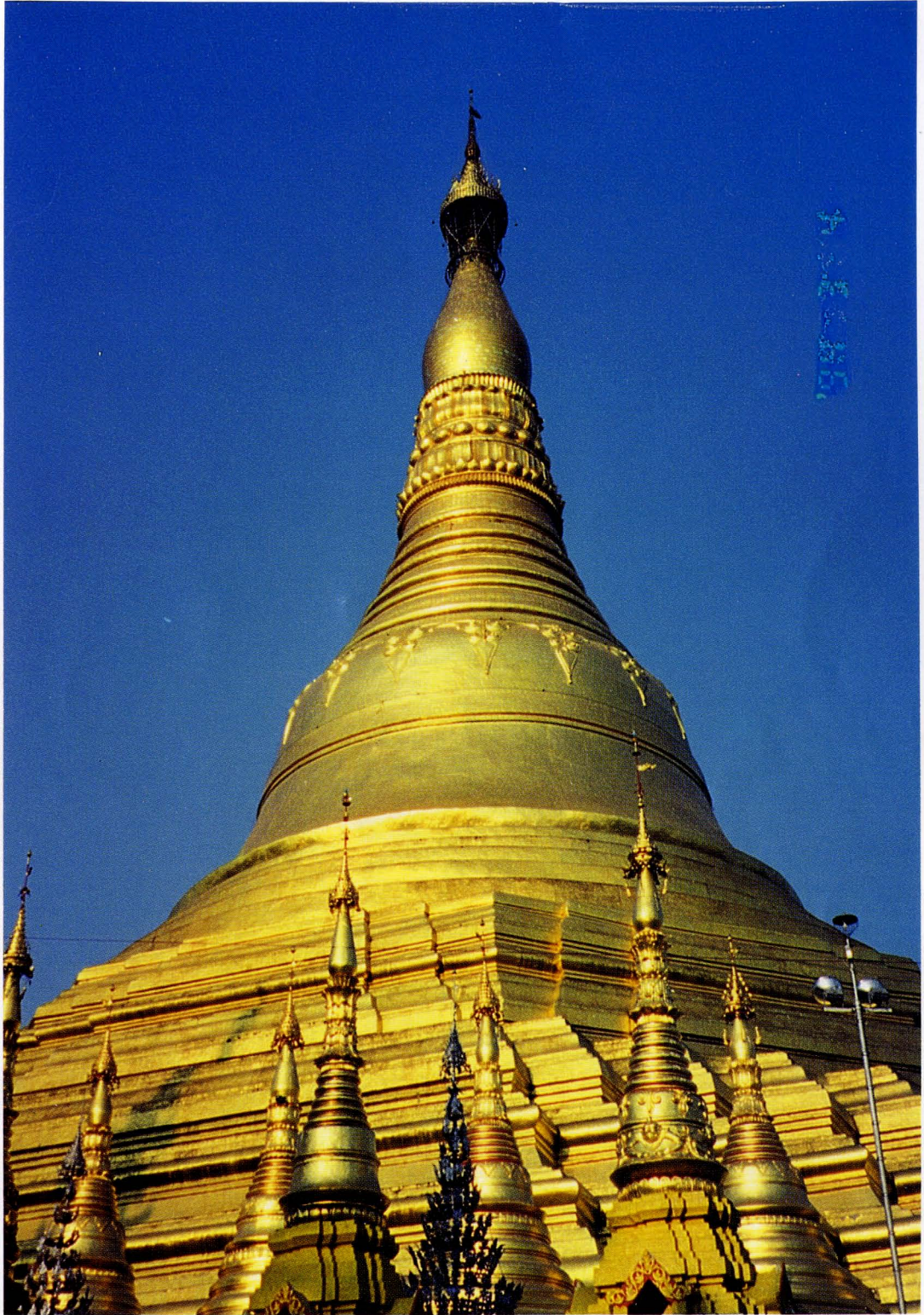




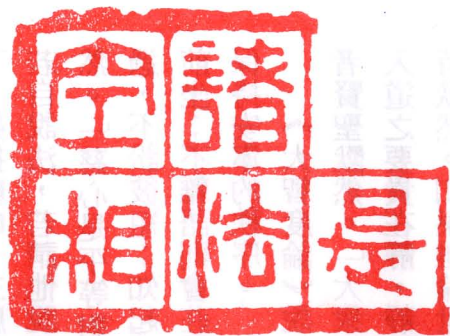
明内

集漢穀城刻石字





緬甸仰光大金塔



僧尼日常行事漫談

讀《行事鈔資持記》、《重治毘尼事義集要》等律學書籍，看到書中對僧伽的許多日常行事，都有着詳細規定，覺得很有現實意義，遂不揣淺陋，把它整理出來，供諸方同道們參考。

一、禮佛發願

願力是理想，願力是目標，十方諸佛都因為在因地上發了大願而成佛，作為沙門也應該每天在佛前發願，以崇高的願望，來指導自己的行動。

《大智度論》說：「菩薩晝三夜三常行三事，一者清旦偏袒右肩，合掌禮十方諸佛，言我某某三世三業罪願令除滅，更不復作。二者十方三世諸佛功德，願隨喜助。三者勸請十方諸佛初轉法輪及久住世間。」晝三是晨午昏，夜三為初中後夜，每日六時禮佛發願，倘能加上懺悔迴向，則罪業消除，功德無量。

二、禮敬規矩

在僧團中誰有資格接受禮拜，誰沒有資格；甚麼情況下應該禮拜，甚麼情況下不應該，這是僧伽必須要知道的。

《律攝》說：「有四種應禮：一是如來，一切天人並應致敬故。二出家者不應禮俗人，是彼所敬故。三應禮敬先受近圓者，惟除尼衆，彼敬亦爾。四未近圓者應禮近圓。」近圓是具足戒的異名。在家人應該禮出家衆，沙彌應該禮比丘，後受戒者要禮先受戒者，沙彌尼比丘尼要禮比丘，一切天人都要禮拜佛陀。

《四分律》說：「有四種不應禮：一不應禮一切白衣及女人，二前受戒者不應禮後受戒者，三不禮犯邊罪等十三難人，被舉、滅擯、應滅擯等。四不禮一切說非法語者。」僧人不能禮俗

人，僧人中像十三難人無戒，三舉人行缺，二減者戒體壞了，說非法語人知見不正，都沒有受人禮拜的資格。

《四分律》說：「十種非威儀不應禮：大行時、小行時、若裸身、若剃髮、若說法、若嚼楊枝、若洗口、若飲、若食、若噉果。」《十誦律》說：「睡、縫衣、大衆中、在路行、病時，不得禮。」同書又說：「佛塔、聲聞塔前自他不得互禮」。《僧祇律》說：「禮塔、誦經、讀經、寫經、授經、闍中，並不得禮。」本來是該禮的對象，但在非處非時，或者別有所敬，都是不能禮的。

三、處衆態度

僧，梵語具稱僧伽，漢譯和合衆。和有六種：一身和同住、二口和無諍、三意和同悅、四戒和同修、五見和同解、六利和同均。六和是維護僧團和諧的原則，僧伽應該遵守。

《四分律》說：「比丘至僧中有五法：一以慈心。二應自卑下，如拭塵巾。三應知起立。四彼在僧中不爲雜語，談世俗事，若自說法，若請他說法。五見僧中有不可事，心不安忍，應作默然。」慈心是平等對待一切；卑下是表現出謙虛柔和，常省己過，不訟彼短；知起立是謙禮節，對戒臘大於己者，應該起立讓前坐；不雜語則會莊嚴肅穆；心不安忍時默然，可以遠離惱亂，保持安寧的秩序。

《大智度論》說：「佛法弟子同住和合：一者賢聖說法，二者賢聖默然。」大衆集在一處，要不討論佛法，要不就是默然，入道之要貴在靜，靜能養心，靜能入定，這就要大衆不喧鬧，保持默然。如果雜論世事，說是道非，不但染污自己的內心，也擾

內明

目錄

專論

僧尼日常行事漫談……………濟三群… 3

譯稿

格魯派不共三願……………法尊法師譯… 14

專論

談放下……………呂沛銘… 17

梵巴文佛典源流記……………陳仕強… 22

弘一大師生母

王太夫人忌辰的重大發現……………劉繼漢… 27

特稿

佛道之爭——

談「佛在道先」之由來(下)……………道元… 32

筆譚

優婆塞戒經研習之二十九

在家菩薩能化世間惡緣成就八法……………智銘… 37

畫頁

封面：北京碧雲寺

面裡：緬甸仰光大金塔

底裡：伐闍羅弗多羅尊者

封底：弘一大師手跡

亂別人寧靜。《成實論》說：「雖是法語說不應時，名為倚語。」不應時有兩種情況：或法不對機；或不合時宜。如大眾在靜坐修定等，你卻高聲誦經或討論佛法，不但無功德，反而有罪過。

《僧祇律》說：「阿練若比丘不應輕聚落中比丘言：汝必味舌頭少味而在此住。應讚言：汝聚落中住，說法教化，為護法作，覆陰我等。聚落中比丘不應輕訶阿練若言：汝在阿練若住，希望名利，麋鹿禽獸亦在阿練若住，汝從朝竟日，正數歲耳，數月耳。應讚言：汝遠聚落，閒靜思惟，上業所崇，此是難行之處，能於此住而息心意。」僧伽住所大分兩處：一是寂靜山林，一是喧鬧城市。山林易於修道，城市方便弘法，修道與弘法都是出家人本分事，所以大家應該互相隨喜，互相讚嘆。

俗話說：僧讚僧，佛法興。然而佛教在中國流傳近二千年來，由於子孫觀念、宗派觀念的關係，形成了許許多多的門戶，譬如習教的輕視修禪的，曰盲修瞎煉，修禪的斥習教的，曰畫餅充饑，乃至諸宗門徒相互詆毀，各各伽藍自立山頭，嗚呼！長此以往，佛法豈能興盛。

四、學業範圍

學海無涯，學無止境，這是歷代學者在學習過程中發出的興嘆。何況科學發達的今天，知識領域又不知擴展的多少倍，而人的生命有限，面對如此浩瀚的知識海洋，當有所取捨，作為沙門是為脫生死，而又具有住持佛法的神聖職責。我們的知識範圍，自然也應該建立在這個前提下，明確何者應學？何者不應學？

《五分律》說：「為知差次會等學書，不得為好廢業，不聽卜相，及問他吉凶。」知差指知事差遣僧尼，次會是法食會集。擔任一個寺院知事，為了工作需要，學點世俗文化知識是可以的，但不能專心去學，以致荒廢道業。僧尼不能學占相吉凶，並以為之為職業，這是屬於邪命。

《律攝》說：「若為降服異道，自知有力，日作三時；兩分勝時，應學佛法，一分下時，應學外典。」《善戒經》說：「若為論議，破於邪見，若二分經，一分外書。」僧尼除了學習經教，外典也不是一概不能學，為了弘揚佛法，降伏外道的需要，學一些外典也是必要的，只是要把時間安排好，主次要清楚，把重要精力放在學習佛法上，在學好佛教的前提下，兼讀一些外典。

《十誦律》說：「好作文頌，莊嚴章句，是可怖畏，不得作。」這裏先告訴我們有人不學經教，喜歡作文，一味追求華麗詞藻，吟詩作賦，都是不如法的。特別是有的人為沽名邀利，附勢矜能，雖然身體出家了，但心還染着俗塵，一生虛度，實在可悲。

綜合其它經律思想，對於僧尼的學習可以做這樣的總結：剛出家，應該放棄世俗時的一切特長所好，如律中所說的，木匠出家不可以備有木工具，理髮匠出家不可備有理髮具，以免產生染著，當先學戒律，所謂五年學戒，不離依止，培養自己在僧團中的獨立生活能力；隨後學習阿毘達磨教論，熟悉佛陀教法，樹立正知正見，有了這種基礎，為了弘法需要，不妨讀些外典。《瑜伽師地論》提出菩薩從五明處學，大概指的就是這種情況，所以古德高僧或精草隸，或善篇章，或醫術馳名，或陰陽顯譽，他們都在精窮本業已，旁涉餘宗，以此輔助教化。

五、學習教理

佛法的修行是從聞思修入三摩地，這就告訴我們學佛首先要聽聞佛法。通常情況下，在僧團中是弟子從和尚學，從依止阿闍黎學；下座向上座學；白衣向僧尼學；小眾向大眾學；倘若作為上座，對佛法無知大眾，能否去向晚輩求教呢？

《薩婆多論》說：「若比丘無處受誦，乃至得從沙彌尼受法，但求好持戒重德人作伴證明耳；亦得從白衣受法，但不得稱阿闍黎，如是展轉皆受法，但消息令不失威儀。」比丘如果無處學法的情況下，乃至可以從沙彌尼學法，但不能一對一，必須有持戒者作伴證明；比丘也可以從居士學法。經中記載：給孤獨長者常給新戒比丘授經，維摩居士為聲聞菩薩說教，只是比丘不能對他們行師禮，這是佛芳規，現在有人聽到白衣說法，就認為是佛法衰兆，其實是錯誤的。

《十誦律》說：「下座欲教上座法者，應在高處坐，為尊法故；上座欲從下座受法，應在下處坐，為尊法故。亦從下座教上座者，共為床座，為上座故。」上座是戒臘長的，下座是戒臘短的，僧團中依戒臘大小論長幼，在一般集會中，戒臘長的在前坐，戒臘短的在後坐。但如果是下座為上座說法，為重法故，應該讓下座在上面，上座在下面。

《維摩詰經》提出四條求法的準則：依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義不依不了義。《華嚴經》中善財童子五十三參，都可以作為我們學習佛法的榜樣。作為上座比丘，或出家僧尼，如果對佛法無知，就應該謙下，不恥下問，否則任隨我慢，固步自封，自欺欺人，那就太可悲了！

六、沙門形象

人與人之間接觸，第一感覺就是形象，大凡世界人類，職業習慣不同，往往也形象各異。僧尼肩負着住持佛法，具有普度眾生的神聖使命，需要有崇高的形象。

《增一阿含經》說：「佛告比丘：沙門出家有五毀辱法：一頭髮長，二爪長，三衣裳垢，四不知時宜，五多有所論。因即又生五過，人不信言，不受其教，人不喜見，妄言，鬥亂彼此。」沙門的形象是染衣剃髮。頭髮長了就變成半僧半俗，顯得不倫不類；不知時宜會引起別人的討厭，多有所論則顯得輕浮。這些都有損於沙門形象。

《五分律》說：「佛制半月一剃髮，除無人難緣。」《毘尼母論》說：「剃髮者，但剃頭上毛及髮，餘毛一切不捨卻。所以剃者，為除憍慢自恃心故。」《涅槃經》說：「頭鬚爪髮，悉皆長利，破戒之相。」僧尼半月必須剃頭，除非沒有他人幫忙，或有特殊情況無法顧及。在人的身上多處有毛，而應該剃除的只有兩處，即頭髮和胡鬚，現在有人喜歡把頭髮或指甲留得很長，這是不如法的。

我們講沙門形象，提出剃髮染衣，但這僅僅是外在的基本特徵，一個沙門的高大形象，不只是這些，他還需要有內在的宗教修養。眾多戒律的約束，具足威儀，才能形成與眾不同的風格。

七、接引俗眾

出家並不是離開世界，佛法生存在世間，不能離開世間。何況佛教又以慈悲濟世，普渡衆生爲宗旨，這就決定了出家僧尼必然要與世俗人接觸，然而世俗是污濁的，一個僧尼倘若不具有一定的戒定慧修養，未免於境染著，應該怎麼辦呢？

《毘尼母論》說：「若爲在家人作師，教化作福有五事：一不應檀越舍止住，二不繫心貪利，三爲別別說法，布施持戒八齋等。四不與共娛樂。五不繫心常欲相見。又五事爲檀越家恭敬：一非親舊處不往返，二不求形勢，料理檀越家業，三不共竊語，令家中生疑。四不教良時吉日，祠祀鬼神，五不過度所求。」僧尼與信徒來往要保持自己的莊嚴風格、無所求、不貪著，正確的引導信徒端正知見，持戒修福，使其從佛法中增進現在的快樂，獲得永恆的寧靜。

同書又說：「入俗家五法：一入時語小，一斂身口意，三攝心卑恭而行，四收攝諸根，五威儀庠序生善。」僧尼到世俗人家裏，內心要收攝，保持正念，不能放縱身心，避免對境產生染著，外表要謙恭，要威儀，才能令世俗生恭敬，生善心。

該《論》又告訴我們，僧尼不要同哪些世俗人接觸。如《論》中說：「有九事不應俗家坐：一雖爲禮拜心不恭敬，二雖爲迎逆心不殷重，三雖令讓坐而心不實，四在不恭敬處令坐，五有說法言心不採錄，六雖聞有德不信受之，七知有甚多，若求與少，八知有美食反設粗者，九雖供給與如市易法。」對三寶缺乏信仰，用輕心、慢心的態度，以僧寶之尊貴，是不宜到他們家去坐的。

《四分律》說：「喜往白衣家五過：一不囑比丘入村，二在欲意男女中坐，三獨坐，四在屏覆處，五與女人說法過限。又有五過：一數見女人，二既相見便附近，三轉親厚，四便生欲意，

五爲欲意故或至死，若次死苦。」僧尼喜歡往俗人家裏跑，一定是心不在道。與俗人接觸多了，由是男女的來往，容易產生染著，乃至愛戀之情，這是特別應該警惕的。

蘇曼殊在他的小說《斷鴻空雁記》中曾說：「我爲沙門處於濁世，當如蓮花，處汙泥而不染。」誠然曼殊本人並沒有做到，但這段話卻足以爲所有僧尼的座右銘。僧尼爲三寶之一，稱爲僧寶，應當懂得維護自身的尊嚴，樹立高大形象，才能爲世俗人所恭敬，才能把真理傳播到世俗社會中去。

八、邪命事業

一個人生活在世界上，必須賴衣食住得以生存，如何獲得衣食住呢？在佛教中有正命與邪命之分。邪命即非法乞求邪意活命的意思，爲不正當而不道德的謀生方法，是佛教中所禁止的。

《遺教經》說：「持淨戒者，不得販賣貿易，安置田宅，畜養人民奴婢畜生，一切種植及諸財寶，皆當遠離，如避火坑，不得斬伐草木，墾土掘地，合和湯藥，占相吉凶，仰觀星宿，推步盈虛，曆數算計，皆所不應，節身時食，清淨自活，不得參預世事，通致使命，咒術仙藥，結好責人，親厚媒慢，皆不應作，當自端心，正念求度，不得包藏瑕疵，顯異惑衆。於四供養，知量知足，趨得供事，不應畜積，此則略說持戒之相。」這是以戒律作爲區分邪命與正命的標準，依戒行事生活是正命，不依戒行事生活則是邪命。

《四分律》說：「不得占卜誦咒，處方治病等。」占卜誦咒是屬邪命，處方治病則荒廢道業。從解脫道來說是不允許的，菩薩道則又另當別論。《十誦律》記載：目連入村乞食，居士婦懷

孕，問言：是男是女耶？目連云：是男。及生是女，遭到居士譏謗，於是問佛，佛言：本是男胎，中轉爲女，目連見前不見後，非妄語也。業緣的變化是微妙的，目連神通第一，都不能徹底洞察，況一般凡夫呢？所以佛陀不許僧尼占卜看相等，以避免譏嫌。

《行事鈔》說到邪命，也列有五種和四種兩類：五種邪命有：一爲求利養，改常威儀，詐現異相。二說己功德，三高聲現威，四說己所得利養，激動令施。五爲求利故，強占他吉凶。這是以求得利養爲前提，想盡辦法的表現自己，企圖由此抬高自己的形相，令他人產生恭敬供養之心。

四種邪命是：一方邪，通使四方爲求衣食，二仰邪，是上觀星象盈虛之相，三下邪，耕田種植經事農業生產，四維口食，習小小咒術，以邀利活命，僧尼的正業是修道、弘化，以道德和學問去教化世間，令人供養恭敬，培植福田。捨此，用占相、咒術、種植，窮年累月爲求衣食，疲於奔命，實非出世高人所爲。

修學佛法是以八正道爲準則，八正道中有正命一項，正命就是對治邪命，以正命的方式生活，才能消除煩惱，成就道業。

九、施食原則

僧食來自十方，是供養僧尼用功辦道用的，本來不可以隨便施給他人，但對於真正有困難的人，律中也是允許的。

《五分律》說：「若與乞兒、乞狗、乞鳥，應量己食多少取分，然後減乞，不得以分外施之」。對於乞兒、乞狗、乞鳥，根據自己的實際情況，隨分施予他們。《毘尼母論》說：「詣寺乞

人，無糧食存，嬰兒、獄囚、懷孕等類，施之無過，比丘應學。」僧食是十方常住所有，沒有通過大眾同意，私自送於他人，是盜常住物，但對於貧困無依者，在僧團能允許的情況下，比丘可以隨便施給他們，是沒有過失的。

十、出家要業

生存在這個世界上的人們，似乎每個人都有他的職業與義務；如農民種田、工人製造器具、教師培養人才、軍隊練習打仗，保護國土，那麼，出家僧尼應該做些什麼呢？

《大比丘三千威儀經》說：「沙門業者，誦經坐禪勸化衆事，若不行者，徒生徒死，或有受苦之困。」沙門事業主要是誦經、坐禪、教化社會事，如果不幹這些，簡直是浪費生命，辜負此生。

《大智度論》說：「出家多修智慧，智慧是解脫因緣；俗人多修福德，福德是樂因緣。」出家僧尼與世俗人對於人生有着不同的追求，僧尼出家的目的是要解脫生死，解脫生死是必須通達開發無漏慧斷煩惱，才能證得解脫涅槃之果。因此，出家人要多修智慧，俗人則不同，他們追求的財富地位各種欲樂，這就要多培植福田。

《僧祇律》說：「供養舍利造塔等，非我等事，彼國王居士樂福之人，自當供養；比丘事者，所謂結集三藏，勿令佛法速滅。」造塔建寺是居士的事，出家應該好好研究經教，弘揚佛法。

《行事鈔》說：「出家之人以身戒心慧爲本，不得造經像寺

舍等業，錯亂次第，故唯得指授法則，勸化俗人。俗人以金石土木牙角布帛而作佛像，道人修五分法身學三佛行名爲造像。俗以紙素竹帛筆墨鈔寫以爲經卷，道人以聞思修爲造法也；俗以草木墻宇而造寺，道人以菩提涅槃智慧萬行所住大乘之宅爲寺。」這也區分了出家僧尼與在家信衆的不同。

十一、避惡衆生

寺廟大多在山野曠野之中，有時難免要受到蛇、蜈蚣等各種動物的侵擾，應該怎樣對待這些東西呢？

《四分律》說：「若蛇入屋，若以箆盛，若繩繫，應解已棄之；若患鼠入舍，應驚出；若作檻出之，若患蝎蜈蚣蚰蜒入屋者，以弊物，以泥困，以掃笏，盛棄之，應解放，勿令死。」房屋裏跑進蛇、老鼠、蜈蚣之類，可以想辦法，把它趕走，但不能弄死。

《佛說目連問戒律中五百輕重事經》說：「行路寄鬼神屋宿，不得有觸擾意，生者犯墮。」寄宿鬼神居住的房子裏，不得有擾亂意，令它煩惱，因爲沙門應該讓一切衆生歡喜。老鼠、毒蛇、蜈蚣等，人類把它們稱之曰害虫，人從本位主義出發，基於個人生存的利益，覺得這些動物影響了我們的生活，其實他們是很可憐的，倘若我們人類能換一個立場，替它們想想，那麼我們自然能生起慈悲心，善意的對待它們了。

十二、作醫治病

出家人是來自世俗的各個階層，他們都曾經從事過各種不同的職業，這些人進入僧團之後，是否可以繼續發揮他們的特長呢？從修道的意義上來說，佛陀是不允許比丘重操舊業的，但對於某些僧尼具有利人利世的能力，佛陀也適當允許。

《善見律》說：「作醫師，得吉羅，爲出家五衆合藥者得，若和尚父母在寺疾病，弟子亦得合藥，又父母貧賤，在寺內供養，淨人兄弟妹叔伯及母姨舅，並得爲合藥。」僧尼的職責在於修道，在於弘法，專門去做醫生，爲人治病，妨碍道業，自然不可，不過如果具有醫術，方便的情況下，爲寺內大衆及有關親屬看病，還是可以的。

《佛說目連問戒律中五百輕重事經》說：「若道人慈心作醫治病，不得取物自入，前人強與，爲福應取。」從慈悲心出發，爲任何看病都是可以的，但不能爲謀取財物，假如施主一定要給，允許收入常住供養三寶。

佛陀禁止僧尼治病行醫有罪，是因爲擔心比丘荒廢道業；又允許僧尼行醫是基於慈悲爲懷，前者偏就自利，後者重在利他，這就說明了僧尼在不影響修道的情況下，行醫才是可以的。

十三、孝養父母

佛教傳到中國，與中國傳統儒家文化產生衝突，其中出家僧尼拋去父母，便是重要的一項罪責，僧尼果不能孝養父母嗎？

《五分律》說：「畢陵伽父母貧窮，以衣食供養，佛言：若人百年之中，右肩擔父，右肩擔母，於大小便利，極世稀奇，衣服供養，猶不能極須臾之恩，從今聽比丘盡心供養父母，否者得

重罪。」父母對兒女有極大的恩情，僧尼儘管出家了，倘若父母真正有困難，還得必須盡心孝養。

《僧祇律》說：「父母不信三寶者，應少經理，若有信者，得自恣與無乏。若父母貧賤，將至寺中，若洗母不得觸，得自手與食；父者如沙彌法無異，一切皆得。」父母不信三寶，少管他，是逼令歸正；父母沒有兄妹孝養，可以迎至寺內生活。

《毗尼母論》說：「若父母貧苦，先受三皈，五戒十善，然後施與；若不貧，雖受戒不合與。」《四分律》說：「父母乳養長大有恩，佛言：若聞三寶名字，已是報恩，何況得淨信等。」僧尼孝養父母，供給衣食，但必須是父母貧困無依，如果父母自己已有衣食能力，僧物還是不宜供給父母的。

《僧祇律》說：「比丘不得喚阿爺、阿郎、阿娘、阿婆、阿兄、阿姐，乃至姨姑等。不得喚本俗名，準應優婆塞、優婆夷等。」出家遠離了世俗，所以不得使用世俗的觀念，世俗的稱呼。

在佛陀教義中很強調報恩，課誦本的迴向中就有「上報四重恩，下濟三塗苦」之說。四重恩的第一重便是父母恩。僧尼的報恩方式，除了讓父母現世衣食飽暖外，更重要是啟發父母信仰佛法，皈依三寶，持戒修善，使其盡未來際離苦得樂。

十四、選擇同伴

古人曰：近朱者赤，近墨者黑。這說明了環境對一個人的影響，從修學佛法的意義上來說，佛陀強調親近善知識的重要性。原因是衆生無始以來迷己爲物，一直心隨境轉，很難把握自己，

所以在出家過程中，選擇甚麼樣的同學，將會影響到你的道業的成就問題。

《有部毘奈耶雜事》說：「阿難白佛：善知識者，是半梵行？佛言：阿難，善知識是全梵行。」全梵行是個人在行爲上的徹底清淨，同學具有決定性的作用，這就關係到了選擇同學的重要性。

《四分律》說：「比丘有五法，不應與作親厚：若喜鬥諍，若多作業，若與衆中勝比丘共諍，若喜遊行不止，若不爲說法言，示人善惡。復有五法不應作將伴行：喜太在前行，喜太在後行，喜折斷人語，不別善惡語，善語不讚，稱美惡語，如法得到，不以時爲彼受。」是非多、好鬥諍、放逸懈怠、不懂禮貌等，都不能作爲同學。

《僧祇律》說：「比丘有十事爲人所不愛：不相習近，數相習近，爲利習近，愛者不愛，不愛者愛，諦言不受，好豫他事，實無威德而欲凌物，如屏私語，多所求欲。」具備這十種特徵，的確令人討厭，這種人要尋找同學是很困難的。

《瑜伽師地論》說：「云何名爲善友性？謂八因緣故，應知一切種圓滿善友：何等爲八：謂安住禁戒、具足多聞、能有所證、性多哀愍、心無厭倦、善能堪忍、無有怖畏、語具圓滿。」具有這八個條件，是理想的同學。

佛陀告訴我們選擇同學，要找學業、道心、品行都不錯的，對自己在修學上能有幫助的，品行都不錯的，對自己在修學上能有幫助的，正如孔老夫子說：「無友不如己者」。當然我想這是在自己不能自立之前，才需要這樣，如果你能把握自己了，選擇什麼樣的同學都沒有關係，那個時候不是擔心你被他影響，而是考慮你應該如何去影響他人。

十五、尼八敬法

八敬法不論在古代的印度或中國，我想都不曾有過爭議，可是在男女平等的今天，在時代潮流的影響下，有些尼衆對八敬法提出了抗議，八敬法究竟是怎麼回事，應該如何對待呢？

《善見律》說：「佛初不度女人出家，爲滅正法五百年，後爲說八敬，聽出家，依教行故，還得千年。」佛初不許女人出家，因爲會使正法滅去五百年，後來由於阿難的請求，佛制八敬法，姨母無條件接受，這才有了比丘尼的出現，所以每一尼衆都應該尊重八敬法。

八敬法：一者百歲比丘尼見初受戒比丘，當起迎逆禮拜問訊請令坐。二比丘尼不得罵謗比丘。三不得舉比丘罪說其過失，比丘得說尼過。四式叉摩那已學於戒，應從衆僧求受大戒。五尼犯僧殘應半月在僧中行摩那埵。六尼半月內，當於僧中求教授人。七不應在無比丘處夏安居。八夏訖，當詣僧中求自恣人。

這八法中，後五種分別爲受戒、懺罪、布薩、安居、自恣的規定，這五項在近代的中國一直沒有很好的實行，所以八敬法中關於這方面內容爭議不大。唯其前三者，條件允許，可以實行，但有許多現代意識比較強的尼衆，不願意遵行，甚至提出強烈的反對，以爲這是在男女不平等制度下的產物，今天已失去現實意義了，應該淘汰。

我覺得作爲一位尼衆是沒有必要反對八敬法。一、僧團是個大家庭，家庭要有尊卑倫理，大家才能和諧的生活着，八敬是一種倫理，就像弟弟尊重哥哥，孩子尊重父親，談不上階級的平等不平等。二、男女衆從恭敬中可以分出界線，在恭敬的情況下，可以避免染著，假如平等，平等就容易隨便。三、社會是緣起的

組合，一個人只有恭敬別人了，才能得到別人的恭敬。四、恭敬是菩薩道的表現，自高自大的人誰都討厭，恭敬才能令衆生歡喜。五、恭敬與斷煩惱解脫生死，不會違背。

十六、修習禪定

聲聞修學解脫之道，只要有三個步驟，即戒定慧，由戒生定，由定發慧，由慧斷煩惱，定是邁向解脫的重要環節，應該如何修習呢？

《大乘大集地藏十輪經》說：「十事不成就禪法：樂著作役、言說、睡眠，種種所求，及以六塵，但爲利養，多諸過罪，乃至入阿鼻獄中。」修習禪定要萬緣放下，遠離懈怠、放逸，才能修有所成。

《四分律》說：「比丘睡眠，比坐當覺之，當用禪杖；若復故睡眠，當捫眠，若以水洗面，若自挖耳鼻，若摩額上，若披張衣，以手摩身，若起出戶外瞻視四分，仰觀星宿，若至經行處經行，守攝諸根，令心不散。」修習禪定有兩大障礙：一掉舉。二睡眠昏沉，前者初坐禪時容易生起，後者坐久了就會生起。要想坐禪成就，必須要對治睡眠昏沉。

十七、集僧方法

僧團是個大集體，由衆多僧人組成。有許多共同的活動，如布薩、自恣等，這就要集僧一處。

《五分律》說：「諸比丘布薩時，不時集，妨行道。佛言：當唱時至，若打鍵椎，若打鼓吹螺。使舊住沙彌淨人打，不得多，應打三通，吹螺亦爾，除漆毒樹，餘木銅鐵凡鳴者，所作。若唱二時至，亦使沙彌淨人唱，住處多，不得遍聞，應高處唱，猶不知集，更語相知。若無沙彌，比丘亦得打。」律中集僧號令通稱鍵椎。僧團集體活動都要鳴椎，否則是不合法的。中國古來叢林敲鐘、打板、開梆，召集大眾吃飯上殿、出坡等也都是這種意思。

鳴椎三通共四十下：先執杵定心，輕打十下，漸漸發聲，中間二十七下，漸稀漸大，乃至聲盡，打後三下。鳴椎者具儀立念：我鳴此椎，為召十方僧眾，有得聞聲，都來雲集，共同法利。又惡趣受苦眾生，令得停息。

鳴椎有二重含義：一集僧，二息惡道苦。《付法因緣傳》說：「罽賦吒平以大殺害故，死入乾頭魚中，劍輪繞身而轉，隨斫隨生，若聞鐘聲，劍輪在空，如是因緣，遣信白令長打，使我苦息。」《增一阿含經》說：「若打鐘時，一切惡道諸苦，並得停止。」這大概是成為後來寺院打幽冥鐘的依據。

十八、袈裟縫製

三衣通稱袈裟，別名是安陀會，郁多羅僧，僧伽黎。袈裟此譯不正色染，或簡稱壞色。是賢聖沙門的標幟，其製作中有嚴格規定。

一、求財如法：《四分律》說：「不以邪命得，激發得相得，犯捨墮，不得作等。」作衣的財物，必須不是通過邪命手段

得到。

二、財體如：《四分律》說：「文繡衣不成受持故」。《僧祇律》：「一切生疏毛髮樹皮衣草衣皮衣並不成」。財體即衣體，指製作的原料，像細薄生疏綾羅錦綺沙縠等布料，作衣都是不合法的。

三、色如法：《四分律》說：「上色染衣不得離，當壞作袈裟色。」又曰：「若比丘作新衣，當作三種染壞色，青黑木蘭。」上色指五正色，青黃赤白黑。三種染壞色中的青是銅青，如舊銅色，黑是雜河底緇泥染成的，木蘭是樹色，皮赤黑色。這三種都不是正色。

四、量是非：《四分律》說：「安陀會長四肘，廣二肘，郁多羅僧長五肘，廣三肘，僧伽黎亦爾。」又云：「量腹而食，度身而衣，取足而已。」《五分律》：「肘量長短不定，佛令隨身分量，不必依肘。」衣的大小可以根據身材。

五、條數多少：《四分律》說：「諸比丘不知當作幾條衣？佛言：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。」衣的條數必須是單的，五條是下衣，七條是中衣，九條以上為大衣。

六、堤數長短：五衣一長一短，七衣二長一短，大衣有三品不同：九條、十一條、十三條為下品，十五條、十七條、十九條為中品，二十一條、二十三條、二十五條為上品；下品二長一短，中品三長一短，上品四長一短。

七、重數多少：《四分律》說：「不得細薄，大衣二重，餘三衣並一重。」這是用新布作的。如果使用舊布，依《十誦律》說：「四重作大，二重作七條五條等。」舊布作大衣要用四重，七衣五衣要用兩重，當然這是使用牢固方面考慮的。

八、作衣方法：《四分律》說：「大衣七條要割截，五條要襴葉。」《十誦律》說：「佛自教比丘施鞞紐法，前去緣四指施鞞，後去緣八指，施紐。」《比丘三千威儀經》說：「三衣揲四角」。割截、襴葉，施鞞紐、揲四角，這些都是縫衣時要注意的幾個方面。

在古代的印度或者現在的南傳佛教國家，三衣既是僧尼的常服也是法服，基於實際需要，所以在製作上特別的講究，現在僧眾穿的三衣，是僅作為法服，應講究莊嚴為宜。

十九、坐具規格

僧尼在佛誕節日上殿時，除了衣袍以外，隨身還要帶有一塊布，供拈香或拜願時使用，這就是坐具，原來是鋪在地上供僧尼打坐休息時用的，現在是拜佛時用，也叫拜具。

梵語尼師壇，漢譯隨坐衣，俗稱坐具。《四分律》說：「為身為衣為臥具故制。長佛二揲手，廣一揲手半；更增廣長半揲手。」為了身體衣服，以及被褥等臥具的乾淨，佛制比丘使用坐具。坐具的面積，長佛二揲手，一揲手長二尺，即四尺也，廣一揲手半，即三尺也。如果身體高大者，長廣可以各增加半揲手。

《十誦律》說：「新者二重，故者四重。」《四分戒本》說：「若比丘作新坐具，當取故者一揲手貼新者上，為壞色故。」作坐具，新布二重舊布四重，這是為了堅固，因為坐在地面上，容易磨擦破爛；作新坐具之所以要貼上一塊破布，是壞色，避免貪著。

二十、濾水袋法

佛制比丘隨身攜帶六物，其中三衣尼師壇、鉢都是我們大家很熟悉的，唯有濾水袋因為很少有人用的關係，大多人都覺得陌生，濾水袋到底幹甚麼用呢？

《四分戒本》說：「若比丘知水有虫飲用者，波逸提。」比丘不能飲用明知有虫的水，防護的方法就是用濾水袋。

《薩婆多毘尼昆婆沙》說：「欲作住處，先看水中有虫不？有者，作餘井，猶自捨去。凡用水法，應清淨者，如法濾水置一器中，足一日用，取上細氈一時作囊，令持戒審悉者濾水竟，著淨器中，向日諦視看，故有者，如前說。」《僧祇律》說：「虫太細者，三重濾囊，猶有虫者，更造井，諦視，有虫者，捨去。」凡飲用水，都要通過細氈製的濾水袋進行過濾，直到肉眼看不見虫為止，方可飲用。

《四分律》說：「作濾水袋如杓形，若三角，若作圓形，若作濾餅，若患細虫出，聽安沙囊中，濾訖，還著水中。不得無濾袋行半由旬；無者，僧伽黎角濾。」作濾水袋只要能方便過濾水，可以作各種形狀使用。

殺生是僧尼四根本戒之一，濾水袋法是護生的具體表現，它不僅能使我們嚴持不殺生戒，同時，也體現佛教的慈悲精神。

律中關於僧尼日常行事的規定還有很多，簡直舉不勝舉，這裏僅就讀律所得，簡單的作些介紹。戒律有止持與作持之分，比丘的二百五十條戒或比丘尼的三百四十八條戒，只是止持部分，全面的認識戒律，不僅要學習止持部分，也要學習作持部分，這樣才能徹底的明瞭僧伽行事。



格魯派不共三願

帕綑喀大師等造
法尊法師
江波 譯

格魯聖教增長願文·成就之諦實語

(一)

出生無餘勝者父，發心重現菩薩相，宏法諸刹諦實力，善慧
佛教願增長！

昔於王頂如來前，立誓時號「大心志」，佛等讚嘆諦實力，
善慧佛教願增長！

爲弘清淨見行規，供奉能仁白晶鬘，賜螺授記諦實力，善慧
佛教願增長！

清淨見離常斷邊，清淨修除昏沉闇，清淨行遵佛語修，善慧
佛教願增長！

廣求多聞大智者，如聞義修大尊者，迴向教生大賢者，善慧
佛教願增長！

了不了義經無違，皆是一人實修訣，定解遮破諸惡行，善慧
佛教願增長！

教法三藏之聽講，證法三學之實修，希有智成之行傳，善慧
佛教願增長！

外聲聞行寂馴相，內具生圓瑜伽力，顯密妙道順無違，善慧
佛教願增長！

因乘所說空性理，配果方便修大樂，八萬法蘊心要精，善慧
佛教願增長！

以三士道護法主，怙主毗沙門法王，具誓護法海會力，善慧
佛教願增長！

總祈吉祥師壽固，持教賢哲遍大地，護教施主威力洪，善慧
佛教願增長！

本文因意樂增上智慧廣大之饒絳巴洛桑丹巴勸請，復見宗喀巴大師聖教現今總體上如爲醫師所棄元氣耗盡之病者，故不難少分我執而作祈愿，若能稍加延續豈不善哉？！出家師貢卻丹貝准美敬書。

(二)

值遇三界法王大宗喀巴聖教愿文·攝受悲心之歸依施

靜猛曼殊諸佛父，善慧父子傳承師，願皆發起大悲力，令我
衆願速圓滿！

願我一切生世中，終不墮落無暇處，恆受大乘四輪身，值遇
善慧勝者教！

顯密經論意無違，皆是一人所應修，圓滿無誤勝教授，願遇
善慧勝者教！

由無垢理所抉擇，無量教中境行果，瞻部六嚴二勝規，願遇
善慧勝者教！

見行更互爲助伴，智者不狂戒不癡，樂作聖教衆生事，願遇
善慧勝者教！

顯密深義圓無誤，曼殊教水所潤澤，速疾能得雙運位，願遇
善慧勝者教！

聞思修三不分離，多聞即知爲教授，修心要義符正量，願遇
善慧勝者教！

無垢正理觀察修，能與專注相係屬，他派所無最勝法，願遇
善慧勝者教！

引勝寶心善方便，強遮現後諸欲境，修出離心不共法，願遇
善慧勝者教！

七重因果自他換，二種教授合併修，發菩提心勝他派，願遇
善慧勝者教！

遠離昏沉三摩地，如正量教所宣說，修無分別不共他，願遇
善慧勝者教！

憶萬智者莫能測，如實見說甚深義，離二邊見更無上，願遇
善慧勝者教！

性空緣起互彰顯，分別假立皆有用，龍猛最細二諦義，願遇
善慧勝者教！

成就深乘法器規，四部密教總道體，開啓密教無能等，願遇
善慧勝者教！

因位生死與中有，轉成道果三身性，速能斷除三有輪，願遇
善慧勝者教！

疾道無上乘命根，謂攝風心入中脈，引俱生界勝他宗，願遇
善慧勝者教！

現見本心眞面目，令彼入於樂空界，善巧方便最增上，願遇
善慧勝者教！

唯從最細風心中，現起幻網相好身，餘人未能知少分，願遇
善慧勝者教！

眞俱生界與幻身，平等和合健行定，剎那證入四身地，願遇
善慧勝者教！

此中最快十二年，或僅三載或三品，速得雙運最近道，願遇
善慧勝者教！

總願生死一切時，大師妙音師攝受，諸教派中最高峰，常遇
善慧勝者教！

此值過三界法王大宗喀巴聖教願文。攝受悲心之歸依施者，因格魯派施主森泄札沃巴地方頭人班覺索朗旺秋與持多聞修行幢善知識阿旺索巴二位先前饋贈厚禮而作勸請，我本人因值遇文殊怙主大宗喀巴聖教少分別法故，對此具有不退轉隨法行之猛力信心，亦亟欲造一如是願文，然因遠行多變忙於其它講著無暇顧及而未果，最后於殊勝周火牛年賓宿月上弦第二歡喜妙日，化名帕網喀者於自寢室阿蘭若扎西曲林圓滿造訖，繕寫者爲鄧曲科寺僧比丘洛桑多杰。以此善根之力自他並相關者生生不離文殊怙主上師聖教，願如是成就！

（說明：此願文除後跋外，頌文沿用法尊法師原譯）

全圓道斷除錯亂願文，深義心要摩尼

諸歸依處盡所有，金剛壇城合一舞，恩師三密諸加持，吉祥垂賜我三門！

如實教誡師悲音，顯密道次深義精，逐日嚐受證悟力，願達地道果彼岸！

生生攝受爲長子，承許不變大悲師，養育不斷至成佛，願如子輩繼父業！

上師善慧金剛持，歡喜攝受行者力，不待聞思修劬勞，願速獲抵地道岸！

善慧耳傳中深義，甘露水流滲心中，顯密道次苗芽端，願垂四身妙谷穗！

引菩提心善方便，觀世八法如瘋舞，三有圓滿魔女惑，願出離心車力增！

僅誦儀軌唯景仰，誤爲發心錯亂除，七因果引無造作，願速熟練菩提心！

錯認細沉爲修等，漂流三摩地門外，斷除修習歧路險，願證具量堅固止！

全無作意真心等，執常斷邊爲正見，斷惡道險中觀道，願達緣起空雙運！

三身爲道扼要無，唯天明顯生次誤，圓次全圓能熟道，願初次第至究竟！

中脈入住融訣無，修風樂煖圓次錯，較彼波羅密道勝，願速攝風入中脈！

無念樂明或空明，誤爲俱生樂空非，本性現前俱生樂，願速

趨入光明界！

空變面手相好舞，相好天身光明性，究竟二諦無別果，願速獲得雙運筵！

化名帕綑喀者應某一信士之請而造。

如是此間衆智成，未得少分善慧佛，耳傳深義全無誤，願速究竟全圓道！

如是修習違緣息，順緣無難如意成，三處勇士空行友，具誓海會恆勿怠！

開闢雪山聚昔無，經論大車道軌故，文殊舞師扮人形，決定唯有善慧佛。印藏智者成就師，那由他慧難測度，甚深性與秘密性，顯明如晝唯大師。心中紊亂諸宗派，率多墮於偏頗時，能以無垢見修行，開示佛道唯大師。今見師語殊勝教，猶如純金反觀他，矜誇所謂深密者，一切彷彿嘈雜聲。於大師教若生信，雖唯少分亦希有，俱胝梵天福德力，難敵有緣友應思！是故爲於諸生中，唯以文殊師爲師，師所開示爲教法，應當祈願不離福。如是樂善摩尼藏，無難能引祈願舟，方便善巧奇妙儀，應於現在勤趨入。爲能廣增遍虛空，有緣士夫福份故，甲喇洛桑絳貝等，衆人出資而製板。所有善業俱胝日，三願別法熔金光，遍空巡游大吉祥，純金自宗願增長！施主內外違緣息，彼彼所願諸差別，一切生中不捨棄，善慧佛位願速得！

此格魯派不共三願是由帕綑喀管家成來達吉出資刻板，帕綑喀爲之作善根迴向偈。衆生利益增上。



談放下

一、放下乃除執之法門

《法華經》云：「諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世。」（方便品）所稱大事，乃世尊引導眾生轉迷成覺，使身心得解脫。眾生之迷惑，乃因執著我而產生。既有我之執持，便有所之偏見及著我、人、眾生、壽者四相，於是引起種種分別心，順我者喜，逆我者悲，繼而生貪嗔癡諸毒及種種煩惱，心為物欲所蔽，身為塵境所役，以致陷於生死流轉。

執，梵語abhinivesa，意為拿取，亦稱計著、妄執、迷執、執持。不知我是五蘊假和合而妄認為真我，稱為我執；不知有為法屬夢幻泡影而妄認為實有，稱為法執，我法兩執乃顛倒夢想之根源。吾人學佛，目的在破除我法兩執。佛教雖云有八萬四千法門之多，然種種皆是破執法門。破執途徑，不外「放下」二字。放下原意是除掉手中物，使自己無負擔，作為佛語意是除去一切

貪欲、邪念、妄想等心內污垢，使自己達了無牽掛的解脫境界。

呂沛銘

放下，一詞，最早見於巴利文小乘《雜部經》，其中一段記佛陀向弟子說法云：「比丘們！我要為你們說，甚麼是重荷，甚麼是肩負重荷的人？……導致再生的欲望，與貪愛相結合，以一再生存為樂，這欲望就是求官能享受的欲、永生的欲、暫生的欲，這就叫做負起重荷。……完全的斷愛、休止、放棄、摒絕、捨離，以及不接納欲，這就叫做放下重荷①。」巴利文《支部經》另有一段云：「昔有梵志（出家人），雙手持鮮花禮佛，求佛開示解脫之道。佛說：『放下！』梵志乃放下左手的鮮花。佛再說：『放下！』梵志復放下右手的鮮花。佛三說：『放下！』梵志不解佛意，乃問佛曰：『我已放下一切了，還有甚麼要放下呢？』佛答：『汝須放下內六根、外六塵、中六識，放得乾乾淨淨，才是汝安身立命處②。』」此寓言亦見《五燈會元》卷一。其他佛語如看破、離棄、捨掉、除去等，亦放下義。

二、修行之目的是放下

菩薩行「深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」（《心經》）苦厄無非是執著所引起。《成唯識論》云：「諸識生時，變似我法，此我法相，雖在內識，而由分別，以外境現。諸有情類，無始以來，緣此執為實我實有，如患夢者，患夢力故，心以種種外境相現，緣此執實有外境。」（卷一）有情的生命，是由物質的色蘊及精神的受想行識四蘊所組成。識蘊是受想行三蘊的主導，故經稱識蘊為「心王」，受想行為「心所有」，簡稱「心所」。若從能認識的主體與被認識的對象來看，則色受想行均是被認識的對象，而識蘊是主體。如此，識蘊因執著其他四蘊而生諸苦厄。菩薩行深般若波羅蜜，照見五蘊皆空，一切執著自然放下。

修行者不但要撇開名利，且要放下一切欲念，在照見五蘊皆空的境界下，才獲得真正解脫。求取名利固是執著，即使修道成佛之欲得心，亦是執著，其他如禮佛而向佛求，印經造像而向功德求，布施弘法而向善果求，越出生死而向涅槃求，如此放不下有所得之心去修行，便是錯用了功夫。誠如大慧宗杲云：「以有所得心，在前頓放，故不能於古人直截徑要處，一刀兩段，直下休歇。」（《大慧書》卷上）昔梁武帝廣造寺院及經書，達摩祖師評他仍未得道，原因是他的求取功德欲念，仍未放下。

放下二字，在修行中居極重要地位。一個人修行功夫的深淺，全在放得下多少。昔五祖弘忍大師，為六祖惠能說《金剛經》，說到「應無所住而生其心」句，六祖曰：「和尚！何期自性，本自清靜；何期自性，本不生滅；何期自性，本無搖動，能

生萬法。」五祖聞言，知六祖得悟，乃開示云：「不識本心，學法無益，若言下識自本心，見自本性，即名丈夫天人師佛。自古佛佛，惟傳本體，師師默付本心，令汝自見自悟。」悟識本心乃放下的先具條件；要悟本心，須先修般若、止觀、中道、緣起等法門。悟與修乃相輔而行，缺一不可，否則所學難以實踐。今天放下，明天卻放不下；口頭放下，內心仍放不下；心猿意馬，放下之後又捨不得，如此輾轉反覆，始終放不下。放下萬緣，即見我本來面目。《阿毘達磨發智論》（玄奘譯）云：「佛言：『當知此日月輪，五翳所翳，不明、不照、不廣、不淨。何等為五！一雲、二烟、三塵、四霧、五曷羅呼阿索洛手（即阿修羅之手）。此日月輪，非與五翳相合相應相雜。彼翳未離，此日月輪，不明不照，不廣不淨。彼翳若離，此日月輪，明、照、廣、淨。』」（卷三）明、照、廣、淨，即我之本來面目，要放下五翳，方能得見。

《金剛經》云：「發阿耨多羅三藐三菩提者，應如是知，如是信解，不生法相。」不生法相即是一念不生，以無生滅之心去修般若波羅蜜，方能離念。此種境界惟佛果能證，但佛也是從凡夫起修，且非一蹴而成。我輩凡夫，修學佛道，應循序漸進，初步轉染念為淨念，乃至染淨二念皆泯，才達「不生法相」境界。佛嘗告弟子須菩提曰：「所言法相者，如來說即非法相，是名法相。」又曰：「法尚應捨，何況非法。」（《金剛經》）一切法相，本從緣起，當體即空，均是假名。真如本寂，不立一法，故連「法相」亦應放下。

佛告諸菩薩曰：「善男子！譬如天眼之人，觀末敷花，見諸花內有如來，身結跏趺坐，除去萎花便得顯現。」（《大方等如來藏經》）意云除去萎花，即見如來，並無別花顯如來。修行者，

祇需放下，並無一法可得。放下迷即成覺，並無別覺可得；放下妄心即現真心，無別真心可得；放下煩惱即顯菩提，無別菩提可得；放下差別即呈平等，無別平等可得；放下污垢即見清淨，無別清淨可得；放下生死即入涅槃，無別涅槃可得。最後連「放下」之念亦放下，才達到徹底放下。到此境界，則心歸本性，清靜空寂，光潔如鏡，物來則應，物去不留，無絲毫執取。

放下萬緣，談何容易。古今偉人，其所以具高超人格，主要在放得下。孔子「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」（《論語·述而》）孔子之所以偉大，將富貴放得下便是其中一因素。孫中山在辛亥革命時，被推選為臨時總統。革命成功後，以他的德高望重，若要繼續做總統，必得當選，但他退位讓賢，因為他的革命目的，誠如遺囑所言「求中國之自由平等」，而非要求個人名利。孫先生之偉大，即在於放得下名利。世人遇財富、權力、名譽、聲色而放得下者，為數幾稀。佛嘗告波斯匿王曰：「世少有人得勝妙財利能不貪著，不起放逸，不起邪行。世多有人得勝妙財利，於財放逸，而起貪著，起諸邪行。大王當知：彼諸世人得勝妙財利，於財放逸，而起貪著，作邪行者，是愚癡人，長夜當得不饒益苦。」（《雜阿含經》一二二九經）世人遇財富不但不能放下，且貪求無厭，以致執迷愈深，造惡業之機會亦愈為大。試觀新聞所報導刑事案件，特別是劫、詐、騙、盜、貪，無一不是放不下而造

三、禪宗以放下為公案題旨

禪宗祖師教人善惡兩忘，八風全息，即放下義。禪宗修行，

極重視放下工夫。禪典所記公案，不少以「放下」為題旨，今舉三例如下：

「徑山大慧禪師開示弟子云：『尋常計較安排底是情識，怕怖惴惶底亦是情識，而今參學之人，不知是病，祇管在裏許頭出頭沒。教中所謂隨識而行，不隨智，以故昧卻本地風光、本來面目。若一時放得下，百不思量計較，忽然失腳，踢著鼻孔，即此識情，便是真空妙智，更無別智可得。』」（《指月錄》卷卅一）

「中丞盧航，與圓通禪師擁爐次。盧問：『諸家因緣，不勞拈出，直截一句，諸師指示。』通厲聲曰：『看火！』盧急撥衣，忽大悟，謝曰：『灼然佛法無多子。』通喝曰：『放下著！』盧應喏喏。」（《指月錄》卷三十）圓通之意，謂連佛法亦應放下。《金剛經》云：「所謂佛法即非佛法。」又云：「我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」意思與此公案相同，言一切法不可執，佛法亦不例外。

「嚴陽尊者，初參趙州，問：『一物不將來時如何？』州曰：『放下著！』陽曰：『既是一物不將來，放下個甚麼？』州曰：『放不下，擔取去！』」（《指月錄》卷十三，亦見《從容錄》卷五七）所云「一物不將來」，表示已除去名利，但趙州仍叫「放下著」，示意放下這「一物」之念，嚴陽不解其意，才再問放下甚麼。事實上，嚴陽雖手中無一物，但無形之物（欲念）仍未放下。趙州以嚴陽未悟此意，卻不為之說破，而引其自悟，故答「擔取去」，意思是「苦放不下則擔取之，使自己受束縛。」嚴陽思考一會，言下大悟。黃龍賦詩讀此公案曰：「一物不將來，兩肩擔不起，言下忽知非，心中無限喜，毒惡既忘懷，

蛇虎爲知己，寥寥千百年，清風猶未已。」（《從容錄》卷五七）放下一切，便見萬法平等，無得失之念，無利害之見，無聖凡之別，故「毒惡既忘懷」，且「蛇虎爲知己」。

四、虛雲和尚屢以放下訓示弟子

當代禪宗高僧虛雲和尚，屢以「放下」開示信衆，例如在《初用心的易——放下來單提一念》訓話云：「用功雖說難，但摸到頭路又很易，甚麼是初用心的易呢？沒有甚麼巧，放下來便是。放下個甚麼？便是放下一切無明煩惱。怎樣才可放下呢？我們也送過往生的，你試罵那死屍幾句，他也不動氣，打他幾棒，他也不還手，平日好打陷無明的也不打了，平日好名好利的也不要了，平日諸多雜染的也沒有了，甚麼也不分別了，甚麼也放下了。諸位同參呀！我們這個軀殼子，一口氣不來，就是一具死屍，我們所以放不下，祇因將它看重，方生出人我是非、愛憎取捨。若認定這個軀殼子是具死屍，不去寶貴它，根本不把它看作是我，還有甚麼放不下！③……」又在另一開示云：「『萬緣放下，一念不生』是參禪的先決條件，我們既然知道了，那麼如何做到呢？上焉者一念永歇，直至無生，頓證菩提，毫無絡宗。其次則以理除事，了知自性本來清淨，煩惱菩提，生死涅槃，皆是假名，原不與我自性相干，事事物物皆夢幻泡影，我此四大色身與山河大地，在自性中，如海中的浮漚一樣，隨起隨滅，無礙本體，不應隨一切幻事的生住異滅，而起欣厭取捨，通身放下，如死人一樣，自然根塵識心消落，貪瞋癡愛泯滅，所有這身子的痛癢苦樂饑寒飽暖榮辱生死禍福吉凶毀譽得喪安危險夷，一概置之度外，這樣才算放下。一放下，一切放下，永永放下，叫作萬

緣放下了。萬緣放下了，妄想自消，分別不起，執著遠離，至此一念不生，自性光明，全體顯露，至是參禪的條件具備了④。……」虛雲和尚還有很多闡述放下的開示，見《虛雲和尚法彙》。

五、放不下乃人類罪惡之根源

當代大哲唐君毅在其《人類罪惡之根源》一文云：「一政治制度下之容許一特權階級佔有政權，以盡滿足其權力欲，則是人類社會中集體罪惡所自生之根源。」又云：「人心之底層權力意志之無限發展，才是一切人類的萬惡之本⑤。」鑒之以古今歷史，益信唐氏所言不虛。歷史上一時叱咤風雲，自以爲不可一世操生殺大權之執政者，如古之秦始皇，今之希特拉，均病在心陷重執而放不下，且無止境的發洩其權力欲以逞其暴戾、兇狠、狡狡、欺詐之狂念，爲了消滅異己以鞏固自己的權力、聲望、財富及其他享受，不知犧牲了千萬無辜人民的生命及財產，彼等除了在歷史上添了染滿血腥的幾章外，還有甚麼成就？一代奸雄曹操，恐死後被人挖掘其墳墓，乃於生時造七十個疑塚，分佈各地，以亂他人耳目，其執著之深重，可謂至死仍不瞑目。慈禧太后在生時預造其陵墓，並由西藏請來苯教巫師在墓壁刻寫咒語，據說此種咒語能使人在生時所擁有之財富在死後可隨靈魂帶往陰間，其所患之重執及所陷之迷信，更甚於曹操。患如此重執者，至死時仍無放下之意，且對死亡異常畏懼，誠如佛陀云：「如有一類凡夫有情，樂毀淨戒，不修善品，常爲惡事，作諸惡行，心不質直，多行放逸，不作善慧，貪財慳吝，手常縮拳，不能舒展。……當死之時，猛利楚毒，痛苦逼切，其心散亂，由諸苦

惱，不自憶識我是何人？從何而來？今何處去？」（《大寶積經》卷五七）陷重執者在死時懼死之痛苦由此可見。有等且企圖將財富隨死帶去，如慈禧太后之狂妄，此種人已陷於不可自拔的顛倒夢想深淵。慈禧太后之陵墓後來被軍閥盜挖，陪葬珍寶被洗劫一空，現所放下者乃棺中一堆白骨而已。

六、命終後所放下與放不下

《大莊嚴論經》卷一載寓言一則，原文頗長，今簡述如下：昔有國王，甚貪財富，於是徵收人民所有金銀珠寶，存入國庫，留待死後享用。國王且欲收集多些寶物，竟以其女兒作誘餌，乃出告示曰：「凡男子欲向公主求婚，須攜帶寶物來見。」時有一青年，甚愛公主，但無寶物。其母告曰：「汝父死時，口中含著一枚金幣，汝往啓開其墓，取此金幣，攜之往見國王。」那青年即往啓墓取金幣，示給國王。王大異，問曰：「人民已將所有寶物交給國庫，汝竟私藏此金幣不繳耶？」青年告以事實，王不信，乃隨青年往啓其父墓視察，果見骷髏頸骨留下金幣痕印，始信青年所言，因而嘆曰：「此人死後連一個錢也帶不去，何況我積聚如此多！」於是說偈云：

「我先勤聚集，一切衆珍寶，望見諸錢物，隨己至後世。今觀發塚者，還奪金錢取，一錢尚不隨，況復多珍寶？復作是思惟：當設何方便，得使諸珍寶，隨我至後世？」

時有賢臣奏以偈曰：

「若人命終時，獨往無伴黨，畢定當捨離，所愛諸親友。獨遊黑暗中，可畏恐怖處，親愛皆別離，孤塋無徒伴，是故應莊嚴，善法之資糧。」

國王於是放下一切財寶，用以改善人民生活，復將公主許配那青年，並常想念：「人死後，所放下者僅一堆枯骨而已。」

觀看枯骨，以醒覺生命之無常，稱爲「骨想」或「白骨觀」，乃對治執迷的九種人身不淨觀想之一（九種觀想是青瘀想、膿爛想、蟲噉想、膨脹想、血塗想、壞爛想、敗壞想、燒想、骨想，見《雜阿含經》卷廿七）。佛陀嘗叫弟子往荒塚觀看屍骨，並對弟子曰：「比丘！觀死屍骨節分散，散在異處，或手骨、腳骨各在一處，或膊骨，或腰骨，或尻骨，或臂骨，或肩骨，或脇骨，或脊骨，或頸骨，或髑髏；復觀此身與彼無異，君不免此法，吾身亦當壞散。……比丘！自觀身除去惡念，無有愁憂，此身無常，爲分散法。如是比丘！內自觀身，外觀身，內外觀身，解無所有。」《增壹阿含經》卷五）骨想列於九種不淨想之末，以枯骨是身軀之最後歸宿，此想亦是最能使人醒覺生命無常而不可執著。

虛雲和尚晚年，自知壽緣將盡，乃囑弟子曰：「倘我死後，……掘窟化身，火化之後，將吾骨灰輾成細末，以油糖麵粉做成丸顆，放之河中，以供水族結緣，滿吾所願，感激不盡⑥。」是虛雲和尚不祈望其骨灰放下人間，受信衆造塔建龕供奉，而是要放下河中以飼喂水族，其精神如是偉大，乃古今高僧所少見。一九五一年，虛老應邀由大陸來港主持法會，時大陸正掀起三反五反政治暴潮。虛老在港弟子岑學呂問曰：「世變至此，我將安適？」虛老答曰：「學道人隨處都是家鄉，『放下』便是道場，居士安心罷⑦！」岑嘗提議虛老暫留港以避免大陸政治暴潮，唯虛老爲照顧大陸寺院，明知憂患來臨也毅然重返大陸，其大無畏精神就是放得下苦難之感受而置生死於度外。「放下便是道場」誠學道者之金科玉律。

（下轉第26頁）



梵巴文佛典源流記

印度自古以來就是一個多民族集居的國家，民族和語言十分複雜。這在釋迦牟尼時代，主要有捫達人、達羅毗茶人、雅利安人，以及因各民族相互通婚而形成的混血人種。捫達人，是印度最古老的土著民族，其後裔至今仍保留原始社會父系氏族制的殘餘習慣。他們主要居住在印度東部的森林裏，使用的是南亞語系的捫達語；達羅毗茶人，是僅次於捫達人形成時間的印度土著民族，其歷史可以上溯到公元前三千年左右，主要居住在印度的南部和中部，古老的印度河文明（公元前三十世紀至公元前二十世紀）便是由他們創造的。雅利安人入侵以後，他們中的一部分被征服和同化，一部分離地南遷，從而形成泰盧固人、泰米爾人、坎納達人、馬拉雅拉姆人、岡德人、布拉灰人、托達人等，使用的語言為達羅毗茶語系的泰盧固語、泰米爾語、坎納達語、馬拉雅拉姆語、岡德語、布拉灰語等（托達人無文字）；雅利安人，是公元前十六世紀（另說前二十世紀、前十三世紀）從高加索和

西土耳其斯坦草原進入印度的民族，後來成為印度的統治者，為印度人數最多的興都（一譯「印度」）斯坦人的祖先，主要居住在印度北部和中部，後來擴展到全印，其語言為印歐語系的梵語、巴利語、印地語等。

上述這些語言大致可以分為兩大類：一是俗語，為印度各地流行的方言，它主要用於口語，偶爾也用於書面語；二是雅語，即梵語，一般用於書面語。歷史上，佛教經典有過多種書寫語言，其中最初使用的是梵語和從俗語變化而來的巴利語。因此，也有的學者將梵文和巴利文佛典稱為「原型佛典」，將用西域各國文字（「胡文」）、漢文、藏文、西夏文、蒙文、滿文、日文、歐美各國文字等寫成的佛典，稱為「轉譯佛典」。

梵語最初是雅利安人的吠陀經典使用的語言，故又稱「吠陀梵語」。傳至公元前四世紀，經語法學家波爾尼的組織整理而規範化，這種規範化的梵語便是「古典梵語」。印度古來相傳，梵

陳士強

語是梵天創造的文字。但據近世學者考證，梵語的字母（梵字）源於由古埃及文字演變而來的閃族語（略稱「閃語」），包括古希伯來語、阿拉伯語等）字母——腓尼基字母。起初為二十二個字母，經雅利安人整理擴充，約在公元前五世紀左右，始形成四十七個字母。梵字的書寫，起初是由右向左橫書的（見近世在印度中央邦薩迦爾出土的公元前三世紀左右的貨幣），後來變成了由左向右橫寫（見阿育王法敕），其字體最初為婆羅謎字母。公元一世紀以後，印度北方漸用方形，南方漸用圓形。北方系梵字至七世紀形成天城體字母，行用至今。傳入西域和我國的梵文佛典也都屬於北方系；南方系梵字後來出現變體，進一步演化為斯里蘭卡的僧伽羅語等。

原始佛教時期，佛教並無用文字記載的方式形成的佛經。當時所說的佛經，只不過是口頭誦誦的佛語而已。由於在封疆自立的衆多邦國中，摩揭陀國的地域最廣，國力最強，故在各地流行的方言中，摩揭陀方言（普拉克里特語）流傳最廣。釋迦牟尼傳教時使用的也是摩揭陀方言，同時，他也允許各地弟子使用本地的方言進行傳誦。

部派佛教時期，各部派都用所在地區的方言持誦佛經。例如，以西北印度為活動中心的說一切有部，使用的是梵語或近似梵語的俗語（稱為「佉盧虱底語」，其字母稱為「佉盧字母」、「驢唇文字母」），以修拉賽那為中心而得到普及的正量部，使用的是阿帕普蘭賽語，以阿品第為中心而興盛的上座部，使用的是佩沙切語，以南方馬哈拉修特拉為活動中心的大衆部，使用的是馬哈拉修特拉語。從阿育王時代起，佛教僧人也漸漸地用文字來記錄口口相傳的佛經，出現了若干種佛經的單本。但它們使用的不是標準的古典梵語，而是由古典梵語和摩揭陀方言混合而成

的「混成梵語」（又稱「佛教梵語」）。約在一世紀以後，部派佛教才漸次用混成梵語將本部派所傳的口語三藏記錄下來。二世紀初在貴霜王朝迦膩色迦王支持下舉行的迦濕彌羅結集所勘定的三藏及其注釋，可能也是用混成梵語寫成的。

大乘佛教興起以後，普遍採用較為純正的梵語以寫錄自己的經典。

梵文佛典起初是書寫在貝多羅樹葉上的，故又稱「貝葉經」、「梵夾」，後來也書寫在樺樹皮、白氈、紙、銅片上。相傳，它的製作過程是這樣的：將貝多羅樹（形似棕櫚樹）的葉子摘下，曬乾，截成寬約六厘米，長約六分米的葉面，左右各穿一個或二個小孔。先用針、刀錐或鐵筆等尖物戳刻葉面，然後，用煤烟等製成的墨葉流染其上，待拭淨後，便顯出字跡。寫畢，再用絲線將它們穿起來，用與貝葉同樣大小的兩片木板前後夾住，並以繩縛結，便成了經夾。

流傳至今的梵文佛典有五百多種。它們是近代以來在尼泊爾、克什米爾、于闐故地（今新疆和田）、龜茲故地（今新疆庫車）、高昌故地（今新疆吐魯番）、敦煌（今屬甘肅）、西藏等地陸續發現的。其中以尼泊爾發現的梵本數量為最多，有三百二十多部。

這中間，較為完整的有：

- (1) 《譬喻百集》。
- (2) 《天譬喻》。
- (3) 《寶鬘譬喻》。
- (4) 《大事》。
- (5) 《方廣大莊嚴經》。

- (6)《佛所行讚》(馬鳴著)。
- (7)《十萬頌般若》。
- (8)《二萬五千頌般若》。
- (9)《八千頌般若》。
- (10)《金剛般若》。
- (11)《七百頌般若》。
- (12)《十地經》。
- (13)《入法界品》。
- (14)《法華經》。
- (15)《無量壽經》。
- (16)《阿彌陀經》。
- (17)《大集經》(月藏分、寶幢分、日藏分、賢護分等)。
- (18)《普明菩薩會》。
- (19)《悲華經》。
- (20)《金光明經》。
- (21)《月燈三昧經》。
- (22)《入楞伽經》。
- (23)《俱舍論》。
- (24)《中論》(龍樹著)。
- (25)《迴諍論》(同上)。
- (26)《寶行王正論》(同上)。
- (27)《四百觀論》(提婆著)。
- (28)《瑜伽師地論》(彌勒菩薩著)。
- (29)《大乘莊嚴經論》。
- (30)《中邊分別論》。
- (31)《現觀莊嚴論》。

- (32)《究竟一乘寶性論》。
- (33)《唯識二十頌》。
- (34)《唯識三十頌》。
- (35)《中論注淨明句》(月稱著)。
- (36)《大乘集菩薩學論》(寂天著)。
- (37)《入菩薩行經》(同上)。
- (38)《攝真實論》(寂護著)。
- (39)《量論釋》(法稱著)。
- (40)《正理一滴》(同上)。

此外，還有小乘說一切有部的一些律典、論書和密教的陀羅尼、儀軌、成就法。

僅為殘片的有：《阿含經》(《中阿含經·優婆塞經》)、《大般涅槃經》等。這些佛典尚未組織成為經律論具足、有內在的體系結構的佛教大叢書——《大藏經》。

據蘇慧澄《關於尼泊爾梵本佛經的發現》(台灣張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第六十冊《佛典譯述及著述考略》載之)一文說，今存的梵本佛經中，有二百多種是由英人何德遜(Houghton Hodgson)利用1819年至1843年任英國駐尼泊爾政治專員、尼泊爾郵政長官、法官等職的機會，搜集并偷運到國外的。這批佛典分別藏於英國、法國和印度。1881年，英國學者匈特爾(W. W. Hunter)編製了由何德遜偷運出來的全部梵文佛經的總目錄。1882年，印度學者密多羅(Rajendralala Mitra)編製了孟加拉亞洲學會所藏的梵文佛經的總目錄。內容包括：各種寫本的書名、頁數、行數、頌數、字體、顏色、估計年代、紙本或貝葉本、長行和重頌是否都有、語言是否合乎梵語語法、有無

漢藏譯本。此外，還有每種寫本的內容簡介、前序和後跋等。從十九世紀八十年代起，一些重要的經論寫本被梵文學者校勘出版。另外，尼泊爾國內也收藏了為數不少的後來發現的梵文佛經。

以上講的是梵文佛典的情況，接下來講巴利文佛典。

據語言學家考證，巴利語晚於古典梵語，約在公元前三世紀形成。它原是摩揭陀方言（也有的說是南印度鄔闍衍那一帶的方言），後來，通過對古典梵語的改造，使音聲和語法更加簡明，逐漸發展成爲一種新的語言——巴利語。這種語言隨着佛教的流傳而不斷向南擴展，也成了印度南方鄰國的一種語言。在斯里蘭卡，則形成了巴利文佛典。

斯里蘭卡的佛教是由摩晒陀長老傳入的。摩晒陀是阿育王的兒子，也是主持華氏城結集的目犍連子帝須的大弟子。據《善見律毗婆沙》卷二說，阿育王於即位後的第十七年（前251）在華氏城舉行了歷時九個月的第三次結集。結集大會結束以後，他派遣了九支傳教隊伍到各地弘傳佛教。有到罽賓（今克什米爾一帶）的，有到摩醯婆末陀羅（今印度南部米素爾等地）的，有到婆那婆私（今印度南部）的，有到阿波蘭多迦（今印度西部蘇庫爾以北一帶）的，有到摩訶勒陀（今印度南部的孟買）的，有到與那世界（今阿富汗以西一帶）的，有到雪山邊國（今尼泊爾一帶）的，有到金地國（今下緬甸的達通一帶）的，還有到獅子國（今斯里蘭卡）的。到獅子國的傳教隊伍便是由摩晒陀率領的。

摩晒陀到達斯里蘭卡以後，先後對國王天愛帝須講述了《象迹喻小品經》、《天宮事》、《餓鬼事》、《天使經》等經典，勸國王止惡修善，廣積福德，贏得了國王以及朝臣百姓的皈依，天愛帝須王爲摩晒陀建立的大寺，不僅成爲斯里蘭卡佛教的根據

地，後來也成爲整個南傳上座部佛教的中心。

據《大史》等說，摩晒陀在世的時候，曾在安放佛陀頂骨和佛鉢的塔寺舉行過一次結集，所用的語言爲巴利語。但那時可能只是用這種語言進行會誦，未必有文字記錄。確鑿可靠的用巴利文寫錄佛典，當是公元前一世紀末葉在阿盧寺舉行的第四次結集時的事。

當時，斯里蘭卡經歷了一場大的動蕩。剛即位的伐多伽摩尼王被反叛者推翻而逃往外地，泰米爾人又從南印度侵入這個島國，再加上連年的特大乾旱，莊稼顆粒無收，成千上萬的老百姓連同僧尼死於戰亂和饑荒。許多人被迫冒險渡海去印度，以求生存。原有的寺廟大多荒廢。據說，當時全島能夠背誦經藏中的《義釋》（《經集》的注釋）的只剩一個比丘，而那個比丘又是一個淫亂放蕩的人。歷來靠口頭傳授、記憶保存的佛經面臨失傳的危險。

在經歷了十四年風風雨雨的大動蕩之後，伐多伽摩尼王平息了戰亂，重新執政。他爲了報答摩訶帝沙長老在自己流亡期間曾給予過的大力幫助，特地爲之修建了無畏山寺。無畏山寺逐漸成了與大寺相對立的兼習大小乘的一派僧侶的活動中心。恪守小乘上座部佛教的傳統理論的大寺派長老，爲了保存口頭傳誦流傳下來的三藏，使其免受無畏山寺派的改竄，於是在遠離首都的瑪杜勒的阿盧寺舉行了第四次結集。參加結集的五百比丘集體唱誦了律藏、經藏和論藏，並將審核通過的全部三藏，用巴利文刻寫在貝多羅樹葉上，裝訂成冊。巴利文三藏便是這樣誕生的。

巴利文三藏，又稱巴利文《大藏經》、南傳《大藏經》，它的構成是：

一、毗尼藏（律藏）。由《經分別》、《犍度》、《附隨》

三部分組成。

二、修多羅藏（經藏）。由《長部》、《中部》、《相應部》、《增支部》、《小部》五部經典組成。其中，前四經略當於漢譯的《長》、《中》、《雜》、《增一》四部《阿含經》。《小部》包括《法句》、《譬喻》、《自說》、《本事》、《經集》、《天宮事》、《餓鬼事》、《長老偈》、《長老尼偈》、《本生》、《義釋》、《無礙道解》、《佛種姓》、《所行藏》、《小誦》，凡十五種，無對應的叢書，但有對應的單本（如《法句經》）。

三、阿毗曇藏（論藏）。收《法聚論》、《分別論》、《界論》、《人施設論》、《雙論》、《發趣論》、《論事》七部論典。除《界論》、《人施設論》的部分內容有相近的漢譯本以外，其餘的均無對應的漢譯本。

在巴利文三藏之外，還存在着另一類典籍——藏外典籍。其中，較早成立的有：《指導論》、《藏釋》、《彌蘭陀王問經》、《島史》等；接着出現的有：《三藏注疏》、《大史》等；稍晚出現的有：《三藏注疏的注疏》、《小史》，以及其他一些著作。

傳今的巴利文三藏是用僧伽羅文字母寫定的。1881年成立於英國倫敦的巴利聖典協會用拉丁文字母（又稱「羅馬字母」）轉寫後陸續刊佈於世。日本學者又在1935年至1941年將它們譯為日文，題為《南傳大藏經》，凡七十冊。

此外，巴利文三藏於公元五世紀中葉以後，從斯里蘭卡流入緬甸、泰國、老撾、柬埔寨以及我國雲南傣族居住區。形成了用緬文、泰文、老撾文、高棉文、傣文轉寫的巴利文三藏。學術界將它們統稱為巴利語系《大藏經》。

（上接第21頁「談放下」）

然則，吾人果有死後放不下者乎？答曰：「有，業力是也。」蓋「一切衆生所作業，縱經萬劫亦不消，因緣和合於一時，果報隨應自當受。」（《光明童子因緣經》）在生時諸種執迷愈是放不下，則業障愈深，將來惡報亦愈爲重。昔世人之陷重執者，不但相信業報，且藐視因果律，終日爲實現其無止境的貪欲而作惡，至死仍不肯放下。偈云：「一日無常到，方知夢裏人，萬般帶不去，唯有業隨身。」無常到之時，欲不放下財富也不行了；另一方面，要放下業力也不能從心所欲了。惜世人對金錢、名譽、權力、地位、酒色等之貪求無厭者，能及早醒覺如此結局及立即放下，爲數幾稀！

註釋：

①顧法嚴譯：《原始佛典選譯》（原書爲H.C. Warren編 Buddhism in Translation），慧炬出版社，台北，一九七〇。二四四至二四五頁。

②梁鈞：《佛教故事集》，上海文藝出版社，上海，一九八三。一五〇頁。

③岑學呂主編：《虛雲和尚法彙》，虛雲和尚法彙編印處，香港，一九六一年增補版。一七一至一七二頁。

④同右一五三頁。

⑤唐氏此文原刊《鵝湖》月刊卅四期，後收入所著《病裏乾坤》，鵝湖出版社，台北，一九八〇。一二〇及一二七頁。

⑥岑學呂：《虛雲和尚年譜》，天華出版公司，台北，一九七八。三五二頁。

⑦同右一四九頁。



弘一大師生母王太夫人忌辰的重大發現及其研究

劉繼漢

自林子青先生一九四四年所編《弘一大師年譜》問世以來（以下簡稱「林本」），相繼有一九六九年台灣陳慧劍所著《弘一大師傳》（第二版）後所附大師年譜；（以下簡稱「陳本」）。一九八一年中國佛教協會為「紀念弘一大師誕辰一百周年」所編《弘一大師》專集所附大師年譜（以下簡稱「佛本」），以及一九八七年朱經農所編《弘一大師年譜》（以下簡稱「朱本」），和秦啓明一九八九年出版的《弘一大師李叔同書信集》附錄中所刊大師年譜（以下簡稱「秦本」）。綜覽各本，除在文字上稍有出入外，其大致年月都是以林本為範本。所以關於大師生母王太夫人忌辰，除在月份上有分歧外，其年代為一九〇五年卻都是一致的。現分別對各本有關弘一大師生母王太夫人的忌辰記載，按出版時間的早晚比較如下：

一、林本載：「光緒三十一年乙巳（一九〇五）大師廿六歲。是年在滬填菩薩蠻二闕憶楊翠喜；又為老妓高翠娥作一絕。四月，母氏王太夫人逝世，大師以幸福時間已過，即東渡日本留學，入上野美術專門學校。臨行填金縷曲一闕留別祖國。革命畫師高劍父為師是時同學。」按，林本以其母為是年去世乃根據豐子愷《法味》一文。他在註（三）中引用豐子愷原文：「他家在天津，他父親是有點資產的。他自己說有許多母親，他父親生他時，年紀已經六十八歲。五歲時，父親就死了。家主新故，門戶又複雜，家庭中大概不安。故他關於母親，曾一皺眉、搖著頭說：『我的母親——生母很苦』！他非常愛慕他母親。二十歲時，陪了母親南遷上海，住在大南門金洞橋（？）畔一所許宅的房子——即所謂城南草堂，肄業於南洋公學，讀書奉母。他母親

在他二十六歲的時候就死在這屋裏。他自己說：『我自二十歲至二十六歲之間的五六年，是平生最幸福的時候。此後就不斷的悲哀與憂愁，直到出家。』……他講起他母親死的情形，似乎現在還有餘哀。他說：『我母親不在的時候，我正在買棺木，沒有親送。我回來，已經不在了！還只有四十幾歲！』喪母後的他，自然像游絲飛絮，飄蕩無根，於家庭故鄉，還有甚麼牽掛呢？他就到日本去。』此文是在大師逝世後，由豐子愷先生回憶所寫，是否有誤，未經大師和第一手資料認可，尙待推究，以此作為大師年譜編寫的依據，從開始即是一個存疑處。

二、陳本載：（一九〇五年——清光緒三十一年，乙巳——二十六歲。四月，生母王太夫人病逝上海寓所，哀痛萬狀，改名李哀，字惜霜。六月，南洋公學畢業，東渡日本，入東京『上野美術專門學校』，攻西洋油畫，與高劍父同窗。去國前，作『金縷曲』別祖國。入上野，更名李岸，字叔同。按，陳本基本承襲林本，文字略有增減。

三、佛本載：（一九〇五年乙巳，二十六歲，南洋公學退學後，與許億園、黃炎培等創辦『滬學會』，提倡辦補習班，改良風俗。為補習班撰《祖國歌》，歌頌祖國，一時流行全國。四月，母氏王太夫人逝世，扶柩回津，易名李哀，字哀公。秋，東渡日本留學，又名岸。到日本後即撰『圖畫修得法』、『水彩畫法說略』，刊於留學生所編之《醒獅》月刊。按，佛本基本與陳本同，但對王太夫人身後事已有記載，只是未標出處。

四、朱本載：（一九〇五年（乙巳，光緒三十一年）二十六歲。為滬學會補習科作《祖國歌》：『上下數千年一脈延，文明

莫比肩。縱橫數萬里膏腴地，獨享天然利。國是世界最大國，民是亞洲大國民，嗚呼大國民，嗚呼唯我大國民！』這首歌在滬學會刊物發表後，深受群眾喜愛，並被許多學校採作音樂教材。

三月十日（二月初五）生母王氏逝世於城南草堂。後來叔同回憶說：『母親不在的時候，我正在買棺木，沒有親送。我回來已經不在了！還只四十幾歲！』他還說：『我從二十歲至二十六歲之間的五六年，是平生最幸福的時候，此後就不斷的悲哀與憂愁，一直到出家。』（見豐子愷的《法味》）。母親故後，運靈回津安葬。易名李哀，字哀公。

是年秋，為求救國之道，東渡日本求學，叔同留學，一說為自費，一說為端方以官費派遣（見鄭逸梅《南社叢談·李叔同傳》），行前填詞《金縷曲》留別祖國，並呈同學諸子。詞的下片：『……二十文章驚海內，畢竟空談何有！廳匣底，蒼龍狂吼，長夜淒風眠不得，度羣生那惜心肝剖？是祖國，忍孤負！』表達了慷慨激昂的愛國熱忱。

到日本後，首先學習日文。十月，與留日學友商定出刊包括音樂在內的《美術雜誌》。後部分留日學生因抗議日本文部省頒佈《請留學生取締規則》，罷課回國。叔同留在東京，獨自編輯《音樂小雜誌》。

叔同在日本的生活方式大改變，剪去髮辮，改為中分式短髮，脫下長袍馬褂，換穿西裝，一變而為風流瀟灑的青年。在這段生活中，諸如早浴、和服、長火鉢，他都嘗試過。他的經濟充裕，生活考究。

是年八月廿日，中國同盟會在日本成立，選孫中山為總理，

以「驅除韃虜，恢復中華，創立民國，平均地權」為宗旨，留日學生相繼參加者四百餘人。轉年，叔同亦加入同盟會。」按，朱本乃承襲林本、陳本以及佛本所載而略為詳細，亦將王太夫人忌辰定為一九〇五年；仍以豐子愷《法味》一文為依據。但所不同者，朱本確定了王太夫人忌辰為二月初五。

五、秦本載：「一九〇五年，二十六歲。二月，主持滬學會補習班『樂歌課』，將民間曲調《老六板》減慢為四四節拍，配入歌詞，完成樂歌處女作《祖國歌》。高歌『國是世界最古國，民是世界大國民』。由於詞曲貼切，主題鮮明，富有民族特色，全曲歌頌了我幅員遼闊的文明古國，抒發了自強不息的民族精神，因而一經教唱，即由滬學會傳遍滬上，傳遍全國，開創了國人用民族曲調配製樂歌的新風。李叔同也一躍而為與沈心工齊名的樂歌音樂家。」

三月十日，生母王氏四十六歲病逝，即率妻眷護柩返津，舉辦西式喪儀：由吊唁者致悼詞；李叔同彈鋼琴合唱悼歌，舉家服黑衣送葬，一改舊式喪禮繁瑣陳規。

秋季，自喟『幸福時期已過』，易名李哀，安置下妻兒，遂自天津轉赴東京尋求救國之道，寓神田區今川小路二丁目三番地集賢館。行前填《金縷曲》一闋，「留別祖國並呈同學諸子」：感嘆『二十文章驚海內，畢竟空談何有』？！矢志『度群生，那堪心肝剖？是祖國，忍辜負？！』

同季，編配《國學唱歌集》一冊交寄上海出版。所收二十餘首樂歌「上訴古毛詩，下逮昆山曲，或譜以新聲，或仍具舊調」（李叔同《國家唱歌集》序）翌年五月再版，發現不足，函囑友

人「毀版以謝吾過」（李叔同《昨非錄》）。按，秦本除承襲林、陳、佛本所載王太夫人忌辰的年代外，日月依據了朱本所載二月初五日，僅將陰曆轉換成陽曆。但他斷定王太夫人四十六歲病逝，亦就是說，他確定了王太夫人的生辰，這在研究弘一大師生平中可謂是一件大事，歷來包括弘一大師本人都未談及此，不知秦本此說出於何處，尙待進一步攷證。

綜覽各本在一九〇五這一條中，除內容上有增減外，但各本都確定了是年為王太夫人的忌辰，而且因母親之死，自喟「幸福時期已過」，於當年就東渡日本留學。在這一點結論上是一致的，毫無異議。過去因對王太夫人的忌辰再沒有見過另外更可確信的依據，所以也確信一九〇五年就是王太夫人的忌辰。但對大師是否真是在同年去日本留學一直存在疑問。為甚麼這樣說呢？因為大師天性純孝，且幼年失怙，乃生母王太夫人在艱難的環境中將大師撫養成人，所以大師對生母王太夫人懷有特殊的感情，而且大師自幼深受儒家思想的嚴格教育，六歲就學《百孝圖》、《近性篇》、《格言聯璧》、《文選》諸籍。八歲受業於名儒常雲莊，讀《孝經》、《毛詩》，九歲讀《唐詩》、《千家詩》，十歲讀《四子書》、《古文觀止》、十二、三歲略習訓詁《爾雅》，十五歲讀《史記》、《漢書》、兼讀《左傳》。可以這樣說，大師一生處世嚴謹，做事認真，以及以後出家，苦行律學，這和他少年時代飽讀經史詩文是分不開的，一切言行必由圭臬，更何況於孝道上。《論語·學而》云：「子曰：三年無改於父之道，可謂孝矣！」《孝經，喪親章》云：「子曰：孝子之喪親也，哭不偯，禮無容，言不文，服美不安，聞樂不樂，食旨不甘，此哀戚之情也。三日而食，教民無以死傷生，毀不滅性，此

聖人之政也。喪不過三年，示民有終也。爲之棺槨衣食而舉之，陳其簠簋而哀感之，擗踊哭泣，哀以送之。卜其宅兆，而安措之，爲之宗廟，以鬼享之，春秋祭祀以時思之，生事愛敬，死事哀感。生民之本盡矣，死生之義備矣，孝子之事親終矣。」以「三年無改以父之道」以及「喪不過三年」的古訓，大師怎能在母喪之當年即去國遠遊而未能「示民有終」呢？又怎能馬上改變生活方式，「剪去髮辮，改爲中分式短髮，脫下長袍馬褂，換穿西裝，一變而爲風流瀟灑的青年」而盡情於「生活考究」中呢？這對大師來說是絕對不可能的。他怎能在母親剛去世不久，即以所謂「自喟幸福時期已過」爲由，完全宰斷了對生母的無限愛戀和悲哀之情去日本留學呢？這不符合大師的性格。否則在大師五十一歲時怎會在聽靜權法師宣講《地藏菩薩本願經》時「念及亡母，涕淚如雨下」呢？儘管過去有疑問，但沒有足夠的證據來否定這一定論。直到由劉雪陽兄（弘一大師嫡傳弟子劉質平先生哲嗣）贈我一幅弘一大師親書小冊頁，此懸疑才得釋然。因此推翻了所有年譜有關王太夫人死於一九〇五年的記載，對於年譜中這一段時期內的歷史當重新考證和改寫。這不能不說在研究弘一大師生平事迹中乃一重大發現。

小冊頁爲一長34.6，寬28厘米的硬紙片，大師的手迹即裝裱於此紙片上。手書宣紙的尺寸爲長29.4寬7.7厘米。宣紙的上方用朱筆豎式恭寫「莊敬」兩字，下面用墨筆豎寫「戊辰二月五日母亡二十八周年」，並於每字旁圈一紅圈。另起行亦用墨筆書寫：「十目所視，十手所指，戰戰兢兢如臨深淵，如履薄冰。」（亦在每字旁圈一紅圈）下書「演音敬書」。「莊敬」兩字及所加紅圈疑爲血書（因難以化學分析，僅憑醫院資深化驗員目測）

（見本期封底圖片）

現僅對其內容分析如下。

「莊敬」兩字源出於《論語·爲政》：「臨之以莊，則敬。」意謂爲人處世要莊重嚴肅一絲不苟。大師書此以自勵，實爲紀念母親忌辰也。他寫此字時爲戊辰年二月初五，即一九二八年二月二十五日。是年大師四十九歲，爲生母王太夫人逝世二十八周年紀念日，那麼以此推算，王太夫人逝世那年當爲庚子（光緒二十六年），即一九〇〇年，那年大師廿一歲。按現存年譜推算，即大師奉母南遷後的第二年。史載：「光緒二十六年三月間（一九〇〇年四月間）英國已派了兵船三艘，美國、法國、意大利各派兵船一艘，開到了大沽口。……五月二十日（六月十六日）夜間，俄英德法意奧日本七國合作以艦隊炮轟大沽口炮台，並且迅速佔領了這些炮台……在大沽口還有七千多的兵力，侵略軍既然得到加強，他們就想立即實行佔領整個天津。這樣就在天津發生了歷時近一個月（五月廿日左右到六月十七日）的激烈戰鬥。」所以在這樣的環境條件下，大師不可能在王太夫人過世的當年就冒險扶柩回津門的，肯定暫厝滬上。朱本和秦本都在一九〇一年（辛丑，光緒二十七年）中，都記載有：「春，自上海回天津，擬赴河南探視其兄，將行填詞《南浦月》，留別海上同人。抵津後，因道途阻隔，未獲晤其兄。居津半月，仍回上海」。（朱本）。（二月，假道「豫中之行」，北上天津省親，行前填詞《南浦月》留別海上友人。時值義和團抗擊八國聯軍失敗，清政府簽訂《辛丑和約》。迫於道途阻梗，在津留居二月又餘，及返上海，便將此行所作詩詞輯成《辛丑北征淚墨》準備付印）。（秦本）。回津探兄的情節，這倒與史實較爲貼近，疑爲

大師爲扶柩回津而作準備工作，也較貼近大師做事慎重和認真的個性。他必定要親自了解一下沿途實際情況，攷慮在扶柩回津途中要處理的各種事宜；再則要當面與其兄李桐崗商議一下如何進行大殮的事情；但因「道途阻隔，未獲晤其兄」，而未能確定王太夫人的安葬問題，直到一九〇五年大師扶柩回津後導致因王太夫人的安葬問題與其兄李桐崗發生了一場公開「鬧的一仗」。這在李端先生（李叔同次子）的回憶中有較詳細的記載：「我祖母的靈柩送回天津以後，我的二伯父（李桐崗）藉口我祖母是外喪，不能進舊宅的大門。爲此我的父親不依，和我的二伯父鬧的一仗。他們兄弟間的公開矛盾，這是第一次。經親友調停說和，才讓我祖母的靈柩進了舊宅，後即擇日舉殯，安葬在新開河邊張興莊以北的李氏祖塋內。……」也正因大師與其兄公開鬧了一仗，才促使大師萌生了「幸福時期已過」的痛苦心情，才會毅然去國遠遊，這應該是事實。

再則從這幅朱書（血書？）朱圈（血圈？）的法書來看，大師是極爲慎重和認真的，既非送人之作，亦非應請之作，完全用以自勉自策的，用以來表達對生母的哀思之情。所以在忌辰的日期上絕無筆誤之嫌。所書「十目所視，十手所指」源出於《禮·大學》：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」形容一舉一動都不能離開人們的耳目，必須嚴格要求自己「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰」，源出《詩經》。《孝經·諸侯章》中加以引用：「在上不驕。高而不危，制節謹度，滿而不溢。高而不危，所以長守貴。滿而不溢，所以長守富也。富貴不離其身，然後能保其社稷而和其民人，蓋諸侯之孝也。詩云『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰』」。大師將兩段話串起來自勉自策，其用意是十分明顯的。癸酉（一九三三年）正月，他在廈門妙釋寺所講「改過實

驗談」（《晚晴老人講演錄》）中這樣說：「二，慎獨。吾等凡有所作所爲，起念動心，佛菩薩乃至鬼神等，無不盡知盡見。若時時作如是想，自不敢胡作非爲。曾子曰：『十目所視，十手所指，其嚴乎！』又引詩云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』此數語爲餘所常憶念不忘者也」。由此可見，大師嚴於律己的高尚品格以及嚴肅認真的可貴精神是一貫始終的。同時亦證明了大師生母王太夫人的忌辰肯定是一九〇〇年，準確無誤。

在此我們不能不深深敬懷劉質平先生，是他爲保護弘一大師的遺墨做出了巨大貢獻，爲我們今天研究弘一大師的生平思想方面提供了大量珍貴的實物資料，從某種意義上講，他是一位功表青史的傑出人物，只不過是歷史的顛倒而湮沒了他的業績。好在前人的歷史都是後人寫的，歷史自有公論。有人會說，劉質平生作爲弘一大師情深父子的學生爲何在研究弘一大師的生平事迹中沒有留下多少文字？我看這正是劉質平先生的可貴之處，他承襲了大師的真傳，萬種情鍾全在靜默中。而他用生命保存下來的大量弘一大師的遺墨，比甚麼文字言語都能說明問題了。弘一大師有詩云：「姹紫嫣紅不耐霜，繁華一霎過韶光。生平未藉東風力，老去能添晚節香，風裏柔條頻損綠，花中正色自含黃。莫言冷淡無知己，曾有淵明爲舉觴。」質平先生正是秉承了這種「生平未藉東風力，老去能添晚節香」的旨趣做人、生活的。在他歷經了漫漫風雨坎坷人生道路後，默默無聞地離開了人間，沒有顯赫的地位，沒有耀眼光環，甚至人爲的把他的英名掩沒，但後人怎會忘卻這位爲近代中國新文化運動做出傑出貢獻的先賢呢？怎能忘卻他爲研究弘一大師生平所作出的傑出貢獻呢？我們可以借用弘一大師的詩句來告慰質平先生的在天之靈：「莫言冷淡無知己，曾有淵明爲舉觴。」



佛道之爭

——談「佛在道先」之由來（下）

道元

（七）

佛教發展至北周武帝，他是中國歷史上第二個反佛的皇帝，也是佛教史上「三武法難」中的第二個「武」帝。

周武帝最重儒術，即位後推行《周禮》，以儒家思想治理天下。起初，周武帝也與佛教有緣，也建寺造塔度僧，並請僧瑋禪師於長安天保寺講經，武帝親往聆聽，對佛教頗為熱心。周武帝後遇道士張賓和還俗沙門衛元嵩對佛教進行抨擊，他們上書武帝，說佛教破國害政。武帝曾七次召集沙門、道士及百官辯論儒、釋、道三教先後，武帝企圖通過辯論「獨尊儒術」，而存道廢佛。因大家爭論不休，未能貿然決斷。建德二年四月，武帝便

命司隸大夫甄鸞調查佛道兩教的異同，尋求兩者的共同點。甄鸞把調查報告《笑道論》三卷上書武帝，單方面攻擊道教的虛淡。

武帝大失所望，將書焚毀。後道安（北周時名僧，本姓姚，勅住大興寺）獻上《二教論》十二篇，詳細評論儒、道、佛三教的優劣，破斥道教十分劇烈。《二教論》把佛教稱為內教，是練心之術；把儒家稱為外教，是救形之術，兩者雖都不可缺，但以佛教為高。道安認為：「三教雖殊，勸善義一；塗跡誠異，理會則同」、「救形之教，教稱為外；濟神之典，典號為內」、「若通論內外，則該彼華夷；若局命此方，則可云儒釋。釋教為內，儒教為外。」至於道教，道安認為是依附於儒家的一個旁枝，十分鄙陋，根本沒有甚麼價值。道安說：「釋典茫茫，該羅二諦；儒

宗祿略，總括九流，「道教只是依附於儒的支脈，「若派而別之，則應有九教；若總而合之，則同屬儒宗。」總之，儒、道皆不及佛教，道安說：因「推色盡於極微，老子之未辯；究心窮於生滅，宣尼又所未言。」周武帝「初覽安論，通問僚宰，文據卓然，莫敢排斥」（見《續高僧傳·道安傳》）。因此，武帝只得下決心用強制的手段排斥佛教，認為「儒道二教國所常遵，佛為外國新來之教。」於建德二年（公元五七三）「十二月癸巳，集群臣及沙門、道士等，帝升高座，辨釋三教先後，以儒教為先，道教為次，佛教為後」（見《周書》卷五《武帝紀上》）。三教位次排列，儒居首位，道在佛先，但周武帝並未下令廢佛。「道在佛先」之說，在後來武帝同廢佛道而淹沒。

建德三年四月，武帝又召集僧侶、道士辯論，令道士張質責難佛教，促其立決，結果反被僧人智炫駁得啞口無言，理盡辭窮，無以論辯。不僅如此，智炫甚至攻擊了武帝的妄為，武帝大怒，於建德三年五月十七日下詔廢除佛道兩教。於是熔毀佛像，焚燒經典，四萬餘座寺廟充作王公私邸，三百萬僧尼還俗以充軍民。同年六月二十九日，武帝在都城長安別立通道觀，招道佛名德者一百二十人居住，令皆著衣冠笏履，旨在以道為主，佛教附屬之，由官吏管轄。這次佛道鬥爭，兩敗俱傷。

在這次佛道鬥爭中，僧人冒死抗爭，力攻道教，佛道之爭益甚。如僧勔著《十八條難道章》一卷，又作《釋老子化胡傳》一卷，並陳述道教諸說虛偽。僧猛法師親自詣闕，躬抗帝旨，言頗激烈。靜謐法師謁帝直陳，論辯不屈，終被逐出宮外而自殺身亡。道積法師見帝不納諫言，與其他僧侶七人，相率餓死。這種為法捐軀之精神，可歌可泣，實為感人。

建德六年，周武帝攻滅北齊，在北齊境內欲推行廢佛令。在此之時，佛徒紛紛抗議。周武帝召集僧人赴殿，滅佛的理由是：儒教六經弘禮義忠孝，於世有益，故須存立；佛教費財，悖逆不孝，故廢之。於是僧眾五百默然無聲，懾於王威，俯首垂淚。時高僧慧遠挺身抗議周武帝滅佛，他利用佛儒的共同點，批駁周武帝存儒毀佛之舉不僅是廢佛，也是廢儒，他說：「三教同廢，將何以治國？」進而駁辯，厲聲而曰：「陛下今恃王力自在，破滅三寶，是邪見人。阿鼻地獄，不簡貴賤。陛下何得不怖？」武帝勃然大怒曰：「但令百姓得樂，朕何辭地獄諸苦。」慧遠又曰：「陛下以邪法化人，現種苦業，當共陛下同趣阿鼻，何處有樂可得」（以上見《廣弘明集》卷一〇《辯惑論》第二之六《周祖平齊召僧叙廢立抗詔事》）。武帝辭屈。

北齊沙門任道林，也冒死進殿與武帝辯論毀佛一事。任道林認為佛教已興五百載，不應頓廢，並且佛教「樹德恩隆天地，受道廣利無邊，見奇則神通自在，佈化則萬國同歸，救度則怨親等濟」，「慧照古今，智窮萬物。若家家行此，則民無不治，國國行此，則兵戈無用。」又說：「國祚延促弗由於佛，政治興毀何關於法，」反對國運不昌，政治腐敗歸咎於佛教的謬論。他還指出佛教的興廢是相互轉化，是一種規律，也不因為你武帝的廢佛，佛教就此而毀滅。所以任道林說：「佛不自佛，唯王能興，」「佛之成毀，功歸聖旨。道有興廢，義無恒久；法有隱顯，理難常存。比來已廢，義無即行，休斷既久，興期次及，」從而得出「興廢更迭，理自應機」的佛教興廢交替的歷史結論。任道林與周武帝對面交論二十餘日，前後辯論七十次，企圖阻止武帝廢佛。但終沒有挽回帝意，北地佛教，一時絕其聲跡（見《廣弘明集》卷十《叙任道林辯周武帝除佛法詔》）。

周武帝滅北齊不致一年即崩，宣、靜二帝繼位，復興佛法，並下詔指出先帝惑於異論，以釋道為無益，廢而不立，其舉大錯。周武帝法難為期雖短，但佛教損失重大，令佛徒心酸。

（八）

佛教至隋唐，由於諸宗並興，高僧輩出，帝王和權臣皆佞佛尤甚，是佛教發展的最盛時期，史稱為「佛教的黃金時代。」但在唐代，佛、道的先後問題爭議激烈。

唐代儒、道兩教也相應有所發展。因為唐朝帝王姓李，認為是老子李聃的後裔，道士們也就紛紛利用李唐與老子同姓的關係，把老子同唐室聯繫在一起，從而得到帝室的保護，才提倡道教，改北朝周武帝所謂的「先儒次道後釋」三教的席次，重新訂定：先老次孔後釋、凡有齋供行立講論時道士女冠皆應在僧尼之前。

唐初，高祖李淵即位為帝，立寺造像，設齋行道，祀佛求福。武德二年（621），於京師立十大德，統攝僧尼。武德四年，崇信道教的太史令傅奕上表反佛，指責佛教「剝削民財，割截國貯」，「軍民逃役，剃髮隱中；不事二親，專行十惡」，請求罷廢。其時護法首領法琳，作《破邪論》以彈奕疏，多方申辯，高祖對傅奕上表暫時擱置。武德七年，奕再次上疏曰：「佛在西域，言妖路遠。漢譯胡書，恣其假托。故使不忠不孝，削髮而揖君親；游手游食，易服以逃租賦。演其妖書，述其邪法，偽啓三涂，謬張六道，恐嚇愚夫，詐欺庸品。凡百黎庶，通識者稀，不察根源，信其矯詐。……其為害政，良可悲矣！」（《舊唐書》

卷七九《傅奕傳》）於是，道士們借此機會，也展開對佛教的抨擊。武德八年，高祖詔叙三教辯論先後，高祖以老子李聃為祖先，故尊崇道教，定老先、儒次、佛後之次序。他說：「老教、孔教，此土之基；釋教後興，宜崇客禮。今可老先，次孔，末後釋宗」（《集古今佛道論衡》）。

當時，佛教護法者抗議傅奕上疏的十一條之《上廢省佛僧表》，也抗議道士的邪說。因道士李仲卿、劉進喜等幫助奕攻擊佛教，猜忌佛法，恒加訕謗；李仲卿著《十異九迷論》，劉進喜作《顯正論》大肆誹謗佛教沙門。法琳法師著《破邪論》、《辯正論》駁之，指摘道教的「虛妄」。明槩作《決對論》，破傅奕十一條中的前八條。儒家李師政也寫《內德論》，反駁傅奕之說。沙門慧淨、道岳、法常、智實等人與李仲卿等道士齊集宮內對辯大論戰，使道士瞠目結舌，無言以答，閉口而退。其中智實為護佛法，誓死如歸，再三上表諫之，甘伏罪於萬刃之下，斷不能伏其理。於是杖之，敕令還俗，處以流罪，其他沙門論以背命也被處罪，此乃帝命難違。

武德九年（公元六二六年）六月，高祖退位，唐太宗李世民攝政。太宗李世民在位期間，情深護持佛教，一改先王之法，他建寺度僧，廣施佛經；戰地建寺，為殞身戎陣的義士、兇徒，樹其福田，濟其營魄，「變炎火於青蓮，易苦海於甘露」；迎請高僧玄奘回國，一見傾心，大加賞識，助其譯經，建造經院，禮遇甚厚，推崇備至。佛教至此大昌寰宇，大行於世。

唐太宗也是位篤信佛教的皇帝，但在佛、道先後的問題上，卻把道教列於佛教之上。貞觀十一年（公元六三七年）二月，唐太宗下了一道《道士、女冠在僧、尼之上詔》曰：「自今已後，齋供、行法，至於稱謂，道士、女冠可在僧尼之前」（《唐大詔

令集》卷一一三，或《全唐文》卷六均有）。究其原因，太宗則說：「朕之本系，起自柱下（老子李聃），鼎祚克昌，既憑上德之慶；天下大定，亦賴無爲之功」（同上）。大意是說，道教之祖是老子，老子也是姓李，是朕的始祖，朕乃老子的後裔，況且國運昌盛，天下安定，有賴於老子的道德、無爲之功用，因此之故，因太宗下詔宣布「道在佛先」，承其先王高祖之說。儘管如此，佛教在唐朝的勢力比道教大得多。

唐太宗李世民宣布：道士可在僧尼之前，爲防止僧侶們的異議和共憤，於貞觀十五年（六四一）五月十四日，屈萬乘之尊，躬幸弘福寺，召集佛教大德高僧五人，一起叙話，太宗坦露自己列「道在佛先」的心懷時說：「比以老君是朕先宗，尊祖重親，有生之本，故令在前。師等大應恨恨！」由此觀之，唐太宗對佛教十分推崇，佛優於道，世所共知，太宗冒天下之大不韙，只因「尊祖重親」，故列「道在佛先」，借以抬高李家氏族。

時弘福寺寺主道懿奉對而曰：「陛下尊重祖宗，使天下成式，詔旨行下，咸大歡喜，豈敢恨恨！」作爲寺主在皇權威懾之下，只得諂媚逢迎。

於是，太宗曰：「……自有國以來，何處別造道觀？凡有功德，並歸寺家；國內戰場之始，無不一心歸命於佛，今天下大定，唯置佛寺。朕敬有處，所以盡命皈依。師等宜悉朕懷！彼道士者，止是師習先宗，故應在前。今李家據國，李老在前；若釋家治化，則釋門居上！……是弟子意耳，不述不知。」（以上均見道宣《集古今佛道論衡》卷丙）。

事後，法琳法師認爲「道在佛先」、「道士、女冠在僧、尼之前」是一大耻辱，佛教地位受挫，「事可辱，孰不可辱！」強烈抗議，僧辱即佛辱，力護佛教，置生死於度外，引起了一場風

波，史稱「法琳事件」。

法琳就唐太宗李世民的李氏遠祖進行了歷史研究和考證。考證結果，「李」姓「遠祖」，有兩個系統：一個是「代北李」，即拓拔氏（法琳說，「拓拔達闐」，唐言李氏）；另一個是「隴西李」，就是「老聃之李」。法琳還考證出，老聃的父親，名叫「韓虔」（「寒蹇」的諧音），字「元卑」（原來很卑下），是一位只眼、跛腳、沒有耳朵的殘廢者，無法勞作，只得過着乞討於四方的乞丐生活，極爲困苦，時至七十二歲仍無錢取妻，後來和鄰居家的一个女僕私通，才生下了老聃，因爲是在「李樹」下生養的，爲紀念故，以李樹爲姓，故姓李氏，名耳，字伯陽。法琳把考證的結果告訴唐太宗李世民，指出陛下的遠祖是「代北李」，而不是「隴西李」，可是你陛下卻「棄代北」而「認隴西」，這是錯誤的。如法琳在論辯中說：

「竊以拓拔元魏，北代神君，達闐達系，陰山貴種。經云，以金易鑰石，以絹易褸褐，如捨寶女與婢交通，陛下即其人也；棄北代而認隴西，陛下即其事也。」

唐太宗聽後，勃然大怒曰：

「朕聞，周之同盟，異姓爲後。尊祖、重親，實由先古。何爲追逐其短，首鼠兩端，廣引形似之言，備陳不遜之喻。擢發數罪，比比猶輕；盡竹書愆，方斯未擬！」（見唐太宗《詰沙門法琳詔》、彥棕《唐護法沙門法琳別》、道棕《集古今佛道論衡》均有）

唐太宗以法琳「誹毀我祖禰，謗黷我先人，如此要君，罪有不恕！」（同上）而把法琳抓起來，下獄治罪，擬以判處死刑。七日後，太宗復敕問法琳，法琳答曰：「琳所著《辯正》，爰與書史符同。一句參差，甘從斧鉞。陛下若順忠順正，琳則不損一

毛。陛下若刑濫無辜，琳有伏尸之痛」（見《法琳別傳》）。于是，太宗卒免其死，流放蜀部，於道中卒，終年六十九歲。

（九）

至高宗、中宗、睿宗皆崇佛好佛。如高宗李治在佛、道先後的問題上，他採取了折衷的辦法，一改太宗「道在佛先」的主張，於上元元年（六七四）乃敕令改正：「公私齋會，及參集之處，道士、女冠在東，僧、尼在西，不須更爲先後」（《全唐文》）。佛道以東、西爲序，而無先後之分，佛、道的關係趨於緩和。

至睿宗時，他採取了比高宗更爲折衷調和的辦法，主張佛、道平等。他說：「釋典、玄宗，理均跡異；拯人化俗，教別功齊。」因而他於景雲二年（七一）下詔規定：「自今，每緣法事集會，僧、尼、道士、女冠等，宜齊行並進！」（均見《舊唐書》卷七《睿宗本紀》。另見《唐大詔令集》卷一一三，睿宗《僧道齊行、並進制》）佛道不分先後，也無東西，僧道齊行並進、並駕齊驅。

（十）

佛教從兩漢之交傳入中國以來，直至唐朝，在數百年之中，佛、道互爭不絕，爭高下、爭先後。尤其是佛道先後爭論不休，無法定論。至唐武則天之世，佛、道先後之爭方告結束。佛道先後之定論爲：佛在道先，成爲歷史定論。

武則天是中國歷史上第一個女皇帝。她十四歲，被太宗選進

宮中做「才女」，受到寵幸。太宗崩後，她出家修學佛法。不久，又被高宗召進宮中。她於六五五年起開始參與朝政，六六零年掌握政權，六九零年正式即位稱聖神皇帝。她選拔賢才，任人唯賢，先後任用李昭德、狄仁傑、姚崇等政治家擔任宰相，治理國事，由於君明臣賢，在她掌權的半個世紀裏（正式做女皇只有二十幾年），國家出現了升平安定的景象，在政治、經濟、文化等各個方面，都有一定程度的發展。並不是帶有歷史偏見的史學家們所評論的那樣殘忍無道的女皇帝。

武則天因自幼熏染佛法，奉佛精進，在唐代諸帝中，她是一位虔誠的崇佛者，大力護持佛教。在武則天統治期間，她「鑄浮屠，立廟塔，役無虛年」（《新唐書》），親自恭請南印沙門菩提流支和于闐國沙門提雲般若、實叉難陀，還有中印地婆訶羅，漢僧義淨等從事譯經事業。她詔令禪宗高僧神秀入京行道，親加禮拜；又徵慧安禪師入禁中問道，待以師禮，使禪宗得到了空前的發展。她親自主持《華嚴經》八十卷本的翻譯工作，派人前去于闐取來梵本《華嚴》，請實叉難陀擔任主譯，並請菩提流支、義淨、復禮、法藏等人參加助譯，使八十卷《華嚴經》才翻譯出來，還御制《序》文。她在《序》中說：「……《大方廣佛華嚴經》者，斯乃諸佛之密藏，如來之性海，……朕……親受筆削，敬譯斯經。……添性海之波瀾，廓法界之疆域！……」（《全唐文》）爲華嚴宗的創立奠定了基礎。關於武則天的崇佛活動，不勝枚舉，爲唐代佛教達於極盛作出了極大的貢獻。

在佛、道先後問題上，武則天令釋教在道法之上，僧尼處道士女冠之前。此時，道教徒自知失勢，有些則棄道當僧，崇佛之風興起。佛教在政治上、宗教上取得了最高地位，大獲全勝。

優婆塞戒經研習之二十九



在家菩薩能化世間惡緣成就八法

智 銘

菩薩處於世間，惡因緣多，菩薩怎樣面對惡因緣呢？佛陀說：

「善男子！在家的人，設於一世受持如是優婆塞戒，雖復後生無三寶處，終不造作諸惡因緣。所以者何？二因緣故：一者、智慧，二者、不放逸。」

「生於無三寶處」，這是一大惡因緣，但一位受過優婆塞戒的菩薩，雖生於無三寶處，却不為世間惡因緣影响而造作諸惡因緣。為什麼呢？因為他們成就了二件事：

一者是智慧：菩薩受優婆塞戒以後，遵奉六重戒、二十八輕戒。無非也無惡，所以智慧成就，雖處無三寶處，自性即具三寶，所以不作諸惡因緣，當然也不為惡因緣所結縛。

二者不放逸：菩薩既受優婆塞戒，知惡因緣乃生死之因，生死是苦因，菩薩爲了脫生死苦而受優婆塞戒，既受戒已，當然精進於戒法，不敢放逸。放逸者即是惡因緣。

菩薩雖不造惡因緣，但惡因緣仍舊存在，菩薩處於無三寶處的惡因緣環境中，却仍能自我把持，不作惡事，佛陀說：

「善男子！於後惡處，不作惡事，有四因緣：一者、了知煩惱過故，二者、不隨諸煩惱故，三者、能忍諸惡苦故，四者、不生恐怖心故。菩薩具足如是四法，不為諸苦一切煩惱之所傾動。」

菩薩處於惡處而不作惡事，佛認為有四大因緣之故：

一是「了知煩惱過故」：菩薩因為受優婆塞戒而成就了智慧，以智慧觀察一切惡因緣，無不是煩惱過咎，菩薩既從煩惱過咎中解脫出來，當然不會再尋煩惱。

二是「不隨諸煩惱故」：隨煩惱者就是順應惡因緣而行，菩薩既已受優婆塞戒，戒止菩薩不可隨一切煩惱惡因緣。

三是「能忍諸苦故」：生於世間，一切皆苦，菩薩知苦因，所以有苦來時，即能忍受。為什麼能忍受？因為一切苦都是因緣

法，凡是因緣法，本性都是空，既是空，所以能忍。

四是「不生恐怖心故」：世間人之所以心生恐怖者，是因為不知苦因而造苦因，如生死是苦，而衆生的所行，無一不是落於生死苦中，有生死當然有恐怖，菩薩不造苦因，所以沒有生死，無生死當然沒有恐怖。

佛陀認為菩薩具足了這四法，雖處惡處，但不為一切苦惡煩惱因緣所傾動。

菩薩處惡處，不為惡因緣所傾動者，還有五因緣，佛陀說：

「善男子！不動菩薩有五因緣：一者、樂修善法，二者、分別善惡，三者、親近正法，四者、憐愍衆生，五者、常識宿命。」

菩薩不為惡因緣煩惱所動者，是因為有五種修學：

一是樂修法：世間法有善有惡，有人樂修惡法，如殺生、偷盜、邪淫等是，但菩薩却樂修善法，即不殺、不盜、不邪淫等是，因此不為煩惱傾動。

二是分別善惡：一切因緣到來的時候，菩薩已修得智慧，能立刻分辨出何者是善，何者是惡，菩薩行善而去惡。

三是親近正法：正法者就是佛法，世間法若是善法也屬正法，菩薩只親近佛陀正法及世間善法，不親近邪法及世間不善法。

四是憐愍衆生：菩薩知一切衆生皆有生死苦，所以生憐愍心，由憐愍心而生悲心，由悲心而度脫衆生生死苦。

五是常識宿命：菩薩一心精進禪定，而生智慧，修具五神通，即神境智證通、天眼智證通、天耳智證通、他心智證通、宿命智證通。因為修具了宿命智證通，所以能知宿命，凡前世造惡者，此世受苦，此世造惡者來世受苦。既知宿命苦，所以不為煩惱惡因緣所動而去造惡。

菩薩遇到那些惡因緣不為所動呢？佛陀說：

「善男子！菩薩具足如是八法：若聞譏毀，心能堪忍；若聞讚歎，反生慚愧。修行道時，歡喜自慶，不生憍慢。」

菩薩具足了「壽命長遠、具上妙色、身具大力、具好種姓、多饒財寶、具男子身、言語辯了、無大眾畏」這八法以後，身處世間，逢遇了一切惡因緣時，都能順應而解，不為惡因緣所轉：如

「若遇譏毀，心能堪忍」：「譏毀」是最難忍受的事，但菩薩具足八法以後，就能忍受，不因譏毀起煩惱。

「若聞讚歎，反生慚愧」：「讚歎」是好事，一般人聽了都會心生歡喜，但菩薩不生歡喜心，反生慚愧心；因為歡喜會生憍慢自滿，而慚愧則生不放逸而自省。

「能調惡人」：見離壞衆，能令和合；揚人善事，隱他過咎；人所慚恥處，終不宣說；聞他秘事，不向餘說；不為世事而作咒誓；少恩加己，思欲大報；於己怨者，恒生善心；怨親等苦，先救怨者；見有罵者，反生憐愍；見他偷時，默然不動；見來打者，生於悲心；視諸衆生，猶如父母。」

「能調惡人」者：世間最難調者是惡人，所謂惡人者是一心作惡，而知惡不改，菩薩以慈悲心予以調伏。

「見離壞象，能令和合」者：每一團體都有兩舌之人，破壞團結，而菩薩是不妄語者，故能使不和合者而和合。

「揚人善事，隱他過咎」者：是「揚善於公堂，規過於私室」之意，使其知過而改，不向外宣揚即是「隱」。

「人所慚恥處，終不宣說」者：每一個人都有羞慚恥辱之事，菩薩雖知之，但不向眾宣說，以免增加其慚恥痛苦。

「不為世事而作咒誓」者：是世間人每因小事誤會而賭咒發誓，菩薩是真語者、實語者，故用不着發咒誓。

「少恩加己，思欲大報」者：施恩不望報，受恩不忘報。恩也是債，所以須加倍還報，不留此恩債待於來生。

「於己怨者，恒生善心」：世人對怨我者恒生惡心、狠心；菩薩則生善心，唯有善心能解怨。

「怨親等苦，先救怨者」：在同一境遇中，怨親所受之苦相等，菩薩先救怨者，因菩薩無私心，等視眾生。

「見有罵者，反生憐愍」：世人見有罵我者，即生嗔心，以罵還罵；菩薩則生憐愍心，唯有憐愍心才能止罵。

「見他偷時，默然不動」：別人在偷東西時，一般人見了，會大喝一聲，嚇走偷者。菩薩見了，為什麼要「默然不動」，這是說做小偷偷人家東西，是一件很慚恥的事，唯恐別人看見。菩薩為了不宜揚他的慚恥之事，所以「默然不動」。這兩句話的真正意義，是指菩薩站在慈悲的立場，想要設法度脫那偷者，免其造太多偷盜惡業而墮入惡道，菩薩豈有見眾生墮落而不施救之理？所以「見他偷時，默然不動」者，是一時的權宜方便，以免偷者一時張惶不安。

「見來打者，生於悲心」者：凡看見來打我的人，應生悲心，為什麼呢？那時的打者一定瞋火燒心，以致無法自制，這一瞋火將其所修功德全部燒光，從此將要墮落，所以菩薩生悲心，憐愍該打者，以憐愍來止打者。

「視諸眾生，猶如父母」者：這是依一切眾生，互為父母兄弟眷屬之前因而說的，既然是如父母，應行恭敬孝順，無論眾生以何種態度對我，我都應忍受，才是菩薩行願。

「寧喪身命，終不虛言，何以故？知果報故。於諸煩惱，應生怨想；於善法中，生親舊想，若於外法生於貪心，尋能觀察貪之過咎，一切煩惱，亦復如是。」

「寧喪身命，終不虛言，何以故？知果報故」者：這是勸眾生修不妄語，寧可以喪失自己的身命，也不願說一句虛妄之言，為什麼呢？因為說虛妄之言的果報很重：

一是墮三惡道：即地獄、餓鬼、畜生。

二是多被誹謗：誰人背後無人說，說人是非者，人亦說其是非。

三是為他所誑：以虛言誑惑他人者，人亦以虛言相誑。

四是言無人受：喜說虛言的人，沒有人相信聽受其語。

五是語不明了：凡喜說虛言者，多含混不明。

六是種不得果：喜說虛言者，雖種善因而難得善果。

七是口氣具惡：喜說虛言者，他人認其有如口臭而厭惡。

因為有以上的果報，所以菩薩不作虛言。

「於諸煩惱，應生怨想」者：是一切的塵勞，如好色、好

香、好味、好觸等等，都能結縛行人，帶來煩惱，所以應生怨想，而不爲結縛，不被結縛即無煩惱。

「於善法中，生親舊想」：凡人遇見親舊，多生歡喜心，菩薩遇善法，一如遇親舊而生歡喜心，則善法增長。

「若於外法生於貪想，尋能觀察貪之過咎，一切煩惱亦復如是」者：「外法」是對佛法而說的，佛法是內法，世法是外法。一般人貪於世間外法，所以煩惱多，菩薩知貪於世間外法，能生過咎，所以不貪外法。

「雖復久與惡人同處，終不於中生親善想；雖與善人不同居止，終不於彼而生遠想，雖復供養父母、師長，終不爲是而作惡事。」

與惡人同處，若與之生親善想，久而久之就會同流合污，所謂「入鮑魚之肆，久而不聞其臭」，若不與生親善想，就不會爲惡人所轉。善人相處雖遠，但一心想念，與善人交爲入芝蘭之室，久而不聞其香，因耳濡目染，自己也成爲香遍的芝蘭了。雖供養父母、師長，應順父母師長之心，若名義上供養父母師長，暗中却作惡事，就是不順父母、師長心，則所作的供養，一無功德，是以菩薩供養父母、師長，不可以作惡事。

「乏財之時，見有求者，不生惡想；雖不親近凶惡之人，而其內心常生憐愍，惡來加己，以善報之。」

有人向己求財，而已正無財時，仍不可以生惡心，不可以粗言相對，應善言婉轉說明自己無財可求，使求財者不致難堪。

凶惡之人雖不親近，但也不可以惡心相待，應生憐愍心，方便度化；若惡人以惡加諸於我，我亦以善相報，即以德報怨比以

怨報怨較能化惡爲善。

「自受樂時，不輕他人，見他受苦，不生歡喜。」

自己有樂可受，不可因他人無樂可受而生輕視心，應生憐愍慈悲心，使他人也能與自己一樣受樂；若見他人受苦之時，不可生幸災樂禍之歡喜心，也應生憐愍慈悲心，設法爲之脫苦而同受樂。

「身業清淨，持四威儀，即以是法開化衆生；口業清淨，誦讀如來十二部經，即以是法開化衆生；意業清淨，修四無量，亦以是法開化衆生。」

菩薩要修身、口、意三業清淨：修身業清淨者，應注意修四威儀，即行、住、坐、臥無不如法而行，再以這清淨身法去化度衆生。修口業清淨者，須誦讀如來十二部經，口誦佛經，即口業清淨，再以這清淨口業化度衆生。修意業清淨者，應修慈、悲、喜、捨四無量心，即能意業清淨，再以這清淨意業去化度衆生。

「假身受苦，令他受樂，甘樂爲之；世間之事，雖無利益，爲衆生故亦學之。所學之事，世中最勝；雖得通達，心無憍慢，以己所知，勤用化人，欲會此事，經世不絕。」

菩薩若自身受苦，而他人正受樂時，不可以生嫉妬，而應樂爲受苦，爲他人受樂而生歡喜心。菩薩一心修佛事，不修世事，但世事中有利益衆生者，如醫藥、工巧等是，這些世間事對自己雖無益處，但因其對衆生有利，所以也應該學醫藥、學工巧，而且要學得成爲世間第一的最勝大醫王、大發明家。一旦修成了大醫王、大發明家，不可因此而生憍慢，要以自己的所知，去教化一般衆生，並且要使自己的醫術或發明，永遠流傳世間，利益衆

生而不斷絕。

「於親友中，不令作惡，樂以上八法，教化衆生，說因說果，無有錯謬。」

在家菩薩有很多親友，須以佛法教化，使人人成爲善人而不作惡事；同時以菩薩自己成就的八法去教化衆生，爲衆生說明因果關係，使衆生知因知果而造善因得善果

「愛別離時，心不生惱，觀無常故；受樂受時，心不耽荒，觀苦、無常。」

在家菩薩仍有眷屬親友，相愛而又必須別離，一般的人難分難捨，心生煩惱，但菩薩以智慧觀照一切眷屬，都是因緣所生法，無常變現，所以心不生煩惱；一旦有樂受來臨，也不耽於欲樂而荒廢道業，一切的快樂也都是苦、是無常、是空。

「善男子！菩薩具足如上八法，則能施作如是等事。」

佛陀認爲：菩薩具足了前面說的八法，對世間的一切惡緣，都不會隨惡而墮落。不放逸而精進，自得法樂，也能度化衆生同享法樂，所以上說的這些事，菩薩都能成就。

「善男子！菩薩二種：一者、在家，二者、出家，出家菩薩修是八法，是不爲難；在家修集，是乃爲難，何以故？在家菩薩多惡因緣所纏繞故。」

佛陀認爲出家菩薩要修學成就上面說的八法，並不太困難，因爲出家菩薩日與善友相處，無惡因緣故；而在家菩薩居於世間，到處都是惡因緣所纏繞，在家菩薩必須一一化解，才能成就八法。所以在家菩薩必須付出更大的努力。

（上接第36頁「佛道之爭」）

武則天於「天授二年（六九一），……夏，四月，令釋教在道法之上，僧、尼處道士、女冠之前。」（見《舊唐書》卷六《則天后本紀》）。又《資治通鑑》對此事也有記載：「……夏，四月，癸卯，制：以釋教開革命之階，升於道教之上。」

武則天的《釋教在道法之上制》的全文是：「朕先蒙金口之記，又承寶謁之文，歷教表於當今，本願標於曩劫。《大雲》闡奧，明王國之禎符；《方等》發揚，顯自在之不業。馭一境而敦化，宏五戒以訓人，爰開革命之階，方啓惟新之運，宜叶隨時之義，以申自我之規。雖實際如如，理忘於先後；翹心懇懇，畏展於勤誠。自今已後，釋教宜在道法之上，緇服處黃冠之前，庶得道有識以皈依，極羣生以迴向。布告遐邇，知朕意焉。」（見《全唐文》）在《制》文中，武則天以女王承正，威伏天下，以定乾坤，詔示天下，從此已後，釋教在道法之上，緇服處黃冠之前。

由於武則天以「釋家治化」，「馭一境而敦化，宏五戒以訓人」，「令釋教在道法之上，僧、尼處道士、女冠之前。」至此「佛在道先」已成定論，一直演用至今。儒家位居首席，釋家次之，道家末後，即「儒釋道」三教秩序之稱謂是也。

如今，我國史學家、思想家、宗教家在談中國的傳統文化時，「儒、釋、道」三教之順序排列，已成爲習慣性稱謂，已順理成章，未賞變也。這也就說明了「儒釋道」三教在中國文化史上所作的貢獻和影響，以及所取得的社會地位，理應儒教第一，釋教第二，道教第三，這是歷史事實。佛教在中國所產生的影響遠超道教，「佛在道先」無愧於歷史事實，也無愧於自身的偉大。俗話說得好，「事實勝於雄辯」。

修智法師陞座祝延法語

此一瓣香，三學爲木、無漏爲爐。端爲供養
娑婆教主本師釋迦牟尼佛、及十方常住三寶。伏願
佛日增輝、法輪常轉。

此一瓣香，根深葉茂、本固枝榮。虔誠供養

西天東土歷代祖師、現前諸山長老暨合寺大眾。伏願
道場興隆、正法久住。

此一瓣香，豎窮三際、橫遍十方。端爲祝延

護法檀那福等天齊、慧如海廣。唯願

常爲法門砥柱、永作伽藍金湯。

此一瓣香，四行培就、五力熔成。懷中拈出，端申供養
先師洗公老和尚、金公老和尚，用酬法乳深恩。伏願
恒駕大願慈舟、常作人天法鏡。

塵塵三昧，事事圓融，萬類如意，寰宇吉祥。

世尊降跡，無非開示悟入佛之知見；列祖悲愍，因而演
揚妙法廣度群迷。去歲先師洗公老人、金公老人相繼圓
寂，本寺董事會仝人曉以先師開山之艱辛，復蒙諸山長

老護法善信厚意，勸以接任本寺住持。竊惟德薄能鮮、
才疏學淺，焉能入如來室、著如來衣、坐如來座？但爲
秉承先師之遺願，只得勉力登座。伏祈
諸佛龍天慈念扶助；長老大德指示方針；檀那善信護持
道場。雖然如是，即今陞座一句又作何道！
將此深心奉塵刹，是則名爲報佛恩。

敬啓者：學人於陞座之日，辱蒙諸山長老、大

德法師、護法善信

惠贈隆儀，親臨道賀，深情厚誼，銘感五中。

謹奉蕪函，特此致謝。並冀

時賜教箴，以匡不逮爲盼。

肅此順頌

福慧駢臻

妙法寺住持修智和南

甲戌年六月廿一日



伐闍羅弗多羅尊者

社長 釋敏智
 督印 釋修智
 編輯 釋素聞
 承印 文采印刷公司

內明雜誌社
 香港新界屯門藍地妙法寺
 Nei Ming Magazing Society
 Miu Fat Buddhist.. Monastery,
 Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱 歡迎助印

佛元二五三八 年八月一日出版
 公元一九九四

Printed in Hong Kong

莊敬

戊辰二月五日母亡三十八周年
十目所視 十手所指
戰戰兢兢 如履薄冰
臨深淵
演音敬書