

内 明

18



目錄

隋·賓陽南洞本尊石像	封面	
禪與禪觀行新論	褚柏恩	3
瑜伽宗對於般若空義的看法	釋如悟	5
第一次結集有否文字記錄		
「世界」與「世間」	大風居士	11
略述因明與邏輯之異同	彥龍	13
中國宗教思想的形成及其演進	蕭雲山	16
工巧明對工業社會的貢獻	林坤益	19
談六道輪迴	王麗君	21
法蘭西斯·培根的經驗哲學	胡信田	25
英國的大學教育	釋能學	29
佛說四十二章經講話（十三）	聖印	31
佛說八大人覺經講義（十一）	寬如、榮	34
廣東歷代詩僧簡介（十六）	慧光居士	36
被訴諸事實的	三慧	39
送友參加佛教青少年夏令營	佛院學生	40
官涌遠足記	韓堯森	20
感 懷	王鳳蓮	41
新加坡佛教施診所告我四眾暨社會各界人士書	（來件）	15
內明通訊	伍秉信等	42
中文大學佛學文憑課程	（來件）	43
梵文學習法	淨海編	47
教界簡訊	本社	45

社 長 釋 敏 智
 督 印 人 釋 洗 塵
 發 行 人 釋 金 山
 編 輯 本刊編委會
 會機·正因·智慧
 出 版 者 內明雜誌社

佛元2517 中華民國六二年九月八日出版
 西元一九七三年
 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

禪與禪觀行新論

褚柏思

一、引言

原始佛學，戒定慧三學的定，便是禪。六度之五，或譯之爲「禪定」。

中國大乘佛教，向稱八宗：性、相、台、賢、禪、淨、律、密。明太祖將性相台賢，合稱講寺，餘四仍分立。但此禪字，應是「禪定」，或稱禪觀行，以配淨土行與律儀行。

禪觀行，演爲台賢教，其後雖同流入淨土行，但均未能廢除禪觀行，可以說：禪觀行貫穿了中國佛教，而中國佛教亦以禪觀行爲其特質。因此，太虛大師簡言之曰：「中國佛學之特質在禪」，此一禪字，只能說是禪觀行，而不能是禪宗。因爲：禪宗教外別傳，而又與佛教分立分行之故。

二、禪觀行

禪觀行，在中國佛教史上，最早爲安般禪，此依安般守意陰持入經而立名，簡稱安般經；東漢桓帝時，安清（世高）所譯。此經專明禪定，爲漢魏晉間，修習禪定之禪法。此經明數息修禪，亦攝其餘種種禪法，但最要的在調息。

安氏傳入此經後，自修亦教人修。安氏既由修禪定起諸神通，智慧亦大，使人對之仰慕信崇，因而此種禪法大行。三國時，康僧會，曾爲其註解，而修安般禪；東晉時，支遁（道林）亦註安般守意，遊心禪定。

其次，爲五門禪。佛陀密譯五門禪法要畧，近於五停心。五停心，乃對治多貪的不淨觀；多瞋的慈悲觀；多癡的因緣觀；散亂的數息觀；多慢的無我觀。此第五門，在當時，已改爲大乘的念佛觀。禪法要畧，於此五門均有講到，但對念佛一門特詳。五門禪法序云：「三業之興，禪智爲要；禪無智，無以深其寂；智無禪，無以寂其照。」此爲當時修禪之要旨。與此禪法相近的，有僧護著的坐禪三昧經，爲羅什譯。覺賢三藏，亦譯達摩多羅禪經。安陽侯沮渠京聲，亦譯有佛大光的禪秘要治病法。

其三，爲念佛禪。此念佛禪，與唐代的念佛法門不同。此念佛禪，爲修禪定而念佛。是一個修習禪定的法門，不同於專修淨土的法門。此念佛禪，爲安世高同時人支婁迦讖所提倡，他翻譯了般舟三昧經，以不坐不臥之長行而念佛，故又名長行念佛三昧。支婁迦讖，又譯首楞嚴三昧經，也是念佛三昧所攝。

西晉時，道安大師，初修安那般那禪，後來又持彌勒淨土，誓生兜率。其徒慧遠法師，始依小彌陀經持名念佛法門，而創廬山之蓮社，專重念佛；但他的念佛，仍是修禪。因而慧遠法師臨終時說：「我在定中三見淨土與聖衆」。

第四實相禪。實相禪與實相三昧，名稱出於羅什的禪法要畧。羅什以前，早有依般若法華修空觀的，即實相觀。羅什翻譯的中論、智論、法華，維摩等，皆詳談實相，因之便爲實相禪所本。使用這些經論，實地修行禪定的，則爲慧文，慧思，智者等。從慧文諸師傳承下來，纔正式成立實相禪。

慧文禪師，是依中論、智論而修的。從中論「因緣所生法，

我說即是空；亦名爲假名，亦名中道義」的理境上修觀；而他最重要的心要，則是智論的「三智一心心得」。三智是，偏了法性的一切智，自行化他的道種智，了法無二的一切種智。一切智，是空觀所成；道種智，是假觀所成；一切種智，是非空非假，即空即假中道觀所成。三智一心心得，即是一心的三觀，而觀一境的三諦所得。一境三諦，即是諸法實相；一心三觀，即是實相禪，基此，慧文禪師，始是修實相禪者。

慧思禪師，初依慧文修習禪法，後悟入法華三昧，深達實相，遂弘法於南朝。智老大師，初依慧思修學，亦得法華三昧前方便，後應陳帝之請，傳禪講經於南京的瓦官寺。其後，他著小止觀，畧述修禪前方便；六妙門，講安那般那禪；禪波羅密次第法門，含攝較廣，從安般禪，講到念佛實相禪；摩訶止觀，專講實相禪。因此可以說：智者大師，實爲一切禪法的集大成者。

以上四種禪，不單當時流行，即後來有了宗門禪，也還是流行。

三、結語

中國的大乘佛法，以及禪法與禪宗，傳到了日本，他們都使之學術化，這雖不必「厚非」，但卻「走了樣」。他們的「禪學講話」，與「禪學大成」，都包括了禪宗，我認爲是不妥當的。

我認爲：禪宗的眞精神，是不講究禪法的，尤其是達摩西來以後，六祖惠能以下的宗門禪。末法時期，上根利器者少，已不能於言下頓悟，而多趨於漸修，因而也有了參禪與坐禪，但仍與其前的禪法，微有不同。

因此，我主張：禪法，雖可稱爲「禪學」，以安般禪以次諸經論，一直到智者大師集大成的各種禪書，作爲禪學的內容，予以學術性的研究。但，禪宗與禪法、禪學、仍應分立、分行。

如果，爲了中西文化交流，而使禪宗也學術化，可以另成立禪宗學；萬不可混稱禪學，把禪宗也包括進去。那麼，禪宗學能否成立？又是一些什麼內容呢？關此，可參閱拙著「禪宗學與禪學」一書（台北松山寺出版），恕此短文不能詳述。

【上接第12頁】

「世界」與「世間」

乃至生老病死，憂悲苦惱滅。……」卷二：「有因有緣集世間，有因有緣世間集，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」。

由知衆生所住之身，五蘊身也，所住之世間，乃五蘊世間，衆生遷流其中，隨緣生（集）滅，一生（集）一滅，謂之一世，故衆生所住身之集滅，即是世間之集滅，故謂「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」，即指五蘊身之隨緣集滅也。

若言世間即是世界，世間集滅，即是世界集滅！世尊當不以：「緣無明乃至生老病死，憂悲苦惱集」及「滅」等義說世間！以世間、世界不同，故世尊以十二緣說世間，此義甚明，不待贅說。

附錄

頤閱雜阿含經卷九（P1）「佛告三彌離提。謂眼色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦若樂，不苦不樂；耳、鼻、舌、身、意、法意識，意觸，意觸生受，內覺若苦若樂，不苦不樂，是名世間。所以者何，六入集處，則觸集，如是乃至純大苦集。三彌離提，若無彼眼、無色、無眼識、無眼觸、無眼觸因緣生受……無耳、鼻、舌、身、意、法意識，意觸、意觸因緣生受……則無世間，亦不施設世間，所以者何，六入處滅，則觸滅，如是乃至純大苦聚滅故。」

又卷九（P4）：「爾時世尊，告諸比丘，我今當說世間集、世間滅、世間滅道跡。……云何爲世間？謂六內入處，云何爲六？眼內入處，耳、鼻、舌、身、意內入處，云何世間集？謂當來有愛喜貪俱，彼彼集著，云何世間滅？謂當來有愛喜貪俱，彼彼集著無餘斷已，捨己、吐己、盡離欲滅止沒。云何世間滅道跡？謂入正道……」

上兩經，爲世尊所釋世間之義，極爲明白，俱足論證，「世間」與「世界」，雖僅一字之差，相去不可以道里計矣。怎可通用？

瑜伽宗對於般若空義的看法

釋如悟

一、前言

瑜伽宗又名唯識宗、法相宗。佛滅後千年間，始行傳入我國。六朝時菩提流支，真諦等大師，前後譯出此宗典籍。初期所翻譯出來的譯本，文字艱澀，義多隱晦，不易爲時人所接受，故傳流並不很廣。迨至唐代高僧玄奘，爲求實義，不避艱險，孤征求法，留學印度，親近當時那爛陀寺法相權威戒賢大師十有七年，專究唯識，造詣淵博。返國時，帶回大量的梵本，經大師一一譯出後，唯識學說興盛一時。但自唐武滅教後，一蹶不振。

瑜伽思想在印度本土發端初期，即能脫穎而出，興當獨步，乃是得力於笈多王朝統一全印，政治安定，注重文事，推行語言文字的統一，促進梵文學運動所帶來的高度文明。婆羅門教的復興，六派哲學的問世，潮流的沖激震盪，小乘佛教的局勢，難以與之抗衡，大乘思潮因而澎湃展開。佛教因此得以轉出嶄新局面，對抗外來的新攻勢，應付新思潮，空有二派學說，乃前後昌盛於當世。

在師資上，由彌勒菩薩的傳授，無著菩薩的宏揚，世親論師的完成以後，奠固宗基；在傳承上，後起之秀，代有輩出；在學理上，瑜伽宗義組織的嚴密，分析的透澈，它宗有所不及。所謂「未學唯識，先通因明。」即知其理論法相的精細和有系統。此宗具備如此許多優越條件，遂成爲佛教中一大宗派。

般若空義是成佛的根本，大乘的共義。然而，空有於印度的時候何以起諍？詳細考察其主因，實際由於實踐論的觀點分歧，意見難以一致所引起的思想摩擦，終而形成對立的趨勢。中國學佛者喜談圓融，空有二派學說傳入以後，都是採取橫看直看，無非

一體的看法，好像賢首大師說：「相破相成，無非妙諦」。空有的衝突，經他老說的調解，化敵爲友，無有傾軋似的。其實，並不見得，在印度本土時的空有二派思想壁壘分明，界限極清楚。龍樹學所說的空義，有其一定的局限性，不允許與有宗混爲一談；瑜伽學另有其傳統教說，更不宜遷就空宗之義理。我們從般若空義的相反解釋上，即可探討到這種事實。法相與中觀所闡述的理論，確實各具有一套局限性的定義，圓融的說法，無論在印度或在中國，顯然雜有一些太過牽強了。今不從唯識宗組織嚴密的裏理上去闡述，僅就此宗有關般若空義的看法，作個簡單的研討而已。

二、瑜伽宗的主要思想

1. 繼承聲聞的法相有性教說

瑜伽思想，深受聲聞「法相有性」的影響，當無異議，吾人從賴耶識種子不滅論與三性中的依他緣生自性說上來考察，皆能獲得充分的根據。

我們錯覺所見到的幻相幻境，是有的，還是沒有的呢？成爲部派佛教間，諍執得最爲激烈的問題。猶如我們的眼根觸見外境的青黃赤白諸種不同顏色時，眼識即刻映現出此等不同顏色的形象，產生了分別認識的作用。部派佛教諍論的焦點，即出在此等顏色上。此等顏色，究竟是由其本身具有不變實體，還是眼識所幻現的不實假有的呢？

外在感覺經驗，各具有實體性，否則，認識沒有表象，了別作用便成了問題。我之所以知道有聲音，是由於外界的聲波。由

音波觸發我耳朵的感受，傳達耳識，才能分別外界的聲響，在那兒的物體上發出的。不論聲響在那兒物體上發出的，它的本身即具有實在不變的自性，法相有性的理論，是由這兒演變出來的。

一一法各具備有實在自性的說法，是部派上座系有部等派所主張的。他們的特點是對法相着重在分析，着重分析的結果，就認為佛說的五蘊，十二處，十八界等諸法，各各具有自性，是實有的，不變的；而諸法所成的現象，是因緣和合的幻境，不是實有，是假有的。

瑜伽宗以為客觀實在性，成爲主觀認識主體，客觀存在，又爲主觀心識所變現。如世親菩薩說：「思量爲性相」，「了別爲性相」。第七末那識主持思量意，有思量即有意識作用。凡是知道有某種東西，須在相上認識，從相用上，明其體性，所以，唯識所講的，兼有觀念論與唯心論的雙重意義。

探求部派佛教「法相有性」的思想，有三種最明顯的不同主張：

A、有部的三世有性

佛教各宗派思想，莫不受到「三世實有」，「法體恆有」的感染。三世有性，以時間觀念來說的，凡是有形體存在的事物，即有生滅變遷，有生滅變遷的過程，必會感受到時間性的限制——過去、現在、未來的一體觀。有的東西，不能變成沒有的；沒有的東西，不會變成有的。我們貪念未起前，已有於心中；生起時的剎那即現在，滅去時即成過去；同時另有一念頭繼起於未來有中，叫做未來已有。故有部「三世實有」，「法體恆有」的說法，是屬於平面化的時間觀。

B、分別論者恆住現在

現在有者的時間觀，內外二層式的，表現以外者，常住於永恆的現在。過去，未來實是內在潛能。物質與精神的感能變化，只是永恆現在的表現。從未來到現在，也是現在；過去的現象，

亦因現在的表現而存在着。

C、經部的種現熏生

對流式的時間性，主要目的着重在解決種子與現行相續問題上。例如種子到開花結果的中間階段，必須經過芽、莖、葉、花等特殊過程，前後因果關係，才能恰到好處。三世有性之說，根本用不着相續問題，當然理論不會相同。分別論者永住於現在說，未來、過去爲潛在能力，講法雖有異，與經部師的論調，相差無幾。依此判斷，唯識種子現行說，來自經部的學說，當無可疑。

2. 宗歸大乘唯識所現

西元一世紀頃，初期大乘佛教，興起於南方案達羅，完成於北方貴霜王朝。延至西元三世紀間，笈多王朝時代，大乘三系的思想，正在醞釀着。首先起而綜合總攝者爲無著學系，融貫北方法有與南方眞常的理論，舉起反對中觀「一切法空」了義說的旗幟，倡言宗歸大乘唯識所現爲究竟。法相有性無性的諍論，造成後來不易解決的難題。

民初唯識權威歐陽竟無居士，曾經跟太虛大師有過很精彩的論辯。歐氏力主法相與唯識分宗，始能顯出純唯識的奧義。虛大師以爲分宗則不必要，法相與唯識共一體系，源遠流長，關係至爲密切。由此可明唯識思想，乃深受南北學說的滋養而發長出來的新宗派。

三、對般若空義的新解說

1. 一切法空是不了義

般若經所說「一切法空」義，瑜伽學者極力反對中觀師的了義說，根據解深密經所述說的空義別名，抉擇「一切法空」爲「

不了義教」，指責中觀家未解如來法空的密意趣的原故，致有此種錯見。

A、空的列名

解深密經，屬於唯識宗主要經典。在這部經中所談到關於「一切法空」的名詞，如無自性，不生不滅，本來寂靜，無性涅槃，通共歸納成同一原理，同一事實，判為第二時的性空法輪無相教，以如來最勝了義的中道教——無性性的密意趣，尚有一段距離。

B、了義與不了義

什麼叫做「了義」？了義乃對不了義而說，如經文如此說的，而又作如此解釋者，即未明達如來所說法的密意趣，通犯如文取幹的過失。佛說「一切法空」密意所示，有二種說法，表面詮釋，即犯錯誤。約某種義，或可作此解說，何以故？有的法可以空，有的法不可以全空。如偏計所執的是虛妄所現的，才可以說它是空無自性的；依他起的緣生自性，乃是諸法各本具有的不變實性，說它也是空無自性的，那簡直大錯特錯了。般若經上說的「一切法空」，絕對不能採用「依文解義」的表面所得的意義來下結論。因為凡是依照表面意義來解釋「一切法空」的學說，都不是了義教。如來所說「諸法皆空」的密意趣在何處？我們如果要對它有一澈底的認識，那末，惟有從三性三無性究竟了義教上去體會了。

龍樹學與此說恰好相反，他站在諸法皆是緣起性空的立場上，堅決相信如來「一切法空」的教說，是最為殊勝的了義教。同時破斥道：要是在緣起性空的中道上，硬是反對法空說，而主張有法空，有法不空，絕非了義之談。中觀論所說「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。即是說明緣起所生法，其幻體幻相，並沒有實在的不變性可言，已成佛或未成佛的聖者，要悟入無生的空寂性，亦必須藉緣起幻相而證得。

瑜伽學者如上面所說，他們有他們的一套看法和傳承，總以

為般若空義，乃如來言說，深信不疑。甚可憐憫者，未解如來密意之徒，望文生義，曲釋法空，否定緣生有實自性，圓實不空之，其見錯謬，而有糾正的必要。

C、有空中——三時教

瑜伽所判三時教，相當於中國台賢的判教，歸納佛陀一生所說教法，分作三大時期來貫通一切法義，好讓我們瞭解如來一代時教的真正用意，這是各宗判教的目的所在。初期為小乘大化時：佛陀此時期內對一般凡小，談有說假，講論持戒修福，或授四諦，或示因緣，指導凡小速斷煩惱，速了生死，速證涅槃的方法。第二期為大乘空教時：專向菩薩眾，講說般若空義，離有入空的境地，般若經正是此時教的產品。小乘執有，聞空生畏，另有一種大乘行者，聞空生喜，卻自作聰明，以為一切法空，是空掉因果，三寶，善惡，乃至事理等法，不幸落入虛無主義而不自拔。瑜伽學者有見於說空所產生的副作用，責譴傳揚一切法空者，對於佛說法空的密意，未全深解，致使許多行者步入歧途。於是瑜伽學者們，起而創立新學說，根據解深密經著論來反對般若的一切法空說。此系力避因空而起的副作用，探擇穩當的中間路線，成立三無自性性，非有非空的中道教，——第三時期教說，此為如來一代時教中最殊勝最究竟的了義教。

2. 惡取空與善取空

澈底與正確地瞭解空理實義，是善取空，反之，為惡取空。如無見論者，否定世間因果善惡的緣起義，實在是對空義最大的曲解。龍樹菩薩曾說：「不懂空義，易生謬見，自錯未知，尚怪其非。譬如善捉蛇者，善知蛇音，善吹簫子，蛇聞其樂，出穴成擒，不善捉者，多被所傷。如來空義，亦復如是，不善解者，悉落空無，或生恐怖，最為愚癡。」中觀論說：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」一切法空，不應該錯認是破壞一切法。其實義在於顯示一切法因緣所生，並無自性不變的實體可得之義，乃是如來由世俗諦悟達勝義諦的教證。瑜伽學

利用三無性的新說，顯達不空義，法有的本色，未曾脫盡。一切法空思想，在其心目中，便成障礙的惡取空，來個新解說，反對空宗。

A、如文取義是惡取空

此為瑜伽學者所提出來的反證，觀其目的在於推翻「一切法空」說，建立自宗的唯識所現之主張。他以三無自性作為辯證法的主體，謂法有空與作空的二類，以一概全，理則有偏，難證中道，是故般若經所說「一切法空」義，另有密意，如文取義，涉及否認法有不空之嫌。因為我們內心所起的偏計幻像，本來是空無，當然是屬於空的。緣生自性，而乃諸法各各具有的實體，怎樣可以連一點也不存地把它全部空掉呢？諸法既然沒有了實體，我們的了別作用，豈不是成了問題？中觀師的法空理，確實是「惡取空」，違背般若空義的真實意義。

B、自性空與他性空

中觀學者，以緣生法的現象上，即無實在自性可得，如有實性可得，便是流轉門的生死法。瑜伽論者，觀察世俗法，重在法相有性上面，以為世俗法，有空有不空。緣起法各具自性，為實；心所幻現的虛妄法，為假。實者永實不空，空者假名不實。前者就是緣起即無自性的「自性空」；而後者謂依他起有空與不空，真實有與假名有的差別，乃是「他性空」。

根據瑜伽十地論說：「彼實是無，於此而空，此實是有」（第三十六卷）。從根本的空有而論斷，瑜伽學者，將「空」認作「虛無」看待，有些「一切法空是沒有的，一切法是無的」意味。此與龍樹菩薩所發揮的「一切法為無自性，一切法為有」的理論，相去甚遠。

唯識宗對於客觀上的物質形態，認為是主觀心識的表象。我們所能看見的外在一切物體，悉從我們心識構想而成，故物質形相，非實在有。但是那些能夠引起我們認識作用關係的外在物質本性，絕對不可否認它是沒有的，它是實在有的，此說相似物理

學上所認定的物質不滅論。

四、約三性以釋一切法無性

如何澈底與究竟地闡明「空義」，成為空有二派主要的論題，同時亦是二派紛爭的主要焦點。

龍樹中觀派的說空，提出二諦義作為綱領，如謂「未明世俗諦，則未明勝義諦」，性空非但不壞一切法，反能成一切法，深入「空有無碍」的境界。無著唯識派的解釋空義，如前所說，有空與不空的持論，亦是有他的理由，從其所建立的三性三無性的理論上觀察，即是着重在反駁中觀派「一概言空」的偏執。唯識學者先立三性，後建無性是有用意的，以三性顯示三無性，證明自宗所持的「有空有不可空」見解是非常正確的。其實，細加分析三性三無性的內容，也還是兜着「一切法空」打轉，超不出他的範圍。真有差別的地方，不過是觀念作祟而已。瑜伽派來個新花樣，以三性表達一切法無性，說是新發現，着實可笑。

1. 略說三性

A、偏計所執性

衆生的錯誤認識，起因於執着不實的境相，謂之「偏計所執性」。什麼叫做「執着」？古代瑜伽學者，不滿意空宗的解釋，肯定「假名安立」及「假名安立的自性差別。」才是偏計執着的定義。

自性即是自體，二義相通，乃指一一法各具的特性；差別為一一法自體上的差別性。如茶杯之體，即茶杯的自性；茶杯的高低方圓，即茶杯的差別相。然而，茶杯自體與差別相，必依假名始能安立，離開名和義，自體與差別相，就一無可知：中國語文，喝茶用的皿，謂之茶杯；外國語文，就不叫做茶杯。由此而知，世間上所存在的事事物物，皆以人類語文符號來安立，所以沒有不變的實義。解深密經說：「名相相應，以為緣故」。這是說明

「假名安立」的意義。我們要瞭解一樣東西，必須通過「名與相互為發生關係」以後，始能產生認識作用。相即義，名即字，綴合稱之叫做「名義」，如見燈光的光亮，必由相知義，由義生名，始知燈光的光亮叫做白顏色的。有此名稱以後，見其相即知其義。名與義和合時，某種事物的假名就顯現了出來，我們的認識便有了對象。眾生不知道假名安立，乃是名相相應的認識，屬於虛妄顛倒之法，反而生起執着，看作真實的，這種認假為實的錯見，造成眾生業感生死果報的主因。

B、依他起自性

依他者，依他種關係而生起的事物，即是一切法的緣生自性。所謂緣生法「此有故彼有，此無故彼無」，為因果相生相成的定律，如十二因緣由無明緣生行，行緣生識，識緣生名色……乃至老死生。這種必然性的定律，猶似電燈的按鈕，開則亮，關則熄，開亮關熄，其間必受到嚴密的因果限制，兩者間的因果發生如何關係，那末就能產生定等力量。佛法所揭發的因緣生義，首先便是肯定是宇宙萬物的成立，絕對離不開因果定律，有因必然有果，有果必然有因。反之，無因則無果，無果則無因，外道的邪因邪果論，就被佛法的緣生論所否決。解深密經語體釋裏說：「由於常因，無因論的不能建立因果的聯繫，所以佛才以眾生的惑業因性，招感五蘊苦果，建立依他的緣起因果」。緣起因果論，佛教不共一切宗教的特質處。

C、圓成實性

真理之體，本然如此，永恆存在，非神權，非創造。圓成實者，表示一切法的平等真如。

一切法如何平等？天上人間，餓鬼地獄的眾生，千差萬別，高低懸殊。然而，舉一法的原理來分析，餘理推知可明，千差萬別的諸法現象，乃因緣生的無限差別因果關係所顯現的。依據唯識學說緣生法是具有自性，這各具有的自性即是一切法的實在性和平等性。有情迷於緣生自性的道理，心識所幻起的想像，以

為實在法，假名安立的符號世界，看成真實，生執造業，沉淪六道，眾生所造行業之因各各有別，所感果報則有不一，無限差別的相用，自然難期一致，若能澈悟緣生法，破妄相，滅雜染，一切法的平等不空真如性，即可圓證，成就大圓鏡智的佛道。

2. 約三性說無性

無性即是無自性，換言之，瑜伽宗以三性的分類法，闡說「一切法無自性」的原理。解深密經和瑜伽師地論均探選三相說，以釋無性義。般若經以「一切法空」上直顯無自性。唯識學者卻極力反對中觀家的講法，認定錯解般若經所說空義的重點。一切法皆空，絕不是正理的真論，舉出三相演繹三無性，樹立自宗學說。要不這樣，中觀家「緣起即無性，一切法皆空」之說成立，不僅依他起性的建立不起來，甚至威脅到整個唯識學說。依他起法絕對不能空，為此系必須想法鞏固的堡壘，自不待言。我們由下面圖表中，就可獲悉唯識宗以三相解釋三無性的重要所在，所謂對於般若空義的看法，由此一目便可明瞭。

偏計所執相——相無自性性——可以空

依他起因自相——生無自性性——不可以空

圓成實相——勝義無性性——不可以空

A、相無自性性

偏計所執相，非從自相有，究之而知其乃從眾生心識的想像假名安立。如夜闍裏見繩為蛇，心生恐懼，以燈照之才知不是真蛇，內心的恐懼一掃而失。蛇的影像，由名義印象先已存留心識，夜暗中忽遇草繩類似蛇形，潛在意識裏面蛇影立刻反應出來，產生了錯覺，認作真蛇，生起恐怖。眾生於長夜大夢中，亦復如是，錯認心識所幻起的假名想像等事物，以為真實故，由執着名相而生痛苦。因緣所生的蛇與繩，不可說沒有，心識所生起的想像，才是虛妄顛倒之物，無實相可以獲得。偏計執相，既為假名安立，則非實有，既無實法可得，亦無自相可獲，今說相無自

性性，約其相無自性性可得而說，故名無自性。

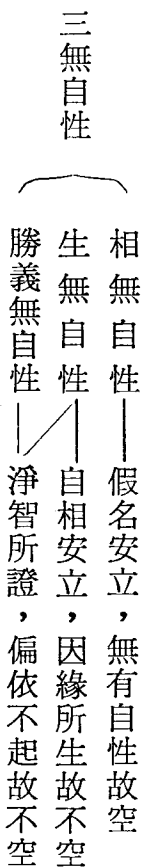
B、生無自性性

依他起法，本身不生起故，非自然生；必依因緣，始能生起故，非偶然性。更深入一層來說，有因緣生，非無因緣生，不違背因果相關的嚴密法則。自然生與偶然性，兩者既是沒有，便叫做「生無自性性」。

C、勝義無自性性

勝性者，清淨智，為般若智所證的平等真如境界。怎麼樣才能證入此境？首須能破相則偏計不現；深澈緣生自性則依他不起；悟入無自性，即證圓滿成就的諸法真實性。圓成自體，具足勝義，此勝義是由於偏計和依他二法不顯而表現出來，名叫「勝義無自性性」。

依他起，亦可以叫做「勝義無自性性」，圓成實也可以叫做「有相」，何以故？我們之所以有煩惱生死，痛苦的煎迫，起因於不了達依他起法，致使勝義境界無法現前。若果能夠契入依他緣生自性的實義，不再受到心識想像幻現的假名法所迷，就可以從這兒悟入諸法的平等性，轉識成智，煩惱生死頓然消失，大圓鏡智的境界立刻證得。所以由空顯性看來，包括了四種無自性。我們看到下面簡單的圖表，便有一梗概的認識。



存在即名相相應的法執——生無自性。小乘經會經論到過，並不稀奇。相無自性，才能顯示出大乘不共法義。諸佛菩薩證悟真理的時候，開始莫不是從破相下手，深見因緣法理，通達勝義無自性，為轉凡入聖的必然步驟。所以在斷證的次第上說，破除偏計執乃為首務。三性的說法，一向為唯識宗等大乘佛教共用的主張，三無性才是此宗貫通般若經義，創作出來的新空義解說，

是此宗最特色的思想。

3. 空是偏計所執

佛說：「無自性故空」，空指不生滅義。般若經的「一切法空」，亦從緣起無自性上顯示他的無生義。瑜伽學者立駁此說，以三無性的理論，認定般若經所說無自性，專指偏計所執而言。我們若是由偏計無相，依他無生，圓成無性的立論過程加以分析剖理，瑜伽學說仍然脫不掉「法有」思想的尾巴。從無相、無生，又回到圓成「不空」的「自性有」的上面。謂此實性是真理的絕對性。因此，唯識學家，必須強調依他起法，並非沒有，若是在畢竟空中則不可得，從空出假，世俗的因緣生法，一切皆有實體。般若經所說空義，實指偏計執性。因為它是我們心識所想像的幻境，本來沒有實性故。不這樣去講，法有思想使無法施設。

在真常唯心系的要典——楞嚴經說得異常詳細。由這裏即可發現瑜伽所說的「無性」，確實實是專指「偏計所執性」可空義而言。我們可從二方面去考察，比較容易獲得事實的根據。假名安立的符號世界，原性本空，無相可得故。經中所述說的空義，就是指的偏計執所幻起的虛妄不實的想像，此其一。再從圓成實相的證悟上說，由破偏計執相，通達緣生自性之理，證入平等真如的境界。因此，在相上說，依他起性，不可說是沒有，圓成實乃由依他起法而顯現出來的，更是不可說它是「空無」的了，此其二。

總之，瑜伽家所說的理論，處處是反對中觀家，這是肇始於唯識思想早已承繼了北方「法有」學說，骨子裏蘊藏着「自性有」的血液，難免依此先入為主的觀念，批判中觀家的「以緣起所生的實義，直顯一切法無自性」，曲解般若經「一切法空義」。由澈底加以糾正的必要。緣起生法上，究竟是「有性」還是「空性」的呢，成為印度空有二派思想爭執的焦點。

第一次結集有否文字紀錄

大風居士

當代佛學權威印順老法師，在「原始佛教聖典之集成」中說：「結集成的經律（指第一次結集），賴專業的持誦而保存；這是結集以後的事，但是爲了憶持所結集的經律所形成，結集成的經（法）律，分爲部類，編成次第，但還是存在於心念口誦之中，爲了保持經律的憶持，於是佛教界有專業的持誦人才，憶持經法的，名「多聞者」，或稱「誦經者」憶持戒律的，名「持戒者」……」（見原始佛教聖典的集成第十八頁）。

這是很有趣的問題，在流傳下來的簡單傳說中，既沒有說到文字紀錄，也沒說到靠專業持誦而保存，印老的說法，可能是他研究的心得。

第一次集成的經藏，是四阿含，律藏、是八十誦律。八十誦律已遭變爲四、五分律，原來面目如何？已無可稽攷，姑不論，至於四阿含，都百餘萬言，內容質泛，經文錯綜，頗多類似，往往數字之差，含義大不相同，而且文句，時有重複，對憶持者說，極易錯誤。若靠記憶背誦，而保無錯失，這種憶持工夫，確是不可思議了。

在佛弟子中，阿難被釋尊讚嘆爲：「所憶不忘，多聞廣遠」故有多聞第一之稱，然阿難誦出經藏後，仍須經大眾審定，互相覈對，才作定論，可見結集者的態度，十分鄭重，當然如何使「聖教長住」，無有錯失，必然會取審慎態度，作用全的攷慮，靠記憶的持誦，無可能保無錯失，萬一失憶或錯亂，豈非前功盡棄，這是常人所能想到的，佛弟子們，焉能見不及此？因此有理由可

相信當時必有防止錯亂或補救錯亂的方法，以彌補持誦者極可能發生的錯失。

文字紀錄當然最可靠的補救辦法。

印度最古的文獻，當推婆羅門聖典的四吠陀，據近代學者的推定，在西元前一千五百年至一千年間經已寫成，換言之佛前五百年印度已有文字。四吠陀既可用文字寫成，結集的經藏，自無理由不能作文字的紀錄，何況當時佛弟子中，精通梵文的大有人在，若結集時上座大迦葉，是婆羅門大富長者之子，受過婆羅門的傳統教育，主持集經的阿難，爲斛飯王之子，在廿五歲出家前，曾受長期的王家教育，其他如：羅睺羅，乃佛之親子，阿那律爲佛之從弟，均出身王種，有良好教養，迦旃延是婆羅門大姓之子，悉皆長於梵文，除舍利弗、目犍連已先佛示寂外，所餘八大弟子中，長於文事而有史可稽者，當在五人以上，且大眾中之通梵文者，當亦不乏其人，竟無人想及作文字紀錄？對當時流傳已久之四吠陀竟茫然不知借鏡？佛門弟子豈皆愚昧若此？殊難令人入信！

或曰：釋尊住世，並無著作，傳教說法，不尚文字，結集而無紀錄，並非奇事！當知釋尊說法，有教無類，是故但用口說，蓋不欲以文字而顯差別，且當時知書識字者，僅婆羅門、刹帝利二族之少數人，流通不廣，而書寫條件，似尚在貝葉或帛書時期，用於傳播，固不甚方便，但用於經律之保存，其可靠性及持久性，遠勝於持誦多矣，雖不便於流通，但有裨於持誦之缺漏，當

無疑義，除非當時印度獨無文字，否則就想不出有不作紀錄的理由！不過當時民間的流傳，仍然依靠傳統的持誦，此則亦屬事實，但不能因此而否定有文字紀錄之可能。

印老例舉：「如『中阿含經』的『真人經』，說到「誦經、持律、學阿毘曇」、「中部」『善人經』，就分別爲「多聞者」、「持律者」、「論法者」。誦經與持律的分工，爲了憶持不忘（文與義）……來中國傳譯經律的大德，能持誦一部廣律，或一部兩部『阿含經』就很難得了！結集所成的經律，就虧了他們而流傳下來，所以『分別功德論』卷二讚歎說：「頌云：上者持三藏，其次四阿含，或能受律藏，即是如來寶」。（見同上）以論證結集經律靠持誦而保存的說法。「持誦」兩字，若照字面意義說，原是「受持讀誦」之義，受者領納，持者執持，謂領納教義，持不放逸也，上引文中，持誦兩字顯然被釋作「憶持不忘的背誦」，則是較字面更深入的解釋了，若以分別功德論的頌文說，「上者持三藏」的「持」字，若作憶持不忘的持誦論，則近於不可思議之事，能背誦浩如煙海的三藏，敢說世無其人！連同下面「或能受律藏」的受字看，顯然只是「受持」而已，不足表明是憶持不忘的背誦。其餘若：「誦經」、「持律」、「學阿毘曇」，亦皆如是，在字面上並無背誦之義。

至於來中國傳譯經律的大德，亦賴憶持的背誦，那就跟史實不符了。

最早來中國傳譯經律的大德，該數摩騰和竺法蘭了。但那時候已有經文可據，不必靠「持誦」了，如「洛陽伽藍記」所載：「白馬寺，漢明帝所立也。佛入中國之始……遣使向西域求之，乃得經像焉，時白馬負經而來，因以爲名……寺上經函，至今猶存」。曰負經、曰經函，證明已有手寫的經文了。顯然不能作爲憶持「持誦」的論證了。

「世界」與「世間」

「世界」與「世間」，名似而實異，在佛教詞彙中，更有顯

明差別，不可通用。近見某大德所著「佛法概論」中，說世間爲世界，將兩者混爲一談，互相通用，離於「法說」矣，誠恐積非成是，不可無辯。

楞嚴云：「世爲遷流，界是方位，汝今當知，東南西北下上爲界，過去、未來、現在名世」。釋世界義，最爲簡明，頗類於「淮南子」之：「往古來今謂之宙，四方上下謂之宇」，兩說皆以時間，方位（空間）說明世界，與近人愛因斯坦之四度空間說，甚爲啗合，可見古人見解，非不科學。

世間爲衆生依止義，但有時間遷流之義，並無方位之可說。惟「名義集三」謂：「間之與界，名異義同，間是隔別間差，界是界畔分齊。」以此釋世間，則等同「世界」，無復分別。殊不知「間」字，原訓爲「中」，若「兩者之間」，「天地之間」皆釋爲「中」，決不能釋爲「隔別間差」，世間之「間」字，亦應訓爲中義，即衆生（按依止義）遷流於時間（世義）之中。

或曰：經中說「器世間」，有國土義，言國土者當有隔別間差，界畔分齊。器爲容義，「器世間」爲容納衆生之「國土」，自無疑議。然佛經中之「國土」，係「有情住處」之義，不定指有界畔之國土。若華嚴之十身，其中有「國土身」，即指衆生所依止之身。又法句譬喻經：「身爲苦器，憂患無量」。可爲旁證。所以謂爲「苦器」，乃以衆生所住者，五蘊身也，以五蘊具無常，變易之苦義，故說名苦器。

雜阿含經卷三：「云何有身？謂五受陰（蘊）云何有五？色受陰、受、想、行、識受陰、是有名有身……」

同經卷二：「比丘色無常、苦、變易法、是名世間、世間法，如是受、想、行、識無常、苦、變易法，是世間、世間法，……」。

又卷十：「迦旃延如實正觀，世間集者，則不生世間無見，如實正觀，世間滅者，則不生世間有見。迦旃延，如未離於兩邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明，有行，乃至生老病死，憂悲苦惱集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅，則行滅，

略述因明與邏輯之異同

彥龍

邏輯 Logic 孫中山先生譯爲理則學，乃研究思考法則之學，也即是讓人在思考上不自相矛盾，人與人之間的意見得以溝通的一種學科。其起源於希臘哲學家亞里斯多德，學者稱之爲傳統邏輯。後來黑格爾不滿傳統之說，以之爲靜態，不能明察事物的變化，而提出正、反、合——肯定、否定、否定的否定的辯證方法，是謂辯證邏輯。其後，羅素等人又演出數理邏輯，觀念上大爲轉變。即：化「是」爲「等於」；「對」與「不對」爲「I」與「O」。因明學則根源於印度六派哲學的正理派足目所創，乃專攻知識獲得的方法及辯論方式之學。其演進情形，亦若西洋邏輯，有新因明與古因明之分。倘以邏輯爲西洋理則學，因明即是東方理則學，或印度論理學。

茲畧述西洋邏輯與印度因明，二者之異同如次：

先述二者之同，後辨二者之異，本文重點則在異之辨析。（一）在形式上，因明論式是三支比量，邏輯是三段論法。凡構思立論，必有能立與所立的分界，所立是構思立論者之主張；能立，乃所以爲支持一己主張的理由與事實。因明學所立之宗，乃邏輯上所謂斷案，或結論；能立之因與喻，邏輯稱爲前提，即「因」爲小前提，「喻」爲大前提。列表如左：



（二）在言語形式上，有表示前後相合的，也有表示前後相離的。表示相合的，因明稱爲表詮，邏輯稱肯定命題；表示相離的，因明叫做遮詮，邏輯名爲否定命題。例如：宗——秦國是獨

立國，因——國家主權在國內故，喻——如中國。這是表詮、肯定的命題。遮詮，否定命題，如：宗——所有的人都不是神仙，因——不是長生不死故，喻——如孔子。（註：因明上的表詮遮詮，主要係指宗支；邏輯的肯定命題，否定命題，則不限於斷案，此點畧異。）

（三）言語分量上，有表示賓詞遍通於主詞全分的，也有賓詞遍通於主詞一分的，此因明稱曰一分宗，全分宗；邏輯則謂之偏稱命題與全稱命題。如說：「凡人皆有死」，是全分，全稱命題；「有的人有死」，則成一分，偏稱命題。（惟因明之一分全分，多約宗支而言；邏輯之全稱，偏稱不限於斷案，前提亦有全稱、偏稱之分。此二者同中的不同。）

以上所說表詮，遮詮，一分全分就是邏輯上所謂命題質的否定與肯定，量的全稱與偏稱。表例對照如左：



其次，畧舉因明與邏輯相異之點。我們可以這樣說，因明與邏輯二者之間，表面形式有若干相似的地方，就其實質而言，二者是不相同的，換言之，即貌同實異。

（一）邏輯的三段論法是思惟法式，根據兩個已知的判斷，以求得一個新的判斷，也即運用配搭關係而推出斷案。如凡 M 是 P（大前提），S 者 M 也（小前提），故 S 者 P（斷案）。從兩個前提而推出斷案，其要點在於思惟的運用；因明的三支比量是辯論

法式，注重口頭的辯論，如何立於不敗之地，進而戰勝對方。前者偏重思想，後者偏重言語。當然，思想是無聲之言，它與言語有着密切關係；言語之先必有思想，經思惟而後始發為語言。不過從相對方面分別邏輯與因明，邏輯是思考法則之研究，重在自悟；因明是辯論之運用，重在悟他。

(二) 三段論法是在演繹斷案，三支比量則在證明斷案，如上面指出，邏輯是思考法則，所以它排列法則根據思考程序，先列出兩個已知的前提，再列出推演所得的斷案。如上所舉：「凡人皆有死，中國人是人，中國人有死。」即從已知的「凡人皆有死」，「中國人是人」的二前提，而推出「中國人有死」的斷案。因明則不然，因它是辯論法式，宜先將辯論的主題——自己的宗旨，或對方的謬誤之點，明白指示，（宗，斷案。）其次再列舉理由和事實，證明自己的正確主張。如主張「聲是無常」而舉出「所作性故」的理由，和「譬如瓶等」的例證，或敵方思想不能成立的所以。兩者排列的順序恰恰相反，乃一為演繹斷案，一為證明斷案之故。

(三) 因明與邏輯目的之異，邏輯三段論法之目的，原則上但求思考的正確，獲得合理的結論；因明雖亦注意到這點，而其目的乃著重於說服對方。也即：一是注重思惟的是非，一是注重辯論的勝負。當然，我們可以說思惟之事理屬「是」，則辯論之時，可能獲「勝」；思惟屬「非」理，將致「敗」北。然而，倘若以思惟為目的，則無勝敗之分；辯論為目的，可能有一勝一敗。如立敵雙方勢力均等，破者理雖無誤，而不能積極推翻立者的論據，則相對而言，立者屬勝的一邊，破者屬敗的一邊。

(四) 由於因明目的，在於破他立自，所以在辯論時非常注重尋找過失。自立量，要避免犯種種過失；顯過破，即要在敵方確切地指出過失所在。因明學上所謂似宗、似因、似喻，即犯宗九過，因十四過，喻十過。邏輯的三段論法只訂出推論的規律和原理，如：中詞必須確定一個，不得有歧義；中詞至少要周徧一次；前提不周徧之詞，在結論亦必不周徧；二否定前提，不得結論；二偏稱不得結論；小前提否定，大前提偏稱，不得結論；二

肯定前提，得肯定結論；有一否定前提，得否定結論；有一偏稱前提，得偏稱結論。這是邏輯與因明不同的另一點。

(五) 邏輯三段論法是思考的演繹，目的是要從二前提中推出斷案，大前提可以不涉及事實的根據；以因明而言，即但有喻體，不必舉出喻依。因明學的三支比量，是言語辯論的運用，旨在破他立自，在辯論時，除了提出喻體，同時又列舉喻體的事實根據，如：宗——金剛石可燃，因——炭素物故，喻——諸凡炭素物皆是可燃，譬如薪油等。三段論法的大前提，但云「諸炭素物皆是可燃」已足，不必再舉「如薪油」之事例。質言之，邏輯三段論但舉喻體，不舉喻依，因明通例在喻體外，又舉喻依。（邏輯之大前提與因明喻支相似，係約喻體而言。）

(六) 三段論法的命題具備主賓辭，如凡動物者（M）生物也（P）；凡馬者（S）動物也（M）；故凡馬者（S）生物也（P）。因明三支比量的命題式則不必如此，特別是與小前提相當的因支，只有述語而無主語。如「所作性故」這句是不能單獨使用的，不備命題全形，不成話故。不過在辯論時，以此證明，「聲是無常」，意思是完整了。

總之，邏輯之三段論法，乃思考法則全面反省的演繹法；因明三支比量，則屬歸納法之辯論的運用。把握這一要點，則二者之間如何差異，不致於茫無頭緒。

末了，再提出兩點，是因明不共於邏輯之特色，作本文的結束。

因明的組織法，可約形勢、形式、分量、意義四點概括之。所謂形式，即語言（命題）的表詮與遮詮；分量，乃指語言上的一分與全分。此兩點已於上節敘述因明與邏輯時解說過。茲特拈出形勢與意義二者分析之。形勢，即指辯論的形勢。在因明分自比量，他比量與共比量。自比量即所提出的主張，為立者自許，而不為敵方所接受的。在應用時，需加簡別辭。如：「自許世界萬物為神所造。」因明原為自立破他、自悟悟他。自比量，充其量但能立於不敗之地，不能破他，悟他；也即只能守，不能攻。為避免能別、所別不極成過，這是不得已的。

他比量：是立者以一種非自己的主張，而用敵方所許的事理去破斥敵方的辯論法。換言之，即是以子之矛攻子之盾。應用時亦如自比量，加簡別辭。如佛法對數論師云：汝我無常，許諦攝故，如二十三諦（同喻），如自性（異喻）。這種方式，主要是「顯過破」的運用，從破他中，進一步地建立自己；或單破而不立。

共比量：這是因明辯論之正格。命題的前陳（主語），後陳（述語）——宗依，是立敵共許，無「不極成」過；敵方所不許的是宗的整個命題，也即是宗體。應用時，不須如上面自比量、他比量，加簡別辭。以立敵共同的概念，而建立自家的主張，此為論爭時，最優良而有效的辯論法。邏輯的三段理論法，因為它是思考法則，非為辯論而立，故無自比量，他比量；有的只是共比量，（邏輯無共比量相當的名詞。）

還有，言語的意義上，因明的命題式又有有體無體的區分。凡命題的內容上，意義上為肯定的，不問形式是肯定、否定，都是有體宗；反之，凡內容、意義是否定，不問形式是肯定、否定

新加坡佛教施診所告我四眾暨社會各界人士書

慈能與樂，悲能拔苦，新加坡佛教施診所的創立，亦基於佛陀慈悲為本，濟世為懷之教義上。

本所自一九六九年十一月開辦以來，由於對病黎不分種族信仰，不論男女老幼，均一視同仁，以至親至善之態度而服務，故求診者日衆，聲譽日隆，每日共診人數恆達百人以上。並於一九七一年九月十七日，蒙政府批准為公共性質慈善機構，凡捐贈本所善款，皆可豁免所得稅。

以後，為推廣服務範圍，俾貧病者普及受惠，於一九七二年冬於印度士路增設第一分所，數月以還，所務日進，病黎日增，由最初每日二三十人增至每日三四百人，統計一九六九年十一月至一九七三年五月，總所暨分所共診人數總達十四萬九千七百八十九人。如此豐碩成果，除本所同仁精誠合作而外，實乃各界人

，都稱無體宗。如說：「耶穌是烏有先生。」就形式而言屬肯定（表詮），而內容意義卻是否定（遮詮）——無耶穌其人，是無宗體。反之，「耶穌不是烏有先生」形式為否定，內容卻是肯定耶穌其人，是有體宗。故在因明學上，命題形式，表詮（肯定）命題分「有體」與「無體」。有體宗又有「一分」與「全分」的不同；無體宗，亦分「一分」與「全分」。遮詮（否定）命題，分「有體」宗，「無體」宗，其中再分「一分」與「全分」，共八種。這點是邏輯命題式所未見的。

佛教因明學博大精深，惟術語太多，例證又非今人所明。為發揚因明以及其他各宗的教義，我們應盡量吸收現代知識（如邏輯，哲學等。）分辨其同異，顯示佛法所不共的特色。質言之，以常人所知的邏輯、哲學，引導他人踏入佛學之門；進而比較異同，揭示佛學勝妙處，使其信服，放棄先入為主的成見，歸投大覺慈尊，如是則佛法之光，指日可待也。

一九七三，四，三於香港能仁書院

士鼎力支持，有以致之，本所同仁，深為銘感。

本施診所乃以服務羣衆為目標之機構，鑒於本所藥費及各項經費之支出，日益浩大，故殷切期望熱心公益之社會善長仁翁，教界之大德善信，本「人飢己飢，人溺己溺」之精神，繼續慷慨捐輸，解囊襄助，俾本所福利社會大眾之宗旨，得以跨進一步，完成救人救世之宏願。

謹於此代表受惠病黎，以最誠摯之心聲，向支持愛護本所之熱心人士，致以最深切之感謝與及最崇高之敬意。

新加坡佛教施診所謹啓

佛曆二五二七年 八月二日
西元一九七三年

中國宗教思想的形成及其演進

蕭雲山

一、前言

宗教與人類，如血肉相連有分割不開的關係，因為宗教是人類對環境與經驗的自然反應（註一）。從原始宗教的基本觀念來考觀，過去的原始民族或現在未開化民族所居住的世界，並不是時時處處都平平安安，無憂無慮，更不能要什麼有什麼，相反地，他們常常被許多損害他們利益或快樂，甚至於使他們的性命喪失的各種危險把他們捉弄得無法可施。這一種經驗由他們看來，可以綜合而稱之為某種可怕的「力量」所操縱的。原始人或未開化人，對於這種「力量」的觀念，卻是極其模糊的，他們只能說對它有一種概念，並不知其所以然，然而這種模糊的概念，竟成為人類產生宗教的根苗。（註二）

中國有五千年歷史，為世界上四大文明古國之一，有一貫文化 and 道統，吾人要瞭解中國宗教思想的形成及其演進，亦應從這一貫文化系統來探討，始能獲得較為正確之認識。

二、中國宗教思想的形成

策一節 中國宗教思想的起源

現代社會學家以為宗教是原始民族的社會生活的指歸。原始

時代未開化民族，所以要皈依宗教，不僅是為了要獲得精神上的勇氣，或安慰之類，同時也為狩獵的勝利，健康，繁殖，乞雨，豐收等，特別是個人生活中的幾個重要時期，生產，疾病，死亡等，則更富於宗教意義。其次是從一種存在狀態突然轉入另外一種突然來臨的危險或困難狀態之中，更能使人感到與超自然力的接近，並且必須憑藉宗教儀式的幫助，他才能渡過難關。同時，原始社會的最重要人物，就是那個被認為常跟另外一個世界有所接觸，且具有超自然力的人。如巫師，祭師，或方士之屬者是。

從中國古籍來看，更足相信中國宗教思想的起源，大致跟現代社會學家所說者相同。「史記」列傳中有「日者列傳」和「龜策列傳」，而「後漢書」則有「方術列傳」，像這種從自然庶物的崇拜，演變成巫術信仰滋生蔓長出來的陰陽、讖緯、神仙、命運等學說，影響後世極大。同時，還成了儒道二家之自然哲學的基礎，且為占星式的天文學，素問，靈樞，醫學的基礎。不獨如此，以後並被道教所吸收，成為道教信仰核心。道教是在後漢順帝（一二六一—一四四在位）頃，由張道陵所創立的宗教，雖然奉老子為教祖，但其複雜的混沌宗教性格，與主張清靜無為的哲學家老子的學說不能相容的地方太多。然就同一文化系統的關係，亦是屬於自然之趨勢。（註三）

董仲舒。「以春秋災異之變，推陰陽所以錯行，故求雨閉諸

陽，縱諸陰。其止雨，反是。」陰陽，教術——五經之學，易學獨盛，容易附會之經書，漢初京房一派的易學，後來發展為讖緯說（註四）。從詩經，商書裏依然可以探索到先民對於超自然力的崇拜痕跡，所謂溪志以昭奉上帝，都是一種宗教信仰的表達。在古代天子祭天，儀式異常隆盛。民間所流行的，與祈福，消災等巫術，或與豐收有關的社稷神，日月星辰，山川草木等庶物之崇拜。

第二節 中國宗教思想的特色

人類先天性就存有宗教思想，東西方一樣，不過各民族因天時地形之影响，逐漸產生各式各樣的民族神或圖騰等象徵性崇拜。中國古代之「肆類於上帝，溷於六宗，望於山川，徧於羣神。」（尚書）此種屬於庶物的信仰，乃形成人類的「宗教根性」。但是，中國民族性勤苦耐勞，涵蓄柔和天性，寬大為懷，處處顯出他們的「和平、仁愛、自由、平等」之特性。所以，在崇拜任何超自然之天，或任何日月山川庶物之神，都不創造「神權萬能」觀念，來控制人的思想，限制人的自由。中國民族性，崇尚現實之社會生活，而社會生活之精神結構，又植根於倫理道德之信念上，此種信念又把政教分離，故中國歷史上沒有宗教戰爭。倫理觀念，出發於仁愛，一切採取自由放任態度，各種宗教思想傳入中國，均能加以容納，並受中國文化影响，成爲中國式之宗教，使其教義更爲博大精微，對幫助化導民衆，其功至大且深。

第三節 中華民族對宗教態度

中國民族性，對於宗教信仰很薄弱，換言之，中國不屬於宗教國家，因爲無論本土的儒道或外來的佛教，都不是西洋宗教二字，可以說明此三家的學說。近代名學者梁啟超先生就否認儒、釋、道是宗教，儒教屬於教育之教，所談爲現實人生範圍，並無言及形而上學問題，且對神權——上帝，抱懷疑態度。道教亦非宗教，創自漢代張陵，他藉老子之名而設立，五千言之道德經，闡述

人本觀念，離不開天地之正理，處世做人的法則，雖然道教混雜着鬼神符籙之信仰，並不創立神權之萬能說。佛教有高深哲學，思想系體有其一貫的理論，提倡「即人成佛」，反對上帝創造宇宙說。理論與實踐兼顧，雖有教主，儀式，教義之宗教要素，但其中心思想，以人爲本位，絕對不能用西洋宗教來範疇它。所以，太虛大師說：「佛教非宗教，非哲學；亦是宗教亦是哲學。」非宗教，是約佛學，有佛親自證悟之真性；非哲學，佛學不是推擇，想像而得之世俗智，而是由佛親證親說，吾人按之而行，亦可達其所證悟之境界。若依宗教三要素言，佛教是宗教；以哲學探求真性方面說，故佛學亦是哲學。總之，佛理高深博大，可以作各不同方面的看法和解說。

易經觀卦，彖曰：「大觀在上——觀天之神道而四時不忒，聖人以神道設教，天下服矣。」這可以代表中國民族對於宗教的態度，採取自由信仰，不干涉他之信教自由，他們以爲宗教有輔導政治之不足。中國歷史上雖然發生過三武一宗的消滅佛教法難，以及唐代韓愈和後來理學家的反佛運動，均不足影响佛教之流行民間。是知，廣大民衆仍然擁護宗教自由信仰。

三、中國宗教思想的發展

第一節 中國宗教思想的演變

「天」是神聖的，「鬼神」是可怕的，故民間流行着「敬天畏鬼，賞善罰惡」之信仰存在。民智漸開，對「天」的敬畏，發生動搖，尤其是作善者無好報，作惡者反而多福享。詩經裏說：「昊天不惠降此大戾；昊天不弔，天之方虐。」此種觀念到了周朝人已經對它發生了懷疑，天之賞罰不公，引起他們的不信任是必然的。迨至春秋戰國，思想開放，言論自由，學說紛紜，各有看法和主張。如老子：「天地不仁，以萬物爲芻狗」。否定天有意志說；孔子：「天何言哉，四時行焉，萬物生焉。」也是以自然爲歸。但他又說：「敬鬼神而遠之」。有時他否定鬼神，有時卻抱着「祭神如神在」的肯定態度，故孔子是站在中庸之上；而

墨子卻全盤接受古代宗教的天，神鬼之崇拜。這亦是宗教價值觀的重新評估，結果造成二條絕對的不同思想。

孔子態度猶豫不決，模稜兩可，故很難產生作用；老子思想過高，非一般人可以接受了；惟獨墨子之「尊天事鬼」之思想，適合普羅大眾之根性，很快地深入民間。漢代張天師設立道教，更藉此思想，推行教勢，因之流行民間，成爲根深蒂固的中國本土之宗教信仰。

第二節 中西文化接觸下的宗教思想

在中西文化交流下，固有的中國思想文化，尙且受到很大的沖激，何況外來的宗教，（其實佛傳教入中國後，與中國文化交流，已經成爲純粹中國色彩的佛教，不應再指佛教是外來的）必然也受到巨浪的波及。尤其是清末之太平天國之戰禍，以及民初四五運動之打擊，舊宗教，舊道德，吃人的禮教，中國傳統文化之代表人物——孔子，亦是這般新知識青年（留洋學生佔多數）所要打倒的對象。這段時期可說是中國思想大混亂之局面。同時，也是赤匪禍害中國之主因，因爲在這個思想真空狀態下，馬克斯之毒素即在中國下種生了根。在宗教思想，當然採取解放政策，任由西洋宗教橫行中國，固有之宗教人士，遂漸覺醒，謀取改革之思想，以期適應新時代之新潮流，設法增加力量，與之對抗，如佛教開放門禁，大喊僧人出社會宏法利生，創辦學校，立行慈善之事業，直接服務人羣社會，山門自守，離世孤立之時代已過去，如不適應潮流，作妥善之變化，勢將爲時代所遺棄，所淘汰。

第三節 赤色大陸的宗教思想

共產唯物史觀，絕對否定一切宗教思想，並形容宗教是鴉片，能麻醉人心，毒害人類。故今日赤色共黨統治之中國，人民絕對沒有信仰宗教之自由。並且對於各種宗教人物之迫害，事實昭彰，殉教者之慘烈，史無前例。廢除寺觀，毀佛焚經，迫僧尼還俗，較三武一宗之毀佛更爲澈底和深入（註五），真是中國宗教

最大的災害。慘無人道之馬、恩思想，原是產自西方受神權奸商壓迫之社會改革，想不到竟會傳入中國，使固有文化，宗教思想，澈底的遭其消滅，而西洋宗教和文化，卻絲毫無損，反而在東方受赤色共黨侵害地區，大行其道，如南韓，南越，台灣，或美援小國等地區，那些洋神父，洋牧師就藉着傳教自由，作文化侵略。而西洋宗教，排他性強烈，宗教狂熱性高，很容易造成宗教紛爭，在東方即有越南佛耶之爭，可作證明。生於東方的宗教，尤其是中國地區之宗教，已經遭受到雙重之打擊，共黨中國統制下之大陸宗教，已成歷史陳迹；自由地區如台灣，香港和華僑區域，外教憑其財勢與政治力量，亦已打得固有宗教落花流水，奄奄一息。

總之，中國宗教思想自形成，而至歷代之不同演進，均與中國固有文化思想息息相關，重仁義，重人道，重倫理，對於安定社會人心，曾經貢獻過很大的力量，所以，我們不可忽視宗教的這種廣大而深入民間之潛在力，政府應當加於輔導，宗教人士應當協力求改進，適應現代社會，引導人類正思，移風易俗，安定人心，淨化社會，以謀世界和平。

附註

- 註① 見文藝復興第36期——第39頁，原始宗教之形成與台灣山胞巫俗。
- 註② 同上
- 註③ 格義之佛數，作者林傳芳，華岡佛學報——第48頁。
- 註④ 同上——49頁
- 註⑤ 廣角鏡月刊第六期，美，約翰·史特朗著之中國的佛教近況——第2頁。

工巧明對工業社會的貢獻

林坤益

——續明法師紀念獎學金會第四屆佛學論文——

自古以來，我們人類即秉着天賦的特質，自然的學習能力，從客觀存在事物及其自然因果律中，尋求出一種有條理有系統的知識，創造種種事物，以滿足精神與物質上之慾望，遂有工巧明之創發。

就學術觀點來說，工巧明即工藝學，是印度文化五明之一，亦即如數學及應用科學等學術而言。工巧明是推動世界物質文明的一種工具，同時也是人類創造物質文明最可信賴的一種法寶，足可證明大乘佛法是不棄世法而合乎科學邏輯的；故能成爲佛法的注腳，促使社會進步的原動力；就社會進化的觀點而言，由上古中古的農業社會步入近代工業社會，無不受工巧明的薰陶而枝葉繁茂，蔚爲大觀。

當十九世紀之際，因工巧明已有廣大之進展，且已成爲文化上最重要之一環，故科學不再具有人性，而專重事實，又向前推動一個輪迴，機器的製作已代替了工匠的技巧。若僅論及科學研討之目的與意向，從科學之立場來觀察，則機器作咸中所獲得的許多知識，皆可在意外與無形之中偶合轉變爲合於實用之知識。各種科學理論，其所以能被轉變爲有利於實用之價值者，乃如現代工藝學之因有其需要而使科學家習知之故，是以理論科學家所得之結果，皆可適於工藝學之應用。就事實而論，文明人類追求實在知識之目的，除力圖滿足自身之需要，與求知慾之滿足外，別無他故。苟或有之，殆爲機器工藝學也，機器工藝學在現代社會生活上有了各種創造。機器時代至今已有了其優越之地位，而成爲現代科學中之寵兒，在此一文化新紀元中，精神生活與理智生活，業已一日脫離不得機器的應用。

處於今日之世界，科學進步日新月異，物質上的享受將永不

匱乏，是無可置疑的了，目前除窮鄉僻壤地區外，電話靈清，火車迅馳，已是司空見慣，算不了一回什麼事？從有線電話步入無線電話，人可從無線電話裏，不但能與自己國度裏的人高談闊論，且能與海外人士談話。氣波傳遞人聲，科學改進了通訊的技術，再度進入微波通訊之傳遞。再如輸運方面也是如此直上青雲，地上的火車與空中的飛機相比，火車的進行就好像蝸牛蠕動一般，從前飛行二十七小時，由紐約直達舊金山，大家都以爲新奇可喜，但時至今日已不足爲奇。昔人夢想不到的事，工巧明的發達，已能辦到了在海底潛行二萬哩，並非幻想。科學的進步，委實可驚！令人咋舌不已！然而這些工藝學的應用，是人類爲滿足慾望，因而專心一意致力於科學研究，所獲得的產物。如無法拉第一之電磁感應實驗，即無近代電子工業的發展；如無馬克士威電磁理論及赫芝實驗即無近代無線電之產生，在今日科學史上應用之廣，實無其匹。科學理論研究乃是工業進步之母，科學恰如水源，工藝學應用恰如河流，如無水源，便無河流。吾人可知工巧明對工業社會的貢獻，實無倫比。

人類社會進展漸次步入現代工業社會，實由於理論科學的發展，能夠應用於實際生活所致。古代輪軸的發明，增大了運輸能力，蒸汽機的動力，取代了人類勞動力，因此給人類帶來空前未有的第一次工業革命，於是促進工業、農業產量的激增和商業的進步；人類生活水準亦隨之而提高。而今電子計算機的出世，更擴展了人類的思考力，並提高了管理的效果，因此揭開了第二次工業革命的序幕。二十世紀七十年代是一個電腦的時代，全部的工商企業將用電腦來操縱，因此吾人如果第一次的工業革命是以機器的動力代替了人類的體力，則第二次的工業革命則可以說是

以機器的力量來代替人的腦力。電子計算機（俗稱電腦）的發明，解決了人類繁複而不知頭緒的運算工作，它幾乎能解決人類所能想到的各種複雜問題，擺脫一切精神的桎梏，而使工業部門很圓滑地趨於自動化，巨型的電子計算機能在很短促的時間內，獲得人類難以解決的數學問題，精密的機器可以指出僅及絲毫的錯誤。今後電子計算系統將又進入複合化趨勢，目前科學家與工程師均在絞盡腦汁，費盡心機，想以複合方式解決他們的問題，時代不斷地進步，長江後浪推前浪，發展科學工藝乃當務之急，尤其在進入二十世紀的太空時代。

最近科學工藝的突飛猛進，與時俱增，然而當今世界，由於世人祇注重工、商業的發展，同時加上人口的驟增，因而一方面使吾人物質享受日豐，對於物慾的追求愈熾，一方面是心情的日趨緊張，苦惱日增，不知有多少人感到心靈空虛、鬱悶，天天在煩惱中打滾，日日在痛苦中翻騰。尤其在美國，核子戰爭的陰影籠罩着整個美國，幾乎每個美國人時時刻刻都感到有被全部燬滅的危機與可能，而工業社會最講效率，視時間更重於黃金，他們爲着工作不能不緊張，也不能不忙碌，於是在不知不覺中，將自己關進物質的牢獄裏，將自己的心靈套上了悲劇的枷鎖。但是吾人知道，這些現象並不是物質文明本身的罪惡，更不是科學家始料所能及的。工藝學能使人類社會進步甚多，增進人類生活各方面的發展，卻並未保證人類道德的不墜，發生這種動盪不安的原因，不是科學工藝本身的罪惡，而是人類自己不能控制自己的心，甚至放縱其慾望，他們雖然創造了物質文明，發明了機械，發現了原子、分子，可是他們忘記了一切事物應該均衡和諧的發展，不可偏於一端，他們卻不能善加利用物質來作精神上的滋養，祇是迷戀着物質萬能的天真想法，這就是佛陀所說的「無明」，是人類社會紛爭的主要根苗。雖然如此，但這並不是表示工業社會前途的絕望，更不是意味着人類的無可救藥，「不識廬山真面目，只緣身在此山中」，無論在昇華人格，寬大心胸，淨化煩惱，莊嚴世界各方面說，佛學早已提供了一條正確確不偏不倚的康莊大道。換言之，無論你的智慧如何高超，在佛法中絕對不會使

你失望，這樣在精神生活上永遠可以滿足。因此那些胡思亂想，妄作非爲的時代怪病，也就不藥而癒了！準是以觀，科學的愈進步，佛教則愈被人類所重視，因爲佛教是超乎科學與不受時空限制的，所以它永遠地成爲時代的寵兒。由此可知只有宏揚佛法，與工巧明相輔相成，才能挽救人類的浩劫。

彩雲如片片的織錦散在碧空上，朝陽像含羞的少女躲在雲層裏。人羣三五在港外碼頭聚集，各個售票處都出現了「長龍」和「短龍」，假日旅行多數是非常擠迫的，不過我們總算順利地搭上八時十五分的加班小輪，官涌是遠足的起點。

清涼的海風使人精神振奮，滾滾白浪驚散海面浮游的水鳥，不遠處的海面鱗光閃動，使人想起「海濶由魚躍，天空任鳥飛」的名句，偷得浮生半日閒，逍遙於海上，可以說是賞心樂事了。船泊東涌，循着田基出發，沿途所見：翻了土的田，啃着乾草的牛，路旁唯一的茶寮擠滿了鄉民，在近山處零星散佈着幾間茅屋，一片寧靜而空曠的土地，使人彷彿到了世外桃源，使人留連不願去。

官涌遠足記

韓堯森

行行重行行，直到下午四時許才到大澳，市區已經進入商業化的階段，三數層高的洋樓已漸漸代替古老的人字瓦面屋，唯一有農村風味的樓宇，就是關帝古廟，一派暮氣沉沉的景象，有如那個皺紋滿臉的廟祝，遲早爲時代所淘汰。由於距離回程祇有三刻鐘，在茶樓閒談中消磨了。

船啓航，水還是淺綠，不久，沿途所見的奇山異石，都蓋上了透視的白紗，遂漸在視野之中消失。船艙內的同學正在下棋和玩撲克，輸棋的人有麵包吃，甚至有維他奶贈飲，真奇奇跡。接着是閒談會，各抒己見，口沫橫飛，快活不知時日過，轉眼間船泊岸，夜香港披上五彩的燈衣，迎接遠足歸來的人羣，愉快的旅程也隨着宣佈結束。

談六道輪迴

王麗君

——續明法師紀念獎學基金會第四屆佛學論文——

一、導言

佛法乃是講求救世、醒世、勸世、淨化社會人心的無上覺道，其所說一切法，乃為治眾生一切病而說，引導眾生破迷啓悟，離苦得樂，以進趨大智大覺，自覺覺他覺行圓滿，萬德具足的佛果。但佛法上有個不容易講解和不容易使人相信的問題，那就是「六道輪迴說」。這問題往往是某些人攻擊佛教的象矢之的。尤其在這科學發達，人類物質生活走向高度發展的時代，人們耽於物質享受，縱情慾，造惡業，以為人生短暫，不及時行樂，更待何時？加以唯物思想的毒素普遍發展，認為物質之外沒有任何東西，於是「六道輪迴說」更為某些自命知識前進分子所不了解。

在中國，遠自晉代即有用神滅論來攻擊生死輪迴的說法，有慧遠大師作過形盡神不滅的反駁。齊梁之際，范縝更著「神滅論」，近人某學者曾為文加以讚揚，而有詹勵吾居士作「論神滅論」以駁之（註一）。在「顏氏家訓」第五卷歸心篇也談到一般人批評佛教的癥結，計有五項，其中就有三項與輪迴問題有關；顏之推一一加以反駁，以謂「豈得以人事之尋常抑必宇宙外也……何故信凡人之臆說而迷大聖之妙旨，而欲必無恆沙世界微塵數劫也。」「耳聞目見，其事已多，或乃精誠不深，業緣未感，時儻差闕，終當獲報。」「凡夫蒙蔽，不見未來，故言彼生與今非一體耳。若有天眼，鑒其念念隨滅，生生不斷，可不怖畏邪！」等語。在王小徐博士所著「佛法與科學」一書之自序，亦有駁某學者斥「神通」與「六道輪迴」為迷信的問題。

總之，這問題常受世人排斥，以為虛妄。但若見歷代證悟的高僧大德之開示語要，則此事又千真萬確，絕非誣愚之說。諦閑大師謂世人之關佛大似「以唾味點太虛」（註二）是亦令人長思深省矣。

宇宙萬有，森羅萬象。誠然，在這千差萬別的事物中，我們凡夫所見畢竟有限，我們不能以有限知識輒自非難排斥我們所未學習領悟到的理智意境。佛經中常提到「不可思議」這個名詞，在我輩凡夫而言，世界上不可思議的事正多得不可思議哩！

六道輪迴的問題很多是我們思議所不及，茲篇所言，則依據佛經的說明及諸聖賢大德的垂教，並參加現代科學上對這問題的一些發現，而將這輪迴問題作個大概介紹。

二、輪迴說的可信

世間的事情，千差萬別，形形色色，那些事能使我们信其有呢？那些事能使我们信其無呢？這種判斷抉擇的方法何如呢？這問題的解決，在慈航法師「怎樣知道有觀世音菩薩」文中曾予以說明，即是用所謂「五量」來判斷有無。五量即是現量、比量、聖教量、譬喻量、神通量。茲分述如下：

（一）現量：即于目前存在而有所顯現的情況下，於不用意識思索而能直覺親證的那境界。如眼耳鼻舌身五根對色聲香味觸五塵的攀緣而產生的直覺即是一例。

（二）比量：由比較而得知者稱之。例如你未見過某人之父母，但你不能說沒看見過的事就不能相信的話兒來判定那人沒有父母，因為在大眾的事例中，可得一個比較的結果，所以雖未會見其父母，亦知其必有雙親。

（三）聖教量：由聖人的垂教而了知者，聖人能力超凡，能證我們所未證之果，能見我們所未見之事，我們應服膺他的教導，我們可由其教導而對宇宙人生有更深廣的認識。

（四）譬喻量：由一物的譬喻使我们了解另一物的狀況者稱之。例如科學家用圓球作比喻，使我们知地球是圓的。

（五）神通量：具有特殊神通而能為凡人所未能為之事者稱

之。神通的得到主要是由報得、修得或證得。在佛法上談到神通主要有六種。其一爲神境智證通，又稱神足通，身如意通。其二爲天眼智證通，得色界天眼，照久無礙。其三爲天耳智證通，聽聞無礙。其四爲他心智證通，知他人之心念無礙。其五爲宿命智證通，知自己及六道衆生宿世生涯而無礙。其六爲漏盡智證通，此則爲三乘之極致，諸煩惱斷盡而無礙。得神通的例子，遠者于佛經上，有關高僧傳畧上，斑斑可考。近者於民國時代亦時有所聞，如民初金山活佛之事跡卽一例。

六道輪迴說是釋迦牟尼佛親證「一切種智」而確認的自然現象，若修道者證得「宿命通」亦當了然此中一切。釋迦牟尼佛因體悟世間的無常苦空及種種煩惱，毅然捨棄帝王之尊榮，出家修道，經六年苦行，六年參學，才在菩提樹下成無上正等正覺，具三十二相，八十種好，爲救人濟世的大聖大哲，爲人天師範，三界導師，四生慈父。其說法四十九年，字字璣珠，句句甘露，是眞語者，實語者、如語者、不誑語者、不異語者。故雲谷禪師云：「夫妄語乃釋迦大戒，諸佛菩薩豈誑語欺人。」（註三）這輪迴說在信佛者而言，乃是善根相契，深體佛陀憐憫衆生教化世人的苦心而深信聖人垂教。至於不信佛者呢？在此科學時代，則須談些科學上的報導以爲起信之權輿。

在楊大省居士所編「科學時代的輪迴錄」一書裏，談到目前輪迴問題進入科學上的研究，在瑞士、英、美皆有輪迴專書出版。書中又舉出現存於世，經心理學家調查訪問而確認的轉世事跡及人畜輪迴的鐵證、借屍還魂、與美國某名催眠家利用催眠術使人憶及前生的事，又有國際靈魂學會證實宇宙輪迴定律等事。兼述及目前研究此問題最著名的美國佛吉尼亞大學醫學院變態心理及神經病學系主任伊安斯帝文生博士（Dr. Tan Stevenson）。其著作有「前生事蹟之記憶與輪迴確證」等書。據聞其目前所搜集之輪迴正確資料已六百餘件之多。

在汪少倫教授所著「多重宇宙與人生」一書中，作者更多方求證，於世界各地找尋資料，並參考了西方有關「靈學」書籍二百餘冊，以說明東西聖哲「無死論」的輪迴說的實在性。在此書

第五章第二節條列輪迴之事實證明。除自然事實證明外，更有西方人利用催眠術作齡而知前生事及心理靈媒知前生的實驗證明。

以上的舉例，皆有實有據。若有人說那是偶然的例子，因爲這些例子能處處皆見的說法再來斥責輪迴爲虛妄，那著實是犯了一個很大的錯誤觀念——「我們是住在一個黑暗的屋子裏，透過一個很小的窗口——我們的眼睛——去看世界，然而我們卻堅持地說，我們看到的是一個完全整體，確切而又眞實的世界。」（註四）所以在民初名學者丁福保先生所編「佛學撮要」緣起章，作者卽現身說法，謂其少年時，心粗氣浮，編「衛生學問答」時，倡言人死神滅，以鬼神、因果、輪迴等盡屬虛妄之論。及年長，見聞一廣，閱歷更深，細心考察，乃悔前非，轉而大力於弘揚佛法。對於攻擊他爲迷信者，他則認爲「以此等人，與余二十五年前，編衛生學問答時，其程度正相等，如能不執一己之見，虛心訪問，遲至二十年後，必有明白之一日如今日者，及至彼時，亦能首肯鬼神等說之果非詭妄而亦爲少年所攻未可知也。」

華嚴經上說：「一切衆生，皆具如來智慧德相，但以妄想執著，不能證得。」衆生念念生滅，妄而不實，故不得成就三身、四智、五眼、六通、於輪迴中生死不斷，受諸苦惱，既無佛及三乘聖者之智，豈可妄爲臆說輪迴迷信呢？智旭大師云：「夫諸佛菩薩，愍念羣迷，不啻如母憶子，故種種方便，教出苦輪。而衆生不了業報因緣，罔知斷惡修善，淨信日微，五濁增盛，由此劇苦，機感倍關，無緣慈應。」（註五）「玉歷寶鈔」緣起章中云：「世人所以善少惡多者，祇緣邪惡二見。邪見者，若不以爲人死常見。故或者盡情自私自利，或者視其他有情爲犧牲，造成弱肉強食，殘殺爭奪之種種惡因果。惡見者，更爲隨順其一己欺心昧理之私，倡諸學說，或誨盜淫，或撥無因果鬼神，引人入非，遮人入善，造成共業大劫。」吾人若了知上述敘述，可不悚然自驚，知輪迴說不可誣嗎？

三、輪迴是三世因果關係

因果之說，中國自古卽有之。孔子之贊周易也，最初卽曰：

「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。」書經曰：「作善降祥，不作善降殃。」詩經曰：「永言配命，自求多福。」孟子引太申曰：「自作孽，不可活。」等話兒都是因果的道理。

我們常說：「種瓜得瓜，種豆得豆。」種瓜種豆是因，然後在土壤、水分、陽光等爲助緣，於是有得瓜、得豆的果產生。怎樣的因即生怎樣的果，果的出現一定與因相應。若果不與初因相應，必是中間另有其他的因加入。好比種瓜，若經人工特別處理，比如人工受精等，則所成的果當然異於本來的瓜，但依然有個相應性存在。這即是因果的原理。

我們若將所得的瓜、豆再予播種，則同樣的，又有新的瓜豆產生，如此周而復始，因果、果因一再的像車輪般旋轉不已，這就是輪迴的原理，也就是三世因果的流轉關係。

就人類來說，人的各種活動皆是心識之活動，有的表現於身體行爲上，有的則深藏不露，待緣而發。然各種活動，無非在造因，結果。自己怎樣造因，即自己造因，即自己受相應的果。故曰：「禍福無門，惟人自召，善惡之報，如影隨形。」世上的一切事物，其中都有個恰如其分的因果律，所以人生的生死壽夭，際遇盛衰等在因果律來講都不是偶然的。

一般人懷疑因果律的可靠性，認爲有人吃苦行善一輩子，但沒有好報，甚至還不得好死，有的人貪贓枉法，爲非作歹，卻在法律的漏洞中逍遙自在，以此顯出因果律之不確。其實，我們加以細想，做善者，心如青天白日，優遊自得；做惡者，患得患失，恐懼劣跡被揭穿，恐怕入牢獄，這不也是因果報應嗎？他外似華貴，內實齷齪苦惱，這不也是報應嗎？復次，將因果律通觀三世，今生的修善作惡，未必即生受報，今生的禍福苦樂，未必即生的因素；今生的多半遭遇，是由於往世業力的果報，今生所作所爲，多半尚待到後世受報。如此通觀，則心可平服。佛法上常說：「欲知前世因，今生受者是；欲知未來果，今生作者是。」人們若能明瞭這道理，則今生雖受苦，卻不會怨天尤人，反而更積極創造善業以求改造自己的果報。若今生福祿豐足，則反而戰戰兢兢，不敢驕矜，行善樂施以求保此福地。所以佛法上談因

果，那是一項積極努力的人生觀，人是可以憑後天的努力而來改善他先天的業因的。袁了凡戒子文中的第一篇「立命之學」即闡揚此理，而立「命由我作，福自己求。」之則也。印光大師說：「菩薩畏因，衆生畏果。菩薩恐遭惡果，預先斷除惡因，由是罪障消滅，功德圓滿，直至成佛而後已。衆生常作惡因，欲免惡果，譬如當日避影，徒勞奔馳。每見無知愚人，稍作微善，即望大福；一遇逆境，便謂作善降殃，無有因果，從茲退悔初心，反謗佛法。豈知報通三世，轉變由心之奧旨乎。」（註六）吾人對此作深思，一代祖師，萬方景仰，其示語萬無等閒欺誑之理！

人由於心識造業而受報，但心識複雜，所以也因而有六道輪迴上千差萬別的景象。這種千差萬別的景象在人世間亦可見，只是衆生愚痴，不若佛菩薩之智慧光明，遍一切處，所見有限。佛以法眼鑒照，洞悉六道衆生，死此生彼，頭出頭沒，冤怨相報，變幻無常，因而深生憐愍，教導衆生出離苦海，但出離之方，還是免不了因果律。夢東禪師云：「善談心性者，必不棄離於因果，而深信因果者，終必大明夫心性，此理勢所必然也。須知從凡夫地乃至圓證佛果，悉不出因果之外。有不信因果者，皆自棄其善因善果而常造惡因常受惡果，經塵點劫，輪轉惡道，未由出離之流也。」（註七）噫！世間一切，六道輪迴，不離因果，若欲超三界，脫輪迴，亦不離因果。誌公禪師偈曰：「因果分明定不差，古今種豆豈生麻，善惡若無罪福報，聖賢豈肯信伏他。」（註八）虛雲大師說：「一切聖賢之所以爲聖賢者，其要在於明因識果」（註九）於斯可知因果之用大矣哉！聖賢服膺而深行，我輩凡夫反謗之，不亦顛倒乎！

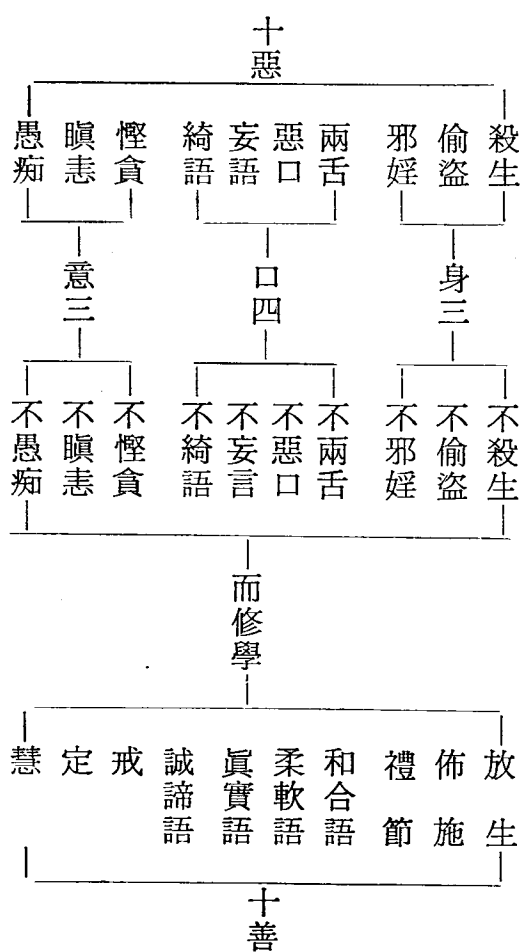
四、輪迴爲業力所牽

業的道理，甚深微妙。六道輪迴生死的主因是由於有漏業力的招感。小乘四果聖者及大乘三賢十聖的菩薩以至成佛則是修了無漏業，發菩提心，行聖道，斷諸見惑而成就其果位的。平常我們所談的「業力」，大都就有漏業而言。漏的意思是「失壞」、「煩惱」。衆生未能斷見惑，故常造有漏業。「業」的本身

，並沒有一定的性質，他是憑著吾人的意志力、善惡心理而起的不斷的行為造作而集成的，因具有相當大的力量，所以又叫「業力」。

業就國家社會大團體而說，有「自分別業」、「同分共業」之分。眾生若共修善業，則感社會安寧，民生富庶，一片清平和諧的景象。眾生若共修惡業，則感社會荒亂，民生困苦，一片凋蔽悽慘的景象。這類的業叫「同分共業」相對的「自分別業」則就個人修業而言，而個人招感苦樂之報與善道惡道之報。所造的業是因，所感的報即是果。

有漏業就性質分，可分善業，惡業、無記三者。無記之業，無關善惡，故不感輪迴之報。至於善業、惡業、佛經上談到很多。傳入中國最早的「四十二章經」中即載：「佛言：眾生以十事為善，亦以十事為惡。何等為十？身三、口四、意三。身三者，殺、盜、婬。口四者，兩舌、惡口、妄言、綺語。意三，嫉、恚、痴。如是十事，不順聖道，名十惡行。是惡若止，名十善行。」在「佛說業報差別經」裏，則有更詳細深入的說明。但就通常總括上說，則為十惡十善的分類。茲據南亭法師著「六道輪迴的問題」一書，列表如下：



眾生若肉體「死亡」，則萬般帶不去，只有業隨身。至於六道感報之理，則根據業力大小輕重，依次受報。以猛烈勇氣與力量為善的上品十善者感天道。以中庸心行為善的中品十善者感人道。以懈怠心行為善帶有微惡的下品十善者感修羅道。同理，上品十惡感地獄道，中品十惡感餓鬼道，下品十惡感畜生道。

地藏菩薩說：「業力甚大，能敵須彌，能深巨海，能障聖道。是故眾生，莫輕小惡，以為無罪，死後有報，纖毫受之，父子至親，歧路各別，縱然相逢，無肯代受。」（註十）這業力與輪迴的關係，所產生無邊的果報，我們切莫等閒視之，而時生惕勵之心。梁啟超談「業與輪迴」中說：「從哲學方面看，此說最為近於科學的，最合理的。因為我們可以借給許多生物學上，心理學上的法則來烘托證明。從宗教或教育方面看，此說對於行為責任扣得最緊而鼓舞人向上心又最有力，不能不說是最上法門。」（註十一）於此，我們可稍知其旨矣。至於阿賴耶識帶業往生的道理，則以牽涉至廣，道理殊深，故本處暫不論及。

附註

- （一）參見無重壽經出版社印行之「因果選集」第十篇，詹勵吾居士「論神滅論」一文。
- （二）參見諦閑大師語錄答問章。答鎮江某居士「欵先儒何以關佛」一問云云。
- （三）參見袁了凡「立命之學」一文中云。
- （四）參見沈家楨博士所講「五眼」一書。
- （五）見明古吳比丘智旭所集「占察善惡業報經行法」緣起章第一。
- （六）參見同註一「因果選集」第一篇印光法師嘉言錄。
- （七）見「了凡四訓」印光法師序引夢東禪師云。
- （八）見梁武帝問誌公因果經。
- （九）見虛雲和尚方便開示，乙未閏三月十一日語。
- （十）見地藏菩薩本願經地獄名號品。
- （十一）參飲冰室文集，「佛教之特色及其價值」文中。

法蘭西斯·培根的經驗哲學（上）

——兼述當代人心的利病——

胡信田

從歷史的洪流裏觀察一個「絕世天才」，往往是偏於某一方面的，不過法蘭西斯·培根卻把「才能道德」綜合在一起。因此，他的經驗哲學流傳下來，爲人所樂道，英國人家喻戶曉，甚至目前各國的學術界，不少的人們在研究他的思想，追懷他的容貌！蓋一位思想家修養到純潔崇高的境界時，猶似一幅名畫，表現出優美的藝術姿態，無形中使人產生一種超凡脫俗的敬愛，被陶冶在忘我中！

古有千金買馬骨，萬里吊斯人；今有高價買知識，留學從名師。名雖不同，而實則一，泰山不擇土壤，河海不擇細流，茲從培根生活種種、大的轉變、經驗主義述之，可以透視他的「才能」與「道德」的一斑。

一、生活種種

世之所謂種性、等差、稟賦也者，卽佛法之鈍根利根也。江山易改，秉性難移，小便器洗百遍，還是臊氣味，可見秉性關乎人生之大。培根童年時期，卽有優越的才華，因爲他的父親尼古拉·培根爵士，是女皇伊麗莎白顧問及掌璽大臣。而小培根的母親安尼爲安童柯克爵士的女兒，愛德華六世的博學，卽得之於柯克·培根的父母。是以智慧、幹練、中庸、清廉和虔敬、德性、學問見稱於時的。他的父母既是如此，就可推想他們的下一代是

怎樣的了。一日女皇對安尼說：「妳的法蘭西斯·培根近來好嗎？可以要他來見我？」安尼第二天就帶着培根去見女皇。

女皇問：「啊！法蘭西斯·培根你來了。歡迎你，今年幾歲了？」

小培根從容的示禮，然後從容不迫的說：

「我的年紀比女皇的幸福朝代小兩歲。」

女皇聽了培根的答語非常快慰而且激賞。經過這一次談話，培根也就作了女皇經常召見談話的天才兒童。由這一小接觸上分析，培根有隨機應變的才能，有惹人喜愛的德性。

在一般的世人眼裏，培根有着顯赫的身世，如講師、爵士、英王顧問、總訟師、掌璽大臣等，又有經驗哲學始祖的美稱及「新工具」、「學術進步論」等警世著作，無異是位天之驕子。可是照成就不凡的人物歷史背景研究：首先必須有足夠的天賦；其次必須有超人的毅力。根據這兩個條件，作自信和深入的發掘，就可以發現小培根有悲哀的生活與沉痛的打擊。大逆之後有大順，才使他發憤有爲，行其所不能行，動心忍性，成就非凡。

培根一五六〇年一月二十二日生於約克宮，雖然兄弟五人，他和安童培根是第二位母親所生。他的父親尼古拉雖然是掌璽大臣，可是粥少僧多，生活時常發生困難。一五七七年小培根才十七歲，便跟着英國駐法大使亞米包萊爵士到館內服務。包萊就派他將一些外交消息傳報給女皇。一五七八年，他那慈愛的父親便

與世長辭了！離家一年，骨肉遭變，他的悲哀與不幸便開始了。尼古拉本想把生平儲蓄的錢買成田地，交給這位幼小的兒子，作為生活及教育費用，小培根得到的只是父親的愛護，而不是金錢上的資助。尼古拉臨命終時還沒有完成這個心願，他的幼小兒子，正如一株待澆水的花朵，其窮迫困難的生活，亦可想而知了！在高韓堡壘一片肥沃的土地，尼古拉早就送給四子安童培根，因此富兄窮弟，如楚河漢界。一六〇一年安童病故，這時小培根已經四十一歲了。從縉紳的哥哥手中得到這筆財產，他的生活才有了固定的收入而予以改善，縱然他已是位名人。一六〇六年他才同市參事會員巴韓姆的女兒阿麗斯小姐結婚，新娘爲他帶來豐富的嫁妝，每年她給培根二百英鎊花用，她母親去世，又加了一百四十鎊，美中不足的是，阿麗斯未能生下一個子女。但是培根是一位君子，他待妻子始終如一。這使阿麗斯由衷的感激，伉儷情篤，相敬如賓。他製作了一件極尊榮的長袍贈給妻子，這件有意義的長袍是代表子爵夫人的地位的。一六二六年培根去世，阿麗斯不忘舊情的穿了二十年，這件長袍才隨着她長眠地下，自古埋骨不埋情，後人臨塚展視，敬慕之情，油然而生。

同培根相處，猶如同古代雅典人夜話，不但精神快活，而且滋益健康。就食前，凡聽了培根那溫柔有理風趣的談話，無不胃口大開，心情爽朗，側耳傾聽，不少的才智之士，同他分別時，往往記下談話的紀錄，以茲策勉。在與人偶見之下，他有培植人的胸懷，總讓別人有輪流說話的機會，或誘導別人說出自己的特長，輪到他自己時，從不掩沒別人的長處；有時在燈前燃起火把來，這時他的話峯真如火把般的扶搖直上。見機而斷，他有使人折服的威力，不知不覺，使人信仰倍增，這時他的話題如從海洋推向海岸，層疊起伏，怒濤澎湃，排向石岸，呼號一聲，不見踪影，在心靈深處，盪漾不去。如果他要複述他人的意見時，常常以華詞麗藻來道出原意，說話的人聽到自己的話被他大加修正而實質仍舊時，心生歡喜，感到自己也同海神站在驚濤駭浪中一樣的平安時，益加對他的敬意！

培根雖然稱得上是學術中的大能，但他的理性中壓根兒就有

信仰上帝的本性。因此，他與其他的人才智之士的無神論者是大不相同的。所以，講中庸之道的東方人，讀了他的學說不必怕走極端，反而爲他的衝力、創造力、意念感染上一層朝曦初昇的顏色。

培根在呈君王的信中說：

「不過我這些議論，如果稍有價值，則陛下事務中所受的損失，或者亦可以使陛下底榮名垂於無窮，使陛下的朝代光耀千載。」

爲什麼他能夠大膽的說這些話呢？無他，他所說的是從自己心中一些根據和念頭來的，是嶄新的，屬於新的範疇。

他又說：

「我的一生，既然在聖朝做了忠實誠懇的僕役，所以我亦想在黑暗的哲學界燃一盞新光，使我在身後，亦足以使當代的美名傳於後世。」

雁過留聲，人死留名，這個千古不磨的至理，培根豈能例外？

在飯食和衛生方面，他十分讚成營業的價值與心情的開放，這是有他的洞見之明的。在孔孟時代，就主張人生六十以上非肉不飽，可是培根在少年時就有吃精美輕淡肉食的習慣。他自三十六歲起，就開始較強的肉食，他在一家肉舖，專門購食了三十年之久，直到六十六歲去世，他認爲肉食可以把身上的汁液養得堅壯，不會容易消耗。另外，他在吃早餐時，照例在肉湯中加用三喱硝石。按硝石即硝酸鉀，氧化力甚強，可能培根體弱，經常不見陽光，陰冷孤寂，活力不繼，藉「硝石」助發熱力增加活力，更有一點他近乎中國的中醫，他週一的早上，用大黃泡麥酒半小時飲之，認爲這樣可以幫助把體內應排除的汁液及時排除，不必像勞動出汗般的能影响元精，特別值得一提也是值得懷疑而可笑的是：月球存在對他的頭暈有定時性的影響，每逢月蝕時他總要出其不意的來一陣頭暈，月蝕過去，他的感受恢復正常。我常常想：異人異想，異想異行，異行異事，天地生物不測，莫甚於此。

在讀書的時候，間之以適度的戶外散步或乘馬車到郊外漫遊

，吸收新鮮的空氣，從來，絕不浪費光陰。一回來就伏案讀書，或振筆著述，寫出內心的情緒，把當時人類知識的概念，和求知的方法，完全改革。自培根出，經院哲學開始式微，教會權威開始解體，凡無根據的前提和無意義的原則來的形式推理一概拋棄，經驗哲學由培根開始，新方法論由培根誕生，三百四十八年（一六二六培根去世——一九七三年）來，他的方法仍然是嶄新的。

二、大的轉變

轉變是遭遇、打擊、反省的結果，是各方面的綜合。而培根一度貪污被革職，我想不寫它——我這裏研究的是學術，英雄以是非論，不能以成敗論，培根在學術界是相當地成功，因此我不忍心批評他，而願專心來研究它。一種遭遇之來臨，縱然別人不批評，而自己內心的感受是外人不知道的，他人所能見及的，僅僅是他的化身——另一人格的形成，爲什麼呢？

因爲人們的理解力，時有枯竭乾燥，須要受意志與感情的滋潤；一種物體上，能產生一種新性質到多種——連鎖反應，此爲吾人之權力目標。

此無他，以個人之廣博經驗與細微觀察，在某種「另生長」的當下，所能產生的歸納系統而已！吾人如此，培根亦不能例外。培根的思想一向我很看重它，他批評問題胆子大，而且做起事來也徹底。譬如他反對亞里士多德，第一反對亞氏方法研究的本身，第二反對亞氏方法研究的對象，他之能夠大胆唬人，是他看透了亞氏方法的用心不過只在「教人」並不在「求發現」，這個「求發現」，即是他生命的大轉變，也是學術的大轉變。

外在的閱歷大，內在的感觸深，閱歷加大，感觸加深，二者如鎚之擊釘，影之隨形，不過庸人不知，聰明人不見而已！有心人得其中而用之。人的一生，有有形的刺激而在變，有無形的感觸而在變。培根，大思想家也，自幼就有超人的悟力，出衆的表

現，自然不須要「貪污革職」而後有省，他的言行所產生的意義都是新的、實的、變的。

培根在「大復興論」叙中云：

「說到我自己，我是永遠愛護真理的。因此，我已經獻身來走曖昧不定，煩難孤寂的途徑。不但如此，我還依靠神聖的幫助，下了決心來反抗俗見的震撼和列陣，來反抗私下的疑慮和內心的猶豫，來反抗自然的霧煙瘴氣和到處飄浮着的空中樓閣。」

培根想藉真理、事實、經驗擺脫掉猶豫的人生，因此不願傳統的束縛和世俗的影響，連根挖掉幻想、偏激和自私的不實際，樹起真理的旗幟，飄向戰鬥的人生，培根哲學的目的在此。

今日那些幻想、墮落、迷惘的人們，要想起死回生，重建生之慾的陣營，不妨讀讀培根的「新工具」，堅定個人的信念，團結人類的智慧，象志成城，扭轉腐敗的現境，迎向光明的幸福前程——請速拿出勇氣，準備戰鬥吧！如果我們相信自然，房屋失修地上會長出蔓草，草中會藏着野兔呢！人定勝天，智慧超過一切。有爲的人兒，趕快堅定信心，充實自己，先作一個超等的國民，點、線、面、體，才能建設一個超等的國家，千萬不要依靠他人，口說心不行，起步既不準確，目的也會偏差。種瓜得瓜，加減乘除，變化不一，應用上沒有一點虛假。

人生「大的轉變」，有三種動能促成之：一是秉賦、二是時代、三是覺醒。所謂大的轉變，是將自己的看法，從時代中竄出來建立自己的地盤，民國六十年來的讀書人，最大的毛病：一是好歌頌前賢，整理舊資料，口像一隻鸚鵡，工作像一名技工，毫無人的價值存在，這就是「學而不想」；一是跟人腳跟，世之所說的「外國月亮圓」把兩隻眼睛長在頭頂上，對前途不辨黑白，所摸到的是大便，得到的是垃圾，逢到的是障礙。至此一境地，懷疑自己的血統不良，生活不佳，於是盡拋之。最後的遭遇是：斷送了自己的幸福前程，將人之所以爲人的條件毀滅了，演變而爲背鄉離井的可憐蟲，神經兮兮的麻木者，這就是「想而不學」。兩千五百年前，莊子把書籍看成一條船，渡河之後棄之可也。兩千年後，培根把時間、讀書、經驗看成擴充思想的因素。二人

國際、時代背景、所學所事真是風馬牛不相及。爲何又相致呢？這就是陸象山說的東海有聖人出焉，此心同此理同，西海有聖人出焉，此心同此理同了。「轉變」，小前提內心的轉變，對自己生活的影响；大前提世局的轉變，對他人生命的影响。一種轉變，只在口頭上說說，文章上寫寫，如同官僚之行文，和尙之唸經，有啥子稀奇？一旦不能唸、不可行的時候，本身如同秋天高樹上的落葉——瞧吧！飄到何處，他（她）自己也不知道，最後就相信上天和命運了——終而把自己看成一個物，連一根枯草都不如。宿草春還發呀！人呢？一去不返！雖曰再生，關係不同了。勸君！莫忽視人生，莫浪費光陰，莫忽視學術，學術是治國的根本，發展的良圖，美國人今日以高價買知識，蘇俄不惜人力物力，終至成爲科學強國，海上霸王。蘇俄天寒地冷，本不宜海軍，可是事實打破了傳統。這，都是「人爲」啊！培根創造方法之由來，導源於讀書多、見聞廣、不肯削足適履放棄自己的本能，有一次他到法國及印度遊歷，發現一種「人是人的上帝」的差別存在。於是他決心在力量和品質上發展一種作用——求之於當代未有，求之於古人不知的新事物，如印刷與學術，火藥與戰爭，指南針與航海，此三者改變了世界的表面及事物的現況。如果一位學術工作者，向人推銷某種具體、明顯、聲望的理論時，自以爲執牛之耳，大放厥詞，不以爲恥，強人就己，一一有據。諸君！這是方法的應用，而不是方法的醞釀。前者是已然，後者是未然，未然不求其究竟，學術不見源頭，故無澈底之自信；已然不求其實用，學術不見功效，故無普遍之共信。所謂閉門造車，出門未必合轍者也。學術就會走入傍門左道，如同會子南研究風水，一切都是私授私傳私利私名了！學術乃天下之公器，不得而私之！否則，乃文化流氓、假道學、學棍。譬如：我們研究馬克思氏首先要承認：此人：1、博學多才，2、世界人類九十年來受其思想——唯物史觀、剩餘價值、階級鬥爭之大之慘，確是事實。何以故？馬氏學了黑格爾治學治事的「正反合」三段法，以之來整人，是把人看做「物」了。故鬥爭無休日，反省（非自動的、個人的）無定時，社會紊亂，人心恐慌！反觀中國之學，治身

：修齊治平，治事：格物致知。脈絡分明，功用各殊，不會出毛病。縱誤入歧途，亦有反悔之日！中國的知識份子，吃稀飯、穿破衣、住破屋、打光棍，愈是有高見的，愈不隨俗浮沉，盲目附和，反而抱着：窮則獨善其身，達則兼善天下的志節，與天地精神相往來，著書立說，亦含有豐富的人情味，正確的生命知識。故雖非大官巨賈，然亦能道通當世，德與天齊。從不堅持異說，到處禍國殃民！別人不了解，亦不畏懼。偶有政治上的私怨，逃之國外，作寓公可也。不像馬克思在柏林大學讀書，以德人猶裔的心理，研究黑格爾，爲記者時，藉行文之便，發洩私論，一八四四年迫走法國，與恩格爾訂交，仍從事邪說謬論之活動。他知道「唯物、價值、鬥爭」不易爲知識份子接受，乃先後在巴黎、北京、倫敦組織德文週刊、德國工人協會、共產黨宣言、國際工人協會，以直客死倫敦。在英倫吃黑麵包、住地下室，以其口齒伶俐，學養又深，得到一位美人。以其憤世疾俗，厭惡當代，未久，美人也被人搶走。於是黑麵包、地下室、美人去的因素，構成他「恨」的哲學支柱。研究到這裏，馬克思狗屁不是，爲什麼他的學說之能發揚光大而變成一種社會主義呢？一是有恩格爾發揚其思想，二是階級鬥是一種組織中的有利武器，遞相延續，如雪球下山，越滾越大。而培根不失爲真儒，他遭到打擊，不思報復，也不逃避，只求心安合理，研究人類須要的東西——新工具。真理有時、有意、無意從錯誤中生，余管理報紙寄發，全國警察單位，一度他人插手，報紙雙份寄出。一時難以清理。一日退回同名雙份，附註「此人已他去」云，就此我找出百份多寄的報紙，回想如無退回的報紙，一百多份則冤枉寄了，可是真理有時無意中錯，也會無意中對。

培根一生目的與努力，是要把人心、事物、自然置於一條水平線上，他這樣作是爲了要實驗下如此可能的方法是什麼？並且此一方法實施起來非常容易，準確的達到知識之路。

（未完）

英國的大學教育

釋能學

英國本國的人口，約有五千多萬，是世界人口密度最高國家之一。英國雖然是一個古老的帝國，卻是一個提倡民主最早的國家，早在十三世紀時，人民已習尚自由。因為注重個人自由，政府對任何事情，不得隨便干涉國民言行的自由，所以連教育亦聽任其自由發展，任由教會及私人團體興辦。因此形成今日各色各樣複雜而相異的教育制度，此亦即是一種分權主義，與其他各國由中央政府統一制定教育措施，大異其趣。不過其教育風氣雖崇尚自由，但對高等教育卻甚慎重。其大學教育，並不如美國之泛濫隨便，今分數端畧述其梗概：

一、大學教育的特點

世界各國的大學教育，都各有其獨特之處，而英國大學之異於一般者尤多，他們注重素質，教學態度嚴謹，一向保持着高度的水準，其特色甚多，今舉其大者約有下列六點：

A. 自治自主：英國之大學教育，包括英格蘭的十二所，及蘇格蘭，愛爾蘭的五所，這些大學課程的安排，教法的實施，經費的使用，以及教師的聘請等，都是由各校自主的，毫不受政府的管制與干預。且英國至今仍無國立大學之設立。

B. 國家補助：英國的各大學雖說自主，但有很多是接受政府補助的，如牛津與劍橋二所大學，自第一次世界大戰後，即一直接受財政部之補助。不過校方的措施依然是自主的，並不因受補助，而被政府管制。

C. 重視男生：英國早期的大學教育是重男輕女，如成立最早的牛津與劍橋，其大學學位，一向只准頒予男生，婦女甚至連修習該等大學課程的機會都沒有。不過近來已稍放寬，牛津已准許頒學位給婦女；惟劍橋則只准其修習課程，而仍不授予學位。

不過後來成立之市立大學，對學位的頒授即已男女平等。

D. 教學謹嚴：美國大學教育的教學態度比較散漫與隨便。英國則不然，其教學甚為嚴明謹慎，毫不苟且。對於鑽研高深學術尤甚。而一般課程亦都有嚴格的規定。

E. 重質不重量：英國的人口雖那末多，而大學的設立卻那末少。他們認為大學教育，是高深學術的專門研究，故不必普遍設立，且對大學入學的人數，加以限制，以維持其高度水準。因之英國之大學教育並不普及，但素質甚高。

F. 分二級制：大學文理學院的課程分為二種，研究較高深的為榮譽制；課程較淺的為及格制。英格蘭各大學以榮譽為制主；蘇格蘭各大學則多及格制。榮譽制與美國之碩士學位相似；及格制則等於一般之學士。

二、大學的種類

英國的大學雖然不多，但由於歷史的關係，制度的異殊，以及程度的高低等，而成了各種不同形態的大學。各行其是，各有其特色。全國的大學歸納起來，大約可分為下列四種：

A. 歷史悠久的大學：此類包括兩所成立於十二世紀而今聞名世界的大學，即牛津大學（Oxford University）與劍橋大學（Cambridge University）。此兩所大學都是由很多寄宿學院及學社所組成，而那些學院或學社，都各有校舍與人員，又各有其獨立系統。由這些不同系統所組成的大學中央部份，即是教學之處。其教學方法是注重個別施教。而文學方面，則注重由導師指導學生集會討論。其校風尤重視學生之品格，是智德並重之學府。師生都是住校，其大學區，無異是一個特殊的學術社會。

B. 省立與市立大學：此類包括十五所大學，即英格蘭的伯明

翰大學 (Birmingham University) 等九所，及蘇格蘭的亞伯丁大學 (Aberdeen University) 等四所和威爾斯的二所。這些大學設於人口集中的地區，每校都是一個獨立的組織，並非如牛津、劍橋由若干學院和學社所組成。而且每校規模都不小，均能收容不少學生。不過各校因受各該地不同之地方規例影響，而形成各不相同之制度。

C. 倫敦大學：此大學是由三十多個學校及學院所組成。這些院校，都分散於各城鎮，其種類包括科學、教育、醫學、經濟等各種專校，以及其他多個普通獨立學院。這些院校各在該地授課，而畢業生則由倫敦大學所特設之學位授予機構統一頒授學位。

D. 農工學院：此類學院都是具有大學程度的獨立學院，專門培養農工技術的專才。由於農工各業在戰爭期間，所受影響頗大，所以戰後重振農工成爲第一要務，對農工技術人才的需求尤爲迫切，此類學院因之亦頗受社會重視與歡迎。目前此類學院仍與各大學不相聯繫，畢業生由各院自授學位與文憑。至於此類學院應否與其他大學聯繫合作，頗多爭論。

三、大學推廣教育

大學推廣教育的目的，是爲使一般從事各職業之大衆，能有進修大學課程的機會。英國是大學推廣教育的發源地，其最早倡導者是劍橋大學的斯圖亞特教授 (Prof. James Stuart)，於一八六六年，倡立一種巡迴大學，讓教授們至各大城市講學。至一八七三年，該大學又成立大學推廣班。一八七六年，倫敦大學亦成立大學教育推廣部，於是各地大學相繼仿效，至今世界各國大學，無不普遍採行。目前英國之大學推廣教育，約有三種類型：

A. 大學推廣班：是由教育行政機構和私人團體所設立，由某合作大學派講師授課。經費及行政由該推廣教育委員會負責。日常注重學術講演，科目包括文學、歷史、政治、經濟、科學、藝術等，講完即相互討論。一年期滿，須作論文一篇，及格者發給

文憑。

B. 大學講習班：此類設立最早者是牛津大學。今大多是由工人教育協會與各大學院合作辦理，經費及行政由該會負責，大學負責授課指導。科目亦包括政治、經濟、文學、哲學、歷史、地理、藝術等，每月須寫報告一篇。期限最短者爲一學期，最長者爲一年。

C. 大學函授部：爲了使社會從事各種職業人員，在業務餘暇，亦有修習大學課程之機會，所以有這種以函授課程的部門成立。其方法是由校方將講義，習題和學科指導法，函寄學生，學生在家做好作業報告，按時寄校，教師批閱後再發還。科目大致亦是文學、哲學、政治、經濟、社會學、語言學、數學、自然科學等。

英國諸大學中，牛津及劍橋二所大學，歷史既久，名亦遠播，國內外很多大政治家及名學者都出身於該等大學。英國的大學教育，一方面因過於慎重謹嚴，另一方面因經費短缺，所以並不普及，目前各大學之設備及師資，均感缺乏。所以很多政要與教育家，均力倡普遍設立大學，使能達成人人有受高等教育之機會，甚至最好能全部免費成爲義務教育。惜因人力物力有限，所以這理想至今依然無法實現。當然他們仍在不斷努力，將以達成此一理想爲其最終目標。

送敏智法師美洲宏法

余少颯

八表嗟同昏。大千何黶黷。所賴善知識。慈悲拯顛覆。
吾師憫鞠誼。言邁新大陸。芒鞋臨崎嶇。衲裹經一軸。
當茲火傘張。行人畏三伏。師獨獅雲霄。飛縱萬里目。
痛彼嬉皮士。州郡肆塗毒。一滴功德水。瘡痍資平復。
佇看美利堅。光被彌陀福。

佛說四十二章經講話 (十三)

■ 聖 印 ■

於台灣正聲廣播電臺播講

第十件艱難的事，做事忘却了功利之心。世上許多人雖然也做著不少善事，却無功德可言，爲什麼呢？一言以蔽之，是功利心太重。比方說修行人要淡泊名利，如果是爲了要成名，要利益而修行，這樣沽名釣譽的行爲與俗人有什麼分別，又何必去修行呢？所謂「無心」即是「無所住心」，也就是修行不著相。有心的布施，即有我相存在，這是不究竟的。佛教主張無我，主張無心。永嘉大師說：「著相布施生天福，猶如仰箭射虛空，勢力盡後盡箭還墮，報得來生不如意。」修行的境界必須要做到無有人我壽者四相，還要不受外邊萬物所圍繞纏縛，也就是要「但自無心於萬物，那怕萬物常圍繞」的菩薩境界，不以物喜不以己悲，而是「愛以天下，樂以天下」。

第十一件艱難的事，廣學且去博覽窮究。有很多人雖然知道學識的可貴，什麼都想學，而且什麼都肯學，但並沒有細心去學，所以到頭來是一知未解。偏偏有些不知恥的，自以爲所學甚多，就做起人的老師或著書立述，但自己所知不徹底，在教學上是誤了別人子弟，在著述的知識傳授上，實在是誤盡天下蒼生，所以孟子說過一句話：「盡信盡不如無書。」所以真正的治學態度應該是謹嚴的，對自己良知負責的，那就是雖然多學還要去博覽有關所學的书本，要非常精到地去研究，甚至窮盡心思，竭盡智力，要學而全然了解，方不致如航海却無指南針，連方向都辨別不清了。

第十二件艱難的事，注意自己倘有貢高我慢心起隨時消滅它使之不生。要知道一個修學佛法的人，貴在謙恭好學，決不能夜郎自大，要是一旦生出了我慢之心，看重自己，輕視他人，彷彿原來一塊肥沃的土地上忽然滋生了許多雜草，就影響了那樣土地

美果的長成。淨名經說：「我心驕慢者，爲現大力士消伏諸貢高，令往無上道。」

第十三件艱難的事，見到初學的人却不輕視他。第十四件艱難的事，心術常常保持著平等。這兩件艱難的事是有著連帶關係，所以併在一塊來說。因爲心術不平等，見到德高年邁的人就尊敬，見到了初學佛法的小沙彌就不屑一顧了。以一般人來說，身的行爲常透過他不正確的意識做出了不平等的行爲，就拿布施來說，有人以爲布施給大法師才有很大的功德，布施給小沙彌又有多少的功德呢？這些例子是常見的事。但是佛曾經開示過，有種種事我們不可忽略的：一、是星星之火可以燎原；火星雖然微小，燃燒起來說不定要燒盡一座山林的。二、飛龍變化可大可小，飛龍在天上是神通之身，自然是可大可小。三、今日王子乃未來國王，那麼王子雖小，怎可看不起他？四、沙彌修道終必成佛，故雖然是一名小小沙彌，都不應忽視，所以對未來學道的人或剛剛開始學道的人，除非是不知佛說的第四不可忽，不然決不能輕視他們，要學常不輕菩薩的重視一切衆生，恭敬一切衆生。以心行來說，我們的心要是平等，則施捨給一個最下等的乞丐，其功德並無不同。楞嚴經說：「十方虛空，在我心內。猶如片雲，點太清裡。」學佛就是學的心包太虛，心行平等，萬物同是一心所作，衆生原是與我同體，能去掉私心妄心，和一切衆生平等相處，而後始能真正達到平等境地，實行平等大悲。

第十五件艱難的事，不說他人的是非。「說人是非者，即是非人」，世人往往好說他人長短，不知自省其非。由於是非輾轉傳遞，造成了世間很多的禍事與不幸。但是認真地想，世事那有絕對的是或絕對的非呢？你認爲對的，我認爲不對，我認爲對

的，他又認爲不對，所謂「公說公有理，婆說婆有理」，是非非，永遠是爭執的起點，只有泯滅了是非的觀念，戒絕說人是非的口業，才能觸及清淨的人生境界，見著佛法的和平。

第十六件艱難的事，向善知識學習。善知識即是有高尚人品，豐富學識的先知先覺者。孟子說：「使先知知後知，使先覺覺後覺」我們要廣泛地向前輩先知請教質疑，不然就不能得到進步。這時要收斂自己放肆的心，信念要堅，假使別人認爲那善知識有不對的地方，說他的是非閒話，也不可輕信，不要動搖了學道的信心。所謂「法弱魔強」，往往魔道是專門與法道作對，佛法再好，但亦有很多與佛無緣的人，因種種障礙對佛法不聞不問，甚至誹謗。所以澄清是非意念爲基礎，進一步要篤信善知識給我們益處，我們不可背棄他。

第十七件艱難的事，見現前一念的心之實理。要修真如無上道，就要體認自己的眞如實性。佛說吾人妄念妄想的一念，都是具有三千之德，具有融通無礙的德，這意思是要人去除法執。如來如不自忘如來，就難說是眞的如來。華嚴宗的教義把如來一代時教分爲小、始、終、頓、圓的五教，其中頓教即「一念不生即稱名之爲佛，可不依於行爲漸次而修之教故。」這就是說在頓教，我們如能把本來的妄想妄念當體，觀至不生不滅就可稱爲佛。一念不生的當體就是菩提心，是直入如來修法，自然要體認得明白，還實在是不容易。

第十八件艱難的事，隨緣去化度他人。我們拿什麼去化度他人？做一名自了漢是容易的，但隨緣去度他却是必須有所依持，那就是「權實之道」。止觀說：「權謂權謀，暫用還廢，實謂實錄，究竟旨歸。」通於一時機宜之法名爲權，究竟不變之法名爲實。如來以權智初開三乘之教爲權教，後示一乘之理爲實教。就四教來判藏通別的三教爲權教，圓教的一爲實教。要是依著華嚴五教來判，凡是頓教以下的都是權教。如果不能學習權實之道，便不能隨緣去化度他人。

第十九件艱難的事，要達一心不境界難。要是能隨宜的方便來度他，那麼就能眞心歷十法界，無不周徧，至此妄破眞顯，破

處即是顯處。所謂「諸法所生，唯心所現」，去除妄報，靈明不昧的不是心是什麼？因爲諸法唯心幻現，無實體性，如執著即是認物爲己，不執不著即能轉物，這樣權巧地帶妄顯眞，眞心周徧而不動，譬喻說天上一輪明月普遍的照耀十方以明亮，這光亮的周妙是權巧的光，不思議的妙，天上月始終懸而不動。眞心顯法但却是一心不動的，這樣的境界是佛智的境界。

第二十件艱難的事，善解這同體的方便。「若能轉物，使同如來身心圓明不動道場。」所以必須要在十法界的一法界之中，完全看出一切法界事理，始能善自體會如何本「同體大悲」的意念，方便一一法界的衆生，拔苦與樂！

第十三章 淨心守志

沙門問佛：以何因緣得知宿命？會其至道？佛言：淨心守志，可會至道。譬如磨鏡，垢去明存。斷欲無求，當得宿命。

釋義：

有一個沙門問佛說：要怎樣的因緣才能夠修得宿命通的自在，而體會得最高無上的道理呢？

佛的回答是：要以淨覺的心去持戒勿犯，便是大乘佛法，可以體會得無上的道理，獲得無比的自在，拿一個譬喻來說，好比是手執着一面鏡子來磨，把所有的污穢都磨去了，剩存的就是鏡子的光亮。主要的要根除一切貪欲，割捨一切愛執，便能得到了知宿命的神通。

人生的所以能生存，完全是由於「因」「緣」相互關係的存在，佛經上說：「此有則彼有，此生則彼生，此無故彼無，此滅故彼滅。」即是表示宇宙一切現象，都沒有絕對的存在，也沒有任何固定或單獨存在的實體。所以宇宙現象是相互因緣，互爲因果。這種由認識宇宙現象而生的人生觀，便是富有實踐精神的中道人生觀，也是正確的人生觀。如此看來，我們的身體正好是假「象緣」——其他各種的因緣，而後合而成爲我身，也因此才能在這個世界生存下去。至於所說的因緣是指的四大，最初有內自大，是假堅，濕，暖，動而產生，而後有外四大即假地，水，火

，風而養育，這就是「共成」。

宿命通乃是六通中之一，凡夫俗子是不可能具此能知宿命的神通，必須假修行來證得。這個沙門是有志氣的行者，希望從原來的庸俗因不斷地修而漸得超脫，這樣的希望原是出家學道者的共通的希望。

而佛的回答不外是要他淨其心意，持戒奉行。惟有持戒能證得神通，獲得自在，惟永恆的持戒，是登上佛菩薩的階梯，捨此別無他法。

大乘菩薩戒，不止是消極的禁止行惡，更是積極的努力行善，戒的梵名「尸羅」乃是含有止息惡法實施行善法的。如說三聚淨戒，攝儀律戒偏說禁制惡行，是嚴制消極方面的行爲，攝善法戒是廣說勵修善行即擴充積極方面的行爲，饒益有情戒是凡有利益人羣無不興崇，更展開從事實際的工作，不是口惠而已，重要在於實踐。

原來人們無始以來習性甚深，罪業頗重，出家的人志在懺罪，懺罪的關鍵在己身，心中追悔悲切誓不再作。然後佛力才能生效。要是不知悔，不肯防非戒過，就是五十三佛也無可奈何。一個出家人要是依照佛戒，時時刻刻都須在慚恥自懺的情緒下，去完成他的高尚的人格。

佛教的戒相當側重於慈悲，慈悲的行者不但憐憫人及畜生，而且及於餓鬼，比如過午不食的戒律，受具足戒的僧人，要過午不食，原因是餓鬼本不得食，因業力的緣故，中午以後能夠聽到人間一切飲食的聲音，不免引起饑渴如火，萬分可憐，所以才過午不食。嚴格來說，比丘應具有三千威儀，六萬細行；比丘尼八萬威儀，十二萬細行，其目的在於悉數滅除染了污垢的盈千成萬的意業，不使造下惡的種子，種入八識心田。

總之，不剃除鬚髮披上袈裟則已，一旦現了出家相，就必須要做到出家的行爲，一切是走着光明的大道。一個有骨氣的修道者，隨時都惦記着衆生予我太多的恩惠，不肯辜負施主供養的恩德，而從省察中去涵養自己的品格。

楞嚴經說：「清淨比丘及諸菩薩，行歧路而不踏生草，况以

手乎？取諸衆生血肉而充食，云何大悲？」可見佛教的極致即連一根草木都不傷損的。

於此舉出過去一個動人的故事，說明持戒的必要：

從前佛在舍衛國祇園精舍，爲諸天人宣說經法。羅閱祇園有兩位剛剛出家受具戒的比丘要前往謁佛聞道。

但在羅閱祇園至舍衛國的中間曠野，沒有人民居住，又逢天旱炎熱，所有的溪水泉水都枯竭了。

兩人枯渴得很，極欲喝水但沒有水可喝。後來像發現新大陸似的竟發現某地泉水中尚有餘水一升，可是看出水中有顯明的細蟲，那是禁律上絕對禁止飲用的，不然就違反了「不殺生」的重戒了。

「我們從遠道來欲聞佛法，不想佛未見成，今日還要喪命於此啊！」兩人歎歎歎息。

其中一位開口說：「還是應當喝了這水來拯救性命，只要能見到佛，別的也管不得那麼多了。」

但另一個堅持守戒說：「佛明明立戒是以慈悲爲首要的，殺生自活，雖然見到了佛也沒有大益處，要喝你喝吧，我寧可守戒而死，不願犯戒而生。」

於是一個掬水痛飲個夠，原先頹靡不振的精神抖擻起來了，就急急上路，要趕往見佛去了。另一個呢？可憐因爲堅持不喝帶有無數細蟲的水。竟然因此渴死。他雖然就此捨命，但神識立刻生至第二忉利天上，思惟自省，而識宿命；由於持戒不犯，所以生此天上，相信福報定在不遠了。遂持着華香冉冉而下，來到了佛前，向佛作禮，住於一面。

至於那位喝水犯戒的比丘，走了整整一天，疲倦得不得了，終於來到佛門，只見佛巍然坐定。他向佛頂禮泣訴經過說：「尚有一位伙伴，可惜已經命終，所以未能來到你老的跟前。」

佛說：「我早就知道了。」說明用手指着升天比丘：「現在這位莊嚴的天人，即是你的伙伴，由於保全了淨戒故而升天，比你還早些來到了我這兒。」

（未完）

佛說八大人覺經講義 (十一)

寬如合撰

廣博嚴淨經云：「若能持此經，具足一切戒。」金剛三昧經云：「明悟本覺者，佛言如是之人，不存二相，雖不出家，不住在家，雖無法服，雖不具戒，能以自心無爲自恣，而獲聖果。」既爾如是，何故志願出家耶？如郁伽長者經云：「在家之人，多諸煩惱，父母妻子，恩愛所繫，常思財色，貪求無厭，少得守護，多諸憂慮，流轉六趣，違離佛法，當作冤家惡知識想，應厭在家，生出家心，無有在家修習無上菩提之道，皆因出家得無上道。」如是出家功德，歎無窮極，故「當志願出家」出家已，以道是慕，方不負此身也。如經云：「由出家法，滅魔眷屬，增益佛種，摧滅惡法，長養善法，滅除罪垢，興無上福業，是故佛說出家功德，高於須彌深於大海，廣於虛空。」乃至云：「聽人出家，若自出家，功德最大，以出家人，以修多羅爲水，洗結使之垢，能滅除生死之苦，爲涅槃之因。以毘尼爲足，踐淨戒之地，阿毘曇爲目，觀世善惡，恣意而遊，步八正之路，至涅槃之妙城。」以是義故，放人出家，若自出家，若老若少，其福最勝。故云：「志願出家。」

「守道清白」者，既志願出家，當堅守菩提道法，嚴持如來清淨戒律，以固道基，戒爲無上菩提本故。若戒清淨，如白圭無瑕，則煩惱斷，生死了，證本自心，故云：「守道清白」。能守道清白，則了心性本淨，不染欲塵，無諸過患矣，故古人云：「了了識心，惺惺見佛，是佛是心，心心是佛，念念佛心，心心念佛，欲得早成，戒心是律，淨戒律心，淨心即佛，除此心王，更無別佛」，是故「守道清白」，即是淨戒，以律其心，心從是淨，心佛現前，故除卻此淨心，心所之臣隨淨，志願出家，其事如此，無非欲淨此心王而得成佛，欲淨心王，故當「守道清白」。

「梵行高遠」者，梵語具云梵濫摩，此云極淨，極淨之行曰梵行，依守道清白之理智而行故，續法疏明梵行有三：「一、明

悟欲心淫機斷故。二、潔淨欲身，淫業除故，三、不犯欲塵，淫縛解故。」以身不行殺盜淫，爲出世第一法，是爲梵天行；高超六欲，遠越釋天，如諸佛所說，一心一意行，數息在禪定，是名行頭陀。即此梵行，能攝萬行，萬行不出五行，一、戒定慧名聖行，二、慈悲喜捨名梵行，三、依理成行名天行，四、示同小善，名嬰兒行，五、示同煩惱，是病行。梵行乃五行之一，只一梵行，安得攝五行耶？以清淨持梵行者，則戒淨，定寂，慧朗，即聖行也。能觀清淨實相，第一義天，即天行也，雖清淨無相，不妨示二乘學者，即嬰兒行也，心既出家，示在塵俗，即病行也。即此一梵行，具攝五行，五行元是一行，能高至菩提，遠趣涅槃，登峯造極，故曰「梵行高遠」。

「慈悲一切」者，大慈與一切衆生樂，大悲拔一切衆生苦，今令諸衆生，究竟解脫三惑二死苦，證得無上菩提，入於大涅槃，常樂我淨，示學佛者，究竟慈悲一切衆生也。正如法華經所謂「以一味雨，潤於人花，各得成實」。若非如來一味法雨，何能三根普潤，悉令闍法者同到如來一切智地。故曰「慈悲一切」。此中文義，順逆連貫，先約逆論，次約順論，所以能慈悲一切者，由於梵行高遠故，能梵行高遠者，由於守道清白，能守道清白者，由於志願出家，志願出家者，由於常念衣鉢、法器。常念衣鉢法器者，由於雖爲俗家不染世樂，不染世樂，由於覺悟五欲過患，故雖爲俗人，亦不染世樂，因不染世樂，故常念衣鉢法器，因常念衣鉢法器，故志願出家，若非自己堅志切願出家，那肯守道清白，若非守道清白，焉得梵行高遠，若非梵行高遠，何能學佛，究竟慈悲一切衆生哉？是則三慈普運，萬類同歸矣。

例如第一覺結文「如是觀察，漸離生死」者，若能如是觀察，則應覺悟五欲過患，無窮無邊，能使生死不休不息，故雖爲世間俗人，且呵欲遠離，不染世樂，免沉淪苦，雖爲居家之士，尚

清心寡欲，志在出塵，故常念三衣，一瓦鉢法器，思念續佛慧命，故堅志切願，發心出家，嚴持律儀，故守道清白，奉善法戒，故梵行高遠，利益有情，故慈悲一切。是則三聚淨戒齊修。從觀行入相似，分證；生死漸離，乃至惑死都盡，成無上覺道矣。此覺法固示居士離塵方便，出家學道者，更應念念杜漸防微，處處慎避譏嫌，嚴淨毘尼，垂範後昆，何肯放逸自恣，甘殞戒德，毀佛家風，貽誤蒼生，求升反墮耶？故當從戒定慧，勇趣菩提，三慈普運，慈悲一切，紹隆佛種，攝物利生，是則何獨扶植社會道德，實令三寶重光於末世，何幸如之？

丙八，大心普濟覺，去耽空着有迷。

第八覺知生死熾然，苦惱無量，發大乘心，普濟一切，願代衆生受無量，今諸衆生畢竟大樂。

雖志願出家，若不發廣大普濟之心，則慈心不周，不名大慈，且耽於空；若不發心，代衆生受苦，則悲心不切，不名大悲。且著於有，耽空著有，不能成佛，必須大慈大悲，方堪紹佛家業，超空越有，可與衆生，同圓種智。

「第八覺知」此徵釋第八覺知之法。

「生死熾然，苦惱無量」者，是出衆生迷惑病咎，生死者有二種，一、名分段生死，三界六道衆生，攬四大體，壽量有分齊，身量有段落，大小不同，而一一皆受生滅變遷，故名分段生死。二、名變易生死，九界衆生，念念生住異滅，因移果易，故曰變易生死。三乘人雖離分段之身，未證圓常法身，八識眞常，微細流注，心念生住異滅，遷變流易，仍名生死。分段生死。六道輪轉，如旋火輪，不休不息。變易生死，念念遷變，心心流易，無間無歇，故曰「生死熾然」。

「苦惱無量」者，苦以逼迫爲義，有三苦，五苦，八苦，一百一十苦惱者，謂惱亂心神，受諸苦痛，惱有六惱，十惱，八萬四千惱，多不可計，非算數得知，故名無量。苦惱雖多；以四句揀之，謂一人受一苦惱，一人受多苦惱，多人共受一苦惱，多人受多苦惱。復有四句，謂同業同報，別業別報，同業別報，別業同報，如火如濤，如剎塵之難量，故曰「苦惱無量」。

「發大乘心」者，此下明對治觀法，療病之妙藥，由覺悟生死熾然，苦惱無量，故發此大乘心，正如觀地獄苦，發菩提心也。「發」者，具興發，開發，二義。凡夫初發意，名興發，初住開佛知見名開發，今此二義兼用。「大乘者，乘此法能徹見一心三大，圓證三德，故名「大乘」。如法華經云：「若有衆生，從世尊聞法，信受，勤修精進，求一切智，自然智，無師智，如來知見，力無所畏，憫念安樂，無量衆生，「利益人天，度脫一切，是名大乘。」以能除衆生大苦，興大利益事，故名爲大，又此乘能盡一切法邊際，故名爲大乘。肇論曰：「乘八萬行，兼載天下，不遺一人，大乘心也」。慧遠法師云：「求佛之心，爲大乘心，行能運通，目之爲乘。乘中莫加，謂之爲大。」三心齊發，四顧同宣，故名發大乘心也，發大乘心即發菩提心，如發菩提心經論云：「如來說言，如諸菩薩最初發心，下劣一念，福德果報，百千萬劫，說不能盡，何以故？菩提所行無盡，欲令一切衆生，皆往無生法忍，得阿耨多羅三藐三菩提故，諸佛子，菩薩初始發菩提心，譬如大海，初漸起時，當知皆爲下中上價，乃至無價摩尼寶珠，作所住處，此寶皆從大海生故。菩薩發心，亦復如是，初漸起時，便爲天人聲聞緣覺，諸佛菩薩，一切善法，禪定，智慧之所生處。此心即是佛師；諸菩薩母，諸佛菩薩辯不能宣，凡夫千舌，豈解揄揚，二乘生盲，焉能舞手哉。」此論開發信入功德無邊，若但見聞，設不信樂，尙種善根，無空過者。故云：「所說種種衆譬如，無有能及菩提心，以諸三世人中尊，皆從發心而得生。」功德既有如是殊勝，故不厭繁引作證，希衆同發大乘菩提心而已。故云：「發大乘心」也。

「普濟一切」者，普徧濟度一切衆生。起信論云：「發心盡於未來，化度於一切衆生，使無有餘，皆令究竟無如涅槃。故云「普濟」，自發大乘心，亦以大乘化度一切衆生，善體佛心，此即大慈，與一切衆生樂。如法華云：「佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度衆生，自成爲無上道，大乘平等法，若以小乘化，乃至於一人，我則墮慳貪，此事爲不可」。

（下期續完）

廣東歷代詩僧簡介（十六）

慧光居士

古 蔭

古蔭字覆人，香山梁氏子，家素封，田園室廬，甲於里閭。蔭志存澹泊，盡推讓與諸子姪，圓頂方袍走方外，徧參機緣多不契，還粵徑投雷峯座下，禮天老人受具。初領點座，尋遷副寺，勤勞一十八載，銖積寸計，拓置稻畦菜圃，樹藝相望，雷峯山門瓠齋數十丈，咄嗟而辦，人莫測其才量，已亦不自炫焉，以積勞咯血終，世壽五十六，人咸惜之。

春日送塵公大師住華首臺

名山久待闢煙霞，況是吾宗第一家，塵拂錦屏開罨畫。龍歸黃洞散天花。不經劫火長松直。獨抱高風毒鼓過。仙日擬尋堂構地。杖頭憑指路欹斜。

秋 鐘

露濃雲重漏初長。一點寒鐘出上方。松鶴醒回潭底夢。野猿驚破嶺頭霜。悠颺暗渡隨秋水。灑落頻驚在夜涼。最是菴燈孤影下。聲聲喚起鐵肝腸。

送東水師住芥菴

小院雖涼亦祖庭，翠苔行掃石苔青。園垂野果山神供。窗動高吟水鶴聽。村近修篁穿露筍。菴猶一芥聚浮萍。全憑粥飯招龍象。始信名山到處靈。

陳顛菴先生讀覆人詩絕句：菴燈孤影漏初長。一點寒鐘出上方。喚起未容枯寂處。濡毫聊寫鐵肝腸。

古 詮

古詮字言全，番禺人，黃姓，少負夙慧，力學好古，操行端方，兄弟皆為鄉閭所重。素聞天老人以宗門事接引後學，束身來皈，求雍染受具，執侍勤謹。老人愛其誠樸，念華首為空老和

尚鍵椎地，非高行衲僧不與茲選，特命詮領院事。至則剔蕪艾穢，斂租輸稅，頗殫心力，以疲勞咯血病蛻於華首，老人有詩悼之。

華首臺

錦屏開傑閣。山到此彌尊。八百仙人宅。三千龍象門。獲溪分復合。四壁寂還喧。大好安禪定。因之溯洞源。

天華宮

中原方逐鹿。地築假王宮。碣臥黃龍背。階藏朱草叢。松釵霑露滑。竹粉墮霜風。共選幽巖歇。頽垣修夕蛩。

朱明洞

巨石當門關。猶存古洞名。湫流聲漸細。靈窟地俱平。老鶴窺人起。奇花別俗生。林間朱果落，遺核又將萌。

冲虛觀

葛仙遺履在。此地已成塵。客尚求丹竈。仙宜笑俗人。橙花閒砌落。竹鹿野田馴。辟穀無勞問。青房原不貧。

見日菴

上界鴻濛異。三更日漸昇。星河猶在樹。川嶽已如蒸。藉草眠當露。燒枯凜若冰。天鷄初發候。攪袂欲晨興。

夜樂洞

天風吹萬竅。坐聽辨鈞天。卜晝辭瑤席。良宵出管絃。吹笙自緱嶺。鼓瑟來湘川。迥異人間世。應為何代仙。

大小石樓

過此峯逾峻。峯形隱石樓。丹梯無路入。碧牖不知秋。怪樹如人立。淩雲似水流。若非鸞鶴背。安得陟丹丘。

卓錫泉

靈泉臨皓月。空水共圓明。一掬能探砥。千瓢任取盈。飲思仁智力。沁得夢魂清。挹取軍持下。能令煩熱輕。

延長寺舊址

皇唐崇象教。金地此中開。撫景尋塵跡。何年飛切灰。青鳥猶選勝。白馬不奔回。自有重興者。應須乘願來。

梅花村

恍惚香風過。携筇意悄然。一陂芳草地。數里夕陽天。疏影消殘雪。多情立晚煙。美人清夢斷。誰擁白雲眠。

陳顥菴先生讀言全詩絕句：空老健樵有洞源。羣仙擁處佛稱尊。尋詩朱草黃龍地。清夢梅花共一村。

古義

古義字自破，新會人，姓盧氏，出世丹霞，歷諸上剎均典重職。雅好游泳，居海幢客寮，方外開士無不知有破公者。性嗜茶，所居列佳茗，第其上下，著有茶論一篇。掛錫名山雖多，然住不久。晚隱新州竹院，瓶笠蕭然，泊如也。後聞角子和尙繼席丹霞，策杖來歸，竟終於丹霞，所著有詩百餘首。

渡鄱陽湖

日色蓬窗靜。風生枕簟涼。十年湖海志。半笠水雲鄉。故國懷人遠。閒吟笑我狂。扁舟廬嶽去。挂席過鄱陽。

酬同學

僻性耽泉石。空山樂歲時。雲霞憑作伴。麋鹿許相期。春暖花開早。堂深日上遲。箇中無限意。端的少人知。

桐山寺訪雲相老師

曲徑幽棲處。登臨興有餘。溪雲雙眼潤。庭竹一林虛。野蘚半侵戶。清泉直到厨。頓令心地冷。意欲傍鄰居。

過玉華精舍訪慧達上座

十年同學在。半笠到西山。獨念相思苦。都忘行路難。風生雲影碎。雨過水聲潺。對此幽棲事。商量好閉關。

望夫石

佇望何時了。相思不計年。芳華空自惜。尺素向誰傳。細雨曾和淚。冰心對所天。肝腸如鐵石。風月自娟娟。

登祝融峯

層巒峭壁好摩天。四面雲峯斷復連。夏帝碑藏蟲篆古。寅賓日出海邊懸。遙看峻嶺應回雁。欲過危橋去會仙。千載猶聞黃獨美。幾人能繼懶殘禪。

清遠舟中

十載荷衣多遠遊。孤城薄暮自維舟。煙飛水面全籠樹。月落潭心不礙流。坐久空聞風撼石。更闌無語被蒙頭。箇中消息如何會。鷗鳥忘機最好儔。

呈惟聖老和尚老人開法鷄足三十餘年今歸隱衡陽

鷄足山中舊草堂。名聞海內震諸方。如今老眼青尤白。曩昔風流卷欲藏。沒腳馬曾跨宇宙。無絃琴豈別宮商。明年不負衡山約。到此忘機欲歇狂。

陳顥菴先生讀自破詩絕句：半生雨笠與風簑。眼底名山似逝波。人識破公吟興好。詩清都爲飲茶多。

古行

古行字克躬，順德人，循圓通公族弟，童子時與足兩嚴公同鄉塾，世亂遂棄簡策慨然有出世之志，以親老依戀子舍。逮服養至歿，即入雷峯脫白受具，行募於吳楚閩越中，積有勤勞。丙辰嶺外阻梗，老人念棲賢困阨，音問濶絕，間關無可使者，行毅然請往，至淨成順化。

還棲賢留別諸同學

微茫春樹隔晴川。獨立津頭覓渡船。荒戍尙懸高柵火。寒原那有傍村煙。亦知長路艱難苦。更念空山寂寞禪。此日分鐘離院後。斷鴻斜日泊江天。

陳顥菴先生讀克躬詩絕句：竹篋焚餘荻帳哀。吟髭雖白不徘徊。空山萬里關情處。詩景蒼茫志未灰。

古昱

古昱字融虛，其先高州信宜人，族姓曾，徙居惠州，弱冠出世於閩之上杭，得戒於江西圓宗永繼傳和尚。初依象林慧弓大師

，慕海幢道風之盛。往參阿大師，由副堂晉維那。大師歿，遷往石龍蘭若，旋復返海幢典客。及樂說澤萌角子三禪師開戒，皆選充教授闍黎。後隱居雷峯，司藏鑰，足跡不出戶限者數年，惟焚香閱藏，興至時一吟詠而已。生平狷潔自好，嚴奉毘尼，喜交游，重言諾，取與不苟，多爲縑素所重。庚辰夏以滯下病，至辛巳春初示寂。臨終有偈辭衆曰：夙業已纏綿。如今一長年。此事未提起。西方即目前。擲筆而逝，世壽五十二，僧臘三十四，有遺詩五卷藏山中。

送洞開師住山

同居曾數載。幽獨許誰知。明日珠江別。何時海寺期。山寒

秋到早。霜冷雁來遲。他夕相懷處。應看月照池。

初秋省覲途次

晚涼添旅夢。夜泊亂蘆州。新月懸清照。銀河掛碧流。煙雲

江上客。沙渚路邊鷗。遙憶故山裏。徘徊天際頭。

同不挂師舟宿

舟宿珠江下。夜涼風有聲。疏星搖穗石。片月照羊城。漁艇

分燈靜。山村入畫平。坐談佳句好。水鳥自逢迎。

閒居卽事

閒居不覺久。溪樹已成陰。雲氣生南岸。經聲出北林。偶行

隨鳥啄。時坐聽蟲吟。一種清涼處。蕭然話又深。

平生如許事。從此一無成。白日下午林麓。青山隔市城。地偏

人意靜。花老蝶魂輕。近得榕橋興。閒吟忘世情。

聽雨

細雨難成夢。寒階滴有聲。山風繞籬暗。溪鳥候潮鳴。花裏

雲應濕。橋邊綠漸平。東臯須有事。明日及春耕。

秋夜聽盧雁林彈琴

一曲來心上。清聲未易逢。月明今夕裏。琴操此山中。颯沓

松堂靜。纏綿夜燭紅。知音不可得。珍重古人風。

仲春初入雷峯

幽居宜靜者。世事不經心。坐對疏簾下。閒談永夜深。焚香

閱新藏。洗鉢起行吟。長此北樓上。鶯啼聽好音。

送塵異大師住羅浮華首臺

法雲昔歲別匡廬。又愛羅浮住祖居。好鳥語連清磬響。寒窗色並野花舒。行過澗水閒窺影。坐擁名山獨著書。最羨長松無一事。新詩贈客足清虛。

北畹與淡菴師夜坐

輕舟破浪獨尋君。咫尺東湖一片雲。石榻夜沈花蕊積。禪堂定後篆香焚。疏籬傍竹搖空月。密樹沿池暗水紋。笑語不知春夕曉。五更鐘磬許誰聞。

訪了塵兄山寮

山齋無事日尋君。共坐禪關細論文。竹閉四圍花向日。窗開一望月離雲。門臨野艇潮先到。路入煙村樹欲昏。最喜故交情更好。宛如溪畔鶴同羣。

聞雁

靜坐茅堂一衲間。忽聞朔雁過空山。長天白影雲爲伴。九月秋風我共閒。海外沃田聊寄食。島邊衰草莫孤還。幾聲嘹唳知何意。不覺籬花已換顏。

喜而卓師得法華林

振錫全機話已忘。眼光蓋頂徹虛堂。箭鋒八面當陽失。寶劍單提萬法彰。濟脈驚聞添法乳。戲場堪羨印空王。憑誰說與羣聾輩。一曲無絃只自將。

海雲寺雨中登樓

樓上霏微意自閑。海雲幽處更躋攀。天邊煙翠千帆落。林下寒溪一鳥還。幽磬半沈蕭颯裏。漁舟恰在渺茫間。與君且盡歡談意。無限陰晴在遠山。

陳顛菴先生讀融虛詩絕句：蒼黃世早不經心。讀罷餘香時一吟。中晚唐音五言律。風裁不限在山深。淒雨霏微意自閑。春風詞客足音慳。推窗何物供詩料。無限陰晴在遠山。

被訴諸事實的

■ 三慧

在思考過程中，對於某一事物，忖度存在有否存在真實，那是使該問題呈現明朗化的捷徑。這種法則每個人輕易地，會不自禁的企圖去嘗試，去臆測其存在。而這存在卻困擾著不少被囿於存在的人。他們口袋之中，隨時隨地，無時無刻，攜帶着存在的度量。凡所遇事物，不究其竟，不明其本，渾然從中截取以爲是的不是的，加以抉擇固定，標榜非它莫屬，而不委於客觀去摸索，去探討。對於已成或將成未成的事理，無不以存在之尺度來衡量，來代入公式，被衡量而苟合者，那就是事實。再謂事實爲存在，能見的有色，能量的體積，能證明的事物，而「科學外別無奇書，倫理中自有真樂」，抬出科學萬能來解決一切問題。能證明的是事實，成事實的，就是真理；不見的，無法證明的，妄加論斷，謬爲虛玄。殊不知那些只要有五人羣聚，即能扭轉虛妄爲真實，盜鈴掩耳。如此確實地，對於「存在」未免太過於武斷和主觀！

能見的，有質量的，有證據的，能證明的，固能引導去發掘一些事物存在的真實虛無，卻無能引導去理解一切事物。而所理解的，並不就是理解的一切整體代表，那只不過是其中部份。猶如菊花是黃色的，黃色的只是菊花一部份，所謂有菊花，都是黃色則非也。存在，有時可表現於外，有時不能表現。表於外而形於物，是物質，物質有色，能見，有體積，有質量，既有之則被時空所極限，終究歸於敗壞。隱於中而藏內，是精神，精神不能量，不能見，無體積，難以證明，不受時空所限。如今有不少人高唱存在，也強調證明，用各式各樣的解釋、詮註、象喻和表現，企圖對他所標榜的存在，仿製成至理，但儘管他滔滔不絕的雄辯，自欺欺人的胡吹，都有矯枉過正，附會牽強之嫌；正因爲主觀意識過盛，其所標舉的也不免流於狂妄！

事物有成有滅，有悲亦有歡，那麼，誰是成滅？誰是悲歡？此人在世間存在的現象，人無法具體去證實，卻用心良苦搬出一個萬能創造者來，以爲思想言論後盾，而謂人之受苦，由於神的懲罰，人之生命同是神捏造成，這是存在的事實，無可置疑的。至於「他論」一概抹煞，詼諧爲「虛玄得不可知」，由此漸形成一種畸型模式，常隨言後，附會、狂嘯叫囂，要證明事實存在！存在與不存在，並不存在於科學儀器和人們的口頭上，實在的我們很難以具體的把它表露出來，但，有一點我們可以肯定：能見的，並不表示有，有亦不盡都能見。更重要的是，一切唯心造，現象的存在自我意識之妄現。他人不能給我們些什麼，即令可能，那也是代價，有條件，不實際的，亦非是有心體存在。其實在接受施予時，便沒有存在性了，那些被訴諸事實的，都把握在自我手中，相信不？

觀世音菩薩開光法語

正定

過去正法明，現在觀世音。
衆生福慧母；救苦洵難思！

大慈大悲，救苦救難，廣大靈威，觀世音菩薩，塵點劫前，即成正覺，名正法明如來，爲度化苦難衆生，不住娑婆，倒駕慈航，示現娑婆，助佛揚化，又爲菩薩之身，具足七難二求，十四無畏，百千三昧，三十二應身！

普陀洛伽，隨緣赴感，慈光赫赫，功德巍巍，爲救爲依，化愚痴而成智慧，若隱若顯，變凶災盡獻吉祥，大地含靈聞名，離苦得樂，法界有情瞻禮，滅罪福增，無求不應，如太陽光照世界，有禱即通，若天雨普潤大地，上與十方諸佛，同一慈化，下令九界羣蒙，共一悲仰，因功果德，稱讚莫盡，願供奉者，安樂如意，永保安康，雖然如是，即令開光一句，又作麼會呢！聽山僧偈云：

甘露普洒楊枝水，山河萬象煥然春。
世界安寧人福樂；法海潮音度羣倫！

送友參加佛教青少年夏令營

佛法無邊大。勤修七日功。善因得善果。福報驗無窮。
蒲團當坐穩。戒律須持躬。誰言學佛難。心有靈犀通。

——吳明慧

× × × × × ×

炎炎夏日裏。荃灣一水清。寂寂梵王宮。七天夏令營。
羨君宿世緣。得聞梵唄聲。以法滋養身。無量功德成。
望君多珍重。求道不求名。勿失世尊願。天籟共長鳴。

——葉福瓊

× × × × × ×

彼岸無難到。七日是初期。誠心聽說法。得度自忘疲。
送君夏令營。握別水之湄。皈依三寶後。見佛笑嘻嘻。

——鄧偉真

× × × × × ×

火傘高張際。荃灣斂灑清。巍峨大雄殿。莊嚴夏令營。
喜子皈依佛。修持本赤誠。更乞法師力。普度諸有情。

——凌錦明

× × × × × ×

荃灣今佛國。夏日好登臨。經魚通上界。梵唄和潮音。
七日修持潔。終身感應深。參禪憑定力。見佛要誠心。

——賴艷芳

× × × × × ×

炎炎長夏日。送君夏令營。僧伽弘佛法。和應海潮聲。
剃度大法會。居士出家誠。隨喜參禪坐。自然神智清。
般若波羅蜜。信受虔奉行。他年登彼岸。端從七日程。

——岑玉燕

× × × × × ×

迢遞荃灣路。送君夏令營。般若先無我。因緣證內明。
悟徹風旛動。神清鐘鼓鳴。南無勤念後。應與佛長生。

——魏展鵬

× × × × × ×

送子參禪去。偏宜夏日長。
露營蠲濁穢。聽法得津梁。
願了三生幸。心儲一瓣香。
修持憑定力。人我兩相忘。

——蒙琨

× × × × × ×

禮佛青年家。荃灣精舍幽。
共證菩提道。虔誠般若修。
鐘鼓發深省。經魚解百憂。
七日修行滿。智慧孰能侔。

——楊永章



一個人悄悄地又來到寧靜幽雅的緣園，也許是剛下過一陣春雨，更加清靜。沐雨後的樹木，顯得異常鮮綠與清新，地上小草雖經風襲雨淋，仍堅毅不拔的亭立、茁壯，處處呈現著朝氣蓬勃與欣欣向榮的景象，所謂：「疾風知勁草。」良有以也，可是，反看自己却為小小挫折，而心灰意冷，終日鬱鬱不樂，難道我真的連一株小草都不如嗎？正當陷入迷惘、沉思時。忽然傳來一聲「小雅！」啊！多熟悉，多親切的名字。回頭一看，原來是一位陌生的小女孩，頓時，失望湧上心頭，思潮亦隨着回憶而倒轉，往事猶然清晰地映在眼簾，一幕又一幕……

天真無邪的童年，幾乎天天都在綠園度過，自認此園為屬於我的小天地。有一天，突然來了一位臉龐清秀，皮膚淨白，紮著兩束辮子的小女孩。好可愛！尤其她那透紅的雙頰和櫻桃小嘴，再配上白色衣服，真如小仙女一般，好美！陌生的面孔，使我對她有一見如故般的親切感覺。可是回頭一想，自己穿的是粗衣，又打着赤腳，一身都是鄉下女孩的裝扮，這副樣子，使我覺得很不相稱，正感猶豫茫然之際，她先開口說話了，「我可以和你一起玩嗎？」此時，受寵若驚的我，一時不知所措，呆了一會兒始點頭，然後伸出手，兩人互相緊緊的握著，真摯的感情從此建立，小天地裡也多了一位好伴侶——小雅。

雅！還記得嗎？荷塘邊岸我們促膝並坐，欣賞荷葉上晶瑩的水珠與滿塘浮萍，靜看魚蝦戲水優游，逍遙自在，當時我們純真的稚笑，豈不是和魚兒一般乎？我們常善將無舵紙船放入水中，只見船兒隨波逐流而去，樂得拍手咧嘴大笑。可是，偶爾你會感慨的說：「人生猶如這隻小船飄泊不定，如不認定方向，掌穩船舵，將會迷失在茫茫大海中。」當時的我確實有點模糊，迷惘的感覺，如今我已體驗到這句話的含意，然而你呢？却是餘音猶存，人兒不在了，怎不叫人長聲歎息呢？

多愁善感，是我們相同的個性，我們喜歡靜靜地沈思、遐想，盼望能過着山人的生活，終日與青山，綠水為友，花香鳥語為伴，那該多愜意！提及水，使我想起打水仗的事，記得那天突然興緻來潮的打起水仗，你潑我，我潑你，水花四濺，滿臉和衣服都沾了水，可是，我們仍玩得那麼高興。不久，不知何處傳來吼聲如雷的聲音，原來是管理員怒氣沖沖的跑了

感懷

王鳳蓮

過來，嚇得我們拔腿奔跑。還有一次是因為爬樹，頑皮的我，竟教你如何爬樹，兩個傻丫頭攀得那麼起勁，怎會知道管理員早已在樹下恭候我們，兩眼直瞪，你一嚇就鬆手，結果跌成輕傷，弄得管理員好氣又好笑地說他拿我們真沒辦法，並且再三警告，下次再這樣，就要捉來打屁股。然而我們仍隨興欲為，有時還由於好奇心所驅，用鞋子打蜂巢和一些不知名的果實，想叫它掉下來，可是，不但沒打下來，連鞋子也吊在上面，因而光著腳回家竟成了常事。

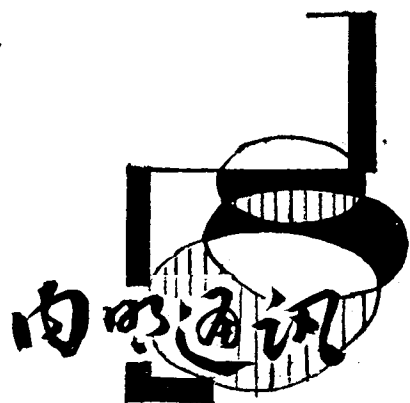
綠園裡，碧草如茵，我們打滾，或嬉戲追逐，歡悅心情，有如羚羊般地活躍，笑聲洋溢在每個角落。倦了，就倚靠在大樹下，輕哼着我們愛唱的那一首歌——本事：「記得當年年紀小，我愛談天，你愛笑，有一回，並肩坐在桃樹下，風在林梢，鳥在叫，我們不知怎樣睡着了，夢裡花兒落多少。」不知不覺，我們也不知怎樣地在大樹下睡著了。

可惜，好花不常開，好景不常在。就在一個天色慘淡，細雨灰濛的黃昏裡，你明亮的眸子含着淚水，不敏的我，意識到彷彿有什麼事即將來臨似的。果然，你說為了父親調職，必須舉家搬遷，這話在當時聽來，只知道缺少一位好遊伴，依依不捨。後來想到就要失去你，居然

忍不住的掉下淚水。環境促成我們相識，也造成我們分離。臨別，留下一顆相思豆，與無限祝福。天涯海角，你究竟在那裡？欲寄相思却無從，只能默默地遙寄我的祝福與懷念。

世事多變化，一晃又是十年了，漫長的歲月裡，綠園已增添了彩色的畫筆，草地，荷塘，也都被欄杆圍起來，只能憑欄遠望那曾是我倆踏遍的足跡，再也沒有草地打滾，更不能躺在草坪下；仰望藍藍的天，白白的雲，泛起無限的遐思。小雅！你是否仍記得我？今天又悄悄地重遊舊地，故園已變，相信現在的你，一定變得更美麗，更溫柔。啊！要是現在你來了，那該有多好！我們再携手尋覓另外屬於綠的一片，編織未完的美夢，小雅！你會嗎？天空白雲飄去，偶爾也有飄來的時候，但是你可會再回到這塊綠園呢？

滿懷相思，欲寄無從。但願，我是一陣風，吹到你身邊，永遠地和你在一起，但聽見的是樹葉唦唦作響聲，却聽不見你的回音，落寞地，我又失望了。



內明雜誌
編輯部 台鑒

(一)

敬啟者，余於偶然之機會閱讀到 內明雜誌，驚喜其內容充實，學理精蘊，余對佛教之哲學理論，從未有機會研讀，但經將「內明」內容翻閱數篇，雖有部份內容，限於程度，僅為一知半解，但又深感其興味無窮，惜念佛堂書架內，僅存乙冊，未敢擅取，今特來函懇賜近期數冊，以便工餘之暇，進修研讀也。

余對佛教哲學思想，由於為生活奔馳，工作緊張，未能專心研讀，但經閱讀無虛居之士「佛法在原子時代」一書，使余頓開茅塞，深感只有學習佛學理論及其人生觀和宇宙觀，才可以使自已對未來之焦慮及恐懼得到徹底之解除。因此下決心，先對佛學基本知識進行研究，使能有所裨益。

茲奉上港幣卅元，作為雜誌之郵費。

專此敬頌

撰祺

誠懇讀者

伍秉信奉上

七月卅日

(二)

某某法師大鑒

八月五日及十六日大函均悉，本應早日覆函暢敘，也許我們宿有法緣故也。尊者「因明學評判」深具卓見，與幻生法師函，亦甚恰當，唯識學走因明學的路綫，成了世智辯聰之學，與佛法大義了不相關，所言多為戲論之語，例如：「真能破」「真能立」，假如有人問他：以子之「真能破」「破子之「真能立」則何如？若「立」被破，即不得謂之「真能立」矣！若不能破，何名「真能破」乎？此即自語相違之過也。

夫真如法性，本自法爾，非諸佛所立也，既非所立，自不能破，不知彼之「真能破」，能破真如法性乎？所謂「破」者，破眾生之妄執，妄執無性，說穿了，「能破」「所破」同歸烏何有矣！金剛經曰：「如來說法，如筏喻者，法（能破之章句）尚應捨，何況非法（所破之情執）。彼等能所對立，知見纏縛，永遠不得「解脫知見」也。本擬為文與大作呼應，乃因宿業未了，俗務紛繁，無暇執筆，願 佛護佑，早釋冤業，以便執筆作正本清源論也。付郵（水運）維摩大士化迹因緣，贈如悟法師，請示正。 敬祝
法安

三寶弟子

趙亮杰

(三)

某某法師：

首先恭喜座下，完成了學士的學程，以後，是正式負起上求不忘下化的艱鉅使命了。

不如意的逆境打擊，對於一個抱有堅貞信願

的人，是和順緣的增上不相違背的。不經逆境的捶鍊，遠大的志抱是不可能實現的。我是從逆流中一直向上游的人，願座下作為我的同志吧！印老的學位之取得，我是盡了一番辛勞的，否則恐怕不會有人「主動」地送他一個學位。正因為比丘之中尚無博士，我雖可能得到，但在教界，有十個博士比丘也嫌不夠，所以先為印老申請了。報導已先寄上，今再寄上照片。敬祝
夏安

弟聖嚴

七月十八日

(四)

某某法師尊鑑：

前蒙接納鄙見，將內明深入民間，至感赤誠處事，欽佩奚似！故於忙中曾親自將刊物送至政府公眾圖書館及各適宜之地，前於 觀世音菩薩誕日，更上芙蓉山送至蕊公法師（南天竺），以便與善信結緣，只求行心之所安，其能如人意否，則非所計也。

何小姐來，携剃度特刊，亦經分送識者，而上人之不遠在遠，盛意雲天，至足心銘者也。前者連天風雨，想亦有瀆清神。然雨過天青自見一輪紅日，修行人荷道在躬，大雄何畏，曩誦堯辭三祝及寶玉三昧中之開示，深覺佛學真諦，每藏於此等「綠陰深處」中，師固達人，自當寬懷自養可也。

歷年來皆頻邀友朋試寫佛文，均無所成，今有麥兄發心完成一篇，順以寄奉，乞為斧正，或酌情刊出，俾導其異日勤寫之途，則厚幸矣！匆勿未罄鄙懷，謹此並祝
法喜

末學梁永康拜上

一九七三、八、四

香港中文大學 校外進修部 佛學文憑課程

本課程不以宗教為目的，旨在研討佛學哲學，邏輯及藝術等在學術上的價值。課程為期兩年，共分四期講授，內容如下：

第一期課程

★(一)佛學概論 一、佛家的主要觀念；二、佛傳；三、原始佛教的基本教義及典籍；四、大乘佛教的發展路向；五、佛教的北傳、南傳、與中國佛教的形成；六、今後佛學研究工作展望。

★(二)佛典導讀 (一) (概論及原始佛教、小乘之部) 一、佛典概論：佛典的結構、佛典的流傳、佛典的構成、和佛典的漢譯。二、佛典導讀：主要為原始佛教的「四阿含」及部派佛教的「六足發智」、「俱舍」諸論的解題及讀法。

(三)印度哲學 (一) 一、印度哲學的特徵；二、吠陀本集的哲學思想；三、梵書；四、森林書、五、奧義書、六、薄伽梵歌的哲學思想；七、反婆羅門哲學的耆那和順世兩派的重要觀念；八、佛教的主要觀念。

(四)佛家邏輯 (一) 一、佛家邏輯發展要畧；二、西方邏輯基本概念簡介；三、商羯羅主「因明入正理論」述要。

(五)西方哲學 (一) 一、西方哲學的意義

、範圍、與方法；二、西方哲學中所討論的知識問題；三、形上學問題；四、人生哲學問題。

第二期課程綱要

★(六)佛典導讀 (二) (大乘佛學之部) 一、大乘經解題：般若經類、法華、華嚴、涅槃、楞伽、解深密、大日；二、大乘論書解題：中觀諸論、瑜伽諸論、決定藏論、究竟一乘寶性論；三、論書讀法舉隅。

(七)印度哲學 (二) 一、婆羅門哲學的發展與六派哲學：數論、瑜伽、彌曼差、吠檀多、尼耶也、及勝論；二、近代印度哲學思想概況；三、印度哲學的評價。

(八)佛家邏輯 (二) 一、陳那「集量論」概要；二、法稱「正理方隅」的基本理論；三、佛家邏輯的評價。

(九)梵文 一、梵文的語言形態；二、字母；三、連聲法；四、名詞類的語尾變化；五、動詞語尾變化；六、不變化詞；七、複合詞；八、簡單文獻閱讀。

(十)西方哲學 (二) 一、培根與近代科學方法；二、理性主義之笛卡兒、來布尼茲、斯賓諾莎、及經驗主義之霍布士、洛克、巴克來、休謨；三、康德；四、黑格爾

；五、叔本華；六、存在主義。

第三期課程綱要

★(十一)中觀學派及其要籍選讀 一、中觀學派的興起和思想背景；二、緣起與空的觀念；三、中道問題；四、二諦問題；五、方法問題；六、評價；七、「中論」選讀；八、「大智度論」選讀。

★(十二)中國佛教 (一) (魏晉南北朝時代) 一、中國佛教的特殊性質；二、佛教的傳入與玄學之交涉；三、佛家的南統與北統。禪羅什、僧肇；三、佛教的南統與北統。禪學與義學的異趨；四、竺道生的佛性問題；五、范縝的神滅問題；六、攝山、天台、成實、地論、攝論諸宗的出現；七、真諦的翻譯和影響。

(十三)梵文佛典解讀 一、般若心經解讀；二、安慧唯識三十釋解讀(選)。

(十四)古典藏文(非現代語) 一、藏文的語言形態；二、字母；三、音節的構成；四、語尾詞；五、多音節的構成；六、名詞、代詞、形容詞、數詞、副詞；七、動詞；八、助詞；九、助動詞。

(十五)中國哲學 (一) 一、孔子以前的宗教、政治、道德觀念；二、孔子；三、墨子；四、孟子；五、老子、莊子；六、惠施與公孫龍；七、簡子；八、韓非子；九、淮南子；十、董仲舒；十一、王充。

(十六)英譯佛典選讀

1. "Buddhist Texts through the Ages" by Edward Conze.

2. "A Source Book in Indian Philosophy"

by S. Radhakrishnan & Charles A. Moore.

3. "A Source Book in Chinese Philosophy"

by Wing-tsit Chan.

★(十七) 瑜伽學派及其要籍選讀

一、瑜伽學派的興起和思想背景；二、阿賴耶識的建立；三、一切法的分析；四、識變問題；五、種子問題；六、三自性問題；七、轉依；八、成唯識論選讀。

★(十八) 中國佛教(二)(隋唐時代)

一、隋唐佛學的特點；二、三論宗的二諦論；三、天台宗的判教與三諦圓融；四、唯識宗的賴耶緣起與百法；五、華嚴宗圓融無礙與法界緣起；六、律宗；七、禪宗的教外別傳與頓悟成佛；八、禪宗的公案。

(十九) 佛教名著原典解讀

一、楞伽經(選)；二、安慧辯中邊論釋疏(選)。(本課程主要為佛典語文的使用訓練，包括梵、藏、漢、英四譯的對照、比較研究。)

(二十) 佛教文學與藝術

一、佛教經典與佛教文學；二、詩人馬鳴與佛所行讚；三、雜譬喻經與本生經；四、阿含經中的文學故事；五、佛教對中國聲韻學的影響；六、敦煌變文；七、佛教與中國小說；八、佛教對中國藝術的影響；九、現存日、石窟、建築、繪畫、音樂；十、現存日本的佛教藝術作品；十一、佛教藝術的境

界。

(廿一) 英譯佛典選讀(一)

1. "Buddhist Logic" Volume I

by H. Stecherbatsky.

2. Some Great Vehicle Sutra and Sastra.

3. Ch'eng Wei-shih Lun (英譯成唯識論) by Wei Tat.

(廿二) 中國哲學(二)

一、魏晉玄學；二、宋明理學；三、清代哲學。

入學資格：中學會考畢業以上，或同等學歷者，報名後由本部審定是否須另考入學試。

報名手續：請用正楷填寫報名表格，連同報名費十元，以「香港中文大學」名義抬頭之支票或郵政匯票，並加橫線，逕寄九龍郵箱五七三七號。如付現金者，可到恒生銀行香港總行或尖沙咀九龍分行繳付。取錄後本部另函通知。

學費：每期(即半年)三百五十元。四期學費一次繳付一千二百元。學費必需於九月二十五日前繳付。

開課日期：九月底或十月初。

文憑：學員選修之廿二科目，十六科及格者可獲文憑。但所及格之十六科目必須包括有星註明之七科必修科。

課程講師：羅時憲、霍韜晦、李潤生、高美慶、陳特、唐端正、韋達。

截止報名：一九七三年九月十一日。

內明月刊收支報告

一、收入

上期結存 四五七·九〇元
本期捐款 三、六三〇·〇〇元
總計收入 四、〇八七·九〇元

二、支出

第16、17期印刷費二、五七一·六〇元
第16、17期郵寄費 三九〇·九〇元
第16、17雜費 三五〇·〇〇元
總計支出 三、三一二·五〇元

三、結存

收入支出相抵結存 七七五·四〇元

內明雜誌社謹啓

一九七三、八、卅一

捐款鳴謝

深 福法師 港幣一〇〇·〇〇元
伍慧彥居士 美金 六·〇〇元
妙法寺有限公司 港幣三、五〇〇·〇〇元

內明雜誌社謹啓

一九七三、八、卅一

教界簡訊

香港佛教四眾導師

敏智長老飛美講學

佛教社團歡送者眾

(本港訊)本港能仁書院佛學系主任敏智法師，為故太虛大師入室弟子，當今法相唯講學之權威。歷任常州天寧寺等方丈，妙法寺內明書院院長。南來後，致力佛教教育事業，先後在港創設妙法寺內明書院等數校，此次應美國佛教會之請，去美講學。於八月十八日晨偕羅永正居士，乘泛美機飛美，到機場歡送者有：香港佛教僧伽會、能仁書院、佛教英中、內明書院、荃灣佛教中學、劉金龍中學、中道學會、妙法寺、光明講堂、妙法精舍等。佛教社團代表、暨洗塵、寶燈、旭朗、智梵、智開、金山、圓智、融靈、宗實、會機、騰悅、能學、知清、震天、應成、慈祥、見仁、賢德、誠明、培德、玄英、寬妙、德寬、智森、善泉、文泉、智文、永常、靜修、有智、寬道、慈愍、佛海、圓慧、淨有等法師，及沈馬瑞英、白志忠、陳志偉、游民德、王澄清、麥惠娟、李瑞賢、麥語詩、柴覺慧、呂昌言、劉成珠、陳紹華、蔣元啓、黃寬慧、游港龍、程懿德、謝少石、徐大定、嚴鴻甫、張定表、包德誠、王金鳳、王銀花等居士數百人之眾。

自由中國高僧

道安長老赴日考察

我留學生設宴歡迎

(本刊東京訊)中華民國留日學生大正大學佛教，中國兩學系佛教學共同研究會，八月十四日正午於東京吉祥寺曉雲閣，設齋歡迎中佛會常務理事道安老法師暨廣元法師光臨東京。參加者大正大學講師吳老擇先生，同學黃清泉、徐進雄、徐文舜、沈懷宗、古川浩子、竹端知壽子等，來賓者清度法師，聖嚴法師，駒澤大學講師李俊生先生等，歡聚一堂，備極熱鬧。道老法師此次來日，是應日本日華佛教關係促進會籌備委員會秘書長中嶋秀次先生之邀請，前來橫濱東神奈川孝道教團慶賀促進會之成立。席間老法師以輕鬆口吻，讚嘆同學們勤學之精神，其次勉勵以佛陀濟世之大無畏精神，破邪顯正。最後提議將這個研究會加強擴大起來，為留日同學全國各大學佛教同學共同研究會。聖嚴法師極表讚成，在會諸同學及先生亦都深表同意，於是推選聖嚴法師和吳老擇先生為籌備負責人，隨時與各地大學同學連絡進行。相信這個有意義的建議不久的將來一定能夠實現。餐叙至下午二時三十分，攝影後始盡歡而散。(欽)

香港能仁書院

增聘教授廣開課程

各項校務穩步發展

(本刊訊)香港能仁書院(原名佛教書院)業經港府註冊承認為不牟利大專書院。該院設有佛學、文史、英國文學、社會教育、社會工作、哲學、藝術、工商管理、銀行會計等九個學系。

凡在該院各學系修完規定課程之學生，得直升美國：普林斯頓、加利福尼亞、耶魯、密歇根、哥倫比亞、加拿大多倫多、澳洲雪梨大學等著名大學攻讀碩士學位。

該院因係政府認可之不牟利大專書院，對今後專上教育負有更大任務。各項措施，如校舍之擴建，教授之聘請，課程之增設，與夫圖書儀器之充實，莫不妥慎規劃，循大學體制，認真將事，穩步推進。

教授方面：一九七三——七四年度，除續聘原有優良教授外，增聘之各學系教授，共有九名，合原有之教授，計共達四十九名，陣容甚為強大。

課程方面：據該院日前編定公佈之七三年度上學期授課時間表所列，開設之課程，共八十三種，合計二百三十餘節，該院各學系學生，均可充分修習應修與選修之課程，堪與一般著名大學等量齊觀。

該院大專：大預日夜兩部現已開始接受學生入學申請云。

能仁書院又獲

亞洲協會贈書

(本刊訊)據香港能仁書院白志忠副院長稱：渠昨日又接到自由亞洲協會來信通知：「本會近由美國三藩市總會精選了一批有關教育、工商及其他書籍乙批贈送貴校，希望此類書籍能適合你們的學校和學生閱讀。」該院獲贈此書，實用藏書更為充實矣。

白氏又稱：該院董事會早經決議：該院必須依照辦理大學之基本原則，循序推進，穩健發展，一為擴建宏偉校舍；二為聘請名教授任教；三

為充實圖書館設備；四為選拔符合資格學生入學；五為養成良好學風，培養社會有用人才。該院年來各項措施，靡不依據前項目標，認真將事，至課程方面，悉遵照大學課程標準，參照世界著名大學規制；廣為開設，對實用技術知識尤為重視。

如一九七三年度開設之課程，工管、會銀兩學系，除一般課程外，特增開商用電腦，商用數學，銀行實務，會計事務處理等。英國語文學系，除小說、散文、戲劇、詩歌外，更加開高級中英互譯，寫作實習，視聽實習等。社教、社工兩系，除社會學、教育學、中西教育史、普通心理學、兒童心理學、社會心理學、教學法研究、中等教育研究、心理衛生等等外，特加開青年心理學、青年工作輔導等課程、哲學系除哲學概論、佛學概論、中國哲學史、西洋哲學史、印度佛教史、世界佛教史外，加開儒家哲學、道家哲學、現代哲學、佛教名著精選，以及佛經、佛論等。中國文學系，除易經、文字學、聲韻學、文法與修詞，現代文學、文學概論、專書選讀、詩選、詞選、中國通史、史學史、斷代史、另有中西文化比較研究、及東南亞史等，藝術系除水彩、中國畫、西洋畫、書法、中國美術史、西洋美術史等，另加開工業美術、圖案設計等實用課程。

香港佛教歡祝

白聖法師榮壽

（本刊訊）本港佛教四眾同人，以中國佛教會理事長白聖老法師本年七秩榮壽大慶，徇各地門弟子之請，先後赴星、馬、泰各地駐錫，以藉親近祝嘏，日昨由泰經港機緣，特聯同設備茶會

招待歡祝，到有明常、覺光、洗塵、大光、茂蕊、永惺、元果、悟性、法宗、蓮舟、了知、達道、慈祥、誠明、寬儀、果德、祥光、心嚴、達觀等法師，及佛教團體：佛聯會、僧伽會、正覺蓮社等護法居士，佛教各中小學校校長，教師同人共數百人，由佛聯會長覺光法師，僧伽會長洗塵法師致歡迎詞，茂蕊法師、崔常祥居士、分別代表致送紀念品禮儀，白聖老法師致詞答謝，及對佛教培植僧木弘揚教務，詳為開示。

培育英才惠及佛門

朱朝欽資助兩僧人赴美深造

另受助五十中學生今晨同行

（本刊訊）過去八年間，旅港滬籍商人朱朝欽以其個人力量創設「敬文留美大學獎學金」資助本港清寒優秀中學畢業生前往美國深造，本港中外各界人士對朱氏之無私致力培育英才之壯舉，給予崇高評價。

八月二十日晨，朱氏親自帶領本年度第二批五十二名學生搭乘中華包機首途赴美，此為歷年學生人數最多之一批，而最突出一點乃學生中竟有兩位僧人學生，此為香港教育史上所罕見。據朱氏行前稱「本港是旅遊勝地，每年吸引超過百萬名之遊客前來觀光，荃灣東普陀寺乃本港最具歷史之名剎，外地遊客多慕名前往遊觀及參拜，對港本旅遊業貢獻不淺，為宣揚佛教哲理，乃選拔東普陀兩位法師釋了覺釋了悟赴美攻讀，待其學成歸來為佛教發揚光大，繼承前東普陀寺主持茂峯上人之遺志。查茂峯上人主持該寺歷數十年，一向慈善為懷，公爾忘私，大陸易手後，國內僧侶多數來港在東普陀寺掛單，茂峯上人從不加

以拒絕，寧願自己克苦，設法安置彼等僧眾，受其收容而現在已先後前去各國宣揚佛教者有多人，計美國夏威夷者有知定法師、法亮法師及法慧法師，三藩市有度輪法師、智海法師、加拿大有誠祥法師、性空法師、紐約有宗才法師、星架坡有慧僧法師等。本港人仕對佛教之認識及崇信佛教者甚多，但廟宇內之僧侶能用英文對遊客解佛學真諦者甚少，行見數年之後，兩位青年法師學成歸來，將繼茂峯上人遺志，建設人間淨土，改良社會人心，并為旅遊人仕作更大之貢獻。

高雄宏法寺主辦

佛學夏令營圓滿結束

（本刊高雄訊）由高雄宏法寺主辦，第三期大專佛學夏令營於七月廿一日報到，當晚舉行歡迎會，同時介紹寺內環境和寺眾。

廿一日開始為期十日課程，參加的同學有全國各大專佛學社學生五十名。

全部課程：曉雲法師教授「中國佛教藝術概論」，並放映甘肅敦煌，山西雲南等石窟內之佛教，及國內名山古剎；慧嶽法師講「天台止觀之特質」；開證法師講「學佛行儀」，梵唄教唱；傳道法師講「各宗綱要」、「唯識簡介」；王進瑞居士講「碧巖錄要義」並教授曹洞禪定法；馮紀澤居士講「般若心經」；楊白衣居士講「中國佛教史概論」；江聰平居士講詩詞欣賞。

於廿八日全體學員至屏東鵝鑾鼻、墾丁公園遊覽，夜間至高雄壽山公園欣賞夜景。

七月卅一日晚間舉行結業典禮，八月一日圓滿結束，同學在法悅中依依不捨地離營。

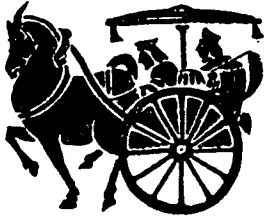
梵文學習法

淨海編著

第五課 動詞

—第一類動詞變化(續)/連聲法(1)—

24 課前文例:



नरः रथं नयति । कपयः फलानि खादन्ति ।
 बाला गृहं गच्छति । अश्वाः तृणं चान्ति ।
 बालौ जलम् आनयतः । नृपाः अश्वान् आरोहन्ति ।
 अहं फलानि खादामि । त्वं वृक्षम् आरोहसि ॥

(羅馬) narah ratham nayati / kapayah phalāni khādanti /
 bālā grhaṁ gacchati / aśvāḥ tṛṇaṁ caranti /
 bālau jalam ānayataḥ / nrpāḥ aśvān ārohanti /
 ahaṁ phalāni khādāmi / tvam vṛkṣam ārohasi //

(中譯) 人引車。 猴子們吃(諸)果子。
 女孩子回去矣。 衆馬行着吃草。
 兩個男孩子擔來水。 諸王騎上(諸)馬。
 我吃(諸)果實。 你攀上樹。

25 代名詞 अस्मद् asmad(我)及 युष्मद् yuṣmad(你)語幹主格的用法(其他各格以後分解)

	單	雙	複
我(不分性別) —	अहम् ahaṁ	आवाम् āvām	वयम् vayam —(主格)
你(不分性別) —	त्वम् tvam	युवाम् yuvām	यूयम् yūyam —(主格)

26 第一類中一些特殊的動詞

- ① 第一類(單群)中有些動詞語根,當用為現在式主動態時,須先變化字形,如: गम् → गच्छ gam → gacch(去), सद् → सीद् sad → sīd(坐), गृह् → गृह् guh → gūh(藏,隱藏,覆。此字加 a 語幹時,不須進為強音 [guṇa])。
- ② 動詞語根字末為 आ ā 當用為現在式主動態時,變形為雙字母 (dvitva),如: स्था → तिष्ठ sthā → tiṣṭha(站,立), पा → पिव् pā → pib(飲), घ्रा → जिह्र ghrā → jighr(嗅)。
- ③ 第一類中有些動詞語根,字末為短母音,加 a 語幹前,亦須先進為強

(16)

音如: स्मृ → स्मर् smr → smar (憶, 記憶)。

④ 第一類中有些動詞語根, 當進為強音後, 加 a 語幹時, 然後再將已進為之強音及 a 語幹變化形式, 規則如下:

ए+अ=अय e+a =aya; ओ+अ=अव o+a =ava; अर्+अ=अर ar+a =ara.

例如: जि ji (勝, 征服) → जे+अ=जय je+a=jaya (जयति jayati)。

भू bhū (是; 有; 存在) → भो+अ=भव bho+a=bhava (भवति bhavati)。

सृ sr (移, 移動) → सर+अ=सर sar+a=sara (सरति sarati)。

現在舉 जि ji 及 भू bhū 分解為現在式主動態:

	單	雙	複	單	雙	複
第一人称	जयामि	जयावः	जयामः	भवामि	भवावः	भवामः
第二人称	जयसि	जयथः	जयथ	भवसि	भवथः	भवथ
第三人称	जयति	जयतः	जयन्ति	भवति	भवतः	भवन्ति

⑤ 依一般規則, 第一類動詞語根, 當用為現在式主動態時, 語根中間的短母音, 都要進為強音 (guṇa), 如 बुध् = बोध् budh=bodh (覺, 悟, 知)。但如語根中間的母音為長音, 或短母音後跟着一個結合子音 (也計為長音), 即不須進為強音, 如 जीव् jīv (生, 生存, 活命) (जीवति jīvati), निन्द् nind (嘲, 罵, 非難) (निन्दति nindati)。

綜合以上所說, 都可歸納於「連聲法」內; 使上面所舉的這些特殊的動詞, 有類如英語的不規則動詞, 不過這類動詞不很多, 能加強記憶最好, 不必太追尋構成之理由, 否則有時反弄不清。

27 連聲法 (संधि saṁdhi 或 sandhi; combination)

連聲法, 在梵文文法書上, 分為外連聲和內連聲兩種。外連聲指在文句中相連續的單語 (simple word) 或複合詞 (compound word), 字末 (前一單語最末之字母) 與字頭 (後一單語起頭之字母) 之間連接產生音的變化。內連聲指名詞的格變化及動詞的語尾變化時, 在語根、語幹、語尾之間產生音的變化。

在文法書上, 亦有依音韻分為三種連聲, 即: 母音連聲 (vowel sandhi); 氣音連聲 (visarga sandhi); 子音連聲 (consonant sandhi)。

連聲法的目的是為了使發音圓滑而合韻律。在母音來說, 要避免相連接的母音之間有間隙, 在子音來說, 則重視同化作用。就本課文來講, 不是系統性的文法專書, 而適宜採用後者的方法, 並分散於各課文中, 隨須要而介紹出來。

28 連聲法 (定律一):

-म् -m 的變化:

① 字末的 -म् -m, 當後面跟着是子音時, 即變為鼻音化之 अं ṁ (anusvāra),

例如: फलम् पतति = फलं पतति ।
phalam patati = phalaṁ patati / 一隻果子落下。

② -म् -m 後為母音及在句末, 則不變化。

例如: अयम् अश्वः ayam aśvaḥ / 這隻馬。
इदं विश्वम् idaṁ viśvam / 這個宇宙。

註: 上①, ②可參看 17 說明, 及 18 文例。

③ -म् -m 也有被同化為同群鼻音的(參看 3 發音關係表)

例如: किम् करोति = किं करोति 或 = किङ् करोति (他) 做什麼?
kim karoti = kiṁ karoti 或 = kiṅ karoti /
तम् दरिद्रम् = तं दरिद्रम् 或 = तन् दरिद्रम् ॥ 那貧窮者。
tam daridram = taṁ daridram 或 = tan daridram

註: 上二例中, 即 किम् kim 中的म् m 變為與 क् k 同群的ङ् ṅ; 在 तम् tam 中的म् m 變為與 त् t 同群的न् n, 其他類推。但③不多用。

字彙

√ गृह् → गृह् gūh → gūh(1) 隱, 藏

√ घ्रा → जिघ् ghrā → jighr(1) 嗅

√ जि → जे → जय् ji → je → jay(1) 勝, 征服

√ द्रु → द्रो → द्रु dru → dro → drav(1) 跑

√ नी → ने → न्य् nī → ne → nay(1) 引導

√ पा → पिब् pā → pib(1) 飲

√ बुध् → बोध् budh → bodh(1) 覺, 悟, 知

√ भू → भो → भव् bhū → bho → bhav(1) 生, 有

√ स्र् → स्र् sṛ → sar(1) 移, 移動

√ स्मृ → स्मृ smṛ → smar(1) 記憶

आ√ नी → आनय् ā-nī → ānay(1) 携來

√ खाद् khād(1) 吃, 食

आ√ रूह् → आरोह् ā-ruh → aroh(1) 攀, 登, 騎

रथ ratha(男) (二輪或四輪的) 馬車

तृण tṛṇa(中) 草

कपि kapi(男) (男性) 猴, 猿

अश्व aśva(男) 馬

अस्मद् asmad(代) 第一人称的語根

युष्मद् yuṣmad(代) 第二人称的語根

習題 五

I. 用 गम् gam, दा dā, नी nī 語根, 完成現在式主動態, 及三種人稱, 三種數的動詞。

II. 依下列括弧中的人稱(主格), 將動詞語根完成現在式主動態動詞:

1. (你) पा — (पिबसि) pā — (pibasi). 2. (你倆) नी nī — ? 3. (他) द्रु dru

— ? 4. (我) स्मृ smṛ — ? 5. (我倆) बुध् budh — ? 6. (他們) भू bhū — ?

III. 改正下列句中的連聲:

बालाः जलं आनयन्ति bālāḥ jalaṁ ānayanti = ?

अहम् वृक्षं आरोहामि aham vrkṣaṁ ārohāmi = ?

IV. 依課前文例, 回答下列問題; 然後再將問答譯成中文:

१. अहं कम् आरोहामि ahaṁ kam ārohāmi? २. बालौ किम् आनयतः bālau kim ānayataḥ?

३. त्वं किं खादसि tvam kim khādasi?

歡送

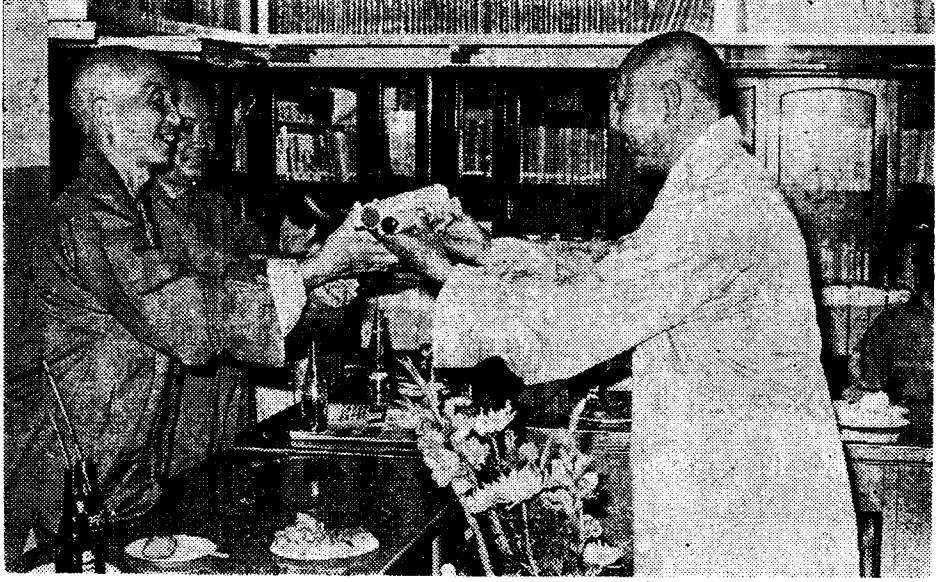
長老剪影



↑ 香港能仁書院院長黃國芳先生致詞



↑ 香港能仁書院副院長白志忠先生致謝詞



↑ 香港佛教僧伽聯合會副會長寶燈法師代表敬送禮品



↑ 香港能仁書院諸位教授開茶會歡送敏老



↑ 佛教能仁書院教授余少颯吟詩禮大師

香港佛教四眾 敏智



↑ 妙法寺洗塵法師在歡譙會上致詞



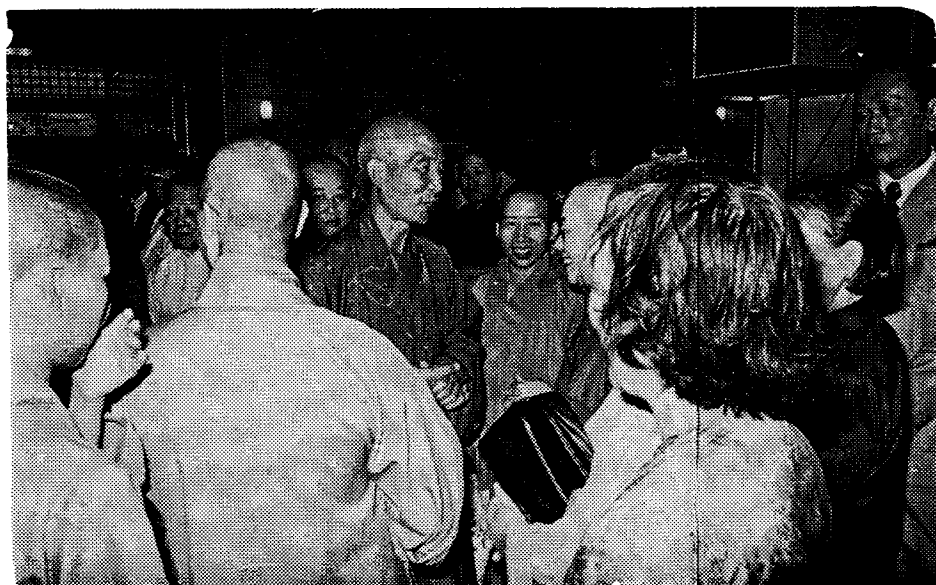
↑ 敏智長老接受供養



↑ 內明書院師生敬備素筵歡送敏智長老



↑ 敏智長老臨別贈言



↑ 佛教四眾送機，臨別依依



會合聯加僧教佛港香
 學講美赴師法老智敏送歡

義赴公敏送歡