

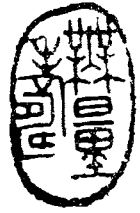


淨空法師 講述 · 悟聞記

內典講座研究學記

八三叟淨古





淨空法師講述

悟聞記

內典講座研究學記

八三叟淨古



《內典講座研究學記》目錄

內典講座之研究自序	一
內典講座之研究	一九
甲一 經體分析	一九
甲二 施用藝術	一五七
實用講演術要略	二八四
第一章 緒言	二八五
第二章 資料結構	三〇〇
第三章 講態儀式	三四四
第四章 言語聲調	三五八
第五章 觀機	三七八

內典講座之研究自序

李炳南老居士著·釋悟聞學

「內典」，指佛家之經典。佛法是向心性內求的一門學問，故稱「內」；「典」是典籍。「講座」，學術上為大眾而設的課程。「研究」，研討探究。「序」，於一本著作或文章前的一段文字，是介紹本書或這篇文章的。「自序」，是作者李炳南老居士自己寫的序文。「內典講座之研究」，佛經講學課程的研究。李炳老在序文中分為四段介紹。首段說明本書的緣起。

慨乎今日，烽火

烽，築高台置薪草，燃火示警稱之。烽火，邊防有警戒事發生，燃起火來相告，是戰爭的代稱。

障天，瘡痍

①喻戰爭或自然災害

後，民生凋敝的景象。②喻民生疾苦

遍地，殺盜姪

同「淫」

妄，猶不悔悛

悔改

貪瞋癡慢，益加

縱恣

放任

豈止荊棘銅駝

晉朝索靖知道天下將亂，指著洛陽宮門的銅駝嘆道：「我恐怕要在荊棘中再見到你吧！」見《晉書·索靖傳》。所以「荊棘銅駝」指天下將亂，

將有乾坤粉碎之巨難隨之。

「慨乎今日」，這是一開始李炳老就以嘆息的語氣來形容。李炳老作此文是在公元一九五四年，那時是第二次世界大戰過後不久，所以李炳老一開始便說：「烽火障天，瘡痍遍地」。『烽火』是指古代邊防有警戒事發生時，就燃煙火來傳達訊息，在此是「戰爭」的代稱。『烽火障天』是形容世界各地都有戰亂；『瘡痍遍地』是比喻戰爭後，民生疾苦的景象到處可見，這兩句是講果報。有果必有因，下四句是說明其因。「殺盜淫妄，猶不悔悛」，『悔悛』意即悔改，這是講我們身口造了「殺盜淫妄」的重罪，還不知道悔改。「貪瞋痴慢，益加縱恣」，『縱恣』是指放縱任意；我們還更加任意放縱自己「貪瞋痴慢」的惡念。「殺盜淫妄」、「貪瞋痴慢」即是佛門所說的十惡業，舉世眾生都在造作十惡業，果報自然就不好了。

「豈止荊棘銅駝，將有乾坤粉碎之巨難隨之」，『荊棘』指帶刺的植物，在此喻為荒涼的景象；『銅駝』是古代王侯貴族門前的裝飾品，代表他們的富貴尊榮。「荊棘銅駝」的典故，出自晉書《索靖傳》。索靖先生知道天下將亂，就指著洛陽宮門前的銅駝嘆息道：「我恐怕要在荊棘中再見到你！」意思是說經過戰亂之後，恐怕銅駝已被人遺棄在荒涼的亂草堆中。這句「荊棘銅駝」是比喻戰亂後的荒涼景象。『乾坤粉碎之巨難』指全世界末日的大劫難，這就更嚴重了。這段文是李炳老感嘆的話，感嘆大家都在造十惡業重罪，哪裡只是天下戰亂的下場而已，恐怕還會有世界末日的巨大災難相隨而來。這是李炳老從人心險惡來預測世界將亂的局勢。有沒有辦法挽救呢？關鍵字眼就在「將有」二字。意味著乾坤粉碎的大災難是有，但是還未現前，所以還有挽救的機會。所以下文說明消災免難的方法。

冀消此禍，似非科學有所能為，追窮源本，則不得不求諸人心。然使知羞惡，明是非，陳禍福，析善惡，希其暗室不欺指聞居獨處時，也不敢為非作歹，衾影無愧衾，大的棉被。獨自睡臥時，不愧於衾；獨自行走時，不愧於影。這比喻在暗中也不做虧心事，因果之說尚矣。

「冀」，希望；「似」，似乎。希望消除此災禍，似乎不是現今高科技有所能為的。「追窮源本」，『窮』，詳盡推研。追究其根本，是在人心，因為依報隨著正報轉，「則不得不求諸人心」了。知道根源之後，下面就教我們方法。「然使知羞惡，明是非，陳禍福，析善惡」，如此就必須要讓世間廣大群眾，人人知道羞惡，啟發他們的良知，讓他們明白是非善惡，這是對一般較有善根的人，定能接受。但有一些人還不能完全接受的，就直截了當向他們痛陳禍福利害的現實狀況，讓他們曉得苦樂果報，然後再向他們分析善惡之理，讓他們知道斷惡修善的重要，希望大家皆能做到「暗室不欺，衾影無愧」。『暗室不欺』指聞居

獨處時也不敢為非作歹；『衾影無愧』比喻在暗中也不做虧心事。這兩句是希望達到的教育目的。想要達到此目的，「因果之說尚矣」！對於因果這一方面的理論就很重要了。關於此事，近代佛門大德印光大師就做了個好榜樣。印光大師一生以印經布施為第一大事，在他所印經之種類中，以《了凡四訓》、《太上感應篇》、《安士全書》這三種印得最多，這些都是提倡因果報應的。可見提倡因果報應確實能夠挽回世道人心，勸人向善。但是一提到因果，社會一些人士馬上就會有激烈的反應，說這是迷信。所以，如何才能做到提倡因果而又不迷信呢？

但以不涉迷信，合乎理智，而能鞭辟入裡指深刻切實，見解獨到，引發警惕，則又莫佛學若也。

我們所提倡的，要不涉及迷信，又要「合乎理智」，而且還能「鞭辟入裡」，能把因果的道理與事實真相，解釋的深刻切實，又要能「引

發警惕」的作用，則又莫佛學是也。這句是說，那就非提倡佛學不可了。

故今日留心世道之緇素

緇，黑色布帛，指僧衣。素，白衣，印度俗人所穿。緇素，合指出家、在家二眾。

，竟如雨後春筍，

咸起開場說教，是乃興亡有責，當仁不讓，正謂遠契佛懷，近切時弊者也。

「緇」，佛門出家子弟；「素」，佛門在家子弟。李炳老前面將挽救社會的方法說了出來，當中又以宣揚佛法最為有效，所以今日留心世道的佛門弟子，「竟如雨後春筍，咸起開場說教」。『雨後春筍』比喻新事物大量湧現，『開場說教』指講經說法；此時在台灣的佛門弟子紛紛發願出來講經說法。「是乃興亡有責，當仁不讓」，這正是所謂天下興亡，匹夫有責，大家都能直下承當，此是義不容辭的了。「正謂遠契佛懷，近切時弊者也」。『契』、『切』意思相同，有契合、符合之

意。從長遠來看，「開場說教」是助佛度生，正是契合佛的本懷。從近時來看，這種作法確實能挽救眼前的局勢。發心要來挽救社會的人很多，大家也曉得唯有靠宣揚佛法才能行得通。但是對於講經的方法、規矩不懂，這樣對講經的效果就有問題了，這就是李炳老為什麼要寫這本小冊子。這段是緣起，下段先提出方法，不管學什麼都要有方法，講經也要有講經的方法。

無論治何學術，均各有其法則，儒家孟軻氏言見《孟子·離婁上》云：「公

輸子

春秋時魯國巧匠，名般（或一班）

之巧，不以規矩

規，圓規；矩，曲尺，用來畫方形

，不能成方圓。師曠

春秋時晉國樂師

之聰，不以六律

古代正樂律的器具。古代樂器的聲音分為六律、六呂，合稱十二律

不能正五音指宮、商、角、徵、羽。」

昧之者，則事或不成。

「治」，研究；「學術」，學問與技藝；「法則」，方法、原則。

無論研究任何學問，都各有其方法與原則，「儒家孟軻氏云」，這是孟

子說的，「公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓」。『公輸子』即魯班，是春秋時代魯國有名的木匠，『巧』是指他的手巧，手藝高明。『規矩』，規是圓規，矩是曲尺，是畫方圓的工具。這是說魯班雖然手藝高明，若不依規矩，也無法畫成方圓。「師曠之聰，不以六律不能正五音」，『師曠』是春秋時代晉國的音樂家；『聰』是耳聰，音感很好，就是我們說的有音樂天才。『六律』是古代調正樂律的調音器；『五音』即宮商角徵羽。這是說師曠雖然很有音感，若沒有六律（調音器），就無法調正音樂的音階。「昧之者，則事或不成」，『昧』是不明白，不明白這個道理，或違反此原則，事就做不成了。不管本身條件有多好，也必依法則，方可圓滿成就。

又云：「能使人規矩，不能使人巧。」

這段引言見《孟子·盡心下》原文作：「梓匠輪輿，能與人規矩，不能使人巧。」

蓋巧者多見習聞，領悟在心，若無見聞，心何由悟，縱巧有秉賦，

始亦須賴乎規矩也。

孟子又說：「能使人規矩，不能使人巧」，『巧』是精巧，按著方法原則來學習，能讓我們很如法的學習成就，未必能令我們做到精巧。如何才能達到精巧呢？底下講：「蓋巧者多見習聞，領悟在心」。『多見』，多考察、多觀摩，取人之長，捨人之短；『習聞』，多聞；精巧是要靠自己多見多聽，使自己見識淵博，有這樣的基礎才能心領神會，而達到精巧。「若無見聞，心何由悟」，如果不「多見習聞」，不肯吸取別人的長處，怎麼會有心得呢？縱然守住規矩，也只能做到善，不能達到巧。「縱巧有秉賦，始亦須賴乎規矩也」，前面提的「巧者」是經過「多見習聞，領悟在心」的精巧；此地的『巧有秉賦』，是指天生就有精巧的能力，縱然如此，『始』是初學時，也必須『賴乎規矩』，若不依規矩，還是很難有成就。所以，不論是天生的巧，或是多見習聞的

巧，初學時一定要依靠規矩。下面就以比喻來說明。

故知徒有善心，而無善術，猶不解泅水而拯溺，既有善心，復有善術，如善司車機就熟道，善術云何，即技巧而又不踰乎規矩之謂也。

「徒有善心，而無善術」，是講空有好心，卻沒有好的技術，就如同不懂得游泳而想跳下水去救人，這叫白費工夫。這是反面的比喻。若從正面來講，既有善心，又有善術，就好像一個善於駕駛車子的人，走的又是自己熟悉的道路，即所謂的駕輕就熟。那麼「善術云何」？什麼是好方法呢？「即技巧而又不踰乎規矩之謂也」，就是技術巧妙而又沒有超越規矩。

按：守規矩是善，能靈活運用、方法很高明是巧。初學者應當守住「善」的原則。至於「巧」，就以各人天份之不同了。譬如學講經，按規矩把一部經消文釋義講完，講的雖然未必動聽，卻不會犯

錯誤，這是善而不巧。反之，雖然講得很動聽，但是不守規矩，甚至毛病百出，這是巧而不善。寧可善而不巧，決不可巧而不善，真正的高明是既善又能巧。下一段說講經，是這篇文章的正文。

古人講經，非可率爾

隨便的樣子

，既尊戒相，亦重師承，戒相

指切實遵守戒律的相狀

非本

文範疇，暫不涉及，惟師承有關法度，未可漠觀。世間諸學，尚不

取閉門造車，而況出世大法，豈容亥豕魯魚

亥和豕，魯和魚，字形相近，傳寫時發生錯誤。指因相似而致誤解。

。

「率爾」，隨便的樣子。古人講經，絕不隨便。「既尊戒相，亦重

師承」，『戒相』，指大座講經儀規；『師承』是傳承。古代講經既尊

重戒相，也重視講經方法的傳承。戒相不在本文所討論的範圍，暫時就

不談它。「惟師承有關法度，未可漠觀」。講經有其方法規矩，所以不

可忽視。世間各種學問，尚且不取「閉門造車」，更何況是講經說教的

「出世大法」，豈能容許亥豕魯魚呢！「亥豕魯魚」在此意為望文生

義，依自己的意思來解釋經文，把佛的意思講錯了。譬如把「波羅蜜」解作一種水果。這段文告訴我們，講經是件很慎重的事，所以一定要依規矩。

嚴格而論，講必注重修持，由心發言，方有真氣，雖無祭舌，亦能感人。降格以求，則只有採諸技術，意在利衆，無妨從寬。

嚴格來講，講經必須注重自己的修持，自己要能親證這個境界，才能借佛經典說出自性的境界，這就有關自己清淨心的修持了。有了這種功夫，「由心發言，方有真氣」，『心』是真誠、清淨心，從真誠心說出來的話，才有真誠感人的氣度。「雖無祭舌，亦能感人」，『祭舌』指口才很好。雖然口才不是很好，也能講得令人感動。但是現在這個時代，真正有修有證的大德能有幾個呢？經法若無人弘揚，佛法就失傳了。因此不得不退而求其次，「降格以求，則只有採諸技術」，『技

術』指講經的規矩、方法，把要求降低一點，這是指初學講經者沒有親證境界，就得依照講經的方法、規矩來學講了。這個作法行得通嗎？講經的用意在於利益大眾，只要能依照規矩把佛法介紹給大眾，讓人獲益，目的能達到，就不妨放寬標準。

按：在「採諸技術」中，最有效的方法是複講方式，而且講的遍數要多，所謂熟能生巧。把心完全安住在這一部經上，這樣容易得清淨心，容易令人得定。遍數講多了會有悟處，而且每一次有不同的悟處，一次比一次悟得還要深，這樣容易開悟。古人這種方法看起來雖然笨拙，但是效果非常好。

然諸家吐秀競芳，各有學派，初機當本所學，先遵所專。此文所云，乃其通則，不與各家矛盾，且為各家所共依者。

「吐秀競芳」，有百家爭鳴的意思。「然諸家吐秀競芳，各有學

派」，這是講各家有各家講經的一套方法。初機學講的人，「當本所學」，『本』是依據，應當依自家所學。「先遵所專」，先遵守一門深入。「此文所云」，是共同的原則，「不與各家矛盾」，『矛盾』是衝突，且為各家所共依循的。這是李炳老表明並沒有標新立異的意思。

目前國際風雲，日益險惡，海上交通，時生梗塞，教下法幢

幢，圓形旗幟。法幢，

喻佛法

，莫由參禮，故寫此巴人

古代巴蜀為蠻地，巴人指蠻人。下里巴人，今以喻民間低級歌謠。

之唱，小作來學津

梁，固是下下之法，要以略勝無法也者。

「目前國際風雲，日益險惡」，這是指當時世界局勢變幻莫測，愈來愈險惡了。「海上交通，時生梗塞」，這句是指因戰亂而造成海峽兩岸交通斷絕。「教下法幢，莫由參禮」，『教下法幢』指弘宗演教的人，這是指當時因局勢戰亂，即使有弘宗演教的大德，也無法聽聞高僧大德們講經說法。所以，李炳老才說：「故寫此巴人之唱，小作來學津

梁」，『巴人之唱』是李炳老將自己的著作比作下等的作品；『津梁』是橋梁，喻接引。這是李炳老希望自己的這本小冊子暫時作為初學者的一份參考資料，這固然「是下下之法」，總是略勝過沒有方法吧！末後這一段是李炳老謙虛之詞。

各地青年居士，誤聽人言。以予濫竽講席，數十春秋，疑是學者。或有所知，往往跋涉山河，遠來下問，且多不逢，失於延接，甚或時短，未盡其辭，致使良朋失望，中心實皆歉且愧焉。

各地青年居士錯聽了人家的傳言，「以予濫竽講席，數十春秋」，『予』是李炳老的自稱；『濫竽』是從「濫竽充數」典故而來，在此比喻沒有才能而任其職的意思。這是李炳老的謙虛，他說，我講經講了幾十年，實在說我在這方面沒有才能，只是濫竽充數而已。大家「誤聽人言」，「疑是學者，或有所知」，『學者』是有道德、有學問的人，誤

以為我是有道德、有學問的人，或有某些專才。所以，大家「往往跋涉山河，遠來下問」，這是指大家都跋山涉水，遠道而來請教。「且多不逢，失於延接」，而且大多沒遇上，失於延接款待。「甚或時短，未盡其辭」，或者雖見面卻因為時間短促，未能詳盡的說明。「致使良朋失望」，使得諸位善友失望，心中實在是抱歉和愧疚。

第以經學如海，正慚飲不及瓢，本應藏拙，不當蛙鳴。惟是芻蕘

草割

者曰芻；採薪者曰蕘，合指割草打柴的人。意為地位卑賤的人。

之忱，只為塞責於需者，潛隱多哲，尚冀求教

於各方。今覽斯文，不妨作攻玉之頑石，後遇知識，便可代覆甌，

甌

圓口深腹的陶容器。指著作沒有價值，祇能用來覆蓋醬甌。

之敗綈

較厚實的絲織品。

「第以」，只因為；「經學」，佛法。只因為佛法的分量如大海一樣，正慚愧自己「飲不及瓢」，李炳老認為自己在佛法上所學的很有限。所以，「本應藏拙，不當蛙鳴」，本應該隱藏自己的短處，不應該

作這篇文章來炫耀。「惟是芻蕘之忱，只為塞責於需者」，『芻蕘』意為地位卑賤的人；『忱』是熱忱。這是指像我這類微不足道的人，所貢獻的一點真誠心意而已，只為了應付目前所需要的人。「潛隱多哲，尚冀求教於各方」，『潛隱』指隱居的人，在此指未被人知的大德；『哲』指有智慧的人。李炳老說還有很多默默無聞，隱居起來有智慧的大德們，我還希望求教於各方的大德。「今覽斯文，不妨作攻玉之頑石」，『覽』是由上往下看；『攻』是琢磨；『攻玉』是攻錯的意思，比喻借鏡他人以糾正自己的錯誤；『頑石』是色澤不佳且質地粗劣的石頭。在此，李炳老把自己的作品比喻作頑石，「攻玉」就好比是琢磨訓練一個講經的人。換句話說，今天大家看了這篇文章，不妨把它當作學講經的參考資料。「後遇知識，便可代覆瓿之敗綈」，『代』是代替；『瓿』指一種陶容器；『敗』是壞的、不好的；『敗綈』是品質差的一種絲織品。在此，李炳老把自己的作品比作用來蓋醬瓿的一塊粗布而

已，就是指自己的著作沒有價值。今天我們以他的這本小冊子作講經的參考資料，將來若有遇到善知識，可以提供更好的講經規矩，便可以用他們的作品來代替李炳老作的這本沒有價值的小冊子。這是李炳老謙虛之詞。

中華民國歲次甲午仲夏識於綠川南畔寄漚軒

「甲午」，一九五四年；「仲夏」，農曆五月；「識」，寫於；「綠川」，指台中有一條河叫綠川；「南畔」，河的南邊；「寄漚軒」，李炳老的住處。這篇文章是李炳老在一九五四年仲夏寫於台中綠川南畔他所住的寄漚軒。據時間推算，李炳老作此書時是六十五歲左右。

內典講座之研究

李炳南老居士著·釋悟聞學

前面提及講經須親證境界，今人退而求其次，「降格以求，採諸技術」，就是依照講經的規矩、方法來學講。規矩與方法就在這本《內典講座之研究》裡。本篇分為（甲一）「經體分析」、（甲二）「施用藝術」。

甲一 經體分析

經文結構體系的分析。將佛所說的法寫成文字，稱為「經體」，也就是經論本身。甲一是教我們認識經典本身。

此處言體，非言其性，乃依文章結構之例，述其總形及節次分位也。

「此處言體，非言其性」，這個『體』是指經論本身。它是由哪些

部分組合成的，譬如說經本的本體就是一本書。「非言其性」的這個「性」指性體，就是指經本的理论依據。這一句是講，此處的「經體」就是指這一本書，而不是指它的理论依據。底下講，這個「體」，「乃依文章結構之例，述其總形及節次分位也」，就是依文章結構，敘述它的總形，它總的形狀就是一本書或一篇文章。細分的話，有它的組織結構，它有節段、次第與分位，即它適當的部位。

大凡一物一器，總觀則各有其形象，分察則各具其部位，如人挺挺肉柱，憧憧形容往來不絕或搖曳不定來往，是其形象，百官四肢，五臟六腑，是其部位，人體者，各部位之集團也。

「物」，物體；「器」，器具。總觀萬物，一切物體或器具各有各的外形，要是分別來觀察的話，就各有各的部位。下面舉例說明：「如人挺挺肉柱，憧憧來往，是其形象」。『挺挺肉柱』，譬如一個人站著

一動也不動時，就像一根肉柱子一樣。『幢幢來往』是形容他行動時搖曳不定的樣子。這都是指他的形象、外貌。「百官四肢，五臟六腑，是其部位」，這是指人體內的各個器官是它的部位。「人體者，各部位之集團也」，人體就是各種器官集合而成的。此段是以比喻來講，解釋「體」的意思。如人之身體是總觀，頭手腳是部位，頭部又有眼耳鼻口等部位，這就是人體的總形及節次分位。文章也一樣，如經開三分，三分又各分若干段落，大段再分中小段。

經亦如之，玉軸緗縹

緗，淡黃色的布帛；縹，淡青色之帛布。合指古人用緗縹製造書衣，後為書籍的代稱。

，方字長行，是其

形象，題序句讀，篇章節目，是其部位，經體者，亦各部位之集團也。

經典的結構也和前面的比喻一樣。「玉軸緗縹」，古時候的經文是寫在『緗縹』這類的絲織品上的，然後把它裱起來，兩旁有軸，這樣可以把它收卷起來，所以古時候的書稱為一卷。軸再鑲上玉，就叫『玉

軸』，這是表示這卷書有價值。「玉軸綑縹」後來就成為書籍的代稱。「方字」是指中國字形，大體上是四四方方的，故稱為方塊字。「長行」在此是指文句。「玉軸綑縹」、「方字長行」就是一部經的形象。「題序句讀，篇章節目，是其部位」，書有它的題目，一般書有序，「序」是對於本書的簡單介紹。書的內容有句讀篇章，『句』是完整的一句，如果句子太長，當中需要停頓，這叫『讀』，『讀』是指不完整的句子。集讀成句，集句成章，集章成篇。篇章內又分段落，分大段是『節』，分小段是『目』。如經典先開三分，序、正、流通是篇，每篇又可分品，即是章。每一品又可再分小節、細目，這些是經體的部位，經體是各個部位的總集。

講經者，必先詳明其總分結構，方能批卻導窾

指敲開打通骨節空隙的地方。比喻解析義理，深切中肯。

而不蕪雜

蕪，雜草叢生；蕪雜，雜亂不整潔，多指文章方面。

，賓主虛實，而不扞格

扞，同「捍」，保護防衛。格，阻拒。「扞格」指互相抵拒，格

入格不，此雖文藝末技，然義旨事理賴是分明，豈能忽而不求，奢談玄妙。

講經的人，必須先詳細明瞭經典的總體結構，才能透徹明瞭整部經的思想、體系、脈絡，從各個部位來了解它的思想體系。所以「講經者，必先詳明其總分結構」，『總分結構』即前之「總形及節次分位」。詳明總分結構，「方能批卻導窾，而不蕪雜，賓主虛實，而不扞格」。『批卻導窾』，比喻解析義理，深切中肯；『蕪雜』指文章雜亂；『賓主』指文章的陪文與正文；『虛實』即方便說、真實說；『扞格』，格格不入。詳細明瞭總分結構，才能對經文的段落層次更深入去解析其中的義理，講起來就不會雜亂無章。而且對文章內容的陪文、正文，方便說、真實說才能掌握，講起來就不會有衝突。這是詳細明瞭經文總分結構後所得的好處。「此雖文藝末技，然義旨事理賴是分明」，前講的結構分析雖是文章的小技巧，然而文章的義理、主旨、事喻、理

論都要依賴它才能表達清楚。「豈能忽而不求，奢談玄妙」，怎可忽略而不講究，卻要來談更深的玄妙義理呢？

應知文字法度，猶人身之脈絡

人身的經絡，引申為事理或文章的線索條理

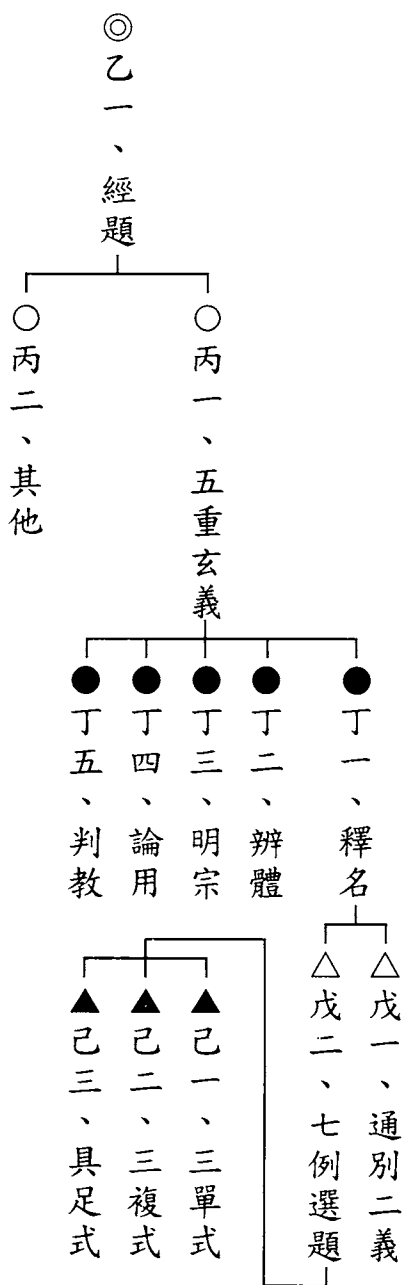
，脈絡失次，則氣血不

通。法度紊亂，則義理顛倒，是故講教者，未有或忽諸文體，而能善說義理者也。茲將經體內容，介紹如後。

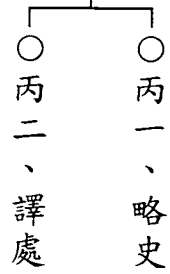
「文字法度」，文法，講經的方法。「經體」是文字形成的，故必先知文法。文章的法度，猶如人身脈絡一樣，如果脈絡亂了次序，「則氣血不通」。「法度紊亂，則義理顛倒」，假如文章的組織結構亂了，就會把經典的義理講顛倒，而錯解如來真實義。「是故講教者，未有或忽諸文體，而能善說義理者也」，『忽』是疏忽。末句是警告我們講經的人，沒有說是疏忽了文章體系結構之後，還能夠把經中的義理講得透徹明瞭的，這是不可能的事。

按：講經的人要明瞭經文的章法結構，才能掌握其主旨，再觀察聽眾當前的需要，然後才能將經文的主旨義理說得更詳細明白。希望聽眾聽得懂，幫助他們破除迷惑，幫助他們糾正錯誤的知見，真正幫助他們在生活上得利益，這樣他們就能感受到學佛的好處了。「茲將經體內容，介紹如後」。

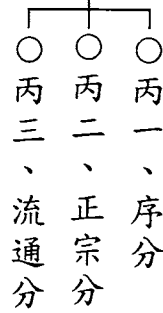
經體結構可分為六大類：



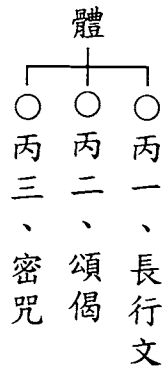
◎乙二、譯經者



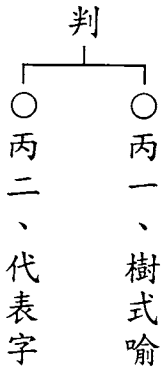
◎乙三、經開三分



◎乙四、文



◎乙五、科



◎乙六、名辭典故

- 丙一、術語
- 丙二、名數
- 丙三、譬喻
- 丙四、公案因緣
- 丙五、修法行事
- 丙六、名相
- 丙七、數目

這一部分等於是目錄，詳細內容在後面一一來討論。

◎乙一、經題

題為全經結晶，亦即經義縮影，如網之綱，似衣之領，觀其標題之文，可知宗旨所向，是以經必標題，講必先題。

「題為全經結晶，亦即經義縮影」，『結晶』是精華，經題是全經的精華，也就是經義的濃縮。「如網之綱，似衣之領」，『綱』是網的總繩，又像衣服的領子。「觀其標題之文，可知宗旨所向」，觀察經題上所標示的文字，可以知道這部經的主要義理和趨向。「是以經必標題，講必先題」，所以每部經必定標示題目，『題』是全經最重要的部分，所以講經必定先解釋題目，詮釋經題就是解釋重點。

固云事理之整，首在提綱挈領喻掌握事理的重要部分，而名相之道，順俗亦應先求正也。名不正，則實不彰，實不彰，則唐捐指徒然廢棄其功夫。標題有七例，講題有五玄。

「事理之整」，經題的井然有序；「提綱挈領」是掌握事理的重點。固然說講解事理的次序，首先在掌握事理的重點。「而名相之道，順俗亦先求正也」，『名相』即經題上之名相，解釋名相的方法要順

俗，就是要能契合大眾的需求，用簡單的文字來解釋，一定要令大家都聽得懂。『先求正』，名相的含義一定要先考據它的準確，不能望文生義。這段是講，在解釋經題時，一般是先對題的重點作解釋，但是為了契合聽眾的根機，所以先對經題作破字釋詞的解釋，然後再針對經題作「提綱挈領」的說明。若不能把經題先解釋清楚，正所謂「名不正，則實不彰」，『實』指經典義理，『名不正』，經典的義理便不能彰顯了。義理不能彰顯，「則唐捐其功矣」，『唐捐』是白費，這樣就白費工夫了。對於標題的方式及如何來詮釋經題，古人很重視，就立了七例選題及天台家五重玄義的方法，所以底下講「標題有七例，講題有五玄」。七例後面會提到，下面先講五玄。

○丙一、五重玄義

此一方式，創於隋代智者大師，雖屬天台教義，因其組織精嚴，而

後世之注經者，每喜遵之，即開壇講經，亦多採用，幾若一種成規，未容或忽者也。

此一方式，是隋朝智者大師所創立的，雖然屬於天台宗教義，因為這種注釋經題的方法精當周密，而且後來的注經大德們，「每喜遵之」。大家在於開壇講經時，也多採用此方法。「幾若一種成規」，幾乎成為一種規矩。「未容或忽者也」，這是不容許忽視的。

竊謂後人治學，固應習知，若任講席，似宜略加權變，當視聽衆程度，以定標準。

「竊」，個人認為；「治學」，研究經教。李炳老個人認為，我們後人研究經教的，固然應該熟悉明瞭，如果在講經時，似乎應該略加權巧變化，應當看聽眾聽經的程度來做標準。

若研學之士居多，自不妨如法衍開展、引申。作引述申解時，同「演」，否則僅解題義，或進而舉出體用，使其依法起修，庶乎近似、差不多已可。

如果是研究學習經教的人多，「自不妨如法衍述」，自不妨按規矩來演述。「否則僅解題義」，這是講聽經的人多半不是研究經教的人，那就只解釋經題義理。「或進而舉出體用」，或者更進一步舉出本經的理論依據，及其所得的功效。「使其依法起修，庶乎已可」，以方便聽眾依照方法去修行，這樣的釋題方法差不多就可以了。

緣初機與鈍根等，解力不足，必泥不知變通執五玄，或恐益其眩惑迷亂而沒有主張，講經之道，期其奉行，契理雖不可背，契機亦應顧到。

這段是解釋為什麼要這樣做呢？「緣初機與鈍根等，解力不足」，因為聽眾是初學者或是根性較差的，由於他本身對經義的理解力不足。

「必泥執五玄，或恐益其眩惑」，講者若還執著非說五玄不可而不知變通，恐怕會更增加聽眾的迷惑。「講經之道，期其奉行」，講經這一樁事，目的是希望聽眾能理解，然後依教奉行。雖然照著五重玄義的釋題方法來做如理如法的解說，這個固然做到契理，但是也應該要顧念到契合聽眾的需求。免得開講第一天就講很深的義理，讓聽眾以為這部經很深而不es想再來聽了，雖是契理卻收不到開壇講經契機的功效。

●丁一、釋名

此名非他，即題之名也，題乃一經之總相，名為一題之集體，一題而分通別，別中又含七例，為求詳明，不厭分析。

「此名非他，即題之名也」，此地的『名』，不是指別的，正是指經題的全名。「題乃一經之總相」，『題』是全經的整體標示。「名為

一題之集體」，經名是這一題的總稱。「一題而分通別，別中又含七例」，經題又可分為通題、別題，別題又有七種方式，為了求得詳細明瞭，不厭其煩的來分析。

△戊一、通別二義

言通者何，經律論三類之中，每種末字，於其類皆一致者也。如此經彼經，雖異其名，然末後一字，彼此統稱曰經，並不因群經擬題，各有不同，而經之本字，遂易其講。

戊一段又分二個段落：（一）介紹何謂「通別」，（二）釋題之法。「言通者何」，什麼叫「通題」呢？在「經律論三類之中」，每一名題末後一個字相同，此在同類之中，意義都是相同的，這就是「通」的意思。好比是這部經和那部經，雖然名稱不一樣，但是末後一字都相

同，彼此統稱為「經」。「並不因群經擬題，各有不同」，「遂易其講」，『易』是改變，並不因為各經所擬定的題目不同，而對「經」這一個字，就改變它的講法了。換句話說，每部經的「經」字，解釋的意義皆是一樣的。

經題如是，律論亦然。故此三類典籍，任何一種之末字，各從其類，彼此無殊，是謂通義。千經之經經如是，萬論之論論如是，惟其不變，亦可曰同類共有之普名也。

經的題是如此，律和論的講法也是如此。所以，三藏典籍，任何一類的最後一個字，「各從其類，彼此無殊，是謂通義」，『殊』是差別，末字是「經」，就依經的講法，是論、是律都各依其類的講法，彼此不會有差別，這部經的「經」，跟所有的經的「經」，意義相同，這就是「通題」的意思。「千經之經經如是」，『千經之經』指所有的經

典，它的經字是相同的解釋。「萬論之論論如是」，所有的論，它的「論」字也是如此解釋的。「惟其不變，亦可曰同類共有之普名也」，因為它的講法不改變，也可以說是同類中共同有的通用名稱。下文解釋別題。

言別者何，此三類中各種命題，除末字外，七例選立諸字皆是也。

什麼是「別題」呢？此經律論三類中各種命名，除末後一字是通題外，根據七例選題方式所立的文字，都叫做「別題」。

此則千差萬別，名相紛繁，三類浩浩，各異其講。甚或兩經之題，大致相同，僅一字變更，或一字增減，是其內容，另有指歸，而題之命名，因以轉變，此疆彼界，是謂別義。

此指「別題」，別題與前通題就不相同了，別題所用的文字千差萬

別，所用的名相也很繁雜。「三類浩浩，各異其講」，指經律論典籍眾多，各有各的講法，甚至於有兩部經的題，「大致相同」，僅有一字的改變，或多一字、或少一字，原因是因為它的內容「另有指歸」，就是另外有所歸趣，而題的命名，因此而有了差別了。因為有各別的修法與目標，「此疆彼界，是謂別義」，彼此的界限劃得很清楚，這就是別題的意義。舉例：《阿彌陀經》是以信願行往生極樂世界為宗，《金剛經》是以觀照功夫為宗，這二部經的修法與目標都不相同，這就是「此疆彼界」的意義。

經說一種法門，一題表一經旨趣，惟其不一，亦可曰一經之專名也。

一部經說一種修行法門，一題表一部經修行的宗旨和歸趣。「惟其不一」，因為每一部經的宗旨、功效不同，也可以說是一部經的專有名稱。下面介紹釋題的方法。

釋題之法，亦非率輕易而不慎重然，既具通別二義，且有分合二講，自應善運方式，始能出言有章。

「率」，輕率。解釋題的方法，也不能輕率。既然題有「通題」、「別題」二種意義，而且還有「分講」、「合講」兩種講法，自然應當善於運用這個方式，才能解釋得有條有理。先看釋「別題」的方式。

釋別者，即將上言別義，首先揭出解之，此為一經之專名，更為一題之特質，必抉其所含義理，及七例成規，反覆詳盡，使無餘蘊。

釋別的方法，「即將上言別義，首先揭出解之」，就是將前面說別題的意義，先揭示出來解釋清楚。「此為一經之專名，更為一題之特質」前已說，別題是一部經的專有名稱，更是經題獨特的性質。「必抉其所含義理，及七例成規」，一定要闡釋出其中的義理，以及它是依七

例選題中哪一種方式來立題的，這樣反覆詳盡的來解釋，「使無餘蘊」，就是毫無保留和盤托出的意思。下面是釋「通題」的方法。

釋通者，即指上言通義，於別義釋畢之際，依中印古今之訓演述，此類雖三，然每字各有多解，須視聽衆根機，採用繁簡，繁應編一程序，簡須擇其重要。題分通別，恰如經文正宗流通，食蜜中邊皆甜，此亦各有其妙也。

釋通題的方法，「即指上言通義」，就是前面所說的什麼叫「通題」。在解釋了別題之後，依中印古今祖師大德們傳下來的教導加以演述，先把「通」的含義說清楚。「此類雖三，然每字各有多解」，就是說雖然分經律論三類，然而每一個字都有多種講法，如清涼大師用十義釋經字。應該採取哪一種講法，就必須看聽眾的根機了。一般多用「貫攝常法」四種說法，如還覺深，可選其中幾個來講，或四種都不用，只

說這是世尊所說的一部經。至於採用的方式或簡或繁，繁雜的應編一個程序，簡單的須選擇其要點來解釋。「題分通別」，恰如經文裡分的序、正、流通三分，古人常以一個比喻來說明三分是同等重要。「如人食蜜，中邊皆甜」。經題也一樣，也是各有各的妙處。

分講者，總攬全題二義，字句名數，術語譬喻，按類分清，逐一破

解。此與釋別不同之點，即此時重在訓詁

訓，用通俗的文字去解釋詞義；詁，用當代的話或較通行的話，去解釋古語或方言。

「訓詁」，也可泛指解釋古書中的句字、詞、義的意義。亦作「訓故」或「詁訓」。

考據，彼時重在發揮義理，若論次第，

又當先訓考而後發揮。

分講的方法，「總攬全題二義」，『總攬』是總括，總括全題、通題、別題的義理。針對經題的「字句名數，術語譬喻」，是屬於哪一類的先按類分清楚，然後逐一的來解釋。「此與釋別不同之點」，此時的解說與前面講的釋別題的方式有些不同。「即此時重在訓詁考據」，這

時著重在用通俗的文字去解釋詞義。「彼時重在發揮義理」，『彼時』指釋別題時，那時著重在義理的發揮。「若論次第」的話，應當先訓考然後再發揮。分講是按順序先將別題的名相作破字、釋詞的說明，然後再說出題中所含的義理。舉例說：《佛說阿彌陀經》，首先分四段分講：

(一)「佛」，佛是自覺覺他，覺行圓滿的意思。

(二)「說」，言說。

(三)「阿彌陀」，梵語音譯。「阿」翻作無，「彌陀」翻作量，「阿彌陀」就是無量的意思。在一切無量中以無量壽作代表，所以阿彌陀佛也稱「無量壽佛」。

(四)「經」，解釋一經的通義。這是用通俗的文字來解釋經題，然後再釋別：

(1)「佛」指本師釋迦牟尼佛，也包括十方三世一切諸佛。

(2)「說」有暢悅本懷之意。

(3) 「阿彌陀」是極樂世界教主的名號。以四十八願平等接引眾生，往生極樂世界，不退成佛。「阿彌陀佛」這個德號，說明了法藏因地願行，與果地佛德，極樂之依正主伴，統統含攝在這一句「阿彌陀」之中。這就是釋別題，發揮它的義理，然後再合講。

合講者，即分講以後，總前三法，從頭澈尾貫串一氣，如聚多花，以繩穿之，方成其鬘

裝飾用的花環，為梵文 soma 的譯名

焉。

「合講」就是在分講以後，「總前三法，從頭澈尾貫串一氣」，『總』是總結。總結前面釋別、釋通、分講，所講的內容，用簡單的話，從頭到尾一氣呵成作一個總講。「如聚多花」，再「以繩穿之」，方能成一個花鬘。如前例「佛說阿彌陀經」合講，這是世尊及十方三世一切諸佛暢悅本懷說出來的一部關於極樂世界，阿彌陀佛平等普度一切眾生，一生平等成佛的經典。

△戊二、七例選題

經文固繩以科判，而立名亦有體系，顯非率意而為，漫無範疇者也。式採人名、諸法、譬喻，為立名之三原則，或一即立，或合二而成，或三者並攬，故式有七焉，茲分列出，並舉例以明之。

「七例選題」，立題採用的七種方式。「經文固繩以科判」，經文固然靠科判來貫穿，而題的立名也有體系，顯然不是草率而為的，不是沒有一個範圍的。下面介紹立名的方式，立題的方式是用「人名」、「諸法」、「譬喻」這三種為原則。有的一種就立一名，有的二種、有的三種全用，所以方式一變化之後，就有七種方式了。現在分列出來，並舉例說明。

▲己一、三單式

人名單如「佛說阿彌陀經」，諸法單如「大涅槃經」，譬喻單如「瓔珞經」等。

「佛說阿彌陀經」：『佛』、『阿彌陀』是人，人名單。

「大涅槃經」：『大涅槃』是法，諸法單。

「瓔珞經」：『瓔珞』是譬喻，譬喻單。

▲己二、三複式

人法複如「文殊問般若經」，人喻複如「如來獅子吼經」，法喻複如「妙法蓮華經」等。

「文殊問般若經」：『文殊』是人，『般若』是法，人法複。

「如來獅子吼經」：『如來』是人，『獅子吼』是譬喻，人喻複。
「妙法蓮華經」：『妙法』是法，『蓮花』是譬喻，法喻複。

▲己三、具足式

人名、諸法、譬喻，三者具備，如「大方廣佛華嚴經」等。

「大方廣佛華嚴經」：『大方廣』是法，『佛』是人，『華嚴』是譬喻，具足式立題。

「佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經」：具足式。『佛』、『無量壽』是人，『莊嚴清淨平等覺』是法，『大乘』是譬喻。

按：解說「七例選題」應視聽眾需要，如研教者少則可免，把時間用在經文重點部分，但講者必要清楚七例，以應付有時需要。

●丁二、辨體

體謂性質，自必辨明，方能演述契理，稱為正說，倘不識此，難免南轅北轍。車之轍向南，而車之轍向北，猶言背向而馳，兩不相侔也。喻行動與目的彼此相反。之弊。

「辨體」，就是辨明佛說經的理論依據。「體謂性質」，就是佛說經是依據什麼理論而說的，自己必須辨明，「方能演述契理，稱為正說」，才能把這部經講得契理，這才稱為正說。「倘不識此，難免南轅北轍之弊」，『南轅北轍』比喻背道而馳。講經者若不明瞭這部經的理論依據，那麼所講的理論難免會產生與本經的目的背道而馳的弊病了。惟是乘分大小，法有權實，浩浩十二部教，辨豈易哉。

因為佛法分為大乘小乘、權法實法。「浩浩十二部教，辨豈易哉」，『浩浩』形容多；『十二部教』總指佛教一切經典演述的方式有

十二種：一、契經，修多羅。二、重頌，祇夜。三、孤起頌，伽陀。四、因緣，尼陀那。五、本事，依帝目多。六、本生，闍多伽。七、未曾有，阿毗達摩。八、譬喻，阿波陀那。九、論議，優婆提舍。十、自說，優陀那。十一、方廣，毗佛略。十二、授記，和伽羅。這是形容佛教經典分量很多，哪裡是這麼容易分辨的。

大概大乘典籍，皆以實相為體，實相者，真實之相，非妄有之假相，經云，凡所有相，皆是虛妄，故曰實相無相。既云無相，何云實相，相依於體，妄依於真，必知妄相始悟真體，故又曰實相無不相。

所有大乘經典都是根據一個原理而說的，這個原理就是「事實真相」。「實相者，真實之相」，『真實之相』就是真如本性，就是宇宙人生的真相。「非妄有之假相」，不是依據虛假的幻相，所說的都是事實的真相。我們明白這個道理，自然對世尊所說的法能生起信心，肯依

教奉行了。

「經云，凡所有相，皆是虛妄」，《金剛經》上的這句話，說明了十法界依正莊嚴的真相。為什麼說十法界的相皆是虛妄呢？十法界的一切現象都是「唯心所現，唯識所變」，「識」就是我們的分別執著，分別執著變現的假相，因為假相會變化，所以才說是虛妄的。「故曰實相無相」，所以說實相沒有一定的相。「無相」不是說沒有外面的現象，因為現象是虛妄的、會變的，所以教我們心裡不能執著一切相，這才講「實相無相」。那麼「既云無相，何云實相」呢？底下兩句給我們解釋了：「相依於體，妄依於真」，「體」是本體，本體就是真心；「相」是依真心變現而起的，所以說「相依於體」。譬如我們作夢，能作夢的是「體」，所夢的境界是「相」，所夢的境界是依能作夢的心裡而有的；能作夢的心沒有了，夢中的境界也隨著消失了，從這個譬喻來了解「相依於體」。底下一句話：「妄依於真」和前句「相依於體」意思是

相同的。真心有了分別執著就是妄心，所以妄心是依真心而起的，所以說「妄依於真」。

「必知妄相始悟真體」，必須明瞭妄相從哪裡變現出來的，才能認識本體（真心、本性）、才能認識宇宙人生的真相。「故又曰實相無不相」，『無不相』就是有相，所以也說實相並非沒有現相。前面講「實相、無相」是一切真相的本體，是從「體」上說的。『無不相』是講現象，是從本體起作用上說的。有體必有用，從現象上見到本體，從本體明瞭現象。古德常以「以金作器，器器皆金」來作比喻。「金」代表本體，「器」代表現象，從金器上，譬如說戒指，從戒指上看到金，從金上看到戒指。那麼金器可以變現出很多相，雖多變化，它並沒有離開金，離開了金，也就沒有金器了。不能說我要金，但不要戒指，若不要戒指，那只是不要戒指的相，另換一個相而已，金還是存在。即使把金揉成一團，它還是有一團的相，所以金決定離不開相。也不能說我只要戒

指，不要金，所以金和器是一不是二。從這個比喻來理解，本體和現象是一不是二。明白人能見到本體和現象是一不是二，他便能認識諸法實相了，這就是大乘經典的理論依據。此「辨體」是玄義部分最難明白的。

小乘典籍，則與此異，然亦不能一概而論，間有大致相同者。若以法印衡之，似較易說，蓋大乘惟有一法印，而小乘則是三法印也。

「小乘典籍」，所依據的理論就與大乘有所不同了。然而也「不能一概而論」，「間有大致相同者」，『間有』是有些，有些小乘經也說實法，有些大乘經當中也有權法。怎麼來分辨呢？在判教時，若主旨是說諸法實相，則判為大乘教；若主旨是權教，則判為小乘教，所以說有些大致是相同的。「若以法印衡之，似較易說」，如果以法印來衡量，似乎比較容易區別，因為大乘法「惟有一法印」，就是諸法實相。小乘則有「三法印」：（一）諸行無常，（二）諸法無我，（三）涅槃寂

靜。小乘經的理論依據決定離不開這三個原則，或者能與其中一個相應也可以。

按：「辨體」最重要的目的是讓人知道佛講的經是有理論依據的，這樣才能幫助聽眾建立信心。眾生對佛若沒有信心，佛縱全知全能也無可奈何。所以，講經第一個目標是幫助人建立信心，這個是基礎。縱然還有其他目標，此「建立信心」的目標也必定在其中。因為沒有信心，其他任何目標都達不到，這是對初學的聽眾來說的。如果聽眾是老修，他已經深信不疑，已發心求出輪迴了，「辨體」的目的就是幫助他捨離十法界，證入一真法界，此為學佛的終極目標。

●丁三、明宗

宗謂所宗之旨，即起修之趨向，喻如旅行，必先知山知水，而後取

車取舟，以作依傍。因前已顯體，今必起修，修不知宗，則紆屈曲繞曲多歧。

「明宗」，就是教我們明瞭一部經主要的修行方法或修行方向的總說。「宗謂所宗之旨，即起修之趨向」，『宗』就是所崇尚的旨趣；『旨』是講方法，含解修的方法，也就是修行的方向、方法。下面舉個比喻：「喻如旅行，必先知山知水」，先要知道我們要去的目的地及經過的途徑，「而後取車取舟，以作依傍」，然後再決定以車或以舟作為交通工具。「因前已顯體，今必起修」，前段「辨體」已經知道經典的理論依據，知道了修行的目的，現在就是要起修了，若不起修，便達不到目的。「修不知宗，則紆曲多歧」，修行若不知道修行的方向與方法，好比要去一個地方，不知方向，也不知怎麼去，『紆曲多歧』是指繞了冤枉路，或者常說的：『修不知宗』，就是等於盲修瞎練了。

第以頭緒紛繁，各經異致，茲略舉例，以作參考。如《阿彌陀經》以信願行為宗，《法華》以一乘因果為宗，《金剛般若》以觀照契理為宗，《楞嚴》以悟明心地為宗等。

因為「頭緒紛繁」，每部經的旨趣各不相同，現在略為舉例以作參考：如《阿彌陀經》以信願行為主要的修行方法，《法華》以修一乘因果為主修，《金剛般若》以觀照為主修，《楞嚴》以悟明心地為主修，這是舉例說明各經不同的修法。

雖云如是，然注疏各家，見仁見智，亦多分道揚鑣。鑣，馬口中嚼環，外繫以小鈴。揚鑣，驅馬前進。「分道揚鑣，本指人的才力彼此相當而各有千秋。其後引申為二人分手離別，或因意見不合而各行其是」。初機學者，宜先守一，採某家之注，暫遵某家之說，深入以後，自不妨左右任取焉。

雖然各經的修法是這樣的，然而這些注經的大德們，「見仁見智」，

大家各有不同的見解，也就是「分道揚鑣」，各行其道。儘管各家注經見解不同，「初機學者，宜先守一」，初學講經的人，應該先守一家的說法，守一家就是講師承。無論初學講經或自己修行，一定要先守一家之說。守一家，依一條路，一定能達到目的。所以採取某家的注疏，就要暫時遵守這一家的說法，不能夾雜其他家的，一直到自己「深入以後，自不妨左右任取焉」。『深入』的標準，古人是要明心見性、開悟以後。現在人已經辦不到了，所以只好等五年學戒的基礎穩固或經老師認可以後，有能力辨別是非邪正，就可以參考諸家，然後融會貫通。

按：所以在我們還沒有能力辨別是非邪正時，就要守住這個原則：守一家之言，跟一位老師，一門深入。這是我們學講經的人，一定要遵守的。這一點非常重要。

●丁四、論用

用謂功效，即所證之果地，前既起修，繼必言其成就，方信功不唐捐，經稱了義。此在各經雖異其趣，然與明宗有因果關係，能明其宗，自了其用。

「論用」就是修行後所獲得的利益。「用謂功效，即所證之果地」，『用』就是功效，就是修行之後所證的果位。「前既起修，繼必言其成就」，前面既然已經起修了，「明宗」就是修因，「論用」是果報，如理如法的修必定得果用。所以，必須說明修行所得的利益，「方信功不唐捐」，方信「經稱了義」，大家才有信心，才不會覺得所下的功夫是白費的，才相信經典確實是圓滿的。「此在各經雖異其趣，然與明宗有因果關係」，『明宗』是因，『論用』是果，「能明其宗」，自然明瞭它的功效。

仍錄前列各經，舉其用之維何，必也兩相對照，可悟其餘。如《阿彌陀經》則以往生為用，《法華》則以斷疑生信為用，《金剛般若》則以破執為用，《楞嚴》則以圓滿菩提為用等。

這裡仍舊以「前列各經」為例子，舉出它的功效是什麼，「必也兩相對照，可悟其餘」。如《阿彌陀經》以信願行是因，往生不退成佛是果報。《法華經》修一乘因果，以斷除微細疑障為用。《金剛經》以修觀照功夫之因，破我、法二執為用。《楞嚴》以悟明心地為宗，開啟我們的智慧，證得圓滿菩提為用。

按：關於各宗的修法與所得的利益，講經的人一定要明瞭，這樣才能講得契機。這些行法是屬於利他的，我們不必每一種都學，對於自己決定是一門深入。譬如我們修淨土法門的，決定是以一部《無量壽經》修行的方法為依據。

● 丁五、判教

教謂大小權實諸乘，顯密經律三藏，一切化法及一切化儀，乘藏雖如煙海，然均有次不紊，故學者當判明法儀，知其權實，考據時代，知所先後。

「判教」就是辨別教學課程。『教』，簡單的介紹有大乘教、小乘教、權教（方便說）、實教（講事實的真相）、顯教、密教、經律論三藏，這是代表了全部佛法。佛法的範圍很廣，「雖如煙海」，然而都是有條不紊的。所以，「學者當判明法儀」，講經者應當判明它的化法、化儀。「知其權實」，知道它是屬於權教或實教。「考據時代」，考據它是屬於哪一時說的，要知道它的先後次序。

若言法儀，則有藏、通、別、圓，頓、漸、秘密、不定之分，若言

時代，則有《華嚴》、《阿含》、《方等》、《般若》、《法華》之別。此五時教，且設有喻，一為牛乳，言具全味，二為從乳提酪牛、羊、馬乳製成半凝固或凝固的食品，三為酪提生酥煎牛、羊乳而得之油脂為酥，四為生酥提熟酥，五為熟酥提醍醐五味之一，製自牛乳，味中第一，菓中第一。諸法皆玄，固宜遍贊，分期設喻，自具深心，善體善用，庶乎契機。

「若言法儀」，『法』，化法；『儀』，化儀。『化法』是教化眾生所採用的方法，就是教學課程標準，有「藏、通、別、圓」四教。『藏』好比是小學、『通』是中學、『別』是大學、『圓』是研究所。『化儀』是依據眾生不同的根機而採取之教學方法，根機則有「頓、漸、秘密、不定」四種。『頓』等於是天才班；『漸』是按部就班的逐漸修學；『秘密』是深密，利根者才能體會；『不定』，佛說法無有定法，眾生依自己的根性理解，所得的利益也不同。佛為我們說經講道，

其方法皆不外此四原則。「若言時代」，此指佛講經的時期次序，「有《華嚴》、《阿含》、《方等》、《般若》、《法華》之別」，世尊說法四十九年，分五個時期，佛成道最先二七日說《華嚴》，十二年說《阿含》，八年說《方等》，二十二年說《般若》，八年說《法華》。《華嚴》、《法華》屬於實教，《阿含》、《方等》、《般若》屬於權教。底下把「五時教」，設有比喻，這是天台智者大師所設的比喻。「一為牛乳」，比作《華嚴》時，「言具全味」。「二為從乳提酪」，比作《阿含》時。「三為從酪提生酥」，比作《方等》時。「四為從生酥提熟酥」，比作《般若》時。「五為從熟酥提醒醐」，比作《法華》時。「諸法皆玄，固宜遍贊」，一切法都深奧微妙，所以應該普遍讚揚。「分期設喻，自具深心」，智者大師分判的「五時教」，且有譬喻，是他老人家教導後學的一番苦心，我們若能善於體會、善於運用，這樣來講經差不多就能契機了。

惟近時判教，多置法儀，只考時代，此篇從之，為期學者易修，聽者易解，非為厭繁喜簡，怠於演述也。

「惟」是因為，因為近代判教，「多置法儀，只考時代」，『置』是擱棄，大家都擱棄化法化儀，只考據它是屬於哪一時代的。「此篇從之」，李炳老說我作這一篇文章也是隨俗，「為期學者易修，聽者易解」，『期』是期望，『學者』指學講經者，為的是希望學講的人容易學習，這樣才能講得令聽眾明白。「非為厭繁喜簡，怠於演述也」，李炳老在此聲明，他並不是厭繁喜簡，而懶得作詳細的演述。五重玄義簡介至此。

○丙二、其他

演教而論，《華嚴》自是首屈一指之家，其釋經規範，則有十門之

例：「一教起因緣，二藏教所攝，三義理分齊，四教所被機，五教體淺深，六宗趣通局，七部類品會，八傳譯感通，九總釋經題，十別釋文義」。分析繁細，似乎難被初機，故後人演教，屬於《華嚴》部者，為順本家，自應依述，他宗多畏其繁，甚鮮^{少也}採用，茲特列舉十名，不過俾知跡相而已。

「其他」，除了前舉五重玄義外，這裡是指其他釋題的方法。「演教而論」，就演說經教方法來說，華嚴宗的「十門開啟」自是第一家。它解釋經的方式，用「十門」這個方法：「一教起因緣」，本經的興起因緣；「二藏教所攝」，『藏』是三藏，『教』指十二分教，本經屬三藏哪一類、應判分哪一教，這就是五玄的「判教」；「三義理分齊」，本經所詮釋義理的深廣範圍；「四教所被機」，哪些人能契合這個法門；「五教體淺深」，同五玄之辨體；「六宗趣通局」，同五玄之明宗

論用；「七部類品會」，有哪些經典與本經是同部同類的；「八傳譯感通」，介紹本經弘傳翻譯，及其感通事跡；「九總釋經題」，解釋經題；「十別釋文義」，正式解釋經文。「十門開啟」這種方法，「分析繁細」，似乎很難契合初機學者，所以後人講經說法，屬於華嚴宗本家的，「為順本家」，為了遵循本家的規矩，自應依十門的方式來演述。「他宗多畏其繁，甚鮮採用」，其他不是華嚴宗的都畏懼此種繁細的演述，所以很少人採用它。現在特別列出它的十個名稱，不過是使我們知道它的概況。

此外亦有作綸青絲繩辨糾合而成者，引申為規劃貫者，有作通釋者，此二者有將五玄括入者，亦有不括入者，二者之義，等於全經通論，此必於所講之經，能融會貫通而後可，初機學者，似難作到，縱能作到，而聽衆程度不齊，是否多數可以領受，亦成問題。

另外還有二種方法，「有作綸貫者」，自己設計規劃來講；「有作通釋者」，有的作概要解說。這二種方法，有的將五玄括入的，也有不括入的，也有的從五玄中選出幾條，多選明宗論用。「二者之義，等於全經通論」，指作綸貫和作通釋者的用意，等於對全經概要作解說。「此必於所講之經，能融會貫通而後可」，這種做法必須對於所講的經典，能融會貫通之後，才可以這麼做。初機學講經的人，似乎很難做到。「縱能作到，而聽眾程度不齊，是否多數可以領受」，這也是一個問題。底下李炳老舉了一個比喻。

如向一足不出里之人，而奢談華嶽之松雲，如何峻嶒高峻突兀的樣子，滄海之煙濤，如何洶涌，恐益增其茫然，只有曾遊過者，追憶其境，心會神移，始獲相契耳。

譬如於一個從來沒有出門旅遊過的人，對他「奢談華嶽之松雲，如

何峻嶒，滄海之煙濤，如何洶涌」，『奢』是過多的；『華嶽』是中國五嶽的西嶽華山；『松雲』，形容山的美景；『峻嶒』是高峻突兀的樣子；『滄海』，大海；『煙濤』，煙雲波浪。像這種一向不出門的人，跟他大談山景如何美，大海的波浪如何洶湧，「恐益增其茫然」，『益』是更加；『茫然』，全無所知的樣子；恐怕更增加他的茫然。「只有曾遊過者，追憶其境」，才能心領神會。「始獲相契耳」，這樣才能與人相契合。所以不管採用何種方法，主要是要契合聽眾的根機。尤其是現代聽經的人，大家都爭取時間，講「五玄」、「十門」，聽眾未必有時間聽，聽了好幾堂課，還沒有聽到經文，聽經的耐心、興趣早已消失了。所以可以用「講經因緣」來代替，當中也可以加入宗用，加以解說，一定要講得簡單扼要。

言忌乎滯，事貴乎通，或淺或深，或詳或略，或探玄抉微，或深入

顯出，宜捨主觀，順於衆斯庶矣。

這段李炳老為我們提示出釋經題應注意的原則。「言忌乎滯」，『滯』是停滯，講經時不可斷斷續續。「事貴乎通」，『通』是通達，言語忌諱停滯，事理著重於通達。或淺講、或深講，或詳細講、或省略講。「或探玄抉微」，探討經中的深妙義理，然後把精妙之處，闡述出來。「或深入顯出」，深入義理，然要量力而為。不管用什麼方式講，最主要是守住一個原則，「宜捨主觀，順於衆斯庶矣」，就是應該捨棄個人主觀的態度，能順從聽眾的程度和需要，這樣差不多就可以了。

按：對於初學者，最好先學淺講、短講，以後再由淺而深，由短而長，學起來比較容易，這是初學講者的原則。以上是經題的講法介紹至此。

◎乙二、譯經者

譯有譯文譯語之別，即將甲國之言語文字，翻成乙國之言語文字，文化溝通賴於是，考據真偽賴於是，未可或忽之也。

「譯經者」，就是翻譯經典的人，這是人題。「譯有譯文譯語之別」，翻譯分為兩大類：（一）譯文，翻譯文字，把甲國文字翻譯為乙國文字；（二）譯語，翻譯語言，把甲國語言翻譯為乙國語言。「文化溝通賴於是」，不同文化的溝通與交流有賴於翻譯這件事。「考據真偽賴於是」，歷史真偽的考據也有賴於翻譯，不可把它忽略了。

然一經往往有數種翻譯，題目有二名多名之分，內容組織，自亦方式各異，採講某譯，應以某種為主，不必屢錯亂雜其他，恐亂其例，因一文有一文之線索也。

然而一部經往往有好幾種翻譯，如《金剛經》有六種翻譯，《阿彌陀經》有二種翻譯。「題且有二名多名之分」，如鳩摩羅什法師所翻譯的稱為《佛說阿彌陀經》，玄奘法師翻譯的題名《稱讚淨土佛攝受經》。因為是不同人翻譯的，所以經文的內容組織，「自亦方式各異」，自然也有各種不同的方式。如《阿彌陀經》，羅什大師翻譯的是六方佛讚，玄奘大師翻譯的是十方佛讚；一個是講得比較簡略，一個講得詳細，其實意思是一樣的。所以，講經者「採講某譯，應以某種為主，不必羈雜其他，恐亂其例」，恐怕亂了這部經的章法結構。「因一文有一文之線索也」，因為每一部經都有各別的思想體系。

他譯他名_{文字}，倘有必須互相對照之處，不妨略言其概，但忌繁瑣，免生喧賓奪主之嫌。

「他譯他名」，其他譯本上的文字，「倘有必須互相對照之處，不

妨略言其概」，不妨簡略說明它的大概。譬如對這段文有不清楚的，如果有必要參考其他譯本的，也只能參考這一段，不能參考全經，而且也只能大略的說說就行。「但忌繁瑣，免生喧賓奪主之嫌」，最忌諱的就是講得太繁瑣，採用其他本子講得多，自己所依據的本子卻講得少，這就是有喧賓奪主之嫌了。

考諸曲禮

《禮記》篇名，委曲說禮之事，故稱「曲禮」

，在古掌此職者，四方各異其名，東方曰寄，南方曰像，西方曰狄鞮，北方曰譯。何以後世統用譯字，尚須求教通家，或謂漢唐以來，中外文化交流，多在佛經，而輸入之地，每從西北，相沿久之，他遂湮而此獨彰矣，然歟否歟，可存其一說也。

「考諸曲禮」，查考於《禮記》，在古時候負責這項翻譯工作的，四方的稱呼各不相同，東方稱「寄」，南方稱「像」，西方稱「狄鞮」，北方稱「譯」。何以後來大家都統一用「譯」字，李炳老說「尚

須求教通家」，還要求教於內行人。「或謂漢唐以來」，有些人說，從漢朝一直到唐朝以來，中國、外國的文化交流，「多在佛經，而輸入之地，每從西北」，而佛經多從西北方傳入中國，大規模的翻譯工作由北方大德們主持，這樣沿襲久了，「他遂湮而此獨彰矣」。「他」是指寄、像、狄鞞；『此』是指譯；『湮』，湮沒、埋沒；『彰』，顯著、著名。其他三種就沒有人知道了，唯獨「譯」這個說法廣為人知，特別著名。「然歟否歟，可存其一說也」，但真的是這樣嗎？李炳老也無法確定，就暫時保留這種說法吧！

○丙一、略史

譯者一行文字，於人名之上，每冠朝代及其學歷，亦有加入其本國之名者。朝名如曹魏姚秦劉宋之類，加入其國名者，如唐于闐之類，

學歷即三藏法師之類。朝名須考確史系，他國必指出今地，至於學歷，不過釋明經律論之各質而已。

「略史」就是簡單介紹翻譯人的歷史。「譯者一行文字，於人名之上」，在人題這一行文字，在人名的上端，一般會冠上朝代的名稱與譯經者的學歷。如《阿彌陀經》是鳩摩羅什翻譯的，所以人題上就寫著姚秦三藏法師鳩摩羅什。「亦有加入其本國之名者」，有的也會註明譯經師是哪一國人。下面舉例說明：「朝名如曹魏姚秦劉宋之類」，這是代表本經翻譯的年代。另外或有加入譯經者本身國籍名稱的，「如唐于闐之類，學歷即三藏法師之類」，這是說明他的身份。「朝名須考確史系」，『史系』是歷史系統，考證它在歷史上屬於哪一個朝代，如前面舉的例子，『曹魏』是三國曹丕所建的魏國，『姚秦』是南北朝姚萇所建立的秦國，『劉宋』是南北朝劉裕所建立的宋國。最好把翻譯年代以

我們現用的公元幾年說出來，聽眾聽了就會更明白，如《阿彌陀經》是於公元四〇二年翻譯的。「他國必指出今地」，譯經師是從哪個國家來的，如前例，唐朝的于闐是古代西域國名，是唐安西四鎮之一，地在今新疆和闐縣。「至於學歷」，不過是說明譯經師是三藏皆精通的法師，或是經律論中專精於哪一類的法師，就可以了。

譯師大都來自他國，其名更應翻成華言，最後譯字，亦得解釋，不遺一字，方全其講。

譯經師大多數是外國來的法師，所以對他們的外國名字應翻譯成中國意義，如「鳩摩羅什」，義翻作「童壽」。人題上最後一個「譯字」，也得解釋，必須是一個字都不遺漏，才是全講。有時人題上有「奉詔譯」字樣，可查明奉哪一位皇帝的命令翻譯的。

此文仍如經題，具通別義，三藏法師及譯，通也；朝國、人名，別也。是乃正文，所必解者，餘如譯師有奇跡異行，來此或具特別因緣，亦不妨斟酌加入，或起引發觀感之功。

此文指人題部分，仍如經題一樣，具有「通題」、「別題」二義。「三藏法師」及「譯」字是「通題」，朝代國名、人名是「別題」。「是乃正文，所必解者」，這是人題上的本文，所以必須加以解釋。其餘的如譯經師「有奇跡異行」，如羅什大師七歲扛鼎的公案。「來此或具特別因緣」，安世高法師二次償還命債，「亦不妨斟酌加入，或起引發觀感之功」，或許可以引發聽眾對譯經師的事跡有所感，而加強他們對本經的重視。

○丙二、譯處

文中所無，似可省略，但為加強信仰，偶徵文獻，亦不為贅_地多餘。如漢之白馬寺，姚秦之西明閣逍遙園，唐之弘福慈恩兩寺等，類是諸大譯場，皆照耀乎史乘_{泛稱一般記載歷史的書籍}，震掉_搖乎東西，後人飽享法乳，又豈可不思源耶。

「譯處」就是翻譯處所，這一部分是人題中所沒有的，似乎可以省略不提，但為了加強聽眾的信心，「偶徵文獻，亦不為贅」，偶爾查考典籍資料然後加以補充，也不算多餘。「如漢之白馬寺」，這是中國第一個譯場，由摩騰、竺法蘭二位法師主持。

按：如言及「白馬寺」，若視聽眾多初學或知識份子，可籍此機會說明「白馬寺」之由來，接著說明佛法東傳的經過，並且說明傳來中國的佛教是教育、非宗教，讓他們對佛教有正確的認識。

「姚秦之西明閣逍遙園」，這是鳩摩羅什的譯場，有四百人。「唐

之弘福慈恩兩寺等」，這是玄奘大師的譯場，有六百人。「類是諸大譯場，皆照耀乎史乘，震掉乎東西」，『照耀乎史乘』是指在歷史上有光輝的記載；『震掉乎東西』是指震撼全世界，聞名、影響全世界。類似羅什、玄奘的這些大譯場，在歷史上不但有記載，同時也影響全世界的佛法，這些都足以令聽眾相信經典不是偽造的。「後人飽享法乳，又豈可不思源耶」，『後人飽享法乳』是指得到佛法的滋潤。我們看古人翻譯經典的氣勢，看他們是如何的慎重其事，今天我們才能得到佛法的利益，又怎能不飲水思源呢！

況且帝王護法，下詔國譯，其因緣之慈祥，宣傳之隆盛，實足彰教

幢

指法幢，圓筒形之旗曰幢。即佛法之意。

之莊嚴，亦可啓人心之尊重。

況且有「帝王護法，下詔國譯」，如人題上有「奉詔譯」字樣。「其因緣之慈祥，宣傳之隆盛」，經典能利益眾生，帝王下詔翻譯，此

是翻譯因緣之殊勝，正顯帝王之慈祥，全力推動佛法，宣揚十分興盛。從這兩方面來看，「實足彰教幢之莊嚴，亦可啟人心之尊重」，『教幢』指佛法，確實足以顯示出佛法之莊嚴，也可啟示人心對它的尊重。然何以啓帝王之崇信，蓋亦有由。至若德星垂象，固有賴於天瑞，而取求艱苦，不辭孤笠衝沙，布施殷勤，更忍匹氈剖膊，凡此皆出人感。略附數語，補於此段文末，俾知國譯主因，但為不沒前賢之功，非教加入講述，妄增繁瑣也。

然而是什麼因緣啟發帝王對佛法的尊崇信仰，也是有原由的。「至若德星垂象，固有賴於天瑞」，這是指鳩摩羅什法師東來的因緣，此原由固然是依靠當時天降瑞相，就是當時有異星出現，秦王符堅才會派兵去迎請羅什法師。「而取求艱苦，不辭孤笠衝沙」，『孤笠衝沙』是形容單獨一個人在沙漠中行走，這句是形容玄奘大師求取經典的艱苦。

「布施殷勤，更忍匹氈剖膊」，這是指般刺密帝偷渡《楞嚴經》的經過，殷勤做法布施。以上所舉的這些例子都能令人感動。所以，「略附數語」，補在人題的後面。「俾知國譯主因」，以便讓我們知道帝王下詔翻譯的主因。「但為不沒前賢之功，非教加入講述，妄增繁瑣也」，只是為了不埋沒古代賢哲求取佛經的功勞，並不是教我們毫無目的加入講述，徒增繁瑣而已。雖然加入補充，仍要做到簡單扼要，人人都聽得懂。「人題」介紹至此。

◎乙三、經開三分

三分者，乃將一經全文，畫為三科，曰序，曰正宗，曰流通。世間典籍，類多有序有跋寫在文章、畫冊或書籍後面的文字，或曰并言書籍正文前面的序文書後，梵典之特別，自體具備，不必格外加製也。

「經開三分」就是介紹經典的三大段落。「三分者」，就是將一部經全文劃分為三科，即序分、正宗分、流通分。「世間典籍」，大致多有序文、有跋文。「序文」是寫在文章的前面一段文；「跋文」是寫在文章後面的一段文。「序」或可稱「弁言」，「跋文」或可稱「書後」，這是講世間典籍。若論佛法經典特別之處，就是它本身已具備序跋，不必特別寫作序文或跋文。

然漢魏之間，經文雖具，不過依文次講，並不分三，迨晉道安法師，始創三分，當時議論譁然，譁然，形容人多聲音嘈雜的樣子，多譏其非。至唐玄奘法師，傳

來西土親光菩薩佛地經論，亦分三科，初教起因緣分，二聖教所說分，三依教奉行分，名異義同，與此符合，後始遵之，稱為彌天道晉

安法師自稱「彌天釋道安」。詳見高僧傳。古判。

然而在漢朝末年，經文雖具備有三分，不過這只是依文章次第來

講，並沒有分出三科，一直到晉朝道安法師，才創立序、正、流通三分的分法。「當時議論譁然，多譏其非」，就是遭受很多人的批評，批評他怎麼能把佛經典分割呢？「至唐玄奘法師，傳來西土親光菩薩佛地經論，亦分三科」，一直到唐朝玄奘法師傳來了《西土親光菩薩佛地經論》時，經論也分為三科，即「教起因緣」、「聖教所說」、「依教奉行」三分，名字雖不相同，意義卻一樣，與道安法師的「序、正、流通」三分相符合，後人才開始遵循這種判法，「稱為彌天古判」，『彌天』是道安法師的別號。

亦有書載，此法為印土谷隱大師所發明，惟二師誰前誰後，誰作誰述，是否一人，而有兩名，行次文獻不足，只有待徵於博者。

「亦有書載」，也有書上是這樣記載，三分的分法是古印度谷隱大師所發明的，只是他們二人，「誰前誰後」，誰創作誰傳述，或者是否

是同一個人而有兩名。「行次文獻不足，只有待徵於博者」，李炳老作此文章時，因為典籍資料不足，只有等待考證於博學多聞的通家。

○丙一、序分

經文開端，皆說集會因緣，故名曰序，此序又分通別之不同，通者為各經之統然，如六種成就，經端大都皆用也，別者為某一經之特殊狀況，不與他經相同也。

「序分」是集結經典的人依佛的教誨而加入的。「經文開端」，都是說明這次法會的因緣，「故名曰序」。序分又分「通序」和「別序」二種。「通者為各經之統然」，『統』是相同。所謂「通序」，是每部經共同有的經文，「如六種成就」，經典的開端大都是這樣記載。「別者為某一經之特殊狀況，不與他經相同也」，所謂『特殊狀況』就是指

本經的發起因緣，這是自然不與其他經典相同。

通例在前，別例在次，通序尚有他名，曰證信，曰經後，證信指信聞時間說主地址聽眾等六事，而證此經所由來，皆有根據，非同天降靈文、乩盤鸞筆。乩，占卜問疑的一種方法，如扶乩。扶乩用沙盤，稱乩盤。鸞，鳥名，古稱似鳳。扶乩又稱扶鸞。鸞筆，指扶乩所用的筆。等之涉虛誕也。經後謂佛說經之後，將入涅槃，應阿難啓請，示此作各經開首之語也。

經文一開端，依經典的體例而言，「通序」在前，「別序」在後。「通序」尚有他名，曰證信，曰經後，『證信』就是指信、聞、時、主、處、眾六種成就，記錄法會集合的狀況，而證明這部經的由來，都是有其依據的，決不是像世俗所謂的「天降靈文、乩盤鸞筆」，這類涉及虛妄荒誕之事。「通序」，還有另外一個名稱叫「經後」，這是世尊說法後「將入涅槃」時，應阿難尊者的啓請，指示將來集結經典應以

「如是我聞……」這段文字作為各經的開首。阿難集結經典，升座複講，恐怕會給大眾帶來三個疑惑：（一）以為阿難已成佛、（二）以為世尊附阿難的身說法、（三）以為他方佛來說法，所以阿難先頌出「如是我聞，一時佛在某處講某經」，令聽眾確信阿難都是重述佛之所說。別序亦有他名，曰發起序，專為本經緣起之由，亦可謂一經之本序。蓋法不孤起，必有其緣，如通序之後，當機啟請，或佛鑒機自說，類此諸文皆是也。

「別序」也有其他的名稱，「曰發起序」，這是專說本經的發起因緣，也可說是這部經的專有序文。「蓋法不孤起，必有其緣」，佛說法決非無緣無故而說的，如在「通序」之後，有當機者啟請，「或佛鑒機自說」，有的是世尊觀察眾生根機，然後自己說出的，如《阿彌陀經》，像這類文字都是「發起序」。

此分重要，古德有喻，比人之首，備列五官，觀人五官，其智愚善惡可得而知焉，觀經序分，其大小偏圓亦可得而知焉。

此「序分」重要，古德有比喻：譬如人的頭，備列了五官。五官泛指人臉上各器官，看人的五官，就知道此人是「智、愚、善、惡」。同樣的觀察一部經的序分，「其大小偏圓亦可得而知焉」，『大小』，大、小乘；『偏圓』指權、實。從「序分」中就可以看出本經是屬於大乘小乘、權教實教（是權說或實說），這是古德的比喻。下面李炳老也有一個比喻。

予亦有淺喻，蘋婆蘋果的別名嘉果，具色香味三美，序如蘋婆之色，只見形色，朱翠交妍，橢圓滑潤，可知其皮韌肉脆，漿汁豐富，先觀序分，自可知一經之旨趣也。

「蘋婆嘉果」，即蘋果。李炳老以蘋果作比喻，蘋果「具色香味三美」，「序分」就如蘋果的色，「只見形色，朱翠交妍，橢圓滑潤」，『朱』是紅色，『翠』是綠色，『交妍』是美好，這句是讚歎蘋果的色；『橢圓滑潤』是讚歎它的形狀。從形色上，「可知其皮韌肉脆，漿汁豐富」，就知道一定很好吃。先觀察序分，自然可以知道一部經的宗趣了。

○丙二、正宗分

不論言語文字，自不能無的而發，總合一文全體，或一論全段，例皆有主有賓，此必詳辨。

「正宗分」就是屬於一經的正文。不論是言語或文字，自然「不能無的而發」，『的』是目的，沒有目的寫的文章叫「贅文」，沒有目的

而說的話叫「廢話」。總合一篇文，或是一段議論，「例（慣例）皆有主有賓，此必詳辨」，大體而言，都有正文、有賓陪，這是必須詳細辨明的。

正宗者，一經主旨係焉，其本法之義理，修持之規範，大抵皆匯其間。故治經者，亦必全力集此，不可輕放一言，使之空過。

「正宗分」，就是指這部經的主旨所在，「其本法之義理，修持之規範，大抵皆匯其間」，這部經的理論、修持的方法、境界，大都匯集在「正宗分」裡。「故治經者」，『治』是研究，在此指講經者，必須全力集中於此，所謂「離經一字，即同魔說」，不可以輕易放過任何一字一句，使它空過。

古德雖有食蜜中邊皆甜、初中竟妙之語，是言各分有各分之本質，

其質亦自各有其精華，意謂各有各妙，非謂此妙可括彼妙耳。若誤解此，則賓主失重，珠櫝櫝子。(例)買櫝還珠，意指買了裝珠的櫝子，卻把珠還給賣主無別，豈有所得哉。

「古德雖有食蜜中邊皆甜，初中竟妙」這樣的話，『初中竟』指經文的三分，雖然說三分都很妙，「是言各分有各分之本質，其質亦自各有其精華」，『質』是性質。所謂的『初中竟妙』是講各分有各分的性質，其性質也自然各有各的精彩部分。「意謂（意思是）各有各妙，非謂此妙可括彼妙耳」，意思是各分所含的義理各不相同，『各有各妙』如「序分」，除本經發起外，更著重在能令人生起信心。「正宗分」著重在本經義理及修持規範，「流通分」則是著重在本經能流傳久遠，能廣分利益眾生，而不是說序正之妙可以包括流通，或序流通之妙可以包括正宗。「若誤解此，則賓主失重，珠櫝無別，豈有所得哉」，『櫝』是裝珠子的盒子。「賣櫝還珠」是出於韓非子的寓言，他說有一個人賣

珠子，賣珠人用一個裝飾得很精緻的盒子來裝珠子，結果買珠的人看到盒子，收下盒子，卻把珠子還給賣珠的人。這是比喻對事情的輕重倒置，取捨不當。如果講經的人不知道三分各有其妙處，就無法掌握每一分的宗旨，這樣怎能得受用呢？下面又說兩個比喻。

古德有喻，比人之身，備裝五臟六腑，此諸器官，為司生之機能，無此命無以寄，人不得生，經無正宗，義無以明，法無以立，何道之有哉。予之蘋婆三喻，於此可比其味，須剖而食，細嚼微咽，能解澣齒沁滲入脾之趣，方得浸涼回甘之美，必明正宗之旨，方得一經之髓也。

古德有比喻，比作人的身體裡面，包含了五臟六腑，這些器官是主管生命的機能，無此，生命就無以寄托，人就無法生存了。經文若無正宗分，「義無以明，法無以立，何道之有哉」，『義』指經中的義理，

『法』是修法；經文沒有正宗分，經典義理就無法顯明，那麼修行的方法就無法建立，如何能得道呢？前面的「法」是修因，此地的「道」是指所得的果報。不明白修行的方法，如何談得上成果利益呢？下文李炳老也有一喻，「予之蘋果三喻，於此可比其味」，把「正宗分」比作蘋果的味，須剖開才能吃到。「細嚼微咽」，細細嚼、慢慢咽。「能解澀齒沁脾之趣，方得浸涼回甘之美」，這句是以蘋果的多汁滲入脾胃來比喻正宗分感人極深，方得清涼美味，令人回味無窮。因此必須明瞭正宗分的旨趣，才能體會得全經的精髓。

按：「正宗分」既是全經的精髓、重點，就應當多花點時間細講，所以自己事先要將時間分配好，每一大段需要用多少時間來講。同時所謂的「重點」，是因人、時、處而有所改變的。如淨宗講演，重點在「信願行」。若此次聽眾多是初學，則重點偏在「信」；若

已信佛者多，但對發願求生的心不切，則重點在「願」；若信、願都有了，而修法上有偏差，則多講修行方法，這樣才能契機。

○丙三、流通分

經法旨在利衆，非守秘而為自者也，論時間希流傳於久遠，論空間希通達於十方，必豎窮橫遍，衆生方得普度，此分故曰流通，足徵其重且要也。

「流通分」就是經文的總結，也是佛咐囑流通的。「經法旨在利衆，非守秘而為自者也」，佛法的目的是在利益衆生，不是保留而為自己所私有的。論時間希望能流傳於久遠，論空間希望能通達於十方。「必豎窮橫遍，衆生方得普度」，必須豎窮三際，橫遍十方，衆生才能普遍得度。「此分故曰流通」，足以證明它的重要性。前段先說明流通

分的重要，下面舉出流通分的幾種方式。

各經流通之文，雖不同科，大概多係歎經法之功德，表修持之利益，或與他法較量勝劣，或贊本經得未曾有，引人興感，直下承當。

各經流通分的經文，雖然不相同，大概多是讚歎本經的功德，表示本經修持的利益。「或與他法較量勝劣」，此『較量』是從契合眾生根性上說的。或讚歎本經是得未曾有的一部經典，這些都能引發聽眾興起感動。「直下承當」，聽了之後就肯當下接受，進而信受奉行。

古德有喻，比人手足，賴其運動，方能通行天下，經有流通，始可普入人心也。予之蘋婆三喻，以香而比流通，蓋此香氣，馥郁香氣濃郁的樣隨風，撲人鼻觀，能以引起食欲之感。

古德有比喻，將「流通分」比作人的手與腳，前面將「正宗分」比

作人的身體，身體要靠手足運動，才能「遍行天下」。經典要有流通分，正宗分的利益才能普遍深入人心。李炳老在此也以蘋果的香來比喻作「流通分」，「蓋此香氣，馥郁隨風，撲人鼻觀，能以引起食欲之感」，『馥郁』是很濃的香氣；「鼻觀」是指嗅覺。這種香氣，隨風飄散，香氣直衝鼻子，令人聞到它的香味，便能引起人們想吃的感覺。

而流通一分，既廣陳功德利益，自易勾牽欣羨之心，期其齊登康莊，脫離苦津，玩索此處一言，莫非大悲心之流露也。

而流通分這部分，既然「廣陳功德利益」，自然容易引起大眾欣羨的心情。「期其齊登康莊，脫離苦津」，『期』是期望，『其』是大眾；『齊登康莊』指圓成佛道，期望眾生能一齊成佛，這是學佛的終極目標；『脫離苦津』是指脫離三界輪迴。「玩索此處一言，莫非大悲心之流露也」，『玩索』，體驗探索；體驗探索流通分字字句句，莫非都

是大慈悲心的流露啊！這段文道出了佛說法的慈悲，流通分的目的是希望我們能依教奉行脫離輪迴，直趨無上菩提。

一經三分，今成定式，而古德判別，起止之處亦不一致，此雖見仁見智之不同，然自各有其至理焉。後學樂水樂山，本可從好，果有見地，即夏時殷輅周冕夏時，即夏曆，今之農曆；輅，大型木車；冕，祭服之冠。指不同時代的文物制度，可以參採互用。原文出於《論語·衛靈公》，亦不妨互相參採，似不必泥跡自畫。惟在學力未充之時，任擇一家，或採數家，要當事有所本也。

「一經三分」，今已成為定式。「而古德判別，起止之處亦不一致」，經文三分段落的起止判別也不一樣，此雖是見仁見智，「然自各有其至理焉」，然而大家各有各的理論依據。「後學樂山樂水，本可從好」，『後學』指後來研究經教的人；『樂山樂水，本可從好』是指各人性情不同，各有所好，本來可以隨從自己的喜好。「果有見地，即夏

時殷輅周冕，亦不妨互相參採」，『果有見地』，果然有見識；『夏時』，夏朝的日曆，即今之農曆；『殷輅』，商朝的馬車；『周冕』，周朝祭祀時穿戴的帽子。這三件事是指三個不同朝代的文物制度，在這裡用它來比喻古大德多家不同的注解。果然自己真有融會貫通的本事，即使是多家不同的注解，也不妨可以互相參考採用。「似不必泥跡自畫」，『泥』是不知變通，『自畫』是自我約束，不一定照著舊方法而不知變通。「惟在學力未充之時，任擇一家」，只是在講者學力不足，尚未悟入佛境界的時候，只能依一家之言。「或採數家，要當事有所本（依據）也」，如果要參考多家，必須是與本宗相應的才可以。末段總結：

若昧此而混淆不分，固屬不類，而撇開古人，妄自造作，則如不諳尺度，率操剪刀，不但不能成衣，且亦損壞吳綾蜀錦綾，有文采的細緻絲織品，古代以吳郡出產為最著名。錦，則以蜀地出產名天下。矣。

「昧此」，指不明白古德對「經開三分」的判別，不知他們各別的理论依據，竟採取多家注解，把經義解釋得混淆不分，固然是不倫不類。而撇開古人對三分的判別，「妄自造作，則如不諳尺度，率操剪刀」，就好像是不熟悉尺度，隨便操刀裁衣服，不但不能成衣，「且亦損壞吳綾蜀錦矣」。『吳綾蜀錦』指名貴布料，這句是比喻不但不能把經講好，反而糟蹋了古德的心血作品。經典的「三分」，「序、正、流通」報告到此。

◎乙四、文體

我國典籍，尚乎文藻，單行，駢語，韻文，律句，體派之繁，由來已久，然多一書一體，不雜其他，縱文後有繫詩辭之例，亦屬偶為，而佛經內容組織，則別具焉。

「文體」，就是經文體裁。「我國典籍，尚乎文藻」，『尚』是注重，『文藻』是文章的修飾，我國的典籍，都注重文辭上的修飾。如「單行」，散文；「駢語」，四、六句對偶的辭句；「韻文」，有押韻的文章。如詩詞歌賦，「律句」有一定格律的詩文，如「律詩」、「絕句」。「體派之繁，由來已久」，體裁派別很多，由來已經很久了。然而中國典籍多是「一書一體」，一部書就單用一種體裁，不摻雜其他。縱然文後面有附帶著詩辭之類的，「亦屬偶為」，也是偶爾為之，不是常見。而佛經本身的內容組織，就有另外的格式了。這是先介紹中國典籍與佛經典不相同之處。下文介紹經典體裁。

雖有單行或偈，澈始澈終，文體一貫者，反足少量，大都一經之文，兼備三體，體雖分三，卻是一義，不過用三體之文，重疊行之耳，此種設施，實具苦心，以衆情萬殊，各有所好，求契群機，自必隨

順，異其言文，正為各適其適也。

佛經恰恰與中國典籍不同，經文中雖有單行或偈頌，但是「澈始澈終」，經文體裁是一貫的，只採用一個方式的，反而稀少，大都是一部經文，「兼備三體」，即指長行、偈頌、密咒都有。「體雖分三，卻是一義，不過用三體之文，重疊行之耳」，體裁雖有三種，卻是同一個意義，不過是用三種體裁文字，反覆使用而已。「此種設施，實具苦心」，這是佛說法的另一番苦心，「以眾情萬殊，各有所好，求契群機，自必隨順」，因為聽眾的根性嗜好千差萬別，各有所好，為了能契合大眾的根機，自然必須隨順。「異其言文，正為各適（適應）其適（適合）也」，這是說明運用不同的言語文字，所以佛說法所用的方式就不相同了，正是為了適應各類眾生所適合的而已。

○丙一、長行文

如是我聞，以至作禮而去等，一類句法，曰長行文，即單行文體，累成長篇大段者。此類文體，字不拘數，句不限雙，亦有字句四六，句分上下者，但不排偶，有時且間單句，視之，則句法前後參差，讀之，則脈絡通體嚴整，凡此之類，皆稱長行。

「長行文」，類似散文。經文一開端從「如是我聞」一直到「作禮而去」，這一類的句法，都叫「長行文」。「即單行文體，累成長篇大段者」，『累成』是組成，『長行文』就是單行文體，組成長篇大段的文章。這一類的文體，「字不拘數」，沒有固定的字數；「句不限雙」，也不限制一定要用雙句對偶的。「亦有字句四六，句分上下者，但不排偶」，也有上四、下六這類句子，但各句各段並不對稱。「有時且間單句」，『間』是摻雜，有時也摻雜了單句。這類文章看起來則句

法前後參差不齊，讀起來則脈絡整體嚴密工整。「凡此之類，皆稱長行」。

以經論為載道之主幹，以文論為體裁之正格，排列次第，長行為冠，頌偈居次，密在其殿。

「經論」，指佛經。佛經是闡述宇宙人生真相的主要工具，而佛經是文字形成的，所以說「文以載道」。「以文論為體裁之正格」，此『文論』即指長行，長行是經文體裁的主要格式，所以長行文是用來闡述真理的工具。佛經的體裁，若論排列次第，「長行」為首，「偈頌」排第二，「密咒」在最後。

若論發揮義理，咒則密而不宣，偈句字數有定，意每受限難達，惟有長行，天馬行空，警控馭馬的技術，能發能收，比喻操縱自如縱送，充暢盡致。自應聚精

會神，全力注此，尋繹所蘊，不使有餘，善演教者，此必先求貫通，至頌偈處，前後義方不乖。

若論發揮經文義理，「咒則密而不宣」，咒語是不加以解釋的。「偈句字數有定，意每受限難達」，偈的句子有一定的字數，有的五字、七字，所以它的義理往往受字數的限制，難以完全表達。「惟有長行，天馬行空，磬控縱送，充暢盡致」，『天馬行空』形容文筆自由無拘束；『磬控』是駕馭馬的方法，能發能收，比喻操縱自如；『縱送』是盡情發揮。這句『磬控縱送』，是指文意盡情發揮，收發自如；『充暢盡致』指暢達詳盡的樣子。這段文是講只有長行文能盡情闡述文意，收發自如，暢達詳盡的發揮義理。所以，講者「自應聚精會神，全力注此，尋繹所蘊，不使有餘」，『尋繹所蘊』是推究所蘊藏的義理，不令它有任何保留。「善演教者，此必先求貫通」，善於講經的人，於

『此』是指長行文部分，一定要先融會貫通它的義理，這樣等到講到偈頌處，此地指重頌，「前後義方不乖」。『前』指長行，『後』指重頌，『乖』是乖離，互相矛盾。先貫通義理之後，對長行與重頌的講法才不會前後矛盾。至於解釋後面的重頌，可以長講，也可以短講，可以觀察聽眾需要以及時間上的配合。

○丙二、頌偈

頌偈體裁，猶華人之詩歌，華詩近體只限五言七言，絕限四句，律限八句，排律對偶，則不限數，至古體則一言至八九不等。

「偈頌」，就是詩歌。「頌偈體裁」，如同中國的詩歌。「華詩近體」，指唐代近體詩，只限五個字、七個字。「絕限四句」，絕句四句是一首。「律限八句」，律詩八句是一首。「排律對偶，則不限數」，

『排律』是比律詩長的詩句，可以任意鋪排聯句。『對偶』是詩文中將同類字配合運用，求其對稱的方法，兩句是一對。排律須講求對偶而不限句數，至於古體詩，指隋唐以前的古體詩，就沒有限制句子的字數了，「則一言至八九不等」。這段是介紹中國詩歌的體裁。

佛經頌偈，類皆四五六七言，密宗卻多用九言，雖為四句一偈，而義有盡半偈者，有寄一偈者，或一偈有半，或用兩偈者，此須詳玩研習，不可泥執定式。

「佛經偈頌」，大多是四五六七字為一句，密宗卻多用九個字為一句。「雖為四句一偈」，頌偈四句是一首偈。「而義有盡半偈者」，有時半首偈就是一個完整的義理。「有寄一偈者，或一偈有半，或用兩偈者」，有的是一首偈，有的是六句，有的是兩首偈，才表達一個完整的義理，可見它並沒有固定的格式。所以，「此須詳玩，不可泥執定

式」，必須詳細研究探討，不可以執著以為四句就是一個完整的義理。其體又分孤起重頌等，孤起者而自說一事也，重頌者義仍長行也，大抵孤起少而重頌多，一取熟聞入深，二取詠歌增趣易記也。

「偈頌」，又分為「孤起頌」和「重頌」。「孤起者而自說一事也」，這是獨立說一樁事，它的內容與前後經文沒有重復。「重頌者義仍長行也」，『重頌』義理仍然屬於前面長行文說的。大多數是「孤起頌」少見，而「重頌」的多。經文取材偈頌，用意有二：（一）「取熟聞入深」，多次聽聞，加深印象，幫助深入義理，指「重頌」；（二）「取詠歌增趣易記也」，這是統指「孤起」、「重頌」。有些人是喜歡唱歌，偈頌可以譜成曲唱，幫助他們增加學習的興趣，幫助人們容易記取佛的教訓。

按：「重頌」還有另外一個用意，佛說經和在學校上課不同，聽眾

有先來後到的，後來的人聽不到前面佛所說的經義，佛也不會令他失望，重說一遍，但是得改變方式演說，就用「偈頌」。

○丙三、密咒

咒在梵曰陀羅尼，華曰真言，祇存其音，不翻其義，蓋長行為顯說，咒為密說，旨無有二，僅語有殊耳。

「密咒」，不是屬於我們世間的言語。「咒」，梵語叫「陀羅尼」，翻成中文叫「真言」。「祇存其音，不翻其義」，只保存讀音，不翻譯它的含義。為什麼不翻呢？「蓋長行為顯說，咒為密說，旨無有二，僅語有殊耳」，因為長行文是咒的顯說，咒是長行文的密說，兩者的宗旨一樣，只是言語上有差別而已。

云何不翻，固有成例，然亦因咒語特別，翻恐失真。嘗聞密宗大德

言曰，其間不盡梵語，六道庶類眾多，俱有所收，古德喻如軍中密令，只有個中之人了解。

至於不翻咒語，古來就已成了一種通例。「然亦因咒語特別，翻恐失真」，然而也因為咒語之特別，翻了恐怕失去它真正的義理。「嘗聞密宗大德言曰」，『嘗』是曾經，曾經聽密宗大德說。「其間不盡梵語，六道庶類，俱有所收」，密咒不完全是梵語，六道眾生的言語，都包括在其中。古德有一個比喻，說密咒好比是「軍中密令」，只有個中之人才能了解，所以翻恐失真。

講者遇此，倘能讀誦，當依音朗誦一遍，如其不能，聲明其由而略去，接講後文，密不許翻，據何以講。

講經者若講到這部分，倘若能讀誦，應當「依音朗誦一遍」，如果不能，聲明其原由而省略不讀，接著講後面的經文。既然密咒不許翻

譯，又依據什麼來講解它的意思呢？經文的三種體裁介紹完畢。

◎乙五、科判

此乃辨明文體，揭示章法之學，科者等類也，判者分析也，即就全文提其綱領，分其條目，使知井然有次，如觀掌紋。

「科判」，就是教我們有條理的將經文中的義理揭示出來。所以說「此乃辨明文體，揭示章法之學」，『文體』是文章體裁，這是辨明經文體裁，揭示文章段落節段的一種學問。底下就解釋了，「科者等類也，判者分析也」，『科』是同一類的；『判』是分辨區別。就是根據全文提出它的同屬一類的綱領，「提其綱領」就是分大段。「分其條目」，是大段中再分中、小段，使學者了解全文井然有次序，如觀察自己掌紋一樣。簡單來說，「分科」就是把經文的段落層次分辨出來，

「判教」是了解它的思想體系，一定是先把節段分清楚，才能看出它的思想體系。

喻人身之骨骼脈絡，有總有分，總則脊椎大脈，分則百節千絡。總攝於分，分統於總，無不枝枝相接，息息相通，短篇若《心經》，巨帙包裹書籍的布帛，這裡指書籍若《華嚴》，各有章次，如繩貫鬢，不論頭緒繁簡，絕不雜亂支離。

李炳老以比喻來說明，比如人身的骨骼脈絡，「有總有分，總則脊椎大脈，分則百節千絡」，總包括分，分屬於總，沒有不「枝枝相接，息息相通」的，這正顯示出科判從始至終是連貫的。短篇的像《心經》，「巨帙」是分量大的，如《華嚴經》。「各有章次，如繩貫鬢」，各有它的段落階層，每段每層都有聯繫，如繩穿鬢。無論頭緒是繁是簡，絕不會「雜亂支離」。如清涼大師《華嚴經》的科判，共有27

層次，各層次都井然有序，絲毫不雜亂。

古人謂出言尚須有章，行文益重法度，是篇章之有科判，猶字句之有注疏。質言之，注疏者解釋字句之工具也，科判者解釋篇章之工具也。不明科判者，定不達乎章體，不達章體者，又安能述文也哉。

古人謂出言還需要有章次法則，「行文益重法度」，寫文章更重視體裁規則，這正是所謂的「出口成章」、「下筆成文」。「是篇章之有科判，猶字句之有注疏」，一篇文章有科判的話，就如同字句有注疏一樣。「質言之」，說實在話，「注疏者解釋字句之工具也」，「注疏」就是解釋字句的工具。「科判者解釋篇章之工具也」，「科判」就是解釋經文結構的工具。「不明科判者，定不達乎章體」，「章體」是文章的體系脈絡，不明白科判就不能通達整部經的體系脈絡。「不達章體者，又安能述文也哉」，換句話說，不明瞭科判，又如何能把這部經的

義理解釋得清楚呢？所以科判對講經的人就非常重要了。

惟科判功用，大半助於自修，故愈細而愈明，愈疏而愈通，甚至二句四句，皆立標目。若升座講經，雖須依之，祇宜標寫大段，不可全部搬出。蓋講說之要，貴乎充暢。倘處處停頓，解釋段落，勢必氣不連貫，失去精采，且過繁瑣，聽眾亦恐少趣生厭也。

「惟」，因為。因為科判的功用，大多是幫助講經人自修用的，所以條目判得愈細愈清楚，愈疏導經的義理愈能通達明瞭，甚至在經文二句四句，都立了標題。「若升座講經，雖須依之」，如果升座講經，雖然也必須依循科判的方法，此時「祇宜標寫大段，不可全部搬出」，對聽眾而言，只交代大段落，小段落不用標示。只要順次序把每句解釋完，然後再合講就可以了。為什麼小段落不標示呢？「蓋講說之要，貴乎充暢」，講演重要的是要講求充實流暢，倘若「處處停頓，解釋段

落」，把小段的標題全搬出來解釋，「勢必氣不連貫，失去精采」，而且過於繁瑣，聽眾也恐怕會減低興趣，反而厭煩了。下面介紹怎樣分辨科判。

○丙一、樹式喻

析文而繩科判，固甚複雜，讀者辨明次第，亦不簡單。實則科判條理，本隨文段產生，文複而自複，文簡而自簡，非先有成見，故用複式組織也。

「樹式喻」，是教我們以觀樹的方法來看科判。「析文而繩科判，固甚複雜」，分析經文來掌握分科判教，固然很複雜。「讀者辨明次第，亦不簡單」，『讀者』指講經者，要辨清楚它的前後次第也不簡單。「實則科判條理，本隨文段產生」，就實而論，科判的條理本來就

是隨著經文的節段而產生的。「文複而自複，文簡而自簡」，經文複雜，科判自然也複雜；經文簡單，科判自然也簡單。「非先有成見，故用複式組織也」，並非事先有自己的看法，而用多重式的組織。

然辨之之法，自有其道，譬如觀樹，應先從根而尋末，雖枝葉紛繁，不難得其結構。

然而分辨它的方法，自然有它的要領，譬如觀看一棵樹一樣，應先從根本而後再尋枝末。雖然「枝葉紛繁」，不難得知它的結構。這是說如何辨別複雜的科判。下舉樹為例。

而樹之形若何，聊為說之。在初有根，根生本或一二，或三四，本各生幹，或多或少，幹各生多枝，枝各生多條，條各生多杪，樹枝的末梢，杪各生多葉，葉各有多脈，葉間有多花，花中含多蕊，蕊中復含子，

總觀渾然一樹，分觀則各有部位，各個部位，皆有所由來，亦皆有所發展，萬緒千端，無不連貫，色澤香味，不出一體。

而樹的形狀是怎樣的，「聊為說之」，簡單的說，「在初有根，根生本或一二，或三四」，『本』是主幹，從根生主幹，有的一二主幹，有的三四主幹。「本各生幹，或多或少」，主幹再生支幹，有的多、有的少。支幹各生多枝，「枝各生多條，條各生多杪」，『杪』是枝的末梢。「杪各生多葉，葉各有多脈，葉間有多花，花中含多蕊，蕊中又含子」，總觀是完整的一棵大樹，分別觀察是各有各的部位，而每一個部位都有所由來，也都有所發展，千頭萬緒沒有不連貫的，樹的色澤香味，「不出一體」。這是從觀樹的技巧上來觀看複雜的科判。

經之題，如樹之根也，序及正宗流通皆本也。每分中之大段，幹也；中段，枝也；小段，條也；其餘繁多節目，杪葉脈花蕊子也。明乎

此理，始可言樹；明乎此理，始可以言文章也。

此段合說科判。經題就好比是樹的根，序、正、流通三分是主幹，每分當中又可分大段，這是樹的支幹。大段又分中段，如樹的枝，小段如樹的條。小段以下還有繁多的節、目，如樹的「杪葉、脈花、蕊子」。「明乎此理，始可言樹」，明白這些道理，才可以來談論這棵樹。「明乎此理」，才可以來論說這一篇文章。這是先介紹複式組織的科判。

○丙二、代表字

科判既如是複雜，欲求清楚，自必有相當設計，方能一目了然。古德採天干十字作符號，甲如樹之本，乙樹之幹，丙樹之枝，丁樹之條，戊樹之杪，己下各字，則葉脈花蕊子也。間有文理過繁，析之

亦愈細，十干之字不足，又提十二支字繼之者。標題以高低為率，高者統攝低者。然亦有不分高低，一律平抬者，不可拘也。

「代表字」，就是以天干地支為代表段落層次的符號作成科判。科判既然這樣複雜，想要把它分清楚，自然要有相當的設計，才能一目了然。古德有採用天干十字作符號代表十個層次，『天干』是甲乙丙丁戊己庚辛壬癸。甲如樹的主幹，乙如樹的支幹，丙如樹的枝，丁如樹的枝條，戊如樹的杪，「己下各字」就如「葉脈花蕊子」。「間有文理過繁，析之亦愈細」，『間有』是有些，有些經文條理過於繁雜的，分析得也就愈細了。「十干之字不足，又提十二支字繼之者」，『十二支』是子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥，接在十干的後面，這就成了二十二層次的科判。如二十二重還不夠用，還可以再續，如清涼大師之《華嚴經科判》，於二十二重之後再加上「金木水火土」，就是二十七重科判。

「標題以高低為率，高者統攝低者」，『率』是準則。標題以排高低為準則，高的統攝較低的，然而也有「不分高低，一律平抬」的，不可拘泥在某一法。下面舉「平抬式科判」。

甲統若干乙字，乙統若干丙字，至被統之若干乙丙，僅第一之乙丙行，標出乙丙初字樣，後則只寫二三之數字而已。餘可類推，茲為易瞭起見，下舉《阿彌陀經》開首序分之科判以明之。

（詳見下面圖表）

這段文是以《阿彌陀經》的科判來作說明。

甲序分為二 乙初通序 二別序

乙初通序分二 丙初標法會時處 二引大眾同聞，今初

經文『如是我聞……祇樹給孤獨園』

丙二引大眾同聞分三 丁初聲聞眾 二菩薩眾 三天人眾

丁初聲聞眾分三 戊初明類標數 二表位歎德 三列上首名，今初

經文『與大比丘僧，千二百五十人俱』

戊二表位歎德

經文『皆是大阿羅漢，眾所知識』

戊三列上首名

經文『長老舍利弗……如是等諸大弟子』

丁二菩薩眾

經文『並諸菩薩摩訶薩……與如是等諸大菩薩』

丁三天人眾

經文『及釋提桓因等，無量諸天大眾俱』

乙二別序

經文『爾時佛告長老舍利弗……今現在說法』（序分竟）

古德知其複雜，恐費尋繹，亦有將全經科判，編為目錄，列於卷首者，前後對照，較易清楚矣。茲仍以上列之科判，按古人編目方式，錄左以明之。前隨經文列為平抬式，再列目錄舉高低式。

古德知道這種方式很繁雜，恐怕會浪費很多功夫來尋覓探究，也有將全經的科判編成目錄，列在經文卷首，可以「前後對照」，看起來就比較清楚了。現在仍將前面《阿彌陀經》的科判，按照古人編排的目錄方式來說明。前舉的例子是「平抬式」，下面再列舉「目錄式」的科判。

目錄式

甲序分為二

乙初通序

丙初標法會時處

丙二引大眾同聞

丁初聲聞眾

戊初明類標數

戊二表位歎德

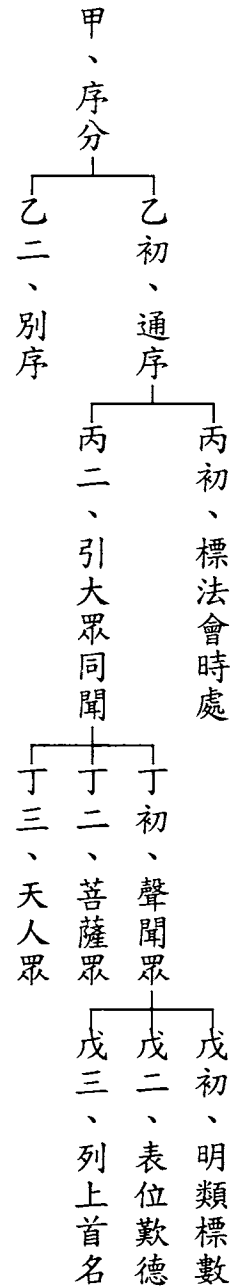
戊三列上首名

丁二菩薩眾

丁三天人眾

乙二別序

按以干支之字，分列高低，則較平抬固已清楚易查，倘採用體系表式，似更醒目，茲依上列科判，擬舉如左。



◎乙六、名辭典故

佛經內容，取材極繁，觀其三藏浩浩，萬象森羅森，眾多。意為森然羅列。，機契九界，有不得不然者也。

「名辭典故」，經體結構最後一段，說明怎樣解釋經典內各種名辭、典故。佛經的內容，取材極繁多，「觀其三藏浩浩，萬象森羅」，『三藏浩浩』指佛經典分量很多；『萬象森羅』指佛法內容包含世出世間一切法。它的用意是希望能契合九法界一切眾生的根機，所以不得不

有這麼多的名辭典故。

因以有疑是哲學者，予釋之曰，不盡然也，不過般若、唯識，同於哲學，抽象超遠，涉妙入玄，而有哲學之氣分焉。又有疑是科學者，予釋之曰，不盡然也，不過五明等學，同於科學，各以對象，統系歸納，而有科學之方法焉。餘若宗教也，倫理也，一芥之微也，塵沙之廣也，細無有遺，大無不包而已。

因為佛經的內容取材極繁，因此有人懷疑佛法是哲學，「予釋之曰，不盡然也」，李炳老在此解釋說，不完全是這樣的。「不過般若、唯識，同於哲學」，《般若》講「相有體空」，《唯識》講「一切法皆不離唯識」，這些理論講起來，和哲學一樣。「抽象超遠，涉妙入玄」，所說抽象，令人摸不著邊際，道理很玄、很微妙，只不過是有此哲學的氣氛而已。「又有疑是科學者」，李炳老又解釋說，「不盡然

也，不過五明等學，同於科學」。『五明』：（一）聲明，言語文字；（二）工巧明，一切工藝技術；（三）醫方明，醫術；（四）因明，論理（邏輯推論）學；（五）內明，探討自性，諸法實相之學，如佛法以「三藏十二部」為內明。『明』，各依其所學而得其智。不過是這「五明」同於科學，「各以對象，統系歸納」，可以把這五種分類歸納為科學，而有類似科學的方法而已。「餘若宗教也，倫理也，一芥之微也，塵沙之廣也」，其餘的或以為是宗教，或謂是倫理，其實微細的像芥子，廣博的像塵沙，這些統統都包括在佛法的範圍之內。佛法把宇宙人生的理、事、物都包括了，真的是再細的也無有遺漏，再大的也無所不包。此段說明為何要有這麼多的名辭典故。

故研讀時必分科類，講述時不宜籠侗

渾同，無分別。又作「籠統」。

，於名辭貴溯

探求本源本

源，典故應考出處，文以載道

文章是用以闡述發揚聖賢道理的

，是以稱文字般若，語以傳

情，寧不曰言語般若耶？言語如不達意，文字亦晦陰曆每月月終，日由明趨暗為晦精華，文情俱隱，大道無由彰矣。

所以在研讀時必須分清楚科類，是屬於名相、術語、名數，或屬於典故、因緣公案之類。「講述時不宜儻侗」，不能含糊糊就帶過，一定要交代，這樣才能把佛法講得清楚。「於名辭貴溯本源」，『溯』是探求本源，名辭注重在探求它的本義來源。「典故應考出處」，因緣公案要考證它的出處。「文以載道，是以稱文字般若」，『文』是經典文字，經典文字能啟發我們的智慧，所以稱『文字般若』。「語以傳情，寧不曰言語般若耶」，『語』指講經，講經能傳達經典的義理，難道不能稱之為『言語般若』嗎？「言語如不達意，文字亦晦精華」，『晦』是暗昧，講經如果講得辭不達意，文字的精華就無法顯明。「文情俱隱，大道無由彰矣」，『大道』指成佛之道，經典的文字和義理都隱晦

而不明顯，成佛的方法就無法彰顯，眾生就得不到真正的利益了。這就是為什麼要分科類、要講清楚。

今借繪事喻之，如畫人物，無非頂趾衣冠，集而成者也，任何部分，各有其必須，指爪之微，鬚眉之細，衣一垂條，冠一折線，一筆不到，全幅稱疵，經中名辭典故，皆是教材，所謂統體，初竟皆妙，似蜜中邊皆甜，又安可輕此略彼，不與顯示也哉。

今借畫畫這樁事來作比喻，「如畫人物，無非頂趾衣冠，集而成者也」，『頂』是頭，『趾』是腳趾，一幅人物畫無非是從頭到腳，衣服帽子等部分組合而成的，任何一部分都各有它的重要，小的如指爪，細的如鬚眉。衣的一線垂條，帽的一條折線，若有一筆畫不到，「全幅稱疵」，整幅畫就算是有瑕疵。經典中這些名辭典故，都是教學教材，「所謂統體，初竟皆妙，似蜜中邊皆甜」，『統體』指整部經，全經從

「如是我聞」開始到「信受奉行」圓滿，古德常有比喻，如食蜜一樣，「中邊皆甜」。「又安可輕此略彼，不與顯示也哉」，又怎麼可以輕視或忽略名辭典故，在講時含糊籠統，而不把它的意思顯示清楚呢？所以「名辭典故」，也很重要，既然重要，就要詳細講。雖詳細講也要觀察因緣與方法。下文說明善於運用的方法。

惟繁簡之機，不妨審時運用，繁能不至於瑣

本為連環的玉，此作「細碎」解

，簡能盡撮

要其要，善巧無礙，是謂得之。茲錄列大概，聊貢參考。

此地的「繁簡」是指要詳細或簡單講。它的條件，不妨觀察聽眾的需要來做安排。「繁能不至於瑣」，『繁』指長講、細講，要避免講得很瑣碎。「簡能盡撮其要」，『簡』指短講、略講，要能完全掌握到要點，這件事也必須與聽眾根機及講演時間長短有關，必須做到「善巧無礙」，就是能守得住規矩，又能講得人人都得利益，「是謂得之」，這才

符合講經的標準。「茲錄列大概，聊貢參考」。下文舉列七條提供參考。

○丙一、術語

術語者，學術專門之言也，有梵術語及華術語之別，不可不察焉。

「術語」，指佛法專有名詞。「術語者」，學術專門的名詞。有梵語術語和華語術語的分別，不可不仔細分辨。

梵術語如般若，涅槃，波羅蜜，陀羅尼，阿鞞跋致，菩提薩埵，阿耨多羅三藐三菩提等是也。依五不翻例，存音不翻義，然講時除密咒外，皆得釋之，但釋此語之時，說明不翻取意更佳。

這段文舉出一些梵術語，如「般若」，智慧；「涅槃」，圓寂；「波羅蜜」，到彼岸，事情做到圓滿了。「陀羅尼」，總持（法義咒

忍)，一切法的總綱領、原則；「阿鞞跋致」，阿惟越致、不退轉；『菩提薩埵』是覺有情；「阿耨多羅三藐三菩提」，是無上正等正覺，究竟圓滿的智慧。類似這些梵術語，依五不翻，只存音聲不翻譯它的意義。「五不翻例」是唐玄奘大師所創，古大德們在翻譯經典都依此規矩。（一）秘密不翻，如「陀羅尼」；（二）含多義不翻，「薄伽梵」、「涅槃」；（三）此方所無不翻，「閻浮樹」；（四）順於古例不翻，「阿耨多羅三藐三菩提」；（五）尊重不翻，「般若」。然而在講述時，除了密咒外，其他術語都要加以解釋，但是在解釋術語之時，說明不翻的理由，只取它的意思就好了。

華術語如真如，衆生，法輪，所知障，無生法忍，不二法門，煩惱即菩提，諸法因緣生等是也。必先解其字義，次再釋其旨趣，此不專為解釋名相，徒增知見，義旨所寄，亦得聞而悟道焉。

華術語如「真如」，世出世間一切法的理體。「眾生」，眾緣和合而生的現象。「法輪」，輪相圓滿，取它代表佛法的性相一如、空有二之真相。「所知障」，執著於所知之法，而障蔽了真如本性。「無生法忍」，觀諸法無生無滅之理而心安住不動。「不二法門」，證智萬法一如，契入一真法界的門徑。「煩惱即菩提」，煩惱與菩提同體異相即不二的意義。「諸法因緣生」，一切法依因緣而生起都無自性。類似這些專門術語，必須先解釋文字上的意義，然後再解釋它的義理、旨趣。「此不專為解釋名相，徒增知見」，這不只是專為解釋名相，『徒增知見』，不只是增長一些佛門常識而已。「亦得聞而悟道焉」，實則能令我們聽了之後而開悟。如解釋「眾生」這個術語，眾緣和合而生。哪一些法不是眾緣和合而生的呢？既是眾緣和合而生，則緣聚生，緣散滅，必定有生滅，這是告訴我們一切法皆生滅不實，教我們對一切法不能執著。這些都是能令我們開悟的名相。

尚有梵華合和之術語，如無餘涅槃，謗法闡提，蓮花曼陀羅，諸佛現前三昧等是也。此類非止術語，凡人名，物名，地名，隨處皆見，求其清楚，須先分解而後合釋。

還有「梵華合和」的術語，如「無餘涅槃」，『無餘』是華語，『涅槃』是梵語，已斷盡生死的因，又無生死的果，已達到究竟圓滿的境界。「謗法闡提」，又稱「斷善闡提」，『謗法』是華語，『闡提』是梵語，指生起大邪見，誹謗大乘，而斷一切善根不可成佛者。「蓮花曼陀羅」，『蓮花』是華語，『曼陀羅』是梵語。「諸佛現前三昧」，『諸現前』是華語，『佛三昧』是梵語，見十方諸佛顯現在自己面前說法之三昧。經論中像這類梵華合譯的，不止是術語。「凡人名、物名、地名」，隨處可見，要先「求其清楚」，必須先把梵、華意思分開解釋，然後再合講。如先解釋「無餘」、「涅槃」，然後再合講。

大率大概術語之設，不論梵華，皆為節約費辭費時，而出此法，取其語簡義豐，寡以代多也。遇此等文，自應探其本解，切忌望文生義，魯莽做事粗心大意，草草率率從事，前人有釋波羅蜜為水果者，釋衆生為衆多之人衆多之畜者，是皆未肯深求，故遺此笑柄焉。

大概術語的運用，「不論梵華，皆為節約費辭費時，而出此法」，都是為了節省文字言語，避免浪費時間，而出此方法。「取其語簡義豐，寡以代多也」，取它的言語簡潔、義理豐富，以少的來代替多的。像遇到這類名詞，自然應該探究它本來的解釋。「切忌望文生義，魯莽從事」，不可依表面文字以自己的意思來解釋。從前有人解釋「波羅蜜」為水果，解釋「衆生」為衆多的人、衆多的畜牲，這些都是因為未肯深入去探求，所以留下這樣的笑話。

按：對於佛經術語，自己一定要清楚，但講解時避免長篇大論；若

遇不是很重要的術語，稍作解釋讓大家有個概念就行了。最好能用最淺顯的白話來解釋術語，如「阿耨多羅三藐三菩提」，古人解釋為「無上正等正覺」，很難體會，今白話解為「究竟圓滿的智慧」。

○丙二、名數

名數者，多數名相而連貫一名之謂也，如：二力，三佛身，四無量心，五支念誦法，六度，七覺支，八功德水，九解脫道，十法乘成觀，二十二品，三十三過，四十八願，五十三知識，六十四梵音，七十二威儀，八十種隨形好，九十六種外道，百法明門等。少者二數，多達百條，皆實有其法數，聚而成為一組，非若三番五次，千錘百鍊等之世俗名辭，僅為形容其多也。

「名數」，就是名相裡夾有數目。「名數者」，多數名相而連貫成一個名詞，如「二力」，佛力、自力。「三佛身」，法、報、應化身。「四無量心」，慈悲喜捨。「五支念誦法」，出於《大日經》，略攝五種念誦隨行法，闡說三昧耶、不動尊、如來鉤、普通真言、金剛甲冑等五印明。「六度」，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若。「七覺支」，擇法、精進、喜、輕安、念、定、行。「八功德水」，澄淨、清冷、甘美、輕軟、潤澤、安和、除饑渴、長養諸根。「九解脫道」，或稱「九無間道」，指正斷煩惱位的九無漏道，八十一品思惑斷盡即證解脫道。「十法乘成觀」，又叫「十乘觀法」，天台宗為正觀對象之軌範的十種觀法。「二十二品」，三十七道品之前五科：四念處、四正勤、四如意足、五根、五力。「三十三過」，因明用語，指新因明所立之十三種過失。四十八願、五十三知識、六十四梵音、七十二威儀、八十種隨行好、九十六種外道、百法明門等，少的是二種，多達百條，「皆

實有其法數，聚而成為一組」，都確實有其法，也有其數，聚集而成的。並不是如「三番五次」、「千錘百煉」等世俗名辭，並不是真的有三五次、或千百次，世俗用語只是形容它數量多而已。

此種名數，既含多法，釋門大道，於是係焉。自應細繹經義，相機相時，或採全講，抑採節講，並無一定。十數內者，不妨全講，雖採全講，詳略要權其宜，十數外者，不妨節講，雖採節講，賓主勿失其措。縱節講矣，而預備仍應全知，全講為正規，契乎理也，節講為權巧，契乎機也。

這種名數，既含多法，「釋門大道，於是係焉」，佛法的義理就有賴它來表達。「自應細繹經義」，『細繹』是詳細的研究，自然應當詳細研究這些名數，通達全經的義理，再「相機相時，或採全講，抑採節講，並無一定」。『相機』，觀察聽眾根機；『相時』，以及當時現場

狀況。依此二情況，或是採取全講，還是節選部分來講，並沒有一定的方式。如果名數是在「十數內者，不妨全講，雖採全講，詳略要權其宜」，雖然採用全講，全講的方式也可分詳細講或簡略講，是詳是略也要權衡時地及聽眾的需要，或是他們比較不清楚的，或是做得比較不如法的，這一條就多說一些，這樣才能契機。「縱節講矣，而預備仍應全知」，縱然是節錄來講，預備工作仍應做到完全才好，這是應付可能有人發問。「全講為正規」，這樣才算契理；「節講為權巧」，完全為了契機。再舉一例，可明捨從，十二因緣不全講，聽者難得要領，八十種好若全講，聽者恐畏煩瑣矣。

李炳老在此地再舉一個例子讓我們明瞭如何取捨。「十二因緣」若不全講，聽眾很難了解。「十二因緣」，即無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。如果只取當中幾條來講，聽眾難

以明白「十二因緣」的意義，所以不得不全講。「八十種隨行好若全講，聽者恐畏煩瑣」，如果講「八十種好」，只能選擇適合現代人想知道的，如「廣長舌相」、「那羅延身」、「身體莊嚴」數種。最好也能把修因說出來，令聽眾得益，如「廣長舌相」是多劫口離四種過失所得的果報。

○丙三、譬喻

由來玄遠之旨，費辭難明，中下之根，因喻得解，此為能文章，善言語者，所必取之工具。

「譬喻」，就是指解釋經典裡的譬喻。「由來玄遠之旨，費辭難明」，『由來』是向來的意思，『玄遠』是深奧，向來深奧的義理，費了許多的言辭也難以令人明瞭。「中下之根，因喻得解」，中下根性的

人，因為經典上引用的譬喻而得以理解經義。「此為能文章，善言語者，所必取之工具」，這是善於講經作文的人所必採取的方法。

而世尊說法，尤多運用此術，不論大小乘經，以及律論等部，此種方式，隨處可見。事最顯著，膾炙人口者，《華嚴》樹王之喻，《法華》三車之文。

世尊說法運用這種方法尤其多，不論大小乘經典，以及經律論三藏，引用譬喻，「隨處可見」。「事最顯著，膾炙人口者」，有《華嚴經》「普賢行願品」中說的「樹王之喻」，《法華經》上「鹿羊大白牛車」的比喻，都是人人讚美的。

凡此之處，大都設喻以畢，再將正文重說合對，大類詩之興體

乃詩經六義之

一，先言他物，以引起所詠之詞。六義者：風雅頌賦比興

，先言他物，引起詠辭。講者亦必依之分清，切

勿相混，若語先犯下，後即索然矣。

「凡此之處」，像這些地方，大都是在設喻完了之後，「再將正文重說合對」。下面李炳老用世間文章來作解釋，「大類詩之興體，先言他物，引起詠辭」，『大類』是大概，大概像《詩經》裡有一類『興』的體裁，它是先講其他事物來引起所講的意思。至於經典，它是先說法，聽眾不解，才舉譬喻，然後再將正文重說合講。所以「講者亦必依之分清，切勿相混」，講經的人也一定要依此次序先分清楚賓主，哪兒是正文、哪兒是譬喻，千萬不要相混淆。「若語先犯下，後即索然矣」，『犯下』是所解釋的這一段主旨，應該是在下一段經文才解釋的，現在就先解釋，等到念下一段正文時才發覺該說的前面已經解釋了，這就是犯下。如果經文的譬喻和下文合講的主旨相混淆分不清楚，在解釋譬喻時就已經把下面合講的主旨全帶出來，這就是犯下了，那麼講到後面合

講時就索然無味了。「犯下」是我們不知不覺中常會犯的毛病。

亦有兩土風俗不同，古今演變之異，間有設喻，似感欠切者，自應詳索所以，求其圓解，是又存乎其人，善巧運用者也。

這一段是講我們解釋譬喻時該注意的兩樁事。(一)「兩土風俗不同」，如古印度「托鉢」，是為社會大眾所尊重的修行者，中土視「托鉢」是窮要飯下劣的行為，這是解釋譬喻時要注意的。(二)「古今演變之異」，由於時代演變，思想觀念不同，所以古代的譬喻未必適合於現代。如《無量壽經》第五品有舉喻說，一人斗量大海水，可以量得完。此種說法只適合三千年前印度人的時代背景，未必契合現代人了。因此「間有設喻，似感欠切者」，有些譬喻對現前的環境、現在時代，似乎感覺有欠妥當的。「自應詳索所以，求其圓解」，這時自然應該詳細探索其所以然，以達到一個圓滿的解釋。「是又存乎其人，善巧運用

者也」，這又在於講經的人，如何善巧運用了。

按：如果經文已有舉喻，則隨原文解釋，如果是自己設喻，必要謹慎，不可犯他人忌諱，同時觀機也很重要。應取最貼切的人事物作為比喻，這樣聽眾聽起來較易理解，如世尊當時講經常以「恆河沙」來比喻數量之多。

○丙四、公案因緣

《法華》三週之機，先之以說法，不解，則次之以譬喻，又不解，後即為說因緣。然因緣萬端，當有深深淺淺差等，不應預存成見，生輕忽想。

「公案因緣」，就是指故事。「《法華》三週之機」，就是《法華經》中，世尊教化弟子的三種方法。「先之以說法」，這是屬於初週，

佛直接說出諸法實相，結果只有大智慧的舍利弗一人解悟，其他人不解悟。「則次之以譬喻」，這是二週，佛以「三車一車」的譬喻來解說，只有迦葉、迦旃延、目犍連、須菩提四人領解，其他的人又不解。「後即為說因緣」，這是三週，佛對下根人說出他們過去生的因緣，令他們知道自己的宿根而開悟，結果富樓那、憍陳如等一千二百人領解授記。所以一般而言，公案因緣較易契合下等根性的眾生。然而因緣很複雜，其中有深深淺淺的差別，不應該預先存有成見，產生了輕視忽略等錯誤的想法。

公案即因緣，更有所謂故事者，總此之類，名異而實同也。或指本事，或係垂跡，必與辨明，方不矛盾，事有他土本洲，自當考其記載記事在書冊上，尚多假設寓言，更應分出權實，切勿將虛擬說成實在，亦莫將真實形成虛擬。

「公案」就是因緣，也稱作「故事」，總之這三個詞，是名不同而實際上是相同的。「或指本事，或係垂跡，必與辨明，方不矛盾」，『本事』是佛菩薩過去生中的事跡，『垂跡』是佛菩薩應化種種身去幫助眾生的事跡，對於這些必須先查證清楚，講的時候才不會產生矛盾。「事有他土本洲，自當考其記載」，故事有屬他方世界的、有娑婆世界的，自當考據它的記載。「尚多假設寓言，更應分出權實」，還有很多假設寓言，更應該分別出是方便說或是真實說。「切勿將虛擬說成實在」，切不可將虛擬的事跡形容成真實的。「亦莫將真實形成虛擬」，也不可將真實的事理說成虛構假設。凡是要講因緣公案之前，都要考據其出處。

涉神奇者，求說以圓之，理難思者，舉類消釋之。且也風俗習聞、流傳古典，當時為免諍論_{論辯是非}，亦有隨順之語，均應慎審原由，化使

理機雙契。經說因緣，本期易解，若運用失宜，求通反塞矣。

還有一些故事是涉及神奇的，就要「求說以圓之」，要講得圓融。怎樣才算是圓融呢？只要說傳說中如此，略以數語帶過即可，勿作文章。特別是在公共場所，少提神通感應，避免大眾誤以為佛教迷信。「理難思者，舉類消釋之」，公案因緣中，道理很難令人理解的，舉類似的故事來解釋。而且也有一些我們常聽、常見的「風俗習聞」，流傳已久的典故，它的內容有的是當時為了避免諍論，也有些是隨順當時眾生的說法，「均應慎審原由，化使理機雙契」，都應該謹慎審察它的原由。「化」是轉化，就是要懂得善巧運用，一定要達到契理契機。「經說因緣，本期易解」，經典上說的公案因緣，本是期望聽眾容易了解，講者「若運用失宜，求通反塞矣」，公案因緣若不能解釋得契理契機，本來是想讓聽眾通達經義，誰知卻弄巧成拙，令他們更不得其解。

◎丙五、修法行事

佛法有解有行，有事有理，解者解其理，行者行其事。解理即明瞭其法，行事即修持其法，所貴事理圓融，行解相應。古德多解而後行，行而後講，故言從自心而發，懇切而不泛浮不切實的，誠達他心而通，印深而易感動。

「修法行事」，「修法」是修行的方法；「行事」是把佛所教的法理論運用在日常生活中。學佛能否得利益，重點就在這一段。「佛法有解有行，有事有理」，這句是總說。底下是解釋，「解者解其理」，「解」是理解，這要靠老師的指導，我們才能理解它的道理。「行者行其事」，至於修行就要靠自己了。「行其事」，是把它落實在生活上。「解理」就是明瞭其修行的方法，「行事」就是「修持其法」，「修」是依教奉行，修正錯誤的想法、看法、說法、做法；「持」是保持永

恆。「所貴事理圓融，行解相應」，所注重的是事和理要圓滿融通，就是要做到恰到好處，不能執理廢事，也不能執事廢理，如此才能達到「行解相應」。「古德多解而後行，行而後講」，古德多是「解行相應」以後才講經。「故言從自心而發，懇切而不泛浮」，所說的都是由真心而流露，這樣的言說決定是懇切的，不是不切實際的。「誠達他心而通，印深而易感動」，講者的態度真誠懇切，能使聽眾心領神會，才能講得契理契機，即使離開了講堂還有深刻的印象。這都是古德有行有證之後的現象。以下略舉修法行事的幾個例子。

如《藥師經》之然通「燃」七層燈，懸五色旛旗的一種，旗幅狹長而下垂，《地藏經》之南方作龕供奉佛像，神像的櫃檯，請服淨水，十六觀經之觀想，大小止觀之數息等，皆為修法之類。而《金剛經》之無住生心，《彌陀經》之一心不亂等，更是功夫問題，亦從修法中來也。

「《藥師經》之然七層燈，懸五色幡」，『燃燈』是事，事應照做，若不解其表法之義理便不得利益。其義就是燃燒自己，照耀別人，教我們要捨己為人，犧牲奉獻。『懸幡』是事，義即是弘揚佛法利益眾生；『五色』是表五乘佛法度五趣眾生。「《地藏經》之南方作龕，請服淨水」，『南方』表光明；『龕』是供佛像的櫃子；『南方作龕』表學佛心地要光明；『請服淨水』是表心地清淨求開智慧，但是主事者必須具備大孝敬心、大慈悲心。至於「十六觀經之觀想，大小止觀之數息等」，都是屬於修行方法之類。「而《金剛經》之無住生心，《彌陀經》之一心不亂等，更是功夫問題」，這些皆是從修法行事中所得的境界。

凡此之處，設無親身閱歷，向人講說，不免說食數寶。然在今日，只求將金玉之質，飲食之料，講解明白，為一治

有銷鑄鎔金之義，即「造就」義

琢之

匠，庖廚烹煮食物之丁，雖自飢貧，而未暴殄任意毀物品，亦云有益與他矣。

凡是有關這一類修法行事，若自己沒有親身的閱歷，為人講說，「不免說食數寶」，『說食』是指肚子餓了盡談一些好吃的東西，自己卻一口也沒有吃到；『數寶』就像銀行數鈔票職員一樣，所數的都不是自己的。這段是指講者若沒有修證功夫，卻與人談及修法上的境界，猶如「說食數寶」，只是空談而已。然而在今日，有修有證的人愈來愈少了，佛法仍是要繼續弘傳，所以，「只求將金玉之質，飲食之料，講解明白」，『質』是材料，金玉及飲食之材料是用來比喻為佛法的教理，意思是說在今日有修有證的人沒有了，退而求其次，有人能把佛法的教理講明白就可以了。這句是接著下文二個例子：「為一冶琢之匠，庖廚之丁，雖自飢貧，而未暴殄物品」，這是將講經者比作打造首飾的工匠

和廚師，他們所打造的、所煮的都不是自己的，雖然自己饑餓貧窮，但沒有任意浪費物品。也就是說，我們所講經典的內容，雖不是自己親證的境界，只要我們如理如法依著前人的注解與講經的方法來講解，把修持的方法介紹給聽眾，讓大眾依教修行，這總算是沒有糟蹋古人的經注。「亦云有益於他矣」，這樣子做也算能利益眾生了。

他如布薩，浴佛，自恣日，達磨忌，運心供養，盂蘭盆會等，又屬於行事之類。值此固不必詳求內容，然亦應略解其事，使人知其梗概。大略的內容或情節，自為必不可省者。

「布薩」是梵語，指出家人半月誦戒，目的在提醒自己修行。「浴佛」表洗心易行。「自恣日」，夏安居竟日，可以舉人罪，被舉罪者應懺悔。「達磨忌」，達磨大師是十月初五日入寂，此是指祖師忌日舉行的法會，表慎終追遠。「運心供養」，心中生起至誠的供養意念，並沒有

有行於事實。「盂蘭盆會」，表孝道、慈悲心。這些「又屬於行事之類」，是要落實在生活上的。遇到此類，固然不必詳細探求它的內容，然而也應該大略了解實情，以便給人講解清楚，讓人知道它的大略內容，這自然是不可以省略不提的。

按：每一部經都有它的「修法行事」，所以要曉得講了這部經對聽眾有什麼好處，好處就是可以修正自己錯誤的見解、言語造作。如不能令聽眾將所學的運用在生活上，這樣講經就無法利益眾生了。

○丙六、名相

人名、物名、地名，經中所在多有，此等命名，有梵有華，大概梵者居多，以原著為梵文故也。

「名相」就是經典上的各種名稱。「人名、物名、地名」，經典上

可以常常見到的。「此等命名」，有梵語的、有華語的，大概是梵文的比較多，因為原著是梵文本的緣故。下段先介紹人名。

凡遇人名，自應梵文譯成華義，而古人命名，非同今人只撿好字，每因有其特事，採以記其實也。如畢陵伽婆蹉為餘習，憍梵波提為牛伺牛吃草反芻，即當附說餘習牛伺之故，不說則語無著落。其他之身歷，

固不必多加累贅多餘的負擔、麻煩，以與經文無關，強說則反節外生枝矣。嘗

見講者，遇有人名，則大講其前因後果，若述傳譜者然，連篇累牘喻文辭冗長，渲染熱鬧，不知喧賓奪主，大是詬病。

凡是遇到人名，自應把梵文名字翻譯為華文意義，而古人命名，不像現代人只撿好的名字，每因有他的特別事跡，所以採用這個名稱來記載其事實。「如畢陵伽婆蹉為餘習，憍梵波提為牛伺，即當附說餘習牛伺之故」，類似這些名字應當說出「餘習」、「牛伺」的緣故。『畢陵

伽婆蹉』是因為渡恆河乞食罵恆河神，佛令他向恆河神道歉。他已證果，為何還有此惡習呢？佛說出他過去五百世是婆羅門，一向有貢高我慢的習氣，今雖證果，餘習猶存。『憍梵波提』過去五百世曾為牛王，今雖得人身，尚遺有牛的習性，食後常如牛之反芻（虛嘔咀嚼），所以稱「牛呵」。類似這些，如果不說出來，「則語無著落」，就不知其所以然。至於他們的其他身世經歷，固然「不必多加累贅」，因為與經文主旨無關，勉強多說反而顯得節外生枝。曾經見有一些人講經，「遇有人名」，就「大講其前因後果」，好像在說書一樣，「連篇累牘，渲染熱鬧」，這是指文辭冗長，且津津樂道，卻不知已經喧賓奪主了，這的確是個大毛病。下段再介紹「物名」。

物名，華文者，亦有常見罕見之別，常見者人皆知之，不必絮聒

煩語

不斷，嘮叨不休

，罕見者，自必略述體用，人方了然，如瓔珞

用珠玉綴飾。印度舊俗，凡貴族男女多以珠

玉做為頸飾。我國南方各族也
以瓔珞為飾。也作「瓔珞」，
花鬘，箜篌古撥弦樂器，像瑟而較小，有豎式、臥式兩種，
法螺螺貝之聲遠聞，以喻佛之說法廣被大
眾；又螺聲勇猛，以表大法之雄猛。又吹
螺號三軍，以譬說法降魔。見佛學大辭典，
石蜜即冰糖，醍醐，赤珠赤真珠，為世間七寶之一，
碑磔為海中大蛤，殼內白質如玉，盛產於印度，為七寶之一。後世多以白珊瑚或貝殼所製飾器為碑磔之屬是。梵文者，因此間所無，依
例不翻，動物如迦陵頻伽，迦樓羅，植物如俱毘陀羅，波羅奢華，
礦物如毘楞伽，甄叔伽之屬是，要當說明何類，舉此地似者以方之。

「物名」，若是華文的，也有常見、少見的分別。常見者大家都曉
得，不必再嘮叨了。「罕見者，自必略述體用，人方了然」，自然必要
簡單介紹它的形貌和作用，這樣大家才能明瞭。如「瓔珞」，用珠玉綴
飾的裝飾品；「花鬘」，類似花園；「箜篌」，古時樂器；「法螺」，
也是螺的通稱，也是一種樂器，吹螺的聲音遠聞，比喻佛法能廣利大
眾；「石蜜」，就是冰糖；「醍醐」，印度人吃的沙拉醬；「赤珠」，
紅色真珠，世間七寶之一；「碑磔」，海中大蛤，盛產於印度，也是七

寶之一。「又有梵文者，因此間所無，依例不翻」，在五種不翻中有一條，「此間所無故不翻」，『此間』指中國，中國所沒有的，所以不翻成華語。動物如「伽陵頻伽」，音聲美妙的一種鳥。「迦樓羅」，又稱「金翅鳥」。植物如「俱毗陀羅」，一種植物的名稱，出在《法華經·法師功德品》。「波羅奢華」，印度樹名。礦物如「毗楞伽」，一種寶玉，出自《觀經》。「甄叔伽」，赤色寶。這些要當說明是何種類，可以舉此地有相似的東西來比方說明讓聽眾明瞭。下段介紹地名。

地名多在西域，兼涉他界，他界者無論矣，但西域者，有仍其梵語者，如舍衛國是，有翻為華語者，如王舍城是，有一處同傳兩名者，如旃伽河即恒河是，有古名今易他名者，如喜馬拉雅山即雪山是。各地之名，古人講解，多釋取義，然可從亦可違也。兩名者勿誤為兩地，改易者須考其今處。

「地名」多出自於西域，也有兼涉他方世界的。「他界者無論矣」，不是我們世界的就不必說了，但在印度的，有的還是梵語名稱的，如「舍衛國」，即憍薩羅國之都城，在今拉普河南岸，古中印大國。有些翻譯為華語者，如「王舍城」，即古時候中印度摩羯陀國的都城，在恆河流域的中部，距離孟加拉海灣約三百英里。「有一處同傳兩名者，如殍伽河即恆河是」，在《藥師經》稱「殍伽河」，就是指恆河。「有古名今譯他名者」，如現在的喜瑪拉雅山就是佛經上說的「雪山」。各地之名稱，古人的講解，「多釋取義」，有很多種的解釋，一般大都只取它的含義。「然可從亦可違也」，然而有的我們可順從，也可以不依從古人的講法。雖可以不從，地名也應有正確的考證在今何處。「兩名者勿誤為兩地」，如「殍伽河」、「恆河」，不能誤以為是兩條河。「改易者須考其今處」，更改名稱的如「喜瑪拉雅山」，須考據現在正確的地點。

尚有涉神奇者，如獅子國開基世系，須補入古語相傳，類中國先聖有蛇身琉璃腹之說，則諍論可避矣。如阿耨達衆寶莊嚴，應解作極其形容，類中國皇宮稱金殿玉闕之例，則臻達到圓融矣。其餘諸名，均可循上所說類推。

還有涉及神奇的，「如獅子國開基世系」，講到這些地方，必須補充說明，這是古代的傳說，類似中國先聖有「蛇身琉璃腹」的傳說。只要數語帶過就行了，如此就能避免諍論了。還有如「阿耨達衆寶莊嚴」，『阿耨達』是地名，在南瞻部洲的中地，講到它的『衆寶莊嚴』時，應該解釋作這是一種極其形容，類似中國古代的皇宮稱為「金殿玉闕」之例，這樣的解說就達到圓融。其餘凡涉及神奇的名稱，都可以循著以上的說法依此類推。

按：講「名相」要謹慎，要查工具書，如《佛學辭典》、《百科全

書》之類。解釋名相時不必講故事，也不必解釋太長，因為它不是重點，但是經文上有的字眼，又不能不提，把它點出來就可以了。如「王舍城」，不必講它的故事，只說明此城的來源，與現在的位臵在哪裡就行了。

○丙七、數目

內典數目，極其複雜，有極少者，有極多者，除十百千萬億等，與華相同，可翻華名外，其餘之類，則仍梵語，然梵華合稱者，亦所在多有，少者自不可說，然有其名，如梵義華語之鄰虛塵，梵華合稱之一剎那，多者至不可說，亦有其名，如梵語之阿僧祇，梵華合稱之塵點劫之類。

「數目」，就是經典上的數目單位。佛經典所提及的數目，「極其

「複雜」，有極少的，也有極多的。除了這類的十百千萬億等與華文相同的，可以翻成華文名稱之外，「其餘之類，則仍梵語」，其他的數目名稱，仍舊採用梵語。然而梵語華語合稱的數目，也多處可見。「少者自不可說，然有其名」，最少的從不可說的少，然而還是有它的名稱，「如梵義華語之鄰虛塵」，梵文的意思，華語的名稱，『鄰虛塵』是極微的意思，是計算物質最小的單位。「梵華合稱之一剎那」，『一剎那』是指時間單位，是指極短的意思。「多者至不可說，亦有其名」，最多的多到不可說，也有其名稱。「如梵語之阿僧祇」，『阿僧祇』是無央數，以萬萬為億、以萬億為兆來計算，一阿僧祇等於一千萬萬萬萬萬萬萬萬兆。「梵華合稱之塵點劫」，『塵點劫』是計算時間之長久，『塵點劫』以一粒微塵表一劫，像不可說那麼多的微塵數，這是比喻釋迦牟尼佛成佛以來至今時間之久遠。（語出自《法華·壽量品》）

其中或計道里尺丈，或計物質分量，或算時間，或算累積，而各異其名，各有其數，難以備舉，茲檢常見者列下，只期一隅三反，有文必消而已。如由甸，俱胝，鉢羅，拘盧舍，那由他，毘婆娑，迦利沙波拏等類是也。

「其中或計道里尺丈」，這是計算長短距離；「或計物質分量」，計算重量；「或算時間，或算累積」，『累積』指數量。「而各異其名，難以備舉」，而各有不同的名稱，難以全部舉出，現在檢一些常見者列下。「只期一隅三反，有文必消而已」，只希望能舉一反三，解釋經文上有的名詞就行了。如「由甸」，計算道路的單位，有三種：大八十里、中六十里、小四十里。「俱胝」，億；「鉢羅」，四兩；「拘盧舍」，二里；「那由他」，千億；「毗婆娑」，數十萬兆；「伽利沙波拏」，錢量名，四百錢。類似這些只要稍作消文解釋就可以了。

惟尺度秤衡，而其大小輕重，道里時間，而其長短多少，古今常變，華梵亦殊，固不無二三同處，究以異者居多焉。若不能考其沿革，辨其疑似，強將梵以合今，華以符梵，便是昧於實際，孤陋武斷。如漢分量與今分量，各有其制，此古今不同之顯例，華道里與英道里，亦有出入，此中外不同之顯例。

這些度量單位的「大小輕重」、「長短多少」，是「古今常變，華梵亦殊」，不但是古時今時有不同，中國與印度的算法也有差別。「固不無二三同處，究以異者居多焉」，固然也有二三個相同之處，但畢竟是以不同的居多。「若不能考其沿革，辨其疑似」，若不能考據其發展及演變，辨別它相似之處。「強將梵以合今，華以符梵」，勉強將古印度的算法，配合我們今天的算法，或是以中國的算法來符合古印度的算法。「便是昧於實際，孤陋武斷」，『孤陋』是形容自己的學識淺薄；

『武斷』是沒有做充分準備，憑自己的主觀判斷；這就是不明白實際情況，依自己淺薄的學識來判斷。「如漢分量與今分量，各有其制，此古今不同之顯例」，如古代的「億」是以千萬、百萬為一億。所以我們在計算一個大千世界有一百億個單位世界，那是古代「以千萬為億」的算法。若用現代算法，只有十億個單位世界，不是一百億。這就是漢分量與今分量不同的地方，這是中今不同的明顯例子。又「華道里與英道里，亦有出入，此中外不同之顯例」，一華里和一英里、一公里又有長短差別了。這就是中外不同的明顯例子。

雖作是言，實則無關宏旨，勿庸獯祭

喻抄襲故實，集合而成的文章

檢書，稽考校古考據。

不妨梵依梵論，華依華講，庶免一語矛盾，駟馬

為古代同駕一輛車，所套的四匹馬

難追，

不強不知以為知，正為真知之道也。

「雖作是言，實則無關宏旨」，雖然前面有如此詳細的解說，實際

上與經典的修行方法，與經典主要義理沒有大關係。「勿庸獼祭檢書，稽古考據」，意思是說不需要大費功夫來考古論今，然後全部搬出來詳細解說，因為它在經典上只是陪襯而已，所以不必斤斤計較。「不妨梵依梵論，華依華講」，是梵文數目就以印度的算法，是中國單位就依中國的講法，這樣就可避免「一語矛盾，駟馬難追」了。李炳老勸我們學講經的人，「不強不知以為知，正為真知之道也」。

按：數目在好多地方只是形容很多，或是很少，讓聽眾有個概念而已。如經上常見的「俱胝」、「那由他」、「阿僧祇劫」，只要說是很長很長的時間就可以了，不必真的把數目字算出來，但是講的人要很清楚，以應付有人細問。

經典的總體結構介紹完畢。

甲二 施用藝術

就是講台上運用的技巧。

前編論經之體，是珍寶之認識，此編論經之用，為智慧之實施。具體是古德之技能，運用乃今人之藝術，運用之旨有二，即自利與利他，依之起修，自利也，依之起講，利他也。

「前編論經之體，是珍寶之認識」，前編（甲一）「經題分析」，是說明經文內容的結構，是對佛法無上寶典的認識。「此編論經之用，為智慧之實施」，這一篇是討論經典的作用，就是怎樣把所準備的表演出來，這是大智慧、大慈悲的實施。「具體是古德之技能，運用乃今人之藝術」，『具』是陳述，『體』是經典的結構、義理。陳述經典的結構、義理是古德的技能，也就是說今天我們採取的內容是古德的注疏。

至於如何運用得當，要靠講者的善巧方便了。運用的目的有兩個，「即自利與利他」。什麼叫「自利」？「依之起修，自利也」，我們依照經典的理論方法修行，這是「自利」，就是大智慧的實施。什麼是「利他」？「依之起講，利他也」，我們依古德的注疏來講解是為「利他」，這就是大慈悲的實施。

此編專論講述，故暫不涉其餘，既以講述標榜，無非為利對方，如不能挑動其心弦，振奮其興趣，甚或因其印象不佳，反致掉頭千里，是謂點金成鐵，求功成過，豈獨搪突一般作「唐突」，指衝犯衆生，且亦作踐古德，欲良於用，安得不講藝術哉。

此篇專論講演的藝術，所以暫不涉及其他。「既以講述標榜，無非為利對方」，既然標榜是講術，無非是為了利益聽眾。「如不能挑動其心弦，振奮其興趣」，『挑動其心弦』就是講得能令他人感動，這樣才

能幫助他人破迷開悟；『振奮其興趣』是提高聽眾對佛法的興趣，這樣才能令他信受奉行。如果我們講得不能令聽眾感動，也不能提高他們信受奉行的興趣，「甚或因其印象不佳，反致掉頭千里」，甚至於因為聽眾對我們的印象不好，本來是希望他能接受佛法的，現在反而導致他不聽我們的講演了。「是謂點金成鐵」，求功反而成了過失了！這樣做，「豈獨搪突眾，且亦作踐古德」，『搪突』是冒犯，何止是冒犯大眾，同時也糟蹋了古人對經論注解的著作。所以李炳老講，「欲良於用，安得不講藝術哉」，要想善巧運用，又怎能不講求藝術呢？這是說明了施用藝術的重要。

然講經性質，迴與授課有殊，是以學校之教授法，於此多不能合，不得不鑒事鑒時，別樹一幟焉。茲擬簡略範疇，願與同人商榷之。

「迴」，差別很大。然而講經的性質，與學校的授課有很大的差

別，學校授課教學方法是以傳授知識為目的，講經目的是要令聽眾開悟，因此學校的教學方法在此多不能適用，所以李炳老「不得不鑒事鑒時，別樹一幟焉」。「鑒」是審察；所謂「事」是指學校教授法與講經性質不同；所謂「時」是指前序文所說的，大家都如雨後春筍，熱心於講經的人很多，但又得不到一個好方法，基於以上這二種原因，所以李炳老不得不與別人不同，寫下這篇講經的方法。「茲擬簡略範疇，願與同人商榷之」，現在簡單的擬出施用方法的規範，願與大家共同來商討，下文分四個大段。

◎乙一、講前預備

- 丙一、參考書籍
- 丙二、採取經注
- 丙三、正字辨義
- 丙四、消深益淺
- 丙五、預製圖表

◎乙二、講時措施

- 丙一、開講前引
- 丙二、觀機應變
- 丙三、按段分講
- 丙四、解文釋義
- 丙五、發議喻證
- 丙六、相機守時
- 丙七、講畢結語

◎乙三、威儀須知

- 丙一、講採坐式
- 丙二、正其衣冠
- 丙三、身式舉止
- 丙四、視線所集
- 丙五、音聲運用

◎乙四、身語病忌

- 丙一、上下台亂次序
- 丙二、不時露齒嬉笑
- 丙三、眼容不正視線偏注
- 丙四、說過不顧環境
- 丙五、離題缺欠倫次
- 丙六、聲音失宜言語複滯
- 丙七、不守規定時間停止

這部分是目錄，詳細的內容介紹如後。

◎乙一、講前預備

古哲云「工欲善其事，必先利其器。」又曰「臨事而懼，好謀而成。」足見凡作一事，自應預為經營。

「講前預備」，就是開講前的預備工作。「古哲云」，是指古大德說，「工欲善其事，必先利其器」，『器』是工具，這句是說明原則。如果要把事情做好，就要有良好的工具。換句話說，講經要能講得好，《內典》這本小冊子就是一本良好的工具書。「又曰：『臨事而懼，好謀而成』」，『懼』是謹慎；『謀』指有計劃。這是說遇到事時要謹慎，不能粗心大意，一定要有妥善的計劃，這樣事情才能辦妥。「足見凡作一事，自應預為經營」，『經營』是籌劃，可見凡是做任何事情，自然應當預先做好籌劃，事情才會做得圓滿。

故學貴乎博學，審問，慎思，明辨。用更貴乎草創，討論，修飾，潤色。世學欲臻美善，尚須敬慎若斯，況乎出世大法，豈可率爾操觚觚，木簡，古人用來書寫。操觚，執筆為文。合指隨便寫寫，喻不多考慮。耶？

「學」，作學問。所以作學問要注重以下事項：「博學」，博學多

聞；「審問」，詳細探究；「慎思」，細心思考；「明辨」，辨明道理與事實真相，這是作學問時應該注重的。至於在運用時，更要注意以下幾點：「草創」，擬草稿；「討論」，聽取別人的意見，然後增刪其內容；「修飾」，言語文字上的修飾，使意義表達得更清楚；「潤色」，使文辭更美化，這些都是運用時應注意的。「世學欲臻美善，尚須敬慎若斯」，世間學問要達到盡善盡美，尚且要像前面所說的如此恭敬、謹慎，何況是出世間大法？「豈可率爾操觚耶」？哪裡允許我們隨便寫寫說說，而不多考慮呢？這段文是教我們行事要謹慎，要敬業，要把講經當作是一件大事來做。

業之精者，無非勤修，義之確者，端在詳校，成敗之機，此為樞紐

喻居於要衝的地點或事物的關鍵處。

。如良工建築，自必預製藍圖，確定以後，依之興建，

方能鳥革翬飛

革，翼；翬，羽毛五彩亮麗的山雞。指如鳥張翼，如翬高飛，用來描寫宮室之美。

，蔚然可觀。

「業之精者，無非勤修」，『業』是弘護佛道的事業，要精於道業，無非在於勤修。「義之確者，端在詳校」，『義』是經典義理，經典義理的準確，方法在於詳細考校。我們可以把古大德的注疏相比較，看看哪一位講得比較圓融，比較適合現代人的需要。「成敗之機，此為樞紐」，『樞紐』是關鍵之所在，成敗的主要關鍵就在這裡，能否令聽眾得利益，就在於勤修、詳細考校。下文是比喻：「如良工建築」，自然必須預先製定藍圖，「確定以後」，依藍圖來興建，「方能鳥革翬飛，蔚然可觀」。『鳥革翬飛』是用來形容建築物之美；『蔚然可觀』是講豐富多彩，值得觀賞。這是說我們在講前，做充分的準備，對於內容詳加考校，這樣的講演，內容就很豐富，且多姿多彩。

內典講座，等於先儒講學，一堂所聚，動輒數百千人，豈容魯魚亥豕，貽通「遺」遺留，笑方家。前人謂不契理，是波旬說，不契機，是閑言

語，若臨事偷懶，或恃才粗心，何免謬誤錯誤扞格，三世佛冤。

佛學講座等於是古時候的學者講學一樣，「一堂所聚，動輒數百千人，豈容魯魚亥豕，貽笑方家」，『魯魚亥豕』在此義為望文生義；『方家』指內行人。哪裡允許我們望文生義，依自己的意思來講解，卻將經義講錯了，讓內行人見笑。前人說過，講經不契理是魔王波旬所說，就是魔說法；講得不契機就是閑言語，講了也白費心機，無益於眾生。「若臨事偷懶，或恃才粗心」，『恃才』是仗恃著自己的才華，不用心準備講稿，或自以為了不起而粗心大意。「何免謬誤扞格，三世佛冤」，『謬誤』是講錯；『扞格』是經義互相矛盾；如此輕率，難免講錯，或者把經典的義理講得互相矛盾，這就是古德常講的，三世諸佛都喊冤枉啊！因此講前的預備功夫就很重要了。下文再分作五項來說明。

○丙一、參考書籍

基本條件，在於平素讀書，博學深造，自能左右逢源。然為縝密致細

而精詳盡，仍應實事求是，備書參考，必不可少。一注疏解釋古書文句的文字類，

二字書及辭典類，二類書摘抄群書，依類編纂，以便檢讀的書，稱類書。類書或依字分類，或依韻分類。古籍散亡，遺文舊事往往存於類書之中。如《藝文類

聚》、《皇覽》、《佩文韻府》等類等，俱宜常置案頭，以備隨手查校。

「參考書籍」，是指在講演前講者預備資料時，必須要依據的參考書籍。雖然是有賴於參考書籍，但是「基本條件，在於平素讀書，博學深造」，基礎還是在自己平時多讀書修持充實自己。能這樣的話，在預備講稿時，「自能左右逢源」，才能順利進行。「然為縝密詳盡，仍應實事求是」，然而為了讓內容更加細密完備，仍然應該依實際情況來求其準確妥善，所以「備書參考，必不可少」。下面舉了三類參考書籍：

(一) 注疏類，(二) 字書及辭典類，(三) 類書類。這些「俱宜常置

案頭，以備隨手查校」。

經注疏宜遵古人，蓋古人之注疏，皆正而精，因其人多係有得有證者，且多為各宗之祖。言從真性中流出，文從功夫中寫來，言可上契佛心，文亦精醇專一不雜的，通「純」，無疵，決不能導人蕩檢踰矩行為放蕩，不受禮法的拘束，亦不能引人著魔中毒。

(一) 經典注疏：採用注疏應該遵循古大德的注疏。「蓋古人之注疏，皆正而精」，因為古人的注疏都是正確、精當的。古人大多是「有得有證者」，而且多是各宗派的祖師，所以他們所講的，「言從真性中流出，文從功夫中寫來」，他們的言語是從真性中流露出來的，注疏的文字是從真實的修持功夫寫出來的。「言可上契佛心，文亦精醇無疵」，他所講的決定是契理契機，他的注疏也一定是精醇而沒有瑕疵的。古大德有這樣好的注疏，我們一定要採用。因為我們講經，「決不

能導人蕩檢踰矩，亦不能引人著魔中毒」，『蕩檢踰矩』指行為放蕩；『引人著魔中毒』是指引導人修行錯誤，以致著魔。我們若能專採古德注疏，不靠自己意思，講經就不會犯下以上這兩種過失了。

若畏艱深，或感簡略，兼採近代注疏，合而對照，亦所必須。以文屬今文，語屬今語，減少扞格，乃自然之勢。惟雖屬選文，尚應顧念其人，蓋乘戒俱急急，急切。指持戒與求聞大小乘法都很急切之緇素，言行必有可模，其為注疏，雖屬時文新語，定不敢違乎聖言量也。

「艱深」，是指注疏的文字義理艱深難懂。「簡略」，是指他的文言文用字簡略，但義理豐富。如果怕古德注疏義理深、文字簡略，我們可以兼採近代人的注解，「二者合而對照」，也是有需要的。「以文屬今文，語屬今語」，因為近代人的注解，文章是現代文字，言詞是現代人的言詞。「減少扞格，乃自然之勢」，在思想上不會格格不入，這是

自然的形勢。「惟雖屬選文，尚應顧念其人」，雖然可以選用近代注解，也得顧及這是誰的作品。「蓋乘戒俱急之緇素，言行必有可模」，『乘』是指他通達教理（通達法乘、教乘），這是指他有解；『戒』是指他有修持，這是行；『緇素』指出家在家四眾弟子，像這類解行都是很精進的出家在家大德們，他們的言行必定可為我們的模範。他所著的注疏，「雖屬時文新語」，決定不敢違背「聖言量」。近代像印光法師、諦閑法師、倭虛法師、圓瑛法師，都是有師承的，他們所講的都能契機契理，都可以採用。

字學之書，如一切經音義，康熙字典等；辭學之書，如佛學辭典，法相辭典，辭源，辭海等；而人地動植等名辭典，有時亦所需要。

（二）字學之書：像《一切經音義》、《康熙字典》等都是，或者是「辭學之書」，如《佛學辭典》、《法相辭典》、《辭源》、《辭

海》等皆是，而其他的如人名、地名、動植物等名詞辭典，有時也有所需要。

類書之類，如《法苑珠林》，《佛祖通載》，《太平御覽》等，而百科全書，有時亦所需要。

(三) 類書之類：如《法苑珠林》，《佛祖通載》，《太平御覽》等皆是，還有《百科全書》，有時也有所需要。

以上所舉，實為簡而又簡，非謂備此，便已應付裕如，不過略勝白戰指徒手作戰，時蹈郢書燕說喻曲解原意，穿鑿附會，毫無根據的見解而已。

以上李炳老為我們所列出的參考資料，實在說已經是「簡而又簡」，少到不能再少了。「非謂備此，便已應付裕如」，並非說具備了這些，就足以應付裕如了。「不過略勝白戰，時蹈郢書燕說而已」，

『白戰』是指空手作戰，比喻不用工具書、不查參考資料；『郢書燕說』，楚國人寫給燕國宰相的書信，其中有無心而多寫的字樣，燕相就以自己的說法來解釋，這句是比喻曲解原意，穿鑿附會。這段文是說，我們有這些工具書、參考書，雖然種類很少，總好過什麼都沒有來得強，不使用工具書，結果常常犯了望文生義、穿鑿附會的過失。

○丙二、採取經注

發揮經義，賴參經疏，勢須廣集諸家，博覽群言。然應知古人雖多師承，不離其宗，惟見仁見智，亦有小殊。

這一段「採取經注」，是教我們採取經注的方法。因為我們沒有開悟證果，所以發揮經典的義理，就要依賴參考經典的注疏。因此「勢須廣集諸家，博覽群言」，勢必要收集古大德們的注疏，看看他們的說

法。然而應該知道，古人雖大多有師承，他所講的都不會離開他所修學的宗派，即使是同一宗派，彼此見仁見智，也會有一些小差別。如蓮池大師的《彌陀經疏鈔》，和蕩益大師的《要解》就有差別。我們該如何選擇呢？

此當觀時察衆，檢適合者，取其一說，熊掌與魚，皆其所欲，不可得兼。或到學力充足，而能圓融二種，折衷為一，亦無不可。

這是對於參考古注應有的原則，就是要「觀時察衆」，所選的要能符合這個時代的，也要能適合聽眾的需要。雖然古大德們所講的都是契理，但也要顧到契機，所以只能檢選適合者，「取其一說」，只能採取一種說法。底下舉喻說：「熊掌與魚，皆其所欲，不可得兼」，『熊掌與魚』比喻作古大德注疏都很好，都是我們想要參考的，但是又不能全要，惟有捨其他而取一種。或者等到自己「學力充足」時，就是說基礎

穩固了，有分辨是非邪正的能力。「而能圓融二種，折衷為一，亦無不可」，能融會多家注疏合而為一，這也是許可的。

若心無主張，目無見地，竟將多家之說，一齊搬出，堆堆累累，互相逕庭，比喻相距甚遠，差距很大，致聽眾不得要領，反增意亂，為最不宜。

如果自己心裡沒有主張，沒有見識，竟將多家注疏的說法，一齊搬出來，「堆堆累累」，講了一大堆，所講的內容彼此格格不入，差距很大，致使聽眾不得要領，聽不到主旨，「反增意亂，最為不宜」，反而亂了聽眾的思緒，這是最不適宜的方法。

多集注疏，意在參考，不須依樣葫蘆，藉誇淵博，善參考者，只師其意，不師其言也。

多收集注疏，用意是在參考，不需要依樣畫葫蘆，把所有好的注疏

都搬出來講。「藉誇淵博」，藉此來誇耀自己的記聞淵博。其實真正善於參考古大德注疏者，「只師其義，不師其言也」，『師』是學習和效法，只取它的含義，不仿效它的言詞，就是參考古大德的注疏，真正明白它的義理，然後用自己的言語表達出來，可以深講、淺講、長講、短講，只要不把義理講錯就行了，這是很自在的講法。若無此能力，下文教我們採一家之說。

縱採一家之說，亦貴變化增減，如古注多釋義，其語簡，未語者可補之，今注多解文，其語繁，不需者可略之，簡如「真性妄心」，不補釋人不喻其義，繁如「八十種好」，不略說，內有所不需，其機如此，豈可不思。

首先告訴我們，縱然採取一家的注疏，也要重視，要有變化、要懂得增減。「如古注多釋義，其語簡，未語者可補之」，古注多闡述經典

的義理，用的言詞很簡略，有隱含而沒有說出的意義，我們可以補充說明。「今注多解文，其語繁，不需者可略之」，今人注解多解釋經典文句，言詞較繁多，不需要的文句，就可以省略不說。底下舉例說明：語簡的如「真性安心」，不補充解釋大家恐怕不了解它的義理。語繁的如「八十種好」，若不省略，其中有很多是我們不需要的，說了又嫌繁瑣。「其機如此，豈可不思」，聽眾的根器就是這樣厭繁喜簡，講經的人怎可不多加考慮呢？

按：對於學力充足的，取注時應該「只師其意」，對於學力較差的，就只好「師其言」了，這是學者的根機各不相同。

○丙三、正字辨義

中國之字，每有一字多音，音之所變，亦因其用而異，如「敦」之

一字，竟達十三四音之多，字為事之代表，多音自是分代多事，如是則甲音只是甲事，乙音只是乙事，決須分清，不能混淆，音若不正，則事亦不立矣。

「正字辨義」，就是校正字詞、辨明字詞的含義。中國的字，往往一字有多音的。「音之所變，亦因其用而異」，音的變化，也因為它的作用而有差別。如「敦」之一字，竟多達十三、四種讀音，以下略舉幾種讀音：dun（敦請）（dui）（tuan）（diao）（dui）（dao）（chou）（dun）（zhun）。「字為事之代表，多音自是分代多事」，一個字是代表一樁事，一字有很多種讀音，自然表示分別代表很多事，好比甲音只代表甲事，乙音就只代表乙事，一定要分清楚，「不能混淆」。「音若不正，則事亦不立矣」，音若念不正確，則所要表達的事，也就無法表明了。下文舉例說明。

茲略舉一斑，可窺從空隙小處探看全豹，事異音變者，如「信用」，執「信」（音申），蚊「疇」，覆「疇」（音導），孵「卵」，「卵」醬（音鯤），「革」命，疾「革」（音亟），等類是也。

「略舉一斑，可窺全豹」，意思是說，從所舉的這些例子中，可以知道它的全面：（一）「事異音變者」，所代表的事不同，音也不同，如「信用」、「執信」，『信』是身，身體的一種動作。「蚊疇」，蚊帳；「覆疇」，覆蓋。「孵卵」，孵醬，魚子醬。「革命」、「疾革」，病危。這類屬於「事異音變」的。

復有義寄古音，須順古而讀，若讀今音則本義全非者，如「龜茲」（秋詞），「月氏」（肉支），「南無」（那摩），「般若」（鉢惹）等類是也。

(二)「復有義寄古音，須順古而讀」，如果用現代的讀音，就把本來的意思弄錯了。如「龜茲」(音秋詞)不能讀成「龜茲」，漢朝時西域小國，地在今新疆庫車、沙雅二縣之間。「月氏」(音肉支)不能念成「月氏」，古代西域小國。「南無」(音那摩)不能念成「南無」。「般若」(音鉢惹)不能念成「般若」。這些必須依照古音來念，才能顯出它的含義。

復有形似之字，所差不過一點一畫，若不細辨，則誤彼為此，文既難通，事亦全乖連離者，如「壺壺」宮庭裡的巷道，「禕禕」，「戍戍」，「兔兔」等類是也。

(三)「形似之字」，相似字。所差別的不過是一點一劃，如果不仔細辨明就會被「誤彼為此」，文意就難通達，「事亦全乖者」，完全違背了所要表達的事理。如「壺壺(Kun)」，「壺」是茶壺，「壺」

是宮廷裡的巷道。「褱(hui)褱(yi)」，「褱」是古代皇后祭祀時所穿的衣服；「褱」，美好的意思。「戌戌(xu shu)」，「戌」是地支申酉戌亥的「戌」；「戌」是衛兵。還有一個是「戌」，天干戌己庚辛的「戌」。「免兔(mian tu)」，還有自己的「己」，已經的「己」，辰巳午未的「己」，類似這些都是相似字，要仔細辨明。

尚有字音以外，而睹某一名辭，不肯求本，竟望文生義，謬加曲解，

致事大非者，如「出生」

禪林僧堂於進食時，以飯施於鬼神等，稱出生

解作產生，「安陀會」

印度僧人

三衣之一，為日常工作時或就寢時所穿著之貼身衣

解作一種法會，

「鬱多羅僧」

印度僧人三衣之一，為禮拜、聽講、布薩時所穿

解作

一種行者，

「桃笙」

一種竹席

解作樂器，「晨風」

鳥名，隼屬

解作清晨之風，

「寒具」

食品的一種，以糯粉和麵，麻油煎成，以糖食之

解作火爐，

「飲器」

有二解，一為飲酒之器；一為溺器

解作酒樽

等類是也。

(四) 這是字音以外，而看某一名辭，不肯探求本意，竟然望文生

義。「謬加曲解，致事大非者」，這是講錯會文字，曲解了辭義，導致事情的含義完全錯了。如「出生」解釋作「產生」，其義實為禪堂進食前，以飯施於鬼神之舉。「安陀會」，以為是一種法會，實為出家人的五條衣。「鬱多羅僧」，解作一種行者，實是指出家人的七條衣。「桃笙」，解作樂器，實是一種竹席。「晨風」，以為是清晨之風，實為鳥名。「寒具」，解作火爐，其實是一種食品。「飲器」，解作酒樽，其實義有二：（一）是飲酒之器，（二）溺器。這些都是容易發生錯解的名詞，不得不仔細探求本意，以免誤導聽眾。

如上所舉，本不成為問題，但氣驕志盈之人，睥睨斜著眼睛看，有高傲、瞧不起他人之義一切，恃才怠惰，不肯用心，草率從事，則難免陰差陽錯，貽譏廣庭，信仰全失矣。

如上所說數類，本來都不是問題，但是有些意氣高傲、自以為是了

不起的人，他「睥睨一切」，就是瞧不起一切，又「恃才怠惰」，不肯用心去考據，講前「草率從事」，就「難免陰差陽錯」，貽笑大方，「信仰全失矣」，即令大家對他完全失去信心。這是我們講經的人應該注意的，凡事一定要實事求是。

○丙四、消深益淺

講之難易，非僅係文之淺深，實則文淺者，亦有其難，文深者，反有其易。是以不可見深文而生畏心，見淺文而起輕想，講座之設，

為利對方，不識其機，鑿柄難入

鑿，器物凹下可鑲嵌東西的部分；柄，能容入鑿孔作為柄的短木。這裡指方鑿和圓柄，難以相入。比喻事物互不相

容矣。

「消深益淺」，就是深文淺講、淺文深說。「講之難易，非僅係文之淺深」，講法的難易，不只是因為經文淺深的關係。「實則文淺者，

亦有其難」，經文淺的也有它的難講處；「文深者，反有其易」，經文深的反而有容易講的時候。「是以不可見深文而生畏心，見淺文而起輕想」，所以不可遇到義理深的經文就生畏懼的心，見到經文淺的就起了輕視的想法。這句是告訴我們講經的人，在任何時候都不能掉以輕心。「講座之設」，是為了能利益大眾。「不識其機，鑿枘難入矣」，這句是指不認識聽眾的根機，不曉得他們的需要，就無法契機。

貴在文深使之融消而淺，使其接受，文淺使之增益而深，助其生趣。

所以講者應該著重在文深的地方，能把它融消化淺，「使其接受」，『便』是方便，『按』是依次第的意思，方便聽者能依次第接受。這是說遇到經文深的，以最簡單、最白話的方式把經義表達出來，讓聽眾獲益。文淺的就要增加深度，「助其生趣」，遇淺白的經文時，不妨發揮深的義理，以提起聽眾的興趣，但這得視講者本身的能力，若

沒有這種能力，就不要發揮深的義理了。以下兩段是講「消深」、「益淺」的方法。

以文深者，義或邃密_{精密、細密}，人多難曉，如「同圓種智」之類，必運善巧之法，或設譬喻，或製圖表，務令邃密而轉明顯，複雜而化簡要。講者有壯士扛鼎之力，聽者有拔去心茅之快，是謂消深之法，必出乎此，釋義雖難，契機較易也。

「以文深者，義或邃密，人多難曉」，經文深的，它的義理有的很精深，大家多數較難明白，如「同圓種智」這一類的，必須運用善巧的方法，或是設用譬喻，或預製圖表。「務令邃密而轉明顯，複雜而化簡要」，務必令精密的義理而轉明顯易懂，把複雜的化為簡單扼要。「講者有壯士扛鼎之力」，就是講要講得簡潔有力。「聽者有拔去心茅之快」，聽眾要有去除疑惑、法喜充滿的感覺，這就是「消深之法」了。

「必出乎此，釋義雖難，契機較易也」，必須要這樣做，雖然難以完全解釋經典義理，這種「消深之法」，比較容易契合聽眾的根機。

而文淺者，義或明顯，人多易知，如「如是我聞」之類，應闢微妙之境，或加玄理，或引古訓，令使明顯而感深邃，簡略實蘊豐富。講者有舌蒂粲花之妙，聽者無味同嚼蠟喻無味無趣之感，是謂益淺之法，不出乎此，釋文雖易，契機較難也。

「而文淺者，義或明顯，人多易知」，經文淺的，它的義理有的明顯易懂，大家多數容易明瞭。像「如是我聞」這一類的，「應闢微妙之境」，應該闡述它微妙的境界，或是加玄理，或是引用古訓，使它的義理明白，而且令人感覺精密，表面看簡略，其實內容義理精深豐富。「講者有舌蒂粲花之妙，聽者無味同嚼蠟之感」，『舌蒂粲花』是形容人口才好，能言善道。講者能言善道，聽者就不會有乏味的感覺，而且

會愈聽愈法喜，這就是「益淺之法」了。「不出乎此，釋文雖易，契機較難矣」，不這樣做的話，對淺明的經文雖然比較容易解釋，但聽眾覺得沒意思，這就難契聽眾根機了。

按：講經的人若能掌握住「簡、易、淺、明」這四個原則，必定能應付現代人的根機。雖然是簡、易、淺、明，自己一定要深入研究經義才能做到。

○丙五、預製圖表

凡遇名數，歷代統紀，家乘世系等，頭緒紛繁之類，以及權實，空色，事理，體用等，互關相對之類。縱然長於口才之人，說之雖有條理，而聽者尚有聞後遺前，失於連貫之感，設再旁出枝節，更覺無從銜接。至口才少遜之人，自說且欠倫次條理次序，欲希聽眾清楚，不

益難乎？

「預製圖表」，預先製作圖表。前（丙一）至（丙四）段是講原則、觀念。此段以下是屬藝術。「凡遇名數」，如「十大願王」、「歷代統紀」，又如介紹淨宗歷代祖師，「家乘世系」，類屬家譜這一類的，都屬於「頭緒紛繁」，以及述說權法、實法，空法、色法，說事、說理，講體、論用這一類，有互相關連或彼此相對的。「縱然長於口才之人，說之雖有條理」，縱然講經的人口才好，能講得有條有理，「而聽者尚有聞後遺前，失於連貫之感」，聽眾還是會有聽到後面，忘掉前面的，有失去連貫的感覺。「設再旁出枝節，更覺無從銜接」，例如解釋淨宗修行科目：三福、六和、三學、六度、十願，每一科又有分小科，像第一條的「三福」，就有三科，三科總共有十一句，這就是「旁出枝節」，這樣的講解方式令聽眾無法自己銜接，口才好的尚且要顧慮

這些。至於「口才少遜之人，自說且欠倫次」，講者口才較差的，自己已經說得欠缺條理次序，「欲希聽眾清楚，不益難乎」！這段先說明為何要製圖表，在什麼情況之下要製圖表。下文說明製作圖表的方法。

思有補此缺憾，惟賴於圖表一端。表有定式，以線條為準，圖無定型，可隨想像擬造。製成以後，事前書於黑板，使眾按次尋索，一目了然。講者如長口才，順序解釋，自然益顯分明。口才若遜，有所依傍，亦不致文義顛倒。

想要彌補這種缺憾，只有靠圖表的方法。表有它固定的方式，「以線條為準」。圖就沒有一定的形式了，可以隨著自己的想像來擬造。製成以後，事先寫在黑板上，讓聽眾能依順序尋索，這樣就一目了然。講者如果是口才很好，順著次序解釋，自然就更顯得內容的分明。口才若稍差一點的，也因「有所依傍」，所以不至於把經文義理講顛倒了。

今所言者，專指較大節目，必須預為設計，講始運用自如，若夫短節小段，一鱗半爪原指龍在雲中，東露一鱗西露半爪不見全身。喻只是事物的一部分，不是全部，亦有非經標示，不能清楚者，只不多誤時間，自可臨時書寫。

「今所言者，專指較大節目」，現在所說的，專指一些較大的段落。「必須預為設計，講始運用自如」，必須預先設計，這樣在講述時才能運用自如。「若夫短節小段，一鱗半爪」，像一些小的段落，或許只是這段文的一個小部分，「亦有非經標示，不能清楚者」。有時若全靠標示，還是不能把它講清楚的。「只不多誤時間，自可臨時書寫」，只要是不多耽誤時間，自然可以臨時寫在黑板上，這需要看現場的狀況。現在講經大多不用黑板，我們可事先複印圖表，分發給聽眾。

「講前預備」介紹至此，下文介紹「講時措施」。

◎乙二、講時措施

體貴有用，學貴能行，已述預備之義，尤應討論措施之宜。澈前澈後，萬語千言，而其焦點，無非在於表現，成敗利鈍，亦繫於是。

「講時措施」，前面講的都是預備工作，到此段是真正要上台表演了。「體貴有用」，『體』是經體，就是前面（甲一）所討論的，『用』指運用，所討論的最重要是能起作用，不然就變成空談了。所以下一句告訴我們，「學貴能行」，『行』指依教奉行，我們所學的，一定要能夠實際運用得上，就如同我們講經，所講的內容要讓人能了解，讓人能契入佛的境界，讓大家能將所學的佛法，變成生活上的行為。「已述預備之義，尤應討論措施之宜」，已經說明預備工作，現在更應該討論講台上運用的措施。「澈前澈後，萬語千言」，就是指前面所討論的這一些，「而其焦點，無非在於表現」，最重要的就是在於講台上

表演。「成敗利鈍，亦繫於是」，『利鈍』是指順利、不順利，我們講得成功與否，講得順不順利，有賴於自己講台上的表現。講成功了，聽眾就得利益，講失敗了，聽眾就得不到利益了，所以不得不慎重其事。

上來一切，如工程師設計繪圖，不過靜坐一室，運用心思。至於此時，便如大將臨陣，指揮作戰，卻要身口意三，集中全用。應付此緊要關頭，固應鎮定內心，還須觀照外境，為求一滴不漏，故當八面玲瓏

原是形容窗戶敞開，玲瓏可愛。喻人處事圓滑；即手腕圓活，慮事細密，處事接物，應付周到，舉出數端，皆為措施所當注意。

「上來一切」，指前面所討論的，就如同工程師在設計繪圖一樣，「不過靜坐一室，運用心思」而已。換句話說，以上所討論的，只是紙上作業而已。「至於此時，便如大將臨陣，指揮作戰」，升座講經就如同大將臨陣，指揮作戰一樣，要懂得如何運用全身說法。音聲、眼神，

甚至於一舉一動都能說法，都能令人領悟其所講的經義，所以「要身口意三，集中全用」。在應付緊要關頭的時候，「固應鎮定內心，還須觀照外境」，在台上講經心一定要定下來，『觀照外境』是講我們的表態、眼光視線一定要貫注全場。「為求一滴不漏，故當八面玲瓏」，為了面面俱到，所以應當要圓融活用。在講台上每一位聽眾都要照顧到，這樣才能有攝受力，一定要令台下的人精神集中於我，要是講者的精神不能貫注全場聽眾，便無法產生效果了。這種攝受力量來自講者本身的真誠心，我們要有真誠懇切的心，想將佛法的利益介紹給人，這股熱忱與誠心就是攝受力量。至於講者如何圓融運用，下面舉出數端，從（丙一）至（丙七）段，皆為措施所應當注意的。

○丙一、開講前引

擬講某經，必有所謂因緣，所謂應病與藥，決非無的放矢。喻說話沒
有目的也。或因時潮，或因人事，或各宗弘揚其道，期接群倫，或有人喜研某經，特別啓請，更有藉作學術之宣傳，招開演者，亦有認係功德之建造，特來邀者。

「開講前引」，就是講經開場的引言，或講經因緣。「擬講某經，必有所謂因緣」，『因緣』指時節因緣，是什麼因緣啓講這部經的？「所謂應病與藥，決非無的放矢也」，聽眾需要什麼，就講什麼，決定不是沒有目的而講的。下文李炳老舉了六個講經因緣的例子：（一）「或因時潮」，或是因為時代潮流的需要；（二）「或因人事」，或因某人某事而講；（三）「或各宗弘揚其道，期接群倫」，或是各宗弘揚各宗所依據的經典，希望接引眾生；（四）「或有人喜研某經，特別啓請」，或是有人喜歡研究某一部經典特別啓請的；（五）「更有藉作學

術之宣揚，招開演者」，這是藉作一種學術性質的講演，特別招開講演；（六）「亦有認係功德之建造，特來邀者」，也有人認為這是修建功德，特別邀請法師大德講經說法。

凡此種種，莫非因緣，於應講座之第一日，開始之前，宜先體察因緣，屬於何種，斟酌考慮情形，審度事理，其辭，以作引起，是乃事理必然之階段，取其不涉突然而已，如詩書之端先有序，會議之初必有詞也。

「凡此種種，莫非因緣」，這些都是講經的因緣，於應邀講演的第一天，在開講之前，就應該體察是屬於哪一種因緣，然後斟酌所講言詞，以作為開講的引言。「是乃事理必然之階段，取其不涉突然而已」，於事於理應該是這樣做的，從事上來講，是指所要講的「講經因緣」，要符合聽眾啟請的因緣。從理上來講，是指講經因緣這段話要契合聽眾的根機，就是須先三番審機，讓大家覺得這不是無緣無故，不是

突然的一個講演會。如詩書之開端先有序文，會議的開始都先有致詞。這段是講於應講座的第二天必須做的一個過程。

縱無特別因緣，亦可將所講之經利益，略為介紹，倘為擬講玄義，恐失重複，不妨稱揚道場之莊嚴，謙抑自己之譾陋，淺陋。譾，淺薄。固為尋常客氣套語，亦是對眾應有之態度。

縱然沒有特別因緣，也可以將所講這部經的利益，「略為介紹」，倘然打算講經文的玄義，又怕會重複，不妨改為稱揚道場的莊嚴，或謙抑自己才疏學淺，這些固然是尋常的客套話，也是對聽眾應有的態度。

講經前的開場白非常重要，不可輕視，開場白講得好不好，關係到講演的成敗。所以一開始，三番審機中的「為哪些人講」，就很重要了。一般講經，現在已多不講玄義了，只講「講經因緣」，這是為了能契合一般聽眾的根機。

○丙二、觀機應變

古人說法講經，升座以後，輒先入定，以觀衆機，今日仍有依此儀式者，亦有不用此式者，如不能入定而觀，即不徒效形式，尚屬直道從事，未為厚非。

「觀機應變」，上台後先觀察聽眾的表情，揣摩其接受能力，然後臨場隨機應變。古人說法講經，在升座之後，「輒先入定，以觀眾機」，先入定觀察聽眾的根機。今日仍有依這種儀式的，也有不用這種儀式的，如不能真的入定而觀機的話，就不必徒然仿效，空有形式而已。「尚屬直道從事，未為厚非」，不依古人入定觀機的這種儀式，也算是合乎規矩，並沒有錯。

無靜功者，固可除此，然略為觀察外表，卻為不可少者，必識其機，

發言方有標準也。此可視其舉止，察其神態，則其教育程度之高低，秉賦之特異平常，不難得一概念，取作設施之借鏡。

「無靜功者，固可除此」，這是指我們這些沒有能力入定的人，固然可免於形式，然而略為觀察聽眾的外表，卻是不可少的。「必識其機，發言方有標準也」，必須先認識聽眾的根機，我們發言才有一個標準。「此可視其舉止，察其神態」，這是教給我們方法，觀察聽眾的言行舉止神態，則其教育程度的高低，他天分秉賦的特異或平常，就不難得一個概念了。「取作設施之借鏡」，以這個作為臨場觀機的參考。自己要先做好充分的準備工作，在講台上看聽眾的表情隨機應變。下面舉出觀機的例子。

如場中高與異者多，自應多採文言，兼用成典，而目光時注射之，間用普通白話，應付其餘，目光亦注射之。場中低與常者多，又當

多說白話，夾雜故事，而目光時注射之，間用文言成典，應付其餘，目光轉注射之，總為顧念多數，而亦不遺少數，是曰平等。

「高與異者」，『高』指他的教育程度高的；『異』指他的秉賦特異的。若場中這類的聽眾占多數，自然應該多採用文言，兼用成語典故，這時目光就要注視著他們。「間用普通白話，應付其餘，目光亦注射之」，可以參雜一些普通白話，應付其他教程較低的，這時目光就要轉射這些人了。「場中低與常者多」，若場中教程低與一般的聽眾多的話，又當多說白話，可以夾雜故事，這時目光就要注視著他們了。「間用文言成典，應付其餘，目光轉注射之」，可以穿插文言成語典故，來應付其餘教程較高的，且目光要轉而注視他們。「總為顧念（顧慮、顧及）多數，而亦不遺少數，是曰平等」，這句是講觀機的原則。大部分注意力集中於多數人的身上，但也沒有忽略其他少數的人，這樣的講演

不會厚此薄彼，才是平等。

不但此也，或義深而化淺，或理淺而加深，或詳改略，或略轉詳，尤為隨時所必變者。

這是說明另外四種「觀機應變」的方法：（一）「義深而化淺」，臨場看聽眾表情做改變，如講至深理處，看聽眾一幅迷惑的樣子，就要把理化淺，不可再往深處講。（二）「理淺而加深」，講至淺顯的義理，聽眾似乎顯得不耐煩，或已經有輕視的態度出現時，此時應當要轉講深理，不可盡講淺的。（三）「詳改略」，本來準備詳細講的，現在都改為簡略的講。（四）「略轉詳」，本來打算簡單的講，現在都改為詳細講。這四種方法，「尤為隨時所必變者」，是臨時依現場聽眾的需要，而必須做此改變，但是這種改變也要看講者本身的應變能力。這是對那些用大綱或科判，且已經有很豐富的講台經驗的人說的。一般初學

講的人，因為受講稿的限制，比較不容易做到。

按：此處的「深化淺、淺加深」，與前（丙四）之消深益淺異曲同工，前「消深益淺」是在上台前事先預備好的，此處是指臨場所做的應機轉變。

或慮所講教材，本屬事先擬妥，臨時更張，不亦難乎？曰事前所預備，專為文字經旨，考校精確，是其基本指（甲一），至於釋義闡有弘揚揭發義之理，詳略淺深，議論吐屬，文言白話，乃是藝術指（甲二），基本自依其成規，藝術則貴變通也。

有的人產生疑慮，所講的教材，本來是事先擬妥的，臨時要更動，不也是件困難的事嗎？李炳老在此回答說，「事前所預備，專為文字經旨，考校精確，是其基本」，事前所預備的，專在文字的考校、專在經典主旨的精確，在這兩方面下功夫，這是基本，就是指前面（甲一）經

體分析。「至於釋義闡理，詳略淺深，議論吐屬，文言白話，乃是藝術」，至於解釋及弘揚義理，是詳是略，或是淺講深講，乃至於在講演時用的言詞，是文言或是白話，這是講台上的技巧，就是（甲二）這部分將討論的。「基本自依其成規」，講到基本的教材準備，一定要遵守前面「經體分析」的規矩。「藝術則貴變通也」，至於台上藝術，就要靠講者的應變能力了。

按：所以初學者學講一部經，一定要熟透。講熟了，就熟能生巧，自然就能運用自如了。「藝術貴變通」，一定要從講台上來鍛鍊。下面（丙三）、（丙四）、（丙五）是說明講經時的具體運用。

○丙三、按段分講

先將科判觀察分明，以求條目不紊雜亂的。大概標（甲）大段內有標

(乙)幾中段，中段內又分標(丙)幾小段。標甲者大率如綱，有其獨立之性質，標乙者如目，係統於綱下，標丙者多為小節，又皆統於目下者也。

「按段分講」就是預先分配每堂講演要講幾段，一定要在所預定的時間內講完全經。這段是我們每天上台講經時都要運用的。「先將科判觀察分明，以求條目不紊」，先觀察科判，將段落條目先分清楚，請看圖表(一)，「大概標甲大段內有標乙幾中段，中段內又分標丙幾小段。「標甲者大率如綱，有其獨立之性質」，請看圖表上甲段，甲如同綱一樣。「標乙者如目，係統於綱下」，請看圖表上乙段，乙如目，統攝於綱下。「標丙者多為小節，又皆統於目下者也」，請看圖表上丙段，丙是小節，又統攝於乙下。

此甲乙丙段，長短自然有殊，其長短之異，又有本段與屬段之別，

如乙目條多，此為甲之屬段長，若乙目本條文繁，此為乙之本段長也。

此甲乙丙段，它的長短自然也有差別。它的長短差別，又有分「本段」與「屬段」的分別。請看圖表（二），「如乙目條多」，從（乙一）至（乙八），這就是甲的屬段長。若乙目本條文繁，請看圖表（三），（乙一）、（乙二）本身的經文長，這就是乙段的本段長。

今例講某一經，每皆約有定期，自當日講幾段，預先分配，而每日所講若干，又須設計恰好。

今舉例如講某一部經，每次都有約定的期限，應該在幾天內講完這部經。「自當日講幾段，預先分配」，自然應當每天講幾段，要事先分配好，而每天內容該講幾段，要設計得恰到好處。這是說所講的經文和預定的次數要分配妥當。

既有科判，便當依之，講從一段開端起，至一段煞尾結，半途起結，章次全無，至「屬段」長者，自不妨在任何小段末結束之，「本段」長者，倘不能一次講畢，亦須細尋文氣，擇其語意轉換結起之處，暫作停止。

既然有科判，便應當依科判來分配。「講從一段開端起，至一段煞尾結」，這是原則，開講時要從某一段開始講起，到某一段的煞尾結束，這是一場好的講演。如果是半途起結，那就章次全無了。也就是說，開講時從某一段的中途說起，或在某一段的中途就結束，這樣做，文章的章法結構次序都亂了。為了避免這個問題，下文教我們如何取段落。「至屬段長者」，請看圖表（二），「自不妨在任何小段末結束之」，從（乙一）至（乙八）任何一小段都可以做結束。「本段長者」，請看圖表（三），「倘不能一次講畢」，如（乙一）經文太長，

沒有時間一次講完，打算在中途做結束，也必須仔細尋索經文行氣。「擇其語意轉換結起之處，暫作停止」，就是選擇在語意稍告一個段落之處，把它結束。如圖表（三）上的（乙一）、（乙二），若不能全段講完，則可在打「V」之處，暫告一個段落，這裡就是它的語意轉換結起之處，這樣就不會半途起結，章次全無。

再者字句清楚，賴讀念之功，此曰文通，科判分明，借標榜標舉顯示之意之力，是謂章達，經自有其文章，講必求其通達。

「再者字句清楚，賴讀念之功，此曰文通」，字句清楚，要靠讀念時段落句讀要分清楚，且要有抑揚頓挫，這就叫文句通順。「科判分明，借標榜之力，是謂章達」，科判要清楚，有借於標示科題的能力，這就是所謂的章法通達。「經自有其文章，講必求其通達」，經文自然有它的體系與脈絡，講時一定要講求文通章達。

惟大綱中目，宜作科判顯標，小節短引，則可略而不示，大綱不標，脈絡不分，小節皆示，語氣反滯。

「惟大綱中目，宜作科判顯標」，這是說大段中段，應該把科判段落交代清楚。「小節短引，則可略而不示」，至於小的段落，就可以省略，不必特別交代段落了。大綱不交代清楚，則脈絡不分，小節若都交代，「語氣反滯」，『滯』是停滯，反而因為時時要交代段落而令語氣停滯，反而不通順了。

雖云講分日期，經析科判，實則百肢一體，切莫使其前後失連，即後段之文，必與前段之文銜接相連接，今日之講，當與昨日之講相承也。

「雖云講分日期，經析科判」，一部經在時間上分多天來講，在內容方面，經文被分為若干段落層次，其實它還是一個整體。「切莫使其

前後失連」，千萬別讓經文的義理前後失去連貫，就是後段之文一定要與前段之文銜接。「今日之講，當與昨日所講相承也」，今天所講的，應當與昨天講的是相承接的。這就是得靠段與段、句與句之間相連接的功夫了，這就是所謂的「過門」。所以不管一部經分多少天講完，全經整篇文章是一體的。下（丙四）、（丙五）是講經技巧最重要的部分。

○丙四、解文釋義

於開卷後，先按科目之段落，小段則作一次，大段則分數次，依照經文，朗誦一遍，既使聽衆知講何處，亦使聽衆明其條目。

「解文釋義」，就是講解經文釋其義理。「於開卷後，先按科目之段落」，小段就做一次講，大段就分幾次。「依照經文，朗誦一遍」，就是一開始，先報頁數、行數，有品題就先報品題，然後依文朗誦一

遍，既能使聽眾知道講在哪一部分，也能令聽眾清楚它的段落。

復次逐字逐句，分別解明，復次應進一步，發揮義理，舉出旨趣宗旨，俾知其要，庶不誤指為月，沾滯文字間也。

「復次逐字逐句，分別解明」，如有生字，要破字，就是解釋字的意思，還有正確的讀音，所以講經也是教學之一。然後釋詞，簡單的解釋名相術語，接著解句，解釋這一句的意義。「復次應進一步，發揮義理，舉出旨趣，俾知其要」，解句之後，幾句合起來便是一個段落，然後將這段經文的意義講解出來，這是合講，指出這段文的義理與宗旨，使聽眾知道這段文的要義。「庶不誤指為月，沾滯文字間也」，『誤指為月』是指把主旨認錯了；『沾滯』，拘束、約束。這句是講我們若按規矩，念段、破字、釋詞、解句、合講，就不會令聽眾聽了糊裡糊塗，誤指為月，拘束於經典文字之間。

按：此段須用心揣摩應用，經才會講得好。

如是次第，若建樓然，必先築基，再起初層，後加上層，而樓成焉。築基喻按段讀誦，初層喻破字解句，加層喻揭義舉旨，斯乃觀聽分明也。

這是舉例說明次第，就是指破字、釋詞、解句、合講這個次第，如建樓房一樣，一定是先建地基，再起初層，然後加上層，而樓就蓋成了。築基就好比是按段讀誦，建初層好比是破字解句，加層就好比是揭義舉旨，就是合講。「斯乃觀聽分明也」，『觀』指聽眾對講者所念的段落看得清楚，『聽』指聽眾聽得很清楚，這樣的講法就很合乎規矩了。然有例外，不必循此，如學術講座，或宿學研經，而逐字句解釋，自可節去。蓋如是聽眾，並非初機，其於字句文體，多已一切通達，

惟所欲討論者，僅重義旨而已，當於按照科判誦文畢，直為探玄抉選取微即可矣。

前面破字、釋詞、解句、合講是按規矩講，然而也有例外，不必循此規矩。「如學術講座，或宿學研經」，『學術講座』指佛學講座；『宿學研經』指老修行研究經教。如果是這兩種情況，「而逐字句解釋，自可節去」，像前面按規矩講的方式自然可以省略不談。因為這些聽眾，他們不是初機學者，對於經典字句文體，大多已經一切通達。所要討論的，只著重於經文義理旨趣，及講者的心得報告而已，所以應當於按照科判的段落念誦經文完畢之後，直接探究深妙的道理就可以了。

按：另外還有一種情況是不需要按此規矩常例逐字句解釋的，如遇淺白易懂的經文，稱為流水句，在念段畢，即可合講，不必一字一句的重複解釋。

○丙五、發議喻證

前項如次第作竟，即為盡其能事，然恐意有未盡，須量自己所知，不妨另加議論。

「發議喻證」就是發表議論，舉譬喻公案來作證明。「前項如次第作竟，即為盡其能事」，前段講的「念段、破字、釋詞、解句、合講」，這些步驟做完之後，能按此規矩講，就算是盡其能事了。然而恐怕還有文意未講詳盡的，所講的尚不能契機，這個時候，「須量自己所知，不妨另加議論」。議論是講經人的悟處，初學講者未必有此能力，唯恐發表錯誤的見解，還是先守「五年學戒」的規矩。這段是講發表議論，下段講舉譬喻故事。

或恐聽不了解，在其難會之處，再舉事物以譬喻之。又有根器少鈍，

難明高深之理，更須演說因緣公案以悟之。

或者恐怕聽眾聽了不了解，所以在他難體會的地方，再舉出事物來作譬喻。又有的聽眾根器較差的，難以明白經文高深之理，更須演說因緣公案，就是俗稱的「故事」來啟發他。這是先解釋為何要發表議論，為何要引用譬喻因緣公案，下段說明發揮議論時應當遵守的原則。

惟議論左之右之，自可任意取捨，但以不背聖教量，為其準則，雖不背乎聖教量矣，然亦不應與本經之旨抵觸。

衝突、
矛盾。

「惟議論左之右之，自可任意取捨」，這句是說議論沒有固定的形式，自然可以任意取捨，但以不違背佛所說的教義為準則，一定要講得契理。雖然不違背聖教量，然而所取的議論也不應該與本經的主旨相抵觸，所講的不能與主旨互相矛盾。

譬喻固不必盡依典籍，拾人唾餘，但舉現代事物，總以親切為佳。因緣公案，不限今古，以史書所載者，較易啓人之信，假欲虛擬一事，亦無不可，只應視作寓言，以助興趣。

這段是講舉譬喻公案因緣要契機。譬喻固然不必完全依照典籍，可以「拾人唾餘」，「但舉現代事物，總以親切為佳」，舉現代的事物作譬喻，總以親近、切題為最好的了。舉因緣公案就不限今古，若能引用史書上所記載的公案因緣，比較容易啟發聽眾的信心。假如自己要虛擬一事，也不是不可以，擬造的只能視作寓言（以淺近假托的事物，表示某種觀念），以增加聽眾的興趣。

議論貴乎純正透闢，不宜空泛，籠統而不切實際，譬喻只舉一端，不可拉雜，因緣公案，有時可說二種，卻當一反一正，意不雷同也。

所舉的「議論貴乎純正透闢，不宜空泛」，「純正」是指要講得契理契機，讓人聽了不會產生疑問；「透闢」是說理深入微妙，令人更能了解此段的旨趣。所講的議論不能講得過於籠統而不切實際，守住這些條件，就是很精彩的議論了。譬喻只舉一種，「不可拉雜」，不能講得拖泥帶水，雜亂無章。因緣公案有時可以說二種，但是應當是一反一正，如已舉了一個勸人為善的故事，恐有人尚未完全了解，此時若想再補充，一定要從反面來說，可說些作惡事得惡果報的故事，從反面來勸人為善。一反一正的用意是取不雷同，若雷同就成了累贅，必要刪除。

按：對於我們複講老師的講記，如果有精彩且又切題的議論，可事先把它摘錄下來，預備臨場有必要時可以作為補充。

○丙六、相機守時

講經一座，自有預定之時，時至不可遲講，時盡不可不輟停止。

「相機守時」，就是開講與結束都要遵守時限。「講經一座，自有預定之時」，一場講經自然有其預定的時間，時間到了不可以遲講，講到時間完了，不可以不停止。這段先說明講經必須知道守時的原則。

或疑既須按段，又須守時，難免顧此則失彼，顧彼則失此，必責段時恰符，不無削足就履合指喻勉強遷就於不合適的事情，已到極不合理的程度乎？予應之曰：是不然也，預有籌畫，何難修短中節，如量尺裁衣，著之焉有不合度者。

「或疑既須按段，又須守時」，或有人問：既要按所預備的內容講完，又要守預定的時間停止，「難免顧此則失彼，顧彼則失此」，顧得了時間，未必能按段講畢，顧得了按段講畢，又未必能顧及守時，總之是無法兩面兼顧。「必責段時恰符，不無削足就履乎」，『責』是要

求；「削足就屨」，是講一個人買了一雙比自己的腳還小的鞋子，就削小自己的腳去配合這雙鞋子，這是根本不可能的事，這是比喻勉強遷就已到極不合理的程度。這個人問，像這種情況，要求按段講畢和時間都要配合得恰好，不就是叫人削足就屨，這不是一個很不合理的要求嗎？「予應之曰」，李炳老在此回答說：不是這樣的。「預有籌畫，何難修短中節」，『修』是長；「長短中節」就是恰到好處。如果預先有籌劃，自己對講辭的內容已經熟透，那麼講辭長短和時間的配合，又有何困難呢？底下舉例說明，如量尺寸做衣服，穿起來哪有不合身的呢？

凡常任講席者，及執教鞭之士，多能控制時間，不使超越，否則不但侵佔他人之鐘點，而聽者亦不得休息之機。

凡常任講席的人，及執教鞭的教員們，多數都能控制時間，不讓它超越，否則不但侵佔別人的時間，聽眾也得不到休息的機會，下文教我

們控制時間的方法。

此事除預籌以外，臨時亦有展縮方便；如逐段先誦，加入因緣，起寫黑板，音調放緩等，皆展長之助也。隨句講而不誦，譬喻因緣一概剔除去刪，不再起寫黑板，語言緊促等，皆縮短之法也。

時間上的控制，除了剛才講的預先籌劃外，臨時也有可展長及縮短的方便。「如逐段先誦」，加入事先預備的故事，或者「起寫黑板」，或講時音調放緩慢些，這些都是延長的技巧。如果是時間不夠了，隨句講而不念誦，譬喻因緣公案一概刪除不講，不再起寫黑板，講話加快速度，這些都是縮短的技巧。前面提到的「詳改略」、「略轉詳」，都是控制時間的好技巧。

然講者應注意者，即將預籌材料，講及半時，便當查看鐘點，應展

應縮，此際取捨，若時已過三分之二，則無及矣。切莫因時已盡，尚未講完，截去其尾，或段已講完，時尚有餘，再開下段之首。

這是講經人應該注意的，就是將預備的講稿講至一半的時候，便當查看鐘點，應展長或縮短，這個時候就要做決定，若時間已過三分之二，就來不及了。最後警告我們，不要因為時間已經沒有了，準備的講稿還沒有講完，匆匆忙忙就停止。或者是該講的已講完，還有剩餘的時間，再開下段來講，只起個頭，也無法如時講完一個段落。這樣做，就是前面講的「半途起結，章次全無」了。

○丙七、講畢結語

經之結處，例有流通，其利人之意，至為殷勤，經文初中竟三，皆具微妙，講時固不應始勤終怠，講竟豈宜鬨吵鬧地散匆匆。應體流通

之旨，有所諄勸，以期有所信受，俾各獲益庶不負開場集衆，消耗人力時光也。然此結語，亦當略分性質，茲別數種，說分次第。

「講畢結語」，就是講座結束前的結語。前（丙一）「開講前引」講得好，關係此次講演。今講畢結語講得好，給人留下好印象，關係到下一次講演，他還有興趣再來，所以結語非常重要。一般而言，一部經結束之處，體例上皆有流通分。「其利人之意，至為殷勤」，經已講完，其結語一定是要利益一切聽眾，勸大眾信受奉行，聽眾能明瞭接受，講經才算收到效果，所以應該有真誠、恭敬、謙虛的態度，不可以為流通分不重要，而草率結束。古德常講，「經文初中竟三，皆具微妙」，序、正、流通三分，都有微妙之處，所以講的態度是一貫的。「不應始勤終怠，講竟豈宜闕散匆匆」，怎能一哄而散呢？一般有兩個原因會造成始勤終怠的現象：（一）以為流通分及結語不重要；（二）

聽眾愈來愈少，自己愈講愈泄氣，愈來愈沒有信心。「應體流通之旨，有所諄勸」，應該體會流通分的深義，講時要誠懇的勸勉，以期聽眾聽了有所信受，讓大家都獲得利益，這樣才不會辜負開場集眾的目的，消耗人力、時間卻一無所獲。然而此結語，也應當略分性質，現在分別幾種，說明要分次第。第一種是：

擇經中諸佛歡喜，天龍護法，得未曾有，聽經功德等義，贊歎賓主遭遇勝緣，引發大眾慶幸之心，此是一類。

第一類是選擇經文中有「諸佛歡喜，天龍護法，得未曾有，聽經功德」等這類的意思，及讚歎賓主都能遇此殊勝因緣，引發大眾感嘆慶幸之心，這是一類。下文介紹第二種。

擇其全經法要，若義理旨趣，行法果證，提醒注意，希能依教奉行，

實有所得，此又一類。

第二類是選擇全經法要，如經典的義理旨趣，修行方法與所得果證，來提醒大家注意，希望大家能依教奉行，必定有所收獲。這又是一類，下文還有一種。

再則歸到自他本身，即贊他而謙己也，贊他雖係相當之辭，然亦未

必實無，不可心存驕矜

驕傲自大

，言謙神慢，如稱座中諸多耆德

年老德高的人

宿修

有學行修養的前輩

，大善知識類語。謙己勿視為俗套，須具真誠，如欠修持，

昧教理，無學問，拙口才，知多貽笑，請加指導等語。尊他則減謗，抑己則受益，此又一類。

第三類是歸結到自己及聽眾身上，就是讚歎他人而謙虛自己。「贊他雖係相當之辭，然亦未必實無」，讚歎他人，雖是屬於讚歎的言詞，

但也未必不是真實的。「不可心存驕矜，言謙神慢，如稱座中諸多耆德宿修，大善知識」這一類的，『耆德』指年老德高的尊長；『宿修』是指有修行的前輩。這是指在稱讚這些德高望重的老前輩時，不要認為這些只是一些稱讚的話，心中不免驕傲自大，言詞雖然講得很謙虛，表情卻傲慢，這是不對的。「謙己勿視為俗套，須具真誠」，謙己的話不可當作是一種俗套，一定要有真誠心，例如可以稱自己「欠修持，昧教理，無學問，拙口才」，知道自己所講的會貽笑大方，請大家多加指導這類謙虛客氣的話。「尊他則減謗」，尊敬讚歎別人，則能減少別人對自己的誹謗，這些皆能減少我們在講經弘法上的障礙。「抑己則受益」，貶抑自己的人永遠都是受益的。這又是另外一類的結語。

列舉之類，大抵爾爾，至於何者在前，何者在後，或全採用，或採一二，臨時相機取捨，卻不必畫定一式也。

以上所列舉的幾種結語，大概就是如此了。至於何者在前，哪一種在後，或三種全採用，或只採用一二種，沒有固定一式，這些都是臨時觀察現場的情況隨機應變，卻不必限定在某一種形式上。

☐：講經的人要謙虛，而且要多請人給予批評指教，決定是有好處的。講經的人若要法緣殊勝，應是愈後面愈高潮，這才是興旺之相。別人講經，不管好不好，我們要盡量去聽，等到自己講的時候才會有人來聽。講者有長處，我們要學習，若有缺點，正好是提供自己作參考，改進的資料。所以不管他講得好不好，都是善學者的老師，都能使我們得利益。講台上的藝術，一定要自己用心去揣摩，要看別人如何運用、表演，不肯觀摩或不肯接受別人的長處，自己閉門造車，進步就很有限了。

(乙二)「講時措施」介紹到此。

◎乙三、威儀須知

望之不似去之，巧言令色恥之，此儀容之所失，而招人以厭棄也。臨之以莊則敬，動容貌斯遠暴慢矣，此儀容之所得，而招人以尊崇也。

「威儀須知」，說明形象的重要。「望之不似去之，巧言令色恥之」，『望之不似』看上去不像是個講經的法師；『去之』就離去不來聽了；『巧言令色』，與人交談，言詞華而不實，有諂媚巴結的樣子；『恥之』這裡指看不起講經的人。「此儀容之所失，而招人以厭棄也」，這是威儀上所犯的過失，而招來人們的討厭、嫌棄。前面先講儀容之所失，下面再說儀容之所得。「臨之以莊則敬，動容貌斯遠暴慢矣」，『莊』指莊重的容貌；『動』，舉止；『容』，從容；『容貌』，從容的樣子。以端莊的容貌與人接觸，人們就會對自己恭敬，我們的舉止動作從容，就能避免人家對我們的粗暴、待慢。「此儀容之所

得，而招人以尊崇也」，這才是得體的儀容，而且會贏得大家的尊敬。這段文說明儀容上的好與不好，其結果就有那麼大的差異，不可不重視它。

儒曰威儀

尊嚴的容貌和莊重的舉止

三千，釋曰八萬威儀，豈偶然哉。故禮重容，樂

重音，祭祀觀容知其本，射御觀容知其德，至於折衝樽俎

樽俎，古代盛酒肉的器皿，

常為宴席的代稱。合指在杯酒言歡之間，壓制敵人；今泛指國際間外交涉

，尚乎風度，執持教鞭，亦重教態，而內

典講座，期人信受，倘不修邊幅，不諧音調，則聽眾觀感不佳，或有因人廢言之虞矣。

儒家說「威儀三千」，佛門說「八萬威儀」，『威儀』就是端莊的容貌和舉止，這些威儀哪裡是偶然的呢？「故禮重容，樂重音」，所以禮節注重儀容得體，演奏樂曲注重音律的和諧。「祭祀觀容知其本」，『觀容』是觀看他的容貌舉止；『本』，真誠。這一句意思是指觀察主

祭人的容貌舉止，就能知道他的心是否真誠。「射御觀容知其德」，『射御』是射擊、駕御，即今所謂的比賽，從比賽中，觀察他們的容貌舉止，就知道他們的品德涵養。「至於折衝樽俎，尚乎風度」，『折衝樽俎』就是現代人講的交際應酬，都注重風度。「執持教鞭，亦重教態」，教學的老師也重視教學的儀態。「而內典講座」，是希望大家聽了能信受奉行。「倘不修邊幅，不諧音調」，倘若講者不注重禮容的修飾，而且不拘小節，言語粗俗無禮。「則聽眾觀感不佳，或有因人廢言之虞矣」，『虞』是憂慮，若容貌給人的印象不好，因此人們就否定了我們所說的一切言論，那麼這個罪過就大了，可見威儀對講者是多麼的重要。

觀夫贊美佛陀，謂其聲具八音，聞者肅然，贊歎行者，謂其身備四

儀指四威儀，行、住、坐、臥，必須遵守的儀則

，見而尊重，其機如此，自應隨順。是知燕居退朝後的

平居，即閑居、平日

之時，可以不容，廣庭講學，則不許或忽者也。

我們看一般讚美佛陀，就說他的音聲具足八音：（一）最好音、（二）調和音、（三）柔軟音、（四）不誤音、（五）不女音、（六）尊慧音、（七）深遠音、（八）不竭音。聽到佛陀音聲的人，都會自然生起恭敬的心。「贊歎行者，謂其身備四儀，見而尊重」，讚歎修行人，說他們身態具備四種威儀，就是行、住、坐、臥都合規矩，具足四種威儀，讓人見了生起尊重之心。「其機如此，自應隨順」，大眾的根機就是這樣，自然應當隨順。「是知燕居之時，可以不容」，這是講平日居家之時，可以不必修飾，但若是大庭廣眾下教學，這是我們利益眾生的機會，我們的形象直接影響聽眾的看法，因此在威儀上就應當注意，這是不允許忽略的。所以講者的威儀必須端莊，而不失活潑。下分五段說明。

○丙一、講採坐式

演說貴乎痛快淋漓心情非常愉快舒暢，聲包群眾，有時手舞足蹈，表態表情，必採立式，方顯活潑。學校授課，要在精詳，析義解文，固有賴唇舌言語，反覆引據，尤必借黑板粉條，動作頻勞，亦採立式。

「講採坐式」，講經採取坐的方式。「演說貴乎痛快淋漓，聲包群眾」，講演注重在講得流利暢通，音聲要能攝受大眾。「有時手舞足蹈」，需要表達態度與情感，一定要採用站立的方式，才顯得活潑。「學校授課，要在精詳」，學校的教學，著重在精要詳明。「析義解文，固有賴唇舌言語」，分析義理解釋文句，固然是要靠口舌的解說。「反覆引據，尤必借黑板粉條」，而反覆考據、引證，尤其必須借助於黑板粉條。「動作頻勞，亦採立式」，這是講因為環境有需要，身體常在移動，所以教學也採用立式。這段說明演說與教學採用立式的原因。

下文說明為什麼講經採用坐式。

內典講座，性屬宏道，義較特別，頗尚禮容，故必坐式，方能盡其儀規。居士為此，宗教形式自可刪除，但為重法，仍採坐式。

「內典講座」，性質是屬於弘揚正法，是教人認識宇宙人生的真相，目的是要大家了生死出輪迴，意義比較特別，因此很注重禮節與威儀，所以一定採用坐的方式，才能完全符合儀規。「居士為此，宗教形式自可刪除」，『宗教儀式』指升座講經的儀規，居士如果講經，這些規矩是可以刪除，但是為了敬重所說之法，仍是採取坐式。

蓋講經注重心平氣和，態度肅穆_{嚴肅和緩}，立式勢較浮動，手必握書，或指點而搖揮，或投擲而拾取，於如對聖賢之義，已自違背。且不在安靜中為之，只能罄其預備之勞，至其臨時觸機，忽入縝密，發現

新義之功，則鮮^少有可能焉。

講經台上要注意的就是這八個字，「心平氣和，態度肅穆」，這樣才容易得定，因定開慧，才有悟處。如果採用立式，站著講的姿勢比較浮動，手必須拿著書本，「或指點而搖揮，或投擲而拾取」，或是手握經書指點，或是放下經書，或是取拿經書，動作太多。「於如對聖賢之義，已自違背」，『如對聖賢』，如同面對聖賢般的恭敬，在此比喻恭敬謹慎的態度。這句的意思是說，像講經這種重大的任務，就如同我們面對聖賢一樣，要注重「心平氣和，態度肅穆」。如果採用立式，就會有指點或搖揮的動作，看起來就顯得較浮動，與「如對聖賢」這個意思已經違背了。「且不在安靜中為之」，況且不在安靜的情況之下講經。「只能罄其預備之勞」，『罄』有用盡的意思，只能盡自己所準備的來講。「至其臨時觸機，忽入縝密，發現新義之功，則鮮有可能焉」，至

於台上臨時有悟處，或者忽然對經義有更細密、更新的發現，就很少有這種可能了。所以古大德講經時必採坐式。

按：講者想要有悟處，一定要有真誠恭敬的心態，此謂「至誠感通」。初講者有時亦有悟處，但不必急於發揮，應守五年學戒的規矩。若覺得很好，為了慎重起見，先請老師印可，然後才發表，這才是較為妥當的做法。

○丙二、正其衣冠

衫絺綌穿著細或粗的葛布，必表而出，入衆聚著僧伽梨，季路授命結纓纓，帽帶。季路臨死時，還結好冠帶冠帶而死，不忘其恭，管寧三國時魏之名儒登廁未冠，自慚失敬，是雖迫天時仍思莊，臨於大節而不慢，對衆有容，獨處慎心。況乎大庭廣場之間，賓客來往之地，正其衣冠，是以君子之所尚也。

「正其衣冠」，就是穿著要莊重。「袵絺綌必表而出」，『袵』是單衣；『絺』是細葛布；『綌』是粗葛布；『表』是外衣。穿著單衣不論是細的或粗的葛布，都要加上外衣才能出門。「入眾聚著僧伽梨」，『僧伽梨』是二十五條衣，如出家眾在大眾聚會時要穿披著二十五條衣（大禮服）。「季路授命結纓，不忘其恭」，『季路』是子路，孔子弟子；『授命』是臨終時，子路臨死前還把帽子上的帶子結好，表示他在臨終時，仍然不忘對衣著的恭敬。「管寧登廁未冠，自慚失敬」，管寧有一次上廁所沒有戴帽子，自己覺得很慚愧失敬。「是雖迫天時仍思莊」，『迫天時』是指緊急時，這是說明雖然在不得已的情況下，仍然注意自己的儀容要端莊。「臨於大節而不慢」，『大節』指大事，在任何場面都不會失禮。「對眾有容，獨處慎心」，是指對大眾時要有禮節威儀，一個人單獨時仍然要恭慎，何況在大庭廣場，眾多賓客往來的地方。「正其衣冠，是以君子之所尚也」，『君子』是指能守規矩、重禮

節的讀書人。注重衣著的整潔，是社會大眾所尊崇的，古今中外無不皆然。

以今而言，禮仍尊崇，西歐人觀劇必著禮服，東亞人宴會，亦著禮服，餘如祭祀、結婚、會議、聽訟，授課、閱兵等，凡事涉隆重，無不尚乎衣冠也。

「以今而言，禮仍尊崇」，就以現代來說，禮節仍然受大眾的尊崇。西歐人觀賞戲劇時一定穿禮服，東亞人出席宴會也穿禮服，其他的如祭祀、結婚、會議、聽訟、授課、閱兵等，以上這些都是屬於較大的場合，凡是事情涉及隆重，無不講究衣冠嚴整。

苾芻

佛教梵語，出家受具足戒的僧尼，僧叫比丘，尼叫比丘尼。按苾芻（比丘）本是西域草名，因具有五種內涵，而用來借喻出家人

大座講經，自有其法

服，居士於禮誦之時，雖許著海青縵衣，然在任講座時，俱宜不用，

以免緇素不分，有濫混之嫌。應依國家所定之制服，或世俗公認之常禮服著之，學者（指非皈依戒人）若作講學，固可不受限制，因為敬眾，亦應禮裝。

這段文是說明三種不同身份的人，對於佛學講座、講學有不同的穿著。「苾芻」是比丘，比丘大座講經，自然有他的禮服。居士在參加法會時，雖允許穿海青搭縵衣，然而在擔任講席時，都不用海青縵衣。為什麼呢？「以免緇素不分，有濫混之嫌」，有些居士也可以剃光頭，若再搭衣上講台，的確很難辨別他是出家人或在家身分，這是避免有混淆的嫌疑，所以居士講經，應依照國家所制定的制服，或是一般世俗人所公認的禮服就行了。「學者若作講學，固可不受限制」，這是指一般如在佛學院教學的，固然可以不受限制，為了表示對聽眾的恭敬，也應該以常禮服接眾。

若夫時潮所尚之裝，露胸、禿袖、光腿、赤足等，是謂袒裼裸裎露臂，為袒裼，露身為裸裎，褻而非禮，脫卻衣裳，露出身體，行為粗野無禮。於斯之時，宜暫易之。

李炳老在此處特別指出，流行的服裝如有露胸、禿袖、光腿、赤足之類的，「是謂袒裼裸裎」，『袒裼』指露臂；『裸裎』指露身。在一般人的思想觀念，這類服裝是不得體的，在這講經說法的場所，應該暫時更換。

○丙三、身式舉止

講者須察場中，如何布置，有無佛像，有否司儀，有司儀者，應先與之接洽與人商談，交涉事物，以照普通講演方式，較為最佳。

「身式舉止」，這段是講上下台與在台上的儀規。講者必須先觀察

現場的布置，有無佛像，有沒有司儀。有司儀的，應該先和他接洽，以照普通講演方式，比較恰當。

供佛像者，登臺以前，應向行禮，如開會先禮國旗然，禮佛以後，臺旁臺後，坐有出家衆者（居士講座出家衆例不列居聽位），亦應與之作禮，然後登臺，由右方升（指臺之左右方如臺坐北向南西是右餘類推），升後向衆還禮，方可入座展卷。

講場有供佛像的，登台以前，應先向佛像頂禮或問訊，如開會前先向國旗敬禮相同。禮佛以後，若台旁台後，坐有出家聽衆，也應該與之作禮。如果是居士講經，出家衆按例是不列居聽衆席位。作禮以後再登台，「由右方升」，這是依講台佛像的右方，當走至講經座位，然後才上講台，再向衆還禮，才可以入座展卷。

坐式既異立式，動作便不相同，而表態表情，只限頭部手部，至其兩部表演，在立式中，得與身足配合，顧盼揮霍發揮盡致取其流暢，坐式一切應取穩重，否則即招輕躁之譏。所謂穩重，不過適可而止，並非不許矯首抬頭、抵掌鼓掌、眉揚、指畫也。

坐式既然有別於立式，舉止動作便不相同，而表態表情就只限於頭部和手部。至於頭與手兩部的表演，若「在立式中」，就必須與身足配合。「顧盼揮霍取其流暢」，『顧盼』指眼睛的動作，這裡指觀照全場。這是講全身的動作表演，要發揮盡致，取其流暢。若坐式，一切應該採取穩重，否則就招來輕躁的譏嫌，但是所謂的『穩重』不過要適可而止，並非說不可以「矯首、抵掌、眉揚、指畫」這些動作。

經云：世尊出定，舉身微笑，何嘗失其莊嚴，善辯之人，亦應舉身妙言，要以雍容溫和，從容不迫的樣子自在而已。

經上說：「世尊出定，舉身微笑」，何嘗失去莊嚴呢？所以對於一個善於演說的人，也應該「舉身妙言」，就是應該全身說法，只是要以「雍容自在」的樣子而已。『雍容』是從容不迫；『自在』是能隨心所欲、左右逢源。

講畢下臺之前，先合經本，向衆作禮，從左方降（臺之左方坐北向南之臺東是左）。仍至佛前行禮，再向出家衆作禮，倘場中未供佛像，或無出家衆者，開始即直接登臺，終結即下臺退去。

講完之後在下台以前，先合經本，向衆行禮，然後從左方降，以講台佛像的左邊，仍舊到佛前禮佛或問訊，再向出家衆作禮。倘若場中沒有供佛像，或沒有出家衆，開始的時候就直接登台，終結之後，下台退去就可以了。

○丙四、視線所集

視線有促人注意之力，有增他為我而說之感，雖亦有閉目而講，不視場中聽眾者，終不若察言觀色，可以應變契機也。

「視線所集」，是指講台上視線的運用。「視線有促人注意之力，有增他為我而說之感」，我們的視線，有敦促聽眾注意聽的力量，有增強聽眾覺得「講經的人是為我而說」的感覺。雖然也有的是閉著眼睛講經，不看場中的聽眾，終究不如察言觀色來得好，因為觀察聽眾的表情，可以隨時應變以契合聽眾的根機。

通常講說，可以平視前方，設用啓發式時，意在引人注重，應取弧形，橫視中左右三面，實則而能常視三面，乃為最宜。

「通常講說，可以平視前方」，假設用啓發的方式來講的時候，用

意是在「引人注重」，所以「應取弧形，橫視中左右三面」，實際上能常視三面是最適宜的。若現場有攝影，視線應多注視攝影機，同時兼顧左右，令現場、轉播、或將來在電視上都能收到眼光攝受的效果。

更應知聽衆程度至為不齊，講座教材原採多種，如發揮理論，視線應貫注上根，舉譬喻時，則注視中根，說及因緣公案，當轉視下根。

更應該知道聽衆的程度很不整齊，講座教材所採取的內容本來就淺深不同，譬如發揮理論，視線應該貫注上根聽衆；舉譬喻時，應該注視中根聽衆；在說到因緣公案時，當轉視下根者。

三者不過舉其通常，然亦有其融會；理論本有深淺繁簡，深而繁者，固必施之上根，淺而簡者，未嘗不可施於中下，譬喻之道，普施三根，因緣如史乘，公案如禪門機鋒

禪師啟發弟子，言詞不落跡象，令人無從捉摸，不可依傍，稱作機鋒語。機括一觸即發，無從捉摸；箭鋒

犀利無比，
不可依傍

，又豈得概謂膚淺，不可兼施中上耶？

以上所講的三個情況，不過是例舉一般的原則，然而也有它融通的時候，並不是一成不變的。如果理論本來就有深淺繁簡的差別，對於深而繁的理論，目光固然須施用於上根聽眾，說到有些淺而簡單的理論，目光未嘗不可對著中下根性的聽眾。至於譬喻的引用，目光的運用是「普施三根」，三種根性的人都適合。如果說因緣，講歷史故事，或「公案如禪門機鋒」等，「又豈可概謂膚淺」，又怎可一概而論，認為它膚淺，而在講的時候，目光不可施於中上根性的聽眾呢？所以運用目光在理論和故事上的施用，沒有固定的方式，要看理論、故事本身的淺深繁簡來做決定。

此處所謂施者，乃指視線表意一法，係為特別之施，若夫言語講解，其聲流布四隅_{角落}，是為普通之施。普通者意似較疏，特別者意似較

親也，為求攝他受益，故必取諸視線。

這裡所謂的「施」，乃指視線表演一法，「係為特別之施」，『施』就是指視線表達意思的這種方法，是屬於特別的運用。「若夫言語講解，其聲流布四隅」，如果是言語的講解，音聲是遍布全場每個角落，這是屬於一般的運用。「普通者意似較疏」，普通的，意思似乎較疏遠。「特別者意似較親也」，特別的，意思似乎比較親切。也就是說，音聲的運用，感覺上不及視線來得親切。「為求攝他受益，故必取諸視線」，為了能攝受聽眾，讓他們受益，所以一定要運用視線這種方法。

○丙五、音聲運用

聞貝誦而國王思施，發梵音而群雁駐傳留聽，音聲之於此土，原有大

因緣也。是知雖具辯才，啓人信仰，尚賴音聲，益人歡喜，二者兼備，始盡善盡美也。

「音聲運用」，就是講經時對於音聲的運用。「聞貝誦而國王思施」，『貝誦』是梵唄誦經，聽到美妙的梵音誦經，令國王想起要布施。「發梵音而群雁駐聽」，『梵音』指清淨唱誦音聲，發出清淨梵音使得群雁也停下來聽。以上皆表示美妙的音聲能吸引人物的注意。「音聲之於此土，原有大因緣也」，音聲對於娑婆世界，原來就有大因緣，所以不得不善加運用它。由此可知，雖然辯才很好，能講得令人相信，還是要靠音聲，更令人歡喜。「二者兼備，始盡善盡美也」，具備了辯才和美妙的音聲，才稱得上盡善盡美。

音聲之惡者，因為講座減色，然有能以力改善者，有不能以力改善者，如雌音、啞音、敗鼓音、破鑼音等，屬於生理，人縱不喜，無

可如何者也。急躁音、暴叱粗暴怒罵的聲音音、囁嚅欲言又止的樣子音等，屬於人為，招人不快，可自省而改變者也。

「音聲之惡者」，指不好的音聲，固然令整個講座遜色，然而有的可以盡力改善的，有的是不能改善的。如「雌音」，尖銳刺耳的音聲；「啞音」，沙啞；「敗鼓音」，破鼓音；「破鑼音」，聽了令人煩躁。這些是屬於生理上的，聽眾縱然不喜歡，也無可奈何，這是指不能改善者。另外有些是可以盡力改善的，如「急躁音」，說話很急切；「暴叱音」，粗暴怒罵的音聲；「囁嚅音」，欲言又止，有點吞吞吐吐的樣子。這是屬於人為的，容易招人不快，是可以自我反省而加以改善的。

以上所說，謂為音聲之體，尚有其用，即高低長短緩急諸法也。高者音聲放高，如霜鐘破曉，低者音聲壓低，如清泉漱石，長者字音

引長，如遠雲歸岫山穴，短者字音縮短，如流星經天，緩者章句從容，如涼天步詠，急者章句疾速，如丹陛聯趨丹陛，塗丹赤之階，指天子所居。岑參《寄左省杜拾遺詩》：「聯步趨丹陛，分曹限紫微。」指在天子居處驅馳自如。。

前面一段所說，是指「音聲之體」，就是指自己音聲本具的條件，除此之外，還有運用上的技巧，就是「高、低、長、短、緩、急」這些方法。「高者音聲放高，如霜鐘破曉」，『音聲放高』像早晨的鐘聲特別響亮。「低者音聲壓低，如清泉漱石」，『音聲壓低』像山泉的流水沖激在山石上而發出的聲音。「長者字音引長，如遠雲歸岫」，『岫』是山峰，像雲彩在山峰上拉得長長的。「短者字音縮短，如流星經天」，像流星在天空中一閃而過。「緩者章句從容，如涼天步詠」，在涼天裡悠然漫步如詠詩般怡然自得。「急者章句疾速，如丹陛聯趨」，急者有如面見皇帝一樣，有信心的自由進出。這是從「高、低、長、

短、緩、急」中，舉出六個運用的例子。

此條之設，專言其用，不問音體若何，音用乃所必當注意者也，一句之間，前字可低，後字必高，方有懇切之勢，一座通論，前段可低，中段以後，宜逐加高，讚揚及歎息之處，音俱宜引長，驚愕得不知怎麼樣才好及決斷之文，音俱宜縮短，初講章句宜緩，將結章句宜急。

「此條之設」，前面所說運用的六條，「專言其用，不問音體若何」，專講音聲的運用，不論講者本身音聲的條件如何。「音用乃所必當注意者也」，音聲的運用是所必須要注意的，下面再為我們舉出六項原則：（一）「一句之間，前字可低，後字必高」，才有懇切的樣子；（二）「一座通論，前段可低，中段以後，宜逐加高」，愈講愈有精神，這是興旺之相；（三）「讚揚及歎息之處」，音聲都應該引長；（四）「驚愕及決斷之文」，音聲都應該縮短，要講得短而有力；

(五)「初講章句宜緩」，開講之初速度放慢；(六)「將結章句宜急」，將要結束時要愈講愈緊促，要強而有力。

惟此六法，更應互兼，如長兼低歎息始傳神不盡，短兼高決斷始有力毅然。單法雖六，兼則數十，神而明之，存乎其人，此方真教體，清淨在音聞，闔浮衆生，耳根獨利，音聲佛事，安可不講求者哉。

「惟此六法」，指前面文中所講的「高低長短緩急」，這六個方法以外，更應該互相並用。「如長兼低」，以此法來表達嘆息的言詞，才能「傳神不盡」。「短兼高」的決斷言詞，才能決然有力。「單法雖六，兼則數十」，單獨採用的方法，雖是只有六種，但互相兼用的話，就生出很多種的變化了。像音樂一樣，雖然只有七個音階，變化起來卻是一首悅耳的交響樂了。「神而明之，存乎其人」，『神』是體會；『明之』是善於運用，細心體會它的變化原則而善巧運用，這是在於講

者個人的智慧善巧了。而運用之妙，則在於一心專注與否。「此方真教體，清淨在音聞」，這是《楞嚴經》上的話，告訴我們，我們閻浮提的眾生「耳根獨利」，所以教化眾生以音聲為佛事。因緣如此，講經時又怎能不講求音聲之運用呢！

按：音聲的學習，要在平常自己與人交談時多練習，自己講話有沒有揚抑頓挫，有沒有緩急高低，而不是說，坐在講台上，才來想這句要怎麼講，那句要怎麼表達，這樣就會顯得呆板了。平時要多觀摩，多聽人講，我們聽有經驗的人講經，可以學習他們如何運用音聲的變化。聽初學的人講經，可以改正自己的毛病，從這些地方慢慢去學習。最重要的還是以真誠感人的心，這樣必定得佛力加持。講台上「威儀須知」介紹至此，下文為我們說明一些常犯的「身語

病忌」。

◎乙四、身語病忌

世醫有諺曰：不求有功，但求無過，此謙語也。董仲舒嘗云不計其功，明其道即是功矣，而顏李指清初顏李學派，以實用為宗旨，顏指顏元（號習齋）；李指其弟子李塉（號恕谷）學者，猶持異議，果不求功，胡為乎而有所舉耶？實則無過即見功矣，然則無過一語，自應圭臬原是測日影的器具，引申為標準奉之。過即是病忌，使不犯，則寡過矣，功潛隨之。

「身語病忌」是指動作言語上的毛病與忌諱。世間的醫師有一句諺語說，「不求有功，但求無過」，不求有很好的成效，但求沒有犯過失就行了，這是一句謙虛的話。西漢名儒董仲舒曾經說過，「不計其功，明其道即是功矣」，不要計較它的功效，明白道理方法後去做，這就是功。「而顏李學者猶持異議」，這是指清初顏李派的學者們，仍然持有不同的意見，他們認為「果不求功，胡為乎而有所舉耶？」果然不求功

效，為什麼還要去呢？「實則無過即見功矣」，實在講不犯過失就自然見到功效了。「然則無過一語，自應圭臬奉之」，『圭臬』在此引申為標準的意思。然而怎樣才算是無過呢？無過應有個標準可依循，「過即是病忌」，假使不犯病忌，過失就少了，這時「功潛隨之」，自然就能見到功效了。

此處所言，只論教態設施，若夫教材，已於「講前預備」及「講時措施」兩目中詳述，可互參考也。

此處所言，只論講台上的表演，如果是教材，已經於前面（乙一）「講前預備」，及（乙二）「講時措施」，這兩篇中詳細說明了，可以互相參考，此（乙四）段所舉的是講台上所犯的病忌而已。

所謂病者，即身語之疵，忌者，即他人之忌諱

由於迷信，風俗習慣或各人成見而對某些言語或事情有所避諱

也。此二端均能招人不快，引起反感，既為攝眾，不得不列出，俾知而避去之。

所謂病者，就是指「身語之疵」，身體動作和言詞上的毛病。所謂忌者，就是他人的忌諱。這二樁事都會招致人們的不愉快，引起聽眾的反感，講經既然是為了攝受眾生，就不得不列出，以便讓我們知道這些毛病，然後才懂得要如何避免。

按：此段主要是告訴我們，除了「不求有功，但求無過」外，再教我們要懂得避諱。今天我們弘法的範圍是全世界，每個國家、地區、民族、宗教的禮節、規矩、風俗都要認識，即使是在自己道場講經，要想到將來的錄音帶、錄影帶可能流通到全世界，所以凡是涉及敏感話題之處都要避諱，這是避免得罪人，無意中造成弘法利生的障礙。以下略舉七端。

○丙一、上下臺亂次序

古禮堂阼

主人升堂所經之東階

升降，賓主進退，其東西相向，必依成規。今人禮

堂席位，通衢

四通八達的道路

行途，亦分左右，未許或違。足見凡屬公共場

所，無不講求禮節。

「上下台亂次序」，這是講不懂禮節。「古禮」，古代的禮節。

「堂阼升降，賓主進退，其東西相向，必依成規」，這是古人迎賓接客，上下座位，賓主進退的方位，都有一定的規矩。「今人禮堂席位，通衢行途，亦分左右，未許或違」，這是指現代的禮堂座位，乃至通行的道路，車輛行人也分左右方向，這些規矩我們都要遵守，不能違反。足見凡是公共場所，沒有不講求禮節的。

若依宗教儀式講經，而法師自升至降，立有處，行有時，設有絲臺

紊亂，謂之失儀不莊。

如果依照佛門講經的儀式，法師自上台至下座，「立有處，行有時」，假設有絲毫的紊亂，就是所謂的有失威儀，不莊重。在前（乙三）段「威儀須知」中，已經講過了。

吾輩講學，固不如是嚴格，然升臺下座，亦應依照公式，未可獨異，前章「身式舉止」條，可資借鏡。

這是李炳老告誡學人，居士講經固然不需如此嚴格，但對於升台下座，也應該依照已經訂了的儀規，不可以自己標新立異。前章在（丙三）「身式舉止」文中，可以作為參考。

一堂濟濟許多人聚在一起，衆目睽睽大家睜着眼睛注視，自應知禮循禮，致其恭敬。若或慌張失措，以及傲然率意，升臺由左，下臺由右，行走亂步，禮數

不周，不重威儀，不諳次序，是謂身相輕躁，此乃誠於中而形於外者也，自不免招來譏誚。諷刺、責備，因以僨事。敗壞事情。

「一堂濟濟，眾目睽睽」，許多人聚在一起，大家睜著眼睛注視著講者，這時我們自然應該懂得禮節，遵循禮節，這樣才能使聽眾生起恭敬心。「若或慌張失措，以及傲然率意」，一般初學者缺少上台講經的經驗，就會顯得慌張失措。「傲然」是自己本身的習氣，驕傲自大；「率意」是輕率大意。在講經時升台由左，下台由右，將方向顛倒了，或行走亂步，禮數不周，不注重威儀，或不熟悉次序，就是所謂「身相輕躁」。「此乃誠於中而形於外者也」，從舉止動作中就能看出一個人內在的修持了，這樣就難免招來諷刺，因此就把弘法利生的大事敗壞了。

按：前面所講的這些毛病一定要除去，要了解講演現場的情況，縱然我們明白規矩，但是到了另一個新的地方，最好是先問清楚，免

得會有所抵觸。要學孔老夫子，「入太廟，每事問」，凡事要多問，多了解，才能避免一些不必要的過失。

○丙二、不時露齒嬉笑

大庭廣眾，敬事敬人尚矣，敬在色莊而不在厲，在神溫而不在狎親密的。莊表尊重，溫表親近，尊重即是盡己謙抑，親近即是對他誠懇，事貴得中，過與不及，皆有疵病，俱不得宜。

「不時露齒笑嬉」，這是指在不該笑的時候笑，這是病忌。「大庭廣眾，敬事敬人尚矣」，這是說在大庭廣眾之下，對事對人都要恭敬。怎樣才算恭敬呢？「敬在色莊而不在厲，在神溫而不在狎」，『色莊』指外表莊重；『厲』是嚴肅；『狎』是親密；恭敬是在於外表的莊重，而不是嚴肅，在於神態溫和，而不是態度上的親密。「莊表尊重，溫表

「親近」，外表莊重是表示尊重，態度溫和表示親近。「尊重即是盡己謙抑」，所謂『尊重』就是自己要盡量謙虛，常保持低姿態。「親近即是對他誠懇」，所謂『親近』就是對他人誠懇。「事貴得中」，事情要注重中道，過與不及都是疵病，都是不恰當的。此段文告訴我們，在大庭廣眾之下要有恭敬的態度，所謂敬是指莊重的外表與溫和的態度。怎樣才能做到莊重與溫和呢？謙虛與誠懇就行了。

至於信受奉行，固因皆大歡喜，然此是辯才無礙，眾得心開，而發之歡喜，非關講者之容貌所感也。

至於聽眾能信受奉行，固然是因為聽眾聽經之後皆大歡喜。「然此是辯才無礙，眾得心開，而發之歡喜」，然而這是因為講者的無礙辯才，解除了聽眾的迷惑，讓聽眾心開意解，而發自內心的歡喜。「非關講者之容貌所感也」，這與講者的笑容沒有關係。

夫任講座，以教態而論，笑亦佔重要地位，惟必使乎中節恰當、適中，不可漫無限度，率爾輕發之，如講至規誡處，勸勉處，慶幸處，均可笑也，此笑有安慰大眾之意，或講至微妙處，如義理得未曾有等，幽默處，如譬喻含有譏刺等，了義處，如聖果涅槃等，均可笑也，此笑有得意自鳴之意。此笑為不得不笑者，能引他心悅，易感接受也，雖宜笑矣，卻不宜軒渠兩手高舉，或釋為笑貌，哄堂滿屋子的人同時發聲，失於粗獷粗野凶惡，反傷雅觀。

擔任講座，以講經的神態而論，笑也佔了重要的地位。「惟必使乎中節」，只是要做得適中，不以「漫無限度，率爾輕發之」。『率爾』是隨便；不可毫無節制而隨便發笑。講到什麼時候該笑呢？「如講至規誡處，勸勉處，慶幸處，均可笑也」，『規誡』如規勸在場聽眾，但又不是專指某人；『勸勉』如勸他繼續努力；『慶幸』如讓他感覺很慶

幸，能來參加法會，講到這些地方都可以笑，此笑有安慰大眾的用意。或講至經中「微妙處」，「如義理得未曾有等」，如講到「如來一音而說法，有情各各隨類解」。或講至「幽默處」，「如譬喻含有譏刺等」，如師父常講，「六祖大師說：弟子心中常生智慧，而我們心中常生煩惱」，講至此就笑了。或講至「了義處」，「如聖果涅槃等」，講到了生死出三界的利益時，均可笑也。「此笑有得意自鳴之意」，『得意自鳴』是意有所得的自然表示。這是講者自己心裡有所領會，而自然的流露。「此笑為不得不笑」，因為這時的笑容能引起聽眾的心情愉悅，容易令人接受。「雖宜笑矣，卻不宜軒渠哄堂，失於粗獷，反傷雅觀」，這一段說明，雖然應該笑，卻不適宜哄堂大笑，這種笑顯得粗野，反而不雅觀。

若初登臺，未講先笑，是為詔

用不實的態度來奉承或取悅別人

笑，或係慚忤

慚愧

笑，最為

失態，招人輕慢。至講演進度中，如於不應笑處，而頻頻露齒嬉笑，是為取媚，益失莊重，且場中聽眾，男女賓客皆俱，亦恐橫生物議

世人的
譏議，男子講者尚然，女子講者，尤當深以為戒也。

如果剛上台，「未講先笑，是為諂笑，或係慚忤笑」，『諂笑』有巴結、奉承的意思；『慚忤』是覺得自己會講得不好，而感到慚愧。這種「未講先笑」的態度是最失態的，容易招人輕視待慢。「至講演進度中」，像在不應該笑時，「而頻頻露齒嬉笑」，就是取媚聽眾，更失去法會的莊嚴，也會失去聽眾對講者的尊重。而且場中聽眾，男女賓客都有，也恐怕會橫生物議，招來世人的議論。男眾講者尚且如此，女眾講者尤應當深以警惕的。

○丙三、眼容不正視線偏注

眸子能表胸中所蘊，視線能起感格感動之功，威儀之中，容貌之上，眼視表演，極為顯然。七情不必言說，而眼眸皆能傳之，意在必不言說，視線自能指之，故與此端瑕疵喻缺點、過失，不能不加研究。

「眼容不正視線偏注」，前（丙四）「視線所集」是講原則，是正說。這段文則是說出應該改正的毛病，是反說。「眸子能表胸中所蘊」，『眸子』指眼神，眼神能表達心中所蘊藏的意思。「視線能起感格之功」，視線能起感動人的作用。在威儀之中，在容貌表情上，眼神視線的表演是最為明顯的。「七情不必言說，而眼眸皆能傳之」，感情不需靠言語，眼神能把它表達出來。「意在必不言說，視線自能指之」，心意所在之處，不必靠言說，視線自然能指示出來。譬如我說這盞燈很亮，當我的視線轉向它時，大家都明白了。「故與此端瑕疵，不能不加研究」，所以有關這一方面的缺點過失，不能不加以研究。下舉

四個例子。

有好^{轉目}而望天者，有好閉目以頭搖作環形者，有張目射人似告誡狀者，亦有垂頭而眼只對書冊者，凡此種種，皆足招人不快，縱後者少勝於前，亦嫌呆板無感人力。

第一個病忌，「有好^{轉目}而望天者」，講演時眼睛轉視上方而不看聽眾。（二）有好閉起眼睛一邊講解還一邊搖頭晃腦的，有古時候夫子說書的味道。（三）有張大眼睛瞪著人，好像在教訓人一樣。（四）也有的講解時低著頭，不敢看聽眾的，只對著眼前講稿來講。「凡此種種，皆足招人不快」，以上所指這些，都會使人不舒服，縱然後者，指（四）垂頭只對書冊的稍微勝於前面三種，但也嫌過於呆板，沒有感動人的力量，這些都是視線上的毛病。

至於視線，已述前章，因其與教材配合施行，故居條件之要，若存輕忽，功或有乖。

至於視線，在前面（丙四）「視線所集」中已經述說過了，因為視線的運用與講稿的內容配合著施行，所以它也是一個重要條件。如果輕視它，或運用不恰當，「功或有乖」，『乖』是乖離，這樣就會和所預期的效果相違背了。下舉運用失當的例子。

如言說高深理，而注視鈍根，言淺近事，而注視利器，已屬顛倒，失其機宜，或自始至終，視線只偏一處，此不問男方女方，皆為不合法度，不過偏視女方，尤為大忌而已。

譬如講到高深理論時，目光卻注視著鈍根者；講到淺顯的事，卻看著利根的人，這已屬顛倒，「失其機宜」，已經是不契機了。或是自始

自終，視線只偏向一處，不管是看男方，或是只看女方，都是不合規矩的，不過偏視女性聽眾，尤其是大忌。

按：此段所講的，是說講高深理論時，目光應該注視上根；講淺顯事理的時候，應該注視下根，這才合乎規矩。但這對初學講經的人，似乎比較難做到。但是對於視線只偏注一方的毛病，或視女方，這是可以改進的。最好是取中左右、取弧形，眼光要貫注全場。

○丙四、說過不顧環境

經為宇宙人生之傳記，善惡吉凶無不記載，於善者吉者之講解，固無顧慮，於惡者凶者之講解，自應顧念凡情。

「說過不顧環境」，這是一個大忌諱。「經」是指經典，經典是記

述宇宙人生的真相，所以內容包羅萬象，對善惡吉凶無不記載。對於講解善的、吉的，這是人人所喜愛聽的，所以沒有顧慮。對於講解惡的、凶的，誰願意聽呢？自然應該顧慮到大眾的感受，講時就得謹慎了。

此處尚有因果之分，隱顯之別，論因果，殺盜婬妄，惡因也，為塞其因，不妨盡致闢斥。三途，畜生餓鬼地獄，人道，貧窮下賤，盲聾啞啞啞，嗓子啞了。啞，啞巴，不能說話。，惡果也，為憫其苦，語宜多加哀矜憐惜。。

此處是指惡與凶者，還有因果、隱顯之分。「論因果，殺盜淫妄」是惡因。「為塞其因，不妨盡致闢斥」，『塞』是阻斷、杜絕，為了杜絕惡因，在講解時不妨盡量詳細的批評、斥責，把整件事情的前因後果、事實真相說清楚。如果是說到「三途，畜生餓鬼地獄，人道，貧窮下賤，盲聾啞啞」，這是惡的果報。「為憫其苦，語宜多加哀矜」，『憫』是憐憫，為了憐憫他們的痛苦，在講時應該多加哀矜，多說一些

憐惜、安慰的話，這是在講說惡者凶者時，從因和果上各有不同的說法。下面是講隱顯上的說法。

論隱顯，三途隱而難知，人道顯而易見，再就人道而論，貧窮下賤，隱而不知，盲聾啞，顯然在目，事隱者乃不知而言，似無大礙，事顯者涉知而故言，難免誤會。

「論隱顯，三途隱而難知，人道顯而易見，再就人道而論」，如貧窮下賤是隱而不知，如果是盲聾啞則是顯然可以知道的。「事隱者」，這些事顯著的，因為我們察覺不出來，即使講了，這是屬於不知而言，似乎沒有什麼大礙。如果是顯而易見的，一看就知道的，還明知故說，這一類聽眾聽了難免會產生誤會。

如聽眾中，發現盲聾啞（括一切殘廢在內），經中雖有其文，只

宜善巧方便，數語過去，切勿多加發揮，恐彼在廣眾之下，有難以自容之苦。或講小乘經典，記有男女犯淫之事，亦應讀過便了，不必詳細形容。

如發現在場聽眾當中有盲聾啞的，也包括所有的殘障人士在內，經文中雖有這樣的文字，我們講到此處，應該善巧方便略說幾句就帶過去，切勿多加發揮。經文中有，為什麼不細說呢？恐怕我們細說其前因後果，這些人在大庭廣眾之下，有難以自容之苦。或講小乘經典，其中有記載男女犯淫的事，也應該讀過就行了，不必詳細形容。

蓋經曰契經，說則正是其時，正對其人，我今通常講述而已，如不察環境，不知權便，除不契機，反恐生障。

我們稱經典為「契經」，「說則正是其時，正對其人」，佛講經正是對著當時的聽眾與環境，現在我們講經只是通常的講述而已，並沒有

針對任何人。如果不視察環境，不知權巧方便的話，講時除了不契機外，反而恐怕產生障礙呢！

按：所以說過若不顧環境，講得再好也不行。現場若無錄音錄影，只顧及現場就行了。若有錄音錄影，顧及環境的範圍就廣了，更是要小心謹慎才是。

○丙五、離題缺欠倫次

初機學講，宜按事先預備者，順序解釋，自少愆尤過失。偶有感觸，欲發議論，或附考證，應求條理分明，更從本節主旨，表裏有相契處，著眼立言，仍以恰到好處而止，不可喧賓奪主。客人的聲音壓倒了主人的聲音。同一「反客為主」。

「離題缺欠倫次」，是指講經時離題條理不明。初機學講的人，應該按照事先所預備的講稿來講演，順著次序來解釋，自然就「少有愆

尤」了。偶爾有些感觸，想要發表議論，或附加考證的話，也要注意以下三點：（一）「應求條理分明」，應該講求講得條理分明；（二）「更從本節主旨，表裡有相契處，著眼立言」，『表裡相契處』是指這一段的主旨與自己的心行相應契合，意思就是說，所發表的議論，更要針對與本段主旨相應，與自己心行契合的來發表；（三）「仍以恰到好處而止，不可喧賓奪主」，所發表的議論不能多於所說的主旨。這是發揮議論應該遵守的三個原則。

然有數種大病，是必知而先去者：一者，愈說愈遠，離開本題，甚或橫生枝節，拉雜堆壘，已感難收，求結又加繞說，繞益加亂，亂益難結。

然而有幾種大病是必須先了解，然後才能避免。（一）「愈說愈遠」，已經離開本題了，甚至有的「橫生枝節，拉雜堆壘」，另外加入

一些議論，結果無法順利回歸主旨，講得很囉嗦，已經感覺很難收場。「求結又加繞說」，想要說結論又加繞說，愈繞愈亂，愈亂就愈難結尾了，到最後自己也不知如何收場。

二者，未曾認清本節主旨，率爾議論，以致南轅北轍，互相矛盾，講經而成謗法，投藥反下鳩毒鳥名毒。

第二個毛病，「未曾認清本節主旨，率爾議論」，『率爾』是隨便，沒有認清本節的主旨，或以為自己已經明白了，就隨便發表議論，以致「南轅北轍，互相矛盾」，所發表的議論與主旨相違背，又相互矛盾。「講經而成謗法，投藥反下鳩毒」，講經本是應病與藥，是為了利益眾生，現在因為所講的議論與主旨矛盾，把經義講錯了，這已經造成謗法，反而害了聽眾，錯解如來真實義，這是很大的毛病。

三者，廣攬多種註解，一齊搬出，炫耀誇示自己長處博雅學識淵博，品行雅正，毫無重心，引經引事，重重疊疊，但陞百貨，不問顧主。

第三個毛病，廣泛收集注解，且一齊搬出來講，炫耀自己的勤習，讓人知道自己的學識淵博，而所講的內容卻是毫無重心，引經引事，重複堆疊。「但陳百貨，不問顧主」，這是比喻講經的人把收集的多種注解全搬出來，也不理會聽眾能不能接受，需不需要。

四者，解文、釋義、譬喻、公案、引證、考據等，無前無後，錯亂顛倒，甚或混淆不分，賓主失次，似散沙而不結，如亂絲而無頭。使聽者不得要領，反誤內典艱深，因而生畏，從不再敢問津，戕殺害人命，何啻庸醫殺人。

第四個毛病，就是在「解文、釋義、譬喻、公案、引證、考據等，

無前無後，錯亂顛倒」，就是不分前後次第。「甚或混淆不分，賓主失次」，讓人聽了不曉得哪是主旨，哪是賓語。「似散沙而不結，如亂絲而無頭」，全篇像一盤散沙一樣不連貫，雜亂無章，毫無頭緒，讓聽眾聽了不得要領，反而誤會以為佛教經典艱深，因此害怕，從此以後不敢再來學佛。這樣的講者，「戕人慧命，何啻庸醫殺人」，這簡直是害人的法身慧命，何止庸醫殺人呢？庸醫殺人只斷人的身命，講經說法誤導眾生，這是將眾生修行成佛的機會斷送了。

犯斯病者，並非限於才力不足，多是自作聰明，輕忽經義，而不肯虛心，貢高我慢<sup>高傲
自負</sup>，輕忽大眾，而不存敬意，果虛心事先必有所畏，果存敬臨場必知所慎。

犯了以上這些毛病的人，並不是自己的能力不足，多是因為自作聰明，輕視、忽略了經義，而不肯虛心求學。還有「貢高我慢，輕忽大

眾」，而不存有恭敬的態度。「果虛心事先必有所畏」，『畏』是警惕，會先做充分的準備。「果存敬臨場必知所慎」，『慎』是謹慎，果然是恭敬大眾，臨場時必定會謹慎，一定不會隨便發揮，怕說錯了連累大眾。

○丙六、聲音失宜言語複滯

詩書乃無聲之言語，言語乃無字之詩書，詩書可被管絃指管樂器和絃樂器，也泛指音樂，言語又何嘗不可被管絃耶？被乎管絃，即名為樂，樂者云何？悅耳之音聲也，能悅耳則能移情，故可崇德而進道。

這段先講「聲音失宜」。「詩書乃無聲之言語」，世出世間所有的好文章，我們讀了，就像和作者交談一樣。「言語乃無字之詩書」，好的言語說出來就像一篇好文章一樣。「詩書可被管絃，言語又何嘗不可

被管絃耶」，『管絃』指樂器；詩詞可以配樂吟唱，好的言語又何嘗不可以配上音樂呢？「被乎管絃，即名為樂」，加上樂器伴奏，就成為音樂。「樂者云何？悅耳之音聲也」，什麼是音樂呢？就是好聽、動聽的音聲。「能悅耳則能移情，故可崇德而進道」，動聽的音聲，聽了可以陶冶人的心情，所以可以使人從音聲中覺悟，令他尊崇道德，接受聖人的教導。

因之音聲之事，若讀書、誦詩、講授、演說等，都注重聲調鏗鏘

容形

聲音響亮和諧，多指樂聲

，此鏗鏘之由來，亦惟發音之高低長短，盡其抑揚頓挫

樂音

高高低低，有停止，也有轉換，形容旋律變化多端

而已。運用得宜，便能悅耳移情，不必被以管絃，

即成天籟

自然的聲響，或形容美妙的音樂

之樂矣。

因此音聲這樁事，如讀書、誦詩、講授、演說等，「都注重聲調鏗鏘」，『鏗鏘』是形容聲音響亮和諧。「此鏗鏘之由來」，也只賴於發

音的高低長短緩急，以及發揮的抑揚頓挫而已。「運用得宜，便能悅耳移情」，若善於運用前面所舉的六條原則，高低長短緩急，配合得宜，便能講得很動聽，能陶冶人們的性情。即使不必配合上音樂，「即成天籟之樂矣」，『天籟之樂』是形容美妙的音樂，也就是說運用得宜，所講的話就像自然美妙的音聲，人人愛聽，又得受用。

此在前章「音聲運用」條中，已經備言其善，合之則為得，離之則為失也。然雖知高底長短之節，而錯其時處，便等於牧笛樵唱，刺耳難消。

至於這個「運用得宜」，在前面（丙五）「音聲運用」這段文中，已經詳細說明它的善巧運用。「合之則為得」，符合就是得宜；「離之則為失」，違背了就是失當。然而雖然我們已經知道音聲高低長短的運用原則，「而錯其時處，便等於牧笛樵唱，刺耳難消」。『牧笛樵唱』

是形容音樂與歌聲不配，荒腔走板，這是比喻音聲的運用與所講的內容不能相配合。對於前面提的原則，如果用在不恰當的時間或地方，聽起來就刺耳難消了。底下舉幾個錯用其時處的例子。

如發聲高而結聲低，初講高而將終低，名氣竭之音，是呈衰喪之象，賓辭處高而主旨處低，誦文時高而講解低，名顛倒之音，是表悖謬

不合情理而至於荒謬之情。其餘凡與教材逕庭者，皆是疵病，不能備舉，合此正反二章觀之，心可會通也。

「如發聲高而結聲低」，如一段講辭，一開始就高音，到結語時音聲轉低。「初講高而將終低」，一場講演開始時就高音，愈講音聲愈低，是「名氣竭之音，是呈衰喪之象」，音聲聽起來似乎氣力都用盡了，這是衰喪的現象。或者是講到賓陪言詞時是高音，而講到主旨之處反而低音；誦經文時是高音，講解時反而低音，這已經是顛倒錯用，

「名顛倒之音，是表悖謬之情」，這是極不合情理的表現。其餘的毛病凡是與教材相違背的，都是疵病。在這裡不能全部都舉出來。「合此正反二章觀之，心可會通也」，『正』就是指「音聲運用」這一章；『反』就是指本章，把這二章互相對照觀察，就能融會貫通了。這一大段是講「音聲失宜」。下段講「言語複滯」。

復次，言語重複，亦為易犯之病，不知人情皆厭絮叨

形容說話繁瑣、嘮叨

，不止

浪費時光已也。再則廢辭打混，口齒不清，好為夾雜閑字，如哼哼

哈哈，半吞半吐，如這箇那箇；尚有土話、市語、瘦辭

瘦，隱。指隱密的話，熟人間親狎相

戲的隱語、粗言，以及時時囁嚅，節節咳嗽，如是等病，俱當一掃而光之。

再者，「言語重複」也是我們容易犯的毛病。「不知人情皆厭絮叨，不止浪費時光已也」，言語重複不只是浪費時間，殊不知大家都討厭嘮叨，所以這是毛病。「再則廢辭打混」，就是多講廢話來搪塞時

間，或「口齒不清」，或者好「夾雜閑字」，如哼哼哈哈，或者講話半吞半吐，如「這個那個」。還有「土話」，令人聽不懂的地方話。「市語」，流行的口頭語。「瘦語」，指隱密的話，不是當事人就聽不懂的話。「粗言」，粗話。以及「時時囁嚅」，就是吞吞吐吐，還有「節節咳嗽」。這些毛病都應該「一掃而光之」，讓聽眾對我們有好的印象。

○丙七、不守規定時間停止

法重契機，求契必盡人之情，此而不知，何云乎機。全場聽眾，各有業務，所住遠近不同，所事忙閑不等。其來也，有忙裏抽暇者，有交換工作者，有工作挪移鐘點者。其去也，有計程搭車者，有趕赴他約者，有下一時即有班課者，人情人事千差萬別，此不過言其大概而已。

這一段講不遵守所預定的時間收場，這是大毛病。「法重契機，求契必盡人之情」，說法最要契機，所謂契機也要通達人情。「此而不知，何云乎機」，這個道理要是不知道，怎能稱為契機呢？全場聽眾各有各的工作，所住的遠近不同，所要做的事也有忙閑不等，有忙中抽空來的，有交換工作而來的，有工作挪移鐘點而來的。「其去也」，有要趕搭車時間的，有要趕赴他人約會的，有下一個鐘點還有班課的。「人情人事千差萬別」，這裡只不過是說其大概的情況而已。

大眾辛苦而來，當使其歡喜而去，自必令其得所受用，方能歡喜，故講必盡其心，言必盡其力，接人必以禮貌，行動必依規次也。

大家辛苦而來，應該讓他們歡喜而去，所以一定要讓他來此一趟必有所得，方能歡喜。「故講必盡其心，言必盡其力」，所以我們講經一定要盡心盡力的講，接待大眾要有禮貌，一切的行動一定要依會場的規

矩與次序。

在講場預定鐘點之內，人心自然安定，講好講壞，皆可安坐而聽；若時間已到，人心便起浮動，外雖鎮靜，內實散亂矣。

在講場所預定的鐘點收場，聽眾的心情自然安定，如果時間到了，人心便開始浮動，外表看來雖然還很鎮靜，其實大家心裡已經散亂不安了。

而講者縱具無礙辯才，亂墜天花，形容言詞巧妙富麗或過於誇張而且動聽，但不切實際，亦應守時停止，使其存尚未聽足之感，下次講期，方肯欣然重來。

再說講者縱然具有無礙的辯才，能講得天花亂墜，也應該遵守時間停止，讓聽眾存有意猶未盡的感覺，下次講期，他才「肯欣然重來」。

試觀各種娛樂場所，其性質自與官板正字之講經不同，尚且按時停止，蓋人好道本不及好欲，而強人超時久坐，豈得謂之契機哉。至時不止，大眾為敷衍情面，暫忍逗遛，而其內心實已焦灼，仍復嗷嗷不休，喧擾不停的樣子，彼豈能再入耳乎，勢若至此，則前功幾盡棄矣。

試看各種娛樂場所，它的性質自然與「官板正字」的講經不同，「官板正字」是指完全依照規矩行事，講經確實是完全依照規矩行事的。這是說那些娛樂場所尚且按時間來活動，更何況我們講經呢？「蓋人本好道不及好欲」，「好道」指喜歡真理；「好欲」指喜歡隨自己的欲望習性。這句是說畢竟大家的欲望習性勝過想追求真理的心，時間到了，大家焦急的性子也就表現出來了，如此一來，還要勉強人超時久坐，這怎能算得上是契機呢？「至時不止」，時間到了，還不停止講演，大眾為了敷衍情面，暫時忍耐逗留著，其實他的內心早已焦灼不

安。我們仍舊嘵嘵不休，講個不停，他如何能聽入耳呢？若到這種地步，那麼前面的努力幾乎都盡棄了。這段是指善講演的人若不守時間，大家已經無法忍受了。下面講若不善於講演的人也不守時間，那情況就更糟糕了。

至若不善講者，本無能力與人歡喜，其在時間未半，而衆已早恨時鐘慢遲，或昏沉瞌睡，或左顧右盼，亟待鐘點到時，痛快散去，倘過時而不止，是謂增人之煩惱。

對於不善講演者本無能力引起大眾的歡喜，其在講演時間未到一半的時候，聽衆早已恨時間怎麼過得這麼慢。或有的已經昏沉打瞌睡了，或左顧右盼，無心聽講，急迫的等待鐘點到時，能痛快離去。倘若時間到了還不停止，就會更增加聽衆的煩惱。

應知在善講者，拖延時間，衆尚不堪，其不善講者，豈可任一己之性，強拂衆人之意哉。

應該知道，對於善講者拖延時間，大眾尚且不堪忍受；不善講者，又怎能任自己的意思，勉強違背大眾的意思呢？所以不管是善講者，或是不善講者，一定要學習控制時間。好的講演一定是時間到了，所預備的教材也剛好講完，這門技巧我們可以參考（丙六）「相機守時」裡面所教的方法。

總結（甲一）、（甲二）這兩部分的内容歸納成四點：

（一）講經最重要的是有師承，對於一個初學者，要能遵守老師所教導的規矩。初學盡量避免發揮，因為種種的過失，都是由於自己任意發揮或議論。講經要有耐心，要一門深入才會有效果，此是基本條件。

（二）在準備内容方面，弘經七事很重要：（1）為什麼講、（2）為誰

講、(3)幾時講、(4)在哪裡講、(5)講什麼、(6)怎麼講、(7)講後檢討。摘錄經典的原則，要達到「簡、易、淺、明」的標準。心裡要抱著一種態度：「不求有功，但求無過」。無過即見功，求功即是過，不能急功進切，要老實一步一步扎实的往前走。

(三) 在講台上，態度真誠恭敬謙虛，最重要的是自己的修持，多一份修持，講經台上就多一份信心，這樣講才能感動人來學佛。講演台上是經過千錘百鍊之後才能成就的，所以講完以後要虛心接受大家的批評，自己才能更進步，進而精益求精。

(四) 對講經者而言，講經說法弘法利生是我們的事業，要能敬業樂業，要能不為自己，不為名聞利養。所做的一切，目的就是勸勉接引大眾深信因果，然後發菩提心，老實念佛，求生淨土。

實用講演術要略

李炳南老居士著·釋悟聞學

釋題：

(一) 「實用」：切實而有用，在日常生活中實際用得上的。

(二) 「講演術」：『講』是言語；『演』是動作；『術』是方法，講和演是互相配合的。動作可以使言語的表達更生動，言語可以使動作更活潑，所謂講得有聲有色，二者相輔相成，如此互相配合，發表自己的主張。

(三) 「要略」：精要之略說。如中國文字之精簡，故有簡要詳明之意。

(合) 這篇文章簡要說明日常生活上切實有用的言語、動作表達的方法。(這篇文章是台中李炳南老居士所著)

第一章 緒言

統述全書要旨及敘述全書概要的文字。亦稱「導言」、「序言」、「緒論」。

(甲) 言語學之重要

人與人之間的溝通靠言語，此段明其重要性。

講演之道，為處世之大端，中外古今，莫不崇尚。

「大端」，重要事項；「崇尚」，推崇。講演這門學問，是處事待人重要的一樁事。「中外古今」，中國、外國，自古至今都重視這樁事。

釋門說法，常贊無礙辯才，孔氏四科，言語高列次要。

「釋門說法」，佛門的講經說法。對善於說法者，常讚歎他有無礙的辯才，就是有好口才。「孔氏四科」，孔子的教育列有四科：德行、言語、政事、文學。孔子教學的四科是有次第的，德行和言語是他教學的根本。根本有了基礎，才教政事，謀生的技術，怎樣服務大眾。最後是文學，今日講藝術。必先有德行，生活安定，而後進一步談到精神生活。四科中言語學高居第二，僅次於德行。此段說明：無論佛門、儒家皆重視言語學。下舉古今中外四個例子。

燭武

燭之武，春秋時鄭大夫，以說服秦穆公撤兵不圍攻鄭國而聞名。

數語，能退秦師；

展喜

春秋時魯國大夫。齊孝公伐魯，魯君派展喜犒師。

片

言，立存魯國；富翁費里浦願學演說，不樂資本家；鐵王卡尼基屢擬退休，擬習講演術；可見言語之學重且要也。

「燭武退秦師」，出自《左傳》魯僖公三十年，敘燭武單人說服秦國退兵之事。「展喜犒師」，出自《左傳》魯僖公二十六年，敘展喜犒

師之說辭。此二為古代中國的例子，皆敘說他們如何善用言語化解戰爭。以世間的角度來看，言語學替他們為國立功。就佛法看，言語能避免戰爭，救了許多老百姓生命，做無量的功德。此從效果上證明言語學的重要。下二為近代外國之例。「富翁費里浦願學演說，不樂資本家」，「資本家」是企業家，他願意學演說，勝過於當企業家。「鐵王卡尼基屢擬退休，擬習講演術」，鋼鐵大王卡尼基屢次打算退休，就為了要學講演術。像他們這樣的身分，仍然如此重視講演術，可見言語學之重且要也。此段李炳老舉例證明言語學的重要。

按：特別是在宣揚佛法，弘法利生，為了令眾生能破迷開悟，離苦得樂，我們用言語來講解佛經。若不善言語，把佛經義說歪曲了，或詞不達意，令聽眾錯解了意義，可能把修行人的方向指錯了，這是要負因果責任的，故言語學對我們弘法利生者更是重要。既重要，就得學。但恐初學畏難退心。李炳老下段說明：

(乙) 初步難免小困

初學時難免遭挫折。

生則畏，熟能巧，此理之常。

「生」，生疏；「巧」，能運用自如。「生則畏」，在此泛指學任何事，初時定感生疏，就害怕了。「熟能巧」，至於熟練，自然運用自如了。「此理之常」，這是正常的道理。

按：特別是初上台講演，這些困難一定要克服。佛法說，「發菩提心，修菩薩道」，我們要以音聲來幫助大眾破迷開悟，登台講演在所難免，所以講演台上要講求方法，首先須克服心理上的障礙。

初步講演，不免少有困難，睽睽衆目，集中我身，一語有失，立招哄堂，欲說不能，欲止不得，此等窘迫處境，困急，確難為情。

初次上台講演，免不了會遇到一些困難。「睽睽眾目，集中我身」，『睽睽』是睜大眼睛注視。我們坐在講台上，聽眾目光都注射在自己身上，此時確實需要膽量，要是一緊張，講起話來，「一語有失，立招哄堂」，『哄堂』是眾人同時發笑起來。這時，「欲說不能，欲止不得」，想接著說也不曉得該說什麼，又不能停止不說。「此等窘迫，確難為情」，『窘』是尷尬；『迫』是困急，這種場面確實令人難為情，下不了台。但這似乎是初學者都可能遇到的。為何如此說？李炳老舉四例說明。

如美國文豪馬克吐溫自言若棉塞口，演說家詹寧斯兩膝抖戰似敲，英相路易喬治自覺舌抵上膛_{某些器官的中空部分}，德相俾士馬克每句咳嗽數次，彼等時傑，尚且如斯。

「文豪」，文學家。例一、文學家馬克吐溫，他是美國著名的作

家，作品有《湯姆歷險記》。他自說講演時像棉花塞住口一樣說不出話來。例二、演說家詹寧斯兩膝抖戰似敲，這是形容他緊張的樣子。例三、英國首相路易喬治，自己覺得「舌抵上膛」，舌頭生硬不能動，說起話來結結巴巴的。例四、德國首相俾士馬克，講每句話都要咳嗽數次，這也是緊張的樣子。李炳老在此告訴我們，「彼等時傑，尚且如斯」，這類的名人、大人物，原來他們初學時也是如此。

是知凡事開端，原為試驗，失敗成功，似皆不足準，只求一直向前，自有駕輕就熟駕駛輕巧的馬車，走過熟悉的路徑。喻對事物很有經驗，做起來得心應手。之日。

此段講初學習的原則，是李炳老給我們初學者的勉勵。「是知」，要知道，凡事起頭時，原本只能算是一種試驗，不管初學時失敗、成功，「似皆不足準」，似乎不能作為定論。初學時失敗了，並非表示往後永遠失敗；稍有成就，亦未必將來決定成功，所以說都不一定。不管

是失敗、成功，「只求一直向前，自有駕輕就熟之日」，此句是鼓勵我們要勇猛精進。上台次數多了，就好比是駕駛著性能好的車輛走在自己熟悉的道路上，比喻對一樁事有了經驗，做起來就得心應手了。李炳老此段目的在啟發我們對學習講演要有信心，無論學什麼，都要一直向前，到熟練時就行了。正如老師對我們的要求：一部經至少要講十遍才算熟悉。此段是「生則畏」的解釋。下段再說「熟能巧」。

（丙）成功訣在熟習

「成功」，一切事要有成就。「訣」是秘訣；「熟習」是熟練、多練習。做任何事要有成就，秘訣在熟練、勤習。前說明初學難免小困，欲克服則須熟練、勤習。

成就學問之道，條件甚多，固有借於天才，而勤加練習，實居重要。

果能勤習，鈍鐵亦成精鋼。

成就學問的方法，需要的條件很多，「固有借於天才，而勤加練習，實居重要」。世間人講『天才』，天生的才能；佛法講宿慧、習氣，就是過去曾經做過的事，今生做起來就容易了。固然有的借助於天才，而勤加練習，這是成功最重要的條件。

〔按〕：譬如講經，要勤加練習，就是常上講台。所以對講演的機會要重視，有機會就要把握機會，沒有機會就要懂得製造機會，要不中斷練習，自然熟能生巧。「果能勤習，鈍鐵亦成精鋼」，『鈍鐵』是未經鍛煉的鐵礦，含有許多雜質，在此比喻未經訓練以前。『精鋼』是精粹的鋼材，指勤加練習後的效果。果能下苦功勤奮學習，縱然如鈍鐵一樣的材料，也可以磨鍊成精鋼。關鍵在於是否下苦功，有沒有勤加練習。下面舉例說明。

如槃特一偈，久持開悟；曾參三省，聖學貫通；大道如此，世技亦

然，蘇秦懸髮以攻書，賈島

唐詩人，常為覓得佳句而渾然忘我，雖遇公卿貴人而不覺

撞馬而覓句，庖丁

廚夫。事見《莊子·養生主》。

有廚夫為戰國時文惠君（即梁惠王）解牛，神乎其技，自稱解牛時未見全牛。

目無全牛，畫師胸有成竹

宋代畫家文與可善

於畫竹，教蘇軾畫竹之法說：「一畫竹必先得成竹於胸中」。

，自非神合心專，焉能藝術超衆。

李炳老在此舉六例，說明成功要訣在熟習：

（一）「槃特」，周利槃陀伽，佛弟子中根性最魯鈍的。世尊也說了他過去生的因緣。前世他是三藏法師，因為吝法今生得愚痴的果報。當時出家人至少也要背誦一首偈子。「身口意業不造惡，不惱世間諸有情，正念觀知欲境空，無益之苦當遠離」，這四句偈，他學了三個月還不能背誦，最後佛教他背四個字「掃塵除垢」，他學得很辛苦，總是學後遺前，記前又忘後。他下苦功來背誦這四個字，最後終於體悟「掃除自心的塵勞污垢」，而證阿羅漢果。他成功之秘訣在「久持」，就是肯

下苦功，有恆心反覆學習。

(二)「曾參三省，聖學貫通」。曾參是孔子弟子，亦非聰明人，孔子曾批評他「參者鈍也」。可是他能成就，在於三省，每天以三件事來反省自己。(1)「為人謀而不忠乎」，為人辦事，有沒有盡心盡力做好？(2)「與朋友交而不信乎」，是否以真誠心待人？(3)「傳不習乎」，老師教導的是否依教奉行？他每天不斷的如是反省，達到「聖學貫通」的成就。「聖學」指儒家聖賢的境界。在儒家學問上，他貫通明瞭，有非凡的成就。後世尊稱他為「宗聖」，他的作品有《大學》、《孝經》。他成功的秘訣是真正肯去實踐。

按：槃特、曾參二人皆非天才，正如李炳老前講之「鈍鐵」，他們是勤加練習而成精鋼的。此二例可作為初學者的榜樣，他們學習的精神是勤加練習。「大道如此，世技亦然」，『大道如此』指佛法

之開悟與儒學之貫通，秘訣都在勤習。至於世間的技藝，也是如此。此二句承前啟後，下文再舉出世間人成就的數例。

(三)「蘇秦懸髮以攻書」，蘇秦是戰國時代人，『攻書』是研究學問。他勤奮用功的方式很特別，把頭髮懸在橫樑上，如果打瞌睡了，頭一低下來，頭髮就會拉緊，頭皮就很痛，精神就能提起。他的成就就是做了戰國時代六國的宰相，聯合六國對抗秦國。他成功的秘訣是勤苦求學。

(四)「賈島撞馬而覓句」，賈島是唐代詩人。有一次他騎驢作詩：「鳥宿池邊樹（鳥停留在池邊的樹上休息），僧敲月下門」，後句開始想用「推」字，後又想改用「敲」字，猶豫不決。邊念邊做「推、敲」的動作，全神投入，幾乎到忘我的境界，而不知不覺撞上韓愈的轎子，韓愈才點醒他用「敲」為佳美。後來他成為唐代有名的詩人，他成功的秘訣是「全神投入」。（一門深入，鏗而不捨。）

(五) 「庖丁目無全牛」，『庖丁』是廚夫。庖丁解牛的典故出自《莊子》「養生主」篇。『目無全牛』是熟透了牛全身的結構部位。這個廚子初次解剖牛，用了三把刀，後來對於牛全身的骨骼脈絡都熟透了，他解牛時每下一刀都恰得其位，後來他解牛的一把刀可以用十九年，這是指他熟能生巧，技術高明。

(六) 「畫師胸有成竹」，『畫師』是指宋代畫家文與可。他善於畫竹，他說：「畫竹必先得成竹於胸中」，心裡真有這樁事情，這要靠平常多觀摩、學習。畫竹心中真有竹，趙子昂畫馬，心中真有馬的樣子，這樣才是真正熟透。

以上六例皆講成功之秘訣在於「勤加練習」，勤習是重要的手段，但要有一個非常重要的原則：「若非神合心專，焉能藝術（技術、學問）超眾」。『神合心專』是指精神集中，心力專注。若不能達到神合心專，學問如何能成就呢？

按：我們一心一意為眾生真實的利益弘法利生，為推廣佛陀的教
育，一心一意就是「神合心專」，也就是一門深入，專精修學，自
然得感佛力加持。再看下文。

京劇譚梅二伶，名傾宇內，聞其每當登場，必先對鏡演作。小善必
採，微疵必除，以故愈演愈精，時翻新樣。

「京劇」，又名皮黃戲、平劇、國劇。「譚梅」，譚元壽、梅蘭
芳。「伶」是演藝人員。這是指譚元壽與梅蘭芳這二位京劇演員，「名
傾宇內」，聞名全世界。「聞其每當登場，必先對鏡演作」，「聞」是
聽說，聽說他們每次登台表演，必定先對著鏡子試演。「小善必採，微
疵必除」，「小善」、「微疵」指別人的建議。這是顯示他們雖已成
名，仍然虛心學習，不斷改進，沒有絲毫傲慢心。「以故愈演愈精，時
翻新樣」，「翻」是變化，愈演愈精彩，每一場都有很好的新樣式，使

聽眾有新鮮感，這就是他們的成就。

(按①)：末後一例，正是我們初學講經人應學的態度。時時牢記：我坐在講台上是學生的身分，台下聽眾皆是老師，故講畢要請聽眾多批評，找出自己的毛病。不管聽眾的批評、建議是否正確，我們一律接受，而後自己斟酌取捨，肯接受批評才會有進步。能指出我們毛病的人，就是大善知識。所以務必要學到「小善必採，微疵必除」，就是要精益求精。

(按②)：從以上李炳老之七例，可在我們初學的態度上作個結論：

- (一)周利槃特與(二)曾參二例，為初學的原則，即勤加練習。
- (三)蘇秦與(四)賈島二例，表學習的態度，即勤苦專注。
- (五)庖丁與(六)畫師二例，乃更進一步，表必須達到熟能生巧的程度。

(七)京劇二伶之例，則論成就之後，仍然保持謙虛的態度，精益求精，此為勤學次第。今言歸正傳，回到講演這樁事。

茲欲講演而成名家，亦無他術，只於講材講態聲調，勤加揣摩反覆推敲，琢磨而已。上舉賢傑之行，皆足借鏡。

「茲」是現在，現在要在講演台上成為名家，也沒有其他的方法。「只於講材（第二章）、講態（第三章）、聲調（第四章）」，在這三章勤加揣摩而已。「上舉賢傑之行，皆足借鏡」，以上舉的這些古今例子，都足以讓我們作為修學的參考。這本《內典講座之研究》，就是修學方法的最佳參考資料。

按：《中庸》云：「人一能之己百之，人十能之己千之」，以這樣的態度來學習，必有所成。所以成功之條件，聰明、魯鈍是其次，秘訣在勤加練習，心領神會。此章是講原則，下章說明講演內容的組織。

第二章 資料結構

講演內容的組織體系。

(甲) 首定主旨

首先擬定講演的主要目的。

講演之意義，專在發表主張，以及宣傳某種事理，希望喚起同情，互相攜手，故其性質，偏在主觀。

講演的意義，專在發表自己的主張，「以及宣傳某種事理」，其目的是喚起聽眾的同情，希望能夠感動人，而引起共鳴，「互相攜手」，同心協力。因此講辭的內容偏於主觀，就是以自己的意思為依據，讓別人贊成我的主張。

因是構造講辭，自必先立主旨，明白標出，使有向心。此外千頭萬緒，說古論今，無非皆助主旨作渲染也。

「構造講辭」是撰寫講稿。因此，擬定講稿時，自然必要先立主旨，先定主旨，將它明白標示出來，「明白」就是明顯，令聽眾很容易掌握宗旨。「使有向心」，有一個中心思想，令人一聽，就曉得我們講的目的。主旨確立之後，「千頭萬緒，說古論今」，這是說講辭上的種種點綴，都是幫助主旨作渲染也。『渲染』是比喻以陪襯加強主旨的描述。如前（丙）段為例，主旨是「熟習」，文章內的諸多頭緒，那些說古論今的例子都只是強調「熟習」這個主旨，故高明之講演，必須宗旨明確，言語簡潔。

按：如淨宗之主旨是信、願、行，我們講經目的：是希望初學者能相信佛法，已信者能發願求往生，已發願者能老實念佛求生淨土。

此為淨宗講演之宗旨。

未確定主旨前必先觀機，三番審機：為何人講、在何處講、在何時講，然後再決定講的內容，主旨確定之後，才開始規劃講辭的資料結構。如下段說明。

(乙) 次明節段

其次將講演的章節段落分清楚。

揮毫撰文，登臺講演，其跡雖異，其旨則同。

「揮毫」，運筆寫字；「撰文」，寫作；「揮毫撰文」，就是提筆寫文章的意思。「登臺講演」指上台演說。「其跡雖異，其旨則同」，從形式上看，一個用筆，一個用口，雖有不同，但他的目的相同，都希望能引起共鳴。下段說明作文之方法。

文當構思，應分事理賓主，使有節段階層；言當發動，亦必條理分明，尤須情景兼到。主旨若君，焉可無佐；陪文渲染，故應並尊。

「文」指前之「揮毫撰文」。文章的結構思想體系，應該分別事相、理論、賓陪、主旨。「使有節段階層」，必須有段落層次，例如文章的綱目，經典的科判。「言當發動，亦必條理分明」，此指登台講演，也應當有系統、層次。「尤須情景兼到」，尤其必須兼顧情理與事物，以契合現場聽眾的根機及整個社會背景。「主旨若君，焉可無佐」，『君』是主，『佐』是輔助，主旨如君，身邊必須要有文武大臣才能襯托出他的威德，所以身邊的大臣也很重要。以文章來講，陪文渲染就是前面說的「大臣」，它能強化主旨，所以應該受到同等的重視。寫文章、講演，皆有主有賓，有中心思想、有陪襯的。下舉一喻。

譬諸遊賞山川，意所嚮者，本在山川，而山川之外，必有林花亭臺，

種種點綴，始能引人俯察仰觀，流連不去。否則秃山髡剔髮，或剪去樹枝水，一覽無餘矣。

譬如遊賞山川風景，意所嚮往的，是在山川本身，而山川之外，必定有「林花亭臺，種種點綴，始能引人俯察仰觀，流連不去」。「始」是才，才能引人仔細玩賞，生起濃厚興趣，而捨不得離去。「否則秃山髡水，一覽無餘矣」，『秃山髡水』比喻毫無吸引力，一眼望去，只見山水，沒有別的景物。這是以旅遊作比喻，雖然有山水，但也需要林花亭臺種種點綴，才能顯出它的美。說明寫文章與講演亦復如是，要有主、有賓。此段是比喻，下段是正文。

是以講辭，必如文體之起承轉合，頓挫抑揚也。不有陪文渲染，則無闢闔之奇；不有節段階層，則無濤瀾之勢。

「是以」，所以；「講辭」，講演的言辭；「文體」，文章體裁、格式。所以講演的言辭，必定要如文章體裁一樣有「起承轉合」，還要有「頓挫抑揚」的變化，這樣才能把文章主旨襯托出來。關鍵字眼在「必」字，一定要。「不有陪文渲染，則無闢闔之奇」，『闢』是啟發、演繹，將經義展開來講；『闔』是歸納；『奇』是指變化。若無陪文渲染，文章內容則沒有開與合的變化。這句即是指前面「文體之起承轉合的變化」。下文「不有節段階層，則無濤瀾之勢」，這句是指前面「頓挫抑揚的變化」。「節段階層」指文章段落層次；「濤瀾」是大波浪，喻變化。文章若沒有段落層次的變化，則無法顯示文章高潮起伏的氣勢。有起承轉合、頓挫抑揚才能把主旨襯托出來。

可知陪文節段，皆為主旨有力助緣，以敘述演變，測度將來，以及陳說利害，批評是非等，激動興感，多在於斯，出言有章，從古所尚矣。

「陪文」，陪襯之文；「節段」，章節段落。這些都是文章主旨的有力助緣，使主旨更突顯。下面這段文教我們講辭要有變化，以什麼方式來達到講演的目的？這裡所講的是原則。「以敘述演變，測度將來」，以敘述一樁事的過程及發展，來推斷以後的結果。「以及陳說利害，批評是非等」，陳說某一樁事的利益、害處，批評它的是或非。「激動興感，多在於斯」，能帶動聽眾的情趣，啟發他們的感觸，大都靠這些方法。「出言有章，從古所尚矣」，此二句是結語。講演合乎章法結構，這是自古以來大家都重視的。以下四段說明文章結構：起、承、轉、合。

1. 起首段

講辭開端，不可遽將主旨揭露，否則意盡氣竭，其後便成贅文。

「起首段」就是開場白，好比經文之序分。「講辭開端，不可遽將主旨揭露」，『講辭』就是講演內容，『遽』是急忙的，一開始講演，不可急著將主旨說出。「否則意盡氣竭，其後便成贅文」，否則將重點大意發揮盡了，氣勢也沒有了，後面所說的都是不重要的，都是累贅多餘的言辭。

此處格局，本係導言，如將雨雲起，將晴風來，欲說正題，先作姿態而已。

「格局」，格式；「導言」，引言；「此處」，指起首段。起首段的格式，只是一篇講辭的導言而已。「如將雨雲起，將晴風來」，如將下雨時就會有烏雲出現；天氣將放晴，就有風吹來，這是比喻，欲說正題時，先說一些引導性的話，「先作姿態」，預先表示某種態度。至於如何講起，下文提舉四例。

宜於人物時緣，預加推度，或使起信，或啓生疑，或挑動其喜樂，或感觸其悲傷。

此地舉了四條：「人、物、時、緣」，從這四種緣來預先加以推測。可能從某人說起，或某物，或某種時節、因緣，以最適合的來講起。如我們講經前的三番審機一樣：對誰講？幾時講？何處講？這樣的事先來預加推測，目的是讓聽眾生起信心。譬如某人往生瑞相殊勝，以這個來說起，增強聽眾對念佛求往生的信心。「或啓生疑」，或者啓發出他的疑惑，如大家都認為這個身體就是「我」，那我們的話題是「這個身體不是真我」，讓他疑惑，他就有興趣往下聽了。「或挑動其喜樂」，如介紹極樂世界的依正莊嚴，讓他生歡喜心。「或感觸其悲傷」，如分析娑婆世界眾生受的苦報，讓他體會得這個世界真苦無樂，這些都是引發他的情趣，這是「先作姿態」而已。

此等設施，最富誘掖之性，當能引動對方，特別注意。

「誘掖」，扶持引導，引人入勝。以上所指種種措施，最能引導聽眾進入好的狀況，所以「預作姿態」要有吸引力，才能引起對方特別注意，因為講辭主旨在下段，起首段要講得有吸引力，聽眾才會往下聽；此段失敗了，向下就沒人聽了。

2. 承接段

可說主旨，可說賓陪，可說正方，可說反面，但視上段語氣，要取關連；又當留有餘地，作下發揮。

「承」與「轉」是講辭的主旨與變化。所謂「承接」，此段是承接上一段而來的。可以說主旨，亦可說賓陪，對於主旨賓陪，可以從正面說，亦可從反面說。例如主旨是勸人念佛求生淨土，「正面說」：說極

樂依正來勸導他；「反面說」：顯示娑婆輪迴苦事令他覺悟，勸他求往生。不管正說、反說，「但視上段語氣，要取關連」，所講的必與上段（指起首段）之講辭取得連貫。「又當留有餘地，作下發揮」，在此段也不可把重點內容完全說盡，須保留一些，往下可做發揮。

惟著筆時，縱尚不說主旨，不說正文，然亦不可離題太遠，蓋前喻扣門入徑，只睹庭樹砌花；此已履席升堂，當見屏床几案。

「著筆時」，在準備講稿時，縱然在承接段還不想說主旨、正文，然而也不可離題太遠，前面起首段可說些預作姿態的話，今已入承接段，雖不說主旨，但本段內容已不能像前段一樣只說些作姿態的話了，此段內容應當落實，聽起來似乎就快把主旨說出來了。下文李炳老以古時住宅建築作比喻：「蓋前喻扣門入徑，只睹庭樹砌花」，『前』指起首段；『扣門』，敲門；『徑』，庭院小路。李炳老把第一段起首段比

喻作去拜訪人時，已經敲了人家的門，也已經入了庭院小徑，此時已見花園的風景了，這是講已經離主旨不遠了。「此已履席升堂，當見屏床几案」，『此』指本段；『履席升堂』指已經登堂入室，也見到了大廳內的屏床几案了，這是說此時已說到主旨了。這是講在承接段已說出主旨，下文講轉折段。此「轉」與「承」內容決定不能重覆，否則便成贅文。從「承」起變化即是「轉」。

3. 轉折段

前段如已露出主旨，作正面說時，此可提出反詰，以作洄瀾。

「轉折段」指講辭內容的變化，令講辭更具吸引力。「前段」指承接段。在承接段時如果已經說出主旨了，作出了正面表達時，在這一段可以有變化。「此可提出反詰，以作洄瀾」，『反詰』是反問、盤問；

『洄瀾』是波浪，比喻變化。所要顯示的主旨與前段相同，只是用的方法不同，這可令講辭多變化。如主旨是勸人為善，前段作正面說：修善得善報，修世間善得人天福報，修出世間善法得出離輪迴的果報。若本段以反面說主旨：造作惡業墮三途的果報，讓他生恐怖心，此從反面勸善。若是說陪襯的時候，也可從正反兩面來表達，這些都令文章有變化，這就是洄瀾。

前如只用反映，此可轉入正題。或前說事，於此說理；前批評是非，此陳說利害；總與前段相折相拗彎折，方無合掌詩文中對偶意義相同的情形之嫌。

前面是講在承接段時已把主旨說出，此段是講如果在承接段未露主旨的話，「前如只用反映，此可轉入正題」。「前」指在承接段時，『反映』是反襯烘托。在前承接段時，如果只用反映，這時就可轉入正題了。「或前說事，於此說理」，在承接段時只就事相上的事來講，此

時就講理論，完全落實了。「前批評是非，此陳說利害」，前面只是說出對或錯，如作善，只舉出一些善、惡事，這是講因，這時就要陳述善、惡的果報。「總與前段相折相拗，方無合掌之嫌」，『合掌』是詩文中上下二句意義相同的話，就叫合掌。這是講此段的內容要與前段的有差別，要有變化，才不會像詩詞對偶的意義相同這種情況；換句話說，講辭要避免重覆。

按：若於「承」不說主旨，於「轉」必說出，否則下為結語，全篇講辭就沒有主旨了。

4. 合結段

辭旨既盡，事理已圓。攬納群言，結於數句。

「合結段」就是結語。「辭旨既盡，事理已圓」，經過前面三大

段，已經將主旨充分表達出來了，事相上的形容、旁證，理論上的闡述也都表達圓滿了，接著如何來下結語呢？「攬納群言，結於數句」，『攬納』是綜合、總結；『群言』指全篇講辭，要歸納全篇講辭的精華，用簡單幾句話表達出來。

猶若百川匯

水流會合在一起

海，總發潮音；而大海一漚

水泡

，仍是百川之響。

這段是比喻，就像眾多河流的水匯集入大海，「百川」比喻起承轉三段的文句，「海」是指合結段，在這裡是指前面三段的微言大義匯合入合結段來。「潮音」指潮水的聲音，海潮音的聲勢很大，且有一定的時間。「百川」猶如講稿文句，講辭是由眾多文句集成，猶如大海。「總發潮音」，此句是比喻合結段的作用，就像海潮般適時契機，聲勢浩大，能震撼人心。「而大海一漚，仍是百川之響」，『大海一漚』指大海水之任何一滴小水泡，在這裡是比喻合結段裡的每一言、每一語，

仍然是百川流水的回響。這是比喻結語雖然短，仍然要與前面相呼應，是全篇精華的總結。此總結必須令聽眾加深對此次講演內容的印象，所以下文教我們如何表達。

語重決然，意尚勸請。若為振起全篇，要取雨中撼電聲勢；希圖延長餘味，當出絃外有音奇特。

前面二句是指表達的原則。「語重決然」，是講結語的詞句要肯定，決定不能讓人聽了有模稜兩可的感覺。若是聽眾聽了還有疑惑，那講演就失敗了，一定要令他能同意我的說法。「意尚勸請」，『意』是指在表態上，『尚』是注重，在我們講話的表情與口吻上，要注重「勸請」的那種真誠、懇切，才能感動人。「若為振起全篇，要取雨中撼電聲勢」，此下二句都是比喻。「振」，揮動；「撼」，搖動。要想把全篇講辭帶至高潮，就得像在雨中有雷電的聲勢，才会有震撼人心的力

量。所以，一篇講辭開場時要緩慢，愈往後音聲要愈高、愈講愈急促，到最後壓軸時達至最高峰。這種講法，確能令聽眾印象深刻。「希圖延長餘味，當出絃外有音奇特」，『圖』是謀取；『延長餘味』，令聽眾有意猶未盡的感覺；『絃外有音』就像有餘音繞樑的感覺；『奇特』指它的善巧，真誠感動人。希望取得聽眾有尚未滿足之感，下次能欣然再來，就應該有「絃外有音」的這種善巧。與前句對照，雨中有雷電才顯出其聲勢，才有振起全篇的能力；絃外有音才顯出其奇特，才有延長餘味的本事。下舉一喻：譬如琴師，可依樂譜彈出一首曲子，只合乎規矩、形式，同一樂譜若由一位音樂造詣深的音樂家來彈奏，聽起來感覺就不一樣了，他能把精神貫注在音樂之中，令聽者留下深刻的印象，此即「絃外有音奇特」。如同講經，若依規矩把一部經作消文釋意的講解，聽者雖也明白，未必感人。若能加以自己修持，以清淨平等慈悲的心來講解，至誠必能感人。此為「絃外有音奇特」，以此方式作結語才

算成功。

(丙) 章法變化

指文章結構與文法上的變化。

前舉起承轉合，不過略示通常，泥此成規，反失呆板，貴在本此基條，多生變化。

前段所舉有關文章結構變化的四個層次：起、承、轉、合，只是略示一般的原則。「泥此成規，反失呆板」，『泥』是不知變通，要是拘泥此原則而不曉得變化，反而顯得呆板。所以，文章結構的變化，「貴在本此基條，多生變化」，『貴』是值得重視的，『本』是依據，文章結構最重要的是依據前面的四個原則為基本條件，而從這當中多生變化。此段為總說，下分二段說明文章結構與文法上的變化。

一篇固當分段，一段亦當分層。假如篇分若干大段，段析若干小層，譬之樹有一本，本生多枝，枝抽萬條，條發繁葉，始可參天蔭地，搏風憑藉風力而高飛，喻迅疾，棲雲，此表形貌之變化也。

一篇好的文章，應當可以分段，每一段又可以再分層，就是再分小段。「假如篇分若干大段」，假如一篇可以分成幾個大段，如經文之「經開三分」。「段析若干小層」，每段又可再分中段、小段，像《無量壽經》的三分，每一分又分品。下舉一喻，「譬之樹有一本」，『本』是主幹，譬如樹有主幹。「本生多枝」，主幹生長出若干枝幹。「枝抽萬條」，『抽』是長出，從枝幹長出許多枝條。「條發繁葉」，『發』是生長，從條再生長出繁茂葉子。「始可參天蔭地，搏風棲雲」，『參天』是形容樹之高大；『蔭地』是形容葉之廣布；『搏風』是形容能藉著它的高廣來發揮文章內容；『棲雲』是形容好看、多變。

化；『搏風棲雲』是形容言語文字生動、有美感。這是以樹的高與葉之廣布來形容一篇文章的節段部位，如詳細的科判，科判分得愈細，經文的義理更能突顯。這樣的科判，就能「搏風棲雲」，也就是說，能藉著它的細科來發揮文中義理，也能欣賞文章的多變化。「此表形貌之變化也」，這就是章法結構的變化，來了解文章的思想體系。所謂「形貌」，是指章法結構有形的變化。下段舉講辭文法上的變化，此是意態之變化，是無形的變化。

惟此每段每層，又當各異其義，就生避熟，莫使雷同；或揚或抑，忽正忽奇；此合彼開，前伏後起。要如大海捲濤，洄洑水流盤旋迴轉的樣子不定，始得萬象森羅宇宙間存在的各種現象，無可窮際，此狀態之變化也。

「惟此每段每層」，『段』指大綱；『層』指細目。無論是大中小段的講辭內容，貴有變化，這樣講起來會更生動活潑。其目的是能「就

生避熟，莫使雷同」，『雷同』如同打雷般，指前面事與後面事是一樣的，就叫雷同。這句是講盡量避免使用相同的文句來表達，不要令人聽了有重覆的感覺。如何讓講辭多變化？下面李炳老提出幾個方法作參考。「或揚或抑」，『揚』是讚揚；『抑』是貶斥。如主旨是勸人為善的，我們就讚揚他說：善有善報，讓他知道為善的好處。『或抑』，我們貶斥說：如果造作惡業，將受社會大眾的摒棄，令他知過能改。「忽正忽奇」，『正』是由正面說明；『奇』是側說或從反面說。「正說」就是直截了當說明作善得善報；「非正說」，就告訴他造惡將得什麼樣的果報。「此合彼開」，『合』是很多意思歸納起來講；『開』是演繹，一個意思展開來講。譬如布施行善，若是做個歸納來講，布施是捨，有捨必定有所得。若展開來講，布施有財、法、無畏，「財」又分內財、外財，各種布施所得果報各不相同，這是演繹。「前伏後起」，『伏』是暗喻，不明示的說；『起』是明顯說明。不明示，如先讓他曉

得某善人有些什麼樣的富貴利益，到後來就明顯示之，他之所以富貴聰明的原因，明白告知前因後果。這種種的變化要「如大海捲濤，洄洑不定」，『濤』是大浪，『大海捲濤』比喻文章文法上多變化；『洄洑不定』形容盤旋迴轉的樣子，指許許多多的意思就在這些變化裡面。「始得萬象森羅，無可窮際」，『萬象森羅』指宇宙間存在的各種現象；『窮』，極盡的意思。此段意為：從文法上的變化，觀察人、事、物的演變，包羅萬象，無有窮盡。「此狀意態之變化也」，『意態』是指講稿的內容，這是描寫講辭內容的變化，以及講演時之音聲高低，抑揚頓挫。而在構思之間，所應注意者：分層分段，雖有多端，必須互相聯絡，輕重勻停。

「而在構思之間」是指擬訂講辭之時，所應該注意的。「分層分段，雖有多端，必須互相聯絡，輕重勻停」，前面講過，一篇好的文

章，雖然可以分成許多段落，如科判一樣，但是段與段之間必須前後照應，分量要適當。如經文之序、正、流通三分，古人講「如人食蜜中邊皆甜」，三分都一樣重要。章法的變化不外形貌與意態，對一篇好的講稿來說，是同等重要的。講者對講稿的義理須胸有成竹，然後用言語表達清楚。這段說明章法與講演技巧的變化，須巧妙而不離方法。

(甲)、(乙)、(丙)段講文章的主旨、段落的安排及文法的變化，下文(丁)、(戊)、(己)段說明陪文的運用。

(丁) 引經舉喻

此段分二：據典引經、舉事設喻。

世間群言，折衷孔子，自非放僻邪侈，指行為放蕩乖僻，誰肯甘冒離畔，出世

之法，聖量為依，一闡提為無成佛之性者外，莫不推尊。

「世間群言，折衷孔子」，『折衷』是標準，諸子百家的學說，以孔子的學說為標準。「自非放僻邪侈，誰肯甘冒離畔」，『放僻邪侈』指行為放蕩乖僻的人；『畔』，叛；除了這一類的人以外，誰肯違背正道呢？這是指世間的學問。若說到出世間的佛法，是以聖言量為依；『依』是依據；出世間法則以聖言量為理論依據。「一闡提外，莫不推尊」，『一闡提』是沒有善根的人，除了他們不肯相信佛法以外，誰不尊敬推崇呢！此說明引經的重要。所以下文講：

故據典引經，有堅信之力！惟當守所範疇，不越本學以內者為善。

所以，「據典引經」有幫助聽眾堅固信心的力量。但是得守住原則，「惟當守所範疇」，守住本文主旨範圍以內的。儒家與佛經典可引據的例子很多，故引經要慎重，所引據的經典必須與所講主旨相應，否則內容恐有所出入。如不可引用與本宗不相應的其他宗派之言論來解釋

本宗經義。「不越本學以內者為善」，『本學以內者』指自己所學習的範圍，這是講不能超越自己所修學的宗旨，如淨土宗必依五經一論為本學，他經與本學相應的則可引用。下段為「舉事設喻」。

事有直述，而難以明；理有費辭，而愈不了。

「事有直述，而難以明」，有些事若是直述的方式，會令人難以明瞭。如前（丙）段：「一篇固當分段，一段亦當分層」，怕聽者無法辨明何謂「段」、何謂「層」，故下舉喻說：「譬如樹有一本，本生多枝，枝抽萬條，條發繁葉」，這是舉譬喻來說明事。「理有費辭，而愈不了」，有的理論要花好多的言辭來做解釋，對於中下根性的聽眾仍然未必能了解。如前（乙）段，「主旨若君，焉可無佐，陪文渲染，故應並尊」，若單靠字面上解釋，恐難明其意，故李炳老舉喻說明之，「譬諸遊賞山川……」，這是用舉喻來說明文章的賓主都重要。這段說明了

為何要取譬喻，下文教我們如何來取譬喻。

能近取譬，可為仁方；權巧辯才，設喻得解。四庫百科，三藏五教，或指物體，或作寓言，採用此法，觸目繁多。

「能近取譬，可為仁方」，出自《論語》雍也篇。在此之意為：以日常生活相關的事物為譬喻，這是最好的方法。「權巧辯才，設喻得解」，這是說縱然像佛菩薩一樣有權巧辯才，也會利用譬喻來令聽眾得解。「四庫百科」，『四庫』代表中國古代典籍，『百科』泛指現代的書籍，或指現代的《百科全書》，此句是說中外古今的世間書籍。「三藏五教」，『三藏』指經律論三藏，『五教』即賢首小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教、圓教。這句指佛教典籍。「或指物體，或作寓言」，有的舉眼前可見或大眾熟悉之物為喻，或用淺近假設的事物來比喻某種觀念。「採用此法，觸目繁多」，這是指「四庫百科」、「三藏

五教」典籍，採用譬喻或寓言的方法，不勝枚舉！

故舉事設喻有啓悟之功，能隨機生風，指點眼前情景者為妙。

所以，引用事物來作譬喻，有啟發我們了解主旨的作用。「能隨機生風」，『能』是善巧；『隨機』是隨著機會而施教；『生風』，舉出事喻。這是講善於利用機會，舉出事喻來施教。最好是能「指點眼前情景者為妙」，能就地取材作比喻，落實在生活中是最好。如佛講經常以「恆河沙」來比喻多。

(戊) 故事插趣

在講辭內加入故事，以增加趣味。

講演場合，有學術及通俗之分。二者雖各有難易，比較而通俗講場

感困尤多，因在場聽衆，根器不齊，無論講材深淺，總不能盡契群機。

一般講演場合，有「學術講演」與「通俗講演」的分別。「二者雖各有難易」，學術講演有它難易之處。「難」，因是學術性質，若對此講演內容不是深入者，很難起講。「易」，它有討論的題目、主旨，而且聽眾程度比較整齊。通俗講演也有難易之處，「難」是無法預先知道聽眾的程度；「易」，它屬於一般講演，在內容、講題方面的範圍就廣了。二者比較之下，通俗講演比學術講演有更多困難。為什麼呢？因為在場聽眾的根器不齊，所以無論事先所預備的講材是深是淺，總無法做到「盡契群機」，未能應付每位聽眾的需求。這是說明學術與通俗講場的差別，而通俗困難尤其多。

而插入故事，似為調和枯燥之一端，亦須守住範圍，不越本學，若欲旁採史書，必詳審察，果其意趣，不與本學逕庭

比喻相距甚遠，差距很大。也作「徑庭」

偶一為之，未為不可。

遇到這種根器不齊的講場，若深講，機淺者難了解；若淺講，程度深者覺得不耐煩，所以此時插入故事，似乎是調和枯燥的一種方法，因為故事是大家都喜歡聽的，但是亦當守住範圍，亦即要與主旨相應。「不越本學」是不超越自己所學的宗旨及能力。「若欲旁採史書，必詳審察」，『旁』是多方的，如果要多方的採用歷史書籍內的故事，必須詳細審察。「果其意趣，不與本學逕庭」，『逕』指內容差距很大，果然所取的故事意趣與本文主旨差距不是很大，換句話說，若能與本文主旨相應的，「偶一為之，未為不可」，偶爾採用，未必是不可行的。

按：採取故事應考據其真實性，這樣可以加強聽眾信心，千萬不可將寓言當作真實故事，或把真的反當成假的。插入故事要注意時間上的分配，如講演一小時，故事莫超過五分鐘。所講的故事要簡易

淺明，要有能振起聽眾精神的功能，並且須要適時收場，言歸正傳，不能因為聽眾喜歡聽，就不停的講，因為聽眾是來聽講演的，不是來聽故事的。

(乙) 點綴偈頌

講辭內加入偈頌。

偈如中國詩歌，乃無絃管之音樂，雅俗共賞，人每喜聞，插入講演辭中，頗能引起興趣。

「偈頌」就像中國的詩歌一樣，「乃無絃管之音樂」，『絃管』是樂器，詩歌就好像音樂的作用一樣，能表達我們的情感。所不同的，是詩歌無須借助任何樂器來表達，如吟誦詩歌一樣，所以詩歌也是「雅俗共賞，人每喜聞」的。『雅』是文人雅士，『俗』是一般大眾，這是文

人雅士及一般大眾都喜歡聽的。所以把偈頌加入講演辭中，也能引起聽眾興趣。此即插入詩偈的原因。

古人文章，不論散文駢體

文體名，起源於漢魏，形成于南北朝。全篇是以雙句為主，講究對仗和聲律。唐代以來多以四、六句相間定句。

，雜

詩歌者，其例甚繁；佛經尚質，未嘗有遺，可想其性重且要也。

「散文」是不用韻，不用對偶句的文章。「駢體」，古時講究對仗和聲律的文章。「雜」，摻雜。古人的文章不論散文駢體，摻雜著詩歌的例子很多。「佛經尚質，未嘗有遺」，『尚質』是注重實質，『遺』即遺漏，佛經典注重樸實自然，但也不例外的加入偈頌，未嘗會有遺漏，可想「點綴偈頌」的重要性。這段是說明，古人文章與佛經都重視加入偈頌，下文說明選用的原則。

然在運用之時，並無定式，在前在後，或居中間，要視全篇行氣，

相機安排。

然而在運用之時，並沒有固定的方式，可在講辭的前後或中間，「要視全篇行氣，相機安排」，要看全篇講辭的結構，然後觀察適當的情況來做安排。

(庚) 全篇結構

(甲) 至 (己) 是對講辭內容的分析，(庚) 就像一條線將 (甲) 至 (己) 連串起來。

一篇講辭，不計長短，貴分若干節段，無數階層，雖則綜錯複雜，要使部位分明，全體渾然，脈絡聯貫，尤宜先淺後深，先虛後實，先淡後濃，先緩後緊。

一篇講辭不論它的長短，「貴分若干節段，無數階層」，『貴』是值得重視的，是將這篇講辭的段落層次分出來，雖然看起來感覺綜錯複雜，但是段落部位一定要分清楚。整篇講辭要「全體渾然，脈絡聯貫」，『渾然』是完整的、自然形成一體，雖分段落，整篇講辭必須是一體的。『脈絡聯貫』指文章的組織條理是一氣呵成，如經文的科判。下四句是一篇講辭應注意的原則：「尤宜先淺後深」，如說理論，前說較淺的，愈往後理愈深。「先虛後實」，前多說陪文，後才揭露主旨。「先淡後濃」，前可輕描淡寫，愈往後愈是進入高潮。「先緩後緊」，前多說前引，愈往後情節愈緊湊，到末後是壓軸戲。這樣做能讓聽眾的精神一直保持旺盛，讓他覺得一堂課一下即過。下文是運用的原則、方法。

寫景寫情，說事說理，據典引經，提舉譬喻，點綴詩歌，插入故事，俱當井然有條，絲毫不紊。

「寫景」，描寫景物；「寫情」，抒發情感。「說事說理」，一篇講辭內述說事物或理論，或「據典引經」，或「提舉譬喻」，或「點綴詩歌」，或「插入故事」，「俱當井然有條，絲毫不紊」，每一個程序都是有條理、有次序，這是原則。下面是方法。

但製表式，不必撰文，上列幾綱，下列幾目，不贅繁辭，各得要領。

「但製表式，不必撰文」，這是將內容大綱預製圖表，不必寫詳細的講稿。李炳老這句話是對有經驗的講演者說的，對初學則必寫稿。如果是用寫大綱方式，「上列幾綱，下列幾目」，講表上列出幾個大綱，大綱下有幾個細目。「不贅繁辭，各得要領」，不需要寫很多的文字。雖不贅繁辭，但也不能簡單到連重點都沒有了。所以每一個段落各有其主旨，重點皆標出。如科判一樣，每一科一定有一個科題，即此段之重點。這是講運用表式、寫大綱的方法來整理全篇講辭。

(辛) 擬定題目

文章寫成後再擬題目。

構造講辭，本有主旨，當為鍼縫衣針，通「針」字對一事，自不待言。

起稿以前，先要明定主旨，然後針對某一樁事來講起，這就是擬稿前的「三番審機」，此項在前甲段「首定主旨」已經說明，在此就不要再提了。

然於籌措「起伏、掩映、轉折、開合」等意境，經過「草創、討論、修飾、潤色」等工夫，於其意旨本元，往往少有變質，故宜辭成以後，再擬其題。

「籌措」是規畫，準備寫講稿。「起伏」，「起」是明白告示；「伏」是暗示、不明說；「掩映」指烘托的手法；「轉折」是講辭的變

化。「開合」，『開』是演繹，『合』是歸納。此四步驟是起稿前的構思。「草創」是起稿。「討論」是研究全篇。「修飾」是修正內容，使文意表達更清楚。「潤色」是文辭上的修飾，令它更藝術化。這是擬定一份講辭時必經的過程。這段是講：前面已經確定主旨了，然而在起稿之前，心裡應該先有「起伏、掩映、轉折、開合」等意境的構思，然後再經過「草創、討論、修飾、潤色」等過程的工夫。「於其意旨本元，往往少有變質」，這是講與原定的主旨，往往會有少許改變，所以應該在講辭寫成以後，再定題目。

就其全篇，察其總紐，提出了了數字，要已具足全神，名與旨符，辭方生動，猶之畫龍壁上，而後點睛也。

此段講立題的原則：「就其全篇，察其總紐，提出了了數字」，『總紐』就是主旨。就已寫成的這篇講辭，掌握住它的主旨，舉出簡單

的幾個字。「要已具足全神」，『全神』是全篇講辭的精神，雖是了了數字，這就是此篇講辭的題目，因此所擬的題一定要能具足全篇要點。才能「名與旨符，辭方生動」，『名』就是指題，『旨』是講辭主旨，這樣講題與主旨才相符，這篇講辭才會生動。下舉一喻：「猶如畫龍壁上，而後點睛也」，譬如在牆壁上畫龍，龍畫好了，再將龍眼睛點上，眼睛最能傳達情意，眼睛點得好，這條龍才顯得活躍生動。「畫龍」在此是比喻寫講辭的整個過程，「點睛」是比喻作最後重要的工作，為講辭定題目。講辭之有題目，就如同畫龍之有眼睛也。所定的題一定要能一語道破，將全篇講辭的要點標示出來，可見擬題之重要。下文重述題之重要。

是題目者，幾等於全篇之總論，可忽之哉，可忽之哉。

「是題目者」幾乎等於是全篇講辭的總綱領，「可忽之哉」，怎麼可

以疏忽它呢？連說了兩次，這是加強語氣，強調一篇講辭立題的重要。

按：擬題的原則，首先要觀機，就是「三番審機」：人、時、處。觀機之後才有講演的主旨，然後依著主旨範圍，心裡先有「起伏、掩映、轉折、開合」等構思，再經過「草創、討論、修飾、潤色」等過程，才來擬題。如淨宗的主旨是「信願念佛求生淨土」，以此範圍來起稿就容易多了。另一點：講題已定，我們按講題起稿，此範圍就受限制了。但也要經過「起伏」、「草創」這些步驟，同時也還要顧到「三番審機」。

（壬）病忌

「病」是毛病；「忌」是忌諱。

形諸筆謂之文，出諸口謂之言，文必有欣賞之節，言必有動聽之論，

始能印入人心，冀^{希望}彼接受。否則扞格而意不通，囁嚅而辭不達，或添枝生葉，帶水拖泥，失去藝術審美，招起聽衆厭煩，又安能希其接受哉。

「形諸筆謂之文」，由筆寫出來的稱為文章，即指講辭。「出諸口謂之言」，從口講出來的稱為言語，即指講演的言語。「文必有欣賞之節」，『節』是情節，講辭內容必定有可欣賞的情節。「言必有動聽之論」，『論』是議論，講演時必定有精彩動聽的議論。這樣的講稿言辭「始能印入人心，冀彼接受」，『冀』是希望，才能令人留下深刻印象，才能令聽眾贊成我的主張，希望他們接受。這是指好的講演辭所收的功效。下文從反面來說：「否則扞格而意不通」，『扞格』是格格不入，這是指講稿內容，語法互相抵觸，文意不通暢，這句是前句「文必有欣賞之節」的反說。「囁嚅而辭不達」，『囁嚅』是吞吞吐吐的樣

子，這是指表達方面顯得辭不達意，此句為前句「言必有動聽之論」的反說。「或添枝生葉，帶水拖泥」，『添枝生葉』指講辭多累贅的字詞，或妄加發揮；『帶水拖泥』指講辭拉雜不順暢。如果犯了以上這四個毛病當中之，講辭則「失去藝術審美，招起聽眾厭煩，又安能希其接受哉」，講演就會失去精彩，招來聽眾厭煩，又怎能希望他們接受呢？這段給我們說出所犯的毛病，下段點出避免的方法。

惟其辭令之得體，在乎事前之思維，上已略述梗概，足資觀摩。然其病忌，尤必知而避之，病去格縱不高，亦不失為平正之作。

講演是為了令聽眾贊同主張，所以言辭表達要得體，就是要恰當。這些在於事前的思慮，此在前段（甲）至（辛）已略述大概的內容，足以供我們觀察學習。「然其病忌，尤必知而避之」，『尤』是更加，對於這些病忌更加應該知道，而後才曉得如何來避免。「病去格縱不高，

亦不失為平正之作」，毛病避免了，縱然講辭的結構形式不高明，也不失是一份合乎規矩的講演。

特將病忌數端，錄列參考。

「數端」，幾項。

1. 不合前列各條之方法者。

「前列」指（甲）至（辛）段，不符合（甲）至（辛）段所說的方法來撰寫講稿，這是大毛病。

2. 一事舉二喻，引二故事（一反一正者例外），及一切重複等文。

一樁事舉兩個比喻，或用兩個故事，此是病忌。除非所舉故事是一反一正，這就可以。以及講辭內出現的一切重複的文字，都屬病忌，所

以寫稿時應避免重複的文辭。

3. 賓辭強，主辭弱，前張後弛。

「弛」，緩。賓陪說得多，主旨說得少，這是喧賓奪主。「前張後弛」是講前面說得緊湊，後面說得鬆緩，此是病忌。應遵守先淺後深、先虛後實、先淡後濃、先緩後緊的四原則。

4. 事理、賓主、節段、階層，混雜不清。

「事理、賓主混雜不清」，是指資料的主旨不明，令聽者無法確定到底說的是那樁事，此是病忌。節段、階層條理不分明，是指章法結構沒有條理，這也是病忌。這是對於前文（甲）至（辛）段所說的原則運用不純熟，或未能深入理解。

5. 層次脫節，前後不聯。

「層次脫節」是上下綱目脫節。「前後不聯」是指前後段落不連貫，應對全篇結構多下功夫。

6. 文不符題。

講辭與講題不相符，參照前「擬定題目」的方法就可以避免過失。

7. 比喻及故事等，牽強而與題不合。

「牽強」，勉強遷就。所引用的比喻、故事很勉強，不能與主題相符合。所以要避免這些毛病，引用時須多考慮斟酌，若自己不肯定，多向人請教。

8. 典籍義理，未能明了，望文生義，輕率攬入。

「攬入」，收錄、引用。對所引用的典籍義理，未能明瞭，竟望文

生義，依著文字表面的意思而擅自以自己的意思來解釋，結果錯解原意。這樣隨隨便便的引用典籍義理，大是病忌。所以，引經據典須明瞭旨義，並與本宗本學相應。

按：為了避免種種病忌，應於日常生活中學習，平時與人談話就須符合這些規矩。

第三章 講態儀式

(一) 講態表情，文在乙、丙、丁三段。

(二) 上下台儀規，文在甲、戊（指禮節）。己段為病忌。

第二章說明怎樣準備講辭，第三、四章說明怎樣在台上表演。

(甲) 登臺禮節

上台時應注意的禮節。

講場有臨時者，有長期者，在登臺時，皆有禮節。

講演場合分臨時、長期講場。不管是臨時、長期，都應遵循禮節。下文先講臨時講場。

遇臨時講場，察係佛教團體，先向佛像合掌致敬，對總理遺像及懸國旗，同用合掌，似亦不妨（此時無人司儀，只向上籠統敬禮而已，不必強分先後）。次向主席來賓，按次行禮。就講位後，對於聽眾禮亦如之。如非佛教團體，自係僅懸遺像國旗，可對鞠躬，向主席來賓聽眾亦猶是也。

「臨時講場」又分佛教團體與非佛教團體。今先講佛教團體。遇臨時講場時，觀察若是佛教團體時，在未登台前，先向佛像合掌致敬，有時要禮佛三拜。然後對總理遺像及懸掛的國旗，也同用合掌，似乎也無妨。如果沒有司儀的話，在登台前，向上問訊、合掌敬禮就行了。次向主席來賓，按次行禮，一般主席來賓的位子安排在講台旁，這時向上問訊後，按次第先向主席、來賓行禮，上了講台，再向現場聽眾行禮。如果是非佛教團體的講演，可能沒有掛佛像，講台上可能只掛總理遺像、

國旗，我們在登台前，仍然向上合掌致敬或鞠躬，然後向主席、來賓、聽眾的禮節，照著先前說的這些規矩就行了。下文再講「長期講場」。

長期講場，分別是否佛教團體，有無佛像，有無總理遺像國旗；每次講演，可循常規。此場並無主席，亦無來賓，只向聽眾，合掌或鞠躬而已。

「長期講場」，是指我們長期去講演的場所，先分別是不是佛教團體，有沒有佛像，有沒有總理遺像和國旗，登台前的禮節可與前段相同。但因為是長期講場，對這些禮節，每次講演都可採用常用的規矩即可。此場若沒有主席與來賓，也和前段相同，登台後向聽眾回禮，合掌、鞠躬就行了。

按：此段是李炳老為一般講演而言，若於佛教講經之禮節，上下台規矩，於前《內典講座》之「威儀須知」文中有詳細說明。

(乙) 開講以前

開始講演前應注意的禮節。

登臺向前，須和藹而莊重；先將全場聽眾環視，態取自然，使人心
中皆存講者精神貫注與我之感；講前不宜先笑，於臺上靜立數秒鐘，
俟聽眾秩序定後，徐徐發言。

「登臺向前」，就是面對大眾時，態度表情要「和藹而莊重」，
『莊重』是端莊持重。先將全場聽眾環視一週，態度要顯得自然，使人
心中都覺得，講者的精神貫注在我身上。講前不宜先笑，未講先笑是大
毛病，這種笑有諂媚巴結的嫌疑。在台上靜立數秒鐘，「俟」是等待，
等待聽眾秩序安定以後，才慢慢的開講。

(丙) 頭部面部

頭部與面部動作表情有助於講演，先說面部：

面部之眼，最能表現心情，喜怒哀樂蘊於內者，都能以目表而出之，如張目表怒，呆目表疑，閉目表想，瞠目睜大著眼睛表驚，仰視表籌計，俯視表憂愁，斜視表有邪思，側視表懷畏怖等。

「面部之眼」最能表現出我們的心情，「喜怒哀樂蘊於內者，都能以目表而出之」，『蘊』是蓄藏，喜怒哀樂指我們的心情，這些蓄藏在內心裡的心情，最容易不知不覺從眼神中表露出來。下舉例說明：「張目表怒」，像怒目金剛的表情；「呆目表疑」，眼神有點呆呆的；「閉目表想」、「瞠目表驚」，『瞠目』指睜大著眼睛；「仰視表籌計」，『仰視』是向上望，『籌計』是心裡在思量，計畫某事；「俯視表憂愁」，『俯視』是向下望；「斜視表有邪思」，斜眼看人；「側視表懷

畏怖等」，轉過頭向旁邊看。「等」是講還有其他的動作，在此未能一一列出。除了眼睛以外，面部其他器官也能配合發揮講演傳達的方式。

頭部餘官，亦能表態，如側耳表聽，掀鼻表拒，蹙^{皺縮}額表不安，皺眉表厭惡，搖頭撇嘴表反對，張口^{因恐懼而舉舌不能出聲}擡舌表恐惶等；凡此種種，均可用於講時，能助言語生動，而使聽眾入神。

這是指面部其他部位的動作也能表態，「如側耳表聽，掀鼻表拒，蹙額表不安，皺眉表厭惡，搖頭撇嘴表反對，張口擡舌表恐惶等」。以上眼睛與面部表情，都可以用於講演時，能令言辭更生動，而使聽眾入神，『入神』是精神貫注，聽眾能全神投入整個講演之中。下段是講頭部表情。

頭部表情，亦較他部易顯，於氣度深隱之中，不妨其動，或偶俯，

或偶仰，或環視，或遠瞻，此係隨意為之，非謂有何表示。

「頭部表情」，若比起身體其他部分，就顯而易見了，所以「於氣度深隱之中，不妨其動」，『氣度深隱』是含蓄內斂的態度。在含蓄的氣度中，也不妨稍有動作，就是莊重而不失活潑。「或偶俯、或偶仰、或環視、或遠瞻」，『偶俯』是偶爾低頭，『偶仰』是偶爾抬起頭，『環視』是全場環視一週，『遠瞻』是往遠處看。「此係隨意為之，非謂有何表示」，這是自然而然的動作，並不代表什麼意思。下段是講頭部有所表示的動作。

如瞑目搖首以表感傷，點首微笑以表喜樂，或軒渠歡譁大聲喧鬧，或忿怒作色，是有所表示矣。然宜微露即止，不可過分任情，態度固尚活潑，要以不失莊嚴。

「瞑目搖首以表感傷，點頭微笑以表喜樂，或軒渠歡譁，或忿怒作色」，面上表現有憤怒的神色，這些都是有所表示的。這些動作雖有助於講場的氣氛，「然宜微露即止，不可過分任情」，表示情感的動作，應適可而止，態度固然注重活潑自然，但要不失莊嚴，這才是最好的。

（丁）身與手足

身體與手足的動作。

身與兩足，常靜為宜。惟恐言語有訛錯誤，必向黑板書字；或在講時，指示黑板，勢須回身，而有動轉：如身立處，遮掩板上之文，亦當另移方向，讓人讀看。餘則穩重如山，儼然喻莊嚴矜持屹峙直立高聳貌。

這是講一般講演時，身體與兩足常保持安靜不亂動，才是最恰當的。但是有時「惟恐言語有訛，必向黑板書字」，恐怕在言語表達上聽

眾錯解了，所以一定要在黑板上書寫，或者要指示已經寫在黑板上的文字，勢必要回轉身向黑板，而所有動作。或者我們站立的地方，恰好遮掩了黑板上的文字，也要另移方向，讓人讀看。在這些情況下，身體會有動作。除此之外，「餘則穩重如山，儼然屹峙」，「儼然」是比喻莊嚴矜持，「屹峙」指抬頭挺胸的姿勢，除了前舉的這些情況外，至於其他時間，我們在講台上要像山一樣穩重，才顯得莊嚴挺拔。

講經取乎坐式，乃是其常，立今亦通行，乃是其變。講演一端，只取立式。

講經時採用坐的方式，這是常規。站的方式現在也普遍採行了，這是變通的方式，順乎時代潮流，但是一般講演只採用站立的方式。這段是講身體與兩足的動作要常靜為宜，下段講手的動作。

手與兩臂，表意尤多：舉手俯點是遠招，垂手仰引是近接，豎掌引身後方是表擯斥_{排斥}，向前一搖即停是表禁止，拇食二指相捏畫圈是表研究，一指斜伸屢加挑動是表決然，抵掌作聲表契機，兩掌仰簸_{晃動}表失意，拍案是作驚奇，揮拳乃示強拒，彈指表短，數握表多，合掌抱拳表恭敬，袖手垂臂表冷觀。

手與兩臂，能表達的意思尤其多。底下李炳老舉十四例：（轉回原文）按此段所說，吾人若靜觀京劇名伶表演，可知大概。下段是總結：

手能作勢，手能代言，千狀百姿，不可窮盡。以其最能表情，必須知而備採。惟須出之自然，否則如優孟_{春秋時楚國樂人，多智辨，常寓諷刺於談笑間}矣。

手能做姿態，手的動作能代表言語，「千狀百姿，不可窮盡」。李炳老所提只是一般常用的，這些手勢最能代表講演意思，一定要知道以

備隨時可以採用。但是要守住一個原則，「惟須出之自然，否則如優孟矣」，動作一定要出於自然，不可有絲毫造作。優孟是古代樂人，今稱之為演員。演員縱然演得再逼真，也只是照劇本來表演，不是出自真心。講經則不同，必以真誠心來講，這才能得佛力加持。否則也只能靠講辭內容來表演，那真的如優孟了。

按：講演的表情、動作一定要自然，不可造作。秘訣就在平時與人言談相處時，多觀摩、多學習，久而久之就自然了，講演時隨著文意很自然就表達出來了。聽眾不但聽，還能看，效果就大了。

(戊) 講畢下臺

下講台也有禮節。

講演已畢，仍向全體聽眾環視一週，合掌或鞠躬，以示完結。並視

所任之講務，臨時或長期，為佛教團體，為普通機團，於離開講案，分別情形，再如登臺儀規，採行應舉之禮節。

講演完畢，向全場聽眾環視一週，然後向大眾合掌或鞠躬，表示已經結束。並且要明瞭自己講演的任務，是臨時的或者是長期性的，是佛教團體或是普通機關團體。在離開講台時，分別情形，再依著登台時的儀規，採行應當從事的禮節。

(乙) 姿態病忌

下面列舉一些姿態上的病忌。

1. 不合前列各條之方法，及儀式者。

不肯依照本篇(甲)段至(戊)段所講的規矩。

2. 登臺以後，未語先笑，及厲顏厲色，或態度呆板，如木雞然。

「登臺以後，未語先笑」，這是諂媚巴結的笑。「及厲顏厲色」，就是嚴肅兇悍，令人畏懼。「或態度呆板，如木雞然」，就是態度呆滯，不靈活。

3. 講話兩目仰視，或俯看講稿，或回對黑板，或偏視一方。

講話時兩眼總是向上注視，顯得傲慢。「或俯看講稿」，這是因為怯場，或對講稿不熟。或回頭面向黑板，只顧著解釋黑板上的文字，所以不能與聽眾交流。「或偏視一方」，令聽眾有偏愛的感覺，以為講者厚此薄彼。這都會引來譏嫌。此段所講的，都是因為不能照顧全場而犯的毛病。

4. 兩手無措，抬放不定，摸頭摸頂，或背手而挺胸，或彎腰而蹲膝，

以及叉腰、抱膀、聳肩、搖胯，兩足忽伸忽縮，兩手捉袖拈以手持取東西襟。

「兩手無措」，兩手不知該放在哪裡，所以才會有以下動作：「抬放不定」，一會兒舉起，一會兒放下，時時變動；「摸頭摸項」，摸頭或摸頸項；「或背手而挺胸」，顯得不自然，這可能是因為緊張心不定；「或彎腰而蹲膝」，此最失威儀；「以及叉腰、抱膀、聳肩、搖胯，兩足忽伸忽縮，兩手捉袖拈襟」，這些都是不文雅和沒有自信的動作。

5. 上下臺行步慌張，禮節失次。

因為怯場或對現場不熟悉之所致。

第四章 言語聲調

說明音聲運用的藝術。

(甲) 始終發音

講演從開始至終結的音聲運用。

講前須將講表溫習揣摩，以免遺忘，迨^{等到}開講後，以不再看為佳。蓋講演一道，貴乎痛快淋漓，看表即停頓不連，則失悠然自得之致。

「講表」，指講稿或大綱；「溫習揣摩」，反覆推敲、琢磨。開講前一定要將講辭內容推敲、琢磨，免得上台後忘記。迨開講以後，最好是不再看講稿。「蓋講演一道，貴乎痛快淋漓」，因講演著重的是講得

流暢、精彩。「看表即停頓不連，則失悠然自得之致」，『悠然自得之致』是指講得從容不迫、很肯定、有把握的神情。如果常常需要看稿，言辭不免稍有停頓，聽起來會有不連貫的感覺，那就失去了悠然自得的神情。

講演資料如池水，言語聲調如流泉，不有言語技術，講資幾等啞鈴。

習講演者，先決問題，必須口齒清楚，節段分明，所以文經王沔

宋朝

不信然。
齊州人，每在天子前讀參加進士考試的人所作的辭賦，因誦讀音調明暢，經讀過的人多高中進士 一宣，多得登第，言語妙天下，豈

「講演資料」，講辭內容。李炳老在此地把它形容作一池水一樣，如何令這池水有波浪，令講辭有變化，這就要靠言語聲調像流泉一樣有緩急高低。沒有言語運用上的技巧，「講資幾等啞鈴」，『啞鈴』是不會響的鈴鐺，表示它雖好看，卻不起作用，講辭也是如此。內容雖然準

備得很豐富，可是卻用最差勁的技巧來表達，整篇講辭的精華都被糟蹋了。所以對於學習講演的人，必須口齒清楚，節段分明，咬字、發音要清楚、正確，講辭的節段、層次要分明。「所以文經王沔一宣，多得登第」，『王沔』正是指口齒清楚、節段分明的人。他每次在皇帝面前宣讀參加進士考試的人所作的辭賦，因讀誦的音調明暢，所以很多因此而高中了。「言語妙天下，豈不信然」，此句讚王沔之言語妙為天下第一，怎不令人相信呢？引伸此段大意，在講演時，言語的表達技巧極其重要。

始講言語宜緩，聲調不妨低平，從此步步向前，節節推進，語應漸急，聲應漸高，至終結時，狀如萬流赴壑_{坑谷、深溝}，語急聲高，要達至最高度。讀白樂天琵琶行，玩其贊彈琵琶一段，可惜悟機。然此不過通常一法，非謂盡當如是也。

從此段起，將聲調運用分三段來說明：開始講時，言語應該緩慢，聲調不妨低平，接著是一步一步慢慢的往前推進，語氣應該漸漸加急，音聲愈講愈高。到將結束時的聲勢，要「狀如萬流赴壑」，『壑』是深溝，就如所有的水流從高處急流瀉下深溝一樣。如瀑布的景觀，在終結時刻，應該語急聲高，這種聲勢要達到最高峰。底下李炳老舉例說明，「讀白樂天琵琶行」，就是白居易作的《琵琶行》。「玩其贊彈琵琶一段，可借悟機」，『玩』是體驗，體驗他作的贊彈琵琶這一段文章，可以讓我們觸類旁通，來理解李炳老這段的意思。

「然此不過通常一法，非謂盡當如是也」，這也只是一般的原則，並不是完全要按此規矩一成不變。換句話說，原則上是如此，但在運用上就有變化了，雖變化也不離開原則。此地講的原則，即前所謂的「先緩後緊，前低後高」。所謂變化，前緩中有時亦可緊湊，後緊中有時亦可放緩，前低中有時可高，後高中有時可低，此之謂「變化」。應視

(一) 配合講辭內容；(二) 看聽眾情緒。如此時聽眾情緒已低落，可用高聲急語，此原則上之變化，在於講者善巧之靈活運用。

中段之辭，尤須注意，因其發揮主旨，多在於斯，應用全副精神，集中以赴，如舟泛中流，與長風巨浪互相激盪，一戰成功，要於此處顯好身手也。

「中段之辭，尤須注意」，即指承接、轉折二段，更加應該注意。「因其發揮主旨，多在於斯」，所以要以全副精神，集中以赴。「如舟泛中流，與長風巨浪互相激盪」，『激盪』是劇烈的振盪，此為作戰意，就如划著小舟在河流中央，與長風巨浪互相作戰一樣。「一戰成功，要於此處顯好身手」，若想讓這篇講辭講得成功，就要在中段之文顯好身手，在這裡做最好的表演。

結束之時，按諸常例，語取緊張，聲取高響；然有時亦當言語放緩，聲調引長，以示誠懇，或言語略帶遲疑，聲調漸次低落，以表敬謙。

「結束之時，按諸常例」，這是講以一般的原則，要「語取緊張，聲取高響」。然有時也有不按諸常例的，如「言語放緩，聲調引長」，這有誠懇的味道。或「言語略帶遲疑」，『遲疑』是猶疑不決，此時聲調漸漸低落，這是表示尊敬謙虛。

按：我們弘揚淨宗，結束之詞多勸人信願持名，故言語多屬誠懇、勸勉，說話態度就要以內心的真誠來表達。

（乙）辭文配合

「辭」是言辭，「文」是講辭、講稿。這段講言辭與講稿配合運用，也就是所準備好的講稿，怎樣在台上與言辭配合。

文篇有瀾

大的波浪

，前已略述。發揮議論，亦重辭瀾。

「文」是講辭，「瀾」是波浪、變化。講辭上有變化，此在第二篇段落層次的起承轉合已略說明。而在講台上發揮議論，也要注重言辭上的變化，就是講台上也重視言語聲調的高低運用。

表稿材料是講體，段落層次是其瀾；言語聲調是講用，緩急高低是其瀾；段落層次之間，各有起伏開合之式，緩急高低之處，復備鏗鏘琮琤

1. 玉石相碰的聲音。
2. 水石相撞擊的聲音。

之音，又此瀾外之瀾，法中之法也。

「表稿材料是講體，段落層次是其瀾」，表稿材料指講稿，體是主體。講辭是講演的主體，段落層次是講辭的變化。言語聲調是講用，緩急高低是其瀾，言語聲調指言辭，是講台上的運用。對於音聲的運用，緩急高低是它的變化。「段落層次之間，各有起伏開合之式」，講稿上

的段落層次，又各有起、伏、開、合的變化，這句是指前句「段落層次是其瀾」，此中又有變化。「緩急高低之處，復備鏗鏘琮瑤之音」，『鏗鏘琮瑤之音』是形容人說話聲音之美妙，令講演更生動。在音調緩急高低的運用上，又有鏗鏘琮瑤的變化，這句是指前句「緩急高低是其瀾」，其中又有變化。此段的講法：講稿材料是主體，它的變化是段落層次，段落層次中又有起伏開合的變化。言語聲調是運用，它的變化是緩急高低，緩急高低中又有「鏗鏘琮瑤」的變化。像這樣變化中有變化，方法中又有方法，就是瀾中之瀾，法中之法也。

講演之時，運用言語聲調，其緩急高低，自應隨其段落層次。

首先說明在講台上，言語聲調的運用，聲調的緩急高低，要配合講稿段落的内容來表達。如同演員一樣，他的表演動作完全依照劇本的要求。以下說明言辭與講稿内容配合的一般原則。

文緊張處，當用急語高聲順其勢以振之，文和緩處，當用緩語低聲順其勢以行之，遇細浪則隨其細，遇洪瀾則隨其洪，緩急得中，有揚有抑，譬如作樂，方成其音。

第一個原則，講到文緊張處，講到主旨、需要強調之處，此時須帶動起聽眾的情緒時，「當用急語高聲順其勢以振之」，音聲轉高順著講辭的走勢，振奮聽眾的情緒。第二個原則，講到文緩和處，這是指一般講到次要的內容，不需要強調的，這時「當用緩語低聲順其勢以行之」，語氣較緩慢，音聲較低，隨順講辭的走勢來運行。下舉二喻。

(一)「遇細浪則隨其細」，『遇細浪』指文和緩處，「隨其細」指用緩語低聲順其勢以行之。(二)「遇洪瀾則隨其洪」，『遇洪瀾』指文緊張處，『隨其洪』指用急語高聲順其勢以振之。此遇洪瀾好比小船遇大風浪一樣，此時必須全副精神貫注在其中，才能應付得當，講演

亦如是。「緩急得中，有揚有抑」，這是指能守住前面兩個原則，緩與急能和講辭內容配合得恰到好處，當中音聲有揚有抑，這樣才能達到講演的高峰。下文再以奏樂比喻：「譬如作樂，方成其音」，譬如音樂家在演奏一樣，他必須依樂譜演奏，該高音時就高音，該低音時就低音，才算是悅耳的樂曲。

推辭瀾以助文瀾，文益增其雄邁，藉文瀾以鼓辭瀾，辭益森其鋒芒。

「推」是推動；「辭瀾」指言辭的緩急高低；「文瀾」指講辭之層次段落、起承轉合的變化。運用言辭的緩急高低，來幫助講辭上的段落層次、起承轉合的變化。「文益增其雄邁」，這樣更能增顯講辭內容的強而有力。

「藉文瀾以鼓辭瀾，辭益森其鋒芒」，『森』是多，『鋒芒』是突出、高峰；藉著講辭上的變化來鼓起言辭上的變化。就是講，依著講稿

的材料，再配合緩急高低的適當音調，才能把言辭的表達推至最高峰，顯得更加突出。這是辭與文配合得當，互相幫助，把各自的優點帶至高峰，這是從正面說。下文說辭文配合失當的情況。

若於全篇段落，不加詳研，筆當和緩，反用急語高聲，筆已緊張，卻用低聲緩語，是謂自相乖戾，文與辭均失其神矣。

如果對於全篇講稿的段落不加以詳細研究，「筆當和緩，反而急語高聲」，『筆』指講辭內容，應當和緩的，反而用急語高聲；內容已到了緊張處，卻用低聲緩語，「是謂自相乖戾」，『乖戾』是彼此衝突、不和諧，這樣「文與辭均失其神矣」。『神』是比喻精彩，這樣配合失當，講辭與言辭就失去其精彩了，即使資料準備再豐富，也無法顯示出其精彩。

是知前條所舉，乃是其常，本條所論，乃是其變，常只數端，變則多式，因當先知其常，尚須精通其變。

「常」，規矩。「是知前條」，就是指（甲）段，始終發音。甲條所舉，是一般的規矩，本條所論的是它的變化。「常只數端，變則多式」，規矩只有幾個原則而已，從規矩中生起變化的方式就多了。「固當先知其常，尚須精通其變」，所以一定要先守住規矩，規矩熟了，還要善於運用其中的變化。

前面辭文配合所舉的是規矩，實際運用在講演時要能觀機，配合聽眾的需求。守規矩是善，懂得運用變化是巧，守住原則又會靈活運用，這就是善巧。

（丙）事與聲調

此段是說明前段辭文配合的實際運用。

決定辭：語宜急而強烈，語或緩而引長。

「老實念佛，決定往生」。（緩而引長）

「若不爾者，不取正覺」。（急而強烈）

猶疑辭：語宜緩，聲宜引長轉低。

「我立是願，寧可得否？」

勸請辭：語或緩或急，聲俱宜高。

「今正是時，汝應具說，令眾歡喜。」

拒絕辭：語宜急，聲或高或平而連續。

「多謝您的好意，我的根性劣，只能修念佛法門。」

遊戲辭：語緩急，聲高低，無定。（譏誚辭同）

「讀書讀成書呆子，學佛學成佛呆子。」

憤怒辭：語宜急，聲宜強烈。

「你這樣做，太過分了！」

恐怖辭：語或急促聲微高，語或斷續聲平低。

「月黑風高，竹林發出颯颯的聲音，令人毛骨悚然。」

喜樂辭：語緩聲取平，語急聲取響。

「學佛是人生最高的享受啊！」

愁苦辭：語宜緩，聲平引長。（怨恨辭同）

「老天太不公平了！」

哀悼辭：語或緩或急，聲高低俱宜引長。（惋惜辭同）

「一失足成千古恨。」

責讓辭：語或急或緩，聲或高或低。（警告辭同）

「學佛學到墮阿鼻地獄，還不曉得是怎麼墮落的！」

慚愧辭：語或急或緩，聲俱取低。（規勸辭同）

「慚愧慚愧，講得不好，請大家多多包涵。」

按：以上所舉，不過是略示通常，多半適用於唱作俱佳的講演或舉故事說明時可用。總須運用的自然靈活，而不造作。可在日常生活

中，與人交談時，多練習揣摩。

(丁) 言聲病忌

言語聲調常犯的病忌。

1. 不合前列之方法者。

違背前面所說的規矩就是毛病。

2. 語無次序，顛倒錯亂。

「語無次序」，言語欠缺次序，不按照準備好的大綱、段落與起承轉合的次序來講，這就是顛倒錯亂。

3. 字句說不清楚，半吞半吐，使人不解其意。

口齒不清楚，說話吞吞吐吐。這要靠平時講話多練習咬字、發音，多觀摩、學習，才能令人聽得清楚、明白，而不致產生誤解。

4. 停滯不能連續。

講時停頓的時間太久，語氣不能連貫，沒有一氣呵成的感覺。

5. 時時咳嗽。

多半是緊張的關係，或是自己本身的習慣。

6. 言語重複，詞義絮聒。

「絮聒」是嘮叨。重複相同的語詞，有時雖表達的句子不一樣，但我們仔細聽，內容意思都在提一樁事，聽了顯得煩瑣嘮叨。

(1) 至 (6) 項若做充分準備，放鬆心情就可避免。

7. 夾雜閑字，土語，穢語，傷眾語，涉及聽眾短處語。

「夾雜閑字」，如「這個哪」、「那個哪」、「哼哼哈哈」、「呢啊哪啊」，或廢話很多，若寫成文章，皆屬於廢話一類的。「土語」，一般人聽不懂的地方話。「穢語」，是不堪入耳的粗俗言語。「傷眾語」，得罪人的話，多半是言者無心，聽者有意。「涉及聽眾短處語」，談及盲聾啞之類，須知避免。

8. 好用術語古典文言外國語等。

「術語」是專有名詞，若非內行人就聽不懂，所以通俗講演盡量避免用太多術語。「古典」指文學典故；「文言」指非白話的言詞。若引用太多，聽起來似乎動聽文雅，未必契合聽眾文化水平。特別是現代人，懂得文言文的人太少了，因此講辭愈淺白愈好。「好用外國語」，

若非必要，似乎顯得炫耀的樣子。

(7.) 與 (8.) 項在準備講辭前，必須三番審機。

9. 聲音不能使全體盡聞。

講話聲音務必要能貫攝全場。

10. 努力發音，使聲嘶啞。

惟恐聽眾聽不到，使力的大聲講，致使聲音嘶啞了。

11. 詞意已盡，復事拉扯堆壘，俗名掛鈴鐺。

所準備的講稿已經講完，還剩有時間，就隨便講些無關緊要的話來應付，俗稱「掛鈴鐺」。所以，講完就收場，時間未到不是大毛病。

12. 不能遵守時間停止。

此條不守時間，指時間到了還繼續講，這才是大毛病。所以時間到了，必須要結束。

對於時間的控制，首先講稿要熟，自己應該清楚，哪些內容是主旨，哪些是次要的，如故事公案譬喻。發現自己將提早講完，此時這些事早已準備好的故事譬喻就用得上了。若發現自己講辭可能講不完，這時語氣可以加快，一些不重要的賓陪、故事譬喻就可省略，好的講演一定是時間到了，該講的剛好講完。

第五章 觀機

觀察聽眾的根器，應機說法。

(甲) 觀眾根器

觀察現場聽眾的根機。雖然講辭已擬妥，若臨場觀機後發現有不妥，就應做適當的調整。

入場之時，先察聽眾根器，男性女性，老年青年；次觀其面貌神情，推斷其聰明魯鈍，再細審其有無攜帶筆記文具，及何種服裝，測其教程高下各佔數量；於剎那間，如是觀察已，神而明之，得一輪廓，應機發言，自易契合矣。

臨場觀察聽眾根器，可由三方面來觀察。

(一) 觀看全場男性女性及他們的年齡，估計全場的比例，看哪一類型的佔多數。(二) 「次觀其面貌神情，推斷其聰明魯鈍」，從他們的面貌神情、動作舉止，大概可以推斷出他聰明或魯鈍。(三) 「再細審其有無攜帶筆記文具，及何種服裝」，再仔細的觀察他是否帶筆記之類，若有，此類人可能是對經教研究有興趣，或用心來聽講，故做筆記。從這裡可以推測他聽講的誠意，也可看他的服裝穿著，從這兩方面來推測他們教育程度高下各佔多少數量。「於剎那間，如是觀察已」，在最短的時間內，如此的一觀察，「神而明之，得一輪廓」，『神』有不為人知的意思，『明之』是明白狀況，很自然的便能心領神會，了解現場大概的情況。「應機發言，自易契合矣」，這時應聽眾的根機開講，自然容易契合大家的需要。

按：最好事先向當地人請教，包括程度、性別、職業、生活方式，臨場再仔細觀察，如此較能契機。聽眾是用真誠心來聽的，我們講的人更要以真誠懇切的心來講演，決定不能草率行事。李炳老此句「應機發言」，非對初學言，故初學必依講稿來講，免有錯誤。

(乙) 應付群機

應付現場各種不同根機的聽眾。

基上事實，擬撰講材，自不宜過於主觀，致生扞格。

基於以上所講的事實，可見「應機說法」非常重要，所以勸我們在擬撰講材時，「自不宜過於主觀，致生扞格」，以免造成所講的與聽眾所需要的格格不入。因此，擬撰講辭前，三番審機必不可少。

若夫長期講場，尚可使他從我，倘係臨時講場，似必隨順大眾；因其程度問題，千差萬別，出演一音，決難衆類各解。

如果是長期講場，常來聽我們講演的聽眾，還可以令他們順從我講的內容。倘若是臨時講場，似乎必須隨順大眾，因為他們的程度千差萬別。「出演一音，決難衆類各解」，若將內容定在某一種程度上，決定難令大眾都了解。

故在講期以前，構思講材之際，要當文白並收，事理兼納，始能登場，裕如應付，左之右之，相機採用。

所以，在講期以前，在擬撰講稿資料之時，要注意到內容必須文言白話並收，說事的、說理的都要兼顧。這樣各方面都兼顧到，有充分的準備，「始能登場，裕如應付」，在講台上才能應付裕如。「左之右

之，相機採用」，沒有固定的模式，必須觀察現場情況靈活運用。

然此語氣混雜之篇，深淺不律之句，衡諸文章體裁，大是疵病，但對萬類不齊之講場言，即須使之雅俗共賞，此又為勢所迫，不得不然者也。

「語氣混雜之篇，深淺不律之句」，『不律』是不齊，此二句即指前面講的「文白並收，事理兼納」這類的講辭。「衡諸文章體裁，大是疵病」，『衡』是衡量，雖然這種講辭與一般文章格式來比較，顯得毛病百出，但是對於聽眾根器千差萬別的講場來說，即須使之雅俗共賞，又必須讓所有根性的聽眾都能接受，此又為情勢所迫，不得不如此做啊！

前面是觀察現場聽眾，得知大概情況，知道應該如何說法，下段是說在講台上應付聽眾，所必知的一些技巧。

聽衆教程高者，數量若多，採取講材，應以說理為主體，用現代通行言語，多發議論，講時目光則分射於能解諸衆。逾數分鐘，可引譬喻及故事，改用地方白話，務使辭意顯明，此為應付教程低者，一種通融，斯時目光，則改射於低級聽衆。

這段是講，如果是大多數的聽衆屬於教育程度高，那麼所採取的講演材料，應該以說理為主，講時可用現在通行的言語，多發議論，講時目光就注視著那些對理論能理解的聽衆。「逾數分鐘」，過幾分鐘，可以引用一些譬喻及故事。「改用地方白話」，用通俗的語氣說明。「務使辭意顯明」，務必令講辭意義明顯淺易，此為應付教程低的一種通融，這是變通的方法。斯時目光，則改注視這些教程較低的聽衆。

隨順變化，不守一常。教程高者，能於理論感到新奇，教程低者，

能於事喻鼓起興趣，其心既使俱受影響，講演之功方不唐捐。

「隨順變化，不守一常」，是說講演時要能隨機應變，不能只用一種方法。例如不能一味的深講或一味的淺講。教程高的人對於理論感到新鮮特別，教程低的人對故事譬喻較有興趣。「其心既使俱受影響，講演之功方不唐捐」，雖然這場講演是教程高的人多，必能使這兩種人都能獲得利益，這場講演才算沒有白費功夫。

場中教程低者，數量若多，採用講材，應以述事為主體；宜用地方白話，莫雜文言，多說事喻，少發議論；亦當數十分鐘，一變方式，要顧到教程高者，誤會淺卑；一切設施，參照前法，仍須使兩者深淺之間，各獲印象。

這段是說，如果大多數聽眾是教育程度較低，那麼所採用的講材，

應該以敘事為主。講時應用地方白話，不可夾雜文言，要多說事喻，少發議論，亦當數十分鐘，一變方式。這是說，講事喻的時候，應當計算所佔時間。譬如一場講演六十分鐘，大概過了二、三十分鐘，就要轉變方式，改為發揮議論。這是避免令那些教程高的聽眾誤會，以為這場講演的內容粗淺。「一切設施，參照前法」，就是前段所提的方法。對教程低者，多用地方白話，可引故事譬喻，時目光注視之。對教程高者，多用通行言語，多發議論，時目光注視之。雖然這場講演是教程低的人多，「仍須使兩者深淺之間，各獲印象」，仍然要使這兩種人，對我們說的內容，無論深淺，大家都獲益，留下好的印象。

(丙) 觀眾動態

觀看現場聽眾的舉止動態，可明瞭他們理解的程度。

所講資料，雖屬預先構成，而能以臨時變化，乃為最佳，如其不能，遇必要時，可以縮短，不一定按段講畢也。此須視聽衆動態，而為轉移；如坐而瞌睡，或矯首暇觀，看錶看鐘，以及多人起去，即當減縮，早作結束。

講辭雖然是預先寫好的，而臨時能有變化，才是最好的。如其不能，遇到必要的特殊狀況時，可以縮短，不一定要按事前所準備的段落說完。怎樣知道會有這些特殊狀況？這要看聽衆的動態，而為轉移，這是看聽衆的反應，從而做個改變。譬如看到聽衆打瞌睡，「或矯首暇觀」，『矯』是抬頭，抬起頭來東張西望，身心不定的樣子。或者有看錶看鐘的動作，以及多人起身離開了。這個時候，對這段講辭的內容就應該減縮，提早結束這一段，然後再往下講新的一段，儘量做到吸引聽衆的注意力。

(丁) 嚴守時間

準時開講，準時收場。

赴人講演之約，要準時間；講時長短，亦須詢明主人，必須遵守，不可逾越；無論主人，尚有他事，或有他賓，繼待講演，而聽衆心中，既存有時時間限度，倘以拖長，便不能繼續鎮靜，衆已不聽，何復嘵嘵說話不停。

赴人講演之約，要守時，時間到了，就要準時上場，時間結束了，一定要準時下台。對於講演時間的長短，必須事前向主人問清楚，這是避免誤會。必須守時，不可超過時間。為什麼呢？無論主人還有其他事，或另有安排下一場講演，而實在是因為聽衆心目中，既然存有時時間限度，他們曉得這場講演應該在何時結束，倘若再拖延時間，聽衆心裡

便已不能繼續鎮靜下來，這時我們再說什麼好的，他也聽不進去了。所以說，「眾已不聽，何復叟叟」？何必再說個不停呢？

講材不契合者，人已早不欲聞，若事延長，定引生厭；縱講材契機，亦應恰到好處為止，與其興趣全盡，何若含蓄有餘，使對方有未饜足滿足之感，而思再欲追求之為愈勝，較好乎。

「講材不契合者」，這是指無法講得令聽眾歡喜，聽眾早已不想再聽了。如果再拖延時間，必定引起聽眾厭煩。縱然是講材契機，也應該講得恰到好處就可以了。與其將精彩處全講盡了，令聽眾感覺沒得聽了，「何若含蓄有餘，使對方有未饜足之感」，『未饜足』是未滿足，不如留有餘味，讓對方有未滿足的感覺。「而思再欲追求之為愈乎」，讓他還想要再來繼續聽講，那不是更好嗎？

按：善觀機的人，他懂得抓住聽眾的心理，決不會一次完全說盡，

免得有意盡氣竭的感覺，所以要懂得點到為止，留有餘韻，令人意猶未盡，聽眾自然會繼續來聽。至於要能觀機，除了本身要有豐富的講台經驗以外，自己也須具備幾個條件：

(一)自己要事先有充分的準備。這是我們對這場講演應盡的責任，也是敬業的態度。準備愈充分，就愈有信心，在講台上就能駕輕就熟。

(二)本身的學問、知識、常識要豐富，講演內容才會精彩，也較能契機應變。

(三)存心要誠敬，謙虛、好學，本身作好榜樣，更具攝受力。特別對於講經弘法的人，真誠恭敬心最為重要。

這篇實用講演術不單只用於講演，前面提的這些方法、技巧也可以運用在講經台上。或者我們學了，雖沒上台講，也可將此方法運用在日常與人交談中。能善巧運用，沒有特別秘訣，就在熟透本篇的內容，並

且勤加練習。此篇是李炳老五十年前所作，原理原則不變，但須隨時代恆順眾生靈活運用為善。

南無大慈大悲觀世音菩薩

要好好修行 要依法不依人

要看好樣 不看壞樣

要好好聽經聞法

要認真的修行 不要放逸

克服災難 深信佛言

境隨心轉 一切法從心想生

斷一切惡 修一切善

以智慧為母以知足為父以真
誠為兄弟他們都是你的好親
人

錫克教 錫克聖典

愛是含忍慈祥不嫉妒不誇張
不自大不動怒忍耐凡事包容

天主教 格林多前書

江海所以能為百谷王者以其
善下之故能為百谷王是以聖
人欲上民以其言下之欲先民
以其身後之

道教 道德經六十六

至仁主的僕人是在大地上謙
遜而行的當愚人以惡言傷害
他們的時候他們說祝你們平
安

伊斯蘭教

古蘭經二五：六三

本會一切法寶
 免費結緣
 禁止販售
 請勿擅改內容
 歡迎翻印流通

普為出資及讀誦受持
 輾轉流通者迴向偈曰
 願以此功德
 莊嚴佛淨土
 上報四重恩
 下濟三途苦
 若有見聞者
 悉發菩提心
 盡此一報身
 同生極樂國

This book is for free distribution. It is not for sale. Printed in Taiwan.

公元二〇〇九年十二月 恭印貳仟冊

內典講座研究學記

出版者：華藏淨宗學會

地址：台北市大安區信義路四段三三三之一號二樓

電話：(〇二) 二七五四—七一七八

傳真：(〇二) 二七五四—七二六二

劃撥帳號：一九三九一〇七六

戶名：社團法人中華華藏淨宗學會

E-mail：hwadzam@hwadzam.tw (請法寶專用)

www.amb.tw

淨空法師
影音網址
www.amb.cn

www.chinkung.org

承印者：和裕出版社 (〇六) 二四五四〇二三—七



華藏淨宗學會

THE CORPORATION

REPUBLIC OF HWA DZAN SOCIETY

本會一切法寶，免費結緣，禁止販售，請勿擅改內容，歡迎翻印流通。

This book is for free distribution. It is not for sale.

Printed in Taiwan