習念佛淨心的禪門；故其弟子之多，甚至被稱為「道俗受學者，天下十八九」。其中傑出的，有十大弟子的傳說。因此，中國禪宗，由達摩以下的一代傳一人，到弘忍，便開始了一代而傳多人的契機。大家最熟悉的，便有弘忍門下的第六代祖位之諍，終於形成了惠能的南宗頓禪和神秀的北宗漸禪的分域教化。

第三章題為〈牛頭宗之興起〉，這一章的內容，可以說是全書的一個中心，也是此書的最大特色。因在中國傳統的禪宗史上，所謂牛頭禪，不過是被列於四祖道信之下的一個旁支，並未受到重視，也未傳說這一系的禪風有何卓越之處，更不知道它對中國禪宗發生過多大的影響作用。但是，本書的作者，卻以他的研究結果，證明了：「印度禪蛻變為中國禪宗——中華禪，胡適以為是神會。其實，不但不是神會，也不是惠能。中華禪的建立者，是牛頭。應該說，是『東夏之達摩』——法融。」（《中國禪宗史》一二八頁）

由此可見，胡適研究禪宗史料，並未注意到牛頭法融之在中國禪宗史上的地位。重視牛頭禪的日本學者，也僅關口真大及柳田聖山兩位教授，唯其畢竟是外國人，研究的先鋒雖是他們所開，研究的成果，仍不及本書的精詳。

第四章是〈東山法門之弘布〉。已如前述，所謂東山法門，就是由黃梅的五祖弘忍所傳的方便法門。根據傳說，弘忍門下，有十大弟子，並謂：「傳吾道者，只可十耳。」或傳謂：「神秀等十人」，「各堪為一方之師」。或傳謂：「除惠能，餘有十爾。」這是北宗系及南宗系，各自為了提高自宗的地位而作了不同的傳說。事實上，東山門下的弟子雖多，能夠於現存已發現的資料中考察，形成宗派，分化一方的，不過四個，那就是：惠能為南宗，神秀的北宗，智詵下的淨眾宗，以及傳承不明的宣什宗。作者於本章之中，指出了這四宗宗風的特色及其思想的流衍。

第五章為〈曹溪惠能大師〉。自從唐末武宗的法難之後，不論是牛頭宗或東山門下的其他各宗，無不消失而融入於惠能系的曹溪宗流。所以，被後代統一尊為禪宗六祖的惠能大師，不論其在當時的影響力如何，都是值得學者們認真考察的一位歷史人物。本章中，從其出生的年代、環境，所接觸的人物，所發生的傳說，以及求法、得法出家、弘法，和他的思想背景、禪法的性格、門下的分頭並弘，作了細密的考證。總之，作者對於胡適主張《壇經》出於神會所造，連帶也否定了《壇經》的集記者法海的歷史性，提出了有力的反證，證明《壇經》雖近於神會的傳說，卻沒有神會所傳《神會語錄》的那樣誇張，《壇經》的主要部分是大梵寺開法的記錄，也與神會思想有不合之處，《壇經》之中確有神會門下加添的東西，但其最古的《壇經》主體，必然是出於惠能開法的記錄。另外，對於「傳衣」付法，作偈呈心的傳說，也作了申論。說明五祖傳法，是採取「密呈」、「密付」的方式，當時究竟是誰得了真傳與否，不能根據神會門下所傳的《壇經》而作定論，故也為曾有「兩京法主，三帝門師」之尊的神秀，作了合情合理的評介。

第六章是〈壇經之成立及其演變〉。《壇經》，已如前述，從法海集記的最古原本，到神會門下，已經有了加插的東西在內，現在所存的，已無一種版本是其最初的原貌，即使被示為六祖所說的大梵寺開法部分，也非僅將大梵寺開法的情形記下，而是以那次開法的內容為主體，同時也記入了六祖在其他場合所作的開示。再加上後人，可能是神會門下，為使惠能確定禪宗六祖的地位，又在其中加進一些東西。故到宋朝所見的《壇經》，已是「為俗所增損，而文字鄙俚繁雜殆不可考」的面貌，致有契嵩為之校定，而成為定本。過去所傳，《明藏》中所收唯一的《壇經》，便是經過契嵩等校定之後的本子。

到了近代，敦煌的寫本被發現了，又有日本出版了《興聖寺藏》的惠昕本，惠昕本又有《大乘寺藏》本，另有自高麗傳入日本的至元本，或稱德異本。有了這些新發現的異本《壇經》以後，學界對它的研究，便進入了新階段，也出現了不同的結論。我國的胡適，於一九三〇年出版《神會和尚遺集》，以敦煌本的《壇經》為最古，主要是為神會所作，少部分為其門下所作。日人宇井伯壽，於其一九三五年出版的《第二禪宗史研究》，以為除了少部分，其餘為惠能所說。關口真大於一九六四年出版的《禪宗思想史》，以《壇經》為代表神會的思想。柳田聖山於一九六七年出版的《初期禪宗史書之研究》以《壇經》的主要部分是牛頭宗的六祖慧忠所說，神會晚年，將之引入自宗，而由門下完成。

至於本書的作者，並未對以上諸家之說，逐一批評，他乃提出了充分的根據，說出他自己的觀點：現存的《壇經》，應分為兩部分：1.是原始的《壇經》，是大梵寺開法的記錄，是以大梵寺開法為主，由門人憶持記錄而成；2.是《壇經》附錄，是六祖平時與弟子的問答、臨終的咐囑及臨終和身後情形的記錄。既然如此，怎會被人誤為神會及其門下所作的呢？是因六祖之後，不再以傳衣為付法的信物，神會門下，便以《壇經》手寫的祕本，為傳法的信物，所以修改了《壇經》。至於被誤為牛頭六祖所說，那是由於《壇經》之中，加入了南方宗旨的色彩。據本書作者的推論，那個為《壇經》加入南方宗旨的人，大概是惠能十大弟子之一的志道。

第七章是〈荷澤神會與南宗〉。中國禪宗，在惠能時代，尚屬於東山法門的一流，當他去世一百年之後，便形成「凡言禪，皆本曹溪」了，但在惠能之後，將惠能的南宗，傳到中原去的神會，卻於其間扮演了承先啟後的播種工作。但在以往，對於由達摩到會昌法難的三百五十年間的禪宗實況，一向是依據洪洲道一門下的傳說。荷澤門下的傳說，雖於宗密的《圓覺經大疏鈔》等之中，保存了一些，並沒有受到重視。到近代，由於新資料的發現，禪宗史上的神會地位，始引起了新的注目和研究，例如日本出版的《卍續藏》內，刊布了屬於荷澤神會門下所傳的〈中華傳心地師資承襲圖〉、〈曹溪大師別傳〉，以及敦煌出土的寫本《菩提達摩南宗定是非論》、《敦煌出土神會語錄》（胡適校對刊行的名為《神會和尚語錄》）。我國對於荷澤神會的研究，當以胡適為第一人，他對神會年代的考證，本書作者也認為是精確可信的。

神會在惠能門下，是年輕的一位，惠能去世時，他才二十六歲。至於受惠能的付法，據說是密付密授，他是惠能的十弟子之一，其他如南嶽懷讓及青原行思，也都說，得了惠能的咐囑。但在惠能去世後的曹溪門下，以神會最為出色。到他四十五歲那年（西元七三二年），到了中原，原先是神秀的化區，他於滑臺（河南滑縣）大雲寺，開無遮大會，為天下學道者宗旨，辨是非。他的目的，是針對推崇神秀為六祖的北宗而發，他指出神秀在達摩禪系之中是旁支，惠能才是受五祖付法傳衣的六祖。同時指摘神秀的法門是漸門，而非祖祖相承的頓教。從此之後，南頓和北漸，便顯著地對立了起來。

但是，也非如胡適所說，神會是「北宗禪的毀滅者」。因在神會時代，北宗禪的神秀門下，有義福、普寂、降魔藏等，依然盛極一時，尤其是普寂門下，數達萬人，升堂者亦有六十三人。可見神會並未把北宗禪毀滅。不過北宗禪系，也與神會禪系相同，經過唐武宗滅佛（西元八四五年），加上晚唐五代的政治混亂，中原文化全面衰退，北宗禪與神會系，也皆歸於泯滅。繼之而起的，便是南方的禪者了。

第八章是〈曹溪禪之開展〉。中原的荷澤神會系，在與北宗對立之下，結果同遭滅亡的命運。唯有法如傳到了成都，另雖有圭峯宗密為其殿軍，結果是歸入了華嚴宗，荷澤宗之傳到江南的，卻恰好又遇到了洪洲道一、石頭希遷，以及牛頭禪之盛行，而無從有其表現了。

洪州道一，是南嶽懷讓的弟子，石頭希遷，是青原行思的弟子，後來的雲門宗、法眼宗、曹洞宗，傳說都是從石頭系統下流出來的。到了第十世紀，洪洲和石頭的兩個禪系，便被認為是曹溪禪的正統了。但在會昌法難前，石頭一系，尚比不上荷澤與洪洲，石頭系的思想，也沒有認為是曹溪的正宗。除了以上三系，六祖惠能的再傳弟子之中，尚有一位於并洲自在門下受法的無住，在成都的保唐寺，傳了九年的禪法，名為劍南的保唐宗。這是曹溪禪開出的四個禪系。

在這曹溪門下的四個禪系之間，禪的風格是各不相同的。例如，神會與無住，主張以「直說」接眾；洪州與石頭門下，用方便的「巧說」。對於戒律的觀念而言，神會是主張護持齋戒的「隨相戒」；保唐無住是曹溪門下破除戒律執相的最極端者；洪洲與石頭門下，雖亦隨順一般的律儀，但在石頭門下，也有看得很隨便的，為了維護團體生活的秩序，故有洪洲門下的百丈懷海，制定了不是大乘戒也非小乘戒的叢林清規，自成一套家風。另在立言說與不立言說的問題上，也有不同的家風，初祖達摩以四卷本的《楞伽經》，授二祖慧可；四祖道信依《楞伽經》及《文殊說般若經》，而制「入道安心要方便」；北宗的神秀以「方便通經」，引大乘經論來成立自宗；此均表示了禪教一致的精神。但據〈釋法如行狀〉及〈玉泉寺大通禪師碑〉、〈傳法寶紀〉所傳，均說到了不立文字的事實。至於曹溪門下，荷澤神會是主張禪教一致的；洪州道一門下的黃檗希運，是主張「不立義解」、「不將一法與人」的。石頭希遷，與神會宗旨，尚是一致的；其門下則與洪州相通，而不立言說。發展起來，便成了超佛、越祖——從佛的教意到祖意，進而連祖意也不立了。對於禪定的動靜修持，也有不同的主張：惠能是不偏於坐、不偏於靜的，只要「於一切法上無有執著」，行住坐臥都

是禪；神會批評了北宗的坐禪看淨；洪州及石頭門下，亦不主張枯坐的禪法。所以，曹溪門下所傳的，大致是與般若相應的、定慧不二的、無所取著的禪。但是，保唐無住，是主張坐禪的。實際上，《壇經》雖不主張光坐禪，也不否定坐禪的功用，故在洪州與石頭門下，有關坐禪的記錄也不少。

從曹溪禪之思想的開展看來，共有三個顯著不同的階段：1.達摩的「真性」，是《楞伽經》的如來藏說，乃是少數人修學的，「領宗得意」的人是不容易多得的；2.四祖道信，以《楞伽經》的「佛心」，融合於《文殊說般若經》的「念佛心是佛」的一行三昧，由此念佛、長坐的法門，便使門庭廣大了起來。但在五祖東山「法門大啟」，又不免流於「看心、看淨、不動、不起」的方便；3.到了惠能，上承達摩、道信，而更融合了盛行於南方的《涅槃經》的見性成佛，使得法門的內涵更廣大了，他將《楞伽經》的如來藏禪的核心，在普遍化的基礎上，直捷地，簡易地弘闡起來，這就是《壇經》所說的「大乘頓教」。而其實質，還是一脈相承的如來藏說。

第九章是〈諸宗抗互與南宗統一〉。這是本書的結論，從惠能去世到會昌法難的一百三十二年之間，禪法盛行，諸宗競化，對立而又不斷地相互接觸，促成了相互的融攝。最後，勝利屬於南宗，而統一於曹溪宗的化流之中。

前面已說到，牛頭禪對於形成中華禪的功績，超過了惠能或神會。牛頭禪的標幟是「空為道本，無心合道」，其中兩個「道」字，是中國文化史中為各家所共用的重要術語，尤其老莊的形而上學，更以「道」為本體，魏晉時代盛行的大乘般若學，所闡揚的般若空義，亦與當時「以無為道本」的玄學相呼應。故就牛頭法融的《絕觀論》中，以「大道沖虛幽寂」開端，立「虛空為道本」而言，牛頭禪與南朝的玄學關係，是異常密切的。法融嘗遍讀內外典籍，故也受有道書的影響。既有了以「道」為本的泛神論的色彩，便進而主張「道遍無情」、「無情成佛」，乃至「無情說法」了。因為漢譯佛典中的「道」字，是梵語菩提（bodhi覺）與末伽

（ma—rga修行的方法和歷程）的音譯，所以，主張草木亦可成佛，主張「青青翠竹，盡是法身，鬱鬱黃花，無非般若」了。

再看，牛頭五祖智威的門下，有被推為牛頭六祖的慧忠，以及鶴林玄素，玄素之下有徑山法欽的弘揚，而使牛頭禪隆盛了約一個世紀。此與曹溪門下，中原的荷澤神會，江南的洪洲道一和石頭希遷的分頭並弘，遙相呼應，牛頭禪代表了江東傳統的南宗，與曹溪門下和神秀系統相峙的南宗之間，錯綜發展的結果，便是將玄學化了的牛頭南宗，逐漸地融化於曹溪南宗之中。牛頭禪的玄學化，是在中國玄學的環境中養成，也可說是印度禪學的中國化。在牛頭門下，另有一位據說是從牛頭山慧忠出家的佛窟遺則，於北宗、南宗、牛頭宗之外，被稱為獨立一派的「佛窟學」；此人從成語到思想，均富有極濃的老莊色彩，而且崇仰一位不佛不道不儒，又佛又道又儒的傅大士，所以他是使江東禪學更加玄學化的一位。結果，不用說，是融入於曹溪宗內。

牛頭禪對於曹溪宗的產生影響，從八世紀初即已開始。故在洪洲道一，要說「平常心是道」；道一的弟子南泉普願也說「平常心是道」；南泉的弟子長沙招賢也為人說這句話。但是洪洲宗在「即心是佛」的原則上，沒有失卻自家的立場。石頭希遷則以為：西土傳來的心傳，就是「道」，在他與弟子們的問答中，也表現了道化的特色，將禪和道，作同樣看待，作同一處理，所以石頭是在曹溪與牛頭之間，進行了溝通的工作。因此，出於石頭系下的洞山良价，更進一步，出入於洪洲、石頭，而近於牛頭。於是，在禪宗的發展中，牛頭宗消失了，牛頭宗的特質，卻存在於曹溪門下，以石頭系禪法的新姿態出現了。

三

從以上的內容看來，荷澤神會，對於曹溪宗的功勛，固不可沒，但也不能如胡適所說「凡言禪皆本曹溪，其實是皆本於荷澤」。胡適又於南宗的發展，特重「江南般若系」，偏重於江東佛

教的影響，這都過分重視敦煌出土的神會遺著所致，所以，尚不能正確瞭解曹溪禪之開展的全貌。

根據本書作者的考察，縱貫中國禪宗史的認識，應該是這樣的：

（一）會昌法難以下的中國禪，是達摩禪的中國化；達摩禪，一直保持其印度禪的特性，終於通過牛頭禪而中國化，主要是老莊化、玄學化。惠能禪的簡易，直指當下一念的本來解脫自在，實為達摩禪的中國化，開了通路。

（二）達摩禪孕育成長於北方的深厚文化基礎之中，在唐朝大一統的時代，移到南方，融攝了南方精神；於分化、對立而成為多宗相競的局面之後，便統一於曹溪一流，在匯歸於曹溪的過程中，神秀系的北宗、荷澤系的中原南宗、智詵系的成都保唐宗、江東系的牛頭宗，均衰落消失，餘下的是，洪洲系及石頭系的兩大門流。

（三）洪洲系以江西為中心，活躍在江南而顯出北方人強毅的特色，故到會昌以後，其主流移入北方，或如溈仰宗之消失於石頭系下；所以，南方的禪者，幾乎全歸於石頭門下了。曹溪之下，二大南宗的分化，可說是為適應南北的地理環境，而自成兩系。

從這樣的分析看來，可以看出本書的另一特色，是對中國文化史上的地理環境，作了南北特性之不同的處理和認識。此在以往的佛教史學家中，不論是中國的例如胡適先生，或是日本的有關學者，尚未作過同樣精密的辨別和抉擇。

四

當然，作為一種學術性的史論來說，本書也有未盡完美之處。比如，本書的書後，未附「索引」，是很大的遺憾，如想對於書中內容的檢查參考，極不方便。假如再版之時，建議作者加做一次索引工作，就好了。

其次，作者所用的資料，凡是出於古籍的，不論《大藏經》也好，《全唐文》中的碑記也好，新發現的單行本也好，均註明了出典的卷數與頁數，自然是近代學者應有的態度和責任。可惜的是，作者對於近代學者的有關著作，雖在「序」中提到了，曾經參考了那些人的那些著作，並承認在資料的蒐集、處理，給他在研究方面的幫助很大，然在全書之中，僅指出某人的觀點錯了（如胡適），或是某人的說法正確（如關口真大），但均未曾註明錯是錯在什麼書的那幾頁，或那些文獻的那幾頁。這對於讀者的要求而言是不能滿足的。也許這正是作者的厚道之處，不願作毫不容情的指摘罷！可是，為了辨明是非與正誤出入，能夠更加明朗一些，乃是讀者們所希望的事。

再者，在本書的研究和寫作過程中，那些被參考的近代人的著作之中，究竟在那些方面或那幾點上，給了作者很大幫助？作者也未表明。當然，能夠讀到那些原作的人，在比觀之下，自可瞭解，而對一般無暇讀到那些參考書的人，也不免有些過分的含蓄之感。誠然，本書作者的思想和立場，是絕對獨立的，絕對未受任何一本參考書之影響的；處理資料的方法，也是絕對地自成一格的。我只是說，作者最好也能將他得到參考幫助的地方，告訴讀者。因為治學的先後努力，如同運動場的接力賽，接替的人修正先行者所犯的錯誤，先行者縱然錯了，也是接替者的著手發足之處，否則，站在先行者的立場，是不太服氣的。

很顯然的，從本書的整體而言，不論怎樣，已是一部劃時代的偉構了，以上所舉的三個缺點，也都是很容易補充起來的。所以，雖有微疵，亦不能減少本書在學術思想史上應佔的地位和當得的評價。

（一九七三年一月《華學月刊》一三期）

評慧嶽法師編著《天臺教學史》

一

年來，我的確每天忙得喘不過氣來，所以也無暇為國內的刊物供稿。甚至國內及南洋、香港寄來的期刊雜誌，也僅大致翻閱目錄及新聞，至於文章，就很少讀完一篇半篇的了。因為在學術的思想水準上，我國佛教界，也許不亞於外國人，但在治學的方法及為學的功力方面，無疑地，我國佛教界尚待百尺竿頭，作更進一步的努力。換句話說，我國佛教的文章著述，仍在走著五、六十年以前的老路，看來的確有很多可佩的僧俗大德，在做著著述及註疏的工作，但是除了使得經論普遍化和通俗化的方面，可資讚揚之外，在上層的整理、消化，再組織、發揮的工作上，是很少見到了，更談不到新思想的成熟了。

這個問題，是因為現代人的時間太經濟，無暇來作通體的三藏教典的研究，要想單從某一個問題點上著手研究，可惜我們國內連一冊夠理想的佛學概論之類的入門書，也不易找到，何況在國際間的學術水準，日形提高，年年都有新的發現，而我們國內的有志於研究佛法的人，卻無法得到書本上的研究啟發和指導。因此，近年以來國內大專青年學佛的風氣，固然為佛法的研究，掀起了熱潮，但要希望由此熱潮而帶來夠國際水準的研究成果，則殊為不易。這不是今日的大專青年的資質問題，實在是今日國內佛教的環境問題。大家研究佛法，大家研究差不多的表面的一般的佛法，研究結果，能成為「通家」，能說能寫，而沒有各自特有獨到的專門分野。沒有分野的通盤研究，當然有其必要，好像今日的大學教育，已非最高教育，而是為受最高教育所必須打定的教育基礎。因此我

是盼望國內佛法的研究者，不論僧俗，要從基礎打定之後，有其各人的專門研究，唯有如此，始能談上研究的成果和研究的心得。

所謂專門研究，是從一點而貫通全部佛法的研究。古來的各宗創祖，除了禪宗不立文字而不講求思想的組織之外，所有歷代諸祖，均係從其某點的思想上，為了適應其時代而將整個的三藏教義，作精密的分類組織，那便成了各大祖師們的自成一家的佛學思想。照道理，近世以來，由於西方宗教、西洋哲學，以及近代科學的風起雲湧般地，向著我們的佛教衝擊，承受了這樣重大的時代風潮的影響後的佛教，應該有像隋唐時代的諸宗並現的局面才是，可惜，今天尚未見到這樣的大師，太虛大師，算是一位，只因他的廣大有餘而精密不足，談思想尚無法和前代的大師並論，至於精深，印順老法師算是近世以來唯一的一人。但是創出新局面新境界包容近代世界佛教的人，尚未來到。

二

在沒有產生偉大的佛教思想家之前，概論性的指導書或入門書，是急切需要的。在古代，概論書的編著者，必是一代大師，當他通徹了全體佛法之後，用簡短的文字，將其對於佛法的體認，介紹出來。比如馬鳴的《大乘起信論》、世親的《攝大乘論》、龍樹的《中論》、宗密的《原人論》、湛然的《金剛錍論》，乃至智旭的《教觀綱宗》等，都是如此。可是晚近以來，由於利用歐美新的治學方法，採取分工合作的研究結果，概論書就可運用他人個別的研究成果，編寫成書了。這是較為省力，並且也較諸古人的概論書，更為客觀了，當然，這樣的概論書，未必就是編者的思想了。

即使如此，在我們國內，由於語文工具的不能自由運用，雖有外國的素材，可供我們利用，能夠利用或希望利用的人還是極少。

這就要談到，對於外文作品介紹的技巧問題了。一是作忠於原作品的翻譯；一是運用多數的外文資料，編寫成書。兩者各有好

處，但最基本的條件是不能誤解原作品，如屬翻譯，即使遇到不為譯者所接受的觀點，可以作譯註，卻不得改譯。如屬編寫，參考某書，引用某書，甚至評論某書，但卻必得將原作品某書註明。否則不能取信讀者，也有負於外文的原作者。這二點，是極要緊的。

近兩、三年來，做這二項工作的，我僅見到兩位：一位是慧日講堂的印海法師，一位就是現在要介紹的慧嶽法師了。印海法師並未留學日本，而能不斷地將日文著作譯成中文，實在可感可佩，至於他的譯著如何，本文不想深談，否則便成了文不切題了。

至於慧嶽法師，他是我的留日先進，先後同學於立正大學，也都是日本華嚴與天臺學的權威學者，已故阪本幸男博士的學生。在其擔任慈航中學的校長職務之外，創立「中華佛教文獻編撰社」，他自己譯出的日人著作有：阪本幸男的《華嚴教學之研究》上篇，道端良秀博士的《佛教與儒家倫理》，現在我要介紹的《天臺教學史》，是他的編著。從其文字的熟練而言，一本比一本好，對於研究的參考價值而言，雖各有千秋，如就對於初入佛法的研究者說，毋寧要推這冊《天臺教學史》才最適宜今日的時機。所以我用一天半的時間，仔細讀完之後，像這樣一本難得的好書，實在忍不住要向愛讀佛學書籍的人，由衷地推薦了。當然，慧嶽法師是我的道友，除了說出我對本書的評價之外，也不敢不將我所感到的不夠完美之處說出來。書評就是書評，而不是光說好話的讚歌。

三

論中國佛教教義的系統，隋唐以來，不出天臺、賢首、慈恩的三家，三家的思想體系，各有特色。近世較受重視且有研究成果的，唯慈恩一家而已，所謂北方的韓清淨、南方的歐陽漸。太虛大師也極力弘揚唯識，但究竟不是以唯識立場研究唯識的。至於天臺、華嚴，雖各有弘揚的大德，對思想的活潑及通盤的研究成果來說，還不易舉例。倒是在日本，有幾位專門以研究天臺、華嚴而有成果可見的學者。單說天臺學者，以島地大等的《天臺教學史》為

始，次有佐佐木憲德的《天臺教學》、《天臺緣起論展開史》，佐藤哲英的《天臺大師之研究》，安藤俊雄的《天臺思想史》、《天臺學根本思想及其展開》、《天臺性具思想論》，關口真大的《天臺小止觀之研究》、《天臺止觀之研究》，山口光圓的《天臺概說》及《天臺淨土教史》，日比宣正的《唐代天臺學序說》等。實際上，有關天臺學的領域，尚有大半以上是未開發的。以上所舉，僅是概論、通論以及三數個專題的研究而已。然在我國的佛教界中，類似的天臺學著作，一冊尚未見到，如果有，那是這本慧嶽法師的《天臺教學史》了。不錯，作者的這本書，是模仿著島地大等的名稱來寫，並且主要是依據日本學者的研究成果而寫的。可是卻非整冊的抄襲，或整章的轉譯，所以讀來是覺得出於國人的手筆，沒有所謂日本味道的「和臭」。原因是日本學者所用的資料，本是中國的古籍，作者在編寫時，隨時留意查對原來的中國古籍，並且一一註明出處的卷頁數字。單是這項工作，已非傳統中國學者所願做的事，可是這項工作對現代學者而言是應當要做的事，否則作者省了力，卻使讀者在作參考時大費手腳了。

早期的佛教學者，在著述之際，必用三量——現量（說明）、比量（用喻）、聖言量或聖教量（徵引經論作證）來表現，自禪宗盛行、重公案語錄而輕經論之後的中國佛教學者，便漸漸地只用現量的直指人心而省去了比量及聖言量，以致形成了只顧抒發玄理而不顧經教的依據。這是學者的大忌，否則，那種著作必不能夠受到歷史的保護，如果他是真正的天臺學者，他就不會如此。講思想的組織也好，講理論的體系也好，乃至講修持的方法也好，講註經釋論的規則也好，天臺宗自智者大師創立以來，便有了嚴正的規畫。因此，若想行解並重地研修佛法，雖不專門成為天臺宗的子孫——今後也沒有成為某一特定宗派子孫的必要，但卻應該先學天臺的教觀之後，庶可不落於浮泛不實的窮境。而本書，便是天臺教觀的入門書，同時也是天臺宗的思想演變史略。讀者可由對於天臺教觀的粗淺認識之中，根據此一認識了的線索，深入天臺教觀的研究修學。天臺思想的形成、天臺思想的因素、天臺思想在佛教思想史上的位置、天臺思想的時代社會的背景等等，均可研究寫成一部大書。何況在其沿流史上的變遷發展，處處都待研究。研究它做什

麼？不用說，今日的日本學術界，是為研究而研究，未曾追問到研究之後的作用和目的。所以，日本從古到今，只是吸收整理，卻不能產生偉大的佛教思想家。而我們不同，我們是為了迎接近代社會，乃至未來人類文明及世界文化的各種不易解開的結，而來研究佛法，自利利他。假如能以集佛法之大成的氣勢來完成了新的佛法的組織系統，像印度的龍樹，中國的智者那樣，你說是否有助於己，也有益於人呢？

四

作者這部《天臺教學史》，已如以上所說，是他的編著而非著作，所以是概論性的參考書乃至可以作為各佛學院的教科書，但卻不是專題論作。書中雖亦偶有作者自己的看法，然終究是採用他人的言說及他人的資料為主，沒有作個別的問題研究，其實在這樣的概論書中，能夠盡脈絡分明的介紹之責，已可滿足讀者的要求。至於深入的研究，當是另外一種性質的著作了。

本書的內容組織，共分六章如左：

第一章是〈天臺思想的淵源〉。所謂天臺思想的淵源，便是發源於印度的龍樹（西元一五〇—二五〇年），經鳩摩羅什（西元三四四—四一三年）傳譯了《法華經》，又得北齊慧文（生寂不詳）、南嶽慧思（西元五一五—五七七年）的傳承，始至智者大師（西元五三八—五九七年）的大成。

第二章是〈天臺教學之特質〉。這是天臺學的重心，也是本書的中心。所謂天臺學，乃是天臺山國清寺智者大師所創發，本章便是介紹天臺大師的傳記、著作、教學。所謂教學，便是「教」及「觀」。「教」之中的「教相論」，便是對於佛說一代時教的分類淺深的判別，即是以「五時八教」判別一代時教。「五時」又稱「五味」，即是「華嚴時」的「乳味」、「阿含時」的「酪味」、「方等時」的「生酥味」、「般若時」的「熟酥味」、「法華涅槃

時」的「醍醐味」。「八教」分成「化儀四教」的「頓」、「漸」、「祕密」、「不定」，以及「化法四教」的「藏」、「通」、「別」、「圓」。總之，五時八教，是將佛教一切大小乘經典，作了五段分類之後，又經典的性質四類，再將所化的對象分作四等。

為了不使初學者失望，也為了不使已經學道者狂妄，智者大師，運用了「六即」的理論，從未入佛門的人，即名為佛，直到究竟成佛的佛也名為佛。一共分為六等，皆名為佛，但卻「即而常六」「六而常即」。這是對於禪宗那些狂妄的野狐禪者，最好的教訓，也是對於怯弱不信者的最佳鼓勵。

所謂「觀」，便是修行的方法，分為漸次止觀、不定止觀、圓頓止觀的三等級，智者大師的「次第禪門」是講的漸次止觀，「六妙門」是講的不定止觀，「摩訶止觀」是闡述的「圓頓止觀」。引導凡夫行者修漸次止觀，三乘人修不定止觀，大乘圓人修圓頓止觀。圓頓止觀便是修的「常坐」、「常行」、「半行半坐」、「非行非坐」的四種三昧。為了修此四種三昧而剋期取證，故又說了五悔及二十五方便行。觀想的境界——對象，便是十乘觀法。這些都是修行的方法，比起禪宗的「直指」是不同的，禪宗的「直指」有似於天臺的「觀不思議境」之處，但卻不一樣，「直指」是直覺的，「觀」是思惟的，目的雖同，入處不一，但是禪宗的「直指」有盲無入門之處的困惑，也有無聞暗證，走入魔境的危險。天臺觀境，則可隨著根性利鈍的不同而從不同的位置，達成「悟入佛之知見」的目的。

從觀「現前介爾一念心」的觀法，發展成天臺哲學的「一念三千」之說，這是天臺思想的最高境界。所謂一念三千，是從《法華經．方便品》的「十如是」和「四聖六凡」的十法界思想而來，十法界的每一界的眾生心中，皆具有其他九界的性能，因此而成「十界互具」之說，稱為百界，百界的每一界，皆具足十如是，便成了「千如」，再以「五陰世間」、「眾生世間」、「國土世間」的三世間，配上千如而相乘，即成了「三千」之數。可是數有三千，皆

含於我們當前現起的一念之中，觀此一念具足三千性相，便是圓頓止觀。

由觀當下的一個妄念心，便具全體法界的三千性相，有善有惡，不必斷淨了惡才算成佛，成了佛也不斷盡惡，為了度眾生，佛也要以此惡性而現煩惱。故在圓教立場而言，生死即涅槃，煩惱即菩提，不用斷生死，不用轉煩惱，涅槃不在生死之外，菩提也非離開煩惱而別有。因此便產生了天臺學中最特出的「性惡」思想。「惡」是對「善」而言的，「性」是對「修」而言的。善與惡、性與修，佛與眾生皆有斷及不斷，但卻不同。佛斷修惡、不斷性惡，斷修惡，所以不為煩惱所困所迷，所以是大覺；不斷性惡，所以住涅槃不離生死。在眾生之中的不信三寶的來說，是斷修善、不斷性善，斷修善，所以是凡夫眾生，流轉生死；不斷性善，所以機緣成熟，仍不失成佛的可能。此一性惡思想，是天臺哲學中的瑰寶。可惜近年有位趙亮杰居士，攻擊此一思想，看其所作文字，似對天臺著作也未全讀，可說讀得太少，致有此一唐突。趙居士有權不贊成天臺大師的性惡論，但終無能否定天臺大師確有此一思想，此一思想自智者大師而迄近世，均為天臺學者所重視，否則天臺的性具論，便要因此而減少說服力了。

再有對疏釋經論的方法論方面，是採用的「五重玄義」及「四悉檀」。五重玄義又名「五重各說」，即是對於任何經論，皆用：釋名、顯體、明宗、論用、判教的五點，來作通盤的解釋。同時對於經論內容的章、節、文、句的釋義時，則用「七番共解」來分別分層地疏解。所謂七番共解，便是：標章、生起、引證、觀心、料簡、開合、會異。經過五番七番的疏釋之後，便可使得被釋的經論，條理井然，勝義顯現了。但是經論內容有似前後矛盾之處者，便用四種悉檀來處理了，即是：適應世間知識的「世間悉檀」、針對某些人的「為人悉檀」、應病施藥的「對治悉檀」、最高指歸的「第一義悉檀」。有此四悉檀，便可遊刃有餘地疏釋任何經論的任何文義了。這也是天臺學者解釋經論的一大絕招。

天臺學，再加上三身四土、三止、三觀、三諦，及四種四諦十二因緣，便是它的綱目了。

第三章是〈唐代之天臺教學〉。主要介紹了天臺六祖荊溪湛然（西元七一一—七八二年）的著作思想。突出之處是由湛然開始，天臺宗引進了華嚴的唯心論色彩，特別是用了《大乘起信論》的真如隨緣說，加強天臺的性具論。由於此真如隨緣，又碰上了唯識宗的真如不隨緣說，所以湛然針對慈恩窺基的《法華玄贊》展開攻難。又因主張草木皆有佛性說，而引起了趙宋時代天臺山家及山外兩派的諍論。同時他也對於禪宗及華嚴宗發出了議論。

第四章是〈宋代之天臺學〉。主張介紹四明知禮（西元九六○—一〇二八年）的思想著述。知禮也引了《大乘起信論》，但卻以《大乘起信論》的隨緣——真如即諸法的「即」字，不是當體全是的即，所以判為別理隨緣。也即是說須待轉變而成的即不是圓教，而是別教，二物相合的即是通教，唯有當體全是的即，方稱圓教。天臺宗的圓教是無作緣起，不是真如即諸法的轉變的緣起說。同時他站在實相即是諸相的立場，主張心、佛、眾生平等，又主張心法色法平等。故引來了有華嚴宗唯心論傾向的所謂山外派諸家的反論。山外諸家主張心法是能造、佛法及眾生法是所造，又主張草木不能成佛，心法已含攝色法，但言心法即是，不用復言色法也具三千性相。再者知禮主張妄心觀，當前一念妄心即具三千，山外派則主張，心是真心具足三千，故稱真心觀。因此諸端諍論不已，竟你來我往，兩家陣容相峙達四十年之久。像這樣的天臺門內的法義之諍，如此認真，足見當時的佛教人才不少，今天的我們，夢想也是不及的。他們各據經論，各執一理，真像自印度而至中國隋唐時代的三乘是權一乘真實與一乘是權三乘真實的諍論，又像是一性皆成及一分無性的有關佛性論論諍的延續，實在可貴。

第五章為〈元、明、清之天臺教學〉。其實在這三朝之間，有思想特徵可資介紹的，僅僅明末的無盡傳燈（西元一五五四—一六二七年）及藕益智旭（西元一五九九—一六五五年）兩人而已。對此兩人的著作研究，尚待開發之中，我已以藕益大師為研究中心，

並且進行了三年多，不久將來當可將研究成果公諸於世，故在這裡，不作深論。慧嶽法師的本書之中，對此二位大師，介紹得也很有限。

第六章是〈民國之天臺教學〉。這一章之中，主要以古虛諦閑（西元一八五八—一九三二年）及隆銜倓虛（西元一八七五—一九六三年）為中心人物，雖見其浩浩蕩蕩，著述、教育、文化、寺院、法系等等，但在教學思想的角度而言，這是最最貧血的一章了。

五

總之，本書在今日的中國佛教界，是一本值得推薦的好書，文筆流暢，段落分明，組織嚴正，述意清晰，不像一般的中國學術著作，專供專家閱讀，普通人看了無法理解，尤其佛教的著述，如果全部運用古籍的原文原句，初入佛門的人，就難得理解了。本書不然，在行文之間，雖多徵引經論，但卻必然加以語體的提要解釋，這也正是編著者利用參考了日文著述的一大好處。

本書不是沒有缺點。首先本書的書末，未附主要參考書目，也許編著者以為所用經論著述太多，不勝枚舉，但在參考近代人的著述方面，應該有所說明，一則取信於讀者，再則對前人的功績表示感謝。雖在本書中也有時於文中及文末註明參考書名，但我僅發現了佐藤哲英的《天臺大師之研究》，阪本幸男的《華嚴教學之研究》、《六朝的佛性觀》，佐佐木憲德的《天臺緣起論展開史》，關口真大的《天臺止觀之研究》，安藤俊雄的《天臺學》、《性具思想論》，望月信亨的《佛教大辭典》，斌宗大師的《遺集》。且以佐佐木憲德《天臺緣起論展開史》及望月信亨《佛教大辭典》為最主要。但我相信，編著者在編寫過程中，所參考的近代著述要比已經註明的多得多。

其次因為編著者純粹站在天臺宗法系的立場上寫出此書，雖已受到日本治學方法的客觀性影響，在資料的取捨上，仍是天臺宗主觀立場，比如在傳記資料的應用上，他偏信了大石志磐的《佛祖統紀》，而不參考碑銘傳記等其他資料，以史料而言，《佛祖統紀》是不壞的，但也並不算最可靠的史書。另在明清人物的傳記方面，編著者信用了《新續高僧傳》，其實那是一部最糟糕的僧傳了，僅可供作參考，不可據為依憑，編著者未曾參考原始的傳記，實為失算，例如蕅益智旭的傳記，應該參看〈八不道人傳〉，在《卍續藏》中的《淨土聖賢錄》內，也收有〈蕅益大師傳〉，而編著者忽略了。

再次，剛才已說到，本書的最後一章，最為貧血，如果編著者，多費一些時間，將諦閑大師、倓虛大師、斌宗大師等的著述，或著述的序跋等，稍加閱覽整理，至少可以把它們的內容提要，像前五章一樣地寫出來了。至於詳細的研究，當然是另一回事了。這些人的著述之中，是否有與宋明諸大師的思想出入處或開出新境界處，尚在未知數中，如果僅是普通的解釋而無特出之處，除了保存作為歷史遺品，就談不上思想的遺產了。

另有在法派系統的傳承上，編著者不嫌其煩地，一一以表列出，其實，在天臺宗本身而言，毫無意義。主要是由於禪宗的衣缽傳承之爭而形成的法派觀念，天臺宗受此影響的最顯著者，晚在宋代的《佛祖統紀》為始。元明以來，天臺宗的學者，太少太少，有，也是由禪宗轉入的。比如明末的百松真覺與無盡傳燈之間，確有師弟之誼，一定要找一個法統安上，實在不易。蕅益智旭，自稱既不及古之儒、禪、教、律，又不屑今之儒、禪、教、律，所以名為八不道人。他學天臺教觀，而非天臺宗人。可是諦閑大師於民國十五年（西元一九二六年）所建萬年寺的天臺宗法系相承譜，卻將蕅益大師算作傳燈法嗣，成為三十一代祖師，可說笑話之極。實際上無盡傳燈的法嗣是松溪、受籌、管正等諸人。根據事實而言，中國並沒有天臺、賢首、慈恩的宗派，而只有研修此三家教義的學者。所以我對諦閑大師的這種法系觀念，不以為然。

可不是，此從本書之中，也可看出困難來，比如編著者的剃度師斌宗大師，是天臺學人，可是他所參學的法師寶靜，既非諦老的嗣法者，亦非諦老的剃度者，在諦大師的法系譜中，也未列入寶靜，因此，斌宗大師的法系便成了不明的狀態，豈非又是笑話。因此，我覺得本書的最不成功之處，就是第六章。如果放棄了法系思想，直取天臺學的教學思想，就比較可貴了。時至今日尚在固執法系傳承的古老觀念，實在是多此一舉。我現在也學天臺，但我絕對不是天臺法系，那麼就不承認我是學天臺了嗎？沒有誰能說這句話的。所以奉勸本書編著者我的道友慧嶽法師，如果可能的話，在本書再版時，把最後一章重新改寫，並把天臺山萬年寺傳的法系表取消。重法勿重系，重思想勿重人事，走上依法不依人的路，才能開出無宗無派的大一統的佛教大局面來。

（一九七四年八月八日刊於《菩提樹》）

弘一大師《三十三種律學》合刊讀後

當我沒有開始本題以前，首先想出兩點希望：

第一，希望受了戒的新戒比丘們，遵行五夏學律的佛制芳規。

第二，希望熱心於弘戒事業及佛教文化事業的時賢們，多印律學典籍。

佛教的制度不能走上軌道，正因自南宋以來學律的人太少，因為人皆不知學律持律，所以唐宋諸家的律學著述，在南宋以後，也於中國境內幾乎散失無存，直到清光緒末年，始由日本請回一部分，後由天津刻經處重刊印行數百卷，近世的弘一大師，正好趕上了這個機會。但到大陸淪陷以後，古書不再重印，先所印就的，流傳到臺灣及海外者，那便更少了，所以現在的人，即使要想學律，律書的覓求，也成了一大難題，由於律書難求，學律的人也就更少了。

我嘗自驗，我的氣質，並不足以弘揚戒律，因為我不能將戒律的精神，從我自己的生活中全部表現出來。但我覺得，不論能不能做到持律謹嚴的程度，如果受了戒的人而不懂得戒律的持犯輕重，總是一件可恥的事，正像一個掛名的教師，他卻並不識字，是同樣不能受到他人的原諒！同時學了戒律，即使不能全部實踐，總比不學戒而又自以為是者，要好得更多，最低限度，他不會以非律為律，以非法為法，自己不知律，反以持戒為落伍。所以我還是希望能夠懂得一些戒律的內容。再說，佛陀入滅之時，不也囑咐過嗎？佛在以佛為師，佛滅以戒為師，戒在即等於佛在。如果比丘而不學戒，便是表示不以佛陀為師。

但在今天的環境下，要想學戒，也是一件難事：第一，指導學律（不是沒有）的人不多，有了疑問，只好放在一邊，等待機會的發現，再作成答案；第二，戒律的書籍不多，尤其是指導學律的書籍更少。所以初初鑽進現行而且有限的律典之中，便覺得處處都是問號。

但是我很幸運，我在短短的數月時間中，已經讀到了好幾部難以求得的律書，這都是師友們對於我的愛護，使我非常感激。其中特別是由於淨空戒兄的協助覓求，得到了弘一大師的《三十三種律學》合刊，此乃是一本指導學律的最佳參考書籍，直到目前為止，我相信還不易找到比這更好的律學指導書籍。弘一大師自三十九歲出家，至六十三歲圓寂，學律二十四年的心得所在，除了《四分律比丘戒相表記》另印一冊之外，可說百分之九十的著述與整理工作，都在其中了。換句話說，我們如果能將這本書全部接受下來，也就相當於接收了弘一大師二十多年的律學成果。

《三十三種律學》合刊的目錄如下：四分律含注戒本隨講別錄四分律含注戒本科四分律含注戒本疏略科四分律含注戒本略釋四分律刪補隨機羯磨隨講別錄四分律刪補隨機羯磨疏略科事鈔持犯方軌篇表記事鈔略科事鈔戒業疏科別錄合冊律鈔宗要隨講別錄四分律比丘尼鈔科梵網經菩薩戒本淺釋梵網十重戒諸疏所判罪相緩急異同表

梵網經賢首疏盜戒第六種類輕重門科表菩薩戒本宗要科表梵網經古迹記科表釋門歸敬儀擷錄（附：受三皈依大意）

釋門歸敬儀科律學要略（附：菩薩戒受隨綱要表）

菩薩瓔珞經自誓受菩薩五重戒法隨分自誓受菩薩戒文析疑僧尼十種受法料簡圖剃髮儀式表無表章科盜戒釋相概略問答南山律苑雜錄毘奈耶質疑編青年佛徒應注意的四項人生之最後有部毘奈耶犯相摘記有部毘奈耶自行抄四分律比丘戒相表記校注扶桑國藏古袈裟圖

我們看了上面的目錄，如果對於戒律尚未入門研究的人，是很難瞭解的。但對一個研究戒律的人來說，又多是些「熟面孔」了。

因為弘一大師是研究四分南山律的，所以其中的絕大部分是南山律宗的研究。

《四分律含注戒本》、《四分律含注戒本疏》、《四分律刪補隨機羯磨》、《四分律刪補隨機羯磨疏》、《四分律刪繁補闕行事鈔》、《四分律比丘尼鈔》、《釋門歸敬儀》等，都是南山道宣律師所著述。如果要我們自行研究這些著述，即使費了很多的精力，也未必能夠摸清其中的體系脈絡，如果看了弘一大師的科表，便可一目瞭然了。古人的分科，少有能夠列出表解來的，所以初學者，往往由於分科的繁複，雖然看了科目，仍然不易弄得清楚，現在從表圖上一一推求，就方便得多了。不過我要指出一點事實，科表、表記，只是提綱契領，告訴學者一個範圍與骨骼，但是單看人的外貌及其骨骼，絕不等於認識一個人的全部了。所以，若不對照著原本書來研究，仍然無法理解其中的內容，科表只能夠幫助我們作為研究律學的指導工具。

在大乘菩薩戒中，是以《梵網經》為主的，所以弘一大師對於大乘戒的重點指導，也著重於《梵網戒本》的科表，同時也告訴我們，《梵網戒本》的註疏雖多，但是值得研究，並且必須研究的，合計新舊兩個派流，僅十數家而已，舊疏以智者的義疏為主，新疏

以賢首疏、義寂疏、太賢記，三家為最勝。現在香港佛經流通處的蕅益合註及弘贊略疏，屬於舊系，頗足研究。

自古高德立言，往往都是述而不作，這是表示對於立言態度的謹嚴，也是對於聖教的尊重，所以弘一大師的著述中，每以整理為主，說明為輔，而來達到弘揚介紹的目的。在此《三十三種律學》合刊之中，科表屬於整理，隨講別錄屬於介紹，其餘的多屬述古，在萬不得已時，才略摻自己的意見，予以說明。但他治律，雖以遵古為本，但又不落泥古的迂腐，這是最最難能做到，也是最最難能可貴的事。

這一本合刊，雖然多半屬於工具性的科表，但是即使未得科表原書的內容，也可從這合刊之中，得到一個律學的大綱，凡稱「隨講別錄」，都是講授原書的重點指導，這是一種新的教授方法，今後凡負佛教教育的人，很可仿效著做，同時「隨講別錄」不像科表的有目無心，而是重心的點出，所以我們可以從此認識律學的重點，也可由此明白弘一大師對於律學的重點研究是採取一種什麼角度。尤其是從〈有部毘奈耶犯相摘記〉及〈有部毘奈耶自行抄〉中，可以看出弘一大師對於律學的弘揚，是非常切乎時代及環境的實際要求的。

我還希望指出：這本合刊，幾乎包含了律學所有的實用範圍。因為《四分律》是中國律宗的主脈，並且也最最合乎中國佛教的要求，所以合刊的重點是在《四分律》的研究介紹，但中國是大乘戒盛行的區域，所以研究介紹菩薩戒的，竟有八種之多，從《梵網戒本》的整理研究，而到菩薩戒的受戒法，乃至自誓受與隨分受，都有了。從一個教外的俗人，進入佛門，而到受菩薩比丘戒，三皈、五戒、八戒、十戒、比丘、比丘尼戒、菩薩戒，所有的剃髮出家、禮拜皈依、受戒羯磨、結夏安居、生活儀則等，也都有了。

其中的內容，除了科表之外，多半出於摘錄，例如〈釋門歸敬儀擷錄〉，固然是摘錄，即使指導人在臨終時及命終後注意事項的〈人生之最後〉，也多出於經論古籍中的錄集。但在摘錄編集的文字之中，又是完整一體的，且還注滿了誠摯的情感。

我嘗以為：能將文章寫得通順流利，並不困難，要在文章中注入自己的情感，能使讀者產生共鳴者，就難了；但是要使自己的文章感人，又能使受感的讀者，予作者以肅然起敬者，就更難了；再進一步，要使讀者於肅然起敬之中，有一同樣的精神最高境界的嚮往並予實踐躬行的力量者，那便難之又難了。然而，我讀弘一大師的著述，即使短短數百字，就有這種感覺，既能使我獲得知識，又能使我受到深切的感動。比如〈青年佛徒應注意的四項〉、〈人生之最後〉等，都有這種力量。

弘一大師雖然專宗《四分律》，但他對於其他律部，都能一併尊崇，他在〈律學要略〉一文中，略簡各部大律，並盼部部能夠弘揚，對於未曾能在中國盛行過的其他律部，則頗表示惋惜，尤其對有部律，雖經義淨三藏一人完成譯事，而且體系也最完整，竟沒有得到過弘揚與傳承的機會。所以弘一大師初期研究有部律，並且希望今後仍有人來研究有部律。合刊之中〈有部律犯相摘記〉及〈有部律自行抄〉，都是他的研究心得，另有附刊一篇〈學根本說一切有部律入門次第〉，對有部律推崇殊多，同時該文也是一篇學習有部律的最佳指導。以弘一大師的判斷，如以中等資質的人，研究有部律，根據他的指導原則，有兩年時間，便可修習完畢了。

最後，我有一個最大希望：希望有人發最上道心，能將這本合刊影印傳世。如今我雖看過了，尚有很多的人看不到，即使這本書的主人願意無條件地隨人出借，借閱的範圍必然不廣，同時出借到最後，也不能保證不會破損乃至遺失！所以希望能夠影印問世。如果有人贊助捐資的話，我相信我們的佛教文化界，一定有人願意主理其事的。在我以為，這本合刊，雖然比丘律的部分較多，但是在家弟子也不妨贊助的，它的全部共為二十四開本一百四十九頁二百九十八面，它的紙張、照相及印刷費，諒也不致太多。最低限度，現在不用我們排版，只要翻印一下就好，如果這一點功德也做不出來，那就實在慚愧了！

如果不能全部翻印，也應該翻印其中的一部分，凡是可以單獨閱讀的，除〈律學要略〉、〈青年佛徒應注意之四項〉、〈人生之

最後〉三篇，已經錄入臺灣印經處出版的《弘一大師演講集》中，餘如〈釋門歸敬儀摭錄〉、〈菩薩瓔珞經自誓受菩薩五重戒法〉、〈隨分自誓受菩薩戒文析疑〉、〈剃髮儀式〉、〈盜戒釋相概略問答〉、〈南山律苑雜錄〉、三種「隨講別錄」，以及三種有部的著述等，可以單印一本，以資廣為流通。

弘一大師曾說：「律宗諸書，浩如烟海，吾人盡形學之，尚苦力有未及。」所以他二十四年的學律過程，僅只是個開端，尚有很多的律學任務，等待著後人去完成之，即使弘一大師，本想預期完成的工作，也只做了一部分。據他自己的預期，他還有好多著述要想完成的，例如：行事鈔資持記表解比丘尼鈔集解刪定僧戒略解羯磨略義教誡新學比丘行護律儀集解南山律在家備覽（廣本四卷）南山律宗傳承史南山律宗書目提要六物圖集解南山律苑文集

以上這些書的原稿，均未能夠完成，弘一大師便捨報西歸了。這一繼續努力的責任，當然是落在今天乃至今後的釋子們肩上了。

弘一大師著述審慎至極，絕不肯輕易動筆為文，有所為文者，自必字字珠璣，他的遺著，問世傳流者不多，為了紀念這位畢生弘律的大師，也應該將他的遺著印行傳播，否則大家只知弘一大師學律持律，但對他的所學所持，究竟是些什麼內容，又覺得茫然無知了！豈不可惜！

（一九六二年三月於高雄大雄山無住樓）

《優婆塞戒經》讀後——如何成為理想的在家菩薩

一

諸佛在人間成佛，都是現的出家相，也唯有出家的比丘，才有即身成佛的可能，佛陀尚未進入無餘涅槃之先，也是一位老比丘，所以比丘之在佛教中，有其神聖的地位。住持人間的佛法者，也只有比丘能夠勝任。

但是，要想成佛，必須先以行菩薩道為基礎，菩薩雖有出家與在家之分，論其對於六度四攝的實踐精神，出家菩薩，實在趕不上在家菩薩。所以佛在本經之中，說到修行布施的功德，出家菩薩則不及在家菩薩的殊勝，布施雖有三種——財施、法施、無畏施，在家菩薩可有三施具足，出家菩薩則缺財施，因以乞食為生，根本無財可施。同時佛在本經的每一品後面，都要說在家之人，多有差別因緣的纏繞，要想如理如法地做個清淨的在家菩薩，實在太不容易，若非大願大悲，那是很難成為一個真實的在家菩薩的。但是，如有在家人而發了菩薩心時，卻又是驚天動地的事了。從四大王天而至色究竟天的諸天天人，都會因了在家人的發菩提心，而說：「我今已得人天之師。」

事實上，發菩提心，廣度眾生，不入虎窟，焉得虎子？所以諸佛在因地，修行菩薩道時，不但做在家人，而且是隨類化身的。因此，在家菩薩的悲心願力及其所作所行，較諸出家菩薩，更為值得尊敬。再說，佛法住世的重心，雖在出家比丘，佛法化世的力量，卻要仰賴在家菩薩的護持而產生，出家菩薩只是佛教住世的軸心，佛教的輪廓，必須由在家菩薩來擔任，所以從佛世到現代，佛教徒中，總是以在家人佔多數。

正因如此，要想健全佛教的分子，活潑佛教的機能，單單要求出家人如何如何，那是不夠的。

在律藏之中有五百多卷大律，是要求出家人如何生活的；要求在家人如何作法的，卻僅此《優婆塞戒經》的一部七卷（與本經相類的有好幾種，但以此本最為完善）。佛教是人間的宗教，人間則以在家人為主，如果放棄在家人，佛教將無法表現其特有的救世精神，所以佛陀由於善生長者的請法，說出了本經。

本經雖只七卷，但其涵容之多，融攝之廣，實已總持了三藏。茲抄太虛大師對於此經的評語如下：「〈息惡品〉中，以念佛之功德相好為能息惡，此攝淨土宗；而以佛之三密加持相應，亦即攝密宗。於〈雜品〉、〈業品〉、〈淨三歸品〉、〈忍品〉之破我、破自在天、破空執及修空觀，即於相續之中，闡明不斷不常，非實非有之中道義，即攝大乘法性法相。而法華之空假中三觀，真俗中三諦義，華嚴十玄、玄相，禪宗見性成佛之大乘各宗義，無不具足。」

二

本經共為七卷二十八品，是以六度為其宗趣，而以在家菩薩戒之授受與護持為其重心；在六度之中，以尸羅波羅蜜為其自度度人的基準，又以檀波羅蜜為其度生大願的根本，所以本經的範圍雖廣，要義不出持戒與布施的闡述發揮，對於六度雖不偏廢，但其首要，則在以持戒自度，以布施度人，持戒布施必須忍辱精進，方期得不退轉。持戒清淨心則安，心安則可得定，得定則可觀照分明，而生智慧了。所以六度工夫的最要緊處，乃在持戒與布施。

大乘經論可分五乘共法、三乘共法、大乘不共法。五乘共法是通於人天而達於菩薩的修持法，三乘共法是通於小乘解脫與菩薩解脫的，大乘不共法則唯有菩薩實踐的六度萬行了。本經則屬於五乘共法，而通大乘不共法，由三皈五戒十善，而達於四攝六度，如果有人要問：「如何才是成佛之道？」那麼請看本經，就會得到圓滿的答案：成佛必須先從成菩薩做起，要做一個名副其實的菩薩，卻又並不容易，做一個小乘人，與做一個菩薩，完全不同，能修五停心等小乘的七方便，就可列於小乘的賢位，修證四聖諦與十二因緣，就可進入小乘聖位。但要做一個菩薩，除了修習小乘人的解脫法門，必須要修六度與四攝，在做菩薩之前，必須要有很多的準備工夫，因為菩薩除了自求解脫，尤其還要解救眾生。所以本經一開始，先把六波羅蜜標出，接著說明要發菩提心，要告訴我們悲心的

重要性，告訴我們如何才能得到解脫，菩提心是什麼？如何才算是菩提心的修持？成佛可得三十二種相好，如何才能修得三十二種相好？當然，一切的修持，都要靠修持者的願力來支持，所以又說明發願及如何發願？發願的目的是要做一個菩薩，因此又接著分析菩薩的名義，並要我們做實義菩薩而不要做假名的菩薩，一個名實相符的實義菩薩，又必定是能夠自利利他和自他同得莊嚴的，於是又說明如何來自利利他與自他莊嚴？既然能夠自利利他並自他莊嚴了，自也應該能夠度人信佛，度人皈依三寶，度人也來行菩薩道，因此提出如何收攝徒眾的道理來。收攝了徒眾之後，才使之稟受菩薩戒而成為初發心的菩薩。

本經共為二十八品，從第一品到第十三品，便是說明成為一個菩薩的準備工夫，到了第十四品時，才使人受菩薩戒而成為菩薩。第十四品的〈受戒品〉，是本經的重心所在，在家菩薩戒的受法，及其六重二十八輕的戒相條文，也都在這一品之中。但是，一個在家菩薩的完成，並不這樣簡單，受菩薩戒，僅是菩薩身分的開始，要成為一個清淨而實在的菩薩，尚須持戒清淨，尚須息惡行善，最要緊的還得供養三寶，庶幾能將此一菩薩的身分保住，否則，隨時都有失卻此一菩薩身分的可能。所以本經雖以第十四品為重心，但對修成菩薩行的說明，則到第十七品為止。從第十八品以下，大部分便是說明如何來莊嚴菩薩道的六波羅蜜了，正因本經是對在家菩薩說的，所以在六度之中，除了著重持戒，也特別強調布施，而詳為闡述布施的道理，這是本經的殊勝之處，也是其他經中甚難見到的。又因為本經是屬於五乘共法而通向大乘不共法的，所以在第二十四品之中，特別並且反覆地闡明十善業道與十惡業道的因果關係，終究則接通六度的般若波羅蜜，而致菩薩道的完成。以此，本經以在家菩薩戒為重心，故稱《優婆塞（夷）戒經》；又以這是完成菩薩行的指歸，所以筆者以為亦無妨稱之為在家菩薩的成佛之道。

凡為大乘經典，以其性質來分，可約之為境、行、果的三大類別，凡說明諸法性相的，便為境；說明持戒與修六度等行門的，便

為行；說明佛果依正莊嚴，自利利他的功德圓滿者，便是果。我們看了本經的大略介紹，自可明白，本經是屬於行的了。

三

本經有很多特點。

世人膽小，尤其是末法的眾生，業障深重，對於各自的本身，總是不夠自信，總希望能由外在佛菩薩的力量，使得自己得到解脫，但是外力的加被，尚須靠我們自身的努力才行，內外相應，方可得到彌陀的接引。因此，本經為了提高我們的自信心，故也特別強調自力，而說：「雖有無量恆沙諸佛，悉皆不能度脫我身，我當自度。」淨土宗雖以帶業往生西方淨土為目的，如果自己不先發心求生西方，或是到了西方，求得阿鞞跋致（不退轉——賢位初住位不退，十迴向行不退，聖位初地一云八地念不退）之後，不再發心來娑婆世界，行菩薩道，廣度眾生，終究也不能成佛。

本經著重於度人，但是度人而不先求自度，那是空的，所以也要我們修解脫法，得解脫道，如果未得解脫分法，他的修持也將必有退心的危險，如果不得解脫分法，受了戒不名得戒，只稱修戒，即使修戒也不得戒，一定要將修戒與解脫分法相應——得定共戒（由定而得）或道共戒（由無漏慧而得）之後，才能稱為持戒，至於如何才能得到解脫分法？本經指導我們，是由耳聞與思惟得，或由布施、持戒、多聞而得。布施為求福捨貪，持戒為清淨身口意三業，多聞為反照自己的功行，反照自己有沒有求福捨貪，有沒有三業清淨？多聞的工夫實在是用來幫助布施與持戒的，這一幫助與反照的力量，便是智慧——般若波羅蜜了。如果沒有般若波羅蜜，布施與持戒，也就不成其為波羅蜜了，以此可見，本經的解脫道，是重於慧的。

從本經的次第來看，雖以受優婆塞（夷）戒為重心，但是求菩薩戒的先決條件，乃在發菩提心，發大乘菩薩心，如果不先發心，

即使受戒，仍不得戒，雖稱菩薩，而是假名菩薩。這在我們中國，很少如法的，受在家菩薩戒的，在大陸上，多半只是行禮如儀，按照傳戒正範，次第做完，便算受了菩薩戒了，對於菩薩戒的內容，為何受菩薩戒，受菩薩戒的準備工夫是什麼？大家都是不得而知的。戒師要戒子發心，也不說明如何發心？為何發心？受出家菩薩戒以前，要戒子們在頭上燃香疤，就算是發心了（燃香的根據及其意義，詳見《海潮音》四十三卷四月號的拙著所論），在家菩薩戒中，根本沒有燃香的根據，但是在家菩薩於受戒之先，為了表示發心，也由戒師們規定燃香。當然，燃香也是一種發心，但其絕對不能代表發的無上菩提之心。雖將三聚淨戒，向戒子們宣講一遍，以資說明發心的重點，但其總不若宣講《優婆塞戒經》，來得明瞭清楚。近年臺灣傳在家菩薩戒的，已有進步，有的戒師們已在為戒子們講解戒本了，這是極其可喜可讚的事。惟其僅講戒本，而未能對受戒以前的準備工夫，一一示諸戒子，仍為美中不足，這當然是受了時間的限制，無法把整部的戒經講出來。故我希望，發心求受在家菩薩戒的人，最好先看《優婆塞戒經》，或者先請法師宣講一次，庶期受戒得戒，並於受戒之後，知道如何來保養各自的菩薩之道。

我們通常受在家菩薩戒的，都與受出家菩薩戒者相似，用的是梵網菩薩戒的傳授法，雖然梵網菩薩戒，可以通用於七眾弟子，乃至五道眾生。但是依照本經的規定，那又不同了。因為優婆塞戒是一切戒的根本，乃至是成佛的根本，尤其是由凡夫而成為菩薩，的確不能馬虎。故此凡受在家菩薩戒的，需要經過考核，問遮難（審查資格），說明皈依三寶，受五戒，以及有關的種種規定之後，經過六個月的察看，始為和合僧眾，滿二十人，作白羯磨。這種受戒的規定，要比受比丘戒與菩薩比丘戒更為慎重，比丘戒只在十人中受，梵網菩薩戒，只在一位先受菩薩戒法師前受，最多另加二師，共為三師，也就夠了。至於先有六個月的察看，在比丘戒中除了外道投佛出家，需要察看四個月，其餘均無此項規定。由此可見在家菩薩戒之難得，如能得到，自也格外地殊勝了。為何如此嚴格的要求，自是因為「在家菩薩，多惡因緣，所纏繞故」了。

本經稱為《優婆塞戒經》，同時也可稱為《優婆夷戒經》，因其男女可以通用的。如照本經的重心而言，實也可以稱為《在家菩薩戒經》的。

本經既以在家弟子為教化的對象，在家人進入佛門，須從三皈五戒開始；在家學佛的宗旨，也應該以出家生活作依歸——不必定要出家為沙門，但在身處塵世五欲陣中，仍能離欲清淨而不為塵世的五欲之所纏繞束縛。故到地上菩薩之後，雖仍入世受生度生，但其純出願力所致，而非欲染或業力的纏繞。所以在家菩薩，也應試著來過出家的生活。因此，本經在第二十品、二十一品、二十二品之中，又不厭其煩地，反覆闡明三皈、八戒（是出家生活的分日受持）與五戒的種種問題。

又因為受戒、學戒、持戒，皆是事相上的事，同時凡是側重於行的經典，無不重於事相的，所以本經的皈依三寶與供養三寶，也都重在住持三寶，而非一體三寶。世有妄自尊大，目空一切的在家弟子，見僧不拜，見了佛像也不拜，對於經典更是不屑恭敬，他們所持的理由是信仰自性（一體）三寶。其實，他們又何嘗親自證到自性三寶之理了？自己未證自性三寶，而來菲薄住持三寶，他們的罪過，實在太大了！所以佛在本經中，強調著說：福田有三種——報恩、功德、貧窮。供養如來世尊，是報恩功德的二種福田，供養眾僧，則包括了三種福田。又說：在家弟子，要常到寺廟僧坊中去，親近諸比丘等，咨問法味，至心聽受，憶念不忘，並為轉化眾生，自利利他。這當然與一般的寺廟，信徒進廟，只為燒香拜佛而無佛法可聽者不同了。但是在家弟子進廟，燒香拜佛與供僧，即使供的是破戒比丘，也有無量功德，這也是本經所說明的。

四

《瓔珞經》中說，有戒可犯是菩薩，無戒可犯是外道；所以有戒而犯者，勝過無戒而不犯；受了菩薩戒，發了菩提心的人，即使犯了戒，犯戒的罪業雖重，定要遭報，但其必將由於他曾受過菩薩

戒，而可決定得度，成為真實的菩薩，乃至證得無上的佛果。要是不發心，不求菩薩戒，甚至不求受五戒與三皈者，既不下種，也就不會有所收穫。同時，菩薩雖然犯了重戒失戒，失戒之後，仍可重受。這是《梵網經》、《瓔珞經》、《瑜伽師地論》諸經典所共許可的。不受菩薩戒的三皈在家弟子，只是優婆塞（夷），而非在家菩薩。故我希望在家弟子們，均能發最上心，求受菩薩戒，即使今時的受戒法，不能絕對如法，但能種種善根，也是好的；縱然不能全部受持，根據《瓔珞經》菩薩戒也可像五戒一樣，隨分受持的。受戒之後，若不能持，仍可捨戒，這也是本經之所許可的。如能道心堅固，不犯重戒，犯了輕戒，立即懺除，那麼菩薩戒的無作戒體（即受戒時熏在第八識內，與思心所相應，成為無表色），將可一受永受，直至成佛。可見求受菩薩戒與我們求成佛道的關係，是多麼重要和密切了。如要在家人全部出家，那是不合要求的，希望在家人都成為菩薩，確是必要的。

至於如何成為理想的在家菩薩？我寫到這裡，話已說完，尚未說得出來，因為那是要靠受了戒的在家菩薩們，自己來完成的，要知大概的項目，可以熟讀本經，不過本經也只是一張概略的指標圖而已，若不親自去走，那就毫無用處。

（一九六一年六月二十二日於朝元寺無住樓）

《成佛之道》讀後

當《海潮音》連續刊出印順法師的《成佛之道》之後，我讀了幾期，覺得很有系統條理，很希望能夠一口氣讀完它，但是《海潮音》每月只出一次，等得很不耐煩，同時看了前一段，等一個月再看後一段，前一段的印象已經淡忘了很多。我想，終究會出書的，索性到出書以後，再作通體的研讀好了。所以該書預約的廣告刊出之後，我便向常覺法師預約一冊。可是常覺法師對我說：「不要啦，我負責贈送你一冊好啦。」我真感謝他的盛情厚意。

因為瑣事忙，《成佛之道》到手之後，雖想一口氣讀完它，事實又不許可，前前後後，已經半個多月，到今天才算將它斷斷續續的讀完。我有一個怪癖，每讀一本好書，總要寫一篇心得。「成佛之道」這句話，我們常常掛在嘴邊說，但要由凡夫而通向邁進成佛之道的階段和層次，能夠清楚簡要的說明點出者，在時下的佛教圈中，並不太多，即使這一部書是宗本太虛大師的意趣，參考宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》，融會發揮而成，但在數十年來的中國佛教界，像這樣有規模有中心的著作，還不多見。

西洋人說：只有懂得音樂的人才能欣賞音樂，只有天才音樂家才夠資格批評天才音樂家的作品。那麼我對佛法，還在初學的階段，以我而來評介《成佛之道》，不唯不能增加它的光彩，相反地倒是一種侮辱，好在我寫的不是評介，而是讀後，如果說錯了，尚請印順法師及諸讀者原諒指教。

人人都曉得，佛教的典籍，大藏蒐羅，宏偉繁富，比諸世間任何學系，亦皆無與倫比，於是浩浩三藏，往往成了收藏家或名山大剎的點綴物和莊嚴品，若精研三藏而通透三藏的三藏法師，在我國佛教史上，也只少數的高僧。然而，儘管佛教的典籍，已經富甲天下，佛教的著作，仍在有增無已地繼續產生之中，這以粗淺的看法，好像是層層渲染，重重演繹，也在層層纏繞，重重包圍之中，使得越到後代的學者，越發感到沈悶吃力，透不過氣，既然無由鑽進門去，更加無從解脫出來。

事實上，正因為時代每在演進，人類的知識每在增加，人類的觀念也每在轉化，不唯舊時的典籍，無法使得人人有足夠的時間去研讀，舊時的觀念和方式，對於當下的時代，也往往有些隔閡，為使現時代的人們，普遍地接受人類祖先的文化遺產，各種的學者便應運而生，經過學者的吸收消化和融會，再作通乎時代，切乎需要地簡明點出，使得大家既能接受先聖先賢的遺產，又能適於切身切時的需要。因此，凡為有價值的著作，必能契合於時代的潮流，必能通透先聖先賢的脈絡，也必能貫徹於未來的時代思潮。所以真正的著述，不是搬弄現成的名相，不是吮吸古人的唾沫，更不是憑著

一己的臆測，而來滿紙空談。真正的著述，要對古人負責，要對當代負責，還要對後世負責。我一向認為：真正的學問，應該是「上承古人，中接時代，下達後世」的，否則的話，它便沒有傳世的價值。也就因為如此，代代都有無數的學人及其無數的作品，能夠傳世不朽的，終究屬於少數之中的少數，雖然古傳典籍已有那麼多，但是著作而未能永傳者，當在千萬倍數之上，亦可斷言。

我讀印順法師的《成佛之道》，便有一種預感：這本書是可以傳世的。印順法師的治學方法，主張「以佛法研究佛法」，但其涵義，並不等於食古不化，而是站在佛法的觀點上用佛法的原則，統理組織，還歸佛法的本來面目，不贊成胡適型的戴上其他色彩的眼鏡，混淆佛法的本質。我們在印順法師的著作中，可以看出這一點來。尤其在《成佛之道》一書之中，更為顯著。他的研究涉獵，範圍極廣，佛教的諸宗諸派的經論，無所不及，即使外道神教的典籍，以及時代的新知和東西方各家學派的理念，也都有其深刻的認識。他不以一己的立場而去非難或排斥其他的立場，每每總是各還各的本位，是個什麼就還它是個什麼，這實在是件難能可貴的事。或者有人以為印順法師宗本三論，三論屬空，判大乘三系的次序為：性空唯名、虛妄唯識、真常唯心，而以所本性空唯名三論（般若）系為大乘佛教的無上究竟的如實之教，其他的則為方便的權教，似有他的偏見。但以我看，這是不必要的批評，在今天有判教能力的人並不多，即使判得不夠圓滿精確，但其能為廣大甚深的佛法，引出一條眾人可走，由淺入深，終達於究竟的或接近於究竟的路來，已經值得我們共同慶幸。

現在我對《成佛之道》希望說出我所看到的幾個特點：

（一）為便記誦，所以仿效古代論師造論的方式，於每段的長行之前，列有頌偈；為便大眾能夠閱讀，長行的解釋，是用純粹簡明的語體，看來毫不吃力。

（二）本書的著者，曾經出過一部《佛法概論》，但我以為《成佛之道》，實也涵容了《佛法概論》，一般的佛教名詞和觀念，概羅無餘，並且層層點出，階

階交代。讀了本書，不唯認識了它們，同時也清楚了它們的地位，那些名詞，那些觀念，是在我人通向成佛之道中的那些層次和階段中發生的那些作用。比如五戒、十善、三福業，是人天乘的善法；四諦、緣起、三學、八正道、三十七道品，是三乘善法；四攝、六度、八百三昧、四十二字門，是大乘善法。

（三）本書的最大特色之一，是承接太虛大師「人間佛教」的餘緒，加以繼續發揚，也就是「人的佛教」的強調。眾生的上升與下墮，解脫與生死，全在各自所造業力的牽引，造業的主要，端在人的本位，其餘五道的輪迴受報，乃至超出三界，無不是造因於人身的階段，因為大惡大善，才有引力作用，作大惡，作大善，唯有報受人身的時候，才可能。

（四）本書的最後一頌是：「一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成佛。」長行的解釋是：「不但是出世的三乘善法，歸於佛道，就是人乘、天乘善法，世間的一切——一念善心，一毫善行，都是會歸於佛道的。」「但有了善法，向上向光明，終究會向佛道而邁進的。」所以本書主張，佛法雖分人天、大小、世出世間等的種種層次或階段，但那不是個別隔絕的，而是漸次升拔與相互連貫的。因此，無論我們修學什麼善法，只要是善的，無不通向於究竟大乘法的門徑，無不可漸漸邁向於成佛的道路。

（五）成佛的要道，是在修善的漸進，所以本書的靈魂，或其一貫的中心，乃為戒定慧與信願行，主張行解並重，悲智雙運，以五戒十善作基礎，最高定慧為究竟。戒行及定的目的，是在達於般若的空性慧；為求戒行而不致落於邪道，戒行的同時，仍須深入

經藏，以期智慧如海。故又主張由聞及思而及修善，本書的開頭，善導眾生（人）皈敬三寶之後，便是聞法趣入。佛法的究竟雖然「無法可說」，但要達到無法可說的境界，必須聞法學法，依法（方便門徑）而行，絕非空諸依傍或一知半解，盲修瞎煉，所能辦得通的。

我對佛法懂得太少，大膽寫來，未必中肯，好在此僅個人的看法，不必代表《成佛之道》的勝義，也無意代表所有讀者的看法。究竟說對了多少，說錯了多少，尚祈印順法師及諸讀者指教。

《十大弟子傳》讀後感

多讀偉人的傳記，可以激勵自己的心志，更可陶冶讀者的品格，所以我是一個很喜歡閱讀傳記作品的人。雖因自己的根性拙劣，未能由於聖格賢位的嚮往，使我登於聖賢的階梯，但能保持此一愛讀偉人傳記的興趣，我已感到安慰和幸運了。

星雲法師，以往和我並不怎樣熟識，但是他的著作，多半我曾讀過，尤其近一年來，因我出了家，彼此接觸的機會較多，故他每出一本書，都會送我一冊，有一次他對我說：「知道你喜愛書，所以只要有新書，我就寄你一本。」我真感謝他的盛情。

我喜歡書，我更敬佩敬仰著書的人，我雖不以為出了書的人，便是成功的著作家，同時一個出家學佛的人，也不該以著作家為崇拜或自期的對象。但是傳播佛法的種子，文字確為不可忽視的工具之一，憑心說，我的一點佛學知識，多數也是來自書本之中。

我不喜歡說我不願意說的話，我所要說的話，也沒有保留不說的耐性。當我開始讀星雲法師《十大弟子傳》的時候，尚不知其中的內容如何，就想準備給它寫一篇讀後感了。感於星雲法師的事務忙碌，經常奔走在宜蘭與臺北線上，有時還得去中南部弘法。竟然

能在百忙之中，抽空著作，並且一部跟著一部的出版，這一份努力的精神，就已值得欽佩。所以我的恩師東初老人常對我說：「你要學，就該學星雲法師那樣，學做事，學負責，有吃苦，能耐勞，既要做事寫文章，也得出去佈佈教。」其實，以我的能力、資質、性格與理想，來跟星雲法師看齊，無論如何做不到的，故我除了感佩，絕對不敢以他的風範來自期自許。奈因我的身體多病，入冬以後，胸悶頭暈，不能夠用心用目，即使編校《人生》，已感勉強，那裡還能寫什麼讀後。直到今天，氣候較為溫和，總算把這本書細細地讀完，但於讀完之後，更覺得非寫一篇文章不可了。

上面說過，星雲法師的著作我讀過很多，我覺得他的文字筆觸，於時下的教界中，有一種特出的路線，這種路線，在某些階層的人看來，或者以為膚淺，但就以其「膚淺」，正是他的特長。我們知道，現下有一些佛學文章，有一共通的命運：看不懂的人不知道看，看得懂的人不想看。有人批評佛教徒研究佛學，仍在沿用著魏晉唐宋時代的古法，也就是說食古不化，不能與時代的形態打成一氣，而來化解此一時代的癥結。所以不懂佛學的人，無從窺其文章的內涵，懂得佛學的人，乾脆去看原本的《大藏經》了。星雲法師深知此一時弊的不必延續，所以他的路線已經朝著了新的方向。他用平實簡明並且略帶情感的語體文，來寫他的著作，無論什麼人，只要粗通文墨，便能看得明白，這在通俗化的立場上，確有他的地位在。

我們看基督教的宣傳品，殊少用到古體文，雖因它的文化基礎，未能夠在古體文中生根，但是宣傳品而用古體文，以目下的環境來說，總是不適宜的。宣傳品的對象是一般的民眾，民眾而能欣賞雅麗深邃的古體文者，實在太少了。佛教的義理，固有非用古體文而不足以表達其意境者，但在一開頭就要人家來求解佛法的甚深義理，正如拿了微積分的課本去向幼稚園的兒童教授，同樣的不近情理。因此，星雲法師的幾部著作，倒是多數初機學佛者的恩物。

中國人學佛，由於宗派的傳承，形成一種近乎偏差的風氣，往往重於佛教的教主釋迦牟尼佛，以及後來的祖師，出現在佛世的門

下弟子，倒反漠不關心。正因不能詳知佛陀時代的教團生活，一味追逐各宗祖師的派下家風，所以弄得後世的佛弟子們，各是其是，各行其行，不能有一個統一教制與軌範的局面產生。教徒生活的腐化，宗教情緒的沒落，也就藉此形成。我不是說歷代的高僧大德，不足以為後世的懿範，而是說每一高僧均有其獨特的風骨，故也有其異乎常人的作為，如果不能具有其同等相當的風骨，硬要學他們的修為之道，往往是會畫虎不成反類犬的。比如有些佛弟子，每因他的舉措出了常軌，便用「我是羅漢的作風」來作自我搪飾。因為古代有些神異的高僧化世，嘗有不拘小節的作風。事實上，我們看看經中的記載，佛陀當世的聖弟子們，究竟如何呢？我們必須綜合參考之後，方可應機適性地去尋求自己該走的道路。《十大弟子傳》便是綜合性的傳記，而且比看高僧傳，更富情趣。同時我想順便說一句：未得謂得，未證謂證，是大妄語，自稱初發心的菩薩還可以，妄自亂封羅漢，玩笑開得太大了！

本來，凡是一樣事物，裝飾越多，時間越久之後，便很容易失去它的本來面目，我們的佛教，迄今為止，似已有一返還本來面目的要求了。那就是直接去向佛陀的時代探索，直接去體會佛陀時代的教團生活。但是佛陀當時有事蹟散見於諸多經典之中，若不加以整理編輯和修訂，那是無法得窺全貌的，因為印度是個不重歷史的民族，對完整的傳記，自也缺如無備。難得星雲法師，數年以來，廣集博蒐，先後完成了《釋迦牟尼佛傳》與《十大弟子傳》。佛傳是敍述佛的一生經過，弟子傳是補述佛陀時代的教團情形及其周遭環境的餘緒，前者如樹木的根本，後者如樹木的枝幹花果與綠葉。關於佛傳的著作，雖有若干種類，但均不能完備，對於十大弟子的傳記，是否已有其他的版本，我還沒有見過。一個偉人的降生化世，必然有他得意的弟子，能將每一偉人的思想言行宣傳發揚並傳之以後世的，也是由於他們的弟子，作為播植傳承的媒介。所以人能凡有所立，必定首在培護遴選他的弟子。如果自己一無所長，可以作為他人的楷模，當然也不會有其出類拔萃的弟子，即使有了，弟子的所傳所學，也將不是出於師門，此正如韓愈所說的「師不必賢於弟子，弟子不必不如師」了。因此，我們信佛學佛，固然要感謝佛陀的恩德，但也應該感謝佛陀當時的諸大弟子，我們為了深切

地瞭解佛陀的時代和佛陀的教範，固該從佛陀的事蹟入手，但要希望做一個恰如其分的佛弟子，就得向佛陀時代的諸大弟子們看齊了。那麼《十大弟子傳》的問世，自有其不可埋沒的價值了。

正如星雲法師在本書的自序中說：「釋迦牟尼佛住世的時候，皈依他做弟子的……何止千千萬萬，現在我要介紹的，是比丘中最有名的十大弟子。」因為佛陀當時的常隨眾，每在一千數百人以上，到佛滅以後，由大迦葉召開的結集三藏聖典的大會時，還有五百大阿羅漢，要是逐一寫來，那便寫不勝寫。其實與後世的佛教，最有關係的聖弟子中，不過數十位而已，在經典中出現最多，與佛陀的生活最密切的，雖然不止十位，由於為了數字的整齊，或者以十的數目為圓滿完整的象徵，同時也因大小諸經中，佛陀經常特別提到十位聖弟子，所以向來，都沿用並推崇的十大弟子的聖業聖德。再說，十大弟子中，包羅了智慧、神通、說法、解空、論議、頭陀、天眼、持戒、多聞、密行的十大行門，實也即是個別地代表了佛陀的功德殊勝，聖弟子各有所長，佛陀則兼容並包，如集十大弟子的功德於一身，他也就和佛差不多了。

我人學佛，因為自己的根性加上環境影響的先入為主，往往多少帶有門戶之見，站在個別的立場，愛好批評另一個立場的不如自己。但如能從聖弟子們的事蹟研探開始，至少可以告訴我們，應該順著各人的資質，各自走他愛走的路，所謂條條馬路通長安，只要認真修持，佛說的八萬四千法門，門門都可使我們超凡入聖。此如十大弟子之中，性格各各不同，修持與特長也各有差別，但他們開悟證果，卻是一樣的。佛陀時代的教團中，雖也常有紛諍，然在十大弟子之間，在教團律制的統攝下，總是和合相融，充分地表現了師友或道友愛的精神，這是最最值得我們效法的。這也是本書的作者強調的。

寫時人的傳記容易，寫古人的傳記困難，要寫兩千五百多年前佛教聖弟子們的傳記更難。素材散見於大小乘諸經典中，加以個別的蒐集，固然困難，蒐集以後要來分析素材的真偽，發生時間的前後，並判別某樁事蹟發生的動機何在？如果沒有綿密的組織及思考

能力，故事便成呆板，甚至前後矛盾，最嚴重的是切不可讓人批評為褻瀆了古人。我不會寫傳記，但以我的猜想，大概相差無幾罷！

正因如此，《十大弟子傳》的內容，或也會有若干人的批評，以星雲法師的立場來說，為求通俗化，為求不過於神聖化神祕化，所以盡量避免枯澀的議論去作屬於宗教經驗而超現在的環境的描寫，故也似以小乘經典作為取材的主要對象，這在時代的要求而言，當然是對的，但我們中國是盛行大乘佛教的領域，重在取小捨大，恐怕不能得到全佛教徒的同情。比如十大弟子中，舍利弗與目犍連是先佛陀進入涅槃；阿那律與阿難陀，是在佛陀後進入涅槃；富樓那、須菩提、迦旃延、優波離，不知所終；大迦葉是受佛命，奉衣持鉢入雞足山中，進入禪定，等待彌勒佛的出世；至於羅睺羅，據本書作者星雲法師的考證，共有兩種說法：「一是在佛陀涅槃數年前已入滅，一是說佛陀涅槃時，他還服侍在佛陀的座前。」星雲法師則採取了前面一種說法。但在《大唐西域記》中的記載，佛滅數百年後，羅睺羅還在人間出現應供過一次，所以說他與賓頭盧尊者一樣，受佛遺命，常住化世的。

因為素材抉擇的困難，尤其以一短短十六萬字的篇幅，要容納《大藏經》之中十位聖弟子的全部事蹟，那是不可能的，好在本書不是屬於考據的著作，而是一部文藝性通俗化的佛教傳記文學。故在書中雖然時常出現作者的意見來勉勵讀者，以及用「我想」、「或者」、「也許」、「可能」等的種種假定來幫助事實的說明，倒反增加了本書的活潑與光彩。

曾有一位青年法師和我談過，要親近善知識，實在太不容易，佛說：「雖與舍利弗、目犍連等，不得稱為真善知識。」但是出家所為何事，豈非求了生死，求了生死又非親近善知識不可。親近的對象，不怕多，只怕少（多非真善知識故），然由歷古以來，每每親近了這一位，便很難再去親近另一位，否則就會感到立場與處境的困擾。像《華嚴經》中，善財所參的五十三位大善知識，又不易找到，乾脆還是從書本中去親近歷代的古善知識吧！那麼我想，星雲法師的《十大弟子傳》，確是值得親近的一本好書了。這書能讓

讀者作者與書中的聖弟子們，心心交融，面面相照，可以把讀者送到佛陀時代的教團中去，也可將佛陀時代的聖弟子們請到面前來與讀者對晤，它能把彼此間的時空拉近了也縮短了。可以當作書本看，更可以當作鏡子照。看看書中的古聖弟子，想想自己的所作所為，究竟該學那些，又有那些慚愧！我懂得太少，大膽寫來，已是四千多字，寫的是否中肯得當，尚請星雲法師及本書的讀者指教。

（一九六一年二月十日晚於北投，刊於《今日佛教》四七期）

我讀影印《大藏經》的最後一本書

我在病假之中蒙東公法師的慈悲，要我到北投住幾天，這是我第一次能夠比較長時間的親近東公，所以感到歡喜也覺得快慰。

一個讀書人，最不能缺少的生活要素，大概就是書本，健康的時候要書本來充實自己，繁忙的期間要以書本調劑自己，尤其是在病痛之中，更會感到書本的需要，需要書本的安慰、鼓勵，乃至排遣病中那些百無聊賴的空閒。我自愧不是讀書人，但對知識的飢渴，始終都在尋求滿足的途徑，雖然那是不可能滿足得了的事。

這次我到北投小住，很想在文化館裡鑽進書櫃中去飽餐一頓。但是東公法師卻拿了一本最近出版而尚未發行的《大藏經目錄附印藏記略》給我，我當時的確不太高興，心想：這本書有什麼好看的，特別是目錄之類的東西，無非是些淡而無味的書名而已！

想不到古人所謂「開卷有益」，凡是一本書，不論好壞深淺，只要能夠認真去讀，都會得到若干有益的啟示。何況這是《大藏經》的目錄及《印藏記略》的合訂本，非但不是我料想中的那麼討厭，同時還是一冊很有歷史價值的東西呢！

當我看了藏經目錄之後，仍然有一種懷疑，我以為整部的《大藏經》之中，必定已經有了目錄，為什麼在《大藏經》印妥之後，

還要畫蛇添足，另出一本目錄？經東公的說明之後，才知道《大藏經》之中的目錄，僅是目錄學，而不是每一部經論著作的詳細書目。為了便利查閱起見所以另印一本詳目，同時，這次影印的日本《大正藏》正藏及續藏的編輯，也非常科學精細，內容的分類是以系統為主，使得學者於研究之時，若想研究某一部分的問題，只要查出其中的一冊，其他的參考資料，也就全部出現。這對於請了整部《大藏經》的人們，固然是一種方便，尤其對於無力請藏或沒有請藏，而有志於研究佛學的人，更是一本很好的參考書籍，我們可以從這裡面查出正藏與續藏中的所有書目，當在選借藏經的時候，自然方便得多。

不過在我以為，這本書的最大意義，是在給這次影印藏經的偉大事業，作了一個總結的宣布，所以它的價值，與其說在於藏經的詳細目錄，倒不如說是在於附錄的《印藏記略》。我們可以從《印藏記略》之中，不但得到許多有關藏經的知識，更可以知道這次中華佛教文化館所主事影印工作之經過情形。

我們知道，政府遷臺以後的中國佛教界中的文化事業，較諸過去大陸時代的任何一個階段，都要興旺蓬勃，不論在期刊雜誌的印發或單行本佛書的出版上，無不令人感到興奮。但是佛教文化的最大貢獻，則莫過於這次《大藏經》的影印問世了。因為《大藏經》的卷冊浩繁，絕不是一般出版物所能項比，若非政府的協助，或大富長者的投資，根本難以做到，所以這次的印藏工作，實是我國藏經史上可貴的創舉，也是我國文化史上一頁輝煌的收穫。東公法師在敘說中說：「往昔帝王時代，藏經為政府專有，非奉旨不得頒行。其後民間雖得自行印造，而需費昂貴，財力不裕之寺廟及私人，無敢問津。」所以方倫居士要說：「從前大陸各大寺……凡供有《大藏經》者，其寺之身價必大增。」蔡念生居士也說：從前大陸的寺廟中如有那一位自己經手請得了一部藏經，在後人的心目中，要看同祖師了。以此可見，如要恭逢一次印藏的機會，那該多麼難得。在我中國的佛教史上，自北宋開寶開始以來，連這次在內，僅只四次，並且又以這次的內容最充實，價格也最低廉，即在影印的數量上說，也不算少，正如東公法師所說：「昔在大陸影印

《磧砂藏》以全國為對象，僅出五百部。」這次則於「時局動盪經濟困難之時」總計影印八百部，而臺灣一地預約六百餘部，曠觀載籍，同地同時，未有庋藏大藏如此之多者」。同時這次「四週年以上之歲月，傳播一萬三千餘卷之靈文」。雖然這是影印，但在有限人力與財力之下，已屬難能可貴的事了。至於這次印藏的詳情，請參看《印藏記略》中，蔡念生居士所編〈影印大藏經始末記〉，念生居士雖在本書的跋文中謙說：「印藏雖是由我建議，但我在實際工作上毫無貢獻。」然我僅看他所編〈影印大藏經始末記〉就已使我們萬分欽佩敬仰了。他在這裡面告訴我們，他於一九五一年三月開始，就為印藏的事業向教內呼籲，直到一九五五年才從事影印事業的組織與宣傳。不過萬事都靠因緣，例如東公法師的感觸，便是這一因緣中的主要一環，東公法師在本書的敘說中有這樣幾句話：「余於三十九年掩關閱藏，深感三藏聖典更為需要。逮總統宣示整理國故，各方響應，出版業蒸蒸日上，經史子集，遍布藝林，而大宗佛書，仍不多見。」所以這次影印《大藏經》的事業，也以東公所主持的中華佛教文化館為主。殆為該館成立以來對我國佛教文化事業的最大貢獻。

當然，一樣事業，尤其是像影印《大藏經》的偉大事業之成功，絕不是少數幾個人所能完成得了的。所以我們在本書中可以看到很多有關印藏請藏的人名，單是發起印藏的人，就有三百一十五人外加四個團體，發起人中有當代軍政首長及社會名流如陳誠、于右任、張其昀、賈景德、莫德惠、張默君、鄭介民、俞大維、葉公超、孔德成、唐榮、王德溥、丁治磐等，至於當今佛教界的名流，自然更不用說了。此外有印藏委員會的委員如章嘉、智光、東初、南亭、道安、印順、白聖等三十二位。顧問如陳靜濤、倓虛、黃朝琴、黃啟瑞等七十位，各地辦事處負責人六位，宣傳委員五十位，至於購請《大藏經》的名單之中，那就更多了，正藏影印八百部，續藏影印五百部。好多人請了正藏又請續藏的（如俞大維等），有些人單請正藏而未請續藏的（如錢穆等），有些人則單請續藏而未請正藏的（如牟宗三等）。有少數幾人是一人請兩部以上十部以下的（如白聖法師等），也有幾個團體以十五人以上到八十人以下合請一部的（如宜蘭念佛會等）。所以正續藏一共一千三百部的請藏

功德芳名，至少也有一千以上的不同姓名，刊在本書之中。其中的分子，固以佛教為多，但是也有政府機關（如立法院等），有教育機構（如國立政治大學等），有社會團體（如世界紅十字會臺灣分會等）。更有許多著名學者（如蔣夢麟、俞大維、錢穆、牟宗三、曾保蓀、徐復觀、毛子水、吳康、周祥光等）。這次的《大藏經》影印以後，雖如蔡念生居士於本書的跋文中說：「這次印藏，公私機關學校頗有購請，而省市縣立圖書館，只臺南、屏東各請一部。可見佛教尚未獲得普遍認識，印了這許多部藏經，尚未達到佛教圈外都能普遍閱覽的程度，這是弘揚佛法所應知道的一件事。」但我們在這雜亂的時代中，以臺灣一地為根基，而完成了這麼一件印藏的大事，已經值得安慰，正如東公法師在本書敍說中所說：「當此時局動盪，經濟困難之時，本館對於佛教文化，得效此區區之力，是誠可引以自慰者矣。」我們從本書的請藏功德芳名錄上，可以知道這次所印的藏經，固以臺灣為主要的消化器官，但其分布的面積，則已遍及世界各地，如香港、越南、泰國、緬甸、檳城、新加坡、菲律賓、印度、高棉、夏威夷、加拿大、日本等地。

在我看來，本書的出版，固在影印《大藏經》委員會對於這次印藏的工作，作了一個總結的交代，但其最大的意義是在對於這一印藏事業的出力出錢者表其敬意和謝意。因為佛教的事業，全靠大眾的力量來促成，所以無論出力出錢，無不是義務多於權利的。比如印藏委員會的章程中就有這麼一條：「本會委員顧問及各地區辦事處主任均為無給職。」又據東公法師告訴我，影印《大正藏》的宣傳費用，僅僅花了一萬五千元新臺幣，正續藏的全部費用，計共四百多萬元新臺幣。這一數字雖然可觀，但以這筆數字用之於這麼一樁歷史性的印藏事業，卻不能算多了。因此，凡為促成這次《大藏經》的影印者，人人都有功德。將本書列為這次影印《大藏經》的最後一本書，那麼這次影印的《大藏經》能夠流傳千古，本書也可流傳千古，本書中所刊各人的芳名，自也可以留在我國的印藏史上，千古不朽了。同時已經購請《大藏經》的人，固該得到本書，一則可以留作參考紀念，一則亦可由其中明瞭這次影印《大藏經》的不易；即使沒有購請《大藏經》的人，如想知道藏經的概念，藏經的史料，以及藏經未來的路向者，自也應該得到本書。

最後我要介紹的，是兩篇有關影印藏經從事宣傳過程中的日記，蔡念生居士在本書的跋文中說：「張慈惠居士寫的宣傳日記，成一法師寫的訪問日記……兩篇題目相似，作者的身分，筆下的風度均有不同，可以說文如其人，而內容方面都是印藏的成功關鍵。」這樣的評語，真可謂「恰到好處」。我們從這兩篇日記中，可以體味到那些負責印藏宣傳者的為法忘身的精神，正如蔡念生居士所說：「讀了這兩篇日記，想見各位法師、居士衝風冒雨，登山涉水，飲食不時，起居不便，備歷種種艱苦。」但那些宣傳的人員，都是自動發心，沒有報酬可言，因此，蔡念生居士又說：「這是一件佛事，為法為人，沒有什麼說的。若其中包含一部分商業契約，則旅費的支出，酬勞的給付，都不免大費斟酌，所以這事不宜與出版商合作的。」（筆者案：印藏的最初計畫，本預備交由藝文印書館出版）

不過以我個人的看法，這兩篇日記，不但報導了印藏宣傳及訪問的經過，同時還富有文學的價值。

在這裡，我還有兩點要特別說明：第一，影印《大藏經》的呼聲，雖於一九五一年三月間的佛刊上刊出了蔡念生居士的建議，後來經過慈航法師的響應，蔡念生居士的再建議，時間經過三年多，雖然大家同情這一印藏的建議，但是願意承當這一事業的人，卻並不多。據說這次印藏的最初參與計畫的人員，僅只東初法師、蔡念生居士、張少齊居士及張清揚居士四個人。繼由蔡念生居士等的從旁建議，交中華佛教文化館主辦，經該館於各報登出印藏啟事之後，各方的反應頗為良好，為了鄭重其事起見，便著手聘請各委員、顧問、發起人等，而將有關的工作推動起來。不過據東公法師對我說：他在最初，對於這一事業的能否成功並沒多大的把握，但他有個信念：凡為佛教做事，只要是真正為了佛教，不必擔心成敗，自有龍天護法。但是，「事非經過不知難」，一件事業的成功，必有其艱苦的奮鬥，這於本書的〈影印大藏經始末記〉中我們可以看到。其次，這回《大藏經》的影印而得圓滿成就，固然由於印藏過程中的多方節省而求得預約價格的盡量低廉，並以分期付款的方式，在兩年左右的時間中，付出二、三千元的新臺幣（正藏於二十六個月付清二千八百八十八元），在經濟力量較為寬裕的人來

說，固然並非難事，但是據我所知，這次請藏的分子之中，有些是軍人，有些是公教人員，有些是清苦的學者居士，他們都是在微薄的收入及生活的壓力之下，抽出錢來購請藏經，甚至有些人為了決心購請藏經，竟以父子姪孫或數人以上拼湊起來合請一部者，像這樣的精神實在值得感佩！但當他們熬過若干時日的經濟恐慌之後，《大藏經》終於到了各自的家裡，成了唯一偉大的「法寶」。由這兩點，我們可以證明，不論做什麼事，只要有信心有決心，不怕不會成功。

寫到這裡，我該有個交代了，我寫這篇文字，東拉西扯，淨是抄摘現成的東西，毫無見解可言，如說尚有一些見解的話，就是以為這一本書雖然不是「熱門」，但是為要明白這次印藏事業的艱鉅，還是值得大家一讀，所以我作了如上的介紹。

（一九五九年七月於北投，刊於《人生》一一卷七期）

《印度通史》讀後

如眾所周知，印度這個國家，雖跟我國相仿，同是東方世界的文明古國，但有一點大不同處，便是印度民族側重於思想的發揮，卻忽略了歷史資料的編纂，致使近人治理印史，發生太多的困難和疑問。這種困難和疑問，對我們比鄰於印度而接受印度文化最多的中國人來說，尤其感到遺憾！筆者讀書不多，我所知道印度歷代史的中文專著，在這本周祥光博士所著的《印度通史》之前，只有一本上海正中版的《印度史綱要》，那是李志純先生所作，我們從該書中可以看出李先生對於中印文化的關係，介紹得尚不夠深刻，即使印度本身的史料，也不夠充實。可是當我這次讀完周博士的《印度通史》之後，感覺就不同了，因為在他的通史中能給我們更多的知識，這也許是著者本人是一位佛弟子，加上他在印度教學十多年，對印度的歷史瞭解較多，所以才能寫出這樣的作品呢！

當我讀完這部史書之後的最大感觸，便是中印兩國的對照，在對照之下，我們發現中印兩國之間的歷史，相似的地方很多。比如中國是以農業社會作為發展的基礎，印度也是一樣；中國有諸子百家的思想潮流，印度也有婆羅門教、佛教、耆那教、錫克教的宗教體系。中國歷代，有過五胡亂華的史實，有過蒙古人與滿洲族的入主中原，還有過西方列強國家的蹂躪；印度也曾為希臘、塞西亞、大月氏、阿拉伯、波斯、土耳其、突厥族的侵入，還加上葡萄牙與荷蘭的經營搜刮，以及大英帝國的最後統治。中國在明朝（西元一三六八—一六六二年）開始，就有了民族運動，後來經過太平天國而到清末民初，歷時將近四個半世紀，才激起了中華民族普遍的覺醒；印度呢？她在十九世紀的中葉，才有民族自覺的萌芽，所以她的獨立自主，也在我民國之後的第三十七年而完成。再說，中華民族，雖然屢被異族的侵略和統治，我們的固有文化，都是屹然不動，不但不因外族的入侵而受了絲毫的損失，反而同化了外族，不見了外族的存在；至於印度，她自第七世紀戒日王朝以後，便結束了印度人統治印度的歷史，但是直到印度獨立為止，印度境內，雖因回教徒的強硬，分出了一個巴基斯坦，而且也有了基督教的流行，然其民俗風情和精神文化，依舊沒有擺脫《吠陀》經典和兩大史詩的傳統。

由於上面種種的相似之點，筆者以為，中國人讀印度史，就覺到特別親切。而中國的佛教是來自印度，以一個中國的佛教徒，來讀印度史，其中的滋味自又更深一層；同時，佛教雖創自印度，但她卻在中國境內發揚光大，因此，以一個中國的佛弟子去寫印度史，又豈止入木三分？所以這部史書，在我看來，是一部難得的好書。然我不是史家，其中材料的真實性，固不能從事一一的考證，也無從一一考證，是否尚有補充的必要，抑或已經完整無缺，自待治史專家去評斷。不過我是佛教徒，而且是中國的佛教徒，所以我只能站在中國人的立場和佛教徒的觀點，提出幾點，作為我讀本史的心得。

第一，本史著者的態度值得我們欽佩：他以中國人的身分寫印度史，所以凡為中印關係的史料，都不嫌其煩的加以引述，例如玄

奘法師在印度的光榮事蹟，印度獨立前夕，中國對印度的鼓勵，和印度對中國抗日戰爭的支持；又因為著者是佛弟子，凡屬印度史上有關佛教運動的記載，皆在闡述之列，如對阿育王的政績，阿育王在華氏城第三次佛典的結集與宣化，還有貴霜王朝迦膩色迦王第一，對於佛法的努力，並由脇比丘的指導，召集龍樹、馬鳴、世友等五百多人，在喀什米爾（即是迦濕密羅）作佛典第四次的結集，以及戒日王對於玄奘法師的禮遇，和無遮大會的盛況，無不一一介紹出來。尤其著者在本史中還告訴了我們，凡是皈依佛教的印度帝王，對於一切宗教的人民，都能本著慈悲的精神，加以容忍，給予愛護，絕沒有偽惡親善和排他的意念。值得欽佩的，著者能用佛教無我的精神，在印度文化史料方面的敘述，對於任何一種宗教思想，都能給予公平合理的評價和介紹，這不但表現了史家的基本風度，也顯出了佛家弟子應有的精神。同時著者更能夠根據史料，指出佛經中許多的誤傳。比如關於佛教偶像的問題，依照佛教記載，釋迦世尊，上升忉利天宮為佛母說法三個月，人間佛弟子中有因懷念佛陀，而為佛陀造像者，等到佛陀回來，也很贊許此說，因此，後世佛子，即皆誤以為那就是佛陀主張崇拜偶像的開始和證明。著者卻在本史中說：「崇拜偶像，原為小乘原始佛典所禁止者。」又說：「蓋阿育王時代，釋迦遺址地方，雖有寺廟或石柱之建立，然尚未塑有佛像，……於精舍及寺廟中，禁止描摹或雕刻釋迦牟尼之肖像。」（均見一〇一頁）後來為便於一般外族的信仰，才模仿希臘神像，塑造了佛像。其次關於阿育王殺其兄弟九十九人的傳說，中國亦頗盛行，但是著者卻說：「惟阿育王各地所建石柱石碑題銘，曾有若干地方述及其生前與各兄弟情形。」（見七四頁），史家的工作乃在編纂和訂正，著者對於這一點，可說沒有忽略過去。

第二，本史對於中國佛教的啟示：我國的史書中說：「孔子作《春秋》而亂臣賊子懼」，孔子的《春秋》之所以有這樣大的力量，就因其中的「微言大義」，糾正名實，辨別忠奸，給後人劃出了一個是非黑白的界限，使人看了，便可類推誰是聖賢的行為，誰是魔鬼的化身！本來，歷史的功用，除了告訴我們這個社會，過去的形態，同時也在指導著我們的前途，該向那裡走。看看過去的事實，想想目前的現狀，查查以往的興衰，照照今日的成敗，所謂

「撫今思昔」我們卻不能不有所感慨！著者說：「今日信佛人數，當佔全世界人口四分之一左右。」又說：「今日印度本土人口三億六千萬，佛教徒只有百萬。」（見五〇及五一兩頁）這為什麼呢？印度是佛教的發祥地，現在佛教在印度國內幾乎又近於絕跡！這當有其歷史背景的存在。佛滅以後的印度佛教，曾有過兩次的頂峯時代的黃金過程，第一是阿育王時代（西元前第三世紀），第二是迦膩色迦王在位時（西元七八—一二三年間），到了戒日王在位時代（西元六〇六—六四七年間），可說是印度佛教的迴光返照，勃興了一下以後，隨著便是急轉直下，再也沒有抬頭的機會，最後經過回教徒幾次的摧毀與屠殺，印度佛教的慧命，也就壽終正寢，嗚呼哀哉了！其中當然不會沒有內在的原因，根據著者的看法是這樣的：「佛陀創教之時，原以普救世人，同登極樂，更勉人類依照道德律而修身行事，捨棄婆羅門之誦經拜懺，犧牲祭祀等儀式。可是在戒日王崩後之印度五百年中，人民對於佛陀原始遺教已忘卻淨盡，佛教教團亦開始腐化。此外，佛陀所定之四諦與八正道的道德律，對於普通人民，未免高深，不切實用；蓋愚夫庸婦所切望者，能有救世主將彼等攜往天堂……。到西元第十世紀末葉，佛教之注重於道德律的修持，不復為人注意。……佛僧不務正業，趨於奢華享樂之途，在在促使佛教走向衰亡之途。」（見一四九至一五〇頁）這一段陳述，實在令人痛心，但也足資今日中國佛教徒借鑑和警惕！所謂「物自腐然後蟲生」。佛教在印度的誕生，是因為當時：「約在西元前第六世紀間，以祭師為主之婆羅門教已失卻民眾之信心，同時因為婆羅門僧侶之腐敗墮落，紊亂達於極點。」（見四三頁）歷史的演變，倒是互為因果的哩！等到佛教頹廢而失卻信仰的主宰之時，婆羅門教的內部，竟又產生了兩位大師的改革，從事印度傳統宗教的復興運動，那就是鳩摩黎婆多與僧伽阿闍梨耶，從此以後，整個的印度民族，便將佛教漸漸地置諸於「方外」了。我們再來反觀中國的佛教，自從前漢末葉傳來國內（相傳伊存授經為佛入中國之始，則在西元前一年的光景），經過三百多年的醞釀與流傳，到了晉代釋道安之時（西元三一二—三八五年），中國的佛教，才算走上了正大光明的坦途，往後在鳩摩羅什到了長安（西元四〇一—四一三年）的時候，中國佛教，便步進了麗日中天的階段。可是到了唐代末葉之後（西元六四七年），中國佛教也像印度

之到了戒日王的崩後，漸漸地走向了下坡，所以史家們嘗說，中國佛教的黃金時代，只有六朝以迄隋唐的五百多年。今後的中國佛教，會不會遭遇到印度佛教同樣的厄運，我們不必請教別人，但看我們的現狀，是不是有著著者對於戒日王以後的印度佛教所陳述的毛病，即可以推想而知了。

第三，本史的優點和缺陷：我們先說其優點，照理來說，凡是一件完美的事物，無論從什麼角度去衡量它、欣賞它，都會給你得到滿意的收穫。可是筆者非常幼稚，對本史的真實以及其所代表的價值，所見極淺，此當留請識者去品味。筆者所要說的，只是自己的一些觀感，是不是說的對，卻不能不就教於著者和本史的讀者了。在我的看法，著者雖在本書自序的末行客氣地說：「此書文字，因順手寫來，未加潤飾，不妥之處，尚希讀者鑒諒為幸。」其實他的文字並無不妥之處，無論是翻譯的文字，或是創造的句子，使人讀來都有舒暢的感覺。其次著者對於中國佛教的翻譯文學是有著相當素養的，所以他對印度原文，例如人名、地名，乃至朝代和各種事物的名稱，都能依照我國古人的方法把它們譯成中文，使得稍有佛學基礎的人，讀來倍加稔熟，而且極為順口，無形中也就增長了讀史興趣。再次，著者對於人物時地的原文音譯，常能將拉丁字母的拼音，不厭其煩地酌情附錄，使得它們常常有跟讀者見面的機會，加強了讀者的印象和記憶。

回過頭來說其缺陷，其實，如說本史真有缺陷，那或許是出於出版家的疏忽。即是書中錯字太多，誤排的也不少。錯字不說，單以誤排而言，已夠驚人！例如莫兀兒王朝時代的一位印度領袖薛沙王的生歿年代，說他生於一四八六年，崩於一九四五年，那麼他的壽命該有四百五十歲了，筆者以為一九四五當為一五四九的誤排。又如莫兀兒時期的一個君主，奧楞塞的名字，在二三五頁第十二行稱「楞奧塞」，同頁的第十三行稱「奧楞塞」，翻過一面二三六頁的第三行則稱「奧塞楞」，只僅一個人名三個方塊字的兩頁，相隔前後，不出七行，竟會顛倒三次，這些如果不是著者的大意，那負責出版的自由出版社，是不能辭其疏忽之咎的！

（一九五八年元旦於新店，刊於《海潮音》三九卷一期）

《新晴》評介

近年來佛教文壇的活動及其成果，雖說不能盡如理想，但總還有一些人在努力耕耘，所以各式體裁的單行本，已經出過好多本了（當然不太多），至於純文藝的散文集，到程觀心居士的《新晴》問世之時，還算是第一本哩！因此，筆者抱著極度的興奮和希望，將這集子，一連讀了好幾遍，同時在讀過之後，又不由自主地要寫一篇評介，說出自己對於這一集子的觀感，以資向愛好文藝的師友們介紹，以資向這一集子的作者和讀者請教。

本來，我人學佛，了生脫死的工作，還來不及做，那有許多閒情逸致來搞什麼文藝呢？所以李辰冬先生也說：「宗教對於人類的慰安與藝術對於人類的慰安稍有不同，在慰安人類的心靈上，宗教與藝術不同的是：宗教給予人的慰安，從信的那一天起，心靈就永遠得到慰安，時時信，時時得慰安，終身信，終身得慰安，而藝術給予人類的慰安，只在欣賞藝術品的一剎那。再欣賞再得慰安，停止欣賞即停止慰安。一個是繼續的，一個是暫時的。所以藝術並不能代替宗教。」（見《李氏文學新論》一二七頁）我們知道李先生不是宗教徒，但他能夠肯定宗教的慰安要高過或勝過藝術的慰安，實在可佩。不過依照佛法，如六祖所說：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，猶如覓兔角。」佛法並不離開世法，只是處於世法之中，而不為世法遮障或顛倒罷了。再說，宗教教理的中心點，都是抽象空洞而不可名狀的；藝術的功能，便是在把抽象的觀念或概念，用形象表達出來，使人一見，便可產生平實感和親切感的共鳴，而將欣賞者的情愫融入於藝術作品的境界之中，所以創作藝術和欣賞藝術，皆可陶冶人類的性靈，使得趨向於真善和美的心理狀態。如以宗教家的熱忱和虔誠，從事於藝術的工作，他必可使其整個的理想和人格，融化在其所有的作品之中，那麼，這些作品的產生，實際上也就感化了它的欣賞者，而且這一感化的力量，遠較說

教式的「傳道」大得多。比如法國的莫里哀，他是基督徒，卻是文學家，他以文學寫出他的宗教精神，比起那些只知胡亂講道的神父或牧師來，其影響力量，真不知大了幾千百倍！

說到佛教文學的問題，李辰冬先生替《新晴》作序之中，曾提到：「自從佛教影響中國文學以後，好像都是消極方面的，換句話說，就是一般文人學士，……用佛家的觀點來表現人生，所以我們總是感到佛家的思想是消極的、出世的。」接著又說：「只有程觀心女士這部作品……是以佛家的大慈大悲心腸、正面的、積極的，來對人生，來表現人生。」在這裡，李先生給我們指出了中國佛教的傳統精神，也指出了中國佛教的態度，正在轉變之中。也就是說，過去受了佛家影響的中國文學是消極的、出世的，現在如程觀心居士的佛教文學，倒又是正面的、積極的了。這一點，我們既感到痛心，尤其也該要慶幸。痛心的是近二千年來的中國大乘佛教，給予中國文學的影響，為什麼竟是出世的和消極的？事實上，中國佛教的內容，確也真的如此，因為佛教初入中國，容忍了道家老莊的思想，道家的思想也就滲進了中國的佛教之中，同時中國人終究愛好中國風味的，所以中國文人之吸收佛教思想，實乃接受了一些佛道雜糅的東西。然而，道家的思想是主張清靜無為的，所以他們的作品裡，也就充滿了清高厭世與超塵絕俗的氣氛。中國佛教徒之被人看成消極，原因亦即在此！他們只知解脫和往生，卻忽略了現實的人生，故有冷酷（不是殘酷）和缺乏人情味的現象產生，所以我們應該感到痛心。可是近世以來，佛教受了時代文化的激盪之後，一般明智的佛弟子們，已經開始發掘原始的佛教精神，這一精神，也就是像程觀心居士所表現的態度了，因此我們應該慶幸。但是，由於《新晴》的出世，也可以一改一般佛教青年的「矯妄過正」，筆者感到，我們有些青年人，因感於西洋或時代文化的瘋狂與胡鬧，也就學著以牙還牙地攻擊這個，攻擊那個，這在佛法的立場和文學的觀點上，都有失諸偏激的嫌疑。但我們在《新晴》之中，卻難看到類似這樣的文章。

筆者對於文學的看法，一向是主張從意境和意象來接近佛化的，這一點，在《新晴》之中，可以算是做到了的，《新晴》的作

者，能把人類的同情心，推廣到一隻狗、一隻猴、幾隻鵝、一條牛……。使我們從她對於動物的情感之中，可以領略到，人和畜生，只有外形和類別的不同，除去了外形的差別，似乎都是骨肉親友一樣，事實上這也就是文藝作品之不同一般說教文字的地方了。

作者對於動物的情感，正如她自己所說：「家裡失蹤一隻狗，喜歡牠的孩子們，隔不到幾天，便逐漸淡忘，而我呢，雖時隔數月，三更半夜，在睡夢間，聽到一點聲響，便要起身去開大門，以為那不幸的小東西，又流浪回來；幾隻鴿子，被野貓咬死了，有幾天我竟痛苦得飲食無味。」文藝作品的生動與否，情感的真與不真，乃是主要因素，觀心居士對於動物，能夠出自內在的悲憫和愛憐，故在其筆下的動物，叫人看來，不能不愛好，也不得不同情。

例如〈回來吧！萊茜！〉一篇，是寫一條狗和狗的失蹤，其中一段這樣寫著：「傷好了不久，萊茜又出門散步了，竟一夜沒有回來，牠的一碗飯，擺在那裡還是好好的。我們到四鄰去找尋，走遍附近的田野街巷，終不見牠的蹤影。兩天三天……我夜夜留意是不是牠歸來了，用頭在撞著門，發著唔……唔！熟悉的低哼！夜深人靜，深巷中的狗吠，更引起我凝神傾聽，辨識著是不是夾著牠的叫喊？有幾次，聽聽聲音似乎滿有把握，像萊茜，深夜我竟起身開門，走出巷中探望。路上只要碰著一隻棕黃色的狗，立即引起我驚喜的注目，巴不得那是失蹤的萊茜，結果皆是失望。」像這樣的情感，對於一條狗，有多少人曾經有過呢？

〈悲運〉是寫一條拖車的牛，她這樣寫道：「當牠上坡的時候，陡險的斜度，突然增重了車子的分量，使得工作困難了。牠用勁挽緊車槓，下顎往裡勾著，把一隻彎彎的角衝向前端，預備和這山坡巨人抵死搏鬥一番……。那趕車的大聲么喝，隨手揮鞭子，向牛背上抽去。……看牠吃力的樣子，多叫人心痛！超出能力的負荷，正是一種最艱苦的掙扎啊！」這又是多麼可愛的怛惻和同情？

在〈歸宿〉一文中，又有這樣的一段：「驀然間一隻白色的海鷗，從黑暗裡飛來，掠過露臺上的一抹光明，暫時一閃，又向黑暗中飛去。我悄聲問對面的人：『天這麼黑，還有鳥兒，牠不會迷失

嗎？』『大約附近山岩的樹上，有牠的窩吧？』對方言之成理的解答，使我安心了。」這樣可愛的心境，除了童心未鑿或存有一片愛心的人，是不會有的。

在〈愛河燈影〉一篇中。也有類似的心境：「樹蔭下的岸邊，隱約看見正在落網起網的漁人，這和平溫柔的河濱之夜，我祝福魚兒們，躲在牠們的家裡，安靜的睡在水草深處，做一個幸福的夢，千萬莫遭無妄之災。」這在功利主義的眼中看來，該是多麼天真好笑！但在藝術和宗教的尺度下，卻又正是極其美善之處。

我們在〈小小放生池〉的一篇中，又可看到作者中心思想之所在了：「每天當我在園中澆花剪枝的時候，常會見到一、二尾金色的魚，浮上來，在高撐的荷傘下，游來游去，我屏住呼吸，靜靜地凝視；一陣莫名的驚喜，讓我分享到一種自由意志活動的歡樂，與拓落無羈的自在。」又說：「我曾見過：打開鳥籠，一群山雀箭一般的射出去了，飛向高空，飛向了故林。……『自由』驀然付給牠們充沛的活力，再生……極樂……無言的感恩。只要是一個有良知的人，大約無不感到這一舉，才是真正的心安理得而至高無上的樂趣吧！」在這裡，作者沒有高喊戒殺放生的口號，也沒有虛張聲勢的慨嘆，但其悲天憫人的心懷，到此已表露無遺了。

其次，《新晴》的可愛處是自然景物的描寫，作者毫不做作，毫不雕琢，她不用故意堆砌那些豔麗的詞藻，令人看來，自然叫你心嚮神往。在〈難忘的仙鄉〉一文中有這樣的一幅畫景：「呀，那真是難忘的一瞥啊！原來所有的果樹都綴上繁花了，那幾十棵合抱的老梨樹，著滿了一片香雪，茂密得分不出花朵，像是神話中的巨樹。向前望去，那些分散在菜園中的花紅樹，竟是一株株粉裝玉琢，玉白中透著淺紅。林中立著數棵緋紅的桃花，還有繁星般皎潔的蘇李，凝成一片璀燦的霓虹。冬日的清鎮，猶如一個貧窮簡樸的村姑，想不到一經春之魔杖的點化，頓成華貴無與倫比的仙子了。花叢中錯落著矮小的農家茅屋，我懷疑那是小仙人的住宅……。」又有：「眺望著青翠如綠絨的山樹間，盛開著幾簇紅艷欲燃的山茶；半山的佛寺，躲在茂密的林蔭間，露出飛簷一角……山野的邊

緣和土丘山腳，到處叢生著酷似薔薇的粉紅蒺藜，有意替綠色的山野，緣上一道絢麗的花邊。」這樣描繪出來的畫景，簡直美極了。

除此以外，在〈大貝湖的靜趣〉中，也有幾段：「這是一種什麼樹呢？既非櫻花，亦非桃杏，叫不出名字。成串成簇的花朵，攢著擠著，綴滿枝條。蜜蜂繞著花樹，嗡嗡嚶嚶的喧鬧。一隻灰羽長尾的鳥，在枝頭上跳來跳去，樹枝彈動，花瓣紛紛飛落……當要開的花都開足了，日長靜午，春風噓著暖氣，來到樹間輕輕地撫愛、慰問，花瓣順著她溫柔的指尖，雪片似的繽紛飄舞，美得令人落淚。」好一個「美得令人落淚」！又說：「對岸低低的丘陵起伏，山麓水邊，也有好幾棵同樣的淡紅花樹，花樹的影子映在水底，和照在鏡子裡一樣，那分空靈靜定的美，我屏息著不敢呼吸了。」

「冷不防『撲通』一聲，一尾銀翼大魚，躍出水面，驚鴻一瞥，又滑到水裡去了。湖上盪起一圈圈波紋，久久才復歸平定。」在這裡，靜態美和微微的動態美，全都有了。

不過我們又可看到，《新晴》作者能夠欣賞自然美和刻畫自然美，但在美景之中，仍然沒有忘記她的中心思想，所以每在美景之後，又會跟上警句，例如同篇中寫道：「野鴨從天外飛來，連連往水上畫弧線直俯衝到水底。這時，樂園裡的游魚，失掉我想像中的幸福了，災難快落到牠們的頭上，可憐牠們優哉游哉，還不知情呢？」試問人們天天都在追求眼前的快樂，但在快樂的背後，誰會知道病痛和死亡的大禍即將臨頭嗎？

又在〈愛河燈影〉一文中，也這樣寫著：「一種不知名的大樹，綴滿了淡色的花簇，比櫻花、桃李更為茂密、嫵媚……。定睛向黑暗中細瞧吧，樹叢深處，幽暗的角落，背著燈光的椅子上，到處不都藏著一對對人影？他們像幽靈似的，怕見光明，遠避著人，躲躲藏藏的囿在他們幽祕的小天地裡，只有夜知道他們的底蘊。」像這樣的情景，在青年男女看來，該是多麼令人嚮往呢。可是作者馬上接著說出的，竟是下面幾句極含哲學意味的話：「當然，唯有黑暗，才使人容易迷失。尤其沈在愛河裡的人，混淘淘莫知東西……又何時才能大夢始覺，游渡彼岸？」最後兩句雖然似有說教

的意味，但其可貴處，亦正在此，因為這一超脫的襟懷，是基於值得悲憫與值得惻隱的現實人生，而發出的救人濟世的宏大心聲。

《新晴》之中的文字，除了上面所舉的幾篇之外，遊記之中，我最喜歡〈獅山行〉一篇，她對獅山的旅行，寫得非常自然流暢，又有真摯和親切的感覺，使人讀來，好像成了作者自己的化身，跟著文字一行行讀下去，在平實之中令人輕鬆愉快，實是一篇爐火純青而不可多得的佳作，其中充滿靈秀超脫的性靈之美。

必須在此一提的，《新晴》雖是散文集，但我發現了其中有三篇，竟是非常成熟的短篇小說，那就是〈胖哥哥〉、〈朝山〉和〈飯裡的石子〉，這三篇中的結構，〈胖哥哥〉一篇，略嫌散漫鬆弛一些外，其餘兩篇都很結實可愛，〈朝山〉中的「老祖母」和〈飯裡的石子〉中的「芷英」，兩個人物寫得生動極了，特別是〈朝山〉的老祖母，寫得可敬可親也太可愛了。

最值得我們敬佩的，是《新晴》作者的寫作生活與寫作態度，我們知道「她已是四個男孩、一個女孩的母親」（李辰冬先生序中語），所以她在自序中也說：「這四十多篇東西……不能丟開的家務，孩子們的吵鬧，應接來訪的客人，使我很難安靜下來，好好的去寫。但我對於一字一句，從不敢草率，為了構思一個較好的句子，使我經常失眠，為了改正一個不妥的字，常常在稿子寄出一、兩天後，忽然被我想到，就趕忙寫信給編者改正。」像這樣在忙中偷閒，又極其認真的寫作，能不令人欽敬。尤其她在〈平庸中求超脫〉一文裡的自述，她說：「一個做主婦的，終日在身邊瑣事中打滾，生活平凡到不能再平凡了。所活動的範圍又很窄，除了特殊的應酬場合，不外市場、鄰舍、自家的屋簷底下。」但她又說：「我覺得家庭瑣務之中，又不知寓有多少暗示、啟發、教訓，隨時給我們體味箇中道理，而知所警惕感悟。只要我們處處用心，加以省察，平凡中不難認識最深遠的意義；庸俗裡正可尋出超脫的橋樑，更可省卻不少無謂的煩惱。」所以她要這樣說了：「於是，我在日常平凡中，不斷地找到屬於我自己的萬法一如的義理世界，興味無窮。」我們從這幾段話裡，可以明白，程觀心居士的字裡行間，為

什麼到處蘊蓄著「愛而不溺」和「悲而不哀」的氣息？因為她是先有了理想，才來寫作的。她在〈智慧的開始〉中告訴我們：「提起學習寫作的動機，先得感謝宗教的力量，……逐漸的從信仰上得到一點一滴的靈感，而這小小的火花，竟點燃了我寫作的欲望。」正因為宗教的力量，使她從事寫作，她所寫出的作品之中，無論對於什麼事物，也就自然充滿了宗教精神的流露，所以在她筆下，只有可愛與可憐的事物，卻不易見到可瞋與可惡的東西。

說到這裡，我們畫龍點睛，可以指出《新晴》之所以稱為「新晴」的題旨所在了。作者自己在〈新晴〉一文中說：「久雨初晴，如同一個改過自新的人，過去種種譬如昨日死。」從這語意之中，我們不難推測，「久雨」是代表作者沒有得到宗教信仰的感召之前，「初晴」是說明她有了宗教信仰而又從事了文藝寫作的開始以後，那麼「久雨初晴」時的心理狀態，該是一種多麼可喜與可愛的境界呢？

當然，《新晴》的優美處，我在上面只約略向讀者師友們介紹了一些，若想識得她的真實面目，當待各人的親自體會了。

《新晴》是否有其缺陷？自然亦所難免，且讓我來姑妄言之。

在我以為，《新晴》中，不太理想的一篇是〈慈航永渡〉，其中寫景、寫人、敘事、說理，樣樣都有，但是寫得很雜，似乎沒有一個中心點，而且也像是硬逼出來的一篇文字，寫得硬繃繃地，沒有什麼情感可說，所以也不能動人，也就談不上有多少文藝價值了。相反地，〈葬禮〉一篇，同為悼念性的文字，但是〈葬禮〉的內容就自然生動得多了。可見，寫文意全是出自內心的自然展露，一點也勉強不來的。再說，所謂藝術作品。就是在其能把空空洞洞的抽象觀念或概念，用具體的形象活活潑潑實實在在地表達出來，否則它就不是藝術了。所以《新晴》裡面有幾篇雜感或說理的文字，如〈潔淨〉和〈時間的考驗〉的後一半，〈飲水思源〉一篇也略有這種成分，這種文字，只能算是雜文而不能稱為純文藝的作品了。

我是一個主張口語文學的人，我們發覺在《新晴》中寫得最生動和成功的那些篇章，也都是純口語或接近純口語的作品（口語不必就是俗語或俚語，而是指我人的日常用語），否則便不會產生親切的感覺出來，而是冷冰冰、陰沈沈、死板板的，不過，這種文字，在《新晴》裡並不多見，即使有，也許還是作者的初期作品吧！

總之，在今天的佛教圈中，能夠讀到《新晴》這樣的新時代的文藝作品，我們應該感到興奮。可是筆者希望一提，《新晴》的內容雖好，《新晴》的銷路恐怕不一定好，所以《新晴》是由作者自費出版的。這一點，我要為我們的文藝前途擔心，我要向我們的讀者師友呼籲：讓我們大家來共同努力，鼓勵作家們寫作，支援作家們寫作，也來自己動筆寫作吧！

（一九五九年元月，刊於《今日佛教》二卷九期）

《舊約》這部書

我在沒有討論主論主題之先，應該有個聲明，就是說我無意向我們的友教——基督徒挑戰，更不希望自己站在佛教徒的立場，來衡量《舊約》的內容，我只是以一《聖經》讀者的身分，寫出個人對於《舊約》的一點感觸與管見。因為凡是一個真正的宗教信徒，他絕不願去責難人家的，雖然一般基督徒總愛謾罵佛教。我們則除了在教理上的探討外，絕不苟同《舊約．出埃及記》第二十一章所說：「以眼還眼，以牙還牙，以手還手……以傷還傷，以打還打」（第二十四、二十五節）的報復主義。

《舊約》究竟是什麼，這是見仁見智，各有不同的：歷史、兵法、藝術、文學、宗教，看起來似乎說它什麼，就是什麼，實際上除了部分的歷史記載和文學價值而外，只是連篇胡說與血腥的屠殺！所以目前的牧師和教士們，都不希望人家來討論《舊約》，說什麼現在是恩典時代，應該根據《新約》的四福音為準了。其實自

從耶穌基督（Jesus Christ）革新以後的四福音，大部分仍是炒著《舊約》的冷飯，而且《新約》中的耶和華（Tehcvah）跟《舊約》中的萬軍之主耶和華上帝，也並不兩樣！不過我的本意，不在故意挖人家的痛肉，我只想向愛護《舊約》的人，說出我對《舊約》的看法。

現在我們來看，《舊約》這部書，是那些人執筆的，出自多少人的手筆，完成在何年何月？它雖被基督徒們尊為人類的演進史，但它本身卻缺少足以證明其歷史的註腳。不過它在猶太民族的發展和興起上，的確有著一些信史的記錄，同時其中的箴言和詩篇等，加上希臘（Greece）羅馬（Rome）文明，同為歐洲文化的三大因素之一。

但從這一點上面，就可以將《舊約》的第一篇——〈創世記〉否定。《舊約》強調著上帝的權威與創造力，萬物皆為上帝所造，人類也是出自上帝的匠心，自亞當（Adam）與夏娃（Eve），而到亞伯拉罕（Abraham）而到依撒（Isac），從雅各（Jacob）便分為十二支族。直到掃羅王（Saul）、大衛王（David），而所羅門王（Solomon）死後的希伯來王國分裂之時，已是西元前八、九百年之間了，但是《舊約》的記載仍不出猶太的範圍。由此可見，上帝造人，只是造了以色列人，無怪乎《舊約》中常常要說耶和華是以色列的上帝了。關於上帝造人之說，我相信凡具一些科學知識的人，他就不會承認，如果根據人類種族的源流與分布來說，上帝造人，更是不值一笑了，否則，我不知道對於各色人種的形成，牧師先生們，應該如何解答？事實上，上帝的真實性，都是一個問題，在我以為神權時代的上帝，只是初民心中一個抽象神祕的概念，後來經過摩西（Moses）的強調和宣傳，才算有了定型。說得徹底些，耶和華非但不是造物之主，而且還屬於人類思想中的一個產物呢！因為《舊約》中雖然處處要說上帝的萬能，事實上，《舊約》的漏洞很多，我們從那些漏洞中可以證實上帝不是全知全能。證實上帝是人創造的，由於《舊約》的執筆者是人，而且不僅是一個人，所以他們所表現的，只是人的想像和智慧，尤其造成了種種矛盾。最顯著的，《舊約》是西洋的產物，所以上帝的言行思想，在

我們東方看來，也是不太入調的。好罷！讓我們來看看《舊約》中表現的思想和言行罷！

誠然，我們不能以二十世紀的眼光來看《舊約》，因為《舊約》中所記載的事蹟，是屬於史前人類或上古文明的生活狀況，所以我們如將時光倒流三、四千年，對於《舊約》的人生觀和宇宙觀，也就可以深信不疑了。但是時代的進化，文化的發展，《舊約》便不能不受自然的抉擇，甚或是淘汰了。例如〈創世記〉的荒誕，早就被科學家所指出了。可是我真弄不清楚，教士們為什麼沒有膽量面對現實，而硬要說天地萬物是上帝造的呢？所以我有一個問題：上帝既有超特的權威與無上的智慧，他造了一個撒旦又何苦來呢？造了許多許多反對耶和華的人類，又是為了啥呢？難道是上帝恐怕自己太閒了，所以要製造出種種的糾紛來，好使他在糾紛中玩弄權威，而獲得榮耀嗎？因為耶和華是時常這樣說的：「你們若不聽從我……我要向你們變臉……我要按你們的罪加七倍，降災與你們……。」（〈利未記〉第二十六章）然而我們東方人，在基督教沒有傳入之先，始終都在上帝的勢力範圍之外，要不然我們的祖先，難保不像〈出埃及記〉中的法老（Pharaoh）而要遭受大屠殺了。可見上帝只是猶太民族的產物，他不是全智全能，否則在《聖經》中為何沒有預言東方人文的記載呢？

把話頭拉得太遠了，我們還是談談《舊約》的內容好了。

首先看看《舊約》的倫理觀念與男女關係。雖然「摩西十誡」中，有一條是「當孝敬父母」並在〈利未記〉第十八章中說：「你們不可露骨肉之親的下體，親近他們，我是耶和華。」（第六節）其實在《舊約》中亂倫的事實在多著哩！尤其是男女之間的不平等，更是頻見不鮮。

這裡且舉幾個例子。

摩西這個人，我們可說他是宗教首領，但他也兼政治家、兵家、法家、魔術師於一身的，故他對於基督教的貢獻，可說罕與倫匹，這在〈出埃及記〉裡可以證明。但他的父母是什麼人呢？請看

〈出埃及記〉第六章第二十節：「暗蘭娶了他父親的妹妹約基別為妻，她給他生了亞倫和摩西。」摩西的父母是姑姪通婚，那麼摩西稱他父親，應該叫姑丈了。我們再看亞伯拉罕，他是猶太民族最早的一個酋長，也是猶太教的一個原始領袖，但是〈創世記〉第二十章第十二節所載：「況且她也實在是我的妹妹，她與我是同父異母，後來做了我的妻子。」這是兄妹通婚的例證。同時關於他的這位妹妹太太身上，亞伯拉罕還耍了好多花樣，第一次騙了埃及的法老，指著妻子撒萊，說是妹妹，當法老（法老等於國王）將撒萊娶去，上帝便降災給法老及其全家。第二次他以同樣的方法騙了基拉耳王亞比米勒。結果由於上帝的意思：「亞比米勒把牛羊、僕婢賠給亞伯拉罕，又把他的妻子撒萊歸還他。」（〈創世記〉第二十章第十四節）並在同章的第十六節中，開了「遮羞費」的先例，如亞比米勒對撒萊說：「我給妳哥哥一千銀子，作為你在閤家面前遮羞的。」至於亞伯拉罕為何出此下策，我們不難想像，他是為想得到更多的財貨。

下面是個父女通姦的污穢記錄，〈創世記〉第十九章第三十節：「羅得（亞伯拉罕之姪，所多瑪之王）因為怕住在瑣珥，就和他兩個女兒從瑣珥上去住在山裡……。」接著第三十二節又是：「大女兒對小女兒說：『……我們可以叫父親喝酒，與他同寢。』」

其次又是一個翁媳通姦的例子。原因是猶大的長子死了，長媳他瑪無後，「她就脫了作寡婦的衣裳，用帕子蒙著臉，又遮住身體，……猶大見她，以為是妓女……便轉到她那裡去說，來罷，讓我與妳同寢。」（〈創世記〉第三十八章）但當猶大明白是他的長媳以後，卻說：「她比我更有義。」這個故事告訴我們，猶大不但亂倫，而且極愛亂淫。不過我們應原諒其中的當事人，因他們還是草莽時代的野蠻人哩！所不解者，如今二十世紀的許多人，竟會把這當作天經地義的經典來傳頌。

我們再看看女人的地位，是不是男女平權的？

〈創世記〉第二章第二十二及二十三兩節中這樣說：「耶和華上帝用那男人身上所取的肋骨造成一個女人……那人說這是我骨中的骨，肉中的肉，可以稱她為女人，因為她是從男人身上取出來的。」可見《舊約》根本不給女人於獨立的人格了。又〈創世記〉第六章第二節：「上帝的兒子們，看見人的女子美貌，就隨意挑選，娶來為妻。」那麼這與土豪劣紳強霸良家民女，又有什麼不同？

至於說到《舊約》中的夫妻制度，更是荒唐，自亞伯拉罕起，所有的繼承人，一向都是多妻制度，並且越到後來，數字越多，比如大衛王，他在謀殺部將烏利亞，奪得拔示巴為貴妃以前，就有六個妻子，以後還有兩個。但他比起所羅門王來，又是小巫見大巫了，在〈列王紀〉上篇第十一章第一節所載：「所羅門王在法老的女兒以外，又寵愛許多外邦女子……。」又：「所羅門王有妃七百，都是公主，還有嬪三百。」這比起我國古代帝王的三宮六院七十二妃，我國實在望塵莫及。但是這兩個善於享受，耽於女色的人物，倒替《舊約》留下了不朽的價值，像箴言、詩篇、雅歌，大部分是他倆人的語錄和教誨，雖然所羅門王的驕奢淫迭，致使造成希伯來王國分裂的後果，但他的聰明智慧，仍為後世所感佩。不過女人在當時社會中的地位，我們也可想見了。

在〈士師記〉裡還有一個關於搶奪女人的故事。因為以色列人不願把女兒給未死的便雅憫人為妻，便派一萬二千勇士，並說：「他們用刀將基列雅比人連婦女帶孩子，都擊殺了。……遇到了四百個未嫁的處女，就帶到迦南地的示羅營裡。」在這種場合下，女人是什麼呢？而且《舊約》中像類似的擄掠行為還多得很呢。

我們根據歷史的考證，《舊約》的最初記錄成書，是從摩西開始，摩西約為西元前十四世紀年間的人，相當於我國的殷商時代。那時候我國自堯舜以來，早就有了文明，同時也已奠定了我國信義和平的立國精神。但是《舊約》中所表現的是什麼呢？

在《舊約》的〈創世記〉第十五章中有個異常可怕的預言，全文是耶和華對亞伯蘭說：「你要的確知道，你的後裔必寄居別人的

地方，又服侍那地的人，那地的人要苦待他們四百年。並且他們要服侍的那個國，我要懲罰，後來他們必帶著許多財物，從那裡出來。」由此而造成了摩西出埃及時的悲慘事實。但在我們看來，上帝實在沒有理由讓摩西給埃及製造出那麼多而且大的災難。那是起因於雅各的幼子約瑟，被其兄弟以二十舍客勒銀子，賣給了以實瑪利人，後來到了埃及，而且當了宰相，事後因了遍地荒災，約瑟便將父兄全家接到埃及供養。這在常人的看法，應該是埃及人給予他全家的恩典而該感恩了，想不到到了摩西要求返還迦南地的時候，竟把埃及視成仇敵。例如叫水變作血，使青蛙糟蹋埃及的四境，使塵土在埃及遍地變作虱子，降下重大的瘟疫等等，最殘酷的是將埃及的頭生子，全部殺光。雖然摩西時常說那是耶和華的意思，如〈出埃及記〉第六章第六節：「我是耶和華，我要伸出手來，重重地刑罰埃及人。」並且為了要使埃及人曉得他的耶和華，耶和華要在埃及人身上獲得榮耀，便屢次說：「我要使法老的心剛硬。」我真不懂耶和華的居心何在？他竟將人命當兒戲！既然一次征服了法老何必又施之再三呢？難道是不殺過癮不能顯出他的偉大嗎？尤其《舊約》中所主張的因果律，更不合理，我們可以時常看到《舊約》中有這樣的記載：「聽從我的，我必賜福給他而到千代，背我約的，我必追他的罪，自父及子，直到三四代。」這以現代的法律觀點來說，無論如何也講不過去的，即在中國古代，猶有罪不及妻孥的法治精神。所以我以為上帝假因於法老個人的心地剛硬，而在埃及境內大施屠殺，乃是一種無理取鬧的無賴行為，事實上那些草菅人命的主使者，除了摩西並不別有什麼上帝，他不過利用上帝的神祕性，在愚民之中建立自己的聲威罷了！

關於摩西這個人，前面已經說過，他是一個了不起的人物，自他開始，以色列才有了法律，雖然《舊約》中說這完全是由上帝制訂的，但我以為摩西進入雲中山上，在山上四十晝夜，就是為了編訂法律，而不是去和上帝談話。也許有人要問：「如果不承認有上帝的存在，那麼這許多的神跡，怎麼解答呢？」這很容易，我在前面也曾提及，我說摩西本身就是一個極為神祕的大魔術師，其實這種將棍棒變蛇、水變為血等旁門左道的雕蟲小技，在我們東方，並不稀奇。如果我們願意相信摩西一伸杖能使海水分合隨意的話，那

我們也可以承認中國神怪小說中的撒豆成兵與呼風喚雨之術是真實的了。因此，要是我自己是基督徒的話，我只承認摩西和相信耶穌，即使信有上帝，也不希望是《舊約》中的這個比魔鬼還要可怕的上帝。倒不如將《舊約》中的罪孽全部歸結到其中的當事人身上去，還比較好些。因為《舊約》中的上帝，時常教唆，燒殺擄掠，製造人間悲劇，專事尋仇報復，他的功勞，實在抵不上他的罪過。我上面舉的僅是其中的一個例子，諸如此類的屠殺事件，實在太多了，所以我也不去寫它了。

那麼還是讓我們看看《舊約》中，所講的平等與博愛罷！

當我看完全部的《舊約》，覺得非常奇怪，因我常常聽說神愛世人的話，但我在〈出埃及記〉第八章中又看到兩段自相矛盾的話：「好叫你知道我是天下的耶和華。」接著又說：「我要將我的百姓與你的百姓分別出來。」這話的意思是說耶和華能夠管制天下人，但卻不會對之一視同仁。

我們用不著在《舊約》中研究本體論的平等和形而上的博愛，因其根本不會談到這些的。所談的平等，只是像〈出埃及記〉第三十章第十五節的獻禮，它說：「人們為贖生命將禮物奉給耶和華，富足的不可多出，貧窮的也不得少出。」至於博愛的例子，也許是〈利未記〉第十九章第十一節的一段比較有些代表性了：「不可摘盡葡萄園的果子，也不可拾取葡萄園所掉的果子，要留給窮人和寄居者的。」其實這能算得上真正的平等和廣大的博愛嗎？

相反的，我們倒可以找到很多的例子，來證實《舊約》的論點是全部不平等與反博愛的。

對於人類以外的其他動物，是絕對談不上平等與博愛的，我們從其中所列舉的各種獻祭之中可以想見。諸如燔祭、平安祭、贖罪祭等，無不宰殺牛羊性命的，不知道摩西根據什麼理由，他假借上帝的意旨說：「一切活物的生命就是在血中……無論是什麼活物的血，你們都不可喫。」（〈利未記〉第十七章第十四節）那麼我要追問，人也是活物之一，傳教的牧師是人，有人殺了牧師，而不吃

他的血，是否可以不負殺人罪的法律責任呢？如果說上帝造了活物就是派給我們人類裹腹的，那又何必考慮到血與生命的問題呢？

說到人與人間的關係，階級觀念與自私心理，更是可觀。我們在〈利未記〉與〈民數記〉中，可以時常發現摩西的自私與偏愛，他處處為他本族的利未人打算，造成利未人的特權階級與特殊享受。如〈民數記〉第一章第四十七節：「惟獨利未支派你不能數點，也不可在以色列人中計算他們的總數。」這是摩西不希望本族的壯丁去死在戰場上，因為被數的就得參加出去打仗的行列。再看〈民數記〉第三章第十一、十二兩節：「我從以色列人中，揀選了利未人，代替以色列人一切的頭生的。」我想這是摩西的自私主義，也是極權計畫。

還有一樁大事，那就是摩西交代他的兄弟亞倫，不但亞倫當了祭司，並且凡為亞倫的子孫，都要以祭司為終身職業，而祭司就是不勞而獲坐享其成的特權階級。比如許多的祭品，便是他們應分的收入。〈利未記〉第七章第八節：「燔獻祭牲的祭司，無論為誰奉獻，都要自得他那所獻燔祭牲的皮。」又規定搖祭的胸和腿，要給亞倫和他的子孫。誰都知道，一個動物除了胸和腿的兩部，還能剩些什麼？除了剝削一共有八種名稱不同的獻祭以外，他們還有銀子的收入，如〈出埃及記〉第三十章第十二節：「要按以色列的人被數的……他們各人要為自己的生命，把贖價奉給耶和華。」第十三節又說：「每人要按聖所的平拿銀子半舍客勒。」雖說這是獻給耶和華的，但是代表耶和華享用這些銀子的又是誰呢？

另外一個事實（姑且認為它是事實），就是〈出埃及記〉第三十二章的後半段，敍著百姓因為摩西上山不回而自動地做了一隻牛犢當神供奉，於是摩西大怒。「……那天百姓中被殺者約三千。」（第二十八節）接著在第三十五節中的解釋是：「耶和華殺百姓的緣故，因為他們同亞倫作了牛犢。」但是亞倫既屬其中作牛犢者之一，何以能夠倖免於死？這能說不是因為他跟摩西有著兄弟關係的緣故嗎？可見除了摩西，並不再有上帝，而摩西卻是一個生性殘忍的獨夫！

問題太多而篇幅有限，我不想寫得太多了，我們就讓這篇東西結束罷！

寫到這裡，我似乎光說了《舊約》的可厭而不曾說出其可愛的部分，憑良心說，《舊約》並不全壞，《舊約》自也有其存在的價值，裡面有精微的描寫與優美的詩篇，如果以文學的角度來衡量它，《舊約》的確是很有分量的，所以在西洋電影故事的材料，有些也是來自《舊約》的。同時在它的詩篇和箴言中，也有著不少為人處世的道理，所以它對西方文化的影響很大。但以我們中國人的眼光來看，諸子百家就要超過《舊約》所有的百倍了。何能比諸佛教？最後我認為，沒有看過《舊約》的人，不妨抽暇看看，不用存何成見，平心靜氣，站在中國人而兼現代人的本位立場，看看想想，究竟它有多少價值?

（一九五五年三月於鳳山）

一切眾生皆成佛道——《法華經》義示佛本懷

我一生修學佛法、弘揚佛法，奠定基礎的經典是《阿含經》；得力最多的則是《維摩經》；另外，《金剛經》、《楞嚴經》、《圓覺經》、《六祖壇經》等也頗熟曉，對我都有很大的啟發。而《法華經》對我而言，在信仰和義理兩方面，皆影響至深。

一、一生念念觀世音

我當小和尚的時候，我的師父要求我背《心經》、《阿彌陀經》、《金剛經》，接著就是背《法華經》。《法華經》大約有八萬字，幾乎要從早念到晚才可念完整部經，實在太長了，因此我不想背。師父就要我先背〈弘傳序〉，再背完整部經，結果我花了十天才背完〈弘傳序〉，就不想再背下去了。

後來師父要我拜觀音菩薩求智慧，拜了之後，我變得比較聰明些。因為有這樣的靈感，雖然還是不想背《法華經》，我就背其中的〈普門品〉。儘管背得半生不熟，但是對觀音菩薩的法門，印象特別深刻。從此，我這一生再也沒有離開過觀世音菩薩。

早年在臺灣南部閉關潛修之際，我也拜過《法華經》。拜經是一種修持的方式，方法是念一句「南無法華會上佛菩薩」和「南無《妙法蓮華經》」，然後拜一個經文上的字，一字一拜。目的不在於理解經文的內容，而是要一心稱念、禮拜整部經典。這一拜，等於是禮拜在釋迦牟尼佛宣說《法華經》時，與會的一切諸佛菩薩、阿羅漢眾及護法龍天。不僅禮敬了諸佛菩薩眾，也禮拜了整部《法華經》的內容。

我閉關修行並不是想求任何感應或速效，既無所求，也無異象發生，只是視拜經為一種修行方法而已。我拜到大概一半的時候，因為貧血頭暈，無法繼續禮拜而中止。雖然如此，《法華經》對我日後從事佛學研究及佛法弘傳，一直都有很大的助益。

二、回心歸向最圓滿的路

中國佛學，以義理論之，有兩大宗派：一是以《法華經》為主的「天臺宗」，一是以《華嚴經》為主的「華嚴宗」。天臺宗的義理非常玄奧。在其理論架構中，《法華經》是根本教理的依據，被列為最高經典，屬於圓教最高階位，是所謂「諸經中王」。也就是說，沒有任何經典可超越《法華經》的地位。

我是從天臺宗的經典入門，參閱不少《法華經》的相關註解。其中天臺宗的三大部典，《法華玄義》和《法華文句》屬於教理，《摩訶止觀》則定慧等弘而尤偏重於修習禪定的觀行。我的博士論文所研究的明末智旭藕益大師，也對天臺學參研得很詳徹，且根據天臺思想著述了《教觀綱宗》。因此，我對中國佛學義理的瞭解，可算是根植於《法華經》和天臺學。

《法華經》是釋迦牟尼佛臨涅槃前所說的一部大法。整部經的主旨，在於揭顯唯一佛乘的大義。有個比喻是，佛似麗日，太陽初出之際，先照到高山；也就是先照到已具大根器的大菩薩眾，皆屬圓教大乘菩薩根性，此時講的是《華嚴經》。到了佛將涅槃之時，太陽即將下山，最後返照的，還是高山；換言之，最後照到的，即能接受《法華經》的眾生，也都是根性成熟、高層次的菩薩眾。

《華嚴經》，是佛剛成佛時，所有與會菩薩已具在，佛一出現，首先宣說《華嚴經》，而成為聞法的大眾。而《法華經》，則是佛臨涅槃之際，將四十九年說法中所度化的眾生，無論是何種根器，全部轉化為大乘根器的菩薩。所以《法華經》的宗旨，是會三乘歸一乘。

三乘，就是聲聞、緣覺二乘，再加上大乘，合稱為三。一乘，則為一佛乘，屬圓教最高階位。三乘基於菩薩的立場，尚見聲聞、緣覺；到了一乘，已無三種差別等級的佛弟子，一切皆歸於唯一佛乘，一切眾生終皆成佛。這在〈方便品〉和〈信解品〉都有提到。

三、佛陀最深切的本懷

〈方便品〉中，佛陀曾說：「諸佛世尊，唯以一大事因緣，故出現於世。」這一大事因緣，即是開佛知見、示佛知見、悟佛知見、入佛知見。在開示悟入四種層次中，開與示是就說法者而言，悟和入是就聽法眾來說。現在我們請善知識說法，通常都說「請開示」，典故即源自於此。

佛之知見為何？知，是智慧，即佛智，《法華經》中謂之「一切種智」。見，是體驗到佛之智慧所證的境界，《法華經》中稱為「實相」。《法華經》講實相，《金剛經》說無相，《涅槃經》謂之佛性，其實意指同一個東西。實相，是一切現象的本相、根本相；是不動的、不變的，永遠在那兒，不論有沒有佛出世，都是不會變的。

一切現象皆起起滅滅，無常不住；但是現象不離實相，離開實相就無現象。所以，實相無相，無相又無不相。換言之，無一事物可背離實相。諸法實相乃森然萬象之本性，也就是空性，這是「離文字相」、「離言語相」的。佛以其智慧見到實相，即佛之知見。

將佛之知見告知大眾，即開示佛之知見。開，是公開，讓大家看到。公開而不神祕，讓你來瞭解佛之所知所見，即為開示。佛讓眾生理解體會以佛之智慧所見到的實相為何，即為開佛知見、示佛知見。而悟佛知見，則是眾生瞭解佛之知見，茅塞頓開，如禪宗所說的開悟。

例如在靈山會上，佛陀拈花，迦葉微笑。迦葉尊者深知其意，彼此會心，心領神會，這是悟；大眾未能領會箇中勝義，心不領，神不會，就是迷。又如六祖慧能大師，聽到《金剛經》那句「應無所住而生其心」，頓然開悟。「應無所住而生其心」是佛之知見，六祖聽聞之後，即時領會此句義涵，是為開悟。

入，是自己不僅悟到了，並且親自體驗。悟是領悟，自己已知道了；入是自己已經驗到了。悟了，不一定就是經驗，這是兩種不同的層次。我們若將佛之知見比喻為光明，悟，就是見到了光明，光在那兒，我看到了；入，則是自己進入光明，也化為光明。亦即體入佛之知見，也化為佛之知見，與佛之知見無所差別。因此，眾生、佛與自己的心，渾然成為一體。心、佛、眾生，三無差別，即為入佛知見。

四、根本真理與權巧方便

《法華經》整部經文，可分成兩個部分：前一部分屬「權」，從開始的〈序品〉到〈安樂行品〉為止，也稱「跡門」；後一部分屬「實」，自〈如來壽量品〉到最後的〈普賢菩薩勸發品〉，又稱「本門」。所謂本門，是根本，是實非權。跡門，是權巧方便，以

方便接引二乘及大乘根器的眾生。也就是讓聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘三種不同根器的眾生，各得其應得、欲得之佛法。

〈藥草喻品〉將眾生根器喻為二樹三草：根器未熟或小乘眾生，屬於藥草；大乘根器眾生，是小樹；佛乘根器眾生，則為大樹。不同層次的眾生，所領持的佛法層次各異。而至《法華經》的本門部分，這些小草小樹全轉為大樹，小乘根器不僅化為大乘，更轉為佛乘，都屬圓教菩薩。

本門中的佛，無八相成道的過程，本然即是，無量劫前即是佛；在跡門中，則有八相成道的佛，即是釋迦牟尼佛。就本門而言，釋迦牟尼佛在久遠劫前，早已成佛，非現在方成佛，既未涅槃，也永遠不會涅槃。如〈如來壽量品〉所述，如來不曾涅槃過，也未曾離此世間；如來淨土永遠在靈山會上，不生不滅。

以一大事因緣出現於世的釋迦牟尼佛，為了度化娑婆世界眾生，顯現八相成道，乃屬方便權巧。如果佛不涅槃，眾生就會認為，反正佛陀仍在世，終究會得度，因而懈怠退墮。佛為使眾生起佛法難遭遇想，深感佛世難值而精進學佛，故示涅槃相。

以此觀之，《法華經》廣被眾生，極為慈悲。佛一開始，從《阿含經》，接引眾生修學二乘；然後是《般若經》，教導眾生修持大乘；最後，到了《法華經》，即將前面的二乘、大乘皆會歸一乘，眾生全都成佛。此即法華開權顯實之理。

歷史上的釋迦牟尼佛雖已涅槃，我們無法親炙，但實際上，佛陀未曾離此世間。所以隋朝的智者大師，距釋迦牟尼佛涅槃時也已千年，但當大師誦讀《法華經》至本門部分的〈藥王菩薩本事品〉時，即親睹靈山一會，儼然未散。換言之，靈山勝會的佛，仍在那兒，始終未曾涅槃。

五、修持法華三昧

「法華三昧」的名稱是由《法華經》而來。法華三昧是〈安樂行品〉修行法的前方便，也就是為了修持法華四安樂行，要先修法華三昧。智者大師根據他師父慧思禪師所編的《法華經安樂行義》，並依《法華經》最後一品〈普賢菩薩勸發品〉，而編撰《法華三昧懺儀》，希望以懺悔的方式修持，證入法華三昧。

慧思禪師的《法華經安樂行義》將修行分為無相行與有相行。無相行，即安樂行。有相行，根據〈普賢菩薩勸發品〉，要誦《法華經》，以散心修行而不入禪定，不能臥睡，若行若坐若立之間，皆專念《法華經》文句。三七二十一天之中，不需入定，只要一心精進，不寤不寐，無間斷地誦持《法華經》。這種修行方式就是修持法華三昧。

智者大師誦持《法華經》，誦至〈藥王菩薩本事品〉的「是真精進，是名真法供養如來」時，頓然開悟，悟見釋迦牟尼佛靈山一會儼然未散。這就是智者大師修持法華三昧，念誦《法華經》文句而開悟。

若是貪生怕死，畏苦憚慮，貪戀財食及供養資具，無法於三七之中，精進專持《法華經》，則經劫不得成就。原因即是無法真正放下，一心精進。因此在修持時，要能一心專精，不顧生命安危及資具供養。所以，在二十一天之中要有人護法，在適當時機送與飲食，修行者本人不能二心。因此，這雖然是有相修，仍不容易。若真能如此，二十一天之中，大概可以開悟，可證三種陀羅尼，也就是悟佛知見。

而無相行，也就是安樂行，是先證得法華三昧，完成了安樂行之前方便後，再進入無相行。倘若修成法華三昧，彼時已經開悟，很容易起修無相行。亦即在一切現象之中，心相不動，一切妄念不生。若法華三昧能夠成就，就能進入無相行，修持安樂行。關於法華三昧的修持，可參考《中華佛學學報》第七期，我寫的一篇〈中國佛教以法華經為基礎的修行方法〉，其中有較詳盡的解釋。

六、授記的意義

《法華經》中還有不少關於授記的經文。授記，相當於學校的期末考試，是為了可以順利進入下一年度的學習，幾年以後即可畢業。佛宣講佛法四十九年之後，如同農夫耕耘終年，待收成時，所收之果可在來年繼續播種。本季即將告一段落，現在所收成的果實，在未來尚有不少作用、功能有待發揮。

換言之，釋迦牟尼佛四十九年弘化，所攝受的弟子中，有些雖領受了一乘法，但本身當時的程度只是二乘。發心、信心雖有，但層次仍屬二乘，也就是羅漢菩薩，既是羅漢，也是菩薩，但身分仍是羅漢。因此，佛在現階段必須有所交代，結個總帳，那些弟子屬於何種階段，要供養多少尊佛、經過多少劫方能成佛，佛國名稱為何，佛號為何，各不相同。每個弟子進度不一，同樣是阿羅漢，最後成佛遲速各異。而一切眾生終將成佛。

所以，授記的義涵，一是驗收成果，二為預示未來。使眾阿羅漢生信心，也使日後讀《法華經》的眾生起信心：即使先學小乘，未來也有機會轉為大乘，也終將成佛。終極目的，在於會歸佛乘。連提婆達多這樣的惡人，也能成佛。就像〈方便品〉中所說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。」

七、大法鼓音在人間

我在中國佛學的義理及思想組織方面，根底植基於天臺宗義理，對《法華經》，自是感恩甚深。所以，我時常勸別人念觀世音菩薩，也常以各種方式講《法華經》。我曾以品為單位，講過〈普門品〉、〈方便品〉等；〈普門品〉重信仰，〈方便品〉則偏重佛法的思想理論。或以不同主題為單位，如「《法華經》人生系列」及「《法華經》淨土系列」。也曾講過整部經中每一品的精華部分。目的是以多元的方式宣揚法華微義。

若有人想修持《法華經》，可參考我個人的經驗，先背〈弘傳序〉，然後拜觀音菩薩、背〈普門品〉，接著熟讀〈方便品〉及〈如來壽量品〉。這用意在於，先藉由背〈弘傳序〉瞭解《法華經》梗概；再接以信仰的淬發，持念、禮拜觀音菩薩及相關的〈普門品〉。之後，釐清理論架構，跡門部分讀〈方便品〉，本門部分則讀〈如來壽量品〉。再來，以〈普賢菩薩勸發品〉修法華三昧，再進入〈安樂行品〉的安樂行義，修無相行。如此即為一完整的《法華經》修持法門。

關於法華義理的研參，首重天臺宗的《法華玄義》、《法華文句》，另《教觀綱宗》也很值得一讀。當然，以上純屬個人的看法，其他的高僧大德或學者也許另有高見。

至於法鼓山佛教文化事業的方向，並不能片面地以一部《法華經》來概括，但仍有相當的影響。例如「法鼓」二字，《法華經》中有「擊法鼓，吹法螺，降法雨」之說；但這在《華嚴經》中亦曾提及；有一部《大法鼓經》，則逕以法鼓為經名。所以，法鼓之名並非只源自《法華經》。而法鼓山所推廣的人間淨土思想，主要是來自《維摩經》；但《法華經》及《涅槃經》，提到人人皆可成佛的思想，這種信心也非常重要。

《法華經》中有個比喻：二乘之阿羅漢，好比酒醉一般，誤認自己已得究竟解脫，但酒醒後，方覺並非如此。而法鼓山所推廣的人間佛教，絕對是大乘，非山林隱遁式的佛教，一味消極遁世。就此觀之，《法華經》與法鼓山文化事業的理念亦暗契應合，終極目標正是人人皆成佛，圓成解脫道。

（莊晏整理，原收於圓神出版社《生命中的不可不讀—影響十六位名家的一部經》）

下篇 勵行

怎樣讀書

我相信，能夠讀到這篇文字的人，必定是讀過書的人；但是我也相信，讀過書的人，不一定就是懂得讀書方法的人。

讀書的人，大概可以分成兩大類：一是學問家的讀書，一是一般人的讀書。唯其要想成為一個有大貢獻的人，他就必須讀書；要想增長一些生活情趣與人生修養的人，他也必須讀書。因為書本能夠增加人們的知見，也能啟發人們的智識，更能陶冶人們的性靈。

當然，學問家，終究是人類社會中的一小部分，人類之中的絕對多數，不會成為學問家，也不必成為學問家的。但是，學問家所以要做學問的目的，對象就是要將他們所做的學問，所讀的書，所有的心得，作成了文章，供給一般的人去讀。所以，學問家是書本的消化者，也是書本的製造者，一般的人，便是書本的吸收者。學問家好比維他命的製造商，一般的人好比維他命的消費者，消費者雖然不必親自製造維他命，但他們同樣可以得到維他命的養料供應。

可見，做學問，雖然可為自己，但其並不是專為了自己；一般人，雖不專做學問，但其並不會得不到學問。

所以，凡是一個人，盡可能地要養成一種讀書的習慣，否則便是一個（知識）營養不足的人了。沒有知識，並不就是壞人，但他不能使他自己更充實更發展，乃是一樁事實。除非能像六祖惠能大師一樣，他的自性，本來就是明淨的，可是，也僅一個六祖大師呀！

怎樣讀書？可謂見仁見智，各有各的說法。但總不出兩個要領：一是精讀，一是瀏覽；精讀求高深，瀏覽求廣博。

那些書應該精讀？這也各有各的看法不同，但從大體上說，凡是本門的主要書籍，必須精讀。所謂本門，就是自己所愛好並對之有最高興趣的學問，比如有人愛哲學，有人愛科學，有人愛藝術，有人愛宗教。然在哲學、科學、藝術、宗教等的每一個範圍之中，也有分門別類，哲學分有東方與西方，科學分有自然與人文，藝術分有書畫、雕刻、詩歌、小說、戲劇、音樂、舞蹈等等，宗教則分有佛教、基督教、回教等等。只要自己對任何一門有特別的興趣，便應該精選那一門中的主要書籍來熟讀精研，最好能夠背誦，那就打好了這一門學問的基礎。做專門的學問家也好，做業餘的學問家也好，能夠專長一門學問，總是受人敬重的事。

那些書應該瀏覽？所謂瀏覽，是指大概地看看，不必花費太多的精力去記憶背誦。凡是本門以外的各種學問，都應該略微涉獵，才不致變成孤陋寡聞。同時，瀏覽了本門以外的其他學問，也可以增進對於本門學問的化解能力與發現能力。如果只是局限於自家的一門之內，你所說的人家很難接受，對於人家的長處，你不但不能吸收，反而妄加批評，以致引起人家更大的反感，這對於一個以弘法為本務的佛教徒而言，乃是很重要的事。所以佛陀也許可比丘們，若有餘力，可以研究外學。

作為一個佛教徒，應該精讀些什麼書呢？這實在是個很難回答的問題，比如中國佛教分為八大宗派，各宗都有其基本的經論，事實上一個人在初學階段，也不可能把八宗所有的基本經論，全部精讀。如果僅舉其中的一宗或兩宗的基本經論，便有顧此失彼之罪，甚至會招批評。

好在八宗分派的局面，在今日的中國，已經成為過去，故也不藏簡陋，以我自己的看法，略舉一些必須精讀的典籍如下：

（一）經典：《法句經》、《四十二章經》、《佛遺教經》、《圓覺經》、《楞嚴經》、《阿彌陀經》、《金剛經》、《法華經》、《解深密經》、《六祖壇經》。

（二）論典：《大乘起信論》、《百法明門論》、《中論》、《原人論》。

（三）外典：《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《老子》、《莊子》。

因為我們是中國人，對於孔孟老莊的基本典籍，極其重要，所以也當精讀。

作為一個佛教徒，應該瀏覽些什麼書呢？這也是很難回答的一個問題。佛教徒有出家的與在家的，有男的與女的，有各種行業的與各種興趣的，一定要列出一張硬性規定的瀏覽書目來，自是很難完全適合全體佛教徒的要求。不過，佛教的原則是屬於人文的，如果你是一個以弘法為志願的人，我倒不妨根據我自己的看法，列一大概的書目如下：

（一）佛學：《太虛大師全書》第一冊至第四冊（若能讀至第三十三冊那是最好），印順法師的《佛法概論》及《成佛之道》，木村泰賢的原始、小乘、大乘三種佛教思想論，梁啟超的《佛學研究十八篇》，黃懺華的《中國佛教史》，呂澂的《佛教研究法》。其餘的經論及時人著作，可以酌量瀏覽。

（二）宗教：基督教的《新約》、《舊約》，回教的《可蘭經》（現在有時子周的國語《可蘭經》可以讀）。

（三）哲學：胡適之的《中國哲學史大綱》上冊，馮友蘭的《中國哲學史》，唐君毅的《哲學概論》（香港孟氏基金會版），吳康的《哲學大綱》（商務版），羅素的《西方哲學史》（中央文物供應社版），日本高楠順次郎及木村泰賢合著的《印度哲學宗教史》（商務版）。

（四）史學：錢穆的《國史大綱》（商務版），柳詒徵的《中國文化史》，周祥光的《印度通史》，以及《世界通史》與《世界史綱》等。

（五）文學：胡適之的《白話文學史》（開明版），胡雲翼的《中國文學史》，李辰冬的《文學新論》，謝六逸的《西洋文學史話》。看了文學史，就知道應讀那些中西文學的名著了。文學作品是應該酌情選讀的，尤其要多讀傳記文學。

（六）科學：除了時常留心閱讀新聞紙上有關各種時代科學新知的介紹，應該瀏覽政治學、經濟學、社會學、心理學、生理學、天文學、地理學，以及化學、物理等的概論書或綱要書。

當然，我們所有的精力與時間有限，不能讀盡世界上所有的好書，但在盡可能的情況下，盡量多讀一些好書，凡是概論性的書及歷史性的書，都會給我們介紹很多的好書，從那些好書之中，也會給我們介紹其他的好書。所以讀書一定要從正路上下手，從概論及綱要上下手，否則便不會知道書與書的好與壞了。有的青年，天天抱著書，他們抱的如是盜書與淫書，不唯不能增長知識陶冶品性，反而浪費了光陰，也糟蹋了自己，誨盜誨淫的書，看來最能使人入迷，入迷之後，也就學著犯盜犯淫！

過去我在佛學院讀書，小說是不許看的，監學的見了，就要沒收，這種規矩是對的，但僅對了一半。辦教育的人，應該不許學僧看誨淫誨盜的書籍，但也應該鼓勵學僧在不妨礙正課的原則下，可以閱讀優良的課外讀物。憑良心說，我今天能夠寫文章，並不是國文老師教出來的，全是靠自己從文學作品的閱讀與習作中磨鍊出來的。事實上，教室中的課本，僅是開門的鎖匙，真正學問的寶藏，都是靠教室課本以外的自我發掘。

讀書的人，還當注意四點：

第一，要多查字典：字典是最可靠的老師，也是最容易請教的老師。見了不識的字，讀到不懂的句子，立刻要請教字典與辭典，不要輕易放過它們。一個字放過了不要緊，養成了懶得查字典的壞習慣，那你就要常常惹人的笑話了，時常見面的字，你會讀走了音，不成笑話？一個普通的字，你不懂它的意思，不也笑話？如果你要專心做學問，而又懶去查字典，那你這門學問是決定做不成功的了。

第二，要不貪快速：特別是精讀的書，絕對不要求急求快，首先看上一、兩遍，把全文的意思領解以後，再逐段逐章地熟讀背誦，讀熟了前一段，再讀第二段，背完了這一本，再背那一本。唯有能夠領會文意而又能夠熟記文句的人，才能讀出文中的文外之境，才能溫故知新，才能隨手運用。

第三，要多做筆記：凡是瀏覽的書，凡是不能把它精讀也不必把它精讀的書，一定也有它們的精華，那些精華，便是做學問的資料，便可以作為寫文章的參考。人的記憶有限，不能記住所有的資料，所以要把它們摘要地記下，或者成段地抄下。為了便於應用，筆記也該分類編號，做成索引的目錄，等到用的時候，一查目錄，就可找到所要找的資料。否則，筆記多了，依舊一團亂麻，找尋不易，運用也就困難了。

第四，要疑情發問：孟子說：「盡信書不如無書。」讀書的態度，固然要對著書的人，抱一種虔敬的心理，敬仰他們為讀者貢獻了寶貴的知識，但是著書的人，未必沒有錯誤的觀念，所以書本中的道理，也未必都值得我們去接受。遇到了特殊的見解時，應該產生疑情，但這疑情的產生，務必要盡量地站在客觀的立場，分析比較，研究它的原意及其動機的目的，然後，把它記下來，擺在一邊，不要否定它，也不要肯定它，等到書讀多了，這樣的問題見得多了，再加上自己的判斷、抉擇、消化，變成為自己的思想。凡是大思想家，都是這樣來的。如果不會發問，讀書只是書櫥、書箱而已，對於書中的東西，只能儲存它而不能消化它，這樣的讀書，雖比不讀要好，但卻不能得到讀書的真正益處。

也許有人要問：難道說對於佛經也可懷疑的嗎？我的答覆是「可以的」。不過對於佛經的懷疑，不在懷疑聖言量（經義）的真妄問題，而是懷疑經義所指的心要何在，而是懷疑自己為何不能解答經中的某些問題。祖師們註解佛經，論師們闡述經義，便是解答一般人所不能解答的問題，如果註經的祖師以及造論的論師也像一般的經懺僧一樣，只顧讀誦，不起疑情，佛經的註解以及許多的論典，是不會有的。可見，唯有能夠疑問，並且勇敢疑問的人，才是真能得到讀誦佛經益處的人。

怎樣寫作

我在軍中的時候，那是二十來歲的黃金時代，那是最最艱苦的幾個歲月。由於求知欲的驅使，曾經勤懇地學過文藝寫作，細心地閱讀當時的能力所能求得的文學名著；研究寫作的技巧，研究文藝的理論，也浪費了萬把張用那微薄的薪金所換來的稿紙。可惜，我沒有文學家的天才。學了四、五年，發表的習作，雖有厚厚的一疊，所得的稿酬，雖與薪餉不相上下，卻還不夠紙張、墨水與郵票的代價。我沒有成名，我放棄了它。其實一個二十來歲的青年，像我這個經驗不足而又知識有限的青年，那能真的成名？現在，我已不再想作作家，也請大家不要稱我作家，我只決心要作一個和尚，僅僅作一個和尚。

但是，我的業障重，自己不是文人，卻有文人的習氣，控制不住自己的筆，有了問題就要想，想通了就要寫，如果不寫下來，就像是欠了人家的債，渾身都是不舒服。我時常有這樣的感覺：這個問題被我想通了，這個問題被我發現了，相信也有很多人希望瞭解這個問題，希望發現這個問題，如果我不把這個收穫貢獻出來，豈不是太自私了？

這種心理，沒有什麼了不起的偉大之處，只是說明求知欲與發表欲的連貫性，也是說明一個寫作方法的基本要求。正因為如此，

就有好多位青年給我寫信，要我指導寫作，並給他們修改文章。可惜我所懂的太少，我也不會代人改文章。為了答謝這些青年對於我的友愛，所以借此出書的機會，補寫了讀書、寫作、批評的三篇短文。

寫作並不困難，困難的是思想的產生，思想是從求知中得來，求知的範圍，不限於書本，現實的生活，都是求知的範圍，只要你對它發生疑情，它裡面就有問題，有了問題，就會使你思想，思想通了，就是一種發現，發現他人所不曾注意到的問題，解答了他人尚未得到答案的問題，你就把它記錄下來，加上文字的技巧，便是一篇內容充實的文章。所以，思想所產生的見解，是文章的靈魂，文字的技巧，僅是文章的軀殼而已。

一個人要想寫出感人的文章，必定先要使得自己感動，如果感動不了自己的文章，那還能夠感動他人？不能動人的文章，便不是好文章。所以，要想寫文章，一定要先學著會思想，會找著問題來思想。有人說：要寫文章，一定要做一個多管閒事的人，把天下大小事物，都當作自己的切身問題那樣關心，那樣研究，然後，必定會有自己的見解產生，這種見解，就是文章的最好內容。

呈現的事物，都是不規則的，我們所發現的問題，也是不連貫的。運用我們文字的技巧，把它們分類歸納起來，作成文字的記錄，便是一篇好文章。

所以，寫文章的人，應該要有分析問題的思辨力，也要有歸納問題的組織力。姓張的跟姓王的因為不同，所以要辨別，姓張的跟姓張的因為相同，所以要歸類。寫作的人，如果不善於思辨與歸納的工夫，那是寫不出好作品來的。

也有人說：作家要有豐富的情感。這也是對的，這就是好管閒事的一種內在心理。唯有悲天憫人的人，才是情感最豐富的人，能夠悲天憫人，就會覺得人間的問題太多，國家的問題太多，社會的問題太多，解決這些問題，便是為人間解決痛苦，便是為國家促成新生，便是為社會打開黑暗。總之，這還是屬於思想的範圍。比如

佛教之所以能使千千萬萬的人來信仰，就是因為佛陀為眾生解答了最大的問題，從佛陀的悲智之中流出來的佛法，是解答了人類切身的生死問題，所以也是最能感動人類的最大發現，佛陀雖不是作家，卻是作家寫作態度的最高典型。所以，一個自私自利的人，絕不可能成為偉大的作家，一個偽君子的作品，也不可能真正的感動讀者。所謂文如其人，從文章可以看出作者的人品；一個人的文章，能夠得到讀者普遍的愛好，絕不是倖致的事。所謂有血有肉的文章，才能動人；血與肉，就是經過作者悉心體驗到的文章的靈魂。如果沒有話說，找空話說，沒有痛苦，無病呻吟，絕不能夠引起讀者內心的共鳴。

當然，要有精闢的思想能力，讀書是最要緊的條件，有了廣博的知識，才能有與眾不同的觀察能力，有了與眾不同的觀察能力，才能發現一般人所不能發現的問題，發現了問題之後，才能組成系統的思想，有了思想之後，再談寫作的技巧。

有思想有技巧的文章，是文學的作品，有思想而不講求技巧的文章，是哲學的作品。如果沒有自己的思想，也不講求表達的技巧，雖然也能寫出文章來，那是事實的記帳，那是資料的介紹；一般既無思想能力也無文學修養的著作家，就是寫些這樣的文章。但他們最少也有起碼的歸納能力，否則便是一盤散沙，令人讀來，不知所云。

有了文章的靈魂，再談文章的軀殼——技巧。

同樣講一句話，有人說得婉轉動聽，有人說得使人反感，這就是技巧的問題。所謂技巧，就是打扮。一個女人，加上打扮的工夫，就顯得動人了；一尊泥像，加上了裝金的工夫，就顯得莊嚴了；一篇文章，加上了技巧的工夫，就變得流暢悅目了。

寫作的技巧，沒有別的。第一要流暢，第二要洗鍊，第三要緊密，第四要優美，第五要形象化。

「流暢」的工夫最要緊。不用太多的典故，不用意義不明的句子，不用通常人陌生的句子。句子不要太長，段落也不要太長。句與句，段與段，都要清清楚楚，不要拖泥帶水。最好能在句子與句子之間，有對稱的意義及和諧的音節，但要循乎自然，不可勉強，勉強了就是做作，做作的就不流暢。

所謂「洗鍊」，是指不用不必要的字眼，也不用不必要的句子，盡量用最少的字數，表達最多的意思。不重要的句子，不可用了再用，不重要的意思不可說了又說，否則，便是贅句，便是廢話，讀來令人討厭。一篇文章寫了之後，必須再三地看，再三地改，再三地把它濃縮起來，盡量求其簡明扼要，這就是洗鍊的工夫。常常注意，常常練習，時間久了，寫得多了，自然就會洗鍊。

所謂「緊密」，這與洗鍊有關，但卻稍有不同。字與字間，沒有不必要的字，也不缺少必定要的字；句與句間，沒有不必要的話，也不缺少應該有的話；段與段間，沒有題外的意思，也不缺少應該有的意思。該有的，不能少，不該有的，不能加。說不完全，讀者不能明白，說得拉雜，讀者會起反感。可見，緊密是指文章的結構而言。文章的結構，要像編結魚網一樣，有網綱的提要，也有網孔網結連成的網體，不能多一孔，也不能少一孔，不能多一結，也不能少一結，孔孔相結，結結相連。所謂一氣呵成的文章，就是緊密的文章。緊密的文章，一字跟一字，一句接一句，一段連一段，沒有第三者插進去的孔隙。文章不緊密，就是雜亂，雜亂的文章，很難引發讀者一口氣讀完它的興趣。

至於「優美」，這是辭藻的問題。辭藻的美，可以增加讀者的閱讀興趣，一篇辭藻優美的文章，令人讀來，有置身在音樂院中或大花園中的感覺，可以從文字中聽到美妙的聲音，也可以從文字中看到醒目的景色。但是，美的辭藻，要盡量避免採用陳舊的套語，比如形容美人的眼如秋水、眉如柳葉、口如櫻桃、牙如貝、指如蔥等等，都是陳舊的辭藻，不會引起太多的好感。優美的辭藻，必須使人有一種清新明朗的感覺。使人讀來，拍案叫絕的辭藻，必然是透過了作者對於事物的深切而新奇的感覺，再用自己所體驗的意

境，表達出來的一種文字，這樣的文字，自然是新穎悅目的，也是新鮮動人的。

最後說到「形象化」，是指表達理境的技巧。文章的內容，盡量用形象的名詞，代替抽象的名詞，或用形象的比喻，說明抽象的理境。抽象是一種空洞的觀念，讀者不容易直覺地領會，所以多用了抽象名詞，或者專用些抽象名詞的文章，便會與讀者的情感脫節，因為我所想的，是在我的腦子裡，讀者不會鑽進我的腦子裡去。如果假借形象的名詞及比喻，表達抽象的理境或觀念，讀者就容易理解了，因為形象是有事物的狀態可見的，所以也是一般人所熟悉的。熟人見面，總是親切的。比如佛經的文章，便是最最善用形象來表達抽象的文章。

綜合地說，作為一個作家，應該具備知識、思想、技巧的條件，但是，最要緊的還得要有高尚的人格，否則是偽君子的作品，豈能成為偉大的鉅著？關於佛教文學的創作，我有一些看法，讀者不妨參閱拙著《佛教文化與文學》七五至一二三頁。

最後，我想告訴初學寫作的青年：最初寫作，應該模仿成名作家的名作，他們怎樣寫，你也學著怎樣寫，多模仿幾篇文章，多模仿幾人的文章，漸漸地，自然也會自由地寫了。但要從短的散文開始寫起，要寫自己所熟悉的事物，要寫最受自己感動的事物。知識與經驗豐富了的時候，自然能寫長篇的文章。如果當你覺得模仿不來，或者覺得寫作太費力，那是說明你沒有寫作的天分，那你大可不必學習寫作，不寫文章，同樣可以弘法，同樣可做佛教的事業。一般的人，只要把信寫通順了就夠了。不善於寫作，總還能夠讀書，能夠讀書，就已夠我們來享受和運用的了。不善於用筆，還可以用口，倘若連口也不善於運用，那你專門修持，或者去做其他的佛教工作，豈不也是一樣？

怎樣批評

批評，可以說從三、五歲的小孩，到八、九十歲的老人，大家都會的，但要求其批評得恰到好處，那就不會太多了。

因為，一般人的批評，不是出於「情人眼裡出西施」式的盲目讚頌，便是出於「吃不到葡萄說葡萄酸」式的惡意非難。所以一般人的批評，往往是不恰當的，不是失之於過分，便是失之於不及；過分了，不稱，不及了，有損。

一般所說的批評，也只限於非難的一類。

一個傑出的批評家，必定是一位智慧超群、人格超群、身分超群的人，他有一個超人的立足點，才能以純客觀的態度，來批判評論各種問題的是非好壞。

但是，人在人間，無論如何，人總不能變成一個超人，既是超人，他就不是人了。

其實，我所說的「超」字，是指超出於所評對象的人我觀念之外，這也就是說：要以純客觀的冷靜態度，評論所要評論的對象。

說來很值得我們佛教徒驕傲，佛教主張無「我」，萬事不以「我」的利益為利益，所以也是最夠資格作為一個批評家的。

事實上，多數的批評家，都是不能把「我」放在一旁的。然而，批評家的情感之中，如果有了一個「我」的觀念，他的批評，便沒有價值。罵街式的批評，便是以「我」字為前提的批評，也是最最沒有價值的批評。有了「我」，便否定了「他」，「我」是純主觀的，「他」是純客觀的。所謂旁觀者清，當局者迷，主觀的「我」是出於意氣，客觀的「他」是出於理智；意氣是熱惱的，理智是清涼的；在熱惱的氣氛中，是迷亂的，在清涼的氣氛中，是清醒的。所以，要想作為一個批評家，縱然自己是處身於敵對的一方，也應該首先使得自己的情感，從主觀的迷亂之中抽出身來，然後再以冷靜的態度，批評對方。否則的話，是謾罵而不是批評。謾罵與批評是不同的，謾罵可以損人，但也損了自己（不會有人尊敬

罵街的潑婦），批評可以幫助他人，並也幫助了自己（對方接受了善意的批評，豈不感激）。

因此，批評家的態度，必須是客觀的，也必須是善意的。菩薩見到眾生造惡，不會瞋恨眾生，只會憐憫眾生，以憐憫的心情去作任何的批評，必定是善意的批評。

怎樣算是善意的批評呢？善意的批評，絕不抹煞對方的可取之處，也不會以怨毒的語句來刺激對方的不可取處；應該以公正的筆觸，肯定了對方的長處，再以委婉的筆觸，說明對方的短處，對其長處要讚揚，對其短處要疏導，以充分的友誼，給對方予充分的同情，唯有同情對方，體念對方，才能得到對方的信任，信任你對他的批評，是為了他好，他才會來接受你的批評，接受你的感化。縱然對方是頑強不化的人，我們這一友善的批評，也會贏得很多第三者的同情，贏得很多第三者的恭敬；大家都來向我的主張投票，我的主張，也就必操勝利的左券了。

一個批評家，切忌以「武松打虎」式的姿態出現，切不可存有「非打倒你我不能活」的惡毒心理，切不可存有壓低他人抬高自己的傲慢企圖。批評文字的字裡行間，盡量不用過分激烈的詞句，尤其不可運用刻薄的字眼。因為，只有毒蛇的嘴裡，才有毒汁，只有毒草的莖上，才生毒果，也只有心懷怨毒的人，才會寫出帶毒的文章。特別是我們信仰佛教的人，第一要有慈悲心，慈悲一切的眾生，當也應該慈悲我們所要批評的人。

當然，遇到了蠻不講理的人，對他善意的批評是不起作用的。但是，以流氓的方法對付流氓，自己也就成了流氓，自己既也成了流氓，便會引來更多的流氓。那麼，尋仇鬥狠，無有已時了！唯有以警察的行動來取締流氓，才會把流氓收容起來，給予感化的教育。

批評也是一樣，在必要的時候，應該以義正詞嚴的文字，責斥對方，卻不可用骯髒下流的語彙，侮辱對方。

還有一點，批評的文字，只可以討論所要討論的事實，不可以攻擊事實背後的人與人格的尊嚴。因為，一個人的好與不好，都是從他表現於行為中的事實，作為批評的焦點；所以，批評了人所造作的壞事，仍要同情那個造作了壞事的人，只要他能改過自新，他還是個好人。正如佛教所說：「回頭是岸」，「放下屠刀，立地成（就了本來）佛（性的肯認）」，對於一個可能回頭的浪子，對於一個必將成佛的眾生，我們忍心侮辱他嗎？

會讀書，便可能會寫文章，會寫文章的人，便難免不寫批評的文章，這是連貫性的三個步驟，但願我教的青年們好自為之。我不是一個學問家，我只是寫來跟青年們共同勉勵而已，至於發掘更深更廣的道理，尚待大家來作再進一步的努力。

要有文化熱

一個文明的社會，不能沒有文化的活動，而且，唯有文化活動最熱烈的社會，才是最夠資格稱為文明的社會。

一個文明社會中的文明人，不能離開文化的吸收與發揚而生活，而且，唯有最能吸收文化的人，才是最夠資格稱為文明社會中的文明人物。

一個沒有文化的民族，便會接受天然的淘汰；一個沒有文化的社會，便與禽獸無異；一個沒有文化基礎的集團，便會很快地消散；一個沒有文化熱忱的人，便會與草木同朽。儘管有很多的歷史人物，並沒有親手從事於文化的工作，但他們確為文化工作者，製造了發揚文化的材料。

人類的歷史，實即一部文化史，如果沒有文化，根本也談不上歷史，史前的人類祖先，正因為談不上文化的發揚，所以也就沒有歷史的記載。

我們佛教之被公認為精深博大，原因也在其深厚的文化基礎；佛教之能歷久而常新，正因為佛教之中歷代都有著許多高僧與居士，作著文化的努力；佛教能被世人之所尊崇者，主要是在有著一部浩瀚的三藏教典。

因此，在佛教史上最能受到後人敬仰和嚮往的，也是那些為佛教文化出力最多的高僧；影響後世佛教最深，恩澤後世佛教最多的，也正是那些為佛教文化出力最多的高僧。

在一切的工作中，以文化的工作最難做，也以文化工作的責任最重大。一個國家中，如果沒有出色的文化工作者，那便是個黑暗國家；一個時代中，如果沒有出色的文化工作者，那個時代便是無聲無光聽不到也看不見的盲啞時代。在佛教的僧團中，如果大家都是不學無知，既不受教也不教人，那便稱為啞羊的僧團。

在今天的時代之中，印刷術與交通工具，實在太便利了，古時作書雕版，固然困難，書本的流通，也非易事，所以文字的運用，力求經濟簡要，既然求之於簡要，便不能不失之於明白。故凡求學知識，除了讀書，還得親近師教。今日則已大不相同，君不見有許多函授學校的設立嗎？那便是利用明白如話的教材，印成書籍，寄給學生，達成教學授受的目的，雖然這是一種補助學校教育之不足的教學方法，但其功效是不能否認的。

因此，在今日的美英等國，印刷物的普及與便利，是世所公認的，在東方則以日本印刷物的產量佔第一位。一個文明社會中的家庭裡，如果沒有訂閱新聞紙，那是笑話的，一個文明人的家庭中，如果不訂幾份定期雜誌，也是說不過去的。因為文明社會中的文明人，雖皆各有自己的職業，但仍不會沒有活到老學到老的機會，他們盡可利用空閒，閱讀報章雜誌，並從報章雜誌之中，吸收各自所需要的知識學問。

反看今日中國（臺灣）的佛教界，雜誌雖已不少，但在寫與讀的熱忱上，還差得太遠。寫的人數太少，寫的分量太輕；讀的人數太少，讀的興趣太低。這是需要大家來努力振奮的一樁大事。

理想與現實

所謂理想，以一般人的觀念，總覺得是一種未來的境界。其實不然，理想乃是合乎道理的思想，並且必是行得通做得到的思想。因此，凡是有計畫、有目標、有步驟、有理由的思想，均可稱為理想；不論是古人的、今人的、自己創發的，只要是合理的思想，都是理想；不管是曾經實現的、從未實現的、尚未實現的，只要它是行得通做得到的思想，無一不是理想。

我們明白了理想的定義，就可以討論理想與現實的關係了。

理想，永遠是現實的先鋒，理想啟發現實、指導現實、推動現實。所謂現實，就是現前的實際狀態。但是，理想雖可促成現實的進化與進取，現實卻是永遠也追趕不上理想的。因為理想是一種基本的理念或原則，一種理念，一種原則，它可以昇華，它可以擴大，昇華是沒有止境的，擴大也是沒有止境的。所以，儘管有耶穌的理想，孔子的理想，釋迦世尊的理想，儘管他們的理想，已在人間傳流傳頌了二、三千年，人類的現實，對這些理想，卻永遠都在可望而不可及的情況下追求著。

照此說來，理想既不容易追求成為完整美滿的現實，我們何必又要苦苦地追求它呢？殊不知，理想對於現實，雖然永遠追求不到，卻又永遠是現實的營養劑，因為理想層層上升，節節擴大，現實也在層層上升，節節擴大了。有了理想的基礎，現實才有重心，有了理想的原則，現實才不會頹廢。

一個人、一個社會、一個國家，理想會使他們進取、奮發、努力、堅強、繁榮、富足，因為他們有其理想的追求，作為他們生活與生存的目標，理想一點一滴一絲一線地向上引伸，向外擴大。理想與現實，雖是兩回事，但卻相互為用。

沒有理想、缺乏理想、厭惡理想、不敢理想，乃至破壞理想的人，雖希望成就自己，必也是毀滅自己。不過，非常矛盾的，一個有理想有抱負有志節的青年，一旦進入社會，一旦進入了名利的場合，一旦有了名利的保持欲、追求欲、增長欲、佔有欲之後，他的理想便會向他揮手告別，甚至還要嫉妒有理想的人，進而壓制他人的理想、破壞他人的理想。這是什麼原因？這不是理想與現實的矛盾，而是他本人對於理想的掌握，沒有徹底，沒有著實，沒有生根。因為青年人的思想，「可塑」性太高，青年的理想，只是激情的感染與衝動。當他們尚未觸及個人的利害關係之時，他們的心境是天真的。天真心與聖賢心的不同者，天真心是可以感染的、是可塑的，聖賢心則是不受感染、不受造作的。因此，青年人的理想，往往是些夢想！唯有聖賢的理想，才是真正的理想。

凡夫不能與聖賢相提並論，所以，雖有凡夫效法聖賢，標榜理想，但他們所標的理想與他們自己的現實生活又是脫節的，比如有些人喜歡罵張三罵李四，批評這個不對，指摘那個不是，說這樣事情錯了，怪那件事情不合理了。可是，他們所罵的，正是他們自己所做的，正所謂：「賊喊捉賊。」正所謂：「言在聖賢之上，行在豬狗之下。」這些人在任一時代的任一社會中，都有他們的踪跡。這也正是凡夫之所以為凡夫的最大哀痛！所以普通的凡夫，也只有在無求無著貧寒輕微的生活狀態下，保持清高的志節，當其一旦滾入了世務人我的漩渦之後，也就隨流沒頂而去！因為他們的理想，根基不夠深厚，經不起現實浪潮的襲擊。

大乘佛法之講求「真俗圓融」，通俗的說，就是理想與現實的交互為用，如果只偏於真（理想）的一面，那是寂寂寞寞無聲無息的，故也談不上「悲智雙運」與「福慧雙修」了；但若偏於俗（現實）的一面，那就隨流上下，載浮載沈，永無出頭出世之日了。但要真的做到「真俗圓融」，實在很不容易。

（一九六三年七月一日《青年雜誌》四三期）

容忍．寬厚．奮發

近來有幾位年輕的師友，或在通信之中，或在交談之間，向我提出幾個切身的實際問題，問我究竟應該怎麼處置？我的答覆很簡單，除了容忍、寬厚及奮發之外，別無更好的辦法。

我們所處的時代，是一個動亂不已的時代，在此動亂不已的時代之中，人類的精神無法求得一個寧息的機會來予以徹底的安頓，正因時代而沒有時代精神的準繩，所以生存於此一時代之中的青年也最為苦悶！只看到現實的社會，充塞了物欲的傾軋與自私的鬥爭，那條是出路，那條是末路？徘徊於你爭我奪的十字街頭，驚惶失措，不禁要喊：人類的社會呀！你是一個人吃人的世界啊！

當然，這是時代的悲劇，不是人類的罪惡，絕對多數的人類，總還是好的，總還是無辜的，但是時代吞噬了他們，所以他們也在不知不覺之中，互相吞噬起來。青年的頭腦是幼稚的，但也是純潔的，青年們抱著虔誠的熱心，一旦跨進社會的門限臨面吹來的便是一陣陣徹骨的冷風，實在無法不感到寒心。

挽救時代，人人有責，青年的責任更大，我們不滿現狀，卻不能隨著此一渾濁洶湧的潮流順流而下，沒頂以去。我們應該拿出大禹治水的大無畏精神，來疏通此一時代的潮流，來澄清此一時代的潮流，為時代樹立準繩，替人類的精神作橋樑，引導皈命，落實安頓。

憤世嫉俗，是青年人的通病，不過憤世嫉俗的最初一念，並非不善，若能善導憤世嫉俗，而成悲天憫人，便是宗教家的救世精神。世態不善，所以憤恨，風俗惡劣，所以不滿。但是世態風俗之可惡，並不是單憑我人的討厭就可好轉起來的。所以我們應該先去容忍，和氣相處，寬厚以待，以身作則，期收移風易俗之效，終收轉變世態之果。且舉數例如下：

佛陀時代有一位大弟子，名叫富樓那，他為了化導邊遠地區野蠻的人群，便請求佛陀准他到輸盧那國去佈教。因為那裡的民性強

悍，沒有文化，所以佛陀並不希望富樓那去冒險。富樓那去志堅決，所以還是去了。因為他已準備去挨罵、挨打、挨殺，他已準備去逆來順受的，即使為了傳道而犧牲，他也在所不惜。終於他是成功了，不但沒有因此犧牲，並且在輸盧那國，成立了佛教的僧團。

美國的民主總統林肯，在屬僚無能、政黨非難、聯邦分裂的南北內戰期中，受到侮辱、誹謗、攻擊，但他都在不激不餒的情形下，加以容忍、加以寬恕、加以自奮自勵地來處理一切。所以他個人成功了，同時也挽救了美國的命運。

印度的甘地，他在英國勢力的壓迫統治之下，以和善的不合作以為抵抗，以絕食來爭取英人及其同胞的同情，英人施壓力，他絕食，同胞要暴動，他也絕食。他容忍英人的政治壓力，也容忍同胞的激越情緒，他愛他的國家，也愛一切的人類，所以他感動了外國人，也感動了他的同胞。他以寬恕向外國人爭取獨立，也以寬恕領導他的人民。

像這樣的例子，中外史書中很多。餘如韓信在微賤之時受胯下之辱，張良在少年之時受黃石公圯下之試。所謂小不忍則亂大謀，有志氣有抱負的人，不要斤斤較量於當前的得失與榮辱，應該努力於未來前途的建樹。不要因為現實的可惡，便來詛咒現實。現實的可惡，也不即是現實中的人類全都可惡；相反地，生存於可惡之中的人類，並不值得厭惡，倒是值得悲憫的。否則我們也去加入可惡的一群，幫著製造可惡，豈不更加可惡？

人罵我，我也罵人，那是無聊的舉動；人對我壞，我也對人壞，那不是人道的精神。以諍止諍，諍諍不已，以鬥止鬥，鬥無已時，容忍以待，爭鬥自息。同時，容忍也不即是弱者的表示，否則佛陀主張忍辱度眾生，也就無從著力。萬一不幸而成弱者，弱女的遭遇總比莽漢的強暴容易得到大眾的同情。只要含辱以圖，自強奮發，不愁沒有雨霽雲開的一天。如果自己不作實際的努力，即使有個粉飾的表面，那也毫無意義。

總之，我們處身於當今的時代之中，誰最容忍，誰最寬厚，誰最奮發，誰就可以站得起來，誰就可以得到人類大眾的竭誠愛戴，誰就可以成為時代精神的中流砥柱。因為，唯有這樣的人，才能給人一種安全感。可是今日的社會中，這種風氣的建立，還有待於多方面的努力。我們是佛教徒，尤其應該向此目標努力——容忍、寬厚與奮發。

（《覺世》一一四期）

獨立

如果一個人的思想與行為，受到他人的控制，那是最痛苦的事；如果一個人想盡方法，利用權術，去控制他人的思想與行為，那是最殘忍的事；如果一個人無力自主也不想自主，心甘情願甚至阿諛奉承，去依附他人，仰人鼻息，接受控制，那是最悲哀的事。

人，乃至一切眾生，本來是一律平等的。誰該控制人，誰該控制於人！這在佛法之中，不會找到根據。佛教之要倡導一切眾生皆有佛性，就是還給各自的一個本來面目，教人各自以其獨立的精神，建立起必可成佛的信心，再去向自我的心性之中，尋求各自的本來面目。如果自己不想自求獨立，事事都是畏首畏尾，念念以為天塌下來由高個子去頂，毫無一點氣魄承當的精神，這樣的人，不唯沒有成佛的希望，即使去做任何事業，也不會有成功的可能。這樣的人，算是什麼人？依照佛說，如果人而不知自己有佛性，不知發起菩提道心，雖是男相，也是女人，相反地，雖為女相而能知有佛性，而能發菩提心，實則就是男人。因為發菩提心，就是一種氣魄承當的大無畏精神，如果不知有佛性，他就不能將自己的價值肯定，不能肯定自己的價值，菩提道心也就發不起來。那麼菩提道心是什麼？氣魄承當是什麼？大無畏精神又是什麼？那便是獨立人格的尊嚴，以及由此活潑起來的一種悲心大願。一個人的思想與行為，如果不能替他自己負責，必須依賴或仰仗他人，那他也就沒有人格可言，也就不會激發出濟世利生的悲心大願。所以我人學佛，

首要是在堅強起各自的獨立精神，否則最好去信基督教，信仰基督，不唯不必提起各自的獨立精神，而且是要求人們否定個人的人格尊嚴。他們會對你說：信主的得救，只要信仰上帝，一切的禍福與苦樂，均有上帝來給你安排；你不要妄想去與上帝平等，也不用擔心是否能夠進入天國，只要你信了，如果能進天國，那是上帝對你的恩寵，如果不能，那是你自己倒楣，沒有被上帝選上，但你自己是作不了主的。

當然，所謂獨立精神，並不等於貢高我慢，貢高我慢是一種沒有實際價值也沒有內在本質的狂妄態度。獨立精神，乃是一種思想的落實，通過了行為之後的具體表現，以此精神而去影響他的思想行為，那便是領導或引導的作用。但是領導或引導，並不就是控制，因為接受影響的人，絕不就是他的思想行為的套版。如果自己希望建樹獨立精神，獨立之後，竟又否定了他人的獨立精神，而去控制他人的思想與行為，這就不是獨立而是獨裁了。所以獨立精神，也不即是個人主義，獨立精神的原則，不但自發自強爭取自己的獨立，尤其還要激發呼籲，協助他人，使得人人都能獨立，而期達到我與眾生，無差無別的境地。因此，真正的獨立精神，在方法上是互助的，在本質上是個別的，不是孤獨的，也不是獨裁的。我人在學佛的過程中，眾生無邊，法門無量，在信佛學佛的原則下，盡可各隨所喜，各取所善，各發各的菩提心，各行各的菩薩道；我這麼做了，但卻不必強求他人也就必須跟我這麼做；更不可以自己之一善而去概羅乃至抹煞他人之眾善。否則，說得好聽些是執著，不好聽些便是獨裁的控制。

再說，所謂獨立精神，獨立之中，必定要有他的精神表現，絕不是我說獨立，我不仰給於人，我不依附於人，我不聽從於人，我就獨立了。如果真的如此，那是孤立了自己而不是獨立了自己。獨立精神的建樹，正像一棵萬年古樹的長成，本著他自己的種性，接受陽光空氣水土的滋養，漸漸長大長高，從小是什麼樹的樹苗，長到數抱粗與數十丈高的時候，還是什麼樹苗的樹。但是此樹雖與其他種類或同一種類的樹，一樣地生長在同一個山上，接受著同樣的陽光空氣和水土的滋養，然而它的形狀，絕不會跟其他任何一棵樹

木相同，也不會使得其他的任何一棵樹木變得跟它一樣，這就是獨立精神。我們以人比起樹來，似乎有失人類的尊嚴。實際上在獨立精神這方面說，動物往往是趕不上植物的，植物在自然界中生長，很難變更它的本性。但是動物就不同，從下等低級的動物如昆蟲類開始，它們為了適應環境為了生存，它的外皮或外甲，往往有好幾種隨機應變的顏色；至於人類，為求達到貪求的目的，更可使用千變萬化的手段。若要保持一種固定不變的人格尊嚴，實在太不容易。一則不易建立起一種如古樹老松式的蒼勁骨氣，再則不易堅持此一蒼勁的骨氣而使永不變節。比如有的人，自己說了許多很好聽也很有價值的話，但他為了私利的貪求，不唯不去實行，並且背道而馳，不能向他自己的言論負責，言論沒有錯，而他們的行為錯了。這樣的人是談不上獨立精神的；有的人為了自己的利益打算，今天講這樣的話，是這樣做，明天又講那樣的話去那樣做，天天都在打他自己的嘴巴！他的人格也就天天都在投機而變。當然，具有獨立精神的人，也不是一成不變的，如梁啟超先生說：不惜以今日之我向昨日之我宣戰。但這不是貪求名利的向下投機，而是獨立精神的向上昇華。正如一棵樹之成長，時時都在新陳代謝中，但到最後，它的本性，仍然不變。發菩提心也是一樣，人人都可以成佛，人人更皆可以信佛學佛，但要保持一貫的信念與一貫的精神者，實在不易。凡是信佛的人，大概不會否認人人都有佛性，但是真實肯定此一佛性之必可圓成而且念念不息者，就不容易了。所以信佛的人很多，成佛的人不多，念佛的人很多，往生淨土的人不多，為什麼呢？因為我們欠缺一種獨立精神的自信，所以菩提道心也提不起來，連不下去。近世太虛大師主張「人成即佛成」，先能建立一個獨立完美的人格，人格的完美獨立而到最高的境界，何愁不能成佛？所以我們學佛，首先要來尊重自己，肯定自己，也要尊重他人，使得他人各各肯定其本身的獨立精神——都有佛性，然後發菩提心，向著成佛之道邁進。

（《覺世》一〇九期）

自尊

前些時在《覺世》一〇九期刊出了〈獨立〉一文，有些師友讀過之後，告訴我，對他們的鼓勵很多。這使我非常欣慰，也使我極為慚愧。其實，那是寫來鼓勵自己的，鼓勵他人，卻不敢希望。因為我總覺得，自己在策勵向上，力求進取這一方面，說來容易，做來太不容易，似乎總有許多的障難，絆繫著自己。為求對於自己的警惕，故而又寫了這篇短文。

俗說：「人到無求品自高。」當我們有求於人而又遭到侮辱的時候，如果還有一點自尊心的話，便將羞愧得無地自容；當我們接受他人的求助，而發現求助者那副卑恭謙抑的態度時，如果還有一點仁者之心的話，便會覺得求助者的可憐可哀。但是，不論你接受侮辱或接受可憐，都是一種自尊心的損傷。

在基督教，他們主張謙卑，他們對於上帝，自稱為奴僕，在他們的教條中，也鼓勵教徒的謙卑。也就是說，否定了人類的自尊，而來建立一個上帝的獨尊。事實上人之遜抑，人之虛懷若谷，人之謙和待人，都是非常可貴可愛的，但是由謙而成為卑，那就悲哀了。謙虛，只是尊重他人，尊重他人，並不等於否定自己。事實上也只有能夠肯定了自己的人，去尊重他人，他人才會感到此一尊重的可貴，否則的話，自己的浮力不夠，要想入水救人，那是笑話！所以佛教的法門雖多，然皆不離自尊心的激發與升拔，佛有佛性，所以佛能成佛，一切眾生皆有佛性，所以一切眾生皆有成佛的可能。佛的境界是崇高偉大的，如要學佛，也要先從學習崇高偉大的行門做起。學佛成佛是自己的事，所以一旦開始皈依佛教，就要提起你的自我的尊嚴。否則，不能尊重自己，一味自暴自棄，那是成不了佛的，甚至連一個基本的人格都無法建立。

有人愛好心切，唯恐他人不尊重自己，唯恐他人不發現自己，唯恐他人瞧不起自己，所以到處爭面子，到處搶地位，到處向人要尊重，弄到最後，卻是招來了更大的損失；他會發覺他的周遭，並不曾因了他的追求尊嚴，而使他變得更為尊嚴，同時他的自卑感日

益增加，自尊心則日漸下降。因為自尊者，是要我人自己尊重自己。尊重自己是人，所以不作禽獸的行為，並來促進人類世界的和平康樂；尊重自己是個國民，所以不犯國法並為國家謀福；尊重自己是個佛教徒，所以不犯戒律並為眾生作渡船；尊重自己是個社團的社員，所以不背社團的規約並為社團求進步；尊重自己是父母，所以要愛護子女；尊重自己是師長，所以要為弟子的表率；尊重自己是兒女、是子弟、是朋友、是親戚、是……，皆能一本其位，從善以行，這才是個真正能夠自尊的人。否則，自己不能尊重自己，而要去向他人爭取自尊，要求他人還回自尊，實即等於宣布自己的尊嚴，已經破產！

自尊的目的，並不是要求他人的欣賞，乃是在於自我人格的建樹與自我意志的提拔；自尊者的意向，並不是反抗他人對自己的輕視，乃是在於還給人人各自的尊嚴。所以能夠自尊的人，他們的人格必定接近於完善或趨向於完善的，他們的意志，也必定堅貞不貳勇往直前的，他們與人相處，也必定是友善可親的。他們不要求他人的欣賞。他們不反抗他人的輕視，但是，他們必將獲得他人的敬仰，也必將獲得他人的尊重，因為他們已有內在的涵容，實實在在，不浮不蕩，將尊重自己的工夫，表達於尊重他人的行為之中。這就是常不輕菩薩的精神：我不敢輕視你們，你們都將作佛。因為人人都將成佛，所以不敢輕視，所以要以虔敬懇切之心去對待人人；因為我是人人之一，所以也將成佛，所以要尊重自己。

當然，自尊是人人都希望享有的（實際上有許多人要求的並不是自尊，而是屬於他尊，甚至壓迫他人來尊重自己），但是，有些人當他有了地位（名利權力）之後，往往只知自己應該享受尊嚴，對於他人（他的屬下以及他的權力之下）的尊嚴，便覺得，那是一種多餘的浪費，他可隨便侮辱他人，也可隨處侵凌他人的尊嚴。如西方歷史上有一位皇帝曾說「朕即國家」，一如基督教的上帝所說：「我即真理道路生命」，捨他之外，一切的一切，都是不重要的附屬零件。什麼修道，什麼行善，什麼德性，什麼聖人，什麼人類的尊嚴，在他們眼下，都是子虛！他可以原諒其個人的荒淫無恥、暴虐無道，但卻不能容忍他人對其毫末的不敬之心。如果我們

潔身自好，自尊尊人，不幸而遇到了這樣的人，為了保持尊嚴，最好是離之他去，否則，我人的自尊雖不會因了權力的侵凌而有所褪色，但也並不就是理想的際遇。因為他既不能自尊，我人何必吃力不討好地向他尊重呢？我想，佛陀規定弟子們不得向國王大臣及大富巨賈等的攀緣，理由即在於此，唯恐佛弟子受了侮辱，有損佛教的莊嚴。

其實，我人只要無所貪求，無所貪執，對於自己的尊嚴，他人便奈何不得。有些人，為求達到貪求（財、色、名、位、食等）的目的，不惜施用任何卑劣的姿態和手段，像這樣的人，他是毫無尊嚴可說的。也有些人利用了人們貪求的弱點，設陷張網，把你圈套束縛起來。你要財產、你要美色、你要名望、你要地位、你要大吃大喝，什麼都有，只要你能聽話，叫你向東，你不要向西，叫你下海，你不可上山，叫你去毀滅，你不可生存！事實上，人一到了這種境地，不但自尊不保，連生命也將斷送。如果我人無所貪求，便可拒絕一切自己所不同意的言行。我人的自尊也就不為任何的外力動搖。外在的惡勢力，可以監禁，可以封嘴，甚至把我人的腦袋砍掉，我人的自尊還是我人的自尊；因其干涉不到我人的思想，我人的人格，我人的心。經中說，釋迦世尊，為度此一娑婆世界的眾生，來此八千往返，千次捨身，最後一生，捨身飼虎。我人學佛，不但可以不貪，並且能夠力捨：捨財寶、捨妻子，乃至捨去頭目骨肉，無所不可施捨，還怕什麼不能保全我人的自尊呢？我想，佛陀制定出家弟子戒禁的八不淨物，目的也在治去人之貪求，保留各人的自尊，返還本來的面目。

但願我們尊重自己，也去尊重他人；不要否定他人的尊嚴，更要守住自己的尊嚴。否則的話，便是背向了成佛之道，急轉直下，不堪設想！

（《覺世》一一二期）

福業與德業

佛教的兩大行門，便是福德與智慧的兼修並行，福慧圓滿，也就是佛果的圓成。

可是，凡夫位中的行者，很少能夠將福德與智慧兼修並行的，不是偏重於福德的經營，便是偏重於智慧的追求。

事實上，凡夫真要確實做到福德的經營者，很不容易，真要確實做到智慧的追求者，也不容易。福德與智慧，乃是行者的兩隻腳，缺了一樣，便成跛子，如能把其中的一樣做到確切實在，必也能把兩樣全都做到確切實在，否則的話，營福最多是人天福，求慧最多是世俗慧。至於出世法的福德智慧，實在不是一樁簡單的事。所以佛世的出家人，要在「所作已辦」之後，才去經營護眾與安眾的福業，原因在此。

出家人，本來應以自求出離為主，自主有了基礎，再行營福度眾。但是，末世的出家人，未出家時，就想「弘法利生」，出家之後，馬上就以「人天師表」自居，要做住持，要當導師，出家不到十年，便已有了徒子徒孫一大群，他們以為這是大功德。

福德二字，本來是連著解釋的，但在末世的出家人，為了福業的經營，往往忽略了德業的損失；因此，福德二業，又形成了背道而馳的現象。

所謂福業，是指收徒弟、起寺院，以及各種事業的經營。從本質上說，這是接引大眾，造福大眾的事業；接引他人學佛的功德很大，接引他人出家的功德更大，如果再起了寺院，安住他人，成就他人來修持辦道，其功德之大，實在難以比喻。

所謂德業，是指有益於自己也有益於他人的一種心理現象；不但有益於現世，尤其還能有益於盡未來際的無量行程中的無量眾生。

合起來說：福業是外在的表現，德業是內在的心術，所謂內聖外王之道，就是福德二業的相互為用。真正的福業，是從德業中產

生；德業的崇高偉大，亦必假借福業的行為，才有具體的表現。

但在世間上，固有許多人以福業來助成他們的德業，卻有更多的人成就了福業而損失了德業！這就是儒家所稱的偽君子。他們為了達到徒眾「殊勝」、寺院「殊勝」、財富「殊勝」的目的，不惜施展投機取巧、明哄暗騙、諂言媚語等的手段。

實際上，他們收了徒眾，殊少教育徒眾，目的是在利用徒眾，來鋪設名利之路；起了寺院，未必能夠成就他人去修行辦道，目的也在利用寺院，來鋪設名利之路；興辦事業，未必出於悲心的攝化，目的乃在利用事業，來鋪設他們的名利之路。

正因很多人的營福，是出於私利的追求，而非出於德業的表現，所以他們的福業也是假的；營福的功德很大，假借營福之名而遂私利之欲者，罪過更大！

我曾聽說，並也見到一些營福的出家人，當他們的福業達於極盛之時，也正是他們的品德降到最低之際。這於福業二字的運用，簡直是一大諷刺！

真正的福業，乃是出於「實至名歸」，乃是自然而然的，不用巧取豪奪，不用心機手段，福業的成就，自然輻輳而來，古來有大成就的高僧，無不如此。所以，我雖非常敬佩敬仰那些善於營福的出家人（如果大家不營福業，佛教也將無以安立），但我總希望應該以德業為福業的出發點才好，否則心術太壞，即使手段高明，因果卻不會放了我們！

名與利

我人立志修學之初，頗少為求名聞利養，但於修學進程之中，如有名利機會之相就相趨者，往往又為之心動而不捨得拒絕。終為名利所累，以致無法擺脫。及其回過頭來悔悟自覺之時，卻已到了

人生旅途的日落西山之際，這是極其悲哀的事。以此，可以斷言：聖者的心志，除了一念聖格的追求與嚮往，對於人生道中，隨時可能襲擊誘惑的名劍利矢，必然可以熟視無睹，否則，便將接受與名利俱來的埋葬或退墮。我人不是聖者，但終不能不有嚮往於聖者聖格的追求。

在現實的社會之中，名聲大的人，絕不等於備有真才實學的人；財富多的人，絕不等於具有高尚人格的人。同時，最最善於鑽營鈎沽的人，絕不能夠得到他所希望的名望與財富，即或僥倖而得到了若干名利上的成就，那也必將成為過眼的雲烟，瞬息即逝。相反地，真有實學的人，不一定成為當世的聞人，真有高尚人格的人，也不一定有其足夠的財富。因如古人所說：「人不知而不慍，不亦君子乎？」有學有德的人，他是不會到水銀「燈下」去「搶鏡頭」的。我們看到，現實環境裡，最出鋒頭的莫過於電影「明星」，其實，天上的星宿，除了彗星，往往歷千千萬萬年，仍能閃閃發光，至於電影演員，即使最紅的，在其盛年，雖可名聞遐邇，一旦銀幕的票房記錄，失去價值，而至退休之後，人類是健忘的，不多幾年，便會被人拋諸腦後了。事實上，像這種專以「搶鏡頭」的手法，來使自己成名的人，可以說數數皆是。但也敢予肯定，他們的聲名，不會太久，更不會永恆。古人說：「君子固窮」，在歷史上，固有許多大富長者，樂善好施，濟困扶弱的記載，但是「為富不仁」的人，卻也比比皆是。再說，富而好仁的人，往往都是從其極度艱難的生活史中奮鬥出來的，他們曾經受過窮困的痛苦，所以仍能不忘窮困中的人們，而予濟助。但是真正的聖人或偉人，往往是並不希望使其自身成為紅人或富翁的，縱然名位與財富已跟他們結合為一體。

利是人人喜歡的東西，也是能夠埋葬人們的刑具；利欲薰心的人，會忘掉整個人群，而只看到他自己一個人。利之為物，也是誘人的陷阱，當你追求它的時候，總好像它比你走前了一步，即或讓你揪到了它的尾巴，你總無法全部佔有它，當你越去接近它時，它的體積變得越是龐大，也像向前奔得越加快速，甚至那條已經被你揪住的尾巴，也隨時可能從你的手心裡滑脫。但是，當你停下，不

再打算追求它的時候，它又會停止前進，並像一位多姿豔麗的美女，回過頭來，向你拋著媚眼。因此就有許多人，在利欲的玩弄或懲罰下，勞碌了一生，也痛苦了一生。所以，只有從利欲的旅程中退休下來的人，才能真正地從事人格的建樹和學養的充實，顏回能夠居陋巷仍不改其樂，故能做到三月不違仁的人生境地。釋迦世尊之為僧眾制定不執持金銀寶物一戒，目的也在防犯貪求利欲的邪思雜念。我們看到古今偉人的事蹟，往往多是從貧困的環境中努力出來的。

然而中國的佛教，僧人如不蓄錢，勢將無以為生，故我並不反對金錢的運用，只要不為個人，而是為了佛教。然我主張佛教不能沒有財富，佛教的個人卻不必有財富，否則他將耽著於利欲的泥沼之中，做著利欲的奴才僕役，不唯不能救人，亦必無以自拔。有人說有錢的人是福報，我則以為多數的富人，乃是業障。唯有富而能仁的富翁，才是財富的主人，唯有能以財富謀求人生的充實，發揚自性的道德，才是人間的福人；古代的高僧，為了道場，為了弘法，經手的財富往往很多，但他們私人，仍是窮和尚一個，他們平時節儉，臨命終時，毫無私蓄遺產，那才算是福報。因其用利而不為利欲所用。

爭與和

爭，是不好的，但也未必全是不好；和，是好的，但也未必全是好。總之，世間法，沒有一樣是絕對的。

爭，在一般人的觀念中，總是不好的，比如爭名、爭利、爭權勢、爭地位等等，給予人的印象，總是討厭的。即使自己正是一個爭的人物，並且也在爭的形態之中求生活，他也絕不自願承認是個爭名奪利的人物，並且還要假借種種美妙的名詞來作爭名奪利的藉口，表示他是為大眾謀幸福，而非為一己爭名利。

其實，大智若愚，大惡若賢。一個最能爭取個人名利的人，必也是一個幾乎是眾望所歸的人；相反地，一個衷心為大眾謀幸福的人，往往倒會成為眾矢之的。原因是前者以曲心走曲路，而且走得圓滑無比，八面玲瓏，所以看來像個大好人；後者以直心走直路，而且走得方方正正，有稜有角，所以使人感到處處障礙。但是，人皆不能離一爭字而能有所作為，惡人要爭，善人也要爭；不過，惡人是為其個人的利害得失而爭，善人則為大眾乃至一切眾生的利害得失而爭。如說人而無爭，那他一定是個軟體動物，否則他已超出世間而處於常寂光中了。即到地上菩薩，也不能無爭。可知，爭，並非頂壞，但看其爭的目的而判好壞。

在佛教，爭的風氣，幾乎每代都有，自從佛滅之後，佛教經常都在爭執之中演進消長。然其爭的內容，大別可分二類：一是為名聞利養而爭，一是為對佛法的知見而爭。因此，有的時代，由於爭得劇烈而佛教衰微了；有的時代，由於爭得劇烈而佛教興盛了。大多數的出家人，為了一己的名利而爭，所以佛教衰微了；大多數的出家人，為了對於佛法的知見而爭，所以佛教興盛了。

所謂小人爭利，君子爭義，未到究竟佛果，知見絕難統一。但是，為一己的名利而爭者，必將眾叛親離，必將遭到輕視與侮辱，即身不見他人的輕視與侮辱，身後也將遭到更多後世人們的輕視與侮辱。所以名利，乃是爭不得的，如果端為一己的名利而爭，不唯影響了個人的道業，勢也影響整個佛門的氣運。相反地，如果大家對佛法的知見看得非常認真，勤奮地研究，不遺餘力地發揚，唯以各人所見的不同而發生爭執，彼此發難，相互指摘，這倒是個好現象了；由於研究的學風一盛，佛法的流佈，也就自然昌明了。正如中國西周時代，若非諸子百家的共相爭論，中國的哲學思想，當亦難有如此的偉大，更不會成熟得如此之早。佛教之由佛陀時代，演進到中國的大小乘分張並容的局面，也是由於歷代祖師們的爭論而來，而且越是爭論的時代，佛教也越興盛，越是爭論得劇烈，佛法也越是光大起來，這是無可否認的事實。所謂真理越辯越明，一個人、一個國家、一個時代、一個宗教、一種學術，不要害怕反對的意見，倒要害怕沒有反對的意見，有人反對，就是表示尚能受到他

人的重視，沒有反對的意見，看似平靜，實即蘊藏著不受重視，沒有價值，乃至即將接受自然淘汰的危機。

所以，佛教之在今日，既要消弭爭的風氣，又要鼓動爭的風氣。為個人爭名利的風氣，應該消弭，更應該群起而攻之，因為那是腐蝕佛教的敗類；為佛教爭知見的風氣，應該鼓動，更應該群起而響應，因為那是中興佛教的強心劑。可悲的是，今日真正能為知見而爭的人，已不多見了！今日佛教中真正能夠爭出一套理論來的人，則更少見了！

爭，並非就是不和，真為知見而爭的人，往往也是最能與人和樂相處的人。和，也不就是同，既然同了之後，也就無所可爭，若是由於和而進於同，那便不是真和，更不是好和。所謂君子和而不同，小人同而不和。「同」之一字，在絕對的形上的觀念說，當然是好的，但在相對的事象的觀念說，那卻不是頂好的，同了便無進步的希望，同了便無互助的可能。比如樂師奏樂，樂器的音調，永遠同著一個不變的音聲，那是同了，但卻同得毫無意思了，他一定要用好多音調，乃至好多種樂器，配合演奏，才能成為動人的樂章。所謂鸞鳳和鳴之好聽，端在以其不同的聲音而作相和之鳴，如果是同鳴，那就單調而不動聽了。

佛教的僧團是最最講求和的，以六和敬，謂之和合僧，講求僧團大眾的和樂相處，從生活言行的和樂相處，乃至打內心起的和樂相處。但是，僧團雖以「和」字規範大眾，「和」字卻不等於「同」字，在和樂相處之中，也分有戒臘的年數，行位的高下前後，以及生活上的差別等次，上座比丘與下座比丘是不同的：內證的工夫不同，修學的境界不同，出入往返的位次不同，乃至接受信施供養，往往也是不同的。但此不同，絕不等於不和，其實，也正由於此等合理合情的不同，才能顯出上下尊卑的次序來，也正由於此一次序而能產生和樂相處的結果。

爭與和，看似相背的，實即也是相接相應的，只要是為知見而爭，只要是和而不同，那都是我們的時代，最最需要的東西啊！

~ 全書完 ~

Table of Contents

- 《法鼓全集光碟版》第三輯 第六冊
- 《評介．勵行》
- 上篇 評介- 人物
  - 近代中國佛教史上的四位思想家
    - 一、前言
    - 二、從各宗的分立到要求全面的統一——藕益智旭
    - 三、中國傳統佛教的最後集大成者——太虛唯心
    - 四、唯識學的中興者——歐陽竟無
    - 五、大小乘共貫的性空論者——印順盛正
      - 註解
  - 太虛大師評傳
    - 一、寫作的動機
    - 二、大師的一生
    - 三、失敗的成功者
  - 劃時代的博士比丘
    - 一、前言
    - 二、第一位博士比丘是誰
    - 三、印順長老獲得了文學博士學位
    - 四、可惜印順長老未能親臨
    - 五、日本的學位制度與治學方法
    - 六、餘感
  - 印順長老的佛學思想
  - 關於胡適思想的宗教信仰
  - 解剖胡適先生的思想與人格
  - 白聖長老八秩壽慶
  - 一位具有宏大胸懷的宗教家 ——為悟明長老八十嵩壽序而作
- 上篇 評介- 書評

《中國禪宗史》讀後
一
二
三
四
評慧嶽法師編著《天臺教學史》
一
二
三
四
五
弘一大師《三十三種律學》合刊讀後
《優婆塞戒經》讀後——如何成為理想的在家菩薩
一
二
三
四
《成佛之道》讀後
《十大弟子傳》讀後感
我讀影印《大藏經》的最後一本書
《印度通史》讀後
《新晴》評介
《舊約》這部書
一切眾生皆成佛道——《法華經》義示佛本懷
一、一生念念觀世音
二、回心歸向最圓滿的路
三、佛陀最深切的本懷
四、根本真理與權巧方便
五、修持法華三昧
六、授記的意義

七、大法鼓音在人間
下篇 勵行
怎樣讀書
怎樣寫作
怎樣批評
要有文化熱
理想與現實
容忍．寬厚．奮發
獨立
自尊
福業與德業
名與利
爭與和

《法鼓全集光碟版》第五輯 第六冊

《明日的佛教》

自序

《人生》自一九八二年八月十五日復刊以來，已度過五年六個月，發行量也從四千份成長到現在的三萬份以上，雖是一張四開紙的小報，卻受到教內外許多讀者的歡迎。這是編者、作者，以及許多有關工作人員的辛勞，所換來的報酬。

當然，我的稿件，是《人生》的主要內容之一，除了刊出出我在農禪寺週日禪坐會中的開示，以及尚在連載中的《學佛群疑》，多數的社論和專論，也由我來擔任。其中若干篇，曾被教內外的幾家報刊轉載，顯示出《人生》的言論，已受到了社會的注目，並有了回響。

唯其這些社論和專論，出於我的親自執筆者很少。多半是在若干日的朝課之餘，利用極短的時間，由我口述，由弟子及時筆錄成文，殊少有構想推敲的裕餘，故難免會有不夠周延之處。如今藉此彙輯成冊的機會，正好去蕪存菁，逐字釐定，為《人生》的言論作檢討，也為我個人的看法作回顧。

這些文章，雖係對於教內外的時弊而寫，然我時時展望佛教的未來，縱有歷史的探討，目的仍在前瞻。今日我們正統、正信的佛教，正被各式各樣的民間信仰及土生外來的新興宗教所腐蝕混淆，

而我們的佛教界，不論是教團的外形、教徒的觀念，或是對於教義的研討及教法的修持，又都未能及時因應當前時潮的衝擊。何況，今日的我們，僅喊著跟上時代步伐，實嫌不足，必須要有「若不能指引時代方向，便會受到時代淘汰」的自覺，佛教才有遠大的明日。本書旨在拋磚引玉，願有更多的大心菩薩，來為正統的明日佛教，開拓正知正見與正信的坦途。不僅竭智獻議，更要以捨我其誰的志抱，來投身，來努力。

一九八八年二月十日序於臺北北投農禪寺

勉《人生》復刊

一九四九年五月十日，由先師東初老人集合了數位志同道合的佛教青年，創辦了本刊，在其創刊號的宣言中說：「因為我佛的說法四十九年，講經三百餘會，可以說都是以人生為對象。」這份刊物是「為了要救這樣的世界和人類，才應運而生」。從此，《人生》成為當時臺灣佛教界唯一以倡導人生佛教為宗旨的月刊。前後經過十多位主編的耕耘，最後由我編了兩年，至一九六一年十一月一日，發行到第十三卷第十二期，因我入山自修，無人接替而告停刊。此期間，主要並且長期的撰稿者，便是東初老人自己。所以當《人生》停刊以後的第四年，一九六五年七月十五日，東初老人又創辦了《佛教文化》季刊，以「復興中華佛教，發揚歷史文化」為宗旨；直到一九七一年十二月二十日，發行至第十四期，又由於東初老人年事日高而停刊。直到他於一九七七年十二月十五日圓寂，仍舊惦念著這兩種雜誌的復刊事。當我承受遺命接掌中華佛教文化館之後，於一九八〇年五月，在方甯書先生的協助下，成立東初出版社，目的即為繼承東初老人的遺志，為佛教的文化事業盡一份棉力，同時也盼望因緣早日成熟，《人生》再度與讀者們見面。現在，終於在數位師友及許多青年的熱心支持下，以新的姿態復刊了，欣慰之餘，謹以數語相勉。

「人生」要在平淡之中求進步，又在艱苦中見其光輝。

「人生」要在和諧之中求發展，又在努力中見其希望。

「人生」要在安定之中求富足，又在鍛鍊中見其莊嚴。

「人生」要在沈默之中求智慧，又在活躍中見其悲願。

《人生》一定要貼切著生活——有趣的、人情味的、知識的、啟發性的、樂觀的、鼓勵性的，負起良師益友的責任，陪伴著每一位需要它的人，建設人間的樂土，開發似錦的前程。

（一九八二年八月十五日《人生》復刊號一期）

宗教教育之我見

據《人生》創刊號的報導：新加坡政府最近於教育政策中做了一個重大的創新，規定國民中學教育第三、四年課程裡，必須選修一種自己或家長願意接受的宗教課程或儒學課程。他們更因此延聘了諸多宗教家、儒學者，針對此政策而做多次的開會、討論、規畫，以期能盡善盡美地達成此項新政策。他們並在本年度的暑假中，開了一系列的宗教教義的訓練課程，就現職的中學教師中培養出一批合格的宗教課程的教師。看完此一報導，不禁為新加坡政府之遠見高興。反觀國內，使我們不得不對宗教教育的趨勢，提出我們的看法。

自有人類，即有宗教。我們看各個時代、各個地區、各個國家、各個民族，只要有人類生存的時空，必有宗教的存在，宗教如日光、空氣、水、食物，是人類生命中所不可缺乏的要素。雖然西歐自文藝復興後，由於科學、民主的思潮，如風雲湧起，更因為彼耶教中所說上帝造萬物、唯信者得救等教義的缺陷，而造成其宗教勢力的沒落。但是宗教一沒落，人心中便失去了指南，於是造成西

方世界中，種種人心的迷茫、道德的淪落、社會的不安及國際間連綿不斷的戰禍，為人類文明帶來了空前的劫難。

第二次大戰後西方有志之士，如歷史學家湯恩比、社會學家索羅金、心理學家弗洛姆等有鑑於此，不得不奮臂疾呼，要大家正視宗教，要政府提倡宗教。如今在歐美各先進國家的大學中，宗教學系、宗教學院的設立如雨後春筍，蔚然而起，而研究宗教的人才與日俱增。

再看日本，他們的中學教育，即將宗教內容列入他們的教科書中。二次大戰，日本為戰敗國，然二十年間，能崛然而起，成為傲視全球工商界的超級經濟大國，其因素固多，而對宗教尤其是佛教的國民教育之重視，乃為主因之一。

如今回顧我國，自清末鴉片戰爭後，國人即喪失對我民族的自信心。我國早有儒佛二教道德教育的標準，但在近世科技文明的衝擊下，被弱化了、破壞了，精神失去了依歸及指導。如今我們要維繫人心，重振道德，必須將儒家道德教育及宗教教育列為國民教育的重心之一，採納東西方各國的長處，配合我國優良的傳統，將宗教教義及宗教道德，教育發揚，這可以分作三種形式來進行:

（一）政府的國民教育之中，在受完九年的義務教育之時，必須已經選修了儒家道德教育，或任一傳統宗教的教義課程，俾使全民生活於道德教育的軌範之內。

（二）政府鼓勵各大學，除了開授宗教研究的課程之外，並設立宗教科系及宗教學院，以資培養高級的宗教學術人才，以提高我國國際的學術地位。

輔導各宗教教會團體所辦的宗教學院，朝著學術研究及宗教師養成的兩個方向進行。著重於學術研究的獨立學院，得被視為與各大學所設的宗教學院相等；宗教師的養成教育則視為取得宗教師

資格的正規教育，均應由政府納入國家教育的輔導及監督的範圍。

（三）倘能如上所說，齊頭並進，一方面注重宗教的學術研究，另一方面成全宗教道德教育的普及。如此則可令人類安樂、社會安寧、國家安定，建設一個安和樂利的大同世界。

（一九八二年十一月十五日《人生》二期）

新聞媒體對佛教的報導

現代佛教透過新聞媒體的傳播，使得更多人能夠正確地認識佛法，所以教內除了自辦刊物之外，亦於電視、電臺以通俗講座或單元錄影的方式介紹佛法。電臺的佛教節目，已有近三十年的歷史，電視節目如「信心門」及「光明世界」，一般的反應都很好。

過去有關佛教消息的報導，總是著重其黑暗的一面，殊少作光明面的介紹，乃至對佛門醜事的大加渲染，佛門若有敗類，即構成大眾傳播媒體揭發的新聞資料；相反地，認為出家人行持的謹嚴及佛教徒的布施行善乃是當然。如此隱善揚惡的態度，不但嚴重地破壞佛教崇高之形象，且是造成風氣敗壞的原因。

幸而近年來佛教善用新聞媒體的傳播，新聞從業人士已能較客觀地去介紹佛教，例如曾有多家報紙刊登花蓮的證嚴比丘尼組織慈濟功德會，籌建東部佛教醫院的消息；中視「六十分鐘」報導美國青年來華學佛的事實；美國記者在英文《中國週刊》介紹北投農禪寺的禪修生活；《美哉中華》畫報專題報導聖嚴法師應邀訪問美國大學；《聯合報》採訪四位在樹林海明寺受戒的比丘尼等，這是一種值得慶慰的現象。一方面可以使社會人士瞭解佛教，另方面，佛法慈悲濟世的思想，亦能引導人心向善，教化社會。

不過，尚有些消遣性的雜誌，採訪佛教新聞時，或者著眼於那些以神祕誇耀的人物，或者把出家人的形象寫成消極厭世、與世無益的一群，實在是一種偏差。我們期望未來的新聞界，能提高報導水準的層次，重視佛教慈善救濟、研究著作、出版書刊、弘揚文教，創立各式學校等有益社會大眾的一面。尤其對於正統、正信的佛教，以修行戒、定、慧三無漏學而達成變化氣質、昇華人性、淨化人間、開展人心，為人類帶來安慰及光明前途的事實，加以普遍的介紹，必能更有助於我們的社會和國家。

（一九八三年一月十五日《人生》三期）

慈濟·文化·修持

在此新舊年關之間，各地寺廟紛紛舉辦冬令救濟，或以食米，或以財物，周濟孤殘貧病，這原是很有意義的善舉，然而也因此引發了一些令人深省的感想。

我們都知道，釋迦牟尼出家苦行，說法度眾，其一貫的目的，便是利人救世，而大乘佛教更是推重慈悲，慈能與樂，悲能拔苦。所以，若忘失了救世濟人的悲願，脫離了與樂拔苦的善行，便非佛教了。

然眾生的生活，大致有兩個層次，一為物質生活，二為精神生活，物質是基礎，精神是核心。不可否認，對一般凡夫眾生而言，必然先求其能安定物質生活的基礎，才能要求他作精神生活的昇華，儒家有所謂「衣食足然後知禮義」，佛家亦說到「身安而道隆」。所以大乘菩薩道，六度中以布施為第一要務，四攝中亦以布施為最初方便，而布施中更是以財物的布施，最為切實和便利。以上所說，我們不難確定：慈濟工作為佛教救世濟人的第一步驟。

然而僅止於此，那是不夠的，因為人是有思想、有感情的眾生，人除了需要衣食以維持物質生活的基本要求，更需要以文化、哲學、宗教，作為他們精神的糧食。所以佛教利世救人的第二步驟便是要以文化、宗教來澄清他們的思想，來淨化他們的感情，來撫慰他們的心靈，來昇華他們的精神。文化的工作，不外乎以講經說法、出版佛典、發行雜誌等方式，透過各式大眾傳播的工具，而將佛學的智慧、佛教的慈悲、佛法的清涼和方便，傳播出去，以作為他們淨化生活，提昇精神領域的指南。

在穩固了物質的基礎，提昇了精神的領域後，更進一步便是教人修行。因為眾生的煩惱太多，因為眾生的業障太重，光是說食數寶般地空談佛理，那是無法淨化身心，只有踏實的修持，眾生才能嚐受佛法解脫的真味，以完成佛教覺世濟眾的終極目的。修持有廣義和狹義兩種方式：廣義的修持，是以佛理作為生活上的指導，遠離貪、瞋、癡，斷除殺、盜、淫，守五戒，行十善，修福增慧；狹義的修持，是攝心修定，或參禪，或念佛，專心一意，剋期取證，了卻身心的罣礙，進入解脫自在的境界。

以上所論，慈濟、文化、修持為佛教救世利人的三大要務，此三者應如環扣相連，循行無盡，不可有所偏廢。若偏於慈濟工作，則同於一般的慈善機關，只能成全身體的溫飽，而無助於精神的開發。若偏於文化工作，則如同一般的文化教育，空談理論，光有理想而無法實證解脫境界。若是偏於修持，而無佛理的基礎，則盲修瞎煉同於旁門左道。若是偏於修持而無慈濟的願行，則是消極自利的小乘行者。

慈濟是安定社會的基礎，文化是淨化社會的工具，而修行是超越世俗的羽翼，如今的社會風氣，大致上僅推重佛教的慈悲心懷，故普遍的要求佛教界中多做慈濟工作，這本是值得鼓勵的，然而站在佛教本身的立場來說，除了積極推動慈濟工作之外，亦當兼顧佛教文化的發揚及佛法修持的實證，否則便要失卻佛法化世出俗的特點了。

（一九八三年三月十五日《人生》四期）

大眾需要佛法

弘傳佛法本為佛教徒應有的責任，其目的是將本身從佛法中所獲的利益，傳播給所有尚未得到佛法利益的人。這也是佛法能夠繼續發揚廣大的主要原因。但是近年來，這種情形漸漸有所改變。教外之人對佛法的追求與弘法工作的推動，相當熱心。近世的歐美各國，如果沒有教外人士對佛法的追求與傳播，佛法在西方的傳播，便不可能有今日的成果，因為最初研究佛法與修持佛法的西方人士，泰半來自外教的教徒乃至是外教的教士。因為西方的外教徒需要佛法，所以佛法能在西方很快地立足生根，各大學裡面普遍開設宗教系，而宗教系中主要是開東方宗教的佛學，電臺電視也都主動報導東方的佛教，這固然由於西方人士喜歡永遠追求「新」事物為其因素，也是由於佛法的內涵值得他們來接受，否則佛法不可能被他們繼續追求與發展。所以我每次到美國之後，都希望我長留西方，來介紹佛法給他們的大學、電視、電臺以及私人團體。

同樣地在國內的大學裡，開設佛學課程的已有臺大、成功、文化、輔仁、東海、東吳等大學，其中有三所是天主教及基督教的學校，另外外教的神學院和教會團體，聘請佛教的法師和居士去演講佛法的，也時有所聞。

最近本人接受高雄國際女青年商會、臺南成功國際青年商會的聯合邀請，分別於三月的三日、四日及五日、六日，於該二地主持「幸福人生講座」。固然受到南部二市佛教界的熱烈支持與歡迎，同時也受到黨、政、議會、新聞界及民間團體的歡迎，這是一次別開生面的弘法活動，因為這是由毫無宗教色彩的青商會，主動邀請和主辦，使得各界對佛教弘法事業的推展，一新耳目，因為把弘法的工作不但讓教外人士參與其事，並且居於主體的地位，由於他們是推動者，無形中使得他們自己接受佛法，也使得許多觀望者來接觸佛法和接受佛法。

因為從深一層看佛法的本身，佛法從來不分教內教外，只要能夠主動或被動的接觸佛法，他們的菩提種子就開始發芽。為了淨化人心，為了改良社會風氣，據說青商會在其他地區的分會，也將推動類似的弘法工作，他們雖然不一定是佛教徒，但他們覺得推動弘揚佛教的工作，和傳播其他宗教的傳教工作相比較，頗不一樣。

從這個事實證明，不是社會上不需要佛法，而是要看我們是不是有人能將佛法傳到各界去。但願我們今後能夠從百年樹人的目標著手，培養更多的弘法人才，那就不怕社會的風氣不改善，也不怕我們的世界不會變成人間的淨土了。

（一九八三年五月十五日《人生》五期）

佛教學院需要統一的教科書

根據一九七七年佛光出版社印行的《臺灣佛教寺院庵堂總錄》所載，臺灣全省現有十五所佛學院，本年五月《覺世》旬刊九一一期的社論則說，目前大小佛教學院，不下二十餘家。由於主辦佛學院的各寺院，為人力及經費所限，不僅容納的名額只有一個班的數十人，而且不能每年招生，乃至招生一班，辦了三年畢業，即行暫停。經常在學的全部人數，包括僧俗男女四眾，大概不會超過四百名。

同時在所授的課程方面，各學院間不能有協調統一的步驟，所以無法培養出逐級升學的制度，也不易造就分類應用的人才。

若將各佛學院的學制統一，固然急需，而聘定正在教授佛學的優秀老師或學者，首先編定一套分級授課的佛學教科書，則尤為迫切。根據高雄開證法師的主張，此項工作可由某一個乃至聯合數個佛學院及寺院，以及有志於此的法師和居士們，著手蒐集各先進佛教教育國家的學院、學校所用的佛教課本，甚至參考西洋神學院等

所訂的課業，配合我國佛教的實際狀況，邀請教內長於著述的僧俗學者，舉行會議，擬定程序及寫作的規格，分別計酬編寫出版，此對佛學院的學生大有利益。此際各佛學院正在招生之時，我們樂見此項建議，能夠早日成為事實。

（一九八三年七月十五日《人生》六期）

國際佛教會議的前瞻及回顧

佛教自釋迦牟尼創教以來，即是國際性的宗教，二千數百年來，尤其在亞洲的國際文化交流中，無不是以佛教文化為骨幹而彼此溝通的，如中印、中日、中韓的文化關係。雖說東北亞是以大乘佛教為主，而東南亞則以小乘佛教為主，但總歸是佛教的全體，故所謂亞洲的國際文化，除卻了佛教，便顯得支離而脆弱了。

然近代以來，由於受到西方科技文明的影響，很多人便錯以為只有西方文化才是高級文化，其實科技文明未必就是高級文化。雖說東方是需要科技文明來加速物質建設，可是西方卻更需要東方文化，尤其需要佛教文化來提昇他們的境界。

以此，為了讓世人能更普遍地得到佛法的利益，應加強佛教的國際活動。在中國首倡國際運動之端的為太虛大師。太虛大師在民國十三年（西元一九二四年）即於江西廬山召開「世界佛教聯合會」，出席者有日本、英國、法國、德國、芬蘭等代表。以後更以此會為基礎，發展成「東亞佛教大會」，再成為「世界佛教友誼會」。太虛大師亦曾親自組團訪問緬甸、印度、星馬及歐美各國。在六十年前，太虛大師即以遠大的眼光而首倡佛教的國際活動，而時至今日，當然更有需要！

近年來，國人一再出席參加的佛教國際會議者，大致分兩類：一者以教會行政人員聯誼性質為主的世界佛教友誼會、世界佛教僧

伽會、世界華僧大會；二者以佛學學術研討性質為主的會議，如在日本的印度學佛教學會、西藏學會，會址設在美國威斯康辛大學的國際佛學研究會。尤其近二年來，國內更先後召開了幾次國際佛教會議，此皆一再說明國人在佛教國際化運動中所作的努力和成果。

然而美中不足的是，我國國際佛教人才太少，尤其是語言能力不足，故能出席參加會議的人已不多，而能出席國際會議，用國際語文上臺發言的機會則更少，通過翻譯發言者，既不能暢所欲言，也會失去先機，此不僅出席國外召開的會議如此，在國內召開的國際佛學會議中亦復如此。

在此次日本所召開的第三十一次亞洲及北非人文科學會議，包含了六大國際學會。由於是在日本召開，出席會議及主持會場的人員之中，日本盡出其菁英，動員了全部人文科學範圍內的專家學者近千人，聲勢浩大，如此的胸襟氣魄，實值得我國佛教界的借鏡和學習。

（一九八三年九月十五日《人生》七期）

誰是外道

談這個題目，不是想排斥誰，只是就佛法的觀點，說明內外之別。

本來佛法從人乘到佛乘，就分出了五個層次。所謂外道，從佛乘的觀點看來，其餘皆為外道；從菩薩的角度來說，小乘以下就算是外道了。但內外道境界固然有高下差別，就權宜方便而言，外道卻也有其一定的地位及必然的價值。

一貫道算是外道嗎？從理論上看，它標榜積聚功德以返回理天，以及崇拜無極老母或無生老母的神我思想，是屬於天道的層次。僅就小乘的標準來看，它已是不折不扣的外道之流了。

外道儘管是外道，只要不破壞善良的風俗及人間的道德，它們也能安撫疲憊空虛的人心，卻是不爭的事實。至於外傳一貫道裸體膜拜、妨害治安、政治企圖等怪異行徑，本屬於宗教理論社會化後產生的偏差現象，就是有，也不勞佛教徒據為抨擊的焦點。問題是在於惡紫亂朱紅，鄭聲亂雅樂，一貫道所解釋的任何一本佛經，總不離三期末劫，「暗度」賢良，靈臺玄關，無極理天等一貫大道理，顯處隱，隱處顯，說得神祕兮兮，詭詭異異，結果所有經典都成了一本經典，五乘的精神不見了，小乘以至佛乘的路途，全給截斷。為此，所以我們要分清楚河漢界，讓佛法的歸佛法，外道的歸外道，外道不是佛法，佛法也不是外道，切莫青菜蘿蔔豆腐一鍋熬。

而自許為正統佛教的信徒呢？近年來，由於外道傳播極廣極快，隨之亦有不少外道進入佛教，也有佛教中人兼修外道法，他們仍名為修持並弘揚佛法，開展的結果，佛教本身也被外道的漩渦所困。

有些人，憑著鬼神感應、禪定經驗及咒力加持，產生了或大或小的神通力量。從而不斷宣傳自內證的神祕經驗，以自內證的體驗解釋佛法，或竟以為自內證的經驗超過佛法。這種人，通常由感應神鬼的力量，促使他自我的慢心和信心堅固，並能表現出若干實際的感通和靈驗，以吸引廣大的信徒。但究其終極，他們並未脫離驕慢、狂傲、貪染、愚癡的鬼神習性，所以仍是外道。

佛法從來以聖言量作為依準，是說明諸行無常、諸法無我、諸受是苦、涅槃寂靜的智慧之學。口說修持佛法，卻強調神通的奇幻、神鬼的靈應、即刻開悟、即身成佛，絕非純粹的佛法，若以邪淫殺生為究竟解脫及自利利他的行徑，則更與正信的佛教背道而馳了。偏離了佛法的常軌，且以外道之論點解釋佛法，早已使得佛法變成外道了。

一貫道等固然是外道，有形的外道不足畏，佛教徒中僧俗四眾的若干人士也成了外道，該怎麼辦呢？

（一九八三年二月十五日《人生》八期）

大學院校成立宗教學院

據報載，去年十二月二十八日，立法院三讀通過的新制教育法規，已明文許可各私立大學得設立宗教學院，這是我國宗教教育走上制度化、合法化的旅程中，一個偉大的突破和轉機。我在一九八二年十一月十五日《人生》第二期社論中，已對宗教教育提出了三點希望和建議，雖然這次新制教育法規中，尚未達到我們所期待的標準，已算是非常難得的創舉。然在各大學中成立宗教學院，尚待宗教界及教育界的共同努力。因為有關教育的課程、師資、設施，如今尚僅是紙上談兵的階段。對於師資人才的培養儲蓄，對學生來源的鼓勵開發，以及對宗教設施課程的標準，都應學習早已有了宗教完善教育系統的歐美，以及東鄰的日本。

在近世的中國，宗教的正規教育一向被忽視，所以宗教師的素質難以提高，除了西方宗教的宗教師，由國外的神學院訓練後再送回國內之外，國內主要的道教、佛教，一般而言，教育水準偏低。不過，佛教自太虛大師倡導佛學院的教育以來，還是成就了不少優秀的僧才。近數十年來，撐持經營領導中國佛教的，便是這些人。但他們縱有深厚的佛學基礎，卻沒有受過政府所承認的正規教育。今後，既然宗教的高等教育受到政府的重視，高級佛教宣化人才將會與日俱增，甚至不輸給先進的日本，這不僅是佛教的佳音，更是全國社會大眾的幸福，故可預見不久的未來，正信的佛教將受到普遍的信仰和接受，我們為此祝福。

（一九八四年三月十五日《人生》一〇期）

美國禪師來華尋根

禪宗本來發源於中國，經韓國、日本，本世紀又傳至西方。將禪傳至西方，影響力最大的是日本的鈴木大拙博士。凱普樓氏首先聽了鈴木大拙在美國哥大的演講而對禪產生興趣，後來親赴日本隨安谷白雲等禪師，初探禪的修行法門，一住十二年後，回到美國，便開始傳授禪法。由於他能適應美國人的根器，將日本型態的禪法稍加改變，因此非常成功。當然他知道禪的源頭在中國，但不知現在的中國是否有禪。所以，一年前他訪問了中國大陸，結果並沒見到他所想見的禪法與禪風，只受到慇懃接待及友善相迎。這令他十分失望，遂又來到臺灣，冀能尋獲禪法的根。可是當他來到臺灣以後，讓他見到禪的道場，只有兩處，而且均不具規模，所以在席間，問起他此次來華，尋到了根沒有？他回答說：「根太深，一時間還摸不到，我還需努力。」我們相信這是他對於禪在我國的現狀，一種客氣而感慨的說法。他從日本所得到的觀念中，認為近數百年來的中國，已經沒有禪，要學禪，只有到日本。事實上，二次大戰之後四十年來，西方人要學禪，除了日本，實無他處可去。臺灣尚在慘澹經營，別說禪宗的叢林，甚至於一個稍具規模的禪堂也不多見。因此，他向我表示：「可能的話，願來臺灣主持幾次禪七活動。」

於臺灣的十天行程之中，他所見到、聽到的關於禪在臺灣的消息確實太少。好像他的任務，便是來傳播禪法。由此顯示，一方面國內的宣傳固然不夠，另一方面我們值得外人觀摩的地方實在不多。因此在凱普樓氏訪問之後，《十方》雜誌的社長從智法師，就訪問了廣欽老和尚等三位法師，請教關於如何在臺灣建立一個理想的禪宗道場的意見。我以為道場不是理想的，是現實的，大家需要則有，大家不需要，理想亦無用。並引用黃檗禪師的一句話：「大唐國內，不是無禪，而是無禪師。」有了真正的禪師，禪的道場自然會應運而出。今天我們不論凱普樓氏的悟境高低如何，他虛心來臺灣尋根，所獲不多，實在叫人慚愧，所以祈願國內若能多幾位禪師，那便是外國禪師所要找的根了。

（一九八四年五月十五日《人生》一一期）

如何防止青少年犯罪

近年來，臺灣地區隨著經濟的成長和繁榮，社會結構不斷地快速轉變，使得許多青少年既缺乏家庭的溫暖，也受不到社會制度在精神上的照拂，他們的心態因此走向極端，做出許多令人嘆息的行為，用來表示內心對於家庭社會的抗議和不滿。有心人士為了彌補這一缺憾，紛紛提出家庭制度問題、學校教育問題、社會型態問題、法律條文問題等，作為改進方案，可是很少人會想到，甚至故意忽略了宗教信仰對青少年的重要性。

在過去的農村社會中，絕大部分的青少年都循規蹈矩，不敢踰越本分，這原因有二：1.農村社會中，鄰里之間關係密切，做了壞事，怕被鄉親看不起；2.舉頭三尺有神明的觀念，自歷代祖宗以來，便深印在腦海中，善有善報、惡有惡報的道理，更令人恐懼戒慎，不敢造次。但自從社會結構現代化以來，鄰里守望相助的風氣，日益冷淡，打著科學的旗號，物欲主義的浪潮充斥瀰漫，既不怕做了壞事讓人恥笑，又沒有因果報應的觀念，來約束行為，形成了青少年容易墮落和犯罪的根本原因。

青少年問題在今日的西方，也相當嚴重，但在移民西方的中國家庭中，多半還能維持良好的倫常關係。中國學者們因此向西方人解釋說，因為我們有儒家學說作為立國的根本，而儒家的倫理思想，正好發揮了維繫善良人心的功用。這樣的說法，其實忽略了佛教傳入中國以來，所造成潛移默化的影響力。譬如你問一個中國人，信仰什麼宗教？大多數都會回答信佛教。也許他未必就是一位正信的佛教徒，但至少表示他們對善惡因果、六道輪迴等觀念是肯定的。

在我們的鄰邦新加坡，已經在提倡儒家的倫理教育和宗教教育，並實行於中學的學校教育中。因為新加坡的國民，百分之八十是華人，而華人大多數信仰佛教，故他們的宗教教育是以佛教為主流，也可以說他們道德教育的基礎是佛教。儒家的倫理道德觀念，雖然有他可貴之處，但對一般人而言，還缺少一種說服力，不能肯定因果的必然性。今天的臺灣，佛教徒也佔總人口比例的大多數，所缺乏的是佛教對於中小學生教育的灌輸，也缺少佛教對於為人父母的因果觀念的建立。因此，為了挽救我們的社會風氣，防止青少年犯罪，本末兼顧的方法，就是加強佛教教義在社會教育方面的努力，同時也要把佛教的因果觀念普遍地帶進中小學生的心田，從扎根做起。但願這個期望能夠很快地見其實現。

（一九八四年七月十五日《人生》一二期）

超度的意義與供僧的功德

每年農曆七月，在中國的民間及各佛教道場，都顯得特別忙碌。因為，在民間的信仰中，以七月為中元，是一年之中除了清明之外的另一次祭祖大節日。這本是由中國儒家慎終追遠的孝道思想延伸而來，不僅祭祀各人自己的祖先，也祭祀那些沒有後代親屬關照的孤魂，後來跟佛教的思想結合，就稱為「普度」；這在民間，原來還有個來自道家的名稱，叫作「打醮」。

從佛教立場說，七月也是一個非常重要的月份。在佛陀當時開始，每年夏天有三個月的雨安居，從四月十五日到七月十五日為止。因為印度地處熱帶，在雨季中，蟲蟻遍野，雨水氾濫，出家人不便外出遊化，所以佛陀制定律法，利用這三個月時間，做一年之中定期的安居修行。

直至七月十五日這天，稱為「僧自恣日」，也就是散居於同一區域內的僧眾，共同集合在一起，做一次非常坦誠的檢討和報告。

因為三個月中，大家都在精進的修行，有不少人因此悟道，證得聖果。其餘雖然沒有悟道，但身心也都是非常清淨、安寧、開朗、坦誠的，這是值得恭喜，也值得歡喜的事，所以又稱此日為「佛歡喜日」。而十方信徒，也利用大眾僧集合到會的這天，紛紛會合來供僧，因為供養初發心菩薩功德很大，供養剛剛修行完成的行者，功德也非常殊勝，而此時，連帶著發生了下邊的一樁佛事。

當佛的十大弟子之一，也是神通第一的目犍連尊者，證到阿羅漢果以後，念及自己的親恩未報，並以天眼看到他的母親在餓鬼道中受苦，便以鉢盛美食，用神通奉獻給他母親。由於餓鬼道的業報，本因慳吝的貪心，而引起的熱惱之相，故其母雖得到飲食，卻於入口之際，即化成火炭。目犍連因此回到佛前，請示佛陀的幫助，佛陀便告訴他，在七月十五的僧自恣日，以種種上好供品供養大眾僧，就能救度餓鬼道的眾生。因此而說出了一部《盂蘭盆經》，梵語的盂蘭盆，即解救倒懸之苦的意思，所以，七月十五日的法會，又叫作「盂蘭盆法會」。

另外，還有一位地藏菩薩，也是一位孝子，從《地藏經》看，他累生累世孝順父母，為孝順父母而修行佛道。在唐朝從新羅到中國的一位高僧，他的名字就叫地藏，後來到了安徽的九華山，便定居下來。一直流傳到今天，九華山成為地藏菩薩化身救世的根本道場，而這位出身於新羅的地藏大士，他的生日是七月三十日，而且地藏菩薩誓度一切眾生，特別是對地獄眾生悲願無窮，故民間相傳，七月是地獄門開、鬼來去自在的一月，民間將七月當成鬼月，這又是另一種信仰的根源。

綜合上面的各種資料來看，七月既是慎終追遠月，也是普度眾生月，如何慎終追遠？如何普度眾生〈最好的方法和最大的功德，就是供僧。可是相沿成習，習久成弊，民間皆用殺生祭祀的方式來媚神、媚鬼，形成了殺豬、宰羊、賽豬公、辦流水席等種種奢侈浪費、勞民傷財的陋習，本來是莊嚴的一場佛事，竟演變為民間迷信的活動。近年以來，臺灣地區，一致推行節約拜拜運動，上行下

效，已收到了顯著的效果。而在佛教中也普遍地推動了供僧的風氣。

談到供僧，它的功德來源，除了如上所言，於三個月的定期修行而證到聖果，清淨身心之外，另有一重意義，特別是今天的中國，只有部分的出家僧眾，遵循著結夏三月的生活，多半的人是無法做到的。但信徒供僧仍具特別的功德及意義，仍然值得倡導。

一般而言，出家人本身的生活所需，非常有限，來自供僧所得，未必全部用於日常生活。剩下的便可以當作道場建設、弘法工作的推廣以及救濟貧困等用途。所以，供僧等於間接推動了社會福利慈善事業，這和直接將金錢物質投之其間的方式比較，兩者雖然都能達到社會上有無相通、彼此互助的效果，而供僧能對於三寶產生恭敬之心，有見賢思齊的功能，有「雖不能至，心嚮往之」的力量，能鼓勵和策動大眾去追求佛法化世利人的理想，無形中產生了轉移風氣淨化人間的作用。所以，供僧既符合世間的需要，更能夠幫助完成佛法普度眾生的目標，因此，七月的超度和供僧是值得遵行並發揚光大的一樁佛事。

（一九八四年九月十五日《人生》一三期）

出家無家處處家——勉新出家菩薩

今天是地藏菩薩的聖誕，地藏菩薩發願永遠度脫廣大無窮的眾生，菩薩的願力，是為眾生而不為自度；而菩薩所以能成佛，也是由於度眾生的緣故。釋迦牟尼佛當時出家，就是為了眾生太苦，希望能於出家修行得道之後，來救濟無量的眾生。因此，凡是發心出家，都應該效法菩薩的度生大願，續佛慧命，這也是我們選擇今天這個日子來舉行剃度典禮的重大意義。

「出家」聽起來好像很簡單，有人以為離開家就是出家了，由於夫妻吵架、家庭不和或是事業不順，便離家出走！那是嘔氣、洩氣。真正出家的意義是要出三界牢獄的家，出生死煩惱的家。三界本身就是在煩惱的生死裡，出三界才真正是離開煩惱，這才是出家的目的。

常聽到有些人說：「出家以後，從此再也沒有機會奉養父母了。」這是錯誤的觀念。出家是割愛辭親，並不是拋棄父母，只是從一個煩惱的、世俗的家庭，進入清淨的、出世的修行環境。對一個在家人而言，他的一生就是結婚成家、創造事業，僅與少數的幾個人發生關係，而且在生、老、病、死的過程中，人與人的關係非常的勢利與現實。可是一旦出了家，便是發願度所有的眾生，他要跟一切眾生結緣，將全部的生命和時間奉獻來服務人群社會。

所以出家是離開了一個家族之家，而進入一個將一切眾生視為眷屬的法界之家，但仍然必須以今生的父母為主要度脫的對象。同時佛也規定：父母不同意，不得出家。出家後若父母無人撫養，雖沿門托鉢，也得奉養父母；而且在家時如不孝順父母，也不得出家。

當然，出家以後，就是做父母的已把自己的兒女布施給三寶、給一切眾生了；從一個小的家庭布施出來，讓自己的兒女變成一切眾生所有的人，這是最難的事！一般人把錢財給人都捨不得，何況讓親生的骨肉出家！故釋迦世尊出家，他的父王就是不贊成的。所以天底下能夠同意而且很歡喜自己的兒女出家修道，這是多生多劫修來的智慧和福報的結果。可見，沒有大善根的人，也不容易達成出家的目的。

另外，不要把出家看成是一樁很悲哀的事，很多人受了文學家筆下小說人物的影響，誤認為只有對前途絕望了的人，才會看破紅塵去出家。佛門之中的正常現象，絕對不是這個樣子！出家人的責任比在俗時更大。一般人僅對一個家庭負責，至多也超不出對天下人負責，出家人則要照顧到一切眾生。出家學佛就要發大菩提心，要發盡未來際廣度眾生的大願。在家人無論如何都有很多的牽掛，

出家人卻是到處為家。出家無家，所以叫「出家」；寺院不是家，是修行的道場。出家是在道場裡修行，同時以道場來接引有緣的人，幫助他們來修行，使得每一個進入道場共同修行的人，都能得到利益，這叫出家的菩薩。

同時，由於出家既不容易，一旦出家，就要發長遠心，難行能行，難忍能忍，要吃常人不能吃的苦頭，要負常人負不起的重責，所謂「荷擔如來家業」，即是出家的本分。有謂：「出家是大丈夫事。」大丈夫不同於英雄好漢，所謂英雄好漢，就是憑一時的意氣行事，雖能慷慨赴死，卻無法從容就義，故有「英雄氣短」之嘆。唯有大丈夫才能屈伸自如。出家人是能與君王並座不以為貴，縱與乞丐同行不以為賤。真人無位，大丈夫無一己之私，出家兒無自家的事！所以我常以地藏菩薩所說「我不入地獄誰入地獄」的大悲願力，勉勵發心出家的人。對於要求來出家的人，也必須審慎的觀察、考驗，且先跟他們講：「你要抱著下地獄接受苦難的心理準備來出家，出家不是來享清福的，而是奉獻出自己，來過艱苦的修行生活；受苦是消自己的業障，為度眾生更要受苦。」可見，出家者對於他們個人、對於整個的佛教以及對於他們所有的親友來說，都是一樁偉大事業的開始，我們應該為他們恭喜！

也許諸位想要知道，出家到底有多大的功德？據《出家功德經》云：「諸布施中，出家功德，最為殊勝。即使一日一夜受持出家淨戒，命終生天，二十劫中不墮三塗，常生人間天上，最後發心，成辟支佛。」因此，若能勸人出家，或者助人達成出家因緣，此人常生天上人中，恆為王者。而「比丘」之名，又稱「怖魔」，當一個人發心出家，天上的魔宮因此震動，因為從此少了一個魔子、魔民的候補者了！所以出家的功德是無量無邊的。同時，出家人一旦披上了如來的袈裟，就是人天的師範，行住坐臥的四威儀中，要做俗人的榜樣，對自己的言行要特別注意，不能輕舉妄動，否則不僅不能度人，反而讓人對三寶退失信心、遠離佛法了。

由一個俗人進入僧團，一切都得重新開始。在俗時的能力、智慧、學問、社會關係、工作經驗，和所有的一切，一時間都得擱

下。你好像是剛剛出生的嬰兒，第一次到這世界上來投胎，重新牙牙學語，先在地上慢慢爬，然後方能站起來學習走路。所以，從初出家而到完成一個出家人的標準形象為止，至少要有十年的修學過程，這個階段之中，有重重的波折，來自生理、心理和環境上的衝擊與誘惑，漸漸地才能自主適應。通常說：「十年樹木，百年樹人。」要造就一個普通的可用之才都不容易，何況是成為人天的師範呢！因此，諸位新出家者，需要以願力來付出耐心、苦心和毅力，不要期待著成為名揚四海的高僧，唯求腳踏實地，做一個本分的出家人，盡心、盡力、盡責來學法、弘法，自度度人。學法是依教奉行，依律而住；弘法是以傳播佛法、紹隆佛種為己任。

我是從來不願意隨便鼓勵人出家的，而我對出家弟子的要求和選擇也非常地嚴格，如果他們心不清淨、動機不清淨、背景不清淨，我不要他出家。像失戀、失意的人要來出家，佛制並沒有不許可，但我要好好地考察他一段時間，看這個人是不是有心歸向佛道，否則當他進了佛門以後，很可能會興風作浪、爭名奪利，也可能吃佛飯、穿佛衣而不修佛法、不做佛事。出家本來為了斷煩惱，結果反而增加煩惱，擾亂僧團，這是很可惜的。所以真心出家者，一出家就是重新做人。諸位！「過去種種譬如昨日死，未來種種譬如今日生。」

（一九八四年十月十五日《人生》一四期）

誰把月亮摘下來——中秋夜談感應

諸位看到天上的月亮了沒有？誰把月亮摘下來呢？

我在日本看到一個故事，說有一個小和尚參禪，日也參，夜也參，師父問他：「你在參什麼？」他說：「我不知道，師父要我參，我就參。」師父說：「天上有星星你看到沒有，你現在把星星一個個摘下來給我。」他抬頭看星星，覺得很近，伸手去抓，卻抓

不到。便爬上屋頂，拿了根曬衣竿，想把星星頂下來。頂到第二天清晨，師父問他：「星星頂下來了沒有？」他說：「頂著了。」師父問：「有多少呢？」他回答：「已經一籮筐。」師父又問：「籮筐在那裡呢？」他回答：「師父啊！你一來，星星們都一個個地從籮筐底下溜上天去了。現在，該由師父你來頂，我要睡覺去了。」

諸位想想，現在該由誰來摘月亮呢？今晚中秋夜，我們大家共聚賞月。昨天有人問我：「師父，明天要不要拜月宮呢？」我說：「月亮裡並沒有宮殿，我們拜什麼呢？」可能諸位聽說過僵屍拜月、玉兔拜月、狐狸拜月的傳說吧！月亮光非常的柔和，使人看了就產生一種明亮、清涼、舒適、開朗的感覺。所以日精月華之說有其深義，賞月、拜月也確實有它的道理。過去修道人，也有在夜裡觀月亮的，當我們用心注視著月亮，月亮便有光反射給我們，使我們心境安寧，這就是人和月亮之間發生感應了。

除了月亮，世間上的任何東西，都有直射和反射的本能，也就是互相間都有感應的作用。靈性低的，感應力較差；靈性高的，感應力較強、較遠而較廣。這「靈」字，就是敏感的意思。諸位知道，磁器是不導電的，而銅最容易導電。所以磁器對於電來說，靈敏度差；銅對於電來說，靈敏度就高了。而人的靈敏度也有高有低，這又該如何解釋呢？

在人的腦波或心電波中，有它一定的週率，如果意識容易集中，心境能夠統一，他可以輕易而準確地調整頻率，以接受或放送不同的週波，我們稱他靈敏度高。如果煩惱心和散亂心重的人，不僅自己無法調整頻率，對外來波接收的能力也相當地遲鈍，這種人便是靈敏度低了。

我曾做這樣的試驗，而且相當的靈，只要我心中想著某人，多想幾次，這個人要不很快來看我，要不就會夢到我。或者我突然會想到某人陌生的臉孔，數日之後這人會來，我說：「我們好像在那見過面。」那個人想想說：「沒有啊！我們根本沒見過。」我說：「我見過你。」

有的人能預感不幸的事情將發生，卻不知時間；有人知道會發生事情，但不知會發生什麼樣的事；也有的人雖然很聰明，知識水準也很高，一生當中卻不曾有過這樣的經驗，多半是因為身上濁氣太重，心中煩惱太多，這種人看起來很聰明靈活，但他們的靈敏度反而差了。

但靈敏度高，也可能是神經過敏或神經質。有一位居士到寺裡來，我叫他下次再來。他說：「師父，你們這裡有鬼！」我說：「你答對了，我們每天都在說法度眾，每天都要施食給冥界的眾生，有鬼是正常的，但你怎麼看到呢？」他說：「我看不到，但感受得到，我一到這裡就汗毛直豎！」我說：「你神經過敏，你是不是到處都有這種感覺呢？」他說：「凡是樹蔭多的地方都會有。」像他這種情形，可能就是神經過敏，也有可能是神經靈敏。

感應通常又可分為兩類，一種是經過修行而產生的靈敏度，這是陽性的；一種不是修行，而是過去世的因緣感召而來或鬼神附體加給他的力量，這是陰性的。陽性的感應不受外力干擾，能自由主宰自己，陰性的感應自己無法作主。

有一次，一個自認有靈力的人要求一位修行者試試他，修行者說：「如何試法？」他說：「你的手只要抓住任何東西，我就可知道是什麼？」修行者想了一會兒，他說：「你手中是十塊錢。」修行者一放手，卻不見錢，他說：「明明是十塊錢，怎麼會沒有呢？」修行者說：「你再試一次。」他一看又說：「你手中有十塊錢。」修行者問他：「這十塊錢是摺起來，還是平放的？」他仔細看看說：「奇怪了！怎麼會一下子摺起，一下子又放平了，錢自己會動啊！」其實修行者身上沒有鈔票，只是想著手上有錢，結果，他竟然也看到錢。像這種因鬼神力量而產生異能的人，他本身沒有自己，只是像野臺戲的木偶，藉著後面牽線指揮的人而動。

我們開始講月亮，現在再要回到月亮。外道的修行法，說是採日精、月華，其實這也是訓練我們注意力集中。當你的眼睛看月亮或拜月亮，由於你的心地光明，心裡就有一種清涼的感應作用。漸

漸地看，漸漸地拜，自然而然你的心會集中統一，心越統一越清朗、清明，你的感應力越強。

感應力又叫反射力，我們的心如果是善良、溫和、清淨、明朗，這種人反射力強，就像陰曆十五日的月亮。如果心裡問題很多，貪瞋癡煩惱很重，這種人反射力就差，就像初一、二、三的月亮。當我在指導人修行時，某些善根深厚或修行較久的人，我花很少的心力，他卻很快得到力量。善根差，業障深重的人，我花了很多心血，他走出禪堂後卻說：「算我倒楣，挨罵又挨打，白白吃了一星期的冤枉苦，什麼也沒有得到。」這是因為感應力不同，我的心光雖然射到他身上，他不但不反射，反而拼命吸光，結果起不了作用。

感應力若強到隨時想用就拿得出來，就叫作神通，普通人雖有感應，還稱不上神通。如果我們的心地隨時都像八月十五的月亮，那麼光明磊落，坦坦蕩蕩，毫無遮蓋，那時的感應力便可無遠弗屆了。心地光明，必須沒有煩惱才做得到，我們今天賞月，效法月亮，還需要從去除心地的煩惱開始。不過，學佛的人，目的不在神通感應，老實腳踏實地修行，才是最可靠的。

（一九八四年十一月十五日《人生》一五期）

千里共嬋娟

我們學佛，是學佛的沒有煩惱，只有智慧和慈悲。智慧是度眾生用的，慈悲也是度眾生用的。佛的智慧圓滿像月亮，佛的慈悲像清涼的月。月亮代表清涼，我們眾生都有病，害了什麼病啊？害了煩惱病，煩惱就是熱惱，不是清涼的，需要以佛的智慧和慈悲來救濟。當我們看到月亮的時候，就應該想到佛；看到月亮的時候，我們的煩惱也應該要消，學佛、念佛，是求佛來給我們救濟，也學著佛去救人。

今天有一位居士跟我說：「我學佛沒學到什麼，只學到了『慈悲』兩個字。」慈悲的意思就是對人慈悲，對自己也要慈悲，慈悲人是幫助人，慈悲自己就是幫助你自己。因此當我們要發脾氣時，心裡就念：「慈悲！」如果一個人對另一個人發脾氣，雙方的面孔一定不好看，雙方的心也一定不好受！假如人人都是這樣的話，我們這個世界就會變成你恨我、我怨你的阿修羅世界了。所以他說：「我一想到慈悲，就發不出脾氣來了；一想到慈悲，猙獰的臉就會鬆下來了。人家罵我，想到慈悲，我的心裡也不難過了！」心裡面不難過，臉上的表情自然也會很愉快了。慈悲的面孔就像月亮，像八月中秋的滿月，所以慈悲的面孔就是月亮的面孔。一個人長得怎樣沒有關係！有了慈悲心，看起來就會好看的！常以慈悲心待人，也當常以慈悲心待己，很多人做錯了事，就打自己的嘴巴，搥自己的胸，這就是對自己不慈悲。做錯了事要懺悔，希望不要再錯，但不要打自己，也不要恨自己。

後天晚上是中秋月圓夜，月圓人團圓，大家都跟自己家人骨肉，如父母、子女、夫婦，在外面工作做生意的一起回家團圓賞月。中國人的大團圓，一年有兩次，那就是過年和中秋。可是，諸位知道嗎？我們在未出生死之前，怎麼樣也沒有辦法真正的團圓，我們沒有辦法跟阿彌陀佛團圓，我們沒有辦法跟觀音菩薩、大勢至菩薩團圓，我們沒有辦法跟十方的現在諸佛團圓，沒有辦法跟過去無量生死以來的父母、兒女、親戚、朋友團圓，我們只能跟現在這一生之中少數的幾個人團圓，這怎能算是團圓呢？尤其是，到過節聚餐同樂的時候，桌子上擺滿了碗盤，裡面是雞、鴨、魚、肉，卻沒有想到，人類的家屬團圓，竟造成了眾生的生離死別！以此兩相對照，人類不僅殘忍，而且愚癡得可憐。不能跟諸佛菩薩團圓，反而使得許多眾生，因此慘遭屠殺。但願我們大家中秋團圓的時候，能夠多念一些佛號，多用一點慈悲心待人待眾生，少吃幾塊肉，最好不吃肉。並且把團圓的意思向家人轉告，十五是團圓的日子，我們要多念佛，願自己早日跟佛菩薩團圓！早日跟過去無量生死以來的父母、六親團圓，包括這一生的父母、親戚、兒女也要團圓。最後，我邀請諸位攜同親友，後天晚上來本寺過中秋團圓夜。

（一九八四年十一月十五《人生》一五期）

一則以喜·一則以憂

從表面看，臺灣地區的佛教發展，是非常可喜的。

在教育方面，好多寺院正在或準備辦佛學院及研究所。

在文化方面，除了新文豐、彌勒、天華、華宇及佛教書局等專業性的文化機構之外，各僧俗佛教寺院和團體所辦的定期雜誌和佛教文獻的編印，像東初出版社、人生雜誌社、正聞出版社、菩提樹雜誌社、佛教文獻編纂委員會、佛教百科全書編纂委員會，以及《佛光大藏經》編修委員會等，所刊行的雜誌型和小報型刊物約六十多種，大部頭的經論典籍及新舊佛書的刊行或再版，數量也非常可觀。

在宗教方面，除了各寺院的每年及每月定期法會之外，尚有若干寺院舉辦佛七、禪七、講經、超度、傳戒等活動，特別是傳戒法會，除了許多道場傳五戒、菩薩戒，另有一年一度的三壇大戒大法會，參加者動輒幾百人上千人，是備受全國矚目的宗教活動。

在慈善事業方面，各寺院分別在各地舉辦冬令救濟和義診，臺中、臺南兩地並有佛教醫院，而花蓮地區的慈濟功德會所籌畫創建的綜合醫院，更是全國響應。至於興辦幼稚園、育幼院的情形，也非常普遍。中學和工商學校，像慈明商工、智光工商、東山高中、慈航中學、僑仁中學、普門中學等。這些既有的成績，都是令人感到可喜的現象。

而近年來，由於臺灣人口的增加，佛教徒的總數亦跟著提昇，並因大專院校於一九六〇年起紛紛成立佛學社團，帶動了高級知識分子學佛的風氣，使佛教的存在，日益受到重視，但在快速成長發展的過程當中，也產生了一些畸型問題。

有些寺院，只知道迎合擴大傳戒法會的舉辦和觀光型態寺院的發展，競相於建築方面的努力，使得近十多年來，全省新建和重建的寺院急遽增加。而每年由傳戒法會所造就出來的比丘和比丘尼眾，大多數均未能繼續給予適當的教育和培養，故與出家的理想相背， 致有若干青年僧尼 ，不能於原出家寺院安住， 不是趨向於另建道場，就是租賃公寓民房，做一個臨時的小型精舍，以為將來完成其理想的準備。

寺院的啟建，是為了度眾安眾，成就人們來修學佛法，當然有設立的必要，而且建築寺院，對佛法來講，是功不唐捐的。出功德的施主，這施捨的本身就是功德，募建寺院的出家人，募建的過程就是修行，而寺院形象的安立，本身就是弘法。有僧眾，有寺院，就有信徒護持，便形成了佛教存在和流佈的事實。

但由於師資的缺乏，雖剃度了徒眾，卻無法給予教育，雖想興辦佛教教育，卻沒有人才來主持其事，雖願做社會福利工作，卻力不從心。往往一個規模很大的寺院，應該可以住上幾十人甚至幾百人，卻只有兩三位出家眾，乃至只有一位出家人和若干居士，這種現象，至多只是在表面上象徵了佛法的普及。以宗教傳佈的立場講，也許無可厚非，但以社會發展的立場來說，卻將受到指責和批評。所以，過分地從寺廟建築上作競爭的話，必然會為佛教帶來危機。

再者，每年都有數百位新出家眾從戒場受戒出來，而其中能夠受到佛教基礎教育的比例之少，可以從佛教學院中求學的總人數來得到證明。多半的出家人，雖住在寺院裡，對佛教的基本認識和修行的基本方法都不得而知，要他們來影響信眾成為正信的佛教徒怎麼可能呢？要他們來擔當佛教文化事業固然吃力，就是做慈濟工作，也不會充分周到。所以，出家眾的人數增加，並不能因此而代表佛教的興隆。

說到佛教的寺院，雖然多會儲藏《大藏經》等佛教文物，可是卻少有能夠利用這些佛教文物的。有些寺院，僅僅把這些文物當作法寶來供養，就如同供養佛菩薩的聖像一樣。從佛學院畢業的僧尼

青年，多半只以成為一個寺院的住持為目標，有心從事更高等的研究和修學者固然太少，他們的師長和信徒也沒有鼓勵和期待他們成為更有水準的佛教人才。這對於未來社會的因應，將是不夠健全的。

而修行方面，近年來，由於煮雲、懺雲、真華等諸位法師的努力提倡，參加念佛七的人，越來越多。可是專門為出家眾定期舉辦的修行法會，究竟有多少呢？參加禪七的出家眾又更少了。那麼，我們每年增加許多的出家人，究竟在做什麼？是否僅限於在各寺院中早晚課誦、應酬信徒、籌建寺院和忙著超度亡魂等佛事呢？這些當然在佛教裡是不可缺少的，但出家人的生活僅止於此的話，實在是值得憂慮的事。佛法講戒、定、慧三學並重，基本的戒律，如果不發生問題，進一步則修定以何為方法？慧學又以何為依準？如果三學廢其二，怎能構成佛教呢？

佛法的根本原則，從佛菩薩的立場講，叫悲智雙運；從修學佛法的佛教徒來說，是福慧雙修。持戒，有消極地不損害眾生和積極地利益眾生。如果自己的戒行清淨，並且從事於慈善救濟、建築寺院等福業，這是人天的善行。而定學必須是一門深入，念茲在茲，淨念相繼；對於經教的認識和學習便是為了使我們在定學上不至淪為邪道，而在未得真智慧之前，先具備正見，有個正確的修行方向。所謂一心不亂生西方或明心見性悟佛道，便是從戒、定而產生智慧的必經過程，也是我們修學佛法的最終目的。如果離開了這三個基本原則，或三者缺其一、二，都會損傷佛法的本質，為佛法將來的發展帶來危機。

從上面所說，在我們今天的佛教，雖然有朝氣蓬勃的一面，然尚缺乏紮實的內涵，我們願意提出如此既歡喜又憂愁的看法，來和大家共勉勵，所謂百尺竿頭，更進一步，讓我們在努力和進步當中，提高憂患意識吧！

（一九八五年三月十五日《人生》一九期）

以出世精神做入世事業

許多人對待佛教，通常有兩重標準：你如果是沈潛靜修的山林佛教，他們說這樣等於逃避現實；你如果是走入群眾的世間佛教，又很可能被譏諷為六根不淨。原因是一般人的心理，既希望佛教是清高絕塵的，又期待著佛教能給予世間人類實際的利益和救濟。以菩薩道的精神來說，便是以「無我」出世的精神，做入世濟眾的事業，因此，正好解決了兩種不同型態的衝突，而溶匯於「福」「慧」圓滿的佛道中了。

對於這類的問題，我曾於《人生》第四期，以〈慈濟．文化．修持〉為標題，寫過一篇社論，今鑑於此，認為有重新呼籲的必要，因此再次提出。

佛法的總綱是慈悲和智慧，沈潛於內的是智慧，表現於外的是慈悲，在修行期間，一定是悲智雙運，待福德和智慧圓熟之後，便是「兩足尊」的佛了。

因此，近代太虛大師，為順應時代潮流，奔走號召以建設「人間佛教」為職志。所謂「人間佛教」的建立，即是基於智慧和慈悲的原則，依佛的教誨，指導我們如何達到自立而立人的目的，用現代人的語言來說，自立需靠教育，立人要靠文化和慈善。所以，慈航法師也提出了一句口號說：「教育、文化、慈善」，是佛教的三個救命圈。而東初老人，繼承太虛大師的遺志，創辦《人生》月刊，倡印《大藏經》，從事救濟事業，鼓勵教育事業，也是以建設人間淨土，作為佛化社會的目標。

何謂佛教的教育、文化、慈濟呢？

教育是指以佛法來自我教育，並教化信徒。從生活上，出家在家，應各有其倫理分際和行止標準，以戒律為綱宗，來健全教團應有的規範。

從修持上，除平日固定的攝心方法，並能有定期的精進修行，以體驗佛法。

從義解上，如能由佛教會召集各佛教學院來統籌編訂一套由淺入深的教育方案及課業教材，則可造就因應時代環境及住持佛教的人才。

文化是指在內部教育的同時，也經由研究、寫作、編撰、出版的方式，運用各種現代化的傳播設備為工具，通過文字的、口述的、表演的，乃至修行活動等，介紹過去的佛教遺產，也開發明日的佛教前途，用以淨化社會，誘導民眾來信佛學佛。

慈濟是指根據現實社會的需要，從事各項改善民眾生活的福利事業之推動。例如，創辦各級學校，以助社會培育所需的各類人才，又如冬令救濟、急難救助、殘障者及孤兒的收容教養、青少年的輔導、老年人的關顧，創辦診所、療養院，設立各類獎學、文化、慈善基金會等。廣義地說，隨時隨地給人適當的精神或物質支援，都可說是慈濟精神具體的實踐。

因此，一個健康、健全的宗教，必定是由內到外、由個人到團體、由精神到物質，各方面都能充分而均衡發展的。教育的目的，在自求完善；文化的目的，在廣化人群；慈濟的目的，在為現實的社會解決現實的困難。這三者，如鼎之三足，缺一不可。若不以佛法作為修持的依準，則文化和慈濟的發揚，頂多成就人天善法，甚至淪為野心家牟利的手段。若只側重自修自了，則苦難的眾生，將何以依怙？而佛教的生存，亦值得擔憂。

因此，六度法中，首重布施，這包括了財施、法施和無畏施。眾生從佛教的布施中得到的利益越多，信仰佛教並護持佛教的人數就越多；若佛教對社會大眾在精神及物質上都吝於施予，縱然教內穩定，最後也會受到現實環境的遺棄而遭淘汰。

今天，出家和在家的佛教徒及佛教團體中，有以教育及修持為重的，有以文化工作為重的，也有以慈濟事業為重的，能夠三種目

標同時兼備的，則不多。從個別看，各有各的可貴處，而從佛教的全體慧命而言，則必須彼此配合，注意平行發展，不可偏廢，方為自救救世之道。

在近年以來，佛教的僧俗四眾當中，幾乎每年都有被選為全國好人好事代表的，都是因為對社會公益事業有卓越的貢獻，而榮膺內政部的表揚。這顯示了佛法濟世的光輝已延伸至十方角落，並獲得了輿論大眾的重視及肯定。

去年當選全國好人好事代表的聖靈寺住持今能法師，在頒獎時曾對記者說：「我沒有做什麼！如果沒有佛陀的教誨，諸山長老的訓勉，以及所有三寶弟子們熱心的支持，我能做出什麼嗎？其實，全中國佛教的出家大德們，都足以當選好人好事代表。因為他們獻身命，以弘揚佛法，教人謹守五戒：不殺生，使人人生命有保障；不偷盜，使人人財產有保障；不妄語，使人人信用有保障；不邪淫，使人人家庭有保障；不飲酒，使人人人格有保障。如此一來，社會自然安定繁榮，世界自然日臻和平。」

雖然今能法師自謙，能當選好人好事代表，心中感到慚愧，但能藉此宣揚佛法，又令人覺得無比欣慰。在平日，法師也經常出席各種社會工作的會議，參與公益事務，他並支持佛教的文化及教育事業，他說佛法既是度眾生的大事，故不能離開群眾而獨存，只要能堅守出家人的本位，則隨時隨處皆能於有形無形中，達到弘法的目的。

這便是說，將來佛法的流存，既不能保守著孤芳自賞的山林佛教型態，也不能降低層次而僅僅從事於世俗的慈善事業。弘揚正法，是佛弟子的正行，慈濟工作是助行，如何來本末兼顧而不顛倒，應是今後佛教徒們共同努力的目標了。

（一九八五年四月十五日《人生》二〇期）

正信佛教與神秘經驗

近年來，不管是佛教的外部和內部，都有一種追求神祕和相信神祕的趨向，他們認為，不論是為求取現實利益和獲得未來解脫，都可藉著神祕經驗的追求而達到速成的目的。

所謂神祕可以分為兩類：一種是肉體的經驗，也就是感覺世界；另一種是屬於心理的經驗，也就是精神世界。

肉體的感覺世界包括消災免難、增福增壽、生活美滿、事業順利。心理的神祕經驗是感應、通靈、通神以及興奮、迷幻和滿足，乃至於類似暫時從身心獲得解脫的經驗，都包括在內。

這些現象可以說是社會安定富足的表徵，因為如果連衣食供給都成問題的話，不可能有時間及興趣去追求種種的神祕經驗。而追求肉體的神祕經驗，出發點在於長壽健康；追求心理的神祕經驗，基礎在於心理的平衡和開發，這都是很好的事情。

但佛法雖不否定神祕經驗的存在和價值，可是從釋迦牟尼佛開始，就不主張追求身心的神秘經驗，而勸人將身心落實在現實的生活裡，以正常的生活方式調理我們的身心，比如，叫人不鬥爭、不瞋恨、不貪心、不邪淫、不欺詐而努力於人有利、於己有益的生活。這是普遍的大眾都應該做得到而能夠做得到的，那就是所謂五戒、十善、八正道等的法門。

因為神祕經驗雖然令人有新奇感、成就感和突破現實的超脫感，但是會有很多的副作用。

第一，這種經驗，神經質的人最容易體驗到，他們會以幻為真。第二，許多人無此體驗，故也無法瞭解，因此指其為子虛、迷信，或自貶為是不夠資格修行、無能修行的人。第三，這種經驗就算是真的，也有時間性，並有一定的空間範圍，淺一點的，只是他內在的自內證，和外在的環境不相關；深的話，能夠跟外在的環境

相通，但卻不能改變環境的事實，否則便違背因果。第四，如果利用這些神祕經驗，來改變現實環境，可能成功於一時，結果受害於永久，因為他違背了因果的自然法則。第五，如果盲目地相信他人的神祕經驗，可以幫助自己解決所有的問題和困難，或達成期待的目標，這就落於低級的民間信仰的層次，肯定迷信他力的神祕，而喪失了自己努力的信心。

神祕經驗是非常動人的，而且很可能是真的，但極少是出於自我努力所得所成。往往是瀰漫於時空之中的靈體，由於你的追求和嚮往，你就變成了他們的工具。

靈體就是鬼神，不一定人死之後而成為的鬼，他是依草附木、飄忽不定、隱顯無準的一種眾生。也許是享盡天福的天人墮落；也可能是受完了罪報的地獄、鬼、畜生，在轉生之前，有一段自由的時間；也可能是人類死後，尚未投生卻較有福德的靈體。他們都有一種力量，但這種力量必須假藉人體和物體才能顯現。

附托人體有兩種型式：一種是傳達式；一種是附載式。被傳達的人，他知道不是自己的力量，而是有靈力的鬼神告訴他如何做、如何講，他本身仍是普通人，這好比早期的盧勝彥。至於附載式，當這種靈體進入你的身心後，使你覺得突然間開悟成道，從此以後，你就是偉大的佛、菩薩或神；你講的一言一語，都自認為即是佛、菩薩或神所說，這好比蔡肇祺以及後期迄今的盧勝彥。如果附托於物的話，就是我們最長見的降鸞壇。

傳達式的有定期降靈及隨時降靈。附載式的一載上到死為止，但也有例外，最後神離開了他，他也失去自己而變成精神病、精神分裂。雖然這些靈體都叫人行善，也可能叫人看佛經，他們也用佛學名詞，但教人行善只是幌子，扭曲佛法是他們的特質。他們講任何經典、原文雖出於藏經，解釋則完全是離經叛道，教人走捷徑，這是違背因果的「有」；教人得永恆、升天國，這是違背因緣的「空」，他們不以佛法解釋佛經，所以叫作外道。

很可惜的，今天的佛教界不僅是在家居士，甚至不少出家的比丘、比丘尼都嚮往神祕和追求神祕。他們自己以為是在學密，因為密教本身就傾向於神祕經驗，例如說即身成就、即身成佛，以本尊的力量可以解除一切困難和問題。

西藏是密教的化區，他們的歷史上也經過了好多次法難。印度晚期的大乘就是以密教為主流，結果遇到回教與印度教徒的攻擊、迫害和毀滅，雖然相信本尊和金剛薩埵在支持他們，形之於外的則是懦弱、退卻和降服。因此，西藏密教的特色不在於神祕，而是在於中觀空的思想及瑜伽實踐精神的配合，他們的僧侶，從小飽讀經論，受系統而完整的佛教教育，過嚴肅而刻苦的修道生活。

瑜伽行的實踐就是禪定，禪定一定會產生身心的神祕經驗，也能感通諸佛菩薩與神鬼的靈應。但這在西藏密教是副產品，不是根本所在。而今天此間的密教徒們，一窩蜂地熱衷於神祕經驗的盲從，這是非常可惜的事。有人說將來的世界是密教的時代，但是，我們堅決相信一定不是神祕主義瀰漫的密教時代，佛法如果落於神祕主義的陷阱，那就跟外道合流，終究會被外道所淹沒而失去了佛教的本色。

今天，另有以禪作標榜的佛教徒，也在玩弄神祕經驗，雖然也看了不少禪宗的公案語錄，到頭來卻引用禪宗的古則來批評禪宗、毀謗禪宗、破壞禪宗。他們以為自己的自內證經驗，要超過古來所有禪宗祖師，祖師們都不懂得如何教人修行，只是自鳴清高，故弄玄虛，不肯正面說破，只有他自己是最高明的，是真正的禪師，懂得禪，也只有他才懂得教人修行禪，而且還列出解脫的時間表，五個月得無生法忍，六個月得清涼地，五年至七年得大解脫，創造新名詞，任意運用舊名詞，這好比現在澳洲已還俗的某僧。這不僅違背禪宗，尤其違背正信的佛教。

另外一種人，不看佛書，不讀佛經，不依佛教而盲修瞎煉，或者裝神作怪，說他自己是開了大悟，得到了神通，他們就是文殊菩薩、觀音菩薩、地藏菩薩或某尊佛，而且說神說鬼，哄嚇一般信眾，竊取恭敬供養，或者雖然有大修行，但是不通佛法的基本原

則，只以神奇迷惑世人。神祕經驗有如水火，水能載舟亦能覆舟，火能熟食亦能焚身，但願善心學佛之士，不要讓火所焚，被水所溺。

（一九八五年六月十五日《人生》二二期）

正視民間信仰問題

所謂民間信仰，具有四個條件：1.為了民間大眾的需要。2.由於鬼神力量的表現。3.一般民眾和鬼神現象的結合。4.鬼神現象能滿足一般民眾的需求。這裡無所謂合理或不合理，只要彼此有這需要就產生了信仰的事實。

就正信的佛教與民間信仰來作比較，所謂正信，是為了顯示和民間信仰的差別而定義的。因為自古以來民間信仰是社會結構的基礎之一，佛教所到之處，必然和民間信仰發生關係，要不就是被民間信仰所同化，而成為民間信仰之一；要不便是將民間信仰引伸為正信的佛教。所謂人能弘道，非道弘人，這主要是因人才的有無而定。

但是正信的佛教，從信仰的基礎功能而言，和民間信仰是相通的。所謂合理，就是要通過因果的原則來判斷和處理一切的事。也就是說，信仰的結果，可以有求必應，但是必須付出努力的代價。

比如說信佛求佛，一定可以達到消災免難的效果，也可以轉貧為富、轉危為安、轉賤為貴。有時是先得感應而努力在後，有時也可以藉著佛菩薩的加持力，於努力的過程中，通過重重的難關，順利地達到你所祈望的目的。或者祈求佛菩薩的加持，提早結束災難的時間，和減輕災難的程度，但在災難過去以後，還必須要好好的修行，自利利他，以求對佛菩薩的感恩，這是因果關係。

一切的善惡功過，都應有它的果報。由於信仰佛菩薩的關係，可以變動受報的程度和時間，那是因為你在信仰佛菩薩以後，一定也會像佛菩薩那樣為善治惡、自利利他、救濟眾生。佛菩薩為你作引導，使你有改過遷善的緩衝餘地。

至於民間信仰，因為鬼神的層次很低，他們沒有真正的智慧，僅是由於在做人的時候，造福人群，積聚了一些功德，成為有力量影響人類的鬼神。但在煩惱及無知的方面，跟人完全一樣，有喜怒哀樂、有妒嫉、有虛榮、有驕傲、有表現欲。因此，他們需要有人來恭敬、禮拜、擁護和跟從。只要你有所要求，他們就可能使你如願，達到除病、增壽、發財等等的目的。

他們沒有一定的理論根據，也沒有一定的條件，來說明因果的關係，這有點類似社會的幫派和黑勢力，只要你作為他們的順從者，你就得到他們的保護。對於整個社會的道德和價值的平衡，是不是講得通，他們是不管的。當他們勢力還在的時候，你可以安然無恙；當他們勢力消失的時候，那就樹倒猢猻散，他們再也保護不了你，你應該受的果報仍得自己去受。

當然，一般的民間信仰，多半不會違背人間的倫理，甚至也勸人去信佛、拜佛、布施、行善，但他們沒有一定的善惡標準，和一定的理論基楚，因此缺乏真正的智慧，只能構成地方性的和暫時性的一般風潮。並且鬼神的福報有限，一旦時候到了，他們也要隨著業力去轉生，便再也起不了作用，或逕由其他的鬼神取代了他們的位置。

如果民間信仰能夠和高級的宗教哲學結合，它就可能變為可大可久的正式宗教。比如基督教，若沒有借用希臘的哲學，完成了神學架構，也是民間信仰。當然它是經過了改變的，所以基督教的神學，不是希臘哲學。

今天在日本的好多新興宗教，都是由民間信仰開始的，然後很聰明地借用了佛教的理論，儼然以高級的宗教姿態出現，但它們根本不是佛教，只是狐狸披上了人的皮而已，那是附佛法外道，它們

還是和佛教不同的，橫說豎說，總一定有一個超高的人格神在那裡，這和佛法基本理論的因果和因緣，已經有了根本上的矛盾。

又好比今天臺灣的一貫道等，它所依據的理論和經典，非常地幼稚和複雜，沒有歷史淵源，沒有哲學背景，只有想像、拼湊。他們也講所謂「無極」，結果「無極」是「老母」，「無極」是無，「老母」是有。他們既然是無神教，也是一神教，也是多神教，也可以說是一個雜教。因為它採取了儒釋道的一些理論，能在中國社會裡因應民間的信仰，或起或滅也有好幾百年了。

最近有一部影片叫作「十八王公」，內容是描述一條船在海上遇難，有十七個人沒頂，加上一條狗殉主，後來冤魂不散，常常在出事附近的海邊顯靈，漸漸地有一些人去祭拜他們，最後一傳十，十傳百，信仰的人增多了之後，便蓋了一座神廟，現在已成為臺灣北部香火鼎盛的廟宇之一了。由於它有求必應，所以影片的宣傳中特別強調它的神力不可思議，希望達到電影促銷的目的。從商業牟利的眼光來看，這種誇張的宣傳手法，也許無可厚非，但這情勢若漫延至整個社會角落，而造成許多人意識型態的偏差，其影響結果卻是相當嚴重的。

《論語》：「子不語怪、力、亂、神。」早在中國傳統的儒家，對於宗教的看法就是反對迷信的，試想，將一切的問題都交給不可捉摸的神去管了，認為神能解決一切問題的風氣，對現代社會的現代人來講，豈不是大諷刺、開倒車？因為它不能通過理性的觀點來評斷。雖然在宗教活動自由的社會裡，民間信仰的存在，幾乎是無可避免的事，並也不可能要求它是純理性的，但過分地迷信神力，將導致人類自信心的喪失、道德的淪落，無形中降低民族素質的層面。今後如何善用宗教信仰的力量，來提昇人類精神的層次，開拓智慧的領域，對社會進步產生正面的效果？在民間迷信色彩氾濫的當兒，這實在是值得吾人深思的課題。

（一九八五年七月十五日《人生》二三期）

臺灣「香」需改良

也許中國南方製香技術有它特殊的地理因素，故以竹絲作為香棒，除了環香，無棒的香則尚少見。

棒香有它的好處，但是無棒的香好處更多，過去曾見到上海、華北、西南、西藏的香都是無棒的。尤其是上海王大吉的香，非常值得懷念，它有粗有細，有長有短，而且好的香，只要燒一支，整個大殿都可以聞到它的馥郁芬芳。除了恭敬神明和聖者所用之外，香尚有定心、安神、除臭、殺菌等的作用。

香在印度分別有燒香、塗香和粉末香三類。

燒香就是燃燒的香木，比如說栴檀、沈水等香最為上品，也有用其他草木花卉的油質為燒香的原料。

所謂塗香是用香草、香木等經過蒸餾以後所產生的香油，這是用來潤滑皮膚、防止蟲咬日曬、治療各種皮膚病。

粉末香是為了迎神，迎接貴賓，或者是隆重的慶典時，撒在殿堂或禮堂地上，這大概是因為印度人席地而坐的關係。

在我們中國來講，因為佛教徒禁止用香料塗身，同時也不需席地而坐，所以塗香和粉末香沒有流行，千多年來，只是留下了燒香的習俗。我們只用一種香，理當不斷地研究改良，精益求精，可是至今進步仍舊不大，特別是臺灣的製香業者，始終墨守成規，甚至粗製濫造。

臺灣香的成分，好的不多，大概是由於到神廟敬神的人，以為要大把大把地燒才能表示對神的恭敬，所以重量不重質。可是今天一般市民的居住環境，空間越來越小，而且室內都有冷氣甚至暖氣設備，如果同時點上三支香就會全室煙霧瀰漫，引起嗆咳、流淚，

乃至有令人窒息的現象，很不衛生。還有，若在家庭的香爐裡面積下香棒太多，往往會引起火警，很不安全。

以外國來說，日本製香技術最好，他們可以用紙包、紙捲，也有用盒裝的。為了時代環境現實的需要，我們建議臺灣的製香業者，應該去參觀日本或韓國的製香工廠的製香技術和製香工業的經營。或者就聘請日、韓等國的製香公司、技術人員到臺灣來做技術指導或設廠投資，使得本國的製香工業迎頭趕上國際標準。因為我們所見日本、韓國或者西藏的香，價錢還算公道，品質講求優良，只要點上一支，就會滿堂幽香，而且久久不散，使人有肅穆、莊嚴、寧靜的享受。他們的香沒有很粗糙、很粗大的，都是相當精巧、細緻，從包裝以至它的品質，都讓人感覺到是高貴的供品。

但願讀者們，凡是買香的時候，就便向香店或製香業的朋友建議，希望他們開發製香的尖端工業。相信不久的臺灣就可以製造品質優良的好香。

（一九八五年八月十五日《人生》二四期）

佛教的印經事業

從民國三十四年（西元一九四五年）臺灣光復以後到一九五一年的五、六年間，所見到臺灣的寺院固然很少，規模也小，想從寺院中發現藏經，幾乎是不可能的事。就是使用最多的單行本佛經，乃至於早晚課誦本，都不容易請到。後來，由錢召如居士等，成立臺灣印經處，又有張少齊居士等經營覺世圖書公司，印行流通一些常用的佛經佛書，可以說是臺灣印經事業的開端。

一九五七年由中華佛教文化館的東初老人，倡印日本《大正新脩大藏經》正續兩篇共一百鉅冊。接著又有中國佛教會及善導寺等，倡印日本的《卍續藏經》一百五十冊。又有屈映光居士，倡印

《中華大藏經》；佛教書局的廣定法師，倡印《佛教大藏經》；新文豐的高本釗居士，倡印《卍續藏經》及《高麗大藏經》。從此，佛教的法寶，大致具備於臺灣一地，而且，普及於世界各國。這是我們在離開大陸以後，侷居臺灣一隅，尚能感到安慰的事。只是直至目前為止，保存佛教文物法寶的功德，仍遠超過使用藏經的功德。因為，印經是一回事，消化、整理和研究的工作，卻尚在舉步惟艱的開始階段。

正因為懂得利用《大藏經》的人不多，而在印光大師所揭櫫的印經十大功德的信條下，各種各樣的印經會，紛紛成立。以個人或集合大眾的財力，有限量的分送或大量的贈送方式，不斷地印贈小本佛經、簡要的佛教著作、法師的開示或居士的作品。往往只需附寄回郵，便可獲得你所需要的贈書，這是相當便利的作法。

但是，到目前為止，印書、送書的人多，寫書的人少，過去人的老作品一再地被各印經處影印再影印，內容固然無損，但其印刷、裝訂、紙張，都非常地粗陋，甚至於到了不堪入目，使人無法產生敬意的程度。而對原著作者來說，往往一本比較有內容、可讀性高的書，剛一出版，立即被人影印，這便侵損了著作的權益，而且損害了作品的尊嚴。這些恐怕是印贈經書的單位，所沒有料想到的事吧！

當然，佛教的法師和居士們所寫的著作，很少想到要收回版稅，保留版權，乃至於提出控告的作法。而且，能將佛法廣為流通，也是作者們歡喜的事。但寫的人太少，而讀者也不一定太多。每一個印經事業的功德主，經常都會於一個月之中，收到很多冊同類型甚至完全相同的一本書。他們原來的目的，是印行之後，給需要看的人，結果書又回到了自己手中，並還煩勞他們設法轉贈他人。

有些印經會，成綑成包地送到各寺院去，因此，我們常常可在寺院中看到大量類似的佛書。其品質通常低劣，不受人矚目，不能引人入勝，擺了一段時間之後，就必須另作處理，而處理的方式，

大約就是送進焚化爐燒掉。這是對於物力、人力的浪費，也是對於法寶的褻瀆，看了令人傷心。

印經是好事，贈經是功德，我們還是希望有更多人投注更多的物力和心力，來從事於印經的大事業。不過除了特別有價值，和受到普遍歡迎的佛書之外，應該鼓勵更多的人來寫有分量、通俗化、適合於現代人需要的佛學書籍，並且要有計畫，按部就班地來推廣發行。

首先，要做需要量及需要程度的調查和估計，最好能將小規模的各種印經會集中起來，然後以區域性做統籌分配，此組織上的技巧，可比照花蓮慈濟功德會的作法。而品質上，則求精、求美、求專業化，若人才缺乏，必須要能適當尋求，或有計畫自己培養。對經典的印贈，更要講求紙張、印刷、裝訂等的高貴和莊嚴，如此，才能使讀者在得到一本佛學的經典及著作之後，會歡喜地看，珍惜地藏，夠分量地轉贈親友。

日本有一個佛教聖典協會，值得我們借鏡。這是一個很有財力的組織，但他們只送一本書，是英日文對照的《佛教聖典》，外觀精美而可讀性又高。贈送的對象，包括全國的大小旅館和飯店，置於每一個房間的寫字檯上，並歡迎帶走，定期補充。此種作法，是仿照聖經協會印送《新約》的方式，成效顯著，真是功德無量。

在臺灣，已經有人把這部書翻譯成了中文和英文對照。但若想於全省各旅社中，看到這本書，還是相當不容易的事。這是由於印送單位，人力和財力皆不足的原因，如果我們能把許多印經會團結集合成為一個組織，共同來做這種印送佛經的工作，相信一定可以無遠弗屆地把我們要送的佛書，送到每個角落、每一個需要它的人手中。

（一九八五年十一月十五日《人生》二七期）

確認僧眾的形象

出家的比丘、比丘尼乃至沙彌、沙彌尼，都屬於三寶之中的僧寶，又被稱為僧人，意為僧中之人。

不論在家、出家，凡為佛教徒，都為三寶的弟子，依三寶而修學佛法，依三寶而得解脫。三寶之中以佛為最尊，以法寶為最要，以僧寶為最貴，缺一不可。而其中僧寶的存在，就是代表著佛法的延續。因此，佛教的形象，可說是寄託在出家人的形象當中。

在佛世的時候，對於出家人的養成，有其必具的條件和過程。比如說，從沙彌成為比丘有年齡的限制和身心健康的要求，超過七十歲或小於二十歲都只能稱為沙彌，而不能稱為比丘，但兩者同樣都可證得阿羅漢果。可見，佛教的僧團之中，形象的確立比果位的高低更受重視。

比丘出家以後五年之內，不能離開依止師。十年之後，如果尚不通律、不知法，也不能自己成為剃度出家徒眾的依止師。而具有比丘資格二十年以上，才能稱為和尚，授人以出家戒。如此種種規矩和制度，皆為保持僧團的清淨、莊嚴。而今天的僧團現象，出家人不一定要依止師父而住；受戒完畢，就可能開始去建寺、收徒眾，所以，形象的建立非常困難。

另一方面，由於釋迦世尊常常鼓勵出家弟子受四聖種法，所謂：1.樹下坐，2.糞掃衣，3.常乞食，4.陳棄藥。因此，給予人的印象，僧人應「行必頭陀，居必蘭若」，才真正合乎出家人的標準。在家居士們一向以來，也以這種尺度來要求出家人，如果有出家人去從事研究經教、著書立說、講經說法、建造寺院等弘法事業，便會受到部分居士們的非議。他們認為這些都是世俗的事，出家人不應該參加，否則的話，便予以背後的毀謗或當面的譏諷，甚至於訶責。說是出家人不務正業、不事修行，只知攀緣、招搖，好名好利。

佛說四聖種法，又稱四依止法，律有明文。可是也有更多的記載，規定比丘尼不准居阿蘭若，不准穿破舊衣；比丘應該僧中住，不得離聚落太遠。可以建寺造精舍，除了誦持和禪坐，必須到人間乞化遊行。更有讚歎、鼓勵傳誦經教，學習五明，以便於弘化的。

而今天，我們所能見到的三藏教典，是佛滅之後，第一代的大比丘羅漢們結集完成，此後，又有兩次結集，先用口傳，然後變成筆授，這就是佛教的文化工作和教育工作。一直到了佛法東傳，也是經過一千多年的傳譯、研究、弘揚，才有了印度的原典和中國的著述。如果每一位出家人從始至今，都是不做文字工作，而只管自我的修行，我們今天還能看到佛法嗎？當然，如果出家人除了文字工作和口頭的宣揚，而沒有修持的恆課，也不是好榜樣。相反的，出家人若像在家居士所期望那樣的遺世獨立、與世無爭、不聞不問、在山間住、在林下坐，所謂木食澗飲，那就不是人間比丘，會被看作逃世的、厭世的、與世無益的怪人，這將是非常不幸的事。所以，佛初度五比丘，經過第一個結夏安居之後，就囑咐他們分別到人間去遊化。一直到今天，真正佛教的建立和佛法的流傳，也不是靠阿蘭若比丘，而是靠人間比丘的力量。

一些期望出家的僧眾不要干涉、參與弘法事業的居士們，固然由於他們自己身處於世俗而對世俗的生活不滿，所以期待著出家人能過一種清淨離欲的標準修持生活。舉凡和人間接觸的任何事物，像經濟的、行政的、教育的、文化的，乃至於社會救濟的慈善事業，最好都由居士們去分憂分勞，出家人只要高高在上地受人尊敬供養就行了。這樣的觀念是有偏頗的，僧事還是需僧管，三寶還是以僧寶為中心；僧團的一切事物，以及僧團和民間的接觸及教化工作，還是當由僧人去做。在此，希望做一個溝通，以疏導兩種極端不同的觀念，願僧眾建立正確的形象，也願居士們對僧眾形象的確認，不要發生偏差。

（一九八五年十一月十五日《人生》二八期）

莊嚴的佛事

經是佛說的，懺是祖師們根據佛經而編成的。誦經等於是面對著佛，接受佛的教誨，並且信受奉行；而禮懺則是懺除無始以來的種種業障，使身心清淨。這兩者都是修行的法門。

佛出世在人間成佛，他所教化的對象，還是以人為主，所以，誦經拜懺等事，也都是為人而設。可是，人的一生當中，生、老、病、死，是必經的階段，佛法的功用，就是在於解決世人的生死問題。再說，佛教的示現，本來也就跟死亡有密切、重大而不可分割的關係，所以，從佛的時代開始，對於人的死亡，就有一套儀式。

到了後來，漸漸地把超度亡靈視為僧眾和信徒之間的主要關係之一，尤其是近代的中國，出家人能為居士們做的，多半就是送亡薦亡，而送亡更是被在家人視為排場、鋪張的象徵。出家人可以在道士、鼓號手、花車、舞獅團等隊伍中，成為送葬行列的點綴品，而且用擴音器，夾雜在五花八門的噪音內唱誦經咒及佛號，不僅對佛法不敬，也喪失了出家人的尊嚴。

當然，對於誦經拜懺，延生薦亡，是受佛教所肯定的。我們不但不反對做，而且要積極地做。不過做的方式和觀念，應加以改善。

比如，僧尼未必不可去俗人喪宅，但是，必須要求喪家遵照佛制，不得用葷腥，不得鋪張，要敬僧、供僧。要請亡者的家屬，乃至親戚朋友，參加經壇和懺壇的禮誦。在禮誦之前和之後，必須集合喪家的全體，聆聽開示「苦、空、無常、無我」的佛法。

如果亡者尚未皈依三寶，要由親屬代為接受皈依，同時，家屬亦應全部皈依三寶，以此因緣，而使得這個家庭，變成正信的三寶弟子、佛教家庭。從此，要修學佛法、擁護三寶，並且使他們瞭解，根據《地藏經》的開示，為先亡眷屬做任何佛事，七分功德，

生者可得六分，而亡者僅得其一，應該在生之時，自己就要多做佛事。

所謂佛事，也不僅只誦經、超度，而是包括福慧雙修的：看經、誦經、拜佛、念佛、打坐、聽經等，這是修慧；布施、忍辱、持戒、供養三寶、孝敬父母、敬事師長、普施貧病等稱為修福。必須福慧雙修，才是佛法所說做佛事的正途。偏於修福，這是人天善法，偏於修慧，是小乘的自了。只有福慧雙修，才是菩薩道的正行。所謂信佛、學佛、成佛，即是要從菩薩道開始。

出家人能夠按照如此的原則來做佛事，才能顯出佛法的莊嚴和慎重。否則，那便是自貶身價，販賣如來，不僅僧尼造罪，也容易招致在家人對三寶的譏謗和褻瀆，這是求升反墮可憐憫者。願教界僧俗四眾，共同努力，正視此佛事風氣的糾正和推廣，那便是佛的正法住世時代的復現。

（一九八六年一月十五日《人生》二九期）

相煎何太急

從物競天擇的進化論觀點而言，競爭是求生的本能，優勝劣敗是進化的原則，所以，人類文明最早是由對自然、對異類、對異族的挑戰或應戰而漸漸形成的。但是，這不是絕對的真理，人類畢竟不是禽獸，自然有愛人如己和愛己及物的情操，因此，有宗教、藝術、哲學的產生，這才是真正人類進化的原則。

可是，在人類社會中，經常或隱或現地看到彼此鬥爭、勾心鬥角的現象。原始人是為了爭食物、爭地盤，現代的人爭榮譽、爭權利，加上信仰的、思想的、政治的立場，而互不讓步，使得爭鬥日盛。

古時候，人與人爭，人與物鬥，是為了生活與生存。譬如，以漁獵方式求生存的原始民族，就是如此。可悲的是，迄今文明社會的人類尚為了娛樂、賭博等休閒活動，而使人與動物相鬥，動物與動物相鬥。例如，西班牙的鬥牛，是以訓練有素的鬥牛師，用技巧來搏殺本來善良無知的馴牛，這在美國是法律所不容許的。在東方，也沒有一個國家有鬥牛的活動，臺灣曾經有人提倡，後來被立法院否決掉了。

人與人鬥的擴大是戰爭，但為了預防外力的侵略而訓練自己有應付危機的能力，我們稱為體育運動。希臘奧林匹克的運動精神，不是戰鬥，而是為了體能訓練的觀摩和激勵，是人類自強活動的文明，這和野蠻的原始人類之鬥爭，是完全不一樣的。

今天臺灣多數的人們不為衣食而憂，倒為娛樂而賭博、爭鬥。人與人鬥，是法律所不許的，因此轉而驅使動物與動物相鬥。最早有鬥蟋蟀，是找到無辜的蟋蟀聚集分組，成對地相鬥，體弱的蟋蟀上場，必殘肢缺腿；最勇猛的，經過幾番連場的戰鬥後，也是負傷累累，卻被棄之不顧，必死無疑。又有鬥雞，是使公雞成對地相鬥，結果往往都是兩敗俱傷，羽毛零落、血肉模糊，甚至有些場合，在雞腳綁上利刃，只要上場，必定見血，才能罷休，就是最強悍的勝利者，也難逃死亡的命運。其主辦者的目的，最初是為了娛樂，漸漸地便形成了賭博的行為。

另有鬥狗，是鳩集名種的犬隻，以分組淘汰方式，逐對地相鬥。有的狗一進場，根本沒有鬥意，有的狗最初雖有鬥意，但鬥幾次以後，也不想鬥了。可是，飼主為了自己的利益，慫恿、激怒犬隻相鬥，每鬥一次，都是頭頸四肢到處鮮血淋漓，慘不忍睹。

尚有鬥羊，乃最近從外國引進的大型捲角羊，是一家觀光遊樂公司為了吸引觀光遊客的新噱頭，使得兩頭羊互以頭角相撞，發出粗重悶脆的撞擊聲，觀眾所得的刺激，就是要看那種具有震撼力的頭角相撞。據其負責人說，每一隻羊在撞鬥之後，腦部一定有某種程度的腦震盪內傷，所以通常都會早死。

另有賽鴿，可說是臺灣規模最大，範圍最廣，下賭注最鉅的一種賭博活動。在賽鴿的時候，往往集中數百數千隻，乃至上萬的家鴿，在臺灣甚至到國外放出，計算時間，最早回到目的地的，便是優勝者。但是，在賽鴿途中，迷失了或力竭而死的數量驚人，還有，被人抓去佐餐的，不知凡幾！賽鴿的人，只考慮到賽鴿的輸贏，不會想到鴿子的死活。

凡此種種都不是文明世界所應有的現象，在美國只有賽馬，沒有其他驅使動物爭鬥的活動，而我國是有五千年文化的文明古國，但這種野蠻、殘酷、不仁道的現象，竟然越演越烈。

雖然，現在國內已經有人提倡維護生態、保護動物，但是，風氣還沒有形成。從佛法的觀點來說，殺業越重，鬥風越盛，所遭的果報也越慘，導致天災人禍等的降臨。若從現代文明社會的標準來說，我們盡可有許多其他的方式，來達到休閒娛樂的目的，政府也在大力地擴增人民休閒活動的環境和使用的便利。我們何忍在今天的臺灣社會，兇殺、暴戾風氣瀰漫的當下，製造更多的殘殺活動呢？

我們相信從事於動物相鬥的人士，很難看到本文，唯願本文的讀者大德響應，輾轉呼籲，為無辜的眾生請命，為我們社會的寧靜與和諧祈願，抑阻並消弭此類風氣於無形，否則繼續發展下去，能夠鬥的東西太多了，豈不可怕！這非但有傷民族自尊，也影響到國際人士對我們的觀感和評價。

（一九八六年二月十五日《人生》三〇期）

不忍眾生苦

世界各民族對虎的傳說和觀念雖各有不同，但虎是一種野性特強的猛獸，則是大家所公認的，所以，從原始時代至今，許多野生

動物都滅絕了，而老虎仍能遺留下來。

這是從人類的立場來看老虎，視牠為可怕、兇殘的猛獸，若從動物自己的立場而言，虎又是一種權威、勇猛、堅定、剛直的象徵。所以，既有「談虎色變」之說，也有「虎虎生威」的形容。

當科學的文明越發達，人口益增，大自然的開發和破壞也就越廣大，所以到今天，一方面由於火器日新月異，其殺傷力無遠弗屆、無微不至，一方面由於原始森林的面積逐漸稀少，因此，野生動物漸漸瀕於滅種的邊緣。過去所認為的毒蛇猛獸，包括虎、狼、獅、蛇、豹，乃至於海中稀有的魚類都變成了珍奇動物的活標本，今日的有心人士，已在高聲疾呼：保護動物，保護自然生態！

去年秋，我曾遇到一位執教於美國紐澤西州州立大學的電腦教授，原來是一位技術非常嫻熟的狩獵專家，近幾年來，竟被聯合國邀請成為保護動物的研究和調查員之一。假期中常被派至非洲、尼泊爾、印度等地的原始森林，從事稀有猛獸的生態研究和調查工作。目的，在於如何使得這些野獸，面臨原始天然的生活環境消失之後，還能藉人工培植的環境，讓牠們繼續生活和繁衍下去。

自然界既然容納了人類的生存，也應該給予其他的生物生存的機會和權利。這位專家還是用獵槍，不過發射的不是槍彈，而是針藥，為野獸治病療傷，給牠們編號取名，然後再釋放牠們回歸自然。這種轉變，實在是過去的人類所想像不到的事，也是人類文明發展的路上，顯現了人性光輝的一面。

反觀我們中國，自稱文明古國，講仁愛與和平等道德修養，竟有若干商人，為了貪取暴利，蓄養珍禽異獸，長大之後，當街殺賣，而且鼓動群眾圍觀，包括殺虎、殺獅、殺豹、殺鹿、殺蛇和殺鴿等種種酷行。

去年春天，不知是那一家蓄養的豹走失之後，在臺北新店山上出現，牠為了飢餓，到民家偷吃雞隻而被發現，驚動了整個大臺北，聚集了狩獵的社團，出動大批的高手圍剿兩天兩夜，射殺之

後，各獵戶又將豹屍瓜分佐餐，結束了一場人獸鬥爭的慘劇。此時，竟沒有一個關心保護動物的人士來建議，用麻醉針槍活捉，再送到動物園去，這真是一大諷刺。

特別是當街殺虎的風氣，從南到北，已形成了無法遏止的怪現象，由於中國古老的迷信，認為老虎身體的每一部分都能夠成為珍貴的中藥材料。因此，虎血、虎骨、虎膽、虎肉、虎鞭、虎心、虎腦等，都引起大眾的爭相搶購，一張虎皮也能夠賣到好幾萬元。我們不知道這些是真是假，但對素食者，或對沒有殺虎風氣的環境，以及西方人從來沒有接觸過這類中藥材，他們的身體也另有治病之方。為什麼非要迷信以殺生來健身和治病呢？尤其像獅、虎等稀珍的動物，在世界上的數字越來越少，對人類所造成的傷害，幾乎等於零。牠們早已是弱者而非強者，應該受到人類的保護才是。

從我們佛教徒的立場看，釋迦世尊曾經有捨身飼虎的教訓和例子。高僧大德不乏有伏虎、馴虎的經驗和記載。可見得所謂眾生平等，沒有善惡的界限，也沒有人獸的差別；而且從因果觀點講，我們的殺風越盛，殺心越重，將遭受到的天災人禍，也會越大、越慘、越快。種了兇暴的因，必定會自得自受兇險危難的果，殺生的方法越殘酷，所得的結果也越嚴重。特別是公開地以殺生為表演，甚至以殺生為娛樂大眾並達到賺錢目的的話，他的果報更是不堪設想。今生不報，來生也會報；所以要請各位讀者，多方奉勸那些貪取暴利的商人：為了你們自己有更好的明天、來世及兒孫的幸福和平安，應該及時回頭，放下屠刀，共同來挽救這種頹風。

我們看到今年年初的報載，屏東東山寺的住持天機比丘尼，為了不忍商人當街殺虎，所以，到處奔走募集了二十六萬元，為虎贖身救命，放生於高雄市西子灣動物園，這種不忍之心，正是中國人所共同擁有的仁性和義行，也是我們佛教徒的慈悲行。但願，藉由她的拋磚引玉，能有更多的佛教徒，呼籲遏阻此歪風的增長，同時，普遍地響應和發動募款救生的運動。這不單是救了動物，也救了那些唯利是圖的商人，更為我們的社會帶來了祥和的風氣。

（一九八六年三月十五日《人生》三一期）

佛法與外道

外道的意思可有兩種，一是心外求道，稱為外道，這和佛法向心內求道，稱為內學，是相對的名詞；另一種是佛法之外的一切宗教哲學，稱為外道。

在佛陀時代，這個名詞並不含有褒貶的意思，只是把佛法與外道的界限分清。本來，一切法都是佛法，佛說：「眾生是諸佛心內的眾生。」所以不應該有內外之分，釋迦世尊也沒有針對著外道作指責和批評，並且允許學了佛的人，仍可對外道做供養。

不過，對於剛剛學佛或正在學佛的人，如果內外不分，那就無法成就佛道，也無法體驗一切法都是佛法，甚至學了外道法，轉過來毀謗佛法、破壞佛法。所以，到了部派佛教時代，以及印度大乘各宗諸大論師時代，「破外道」這個名詞，即成為諸部論書的主要重心之一。

最近美國西岸的中國人社會裡，由於新移民的不斷湧到，國內各種五花八門的宗教，也都到了美國西岸，這是好現象，使各種不同因緣的人，能夠接觸到各種不同需要的信仰。但是，也有教內的人士，為此情形擔心，認為外道猖獗，佛法便會因此而遭到破壞。其實，外道破壞佛教，自古皆然，外道形形色色、起起滅滅，從來沒有成為大事。正統的佛法，雖然常常有遭受威脅及滅亡的危機，但到今天，還是堂堂正正地流傳於世界，因為有各種文字的三藏教典，保留著佛法的原義。

以佛法的立場看，外道可以分為四類：1.佛法外的外道。2.附佛法的外道。3.學佛法的外道。4.破佛法的外道。

所謂佛法外的外道，他們無視於佛法的存在，或者是不知道佛法是什麼，只是傳播他們的信仰和思想。

所謂附佛法外道，他們自有神鬼的信仰和靈驗的受用，但是，沒有理論的基礎，沒有思想的依據和歷史的根源，必須假藉佛法，作為他們的靠山。因此，他們也誦佛經、看佛書、用佛學的名詞，然而他們的信仰，跟佛教所傳述的佛法相悖。

根本佛教是重視因果和因緣的無神論及非唯物論。違背因果論，就變成了唯物的無神論，也會變成投機取巧的僥倖論，如果不相信因緣，就變成了常見的唯神論。附佛法外道，不論它叫作什麼，都是違背這兩個原則的，只是利用神鬼的力量，暫時解決一些現實的問題，以吸引廣大群眾的信仰和崇拜，而不是從戒定慧的修持，達到增進福慧的目的，以心理的淨化來解除煩惱的束縛，故這不是真正的佛法。

附佛法的外道，另有一個共同點，就是他們的創始人，自稱教主，自稱活佛或自稱上師，自稱神佛的化身或代言人；他們沒有歷史的傳承背景，而是得之於偶然的神鬼之感應、神鬼之附身和乩壇之降神；他們宣稱得到了密法、大法或無上法，並以神應無方、速疾成就、消災、增福壽、長智慧為號召，也真的有些效驗。他們不是正統的密宗，也非中國的道教，當然更不是佛教。雖然他們也引用佛經，乃至於服飾形相和佛教的僧侶相同，也不過是以魚目混珠的神道教，仍屬於民間信仰的同一個層次。當然，雖然是魚目，許多的人以為那就是珍珠，可是魚目和珍珠本身的價值，是不會因此而改變的。

所謂學佛法外道，是指修學佛法而不知佛法的根本原則，譬如說「三印法」，就是諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的佛法三原則，他們並沒有通達，只求個人的現世利益、後世福慧，乃至求悟、求解脫和求涅槃，都是落於有為的層次。若依佛法的根本思想：諸佛皆以無為法而證涅槃，有修有證、有求有得，都是有為的層次。這可以說是引人入佛的初階，並非究竟的第一義諦。

所謂破佛法外道，是指已有其他宗教或哲學思想的背景，或者曾經學了佛法未能深入，又去接受其他宗教和哲學思想的人，他們研究佛法乃至修行佛法，目的在於取佛法之長，補他們自家之不

足，以他們自家之長，來捏造佛法之短，再以他們所認為的佛法之短，曉諸大眾，以達到破壞佛法的目的。下焉者，訴之於情緒化的指責；上焉者，通過論理的方式，來證明佛法之荒謬，和對於人世之無益。

外道不可怕，可怕的是不認識誰是外道，所以會把外道當成佛法，把佛法當成外道。今天的佛教徒，不必畏懼外道之猖獗，若能把握佛法的原則，不顯異惑眾，不為顯異惑眾的現象和事實所動，腳踏實地努力於戒定慧三學的增上，縱然正法的慧命，已危若懸絲，我們還是盡到了續佛慧命的責任，也獲得了學佛的實益。

（一九八六年七月十五日《人生》三五期）

不可「安樂死」

本年五月十二日，中華民國立法院司法委員會，舉行了全院的委員會議，由立委李宗仁、謝生富聯合主持，從法學、醫學及道德的立場，來討論「安樂死」的問題。會中似乎沒有邀請宗教界的人士列席，雖然討論的結果，也認為根據中華文化及倫理的原則，均不應該予安樂死以合法化，但是，既由政府的最高立法機構，主動地召集會議，表示了此一問題存在已久，討論亦相當普遍和受重視。

所謂「安樂死」，是針對所謂「植物人」採取的處理方法。由於現代人的生活方式及社會環境的轉變，如果一個家庭裡面，有了一位久病不癒的患者，就會連累到整個家庭的生計。近年以來，因病或意外事件，而致人於昏迷不醒的情況，屢見不鮮，有的可以治好，有的一拖幾年，乃至於十年、二十年，既未死亡，也無恢復神智之望，形同植物。其實比植物更糟，因為，他還是活人，所以仍然需要飲食、醫藥以及衛生等的照顧；對他們本身而言，無求生或

求死的選擇能力。「安樂死」，只是為了病人家屬及社會求取解脫負擔的方案，但是，如果給予合法化，無異於承認合法的謀殺。

據說在某種原始的部落，若基於糧食不足的原因，老人可以求死自殺，乃至於被殺，此種風氣，從來沒有行之於文明的世界，當然不會在我們中國發生。「植物人」的問題，不僅僅發生在臺灣，歐美各國也有所聞，並且也被法學界所討論。提出安樂死的問題，多半是根據經濟學的立場；若基於社會學的立場，也是難以贊同的，更何況任何一個宗教，亦不會贊成安樂死的。所謂：「天地之大德卅生。」孟子說：「見其生，不忍見其死。」我們不僅不能殺人，乃至要給予一切生物有平等求生的權利。

從佛法的立場說，我們生到這個世間，有兩大任務：一是受報，一是造業。所謂受報，是由過去無量世來，所作所為的業因而感受到此生的果報。但生命過程中的苦樂、貧富、貴賤等際遇，可以用後天的努力，來改善尚未發生的果報，卻無法使得業因消滅而逃避果報。植物人，是他們個人的業報，也是他們的家族以及他們所處的社會大眾共同的果報，他們自身已經無法改變自己的命運，只有我們來共同接受這種事實，並給予適當的照顧，以盡他們的天年。

在數月前，曾見新聞報導，臺灣有位善心人士，為了減輕和減少植物人家屬的負擔，成立了「植物人病院」，並且購買了植物人專用的病床，以自動化的機械，代替人工的照顧，來為植物人服務，這實在是值得鼓勵，值得受到社會大家熱烈支持的事。因為，植物人本身已經無法造業，而我們生活在和植物人同樣環境中的大眾，還可以努力，以物力與智力，來為植物人服務，並減輕我們的負荷，既是我們的果報，我們要接受它，也要改善它。

另外，人的死亡一定是從肉體的死亡，作為標準，植物人還是活人，只是無法表達他們的意見，我們還是要尊重他們跟我們同樣的也是人；如果允許把失去神智的人，予以所謂「安樂死」的待遇，會帶來許多不良的後遺症，比如說，站在優生學的觀點，或站在減輕人口壓力的立場，或站在種族歧視的角度，都可以合法地叫

人上電椅、進瓦斯房、注射毒藥水了！其實，植物人為人類社會製造的問題，是微乎其微的，比起各種手段和目的的犯罪案件，個別或集體的造成社會國家乃至整個世界的恐懼和動亂，實在是微不足道的。

佛法講「慈悲」和「智慧」，我們應當以慈悲心來對待植物人，也以慈悲心來對待受植物人連累的家庭，所以「安樂死」不可考慮，要考慮的，應該是如何運用智慧來為他們解決看似個別，實際上是我們共同的問題。

（一九八六年八月十五日《人生》三六期）

推廣素食

據一九八五年的一項「蓋洛普」測驗調查顯示，目前美國有六百二十萬人，自稱為素食主義者，而且大部分的美國人，蔬菜所佔日常食物的分量，也顯著增加，比五年前多了百分之十一，因而，稱為健康食品中心的素食專賣店，也在各處普遍地增加。

有一本八開五十四頁的大型月刊，叫作*Whole Life Times*，專門介紹鼓吹健康食品。除了我們熟悉的美國禪師菲力浦．凱普樓，寫了一部勸勉人們戒殺及素食的書*To Cherish All Lives*；另外，也有一本由哈維和瑪莉蓮．戴蒙夫妻兩人合寫的《養生之道》（*Fit for Life*）的素食指導書，就在這種風行素食的情勢下，已經連續十個月都上了暢銷書的排行榜，一共賣出一百九十多萬冊，也創下了該出版社- 華納圖書公司的最高銷售記錄。

此書裡面，強調水果和蔬菜的重要性，它們能夠清除人體內的有毒物質，雖然引起了美國營養師協會提出了反對的意見，但是這本書的暢銷，卻代表著美國社會大眾傾向於素食風氣的普遍。因

此，美國的速食店，也在試探著銷售快速素食，像已經在臺灣登陸的麥當勞連鎖公司，也為素食者準備了三種沙拉。

由於一般消費者，不知素食的品目和形相，所以若干餐廳，例如伊利諾州的盲信餐廳（Blind Faith）推出了一系列的素肉菜單，也像我們中國的素食餐館，為了引誘肉食者試吃素食，故意用各種豆製品食物，做成各種葷菜的模樣，甚至於調味料，也模仿葷菜的作法，讓人吃了有「疑幻是真」的感覺。當然，這不是素食主義者所願見到的事，不過以此誘導肉食者接近素食，然後轉變他們成為素食主義者，未始不是一種方便。

肉食者，特別是肉商聯盟，他們從經營牧場、漁釣、屠宰到魚類、家禽類和家畜類各種肉類的販賣事業，所以反對素食極為激烈，發動醫生、營養師和記者，做「似是而非」的研究報告，主張：「人體健康不能缺少肉食，否則，會帶來營養不良的疾病。」事實上，這除了是為貪圖肉食者的人士，製造必須肉食的藉口之外，毫無真實的意義。從各種零星的報導可以知道，肉食者致癌的可能，大於素食者；動物的脂肪，容易增加人體的膽固醇，而成為高血壓、腦溢血等的原因。

在以往中國人的舊觀念裡，以為吃內臟可以補內臟；其實，動物的內臟最毒，今天在美國，就是肉食者，也很少吃內臟。這是純粹站在人類自私自利的立場，而有由肉食轉為素食的傾向；也可以說，人類的文化越高，文明越開發，由肉食轉為素食是自然的趨向。在古代以及原始民族以游牧為生，離開肉類就沒有食物，現在我們的時代，已從農業轉為工商業的社會，沒有肉類，照樣不會缺少食物。但看我們如何來開發食物的來源——如果把漁牧的發展計畫，轉移為蔬菜、瓜果、五穀、豆類、海藻類等的推廣，改進生產技術，改良生產品種，改進加工的品類，對於食物的產量應該不虞匱乏。

所謂營養問題，在今天的社會，一種是營養不良，一種是營養過剩。偏食的人會營養不良，缺少食物的人，也會營養不良，可是營養不良，不會馬上致人於死，如果生活正常，粗糙的食物，反而

有益於腸胃健康，所謂：「菜根香，布衣暖，粗茶淡飯，延年益壽。」

古代農村社會的農人和山間的樵夫，身體都很好，很少有腸胃病。倒是現代人的營養過剩，帶來腸胃病，以及各種其他的併發症。事實上，今天在我們的社會裡，營養不良的人，遠少於營養過剩的人。以長期的素食者來說，體格的強壯度或許不及肉食者，但是，他們的柔韌度則遠超於肉食者的耐力。以平均壽命而言，素食者未必比肉食者短，一般來說，素食者大多比較長壽。

從因果觀點看，所謂：「欲知世上刀兵劫，但聞屠門夜半聲。」人間的暴戾之氣，發端於互相的殺伐、仇恨和鬥爭。肉食者為動物製造了無限期的殺劫，每一個動物被殺之時，都有滿腔的瞋怨之氣化為毒素，遍於屍體的每一個細胞，此種毒素，雖無法從儀器檢查得出，但是，成了人類的食物之後，也成了人的習氣之一，製造出更多的暴戾之氣。動物界，肉食動物比較兇猛，草食動物比較柔馴。文明社會的人士應該是比智慧、比柔馴、比仁慈、比和平，不是要比鬥爭，所以應該素食，才能為人類帶來普遍和永遠的和平及幸福的環境。

再從佛法的觀點看，所謂：「六親鍋中煮，牛羊桌上坐。」今生吃它半斤，來生要還八兩。通過無量生死的輪迴來看，我們大家現在是人，過去也曾經不知多少次，是人家鍋中煮的食物，如果不能出離生死的話，來世難免再成為人家餐桌上的魚肉。

在無量世中，我們和其他一切眾生，都曾有過互為眷屬的因緣，誰又知道我們今天吃的動物，不是我們過去或將來的親友呢？如果繼續不斷地我吃你、你吃他、他吃我，不論是間接與直接地，或者是隔世與再隔世地互相吞食，以佛菩薩的慈眼來看我們，實在是非常愚癡的可憐憫者。正像我們看到章魚在沒有東西吃的時候，自食其足，一樣地可憐。

我們希望有大眼光及大魄力的佛教界人士，組織類似美國麥當勞那樣的素食連鎖商店，以雅俗共賞的方式，向全社會整面的推展

高級、衛生、可口、營養、簡便和價格合宜的各種素食，可以整桌地吃，也可以單項地零售。另一方面也可用罐裝、袋裝、盒裝、冷凍或熱食等的方式，在高級餐廳、普通飯店、快餐及小吃攤，試著推銷。臺灣目前已有幾百家的素食餐廳，包括自助餐廳，如果能夠贏得輿論界的支持，此項素食推廣運動，一定可以馬到成功。

（一九八六年九月十五日《人生》三七期）

明辨宗教書籍

在一個所謂書香社會的文明國家裡，出版物的水準整齊與否，不僅關係到書籍的編輯、設計、裝訂以及紙張的講究，更重要的是他們能以充實、精良、正確的內容導人予正知正見，認清正確的生活方向、生命目標和努力的方法。

通常的共識，科學的源頭是哲學，哲學的源頭是宗教，宗教的發展是由多神的迷信、一神的歸宗，到達泛神和無神的境界。

我們所講的無神，不是否定精神價值的唯物論者，而是主張萬法由因緣所生，宇宙由眾生的共業所成。

因此，宗教既是一切知識、文化、文明的源頭，其最高境界又可涵蓋上述的一切範疇。故在今天的已開發國家如東方的日本，西方的歐美等科學文明的先進國家，所見的出版界和圖書公司，乃至於小型的書店、書攤，在其開架書櫥分類中，必定非常明顯地把宗教和哲學歸為一類或個別陳列。

宗教類的書籍是指西方的基督教、回教、猶太教等神學書，東方宗教一定是指對於佛教、佛學、道教、道家、印度教、印度哲學歷史等的介紹和研究。特別是關於佛教的書籍，由於大小乘的區分和大乘顯密諸宗的發展，視野遼闊，內容豐富，所以，此類的書籍也特別多。

反觀國內的出版業和圖書業，從圖書百貨公司及大型的出版社，以至小書店、書報攤，可以見到兩種不同的怪異現象：一是在它們的出版物中看不到一本有關宗教類的書，一是雖有宗教書，但所列的書籍內容並非真正的宗教，而是奇門遁甲、人相大全、紫微斗數、命理精華、占星術、怪談、天道、神道、神通術、氣功、陰陽五行、長生術，乃至於性命雙修、房中術等五花八門的書籍。其實這些不是宗教，而是方術、星相學。一定要說它是一門學問，應該是屬於應用科學或民俗學，有他們一定的作用和分際，也可以說是原始或素樸宗教的一部分，但它絕對不是世界共認五大宗教或七大宗教的流類，此種謬認對一般知識界無異是一種諷刺，同時也誤導了讀者大眾。

可是曲高者和寡，流俗者風從，正由於今日的社會大眾，迷失了生活方向，找不到人生的指標，所謂病急亂投醫，在物質生活已無凍餒之虞的情況下，為了追求安全、安定、可靠、可信的生活基礎、生命價值與人生方向，或由於家庭糾紛、事業失利、身心違和等現實問題的逼迫，祈求突破、更新、擺脫現況，所以追求奇蹟式的改變命運，並以各種的術數、靈驗、星相等的方式來達到目的。

許多的投機之士，便是由此應運而生，經搜索、挖掘、整理、解釋後，撰寫著作類似的書籍，大量出版，廉價發售，甚至在報章、電視、電臺大做廣告，宣傳其應驗可靠至百分之百。曾由報紙的廣告中，見到愛國獎券和大家樂中獎號碼的預言百分比，因此，使民間大眾趨之若鶩，紛紛購買、閱讀、試驗，形成了惡性循環，讀者越多，同類的書籍也出現得越多。以往文化界把色情書刊，稱為黃色的氾濫，其實類似宣傳僥倖心理、投機觀念的書籍，比之於黃色書刊，對讀者心理健康的傷害，有過之而無不及。

陰陽術數之學，其基本的原理是應用天體的磁場而對人情事理做順乎自然的糾正，故有它的道理，也有它的極限。在武術中的所謂四兩撥千斤，在物理學上的所謂槓桿原理，都是以輕舉重、以少勝多、以小剋大的例子，但其中不能違背因果的原則，所以，也不是必然的。最可靠、正常的方式，是以現世的努力、智慧，加上過

去世的福報，才能改進當下的際遇。否則的話，就會違背自然法則，而造成社會結構的失調、個人品格的墮落，這都不是任何一個高級宗教所願意見到和贊成的。

我們但願國內的文化、教育、出版各界以及社會賢達，正視這個問題，對於類似書籍的出版和著作，應加以節制，對於各大宗教的文化、歷史及其哲學思想和信仰的動機，應加以鼓勵，提倡著作出版，普遍流通，才是真正造福於社會大眾的文化使命。

（一九八六年十一月十五日《人生》三九期）

佛教書刊改良芻議

書刊太少或書刊氾濫同樣是不正常的現象。在臺灣光復之初，佛教書刊之少，有如鳳毛麟角，在寺院中不但見不到藏經，連早晚課誦本，都難以求得，因此而有大陸來臺的少數緇素大德，由大陸蒐集各種單行本的經書在臺翻印流通，雖然紙張、印刷和裝訂都很簡陋，但也為臺灣佛教界帶來文化復興的氣象。同時，隨時代進步，影印之風漸漸普遍，然而，卻形成了只求流通，不論精美，一味粗製濫造的景況。

近兩、三年來，更有一種現象，許多貪利之士，巧設名目，各種善書印贈會，神、道、佛等的書刊社，竟如雨後春筍般地氾濫成災。由於社會經濟的繁榮和富庶，一般中產以上的人乃至小康家庭，都有一些餘錢用於慈善救濟等事業。有些出版社的主持人未必對於文化事業有興趣，甚至根本沒有人文修養，也沒有佛教的信仰，只是見到有利可圖，便以贈送佛書、善書，出版佛道刊物為名，吸取信眾的捐助，並且以舉辦放生、印經、醫療、救難等的名目，呼籲社會大眾的樂捐布施，利用善心人士想做功德的心理，獲取無本的經濟實益。

他們之中有的既不是合法的財團，也不是立案的出版社，審查他們的刊物內容，只是節錄、轉載、剪輯古人以及現代各種佛教書刊中的文字，既沒有自己的理想，也不見屬於自己的創作。再看他們出版的書籍，除了影印古人的著作、盜印今人的作品，也沒有新的撰述和譯作。有一些出版社雖然在書刊的封底註明是贈閱或不標定價，卻以收回成本及郵費的名義，向索取贈閱的讀者收回超過它實際價值的利潤。

從表面看，他們是在為佛教做文宣的工作，的確也有好多人因他們而接觸了佛教的書刊，接受了佛教的信仰，所以，他們確有一番功勞。我們不反對他們存在的事實，但他們的動機和作法，當有商量和改進的餘地。我們也不強調凡是佛教文化工作都是純粹義務或無條件地發心，如果能以正常的經營方式發掘更多的新作者、新作品，並且翻譯出版外國的有關著作，並注意出版品質的維護，而賺取合理的利潤和薪水，當是社會大眾所樂意接受的，也是佛教界所讚歎的。否則，除了鼓勵更多的人來假藉弘法利生之名，而增長貪利取巧之實，並對於社會大眾的財力資源也是一種浪費。

據中國佛教會的瞭解，今天以佛教刊物為名的出版物已有六、七十種，起起滅滅，名目繁多，內容幾乎千篇一律，能有特色、具可讀性的，僅有少數的幾種而已。雖然對於佛教的普及，書刊的傳播是一大功德，但如果佛教的書刊氾濫到和廣告的宣傳單一樣，在郵件送到收件人手上時，立即被丟進字紙簍或以廢紙處理，我們應該為此感到心痛，因為那上面印的是佛菩薩的名字、佛教經論及祖師們的開示。但願有心之士共同勸導，協助改進，從內容、品質以及最重要的發心上，改頭換面，才能獲得社會大眾真心的肯定和長遠的支持。

（一九八六年十二月十五日《人生》四〇期）

推展佛教福利事業

去年一年內，受社會矚目的佛教社會福利事業，相當地多。在國外，由於演培老法師創辦「新加坡佛教福利協會」，而受到該國政府的獎勉。在國內，由於證嚴法師集資新臺幣八億元建成的花蓮慈濟醫院竣工，受到新聞媒體的全面讚揚，也得到中國國民黨中央黨部的頒授勳獎。在一九八六年間，受到內政部表揚的全國「好人好事」六十六位代表之中，除了證嚴法師必然當選之外，尚有心光、道俊、永勝等諸位法師以及幾位居士。另外由臺灣省政府、臺北市政府等地方及中央，對諸宗教團體及寺廟之熱心於社會公益事業者的表揚中，佛教所佔比例及捐資數字，都很高。這是令我們感到光榮的事。

記得於二十年前，從新聞媒體中報導的好人好事，若有宗教師，多係牧師、神父、修女，甚少有法師。曾有一位錢召如老居士，被表揚為好人之後，尚招致一些困擾，致有「好人難做」及「善門難開」之嘆。至於一般僧尼，專心致力於寺廟的建築者有之，以社會福利事業為努力重心的則甚少。實則佛教徒如果僅知將各自的寺院建築作為理想工作，必將招致外力的破壞，也將會被社會大眾所妒嫉。不論是田產或房產、動產或不動產的擁有，超過了社會大眾的水平，而不提供社會大眾的福利，便會引來災難。若將佛教徒的智力和財力，普施於社會的大眾，提高大眾的道德生活及物質生活，佛教必將受到普遍的歡迎。

近年來的中國佛教徒，已漸漸地由勠力於寺廟建築的風氣，邁向社會福利事業的努力，乃係佛弟子的覺醒，也是社會轉型期中的好現象。當然，我們不會說佛教徒不可建築寺廟，只是希望強調：新建寺廟宜考慮其用途及其實際的需要，例如自古的寺院是供修行者過潛修生活的道場，現代則有為了配合一般大眾休閒活動的觀光寺院。為了教育、文化、慈濟等活動，當然也該有其場所。除此之外，如果僅為建築而建築，那就浪費了物力。

今日的新加坡，政府已有明令規定，不許新建寺院、教堂，乃由於該國的幅員面積太小、土地有限而人口日增，故積極鼓勵宗教團體及個人，興辦社會福利事業，不論老人福利或兒童福利等，便

可申請購地建築。而臺灣雖較新加坡的面積為大，但其已是世界人口密度最高的地方，在可見的未來，禁建寺院、教堂的措施，必將出現。凡我佛教徒，應先未雨綢繆，出家僧尼的生活來源及道場的經營方式，必須要由經懺、香火、募化的型態，轉變為教育、文化、慈濟的模式，也就是由保守的寺院，步向與大眾福利息息相關的道場。

目前臺灣佛教界，已在自動地走出了響應慈濟事業的路來，相信這項慈濟工作的業績，將會逐年增加其從事的人數及所推動的件數。但是社會福利，尚宜包括教育及文化事業，教育及文化，又可分作佛教自身的及一般大眾的兩大類。慈濟工作只要付出慈悲的願心，就能量力而做，所以雖不容易，尚比較容易。教育與文化，則首應從培育人才做起，培育一般人才已不容易，培育佛教的行解相應而又是高度文化修養的僧尼人才，更不容易。所謂百年樹人，更當要有高瞻遠矚的人士，來為佛教做鞏固根基的工作。佛教所辦的教育及文化事業，也尚在起步階段，故亦尚未有立竿見影的宏效，比起慈濟事業之已受到廣大社會所重視者，尚有一段距離，這當然有其主觀及客觀的因素，願我全體佛教徒，都能有此共識，而急起直追，則佛法必定昌隆，眾生必定幸福。

（一九八七年一月十五日《人生》四一期）

一貫道化暗為明

在本年元月十二日內政部民政司司長居伯鈞，對於立法院院會質詢關於一貫道立案的問題做了變通的說明，十三日即由內政部吳伯雄部長親自宣布解除一貫道的禁令，這是三年以來，一貫道對於合法化之努力後所獲取的勝利。

由於一貫道缺少一般正常宗教的內容和型態，也即是沒有具備教主、教義和戒律的軌範，也沒有歷史的依據，只是由一般的民間

信仰、神祕崇拜、神祕經驗及神鬼活動所形成的。所以，早期有不少為害善良風俗和歪曲正常民風的事實，加上祕密結社的組織就是政治亂源的溫床，像漢末的黃巾黨，明朝的白蓮教乃至於清末的義和團，都是民間的神祕信仰和政治野心家的結合，雖然一貫道自己說是成立於民國十七年（西元一九二八年），它的淵源並不能脫離白蓮教等祕密結社的關係，所以，在一九五〇年底，政府明令禁止活動。

由於臺灣地區經濟的繁榮、政治的清明、社會的穩定及教育水準的普遍提高，一貫道本身也從混亂、低級的迷信，漸漸地走向所謂合理的天道思想，著重人性和諧及家庭和樂的輔導。所以，政府雖有禁令，並未查禁，更未壓制，甚至以種種民間社團的名目而受到多方的支持和鼓勵。加上神祕型態的面紗，一般民眾基於神佛不分的民間信仰習慣，為一貫道所吸收，極其容易。據說立法院有四十多位的立法委員為一貫道的立案出力，政府及民間各級民意代表和黨政要員，也有一些是一貫道的信從者或同情者，內政部的解除禁令，實在也是時勢的趨向。已是既成的事實，與其禁止，不如讓它公開，從地下活動轉變為合法和公開的宗教團體，更切乎民主社會的要求。

祕密結社的宗教團體，演變成為政治野心分子的工具和資本，是非常可能的。在西方有基督教的政黨，在日本有日蓮正宗創價學會的公明黨。但是在具有完善民主制度的社會之中，是以公民的選票多寡來決定政權的主持者是誰，不需要像過去一樣動刀動槍、聚眾作亂。比如在美國的猶他州，絕對多數是摩門教的信徒，所以，該州的政治與法律，在不抵觸聯邦的憲法範圍之內，盡量是以摩門教的教義為其立法指導原則的。因此，我們對一貫道的解禁，並不需要擔心，倒是更值得歡喜。因為，從此之後，它和佛教、道教劃清界限，它們的寺院和集合場所，可以從佛教會的會員和道教會的會員中獨立出來，使得大眾一目瞭然。既不是佛教，也不是道教，一貫道就是一貫道，再也不會有魚目混珠的現象發生。

一貫道解禁之後，國內的大眾傳播工具，各報章雜誌、電視、電臺都以明顯的版面、大塊的篇幅乃至黃金檔的時間，給予介紹，雖然也有一些持懷疑的態度，多半是做正面的報導，這也不必將之視為我們的社會大眾，都在嚮往一貫道，而是說明一個具有神祕色彩的祕密結社，轉變為合法的宗教團體所引發的新聞價值，以滿足一般大眾的好奇心，相信一股風潮掀過之後，很快就會歸於平淡。而且，我們可以預測，一貫道的發展不多時就會達到飽和狀態。記得創價學會在戰後，一時蓬起，到一九六〇年代達於巔峯，他們自稱將會席捲全日本，可是到了一九七〇年代，人數就不再成長，因為只能適合某一社會階層和某一思想層次的人接受它們。所以，站在社會學的立場看，不必大驚小怪。

所謂一貫道，它是根據孔子所說「吾道一以貫之」這句話來的。孔子主要講的是仁道或王道，但是一貫道的道是指的天道，它既不是道家的自然，也不是儒家的人倫，是指的神祕信仰的根本和對象，是一種集合民間多神信仰加上粗淺的人性論而完成的混雜體宗教。

本來各大宗教彼此有所不同，多神的、一神的和無神的，但是一貫道卻把它們東摘西抄大雜燴式地炒成一鍋，不會為任何宗教所接受，也不是任何其他宗教的同類。基督教講聖靈、聖子、聖父三位一體；佛教講佛、法、僧三寶具足；儒家講天、地、人三才合一；道教的一炁化三清，那是指的原始天尊化為無形、無始、梵形三位天尊，分別住於玉清、上清、太清的三宮。一貫道也仿照佛教，利用「三寶」這個名詞，可是既和佛教的三寶毫不相涉，也和以上的幾個「三」完全不是一回事，它的內容是點玄關、唸口訣、結手印，其中特別是點玄關，是入門的首要，所以，稱他們的傳教師為點傳師，經點傳師而把神道——他們自認為的天道的那個「道」——傳承下來，其中確有神祕的力量在。

從佛法的觀點看，這是和靈媒同源的鬼神信仰，它的靈力發生於此，一貫道的成為問題者也出在此，那就是所謂以「禁制」來統制和控制信徒，凡是受點的人，如果不是心力特強者，便會受它控

制。如果一旦發覺自己走錯了路，想要脫離之時，就得付出相當的代價，他們會變得精神恍惚、魂不守舍、恐懼、不自在，這是因叛逆而受的處罰，此即入教時所發重誓：「洩漏天機，願受五雷劈頂的重懲。」縱然未受「禁制」所控制，亦會遭遇集體釘人的騷擾，他們見你不去參加集會，便會發動群體的「道親」教友輪番上門促勸，進行說服，乃至搬了數次家，他們也會循線緊釘不放。

一貫道的理論是借用禪宗的一句話——萬法歸一。此在中國明朝的時候，早已流行儒、釋、道三教合一的思想。現在的一貫道又加上了基督教和回教，更倡出「五教合一」之說。所謂五教合一，是採用儒家之存心養性、忠孝精神，道家之修心煉性、感應精神，佛家之明心見性、慈悲精神，以及耶教之洗心移性、博愛精神，回教之堅心定性、仁慈精神，據之以為開發五教之心法真傳。

此謂萬法歸一，一者心也，心者性也，歸一者歸性也。其實類此的說法與五教所持原義，了不相關，例如禪宗雖曾說了「萬法歸一」，另外還有一句「一歸何處？」這是一句話頭，是用功的方法，不是真有一個「一」可歸。佛法講中道，既不歸於差別的形相，也不歸於統一的理性，執一執多，都是偏見。所以，一貫道不是佛教，它們的目的是希望統一所有一切宗教，卻又不符合任何一個宗教的內容。類似的民間信仰，在中國歷史上時起時滅的很多，而在今天的世界各國，新興的宗教，也是不斷地生生滅滅，因為它們本身既沒有歷史根據，所以，也沒有辦法維持長時間的歷史過程。

對於一貫道的化暗為明，我們應持如此的態度——佛說眾生有種種性、種種根、種種業、種種因緣而起種種心行，佛法是為一切眾生提供正確知見來抉擇正確的道路。有些人因善法而進入佛門，有些人以鬼神信仰而進入正信的佛教，由一貫道的天道信仰轉而為佛、法、僧三寶的弟子者也不少，雖然他們會付出痛苦的代價，但也很有可能因此而成為進入佛門的階梯。

（一九八七年二月十五日《人生》四二期）

佛教的教團與教育制度

我們的《人生》，很少談到教會制度的問題，但是一直抱著非常關心的態度，期待著教會制度的健全以及教團的成長。這次由淨心法師主持的第四屆國際佛教學術研究會，於本年二月二十四至二十六日假臺北市中國佛教會三樓召開，主題是「佛教教團的組織制度與門徒的教育」，所以，在這裡希望能提供我們的看法和建議。

從《阿含經》以及律部的資料，使我們知道在釋迦世尊的時代，佛教雖有教團的型態，而無教會的組織。教團的型態，是建立於戒律的基礎之上，三皈五戒者是在家眾，十戒是出家的小眾，比丘戒是出家的大眾，而以比丘為僧團的中心，比丘尼、沙彌、沙彌尼以及在家的男女居士都依比丘為核心，受比丘的保護、指導和教養，是屬於倫理的型態。

在教團裡面也有以民主方式建立自治的制度，包括了如何使得在家人成為出家人，出家之後如何成為大比丘、比丘尼，如何去處理團體中所發生的事件等，也就是為了達到教團成長及維護教團清淨的目的，而有各種方式的會議，稱為羯磨法。所以，在同一個區域或者同一個寺院之內，仍能夠保持團體的規律，因此，也不能說是沒有制度。

可是佛教主張自律，而佛陀也不主張由他自己來領導大眾，佛嘗說：「法依止、律依止、自依止。」佛自己也說他在僧中。這表明了佛教的團體是絕對自由、公平、平等的，佛與弟子之間，沒有統屬關係，沒有主從關係，佛世的時候，各寺院之間，彼此互相來往，卻也沒有互相隸屬的關係，可以說是一個無政府的團體。因此，它從來沒有以縱橫的組織體系來建立行政網。不像西方的天主教會，曾經有過政教一體的時代背景，所以有完整的教會制度，乃至超越國界的世界性教團組織。

迄今為止，世界各國的佛教，已有完整行政體系的，可能只有西藏一地，那也是由於政教合一的關係。至於今天的泰國，有僧皇制度來統攝全國的佛教，但是以僧皇的地位雖受到泰皇的皈依，佛教的教會行政體系的制度，仍只隸屬於宗教廳的管轄範圍，並沒有獨立於政府行政制度之外，等於是受政府行政制度的輔導而設立的佛教教團。另外像日本也有一個文化廳來管轄宗教事務，監督並輔導各宗教社團的運作。而日本佛教各宗派卻另有一套制度，是以大本山、本山、末寺三級來統轄各宗宗內的寺院，全國性的稱為大本山，區域性的稱為本山，地方性的稱為末寺。而各寺有他們基本的信徒，稱為檀家，他們利用縱與橫的聯繫方式，而使三級的關係，達到互通有無、步調一致的目的。檀家護持寺院，也監督寺院，上、中、下三級的寺院則有人事和行政的隸屬與主從關係，雖然不像政府機構那樣的嚴整，但是卻有實質的力量作為維繫整個宗派命脈的延續。

在中國的佛教，早期是屬於政府輔導，由士大夫護持，或者散居於山林野外，所以，從來沒有教會、教團的組織。都市佛教歷朝都有僧官制度，僧侶的產生是通過政府的度牒制度，也可以說以王法來指導佛法。僧官制度一直維繫到民國十多年為止，佛教的寺院與寺院之間如果有某一些主從或友誼的關係，也是出於朝廷的意願。如果僧侶違背戒律而情節重大者，往往不是依據寺院的戒律來處理，而是以國法處理。如果僅犯佛戒而不違背國家的法律，則雖可能被此一寺院驅逐、遣單，還可以到任何其他的寺院去掛單，所以，佛法的規制，只能在各別的寺院之內推行，而無法通行於全國。所以，到了明末的時候，蕅益大師主張建立清淨如律的比丘僧團，民國初年的太虛大師，則倡導整理僧團的制度，一共寫了三篇文章：〈整理僧伽制度論〉、〈僧制今論〉、〈建設現代中國僧制大綱〉，但是卻沒有能夠實現，也可以說雖有理想和辦法，卻沒有想到實際著手的步驟。現代化的中國佛教會，可以說是中國佛教有了自己統一組織的開始，它的起因和中國佛教現代僧侶教育有很大的關係。清光緒二十四年（西元一八九八年）張之洞以〈勸學篇〉上奏朝廷，主張以寺產的十分之七，作為興辦現代化教育的費用，醞釀而至民國元年（西元一九一二年）四月，由八指頭陀寄禪上人

發起成立「中華佛教總會」，聯合全國佛教徒來抗拒奪寺逐僧的風潮，民國四年（西元一九一五年），於袁世凱為大統領期間，明令取消「中華佛教總會」，代之以「管理寺廟條令三十一條」。民國十七年（西元一九二八年），國民政府頒行「寺廟管理條例二十一條」，民國十八年（西元一九二九年）重新頒布「監督寺廟條令十三條」，迄今為止，政府對佛教的管理，依然沿用此一條令。

到了民國十八年（西元一九二九年）四月，中國佛教會才正式成立，由國民政府批准，經過每年一度的全國代表大會，確立主要宗旨是保護廟產而自行辦學。民國二十年（西元一九三一年）有中央大學教授邰爽秋鼓勵寺產興學，聲勢浩大，因此，促成了中國佛教的第三次全國代表大會，重視會務的組織、教規的整頓、僧侶教育的推動、佛教文宣工作的努力，以達到保護寺產的目的。

由此，全國擁有龐大寺產者，如雨後春筍般，紛紛創辦佛學院，近六十年來中國佛教的僧侶人才，大都出身於這些佛學院，而教會組織本身卻依然停留於友誼聯繫的階段，並沒有形成從上到下，全國一體的局面。嗣以抗日戰爭爆發，接著又是局勢尚未穩定，一連串變化，教會已有名無實。

跟隨著政府播遷來臺的中國佛教會，也由於千頭萬緒，而沒有多少興革的建樹，倒是僧侶教育的推動，還是在繼續地發展和成長中。一九四九年到現在為止，從事於主辦佛教僧侶教育的工作者，可以分為四系，那就是太虛、圓瑛、天臺、華嚴，可舉者如慈航、大醒、白聖、印順、道源、悟明、南亭、成一、了中、星雲、聖印、淨心、慧嶽、廣化、真華、如悟、曉雲、天機等諸比丘、比丘尼大德，多是用傳統的佛學院形式，培養中、高等佛教青年人才。今日佛教的普遍化和僧尼素質的提高，佛學院的教育是一大原因。近數年來，又有兩種佛學院形式的教育在進行，一種是大專以上程度的研究所，另一種是寺院子孫叢林式的佛學院，也可以說這是向學術和宗教兩個方向分頭並進的現象。比如說中華佛學研究所是偏重學術訓練的，菩提寺、西蓮淨苑、香光寺、人乘寺以及農禪寺都屬於新式寺院教育的型態，是重視於修持生活的佛學院。研究所則

僧俗四眾並收，又突破了佛學院的形式，向一般大學研究所的型態邁進中。

目前所缺少的僧侶教育是對於超過佛學院的入學年齡，和低於進入佛學院教育水準的出家眾，尚未有予以教育的機構，最好由各級佛教會聯合設立僧侶生活養成訓練道場，規定凡發心出家者若未接受基礎的養成教育，不得出家為僧，不准求受大戒。一般佛學院的教育，在課程內容應該參考西藏、日本、泰國、錫蘭等各佛教團體的僧侶教育制度，不應抱殘守缺，依舊停留在五十年前的型態。至於佛教會在不違背佛法的原則及社會背景的基礎上，何妨參考西方教會、日本宗派以及民間社團等公會的組織及其運作方式，以完成健全的教會制度，發揮其正常的功能。

（一九八七年三月十五日《人生》四三期）

邁向明日的佛教

佛教曾經擁有輝煌的過去、豐富的歷史、廣大的活動領域、無數的高僧大德。這些都是值得我們自豪、自慰、自我肯定的事實。但若只是緬懷過去，而不作明日的前瞻，那就表示已經衰微、老邁、沒有前途了。

佛教徒之所以對未來抱著江河日下的悲觀態度，因素固然很多，其中當以對傳說中末法思想的誤解，為一大主因。

末法時代和「末世」的名詞在佛典中處處都可見到，但是將佛法分成三個時代層面的本意，應該是積極的。

末世涵義有三點：1.有佛法住世而未聽聞佛法，2.聽聞佛法而不從事於修行，3.修行佛法而不能親證實悟。如果以此三個標準來說，雖生於釋迦牟尼佛的同時，而不知佛法、不修佛法、也不能證悟的人，即等於生於末世。如果雖生於佛滅之後千百萬年，依然能

夠聞法、修行、證悟的話，豈不即是正法時代！此在《圓覺經》所說：「若諸眾生遍修（奢摩他、三摩鉢地、禪那）三種（妙觀），勤行精進，即名如來出現於世。」可知末世並不是指特定的時間和歷史的階段，而是指對佛法受持的程度為標準。只要我們勤修佛法，親證實悟如來境界，便是正法的時代。

佛法歷久常新，因為它沒有要建立一個不變的思想體系和刻板的生活型態，目的只是要我們運用佛法，於生活中開發清涼的智慧，解決煩惱的痛苦。例如佛說諸行無常，是指一切現象沒有不變或永恆的；由無常的觀點就能了知任何的現象中都是無我的，不管是從生理、心理及物理三方面的現象來考察，都是既無常也無我。眾生因為不知無常，所以一切現象當成是我和我所有，既然形成了我的中心，以我為出發，又歸結到以我為根本，不管是小我或大我，都是煩惱的根源。當然小我的煩惱更大，他會跟自己的心理衝突，也會跟社會環境及自然環境相衝突，大我雖然能夠包容萬物，但是將萬物匯歸於己，便會形成中央極權神我的獨裁、傲慢、偏激，也會造成狂妄的魔性，依然沒有脫離煩惱。

佛法不僅指導每一個時代的現在，更應該是時時刻刻帶著時代前進，為人類指出新新不已，如錦如繡的前程。時代環境隨著人口的增加、科學文明的成長、生活方式的改變、倫理關係的調整，產生層出不窮的矛盾和衝突，造成個人的失落感及社會的苦悶。不知道明天是什麼？前程在那裡？生命的保障、社會的安全、健康的維持、人格的維護，都沒有著落；對於老人問題、兒童問題、青少年問題、殘障者的問題、婚姻問題、職業問題、親子關係的問題也束手無策。凡是具有向前看，向左右顧盼能力的人，都會有無所適從、恐懼、緊張、狐疑、徬徨等的感覺。那佛法究竟對於這些問題抱什麼樣的態度呢？如何來疏導他們，幫助他們，將他們從如此多的困境中救出來呢？佛法既然是苦海的慈航，應該是從現實人間的苦難作為救濟的重點。釋迦世尊出世和住世，已經留下了三藏十二部的遺教，目的是在為人類的苦難做救濟，如果不從人間疾苦的救濟著手，而僅把目標放在死後的超度，這不是佛法的本意。

我們知道，西方宗教的傳教士，初到中國以及未開發的國家傳教之時，都是從科學知識的傳播、醫療衛生的服務、現代化生活方式的傳授，作為他們傳教的工具和媒介，以服務為先導，再以傳教為目標。西藏的喇嘛教，能夠受到藏民百分之百的擁護、信奉，除了宗教的理由外，也是因為喇嘛教育既重視修持，也重視對於信徒的服務；他們就是信徒們的老師、醫生，既是宗教師，也是教育家和保護者。而今天斯里蘭卡的出家比丘，多半是受過大學教育的教師，在各級學校擔任教職。包括東北亞以及東南亞國家的佛教界，也有計畫的培養青年比丘、比丘尼，接受大專以上的教育，並且送至各國深造，他們在受完基礎的佛教教育之後，也依據各人的興趣和意願專攻經營管理、社會福利、歷史、文學、宗教哲學、教育行政，乃至於兒童教育、特殊教育等專門科目，他們的目的就是為了把佛法經過種種的管道，輸送到社會各階層、各領域中去。

今天中國的佛教界，當然應該急起直追，特別是面臨了明日社會的多樣化，比如新興民間宗教的紛紛競起，五花八門的宗教思想及宗教現象正在似是而非做著多方面的誤導及腐蝕。如果佛教再不重視明日的前途，必將受到現實的淘汰，而很快地成為一歷史的陳蹟。今日的寺院雖說不會變成明日的倉庫，最糟的卻可能成為外道的殿堂，而今日有限的僧尼也將會成為歷史上的名詞。因此，我們邁向明日的第一步，應該是培養人才、教育人才、儲蓄人才，鼓勵更多的青年從事於更多的佛教弘法事業，開發更多的佛教的相關事業，以消化、接納、培養佛教的明日之星，創造佛教繼起的前途。

（一九八七年四月十五日《人生》四四期）

新生代的佛教

此所謂新生代，是指四十歲以下的青年。

佛教在歐美，是東方來的新宗教、新文化、新思想，是隨著西方人對東方精神文明的追求，以及跟著東方移民之後到了西方，並被西方的開明人士所接受和闡揚，這些接受佛教並信奉佛教的歐美人士，當然是以新生代為其主流。

今天正在跟著禪師們習禪，以及追隨喇嘛們修密的西方人中，雖也有少數老人，但他們並非老來才學佛，而是西方學佛的先驅者，他們學佛也是開始於年輕時代。若問他們何以學佛？則會答以：「我們的時代和我們的社會，一向重視自我價值的開發，學佛即可助成自我價值的昇華和絕對地肯定；在獲得肯定之時，又可進一步使自我中心得大解脫，並顯現大智慧，為什麼不值得接受呢？」所以，今後歐美人士的學佛風氣，當有其相當程度的穩定性。他們最初未必以宗教信仰來接受佛教，而以一種實用的思想和兌現的方法來使用它，當他們發現佛教亦有宗教的內涵時，也感到相當親切。

我國青年到了歐美，若只懂基督教，而向西方人士談神學，講《新約》、《舊約》，便如班門弄斧，徒顯其淺薄。所以，華人基督徒在西方，甚少加入當地人的教會活動，而是在華人圈中自組團契，自設聚會及教堂。故有許多準備到歐美留學的青年，受到前輩留學生的建議和鼓勵，最好在出國時帶些佛書，多吸收一些佛學知識，到了西方，便可大有用處。

即在國內，多讀佛書，也漸漸成為時尚，甚至天主教的神職人員，也有好幾位站在學術的立場研究佛學，如已故的方豪神父、今尚健在的羅光樞機主教、趙雅博神父，均有佛學著述。東吳大學的哲學系主任教授趙玲玲博士，是天主教徒，卻飽讀佛教的藏經。今天各大專院校中，均設有學生組織的佛學社團，好幾所大學開有佛學及佛教語文的課程。此可證明，佛學的研探及佛教信仰，已受到世界性普遍重視，特別是在新生代之間的流行，已日漸展開。

二十年前的知識分子及當時的青年，多半不願在公開場合承認是佛教徒，因為言及佛教，會被指為低級的民間迷信，或被誤認為

消極分子，故在新聞媒體的大眾傳播工具中，甚至有公然排斥對於佛教的正面報導及節目時段的提供者。

如今的新生代中，情況已在轉變，雖有很多是由於幾個佛教團體，舉辦大專學生佛學論文的獎學金，以及各種大專青年的佛教活動，鼓勵了不少青年，鑽研佛書，修學佛法。但也有不少是主動接觸佛學，信仰佛教，並且弘揚佛法的。主要原因是七十年代以來的青年，已在漸漸養成獨立思考和自主判斷的風氣與能力，已在開始走上擺脫人云亦云、盲從附和的幼稚病階段，所以，凡有自覺傾向和求真意願的新生代，真正接觸到佛教的思想及學佛的方法之後，便會毫不猶豫地成為佛教的信從者及宣揚者。

今日的新生代中，在家學佛的中堅分子，就本刊所知，不下數百人，他們服務於各種行業，如工商、文化、出版、公教、黨政、醫藥、大眾傳播及演藝等各界，處處有他們的踪跡。他們在各自的行業中，積極地創業、敬業、和眾樂群，也精勤於佛法的修學及對佛教的弘揚與護持。

臺北有十數位工商界已有成就的新生代，在繁重的工作之餘，經常帶同家眷，親近三寶，聞法修法，為佛教的文化、教育、慈濟等事業，做智力與財力的後援。

文化界及傳播界，已開始有不少人，注意到佛教，執政黨的大報《中華日報》主動開闢了《中華佛學週刊》；幾家著名刊物如《遠見》等，派專人主動採訪報導佛教的人物及佛教的道場。甚至例如《張老師月刊》的編輯林麗雲，為了採訪農禪寺，不惜請了一星期的假，全心投入，體驗禪七對於現代人的功用何在。

編劇家孫春華，捱著背痛宿疾，也在農禪寺打了一次禪七，並且在文化演藝界帶動起一股學佛的熱潮。名演員胡茵夢，到處演講佛學。

以寫鄉土小說著名的作家宋澤萊，曾兩度進入我聖嚴主持的禪七道場，近年來專看佛書，專寫有關禪的文章，並出版了一部《白

話禪經典集》。

《中央日報》的海外版編輯宋雅姿，學佛多年，近年則經常為該報寫晨鐘暮鼓式的小品，活用佛經禪籍，令人讀來，悅目清心。

近年來在臺灣文壇上有「得獎大專家」之稱的傑出散文作家林清玄，經常把佛經的法義及禪宗的語錄公案、修證經驗，配合著他對人間世象的觀察所得，寫成發人深省，親切流暢的小品散文，發表於各家報章刊物，極受廣大讀者的喜愛。起初有幾家刊物的編輯，還恐怕他多談佛學，會招致讀者的厭棄，結果，他出版了以談佛學為主的散文專集，卻成了暢銷書排行榜中的常勝軍，一連出了《紫色菩提》、《鳳眼菩提》、《星月菩提》三本佛學散文集，都是洛陽紙貴的搶手讀物，此在近代中國文學史上，乃是空前的一大奇景，也為中國新生代的學佛風氣，鼓足了生命的活力。

至於出家二眾的新生代中，也有數十位優秀人才，他們多半出身於各家佛學院的培養。目前，有的正在國外深造，有的在國內主持道場興辦佛教事業，有的在參與教會國際工作，有的在辦佛教的文化及教育，有的在為他們的師父做助手，有的在國內各地從事通俗演講，有的則尚在接受培養或潛心修學階段。

去年十月及今年元月，臺東佛教支會理事長開證法師，應臺灣省警備總部之邀，約請了十一位新生代的法師，至臺東職訓隊及泰源、綠島、岩灣等三處，為去年「一清專案」中掃黑行動所逮捕囚禁的管訓人員，施行佛法的教化工作，受到受訓人員的極度歡迎和皈信，其效果之佳，深得警總的激賞和重視，足見這班新生代法師的學養和德化，已經獲得肯定，乃為可喜現象。

不過，在新生代的僧俗四眾佛子之中，雖可允為人才輩出，但尚未見到僧界有如明末的蓮池、憨山、藕益，近代的太虛、弘一、印順等大師級的人物，既精進於修學也勤奮於著述者，亦尚未見居士有如民初歐陽竟無及其門下的那等功力和氣派者。雖已有若干新生代的法門龍象及護法居士們，也都出了若干專書或文集，但要比起以上所舉幾位大師及大德居士的義泉湧沸和思潮奔瀉的氣象，尚

有待新生代中有志青年的努力。因為佛法的流傳，首在身教與言教，若言教僅及於口宣，固然親切，也可廣大，終不能傳之以久遠，須有深度內涵的思想著述，問傳於世，始能光照至綿長的未來。

不世出的奇才，乃係天縱自成；中上人才，則須賴於環境的培育，數十年來的臺灣佛教界，有數十位僧俗大德，重視僧教育、重視大專青年佛學思想教育及修持生活的誘導，已有了豐碩的成果。展望十年、二十年後另一輩新生代的佛教，將會出現怎樣的氣象，就要看現今這一代的佛教徒們，如何來推動明日佛教的法輪了。

必須未雨綢繆，方有可能見到指導著時代人心向前走的明日佛教。

（一九八七年五月十五日《人生》四五期）

癌與愛滋病的防範之道

時代進步，民智開放，道德觀的尺度，也隨著改變，在揚棄舊傳統和追求新境界的風氣下，現代人充滿幻想，青年人喜歡刺激。這股時代的潮流，固然為人類帶來了日新月異的科學文明，但也為人類製造了層出不窮的災難。新鮮空氣被污染，自然環境受破壞，衛生健康無保障，使得全人類都生活於人人自危、遍地是毒的困境之中。若指望仍以科學方法來予以改善，終不免落於此波未平彼波又起的狀態。

例如十九世紀，流行至全世界的梅毒（Syphilis）非常可怕，到二十世紀初發明了六零六（Salvarsan），後來又發明了盤尼西林（Penicillin），終於控制了梅毒的蔓延。其他如恐怖的黃熱病、黑死病、霍亂、肺結核等，目前已不是最流行的絕症。代之而起的則是稱為癌症（Cancer）的惡性腫瘤，以及近三年來才出現的

愛滋病（後天性免疫不足症候群 Acquired Immune Deficiency Syndrome），簡寫為AIDS，故譯為愛滋或愛死，正在風聲鶴唳地震懾著全世界的每一個人。迄今為止，尚未發現療效顯著的藥物和方法。

癌症的成因，相當複雜，但是肉食者較素食者易得，勞心者較勞力者為多，同時，心情憂鬱焦躁、自卑易怒、自憐自責等不平衡者，較有更多致病的機會。其中可能以心境的惡劣為致病的最大因素，但也未必都因心理問題而患癌症，故在修行人之中，也有染患癌症的例子。

不過心理的平衡及心胸的開朗，的確有助於癌症患者延長壽命乃至症狀消失的功能。所以一旦不幸而罹患癌症，最好虔誠信佛，將命運交給諸佛菩薩以及自己的業報，既不怕死，也不等死，盡心盡力治療，歡歡喜喜生活，平常多念觀世音菩薩聖號，以有限的生命，在不覺吃力勉強的情況下，多做有益於身心的事，也多做有利於他人的事。不要老是擔心壞處，然也不妨採用美國的癌症學專家西蒙頓（O. Carl Simonton, M.D.）主張的觀想療法（Visualization Therapy）：1.對正在接受放射治療的人，當「想像自己患病部分，正受到數以百萬計的輻射子彈的照射，打擊癌細胞，消滅它們，正常細胞正在修補毀滅的組織」。2.對正在服用藥品治療的人，則「想像服食的藥物，在體中溶解，被腸吸收，進入血液，到達患處，將毒化的癌細胞殺死，再看白血球，吞噬那些已死及受傷的癌細胞」。如此一日數次。此觀想療法，與佛說的「境隨心轉」的功能相一致，故亦為臺北市的名中醫師黃民德及胡秀卿夫婦所推廣。

至於愛滋病的成因，由於初期的病例，都發生於男性的同性戀者身上，因此認為同性戀者的性行為，能夠引起愛滋病，特別是男性之間的亂交者，最易傳染。同性戀本來是違背自然律的行為，可是在歐美社會中，當其傳統宗教理念，受到民主思潮及科學精神的挑戰之後，其所強調的道德觀，也遭到動搖，因此各種各樣出乎常情常理的現象都會發生，同性戀者可以組織自己的俱樂部，建立自

己的生活方式，並在加州的舊金山及紐約兩地，可以集體在大街上遊行，宣傳他們的觀念。於是一些性格和心向未成熟的青少年，在好奇、貪玩乃至被脅迫的情形下，成了同性戀者，這是很令人遺憾的事。

美國雖有少數不更事的青少年，鬧嬉皮、做龐克、主張性解放、吸食迷幻藥，自以為是前進的新潮。其實，到了正式的公司行號及政府機關，還是該講究傳統的儀態及個人的品德。比如競選一九八八年民主黨總統候選人的蓋瑞哈特（Gary Hart），開始時一馬當先，到了五月初，即因被新聞媒體指為有「婚外情」的緣故，只得宣布放棄競選的努力。

可是，美國法律，尊重個人自由及私生活的維護，只要不對他人構成損害，如果當事人彼此願意，便受到法律的保障，這便間接地鼓勵了同性戀者人數的增加。據統計，美國現有男同性戀者，近兩千萬人，美國全人口是兩億多，所佔比率之高，已夠驚人！因此，罹患愛滋病的人數，也在急速增加之中。五月十八日，紐約的衛生官員說，四月份在紐約一地即有七千零九件病例，佔全美愛滋病患者總人數的三分之一，並估計到一九九一年時，紐約將有四萬人的愛滋病發作。四月二十七日，聯合國的「世界衛生組織」，在日內瓦發布消息說，目前全世界有五百萬到一千萬人，已感染愛滋病毒，到一九九一年，感染人數將增為五千萬至一億人，屆時全球人口約為五十億多。此病的症狀是嚴重的疲倦無力、發燒、消瘦，引起各種併發症，無藥可醫，症發之後數十天內，即行死亡。今後五年內尚不可能發展出疫苗或治療這種病毒的方法。

早期的得病者，是男性的同性戀者，嗣後則凡是注射、輸血、皮膚破裂、異性交接、住胎嬰兒，特別是血友病（Hemophilia）患者以及靜脈注射毒品的人，最易感染此種病毒。所以目前由於愛滋病死亡的人，包括男女老幼，各階層的人都有，比如五月初死於愛滋病的美國國會議員麥克肯尼（Mckinney），就是由於輸血的感染。並且已有熱心人士發起救助胎中感染了病毒的愛滋病患兒童的組織。也使全美國的執業醫師恐怖，為了防止愛滋病毒的感染，面

對不論什麼性質的病患，都先戴上手術房用的塑膠手套，才為病患診察。每天打開報紙，總有文章在報導愛滋病的現況；紐約市政府也特別撥款，以市長名義在新聞媒體上刊登大幅廣告，呼籲市民防止愛滋病的蔓延，並謂：「最好的辦法是節慾。」

從佛法的觀點看，人類的病苦，是因果的業報，不出生死，終不得不病。罹患性病的人，未必種因於今生，但其必係來自先世的同類之業因，故得今世的同類之果報。若求不染類似的性病於未來，唯有不造雜交、亂交、同性交乃至非時、非處等邪淫業，便不會遭受性病的果報。對於目前的亞洲地區，雖尚未如紐約那樣地可怕，唯由於交通便捷，人口流動頻繁，香港和日本，已在逐日增加其病例的件數，我們若不及時設法控制，恐怕要像西方專家的預言所稱，將來衛生環境落後的亞洲地區，比起歐美情況，更加嚴重！如何控制？我們也是說：「最好的辦法是節慾。」

今日我們生活於自由世界的中國人，絕對多數，依舊服膺傳統的倫常道德，尤其是正信的佛教徒若能以佛法的修持來使身心清淨，當不致有同性戀及婚外情等的問題。但也不能說沒有人以「逢場作戲」為藉口，而涉足於風月場所的現象，否則在新聞媒體中，也不會出現公娼、私娼乃至所謂午夜牛郎的男娼問題了。

須知淫風盛者道德墮，道德墮者災難至。佛制戒律，在家弟子不得邪淫，其目的即在維護個人的健康、家庭的和樂、子女的幸福、社會的和諧。若能人人不邪淫，何愁愛滋病？縱然由於先世業報，應受惡疾纏身，也會由於現世的持戒功德，減輕乃至消滅此類的惡報。

願看了本文的全體讀者大德，為了自利利他，為了控制並滅除恐怖的惡疾，不僅人人自身不染邪淫，並且應該擴大呼籲社會大眾，人人革除違背自然律則及違反善良風俗的邪淫惡習。以此善業功德之力，至少也可阻止愛滋病的擴散了。

但是，我們對於已經感染此症的人，卻要寄予同情，給予妥善的照顧，除了醫療的協助，也要勸導他們，信奉佛法，常念觀世音

菩薩聖號，以佛菩薩的感應，以心轉境，減少病苦，延長壽命。

（一九八七年七月十五日《人生》四七期）

當代佛教的衝擊

由於交通發達，世界性的語文普遍化，人類觀念的傳播和思想的影響，往往在短短期間內就遍及世界的每一角落。特別是近數年來，臺灣在全民的努力之下，積極地迎向新時代新觀念的來臨，所以產生一連串經濟、政治、宗教的開放。

這對於我們佛教而言，既帶來了希望，也造成了隱憂。所謂希望，是能夠在更開放的社會裡，通過各種現代化大眾傳播工具，將佛法有效、普遍和迅速地傳送到千萬人的耳目中去。從大場面的佛學通俗講座到一般寺院的法會活動來看，由過去數十數百人而至現在動輒就是幾百幾千人，可見信仰佛教的人數，已在急速增加中。而佛教出版物方面，各種類型的刊物、雜誌，有七、八十種。且幾乎每個道場都在舉辦放生、救濟、印經，乃至醫療及旅遊等的活動，他們都能集合不少佛教徒的力量，來做這現代化的社會事業。同時有幾家專門出版佛教書籍的公司，以及經營佛書的印刷公司，工作都很忙碌，除了內容尚顯不足之外，封面、裝訂、插圖、美工，都在漸漸趨向求精求美的程度，這都是可喜的現象。

所謂隱憂，是指我們的人才太少，縱然少數的人才，也沒辦法集中使用，更談不上因材施用。我們在國內不容易造就高級的弘化人才，也沒有足夠的專業行政人才。雖然今天的自由中國的僧團之中，已有數位博士、數十位碩士，學士則已相當普遍，但是他們大致上都是學非所用，或者是英雄無用武之地。因為我們缺少時代的遠見，也似乎對於時代潮流的因應，缺乏勇氣和魄力。

我們的佛教事業，只有各別寺院和個人的，沒有整體的和全面的，對於整個佛教的前途，很少有人想到做長遠的計畫和有組織體系的推動，以致於我們中國佛教，雖是現存亞洲大乘佛教的母國，可是由於清朝以後的沒落和人才的凋零，太平天國的洪楊之亂，民國初年的廟產興學，到文化大革命，佛教在大陸的活力蕩然無存。臺灣佛教在日本的殖民地政策下，以及民間信仰，像先天龍華等齋教的流行，幾乎談不上正統佛法的傳播。到光復之後，大陸的佛教再度地傳到臺灣，使得臺灣又回歸到中國正統佛教的面貌，僧尼人數的增加，每年傳戒，以及佛學院的設立，造就了不少中上人才住持寺院，可是比起亞洲各國的佛教現況，我們不得諱言，還是相當落後。

近年來，大陸政府，不論其績效如何、目的何在，也在積極推動寺院整修，青年出家，佛學院的恢復、創設，鼓勵舊時僧尼之已穿俗裝者回歸寺院、恢復僧相，同時也推動佛教學術化的研究，積極爭取各項世界性佛教會議的參與。雖然他們有將近三十年的人才斷層階段，終究大陸人多地廣，目前他們已有一些僧眾，因應東南亞及美國華僑界的要求，出國協助當地華僑的佛教活動，尤其是日本幾個佛教宗派，對中國大陸佛教的復興懷著他們自己的期待，一再捐助大批的圖書、設備，乃至於金錢。當然我們知道，大陸對宗教的開放是有限度的，至於臺灣，宗教風氣自由，佛教尤其興盛，因此我們相信，臺灣是能夠負起復興中國大乘佛教使命的地方。

可是迄今我們在人才培養、學術研究、教育環境等各方面，都要落後日本五十年，甚至於也落在韓國之後很多年。我們的佛教出版物，凡是有分量的，多半是日文的翻譯和翻印，什麼時候我們也有自己的著作，大量出版，並且受到外國的重視和翻印？什麼時候我們的法師和居士，也能受到各國各大學邀請講學？什麼時候我們的寺院僧眾，都具備了基礎的佛學知識、專精的修行方法，並以專業的能力服務社會？這必須要從長計議。

急速推展的方向和步驟，是要造就各種層面的人才，從國院的學術人才、宗教人才，到各級教會的行政人才及寺院的住持人才。

至少，一個寺院的住持，應當有主持各項佛教儀式及法會的能力，也有宣講通俗佛法的知識。造就人才必須賴以教育的環境和教育的體制，因此除了國際佛教人才，各級佛教教育的教師人才之培養，是當務之急。

以前的中國僧尼，是靠師徒傳授，逐日成長，今天因為知識範圍廣闊，作為一個弘法人才，必須具備普通知識和佛教的專門知識，故也必須給予現代學校教育的培養，這個責任究竟應該由誰擔起來？可以說是各級佛教會及每一座寺院、每一位佛教徒，都有共同的責任。否則佛教對物質貧乏、心理空虛的社會大眾無法提供他們所需要的安慰和服務；對尋求精神領域之開發的人們，佛教無法提供正確、有效、簡易而實用的修行方法，對思想層面的需求，佛教也無法為新文明的開發和新社會的建設，提供啟發性的幫助。

本年三月一日出版的《當代》雜誌第十一期，特闢「佛學與佛教專輯」，以五十五頁的篇幅探討當代的佛教，其中藍吉富先生之〈臺灣佛教發展的回顧與前景〉一文，對於四十年來臺灣佛教發展的成果備加讚歎，對當前臺灣佛教發展的問題所在，則指出了三點：1.組織鬆散，缺乏強有力的中央級教會；2.佛教教育未步入正軌，缺乏夠水準的弘化人員；3.缺乏因應現代社會的自覺。同時藍氏指出，近十餘年來的臺灣佛教，正遭受著其他地區的佛教宗派及類似佛教的其他宗教之傳入及崛起的威脅，例如西藏的密宗、日本的日蓮宗、新近合法化的一貫道，以及盧勝彥的靈仙宗。

從西藏密宗的立場看，傳統的中國佛教，是沒有修行方法，也是不會修行的。從其他教派看，因為中國的佛教跟現實的人間社會脫節，不能滿足一般民間的要求。因此他建議，目前的當務之急，應當是佛教人才的培養與網羅，因為培養人才，非短時間可以奏效，則就現有人才的網羅，必須立即著手籌組一座類似中央研究院的佛教最高研究機構，以從事未來人才的培養以及佛教教義、佛教發展策略的研究。

我們應該感謝藍先生真誠的建言，所以也申述了我們的看法和關心，我們也願朝著這個方向加速努力。不過，佛教因應時代環境

而來調整步伐，必須把握住不變的佛教根本原則，否則流為庸俗的民間信仰，形成佛法與外道法的混雜不清，佛教便要招致名存實亡的厄運了。

（一九八七年八月十五日《人生》四八期）

佛道與神道

所謂神道，就是鬼神教，也就是學者所稱的民間信仰。

從佛法看，神分為三類：天神、空神和地神，與人間接觸的，多是地神。

空神能自由活動於一定範圍的太空中，天神能自由活動於全部的宇宙之中，那都是由於持戒、修福而得的果報。福大者為天神，屬於欲界天，還不到禪定天；其次為空神，實際上他便是天神的扈從，是介於天神和鬼道之間的群神；再其次才為地神，既然稱為地神，他們是不能離開地球範圍的，甚至只能活動於地球的某一區域，所以是福德最小、力量最弱的一類，也即是屬於鬼道的眾生。

鬼分為多財鬼、少財鬼、無福鬼或業重的鬼。多財鬼能自由活動於此一地球世界的任何一區域，少財鬼只能活動於某一區域，無福鬼即業重鬼，則居於地獄和化生為餓鬼。我們所稱的神道，多半是少財鬼，再上則為多財鬼，也就是地神，而非空神和天神。所以，有許多中國的神，不能自由到西方去，也不能自由地離開原來的國界，若能去，也得藉著人力的攜帶。

佛與菩薩不在六道之中，而入三界廣度眾生。一些人所崇信的鬼神，多少都有一些報得的神通。所謂報得，生為鬼道，自然有神通，所以能藉著人的知能和身體的機能，來預告某些未發生的事件，並且追溯任何私人過去的種種。因為他們自己也知道自己的過去世乃至許多世，但不知他們最初的本來是誰，最後又是誰？所

以，出現的時候，大多假藉佛菩薩或歷史人物的名字，甚至錯認他們就是那些佛菩薩和歷史人物的本身。

最近有某一婦人，廣做宣傳，說在廣欽老和尚圓寂之前，已有釋迦佛降壇，啟示世人，承天寺和妙通寺的住持，工作已了，即將受召回去，他所領導的徒眾，全部移轉給此一婦人所屬的某一神壇掌權，而且號召廣老的信徒大眾，接受佛的指示，改宗歸流，回到此一神壇的屬下。

非常顯然地，此一現象絕對不是佛教，而是民間信仰的鬼神活動。正信的三寶弟子，當然不會為其所惑，然對神佛不分的人士，就難免要為其所動了。

屬於同一神壇的宣傳品中，見到他們的活動項目，是採取「企業化、組織化、多角化、連鎖化」，而來積極推展「全面、無限」的各項事業。例如「寺廟、教堂」的「交流、共研、觀摩、探討、聯誼」，以貫通各教，達到宗教大同、和諧共處、天下一家的理想。

從這段文字看，似乎非常值得鼓勵，也應該為我們社會感到欣慰。但下邊還有許多事業，統括一切宗教、慈善、社會、文化、教育、醫療、放生、進香、朝聖乃至命理、靈魂的所有活動，而達成「全民性、福利性、公益性」的一系列事業。看來似乎他們的確有人才，好像也有大企業家和社會各界的有力人士為其支持者。但值得懷疑的是，像這樣的宗教團體，他們以什麼方式來達成這樣的目的和願望？

中國的民族雖是講忠恕、涵容、仁義，所謂共存共榮，互尊、互敬、互助，可是幾千年來，僅僅是儒、釋、道三教之間，也只達到了觀念上的共識互容，並沒有從實際上成為真正的一體化，否則就失去了他們自己的本質和特色之所在。在近五十年來，由於太虛大師暨于斌主教的倡議，而有「中國宗教徒聯誼會」的結成，但也僅止於彼此間友誼性的聯誼而已，至於實質地在事業上攜手合作，尚有待於努力。而這一個新興的神壇，以神鬼教為中心的民間信

仰，來領導主持這樣龐大的宗教事業計畫，是否能如其所願呢？如果僅以神鬼假藉佛菩薩及歷史人物的名義，降壇啟示，號召全民，那將是非常危險的事，也是非常迷信、幼稚的事，更是於現代社會的時代潮流中，大開倒車的事，有識者不可不察。

（一九八七年九月十五日《人生》四九期）

七月齋僧的目的何在

關於七月齋僧，出典是《盂蘭盆經》，佛為目犍連尊者而說，因為目犍連的母親死亡之後，身陷地獄，佛陀開示於結夏安居解夏之日，就是七月十六的僧自恣日，設盂蘭盆，供施大眾僧，由於三個月的定期修行中，定有許多人證得聖果，因此，在他們到人間乞化第一天之前供僧，必定有很大的功德。關於這點在《人生》復刊號第十三期的〈超度的意義與供僧的功德〉一文中，已提出申論。

可是目前的臺灣不是當時的印度，結夏安居的制度並沒有普遍地依循，也沒有必要依循，時代不同，環境不同，生活的方式也不同，印度三月安居是為了連綿的雨季，道路不良於行，也無法外出托鉢，遊化人間，所以，制定僧眾，各自備妥生活所需，擇地安居。

今日的中國，別說從未有僧眾依賴每日托鉢生活，也沒有雨季嚴重到無法外出的程度，所以，除了少數的寺院，模仿古規，結夏修行，值得讚歎，多半的僧眾仍以平常的生活方式修行，對他們而言，結夏、解夏，已無絕對的意義。縱然結夏，也不是完全和外界不相往來，尤其中國的寺院生活，並不仰仗沿門托鉢，乞取飲食。再加上今天的工商業社會，衣食的取得，已較容易，不像古代的印度，在解夏之日，由於度過三個月節衣縮食的生活以後，在回到人間遊化之前，若能得到較好的、較多的衣食供養，補充營養和衣物是有必要的，因此，布施者的功德就大。而今天中國民間多半是為

了超度先亡、報答父母之恩，到寺院齋僧布施，配合著中國的中元節慶的禮俗，還是值得推行。

多年來，臺北地區的居士團體，於農曆七月發動齋僧大會，動輒千人以上，首先由普門文庫開風氣，接著是由城隍廟主持其事，各寺院也發動信徒於七月供僧。在原則上說，這是值得鼓勵的，能夠使得在家居士們提高對於僧寶的恭敬之心，要比請僧念經，以工計酬的風俗好得太多。

可是七月大規模的供僧法會，如果其目的僅是為了邀集信徒出錢，邀請僧眾赴會，布施、供養一餐豐盛的午齋及若干金錢與日常用品等的襯物，則無積極的意義。在籌備齋僧大會之前，要付出相當大的人力和物力，齋僧之日，僧眾們由全省的各地趕到會場，在佛前上供及午餐之外，僅僅是彼此互相見面，類似古代的趕集以及本省民間的拜拜，便沒有符合時代要求的意義。

今日的佛教需要做的事情太多，就是人力與財力不能集中，若能夠以一年一度的齋僧大會為名，而來聚集信施及僧眾，實在是值得鼓舞的事，不過，應該賦予教育的意義和弘法的效果。若能以齋僧的機會與各級教會或某些特定的教團配合，籌措經費，計畫性並持續性地倡導僧尼教育，提供僧尼教育的基金和環境，培養主持三寶，弘揚佛法的僧尼人才，同時，若能舉辦為期三天、一週，乃至於一個月、三個月的僧眾的生活講習，分級進修，也很有必要。因為，時代在進步，環境在變遷，佛教界的因應能力始終無法跟上，唯有促成提高僧眾的教育水準，改善設置佛法的修學環境，才能夠養成後繼的僧尼人才，以因應時代和環境的需要。但願從明年起的齋僧大會，繼續推動，不過它的實質和目的，應該有所不同。

（一九八七年十月十五日《人生》五〇期）

關於受戒燙戒疤的規定

受戒燙戒疤的規定，是指出家眾受菩薩戒前，為了表示發菩薩的大弘誓願，以期難忍能忍、難捨能捨。最難忍的莫過於刀砍、火燙，最難捨的莫過於自己的肉體，所以，受戒之前，以燃頂香來象徵新戒菩薩的誓深願切。另外，在家菩薩則燃臂香，以別於出家菩薩的形象。這在理論上沒有什麼不可，甚至值得讚歎，而且香疤的數目燃得越多越好。

至於燃香的依據，最重要的有兩部經典，一是《法華經．藥王菩薩本事品》，述敍藥王菩薩燃臂供養、燒身供養；另一部是《梵網菩薩戒經》，說：「若不燒身、燒臂、燒指，非出家菩薩。」但是並沒有燒頂的記載。不過在古來高僧傳記中，曾有挖頂肉點燈供佛的記載，所以，近代中國佛教的戒場傳戒之時，出家菩薩一律以香燃頂，在家菩薩則以香燃臂。可是，根據比丘戒的規定，故意損傷肉體乃是犯戒的行為，可見菩薩和比丘戒之間相互抵觸。即使由見月律師撰成於清初時代的《傳戒正範》卷三，雖有「開示苦行」而主張依據《梵網菩薩戒經》，新戒菩薩於登壇之前，須燃一香或燃一燈的記述，但也未說必須燃於頂門。所以，此事值得檢討、改革。

古代的印度，清以前的中國，沒有受戒燙戒疤的文獻記載；從中國傳到韓國、日本的律儀之中，也沒有受戒燙戒疤的規定。而從印度傳到南方的上座部佛教，也沒有受戒燙戒疤的要求；從印度傳到西藏的大乘密教，雖然重視盡心盡力、盡其所有，供養上師和三寶，也未見有受戒燙戒疤的作法。受戒燙戒疤的習俗，究始於何年何月，雖然無法考據，依據史料的推測，大概是起於清朝的初葉。

經中所說，燒身、燒臂、燒指，應係指的已得無生法忍的法身大士或初地以上的菩薩，並沒有說，初發心受菩薩戒，就要燒身供養。

若說燒身等的行為是供養諸佛的表徵，這也是似是而非的觀念。諸佛若需眾生以燒身供養，那還是佛嗎？燒身等的供養是菩薩道的象徵，卻不一定說求受菩薩戒的新戒菩薩，必須以燒身等的行

為作為供養諸佛菩薩。如果是出於個人的發心燃香，也不是不可以的，若是作為受戒的規定，則值得商榷。

今日我們的環境，已經進入世界一體、大小乘諸宗匯流的時代，如果我們不能夠配合國際性的腳步，重新以世界佛教的形象為形象，對日後佛法的弘拓，或許會造成阻礙。因此，受戒燙戒疤一事，需要教界大德共同來從長考量。

我在一九六二年即曾寫過一篇文章，題為〈受戒燃香是必要的嗎？〉發表於《海潮音》月刊四三卷四月號，後收於《佛教制度與生活》的第四篇，時經二十六個年頭，我們腳步走得的確太慢了。慢，也許就代表慎重，也許代表對於古規的懷念吧！可惜也難免亦招致有識者的批評。

（一九八七年十一月十五日《人生》五一期）

現代學者的學佛風氣

傳統的儒家學者，受了宋明理學的影響，基本上是反對佛教而且是否定佛書的，但是現代的中國學者，凡是有深度的，不論是文、史、哲學的那一種專家，多少都會涉獵佛書與佛學，甚至也有若干程度的信仰傾向。例如已故唐君毅先生雖未學佛，他的母親過世，卻到佛寺超度。已故方東美先生，晚年對於華嚴哲學的鑽研消化與闡發，功力相當深厚；牟宗三先生原不重視佛學，但至晚年也勠力探究天臺哲學，他們兩位均有大部的佛學專作問世，不論其觀點能否與傳統或正統的佛教相應相和，他們肯定了佛學的崇高價值，乃是毫無疑問的。因此，他們的學生群中，如今正值盛年的好多位知名學者，也多涉獵佛學，乃至專教佛學、專寫佛學。

被譽為現代的史學大師錢穆先生，於一九六〇年代，為國人公開指出十種必讀之書，其中即有一種是《六祖壇經》。去年十一月

四日，以八十六歲高壽，病逝於臺北的文壇一瓌寶梁實秋先生，曾經列舉了影響他最深的八部書，其中也有一部是《六祖壇經》，他的啟蒙佛書是《金剛經》及《心經》，晚年則飽讀經、史、杜詩、古文的同時，也讀《高僧傳》。梁先生在所有的宗教中，最愛佛教的禪宗，他以為那是中國化了的佛教，雖然他自己由於被太多的感情所束縛，未能斬斷那些韁鎖，並且本身又以邏輯的方式思惟，不能達成頓悟式的明心見性，卻能相信並肯定那是人生的最高境界（見於一九八七年十一月五、六兩日《中央日報》海外版副刊所載，林慧峯及丘秀芷對梁先生生前的專訪）。此外，其他尚有越來越多的知名學者及作家，在向佛典中探索；而最受現代學者歡迎的，乃是禪宗的典籍。

國際上的學術界，也在漸漸轉變，早期的歐美學者研究佛教，其興趣乃在於語言學、考古學、社會學、宗教學，目的不為學佛。此在二十年前乃至目前為止的臺灣，要求各大學中，研究佛學，仍是限於學術的而非宗教的。然在日本，研究佛教學的人，絕大多數是出身於寺院，並且具備傳教士或佈教師的身分，他們的信仰，並未影響到客觀研究的學術成就。因此，今日西方學府中，新生代的佛教學者，很多已是佛教的信徒，而且也有一些修行的經驗。他們執教於東方語文系、宗教系及哲學系，不是曾跟禪師學禪，便是曾向喇嘛學密，比例上仍是學禪的較多。尤其近年來，美國各大學的預算縮減，教東方宗教的，往往兼開西方宗教的課，教西方宗教的也被逼得要懂東方宗教，教哲學的也可能會被排上印度哲學及佛教哲學的課。所以，佛學在西方學府中的學者之間，漸漸受到普遍的重視。據一份一九八七至一九八八年的宗教學教授名單（Sscr membership）所列，如今在歐美等地各大學府教授佛學的人，有一百七十多位，他們在接觸佛學之後，進一步體驗修持的方法，也是人之常情。有些年齡在三十歲至四十歲之間的教授，根本是先對佛教的修行方法有了興趣，才專攻佛學而成為學者的。

其實，西方社會，若沒有宗教，便無倫理道德的依準，學者研究宗教、教授宗教，而不得信仰宗教，那是不合情理的。比如既研究孔孟學說，也在傳授孔孟思想，竟然不得信仰孔孟思想，才算是

保持客觀立場的學者，豈是合理的現象？故在美國的學府中，研究佛學的學者，成為佛法的修行者及護持者的風氣，已越來越盛。

清末以來，由於我國的國勢頹唐，列強侵蝕，保守者主張中學為體西學為用，激進者高倡全面西化。中學是指儒家學術，西學是指科技文明，以致否定佛教的價值，忽視佛法的作用，士大夫階級的知識分子，均以學佛為逃避和消極，信佛是可恥的愚行。直到楊仁山居士創辦祇洹精舍，出了太虛及歐陽竟無等僧俗的佛學大師，讀書人之中，漸漸地又有嚮往佛學及學佛的傾向。然而國民政府的高層人士，多半接受了基督教的洗禮，上行下效，佛教依然不受重視。高層人士，縱然信佛，也多不便公開承認。不過此種形勢，近十多年來，已在改變，名學者、名作家、名記者，對佛學，尤其是禪學，產生興趣者，越來越多。在國內外擁有碩士及博士頭銜的科技專家，信佛學佛的人數，也日益增加。僧尼之中，獲有博士、碩士、學士學位的比率，也在與日俱增。這是相對和必然的現象，學者學佛的現象普及，也可刺激僧尼素質的提昇，僧尼的學養提昇，方能更普遍地接引高級的知識分子。當然，僧尼之能接引高級知識分子，往往也不一定需要受過高等學府的一般教育，除了學養，更重要的尚得有卓越的宗教情操及深厚的修持經驗，例如明末的蓮池大師袾宏，他是學者，更是高僧，故對接引當時的學者居士，特具方便，甚至像錢謙益那樣的曠世奇才，也對蓮池及紫柏兩位大師執弟子禮。民初的虛雲、印光、太虛等大師，也具有這種力量。

因此，由於現代學者學佛的風氣漸漸盛行，佛教界的有心之士，對於今後僧尼素質的提昇，必須全力以赴，否則，學者學佛，僅止於學佛崇法而不敬僧，三寶不具足，豈算是佛教！願我教界大德們共勉之。

（一九八八年一月十五日《人生》五三期）

善書與佛書

凡是勸人為善止惡的書籍，都是善書。因此，佛書明因果、講善惡，所以也被視為善書，並且有幾種佛書也被雜在民間信仰的善書群中，大量地印送。由於善書與佛書的界限混同，致使現代人的佛學著作，不論有無版權，往往也被印贈善書的個人或團體，未取得著作者及出版者的授權，便擅自影印，甚至認為一本著作，能被他們影印贈送，是對作者的尊敬，作者不唯不應反對，而且應當感到光榮。

早在五十年前，照相影印及打字電腦排版等技術尚未普遍發達的時代，僅靠木刻以及鉛印印刷，想要將一本著作出版流通是相當困難的，若非確有流傳的價值，便不可能被許多人刻印流通，能夠發心集資刻印佛書及善書流通，實有無量功德，佛經中也處處鼓勵、讚歎、勸勉書寫及流通佛經的功德。

可是，現代的科技進步之後，佛教界的出版品，即分成兩大類型：一類是保持著善書的方式，有計畫地印贈佛書，例如樂崇輝居士主持的大乘精舍與《慈雲》雜誌；原由唐啟揚等居士領導的普門文庫，現在改屬證嚴法師的慈濟功德會，由陳慧劍居士策畫；淨空法師與簡豐文居士主持的華藏法施會及佛陀教育基金會；成一法師與徐槐生居士主持的菩提文庫，以及其他個人和團體，做不定期、不定數的印贈佛書。這一類型的印贈內容，已往一向是影印老書及舊作，而且封面、裝訂、印刷、紙質，都很粗陋，目前已在漸漸改進，重視出版物的品質與規格，其必將走上精美、精緻、簡易、通俗而不失高雅的路線。

另一類是邁向企業化、專業化、公司化的出版方式，有計畫地以編譯、編集、影印等方法，出版叢書、類書、全書、集刊等大部頭的佛書。有的是請專人，以薪給計酬，有的則特約專人，依件計酬，此可以天華、彌勒、華宇、新文豐、佛光、文殊等數家出版社為代表。由於此情勢的發展，因而近年來也有了以承印佛書為主要業務的印刷公司。

過去的佛書，除了以善書方式零星印贈之外，大部頭的藏經及全書等，只有向海內外各寺院及佛教團體或少數的法師居士推銷，

近幾年來的發行對象，則除了佛教界的團體及個人之外，已轉變為國內及國際的各大學府與各大圖書館，乃至一般的學者，也有了備置大量佛書的風氣。由此時風所趨，若干文、史、哲學，乃至社會、宗教的研究者，也開始寫作佛書，有幾家普通書店，也在漸漸出版經銷佛書了。這也證明，臺灣的社會，已接近已開發的國家，如美國及日本，普通書店都會陳列佛書，而出版佛書、推廣佛書的發行量，則是商業行為的文化服務，不是印贈善書似地為求功德而廣結善緣。

至於善書與佛書的界限，確有重大的區別。佛書雖可以印贈善書的方式，來普遍分送，但佛書有別於一般的善書，則無庸置疑。所謂善書的定義，是指被現代宗教學者稱為民間信仰的產物，即是流傳民間勸人為善的書籍。內容兼有儒家的倫理道德，道教的祖、神、天、仙及修養，佛教的因果報應，包括了勸善、養生、勵志等的文字。採用儒家的《孝經》，道教的《太上感應篇》，佛教的《心經》、〈觀世音菩薩普門品〉、《金剛經》、《六祖壇經》、《地藏菩薩本願經》等。另有常見的《了凡四訓》、《玉曆寶鈔》，乃是釋道雜糅的善書，但其主要來源，是藉口神仙頒授、佛祖密傳的信仰，以沙盤或借竅等方式，從扶鸞、乩童等靈媒處傳出的筆錄。由於當作善書流傳的，必須通俗、易懂、簡短，易為民間大眾所接受，始能投合儒釋道三教同源合流的民間信仰。又由於若干種佛經，也被當作善書流傳，在沙盤或借竅等靈媒傳出的筆錄中，也常見到儒釋道三教的常用語彙，因此一般人也將所有佛書視為善書。實則儒釋道三家的其他重要典籍，很少被當作善書來印贈的。

善書的體例，有歌謠，如《太陽經》、《太陰經》、《灶王經》等；有唱講，如由變文演化成的寶卷或寶傳；有散文，如《太上感應篇》；有神仙行述、因果故事、對話、語錄，如王善人的《王鳳儀嘉言錄》等。一些民間信仰的宗教結社與個人，既流通善書，也製造善書，並以流通善書的型態，傳播他們的信仰。例如明末的羅清，留下一套五部六冊的《寶卷》，創造了無生老母的信仰，現在已為一貫道所沿用。民初大陸時代的上海，有明善、宏

大、錦章等書局，專印善書，目下的臺灣，印刷善書的則有三揚印刷公司、宏大印書館等。除了若干個人及個別的神廟等團體印送善書之外，有計畫地印送善書者，則為一貫道、儒宗神教、慈惠堂（信仰瑤池金母），貢獻最多的，據說是臺中的聖德堂和聖賢堂。他們寄贈的對象，幾乎了無揀別地、一車一車地、成包成綑地交由貨運公司及郵政機構，分送到全省，乃至香港、星、馬及美、加等地的華人寺廟，故在許多佛寺，也可發現堆積待取的這些善書。

民間信仰者心目中的佛教寺院，也同神廟一樣，故誤以為在佛寺中見到鼓吹民間信仰的善書，也算是正常現象。其實，從正信佛教徒的立場，來看這些善書，最多是屬於人天乘的神教，不是佛教寺院所當接受的佛書。佛寺中陳列類此的善書，就像出家的僧尼到街邊分送基督教的《新約》、《舊約》相似，既是不倫不類，也是認客為父。佛教的寺院有必要也有權利拒收這些善書，否則，回教的清真寺及天主、基督的教堂與聚會所，也該分派佛經了。

佛教徒不必排斥民間信仰的善書，但是不能以為民間信仰者也印贈佛經，就認同他們是佛教。他們與佛教的最大差異，在於信神，不論其有無組織，或是多神、一神，均屬神教的層次，他們也將諸佛菩薩，視作神靈崇拜，或將佛與菩薩置於天界，置於他們所崇拜的主神如瑤池金母、無生老母、明明上帝之下。他們是用神教的觀念來理解佛經，不是以佛學理解佛經，佛經被他們用作充實神道的內容，不是為了闡揚佛陀化世的本懷。所以佛教徒當讀佛書而不宜宣傳善書。因為善書中的優點，佛法中已經有了，善書則僅落於民間信仰的層面。我們歡迎看了善書的人，進一步來看佛書，卻沒有必要降低層次去宣傳善書。

不過，近年來由於臺灣地區的經濟繁榮，民間信仰的神教發展，非常迅速，他們的經濟力量也很雄厚，培養羅致了不少人才，對於印贈善書的經營，已漸漸步上專業化的程度，印送的善書，從印刷、裝訂、封面設計、紙質選擇及插用圖片等方式，朝精美的方向努力，寄贈到人手上，使人眼目一新，而不忍丟棄。佛教界如何因應，對於印贈佛書的專門組織及大心善士，毋寧也是一項挑戰。

今後的佛教界，必須大力培育撰寫佛書、出版佛書、經營佛書的人才，以迎頭趕上東鄰日本。日本如今已有一個「佛教書出版販賣連盟」，包括東京及京都地區的，總共十五家佛教專門書店及出版公司。當我們有了足夠水準與足夠數量的佛學撰作及佛書出版的專業人才之後，贈送佛書的水準和贈送的方式，也可參考日本沼田惠範氏於昭和四十年（西元一九六五年）創設的「財團法人佛教傳道協會」的作法。該會為使教內外及國際間，甚至全人類，以現代人的立場，促進對於佛教精神的理解與振興，特別聘請第一流的佛教作家，用現代語，編譯了一部精簡充實並實用的《佛教聖典》，以上等紙張二十五開本精裝三百多頁印行，分送至全國各觀光旅社的每一個客房中的抽屜內，並且歡迎旅客隨喜帶走，隨後更將該書譯成了歐美及亞洲各種語文，出版發行。所以寄望臺灣有遠見的佛書印贈團體及個人，為了迎接明日社會的需要，不僅印贈舊書，或將舊書新裝，更要以推陳出新的姿態，推廣出版時代大眾都能接受、都願接受、都當接受的佛書。最要緊的是要從《大藏經》中取材，切勿採用一些附佛法外道的著述，以及盲修瞎煉者的杜撰，否則就與出自乩童靈媒之口的所謂善書，沒有差別了。

（一九八八年二月十五日《人生》五四期）

「僧伽」未必是「僧寶」

近年來有少數居士提到，打算模仿日本佛教，創立在家僧團，並且強調，梵文「僧伽」（Saṃgha）的原義，沒有出家和在家之別，凡是多人的組合，皆可名為僧伽。這是似是而非的說法，也容易產生魚目混珠的現象。故願作一追本窮源的考察和疏導，以免正信的三寶弟子，墮入謗法邪見而不自知。

日本的佛教環境，由於明治天皇推行維新政策，而將寺院的僧侶，敵視為無業遊民。明治五年（西元一八七二年），明令僧侶得食肉、蓄髮、帶妻，並使用俗名俗姓。使得出家的僧侶，越來越感

到艱困，寺院住持的後繼，便不得不考慮以世襲制的父子相承來維持。這是日本僧侶俗人化的歷史背景。此一風氣，迄今已流傳了一百一十三年，所以今天的日本，出家的僧侶，已如鳳毛麟角，難得一見。住寺的居士，雖仍被視為僧侶，他們僅是傳教士（priest），而不是出家人（monk）。除了舉行儀式時，扮演僧侶的形象，平常他們生活及衣著，與一般的俗人無異，不受比丘戒，也不能受到信施的衣食供養。各寺院被稱為「檀家」的信施，僅對寺院建築物的維護盡力，住寺的所謂僧侶，及其妻兒的生活費用，要靠他們各自的職業維持，是來自薪給，而不是來自十方的信施。僧侶是他們的身分，但並不就是謀生的職業。

第二次世界大戰前後，日本出現了不少新興宗教，雖多打出佛教的旗號，也主張「僧伽」即是教團，他們寧用某某教團或教會，而未見某某僧伽的名目。日本型態的在家教團，傳至美國，雖皆主張他們也是僧伽，他們卻寧用寺、中心（center）或社區（community）為名。雖有少數青年以他們的宿舍、伙食團、集會所命名為僧伽，但連他們自己也不敢相信，佛世的僧寶就是這個樣子。

「僧伽」一詞的梵文原義，是男性的群體或多數之集合，對於敵人的大軍，也可稱為僧伽。然在宗教，不論何派的教團，均可名為僧伽，它有「多、眾、聚、眾會、廣聚」等的漢譯。所以，佛教有佛教的僧伽，耆那教也有耆那教的僧伽。在印度有出家的沙門僧伽，有在家的婆羅門僧伽。僧伽既有「眾」的意思，佛教也不是只有出家眾，乃將出家眾及在家眾的男女大小，依次分成七等：比丘眾、比丘尼眾、式叉摩尼眾、沙彌眾、沙彌尼眾、優婆塞眾、優婆夷眾，合稱為「七眾」。為了不使出家眾與在家眾混淆，故譯出家的「眾」為「僧」，而譯在家的「眾」為「眾」。本來，比丘尼眾亦得稱為尼僧伽，為了不使男女的差別混淆，便以群體的比丘為「僧眾」，群體的比丘尼為「尼眾」。這是中國的慣用法。

至於佛法中心的「佛法僧」三寶之一的「僧伽」，就有限制了。茲分七點，說明如下：

（一）聖者是僧伽：《雜阿含經》卷三三云：「念佛、念法、念比丘僧。」「復次聖弟子，念於僧事：世尊弟子，善向、正向、直向、誠向，行隨順法。……此四雙八輩賢聖，是名世尊弟子僧。淨戒具足、三昧具足、智慧具足、解脫具足、解脫知見具足，所應奉迎、承事供養，為良福田。聖弟子如是念僧事時，不起貪欲瞋恚愚癡，乃至念僧所熏，昇進涅槃。」（《大正藏》卷二．二三七—二三八頁）《過去現在因果經》卷三也說，佛度五比丘之後，有六阿羅漢，其中的五人是僧寶，一人是佛寶。

（二）出家為僧眾：《中阿含經》卷六《教化病經》云：「有若干姓，異名異族，剃除鬚髮著袈裟，至信捨家無家，從佛學道，是名為眾。此佛及眾，吾之所請。」（《大正藏》卷一．四五九—四六〇頁）

（三）皈依比丘眾：《中阿含經》卷一二《鞞峯陵耆經》云：「歸佛、歸法、歸比丘眾。不疑三尊，不惑苦集滅道。」（《大正藏》卷一．五〇一頁；《中阿含經》卷四七《瞿曇彌經》，亦作如此說）《大智度論》卷三云：「云何名僧伽？僧伽，秦言眾。多比丘一處和合，是名僧伽。……如是一一比丘，不名為僧，除一一比丘，亦無僧，諸比丘和合故僧名生。」（《大正藏》卷二五．八〇頁）

（四）供施出家僧：《中阿含經》卷四七《瞿曇彌經》云：「信族姓男族姓女，佛在世時，佛為首，施佛及比丘眾，是謂第一施眾，得大福、得大果、得大功德、得大廣報。信族姓男族姓女，世尊涅槃後不久，施二部眾，施比丘眾，施比丘尼眾。」（《大正藏》卷一．七二二頁）

（五）僧為眾中尊：《中阿含經》卷四七《瞿曇彌經》云：「世尊亦至再三告卅：瞿曇彌，持此衣施比丘

眾，施比丘眾已，便供養我（佛），亦供養眾。」（《大正藏》卷一．七二二頁）這是說佛亦是比丘僧中的一人，若供養比丘僧，亦供養了佛，可知比丘僧的地位隆高。又在《大智度論》及《寶性論》等諸論書的開端處，多有皈敬三寶的偈頌。他們讚頌佛為（福慧）兩足中尊，法為（使人）離欲中尊，僧為（一切團體的）諸眾中尊，故稱為寶。故在迄今為止的南傳佛教、西藏佛教、中國佛教，都有共同形式的三皈依詞：

皈依佛陀，兩足中尊。
皈依達磨，離欲中尊。
皈依僧伽，諸眾中尊。

其中的僧伽，是指諸眾之中最上最尊的比丘僧，是包括佛菩薩在內的賢聖僧及凡夫僧，在家居士的團體，可以稱為在家眾，卻不在僧寶之列。在家居士得為代佛說法的法師，但不得僭越僧寶而成為被皈依的對象。

（六）佛教三種僧：《大乘本生心地觀經》卷二云：「世出世間有三種僧：一菩薩僧，二聲聞僧，三凡夫僧。文殊師利及彌勒等是菩薩僧。如舍利弗、目犍連等是聲聞僧。若有成就（七眾的）別解脫戒，真善凡夫，乃至具足一切正見，能廣為他，演說開示眾聖道法，利樂眾生，名凡夫僧，雖未能得無漏戒定及慧解脫，而供養者獲無量福。如是三種，名真福田僧。」（《大正藏》卷三．二九九—三〇〇頁）

此處的菩薩僧，是指在比丘僧中的文殊及彌勒，是等覺聖者，非初發心菩薩，而且是現比丘相的菩薩，不是在家型態的菩薩。故在《大智度論》卷三四云：「諸佛多以聲聞為僧，無別菩薩僧。如彌勒菩薩、文殊師利菩薩等，以釋迦文佛無別菩薩

僧故，入聲聞僧中次第坐。」（《大正藏》卷二五．三一一頁）諸佛國土中，或有菩薩僧的，唯在此釋迦世尊的化土，沒有菩薩僧團，所以菩薩也入比丘相的聲聞僧中次第坐。至於凡夫僧，是指成就了比丘、比丘尼戒，並且具足一切正見的出家眾。聲聞僧即是四雙八輩的賢聖僧。

（七）僧在律中是和合義：比丘、比丘尼的生活軌範名為戒，執行指導生活軌範的稱為律，律中的會議作法稱為羯磨，羯磨的事項大小，各有其定額的人數，出席的人數越少，能表決通過的事項也越輕。若據《四分律》卷四四，僧有四種：四人僧、五人僧、十人僧、二十人僧，分別用來執行一切僧團大眾的事務，必須全票通過，所以叫作和合僧。僧的尊貴，除了戒、定、慧、解脫、解脫知見的聖德，也極其重視和合，和合即無私，凡事捨己從公，稱為僧。口和、身和、意和、戒和、見和、利和，共稱為六和敬。如《仁王經》云：「住在佛家，修六和敬。」若不依律，不行羯磨，不修六和敬，就難得名為僧寶了。

舉出以上各種根本佛教及印度大乘佛教的經論，揭櫫有關「僧伽」及「僧寶」二語的詮釋和用法，目的是在闡明佛法中所用「僧伽」及「僧寶」二語的定義，不在阻止或擔心在家居士濫冒出家僧眾的權益和地位。因為僧伽一語，在今日中國文化的環境中，並無特殊意味，不會帶來特別的權益。中國人的道德風尚，是崇德報功、禮賢下士；一般的民間傾向，是崇拜神異、追求靈驗。少數僧尼之能受到禮敬、皈信、布施、供養，是由於精苦的行持，或由於福慧的事功，或因有神異的感應。至於大多數的僧尼，乃以自力謀生，例如自耕自食、應赴經懺、募化小緣，以及仰給於香火燈油等。總之，不一定因為僧尼是三寶之一，便能受到廣大信施的承事供養。正因為如此，不論僧俗，但能在修證及福德等的事功上有了

成就，便可達到受人恭敬及擁護的目的，何必去學日本不倫不類，用「在家僧伽」的名稱。

(一九八七年一月)

護法與衛教

弘法與護法是一體的兩面。保護佛教的形象，維護佛法的純正，是佛教求取生存的基本條件，進而才能談到弘揚佛法，擴展佛教的事業。如果佛教的形象任由外人扭曲、誤解，佛法的純度被各種類型的人物加以混淆、滲透，就會使未信者裹足不前，已信者邪正不分，那裡還談得到弘法的效果？所以弘法必須先要護法。

在歷史的過程中，任何一個時代，都會出現利用佛教而破壞佛教的人物，也發生過反佛教的人士打出鮮明的旗幟來反對佛教、破壞佛教的事件。作為一個佛教徒，就不得不以護法衛教的責任來全力以赴。如在《梵網菩薩戒經》中所說：「菩薩聞外道惡人以惡言謗佛戒之聲，如三百鉾刺心，千刀萬杖打拍其身，等無有異。」由此可知，對於發心的菩薩，護法衛教是責無旁貸的分內事。

可是，社會一般人士對佛教徒的護法衛教，往往指責為修養不夠、沒有修行、不懂慈悲。遇到佛教徒們提出理直氣壯的申辯、訴願、反駁或抗議等行為時，往往會被對方用一句「宗教家不應該有這樣的態度！」或者對你說：「你們是佛教嘛！怎麼也學一般人那樣地沒有修養呢？」這好像是說，佛教徒就必須忍氣吞聲、任人侮辱、受人破壞，甚至到佛法和佛教被人消滅，也應該逆來順受。這是非常不合理、不公平、不仁道、不民主的野蠻作風。以致於佛教徒們信了佛教，不敢承認自己是佛教徒。未信佛教者則視佛教徒是軟弱、消極、無能、無知的代名詞。

這種風氣不以今日為始，實相沿成習，由來已久。不過今日的佛教界素質已在日漸提高，觀念也在逐漸甦醒，然而還是有如下值得我們注意的事實：即大半數的佛教徒們還是抱殘守缺，對於外來的諷刺、曲解、侵犯、藐視、黑白混淆等事實，不聞不問。舉例而言，電視、電影、報章、雜誌等演出或刊載污蔑佛教教義、扭曲僧尼形象等的節目和文章，臺灣的佛教界從來少有人過問。大家總以為個別的佛教徒和單獨的寺院，人輕言微，人單勢孤，縱然向前述各相關單位人士提出糾正的意見，也不會受到重視。甚至有人以外道的觀點魚目混珠，宣稱是正統的佛教，到處演講、出版書刊以廣肆分送，也無人願意出來指其真偽或邪正，尚且以為「清者自清，濁者自濁」、「見怪不怪，其怪自敗！」如果人人都是抱著這種觀點和態度，正信的佛教、正統的佛法，焉有不亡之理？

《獅子吼》雜誌第二七卷第二期，刊出昭慧法師所寫的〈護法衛教，不容緘默！〉一文，讓我們聽到年輕一輩佛教徒們對於護法衛教的心聲。該文呼籲教界組織護法委員會，展開溫和地抵制，主動地澄清，不容任何人惡意地醜化與誣陷佛教。我覺得這是值得鼓勵的運動。

佛教的功能在於輔助社會淨化、誘導人心正思，千百年來無人能夠否定，所以在中國社會裡，與儒、道二家並立，鼎足為三。雖然經過幾次暴政惡王的滅佛運動，還是能夠屹立不動。佛教的教義，特別是在因果觀念的確立、因緣思想的灌輸上呈現作用，使得信仰佛教的人，既能安分守己，又能夠開創前程；既能夠接受已成的事實，也能改善未來的環境。這是由於佛法有一股非常合理、積極、和平、正直的教化力量。

如果不能夠保持佛教的純度，便會變質，成為投機取巧者的工具；如果不能維護它的正確形象，便會失去對於廣大人群的教化作用。所以，我們不僅因為自己是佛教徒，而來維護佛教、弘揚佛法，更是為了使我們的社會大眾福壽康寧，才提出「護法與衛教」事業的重要性。

（一九八八年五月十五日《人生》五七期）

佛教與政治

政治，有許多人不喜歡談，因為它是個敏感的問題。但是也有不少人很喜歡談，因為它太吸引人了。

佛教徒一向是遠離政治，不談政治的。因此常被視為是消極、逃避、厭世的宗教。可是自古以來，佛教徒始終都是擁護執政的王朝和政府，只要它不反對佛教的存在，就會受到全體佛教徒的擁護。因為佛教徒沒有政治權利的欲望，一向是只要能夠得到弘法工作的便利就好，所以佛教徒從來不曾成為任何王朝的反對勢力。也因此，佛教曾經被人譏笑是封建社會的工具、當權者的附屬品。

由於佛教沒有堅持任何政治立場，所以總是受到任何一個政府或國家的歡迎。這在釋迦世尊時代就已如此，當時有十六個大國及許多小國，彼此紛爭對抗，佛陀卻遊化於諸國之間，為需要他的國王、大臣開示佛法，勸行仁政。並強調國王若以仁政的十善法，施行於人民，就能獲得全民的擁護、鄰國的尊敬，以及敵國的畏懼。當時，摩揭陀國的頻婆沙羅王就接受了佛化，甚至願將國土的一半，或王權的一半讓予釋迦世尊。釋尊志不在此，仍是遍遊諸國，弘揚佛法以廣度眾生。

佛教傳到中國，即使是在南北朝時代，群雄分裂，南北對峙的局面下，佛教的大德僧侶也從未介入任何一方。他們的目的，始終只是為了弘揚佛法，並無任何政治欲望。

可是，政治的意義，到了今天的民主時代，已經有所不同。根據國父中山先生對政治的解釋是：「眾人之事謂之政，管理眾人之事謂之政治。」因此，不論公司、行號、團體，乃至家庭，均設有行政及管理制度。如料理每一個家庭之事，稱為家政；管理工商業的團體及組織，稱為企業或工商管理。不論是民間或政府的機構，均不能脫離行政管理的事實。因而有人主張人類是政治的動物，因

為他是群體的組織，而不是孤立的存在。今天的佛教界，也有了寺廟的管理、教會的組織。所以，佛教即使是想要脫離政治的範圍，也根本是不可能的事。

現在我們要說的，是佛教徒對政治的認識和態度。因為現代的政府是由民選的，政府就代表人民的權益。它為全體人民做整體的策畫、管理、經營和發展的事業，以保障每一個人的利益，並改善全體人民的生活品質及生活環境。如果今日的佛教徒不參與政黨政治的選舉活動，我們就會被政府忽略，也會沒有適當的管道向政府建言，進而失去了為國民大眾提供我們佛教徒的智慧，和佛法對國家建設貢獻的機會。

佛教的法師和專業於弘法事業的居士們，也有他們的基本群眾，並且代表這些擁護他們的群眾的想法和利益。所以，他們有責任去參與政黨政治的競選活動，不論是自己出面，或是支持信徒出馬。而且，今日的政治理念是，群體的、多元的、全民的權利與義務，而不是少數人的特權。如果佛教徒忽視政治的權益，等於放棄了自己對社會的責任。因為佛教徒受佛法的薰陶，多少具有善良、慈悲、智慧的理念，若不想貢獻於議會的殿堂，相對地，就等於任頑劣、暴力及愚蠢的邪惡思想滋長。因此，佛教徒多一分呼籲，就是為社會增一分平安和幸福。

要知道，在君主時代的政權是掌握在王者之手，發之於宮廷之內，故在經中處處可見呼籲王者護法，且將佛教的弘傳委之於王者的文字。一般也有「身在公門好行善」的說法。可見，凡有政權就有力量弘法護法，而使全民得到弘法的利益。但是，若以政治權力作後盾，不僅不能大弘法化，反而可能遭受重大的打擊與困擾，那就是歷史上所謂滅佛運動的法難。

君主時代的權利是集中在王臣手中，因此，佛陀不得不囑咐王臣護法。民主社會的權利則在於全體人民，代表全體人民的是議會的代議士。從地方自治到中央政府的各級代議士之問政權利，就是來自全民的委託。他們和各級民選的政府官員們，如果失去選民的支持和擁護，就沒有立場，也沒有地位。因此，如果佛教徒們不熱

心參與競選和選舉活動，在積極一面看，就等於放棄對國家、社會所應負的責任；在消極面說，則是放棄了生存和生活的權利。因為，若是我們自己不參與政治，政治就會忽視我們，甚至否定我們。唯有自己爭取、參與，我們才會受到重視，才有發言的機會，也才有生存發展和開拓前程的可能。

基於以上的理由，我們主張：佛教徒們應該集中選票，投給信仰佛教、護持三寶的候選人，或至少是理解佛教立場、愛國愛民的勤政人士。事實上，據我們所知，今天執政黨的內部，就有不少是佛教的信徒；在野黨中，如青年黨、民社黨，及新成立的民進黨，也都有若干佛教信徒。所以，我們也不必主張集中全體的佛教信徒，另外成立一個帶有宗教色彩的民主政黨。只要參選者重視佛教徒的觀點，能代表佛教徒慈悲和智慧的精神，在執政及問政時，不要聽不見佛教徒的呼聲，並進一步能接納佛教徒的意見，以佛法化世的襟懷服務大眾，佛教徒們就該支持選舉他們，投他們一票。如此，縱然各個黨派間的政策有所不同，若能基於信仰佛教或理解佛教的立足點上為全民服務，相信也會為議會政治帶來超然的和諧。這是由於彼此之間，多了一條彼此認同的溝通管道。

總之，我們願意大聲疾呼，在此民主開放的時代和社會裡，佛教徒們必須熱心於政治的參與。我希望每一位具有選民資格的四眾佛教信徒們，都能重視我們所享有的神聖的一票。因為，它對我們自身而言，是權利；對社會、國家來說，則是責任。阿彌陀佛！

（一九八八年六月十五日《人生》五八期）

寧靜的佛教

最近見到報載，有某一座寺院香火鼎盛，佛事興隆，經常透過高音量的擴音器誦經及敲打法器，引起附近居民聯合抗議——不僅生活失去寧靜，而且使得周圍土地價格因此下跌。

又根據兩年前報載，臺北市某一住宅區的樓上，有一位老太太設立佛堂，每日早晚定時課誦，並且透過音響，播放課誦錄音帶，而招致對面青年鄰居持刀殺傷。

事實上，類似的例子一定還有很多，因為現代人口密度越來越高，生活空間越來越小，不像過去在鄉村的土地公廟，或什麼王爺、娘娘的神祠之前，酬神唱戲，需用擴音器，才能招引附近村民前來觀賞。而今不論在鄉村或城市，各種娛樂享受或音響設施，已很普遍，加上各種車輛、機械所製造的噪音，也越來越多，因此，對於和自己興趣無關的任何音樂、音響及各種聲音等，都會引生煩惱而有排斥感。佛教和道教，以及各神教寺院、廟宇、神宮，舉行任何宗教儀式，卻依然沿用幾十年前的老習慣，製造噪音，吵得附近鄰居不得安寧。一般的家庭佛堂也受了它們的影響而如法炮製。因此，形成了凡是佛教和神道信仰之處，就幾乎被視為是噪音的製造場所。

實際上，佛教不反對誦經和梵唄。從原始佛教經典中，已可見到釋迦佛世的弟子們唱誦、歌讚三寶的例子。此外，對於終日打坐、修行、習定的人，在疲憊困頓時，使用唱誦的方法，也可以振奮精神、驅除昏沈，使得以集中心力，繼續用功。然而古印度並沒有擴音器之類的音響設備來製造噪音。今天，有若干佛教寺院和佛教家庭，在舉行法會和佛教儀式時，由於場地寬大，參加者眾，因此需要使用音響設備；但此當有個原則，就是除了會場之內，不應把音響播到會場之外擾及他人。唱誦佛經的感應力量是在於修行者的虔誠心，不在使用或不使用音響設備。如果因為使用音響而惱怒他人，不但修行無功，反而因此招罪。

在臺灣地區，時常聽到或見到出殯的行列，請來鑼鼓嗩吶樂隊，以及僧尼道士念佛唱讚，混雜組成一個噪音長龍。通常他們都用高音量的擴音器，使人在三、五里之外聽到喪葬隊通過的實況。在喪家而言，這是為了表達他們對於亡者的心意，實則，那是不切實際的虛榮，而且和現代化的文明社會不相應。古來居喪，講究隆重的禮儀、肅穆的威儀，所謂哀榮，是表現在參加者的虔誠哀悼，

不在於用聲色作鋪張。若要講孝道精神，則在於恆常的追思和家訓的實踐。

在今日的西方社會，從來沒見過送葬的車隊阻塞交通，除非是為國捐軀的陣亡將士或國家元首，否則不論多麼有錢，也不會使用太多的人力物力，花費在送葬的排場上，更不會為了送葬而製造噪音，使得喪車經過的沿路居民為之側目。因為這並不是哀榮，實在是為亡者招怨。在日本，喪葬儀式很肅穆，參加者一律穿著黑色喪服，從未見過喧嘩嘈雜、噪音滿天的場面。因此，不論歐美人士或日本友人，見到臺灣的喪葬行列，都會覺得低俗而不夠文明。

宗教場所除了寧靜，還要清淨。特別是中國的佛教寺院，一向被西方一神教視為低級的、多神的、原始的迷信。一個寺院有許多殿，每一個殿有許多聖像，再加上許多護法的神像，所以進入寺院就感覺到佛教的信仰和崇拜，沒有一定的中心。同時，佛殿上的擺設吊掛，例如幡、蓋、幢、香爐、燭臺、籤筒、籤詩、筊杯，以及種種供器、供品、拜墊、供桌等，掛滿了四周牆壁，也塞滿了整個佛殿的空間，看起來固然熱鬧，卻也失去了莊嚴的本意。實則在佛陀說法之處和入定之地，一定是簡單而清淨的。頂多在他的法座上下左右和前後一定範圍內，布置鮮花水果等，晚間則加點油燈，以示莊嚴實用，其他整個會場，不論法堂和禪室，都是一片清淨清爽的空間，若不如此，會使人產生凌亂、繁雜的感覺。

一座寺院，從大門到佛殿、僧房，以至廚房、廁所，都應該整齊清潔，才像是修行的道場。可是現在有些寺院，特別是家庭式的佛堂，都不能保持整潔，由於環境不整潔、不清淨，因而也失去神聖的氣氛。進入寺院的人，不能引發虔誠的心，反而交頭接耳、大聲喧嘩，好像在酒樓飯館等娛樂場所般，這就喪失了宗教感化人心和變化氣質的功能。因為既不能產生虔誠心，對神聖的佛菩薩也不能引發敬仰心和愛戴心。

日本的佛教是由中國傳去的，其寺院是中國唐宋時代的模式。佛殿中所供的佛菩薩聖像都非常單純，大多只供一尊像，只有一個佛壇。佛殿的布置、擺設也很精緻而簡單，進入他們的佛殿，會使

你感到那兒的中心，就是那尊聖像。進入佛殿，必須脫鞋、淨手、輕聲、細步。縱然有幾百個人參加法會，不誦經的時候總是鴉雀無聲，儀式進行中，絕對沒有任何來往走動、傳遞物品或交談等事情發生，否則便表示沒有教養而貽笑大方。

日本寺院的庭園也仿自中國唐宋，再小的寺院，也都有一個簡單的庭院，每天清早都灑掃得乾乾淨淨，泥地不會揚塵，磚地不會有泥，沙地畫上圖案花紋，天天如此，年年如此。只要有人住的寺院，那怕只有一人，也會打掃得整整齊齊，使人一踏入這樣的環境，就有一種進入修行道場的寧靜、清淨和神聖莊嚴的感覺，不需說法講經，就以環境感化了人，使人覺得所謂超塵脫俗便是寺院的生活環境。這個環境不一定要花很多錢種很多名貴的花木，也不一定要備置精緻的圖像法器，即使是三間木屋、兩間草寮，也可以做得到。至於名山大剎雄偉的殿堂，也不會出乎這樣的原則，那就是寧靜、整潔、簡樸、清淨。不論是在家的佛堂或出家的寺院，不論是佛教或其他宗教，如果不能自我約束，昇華自己的品格，只顯得既吵鬧又髒亂，那就表示落伍低級而不文明。我中華民族有五千年文化，日本開化在我們之後，歐美文化也不比中國更早，我們如果不及時改進，實在有損中華民族的尊嚴，也有失佛教的基本精神。

（一九八八年九月十五日《人生》六一期）

那些是外道的佛教

這裡所講的外道是指正統佛教之外的一切神教和哲學等的思想立場。因為現代的社會不論是宗教、哲學都是多元化的，甚至有混合化的趨向，也就是從各種不同的角度和立場攝取外來的、新觀點的、異己的長處來彌補自己的不足。這是無可厚非的事，且是值得讚歎的事。因唯有如此才能推陳出新，產生新文化的生命現象。所以在今天的美國和日本乃至臺灣，都出現了東西宗教和哲學的混合物，被稱為新興的宗教。也有不少人認為唯有如此，才能夠使世界

人類趨於統一與整合的局面。也有若干美國的佛教徒把西藏的密、日本的禪、南傳的觀（vipasyanā）合為一流，乃至把基督教、猶太教、回教收入佛教。甚至有人將如來藏、佛性、真如等，解釋成上帝、唯一的神、最高的原理。

但是，新興宗教及哲學學派的領袖們，雖有統一一切宗教、哲學的企圖，然而，站在各個原有宗教的立場來看，他們不過是另一種叛離分子和投機分子。所以儘管有各色各樣新興宗教的論調發生在當今的世界各地，只不過是製造了更多宗教上的衝突和矛盾。比如，印度的錫克教採取回教和印度教的共同點而倡出新一派的理論，認為唯有他們才是真正的印度教或回教。結果，既反印度教也反回教，既不受印度教的歡迎也不被回教所承認。

今天中國的佛教也面臨著這種時代潮流的衝擊，有不少具有靈媒功能的人物和以鸞壇降神為主流的民間宗教，即在剽竊佛經佛理，斷章取義，任意解釋，反而說，唯有他們所傳的教理才是真正的佛法。乃至於佛教的僧尼之中也有類似的人物，若干有大影響力的靈媒也吸引了一些不知佛法為何物的僧尼。或者他們也派遣門徒穿上佛教僧尼的服裝，參加佛教傳戒與授戒的儀式。以這一些人來弘揚佛教，還可能是正統和正信的佛法嗎？

目前佛教的四眾弟子之中，能夠著書立說、發表文章的人不多，可是在社會一般書店和報刊雜誌上，偶爾也能見到以佛教題材為著眼的書本和文章。但是他們不是出於對佛法的信仰，更不是為了傳播佛教的目的，只是以他們自己的觀點來介紹、說明他們所見到的佛法、佛教是什麼。這些文章，從佛教的立場來說，是冷眼旁觀，也可能是別有用心，因此，在他們自己的立場來說，是絕對主觀的。對佛法的弘傳效果而言，縱然是有，也是微乎其微。實際上多半是負面的，因為寫作的人，並沒有想到要接受佛教的信仰或修行佛教的方法，怎麼可能有弘揚佛法的效果呢？不過對於佛教而言，也有激勵和攻錯的效果，所以我們不必反對。可是對於未信佛法而準備要追求一種宗教信仰的人來看，那些作品的觀點，正好是擋住他們進入佛門的一堵牆。

民國以來，教內外寫作佛書和佛學論文的僧俗大德已經不算少，張曼濤先生就編輯了《現代佛教學術叢刊》精裝一百冊，大致上的見解都還是佛教的立場，可是還沒有人加以研究、分析那一百冊書，究竟有多少不同的角度，而他們的著作目的何在？寫作以後所產生的影響多大？之後，又有藍吉富先生的彌勒出版社出版的《現代佛學大系》精裝六十冊，以及同為藍氏所編，華宇出版社發行的《世界佛學名著譯叢》精裝一百冊，提供了不少文獻資料。但是也還沒有人予以通盤地分析研究，這些著作究竟對於現代的佛教貢獻了什麼？其對文化史的貢獻一定是有大價值的，然對於佛教的信仰和佛法的修持究竟有多大的作用，這是有待學者們評估的。

從當代中國佛教文化史的觀點而言，留有佛教著作的大致可分為如下十類：1.太虛大師及其門下。2.歐陽竟無及其門下。3.印光大師及淨土諸家。4.虛雲和尚及禪學諸家。5.以法尊法師等人為主的藏密之翻譯和介紹。6.日本以及歐美、南傳等近代佛教著作之翻譯和介紹。7.熊十力、梁漱溟、方東美、唐君毅、牟宗三等哲學大家，以及他們的二傳和三傳門生。8.胡適之等文學家及史學家。9.佛教內的外道，以及附佛法外道和破佛法外道。10.以商業觀點和休閒目的而撰寫的通俗佛教作品。

以上所舉的十類之中，究竟那幾類是佛教的佛教，又有那幾類是外道的佛教？如果只知道愛讀佛書而不知應該讀那一類佛書，那就可能讀的佛書越多，對於佛法的體驗越加矛盾。我們不得不指出，凡是站在以佛法解釋佛法，所謂「以經解經」的立場而寫的佛學著作才是佛教的佛教。如果以哲學的立場、神祕經驗的立場來介紹佛教，那一定不是佛教的原貌。如果以歷史的觀點來介紹，應當是可取的，不過，若加上該書作者的評論就不一定是正確的佛教觀點。有些人則故意採用史料文獻為障眼法而達成破壞佛教形象的目的。其實史料是死的，但看運用史料之人的角度和看法而有不同的結論。

我們不該反對用任何角度來看佛教的問題，比如一貫道、日蓮宗、唯物論者、唯心論者，以及各種各樣的宗教、哲學等，都有權

利站在他們各自的角度來看佛教的內涵。這好比人人都有權利戴起任何有色的眼鏡，而他們也有權利說他們戴著眼鏡時所看到的景物是如何的感受。可是我們站在佛教的立場，必須要指出我們佛教並不即是他們通過有色眼鏡所見到的那個樣子。否則就會失去佛教和外道的界線，甚且佛教徒會數典忘祖，把外道的觀點當成佛教的觀點。

但願有人能把民國以來的所有有關於佛教的著作，加以分類和定位。例如以實用的佛法為本位的，以印度佛教為本位的，以中國佛教為本位的，以儒家思想為本位的，以現代哲學為本位的，以文化歷史的觀點為本位的，以神祕主義經驗為本位的，以西洋宗教為本位的，以混合性的民間信仰為本位的，以及以社會學、經濟學的觀點為本位的等等。任何人都有撰寫有關佛教文章、著作的權利，但是站在佛教的立場，我們必須要把他們釐清，究竟他們是為了弘揚佛法或者是為了什麼？

（一九八八年十一月十五日《人生》六三期）

臺灣的宗教問題

根據最近的一項調查顯示，臺灣是一個宗教信仰非常蓬勃普遍而宗教活動頻繁的地方。但從統計數字來看，正信的佛教徒不過一百萬人，天主教加上各派基督教的信徒，總數只有七十萬人。其他的多神信仰，所謂民間宗教的信徒，大概佔全人口的百分之六十到六十五之間，而這些民間宗教也有不同的層次。若干外來的新興宗教，如日本的日蓮正宗，他們自稱是佛教，但實際上是日本神道教的佛教化。去年從地下走出地面，化暗為明的一貫道，雖然高唱儒、釋、道、耶、回五教合一，其實是介乎多神與一神之間的民間信仰。其他許多名義上稱為道教的宮、觀、堂，信的多半不是老莊的哲學理念，而是民間的多神信仰。還有許多獨立的王爺、祖師、關公、媽祖、城隍、土地、仙姑、濟公等神廟，當然是民間信仰。

在這些五花八門的民間信仰中，以新興的民間信仰層次較高，傳統的民間信仰層次較低。所謂較低，是因為他們信的不是權威的神或道德的神，而是可以讓人差遣指揮的神，亦即「有錢能使鬼推磨」。他們許願，而以迎神賽會、牲供等方式，指使那些民間神明來幫助求願者達到目的。例如近年來有些「大家樂」、「六合彩」的賭徒，就以神明為他們的幫手，如果不能使他們遂願，就以損毀神像來洩憤。某家外國電視曾經報導一位計程車司機，家裡供有一尊佛像，每天出門前向之禱告，保佑平安賺錢，如果當天順利，晚上買些鮮花水果供神，否則就咒罵或鞭打神像，天天如此。

是不是真有這樣受人驅使差遣的神？應該是有的！這叫作養鬼和役鬼。有一種方法可以找到一些幽靈來替施術者工作，雖然不一定可靠，但也並不完成無稽，否則落後地區及原始部落的宗教現象和宗教行為就無法解釋。然而今日臺灣不是落後的野蠻社會，應該把神的格位提昇到人格之上，不該跟幽靈鬼魅打交道。所謂「正直者為神」，既然正直才能稱為神，神不會因為怕你責罵鞭打而保佑你，也不會由於你媚神賄神而使你得到不勞而獲的利益。

民間信仰有一個共同性，就是功利的、功用的。下焉者為私利而求不合理的利益，上焉者也為私利而求合理的利益，以超自然的神力來輔佐人間無能為力的事，或者以少量的努力和短時間的修行，祈求達到無限的、永恆的、不朽的功德或成就。

從佛法的立場上說，養鬼役鬼固然應該加以糾正化導，合理的求神幫助也是需要超越的。不論是功利或功用，都叫作有為，都是自私，都是製造煩惱、增長生死的因緣。我們應該求取智慧來指導生活中身、口、意三種行為，以達到淨化自我及淨化社會的目的，這就是佛法所謂「上求佛道，下化眾生」的菩薩行。因此，我們希望臺灣的民間信仰能夠提高層次，而這需要佛教的輔導和教育界與文化界的協助。

今天，臺灣的國民教育已經延長為九年，應該沒有文盲。如果小學、中學的課本能夠納入宗教思想的指導說明，各報紙、雜誌及文化界的有心人士，多對佛教做正面的採訪報導，並對民間信仰的

行為和現象多做研究分析和疏導，相信人們的層次會逐漸提高。在一個多元化的社會裡，不可能也無必要希望宗教一元化，佛教也從來不反對任何宗教的存在，相反地，它包容接納一切宗教的價值而予以層次化。宗教之所以成為宗教，至少應合乎人間倫理和現代人講求合理的標準。凡是合理的信仰，即使信者不懂，並不算迷信。不合理的信仰，會為人心帶來反常的影響，也為複雜的社會帶來更多的困擾。

（一九八八年十二月十五日《人生》六四期）

家家禪堂戶戶蓮社

近幾年來，臺灣的佛教呈現一片蓬勃發展的氣象，這是由於新生一代的僧俗四眾佛教徒素質普遍提高，想法和作法也求配合社會、適應時代的緣故。因此佛教的活動以及佛教徒的人數日漸增加，並且使得原屬民間信仰的宗教層次逐漸提昇為理性和正信的佛教信仰。

過去，佛教的弘法及修行活動多限於寺院之內，目前則擴展到社會各公私團體的集會場所，乃至監獄、管訓隊等也舉辦精進佛七或禪修。的確，為了佛教的普及和深入民間，是需要把弘法的活動從寺院推展到社會的每一角落，才能達到目的。

多少年來，佛教徒們對於弘法的認識多半不夠明確。不但不主動向生人勸導以信佛學佛，即使對經常接觸的親友乃至自己的配偶、子女，也抱著所謂「信仰是個人自由，由個人自己選擇」的心態而不加以指引。以致在一個家庭之內，造成家長學佛，兒女信其他宗教，丈夫進佛寺，太太上教堂的情形。這看起來是自由精神的表現，其實卻也因而造成家庭的分離意識。

佛法主張身和、口和、意和、戒和、見和、利和的實踐，否則不易產生真正和樂的氣氛。所以從教主釋迦世尊開始，雖不排斥外道，甚至容許佛教徒繼續供養曾經信仰過的外道，但是亦極力主張三寶弟子應促成佛化社會和佛化家庭的實現。近世紀以來，有識的佛教大德也無不主張佛化家庭的重要。可見凡是已經信佛學佛的居士，都應設法使家人成為三寶的弟子。從兒童解事開始，就應灌輸佛菩薩慈悲濟世的精神，使之日後不至成為問題青少年，並且奠定他們道德觀念和宗教信仰的基礎。

我們不但不能放棄勸導家人親友信佛學佛的責任，還要盡可能地運用各種因緣時機，透過種種方式，使已信佛教的人認識更多，未信佛教的人萌發信心。不過，信仰的力量必須從實際的利益產生。為得這種利益，除應具備基本的佛學知識，更重要的是修持的活動，唯有修持才能得到身心的反應和感應。此時，佛法的好處會在個人、家庭、事業等方面顯現出來，信心也就漸濃，亦能助長他弘法利生的願心。因此，我們主張把禪堂和蓮社在每一個佛教家庭裡建立起來。

所謂家家禪堂、戶戶蓮社，並不是否定寺院的存在，也不是把寺院的弘化活動轉變為家庭的型態，而是每一村、每一鄰或每一里之內的佛教家庭，互相聯繫，彼此鼓勵，輪流在各家庭定期打坐、念佛或舉辦佛學討論會，由資深的蓮友輪流擔任召集人和主持人，每週至少一次到兩次，越頻繁越好。提供集會場所的蓮友不需張羅飲食，準備茶水即可。如果你家房間不夠寬敞，就舉行少數人的集會；如果你家根本沒有可敷使用的房間，可以不提供場所，參加活動即可。這樣可使每一家庭都融入修學佛學的氣氛中。

起初可能有些家庭會不太習慣，甚至覺得很不方便，因而引起家人的責怪或反感。這時要避免以激烈的行動或語言激怒家人，應以委婉的商量、和善的祈求等方式，先讓家人接受你，然後讓他們逐漸親近佛法而接受三寶，如此才能達到佛化家庭的理想。否則個人信佛之後，只到寺院聽聞佛法、念佛參禪、誦經拜懺，家人無法

瞭解你在做些什麼，甚至引起誤會。因此，如果在每一個佛教家裡建立佛堂、禪堂，這個問題便可迎刃而解。

家庭式的禪堂或蓮社，普遍成立之後，依然需要到寺院親近出家的法師，做集體的修行，聽更多的義理，接受更多的指導，或者參加定期的一天至七天的禪坐、念佛等修行活動。這也就是把家庭作為修學佛法、佛化人間的基礎，而以寺院作為進修佛法的道場。

今後的時代環境勢必使得出家修行的人數越來越少，佛教如果不能普及到每一戶人家，可能會越來越不受重視，甚至越來越受外人歧視。因此我們提倡家家禪堂、戶戶蓮社，把佛法的修學活動從寺院擴展到每一個家庭。

（一九八九年二月十五日《人生》六六期）

把佛書推廣到社會

所謂佛書是指弘揚佛法的書籍，也就是介紹佛教的書籍。就我們所知，今日的佛教界雖有好書，但在社會的書店、書攤卻不容易發現。一般社會人士所接觸到的所謂佛書，好多是由一些未通佛法的人士，從外文翻譯或從古書抄摘、編輯而成的。內行人看來，那是一些似是而非的佛書，故也很容易誤導讀者，使人無法認識到真正的佛教。

為什麼佛教雖有好書卻不能送到社會一般讀者之手呢？這可能有兩個原因：1.一般的書店、書攤一向認為佛教徒不會寫書，即使寫了，也多被認為是主觀思想太濃或陳意過高，銷路一定不好，所以不願主動地發掘佛教書籍。2.佛教界的出版社沒有良好的行銷網，也不知道做相當的推銷宣傳，無法讓一般的書店、書攤改變觀念，也無法把好書的內容介紹給一般的讀者。

所謂佛教的好書，應該具備正確的佛學知見、精簡優美而通俗易懂的文字修養。要讓小學五、六年級以上，直到博士程度的各層次人士都願意讀而能理解和接受的書。一般的佛書確只是寫給已經入門很久的佛教徒看的，那也沒什麼不好，如果內容豐富、見解精到，實也值得讚歎。而如果一本書的文字技巧拙劣、思想觀念含糊，那就是不值得一讀的壞書了。今天我們佛教界能夠寫出深入淺出、老少咸宜，所謂上、中、下三根普被的著作者，尚不多見。如果有的話，那是散文作家林清玄，因為他是一般的報刊雜誌寫作，也由一般書店如九歌等出版、宣傳、行銷，加上的確是好書，所以每本都能暢銷。另據佛教出版界的市場調查，銷路保持一定水平的出版社只有兩三家，作者也只有數位，他們的著作不僅有內容、有思想，文字也比較容易讓人接受，只可惜他們的著作似乎尚未為一般社會的讀者所熟悉。

僅僅數位佛教書籍的著作者能夠比較受到一般讀者的歡迎，可見佛教寫作界的現況還是十分的蕭條。也就是說，能寫的人已經很少，而能夠讀到他們著作的人也不多，無怪乎佛教的書籍未能打入一般社會的行銷市場中。為了挽救這種局面，除了佛教界的有心之士有計畫地鼓勵、培養更多寫作佛書的優良人才，也可用高額的獎金、薪津徵求成名的作家、學者研讀佛學、寫作佛書。或者是儲訓富有寫作基礎的青年，從事於佛學的研究或寫作。

在表達形式方面，可用文學性的，如詩歌、小說、散文、戲劇，乃至於童話、寓言等題材，也可以用哲學理論，或歷史的角度及傳記題材來寫，當然也可以用藝術的形式表達。平心而論，可供寫作的佛教題材實在很多，佛教的寶藏更是取之不盡、用之不竭，只是因為寫作的人太少，能夠寫出好書的人不多，所以只有讓它們靜悄悄地躺在《大藏經》中了。

過去的作家們多半是用文字為工具，寫出他們內心的觀念、感想、感受，以紓解胸中的塊壘，不是為了他人的需求而寫，乃是為了呈現他們自己而寫。因此，大家把欣賞和喜好這些作品的人稱為作者的知音。但這類的情形卻不是現代職業作家所應有的態度，自

然也不是撰寫佛教書籍當有的態度。書應該是為了讀者而寫，若要讓讀者們願意看，且願意接受書中的觀點，寫作者即必須先要瞭解讀者們的需要，並考慮讀者們的立場。如何能夠使得讀者普遍接受和愛讀，必須先要瞭解用什麼樣的角度和技巧來訴說作者自己要說的內涵和理念。不同的時代有不同的要求，作者也需要因應當前社會和時代的需求，來調整自己傳達的方法，以達到向讀者訴求的目的。

現代社會大眾的耳目，多半已被各式各樣的大眾傳播工具所佔據，例如電臺、電視、報章、雜誌、錄音帶、錄影帶等。我們的佛書，品質再好，如果不通過這些傳播工具的宣傳，僅靠讀者以口傳口的所謂口碑來輾轉宣傳，就很難達到讓很多人都知道有這本書的目的。言過其實的吹噓，是一種欺詐的行為，不僅為佛法所不許，也為一般的商業道德所不容，恰如其分地廣告說明，則是必須做的工作。而如何可使得一般的書店、書攤接受佛教的好書，不僅要去說服書店、書攤的從業者，更要緊的是讓廣大社會的一般讀者都知道有這本好書，而願意向就近的書店、書攤購買。如何達成此目的，則須運用大眾傳播工具，以廣告的方式提醒喜愛好書的大眾。問題在於，投下的廣告費能否從書籍的銷售收回成本？這就要看這本書的可讀性之高低和吸引力的大小而定了。不過，已在教內擁有相當穩定銷售量的佛教好書，進一步向社會以廣告推出，應該不是什麼冒險的事。

總之，要把佛教的好書推廣到社會，除了書籍本身的條件，例如夠水準的封面設計，高品質的印刷、裝訂、紙張，有高度可讀性的內容，同時也要運用現代化的商業推銷方法才能成功。唯其開始之時一定有不少困難，例如掌握不到讀者的興趣、性向，或找不到人寫出適合於當前社會大眾所需要的著作，甚且縱使以徵稿方式邀得的作品，經過專家評論認為是優良的著作，向市場推出之後，也不一定是暢銷的書籍。而投下了大量的人力和財力、物力之後，也可能得不到預期的效果。好在類似的佛教事業，多半不是為了營利，而是為了佛法的傳播。若能於平均推出的十本書中，有一本是受到大眾愛讀而成為連續暢銷的佛書，目的就已達成了。

（一九八九年三月十五日《人生》六七期）

本土與外來的新宗教

中國本土是否曾有宗教產生？爭論頗多。若從宗教史的觀點看，中國古人祭祖法天，應算是宗教行為。如果談到構成宗教的條件，即教主、教理、教團等，則可說中國從來沒有產生過本土型態的宗教。儒家不是宗教，道家也不算宗教，其他的諸子百家也都是哲學而非宗教。中國之有道教的形成，也是在佛教傳入中國之後，模仿佛教的型態和內容，以黃帝、老子為教主，《道德經》為教理，方術之士的集團所構成的道士為教徒。道教並非老子所創，所以直到現在，道藏的內容還含有極多佛教經典的成分。

至於明末以來的所有各種善社、道院、齋教，如白蓮教、無為教（又稱羅教），悟善社、紅卍字會道院、理教、先天、龍華、金幢，以及現在已經公開化名為天道教的一貫道，還有慈惠堂、弘化社、天德教等，都富有中國的地方色彩。它們都參考取用儒、釋、道三家的少許內容，以為如此一來就涵蓋了中國全部的宗教，甚至創出五教合流、萬教歸元等口號，連耶穌基督和伊斯蘭的回教等一切教派都納為它們的內容之一。其實這些宗教七拼八湊，既無創教的教主，也無教理的特色，若說有特色，就是三教一家、五教同源、萬教歸元之說。他們介於多神的民間信仰和一神的高級宗教之間，由於帶有民族色彩和涵容的精神，且予以倫理化及形而上的理念化，遂也能自成一套所謂的教理。

如果印度佛教從未輸入中國，中國的道教是無法形成的，至於其他的民間信仰，也僅會停留在祖神崇拜、庶物崇拜、自然崇拜的層次，不可能產生更高的宗教理念。因此在中國也好，日本也好，凡是新興的民間宗教，都無法不藉佛教的信仰作為他們的依附。日本自明治維新以至二次大戰戰敗受聯合國託管期間，為時一百年左右，產生了許多新興宗教。其背景是西方文明的東漸和日本本土文

化的再度反省，二者產生衝擊，本土原有的宗教無法滿足當時日本社會，特別是中下層社會的要求。因此，昭和二十六年（西元一九五一年）頒布宗教法人法之後，遂有「新日本宗教團體聯合會」之成立。此會的成員包含立正佼成會、PL教團、世界救世教、生長之家團教、唯神會、天崇教、修養團捧誠會、天真道等八個團體。此外尚有大本教、圓應教、三五教、天照皇大神宮教、天理教、人道光德教、金光教、黑住教、靈友會、孝道教團、佛立宗、法師會、妙智會、佛所護念會、妙道會、國柱會、創價學會等。以它們的源頭系統而言，大致是從山岳信仰、日蓮教、密教等三個系統而來。不論是那一系，多少都含有佛教的色彩在內。

至於美國，雖仍以天主教的勢力最大，基督教其次，然而從基督教分出的許多教派，以及叛離基督教或容受基督教的許多新興教派，如雨後春筍紛紛出現，達二、三百種之多。至於來自東方的新興教派，多半屬於佛教各派，其中包括日本的禪、淨土、日蓮、創價學會、南傳的上座部、西藏的金剛乘，以及中國佛教，後者主要流行於華僑社會，如今又加入了一貫道和盧勝彥的靈仙宗等。

但是近二十年來，影響美國最大的，應該是從印度來的各教派以及創於韓國的統一教。他們都曾在美國社會鬧過很大的新聞，轟動一時。這些宗教的信徒動輒成千上萬，領導人都自稱為上帝的使者、世間的尊者、完美的大師。其中除了統一教是由韓國人文鮮明所創的新興基督教派之外（文氏於三年前以稅務違反的罪名，被美國政府判刑六個月後已經收斂），其餘都是從印度來的。比如瑜伽派的哈薩（Hatha Yoga）、軍荼利尼（Kundalini Yoga）、怛特羅（Tantra）等印度教教士，在美國創出各種新派，如創導超覺靜坐（Transcendental Meditation）的穆赫胥瑜伽士（Mahesh Yogi），以幾個咒語使人得到神祕經驗，十多年前曾轟動全美。還有哈利克利休那（Hare Krishna）教派，是由巴替偉壇多尊者勃羅巴咱達（Bhahtivedanta Swami Prabhupāda）所創。另有屬於印度教濕婆派的穆克他難陀帕拉麻漢沙（Muktananda Paramahansa）；十二歲就到美國傳教的完美大師大知識古魯麻哈拉奇（Guru Maharaji）；以及來自美國自創一派的世尊雪理拉傑內西

（Bhagwan Shree Rajneesh）。最後這位「世尊」，由於他的勢力膨脹太快，所得財產太多，他買下一個城市，擁有八十多輛勞斯萊斯（Rolls Royce）轎車，引起全美側目，故於兩年前被美國移民局以違反移民法的罪名驅逐出境。濕婆派的那一位在八年前已去世。創立哈利克利休那教派的教主在去世之後留下了十二位美籍大弟子，因為他們忠於戒律，所以目前還在默默流傳。「大知識」的古魯麻哈拉奇因為娶了美籍女子已被他在印度的母親否定，說他不是真正的傳承者，目前不見活動。可見以上從印度傳到美國的各教派，都在衰微退潮的狀態。

佛教在美國尚保持於平穩中求發展的近況。另外印度傳來的回教神祕派各系，也有相當多的活動。

所謂回教神祕派，是以回教為本並吸收印度教而自創新的教派，例如蘇菲教（Sufi）比較溫和，而錫克教（Sikhism）則有軍事化的特性。尤其是錫克教，自稱是真正的印度教和回教，否定了原有的印度教與回教。

我們知道，西元第八世紀的印度教出現了一位大學者僧羯羅闍利耶（Shankaracharya），他把佛教的思想吸收到印度教中，把印度教最高的「梵」解釋成佛教的「空」，稱它為「幻說」（Māyāvāda），所以主張不需要佛教，因為印度教中已經有了佛教。剛才所提的來自印度的新興教派，雖都玩弄咒術，不太重視理論思想，也都會說佛教是他們的一部分，而且強調，只有他們才是真正瞭解佛教的人。

十多年來的臺灣，由於社會安定、生活富裕，人們對精神生活以及身心健康的重視日漸提高，再加上有一些人存有追求現實名利，希望不勞而獲的心態，所以對於各式宗教信仰的需求也漸漸普遍。然因缺乏宗教知識，往往飢不擇食，不論是那一種型態的宗教，只要有人信仰、有人傳播，就有若干人一窩蜂地跟著去做宗教活動，以至使臺灣地區成為今日世界中能讓各種新興宗教蓬勃發展的沃土。除了產生於臺灣本土的之外，也有來自日本的、歐美的，和經過歐美轉口而來的印度教派，它們或多或少、或長或短時間地

受到臺灣民眾的歡迎。從日本來的有日蓮正宗、天理教等，歐美來的有摩門教、新約教會等，從歐美轉口來的印度教派有超覺靜坐、大知識以及各種瑜伽派。

最近這兩年有一位越南籍婦女Hue Wallenstatter，取中聞法號「清海」，穿中國比丘尼的服裝，自我標榜是「來自喜瑪拉雅山的大師」，她所傳的所謂五句真言：1.Jonirajon，2.Ounka，3.Rarunka，4.Sohuan，5Satnum是學自印度的申特馬特瑜伽派（Sant Mat，又叫Surat Shabd Yoga）。她的上師薩卡新（Tharkar Singh）就是印度錫克教的支流，也常到歐美各地傳教，並以英文出版了幾冊介紹他自己的書。清海持用英國護照，而她的丈夫是德國醫生，所以對西方的基督教也有些認識。她在臺灣攻擊原來的中國佛教不是真佛教，她所傳的才是真正的佛教，又說她不屬於任何教，而是包羅所有的教，這跟錫克教的性質相類似。她對向她以理相詢的沙佛林不予置答，竟以寄送嬰兒奶嘴來侮辱，又說八十多歲的宣化長老是小孩子。她現在已不承認自己是錫克教，據查證所知，傳她五字真言的錫克教的上師薩卡新也沒有給她傳承傳教的許可，看樣子她是要集合她所知道的有關各宗教的零星知識，加上她的一點靈力感應，在臺灣自創一個教派了。

其實，從她的言論和所傳的修行方法以及她之所以能夠吸引人的魅力來看，並沒有脫離民間信仰的層次和色彩。這有點類似日本以及美國若干新興宗教的第一代創教者，他們之中，有的是突然發生的，有的是具有若干程度的宗教經驗的，但他們共同點是具有靈力感應的靈媒型人物，到了第二代才建立起教理架構，當教理架構形成之後，即失去了靈媒的魅力。力量較差的，僅僅數年靈驗即失。在中國民間信仰的傳播與流行，則多藉降鸞扶乩等方式進行，再其次即用占卜、筊杯等來溝通。

在美國也有一些通靈的人士，傳達靈界的消息，可是其中有些比較理智的人認為那是危險的事。因靈體附身而借用人體來發揮靈異能力的情形，很容易導致此靈媒本身的自我失控，認為他自己就是那個靈體的本身，稱他自己是佛、菩薩或神。鬼神的靈力信仰有

一個共同性，就是除了表現仁慈和靈驗之外，也有自大、傲慢、自尊，必要時會暴露極端的瞋恨，對人對己會造成傷害，也會為社會帶來狂熱排斥異己的宗教衝突。因此有些具有靈異經驗的人，經過一段時間之後，就自動放棄這種靈力的使用。究言之，接近這些具有靈媒經驗或靈異能力的人，會有一時的方便、利益，乃至得到一時間的身心自在感，但日久之後也會自我失控，失卻自主能力，變成靈體的工具，或者經過一段時間之後感應消失，再也不靈，留下的可能是精神失常的後遺症了。

一個正常的人在正常的社會，不能否定有不正常的靈異神奇現象之發生，可是既然不正常，就是有問題。今天想求得人心的淨化、社會的安定，應該多從生活正常化、思想合理化、信仰純正化去輔導和努力。因為從比例而言，幾千人中就會有一人明顯的具有靈媒的體質和靈媒的心理傾向，如果加以重視而信為有用可靠，這些人都會變成通靈的靈媒，也都可能成為一個新宗教的教主，更有可能成為精神病患者，這都不是人類社會的福音。所以我們期待，不論是外來的或本土產生的各新興宗教，不要突出個人崇拜，不要強調神異經驗，不要偽稱佛教而傳播他們自創的鬼神信仰。因為神異不可靠，冒牌終是假，唯有通過理性，向智慧與慈悲去努力，才合乎佛法所說的因果原則，也才是健康的宗教信仰。

（一九八九年七月十五日《人生》七〇期）

僧中急需優秀青年

佛教在今日的世界，既是興盛的也是衰微的。所謂興盛，不論在國內及世界各國，除了回教徒的阿拉伯國家之外，到處都有佛教徒的踪跡，而且人數也在不斷增長之中。所謂衰微，是由於佛教的僧團生活日漸受到工商業社會的影響，而無法保持其原有的寧靜和單純。同時佛教的弘法方式與教育制度也遭遇到社會轉型期的影響

和考驗，因此佛教人數的增加與僧尼人才的計畫培養，不能成為正比。

佛教是由釋迦牟尼世尊所創立。它的特色即是在與當時印度反傳統的非婆羅門教的沙門團相呼應，從世襲的婆羅門宗教師，轉為只要出家修道，就可以擁有成為宗教師的資格。所以佛教一開始就主張皈依三寶、供養三寶、護持三寶。當時的世尊是佛寶，他所說的教義和修行方法是法寶，修行佛法且主持三寶並弘揚佛法的是僧寶。僧寶的定義即是指比丘、比丘尼僧，這在《雜阿含經》、《中阿含經》以及比丘、比丘尼律之中都有明文記載。此後佛教經過兩千五百多年的流傳，從印度到中國、西藏、錫蘭、緬甸，乃至於韓國、日本，都還保持著以出家僧團為佛教中心的精神。只有到了一百年前明治維新時代的日本，由於毀佛、廢僧、崇儒學、信神道，而把日本佛教的出家制度廢除，形成了今天以世襲的在家僧侶主持佛教寺院的型態。但是今日的韓國佛教的曹溪宗，和大陸的中國佛教，主持寺院、代表佛教的還是以出家的比丘、比丘尼為主。雖然二次世界大戰後的韓國出現了一派在家佛教，那也只是說明了韓國佛教受到日本佛教以及基督教新教的影響，而出現了以在家身分的傳教士來主持教會、擔任傳教工作的現象。在東南亞各國，直到現在為止，都還是無法認同、接受像日本和韓國在家傳教士型態的僧侶身分。西藏的佛教，自從西元第三世紀開始，在由蓮花生大士傳開的密教之後，也有在家型態的喇嘛出現。但是到西元十四世紀與十五世紀時，在家的西藏佛教已至腐敗不堪的程度，故有宗喀巴大師重振僧制僧儀，嚴守出家生活軌範，受到全藏皈宗。故迄今的西藏，仍以宗喀巴這一系的黃教喇嘛，達賴與班禪為藏族的政教領袖。

雖於在家身分的佛教徒中，自佛陀時代開始，就已有過不少傑出且有成就的人才，王臣、官吏、仕紳、平民的護法和弘法，均受到大小乘經律的讚歎。但以在家人為中心而取代出家僧團地位的佛教團體，至少在傳譯自印度的早期佛典之中，尚無根據可循。不過在今後的社會中，佛教的弘傳將趨向多元化，因此也不可能沒有專業及職業化的居士人才。在家居士之成為佛教教團的核心人物，雖

然在印度和中國的佛教史上沒有出現過，今後也不可能用任何方式來取締他們，正如基督教的新教、韓國的圓佛教和西藏的紅教等教派一樣。但是佛教的本質，以其原始的面貌和精神來說，除了慈悲、智慧，還有少欲和離欲的特色，所以出家的佛教僧團，還可永遠代表著佛教特色的具體存在。

雖然出家僧團之中的分子，也有良莠不齊，但是由於僧團生活的軌範以及出家形象的突出，越軌而腐敗的僧人，縱可躲過僧團的僧律制裁，仍會受到社會輿論的糾正。所以出家的身分，比較起來還是更能接近佛陀化世的精神。歷千百年來的佛教大勢，都是循著僧中人才的多寡、優劣而呈現出興替盛衰的歷史過程。例如明末的佛教，如果沒有蓮池、紫柏、憨山、藕益四大師等傑出僧才的出現，縱然有李卓吾、袁宏道、錢謙益等名居士的努力，也不會有佛教教團、教徒的復興運動；清末民初如果沒有敬安（八指頭陀）、太虛、虛雲、印光、弘一等諸大師的分頭弘揚，縱然有楊仁山、歐陽竟無等諸大居士的提倡佛法，當然能夠在知識界產生重視佛法、肯定佛學的風氣，卻無法使得佛教在中國，從上到下，全面性地展開信仰與法義的化導運動。今日的臺灣佛教如果沒有許多比丘、比丘尼僧的創辦佛教教育，推廣傳戒與授戒法會，以及著書、治學、講經、說法，從事佛教文化、社會福利等工作，縱然有長者居士的全力推動在家佛教和青年佛教，也不會有今天這麼多而普遍的佛教信徒。其原因並非來自大眾對於出家人的迷信，實在是由於出家人的生活型態和形象，本身就是一種少欲離欲、與世無爭而又慈悲利生的象徵。具備了出家人身分，縱然不能深入經藏，不會說法度眾，也沒有修行悟道，可是因無世俗的家累和牽掛，可以有較多的時間修學佛法、住持寺院、服務大眾。如果是一位優秀且傑出的僧中龍象，其號召力和對社會大眾的貢獻，一定是既高明又博大，即所謂上、中、下三根普被，代佛宣化的高僧了。

我們見到少數優秀的大德居士，每每慨嘆因為僧眾之中沒有人才，所以佛教衰微。批評僧眾不求上進，沒有足夠水準的佛學及世法的修養，又缺乏實修實證的經驗。致使這些居士們，上焉者抱著恭敬僧寶，而不親近供養承事僧寶的態度；次焉者便抱著與其有僧

如此的不夠理想，倒不如無僧，而鼓勵居士們建立在家教團，替代出家僧團的職責。這樣的觀點和存心，我們無需指責和批評。但是在我們的看法，如果能夠護持僧寶，協助提昇出家人的素養和品質，應該更能合乎釋迦世尊創立佛教教團的本懷。

基於如上的觀點，佛教希望有在家的人才，更希望有出家的人才。所以期待有大悲心和大悲願的優秀佛教青年，來投入佛教的僧團，接受佛教的教育，為明日的佛教做中流砥柱。與其批評或遠離出家的僧團，不如自己投入僧團，以健全僧團來住持佛法，則效果更大，而且更能與佛陀化世的精神相應。

勸請有大信心和具有大慈悲及大智慧的僧俗四眾佛教徒們，積極地勉勵優秀的在家青年發心出家。勸請已經出家和已發願、今發願、當發願出家的優秀男女青年，應該接受各層次的佛教教育，接受修持方法與修持經驗的層次教育。這樣才能夠見到僧眾的龍象輩出，才能見到正確和正信的佛法普化於世的時代來臨。

（一九九〇年九月十五日《人生》八二期）

~ 全書完 ~

Table of Contents

《法鼓全集光碟版》第五輯 第六冊
《明日的佛教》
自序
勉《人生》復刊
宗教教育之我見
新聞媒體對佛教的報導
慈濟·文化·修持
大眾需要佛法
佛教學院需要統一的教科書
國際佛教會議的前瞻及回顧
誰是外道
大學院校成立宗教學院
美國禪師來華尋根
如何防止青少年犯罪
超度的意義與供僧的功德
出家無家處處家——勉新出家菩薩
誰把月亮摘下來——中秋夜談感應
千里共嬋娟
一則以喜·一則以憂
以出世精神做入世事業
正信佛教與神秘經驗
正視民間信仰問題
臺灣「香」需改良
佛教的印經事業
確認僧眾的形象
莊嚴的佛事
相煎何太急

不忍眾生苦
佛法與外道
不可「安樂死」
推廣素食
明辨宗教書籍
佛教書刊改良芻議
推展佛教福利事業
一貫道化暗為明
佛教的教團與教育制度
邁向明日的佛教
新生代的佛教
癌與愛滋病的防範之道
當代佛教的衝擊
佛道與神道
七月齋僧的目的何在
關於受戒燙戒疤的規定
現代學者的學佛風氣
善書與佛書
「僧伽」未必是「僧寶」
護法與衛教
佛教與政治
寧靜的佛教
那些是外道的佛教
臺灣的宗教問題
家家禪堂戶戶蓮社
把佛書推廣到社會
本土與外來的新宗教
僧中急需優秀青年

《法鼓全集光碟版》第二輯 第四冊之一

《漢藏佛學同異答問》

自序

一九九一年十月中下旬間，達賴喇嘛到紐約，主持為時兩週的時輪金剛灌頂大法會，吸引了二千多人參加勝會，其中也有不少是說漢語的華人。為之擔任翻譯的，便是達賴喇嘛的比丘弟子丹增諦深。

諦深喇嘛現年二十七歲，修學佛法則已十多年了，出生於青海的藏族，幼受漢語教育，及長專攻漢藏佛學，離開中國之後，即在印度的西藏南方寺院求學，由於他聰穎過人，根器深厚，故由達賴喇嘛親自剃度。

一九八九年我去印度朝聖，訪問鹿野苑時，諦深跟我見過一面，故他一到紐約，便來東初禪寺拜訪，並執晚輩禮，隨眾聽講《維摩經》、《金剛經》、《楞嚴經》，而且要我特別為他一人講《六祖壇經》，態度誠懇謙虛，非一般青年比丘能及。諦深年紀雖輕，對於藏傳佛學所瞭解的程度，以及閱讀過的漢傳佛典，已具相當火候，他到東初禪寺的目的，就是找我討論漢藏兩傳法義的同異。在前前後後、來來去去的兩個多月之間，我雖非常忙碌，還是願意每天抽出一個小時來跟他對談，藉機我也學到一些東西。

最初的幾次談話，並未作成記錄，後來發現彼此所談內容，並不空泛，我也因為想到，臺灣的《人生》月刊及《法鼓雜誌》，經常要我供稿，故將後來的七次囑果元比丘錄音下來，正巧林孟穎居士，也在東初禪寺暫住作客，便煩她整理成稿。

孟穎整理出來，再交我修正，發覺諦深語態謙恭而語意精密，每每扣緊一個問題發問，前後次第井然有序，這便表現出藏傳佛教僧侶教育的特色，他們重視思辨邏輯，而且對於重要的論書，多能熟背詳記。在問答時，我雖未覺得自己有何差錯，當我看了錄音稿時，就必須徵引經論予以補充了。也可以說，由於諦深的來訪，留下了這冊小書，也提醒了我：思辨方法及熟背論典是很重要的。

同時，我也請諦深喇嘛，將他們十二年教育的課程，口述給我參考，這樣的資料，對我們而言，尚是初次接觸到。

近年來，藏密受到風潮式的崇拜和推廣，但也多係受其神祕色彩的外表所動，對於次第修學達十二年之久的顯教思想及其內容，則很少有人探討。所以我們的中華佛學研究所，正在朝著這個方向努力。我未研究西藏佛教，而能將漢傳的佛教向藏傳的青年比丘作了若干關鍵性的介紹，也是我這回在國外三個月期間的一點收穫。因此將之編集印行，用資紀念，並供參考。

一九九二年元月五日釋聖嚴序於紐約東初禪寺

一、無常觀與不淨觀

修習無常觀的要領和次第

丹增諦深喇嘛（以下簡稱丹）：

修無常觀者，對日常生活中的色、聲、香、味、觸、法的態度應如何？

聖嚴法師（以下簡稱師）：

修習無常觀而尚未成就者，應時時刻刻、念茲在茲，提念修習。若已成就者，不需蓄意作觀，因為無常即空，觀無常即觀空，既已契入空性，則毋須再觀無常，但其知覺仍在，雖有知覺而不執著，此即「覺照」。

古德說：「不怕念起，只愁覺遲。」此中的「念」有二意：一是未證空性的念，二是已證空性的念。未證者是散亂的妄念，及專注於方法的正念，是有取捨的；已證者是覺照及智慧，不與喜怒等煩惱心相應，是任運自在的。

所以對正在修行的人而言，必須時刻照顧念頭；對已有修證的人而言，只知有境界在，卻不會隨境妄動，而又不相妨礙。

一般而言，無常觀很不容易修習，必須有數息觀和不淨觀的基礎後，才較易得力。

就修行次第而言，西藏密教講前方便的四加行，中國佛教雖無「加行」之說，但是強調以懺悔作為修行的前方便，因為不懺悔，很難使心念安定下來，心不安定，修觀必不能成就。

推知宿業實存的方法

丹：佛法常說：「懺悔業障」，如何才能相信我們確實有無始的宿業存在呢？

師：我們有許多煩惱，乃至修行時的種種身心障礙，都可以說是業障現前。所以從身、心、環境的種種障礙，即可推知確實有無始的

宿業存在。

問題的產生與對治方法

丹：修無常觀時，產生二種完全不同的反應：一是因作無常想，以致使心變得急躁不安。一是認為無常的現象既是自然的規律，那又何必太在乎？因一切終究是無常的，所以態度變得無所謂，得過且過。應如何對治這二種心理反應？

師：以出離心為基礎而修無常觀，必能精進努力而不敢放逸地隨波逐流。

以菩提心為基礎而修無常觀，但願眾生能成佛，自己並不要緊；能放下自我，自然不會急躁不安。

不淨觀與密乘本尊修法的異同

丹：我曾試著去修不淨觀，以致對自己的身心產生很大的厭惡感，自覺不妥，便停止不再修了。

師：這是在修不淨觀的過程中所發生的自然現象，應繼續修習下去。

丹：修不淨觀，看上去好像與密法中自觀身口意即是本尊之修法相矛盾，但我相信兩者間應有其圓融的中道。

師：修密法要求觀修自身即本尊，二者合一無別，但最後仍需與空性相應，那並非容易的事。至於修不淨觀，最終目標是成就大光明三昧。

（訪問日期：一九九一年十一月十三日）

二、禪境．聞思修

初入禪境的滋味及其保任的方法

丹增諦深喇嘛（以下簡稱丹）：

師父在《禪》這本書中提到，初入禪境，如淺嚐了一口葡萄酒般地稍稍體悟了無我的滋味，請問如何才是「初入禪境」？如何令此禪境不失而能向更高深的層次進修？

聖嚴法師（以下簡稱師）：

此處所謂的「禪境」，與《阿含經》、部派所說的「禪定」不同。《阿含經》、部派的「禪定」，是指入四禪八定或九次第定；但是漢傳佛教的「禪」是講智慧而非指入定。入禪境是指開智慧、見佛性，亦即是見空性、實證無我。平常由研讀經論而瞭解的「空」，只是一種觀念，「無我」也只是一種理論，並非實證。所以我用淺嚐一口葡萄酒來比喻初嚐禪的滋味，即指從未見過或體驗過空性的人，而今體驗到了。對一般人而言，「佛性」似乎是有一樣東西的存在，事實上佛性即無性，《金剛經》的「無相」，在《六祖壇經》中又叫作「無性」，早期《阿含經》則叫作「空」、「無常」、「無我」，都是空性的意思。

初入禪境，見到空性，那只是一種體驗而已，因自己的煩惱仍在，且福德不足，修持功力不夠，所以煩惱仍會起來，煩惱一起來，就離開了無我的境界，又墮入有我之中。有我就有煩惱，但曾有過無我的經驗，知道空的境界之後，再努力修行的話，那種無我

的空性體驗，還會繼續不斷地出現。所以禪宗主張先要修持破本參，亦即要求見性。見性之後則需保任，就是必須保護它，使它成長，如已發芽的種子，要給它陽光、空氣、水和養分，使它成長起來一樣。

因此，見性以後的人，仍須在日常生活中時時觀照自心，常常提醒自己，禪宗的「提話頭」、「提念頭」，就是經常提起正念的意思。所謂「提」，是當話頭被放下或失去正念時，就會產生懈怠、散亂、放逸、煩惱習氣，源源不絕，此時便需「提」。在日常生活中，要經常提起正念，提起本參話頭。

修定的覺受與悟境

丹：我出家不久，去到藏人重建於印度南方的三大寺之一的哲蚌寺（目前有一千五百名僧人），在那裡每次辯完經後，要做大約二小時的祈禱，所誦持的經本很多，因我初去無法全背出來，所以就坐著觀想無我的道理，曾有二次突然聽不到四周的聲音，眼前一片白色，像雪花一般，只覺身輕如雲，平常的身心沈重感都不見了，覺得非常歡喜，可惜那種情況剎那即逝，再想追尋，卻越找越找不到，只好放下了。我想請教這是否就是「初入禪境」的經驗?

師：這不是真正進入禪境，只是一種覺受而已。我想當你的心較安寧穩定之後，剎那間煩惱暫時止息，但不是頓斷。由於這短暫的止息煩惱，使你的身心出現輕鬆、輕安的感覺。像你的那種情形有人能維持一、二個小時，有人一、二天，甚至有人維持一、二個月之久，這與最初用功力量的強弱和時間的長短成正比，如用功力量強、時間長，所產生的效果也較強、較久；反之則較弱、較短暫。若能由此而頓斷分別妄想執著，便是悟境現前。所以這種覺受和悟境有點關係，但卻不即是悟，並非禪佛教所說的禪境。在悟境之前，的確應有輕安境，雖然輕安境不等於悟境，卻是入禪境前的一

種善境界和善根的表現。有此經驗後，一定會對修行產生信心，相信透過修行的努力必然會有好的經驗出現。

因為你是無意中進入那種情況的，所以不容易再進去，但如繼續努力，不要用頭腦的邏輯思考，直接觀空、或無常、或聲音、或光，即專注於平常你所觀的方法上，就可能再出現那種情況，如出現的次數多了，你就會知道如何才能進入此境界。但這種境界出現多了，極可能變成一種執著，所以也不一定要出現這種境界，可是它的確能增強信心，也能使性格穩定，心浮氣躁的人，有了一、二次這種經驗後，就會漸漸地安定下來。

禪修過程中的哭笑現象

丹：另有一次，是有一天早上，我看經看不下去了，於是打坐觀想，忽然聽到隔壁學校的鈴響，剎那間心中發出一種很可笑的感覺，連續笑了幾分鐘，也不知道自己為什麼要笑，在打坐中突然聽到那鈴聲，似乎有一種東西讓我覺得很可笑，聽者和聲音之間好像有某種微妙的關係，使我非笑不可，完全抑制不住。如果那時有人進來，一定會認為我精神有問題。不知這是一種什麼狀況？

師：這個問題你有沒有請教過貴寺中的傳承上師或格西老師？

丹：沒有。

師：為什麼不請教？

丹：就我個人的感覺而言，印度南方三大寺首先要求我們要廣聞博學，精通經典內容，如自己私下嘗試坐禪，還跑去請教禪境的話，我怕別人誤解是否自以為比上師和經師們更高明。也許這個擔心是不必要的，但的確是幾乎沒有人去問這方面的問題。另一方面我又擔心我的師父會因此而禁止我繼續禪坐，如果不聽就是違背師訓，

如果聽從又覺得不應該放棄這種修行方法，使我感到很矛盾，因此只好隱瞞，以免被制止或讓人誤以為我在炫耀。

師：那也就是說寺中的其他師兄弟很少有像你這樣打坐修禪定，而又有那種自修的經驗和境界的人了？

丹：如果和中國禪寺相比，幾乎可以說沒有。在我的印象中，當一九八五年我去中國南方的天童寺、阿育王寺、普陀山和許多禪寺時，到處可以看到集體打坐或個人打坐的禪修者，盤腿閉眼地坐在那兒。但西藏三大寺中除非是很有聲望的格西或仁波切，有專門的閉關修行外，平常無論是共修場所或寮房裡，都很少看到有盤腿打坐的人。

學佛人的安心之道

師：那他們怎麼安心呢？

丹：起先我也感到矛盾，他們的生活條件那麼艱苦，為什麼還能安心地住下去呢？後來我逐漸找到答案，因為他們對追求佛法哲理的信心遠超過一般人。同時，當他們的信心通過學習辯論，因此而瞭解許多深妙的道理之後，便獲得了超乎常人的智慧之樂，雖然他們不能坐下來修，但只要聽到別人談論佛法或人生的問題時，心中朗然明白自己的確是超越一般俗人和外道的。或當許多學者在討論如何度過這一生時，你不難發現那些學者們總是在繞圈圈，而自己早已超越那個圈子了，像這樣從佛法的修學中得到快樂和滿足的人很多。另一種人所以能安住下來，是因為佛經中有很多道理是鼓勵我們厭離世俗生活的，所以他們雖很少離開寺院，卻打從心底相信寺院之外的世界必然是非常混濁可怕的，因此他們寧願留在寺院裡。

師：關於你打坐時的那個笑的經驗，有時也可能會哭，不論哭或笑，並不是本身在笑在哭，他清楚自己在笑，只覺好笑，但究竟為

什麼要笑，自己也說不上來。你笑過之後，一定會感到這個世界好像沒有任何事可以發生，或自覺很輕鬆，是否有這些現象呢?

丹：有一點。

師：從修行經驗來看，這沒有什麼原因，是一種氣的作用。在用方法或很專心的情況下，我們的肌肉、神經可能很緊張，呼吸或較快或較慢，我們的脈搏、呼吸、肌肉、神經反應，都異於平常，此時如聽到某種聲音或見到某種景象，內心突然產生反應時，當下就離開了那個正在用功的狀況，實際上你是受到干擾而中止了用功，這樣的中斷一下，是很好的，因在你很緊張時，一放就放鬆了，放鬆時會產生哭或笑等情形。

你知道身體在哭在笑，卻不能停止，自己也沒想到要它停止；有時雖想停止，卻停不了，完全失去控制。此時自己的念頭已和身體分離了。若哭笑時間太久，只好由師父或別人幫忙，告訴你該怎麼辦，就可以解決問題了。如果一直哭笑下去無人幫忙的話，也會自動停下來的，等你笑累了，力氣沒了，神經放鬆了，自然就沒事了，不過那樣是很傷元氣的。通常在笑的時候，神經肌肉還是緊張的，笑過之後，身體逐漸放鬆了，可能會感到有點累，必須休息一下才能繼續用功，否則頭腦是散的，根本無法集中。你笑的時間不長，可能不會感到累。

丹：是不覺得累，因從一開始，我就勉力控制，恐怕被人看到，所以很快就停止了。當時只覺得聽聲音的我與所聽到的聲音間，有一種很微妙的關係，那是平常我從未感覺和發現到的，所以覺得很有意思。

師：聽者和所聽到的聲音似乎是同一樣東西。

丹：好像彈簧，一壓就沒有了，不壓卻又拉長地擠過來。

師：那就是所謂內外統一的感受。心的統一有三種：身心統一、內外統一和前後念統一。內外統一，是指環境對象和自己連在一起，

不能分離，如果是二個東西，就可以分離。但實際上外境和自己並不就是一樣東西，明知是二個，卻又連在一起，不能分離。

發生哭笑現象的處理方法

果元法師：請問當學生發生哭、笑的情形時，老師應如何加以指導？

師：因人而異，並無絕對固定的方法。但一定得是你的學生，而且對你有信心，才可能幫助他，否則很可能你用什麼方法都沒有用。所以如果有人因禪修而身心發生問題時，如不是我的弟子，我通常不幫他們解決，因他不一定相信我，只是想試試看我能否醫得好他；再者如果沒有醫好，他就會亂講話，說我害了他，使他變得更糟。所以不是我的弟子，我不幫他，有時不必他人幫忙，也能自己慢慢解決問題。

如果是自己的弟子，而且他也相信你的話，遇到哭笑的情形時，最重要的是要他放鬆身體，不用頭腦，停止思想。這樣，可能不易做到。所以先請他把眼睛閉起來，注意聲音，不是用耳朵去聽，而是讓聲音自己進到耳朵裡來，平靜地注意著聲音，因注意聲音，所以身體就漸漸放鬆，頭腦也逐漸寧靜下來了。但這也不是唯一的方法，須得視當時情況，因人而異。這種聽聲音的方法，也得有老師教授，否則也可能產生反效果，這就是我為什麼經常要說：「禪修必須有經驗的老師指導，光憑看書，不太可靠。」的原因。

禪修方法的著相與不著相

丹：您在《禪》這本書中，提到禪的精神是重實際、重經驗的。不知這個精神是如何具體表現出來的？依我的理解，禪修的特點之一

是放下、不著相，而您在此卻說：「重實際、重經驗。」那就給我一種感覺，是否參禪時也要像一般的觀法，如修不淨觀時的觀身中三十二或三十六物那樣的次第作觀；如果是的話，這種層次的實際和經驗，與不著相的特點，似乎有矛盾，無法統一。

師：禪的修行，如果完全不著相，根本就無從下手了，一定先要有個下手處，所以初開始時是有相的，再從有相到無相。有相是方便，無相是目的。如果一下子就不著相，那就無法開始修行了。

禪宗祖師在訓練弟子時，仍是以有相的方法來達到無相的目的。譬如有禪師要弟子不准說有，亦不准說無，且必須道出一句來；說「有」不行，說「無」也錯，那還能說什麼呢？不說也不行，「有」、「無」都是有相，離此二邊而說一句，依舊落於有相的層次。在這種情境下，有人說話、有人不說話，或用拳打、或用腳踢，或用手做個圓相再作勢丟掉，或在地上畫圓圈再作勢踩掉。這些都還是用有相來表示無相的。所以實踐本身，一定是有相的。

但是實踐的目的，則是要達到無相的境地。

藏、漢佛教對聞思修三慧的見解

丹：在西藏傳統的學習佛法的過程中，尤其是格魯巴（黃教）主張先聞、後思、再修，由這個過程貫穿一個學佛者的一生經歷。我的疑惑是，如何區分聞所成慧、思所成慧和修所成慧，三者間本質上的差別？譬如聞無常所生之智慧與思、修無常所生之智慧，他們所緣的對象一樣，但智慧層面的本質有何區別？

師：中國禪宗很少考慮這些問題，在禪宗語錄中幾乎沒有討論到這三慧的問題。但我們知道不論是小乘或大乘的經論，都談及這個問題，像南傳的《清淨道論》，漢傳的《楞嚴經》、《瑜伽師地論》中，都曾討論三慧的問題。在《楞嚴經》中還具體地講到「從聞思修而入三摩地」，三摩地即解脫慧、如來智慧，此即是說有三個次

第的智慧，依之而證入如來解脫慧。但在部派和大乘經論中，對於聞思修的觀念也並不完全相同，有的分層次講，有的則認為三者皆是「慧」，並無差別。我們在《阿含經》和律藏中可以看到一聞佛法即得解脫的例子，所謂聲聞，即是因聞法而生慧、因見而生慧，緣覺亦然。比如當時有許多善來比丘，一次見佛聞法，立即證得阿羅漢果。從聞思到證得之間，根本沒有修的階段。但到後來的論典中，則有次第的主張，因為論典是須有組織層次的，聽聞之後，加以審察、思考，然後如實而修。聽的時候已有了智慧，審察時又產生一層智慧，如實而修時又產生更深一層的智慧，這就是依聞思修的次第而逐漸深入。那這三種智慧是否有淺深之別呢？當然是有的，但就慧的本身而言，應同是無漏慧，不是有漏慧。也有人認為聞所成慧、思所成慧可能都還是知見的非是實證的，實證是指親自體驗到了，所以唯有修所成慧才真正是實證的，這種解釋法是否可靠，值得商榷。由於個人修持淺，證驗也不夠，所以對這個問題，我沒有多少心得。

諦深法師你在西藏有沒有聽過關於這個問題的解釋法呢？

丹：對於這三個階段的智慧，有相似智慧和真實智慧之分，如果在聞這個階段所產生的智慧不是相似慧而是真實智慧的話，那與思所得慧一樣，思所得慧如是真實而非相似慧的話，便與修所得慧一樣。正如一條線，從細處拉到最粗處，起頭雖細，但仍是線，中間乃至最後都是線。

師：這樣的解釋法很周全穩當，兩邊都顧慮到了，也不說它絕對是有漏或無漏慧。相似慧尚未證到勝義諦，非第一義諦，所以是有漏吧？

（訪問日期：一九九一年十一月十四日）

三、見山見水

「見山不是山，見水不是水」與證得中觀見的境界之異同

丹增諦深喇嘛（以下簡稱丹）：

禪宗說開悟後「見山不是山，見水不是水」。而西藏的宗喀巴大師則說「悟道者得中觀見」。真正開悟以後的人，在世俗諦上，因為因果的關係，他絕對承認他所見的一切，就是那樣真實的存在的；在勝義諦上，他相信自己的無漏智所現觀的真如空性。如果二者間不相矛盾，而能連貫成一個本體現象的話，就是證得了中觀見。

禪師「見山不是山，見水不是水」的境界和宗喀巴大師的開示有何差別呢？

聖嚴法師（以下簡稱師）：

我想是不一樣的。「見山不是山，見水不是水」的層次並非中觀見，也不是悟後的境界，它是在用功時的一種情況，正如孔子《論語》中所說的：「視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」也就是當行者工夫成片時，只有專心在他所觀所修的方法上，此時只有方法，沒有外境，所以看到山不知是山，看到水不知是水，因他的心裡除了方法之外，已無暇對外境起了別觀察作用。這是向內觀照的工夫做得非常深沉的情形下，才會發生的。

如依你現在所敘述的宗喀巴大師的中觀見的境界，那是在另一個層次了。凡夫所見的山和水，是有執著、有障礙的山和水，而宗喀巴大師所說的那個境界，心中已無執著，所以雖然山水還是山水，但卻是沒有執著和障礙的，這應該就是禪宗「見山還是山，見水又是水」的層次。雖然山水依舊，但其中已沒有我的分別執著在裡頭了。也就是說，悟後的境界，見山還是山，見水還是水，就是「我」沒有了，山水的存在是一個客觀的事實，和自己沒有什麼關係。這跟宗喀巴大師的中觀見是否相似呢？我不曉得。

「見山不是山」的境界並非神通

丹：在西藏像密勒日巴大師、岡波巴大師，以及一些格魯巴的大師們，當他們的修持達到一定程度後，就會產生某種特殊的現象。以岡波巴大師為例，有一次，他的弟子問他：悟到空性時，萬法與你無礙，你就是萬法，萬法就是你，二者間毫無分別時，究竟是一種什麼狀況呢？於是岡波巴大師以手指向身邊的柱子說，你看這柱子後面到底有什麼東西？他一伸手，手指就穿過柱子，透到後面去了，來回無障礙。另外，在西藏哲蚌寺的「果芒扎倉」，有一古老的傳說，藏語「果芒」是多門的意思，為什麼叫作「多門」呢？在哲蚌寺有一個傳統的作法，就是在僧眾集會前關閉佛殿的正門。有一次，有許多開悟的大師落後了，被小喇嘛們堵在寺門口，無法擠進去，於是他們就穿過牆壁，進去裡面參加供齋法會，因此才取名為「多門」。這些現象和「見山不是山」的禪師境界有無相通之處？

師：你所講的岡波巴大師等人的情形是神通妙用。在漢傳佛教的禪宗裡，雖然也有神通的例子，但對一個正在修行的人，所體驗到的「見山不是山，見水不是水」的境界，應該是和神通無關的。禪宗始終迴避神通，也不用神通，禪以心為主，以心得自由、心得清淨、心除煩惱為主，明心見性，見性即是見空性。至於手能穿柱、身能穿牆，是神通現象，雖不能與禪的悟境完全無關，但禪悟畢竟不是神通。

神通

丹：這些神通現象，僅僅只是一種意念上的影像，或是用真正的血肉之軀去穿牆呢？

師：就是用這個血肉之軀，毫無問題。但當他穿牆時，牆不會破損，當他的手穿過柱子再拿出來時，柱子也完好如初，沒有任何影響。所以神通不會影響原有物質的組織，就此血肉之軀，當他顯神通時，亦不受外界物質組織影響，因此能進出無礙。

丹：就現代科學和一般觀念而言，實在不可能吧?

師：不可能，所以才叫作神通。

丹：如何以佛法來給予合理的解釋呢?

師：無法解釋。神通就是神祕經驗，而不是魔術，有了神通的人若非必要，不會運用。如果常常表演，就有極大的危險性了，因為神通不能違反因果。

神通與即身成佛

丹：如這種事實存在的話，能否依此更進一步說明「時輪金剛」法中所講的，當你觀想自己和時輪金剛的佛父佛母一體時，到最後自己的血肉之軀，將會化歸為金剛的佛父佛母是有可能的，就像水銀滲透鐵片那樣，最後鐵片完全和水銀融合在一起。因為心物萬法皆是緣起法，了無自性，所以一個修時輪密法的瑜伽行者假如能如法觀想自己是佛父佛母的話，等工夫純熟了，自然就像水銀滲透鐵片那樣，化自己的血肉之軀為時輪金剛的佛父佛母，與之一體無別，也就是即身成佛。

師：那就是說這個身體本身就成了佛?

丹：對，不離開這個身體就可以成佛了。

師：早期的佛法，並無這種思想，因為我們的人間色身是四大的假合，一定有成壞，是無常的，不可能永恆存在，所以「即身成佛」

的觀念頗有問題。但這個觀念和中國道家的思想倒有點類似，道家講「羽化登仙」、「白日飛昇」，就是將這個身體化成仙人的身體。但早期的印度宗教，並沒有這種主張，而認為人還是會死的。

在印度宗教思想中，似乎也不易找到即身化為梵我的觀念，所以「即身成佛」的思想，是否在西藏才產生的？或是在印度波羅王朝的超戒寺時代就已經有了呢？西藏佛教講「即身成佛」，也有它的道理在，我們不能否定它，但這與神通無關。它不是神通，卻能以神通變化自在，並不等於成佛，也和「見山不是山，見水不是水」的境界無關。

參禪和菩提心、出離心的關係

丹：就我對禪宗有限的瞭解來說，禪師似乎不像藏傳佛教那樣地重視菩提心和出離心的觀念。這使我感到疑惑，在此，我想知道是不是參禪的人更容易發願菩提心和行菩提心，而且是不是很快就能成就？換句話說，參禪和願菩提心、行菩提心之間是否應有密切的因果關係呢？

師：在菩提達摩的「二入四行」中，講得很清楚。所謂「四行」是：

（一）報冤行：對所受的苦，知是果報而不排斥。

（二）隨緣行：對勝報榮譽等事，知是宿因所感，緣盡還無，因此不會太興奮。

（三）無所求行：自己不為成佛，不為解脫，不為福報，不為智慧，照著去做就是了，無所求，但是要好好的努力。

（四）稱法行：法法本來如此，每一法都應該自然而然地運作。一個開悟的人是不會離開世間的，而是隨順世間一切現象，無條件的度化眾生。所謂「稱法」的「法」是指一切現象，「稱法」是隨順一切現象的需要而有所作為。一個證得法性的人，必能安住在法性中，對他自己而言，是絕對的滿足，但面對外在的環境，則須配合環境的需要而運作。比如釋迦牟尼成佛之後，仍要度眾生。他因慈憫眾生的種種痛苦而出家修行，求解脫的目的不是為自己，而是為解脫眾生，所以成佛之後並沒有逃離人間。總之，因緣要我做什麼，我就做什麼，但總不離開佛法根本，這就是稱法行，這應該和菩提心很有關係吧？

在《六祖壇經》中，也未見到「菩提心」這個名詞，但是特別重視四弘誓願：度自心眾生，斷自心煩惱，學自性佛法，成自性佛道。

為什麼要強調自心及自性呢？因為眾生不在心外，煩惱即是自心，眾生就是我，我就是眾生，所以只要有一眾生未得度，我就不能跑掉不管。又所謂「自心眾生」，雖然眾生因我而得度，實是他們自心自度，與我無關。如果說是我度眾生，即成執著。其實《六祖壇經》所言度自心眾生，即是大菩提心。

禪宗的思想與《金剛經》及《維摩經》的關係，極其密切。而在《金剛經》的第一分，便標明該經是為告示大眾，如何來「發阿耨多羅三藐三菩提心」。在《維摩經》的第四品說「菩提者，不可以身得，不可以心得」。《金剛經》及《維摩經》均以菩提心為出發點，又以「無相」及「不二」為終極點。禪宗的《六祖壇經．般若品》中惠能大師囑弟子們念「摩訶般若波羅蜜」，便是教人首先空諸法相，不是教人先有所取而再捨所有。這就是頓教法門的特點。因此《金剛經》雖一再強調無相離相，但也一再強調以佛法布施教化他人的無量功德。這也就是大菩提心的表現。

因此，我們可以看出，禪宗雖沒有明顯地提出菩提心、出離心、大悲願等名詞，但卻不離這些精神。

不動的禪境

丹：您在《禪》這本書中提到，哲學家和宗教家雖見到了本體的寧靜，卻無法驅除現象的混亂，那麼一個禪師又如何能在見到本體時，去控制現象界的混亂呢？

師：現象界的混亂是外在的事實，不是內心的事實。舉例來說：假定這一片牆是一面大鏡子，這間房子是一個舞臺，鏡子可以反應舞臺上所發生的任何事情，可是和鏡子卻毫無關係，所以鏡子本身始終不受干擾，雖然外境在動，但它本身卻是不動的。那對鏡子而言，外境的動便是不存在的，它沒有看到「動」。如看到「動」，就是有記錄、有分別，那鏡子也動起來了，這是很奇怪的事，鏡子是不應該動的。

可知，離開分別心、執著心，所看到的世界，是不動的，那時也毋須控制現象界的混亂了。

丹：此處的「鏡子」，是否用來比喻已見性的禪師的心？

師：不一定。當禪境到達內外統一的程度時，他所看到的世界是不動的，但並不是真的見性，還只是「見山不是山，見水不是水」的不動。不動心並不等於智慧心。所以定不等於慧。但在離執以後的清淨心，也是永恆不動的，那便是見性悟道的心了。

禪境與神通

丹：在這種境界中，能否看到三惡道的眾生，譬如在地獄中受苦的眾生?

師：禪宗祖師從來不談這個問題。可是在印度和西藏都常提及這方面的問題。此在大乘經典，也常講天道鬼神，在部派佛教也講，像《起世因緣經》、《大樓炭經》等都提到有關六道的問題。若沒有看到，他們不會講。這可能和印度本來的傳說有關，印度教一向就常講神通，但到目前為止，六道中的鬼神及天神的存在是無法用科學方法來證明的。神通的存在是可以確定的，但通過天耳通、天眼通、宿命通等所見的境界，是否全是外在的純客觀的事實，則是有待討論的。

神通所見，多是一種內觀的經驗，可能不同的人見到相同的東西，也可能不同的人見到不同的東西，不同的宗教則各自見到所見的境界。可見透過神通所見的境界，是否即是外在客觀的事實，尚無法用科學來證明。

至於是否真有天神鬼道存在？我們信佛的人，應該相信有客觀的六道存在。不過在禪宗是很少談神通和神鬼的。

在西藏一定會談神通，因藏傳的大乘佛教是印度佛教的後期大乘，就是漢傳的大乘經典也都有許多有關天及神鬼的記載。

至於中國的禪宗，為何不重視神通？這固與般若思想有關，更與中國文化有關，中國孔子不講「怪力亂神」，中國人基本上討厭且不相信怪力亂神，認為那是妖言惑眾，會影響社會的安定，所以深受儒家思想影響的中國知識階層，可說是一個現實主義、人文主義或人道主義的社會，因此使得中國佛教特別迴避講神通。而禪宗又是比較徹底的，有任何境界出現都當作魔境看待，故主張「佛來佛斬，魔來魔斬」。而中國禪宗所以能吸引人的地方，正在於它的樸實，因為神通雖有某些作用，卻無法改變你的命運，對修證更幫不上忙。有時神通雖能使你感動而感化你，但善根還是自己種，這才合乎因果律。

（訪問日期：一九九一年十一月十五日）

四、有餘依涅槃．空有．次第

漢藏佛法中對斷除二障、證入涅槃等見解之異同

丹增諦深喇嘛（以下簡稱丹）：

大乘的有餘涅槃是否即正等正覺的無上佛果？比如八地以上的菩薩，按照西藏中觀應成派的說法，雖未斷所知障，但已斷了煩惱障，這種已證入八地的大乘菩薩所證得的，是否算是有餘涅槃？

聖嚴法師（以下簡稱師）：

在中國漢傳的小乘有餘涅槃是指已證阿羅漢果而尚有最後肉身，無餘則為阿羅漢捨報圓寂。至於大乘的有餘無餘，見於《攝大乘論》，列舉：1.本來清淨涅槃，2.無住處涅槃，3.有餘依涅槃，4.無餘依涅槃。《成唯識論》卷一〇釋有餘依涅槃的定義是真如出煩惱障，然尚有微苦所依的過去業因成就的身體，而障永寂。真如出所知障名無餘依涅槃。出所知障而不住生死、不住涅槃為無住處涅槃。以上三種均以如來之清淨法身為涅槃之體。

依據天臺宗別教的看法，煩惱的名目分為四類：見惑、思惑、塵沙、無明，十信位伏思惑，初住斷見惑，二至七住斷思惑，八、九、十住斷界內塵沙，十行斷界外塵沙，十迴向伏無明，初地至十地分斷十品無明，等覺斷一品無明，佛位斷無品無明。天臺宗依《涅槃經》之說：解脫法、如來身、大般若，是涅槃的三德，缺一不可，則知未登佛位，不證涅槃。

煩惱（我執）、所知（法執）二障之說，出於唯識學派。小乘羅漢唯斷煩惱障，大乘菩薩俱斷二障，此二障各有分別及俱生二類，初地前伏分別二障的現行，初地開始斷二障種子，二地至十地，地地漸斷俱生所知障，至第八地斷俱生煩惱障。分別俱生的二障習氣，初地以上漸漸斷，登佛果位，一時斷盡。但未說八地菩薩已盡煩惱障便入有餘涅槃。

若依天臺宗通教的看法，稱為二乘共十地，小乘初果相當於通教大乘的第三及四地，小乘二果則當通教大乘第五地，小乘三果是第六地，四果是第七地，辟支佛是第八地。以二乘的斷惑證涅槃，尚無法說即是通教第八地菩薩證涅槃，必須至通教的佛地，相當於別教的第十住心，斷界內塵沙惑，方證涅槃。

丹：中觀自續派說八地菩薩，已完全斷了煩惱障，這是在《思擇燄》裡，清辨菩薩講的。而應成派說，煩惱障的根本未斷之前，修斷所知障的道則無法生起。

師：也就是說煩惱障先斷，所知障是最後才斷？

丹：對，煩惱障斷了之後才斷所知障。而所知障就如您說的那樣有分別和俱生兩種，而且又有粗細之分。他認為諦執是所知障，諦執的習氣直到成佛前一剎那才斷。

師：這應是唯識的思想，《中觀論》裡沒有提到煩惱障、所知障的問題，所以西藏中觀思想和唯識有關係。在中國的天臺宗，則將煩惱分別為見思、塵沙、無明。

丹：此處的無明是指所知障的法執嗎？

師：是法執。

丹：初地菩薩已斷無明？

師：不是全斷，而是初斷一分。

丹：習氣未斷？

師：到八地都尚未斷習氣，要到佛地頓斷。

丹：此習氣不叫「無明」？

師：唯識家叫習氣，天臺家稱微細無明。直到最後，無間道金剛喻定剛現前才斷盡，就是說直到成佛才斷盡。

丹：西藏所講的「無明」，即包括法我執和人我執。依照天臺宗的說法，初地菩薩只斷一分無明？

師：天臺宗將無明分成十二分，從初地開始一分一分地斷，到八地菩薩時，其實尚未完全斷盡。

丹：阿羅漢尚未斷微細煩惱？

師：當然未斷，若已斷就成佛了。但是不名煩惱而稱無明或習氣。

丹：中觀應成派又說，大乘菩薩在獲得八地時，煩惱障已完全斷除，只剩所知障，我想是俱生和分別二種都還有。

師：我對應成派的說法並不清楚。但我想這應從唯識的觀點來解釋說明。

八地菩薩是否已證有餘涅槃

丹：您所說的八地菩薩所證，是否即有餘涅槃？

師：不是。大乘的有餘涅槃是真正圓滿的涅槃，是圓滿的佛所證，不是假位的佛可證的。除非是已證入佛果，再化現菩薩身，才可以說他已證有餘涅槃，否則不可以這麼說。若比照二乘的阿羅漢及辟支佛所證所斷，則也可以承認八地菩薩斷煩惱證有餘依涅槃，唯此

僅是三乘共得的解脫身。以上有不共大乘的法身，必須連所知障也要斷盡，方證涅槃。

丹：八地菩薩是否已從生死煩惱的輪迴中解脫出來了呢?

師：他已證無功用行了，能示現八相成道，但並非已成佛，所以像觀世音菩薩雖早已現正法明如來的佛身，但他本身仍是菩薩。但也有人說觀世音菩薩就是正法明如來的化身，如果是這樣的話，那觀世音菩薩就是已證有餘涅槃了。但如果觀世音菩薩只是曾化現過正法明如來，以佛身度化眾生的話，則他尚未證入有餘涅槃，也還未入無餘涅槃，若比照阿羅漢而言，則相當於阿羅漢的有餘涅槃。

丹：依天臺的教判，斷煩惱障後，是否仍未獲得涅槃?

師：當然，必須三惑全斷才能證入涅槃。天臺家未設煩惱、所知二障之名。

丹：是否已經解脫了呢?

師：從煩惱得解脫，即從生死得解脫，阿羅漢已於生死得自在了。但不等於不共大乘的涅槃。

天臺三惑與二障、習氣之比較

丹：能否進一步說明一下煩惱、無明和習氣，何謂塵沙、習氣、無明呢?

師：從天臺宗的立場，建立三惑。習氣是唯識家言，相當於天臺家的微細無明。天臺的1.「見思惑」相當於唯識的分別煩惱障。見思又名見愛、見修、枝末無明，是三界內的煩惱總稱。見惑的內容包括身、邊、邪、見取、戒禁取的五見，名為五利使，以及貪、瞋、癡、慢、疑的五種煩惱，名為五鈍使；思惑的內容包括迷於五根五

境的煩惱，以貪、瞋、癡、慢的四惑為體。2.「塵沙」相當於唯識的分別煩惱、所知二障現行。3.「無明」則相當於俱生二障及習氣。

二障與習氣的關係

丹：藏傳中觀家所說的俱生所知障，是否就是唯識宗所說的習氣？

師：我不清楚西藏中觀應成派的「俱生所知障」是什麼意思。

丹：根據我的瞭解，他所謂「俱生所知障」，是指修道修到最後用金剛喻定所斷的那一分所斷。

另外，習氣，是否有煩惱障的習氣和所知障的習氣之分？

師：是的。二障均有習氣。習氣並不就是煩惱障及所知障，比如喜歡吃大蒜的人，現在雖不吃了，但身上仍有味道。

丹：這個例子和我們寺院中的法師說的一樣，他說何謂所知障的習氣呢？如在舂臼中擣過大蒜，雖已淘盡洗過了，臼中仍有味道，那就是習氣。

煩惱的種子，所知的習氣，應成派好像是這樣分別的。

唯識學派斷除二障轉識成智之修證次第

師：唯識學派的煩惱障及所知障，又名為我執及法執。初地名見道位，由二空智斷第六識的分別二執，第七識亦斷自身分別二執現行，故皆轉有漏識成下品無漏智。二地至十地名修習位，第八地時能斷末那的俱生我執，捨去藏識之名，轉六、七二識成為無漏妙智

聚，第六識上分別法執的現行，八、九、十地漸漸斷除；第七識上俱生法執的現行，第十法雲地斷滅。修至佛果前的金剛無間道，才斷六、七二識的俱生法執種子，至佛果位於俱生法執的習氣斷盡，轉八識為最上品無漏妙智聚。

丹：所說的邪見、見取、戒禁取見、身見、邊見等，好像是分別所知障？

師：不，那是分別煩惱障。

丹：俱生所知是法我執？

師：俱生所知是微細所知。微細所知，即俱生法執，第十地斷其現行，佛果前的無間道斷其種子。

丹：應成家就是這樣講的，斷煩惱以後才開始去修怎麼樣斷所知障，就是指這個微細的俱生所知障。

師：這是根據唯識思想講的。有煩惱障在的時候，一定有所知障；而有所知障的時候，煩惱障未必有。

證入涅槃後，是否能帶煩惱

師：你剛才問涅槃是不是帶有煩惱，這是有爭論的，有的講如來藏為清淨，《勝鬘經》則說如來藏有「空」、有「不空」；有在纏和出纏。對真如也有兩家說法，《大乘起信論》講真如是可熏，「唯識」家講真如是不變的。所謂「可熏」，即是已證真如，還是可以受染煩惱熏。有說佛菩薩為了度眾生的慈悲心，可以「留惑潤生」，也就是可以帶染，有煩惱。如果沒有煩惱，菩薩與佛無法在世界上度眾生。

丹：對。在西藏也有個爭論說：羅漢證得有餘涅槃，是不是還有業？是否還要斷煩惱業？有的說沒有，有的說有。說有的這一派，主張有煩惱業，但它是「帶有」，就像是說：我穿有我的袈裟，但這袈裟不為我心續所攝，「有」，但不為我的心續所有，因此袈裟是披在我身上，是為我的心續的「帶有」並非「俱有」。所以說雖然有業，但是這個業為什麼不驅使他輪迴呢？就是因為它沒有煩惱在這中間起催化作用的緣故。

師：這樣的解釋法很好。

丹：這和您剛剛講的，是不是一回事？

師：我剛才講的是帶煩惱，只知道佛、菩薩因慈悲心，所以帶煩惱，如果不帶煩惱，他沒有辦法在生死之中度眾生，這個說法也是有爭論的。

丹：阿羅漢帶業，不論是證入有餘涅槃或無餘涅槃的阿羅漢，業都還沒斷。也有帶煩惱的菩薩，但我還沒聽到有煩惱的佛。

師：是啊！羅漢的涅槃並不是究竟涅槃，他雖然住於涅槃，從此以後灰身滅智，但是不是絕對的灰身滅智是有問題的。大乘論中提到，這些羅漢是醉於三昧酒而在那裡享受酒醉的滋味，但是酒醒之後，一定要出定的，一定要迴小向大，他會發現他並沒有真的證到涅槃，還是要度眾生。

當然，佛是不會有煩惱的，但是當佛化為菩薩身分來度眾生，也可帶有煩惱。

阿羅漢是否帶有「引業」

丹：漢傳佛法有沒有「引業」這個名詞？剛才我說證得有餘涅槃或無餘涅槃的兩種阿羅漢所帶的業是引業嗎？

師：有「引業」這個名詞。但我不知道阿羅漢帶的是否應該稱為「引業」。

丹：凡夫的引業可使凡夫輪迴不斷，是不是這樣？

師：對。

丹：證得阿羅漢果的羅漢的引業，不見得會把他重新帶到六道輪迴裡邊來。

師：對。

什麼是「真正的佛」

丹：寂天菩薩《入菩薩行論》第九品〈般若波羅蜜多品〉裡邊講到，佛涅槃以後，為什麼還要再來的概念時，就和執著實有的經量部和毘婆娑宗的人發生爭論。毘婆娑宗和經量部問道：「如果佛不是真實存在的話，怎麼能來度眾生？」接著又問：「你認為佛是如幻如化的東西，怎麼會來做種種利生的事業？」寂天菩薩說：「你拜真實的佛，造真實的業，以後見到真實的佛來度你和度眾生；我拜如幻如化的佛，造如幻如化的業，見到的是如幻如化的佛，積的也是如幻如化的福慧資糧。」他就是說你自己的願力是那麼樣的強，你看一切是如幻如化；不執實的話，將來你修到那個程度時，你看到的佛也是如幻如化的。如果你一定要依靠佛，但事實上佛是如幻如化的，你終將無所依靠。

師：此與各人所依思辨基礎有關，寂天菩薩依中觀見，所見諸佛，皆是如幻如化，任何一法，無不如幻如化。但在一切有部的觀點是：「三世實有，法體恆有。」經量部則比較進步，而謂：「現在有體，過未無體。」然在大眾部則云：「過去未來，非實有體。」又說：「一切法處，非所知，非所識量，非所通達，都無中有。」

依此三種思想背景，開展出大乘佛教的瑜伽唯識派及中觀派，藏傳佛教又將此二合為一派。

也就是說，藏傳的中觀應成派，雖然講空，卻非印度中觀的空，仍是空中帶有的。

丹：坦白的講，到目前為止，我對已證阿耨多羅三藐三菩提聖果證入究竟圓滿涅槃的佛陀的觀念，是依據寂天菩薩的《入菩薩行論》裡面所說的那個見解，作我信解的宗義。我認為在因位修學時，如果從一開始就不著相、不執實，當自己修到七地、八地以上時，因為自己的願力和精進心的緣故，也能見到那如幻如化的佛，而真正的佛也應該是那樣的。至少化身佛在行業上必定是如幻如化的。

師：真正的佛是空性，所以沒有任何東西可以叫作「真正的佛」，你所見到的不論是報身也好、法身也好，法身無身，報身佛則是如幻如化的佛。如果真正的法身佛能被見到的話，那一定不是法身佛。

真正的佛是常寂光，常寂光是沒有東西的，也沒有可見的。不是用我們的心意識所能體會和解釋的，唯有離開心意識所見到的佛才是真正的佛。

面對六塵時，佛與眾生最大的不同點

丹：另外有個問題跟這佛的涅槃也有關係，比如說我們講凡夫看到外在的六塵時，就動心起念生執著。但度眾生的佛，照樣看到凡夫所見的六塵，卻能不起心動念。佛是斷了的，這是一種怎樣的斷法呢？

師：也有人問過我這個問題。從經論中發現：佛跟我們所不同的就是沒有自我的判斷，沒有自我的立場，但是他的五官、六根照樣地動作，六識也照樣地工作。所以唯識講佛有四智，眾生用前五識的

時候是煩惱，而佛用前五識的時候叫成所作智，是智慧。智慧的意思是沒有我，沒有自己的立場，但是如實的反應，如實的運作，應該怎麼運作，就怎麼運作。他不執著利害、得失、人我、是非，當下該怎麼處理，他就是怎麼處理。勝義諦雖然超越世俗諦卻不違世俗諦，佛的立場叫勝義諦，它不違亂世俗諦。就是說父親還是父親，兒子還是兒子。雖然勝義諦是超越父母子女的世俗關係之上的，但處理世俗的事情，還是依照世俗諦來表現，所不同的是：他不會因為這是我的父親，我才愛他；這是我的冤家，我就恨他。他沒有這樣的分別心，而平等地對待一切眾生。雖然眾生平等，但父親還是父親，兒子還是兒子，只要心裡邊沒有父子的情執，就是沒有煩惱，沒有煩惱就沒有我執在裡頭。因此，轉前五識為成所作智，就是成了佛以後才能夠轉的，沒有成佛以前，前五識表現的都還是煩惱。前五識跟成佛時的第八識同時轉，所以《六祖壇經》說：「六七因中轉，五八果上圓」，就是說六識、七識是在修行的時候轉。初地菩薩轉第六識為妙觀察智，轉第七識為平等性智。當十地圓滿，金剛喻定最後心時，轉第八識為大圓鏡智，轉前五識為成所作智。

丹：在因位階段的凡夫，因就是因、果就是果、善就是善、惡就是惡，分得很清楚，而佛應該是把這善和惡分得最清楚最究竟的人。

師：當然！

丹：所以在佛的觀念中，有善就是善、惡就是惡的觀念。

師：不是，這不是佛的觀念，是以眾生的立場給他善與惡的標準，在佛的立場上沒有善惡這樣東西。我們在《中論》的〈觀去來品〉中，看到了沒有過去和未來；在〈觀業品〉，看到了沒有善與不善。

對佛而言，六根沒有，六界沒有，生死也沒有，連佛也沒有。此在《中論》的〈觀六情品〉、〈觀六界品〉、〈觀本際品〉，都可見到。但眾生有啊！正因佛沒有自己，所以他看到眾生，比所有

眾生看得更清楚，如實的看到眾生的問題，所以他有悲心要度眾生。

佛的如所有智與盡所有智

丹：我想我提一個名相可能會更清楚一點。佛有兩智：一是如所有智，即通達勝義諦的智慧；一是盡所有智，即通達世俗諦的智慧。佛透過通達世俗諦的那個智慧，所看到的善和惡，是不是像凡夫看到的一樣，也是對立的呢？

師：完全一樣。佛是為了成就眾生，那個智慧才表現出來的，但也不能說跟凡夫完全一樣。有時候凡夫認為的善惡，佛不一定會認為是善惡。

丹：從這觀點能不能說這個佛帶染，就是說帶著通達世俗諦的智慧所分辨的那種善惡、是非、有無。

師：可能不對哦！帶業也好，帶染也好，應該是從寂滅而變成有他的身體活動，身體的出現以及身體的行為。

我們這身體是煩惱所感的果報身，而在佛的智慧裡邊不應該有煩惱，他的智慧就是智慧，清淨就是清淨，不可能在智慧裡頭又是清淨的，又是不清淨的。

丹：對！我們在辯經院的時候，經常對佛有沒有「我」這個觀念，或「我是佛陀」、「我是比丘」、「我是中觀派的，持中觀見」的觀念等問題進行辯論。

師：您剛才提到的盡所有智、如所有智與勝義諦、世俗諦之間的關係如何？

丹：盡所有智是如實瞭解屬於世俗諦上的一切法之智。「如所有智」就是通達法性的智慧。

根本智與後得智

師：在《攝大乘論》及《成唯識論》均說到根本智與後得智，又名如理的無分別智及如事的有分別智，與你所說的如所有智及盡所有智，大概類似吧?

丹：《現觀莊嚴論》中講見性菩薩有根本智和後得智，後得智是出定以後的智慧，根本智就是現觀空性的無漏智，好比一滴牛奶滴進一杯已裝有牛奶的杯子裡邊，必將相溶不可分一樣，能見和所見二顯，能取和所取二法，實際上是不一不異的東西。兩顯的覺受全部證滅了的那種境界，悟道者和所悟的那個道完全化為一體，圓融無礙，已經證到這種境界的覺者或禪師，他所證得的這種智慧，叫根本智。而出定以後，行菩薩道時的那個般若妙智，則叫作後得智。

師：智本身是一個東西，只是一體的兩面，一個就是親證法性破除無明的，破除一分無明即證見一分法性，就是因為見法性可以破除無明。盡除無明徹見法性，則是根本智。而後得智是適應這個世間的，你剛才說是「出定」以後才使用後得智。實際上，到了初地以上的菩薩，無所謂出定與不出定，他時時都在定中，定慧均等。菩薩進入初地，就是根本智的緣故。以根本智見法性身，破一分無明或斷二障種子，然後應對這世界時，則用後得智。用後得智的時候，因他已見到了法性，所以對應這世間時，雖然名相完全一樣，但已不同凡夫。

丹：知見不退的話，定力亦不滅?

師：對於已斷二障已得二智的佛及地上菩薩來說，知見不退定力也不滅。不能夠說他出定以後心就亂了，要不然他就不是佛及地上菩薩。

不過以天臺家言，別教初住至七住斷見思二惑，證位不退；十行斷界內塵沙，證行不退；初地以上分斷無明，證念不退。如說知見不退，僅及斷見惑，那還不能常在定中。

丹：談到定的力量，和與此定相應的智慧，就出定的凡夫菩薩而言，他的真如智見，雖不是像在定位的時候那樣完全的顯現，在意識上面，則應明明朗朗。

即便是不在定位中，那個智見也仍能明明朗朗地顯現在意識上嗎？

師：如果出定之後比較迷糊了，那表示他沒有進入初地。初地以上的菩薩不論入定或出定都應該是相同的，如果出定以後便像凡夫，那就是還沒有進入初地。

丹：另外，有個說法就是得無間道智，恰似把賊趕出去，但還沒關上門，不小心的話，賊還會再回來，但在第二剎那間，獲得後得智的時候，就把門死死的關上了，從此以後賊再也不能進來了。

師：那就是很微細的分析了，我不清楚。不過從修證經驗而言，見空性者，未必即在空性中，如見山見水者，未必已在山和水中。

丹：能否請師父依您自己的實證經驗來分析根本智和後得智呢？

師：非常慚愧，那裡能以我自己的經驗談此二智。

禪定與智慧

丹：我是考慮到禪定的力量，是否有增減的問題。比如說在根本位的時候，那禪定力是完全圓滿的。到後得位的時候因為出定的緣故，就稍稍有點減弱了，由於定力的減弱，是不是智慧也相對受到影響？

師：我想你講的是對的。因為菩薩並沒有將煩惱全部斷盡，他還有煩惱，而在定中見法性時，則一點煩惱也沒有。但是就禪宗而言，天上雖有烏雲，但打一個雷，閃一下閃電，就只看到光而沒有看到雲了，可是雲是還在的，只是閃電的光使你感覺到沒有看到雲而已，但是你已經看到光了。一直要到第八地以後，煩惱障斷盡，天上才會完全沒有烏雲。

丹：這裡的「光」是指什麼？

師：指菩薩的智慧。

丹：對，菩薩是先親證空性的。

師：親證空性，但是已經證了空性的人，在用後得智的時候，他的判斷力跟凡夫完全不一樣，要不然就不叫智了，既然具有不同的判斷力，那就表示他這力量應該是相當於在定中。我認為這後得智和根本智一定是連在一起的，不能夠離開根本智而有後得智，所以在用後得智的時候，定的力量應該還在。

丹：菩薩出定以後，又再入定重修中觀空性道理的時候，他所證得的智慧還是和根本位時的智慧一樣嗎？

師：如果一個已經證道的人，在一次見道之後，從此不再見道，這是很奇怪的事，但說每一次入定都能見道，可能也有問題。定有深淺，所以不一定每次入定都能見空性。

丹：即使是已現證空性之後仍無法做到嗎？

師：對！證悟很深的見空性者，每次入定都能再見道，那是初地以上菩薩。但初見道位有小乘、大乘之別，小乘初果見道，相當大乘初住至十住位，大乘見道是初地證法身。以禪宗而言，徹悟者固不論，淺悟者則要每次再見空性可能不是那麼容易。

丹：化身到這個世界來度眾生的釋迦牟尼佛，他有沒有說「我是比丘」、「我是持中觀見的人」和「我是佛教的創始人」？中國天臺

宗和禪宗是否回答這個問題?

師：假名有我！如果沒有，釋迦牟尼佛為什麼在諸大小乘經中處處說我，例如常說「我從昔來」、「我為汝說」、「我是如來」、「我所說法」等。

丹：這和凡夫說「我」是不一樣的吧?

師：佛是假名「我」，凡夫是著相「我」。

禪宗的開悟與天臺教判的修證次第

丹：我發現很多學習漢傳佛法的人常喜歡說開悟，此時他所謂的開悟是指初地以上的人嗎?

師：不一定，禪宗雖講開悟，可是不講菩薩次第，而是一旦頓悟自心，即與諸佛無別。

若以天臺家的觀點，佛法有藏、通、別、圓的四教，除了藏教最高只成阿羅漢果，其餘三教的佛果，也是層次個別：1.通教的佛，相當於別教第十住位。2.別教的佛相當於圓教的十行位中第二饒益行階段。3.既名圓教，從凡夫至佛果的任何一人，都得名之為佛，所以乃至凡夫外道雖未聞法，理即是佛；若能聞法，名字即佛；若能聞法修行，觀行即佛；進入內凡位，是相似即佛；從別教初地至圓教等覺位，是分證即佛；最後即成究竟即佛。

不過天臺家未說開悟見性，而開悟這個名詞，發源於天臺家的根本聖典，《法華經．方便品》有云「開示悟入佛之知見」。

天臺教判與藏傳佛教的修證次第之比較

丹：別教不是藏教？

師：別教不是藏教，藏教是小乘，唯有釋迦牟尼一人成了佛，其他的人僅成聲聞與緣覺；通教僅有三乘共通的十地；別教的佛，要經五十二個位次，要從十信、十住、十行、十迴向、十地，最後還有等覺和妙覺，歷三祇百劫的次第階位而成佛。西藏有沒有這種別教的說法？

丹：差不多。

師：一樣分五十二個階位嗎？

丹：按世俗諦的觀念來分的話，就是十地。若依菩提心的方法來分的話，有二十二個菩提心，最後的菩提心是法雲菩提心，那時候就是成佛了，那時候的菩提心，是究竟的菩提心、勝義諦的菩提心，法雲就可以降法雨。

師：那類似於天臺宗講的別教，第十法雲地菩薩，即能遍行法雨，普降法雨。然在漢傳佛教中的《大智度論》見有五種菩提心，未見二十二菩提心之名。

丹：二十二菩提心，出於二萬五千頌《般若經》合論，而用於《現觀莊嚴論》。

師：有時間次第差別嗎？

丹：有的。

師：有層次差別的佛是很不容易成就的，所以天臺宗所講別教的佛，不容易即身成就。

何謂禪宗的「開悟」

丹：那禪宗的開悟呢？

師：禪宗的開悟，不談層次，它是見性成佛，見性即見了佛性，就是跟佛所見的完全一樣。這一念你跟佛完全一樣，就是成了佛；下一念如果跟眾生一樣，又是眾生。念念是佛，念念是眾生，你的心跟佛心相應就是佛，你的心跟佛心不相應就是眾生，這是禪宗的意思。因此，禪宗鼓勵人要努力修行，時時刻刻要保持佛心。

丹：當你現觀空性時，就是開悟嗎？

師：對。

丹：空性是指心的空性呢？還是外境的？

師：沒有內外。

丹：那一般的人說：「他是個開悟的人」，並不一定是說他就是一個解脫了的證到初地以上的人。

師：也不能這麼說。

丹：這開悟究竟是一種什麼樣的境界呢？

師：就是見空性，見空性就是開悟。

丹：凡夫也可以見空性嗎？

師：若見空性，即不落凡聖。

有的人見性以後能夠保持一段時間沒有煩惱，有的人保持很久，甚至一生都沒有問題，煩惱不顯現，但他們也不會講我就是初地菩薩，因為禪宗講無住無相的不執著。至於是佛？是菩薩？是凡夫？根本不是問題。

藏傳佛教「觀空性」的二個層次

丹：對於觀空性分兩個層次：一是現量現觀，一是比量借觀。比量是經過邏輯的推理，是間接的。比如師父那天講的不淨觀，觀到最後見光，我想可能是觀的諸位與自己的法性相應變為一體，這也是觀空性的一種，但這種空性不是真正的空性而是比量借觀的，並不是直接現觀親證的。現量的觀空是現觀親證，比量的觀空是借觀借證。

師：何謂借觀？

丹：借一個相似的法性，不是真正的法性，他雖看到內外一體，但尚未真正化為空性，所以看到外在的東西仍然還是有。

師：《現觀莊嚴論》應該是現量吧？講現觀現證。

丹：沒錯，「如所有智」就是通達法性的智慧。

五、業識．中陰．明心．中觀見

業與識

丹增諦深喇嘛（以下簡稱丹）：

業與六識二者間的一般及特殊關係如何？

聖嚴法師（以下簡稱師）：

「業」，在印度是釋迦牟尼佛未出世前就有的思想，是指一種行為或造作。佛教出現後，業和三世十二因緣有關，在十二因緣中的

觸、受、愛、取，即是業的過程和段落，由「取」而「有」，有什麼？即是有業的力量的延續，也就是有未來生死的果報種子，所以佛教所講的業與外道不同，在三世十二因緣中，業乃是指現在行為而成為未來果報之因。「識」，或說六識，或說八識。在原始《阿含經》中只有六識，部派末期的《俱舍論》，乃至初期大乘的般若經典，都仍是如此。《入楞伽經．第八剎那品》，到《顯揚聖教論》卷一，《成唯識論》卷七等，才開始講八識；又在《解深密經》卷一〈心意識相品〉及《攝大乘論》本卷上等，則提出相當於第八識的「阿陀那識」，所以八識之說是大乘佛教發展出來的。識的作用有三：一是了別，二是執著，三是流轉生死。

了別作用是指分別、認識、判斷，當六根接觸六境時，即產生識的作用，接著產生愛（包括不愛），由愛而取（包括捨），即生執著。所謂執著，即執持所造為「我」，依所緣境而生我愛、我貪、我瞋、我慢等執著。因此成為流轉到下一生果報的種子。

六識中的前五識，只有分別作用，無執著作用，亦即無我愛執。第六識則有深淺之別，淺者是與前五識俱起的了別作用。深者是指執著作用，即我愛、我恨、我取、我捨等之我愛執。依此我愛執而產生業力，即成為未來果報體之因。所以說一切有部講「三世實有」、「法體恆有」，即過去的「有」，留到現在，現在的「有」之中，已有了未來的因，因此未來亦有。在《阿含經》中並沒有如此詳細的分析，而只提到「有」—有未來的生死。

五蘊中的識蘊，有認識、了別作用，其實是包含全部的六識，所以也隱然含有業力主體和果報之因的意義在內，這個觀念，後來發展成藏識，即第八阿賴耶識。

中陰身階段的業與識

丹：通常說你和你所造的業，形影不離，那麼死後在中陰身階段，所造業和中陰身的第六識形影不離，這究竟是什麼樣的狀態呢？是

像人和他的身影一樣，是二件事物，但同時卻並駕齊驅地走在一起的呢？或者還是像部派所說，是在心識上留下的種子？若是如此的話，心識本身不是不相應行，而業是不相應行，這二者間的依從關係究竟如何存在呢？

師：中陰身的階段，只是一種過渡時期的存在，那是五蘊身在死與生之間的一種存在，也可名為「中有」或「中蘊」，不能造業，但有神識作用，還記得生前的事，當下則在等待因緣以便接受下一生的果報。中陰身是由生前業力所積聚而成的，但不一定人人都在死亡之後有中陰身階段，如在生前造極大惡業的人，馬上墮入三惡道，做極大善業者，立即生天，而大修行者，則馬上生佛國淨土，有大願力者，馬上化生或投生以度有緣的眾生，都沒有中陰身。可是也有某些論師主張人人都有中陰身，只是存在時間的長短不同而已。至於業與中陰，何者是主何者是從？業識是其主宰，它與中陰無法分割，故也無法分別，何者是不相應行。在唯識論的百法之中，有二十四法與心王心所不相應，但是未見中陰之名。業非相應，但是中陰身不造業。

丹：凡夫的中陰身，在投胎前是受業力的牽引，此時，業力是存在於心識之上或心識之外呢？

師：從感得異熟果的立場而言，業有引滿二業，決定投生何界是引業，生後的善惡行為是滿業。中陰身是受引業牽引而去轉生，是由業力決定，而非由自己的意識決定。

事實上，心識對於中陰身而言，是由業力所形成的一種「我的執著」，所以只是一個假名，叫作心識。實際上心識本身就是業力。中陰身是由前生的業力所形成的一種存在，是由業力集合而成的自我中心，所以中陰身階段的業和識是形影不離的。

丹：在中陰身時，起認識、判別、執著作用的第六識，是「名」是「識」呢？

師：彼時只知有「我」。但是仍有微細物質為身，而又不能起念造業，故其應該是「名」。

丹：中陰身有眼耳等五種根識嗎？

師：事實上，中陰身是意生身，但其既有身相，當有根識，故也有聖典說中陰身以聞香氣潤生，似有鼻根鼻識，經論多有異說。

丹：五蘊中，除色蘊外，受想行識四蘊此時不是俱在嗎？

師：中陰身無母胎所生五根，所以不造業，只有執著，但沒有自我意志的選擇能力。

丹：是否是說全靠以前所造業力的推動？

師：對。不過若有人為他做佛事修功德迴向給此中陰身，也有若干影響力。

丹：能否說心識有被業力所熏和不被業力所熏的分別呢？

師：不受業力所熏之識即清淨識。稱為第九菴摩羅識，實際上，「熏」字用得並不恰當，因為有熏即有「我」，只要還有一點我執在，就必然會受熏，不論是以善法、惡法或善業、惡業熏，只要有「熏」就有「我」。如果沒有我執，就不受熏，如阿羅漢已證得無我，所以不受熏，因為無我即無從熏起，不論善業惡業，總是越熏越多，譬如水面產生漩渦時，便把所有垃圾集中到中間去。吾人意識流動而產生「我」，因為有「我」這個中心點，所以使業力集中在一起，並且越積越多。邊積邊受報，業因一旦受了報就消失，未受報則仍存在。因此我們說有一個不受熏的清淨識，那是不得已而用「熏」字，因為一講「熏」，似乎就有一受熏之物存在，但事實上並沒有實存的受熏之物，因為清淨識即是無識，清淨心即是無心。至於中陰身的心法，稱為「名」，如胎兒的「名色」之「名」，但不是心識。業和識互為因緣，二者如吾人之雙掌，拍掌成響，此「響」即喻眾生之生死現象。識因業而有，業因識而動。為何說「識因業而有」呢？識體本無，因造善惡業之後執持為我，

才稱之為「識」。為何說「業而識而動」呢？識中即含藏了業因，業的力量存於識中，當識發生作用時，即是造業。

何謂「見色明心」？

丹：禪宗說「見色明心」，應如何理解？

師：釋尊夜睹明星而開悟成佛，即是「見色明心」之例。辟支佛緣十二因緣成道，即見世間現象皆緣起緣滅，而體悟真理。見世間相，即是「見色」，這也是「見色明心」。

離世間法而想「明心」，是不可能的。吾人賴以記憶的文字、語言、形象等符號，皆是色法。離開色法不可能開悟。

「見色明心」，非「觀色明心」

丹：此所謂「見色明心」是否不僅不觀色法，連色法之外的無色法也不觀？

師：不需要觀色，「見色明心」並非「觀色明心」，要觀的是心、不是色；對於色只是「見」而已，此「見」包括聽、看和感受。若觀色法即成次第禪觀的方法。

丹：禪宗故事中有摔了一跤而開悟的例子，此種現象是否就是經由觸覺而開悟的？

師：對。或是被打一拳、被吼一聲，喝一口水，過河時見水中身影而開悟。但那必須已有大問題大疑團在胸中，才會應境臨機，一觸即發。

丹：這些都可說是「見色明心」。

師：《心經》說「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。」這是觀慧，而非定境；「般若波羅蜜多」是慧，看到五蘊皆空，即是「見色明心」。世間的次第定中不能開悟，因開悟不在定中，所以禪宗講成佛不在打坐，打坐不能成佛。《六祖壇經》不主張教人「坐著看心觀靜，不動不起」的修行法。

定與慧

丹：止觀雙修能否開悟？這不是一種定嗎？

師：止觀雙修，即止觀均等，可以開悟。但不只是定，止即觀，觀即止，為止觀均等。《六祖壇經》則說「定慧等學」。此與止觀雙修相似而非相同。

丹：定可以生慧，但定本身為什麼不是慧？

師：世間次第定本身不是慧，但定能生慧。定力強的人，易於聞法開悟。若不聞佛法，定再深也不能開悟，邪見者所入之定名「邪定」，是和佛法不相應的。

丹：還有一入定上百年、上千年之說，如惠能大師現在可能仍在定中，那是止觀均等的定，或是另一種定？

師：惠能大師如還在定中，他所入的一定不是世間的次第定，應是即定即慧、即慧即定的世出世間的如來定。以《六祖壇經》中說：「即慧之時定在慧，即定之時慧在定。」這是禪宗對定慧之解釋。外道也有定，但有定而愚癡，有神通而多煩惱的人，比比皆是，有定有神通而仍有煩惱，就表示沒有智慧。

有智慧的人，雖然定力稍差，還沒關係，因他的煩惱較少。有定而又持戒者，仍不失為好人；若有定卻不知有戒，必將成為魔眾，為魔王所用。

丹：一個有定力的人，為何不能對自己的道德規範進行成功的約束呢？

師：定中是不會犯戒的，但在出定之後，由於邪見邪說的誤導，會使你偷、搶、邪淫、說謊、驕傲、懷疑、仇恨，因此而產生狂亂。如果又有神通，那就更會興風作浪，危害眾生了。

「無念為宗」的「念」是什麼意思？

丹：禪宗所謂「無念為宗」的「念」字，其一般和特殊意義是什麼？

師：「無念為宗，無相為體，無住為本」是《六祖壇經》的重要思想之一，三句話實是同一意義。「念」的意思，不是思想念頭，而是指「我」，「我」即是「念」，念念不忘地將自我掛在心上就叫作「念」，所以「念」即我執，「無念」即無我之意。所以《六祖壇經》說：「於諸境上，心不染卅無念。於自念上，常離諸境，不於境上生心。」這便是《金剛經》「無住生心」的意思。

實證空性即證得無念

丹：能否說證得空性者，即證得無念？

師：可以這麼說，實證空性即證得無念。但我對藏傳佛教所說的「空性」頗感懷疑，因藏傳佛教常常提到空性，似乎有某一種東西叫作空性，空性似乎就是如來藏、真如、佛性。《六祖壇經》中雖

講佛性、自性，卻不講空性。實證空性的「空」是般若中觀的講法，此「空」即是中，不執左，不執右，亦不在中間，既非勝義諦，亦非世俗諦，若分別勝義諦及世俗諦，那還是有而不是空。如用中觀的立場來判定禪宗，是屬有宗非是空宗，因他仍主張有佛性和自性。

中觀見與空有之間

丹：中觀家說不立中說其是自性有的，亦不立中說其非是自性有的，是其中觀見。

師：不立中說是或不是，那他立什麼?

丹：可能就是禪宗所謂「言語道斷，心行處滅」的那種境界吧?

師：應是不立一法，有所立就有問題。

丹：不錯，中觀家是說一定要離開自己的主見以及能夠使人承認或可以說服別人、告訴別人的一種自性實有的東西。

師：自己設有立場，一定有東西要給人，就是所執。

丹：但一個禪師要不要對人說涅槃、圓寂、佛性、空性、有無等呢?

師：禪宗是有講這些名目的。所以禪宗非中觀家。其實，說有說無皆是方便談。方便說有，究竟說空，空即是中，中是二邊不著。有人聽到講「空」，就從有變成什麼都沒有。一聽說「中」，或以為是站在中間抓住二邊；或是二邊都不要，只取中間，這些都是錯誤的。龍樹菩薩的中觀是主張離開二邊不執中間。《阿含經》未講到這個層次，只講「此生故彼生，此滅故彼滅」，講到寂滅，就沒有什麼好講的了。所以《阿含經》是講寂滅道的，但到了《般若經》

卻說無苦集滅道，連四聖諦都沒有了。接著出現中觀思想，要我們不要分別勝義諦、世俗諦。

丹：這思想很危險！

師：不是危險，而是甚深。所以空義是不能隨便說的。在《金剛經》說「若復有人，得聞是經，不驚、不怖、不畏，當知是人，甚為希有。」因為「離一切諸相，即名諸佛。」離相無相即是勝義諦的實相般若；如果依舊分別說勝義和世俗，豈非多餘的。

不過，對一般凡夫愚者而言，若說空，即執斷見，若說有，即落常見，所以中道不說空有，《般若經》名為畢竟空。

在《楞伽經》中說如來藏，或問此如來藏是否與梵我相同，經中雖說不要以為如來藏就是梵我，卻又必須建立如來藏來說明非梵我的名目。

由此可見，眾生總是喜歡有，而怕落空，縱然那個「有」是「空」的別名，被稱為「妙有」，總比光是說「空」好多了。

六、中觀見．大成就者

禪宗思想和中觀思想

丹增諦深喇嘛（以下簡稱丹）：

依中國禪宗祖師的觀點，什麼樣的「中觀見」是墮於斷常二邊？或其中一邊的？

聖嚴法師（以下簡稱師）：

禪宗不講中觀見。當然也不會是斷見或常見，斷常二見是外道見，非佛教。

禪宗的《六祖壇經》講「無住」，不住於「前念今念後念」，於諸法上，念念不住，其實這就是中觀。「無住」的觀念，來自《金剛經》的「應無所住而生其心」，《金剛經》是般若思想的經典，而般若思想乃是中觀思想之源頭。

禪宗應該是主張「空」的，但相信「佛性」、「自性」存在，所以不落入斷邊。禪宗雖未說「佛性」、「自性」即空性，可是禪宗講「無」，事實上，「無」就是「佛性」，所以不落入常邊。其實，「佛性」、「自性」、「無」都是假名，但因為禪宗沒有說明這些名相只是假名安立，所以現代學者們，判定禪宗屬如來藏系統，而非中觀性空之系統。

其實中國古代並未作此是空、是有，或是如來藏之分別，在印度也未如此分析。不知藏傳佛教是否有如來藏思想之說？就像中觀應成派含有瑜伽唯識學的思想一樣，是否也包含了如來藏思想？

漢藏佛教對如來藏和中觀思想之看法

丹：藏傳如來藏思想以《寶性論》為依據，其思想根源於《大方廣如來藏經》。但我不以為如來藏思想和中觀思想是不同的二種思想，我認為二者是同一的，就是在如來藏的觀念上確立中觀見。

師：所以在西藏是將各種思想匯流了，將如來藏、中觀、唯識，匯合而成中觀見。這樣的思想發展是很正常的，因為藏傳佛法屬後期佛教，後期思想是應發展匯合工作的。這在漢傳佛教也有類似趨勢，例如唐末宋初的《宗鏡錄》，就有這種傾向，到了元朝以下，顯密圓融、儒釋道三教同源、性相融會等思想都出現了。不過從思想史的觀點看，則另有見解。

禪宗祖師訶佛罵祖之目的及其影響

丹：我之所以提此問題，是就西藏佛教的觀點來看，不論內教或外道，總是非常、即斷，即使是佛教內部各宗派，皆可分成二派：一派是持的中觀見，一派是非持中觀見的。所以當西藏佛法在分析印度佛教的四個宗派時，毘婆沙宗有其墮入常邊或斷邊之見，經部也有，唯識派亦然。如中觀應成派即以其獨特之中觀見，而向人宣稱其思想在道上屬「中道」，在觀念上則是最正統最準確的。因此，我想禪宗必然也有其獨特不共之「中觀見」，如天然丹霞之劈佛燒火取暖，德山宣鑑之訶佛罵祖，在西藏對開悟的人而言，從某種特定的角度看，當然能接受，但對一般人而言，則可能是件落入斷見的行為，因為連佛法、佛像都似乎不值得尊重了。

師：不錯，對一般人而言，訶佛罵祖是無法理解的。

禪宗祖師訶佛罵祖，並非否定佛的智慧功德，其目的是破凡夫的執著，因為心有執著，即無法開悟，所以訶佛罵祖，目的在幫助眾生開悟。另外，當某人親證空性時，自覺一切都是不存在的，這時也可能以這種方式來表現他所見的空性或佛性，所謂「處處不是佛」但同時也認為「處處都是佛」，所以一個開悟者是不落於斷常二邊的，但禪宗不講「中觀」，而講「無住」。不過在普遍的對於三寶的敬信尊崇方面，禪宗的影響所及，是負面大於正面；許多僅僅看了若干禪宗公案語錄而又未能真修實悟的人，很容易落入偏狂的斷見，不敬信三寶而倡自性三寶，不懺悔不持戒而說自心清淨，不修梵行而說僧俗本來平等。

開悟者與中觀見

丹：若問已開悟的禪師，何謂真正的「中道」？他必定有個回答吧？

師：他可能給你一拳。或反問：「你以為呢？」道得一字即非「中道」，所謂：「開口便錯，動念即乖。」念頭一動，便已離開中觀了。

丹：我想西藏佛法所以反覆強調中觀見之重要，是認為凡夫若無中觀思想之引導，總是會墮入斷、常二邊見中，即使一個開悟者，若不能具足正確的中觀見的話，也必將墮入頑空。

師：開悟的人，若非中觀見，那他尚未開悟，他的開悟是假的。執空執有，皆非開悟。講「開悟」悟什麼？悟空性，此空性並非頑空。若所悟之空性為頑空，那是外道而非佛道，佛法之開悟，是悟非常非斷之空性。

丹：藏傳中觀派主張萬法在名言上是存在的，所以不墮斷見；在勝義諦上則是空，因此不墮常見。

師：漢傳佛法也一樣，名言即假名，「假名」有「實相」空。唯識法相宗則講「法相」有，「法性」空。法性又分三性、三無性。三性是遍計執、依他起、圓成實。三無性是相無性、生無性、勝義無性。「三性」假名有，「三無性」勝義無。

禪宗沒有固定的修行次第

丹：一位禪師從開始修行到開悟的過程和次第如何？

師：如果有修行過程可言，則不名為「頓悟」，他是沒有固定的修行過程和次第的，中國的天臺、唯識都有修行次第，唯有禪宗是沒有次第的。

丹：禪宗在修持上沒有明確的次第?

師：如有次第，則不名為「頓」了。

至尊達賴法王所傳的時輪金剛的修持法是否也是沒有次第呢?

藏密的修行次第

丹：時輪金剛法的修持是有次第的。但目前為了使更多的人都能與此聖法結上法緣，似乎「方便」顯得重要些，所以就不像以前那樣十分嚴格地強調屬於一般性的「次第」了。

師：修大圓滿、大手印好像也沒有次第吧?

丹：還是有的。有二種：生起次第和圓滿次第。如先須依次接受七個灌頂，未經灌頂，則不准修法，亦無法可修。接著要做十萬大禮拜，這是最起碼的修行次第。

生起次第修成後，才去修圓滿次第。在生起次第時，將自己的身口意三業完全淨化，達到與本尊能相應的程度；到圓滿次第時，則修自己與本尊不一不異。

禪宗的修行方法與次第禪法

師：禪宗則以無方法為最上方法，無次第是最高次第。至於如何能開悟呢?

「知見」很重要。頓入佛知見，實際上是一種慧解脫。多半是聞法而開悟，所以開悟者不多。因為只有利根的人才能聞法而開悟。打坐、修定並不是禪的方法，次第禪法才有打坐修定的必要。

次第禪法，也有方便，即由持戒，而習定，而發慧。如天臺智者大師的「六妙門」即是次第禪法。禪宗則無次第。

沒有方法，實在太難了，因此在四祖、五祖都有方法，宋以下的公案話頭及默照，也是方法。現在我所教的方法，也與次第禪有關，因為一般人還是需要次第。如打坐、數息、念佛、拜佛、經行等。因為有些人的煩惱太重、頭腦不清、聽話都聽不進去，根本不可能「聞法開悟」，及觸機開悟，所以教他多拜佛、多勞作，時日一久，身心逐漸清淨安定，頭腦就越來越清楚了。這些都是我目前所用的方法和次第。

顯密間修行次第之異同

師：我看《密勒日巴傳》，他似乎也沒有方法，他的師父就是叫他做苦工，這是方便加行吧?

丹：是方便加行。如此看來，密宗的次第比顯教更複雜、更繁瑣、更嚴格。

師：大乘顯教之次第是重於理論上的，密教之次第是理論和實踐兩方面的。

自力頓悟的禪法

丹：頓悟的禪師是否能像西藏佛法中所說的登地菩薩，以法流禪定力故，從初地開始，可以自由去來百個佛國剎土，依次而千、而萬、十萬、百萬，乃至無量無邊諸佛剎土，見佛聞法，增長道力?

師：依此而言，則有次第。禪宗無此次第，若有次第，則是漸而非頓，悟前無次第，悟後亦然，禪宗開悟見佛，是見到佛的空性，所

以並不去他方世界見佛聞法。

丹：那是全靠自力修學了？

師：可以這麼說。如有他力，則是以經教來輔助。在禪門中雖也有護法神，但不准他們出現。至於他方世界見諸佛、見淨土，皆是「光影門頭」事，見聖、見佛、見種種勝境，都應徹底打消，不留痕跡。否則又生執著。何處沒有佛？處處都是佛；何處非佛國？處處皆是佛土。為什麼一定要去他方世界？《楞嚴經》說：「十方三世諸佛於一毛端轉大法輪，度無量眾生。」若真開悟，於一剎那間即與無量諸佛同在，不需到他方世界去。

密教有關往詣他方國土見佛聞法之說，是有根據的，那是經論中的說法。而經論是佛祖所說的，禪宗並不否定經論，只是渡河之後，即當捨舟登岸，不要老在船上。中國的天臺宗極類似藏密，天臺修行也重視儀軌、懺法和持咒。

晚唐五代後的禪修方法

丹：禪宗不講次第方法，似乎沒有東西可以依次攀緣而修，當然，我也知道學到一定程度時，必須放下。但未到此程度前，若無指南，則無從著手，甚至證見於空性，也不知即是空。

師：針對這個問題，所以在晚唐、五代之後，禪宗也開始講方法，如必須每天打坐幾炷香；在生活中隨時注意起心動念處，注意腳跟踩地處，即必須很落實的生活，隨時檢點身心；所以有打坐、參話頭、平常日用等，都成為禪的修行方法。到了明代以後，禪宗也教人念阿彌陀佛聖號。念佛念得不錯了，就參「念佛是誰」，這是很有用的方法。散心時念佛號，專心時則參「念佛是誰」？便是參「話頭」。所謂「參話頭」，是專心地問問題，修行者不可以給答案，必須讓答案自己出來，很可能出現千百次的答案都是錯的。在

修行過程中，如發現世界不一樣了，或自己的想法看法跟原先不同了時，應去請示師父，以印驗所得境界的邪正高低。

禪宗「見性成佛」與藏密「即身成佛」之比較

丹：禪宗之「當下開悟」與密教的「即身成佛」有何差別?

師：二者不太一樣。禪宗言「見性成佛」，見性時與佛的功德完全相同。一念見性，則一念是佛；念念見性，則念念是佛。但見性開悟者，並不能永遠保持在空性中，仍有煩惱。見性之境界，只是一種經驗而已，煩惱起時，就已不在空性中了。唯有徹悟的人，始能斷除煩惱，但也並不等於成佛。「即身成佛」是說這個身體本身已經成佛了。

丹：「見性成佛」應是指修得法身佛。根據密教所說「即身成佛」是修成佛的報身，法身也同時證得，化身也同時成就了。一時兼修三身、三身同時成就，因此而說「即身成佛」。

師：三身在一生中成就，可能嗎？也許在藏傳佛法中沒問題。但我們現在的色身，可能成為佛的千丈報身嗎？恐怕有些問題吧?

丹：以嚴密的密宗道次第修行，將自己被煩惱、所知二障遮蔽的身口意三門完全淨化，經過這樣純粹的淨化後的色身，已非原來的血肉之軀了。如時輪金剛法中比喻：就像水銀逐漸滲透鐵片，最後水銀和鐵片完全融為一體，無法分出何者是水銀、何者是鐵片一樣。因本尊的加持力和自己的願力、方法及中觀見的準確，所以能將原本凡夫的身口意，化為見道者的身口意，由見道者再逐步成就為佛。

師：這是大成就者，但大成就者是佛嗎?

丹：究竟的大成就者就是佛。一般仍處在道位、八地，甚至一地的大成就者是菩薩，不是佛。

師：那尚未「即身成佛」了。

丹：當然，在一地、二地不能說是佛，但十地以上，就是即生即身成就的佛。

師：那會有如此多十地以上的佛呢？在藏傳的大師們，是否都是十地以上的菩薩呢？

丹：這我不清楚，很難說。

師：所以我們漢地稱西藏的仁波切為「活佛」，也就是說他們已是佛了。

丹：那可能是民間的一種誤會。

師：活佛轉世制度在根本佛典裡是沒有根據的，但在藏傳佛教的理論上則可以成立。

禪門修證人人平等

師：事實上，禪宗是最樸素的，沒有太多理論和建立，這正是中觀。禪宗對修行和證悟都不立次第，這也正是它的優點。在禪門裡面，師父和弟子，人人平等，除了職務有差別、戒臘有高下，修證的身分一律平等。在西藏可能就不平等了吧？

丹：當然，修證工夫的深淺，決定了福智功德的大小。由於功德的大小，自然就形成了一種等級。

師：在禪宗自然就沒有功德大小、修證高下的問題。因為禪宗根本不講次第。

丹：我認為只是忌諱不說，而實則存在。如惠能大師和我相比，他在斷、證上所具的功德比我圓滿究竟，要比我高無數倍。

師：這是個人觀念的問題，如果執著有功德，則非佛法。對一個證果的人而言，果位再高，功德再大，自己並不認為有功德，所以達摩初見梁武帝，即說「沒有功德」！因此禪宗不講功德，不執著次第、功德。對一個已開悟的人而言，雖然與眾生的看法不同，但並不自覺比眾生高，因此許多已證悟的人，也許因緣不成熟，或個人福緣不足，雖已證悟，但也並未說法，只是如往常一樣平凡地生活，一樣地煮飯、掃地，並不會說自己是大成就者。但在西藏就不同了，有成就者，可能就由政府認定為轉世者，而加以冊封。

藏傳佛教的轉世制度

師：有無仁波切是因關係特殊而被封，非由修證而來的呢?

丹：在歷史上出現過，譬如當有某一位地方官員壓迫佛教時，可能為了寺廟，或那一帶地區的佛法的弘揚，因此就有人行方便法，認定該官員的兒子為某某喇嘛的轉世者，使該官員全家信佛，以致與寺廟和佛法的利益，不相衝突。

師：有無並非轉世的再來人，而由於今生的修行得大成就，成為轉世者的?

丹：有的。西藏的成就者圓寂之前，或是遺留轉世的地址、姓名，或是轉世地點的特徵。也有人是什麼也不留，而由其他的上師去尋找出來。更有人說不再來了，像第十世班禪的經師拉科仁波切，是一位非常了不起的成就者，他就說不再回來，不要找他。

有的成就者，既沒有說要來，也沒說不來，這就變成要依信徒的願望而去尋找了，像第十世班禪，似乎在圓寂前並沒留下什麼確切的轉世指訓。

天臺宗的三觀

丹：天臺宗講空、假、中、圓融無礙，即空、即假、即中，在知解上應如何理解？在修證上又如何運用？

師：即空、即假、即中，是就圓教而言的。

三觀的思想，源出於《菩薩瓔珞本業經》卷上：1.從假入空觀，又云二諦觀；2.從空入假觀，又云平等觀；3.中道第一義諦觀，雙照二諦，心心寂滅，而入初地的法流水中。

天臺智者大師的三觀說，見於《維摩經玄疏》卷二，標出：1.別相三觀，歷別觀空假中三諦；2.通相三觀，於一觀中圓觀三諦；3.一心三觀，於一念中圓觀三諦。別相屬於別教，通相及一心屬於圓教。別教三觀是次第三觀，圓教三觀稱為圓融三觀。

若以天臺宗的三觀來看，凡言次第者，皆屬漸修法門的別教大乘，唯有別相三觀及一心三觀，方屬圓頓法門。因在天臺大師之世，中國禪宗尚未形成風氣，故未涉及。然依圓頓思想的標準，禪宗宜屬通相三觀，一觀之中具足三觀，也就是即假、即空、即中；一假一切假，一空一切空，一中一切中。在一諦中圓見三諦，見其一即見三。從天臺宗看禪宗尚未到達一心三觀的程度。在一念心中具足三諦，因此而發展出一念具足三千界的理論。

但是，世界一切現象，從凡夫立場看，都是以假為真；從小乘人看，都是以假為空；從中道來看，則非假非真，即假即空，便是中道第一義諦。不過天臺宗不稱「中觀見」，而謂「中道第一義諦觀」。

我對藏傳佛教的中觀見沒有研究，其與天臺宗於龍樹菩薩的《中觀論頌》，在理解及運用方面，似乎並不盡同吧！因為三諦圓融的思想，已不落次第，似乎唯有漢傳佛教才發展出來的，例如禪

宗的頓悟，天臺宗的一心三觀，華嚴宗的事事無礙觀，在藏傳佛教中，是否也有呢?

七、菩薩戒．修證次第．出離心及菩提心

漢傳佛教的戒律問題：禪師與菩薩戒

丹增諦深喇嘛（以下簡稱丹）：

修禪的人有凡夫，也有菩薩。如果尚在凡夫位的禪師，受菩薩戒後，對於菩薩戒的三個學處：律儀戒、攝善法戒和饒益有情戒，是否不分輕重地三者兼修?

聖嚴法師（以下簡稱師）：

從文獻記錄來看，中國禪師未見有特別強調菩薩戒者。中國的出家人，不論是那一宗派，都得受比丘戒，因為中國所用的《四分律》，道宣律師認為《四分律》有一部分與大乘菩薩戒相通，他以唯識思想的「無表色法」作戒體來解釋，因此認為《四分律》分通大乘，所以中國比丘，不論受不受菩薩戒，都是大乘比丘而非聲聞比丘。再者，在中國受比丘戒的同時，都要加受梵網菩薩戒，這在隋唐時代已極盛行了，但未見有用瑜伽菩薩戒本的，所以當一個中國比丘完成比丘資格時，也馬上完成了菩薩資格。因此中國禪師並不需要特別另受三聚淨戒（三個學處），但是菩薩的精神就是以此三聚淨戒來表現的。

有關菩薩應受三聚淨戒之說，本出於《菩薩瓔珞本業經》，在《菩薩地持經》卷四，對此三聚戒有詳細的說明，《瑜珈師地論》卷四〇，也舉出略同於《菩薩地持經》的三聚戒，《梵網戒經》雖具三聚之義，未立三聚之名。在漢傳菩薩戒中，單受三聚淨戒的情形，我尚未見。

丹：在西藏受比丘戒，並沒有同時也要受菩薩戒的。菩薩戒必須另外去受，而且儀式較簡單、不繁瑣。

師：在西藏未受比丘戒，也可受菩薩戒嗎?

丹：可以。

師：在漢地受菩薩戒者，也不一定要受比丘戒，但受比丘戒者，一定會受菩薩戒，所謂「三壇大戒」次第受，即指沙彌戒、比丘戒、菩薩戒。有的人在未受沙彌戒之前已受過菩薩戒了，但在受沙彌戒、比丘戒之後，還得再受一次菩薩戒。

丹：《四分律》是屬於小乘律，但有一部分於大乘?

師：《四分律》本是聲聞律，為部派佛教的《曇無德部律》。但在漢傳的《四分律》通於大乘之說，是建立於唐朝道宣律師的教判思想。他將釋尊一代時教，攝以化教及制教。又以三教判攝化教—性空教（小乘）、相空教（般若）、唯識圓教；並以三宗判攝制教—實法宗（薩婆多部律，以戒體為色法），假名宗（曇無德部依《成實論》，以戒體為非色非心），圓教宗（道宣律師依《四分律》，戒體為識藏種無表色法），他學精唯識，故成立了《四分律》通於大乘唯識的戒體觀。菩薩戒是盡未來際受持，若比丘戒的戒體熏於識藏成為種子，也就一熏永熏了，所以通於大乘。

丹：既然禪師在受比丘戒時，已受了菩薩戒，所以當他在修持時，每個行為是否都應合乎三聚淨戒?

師：應該是的。但菩薩戒是盡未來際受，對於一個初發心菩薩，希望他每一個行為都合乎三聚淨戒，是很不容易的。

丹：古來許多禪師根本不出山門去度化眾生，並且由於過分強調在寺中禪修，以致連日常生活資具都發生困難，最後不得不從事生產勞動以自力更生，像這樣是否仍不違背菩薩戒的精神呢？

師：「一日不作，一日不食」，是百丈（惠能下第三代，惠能傳南嶽，南嶽傳馬祖，馬祖傳百丈）的主張。

因為山上修禪的人越來越多，道糧缺乏，所以只好叫大家到田裡工作，上山開墾。所住的地方非常簡陋，沒有佛殿，只有禪堂和法堂。依戒律，寺中不准有廚房，比丘也不可耕作、掘土、除草、砍樹；如依《瑜伽師地論》的看法，也說比丘雖受菩薩戒，在聲聞中，也仍應守聲聞律儀。

所以有人批評百丈破戒，而百丈則認為他自己不離大小乘戒，也不即是大小乘戒。

不過，戒律在今日的漢傳佛教界，的確有若干急待解決的問題。

徹悟的禪師之修證境界

丹：就世俗諦而言，認為一個人，當他福慧圓滿，或修成佛的一切相智時，在一剎那間能現觀一切。如所有智和盡所有智在他心中完成成就時，他就是佛陀。未證到此境界之前，則是菩薩。

師：那麼大成就者不一定是佛，徹悟的禪師也不等於佛。

丹：徹悟的禪師相當於大成就者嗎？

師：可以這麼講。生死對一個徹悟的禪師而言，已不再是問題了。不過，藏傳的大成就者是否即等於徹悟的禪師，我不清楚。

丹：徹悟的禪師能否完全現觀自己的如來藏佛性？

師：如未現觀，就不叫徹悟了。

丹：那他已見到如來藏佛性中的常寂光了？

師：應已見到了。常寂光的意思是離生滅相的清淨真如之體，是法性、佛性，即是諸相寂滅的智慧。

丹：佛性是佛及眾生的本來心？

師：是的，所以一切眾生都能成佛。《涅槃經》主張眾生皆有佛性。《法華經》也有類似的看法，禪宗接受此一思想，而認為人人都能成佛。

「頑石點頭，枯木開花」所代表的意義

丹：徹悟的禪師，或見頑石點頭，或使枯木開花，這是真實情況，或代表何種境界呢？

師：可以說是神通妙用，或是一種自內證的經驗。頑石點頭、草木說法，代表什麼意義呢？在佛國淨土中，風聲鳥樹悉皆念佛、念法、念僧，草木也會說法，一切有情、無情皆相同。

丹：我曾請教一位格西，為什麼法鼓中能傳出四諦的聲音來？他回答這是佛力的加持。

師：在印度的思想中，沒有無情說法的觀念，如頑石點頭，可能只是道生大師自己的經驗，頑石是否真的點頭，就很難講了。如說無情說法是佛力加持所致，那是屬於宗教信仰層次。

禪宗不講加持，事實上，禪宗是純自力的，認為草木說法是從自己的主觀立場來說的。

丹：是否因為內心完全清淨了，所以見每一法都有佛性呢？

師：應該不能稱作「佛性」，因我未見有草木石頭等無情皆有佛性之說。若說那是佛的法身說法、報身說法、化身說法，更為恰當，所以僅有實證經驗的人，始得見聞。

丹：我曾看過一個故事，有一日僧到中國留學後回去，另一日本禪師問他在中國學了多少東西，是否還有沒學到的？答說基本上都已瞭解，唯有一事未明，即經上說草木也能成佛，草木為何能成佛？日本禪師反問他：草木成佛與你何干？你為何要苦思這個問題。

師：這日本禪師講得很有道理，純粹是禪師回答問題的風格。如今我們之間的問答，我是以法師、論師的方式來回答，而非用禪師的方式。禪師們不會考慮這些複雜而又沒有實際利益的問題。

邏輯思辨的理論與指引方向的知見

丹：我總認為想要成佛，如不能對所要成就的佛果，以及成佛之前的道路，有清楚認識的話，必然不能成就，由理論到實踐的次第在學佛中的重要性，可以從宗喀巴大師所立的菩薩道次第看出來。

必須找到一種可以說服自己和改變自己心理狀態的理論，再去信、去修。如果某些基本的信仰上的問題不解決，就坐在那裡修，很容易生妄想，無法說服自己，甚至出現了新的境界或觀點，也無法辨識。

師：所以在佛教史上出現許多論師，依據經典，將佛法作思辨性、系統性、組織性的解釋，因為實在有許多人需要。中國禪宗的精神，則不在於理論，雖也看經，但只取知見，不作思辨，如讀《楞嚴經》、《金剛經》、《維摩經》等，皆能扶正吾人之知見，禪者看經目的不在思辨。思辨是邏輯的，知見是指引方向的，在修行過程中，發生經驗及觀念上的問題時，可求過來人指導，可從經典得到指引。

如果修行時，一直在思考邏輯思想上的問題，那他將永遠和實證空性無關。或有人自以為開悟了，但在他們的證悟中卻仍有我執，這可以因讀經而改正錯誤，或遇善知識指出他尚未清淨，非真悟境而只是一種覺受而已。

覺受並非悟境，但有了悟境必有覺受，有覺受卻不一定是悟境。

禪師訓練弟子，不用邏輯，但邏輯卻也難不倒禪師，如被邏輯難倒，就不能算是禪師了，禪師是消化邏輯而又超越邏輯的。

漢傳佛教的圓頓法門與藏傳佛教的次第教學間之差異和匯流

師：講次第是漸教，禪則是頓教，因此想用藏傳佛教的觀點來和禪相比附，是不恰當的。西藏也無法接受漢地禪法，否則唐代大乘和尚所傳的應該已被接受了。因為藏傳佛教講究嚴密的次第，這種的優點是很有用的，它能按部就班訓練人才，即使是普通人，都可以訓練到某種程度。也能進行辯論，使接受了次第訓練的，多少都能在教理思辨上向你說明，讓你信服。在修行方法上則有各種儀軌可循，使得粗心大意的人，也會漸次獲得修行利益。

丹：藏傳佛教的教學，正如樹立一個靶子那樣，引導你去修證，直到最後最難斷的細分俱生人法兩種我執一斷就是佛，不斷就是眾生，極為清楚。

師：西藏在此一方面，做得相當好。

丹：我覺得，起初可以依藏傳佛教的次第去修，到一定的程度後，必須用禪宗的精神來對治細分的人我法我二執，即微細的所知障，確實需要拿出禪宗的精神，一切都放下。但在未達到此一程度之

前，仍應依四禪八定的次第修，一直到最後的那個關鍵時，再將一切放下，或者說努力去修禪宗的方法。

師：也有道理。

丹：藏傳佛教給你許多名相，如說眾生的種種煩惱，是由六根本煩惱所衍生出來的，而這類煩惱都有俱生和分別的二類，各在何時能斷？什麼是對治這兩類煩惱的智慧。在那種定或那一階層中才能出現，都講得很清楚，如能依著做下去，煩惱就如靶子般地一一倒下。最後則拿《心經》：「色不異空，空不異色」的觀點來講「寶瓶」等法的相與性之關係時，你就可以找到同體不同質的東西。

師：我想西藏的這個方法是安全而可行的，中國講圓頓，沒有次第，使初學的人不易摸著頭緒，一般人無法入門，終成民間信仰，因此高者太高，低者太低。所以今天我們要提倡「人間佛教」的原因，就是希望從一般凡夫的立場出發，一步步向菩薩、佛的境界邁進，這也是一種次第了。至於漢藏佛學的匯流，則尚有待努力。

培養出離心和菩提心的重要性及方法

丹：請教師父，您如何從教理和修證兩方面，成就了出離心和菩提心？

師：從佛教的觀點而言，若無出離心便會流於戀世的俗化，若無菩提心便會落入厭世的消極。我自己很慚愧，只憑一點可能是過去世所累積的善根而進入佛法之門，似乎談不上用什麼方法來培養自己的出離心和菩提心，而只是隨順因緣和環境罷了。雖然可以感受到世間的確是苦，卻並不會討厭到恨不得早點離開的程度；而對世間的財產、愛情、名利也並不太熱衷追求。

當遇到心理和環境轉變，要將自己從出離拉向世俗時，我很快就會想到自己只適合修行佛法及弘揚佛法，而不適合去做其他事。

因此我想，能培養強烈的出離心當然很好，否則只要自己希望過出家生活，修行梵行，一樣也可做到。

至於菩提心，我也無法具體的說，自己是如何的發起的。我只是想我已得到佛法的利益，所以也希望給所有的人。我不是一個慈悲心很重的人，但我感受到生命就是佛法，所以我必須修學佛法，弘揚佛法。因緣使我出家之後，就有這種從內心自然生起的力量，所以對我自己而言，我不知那是從何而來的，一切都是那樣地自然。我不是一個具有宗教感性的人，所以也很不容易以我的感情來感動他人。我僅以自己從佛法中得到的所知所見，教導弟子們如何培養出離心和菩提心。

在人生的過程中，一定會遇到許多誘惑和打擊，都可能將我們帶往別的方向，如名利、愛情、權利，我都不會不動心；毀謗、中傷、批評，我也不會全然不在乎。但我首先考慮到的是，那些東西和情況，對弘法有何影響？對眾生有何幫助？對佛法是否有害？這應該也算是出離心和菩提心吧？

從我出家以來，遇到許多打擊，但人家越打擊我，我就越努力，我倒是很感謝別人的打擊。

不過我相信，唯有在法義的知見上越深入，對出離心和菩提心的堅固越有用；唯有在佛法的修持上有經驗、有證悟，自己的信心和願心才能更踏實更有力。

我自己確定獲得了受用，所以要努力將佛法給人。如果對佛法只是做思考性的學問研究，環境一轉變，可能心就隨著轉變了，所以許多西藏的格西及轉世者，學問那麼好，而且已有成就，但到了美國、日本後，就還俗了；乃至像第九世班禪，第六世嘉木樣，第十世群拉，都是轉世者，也還了俗。因為佛法與他們的身心不是那麼非常相應，所以許多人在寺院中沒問題，但一到外面，馬上就有問題了。因此我還是主張，思辨的佛學雖有用，實踐佛法的拜佛、懺悔、修觀、如法攝化眾生，則更有用。我最初就是一個從拜佛、拜懺得力的人。

丹：的確在寺院中是沒問題的，但到了外面，在新環境的衝擊中，雖然平常把如何培養出離心的經文背得滾瓜爛熟，但在很多場合卻根本記不起來，感到派不上用場。

師：你不要從理論上去想，當從願心上去想，必須增長願心。要經常想到自己是一個出家人，是一個學法、弘法的人；還要肯定自己是有深厚善根的人，否則就不可能學佛而想到出家，何況已經出家。一個有善根的人的責任，是與別人不同的。尤其是盡量避免與異性單獨談話，與異性相處，心中要保持高度危險的警覺，但也不可討厭，必須好好處理。

八、藏傳佛教三大寺的十二年教育課程

西藏三大寺之重建、教育傳承及其學制

聖嚴法師（以下簡稱師）：

能否請你談談在印度南方寺的十二年佛學教育是如何安排的？學些什麼東西？是否每個人出家後都要經過這十二年的教育？有沒有留級或中途輟學的？畢業以後做什麼？

丹增諦深喇嘛（以下簡稱丹）：

十二年的課程安排是依據那爛陀大學的傳統而來。因為西藏佛教中，信仰人數最多，最為世人所熟悉的格魯巴（黃教）的創始人宗喀巴大師乃承襲了阿底峽尊者的思想。而阿底峽尊者畢業於那爛陀大學，並曾主持過那爛陀大學，所以格魯巴的學習系統乃強調十二

年的修習次第。在西藏學習格魯巴的傳承而較具代表性的是三大寺：哲蚌寺、色拉寺、喀丹寺。其課程安排大同小異。目前三大寺重建於印度南方，所以有人又稱「南方寺」。從一九六六年至今，已具相當規模。其中哲蚌寺有一千五百名僧人，有兩個「扎倉」（學院），我就讀的那個「扎倉」有十六個「卡倉」（分部）。色拉寺有一千二百多人，喀丹寺有九百多人。這些僧人的來源有三：1.父母送來的，最小六、七歲；2.自願出家者；3.有親人在寺中當法師或學佛而帶來的。至於說這三種人中，那一種人能學得最好？並不一定，完全取決於智慧的高下和個人的勤惰。

假使你有能力一年學三年的課程，則鼓勵你多學，但不准升級，原因是希望你要學得扎實。所以十二年是法定的時間，不能提早畢業。

十二年讀完後，轉世活佛、仁波切等，必須出去弘法，一般人則多半留下來再深造三、五年，以準備考格西學位。

師：有沒有學問很好但未得格西學位的人？

丹：有。這種人實修性較強，學問雖好，卻不願考格西，甚至不願住在集體場合，注重自修，多半以閱讀《菩提道次第論》和《密宗道次第論》為主。

通常打算考格西學位的人，完成十二年的教育之後，還要留下來複習三、五年，之後還得排隊等格西名額。所以，從開始學習的第一年算起，到獲得格西學位，至少要花二十五年的時間。

師：已經完成十二年的學院課程，而未獲得格西學位之前，是否可以教書？

丹：原則上，只有格西才能教書。其他人只作討論，彼此交換對經論的看法。

師：那麼多的學院，格西人數足夠分配嗎？

丹：過去沒有問題，現在則因大量的法師到國外去，所以顯得比較緊迫。

十二年課程的內容和學習次第

師：十二年的課程是如何安排的？

丹：十二年的課程次第，以五部大論為主，包括了經、律、論三藏。此五部大論的學習次第如下：

（一）《釋量論》：法稱所著，屬因明學，講有關思考邏輯和辯論方法的訓練。

（二）般若部：有關《般若經》之，如師子賢、龍樹、提婆等人之般若經註，其中最重要的是彌勒菩薩所著的《現觀莊嚴論》，這是發揮廣、中、略本《般若經》密意的重要著作。

（三）中觀部：以《中論》為主，包括《十二門論》和提婆的《四百論》，當然也不無《大智度論》的思想。

（四）《俱舍論》：研究以《俱舍論》為中心的阿毘達磨思想。

（五）律部：依一切有部律，而有四種律典：《毘奈耶》、《律本事》、《律上分》、《毘奈耶雜事》。

師：為什麼將《俱舍論》安排在第四個次第？又為何置律部於最後呢？

丹：我相信其中必有其獨到的思想與甚深之密意。若依個人淺見，格魯巴特重知解，強調由聞而思而修的次第，因律藏不講太多理論，是屬於生活方面的，所以才將它置於最後來學。

另外，西藏學僧的年齡、理解程度參差不齊，而律只有對已經到達一定程度的人才能受用，對某些人而言則似乎用不上力，因此不如先重視佛教基本概念的學習，使大家對因果、輪迴、轉世等思想有最起碼的瞭解；而思考方法的學習，則是老少皆宜，且有興趣的科目。

師：對這五部大論的學習、時間的分配和安排情形如何？

丹：

（一）《釋量論》：《釋量論》是解釋因明學，討論思考邏輯和辯論方法的學科。有人認為這種思考辯論方法是通於外道的共法，但外道以之建立其學識，佛法則用它來斷煩惱。在西藏，對這部論的學習要花五年的時間，分出許多細部，綜為三類：

1.集類學：前三年所學。將各類佛法概念歸納起來，有略本、中本和廣本，由易而難。如先討論有關色和形的問題。他問：凡是顏色，是否即是紅色？如果是的話，那麼藍色是紅色嗎？初學者因此可以瞭解到：「凡是顏色，不見得就是紅色。」接著，再將顏色和形狀一起討論，例如白馬是不是馬？白馬不是白的嗎？白的馬是不是馬？白的馬是馬，但白馬是色不是馬。將白色和馬分開來討論。這樣的基本訓練結束後，接著講因果，有大因果和小因果之分。小因果是借世間現象界的例子來說明因果的關係，如種子和芽之間，前者與後者間的出現與毀滅的規律等；大因果則講佛法中有關受生、轉世、受報等問題。

接著才分別何謂一、異、總相、別相、共相、不共相，遮遣法、成立法，心、心所，境、對境，相違與相關，顯現法與隱晦法等。

將這些基本概念借用現象界的例子，通過譬喻來學習，最初似乎只在辯論時間、柱子、房子、太陽、月亮，而不是在學佛，但將這些現象界的事例搞清楚之後，有助於瞭解真正的佛法上的概念。所以集類學的廣本比喻較多，中本則摻雜部分佛法的道理，到略本時，則比喻更少，而以佛法為主了。

2.因類學：學習一年。這是系統的邏輯學，非常繁瑣，不像「集類學」那麼簡單。除了講前因後果外，還要拿出比喻來。如先成立一個大前提「凡種子都會生芽」，初學時，種子就是芽的前因，芽就是種子的結果；但是到了「因類學」時，則需要討論種子的種類和成分，還得分析由種子到芽之間的條件，那些是真正的，那些是附帶的，那些根本不是條件，講得非常細。

在「集類學」階段，是從現象界例子的譬喻中學到佛法的內容。到了「因類學」階段，則加入了許多和外道辯論的題材，開始學習如何證明佛法是對的，而外道的邏輯因明程序是錯誤的。如講三相已能完備邏輯推理格式。但外道則有一、二、五、六、八等相。甚至佛教內部也有講一、二、四相的。所以「因類學」的複雜，主要是在於邏輯程序的複雜，這需要一年的學習，這是一個關鍵的階段，如果此時學不好，就很難學「般若」、「中觀」了。因為這兩門學科的思考程序和辯論的論式以及因明的邏輯推理有密切的關係。

3.心類學：分析心之類別，除心、心所、真心、妄心外，至少將心分成七大範疇。當很微細地講「識」

時，有現量、比量之分，現量有四：①根識現量；②心識現量；③瑜伽現量；④自證分現量。比量有三：①心許比量，譬如世界上所有中國人都把白天的日、夜晚的月叫「太陽」和「月亮」，無人懷疑，此名相為這一地方的人所共許，即是世間極成比量。②勢成比量或真實比量，例如一力士持鐵鎚，敲瓷製寶瓶，瓶必碎，那麼以修六波羅蜜為前因，後果是否必然成佛？是成佛，由前因到後果間的關係，所以能得到一定成佛的量和認識，便是靠勢成比量。③信許比量，如佛說凡有布施，就有利益，這是無法用眼識去證明其是非的，但事實上是存在的，古代的論師們將這種認識方法或手段稱為信許比量。

基本上，集類學、因類學、心類學所採用的宗義教相，不超出經量部和毘婆峯部小乘二宗的思想範圍，尚未用中觀、般若等大乘思想來加以限定。因此到了學習中觀時，必須將前面所講的全部否定掉，或者說，進行全面的重新認識。

（二）般若部：般若部是圍繞著《現觀莊嚴論》來學《般若經》，在學此論之前，先要學《道地論》。「道」是五道及菩薩道等概要性的解釋。「地」是菩薩十地，以及小乘九住地和緣覺所修的（包括麟角喻緣覺、合眾緣覺）。其實《道地論》是通俗性的課本，原則上沒有違背《般若經》和其他論書所講的菩薩修行道，只是細節性地一個一個條列出來再加以解釋。

之後還要學習教相宗義，判別內外教，內教中還要判別何者是真正的中觀見、何者墮邊見，這些都有概要性的解釋。

學習《現觀莊嚴論》又有八實有、七十一義之分，如聲聞的一切智、菩薩的道種智和佛的一切種智，先從智慧的角度來理解他們的智慧，再從他們個別的立場來看宇宙萬法及佛法。例如先瞭解聲聞緣覺的一切智，好像我已有一切智，其實沒有，只是知道和認識一切智的概念而已，有了這個認識之後，再從聲聞緣覺的立場來看萬法和佛法。接著理解菩薩的道種智是一個怎樣的層次，如何達到那個層次的呢？自己雖還沒有到達那個層次，但用他的概念回頭去看聲聞緣覺所證的涅槃、所修的方法，以及他們所認識的現象界和宇宙萬法。進一步瞭解佛陀的一切種智，以此概念去看菩薩的修行和所證得的果位，所斷的煩惱和斷煩惱的方法，以及他們所認識的宇宙萬法和佛法。

這三個層次是學習《般若經》之前的三個很重要的學習內容。這三個學完之後，接著要學菩薩的求證一切種智、成就佛果，怎麼學呢？

要先學小乘聲聞緣覺的法，不是為自己，而是為度眾生的方便而學，因眾生包括了這三種根性。至於具體的方法，則講五個菩薩修行的法門：1.圓滿和合：不論大乘法、小乘法，一切法圓滿無礙，顯教和密教亦圓融無礙，先學小乘，再學大乘，大小和合後，再圓融顯密；2.頂和合：有關見道的方法；3.究竟和合；4.瞬間和合：一剎那間，最後金剛喻定現前時；5.法身果：究竟證得圓滿的佛身。

事實上，菩薩修行方法仍是圍繞著資糧道、加行道、見道、修道、無學道等五道的，也沒有離開境、道、果，或根、道、果，或者說修行與要修的對象等法的。而在修學的次第上，是先將三智全部瞭解清楚之後，再開始學菩薩的修行方法。

以《現觀莊嚴論》為中心的課程，共學四年，《中論》學二年，《俱舍論》學二年，律學一年，最初的《釋量論》要學五年，因基礎階段，要多花一點時間，如能學好的話，上來就會比較容易。這個基礎是很重要的關鍵所在，如學得好，即使沒有老師指導，全靠自學，亦可瞭解百分之五十的佛法，因為它的邏輯推理非常嚴謹，有了這個訓練之後，將可精確地掌握到微細的法義。

師：是否也要學《寶性論》、《辨中邊論》和月稱的《入中論》等？

丹：中觀即圍繞著《入中論》來學的，至於《辨中邊論》、《寶性論》等，要學，但不是拿原典來講，譬如學《般若經》，講到佛性、如來藏的問題時，就會引用《寶性論》裡的義理來解釋，但先不用原典，而是引用一些大論師的，如果無法理解或有所懷疑的話，才鼓勵你去看原典。

師：是否要讀《瑜伽師地論》、《唯識三十頌》？

丹：要自己看，都是在講般若時，以中觀家的眼光去批判唯識三性的不究竟時，就必須涉及這些論書，譬如講到唯識家的「圓成實性」是不是空性？真正的空性應是中觀，那唯識家為什麼會把「圓成實性」當成空性呢？討論這個問題時，就必須提及《唯識三十頌》、《唯識二十頌》等內容。

師：漢文《俱舍論》共有三十卷，是否要全部讀完？

丹：我們所謂《俱舍論》，是以此為中心來學阿毘達磨的思想，並不直接講《俱舍論》的原典，而是將許多《俱舍論》的疏，提綱性地全列出來，以便瞭解其中的概念。將這些概念全搞清楚之後，再去辨別概念和概念間的關係。譬如我認為你用的《俱舍論》這句話，並不是它的本義，只是你自己的發揮，究竟誰對誰錯呢？那就要看其他的論怎麼說，之後還要直接推到經典上去。

師：阿毘達磨有《發智論》等所謂的六足一身，是否全都要看？

丹：一定會講到的。

師：先看中觀、唯識，再去看部派的東西，這個次第的安排似乎有些奇怪？

丹：有關宇宙的形成和毀滅，以及眾生的類別如六道、九生等在《俱舍論》中分析得較清楚，而這些是中觀、般若中所未詳細提及的，如果將這些有關宇宙和眾生的分析放在前面去講，又似乎無法和邏輯辯論拉上關係，所以才放到後面來學，用二年的時間，圍繞著《俱舍論》將阿毘達磨的中心思想學完，這門學科我們也是編成專門的教材來學習的。

師：這樣的教材，我們也非常需要，所以我們應加強藏文的學習。最後一年學律，主要是瞭解它的思想，還是瞭解持戒和持律的運作方式呢？

丹：我想兩者都有，主要是講戒相。並且解釋受戒的方法、佛陀制戒的緣起，以及佛本身和羅漢弟子們的故事。

藏傳佛教的受戒、守戒及其主要精神

師：你們受比丘戒時，是否也是十個人，只為一個人受或幾個人一起受？

丹：是十個人。至於是否只為一個人受，對某些特殊的仁波切是有的，但一般人則是許多人一起受。

師：其實許多人同時一起受戒是不合律的，這是一個麻煩的問題。受戒前有何準備？是否要做懺摩？

丹：當然，就是所謂的五遮難，十法現前。

師：預備的時間多久?

丹：時間不長。我想可以用一句很簡單的話來說明西藏出家人由沙彌到受完比丘戒的過程。那就是主張個人的「自覺」。外人看來，似乎約束太少了，有時連我也並不滿意。但在寺廟中，他讓你學習的目的，就是要你多瞭解，如果你自己不掌握自己的心，格西也只能搖搖頭。

師：沒有處罰?

丹：沒有。格西常說，佛法講求自覺，你們來此出家的目的，自己應該清楚，若不清楚，起碼每天來此叩三個頭時，也會想到為什麼要來拜我，這就是自覺。所以受戒前的準備與受戒後全取決於自己的發心。像我自己從發心出家，受沙彌戒之後又迫不及待地想受比丘戒。這期間似乎有某種力量在逼迫我，在我的想法是能持一天戒，總比不持戒、沒功德好。對許多西藏的出家人而言，受戒完全取決於自己的發心，至於受戒前是否要準備看那些經，瞭解些什麼，並不有組織、有程序的特別予以重視，他們覺得生命無常，清淨的比丘戒是那樣的殊勝，至少在受戒的當下是不可能犯戒的，就算守一分鐘的戒，也是結了一個大的善緣。

師：是否每個月誦戒（布薩）二次？有沒有真正懺悔的?

丹：有誦戒。但是否有人個別私下去懺悔我就不清楚了。我覺得在面對某些因緣時，頂重要的是能反省自己的內心是貪欲較多或淨念較多。

師：在人數那麼多的大寺廟中，大家都是出家眾，且教育又那麼好，每天都在講經、聽法，我想是不會有大問題的。

丹：原則性的問題不會有，我個人覺得很安全，在寺廟中似乎並不特別需要知道戒是什麼。但如果離開寺廟，像我這樣獨自出來，可能就有問題了。

師：在寺中有沒有人打架?

丹：很少。有的沙彌較調皮，偶爾會打架。之後要叩頭或罰他們當火頭。

師：非常謝謝！你提供了這麼詳細和寶貴的資料，對我們的教育制度的規畫實在很有參考價值，所以我們要多學習。

~ 全書完 ~

Table of Contents

《法鼓全集光碟版》第二輯 第四冊之一
《漢藏佛學同異答問》
自序
一、無常觀與不淨觀
修習無常觀的要領和次第
推知宿業實存的方法
問題的產生與對治方法
不淨觀與密乘本尊修法的異同
二、禪境．聞思修
初入禪境的滋味及其保任的方法
修定的覺受與悟境
禪修過程中的哭笑現象
學佛人的安心之道
發生哭笑現象的處理方法
禪修方法的著相與不著相
藏、漢佛教對聞思修三慧的見解
三、見山見水
「見山不是山、見水不是水」與證得中觀見的境界之異同
「見山不是山」的境界並非神通
神通
神通與即身成佛
參禪和菩提心、出離心的關係
不動的禪境
禪境與神通
四、有餘依涅槃．空有．次第
漢藏佛法中對斷除二障、證入涅槃等見解之異同
八地菩薩是否已證有餘涅槃

天臺三惑與二障、習氣之比較
二障與習氣的關係
唯識學派斷除二障轉識成智之修證次第
證入涅槃後，是否能帶煩惱
阿羅漢是否帶有「引業」
什麼是「真正的佛」
面對六塵時，佛與眾生最大的不同點
佛的如所有智與盡所有智
根本智與後得智
禪定與智慧
禪宗的開悟與天臺教判的修證次第
天臺教判與藏傳佛教的修證次第之比較
何謂禪宗的「開悟」
藏傳佛教「觀空性」的二個層次
五、業識．中陰．明心．中觀見
業與識
中陰身階段的業與識
何謂「見色明心」？
「見色明心」，非「觀色明心」
定與慧
「無念為宗」的「念」是什麼意思?
實證空性即證得無念
中觀見與空有之間
六、中觀見．大成就者
禪宗思想和中觀思想
漢藏佛教對如來藏和中觀思想之看法
禪宗祖師訶佛罵祖之目的及其影響
開悟者與中觀見
禪宗沒有固定的修行次第
藏密的修行次第

禪宗的修行方法與次第禪法
顯密間修行次第之異同
自力頓悟的禪法
晚唐五代後的禪修方法
禪宗「見性成佛」與藏密「即身成佛」之比較
禪門修證人人平等
藏傳佛教的轉世制度
天臺宗的三觀
七、菩薩戒．修證次第．出離心及菩提心
漢傳佛教的戒律問題：禪師與菩薩戒
徹悟的禪師之修證境界
「頑石點頭，枯木開花」所代表的意義
邏輯思辨的理論與指引方向的知見
漢傳佛教的圓頓法門與藏傳佛教的次第教學間之差異和匯流
培養出離心和菩提心的重要性及方法
八、藏傳佛教三大寺的十二年教育課程
西藏三大寺之重建、教育傳承及其學制
十二年課程的內容和學習次第
藏傳佛教的受戒、守戒及其主要精神