

月明

13



目 錄

梵文學習法	淨海編著	48
編著「梵文學習法」的心願	淨海	46
維摩大士化迹因緣序	趙亮杰	3
現象學述評（下）	梁亦橋	7
川端文學的思想本質	丁平	11
我對因明學的評價	梵心	12
程伊川的生元學	胡信田	16
敬悼我的指導教授坂本幸男先生	聖嚴	23
戰鬪勝佛	褚柏思	27
學禪室隨筆	姜渭水	28
記海珠慈度寺	梁永康	30
廣東歷代詩僧簡介（十二）	慧光居士	31
佛說四十二章經講話（十）	聖印	34
佛說八大人覺經講義（八）	寬如、榮	36
我對佛教的認識	陳萬勝	38
莫我知也	三慧	39
失意	韜	22
國畫大師呂佛庭教授	惟誠	40
內明通訊	幻生等	41
教界簡訊	本社	44

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

佛元2517 中華民國六二年 4 月 8 日出版
西元一九七三

社址：香港九龍深水埗醫局街176號
176-178, Yee Kuk Street,
Shamshuipo, Kowloon, H.K.

承印：文采印刷公司 電話：5-711654

本 刊 流 通 處

- 一、星加坡南洋佛學書局隆根法師
 - 二、菲律賓大乘信願寺
 - 三、加拿大誠祥法師
 - 四、美國佛教會樂渡、達成法師
 - 五、台北新店佛聲法師
 - 六、日本蓮心院清度法師
 - 七、印度悟謙法師
 - 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

維摩大士化迹因緣序

趙亮杰

何謂佛法？佛法者，於諸法中究竟覺了之義；非於諸法外，別有所謂「佛法」者；易言之，亦即覺悟宇宙人生之究竟義也。

所以者何？宇宙間之一切問題，皆由衆生迷惘所造；何以故？一切諸法，本無問題，以迷惘故，致成問題；由於不知問題癥結所在（迷惘）故，妄加造作，生貪瞋痴，造善惡業，復由問題產生問題；所以人生問題，重重疊疊，錯綜複雜！在在處處，無非政治問題、社會問題、經濟問題、教育問題。是故迷昧了宇宙人生，處處都是些絆脚石（問題），這就叫做「衆生法」，亦名「非道」。覺悟了宇宙人生，則「五陰」「六入」「十二處」「十八界」，條條大路通長安，法法皆歸「第一義諦」，一切問題，皆非問題，叫做「佛法」，亦名曰「道」。

何謂宇宙？宇宙者，時空交織，狼狽爲奸，奸法結構，是名宇宙。一切衆生，不識奸法，即墮時空圈套；若能了知，空本無間，時何有際？三際十方，皆由衆生識心妄計；囿於時空，猶如春蠶作繭自縛；若無識心妄計，則三際無際，十方非方；若去三際，求其時間不可得；若去十方，求其時間亦不可得，故曰「時空無性」。

若了時空無性，即不被時空所縛；時空無縛，即不爲宇宙所拘；無拘無縛，則所謂「三界」也，「宇宙」也，名字而已，但有言說，連無實義。

了是義者，不厭生死，不樂涅槃，不離三界出三界矣！不離宇宙超宇宙矣！此之謂「入佛知見」，維摩大士所說「不可思議解脫」之法也。若纏綿生死，背涅槃道，爲宇宙所拘，三界所縛者，是爲凡夫知見。若厭生死，欣涅槃，見有三界可出，宇宙可超者，是爲二乘知見也。

凡夫、二乘，皆是問題人物，惟佛與佛，則無問題也。凡夫

著於諸法，是故問題錯綜複雜；二乘逃避現實，故其問題單調；問題複雜了，有戲可唱，亦有歷史可寫；問題單調了，沒有戲唱，亦無歷史可寫；凡夫攀緣前塵，愛好歷史，也好看戲；二乘摒絕萬緣，不緣前塵，內守幽閒，不研歷史，也不看戲；是故凡夫、二乘不相契機。

諸大菩薩，胸無點滴，沒有絲毫問題；惟有自己不是問題人物，才能以佛知見，透視衆生知見，了然自知，一切衆生，本無問題；所謂「問題」者，由於衆生不了，虛妄顛倒而已！於是不廢衆生法（不壞其因緣果報），隨着他們寫寫歷史唱唱戲，末了劇終人散，啓示他們「前際空來後際空，中間無我亦復空。」這好像一個大公司的組成份子，有人事，亦有資產，這些人事和資產，來自四面八方的因緣和合；未成以前，本無所有；既成以後，資產負債，錯綜複雜，人事更變，新陳代謝；但是這些資產、負債、人事，各有所還，偌大的公司，依然是空的；到了結束以後，等于未成以前；不管公司存在與否，打開賬本一看，都是前際○來後際○，中間無我亦復○。

此「○」含有二義：一者，表現象界緣起性空義。二者，表現體界真空妙有義。前面舉的例子，已將「緣起性空」表達無遺，惟「真空妙有」尙待闡釋；我們詳審諦觀，現象界的組成份子，各有所還，此「○」無還。一切現象皆是象緣和合的東西，這個「○」兒，非和合體。一切現象，緣聚則生，緣散則滅；這個「○」兒，不隨緣生，不隨緣滅。一切現象，新陳代謝，剎那不住，前際有生，後際有滅；這個「○」兒，非代謝體，不見頭兒，不見尾兒，非前際生，非後際滅。一切現象，在空間說，種種差別，在時間說，新陳代謝；例如兄則非弟，祖亦非孫，因則非果，果亦非因；這個「○」兒，在兄非兄，在弟非弟，在祖非

祖，在孫非孫，在因非因，在果非果；以其不落時空故也。又復諦觀，這個「○」兒，若泯衆生時空遍計，在兄即兄，在弟即弟，在祖即祖，在孫即孫，在因即因，在果即果；以其即時空超時空故也。前者，獨表「真空」；後者，獨彰「妙有」。

又，所謂「真空」者，是說緣生如幻，執情全非；空其情執，而「真」不空。所謂「妙有」者，是說這個「○」兒，等於數學上的「零」，有其實義，而「零」（妙）不有也。

又「雙非」者，非其虛妄情執，一切法之大肯定也。何以故？世間諸法，都是否定一個，肯定一個；絕不能同時否定，亦不能同時肯定；既不能一切否定，也不能一切肯定；惟有肯定了因緣法中的虛妄情執，則一切法皆得肯定，才能了然自知，一切法皆是佛法。

又「雙即」者，許其即相見性，一切法之大否定也。何以故？世間諸法，是此則非彼，是彼則非此；惟有肯定一切皆是，才能互相否定其假名幻相；這等於透過面罩，見到本來面目，故不壞諸相，即見真如法性。

前者，以「否定」爲手段，以「肯定」爲目的；後者，以「肯定」爲手段，以「否定」爲目的。前者，是肯定意識上的虛妄情執，肯定諸法實相也；故曰「一切法皆是佛法，一切衆生本自具足」不思議定」。後者，肯定諸法實相，否定因緣法中的假名幻相，故見法住「法位」，一切衆生本自具足「不思議解脫」。

維摩大士所說不可思議解脫經者，彈偏斥小，歎大褒圓，顯示諸法本自不可思議，一切衆生本自解脫，說破幻假，掃蕩情執，即一切法，入不二門；充分顯露「生死與涅槃，究竟二不二」。

聲聞乘人，用「析法空」，將現象界，抽絲剝繭，剝至最後，本無所有。緣覺乘人，用「體法空」，觀現象界，因緣和合，猶如股份公司，不待分析，本自體空故。

彼等二乘，對着凡夫的「欲有」「色有」「無色有」，以其「析法」「體法」的「空觀哲學」，形成一個「空」的「概念」；此「概念」者，即是「法執」，亦名「法塵」。他們認定現象

界的虛幻，息攀緣心，終日沉空帶寂，入於「枯寂涅槃」，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。

何以故？彼二乘人，等於學童學算術一樣，三加二等於五，減四減一等於無，他們就落于「虛無」的觀念，入「枯寂定」。他們却不知道凡有增減，皆屬「客體」，若「主體」者，云何增減？若以佛法而言，凡有增減，非「第一義」；若第一義，云何增減；譬如一增一等於二，一減一等於「零」，「零」則不可增減也。

二乘不了，凡屬客體，皆緣生法，非本來有，儘管千態萬狀，皆寄居「零」位；說得再明白一點，無論多少數字，皆是「零家」的客人；客人有增有減，可有可無；而此主人，不增不減，不有不無也。

何以故？譬如數學上的「零」，若言其有，不與諸數爲伍；若言其無，不可或缺，且有無量妙用；是故三界諸法，皆屬「客塵」，惟「第一義」乃主人翁；此主人翁，不屬有亦不屬無，故名「第一義空」（零）。

諸有智者，萬象紛擾，不待分析，見第一義；亦如衆數紛紜，各有所還，若於還處，不能回歸「零位」，還剩一筆爛賬設法交待，那就證明此路不通。譬如說，天地萬物都是上帝造的，那麼上帝又是誰造的呢？耶穌是上帝的兒子，上帝又是誰的兒子呢？這的確是沒法交待的一筆爛賬；若以數學來說，是講不通的數學。

佛法上的「第一義空」和數學上的「零」，不同於「斷滅見」的「虛無」，也不同於冥頑不靈的「虛空」，以其含有無量妙義故也。亦不同於「第一因」（上帝）的「有」，以其不可增減故也。它既不屬諸有，而又沒有兒子，也就不必追究誰是它的爸爸了。

此義難明，再舉例申：譬如「二」，就是兩個「一」的積數，所以初生的孩子就是老大，再生一個是老二，父親是第一代，兒子是第二代；這就證明，「二」積「一」有，子由父生；我們再問「一」由何起？終不應言，積「零」爲「一」。所以者何？

「零」不可積故；故知此「零」不列象數，是故沒有弟弟，也沒有兒子，當然也就不必追究誰是它的爸爸了。

「第一義空」和數學上的「零」，以及前面我所舉的「○」兒，本無可名，何以故？一切名言，皆依他起，相對而立；此「第一義空」絕諸對待，即「第一義」亦不可說，是故曰「空」。吾人當由不可說處，彰顯其義，強名之曰「無冕皇帝」；所以者何？冕者，上自天子，下至大夫之禮冠也；此冕由旒而分階級，具稱「冕旒」；天子十二，諸侯九，上大夫七，下大夫五；「無冕皇帝」者，統一切法，攝一切義，而又不列象數，不落階級之皇帝也。

由於不列象數故，前際無始，沒有祖宗，後際無終，那有兒子？諸佛證此，稱為法王，不但無冕，而且光頭，亦像徵此義故也。

由於前叙，「零」（空）義既明，「一」由何起？曰：「一」者非實，緣起海中之代表符號也；符號固為假設，緣起更非真實；在現象界說，猶如「海市蜃樓」，過眼雲烟，幻生幻滅者也。在名數上說，依他而起，互依互存，相待而有，此生則彼生，此滅則彼滅也。若說上帝為「第一因」，創造天地萬物，則上帝當與天地萬物同朽，不過時間久暫而已！猶如「一」之與「萬」，萬法當消，而「一」獨存者，無有是處；是故經曰，諸天皆有壽命。當知一切名數，代表緣法，緣生無性，名數豈實有乎？但有言說，都無實義。

「一」為假設符號，是義已明，那麼此「零」與「空」，豈非假設符號乎？曰：誠然！一切語言章句，若無假設符號，則無從說起；利用代表符號，以其假名能詮實義：一至於萬，所代表者，都是緣起的現象，離開現象，一向不可說，何況乎萬？此「空」與「零」，不屬緣生，所代表者，是法爾如斯的理體界，本不可說，不可示，簡非「頑空」及「斷滅」故，稱「第一義」；又恐象生著於「第一」，稱「勝義諦」；又恐象生產生「勝義諦」的「概念」，故曰「第一義空」。所以者何？一切法本自涅槃，具眼者觀之，法法皆「勝義諦」；若起「勝義諦」之「概念」

，此「概念」者即是「法塵」，能障道眼，不見「勝義諦」位。何以故？猶如對著「非我」，產生「我」的「概念」，不見「非我」，則此「我」的「概念」，不拂而去矣，此時若不落於「偏空」境界，即見「無冕皇帝」，則盡虛空遍法界、常、樂、我、淨矣！

本書唯心淨土品，佛以「無冕國土」示諸眾生，以「直心」「深心」，「四無量心」，「六波羅蜜」，「三十七道品」為通行證。回小向大品，引導二乘，趣菩提路。回因向果品，指示權乘，謁無冕王。歎大褒圓品，文殊、維摩，激揚酬唱，頌無冕王。不可思議品，事妙理妙，薦無冕王。觀察眾生品，於一切法，見無冕王。究竟佛道品，宣示佛魔一如，煩惱與菩提，生死與涅槃，究竟二不別；眾生迷此「無冕皇帝」（如），不離菩提，即是煩惱；不離涅槃，即是生死。二乘未見無冕皇帝，離煩惱求菩提，厭生死欣涅槃。圓教菩薩，慧眼洞開，見「無冕王」，即煩惱見菩提，即生死證涅槃；何以故？佛魔一如，其咎在執，執則障難重重，是為「非道」；破執離障，是為「佛道」。此品宣示一切眾生，執則成魔解脫佛，不離魔業有佛地業，故能行於「非道」，通達「佛道」。不二法門品，維摩大士，默然無語，以示「無冕皇帝」。十法界中，不落名言，不落階級（一眞法界內無佛無眾生），却能統一切法，攝無量義，做十法界的準則；此「準則」就是「因緣果報」的「律」；是故十法界中因緣果報，如乘法中的「積數」，除法中的「商數」，必然如此，非偶然也。若無「準則」，即無規律，則不定如此，或偶然如此，即不成其為數學。

維摩大士，依於此義，啓示眾生，隨時隨地，就地跌倒，就地爬起；譬如困於緣起海中而跌倒，了緣性空即爬起，這應當是沒有問題的事；可是一切眾生總是捨一執一，當他困於緣起海中顛倒輪迴的時候，啓示他「緣起性空」，雖能脫離緣起法的困擾，復落於空；這就是緣覺聖人不能成佛的一大障礙；何以故？緣起諸法，本自性空，非悟時空，迷時亦空；這等於說，媽媽就是媽媽，你承認她是媽媽，她固然是媽媽，你不承認她是媽媽，她

還是媽媽；當你尋找媽媽的時候，心中必有一個「媽媽的概念」，有了一「媽媽的概念」，媽媽走到面前，你可能不承認媽媽；當你肯定的承認了媽媽，投入媽媽的懷抱，在你心中「媽媽的概念」即行消失，總之，「概念」與「現實」互相代謝，不能同時存在，當我們研究一個問題的時候，最初形成的只是一個「概念」，並且要成熟而具體；否則，即茫茫然無所歸，研究尚無從着手，求證更談不到；可是此「概念」既不是「真理」，也不是「事實」，它只是等於一張藍圖而已，到了求證的時候，求得一分「事實」或「真理」，即消失一分「概念」；到了全部肯定「事實」或「真理」的時候，這「事實」或「真理」的「概念」即行消失，在科學上叫做「實驗成功」，在佛法上叫做「證」。假如你有一分「概念」存在，這「事實」和「真理」就有一分未證。是故證菩提者，「不可說，不可念」，何以故？現量境界，就是事實擺在面前，等於媽媽就是媽媽，說什麼？念什麼？

緣覺聖人假若不由教法而能體悟到「緣起性空」，的確是了不起的智慧，即此一着，可證菩提；何以故？因為在未悟以前，不由教法，無法形成「概念」；既悟之後，面對現實，不復產生「概念」；沒有「空」的「概念」，即見「不空」的「無冕皇帝」。又，「無冕皇帝」者，不落任何概念之皇帝也；吾人必須空掉一切概念，才能不爲此帝行加冕禮；否則，一經加冕，面目全非，不管你怎樣修行，就是六大阿僧祇劫沒討老婆，也找不到它。

吾人在「有學位」，一切教學方法，不管世間或出世間，都是前人已證的「概念」，或今人構想的「概念」，我們要研究它的東西，首先要接受的，就是它的「概念」，並且要完整而成熟，然後依照概念向事實求證，到了事實與概念完全符合，此「概念」者，即行消失；等於製造工人，依照藍圖向事實求證，等到工作圓滿，藍圖不復有用。

聲聞乘的「析法空」，等於西方「分析哲學」，永遠構想不到「無冕王」的境界；緣覺乘的「體法空」，才是東方的「禪觀哲學」；可是若打不破「禪觀」的「概念」，與「聲聞」人同落「偏空」境界；這好像製造工人到老丟不下那張藍圖，就是藍圖

沒有徹底看懂；假若一位學人放不下「概念」，就是「概念」沒有成熟；藍圖看懂了，藍圖就是事實，馬上就可到工地做給你看看；概念成熟了，概念就是真理，丟下「概念」即證「菩提」；「體空觀」不成熟的「緣覺乘」，在禪房裏「獨守幽閒」，等於看不懂藍圖的工人，在辦公室裏「目瞪口呆」；工人不能下廠房，等於二乘人不能行菩薩道。

其次，「分析哲學」與「禪觀哲學」不同的地方，「禪觀」是「直覺」的透視，不走「理則學」的路綫，所得到的是一種「現量境界」；所以禪宗的公案，多半是些無頭案子，不准研判案情，也不准求答案，何以故？畫「餅」不能充飢，說「水」不能解渴，你的答案再正確，「現量境界」不是「答案」；等於辦案人員，研判的再正確，抓不到證據，不能算是「破案」；夫「證據」者，真相大白之「現量」也。「分析哲學」，它就是在「理則學」上自圓其說，求了一個圓滿的答案，便算交差了事；等於辦案人員，僅僅搜集了一些資料，捉了一個疑犯，沒有直接證據，就送法院交差；我們不要問旁觀者對不對？就問問作者自己就知道了！當他緊緊捉住這個答案不放，由「理則學」形成的「概念」放不下，那就是他自己宣佈沒有破案，利用「理則學」求出來的「答案」，向讀者搪塞責任，他自己也永遠神經緊張，輕鬆不了，若真正打破宇宙人生的謎（破案），則一切真相大白，一切皆歸現量境界，所謂「答案」「概念」已成過去，自可放下，輕鬆愉快了！故知「理則學」是「分析哲學」家的「比量」工具；「禪觀哲學」，不違「理則」，却不用「理則學」；因爲它是「直覺」的透視，透視不過來，他也不懂什麼叫做「理則學」；透視過來，宇宙萬法斐然成章，無非「理則」，則所謂「理則學」者，置於無用之地矣。

是義難明，再舉例申，譬如「生理」是「生理」，「生理學」是「生理學」，且毋混爲一談，不懂「生理學」的人，照樣生孩子；吾喻之爲「禪觀哲學」（證）。反之，懂「生理學」的人，未必能生孩子，吾喻之爲「分析哲學」（不見得會有結果）。

現象學評述 (下)

——意義哲學疏導之四——

梁亦橋

第三節 「意義界」的透示與規限——「空」「無」

前面，我們指出，胡色爾把「對象」相對着「意識」說，「意識」是意向活動，即所謂意向性；而「對象」，則是意識活動下所結構出來的；因此，我們即會說，胡色爾在終極上是會把「意識」作爲一個建構性的主體看。不過，這「意識」結構出來的「對象」，如前所說的，既是脫離了本體界（實有界）的關涉，同時又不爲事實界（實在界）所羈絡；則在此情形下，這些「對象」所扣結成的領域，即我們所說的「意義界」，是必然在傳統形上學的門檻外止步不前。就較高的角度看，這一「界域」，首先是，在脫離了實在界的限制下，當可以開始有第一步的透示；其次，在不受實在界中之真假層的限制下，便可開始第二步透示。這每一步透示，由正面來看，都表示「意義界」的一種擴張。它一面是爲「意義界」解除限制，另一面則是爲「意義界」的所蘊涵未露的根苗敞開大門。並且，就在這逐漸的透示過程中，意義界之內部也起一種安排的作用。

(A) 「事實上不存在」——意義界之第一步透示

首先，消極的說，「非事實界」之所以會顯示出來，主要是因爲我們一開始就將「自己」與「事實界」等同起來，固執着這一「界」，然後向「界」外窺視，因此便把「非事實界」或「非自己」顯出。這是「主體」鬆弛了，又膠着在「事實界」裏，因而產生的結果。我們的日常生活中，「主體」本都在半明半昧狀態，我們之說「非事實」，往往就不是把它作爲事實的消極限制條件看。這時候，所對顯出的「非事實界」，就會變成「若有其

事」的東西，我們再不安於它本身只是依隨的，沒有內容的，就把這消極的限制名爲「空」。這是「空」概念所以產生的一個根由。不過這時候的「空」（非事實），仍然是與「事實」立在同一層次上看。倘若我們不止於這種平面式的論述，而把「事實界」作爲一個圓滿自足者，而向上窺視「意義界」，則「空」也會產生。不同的是，一當由「事實界」向上窺視「意義界」時，「意義界」並不是個限制條件，它真的「若有其事」，那麼當「事實」提神向着它時，它們之間並不是對顯；而「事實的」就會向「意義界」上爬，同時就轉在「意義化」的運行過程中，這樣就會向條理出「真假」的這一層上走。於是，就在這運行過程中，「事實的」脫去了其堅固不可入性；那就是說，「主體」也逐漸脫離了「事實界」的膠着。這就好像「石頭」，這在事實界中，它與「阻擋」有一必然的關連，而轉在「意義化」下，則「石頭」的實在性脫落，而向着條理出「概念」的路走，（真假的對應說，往往可以由此演出）。可注意的是，就在脫離去實在界的過程中，逐漸便有「空」的顯示。逐漸「空」，尙是就動態上說，轉到最後，隨着「事實」性的隱退，「空」就會越來越明，終可以實體化，即形上學化。胡色爾未說到這點，他只說意識結構出來的「對象」不必有真實存在性，但若由他的意思進行疏釋，當可如此說。因此，我們可說，胡色爾是要把「實在」逼退，但並不將「空」實體化，他只是止於傳統形上學之門外。

大致上，這前一消極的，只止於平面論述「事實」與「非事實」的道路，是一切先立於「事實界」，以事實爲首出觀念的哲學家，取以爲立論的基礎。這一種先限定自己之一「界」，然後向「界」外窺探，是極端實證論的人所取的路向。西方由古至今

，凡是立根於經驗事實的哲學家，所取的路向大致如此。這些哲學家，如果心靈是比較層疊的，則他們也會引展到第二路向，而對真假層論述得相當詳盡，但總難脫離「對應說」的看法，原因是他們仍為「事實」所膠着，而對「空」「非事實」也僅只看作是與「事實」對顯的。這一路向上的哲學家，最後還是會將一切沒有事實與之對應的概念（既為「概念」，則必是由意義化之施用而產生），如兔角、金山、美人魚等都加以排斥，未能將這類「非事實界」或更高的「意義界」的涵意透顯。

(B)「邏輯上不可能」——意義界之第二步透示

「非事實界」，在一負面上，就它為「事實界」的限制條件說，它是廣漠無邊的。但若立於正面看，則它顯示一本體論意義的「空」，則它開始在作自我的限制，前面我們論述其「空」，亦已就由事實界向意義界轉化的過程上說「空」。假若再進一步連這個「空」也要撤除，則就進入「超意義」的層界了。在這裏，邏輯失去了作用，一切「邏輯上不可能」者都在其中任其所由。這一點順着胡色爾說，那是由「事實」先跳到「非事實」，再一步打破了實效的觀念，因而產生的。因為，立在「事實」，則可由「事實」之缺乏引出「不存在」（空）來，也就是「非實在界」來；但在這「非實在界」中之一切，如「龜毛」「馬角」，尚受語文法則的約制。然而，等到「圓方體」作為直覺的對象時，問題就來了。因為，我們可以直截的問：作為建構主體的意識，如何能去構結出這樣的一個「圓方體」來？如果這建構性的主體真能構結出這「圓方體」，則無異說，胡色爾根本上把「思想規範」（語文規範）的最後藩籬都突破了，然而這是否真的可能呢？

我們可以說，胡色爾雖有此企圖，但要撤除思想的最後規範，那就會走到破除知識的路去。這點，依我們的「意義哲學」看，那只是一無可言說的界域它是一個「無」，要對這「界域」加以任何描述，都會成爲廢辭。胡色爾所能做的，充其量只能立此「界域」來消極作爲「事實界」與「非事實界」的限制條

件。他既然未把「非事實界」的「空」實體化，則他的這一「界域」並不能作爲「空」的限制條件看。本來，在西方哲學傳統裏，或在任何知識的思考上，像「圓方體」這種矛盾概念根本是不可能的。在他們看來，語文的功能在表情達意，要發揮語言的功能，必須嚴守語言之使用原則，它告訴我們，不能說「一個X是A又不是A」，即不能說「某物是方又不是方」，或說「方的又是圓的」。換言之，在語言上，兩相排斥的概念不能合在一起，「圓」即「非方」，「方」即「非圓」，一物可方或圓，不能既方又圓，故「圓方體」是不合於語文使用規律的，然而問題在，這「不可能」的，在胡色爾則想安立起來。

第四節 「無」的實體化問題——「超意義」之顯出

就上面看，立在「事實上不可能」，所引導出的「空」，與立在邏輯上不可能，所引導出的「無」。對於這「空」「無」，胡色爾並未將它實體化形而上化。他只是想通過這步驟，一方面把「對象」所依的實在性與邏輯性解除，而另一面，相應的則是將意識這建構主體中的最後限制條件突破。但就理論上說，若將這建構主體的最後限制條件都突破，將會產生什麼後果，那就值得進一步商榷。只是，有一點很顯明，胡色爾之將負面的條件轉爲正面的性質來論究，即他的心靈轉到「非事實」上這一層界來論述，就無異於表明離開了實證論（實在界）的道路，雖然他會自稱是徹底的實證論者。因為，他心靈的這種轉換，就淺一點說，已是將自己的心靈提到或超出了「事實」的限制，同時照臨着「事實」與「非事實」兩界；深一點說，則是站在「空」的界域來窺探「非空」（實在）的界域。則這時候，許多問題或觀念，在以前只能加以剔除的，如今都可獲得一適當安排。在這裏，一切如神話中的、寓言中的、宗教中的故事或人物或事蹟，都在「空」的界域，消極的一無限制下，隨機而觸動出意義來。這時候，我們會發覺，它們就只作爲「意義」來呈現自己，並不作爲「事實」來呈現自己，即它們所示是一「本質領域」。它們的本質，等待釐清，現象學描述即在此等處進行。因此，我們可以

說，胡色爾所走的路向，在終極上，當可顯出一個開闢「意義界」的功能，而將一切蘊含未發的意義幼苗茁長出來。然而，在開闢「意義界」後，對其中所有的意義之境域，當去如何勾結安排起來？在此胡色爾就須要將其意識活動的最終的建構功能加以闡釋，但當這建構主體的最後條件（邏輯條件）都突破，則後果當會怎樣？現分三點說明：

(A)前面說過，胡色爾之「意識」所對的「對象」(本質)，本是脫離了實有界的羈絡的，即前所說它並不與「本體」對應，並且這「對象」又是脫離實在界，即它的存在不必然要依賴在事實上。這兩步脫離，主要說明「本質界」不必與客觀外在者與超越外在者有所關連。但，當他進一步將「本質」說為可以突破邏輯(語文使用規律)的規範的，則他是將「本質」關連着「主體」方面說。因為「對象」所要突破的所謂「邏輯規範」，若把它(邏輯規範)作為客觀外在的或超越外在的東西，則「對象」本身就會即刻消失而去，而「意義」本身也歸破滅。我們只有把它(邏輯規範)收歸在內，把它作為主體所具的東西，然後說其突破，方可以一面保留「意義界」，一面突出「超意義界」來。因此，由這一思路看，胡色爾之把「建構主體」之最後藩籬也撤除，則它產生的後果是：一面開始誇入「超意義界」的門檻，一面則將主體之建構功能破壞。本來，我們會說，胡色爾所說的「本質」是以「意識」為淵源，通過了「意識」的「指向性」才構成「對象」；則這時，「意識」的建構能力破壞，其「指向性」消失，並同時無法進行統整作用，「對象」與「意識」便互相脫落開去。因此在這個「超意義界」的門內，建構主體再不能保持它的建構性，它只有映現的作用。

(B)由上看，就理論說，如果胡色爾要保持其哲學體系的基點，或其內部的一致性，則他對其「意識」，就要維持其最後的限制條件。那麼，他最多只可以跨入「空」的領域(事實上不可能)，而決不可跨入「無」的領域(邏輯上不可能)。他一跨入此「無」的領域，就會失去他哲學的基本心靈，而由知性轉到情意上去。所以，他只能在這最終的極限內，去努力解釋這「意

識」如何能將「意義」內部勾結起來成一統系。這一點，我們俟後再加疏釋。這裏只指出，胡色爾若想要把「意義界」之所有一切加以拓展顯出，則他對「空」(事實上不存在)仍可加以實體化。將「事實」向「意義化」進行，本身是一脫落過程，淺言之那是由具體走向抽象；而這裏將沒有內容，只是依隨的「空」加以實體化，則是由抽象走向具體，如此做的主要目的，是要通過，將「意義界」的最大的範圍及其最終的極限盡量顯明出來。因此，這裏說「實體化」，是爲了方便我們建立起「意義哲學」來，並不真如傳統所說的「空」，可以變成一個實體的存在；將它認爲必然是「實體」，那是一種虛幻無據的，順此下去必跌入傳統形上學的巢臼中。

(C)至於那由「邏輯上不可能」所引生的「無」，則與「空」在型態上很不相同，那是脫離了一切規範的。對這個「境域」，胡色爾在維持本身的理論上，最多只能對這「境域」指示出來。就停止，不能再進一步論究。這一點，東方哲學中把握得比較好，東方哲學中往往應用以語言破除語言的方式來將這境域拱托出來，它是一個「默」、「無言」或「不可言說」的境界。在西方哲學中，對這「境界」，則多用辯證法去呈現；只是，他們往往並不警覺這一「境界」已經是超過了知性探索的範圍，還企圖對這一「境域」有所論述，因此便往往不惜將「形式邏輯」扭曲，想另外建立一條融合矛盾概念的邏輯。這一思想路數，就我們所立的「意義哲學」說，只可算是一條歧出的路。其實，對於這個「境域」的面貌，在基本上，我們只要知道有所謂「無之用」(如老子的當其無，有物之用)。那麼，在我們心靈智慧之隨機應發下，即可無意之間將它點示出來。

第五節 「本質」——如何成爲一個「體式」？

胡色爾把描述「對象」而呈顯其本質，作爲哲學工作，以期提供各別科學以絕對可靠的論述對象。在此即涵有一個意思，即所謂「描述」，基本上是種方法。於是在這裏就會引起兩個問題：一、這通過描述所得之「本質」(對象)，其內容的來源如

何？二、我們如何知道這所得的「本質」是最終的並必然明確的？是兩個問題，若通過前面所說的，胡色爾之意識之為建構性來疏釋，可以得到某一程度的解答。關於第一問題，最簡單的回答是：「來源於意識」；第二問題，則是：「它有必然性，但沒有明確性」。然則，「意識」如何能賦予本質於內容呢？倘若沒有明確性，則它如何能成爲絕對可靠的資料？換言之，這「本質」本身並不是圓融的，這終究是一種缺憾。因此這裏，我們有必要順胡色爾的方向進一步去疏釋出一條可能的道路，並進一步把胡色爾「意識」之建構主體性，其中的統攝功能解明出來。現分兩步說：

(A) 首先，「本質」是後一層的，或「意義界」中事，在要求圓融之準則下，它須是「內容」與「形式」合一，它須是有血肉肌膚完美的一種「體式」，而非一「形式」。這就當如康德(Kant) 所論的「概念」，爲一動態的構造。康德以時空直覺爲「材料」(Mater) 呈示自己的條件，以經驗直覺來形容「材料」，以理解力活動運行於此「材料」上，在分析與綜合之判斷過程中，將「材料」穩定，鑄造成一個知識上的「概念」(康德說，知識開始於判斷而非開始於概念。其實，他說的「概念」作動態看，已是由判斷過程而來，它亦可演化成一判斷來看，這一點另文詳之)。在這成就「概念」的過程中，則顯然爲一形式法則與內容所與的合一。依這一方式在知識論中，所論及的「概念」，就比較是圓融的，這樣的一個「概念」，是「體式」性的。至於胡色爾，他要以描述達到的「本質」，當亦如康德論「概念」，而想把它的圓融性全加展示。但他的困難在這裏：

①他在化約中，已將事實(經驗)由「本質」中遮撥開去。他的「直覺」，沒有感覺的意涵。因此「本質」不能由感性賦予內容；

②他的「本質」，又與「本體」(客觀或超越之本體)無關連，則，「本質」不能由它灌注予內容，「本質」不必「本體」之支撐，則本質便止於虛的構造，或格式的構造；

然則，除此之外，還有什麼來源，可以使胡色爾之「本

質」，獲得內容，成就一個「體式」？關於此，我想，唯一的途徑就是把「本質」再向上提昇，對它再向「實有界」轉化。然後才能將平面的形式，轉化成一「立體的形式」(體式)。這種轉化的過程如何，牽涉到我們對新的形上學的構想，須有一番論究。

(B) 當我們把「本質」向上提昇，轉化向「實有界」，以建立其「體式性」時；相應的，「意識」(主體)就會表現出它那安排意義，勾結意義境域，以成一意義境域與另一意義境域間成一融貫系統的本源能力；這時，它本身就成爲一個最高、最複雜，而又圓滿自足的機能，它有籠罩一切意義境域的能力。

結 語

就胡色爾看，「現象學描述」只是用到「意識」去，他的「意識」自有一個最高最後的限度，不能突破的。胡色爾的現象學描述，就應用在這限度之內，我們在前面已把他應用描述時，所未透的地方說明。但，他的描述方法，可以應用到其他方面，如宗教、法律、社會、價值及文化各部門。

胡色爾提出描述方法後，席勒(Scheler) 就用來討論「價值」。於是「價值」作爲一「意義」(本質)領域，成爲「意義界」之學科，這「價值」領域不依附於事實之物，超越之物，只依於「意識」，成爲一種意識中價值的指向性結構。他亦可按照胡色爾描述本質對象的方法來描述「價值」對象。至於海德格則將它用來描述人的「存在境遇」，討論的最後，並不在說人之具體事實上或超越來源上的種種，而是要說明「人的存在」的根源如何脆弱；只是他又想把人超昇到「無」的界域中，甚至想將「無」實體化，使人居住在其中。(他不就知識論講，而就人生論講，那是可以的)。

我們在讀胡色爾之後繼者之著作時，往往發現，當現象學方法用到不同的學科中，即相隨着有所變化。但萬變可不離其宗，他們只要「不加以超過現象以外的探索及解釋」，這樣現象學的基點依然維持着。(完)

如果要研究川端川文學的思想脈絡和它對現代文學的影響，這是目前世界文壇上的一個大課題，也是大學研究現代文學的一項重要課程。我們沒有時間去對川端文學和他的思想來一次「全盤」的瞭解、分析和批判。現在，我只好可能的時間內，和大家談談川端文學的思想本質，但也只是一次「淺談」，也就是只能觸及他的思想和他的作品的特性而已。

要瞭解川端，最好是先聽聽他自己在一九六八年十月二十日，他獲得「諾貝爾文學獎」後，在日本橫濱寓所中對記者們的談話：

「我總以為自己的作品缺乏一種魄力（丁平按：川端的作品，以冷澈、含蓄、艷麗著名），沒想到會得獎。我得獎的原因有三：一、我的作品蘊含傳統的氣息，沾了日本文學傳統的光。二、多虧日本和各國的翻譯家們譯得好。三、沾了三島由紀夫的光，去年他被提名，因年紀太輕而落選，於是輪到我的頭上來。（按：三島是日本當代風頭最勁的作家，是川端的得意門生，一九七〇年切腹自殺。）

與歐洲的小說比較，我的作品總是樸

素平淡的。有一位美國批評家對我的小說下了這麼一個評語：『感到好像是雪花靜靜的飄落。』雖然有東方和西方的差別，但人心總是相通的。我覺得獲諾貝爾獎，是作家的一種沉重的負荷，而且煩擾，感到有點畏縮。」

從川端自己的獨白中，他特別強調他沾了日本文學傳統的光，這是千萬萬確的，他的作品，確具有日本文學的代表性——一種非常突出的「冷艷美」。

一九六八年十月，日本「朝日新聞」對川端作品曾有過這樣的評語：「川端文學的風格，是帶有日本古來的悲情與色調，以東方的虛無思想為根基，來追求其中所浮現的艷麗的美感。其文體一方面是『寫生的』，同時是『抽象的』，繼承了日本王朝文學之美，而帶有冷澈的感觸。」

這段評語是比較中肯的，川端無疑是日本當代的最具代表性的作家；他是「傳統文學派」的一個「衛城者」，也是日本「新

感覺派」和日本「新古典主義」文學的代表人物。他的文學特質是：「纖細的倫理性」。他很慎重地寫作，但從未使簡潔的文字變成過份的修飾，這是他文筆的獨特之處。

他的作品，在表達技巧上是現代化的——一種纖細的心理刻劃。但在風格和主題上，卻是傳統的——簡樸中帶雅淡，幾乎是一種高貴氣派的語言，和一種強烈的民族意識形態。

這種巧妙地發揮東西洋心靈交流的寫作效能，就是川端作品的獨特性和足可代表當代文學的民族性，也是川端這次獲「諾貝爾獎」的基本因素。因為近五年來，得諾貝爾文學獎的作家和作品，全是強烈表達各個作家本身的民族特性的。如一九六八年的川端康成（日本），一九六九的貝克特（愛爾蘭），一九七〇的索忍尼辛（蘇聯），一九七一的尼魯達（智利）等都是。

在二次大戰結束後，日本正面對着戰後的廢墟時，川端曾站在民族主義的作家立場，說了一句在日本來說，是重要的銘言：

川端文學的思想本質

丁平

「從今以後，除了日本的悲，日本的美，我再不敢歌唱甚麼了

！」川端的思想是一種日本傳統思想的「悲」與「美」的結合；他的全部作品，也是一種「悲」與「美」的混合塑型。這就是日本民族特質的一種淨化與昇華。

總括來說，川端文學的獨特性是：追求「美」的熱望，充份表露纖細的情感；不着重情節離奇和變化，而極力追求瞬間所顯現的美感和純潔的熱情。這就是不依存於「情節的離奇」，而依存於「美的感受性」。這種特性是繼承日本平安朝時代（相當於我國的盛唐）以後，一千多年固有的東方色彩的虛無感而來的。川端文學的本質，始終洋溢東方的虛無思想，他把世間看做虛無，把文學的世界，看做是接連於「死」的世界，虛靈的世界。他認為在虛無中所浮現出的感情世界，不但美，而且艷。他的作品，是表現出日本人纖細的內心感受性和形態上的頹廢美。同時也帶有一點哀戚的色調。（一九七二年四月廿九日於九龍）

我對因明學的評價

梵心

一、緒言

如所週知，印度爲世界文明古國之一，學術之發達，實不亞於我國戰國時代。據佛典所載，釋尊在世，學派思想之多，有所謂九十六種外道，或六十二見之稱。如象鳥之爭鳴，百花齊放，異說紛紜。學者之間，此一是非，彼一是非，諍訟不休，令人有着無所適從之感。爲分別眞似，作爲辯論眞理，判斷是非之標準，因明學乃成爲普遍應用的知識；與工巧明、醫方明、聲明、內明，並列爲「五明」，括盡世出世間諸門知識與技能。

因明學淵源於印度哲學尼夜耶派，乃歸納法之辯論的運用，與西洋亞里士多德的邏輯，對思考法則之全面反省的演繹法，形成東西方論理學的兩大系統。姑不論該二種方法論誰優誰劣，內容精細與粗畧之差異如何，二者的論式，確有其類似之處。如邏輯的全稱命題，偏稱命題，近於因明之一分命題與全分命題；肯定命題，否定命題，即等於表詮命題與遮詮命題。又，因明的三分論法，形同邏輯的三段論式。因明稱「宗」，即等於邏輯的斷案（結論），「因」，即小前提，「喻」是大前提。因爲一是歸納法，一是演繹法，所以推論的層次畧爲不同。例如：凡人皆有死（大前提，喻支），孔子是人（小前提，因支），故孔子有死（斷案，宗支）。其他有關三段論式的推理的若干規則，亦有互通之點。因此之故，有人斷定西洋亞氏的傳統邏輯，是受印度因明學的影響。依學者考據，那是穿鑿附會，證據不足，不可採信！

因明學，原不屬佛學之範疇，以之討論究竟眞理，有不盡相應之處。然在佛教學派中的法相唯識學，爲建立唯識無境的主張，與教內外學派相抗衡，故攝取印度固有的因明論式作爲立自破他，悟入唯識理的方便門。不過，因明學的發展，到了唯識學大

師陳那，已有重大的改革。如：刪五分論法爲三分論法；能立與所立之修正；宗體宗依之辨別；約九句因爲因三相；喻依與喻體的結合。在論理方式，由渾而劃，化繁爲簡，比較傳統因明，已進步得多。學者間稱未經改革前的因明學爲「古因明」，陳那以後的因明學爲「新因明」。茲約新因明，畧述其要義。

二、因明學的概要

「二悟八門」乃新因明論之綱目。二悟，即自悟與悟他。依自悟而開出眞現量，似現量、眞比量、似量比量之四門；本悟他而演爲眞能立、似能立、眞能破、似能破之四門。是謂二悟八門。因明之要在自悟與悟他，也即是破他以自立；運用眞能立、眞能破，破斥敵方的似能立、似能破。悟他之先決條件是：具備眞現量、眞比量（知識），否則，以似現量，似比量而立論，則成似能立，似能破；無能自悟，亦復不能悟他矣。

建立一個主張（宗），構成一個命題，必具備主詞與賓詞，依因明術語，主詞稱「前陳」「所依」，「自性」「有法」「所別」。賓詞稱「後陳」「能依」「差別」「法」「能別」。主賓二詞，必須立敵共許；主賓詞連合成的命題，則必須違他順自，一許一不許。這是因明論辯的基本前提。

其次，成立自己主張的理由（因），必具「遍是宗法（前陳性）」、「同品定有（後陳性）」、「異品遍無（後陳性）」的三大條件。三者完備，理由充足，乃能立於不敗之地，百戰百勝，爲「眞能立」「眞能破」。

復次，立論的理由充足，進而舉例證（喻），使理論與事實相應，斷案更形有力、圓滿。此又分合作法（同喻）與離作法（異喻），也即是實例與反證。在規則上，合作法是「先因後宗」

；難作法是「先宗後因」，絕不可顛倒次第，以免造成思想的混亂，影響正理的彰顯。

以上是真能立、真能破之概說，亦是因明學的宗要。次附述似能立、似能破。所謂似能立、似能破，即不合自立量與破他（顯過破）的規則。依因明學說，宗犯九過，因犯十四過，喻犯十過，則構成似能立、似能破。宗支的九過為五相違：現量相違，比量相違，自教相違，世間相違。四不極成：能別不極成，所別不極成，俱不極成，相符極成。因支謬誤有十四：四不成：兩俱不成，隨一不成，猶豫不成，所依（宗前陳）不成；六不定：共不定、不共不定、同品一分轉異品遍轉、異品一分轉同品遍轉、俱品一分轉、相違決定；四相違：法自相相違、法差別相違、有法自相相違、有法差別相違。喻支的十種過：同喻五過：能立法不成、所立法不成，俱不成、無合、倒合；異喻五過：所立不遣、能立不遣、俱不遣、不離、倒離。總之，構思立論，如含有以上三十三過的任何一過，則違犯因明學的規則，既不能自悟，亦不能達到悟他之目的。

三、因明學若干問題的商榷

1. 因明論式應用的限度

關於因明學的要義，概述如上。茲進而提出若干不成問題的問題，而為一般學因明者所忽畧的，畧為申論，作為鄙人讀因明學的一得之見。

就因明的原意而言，它是辯論問題，雙方共同遵守的規則；決定立敵的勝負，全視其是否合乎因明辯論的方式。研究因明學的任務，乃為追求真知，以共同的概念與構思的方法，破邪顯正，進而悟入真理。無疑地，因明的歸納法與邏輯的演繹法，殊途而同歸，對於我人思想的訓練，增進知識，有它不可抹煞的價值存在。然而時代的變遷，學術的演變，以及不同的空間，因明學的三分（五分）論法，其效用是否無限度的呢？我以為：它是一門特殊的學問，僅為當時印度學術界，普遍採用作為辯論的規則

。時至今日，學界研究因明者寥寥無幾，在構思立論，探究真理時，多少人還因襲這種論式？不說當今學術界不遵守因明規則，就是佛法學派的中觀學者，同樣地不承認其方法論為完善，可以契悟真理。縱使因明學近乎當代學者通用的西洋邏輯，它的有效範圍，主要是客觀知識的研究，世間事象的報導，涉及主觀價值判斷，如善惡、美醜等的論爭，則幾乎無能為力。在各執一詞，相持不下的情況下，只好存而不論，或訴諸羣衆，訴諸權威，不能迫使對方遵守因明、邏輯規則了。是以因明之應用，在今日而言，主要是研讀唯識古典，了解唯識學的入門書。

2. 因明立宗的難題

據因明學規則，立量者的主張，其主詞與賓詞，非立敵兩方共許不可，否則犯「能別不極成」「所別不極成」過。以共同的概念與了解，展開辯論才有結論，原是不錯的。但學派對立，思想各異，雖有同等的理解，在敵對的立場，辯論是非，頗有難以啓口之苦。例如大乘學者立宗云：大乘是佛說。這一命題，能別的「佛說」不成問題，涉及所別的「大乘」，則非傳統小乘學者所許了。原始佛教學者，不承認自己是小乘，何有與之相對之大乘？這一命題既犯「所別不極成」過，則欲以此而悟他，豈不白費心機？又如中觀家對唯識家云：「一切法皆空」，彼此之間對「空」涵義的瞭解不同，既缺乏共同的認識，諍辯也就不得結論。其他，唯識學思想重心「萬法唯識」，乃至各式各樣對立的學說，均可以此類推。

或曰：因明論辯的方式，原則上是應共許，但亦有變通的辦法，即簡別辭之運用。如唯識學家立自比量云：「我許一切諸法是唯識所變。」神學者則云：「宇宙萬有是上帝所造。」真理原是普遍的，必然的，個人或某些人的見解，不能代表真理。辯論真理而套上簡別辭的「自比量」，以自己的主張「最威」，最正確，而謂「信不信由你，不由你不信。」如此的獨斷，怎能開悟他人？不能達此目的，因明學之價值豈不大打折扣？據實而言，主賓詞必須共許，乃因明論式之通則，非不得已是不用簡別辭的

。嚴格說，所謂「簡別辭」，乃不顧論理原則，與前面「極成」之規律互相矛盾的詭辯。思想歧異，於立論時各用「簡別辭」，豈不走上各持己見之異端？眞僞是非之標準何在哉？

3. 因明舉喻的不當

辯論眞理，例舉事實證明之，表面看來似乎很正確，富有說服力，其實從深一層去理解，是膚淺幼稚的做法，既不簡明，亦不合理。「喻」支原是輔助「因」支以證明自「宗」的，其意義是用一個已知的概念，解釋未知的概念，使原來隱晦、艱深的概念，得以明白顯示出來。但我們要知道，列舉出來的概念，求其與原來的概念是完全一致是不可能的；以經驗的事實（喻），證明自己的立論（宗），往往會失去原意，因眞知識是普遍必然的，經驗事實則缺乏普遍必然性，所以，傳統邏輯對於列舉定義法，全憑定義者主觀的決定，也認爲是不當的。

退一步說，因明立量宜具三支，舉例法無不當之處，我們來看看因明論書舉例是否合理。宗：聲是無常，因：因所作性故，同喻：如瓶，異喻：如空等。這論式被認爲顛撲不破的正理。然依我考究起來，「虛空」是否與「無常」宗相反，是常住不壞的？頗成問題。經論中有「虛空無爲」一詞，它是無爲法，無生滅性的。但當知虛空不即是虛空無爲。虛空本身無質礙，而有質礙之物體却礙於虛空的存在。如虛空遍滿此房舍，經人搬入一大塊金石，此房的虛空是否減少？變動不居是否無常義？又如人是有死的，是生物故，同喻如禽獸，異喻如金石。這裏所舉的金石，實不切合異喻的條件。何以故？諸行無常，其原理是遍通於一切的，地球尚有滅壞之日，金石焉得獨存？生物固屬無常，礦物等也同樣不能例外呀！死與無常，名詞用法畧異，其爲變壞則一。這是因明論書舉反證時所犯的一點小過失。嚴格的說，舉例的論理法，只適用於常人經驗的知識；如以立論眞理，不免流於錯誤，蓋「眞如無同喻」，自局部以推全部的科學知識，尙不能保證絕對正確，焉能以現實經驗論究眞理？如是，則因明三支比量的完整性，豈不成問題？

4. 因明學不適於論證佛法深義

佛法許多理論，如緣起性空，性空緣起的深義，倘以因明論式的標準衡量它，則犯「世間相違」，「俱不極成」過。原是諸法眞相，顛撲不破的至理，涉及因明之時，幾乎開口便錯。在中觀家的方法論，觀生滅云：「無生可生，無滅可滅，無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅。滅生即非生，生滅即非滅。非生非滅爲中道，而生而滅爲假名。」依論理學思想三律而言，生是生，非生（滅）是非生——同一律；生不是非生，非生不是生——矛盾律；不是生便是非生（滅）不是非生便是生——排中律。絕不可承認它是生，又許它是滅，生與滅是隔截的，怎可混同！但從佛法緣起觀的立場，諸法現象之生滅，有着相對性與矛盾性，即生即滅，生而可滅，滅而可生是不成問題的。中觀家確信這是不易之眞理。但唯識家運用因明的尺度衡量它時，其論點却犯了嚴重的「世間相違」過。推而廣之，無邊佛法，除了一些方便，不了義的法門外，可以成立的眞理，簡直稀如鳳毛麟角了。應用因明論式探討佛法的深義，往往會令人混淆不清，莫知所從。如清辨論師掌珍論云：「眞性有爲空，緣生故，如幻。」清辨爲中觀學者，他以緣生爲理由，成立佛法根本空義。從論式看來，確是無懈可擊，證據十足；內容主旨，亦不違中觀思想。但如果站在唯識家的立場，可以起而推翻之：「空不是眞性有爲的法，眞性非空非不空，緣生故，如幻。」緣生故，如幻的理由與例證，可以成立中觀空義，也可以成立唯識的不空；蓋唯識家并不承認緣生如幻是空的。立敵兩方缺乏共同概念，彼此不能極成，已違犯因明規則，各持己見，針鋒相對，勝負如何評判？（關於此點，因明補救的辦法，即簡別辭的應用。但究竟這是不甚切當合理，且難自圓其說。如上節所明。）

四、結論

上來畧舉數端，透露了因明學的若干弱點，作爲我聽講因明的心得，正確與否，尙需假以時日，進一步的深思細究，始能獲

得定論。依我目前的看法，本着以佛法研究的立場，緣起中道正觀，才是正確的方法論，始有破邪顯正，悟入真理的可能。蓋佛法之目的在於分別於二諦，證入究竟第一義；了達世俗之虛妄，廓清戲論根源，乃修學佛法的鵠的。如不能把握這一根本立場，一味曲順常人執見，應用世間共有的思惟術，想以之通達真理，開悟衆生知見，恐怕是背道而馳吧？我們不反對運用因明，邏輯的方法論，作爲成立世俗事象，宏傳佛法的方便；因明學的存在價值，在世俗名言的辨析與事相的理解，是有它相對真實性的。然而，如太過於強調，堅持因明是追求真知，論究正理，破邪顯正的唯一方法，則永徘徊於佛法門外。經驗告訴我們：運用同一的認識，以及大致共同的方法，想達到破他立自的目的，立敵雙方不免遭遇同一的命運。故此，佛法的信解與修證，不宜爲世間思惟術所縛，而需培養佛法正見，修習緣起正觀。依於諸法從緣起，自性畢竟空，不離空的緣起方法論，才是真正的「違他順自」，始得通曉真理，自悟悟他，破邪以顯正，同登於究竟的彼岸。

附記

這是一篇讀因明學的心得報告，內容除概述因明學之要義，附帶地提出若干問題，指陳因明論式的難題和它不是普遍有用的所以。這純爲筆者淺陋粗畧的管見，未經深究細思，不敢自以爲是。文成後承能仁書院佛學系主任敏智老法師批示：「菩薩學法於五明中求，因明學科，印度西藏至爲重視。關於所指實非因明真面目，望虛心研究，至囑至囑！」他老人的慈悲指點，由衷銘謝。然則因明學之真面目爲何？筆者智劣根淺，且課業繁重，無暇進一層探索，以發現因明學的精深妙處。茲應內明的需要，供作補白之用。至祈該學權威學者和有獨特心得的學友，提出辨正意見，闡揚因明學的真面目爲感。

——筆者

一九七二、元、十二於荖灣

【上接第6頁】

又「理則學」能障「禪觀」，即所謂「所知障」是也，故求證難。「禪觀」不違「理則」，故求證易。諸大菩薩辯才無碍，是依於「理則」破衆生執，而是菩薩胸無點滴，沒有定法可說，實非出於「理則學」也。吾人研讀佛經，但求依法破執，莫學其辯才無碍也，執情若破，見無冤王，一切辯才，皆屬剩語。且勿「情執」與「辯才」兩相對立，成戲論學，則無益處。

吾人研究任何學問，必須受益，然後乃學，若不受益，戲論之法，或言不稱心，則勿學也。譬如「我」者「五欲」相對，則言「我不受五欲」，是則違心之論，甚至互相對罵，「禍水」！「色狼」！皆非稱心之語；何以故？以其有「我」有「受」故，故有「水患」；以有「色」故，故招「色狼」；我若無執無受，則「水」本非「患」，「郎」亦非「狼」；詳言之，彼非「五欲」，以我有「受」故，則成我之所欲也。以有「欲」故，即遭滅頂，非彼爲患，自取之也。衆生在未解脫之前，離不開水；愛水滋身，則必有色；一切衆生無不自愛其身，自憐其色，而又畏「狼」畏「水」；何故矛盾之甚耶？如果「水」不沾身，「狼」不嗅體，是人必定連「孤芳自賞」的價值都沒有了，必會頓感人生乏味！甚至神經分裂而自殺！是故衆生皆迷惘、痛苦、矛盾中過生活！若諸衆生，於諸法中，坦蕩自如，不失威儀，當求解脫，非逃避也；此之謂「就地跌倒，就地爬起」之法，不是東山跌倒，西山爬起；也不是「在家」跌倒，「出家」爬起；也不是凡夫跌倒，聲、緣爬起。總而言之，你要爬起來，那裏跌倒那裏爬；你若爬不起來，搬到聲聞，緣覺世間裏，還是爬不起來；何以故？清淨山崗，不生蓮花，五欲淤泥，始生此華，是故衆生，得聞此法，當於五欲中而求解脫。此即維摩大士所說「不可思議解脫」之法也。此法異於凡夫，異於二乘，異於西方哲學，此乃轉「衆生知見」入「佛知見」之法，一切諸法，無與倫比者也。

中華民國六十二年歲次癸丑春三月

魯東趙亮杰序於臺北寓所

程伊川的「生元」學

胡信田

——二程子之真元，余名曰「生元」。

人類彼此相互猜疑、爭奪、殘殺，世界上充滿了危機！不約而同地在內心上生出一種沒落之感！但是，這些「沒落之感」的人們，他們的生命、活動與適應性，仍然同過去一樣地，遵照着不是發展，就是毀滅的道路，猛力的前進着。像海裏的浪一樣，「毀滅」的淤積在海邊；「發展」的便納入中流。

定中明說：（註一）

「人若肯從理智方面去努力，則能勝過天仙；若在私欲方面圖成就，則與禽獸一般。」

陳道沛說：（註二）

「東方文化的重心，在於人格修養，因此東方人看基督教，並不着重內部的教義，而是看外表的生活。事實也是如此，教義不過是幾個原理原則的東西，而宗教的實際生活，才是宗教的表徵。」

中國文化，歷久不衰，就是它在原理、生命方面，予人一種「與天爲序」的啓示；在方法、生活方面，予人一種「與物爲一」的同感。與物爲一，瓦石皆有生命、情感；與天爲序，人生爲一小宇宙，與天地參。此所以「天行健，君子以自強不息」之由起也。中華民族人格之形成，就有開闊的正氣成份，與盡己之性的完人作爲。

吾人能夠在危急存亡之秋，奮起有爲，史不絕書，以其有此種文化背景故。在無事時，能分別百事之微；在有事時，能敷陳存亡之機，以其有此種人格修養故。

宋代大儒程伊川氏，對「生元」的看法，有突創的見解，有空前實踐。他在這方面的觀點是：人生與天地正氣、物理與生元、養心與致知。

一、人生與天地正氣

天地正氣並不是什麼深奧難懂的事，正氣的由來，是上仰觀天象之變，下俯察萬物之化，定爲原則，立爲節目。在日常應用中，進退有度，不失其序。行之既慣，自成一小天地。精靈所至，形成一種順之則能生，逆之則能亡的人生觀。一旦大逆之來，乘機而起，則其平日包含之度應運而開，散之而爲氣，其氣能鼓人心肺；收之而爲力，其力能頂天立地，這就是正氣的結果。古今之名將巨儒，其說不朽，其功不沒者，賴天之正氣，賴地之生力，培養成一種堅不可破、力不可拔的人間向心力。

伊川先生是最能求知的人，而且又遭受過多少艱難險阻，而其仁心見之於事物。故其說能影響當時人，而又能鈎引起歷史人物的回憶，他的心不死，他的精神與吾人相往來，形成一體兩面的結合力。它的核心，就是「天地正氣」。大而生死以之，小而日用行之，都有確切不移的道理。

天地正氣的本質是「誠」，誠的功用是「中」，中的實踐是「節」。因節而注重政治，而民本固；因中而注重法制，而國體一；因誠而注重仁義，而恕心起。這都是形成倫理、民主、法統的源流所在。從而演繹出尊尊、賢賢、親親的倫理社會、禮義之邦的秩序生活。

爲什麼我國天人關係這麼接近？而產生出實際、徹底、繼起的生命呢？

概我們的古聖遺訓從「點」上開始，而對身外的觀念從「萬境皆春」上着眼。故吾人對卵生、胎生、濕生、化生、有色、無色、有想、無想之生動植礦，皆付予生命與感情，此仁也；點即

體的起源，一畫開天地，而陰陽生，萬物育，此道也。此道爲吾人遵循之準繩、由徑、原則，故「道」在中國爲學術之根源，「仁」在中國爲行動之方針，學術越發掘得深透，而仁的價值越高貴，於是仁便成了道的延長，道便作了仁的發源。「源遠流長」四字，就是國命民運的契機。這一契機脫節、偏廢，都關乎民族的存亡與興替。

道能啓迪思想，維護信仰，激發生命。

仁能衛護行動，擴大處境，延續生活。

天地正氣之信仰曰道，其行動爲仁。古今志士，爲了保全仁的本質，表達道的本體，於是犧牲金錢，捐棄生命。在一剎那的快境中投身火海、刀下、水中，結束人間之段落，以謀取人格之昇華。其心願表白於人間者爲「正氣不絕」。後起有人，國乃不亡！人格純潔如水晶石，精神媲美於日月！

在精神永恆，人格純潔的情況下，所產生的教育性質，所反映的人格心理，是合協的生活而非競爭的生存。中山先生爲近世革命家之最者也，批評馬克斯思想爲病理學家而非生理學家。因爲馬氏主張唯物、剩餘、階級，只講鬥爭不講和解。達爾文好養鴿，從禽鳥身上，獲得弱肉強食，適者生存之道；而發揮物競天擇，自然淘汰之理。中山先生認爲「互助」才是人類文明進步之正確途徑；競爭是自然界的原始行爲，階級鬥爭，自然淘汰之說，爲半世紀以來最惡毒的一種思想。與「和協」的中原文化背道而馳。概中土先民秉中和之性，行中和之教，自黃帝迄於成周，由於已久。

作任何事情，必有其能克服的條件，鳥飛於空必有翅；魚游於淵必有鱗。那些有「天地正氣」精神，挽狂瀾於既倒的非凡人物，亦有其爲天地正氣精神的條件。

伊川曰：

「古之人，耳之於樂，目之於禮，左右起居，盤盂几杖，有銘有戒，動息皆有所養。今皆廢此，獨有理義之養心。」

（註三）

伊川又曰：

「古人雖胎教與保傅之教，猶勝今日庠序鄉黨之教。古人自幼學，耳目游處，所見皆善，至長而不見異物，故易以成就。今日自少所見，皆不善，才能言便習穢惡，日日消鑠，更有甚天理？」（如前遺書二上十六葉）

二、物理與生元

伊川之真元吾名曰「生元」，真元之與道，前者純陽不雜，後者陽陰兼備。真元可想像，道則不可言喻。道爲萬物之根源，真元則在人體——因涵養之不同而有發展之各異。質言之：道是先天的、形而上的、不可左右的，真元則反此。再進而言之，真元是先天與後天的一粒「介子」。

伊川曰：

「真元之氣，氣之所由生，不與外氣相雜，但以外氣涵養而已！若魚在水，魚之性命非是水爲之，但必以水涵養魚乃得生爾。」

人居天地氣中，與魚在水無異，至於飲食之養，皆是外氣涵養之道。出入之息者，闔關之機而已！所出之息非所入之氣，但真元自能生氣，所入之氣止當闔時，隨之而入，非假此氣以助真元也。」（註四）

至理名言不能直解，若曲譬巧語反而一針見血。伊川之真元，若寶珠，珠置之匣中則乾燥，放之水中則滋潤，但珠不與水相雜，但以水涵養之！魚與水之道亦然。

人之貴乎爲人，在於「自立立他」之「生元」說的建立。心能自固，物不能遷，則我能遷物，不爲物役，這就是常語說的「主宰」。此語的誕生，賴人身有一個自生之「生元」本性（下皆曰生元），自成一小宇宙，能作有規則的支配；它賴人體之成就而顯其偉大，可與日月同光。人若缺乏主宰則變爲物，如草之被風吹，器械之受操縱，小人之聽濫言，作無目的的行動，失却重心——本性——的掙扎，如同醉漢駕車，瘋子打架；是打不出個名堂來，駕不出個道理來的。一生茫茫昧昧，成爲一個俗物凡夫，所以歷史一筆帶過，專以大篇幅談一個特殊問題、獨立人物。因爲獨立人物是風，特殊問題是核心，同時二者也是大海、君子

。君子能諒解小人，大海能容納百川，其志然也；百川不能容納大海，小人始終辱罵君子，其量然也！

「生元」是什麼？生元是來自人類的一點靈明之體。

其小無內，處處通達，能思能感；其大無外，本之思感，見之實踐。表現出宇宙的美，人類的愛，萬物的壯觀，天地若少了人，等如人少了靈魂，人少了靈魂，如白癡、枯草；天地少了人，無由表達其高低、久暫。勢必走入混沌鴻濛，如同台灣阿里山的荒野之夜！給人的是失望、恐懼、懷疑！

生元之氣，與生俱有，人人俱備。由於有沒有反省力的問題，因為「反省力」是生元發達的一種標象。換言之，反省力是探測生元成長的警界線。所以反省力問題的正誤偏差多少？努力問題與創造關鍵的大小協合程序如何？若缺乏這三項問題的商榷，其人的生元之氣已枯萎失用，無濟於時；錦衣夜行，無顯於榮。所謂有名無實，外強中乾者是。孔子貴仁成性，孟子一日三省而有集義成命，仁義之風起，性命之學倡。若沒有孔子之開拓繩繼，亦沒有孟子之奮發激昂！因見真理之沉淪，忘記自身之安危。生元之在人身，萬古皆如此，是以代代出聖賢，世世有小人！是以君子憂天命而擇善固執；小人畏刑戮而得過且過。得過且過是怕結果，擇善固執是畏原因。君子慎始而善終，小人樂因而多禍！樂因，即機會主義者；慎始，即原則主義者。原則能超矛盾，機會能造偏見。是以黑暗與光明，文明與野蠻，和平與戰爭由此可見。

曾國藩為清朝之臣，不失為近代君子；洪秀全為民族伸大義，乃近代史上之小人。文天祥被俘不屈，以伸天地正氣；李宗仁晚節不修，前功盡棄。

生元之氣，不容絲毫私意，順之則長，逆之則亡！生元之氣，乃天地造人之精靈，人一結胎盤於母體即稟此氣，此氣純潔一塵不染，永久獨立清新於己體，藉外氣涵育。如海藻之生海底，海藻之生元非水為之，但生元之適應變化，則非海水涵育不長。生元不變，但隨所處之境遇相呼應、涵育。是以人在天地之中，同海藻之在海底無二。彼此利用其優越的特性與他物相往來。一

闔一關，多少河山變形，多少英雄再生。但是，生元始終是不生不滅，亘古如斯的。海藻賴海底淤積物以營養，皆是外氣涵育之道。何以故？以常識經驗論之：

葡萄有人工染色者，以色素（如血色）澆之，顆粒即呈紫紅色。有天然色者，如蘋果高舉樹梢，藉陽光之照射，吸收紫外綫以得之。色素一塊一塊的，葡萄沒有嘴巴吞食，但它能賴纖維毛細孔吸收營養以充實己體。可見涵育之道，出入之息者，一合一開、一內一外、一彼一此而已！所出之息，事先經過醞釀變化子以吸收排洩，故非原入之氣。所入之氣以涵育生元，生元因而也自振作，所入之氣恰在合時而入，但此氣只能微妙的影響生元，而不能直接的協助生元。因為生元是海藻，外氣是營養海藻的。

古時生活簡單，民風樸實，物力惟艱，故學習方面諸多不便。記載上不得不從簡，無形中文字就深奧。既是人爲，就可人克。在這一種能食而不豪華、淳樸而有限度、地大而人稀的環境中，大都有一種自尊尊人的入本精神。受胎時母能正襟危坐，目不斜視，耳不亂聽，心能常定。出世後由保姆、師傅愛之、教之。自幼至長，耳目到處，所見皆善；至長而不見異物，故成就上也較快而容易、確實。一旦登入仕途，根基已固。少年的抱負、父兄的督責、師友的道義，一一都是成聖爲賢、做天地事業的條件、因素。古時人物，好崇拜典型、堅守原則、講信守義，做人、做事、信仰集於一身，視爲不可分的整體，一旦橫逆之來，勇於犧牲！正義存於天地，道義洋溢人間。中華民國六十年十月二十六日退出聯合國，迄十二月二日止，世界各地美金下跌，獨台灣上漲，而日本不要。平日品德，此時可見。似此等人，誠如伊川說：「今日自少所見皆不善，才能言便習穢惡，日日消鑠，更有甚天理？」要挽救世道人心，首在振起國魂。

好壞都有感染性的，如聽國樂和探五更，二者給人的感受絕不一致。心理有所影響，行動便有差異。古人爲了一心不亂，伊川有如是說：「盤盂几杖，有銘有戒，動息皆有所養。今皆廢此，獨有理義之養心。」有如是心，必有如是言，如是行。生在文化進步、交通發達、關係複雜的今日，惟有多多吸收經驗、瞭解

經驗、貫徹理論、印証得失。予以保留或淘汰，而作正確的選擇與運用，以達到「順時養身，逆時養心」（註）的人生理念之實踐。

註釋：順時養身，逆時養心爲余二十五年來讀書、修道、養身之結論。意即：隨着環境、氣候穿衣吃飯，尤其當下的人情味與菜菓香；橫逆未來，養之以定，橫逆之來，處之以定，橫逆之去，居之以定。吾以爲：修道與養身須要分兩節，而讀書爲之調節。人若不讀書，心如池水，讀書，心如汪波。修道，要識破，故定。如常人僅識現象，愚夫誤認幻影，道者始能瞭解本質。養身，身爲物質，需物質之輔助乃得發達。故不可無故摧殘，伐之必傷元氣也。按年齡、環境、工作、體能適時調護，必健康長樂，修道才有把握。總之，養身以樂，養心以苦，修道以定。如瘦的三條筋挺着脖子，怎樣顧全自己？自己不能顧全又如何救助別人？口曰：「要度他呀！同生極樂國啊！」現實的人生不度，証明無能爲力，指望到極樂國去，真是愚不可及。愛之而惡其生，是心意顛倒，不可理喻。莊子曰「善吾生者，乃所以善吾死也」。華嚴經曰「能入一切辯才法海，得不思議解脫法門」。佛告吾人不可思議妙法，得自辯才法海。莊生大聖人，教人善生爲善死之因，善死爲善生之果。獨理智不清、不學無術、天資鈍劣之人，在家愚痴，出家愚痴，自愚人，故不以爲錯也。老佛爺知道了，不知要掉多少冤枉眼淚。

身體健康，是促進修道、明道、行道的動力，如身體不健康，嗚呼而去！修道不成，必受輪迴之苦！如身體僅能修道、明道而不能行道於世，撒手而去，等如未中的一顆稗稗。白白耗費了農夫的田地、工夫、資糧。故夫吾人讀書、修道、養身，要協調並進，爲世所重，作時代之精英。

三、養心與致知

致知才能窮理，窮理才能做事。這樣的事是有目的的，這樣的理是有根源的。是以吾以爲：凡探究人生切要問題的學問，由

根源上着想，探究理想上、人際間，至鵠、至善之解決者，名曰「生元學」，伊川在這方面有個忍受的功夫，與理想的實踐。

在伊川的「年譜」末有云：

「（伊川）先生嘗謂張繹曰：我昔狀明道先生之行，我之道蓋與明道同，異時欲知我者，求之於此文可也。」

縱然伊川自己如是說，「如是說」是沒有辦法中的辦法。「異時」如果他死了，也只有如是說了。伊川十八歲上書仁宗，黜世俗之論，以王道爲心。弱冠授徒，七十五歲去世前，他的徒弟已有先他而去的。這是他力主「我之道蓋與明道同，異時欲知我者，求之於此文可也」的第一個理由；爲奏請問疾事，諫議大夫孔文仲奏伊川爲五鬼之魁，請放歸田里，以示典刑云。在他被送涪州（四川合川縣）、移峽州這段放逐生活，四方學子相從不舍，完成「易傳」於顛沛流離之中，時在元符（哲宗）二年正月。專心於學術的研究，無心於名利的追求。再加上「時不我與」的遭遇，對未來自願不多作預測。本着生元的道理，能夠生活安定、身心健康、發揮思想，是他力主「我之道蓋與明道同，異時欲知我者，求之於此文可也」的第二個理由。

俗語說：某人胸中有坵豁。在什麼地方可以見到胸中之坵豁呢？依我的看法，在牢獄、在困境中，最易表現出此一精神的存在。如章太炎被袁世凱關在牢裏，由於心境開朗，看透生死，所以出獄後滿面紅光。據記善錄載：伊川先生歸自涪州，氣貌容色髭髮皆勝平昔。惟有這樣的人，他才有閒心餘力去「致知窮理」。心爲事的藍圖，心不得閒，如何去思索？不能思索即沒有藍圖可言。做事缺乏計劃，縱有努力，如盲人行路何異？故致知是用，養心是體，聖賢事業，丈夫氣概，由此出也。

心，雖然無形，爲思維的總所。至於血肉之心，乃是臟腑的樞紐，器官的一種而已。

性，是物之原始，無古無今，無內外、無遠近，平等一如的；心，是行動之機關，外靠觀察，內靠辨別，起混合之後的第三體用，就是心的真正功能；生元，是直性之反應，立竿見影的，生元好比小孩子，非常天真、現實；心，好比是父親，承前啓後

，保持平衡；性，好比是祖父（最基本的老父老母），他是無始的肇造者，也是無終的延續者。

婆婆媽媽，俗俗叨叨的人，不管他有多大學問、地位，地位只是權力的代名詞，學問僅是進階的敲門磚。

性根甚利，身體健康，學問廣博，此等人自能造出天地，利人益己。此「利人益己」之功能在心，因為心是性與生元的天秤，是非的鎖鑰、生死的關頭。心不平衡，動則缺乏法度，失去自本自根的能力。故注重養生，實則就是養心。心，對內言，自能思索，如不加以養，則萬惡由心造也。對外言，能受境染，為外感所遷。故俗語說：心似平原走馬，易放難收。伊川也說：人心作主不定，正如一個翻車，流轉動搖，無須臾停，所感萬端。如此之心，正如電源有問題的燈，水源有毛病的河；當大旱苗稿之際，只有望河興嘆！午夜須光之時，而電已不繼。故伊川提出一套養心的辦法，作為解決電源有問題、水源有毛病的醫療入門。

治身、養心、致知，三者如鼎之三足，缺一不可。

因為身為心出發之機關，心為致知策劃之本源。恒見道德高超之士，有蹈汗不染之行，而後有廉潔可風之人格。這是什麼道理呢？

明道有言：

「人必有仁義之心，然後仁與義之氣，倅然達於外。故不得於心，勿求於氣可也。」

昔胡適在世，毛澤東公開表示：他們對杜威的實驗主義及對胡適幽靈的痛擊與漫罵，僅反對胡適的思想方法，但是歡迎胡適本人。

事後胡適曾公開告諸人們說：

「胡適幽靈的產生，亦即我思想方法的所在；而胡適本人的存在，亦即杜威實驗主義的輸送站。沒有胡適本人，那來的胡適思想方法？與杜威的實驗主義之傳入中國？」

科學精神，就是依事實、真理而存在，而它的態度就是以事實而確定證據，以證據來作取舍與革的力量。胡適認為毛澤東是在談政治、玩魔術，而攔起情感做人。豈不知胡適的自由及一切

的活動，均為胡適本人的存在。這就是說：仁義為心之本體，誠於中形於外，沒有其內涵，也就沒有其外延。任何事情，都有一個根本，都有一個究竟；根本瞭解，究竟弄清，便如袖裏乾坤，運用在我。明道知「道」乃仁義之氣的張本；仁義之「氣」乃當然之行的表達。而胡適明白，思想出之於心，行動為心之表達。行動一受束縛，則思想萎縮。是以知識即權力，權力即思想之左券。欲致知必先養心，欲養心必先養身。

宇宙萬物，講獨立發展，或協合進步，二者不是絕對的、必然的。因為宇宙在動、在變，互為交流、影響，互為因果，以遭遇而異，以變遷而定。所謂十年河東轉河西，人生是一局棋，一場夢，其說在此。

生死是相對的，好生惡死而有是非，是以利害、善惡、君子、小人、賢、愚浮沉雜處。不能指出某地、某事、某人、純賢、不肖，純善、惡，或只有利而無害。既是如此的矛盾而不可避免，人生是不是太極端？不，趨吉避凶，是人類的天性。由於比較、選擇、判斷而產生出良知良能。良知屬於道，是公；良能屬於行，是德。以入世法修之，可成賢成聖，指導人生的生活，是形而下的；以出世法修之，可成仙成神，能指導人的生命，是形而上的。入世修持，偏重在飲食健康，故所理解之對象亦為人間事物；出世修持，偏重在精神昇華，故所理解之對象為另一世界，相信除人間外，另一世界才是永恆的。是以吾人讀書、求知，健康、修養，功夫、道理，不可不深思明辨，以作到種瓜得瓜之實際利益。世有種瓜得豆之人，亦有朝三暮四之士，是知行為二，不一例舉。這都是認識不清，意志不堅，致使行動脫節。所以初步的用功與求知，便可決定一生的前途出處。這沒有一點稀奇，端在人為。故士之求知，國之選士，工之擇具，大小懸殊，用心則一。

人生欲治其身，是將來的有為，治身之道不一，視其作用而異。

謝子曰：「吾嘗習忘以養生。」

明道曰：

「施之養生則可，於道則有害。習忘可以養生者，以其不留情也。學道則異於是，必有事焉而勿正。何謂乎？且出入起居寧無事者，正心待之則先事而迎，忘則涉乎去念，助則近於留情。故聖人心如鑑。」（如註三，全書第二冊，外書十二之五）

對習忘能養生，明道的答覆是：僅限於養生。何？因「忘」之涵意，在使人去思慮，以淨化心靈，沒有一點感情的衝動，也沒有絲毫理智的作用。不思這，不思那，當然近乎入定。在這種心境下，是名利兩忘，與世無爭的。「道」，本來是無古無今，無出世入世，但在人爲。「於道有害」，這是因爲道本身是動的、一的、不可須臾離的。「忘」是習的、勉強的、個人的。而道是自然的，不以堯存，不以紂忘的。所以說「習忘可以養生，以其不留情也；學道則異於是，必有事焉而勿正。」人可以離道，而道不遠人，起居動止，順乎常軌，則身體健康。一般言之，飲食、睡眠、適度運動，所產生的效果是血肉的健康而非精神、道德、思想上的昇華，智士的「習忘」養生，不是中國道家的虛實生白，而是佛家的由有入空，空中生有的真空而不空的空中妙有。一到此種境界，感情不受世俗的影響，自成一軌道，順乎天理，應乎人情，但又別於人。正如汙泥生蓮花，蓮花却別於汙泥，但是未曾離棄汙泥，唯其先得其環中，然後才能超乎象外。不先立好規矩，方圓無所由出。夫習忘養生，首在奠定實體生活結構的牢固，然後變化始所由出。

其次養心，談養心，中國文化以孟子爲之王。因孟子有關邪立正敢對現實人生說話，故其說俱體、剛強、合俗。就以孟荀加以比較：

伊川曰：

「孟子言養心，莫善於寡欲，寡欲則心自誠。」

荀子言養心，莫善於誠。既誠矣，又何養？此亦不識誠，又不知所以養。」（註五）

心，雖然無形無踪，但它寄托於人身，心活動的大小，受血氣盛衰的影響甚大。心之感應區分大致有三：

1. 人人的心：（赤子）（莊子）（莊子）

2. 獨人的心：——（神靈世界的宗教，特別鬼神、老）。

赤子之心，如龍盤玉柱；壯年之心，如正旺之火；老年之心，如已漏之水。獨宗教家之心，常能與天地精神相往來，通神明，類萬物，由於修養有素，行之已慣，已達到「能動三江水，不動道人心」的境界。基督教說：人心比萬物都可怕。這是頗爲中肯的。血氣方剛，內在既無宗教的信仰，外在也少規律的生活，後天的汙染加上先天性根種類的不一，於是赤子之心隨時日而減退。故心天天如旺盛之火，馳騁如野馬。往往以成敗當了是非，以懦弱當了修養，以投機當了才能。視利害如上帝，道義如糞土，心中既無神的存在，所作所爲，莫非是一個對人類有百害而無一利的動物。如此的心，是起伏不定的，三言兩語是好朋友，兩杯黃湯下肚便成交易，一旦利害衝突，便拔刀相向。是以耶穌說「險惡」的要「受洗」；釋迦說「凡夫」的要「皈依」。目的就是淨化他們的心靈，恢復本性，使人身心平衡，知人我俱存，明是非之辨而達入極致。人人一心，物我一體，與道爲一，以傳於久遠。老年人的心電圖型也能夠有起伏，本質上與壯年人並無兩樣，其所以異者，等差大小而已！這是血氣退衰的關係。但是他（她）們的心仍然是——甚而更凶狠、陰險、奸詐。如老奸巨猾、老不羞、老狐狸……是。修持的心是以信仰、功夫、生活打成一片而顯現之高潔人格，是不分年齡、性別、種族、職業的。他們日日夜夜，但知耕耘不問收穫，但知責己不知難人。另一種心，不屬壯年、老年、修持的心，而是生來就有的，叫做「神」心，就是佛經上說的上上智人，不受物欲、情欲的牽連，也不受環境的改變。釋迦生爲皇太子，珠寶盈屋，美女如雲，皆留戀不住他出家修道的動念；耶穌自幼有異稟，長大，一言一行，堪稱當時社會典範。故猶太人効命他推翻羅馬帝國，爲當時人心目中的英雄，然他棄之不顧。到處赤足傳道，最後被惡人釘於十字架上。耶穌告訴門徒說：「我非役人，乃役於人。赦免他們，爲他們

祝福。一釋迦親寬平等，耶穌爲罪人洗足，這種慈心，既沒得之家庭，也沒得之書本、經驗，石因有火，擊之乃出，就是這個道理。

心中不存那種因素，任憑敲、打、培、育也是枉然。孫中山好革命，誰教他的？馮玉祥好倒戈，誰教他的？李自成好殺人，誰教他的。此三人，李好殺，殺的多，並且逼的莊烈帝殉國；馮好倒戈，清帝、軍閥、中央他都有份；孫好革命，十次失敗，流亡海外，被誘而禁，脫險仍然革命。革命也，倒戈也，好殺也，均都殺成、倒成、革成。教育，只能教育普通人，大賢、巨奸不須教育，環境、傳統不能影響他，然二者均有獨立好學之精神，有改造環境、影響傳統之心力。其區別是：

大賢如風，有自取其勢之所向；

巨奸如草，有因應局勢之能力。

孟子言養心，方法是「寡欲」，他這種方法是與吾上述「石因有火」的原理一致。性根已定，如地球的岩石，起初是岩漿，一旦凝固，則牢不可破。欲得其優者，必去其劣者，然後岩石之精華始發，孟子寡欲養心之道亦然。

格物致知是一套辦法，不是彼教、勁讀、苦幹得來，而是在被動不及所產生的一顆覺悟之心的活葉尺，只要一尺在手，對高低粗細，予以測量，內心思維。由疑生信，便是格物致知的張本；被教、勁讀、苦幹雖不是格物致知，但有助於格物致知。

伊川先生的「生元」說，在天地正氣方面：注重一「虛」字，惟虛能容人；在致知窮理方面：注重一「實」字，惟實則外染不入，虛實兩用，才是「生元」發展的道理。

註一：定中明湖南常德人，曾留學埃及國立愛資哈爾大學，專習回教及神學。爲我國中東問題及阿拉伯文專家，歷任台北清真寺教長，駐利比亞國公使，茅利塔尼亞代辦等要職。前語爲定氏在宗教文化友誼社講「穆罕默德與古蘭經」時所說，時在民、六十、十、三十。

註二：陳道沛爲九龍宗教文化學會主任，前語摘自陳氏著：「信仰之嚮往」一書佛教現勢一文末。

註三：二程全書第一冊，遺書第五葉，背第四行。中華民國五十八年五月台二版，中華書局發行。

註四：如「三」遺書十五之十七葉。

註五：如三，遺書二上，四葉。

失意，這是一個很悲哀的名詞。

這世上有很多失意人：有在仕途上，有在商場上，也有在情場上。這一些人，在失意之下，消極頹沈，不能自拔。其實，他們若能了解到失意也是一種幸福，那他們自然就會振作起來了。何以說失意即是幸福呢？我們看看前人，那些在官場，情場失意的人，只要他們能夠勇敢的站立起來，大都會在其他方面有所成就，例如詩、文、音樂，書畫。因爲他們在彼方面欠缺了，故能把全付心力寄托在此方面精誠貫注，故成就了千古不朽的名作。

更有一種人，在失意之餘，悟到了世事無常；亦即世態炎涼，榮華虛幻，因而萌了出世的念頭，而成就了他的道業。如唐代有個文人，任蕃，是個官場失意者，他因考場不公平而落第。有一日行經洛陽，看到人們爲生活奔走營求，因而口占了一首詩：

「幢幢洛陽道，塵下生春草，行者豈無在，那末，他絕不會寫成這首詩的。因爲他失意了，才得退出那些圈子；因爲退出了圈子，才有機會看清圈子裏熙熙攘攘的醜態，豈不是幸福！

失

意

塞翁失馬，焉知非福！的確，一件事情沒有絕的好，或絕對的壞。而是在於接受者領納多少好壞而已，由此可知；人生的成功之道，並非死板板的專指名聞利養方面，宇宙局勢大自然，星球，人心……等夠我們追求一生，研究一生的了。有如陽關道和獨木橋，只要你不畏跌失，堅定意志，通過道路也罷，小橋也罷，必有屬於你的輕安好的境界到來之日。

那時刻，含淚的微笑吧！

所以說：失意是力量，是幸福。問題只是看你如何處置它。



敬悼我的指導教授

坂本幸男先生

釋聖嚴

今天參加了坂本先生的追悼會回來，雖然感到有點虛脫的疲倦，但在腦海中浮現着有關坂本先生和我之間的師恩與友情，使我不由自主地鋪下稿紙，來寫這篇紀念性的追悼文字。

照理說，我的人在日本，應該用日文寫了交給日本的報刊發表。可是，我却覺得，我是中國留學僧，更應該使中國佛教界的關係人，知道一些，我們留學僧和日本教授之間的師生關係，也希望我們的關係人，得到一些安慰，同時也對日本長老學者們，引生若干敬仰心。所以，我還是用中文來寫。何況，日本籍的先生門下，遍及日本全國，自有他們去寫。

我來日本已整整地四年了，在這四年當中，所受先生的教導和照顧，特別是在精神上的鼓勵，實在太多了。先後出身於立正大學的中國系的佛教留學生，自慧獄法師爲始，連香港的覺岸和賢德兩位法師在內，到我爲止，據我所知，已有十四人之多，這些人無一不是在坂本先生的教導及照顧下，進入立大，畢業於立大的。我敢相信，凡是立大出身的佛教關係留學生，都不會否認坂本先生的謙冲平易，雖

有滿腹的學問，每皆虛懷若谷，從未見他擺出一副大學者的氣勢來。他雖是日本人，却具有中國人的長者風度，對他本國的學子門生，固然諄諄善誘，並且代爲安排進修的機會和進身的前途。對於外國學生，也絕不分別彼此，甚至給予更多的關懷。特別在語文方面，外國學生當然不能跟日本學生一樣，故當輪到外國學生演習科目時，總是盡量地放寬尺度。但在漢文佛典中遇到不易辨別其正確含義的時候，往往會向我們中國學生徵求意見。

我會向國內刊物報導，近代的日本佛教學者，很少有博通三藏的，所謂博士，是在某一個時代區域的某一點問題上，研究出了卓越的成績，便是劃時代的學術貢獻，而授與學位。但是，像坂本先生這樣的博士，我在日本住了四年，也是僅見的一位。他從印度的原始、部派、中觀、瑜伽、到中國的唯識、華嚴、天台、乃至日本的凡是屬於教理思想方面的，簡直無所不通、無一不精。在印度學方面，是得力於他的岳父木村泰賢及教授宇井伯壽兩位博士的指導。在華嚴、天台方面是傳承了島地大等教授的路線。他通梵文、巴利文

、英文，漢文與日文，自然更不用說了。他曾參與大正新修大藏經的編校、南傳巴利文藏經的翻譯、日本國譯一切經的譯註。他正好是高楠順郎等人，指導着佛教文化學術大運動中得力活躍的功臣之一，所以他也得到了文部大臣的勳獎。

他對學生，並不要求尊師重道，只是把我們當朋友看，到了他的府上，又把他們當作賓客款待。可是，在他的書房裏，在四周擺滿了書的書架上方，却終年供着上述三位他的老師的遺像，每天不先敬香不坐下來翻書本，不先敬香，不離開書房去就寢。當他的代表論著「華嚴教學之研究」出版之時，亦特於序中提到他自己的三位恩師，並願以之奉報三位先師的教導之恩。

這和現代大學青年的絕大多數，將學校當做知識買賣的商場，把老師視作爲謀生活而給學生推銷知識的店員，該是多麼不同呢！

他是一位學者，他也從未想要把他自己列入宗教家的天地中去。可是，從他平常的言行之中考察，竟像一位很有修爲的僧人。比如說，他曾因我担心到留學經費

的來源問題時，便安慰我說：「道心之中有衣食，衣食之中無道心」，囑我爲法求法，勿慮生活無着。並謂：「當從艱苦困難之中，培養求法精神」，因爲中國的先賢去印度求法，或日本的古德赴中國求法，都是從九死一生的困境危險之中闖過來的。

坂本先生當時並未答應爲我在必要時，設法解決困難，但他勸我以迎接艱苦的心理準備，安下心來用功。到了去年夏天，我向菩提樹雜誌的朱斐居士商量，請他代我再向瑞士的善士申請一年的費用，並且由於美金的貶值，日本的物價上漲，希望能夠增加若干款額。朱斐居士，很快給我回信說，他已照我的要求，將信轉出，至於再增加若干數字，恐怕會有問題，並建議我的不足之數，另在台灣設法。然而，從台灣設法的建議，我是不忍考慮的，所以又一次地向坂本先生，提到這個難題。他首先問我，一年要多少，然後告訴我：他到一九七五年就要退休了，希望我在他退休之前提出博士論文，至於經費，要是他還活着的話，他會給我設法每年六十至八十萬日元。他的目的，不一定是助我個人，而是希望衰微沒落甚至即將滅絕的中國佛教，再度復興起來。

幸好一九七三年度的留學經費，經過朱斐居士及美國沈家楨居士的從中接洽，已照我所希望的從瑞士滙到。不幸的是，坂本先生竟又捨我而與世長辭了，縱然他乘願再來，在我的有生之年，他也不可能

再做我的指導先生了。

當我來日本之先，即已由台灣的慧嶽法師介紹，決定跟坂本先生學習。在日本的大學院研究生，僅僅聽某先生的課，並不算是那位先生的門生，要發生指導與被指導的關係之後，始被認爲是自己的學生和老師。在這樣的師生關係下，如果相處得好，也就是說，老師對於受他器重的弟子，往往會有父子的親情流露出來。我和坂本先生之間，除了這一重關係之外，還有一重保證人與受保證的關係，所謂保證人，便是對日本政府担保，留日期間的一切經費及回國的旅費，假如發生問題，即由保證人負責。實際上，無論有了什麼事故，保證人均應承擔下來，所以是監護人或臨時家長的身份。我在日本的四年之中，坂本先生已做了我三年的保證人。因此，尤其進入博士課程之後的我，到他府上去登門打攪的機會越來越多。他的工作很忙，但當我去之時，往往會談話談忘了時間。

本來，在日本的普通家庭，很少歡迎客人到家中訪問，坂本先生便是很少之一個家庭。一到他家，先生的夫人，便忙着送上茶點，只要你不說告辭，先生決不會有不耐煩的表情，先生的夫人則會一次又一次地，添上茶點，而且每次不同。前面已經說過，坂本先生既是大學者木村泰賢的女婿，先生的夫人，當然就是木村博士的小姐了。所以，他們老夫婦倆，都是學者和教育家，夫人在未婚之前，即已當了

女子短大的校長。一個學者的家庭，畢竟不同一般的家庭。

說起木村泰賢，我問過坂本先生，不知道木村博士和我國近代佛教的導師太虛之間友誼？他說，似乎在戰前曾應邀出席了太虛大師召開的「世界佛教聯合會」。我告訴他，那是民國十三年，也正是日本的大正三十年，我還沒有出生哩！而坂本先生剛好就是那年的春天，在東京帝國大學文學部印度哲學科畢業。我說，太虛大師是我老師的老師，他便笑着說：「可不是嗎？太虛的朋友木村先生，是我的老師呀！」

從外表看，坂本先生很健康，頭髮雖已快要白光，面色始終是紅潤的，授課時也從不扳起面孔。不過，從他於前年推卸了校長職務之後，上課改在他的辦公室中，好像開會似地進行，先生不再站着講了。原因是他已感到身體的逐漸老化，特別在他擔任校長期間，曾有兩度突然由於心臟不適而入院。因此，他也自覺地了解到他的色身，快要結束了。所以凡與我們談到未來的計劃，總會說：「如果那時我還活着的話」。我們聽了，大都把它視作先生的幽默，而以笑聲來應和先生。想不到那確是先生的真心話！

到了去年秋天，在坂本先生過生日的那天，我用電話想告訴先生，準備去爲他的生日致敬，却由夫人告訴了我，先生已於數日之前，因老人病而進了慶應大學的附屬醫院，沒有什麼要緊，但也不易康復

了。夫人春枝女士在這個電話中，告訴我：「先生已念了幾次了，說他還有一項責任未了，聖嚴樣的博士論文尚待他的繼續指導和通過」。我聽了之後的內心感激，真是無法形容，所以掛上電話，立刻動身，到了先生療養的醫院。見他消瘦了很多，據說已在腹部開了一刀，但他一見到我，精神如常，談笑了好一陣，不是醫生來給先生作定時的診斷，我被先生的小姐送了出來，恐怕又會談忘了時間。

說起我的博士專攻主題之選擇，也是出於坂本先生的指示。他說中國的佛教，當由中國人繼往開來，論學術，那是沒有國界之分的，論宗教信仰，絕不能忽視了當時當地的民族文化和特殊的背景。因此他希望我沿着中國已往的佛教芳軌，開出新的局面。他本身雖是日蓮宗的大僧正，但他在思想信仰上的含融性，是了無宗派色彩的。他以研究華嚴成名，但他的崇拜，毋寧是更重於天台的。經常聽他說，天台的百界千如乃至一念三千的理論依據，固然非等於華嚴，如果沒有華嚴經思想的先導，天台宗的理論之開出，也是不可能的，可惜的是華嚴宗重於理論的闡述而輕於實修之方法的明確，致到圭峯五祖之後，華嚴宗漸漸地便和禪宗合流了。至於天台宗，從慧文、慧思、而至智顛，雖都被稱為禪師，天台宗却有唐代六祖湛然的中興，宋代四明知禮的再興，一直到明末之際，又有藕益智旭的統合大小乘各宗而滙貫於天台。其之所以未被禪宗湮沒，因其

主張「教觀並重」，教是理論，觀是禪觀，故其可補禪宗啞羊暗證之缺，又有禪宗禪修之方，藕益大師雖云私淑天台，實是整個中國佛教教學思想史上，最後的一位集大乘者。坂本先生最感興趣的，是藕益大師用唯識論的觀點，解釋起信論，又用天台圓教的理論，來解釋相宗諸書。這在中國佛教史上是創見，所以囑我研究藕益大師，如果研究好了，也等於接觸滲透到了中國佛教的各宗教學。而此正是開發新叙的起點。

藕益大師是我國的明末四大師之一，明末的另三位大師，蓮池、紫柏、憨山、均在藕益之先，且均受到藕益的尊仰，然從深廣面來衡量，實在不能不說，藕益大師是明末四大師中，最有思想，最能影響後世的一人了。本年元月廿四日至廿六日，印順老法師赴美療養，道經東京，我告訴他，我在研究藕益大師，又談到西藏的宗喀巴大師和太虛大師，在氣派上頗有類似處。印老說，太虛大師既受宗喀巴大師影響，也受了藕益大師的影響。事實上，直到今天，乃至台灣的淨土道場，也以藕益大師的著述為依準。並且翻印了不少其他著述。弘一大師弘揚律宗，也以藕益大師為尊崇。

坂本先生對於藕益大師的著述，最初是因島地大等先生告訴他，有一部靈峯宗論，被人認為「古人有言曰：讀孔明出師表而不墮淚者，其人必不忠；讀令伯陳情表而不墮淚者，其人必不孝；讀退之祭十

二郎文而不墮淚者，其人必不友。余亦嘗言：讀藕益宗論而不墮淚者，其人必無菩提心」（此係日本江戶時代，相當於我國清朝康熙年間，一位天台宗的光謙比丘之語，光謙和玄道、觀國三人，乃是日本佛教史上致力於藕益著述之弘揚的最卓成績者）。坂本先生聽到此話之後，很快地即以高價在古書店裏買了一部。現在我用的一部宗論，便是由坂本先生的藏書考貝得來的。

因為藕益大師不僅是一位思想家，也是一位信仰的實行家。他之受到日本長老學者如島地、坂本等之重視，固然是出於大師學行的感召，日本學者之崇敬藕益大師，當亦可以了解到島地及坂本先生等人，並不如一般國人所批評的那樣，日本是有學無行的佛教。據我看來，他們行在人間的平近淺易之中，把菩提心配合着一般的生活來實踐。和我國着重在持戒、打坐、念佛、吃素的觀點上，有所不同而已。在我看來，各有長短，未可一概而論優劣。日本有日本的國情，我國有我國的環境。

若說戰士當死於戰場，法師應死於法座，那末，坂本先生雖是捨壽於醫院，他却於去冬勉強出院後，扶病到校，上了他給我們授的最後一課為止，沒有停過他的教學生涯。日本的佛教學者人材已經不少，坂本先生却仍憂慮着後繼無人，到處奔走募化，設立了兩個附屬於立正大學的研究所，並且選拔優秀的學生，送去外國留

學。

總之，坂本先生除了為佛法為學生而外，至少尚未使我見到在為他自己的名利而動煩惱。所以當他的噩耗傳出之後，我這個僅僅相隨四年的外國學生，所受的震撼，已是悲不可抑，至於比我受益更多，相隨更久的人們，還用說嗎？因此，而有兩位正在印度考查的門生教授，接到電報，第二天就趕回了東京，無異是為他們自己的親人奔喪。

如說坂本先生也有他自感遺憾的地方，大概是因他從不受不施派，轉入了身延山派，所以往往自稱是不受不施派的不肖子孫，感到很疚愧。其實，此兩派均係出自日蓮宗的系統，只是身延山派由於政治的背景雄厚，形成了主流系，不受不施派則因嚴守淨戒、不婚、素食、不攀緣，所以至今日，僅僅剩下了五六個僧人，而且有着滅絕的危機。但他轉入身延山派，是由於當時法主的器重栽培，假如不是這樣，能否有坂本先生的成就，很有問題。可是，作為一代大學者的坂本先生的內心，總覺得這是他生命史上的缺陷。在我看來，像先生這樣，念念不忘根本的恩義觀念，正是今人之所缺少的東西。先生對於中國學生的特加優惠，也是出於同一的恩義觀念，他曾幾次向我提起，日本佛教之受惠於中國者，太多了，所以日本佛教徒，不應忘了中國的加惠。我們也就仰仗中國先賢們的遺蔭，受到了坂本先生的照顧。

最後，我要奉告關心我本人的師友們

，我的指導教授雖已去世了，我的博士論文，仍照原計劃進行。這還是仗着坂本先生的遺輝加護。今後的指導，由於尚無另一位學者，專研究到我的主題範圍，故將不再可能求得，但是繼坂本先生遺職的，是名聞國際的金倉圓照及野村耀昌、中村瑞隆等幾位教授，均會給我照顧。雖因失去指導人而在進度上，可能要延長一些時日，但我既已來了，決不中途而廢，這是堪慰於諸教界師友的事。

中華民國六十二年三月十二日夜於東京

我對唯識學的管見正誤表

11	11	11	10	10	10	9	9	9	6	5	5	4	4	頁段行	誤	刊	正	誤
上	上	上	下	上	上	上	下	下	上	上	上	下	下		誤	刊	正	誤
28	23	13	8	19	9	8	23	20	20	13	19	9	9		佛法所被	佛法廣被		
															聾盲衆生	聾啞衆生		
															與大	與大		
															前五名識	前六名識		
															紅色攻勢	紅包攻勢		
															合融	合觸		
															合融	合觸		
															挈領	挈領		
															依正二執	依正二報		
															依正二執	依正二報		
															其荒謬可知，	其荒謬可知；		
															不無因有之	不無因有，		
															都是無着，	都是無着、		
															提綱挈領，	提綱挈領，		
															傳授無着，	傳授無着、		

本刊收支報告

一、收入		八〇三·七〇
上期結存		
本期捐款		二、六七〇·〇〇
總計收入		三、四七三·七〇
二、支出		
第十二期印刷費	一、八八四·八〇	
第十二期郵寄費	三九〇·〇〇	
第十二期雜費	三四〇·〇〇	
總計支出	二、六一四·八〇	
三、結存		八五八·九〇
收入支出相抵結存		

內明雜誌社謹啓

一九七三、三、卅一

捐款鳴謝

菲律賓卓居士	港幣二〇〇·〇〇
菲律賓深福法師	港幣一〇〇·〇〇
南洋佛教文化服務社	港幣二〇〇·〇〇
香港慈心佛堂	港幣一〇〇·〇〇
香港羅美意居士	港幣四〇·〇〇
香港楊秀霞居士	港幣三〇·〇〇
香港妙法寺	港幣二、〇〇〇·〇〇

內明雜誌社謹啓

一九七三、三、卅一

戰鬪勝佛

褚柏思

人們只知道：佛教慈悲，菩薩低眉；殊不知亦有所謂金剛怒目者。佛教，不僅有四大天王的護法，且有韋陀菩薩的降魔杵。佛陀，本是一個主張和平，反對戰爭論者。但他決不否定人生，亦不否定愛國；因而他講彌勒上生經的「不修禪定，不斷煩惱」的大乘法，以及國王十德，仁王護國經等。

西遊記一書，記唐僧玄奘三藏西行求經故事，行者孫悟空持如意金箍棒沿途護法，一路上，降魔除妖，經過了八十一難，始將真經流傳東土。孫悟空以「煉魔降怪有功，全始全終，加陞大職正果，汝為戰鬥勝佛」。此雖小說家言，不足為憑；但此一思想，却是佛教的。

孫悟空，是一個猿猴，第十四回，則標立為「心猿歸正，六賊無踪」；第四回，標題是：「官封弼馬心何足，名註齊天意未寧」。暗示着孫悟空乃是「心猿」，亦主管着「意馬」。第三十回，便是「意馬憶心猿」。此外，心經與唐太宗的聖教序，亦轉載於此說部內。這雖是一部小說，却使佛教的教義，普及了民間，深入了社會。尤其是八十一難，都是心猿戰勝的。由此啓示了一個真理：事之成，此心成之也；事之敗，亦此心敗之也。國父中山先生的心理建設，於此亦得一旁証。

至於曾國藩所說的：「聖賢之所以成聖賢，佛之所以成佛，所爭皆在大難磨折之日」（大意），或亦此書啓之者？換言之：人須經得起磨難，受得住考驗。

孔子在宋，桓魋欲害之，子曰：「天生德於予，桓魋其如予何」（述而篇）。在匡，夫子貌似陽虎，匡人圍之（史記）；子曰：「文王既歿，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者，不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何」（子罕）？在陳絕糧，從者病，莫能興。子路慍見曰：「君子亦有窮乎？」子曰

：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」（衛靈公）。孔子一車兩馬，週於列國，但道大難容，老而返魯，始於洙泗設教，開私人講學之風；並刪詩書，訂禮樂，贊周易，作春秋，以為萬世傳道之計。不得志於當時，却得志於後世；不得志於一時，却得志於萬世。此聖賢之所以為聖賢也。

佛陀，十九歲棄家求道，游訪者五年，苦行者六年，經過了萬千苦難，最後始受乳糜之供。侍者憍陳如等五人，疑其退志，捨而他去。此時，他便是孤獨的一個人了！遂至菩提樹下，跏趺端坐四七日，誓成正覺。衆魔羣怪，均曾以術威迫之，色誘之，終不為所動，始成正覺。於是，羣龍、羣鳥、諸仙、諸天，齊來慶祝勝利，有偈四首，錄一為証，偈曰：

佛威靈顯赫，終贏得勝利！嗜殺邪惡者，亦已被擊敗。

繞彼智慧座，諸天齊歡呼，為彼大聖者，高歌凱旋曲。

之後，佛陀又說法度生者五十年。這八十年的一生，真是一個大奮鬥，正精進！此佛之所以為佛也。

孔子求仁，「無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」（里仁篇）。其一生的歷程，則是：「十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰距」（為政篇）。

釋迦求道，十九游訪，廿四苦行，三十得道成佛，其後五十年，則是：「華嚴最初三七日，阿含十二，方等八，二十二年般若說，法華涅槃共八年」（天台宗古德頌）。

禪宗宗徒，雖較瀟灑而無拘執，但二祖神光求道，亦曾立雪嵩山，斷臂少林。達摩知是法器，為易名為「慧可」。其後，又被偏執文字之徒折斷了臂骨；最後，且以身殉道，死時已一百零七歲。

總之，不拘是聖賢，抑或是佛陀、祖師，其求道也，行道也，無不經過千魔百怪的磨練，亦無不是「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」（孟子）的。八正道的正精進，遍通於戒定慧三學，豈偶然哉？沒有天上掉下來的麵包，何況是道？欲求道，怎麼能不奮鬥，不戰鬥？而不謀求勝利呢？

學禪室隨筆

姜渭水

佛印與東坡軼事

宋朝一代大師佛印與蘇東坡學士時相往還，交誼最篤，流傳的韻事亦最多，惜文人爭相傳誦的，率多爲彼此的詩詞，鮮有提及佛印書札的，尤其他們初次的晤面，極富傳奇性：原來佛印居金山寺時，法名了元，蘇軾次瓜步，慕名拜訪，了元道：「內翰何來？此間無坐處！」東坡笑答：「借和尚四大作禪牀！」了元莞爾繼說：「山僧有一轉語，內翰如接口答對，當從所請，若稍議答不及時，則請留所繫玉帶以鎮山門，何如！」軾應諾。了元因道：「四大本空，五蘊非有，內翰究竟要坐在那裏？」東坡猶豫未即答，了元急呼小沙彌取走玉帶，而以衲裙相報。彼此相顧樂甚，遂成莫逆的知己。

前偶翻閱宋人錢世昕所撰「錢氏私誌」，中記佛印致東坡書，既饒妙趣，且多快語，值得一讀：「東坡在惠州，佛印居江浙，以地遠無人致書爲憂，有道人卓契順者，慨然歎曰：『惠州不在天上，行即

矣。』因請書以行，印即致書云：『嘗讀退之送李愿歸盤谷序，愿不遇知主上者，猶能坐茂樹以終日，子瞻中大科，登金門，上玉堂，遠於寂寞之濱，權臣忌子瞻爲宰相耳；人生一世間，如白駒之過隙，三十年功名富貴，轉盼成空，何不一筆勾斷，尋取自家本來面目，萬劫常住，永無墮落，從未得到如來地，亦可以驂駕鸞鶴，翱翔三島，爲不死人，何乃膠柱守株，待入惡趣。』

「昔有問師佛法在甚麼處？師云在行住坐臥處，著衣吃飯處，痢屎拉撒處，沒理沒會處，死活不得處，子瞻胸中有萬卷書，筆下無一點塵，到這地位，不知性命所在？一生聰明，要作什麼？三世諸佛，則是一個有血性的漢子，子瞻若能脚下承當，把一二十年富貴功名，賤如泥土，努力向前，珍重！珍重！」

搥碎黃鶴樓

黃鶴樓是中國著名的勝地，樓在湖北

省武昌縣西漢陽門內黃鶴山之上，建於三國時代的孫吳，明清一度被毀，張之洞會加修復，改建警鐘樓，高踞山巔，形勢極爲險要，東矚蛇山，西瞰大江，憑樓眺望，一目千里，峭峙江上獨得武漢三鎮的首要。

黃鶴樓的得名，相傳有兩種稍異的說法：一是南齊書，州郡志：「山人子安，乘黃鶴過此，因名。」一是根據寰宇記：「費文禕登仙，嘗駕黃鶴憩此，故名。」以黃鶴爲題的詩文頗多，詞牌亦有以此命名的，方勺所撰泊宅編：「先子晚官鄧州，一日秋風起，思吳中山水，嘗信筆作長短句，序云：『阮田曹所製黃鶴引，愛其詞調清高，寄爲一闋，命稚子歌之，以侑尊焉。』」

吟咏黃鶴樓的詩篇，歷代詩集，數見不鮮，最爲詩人所熟知，首推崔顥的題壁，另有一段佳話，事見明成都楊慎撰升庵詩云：「李太白過武昌，見崔顥黃鶴樓詩，歎服之，遂不復作，去而賦金陵鳳凰臺書，其事本如此」。其後禪僧用此事作一

偈云：「一拳搥碎黃鶴樓，一脚踢翻鸚鵡洲，眼前有景道不得，崔顥題詩在上頭。」

傍一遊僧亦舉前二句而綴之曰：「有意氣時消息氣，不風流處也風流。」又一僧云：「酒逢知己，藝壓當行。」

勸君且讀鑑誠錄

感謝洗塵大法師慈悲為懷，拙稿得在「內明」賡續披露，使我和海內外的居士們結緣。每當刊物自港寄到，許多任教的同仁莫勿搶去先覩為快，於茲可見「內明」之受人歡迎，已達何等熱烈的程度。

這些人當中不乏天主教，基督教，以及吃牛肉的回教徒，他們平常所看到的佛教刊物，內容千篇一律地討論和註釋經典，那些專門性的術語，令人望而生畏，所以對於「內明」的文章，能夠推陳出新，不落前人窠臼，為之刮目相看，同時由於「內明」的編排新穎，沒有板起面孔說教，印刷和紙張也是上乘的，雖然小品文章登在篇末，但這並沒有減低他們閱讀的興趣。相反地，他們照例先從後面看起，再看前面的論文，也並不覺得索然寡味，一言以蔽之，他們是以欣賞的心情在讀「內明」，無疑地，他們也是以驚奇的眼光在看「內明」。因此，我虔誠地祈禱佛祖大顯威靈，讓「內明」能夠發皇蹈厲，更加精采，藉以加深他們對佛教的尊崇，改變他們以往低估佛教刊物的錯誤觀念。

除此而外，他們還提出許多有關宗教思想的問題，我從不作正面的答覆，我總是叫他們去看「鑑誠錄」，其故安在？因為這些人有的已有各自的宗教派別，基于先入為主的關係，辯正實在徒勞無功，有的根本是無神論者，要他皈依三寶，必須先激發宗教的熱情才行；所以與其叫他信教，不如讓他自己發現宗教的可貴；他不知有神，但當他只有菩薩能挽救其危難時，自會頂禮膜拜的。

「鑑誠錄」是一部記事體的純文學作品，并非佛教的宣傳刊物，但該書內容充滿了因果輪迴的事實，與佛教精神完全不謀而合，相信凡是看了這部書的，絕對不敢傷天害理，不信佛教的人，亦會領悟到佛法無邊的偉大。

茲錄一則題為「見世報」的原文：「天祐中，秦州劉自然主押義軍，案因連帥李中令（繼崇），點鄉丁而西捍蜀師，有成紀縣百姓黃知感，詣劉求免，自然許之，自然之妻謂其夫曰：『黃知感之妻美髮，儻得為妾之髦也，即與免之。』知感得劉指蹤，與妻平議，黃妻可謂賢也，語其夫曰：『妾今幸以弱質得附於君，髮有再生，人死永矣，君若南征不返，妾有美髮何為？』言訖攬髮剪之，知感亦恆痛切，既迫于差點，遂獻于劉，劉亦貪殘，猶為不足，春獲其免，秋復差行軍須急難，莫敢申雪，於是歿于金沙之陣，劉亦是歲云亡。」

「劉妻但靈祠陳狀咒詛，後黃家牝衛

忽生一駒，及堪乘騎，方覺左脇下有劉自然之字，多般辯驗，字益分明，邑人傳之，遂達廉問元戎，乃召其妻子識認，劉之長子曰：『某父平生唯好酒肉，但能飲酒食肉，是某父也，驢遂飲酒數升，啖肉數鬻，仍以頭揩詭其子，淚下如繩，劉子請備百千贖之，黃妻竟為不可，出入鞭打，以報夫讎，劉子耻于姻親，鬱咽而卒，後累經喪亂，無復聞焉。故王梵志詩曰：「欺誑得錢君莫羨，究竟還是輸他便，不信但看槽上驢，只是改頭不識面。」」

筆者特別提供這部書出來。一是他們皆係高階層的知識份子，有足夠的理解力；一是此書為欽定四庫全書提要，作者是後蜀時何光遠，字輝夫，東海人，孟昶廣政初年，官普州軍事判官，內容記唐和五代年間事，尤其蜀事特多，共六六則，每一篇都是可圈可點的好文章，最難得的便是記載翔實，雖字裏行間多寓佛理，但形式則為傳奇性的文言小說，很容易被人接受，當然也收到了深入人心，潛移默化的效果，的確值得研究佛理的人參考閱讀。

附啓：作者發心彩色精印 觀音菩薩聖像 壹佰幅，以中英文電版套色出版，已蒐集四十幅，敬乞各方 高僧大德提供彩照共襄盛舉，功德無量。來件寄台灣汐止大同路二〇九號。



慈度寺初建於南漢大寶間，歲久傾廢，宋代番禺李昂英登第後捐資與僧鑿儀建寺於廣州海珠石上，仍以慈度顏之。海珠石之故事，相傳昔有胡人，遠賈於粵，回程時取携歸之明珠展玩船中，珠忽躍入於水，化爲巨石，後人因名其石曰海珠，其地作小島形，四周環水，不與陸地相連，寺建其中，沿堤綠樹濃蔭，紅棉挺拔，遠眺風帆沙鳥，浩渺烟波，境甚清幽。明代憨山大師，以事成粵，曾居於此，（見年譜），入清迄民國間，寺爲駐軍所佔，森嚴刁斗，閒人莫入。當桂人李氏主粵政時，某老居士時面李於南關麥欄街協成公司內，以佛門大啓之義，有所進言，後遂開放，闢爲海珠公園，任市民購券入內參觀，是時該寺仍未拆毀，山門尚在，筆者時年尚稚，由先嚴携往遊玩；先乘橫水渡達岸，約登石塔數十級乃達寺門，苔蘚盈階，人迹尙鮮，地雖廣，已內無佛殿，只餘先賢李忠簡（即建寺人）紀念祠一間；其祠如一大冬菇狀，黃瓦藍頂，李氏像則朝衣朝冠，手持一笏，儀容肅穆，但祠面積不大。乃具體而微者。園中又有一亭內貯古代計時器銅壺滴漏一具

記海珠慈度寺

梁永康

後歸隱文溪之上，久之召爲端明殿大學士僉樞密院

橫飛，或粉墨登場，街頭演劇；或黃牙烟漢競言藥妙丹靈；或勤儉夫妻夜鬻豆沙一塔。色相千般，有關小民生計。五濁每居菩薩，極樂未離娑婆，揆諸鼠飲河只求腹滿，鳥巢林只覓一枝之義，雖所入無多，已若楊枝露灑。故寺雖告毀，仍遺蔭於市民，如非佛力加被，焉能有此。夫一寺之興廢，有關於鄉邦文物，與當地氣運之轉移，吾恐其真相漸湮，後更訛傳，故爲憶述如上。民廿六年七七戰發，蘆溝炮響。自此之後，五羊景色，頓成灰暗，荒堤冷月，露重風淒，江流嗚咽，似訴不平，盡室流離，如萍如絮，世事固有不堪問問者在矣！當年熙攘，渺矣難尋，變幻滄桑，云胡無感。

建寺之李昂英字俊明，母夢大星降庭而生。以進士出身。與文天祥同時，歷官江西提刑兼知贛州，慨然以洗冤澤物自任，糾貪墨，決冤滯，一道肅然。升直寶文閣徵爲大宗正卿兼國史編修實錄院檢討，賈似道，丁大全用事，首疏論之。擢龍圖閣待制吏部侍郎，封番禺開國男。

事，不赴，丁巳秋忽一夕大星殞舍東，闔城駭觀，次日遂卒，諡忠簡。因少時讀書海珠石上，後人遂設祠以祀焉（詳見番禺縣）一。

銅壺滴漏，製於元延祐間，宣慰司陳用和造，放置於拱北樓（即廣州永漢北路，財政廳前），以磚級累置，大者高六尺，餘三者遞減一尺。仁和沈廷芳有拱北樓待漏歌，其說甚詳，爲未親觀此壺者所宜讀，茲錄其要：

皎皎秋日懸清光，夷則應律生微涼，雙門底近步履過，清海之樓百尺強，樓中舊有銅刻漏，四壺一貫迭昏晝，厥製以銅覆以盆，中窪一竅僅如豆，質樸絕無螭獸形，青紅色謝但深黝，大者高安小最低，遞啣哆口旋相副，上鑄銘款畧可辨，仁宗五年號延祐，十二月日宣慰司，陳用和輩監範就，酌量挹注恆向夕，竹箭呈時必其候……

慈度寺之建地，乃由靖海路口起以迄迎珠街口之間，與開設在長堤大馬路之明珠戲院，大三元酒家，海珠戲院等隔江遙對。近閱某教授佛學歷史專著，謂「民國初年，建築長堤，寺亦無存」。攷諸事實，則屬不然；今者縱香海書林，文獻難覓，然曩年景物，記憶猶新；蓋長堤之始建乃在清末，非在民初。是時堤仍與寺一水相隔，寺仍存在。迄民國廿二三年間，始拆寺與原日長堤相連填爲平地。筆者久居廣州，尤好於夏夜至此新填地乘涼，時見堤畔珠娘排列成行臨流喚渡，小攤千百。或持燈賣卜，口沫

原文載廣州府志，當拱北樓拆毀時，此壺移放海珠公園中，今則未悉存於何處矣，然先民之智慧固有磨而不滅者在。

廣東歷代詩僧簡介(十二)

慧光居士

今崑

今崑字山品，番禺人，族姓李，母奉慈氏甚謹，世亂寡居，度不能全，先遣其子往依天然禪師於小持船，供灑掃之役，自與其女依禪師之妹菴主來機，丁亥同脫白。崑少聰慧泛溢，不受羈繫，禪師嚴束之不能禁，數擯斥，涕泣塞檻不去，至使人拉之戶外，終日不食亦不捨。禪師察其誠復收爲執侍，始受具誨習禪定，穎悟出羣，不可測度。居雷峯與頓修漸公結茅閉關三年，出侍華首師翁。戊戌度嶺遊天台，住靈隱遍參諸方，禮繼起禪師，當機有省，付以大法，嗣濟宗。

送定公往怡山

秋色正搖落。君行多苦辛。野航違冷淥。旅館託何人。帶月過庾嶺。披星出劍津。明年寒食節。啼鳥莫傷神。

寄薛劍公

笠杖日蕭索。高吟魄轉清。捲簾望巖月。竟夕倚秋聲。世累隨時遣。神仙待晚成。西風山氣早。惆悵鍊橋情。

刈稻南畝柬諸子

衣食妨修道。躬耕嶺下陂。夏畦勞行者。秋穫倩沙彌。每得野中趣。都忘心所悲。故人如有假。莫惜慰相思。

閉居寄匡盧兄弟

老衲棲遲自不凡。烏藤拄杖布褊衫。塵沙靜去眼觀樹。風雨忽來身侍巖。行處澗苔紛屐跡。課時枝鳥下經函。山中兄弟如相憶。應爲燒燈禮佛銜。

遙題車明經紫芝洞

白鶴峯前居士奇。一經拋却學餐芝。焚香求道自朝夕。閉戶著書忘歲時。竹密定抽冬日筍。松高應結萬年枝。將期掛席論心事。先對西風寄所思。

陳顥菴先生讀山品詩絕句云：慧語自從禪定得。龍湫一鉢洗凡裾。微辭似謔梁芝五。應著宮袍爲讀書。(傳語伯鸞春色早。讀書應著錦宮袍。山品東梁芝五句)

今全

今全字目無，番禺人，族姓許，癸巳脫白受具。繼無方應公爲監院，當雷峯建置之始，會典直歲有功，至今稱之。

秋曉泛舟

曉逐輕舟出。烟村日未紅。垂條低古柳。殘葉散疏桐。篷捲初秋雨。山還太古風。海門生白浪。一棹水雲空。

夜泊白石憶英目居士

懶任扁舟泊。天涯寄此身。野烟侵薄夢。白石憶同人。九曲空流水。繁音隔世春。夜深寒欲至。鳴鶴一聲頻。

初夏病起同梵音公坐玉淵潭。

久病成疏懶。忘機日枕流。好花猶共嘯。春鳥尙能留。對坐宴危石。臨風足古丘。薄寒動歸思。前路水西頭。

過古安吊季叔行人見海公

夢斷圍棋秋復秋。堪憐屐齒折高丘。忽驚短棹魂遊處。空見長江水自流。漠漠關山懸北薊。濛濛烟雨鎖南州。好將往事超生死。莫向皇華憶舊遊。

陳顥菴先生讀目無詩絕句云：滿目江山故人少。目青居士最知音。思君不見天涯路。無限淒迷憶舊吟。

今應

今應字無方，番禺人，族姓許，己丑出世受具，繼旋菴湛公爲雷峯監院。慈忍謙遜，人皆樂爲之用。會修建殿宇、構榼飯甌空集，應密審尺寸、量材大小，然後指揮匠石，皆中繩度，無竹頭木

屑之遺，人服其能、殿之宏麗鞏固、應有力焉。惜工未竣、已西首矣。族多善士、出世爲大僧者尤多、皆其勸導云。

夏日訪友人館時途中聞警
偶自山中出。尋幽到藥欄。夕陽斜帶雨。林木易生寒。隔岸風烟異。孤筇去住難。移時即分手。江路水漫漫。

燈夕雨

微雨偶然至。朔風還復吹。夜深幽思遠。寒入瑣窗知。雪水烹新茗。燈花剪舊枝。何妨今夕興。共話月圓時。

中秋偶作

寒巖老去不知秋。水淺溪清亦自流。荒草獨留風力勁。黃花何喜客情愁。松間月出人探少。桐井寒深茗飲休。自與青山相對久。西堂鐘起未回頭。

元日漫題

春輝初試小樓西。暖日籠雲亦易低。谷鳥變聲知律轉。寒花弄色與人齊。窗含淑氣爐烟迥。簾捲東風野靄迷。山院曉來無別事。新詩吟就竹間題。

陳顛菴先生讀無方詩絕句云：漫漫江水隔風埃。航得因緣一葦來。彼岸檀伽吟望客。寒花都爲客情哀。

今鏡

今鏡字臺設，三水人，族姓李，年十七隨母出世，求天然禪師薙髮、稟具執侍丈室，自小持船靜室至訶林雷峯棲賢諸大刹，皆屬網維。鏡行解精妍，爲同門所重，事尼母尤孝，人比之陳尊宿云。丙申坐化，不及擔荷大法，時賢惜之。

送止言澹歸兩公先入棲賢
俱出烽烟外。深山隨所之。溪聲初洗耳。雪色動揚眉。草沒安禪穩。人稀乞食遲。茅茨寬結構。待我隔秋期。

秋夜獨步

靜夜寡儔侶。行行疏磬飄。素懷江月近。破衲晚風招。隨意惟殘夜。回頭是斷橋。因知天地內。萬籟一無聊。

送見一公還棲賢

約君投老是匡廬。金井埋頭願不虛。松未成陰歸計早。雪猶當路客途紆。休驚屋破藏冰柱。好借窗明讀梵書。行愛清冬風日美。白雲深處莫躊躇。

送萬賴公出嶺

霜天只有雁南飛。何事蒼涼又別離。今日共傷楊柳盡。明年遙憶杜鵑期。頻經野戍人多識。歷上重灘路較遲。一鉢自諳雲水冷。亂峯孤影獨行持。

陳顛菴先生讀臺設詩絕句云：儒書出發遵何道。佛亦何曾竟作難。尼母安禪安穩處。不吟風雪度關山。

今二

今二字一有、新會人、族姓陳、邑諸生、生平豪舉負大志、不肯小挫於人、人亦罕近之者。一見天禪師、即戰身皈命、苦求度脫。辛丑受具，往來匡廬丹霞，卒於清遠。

寄懷家揚

扶胥一室待南天。憐爾幽棲近海邊。雲影破簾窺皓月。江聲入樹散鳴蟬。漁翁夜起聞清咒。野鶴寒歸習定禪。翻憶去年風雨夕。笠瓢來趁賈人船。

陳顛菴先生讀一有詩絕句云：豪情原不畏風烟。皈命餘生亦有緣。志不昵人人亦遠。扣舷孤嘯暮江船。

今四

今四字人依、新會人、族姓張，原名聖睿、餽諸生、少攻咕嗶、埋頭雪案、其頸遂側。年三十餘出家禮縱堂禪師薙髮。丁酉皈華首老和尚受具，充記室，出爲海幢典客。時阿大師創建海幢、道法盛行，王臣士庶，軒車相望，卒能應酬不缺。及石鑑和尚分座棲賢，以監院副之，時值修建，酌盈劑虛，所需不匱、由其純一發爲敏練云。後以母老歸養。竟坐化於象嶺下。

與楊無見諸子初人羅浮路憩明月寺

久夢羅浮路。今朝信杖藜。泊舟明月見。俯首白雲迷。曲徑枯藤繞。奔流亂石低。仙靈肯遲我。踪跡鎖橋西。

夜入棲賢

夜入棲賢谷。心知招隱泉。長橋金井上。寒月玉潭邊。
歸計從今日。高風憶往年。松門猶半啓。待我一燈懸。
曉起望五老芙蓉諸勝

送友人

幾年同探越山薇。此去天涯欲息機。黃菊滿籬人猶遠。
白雲當路雁同歸。秋風拄杖還登嶽。夜雨孤帆不釣磯。
雲水故交輕一別。暫時相失莫相違。

飛來峽

嶽僧行傍水雲間。七十青峯夾綠灣。好夢正懸三峽澗。
賞心先得二禺山。軒轅竹外低帆影。蕭寺碑前拂薜斑。
更爲榴花尋五色。斷崖攀盡不知還。

陳顥菴先生讀人依詩絕句云：無窮婉隱費評量。偶與無妨摘句商。
黃菊滿籬人獨遠。天涯送客最神傷。

今湛

今湛字旋菴、三水人，族姓李，原名廷輔，髫齡發大心出世，住
雷峯隆興寺，聞天然禪師倡道訶林，與其徒達此藉本寺田畝室廬
，供諸十方，躬迎禪師作開山第一祖，時龍象雲集，寺故湫隘，
象無所容。湛發願行募，泥首擊柝，於闖闖者三年，前後殿閣巍
然鼎新，改名海雲，又範金鑄迦文觀史諸相，遂成寶坊。湛豐頤
廣額，貌類應真，忘己徇物，自少至老，無錙銖之蓄。至嚴事師
長，調攝四衆，尤緇流所罕觀。戊子登具，爲海雲海幢兩山都寺
，趺化於丁巳年，世壽六十五，僧臘三十，衆奉全身塔瘞本山南
園。

喜方楚卿孝廉入山

蒼烟野水接長林。喜見高人有遠心。仙舫不妨時到岸。
佛樓猶可晚供吟。清泉白石知何世。翠竹黃花意亦深。
坐久西峰明月上。共論鐘磬已沈沈。

篁村探梅

昔年曾探此溪梅。霜鬢猶能策杖來。我認斷橋尋舊主。
雲移疏影盡新栽。香風簇簇沈山閣。澗水冷冷繞石臺。
踏遍不辭歸路遠。斜陽穿破竹林隈。
陳顥菴先生讀旋菴詩絕句云：喜對高人寂坐恬。玄微有意韻同拈。
漫成翠竹黃花句。好贈尋幽方孝廉。

今印

今印字海發，順德人，族姓梁，原名瓊，字之佩，更名海發，爲
邑諸生，幼精帖括家言，家貧不樂進取，爲人戲構一藝，輒膺冠
軍，既自悔欺冒，聊復自試，遂冠群士。謂士一試不遇，即當摧
鋒折輻，豈能蘇而復上。丁酉秋闈不遇，徑衣方袍出嶺，至匡廬
皈天老人落髮受具，研究祖道，至於忘身。戊戌隨師還粵，頃復
返廬山、掌記室，確有所證入。天老人默知其機緣有在，遣參諸
方、至楚黃見天章和尚，一語遂契，付以大法，命居西堂。公風
骨稜稜，性方嚴而愛人無異於己，年三十未有室，誠古德再現也
。弟海岸後亦出世海幢。

將入匡廬留別諸同學

自昔無家受館餐。如今行脚不爲難。身如落葉東西泊。
心共浮雲淡泊安。芳草有情遮遠道。麻衣無淚別江干。
十年始醒溪山夢。陡覺辭君兩脇寒。

送劉長孺携家歸龍川

霍山山下是蓬廬。半課耕耘半讀書。彭澤還存三徑菊。
華陽歸去一巾車。落帆鷗鷺迎新侶。入里兒童指舊居。
池上故交零亂散。他時魂夢亦應疏。

陳顥菴先生讀海發詩絕句云：行脚東西落葉深。溪山詩夢十年尋。
楚黃尙有機緣在。不必匡廬戀舊吟。

(未完)

佛說四十二章經講話（十）

■ 聖 印 ■

於台灣正聲廣播電臺播講

尤其修慧的人必要懷有謙恭心，不可以自作聰明或曲解經義，致引入墮入險坑，那麼其罪業比不學習的人更爲不可救藥！

末了要清楚地認識：菩提和菩提心，其實是同一個東西。那分別在那裏呢？菩提是智慧的自體性，屬於靜；菩提心是有啓發作用，屬於動。譬如金子在礦土中靜靜埋着，人如何得知？假如由金礦專家從動的方面來啓示，再由工程師率導以機器與人工來開發，很容易就可發現那閃爍的黃金！凡夫衆生本自具足了菩提眞性，可惜因沉迷塵欲，煩惱垢污，因此障覆了靈智，蔽失了眞性；幸而得諸佛菩薩的慈悲教化，方便啓示，一旦悟此菩提，本性具足，就自然發出了精進的希求心，要趣入菩提，復本心源了。不但使自己這麼做，進一步也希望一切衆生復本心性，開發菩提，同成大覺，皆登佛位。以上就是我們今日學佛，讀本經後應發的一種勝心。

第十章 喜施獲福

佛言：觀人施道，助之歡喜，得福甚大。沙門問曰：「此福盡乎？」佛言：「譬如一炬之火，數千百人，各以炬來分取，熟食除冥，此炬如故，福亦如之。」

釋義：

此章說明隨喜的功德是自他兼利，福報無窮，要修學佛法的，人特別注重隨喜法門。

所謂「隨喜」見到人行善事功德，就隨着生歡喜贊助的心。修懺要旨說：「隨他修善，喜他得成」。又所謂「隨己所喜」即比如布施，富的人布施金銀衣物，貧的人未嘗不可布施小草、小柔語，各隨所喜，也都是布施。

布施是自我犧牲的表現，犧牲自己的幸福，來解決別人的痛苦。因爲布施種下了犧牲的因，反轉來却能得受用的樂。所以布施是因，受用是果。

布施有三種的不同方法：

第一財施：即以衣食臥具及錢財來幫助窮苦的人家。佛經說：「先施一切衣服飲食……，令心安樂，然後令發無上正等覺」因爲這些都是資生之具，切合一般人的需要，所謂「衣食足而後知榮辱」，一切資生之具不能不說是修學佛法的一大助緣。解決了貧乏者物質上的需要，滿足了他們欲望的需求，就等於間接剷除了他們迷亂的根源，慢慢地扶助他們入於佛法的正軌。

第二法施：用溫和的語言安慰苦難中的人們，用積極鼓勵的說話勸勉人放棄墮落，趨向精進的道路，譬如把佛法啓示他人的愚痴，使得脫離煩惱的苦海。

第三無畏施：無畏即是無有畏懼，爲了要使人接受佛法的眞理，使他們轉迷開悟，離苦得樂，自己無論吃什麼苦都肯忍受，一些也不害怕，甚至在必要的時候，寧可犧牲一己身命也要完成弘法的任務。又持戒的人無殺害之心，一切衆生的無畏無過於此，這也是無畏施的意義。

佛經上說：「布施猶如大地，一切萬物依之生長。」故而我們要看到人家在進行三種布施的任何一種，應當生出隨喜的心思，立即毫不躊躇地去幫他的忙，使能順利完成布施的目的，也好讓受施的人湧出歡喜的心理。其實，這麼一來，不論布施的，幫助布施的人及接受布施的，三方面都一樣得到了相當的福報。

對於隨喜助施的人竟與最初布施的福報同，有的人是不甚明白的，就中就有一個沙門起而問佛：「布施的人應得的福報，不

是只他一人對？爲何還是被助施的人分去一部份？」

像這種疑問無異與另一件事相同。從前有兩個人採取了花朵，一人自行供養佛前，另一人轉施與他人供養佛前。有第三者問彌勒菩薩，他們倆人誰的功德較大呢？彌勒菩薩的回答是：「自己供養的成辟支佛果，施與他人供養的則成無上菩提。」初聽起來似有疑問，可是詳細想起來，這件事的裏面含有極大的意義，也給予我們很大的啓示。我們應該知道自己以花獻佛的功德固然極大，可是把花施給他人獻佛，除了仍然有以花獻佛的功德外，還有犧牲自我成就他人的積極功德，這也就是大乘行者的行徑。無論世間與出世間道理是一樣的。

所以佛當下回答他：「你所問的問題可以用一淺顯的譬喻來說明。譬如一個人拿起了一支燃着的火把，其他有更多的人見了，各人都拿着一把未燃點的火把來，向這人分火點燃火把，結果許許多多火把都分別點燃而大顯光明，這原有的火把的火依然亮着，一些也沒有減少啊！再如將這火把的火分給很多的人來燒菜做飯，和以這些火照透黑暗的角落使之光明均無不可！然而要知一火把的功勞利益，怎能比得上衆多火把的功勞利益來得大呢？同樣的道理，因布施而得的福報也是如此，布施的，隨喜助施的，受人布施的，大家都能得到殊勝的福報的！」

在這裏，似乎有必要談談布施的心理。布施的人，其心理不外有以下幾種：

一、功利心的布施：這種布施的心理相當的自私，是希望藉布施的因緣，未來獲得更好的果報。根本不是爲了念佛報恩，崇敬佛德而布施。試問這和做生意的人求一本萬利的念頭有什麼兩樣呢？當然布施了必然有福報可得，但這種布施最多祇能成就有漏人天的福報。

二、悲願心的布施。因爲看到別人是那樣的貧乏痛苦，自然而然生出一種悲愍之心，因此而布施。也就是說，只要世間上有痛苦的衆生，便有不斷行布施的必要，這樣的布施觀念非常的正確，是完全與菩薩行相應。所以這布施的福報要比前者大了不知多少倍。

三、無相心的布施：布施本來要具足三種條件，即是布施的人，受施的對象，所施予之物，不然就不成爲布施。而無相心布施是說布施的人，布施的當下，能了解能施與受施的雙方，本來了不可得，這是通達了我空。同時在施物上，知道是因緣和合的幻有假相，實無自性可得，這是通達了法空。是以沒有能施的我，與所施的人及所施的物，當體即空，所謂三輪體空，也就解決了我法二執，解脫生死的纏縛，而三心四相皆空，一切不住，能所兩忘，兩邊不着，即契合中道。這就是佛菩薩行的布施道。也就是依大悲無我之心爲出發點，利益一切衆生爲原則，由般若體生妙智慧，發起了菩提真心來行的布施。像這樣無相心的布施，能獲得不可思量的無漏福德，金剛經說：「菩薩於法，應無所住行於布施，所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施，須菩提，菩薩應如是布施，不住於相，何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量，……是故佛說菩薩心，不應住色布施，須菩提，菩薩爲利益衆生故，應如是布施。」

總而言之，布施的意義和重要性應有徹底的認識，明知布施是利益衆生的事，應當不斷去做，不要說已經布施一次或若干次就滿足了，瑜伽經論說：「非一益己，捨而不施。」就是說的應該不斷的布施的道理。國父說：「人生以服務爲目的。」所謂「人人爲我，我爲人人」。所以我們要積極的學習菩薩以財施法施無畏施去替衆生服務，但內不見有能服務的我，外不見有爲我服務的衆生，中間亦不見有服務的機智、手段、工具——三體輪空，如此的菩薩服務精神，即是發揮布施意義的極致。（未完）

上帝萬能

宣道者：「上帝所創造的每一件東西都是完美的。」

一位缺嘴的聽衆站起來：「先生，請你先看我的再說

這一句話。」

宣道者：「我這句一點不錯，誰要你不用腳先着地呢

佛說八大人覺經講義 (八)

寬如合撰

『出陰界獄』者，此出常行精進之目的，亦即唯識論中利樂精進。精進爲能出之方便，陰界獄爲所出之境。

「陰」即五陰「界」即三界。「獄」者，明三界五陰，猶如牢獄桎梏故，今尅己精進，日不足，則繼以年月，不出三界獄，誓不休息，如起信論明「雖是精進，謂念過去久遠以來，虛受一切身心大苦，無有利益」。是故應勤修諸功德，自利利他，速離劇苦。

應如第一覺結文云：「如是觀察，漸離生死」，如是觀察，懈怠爲墮落之由。則當勤精進，應世則學業、事業皆易成，建立家庭幸福，社會福利，國富民強，皆非精進不爲功，今示破煩惱以療治怠病，摧四魔以治懈病，出陰界獄以治墮落之病，是則常行精進之妙法門，是無上醫王療治衆生懈怠墮落之沉痾重病，而復元法身慧命之妙法藥，又何患二死不離，三惑不絕，三界不超，佛說法門無量無邊，法法皆堪見道，門門直到本家，誠難思議，下手易而成功速者，莫若持名念佛，一句洪名，六根都攝，塵既不緣，根無所偶，識心寂然，一念相應，照見五蘊皆空，境智如如，頓入彌陀性海，極樂朗現，又何患惑魔不消，三界牢獄不出？一超直入蓮邦，蒙佛授記，無上菩提，指日可冀。常行精進者，斯得之矣。

丙五，覺知多聞，智慧，去愚痴迷。
第五覺悟愚痴生死，菩薩常念廣學多聞，增長智慧成就辯才。教化一切，悉以大樂。

上來雖明精進，若不廣學多聞，恐成盲修瞎練；多聞不修如說食治飢，故云：「有聞無慧，如把火自燒；有慧無聞，如執刀自割」，聞慧具足，方可自利利他也。

『第五覺悟』者，是徵起第五覺法之詞，警知覺察明悟也。『愚痴生死』者，此明無智慧之過，愚痴是衆生之惑病，卽爲生死之本。迷事曰「愚」，昧理曰「痴」，智理不明，故曰「

愚痴」。古云「六識茫昧」，無智曰「愚」，五根昏迷，不曉若「痴」愚，痴乃生死因，生死是愚痴果，蓋一切衆生，皆因愚痴故作業，作業感生死果，故大佛頂經云：「一切衆生，從無始來，種種顛倒，業種自然，如惡义聚」，泛泛凡夫，固因愚痴而致生死，智理不明，不信三寶，妄作諸愆，從迷積迷，以歷塵劫，喪法身，失慧命，所謂不識苦盡道，不知求解脫，卽知求解脫，而缺乏智慧爲導，每每中途紆曲，求升反墮，可憐熟甚。大佛頂經曰：「諸修行人，不能得成無上菩提，別成聲聞緣覺，及成外道，諸天魔王，及魔眷屬，皆由不知二種根本，錯亂修習，猶如煮沙，欲成嘉饌，縱經塵劫，終不能得」，二種根本者，如大佛頂經云：「一者無始生死根本，則汝今者與諸衆生，用攀緣心，爲自性者。二者無始菩提涅槃元清淨體，是涅槃根本」，不知二本者，愚痴也，知二本者，智慧也，可見愚痴是爲生死根本。

『菩薩常念，廣學多聞，增長智慧』者，良以不知二本，雖精進修行也不爲功，故勸菩薩廣學多聞，增長智慧有智慧則知二本，然後精進修行，方不唐捐，此正示對治方便，以智慧妙藥，療治愚痴重病也。

「常念」則不放逸，念茲在茲也。

「廣學」者，廣博求學，世法則如文史、理化、科學、藝術，佛法則博通三藏十二部經。

「多聞」者，欲窮教典非多聞不爲功，故當親近明師，廣聞經法，方於教理行證，分明不昧，依教悟理，依理起行，從行證果。如觀音大士，從聞思修，入三摩地，初心下手，以多聞爲最，此土耳其較利故，如大佛頂經云：「佛出娑婆界，此方眞教體，清淨在音聞，欲取三摩地，實以文中入」。以聞多故，方知權實邪正，聞多故思亦多，此思非妄想推求，是正思維，思無思之妙，思盡還源，思多故慧亦多，慧多故於一切法無不徹了，深達實相，聞多故，深明教理，思多故依理起行，行行無住，方能

契理。修多故，證亦多，是故多聞廣學；重在思修，方發真實智慧。如圓覺經云：「無令求悟，唯益多聞。」況初心凡夫，圓機未發，須假聞慧以爲進修，宗鏡云：「智慧之光，如日之照，多聞之力，猶膏以助明，以劣解衆生，從無始來，受無量劫，洞然之苦，只爲迷正信路，失妙慧門，狂慧用心，顛倒行事，所以盲無智照，反厭真實慧光，貧缺法財，更怯多聞寶藏，故有慧無多聞，是不知實相，如大暗中有目無所見；多聞無智慧，亦不知實相，如大明中有燈而無眼。」是故多聞方生智慧，增智慧故當多聞，則多聞智慧，兩俱無失，方能成就辯才，教化衆生也。華嚴頌云：「如暗中寶，無燈不可見，佛法無人說，雖智莫能了。」是以說圓頓教，印衆生心，開大旋之門，成無邊之益，若不以此示人，雖有利他，不名盡善。故知廣學多聞，誠爲增長智慧之基也。

「增長智慧」者，慧爲智體，智爲慧用，舉體即用，攝用歸體，故名智慧，又照見名智，了解名慧，亦云「知世諦者，名之爲智。照第一義諦者，說以爲慧。」實則舉智卽慧，言慧攝智，無所分別。法華經云：「諸佛智慧，甚深無量，其智慧門，難解難入。」若能廣學多聞，則聞多，思多，修證亦多，至圓七信，似解似入，初住則成易解易入。證至究竟菩提，則究竟解究竟入，亦由於多聞，增長智慧，方能究竟也。

「成就辯才」由有智慧故，方能圓成備就辯才，以理明詞達，明於心，方達於口，又速疾應機名辯。言含文采曰才，辯才有四：一、法無碍辯，達法無碍故；二、義無碍辯，通義徹理故；三、詞無碍辯，詞說無滯，口如懸河故；四、樂說無碍辯，誨人不倦故，成就此四辯，教化無礙矣。當知廣學如來妙法藏，多聞生慧，方徹了世出世法，而自利利他，斯卽從聞思修，得三摩地不遠矣。

「教化一切」者，具辯才故，教化何難。以如來被下之言教，攝化於羣迷，卽可化邪爲正，化惡爲善，化迷爲悟，化凡成聖，依教修行者，無不得益。「一切」者，徧指九界衆生也。如往生論云：「以大慈大悲觀察一切衆生苦惱」也。

「悉以大樂」者，此出教化一切衆生之所以，明菩薩以慈悲心，觀察一切苦惱衆生，隨其所應而爲說法，令得解脫，以機有種種性欲行解，施教亦當有權、實、頓、漸之不同，皆以大乘爲宗。如法華經云：「隨順衆生說，入大乘爲本。」若廣學多聞，增長智慧，則身心有益，是身意皆樂，「成就辯才」則口樂。

「教化一切，悉以大樂」則滿願樂，亦究竟樂也，自他皆利故。此文亦連貫巧妙，因愚痴致生死，故菩薩當常念廣學多聞，多聞則增長智慧，有智慧則可對治愚痴，有聞慧則有辯才，有辯才則能教化一切衆生，教化之極旨，唯悉以菩提大樂如金剛經云：「如是衆生之類，皆令入無餘涅槃，而滅度之。」故云「悉以大樂」。當知愚痴是生死因，生死是愚痴果，愚痴卽生死根本也。多聞是智慧因，智慧是多聞果，因智慧故，成就辯才，教化衆生，悉以大涅槃樂，是則智慧是涅槃因。涅槃是智慧果，智慧卽涅槃根本也，知此二種根本，非多聞不爲功，是以菩薩常念多聞，多聞爲進菩提證涅槃之初階也。

應如第一覺結文云：「如是觀察，漸離生死」，若能如是深心觀察，方知愚痴，確爲生死根本，應速廣學佛法，多聞經教，增長真實智慧，方能鑒別世出世法之關鍵。世法之五常八德，是我國古聖賢三千年之垂教不朽，固不可違。當以道德文章，以先覺，覺後覺，培植社會人才，依之建家立國，足以利益民生；然世智辯聰：無論科學，電學，種種工巧百技，雖可提高生活，亦不過現生享受，乃至醫學昌明，移植臟腑，亦只能醫病，終不能醫命。卽使X光鏡；只能透視肉團，何能照見本心，是則世間智慧，云何消滅愚痴，拔除生死根本耶？是故欲明心見性，解脫生死，惟有廣學五明，以應機宜，（五明者，聲明，工巧明，醫方明，因明，內明）。多聞佛乘，以明教理，了知愚痴生死，惟心妄現，領悟諸法實相無相，增長出世智慧，成就四種辯才，凡有所說，皆是佛法，教化一切衆生，皆發菩提心，行菩薩行，務令聞法者，依教奉行，悉皆成佛，卽平等與以無餘涅槃之大樂，永離生死大患，是則自他兼利，傳燈不絕，續佛慧命，故上云此覺法示行者，從觀行入相似，分證之位也明矣。

（未完）

我對佛教的認識

陳萬勝

雖然我只是上了數堂的佛學概論，對佛學的奧義尚覺茫然，但我已對這門學科發生極濃厚之興趣。我深深地佩服佛陀的高深的智慧及偉大的慈悲。佛教的宗旨非常純正而切合實際，每一個人都可在其日常生活中親身體驗到佛陀的正覺內容。

佛陀主張：「一切眾生皆有佛性」，亦即是說成佛得道之事是每個人都可以辦到的。換句話說，眾生皆是平等，而成佛作祖並不是某些人的「專利權」。他這種說法與現代真平等自由之義不謀而合。他又說：「我不入地獄誰入地獄？」這種大慈悲，大無畏的精神，何等令人感動！從這句說話中我們可以看到佛陀是如何愛護眾生，具體地表現無我利世的崇高德行。

當我未開始上「佛學概論」課之前，我以為聽佛學課將是很沉悶乏味的，而出席的人數一定很少，但事後一切都大大地出乎我意料，上佛學概論的同學極多，而且他（她）們都非常用心聽講。每次下課後同學們均提出有關佛學各種問題。由於法師智慧博學，辯才無礙，故一一都獲得圓滿的答案。事實上，「佛學概論」亦是很有意義很有趣味的。這固然是法師的奇妙，適合全人類的需要，而主講佛法的精彩講解，貼切舉例，循循善誘的教學方

法及和善可親的態度，也是引起我們研究佛學趣味的要素。但有一點使我感到自愧不如的，那便是大部份同學在佛學上根基極好，對佛學認識極多，而且他（她）們的領悟力亦極強，我應該如何奮勉努力，急起直追。

佛學是一門高深而圓正的學問，可以說是統領羣學之學，集諸門學說之大成之學，它不僅可以培養世人之健全人格，純潔品德，且能使人明心見性，洞達宇宙人生的真理。從淺近的說，學習佛法，能非常有效地幫助世人立身處世做事公正合理，調適社會生活，增進個人及全體的幸福。

在科學進步一日千里的今天，學佛的哲理不但因之而被推翻，相反地，人類文明愈發達，愈能發見佛法的真價，愈足以證明佛學的普遍的，必然的，永恆的真理，我們譽佛學統攝羣學之母，一點也不為過。佛學中的唯識學與因明學，不就是近於心理學、邏輯學嗎？二千五百年前佛告弟子，一鉢水中有八萬四千蟲，當時被認為荒謬，今日不是被證實了嗎？「三千大千世界」，與今日科學家的世界觀也不相違。何況佛法中還有性空緣起的深義，尚非一般哲學家，科學家可曾夢見的！查考佛經所載有很多很多的原理與事例實與科學所說的極之相符。如果將來我有機會

的話，我必定將所有佛學內容介紹給知識份子科學界人士，使其他世人知道佛學是合乎科學，而並不是憑空捏造出來的。

行筆至此，我感到佛教人士對於以往推行的工作實有大檢討之必要。我覺得佛教在過去曾一度被人不排擠、遺棄，不是無因的。佛教人士，老的老，死的死，新的佛教人才却未見有增加，雖然仍有人信奉佛教，但亦因被環境所限而未能對佛學進一步的了解，信奉佛教的人對佛學一無所知，徒作形式的崇拜。嚴格來說，以往宣揚佛教工作毫不努力，佛教已被人輕視，已與現實社會脫節，世人所了解的佛教已不是真正的佛教，而是變質的佛教！可不是嗎？人們用美酒三牲供佛，焚燒銀紙以求賜福，入佛堂拜佛要被迫捐「香油錢」等等都是，荒謬絕倫，違反佛陀宗旨的。

以我個人之淺見，爲了加強佛道宣揚，爲了糾正世人的誤解佛教，佛教弘揚者應從速採取下列措施：

（一）統一教團組織：象擎易舉，孤掌難鳴，團結便是力量，這是鐵一般的事實，以往的佛教，各立門戶，閉關自守，各持己見，佛教僧伽全無完善之組織，以致被不法之徒（神棍）混入其中，藉世人情感的崇拜，而從中行騙。如佛教中人能有統一組織的話，此類神棍必不消而自滅，佛教人士亦可時時聚會，共同研討佛學，以及商議教制與革事宜。做到和合、清淨、安樂、達成住持正法的任務。

（二）多開設佈教所：各地區應普遍



莫我知也

三慧

人生不如意十常八九，無疑地苦之招徠，多於樂之感受，此是常追隨於每個人週遭，尤以迷失自

我而被套上功利枷鎖的人，更有機會陷入「我」所帶來的煩惱和苦痛深淵裏，而無能自拔，致使役於功利，困於現實，因而把本具的忠貞湮沒在「我」之荒塚內，盲目地舒坦自如，樂所欲為，獨攬無實無常的功利。如果說這是人生享受上，幸福的一種終極，却有詆嫚、墮落精神的傾向，——很嚴重的傾向！

為數不少的人，被囚於「我所」的無形牢獄而不自知，一切事均冠以名利的銜頭，而以自我為出發點，一切物亦無不繫上「我所」的拘執。猶見稚童錯走快車道，處境委實危急，恐有喪生之慮，出於惻隱，奮勇搭救，此舉動此精神，固然值得讚許，但絕非是了不得大事，不須大加揄揚；再如幸獲奇珍異草，而此珍草適可治癒某種絕症，當然其身價連城，實非一般寒士窮困者，所以以相當代價換取的，但所擁有者是否能捐棄，能慷慨義囊，以濟助他人危難，那又是一個問題。凡此均是對於「我」之真義，沒有具體透視和理解之故。

「我」，如果要給個定義、方式，那應是短暫、無實、無常的假合體，其本質

並無實體性，獨立存在性；所存在的相，不過是為了解別方便所給予的假名、假相，當四大不調而散離時，殘餘的祇是堆堆毛骨和血肉。這些都是肉體組合物，此肉體的「我」影射著破壞性、短暫性，變異性。無可置疑的，此存在只是不實的幻像，而我所執拘，所眷念的功名利祿，同理亦是無實無常的，然而我人所欲追尋的是，尚未蒙蔽上俗塵的「真我」——擺脫一切染污煩惱毒素的本來面目。倘若在觀念上，有此認識，自然心胸豁達開朗，而不急於去追逐那些虛幻無實的功利。古云：「君子之才華玉韞珠藏不可使人易知」。「淡泊以明志。寧靜以致遠」，乃賢哲之行徑。

如果時時處處，刻意去張揚去堅持「我」「我所」，那麼極可能導致反效果。記得有位很「負」盛名者，常樂於套上「我在叢林參學……」的公式，在口沫橫飛中。其實，不說在叢林參學時，人疑是曾參過學，說後，在言行舉動中，反而顯得未曾「參」過學了。把自我看得太重，把我所執得太牢，反果反而失去自我，乃至失去一切。

人短易見，己過難知，誠為後人不可不慎思之。孔子說：「不患莫己知，求為可知也」，明乎此，則無須戚然於衷矣。

開設弘法中心，作定期性的演講，以使市（鄉村）民能在就近的弘法中心聽佛學，現時雖然有很多人嚮往佛教，崇拜佛陀的偉大思想行為，但因講說的地方甚少，以致未能有機會深入認識佛學之真理。再者，一般人都對佛堂存有誤解及隔膜，因為甚多佛堂被不良份子控制，凡入內拜佛者必被強迫放下「香油錢」。此外，一部份佛堂主持人亦不自我檢點，每在佛堂聖地安設賭錢器具，例如麻雀、天九、吃角子老虎機等。此種舉動極之違反佛教戒條而亦大大使外人輕視佛教的。

（三）從速訓練佈教人材：將來各地區佈教中心增加之後，佈教法師亦應隨之而增加，為了配合未來的需要，現應盡快訓練多些新的弘道法師或居士。如開設制度完整的佛學院、講習班，授以純正的佛法，培養高尚的人格。

（四）多設社會福利機構：為了使社會人士明白佛教之真義，佛教中人應多些接近社會，獻身社會事業，具體地表現出佛陀救世的精神，把慈悲、智慧合一的佛教傳播到每一角落，深入每個人的內心中。例如醫院，學校，托兒所，老人院，殯儀館等等。

佛陀的精神是偉大而崇高的，佛學的意義亦是高超而完善的，我希望現代的佛教人士能秉承佛陀創教的偉大宗旨，實事求是地發揮大乘佛學之思想，踐履菩薩的德行普渡眾生，促進人間淨土，大同世界的實現。

國畫大師呂佛庭教授

● 惟誠

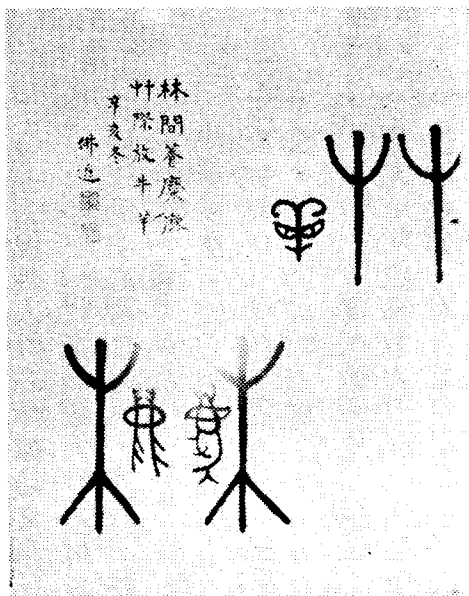
呂佛庭，號半僧，河南泌陽人，性恬澹敏妙，氣宇清越，工詩詞，善書畫，十歲時，即以善繪大中堂及四扇屏馳名鄉里。

來台後，嘗遍遊全省各地名勝，並參訪僧俗同道大德，心量由之恢宏，畫風亦由之進入另一無心絕相之境域。民國五十二年癸卯二月，半僧居士完成一幅長十三丈四尺，寬二尺五寸之「長城萬里圖」，東起山海關，西至嘉峪關，沿途之關隘城郭，山寺野店，以及駝馬人物，皆穿插於深山曲水間，盡態極妍，奇幻出人意表。嗣後由於倔強之性格和不屈不撓之意志所致，又以兩載時光，完成一幅舉世聞名之「長江萬里圖」，此圖長達十九丈，結構獨具風格，與夏圭及文徵明之「長江萬里圖」迥然不同，半僧所作之圖，由長江發源地青海壑石起，經西康、雲南、四川、湖北、湖南、江西、安徽、江蘇至長江口入海，沿江城市，名勝古蹟，躍然絹上，令人除欣賞筆墨外，尚可激發思古之幽情。其個性、感情、思想亦藉長江之形勢氣派而表現，真乃神明於規矩之中，變化於神明之外。

近年來，呂教授除完成「台灣中西橫貫公路圖」外，並創作「文字畫」使中國之「字」與畫融為一體，為藝壇闢一新徑。但他不願以藝名聞世，而希望使藝進於道，以藝術充實其生命，完成其人格，藉完滿之人格以發揚藝術之光輝。



▷ 太魯閣蘭亭



△ 文字畫

◁ 新橋觀流



內明通訊

幻生法師致本刊編者函

某某法師：

二月廿三日大函，昨午收到，知道拙稿——從審稿說到改稿，業已收到，至慰。

你說我「客氣跡近虛偽」，此語我不能同意。一個不是自大狂的人，他處處會感到自己的不足，他更不會傲視一切，人人不如他。過去我編海潮音時，續公與仁公寫的稿子，他們有時也教我見到不妥貼的地方修改修改，論他們的學養與文字，都超過我千百萬倍，他們尚且如此謙虛，又何況於我呢？俗語說的好，「智者千慮，必有一失」。一個寫作怎樣謹嚴的人，有時也難免有小錯發生，相託於人，請人改正，這總比一個自以為是的自大狂要好得多。

我雖然寫過不少文章，但從來沒有自認有一篇比較滿意的。如果有人為我修改，即使更動一字，我都會至誠地衷心感激他的。二年前，我向中副投過一篇文稿，編者替我將「要挾」改成「要脅」，我特地為這個字寫一封至誠的信去感謝他。我常常想，我的血液裏缺少文藝氣質的細胞，不應該從事「舞文弄墨」，可是，許多相知的朋友，却緊緊地逼着我非走這條路不可。老實說，有些文章被刊出以後，我自己連再看一遍的勇氣都沒有，你們可以想像我的文章寫得如何的「糟糕」！我是至誠地希望每個向我逼稿的編者，都能替我修改文章，想不到你們却說我「客氣跡近虛偽」，我還有什麼好辯說的，只有「無語問蒼天」了！

「從審稿說到改稿」，只是就一時想到所及，畧為說出一點所見。我的目的，主要說明編者不要忽視自己應負的責任，也不要將編者看

做人人都可充任的易事。今天佛門人才稀少，你們既然發心負擔這工作，也不要因讀此文而辭職。應該做的事，依然要發心努力去做，只要在工作中不要自滿自足，有機緣，還得再事努力自我充實。「將相本無種，男兒當自強」。一個學養深厚廣博的人，也是從不斷努力求知中得來的。你們也不要過於小視自己，更不要高看自己，只要在平實穩健中不斷充實自己就好了。

此 祝 你

編祺

幻生作禮

六十二年二月廿八日

淨海法師致洗塵金山二師函

洗公二位上座：

平常為功課及校對佛經等就有點忙，這次為重寫「梵文學習法」，待夜起早更忙了十多天，趕完前面五課，已於前日航空寄出（前三課各四頁，以後每課大多三頁）。今寫一編寫因緣，可排印在文前。深謝勸勵，請常指教 敬祝 法安

後學淨海作禮 六，九

洗塵法師覆淨海法師函

淨海法師：

尊作「梵文學習法」，「編著梵文學習法的心願」，以及大函均已收到，謝謝。

座下為法亡軀，精進不懈之志，令人感佩。今日中國佛教之衰，衰在缺乏僧格健全，學養深厚的人才。寺院林立，僧尼日多，却無助於正法

聖嚴法師致本刊編者函

某某法師：

非常謝謝你寄我的日記簿兩種，「內明」又是按期用航空寄下。

我的春期香港之行，已經取消，為了忙，也為了經濟，同時在此時以留學生身份訪問香港，也無甚意義。

現寄上散文一篇，刊出後，請寄我五份。

建議內明雜誌，最好能給日本各佛教關係大學及國立圖書館贈送，到了千年之後，中國找不到內明時，外國尚可找到。

我有慢性的氣管支炎，嚴重時可能成為哮喘，香港可有中藥的成藥賣，乞打聽 示知。弟有錢在港，可托人辦。

順祝

編安

弟聖嚴 三月十四日

的發揚。太虛大師深明佛教不振之癥結所在，故起而提倡僧教育，呼喚僧尼的覺醒，而從事護教救教的工作。數十年來繼起此一遺志者，頗不乏其人。自由中國台灣，創辦佛學講習班，佛學院約十餘所，佛教大德之努力，似已呈顯復興之曙光。然以主辦者目光短淺，缺乏長遠而全盤的計劃，加以客觀環境的限制，學制、師資、課程均未合理想，故其成就仍相當微末，未能徹底解決當前的根本問題。

佛教制度欠健全，青年出家者日少，尤其香港繁華都市，物慾引誘力過於強大，淡泊寂寞的出家生活，非一般青年所能適應，故原定以出家為對象的「僧伽佛學院」，一變而為社會青年為主的大專院校。以大乘佛教思想而言，在家與出家無關宏旨，今後發心出家者諒必愈來愈少，為適應社會與時代潮流，在家佛教的活動不容忽視。如何應導現代人心的正思，培養下一代的佛教人才，乃當今佛教的主要課題，佛教的社會學校，小學、中學和大學，乃基於此一事實之需要而興辦者。

能仁書院第二期校舍已在興建中，預定今秋完工啓用，目前唯一的心願：希望多聘請幾位精通佛法而兼通哲學的法師來院講學，以充實佛學系的內容。「梵文」一門，對佛學文獻的研究頗為重要，如想做個佛學者，非攬通它不可。擬於將來把「梵文」列為佛學系必修課，聘請通梵文的學者來院講授。

座下「梵文學習法」對本刊增加光彩。聞台灣大學也有梵文課，不少學者想研究梵文。希望尊作刊出，引起梵文研究的熱潮。

此間印刷廠無梵文字，「中文排版，梵文影印」，無法辦到。所以全部影印製版，附上版樣

。如認為可以即於四月份起連載，否則另設法排版。尚此，即請
法安

弟洗塵作禮 三月十八日

洗塵法師致趙亮杰居士函

亮杰居士淨鑒：

惠稿「維摩大士化迹因緣序」，已經收到，當於四月份內刊出，勿念。

大作「我對唯識學的管見」一文發表後，不知台灣方面諸大德反應如何？真理是普遍、必然而永恆的存在，在末究明實相之前，各執一詞，互不相讓，但經長期的探討後，是非曲直自有公論。人類文明的進步，乃古今賢哲不斷苦思，推陳出新的成果。我們不怕意見殊異，公開討論，只要大家目標一致，各各為的是真理之辯，乃是極可喜的現象。其實，今日教內，學術研究的風氣，非常的寂寞，真為學派思想之異而展開論諍者不多見，大半是為的名聞利養而互相障礙破壞。苟能放棄名利之追求，轉向學術方面進軍，各發表他對佛法的見地，報告自己研究的心得，不正是反映佛教文化界的生氣蓬勃，佛子為法精進不已的事實麼？惟辯論動機，若出發於意氣用事，互爭勝負之心，則與佛法不相應了。

本刊稿源，世學方面，因此間自辦一所佛教大專，有教授和學界朋友支持，找幾篇文學、哲學等類的文稿尚易得，而佛學方面的論述則難求。尚望居士多予扶持並多介紹研究佛法的學人，大專青年投稿至感！

專此致謝 順頌
法樂

衲洗塵合十 三月十四日

趙亮杰居士覆洗塵法師函

洗公大和尚鈞鑒

三月十四日大函敬悉，承蒙航寄貴刊十二期一份，早已收到，拙著「我對唯識學的管見」，已蒙刊出，甚慰甚慰，此間友好，爭相閱讀，均欲留存，弟子已答應海郵寄到，再為贈送，請師關照發行部，再續寄五份，以便分贈友好；其他反應如何？因貴刊尚未到台，不得而知；在港反應，吾師當曉，若有大德提出不同意見，我想這是弟子與讀者所希求的，拙文原為拋磚引玉，不成定論；蓋真理之辯，不是勝負之爭，眾生無明未破，未諳如來「證法」，等於一羣未見過爸爸面的孩子，現在大家都出來找爸爸，原是好事情，不管是大哥大姊找到了，或是小弟小妹找到了，都應當把個人的「榮耀感」和「嫉妬心」丟到一邊，大家出來額手稱慶，只是為找到了爸爸而歡喜！沒有自己的「面子」問題；沒有「我的面子」，自然沒有「我下不了台」；何以故？若有「榮耀感」「嫉妬心」「我」和「我的面子」，就不能腳踏實地來研究學問，不要說是透視「如來證法」了；這樣的人，連研究自然科學也不夠資格；為什麼？在科學立場上講，事實就是事實，事實不是任何人的面子問題；研究佛法的人，應當審其初衷，如果帶上這些有色眼鏡來研如來證法，研究上六大阿僧祇劫，也是似是而非；何以故？帶着有色眼鏡，如何能見如來之見？所以我們若不捐棄這些眼鏡（門戶之爭），人家對不對先不談，自己首先不會對，這又何必爭強鬥勝呢？真正學佛的人，是要發心成佛，引導眾生開佛知見，不是爭強鬥勝想做個瞎子頭兒，任何人能引導眾生開佛知見，我們都應讚歎隨喜，不應

爲了自己面子問題，強詞奪理，惡意攻訐！是故歡迎各善知識指示。

維摩大士化迹因緣序，脫稿後，本擬逕送印刷廠排印，因想，四月份不能出書，不如先寄貴刊，如蒙不棄，尚可杜塞篇幅；又因筆鈍！懶於謄稿，遂影印一份寄貴刊，原稿寄印刷廠。弟子爲人魯鈍，從不誇大，蒙師厚愛，當報知遇之恩，凡寄貴刊稿件，決無一稿兩投之說。

第一次寄來稿紙，業經收到，第二次，尙未收到，業已足夠應用，不需再寄，大專論文，這次續明法師獎學基金，有幾篇很好的文章，可請編輯部常和法振法師聯絡，人總是有感情的，常有信聯絡，即可得到援助。敬請
法安

姜渭水居士致洗塵法師函

洗公大師：

猥蒙賜寄精本日記，却既不恭，受又有愧，洵勿知將何以爲報也，拙稿得在

貴刊發表，引爲無上光榮！最近此間居士們異口同聲，盛讚「內明」獨標新格，於佛化文學之闡揚不遺餘力，皆尊駕領導有方，匠心別運之功，假以時日，風行世界，當可預卜矣。另航掛奉上蕪文，乞斧正爲禱！容後計劃撰寫專題如五嶽四大道場等寄來，以饗讀者，並致私衷感謝之微忱。敬祝
道安

後學姜渭水拜上

二、廿六日

胡信田居士致洗塵法師函

洗公吾師尊前：

二月十日、十四日先後收師二信，未悉師暨敏老生活狀況與健康情形如何？甚以爲念！

師受人排擠廿年不得抬頭，生受此苦還超出吾師七年，而且目前仍未好轉，師我遭難，情形相似，故彼此相見，似有因緣。

生從師之念，信有前定，只是有人阻撓懷疑，孤單力弱，無由擺脫，如師書一信與喬居士（因喬居士也當個工友，甚知地獄苦）約我一見，商個辦法（生胸有成竹）

師爲我首 我爲師足 我兩因緣 前生有定報請退休離校，多日不見答覆，於此，一斑可見

弟子趙亮杰頂禮

六二，三，十八

昔六祖曰「爲法而來」。

今生則曰「爲師而來」。

投入吾師門下，侍候老師，縱然師有培養善根之德，然弟子之心，只在老師與學問二事，別無可圖。我志早決，不負師心，不忘初衷，老師對我以「大信心」待之可也。此請
師暨敏老法喜

生信田百拜

二、廿六

洗塵法師覆胡信田居士函

信田居士：

二月廿六日函，收到已久，因忙於法務，又爲興建校舍之事，東奔西跑，無暇執筆，以致遲復，至歉！

敏公老人獨居深山，搬柴運米，生活細務，一一自理。淡泊寧靜，以閱藏讀書自娛；每週下山一次，爲佛教大專學生講授佛學，約兩日即回

山。法體康健，生活如常。余亦託三寶之福，體強力壯，諸事順遂，請勿遠念。

語云：「吃得苦中苦，方爲人上人。」來此娑婆世界，吃苦受難，根本算不得什麼。我人學佛應視福爲禍，視禍爲福。蓋能視福爲禍，始不沉溺於歡樂，知所警惕，而繼續進德修業；能視禍爲福，方不致怨天尤人，消沉意志，埋沒自己。因果定律絲毫不爽，而意志力乃決定命運之真宰；一切苦樂，或幸或不幸的遭遇，皆是自己思想行爲的結果。要能在任何環境中，把定自己，力爭上游，適應環境，淨化自我，才是佛子應有的作畧。

修學佛法，宜解行並重，信智合一。否則，缺乏宗教徒應有的情操，對三寶無信敬之誠，徒以世智辯聰傲視於人，斷然憑一己的私見，衡量他人之是非，妄評長短，於人實無所損，却有敗壞自己的德性。「嚴以律己，寬以待人。」一般儒者尚應如此，何況追求解脫的學人？

關於來港之事，盡力而爲可矣，無須過於強求。當知彼此兩地，僅一海之隔；非如娑婆與極樂之殊。希明白此一事實，勿抱太高的理想，先以遊歷之身份到此一行，小住而後始決定去留。因爲你我均不能肯定此一環境對你是否能適應，這裏的一切能否滿足你此行之願望。凡事三思而後行，且需留餘地，勿貿然決定，以免空遺他日無窮之悔恨。

內明第十二期寄出好久，該期以稿擠之故，你的大文暫停一期。程氏生元學定於下（十三）期刊出。底稿亦於下月寄還。有任何問題，請來信告知。專此祝
法喜

洗塵手啓 三月廿三日



教界簡訊

香港佛教聯合會啓建 癸丑年清明思親法會

(本刊訊)香港佛教聯合會，際此清明時節，方便善信用報四恩，篤厚孝思，附薦先親，早證菩提及懺悔業障，並為現生父母增福延壽。同時為藉籌善款，濟助貧苦學童，作佛教社會事業之費用，故定期於農曆三月初二至初八(即新曆四月四日至十日)一連七晝夜在香港銅鑼灣東院道十一號該會屬佛教黃鳳翎中學，啓建癸丑年清明思親法會，恭請本港諸山長老高德高僧，有道善尼主持法事，開設九大壇場誦經禮懺，以此功德，迴向世界和平，人民安樂，並為各界善信祝福延壽，消災解難，附薦先人往生淨土，孝親行善，意義重大，歡迎各界善信踴躍結緣。

中國文化學院

副院長喬寶泰博士抵港

轉赴歐美考察文教事業

(本刊訊)自由中國文化學院院長喬寶泰博士於三月廿二日乘中華航空八二七班機抵港。到機場迎接者有本港佛教文化教育團體代表：釋洗塵、釋金山、白志忠、王漢生伉儷，佛教能仁書院葉福琮、廖愛萍暨內明書院學生等數十人。

喬氏為國內著名苦學成功的青年學者，學識淵博，經驗豐富，深受文教界人士所推崇。在港期間曾分別訪問香港佛教僧伽會，能仁學院及佛教文教各團體，盛讚香港佛教教育及慈善等事業之輝煌成就。氏已於廿五日離港轉赴歐美各國繼續考察文教事業云。

香港能仁書院

續獲美著名大學合作

(本刊訊)據香港能仁書院(原名佛教書院)副院長白志忠稱：該院年來本實事求是之政策，內以增建校舍、充實設備、聘名教授任教，培養研究學術風氣，外以加強國外著名大學聯繫合作，溝通中西文化，為畢業生鋪平深造大道。頃又獲得美國十大著名大學之一的加利福利亞大學，哥倫比亞大學先後函覆，同意合作，即凡在能仁書院修完大專部課程之學生，得前往該等大學研究院攻讀碩士學位。在能仁大學預科畢業學生，可至該等大學各學系深造。

該院截至目前已洽妥同意合作之大學，除上述加大、哥大外，尚有密歇根、硯崙、琅山等大學。商洽中之大學，計有：澳洲雪梨大學，加拿大多倫多大學、日本東京帝國大學、新加坡大學、美國史丹福大學、康乃爾大學、普林斯頓大學、紐約州立大學等。

港府協助佛聯會

在大嶼山辦中學

(本刊訊)教育司署發言人表示，第一間在大嶼山的政府補助中學，將在大嶼興建，由香港佛教聯合會辦理，政府除撥給三萬方尺地皮作為建校舍外，更資助建築費，大嶼中學建成後有課室十個，辦公室及實驗室等六個，可容學生四百

人。

大嶼為大嶼山西部一個大鄉鎮，現有四家政府補助小學，分上下午上課的課室有四十八個，在大嶼中學落成啓用之後，居於大嶼的小學畢業生，便有機會接受中學教育，而在大嶼山各地居住的學童，於小學畢業後，亦同樣可以有機會到該校升學。

佛聯會婦女委會主辦

念經及救傷班結業

(本刊訊)佛教聯合會婦女委員會主辦佛經念誦班，聖約翰救傷班，第一期初級課程已告結業，三月十七日下午三時，在會所舉行聯合結業典禮，敦請會長覺光法師及董事大光法師、了知法師、主持儀式，參加者有佛聯董事暨委員及各班導師，學員百餘人。

佛聯學務管理委員會副主席嚴崔常敏致開會詞，申述佛聯興辦專能訓練之宗旨與辦理成績情形，繼請佛聯會會長覺光法師致訓詞，對各人參加學習之興趣備致嘉許，隨即主持頒發各學員結業證書，並向救傷班會宗麟居士，念誦班法宗、清文、瑞洪等各位義務導師頒贈紀念品。董事大光法師、了知法師分別主持頒發勳學獎及畢業學員獎品後，婦女委員會主任委員曾果成致謝詞，禮成茶會，情況熱烈。

馬來西亞佛學院

舉行首屆畢業禮

(本刊檳城訊)馬來西亞佛敎總會主辦馬來西亞佛學院中初級班第一屆學生畢業典禮，在車水路該院禮堂舉行，畢業生共卅五名，其中中級班十七名，初級班十八名。

該院院長竺摩法師受邀主持頒發證書予畢業

生，陳君玉女士則受邀頒發獎品予各優秀學生。
畢業生代表楊妙金同學將一千元獻金呈交學校充作基金。

董事主席眞果法師致詞，希望畢業生今後要爲佛教多出力，把目前頹廢的佛教振興起來，才不辜負三年來苦心的修學，正副院長及各位教職員的悉心教導，以及各董事們出錢幫助。

院長竺摩法師報告辦學情況時透露該院計劃在今年開辦高級深造班，凡對研究佛學有興趣的男女青年，不論全馬各菴堂或普通學校，只要有相當高中程度，皆可投考入院，接受佛教教育。

美國佛學研究會通告

敬啟者：本寺擇於五月一日至七日（陰曆三月廿九至四月初五日）爲落成典禮，啓建念佛七一週，以此功德祝願世界和平護法居士合家吉祥，仗斯法力使現在者，增福延壽，過去者超生淨土。並設素餐招待來賓，仰希
大德法師居士駕臨指導拈香祝福！

光明寺董事同人謹啟

新加坡佛徒代表

召開慶祝佛誕籌備會

推選主席團暨職員

（本刊新加坡訊）新加坡各民族佛教團體代表，各寺院庵堂僧伽大德數十人，於三月十日假芽籠卅四巷佛教總會事務所，召開慶祝二五二七年衛塞節大會籌備委員會，公推佛教僧伽聯合會秘書摩訶蘇曼法師爲臨時主席，首由摩訶蘇曼法師宣佈開會，繼由一九七二年慶祝衛塞節大會秘書常凱法師報告已租定新加坡大會堂爲慶祝大

會場地，時間爲五月十七日下午二時，同時成立籌備委員會，並通過各項重要議案，繼即推選慶祝衛塞節大會主席團，及各部負責主任工作人員。茲採錄其名單於後：

（一）主席團主席：佛教總會宏船法師。

（二）主席團：佛教僧伽聯合會代表、泰國佛寺巴拉瑪哈葛疏法師、金寶佛寺摩訶積法師、龍山寺廣洽法師、世界佛教友誼會星洲分會畢俊輝居士、新加坡錫蘭佛教會秘書亞美叻那居士、巴禮來佛寺詹隆法師、新加坡緬甸佛寺、新加坡佛教青年聯合會阿難陀孟加拉法師、新加坡佛教會廣寶法師、宇打瑪也佛寺絲拉古那那法師。

（三）秘書：伽陀精舍常凱法師。副秘書：法輪社陳玉麟居士、淨名佛學社李貴福居士。

（四）記錄：中文——佛教居士林潘慧安居士、南洋佛教雜誌社能度法師。英文——佛教會鄭金山居士、劉爲典居士。

（五）財政：普濟寺妙燈法師。

（六）法務：巴利文——泰國佛寺、金寶佛寺、萬福寺。

華文——法華寺青凱法師、普明寺晴暉法師、南洋佛學書局隆根法師。

（七）宣傳：華文——南洋佛教雜誌社、南洋大學佛學會。

英文——新加坡大學佛教會、工藝學院佛教會。

（八）佈置：佛教青年弘法團。

（九）招待糾察：巴禮來佛寺、蔡厝港宇打瑪也佛寺、荷蘭律功德林、女子佛學院、新加坡佛教會、淨名佛學社、法輪社、新加坡

佛教青年弘法團、新加坡佛教教理會、泰國佛寺青年團。（每團體派出十名）
（十）募捐：華嚴精舍廣義法師。

委員：普覺寺、雙林寺、圓明寺、四馬路觀音堂、自度庵、寬濟堂念佛社、毘盧寺、萬佛林、同善堂、菩提學校、如切觀音堂、菩提蘭若、苦樂庵、三寶堂、中華佛教會、佛教居士林、普陀寺、彌陀學校、佛教施診所、大悲院、菩提佛院、崇華寺、靈峯般若講堂、法施林、保龍寺觀音佛學社、觀慈精舍、萬福堂、太平寺、法華庵、佛緣林、清蓮寺、福緣念佛會、紅毛橋佛祖廟、蓬萊寺、福壽堂、釋迦牟尼寺、雙林念佛蓮社、南洋佛學書局、福海禪院、龍華寺、佛教生西助念會、圓音互助會、觀音寺、普陀念佛堂、天壽堂、呂祖宮、大悲互助會、金蘭廟、仙祖宮、天福宮、忠德堂、大乘庵、彌陀互助會、隱性覺、圓覺、大覺寺、雲仙宮、觀音互助會、法藏精舍、延慶寺、旃檀林、香蓮寺、菩提閣、如是我聞、觀音山、慈雲佛堂、簷葡院、度明庵、天善堂、善緣堂、善福堂、廿九巷觀音堂、正覺寺、釋迦文佛互助會、聲聞庵、正覺寺互助會、寶勝寺、天成堂、順天宮、紫竹林、良德堂、坤德觀音堂、菩提精舍、福緣堂、天衛觀音堂、積善堂、善德佛堂、靈山寺、知皈佛社、吉蘭丹佛教會、普福堂、妙音覺苑、蓮池互助會、孟蘭互助會、蓮池閣、圓通寺、普濟寺念佛會、清德寺、正念庵、報恩寺、慈念庵、慈淨庵、聚蓮苑、樂善互助會、度善庵、觀意庵、清修堂、後港萬福堂、萬佛堂安老院、廣林亭、湧蓮精舍、飛霞精舍、天意觀音堂、上元互助會、觀音宮、天雲堂、達觀佛院、海印寺、萬佛堂互助會、恆山亭、聚合苑、玉皇殿、萬緣互助會、圓通念佛會。

編著「梵文學習法」的心願

淨海

關於編著「梵文學習法」，是我很早要嚐試的一種心願。其次，也有兩個因緣促成我現在進行這個工作。

先說心願：在十二年前，我去了泰國修學，先習泰文，次習初級巴利文，後來進入朱拉隆功佛教大學攻讀，各級課程科目很多，梵文在六年課程中都有。

因為讀書，就注意到現代研究佛教學的方法，單就聖典語文上來說，就分爲梵、巴、漢、藏四種主要語系（英文在弘法上效果廣，日文在研究佛學上具新方法和資料豐富）。除了本國漢譯聖典，巴利文及梵文既有機會學習，我倒一直想能學出一點成績來。但由於本身智力不足，年齡增長，以及健康等原因，學到的，懂得的，非常的少，連自己預定不高的理想也沒有達到。

後來，又有一種想法，我覺得我國佛教的文化和教育太落後了，很熱忱寄望將來的改革及發展，研究佛教學的新方法，必須受到重視，有關佛教梵巴等重要語文，是應該提倡學習的。當佛教教育走上正規，設立梵巴等課程，首先最須要的是初級梵巴文等教師人才，及編寫初級的梵文課本、文法、辭書等。因為在教學初年級學僧（生）的梵文，也只能適用本國語講解，及應用中文的工具書。（高級以上的或可聘外人教學）但這些我們什麼都還沒有做呢！所以在五年前（那時還在泰國），我注意到初步工作的重要。一邊聽課學習，一邊參考各種梵巴語文的書籍，嚐試編譯了巴利文及梵文課本各十多課（未至完成），作為自己的作業和參考用。後因往日本讀書，也就停下了。

在東京立正大學攻讀，大學院的梵文課程很深，是梵文法華經，加以我的日文程度差，教授講的我很少了解。要做筆記，也覺得很難。

前年春天，「慈航」季刊索稿，無以為酬。想到慈刊每期都有英文版，心中又動，把過去編譯的梵文課，再重新編寫，完全採用羅馬字母拼音法，先寫了四課寄出。預料中想像，梵文羅馬字母拼音法，在我國雖可排印，但排字和校對往往太忽略，錯誤百出，無法可作學習上的效用。所以預先說明，如要登出，請一再精校，減至最少錯誤；否則請求不要登出。慈刊負責兩位學長，都在菲島佛教中學長期任教，在台出版是請人代負責，無法保證精校，所以決定不登出。

近幾年，我國的僧教育，特別是佛學院方面，並沒有新的進步，質和量方面也沒有多增加。畢業的人出了佛院學，甚至連國文和佛學須具備的基礎知識都沒有打好。這樣，如想寄望在佛學院增設佛教語文學習，豈不是更費學僧（生）的精力和時間？因此這幾年，我對祖國佛教僧教育，寄望提倡學習梵文等，已改變想法了。除非我們僧教育的水準，要不斷地提高，才有事實上的需要。

再說兩個因緣：在今年一月，美國佛教會駐台譯經院副院長顧世淦居士來美，一次幾個人叙談中，他問我：「聽說法師過去在泰日時，曾有梵文方面的編譯，有沒有完成？現在我們的譯經院裏，有四位青年譯經員，以及台灣不少大專學生研究佛學，而我國佛經都是從梵文翻譯過來的。現在雖不知有沒有人學習梵文，但大家都感到最缺少的，是沒有用中文編寫出來學習梵文的書籍。我們的譯經院很希望有中文的……」。

當時我告訴顧居士：「我是早有心願想編寫一種梵文課本的，但自己懂得太少，編寫很困難，尤其是有關梵文動詞方面更為複雜。過去雖編譯了十七課，未至完成，內容也不夠充實。加以國內排印出版也困難，就沒有進行了」。

二月中旬，因去信「內明」雜誌，請求停登拙譯「真理的語言」續稿。其中順便談起編寫梵文和排印困難的事。兩星期後，接到洗塵法師來信，知我有梵文之編譯，鼓勵嘉勉不已，希望我急速就寄去文稿，從四月第二卷開始，將增加橫排文字頁數。同時也歡迎英文佛學稿件。

上面兩個因緣，可說是促成我現在編著「梵文學習法」的催速劑。但我對以前所寫的，又覺得有不滿意的地方，所以把所有的資料取出，再重新組織、分類，編出課目次第綱要增加新的內容，怎樣處理資料的分配，以求更適合我們中國人初學習梵文的用處。預定重寫二十五課至三十課。課本的性質，綜合了初級讀本、文法、練習為中心。採用參考資料的範圍，有印度出版的初級梵文讀本（全為梵文）、英文編著的梵文文法和讀本、日文編著梵文文法和讀本、泰文編著的梵文課本，以及也選取梵文聖典中的一些原句或章節。除了辭典，約有十五六種。

其次，另一很困難的問題是：學習梵文雖然用羅馬拼音法比較便利，也容易排印，但印度多數的梵文典籍及梵文佛經，都是用梵文字體出版的，所以各國學習梵文的人，應以能識讀原典梵文為要求。可是這在目前的我國，要用梵文字體排印，是無法做到的事。所以我在重新編著這課本時，只有完全採用書寫的方法，並補以部分梵文資料剪貼及英文字母的打字。這雖是極費力費時的事，却是很值得的。以後陸續寫出寄給「內明」，只須影印（影印時須略作縮小，適合刊物的頁面），依次連載出來。

我對梵文的了解很少，極其浮淺，只有一顆熱忱的心願和希望，小心謹慎地嚐試着做，希望中外學佛同道們，對我提供寶貴的意見，發現有錯誤的地方，給予指正！

更祈求三寶加被我！

待將來全部編寫完成後，再寫序文吧！

佛曆 2517 年 3 月 8 日

高僧生日

高僧布丹，是寮國佛教最高長老。日前在永珍慶祝他八十歲的生辰。布丹出家了六十二年，是寮國一個極重要人物，他的生日是全國性節日。圖為他在眾僧圍繞下過生日的情景。



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：香港九龍深水埗醫局街一七六至一七八號內明雜誌社編輯部收

梵文學習法

淨海編著

第一課 字母與發音

梵文 (संस्कृत Saṃskṛta; Sanskrit)

1 近代人學習梵文，一種是用梵文字體，一種是用羅馬字母拼音法。印度梵文發源很古，但今日梵文字體的書寫和印刷，使用的為天城字體 (Devanāgarī Letters)，亦譯聖都文字，為公元四世紀北印度笈多 (Gupta) 文字的東方語系字體。到七世紀已很發達，至十世紀字體形態已十分完整。至於羅馬字母拼音法，是近代研究梵文學者，依照梵文字母讀音而採用的方法。用羅馬字母拼音法學習梵文，雖比較便利，但多數的梵文典籍及梵文佛經，還是用梵文字體排印出版的。所以兩種最好都能學會。現在編寫本課文時，因國內無法用梵文字體排印，於是只有採用書寫的方法。

2 字母 (अक्षर akṣara; Alphabet) 梵文字母共有四十六個，分母音十三個，子音三十三個；另有一個語尾氣音，及一個鼻音化音。

① 母音 (स्वर svara; vowel)

a. 單母音	{ 短音 (hrasva; short): { 長音 (dīrgha; long):	अ	a	इ	i	उ	u	ऋ	r̥	ॠ	ṝ
		आ	ā	ई	ī	ऊ	ū	ऌ	ḹ	ॡ	ṡ̄

b. (diphthong) : ए e ऐ ai ओ o औ au

(註) 母音順序 : a, ā, i, ī, u, ū, r̥, ṝ, ḹ, e, ai, o, au

② 子音 (व्यञ्जन = vyañjana; consonant)

a. 五群

{ 喉音 k 群 { 顎音 c 群 { 舌音 ṭ 群 { 齒音 t 群 { 唇音 p 群	क ka	ख kha	ग ga	घ gha	ङ ṅa
	च ca	छ cha	ज ja	झ jha	ञ ṅa
	ट ṭa	ठ ṭha	ड ḍa	ढ ḍha	ण ṇa
	त ta	थ tha	द da	ध dha	न na
	प pa	फ pha	ब ba	भ bha	म ma

b. 非群

य ya	र ra	ल la	व va
------	------	------	------

(1)

齒擦音 श śa ष ṣa स sa
氣音 ह ha

③ 梵文除以上四十六個字母以外，因為聲韻的關係，另有一個語尾氣音，及一個鼻音化音。

語尾氣音 अः ḥ (叫 visarga, 氣音或摩擦音)
鼻音化音 अं ṁ 或 म् (叫 anusvāra, 隨韻)

3 梵文發音關係表：

	母音		子音						
	短音	長音	硬音		軟音			硬音	
			無氣	有氣	無氣	有氣	鼻音		流音
喉音	a	ā	k	kh	g	gh	ṅ	h	ḥ
顎音	i	ī	c	ch	j	jh	ñ	y	ś
(軟)舌音	ṛ	ṛī	ṭ	ṭh	ḍ	ḍh	ṇ	r	ṣ
齒音	l		t	th	d	dh	n	l	s
唇音	u	ū	p	ph	b	bh	m	v	ḥ

注：長音 e, ai, o, au 與鼻音 ṅ, ñ, ṇ, n 均與硬音 ḥ, ś, ṣ, s 有關係。

4 發音示例及說明 (舉梵文字母、國際音標、國音符號)

〔發音〕	(例—英文)	〔發音〕	(例—英文)
अ - a = A	sun	ओ -o = ou = 又	no
आ - ā = a: = ɣ (長)	father	औ -au = au = ɔ	now
इ - i = i = 短	is	क -k = k = ɔ	king
ई - ī = ī: = 長	see	ख -k-h = k-h = ɔ + ɹ (連讀)	black-head
उ - u = u = ɛ (短)	put	ग -g = g = ɔ	game
ऊ - ū = ū: = ɛ (長)	pool	घ -g-h = g-h = ɔ + ɹ (連讀)	big-house
ऋ - ṛ	(此三母音為梵文特有的流音，從來發音 r=ri, rī=ri, l=li.)	ङ -ṅ = ŋ = ɔ	singer
ॠ - ṛī		च -c = tʃ = ɔ (近似)	church
ऌ - ḷ		छ -c-h = tʃ-h = ɔ + ɹ	witch-hazel
ए - e = ei = ɔ (喉)	able	ज -j = dʒ = ɔ	judge
ऐ - ai = ai = ɔ	mile	झ -j-h = dʒ-h = ɔ + ɹ	
		ञ -ñ = (ɲ) (法文音) 例如：español [espaɲol]	
		ट -t	ट t 群為梵文特有的音，為(軟)舌音，發音 像英語的齒音，將舌反貼於口腔內，舌端
		ठ -t-h	
		ड -d	

द्व - d-h	接觸於齒齦部位，然後發音，但與	
ख - u	發音與 त t 聲混同。	
त - t = t	= ㄊ	take
थ - t-h = t-h	= ㄊ + ㄚ	pot-herb
द - d = d	= ㄉ	dead
ध - d-h = d-h	= ㄉ + ㄚ	red-head
न - n = n	= ㄋ	note
प - p = p	= ㄆ	pen
फ - p-h = p-h	= ㄆ + ㄚ	uphill
ब - b = b	= ㄅ	book
भ - b-h = b-h	= ㄅ + ㄚ	cab-horse
म - m = m	= ㄇ	map

य - y = y	= ㄩ (促讀)	yes
र - r = r	= ㄹ (近似)	roof
ल - l = l	= ㄴ	let
व - v = w	= (ㄱ)(促讀)	way
श - ś (or ṣ) {ṣ}	(ㄷ)(近似)	sheep
ष - ṣ = ㅍ	= ㅍ (近似)	
स - s = s	= ㅅ	set
ह - h = h	= ㅎ	hot

:- h (Visarga) 加於其他字之後，是氣音。

*m or ṁ (Anusvāra) 加於其他字之上。(但在羅馬字母拼音法中，則加於其他字之後)

說明：

1. 所有子音，為了發音，都加 अ - a 讀。
 2. 五群中的最後三音、四個半元音及 ह - h，都為軟音 (ghoṣa)；其他的都為硬音 (aghoṣa)，參見 3。
 3. श - ś (or ṣ) 是頸音的摩擦音；ष - ṣ 是(反)舌音的摩擦音；स - s 是齒音的摩擦音。
 4. ह - h 本為有氣音，:- h (Visarga) 是普通的氣音。但前者現在則發為使英語的 h。
5. 休止符號 (virāma; a stroke) 當子音未與母音結合，都為休止音，在字母下畫有一個符號 (\ 或 ˘)，梵名稱為 virāma。
- 例如：क् - k, ग् - g, च् - c 等，表示後面沒有任何母音跟着，而身獨立。(但在羅馬拼音法中，在字中可知有休止音，而不須用符號) 並參看 7。

6. 母音與子音的結合

當母音與子音結合後，母音變形如下：

① 母音變形

अ - ॐ	भा - ॑	ऋ - ॒	ॠ - ॒	ओ - ॑	औ - ॑
इ - ॑	ई - ॑	ऌ - ॑			
उ - ॑	ऊ - ॑	ए - ॑	ऐ - ॑	अं - ॑	अः - ॑

② 母音與子音結合後成爲

क् + अ = क	क् + आ = का	क् + इ = कि
क् + ई = की	क् + उ = कु	क् + ऊ = कू
क् + ऋ = कृ	क् + ॠ = कृ	क् + ऌ = कृ
क् + ए = के	क् + ऐ = कै	क् + ओ = को
क् + औ = कौ	क् + अं = कं	क् + अः = कः

註：在梵文中，अ 與子音結合後，只留下發音，而有略形狀，只要去除前面子音的 (\) (virāma) 即可。但在羅馬拼音法中，則不可省去。比較如下：

क् + अ = क (अ 省略)

k + a = .ka (a 不可省略)

7 子音的連接 (संयुक्त अक्षराणि saṃyukta akṣarāṇi; conjunction of consonants)

梵文字音的連接，分為兩個子音連接及三個子音連接。子音連接後，在其前面的子音，一般寫為半體字。有些子音不可寫為半體的，但當用為連接子音時，仍須寫出原形，而在其後的連接子音，就寫在下面。也有些子音連接後，須要變形，看來另成爲一個字母。

有些子音，雖不是連接字母，但只讀半音，也寫為半體字等。

① 兩個子音連接

क्+क=क्क k-ka	ड्+त=ड्त ṛ-ta	त्+र=त्र } t-ra	प्+र=प्र p-ra	व्+य=व्य v-ya
क्+त=क्त k-ta	च्+च=च्च c-ca	or त्त	ब्+व=व्व b-ba	श्+य=श्य ś-ya
क्+य=क्य k-ya	ज्+ज=ज्ज j-ja	द्+द=द्व d-da	भ्+न=भ्न bh-na	प्+ण=प्ण ṣ-ṇa
क्+र=क्र k-ra	ट्+व=ट्व ṭ-va	द्+ध=द्व d-dha	म्+म=म्म m-ma	प्+म=प्म ṣ-ma
क्+व=क्व k-va	ड्+ड=ड्ड ḍ-ḍa	द्+भ=द्व d-bha	य्+य=य्य y-ya	स्+क=स्क s-ka
क्+श=क्श k-śa	ड्+र=ड्र ḍ-ra	द्+म=द्व d-ma	र्+क=र्क r-ka	स्+न=स्न s-na
क्+ष=क्ष k-ṣa	ण्+ण=ण्ण ṇ-ṇa	द्+य=द्व d-ya	र्+य=र्य r-ya	स्+स=स्स s-sa
क्+स=क्स k-sa	त्+त=त्त t-ta	न्+न=न्न n-na	ल्+प=ल्प l-pa	ह्+ण=ह्ण h-ṇa
ग्+ग=ग्ग g-ga	त्+न=त्न t-na	प्+त=प्त p-ta	ल्+य=ल्य l-ya	ह्+य=ह्य h-ya
ग्+म=ग्म g-ma	त्+य=त्य t-ya	प्+प=प्प p-pa	ल्+ल=ल्ल l-la	ञ्+ज=ञ्ज ṅ-ja
ग्+य=ग्य g-ya				

② 三個子音連接

क्+प्+ण=क्ष्ण k-ṣ-ṇa	त्+र्+य=त्र्य t-r-ya	र्+ग्+य=र्ग्य r-g-ya
क्+प्+म=क्ष्म k-ṣ-ma	द्+ध्+व=द्व्व d-dh-va	र्+ध्+व=र्ध्व r-dh-va
क्+प्+व=क्ष्व k-ṣ-va	द्+ब्+र=द्व्र d.b-ra	श्+च्+य=श्च्य ś-c-ya
ग्+भ्+य=र्भ्य g-bh-ya	द्+भ्+य=द्व्य d-bh-ya	ष्+ट्+य=ष्ट्य ṣ-ṭ-ya
घ्+र्+य=घ्र्य gh-r-ya	द्+भ्+र=द्व्र d-bh-ra	ष्+ट्+व=ष्ट्व ṣ-ṭ-va
ङ्+घ्+य=ङ्घ्य ṅ-gh-ya	द्+र्+य=द्व्र्य d-r-ya	ष्+प्+र=ष्प्र ṣ-p-ra
च्+छ्+व=च्च्व c-ch-va	द्+र्+य=द्व्र्य d-r-ya	स्+त्+य=स्त्य s-t-ya
ण्+ट्+य=ण्ट्य ṇ-ṭ-ya	न्+त्+य=न्त्य n-t-ya	स्+त्+र=स्त्र } s-t-ra
त्+प्+र=त्प्र t-p-ra	न्+त्+र=न्त्र n-t-ra	or स्त
त्+म्+य=त्म्य t-m-ya	न्+द्+य=न्द्य n-d-ya	ह्+म्+य=ह्म्य h-m-ya

習 題 一

- I. 練習寫出梵文的字母。 II. 分別出軟音和硬音。
III. 練習母音與子音結合的寫法。 IV. 練習子音連接的寫法。

一九七三年二月十七日聯誼會能歡節聯節春日七十月二年三七九一
影留士爵浩理麥督港興忠志長院副白塵沈長事董院書仁能歡聯節春日七十月二年三七九一

