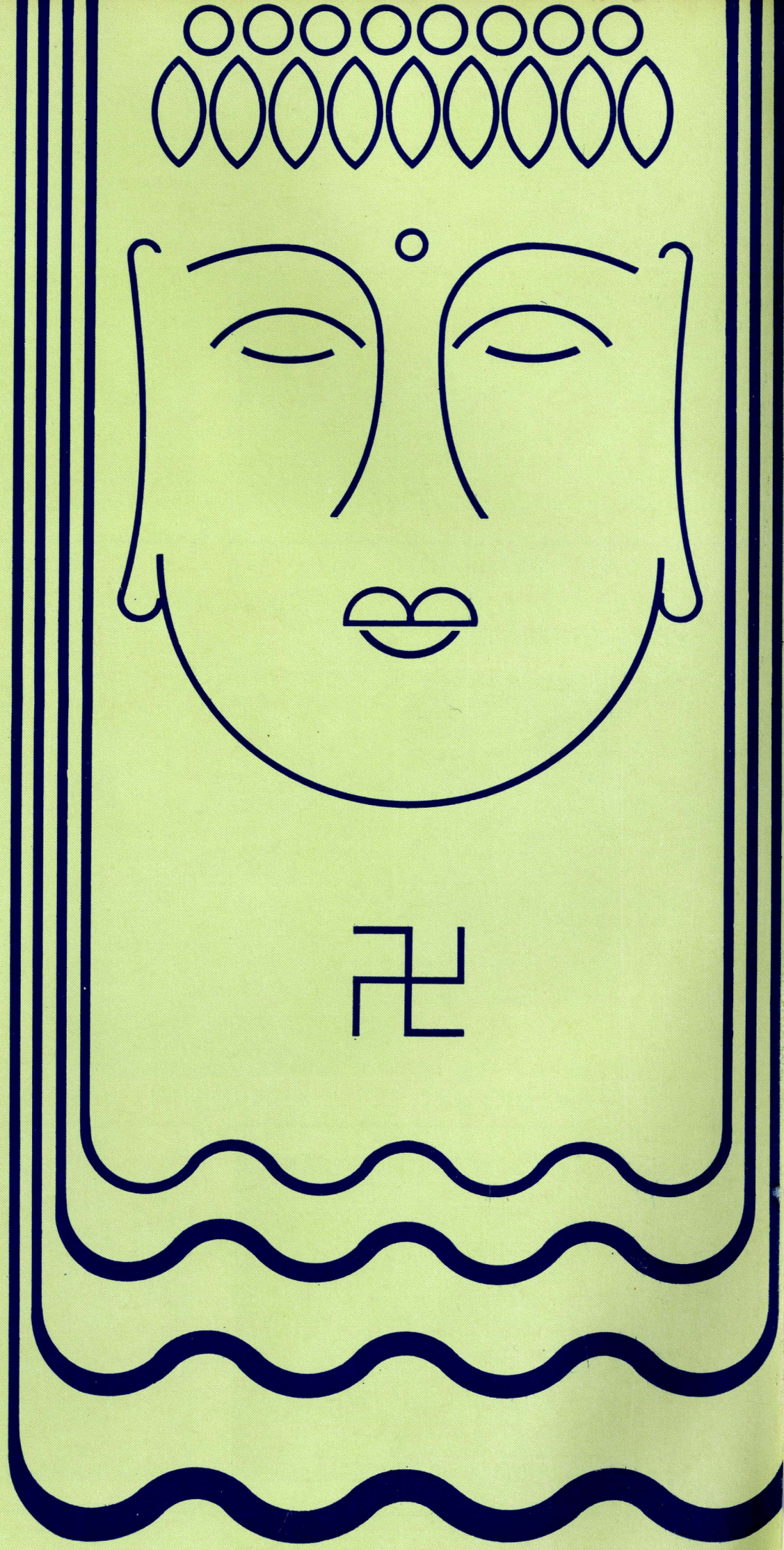


内明

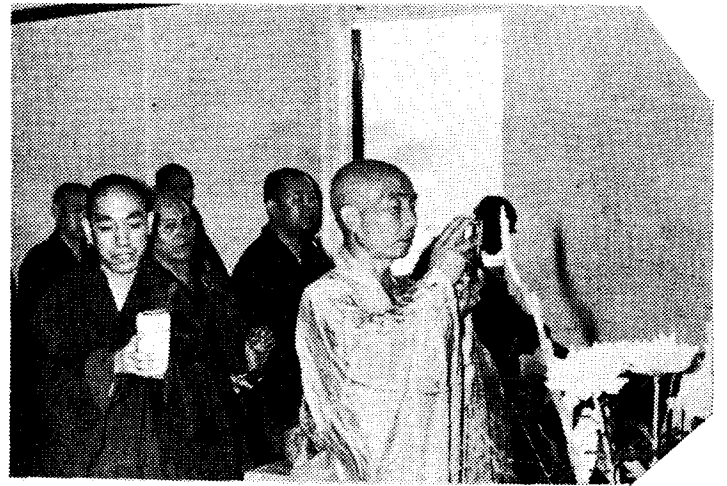


8

# 香港僧伽會壬子年水陸法會盛況



▲會長洗塵法師上堂說法



▲敏智老法師領眾舉行灑淨禮

▼內壇諸師行送聖儀式

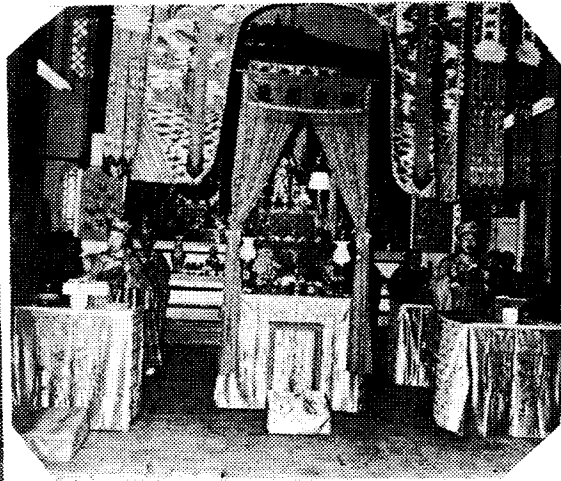


▼賢德法師領眾誦經



▲圓滿日送聖行列

▼內壇莊嚴三師主持法事



▼圓滿日圓智法師領眾普佛



# 目 錄

印海法師譯——中印禪宗史序	鄭壽彭	4
中國淨土教理史	印海譯	6
真理的語言	淨海譯	9
閒話編刊及其他	幻生	11
我對因果的認識	高麗雲	14
別再戕賊學生了	白志忠	21
道德與文明	劉家駒譯	23
畧論中國山水畫南北分宗之思想(下)	鄭捷順	26
克羅齊美學簡述	李瑞鍵	29
如何寫歷史	思真編	33
廣東歷代詩僧簡介(八)	慧光居士	37
我對陸象山之學的一個看法(六)	胡信田	40
佛說四十二章經講話(六)	聖印	16
佛說八大人覺經講義(四)	寬如、榮	19
心雨記	胡猛浪	45
由不可思議的境界		
談了知法師的發心供齋	覺心	46
滿天星斗的晚上	胡慧千	47
內明通訊	編者等	48
教界簡訊		51

社 長 釋 敏 智  
 督 印 人 釋 洗 塵  
 發 行 人 釋 金 山  
 編 輯 本 刊 編 委 會  
 出 版 者 內 明 雜 誌 社  
 藝 術 設 計 佛 院 藝 術 系

## 本 刊 流 通 處

- 一、星加坡南洋佛學書局隆根法師
  - 二、菲律賓大馬尼拉信願寺
  - 三、加拿大誠祥法師
  - 四、美國佛教會樂渡、達成法師
  - 五、北台新店佛聲法師
  - 六、日本蓮心院清度法師
  - 七、印度黃梅侗居士
  - 八、泰國中華佛學研究社
  - 九、香港佛經流通處
- 香港北角英皇道390號亞洲大廈五樓C座

佛元2516 中華民國六二年十一月八日出版  
 西元一九七二  
 社址：香港九龍深水埗醫局街176號  
 承印：文采印刷公司 電話：5-711654

# 印海法師譯

## 中印禪宗史序

鄭壽彭

震旦佛法，傳自印度，迨後而有八宗之分，宗史分明，若稽其脈絡，則簡編具在，按圖索驥，不待蒐求。惟於臺賢淨土而外，欲知各宗之在印度，其創宗立說，諸祖傳承之概畧，則戛戛乎其難矣，就中尤以禪宗爲甚！蓋禪那教法，固未有盛於印度，但印度佛教，嚴格言之，僅有中觀、唯識之分，禪宗尙乏獨立宗派之存，而印度又爲不甚注重歷史之國家，是更難有「禪宗史」之作，所以梁任公曾有：「禪宗雖云西土有二十八祖，但密之又密，舍前祖與後祖相印接之剎那頃，無能知其淵源，其真僞固不易辨……」之言。

原夫世之言禪，每謂始於釋尊拈花，迦葉破顏。遂謂此乃「以心傳心，不立文字，直指人心，見性成佛」之嚆矢。事之眞僞，猶有疑者，但在此以前，尙有文殊菩薩白搥曰：「諦觀法王法，法王法如是。」釋尊無言下座；以及釋尊爲衆說法，指地而言：「在此建梵剎。」帝釋乃插草於地，謂已「建立梵剎竟。」實已開先河。凡此皆爲不明史事之故。至言「不立文字」，亦未必盡然，蓋釋尊說法，屬於經藏者，十居其八，說及禪定，見於雜阿含者爲多，是禪豈眞「不立文字」耶？特侈言研究佛法之徒，不會探求於阿含，甚至見引用阿含經典者，反訐爲怪說，是亦「吳牛喘月」而又甚也。

至於吾國之有禪宗，始於達磨東渡。自是、一花五葉，各鼎其盛：臨濟則全機大用，棒喝齊施。曹洞則君臣道合，正偏相資。滄仰則明暗交馳，體用雙彰。雲門則三句八要，一字答難。法眼則聞風悟道，見色明心。其間六祖慧能，承黃梅衣鉢，宗分南

北，悟有頓漸，曹溪一滴，法脈緜延，不特蔚爲中華文化之光，且外播於日、韓，成爲佛教第二祖國，此爲吾學佛行人，所引以自豪者也。

嘗考中華之禪，既分燈於印度，然其發揚光大，曷能而幾成喧賓奪主之勢？蓋祖師西來，適丁六朝紛乘之局，其時社會生活變化，最爲明顯者，厥爲土地之集中與商業資本之獨佔，社會生活結構既生變化，亦即說明疇昔以儒家學說爲本之政權發生動搖，故老莊思想遂乘之而興。誠如衆所共知，老莊對於萬物根源、支柱、歸趣，認爲乃絕對之一理，無有差別觀念，以緩和人生對「死」苦之感覺，同時亦以擺脫人生之煩悶與執着之福音。凡此皆與禪之平等、正位、絕對相似。且自五胡亂後，衣冠避難，庶姓流移，盡室投奔，咸趨江左。華南民族性偏勝於超凡脫俗，輕視現世，故與老莊哲學相近之禪理，易爲南方民族所接受。此外，復因來華之禪師，大多學深養到，威儀具足，方技術數，顯揚神異。是以風行草偃，攝化益廣。基此因緣和合，故能成青藍冰水之況，蔚成一代風尚，其在斯乎？

概自元明以降，禪宗式微，強調「禪」爲教外別傳，無視經論之重要，以爲端坐思維，方爲實相；又學師家幾句語言，自詡禪機，而不虞老狐之墮。修淨業者，間或盛唱「禪淨雙修」，但僅知永明四料簡，而不知祖述於安般禪。或見宋之道濟，今之金山活佛，以爲禪師行藏，不備不莊，毗尼弗守，軌範是棄，而抑知「百丈清規」「禪苑清規」之訂立，實與尸羅相輔而相成。臺賢兩家徒裔，鏗而不捨於「禪墮暗證，如單輪隻翼」，與夫「禪

爲有教無類，華嚴方爲諸經之母」私說，自居於教宗，而不知慧文、杜順之法偈，乃禪觀所演成。迨顯密分途，密宗儼然與其他七宗相對而不相即，不知在未獨立以前之「雜密」與西藏四密之「事密」，實即禪宗依教修心之禪那。執此以觀，豈非入主出奴，數典忘祖者乎？

又有進者：在吾國素有歷史考據癖之稱，而又以研究「神會和尚」自尚之胡適博士，在其序朝鮮金九經先生所著「楞伽師記」竟云：「……惠能是曹溪南宗的開山祖，將來他們的門下就成了楞伽宗的革命領袖。」誠然，禪宗自初祖達磨，以迄四祖道信，均以楞伽爲印證修悟之資，至五祖弘忍，始以金剛授之六祖慧能，故若言「楞伽宗的革命領袖」，在外表言，當爲五祖，而非慧能門下，倘就其內含言，從三祖僧璘之「信心銘」以觀，眞如緣起之楞伽、起信系，與諸法皆空之般若、三論系，已趨一致調和，且「信心銘」綜合兩系思想，特重於般若、三論思想之闡明，豈待聞「應無所住而生其心」與乎夜半密傳，方由楞伽而轉於般若。須知：佛法隨世爲教，要視攝化徒衆之方便爲如何，自不能囿於某經某論。方祖師西來，衆生滯相離心，故入義學者，悉斥去之，苟不察其救弊微權，而據以爲實，則禪那乃六度之一，佛陀所指，般若爲禪定求，還可廢乎？故時而楞伽，時而般若，契機以施教，應病而與藥，其理明甚，非所謂「革命」也。此猶之三皇治天下善用時，五帝則易之以仁信，三王又更以智勇，蓋風氣隨世而遷，故爲治者亦因時而馭變焉。博士通人，猶有此失，他可知矣。

蘇長公云：「史何爲而作乎？其有憂也。何憂乎？憂小人也。」日僧孤峯璨者，原著之「禪宗史」一書，將中、印、日三國禪宗之淵源及其傳承，乃至三國之歷史地理，以及民族特質，利於禪那之因素，紀遠載微，辨宗連支，作有系統之敘述，爲全面性之報導，執其簡而又馭其繁，取其大而不遺乎小，眞然絕出常倫，誠習禪之津梁，研史之良乘也。展卷捧讀，令人對中、印、日之「禪」「宗」「史」三者，而有深切之瞭解，且興繼往開來之志焉。

印海法師仰承 慈航老法師遺囑，錄爲曹洞宗第四十八代接法傳人，祖德師恩，每以虛忝法脈爲懼，平日性情溫厚，行解並進，實有曹洞宗風，具體而微。年前選譯孤峯原著中國部份，刊於海潮音雜誌，譯筆流暢，不失原著面目，故每爲禪客所讚嘆，茲應信衆之請，續將中、印全部譯竣，其無負師志，隨順衆生，蓋可知矣。壽彭以近事三寶，曾分校事微勞，乃承法師不棄，並徵序以喚起同修研究興趣。自維鈍根，未悟上慧，業深障重，安敢言序？無已，惟有仰體法師慈悲本懷，爰不敢以不文辭，謹綴數言，以弁其首，識者無譏爲「佛頭着糞」乎？是爲序。

中華民國六十一年佛歡喜日三寶弟子 鄭壽彭 敬序

## 「道德與文明」(上接第25頁)

特別是在希臘和美素布達米亞，導致物質文明的衰落。

自從文藝復興，從西方可以說是第一次普遍於整個世界的實有的新概念，使人重新注意自然的力量和程序，而發展了科學法則。在這新知識上，在控制自然所得的新力量，現代西方文明才有基礎。這不啻是對文明第二階段的反動。歐洲文化中，仍然有大部份的東方傳統文化，因此，目前在西方文化中又存在了兩元主義的衝突，這是文化新的第三期。無論在知識和能力上遠遠駕第二期之上，因此更難統攝自己和肯定自己。它的興起，不僅是第二階段的擴張，同時也是對第二階段的批判，當然也並不是獨立自給自足的文化。

最近歐洲歷史所顯示的，它可能走向爆炸和自我反對之自殺之途徑，或是無聲無嗅的消聲斂跡。因此，最大的問題，無論從道德和理性上來說，目前如何不犧牲前一時期文化的成果，而獲得對自然新知識的果實。把宇宙普遍法則與對自我認識加以調協，再產生一個對實體的新概念。

# 中國淨土教理史

(二)

望月信亨 作  
印 海 譯

## 第二章 彌陀經典之翻譯及初期之淨土信仰

### 第一節 般舟三昧經之傳譯

中國佛教是從印度及西域諸國傳來，因此必然是以經典之翻譯為首業。中國譯經事業始於後漢桓帝時代（西元一四七年至一六七年）安世高為最初之譯經三藏。隨後桓帝末年，竺佛朔及支讖（一作支婁迦讖）來洛陽，譯出般若等多數經典，傳播大乘佛教。就中、支讖於靈帝光和二年（西元一七九年）十月與竺佛朔共譯般舟三昧經，由河南洛陽之孟福及張蓮筆受，此即中國彌陀經典傳譯之嚆矢。此經雖沒有敘述有關彌陀淨土之莊嚴等，然謂依此專念之法門可以得見西方阿彌陀佛，以明示三昧見佛之法為見稱，或許這是與彌陀有關係的經典中，編纂最早的一部，阿彌陀經及大阿彌陀經等，就是此經而加以細說與布衍罷。此經在藏經中有四種譯本，其中二經同題為般舟三昧經，一本是一卷八品，一本是三卷共十六品，均署名後漢支婁迦讖譯，一人不可能同時翻成二種譯本。在出三藏記集第二，記載有西晉竺法護譯般舟三昧經二卷。可能其中一本係竺法護所譯。又有拔陂菩薩經也是般舟經之異譯，此經一卷，未分章品，譯者不傳。亦即出三藏記集第三，安公古異經錄所載之跋陀菩薩經，可知為苻堅之前之古譯本。另有大方等大集經賢護分，一稱賢護經，五卷十七品，隋闍那崛多 Jānagupta 所譯，其敘述最為精細。又在三藏記集第四新集續撰失譯雜經錄中有般舟三昧念佛章經一卷，及異出般

舟三昧經一卷，念佛章經也許是行品中抄出，異出經則是指拔陂菩薩經罷！

### 第二節 大阿彌陀經及平等覺經之譯出

到了三國時代，吳支謙於黃武之初（西元二二二年）至建興年中（西元二五三年）之間譯傳經典很多，其中，譯出大阿彌陀經二卷，此經現收藏經中。麗本題稱為阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經，宋、元、明三本單稱為阿彌陀經，古來為區別羅什所譯之一卷阿彌陀經，故稱此經為大阿彌陀經，亦即無量壽經最古之譯本，為詳述阿彌陀佛於因位時發心發願以及極樂淨土莊嚴之重要經典。歷代三寶紀並開元釋教錄等說：無量壽經自後漢已來屢有經典翻譯。即後漢安世高始譯有無量壽經二卷，次支讖第二譯出無量清淨平等覺經二卷（現為四卷），吳支謙第三譯名大阿彌陀經，曹魏康僧鎧第四譯名無量壽經二卷，同曹魏時代之帛延第五譯名無量清淨平等覺經二卷，西晉竺法護第六譯名無量壽經二卷。然此六經中，出三藏記集所載唯有吳支謙及西晉竺法護之二經，且現在只有大阿彌陀經及無量清淨平等覺經二種。因此到西晉時代為止無量壽經可能不過只有兩次譯出，而此二種譯本中，大阿彌陀經為支謙所譯，是諸經錄中一致的部份，並無異論，但竺法護之無量壽經就有種種譯者之異說了。如上述六種異譯本中之其他四本，就是列舉其異說。那梁高僧傳第一云：曹魏甘露年中（西元二五六年——二五九年）帛延譯出無量清淨平等覺經，根據歷代三寶記第五，劉宋道祖之晉世雜錄並梁寶唱之家經

目錄說：曹魏嘉平年中（西元二四九年——二五四年）康僧鎧譯出無量壽經，同書第四，後漢安世高條，根據別錄有安世高譯出無量壽經之說，同書支謙條引用道祖之吳錄所記載，有支謙譯出無量清淨平等覺經之說，其實這些不外是異說而已。竺法護之無量壽經一名無量清淨平等覺經，在出三藏記集第二中明白記載，因此諸錄中或稱無量壽經，或稱平等覺經，經名雖異，其實不過唯指一經而言。並且三寶紀之所依憑之晉世雜錄乃至別錄，果真皆有其可靠的價值嗎？未能理會對於一經譯者之異說，而不加以絲毫批判，漫然相信諸說，按時代順序而列爲第一譯、第二譯等，必然令人感到可笑而愚昧。

現存藏經中承三寶紀現乃至開元錄之說，以現存平等覺經爲後漢支謙所譯。此說本依據道祖之吳錄，然而此錄在三寶紀之當時已經佚失不傳，因此，三寶紀之作者說是根據吳錄大有疑問，縱使當時可見於其他文獻，也想不出其傳說之多數異說中被認爲最正當之理由。現存之諸錄中以出三藏記集之年代最古，且其記事亦足以信憑，所以今無量清淨平等覺經應屬西晉竺法護之所譯。然而梁高僧傳之帛延說；寶唱錄之康僧鎧說，同爲梁代所流行之說，其譯者或許是難以確定。此經內容敘述幾乎同一於支謙之大阿彌陀經，因位之本願亦具二十四願，然願文之順序及內容有所不同，可知其非同一梵本。

此外，三國及晉代也譯出不少記載阿彌陀佛之本生故事的經典，有吳支謙之慧印三昧經、無量門微密持經；西晉竺法護之德光太子經、決定總持經、賢劫經、正法華經、濟諸方等學經、生經、光世音大勢至受決經（闕）等。又出三藏記集第四，失譯雜經錄中列有阿彌陀佛偈，後出阿彌陀佛偈各一卷，阿彌陀佛偈今已失傳，但後出阿彌陀佛偈尚存於現藏中，由五言十四行之偈而成，其中所說是二十四種誓願。是否梵本之翻譯或中國撰述不得而知，但是劉宋以前已有，這是不容懷疑的。

### 第三節 初期之淨土信仰

如上所說，吳支謙，西晉竺法護等相繼譯出彌陀淨土之經典，其後讀誦此等經典者，逐漸願求往生西方。法苑珠林第四十二

引用冥祥記傳述西晉闕公則及其門人衛士度往生西方淨土。如該文說：「闕公則，趙人也，恬放蕭然，唯勤法事，晉武之世（西元二六五年——二七四年）死於洛陽。道俗同志爲設會於白馬寺中，其夕轉經，宵分聞空中有唱讚聲，仰見一人，形器壯偉，儀服整麗。乃言曰：我是闕公則，今生西方安樂世界，與諸菩薩共來聽經。」這大概是現存文獻中，最早之信仰彌陀者。唐飛錫之念佛三昧寶王論卷中記載說：東晉支道林及虞孝敬各皆作有讚文稱嘆公則。又冥祥記中說衛士度，汲郡人（河南省汲縣），亦苦行居士也，善有文辭，作八關懺文，晉永昌中（西元三二二年）死，亦見靈異，有造像者，作聖賢傳，具載其事，云度亦生西方。出三藏記集第二說衛士度於晉惠帝之時，畧出摩訶般若波羅密道行經二卷，可見彼亦精通般若。又西晉末年有竺僧顯，北地人，常以誦經業禪爲務，晉太興之末（西元三二一年）南遊江左，後（遇疾綿篤，乃屬想西方，心甚苦至，見無量壽佛降以眞容，光照其身，所苦都愈，至明晨平坐而化，接着有竺法曠，下邳人（江蘇省邳縣）事沙門竺曇印爲師，後遊止於潛青山石室，每以法華爲會三之旨，無量壽爲淨土之因，常吟詠二部，有衆則講，獨處則誦，興寧中（西元三六三年——三六五年）東遊禹穴（浙江省紹興縣宛委山），郗超、謝慶緒並結交塵外，百姓疾者多祈之致效。時沙門竺道隣造無量壽像，曠乃率其有緣，起立大殿，此事載於梁高僧傳第五、第十一卷，其中並說到法曠爲衆講說無量壽經之事，所講之經想是指竺法護所譯之無量清淨平等覺經。總之，這一事實爲中國講解彌陀經典之濫觴。

東晉之初有支遁，字道林，陳留人（河南省開封），夙誦道行般若及慧印三昧經等，與王洽、郗超、孫綽等結交塵外，著有「心遊玄論」，「道行旨歸」等書，太和元年（西元三六六年）五十三歲時歿。嘗命匠人造阿彌陀佛像，自撰讚文，載於廣弘明集十五阿彌陀佛像讚并序，序中言：「此晉邦五末之世，有奉佛正戒，諷誦阿彌陀經，誓生彼國，不替誠心者，命終靈逝，化往之彼，見佛神悟，即得道矣」。此乃支道諷誦支謙譯文之阿彌陀經，依其經說，而爲願求淨土往生之語。又此支遁所造之佛像與

上述竺道隣造立之條，孰爲先後，無法明了，但是，總之從東晉之初已知漸次有彌陀佛像之造立矣。

又法苑珠林第十六彌勒部之條文說：晉世有譙國載遠字安道者，留遜舊吳，遊心釋教，乃作無量壽挾持菩薩，所聞褒貶，輒加詳改，三年方成，俄而迎像人山陰（浙江省紹興縣）之靈寶寺。高平郡超聞而禮覲，後來此像大放光明，道俗觀者皆發菩提心云。晉書第九十四云：戴逵於東晉孝武帝時，以散騎常侍國子博士累徵，堅辭不就乃逃於吳。此像約在太元年間（西元三七六年——三九五年）之事。又續高僧傳第二十九，法苑珠林第十三云：東晉寧康三年四月（西元三七五年）襄陽檀溪寺沙門釋道安，鑄造丈八金銅無量壽佛，明年季冬嚴飾成就，後以其夕出住寺門，象威駭異，乃改名金像寺。然而廣弘明集第十五所載釋和上（即道安）作晉襄陽丈六金像讚序，未記一言於彌陀及淨土之事，却有偉哉釋迦與世推移之語，且梁高僧傳第五中只云銅像，未舉佛名，所以此像不是無量壽佛像而是釋迦佛像。後來東晉元興元年（西元四〇二年）慧遠於廬山（江西省九江縣）結集白蓮社，據劉遺民之誓文，大眾於艇若臺精舍之阿彌陀佛像前立誓，於此可見當時廬山已有阿彌陀佛像之供奉。

蓋有關佛像之造立，般舟三昧經四事品云：若欲疾得三昧應作佛形像，道行般若經卷第十曇無竭菩薩品，所以作佛像者，神不在像中，但欲使世間人，供奉得其福耳。又吳支謙譯菩薩本業經亦云：「見佛圖像，當願衆生，悉觀十方，眼無障蔽」。則三國時代，造像之事，已受信仰者之注意。其中，般若三昧經所說，若欲疾得般舟三昧應作佛像，對佛形像一心觀想，則能速成三昧，見諸佛現前。觀佛三昧海經第九觀像品，及觀無量壽經之觀想等，教立佛像而作觀想，亦皆承受此說而來。雖然當時也有基於道行般若經之得福說而造立佛像，然而造像之本意，原在速成三昧，依般舟三昧之法，若期見佛，先要造佛之形像。淨土信仰之初期時代，相次製作阿彌陀佛像，即是基於此種要求。後世以歸依的本尊，安置佛像，以爲眞佛之表像，使見者生尊重恭敬之心，自然兩者意趣不同矣。

（未完）

（上接第22頁）已成無用的垃圾了。又還值得沾沾自喜嗎？要知道，教育是一種道德事業。犧牲兒童作爲達成自己的虛名榮譽，那是一種嚴重的無可寬恕的罪行。教育是造就人材，服務社會，非爲個人名利，去誤人子弟。社會上誠然有部份的人士，和部份的家長，目光如豆，存在着一種錯誤的偏差心理。以爲兒童青年只要學業成績好，記憶的舊事實，死知識，越多的兒童青年，就是好兒童、好青年，因之，不擇手段，不考慮方法，迫他們去多記、死記。但，我們是明智的老師，負有指導社會，領導社會的責任，怎可隨波逐流，甚至推波助瀾，利用那種錯誤的思想，偏差的觀點，作爲教育的終極目標呢？須知，兒童青年所需的是：知識、技術、品格、健康全面發展的教育內容。因爲社會需要和歡迎的是：才德兼備，智勇雙全，具有獅子般的體力，駱駝般的能耐，猿猴般的敏捷的青年。已能獨立工作，又可適應社會生活，與人和諧合作。

再次，我們應該正規教育當局也不同意實施的填鴨式的教育，更無意要學校當局安排密密層層的功課，指定繁重的作業去剝奪兒童青年應有的消閒娛樂。使他們在精神上一直受到嚴重的威脅。

我也曾聽見一些學校的主持人，和個別家長的一廂情願。他們說：社會風氣這樣的頹敗囂張，飛仔飛女這樣橫行無懼，加重一些功課和作業，去消磨他們的時間，綑綁他們外出的活動，是唯一的辦法。其實這是似是而非之論，因噎廢食的辦法。求學最終的目的是準備條件，發展人格，適應社會生活需要。怎可讓兒童青年與社會生活的脫節。我們正須要兒童青年在學校所培養的正確的思想，生活習慣，去糾正和影響社會的壞風氣，飛仔飛女的壞行爲壞習慣。換言之，即以學校的正風，轉移社會的歪風才對呢！

總之，時代在呼喚我們，兒童青年需要我們智慧的引領，愛的滋潤。他們再也受不了束縛、限制、監獄式的生活了。我們讓孩子永遠生活在春天裏，讓兒童青年的智能自由開展。這樣才是真正愛護兒童的進步教育，有效教育。



# 真理的語言

淨海譯註

七四

「在家、出家都應思：這由我作成，什麼事做、不做，實應順從我的意思；」這是愚人的想法，增大欲望和驕慢。

六八

做過的行爲，不後悔，歡喜快樂，得受果報①，這樣的行爲是善的。

①善的果報。

七一

作惡的行爲如新擠牛乳，未即刻凝固①，如灰覆火，燃燒隨逐愚人②。

①譬如惡業未及成熟，未至受報。

②灰覆火上，熱能不容易消失；喻惡業的力量，終必感受惡報。

七二

罪惡未至成熟時，愚人思爲甜蜜；但罪惡至成熟時，愚人得嘗苦惱。

七〇

愚人雖（行苦行），月月從茅草端攝取飲食①；不思惟真理的人，不值十六分之一②。

①苦行者一種，節減飲食，從茅草端攝取飲食。

②不值，或不及。不值十六份之一，義即獲得利益很微小。

七三

愚人雖生有知識，至終無利益；（只）損害愚人的幸福，破碎他的頭顱。

驚求虛假的聲名，修行僧①中居上座，佛寺中作住持，（貪求）他姓族②的供養。

①原語爲「比丘」。

②他姓族，這裏指在家人。

七五

一種是習近利得①，一種是導向涅槃。了解這道理，佛陀的弟子——比丘，不應貪求恭敬，當修習遠離②。

①Tadha 利、得、世利、利得、利養。

②遠離名聞利養。

## 第六章 賢哲

七六

若見能指摘過失，而譴責的智者，如告知寶藏的人，與賢人友交，只有善益，沒有罪惡。

## 七七

訓誡和教導（人），  
遠避做不應當做的事；  
這樣的人為善人所愛，  
為惡人所憎。

## 七八

不與惡友結交，  
不與下劣人結交；  
應與善人同伴，  
與最上之同伴。

## 七九

吸飲真理的人，  
快樂臥眠，心（裏）澄清；  
賢人常喜悅，  
聖人所說的真理。

## 八〇

治水者疏導水，  
矢人矯正箭，  
木工調整木，  
智者制御自身。

## 八一

像堅固的岩石，  
不為風所動搖；  
賢人在誹謗和讚譽中，  
沒有動搖。

## 八二

像深的池沼，  
平靜澄清；  
賢人聽聞真理，  
（心）清淨明徹。

## 八三

善人棄捨一切（愛欲），  
不談論愛欲；  
雖遭遇快樂和痛苦，  
賢人不現色動。

## 八四

不為自己，不為他人，  
望求子、錢財、國土；  
不望以不正求自己的繁榮。  
應為有戒、有智慧、正直的人。

## 八五

人類之中，  
到達彼岸①的人少；  
其餘的人們，  
但徘徊在（此）岸②。  
①彼岸，即涅槃，無煩惱自由安樂的境界。  
②岸，此岸，即生死流轉的境界。

## 八六

正說真理的時候  
遵守真理的人，  
到達彼岸。  
越過極難達死的領域①。  
①生死輪迴的境界。

## 八七

賢者應捨棄黑法①，  
修學白法②。  
由在家而出家，  
喜悅在獨處③。

- ①黑法：邪穢的法，罪惡的事。  
②白法：白淨的法，善行的事。  
③孤獨的閑靜的地方。

## 八八

賢人應求妙樂，  
捨棄種種欲望，無所有一物，  
除滅心（裏）的污穢，  
清淨自己。

## 八九

令心正確地  
修習覺悟的方法①，  
不執着，  
歡喜去除執著，  
滅盡煩惱②，有光輝，  
今世得證涅槃。

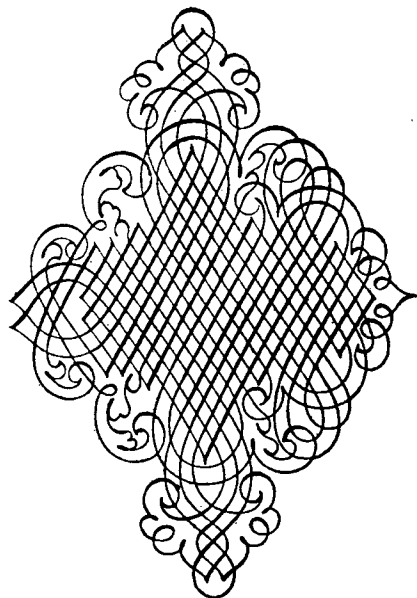
- ① Sambodhiyanga — Sambojjhanga，覺支，  
等覺支，覺分，即指七覺分或三十七道品，  
試譯為覺悟的方法。  
②原語為「漏盡」。

# 閒話

## 編刊及其他

致內明編者書

幻生



編者法師：

承蒙你底盛意，寄贈一份「內明」給我，從創刊號起，已經收到五期了。這五期的內明，每期我都仔細地看過，平心而言，大體上你每期都編得有進步，這是一個很可喜的現象。不過，如果認真地研究起來，這五期的內明，當然還有許多值得商榷的地方。你來信要我「具體地」指出內明的缺點，現在我以一個內明讀者的身份，寫出我所見到的一點幼稚淺見。

先就「目錄」的排列形式言，這五期的內明，先後採用了二種不同形式，有的由右向左，有的由左向右排列，從目錄形式先後不能一致的情形看來，我們便可猜到，編者在編創刊號時，對於目錄的形式排列，並沒有經過一番仔細地思考研究，所以，才有「向左」「向右」排列的情形發生。這就是整個刊物來說，雖然是個微不足道的問題，似乎值不得提出論究，不過，從這些小問題上，我們可以看出一個編者的經驗與主見來。一個經驗豐富而又作事認真的編者，即使處理任何一個微小問題，都會顯示他的不變原則和匠心獨運的智慧。內明的目錄都是採用的橫排形式，中國文字採用這種橫排形式，遠在民國二十年前後，在大陸上雖然曾經「時行」過一陣子，但後來由於所謂政治術語「向左」「向右」的影響，這種橫排的形式，似乎早經過去了，現在很

少有人繼續採用。我的見聞非常狹窄，不知目前香港情形怎樣，至少在今天台灣出版的一般刊物中，已經很少看到這種形式了。如果依據西方文字的排列法，當然是由左向右的。內明目錄的左右改變，顯然地，我們可以意識到這也是受了政治術語「向左向右」的影響所致。我覺得：如果感到目錄的排列「由左向右」或「由右向左」的形式都不太理想，難於決斷，不如還是採用中國文字傳統的「由上向下」的排法，可與刊物內容的形式一致較好。至於美觀與否的問題，只要設計排列得法，橫排與豎排，我想都會具有同樣美感的。如果爲了要求版面的變化美觀，而具有時下所謂新潮派的藝術美感，目錄橫排，也是可以的，不過，在形式上，總該決定一個標準才對。

其次，談到編輯問題。我在「內明」第四期裏，連續見到三篇文章的題目，都是採用的橫排法，其情形也與目錄相似，有左有右，在我個人的感覺上，標題或左或右的形式不能統一一致，似乎都不太理想。題目橫排，我以爲，不要用的太多，更不要幾篇文章連在一起用，只能偶爾用，以便調和版面的變化就好了。當然，編者的目的，希望刊物版面不要過於呆板，千篇一律，缺少生氣，所以，在編輯上，處處想求版面的變化，這個主旨本是對的，不過，這也要視文章的性質而定。理論性的文字，就不宜

以編文藝性的文章去處理。因為，理論性的文章，文字大多是樸素的，文題有的也較長，我們只能以編理論性刊物的手法去處理。如果將理論的文題，而刻意的用文藝刊物的手法去編輯，似乎也不太調和。相反地，文藝性的文字，大多是優美活潑的，我們也不適宜用編理論性刊物的方法去處理它，那也未免顯得過於呆板而沒有生氣。過去，我會比較研究過東方雜誌與民主評論許多理論性的刊物，發現他們對文題的處理，雖然也有不少變化，但總感到有一種樸素的美感在。因為，文題的變化固然是一回事，字體的搭配與排列又是一回事，要能二者處理得恰到好處，這必須要我們去細心研究與觀摩了。就編輯這一行而言，在今天本已成為一門專門的學問，現在一般大學新聞系裏，早已設立了編輯科組，從事專門的講授與研究。我們固然無法進新聞系攻讀研究，只要我們平日能夠悉心觀摩，多去研究其他刊物，時間一久，自然也會或多或少得到「無師自通」的心得。編刊物，說起來也許人人都會編，算不了什麼一回難事，不過，如果認真研究起來，這中間確有一套專門學問，也各有其巧妙不同。你現在從事佛刊的編輯，在編輯之餘，希望你能夠多做些這方面的研究工作。

第三、關於文章的處理問題。內明給我的觀感，其中連載的續稿太多。有些文章不應該分期連載，而將它分期刊出，這是處理上的一大疏忽。舉例而言：三四兩期刊載聖嚴法師的「天台思想的一念三千」，這篇文章合計只有五面，而內明的篇幅有五十多頁，像這類不算太長的文章，應該一期刊完。我們與其將二篇不算太長的文章都分期連載，不如一期連載一篇較好。分期連載的文章，都是屬於不得已的，因為文章太長，如果一期刊完，必須要花去二分之一或三分之一的篇幅，在這種情形下，我們才作分期連載。任何一本刊物，都該有它的重心點，「內明」的重心，如果以刊理論性文字為主，以內明現有五十多面的篇幅而言，只要有好的理論性文稿，其篇幅不超過八至十面的文章，總可以一期刊完。當然，這種情形，也只能以一期一篇為限。我們應該知道，連載的文章，不論其內容如何突出高明，它在讀者閱讀

的興趣上，多少都會受到影响的。比如：一篇分二期刊完的文章，讀者讀了一半，必須要等到一個月之後，才能讀到下一半。當他讀下一半時，對於上一半的文意，可能已經模糊了，能夠將上一半找出重讀的人，畢竟只佔讀者中的少數。俗語說得好：「人同此心，心同此理」，我們讀人家的刊物，對於長篇連載的文章，往往都是放在最後去讀，甚至不讀，其原因，便是因為一次見不到文章的全部。我們編刊物，也應該要為讀者着想，不太長的文稿，千萬不要分開連載，盡量設法將它一次刊完。這是我的看法。

「內明」對於長稿的處理，我也有些不同的看法。我以為內明的長稿太多（第三期有七篇續稿，第四期有八篇續稿，目錄上差不多成了續稿的天下），部分由於編者處理欠當所致。不該分開刊登的文稿，編者却將它分開連載，而造成目錄上太多續稿的現象。內明只有五十多頁，依據正常的現象，每期刊載的續稿，以不超過二篇至三篇為限。至於對許多長稿的處理，這就要看編者的技巧了。舉例來說，我們同時收到二篇四萬字的長稿，如果同時刊載，為了不使佔去的篇幅太多，可能要分六次至八次刊完。我想，我們與其這樣處理，不如一篇一篇的刊載。先將某篇四萬字的長文，預定以三次或四次刊完，待這一篇刊完以後，再刊另一篇。這樣，二篇同時刊載，與一篇一篇的先後刊載，在刊載的次數與時間上，雖然都是一樣，可是，在刊物連載的續稿中，就會減少一篇。這二種方法，就看編者如何採用了。分開連載的文章，都是屬於不得已而為之的，能夠二次刊完的稿件，切切不可分做三次刊登，能夠三次刊完的文章，也切切不可分做四次刊載。如果說對編刊有什麼技巧與原則，這也許就是我一向堅持的立場！

內明採用的長稿，似乎太多了些，尤其那「講錄」型的專著，竟然有二三種之多。對於那些文字，我以為內明可以建議作者早點出書發行。縱然內明想要採用這類性質的長稿，最多也只能以一種為限。那些「講錄」型的長稿，往往一登就要一二年時間，讀月刊連載長稿的人，上面我已說過，其在讀者羣中所佔的比

例並不太高。我們與其將許多寶貴篇幅，只刊供少數讀者欣賞的文字，不如多刊登短篇精彩的文章供多數讀者閱讀。編刊物不僅只為填滿篇幅，也應該調查讀者的市場行情：那些文章是受多數讀者歡迎的，那些文章是受少數讀者鑑賞的，以便作為編者取稿的決定。

第四、關於字體的問題。內明的文章，大多是用老五號字，每面都排三十行以上，在我是感覺上，未免排的過密。用老五號字，每面似乎只能二批排。我建議內明不如一律改用新五號字，原則上每面定為三十行（必要時也可畧為增減），這樣，字體雖然小了一點，但是，由於行與行間的空間較大，也就顯得格外稀疏清楚，這比排得密密麻麻的老五號字，反而易看，同時，改用新五號字，前面理論性的文章，也可以用三批排，後面文藝性的小說散文，更可用四批排，這對刊物版面的變化，更易處理，編者算字，也不會有老五號與新五號的差別之分。以目前內明用老五號字面排三十一行，則一面需字一千七百三十六字；如用新五號排三十行，分三批，每面也只需一千八百九十字，相差只多一百五十四字，可是，在版面上却顯得非常稀疏易看。

你們要我具體地舉出內明的那些缺點，我就一時想到所及，寫出以上四點，作為我對內明的建議。至於有關審稿與改稿的問題，我想留待下次再談了。

你們負責編輯內明，轉眼已半年了。這半年這的編輯生活，我不知道你們的感受如何？可能是苦樂參半。當每期刊物發行之後，可能會接到許多讀者或朋友來信讚揚，也可能會接到某些作者來信指責與批評。我希望你們對於那些恭維稱揚的話語，完全拋諸腦後，不要自滿，到是對於那些批評指責的話語，如果說的非常中肯確當，應該要牢牢地記着，以作為編刊的檢討與改進。

崙此

祝你

編祺

幻生合十

民國六十一年九月於德山寺

（上接第28頁）於西方文化之考驗下，開創一未來理想之道路，則首在整理我國固有之理論，正本清源，今分宗說之流弊彰彰可見，故對中國自來山水畫之發展加以探討，還其本來面目，不無意義。竊思學識淺薄，篇幅有限，是以本文所涉，僅是消極之述評，而無積極之建樹，深為抱歉，斯有待日後之繼續努力矣。

二十：見杜氏東原集（俞氏中國畫論類編頁一〇三）

廿一：見董氏唐宋繪畫談叢頁三八。

廿二：見董氏畫禪室隨筆（俞氏中國畫論類編頁七二八）

廿三：見董氏畫旨（于安瀾畫論叢刊頁八八）

廿四：見唐張彥遠歷代名畫記卷十、頁一九八——人民美術出版社出版）

廿五：宋趙希鵠曰：「唐小李將軍，始作金碧山水，其後王晉卿（說），趙大年。」——洞天清祿集古畫辯頁四一。

廿六：見董氏畫眼（俞氏中國畫論類編頁七二四）

廿七：同上，原文曰：「自右丞始用皴法用渲染法，若王右軍一變鍾體：……右丞以後作者各出意造，如王洽、李思訓輩，或潑墨瀾翻，或設色娟麗，顧蹊徑已具，模擬不難。此於書家歐虞褚薛各得右軍之一體耳。」

廿八：見眉公書畫史（黃氏美術叢書初集第十輯，頁一二六）

廿九：見王維山水訣（俞氏中國畫論類編頁五九二）

三十：見張氏歷代名畫記卷九，頁一七九——一八〇。

卅一：見宋宣和畫譜卷十、頁一六六——人民美術出版社出版。

卅二：見董氏畫眼（俞氏中國畫論類編頁七二三）

卅三：見錢氏松壺畫億卷下頁一二、一四。

卅四：參莊申中國畫史研究頁八二——八三。

卅五：見董氏畫眼（虞氏美術叢刊第一輯頁二八七）

卅六：同上（頁二八五）

卅七：同上（頁二八九）

卅八：陳衡恪文人畫之價值一文，對文人畫有精心之研究。今依于安瀾畫論叢刊下卷頁六九二所載，錄出一段：「何謂文人畫？那畫中帶有文人之性質，含有文人之趣味，不在畫中考究藝術上之工夫。必須於畫外看出許多文人之感想，此之所謂文人畫。……所貴乎藝術者，即在陶寫性靈，發表個性與其感想。……」

卅九：見唐朱氏唐朝名畫錄（楊家駱藝術叢編第一集第八冊——世界書局出版）

四十：見俞氏中國山水畫的南北宗論頁七十。

四一：參同上，頁一一五——一一六。

# 我對因果的認識

政大哲學系 高麗雲

——續明法師紀念獎學金第三屆佛學論文

## 一、因果的重要性

所謂「種瓜得瓜，種豆得豆。」指的是什麼樣的因招什麼樣的果；瓜種子固然生不出豆子，豆種子也長不出瓜來。富貴貧賤，都有前因，得失窮通，決無偶然。誰都知道，佛法特重此因果法則，也可以說，整個一部大藏經都是講解和說明這條法則的。再詳觀之，則更可見其重要性。

儒家說：「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。」道家也說：「善惡之報，如影隨形。」可見禍福無門，惟人自招，因果相應，絕無可疑的餘地。明因果的人才能隨緣了舊業，更不造新殃，不為眼前的苦樂環境迷昧了本性，但知眼前的一切都是其來有由，自能富貴不驕，貧賤無怨，更知目前的所作所為決定自己往後的命運，則消極方面，必能避惡，積極方面，必能鑒往知來，努力為善。故因果不可不明，不明因果者是不知宇宙人生之真諦者也。

## 二、因果的必然性

因果問題的重要性是無人能否認的，它是一切學問的基礎，人類一切努力的價值都以因果律的有效性為衡量。絕大部分哲人都主張因果律的確然存在，即宇宙間每事每物的發生，都有其原

因，沒有所謂無因之果。但有些人因見不到過去，也看不見未來，所以不肯承認因果的法則，若深入探討，那麼我們可以看出這是短視幼稚的見解。

殊不知若以不見為沒有，則我們今日若沒有顯微鏡，仍然看不到手上的細菌，我們若因此說沒有細菌，必被譏為愚痴，因科學發展到今日，已發現細菌的存在，此乃不容見疑的，若以古人的觀點，必難相信此物之有，但這並不因為從前人不知其有就成為沒有呀！因果的可能性亦復如此，不知的人應該承認自己的無知，而不應盲目否定因果的法則。

又有人雖承認因果的可能性，却又強調也有事出偶然的。但佛說一切的事物的顯現異動，絕無偶然，一律是因果所牽引，只不過有的是顯而易見的因果關係，有些則是複雜而不易察的因果原理罷了。有些人所認為偶然的事，只是不能分析其錯綜複雜的因緣而已，但絕不能說是無因而有。英國大生物學家赫胥黎說得好：「人對自然界的研究越仔細，越能發現自然界裏充滿著秩序。一些表面上像是雜亂無章，其實只是複雜而已。一直到目前尚未有如此愚笨的人，以致相信物之發生是由於機遇，或相信所謂無原因的意外或偶然之事。如果我們要說一件事的發生是由於機遇，那我們真正所指的是——我們不知道事情發生的原因，或一件東西所以發生的理由而已，機遇及意外事件只是無知的別名。」是以機遇或偶然的機緣絕不能說明宇宙間萬事萬物的變化原理；若將其當做變化的原因，當知此一變化的原因，就是因果的連

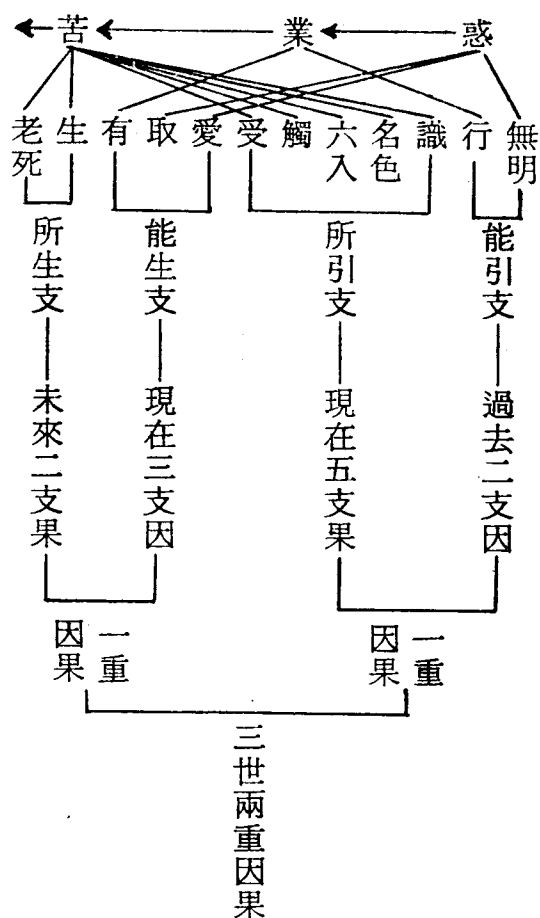
續或肇始。

所以，我們不但知有因果的法則，更進而可以認定因果的必然性，也就是說，由果必能溯求其因，由因亦可推測其果，此即古德所謂「一因」駭「果海」、「果」徹「因源」是也。

### 三、佛教的因果論

佛說世間的萬事萬物都是依照因緣定律而演變前進的，世間一切法既皆合因果定律，於是可推知世界的目前一切現象，均由於因緣演成；目前的事物爲因，也能緣起以後一切事物的果，如此往前推到無始，往後推到無終，都脫不了「因緣生滅」。

傳說釋尊在菩提樹下禪定第三夜，觀徹衆生性十二因緣之連鎖，而「無明」實其總根原：如圖表所示：



上圖明示十二因緣與三世因果的關係，實爲佛教因果論之本，其中開示著惑業苦的展轉相續生起，無明即煩惱即惑，由惑造業，由業受苦，此乃人格沈淪，衆生因以受苦，若要斷惡因求善果，則首要斷無明，此乃超脫生死之第一關鍵也。

觀此佛教的因果道理，譬如種植一般，下種就是因，成熟就

是果，種善因得善果，種惡因得惡果，那是一定的道理，只看成熟的遲早罷了。而佛學理論中一再提到「欲知前世因，今生受者是，欲知後世果，今生作者是。」乃是強調著一切操之在己的深意。既然現在的苦樂是自己過去善惡行爲（即業）的果報，所以樂固不足喜，苦亦不值悲，唯有把握現在，努力作善止惡，求未來之至福，故由佛教的因果論必可導出積極進取的人生觀。

### 四、學佛的人對因果論應有的認識

因果論貫穿着宇宙間的萬事萬理，所以凡欲明宇宙事理者，都不能忽視因果論，再說因果教說更貫穿著一切佛法，大小乘教典，無處不以此爲立說的背景，故學佛的人更應對因果論有更深的認識。

我在前面說過，佛教因果論最重要的原理是命運自決的說法。目前的一切都是以往善惡業的果報，今日善惡業更決定著自己未來的命運，深明因果論，了解宇宙萬事惟循因緣變化，如此，則應安於現實，不作非分妄念，因自作自受，夫復何言？該記取往者不可追，來者猶可鑒，則該矚目的既非留戀過去，亦非埋怨現在，更不是空待未來，而是確確實實的發揮自己本有之善性而作善業，則善果必隨之而至。故學佛的人應不妄在果上求善，而應埋首於創造善因，故一般人怕惡果，唯學佛的人該怕惡因。是故經曰：「菩薩畏因，衆生畏果」。

環顧今日社會，或有宿命論者耽於現狀，自怨自艾，或自得自滿；或有現實主義者，只看重眼前利害，而無視道德，對一切善惡行爲不負責，我們可以說此輩乃不明佛理的人，他們更不懂因果之說，若人人能明因果而不昧因果，則必能去頹廢消沈或狂妄不羈，而致力於止惡行善，社會自是呈現一番昇平氣象，國家自是富強康樂，故今日學佛的人，不應只限於自明因果，更應該示因果於人，使人人能明禍福自取的原理，進而互相提携，彼此勸勉，爲我們的光明前途而努力，更爲世界人類的美滿未來而進取！

# 佛說四十二章經講話（六）

■ 聖 印 ■

於台灣正聲廣播電臺播講

其次是盜，盜也是莫大罪惡。「不問而自取是爲盜」，別人的東西小一針一線，一紙一筆亦不可苟取，不然就犯了「盜」罪。「盜」即盜賊；扒手、小偷這類見不得人的行徑是小賊，公然搶奪傷人放火的則成爲大盜了。不論是小偷抑大盜，都是非法取得自身以外他人的財物，間接危害他人的生命，這怎麼說呢？因爲金錢財物是資養人生命的物品，人們不能缺少它而生活，現在你用不正當的手段取去他人的財物，使他生活頓失依靠，豈不是間接的危害人的生命嗎？況且人家的財物，不知是經多少血汗儲蓄所得，也是他生活幸福的保障，現在你要不勞而獲，却打碎別人生活幸福的保障，這樣把自己的快樂建築在別人痛苦上，是多麼卑鄙下賤的行爲呢？又哪有良心的存在呢？所以犯偷盜罪的人，其人格已然掃地，沒有人看得起他，沒有人敢親近他。受世上法律的制裁不說，畢生必定也是一個孤獨的可憐者。

因爲錢財來得容易，故天下間的盜賊之流多是好逸厭勞，只知揮霍不事生產，是社會上的寄生蟲，人間的敗類，他們大多有惡習如嫖、賭、飲酒等劣習，盡事揮霍，往往許多聞名的大盜經手成千成萬，珠寶無數，但等到被警方逮捕治之以罪時，已是揮霍得兩手空空，身無長物了。可見不義之財來時易，去得更快，沒有聽說過做盜賊的人能真正享受富貴榮華一生的，有的祇是種下地獄種子罷了。

推究世上爲盜的人，多是因貪心過度所致，這種人無憐愛之心，冷酷利己。殊不知人世間過的是共同生活，要彼此輔助然後保全自己的安全與生存，故此那些一無同情之念，慈悲之心的人，一切爲了私己，貪婪多欲，慳吝無比，結果呢，「橫財不發命窮人」犯法坐牢還只是一種果報，來生的果報定然是得貧窮報，

乃至生生世世沈溺於困苦之境。

佛經裏有一段因果故事是值得警惕的：

佛在世時，有一位極爲貧窮的人，兩夫婦幾乎連穿着的衣服都沒有，他來到佛座前要求施捨一件衣服。佛十分憐憫，就帶他到波斯匿王那裏，請王賜給他衣服。因波斯匿王是佛的忠實弟子之一，波斯匿王承受了佛的意旨，就命官吏帶他到寶藏庫裏，隨他心所喜好取一件東西。

他進入寶庫，一見庫中的東西全都貴重得很，綾羅堆列，珍寶成山，究竟拿哪一種好？一時沒有了主意。後來他却發現有一圓形之物，在那裏面呈現有無數的珍寶，他就把它造取回家中。這時他太太巴巴等待着他的回來。他回到家中把那東西取出望望，奇怪，即有什麼寶物？只是一個枯瘦如柴的男子。心想這男子定是偷了我裏面的寶物，就不禁怒目相向，不料那男子也立即還以顏色。

他太太吃了一驚，就把圓物接過手看，裏面却是一個醜陋的女人。於是夫妻二人吵起架來，終於失手打破了這個圓物，男女的醜惡姿態也隨之消失，原來那圓物是一面鏡子！他在寶庫時心欲大張，所見的都是寶藏，那些影像映入眼簾，却不知道是沒有價值的鏡子，單單選了它拿回來，這可真是「入寶山而空手回」了。

他連忙跑到佛前懺悔，佛對他說：

「你在過去世造慳貪之業，應受九十劫間的貧窮果報。因你的罪根未滅，故雖入寶山空手而回。」

人受天地養育之恩，父母大愛，衆人共同因緣生活，就應當常懷着博愛的念頭，不但是在他人沒答應給你之前一草一木，一



針一線之微，以及道路中他人遺落之物亦不能取，更進而要隨緣施與他人。若是只知利己不知有他，將不能受到天地間任何事物的恩惠。

與偷盜正好相反，要多行布施，不能捨物亦當捨言，慈悲捨物，等同佛心，是修身重要的一環。固然，窮人布施難，但惟其難捨能捨，功德才大，往往貧人一文錢的布施勝過富人千元萬元的布施的。

再者，「沒有錢便是貧」這種觀念嚴格地說是不正確的。一個人的金錢多寡，那是「物相」，物相都是虛幻的，何不求其淡泊，割斷一切慾念？慾念沒有，自然就免除諸多痛苦，所謂「君子憂道不憂貧」，在生活中保持着「心貧」反而是好的；使心內一無所有，也就一無所慾了，試想一個人還會有任何的痛苦嗎？沒有痛苦，心中常安就是富足，他的生命反而是充實的，光輝的。

說到第三姪，淫是當然的罪惡。男女居室，人之大倫，一般俗家男女相悅，主要爲了種族的代代延續，所以正式的配偶，在家學佛的立場來說，未可厚非。但有情界的衆生性慾強烈，常要找機會發洩，追求發洩的對象。每一個文明國家都立有關於男女婚姻集合的條文，要國民一致的遵守，雖然在發洩性慾上受了法律與道德的約束不太自由，然而這到底是人人必須遵守的；不然這世界就要弄得男女爭風，強奪逼姦，到處是棄婦孤兒，國家社會秩序大亂，天翻地覆，無有寧日了。

可是在一個好色的人來說，往往在配偶以外還惹花拈草，風流自命，這在私人行爲上純然是人格的墮落，造作惡業，自憎苦惱患難，在人羣方面說，更是破壞倫理秩序，擾亂社會羣衆不安，毀滅別人幸福。如此自己墮落不上進，而又危害他人，罪惡是無量無邊的，足以毀滅自己。

佛法中所謂邪淫，自然是指的這類好色之徒，色中魔鬼。佛法指出：一、非配偶——不是自己正式的丈夫或妻子，是不可以交接。二、非時——不是正當的時候，例如在白晝，決不可以宣淫。三、非處——不是適宜的場所，比方公園等大眾耳目所及之

處，不可作交合，不然焉同禽獸，喪了廉恥心。至於出家比丘，尤其重淫戒，列在二百五十條之首。其嚴密至聞香，聞環珮聲都算是犯戒，因爲會使心不淨的緣故。

天道禍淫，俗語說：「萬惡淫爲首」，恣情淫欲的下場是喪失了地位，敗壞了名譽，耗散了資財，招來了衰老；所得的報應是妻女不貞，斷子絕孫，死後要墮畜生道，百千萬劫，不易轉身。華嚴經說：「菩薩於自妻常自知足，自己之閨房，淫慾過度猶不可，而敢亂他人妻女乎？」。速報錄說：「我不淫人婦，人不淫我妻。」冥律說：「姦人女者，得絕嗣報，姦人妻者，得子孫淫泆報。」

水滸傳是施耐庵的傑著，這部小說流傳甚久，可說無人不知，可是雖然文筆頗佳，人物特出，可惜的是其中姦盜之事描寫如畫，後來施的子孫竟然三世瘖啞。這豈是偶然的事！

有一個老兵對人談起：在他一生之中不知經驗了多少次戰役，但他從未當官發財，也沒有在戰爭中死去。却眼見很多比他能幹而做了壞事的人先後陣亡了。據他記憶所及，他曾參與軍閥的部隊最沒有紀律，士兵們做好做壞，上司不聞不問。因此有一些士兵，偷着姦淫民女，當然這是少數；但冥冥之中若有神明操縱似的，與敵人攻防戰結束後，凡是姦淫了良家婦女的士兵，全部陣亡了！

軍中於是流傳着一個不成文的觀念：作戰之先，決不能姦淫，甚至也不能嫖妓女，否則就會陣亡，少則也會受傷。有一次，在山東省鄉下作戰的前一天，一個年青的士兵看到一位貌美的村姑時，慾火中燒，竟然偷偷拿了武器前去強姦。那個村姑家只有母女兩人相依爲命，做母親的見他來意不善，便跪在這士兵面前哀求：「我的閨女還小，你要的話我可以隨你的意，要怎樣就怎樣吧！千萬求你做做好事，饒了她。」

結果那個士兵無動於中，提起步槍把子，對準那跪在地上的老女人，一槍托打暈過去，然後遂了他獸慾的目的。

第二天大家心情很緊張，因爲他們初到，陣地的工事尚未築好，然據情報說，敵人已經逼近了。早上戰鬥尚未開始，那個強

姦了村姑的士兵睡醒後到村外去拉野屎，就在那時，忽然敵人遠遠地放來了攻擊的第一槍，這一槍正好打中了那士兵，送了他的命！

由此知道，淫欲的果報是多麼的可怕！邪淫，豈不是自取滅亡的道途嗎？

身體所犯三種惡事講過，現在簡畧地說一說我們用口所犯的兩舌、惡口、妄言、綺語四種惡事。

所謂「兩舌」就是對甲說這樣的話，對乙說另一種話，如此說相反的話來離間別人的情感。所謂「惡口」即是說不應當的話，無禮地出口傷人，比方一般俗人常說的一些下流話如「他媽的」「他祖宗」等，說此類話的人自己的人格已經失掉了。所謂「妄言」就是說虛偽不實的話語，來作弄他人，使人有損，於己又無益。所謂「綺語」即是說雜染淫意的不正當的話，使人聽了心旌搖盪把持不住的。

論語說：「一言興邦，一言喪邦」。可見說話的影響人生至巨。說話的得失，大而能使國家動亂，小而能使家庭不睦，朋友失和。

再次說到思想所犯的三種惡事是嫉，即嫉妒，看到別人比自己成功，不想別人的成功乃是由於他自己的努力用心得來，而自身的不如人必有不如人的因素，別人得到自己得不到的便一味的起了妒忌之心。所以嫉也無妨說是因貪而起。還有恚，即瞋恚；凡見人家做的事或說的話，都覺得不合我心，不如我意，不但不去歡喜贊成，反作無謂的忿怒。還有癡，即愚痴，對某些事理，自己認識不清，但主見太深，總不肯承認自己的錯誤，只責備他人的不對，如此無異是指鹿為馬，硬是顛倒是非，真是最愚癡不過。

我們不妨冷靜想想，我們的思想是不是有了偏差？我們有沒有時常嫉妒他人，對他人作無謂的忿怒，並且老是因執成見自以為是呢？如果有，這就不配稱為學佛的人，甚至連做一個普通的人的人格也是不完備的。

上面所述凡是依惡心所起的業，不但現在受苦，於未來更隨

惡趣受苦的人叫做惡業，行十惡業即墮落於三惡趣——地獄道、餓鬼道、畜生道。

反過來說，十惡事都不去犯，依善心所起的業，於現在能享樂，於未來能招感人天快樂的果報叫做善業。身業的善事有三：放生、佈施、梵行（清淨行）恰好是殺生、偷盜、邪淫三惡事的相反。口業的善事有四：誠實語、質直語、柔軟語，和諍語恰好是妄語、綺語、惡口、兩舌四惡事的相反。意業的善事即是作不淨觀、慈悲觀、因緣觀恰好是用來對治貪、瞋、痴三惡思的。依着十善業就可以往生人天。

菩薩持戒法為度生準繩，要而言之要持三聚淨戒，即是：一、攝眾生戒：饒益有情戒，二、攝律儀戒：包含止惡的一切戒律，三、攝善法戒：包括一切善的道法。故而如要發菩薩心，修菩提道，基本的行為就是去十惡業，再積極地行十善業。

我們自己要自己深信：積功積德是人天的樂因；無惡不作是墮落的苦種，所以真正的學人，頭可斷身可碎，但對因果的信心不可移。人生與因果的關係實在太深了，可以說因果是人生，人生就是因果。佛經說：「如是因如是果」，強調地說：「如是清淨意樂因，得如是清淨意樂果。如是染污的意樂因，得如是苦難的逼迫果。」學佛的人，如果他的所作所為，都是不道德不契合人情，那就是學一輩子佛，也不能得到實益的。換句話說，學佛的人最主要的就是具備純正而清淨的動念，而後自能漸漸趨向成佛的崇高理想的目標。

（未完）

歡迎惠稿！

歡迎批評！

歡迎樂助！

# 佛說八大人覺經講義 (四)

寬如合撰  
榮

次釋譯題

後漢安息國沙門安世高譯。

『後漢』：是譯經之時也，對前漢言，高祖名後漢，桓帝建和二年來此，住二十餘年，通中文，譯經有三十九部，一百七十六卷。『沙門』：此云勤息，謂勤修戒定慧，息滅貪嗔痴。

『安息國』：波斯之古王國，名寄史記，大宛列傳，後漢西域傳此國古時強盛，而安世高，安玄，曇無讖，安法欽，先後來此事跡，在高僧傳初集中極詳。

安清字世高，安息國王正后之子，幼勤孝，性聰敏，當嗣位讓國於叔而求出家，博曉經綸，七曜五行，醫方異術，無不綜達，既而遊方徧歷諸國，行見羣燕，忽謂伴曰：燕云應有送食者。頃之，果有送致焉，漢桓帝建和二年來到中夏，通習華言。宣譯佛經三十九部，凡一百三十六卷，窮盡理性，自識業緣，多有神迹，自稱先身經已出家，有一同學多嗔，層諫不改，如此二十餘年，乃與辭決云：我當往廣州畢宿業之對。既而適廣州。路逢一少年，垂手拔刀，乃延頸受刃無懼，少年殺之，觀者駭異，已而神識還爲安息王子，今來遊化，度昔同學。帝建寧四年，關絡擾亂，乃附舟過蘆山，行達邗亭湖，有乞神竹者，未許輒取，航即覆沒，竹還本處。廟神極靈，能分風送往來之舟，會同旅三十餘船，奉牲請福，神降祝曰，舟有沙門，請來入廟，告高曰：「吾昔與子出家學道，好行布施，而性多嗔，今爲邗亭湖廟神，此湖千里皆吾所轄，壽盡旦夕，當墮惡道，有絹千疋，并雜寶物，可爲立法營塔，使生善處。」高向之梵語

數番，即取絹物辭別，便達豫章，遂以廟物爲造東寺，名曰大安，乃江淮寺塔之始也。暮有少年長跪高前，受其咒願，高謂衆曰：向之少年，即邗亭廟神，得生善處，離醜惡形矣。後於山西澤中見一死蟒，頭尾數里，（今潯陽郡大蛇村是）。高後復到廣州尋前害己少年，時少年尚在，高投其家，說昔日償對之事，歡喜相向。謂云：吾有餘報，今當往會稽畢對，廣州客悟高非凡，豁然意解，追悔前愆，厚相資供，隨高東遊，遂達會稽，至便入市，正值羣鬥，誤傷高首，應時殞命。廣客類驗二報。遂發心出家，精勤佛法，弘傳八大人覺經，具說世高事緣，遠近聞之，莫不歎服，所以經云：「假使百千劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受」。因果定律，絲毫不爽，是知業緣果報，如影隨形，如谷答响而衆生昧於因果埋頭造業，千萬劫生死輪迴，可勝浩歎，衆生無始，及今生造無量重罪，即有無量債主，一一酬還，償之不盡。故普賢云：「假使罪業有形相者，盡虛空界不能容受」。如來大慈，愍諸衆生，特開淨土之門，使帶業往生。

譯者，易也。易梵文爲華文，是爲譯義。

此經文簡義週，似有正宗而無序、通。但以義證，仍然具足甲初、序分：：爲佛弟子，常於晝夜，至心誦念，八大人覺。

二、正宗分——從第一覺至第八覺後，捨離五欲，修心正道止。

四、流通分——若佛弟子，誦此八事，至文竟。

今初序分——此屬別序，以明發起，並總標其名，非如諸經，通序，具六種證信也，（一、法體，二、能聞，三、機感，

四、教主，五、處所，六、同聞。蓋佛法初來，順此方文體，貴在簡畧故。

爲佛弟子，常於晝夜，至心誦念，八大人覺。

此經八大人覺，是諸菩薩學佛之基礎，故不待請問而自說。文有四句：初句指定受持此法之人，特意作成曰『爲』。妙佛果成曰『佛』。學在師後曰『弟』，解從師生曰『子』。覺子亦有通別，通論凡皈依佛，不論僧俗凡聖，皆名佛子，別論有六位不同：一、本性，二、名字，三、觀行，四、相似，五、分證，六、究竟。

一、本性佛子者，衆生皆具佛性，人人皆有成佛可能，故無論信與不信，分屬佛子，本性既同，終必成佛，故曰本性佛子。

二、名字佛子者，皈依佛以佛爲師，更不皈依邪魔外道。皈依法以佛法爲師，更不皈依外道典籍。皈依僧，以僧寶爲師，更不皈依外道徒衆。皈依三寶已，即名佛弟子。當顧名思義依教奉行，是名字佛子。

三、觀行佛子者，既名佛子，當作佛事，學佛因行，方爲眞佛子。應常聞經法，思維經中所詮教，理、行、證，而修行。依聞思修三慧而觀行，觀行功深，煩惱自伏，智慧日增，是名觀行佛子。

四、相似佛子者，既依教悟理，稱理起行，從行契理，精進行道日久功深，粗惑自落，六根清淨，是名相似佛子。

五、分證佛子者，功用無間，任運自如，分破無明，分證法身，即分證法身。

六、究竟佛子者，若破四十一品無明，生相未盡，居等覺位，能辦大佛事，究竟如佛，是名究竟佛子。若四十二品無明，究竟淨盡，徹法底源，洞達實相邊際，究竟成佛，不名佛子，此中通指六位別指名字，觀行，相似，三位之佛弟子。

『常於晝夜』者，明工作時節，恒年終歲，晝夜六時，盡形無間也。

『至心誦念』者，眞誠至極，爲法專精，故云『至心』。對本曰『讀』，背本曰『誦』，憶持曰『念』，此中攝禮拜供養。『八大人覺』者，明所行之法，爲佛子者，當誦佛之言，體佛之心，行佛之行，覺佛之覺，希佛其庶幾矣，否則曷堪爲佛子耶，我等無始習氣深厚，若無恒心，道業難成，一曝十寒，終無實益。否則正如所謂『菩薩初發心，魚子菴羅花，三事因中多，及其結果少』也，故至心誦念者，明其專精，至誠，諸佛皆因此而證道。佛子若欲成佛，當恒誦此八大人覺，熟解文義，領悟旨趣。依此覺法自覺覺他，圓成佛道，方名眞佛弟子也。

甲二、正宗分二： 初、正說 二、結成

乙、初說、八

丙、初、覺無常苦空，無我不淨，去四迷倒。

二、覺少欲無爲，去貪欲迷。

三、知足修慧去多求迷。

四、覺知常行精進，去懈怠迷。

五、覺知多聞智慧，去愚痴迷。

六、覺知平等布施，以去慳貪迷。

七、出家梵行覺，去塵勞欲染迷。

八、大心普濟覺，去耽空着有迷。

丙今初、

第一覺悟世間無常，國土危脆，四大苦空，五陰無我，生滅變異虛僞無主，心是惡源，形爲罪藪，如是觀察，漸離生死。

此爲入道之初階，破我法二執之導引也，良由凡夫我法二執偏重，妄執四大幻形是我身，六塵緣影是我心，無常國土是我所有，故對於人生觀只求享受，名聞利養，念念奔馳，不至計窮壽盡，未肯罷休，是不知四大苦空，五陰無我耳，對於宇宙觀，唯欲繁榮，運籌握算，圖強己國，欲佔他邦，蠶食不已，至有兩次大戰之爭，全無和平世界觀念，此非科學，電子，原子，核子，氫氣，之所能救，反資導火線，是不知世間無常，國土危脆耳。

(未完)

# 別再戕賊

## 學生了

白志忠

香港雖然是英國的殖民地，但在教育上係採取開明自由政策，私人和私人團體都可自由興學育材，只要有適合的校舍和各種設備，不違背規定的教育條例，原則上都會給予允許設立。至於課程的編制，上課時間的多寡，以及所授的內容題材，教育當局向少過問干涉。由於學校的主持人，有極大的自由裁量權，所以，有些人便以辦學作幌子，暗地裏却是滾紅滾綠；有些人為爭取學校的榮譽虛名，不惜奴役老師，戕賊兒童；有些人不顧政府的法命，大辦其黑市學校。政府的開明政策，却帶來教育上的畸形凌亂。

家長們爲了子女的前途幸福。對於宣傳政治的學校，自然加以鄙視。滾紅滾綠的學店，也投以冷眼。黑市學校，當然便不在

眼中。普遍的願望，是官立、津貼、受助一類的學校。但這些學校數量有限，競爭劇烈，退而便只有寄望教會和教會團體所辦的學校了。

但某些教會學校利用社會人士的偏差觀念，家長的短視和錯誤心理，以上課時間長，經常作業多，最好整天沒有休閒娛樂，便是好學校。他們殘酷地奴役老師，剝削先生的時間和精神，通常個別教師每天七節八節的功課，批閱一〇三卷的作業和文卷。每天留在學校的時間約十至十二小時，星期日和週末也沒有休息。至於學生，通常中五和心的學生，每週上課時數有多至五十節以上，必須八時前返至校中，下午五時半後，方准離校，不論有無興趣都須靜坐在教室陪讀，每隔一天要應付國、英、數三種學科的測驗。其他歷史、地理、公民……等科，每二週測驗一次。在習作方面，必須做完老師課外給予永遠做不完的作業。不少的學生皺着眉頭說：「我們的功課實在太繁重，每天留在學校的時間約九小時，晚上返至家中，吃飯洗澡後，急急忙忙，做規定的作業，和準備功課，經常要至深夜一小時，才能就寢。第二天六時半又須起床，匆匆忙忙趕到巴士站排隊，不然便會遲到受學校的處罰。我們都是血肉之軀，這樣日日夜夜，漫長的磨折，好些學生回到了學校，都沒精打采，有的說頭痛、胃痛；有的神經衰弱；有的面黃肌瘦顯得如骷髏一般；這樣讀書是否有意義、有價值。」

我隣居的陳兒，只有八歲在某教會學校讀小學三年班，由於該校採用的教科書，向來比一般同級的課程高一些，而陳兒的智慧可能發展得遲一些，基礎又不十分好，所以經常害怕返學，他的母親要求我的女兒給他補習，由於隣居的關係難推却。每次前來補習的時候，他的母親都在旁陪着他，一直要等到她的孩子明白意義，並能背誦的時候，才帶着她的孩子回家去。但，所花的時間很長，常常要到深夜一時，最後我爲了我女兒的健康，我要她另請高明。其後我看見陳兒每天晚上要留堂至八時半，才能回到家中。表現如喪家之犬的神情。

「我的小妹在九龍一所小學就讀，該校素以升中百分率高爲

榮，這一來可苦了學生。以一個四年級的小學生背誦初中一的英文和升中試的指導課本，試想怎能吃得消。那些課本都是一般學校六年級才用的。却在四年級便灌輸入她們脆弱的腦袋裏，未免太殘忍了。從三年級起，她便要晚晚十一時才能完成家課，乾脆地推至皮黃骨瘦，這是鐵一般的事實，相信有很多家長也有同感。我是一個工程系的預科生，功課可十分忙，但也不能不抽出時間去幫忙她，因她的英文課本實在太深，不單如此，無關重要的中文片段又要抄幾十篇，弄到我幫助她抄寫後，不得不對該校發生疑問，是否因學校的名譽關係，便要這樣『教育』學生。教育是智慧的啓發，並非身體的摧殘。希望學校當局能體會這點，給可憐的羔羊們一些喘息的機會。〔事實根據某報的讀者投書〕

也許有些人會把一切的責任都歸咎於會考制度。認為沒有會考和升中試便不會產生這種現象。但實際教育當局絕無意要學校如此的嚴苛對待老師，如許的要學生死記硬記，並且會一再地三令五申要照顧學生的志趣，重視學生身心的健康發展，每週應安排學生有一天的休息，以便與家人共度週末，調劑緊張的學習生活。所惜，這些進步的智慧的指示，並沒有受一些學校的重視接受。他們依然頑固地因襲傳統呆板的古老方法，不肯花時間精神去研究整理系統的教材，組織有條理的內容，透過新的啓迪方法去引領學生。多數教師只是照本宣讀，作知識的販賣，未能把內容題材結合社會上的活事實、活現象，加以分析、比較，更無法深入淺出，運用富於情趣生動的事例，透過通用流行的語言，去培養學生的興趣，消除學生的困難。只是命令學生，強迫學生熟讀熟記，便會豁然貫通的落伍方法。學生呢！自然只有把寶貴的時間精神，在廢紙堆中，埋頭埋腦去記誦一些與人生社會毫無作用的舊事實，死知識了。

教育最重要的一端是啓迪學生的智慧，培養學生的能力。啓迪智慧，首須解放智慧，敞開智慧之門。也就是引領學生自己去思想，自己去設計，自己去完成工作任務。而非依據教師個人主觀的願望，安排吩咐，和越俎代庖。舉一個例，我們要使兒童知道電燈發光的知識，我們可以供給製燈泡的器材，讓兒童去安

裝，從旁加以指導。這樣可以使兒童知道電燈泡如何通過電流便可發光發熱的全部過程的知識了。

須知，智慧是獲得知識和利用知識的能量。要使兒童能順利地習得知識，掌握知識，達成學習的宏大效果，先得增進，昇華學生的智慧。怎樣增進學生的智慧。據實驗的報告：安排優良的學習環境，使兒童愉快地生活學習，可能有極大的助益。反之，終日憂愁煩惱，情緒緊張，在恐怖中生活，智慧不特不會增進，更可能大大地減退。

至於知識的學習，要特別注意兩端：一為給學生多少知識，不如告訴學生怎樣找尋知識的方法。二為強迫學生學習，不如培養學生的學習興趣，消除學生的學習困難。知識是學習經驗的結果。絕非一蹴可成，尤不宜採揠苗助長的方法。否則，一切將屬徒然。

在若干學校和個別教育工作者，全憑主觀的願望，進行戕賊兒童青年，已達十分嚴重的現階段。父母們對於自己的子女，要拿出主張來，別完全信任教師，寄望學校。特別要注意那些犧牲學生的身心健康，去達成學校榮譽的不合理，具有毒素的課程編制，要予以揚棄，鳴鼓而攻。我們做家長的人，要頭腦冷靜，不要熱中虛名，把兒童一生的快樂幸福斷送、毀滅。要意識理解到，個人學業的成就，要透過漫長的累積時間，去啓迪陶融，絕非一朝一夕便可有成的。前面我們已說過，兒童智慧的增進，有賴良好的環境，愉快的氣氛，適當的教育，才能增長得快。採用橫蠻強迫的方式，違反兒童個性志趣的措施，常川使兒童精神緊張疲憊，生活於恐怖陰影中，非特智慧難望增長，可能於心智的發展，會產生嚴重的後果。

其次，我們要忠告和提醒教師們，兒童的前途命運，都掌握在我們手裏。我們不要固步自封，孤立自己，自以為是，要把眼睛看遠一些，不要局限在小天地中，與人生社會脫節。莫以為自己幾十年前一知半解的技術、知識，作為放之四海而皆準的鐵則。科學技術正在一日千里的猛進，若不面對現實，急起直追，自己已被時代拋棄在後頭。原來所知道的一些知識，（下轉第8頁）

# 文明與道德

C. Dawson 著  
劉家駒 譯

如果我們對人類歷史和文化做一觀察的話，便會發現：每一個社會都有清晰合理的道德律。事實上，過去的每一社會的道德律與他們所信仰的宗教有着密切的關係。通常，道德律是被瞭解爲神聖的立法者的顯示，像猶太教和回教。在非神論的宗教中，他們也認爲道德律是得救的教訓，像道教，就以人類行爲要與宇宙程序相諧調（也包括儒家思想），或是以爲個體擺脫困惑的方法，使人走向實體，像佛教。

我們是否可以不理會這些歷史性和世界性的宗教，而致力尋找出一個比較簡單和純粹的社會倫理？當然，原始的道德是來自風俗習慣，但也與原始宗教或魔術（如果兩者可以分別）有關。違反道德，並不是由於對同族人的不德，而是對圍繞在人四周的神秘力量的觸犯。原始的道德家乃是知道如何取悅這些力量，以及獲得它們的友善。然而，宗教前期的道德存在固沒有太多的證據，可是，宗教發展後道德之存在却是無容置疑的。

在任何一个進步的文明中，人們可以對所主宰的宗教加以批評，他們還試圖建立哲學體系，對實體給予新的解釋，以建立倫理法則。在任何一種情形，形而上學和倫理學是不可分割的連結着。理論上是形而上學是倫理學的基礎。事實上，我們可以反問：在倫理問題上是否有相反的情形存在——倫理態度不是從主宰宗教中來？或是從哲學體系中來？

所以，我們相信康德的倫理學，它能直接解釋誓反主義的倫理文化的存在，同時，由此也可以引伸出其他方面。這方面雖值得鼓舞，可是，我們只期待着：在每一特殊文化中，主宰的宗教和特殊哲學間應該有着一些關係。

但對倫理法則的情形來說，在一個宗教再也不在社會中發生主宰效力時，會有以下的情形：

一、有少數人士仍以舊有宗教爲信仰，而相應產生的倫理系統。

二、有少數人對實體觀念新的理性解釋頗爲服膺，並以這新觀念做爲他們倫理行爲的準則。

三、大多數以混合實用的法則爲道德的標準。這標準也可來自（一）爲了個人的財富和音樂；（二）實際社會倫理是來自唯我主義，團體或一族的愛國主義；（三）由於古老宗教文化所遺留下來的法則，有些是社會道德的通常觀念，例如：反殺人，反偷竊，姦淫等。但是這些可能只是禮俗的禁忌（像蘇格蘭星期日 Scotch Sunday 並沒有宗教的意義）；（四）從第二次中所產生的新道德理想。

目前世界却就是這樣五花八門的。我們必需注意這一現象，而不囿於宗教和哲學的通常意義。他們或是由於對古老宗教文化回想，或是新文化的第一階段。這可以十八世紀在英國和法國成長的民主或自由運動爲例證。在一七七六年的美國獨立宣言和一七八九年的法國人權宣言中，都可以找到古典式意義的表現。它們建基於英國有神論者和法國哲學家的新自然哲學和理論，同時也受物理學家和亞丹斯密對政治、經濟學說影響。可是，真正的偉大先知和創造者則是盧騷。這一運動，在十九世紀裏，連同歐洲文明不斷地在發展。在目前，美國與拉丁美洲的宗教建立，不理任何被指是異端的偏差，都不能否認這一力量在歐洲所發生的影響力。固然我們可以對他們之所以成爲新宗教文化表示懷疑，他們仍是繼續不斷對來自前期主宰宗教的道德學說加以普遍化和抽象化。

如果上述對倫理觀念發展分析不錯的話，那麼以下便該致力於問題的解決。

一、道德觀念的發展是否是演進的？如果是的話，將向那一方向演進？

二、主宰實體觀念的變更原因是什麼？道德系統該以那一變更為依據？

三、在現代科學對實體的瞭解上，是否能夠給予理性的體系？

事實上很明顯，我們不能脫離對實體的解釋，而給予純實用的道德。這樣的道德，只是由於社會習俗和本質上不演進的。進步所牽連的東西很多，它要把現有的現體條件和社會習慣，與國際真正生活的條件和法律加以調和。道德本身觀念就是兩元性的，即是「是什麼」和「該是什麼」的兩個相對的觀念。更況，從初民文化到現代的高度發展文化，道德的標準似乎可以找到一些普遍性，以及將實體觀念有密切關係。無論它是由神秘學或哲學，或是由社會習俗和信仰的廣泛而間接的表示。

由於我們對實體知識的缺乏，做成了建立一理性倫理系統的最大障礙。如果我們能夠接受形而上學絕對存在的話，我們便很快可以掌握絕對的道德，像柏拉圖學家派人士所做的。如果我們對實體限於實證和科學的知識，那麼我們不啻是在黑暗海洋的中央，只以一個發光的小島為依據。不幸地斯賓塞對「不可知者」的理論態度，在這裏我們無法惜重，因為地球的有機體是一個有機的統一體，我們知道部份，也可以使我們推到那無知的全體的動向。大多數的哲學和宗教，都認為在世界的程序中存有一些某種意義或理性。雖然也有思想家如盧克萊提伍斯（Lucretius）或羅素否認這個，可是，他們總想在無理性的宇宙漫亂中，找出理性，人性的道德。大多數的現代思想家，事實上，也包括現代人，都深深相信進步的存在，不僅是繼承的進步，而且是改進的進步。「生命是向更高，更豐富的形式進步的，這就是道德力量的目的，就是道德價值的名份。」

但從純理性的觀點來說，這究竟代表什麼？這不啻是在解釋人類生存的問題上，增加了新的困難。這是從「已知」走向「不知」的動向。以前沒有的，將來就會有。真的道德是要為進步服

務。可是，我們對「不知」者，如何能提供妥善的服務？奧利納西人（Auriosnagian）能對他們將來的文化產生神聖感嗎？米塞尼亞（Mycenean）時代能預見希臘主義嗎？以色列人到達迦南後，是否能料到猶太主義的將來？這些成果在這些民族初期，是具有某些間接程度，他們創造了那些他們不能瞭解的。如果他們限定他們在純理性社會倫理的觀察上，建基於團體的眼前利益，他們可能更繁榮，可是，他們就不能做成文化上的創造力，他們的將來就沒有重要性，最高道德的理想，無論是民族，或是個人，一定要真的面對他們的命運。為了樹叢中的預見而放棄手中的鳥兒，為了未知的而放棄已知的，像亞巴郎離開哈蘭和他的人民，服務雅未（Yalweh）的吶喚。

這些當然看似是神秘主義，並且與理性倫理體系恰相反。可是，它看似又是事實，一個新的生活方式或對實體的新概念，那麼直觀，直至它們被理性接受時，致使做成成熟文化的最後產品的哲學，或是社會發展冗長程序的冠冕，但並非是它的基礎。我們可以從宗教和藝術中，看出活文化的真正意圖。

亞納達·古瑪拉斯華米（Ananda Coomaraswamy）對印度藝術有以下的闡發：「這民族的夢境是神祇們，在這些神祇中，他們的意念得以全部的滿全。從這些藝術中，我們能透視他們內在的希求與目的。……他不再是印度人，無論他是什麼出身，他可站在神祇面前，不再說：『但是我願意，所以我做了；我願意，所以我將是……』」。

現代藝術心理學家，大概會反對藝術只是主觀和幻想出來的東西的論調。藝術工作，在他們來說只是解決心理的緊張，使錯綜複雜的衝動得以滿足，這為個體的心理生活是重要的。從這一觀點上來看，一切文化活動，其或生命程序本身，亦可用心理緊張及其解決來詮解，但這僅是心理機械主義的解釋，對自然的實質並沒有什麼關聯。例如：當人吃飯時，滿足之衝動，解決了心理飢餓的緊張，可是，同時，它却能增進體軀的發展，如果長期不攝食物，不能只從心理抑制方面產生壞影響上解釋。

因此，就藝術來說，只從藝術家心理衝動處解釋是不夠的，



那只是個人智慧在文化衰落和社會解體時，才創造了逃避現實的藝術，通常是掌握生命的表現。同樣，膠體物質有意義的塑製，就是文化的本質，它本身就是一種藝術。我們對希臘人態度的瞭解，先是活的，後是塑造的，最後變成了思想。如此，你會對希臘文化的創造力有一個整體的瞭解：先宗教，次社會，再次是藝術，而最後是哲學，彼此間並沒有因果關係，他們都是一個生活的多方面的看法和功能。

顯然地，如果社會中存有這種中心目的和生命意識，那麼合乎此而背乎此的個體，就做成了社會道德的中心事實。當然，有一些很明顯的道德責任，在任何社會、任何時代都有，缺乏它們，社會生活是很難被人接受的，雖然這些原則會產生不同的意義。例如謀殺，在古代亞述社會裏，就會有不同的意義，由於他們的宗教和道德本質上是善戰的。然對查因斯族（Jains）來說，無論在任何情況下，或來自很具尊重地位的任何一位個人的殺人，都是罪不可恕的。同樣，在現代的歐洲人和美洲人，所謂的社會正義，一定是與增加平等和博愛有關。但對古代的印度人則相反，社會正義是嚴厲地把社會階級及職業劃分清楚，為他們來說，犯法是有人越過了階級的界限。如果道德是純社會性的話——個體羣體間的關係，那麼道德標準的分別將無疑是很少的。雖然也是被限制。但是，人類對社會實質形式的實際觀念，只是他們對宇宙和道德不斷演進判斷觀念的一部份。這不僅來自個人衝動與社會實質之關係，同時，也來自社會實際生命和整體的生命，無論他們是以宇宙觀來瞭解，或是只限於人性。在所有有機主義中都有一傾向，無論個體的或社會的，都會停留於自己，走向自己而以自己為終極，不為橋樑。一如個體易於跟從它反社會的衝動，而社會也易於肯定自己而反對廣大人性的較大利益，或宇宙生命的法律。我們很清楚，社會上的主宰階級，只想把社會當成適合於自己的目的，而不願把自己當成服務社會的功能。這情形就存在現有的社會中。

也就是為此，無怪乎過去所有的道德系統中（中國除外），總是帶有反他所生存社會的色彩，而把自己建立在超社會的範圍

中。所以，舉凡偉大的道德改革者，通常所得到最大的反對，不是來自「不道德」或個人衝動，而是來自既建成的社會權威和法律。因此，為民主體系中或到最大困難之一的是現有社會權威如何致力於從公共輿論中獲得認同。而這公共輿論之達成，是來自對道德標準和對社會演進實質很難獲致的個體。代替政府、人民和改革者鼎足而三的局面，我們却有統治者和改革者的兩元主義。

在所生活的社會道德的個體觀念和每一文明所具有的中心生活目的的存在，看似會給人以互相矛盾的概念。但要記住，長期種族與精神結合而造成的文明，與為了某一實際目的而產生的政治社會，却有很大的分別。幾千年來——除中國外，這兩者之間的分野就同時發生的。希臘城邦與希臘主義是兩元的；基督國家與基督教；回教國家與回教；現代國家與現代文明；每一位個人有雙重公民身份和雙重歸屬。當然，任何一個社會是被它所屬的文化所塑造，而對此文化常保持一定的忠實。但是，這一行動是在強調目前的現實，企圖把這一文明做成固定的或是獲得某些東西，算是它自己活動的一個靜態背景。因此，在文化精神和實際社會間，會經常產生衝突。這衝突的表現是在個體的智慧，在與整個文明廣闊地有了密切接觸之後，與現實社會的意志產生的矛盾。因為一個人在他那心理生活豐裕中，對社會的接觸是多方面的，人的理性在文化的創造行動中變成直接的。普通人只是瞭解過去，他可以用行動而屬於目前的文化，他所生活的社會生活是文化的一部份。他對實體的概念和他洞察的能力，只囿於他們所經已獲得和形成的東西。

二千五百年前，由於人們對實體概念的轉變，產生了一次文明的革命。從古代的地中海、印度和中國，人們發現人性和自然力量都屬於一個普遍宇宙法律的存在。這就做出了偉大的宗教文明，無論我們是有神或非神的，這概念控制了人類兩千年，特別是在印度和中國，這些情形對自然力量的古老崇拜，使之帶到新文化中。可是，回教和基督教，由於對物質文明的忽畧，只集中於理想價值和絕對存在，

# 畧論中國山水畫

□鄭捷順□

## 南北分宗之思想 (下)

### 四、南北分宗說中幾個問題之商榷

分宗說可商榷之問題很多，自五四運動後，如滕固、童書業、啓功、鄭秉珊、俞劍華、李浴、莊申及虞君質、吳因明二先生等均曾著文稍加討論。有從考古入手；有從哲學或佛學立場批評者；亦有專從畫法加以討論者。而皆一致肯定南北分宗之荒謬，其中尤以俞氏所論較為具體。今限於篇幅，未克引證各家之說詳加討論，唯參觀各說並加己見，擬從下面各點，指出分宗說錯誤與無稽之一斑。

#### (1) 無史實根據

分宗說將唐至明之山水畫家，借南北禪之名強分為南北二宗。曰：「畫之南北二宗，亦唐時分也」與「山水畫自唐始變，蓋有兩宗。」均是臆度之見，一無根據。考諸畫史於分宗說前，唯明杜瓊曾有「山水金碧到二李，水墨高古歸王維」之語（註二十），此乃泛說二李與王維之畫法特色，其後被分宗說者所採入，然並無南北二宗之分，再說，唐朝山水畫，雖同有青綠與水墨二途，而在畫法上實非絕然分開，倘唐時真有二宗之分，而分宗為畫史上之要事，則唐張彥遠歷代名畫記為何隻字不提？（張氏為唐朝人，善書畫，屢代收藏畫蹟，博學有識，對當時畫壇情形最為了解；且所著歷代名畫記被推為「畫史之祖」及「畫史中最良之書」）此豈張氏疏忽之故！今特假設張氏大意，未曾說及，則其後最著之畫史畫論，如宋宣和畫譜，宋郭若虛圖畫見聞志與宋

鄧椿畫繼等書，自應有所補述，然事實却非如此，豈不劇怪！童書業曰：「這種說法（指南北分宗）前無來源，為何前人不知，明人獨能知之？」（註廿一）真是一針見血！

#### (2) 借禪之南北宗為喻，其意不類

禪之南北，以其行道之地而分；今分宗說雖取南禪之「頓」以喻南宗之畫，取北禪之「漸」以喻北宗之畫，然畫之南北宗，既非以地分，又非以人之南北分，則與禪之不類，自不言而喻。

#### (3) 畫家之隨意附會

莫、黃、陳三氏分宗內容，並不一致。除畫家不同，人數不等外，並有彼此矛盾者。如莫氏列張璪、荆浩、關仝、郭忠恕為南宗；黃氏不列，而增列李成、范寬、李公麟、王誥、文徵明與沈周；陳氏不列張璪，與董氏相同，却無文、沈，而將王誥附於北宗，又於北宗中多列郭熙、張擇端。且於南北二宗外，更標方外一派。此可見分宗者意見之紛紜，以至矛盾百出，蓋分宗本無一定劃分之標準也。茲舉列數條，以見其大端。

#### (甲) 趙伯駒與趙伯驥

趙氏兄弟均被分宗說者列為北宗，而北宗又被視為非文人畫，非文人畫亦即陳氏所謂之無士人氣畫。然董氏曰：「李昭道一派，為趙伯駒、伯驥，精工之極，又有士氣。」（註廿二）豈不前後矛盾。又曰：「趙令穰、伯駒、承旨，三家合併，雖妍而不甜。董源、米芾、高克恭，三家合併，雖縱而有法，兩家法門，

如鳥雙翼，吾將老焉。」（註廿三）此誠董氏之真心話，蓋既以北宗畫家與南宗畫家，譽爲鳥之雙翼，則又何極力貶斥北宗，謂「非吾曹當學」，故尙南貶北之偏見，自不攻而破也。

#### （乙）張璪

張璪與王維同是唐朝始用水墨渲淡法者，而張璪當時畫壇之地位，與王維相比，誠有過之而無不及。且張璪自云其師受爲：「外師造化，中得心源。」（註廿四），則分宗說謂南宗王維傳於張璪之論，其不能成立，明矣。

#### （丙）王詵與郭忠恕

王、郭二人被列爲南宗畫家。吾人若依分宗說所標有關北宗畫家之特色，則王、郭二人實應列入北宗或另列一派較爲適宜。因王氏兼擅著色山水，夢遊瀛圖，亦金碧緋映（註廿五），豈可列入南宗；郭氏爲北宗唯一之界畫家，精細板刻，與北宗之畫法相近，且分宗說將兼擅界畫之趙伯駒、伯驢兄弟列入北宗，則郭氏何能例外。

再如馬遠夏珪畫法與二李相去甚遠，未可合爲一家；米芾深薄王維，豈能成爲王維肖子等值得商榷之問題，不勝枚舉。

#### （4）王李地位不能並列與出畫蹟之相近

觀歷代名畫記、筆法記（傳爲荆浩撰），與圖畫見聞志等書，可見王維於唐朝畫壇地位，不能與李思訓相埒；今董氏不特奉王維爲南宗之祖而與李思訓相比，又譽爲「唐代一人而已」（註廿六）；且妄稱李氏模擬王氏作品，而後能創其設色娟麗之畫法（註廿七）；其實，李氏前於王氏，前人怎能學於後人？又設色（或青綠）怎能從水墨模擬而來，因青綠可說是山水之一體，却不能說是水墨山水之一體。此均董氏之本於私心而歪曲事實也。

陳繼儒曰：「京師楊太和大夫家所藏晉唐以來名迹甚佳。玄宰惜觀有右丞畫一幅，宋徽宗御題左方，筆勢飄舉，真奇物也。檢宣和畫譜，此爲山居圖。察其圖中松針石脈，無宋以後人法，

定爲摩詰無疑。向傳爲大李將軍，其拈出爲輞川（王維）者，自玄宰始。」（註廿八）此係一位分宗說者之自述，可見王李二氏畫與畫法根本很接近，故有疑李畫爲王畫，或王畫傳爲李畫之事發生。

#### （5）北宗着色與南宗不着色之商榷

王維自謂「畫道之中，水墨爲上」，（註廿九）張彥遠謂「李思訓……一家五人，並善丹青」（註卅）與宣和畫譜謂「李思訓唐宗室也，弟侄之間，凡妙極丹青者五人：今人所畫著色山往往多宗之。」（註卅一）等說均易使後人誤認王李二人畫之絕然不同，就在著色與水墨此問題上，然而事實却非絕然如此。

董氏於王維江山雪霽圖後之跋語，稱其畫「頗用金粉」（註卅二）清錢杜謂「楊州吳杜村處，觀王右丞江干雪霽圖卷，：色澤已剝落，惟草屋中一短榻，硃色如故。」又曰：「舊見石田翁山水甚頸，大青綠做右丞終南草堂長卷。」（註卅三）可見王維山水亦有用設色者。至於被列爲南宗之董源、趙孟頫、黃子久、倪雲林與王鑑等，均是、宋、元、明、清各朝數位代表南宗之畫家，而彼等作品有師大小李將軍的青綠山水者，亦有獨自精研青綠而爲後人師法者（註卅四），則分宗說以青綠山水代表北宗，藉與南宗絕然劃分，亦屬相當勉強。

#### （6）北宗用鈎斫與南宗用渲淡之商榷

二李始用小斧劈皴，故有「斫」之名。鈎斫是鈎勒用皴之意；渲淡是水墨渲染之意。若依此意以劃分南北宗畫法，亦殊難令人滿意。董氏於王維江山雪霽圖謂：「畫家右丞，如書家右軍，世不多見。余昔年於嘉興項太學汴所見『雪江圖』，都不皴擦，但有輪廓耳。」（註卅五）又於王維「釣雪圖」題稱：「絕無皴法」（註卅六）可見王維畫法，既不皴又不擦，則其「但有輪廓」之畫，捨線條鈎勒而外，豈有別途！至若郭忠恕，既爲南宗，董氏爲何又稱「唯有鈎染」（註卅七）？則南宗於渲淡外，兼用鈎勒，明矣！復次，北宗注重之皴法，南宗亦常用之；反之，南

宗之渲染法，亦多爲北宋所取，考諸畫史畫蹟，足以證明。是故欲純以畫法技巧之不同以強分南北宗畫家者，實難自圓其說。舉凡青綠，體要嚴重，氣要清輕，得力全在渲暉；而水墨渲淡，欲求全其骨氣，則歸於鈎勒皴法。觀自古畫家宿構，貴於筆墨之兼容並色，豈有偏蔽，此分宗說者不能異議者也。

### (7) 北宋爲非文人畫與南宗爲文人畫之商榷

「文人畫」一詞與其理論，於宋朝已有闡發，而其本義，未得明確。吾意以爲文人畫之特質，一在作品含有文學意味而能由畫內引發有關畫外之文人趣味者。（註卅八）是以文人畫之可貴處，全於傳達作者之學養與意境；尙能臻此，則作品恆可離開作者之是否文人而爲文人畫無疑矣。反之，文人之作品而一無能引發欣賞者之情趣意境者，又豈可以文人畫稱之！依此，分宗說以南宗爲文人畫（卽士氣畫），而暗示北宋爲非文人畫者，實屬武斷。彼等進而尙南貶北，更可非議。茲考歷代書畫品評，其能符合上述文人畫之畫家，就有唐一代，豈獨王維一人而已！如吳道子、尉遲乙僧、張藻、李思訓等與王維比較，誠有過之而無遜色。唐朱景玄列吳、尉遲、張、李等人爲神品，却列王爲妙品，（註卅九）按神品至上，非其他各品可及。故北宋李思訓之畫高於王維，豈容分宗說一概抹殺。推而於南宗各畫家外，於各朝中可稱爲文人畫之畫家，更不勝列舉。

## 五、南北分宗說予後世繪畫之影響

自明末分宗說出，歷清三百年來，其影響迄今未熄。彼等奠定山水畫所應遵從之道路——南宗；而於南宗各家中，特重元四家畫，尤以黃公望爲最。有清畫壇，以四王（時敏、鑑、翬、原祁）爲盟主，均奉分宗說爲圭臬，由是三百年來之藝壇，既驚歎古人之登峯造極，競以臨模爲高，畫風陷於古人形式窠臼，一無生氣；其能於風氣掃盪下超然獨立者，直是麟爪，而藝術之創造精神蕩然無存。誠如俞劍華所謂：「南北宗說加深了畫家門戶之見，縮小了畫家眼光，逼仄了畫家的胸襟，沉滯了畫法的改進，

混淆了畫史的真實，加重了理論的混亂，它對於中國畫的壞影響是極爲嚴重的。」（註四十）

總而言之，分宗說雖不無功績，然過大於功，直接或間接予後世繪畫有不良影響。茲簡列其功過之大端如次：

#### (甲) 功績：

1. 強調中國畫法之超越精神，並使繪畫參入禪理，奠定以後文人畫之崇高地位。
2. 予明末浙派木流迎頭痛擊，糾正粗獷誇張之類風。
3. 將中國自唐以來之山水畫作一概括之整理。

#### (乙) 敗績：

1. 束縛畫家之自由思想，加強繪畫創作之消極戒律。
2. 使模古風氣熾盛，畫家寫生與創作精神一掃而空，畫壇沉滯不進。
3. 使畫家忽視技法工力，只重隨意抒寫，流於空疏。
4. 使畫法重墨而輕筆，而中國繪畫一向重視筆法之傳統精神沒落不振。
5. 使青綠著色畫法與豪偉勁拔畫風衰微。
6. 繪畫形式固定於元四家或黃公望一種，千篇一律，成了形式主義。
7. 使藝術評論，咸於分宗說之範疇內打滾，一無發明。（註四十一）

## 六、結論

中國山水畫分宗思想，實係適應時代之產物。其中禪宗與心學之流行，浙派畫風之類弊；宗論人物之點慧詭譎；畫法根原之殊異諸點，足以促成其思想之發生，此亦勢也。就其整理昔人山水畫法，創爲新說上言之，自有價值。然而歪曲史實，一憑主觀之好惡，妄加褒貶，而愚惑後人者，此若人深所不取。繪畫藝術，亦屬文化之重要一環，欲求現今中國藝壇，（下轉第13頁）

# 克羅齊美學簡述

李瑞鍵

克羅齊為近代貢獻及影響最大之美學家，其美學 (Aesthetics) 是值得介紹的。本文雖是介紹克氏之美學，但為着易於明白他的說法，故在「前言」中順帶畧述其「心靈哲學」之體系。

## 一、前言

克羅齊 (Beneditto Croce, 1866-1952) 為近代甚具聲望之意大利哲學家，其思想不但影響整個意大利思潮，同時更影響到西方思想的轉變。他的新理想主義 (Neo-idealism) (註一) 是繼承康德 (Kant) 及黑格爾 (Hegel) 之哲學，加以修改及發揮而成。克氏極力評擊盤據整個十九世紀後期之實証論 (Positivism)，為二十世紀之哲學帶來一個新主張。最能表現他的才華及使他得享盛譽是其美學理論及對文藝的批評。他的新理想主義現今雖已衰退，但他仍是當今最具權威之美學家。

「心靈哲學」(Filosofia dello Spirito) 一書，為克氏之重要著作，亦是整套哲學的理論體系。全書共分為四部，順次為「美學」、「邏輯學」、「實用活動的哲學」、及「歷史學」。克羅齊一方面抽取康德之先驗綜合判斷 (Synthetic judgement a priori) 說，把心靈活動分為和解的 (Theoretical) 及實用的 (Practical) 兩度 (Two degrees) 活動。而知解的 (知) 分為直覺 (Intuition)、概念 (Concept)、實用的 (行) 分為經濟的 (Economic) 及道德的 (Moral) 活動，合稱為四階段 (Four moments) 的活動。另一方面，他又吸取黑格爾之辯證法 (Dialectic method)，作為心靈活動的進展程序。(但他不同意黑氏把心靈活動看成「相反者的同一」之演變，而心靈活動為「相異的」高低兩度之進展。) 故克氏謂直覺是最初步之心靈活動，可離概念獨立自存，或向上進展

為概念；但概念卻需要依靠直覺而存在，即直覺為概念之基礎。同理、經濟的及道德的活動的關係亦是如此；「知」與「行」的關係也不能例外。但是，克氏還認意「知」與「行」之關係不單是向上進展，兼且是循環的；即「知」可生「行」、而「行」亦可成就「知」；故心靈活動是永遠的不停在演變。四階段之心靈活動產生「美」、「真」、「善」、「惡」四種價值；但它們本身包含「醜」、「假」、「害」、「惡」四種反價值。至此，我們應分清四階段之活動是「相異者同一」之進展，四種價值判斷之發展是「相反者的同一」之進展。最後，克氏以「歷史學」集全部心靈哲學之大成，是全部心靈活動演變之過程的鑑定，故歷史與哲學是同等的。

就克氏「心靈哲學」之區分來說，他的「美學」是研究第一階段之直覺 (即藝術)、「邏輯學」是究第二階段之概念 (即哲學)，而「實用活動的哲學」則研究第三階段之經濟的活動及第四階段之道德的活動，而「歷史學」卻是探討全部心靈活動的發展過程，是集前三者之大成。(註二)

## 二、美學

克羅齊以直覺為心靈活動之基層，其美學是以直覺為研究的對象；所以克氏把「藝術作為心靈活動的最主要形式 (Form)」，是一切知識的基礎」。(註三) 他的直覺說把知識的主體 (Subject) 與對象 (Object) 看成是主動的與被動的心靈活動；並不

是內心與外物之對立。由於直覺是心靈最基層活動，故美學可以說是克氏整套哲學之「奠基石」。(註四)

### (1) 直覺不是概念知覺、幻覺

克羅齊認為人類在日常生活中，直覺是被廣泛地應用；因為有很多事情往往不能以理智下界說，必須靠直覺去領悟。直覺雖為極普遍之現象，但很多人往往不能覺察到；原因在於心靈之活動很難長久停留，直覺只是止於「凝神觀照」的一剎那間；跟着便起理解之活動，而產生概念，直覺活動便告消失。由此可知直覺不是依附理智的、而是獨立的知識；故直覺不是概念、也不是知覺 (Perception)，因為知覺帶有概念之作用和涉及實在與非實在的問題；有實用之目的。但直覺之對像只是一個孤立絕緣之意象或情境，並不顧及到實在與非實在之分。克氏認為直覺品 (即直覺活動之產品) 雖可含有概念品 (概念活動之產品)，但混化於直覺中之概念品已失去其獨立自主性，不再是概念品而成爲「直覺之單純原素」。(註五) 同理、混化於概念品中之直覺品、亦可變成概念品之原素。但這並不是說直覺與概念是絕不相干之兩回事，只不過在直覺活動中不能有概念或理解之成份在內，但在直覺活動之前或後是可以理解的或概念的活動。同時、幻覺、錯覺與直覺不同，它們是於神智不清時產生的，是未經美感的心靈綜合作用，故是一大堆混淆之意象 (Images)，而直覺所得的意象則是經時心靈的綜合，是完整的。

### (2) 形式與內容的關係

心靈之活動是主動是主動的，所以直覺是主動的創造；而被動的東西是「在直覺界線下之感受 (Sensation) 或全形式的物質」；(註六) 這即是所謂的內容或印象 (Impression)。這些感受是抽象的，不能成爲心靈之對像；必須經心靈賦以形式，才能成爲心靈之知解對像，才能夠被直覺。即能由混淆之印像變成有形式的具體的意象。故此，單純之形式或印像 (內容) 皆是不完整的，二者必須合而爲一，才能變成具體的對像。所以直覺是完

整之心靈活動。克氏這種「納內容於形式中」說法，解決了歷來美學家所爭論的「審美事實形式抑或內容」之問題。

### (3) 直覺即表現、即是藝術——美乃絕對價值

這種直覺活動、顯然是藝術之活動。克氏在其美學中極力強調「直覺即表現，即是藝術」這基本原則。直覺與表現是同一的，即在直覺的活中，能夠獲得那些完整的形相；即能表現直覺的諸形相。而成功的表現就是藝術，也就是美。美創造的，不能有「客觀之條件或規律」去判斷某物是美，某物爲不美；亦無所謂「自然美」或「自然醜」；只是審美活動的反應因人而殊而已，因爲審美之態度也是心靈之活動，是主動的。克氏強調美是絕對之價值，是成功的或完整的表現，表現只有成功與不功，故此，美是無等級之分的。不成功的或不完整的表現，就是醜、是負價值，有等差之分。因爲不完全之表現仍有若干部份是成功的，只是失敗之程度多少而已。所以「美是整一的，醜纔現爲雜多」。(註七) 這即是說，「美」不能比較，而「醜」則可相數。

### (4) 藝術無質之分別亦無分類

藝術、表現、直覺是同義的，克氏批評那些認爲「直覺多於表現，我們所直覺到的東西，往往不能表現出來。」的人之看法是錯誤的。所謂不能表現的「直覺到的東西」，根本上就不會直覺過，或是不完整之直覺。其所謂「直覺到的東西」只是一大堆在「直覺界線下之混亂的感受或印像」而已。由於直覺之活動就是藝術之活動，故無所謂藝術品高於直覺品或表現品；也不是「直覺品之直覺品」。藝術品沒有「質」(Quality) 之分別，凡是成功之直覺品就是藝術品；它只有「量」(Quantity) 的分別，即成功與不成功及其失敗之程度的多寡而已。同時，藝術是完整的、主動的心靈活動，是解放的、不受客觀環境限制。所以藝術不能有種類之分及爲某些特定之規律作爲批評及區分某類藝術創造之標準。就藝術即直覺來說，不同類之藝術品只是媒介之不同，但它們卻同爲表現、創造。這正如亞里士多德 (Aristotle) 所說一

樣，「詩與散文之分別、不在形式與韻律之不同」，因二者同是創造品。

### (5) 直覺亦無質之分別；欣賞與創造同一

藝術無「質」的分別，只有「量」之等差，直覺亦然。直覺是最基層之知解活動，是人皆有之，只有程度上之多寡問題。所謂天才或大藝術家與一般人之分別在其修養及技巧之鍊鍛，因他們比一般人較能把握直覺之諸形相。克羅齊謂「人是天生的詩人」；我們能欣賞或了解大藝術家之作品，在於人人皆有直覺之本領。至此，克氏提出「創造與欣賞同一」；我們能欣賞一件藝術品，由於我們能夠透過直覺之活動，把這件藝術品在心靈中重新再造，而不是把這件藝術品在心中複印一次。所以，藝術是表現，是創造，而欣賞就是「再造」。同時，克氏亦認為批評一件藝術品，需把原作者之「當時的創造過程」，在自己想像中重造一次，才能鑑定其美或醜。

### (6) 藝術的獨立自主性

克羅齊認為藝術（直覺）是獨立自主的（Autonomy）、整一的（Unity）心靈活動。所謂整一性，一如上述藝術無「質」的及「種類」之分等；而獨立自主性，則是藝術可離開概念的及實用的活動而自存；是主動的，創造的。這並不是說它是完全脫離其他心靈活動，或自劃一界限之心靈活動。（此說最易為人所誤解。）克氏為了穩固此說，於是對其他美學家對藝術之看法，加以批評，今略述如下：

(一) 藝術不是功利之活動——他批評享樂主義（Hedonism）及功利主義（Utilitarianism）把藝術看成是快感（Pleasure）之事實；以及實證論者把藝術作為心理的聯想（Psychological associations）及習慣上的快感等說法，全在於他們不明白藝術之要素（Essence）在創造或表現，不在快感。藝術固可產生快感，但這只是在美感觀照（Aesthetic Reflection）後之回憶中，對「凝神觀照」時那一種奇妙的感覺而產生的；所以快感只是藝術的陪伴。

(二) 藝術不是哲學、科學及歷史——因此三者皆含有概念之活動，有理解之思攷存在；且哲學及歷史更帶批評之態度；這些皆不能與藝術活動一起存在。所謂「寓哲理或思想於藝術」中，則這些哲理便混化於直覺之中，化成意象；正如概念和之混化於直覺品中一樣（見前述）。由於藝術不是科學，故自然主義者企圖把藝術自然化（Naturalize），把藝術看成是存於自然中之「物理的東西」（Physical things），同樣不能成立。

(三) 藝術不是道德的活動——克氏指出藝術不是意志之活動，故是無關道德的，因道德是意志之行動，屬於實用的活動，帶有「目的」的。但藝術則純是知解直覺活動，不帶「目的」；純以感覺（Feeling）或意象為對象；故不能以道德之立場去批評某件藝術品之好壞。而道德之思想在藝術品中，已混化為意象，不能有褒貶之價值存在。所以，以藝術作為宣揚道德之說難以成立。同時，克羅齊對唯物主義者之以藝術作為一種宣傳「教條」或「主義」之手段或工具，亦大大加以評擊。

### (7) 傳達不是藝術的活動

從上述之否定中，我們可明辨藝術與其他活動之不同。同時克氏亦否定「傳達」（Translation）或「外射」（Externalization）之價值。（所謂傳達或外射即一般所言之「表現」，不同克氏說所之表現。）他認為最美之傳達作用，往往不能表現如「心中一般完美之意象」，只能把握其中之某部份。且傳達是帶有實用活動在內，有供人讚賞及備忘之作用。因此，所謂「技巧」（Technique）或「手段」（Means）不過是一種知識的應用方法，而「技巧」或「手段」之運用，是意志之活動，不是知解的直覺活動。

### (8) 美學與語言同一

最後，克羅齊提出藝術不單是具體的、整一的、獨立自主的、且是普遍的（Universal）。藝術為普遍之例子就是語言。所謂語言，並不單指從口說出的話，其他無聲之話或心內之語、甚至科

學或數學上之符號、與任何的動作等，皆爲語言。語言爲人類最普遍採用之表現工具；克氏認爲人類要說話，不過是爲了表現某些事情；所以語言是常新的，並非是舊語陳詞之複述。而「已用語言表現過的東西，就不再複演；除非根據已創造的東西再造」。〔註八〕故克氏進而指出「語言根本就是詩或藝術……：……它能抓住個體之真實。」〔註九〕而所謂詩人，就是一個「自言自語者」；故此，美學與語言是同一的。語言本身並無「準則」或「模範」(Model)，替它定下規則，猶如「在動中尋求不動」一樣無稽。

### 三、結語

克羅齊美學之大綱、已如上述，但要批評的美學理論，則不是一件易事。若要批評克羅齊之美學，必先要瞭解其美學理論、及其整套哲學之思想。否則難免流於粗疏、不確。筆者學識有限，謹以一些不成熟的個人見解，對克氏之美學理論，作出如下的質詢；難免有所錯漏，謹希才識之士，不吝賜教！

(一) 直覺無比較之問題：

克氏一方面說明直覺無「質」之分別，另一方卻指出直覺所得的是完整的意象；而幻覺或錯覺所生的是未經心靈綜合的不完整意象。如此說，豈不是直覺的本身，有完整與不完整之分嗎？有藝術的與非藝術的分別嗎？然則，照克氏之意思，不完整的、非藝術的直覺，便是所謂幻覺或錯覺。

(二) 過重形式之毛病：

克氏的「納內容於形式中」說，是指內容含於形式之中，變成形式之一份子。如此，則忽略了內容有作爲鑑定一件藝術品之好壞的成份；克氏這種說法，與「形式主義」之主張相同。

(三) 藝術價值的問題：

由於美是成功的表現，根本就不不是藝術。於是，美與醜之分是藝術與非藝術的區別；然則，「在藝術範圍裡，美成絕對價值。」〔註十〕，則克氏何以還把醜納於藝術範圍之內？美既無比較，便不能替藝術品下價值之判斷，更不能有所批評；於是亦無

所謂美與不美之別。

(四) 藝術無分類的錯誤：

藝術之分爲詩、畫、音樂等等，並不是克氏所謂「爲實用之目的」；而是以不同的形式、技巧，運用不同的媒介物，去表現成於心中的意象或情境；而藝術的分類，乃必然之事，因爲一個畫家是不能以「詩」去表現其心中之意象。

(五) 否定傳達作用的問題：

透過傳達的作用，當然不能表現「如在心中一般完美」的意象或情境。但傳達卻不一定帶有實用之目的；如很多真正的藝術家在創作時並不考慮到作品完成後，能否得人讚賞、或能賣多少錢等問題；在創作之過程中，除創作之對象外，對任何事情都不關心。同時，傳達之技巧及媒介物不單是構成藝術作品之主要條件，亦可影響一件作品的形式。而且藝術家之主要任務在產生作品，否則便不能成爲藝術家。否定傳達的作用，即否定欣賞、批評；因爲存於心中之意象只能自己品嚐，不能給別人欣賞、批評。

(六) 創造與欣賞者同一的不可能：

如二者是同一，則彼此應無所分別。但傳達既不能完滿地表達出心中所創造之意象或情境，則創造與欣賞如何能夠同一？兼且創造時所依據的對象，是無形式之物質或內容，必項經心靈賦以形式，才能被直覺到。而再造(欣賞)所據的是已創造好的、有形式的形相，故不需「心靈賦以形式」這一步驟；與前者顯有不同。就創造與欣賞同爲直覺的活動而言，二者是相同的；就它們所依據之對象而言，二者則有所分別。

末了，克氏之美學雖有不少可疑的地方，但他澄清了西方歷來對藝術之錯誤見解，及爭論不休的美學問題；替藝術下一個較明確之界說。其所強調「最完美之意象，是存於我們心中」之說，頗近東方之藝術精神。這一切一切，皆是克羅齊成功之處，不能因有疑問之地方，而抹煞其美學之價值。

(附註見第36頁)

七二年十月十二日草于沙田





1972年涇陽高家堡出土的早周簋

# 如何寫歷史

■ 思真編 ■

## 一、準備工作

要寫歷史之前，必須先行完成三種準備工作，那三種工作呢？就是（一）搜求史料和史跡探訪工作，（二）史料與史跡的品評工作，（三）史料的考證工作。完成這三種準備工作之後，始能談得上寫歷史的條件具足了。

現在我們先來說搜求史料和史跡探訪工作。——搜求在歷史學上有個專名稱叫作「埃爾里斯底克」(Heuristique)，這個字從希臘「發現」一字來的，它的意思謂搜求即發現一些未經出世的遺蹟。這個歷史所根據的遺蹟，根據法國歷史學家摩羅德 (Morod) 的意思，可以分爲（一）前人遺著，（二）文契官書，（三）紀念實物等三類。而這三類中所包括的東西很多，爲了使我們知道那些東西才算是歷史上所需的主要根據，不得不畧將這三類中的重要東西分別寫一些在下面：

第一類包括族譜、年譜、紀年史、日記或編年傳記、筆記、傳記、史事詩歌與其他文學作品，以及一切關於宗教、法律、哲學、政治、經濟的專門紀載等。

第二類包括憲典、證書、條約、證件、會議記事錄、碑銘、法

令、司法公文及判書、簿記、清冊、書牘，以及一切關於史料有社會實用利益的零篇斷簡。

第三類包括一切紀念建築；萬里長城或紀功坊；甲骨、鐘鼎、大柱、墳墓、及名建築或爲名人所居或與歷史大事有關係者，此外如一切藝術品、家用品、服飾品、生產器具、貨幣、標章等等。

由上述三類中的主要東西看來，我們便已覺得歷史所應搜求的材料，是這樣繁多，同時，其範圍是如此廣大！所以，搜求史料和探訪史蹟，要求認識的東西是那樣繁多和廣大，並且又要進行審訂其價值的工作，如非具有各種專門知識，的確是辦不到。因此歷史學實在需要其他附屬的科學去幫助，促其向前邁進



一九七二年陝西省眉縣出土之西周鼎銘文拓片



青島臨淄縣龍泉寺內北魏石刻佛像

。這些附屬科學是：（一）古文字學，專為認識古字和研究其時間上之變態，（二）盟契學，專為考訂外交公文盟約書契等，（三）碑文學，（四）圖記學，（五）古幣學，（六）考古學，（七）地理學，（八）風物志或風俗學，此外尚有求認識或分析一些實在物件的科學，如物理化學之類。由此而知，歷史學上所需要的知識真是非常浩瀚。近代研究的辦法雖然採取分工合作，各主一事，但是身負總纂責任的歷史學家，佔多數都是在這些附屬科學裏專精一兩種，而對於其他的也知了個大概，然後才不致為頭一個批判遺蹟者所誤，而因訛傳訛。至於搜求史料之最高規則，便是「到來源去」的一個總條件。這就是說對於一種搜求史料工作，不要太容易就感到滿意，必定要窮溯淵源，愈是得着有根據而又是本源的材料愈為真實，愈為有價值。

其次我們來說史料與史跡的品評工作。——史料與史跡有分不開的關係，史家沒有史料，便寫不成歷史；史料沒有史跡來支持，就缺乏真實性。所以，史料的價值，要看它的真實性的輕重來決定。

品評史料之價值，應考究其內容的可靠程度。如得了一篇史料文獻，我們必先採取求真的態度，以及細心的耐性來研究：有否「顛倒黑白」之誤？此文獻來源如何？若是書籍，有沒有其他版本？如是片段記載，是否亦見於他處？牠的記載，和史事發生時代，相隔幾久？如是同時記載，是否同一地點？或相離多遠？記載者的生平如何？和史事有沒有直接關係？有否其他記載，可與這記載相參證？有否史跡足以支持這記載的真實性？有否證據足以動搖它的可靠性？甚至根本把它推翻？

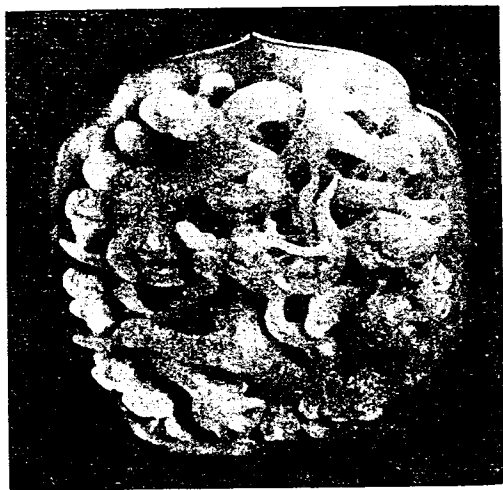
搜集到有關的口頭供證，或是圖片和石刻，也當檢討它的真實性。因為這是史家鑑別真偽的求證精神。總之，史跡必須與史

料參照，方能評定價值。

最後要說的是史料考證工作——從史學研究上來說，其最重要的工作在於致知，致知的最重要工作在於考證。因為史家要知道任何資料的來歷和真偽，必須予以考證。材料搜集攙來，就要細細考證，所以，歷史學上最難的工作，要算是考證的批評工作了。

史料的考證分為外在的及內在的兩個步驟，力求確定史料本身是不是可靠可信方面的，如要解決（一）板本審定，（二）著述年代，（三）著者生平等三種問題的，便是屬於外在的考證；討論史料內容，價值，究竟有多少資料是可以信任而利用的，即屬於內在考證。如考釋語文上的疑難與脫訛，澄清史料真偽，信疑可靠程度，並考證該文獻是否偽造或剽竊來的。如果經外在考證，證實了某書不偽，確為某人所作，然而內容却是剽竊同一時代人的著作，則有賴於內在考證予以揭發。因此，內在考證，不僅要消極地找出文獻中的作偽的證據，同時也得為可靠的史料，積極地找出真實可信的有力證據。

此外我們應該特別注重的，就是充分利用權威學者已考證的結果，以免浪費我們許多治學的寶貴精力。因為時至今日的中外古今史籍已浩如淵海，徧讀既不可能，何況逐部加以考證。所以我們必須隨時隨地注意，和我們所研究的同一歷史領域的中外權威學者們的著作，或新進的後起之秀的研究心得，如以太平洋戰爭史研究為例，我們當注意太平洋戰爭有關的各國權威學術機構的刊物，和世界其它國家專門研究太平洋戰爭的刊物，以及新出版的專著，目錄學的專著，尤其值得重視。



南京明墓出土的玉帶飾

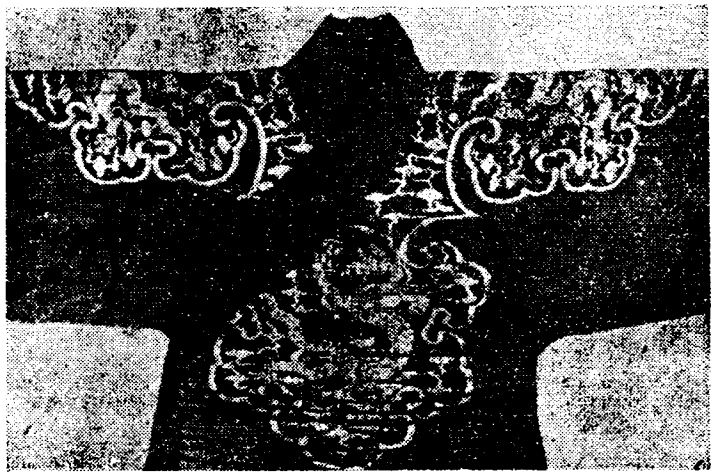
著，尤其值得重視。

## 二、編纂工作

上面所說的準備工作中，已將搜集的史料和史跡，都一一辦妥了考證與鑑定的工作，使我們達到致知往事的目。繼續要完成的任務，便是往事重建之後的史乘編寫工作，讓世人知道其結果，並給後人以參考的資料。

以往的歷史多於斷代爲史，當時的實錄祇是史料，到朝代結束後，才由史官編纂，所以就有一「前後不同」之說的發生。但是，今日的情形完全不同，只要有史料便可動筆編纂。不論他是一人兼作，或多人分工，主要的目的在乎將所獲得的一切資料，加以整理而用文字表達出來，雖不必力求文句的典雅，但總得顧到讀者的易否接受，或能不能吸引他們來閱讀，當然文字儘量淺白生動爲上，不能太晦澀或太拙劣。清代大儒章實齋論史家，不僅要具有史才、史學、史識、更重要的應具有史德。史所貴者義、事、文。由識以斷義，由學以練事，由才以善文，由德以持正。是知編寫歷史，本來是一種專門技術，史料和史跡都已考證鑑定，動筆編史的人物，便得憑他的四長，有方法，有步驟地予以適當處理：

(一) 題材的決定——我們在編寫某一史乘之前，題材本該早已決定好了，不過有時因爲史料搜集所得的結果，影响到題材須重加考慮。好像史料太偏重於某一角度，或史料超過了預定的份量，或史料引起了新的問題，或臨時發覺該題材已爲別人利用了，或已失棄時效，有這些因素，都必須重加決定。所以，在起初決定題材之時，開始搜集史料之前，便該先注意到這些問題是否會發生，選題時儘量避免這些問題的發生，問題終於發生後，便只有重新決定題材的唯一道路可走。



一九七一年山東省鄒縣明朱檀墓掘出之織錦緞龍袍細部

(二) 史料的覆核——題材已確定沒有問題，而所有的史料也經過考證可靠，但有時因爲搜集得太多，或需要太多，而須重加覆核，予以調整，以備運用。有時有些史料，雖然可靠性極高，却互相衝突，不得不重定取捨。有時有些史料，搜集時雖然煞費苦心，或考證時大傷腦筋，也許編寫時却只能割愛。也有很多史料，單文孤證，各不相涉，要怎樣予以連繫。所以史料在被運用之前，常有許多問題，須得再加覆核。

(三) 時空的斷限——字(空間)、宙(時間)和人(事實)組成歷史的三大因素，是故任何一則歷史故事，都得有地點，有時間，有人物的活動。也就是說在編寫一本史乘時，必須決定其地域範圍(如菲律賓史，高棉史)，斷代起訖(如通史，現代史)。如若是國別史，便當計劃怎樣安排那些國家的史實；如若是通史，應該決定如何分期；如若是文化史，尚有各項子題的處理問題。

(四) 體裁的確定——這是和時空斷限須同時解決的，除了指通史、斷代史、國別史、專史等內容而言，此外尚有紀傳、編年、譜表等體例的抉擇，或篇幅的太小，語文的運用，都須一起確定。

(五) 綱目的擬構——體裁及斷限既已決定，便可擬構綱目，作爲撰述時的指標。所擬定的綱目，撰述時可視需要而畧予更動，不過所更動的，大低是些小節目。如已寫成一半而改弦易轍，那就有一「舉棋不定」之嫌，並非著作的常規了。通常，這綱目大抵就是該書完成後的章節子目。子目的繁簡必須恰當，否則，太簡，失之曖昧，過繁，令人目眩。而且每一標題，必須簡明扼要，不可過於冗長，失掉爲標題的作用。

(六) 史文的撰述——即使綱目既定，已可動筆，但在每一章節的資料處理，也應先有安排，才不致凌亂錯雜。落筆之前，應

先將所要記述的史實，檢討一下，如此這般記載，是否忠實、客觀、合理，如不忠實，不客觀，不合理，不妨再行重寫，文稿數易，本是常事，與其問世後遭人非駁，不如定稿之前多加推敲。撰述之際，尚有四點值得特別注意：（A）博觀約取——在搜集資料時，涉獵範圍，儘量廣博，備供採摭，多多益善，但到下筆，却須決定取捨。我們不能把所有材料都容納下去，我們必須有提得起，放得下的氣概。遇到某些資料必須割愛時，不論得來如何艱辛，自己如何喜愛，都得有「壯士斷臂」般的決心，予以捨棄。史料如經選取，則必須妥為處理：不必存真的，可加潤飾，使之協調；不能增損的，祇可附註，加以闡釋。（B）詳畧得宜——歷史敘述的詳畧，應視其事件的重要性而定；詳而不繁，畧而核要，方稱得體。欲避繁就簡，亦可以附註為補救。但有時也不免受史料的客觀限制而不得其詳，則寧闕毋濫。（C）援引忠實——凡有援引，必須詳註出處，既便利讀者按索，亦免掠美之譏，才是學人應有的忠實態度。如若是譯文，則專名術語，均應附註原文；如原文怪僻，亦應以羅馬字拼切出之。（D）述而不作——寫歷史的基本原則，應述而不作，才能保持客觀，若夾叙夾議，既失純粹史乘的體例，又難免雜有主觀的成分，所以史乘最好保持客觀的敘述，必要闡明因果關係，也必提出證據，切忌空論。史記在記述之餘，如有議論，必冠以「太史公曰」四字，以示負責。現代的寫法則當附於註內，即使大加發揮，亦所不禁。所以附註是撰述史文時解決障礙的「萬應靈丹」。

（七）圖表的輔助——史文的撰述是利用史料，如有史跡及遺物，也宜充分予以利用，或以輔助史文的不足，或以加強記載的信實，或以增進讀者的興趣。史事演變如太複雜，如五胡十六國的分合興亡，或欲明瞭史事發生的相對年代，或因支派系統的錯綜紛繁，都當另立表格以清眉目，不但使讀者易於領悟，即撰述時亦較易交代清楚。

以上所舉七項，祇是撰述時的技巧和它的步驟，至於怎樣成為良史，怎樣才合時代的需要，那有賴乎史家的四長，未可一概而論。

（上接第頁）

## 附註

- （一）克氏之哲學，又稱為「觀念哲學」（Philosophy of Idea）（參看 I. M. Bochenski 之「當代歐洲哲學第三章」"Neo-idealism" 一詞，朱光潛譯為「新唯心主義」，似有不妥。然克氏既是繼承康德與黑格爾之哲學，應以「新理想主義」一詞較恰當；因康氏與黑氏所建立的，乃「理想主義」（Idealism）的哲學體系。
- （二）參看朱光潛著：「克羅齊哲學述評」第廿六頁。
- （三）見 A. Hofstadter and R. Kuhns: "Philosophies of Art and Beauty", P. 555.
- （四）同註二 第廿九頁。
- （五）見克羅齊著：「美學原理」朱光潛譯 第二頁。
- （六）同上 第五頁。
- （七）同註二 第卅五頁。
- （八）同註五 第一五三頁。
- （九）見 A. A. de Gennaro "Philosophy of Benedetto Croce" P. 19.
- （十）見朱光潛著：「文藝心理學」 第一七九頁。

## 稿約

- 一、本刊園地公開，歡迎投稿。
- 二、凡佛學論著、譯述、講座，教制改進，學佛心得，以及哲學思想，生活小品，名人傳記，評介、散文、小說、美術、劇本、詩詞等，富有教育性，啟發人性，導人向善者，皆所歡迎。
- 三、請勿一稿兩投，來稿請用有格稿紙繕寫清楚，並用新式標點。
- 四、凡蓄意攻擊，譏諷漫罵，破壞性的文稿，恕不刊載。
- 五、凡來稿本刊有刪改權，其不願者請註明。
- 六、來稿一經發表，暫贈本刊作為酬謝。
- 七、來稿請用真實姓名，發表時筆名聽便。
- 八、來稿請寄：香港九龍深水埗警局街一七六至一七八號內明雜誌社編輯部收

# 廣東歷代詩僧簡介（八）

慧光居士

## 今攝

今攝字廣慈，番禺崔氏子，世席豐腴未脫俗。初參天老人，早已留心宗乘，老人曰汝要究竟，此事非出家不可。及歸即以世典分散諸子，嚴辦披緇，依老人三十年如一日，居侍寮最久。後充雷峯監院諸職，叢林營建多所經畫，以徹悟爲則。乙卯離亂中冒險入嶺，老人知其有決定志，隨處提撕，時有進益，復出嶺入淨成侍，老人極力披剝，始拈却碍膈物，於庚申付法，偈曰：已住廬峯十二年。水雲深處落機前，於今解進竿頭步。穩坐千峯跨五天。時年六十二矣，爲函呈第十法嗣。越六年示寂談笑自如，命遺骨灰飛，師蓋始終皆解脫云。刻有巢雲遺稿。

## 秋蟬

爲愛清秋白露時，滿腔積緒向誰披。乍依紅葉任舒卷。長噪碧雲遠險夷。殘月曉風偏入夢。登山臨水倍堪思。不須切切頻相告。自有知音過子期。絕塵高蹈一身輕。濁世徒勞怨獨清。長挹金風資冷韻。只茹珠露謝貪名。曉飛自愛雲山勝。晚噪如聞天籟聲。不似芳時鶯語巧。三秋常有雪霜情。

## 秋月

一輪高掛五峯前。雲散長空正可憐。自與金河同混派。不教玉殿重含烟。孤踪掩映澄潭底，疏影朦朧瘦竹邊。寄語烟波垂釣叟。蘆花堪繫月明船。

## 送陸亦樵上白崖

步入東南翠靄重。白崖深處霧烟封。金鵝咫尺通三疊。玉鍊千尋并五峯。學易欲隨才子後。讀書偏傍謫仙踪。他年副墨藏名壑。百變風雲共淡濃。

陳顥菴先生讀廣慈詩絕句云：玉露金風好自持。高山流水耐人思。入詩惟有秋蟬好。天籟悠悠穩一枝。歸雲深處含機宜。明月時來助我詩。磯畔烟波無碍物。蘆花長繫釣魚絲。

## 今嚴

今嚴字足兩，順德人，族姓羅，原名殿式，字君爽，邑諸生。與兄寅皆有文名，梁朝鍾梁祐遠皆呼爲小友。弱冠從天然禪師求生死大事，已丑脫白受具。其母頗知書，相繼落髮。嚴性孤高好潔，不能容物，遇非其人，雖貴勢不肯晉接。居雷峯丈室最久，人罕見之。戊戌奉命往嘉興請藏，還至歸宗，閱大藏一週。遭歲儉，日止一糜，研覽不輟。病還雷峯，愛棲賢山水之勝，抹病強行，居無何竟以宿疾蛻於五乳峯靜室。嚴道念甚深，知解明敏，少弘毅之力，故不獲肩荷祖道，要之非禪宿所敢望也。有西窗遺稿一卷，秋懷百合諸詩，尤爲世所傳誦。

## 詠冬月恭祝本師和尚同賦

皎然凝靜夜。萬象此森森。素色渾江漢。寒輝自古今。劬同冬日愛。肅若秋霜深。光景徒勞仰。臨風但寫心。宿廣州制止寺聞菩提葉聲作

蒼苔東晉殿。嘉樹六朝餘。葉向春風老。聲飄秋雨初。虛堂清磬斷。高枕客情疏。遙想山中夜。長吟一草廬。過寶積寺探景泰禪師卓錫泉

地闌蕭梁代。幢標南漢年。登臨吾輩重。懷想古人賢。宴坐消長晝。清言入暝烟。更欣情所樂。一飽杖頭泉。

## 山中吟

十載三朝裏。孤峯五夏僧。開扉憐月墮。撫竹看雲興。黯黯何所極。冥冥天欲層。草堂清興發。遙見下方燈。

百合詩并序

百合花，卉本之清標者也。予昔在廣，於友人亭樹間見之，云致自羅浮百花澗中。丙申入廬山棲賢谷，破寺茅齋，蓬蒿沒人，荒陂石壁間，茲花殊夥，折之瓶盃，把玩朝夕，得其性情，明其分量，委其標致。夫其敷於炎夏，榮於酷暑，則其剛方也。榛蕪錯之，翹然獨秀，則其孤往也。靜夜而芳烈；沈陰而潔鮮，則其冥行也。色悴於日中，氣斂於景側，則其知時也。若夫名未通於三百，芳不著於楚辭，愚謂見遺夫古人而不知善藏其用也。噫，一物之微，有足多者，感而賦之，貽諸同好焉。

石壁西邊古澗東。綠陂濃蔭隱香風。孤根寄去一丘外。素蕊開時六月中。嘒嘒晚蟬山寂寞。冷冷疏磬月朦朧。閒心此際分明極。玉質幽香迥不同。未得芳名挂楚辭。都緣清絕畏人知。休誇玉樹臨風好。想見紅蕖映日時。姑射山頭空有夢。蕊珠宮裏正相思。可憐影沒荒岑外。惆悵殘陽欲待誰。暗香浮動又斜暉。幾度臨風入素闥。名士握來當玉塵。仙人携去綻雲衣。木蘭形似神偏瘦。杜若芳同體較肥。相對每宜人定後。夜鐘微月屢開扉。不堪鷓鴣最先鳴。冒雨開殘暑未清。簷蔔將來何所似。優曇恐是有虛名。白雲只可自怡悅。流水翻能移性情。一自與君投分後。幾多懷抱付他生。

棲賢寺寄懷頓修詞衍

嘗疑別賦銷魂語。道是江淹好過情。千日離思惟有夢。十年懷抱始相應。每從天際窺帆影。想見虛廊憶履聲。吳越江山不可問。那堪重與話三生。遲日空山感易生。依稀猶記別時情。梧桐一葉羅浮寺。砧杵千家雁翅城。高樹遠峯寒月影。暗蟲疏雨夜鐘聲。此時擬賦思君詠。直至今始得成。

殘冬歸宗閱毘尼憶阿公時阿公出藩陽之千山

閱盡毘尼歲又催。擁爐深夜撥寒灰。念予計日歸三峽。知子何時過五臺。多病會供匡嶽雪。一身聊寄玉關梅。荷担大道思賢者。望斷孤鴻絕塞來。

秋懷

又逢歲晚客心驚。病骨遙憐萬里情。長聽哀笳吹漢曲。幾看邊月照秦城。山中薄雪難爲賦。塞外重裘尙厭輕。芳草綠時相憶否。江南二月好鶯聲。道法多年歎陸沉。令人懷古更情深。會期慧業同他日。豈謂蹉跎尙至今。箕子舊封知問禮。蘇卿雪窖幾長吟。從來練達都經歷。相見應知慰夙心。

粵王城外海東垂。野客吟餘山寺時。月閨秋光菊早發。江關峯斷雁來遲。候邊砧杵侵朝急。警戍清笳徹夜吹。聞道六朝陵寢處。西風依舊漢旌旗。一夜嚴霜萬木貧。蕙蘭摧盡憶閒身。空聞東海悲田客。誰是湘州舊吏人。靈武幾年瞻帝子。睢陽十日痛張巡。心勞幻境聊相記。更莫哀吟易愴神。遙夜空山獨自求。無端身世有微憂。十年未盡多生習。五斗能消一月愁。黃葉尙繁霜漸促。蒼鷹纔縱勢全收。笳吹此際平乘上。指點燕雲說九州。慘慘炎荒秋氣陰。感時因事憶王琳。千家旅食羈臣淚。十載馳驅故國心。北海月明瓊塔出。西堂雨過一鐘深。匡門日暮空翹首。蘆荻漁歌自古今。星河影動雁初飛。物序淒清事漸違。應候砌蟲吟切切。望秋梁燕語依依。芙蓉香遠風難斷。葭菼根孤露易晞。惟有白雲無別恙。夜深隨月到禪扉。暮雲笳鼓暗城頭。塞北江南尙未休。忍見魯連甘蹈海。遙憐王粲苦登樓。七哀聊賦當年恨。九辯如悲萬古秋。想到高峯明月夜。吟來猿鶴亦生愁。地僻山迴水國陰。籬花纔發又秋深。飄搖鷹隼天中起。寂寞魚龍夜半吟。葉已辭柯誰問侶。人長作客若爲心。峯前幾度遙西望。日暮迢迢擊鼓音。冷於秋水淨於雲。海際時懷鷗鷺羣。哀樂過人徒自苦。肝腸如雪恨空聞。拙無長技甘匏落。病亦清談到夜分。肌骨漸消寒漸凜。幽齋長閉把香焚。

南海神祠

沈沈古廟控南蕃。寵祀千秋帝主恩。銅鼓舊傳交趾供。石碑猶見大唐存。雲運波勢搖珠海。月共潮聲暗虎門。多少樓船與客使。幾回經歷幾銷魂。

浴日亭

翹首孤亭夜欲闌。遠霞先映衆星繁。海門萬頃黃金地。天末高擎赤玉盤。帆出抹胥光乍暗。潮生黃角氣猶寒。東西上下成今古。贏得高吟眼界寬。

春懷

江南二月草初肥。斷雨含雲沒曉暉。去國雁雛憐短羽。傍人燕子試新衣。橋橫野岸潮聲濶。春正幽巖花氣微。惆悵東風楊柳外。耦耕田父荷鋤歸。深篁啼鳥不知春。夢斷蓬門高臥人。一榻維摩安嬾病。三生圓澤委風塵。雲歸遠岫勞黃鶴。魚去空潭長白蘋。滿地夕陽樵笛怨。落花何處不沾巾。木棉花發子規啼。柳色青青葉未齊。似我無家南浦客。更逢多病越山西。人憐芳草歸殘驛。雨帶新潮入舊溪。蓬戶竹窗空自掩。春風何處笑相携。幾家楊柳半溪烟。漠漠層雲去雁天。破寺晚鐘疏雨後。亂山樵笛夕陽邊。鶯花漸老春歸戶。燕麥初收人種田。試看王孫昔遊處。東風依舊草芊芊。

陳顥菴先生讀足兩詩絕句云：草莽羈臣氣未降。感時因事哭西窗。秋懷悽愴春懷怨。偏愛唐人盛世腔。百家村外踏花行。伐木吟成念友生。（編者按集中有伐木吟多首思友生也）托鉢蕭蕭闔閭下。何堪細雨早鶯聲。聞道六朝陵寢處。西風依舊漢旌旗。（足兩秋懷句）雲山尙有悲秋客。寂寂魚龍意可知。

今白

今白字大牛，番禺人，族姓謝，原名凌霄，邑諸生，偶儻人也。善談諧，舉止閒適，詩文皆有奇思。癸巳皈天然禪師，薙染登具。丙申值雷峯建置梵刹，工用不貲，白發願行募，人募三分，沿門持鉢十餘載，叢林規制，次第具舉。所至之地，方便接引者甚

衆，人皆稱爲今白禪師。一夕行乞，即次端坐而逝。蛻後數年，有陝商某途中遘疾垂危，夢青衣數輩攝至一殿，戈戟林列，呼商至階，捶撻將及。忽見空中金光燦，殿上人驚起作禮，商遂得脫。道旁觀者皆云爾等獲釋，乃雷峯今白禪師力也。商病甦，趨雷峯訪問，始知師化已久。師慈願及於幽冥，其永明禪師之流歟。

準提閣

高枕孤峯清夢餘。風光依舊滿西湖。雲霞舒卷自朝夕。山水參差誰畫圖。晴日鏡中浮百雉。春烟橋外染千株。人間好景知何限。纔入閒僧眼便殊。

永福寺

鵝湖湖面水爲波。搖曳東風軟似羅。永福門前看若此。朝雲山下又如何。黃金勝地應難借。白首春光不易多。四十餘年成底事。好將殘夢付藤蘿。春經白寒兔（自陷隍至通判府多峻嶺中有大澗泉行石上如雷奔雪飛土人呼爲白寒兔從嶺路上俯視萬仞亦奇觀也）數里雷霆喧白晝。一谿風雨洗晴春。千年樹下未歸夢。萬仞峯頭欲老身。流水無心尋杖笠。雲霞有影伴閒人。高低曲折山前路。又遣芒鞋入世塵。

潮城閨三月

韓江東望水連天。海燕南歸又一年。世外有僧非佛骨。人間無欲是神仙。陰那萬仞眞慚愧。瓶水千株也大顛。閒閱三春又三月。青山無恙且安禪。

（陰那山祖師號慚愧在程鄉大顛祖師於潮陽山中植龍荔千株置一銅瓶日灌溉之株盡而瓶水不竭）初夏開元寺寒雨寫懷

細雨當樓一榻深。樓前草色淨沈沈。閒中倍念勞生事。冷處偏宜老衲心。古殿且看千眼佛。高山休撫伯牙琴。莫疑當暑餘寒意。炎熱須教雪滿襟。

陳顥菴先生讀大牛詩絕句云：人間風景是榮枯。纔入閒僧眼便殊。炎熱須教滿襟雪。寫懷老衲有深吁。大顛瓶水意何窮。洗盡人間色與空。世外有僧非佛骨。此情眞欲問韓公。（未完）

# 我對陸象山之學的一個看法（續完）

胡信田

## 兼述我的哲學體驗

### 2、學說

思想是行動之母，學說為思想之助燃力。

象山是一位學人，十分注重是非，是非之極處曰理，理雖然是古今學人之通稱，但它要表現出個性、作用、目的，必須因人而異，這是一件極不容易的事，在他的「語錄」中，零零碎碎，美如珠璣的有這種學說：

「學問須論是非，不論效驗。

人生天地間，如何不植立？

凡事只看其理如何？不要看其人是誰。

窮究磨煉，一朝自省。

某觀人，不在言行上，不在功過上，直截是雕出心肝。」  
這都是象山學說發展的基本看法，作學問，惟有有基本看法，才能千變萬化而不離其宗則；惟有腳踏實地，才能適應生存需要。于生存中尋找人類的遺跡，而確定其動態之盛衰；于宗則中分析其修養之大小，而瞭解其思想之強弱，這是人之為人，物之為物；人為人上人，物為物中物的由來。物為物中物，曰寶，由變化化成；人為人上人，曰聖，由修入道成。

象山學說，最強調的人本主義，人本能立，則可體道，非道體人。古今，人由野蠻進入文明，未有身不修，學不講的人而能夠明心見性、格物致知的。身如土塊、心如死灰，其行必膠着不堪。故——陸子有一套辦法，收拾這種殘局，改正這一錯誤，使

心能正身，身能體道。

他說：

「人精神在外，至死也勞攘，須收拾作主宰；收得精神在內，當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡。誰欺得你？誰瞞得你？見得端的後，常涵養，是其次第。

道可謂尊，可謂重，可謂明，可謂高，可謂大，人卻不自重。纔有毫髮恣縱，便是私欲，與此全不相似，自立自重，不可隨人脚跟，學人言語。」（註十四）

莊子謂道，在稗穉、在尿泥，故道有尊、重、明、高、大之分，人若不自重，精神渙散，力不集中，則體驗不真，向道無門。故象山學說，首重是非，為了效驗，不擇手段，他不讚同。一心希望人能植立于天壤間，體會得真實的人生。非，言出孔子亦非之；是，言出墨子亦是之，揚孔抑墨，為私欲而非公論，故道要以「理」之真假論，不以人之是非斷。現在以人的是非，定物的標準，故文存而道亡，人存而政廢，人苦不自量，是以象山要人「窮究磨煉，一朝自省」而悟道體人，直接達到「某觀人，不在言行上，不在功過上，直截是雕出心肝」地步。

象山學說，並不是教人死下功夫，一勞永逸，一本萬利的巧辦法、烏托邦，而是教人收得精神在內，如明鏡焉，隨照隨察；因事而異，隨感隨應。見得端倪，常自涵養，「當惻隱即惻隱」；一點不保守，一點不疏忽，「當羞惡即羞惡」。

總之，原則光明、正當，方法靈活、可靠，就是象山「學說



」的應用基礎。

搜集、審察、肯定而立原則；觀察、準備、運用而定方法。根據個人讀書經驗，中國人的「原則」雖因人而異，但一經「肯定」終生不變，吾人的「方法」雖因事而異，但一經「運用」千變萬化。「千變萬化」，只可心思，不可言傳，如同大廚師，他們雖然看菜譜，求師傅，其能否獲得真傳，或青出於藍，那就要看個人的天資厚薄，努力大小而定，所謂師傅領進門，出息在各人，有狀元學生，沒有狀元師傅者是。就中山先生，他平生只叫人明白原則，而不能叫人知得方法。「終生不變」，故它可筆之于書，出之于口，告之于人，千告萬告，大書特書，歷史學家們，能心明眼快的會指出：某也忠、某也愚、某也許。這是個性、事物、態度所形成的原則而導入第二者腦海中的一個幻影時代。譬如一本書，不待告訴，只要一讀，便想起那個時代，人亡物故，推想假設，幻生影滅，如電如光，繼續不斷的讀，幻影不斷的出現，點、線、面、體的作用，隨構成了某人的「幻影時代」，孫多慈繪孟夫子像，就是這樣成功的。孔子夢周公，必先熟習周公，所謂「神交」，固然得自家庭、學校的培育，然味道思賢，則出自天性中之敦仁慕義。象山宗孟，已成鐵的事實，以其個性，時代不同，故其學術內容大殊。

象山學說的八個響亮話頭：

門人袁燮作先生文集序中說：

「天有北辰，而象星共焉！地有泰岳，而象山宗焉！人有師表，而後學歸焉！」

象山先生，其學者之北辰泰岳歟！」

當時的南宋知識份子，既然把象山比做北辰、泰岳，自然就有他成學者心目中的北辰與泰岳的理由，這是由於他有八個重要的話頭。

——愚不肖者之蔽，在於物欲；賢者智者之蔽，在於意見高下汗潔，雖不同其爲蔽，理溺心而不得其正則一也。（

全集卷一與鄧文範書。）

——然思之爲道，貴切近而優游，切近則不失己，優游則不

滯物。（卷三與童伯虞書）

——宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上、至千百世之下有聖人出焉，此心此理亦莫不同也。（卷三十六年譜，時十三歲）

——謙則精神渾收聚於內，不謙則精神渾流散於外。（同右，三十七歲）

——書云人心惟危，道心惟微。解者多指人心爲人欲，道心爲天理，此說非是，心一也，人安有二心。（卷三十四，語錄上）

——念慮之不正者，頃刻而知之，即可以正；念慮之正者，頃刻而失之，即爲不正。（卷三十三，先生行狀）

——竊謂學者於此，當辯其志，人之所喻，由其所習。

——所習由其所志，志乎義，則所習者必在於義；所習在義，斯喻於義矣！志乎利，則所習者必在於利；所習在利，斯喻於利矣！故學者之志，不可不辯也。（卷二十三，白鹿洞書院講義）

——學者不可用心太緊，深山有寶，無心於寶者得之。（卷三十四，語錄上）

——一種學說，必然有其重要話頭，作爲精神的提斯，思想的舉要。始能有基本的認識，這就是復齋先生說的「大抵有基方築室，未聞無址忽成岑」的道理相似。

象山之學，由苦思力行中得來。由于他天分高，能道人之所不能道，故說他是禪、太玄；他能行人之所不能行，一一在事上表現之，凡聰明之士，研究理學——哲學——的人，首先注意其境界，次則觀察其行事之實。境界高，由修養、天資中來；行事實，由苦思力行中得。如果懷疑理學是禪、太玄，可從治事精神上入手可也。

先生自謂平日在刀鉅鼎鑊上下功夫。故主荆門之政時，以該

地素無城壁，此古兵家必爭之地，在江漢之間，四集之處，南捍江陵，北援襄陽，東護隨郢之脇，西當光化夷陵之衝，荆門固則四隣有所恃云。這些民生見解，實來自日用功夫也。

### 3、功夫

我不承認先知但我承認稟賦，稟賦清者性溫定，濁者性躁盲從而愚頑不靈者也。學識進步，首先了解古人所處的時代，其說有不符合于今者，修正之，其說修正，目的無可懷疑而作用更進一步。說，可修正，但，不可以我之時批評彼之世。一句話，整個的承受下來，在學人是無所謂的，在一般人，要大加考慮，譬如「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，「太極生兩儀，兩儀生四象。」在專家講起來，由無而有，由少而多，由上而下，理論事實協合，輕描淡寫，畫龍點睛，引人入勝，可是祇憑年齡，愛好而忽視專長和能力的人去講，很可能流入迷信而導入江湖氣派。如同畫一隻鶴，添上一雙鴨子腿，此事由學人講起來便不同了，他會由觀察鶴的形體——縱然也是傳聞，而推測，判斷出牠的腳踝之長短，這推測與判斷是絕對不受傳聞影響的，因為專家學人有根據、創造、定見，非流俗者可比。

稟賦關乎人生的大半努力，父母感情、智慧、修養、環境、生活均好，生下的子女大多數能自愛而聰明。但也有些意外的事件造成不堪的後果，而又不可挽救，遺憾終生。密城有某婦懷孕半年，某日突然受驚，生子白癡。長大恆捉青蛙吃；一日其姊外出洗衣，回後訊其生食何物？曰「妳的小男孩被我煮吃了。」他人問道「爲何不吃女孩？」「太瘦」。某婦與其女，均漂亮、聰明，獨其子白癡，據其回憶，受驚所致。天資俱足，仍然受後天因素左右，以是論之，世上沒有絕對的先天或後天，各佔其半，互爲因果。子未生曰先天，受母之保護，母無意中受驚左右胎兒性格，是後天影响先天。先天稍差，母教嚴正，生後一切有序，足可補先天之差，世上絕沒有單純性生活的存在。錢出自官府，物來自民間。

「功夫」，先天之正否？子賴母之功夫；後天之正否？賴先

天之功夫作基礎，先天有規則，後天有順序。所謂種子、因子也。父親吃鴉片，兒子雖然看不見，但父親的氣色、言行、生活與常人異，且不事生產、不敢見人等不正行爲與世有違，兒子缺乏父愛，心神受創，迷罔于善惡之間，行爲雖不顛倒黑白，一念之失，縱然有下「功夫」之實，未嘗不是黑暗。故世之重良母、名師、好書三者俱備，方能成全一個完整的人生。古之重陰德、昔之重精神，今之重心理也，均指的無形的因素，因素一錯，功夫千萬，永遠見不到光明。

生存雖然強調功夫，功夫是行爲的具體表現，如不在理論上先求認識，先知後行，勢必造成繪虎成狗的結局。

九淵居象山時說：

「女耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟」云。這個「自聰」，就是要聽得明白；「自明」，就是看得明白，對於孝、弟自能盡責。就是先求認識而後功夫，先求自利而後利他，是之謂知本。知本之道不在大小，而在久暫，象山在此，有一個澈底、原始、持久的看法。

他說：

「涓涓之流，積成江河。泉源方動，雖只有涓涓之微，去江河尚遠，却有成江河之理。若能混混不舍晝夜，如今雖未盈科，將來自盈科；如今雖未放乎四海，將來自放乎四海；如今雖未會其有極，歸其有極，將來自會其有極、歸其有極。然學者不能自信，見夫標末之盛者，便自荒忙，舍其涓涓而趨之，却自壞了。

曾不知我之涓涓雖微，却是真；彼之標末雖多，却是僞，恰似擔水來相似，其涸可立而待也。」（象山全集語錄上）象山這段話，是心明、理明、耳聰、目明，是以他做起事來，有主張、目的、重心，有本有源，有始有終，士先器識，偉人偉業，水至渠成。

理學家的魄力，與道家同，有混然而成與天地精神往來之慨。他們於事，一眼看就，如老鷹之擊物，直衝而去，故他們常遭受世人的不諒與惡評，盡其心之所可盡，行其力之所能爲，他

們相信真理，也相信功夫，一生過着小民的生活，而實行與天地參的大道理。

莊子曰：

「且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力；

風之積也不厚，則其負大翼也無力。」（逍遙遊）

有這種見解的人，必智德明敏，所造皆適，自然與利害爲念的小人，蓬蒿之間的小鳥大異，先明于事理。乘其自信之堅，後見之功夫，以正于事跡，明天人之理，行功夫之實，則禦寇之說絕。

吳草廬說：

「陸子有得于道，壁立萬仞」。

道，是人、地、天所效法的法則，也是人爲的通稱，道，以自然爲歸極，世謂「太初有道」，太初之世，混混噩噩，渺渺茫茫，驚怖萬狀！至有動物人類，由經驗的積累，由觀察運用，對自然界的動能、作用、支配有了認識，屬於日用倫常的謂之「儒」；屬於修持信仰的謂之「道」。原來道、儒是不分的，儒賴道而有；道賴儒而明，研究道的必以儒爲用，研究儒的必以道爲體，儒之能鳥瞰萬物（整）賴體；道之能虛應故事（零）賴用，中國人對洋教信仰之稀薄，就是由于文化中潛伏着一種「道」體的根源與「儒」用的功夫所在。

喜馬拉雅山之前麓，地暖物產豐富，宜于居住，有人從凹處爬到山後麓。頓感陰冷異常，草木不長，一片冰雪，于是對陰冷感到討厭，對陽暖感到懷念；由懷念而喜歡、接近、興趣；由討厭而背棄、遠離、不顧，看到陽暖而懷念，覺到陰冷而背棄。豈不知：如果沒有陰冷在那裏支持與大自然爲隣，阻止狂暴的風雨，那來的陽暖在這裏誕生？同是一山而分陽暖，同是思想而有道儒。自然是無限的，不可分割的，而在無限之中而求有限、分割，是以無限之中生出足以可資利用、效法、求生的條件而已！乘太空船下望，大地是一球，山河是幾道點綫；如乘飛機，則見到喜馬拉雅山的前後，其實是一山。如果只有儒家而無道家，則學問沒有原始，不能統一；只有道家而無儒家，則學問只見道理

而不見功績。儒家是點、是曲，道家是圓、是環，於是前者論是非、重比較，後者論自然、重無爲。故真正瞭解儒家的，如同住在山陽的人，而更體念到山陰的偉大；嘗到過山陰滋味的人，也會推理到風寒沙漠的分界綫的那邊，該是和暖的春天，如果不用比較，何以知道長、短、遠、近？如果不用統一，何以明白圓、缺、分、合？真正瞭解道家的人，莫不以道裏、儒表、道陰、儒陽，道柔、儒剛，二者互相牽引，制衡之密切性。

孟子亞聖，善辯敢罵，墨子與孔子同時，以其視父母與路人同等，少發端處，故孟子罵爲禽獸。老子講「無爲」，孟子講「等差」，墨子講「科學、信仰、犧牲」，而孟子無隻字辱及老子，掉頭來指責墨子，一位論倫理重民生的人，對與自己思想、抱負有關的人，不但不予同情，反而罪之，何也？這是墨子只知道前，不知有後；只知道有博，不知有約；只知道有動，不知有靜；只知道犧牲，不知安樂。史記謂墨子「善守禦，爲節用。」韓非子謂宋人守株待兔（墨子宋人），莊子謂「其生也勤，其死也薄。」墨子學博有失，行苦自絕，實爲中國之一大偉人。戰國到漢初，孔墨並稱。遷之史記，盡是孔子世界，墨子不得列一傳，唐清偶有研究墨學者，借偏于訓考，真正其言無忌的是清末民族的自覺，民國以來的戰亂到台灣時代的大痛苦與大反省，王寒生以「尊天法祖」的精神提倡墨學，而創立軒轅教，借黃帝子孫歸宗；張鐵君主張新儒學，而「統諸子百家於大道並行不悖，融科學民主爲一鑪殊途同歸」之胸懷毅力，發行「學園」月刊。白楊蕭蕭，鳴其辛苦！就我所見如此。尙有其他學人志士，于校于家，研究各種民族遺產，或創辦新事業的人，亦不在少。

墨子思想孤立英邁，曲高和寡，陰陽分不清，剛柔不協調。沒有創造性、獨立性、犧牲性的人，是不敢一嚐墨子精神的。而象山雖不比墨子，這是由於他不背棄道、儒之長，而又兼攝佛家之修養，是以而成理學，象山之學——甚至宋學未能發揚光大，任意拋棄與墨學問也。象山之門人有楊慈湖，後人有王陽明；墨子死，有相里、相夫、鄧陵氏之墨，象山優于墨子者：時代爲近，宋朝明朝普遍的是理學，有王陽明一個人已使青出於藍，超越

前賢。

科學的末路，也要歸于真元——起初到那裏去？最後從那裏來？何況研究人性、支配人生的理學。

人，直着去學學問，是倒車——人變畜牲：曲着去學學問，是昇梯——人變聖賢。人，能夠昇、前進，才能鳥瞰萬物，週視整體，超拔世界。人，若倒行，是退，僅能看到局部，以偏蓋全，不能窺見事物的全貌。

道，有隱現，故方法有演變，象山「有得于道，壁立萬仞」之高深學養。始能與「所貴乎聖人者，以其寬宏博大，無自用自私之心」（象山）相結合。

能大能小是條龍，大丈夫能屈能伸，跌倒爬起來。凡說理的文士，能武的大將，任事雖然誠實，但步驟因時制宜，象山一再的說他的功夫「只是一實」，百詐不如一誠，千虛不如一實，故他平生學問，未離乎是。

一個人肯真實不虛，必然有他知過改過的大勇大量，拳頭欲打出去，先收回來，才準確、有力、靈活。這是物理、原則、經驗。在「策問」中。

象山有如是說：（摘錄）

「有天地之量，有江海之量，有鐘鼎之量，有斗筲之量；

自非聖人，安能每事盡善？人誰無過？如以其行之有過，事之不善，而遂絕之，則是天下皆無可教之人矣。」

又說：（語錄，卷三十四）

「復齋家兄一日見，問云：吾弟今在何處做工夫？」

某答云：在人情、事勢、物理上做些工夫。」

生乎天地，具人之形，均謂之人。量，固然由經驗測知，由修養成之，但，稟賦之利鈍，受之于天，修養僅能輔導、順從、協調而已。中國道、儒、理學及各宗教，莫不教人去貪，以復靈明之性體。利、鈍既定，因材而教之，這是教育的基本原理。水清鑑物，人誠見性，量之差異現，事之區分定，做任何事，不要怕錯，怕錯不知錯，知錯能改，善莫大焉！如果見善不告，知錯

不改，則世上黑暗一片，皆無可交之人，可造之材，可成之事。

象山以山爲琴，以河爲絃，可謂「有天地之量，」而功夫着落在「人情、事勢、物理上」。這是他看明白了「天下有不易之理，是理有不窮之變，誠得其理，則變之不窮者，皆理之不易者也。」（卷之三十二拾遺）一個人生于宇宙間，能作真實、正直和基本的衡量，就會生出一種天然的向上心，來創造事業，就可成一個俯仰無愧、頂天立地的完人了。「理之所在，固不外乎人也？而人之生，亦豈能遽明此理，而盡之哉？」（同上）

中國之人本文化，吾甚讚同理學家之整體精神，這是中國文化之可敬、可久的一點，然其在運用方面亦有警惕：愛己過分則私，私則不能愛人；愛國過分則流于軍國主義，黷武好戰；愛人不能高於愛神，但愛神必自愛人始。

愛神必自愛人始，這樣的神是智性的，實踐的；愛國必視他國爲平等，國際始有和平；愛己肯守本分，則人和而樂處，必能達到——

理無窮盡而共信；

事無窮盡而可行；

生無窮盡而存誠。

以此心願，發揚陸象山心一、簡易、盡性之理學，崇倫理、行民主、倡科學之協合思想，見之于事功精神，舉目可待。

（全文完）

#### 附註

註十四：見「宋元學案」中冊一〇七一頁象山學案語錄。世界書局出版，台北市重慶南路一段九十九號，中華民國五十年十一月初版。

此文始于中華民國六十年三月二十二日夜，終於同年五月六日夕，費時四十四天，六十二頁稿紙，三萬七千二百字。信田於陪都台北存養齋之西楹。



## ■ 浪 猛 胡 ■

在微雨的黃昏——

我邁向山頭，在空靈照澈黑暗，用毅力克服危難。

孤松在向我點頭，朝陽在向我招手；在悠閒的日子——

我偕着白雲，到蓬萊摘仙菓，到長白天池洗衣裳，到金星觀光。古往今來，那個不希望自己的生命發光發亮？吟曰：

我在山之巔，雲在山巔下；舉首我爲峯，四處雲茫茫。（民，61，5，11台北）

## 十七、孤梅頌

雪飄颺着，  
風猛刮着，

大地一片白，  
如海一片藍。

使你分不出那是天上人間！

\* \* \*  
天寒地冷，  
百物凋零！  
立在巖下壑上那株孤梅：

正迎風展着紫唇，向——  
飄雪含笑，向——  
冷風點頭！

\* \* \*  
孤梅啊！  
在大雪紛飛，北風呼號的日子裏，  
你却超脫了自然的束縛！

你更遠離了世俗的糾葛！

從前，奚落過你的；  
于今，縮頸埋首，不作一聲。

而你却如——

水底的蛟龍，  
天空的蒼鷹，  
任意的游行。

自性而發，  
平凡偉大！  
（民，61，5，27台北）

## 十八、母與子

母親手上的針線，  
是遊子最珍貴的財產。

針針是力，  
線線是暖。

慈母在家，惦念着遊子；  
遊子在外，體貼着親意。

\* \* \*  
那怕是山高水遠，空前動亂；  
母子之心，仍不分散！

\* \* \*  
母親爲兒，  
辛勞終日。

早上工作在太陽之先，  
晚上休息在月昇之後！

爲了遊子：犧牲自己，不求人知；  
爲了慈母：海角天涯，堅定不移！  
一九七一年，十一月二十五，台北念慈庵

## 十六、守護空靈的人

悠悠的白雲，飄浮在天邊；  
蒼翠的孤松，矗立在山頭；  
深沉的流水，盪漾在足下。  
我，却是一位「守護空靈的人」啊！

\* \* \*  
在滄茫的月下——

我看流水競奔，有條不紊，消長在有無中。水流不腐，而人，也要自強不息，才有汰舊、更新、應變的動力；

# 由不可思議的境界——

## 談了知法師的發心供齋

覺心



現代的文明人或知識份子，雖然不相信有超人力量的存在，但事實依然是事實，不是任何不相信者可以抹煞得了的。

遠者不談，就舉近者電視台曾經放映新聞片集，報導過觀塘秀茂坪某道教人士當家表演滾油洗腳洗臉的神奇超人力量事蹟。那位表演者用滾油來洗臉，並把雙腳放在滾沸的油裏時，若無其事，怡然自得，彷彿鐵人，滾油不傷及皮毛。滾油是當場煮的，鍋底火光熊熊，油煙直冒，一一現況均逃不過攝影記者的鏡頭。這是千萬萬確的事實，不是俗眼識透得了。我想連科學家也不敢下一解答。

在中國佛教早期的傳教大師，如佛圖澄，安世高，竺法蘭，迦葉摩騰等梵僧，在中國歷史上記載着他們的超人神奇故事。所謂「超人力量」，用佛教名詞來說，叫做「神通」，這種神力，是修鍊禪定功夫而得來，較高深的神通，必修三學而證阿羅漢果者，或菩薩及佛，依佛經中說，諸天及鬼神，亦具有此種力量。

佛教中對於此種神奇超人力量，或某種佛事儀式進行中，獲得各種神奇的現象，謂之「不可思議」，因為此類靈異或靈感的事蹟，並非一般

俗眼凡夫可以看得透，信得過的，故又加上「境界」二字，以資區劃俗眼與慧眼之別。

自香港佛教僧伽會，為籌佛教書院經費，一連打了五年水陸法會，每次水陸出力最多的莫過於東普陀當家師了知法師，上至典座指揮，總務雜務，其人樣樣發心去做。去年與今年的水陸法會中，他不僅比以前更落力工作，而且發廣大心，淨捨私財，供養法會中幾千人吃用的油鹽柴米。

俗語說：「事發有因」，宗教力量的產生，其起基點在於「信心」，信心具足，即能做到「誠必靈至」的地步。佛教禮懺誦經儀式，靈與不靈，皆以「誠」字下分別。水陸起於「梁朝武帝，夢異僧告以救羣靈之苦，莫過於水陸大齋，乃詔誌公等，勸建水陸齋法。」外壇誦經，內壇修法，壇儀莊嚴，梵音嘹亮，故能通誠於三寶諸天。了知法師說：「每次打水陸大齋法會時，到了內壇請上堂法事，例必普降小小甘雨，洗滌大地，至法事結束之次晨，陽光又普照大地。如這次水陸內壇請上堂時，是初九日之五更時份，天即轉陰，落了陣陣小雨，次晨八時左右，雲開日出，天氣轉晴，風和氣涼，盡驅暑熱。」

了知法師通悉「不可思議境界」之意義，深受佛法之功德感召，而發大心，廣行財施，可謂「福慧雙修，悲智雙運」之大菩薩行人，值得我們讚揚與效法。

### 本刊收支報告

一、收入	
上期結存	一、〇〇〇・〇〇
本期捐款	二、七五〇・〇〇
總計收入	三、七五〇・〇〇
二、支出	
第七期印刷費	一、八〇九・〇〇
第七期郵寄費	二二七・九五
第七期雜費	二〇〇・〇〇
總計支出	二、二三六・九五
三、總結	
收入支出相抵結存	一、五一三・〇五

內明雜誌社謹啓

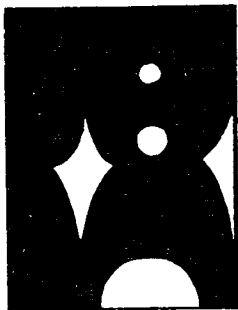
一九七二、十、卅

### 捐款鳴謝

妙法寺	港幣壹仟伍佰元
誠祥法師	港幣壹佰元
隆根法師	港幣肆拾元
顯淨法師	港幣叁拾元
方師紹居士	幣港伍拾元
王祖誥先生	美金伍元
會澤添居士	英鎊三鎊

內明雜誌社謹啓

一九七二、十、卅



市長大的。

「哦，一顆殞石。」

「你爲什麼總愛看醜陋的一面呢？」她很不高興。

「事實如此！」我緩緩回答，閉上眼睛。

「但你不該完全抹煞另一面的美，如果依你的悲劇眼光，世間上豈不成一幕大醜劇！」

「我並不否認另一面的美，只是，那種美是短暫，是不真實，譬如如那顆殞石——」

「流星！」他糾正。

「好吧，就稱做流星；那顆流星，當它閃耀於天際，光輝燦亮，很美，當它軟緩似流竄，奔向死谷，很美，但這美的感覺，只能成爲矇騙自己，娛樂自己的憶想，因爲，我們都清楚曉得，它的殞落處，就成爲一塊石頭，又冷又硬的石頭。」

「你承認它美過，就是一項證明，你爲什麼吝於稱讚那份有過的美呢？」

「但是，過去是什麼？了不可存。我不同意你那老年人式的追憶，我要抓緊的，只有：現在。現在，它是石頭，不是流星。」

「現在？很好，可是，所謂『現在』是剎那剎那在幻滅，等一會兒，我們談的話即變成過去

滿天星斗的晚上。  
一顆星，劃破天際，如金繩一鞭，霎那，無影無踪。

「看！流星！」王興奮的推着我，她是都

，則『現在』是什麼？不妨說，現在是將來的開端，你能否詮釋出那塊石頭將來的命運？它能永遠是石頭嗎？海可枯，石可爛，當歲月不斷冲刷，你能說不會變成細砂，成石灰，成爛泥嗎？那時候，不能稱流星的殞石又將叫做什麼？你說？」

「……我啞口，蒼白了臉。」

「淑筠，別把世界看得太醜，當然也不能看得太美，太陽底下無新鮮事，星月交輝的夜晚亦是稀鬆平常，雖然如此，我們還是要活潑，快樂的對週遭事物充滿探求的興趣——」

「哦！不。當我明白了真相，爲什麼硬要欺

## 滿天星斗的晚上

騙自己，虛僞的去讚美去歌頌，以換回沒意義的樂觀主義？」我神情沮喪，非常懊惱。

「樂觀，並不是騙自己的行爲，比如說，你現在高昂聲調談論，五十年或者七十年後，你我變成什麼？一堆枯骨，一縷白灰。又過幾十年，那堆枯骨或者白灰又是什麼？也許成爲公路上飛揚的塵沙，也許成爲植物的肥料，也許什麼都不是，化爲烏有。我們了解這種生滅原則，我們逃避不了，只好接受，而接受，並不是愚駱，它是向生命的一種肯定，一種認可，生命是悲壯的，是千億年來，宇宙中最大的奇蹟，我們沒理由糟塌它，是不是？」

她頓了頓，聲音放低：「把人生看得太透徹

，實在痛苦，覺得連流瀉眼淚也嫌多餘，作家海明威是個否定一切的人，後來，舉起槍口，射向自己的胸膛——否定了自己。似要向世界宣佈什麼，而世界還是老樣子，照樣存在，照樣忙碌，什麼也沒有改變，徒把自己過早的推向死亡之谷罷了，若他願多活幾年，也許能澈悟我國儒家的『中庸』與佛家的『中觀』，他的作品必將更豐美充實。」

我覺得我好像沉默了好久好久，是因爲無可奈何的讚同，再不開口，會使她認爲是「對牛彈琴」了。

我說：「你完全答對，說出你自己的願望如何？」

「我願，像那顆一閃即逝的流星——把光明帶給別人，把黑暗留給自己。你呢？」

「我願，像那顆躺在地上的殞石——」。

她叫起來，「又是殞石，我講了半天，難道對你一絲改變都沒？」

「別急呀，聽我講完再生氣好不好？我願像那顆殞石，因爲它曾經真實的『活』過。啊！對了，有句『盡形壽，獻身命』和儒家『盡人事，聽天命』是同個道理吧？」

「啊哈，你悟了」王跳起腳，「走，看電影去，人生如電影，有精彩有差勁，我們選擇精彩的看，差勁的不看，權利在我們手中，流星也好，殞石也罷，都一個樣，只是名稱的作怪，別費神去思量了。」

晚風輕輕拂面，我們看到彼此的眼眸內，有顆明亮的小星星在閃耀。

■胡慧千■

## 一、編者覆幻生法師函

幻公法師：

惠稿「閒話編刊及其他」，早已收到。辱承您的厚愛，對本刊不吝批評、指導，詳盡而具體地指出了各種缺點，同人至感榮幸和謝意。您的寶貴意見，我們當予考慮，細心研討，并盡可能地遵照您的指示加以改進，使本刊的內容和形式，日新又新，去蕪而存菁，以獲得作者們的支持以及廣大讀者的歡迎。

大體說來，您的建議，在原則上我們是毫無條件接受了，尤其是關於第三點「關於文章處理問題」，語語真切，道破本刊最大缺點所在。惟有關於目錄以及內文題目形式的處理一項，必須在此特別申明。起先，我們也是同您的看法一樣，凡遇到需要橫排的文字，一律採用從右向左的形式。但從第三期起，日本方面有佛教學者來函建議：橫排文字，宜從左向右；除台灣及香港部份刊物外，現代學術性的刊物，橫排者無不是從左向右的。同時，佛教書院藝術系的教授和同學，他們認為：為求版面變化，免於呆板起見，不必拘泥，左右排法均無不可。為此，我們曾將此問題請教過老教授們。他們表示：有些人的觀念，以為左派的書刊是採用從左向右，右派的則從右向左。實際上，「向左」「向右」的排法，與政治無關。在香港的大報紙，經中華民國僑務委員會登記的，也一樣有從左向右的情形。即使有所謂「政治術語」之說，也已成過去，現在已不成問題。況且，本刊乃佛教綜合性的刊物，重點在於佛法的發揚，引導現代人類的正思，絕對避免染上政治的色彩。因此之故，自第三期起，原則上凡橫排者，多採用從左向右的形式。偶爾發現，有一兩篇仍沿舊式，乃為求版面變化，或習慣性使然。

至於談到字體的更換和版面行數一事，恐要

待明年第二卷開始了。因為「老五號」已用了七期，忽然又改為「新五號」，有些讀者也許會有不同的反應。大概的說，上了年紀，或視力稍差的人，他們多喜愛老五號，嫌新五號太小。假如將來經濟可能的話，最好沿用老五號，而把每面的字數減少，使行與行的間隔稀疏，減輕視力的負擔。不過據我所知，在香港創刊不久的「掌故」月刊，它一面分兩批（也有三批排的），每批二九行，每行二八行，每版計一千六百二四字，但看起來，它的密度仍與本刊相差無幾。其他，如佛教的「菩提樹」和「南洋佛教」用老五號者，其排法則比本刊多若干行。所以比較起來，本刊的字體字數，似還不成問題。

在編刊的崗位上，我們會隨時隨地觀摩他人的優點，并時時記取「希望你們對那些恭維稱揚的話語，完全拋諸腦後，不要自滿；」「對於那些批評指責的話語，牢牢地記着，以作為編刊的檢討與改進。」奉之為圭臬，作為我們工作的指針。

「有關審稿與改稿的問題」其原則標準與方法如何，對於編刊工作者，實在太重要了，我們急切地希望文化先進的您，於教學之餘，為您的後輩詳明的指示，不勝感禱！專此致謝

敬請

講安

編者謹覆

一九七二、十、二十

## 二、隆根法師覆洗塵法師函

洗塵法師：

手書拜悉，

一向服務文化，唯以福慧淺薄，故無何建樹，益教利人，來書多獎勵語，感愧無已！

法座願力弘深，為教建立文教事業，功績顯



著，海內外道侶，均深致讚仰！

所示經營內明之艱難，均為經歷之說，法座不惜人力財力，但求光大佛法，其為法精神，令人欽佩！於此遙祝大願所作，悉皆成辦，一切困難，俱得克服而遠離。

至囑為內明寫稿，願待緣以報，目前以雜務未能即應為歉！命批評與指導，則不敢當。內明為佛教文化新軍，在內外遠近大德愛護下，當能日進於理想之完美。

貴刊創刊號至第六期，均有存。以後承贈航寄一份甚喜，並謝謝！

即此祝

法樂！

後學隆根作禮

十月十六日

### 三、曉雲法師致洗塵法師函

洗塵法師慈鑒：

雲於八月一日到達澳洲最大城市雪梨，於今已將逾月矣，在此觀察佛教在澳洲發展之情況，看來很有希望，然而於今祇是開始的第一個階段，本人現主持此「中華佛學社」乃中國大乘佛教，在澳洲開荒的第一所，故引起澳洲新聞界之注意，連日訪問攝影刊報端，電台亦在廣播節目，在此種情形看來，澳洲佛教是有發展之兆預，但澳洲人生活太安定無憂無慮，且工作緊張，每人每日都忙，放假則為自己事，為愉樂，目前而言，研究佛法之人不易多得，不過若為將來萬一時候，須找一安定地區而保存佛教的話，澳洲是最理想的，但久留的手續亦不易解決，目前若能購得一塊地皮以待將來發展，亦是一種預謀。但目前佛教未推行，正在初開創時期而已。

現在有一澳洲佛教團體已購了地，計劃興建精舍，亦不外幾個人共同發展，是一錫蘭出家人（只廿餘歲）是讀大學的，故請他主持，此間有佛教但小乘多，由於早期來的佛教人士是錫蘭

等地，中國法師現始正式公開作佛教活動（聞說數年前度輪法師經過幾天，但得不到人士之招待而去）雲此行有關於去年來開會之緣故，各地之大學及博物館皆請再去參觀，約十二日後即再遊覽各地，訪問有關佛教人士及將澳洲佛教資料，以備寫一本澳洲佛教之初期發展。住此目前仍一切未備，社址是租的，但聞計劃購地云。祝  
曉雲頂禮  
八月九日  
法安

### 四、胡信田居士致洗塵法師函

洗塵法師如見：

「內明」六期五冊十月三夕收，一冊未收到，可能敝處同仁「方便」了，因拙作從不輕與人看，要也不給人，他們出於無奈也，我自己清楚，過不在貴處。七期一冊十月十一夕收到，稿子、刊物，彼此寄出，像離家的孩子，家人担心之至，敝人有一重點見解等，提出向閣下暨佛門諸善人請教、批評：

1. 我的重點見解；
2. 我若有了錯誤。

我們的重點見解：今之執筆桿的人、好要面子的人、好交朋友的人，往往只顧形式不顧內容、只顧耳目不顧心靈、只顧現象不顧本體，因此將一件藝術品埋沒，一個有思想、有毅力、有創造的人毀滅！真品不現，善知識不出頭，和氛的天地永不能見。「一致」是一座鋼刀，不論長短曲直好壞一刀齊；「等差」才是平等，內心、本體的精義。何以故？象生譬如自然界，淋淋淅淅，形形色色，性形不一，吃住各異。如鳥，用鐵絲籠養；虎，用粗鐵籠；駝鳥，用木柵；豬，亦用木柵，這是人們都知道（見過的）的，由於人們有「欲」、「見」，見之不能一致則論，欲之不得則爭，如果跳出利害圈子論人生則無欲；設身處地斷是非則無見，放棄成見保留定見，是由

現象轉入本體；放棄欲念保留尊讓，是由此岸到達彼岸。這樣則一致去，差等出，差等是各以其不同的性根，在不同的境地、時機，從事其專長而已！

譬如艦隊，航空母艦居深水域，依次有掃雷艦、驅逐艦、情報艦——主管敵情偵察，猶如陸軍斥候、尖兵。在宗教團體中，眾人最痛恨的是斥候與尖兵，以為尖兵是與航空母艦關係最密、話最輕浮的人，其實尖兵的工作最辛苦而且有冒險性，何以故？尖兵之所以為尖兵，以其動作敏捷，能適應多種氣候，富正確的判斷力，依次提供諸兵種的進步資料。以是之故，尖兵的行動與說話，與大部隊是成兩截的。高居遠矚，行遠自邇，司令官與小尖兵，自然心照不宣。此種情形，無世無之，無處無之。

我自認有點尖兵的性格，台灣研究「華嚴經」的有李炳南老居士、南亭老和尚、淨空法師，然而我沒有向他們請教，只是在公共場合觀察他們的舉動，如果這一「舉動」能打動我的心，我就甘拜下風，直接向他們請教。否則雖居一室，不予一視。我之研究華嚴經是：華嚴經、電燈、心靈，別無可藉之物。直接讀華嚴經，可以見它本來面目，電燈是照明的，心靈是斷物的。總而言之，我研究學術、作人、做事是「直奔源頭」，不受旁枝末節的牽累，也就是說：在任何場合，我「從不放棄原則」，因此我能危中求安，安中進步。

人生有了「差別」，才能各就其位，惟有差別才有大平等、真實義；也惟有如此，才能發生「相錯相益」的效果。人生是曲線進行的，曲線的內容有齒輪式的疊形中的握漩自強之力，它是自發的、內在的與日月經天的。平生認為：天地間最大的恥辱是：被人鼓勵。被人鼓勵，如以石擊水，水花四濺，一霎不擊，水花停止。自信自行，如有源之泉，涓涓之水，終成江河，故人生

不必顧計「形式」，只要心地善良、宗旨純正、自立立人。出家人本着出家人的立場說話，在家人本着在家人的立場說話，這是正情。若要每個在家人過出家人的生活，勢必田園荒蕪；若要每個出家人能數出在家人生活內容，這位和尚已有問題。

我若有了錯誤：吾以為：人若真正地有了錯誤，自己及時反省出來，是上士之人；待人指出來承認，是中士之人；自己不反省指出又不承認，是下士之人。何以故？犯了錯，就是一個不對，再狡辯，是兩個不對。有一次與道安上人聊起，他說胡適一生老老實實地做學問，成就是了不起的。吾以為：胡適在中國文化長途賽跑的過程中，路上的關節與轉化，他知道；路上有些什麼景物，他不知道。何以故？他聰明而且偷懶，凡是吃力的，出力不討好的一一忽畧了。他所努力的僅是同人狡辯（同古人），在反面撥鎖簧，他是從不在正面看問題的，故他提出「三不」主義。由於他這些東西是同一人一樣的，如照他的方向走是空的；照別人的，他又不幹。所以說：「提倡有心，創造乏力。」正反一物之兩面，是以胡適一生「說而不作，」因為：說是由「反」，作必由「正」，正則與別人一樣，是以他「知而不為」也。

日本有位禪學大師鈴木大拙氏，一度在美國講學，胡適對人說：「鈴木在那裏騙外國人。」鈴木的答覆是「胡適之根本不懂禪宗」。我想：真正的禪宗沒有第二種，如有，那是由「個人訓練的不同。」頓悟如說成漸悟，是「騙」不下去的。

我若果有了錯誤，反省即知，說之即改；如果別人斷章取義，我會我行我是。十月六日「慧日講堂」厚宗法師來信，說我在「內明」（可能五期）致洗塵法師信「語氣輕浮」，「其中所提某師（可能聖嚴法師）不冠「法師」或師號，後

學認有不妥」云。在「內明」六期曾說「世界上最好落伍標誌的人，那就是不承認錯誤與不學術的人……我生平好讀書、求賢、改過為樂。」我有一原則：不作盲目的崇拜，必見之于行、于言、于事而後信。我與道安老師就是這樣建立交情的。行不輕動，信必謹嚴，這是我的右銘。忠言逆耳，是以十月七日（拜六）上午以「七七一〇二六」電厚宗法師，真華法師接電話說：「今天是法會」云。以大家都忙，未便打擾。厚宗法師的好意，一定接受，稱呼與接受內容不同。胡適狡辯，被人着不起，前有車鑑，自不能再蹈其轍。

八月廿四日信云：「聖印法師四十二章經與林傳芳居士西藏史籍。法師講話原屬通俗的文章，旨在使人洞悉經意，故其詞章重在淺顯，通俗有趣，不必考訂其原文出處；雖有「」之形式，未必係引文。至於西藏史，乃學術專門性之作，為便於學者比較、研究，特將西藏原文引出，此表示治學之謹嚴態度，似是必要的，」謝謝，我獲益不少。

隱居及生活事自會解決，法師不必擔心，希注意時局變化，勿蹈虛公前轍。您身體肥胖，宜戒熱飲熱食，（與人不便，可自食）。

冷茶冷飯又傷胃，宜淡溫之飯，多吃水菓，山水之遊，有助於身體之健康與精神之安定，思想之發達。

「內明」封面，如實施「海潮音」製，可發一生一大宣傳力、方便力、萬萬不可忽視，有益無損，人不能評。

月底返台為 蔣總統祝壽，除必要的活動外，到北投修圓法師的觀音禪院小寺休息好了，什麼名勝、關係都是假的。

「毛筆」着實需要，別無所求。今年年底，好運來到，明年準備入山修持，先賣字賣文，後

決定行動。

厚宗法師信希一并刊出。您如來台，可至「海潮者」一訪樂觀老法師，此老自己爬到屋頂上油房子，種小菜，又能寫能編，而水準又高，此老像是北方的做長活的。見了他，一種單純之氣，油然而生，自己沒有架子，生活清苦，高僧的嚴肅，一望而知，慷慨大方，不計生熟。

台北市的僧人，多為境所縛，不得修持。市郊、荒山上的較為淡薄，講經的法師、居士倒有，但他們忽視經典的研究，因此佛教界只能吸收小丑而不能容納大將，這可能「小丑」比較隨便無所謂的樣子，「大將」則不。大將一舉一動，有板有眼，有根有據。

寫信比文章難多了，它既不能搬門弄斧，又不能離開彼此及現實，費一天（十八日一個上午、十九日一個上午）之力，苦也。

此請 道祺暨

諸法師、居士近好。向五期「夜學生活話滄桑」作者劉靜怡學友致意。何日來，我到機場去接？

後學胡信田敬覆

民六一、十、十九中午

## 五、厚宗法師致胡信田居士函

信田居士淨席：

閱內明雜誌，知居士與內明往返頗密，居士最近致洗塵法師之信，語氣輕浮，其中所提某師不冠法師或「師」號，後學認有不妥，您我相識，故有以敬告，不知意下如何？學佛之人，道德居首，學問次之，雖不能至，亦必學習之，童語愚論，信居士較知我為多，草此奉達，即頌時安

學人厚宗合十

九月四日



## 教界簡訊

### 佛教書院籌募基金

#### 僧伽聯合會法會開壇

#### 法緣殊勝認捐萬元者多人

(本刊訊)香港佛教僧伽聯合會，為籌募佛教書院第二期建校基金，啟建之壬子年重陽思親水陸無遮大法會，昨日(農曆九月初六)，假荃灣九味半弘法精舍開壇。薰壇洒淨儀式，於是早九時舉行。由會長釋洗塵大法師，副會長寶燈法師，秘書長敏智長老主持。到會董旭朗、智梵、聖懷、金山、了知、智開、圓智等法師；暨港九各道場諸山長老德法師，護法居士等千餘人。薰壇典禮，係遵照中國佛教傳統儀式莊嚴肅穆，至為虔誠，實為多年來不可多得之勝會。

#### 七壇法事

法會共分七壇施行法事，並有附薦壇，供各界孝子賢孫附薦先親。由初六起至十二止，一連進行各項法事七晝夜。期內，由會禮聘大德法師，分別在各壇誦經拜懺並放餒口，蒙山施食，及其他功德，一經宣告開壇，梵聲罄音，立即响徹雲霄。誦經念佛的諸山大德，及進香拜佛的善信，絡繹於途。一股濃厚的宗教氣氛，籠罩了工業的衛星城市。

#### 認捐者眾

此次啟建法會之目的，純為籌款興建佛教書院第二期校舍工程；又值重陽佳節，正是一般孝子賢孫思親附薦之時。寓慈善於教育，寄孝親於福利，一舉數得，意義深長。故會董了知大法師，即荃灣東普陀院寺

監院，蒙佛光照，大發菩提心，以身作則，發起認捐課室一間，計港幣一萬元。紀念其師父茂峯老法師。

#### 紛起響應

在法師倡導之下，會董及護法善信起而響應者，風起雲湧，一日之間自動捐課室一間(即一萬元)者，即有廿餘人之多，計為：一、了知法師一萬元，紀念師父茂峯法師。二、洗塵法師一萬元，紀念師父。三、洗塵法師又一萬元，紀念父母。四、金山法師一萬元，紀念父母。五、金山智開法師共一萬元紀念先師。六、寶燈法師一萬元，紀念師父，七、智梵法師一萬元，紀念師父。八、旭朗法師一萬元，紀念師父。九、寬宗法師一萬元，紀念師父虛雲和尚。

#### 各捐萬元

十、定因法師一萬元，紀念三學講堂。十一、萬心法師一萬元，紀念法海法師。十二、寬如、寬榮法師一萬元，紀念海仁法師。十三、龐德明居士伉儷一萬元，十四、慈航淨苑一萬元，紀念智林師傳。十五、般若精舍一萬元，紀念宏賢師傳。十六、寬和、宏潔法師一萬元，紀念澳門妙嚴法苑。十七、了海法師一萬元，紀念父母。十八、莊靜庵居士一萬元。十九、黃耀寰居士一萬元。二十、李姑娘一萬元紀念父母。二十一、周常琦居士一萬元，紀念父母。二十二、張玉嬌居士一萬元，紀念慈蓮師傳。二十三、吳成煒、余巧英居士一萬元。二十四、吳乾樑居士一萬元，紀念先父。周燧霖居士一萬元，紀念先父。二十六、沈馬瑞英居士一萬元，紀念先父。

#### 內壇佛事

法會內壇佛事，由敏智老師主法，旭朗、聖懷、各大法師担任正副負責領導，茲將時間錄誌如次，農曆九月初八(十月十四日)，早二時至五時半，結界。午前七時半至十時半，發符，懸幡。九月初九：早二時至五時半，請上堂。午前七時至十一時，供上

堂。外壇供上堂大齋。九月初十日：早三時至五時，告赦，大壇供天。午前十時，上供，外壇放生。午後一時至六時，請下堂：晚七時至九時半，說幽冥戒。九月十一日，午前十時，上供。午後一時至六時，供下堂。外壇施設三大士餓口，十二日：午前八時至十時半，上圓滿供。午後一時至四時，燒圓滿香。午後四時半至六時，送判，送聖。

### 香港佛教僧伽聯合會

#### 水陸法會盛況空前

#### 大德法師出財出力

#### 認捐課室者踴躍廿九間已滿額

(本刊訊)香港佛教僧伽聯合會為籌募佛教書院第二期新校舍建校基金舉辦之壬子年重陽思親水陸無遮大法會，自九月初六(十月十二日)開壇以來，法緣殊勝，盛況空前。昨為星期日，及值重陽佳節，到會參加拜懺及拜祭先親者，絡繹不絕。附薦壇內烟雲繚繞，人頭湧湧，擁擠得水洩不通。是日中午，該會大護法張李覺聖，李仇玉芬居士，為祈禱世界和平，人類康樂，教育普及，社會繁榮起見，敬設上堂大齋一堂供佛供眾。由會長洗塵大法師主持說法，參加者至為眾多。到有何善衡夫人李寬德大居士，上海商業銀行總經理及荃灣分行經理陳氏昆仲，大生銀行經理盧星階居士，暨該會全體董事，各壇誦經法師，諸山長老，護法居士等千餘人。

此次法會之特點，為眾位法師在了知大法師的鼓舞之下，皆能出錢出力，形成本港佛教有史以來大德法師捐獻善款之最高數目，此實為意想不到的收獲。了知大法師除了首先捐獻課室一間(即一萬元)紀念其先師茂峯老法師外，更將法會全部食用，皆由東普陀寺及其本人獨力承擔。

此種捨施爲公，好善樂施的偉大菩薩精神，在今日末法時代，殊爲難能可貴，此種罕有的願力，倘能發揚光大，實足以振衰起微，給衰落中的宗教注入新的生命力。

在了知法師的有力影响之下，該會預備興建的廿九間課室，瞬即認捐一空，連去年認捐之兩間，計已超出兩間，共有卅一間。除法會開壇之前認捐廿六間，已誌前報外，初七初八兩日又有繼續前來捐助者，計爲：(一)沈馬瑞英一間紀念先夫沈香林，(二)暢懷法師一間，紀念師傅，(三)永惺法師代知遠法師一間，紀念知遠法師。(四)玄英法師，紀念純淨師傅。(五)譚太一間，紀念譚樸才居士(去年捐)(六)仇玉芬一間(去年捐)。統計此次法會法師樂捐者二十間，居士樂捐者九間，共廿九間，合港幣二十九萬元。

法會即將圓滿。昨早上三時至五時內壇告赦大壇供天，午前十時上供，外壇放生。午後一時至六時內壇請下堂，晚上七時至九時半說幽冥戒，由敏智長老主持。今日午後內壇供下堂，外壇設三大士餚口，再永惺大律師，暢懷大律師，慧忍大律師領導主持。明日午前供圓滿供，下午即告功德圓滿云。

(轉載十月十七日華僑日報文化版)

## 僧聯建校辦大法會

### 卅七人各捐一萬元

### 認捐課室達卅七間

全部收入五十多萬功德已圓滿

(本刊訊)香港佛教僧伽聯合會，爲籌款興建香港佛教書院第二期新校舍舉辦之重陽思親水陸無遮大法會，經過七日夜禮懺誦經後，昨(十八)日，已告功德圓滿。送判，送聖，於下午四

時舉行，由會長釋洗塵大律師，副會長寶燈法師，內壇主法敏智老法師，正副表旭朗法師，聖懷法師，大壇主法圓智法師等主持。到有會董了知，智梵，金山，靈真，忍鏡各法師，暨各壇禮懺誦經法師，諸山長老，護法善信李寬德，仇玉芬，沈馬瑞英等居士千餘人，儀式莊嚴隆重，法緣殊勝。

#### 法會特點

此次法會特點，爲象法師在會長洗塵法師，了知法師，及金山法師的影响下，都能以大公無私，捨己爲公的精神出財出力，形成中國佛教有史以來大德法師爲公衆事業聯合捐獻之最高紀錄。此種偉大的菩薩願力，促使香港佛教前途充滿新的希望。

此次法會中，最令人感動者，爲了知大律師，他爲了紀念先師茂峯老法師捐款一萬元，作爲倡導；並將法會七日內全部伙食開支，俱由東普陀寺獨力承擔；並由該寺派人在廚房負責全部工作，凡在法會吃齋者，對此次法會齋菜之甘美，無不讚揚備至。

#### 令人感動

其次，令人感動者爲金山法師及敏智老法師，金山法師在法會前，親往各寺院奔走呼號，席不暇暖，在法會中，又日夜不停，担任監壇工作。其忘我的精神，對法會的影响至深且鉅。

敏公老法師担任內壇主法，在大熱天氣之下，揮汗如雨，整整辛苦了七晝夜。並將其僅有的積蓄港幣壹萬元捐獻大會，紀念先師。此種偉大的犧牲精神，誠爲中國佛教史上所僅見。寶燈、旭朗、智梵、圓智、聖懷及諸大德法師，任勞任怨，爲公忘私。認捐課室者能有卅多間，實開佛教僧伽發心辦學之先河。所以如此者，都是受了正副會長無我精神的感召，真是可歌可頌，爲香港佛教寫了新的一頁。

#### 功德圓滿

此次法會甚爲圓滿，開壇以來，

認捐課室一間即樂捐港幣一萬元者，至爲踴躍，總計達到三十七間，除了知法師，洗塵法師，金山法師，智開法師，智梵法師，旭朗法師，寬宗法師，定因法師，萬心法師，龐德明居士，慈航淨苑，般若精舍，寬和，宏潔法師，了海法師，莊靜菴居士，黃耀寰居士，李姑娘，周美琦，張玉嬌，吳成焯，吳乾樑，沈馬瑞英，暢懷法師，知遠法師，周燧林，玄英法師，寶燈法師，譚太，李仇玉芬，無名氏等三十二間外，又有寬儀法師，真聰法師，敏智老法師，譚甘燕珍居士，莫寶英居士，何善衡夫人李寬德居士等認捐五間，連前共卅七間。全部收入五十餘萬元。

(轉載十月十九日華僑日報文化版)

## 佛教書院發展校務

### 增建校舍充實設備

(本刊訊)香港佛教書院爲積極發展校務，本年充實教學設備，積極興建新校舍，增購圖書，並羅致海內外名教授任教，獲得一般人仕好評。該書院本學期大專部，預科生增至五百七十餘人，連同中學一千五百餘人，除早期置有第一期校舍，現又積極興建第二期校舍，添購物理、化學、生物實驗室、藥物、器材、模型、標本等。圖書方面，除每月有的款添購外，該院更不斷向各方面徵集，近月來獲海內外各大出版社，著作家源源惠贈之圖書甚多，截至目前，實用藏書達二萬餘冊，足供大專部各學系教授學生參考閱讀。

佛教書院本年度(七二年)更羅致海內外名教授多人任教，使一些著名大學獲得學士學位者及畢業生多人(計有國立台灣師範大學、香港中文大學、港大、三師學院及官立文商專科學校)，紛紛再次進入該院研修佛學、文史、英文各學系，成爲青年學生信賴之學府。

## 佛教醫院二屆委員就職 會長覺光法師頒選任書

(本刊訊)香港佛教聯合會主辦香港佛教醫院，十七日舉行第二屆委員就職典禮，採簡單儀式未有邀請外賓，昨到臨觀禮者有佛聯會董事同人，佛教學校校長、及醫院各部門主管人員共百餘人，典禮由主席黃允啟居士致開會詞，並報告去屆任內院務工作概況，要點如下：

本院門診部，係於一九七〇年九月十日開始服務，除星期日及例假外，每日依辦公時間為病者服務。診金連藥費共收三元，並設有專科門診，包括內外科、耳、鼻、喉科、眼科、皮膚科、小兒科、婦科及泌尿科等。

病房服務：由一九七〇年十月十四日開始，其時有政府津貼病床九十張，私家病床八十八張，合計一百七十八張，至一九七一年四月一日至七二年三月卅一日，則有政府津貼病床一百四十二張、私家病床四十五張，合計一百八十七張，又由一九七二年四月一日起至現在，有政府津貼病床一百八十張，私家病床四十五張，合計二百二十五張，而全院病床設備則為三百五十張，將陸續分期啓用。

黃氏並報告該院經費收支狀況甚詳。

隨恭請香港佛教聯合會會長兼該院名譽監督覺光法師主持頒發選任委員證書並致詞勗勉，覺光法師對本屆獲選為監督黃允啟居士，主席黎時煖居士，副主席陳維信居士，及得到社會賢達前屆東華三院主席黃乾亨，大施主沈香林公之夫人沈馬瑞英居士參加委員會，及各位委員，人材濟濟，佛教善業深慶得人，除預祝其工作順利外，並對第一屆委員會同寅悉心策劃，佛教醫院醫護員工同寅努力合作，政府警務長官，社會各界人士，佛教四眾同人，給予醫院大力支持，致以最

深感謝。

佛教醫院管理委員會第二屆委員芳名如下：名譽監督覺光法師，監督黃允啟居士，主席黎時煖居士，副主席陳維信居士，義務司庫崔常祥居士，義務副司庫葉福靈居士，當然委員醫務總監或其指派代表，委員大光法師，洗塵法師，了知法師，慈祥法師，王澤長居士，黃乾亨先生，周有居士，何善衡夫人，沈馬瑞英居士，袁澧蘭居士，義務秘書佛教醫院院長王鶴年醫生。

## 佛教書院公佈 獎助學生名單

香港佛教書院，年來對於在該院肄業之清貧優秀學生，莫不依據需要給予獎助學金，俾該等學生得以順利完成學業。一九七二年度經獲得獎助學金之學生計：

大專部年獲八百元者：二十三名

釋會機、釋正因、釋能學、釋知慧、釋願海、釋悲手、葉福瓊、葉福榮、王萬福、嚴桂龍、黃韶生、尹泰九、釋熟典、鄺佩元、葉漢源、趙佐榮、伍麗端、岑詠芳、陳美玲、廖愛萍、林麗霞、黃智容、丘惠娟。

年獲四百元至六百元者：卅八名

林天雲、魏展鵬、黃鎮雄、賴艷芬、許良訓、文桂明、馮國健、黃國耀、李慶來、楊應立、歐綺芳、余迺永、衛家儀、馮永明、尹西明、袁少娟、李寶珍、呂偉文、黃天礎、杜小文、馮國泰、許佩娟、林奕雲、黎煥留、吳卓鴻、鍾鑑泉、文武漢、李瑞賢、麥惠娟、黃寬慧、黎覺德、黎覺仁、郭惠愛、黃煥、麥樂心、黎潤熾、李志蘭、譚妙娥。

大學預科年獲三百元至四百元者：九名

朱華卿、黃曼儀、葉保光、邱瑞冰、楊昇華、羅玉鳳、余玉華、陳玉珍、翟玲。

中學年獲六百元至七百元者：十三名

劉紹強、崔麗珠、李達榮、謝潔明、張德勝、古藹儀、曾慶宣、廖偉德、白冠雲、廖愛蘭、許民成、黃志成、蔣敬華。

年獲三百元至四百元者：卅一名

李淑霞、周秉娥、馮炳昂、潘式銓、陳六妹、周寶琳、伍志明、鄭達庫、葉惠芬、洪輝、林麗霞、潘寶瑩、劉弘達、李美倩、許少容、鄧艷卿、林嬌容、曾慶芬、馬桂堂、梁鳳嬋、陳志華、胡善松、何詠詩、梁偉勤、陳耀泉、麥潔薇、梁艷芬、郭耀強、阮國強、陳順謙、李瑞貞。

## 香港名利寶蓮寺

### 傳授三歸大戒

(本刊訊)香港新界大嶼山寶蓮寺，為「紹隆佛種」，「嚴淨毘尼」，以期達到「令正法久住」之目的，繼僧伽聯合會剃度傳法大會之後，於陰曆九月初一起開壇，傳授三壇大戒。

中國佛教之特色乃菩薩行的實踐，故於開壇前，陰曆八月初一日起，即為諸戒子講解梵網經，使明瞭大乘菩薩戒的根本精神，以為實行菩薩道的根本原則和修養德性自利他的準，戒會三師：得戒和尚為慧命老法師，羯磨和尚為慧廣老法師，教授和尚為聖一老法師。引禮師父有融靈大法師等，已於陰曆九月十三日授沙彌(尼)戒，十六日授比丘(尼)戒，十九日授菩薩戒，至二十日功德圓滿。聞此次參加受戒戒子，除港九地區外，有從印尼、馬來西亞、新加坡來者，總計戒子一百二十一位，盛況空前云。

## 觀音成道紀念日

### 各寺院佛堂舉行慶祝

(本刊港九訊)農曆九月十九日乃大悲觀世音菩薩成道紀念日，青山道廿二咪藍地妙法寺洗塵法師，及護法同人等連日均舉行慶祝觀音菩薩成道紀念，香港衛城道廿三號三四樓，妙法精舍金山法師及同人等，連日均舉行禮懺以誌慶。

▲九龍城竹園鳳德道七十二號十方大佛寺樂果長老，及護法同人李吳若華居士等，為祝觀世音菩薩成道，由十七日起啟建觀音道場，虔禮大悲寶懺三永日，以誌慶祝，歡迎善信蒞臨進香。

▲荃灣老圍村東普陀禪寺，方丈了一法師，監院了知法師，及了觀法師，了通法師，林聖喜居士等，觀音成道日同時舉行普佛上供，以誌慶祝。

▲荃灣芙蓉山竹林禪院，融秋老和尚及同人等，由十七日起拜消災延壽藥師懺兩天，十九日拜大悲寶懺一天，是日上午普佛上供，熱鬧非常。

▲跑馬地黃泥涌道卅一號正覺蓮社覺光法師及同人等，由農曆十三日起，至十九日止，啟建大悲法會七天，每日由上午九時半，至下午四時稱念聖號，以申慶祝，十九日上午九時半舉行紀念儀式，十二時供齋緣結，歡迎參加，同時於十九日下午二時半召開第十屆社員選舉大會云。

▲銅鑼灣維多利亞公園對面，灣景樓C座九樓，香港菩提學會會長永惺法師，及護法同人等，均於連日舉行頂禮大悲寶懺，十九日上午九時普佛上供，舉行紀念儀式，以誌慶祝。

▲銅鑼灣大坑浣紗街卅七號三樓，東山佛社住持聖念老法師，及果賢法師，果煥法師護法同人等，逢每月農曆十九日均舉行觀音念佛會，同時盛大放生，此次觀世音菩薩成道紀念良辰，更

加隆重熱鬧，午齋聯歡後，並隨順眾生之請，說授三皈五戒。

▲離島坪洲圍仔山頂新村十三號，圓通禪寺住持慈雲老和尚，由十六晚淨壇，十七日起，虔禮大悲寶懺三永日，每日祿位蓮位回向，十九日觀音普佛，中午上供，午後傳授三皈五戒及放生，歡迎參加拈香禮佛，共結勝緣。

### 普門報恩寺 舉行佈施禮

(本刊曼谷訊)九月廿二日，為佛教解夏節日，各佛寺外護施主，依例該時期，為坐夏諸僧象供三衣的儀典，此種宗教風俗，由來已久，而佛門徒眾亦多樂于此宏願。

茲悉，泰京谷莊普門報恩寺，本年五月廿六日，曾接獲革命團領袖巴博上將，致函華宗大尊長普淨上師，謂發願于九月廿二日，領導嘉坡佛教大德與泰國普門弟子，為普門報恩寺主持本年度解夏供僧典禮，副領袖巴博上將並於八月十六日，飭令國務院辦公廳政務主任秘書坤他央上校，函請各僑團首長，各報社負責人和各僑領，於八月廿三日晚，在普門報恩寺開會，籌備舉行解夏節佈施禮工作。

會議決定屆時隆重舉行外，對寺前馬路之修補及插旗事，由大會函請市府協助，並在沙脫巴立路入口處，建一牌樓以莊嚴法會，解夏佈施禮程序，九月廿一日晚，在普門報恩寺誦經祝讚，晚間有電影、國樂、泰樂及銅樂隊演奏助興，廿一日下午一時，革命團副領袖巴博上將，將親自領導星泰信眾，舉行解夏供僧典禮，並接受各團體和信眾，供森林僧衣(帕巴)。

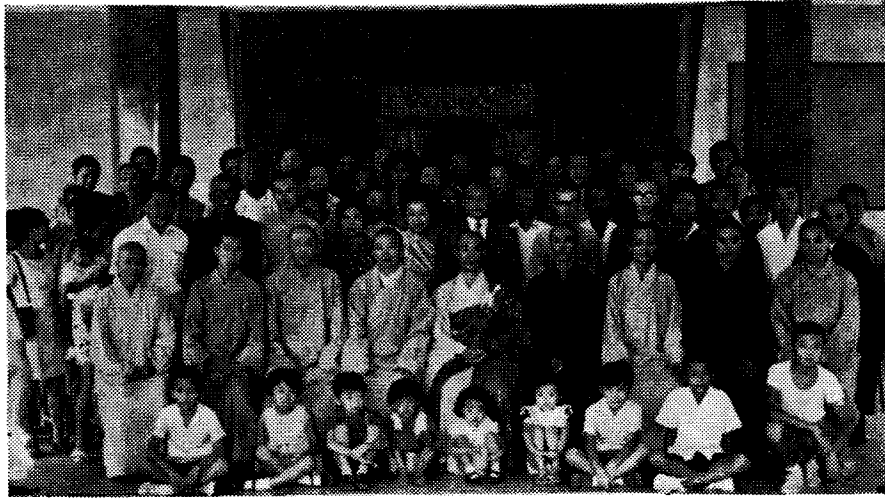
## 青年僧正定法師

### 晋山台北妙覺寺

(本刊台北訊)台北頂埔妙覺寺，於國曆九月十七日(農曆八月初十)舉行新任住持正定法師晋山典禮。是日參加者有祥雲、法振、捷圓、開松、法空、宏榮、厚基、惟誠、會能、悟生、三慧、顯如、宗亮、從龍、厚宗、淨明、西定、心妙、普瑛、心允等法師，楊自洪、楊木榮、真定、巧定、素定、滿定、天定、最定、麟定、慧定等居士約二百餘名。

十一點由厚基法師宣佈典禮開始，迎請新任住持，向教主三問訊禮後，由護法代表楊自洪居士呈遞聘書並致詞，諸山長老代表祥雲法師致詞，來賓代表由慈航中學總務主任捷圓法師致詞，新任住持正定法師致謝詞，接着上供後而結束這場簡單隆重的晋山大典。

正定法師，現年卅四歲，台南市人，七歲出家於台南竹溪寺，為該寺現任住持然妙法師高徒，民國四十七年深造於新竹靈隱佛學院以及福嚴學舍親近印順論師，仁俊法師，演培法師，及以圓寂續明法師座下，畢業後即回台南竹溪寺服務，由於德學兼優，為教服務熱心，辦事能幹，是近年來佛教界的一位後起之秀，頗得各方讚賞。曾任新竹福嚴精舍監院，現任續明法師紀念會會長，台南歸仁善化寺念佛會導師，佛教台南佈教所監院，台南竹溪寺知客等職，由此可知正定法師是位善於理事的有為青年僧，而且是今日佛門的棟樑，未來的龍象，相信今後妙覺寺在正定法師領導之下定能發揚光大，繼往開來，為佛教、國家、社會更大的貢獻云。



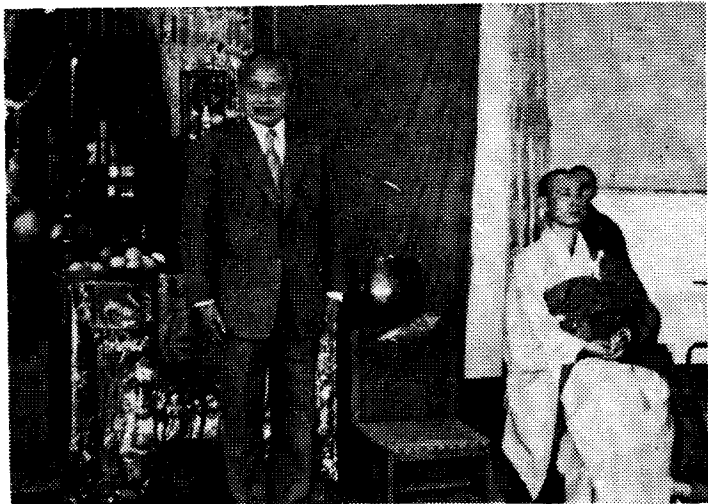
台灣正定法師  
晉山妙覺寺

△ 各界嘉賓合影

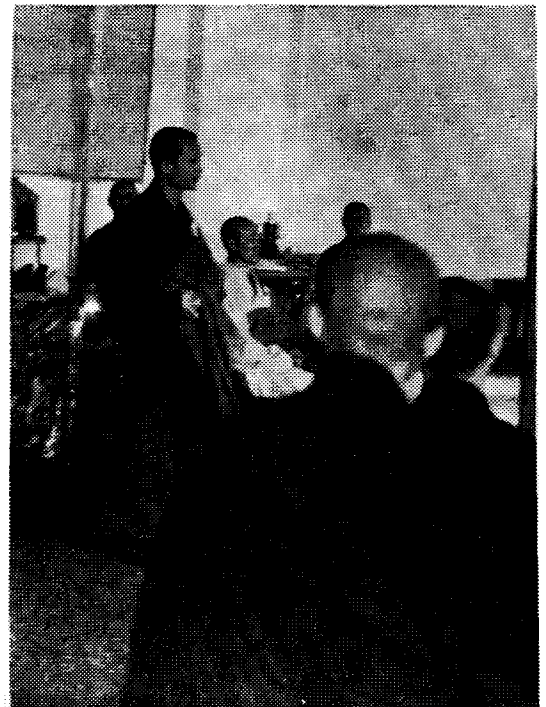


△ 新任住持正定法師致謝詞

▷ 南北部青年僧雲集賀禧



△ 護法代表楊自洪居士致詞



◁ 慈航中學總務主任捷圓法師致謝



素描

佛教書院藝術系 李瑞鍵