教制教典與教學

印順法師

卷001

泛論中國佛教制度

佛教，當然是「正法」中心的。然佛法弘傳於人間而成為佛教時，正法就流布為「法」（經）與毘尼（律）兩大類。這二者，有他相對的特殊性能。大概的說，這是智的與業的；義理的與制度的；個人的與團體的；契真的與通俗的；實質的與儀式的；行善的與息惡的。這些相對的差別，不是可以機械地孤立，而有相應的、相依相成的關係。佛教是這二者的總和，因此必須是二者的均衡發展，適當配合。也就是說，必須尊重二者的獨特性能，從綜貫的協調中，給予充分的發展，這才能成為完整與健全的佛教。不然，偏頗的畸形發展，勢必成為病態的、偏枯的。不幸得很！佛教早就偏於法的發揚了！起初，保守的上座們，固執毘尼——戒條與規制而成為教條，繁瑣的儀制。於是乎激起反抗，甚至極端地輕視毘尼。毘尼的固定化與普遍忽略，引起佛教僧眾的無法健全，「龍蛇混雜」。偏於法的發揚，與毘尼脫節，不但失去了集體的律治精神，法也就墮入了個人的唯心的窠臼！

弘揚佛法，整興佛教，決不能偏於法——義理的研究，心性的契證，而必須重視制度。佛教的法制，是毘尼所宣說的。這裡面，有道德準繩，有團體法規，有集體生活，有經濟制度，有處事辦法。論僧制或佛教制度而不究毘尼，或從來不知毘尼是什麼，這實是無法談起的。所以熱心中國佛教行政、制度的大德們，實在有論究教制的必要！

釋尊的時代，毘尼主要是為出家眾而建立的。「六和」僧制，並不通於在家眾（所以毘尼不許白衣閱讀），這是時代使然。古代的佛教，出家眾有團體組織，而在家眾是沒有的。現在，在家眾應有團體組織，與僧眾混合為一嗎？別立在家眾的集團嗎？無論如何，對於如來所制的團體原則，也還有

遵循的必要。

律制或者說僧制，到底是什麼？關於這，首先應確切地認定：僧制與政治的本質同一性。從僧制的來源去看，就會明白。「僧伽」譯為眾，就是群眾。但不單是多數人、散漫的烏合一群，而是有組織有紀律的集團，所以或意譯為和合眾，大體同於神教者的教會。僧伽與另一種名為「伽那」的，都是印度固有的團體名稱。這或者是政治組織——某一區域（律中稱為「界」）內的宗族會議或人民集會；或是商工業的組合制度。古代的印度社會（實是古代社會共通的），進入父家長的宗法社會時，人口繁衍而漸次形成家族、部族、種族的集團。部族以及種族內的事件，由各部族的首長，或全族成員的會議來決定。國王，或是推選的，或是世襲的，但權力大都有限。這種古代的共和民主制，自來就與狹隘的種族偏見相結合，所以貴族的民主腳下，踏著無自由無產業的奴隸層。在印度，這就是首陀羅族。等到時代演進，奴隸層開始反抗時，這種政治便走向沒落，代以王權的專制政治。王權的擴充，是在推翻貴族，寬待奴隸階層而逐漸完成的。釋尊時代的東方印度，恆河東北的後進民族，如跋耆、摩羅，還過著古代的民主生活；恆河南岸的摩竭陀，已傾向於王權的集中。當時東方新宗教的勃興，都是適應這一政治傾向，反抗婆羅門教而鼓吹種族平等。這些新宗教，都有教團的組織。其中，如耆那教稱為伽那，佛教稱為僧伽。這種宗教集團——僧伽或伽那，都是參照於政制，而使合於宗教目的。政治制度與僧伽制度，可說是同源異流。佛教對於僧伽的一切，稱為「僧事」，就是眾人的事；政治不也就是眾人之事的治理嗎？所以僧制與政制，本質上同是人類的共處之道，不過對象不同而已。多數人的集合共處，不能無事，有事就不能不設法去解決。如何消除內在的矛盾，如何促進和樂的合作，如何能健全自己而適合生存，如何能走向更合理的境地，如何能實現理想的目標：政治制度與僧伽制度，由此產生，也由此而有演變。不過佛教僧制，雖取法當時的政治與其他宗教的組織制度，然在佛的正覺中，體悟到事事物物的依存關係——緣起性；體悟到緣起諸法的「無常性」、「無我性」、「寂滅性」，從這正覺的大悲中，建設僧伽制度，自有他卓越的特色。肯定人類平等，否認貴族與賤族，主人與奴隸的階別

；男女平等，而並不模倣帝國形態，保持民主自由的制度。唯有從佛的根本教義與僧制的原則中，才能理解佛教的處群治事之道。

有佛教，有僧伽，就有制度。教制是必須顧全到古代的佛制，演變中的祖制，適合現實情況的修正或建立。佛教傳來中國的時候，印度的佛教，早已在不大重視毘尼的情況中。部分的重律學派，也只是繁瑣儀制的保守；拘守小節，忽略時空的適應，不能發揚毘尼的真精神。所以中國的佛教僧制，起初雖仿效印度，「依律而住」，而實不曾有過像樣的僧制。在佛教繼長增高的階段（會昌以前），僧伽的混濫穢雜，每與佛教的擴展成正比例。南朝的佛教，北魏文帝復法以後的佛教（特別是元代的喇嘛），莫不如此。所以佛教在中國，可說教義（法）有著可讚美的一頁，而教制——律制是失敗的。然佛教不能不有足以維持佛教的僧制，不能不有適應環境的僧制；等到發覺形式勦襲的印度僧制不能完成任務時，中國的佛教僧制，就向兩方面演化。

一、國家的管轄制：這因為佛教發達，僧眾跟著雜濫起來，影響社會，影響國家，國家不能不出來干涉。我們應該記著！這是佛教的恥辱，古代有多少正信的緇素，明裡暗裡在痛心。然而僧眾不能健全，不能自治，也就不能怪政治的干涉。古代的政治干涉，大體是善意的，如淘汰僧眾，禁止私立寺院，試經得度等等（如惡意即滅法）。如姚興是佛教的大護法，他卻立僧碧為僧正。梁武帝更是有名的護法，但他不忍見僧眾的穢濫，甚至想自己出來作大僧正。國家的管轄，對於不健全的佛教，實際是有益的。這種管轄制，是國家通過佛教來管理，可說是以僧治僧。姚興立僧碧為僧正，是這一制度的開始；後代的僧統，僧錄司等都是。

二、禪僧的叢林制：形式勦襲的律制，自有礙難通行的地方。全盤印度化，或者中國本位化，在東晉末年已引起爭論了。談玄說妙的南朝，當然不能有什麼革新。強毅實行的北方，卻有新的制度出現。如禪僧的「別立禪院」；三階教的自成家風，捨戒入俗的三階信徒，也是「別立科綱」。別立禪院的禪僧，在唐代，適應山林農村環境，參照佛陀的僧制，創設叢林制度。「一日不作，一日不食」；他們「闢土開荒」講求經濟自足。這個制度，配合著真參實悟的信心與精進（法的），確乎相當成功。佛教的思想界，雖已因

固定、保守而走向衰落；虧了這叢林制度，總算維持佛教一直到最近。

這兩種中國化的教制，一是每一寺院的組織，一是全國佛教的組織，並行而不相悖，一直維持到清末。但中國是家庭本位的宗法社會，而政治又缺少民主代議制，所以寺院逐漸子孫化，叢林也產生傳法制，傾向於各自為政，不能從僧官制的統一中，造成民主代議制的嚴密組合。一盤散沙，佛教與國家民族，患著同樣的毛病。

自從西洋的勢力侵入，中國的一切都起著劇變。國家多事，簡直顧不到佛教，或者不重視佛教，所以讓他自生自滅的沒落。佛教內部的叢林古制，老態龍鍾，不能適應新的劇變。僧眾的品質低落，受到古制的束縛，社會的摧殘，迅速的衰落下來。禪宗的大德們，除了造廟、修塔而外，還能作些什麼？中國佛教進入了從來未有的險惡階段。太虛大師看透了這點，所以大聲疾呼的提倡教制革新。民國四年，寫成了《整理僧伽制度論》。以後時勢演變，又寫《僧制今論》、《建僧大綱》等。以虛大師的僧制思想來說，雖有時遷就事實，而根本主張，還是想合於佛制，僧事僧治，可說是綜合過去的二元的僧制——僧官制與叢林制，統一在新的僧制中。對於在家眾，有佛教正信會的建議（國內也有了居士林等組織）；希望僧眾與信眾，都有健全組織，共同來復興中國的佛教。這雖然與現今南方的佛教國相合，但在中國，不但是墨守老祖規矩（不是佛的律制）的僧眾要反對，而時勢也有些難以辦到！

早在民國元年，中國佛教開始了一種新制度——中國佛教會，這是一種僧俗混合組織的制度。現在已被看作一向如此，其實是從來未有的劃時代的劇變。依律制，出家眾的僧事，白衣就是國王，也不容直接過問。現在的混合組織，論法理頗有問題。同時，任何團體，參加者有義務，有權利；而過去大陸的佛教會，不一定如此。這個出家在家的混合組織，所問的是僧尼寺廟事件，經費的來源，也主要是從寺廟中來。而在處理事務，甚至創立法制，由於僧眾無人，大都要煩勞在家眾。有的出家眾不贊成如此，而事實卻不能不如此。問題在佛教的外來壓力太重，而僧眾缺乏組織能力，缺乏向社會向政府的活動能力。佛教——寺院僧眾為了維持佛教，自然而然的懇求護法

們出而護持。這裡面，有久已信佛的，有臨時信佛的，甚至有根本沒有信心的；有軍政名流，豪商巨紳，有時還要拉攏幫會，外道。而正信居士，眼見佛教的多難，也熱心護法而不能不問。老實說，離開了在家眾，佛教會也許就成立不起來。所以我覺得，護法居士的參預教會，並不合（佛）法；或者不免人事龐雜，邪正混濫，而事實卻不能不如此！

我們應認清現階段的中國佛教制度的特殊意義！希望在這現存的組織中，力求進步，求僧眾與信眾的品質提高（品質主要是正信，正見，正行），完成護法責任；進一步的促進而使發展到更合於佛法的教制僧制！

卷002

中國佛教前途與當前要務

教難、國難，現階段的中國佛教徒，正受著這雙重的磨難。留居大陸的佛教同人，不但生活艱苦，最令人痛心的，是信仰自由的被窒塞，佛教被系統地摧毀了。東南亞地區——香港、澳門、菲律賓、越、緬、泰、馬來亞、新加坡、印尼、錫蘭、印度，以及日本、南韓，到處有中國佛教徒的蹤跡，雖呼吸自由空氣，而由於時局不安定，困難也增多。比較的說，住在自由中國的，是安定幸運得多了！然臺灣籍的信徒，由於長期與祖國脫節，有點神佛不分。而新近自大陸來的，為數不多，在教化與種種工作上，也不免有才難之歎。中國佛教的厄運，雖由於時局好轉而跟著好轉，然我們切勿為大陸的不久重光而自我陶醉，存有幻想！我們必須認清，近代的中國佛教，本來不夠健全，不夠理想。經此一番大破壞，留下一筆糊塗賬，已不再是改良或整理，而需要從廢墟上來重新建立了。這是怎樣的艱巨！這豈能從倖運中得來！這一切，必須中國佛教同人，從速改進組織，奠定新生的基礎。否則，一旦大陸重光，我們——中國佛教的境遇，也許比現在還要苦痛得多！

中國佛教，因內傷外感而來的情勢惡化，確乎相當嚴重！然從世局轉移與社會變動去觀察，中國佛教的前途，是用不著悲觀的，反而充滿了新生的希望。這可從兩方面說：

中國佛教的內傷，是多年積弱。首先是，撐持了千年的禪宗，雖曾經隆盛到極點，然禪者專重向上，專重直觀，輕視嚴密的義學，事相的修習，佛教這才從平淡而貧乏，貧乏而衰落起來。陳陳相因，禪宗也就失去開建時代的活力與創新精神，變成叢林祖制的保守者。無上妙方便，失去了時代意義，適應活力；本身不能適應時代，反而或多或少的障礙著進步。四十年來以坐香維持門庭的禪宗，日漸沒落，到現在可說形骸都沒有存在了。禪宗已失去中國佛教主導者的能力，將退居佛教一宗的地位。佛教的思想與制度，不再是舊制所能束縛，而有依承佛制，參酌古今，本古代禪家的長處而重新建設的必要。

中國佛教不容易前進的大障礙，是寺院家庭化。中國為宗法社會的國家，家庭意識，使佛教變質。一方面，佛寺不傳賢而傳（法）子，結果如通貨一樣，劣質的通貨打倒了優良通貨；住持的資格，也不再是德學而是應酬與攀緣了！一方面，豐富的寺院經濟，成為內部的侵軋因素。既不用於文化事業，福利事業，自不免成為社會覬覦的目標。太虛大師常說：中國佛教的教產，活像一塊臭肉，徒引來蠅蟻惡狗，大抵在愚僧與土豪、劣紳、地痞、流氓的勾結中消耗淨盡。現在經過一番大變動，家庭的宗法制，無疑地要隨時代而過去；寺院土地，也不免成為問題。大陸一旦重光，政治非趨向修明不可；土劣流痞也決不會過去那樣的，寺院無脂可吸。我們儘管困難，卻有擺脫惡勢力，而進行佛教合理建設的可能。

中國佛教過去，病在脂肪過剩，不肯運動，臃腫不靈。等到體力衰退，又積食不消，這才從外強中乾，演變到奄奄一息。時代的苦難，等於節食或絕食一番（留心虛脫！）。經過一番淨化作用，大可以去腐生新，恢復活力！我們不要為寺廟、產業，似僧非僧的喪失破壞而悲哀。經過一番苦難，如我們還不覺悟，還在舊夢重溫，這才是真正的悲哀！中國佛教展開了重新建設的可能與自由的機運，問題在我們自己。

從另一方面說，中國佛教的衰落，並非單純的佛教問題，而是與我國族的衰落同一情況。近百餘年，由於西方來的外力侵襲，國家與佛教才急劇的困難起來。連西方的神教，也以拯救者的身分而來。經過幾次戰爭，國人的

自信心消失。於是乎打倒迷信，打倒孔家店，扔掉線裝書，改造方塊字，從根否定了自己，而主張全盤西化，拜倒於唯物的功利文明。這一盲目的西化論，增加了國家的困難，促進了佛教的衰落，障礙了進步的革新。結果，招致了唯物的共產主義淹沒了祖國。這一慘痛事實，熱心於全盤西化的先生們，應該是反省的時候！假使不以現況為滿足了願望的話。現階段的國難教難，從遠大處看，這並非來自亞洲，來自中國與佛教；這一時代苦難，實是西方唯物的功利文明的泛濫與橫決。馬克斯生於德國；《資本論》作於英吉利；共產政權的初步成功，是東正教的化區——俄羅斯。這些，不是別的，是西方的傳統文明——政治與宗教，在高度的發展中，暴露出根本破綻，而演進到自我的否定。中國不幸，由於多年積弱而缺乏抵抗力，首先受到了無妄之災。當然，暴政是不能成功的持久的。西方的傳統政治，本身存有困難，也還沒有想糾正過來。西方的宗教，不能德化人心，在久受薰陶的歐洲，還讓共產主義狼奔鼠突，搞得一塌糊塗，他真有能力拯救東方，使脫於赤色的災禍嗎？到現在，西方還只有金鈔，武器，加上上帝，不能提供崇高的理念，來鼓舞全世界愛好和平與自由的人們。經過重重苦難，人類是會新生的。新的時代，決不是暴發的共產主義，也不是傳統的帝國主義，也不會是「基督文明的世界統治」。世界的真正得救，重建和平，是充滿理智的，和平與寬容的東方精神的復活。綜合了西方的積極成分，而創開的世界新時代。在這時代大轉變中，中國與世界的佛教，無疑為東方文化的重心，而要重新被高揚起來。在這西方文明動盪而待變的過程中，佛教徒應該加倍努力，弘傳淨化人間的覺音，我們還能懈怠的悲觀嗎？

從佛教本身說，已大大減少了改進的障礙。從國際情況說，佛教與東方的文明，有了再度高揚的機運（否則世界將黑暗到底）。中國佛教前途，是光明的。光明，會鼓舞每一佛弟子，真心，熱心，悲心，將身心奉獻三寶，為護教、為利生而努力！

佛教的前途是光明的，不過還在未來，非要從艱苦的現在，努力去打開困難，奠定新生的基礎不可。這一責任，不能不歸重於自由中國的佛徒。

當前的佛教要務，據個人的看法，不出三方面——教化，組織，事業。論到教化，一、長期的專修的教學，如佛學院、研究會之類，以養成住持眾的弘教，信護眾的協助教化為目的。這是復興佛教的根本大計！二、定期的一般的教化（或是星期日，或沿用舊制的朔望），以攝受信眾，灌輸佛教的基本信解為目的。這是極重要的，最好要有一定的宣講師，講題一貫，不致矛盾重沓；這才能引令深入，導入組織，格化信眾的身心。三、巡迴布教，也非常重要。但如沒有定期的宣講，這只能引發短暫的感動而已。四、一期講經，這是舊有的宣教方式，著重儀式。這適於安定的農業社會，在講究經濟時間的工商社會，多少要改善一點。否則，攝受的信眾，都是老年的、優閑的，不能普及於青年的、一般的。不過隆重的儀式，偶一為之，倒也有不少妙用！此外，如文字宣傳，利用電影、唱片，廣播宣傳等。

論到組織，近代中國佛教，從來沒有健全過。實有加強組織，健全組織的必要。組織，不是萬能的。如積聚的材料，是斷瓦朽木一堆，那無論如何設計配合，也難以成為堅固的房屋。佛教徒一向量多而質不精，所以加強組織與充實教化，應同時著重，收相互推進，促進新陳代謝的成果。在現階段，希望臺灣省分會，各縣市支會，積極的健全發展起來。中國佛教會，要處於扶導的地位，使佛教工作，在臺灣佛教的名義及機構裡，發展成長。使臺籍佛教同人，有自發的為教熱心！大陸移來的與臺籍的四眾弟子，有增進互信互諒的合作必要！中國佛教會所應著重的，應為全國性的。我以為，一、大陸移來的四眾弟子，應由中佛會領導，使他都能納入組織，加強進修。這對於臺灣佛教，可起一種示範作用。對於未來的佛教整建工作，應集中意志，有所準備。二、散處國外的中國佛徒，應取得聯絡。各地的組織與個人，雖不能（也不必）屬於中佛會，中佛會應特立一僑教機構，負聯絡通訊，以及友誼的指導與鼓勵的責任。團結散處國外的有力（並不等於有錢）而真誠的佛弟子，這對於將來的復興工作，必有重要的貢獻。三、與世界佛教，取得多方面的聯繫。

論到事業，我們首先要有一根本認識——佛教要取得社會（中堅分子）信仰，政府尊重，必須興辦利樂社會的事業。因為在社會一般人的心目中，

這些有為的事修，比了生死重要得多！大家為什麼不策發悲心，量力盡力而為？最好，在各縣市或全國的名義下來辦理，不以個人及一寺為單位。因為，以一人一寺來辦，力量小，成績不容易表現，而且容易為不良分子所把持（過去大陸每有此種現象）。佛教無我，何必一定要歸於自己呢！

現在，住持臺灣佛教的，有大陸移來的出家制，及臺地（日本式）的在家制；還有閩式的齋姑制（女眾不剃髮，不受出家戒，自稱為出家），彼此每不免誤會。其實，純從出家比丘（及尼）眾的僧制而論，僧混俗融的中國佛教會——管理僧眾的組織，根本就難得合（佛）法。我以為，內地來的出家制，等於天主教；（蒙藏舊教及日本）臺灣一分的在家制，等於耶穌教。齋姑，實為「淨行優婆夷」，不能說是出家的，但也不妨自成一派。如真能充實自身，提高德學，健全組織，積極於社會的文化事業，福利事業，我相信，都可以延續發揚佛教，一定會比現在要像樣得多。否則，量多而質不精，無組織，不作利樂社會事業，大陸式的佛教，即使有少數做到戒德精嚴，了生脫死，也救不了佛教（四十年來一直在衰落中）。如不能表現於品德（日本式的，從來不曾受出家戒，而我們卻要以比丘律儀去衡量他，本來不恰當。然在家眾也有在家戒，至少人類須有應有的人格）、學問、事業，單是順俗的娶妻食肉，於佛教能有何用處？我們要認識當前佛教所急需的工作，協調諒解去為佛教而努力！

散居國外的佛教徒，以福建、廣東籍為多。說來希奇，國內的中堅分子，不知為了什麼——似乎並不是靈魂得救問題，卻樂於接受西方的神教。而僑居海外的，在飽經外國統治的滋味下，激發為強烈的祖國愛，一直在堅強的保持從祖國帶來的佛教信仰。僑居國外的佛弟子，比較說，經濟力強而文化低，這在佛教中，即信仰真切而理解不足，多修福德而少修智慧。希望能善用經濟，不單是布施作福，能引導走上不但有信仰，而且有慧解的佛教。海外佛教的領導者，能著重這點，才能確保國外的中國佛教，而發展為進一步的隆盛。此外，如彼此間的聯繫，與祖國佛教界的加強聯繫，都是最重要的。而對於近從國內流移出來的佛弟子，希望能多多給以協助，使能為佛教安心修習與弘化。

一想到鐵幕低垂內的佛教徒的遭遇，真是痛心萬分！在苦難中，希望大家能有一確切的認識——佛教的精神，是基於諒解的同情而發為「慈悲為本」。這對於促進仇恨，激烈報復的暴政，是絕對不相合的。共產主義，無論手段如何，忽緩忽緊，種種做作，目的卻永久一樣，即否定宗教，仇視宗教。真正的佛弟子，必須徹底認清這一無法變更的馬列邪見。在釋尊降魔成道的今日，大家要有佛魔不相並存的決心。大家不用憂慮！佛教的存在，並非敲打唱念，並非供養禮拜，並非形像寺院。真實而更本質的佛法，是由於我們的皈信三寶，於心靈深處，發展智慧與慈悲，而向於真實的自由。真能正信而深刻的解入，什麼也不能破壞我們。陰霾黑暗，會因晨風與曦明而消失！經上說：「依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃（真自由與解脫）。……能除一切苦，真實不虛」。讓我們在三寶的恩威中，得無恐怖，離苦厄的自由吧！謹以佛陀的慈音，遙遠的寄向大陸，為萬萬千千的淪溺於苦難中的佛徒祝福！

說來話長，就此作一結束。我的片段的意見，不一定是恰當的，但是真誠的，願意提供於四眾同人之前。一套嚴密的計劃，一個偉大的設想，不一定適合於當前實際。我覺得，在相互諒解的組合團結中，充實教化與多做福利事業，各從自己的崗位作去，是永不能變更的方針；如希望佛教復興的話。這一切，要把他安放在「真心」、「誠意」的為佛教的磐石上！

卷003

從「中國佛教協會」說起

今年五月裡，在恐怖絕望中的大陸佛教，被共產魔術師，導演了一幕「中國佛教協會」的魔術。不但迷惑國際的佛教友人，善良的中國佛教徒，尤其是處身海外的佛徒，由於祖國佛教的一向歷受政治摧殘，一向缺乏健全組織，護法心切，也多少泛起幻想：幻想在共產統治下，佛教也許可以存在，或者走上新生。

這是根本不可能的幻想！徹底反宗教的，不容許異己者存在的共產政權，那裡能容許有組織的佛教！不馬上從根剷絕，已經是天大的恩情，那裡還會扶植他，使他組織化！所以「中國佛教協會」的召開，當我們聽到這一消息時，相信他不是為了佛教；相信他又在玩弄魔術，利用佛教來為他服役。

實際情形，是不出我們所料的。原來，這個「中國佛教協會」，並不成立在各縣各省的佛教會上，也不成立在個人或團體的會員上，而是成立在被圈定與被核准的代表上。從天南地北而來的一百廿多位代表，糊裡糊塗而來，又糊裡糊塗而去；不曾留下什麼，僅留下一塊空洞的招牌。現階段的大陸佛教，嚴格的受到當地政府的管理，根本不容許省與省，縣與縣間的相互聯合；不容許佛教法團的向外發展（如上海的佛教青年會，一向攝收外埠會員，現在也取消外埠的會員了）。被摧殘而變了質的大陸佛教，正被進一步的支解，陷於孤立，走向消極。這個時候，那裡會讓佛教徒有一全國性的組織，讓大家集結起來而成為力量！所以「中國佛教協會」，不是佛教徒的全國性組合，而是沒有基礎，脫離佛教群眾的東西。活像游離於空中的幽靈，出現於黑夜，而使出迷惑與恐嚇的鬼計！

沒有會員的協會，推選了並不出席，不能問事的圓瑛作會長。圓瑛在五個月以來，患著嚴重的胃病，僅依賴注射以延續生命。這一次，只是利用他曾任中國佛教會理事長的資格而已。真正的負責人，是趙樸初（秘書長）他們。當然，幕後的指揮者，另有人在——共產黨員，或共產黨員而滲入佛教的人物。接受他的控制，承受他的命令，利用這佛教的全國性的協會名義，以達成欺騙佛教世界的目的。

「中國佛教協會」，不是為了中國佛教而召開，這是可以從他的會議經過而看出的。他們在會議中，到底做了些什麼？首先，趙樸初報告籌備經過。接著，是一位部長來報道時事。這不是告訴你，而是要代表們認真學習。時事學習的結果，佛教徒被指定為：應該加強「抗美援朝」；努力生產；佛教徒應無條件的相信共產黨，服從共產政權（這稱為愛國家）；應協助打擊會門與道門等秘密組織。召開會議的目的，這也是主要的一項了！此外，還有代表們的演說與報道。演說，是留聲機一樣的，唱出稱讚與感謝共產政權、

佛教翻身等千篇一律的濫調。報道，是報告這幾年來，佛教徒怎樣的參軍，怎樣的捐獻，怎樣的簽名於愛國和平公約，怎樣的大力生產。這幾年來的佛教，事實確乎如此，根本不能為佛教努力，只能在這樣的充滿血和淚的生活中，挨著半生不死的日子。末了，要討論到怎樣整建佛教，怎樣健全僧制，怎樣的興辦佛學院，怎樣的展開弘法工作。真正的接觸到佛教自身，他們以最可笑的方式來處理。我們平常取笑一般的會議，說他們「議而不決，決而不行」。而這個「佛教協會」，對於佛教自身，索性「會而不議」，交換一下意見，就此交代了事。佛教同人！大家應該想想：這是中國的佛教協會嗎？是為了佛教而召開的嗎？這樣的協會，對於中國佛教，能做些什麼？想從這樣的協會中，引出中國佛教前途的希望，那不但太天真，簡直太幼稚了！

召開這個協會，不是佛教徒（佛教徒當然想有一個全國性的組織，然而那裡由得自己作主），而是共產政權在從中發動。所以「協會」的目的，不是為了佛教，而是為了利用佛教。共產黨是徹底反宗教的，而他卻懂得宗教的力量，懂得利用宗教來達成自己的目的。他不像某些人物，光是把他看作迷信，閉起眼睛，抹煞了事。他的所以需要召開這次「協會」，淺一層說：協會的名義，對內能喚起部分佛教徒的幻想，誘他們忠實的服從他，以便更殘酷的榨取佛教徒的人力與物力，來加強他向外侵略的力量。這點，在協會的議席上，充分的表達了這一意向。然從深一層說，主要的目的，還是為了迷惑與欺騙國際的佛教徒，以爭取他們的合作。

目前共產國際的侵略方針，著重在從中國大陸而指向東南亞。東南亞，不是佛教的國家，也是深受佛教文化影響的國家。佛教對於他們，有著非常力量，指導著國民心理的動向——尤其是緬、泰與錫蘭。如通過佛教而爭取他們，那是一項非常有效的方法。這點，共產黨徒認識得最清楚，並早在實行了。這幾年來，凡印度、錫蘭、緬甸人而前往大陸的，幾乎沒有不被招待去參觀佛寺，並申述他們對佛教的好感。錫蘭達磨拉答那等，在去年參加「亞洲和平會議」，受到優待，並贈與玄奘舍利塔等珍物。總之，從這幾年的動向，看出大陸的共黨，在極力拉攏東南亞的佛教徒，偽裝同情佛教，以爭取他們的友情。然而大陸的佛教，幾年來陷於瓦解的狀態，這雖然便於統治

，卻不便於向外爭取。空洞的「中國佛教協會」，即是適合共黨的這種要求而產生。虛偽的全國性的「協會」，在明年第三屆世界佛教徒友誼會等，必將展開有力的活動。利用改進中國佛教的虛偽宣傳，來欺騙誘惑東南亞的佛徒，使他們在佛教與共產可能並存的錯覺下，得到他們的合作，以實現赤化東南亞的陰謀。

當前中國大陸的佛教，在僧尼方面：少壯的參軍，生產，多數脫離了佛教的崗位。老弱的，被集中管理，過著半饑不飽的生活；衰老，不久是會過去的。在寺院方面：拆毀的拆毀，沒收的沒收。把全國少數著名的古剎，在「名勝古蹟重點培修」的名義下，使用從榨取人民而來的經濟，加一番修整。這並非為了佛教，而少數被愚弄的佛徒，故意歪曲事實而為共黨服役的敗類，把他宣傳為修整寺廟，維護佛教。國際的佛教弟兄，被指定去參觀，見不到拆毀，見不到沒收，但見到這少數重修的寺院。頭腦單純的，也不免引起錯覺，而向世界作虛偽錯誤的報道。在文物方面：盡量的毀滅，盡量的掠取而保管起來。這些文物，不再屬於佛教。真正的佛徒，想參考運用這些文物，不得允可，是不再可能了。在組織方面：解散了固有的佛教會，使一向散漫的佛教，變得更散漫；現在卻來一個僅有宣傳作用的，空洞的「中國佛教協會」。我們看清了共產黨對於大陸佛教的一切措施，對於空洞虛偽的「中國佛教協會」，為了愛護佛教，而不能不嚴正的揭發他，反對他！

全世界親愛的佛教弟兄！太陽可以變冷，共產黨的摧毀宗教的政策，不可能變更！中國佛教的僧侶、寺院、文物、組織，一切被壓散了，在崩潰中走向毀滅。這是鐵一般的事實，我們還能漠視嗎？還能存有苟存的幻想嗎？一個不是為了佛教的「中國佛教協會」，不但與中國佛教無益，反而加重了佛教的苦難，使佛教蒙受誣辱、玩弄。警覺吧！佛教弟兄們！錯覺與幻想，等於我們在自己毀壞佛教。你是真誠的愛護佛教嗎？警覺！警覺！佛教的弟兄們！

卷004

僧裝改革評議

一 僧裝改革運動之回顧

僧裝改革運動，在新僧派中，雖還不過說說而已，「試用」而已，但這個運動是存在的。被推尊為新僧領袖的太虛大師，早在青年時代，「服隨國俗」而出現於公眾集會的場所。他說：「太虛……出言吐語，大都不經。僻行怪狀，不理眾口。然隨宜示現，不存軌則。……就事相以論之，髮留一寸，本出佛制。服隨國俗，自古已然。彼印度之比丘，固未始穿袍著褲，似吾國俗人今所目為和尚者也」。這位富於革命情緒的青年，勇敢地開始了僧裝改革的嘗試。此後，虛大師也曾擬過制服，雖沒有實行，而「太虛帽」早被某些同袍所樂予採用了。鼓吹「現代僧伽」的閩南佛學院，也曾試用新的制服，據說曾用過一次。僧眾受軍訓，受救護訓練，各處都有過不同形式的新裝。這些，都是抗戰以前的舊事。抗戰期間，《海潮音》編者福善法師，除了在「太寓」而外，出門總是披起那件類似大衣的大衣（個人使用，還不配稱為僧裝）。抗戰勝利了，重慶風吹到下江來，焦山東初法師首先響應，發表關於僧裝改革的論文，得到許多人的同情。焦山的僧伽訓練班，秉承虛大師的意思，開始試用。然而，叢林的老上座們，另有一套反對的理由，有人作文反對。南嶽明真法師，也不贊成。尤其是以「新僧派」自居的慈航法師，忠憤悲慨，竟然不惜與師友為難，在「護法」（《中國佛學月刊》出「護法」專號）的旗幟下，硬要打倒「偽裝」。這個僧裝改革問題，引起的糾紛真不小。虛大師說：「理智要更清明一點」！真的，我們應該更理智一點，從佛教僧伽的立場，來考慮僧裝的改革。

二 先要認清立場

僧裝改革，是佛教出家眾的服裝改革。所以僧裝無論如何改革，終久是出家眾的服裝。承認出家制有存在的必要，願意站定出家崗位，這才有討論僧裝的應否改革與如何改革的價值，否則是多餘的。討論僧裝改革，是以出家制的存在為前提的。那麼，應進一步考慮，「出家」是什麼意義？在生活方式，行為操持，以及獻身三寶的任務上，出家眾與在家眾有何不同？有出

家與在家二眾，即應有出家與在家的差別。如忽視這點，將有一切似是而非的理論出現；僧伽的革新運動，可能造成一種非僧非俗的現象。出家可以學佛，在家也可以學佛，但我反對不僧不俗的，繼承寺廟權益，受人信施，而營為純世俗的生活。我想，僧裝改革的倡導，是為了健全僧團，提高僧格，堅定出家立場，履行出家任務，而不是為了取消出家與在家的差別。這裡，準備與這樣的僧裝改革論者，共同商討。

三 僧裝的特點與問題

論到改革僧裝，先應理解佛制僧裝的特點，以及何故而有問題。這才能進而討論中國僧裝的應否改革，如何改革？

佛制僧裝，即是「三衣」，本是適合印度情況，參照印度服裝，略加改革而成。所以今日南方的佛教國，與印度氣候相近的，還大體保持佛制僧裝的形式。但在溫帶及寒冷的地方，如我國內地、蒙、藏，及韓、日，即不能沒有當地適用足以禦寒的衣服。尤其是佛制沒有鞋、襪、帽子，在中國等即不能沒有。因此現代世界的僧裝，不能完全一致。僧裝的世界性與地方性，應如何使之協調？我曾想：合理的僧裝，應有統一的三衣與各別（適應各地）的便服，做到佛教國際間的統一而又能適合各地實際的需要。但這一構想，是並不理想的。因為服裝的主要作用，在保持適當的體溫。在印度，三衣固然有表徵僧相，使與在家眾不同的（制服的）作用，然佛制「但三衣」，正因為印度氣候炎熱，有三衣即足夠保護體溫了。三衣在印度，是表徵僧相的，也是實用的，做到了標相與實用的合一。但在中國、日本等地，僧裝無形中分化了：三衣但有標相——宗教禮服的作用，而保持體溫的實用，卻有另一類服隨國俗的便服。三衣而失去了世俗保溫的實用，是會慢慢被忽略的，只能在特殊的節日或場所，點綴莊嚴而已。三衣在印度，雖是非常便利的，但在中國等地區，卻成為麻煩的。記得我受戒的時候，先穿好一切便服，再披五衣，又加七衣，然後搭上大衣，不免麻煩。佛制三衣與實用合一，所以經常服用。五衣是貼身的內衣，連睡覺也穿著。在參加眾會——羯磨、布薩、飲食等時，即須加穿七衣（「入眾衣」），可說是常禮服。如走進村落都市、王宮官署、乞食、說法，再披上大衣（大禮服）。三衣不只是表徵僧伽德相

，且有世俗實用，這才能成為僧眾日夕不離的僧裝。在中國，三衣沒有實用，所以只能在受戒等場所，偶爾表演一下。我們常用七衣，但裡面並不著五衣。走入都市或者去乞施，也不著大衣。甚至「三衣不離」的律師，也只能法寶似的隨身攜帶。這決非中國僧眾輕視三衣，不遵佛制，實有其實際的原因。三衣雖是佛制的僧裝，但五衣算不得禮服。所以在服隨國俗的便裝而外，再加三衣為制服，不但麻煩，也不合理。這個僧裝的標相與實用，應怎樣去統一！

僧衣本同於一般的服裝。但在僧制的建立過程中，僧裝向一個目標演進，即表彰僧相使與在家眾不同。在顏色方面，為了簡別印度在家人的多穿白衣，特別採用染色。染色，不用鮮艷的正色，而取樸實無華的古銅色、灰色、紅而闇黑的緇色等，這是服色的不同。在形式方面，採用了割截的福田衣，象徵僧團為人類功德生長的田園，這是形式的不同。僧裝唯一的傾向，即是要與在家衣有顯著的區別。佛何以要制「三衣不離」？只是要僧眾隨時隨地，能以服裝表明佛教出家者的身分。為了愛護佛教，愛護自己，在社會眾目睽睽的注視下，警策自己，約束自己。至於佛教內部，一歲比丘如此，百歲比丘也如此，就是佛也如此，一律服用三衣，平等平等。所以，對外差別，對內平等，為佛制僧裝的原則。

四 中國僧裝改革的諍論重心

中國不是印度、緬甸……，三衣不夠禦寒，因而演成佛制三衣與隨俗便服的分化。圓領的海青、長袍，大體同於清代以前的中國俗服。到清代，在家人改用滿裝的方領，容許出家眾沿用舊裝，於是乎現代中國僧伽的便服，與現在的中國便服脫節。這本是僧眾的便服，因為與俗人便服不同，習久相傳，成為公認的僧裝。討論中國僧裝的應否改革，不能忽略此一事實。事實比之理論，或許更有力量。僧裝的改革者，並不是推翻三衣，不過改變不合時宜的便服，何用大驚小怪！然在中國世俗共許的觀感上，此圓領衣實已取得表徵僧相的作用。所以如加以改革，不能代以明確表顯僧相的服裝，勢必造成進（山）門做和尚，出門充俗人的流弊。僧裝改革者，應該記住這一事實，才能認清論諍的焦點。

五 向反對改革者進一言

我是贊同中國僧裝改革的，所以先要向反對改革的老上座們說幾句話。反對的理由何在？可惜我還沒有看到。我相信，反對者的根本動機，唯一的理由，即為了維護僧制，不忍看進門做和尚，出門充俗人，因而引起不堪設想的流弊。為了護持佛教，沈重的責任感，不能不出來反對。在這點上，我是完全同情的。然反對如此改革，僅是消極的，維持現狀的，不是僧裝問題的解決。可以反對如此改革，而不應反對改革，應該進一步的研討足以表顯僧相的改革。我們知道，釋迦老子的制定僧裝，並非保存印度古代的樹葉衣、樹皮衣，或者寸絲不掛的天衣（裸體）。佛是參照印度當時的一般服裝，加以顏色及割截的區別而已。釋迦時代的僧裝，是參照時代的俗服，而自稱佛弟子的中國僧眾，偏要保持時俗廢棄了的中國古裝——圓領方袍，是何道理？所以，不應當反對僧裝的改革，而應研討合理的改革！

六 回到祖國的懷抱中來吧

東初法師提議的僧裝改革，慈航法師是根本反對的。他不是反對中國僧裝的改革，而是反對僧裝的如此改革。他的熱情、耿直，橫溢於「護法專刊」的言論中。

我想以同門、同學，同屬於新僧的立場，先說幾句家常話。老學長「太魯莽了」，自以為是新僧，而不大明白新僧的實際。從有新僧以來，照例是宣傳多於事實，說過也就算了。「中國佛教會的命令」，「全國通行」，還不是學僧們吹吹而已。××寺與××寺的經濟基礎，還離不了香火佛事，誰敢不顧一切的全盤改裝。論到改裝，除少數的大和尚與當家的，在這經濟困迫的年頭，那有這分力量！一分清苦的學僧，連筆墨都還成問題呢！仰望寺院、學院拿出錢來，那不過是學僧們的幻想。就像住持焦山的東初法師，也未必真能慷常住之慨，讓焦山的學僧們，「糾正心理上的不健全，……使僧青年思想發酵」！中國是會做文章的國家，學僧是正學習寫作，這那裡認真得！

反對如此改革，「儘可向作文的一、二人，在《海潮音》去辯論」。假定《海潮音》不願發表，《中國佛學》不是現成的嗎？何必說「打倒」，鬧

「脫離」？現階段的中國佛教，中國的僧青年，都在盲目地碰命運，誰也難得領導起來。虛大師苦心孤詣的鼓舞作育，何嘗敢以新僧的領導者自居！領導，也不過「提示」而已，「試用」而已。到底應該如何，還不是慢慢的，讓時間去作最後的決定。熱誠的老學長，到底遠在異國，不明了現代中國新僧的實情，以為真的改革了，這才忠憤奔放，甚至要請大師負起「禍及萬年的因果責任」。老學長！這不過「試用」呀！

撇開私話，再談公理。關於僧裝改革，慈航法師的主張，不失為一項辦法。但所持的改革理由與方法，都是可商討的。為甚麼需要改革？他以為：「佛教的教主既是一個，佛教的儀式當然也是一樣。除了中華系的佛教（包括安南、日本、朝鮮、西藏、蒙古等），僧裝奇形怪狀外，人家南方的佛教，他們的僧裝是完全一合相的」。這樣的改革理由，未免過於薄弱，那是未能認清僧裝的特點以及何故而有問題。教主是一，服裝是一，當然是很理想的。但事實告訴我們，全世界的僧裝，為了服隨國俗的差別，保持體溫的實用，不能沒有差別。就像慈航法師建議的僧裝，三衣而外，也不能與佛教國合一。隨方異宜的便服，時過境遷，或在另一地方的人看來，都有點希奇。慈航法師雖然生長中國，可惜與祖國別離的時間太多，受異邦風俗的熏染，這才會批評中華系的僧裝為奇形怪狀。要知道，圓領方袍，在中國古代，真是適時合俗，雍容大雅的便服。什麼奇怪！不穿褲子才奇怪，黃頭黃腳才奇怪（懂得服隨國俗，也就無所謂奇怪）！記得法尊法師從西藏（繞道印度）歸來，披起南方佛教常用的黃袈裟，上寶華山去。知客師問他：「怪模怪樣，穿的是什麼」？「袈裟」。知客師嘰哩咕嚕的說：「袈裟怎麼不三不四的」。問起來山做什麼？「看密師父，密師父約我上山」。知客師這才弄清了來人是誰，除了通知和尚，恭敬的陪到丈室以外，還搭衣持具求懺悔。這個小小的笑話，說明了「少見者多怪」。所以，「他們（南方佛教國）看見中國和尚，都說不是和尚」，這不過愚妄者的淺見。應該好好的開導他們，焉能把這些作為中國僧裝需要改革的理由。

忽略了服隨國俗的正確性，多受他鄉風習的熏染，所以提議：「黃衣簡別俗服，袈裟表示僧相」。「只知道簡別俗服，和南方各佛教國的僧裝是一

色黃」，而不能虛心的研討佛制。甚至說：「什麼黃色合不合佛制，那只好去問佛」，這成什麼話！這何必問佛，中國所傳各部派的律典，都用雜染色（南方所傳的律，也還是這樣）；袈裟就是雜染色的意思。弘揚「中國佛學」，應當「豎起堂堂正正之旗」，改革一色黃的服裝為雜染色，怎麼反而要中國人去跟別人學？他以為：「若再用黑色和灰色，剛剛和俗人一樣分不清楚」。不知雜染色是僧裝古制，本為了簡別印度的白衣，各處風俗不同，我們那裡能禁止俗人採用？那裡可以因他們採用而我們就不用！至於說：「全世界的人，只有和尚穿黃，在家人唯有不穿黃」，也未必盡然。古代的帝王家，多穿黃色。「黃袍加身」，「黃袍換去紫袈裟」，「欽賜黃馬褂」，這應該聽見說過吧！在南方，或者還感覺到一色黃的尊貴。在現代中國，黃帽、黃鞋、黃衣，會被人看作封建餘毒，如何使得！鮮明的黃色僧裝，招搖過市，中國人看起來，這才奇怪呢！

「袈裟表示僧相」，大體是正確的。然建議的內穿便服，外披印度式的袈裟，不過中國僧裝的老辦法。從來的中國僧裝，就是在隨俗便服的圓領衣上，再披上袈裟，結果卻引起了問題。佛制袈裟，是在印度當時的俗服上，加以雜色與條紋的標相，是表徵僧相的，也是實用的。建議的一色黃，未必合於佛制。而外披袈裟，僅有表相作用，缺乏保持體溫的實用。失去實用，袈裟是純宗教的服飾，會慢慢被輕忽起來的。這那裡是尊重！不離日常生活的，實際的，活的袈裟（三衣），被弄成脫離現實的，過去了的古董。我們的僧裝，應該有明顯的標相，我同情慈航法師的原則。但他建議的理由與辦法，不免缺乏對中國佛教的理解與同情。

七 新乎僧乎

東初法師建議的「改革僧裝與提高禮服」，附記說：「這只能算是筆者的建議，是否有當，尚待僧中知識見教」。那種虛心與敢於建議改革的膽識，真是太好了，引起我對僧裝改革的考慮與商討的決心。但我以為，這不僅是「筆者的建議」，而是代表部分或大部分的「新僧」。「新僧」，是進過佛學院的（也不一定重視佛學），年輕點兒的。東初法師不過代表這「新僧」群的意識，吐露「一般人都認為有迅予改革的必要」的要求而已。

改革僧裝的理由，主要是：「今日僧裝穿起來那種腐敗的樣子，就給社會一般人一個太壞的印象。……總之，社會群眾給我僧眾這種冷視的態度，以及種種譏笑，並不是由於僧眾心理上或行為上有什麼弱點暴露，或是僧眾知識能力不夠，其主要原因，乃由於僧眾服裝不能適合群眾的心理，因而博取不到群眾的歡迎」。這個改革理由，是歪曲的，倒果為因的！今日僧眾的遭受社會冷視與譏笑，坦白的說，不是別的，正「由於僧眾心理上或行為上」的「弱點暴露」，是僧眾的「知識能力不夠」。近代的中國僧眾，道德、知識與能力，普遍的低落。在社會的群眾心目中，不斷的印上惡劣印象，這才漸漸的從信仰而懷疑，從尊敬而輕視。等到造成了輕視的社會意識，那就不問你的知識能力與道德如何，只要見了表示僧相的僧裝，就會發出輕視與厭惡的表情。這那裡是「僧裝之累」？分明是集團累了個人，僧眾累了僧裝。也就因此，僅是形式（僧裝）的改革，或個人的學德，不能有效的改變社會對於中國僧眾的冷視與譏笑。如不能認清這點，或故意的不肯承認，想將僧眾遭受歧視譏諷的種種難堪，歸怨於僧裝的腐敗，這不能不說太缺乏反省，太自欺欺人了！我希望一般「新僧」並不如此，而只是建議者個人的錯誤。

基於改革理由的錯誤，建議的「提高禮服」與「新裝樣式」，自然也不免犯著嚴重的錯誤。他建議除了少數人在特殊時節（宗教禮節），穿著高貴的禮服而外，平時與一般僧眾，都改著新裝。新裝又分德僧服、職僧服、學僧服三品。此種新裝的缺點，一、不合僧裝對內的平等原則：佛制三衣，是每一比丘所必備的，並沒有級別。依照建議的新裝，服裝將要表示我們的階級——知識深淺，能力強弱，職位尊卑，德學高低了。這個錯誤，虛大師是深刻理解的，所以說：「此衣之式，略同東初所議職僧服；廢德僧、學僧服」。僧裝應符合佛制的平等原則，不能有級別的區分。二、缺乏僧裝對外的表相作用：依建議改革的新裝樣式，不免與在家人服裝相混雜。

我相信，新裝的擁護者，會用不同的理由來辯護。初步的理由是：我們的新裝，並「不同於俗服」。的確，新裝的樣式，並不與世間的任何服裝完全一致。但這種不同，在一般的社會群眾，不能一望而知的發覺他的差別，也不能從這點不同中，知道你的身分。簡單說，這樣的服裝，不能明顯的表

示出僧侶的身分。所以「不同於俗服」的理由，不過是詭辯而已。

溫和的修正者，會解說給我聽。佛制的三衣是應該遵用的；試用的新裝，不過是俗服的改變。有合時宜的便服，有表徵僧相的僧裝；過去的三衣與海青等，不也是這樣的嗎？但這種解說，不能使人滿意，因為不足表徵僧相的根本問題，並沒有解決。佛制表徵僧相的僧裝，決非專用於上殿、過堂或者說法，而是不離身的，隨時隨地能從服裝中表彰僧伽身分的。現在僅有遵用三衣的空名，不過在山門裡用用而已。穿起新裝，特別是走向十字街頭，試問僧相何在？如此種新裝而普遍使用，進門做和尚，出門混充俗人的流弊，勢必不堪設想！過去中國僧人的便服（圓領衣），與時裝有顯著的差別，所以出門不披袈裟，仍能表彰僧人的身分。試問試用的新裝，能否如此？

新裝的建議者，早已自覺到「不同於俗服」的理由是不成理由的，所以索性否定區別僧裝與俗裝的必要說：「僧眾與在俗人，不必在服裝上分別，要在心理上分別，要在言行上分別」。在心理上、言行上分別，是對的，不必在服裝上分別，卻是錯的。佛制僧裝的染色與割截，正是為了要在服裝上分別僧俗，形式與實質並重。假定偏重實質的老上座，作如此解說，我倒還可以原諒，但他決不會起來建議僧裝的改革。因為僧眾的腐敗與革新，不必在服裝上分別，要在心理上分別，要在言行上分別。服裝的新舊，有什麼關係！新裝的建議者與擁護者，不能把握社會歧視僧眾的原因，淺見地專在形式上打算，想從形式的改變中，消除僧俗的界限，以逃避社會歧視的目光。那裡還記得要在心理上分別，行為上分別！為了掩護自己的錯謬言論，才偽裝的唱起偏重實質的論調。

建議者又從另一理由，為缺乏僧相的新裝作辯護：「事實警告我們，必須由山門內搬到山門外來，佛教才有辦法」。「要普及佛教於社會（「使佛教與社會打成一片」），首先要改革僧裝，使得僧裝群眾化，把社會群眾與僧眾間隔礙化除，達到四攝法中同事化導的目的」。「搬出山門外」，不外乎僧眾健全，能以佛法化導社會，因社會群眾的信解佛法，奉行佛法，達到人間佛化的目的。搬出山門外，決非等於取消僧相；保存僧相，也決不會障礙佛法（如天主教的神父、修女，服裝特殊，並不障礙該教的普及）。真正

有心為教的青年，應該精進的，辛辛苦苦的把佛法搬出山門外，決不能取巧放逸，光是拆掉山門就完事！佛教是有僧眾與信眾的差別。佛制僧伽，以住持正法為究極目的，類似天主教的神父，基督教的牧師，以及政黨的從事黨務工作者。所以僧眾的化導社會，在乎怎樣的教化信眾，組織信眾；信眾就是遍入各階層各部門的。不僅普及社會，而要實行佛法，化導社會，改造社會。這樣的分工合作，才能達成佛化世間的理想。不能明確的意識到自己的應盡責任，而企圖化僧為俗，從事信眾的社會事業。如此的「與社會打成一片」，不過放棄自己的責任而已，取消自己而已。退一步說，如確有為教的真誠，立志要從事社會事業，表現佛教精神，以轉移社會心理，也許這更適合於自己的性格與興趣，那就應該貫徹護教的真誠，退出僧團而改取在家的立場。

新裝的建議者與擁護者，會嚴厲的反駁我。新裝是這樣的美麗合時，為什麼硬要反對？說什麼「不足表顯僧相」。「今日僧眾服裝與俗人不同，但僧眾的信仰言行，未見得比俗人高超，甚至不及俗人」。到底表顯僧相有什麼用處？我可以告訴大家：僧裝的標相，可以使你尊貴，假使是佛法昌隆、社會尊敬的時代。也可以使你卑賤，假使是僧眾窳腐、社會輕視的時代。單從社會的觀感來說，表徵僧相的形式，不是一定的。也就因此，社會的反應如何，不成為僧裝改革的理由。單是形式的改變，不可能有效的轉移社會觀感；換湯不換藥，是無用的。然而僧裝的需要標相，卻另有理由。佛的建立僧團，是預想僧團的清淨和樂。有同一的思想與意志，同一的理想與實踐，負起住持正法責任的。佛制戒律，古人立清規，近人談整理，都是以此為理想而求其實現的。這當然要重視內容，而表相的形式，也可以（相對的）促進僧團的精純。從生善方面說：僧相，能使自己意識到自己的身分與責任，尊重自己，愛護聖教（古人的一日三摩頭，也是此意）。同時，僧相能表徵僧伽的德相，易於使俗人識別而起敬信心。從止惡方面說：僧裝有了標相，不致被人誤會或牽連（古代本因被人誤認為盜，才加上染色的區別）。同時，社會意志會加以約束，甚至強迫你履行僧伽的本分。所以「世間增上」，為慚愧心生起的因緣。受到社會的約束，顧慮到社會的批評，不敢放逸去為

非作惡。表徵僧相的僧裝，雖沒有決定作用，而相對的作用，是非常強大的。在佛法衰落的現代，正應該利用社會的約束與督導，而改革者卻漠視他的價值，這等於誇談水利而自毀堤防。

關於提高禮服，佛制的僧伽黎是被廢棄了。七衣、海青等高貴禮服，不再是一般僧眾的禮服，被奉獻為少數階級的特權與榮耀。這種非法建議，真是豈有此理！

何以而有提高禮服與改革僧裝的建議？何以如此建議？構成此項建議的意識根源何在？應該是這樣的：向山門外眺望，社會的一切是好的，值得追求的。可是佛教的制度，尤其是僧裝，給以種種約束，不得自在。社會人士見了僧裝，會立刻歧視、譏笑，連自己也覺得「那種腐敗樣子」了。但轉身向山門內看看，覺得寺院的方丈、當家、法師們的尊嚴，優裕清閑的生活，是多麼理想。從前，住金山與寶華，目的為了當職事，接法當家做方丈。現在時代變了，目的不變，進佛學院也還是為了這個。地主經濟的寺產，加上信眾的供養與禮敬，是值得留戀的，這些不是都可以取得的嗎？然而，誰也不能老在山門裡，特別是不大稱心的時候，總得去外面看看。有時看久了，覺得外面太好，為什麼穿上僧裝的和尚，就不能這樣呢！決計不幹了！可是剛剛向外提起腳步，準備脫下這「腐敗」的僧裝，一陣說不出的空虛感，又把腳縮了回來。憑什麼走出山門？財富嗎？學問嗎？技能嗎？體力嗎？或是社會關係嗎？什麼都沒有。想到閑散慣了，一旦走入緊張爭逐的社會，多少有點膽怯。越想越怕，心也越冷，還是關起門來做方丈的美夢吧！夢雖是那麼美，可是時代的浪花，拍得山門震天價響，不由得揉揉眼睛，留心的察看：寺院的被侵佔，寺產的被剝奪，土豪劣紳的壓迫，社會普遍的譏刺；想到將來，眼皮兒再也合不上。這樣的門外門內，千迴百轉，竟然找到辦法了，而且是十全十美的。「改革僧裝」，是多麼前進呀！進退兩難的苦衷，徹底解決，得到進退的自由。進門做和尚，不消說還是老一套。走出山門，事事無礙，社會人士不再會知道是僧人而加以輕視，也不會以僧人的本分來約束，好不自在！在普及社會的口號下，名正言順的去學學世俗事業。假定取得僧界權位，也就算了，否則山門外的路寬著呢！這不能不說是好辦法！捨不

了寺院的財富與權位，受不了社會的刺激與誘惑，該是一般要求僧裝改革者的意識根源。

不單是這樣，如此改革的心理根據，還有蒂固根深的封建餘習。在古老的寺院裡，充滿封建臭味的階級性。看到清眾衣食住的低劣情況，與和尚當家們作一對照，即可以想像而知。在大殿裡，和尚才掛念珠，糾察只許手串，清眾是一概不許。階級性的古規，叢林裡還多著呢！建議提高禮服的少數佔有，新裝式樣的階級性，唯有在這封建氣味濃厚的寺院裡，熏習成性，才會有意無意的建議出來。海青、黃鞋等，在建議者看來，那裡真是「腐敗樣子」，這不過是面對社會的自卑感。如在山門裡，穿著黃海青，配上合掌帽、黃鞋子，掛一串念珠，一向是被讚賞為大雅美觀的。所以被咒詛為改革理由的「腐敗樣子」的海青、合掌帽，在山門裡，卻一變而成為高貴的禮服，而且被規定為少數階級的特殊禮服。這種根源於叢林的階級意識，透過時代社會的刺激與誘惑，才交織成如此改革。此種改革，對外不像僧，對內不夠新，不新不僧的僧裝改革，是難以容忍的，不能不加以徹底的批判！

八 我的建議

中國僧裝是應該改革的。我的建議，可分兩點來說。一、應該改革；二、如何改革。現代的中國僧裝，是應該改革的。不是為了「奇形怪狀」，也不是為了「腐敗樣子」。理由簡單明瞭，那就是僧裝應適合於時代及環境。從佛制僧裝的意趣說，僧裝即是那個時代的印度俗服，佛不過加以染色及福田的割截相。佛沒有保存古印度的服制，也沒有採用別處的服裝，這原則是值得我們遵行的。從契時契機的觀點說，服裝因時代因環境而不斷的演變。我們的住處、用具、交通，甚至飲食，都在隨時代而推移，為什麼我們的服裝，要停留在社會廢棄了的古裝階段？何況這還是中國古裝，與佛制無關。今天不變，明天還是要變的。終於要變的，誰敢說佛法千萬年住世，而中國僧裝將永遠是圓領方袍！

說到如何改革，這必需是「合乎佛法，不違世間」的。原則可以作這樣的決定：

┌採用時服

┌不離俗服而表顯僧相的差別──┤

│ └表顯僧相

僧裝─┤

│ ┌對外差別

└不同俗服而表顯僧相的合────┤

└對內平等

僧眾負化導社會的責任，即不能使社會誤會你為另一時代另一世界的人物，而有礙於僧眾與信眾的接近。我們應該效法釋尊，採用此時此地的服裝。以現代中國（內地）的服裝來說，根本沒有統一，有久經國人服用的滿裝，有舶來的西裝，還有中山裝。僧裝不應硬性規定，採用某一服式，也不需要創新。在滿裝、西裝、中山裝中，如硬性規定某類為僧裝，決難得僧團的共同滿意。而今日中國的一般村鎮，滿裝還非常普遍，如規定為西裝、中山裝為僧裝，容易引起民間的隔礙。如規定滿裝為僧裝，那在都市中，尤其是西化深的都市，或接近西化的信眾，也未必恰當。多少帶點黨性的中山裝，贊成個人的採用，也沒有規定為僧裝的理由。我也不贊成創新，不但新裝的式樣，不容易為全體所樂意接受，而規定的一律的新裝，將來又不免舊了，我們將常為僧裝的仍舊與創新而煩勞！我們只要有僧伽的標相，在共同的僧伽標相下，隨教化的環境，隨時代的演化，給予每人以服裝選擇的自由。這是何等徹底（不會再有僧裝的改革問題）！何等簡單！

這樣的「採用俗服」，怎麼能「表顯僧相」？佛制僧裝（三衣）的標相，是雜染色與割截相。至於長方形的布幅（袈裟舊樣），不過是印度的俗服。如沒有染色與割截相，在印度是不足以表徵僧相的。今日的僧裝改革，應為一勞永逸的徹底計劃。尊重佛制原意，中國的僧裝，不應採用印度式，而應該中國（俗服）化。即在現代中國俗服——滿裝、西裝、中山裝上，加以染色與割截的標相。雜染色不成問題，問題在中國俗服的怎樣割截化？我們應該了解，割截不在乎割割截截，在乎作成田畦（稻穀）的形象，用以表示僧

伽的功德，也就成為僧人特有的標幟。印度用長方形的布幅為衣，可順著長方形的布幅而作成傳統的袈裟。中國服裝，想那樣的截成五條、七條，是不可能的。好在福田相是僧伽的標幟，等於國民黨（青天白日）的黨徽。或製為長方形的旗，或製成圓形的、長方形的徽章。不在乎長方形的圓形的，不在乎旗與徽章，但同樣代表了黨，誰見了也知道是國民黨，這就是標相的真正意義。所以，我建議福田衣條紋的僧伽標相，可做照軍人符號，作成長方形（寬度與長度，應視實際情形再作決定。但寬與長的比例，應依律制而比例縮小）的田形條紋，密著於右胸（一般徽章在左，但佛教是重右的）。為了免除進門掛上，出門除下的流弊，可做照海青、長衫的牌子（中國古時俗服，此處本有花式。僧眾採用，即不用花式而刺成牌子。有的說，這是代表衲衣相的），刺在服裝上，明顯的表彰出僧伽的身分。這一不離中國俗服而表彰僧相的建議，即不取中國古代的僧裝與俗服分化，而恢復佛制的僧裝與俗服合一。佛制三衣，即內衣、常（禮）服、大禮服，這是應該保存的古制。好在現代服裝，不論是滿裝、中山裝、西裝，也有此種意義，所以不難協調。假定是滿裝，除褲子外，在襯衫與短襖上，可加刺五條田相。在長衫、夾衫、棉袍上，可加刺七條田相。在馬褂上，可加刺九條田相。中山裝與西裝，都可依此而加上內衣五條，常（禮）服七條，大禮服九條的標相。這不僅是僧裝與俗服的合一，而且是標相與保溫實用的合一。如依此建議，不但中國內地的僧裝問題徹底解決，而蒙藏、朝鮮、日本、南洋、歐美的僧裝，也可以順利採用而毫無困難。這種表彰僧相的僧裝，對外是明確的，不同於俗相的，隨時隨地能表示出僧人身分的。這才真的能做到「三衣不離」，而不是包起來帶在身邊的。對內卻又一律平等，沒有階級性，表象僧伽的和合。合於佛制的原則，合乎世間的實況。統一而不妨差別的自由，差別而不礙統一的和合。在不息的演變中，不會頑固守舊，也不會標新競異：我覺得這是非常合理的建議。

依佛制的意趣，僧裝應該是：一、材料，以不殺生為原則。不得用絲織品。二、價格，以不奢侈為原則。佛教為一般民眾的宗教，應保持淡泊、知足的傳統精神。服裝價值，可比例此時此地的農工，及一般中下級公教人員

的情形為標準。三、顏色，以雜染色為原則。莊重、肅穆、寧靜、和藹，雜染色是最適當不過的。不得用純黃等正色，及鮮艷的雜色。四、大小，以適中為原則。社會的服裝，是時寬時窄、時長時短的，僧裝應取乎中道。但寧可寬大一點，表示雍容寬大，切勿過於窄小，使人感到迫促。五、標幟，以顯了為原則。在雜染色的俗服上，刺上五條、七條、九條的長短條紋，因為比例的縮小，如作九條以上，會混雜不明。至於標幟的顏色，為明顯起見，可用黃色（中國現在的大衣，多用金線）的，但也不一定。此項顏色，佛教也曾有過區別，如五部的服色不同（西藏的紅帽派與黃帽派）；中國明初的僧制：「講僧衣紅，禪僧衣黃，瑜伽僧衣葱白」。此種顏色的不同，並不表示身分的尊卑，而只表示派別。中國僧裝的標幟，或也可以參照這種舊例而略有不同。總之，我的建議，在「合乎佛制，不違世間」，作大體的論定。如覺得值得參考，那更需謹慎而周詳的研考。尤其是有關實行的時機與步驟，是更不能輕率的。

卅六．二．一〇，脫稿於世苑。

太虛按：吾原擬於修正東初職僧服上，再加以五條、七條、九條福田僧相的袖章或襟章，試製未試用，茲附提及。

卷005

僧衣染色的論究——為服色統一運動而寫——

一 袈裟是什麼

臺北諸山新年團拜，發起了僧侶服色統一運動，這是佛教界的一件好事！研究小組發表的〈中國僧侶服飾統一顏色商榷書〉，說我國的僧服，「都是在家人服色，我們不宜於穿用，有違佛制。……應當同南傳比丘僧服顏色一樣」。聖嚴法師的〈正法律中的僧尼衣制〉，也依律制而有所說明。但律制難明，衣色還值得研究，所以我也來略加論列。

僧眾所穿三衣，一般稱之為袈裟（Kā□āya）。本來，衣的通名是支伐羅；僧衣的別名是僧伽梨，鬱多羅僧，安陀會。習慣的稱僧（三）衣為袈裟，義淨以為：「北方速利諸人，多名法衣為袈裟，乃是赤色義（不盡然），非律文典語」（《寄歸傳》卷二）。其實不然，以袈裟為法衣的代名，是全佛教的公意，《法句經》，《長老偈》，早就這樣稱呼了。袈裟是一種顏色，如唐慧苑《音義》（上）說：「袈裟，此云染色衣，西域俗人皆著白色衣也」。玄應《音義》（卷一四）也說：「袈裟，此云不正色」。佛制僧衣，不得用印度俗人的白色，又不得用純青純黃等正色；稱為袈裟，所以說「染色」、「不正色」。袈裟音為 Kā□āya，與濁 Ka□āya 音相近，所以或解為濁色。到底是什麼顏色？佛世並無一定。佛滅以後，那就要看習慣使用的顏色而定了。如北傳（有部）說袈裟是赤色（漢譯《善見律》，說末闡提「著赤色衣」，巴利原語就是袈裟）；南傳（銅鍱部）說是黃色（或譯袈裟為「黃金色衣」）。

二 二類僧衣

說到服色，先要知道僧衣的二大類。一、糞掃衣：從垃圾堆、墳墓等處拾來的，早就沾染污漬或膿血的廢布，洗洗補補，縫成衣服，名為糞掃衣。佛與弟子們，起初都是穿這種衣的。這種早就沾染雜色的糞掃衣，無論怎樣的洗染，總是淺深不一，無法染成一色，所以糞掃衣是可染而不一定要染的。僧服的袈裟——染色、雜色衣，是從這樣的服色而沿習下來的名詞。二、居士施衣：自從耆婆童子供養貴價衣，佛開始許可僧眾接受居士們布施的衣（布）。印度在家人習用的是白色，這當然要經過染色，才可以穿著。說到這裡，有一論「三種壞色」的必要。在《波羅提木叉》中，說到比丘如新得衣服，要作三種壞色。各部律典對於三種壞色的解說，分為二說：甲說，三種壞色是「點淨」；乙說，三種壞色是「染淨」。

三 壞色是點淨

甲說，以化地部的《五分律》（卷九．波逸提七七）為例：「若比丘新得衣，應三種色作幟，若青、若黑、若木蘭」。佛制戒的因緣，是由於某比

丘的衣服，與外道及其他比丘的衣服，堆集在一起，無法辨認。所以佛制：如比丘得到了新衣——全新的，或新近得來的，要以這三種色，在衣上作一標記（大小有限度，也不能作圖畫）。這就是「點淨」（淨是許可的合法的意思），也叫「壞色」。「作幟」，可見這並非僧衣的染色，而是作一標記，以便分別。作這樣解說的，還有南傳的《銅鍱部律》（〈大分別〉波逸提五八），大眾部的《僧祇律》（卷一八．波逸提四八），摩偷羅（舊）有部的《十誦律》（卷一五．波逸提五九），《薩婆多毘尼毘婆沙》（卷八．波逸提五八）。依銅鍱部律的覺音釋，這是在衣角上點色。《僧祇律》說：「當作點壞色衣」。《薩婆多毘尼毘婆沙》說：「一切如法不如法衣，不作（點）淨，著者波逸提」。「五純色衣，不成受持（不如法衣），若作三點淨著，得突吉羅」。這是說：不點淨的波逸提；顏色不如法的突吉羅。與《僧祇律》點淨，染淨的分別，完全一樣。《十誦律》也說得很明白：如新衣是青色的，應以泥色、茜色來作淨；泥色的衣，應以青色、茜色來作淨；茜色的衣，應以青色、泥色來作淨；如衣是黃色、赤色、白色的，那就應以三種色來作淨。這決非在各種顏色（黃赤等色，都不是純色，純色應先染淨）的衣服上，用三色去染成壞色，而是以三種壞色作點淨。

四 壞色是染淨

乙說，是法藏部的《四分律》（卷一六．波逸提六〇），迦濕彌羅《根本說一切有部律》（卷三九．波逸底迦五八六）的解說。此外，還有《薩婆多部毘尼摩得勒伽》（卷六），《根本薩婆多部律攝》（卷一二．波逸底迦五八），《根本說一切有部毘奈耶頌》。說到制戒的因緣，是因為比丘們「著白色衣（在家服色）行」。所以《四分律》說：「壞色者，染作青黑木蘭也」。《根本有部律》也說：「染壞色者，謂壞其白色」。《毘奈耶頌》說：「新衣謂是白……染色號袈裟」。論到染淨與點淨時，《四分律》說：「得新衣，不染作三種色……著餘新衣者波逸提」。「不作（點）淨，畜者，突吉羅」。以不染壞色為波逸提，不點淨為突吉羅，與甲說恰好相反。

五 應用何種染色

僧衣應該染色，不能用白色，是各部公認的。但應用什麼染色呢？依甲說：如《五分律》（〈衣法〉上）說：「青黃赤黑純色……應浣壞好色，更染而著」。《銅鍱律》（〈小品．衣犍度〉）說：「著真青衣，真黃衣，真赤衣，真茜色衣，真黑色，真紅藍色（胭脂色）衣，真落葉色衣者，突吉羅」。《僧祇律》（〈雜跋渠〉六）說：「不聽著上色衣……真緋（大紅），鬱金染（大黃），紅藍染，青染，皂（黑）色，華色——一切上色不聽」（許可）。《十誦律》（〈衣法〉上）說：「真青衣及真黃、真赤、真白……比丘不應著」。這可見染色方面，只是禁止大紅、大黃等上色（五大色、五純色）。依《十誦律》，知道衣色有青、泥、茜、黃、赤、白等色（這都指非上色而說）。這只是禁止一些上色（還有綺錦、斑色衣等，各家都不許穿），其他的染色，就沒有明確的規定。如依乙說，那染色就規定為三色。即使規定為三色，僧衣也沒有統一的服色。依據律制，僧衣（袈裟）的服色，就是這樣（南傳的律典也一樣）。

法定的壞色——三種色，各部律一致，只是譯名小不同而已。舊譯的《鼻奈耶》，作青、皂、木蘭。《五分律》，《四分律》，《僧祇律》，作青、黑、木蘭。《十誦律》作青、泥、茜。義淨新譯的《有部律》及《律攝》，作青、泥、赤。(一)、青色，這並非真青色。依《大眾律》（卷一八）說，有銅青（青而黑的），空青及長養青，長養青即藍靛。(二)、黑色，或作皂色、泥色（《僧祇律》也以泥色來解說）。我國叢林習用的墨色，及淺深不等的灰色，就近於這一類。(三)、木蘭色，或作茜色，赤色，巴利語為Kalasamam，這是帶有黑色成分的赤色，赤多黑少，就是絳色。黑色深一些，就是緇色。這三類如法的染色，都不是正色，而且也不許帶有光澤。

六 點淨與染淨

同一條戒，而甲說是點淨，犯者波逸提；染色不如法，突吉羅。乙說是染淨，犯者波逸提；不點淨，突吉羅。二派的解說不一，判罪的輕重相反。佛制是不會兩樣的，這無非學派分化，由於環境習俗不同而引起的差別。就事論事，甲說應該合乎佛的意思。點淨，在衣上作一標記，這有多大意義，而判不點淨的犯波逸提呢？在佛的時代，關係是很大的，因為當時的服色，

並無嚴格規定（只是不用白色）。彼此的衣服，無可辨認，如不能確認而隨便拿一件，拿錯了是犯盜戒的。如拿了而有人來爭取，說不出證據，結果是徒然的糾紛，甚或自取其辱。如因不能確認而不敢拿，那就自己失去了衣。在古代，物資並不豐富，衣服的得來是並不容易的。而且失去了，又要去乞求，又是一件難事。這含有道德的，社會的，經濟的種種關係，所以佛特立點淨的制度。至於顏色（佛是不會想到統一的），即使不大如法，多也不過引起譏嫌而已。所以染色不如法，是突吉羅罪。從當時的環境去了解，重點淨而輕染淨，是有充分理由的！

說一切有部，本以摩偷羅為中心（用的是《十誦律》），發展到北方。在北方，又以迦濕彌羅為中心而向外發展；所用的律，就是義淨譯的《根本說一切有部律》。法藏部的化區，玄奘傳說：烏仗那國有法密（即藏）部（《西域記》卷三．《慈恩傳》卷二）。烏仗那在印度西北邊省的 Swat 河流域，今屬巴基斯坦。義淨的《寄歸傳》（一）也說：法護（即藏）部「唯烏長那國，及龜茲、于闐雜有行者」。據《薩婆多毘尼毘婆沙》（卷五）說：「罽賓有二種僧：一薩婆多，二曇無德（即法藏）」。可見法藏部與有部，在北方的化區相同；所以解說三種壞色為染色的見解，也就一致了。三色，為法定的如法色，以三色來染衣，是自然的，合理的。如（甲說的）《薩婆多毘尼毘婆沙》，也就以三色為如法的染色。這樣的情形，在佛教及社會上，漸成為公認的僧侶服色，也就取得了與外道及一般衣服的辨別作用。如法（三）染色的僧衣，不但不會被誤認，盜賊也不會要，拿去既不好穿，也賣不了，當不了。僧衣染色的對外辨別，是明顯而經常有用的。在這種情況下，僅有對內（比丘）辨別作用的點淨，自然的成為次要。現代的南傳比丘，染色的重要性，事實上也重於點淨了。律文（成文法）的三種壞色，本沒有明說是點是染。而「波羅提木叉」的解說，以及「犍度」，起初都是僧團中的習慣法，傳說下來，所以出入較大。佛教界以三色為染色的多了，憑這樣的染色，就有辨別作用。這在傳統不深的北印（佛滅一百餘年才流行起來），學者就不自覺的重視染色，而以三種壞色為染淨了。律制，本是淵源於佛制，在適應環境的僧團中發展完成的。如以我們現在的處境來說，也一定重

於染淨。所以迦濕彌羅有部與法藏部的解說，可說不合古舊佛制。但從現實的意義來說，也許更適合些。

七 金黃色衣

南傳佛教國的金黃色衣，研究小組諸公，把他看作律制；聖嚴法師似乎對之有點困惑。我也沒有什麼研究，姑且解說一番。金黃色衣，漢譯《中含》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，而只說是新氈衣。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。佛身的金色光輝，特別顯現出來。這也是漢譯《長含．遊行經》，《佛般泥洹經》，法顯譯《大般泥洹經》所說。有部律《雜事》（卷三七）也說：「新細縷黃金色氈」，當時「以刀截縷」（截縷淨）而著。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。

巴利文典的四尼柯耶「與四阿含相當」，毘奈耶，對黃金色衣，與漢譯一樣的，還沒有受到注意。而《小部》（俗稱《小阿含》）教典，對金黃色衣是相當重視的了。《小部．本生經》（一五七）說：拘薩羅王的宮女，以五百件衣（布）布施阿難。阿難分給同門弟子，染色而又割截成「如迦尼迦（kar□i-kāra）華色」的袈裟，著了去見佛。迦尼迦華，是黃色而又非常光彩的華。又《小部》的《小義釋》，說到十六學童，都著黃色（pā□□u）的袈裟而出家。《本生經》與《小義釋》，集出的時間遲一些，但足以說明，金黃色的袈裟，在南傳佛教中，早就受到重視了。《本生經》（一七二）的又一傳說，極有意義。如說：瞿迦梨在大眾中，升寶座讀經（說法）時，下著乾陀拘羅尼吒（kantakuranitta）草色的袈裟，上著迦尼迦華色（純黃色）的上衣。乾陀拘羅尼吒色，大概就是乾陀色（kantaka），是深黃帶赤黑的

袈裟色。所著的上衣，著在外面的，就是鮮明的黃色衣。從這一傳說可推想為：淵源於佛曾受著的金黃色衣（阿難也有一件），受到一般的尊重。這種金黃色的法衣，起初是少數上座，及升高座讀經說法時穿著的（如中國的大紅祖衣，是住持主持法事，法師講經所著的一樣）。由於受到世人的尊重，普遍化而成為這一學派的特別服色。如以佛制的袈裟色，三種如法色來說，純一的黃色衣，是「於律無稽」。但傳說佛曾受著，而在佛教的發展中，建築，莊嚴，衣服，一切都著重端莊嚴麗，起人信敬，黃色衣也就演化為南傳僧團的莊嚴服色了！我覺得，律制的「如法如律」，是並不容易論定的！

八 印度僧侶服色不同

佛世僧眾的服色，已如上說。佛涅槃後，印度佛教由僧伽的弘揚而廣大起來。印度僧眾所著的法衣，是什麼顏色？西元七世紀（後半），義淨三藏從印度傳來的僧制，專宗說一切有部。說到僧服的染色時，這樣說：「出家衣服，皆可染作乾陀。或為地黃黃屑，或復荊蘗黃等；此皆宜以赤土赤石研汁和之。量色淺深，要而省事」（《寄歸傳》卷二）。又在《百一羯磨》（卷九）中說：「乾陀色，梵云袈裟野，譯為赤色」。可見這是赤多黃少的染色。西元七世紀前半，玄奘從印度傳來的報告是：「色乃黃赤不同」（《西域記》卷二）。據玄奘所見，那揭羅曷國保存的「如來僧伽胝袈裟，細氈所作，其色黃赤」（《西域記》卷二）。梵衍那國所見的，阿難弟子「商諾迦縛娑（即商那和修）九條僧伽胝衣，絳赤色」。這雖不足證明佛與商那和修的服色，但可代表當時北印度的袈裟色。玄奘所見的「黃赤色」，「絳色」，「赤色」，就是義淨所傳的「赤色」，「黃赤和色」，不過黃赤的成分，多少不同些而已。西元六世紀中，真諦三藏傳說：「袈裟，此云赤血色衣」（玄應《音義》卷一四）。這都是一切有部的服色。至於玄奘所傳，赤色以外的黃色，應該就是南傳佛教的金黃色了。

請注意一項事實！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）。同樣的，上座系的《銅鍱部律》，只是除去正色，並未限定三衣的服色，而事實已統一為金黃色。僧衣服色的統一，並非表示全佛教的統一，反而是表示了宗派的對立。自聲聞學派分化以來，不但義

理與修持方法，都有些不同；受戒、安居、布薩，甚至衣食住等生活習慣，也都是各有家風。同一宗派，同一律典，同一服色（後來宗派多了，就不一定如此），這是銅鍱部與有部的事實，明白告訴我們的。因之，在西元二、三世紀時，傳聞印度律分五部的服色不同，我是相信的。《大比丘三千威儀》（卷下）說：薩婆多部著絳色，曇無德部著皂色，迦葉維部著木蘭色，彌沙塞部著青色，摩訶僧祇部著黃色。《舍利弗問經》也說到五部服色不同，但說薩婆多部著皂色，曇無德部著赤色，與《大比丘三千威儀》說相反。然而事實所見，薩婆多部確是著赤色的，所以應以《大比丘三千威儀》說為正。律分五部，是北方佛教的實際情形，所以沒有說到南方的銅鍱部。我們沒有事實可證明大眾部不著黃色，所以對此五部的服色不同，不容懷疑。這一節，我要說明一點：古代僧侶的服色統一，並非全佛教的統一，而正代表宗派的對立，各有家風。現在南傳佛教的一色黃，並非律制；並非全佛教的服色應該這樣，而是說他們——錫蘭、緬甸、泰、寮、高棉的佛教，屬於同一宗派（上座分別說系銅鍱部）。所以，中國佛教是否「應該同南傳比丘僧服顏色一樣」，還值得討論！

九 中國僧眾服色沿革

中國佛教，與北印度及西域的佛教，有特深的關係（晉宋間，始漸接觸中印的佛教）。起初，出家者的名字，都加上師長的國名，如于、支、竺、安、康、白（龜茲），什麼都隨師學習，服色當然也跟著改了。其中北印度最盛大的學派，有部僧侶來中國的最多，也就與我國初期佛教的關係最深。《大宋僧史略》（卷上）說：「漢魏之世，出家者多著赤布僧伽梨」。這應是據《牟子理惑論》的「披赤布」而說。這是說一切有部的服色，但在中國，僧侶穿「緇色」，早已為社會所公認。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。如姚興令道恆、道標罷道說：「苟心存道味，寧係白黑」（《弘明集》卷一一）？一直到北周時，還因「黑衣當王」的讖語，引起破壞佛教事件。在南方，宋文帝時，慧琳作《黑白論》；人稱慧琳為「黑衣宰相」。這都可為那時的僧侶，都著緇色衣

的證明。梁簡文帝作〈謝敕賚納袈裟啟〉（《廣弘明集》卷二八），顏色是「鬱泥」，似乎也是緇色。這種緇衣，實從有部的赤衣演化而來。赤衣並不是大紅，也是紅中帶（黃）黑的。黑少紅多，那種深紅（被喻為血色）的顏色，可能不為中國僧眾所歡迎，所以加深黑色，成為緇色。依律制，這是如法的染色，似乎比有部的更好些。不過，中國的僧服，不可能統一。律部傳來了《四分》、《五分》、《僧祇》、《十誦》；五部服色不同，也傳聞於中國了。在印度的聲聞學派，不但律制（寺院組織，衣食制度等），就是義理、修持，都各有特色。在中國，一方面是大乘盛行，一方面是缺乏一貫堅定的宗派意識。所以，會隨西來的服色不同而改變；也會探求律典，自行決定。緇白、黑白，雖成為公論，而據《僧史略》（卷上）：「後周忌聞黑衣之讖，悉屏黑色。著黃色衣，起於周也」（時在西元六世紀中）。緇衣外又多一黃衣，但不知是否如南傳一樣的黃色！

「滿朝朱紫貴」，正紅與紫色，是受人尊敬的士大夫的服色。據《事物紀元》：唐武后時，法朗等譯《大雲經》，並賜紫袈裟。這種賜紫的制度，一直沿用到宋代。紫色不屬正色，雖西方僧眾很少穿他，但也不違律制。唐時，印度佛教，除了黃色外，已統一為赤色。《四分律》南山宗的道宣律師，在《釋門章服儀》中說：「木蘭一染，此方有之。赤多黑少，若乾陀色。……今有梵僧西來者，皆著此色」。可見他雖然推重法藏部的《四分律》，而服色卻順俗而同一切有部。不過，三壞色中的木蘭，其實與赤絳並不相同（參五部服色可知）。木蘭色不如赤絳色的深紅，反而是黃赤雜和而帶黑色，也可說近於中國的緇色。儘管中國談律，以後都說南山，而服色卻並不尊重道宣的規定。到宋初，從贊寧的《僧史略》看來，僧侶服色，到處不同（也許是唐末衰亂，彼此割據所造成的不統一）。如說：「今江表多服黑色赤色衣。時有青黃間色，號為黃褐，石蓮褐也。東京（汴京）關輔，尚褐色衣。并部幽州，則尚黑色」。正黑色，贊寧也說是不如法的。大概是誤解「緇白」、「黑白」的本意，以為緇色就是正黑色吧！

元世祖時，「賜講經僧紅袈裟」（《釋氏稽古略續集》卷一），可說是大紅祖衣的來源。到明初，國家對佛教有一番整理的意願，曾分僧眾為三類

：禪僧、講僧、瑜伽僧（密宗、應赴僧）。規定為：「禪僧衣黃，講僧衣紅（承元制），瑜伽僧衣葱白」。明代重禪，也重黃色。舊有佛著金縷衣的傳說，而黃色又是王家的服色。所以不但規定禪僧衣黃，太祖還賜遂初法師「金縷僧伽梨」；成祖賜雪軒禪師「金襴衣」（《釋氏稽古略續集》卷二、卷三）。然而，這些已早成陳跡！現在服色紛亂，雖不一定「有違律制」，但如能統一服色，表現中國佛教的統一，到底是一件好事。至於什麼顏色更適合些，那應該要在尊重律制，尊重傳統的原則下，而後審慎的決定他！

卷006

建設在家佛教的方針

復興中國佛教，說起來千頭萬緒，然我們始終以為：應該著重於青年的佛教、知識界的佛教、在家的佛教。今後的中國佛教，如果老是局限於——衰老的、知識水準不足的、出家的（不是說這些人不要學佛，是說不能重在這些人），那麼佛教的光明前途，將永遠不會到來。在這三點中，在家的佛教更為重要。

這是一個事實——過去的中國佛教，始終在出家的僧眾手中。宋、明以來（佛教衰落以來），佛教更局促的被保守於山門之內。不但一般不信佛法的，誤會佛教為出家人的佛教，學佛等於出家，甚至有些護法長者也每以為「護你們（僧眾）的法」，不知佛教是自己的佛教，護法是護持自己所信仰的佛法。出家的僧眾，尤其是女眾們，勸人學佛，每等於勸人出家，這所以造成社會人士的普遍錯覺。時常聽見人說：大家學佛——當和尚、做尼姑，不是家庭、國家都沒有了嗎？這當然是大大的誤會，然而誤會的責任，決不在一般人，而在從來主持佛教的僧眾。佛教越是衰落，越與社會脫節，誤會也就越深。所以「學佛並非出家，學佛不必出家」，這是目前應該普遍宣傳的重要論題。希望出家同人切不可隨便勸人出家！不要以佛法當人情，攝受無信仰的出家！不要把寺院看作衰老病廢的救濟所！應該發展在家的佛教（提高出家眾的品質），這才能免除社會的誤會，使佛教進入正常而光明的前

途。

什麼是我們所要著重的在家的佛教？這包含兩個重要內容：一、佛化的家庭；二、由在家佛弟子來主持弘揚。

佛教，本不限於出家的。聲聞佛教，有廣大的在家信眾，稱為「優婆塞」、「優婆夷」。大乘佛教，在家菩薩比起出家菩薩來，無疑的佔有更重要的一席。佛教不但是出家人的，信仰、修學、證得，無論從那一點去看，出家與在家，可說是完全平等。所以在家佛教的發展，決非是佛教的衰落。我們要促成在家佛教的發達，當然應向一般民間去著力，非增加在家的信眾不可。而最有效的，最堅強的在家佛教，要從佛化家庭——由正信的在家弟子，從自己的家庭中去推動，再逐漸擴大組織起來。

一個在家的正信弟子，如果對佛法有正知見，有真信仰，那必然會流露「法味同嘗」的慈心，使自己的家庭成為佛化的家庭，家庭的每一分子能信受佛教，領受佛法的利益。關於這一點，一般在家佛教信徒，顯然的非常不夠。有的自己信佛，卻從來不曾想到要他的家屬信佛；父母、兒女、兄弟、夫婦，或者信仰異教，也以為信教自由，不妨各行其是。信教自由，當然應尊重他們而不可狂妄的干涉。然而，難道你得到究竟的真正的佛法，就心安理得，願意你的親愛眷屬，永遠漂流於佛教以外，沈溺於邪見之中，或者僅能得人天的福利，而沒有解脫自由的希望嗎？不可干涉他人的信教自由，難道就不應該善巧而溫和的勸化嗎？自己信佛而不想引導眷屬來信佛，這是缺乏同情，辜負佛恩！連自己的家屬，都不想引導他們來信佛，還說什麼普度眾生呢！自己有沒有化導家屬信佛的能力，是另一問題，而化導家屬來信佛的決心，每一真誠的佛弟子，必須貫徹始終，而進行溫和的、長期的說服。

假使一位在家弟子，皈依三寶以後，暴躁的變為溫柔，懦弱的變為強毅，疏懶的變為勤勞，奢侈的變為儉樸，欺誑的變為信實，怪僻的變為和易；在家庭中，對自己的父母、兒女、兄弟、夫婦更體貼、更親愛，更能盡著在家庭中應盡的責任。這樣，家庭因此而更和諧，更有倫常的幸福，大家會從他的身心淨化中，直覺到佛法的好處，而自然的同情，向信佛者看齊，同到

三寶的光明中來。這是佛化家庭的最有效的法門，是每一在家佛弟子所應遵循的方針。最要不得的，是不知道從自己的淨化身心去努力、去表現佛弟子的精神，卻急急的要求在家庭中設立佛堂，早晚做著冗長的課誦；或者去寺院的時間過多，無形中忽略了對家庭的應盡責任；或過分施捨而影響家庭經濟的健全。這使得過著共同生活的家屬，感到他的消極氣息，或者覺得很浪費；這不但不能引起家屬的同情，引導家屬來信佛，反而引起惡感，弄得家庭不和。即使由於身為家長，做兒女的不敢說、不好意思說，而這種不良印象，種下了兒女他年反佛的因緣了！有些丈夫為了減少家庭的苦痛，多少將就他的太太，然而內心也永是隔礙著。為了愛護自己的佛教，為了引導家屬得到佛法的利樂，正信的在家信眾，應時刻檢討自己！使自己成為對佛教的報恩者，而不是負債者！

時常見到有些信佛的父母，不能本著佛陀的教誨（也許是根本不知道），去造成優良和樂的家庭；教導兒女，使兒女在德性、知識、技能等方面，成為佛化的良好公民。但知命令兒女去拜佛、燒香，命令兒女在早晚做著冗長的課誦，或者要他們蔬食。不理解青年兒女的心情，不培養兒女對於三寶的景仰同情，而只是按著牛頭吃草，以為這就是引他們信佛，使他們蒙受三寶的恩光了。兒女未成年，還會莫名其妙的跟著學；一成年，就一切都變了！佛法是真正的信教自由者，信仰是需要自發的。所以父母對於兒女，應有適當的引導，而不是命令、強迫。使兒女從父母的慈愛中接觸到三寶的光明，引發對於三寶的同情，這才能在進入成年的時代，成為一良好的正信弟子。

我們要發展在家的佛教，不能忽略佛教在家庭中進行的正常方法！還有需要注意的，帶有隱遁的、獨善的小乘佛教，對佛化家庭是並不妥當的。在家佛教，不能不是人乘的佛教，從人乘而直接菩薩乘的佛教。

在家佛弟子，能弘揚佛法、主持佛教嗎？這當然是可能的。從教典去考察：《阿含經》的質多長者，大乘經的維摩詰居士、勝鬘夫人，不都是弘揚佛法的龍象嗎？我國古代的大德在印度所親見的，如法顯與智猛所見的華氏城的羅沃私婆迷（或作羅閱示），玄奘所見的杖林山的勝軍論師、磔迦國的長壽婆羅門，不都是傳授大乘的法將嗎？以近代的事實來說，如我國的楊仁

山、歐陽漸，錫蘭的達磨波羅長者。尤其是達磨波羅，他的摩訶菩提會，成為復興錫蘭佛教的支柱。在家的佛弟子，論理是可以負起弘揚佛法的重任的。然這決非說在家的就行，問題在在家的佛弟子對佛法的信念、願力、見解、實行，是否能具備主持佛教的條件。

釋尊在適應當時的情形而建立的佛教，住持的責任，是屬於出家眾。然在佛教發展中，大乘佛教已傾向於在家中心了。佛滅千年以後，各處的佛教，變化都很大。如西藏的紅教喇嘛，是娶妻生子的。著名的元代帝師發思巴，就是這樣的人物。在日本，親鸞建立的真宗，主持佛教者，也是在家化的。明治維新以後，日本的各宗，可說是一律向真宗看齊。在一般的觀念上，雖然把紅教喇嘛、日本和尚，看作出家的僧侶，其實是什麼也不合出家的定義。稱之為出家，簡直是大諷刺！恰當的名詞，應該是「主持佛教的在家眾」。

建設由在家眾所主持的佛教，有兩點是必要的：一、組織的，二、入世的。釋尊把住持佛教的責任付託僧團，當時雖是出家的，卻有著集體的生活、團體的紀律。唯有和合而健全的僧團（等於異教的教會），佛教才能因大眾的協力，而迅速的發展起來。近代的中國佛教，由於出家眾的缺乏組織，只能以個人中心而進行無組織的教化。缺乏組織，是不易存在於今後的世界。如在家眾而還是如此，那是決不因為在家而有辦法的。希望在家的佛弟子——熱心愛護佛法的，要從同見、同行的組織去著手。在過去，如佛教正信會、佛教居士林等，雖說不理想，但確乎有過在家佛教的組織雛型。在家的佛教組合，必須由發心正確、動機純潔的信眾來組織，又從組織中加強信解，成為和樂的內修外化的教團。組織的核心分子，應該特別審慎！如不以佛法為重，而只是為了他有地位、有經濟，或有點惡勢力，東拉西扯，混沌一團。少數信解佛法的正信弟子，不問事，也不容許問；而主持教務的，卻是一些特殊人物，無信無解，把持教團，那麼在家的佛教集團也還是毫無希望。建設在家的佛教，必須著重組織（不是耍政治），而要有以正信、正見、正行為核心的健全組織。

在家眾，無論是聲聞法、菩薩法，都有著正當的職業，遍及各個階層。特別是大乘教的領導人物，如〈入法界品〉所見的大善知識、維摩詰居士所

表現的不同身分，都是社會的中堅分子；以不同的業務，向同一的佛法而前進。所以在家的佛教，在共同的佛教組織中，應各從自己的崗位上去努力。自己所知所行的業務，即是修學菩薩道的道場。與自己有關的種種人，即是自己所攝受教化的大眾。這才能淨化世間，才能利樂人群！專心於宣教的說法師、處理教務的職員，那僅是少數人，如政黨而有宣傳人員與黨務工作人員一樣。發揚佛教與主持佛教，並不單是這少數人的事情，但這少數人卻是極重要的，應以佛法的信願解行為標準，而從大眾中推選出來。如建立在家佛教，不能把握這主要的意義，而只是強調厭離、賣弄神秘；工作方面，不著重入世的實際利行，而還只是敲敲打打、唱唱念念、坐坐說說，收弟子、爭供養，那就大可不必多此一舉了！在家中心的佛教，應該是依人乘而趨向菩薩；應將佛教的思想，推行到一切去。日本佛教徒的參與教育工作，錫蘭摩訶菩提會興辦學校與醫院，這多少可以作為在家佛教的榜樣！

建設在家佛教，一方面從各人自身做起，做到佛化家庭；一方面在同見、同行、同願的基礎上，相互聯繫而組成在家的佛教團，來推行宣化、修持、慈濟等工作。向這樣的目標去努力，中國佛教是會大放光明的！

說到這裡，有兩點應解說在先，免生誤會。第一，一般出家的僧眾，聽到由在家的佛教教團來主持教化等工作，可能非常反對。「白衣說法，比丘下坐」，這不是末法的象徵嗎？在家眾而主持教化事業，出家眾又作些什麼？如成為在家佛教，那不是三寶缺一嗎？這應該分別解說。白衣說法，不妨說是末法的現象。然並非由於白衣說法而成為末法，反之，正由於出家佛教的衰落，而有白衣說法的現象。如出家眾的德學集團具足教證功德，白衣弟子那裡還想獅子窟裡作野干鳴呢！由於出家眾德學的衰落，真誠的在家弟子，要起來贊助弘揚；半知不解的，也敢來一顯身手。半知不解的顛倒說法，當然要加以糾正，而正信正見的大心居士，出家眾不應反對他。要反對，應該先來一次自我反省。自己不能負責，而拒絕別人來，這是非佛法的。說到在家眾主持教化事業，並不說一切由在家眾壟斷，出家眾不照樣可以弘法嗎？天主教的神父與修女，是出家的，能主持教會而宣揚他們的福音；耶穌教的牧師們，是在家的，也一樣的能主持教會。他們不是共存而並進嗎？所以

出家眾不必擔心！如在家佛教發展，而出家佛教衰落到無法存在，這不是別的，問題在出家眾本身的沒落，自身不能適應時代而發揚佛教。如出家眾自身健全，深入佛法而適應眾生，那一定會與在家佛教攜手並進，而且在佛教中始終會居於領導地位的。這樣，當然不是沒有僧寶了。而且，在家眾的教團，即是優婆菩薩僧。這不是偉大的個人，是在家眾的集體組合，有著同信、同見、同願、同行，有著民主自由的佛教集團。

第二，說到在家佛教、佛化家庭，或者會聯想到日本式的佛教。有些人是以日本佛教為藍本，而幻想著在家佛教的發揚。但契合於佛意、適合於中國的在家佛教，決不如此。老實說，現代的日本佛教，是從出家佛教而演變到在家佛教，在演變的過程中，背棄佛法而屈從世俗。日本式的佛教，不是佛教化的家庭，是家庭化的佛教；不是在家佛教，而是變了質的出家佛教。佛化家庭，是由在家信眾促成全家的學佛，是一般的；而日本的寺院家庭化，卻是少數的。佛教僧團的特徵，是見和同解、利和同均、戒和同行。中國的古舊叢林，還多少有此美德。寺院子孫化，所以不是我們所贊同的。而日本的寺院，除少數本山外，都是父子繼承的家庭。雖說有本寺與末寺的統攝，有對本宗本山的應盡義務，而實各寺廟的主持人，大都是為自己的家庭、為自己的生活而努力。而且，佛教是真正的信仰自由者，但由於家庭的承襲，而「寺子」成為當然的佛教主持人，這與印度的婆羅門教祭師、中國的火居道士，有什麼差別呢！這樣的佛教家庭化、父子承襲制度，是適應於家天下的政治形態，適應於家業私有制、承繼制的社會。適應過去的時代，日本佛教有過輝煌的業績。但如不能改進，永久停滯於私有的家庭化的階段，時代會證明它前途的困難。當然，日本有日本的國情、有日本的傳統，他們會關心自己的佛教，不一定要我們來擔心。而在中國，尤其是遭受重大摧殘而進行重建的中國，我們是應該加以深切考慮，不容許盲目地崇拜。

為什麼說它是變質的出家佛教呢？因為，他們本是出家眾，而放棄了出家的生活，回復了男女互相佔有、經濟的家庭私有。然而並不曾回到在家本位，放棄不了屬於教團的寺院財產，放棄不了香火、經懺，放棄不了出家的標幟——袈裟。所以這是變了質的出家佛教，不是純正的在家佛教。稱為佛

教教團，不論出家、在家，教團的道場、經像、法物、財產，都應歸於佛教的公有，主持者應從發心正信、行願精進中被推選出來。在家的主持教務者、宣教者，應由教團解決其家庭的生計；而家庭的經濟，必須與教團經濟分開。

中國佛教的前途，我們熱烈的寄望於在家佛教的發展！但希望它是民主而公有的教團，不是少數人的私物！

卷007

關於素食問題

素食——不肉食，千百年來為我國佛教界的傳統美德，符合深刻而崇高的佛教精神！唯有具備深厚文化根柢的中國佛徒，才能把它充分的發揮出來，不但成為個人的行持，深入人心，而且戒殺、禁屠，曾影響到國家的政制。素食的意義，雖並不是一般素食者所完全了解，但到底是我國佛教界的優良特色！可惜！近三十年來，複雜的因素侵襲它，素食制逐漸的衰落，種種邪論謬說大大的流行起來！這不能不說是我國佛教精神可悲的沒落！難怪真誠護法的佛子，如印光大師等，要為此而痛心疾首、大聲疾呼！

佛教徒為什麼要素食？是否一定要素食？能否做到徹底的素食？為什麼不能吃葷？這一類問題，時常有人問起。這確是社會人士所容易誤解的，一般初學所急需了解的，也是護持中國佛教所不容忽視的。首先，我們要知道：在佛法中，葷是葷辛，指蔥、蒜、薤、韭等臭味極重的蔬菜。如大家吃它，倒也彼此無所謂；一人、少數人吃，而大眾不吃，那股怪味，別人聞到了是不免惡心的。所以佛弟子避免食它，如由於治病而不能不食，即不許參加群眾的集會，以避免別人的嫌厭。佛教遮制食葷，本義如此，與一般所說的不食葷（不食肉），並不相同。至於一般所說的素食，大體上與蔬食及不肉食相近。然依佛法說：佛教徒並非絕對的蔬食（吃菜）主義者，蔬菜中的葷辛——蒜、薤等是不食的；也不是絕對的反肉食（從動物而來的食品）者，牛羊的乳酪，是佛所許食的。所以佛法不是一般所想像的食菜、不食肉，佛教徒的不食肉，只是「不殺生」的實踐。

不殺生，為佛教處世利生的根本法則。一切戒行——道德的行為，都是以此為根源的。如歸依是初入佛門的信行，歸依時就說：「從今日乃至命終，護生。」實踐護生，就不能不受戒。五戒、十善戒，首先是不殺生。歸納戒善的意義，是這樣：不殺，是不傷害他人的內命；不盜，是不侵害他人的外命。尊重他人的身命、財產，所以能護人的生。不邪淫，是不壞他人的家庭和諧，所以能護家族的生。不妄語，使人類能互諒互信，不欺不諍，所以能護社會、人類的生。如離去護生的精神，對人、對世的一切行為，都惡化而成為不善的邪行了！所以，「護生」為佛法的重要核心，是佛教所本有的，大乘佛法所徹底發揚的。慈悲為本的不殺生、不食肉，都根源於此。

有的主張不妨食肉，有的認為非食肉不可。這些肉食者的見解，極為龐雜，而最欺人的，是掛起一面虛偽的科學招牌，認為：我們不能不殺生，非殺生不可；所以從不殺生而來的不肉食，毫無意義。他們以為：草木也有生命，所以蔬食還是不免殺生。又以為：素食（不肉食）是不能徹底的，飲一口水，水中就有多少生物！吸一口空氣，空氣中就有多少生物！如真的不殺生、不肉食，那就不能飲水、不能吸空氣，唯有死亡而已。又以為：如基於仁慈的見地，如儒家的「君子遠於庖廚」等，那只是不徹底的自我欺騙。這種見解，在一般社會人士，可說情有可原，如部分的佛教徒也附和而如此說，這不免太笑話了！聽說日本的佛教界也有這種類似的見解，我很難相信。日本的佛學，聽說相當昌明，怎麼會說出這種外行話來？也許偶有不入流的學者，順從口舌而附和世俗的謬說吧！

佛法所說的殺生與不殺生，有著善惡——道德與不道德的性質。這不屬於物理、化學的科學世界，也不是顯微鏡與望遠鏡底下的東西（在物理科學中，善與惡是無法分別的）；這是屬於情理參綜的道德世界，心色相關、自他相關的有情世界的東西，應從情理、心境的關係中去說明。先從所殺的對象來說：殺生，指殺害有情識的眾生（近於一般所說的動物）說。有情識的眾生，都有求生惡死的意欲，如受到傷害或死亡，會引起恐怖、苦痛，引起怨恨、憤激、敵對的行為。例如人與人間的相殺，會造成彼此積怨、相仇相殺的敵對情形。草木是無情識的眾生，雖也有繁殖、營養等生命現象，但受

到傷害時，僅有物理的反應，而不會有心識的反應。如砍伐草木，不會激動草木引起彼此相仇害的敵對性，更不影響自己保有殘殺的業感力。所以佛法所說的殺生，著重在對方有否心識的反應，會不會因此引起相仇相敵的因果系。「食蔬也是殺生」的論調，顯然沒有弄清楚這種事實，沒有明白殺生所以要禁止的真實意義！

佛法的殺生，專約有情的眾生說。雖是一樣的有情，由於對人的關係不同，殺生的罪過也有輕重。如殺人，這是重罪。如殺害對自己、對人類有恩德的父母、師長、聖賢，那是罪大惡極了！如殺害牛羊鳥雀蟲魚，雖是有罪的，但過失要輕得多。同時，殺生罪的構成，應綜合殺者的心境來論定。這又可略分三類：一、明確的知道對方是有情，由於貪、瞋、邪見，經審慮而起決定殺害的意欲。這樣而殺人，固然是極重罪；殺畜生，罪過也還不輕。二、如牛羊蟲蟻等眾生，不但應該避免殺害，也是可以避免殺害的。如不能警策自己，漫不經心的在無意中傷害牠，這雖然有罪，不過是「惡作」輕罪了。三、如殺傷時，不但沒有殺害的心，也沒有知道有眾生，這如平常的飲水與呼吸一樣。這即使有所傷害，是不成立殺生罪的。佛法所說的殺生，指構成罪惡的殺生；這與世間的法律大體相近，不過徹底一些罷了！如世間的法律中，蓄意殺人、無意中過失殺人，犯罪是輕重不等的。又如失性的狂人、愚騃的幼稚，即使無意中造成傷害的事實，也不成立殺罪。

佛法所說的殺生與不殺生，是合情合理的，不是難懂的。而掛起科學招牌的殺生論者，卻把它混沌一團，看作無關於情理、心境的——非人的事實，這才從不能避免殺生，作出不妨殺生、非殺生不可的結論。照他們這種見解來推論，世間不免鬥爭，就應該不妨殘酷的鬥爭，或非殘酷的鬥爭不可；對於反對殘酷鬥爭而倡導不相侵害的和平，也應該被反對了。這些殺生論者，不是別的，是真理與道德的抹煞者！如佛教徒而附和此說，那無疑是「破見」的癡人！

有以為：佛教徒，就是出家的僧眾，也不妨食肉。因為依據經律的記載，釋尊與弟子都是不禁肉食的。到現在，錫蘭、緬甸、暹羅的僧眾，生活起居，還近於印度舊制，也都是肉食的。蒙、藏的喇嘛，日本的僧侶，也都是

如此。這可見，不肉食是中國內地佛徒的特殊習慣，並非佛教徒必守的規戒。這種依據各佛教國的事實來說明，看來極有道理！然而這裡有一先決問題，不能不弄明白——佛教以護生為處世利生的指導精神，以此為崇高的理念，而使人從實際的生活中，不斷向上進步。這必須透過時地因緣，從可能處做起，逐漸的提高擴大，不能一概而論，成為空洞的高調。所以佛法有人天法、出世法等級別。我們應該諒解漸入的方便的，引導而進入徹底的究竟的法門，而不能偏滯於不徹底的部分。

不錯，印度佛教——佛世與後來的弟子們，是肉食的，然而並不殺生。在戒律中，不但嚴禁殺人，並不得故意害眾生命；連水中有微蟲，還得常備漉水囊，以免無故的傷害。不殺生，無疑是佛法嚴格貫徹的。然因為佛與弟子過著乞食的生活，只能隨施主家所有的，乞到什麼就吃什麼。佛與弟子決不許為了口舌的嗜好，親自去傷害眾生，或非要肉食不可。為了遊化乞食的關係，隨緣飲食，不能嚴禁肉食。既不起心去殺，也非專為自己而殺，這雖然肉食，並不曾違犯殺生戒。所以當時的肉食制，也有限制：對於施主供施的肉食，看到他為自己而殺，或者聽人說是為了自己而殺的，或者疑惑是特為供養自己而宰殺的，就謝絕而不受。因為這樣的肉食，眾生由我而死，本是可以避免的而不知避免，是違犯不殺生的。佛法的遮禁肉食，並不因為它是肉，而因為是殺生。一般不知道不殺生的意義，不知為了不殺生而不食肉，並非為了是肉而不食肉，這才不免異說紛紜了。這樣，過著乞化生活的比丘，只要是不見、不聞、不疑，肉食是不犯殺生戒的。然而如受某一信徒的長期供養，那就應該告訴他，不要為自己而特設肉食。否則豈不明知他為自己殺生，怎可推諉為佛所許可的！如肉食慣了，覺得非肉食不可，這是為味欲所拘縛，即使他是錫、緬、暹等地的僧眾，也是根本違犯了佛陀的慈訓，喪失了佛教的精神！

佛教的出家制，本是適應印度當時的乞食生活。在這種生活情況下，對於一般食物，是無法十分揀擇的，只能有什麼吃什麼。這是適應時地的方便，在釋尊的悲心中，決不以三淨肉為非吃不可。所以將佛陀精神充分的闡發出來，在《象腋經》、《央掘魔羅經》、《楞伽經》、《涅槃經》、《楞嚴

經》等大乘經中，明朗地宣說：佛弟子不應食肉，食三淨肉是方便說，食肉斷大悲種，（故意殺生）食肉是魔眷屬。大乘不食肉的教說，是絕對契合佛陀精神的。這並不是一種高調，是適合實情而可行的。因為比丘們，起初雖過著乞化的生活，在佛教發揚時，得到了從國王及信眾布施而來的廣大土地，雖由淨人耕作、淨人送供，而實是自己的東西；一部分，受某一信徒的長期供養（還是每日托鉢的）。沿門乞化（臨時上門乞化，或得或不得）的生活，逐漸變質。在這種情形下，如比丘而肉食，當然是為了自己的嗜欲而肉食，怎能說不犯如來的禁戒？所以大乘隆盛的時代，堅決地反對肉食。又如我國的寺院，都過著自耕、自買、自煮的生活。如我國的僧眾而食肉，試問怎能不犯如來的禁戒？不要說大乘，聲聞律也是不會許可的。有些為了自己要吃肉，而引證錫蘭、緬甸等僧眾的肉食為例，解說為中國僧眾也不妨吃肉，這是不究實情的、順從私欲的妄說！

蒙、藏的佛教徒，也是肉食的。蒙、藏為畜牧區（印度與中國內地，都是農業區），主要的食品，離不了牛羊。在這種環境下，不肉食是不大容易的。比例於乞食生活而受三淨肉的方便，蒙、藏區的肉食，如能不自殺、不教他殺，是可以的，不犯殺生戒的。

另一肉食的主要理由，蒙、藏所重的佛教，是秘密乘，與聲聞乘及大乘，是多少不同的。顯教大乘所崇仰而趣求的佛果與菩薩大行，是大悲大智，示現柔和忍辱的慈容，特別表現了慈悲的德相。以此為典範來修學，重於慈悲，所以不食肉為信徒的戒行。密乘所崇仰的本尊，是（說是佛菩薩化身而）表現為忿怒、貪欲的夜叉、羅剎相。以欲界（三十三）天的夜叉、羅剎身——執金剛為理想，自己生起我就是金剛的天慢（也名為佛慢），向夜叉、羅剎學習，希望自己能成就夜叉相的金剛身。夜叉與羅剎，一向是飲血噉肉（殘害人類）、邪行淫亂。在聲聞與菩薩藏中，降伏他們、教化他們，要他們不再血食，遠離淫亂，不殺生類，護持佛教。而密乘呢，向他們學習，看齊。所以學他們那樣的肉食，向他們看齊，當然非肉食等不可。聽說，食肉對於淫欲為道，是極有意義的。

從環境說，蒙、藏區的肉食，是不得已的方便。從信仰說，發心修學飲血噉肉，（說是佛菩薩化身）的夜叉法、金剛法，這是密乘學者的信仰自由，我們無話可說。對於現夜叉、羅剎相的本尊，當然不能以人的道德、以示現慈悲柔和相的菩薩行來批評。不過我們的淺見，總希望依菩薩乘法而化夜叉，不贊成依密乘而夜叉化。

約環境、約信仰，蒙、藏佛教徒的肉食，值不得批評，也值不得效法。如秘密乘而傳入農業區的中國內地，肉食慣了，不能不肉食，就大有問題。不過中國的佛徒，既然想修學飲血噉肉的（說是佛菩薩化身的）金剛法，發心向夜叉、羅剎看齊，那我們沒有別的，只能寄予慨歎的同情！但願不久的將來，不致變成羅剎、夜叉的世界。

然而受有蒙、藏佛教影響的肉食論者，離奇的解說，愈來愈多。有的說：學密而非肉食不可，為了破執。這個世界，充滿了肉食者、不肯素食者，不提倡素食以破肉食論者的妄執，卻一味向少數的素食者引誘他們肉食，這是什麼道理？難道肉食的密乘專為少數的素食者而說教嗎？有的說：我們肉食，是為了要度牠。照他們的解說，為牛羊加持念誦，就與牠結得度的因緣了。假使真是為了度牠，難道不想度你的父母、度你的兒女，為什麼不吃你的父母、兒女？如以為父母、兒女另有更好的度法，那麼普度眾生，蜈蚣、癩蝦蟆、糞蛆、蛔蟲這一類眾生，難道不用度牠？為什麼不吃牠？肉食論者的一切詭辯終歸徒然！老實的說吧：為了要吃牠，所以說要度牠；那裡是為了度牠，所以要吃牠！

一分內地的佛教徒，既不生長畜牧區，又不奉行秘密教，卻援引蒙、藏佛教徒的肉食，為自己的肉食作辯護，真是可憐可笑！

日本佛教，過去承受中國的佛教；一直到現在，真宗而外，大本山還過著素食的生活。從真宗開始，帶妻食肉，其他的宗派也跟著學，這才漸與中國佛教脫節。日本佛教，雖有僧侶，但大都不曾受出家戒；實際上，可說是在家眾的佛教。說日本佛教是超脫聲聞乘的出家制，進入在家本位的菩薩乘，倒不如說是從出家的聲聞制，退居一般的人乘。日本佛教徒的肉食，我們

是不應該用嚴格的、崇高的標準去評論他們。

護生，是佛教的根本精神。這是一貫的原則，而在實踐上，是不能不適合環境，不能不適合根性的。從環境說：或由於乞食制，而方便的許受三淨肉；或由於畜牧區，而方便的習行肉食。這只要不自殺、不教他殺、不直接為自己而殺，肉食是不違背不殺生戒的。然如中國的僧眾，自買自煮，這是無論如何，肉食總是有違犯的。環境有它的特異性，不可一概而論，而佛法的大悲護生，應始終作為最高的理想，切不可偏執方便來反對究竟！

從根性說：如真為大乘根性，學大乘法，那應該絕對的禁斷肉食，長養慈悲。如是著重為己的聲聞，如來有三淨肉的方便。如為一般信眾，既不曾發出離心，更不曾發菩提心，實還是仰望佛法的人天乘；這除了不得殺人而外，對於畜生類的殺傷與噉食，雖然是雜染的、過失的，卻不能嚴格的苛責。因為無始以來，顛倒輪迴，眾生一向是如此的。為了引導他們趣入佛法，不妨於白月、黑月（中國通用朔望），或六齋日，或短期的，勉勵學眾來嚴持不肉食戒，以為趣入佛法的加行。換言之，對於一向肉食的信眾，一下的禁斷肉食，不如方便的漸次引入的好。

中國佛教徒，素食慣了，每誤會為「學佛非素食不可」。對於學佛而肉食的，存著輕蔑心、毀謗心。這不但使肉食者不敢學佛，更引起肉食論者的邪謬反應。肉食者肉食慣了，或者捨不了口舌的滋味，於是乎造作種種理論，從不妨肉食，說到非肉食不可；不但學佛可以食肉，而且反對素食者。以肉食為合理的、應該的，反對素食、破壞素食的種種道理，都是不成道理的道理！希望勸人肉食而自己非肉食不可的朋友，少作謗法惡業。朋友！這是斷滅佛種的謬說呀！

卷008

編修藏經的先決問題

一 前言

最近，自由中國佛教界，舉行了兩次大會：一為玄奘大師靈骨塔寺籌建委員會成立大會，一為修訂中華大藏經會成立大會。一是對於佛教古德的崇仰追思，一是對於佛教聖典的纂集流通。這兩件大事，都相當艱巨，都非常重要。可以說，這可以預見法運的昌明，足徵國運的中興。這是怎樣的大事，好事！每一佛弟子，都會隨喜讚歎！

塔寺的籌建，要錢；經典的搜求，編集，印行，也要錢。出錢作福，是在家佛子的事；籌款方法等，我不用多說。關於聖典的編集，過去曾說過幾句。讀到大會散發的〈修藏編例彙錄〉，〈分類彙錄各方關於修藏意見〉，〈中華大藏經範本〉，覺得還在各抒高見階段。主持修訂諸公，是這樣的不拘成見，廣徵眾議，我也就敢來饒舌一番！

修藏的事體大，問題多，真是說也說不完。不過，作為根本的先決問題，有首先決定的必要。什麼是先決的根本問題？就是為什麼修藏？準備修成什麼樣的藏經？修訂諸公，不願意少數決定，等待大家來討論，大家就應該先討論這個問題。譬如要修房屋，東方宮殿式也好，西式洋樓也好，日式的木屋也好，臺式的磚房也好，茅舍也未嘗不好。問題在為什麼要修？修在什麼地方？修成作何用途？如為了大眾，簡單的平民住宅，最適宜。工廠等建築，西式的好。在山鄉，綠樹陰濃，蓋上茅草樹皮，真是冬暖夏涼！如想修建小菜市場，那麼宮殿式就大可不必。所以各方的寶貴意見，琳琅滿目，都不能說不好。但如將這次修藏的根本方針決定，那可能有些是多餘的意見。先將根本方針決定，那才會事半功倍，不致浪費寶貴的時間與精力！

二 求精要——選藏、續藏

各方對於修藏的意見，可歸納為四種不同的願望：一、「求其完備」，二、「求其精要」，三、「求其通順易曉」，四、「求其傳布世界」。大家本著這種不同的方針，發表高見，當然難得定論。先說「求精要」。此次修藏，初以屈映光居士「擇地靜修」，發心遍讀藏經，由此發心來發起修藏。最初就擬定了四大法典——選藏，續藏，譯藏，總目錄。選藏與續藏部分，就是出發於「求精要」的方針。我不贊同分為選與續二藏，但對於求精要的

大方針，覺得極有意義。當然，我決不反對求完備。依草案初意，凡已經編入（二十六種）漢文大藏的，「去同取精」，選輯為選藏。凡漢文佛典而不曾收入藏經的，或藏文與巴利文典而沒有譯為漢文的，都選取精要，譯成漢文，編輯為續藏。此一草案的原意，有兩大特色：一、以一切佛典為對象，不限於漢文所固有的；二、選取精要。所以，在內容實質上，比舊有的大藏經，擴大而充實；在文字數量上，比舊有的大藏，反而減少得多。這種義豐文約的方針，也許是由於屈居士知道些漢文大藏所沒有的，又讀到漢文大藏而引生的見解。屈居士的這番主張，原因也許與我一樣。假使有更多的人，知道漢文大藏以外還有佛法，而且發心去讀藏經，可能會有更多人感覺此一方針的意義。

藏經，是了解佛法所依的文獻。閱讀藏經，不僅是「念誦功德」，更是為了了解，為了增進信心，策發修持而求得必要的勝解。然漢文大藏，過於龐大：清藏有七千餘卷（每卷平均八、九千字），《大正藏》約近萬二千卷，讀者是難免望洋而興歎的。記得我初讀大藏，從《大般若經》開始，一字一句讀下去。經過四個月，才讀完般若部的七百五十卷。由於每天要讀五、六萬字，浮光掠影，不能深切了解。讀完了才覺得，如選讀一百五十卷，甚至精選七、八十卷，每天讀五千字，還是一樣的賅攝般若全部，毫無減略。如每天讀五千字，應有諷誦、吟味、潛思、默會的更多時間；經四個月的修學，不是更能深刻了解嗎？可是四個月已經過去了！我沒有空過，卻所得過少。漢文大藏中，重譯的，別出的，綜合而另成部帙的，大同小異的，實在不少。如精選一下，內容還是與全藏一樣，卻節省了時間與精力。這對於主持佛教的（與一般信眾不同，最好能多少了解大藏的各部門），世間學者而想進求佛學的，不是給予更多的方便嗎？同時，漢文大藏經，雖這樣的龐大，卻還只是世界佛教三大系之一。佛法本一味，有了中國大藏，甚至有了一經一論，也許並不缺少什麼。但在佛法適應廣大人群時——某一時代，某一區域，某一根性，確實流出了不同的義解，不同的修持。現在進入世界佛教時代，應該擴大心胸，重視古今中外的一切佛法；希望能從此陶鑄出、抉擇出更本真的，更能適應時代的，更能廣攝眾機的佛法。這不但充實了中國佛

教的內容，也發揚了中國民族精神的偉大——廣大涵容。這兩點，我一直這樣想。所以見到修定大藏經的原草案，「選而又續」的辦法，使我大大的叫好！

三 求完備——新編整體大藏經

「求完備」的意見，由續明，本際法師，華嚴關主，與蔡念生居士（蔡君局於漢文）等提出。照原發起人本意，「選而又續」，不妨稱為「大藏經選粹」（蔡念生居士說），「大藏經選刊」（續明法師說），「簡藏」（韓同居士說）；或者稱為「佛藏備要」、「佛藏叢刊」、「佛藏精英」等，這才名符其實，而原提案人卻要稱為「中華大藏經」（這個名稱，號召力大，容易使人發心來出力出錢）！據千百年來編修大藏經的舊例，對於印度譯傳的聖典，決無取捨選擇的餘地，只有遺落而沒有刪削（除偽妄部分）。所以顧名思義，大藏經應該力求完備，應該新編完整的藏經。求其完備的意見，我一樣贊成，因為有他的好處。一、保存（總集）佛教文化——中國佛教文化在內，成為佛教文化的大總匯。二、供給佛教研究資料：無論是佛教的歷史，義理，制度；佛教與印度宗教、中國儒道文化關係；古代東方文化的交通等，都能給予充分的資料。至於編修大藏，預兆國運的昌隆（宋初、明初、清初都如此）；建閣珍藏，恭敬供養，為眾生作福等，也是好處之一。總之，如為了解了（與主持佛教者關係最切），大可以選取精要。如從少數佛學研究來說，資料應求詳備。如《般若經》的《大品》與《小品》不同，初會、二會與三會也有差別，都可以比較研究，一切都有價值，都應該編入。求精要是精兵主義，求完備是多多益善。這都是好的，問題在你準備修成什麼樣的藏經！

四 求通順易曉——語體文本

主張「通順易曉」的，便是使用現代的語體文，這是韓同、李添春、方倫諸居士，在原草案以外，另行提出的寶貴意見。佛教的教典，一向是文言（除禪宗的語錄，但也與現代語體不同），但不是古文，是之乎者也很少的，字句很整齊的一種翻譯文學。從前日本也使用這種經文，著作也用此類文

體。到近代，漢文的學習漸衰，所以有「國譯大藏經」，「和譯」《阿彌陀經》等出來。否則，佛教為語文所困，勢必衰落下來。現代中國雖還是用漢文，但從語體文發達後，文言的佛典，一天天覺得難懂了！唯一辦法，只有改譯語體文。這對於佛教的普及傳布，有非常的價值。從這點說，求通順的語體化，比上二項更有迫切的需要。

然而，佛經的改譯語體文，只能好懂一點，並不就一切通順易懂了。因為佛經不是小說、故事，佛經的難讀，因素極多。從內容說，如理論化的深義，內心體悟到的勝義，都不是一般心境所能容易領解的。例如「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」，你怎麼改譯，一般人也不會一讀就懂。例如相對論、四度時空等，真能懂得的，只是絕少數。世間學術尚且如此，何況深奧的佛法？這是難在義理的深奧。又如佛教的事相，推究得細微嚴密，非條理密察，記憶力強的人，不易深入。有的接觸到廣大法相，如入迷宮，摸不著頭緒。這是難在事相的繁密。再從文字來說：一、音譯梵語中，人名如舍利弗、彌勒等；地名如迦毘羅、罽賓等，初學者一時莫名其妙。其實，英吉利、紐約、倫敦、梵蒂岡、艾登、艾森豪，這不一樣是音譯嗎？這根本不需要解說，只要多聽多讀，熟習了都與我們的故鄉老朋友一樣。文言與語體，毫無差別。還有梵語名詞，如菩提可以譯為覺，但這不是一般的覺。般若可以譯為慧，但不是一般的慧。橫豎非解說不可，譯成漢文，反而會望文生義，倒不如保存音譯的好。又如阿賴耶識，可以譯為藏識，或者更譯為現代的術語；但在我們自覺的心地中，一樣是生疏得很。二、專門術語，佛說的就不少，印度與中國、日本等古德，又創造一些。由於佛教傳布的時空太悠久廣大了，這種術語，收集起來，真是多得驚人（同一術語而各派解說不同，更當別論）。這只是多了些，但不是不容易懂，而是要經過學習才能明了。世間學不也是一樣嗎？哲學家，都不但繼承前人，總又有一些自己的術語（哲學辭典所收，就太多了）。無論是哲學、政治、經濟、物理、生理、醫藥等，那一科沒有很多的專門術語？這都要經學習而熟悉起來，並無取巧辦法。無論是文言，或者改為語體（不能盡改，也不必），都還是一樣非學習不可。三、佛法中術語而帶有數目的極多，如五蘊、十八界、十地、七菩

提分等。這並非佛法所特有，如五常、五倫、四維、八德、七出、八卦，不也是一樣？即使是少些，總之非學習，非記住內容不可。所以佛經的難讀，不只是文言問題。當然，如改譯為語體文，總是方便得多了！

近代的中國佛教，與知識界過於疏遠，很少人曾讀過佛經。經中平常的事理，也會茫然不解。正像身入異國，一切是生疏的一樣（過幾天就會熟習起來）。修學佛法的，一分是由於年齡關係，急切的希求橫超直入，所以每是粗通大義，不能深入。像屈居士那樣年齡，學佛幾十年，還發心來遍讀大藏，真是鳳毛麟角！一分文字基礎較差的，或事業過於繁忙的，更是絕大多數。在這種情形下，不要說社會人士覺得佛經難懂，連佛門中人，甚至弘法傳教的，對一些簡要事理，也認為太深了，甚至覺得沒有多大用處。這唯有佛法逐漸普及，主要是重視教典的義學，閱讀研究的人多起來，才能解決這問題。總之，佛經的難讀，不全是文言的障礙。論理，中等教育以上（應有閱讀文言的能力），發心弘贊佛教的人士，不會因文字而障礙修學。據我所知，中國近幾十年的僧眾，較能深入佛法的，很少曾受過正規教育，都是從不斷的學習中得來。

選譯佛典為語體文，可說是迫切需要的工作。但這是為了通俗，為了「研求佛法的初步知識」，為了「一般信眾的基本信解」。這與「求完備」、「求精要」不同，選輯就不必太多，不妨稱為「語體譯本佛教聖典叢書」，大概三百卷就足夠了（將來再多多譯出，當然也很好）。一分為印度譯傳的聖典，一分為中國古德的精心傑作，就多方面的內容，平衡分配。韓、方、李三位能注重這一著，最好能互相聯絡一下，再徵求教內的法師和居士合作，論才力與財力，都還不太艱難。這既出大藏編修發起者的預計以外，如覺得語體譯本的切要，似乎可以另行組織去做。不過，如編修大藏會而同意的話，那麼另成立一小組，附屬於大會也得。

五 求傳布世界——譯藏

「譯藏」，是翻譯佛典為外文，先從英譯做起，這是出發於「傳布世界」的要求。無論以此來溝通南傳北傳的佛教，或以佛法去化導西方，救濟西方

文明所造成的世界危機，都極端重要。關於這，我曾說過：「譯藏要緊，應另成專編，不宜夾在《中華大藏經》中」。無論大家的意見如何，結論如何，將譯成外文的漢文佛典，編入《中華大藏經》，我是怎麼也不敢苟同的。這猶如現代中國，再來增修《四庫全書》，決無把譯成外文的《論語》與《老子》，編在裡面的道理。從前慈航法師主張從新編印藏經，分為四大法典（原草案的四大法典，應該是受有慈師影響的）：〈中國佛教大藏經〉，〈中國佛學白話叢書〉，〈佛教ＡＢＣ叢書〉，〈佛教英文叢書〉。語體文本與英譯文本，也是沒有編在《大藏經》以內的（與我的意見一樣），也許可供主修諸公作一參考。所以，譯漢文佛典為外文，最好照道安法師所說：「俟大藏經編成後，再英譯選藏，或法文選藏」。如覺得迫切需要，還是另行組織來推行。這不是別的，是怕主修諸公所負的責任太艱巨了！不過，如主修者而自覺確有兼顧的能力，那不妨在大會下，另設一編譯外文佛典小組去負責。論到選譯漢文佛典為外文，應該先譯些什麼，續明法師、李添春與方倫居士，都主張依據「選藏」。然據選藏的意趣，與譯傳世界的當前急切需要，似乎不能完全相合。尤其是大量翻譯，人才難得！南亭法師說：「選譯經論中，於國家社會有實用，或供宗教信仰之修養者」；及盛成教授所說：「先多譯小冊子」。雖似乎不夠偉大，但也許實際而做得通些。

六 兩項先決問題

問題可以總結了。建議中的語體文本，外文譯本，充其量，也只能附屬於大會，而不是大會所應辦的主要事業。留下來有待決定的是：到底是求其完備的大藏經，還是求其精要的選而又續？這一問題，使我迷惘。「修訂《中華大藏經》」，已由發起人呈請，由內政部備案，舉行成立大會了。而在發起又主修的屈居士，似乎還是求精要的原方針。他在大會致詞中說：「擬一，先以十二年，集合中、韓、日、漢文藏經，去同取精（意指「選藏」）；並於中、日漢文藏經遺漏未收入者（意指「續藏」），……並「譯藏」及「總目錄」，成為《中華大藏經》」。新編整體的《中華大藏經》，與原草案中四大法典的《中華大藏經》，大有不同。我覺得這是急待先決的問題。

我是贊同屈居士原意見的，然也贊同求其完備的新編整體大藏，只是覺得先要決定一下。無論是新編整體大藏，或選而又續的大藏，還有第二項重要問題先要決定，這就是：是以現有的漢文譯本，及漢文著作（包括日本古德作品）為範圍？還是求其充實，不但搜求未編入藏的漢文本，還要翻譯藏文及巴利文的教典而編入大藏？照續明與本際法師，周邦道與方倫居士的意見，都有新譯的編入。屈映光居士也如此，如大會致詞中說：「釋尊一代時教，其佚而未傳（華）者，或傳而未備者，實不可計量，此本會所應繼述者一。佛法有南傳北傳之分，學者間有諍論，實非釋尊說法本旨，此本會所應負責融通者二」。這顯然不以現有的漢文教典為滿足，而著眼於藏文及巴利文教典的新譯（非漢文所有者）。這麼一來，求得藏文及巴利文教典，不算太難，而翻譯的時間與人才，卻應該考慮。論時間，怕十二年中，連翻譯的工作都未必完成呢！巴利文已不少，藏文教典的數量更多！論人才，也不容易求得這麼多人。如真的依蕭純伯居士提議：「先辦大學，養育人才」；或如尚因培居士提議：「訓練通才數十位」。對於佛學，文字——漢文、藏文、巴利文——修學有成就，也許要十二年吧！法務過於偉大，主修者似乎應對此作一鄭重的考慮！如以現有漢文譯本及作品為限，倒是比較簡單些，大概朱鏡宙、蔡念生居士是作此計劃的。不過，當此佛教進入國際性的時代，專以現有漢文本為限，似乎狹小了些。即使為了尊重現實，不需要設想得那麼遠大，但總覺得，不空前也得媲美前修呀！抗戰期間，上海編修《普慧大藏經》，後經太虛大師改名為《民國大藏經》。據我所知道的，（由印度）南傳的教典，已全部譯出，編入大藏（已印出兩三冊）。他們是依據日譯本，分由夏丏尊等譯出，有的譯為語體文。太虛大師以為：最好能依據巴利原本，參考英譯本，重新校正一下，成為一完善的漢譯本。上海方面的譯本，怕無法取出，現在如因陋就簡，不再譯編，似乎不及抗戰期間的氣魄，不足以象徵國運中興時代的景象！當然，發起又主修者的心境，不但如此，而且還記著藏文教典呢！

「千句併一句，目錄第一」！其實，在此以前，應該決定一下：是求其完備的大藏呢？還是求其精約的「選而又續」呢？是專以現有的漢文本為限

呢？還是更補譯藏文巴利文本以入藏呢？問題都不簡單，得好好的考慮一下！

卷009

佛書編目議

何日章館長希望我能把佛書擬一分類目錄，可以適合圖書館編目的需要。這不但圖書館需要有一較為合適的佛書編目，佛教自身也是非常需要的。我就答應他，可是審細地思索起來，問題並不簡單，遲遲而拿不出來。

先從佛書的內容，以及從來的編目情形說起。印度傳出的（古典的）佛書，起初是編為二大部：一經藏，二律藏。大概的說，經是重於義理的，智的，重於個己修持的；律是重於制度的，業的，重於團體的作法。經義與律義的分別解說，逐漸發達，起初都是附屬於經藏、律藏的。後來，經義的論說，獨成論藏，與經、律鼎立為三藏。而律義的分別解說，始終附屬於律藏中。後代佛教的發展，露出了偏重於義理的傾向。

說到經藏，從《雜含》而次第別編，成為《雜》、《中》、《長》、《增一》——四阿含：這是古代各家所公認的。阿育王時代（佛元二世紀），分別說系多了第五部，名《小阿含》。這包括有：經常念誦的偈頌；佛陀本生談；佛與弟子的本行；長老與長老尼的偈頌；傳說中的餓鬼事、天宮事等。總之，這裡面有著後起的歷史與傳記等成分。有部系，不承認這些是聖典（不是沒有，而是說這不外於經律，或只是文頌者——文藝的傳說）。可是大眾系，卻以此為獨立的《雜藏》（與經、律、論合為四藏），內容更為廣大。從體裁與內容來說，其中大部分是文學的，傳記的；使他與經、律、論分別，極有意義！

大乘經的大量流傳，是佛滅四、五世紀了。起初是經典；大乘經的部類極多，從來沒有確定的部類編定。繼而從六世紀起，有龍樹學系的《中觀論》等；八、九世紀起，有無著系的《瑜伽論》等。大乘律，只是附屬於大乘

經中，至少在現存的文獻中，沒有大乘獨立的律部。大乘中，也有應屬於《雜藏》的。

佛法不是義理的空談，而重於定慧的實踐。修持方法，一向傳述於佛弟子間。聲聞乘中，即有瑜伽行地偈（《修行道地經》）等傳出。大乘的中觀與瑜伽，也是重於觀法。其後，專修定慧的瑜伽師，透過大乘經，結合了印度教的儀制而單獨成部，這就是密典的續部與儀軌。密乘的律典與論典，也是極少的。所以古代印度傳譯的佛書，約時代而豎分，不出聲聞藏、菩薩藏、秘密藏三大類。如約內容及文體而橫分，即不出經（續）、律、論、雜——四藏。

從印度佛書而論到中國與日本等，有幾點值得注意：一、律藏，本來不但是道德的戒條，而且是僧團的組織法；寺院經濟的怎樣處理；僧眾的日常生活；布教，以及寺塔的建築，圖像，法器等。這在中國與日本，就有僧官制、叢林制；各種清規，傳戒規範，以及法會、宣講等，性質都與律藏的一分相近。然一般重視印度的律典，看作如來親制；所以如把這些也編入律藏，會受人反對。

二、論藏，印度的撰集，大略有釋經論與宗經論二類。釋經論（論的注釋也屬此），即經典的解說。在中國，稱為注，解，疏，釋，文句等；注釋的注釋，稱為鈔，記等。性質是一樣的，但從來受到歧視，沒有把它看作論藏。這到底應該別立一類，還是與印度撰集一樣，編入論藏呢？宗經論，是依據經義而自出機抒，組織、分別而成為條理嚴密的作品。釋經論與宗經論，凡是印度的作品，都與宗派有關。如《阿毘曇》、《中論》、《瑜伽論》，那一部不是宗派的產物？而中國重經的學派，如天台、賢首，他們的《法華》、《華嚴經》釋，為一宗宗義的重要根據。重論的學派，如三論與唯識，一宗的主要宗義，都在論疏中。此外，如判教的教儀，辨義的章義等，都可說是宗經（論）論。所以，如《大正藏》對於中國古德的作品，於經釋、論釋外，別立宗派一門，並不恰當！因為這少數的宗典，不足以代表宗派；而各宗的要義，反而多在經釋、論釋中。其他如密、律、淨宗，重要的宗義，也在密、律、淨的疏釋中。唯有禪宗，並不依傍經論，而有獨特的風格。

祖師的語錄，有著非常眾多的部帙。所以虛大師說過：這不妨參照密續及儀軌的獨立，而於經，律，論，密外，別立一禪（語錄）藏。

古代（約為百年以前）的純正佛書——法與律，如分作五大目：經及經釋，律及律釋，論及論釋，密續及儀軌，禪法及語錄：可以網羅一切。此外，一、古典中的傳記、歷史、詩文等，一向編入《小阿含》、《雜藏》或「賢聖撰集」的。二、唯識法相家的「因明」，本是印度的邏輯，經佛教的改進，以作辨理楷式。這二類，都不是純正的法與律，不妨與近代的作品合編。

近百年來，經過了近代文化的影響，也可說是佛法傳入西方所引起的影響。治理佛學的方法，多少與古代不同。使用的語文，研究到的論題，更為廣泛。無論從體裁與內容去看，都與古代有極大差別。近代的作品，除經、律、論或古德著作的解說，可以編入前五目外，其他的可以編為：總論，法義，制儀，史地，文藝等五目。

總論，在一般圖書目錄中，是第一類。在佛書中，如目錄，索引，提要，悉曇，音義，辭典，彙輯，叢書等，都屬於此目。悉曇，本為梵文的聲明；現在應以雅語及巴利語的文法等為主，擴大而編入有關佛典翻譯的西域古代語言，如驢唇語，吐火羅語，于闐語等；藏文，滿文，蒙文等。

法義，即有關佛教義理的研究，這是非常廣泛的，大體可分為：一、概論。二、宗乘論。這如關於根本佛教，部派佛教；小乘，大乘，密乘；中觀，瑜伽，天台，賢首等宗義的研究。或解說，或比較，或貫通，或抉擇，或辨析等。三、哲學。四、心理學。五、倫理學。六、論理學。古典的因明論，編在這部門。七、佛學與世間學。這如與印度的諸教學；與中亞的諸教學；與中國的儒道；與日本的神道教；與西洋的宗教哲學等。這各有破斥、融攝、互相影響的三大類。中國古代的護教言論，或老、莊、韓愈文的融通或駁難等，都編於此。八、真身佛與菩薩。如關於法身、報身的思想；大日，彌陀，藥師佛等；文殊，普賢，觀音，地藏菩薩等；以及密部的諸金剛的研究。九、瑜伽與神通。這是有關定慧修持，以及身心的特殊變化及經驗。十、其他。

制儀，是有關律制的，各地佛教的僧制，以及佛教的種種行事儀式。略可分：僧制；僧經濟；僧教育；遊化布教；救濟事業；戒殺放生；種種儀式。儀式中，如傳戒儀；灌頂儀；懺悔儀；浴佛等法會儀（如喇嘛打鬼儀式等並屬此）；坐禪儀；講經儀；齋食儀，服飾等。

史地，內容極多，略有地理、傳記、歷史三類。近代的考古，發掘報告，都屬於此。

文藝，略有文學與藝術二類。

這樣的後五目，大體近於古代的《雜藏》。綜合而略為編目，如下：

一 總論1. 目錄

2. 索引

3. 提要

4. 悉曇

5. 音義

6. 辭典

7. 彙輯

8. 叢書

9. 其他

二 經及經釋1. 阿含甲 雜阿含（經典，並以全譯；分譯，即抽譯一部分；經釋；經釋的注釋；四類為次第。不具者，缺。）

乙 中阿含

丙 長阿含

丁 增一阿含

戊 阿含流類（如《正法念處經》等）

2. 般若

3. 寶積

4. 大集

5. 華嚴

6. 涅槃

7. 大乘經集（《小部》甚多）

三 律及律釋1. 大眾律（律典，並以廣律；戒經；羯磨；母論；律釋；律釋之注釋；日常行法等為次，不具者，缺。）

2. 銅鍱律（錫蘭傳之上座律）

3. 化地（五分）律

4. 法藏（四分）律

5. 一切有（十誦等）律

6. 飲光律

7. 正量律

8. 聲聞雜律

9. 大乘律

四 論及論釋1. 印度（錫緬泰附）宗論甲 阿毘曇子 舍利弗毘曇（論典，並以論；論釋；論釋之注釋；論要等為次。不具者，缺。）

丑 銅鍱系毘曇

寅 一切有系毘曇

卯 犢子系毘曇

辰 晚期折衷論

乙 中觀

丙 瑜伽

丁 現觀莊嚴

戊 大乘論集

2. 中國（内地）宗論甲 三論宗論

乙 天臺宗論

丙 唯識宗論

丁 賢首宗論

戊 淨土宗論

3. 西藏（蒙古附）宗論（宗喀巴《菩提道次第》等，屬此。）

4. 日本宗論甲 真宗論

乙 日蓮宗論

丙 時宗論

丁 其他

五 密續及儀軌1. 事部（每一密典，各有續即經；儀軌修法；論；注解等。不具者，缺。）

2. 行部

3. 瑜伽部

4. 無上瑜伽部

5. 密論（如宗喀巴之《密宗道次第》；弘法之《即身成佛義》等。）

六 禪及語錄1. 聲聞禪法

2. 大乘禪法（天臺之《摩訶止觀》等屬此。）

3. 秘密禪法（略，入密部中。）

4. 禪宗法語甲 偈頌

乙 語錄

七 法義1. 概論

2. 宗乘論

3. 哲學

4. 心理學

5. 倫理學

6. 論理學

7. 佛學與世間學甲 與印度諸教學

乙 與中亞諸教學

丙 與中國儒道學

丁 與日本神道教

戊 與西洋宗教哲學

8. 真身佛與菩薩

9. 瑜伽與神通

10. 其他

八 制儀1. 僧制甲 印度晚期僧制

乙 錫緬泰僧制

丙 中國（內地）僧制

丁 蒙藏僧制

戊 日本僧制

2. 僧經濟

3. 僧教育

4. 布教

5. 救濟事業

6. 戒殺放生

7. 儀式甲 傳戒儀

乙 灌頂儀

丙 懺悔儀

丁 浴佛等法會儀

戊 放生儀

己 講經儀

庚 齋食儀

辛 制服

壬 其他

九 史地1.（人文）地理甲 地方誌

乙 寺剎志（山志等）

丙 遊歷記

丁 古蹟考察

2. 傳記甲 釋尊及弟子傳（本生，本行，著重於歷史的。）

乙 僧尼傳

丙 居士傳

丁 宗祖傳記

戊 傳燈錄

己 往生傳

庚 靈驗記

3. 歷史甲 佛教通史

乙 各地佛教史（印度，西域，南方，中國（內地），蒙藏，日本，朝鮮，歐美。）

丙 教典史（集成，著作，傳譯，印刻等。）

丁 教派史（印，華，日等諸教派。）

十 文藝1. 文學甲 譬喻．因緣

乙 變文．寶卷

丙 詩．偈．讚

丁 序跋．發願文

戊 散文

己 筆記

庚 小說

辛 戲劇

壬 詩文集

2. 藝術甲 樂曲

乙 圖像

丙 雕塑

丁 建築

戊 法物

己 合香

3. 術數甲 曆數

乙 醫藥

丙 占卜

這一編目，當然是並不完備，還需要修正，補充。但至少可以了解：在現代而來談佛書，已決不是舊有的華文大藏了。還有，各種語文的編集為一，也應有一先後。我覺得：阿含，聲聞律部分，可以巴利語文為先，其次是華文，日文，片段的梵文本。大乘的經論，應以華文為先，以梵文為次；因為梵文太殘佚不備了。其次是藏文，日文等。秘密部分，應以藏文為先，梵文，華文，日文等為次。還有些近代著作，要以西文及日文領先了。

卷010

論僧才之培養

一 弘法人才的重要

佛法要想昌明與興盛，說來原因很多。對外說，必須政治安定，社會能善意護持；對內說，必須有組織的清淨僧團，和善巧的弘化方法，如此才能使佛法普及於民間。但其中主要的，不能不說是弘法人才的問題。有了優秀的弘法人才，其他的事情才有辦法。因此，要想中國佛教能夠真正發揚光大，對於弘法的人才問題，不得不認為是首要的問題。

自從佛陀的教化播揚人間以來，弘法的任務，多屬出家僧眾。也有在家居士，聲聞中如質多長者，菩薩中如維摩詰長者、勝鬘夫人等。他們對於弘化之功績，都有很大的貢獻。但是住持佛法的重任，從來都以出家眾為主體。所以說到弘法，固然希望大心居士們多多熱心弘揚，然而根本問題，對於出家僧眾，覺得更要發心來盡力培養和造就。

培養佛教的弘法人才，決不單是對佛教有所認識，因為弘法不只是知識的灌輸。尤其是身為宗教師的出家眾，要想真能夠攝受廣大信眾，給予佛法的真利益，除佛教知識外，必須具有高尚的德行，和精勤的修持，如此才能使信眾們建立信心，進而引導他們深入佛法。佛陀教化弟子們，無非以三學、六度為修學法，學佛也即是修學這些。因此從古以來佛教優秀弘法人才的輩出，無不以三學、六度為修學內容。唯有依於佛法——三學和六度去真實修學的出家僧，才足以化導信眾，使其由仰慕而生敬信，由敬信而發心修學，由修學而深入。

二 律學中心

雖然如此，事實上，從古以來，學眾的培養，各有重點不同——或戒、或定、或慧。如佛在世時，以建立清淨僧團為中心，用以訓練僧眾，陶鑄聖賢。這主要以戒學為基本，以定、慧為進一步的修學。所以佛說：「佛滅後，解脫戒經是汝大師」。佛陀的本懷，要弟子們能依戒而住，以戒為師。所以說：有清淨如法的僧伽，就是正法住世。以戒學為基本來訓導弟子，這是將出家弟子們的生活，導入於有組織、有紀律的道德生活中。對個人說：能

使戒行清淨，不犯重戒；即使少毀輕戒，即能懺悔，還復清淨，使學人身心安於清淨律儀中。另一方面，對於大眾團體生活之規律生活，漸漸熟習，了知如何出家，如何受戒，如何「布薩」，如何「安居」，乃至穿衣、吃飯、求醫藥、出入往返，一切生活方式，都契合於清淨律儀生活。要知道，佛法能否住世，不只是個人的修證問題。據說：古佛沒有依法攝僧，所以佛法不能久住。必須以大眾增上力量，而使修學者的身心易於獲得清淨，佛法由此更易延續，更能適應於社會而發揚。所以佛陀建立僧團，其方法是「以戒攝僧」。其目的是以戒學引導大眾生活於清淨律儀中，來完成僧眾的自律和化他。有關自律的一部分，即是「戒經」；有關大眾一切生活規律，是「犍度」。因此，出家眾不但要嚴守戒律而自度，更要熟習僧團中一切僧事。這些，佛陀都有極嚴密的制度，如限定收徒、傳戒之資格方法，不使師資偽濫等。佛制：比丘、比丘尼，必須依止師長，五年內不離依止，不能一晚離依止而住。在此五年內，依師學習，一方面修學戒律，一方面熟習僧團中的一切僧事；其餘才修禪觀，或去善知識處請求教授教誡，同道們相互議論等。因此，定、慧的修學，是以僧團的戒律為基礎。古說：「五夏以前，專精戒律」，就是此意。然此非專學戒律，是要出家弟子們，安住於律儀僧團中，完成高潔的僧格。如五年而尚未學成，或者不知僧事，規定再住五年，必須對於戒律生活完全學成為目的。如還不成，這就叫作啞羊僧了。

律上說：僧有四種：一、真實僧，即證得果位以上的聖者。二、有羞僧，具有慚愧心，以戒定慧修學，但尚未證得聖果。三、無羞僧，雖然修學佛法，而戒行不能清淨，或犯而不知懺悔（如毀犯四根本大戒，就不名為僧了）。四、啞羊僧，對於戒定慧不能修學，不知僧團的一切僧事作法。如對僧事，不知同意（「與欲」），不知贊成（「默然」），不知反對（「說」），不知揭發（「舉」），不知懺悔法，不知滅諍法，不知羯磨法，不知如法不如法，不知清淨不清淨，不知成就不成就等，所以無資格成為僧團中的一員。像這樣的人，在清淨僧團中，只有增加團體的紊亂和不安！

在印度初期佛法時代，佛陀顯著的指出弟子們應修學的方案和程序，即每一弟子要依止師尊，精勤修學，陶練成完滿的僧格。在大眾和樂、尊師重

道、淨化身心的和諧氣氛中，而自求解脫或外行教化。弟子們能「依戒而住」，使佛法能一天一天的發揚，是有其原因的。如依戒而學，完成僧格，這雖說不是佛陀的最高目的（更高的為禪定與智慧），但在社會一般的眼光中，一個組織健全，有紀律的清淨的僧團，是怎樣的值得讚歎！所以能使「不信者生信」，「已信者增長」了。所以以戒為基，建立清淨僧團，佛門中之龍象才能從此中陶練出來。我們中國佛教，從前在大陸時，不是說不傳戒，只是戒期完畢，戒牒到手，到處雲水掛單，流為有養無教的一群，佛教當然衰落下來！像這樣的授受戒法，不能說沒有益處，但不能合於佛意，不能在和樂清淨僧中，培養僧才，住持佛教。

三 禪學中心

佛教最初傳入中國，原來也是沿襲佛陀在世的制度，依戒修學。不過因當時的國情，未能養成如印度那樣的依戒而住的規模。特別是當時的中國佛教，大小乘兼弘而以大乘為主，大乘重禪慧，對重戒的精神就不免輕忽了！

中國佛教能夠陶練佛門的高僧大德，培植佛教弘法人才的，在中國佛教史上，第一要推禪宗。唐代以來，使寺院幾乎一律稱為「禪寺」，可見禪宗的力量，在當時如何的壯大！禪宗以禪（定學）為中心，對於戒律或聞思經教，都是其次。禪者善能激發各人的道念，發心為生死大事而勵力參究。在禪者看來，若吾人自心清淨，自然性戒不犯，所以唐代百丈、馬祖們，離開律院，別立禪寺，使住眾們一心一意在禪思上下功夫。當時由於教法興盛，僧徒們有反求實踐的傾向，個個都傾向於參究力行。同時，禪寺中並不是完全拋棄了聞思慧，因為禪堂內有寺中的住持、首座、堂主們，隨時隨地指導清眾，每天有定時的開示，對於學者行為舉止，都有剴切的警策與指示。由於這種大眾共同熏修的關係，漸漸產生了大禪寺，演出大叢林的制度和清規。一班清眾們，安居於這有規律，淳樸生活的禪堂內，早晚參究、上堂、小參，隨時接受善知識的開示教導，為了明白生死大事，參透本來面目而發奮修持。經過數年的修學，能開悟見性的不要說，即使參不透本來面目，因為經過數年大冶洪爐的陶練，也會養成道貌岸然，威儀庠序；其心胸豁達，氣度之渾樸與嚴肅，與常人大有不同，一出山門，使人見了，油然生起仰慕的心

情，因此禪宗千百年來能維持到近代。這並不單是依賴禪宗的制度的，而是以大眾參究，互相警勉的力量，作為禪宗內在活力之來源。寺內的住持，為一寺之領導者，每日帶領清眾，上堂、說法，作種種法事。有多年的禪觀功夫，經過長期的訓練，熟習禪寺的一切制度，才出來當職事。監院職事們，他們發心為大眾服務，使清眾們能夠專心修學。由於善緣具足，清眾們也就放下一切安心向道，經過大冶洪爐千錘百鍊，而成為一代的高僧、祖師。這種以禪為中心而參究的力量，在當時成為中國佛學的重心，不但影響了整個中國佛教，而且間接地孕育出中國理學的產生。原因是禪者能做到僧儀如法，內心清淨。以明淨禪心而引發出智慧，運用善巧的方便，使佛法的真義發揚光大。倘若不發展為集團的參究修學，個人的修證，也不過是個己的解脫，未必能使佛法光大，使佛法久住。

佛法到了近代，衰微不堪，禪宗失去了以禪為中心，陶冶僧才的本旨。禪寺的住持們，都以問事為目的。監院職事們，好像全寺大眾的統治者。有的專意修建，有的專心應赴。發心修學的清眾們，精神失去了依託，所以佛門禪風不能保持，禪堂的制度一切皆變了質。這證明了禪宗以禪思參究為中心，大眾熏修，互相警策，才能使大眾和樂清淨，才有佛門的龍象輩出。

四 教學中心

弘法人才的培養，是要在清淨和合的僧團中：這或以戒律，或以禪思為中心，上文已經說明。若再從佛教史去考察，還有另一方式，是以聞思經教的慧學為中心的。他們對於根本戒，當然嚴持不犯；其餘戒律和禪，也都能隨分隨力去修學，不過特重於聞思的慧學；從此發出的龐大力量，曾為興隆佛教之主要動力。如唐代玄奘三藏留學印度時，當時的那爛陀寺，住有千餘僧眾，每日到處公開講習教典，大家互策互勵，對於廣大精深的佛法，作一種深刻的研究。因此有些法師們，能通曉（不是泛泛的讀懂而已）五部、十部或二十部以上的經論。法師資望的高下，是以通達經論多少而定，予以不同的待遇和器重，蔚為一時的學風。這一以聞思經教的慧學為中心的僧團，在西元五、六、七世紀間，成為國際佛教中唯一的最高學府所在。國內外的佛教徒，能不辭跋涉之苦而前往參學；學成後，再各化一方，傳播法音。他

們是在信、戒的基礎上，聞思教學，以睿利的明智，對於傳下的大小乘義理，修持方法，作一番更深刻的鑽研。對空、有學派思想，作進一步探討，思辨和抉擇，而後將深奧的佛法，予以廣大的闡揚。在這勇猛精勤的修學中，無疑的對於佛法的信念，有著更深的建立。堅貞卓絕的宗教精神，從此引發，為佛法的發揚光大而努力。這是那爛陀寺的學術精神，也可說：是以聞思經教的慧學為主，對於佛教文化發揚給予重大的貢獻。

聞思經教的慧學，在組成清淨僧團，及僧眾們之信念與造詣，也許不如以戒律或禪思為中心的，來得較為堅強和深厚；但對於普遍發揚佛教文化，摧伏邪外之巨大力量，卻有它不可磨滅之功績。這如以聞思教學為中心的西藏佛教，自阿底沙從印度傳入西藏，成為甘丹派，奠定了西藏佛法的特質。中國元代時，由於藏僧重視政治權力，不能重視教學，有的專重修證，以神通攝眾；甚至娶妻畜子，一切俗化了，佛教落入衰微與紊亂狀態。明初宗喀巴大師起來革新，也可說復古——阿底沙大師的舊傳：僧徒須嚴謹律儀，才恢復寺院的清淨，重聞思經教的慧學。在依於信、戒的聞思中，團結僧眾而發生龐大力量，挽回了西藏佛教的厄運，成為一般所說的黃教。黃教在西藏，可以與中國唐代的禪宗相媲美。凡學佛者，進住寺院，除禮拜、念誦、懺悔等而外，重視研究經教，尤其是對於佛教的「戒律」、「因明」、《俱舍》、「中觀」、《現觀莊嚴論》——五大部，成為造就僧才必修之課程。他們不只修學，而在同一寺內或寺與寺間，乃至在全藏中心地的拉薩，舉行辯論大會，眾多義學的僧眾，聚集問難辯論。若對此五大部之義理，能答辯無礙，即考試及格，被稱為格西（法師）。由或全藏，或一地區，一寺院的論辯考驗不同，所以有一等格西、二等格西等差別。西藏政治中心的拉薩，也成為佛教的中心。對於佛法有造詣的格西們，專門從事教學，培養僧才。因此，西康、蒙古、青海，甚至內地的佛徒，以仰慕藏地佛教的心情，不遠千里去修學。學成後，再回本土，弘傳其所學。使藏文系的佛法延續發揚，其得力處，不能不歸功於聞思教學為中心的教派。

近代中國佛教，以聞思經教的慧學為重心的，要算是虛大師所創辦的佛教教育。依大師的意見：建立僧伽，是以律儀為基礎的，希望佛教青年，能

從佛學院之初級（重律儀）、中級、高級次第修學。在此數年中，先對出世間學有一深刻了解。平時，早晚大眾共修，以堅定佛法之信心。這樣，不但可以培養成一些弘法人才，同時也能使他們處理僧事。再於高級之上，設立專修處，供他們專精於某一宗——或禪或淨等，作一番修持，希望能做到行解相應，而成為真正的佛教人才。所以大師的建僧方式，大體與宗喀巴相近，也是以信戒為基，以聞思慧為中心的。可惜大師之理想，至今從未實現，而只是一些補習教育。雖有不少學僧，多少能為佛教而盡力，但不夠清淨嚴肅，不易達成整建僧團，引導信眾的目標。就是對於教理的修學，也還差得太遠。有些人誤會大師所辦之僧教育，與社會學校一樣，實在是未能了解大師的本意。總之，虛大師訓育僧才之思想，確是以聞思經教的慧學為中心的。

五 現代的弘法人才

從上來的例證，我們可以獲得這樣結論：要使佛法昌明發達，即需要弘法人才。要有佛教弘法人才輩出，必須佛徒們養成向學的風氣。這不外以戒、禪、慧為修學訓導之中心，決不能離此修學而有所成就。當然有些出類拔萃的僧才們，不須良好的修學環境，自能發心自修，德學成就，成為一代之高僧，但這非具有深厚的善根和宿慧不可。這究竟是少數中之極少數，不能以此為標準來希望佛教復興。因此，希望佛教弘法人才的產生，須以念誦、禮拜等來增長信念，進而彼此間和樂共修，組成清淨僧團，培養向學的風氣。這樣才能發生一種巨大力量，使衰微的佛教能振興起來！弘法利生是每一佛子之天職，熱心佛教的大德們，應考慮到復興佛教的力量，究竟是在那裡？

最後，要說到兩點：第一、今日是知識發達的時代，佛教徒要想降服魔外，高建法幢，這必須對深奧的佛法，有一番深入，才能以深入淺出的善巧方便來施化，使未信者信，已信者增長。眾生根性不一，當然可以種種法門，或者不需語言文字，以身教感召別人。但約廣大人心和現代風尚說：弘法者對於廣大精深的佛法，必先要有明確的深刻的理解。從深廣的義理中，不但能條理嚴密的發揮深義，更能提出簡要的綱宗，使大眾可以對佛法有一正確扼要的觀念，如此才能使現代人士易於接受。大師曾以唯識學——適應現代科學方法來教化他人，就是因為這個。實際上，佛教任何義理，都可以此

方法表達出來。

第二、一個身為宗教師的，要教化他人，除了對佛法具有深刻了解之外，對於一般世間知識，也應有廣泛的涉獵，這倒不是說對於現代知識都應該專心研究。如中國佛教史上的道安、慧遠大師們，對於中國學術都有很好的造詣；出家學佛後，才能引導當時社會一般的知識界歸向佛法。印度的馬鳴、龍樹、無著、世親諸大論師們，那一位不是當代有名的大學者？對於流行的四吠陀典和十八大論等，都有過研究，這才能以佛法融通世學，批評世學，從相互比較中，顯出佛法之精深與高妙，使人們易於崇信而接受。以其他宗教之牧師、神父們來說，他們要作一個傳教師，都是在一般大學知識以上，再予以數年的宗教教育，才能到處傳道，發生良好的效率。雖說他們以物質來引誘，但傳道人才之造詣，有他們的長處。不要以為過去唐代禪宗之發揚，專於著重自身的熏修，無須了解其他。不知禪者的力求實踐，不重聞思經教，正因為那時的教學，已極為發達普及，而我們現在是怎樣呢？當時的對手，是儒、道，禪者多少有些認識，而現在世間的學術，又是怎樣呢？在現代，對於無邊佛法的義理，不能隨分隨力的聞思修學；對世間知識太欠缺，要想弘法利生，確實是件難事！

有些熱心的佛徒們，為了佛法能夠深入民間，提倡一些最簡單的道理，最簡單的修持；或者利用歌唱、幻燈，這自然是引導信佛的大好方便！但從遠大處著想，要使社會人士對於佛法有真確的信解，要攝受現代的知識人士，那麼單憑這些通俗的說教，是不能達成佛教中興的目的。必須依上面所說的集體修學——戒、定、慧中心的修學法，造就高深的僧才，才能成功。

以現代說：佛法之自修、化他，虛大師的以聞思經教的慧學為中心，不能不說是正確的。過去大陸的佛教已成過去，現實又因人力、物力關係，不能理想的培養弘法人才。但大家能認清這一發生佛教大力量的根本辦法，到底是有益的。如注意「信心堅強」，「戒行清淨」，以念誦、懺悔等來培養宗教情操，而將自己安立於僧團中，安立於聞思經教的慧學中，不求速成，以待時節因緣，才是現在佛教無辦法中的辦法。（印海記）

卷011

論佛學的修學

說起佛學，應該有兩方面的含義：第一，佛學是佛法的修學、佛法的實踐。釋尊教示我們：修學佛法，不外乎「增上戒學，增上心學，增上慧學」——三學。聲聞乘的比丘戒，名為比丘學處。大乘的六度、四攝，名為「菩薩學處」。在三學、六度的學程中，名為「有學」。到了解脫生死，圓滿菩提，學程完畢了，名為「無學」。從這佛法以行證為本來說，佛法之學，就是佛法的實踐。第二，為了實踐的佛學，不能不有義解的佛學——理論的、說明的佛學。釋尊的教導學眾，稱為「教授」、「教誡」；約內容說，名為「法（達磨）、毘奈耶」；其後集成經與律。對於法與律的分別抉擇，釋尊與大弟子們，早就開展了論義，稱為「阿毘達磨、阿毘毘奈耶」。特別是法義的分別，經弟子們大大的發揚，終於獨立成部（論），與經、律合稱為三藏。經、律、論三藏，是文字章句的纂輯，是釋尊一代教義的集成，但內容不外乎三學（六度）。所以古德說：從三藏的偏重來說，經是明定學的，律是明戒學的，論是明慧學的。在實踐方面，戒、定、慧學如鼎的三足一樣，是不可偏缺的。在義解方面，經、律、論也一樣是不可偏廢的。這才是圓滿的佛學、中正的學佛之道。

行證的佛學、義解的佛學，也可說有淺深。因為在修學的學程中，聞、思慧位，主要是義解的佛學；思、修慧位，主要是行證的佛學。可以說：教義的佛學，是為了初學；行證的佛學，是為了久行。這就是《楞伽經》所說的說通與宗通了。但在完整的佛學中，這不但是先後次第，而且還是相依相成，如依言教而引入行證，從行證而流出言教。佛學是不能離此二方面的，所以說：「佛正法有二，謂教證為體，有持說行者，此便住世間。」

釋尊住世的時候，在佛是應機施教，在弟子是隨解成行，所以佛學的實踐與義解，是相依而不是相離的。如出家人，受了戒，就在僧團中。一方面依師而住，在五年內，不得一晚離依止師而自主行動；一方面依師而學，一切律儀、威儀——衣食行住等一切，都依律制而實習。但這決不是偏重戒學

，在律儀的生活中，除出外乞食而外，不是去聽聞佛及弟子們的說法，便是水邊林下「精勤禪思」、「初夜後夜，精勤佛道」——修習定慧。這種「解行相應」、「三學相資」的佛學，實是最理想的佛學模範！釋尊制立的清淨僧團，以戒學為本而「三學相資」，所以傳說的「五夏以前，專精戒律；五夏以後，方許聽教參禪」，可說是事出有因，而不免誤解了！

釋尊晚年，弟子間由於根性不同，已經是「十大弟子各有一能」；不但是各有一能，而且是志同道合各成一團，如說「多聞者與多聞者俱，持律者與持律者俱」等。特別是結集三藏以後，佛教界就有經師、律師、論師、禪師或瑜伽師；後一些，還有（從經師演化而來的）通俗布教的譬喻師（神秘的咒師，更遲些）。對於三藏或三學，有了偏重的傾向。雖說偏重，也只是看得特別重要些。在印度的正法五百年中，小乘佛教盛行時代，始終是依律而住，三學與三藏也保持密切聯繫。就是到了像法五百年，大乘佛教隆盛的時代，如龍樹、提婆、無著、世親等，也還是依律而住、大小並重的。這要到密宗大興，這才將依律而住的清淨僧團破壞了！

從自己的修學來說，三藏與三學並重。但由於弘傳佛學，經師、律師、論師、禪師、譬喻師，都是分類的專學，也可說是分科的專弘。正法五百年的佛教界，如下：

┌─經師

┌─專究法義──┼─律師

化他──分科專宏──┤ └─論師

（依律而住）├─傳授定慧────禪師

└─通俗弘化────譬喻師

自行──三學相資

經師、律師、論師，是從佛的教授、教誡中，精研深究，而精確了解佛說的真意。但三者的研求方法，各不相同，如說：「修多羅次第所顯，毘奈耶因緣所顯，阿毘達磨性相所顯。」

對於經——修多羅，最主要是了解經的文義次第，因為不了解一經的組織科段，是不能明了全經的脈絡，不能把握一經的關要。不是斷章取義、望文生義，就是散而無歸。這不但不能通經，反而會障蔽經義。所以佛說契經的意義，要從文義次第中去顯發出來。如無著以七句義十八住解說《金剛經》，世親以十六種相解說《寶積經》，彌勒以八段七十義解說《大般若經》，清涼以信解行證科分《華嚴經》等，都是從次第中綸貫全經，顯發全經的意趣。

毘奈耶——律的研求，是「因緣所顯」，是要從制戒的因緣中去顯發佛意。戒律，狹義是戒經，廣義是一切律制。這些，佛為什麼制？為什麼制了又開？開了又制？如不把制戒以及制訂僧團法規的原意弄明白，就不能判別是犯是不犯，犯輕或犯重；也不能隨時地環境的不同，而應付種種新起的事例。所以，律師不僅是嚴持律儀，而是要善識開遮持犯，善識時地因緣，能判定犯與不犯，也能如法的為人出罪。我國的律學久衰，僧眾不能依律而住，這才學會口呼「一起向上排班」，也就以律師見稱了！

阿毘達磨——論，不重次第，不重因緣，而著重於「不違性相」。如來的隨機說法，是富有適應性，不一定都是「盡理之談」。所以要從如來應機的不同散說中，總集而加以研求，探求性相（事理的實義，使成為有理有則）的法義。這是被一般看作甚深哲理的部分，其實也抉擇佛說的了義與不了義，而作為思、修的觀境。如天臺宗的二重事理三千、賢首家的十玄門等，都可說是論義。起初，阿毘達磨、中觀、瑜伽，我國的天臺、賢首宗學，都是從觀（修持）出教的；等到集成論義而為後人承學時，就流為偏於義解的理論了。

依上面的解說看來，經師、律師、論師，或「三藏法師」，是何等重要！不是這些專門探求三藏深義的大德，展轉傳授，佛法早就晦昧而被人遺忘，或變成盲修瞎煉的神教了。當然，大通家——三藏法師是最為理想的，但事實上，自修（修持）雖應該「三學相資」，而三藏的全盤深入探求，談何容易！真能深入一門，或經、或律、或論，也就能續佛慧命，為後學作依止了！

傳授定慧的禪師，也稱瑜伽師。在我國的佛教史上，如安世高、佛陀跋陀羅、佛陀、達磨都是。禪師特重於定慧的修習，憑著傳承來的、自己經驗來的來教化，所以每有三藏所不曾詳說的。由於師資授受、下手功夫的多少不同，引起禪觀的分成別派。小大、空有、顯密的分化，大抵與此有關。舉譬喻說：三藏的深究，如純理論科學，也如儒家的漢學；禪師的傳授定慧，如應用科學及技工，也如儒家的理學。理論與實踐的互成，才是完滿的佛學。否則，脫離了理論的持行，與缺乏實行的空論，都容易走上偏失的歧途。

至於通俗教化的譬喻師，在向民間推行佛陀的教化時，功績比三藏法師及禪師更大。但通俗教化，不宜脫離三藏的研求與定慧的實習。如古代的大譬喻師，都是兼通三藏與有著修持的。假使不重三藏的修學、定慧的實習，通俗教化，容易使佛法庸俗化。如我國古代的通俗教化，從變文而演變到寶卷，就是一例。總之，三藏的深究、定慧的傳授，是少數的，但是佛教的中堅、佛教生命的根源。從此流出的廣大教化，時時承受三藏（義學）、禪觀的策導，才能發為正確的通俗教化的佛學。

佛學的修學傳習，到了大乘佛教時，義學的分科修學，與初五百年略有出入。我們時常憧憬印度那爛陀寺的佛學，那寺成為印度佛教中心的時代，佛學的修學次第與類別，在唐義淨三藏的著作中，有著明白的敘述。如《南海寄歸傳》說「學法次第先事聲明。……必先通文字，而後方能了義」；然後，「致想因明，虔誠《俱舍》。然後函丈傳經（指大乘法），多在那寺，或伐臘毘」。義淨在《求法高僧傳》中，說到玄照的修學次第，是「沈情《俱舍》，清想律儀。後之那寺，就勝光學《中》、《百》，寶師子受《瑜伽》」。智弘的修學次第，是「既解《俱舍》，後善因明。至於那寺，則披覽大乘」。法朗的修學次第，是「習因明之祕冊，聆《俱舍》之幽宗。既而虔誠五篇（律）」。這可見，當時的修學佛法，首先是通文字；其次是佛教的論理學——因明，代表三藏——法毘奈耶的《俱舍》與律儀；然後修學大乘，即是中觀與瑜伽（唯識）。大乘佛教時代，不重經而重論，因為契經都是適應一類眾生，闡明某部分的法義，而論才是究盡性相的實義。這種重論的學風，到超岩寺為印度佛教中心的時代，也還是如此。如傳入西藏的佛學，

主要的稱五大部，就是「因明」、「戒律」、《俱舍論》、「中觀」、《現觀莊嚴論》。這與義淨時代傳學的佛學，可說大體一致。只是以傳說為彌勒所造的《現觀莊嚴論》，代替傳說為彌勒所造的《瑜伽師地論》而已！印度大乘佛教時代的佛學，分科與修學次第，是這樣的，這應該可以作為今日中國佛學研求的參考！

太虛大師為我國近代的大師，他倡議的佛學院，晚年修正為：一、律儀院，二、教理院，三、參學處（定慧實習）。教理院的修學，主張從五乘共法，到三乘共法，再進學大乘不共法。大乘法中，分為三系，也就是在「中觀」與「瑜伽」外，增入中國特別發揚的法界圓覺學——臺、賢等義學。這一修學次第，戒定慧三學，理解與實踐，都圓滿無缺，與印度傳統的佛學修習法也相近。如中國佛教而能開展出這樣理想的佛學院，這是足以媲美那爛陀的。只是在近代的中國佛教環境中，還不易實現而已。

卷012

談修學佛法

在這舉世動亂的時代，要想修學佛法，真是不易！從佛法觀點上看：諸行無常，只要我們做的是自利利他的事業，做一天就是一天，不問他風雨飄搖，能延續幾久。那怕一天、一刻，都有利益。大家抱著為法的大願學下去，這是學者應具足的精神。研究佛法應從聖教——經論下手。但研究佛法，並不就是完美的修學佛法；研究佛法，只是修學佛法的基礎，對它不可看得太高、太易。修學佛法，應從認識和實踐兩方面去學。

一 論聞法

學佛的人，第一要聞法。聞是聽人講解。平常以為誦經有什麼功德，真正的說，因為聞法，這才成為功德。舍利子對佛說：「我不聞佛說法，像瞎子一樣」！他是佛諸大弟子中智慧第一的尊者，尚且要從佛聞法，何況一般根性暗鈍的人。佛法是救世度人的無上明燈，我們要得佛法的真實利益，非

聞法不可。經云「多聞能知法，多聞能離罪，多聞捨無義，多聞得涅槃」。聞法才能知法，於佛法能得正確的認識；也才知道世間上的是非、善惡、邪正，這都是從聞法所得的辨別力。學佛的人重在離罪，愚癡無聞的凡夫，作惡每不知是惡。由於多聞佛法，瞭解緣生緣滅的真理，才能從他的身心行為上，徹底改革一番，離罪行而變成人格具足的新人了。聞法如照鏡子一樣，知道自己的形態好醜，正欹，因此可以改正自己。世間有許多想成好人，因為不多聞佛法，把那些無意義的事當著真理去追求，作為道德去實行。如印度的苦行外道，持牛戒、狗戒等；中國有些邪教，先天道、一貫道等，非得計得，非道計道。聞了佛法，對這些無義利的事，再也不會去做了。因為聞了佛法，心中生起了智慧，具正知見，以此正見掃盡身心的一切妄執，就可證得涅槃。學大乘法的，由於多聞正法，起大乘勝解心，也就不會退墮了。有人說：學佛重在實踐，學而不行，只是多添了一些空知識罷了！這是沒有意義的，算不得是真正的學佛者。要知這雖有部分的正確性；而實行佛法，還是要從聞法做起，聞法是修學佛法必經的階段。中國的修學者，向來走極端，認為看經論不如實行，因此摔了經論，冥索暗求，走向盲修瞎練的黑漆洞去。一切智者的佛法，現在是變成愚昧俗陋者的信仰了。另有人只顧多聞，專在名句文身上使伎倆，不能以法攝持身心，不但缺乏實踐的精神，連必備的正行多破壞了。難怪注重實踐的學佛者，討厭佛學這個名詞，因為佛學這個名詞是學術化了的，是重在抽象的知識。真正的學佛者，是慧解和信行融合而為一的。所以我們一方面聞法，一方面要實踐所聞的法，才可免除頭重頭輕的譏誚！

聞是用耳根聽，佛世弟子從佛聞法，沒有現成的經本，聽了多記在心裡。《楞嚴經》云：「此方真教體，清淨在音聞」。古代印度的佛法，都是口口相傳的。佛滅度後，結集成藏。到後代，書寫流通，其後又印刷流通。有了經卷，也可以從經典而聞法了。「佛法從三處聞：從佛聞，從佛弟子聞，從經典聞」。這是龍樹菩薩在《智度論》上指示我們聞法的幾個方法。如佛已滅度了，又不易得知法知義的佛弟子，那只有從經典聞了。我們以極其恭敬的心理閱讀經論，思惟領會，與從佛聞及從佛弟子聞差不多，雖是眼看，也

可以說聞。所以研究佛法，應依兩個條件：一、從師友聽聞，二、自己鑽研。我覺得，現代的修學佛法，應著重在自己研究。單是聽人講說，每是膚淺的，不過人云亦云的，必須要自己切實懇到用一番功力，才能深入經藏，觸到佛法的核心。不受古人著述的錮囿，變成為自己的。但是初學者，還須從人聞法起。

二 學法之目標與程序

學法應有目標，即為什麼要學佛法。學法要有程序，即是從淺至深，層次歷然。

先說目標：發心有兩種：一、發了生死的心，此心為小乘心——出離心，發了此心，行到極點，可證羅漢果。二、發菩提心，此心為大乘心，以自利利他為目的，所謂：「上求佛道，下化眾生」。綜括佛法的宗趣，不外出離生死，廣度眾生。現在將此分成三項來說：一、淨治身心，二、弘揚正法，三、利濟有情。凡夫的身心行為是不清淨的，知見是濁染的，因有了錯謬的觀念，妄造惡業，自受苦也使他受苦。自己生死輪迴，有情界皆受無量劇苦！學佛法是從淨治身心，消除障緣做起，大則殺、盜、淫、妄絕不肯作，小則動靜語默亦不放逸。如是，則貪、瞋、癡等煩惱漸漸降伏，所表現的行為亦漸淨化了——這是學佛者第一要事。如人的行為不好，普通的人格尚未具足，怎能了生脫死呢？中國近百年來佛法衰敗的原因，是出家者誤解住持佛法的意義，不能以方便攝化信眾，使他們從淨治身心中，表現佛法的大用。如佛法而不使人淨治身心，那弘法也者，只是形式的熱鬧而已，於佛法毫無裨益。學小乘，學大乘，都離不了淨治身心，千經萬論莫不是這樣說的。所以淨治身心，是學佛者最根本最重要的問題。如果忽視了它，學佛、出家，都是與佛無緣！我們必以此為初步目標，離此則佛法無基。

單這樣，還是不夠的。我改造行為，得到安樂；我淨治身心，求證涅槃，這純是自利的。應當學佛那樣的發大悲大願心，大願是弘揚正法，大悲是利濟眾生。佛法是世界一切的光明，世界上任何事情與佛法相違，或個人的行為與佛法相悖，均必遭到悲慘的結果。所以出家者須發大心，弘揚正法，

使世人都明瞭佛法，依佛法行，究竟得益，究竟安樂。弘揚佛法，不是為了弘揚佛法，弘揚佛法為的是利濟眾生。談到利濟眾生，其他宗教、政治、學術等，雖各有其長，然都不能令有情得究竟利益，且有時害甚於利。出家者既為了救度眾生而學法，就應如《華嚴經》說：「為度眾生而學」。菩薩心中除了學法救濟有情的念頭外，別無其他。假使存著這樣的心，不是為自，全是為他，這真是發菩提心了。如世人學藝業一樣，單為了自謀溫飽，這人的志向是很平凡的。假使學會了各種藝業，為社會人群謀幸福，這就獲得大家的稱揚崇敬。學佛亦復如是，只為了個人淨治身心，求解脫，證涅槃，是自了漢。如果發菩提心，修菩薩行，為人為眾生，這就了不起了。菩薩所以發大悲心，是見到眾生太苦，佛法太衰，如此發心，如此修行，是自力的，強有力的發心，是最值得讚歎不已的！

出家人學法與居士不同。斷三毒，修三無漏學，在家出家都是相同的。所不同者，是出家人多了一番責任，即是住持佛法。因此，居士如學一法門，降伏煩惱，也就行了。出家人為了利濟眾生，必須廣學無量法門。我覺得，真能負起出家弘法的責任，非學菩薩不可。《般若經》說：「菩薩遍學一切（如來法、聲聞法、緣覺法）法門」。菩薩智叫道相智，即要知解種種道，種種智，才可以廣度眾生。喻如小醫生單用一藥治病，大醫生具足一切藥。一藥只能治一種病，救人有限；多藥則能治各種病，活人無量。所以出家者如專在自了著想，也許一門深入即可。但這只能攝化一種根機，不能負住持佛法重任，所以大心菩薩（出家，也通於在家）必廣學無量法門，這才能適應眾生種種根、種種欲。學小乘法，學而不證；學大乘法，學而且證。不但如此，還應兼學外道法，因為明了外道的典籍，才能揭發他的缺點，有時三言兩語，也說得他皈依佛法。不過，如外道來學佛法，就得嚴格一點，在他對佛法沒有深刻的信解以前，絕不許再看外道的書，怕逗起他的舊思想，又墮入外道中去。學小乘也如此，《法華經》說：「不可親近小乘三藏學者」。因為《法華經》會小歸大，怕迴心向大的小乘學者，不與小乘絕緣，也許又要為小乘所轉。玄奘三藏在印度那爛陀寺參學時，那裡面除講大乘法外，其他一切小乘、外道的學說莫不兼講，這就是遍學一切法的大乘面目。我們要

先對佛法有深刻的認識，從淨治身心中，去弘揚正法，利濟眾生。特別是在這世界太亂、眾生太苦的時代，要抱著延續慧命，悲憫眾生的大願。經上說：「自未得度先度人，是菩薩發心」，這是應如此發心。在實踐上，如果未能自利，焉能利人？凡是一件事，不從自己去實踐，是難得人家同情，不能實現弘揚正法、利濟眾生的目的。

再說學佛之程序：修學佛法有其必然的次第，不能躐等。佛法中最緊要的是智慧，也可以說：修學佛法就是修學智慧。但這不是說不要其他的法門，其他如施、戒、忍等也都是需要的，不過在一切法中最主要的，又是佛法特質的，而且可以稱為佛法中最究竟的，就是智慧。世間的眾生，也還是想離苦得樂，然都是在黑暗中摸索。佛法是光明一樣，教導眾生，甚至是該做的、不該做的，善的、惡的，是的、非的，使人照著這正知正見的道路走去，就必定達成目的。佛陀即是覺者；菩薩是有智慧的眾生。佛與菩薩的特質，就在於有智慧。智慧以外的一切法門，都要與智慧合一去修才成。離開智慧而學佛，什麼都不能夠了生死。所以經中說：「般若波羅蜜於五波羅蜜中最上最妙。……是般若波羅蜜取一切善法，到薩婆若（一切智）中」。佛法中所說的智慧，世間的智識是不能為比的（福德是可以共世間有的），而且淺深不等。所以修學佛法的程序，也就是修學智慧的程序。智慧有淺有深：「生得慧」是與生俱有的，生到世間的人都有，可以依世間因緣而充分發展的（有限度）知識。這是一般的智慧，就是哲學家、科學家等，也都是由生得慧而成功的。修學佛法要從「聞所成慧」做起。從多聞（聽講、看經）佛法中，對於佛法生起正確深刻的了解，知道世間與人生的真相，深徹的信解佛法——三寶、四諦等功德。這要有從多聞正法所生起的智慧，才能正確的知道。得到這聞所成慧，才是進入佛法智慧的開始。進一步是「思所成慧」。思是思惟、觀察，要深入的去思考觀察，才能更深刻的悟解佛法，而得思所成慧。聞慧與思慧，都還是散心的分別，需要更進一步的去實現「修所成慧」。修慧是在禪定中，智慧與禪定相應，因修禪定而從定中更發深慧，這才是修所成慧。聞、思、修三慧，都是有漏的，有漏慧還不能根斷煩惱，不能了生死。要根絕煩惱而解脫生死，必須真實的「無漏般若」（聞思修慧，是加

行的般若）現前，現證的般若，才是真智慧，也即是無漏慧。從聞所成慧到無漏慧，這是修學智慧的道路；這種次第，是小乘大乘所共的坦道。

平常說般若有三種：文字般若、觀照般若、實相般若。與上所說的修慧次第配屬起來：聞所成慧是文字般若，進而修觀照般若即是思所成慧與修所成慧。實相般若即無漏慧。從聞、思、修到現證慧，在修學過程中，雖可以展轉引生，就大體說，這顯然有次第的前後。

佛法常說的修學次第，是：親近善士，聽聞正法，如理思惟，法隨法行。此四法名預流支。預流是小乘的初果，大乘即是初地。凡夫而想要參預到聖類中，或悟入法性流中，必要具有這四種修學過程，無論是小乘或大乘。「親近善士」，因為向來的佛法，都是用口講的，所以要聽聞正法，必須先親近師長才行。同參道侶，也是善士中攝。為什麼要親近善士呢？為的「聽聞正法」。聽聞以後，要進一步的正確的去了解，這就須要「如理思惟」了。由思惟觀察，對佛法有了深刻認識，要能照著佛法去修學，這就是「法隨法行」了。親近善士與聽聞正法，就是前面說的聞所成慧；如理思惟是思所成慧，法隨法行是修所成慧。從此以後，入見道，證預流，即得現證的無漏慧。所以我說修學佛法，就是修學智慧的過程。但這不是說單修智慧就夠了的，在修學智慧的過程中，同時要修習其他的法門。因為單修福或是單修慧，都是不能圓滿的。智慧與福德，有如鳥之兩翼，車之兩輪，相輔相成，才能高飛遠行。依智慧淺深的次第去修學時，同時即：

聞所成慧——成信

思所成慧——住戒

修所成慧——修定

無漏慧———發慧

由親近善士，聽聞正法，而得聞所成慧，即能於三寶、四諦、緣起、聖道等佛法，確信不疑，而引發趣向的欲求。這樣的從信解而起的信求，才是堅定不拔的信，引發實行的信，應稱為信根。一般的信心，都是飄搖不定的，如輕毛一樣的隨風東西。這因為信心而出於情感的，不曾經過慎思明辨，

所以不能確定不動。真實的信心，要依聞所成慧所發起的。這樣的正信，才算有了根，所以說是「道元功德母」。如草木一樣，生了根，才能確立不動，一切的莖幹花果都從此基礎生出來。在聲聞法中，從聞慧而成就信根，就是生起真切的出離心。發起出離心，種下解脫分善根，必定要了生死，不會退失。在大乘法中，從聞慧生正信，即是發起菩提心，成為佛種。（如《大乘起信論》等說）學佛者的發心，不外乎二種，即發出離心與菩提心。這都要從聞所成慧所生起的信心，才能發生成就。真發出離心和菩提心的人，就和魚吞了鉤一樣，無論牠再怎麼游，也快要出水了。像舍利弗，過去曾發過菩提心，中途雖已經忘失了，但經過佛一提點，就又迴入大乘。「一歷耳根，永劫不失」，就是這個意思。大乘發菩提心，小乘發出離心，這才進入佛門。照天台家的六即來說，依聞所成慧而得正信，還只是名字即佛位。從聞慧而起深信以後，進而修得思所成慧，此時必須以戒為主而修其他施、忍等。大乘學者，從此修六度萬行去自利利他。小乘學者從思所成慧，必能嚴持戒行，而完成行為的清淨，雖小戒也不敢違犯。這是以思所成慧所了知的佛法，一一見於實行，而做到三業清淨。這樣的修學，才能有智慧，有福德。等到修所成慧，這是必與禪定相應的，所以到達定慧雙修的階段。修慧必與禪定相應，約小乘的位次說，此時是四加行——煖、頂、忍、世第一位；大乘是十迴向位了。發真實信，從此持戒、修定，因而發生真般若慧，斷惑證真。此時，約小乘即是初果；約大乘說，即是初地；也即是天台家所說的分證即。若欲圓滿證得，還須地地進修，才能達到究竟佛位。

修學佛法就是修學智慧，這句話，一點也不會錯！智慧達到了最圓滿最高深的境地，就是成佛。學佛的程序，無論小乘和大乘的位次，如天台宗的六即，唯識的五位，都現出一致的程序。我們現在來聽聞佛法、學習佛法，還是一般的生得慧，真正的聞所成慧還不能達到，何況其他！真正的聞所成慧，即是大乘發菩提心，或者稱為大開圓解。這是修學佛法的初步，是任何修學佛法者所必經的。

我所以這樣的說，有三個意思：一、修學佛法即是修學智慧。二、修學智慧，不能偏於智慧，禪定、持戒、忍辱等行門，也要附帶綜合的修學。三、

說明我們來研究佛法，這不是什麼高深的事，只是從生得慧到聞所成慧的起點而已。即使是由聞法而對於佛法有點了解，還淺薄得很！佛法中的大智大慧，還都在後面，要我們從進一步的學習中去實現。

現在縮小範圍來講。聽聞佛法，也要有個程序。有人問我：佛法應該怎樣研究？這實在是不易答覆。但我覺得，學習佛法，無論是全體的或是專宗的，都應有三個過程。依照這過程修學去，多少總能夠得些利益。三種是：一、得要，二、深入，三、旁通。第一是得要：佛法廣大無邊，從何處學起？東鱗西爪的學習，不能認識佛法的宗要。就是世間學問，要想去學習它，首先須知其大概，選些較淺顯而扼要的書來讀。學習佛法也要這樣，對於佛法先要有一概要的認識，知道佛法的重心是什麼，包含些什麼重要的宗派等等；對於佛法從印度弘傳來的歷史也得知道一點。這樣，才能進一步去深入研究。如開始為東鱗西爪的認識，或一開始就去學習深廣的經論，那不是不知宗要，便是因難於了解而退學。所以對於整個佛法，先要知道佛法之所以的大概。第二、明了佛法中的宗派的概要，然後再選擇一宗一部門去研究。這個方法，對於研究一宗一派，也是應該採用的。如學唯識的，不應該一下手就去研究《成唯識論》，這是沒有辦法可以懂的。必須要從《百法》、《中邊》等先了解得大概，再作深入的研究。如初學天台宗的，要先讀《教觀綱宗》、《四教儀》等，然後再學三大部等。但有些修學佛法的，並不這樣。聽經學教，僅是隨緣的去聽法師講。佛法的基本知識都沒有，竟然已變成專宗的學者甚而法師了。別的不知道，自然唯有自己所學的什麼宗最好，旁的宗派都不如他。其實別的宗派究竟怎樣，他還一點也沒有知道。像這樣一下手就專學宗派的，弊病實在是很大。偏聽則蔽，兼聽則聰。如對各宗都知道一個大概，對於三寶、四諦、緣起、空性等根本大義，也有相當的了解，然後再求一門深入，就不會偏執了。第三、能一門深入，還要旁通。如學唯識宗的，最初對於其他宗派的教義，都知道一些，現在從自己專學的唯識學的立場，再去理解彼此的差別，而貫通一切。這樣，對於佛法的認識，也就愈加深刻了。不但大乘各宗如此，大乘與小乘間也要這樣。為了要教化世間，對於世間的一切學問，等到確定佛法知見，那麼也要從旁知道些。世間的好

事情，好道理，也是很多的，不過不能圓滿的清淨，總有謬妄的成分夾雜在內而已。好的部分，要用佛法去貫攝它；不好的部分，要用佛法的真理去揀除它。修學佛法的第一步，必先從一般的共通的教義中，把握佛法的共通的宗要。切勿初下手即偏究一經一論，以為深入其微，其實是鑽入牛角，深而不通！我們應從此下手去學，也應該教人如此，切勿迎合好高騖遠的劣根性，專以艱深玄奧去誘惑人！

三 初學者從三門入

初學佛法的人，可分作三種類型。因為眾生的根性不同，由於什麼而學佛的動機不同，所入的方便門，即約有三種。聲聞乘說有二種行；大乘也說有二種行，如《智度論》的合起來說，即有三種行人，從三門入不同：

┌─隨信行——從信（精進）門入

聲聞乘二種行人─┤

└─隨法行─┐

├─從智門入

┌─智增上─┘

大乘二種行人──┤

└─悲增上——從慈悲門入

法行人，就是智增上的。有一種人，重在信心，不能自己去深究、決定，只要有人向他說了，就可以照著行去，毫無懷疑。這樣的人，碰到了明師就好，否則可就糟了！重智慧的即不然，什麼都要經自己的研究觀察，不願意人云亦云的隨著做去。這無論是聽講或自己閱讀，都要問個為什麼，非經過熟思審慮，認為可信，不輕意盲從他人與古人。前一類是重信的，這一類是重智的。信行與法行（智增），僅是側重於信心或智力，並非有信無智或有智無信的。一個健全的學佛者，信與智都是必須的。大乘的智增上菩薩，即是重智的，發心重在研尋諸法的實相，也即是先重自己悟證的。另一類悲增上的，對於為人服務，犧牲利他的精神特別強，有慈悲心，多作慈善及政

治事業等。然智增與悲增，也只是說他先著重而已，決非有智無悲，或有悲無智的。據實說來，健全而完善的學佛，信心，智慧，慈悲——這三樣，都要具足；如缺了其中那一項，這就不是健全而容易發生流弊的。所以，如《大毘婆沙論》、《大般涅槃經》，都說：「有信無智長愚癡，有智無信長邪見」。重在信心而缺乏智力的，修學佛法時，又增長愚癡心，即不能分別邪正好壞，聽說什麼就信什麼行什麼。用現代的話來說：「有信無智長迷信」。你們看：多少不是佛法的，都搬到佛法裡來了，這不是專重信心，缺乏智慧，不能分辨邪正好壞的結果嗎？專講信佛、信菩薩、信感應、信神通，久而久之，學佛而增長愚癡，也就和一般外道差不多了！如專重智慧而缺乏信心，那就是有智無信長邪見。因為沒有信心，雖整年整月的研究佛法，而結果只能增加邪知邪見，到頭來，佛也不信，法也不信，簡直就沒有再可信仰的了。這在近代的青年學佛者，說起來也太多了。大乘所說的智增與悲增，也是這樣。智增上的，如過於缺乏悲心，專為自己的生死打算，那怕他口口聲聲說：我是學習大乘的，實際的行為，卻是缺乏大乘氣息的。即使信智具足，急求自證，結果也勢必墮於小乘。至於悲增上的，如過於忽略佛法的智慧，專門講利人，有時，自己站不住，或是環境惡劣，就容易灰心，成了佛法中所說的「敗壞菩薩」了。敗壞菩薩，就是學菩薩而中途退心的。學佛的根機不同，不能一律；信、智、悲，初學者不免畸輕畸重。但如專重一端，就注定的要失壞，不會成就的。依中國佛教的情況說，重信的人多，不肯多作利人事。超神的佛教、慈悲的佛教，在中國的迷信中，變質得近於多神教，甚至巫教了！其實，信仰三寶，佛菩薩只是指導我們的善知識而已。了生死，證解脫；積福德，證菩提；一切非自己努力不可。

現在，我們來研究佛法，這是從智門而入的路徑。但也要培養信心和悲心。時刻的記住：三寶的功德難思議，眾生多苦，要發心荷擔正法，救度眾生，並非單是知識邊事。

卷013

學以致用與學無止境

一 總說

平常說「學無止境」，學問原是無限的，以不斷進步而越發深廣的。對於人的學業，總是以「學無止境」、「書到用時方恨少」這類的話來勉勵：切勿得少為足，不再求進步！話雖是這麼說，而求學——在校讀書的時間，畢竟是有限的。誰也不能過著終身的學生生活，讀書是不能當作職業的。所以我想結合另外一句話——「學以致用」，這是說：「學無止境」，是要在「學以致用」的活學活用中不斷進步；人就是這樣的邊學邊用，一直前進。

為什麼要求學？所學的知識與技能，性質是多種多樣的；各人求學的時代，也長短不一。但所以需要求學，是為了學習前人的經驗、心得，充實自己，作為適應社會，而能有利於自己、有利於人類。這一原則，終歸是一樣的。無論什麼學問，只是「為用而學」。學業的價值，不但在為自己，而且要對人類能有所貢獻。所以徹底的說起來，學只是「為用而學」。不問所學何用，不求如何應用，「為學問而學問」，是有背於學之意義的。這種學，一般說來，是不能存在的。假如說有例外，那是他有特殊地位、經濟，有充分時間。對於這些例外人物，學問也只是高級的娛樂，或聊以遮眼、消遣時間而已！

「學無止境」，但不能終身讀書、以讀書為職業。問題是：人類是社會的延續個體；一個人的生命過程，是承先啟後的。在社會中，人一定要「少有所學，長有所事，老有所養」，而不能停滯於學習階段。佛教有自己的特性，但（無關於天上、他方的）現實人間的佛教，仍為社團之一，情形也還是一樣。在僧團中，每人都應起初出家修學，進而住持佛教，以及衰老引退。這是合理的，這樣的僧團，才能維持其正常的健康。這樣，從學習的目的說，不能不是為用而學。從個人一生的歷程說，不可能以求學而終其身。那將怎樣的不斷為學而進步呢？這就不能不是「學」、「用」結合，從切實應用中去造就更高的學問了！

就佛教而論，佛學本非純知識的，一向是經驗與知識相結合，所以非「學」、「用」相結合，不足以表彰真正的佛學。虛大師創辦佛學院，提倡佛學，主意在：復興中國佛教，非從僧教育入手、提高僧伽的品質不可。然而佛學院的興起，並不能達成預期的成果。原因當然很複雜，而一般的現象，不能開拓新機運，反而引起些副作用。在一般人看來，虛大師偏重佛學。這是怪不得誤解的，虛大師也不免感慨，因為：「出來的學僧，不能勤苦勞動去工作，甚至習染奢華而不甘淡泊。……以為別種事不可幹，除去講經、當教員，或作文、辦刊物等，把平常的家常事務（寺院中事）都忘記了」（見〈現代僧教育的危亡與佛教的前途〉）。佛學院造出了一批（中國傳統式的）文人，佛學上應該有成就了！實際上也不然，從有價值的著作的貧乏，就足以說明。於教務不能開展，於佛學很少成就，原因當然是太多了，學與用的不相結合，似乎是重要的一環。如虛大師所見的來說，除講經、當教員、辦刊物以外，就無事可做，那就不免有沒有出路的感慨。從事學問，要有良好的環境來培養，但在我國，一向是很難得的！既沒有學可以深造，又覺得沒有事值得去做。這些看來前進的僧青年，久之，有的也就在僧海中消失了！

出家學佛，一定要求學；求學一定要有用，要有利於實行——「學以致用」。唯有「學以致用」，才能向「學無止境」邁進。這是值得提出來討論的，作已經修學的、正在修學的同學們的參考。

不問在家出家，修學佛法，是要求其有用的。正如大乘所說：「菩薩為眾生而學。」修學，當下就要想到「所為何事」。以出家學佛來說，出家也必有所事，精勤勇進，決非如世俗所見——出家是隱逸、偷閑，或者逃禪。古代學佛，當然沒有近代那樣的「學院」，然學佛要從「親近善友，聽聞正法，如理思惟」下手，然後才「法隨法行」。這是先經歷一番「聞」、「思」，學佛而從聞思入門，正是佛法不同一般宗教的地方。然學佛不能停滯於聞思，而應從事實行，學以致用。這可引起了兩個問題：一、要學（聞思）到什麼階段，然後從事實行？這是很難說的。「隨信行」人，可能經一兩次的簡要聽聞，就深信而從事實行。「隨法行」人，總是多聞熏習，徹了種種疑惑，然後從博返約，從事實行。但這不是說起初不要實行，而是說起初重在

聞思、重在信解罷了。眾生的根性是不一的；佛法也不可能專從聞思去完全通達的。所以，如善於應用，學與用相結合，那即使所學不深，也會一天天增進，更切實、深刻起來。否則，學到相當程度，不能見於實行；或者實行時，不能與所學相結合。那相當的聞思知解，可說一無用處，久久也會退失了。那一心想學，專重聞思而不想實用，將永遠是空虛的，也難有更高的造詣。二、從學到行，出家人應怎樣行呢？原則的說，應該修行，是信、戒、定、慧的修行。除此以外，也就沒有出家行了。但眾生根性與好樂不一，不可能人人一樣。從佛法存在於人間，為自己、為眾生、為佛教，出家人所應行的，古來說有三事：一、修行，二、學問，三、興福。這三者總括了出家學佛的一切事行；弘揚佛法，利益眾生，都不外乎此。以個人來說，專心修行（專指定、慧說），為上上第一等事。以佛教及眾生來說，學問與興福，正是修習智慧與福德資糧，為成佛所不可缺少的大因緣。出家而能在這三面盡力，即使不能盡如佛意，也不致欠債了。

二 用在修行

現在，我想從當前的現實情形，來說學用結合。怎樣將所學的見於事行？怎樣從事行中增長所學？先說修行：

中國佛教界重修行，而實重於音聲佛法，也就是以語言的念誦為重。如從寺院習慣傳來的早晚課誦，每人的誦經、念佛、持咒、禮懺，以及普佛、上供，那一項離開了語言的持誦？甚至是不念佛、不誦經、不持咒，別人就會說你不修行。修行而偏重於持誦，無疑為中國佛教的一般情形。在沒有學習佛法、聞思經論的，誰也都在持誦這些，也就是誰也在修行這些。現在經過了經論的聞思學習，在課誦時，念佛、持咒、誦經時，試問有些什麼不同？是否能將學習所得而應用於持誦，提高持誦的品質，更適合於念誦的意義？如沒有學習聞思，是這樣的念誦；學習了佛法，還是這樣的照念不誤，並無不同。那就應加反省：學了些什麼呢？學習有什麼用呢？這就不能不說是學無所用了。如學習以後，就覺得念誦沒有意義，那就不但無用，而且見解有問題，反而有害了！

佛法的每一行門，在實行起來，是否能行之有效、逐漸深入，不只是行法的本身問題。依佛法說，知見（理解）必須正確，意樂（動機）必須純潔，趣向（目的）必須中正，方便（修持的技巧）必須善巧。如這四者而有問題，不但修行不會達成理想，還會引起副作用！如曾聞思修學佛法，應引發正見，主要是深信因果，明辨善惡邪正；務使修行的動機純潔、目的正確；以念誦而論，念誦的方便，更為重要。一般教化的，只是勸人信仰、教人念誦，並不使人生真實信心、如法持誦。「信以心淨為性」，如真的生起信心，一定是淨善心現前，不善煩惱消退。能這樣念誦，與佛法自有親切之感。一般但有信心的名目，缺少信心的實際，卻自以為這樣就是信、就是修行、就大有利益了。好多人向我訴說：起初學習念誦，妄想還不太多；等到念誦純熟，妄想可越來越多了！用功的時間並不短，而依然故我，進益有限，問題到底在那裡呢？問題在只知念誦，不知方便。初學習時，全心全意去持誦，所以妄想不多。但當念誦時，不知學習攝心、等心，以為多念就好，不專不切，不能攝持心念、習以成性、達到心意明淨而寧定。這樣，等到念誦純熟了，口頭是一片經聲、佛號，心裡卻妄想連綿，另有一套。這樣的成了習慣，那雖然日常行持從來不斷，而念佛的並不能一心不亂，持咒的也不能感應道交，禮懺的業障難消。我想，曾於經論而有聞思的，對這些問題，總會有些理會。能將所學而應用於念誦，一定能生多功德，不再是口頭喃喃、類同鸚鵡學語了！

現在從事於止觀、禪慧熏修的，雖說不太多，但也不是完全沒有。但由於一向專重修證，輕視聞思，所以或者一知半解，盲修瞎鍊；或者專在色身上用功；或者不知深淺階位，得少為足，似是而非的狂吹一陣。有些著實修行一番，可是「誠於中而形於外」的，卻是行為乖僻、喜怒無常，或者哭哭笑笑、唱唱跳跳、瘋瘋顛顛。除了他們的真實修行大有受用而外，卻是不夠方便善巧，引起了身心某種程度的錯亂。如曾聞思修學，而能應用所學，從事修行，相信這種副作用就會少得多。能學以致用，所學才有意義呢！

而且，佛法所說的，或有關於身心，或有關於修證。專在名相上修學，如身處熱帶而說下雪一樣，總究是依稀彷彿，不得真切。不要說「真如」、

「法身」，要自己體悟出來。就是所說心心所法、煩惱頭數、禪定境界，不從修行去體驗，怎麼也不會透徹。例如所說「尋」、「伺」、「輕安」，到底是什麼？佛法所說，多數是自家身心上事、修證上事。不經實行，怎能深刻踏實地了解。所以，真能學以致用的，一定能從實行中，所學的不斷增明，日進於高明。學用結合而相互增進，在修行中最足以表現出來。修行是學佛上上第一等事！在佛教中，這也是第一要事。真正修行，能為僧伽典範，為眾生所歸向。而且正如太虛大師所說：

有一人向內心熏修印證，一朝證徹心源，則剖一微塵出大千經卷，一切佛法皆湛心海。應機施教，流衍無盡。

佛法的真生命、真活力，都從修行體證而來。從印度到中國，過去莫不如此。現代中國的衰落，在種種原因中，宗教經驗的稀薄，不能不說是重要一著。佛教而缺少這個，又那裡會有真誠、會有力量呢！真心出家學佛，如以所學而用於修行，對自己、對佛教，可說是第一大事了！

三 用在學問

學佛以修證為本，學問原是第二門頭。然而佛法的本質，可以不是學問，而終於不能沒有佛法的學問。因為從佛的教化來說，要適應人類的知識與興趣，表達為人類的語言文字。從學佛來說，要了解為什麼學佛、應怎樣學佛、佛法到底是什麼。離開意識知解，佛法是不可能出現於世間的。從佛法的久住人間來說，學問更為重要！毘尼中說：佛法久住，是因為佛廣說經法。廣說，就是語言文字，就是通過「聞思」去修學。起初，佛法只展轉傳誦；為了保持延續，所以進行結集編次，成為一部一部的。有了一定文句、一定部類的經與律，就要有人去持誦不忘（起初還是口誦的文字，沒有記錄）。專門持誦契經的，是「持經者」（多聞者、持法者）；持誦毘尼的，是「持律者」。要保存從古傳來的，不只是憶持不忘，還要理解、要適應，於是有「持經者集經，持律者抉擇律」。經法的意義很深，要論究、要闡明、要分別抉擇，於是從「持法者」而發展為「持阿毘達磨論者」，論師也出現了。沒有經師、律師（並不是持戒、傳戒）、論師對經與律的學問從事憶持、研

究工作，佛法怎能開展廣大、流傳到現在呢？佛法傳入中國，高僧傳也有「義解」、「傳譯」等門。佛法（經與律）的條理化、理論化，是佛法住世所不可缺少的部門。這不是每人所能做的，但確是要有人去做的。

現在的時代，不是古印度，也與隋、唐及宋、明等時代不同。然而為了佛法住世，要有致力於佛法的學問者，還與古代一樣。如受過佛教教育，於佛學有某種程度的理解，而發願獻身心於學問（不是說不要修行、興福，而是說重心在此）的，應怎樣使學問更充實、更深刻、更有利於佛教呢？以讀經、閱藏為職業，有這份福報的人是難得的，切莫死心眼的在這條險徑中去打主意！真正能於學問不斷進益的，還是要「學用結合」，也就是「教學相長」。簡單的說：如受過佛教教育，而想於佛學有更好造詣的，唯有從事佛教的教化工作，去求「教學相長」！

從事佛教的教化事業，可以分為二類：一、以社會信眾為對象的教化。二、以僧眾為對象的教化。以社會信眾為對象的教化，那就是演講、弘法、講經（從前是講給僧眾聽的）、廣播。不僅口頭說法，更以文字教化，那就是辦刊物、寫（通俗教化的）文章，為經典作通俗解釋等。我的性格與能力，不大適宜於這方面，但從不低估這一對外教化的意義與價值。這一工作，對弘法者自身，學問是會不斷進步的。面對現實的佛教環境，要適應信眾。怎樣能啟發信心，使信眾對佛法有較好的正確理解，而不致神佛不分、迷信亂說；怎樣引導信眾去進修、閱讀研究；怎樣答復信眾的疑難與問題。假定是真心於佛法的通俗弘化，使人迴邪向正，於三寶中得大利益，那在對外弘法的努力中，不能不（甚至是被迫）作自我進修。忙中偷閒，甚至是車中、舟中，都會去閱覽參考佛書。對某些理論、某些問題，也一定會去尋求適當的答案。雖然，有時會被譏為「現買現賣」，其實講多了、寫多了，佛法也就會更明白。佛法的許多理論、許多問題，也會貫通起來。所以，如真心於弘法，為信眾著想、為佛教著想而努力的，佛學的理解，一定會深廣起來。古代的講經（論）法師，越講越好，終於以某些經論為主，形成佛學一大流，這可以充分證明這一論題。這一類的邊教邊學，教學相長，我曾稱之為動中用功。雖不能專心於經論作深徹精密的研究、成為學者，但是非常實用的

（信眾所不需要的，不會發展起來）、活潑有力的。從廣大普遍的利益來說，有很高的價值。古代譬喻師的通俗教化，比精嚴的論師們，並不遜色。

以僧伽為對象的教化，從前是講經法師。從前的講經，是講給僧眾聽的。想學法師的僧青年，追隨法師，到處聽經、覆小座（覆講）。聽久了，也就分化一方，成為法師了。這種僧伽（重學問）的教育，不夠理想，尤其是熟讀熟背、照本宣揚，（義學）難有進步的希望，但確乎也維繫了佛法的義學不致完全中斷。到了近代，虛大師首倡以僧眾為主的（武院與漢院，都兼收少數在家青年）佛學院，漸成風氣。受過相當佛教教育，而有志於深造的，那麼從事於佛學的教學，教學相長，是唯一的途徑了！佛學的高深造就，不能寄望於法師（或教授）的口頭或講稿的。在學院學習，初級的，只能得到佛學的一般知識；高級的，也只能對某部門的佛學，獲得一些研究的方針與線索（這正是老師最寶貴的啟示與引導），學得學問的工具與治學方法。就是去日本佛教大學，或者修完博士學分，光榮歸來，也還是這樣。真正的屬於自己的學問，進一步而有所貢獻的學問，還等待開始。想憑藉已有的學力，不斷增進而有更高的造就，最好也還是教學相長。

在教學相長中，要講、要寫作、要互相討論。自己在學院修學時，似乎都懂了，考也考得好。可是等到自己去講時，就會感覺到自己的理解不夠，自己也不滿意。對某一經論、某一學科，參考一番，講說一番，不但精熟得多，也會深刻一層，這就是進益了！如要寫講義，那就更好！平時依賴口才、技巧，囫圇過去，等到要寫出來，或者公開發表，多少有些責任感，會特別留意。這一來，就會感覺到：雖然講得頭頭是道，寫出來卻不免問題多多——組織不好，根據不足，意義不明確，理由不充分。總之，理解不夠，了解錯誤——學力不足處，就會顯露出來。知道不足，參考、修正、補充，學問也就進一步了。雖然說「人之患在好為人師」，如能認真的話，也許老師的進步，比學生更多！說到討論，古代佛教是經常以問答的方式而進行法義之研討的。論辯的風氣（因明學等，都從這裡發展出來），也曾經傳來中國，如晉代的「支許」對論。在教學相長的過程中，不但自己不離經論，也不離修學的環境。師友之間不妨作口頭的討論（或是集體討論），或以文字來

作法義的商榷。這對於學問的進步，最為有力！因為辯論一經展開，為了某一問題，一定會竭盡自己的一切所能，以表達自己的意見。在這種情形下，自己知識的潛在力量，會意外的集中發揮出來。沒有想到的，也想到了；沒有貫通的，也貫通了。由於對方的評論，會認識到不同的觀點、不同的論法、不同的意見。對受批評的自己來說，真是極豐碩的收穫。學問的進步，在乎自己，但也要有學問的自由氣氛、自由環境（思想的專制與壟斷，是學問進步的唯一敵人）。那麼，師友間的口頭討論、文字的商榷，都是有利於學術風氣之培養的。不過，法義的商討，要「虛心」，有接受別人批評的雅量。要「真誠」，有接受別人意見的勇氣。切勿以自己為真理的代表——自己決不能錯，錯了也不能認帳。如這樣，那就缺乏了討論的根本條件，不討論最好。時代的病態深極了！社會上的學者，起初是各人發表意見；繼而互相批評；進而人身攻訐，戴上帽子；進而涉訟法院。好在現在中國佛教，說不上法義的討論（有的是權利與人事的恩怨），所以也耳目清淨得多！不過，澄靜無波，對僧伽學問的進步，是有礙的。正如冰封雪凍，枯寂的草木不生，生氣毫無，那還能有百花競放的壯觀嗎？

無論是對信眾弘法、對僧伽教學，所以能促進學問的進步，是因為表現了出來——講了出來、寫了出來。表現出來，就會引起反應，或者受到讚美，或者受到批評，這就是策導自己向上的良好動力。或者歡喜人的讚歎，怕別人批評，那是私欲與淺見作怪。其實，受到讚歎，是對自己的一種同情的鼓勵；受到批評，是對自己的一種有益的鞭策。鼓勵、鞭策，一順一逆的增上緣，會激發自己的精進；修正自己，充實自己，不斷的向前邁進。有的人向學有心，終日不離書本。可是既不願講，又不肯寫，一年又一年。修行嗎？並不曾專心禪慧。學問嗎？也不知進益多少、為何而學。如終於如此，那也就終於如此而已！不走向教學相長的正道，那麼想於學問有所成就、有所貢獻，也就太難了！

從事對信眾弘法、對僧眾教學，「教學相長」、「學以致用」，是能使自己的所學日有增進的方便。真能向這一方向去做，當不會有所學無用的感覺了。但或者以為：向信眾弘法嗎？講呢，沒有人請。寫作呢，編輯者不要。

這麼說來，大有無從著手之苦。其實，這是好高騖遠、不切實際的錯誤想法！以宣講來說，如一定要環島布教、國外弘法，那當然機會不多。如非大座講經就不講，沒有人歸依就不感興趣，那根本就顛倒了。任何事，都是由微而著的。如有向信眾弘法的熱心，那裡不是弘法的地方？尤其是住在什麼地方——大寺或小院，總是有信眾往來的。隨機隨緣，即使五句、十句，偶為讚揚佛道，也可使人得益。漸漸引起了信眾的興趣，就可以從開示，到定期布教，或短期講經。把這種工作看作自己應盡的義務，對師長、對同道不憍不慢，一定能為寺院同人所歡迎，因為這對寺院是有利益而不是有障礙的。從前印度佛教的開展，得力於布薩——每月六次。布薩日（對內的事，這裡不談），信眾們來了，就為信眾們說法（不一定要長篇大論）：說三歸、五戒，或者授八關齋戒。這就是定期布教，信眾們從事宗教的精神生活。等到佛教衰落了，定期的念佛會、消災會，以及佛菩薩的紀念法會，只是禮拜、敲打唱念一番，再則吃一頓素齋回去。佛教而對信眾不教，那就難怪佛教日漸衰落了！佛教而希望復興，一定要攝受信眾；攝受信眾，要從寺院的定期布教做起。以現階段來說，如向這一方向進行，那就是寺多人才少了！還會所學無用處嗎？至於環島弘法之類，是巡迴布教，是少數大德的事，一定要得到當地寺院的合作。巡迴布教，只是對各地方的佛教，臨時奮起與鼓勵一番。真正的攝受信眾，日常教化，還是要靠當地寺僧（尼）的努力！這是最平實、最有效的向信眾弘法，而自己也能因而日有進益的辦法。至於寫作，一方面要練習寫作，一方面要能適應現實佛教的需要。如在這一方面，能下一番功夫，做到文義通順，而所寫的合乎信眾與佛教的需要，那麼，現在的佛教刊物都在鬧稿荒，文稿那裡會沒有人要呢！

至於向僧眾講學，為一異常重要的事，希望有人為此而發心。過去中國佛教，開大座的講經法師（也是教育法師的），長江一帶，本來不少。但這些不足以適應現代教學的，經抗戰動亂，早就衰落了。虛大師門下，於義學而深嘗的，並不太多。問題是：虛大師的提倡佛學，原是以應用弘法、整頓僧伽制度為重的。專精義學或潛心著作，對狂風駭浪般的中國佛教，不免有急驚風與慢郎中之感。文縐縐、酸溜溜的佛教秀才，能有何用？所以提倡佛

學，或派人去國外留學，都著重於如何革新佛教、聯繫國際佛教。而當時的佛教界，清末以來，一直在驚風駭浪中過日子；這是現在一般佛教青年，所難於理解或想像的。佛教界需要人才、需要應付社會，維持寺院的人才，不是深通佛學的人才。於是從佛學院出來的，或在佛學院任教一期、二期的，有機緣的都受記了，當家、做住持了（沒有因緣的，多數在僧海中消失了）。佛學院的修學與任教，與過去住寶華、住金山，可說異曲同工，都是受記作住持的過程而已。在這種情形下，佛學院一直辦下去，一直不能產生人才——佛學的人才。佛學院師資的品質，無法提高，而且會找不到老師。這種情形，現在的臺灣佛教界，顯然是更嚴重了！

於佛學曾有某種程度修學的，如能發心在學院教學，不必問學院辦理得怎樣，只要自己肯於此用力，「業精於專」，自會於佛法深入起來。自己的理解深了，深入才能淺出，才容易使人理解，學的人也就容易進步了。近十年來，去日本留學的人不少。在日本，主持寺院的，主要是大學畢業。這是一般的佛教；佛學人才，並不是這些人。日本過去與佛教的關係很深，能珍惜與日本精神深切相關的佛教文化，所以修學碩士、博士學分的，多數人不離於學。有從事一般教育而附帶研究的；一部分人，從助教起，始終與佛學不相離。十年、廿年，就各部門而各為深入的研究，雖不免零亂，而到底學有專長，人才輩出。這都以所學為基礎，從服務於教學、教學相長，久久而後有成就的。現代的學問，不能依賴個人的天才，而有賴於多數人的努力。尊重別人，接受別人的研究成果，而自己更進一步。日本從明治維新以來，向這一方向走，人才也就充實而提高起來。這些學者，對一般的佛教活動，沒有太多的影響，但影響還是很大的。力量生於信仰，信仰來於思想（這就非有信仰與思想的學問不可），如真能於佛學深入，融集佛學的精英而發皇起來，憑藉佛教固有的信仰潛力，其前途是難以估量的。面對現代佛教的師資缺乏，佛學院的陳陳相因、不能提高品質，覺得從教學相長中造就師資，實為唯一可由的途徑！現在中國佛教，固然沒有日本那種學術環境，但未嘗不能從教學相長中，去自修深造。對佛學而有法喜、有興趣的，尤其是從日本留學歸來的，何不選擇這一方針，以發揮自己、貢獻佛教呢！

「業精於勤」，「業精於專」，佛學也是不能例外的。中國佛教界，一向不重視學，得不到鼓勵，還可能受到摧殘。於佛學而有興趣的，也就很難貫徹始終、畢生為佛學而獻其身心。特別是現代臺灣，攝受信眾，弘法宣講，打佛七，傳戒，參加佛教會，作佛教的國際活動；似乎佛教的人才，非這樣不可。人的精力是有限的，時間也是有限的，如成為這一型態的人才，即使於法義積有基礎，也很難再有進步了！有的重視對信眾弘法、通俗布教，覺得這樣才是辦法。於是對佛學理論（實際上是一般的），譏之為「天書」。可是事實終是事實，等到要辦佛學院、研究院，甚至想辦大學，就會發現問題——師資缺乏。於是乎僧伽教育，請居士來主持；請幾位居士來擔任課目。怎麼說、怎麼宣傳，是另一回事；師資缺乏，或師資的內容不堅強，卻是事實。留學，雖然說緩不濟急，仍不失為補救的好辦法。問題還在大家有一番認識，要專、要久，為教學而奉獻身心，從教學相長中，不斷提高品質。否則，也還只是有利於宣傳而已！

四 用在事業

佛法流行於人間，是具體活動的宗教，不只是個人修證的事。佛教有僧伽組織，就有「僧事」；有寺院，就有寺院的事；對外攝受信眾，與社會國家有關，就有攝受信眾等事。所以佛勸比丘「少事少業」，只是不要去為私人私欲的事，而對佛教、對寺院，卻不能沒有事業。古人所說「弘法為家務，利生為事業」，也還只是部分的事而已。這些事是不能不有、不能沒有人做的，直接間接與佛法有關。在個人的修行及研求義學上，似乎不重要，然為了佛教的利益、眾生的利益，犧牲自己的精神去做，就是布施，就是修福。從大乘佛道必須具備福德、智慧二資糧聚來說，這都是發菩提心人所應行的。所以在寺院中服務，從住持到門頭，都稱之為「發心」。是的，佛法中事，不應該為了權力、為了財利，而是為了義務與發心。

佛教的事，除了寺院——維持僧眾修行、攝化信眾而外，現在還有教會組織，就有各級教會的事務。中國佛教，過去有藏書供人閱讀、義塾，以及救濟孤老等「悲田院」。元、明以來，逐漸衰落而消失了，失去了為社會服務的利濟工作，佛教也就更衰微而被社會所歧視了。到近代，才緩慢地復活

這一新的努力。佛教內部的、利濟社會的——一切事，都是興福，需要人去作，重要性是不遜於修行及學問的。如於佛法有某種程度的修學，正應本著自己所學的，去從事於興福——護持佛教、利益人群的工作。從前的叢林，以禪堂為中心（如學院一樣，整天修持、聽開示）。在禪堂參學幾年，出來任事——客堂、庫房，以及大小職事。尤其是資歷高深的住持，負有領眾熏修、指導僧事的重任。這都是曾經修學，有維護佛法、維護道場的真誠與熱心而出來發心的。在發心服務中，鍛鍊自己的道念與道力。假使曾經修學的，以作事為無意義，不願做，唱些「不當住持」等荒謬的高調；而做事的，都是些與佛法無關的光頭俗漢，佛法怎能久住、怎能興盛呢？為佛教作事，需要於佛法有修學、於佛法有熱心與真誠的人。佛教中無數的事（事不分大小，如法盡職就是），正等待學習佛法的人去作，還會學無所用嗎？作事，就是從事於佛法的實踐——對人、對自己的身心，作到更與佛法相應，這才是真實的佛學！（民國卅五年，我與二位同學，在重慶搭車，從西北公路回來。到了西安，去禮拜鳩摩羅什的塔院，在那裡過了一夜。傍晚，一位終南山的茅蓬和尚，也來趕齋過夜。晚飯時，當家的忙著拿饃饃、拿菜，茅蓬和尚也幫著跑。一位同學說：你坐下吧！你也是客呀！茅蓬和尚笑著說：出家人到寺院裡，是沒有客人的。事後，我笑著對同學們說：我們學了佛法多少年，這一著還被茅蓬和尚搶了先。這一件事，最深刻的記憶在我的心裡。佛法、佛學，決不等於書本上的名相，而要從自己的觀念、自己的見解、自己的行為中去表現出來。）

今天的中國佛教，問題很多；下自小廟，上至中國佛教會，都有事需要人去做。學習佛法的，正是發心去為教的時候。依我的想法，不必放言高論，應當反省、觀察，從可能的範圍內做起，求其與佛法更為接近。一項最根本的問題，是「無私」，不要專為自己著想。佛法說「無我」，佛教的制度，就有「現前僧」、「四方僧」，沒有以僧團的任何部分作為自己私物而佔有的。然而，當了住持的，一般寺院是住持（或當家）與寺院一體，看作私有的財產。成立財團的，僧尼又被看作雇傭。其實，寺院屬於僧尼個人、屬於在家人組合的財團，都不合佛法，而危害真正的佛教。有些寺院，本來不

是小廟性質，然而做住持的，千方百計，在怎樣成為自己永久的佔有物上著想。不要說化私為公，反而一心一意的去走化公為私的路子。如不曾修學佛法，那也還可原諒，如曾修學佛法，真不知所學何事！試問修學佛法、提倡佛法，到底是怎麼回事？從前太虛大師提倡佛學、整頓僧伽制度，只是為此一著。而在一般住持與當家的心目中，太虛是可厭的人物，問題也就在這裡。至於教會呢？無論是市、是縣、是省、是國，論理是佛教的共同組合，一切應以佛教（或市以至或國）的共同利益著想。唯有這樣，佛教會才會健全起來、團結起來。否則，各為自己打算，不做則已，做就等於為自己辦私事，一切以自己的利益為第一，佛教會是難於健全的，也就是不足以代表佛教的，徒成為少數人的莊嚴而已！

修學佛法，去從事一切興福的事——寺院事、教會事、文化慈善等事，都應當將所理解的佛法，而求見於實事。這樣的興福，於佛教有益，於自己的福德有益，也與自己的智慧有益；實踐了佛學，與佛陀的精神相接合。在大乘佛法來說，這是「學有所用」、「學有進益」的最有效的一途！

五 勸除三病

修行也得，學問也得，為佛教作事也得，都是將自己所學的，求其實用；從實際應用中，更充實、更深化自己的所學。修學佛法，決不會學無所用的，沒有不能增進自己所學的。「沒有出路」，在佛弟子學佛的辭典中，應該是沒有這一詞類的。假使說有，那不是自己好高騖遠，就是觀念上的錯誤、自己的煩惱作怪！

我想再說三個字。修行是好事，每病在一「怪」字。有些標榜修行：留長髮哪，頸項燒一串念珠哪，不吃飯哪，不睡覺哪，放光哪，說前生後世哪，一天念多少哪……。說不修行、假修行嗎？卻活像修行模樣。說修行嗎？卻有點不倫不類。有些是理路不清，有些是眩奇惑眾。「索隱行怪」，在中國文化中，是不足取的；在佛教中，不是邪命，就是大妄語（例如不吃、不睡，是不能生存於世間的），再不然，理路不清，增上慢人。將所學而用於修行，應從平常切實中做去；否則，滑向歧途，前途是黑暗的！

學問是好事，但每病在一「慢」字。古德說：「說法必憍慢。」於經論多知多見，或者能講能說，名利恭敬之餘，慢心也容易囂張起來。以研究著作來說，如文義善巧，或條貫整理一番，有一些些貢獻，就被稱為學者。其實，在出家學佛的立場，這算不得什麼！在佛家的富有中，琳瑯滿目，應有人來發心，登記、管理、陳列、介紹，以便人鑑賞受用。但數點寶物，並不成為管理數點者的家珍。發心去從事研究、講說，是必要的，但憍慢是大可不必！

興福是好事，每病在一「俗」字。如不發真切心，沒有為教的誠意，那麼從事與佛教有關的事業，與俗人的成家立業、攬權獲利，本質上並沒有什麼不同。一切以私人利益為原則，對人對事，勢必以權利為轉移，市儈氣、勢利態，就會相隨而來。佛法平等，不主功利；但如有人說出家人勢利，勢利的問題就在這裡。在這種情形下，一切努力，都是為了自己。全盤俗化，毫無道意。即使表面上為佛教而努力，副作用潛滋暗長，終必敗壞而後已！

不要說學無所用，不要說無法進步，能從小處做起，與實用相結合，邊學邊用、越用越學，佛法將成為自己的，充實而有光輝！不要怪、不要慢、不要俗，觸處都是功德，無往而非進步。為自己學佛、為佛教久住，珍惜我們自己吧！

卷014

福嚴閒話

諸位同學！來福嚴精舍的同學，有曾經跟我共住十年八年的，也有最近才在一起的。大家之所以聚集到這裡來，無非是為了修學佛法；而福嚴精舍的建造，也正是準備多住幾個青年人共同修學的。我們既能以此善勝因緣俱會一處，當然就有大家共同生活的基本原則，與其意義及目標，所以在這未來三年間的開始，我覺得有些話必須先和大家談談，尤其是對於初來的同學。

諸位到精舍來，首先不要把這裡看得太理想。我很能了解自己，我不是一個有天才的人，我的福報甚薄，教學經驗也不足，你們跟我共住，是不會十分理想的。不過我要告訴諸位，像我這樣不夠聰明、沒有福報的人，也是有些好處的，這就是自己能夠知道自己，在佛法方面，還能切實的、認真的、放下一切去用功，而從不輕率妄動，攀逐外緣，荒廢了自己的修學。過去二十年中，我一直抱著這樣的意願，過著符合這種意願的生活。因此，我對於佛法，尚能有少微認識；佛法給予我的利益，亦復不少。世間任何事情，沒有絕對的容易，也沒有絕對的困難，所謂熟能生巧，如果肯得多下工夫，苦心研習，久而久之，雖愚笨，多少總會有些成就。所以我希望諸同學中，慧根深厚的，固應抓住自己的優越條件，著實努力一番；即使資質較差的，也不要緊，只要能夠安心學下去，終歸是有所得的。我在學團中，過去曾遇到許多聰明的同學，都是年輕力強，會寫能說，其才幹真了不得。然因外緣太多，修學時間少，忙著任監院，作住持，整日忙於應付、攀緣，把大好的時光荒廢了。最好的，也只成一辦事僧而已。由此可知修學佛法，必須能夠放得下，安得住心，持之以恆，才能較為深入佛法，也才可以獲致真實的利益。

我的身體一向很不好，福報因緣也差，長期過著淡泊苦學的生活，以致養成一種愛好清靜、不喜活動的習慣。當然，諸位不能學我這種消極的榜樣，佛教的事情很多，正等著你們去做。將來出去，凡於佛教、於眾生有利益的事情，在自己能力範圍之內的，都應該發心去做。但當這修學的現階段，我只希望大家暫時學到我的安心，沈靜，不急功近利的精神。

說到地方，大家如不存過分的奢望，那麼我相信，精舍的修學環境並不壞，大家一定可以安然住下了，只是風沙大一點。但若附帶著什麼功利心理，便會深感失望，因為這裡除了學之外，別的可說什麼也沒有——沒有經懺佛事，也不打佛七，沒有香火，少有信眾往來。佛經說：「我為法來，非為床座」。如抱著這種觀念，純為佛法而來，沒有夾雜名聞利養的企求，那麼在護法們護持之下，我想是可安心修學的。

福嚴精舍修建起來，我從沒有把它看成我自己的。凡有志於學，能夠學的青年，要是志同道合，無論什麼人，都可以來住。我沒有招生，或者特別

請那些人來，大家純然是出乎自己的意願，而到這個學團裡的。既來到這裡，當然就得安心為學。倘若半途退志，想離開的，也不勉強，不過退出之後，就不必再來。因為這個地方，與過去大陸的寺院不同，決不能像雲水堂一樣，歡喜去就去，歡喜來就來，出出入入，自由自在。來此地，便須安心住下。諸位若能安住修學三年，或有人來請去弘法，或外出另外參訪善知識，或出去掩室專修，大家儘可以隨自己的心力，出去為自己的修持，或為佛教做些弘法工作。等到感覺要回來的時候，仍可再回精舍來安住，精舍就是你們的常住。現在國難方殷，大陸佛教正也遭受空前無比的災害。一旦反攻大陸，大家一定要回去，應該要回去，到那佛教業已殘破的地區，重新播下正法的種子。當然，有緣回臺灣弘法，精舍還是你們的常住。

大家發心到這裡來，不要以為是找個安靜的地方讀讀書；或者覺得沒有適當去處，到這裡住住再說。各人的心裡，都應作學佛想，一面求得體解佛教的甚深義理，以及懂得佛教制度、修行方法等等，一面培植為教護法的熱忱。經說：菩薩發心，皆為一切苦惱眾生。我們在這裡修學，也要以弘揚佛法、利濟眾生為最後目的，修學不過是一種過程而已。但弘法利生，只是籠統的一句話，實際去做，卻是一件多方面的工作。諸位將來打算做些什麼呢？在古代，學佛者因性格好樂的不同，以及適應事實的需要，可以分作許多類型，現且把他列舉出來，作為大家的參考。

一、經師（不是會講一兩部經）：對於各種展轉傳來的契經，有深刻的理解，解佛義趣，為人演說，暢達無礙。二、律師（不是會傳戒）：重視清淨的律化生活，於佛所制禁戒，不但自能嚴謹受持，熟識開遮持犯，能使人依此而得受持，還出還淨。三、論師：深究諸法性相，闡發佛教的精義。經、律、論三藏教典，是佛傳下的家財，佛弟子去修學它、弘揚它，就如子孫經營祖宗遺下的產業，是應有的一種職責。然因三藏精深廣博，研習弘傳者，免不了有所偏重，於是有經、律、論三師之分。四、禪師：也稱瑜伽師，以定慧為其修持的主要課題，他們對於三藏教典也應有所明了，不過特別側重禪觀的體驗而已，絕不是完全摒棄教典。真正的禪者，是禪觀與教理相應的。如達摩，大家都知道他是一位著名的禪匠，而他所行的禪，也還是以《楞伽

》印心。五、譬喻師：這一派學者，也有修證，也能了達甚深教義，然卻著重於通俗布教，他們將佛法深義，雜以因緣譬喻，深入淺出的普化人間。從推行佛教看，這是非常重要、非常難得的。

這五類，是從來舊有的。後來為了佛法的弘傳，還有譯師：翻譯佛典，使佛法弘通到不同文字的國族中去。此外，還有咒師：修持秘密咒語，以咒力方便應化，也往往能引導一分人信佛。

上面所說的，可以說是：傳承佛法，修持佛法，弘揚佛法的，所以素來被認為住持佛法的正統者。此外還有一種知事僧，是專在教團中負責做事的。釋尊成道以後，到處說法度生，跟著出家的徒眾就漸漸多起來，成為負有「紹隆佛種」之意義的僧團。出家佛弟子既自成團體，當然就有很多事情要做，於是便有一些人發心服務。這如中國寺院中的住持、監院、僧值、知客等各種大小執事，又如現今負責辦理佛教會的人員。這些發心辦事的僧徒，在古代印度僧團中，就名知事僧。做一個知事僧，在古代，不是容易的，他們都是會得佛教的基本道理，同時還要有相當修持，和維護佛教的熱忱，這樣做起事來，才能與佛法相應。我國禪宗，知事僧都是從禪堂出來，也還合此意義。若於佛法無修學，專以辦事為主，講活動、講攀緣，便將造成教團的紊亂與衰敗。近代中國僧制的衰落，大致起因於此！

另外，還有神秘派與藝術派兩類僧徒，依附佛教，行化世間。神秘派，大抵是經過一番修持的（自然也有裝模做樣的），如古時的濟公，近代的金山活佛等。他們所表現的，似乎有些瘋瘋顛顛，生活完全不上規律，然而頗能預知後事，也會治病，做出不可思議的事，這是專以神秘化世的一類。西藏佛教也有，他們叫做瘋子喇嘛。這一類人，感化力特大，對於佛教的影響非常之深，可是不能成為佛教的正宗。住持正法，住持寺院的重責，他們是不能荷擔的。如果佛教演變到以神秘僧為中心，那麼一切迷信色彩，便會渲染到佛教裡來，使整個佛教喪失其純正的真面目；而社會對於佛教的誤解，也將愈來愈多。至於藝術僧一派，則以才藝著稱於世，他們能詩能畫，或者會操琴，或者寫得一筆好字，寫得一手好文章（在近代應該稱為文藝了），多與文人雅士往來，在社會上頗有地位，對佛教也很有些影響力。騷人墨客

所認識的佛教，大概是屬於這一類的，但他們從未給正統佛教所重視過。

在佛教的流行中，能夠發生推動力量或影響作用的僧人，歸納起來，不外乎上述幾大類型。諸位現在發心來學，將來當然也要致力於弘法利生，但你們究竟將現身那一類型，怎樣弘法度生呢？我認為，不管捨身護法，做個知事僧；或弘傳三藏教典；或推行深入淺出的通俗佛教；或專門自己修持，皆無不可。唯獨不希望大家去做那瘋顛的神秘僧，或是文人雅士型的詩畫僧。

還有最要緊的，大家發心，要發大心、勝心、堅固心、長久心，不要因有一點困難或不如意的地方，便自甘放棄，自甘墮落。從前太虛大師曾慨歎說：傳統佛教太過守舊，不圖改進，而受過佛教新教育的，卻因住了幾年佛學院，學得一些東西，便眼高一切，處處看不順眼，似乎除了辦學校，辦雜誌以外，簡直沒有他的去處，於是不少退失初心而墮落了。這當然是不成的，所以我們發心修學，首先應抱著為眾生為佛教的決心，不可從自我方面去著想。同時對於佛教的情況，亦應有所認識，自己量力而行，將來能夠做什麼，就盡心盡力去做。心儘管發得大，成與不成則無須計較，只要發真實心努力做去，自然會達到自己的願望。

其次，再談一談諸位到精舍來，可以學些什麼。關於我的教學態度，一向是絕對尊重自由的。前年續明法師的《時論集》在港出版，我的序文中說：「予學尚自由，不強人以從己」。這是我的一貫作風，絕非聳人聽聞之言。因為我自覺到，我所認識的佛法，所授與人的，不一定就夠圓滿、夠理想。因此，我從未存心要大家學得跟我一樣。眾人的根性、興趣、思想，是各各不同，勉強不來的。大家所學只要是佛法，何必每個人盡與我同？諸位不但在這方面可以獲得充分的自由，而且生活方式也極輕鬆，到現在為止，我沒有特為大家標立煩瑣的規矩。大家只須遵守一個基本原則就行，這原則是：無事不得下山，不要竄寮，不要說太多的閒話，認真用功看書、讀經，和聽課。至於歡喜閱讀什麼經書，自有一種審慎合理的規定；這規定，決不是限於一宗一派的。有些人覺得我是個三論學者，其實這並不十分確實，我從不敢以此自居。我們虛大師曾這樣對人說：「我不為一宗一派之徒裔」。大師的福德智慧，我們學不到，但他這種不拘宗派的精神，自問也願意修學。前

年法舫法師圓寂，在香港追悼會上，我曾經說：「大師的弟子們，都在學習大師那種廣博的學佛精神，而法舫法師學得更像」。我因民國二十三年到武昌佛學院研究三論，所以大家都說我是三論學者。也許我的根性比較接近空宗，但我所研究的，決非一宗一派。尤其領導大家修學，更未想到要如何控制思想，使大家都跟我一樣。就這三年內，我給大家選讀的經典，第一年三百餘卷，其中包括從印度譯來的經、律、論，大乘、小乘，空宗、有宗等各樣代表典籍。第二年的閱讀範圍，一面仍然保持印度傳來的教典，一面放寬到中國祖師的著述。第三年，則擴展到暹羅、日本、西藏各家所傳作品。在講授方面，我想把佛學三大系的重要經論，如《楞伽》、《起信》、《中論》、唯識論等，都給大家講個大要，另外關於戒、定、慧三學，也預備講一點。總之，佛法是一體而多方面的，大家在初學期間，應當從博學中求得廣泛的了解，然後再隨各人的根性好樂，選擇一門深入，這無論是中觀、唯識，或天臺、賢首都好。不過在現階段，一定要先從多方面去修學，將來才不致引生門戶之見。佛教的宗派，各有好處，而且彼此可以互相助成。如中國的一些宗派，都有可以會通處，其界限並不十分嚴格。所以大家不應存著宗派觀念，佛教只有一個，因適應眾生根性而分多門。我們學佛，第一便要「法門無量誓願學」，至於最後從那一門深入，則須視乎各人的根機而定。

佛教各宗派，向有了義不了義之說，而所謂了義與不了義，完全是以各家的思想立場為準繩的。如在印度，空宗說唯識不了義，唯識說空宗不究竟。中國各宗的判教亦復如是，天台有天台的判法，賢首也有賢首的判法，各以自宗為了義、究竟、圓滿，他宗為不了義、不究竟、不圓滿。剋實說來，辨了義不了義，或究竟不究竟，是由於學者對於全面佛法的不同觀點，也許是眾生的根性問題。並非判某家不了義不究竟，就含有打倒他或否定他的敵對意味。這不過是說：某家所談的佛法，闡理較差一點，只可適應某類根機。如空宗與唯識，千年來一直在互指對方不了義、不究竟，結果空宗還是空宗，唯識依然唯識，並沒有因為唯識說空宗不了義，而把空宗打倒；也沒有因為空宗指唯識不究竟，而否定了唯識。這是擺在我們眼前的史實。中國的傳統佛教，說到中觀或唯識不了義，並不覺得怎樣，但如中觀與唯識學者，提

及傳統佛教素來所宗聖典的不了義（如唯識宗以三乘為究竟，《法華經》說一乘是不了義的。如玄奘大師的弟子窺基大師，說中國的十地論等學派，是「此方分別論者」），那就要驚異不置了！其實，這只是少見多怪！人家說我所宗的不了義，只是他的一種判釋，也可說是他的根性與我不同，所以他見到的不能和我一致，絕不因他說我不了義，就等於打垮了我。理解得這點，我們不但要遍學佛教的每一宗派，就是印度的各種宗教哲學，以及中國古來各家學說，我們都應該要了解。因此，我是主張「學尚自由」的，決不限制任何人的學習興趣，及其正確的佛教思想。然而目前諸位的學力，還無法判斷了義不了義，故應依照指定課目，逐步求得多方面的認識，然後才能有所判斷，有所抉擇。一個宗派，總有它的完整義理、修行方法等等。我們說那一宗不了義，那一派了義，必須根據這些去判斷，決不是憑空的詭辯。詭辯的勝敗，充其量也不過是說話的伎倆高明不高明罷了。真理愈辯愈明，學佛者不妨根據自己認為究竟了義的宗派，互相質難論辯，使完整的佛法益加發揚光大。修學佛法的人，其思想傾向總是不能完全一致的，例如太虛大師，他雖力倡諸宗並行，但大師也有他自己的思想中心。所以，大家能夠按照我所指定的教典閱讀，對於整個佛法有了廣泛的認識，然後依著各人的思想見解，認為那宗教理究竟了義，或者更能適應現代思潮，引導世道人心，那麼盡可隨意去研究，去弘揚。只要真切明了，不作門戶之見而抹煞其他；因為這等於破壞完整的佛法，廢棄無邊的佛法。我是絕對尊重各人的思想自由的，這一點，希望大家先有一番了解。

最後，附帶再談到一點：大家平時看書用功，研習經典，多少總會引生一些感想或心得，於是有時就要動筆寫文章。你們過去寫些什麼樣的文章，多在那家刊物發表，我不大清楚，也無權干涉。但此後要寫文章，有一件事情大家必須注意。第一、不要招搖，自我宣傳。第二、寫批評性的文章，不可匿名，自己所說的話，要負責任。對於現行佛教如有意見提出，針對事情討論，決不能專對某人而發。最壞的是不用自己名字，專寫些刻薄話，盡情挖苦漫罵，以圖打擊別人。這既要罵人，又沒有勇氣挺身而出，可說最沒有出息。我們同學中，假如有歡喜寫文章罵人的，那他的性格就與此地的學風

不合。你們過去是否寫過這類文章，我不知道，如果有的，應該改過，沒有寫過的，切莫亂寫。一個佛教徒，心量要寬大，要能容忍，不要像社會一般人，專講鬥爭、忌刻、報復，這是修羅法而不是佛法。大家要曉得，批評別人容易，成立自己就難。人們自身的不健全，往往不能自覺，而卻要尋求他短，攻擊批評，以為這樣便可顯出自己的長處。殊不知別人的被打倒，並不就等於自己的成功。所以論典中談到摧邪顯正的問題，有人以為：「若不摧邪，何以顯正」？有人反說：「非破他義，己義便成」。拿世間的事物說，任何東西的存在，都是因為自身的健全、鞏固；倘若它被消滅，那就是自身有了缺點。佛教宗派存沒興衰的道理，也與世間事物一樣。一個宗派的衰落，不是由於教理上，必是由於弘揚人才本身的缺點。不然的話，那是不會發生問題的。即使暫時被外力壓倒，不久還是會更加發展的。所以不管是學派立場不同，或是對事有了不同的意見，都不應該使用文字，與人以難堪的攻擊，而應該著重自身的反省，自身的充實。今後寫文章的，要多寫富有建設性的正面文章，少作破壞性的批評才好。（常覺記）