

月明

19



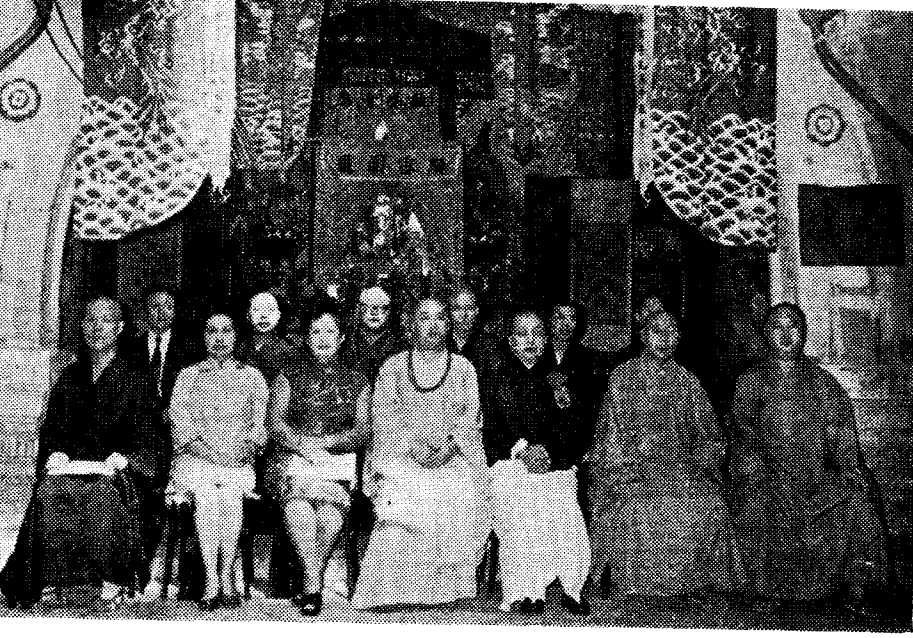
香港佛教僧伽聯合會舉辦
癸丑年重陽思親水陸無遮大會



恭請林文傑大律師伉儷剪綵



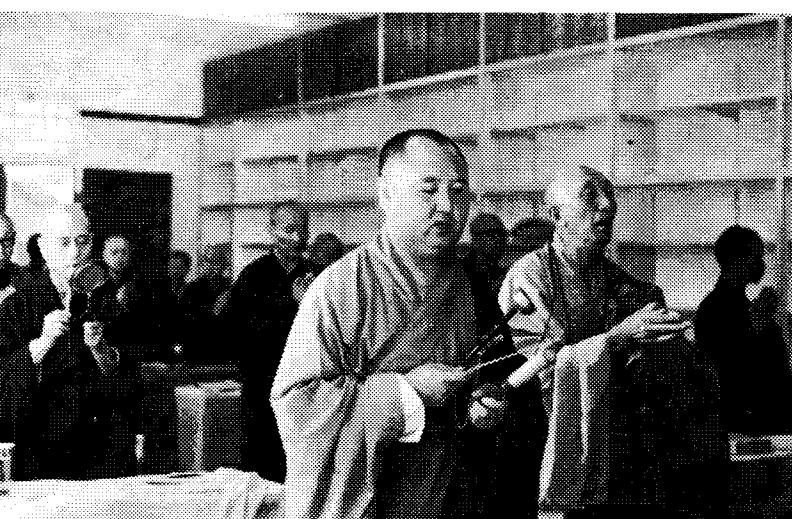
林文傑大律師致詞



主禮人林文傑大律師暨諸董事合影



會長釋洗塵法師致開會詞



永惺法師與忍鏡法師主持灑淨及諸法師、居士等禮懺



參加大會眾嘉賓

目 錄

| | |
|------------------|---------|
| 隋·賓陽南洞本尊石像 | 封面 |
| 梵文學習法 | 淨海編 47 |
| 十如軒隨筆 | 大風居士 4 |
| 金剛經義試探 | 梁永康 6 |
| 論僧青年修學之道 | 勤勇 8 |
| 佛教入華後對中國文學之影响 | 黃麗華 12 |
| 從大學教育動向談到本院之教育目標 | 白志忠 14 |
| 羅馬教育的學說 | 慧龍 16 |
| 述康德之超驗感性論 | 李瑞鍵 18 |
| 法蘭西斯·培根的經驗哲學(下) | 胡信田 26 |
| 尋找佛陀 | 月照 30 |
| 學佛捷徑——十念法門 | 麥文森 5 |
| 佛說八大人覺經講義(十二) | 寬如、榮 32 |
| 廣東歷代詩僧簡介(十七) | 慧光居士 36 |
| 古琴書畫家容天圻 | 惟誠 39 |
| 我所知道的香港 | 成功立 40 |
| 狂熱底心聲 | 心立 41 |
| 淺談初心 | 韜 42 |
| 內明通訊 | 談錫華等 43 |
| 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 釋 會 機
 正 因 · 智 慧
 出 版 者 內 明 雜 誌 社

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

佛元2517 中華民國六二年十月8日出版
 西元一九七三
 社址：香港九龍深水埗警局街176號
 176-178, Yee Kuk Street,
 Shamshuipo, Kowloon, H.K.
 承印：文采印刷公司 電話：5-711654

十有軒隨章

大風居士

結集有貝葉記錄說

前寫：「第一次結集有否文字紀錄」一則，（刊內明十八期）原據事理推論，而乏資料可據，推估當時印度文化，當不致無文字紀錄。頃翻閱丁福保居士所編「佛學大辭典」，於二二六九頁下欄，發現有：「窟內結集之集文云『經兩三月安居中集三藏訖，書之貝葉，方遍流通。』」此乃明白指出結集有「書之貝葉」之文字紀錄，所謂窟內結集之集文，當指第一次結集之集文，「集文」兩字含義不甚明白，可能為結集後所作「序」「跋」之類文字？不論此「集文」性質若何，若果真為窟內結集之集文，則現存原始結集之諸多疑問，悉可一掃而空，惟查漢譯長含、增一之序文，均不及此，諒已散佚，而辭書所載，又未詳引出處，為可憾耳，讀者諸君，若有知此「集文」下落者，能來函指示，方便原始聖典研究，功德不可稱量矣。

佛世已有結集說

國學大師餘杭章炳麟先生，在其所著：「太炎文錄」初編別錄中曰：「佛未涅槃以前經典已有結集，如『阿毘達磨法蘊足論』，為目乾（健）連所造，而引大因緣經及教誨頗勒婁那經（卷十一）即小乘初次結集。亦非止阿難集經、優婆離集律、迦葉集論而已。」章氏此說，頗堪重視，雖法蘊足論，曾引大因緣經、（按即長阿含所載：大本緣經）教誨頗勒婁那經（他經未見著錄），但此是著者所引述，非此結集，結集 *Sangiti*，乃等誦、合誦義，由主持者誦出所聞教法，經大眾審定無訛而集出。結集：乃

防止佛滅後異見邪說滲入教法，及令聖教久住，故有七葉窟之結集，依世尊所說四大教法之義，由大眾共同審定佛世所傳之教誨，佛世有無此種結集形式，乃屬疑問。按諸常理，法蘊足論標明目乾連所造，當為個人之著作，而非集體之結集，此理甚明，依此而說，佛世已有論法的著作（文字）則可，若說結集，似不合結集之義。

佛世之著述，除目乾連之「阿毘達磨法蘊足論」外，尚有舍利子所說之「阿毘達磨集異門足論」，前者計十二卷，後者達二十卷，漢譯係玄奘所譯，闡釋教義，細微繁瑣，不若經文之簡賅易記，極難賴憶持而傳。若兩論非後人所僞托，頗堪論證佛世已有文字著作之說，則第一次結集「書之貝葉」無復置疑。

其實吾人對近代學者所推定：佛前五百年四吠陀已有寫本之說，若無疑問，則於佛世有文字著作及結集之有紀錄，固亦無足論矣。

「流」與「漏」

漏，梵語 *Asrava*，一般釋為煩惱之異名，「乃流注漏泄之義，以三界有情，由眼耳等六瘡門，日夜流注漏泄煩惱而不停，故名為漏」。大乘義章曰：「流注不絕，其猶瘡漏故，名為漏」。法華玄贊曰：「諸論皆云，煩惱現行，令心連注流散不絕，名之為漏，如漏器、漏舍，深可厭惡，損污處廣，毀責過失立名為漏」。嘉祥法華義疏一曰：「論人以失理取相之心名漏。」

名家對「漏」之註釋大致如是，然何以為煩惱之異名？六瘡門為何漏泄煩惱而不停？漏又何以是煩惱現行？為何令心連注流

散？均無適當解釋，讀來不免有「一頭霧水」之感。

日前編寫原始聖典索引，見雜含有摩訶迦旃延答釋氏訶黎聚落長者問經（雜含經卷二十，P.32）有云「言眼流者，眼識起貪，依眼界，貪欲流出，故名爲流。耳、鼻、舌、身、意識起貪，謂意識起貪，依眼界，貪識流出，故名爲流。……云何名爲不流？謂眼識，眼識所識色，依生愛喜，彼若盡、無欲、滅息沒，是名不流。……（耳、鼻、舌、身意識，亦復如是）……謂緣眼及生眼識，三事和合觸，緣觸生受、樂受、苦受、不苦不樂受，依此染著流。耳、鼻、舌、身、意識，意識、法三事和合生觸，緣觸生受，樂受、苦受、不苦不樂受，依此受生受喜流，是名流源。云何亦塞其流源？謂眼界取心法境界繫著，使彼若盡、無欲、滅息沒，是名塞流源，（耳、鼻等亦復如是）」此經中引世尊答摩健提所問偈：

「斷一切諸流 亦塞其源流 聚落相習近 牟尼不稱歎

虛空於五欲 永以不還滿 世間諍言訟 畢竟不復爲」

此經及佛偈所云之「流」字，乃漏字之異譯，於流、不流、流源、塞流源，皆有俱足明確之解答。以此釋前提疑問：六瘡門（六入）何以漏泄煩惱而不止？漏何以是現行煩惱？何以是煩惱異名？以及何以令心連注流散？於此皆有圓滿俱足之解釋，徵諸長阿含阿摩晝經（卷十三）所說：「目雖對色而不取相，眼不爲色之所拘繫，堅固寂然，無所著，亦無憂患，不漏諸惡，堅持戒品，善護眼根，耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。……」與上經塞其源流之說相照。阿摩晝經所說，乃無漏之義也，由知此經所云流義，卽是漏義。以流、不流諸義，以釋漏、無漏，悉皆貼切。

若以「漏」字代入上經之「流」字，義皆圓滿、絕無滯澀，流之爲漏之異譯，當無可疑。

或曰：流字釋義，既已俱足，何以更譯爲「漏」？反使本義轉晦。依我推測，「流」字甚易與有流之流字混雜，故譯者更譯爲漏，以別於有流之流義也，質諸高明，以爲然否？

學佛捷徑——十念法門

麥文森

信念「南無阿彌陀佛」六字洪名，此法統攝萬法之一門也。「用最方便之法門，收無量益之功德。」

吾人之生死之事大矣！欲超出生死苦海，衆人應學佛，亦必須依照佛之方法修行方能成功。念佛法門，乃是憑自己信願佛力接引往生西方之捷徑，依此爲基，得以悟無生，完成究竟佛果。今日之世界進步日增，各業工作繁忙，爲適應大眾學佛修行，用最方便之法，最有效之捷徑，當遵此早晚十念之法門。

據印光大師正編文鈔云：「若或事務多端，畧無閒暇，當於晨盥漱畢，有佛則禮佛三拜，正身合掌念『南無阿彌陀佛』，盡一口氣爲一念，念至十口氣，卽念小淨土文，或但念『願生西方淨土中，九品蓮華爲父母，華開見佛悟無生，不退菩薩爲伴侶。』念畢禮佛三拜而退。若無佛，卽向西方問訊，照上念法而念，此名十念法門。乃宋慈雲懺主爲王臣政務繁劇，無暇修持者所立也。何以令儘一口氣念，以衆生心散，又無暇專念，如此念時，惜氣攝口，心自不散，然須隨氣長短，不可強使多念，強則傷氣，又只可十念，不可二十三十，多亦傷氣，以散心念佛，難得往生，此法能令心歸一處，一心念佛，決定往生，念數雖少，功德頗深。」

又據眞歇了禪師云：「念佛法門。徑路修行。正按大藏。接上上根器。傍引中下之機。又云乃佛乃祖。在教在禪。皆修淨業。同歸一源。入得此門。無量法門。悉皆能入。伏願一切見聞。可知持名念佛，下手最易，收機最廣，無論男女老幼，上智下愚，富貴貧賤，善惡疾苦，一切人等，不費金錢氣力，不妨職業營生，隨時隨地，皆可以念，不但有利於身後，離苦得樂，且亦延年免難，有益於生前，法簡不繁，於日常生活，至當適合，實乃徑中之徑。

此法門，惟佛與佛乃能究竟，業果不可思議，願各界善信，信受奉行，同登彼岸。

金剛經義試探

梁永康

佛之說法，有遮表二門，遮者空也，有否定之義。表者有也，有肯定之義。衆生執有，佛乃說空，以盪其執，金剛經是也。衆生執無，佛爲說有，以破其迷，彌陀經是也。故金剛經與彌陀經，同爲佛門講座所盛行『四部頭』中之要典（餘二部爲地藏經與法華經）。茲篇所述則爲金剛經之研究。

本經爲六百卷大品般若中之第五百七十七卷，全名應爲『金剛般若波羅密經』。其經文程序自成一經規格，一般佛徒，每以此爲日常功課。考佛說般若若有十類：

- (一) 大品般若六百卷。
- (二) 放光般若三十卷。
- (三) 摩訶般若三十卷。
- (四) 光讚般若十卷。
- (五) 道行般若十卷。
- (六) 小品般若十卷。
- (七) 勝天王般若七卷。
- (八) 仁王般若二卷。
- (九) 實相般若一卷。
- (十) 文殊般若一卷。

上項類雖有十，但廣泛流通者仍以本經爲最。梁代詔明太子（蕭統），將經文分爲三十二分——由法會因由分起，至應化非眞分止——分段記憶，實便於學者之受持、誦讀、解說，非無故而割裂之也。以內容論，前十六分與後十六分，文多雷同，前答般若道，爲初發心至七地菩薩說；後答方便道，爲七地以上諸菩薩說。其文雖簡，全仗般若空慧，掃蕩執情，顯人空法空而不住有，已包整個空義而無遺。（知五陰實無有我故曰人空；進觀五陰亦非實有，故曰法空）。昔禪宗六祖，宿有因緣，一聞卽悟，良有以也。

衆生以有諸根，則頓起妄見，有妄見則有相。有相則有名、

有法；心著於相，心著於法，是謂之住。知其爲心之自造，則相本非相，法本無法；無相無法，從何有住？無相無住，則一切言說皆空名耳！故經中云：『離一切相，卽名諸佛』。其以無相爲體也可見。又云：『應無所住而生其心』。其以無住爲用也顯然。又云：『說法者，無法可說』。『若人言，如來有所說法，卽爲謗佛』。此中精義，宜善會之。

般若爲諸佛母，然應作『空』與『不空』之二面而觀察之：1. 空觀者——金剛般若，（亦名觀照般若），說非有非空之旨，爲顯教之極談。

2. 不空觀者——理趣般若（實相般若），示非非有，非非空之相，爲密教之實義。

3. 上二者之主要經籍①爲金剛般若波羅密經②爲金剛頂瑜伽理趣般若經。

上二經卽大般若經之金剛能斷分爲理趣分，可代表全部大般若經二面之主要教義，若只研習金剛經則不能窺探般若之全貌也。

金剛經之文句，初學者有時頗認爲奇特，更影響後世佛徒之表現，但細爲研究則從宗教上說，可增加信念，從哲學上說，有助思攷，從文學上說則甚饒趣味，茲舉例而說明之：

1. 經中第八分中所說：『所謂佛法者，卽非佛法。』又第十七分中所說：『所言一切法者，卽非一切法，是名一切法』。此類文體經中甚多，五十三家注本中，亦多解法，但具體言之，則以尤智表氏所說易於明瞭。茲撮錄如下：以茶杯爲例，則此語可成爲『所謂茶杯者，卽非茶杯，是名茶杯』。須知茶杯之定義，應爲做成圓筒狀之瓷器，供人飲茶用者，然則除瓷之外，並無茶杯之本體，而且同一杯也，倘明日用以飲酒，則變成酒杯。由此觀之，茶杯只是個假名而已，其本體是空。第一句『所謂茶杯者』，在佛

教中名爲『假觀』。第二句『即非茶杯』，名爲『空觀』。第三句『是名茶杯』，名爲『中觀』。執茶杯爲實有，是世俗之見，惟深明科學者乃知瓷是真、茶杯是假，瓷是有，茶杯是空。惟深明佛法三觀之理者，則知茶杯之本質雖空，仍不失其茶杯之用，故不妨假名爲茶杯；雖明空假，而不落空假二邊，是爲中觀。空假中三觀合一，方能如理觀察，對該茶杯有合理而透澈之了解。上文證諸古德王日休所謂：『佛法本來無有，惟假此以開悟衆生耳』。一繁一簡，實爲雙璧。

2. 經中第五分中所說：『佛告須菩提，凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來』。傅大士頌曰：『如來舉身相，爲順世間情，恐人生斷見，權且立虛名，假言三十二，八十也空聲，有身非覺體，無相乃真形』。禪宗六祖，以金剛經開悟，故禪宗與金剛經有密切關係。禪門大德旨，在掃除踪跡，直顯真心，故有如下之表現（甲）丹霞山天然禪師，曾到洛東慧林寺，因天寒，遂取殿中木佛，燒之取暖。院主呵曰：爲何燒我木佛？師以丈撥灰曰：吾燒取舍利。院主說木佛焉有舍利？師曰：既無舍利，再取兩尊燒之。院主遂悟自性。此舉足矯正世人以土木偶像爲佛，不見自性佛之弊。②朗州德山院，宣鑑禪師，一日上堂云：『我這裏，佛也無，法也無，達摩是個老臊胡，十地菩薩是担糞漢，等妙二覺是破戒、凡夫、菩提涅槃是繫驢橛，十二分教是點鬼簿，拭瘡紙，佛是老胡屎橛』。此俱提醒世人，凡有相者皆是虛妄。縱是經典佛像，或聖或賢，既落形跡，皆屬生滅，並非眞常如實之道。上二禪師，意在破迷，心存度衆，從行爲上予經義以發揮，亦即壇經所云：佛即是性，離性無別佛之意耳。

經中共十四處所舉之四句偈，諸家解釋不同，有指『一切有爲法』等四句。有指『若以色見我』等四句。有指『凡所有相皆是虛妄』等四句。有指『無我相無人相』等四句。一九六八年九月，恭逢白聖老法師蒞港，說金剛經於灣仔洛克道佛教聯合會，

筆者連夕聽講，據白師說：如來四句，不必泥執，只求活義可矣。此慧解筆於冊中，今仍存在，每當焚香夜誦，明月在天，輒有會心，時若少悟，傅大士所謂：持經取四句，與聖作良緣者，誠哉是言。

金剛者，其體堅，有光明之相，其用能破壞一切物，以堅固之體，喻心體無相，無能壞者。所說者眞諦，故掃俗顯眞；經中意旨，對於三心、四相、六度、六塵、三乘、四果、無上菩提，均一掃而空。其境界是不可說示，不可言詮，故經中云：『如來無所說』也。如世尊拈花，淨名緘口，無非欲對方親證眞諦無言境界。經中更有一特點則爲一般大乘經典，多有不可思議之神通境界，但本經內文由持鉢至敷座，描寫的全是比丘相之佛，無神通處與說四阿含時相同，今之講解者自更便利。

解金剛經者，多以無相立論，但現代高僧，蘇州靈岩山印光法師，則有其獨到之見解。師爲淨土宗大德，其說自有足資參考者，今錄之如下：『金剛經令發菩提心菩薩，發心度盡一切衆生，令其體證無餘涅槃，而不見有一衆生得滅度者。不住色聲香味觸法，而行布施。布施爲六度萬行之首，舉布施則持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、乃至萬行，皆當不住色聲香味觸法而修。此經文畧，唯舉布施以賅其餘。應無所住而生其心，無人我衆生壽者相，修一切善法。如上所說，且道是有相耶？是無相耶？如此廣大光明之相，逼塞太虛，而謂之爲無，是何異於生盲乎哉。其言無一衆生得度，不住相、無相、無所住者，欲人不滯凡情聖見之執着相耳。其言度盡衆生，行布施、生心、修善法、欲人稱性修習自利利他之法，以期自他同得圓滿菩提而後已。不於此中着眼，妄執無相爲究竟，與墮酒糟漢同一知見，尙得謂之有智慧之人乎。』（印光法師文鈔卷二覆顧顯微書）。

上文從讀經時之筆記中錄出，其中多引古德時彥語。當時爲行文便利計，或縮龍成寸，或附加己意，時日既久，未能一一註明出處，至歉！本經之玄旨奧義，注者繁如天星，試行窺探，只得其微，有若嘉樹成林，拾取一葉，錄之者，蓋亦剪燭西窗，良朋共話之意耳！

論僧青年修學之道

——獻給徬徨中的僧（尼）青年

勤勇

一、
學佛，不分男女，在家出家，其終極目標，無非爲着解脫生死苦迫，完成無上正覺——佛果。佛是大澈大悟，具足大慈悲、大智慧，以及無邊功德的大聖人。我們學佛，就是以佛爲模範，不斷地向佛學習，希望將來與他同等地位，實現人生最高的理想。但是，聖位崇高，佛道長遠，不是一蹴可幾，即生可以成辦的。經上說，從凡夫位修行，至究竟成佛，務必發大心，行大願，在三大阿僧祇劫的時間，修習六度四攝，積集福智二資糧，經五百由旬的漫長路程，抱着大犧牲，大奮鬥的精神，而後始能達到大覺悟的成佛目標。

理想是每個學佛的人，尤其是現代僧青年，絕不可缺少的，它像一盞明燈，照亮了黑暗人生的前程；又像是一個充滿幸福喜樂的王國，令人無比熱望與神往。我們不能想像，沒有希望的明燈，沒有理想的樂園，現實的生命將如何延續下去？然而，我們必須確認，此岸與彼岸，現實與理想，二者之間的距離是相當遙遠的；如僅憑着希望、理想，而不採取實際有效的行動，力爭上游，邁向前程，則理想形同幻想，希望終歸於破碎，到頭仍是沉淪苦海，解脫無期。是以，理想的實現，須藉實踐爲橋樑，彼岸的到達，端賴力行爲舟航。

實踐之道爲何？在經論所示，一向稱八萬四千，或說無量無邊法門。所謂三學、八正道、六度、四攝等，無非是轉迷啓悟，離苦得樂，到達彼岸的途徑。其修學步驟通常是指信、解、行、證，由深信業果諦寶，樹立佛法正見；進而領解甚深理，深入三藏教海；依信解爲基礎，選擇適合自己根器的法門，精進行道；末了，因甚深理的信解，與廣大行的實踐，而體證聖果，達成修學佛法最終目標——成佛。

不過，在這裏我們要特別強調的是：佛法實踐與生活的一體性。修學佛法不一定要離羣索居，隱遁山林，更不一定要手持念珠，盤腿枯坐，才算是修行。佛法修行，不離乎日常生活，要從日常生活中，實踐佛法，體驗佛法，獲得佛法受用，才是佛法的宗旨。禪宗的「搬柴運米無不是功夫」卽是此意。

一個人自呱呱墮地，生來到這個世界開始，經過數十寒暑，直到生命崩潰，被送入墳場之前，這段的歲月，吃飯、工作、睡覺，統稱爲生活。從幼年、童年、少年、青年、壯年、老年；農人，工人，商人，學生，文員等各階層的人，都有他們的不同方式。學佛出家，其目標雖然一致，而生活方式，則互有不同，如樂獨住獨修的苦行比丘僧，喜歡遊化人間，深入社會，爲大眾服務的應化菩薩僧等等。惟可肯定的，大家各自認爲：自己選擇的生活方式，是適合自己的根性志趣，可以依之而步步高陞，實現學佛理想的。出家生活方式，實踐之法門爲何？總括的說：不出下列三途：

一、修持：依據佛陀之開導，或祖師先賢指示的各種方法，選擇適合自己根機的一門，每日均有定課，在茲念茲，精進不懈，或參話頭，或修習止觀，或念佛，禮誦，持咒等。甚至於飲食、睡眠、漫步經行的休閒生活中，見色聞聲，語默動靜，均能收攝六根，絕諸塵欲而與所修正法密契無間。如是日積月累，年復一年，乃至一生多生，堅苦卓絕，務期功行圓滿，解脫成佛而後已。

二、做事：此乃大乘菩薩典型，悲願宏深，志行高遠，胸襟廣大，他立下「自未得度先度人」，「如一衆生未成佛，終不於此取泥洹」，「地獄未空誓不成佛，衆生度盡方證菩提」的偉大誓願，從而身體力行，腳踏實地從事佛教文化、教育、慈善的工作。或興建道場，領衆薰修，或創辦僧伽的、社會的學校，培育人材；或發行刊物，流通法寶，發揚文化；或集資成立醫院，孤兒院、安老院，救濟貧病無依，孤苦伶仃的人。總之，在他慈悲救世的前提下，深入社會，服務人羣；利他即是利己，從爲教爲人的實踐中，增福增慧，以完成自利利人的功德。

三、學教：佛門中的另一類型，他具有讀書人的氣質，豐富的想像力，過目不忘的記憶力，和精密的思考力，投入佛門之後，本着自己的興趣特長，研習教理，深入經藏，冀於無邊法海中，尋求個人安身立命處，並據之以爲弘揚聖教，利益衆生的方便。這類型的人，信奉「從聞思修入三摩地」，「親近善士，聽聞正法，如理思維，法隨法行」的聖教，以研究教理爲入道之門，藉之啓發智慧，從假名的文字般若，起觀照般若，證入實相般若，成就究竟的崇高德行。

以上三種修學的途徑，不過約其偏重而加以分別，嚴格的說，菩提道上，三者是一體不可偏廢的。學教，乃爲追求真理，抉擇實踐佛道的正途，作爲入世化他的準繩；修行，務須摸清修習的方法，而後遵循聖教，淨化身心，革除煩惱根源，進而領衆弘法，發展佛教教育、文化、慈善事業；做事，無論在三門內服務常住，領導徒衆，或是走入社會從事佛教各種事業，決不可缺乏佛法基本的信解知見，更不能忽畧個人的修持工夫，否則，即是

背棄佛法的光頭俗漢，與社會的企業家無異了。

三、

佛教是理智實踐的宗教，分析釋尊一生的教法，無非是引導人如何開發智慧，增進德行。我們如把理智與德行二要素抽出來，那麼三藏十二部經典以及歷代先賢的著述，無異是一堆廢紙，毫無弘傳的價值了。所以，成佛之道無他，修集福慧，實踐德行而已。

如上所說，修行的次第是：信、解、行、證；由信心具足，歸依三寶，聽聞正法，如理思惟，依教奉行，而證入涅槃解脫境界。簡要言之，佛法方便有多門，不外是見與行的修學。學佛，依正見爲導而起正行，修持，始不落於盲修瞎煉，誤入歧途；做事，才能別於俗人，真正行菩薩道。因之，前所列舉的學教，修行，做事，在菩提道上，如鼎之三足，有着同等的重要，於中尤以「學」爲中心，爲根本下手工夫。

談到僧（尼）青年「學」的問題，自然聯想到當前中國佛教的僧教育。自從太虛大師提倡僧教育以來，約有半世紀之久。大陸佛教，自中共統治後已是絕跡了；中國佛教屬地，台灣、香港，和星馬一帶，在華僧大德，苦心孤詣，慘淡經營之下，寺院林立，各種佛教事業不斷展開，顯得一片蓬勃的景象，尤其是中國佛教的大本營——台灣寶島，佛學院如雨後春筍的興起，各大專青年研究佛學風氣極盛，每逢暑期有若干佛教團體舉辦大專佛學夏令營，年年傳授三壇大戒，出家剃度者數百人，這確是十分難得的好現象。

可是，論及佛學院學制、課程、師資，就令人慨嘆了。佛教沒有健全組織的教會，無法訂出一套正規的教育制度，專憑佛學院主持人的私見任意安排，各是其是，各自爲政；佛學院學僧，一處畢業，處處畢業，走出院門後，人海茫茫，不知何去何從。眼高手低的僧青年們，面臨此境，不免興起徬徨、迷惘、沮喪之感。

其實，路是人走出來的，只要有信心有毅力，沒有走不通的

路。幾年佛學院生活，賴善知識的開導，激發思考能力，研究的興趣，扶助我們擺脫絆腳石，進入真理之門，而真正深入法海，獲得佛法受用，完全靠自己下工夫。「師傅引進門，修行靠個人」，即令是完成大學，進入研究所，修完博士課程，仍須靠自己不斷努力。

當三年或六年佛學院畢業後，所學的不過滄海一滴，微乎其微，對全盤佛法而言，尙談不上深入的認識，故此必須繼續進修，始不至於前功盡棄。如何進修？修些什麼？當然，最理想的是找個幽靜環境，親近有德有學的明師，或出國深造，取得社會公認的學位，以為做事利他的方便。不過，各人因緣不一，未必人人有機會繼續親近明師，或進入高等學府深造。我們以為：在這印刷術昌明時代，研究內典，有大藏經，佛學辭典，經論註疏講記，佛學者的各種著述；想涉獵外學嗎？文學、哲學、科學的概論、鉅著、譯述、工具書，坊間書店所在都是；其他，夜中學、大學、圖書館，無不是我們進修之所。語云：「有志竟成」，祇要自己有心向學，我想不會有太大的問題。

四、

這是一個大動亂的時代，人心惶惶，社會不安，聖教式微，僧青年在此無組織制度的僧團，上者焉尙知爲法苦讀，敦品勵學，下者焉則忘記自己主人翁，隨波逐浪，同流合污，懈怠墮落。僧青年爲佛教中堅，未來佛教的中流砥柱，佛教有沒有前途，當視僧青年智慧的高低，品德的優劣以爲斷。換言之，學識豐富，知見純正，梵行高潔，悲願宏深，乃爲典型的僧青年，亦爲承先啓後，推動佛教的原動力；反之，正見不具，意志消沉，淺薄無知，行爲不檢，乃佛教面臨末日的象徵。

我們生長在這不景氣，百廢待興的環境裏，務必具有立己立人，重建佛教的理想，堅定向道的意志。在消極方面，要順應環境以圖生存；積極方面，乃在充實能力，改造環境。佛教內部百瘡千瘡，面臨混亂崩潰危急之秋，我們不要存依賴心理，因爲教會、領袖、大德都是靠不住的。更確切的說，生存在這樣的社會

，你應穿著鎧甲，培養克服困境的力量，隨時隨地接受考驗，應付外力的挑戰。唯有抱著「爲償多劫願，浩蕩赴前程」，佛教的復興「捨我其誰」的壯志，昂頭挺足，堅忍奮鬥，建立自己，充實學識，陶冶品格，培養能力，以開創新的局面。進而集合同志，捐棄成見，攜手合作，共同建設佛教，則我人一切理想均可逐步地獲致實現。

五、

出家之任務，要在荷担如來家業、弘法利生，而其先決條件是「學」。學些什麼？自然，最重要、最根本的是佛學。出家而不通佛理，則知見不正，心靈無所安頓；自身陷於泥濘，自顧不暇，遑論利他？但僅僅識得佛學還是不夠的，務必內外兼通，具備現代知識，始能勝任愉快。關於這，已故的佛教領袖太虛菩薩有精闢的見解。他說：「先明自宗之學，然後才學外典，所謂本固而後枝葉；然不可自專而不通世學。若要將佛學宣傳於世間，令一切人都知道佛學爲世間獨一無二之學術，亦應知道世間一切學術，方能因勢引入佛學之中……。」不然，「則成拘礙不通之勢。」又說：「僧教育在於造就能修及能宣揚佛法的現代僧寶。如國民之普通教育爲國民之所應受的，此僧教育亦爲僧中人人所應受的，並不是專學作講經法師的。」（見太虛大師演講錄。）事實上，「菩薩學法，當於五明處求」；必從「法門無量誓願學」之中，始能實踐「衆生無邊誓願度」，完成「佛道無上誓願成」的目的。

佛教中有些人持着錯誤觀念，認爲出家僧尼只要懂得五蘊、三自性、八識、二無我已經足夠了；佛學超越世間一切學術，識得佛學可以不要其他。甚至有些大德推行愚民政策，不讓自己徒弟入佛學院，更反對出家衆讀社會學校，唯恐他（她）有了學識，有了學位，看不起師傅，甚至因理想提高，不滿現實而擺道還俗。

據實而言：「佛法在世間，不離世間覺」，不論佛法如何高深奧妙，釋尊說法仍是從有情身心，現實世間問題談起；佛陀聖

格崇高偉大，學佛仍須從基本的做人學起。佛學經論所闡述的五蘊、十二處、十八界、五戒、十善、戒、定、難道不是世間的嗎？佛所覺悟的是什麼？即現實宇宙人生的真相；苟能於世間事理，明白它的本來面目，廓清戲論根源，離諸迷妄，他就是佛陀。當知真理的發現不是憑空而來，辟支佛的「觀物變異，證悟無生」；釋尊於菩提樹下，順逆觀十二因緣，夜睹明星而悟道。試想，若無世間法，何來佛法？不憑藉世間焉得超越世間？聖者的正覺，說穿了只是從緣起中體證畢竟空而已。「見緣起即見法，見法即見佛」是何等正確的啓示！

約佛學的研究而言，有了科學、哲學、文學的基礎，再來潛心內典，會有事半功倍之效；科、哲等世間學說的發展，無礙佛法弘通，反而做了佛法的註腳，促使佛教發揚光大。教內僧青年們，多半是童真入道，對現代學術認識有限，對佛學名相雖然記的很多，而佛法深義的瞭解卻極其貧乏，除繼續鑽研佛學之外，世學的進修也不可廢。當代佛學權威印順博士，他在性空學探源一書會提及：「現代各種學術的進步，對『有』的說明是更具體精確了，學空的人，應該好好注意採用。」這裏所指「學空的人」，似乎對學有（空宗以外）的人而言，其實，佛學對世學而言，世學談有，佛法特質在空；學習佛法的人，多吸收現代知識，對於自修與化他都是有裨益的。

或許有人會提出：中國禪宗六祖大師，目不識丁，不是照樣開悟，成爲佛教中具劃時代影响的祖師嗎？佛陀座下的聖弟子，斷盡煩惱，證阿羅漢果，信衆請說法，上座僅能說：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅爲樂」四句偈，學佛修行，目的在了解脫生死，何必博學多聞？

這種謬論不知毒害多少人，葬送了幾多可以造就的有爲僧青年。近代中國佛教的衰敗，僧尼質素的低落，佛學界的空疏貧陋，未嘗不是這種偏見所造成。從佛教史實考察，凡是對佛教有深遠影响的人物，遠自釋迦，及其大弟子目犍連、舍利弗、阿難、龍樹、無著，中國的玄奘、慧遠，乃至近代的弘一、印光、太虛、印順等諸大師，那位不是博通三藏，遍學古今的？提倡「一句

彌陀成佛有餘」，「但參一句話頭，便得明心見性」的時代已經過去了。

當然，各人因緣不一，智商、資質有高低之異，我們不能苛求每位僧青年遍學五明，兼通各門學術。可是，那些主張僧尼不應接受現代教育；指斥佛學院畢業的僧青年就讀社會學校爲捨本逐末，饑不擇食，飲鴆止渴，未免太迂腐，太不識時代了。孫中山先生讚嘆「佛學是哲學之母」，「研究佛學可以補科學之偏」。佛學被現代學者公認爲深妙圓正的一門哲學，乃不爭的事實。然我們絕不能因此而謂：研究佛學可以不涉獵世間學，有了佛學，其他學術均可放棄。事實告訴我們，佛學的精深，建立在世學的基礎上；缺乏世學的根底，對佛學的理解是蒙昧不澈底的，充其量僅能在點之上鑽牛角尖，而無法觸類旁通，左右逢源。從利世化他而言，講授佛學，不懂現代學術，對知識份子則不能以彼之所知，啓喻彼之所未知，使其心悅誠服；儘管雄辯滔滔，口若懸河，往往是「講者諄諄，聽者渺渺」，事倍而功半。總之，無論先修佛學，再習世學，或先通世學而後研究佛學，二者非但不相妨碍，反有相得益彰，互相發明之效。

六、

時代不斷演進，社會不停的變遷，爲趕上時代潮流，適應社會的需要，我們修學佛法的觀念態度，以及接引衆生的方便，必須隨之而加以修正改進。否則，陳弊不除，固步自封，抱殘守缺，實阻止自己的進步，障礙佛法的弘通。當此青黃不接的過渡時期，舊有的制度蕩然無存，新的制度尚未確立，佛教現象到處一片荒涼，混亂的景況，身爲佛教的接班人，唯有認清時代，穩定自己的立場，本於解行相應，多聞與持戒並重的原則，淨己化他，培養完整僧格，朝向遠大的理想勇往邁進，我們的個人人才會有光明的前途，我們的佛教才會有新的生機和燦爛的美景。僧青年們，爲佛陀慧命的延續，正法的久住，珍重吧！

佛教入華後對中國文學之影響

黃麗華

續明法師紀念獎學金會第四屆佛學論文

一、佛教之傳入

佛教起於印度，教主乃釋迦牟尼佛，本為印度加比羅國淨飯王之太子，生於周靈王十五年甲辰，至周敬王四十二年癸亥圓寂，其教以三界唯心，萬法唯識，大地山河，皆緣心起。故以心無所住，破一切相；以眾生平等，破種姓見；以因果輪迴不滅，奉勸世人，脫塵見性，即成無上正覺。自佛年三十成道，說法四十五年後，覺行圓滿而入涅槃。弟子輯所說法，為經五千七百餘卷，廣為流傳。至東漢明帝時，迦膩色迦王，君臨大月氏，其教遂由西域傳入我國。

自東漢至中唐，有西域諸國及印度高僧東來震旦弘法者，約達七十餘人，歷盡千辛，取道葱嶺，經流沙河，始入關中洛陽，其中以安清、佛圖澄、僧伽提婆、鳩摩羅什等人，又有達摩自海上東來弘法；率出於王公，貴族之家，安清與達摩更身為王子，不嗣高位，毅然決然離鄉背井，僅為傳法救迷情。中僧西行求經者，首為朱士行，其後絡繹不絕，而以法顯、玄奘、義淨為最著。自此乃成中外文化與學術思想的交流。

二、魏晉時代儒學的衰微與佛教的傳佈

孔子之生並釋迦牟尼時，固有先後而已。儒學在漢代雖盛極一時，到了魏晉，便呈現出極度衰微無力的狀態。其原因有二：一面是因其本身的墮落，無法復取得青年的信仰，故將其地位降低，而讓之於新來的思潮。自漢武帝從董仲舒之議，罷黜百家，獨尊儒學之後，儒學不但蔚然成風，而且發展成獨樹一幟！文學思潮物極必反，盛極則衰，乃勢之所趨，逐漸地——儒學加入了陰陽五行的學說，以及讖諱符命的怪論，於是當代儒家，帶了濃

厚的方士氣味，儒教竟成了迷信化與鬼神化之宗教。另一方面誠如傅玄在舉清遠疏中所說：「魏武好法術，而天下貴刑名；魏文慕通達，而天下賤守節。其後綱維不攝，而虛無放誕之論，盤於朝野，使天下無復清議，而亡秦之病，復發於外矣。」於是儒學自然地趨於衰微，而由佛學取而代之了。

魏晉時代政治動搖，民不聊生，因此成了最適合於宗教發展的時代——當佛學初來中國，多係口傳，國人尙難解其真義，自漢皇帝信佛，臣僚士子乃爭相效尤。西域傳說：「桓帝並祀佛老，百姓稍有奉者，後遂轉盛。」於是譯經事業興起，至漢末有牟子討論佛義的理惑論，佛教本身便漸漸顯明。到了魏晉，佛教成了民間信仰的宗教，與當代學術思想界的正統。是以遁世超俗之風日盛，出家為僧者也就日多了，當時最有名的高僧，不僅宣揚佛理，並且精通中國哲學，為時流所敬重。西晉時，文人與沙門深交者數見不鮮，至東晉，此風日熾，士人研究佛理，簡文帝門下僧人出入若集。士人求逸樂反傳統排聖哲非禮法的浪漫思想，促成舍儒而合於佛之文風，彼取佛家之厭世，加以闡揚，逍遙自尊的結果，造成了中國有史以來空前未有的浪漫生活。

三、佛經轉讀與聲律的成立

中國文字的特質，是孤立與單音。因其孤立，宜於講對偶，因為單音，宜於講音律。字句的對偶，在王褒、張衡、王粲諸人的詩賦裏試用日繁；於是六朝駢儷極盛之風。至於音律，古人亦頗注意，然所言皆為自然音調的和諧罷了，還沒有達到人為的聲律限制。所謂的周秦古音，僅有長言的平聲與短言的入聲，直到魏晉，聲韻之學漸漸興起。曹魏李登曾作聲類十卷，由此可知，魏晉時代，聲韻的研究已有清濁宮羽的分別了。然沒有四聲之名

。宋齊以來，佛經轉讀之風日盛。讀經非僅誦其句而已，必須傳其美麗的有輕重節奏的聲音。慧皎高僧傳曰：「自大教東流，乃譯文者衆，而傳聲者蓋寡。良由梵音重複，漢語單奇。若用梵音以詠漢語，則聲繁而偈迫，若用漢曲以詠梵文，則韻短而辭長。」此謂單音的漢語，不易傳達梵音的美妙。慧皎又以為若能精達經旨，洞曉音律，誦經的聲調之美，則確有繞樑不絕之狀。又曰：「天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱爲唄。至於此土，詠經則稱爲轉讀。歌讚則號爲梵音。」中國語音既不宜佛經的轉讀與歌讚，欲達到此目的則須參照梵語的拼音，而求漢語順應之轉變，於是乎二字反切之學便興起了。反切既盛行，聲音之分辨則日益趨於精密與確切了，因此四聲得於齊梁時代成立，實受佛經轉讀的影響。

四、佛教傳入促成中國唯美文學的發達

佛經轉讀造成四聲的成立後，以此發明應用到文學上去，創爲四聲八病之說，於是詩文的韻律漸漸形成，平仄的講求日益嚴密，而當日作品，更成爲嶄新的作品了。沈約等文悉用宮商，將手上入四聲以此制韻。有平頭，上尾、蜂腰、鶴膝，五字之中音韻悉異，兩句之內，角徵，不可增減，此即爲「永明體」。由此可知聲律論之興起，對於中國文學，實有重大的貢獻。於是一時士流景慕，務爲精密，鬣積細微，專相陵架。「由元嘉時代極盛的詞藻雕琢之風，再加以聲病的限制，因此文學更趨於技巧與形式的唯美。駢文變爲四六，古詩變爲新體，書札序跋評論的雜文，也都趨於聲律化、駢儷化了。當日唯美文學的發達，聲律說之興起，實爲主因，然佛教傳入後，四聲始應運而生，此功不可沒矣！

五、佛教對宋元理學的影響

理學之形成，是由於儒家之自覺自發，以復興中國文化之道統爲己任，本孔孟義理之學，而融合道家之玄理，佛家之心性，相激相盪，相反相成，而剏此儒學之新境界。先秦學者多研討義

理之學，雖諸子爭鳴，各有所尚，要皆起於救世之一念。魏晉隋唐之間，學者對於煩瑣學派發生厭倦。於是清虛之玄學，寂淨之佛學，應時而起，風靡一時。而唐以前之佛教，猶守印度本來面目。唐以來之佛教，則具有我國之濃厚色彩。如華嚴宗之圭峯大師著原人論，融合儒佛之說，以明心性爲本原。天台宗之荆溪大師著有玄義，藉知行以照性，由性以起修，與中庸率性修道之旨暗相合。至禪宗之惠能，卽心是佛，以擺脫教網，不墮名相。又凡日用倫常之事，如恩養父母，尊敬長上等，均無礙於佛門之潛修，而理學明心見性之說，如朱子大學之明德，以「虛靈不昧」釋之，蓋亦有借助於他山也。

六祖惠能所作佛語，不僅深契佛性，且與孔孟傳統思想，大體相似。其言「萬法盡在自心中。」卽「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉，我欲仁，斯仁至矣！」之謂。又如云：「心是地，性是王，王居心地上，性在王在，性去王無，性在身心在，性去身心壞，佛向性中作，莫向身外求。」此又與孟子：「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其向，唯心之謂與！學問之道無他，求其放心而已。」諸語相類似。由孔孟以下至宋明理學，所受佛教思想的影響，其迹甚爲顯著。

六、結論

論中國所受外來文化的影響，在歷史上，無過於佛教的輸入。佛教初入中國，中國人自覺他的教理洋洋乎！浩浩乎！奧乎不可測，非中國固有的思想可及，西行求法的，翻譯佛典的，先後輝映，盛極一時。中國人本最善於容納外來的文化。對於佛教，一面固震驚其偉大，一則以仿效與吸收，兼程並進，終於改變了佛教的本來面目。

自唐而宋，中國詩人，雖多方外之交，但僅如朱孟實所說：「有意參禪，無心證佛。」何曾想求得徹悟。惟佛經的翻譯，對於文藝作風和情趣，卻有極大的影響，近代的純文學、如小說、歌曲，皆與佛經的翻譯有關，佛教的傳入中國，更使中國文學發出異樣的光彩，在中國文學史上寫下輝煌的一頁。

談到本院之教育目標

今天本院大專部一九七三年度開學典禮的好日子，也是本院辦理進入第五個年頭的開始。有關本院辦理的宗旨，及今後的發展計劃，董事長洗塵大法師已有詳細講述。現在，我僅就一年來院務推進犖犖大者及今後的教學目標，簡報如次，並相互勉勵。

一、加速興建第二期校舍，並擴建荃灣分院：本院興建之第二期荔枝角道校舍，現正積極趕建中，本年十二月中旬可落成啓用。又本院荃灣分院，（弘法精舍）自本年三月起斥資三十餘萬元，鳩工修葺。內闢教室十四間，並有圖書室、辦公室等，擬作為將來文史及哲學研究所校址。目前暫作為佛教英文中學荃灣分校上課之用。

二、增添圖書設備：本院創辦之始，即確認大學教育，非有充實之圖書設備不可，是以，一面分函世界各大出版社、學人、作家，以及各學術機構源源惠贈；一面寬籌經費，廣事搜購，近一年來，各學系添購之實用圖書有數千冊。現本院藏書日益充實，足供教授學生參考研究。

三、增聘資深學優教授：本院一九七三年度上學期除續聘原有優良教授外，增聘之教授、講師，計有：鄧東濱、董廣英、李秀鈞、董樹能、張六師、劉平初、何其遠、吳公虎、倪裕林、游海龍等十人，合原有之教授共四十八人，陣容堪稱強大。

四、提高教授報酬：本院除專任教授，另有規定之薪制支薪外，其他兼任教授自一九七三年度上學期起一律每上課一節，月支鐘點費壹百元（以十二個月計算）即每授課一節年支薪金壹仟貳百元，多則類推。此項調整，獲致全校教授講師之歡迎。

五、港府經承認本院為不牟利大專書院：本院為消除港府對

大專院校之錯誤觀念與歧視起見，除聘請優良師資，招收符合入大學資格之學生，對於學校之歷年收支，全部送由會計師轉請港府審核，本年三月業經香港教育司署正式通知本院為不牟利大專書院。除發還歷年繳納之差餉二萬餘元，並豁免今後一切稅項，足徵港府對本院之信任也。

六、實行導師制：本院自一九七二年度上學期起，即仿照英國牛津大學導師制，除系主任外，另加聘資深學優之教授多人，擔任導師，除課堂教學外，對於學生課餘之思想，生活行爲，亦予以有效輔導，此項措施，實行以來，反應極佳。

七、重視研究風氣：本院對新來學生，除入學時妥慎選擇，入學後循循善誘，予以正確人生觀之啓迪，熱愛國家民族意識觀念與夫自由思想之培養，務期勤習學業，具良好操守，他日學成，爲人羣社會服務。

八、發動各方捐贈獎學金：本院於一九七二年秋間，由本人發動護法居士，善長仁翁，高僧大德，捐贈清貧學生獎學額，規定每名獎學金爲港幣八百元至壹千元，截至目前，各學系獎學額已共有四十二名，又中山助學金亦可於本年度獲得分配。

九、加強升學就業輔導：

A. 升學方面：本院於一九七一年夏，曾商請本院英國語文學系主任伍福焜博士前往美加兩國訪問各著名大學，商洽交換教授與學生事宜，嗣經兩載之函電往返，截至目前，經獲美國普林斯頓、密歇根、耶魯、加利福尼亞、哥倫比亞、夏威夷、加拿大多倫多、澳洲雪梨等大學同意，凡在本院大專部修完課程成績優良之學生，得直升該等大學攻讀碩士學位。

B. 就業方面：本院年來經與香港工商各界展開聯絡接觸，期將來畢業生，得以分別獲得適當服務機會，今後仍當繼續努力。

十、本院現有學生人數：本院中學部一九七三年度中一至中五共有三十三班（包括荃灣分校），學生一千陸百餘人，大學預科分八班上課，共有學生三百玖十餘人，大專部截至九月十五日經註冊學生共一百八十餘人，全院學生共二千二百餘人。

十一、學生入學資格——本院取錄之大學預科文理組學生，均持有會考五科以上合格包括中英文合格者。大專部各學系取錄之學生，其資格均符合入大學之條件，且不少經在海內外著名大學修完課程已獲學士學位，或在本港羅師、柏師、葛師與官立文商畢業，現任中小學校長、主任、教師者。由於本院學生普遍較為成熟，人生社會經驗豐富，所以，畢業生之實學遠較一般大學畢業生為佳。

世界大學的動向

自從第二次世界大戰結束後，近三十年來，由於民主自由，民族自決的呼聲響澈寰宇，各民族紛紛獨立，帝國主義殖民的迷夢時代已一去不返了，各國的教育為適應此一新世紀的來臨，皆有巨大的變化和新的動向，在大學教育方面，我以為至少有下列趨勢：

一、結合政治社會需要——例如一九五七年蘇聯的人造衛星升天後，美國國務院立即檢討教育政策，嗣發覺過去在理工科方面較蘇聯落後，隨決定撥發十億美元獎助教授與研究理工科的青年學生，由於這一決策，近十五六年來美國理工科人才，才大大地增加，在太空競賽方面，依然超過蘇聯。近年來美國又發現醫學及醫務人材的缺乏，目前高等教育又轉而積極培養醫學技術人才了。其次，在中共方面，當中共政權成立後，在教育上便公開宣稱：教育是為政治而服務，政治需要什麼，教育便該滿足什麼。這是教育結合政治社會需要的明顯事例。

二、廣開課程滿足學子願望——戰後各國教育的總動向，一

為改善教育設施，二為寬籌教育經費，三為講求教育效果，四為提高教師報酬。在美國各州莫不競相建築宏偉校舍，延聘資深學優教師，在中等學校方面，普遍要求具有碩士學位者任教，大學教授任教三年如無特殊著作及具有價值研究報告者，多不受歡迎。大學學生由五十年代之三百多萬，增至七十年代之七百餘萬。就以本港言，五十年代僅有香港大學，學生不足三千人。一九五二年全港大中小學學生總人數為十二萬五千人。但，到了一九七二年度，全港大學生已達二萬餘人，而大、中、小學的學生總人數達百萬以上。課程方面：在四十年代以前，僅修少數古老的課程，可是，近三十年來任何學科，只要學生有興趣學習，學校便會開設，給予學生有學習的機會。

三、由通才逐趨於專才——比方由語言文學方面，分門別類，廣事搜羅各國的文學藝術，典章制度，不厭求詳，深入廣泛研究，技術方面，各種個別智識技術之研究，範圍益小，其細微之處，有令人不可想像者。

這些動向，自然有好有壞。好的方面——大學已非如過去一般，祇是少數人的專利權。壞的方面——學術常遭孤立、割斷、趨於牛角尖，學者每多斷章取義，且為考試資格，文憑而讀書，流風所至，學術已失去系統性與一貫性了。

本院今後之辦理政策上應保有世界著名大學的優良傳統精神，確保高度的學術水準，分別言之：

文學院——各學系應本佛陀慈悲精神，承繼中國道統文化，溝通中西學術，再造人類文明。

商學院——各學系應發揚中國傳統商德——誠實、無欺、美德，吸取歐美知識技術，發展工商業，為人類社會服務。

前項目標我們深信必有可能達成，因為本院擁有資深學優之名教授；本院具有越來越豐富之圖書設備，可供同學自由研究；本院招收的學生其資格均符合入大學的條件。因此，只要我們有信心，有決心，有恆心，腳踏實地，實事求是，努力不懈，必可順利達成我們終極的目標。

羅馬教育的學說

慧龍

羅馬人對於知識的態度，一向僅着重應付具體生活的需要，忽視抽象理論的思考。羅馬人對世界文化的貢獻是軍事、法律和組織。基於篤實力行的民族特性，他們所注重的是組織制度，社會秩序，公共責任與英雄的愛國心。其教育的方針，則國家至上，實用第一。

早期的羅馬教育，在訓練忠心的羅馬人。他們重視家庭地位，家庭為社會的單位，亦為教育的中心。父親訓練其子為成人及公民的責任，母親則培養其女為婦女及主婦的責任。教導的範圍，使其子弟有處理家務、作戰、生計及法律的知識等，并有祖先的先德及國家的歷史知識，以陶冶其為愛國的公民。

嗣後，接受希臘文化的熏陶，建立一個較為完整的教育制度。有初等的文字學校，中等的文法學校，高等的修辭學校的組織。從閱讀、寫字、習算、詩歌，十二銅版法；文法、作文、演說、倫理、歷史、地理；以至修辭、法律、數學、科學及哲學等。

在歷史文化上，羅馬是希臘文化的傳遞人。但對於教育的目的與教育的意義，羅馬人並沒有特別的建樹。因此羅馬時代，委實沒有特別出色的教育家，自然談不上有何系統的教育學說。不過從實施於文法學校與修辭學校的教育思想，亦可畧見其學說的一斑。

早期羅馬教育的思想，可以大伽圖 (Marcus Porcius Cato)

的「兒童教育論」(De Liberis Educandis)為代表，他著重農人、戰士、演說家的舊式實際的訓練，而反對外國思想的影响。之後，教育轉變，代之而起的是新式文化科學。如發祿 (M. Terentius Varro) 的「科學九書」(Disciplinarum Libri Novem) 即為自由藝的百科全書，將希臘的學問全部課程，以拉丁文保存於羅馬。對此教育理論與知識，主要得自西塞祿 (Cicero) 的「論演說家」、塔息陀 (Tacitus) 的「演說家的對話」、蘇頓紐斯 (Suetonius) 的「著名文法家的生活」(De Grammaticis) 及「著名修辭家的生活」(De Rhetoricis)，尤其是，昆蒂良 (Quintilian) 的「演說原理」，實為羅馬全盤教育的精華。茲綜合羅馬教育學說如下：

一、教育以訓練雄辯人才為目的：這點可從修辭學校的措施明白看出。當西元前第二世紀，提倡修辭，講究演講術的學校，開始由希臘傳入羅馬；至帝國初期，成為普遍的學校。當兒童修完文法學校，教育就算完結了。惟富裕之家或貴族子弟，為進一步獲得公務員的資歷，於十六歲時，即入修辭學校深造。教學目的是訓練青年以修辭或演講，產生一公衆演說家，準備其能操法律的或公務的職業。修辭學校的課程，主要的雖為修辭，朗誦與辯論，但是智識要廣博。西塞祿認為一個健全的演說家，乃一個博學能講述各種問題的人，要具軍事、地理、政治、哲學、物理、教學、法律與論理學的知識；昆蒂良則認為希臘文、拉丁文法

與文學、文字論、字源、音樂、天文、幾何、求積法、測量、物理、哲學、倫理等，均應注意。其教學方法，首先學習演講的模範選品，其次實習辯論，迨聆聽講述後，根據定式或定例撰寫演講詞。其用於辯論及演講題目，多是參考羅馬法律的精義，以之啓發造就優良的特性能力。

做一個雄辯家，不但要知識豐富，精通各門學科，又要注意態度大方，舉止適當，口齒伶俐，辭句精當，組織嚴密，又須透徹人情世故，迎合羣衆心理。言辭動聽，引起羣衆同情，而且要有高尚的道德修養，使人聽其言而信其行。故在羅馬時代，重視雄辯家高於哲學家；以爲哲學家所知的，雄辯家必知；雄辯家所能的，未必哲學家也能的。羅馬歷史上的著名人物，皆擅長演說；如西塞祿、龐培、凱撒、安東尼、奧古斯都等，都是受過修辭訓練而享其實惠的。

二、男女受教育的機會均等——羅馬的早期，女子首重德性，未受何種教育，伏處閨閣，直至出嫁，在母親督導下而紡織。但這種不平等的政策，不久就改變了。據魯福斯所說，男女一樣要有智慧，一樣要能夠自制，勇敢有爲。在先天的生理上，男女有別，而智能幾乎是相等的。在工作上，有些適合於女性，有些則適合於男性，但決不可據以之輕別男女之地位。因此，教育的設施，男女都應該同受教育，陶冶品格，培養德性，以備成年之後爲國家服務。

三、重視兒童天性——辛尼加同昆蒂良等人，認爲兒童天性不同，教育方法就不能一樣。此說與十八世紀盧梭倡導的自然主義相近。盧梭曾說：「每個兒童生而有特異的性情……我們往往不加區別，強迫趨向不同的兒童，從事相同的訓練。這種教育，破壞個性的特殊趨向，留下死板板的一致狀態。後來我們虛耗精力，徒然糟蹋兒童的眞正天才。」

昆蒂良說過，教師應該尊重學生的智力，并關切其體格。此說亦如盧梭所說的：「我們必須運用四肢，覺官、器官等工具，纔能夠思想。」他又說：「自然的用意，要先使身體強健，然後再使用腦子。」

教育必須與生活聯繫在一起，兒童爲生活而學習，不爲學校而學習。此說最值得稱道。十九世紀斯賓塞的「生活預備說」，或者就是淵源於此。斯賓塞以爲教育目的，是「預備將來完美的生活。」他在「教育論」一書中說：「生活之術爲何，實爲吾人最重要問題。吾所謂生活之術者，固就其廣義言之，非但限於物質而已。於任何情形下，當任何之事物，其制行之正法爲何？此問題之廣大，誠足包括一切。更分析言之，何以處心，何以臨事，何以立家，何以盡國民之義務，何以利用天然之美利，何以用吾人之能力於最有益之處，以使人已交利。要言之，此吾人所應知，亦教育所當授予者。」

雖然，從西洋教育史言之，羅馬并未出現一個世界第一流的教育家或教育思想家，惟就以上三點，尤其是第三點而言，在教育觀點上，仍屬不滅之論。他們對羅馬教育有所貢獻；尤其是昆蒂良對教育作了全部的解釋，其學說較有系統，尤足稱道。

總之，羅馬的民族性重實際，其受教育的目的，在於增長自己的才能，使善於辭令，以便從公。故其教育學說，缺乏精密的思考，博大的系統，所謂教育者，實不過指對於實際生活的準備；其教育論著，大部份是對現行習慣的解釋而已。易言之，其教育理論，多非據教育全體系而立，僅提陳社會對教育之希望，說明一時一校的情況，而不見到整個國家及其民族的前途、幸福。又只著眼於貴族子弟的前途，而未顧及絕大多數子弟的教育問題。其學說足以流傳後世者，寥寥無幾。

由於羅馬人理想庸俗，嗜好淺薄，一遇環境的誘惑，便失去了原有刻苦耐勞，生活嚴肅等美德，由樸實而轉爲浮奢，由奮發而變爲頹廢。

羅馬帝國爲歐洲史上，版圖最大，國祚最久的一國國家。但自帝國形成後，橫征暴斂，苛政百出；貧富懸殊，民族同化的精神喪失；表面見到經濟的繁榮，內部卻有奴隸的仇恨，帝國並無存在的靈魂！故不到五百年，國運分裂。比諸中國歷史的綿延發展，眞是不可同日而語。

每讀羅馬帝國的興亡史，令人嘆息不置！

述 ● 康 ● 德 ● 之 ● 超 ● 驗 ● 感 ● 性 ● 論 ●

李瑞鍵

甲、緒言

知識論在德哲康德 (Immanuel Kant 1724 - 1804) 的學說系統中，佔很重要的地位，亦是貢獻及影响最大的部份。康德不贊同理性論 (Rationalism) 以理性為知識的來源的主張，亦反對經驗論 (Empiricism) 以知識起源於感覺經驗的說法。他認為上述二者所建立的哲學系統，都是沿單線進展，都是獨斷的 (dogmatic)。康氏一方面對他們加以全面批評，揚棄他們的缺點；另一方面又保留他們的優點，形成他自己的批判哲學 (Critical Philosophy)，開創出德國的理想主義 (Idealism)。

康德所言「批判」，就是批導和分判。換言之，即心靈回頭去審察 (即反省) 自己的認知活動的能力及方式；而在反省的過程中，是否有不能融通於先驗的心靈或經驗活動的能力與形式，故此，康德是採一客觀而理性 (rational) 的立場，用以針對當時的獨斷論 (Dogmatism)。

「超驗感性論」 (Transcendental Aesthetic) 是康氏的名著純粹理性批判 (Critique of Pure Reason) 中的成素論 (Transcendental Doctrine of Elements) 的第一部份。他在此書的緒論中，對知識作了一個概括的說明，而其中數點，對「超驗感性論」的理解，甚有幫助，現簡述如下：

① 康德肯定知識始於經驗，在經驗之前無知識。但純粹的經驗卻不能構成知識，因知識並非全由經驗衍生。於是他進一步指出經驗知識，是由印象 (Impression) 和認知機能 (faculty of Knowledge) 所共同供給材料 (Matters)，而構成的知識。若果認知機能真的給經驗以材料，則我們很難把它與無經驗的材料 (raw Material) 分開；必須要經長時期的訓練，才能辨別出這種材料。所以，他肯定有一種獨立於經驗以外的先驗知識 (a priori Knowledge)，經驗知識則是後驗的 (Posteriori)。

② 在肯定了先驗知識的存在後，康氏進而替它下一個標準 (Criterion)，他指出，凡一個具必然性 (Necessity) 及普遍性 (Universality) 的命題，必須是先驗的判斷 (a priori judgement)；因經驗只有相對的普遍性 (Comparative universality) 永不能給出一個如此的判斷，所以，一個普遍及必然的命題 (或判斷) 不可能由經驗衍生，只能在先驗中得到有效的保證 (is valid)。故此，必然性和普遍性乃先驗知識的標準。同時，人類是確有先驗知識，數學的命題正是一個例證。如「每一轉變都必定有原因」一命題，明顯地具有必然性。

康德亦指出純粹的先驗原則 (Principles)，是「經驗可能」 (Possibility of experience) 的必須條件；否則，經驗不能得到確實性 (Certainty)，而在某些概念中，也可尋出其先驗的根源，如將一物體的特徵 (features) 按：這是經驗的，如顏色，軟硬，

重量等等。)抽離，我們會發現到一個容納此物體的空間，是不能抽離的。

③康德更進一步指出，有一種知識是完全脫離一切經驗，可能的範圍，是不能為它在經驗中找出適當的對象(Corresponding object)，故經驗不能給它以引導或修改。但我們的理性(Reason)對這種知識的愛好，遠比由理解力(understanding)所獲得的知識為甚，因而不惜冒險去接受這些性質不明的知識，結果發生了理性自身不可避免的問題；如神、自由意志、靈魂不死等，從而導生出所謂的形而上學。但這些都是人類思想中的觀念(Ideas)，不是給與的(Given)，不能在直覺中呈現，故不是對象，亦不能成為知識。因此，康德建議在脫離經驗時，我們應首先對所選取的知識原則，作一定的檢討，其次則致慮到理解力所能達到這種先驗知識的程度為何，它的界限(extent)、有效性及所可能的價值又為何。如此，則可避免流於空疏，盲目、及獨斷的危險。

④康德認為命題有兩種，一是分析的(analytic)，一是綜合的(Synthetic)。前一種命題是先驗的，賓詞(Predicate)是附屬於主詞(Subject)之中，不能增加主詞的意義；如「物有廣延」。後一種是經驗的，賓詞的名義，可使主詞的意義擴展，即可以增加我們的知識，如「物有重量」，但上述兩種命題，俱不能成為真正的知識，因前者主詞的意義並未增加，後者則缺乏普遍必然性。唯一能成為知識者，是先驗的綜合命題，如數學或自然科學中的命題等。在「七加五等於十二」一命題中，我們無法從「五」和「七」的和裏，找出有任何可把「五」與「七」兩個數目相加，而成一個數目的東西來。「十二」這概念，雖毫無疑問地被想為「七」和「五」的連結(union)，但我們卻無法從「七」與「五」兩個概念相加中，分析出「十二」這個概念的來源。所以，這個命題不單是分析的(即先驗的)，同時又是綜合的命題。

⑤最後，康德指出人的認知途徑有二：一是感性(Sensibility)一是知性(understanding)。而單憑任何一途徑，都不能

得到知識。因為感性所獲得的只是材料，必定要經知性的剪裁、規範，才能成為知識。所以，康德以感性的超驗原理，為「成素論」的第一部份，從而開出整套的知識論，以決定知識的界限，及本體知識是否可能，和釐清各種對知識的錯誤說法。

乙、超驗感性論

在康德的哲學中，有幾個重要的概念，是須要預先說明的。①感性——這是一種通過為對象所影響的模式(mode)，而去接受表象(representation)的能力，這種能力為接受性(receptivity)的。

②表象——即重現，是對象客觀地呈現(Present)自己，而被主體攝取，再度出現於思想中。

③感覺(Sensation)——是當我們被對象影響時，表象機能(faculty of representation)為對象所影響，而接受外物。

④經驗的直覺(Empirical intuition)——是通過感覺而直接關聯對象；相當於經驗論者所謂的知覺(Perception)。

⑤現象(appearance)——是經驗直覺底未決定的對象。

⑥先驗(a priori)——即在經驗之先，是不依於經驗而獨立存在的性質，並非是理性論者所解作為「生成」之意。

⑦超驗(Transcendency)——即某些知識是先驗地可能，或能先驗地應用者；它是知識的先驗基礎的特性。

康德以「超驗感性論」為研究先驗感性之所有原則的學科。先驗感性的原則，是一純粹思想(Pure thought)的原則。超驗感性論是要把一向被混合於概念中的感性，和感性機能，獨立出來，加以研究。當我們將混於感性中的概念剔除後，可得出「一經驗的直覺；但此直覺有感覺存在，是有內容的(或質料)。其中的所有感覺成份必須刪掉，才能得出一全來自感性的先驗性的純粹直覺(Pure intuition)，它是攝取外物所呈現的現象的唯一形式(Form)」。這種直覺純是一形式，是無內容的。康德是通過這樣的推論，去突顯出感性直覺(Sensible intuition)，以作為先驗知識的原則。感性直覺的兩個形式為空間(Space)與時間(Time)。

康德以兩種解釋 (exposition) 去表明時空的性質。在進行解釋之前，他先指出，我們的心 (mind)，可應用於外感 (outer sense)，而得出一切對象皆表象於空間之內。這所有被表象在空間內的物體的形狀，向度，及它們之間的關係，都被決定。同時，心亦可應用於內感 (inner sense)，去直覺其自身，因而發現到內在直覺的可能，在於有一種決定的形式 (即時間)，兼且察覺到心靈的活動，是連續不斷的。於是，康氏爲了論證時空，便提出幾個時空問題，來加以攷慮：

- (a) 時空本身是否真實存在？
- (b) 時空是否附於事物的關係中，或是事物的決定因素？抑或是對象不被直覺時，時空仍屬於事物？
- (c) 時空是否單是直覺的形式，只屬於我們的主觀建構，除此之外，不附於任何事物中？

A、空間

(一) 形而上的解釋

康德說：「所謂解釋，我的意思是對屬於一概念的東西的明確表象；當一個解釋能說明此概念是先驗地給與者，即爲形而上的解釋。」(見 N. K. Smith 所譯的 Immanuel Kant's Critique of Pure Reason P. 68) 關於空間論證，共有四個。

- ① 空間不是一個由外在經驗導生出來的概念。爲了要使某些感覺能涉及外在於我的東西，或是要使我能表象它們爲互相外在及鄰接；因而，它們不單只不同，而且是呈現在不同的位置上，故必須預設空間的表象。由此觀之，空間的表象，是不能通過外在現象的關係，而被經驗地獲得。反過來說，外在經驗必須在此預設的空間表象下，才成爲可能。

- ② 空間是一必然的先驗表象，爲一切外在直覺的基礎。我們不能製造或想像 (即表象『represent』) 出一無空間的東西，儘管我們能想像一無對象的空間。故空間必須被視爲

現象底可能的條件，而不能被認定是依於現象上的一種決定。

- ③ 空間是一純粹的直覺，不是辯解的 (discursive)，或通常所說的一般事物底關係的概念。因爲我們只能想像給自己一整一的空間，而所謂的種種不同的空間，(按：即由一般的方、圓、三角等形，構成的空間概念。) 乃此整一空間的各部份。進而言之，這些部份並非是構成此無所不包的完整空間的成份，只能被思索爲在此整一空間之中。所以，空間本質上是一的 (Essentially one)，一般所謂的雜多空間，皆依限制而生。而在一切空間的概念之下，是有一先驗直覺作爲基礎的。再深入說；以幾何學的命題爲例，如「在一三角形中，兩邊的和大過第三邊」一命題中，我們無法能從「三角形」及「直線」的概念中，推演出來，只能由直覺推出，故必是先驗的，及有必然的確定性 (apodeictic Certainty)

- ④ 空間被表象爲一無限的所與量。現在，每一概念必定被認爲是一如此的表象；而這表象，是被包含於不同的可能表象中的無限數裏 (即爲它們的公共特性)；因此，這一表象統攝這些不同的表象於其下。雖然，沒有一個概念，能被如此地想象爲一能包含無限量的表象於其內，但空間正須要被如此地想。因所有各部份的空間，都是共在的 (Coexist)，故空間的原始表象，是先驗的直覺，不是概念。

康德上述四個闡釋，不外說明空間是純粹的直覺形式，不是一般的概念；所以是先驗的，不是由經驗導生出來的；它是現象能安於其所的先決條件。同時，空間是整一的，不能分割的；而空間亦是一無限的所與量，故各部份的空間可以共在。因此，空間是同一的，並無種類之分。

(二) 超驗的解釋

康德列出上述空間的特性後，乃據之而作進一步的解釋，去說明其他「先驗綜合知識」的可能性，(即指幾何學的知識)，

他名此解釋是超驗的。他說：「所謂超驗的解釋，我竟指為說明一個概念，作為一原則看，從而使其可能的先驗綜合知識；能被理解。」（同上，P.70）於是，康德提出兩個假定：①這些知識是否確由上述對空間所得的了解（或概念）而流出的。②這些知識是否只在上述對空間解釋時，所給出的模式的假定下，始是可能。他亦據此兩個假定，去解釋空間：

（a）幾何學是一種綜合地，而又先驗地決定空間的特性的學科。因在幾何學的命題中，是可以由一個單純概念，導生出一個超過此概念的命題。而空間底表象的根源是直覺，這直覺必須是先驗的。換言之。它必須存於我們心中，而先於一個對象的任何知覺，因幾何學的命題，一切皆是必然的。如「空間只有三度」的命題，永不能由經驗推出。

（b）我們心中何以能有一先於對象自身的外在直覺，而使這些對象的概念，能先驗地被決定呢？康德明顯地指出，只有當這直覺在主體中佔有地位時，而以之為主體形式的特性：在被對象影響時，它可獲得一直接的表象（即直覺）。而僅在此情況下，心中才能有外感的形式，故此，幾何學亦可被了解為先驗綜合的學科。

康德這兩種解釋，主要是說明空間是先驗地存於主體中，而為外感的形式，和說明幾何學的特性。而幾何學的原則，能應用於現象而有確定性，在於空間為存於主體的純粹直覺。

（三）關於空間概念的結論

康德作了上述兩種闡釋後，進而替空間下兩個結論：

（一）空間不能作為物自體（thing in itself）的屬性，亦非物與物的關係。即空間不是對物體本身的任何決定，也不是在一切主體方面的直覺剔除後，仍能剩下來的。因為不論是絕對或相對的對象的決定，都不能先於此諸決定所屬的事物自身，而被直覺，故必是先驗的。

（二）空間只是外感的一切現象的形式。亦即是感性的主觀

條件，外在直覺僅在此情形下才可能。因為被對象所影響的主體的接受能力，必先於對這些對象的直覺，而一切現象的形式，能先於一切實際知覺；而在心靈中被給與，正因此形式為先驗的。故一切對象都在純粹直覺下被決定。

及後，康德又說「空間只能作為一對象條件」看；而感性條件，不是事物本身的條件，只是事物呈現於直覺下的條件。故空間只是感性或接受性的一個恆常形式，而為一切對象能被直覺為外在於我們，及它們一切關係的必然條件。同時，康德舉一例以說明空間的經驗實在性（Empirical reality），及超驗的觀念性（Transcendental ideality）。他說「一切物體都在空間中並列」一命題，是有所限制的；而其中的「物體」僅在被作為「感性直覺的對象」時，才是有效。若將此限制加入命題中，而變成「一切對象，作為外在的現象，是在空間中並列」，則這命題便成為普遍有效了。所以空間的經驗實在性，是對外在呈現的對象而言，即為一切經驗可能的依據。而空間的超驗觀念性，是指理性把對象看作物自體而言；即在去除經驗可能的限制後，把其作為是存於物自體之下。故此，因人而異的感覺的內容（如聲、色、味、觸等），不能與空間的觀念性相混亂，因它們不是先驗的。

最後，康德再從深一層去解釋空間的特性，以結束空間的闡述。大意是說：「對呈現在空間的現象的超驗概念，乃一批評的警句：沒有任何事物能在空間中，被直覺為物自體。即空間不是內在於物自體的固有屬性，因我們對物自體一無所知。所謂的對象，僅是我們感性的表象，其先驗形式為空間。……至於物自體，永不能通過各表象而被知，也不能在經驗中被探究。」（同上P.74）

B. 時間

康德對時間的兩種解釋，很多地方是與空間的論證相似。

（一）形上的解釋

①時間不是由經驗導生的概念。如果不預設時間的表象，

作為先驗的基礎，則共在 (Coexistence) 及相續 (Successively) 俱不能在知覺中出現。只有預設時間的存在，我們才能呈現給自己某些東西是在相同時間中 (共在) 或在不同的時間中 (相續)。

② 時間是一必然的表象，為一切直覺的基礎，我們雖能將時間中的現象除去，但不能思攷一般無時間的現象。所以，一切現象都可以剔除，但時間自身 (作為現象可能的普遍必然條件) 卻不能被消除。

③ 以時間的先驗必然性為基礎，才能建立時間關係的確定原則，即一般的時間公理 (axioms)。如「時間只有一度」，及「不同的時間不能共在，只能相續」 (正如「不同的空間只能共在，不能相續」一樣。) 等原則，不能由經驗導出，否則沒有嚴格的普遍性，及確斷的確實性。而經驗的可能，在於通過這些作為規律的有效原則。

④ 時間是感性直覺的純粹形式，不是辯解的，或是一般的概念。不同的時間，只是完整時間的各部份，但它們只能在通過單一的對象所給與的表象下，才有直覺。所以，「不同時間不能共在」一命題，是直接地被包含於直覺及時間的表象中。

⑤ 所謂時間的無限性，僅表示每一個個別部份時間的決定量；只有通過屬於其下 (即作為基礎) 的整一時間的限制才可能。故此，時間的根源 (原始) 表象，必定是無限給與的。但當一個對象是這樣地被給與時，(即它的部份及其部份的每一量度，只有通過限制始能決定地被表象時。) 整全的表象，便不能通過概念而被給與，因為概念只包含部份表象。反之，各部份的概念，必須以直接的直覺為基礎。

康德上述的解釋，指出時間是先驗的純粹直覺形式，既不是辯解的，亦不是由經驗衍生出的概念；而我們亦不可能想像任何不在時間中的物體。至於一般所說的不同時間，只是整全時間的各部份，而整全時間亦是一般的時間概念可能的條件，故不是由各部份時間所組成的。同時，時間是一無限的所與量，是不能分割的。

(二) 超驗的解釋

康德將上述所說的時間特性，來說明變化 (Alternation) 及運動 (Motion) 兩個概念。他認為只有通過時間的概念去看，變化與運動才可能。若時間不是先驗的內在直覺形式，則不能解釋變化；如對同一物作兩種相反的決定 (即矛盾論)，即如說一物是「a」，又是「非a」；又或說一物「在此」，又「不在此」等矛盾的謂詞。但在不同的時間中，則這些決定可以成立的。故變化的可能，必須以時間為基礎。同時，康德亦指出，許多以運動原則產生的先驗知識，亦須通過時間，才能被解釋。

而康德講算術時，強調內在的直覺；即算術是經過內心的時間去計算的，而計算的過程，必須靠時間的單位，或時間的先後點數，才能得到結果。如「七加五等於十二」一命題，必須把其看作是「———」和「———」的相加，通過時間的直覺形式，才能得出「———」這一個數目。

(三) 關於時間概念的結論

在時間的超驗解釋後，康德提出三項結論，現畧述如下：

① 時間不是自存的，亦不是事物所本有，而為一客觀的決定。因此，把在直覺中的一切主觀條件抽離後，時間仍然存在，若我們只將時間作為一主觀條件時，則在它下面的直覺，便在我們心中活動。如此，則這內在直覺便能被表象為先於對象的，而為先驗的。

② 時間只是內感的形式，即我們自身及內在狀態 (inner State) 的直覺。是不能決定外在現象的位置及形狀，只能決定我們內在狀態的表象關係。我們如以「線」去徵時間的次序，可知到時間的系列，在這條線上的各部份，都是連續的。所以，時間本身是一直覺形式，而它的關係，可從一外在直覺去表現它自己。

③ 無論如何，時間乃一切現象的先驗形式條件。空間是外在

直覺的純粹形式。因其僅限於能作為外在現象的先驗條件。所有表象，不論有無外在對象，皆受心靈的決定，服從內在的直覺形式條件。所以時間對內在現象是直接的條件，對外在現象則為間接的條件。因而我們可說，一切感性的對象，都在時間中，並且必然地遵守時間的關係。

假如我們除去內在的直覺，（它是所有外在直覺的表象可能的條件。）把對象作為物自體，則時間即成虛無。故時間只能對現象才有客觀的有效性。因時間是心靈的主觀條件，離開主體，則無時間可說；但對一切現象來說，時間必然是客觀的。故此，我們可說「一切事物皆在時間中」，但再加上若干限制，而說「一切作為現象的事物，即感性直覺的對象，都在時間中」，則此一命題，必定有客觀有效性及先驗普遍性。

正如空間一樣，時間亦有經驗的實在性及超驗的觀念性。當時間離開感性及現象，而應用於物自體時，便一無所有，只是一個觀念。所以，它沒有絕對的實在性，而只有超驗的觀念性。所謂實在，是時間不能離開感性與現象，故有經驗的實在性。

C、說 明 (Elucidation)

於是，康德進一步對反對他的理論者，作一答覆。反對者以「變化為實在」的據點，推出「一切變化只在時間中才可能」，於是以為「時間是實在的」。康德認為這種說法，太重視內在經驗。故他指出，由變化的實在，去證明時間的實在，是可以接受的，但這種實在只是一「經驗的實在」，與時間為實在的內在直覺形式不同。但這種變化的內在經驗的表象，不能證明時間有絕對實在性的；因它只有經驗的實在性、而作為外在經驗的條件，所以不是純粹的內在直覺形式。同時，時間只存於主體中，不存於對象中，因此，這種反對是不能成立的。

通常來說，反對時間說法者，大都不反對空間的觀念性，因為觀念論 (Idealism) 早已證明空間的對象，沒有確定的實在性。所以反對者以內感作為對象的實在性，是單憑直接的自覺，以為那是無疑問的；並未反省到在內感與外感中，都只能有現象。

因此，康德再強調純粹直覺的形式，不能視為存於對象自身中，而應作為主體所具有的，是對象能呈現自己的唯一條件。

在康德的心目中，時空是知識的兩個來源，而先驗綜合的知識，亦由此導生。另一方面，他又極力說明時空只能用於感覺現象的範圍內；不能涉及物自體。換言之，時空的有效性界限，止於現象界。於是，康氏再進而批評牛頓 (Newton) 及萊布尼茲 (Leibniz) 的時空論。

(a) 對數理派自然哲學家 (即指牛頓) 的批評：

康德認為他們所主張的「時空的絕對實在性或自存說」，無疑是把時空化為一實體 (Substance)，如是，則他們必須承認有一種既是無限、永恆，而又自存的「非存在物」 (Non-entities) (指時空)，為一本體的存在 (ontological-being)。即它的存在，不是任何的實在，但包含一切實在的東西。

康德以為這種說法，有一好處；使在現象界域中，數理及科學可以自由活動。但是，當理解力要超出這一界限去活動時，則時空的絕對性，使此理解力大受困擾。

(b) 對形而上自然哲學家 (即指萊布尼茲) 的批評：

這派哲學家，以時空為事物所本有的，是把時空看作是事物的關係 (如空間並立，時間相續)。但康德認為這是從經驗中抽象出來的，沒有先驗的必然性和普遍性。在此情形下，他們至少要否認先驗的數學原則對應於經驗事物的確定性，甚至更否認其有效性。而時空的先驗性，亦被認為是一種虛構，因為時空可在實際經驗中，有其根源。但是，康德亦承認此說的優點，在於不須受時空表象的規範，不必把對象放在現象的範圍去理解，而純以其為對象去理解。可是，他們得不到真實而客觀可靠的先驗直覺，不能為先驗數學知識提供基礎，亦不能使經驗的命題，與數學的必然原則相適應。

總而言之，康德認為上述二者的說法，缺乏確定的，客觀的先驗性，不能為科學及數學提供一先驗的基礎；同時，亦與經驗的原則不符。所以，他說明空間自身並無運動；一物之能夠在空間活動，一定要通過經驗。而時間自身亦無變化。而變化及運動

的可能，必須通過經驗的給與，而以時空爲其先決條件。於是，康德從而突顯出時空乃直覺的形式，是獲得先驗綜合知識的基要條件。

D、關於超驗感性論的一般考察：

這是康德在第二版時加上的，其用意是要把超驗感性的性質說得更明白；以免使人對「超驗邏輯」(Transcendental Logic)產生誤解，全文共分四段，現分十點來簡述之。

①直覺是一「容受」的機能，不能知道物自體的內容及性質；故只能表象現象，不能表象物自體。所以，現象與物自體無關係，與直覺則有必然的主客關係。而人的認知能力，是受到認知模式(指時空)的規範。

②時空是純粹的直覺形式，不能提供內容。因內容是由感覺去把握，是經驗的；故感覺是屬於經驗的直覺。所以，知識的爭論，不在時空形式，而在經由直覺所獲得的內容，各有不同而已。

③感性絕對不能知道物自體，只能認知現象。來自現象的知識，無論如何明澈，亦不能涉及物自身。至於所謂的清晰、模糊，只是概念的運用而已，因此，康德批評萊布尼茲把知覺分爲感性的，和智性的，是錯誤的說法。若如此，則可以說前者是模糊的知覺，只限於現象，後者便是清晰的知覺，可認知本體。但是，這兩種知覺，都限於現象界。

④康德指出當時的哲學家，將現象分爲兩種(必然的與附加的)，是錯誤的。他們以必然現象，是現象自身所有的，是普遍有效的；而附加的現象，是由外來所加與的，只在感覺經驗的特殊狀態下有效。如是，他們以虹爲現象，而雨爲物自體。康氏認爲這個論證，只在物理學上有效，是一種經驗的劃分。所謂物自體，只是經驗的恆常法則。若從先驗的立場看，不單只「虹」和「雨」是現象，而雨點的圓形，及降落的空間，都是感性直覺的表象。

按：上述四點，主要說明我們的知識止於現象界，對於作爲

一切現象的基礎的本體，則一無所知。

⑤康德肯定幾何學的命題，是先驗綜合的命題。如「二條直線不能規範一空間；只是二條直線，亦不能構成一形」一命題，是不能用「二」及「直線」的概念中分析出來，同理，「以三條直線，可構成一形」的命題，亦不能由「三」及「直線」兩個概念推出。於是，康德據幾何學的命題，去解釋空間，爲純粹直覺的形式。

⑥所有感性直覺的知識，只有主客的關係，所以在外感的表象中，只有關係的成份，不含任何物自體的內在屬性，同理，內感亦是如此。因爲直覺的雜多表象，必須在時間之內，才能連結起來。由是，我們通過內在直覺所認知的自己，亦是一現象我。所以，主體對自身的直覺，謹是我們自身所呈現的表象而已。

⑦康德說明現象並非幻像，雖然我們所直覺到的只是現象，但它是一實在；是在時空形式下所直覺到的實在。所以，對象表作爲現象的一切屬性，都是真實的給與；而我們的目的，在於區分現象與物自體。

⑧若以時空爲觀念性的事物，是沒有毛病的。若以時空有客觀的實在性，時空便被視爲存於外物的性質中。於是，便將外物當作是物自體，而非現象；時空便成爲兩種無限的「非實體」東西；而作爲一切事物存在的條件，且在一切事物消除後，仍然存在。如此，則走進了「巴克萊(Berkley)的論說中，以「一切事物在時空之中，皆爲幻像」。因時空被視爲無限的，不滅的，與及是一切存在的先決條件。

⑨自然神學中所講的對象(即神)，永不能是我們直覺的對象，亦不能是神自己的感性直覺的對象。所以，我們必須在神的直覺中，除去時空的條件，神所有的知識，全來自直覺；故其直覺是無限制的。否則，神將受時空條件所規限，而與其爲無限的最高存有，互相衝突。所以，人只能以時空爲主觀的直覺形式，爲人的觀念性的東西，如此，神便可免除時空的束縛。

⑩由於人是有限的個體，而神為無限的存有；則人的感性直覺是由原始的直覺加一限制而成的，是次一等的，是導出的直覺（directive intuition），不是智性的直覺（Intellectual intuition）（按：這是神所獨有的，它本身是可以把對象的存在，給與我們）。由此可知，感性直覺只限於現象界，而智性直覺則能直接認知本體界，同時更創造物自體；因本體界事物在智性直覺下呈現時，已被創造。

丙、結語

最後，康德在結論中指出，「先驗綜合命題如何可能」這一問題，在超驗感性論中，已得到部份的解答。因為先驗的直覺形式，已確定了知識的領域，而這種時空形式的應用，已確定了有先驗綜合的知識存在。

總括來說，康德提出時空為先驗的直覺形式，是一種創見。事實上，時空是存於主體的一種觀念，是必然地先於對象而存在的。（否則，我們如何能思及過去、未來，和我們有容身的空間，以及在移動時，亦有一可容足的空間。）他據此而澄清過去對時空的錯解，所造成的各種知識論及形而上學的謬誤。但康氏以空間去說明幾何學，則只限於歐克里德（Euclid）幾何學，而日後卻有非歐克里德的幾何學出現；同時更有以幾何學的空間，不是真實的空間，只有當它應用於實物時，才有空間可言的論說。至於他以時間去解釋算術，則只限於加減數，對於乘數、除數、平方數及無限數等，都不適合，況且日後更發展到以「類」來代替加減的計算方法，所以，對於日後發展的數學，康氏的時空論，是無法說明的。

至於康德之以我們的知識限於現象界，對本體界一無所知；亦澄清了過去將本體與現象的混淆，及以物自身可被認知的錯誤。康德之肯定物自體的存在，並不表示我們所知的現象是幻相；而是用以說明何以現象能不斷生起，經驗世界能不斷開拓，與及知識能不斷形成。這都是由於有真實的給與，而這給與是來自物自體的，同時，康德只說明在知識的範圍內，不能認知本體；但

他亦指出可通過德性的實踐，去建立物自體或本體。而「本體知識如何可能」一問題，正是康氏整套哲學所要探究的中心問題。

超驗感性論只是康德整套知識論的開始。由於他的思路是一層一層的向深處逼入，加上文中多用長句和虛詞；正是他的書被認為是「難讀」的原因。而勞思光先生在其「康德知識論要義」一書中，借一詞三用（即名詞、形容詞及副詞）的方式，為初學者提供一個簡單的方法，以易於掌握康德的時空論。現引錄其中重要的部份，以結本文。勞氏說：「以名詞為根本而說時空，則是視時空為實物；以形容詞有為根本而說時空，則是視時空為實物所有的性質或關係（實在的）；今康德以副詞為根本而說時空，則時空非實物，亦非實在的性質或關係；而是主體活動之實存的狀態；即康德說：「時空為內在直覺的實有形式。」……不僅時空如此，知識中之先驗成素皆然，甚至「對象」亦可看作此義。……」（原書：六十九頁）

附記：

本文只是一篇讀書報告，主要是據 Immanuel Kant's Critique of Pure Reason (Translated by Norman Kemp Smith.) 一書，對康氏的超驗感性論，作一平實的陳述而已。其他的參攷書是：

- ① 康德知識論要義（勞思光）
- ② 康德哲學大綱（南庶熙）
- ③ 哲學概論（唐君毅）
- ④ 西洋哲學史稿（謝幼偉）



法蘭西斯·培根的經驗哲學（下）

——兼述當代人心的利病——

胡信田

培根所給予吾人的是「歸納法」，他的此一方法，包括兩種性質：一是它不必依靠困難的、延長的過程，就可以獲得方法上的絕對的確實性；二是他的「歸納法」泯滅了智力上的差異，把人心與工具平常化了。是以

愛麗斯說：

「絕對的確實性，和一切人所能應用的一種機械方法論，是培根系統中的兩大特點。」

從經驗中沉思培根此一方法之有「絕對的確實性」，亦須先有不同的觀察能力，就如同開汽車一樣，聰明人大學生也能開，笨家伙小學畢業也能開，一人雖然用同樣的汽車，似規子給手一種能力畫圓或方，可是在效果上講，「絕對的確實性」大大隱伏一種危機！人心和工具的平等，不見得能泯滅了智力上的差異，凡是在觀察和實驗中有差異的，而其成績與效果必然不同，要消除這一阻礙，必然在時間上須藉「延長」——「困難的過程」——到結果，才是「絕對的確實性」之出現。大概培根只看到了風和日暖放風箏的日子時，風箏的線根可以拴在樹上，也可以讓小孩拿或大人拿，一一都可。可是當壞天氣頃刻變了，拴在樹上的風箏因得不到牽線人的挽救，一頭栽倒地，而小孩手牽的風箏，因不懂調整線路、更換位置，一陣疾風掙斷線路不知所終！而老於此道的人，則如水手，愈在風浪之時，愈現出他的沉着應變的能力

。培根在三百年前此一創見是新奇無比，而三百年後，我感到人心、事物、自然在應用方法上很難在一條水平上同時出現了。

用規子畫方圓，人「藉着這種方法，人心所能接受的一切知識，都可以為我們所達到而且不用妄費勞力就可以為我們所達到」。如僅限於「工具」知識，這種方法倒可以把人帶到一個水平線上，彼此共享其成，其缺點是：再有了更好的進步，此一方法丟之如敝履，因為它缺乏彈性、啟發性和理性之活躍。故真理如天上的雲，它隨時在作自身的消耗，但須靠客觀的補充，它才顯得偉大、新穎、不定。真理隨時都在異，因此須要格知，一件東西不動，它就會腐爛！培根所留給吾人的是：建立自信心，努力研究學術，從心靈意念來奠立知識之基礎。對吾國格致之學大有幫助，對恢復民族自信亦有莫大鼓舞，對如何用物上產生一個自我的法則，去衡量複雜的事物，在紊亂的社會中，不致放棄自己。人，一旦「放棄自己」什麼樣的危險後果也會產生，就像水裏的浮木一樣，不但沒有定處，還在天天變質！培根這一套是足以說明一個人應該如何處理事物，而不作物役的仙丹靈藥，因為他不放棄原則，處處想建立自我，這豈不是「細胞」的健全嗎？每個細胞如此，則身體康強，國家一等，獨立於世界，指日可期。

培根之不依從自然，這是由於科學原則和法則，並不呈現于自然的表面之故。他想用人力將已有的事實集中起來，作一徹底

的實驗，以獲得未發現的事實，以證明原則與法則的功用。他反對狹窄的經院哲學，也不採用瑣屑的分類討論。他因讀書多，悟解力大，故向主有價值的東西，反對空虛的假名，惟有拋離「無結果的問題」和「無實效的方法」，事物和人心才能連結在一起，於是科學家的大目的和人生的真究竟，二者交結在一起才是踏上成功之路的開始，權力和工作不分，就會產生偉大和不朽。

當然，人生「大的轉變」是指光明的一面，像希特勒、史太林、黑色九月世人罵之不及，有誰還去研讀他們不學無術、不顧法理、仇恨鬥爭的紀錄？培根這個人，心不自私，也不偏激，吃不到葡萄不說葡萄酸，四十六歲以前仍打光棍，脾氣也不孤怪，平易近人，注重事理，就是他成功成名，精神不死的動力，他一度擔任過「博學評議會」的會員。當這個機構要他告發任何罪人，不管罪之輕重，培根常以文雅態度和慈悲的心腸，絲毫沒有傲慢凌辱之意。可是當他以觀察學術的習慣瞭解問題時，使人有些驚異！有些嚴厲！一旦問題降臨本身時，才覺到他的仁厚！在政治上，他負有顧問的名義，他總是建議英王採取寬和仁慈的途徑，絕對不作魯莽、殘忍、刻薄的愆愆，是以英王說他「做事態度和悅，頗合朕心」的讚美。

昔胡適勸人寫自己的傳記，旨在養成自己的看法和作法，大大小小多多少少也有個交待，余以為胡適此念與培根歸納實驗是兩回事，胡適的「寫自己的傳記」旨在培養個人主義，如此說來：妓女、地痞、政客都可以立傳，因為他有國民身份，凡是國民都有自己的地位。可是自傳可以寫，但是賣淫人的生活行為那個值得效法，或取用她們的做事方法？既不可以，似此「寫自傳」的行徑並不在為國家民族而是在保留空名，渲染軀殼。反觀培根：他想人人可以以經驗建立一套歸納可用的方法，超出矛盾的痛苦，克服腐敗的人為因素。當時在培根自己也說：「一個先知不是沒有尊榮的，除了在他的家內和國內。」後人追念培根時說：「在勳爵大人在世之時，一些有身份的人曾經渡海前來，專求找一個機會同他晤談，其中有一人把大人的全身像片帶到法國去，使人不能瞻仰他腦筋的影像（書）也能瞻仰他容貌的影像。」試問胡

適所寫的個人傳記，有這種崇高的意義嗎？胡適教人犯罪，他自己十分清白，犯罪的人感到胡適是帶路先鋒，替自己說話，為子孫留名，那個不響應？其實他這個是一個學術上的江湖手段，政治心理上的氣候，這與實際上的距離是不能以道理計的。胡適害了國家，害了當代青年，誤了民族文化。皮之不存，毛將焉附？胡適鼓勵個人主義，支配傻瓜的時代早成過去，今後我們個人接受任何轉變，要思念個人經驗與基本利害，民生日用與實際情況，萬萬不可以自己的智慧不夠、學養不佳、情況不好，憑一時耳鼓的順風，意念的衝動，接受破壞不生產、惹事生非、不仁不義的「任何轉變」。請諸君看看胡適的私生活、治學精神、待人接物，是實際的、傳統的、固執的。少息立正作好，不能變換步伐，一般崇胡的人，只看到了泡沫，沒看到了源頭，自己的經驗不豐，學養不足，處境不好，惟一先務：是觀察實際情況，設法改善自己，萬萬不可撇開經驗，捨近求遠，空喊口號，真是已成了被人捉弄的工具，可憐的命運算是奠定了。正如一個小船，在一個港灣裏生存蠻有意義的，忽然看見港灣外一條巨輪，鼓浪前進，正在一個晴朗的日子，大船播放音樂、講演、各種活動，小船一見新奇，大船也十分客氣，於是小船就跟着大船放洋，小船的命運和鼻子，情願送給大船牽。試想：大船是靠燃料、儀器、機械的，一旦長久下去，小船只有歌頌了。反觀五十年來，青年與胡適，其經驗不是小船靠大船一樣的嗎？民族多難，這是一個生死存亡的絕續時代，萬萬要本之良知說話，根據事實論理，要用歸納推理，莫用演繹去求縹渺虛無的知識。

三、經驗主義

培根自己會說：

「說到我自身，我是永遠愛護真理的。」

每個人都有個頭顱，因此各有其智慧與旨趣，欲作人上人是一件相當吃力的事。經驗哲學隨歸納法一旦產生，門閥與專制政體就會瓦解。可是經驗是隨閱歷的加深，歸納是隨學問的加大而來的。無形中求知與遊歷就成了經驗與歸納的淵泉了。

培根著作的觀點，大致分爲三類，在這三類中，可以見到他的才能與道德。

1、信念的建立：培根的學術立場，是不要讓人信持一種意見，乃是讓人作爲能實行的一個工夫。因此，他的凡所建設，不是教條的宣言，而是權力的基礎。

2、共同的利益：培根希望任何人不要太注重自己，要拋棄一切的敵對競爭，共同來維護大家的利益，並祈望每個人能貢獻出幫助、保證、防護的知能與心力，以維護幸福與安全的永久。

3、小室與宇宙：人生是有限的，有限也就等於是「無常」，一種無限的真理，須要人類不停的去探求，以賡續的生命，劃除了斷絕的錯誤，凡有生命的應當繼起有責。這樣，人們便可由機智的小室中，走向謙敬的大宇宙層。

條條大路通羅馬，由異到同，這一原則始終是人類有意無意中所遵守、信從、邁向的真理與方向。

研究學問，總免不了有「見卵而求時夜」的實用心理存在，故某君在翻譯「新工具」中有說，大意謂培根的哲學——實驗與歸納方法，是一些常識，因此培根是近代科學的鼻祖，而且又不是近代科學的鼻祖。此話怎講？培根的方法雖然沒有直接促進近代科學，但是引子可以發麵，絕不能直接成爲饅頭包子；天文學家，如果沒有培根的責難，牛頓在天文學上的發明不會成功。藝術評論家只能欣賞好壞，而不能動筆作畫；文藝評論家只能批評意境高低，主題是否正確，雖然他們不是文學家、藝術家，但他們有助於藝術的造詣及文學的公論與進步。如其說培根的思想、方法，只限於觀念不在於實行，這樣是一位不懂得學術的人在說人生。正如一位學醫的翻譯小說，把枝節曲折統統去掉，如同修理花木，只賸下一個桿和一個花，一點配襯和生氣也沒有了。於是又說培根有發明家的信仰，詩人的思想，卻沒有戰士的鐵臂，工程師的技巧，建築師的創造。反觀戰士會放鎗作戰，但不見得能鑄鐵造鎗。質言之，唯心唯物，偏這偏那，都是極端，唯有協合互助，分層負責，如研究麥的、種麥的、蒸饅頭的是息息相關

的。那能說當官的與納稅人無關？掃街的與衛生行政無涉呢？一位寫文章的人，有的也會寫錯話的，雖然說他只是在吹號，他卻不到戰場上去。以實情論之，能吹號的與能聽號的，都是到戰場上去的。思想無聲，可以心應，誠於中形於外，它既不是號，也不是實用上的工具，而是心理上的助力，行動上的判別力，成就上的差異力。

惟有「安心著述」，心才能夠神閒氣定，靜思一得。那些意氣用事，視學術爲專利的小人，以扣帽子爲制服他人的卑鄙手段，此等人根本沒有思想，凡是用心險惡的人，也就談不到「安心」與否了。

培根在考慮一種問題時，往往把軍事與補給分開來研究，絕不混爲一談，正如「耕耘科學的人，常不是獎勵科學的人；科學的生長在於天才，科學的獎品則在於人民之手」。清儒陰承方氏以爲「若夫有志於道，而不遇斯師，則惟天、地、古人是師矣。」而培根藉着「觀察、反省得以窺見自然的秩序」，而其人之所以能實行與瞭解，亦以此爲度，若越此而上之，則一無所知，而且不可能有所作爲。「這就是培根戒除幻想，不信任經驗以外，歸納以外的虛無知識的所在。此種人，也絕不會迷信，更不會自愚愚人。

培根很自豪而肯定的說：

「只憑赤裸裸的手和理解力，並不能有多大效果。只有藉着工具和幫助（意即經驗與歸納之方法也），才能有任何工作，而且所謂工具和幫助，是手和理解力所共同需要的。手一方面的工具，或則使牠運動，或則給牠指導；心一方面的工具，或則給理解力以暗示，或則給牠以警告。」

像這種有創意，有範疇、有分合的做事方法，在中國正統的儒家及理學家外，名不存青史的人物中是找不到的。他相信人身上的某個組織有某種作用，但是能加以協調配合，則更能增加某種力量所達不到的作用。如同近視眼配上眼鏡，耳障的加上助聽器，助聽器與眼鏡雖屬科學，但它受心靈的陶冶，有幫助思想變化及藝術的感受。但、這必須由經驗而知需要，由歸納而定取舍

。大體言之，培根之學，是心物二元論的體用之學，已有的如「手和理解力」是體，藉賴的如「經驗與歸納」是用。用不附於體，體不發生組合，體不達於用，用不產生績效，這是培根思想的原則，學說的公式。

爲什麼培根學說中強調經驗與歸納呢？這可能是宇宙的一切雖然合乎公心，但未必適合人意。如果相信自然，西瓜不會來到中國，絲綢不會流于西方。大地長出白菜，礦砂變成機車，這都是人爲。對此，培根斬釘截鐵的說：

「我們所有的意念，無論是論理的，或物理的，都是不健全的。」

是以他又說出探討真理，發明真理的兩條途徑是：

「一條途徑是從感官和殊事一直飛到最普遍的公理，並且把這些原則，認爲是確定不變的，從而進入判斷，又進而來發明中間公理。這是現在所通行的途徑；另一條途徑是由感官到殊事獲得公理以後，再逐漸推移，不越等級，往上追尋，最後到達普遍的公理。」

培根每在安心著述時，往往調整身心，深思熟慮，他雖然是一個經驗主義者，但總是持中有度，無所偏倚，既不吹求古人已確立的良法，又不鄙視今人所發明的新理。他坦誠的表示，吹求古人和鄙視今人，這種情形於科學、哲學都是有害無益的，此一態度，非通情達理，老於世故者不能爲也。

凡是「經驗哲學」都是重方法講功能的，捨己爲人，損人利己，均非持中有度。於人，失平則鳴；於物，失衡則爭。這都是公理私德墮落的源泉，經驗哲學無德者講之成爲唯物，惟有有德、有才者講之，方能以構成德以體之、才以統之，經驗以用之的完美哲學。

看，培根在這方面怎樣講：

「許多種能力，只有在發生了明顯的接觸時，才能起了作用。就如在兩個物體的衝擊中，此一物體若非同被一個相接則他便不能把彼一個推去。」

培根的經驗由微而顯，由擇而定，得自生活又用於生活，來

自經驗又用於經驗。故不流於幻想，也不走於武斷。培根這經驗主義給我些什麼影響呢？一九七三年四月七日的日記如此寫道：

「成功愉快的生活

日子痛苦是自己找的，禍福無門，惟人自招。因此，求知、經驗、選擇就是「成功愉快」的最佳工具，質言之，也就是求福遠禍的捷徑。

而我的三部曲是如何組成的呢？

一是以求知的工具達到識別的途徑；一是以經驗的工具達到處理的途徑；一是以選擇的工具達到決定的途徑。

其入門是：私慾要減低，公理要抬頭，生活有秩序，做事有條理，操守要徹底。務使身心輕鬆，行有餘力，則以助人。

這是我的決定法則。

其進行是：睡眠充足，深思熟慮，日有朝氣，一部曲也；臨事鎮定，觀微知著，防微杜漸，二部曲也；能文與藝，盪漾山水，逍遙自然（沒有假造），三部曲也。

以此三部曲，換來一個成功愉快的生活，信心毅力的自我。

這是我的經驗成就。」

爲什麼「經驗哲學」是所有哲學的入門呢？

陽明大賢，也要一棒一條痕，一擱一掌血而後得，金鋼鑽也要琢磨。而培根之究竟看法作如是觀：

「人底理解力，本性就愛抽象，牠往往往愛給飄忽易逝的東西以一種實體同實在。不過要以抽象原則來解釋自然，遠不如把自然條分縷析地加以觀察。」

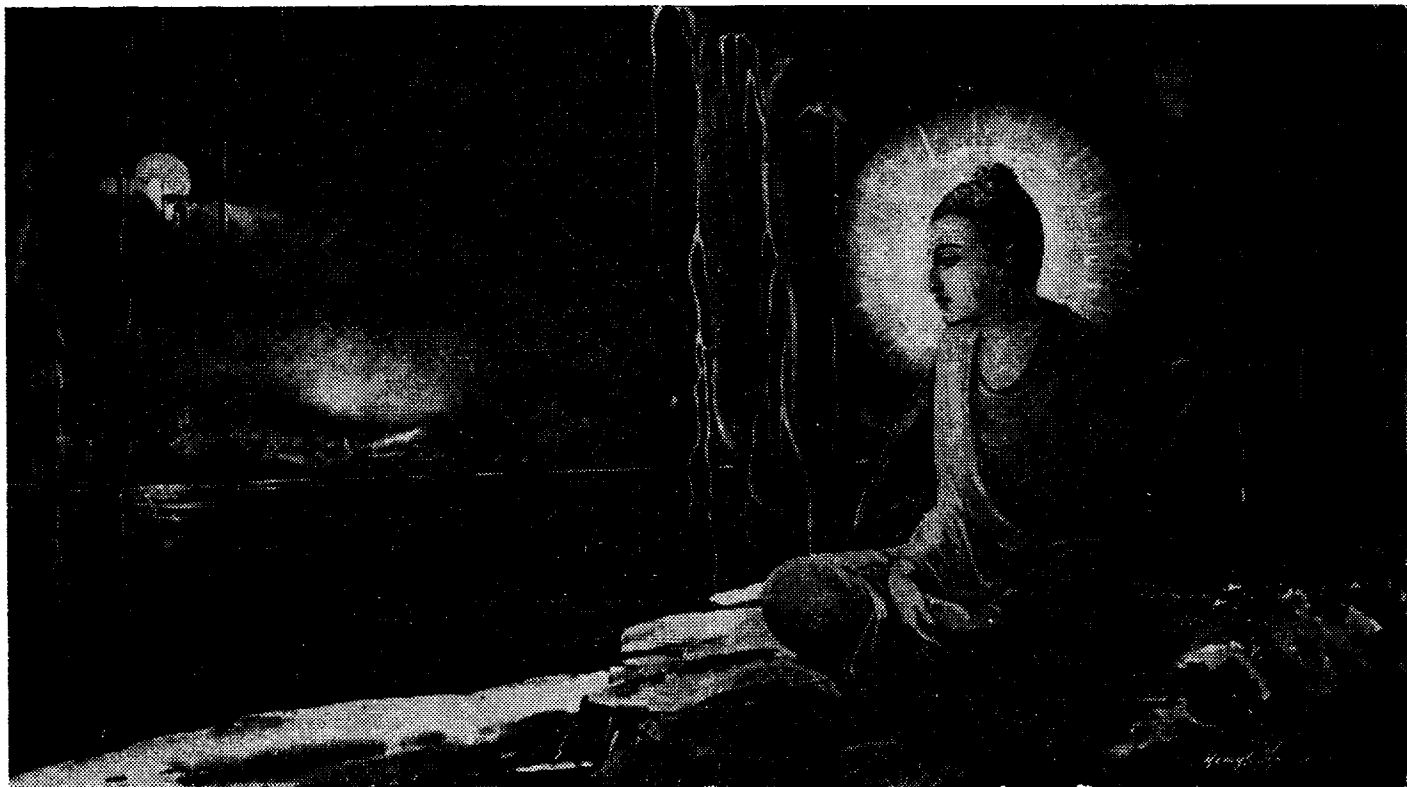
世界萬象，森羅棋佈，當我着眼於已有的成例時，再轉移到陌生的事物上，心中就有一種「若逢劍客須呈劍，不是詩人莫獻詩」的意味，因此對眼前的景象並不感到可怕，反而覺得可愛。

（本文僅參考「新工具」一書）

一九七三年，四月十日夜於台北中華寓廬。

· 尋找佛陀 ·

月 照



山仔后——山名，是一座終年雲霧繚繞的深山。

傳說山內有一位修行人，已證佛果。春風燒野草，住在南方幻想城某個男孩聽說了；似狂風捲大海，於他心胸激起澎湃巨浪，他下定決心。

一支探照燈，一把鐮刀，一個包袱。探照燈使他不迷路，鐮刀使荆棘路夷為平坦，包袱是生命之泉；男孩去了。

曉行夜宿，餐風飲露，總總諸苦，皆被未來美景療愈，就像淘金者不畏風雪。不見星辰，不見太陽；白日的霧白茫茫，夜晚的霧黑濛濛，隨着清風，貓腳般輕巧的在身畔游移。

一天，二天，三天。

第三天，他看到前方有個閃閃發光的物體，滲入白霧裏。好似金絲銀梢，晶瑩剔亮；是金礦？不像，黃金沒有它絢麗；是炎陽？更不像，太陽沒有它溫煦；他再細瞧，細細的瞧，啊！丈六金身，佛陀，他趨前……差點仆倒。

佛堂頗不小，雄踞山之頂，似要納盡娑婆，渡盡衆生。

他休息一天。翌日，在執事僧引領下，男孩拜見了修行人——老和尚。

老和尚一臉光鮮，一付圓形老式眼鏡架在高挺的鼻樑上，很嚴正的感覺；着一襲灰袈裟，屹立在霧氣迷濛的庭院中央，像一堆積聚的灰雲。

透過鏡片，霧在法師和男孩中間，形成一股嫵娜的輕煙。

「你從什麼地方來？」法師聲線低而沉。

男孩答：「花園——幻想城。」音有些怯。

「你爲什麼知道這地方？是誰告訴你的？」

「無人告訴我，聽說的。」

「聽誰說？」

「聽很多人說，我不知我所聽到的是真或假，但無論真或假，我都有看看究竟的願望。」

「所以你來了，爲的看個究竟？」老法師皺起眉頭，覺得這年輕人太浮氣。

男孩察言觀色，急忙回答：「哦！不，看個究竟只是此行的引動力，最主要的是：後學想跟師父學道。」

「你很活潑。」老和尚突然冒出這話，眼睛釘入男孩眼底。

「……」男孩低首，看見自己的裝扮：花衫，牛仔褲。他想：是這衣服作怪？

「你不喜歡人家說你活潑嗎？」

「我——不知道。」他靦腆起來。

「你將來會結婚嗎？」法師又問。

男孩迷惑了：「我不曉得。」

「現在當然不曉得，但你有沒有想過這個問題？」

「我沒有想過它，因那是將來的問題，且我認爲：結不結婚跟修道是兩回事。」

法師點點頭：「你能安安靜靜坐下來，抄寫文章兩個鐘頭嗎？」

他突然感覺很熱燥，有脫衣服找把扇

子搨搨的衝動，當然，他忍住了，必恭必敬回答：

「可以！」

「真的嗎？」法師不信任的語氣。

男孩熱燥的感覺更高張，什麼地方不對勁？他禁不住皺下眉毛，聲音有些僵：

「可以坐一整天！」

「好了，以後再談，你去休息吧！」

法師揮揮手。

男孩舒了口氣，但滿腦的疑惑：迷霧走進他的心中。

他朝往佛殿，不由自主。

「佛陀佛陀，爲什麼法師問我那些問題？問那些不像問題，不成問題的問題？您的法應是普被三根的，『活潑』不好嗎？只要有正知正見，更能深入人羣，廣結衆生緣。『結婚』是問題嗎？當您身爲太子時，您沒有想到它，但您結婚生子，並不妨您成佛之道。『安靜』的定義是什麼？一個人能否靜下來完成某件工作，全在其意志，豈可用外表的色彩來斷定？況且，若外靜而內亂，如一株搖擺幡動的小草，雖然植於土，卻永遠是低矮小草，有何大用？永嘉有句：『行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然』，更證明了動或靜不是問題，最重要的在『安然』二字，而安然必須由修行中得，可見任何人都可以修行，都能成佛；那麼，法師那些問題根本不是問題，爲什麼要問呢？」

他被這個結紮纏了，紮得心發痛，纏得心苦楚。他不曉得「不是問題的問題可

以不問，但也不是不可以問」。

「佛陀，弟子千里迢迢尋找您，您光彩，莊嚴，您吸引了我。但光采，莊嚴的是您，不是我，您丈六金身，不是讓人頂禮，膜拜而已，您的光采是爲助人發現自己，您的莊嚴是要助人掀開虛浮外表，見到自己面目，您是有所爲而示現的；跪在您座下，覺得您偉大，弟子渺小，在這種自覺是一種謙卑，但謙卑不能使渺小變成偉大，長久跪您座下，不能使我成佛，佛身不能塑造，亦尋找不到，除非我先明白我自己。」

您的形像已印我心底，您的偉大已鑄我腦裏，夠了。我決定離開這兒。將您的形像供奉在我的心靈的殿堂，我不用鮮花水菓供養您，我不用唱誦梵磬歌頌您，我不用一切飾物莊嚴您；因爲只要您在我心上，地獄也成天堂。世間諸寶都黯黯無色，因爲您的光照明我的心靈，借着您，我的心是明亮的，我看到的也將變成明亮，爲了這個，我決定離開這裏，離開這霧山，離開這老法師，回到來處，回到花城，回到人羣中去。……

隔晨，老法師獲知男孩已遠去，嘆口長長的氣，說：「我就知道這孩子好動，靜不下心的人不適合修行，阿彌陀佛，唸佛要緊。」

人們雕佛塑神，用木，用石，用金，雕得栩栩如生；唱戲者飾演王侯公卿，唱得萬人喝采。但任何人都明其是真或假，只要稍稍用點心去看，就分曉。

佛說八大人覺經講義 (十二)

寬如合撰

故宗鏡云：「說圓頓教，印象生心，開大施之門，成無邊之益，若不以此示人，雖有利他，不名盡善，益既少而用力尤多，若直指自心，全提家寶如傾囊倒藏大施無遮，究竟常樂」，所以輔行記云：「若以權法化人，法門雖開，不名傾藏，亦不名普濟一切，即同小乘，耽於空寂，此事爲不可也。」故當以大乘法，普濟一切衆生，堪稱發廣大圓頓之心。

『願代衆生受無量苦』者，立此誓願，甘心替代一切衆生受無量苦，衆生無量，業苦無量，積集苦果，更復無量，而甘代受，此乃發大乘心者之增上大悲，如華嚴經普賢行願品云：「從初禮拜，乃至隨順所有功德，皆悉回向，盡法界，虛空界，一切衆生，願令衆生，常得安樂，無諸病苦，欲行惡法，皆悉不成，所修善業，皆速成就。關閉一切諸惡趣門，開示人天涅槃正路。若諸衆生，因其積集諸惡業故，所感一切極重苦果，我皆代受，令彼衆生，悉得解脫，究竟成就無上菩提。」代衆生受苦，有種種方便不同，一、將所有功德普爲衆生回向，使罪業潛消，福慧增長也。二、衆生所有苦難，菩薩悉皆代之。三、以財拔衆生苦。四、以法化導，使拔苦因，而得樂果，所謂關閉一切諸惡趣門，開示人天涅槃正路也。五、辦如法道場，令安心止觀，或修諸法門，總令不墮三塗，或辦法會，令衆生聞法得益。六、道場諸職事，捨己從人，爲公忘私。七、爲世良醫，善療衆病，令脫痛苦。八、爲校良師，誘諸童蒙，當成大器。九、爲民父母，撫育蒼生。十、爲家之主，同得歡樂。如是等輩，肯發大乘心，盡責服勞，捨己爲人，皆可名代衆生受苦也，所謂受諸萬行，不爲自身而求人天福報，及求聲聞緣覺，普令衆生同成正覺，是名依最上乘法，發阿耨多羅三藐三菩提心，菩薩之所以代衆生受苦者；是大悲願力，眞行實踐，盡責化度，巧設方便，種種言教，務令衆生究竟脫離苦因，究竟得常樂極果，非如捨身毀形修無益苦行，

巧言代受之可同日語也。以衆生不了業體從妄而生，妄執實有，無由出苦，而大士悲心，宏法佈教，令修此八大人覺法，使無暫捨，自不作惡因，苦果何由得生，如是無量苦惱既除，即同代受無量諸苦也，有如地藏大士，地獄未空，誓不成佛，亦爲衆生離苦故也。

『令諸衆生，畢竟大樂』者，上句明拔苦，此句明與樂，誓與以菩提大覺，涅槃大樂，如起信論云：「爲令衆生，離一切苦，得究竟樂，非求世間名利恭敬故」一切苦通於二死三惑煩惱，『畢竟大樂。』是大涅槃常樂我淨，今非求世之名利，恭敬，凡有所求，普欲令衆生同證無上菩提而已。

例如第一覺結文『如是觀察，漸離生死。』謂若能如是觀察，則覺知生死熾然，苦惱無量。是故居士們在塵不染塵，志願出家，自欲解脫生死，離諸苦惱，令親緣眷屬，及一切衆生，皆不戀塵勞，解脫惑死，此明觀有不住有，是了因慧心發，悟圓眞諦理，了一切法皆空故。

『發大乘心普濟一切』，則稱性發菩提心，以大乘佛法，普遍流入社會人心，使衆生自知皆當作佛，體佛心爲心，以佛行爲行，彼此慈悲相向，互助互濟，更何有鬥爭諸般苦惱，是即娑婆即極樂矣，此明觀空不住空，是緣因善心發，悟圓俗諦理，了一切法皆妙有也。

『願代衆生受無量苦，令諸衆生畢竟大樂』，知眞俗唯心，悟諸法實相，湛然不住，方能代衆生受無量苦，了徹心佛衆生，三無差別，平等與拔，方能令衆生領會斯旨，共趣菩提，永離生死，畢竟同證大般涅槃，畢竟常樂，此明觀中不滯中，是正因理心發，悟圓中諦理，了一切法皆唯心中道，了然無住，圓成種智故。此覺是明行者由觀行入相似，分證，乃至究竟位也。可知八種覺法，一一皆示如是觀察，漸離生死，乃至永離生死，畢竟永

享大樂，是則此經誠欲聞者三因頓發，三觀齊修，三諦圓顯，三德圓消，三德圓彰之成佛法門也明矣。

乙二，結成。

如此八事，乃是諸佛菩薩之所覺悟，精進行道，慈悲修慧。乘法身船，至涅槃岸，復還生死，度脫衆生，以前八事，開導一切令諸衆生，覺生死苦，捨離五欲，修心聖道。

「如此八事乃是諸佛菩薩大人之所覺悟」者，今先結成此經名義，「如此」者，指法之辭，指前八種覺法，非小人庸常之事，乃是三世十方諸佛菩薩過量大人之所覺徹事理，悟明心性之事，八事爲所觀之境，覺悟之心爲能觀之智慧，今能觀之智明，所觀之理徹，則智如理亦如，一如無二如，佛是先覺，菩薩是後覺，佛說此八事，是以先覺覺後覺，佛是究竟覺，菩薩是始覺，菩薩承訓依此而起始覺妙智，行此八事，還照本覺妙理，始本一合，智理一如，成究竟覺，故依此而立經名。曰「佛說八大人覺經」也。

「精進行道慈悲修慧，乘法身船，至涅槃岸者」者，明目覺修覺。別指前第四覺法，破惑伏魔，出陰界獄，通指則謂依此八法，專精勇進，修行即趣無上覺道，故曰「精進行道」。

「慈悲」二字，則別指第六七覺法，通指全經，運無緣慈。起同體悲，究竟與樂拔苦故。

「修慧」者，由修習禪定所起之智慧，別指第一二三覺法，少欲無爲，知足守道之空智，第五覺廣學多聞之聞慧，通指依此八法，稱性而修，從定所發之妙智。慈悲是福德，修慧是智德。因中悲智雙運，果上福慧二嚴，故悲智爲成佛之因，福慧兩足，是菩薩所期之果，故曰「慈悲修慧」。

「乘法身船，至涅槃岸」者，乘是能乘（讀平聲），法身者，法爾天然之身也，即心性別名，所謂自性清淨法身，大功德法所依止故，述記曰：「離所知障，具無邊德，名爲法身，解釋有二義，一，顯本法性，以成其身，名爲法身，即自性清淨法身，二以一切功德法而成身，故名法身，即妙極清淨法身也，此中因中稱性所起是自性清淨法身，果上所顯是妙極清淨法身也。心地觀經曰

：「善逝恆爲妙法船，能截愛流超彼岸」，故云：「乘法身船，至涅槃岸」，涅槃者梵摩，具云摩訶般涅槃那，此云大滅度，大即法身體大，無法不統故，滅即般若相大，無法不照，無惑不滅故，度即解脫用大，無法不容，度脫生死故，三德圓融，唯是一心，故名大滅度。又翻爲大寂滅，究竟不生不滅故，衆生在生死此岸，欲渡煩惱中流，必以悲智爲能乘，法身爲所乘，能所不二，智理如如，方能出生死此岸，渡煩惱中流，直至菩提涅槃彼岸」。故曰「至涅槃岸」。此依般若無住真宗，精進行道，一乘大道，慈悲修慧，悟無住理，起無住行，證無住果，故乘法身船，不住生死此岸，不住煩惱中流，直至菩提涅槃彼岸。若理若行若證，一一皆無住無著，方能洞達中邊，皆是實相，平等眞如，成無上道，此上四句結成自覺功德，並明三覺圓成，精進行道，是自覺，亦是始覺智，慈悲修慧，是因中覺他，乘法身船，指所悟法，亦是本覺理，至涅槃岸，是修德所顯之究竟覺，亦是滿覺，是故以始覺智，還照於法身本覺理，始本一合，成究竟覺，亦即自覺覺他覺滿，圓成種智也，上明從因證果，「復還生死，度脫衆生」，此下明帶果行因，結成覺他功德也，二乘人則不住眞諦涅槃，復還三界生死，廣學四教四門，度脫衆生，大乘行人既到涅槃，不住涅槃，再復還來，應現於世間，示生示滅，普門示現，分身塵刹，救度解脫一切善惡衆生，如觀音，文殊，之倒駕慈航，釋尊之塵刹利生，亦即申明成佛之本旨，非爲自求涅槃常樂，欲與衆生同成佛道耳。如法華經云「舍利弗當知，我本立誓願，欲令一切衆，如我等無異。如我昔所願，今者已滿足，化一切衆生，皆令入佛道。」

「以前八事開導一切」者，以前八種覺法，所詮教理行證，即以自覺之道而覺他。如法華經云：「佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度衆生」。佛以自已成佛法門，公開教化一切衆生，無非欲令衆生，同己所證，豈特不同世之秘方自私，亦不同二乘自利，慈悲普愛，誰宗教之所能及哉。

「令諸衆生覺生死苦」者，正普令一切衆生，了知生死根本，不隨生死流，回頭是岸。此乃拔苦之源，按前第一、二、五

、八覺法所生死過患。

『捨離五欲』若欲脫生死，當捨離五欲，拔苦清源之妙法也，攝前第二、三、七覺法，第二少欲明無爲得自在，第三明安貧守道，唯慧是業，第七明常念三衣瓦钵法器，志願出家，守道清白等，皆明五欲爲生死根本，急須捨離。

『修心聖道』，明稱性起修，無修而修，修還契性，性修不二，智理圓融。方是大覺聖人所覺之菩提道，此中攝少欲無爲，身心自在，亦攝第三唯慧是業，亦攝第四摧魔破惡，亦攝第五廣學多聞，與第六等施，及第七梵行，並第八普濟之文義，謂以自已因中所覺八種覺法；而覺一切衆生，以斯道覺斯民，此之謂也，佛地經論云：「於一切法，一切種相，能自開覺，亦能開覺一切有情故，故名爲佛」。又如華嚴經曰：「其轉聖道妙法輪也」。斯則名爲眞發菩提心，其功德不可思議，若不了此心，則不能發心修行，返本還源，故永明壽禪師云：「若凡未執着此心，造輪迴業，二乘厭棄此心，求灰斷果，又凡夫無眼，將菩提智照成煩惱火燒，如大富盲兒，坐寶藏中，舉動罣礙，爲寶所傷，二乘將如來四德秘藏，爲無常五陰，謂是賊虎，龍蛇，怕怖馳走，縛脫雖殊，取捨俱失」，若諦了通達修心聖道者，不起不滅，無得無生，了無妄心，念念無體，從何起執，念念自離，不須斷滅，尙不得一心之名，何況二乎。了此方可從性起修，修還契性，自利如是，利他亦爾，如是卽入大乘，乃至究竟證，莫不由斯了悟而已，故古人云：「不卽心爲道者，如千人排門，無一得入，若了心頓入者，猶一人拔關，能通萬彙」，故修心者，可登聖道。

甲三、流通分

若佛弟子，誦此八事，於念念中，滅無量罪，進趣菩提，速登正覺，永斷生死，常住快樂。

此當流通分，以此圓覺妙行，頓成妙覺，以廣布流通，使見聞受持者，同得常樂。

『若佛弟子誦此八事』。此經初明，特爲佛弟子說，經終亦明佛弟子誦，可知此八事，爲佛子不可須臾離之事，無論在家出家，凡佛弟子，皆應誦此八大人覺法，行此八事，能與佛常樂，

暢叙天倫，唯此一舉，何樂而不爲，故結成誦念功德，誦此一字，括讀及受持，書寫，解說，隨喜五品，蓋對本名讀，熟讀能背名誦，能誦必能思維其義，能思其義，必能受持奉行。能行持，必書寫以流通，欲流通，自必解說，並爲人解說，勸人受持，見人受持，必讚歎隨喜，既誦持其文，精思其義，以此八大人覺法，自覺覺他，故得於念念中，滅無量罪，乃至成佛，諸勝功德，不可思議。

『於念念中滅無量罪』者，明頓消罪業，剎那乃時食中之短少，於短少時間中，受變化速者，莫如心念之起，故剎那翻爲念頃，念念者，剎那剎那也，亦卽後念逐前念，今於念念相繼中，不忘誦持此八事，故得消滅無量罪業，罪業是煩惱之果，果必由因，溯本窮源，由於當人一念，念念起惑，則爲罪因，今既念念持八大人覺，則念念不與惑相應，則念念罪因滅，罪因既滅，則惑滅，惑滅何來罪業，罪業既滅，則罪果亦滅，故云：『滅無量罪』，今既念念中滅無量罪，則生死之因滅，何生死之有。『進趣菩提』者，此明修因，念念中既不與惑相應，而與八大人覺相應，則惑消慧朗，悟本妙心，稱性修行，從此精進勇猛，以八大人覺法爲能歷，五十五位菩提路爲所歷，趣向菩提，於中了無迂曲相，更無退屈想，梵語菩提，此爲覺道，覺徹心法妙理之道，故由初發菩提心，起菩提願，歷菩提路，趣菩提果，從始洎終，一志菩提，皆由廣學多聞而進，今依此八大人覺法修，直趣菩提道，故曰「進趣菩提」。

『速登正覺』，此明證果，迅急曰「速」，進曰「登」。平等曰「正」。徹心曰「覺」，謂念念誦持八大人覺，與覺相應，滅無量罪，則福德生，進趣菩提，則智慧長，念念誦持，則念念覺，念念滅罪，則無量福生，念念趣道，則無量慧長，既念念覺，念念具足福慧二嚴，故速登正覺，歷五十五位眞菩提路，盡妙覺果海名正覺，梵語具云阿耨多羅三藐三菩提，此云無上正等正覺，證悟一心之理，更無過上故曰「無上」。徹一乘妙理，了諸法實相曰「正等」。如實覺知，心佛衆生三無差別，名正覺，今經以菩提心爲體故無上，以一乘爲宗，故「正等」。去迷爲用，

欲云正覺，是則念念誦持此經，速登正覺宜矣。

『永斷生死』，此明究竟拔苦，即大悲，生死為衆業之果，衆業為生死之因，上既明於念念中滅無量罪，則苦因滅，則更何有生死苦果耶？今速登正覺，三惑窮盡，二死永亡矣，故曰『永斷生死』。

『常住快樂』者，此明究竟與樂，即大慈。

『常住』者，無生滅去來，『快樂』者，暢懷適意也，徹證本心，常住寂滅，復還法身，適意自在，故曰：『常住快樂，誦此八事，於念念中，滅無量罪』，即解脫德，『進趣菩提，速登正覺』，即般若德，『永斷生死，常住快樂』，即法身德，因中誦此八大人覺，即與如來果上三德相應，是因該果海，諸佛果上圓證三德，無非因中持此八大人覺法所成就，是果徹因源。

『若佛弟子誦此八事』，應上序分『為佛弟子常於晝夜，至心誦念八大人覺！』

『於念念中，滅無量罪』，應上初覺「心是惡源，形為罪藪，如是觀察，漸離生死。」則四倒罪滅，應第二覺知「多欲為苦」。則欲罪滅，是生死因滅，第三覺知「知足安貧」，則多求罪滅，第四覺知「精進」，則怠懈罪滅，煩惱四魔陰界隨滅，第五覺知「多智慧，則痴障滅，第七覺知「梵行清淨」則塵勞欲染罪滅，第八覺知「發大乘心，普濟一切，則耽空著有罪滅，如是觀之，何罪不滅，故能念念滅無量罪也。

『進趣菩提，速登正覺』應上初覺「觀世間無常，乃至漸離生死。」則為進趣菩提之初步，登正覺之初階，第二覺「少欲無為，身心自在，」欲淨身口意，淨戒為菩提本，今登正覺，戒德圓成，方究竟身心自在，第三覺「安貧守道，唯慧是業」，則守菩提道，以般若為進趣行業。第四覺「常行精進，摧伏四魔」，正為進趣菩提道，速登正覺之階，第五覺「廣學多聞，教化一切」，是以智慧莊嚴佛淨土之正因，趣菩提登正覺基礎，第六覺「平等布施」，是以福慧莊嚴佛土，以備作菩提正覺兩足尊，第七「守道清白」，即律儀戒。「梵行高遠」，即善法戒。「慈悲一切」，即利益有情戒。三聚淨戒，為無上菩提本。第八覺「大心普濟」

，代衆生受苦，與衆生樂，正是為衆生故，而取菩提登正覺也。

『永斷生死，常住快樂』者，亦應上八覺之義，初覺「漸離生死」。亦即漸趨常樂，第二覺「厭生死疲勞」，欲身心自在，第三覺「常念知足」，以厭多求離生死因。「唯慧是業」，期常樂果，第四覺「摧伏四魔，出陰界獄」，即斷生死因，證常樂果，第五覺「多聞智慧」，以去愚痴生死，教化一切，悉以大樂。第六覺「等施解怨」，以除生死果慮，而種常樂因，第七覺「出塵厭欲」，以除生死本，「出家持戒」，以成常樂基，第八覺，「大心普濟」，自他共斷生死苦，而得涅槃，常住快樂，前後響應如斯，可知此經功德，實難思議，謹書兩偈敬頌。

初頌八大人覺

比丘尼寬如

三界無安如火宅，「頌第一覺」
無邊生死欲中來，「頌第二覺」
安貧守道禪心朗，「頌第三覺」
精進降魔法界開，「頌第四覺」
廣學多聞資教化，「頌第五覺」
等施息怨斷疑猜，「頌第六覺」
梵行高遠超塵俗，「頌第七覺」
普濟為懷育聖胎，「頌第八覺」

二覺結數

念念毋忘持八戒，愚痴生死剎那乾。法身船到涅槃岸，圓滿菩提拭目看。

佛說八大人覺經終

八大人覺經，文簡義幽，字字藥石，句句療心，能行之者，為過量大人，成佛可期。惟惜撰者智淺未達，每引聖言，欲令初心，生深倍解，依教奉行，不負己靈，聊報佛恩於萬一耳！願明者正之為感。

廣東歷代詩僧簡介（十七）

慧光居士

古 檜

古檜字會木，番禺許氏，性至孝，童子時因大父喪擗踊盡禮，私念死必有不死者在，翻起疑情，塾師方督課嚴，且淺陋無可咨決。尋遭父喪，哀毀成病，危苦中感觀音大士夢示現，大呼名號者數，苦脫微纏得不死，遂誓斷葷腥。壬辰從族叔入雷峯禮天禪師，適范金鑄迦父尊相，起信愈篤，還家悒悒，有脫塵之意。癸巳遂堅求出世，時年十七。丙申從廣慈大師抵匡廬。戊戌老人還自棲賢，留守文室。己亥趨還雷峰登具，復返廬山。自是行腳歷白門九華牛首天台諸名勝，遍遊諸方會下，皆欲委以巨職，不肯少留。既歸，值老人主法歸宗，爲一衆募食，至浮梁遇水災，棲止一樓。斷煙火數日，諸行募者持空鉢而反。己獨操輕舟，載十餘石歸。澹歸和尚有序壯其行。比歸休雷峯，身任典客二十七年，化導有情，推誠忘我，與名輩爲方外交，人皆稱木典客而不名。臨涅口稱觀世音名號，隨順而化，有夢餘草一卷行世。

辛丑初冬與海發似石諸同學宿羅浮黃龍洞

不盡陟巖心。沿流豁所慕。地傳天花宮。雙龍誰爲布。噴薄落明珠。丹崖時欲吐。蒼蒼點疏松。冥冥入山路。朋輩非雲樵。徘徊亦日暮。微陽閃危岫。歸鳥噪高樹。洞壑本寂寥。登臨見幽趣。拾枯煮溪聲。拂石安遊具。山靜月轉明。身閒癖愈錮。信宿選巖居。偶然成歡聚。長嘯動嶽靈。一天眞露。頓起此中懷。百年能幾度。倏聽梅村鷄。紅鳥連白兔。抖擻百綴衣。重尋昨來步。寶積問聖泉。各理攀蘿屨。

摘 茶

氣暖羣卉發。露芽產山澤。物性各從天。沃土非所憚。青青爛石間。春晴正堪摘。託根飽煙霞。幽香豈荒瘠。自潔能祛煩。飲之營衛適。七盃何足云。相對可晨夕。曾不受歲功。采采亦不竭。

由三疊泉登五老峯

匡嶽多奇勝。冥情理短筇。三疊恣心目。幽壑終難窮。攀蘿陟五老。身若騰虛空。列嶂插青漢。懸磴蔭怪松。俯瞰彭蠡小。高揖漢陽雄。崖花錯草履。飛翠暖鴻濛。窈窕忘去路。猿鶴自相通。梵宇高且低。參差響午鐘。玉門藏澗底。獅子隱房櫳。雲霞百態媚。幽興誰云慵。劃然啓斜照。粲粲金芙蓉。撫景心先醉。吾將老此峯。

對月懷不公

一年月好是秋夕。萬里銀河同一色。簾捲冰輪光欲流。梧桐疏影滄波碧。江樓幾度戀伊人。孤高不借蟾蜍力。清規照處玄論深。肯信披襟未可卽。永夜朗吟月鷺篇。恍如秋水蕩胸臆。長闌斜映兔光寒。對此幽懷寧有極。嗒然獨晤臨珠浦。尋常語默見天則。

種梅歌和王暖村

山川秀拔自何年。草木葳蕤豈任天。住山欲識山中趣。戴笠荷鋤翻紫煙。卻憶當年在吳越。同人幾度看花雪。光福玄臺勝孤山。千株燦爛侵湖月。是時心醉欲栽培。杖頭五嶽正悠悠。倏爾津梁遊步倦。鉢囊仍掛海雲隈。海雲松篁頗深邃。

紺殿丹樓隱蒼翠。岡巒環帶映溪光。擬值寒梅成點綴。灌溉都忘年已邁。幽根野性共瀟灑。雲林俯仰逸興饒。朱紫柔條含翠靄。王君久屬同門侶。步履淵源盡規矩。才華英邁自天真。法海波瀾猶砥柱。溪頭輒對傲霜枝。想見襟懷素影隨。種梅先邀募梅引。筆底如花光陸離。宛然幽賞從茲始。雪裏微吟待高士。桃源何處誇武陵。巖壑重重抽玉蕊。幾生魂夢相投處。風骨稜稜濯曉露。多情索笑愛巡簷。爭較橫斜伴衲絮。立殘孤影誰堪對。獨許林逋名不改。隨時風月學耕鋤。敢曰祇園增勝概。

晚泊

不盡前途役。蒲帆且暫停。鳥歸沙際白。雲斂樹邊青。遠火明孤戍。寒潮漾象星。鄰舟何處客。一笛出滄溟。

詠雪

一天寒霰集。六出自繽紛。映箔常疑月。遮空乍似雲。愛深寧畏冷。飄落亦同羣。白盡千峯頂。名香徹夜焚。飛飛如弱絮。片片與雲平。影覆寒溪暗。光添夜壑明。孤城沈葦岸。幽谷靜茅楹。榭榭煨牛火。微吟爲爾清。

金鷄寺

野寺興何代。憑櫓得舊名。繁花沈嶽影。孤磬雜江聲。樓對霞峰秀。山連香水清。幾多南竄客。誰繫薛蘿情。

報恩寺浮圖

瑞塔琉璃結。巍巍聖代功。光浮雙曜外。影覆萬家中。危檻低鐘嶺。飛鈴響蕊宮。憑高同俯仰。沙界表尊崇。

恭和本師天老人一樹軒原韻

海國秀崇阿。樛枝引薛蘿。移軒當夏月。涼榻近秋河。日影簾邊少。潮聲葉底多。暫留師向晦。眞不奈雲何。

三山精舍

茅齋藏竹塢。門徑接荒津。幽鳥窺簾靜。名花映水新。溪聲喧夕磬。樹影寄閒身。時值舊林叟。相遇不厭頻。

金山寺

山寺江心出。煙霞自古今。鐘聲侵岸淺。海色到門深。星月

無閒地。樓臺有剩林。蕭梁多勝蹟。於此愛龍吟。過五乳靜室訪足兩師兄

石室依崖上。柴門傍澗開。湖光翻夕磬。人影逗寒梅。鄰寺分齋菜。晴雲泛茗杯。平生孤壑意。終擬共林隈。

木棉花

石橋西畔小樓東。十丈高花照碧空。火樹獨憐留漢苑。赤珠誰遣出鮫宮。晴霞掩映明綃幌。朱鳥翻飛對玉籠。乘興坐來山月上。不知身在絳雲中。

過中宿峽

萬峯環翠一江通。詰曲還疑去路窮。絕壁暗藏歸洞狖。空山晴發趁帆風。溪花恍似桃源出。漁父多同楚澤中。數過上方看斷碣。依稀猶見佛燈紅。

舟宿采石有懷李太白

昔年供奉此淹留。今夕蒹葭傍客舟。捉月亭荒人去後。浮杯江上夜空流。沙間宿鳥窺寒影。林際疏鐘起暮秋。終古勝情憑曠達。萋萋芳草憶漫遊。

陳顯菴先生讀會木詩絕句：人似東林白社尊。雅音淪逝可誰論。杞人尚有憂天意。黨錮將除國步屯。榻夢蕭條兩繫思。梅魂點綴一開眉。自慚未若王居士。筆底如花光陸離。

古易傳多

古易字別行，番禺崔氏子，族本儒家，性沈毅精敏，與從父廣慈大師同師天老和尚，弱冠有脫白之志，父兄難之，老人卻而弗許。歸家自髡其頂，衣壞色衣，修持梵行，逮終養後，挈其婦與一女一子相繼稟具。初爲雷峯殿主，遷典客，尋掌書記，優遊禪寂，足不履戶外者數十年。體素羸，有咯血病，雅善調攝，得幾中壽。生平狷潔閒淡，或意有所忤，即能隨時消息，人推其若谷之虛。尊禮旋菴湛公，恩如父子。因旋公極口丹霞之勝。扶病一往，其信向若此。臨化以手枕臥，順適而終。子味囉多公，相繼爲雷峯殿主。俗居聚落，與海雲林巒相望，父子道念之篤，若有所薰習也。

移居甲子春作

轉覺成幽趣。生涯到處閒。溪雲分半榻。野鶴共三間。門向
疏疏竹。窗臨淺淺山。客仍頻遠過。差不厭痴頑。
草屋頻遷次。東風值早過。耳慚聾太晚。髮喜白偏多。潭靜
雁無影。春歸鶯自歌。浮生惟一笑。不必問如何。
林吐微微綠。山回黯黯春。藥欄隨地得。詩思逐時新。瘦影
誰堪似。孤懷只自真。呢喃雙燕子。感激伴閒身。

掃花

榮落皆如幻。何曾生寂寥。高香仍帶露。紅影不污潮。水閣
人煙迴。山庭鳥語驕。春光當自娛。明日又花朝。

山中菊花

爲愛高秋意。亭亭水一湄。寒光難入譜。秀色自成籬。逸士
分栽處。閒僧採服時。山居真不易。相對足棲遲。
不寄在籬下。披離自不羣。一秋無過客。空谷獨逢君。葉覆
煙全碧。花饒水半芬。登高重九近。誰共酌秋雲。

題融虛師禪居

閒同溪上住。流水夾窗分。麗句頻貽我。高懷每感君。曬經
愛山日。移石掃秋雲。早晚行吟處。松陰與鶴羣。

春日偶成

經時何事苦吟生。薜徑遲徊覓句行。二月東風催鳥語。一橋
春水照人清。柳枝乍長連虛閣。雲影閒拖出短楹。無限幽懷
徒自寫。昨宵猶喜鶴來聲。

本潔師山房

閒居移得自溪西。夾路幽香異草齊。山枕舊窗林鶴近。壁留
新句野人題。松枝靜覆安禪處。石井斜當種藥畦。誰說地偏
來客少。苔痕不斷杖頭泥。

子規

春歸黯黯若爲情。獨向青山徹夜鳴。故苑幾回芳草沒。錦江
依舊暮潮生。煙消深樹藏難定。花落殘紅恨未平。莫道空齋
高臥穩。分明聽得一聲聲。

暮春謁海幢阿大師影堂

竹簾仍捲海濤春。竟夕低徊獨愴神。風殿冷冷金磬靜。月樓
漠漠翠煙新。壁懸舊拂閒棲鶴。架積遺書暗鎖塵。此地從來
稱法窟。到來誰不慕天親。

春日集海幢丈室呈樂和尚

海煙晴卷法堂開。詞客相遇次第裁。野寺正當逢上巳。疏鐘
頻得共登臺。風迴鶴影移吟榻。泉帶松香入茗杯。自此芳踪
追白社。同羣還是舊宗雷。

冬泉

卜泉曾見問幽林。鑿破雲根噴雪深。清冽已流千古潤。徘徊
徧想昔年心。潮來亦許寒聲應。月過何妨倒影侵。自是不愁
詩思渴。因君吟到夕陽沈。

傳多字味囉。別行易公次子。童年剃落。侍阿大師受具，後爲雷
峯殿主。有小山詩稿。

送彌彰師還廬山

秋雲明且媚。秋水碧粼粼。沙上一聲鶴。江干遶白蘋。思山
遙極目。別友復勞神。何日匡廬去。尋君共比鄰。

喜融虛師返雷峯

幾度煙霞裏。遲君冰雪心。不嫌幽地僻。共許住山深。嶂北
松新翠。溪南鶯好音。紙窗茅屋夜。從此放高吟。

寄題應如兄石橋靜室

烏衣巷口懸禪榻。小隱何分林麓間。月夜誰人頻過屐。花時
無日不開關。滿窗煙水涵虛碧。半角藤蘿伴老閒。最羨風流
蓮社近。幾回携手未知還。

陳顥菴先生讀別行味囉詩絕句：青山徹夜子規聲。故院誰家恨未
平。詩有幽懷書不盡。落花春去若爲情。海日晴暄法席開。同羣
喜是舊宗雷。小山骨力何曾弱。蓮社風流一再來。

古

琴

書

畫

家

容

天

圻

□ 惟 誠 □

容天圻先生，爲廣東省中山縣人氏，天資奇巧，性具潔癖，英年卽淡泊自適，究心書畫，且兼涉理論，公餘之暇，游於胡瑩堂先生門下，習七弦古琴及山水，得其薪傳，著有古琴論文二十篇，都十餘萬言，被收入民國第一部古琴鉅著「琴府」中。此外並著有「庸齋談藝錄」，「藝人與藝事」，「畫餘隨筆」等書。

容君曾繪有「溪山無盡圖」一卷，長凡三丈六尺，曾由其友人情商，借展於澳洲及東南亞各地，頗得藝林佳評。胡瑩翁先生嘗跋此卷山水云：「六法中以氣韻爲最難，此卷筆情圓活，墨色蒼渾，化機在手，靈韻勃然，畫境至此，足爲山水傳神矣。昔賢多以氣韻，由於生知，亦有謂讀書萬卷庶幾神會者，天圻老弟，得毋兼而有之耶？」民國六十一年五月，君榮獲中國文藝協會美術獎。同年，因廣元法師之介，拜馬壽華先生爲師，學習指畫。同年，又以指畫山水，參加全國第廿七屆美展，膺獲優選獎。

去歲秋，容君貽余墨寶數幅，水墨花卉，生氣盎然，行草婉麗逾逸，神氣內涵，渾厚中自露秀色，非書卷之所化，雅氣之所鍾，何克臻此？一年以來，君除研習其木師畫稿，揣摩其指法外，並對指畫源流與理論，作一有系統之整理。容君謂：「指畫與筆畫，除工具畧異外，其基本特質與傳統繪畫，係一脈相承，故欲畫好指畫，則必先有良好之筆畫基礎。譬如傳統山水，在用筆方面，便有所謂「板」、「刻」、「結」三病。用筆不佳，非傷之巧，卽失之俗；不鄰於滯，卽近乎野，指畫亦然；故欲避免上列諸病，用指必須剛柔並濟。大凡下指，力輕則浮，力重則鈍；疾運則滑，徐運則滯；偏用則薄，正用則板；曲行則若鋸齒，直行又近界畫，皆由於用指不靈變之故。因此，作指畫時，須顧及

輕、重、疾、徐，指甲指肉互用，務必去軟弱而尙挺拔，除鈍滯而貴輕雋，絕浮滑而致沉着，做到爽然而秀，蒼然而古，凝然而堅，淹然而潤，點畫縈拂之際，波瀾老成，磬控縱送之間，丰姿跌宕，以達到指揮如意之地步」。由此觀之，容君對指畫之造詣，可謂湛深獨到矣。





我所知道的香港

成功立

香港，我土生土長的地方。十六年了，並不算太短的時間啊！對她的一切該很熟悉吧？可是，所認識的是些什麼？社會、政治、教育、經濟、交通？……我狐疑了。也許，僅是主觀的知道，而非真正的認識。一個青少年，日常所接觸的，除了幾本書外是如許之稀少，單憑他微弱的觀察力，和極有限度的經驗，能認識什麼？井底青蛙，不免以一概全之失。那麼就容我憑此主觀的直覺，就我所見所聞，記述一二，表示我對她懷念與關心之情。

「東方之珠」「購物天堂」，這是多麼美麗，多麼富有魅力的名稱，單從這些美名，可知這個都市給人所留下的印象是如何了。看！四周林立，巍峨富麗的高樓大廈；寬敞平坦的大馬路，絡繹不絕的交通，雙層單層的公共汽車，十四座小巴，電車、纜車、的士、豪華的私家車；琳瑯滿目，美不勝收的百貨公司；供人遊樂的勝地，巧奪天工的虎豹公園，天造地設的維多利亞海港；萬家燈火，五光十色的夜景；還有，屬於數百萬市民精神所寄的香港大會堂，裏面包括美術展覽室，酒樓、音樂廳、博物館、演講室、圖書館，以及供人憑吊，發思古幽情的紀念花園。其他，由於天然的優厚條件，再加上政府良好的措施，全力吸引外地工商鉅子，川流不息地來此投資，工商業的進步一日千里。於是海底隧道的艱鉅工程，龐大經費，也已迅速完成。而且另一更浩大的海底鐵道，正在密鑼緊鼓的策劃中，不久的將來，香港將有另一番新面目出現哩！由以上這些事實，證明香港安定，財力充實，資金雄厚，也即代表她的繁榮與進步。而這驚人的成果，實拜科學之賜。

科學的發明日新月異，社會隨之而不斷進步。然而，它除了帶給人類物質的充裕，提高生活水準而外，還代表了些什麼？當然，不能說它代表邪惡，帶來社會的不安。那些咒詛科學的人，一如讚歎科學萬能，同樣的不合理、不公平。科學，它的本身並非罪惡，它是促進社會繁榮、人類幸福的工具；至於它產生的副作用，造成的一切不良後果，都不該負以任何責任。科學既是一種工具，全視乎人如何去運用它；善於運用者，則使世界和平，人類幸福；反之，則帶來世界人類更多災禍。正如一把刀，可以拿來切菜、剖西瓜，供人享受；亦可作殺人兇器，構成罪行。社會，是個抽象的名詞，由衆多份子，人與人間發生交互行為關係而形成，這個社會的善良與醜惡，繁盛與沒落，每個人有他的責任；榮辱、成敗乃全體市民共同行為的結果，義務與權利是相對存在的。

香港是人間天堂，理想的樂園嗎？不！任何一項事物絕無盡善盡美的，凡是存在的必然有它的缺陷。香港這個特殊社會自不能例外。比如：近年來物價直線上漲，入不敷出的市民，愈來愈感到生活的艱難；成羣結隊，不願專心向學和不務正業的阿飛，無法無天地擾亂社會治安；藉神聖教育之名，實則殺人不見血，誤人子弟的學店縱任設立；又狹窄又骯髒的貧民窟未獲改善……這都是有目共見的現象，不是外表的繁華所能掩蔽的。

本來，貧窮並不代表醜惡，也沒有什麼不對之處，然而，如今那些簡陋的木屋區，鳥籠似的徙置區，卻隱藏着無數罪惡，甚而成了罪惡的根源。那裏開設賭檔，販賣毒品，飛羣鷹集……

諸如此類的勾當，作奸犯科的罪行屢見不鮮。因之，原已污穢不堪的貧民窟，更顯得黑暗與醜惡了。

隨着時代輪齒的前進，各色各樣的罪惡不斷而且普遍的增加，吸毒、搶劫、姦淫、殘殺的行爲，已由成年人而蔓延至青少年，學校的學生們。他們大概是因為缺乏家庭的溫慰，社會的照顧，以及正確的引導，身心不能獲得正常發展；或者是因爲生長於殖民地社會，失去歸屬感，情緒煩悶，意志消沉，經不起魔鬼的誘惑，藉此來發洩他們內心的不平和憤懣吧！事實上，由於社會特殊，過於重視「人道」，刑罰太輕，使得這班害羣之馬，目無法紀，罔顧市民的安全，到處爲非作歹，騷擾社會，破壞治安。這些令人心悸，談虎色變的事實，對被譽爲「東方之珠」的香港，是何等的諷刺！試問：如此的罪行，究竟是誰的過錯？是科學嗎？絕對不是。社會嗎？也不是。那麼是人性的頑劣，自我毀滅？是父母師長的管教無方？抑或教育政策的不良呢？我不得而知，且待別人明白地告訴我。

今年六月中，政府鑑於罪惡的嚴重性，乃推行一項極有意義的措施——「撲滅罪惡運動」，兩個月以來，在政府嚴勵執行，官民密切合作下，這項運動的效果，成績畧有可觀，各種罪案顯著地減少，這是值得大家歡欣鼓舞的。可是，令人費解的是：在以往的歲月裏，何嘗不是有繁多罪惡存在，爲何要待到今天才來撲滅？而且，這項運動才收到些微效果，罪惡未曾絕跡之前，又告結束了。這是一般市民感到失望的。正因爲罪惡存在，一旦死灰復燃，甚而繼續擴張，則廣大市民的心中，仍然籠罩着一層可怕的陰影，生命財產沒有保障，生活失去安全感。斬草不除根，春風吹又生，那不是前功盡棄嗎？

不過，話說回來，罪惡乃社會問題之一，它與人類社會并存，除非是天國，極樂世界，古今中外，沒有一個社會沒有問題，只是程度的不同而已。故此，儘管罪惡存在，多少威脅羣衆的安全，但在政府和全體市民各階層的同協力，攜手合作下，保持香港安定，繁榮進步，深信會帶來更多的自由和物質上富華的享受。這是大家所預期，熱切盼望的。

狂熱底心聲

心立

投我雙眸猜忌疑惑的先底村婦
以機槍似的密密無情地掃射

我心悸 我哀思

是佛弟子自我的毀滅

是教底自我的隔絕

對真理底美與善的恆毅

只要這股熱

她底眼神縱是懦弱的一閃

足激盪

佛青 澎湃的血濤

足觸發

佛青 有力的脈動

她底眼神予我如一顆手榴彈

啊啊 好慘好慘的心已被粉碎

卻激射出

細細點點的精靈

那銀樣的星星

熒熒的天使呀

仰邀在冥黯的蒼穹；凄寒的空間

睥睨着大地；晶亮地燃燒

× × × ×

燃起思想的纖維

重重的真理

在心靈底美與善的交輝

永恆地明亮

民國六十二年二月二日寫於佛光山

寺裏寄居了一位剛唸國中的小妹妹，聰明、伶俐、勤勞，頗得人緣。近日，不知誰給她一隻新手錶，雖是隻普通的貨色，而她卻如獲至寶般的看待，時常翻起手腕注視。

晨間，突見她拿條毛巾，小心翼翼地擦着腕錶，初以為是沾了污垢，趨前一看，不禁啞然失笑，原來，她正以牙膏擦亮鏡面。瞧她那副神情，煞像珍惜罕世寵物。

一隻錶，在大人眼裏不算什麼，但對於小孩子就非小事，何況又是她的「第一個新錶」，這「第一個」「新的」給人的印象總是刻些深，它可使人付出全部心力去照護。

記得自己剛有「第一個錶」時的舉動，正也是如她一樣的珍惜。

人對於「新的東西」總是較為重視些，但日子過久了，就漸為疏忽，而轉於淡忘，乃至遺棄。所以，我人若能持久保持起初的那種心情，對於任何事物將是永遠新鮮，有趣的。

道心也是如此，諺云「出家一年佛在眼前，二年佛在階前，三年遠在西天」。此真是極盡諷刺的能事。

大凡一個初學道的行者，從五花八門的萬丈紅塵，乍然轉入教團，其內心惶惶競競業業，惟恐有失，故而行動端莊謹慎；其抱負滿懷，理想高遠，故力爭上游，

精進不息。此時之心力，直可克堅，摧魔，然而勇猛心易發，精進心難行，有如晨露見朝陽即溶化。其菩提種子，尚未抽芽，卻遭摧折。故此，他的一生，亦如凡夫俗子，在庸碌、窮忙，迷惘中虛渡，到頭來不免寶山歷盡空回手之歎。

總而言之，凡初入佛門的一羣，莫不有一番悲世憫人的心懷，希賢希聖的理想，然經相當時日，卻變成像漏氣的皮球，銳志消失在現實環境裏，內心一片雜亂之景象，此是不能保持初心之故。云何保持初心，於消沈懈怠之時，時常默念：我為何學佛出家？當時動機心願為何？勿在袈

淺談初心

● 韜

袈下失掉人身呵！如此警覺自可免除懈怠之心

？若遭遇外界打擊，而失望灰心之際，則以四弘誓願警策：「衆生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成」此四願或唱誦、或書寫、或張貼於易見之處，以資自勉。如此，自可精進向道，免於放逸，（惟當或唱或書或見時，當由嘴由手由眼反印入心，方有功效）。

保持初心，無堅不摧、無魔不克，保持初心，可直入涅槃大道！願教內同道，不發露水道心，不持五分鐘熱度，各持着精進勇猛之初心，共邁向涅槃寶所！

在此，與同道們共勉！

內明月刊收支報告

| | |
|----------|-----------|
| 一、收入 | |
| 上期結存 | 七七五·四〇元 |
| 本期捐款 | 二、二三〇·〇〇元 |
| 總計收入 | 三、〇〇五·四〇元 |
| 二、支出 | |
| 第18期印刷費 | 二、〇二六·四〇元 |
| 第18期郵寄費 | 二五〇·七五元 |
| 第18期雜費 | 二七〇·〇〇元 |
| 總計支出 | 二、五四七·一五元 |
| 三、結存 | |
| 收入支出相抵結存 | 四五八·二五元 |

內明雜誌社謹啓

一九七三、九、卅日

捐款鳴謝

| | |
|---------|-----------|
| 蔡雪媛居士 | 港幣一〇〇·〇〇元 |
| 劉淑卿居士 | 港幣一〇〇·〇〇元 |
| 潘淑雲居士 | 港幣三〇·〇〇元 |
| 妙法寺有限公司 | 二、〇〇〇·〇〇元 |

內明雜誌社謹啓

一九七三、九、卅日



過、主持人、經費、地址、工作成績，全無報導，隻字不見，編輯先生應爲文介紹一下的。

此祝
健康！

談錫華

一九七三，八，廿四

錫華居士：

八月十四日大函早已收到，因雜務紛繁，未能及時回覆，怠慢之處，敬希海涵。

你的來信，對本刊充滿關懷愛護之意，同人至感榮幸。茲對質詢三點簡覆如下：

①「漫談禪宗與六祖」，漫談二字倒置，乃編校者之大意，讀者一望便知，故未予更正，謹此向作者與讀者致歉。

該文係申請續明法師第三屆獎學金佛學論文，由評審委員會供稿。你要作者解釋「獠獠」二字，因無詳細地址，我們無法與他連絡。其實，「獠獠」二字並不難解，原文引自六祖法寶壇經行由品第一，是稍有佛學常識的人共知共曉的典故，辭海與無錫丁福保仲祐著六祖壇經箋著都作這樣解釋：「獠」獸名，指短喙犬；「獠」西南夷之謂。此乃罵人語，唐書褚遂良傳云：「何不撲殺此獠」。弘忍大師用此詞問慧能，似畧帶藐視、刻薄之意。然則此乃祖師接引後學之方便，正如臨濟問黃蘗「什麼是祖師西來意」？三次參問三次被打，那種表面上粗厲的行爲是含藏着無限慈悲真意的。

②第七期有陸象山和中國山水畫文章，佛學刊物有此類學術專著，令人有如丈八金剛，摸不着頭腦之感。

③關於世界各地佛教消息，佛門子弟動態，宜多加報導，引起信徒居士們興趣，如何？例如：第3頁「閑話中的真理」一文云是馬來西亞佛教青年總會成立二週年獻詞。關於此會之成立經

也難保證絕對無誤。對這種偶然一兩本的差錯，除請讀者寄回調換，我們還能向裝訂工人苛責什麼？

②尊意不贊同本刊的風格，而謂「佛學刊物有此學術專著，令人有如丈八金剛摸不着頭腦之感。」關於佛學刊物是否適合刊登學術專著，和文藝作品之類的文章，見仁見智，迄無定論，我們不願強人同己，但是本刊園地公開，一向反對思想壟斷；除非確有毒素的思想，違悖正理，障礙社會進展，人類幸福的邪說。

學術進步，言論自由，創辦人可以決定自己刊物的風格，綜合性的雜誌，宗教性的宣傳刊物，或鼓吹改革佛教的時論，均無不可之處，爲何不允許有「學術專著」？本刊的宗旨、性質、風格已於發刊詞明白指出，茲不複述。

不錯，佛刊宜以刊登有關佛學之類的文章爲主，不可捨本逐末，喧賓奪主，惟佛法不離世間法，苟能寓佛法於學術、文藝之中，產生潛移默化之效，令人不知不覺受其感染，領會到甚深法味、沐浴大覺智海，那不是比道學先生的說教勸善更有意義嗎？難道佛刊除談因果報應，扳起面孔來講道，依文解字，註釋經論，其他性質的文章就不合用嗎？嚴格考究起來，善惡因果，生死輪迴，勸人持戒、修定，尙非佛教所特有的呢！

③非常抱歉，編者不是記者，無暇多方面採集，專文報導佛教動態。同時，本刊編者乃屬副業，有自己的學課工作。況且，以兩三位編輯，做編刊、校對、跑廠、寄發等事宜，已忙得喘不過氣，怎能再兼記者的職務？本刊消息，多係各方提供，或剪報章，有時因來稿太遲不及編排，有時則限於篇幅而割愛。老實說，月刊的重點在刊登各類作品，新聞不過作爲點綴而已。教內的

刊物，新聞報導一欄，除極少的專業編輯親自外出採訪所得，或者由他人提供後改寫，多半是輾轉抄襲，所以刊出的消息，往往是數月甚至半年前的「舊聞」，這又何必作無謂的浪費呢！

編者不敏，孤陋寡聞，且拙於言辭，開門見山地說出自己的看法，對所提出的問題，不能給你滿意的答覆。欠妥之處，尚祈賜正為感。

祝

法喜無量

編者敬覆

一九七三，九，十八

三、

洗塵法師慈鑒：

年來拜閱貴刊，景仰 法師悲願宏深，廣設方便，弘揚佛法，興學創刊，倡導慈善，惠施眾生，淨化社會，造福人群，不遺餘力，如此菩薩大悲無我精神，令人欽佩不已。

後學自幼喜愛佛學，不耻下問，隨緣求教于諸善知識。雖然佛法深廣無涯，極難信解，幸蒙諸法師稟承釋尊利世精神，有教無類，諄諄善導，啟發我學佛興趣，加強我深入法海的信心，有着茶飯可少缺，佛刊不可不鑽讀之感。

今悉貴刊誠意徵稿，殊覺欣喜。後學年青學淺，而於寫作一途，興趣頗濃。茲既有此投稿機會，不揣淺陋，就一時感觸，草成新詩一首，隨函附上。自慚駑鈍幼稚，對於佛學，未明其萬一，四海之內皆頌法師大慈大悲，故敢冒昧投稿，祈勞神斧正登刊是幸。今後尚乞多賜教言，以啓茅塞，早悟佛經，共證菩提。

法安

肅此 敬祝

後學真覺敬上

四、

真覺居士：

惠稿「衞塞微感」，收到很久，讀完你的信，知道你是一位善根深厚，肯得上進的佛教青年。在佛法修學的過程中，你已經做到「親近善士，聽聞正法。」希本學道初志，慎思明辨，樹立正見，信解與篤行並進，自能獲得佛法受用，抵達究竟安樂的彼岸。

你的新詩，我細心地讀了幾遍，覺得身居異國，學習外國語文，接受外國教育的中華兒女，能夠寫出這樣的中國文，真是不容易的一件事。以你求法若渴，虛懷若谷，為法無間的精神，繼續不斷努力下去，將來的成就必定相當可觀。

不過，關於新詩作品，我想表示一點不成熟的意見：所謂新詩，人人能作，不像律詩那麼嚴格講究平仄，規定字句韻腳；幾乎凡是識字，寫得一封通順書信的人都可以嘗試寫新詩。但是要作出一首稍夠水準的新詩，並不如一般人想像的那麼容易。雖然新詩可以擺脫古詩的羈絆，不受聲韻律的限制，不過既稱為詩，必須要有詩意和詩味。一首好的新詩，與古詩一樣，令人讀後迴腸盪氣，餘味無窮。相反地，寫出的詩如同說夢話，把完整的一個句子分割幾行，令人有不知所云之感。我常發現許多朋友，一篇簡短的散文寫不通，造句措詞都不合文法，就跟着學新潮，作起新詩了。我以為：青年學習寫作，先從散文下手，有正確的思想，純潔的情感，和豐富的生活經驗，加以文法及修辭的功夫，能造出簡鍊、優美、精當的詞句，而後開始寫新詩也不遲，未奠定良好文字基礎，何必急急於做詩人呢？

我對於新詩，完全是門外漢，從未做過一首新詩，惟欣賞若干近代詩的名作，略備識別能力，故表示了我對它的一點看法。正確與否，任由讀者諸君抉擇吧！

祝你

編者敬覆

一九七三年九月廿四日

五、

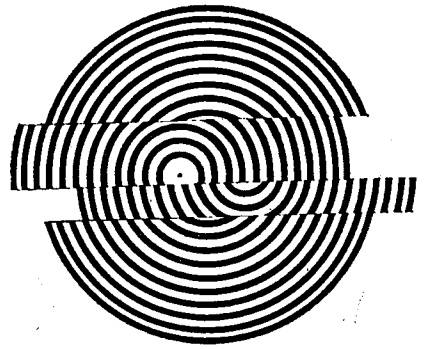
內明雜誌社編輯先生：

本人現於一商行內工作，在校讀書時期是於一間基督教學校，未曾有機會閱讀佛教書籍。某日偶因郵差誤投，送來「內明」一份，展閱一二，即被其內容所吸引，愈看愈有興趣，越讀越精彩，雖有些內容涉及佛法歷史問題，錯綜複雜，甚深難解，但對於文中天理循環，因果報應，以及如何待人接物，處事態度等，都為目下一般青年所急需。在我本人來說，它確有種微妙而自然的力量，引我進入另一新境界，心靈豁達，悟理甚多。心情比較輕鬆，不再斤斤計較於錢財名利，只求盡力耕種，不問收穫，對己對人無損，於願已足。

貴刊發行範圍不廣，可能因財力問題及人手不足等，而且事實上現今青年不大接受我國固有之禮教及深奧佛學，致令難於普及，確為憾事。值此邪說橫行，道德淪亡，社會黑暗的世紀，希望將佛學發揚光大，是所盼禱。

現謹付上支票一百元，祈希查收，以此微薄之力，滴水車薪，實為不足，惟聊表愛好真理之赤誠而已。默禱
佛教復興於當世
慈光普照於大千

讀者：劉淑馨上



教界簡訊

能仁書院開學禮 釋洗塵宣佈發展計劃

白志忠報告院務

(本刊訊)香港能仁書院一九七三年開學典禮九月十五日在該院舉行，到有各董事、副院長、系主任、教授、新舊學生數百人，董事長洗塵法師領導行禮如儀，嗣講述該院辦理宗旨及今後發展計劃。

洗塵法師說：僧伽會辦理本院係本佛陀救人濟世之悲願，培養人材，續佛慧命為宗旨；本院原定之建校計劃，分為三個時期。現第一、二期之計劃，算已完成。第三期計劃，希望於五六年內完成。本院校務四年來得以順利推進，發展迅速，因素有四：(一)本會各董事高僧大德，佛教四眾，始終出錢出力，大力支持；(二)校務行政方面，正副院長領導準確，特別是副院長白志忠先生從早到晚不辭勞苦，不懈努力的策劃；(三)我們全體的教授均能本佛陀的慈悲精神，以父母之心，熱心教導學生；(四)同學們來到本院求學，均能奮勉力學，信賴學校。今後本此優良傳統精神，加倍努力，本院預期之目的，必

可提早達成。

白志忠副院長報告過去一年來校務推進有下列各要點：(一)加速興建第二期校舍，并擴建荃灣分院；(二)增添圖書設備，并另闢圖書室；(三)加聘名教授，現有教授四十八位；(四)自本年起提高教授報酬；(五)港府經承認本院為不牟利大專書院；(六)實行導師制，重視人格教育；(七)培養研究風氣，期達才德雙修；(八)發動捐贈獎助學額；(九)加強升學就業輔導；(十)本院大專部及附中，共有學生二千二百餘人。

白氏繼續論世界大學教育動向：(一)結合政治社會需要；(二)廣開課程滿足學子願望；(三)由通材逐趨於專才；(四)充實設備講求效果。白氏認為該院政策，宜順應世界潮流，保有著名大學傳統精神，確保高度學術水準，分別言之：文學院——各學系本佛陀慈悲精神，繼承中國傳統文化，溝通中西學術，再造人類文明。商學院——各學系應發揚中國傳統商德——誠實、無欺美德，吸取歐美知識技術，發展工商業為人類社會服務。

台北名利慧日講堂

印海法師復任住持

(本刊台北訊)台北名道場，慧日講堂於國曆九月二日舉行前任住持真華法師退位，新任住持印海法師晉山典禮。是日到有諸山長老：白聖、樂觀、南亭、道安，默如、戒德、悟一、盛雲、悟明、佛聲、晴虛，廣善等及真因，如虛，開澄、開典、德宏、厚基、厚行、顯淨、玄願等法師及慧日講堂護法：錢益、戈本捷、鄭壽彭信眾共一百多人，備極盛況。典禮於上午十時三刻開始，首先迎請新任住持印海法師就位，新舊住持舉行交接儀式，隨即佛前午供。接着由真華法師

致詞：畧謂講堂乃一宏法道場，本人三年來竭盡所能，愧無建樹，現因身體欠佳，急欲靜修，故另請印海法師繼任云。再請南亭、樂觀、道安、盛雲諸位長老致詞：咸讚慧日講堂由印順導師創建以來為台北市宏法利生一難得清淨道場，此次印海法師復任，更是名利得主，祝望來日更能大印順導師為法為人的苦心云。後由新任住持印海法師致答謝詞：略謂蒙大家於百忙中參加典禮衷心感激，並云本人過去已曾擔任講堂住持達六年之久；此次因真華法師堅意辭退，而導師座下諸位門人，大家各有因緣，散居國內外，新任人選難生，只好又由本人復任，今後希望諸山長老，多加指導，護法信眾多多護持云。典禮簡單而隆重於十二時正完畢，中午並準備素席招待賓客。又據新任印海法師告知：此次因時間匆促，尚有眾多師友，居士不能一一通知，並請諒鑒云。(釋宏印)

僧伽會佛學講座

每逢週日在大會堂

真常法師講解佛經

香港僧伽聯合會，本屆自真常法師接任弘法部以來，對大乘佛法之宣揚，不遺餘力。故在大會堂特設之佛學講座(能仁書院校外課程)，每逢週日，則定期講解經典。查自上月份(八月)開始講四十二章經，在此過程中，適天雨連綿，而參聽人士甚眾，不為天氣惡劣所影響。其中原因，固然法師講解明晰，而聽者亦得契機感受，故有此成果。上週日引述五明學說，以現代科學證境，益信真實不虛，足見佛為大徹大悟之先覺者。如所週知：佛法在世間，不離世間覺，其能適應任何時代至為明顯。若能多聽經閱經，深入研究，愈覺其新鮮無比。尤其四十二章經為人生立身處世箴規，精簡而易領會。該講座每逢週日

下午四時半至六時半，在大會堂九樓北座，由眞常法師主講，歡迎教內外士女依時參聽。

古舍衛國華光寺

如正師繼承主持

（本刊印度訊）古佛教聖地舍衛國祇樹給孤獨園故址，建有一座氣象宏偉的華光寺。該寺原爲我國湖北籍的苦行頭陀僧仁証老和尚所創建。據悉：仁師薙度前，出身貧寒，幼年未獲就讀機會。出家後在印度數十年間，不識當地語文，但憑苦行募化，由蓋搭簡陋茅蓬而及巍峨大雄寶殿，經堂、藏經樓。最近一座高達十餘丈的七級金剛寶塔，行將竣工。該寶塔可稱爲在印度華籍僧伽倡建寶塔中之最高而又最宏偉的一座。且仁師平素持戒謹嚴，自奉儉樸，深爲各界護法所敬仰。仁師將其所得淨資、分毫悉爲建寺建塔之用。今累積的寺產，足供數位僧衆常住食用。惟仁師年逾八旬，早擬物色繼承人選，有急不及待之感。現適有一位品學優良，來印朝禮聖跡的如正法師，途次該華光寺，當兩法師相見，若具宿緣，俱生歡喜心，乃由仁師面懇如正法師留印，以繼承華光寺住持，經雙方審慎考慮，結果已得如正法師欣然接納。遂使仁證老和尚多年所望，始獲如願以償。今已於新佛紀二五二一七年（一九七三）八月廿八日（夏曆八月初一日），假加城中華佛寺舉行移交典禮，到有加城玄奘寺悟謙法師，加城中華佛寺鎮參法師，加城佛教蓮社代表李鏡生、余清波、及劉金昌、劉宣華、陳羣芳、雷秀平、鄭香妹、梁對妹、李笑嫻、陳玉珍、盧如艷、黎七妹、黃梅侗等各界善信約百人。仁證老和

尙當衆將華光寺全部財產證件及授權書，授予如正法師接管。此一儀式簡單隆重，咸慶舍衛城華光寺繼承主持得人云。

旅美名教授張澄基鉅著

「佛學今詮」上冊出版

本書原爲名教授張澄基先生在美國各大學講授佛學之講稿，內容精湛，系統整嚴，且見解新穎，多發前人所未發者。此書之特點，在對佛學之基本問題及教法，以現代人之眼光比較西洋科學、哲學及宗教，而予以新的評述與介紹。名之爲「佛學新詮」，亦無不可。

張教授現任美國賓州州立大學佛學教授。十六歲起即開始在中國內地、康藏、及印度研修佛法，數十年來如一日，於顯、密、性、相、禪、淨各宗，皆能洞達堂奧。旅美逾廿年，對西洋哲學及文化，亦有深切及廣泛之體認，其各種英文佛學著述，久已蜚聲國際，素爲歐美學界所推重，此書爲其卅年來慎思苦究之心血結晶，體大思精，絕非尋常作品可比。上冊約卅萬言，包括宗教之回顧及展望，業力論，佛陀之基本教示，無我論，禪定瑜伽論及空性論六章。

美國佛教會爲弘揚正法，特交由慧炬出版社（地址：台北市建國南路一六八巷六號）出版。三十二開平裝一冊凡五八五頁，定價新台幣七十元。

世佛港會禪學講座

逢週六在九龍舉行

忍慧法師主講「禪與生活」

世界佛教教友誼會港澳分區總會所主辦之週六

「禪學講座」，自從在八月因大會堂講室租用結束後，由本星期六（八日）起，改在九龍佐敦道鴻運大廈十五樓GH座該會舉行，時間改爲下午二時半至四時。仍由會長忍慧法師主講「禪與生活」。歡迎各界到聽，以增法益。

禪宗在中國成爲佛教的特有宗派，這是很突出的。它的成立，是六祖慧能的智慧所激發出來；而發展成爲前進的，革新的，有創作性的佛教思想主流。禪宗擯棄了原來佛教傳統教訓的全部寶藏，而把它視作葛藤；也是因爲這個道理，若把那些教訓執爲金科玉律的見解，乃是阻礙本有心靈的啓發，是開悟證道的最大障礙，使我們的智慧不能顯露。經典的用途，不外是指示我們精神的努力，應用於何方而已。此外，並沒有其他用處。爲了指月，手指是需要的；但千萬不可將手指視爲月亮，這樣便使我們墮入了錯誤的目標。同樣地，木筏是渡海的工具，在我們到達彼岸時，我們就要捨棄木筏，不能死賴在木筏的。所以，佛經與佛經的註解，不論是出自何等崇高悟者的手，禪宗都不須要以它們爲依賴；而不過藉它作爲工具或手段，而達到最終的目的。所以禪宗不斷要人注重行持，時時刻刻都要注意自心的活動。因爲個人的自心乃是禪宗所研究的對象；而禪的最終的目的，是在於自心之內尋解了解，明白清楚自心的一切；而並不是在自心之外的所有語言文字，這是與自心並無直接關係的。日本鈴木大拙解釋禪宗的「教外別傳」爲「在佛陀正典的教訓之外的特殊傳遞」；而禪宗的實踐方法却是：「直接掌握心靈，而證佛果」（直指人心，見性成佛）。所以「禪」所面對的是我們具體的生活事實，是每個人的行、住、坐、臥、生活、生、日常生生活，而每一秒鐘內，注意我們心靈的活動，而尋求內心的探索和答案！

梵文學習法

淨海編著

第六課 副詞與連接詞

29 課前文例

| | | |
|-------------------|-------------------|----------------------------|
| त्वं कुत्र पठसि ? | त्वं किं न पठसि ? | किं त्वं तत्र खादसि ? |
| अहं तत्र पठामि । | सः सदा पठति । | अहं तत्र न खादामि । |
| सोऽत्र पठति । | कः वदति ? | कदा सः तत्र गच्छति ? |
| स यत्र पठति । | स किं वदति ? | त्वम् अत्र पश्यसि वदसि च ॥ |

(羅馬拼音法)

| | | |
|----------------------|-----------------------|--------------------------|
| tvam̐ kutra paṭhasi? | tvam̐ kiṃ na paṭhasi? | kiṃ tvam̐ tatra khādasi? |
| ahaṃ tatra paṭhāmi/ | sa sadā paṭhati / | ahaṃ tatra na khādāmi/ |
| so 'tra paṭhati / | kaḥ vadati ? | kadā sa tatra gacchati? |
| sa yatra paṭhati / | sa kiṃ vadati ? | {tvam̐ atra paśyasi |
| | | { vadasi ca // |

(中譯)

| | | |
|--------|---------|-----------|
| 你在那裡讀？ | 你為什麼不讀？ | 你在那裡吃什麼？ |
| 我在那裡讀。 | 他常讀。 | 我在那裡沒有吃。 |
| 他在這裡讀。 | 誰說？ | 他什麼時候去那裡？ |
| 他在該處讀。 | 他說什麼？ | 你在這裡看和說。 |

註：上列梵文(及羅馬拼音法)例句中，請注意連聲法，見本課中第32節各項說明及舉例。

30 代名詞 तद् tad(他,她,牠,它)及疑問代名詞 किम् kim(什麼;何,何故)主格及受格的用法(其他各格以後分解)。

① तद् tad —

| | 男 | | | 女 | | | 中 | | |
|---|---------|--------|----------|----------|-------|---------|---------|-------|-----------|
| | 單 | 雙 | 複 | 單 | 雙 | 複 | 單 | 雙 | 複 |
| 主 | सः saḥ | तौ tau | ते te | सा sā | ते te | ताः tāḥ | तत् tat | ते te | तानि tāni |
| 受 | तम् tam | तौ tau | तान् tān | ताम् tām | ते te | ताः tāḥ | तत् tat | ते te | तानि tāni |

② किम् kim —

| | | | | | | | | |
|---------|--------|----------|----------|-------|---------|----------|-------|-----------|
| कः kaḥ | कौ kau | के ke | का kā | के ke | काः kāḥ | किम् kim | के ke | कानि kāni |
| कम् kam | कौ kau | कान् kān | काम् kām | के ke | काः kāḥ | किम् kim | के ke | कानि kāni |

註：上②中，第三人稱代名詞 तद् tad(他,她,牠,它)與指示代名詞 तद् tad

(那,那個)同型。至於在句中的分別方法,如係形容其他名詞的,則為指示代名詞(如第四課 18 節中文例);如係代替其他名詞的,則為人稱代名詞(如本課 29 節中文例)。

31 常用的副詞與連接詞

梵文的品詞,可分為兩類:一類是有變化詞,包括名詞、代名詞、數詞、及動詞;一類是不變化詞,包括副詞、連接詞、及感嘆詞。

不變化詞(अव्यय或निपात avyaya或nipāta; indeclinable),用在句中,不受性、數、格、人稱等的變化。原形怎樣就是怎樣,不變為其他的形式。有些起變化的,那是連聲法的關係。今列举常用者如下:

| | |
|------------------------------|------------------------------------|
| अतस् atas(副)(idam的從格)由此,是故 | च ca(連)和,與,及 |
| अत्र atra(副)(idam的於格)這裡,此處 | ततस् tatas(副)(ta的從格)從那裡,從彼處 |
| अद्य adya(副)今天,今日 | तत्र tatra(副)(ta的於格)那裡,彼處,那裡 |
| अधुना adhunā(副)今,今時,現在 | तथा tathā(副)那樣,這樣;如是,亦爾 |
| अपि api(副)又,亦;但,然而;雖;即使 | तदा tadā(副)那時,其時,彼時,尔時,此時; 即於尔時 |
| इतस् itas(副)(idam的從格)從此 | न na(副)不,非,未,無 |
| इति iti(副)如此,如是,像這樣(常用句末) | नहि nahi(副)不,決不,決非 |
| इत्थम् ityam(副)如此,如斯 | पुनः(पुनः) punar (punaḥ)(副)又,再,更,復 |
| इदानीं idānīm(副)現在,今 | यत्र yatra(副)處,是處 |
| एव eva(副)唯,只;即;但,而 | यथा yathā(副)如是;與……一樣 |
| एवम् evam(副)如是,如此,這樣 | यदा yadā(副)是時,那時,尔時 |
| कथम् katham(副)怎樣,如何,云何,何故 | यदि yadi(連)若,設,設使,假使,如果 |
| कदा kadā(疑問副詞)何時,什麼時候 | सदा, सर्वदा sadā, sarvadā(副)時之,常之 |
| किन्तु kintu(連)但是,然而 | सर्वत्र sarvatra(副)到處,處之,一切處 |
| कुतस् kutas(副)(ka的從格)從那裡 | |
| कुत्र kutra(副)(ka的於格)那裡,什麼地方 | |

32 連聲法(定律二)

-: -ḥ(visarga)的變化(是由-s -s及-r -r在語末休止位置變成,見17)

① -:(-ḥ)在硬子音中的 कk, खkh, पp, फph, शś, षṣ, सs之前,保留不變,

例如: इमाः काः? imāḥ kāḥ? 這些女人是誰?

बालाः पठन्ति bālāḥ paṭhanti / 男孩子們閱讀。

पुरुषः संसति puruṣaḥ śamsati // (一個)人讚美着。

② -:(-ḥ)在 चca和 छch之前,則變為 शsa,

例如: जनाः चलन्ति=जनाश्चलन्ति। janāḥ calanti=janāścalanti / 人們走動。

--:(-h) 在 r t̄ 和 ṛ t̄h 之前, 則變為 p s,

例如: पठतः टीकाम् = पठतटीकाम् । paṭhataḥ ṭīkāṃ = paṭhataṣṭīkāṃ / (他倆) 讀註解。

--:(h) 在 r t 和 ṛ t h 之前, 則變為 s s,

例如: पुनः तरति = पुनस्तरति । putraḥ tarati = putrastarati / 兒子橫越。

③--:(h) 之前為母音 ā, 而在其後跟着為軟子音或母音時, 則被消除,

例如: बालाः धावन्ति = बाला धावन्ति । bālāḥ dhāvanti = bālā dhāvanti / 男孩子們跑。
जनाः अटन्ति = जना अटन्ति । janāḥ aṭanti = janā aṭanti / 人們漫遊着。

④--:(h) 之前為母音 a, 而在其後跟着為軟子音時, 則變為 o,

例如: पुनः धावति = पुनो धावति । putraḥ dhāvati = putro dhāvati / 兒子跑。

⑤--:(h) 之前為母音 a, 而在其後跟着的除 a 以外任何母音時, 則被消除,

例如: बालः आगच्छति बाल आगच्छति |
bālaḥ āgacchati = bāla āgacchati / 一個男孩子來。

⑥--:(h) 之前為母音 a, 而在其後跟着的也為 a 時, 則變為 o, 同時後面的 a 省略, 而以省略符 "s" (梵名 avagraha) 代替; 羅馬拼音法則以逗點 "" 代替,

例如: धावतः अश्वौ = धावतोऽश्वौ । dhāvataḥ aśvau = dhāvato 'śvau / 兩隻馬跑。
देवः अस्ति = देवोऽस्ति । devaḥ asti = devo 'sti / 有一個神!

⑦ 代名詞 सः saḥ 及 एषः eṣaḥ 在任何子音之前, 及除 a 以外任何母音之前,

--:(h) 都被消除。如--:(h) 在 a 之前, 可依④及⑥兩項變化。

例如: सः पतति = स पतति । saḥ patati = sa patati / 他墮下。

सः अहम् = सोऽहम् । saḥ aham = so 'ham / 我在此處。

=====

字彙

√ अट् aṭ(1) 徘徊, 漫遊
√ अस् as(1) 是, 有

आ/गम् ā-gam(1) 來
जन jana(男) 人
टीका ṭīkā(女) 註釋

√ तृ t̄(1) 橫過, 橫越
पुरुष puruṣa(男) 人
(其他字彙見 31 節)

習題六

I. 依下列已完成的動詞, 填入適當的代名詞在劃線 _____ 上:

1. _____ वदामि | _____ vadāmi / 2. _____ खादसि। _____ khādasi /

3. _____ (她) गच्छति। _____ gacchati / 4. स _____ पठति? sa _____ paṭhati?

5. _____ कुत्र न गच्छसि? _____ kutra na gacchasi?

II. 在下列的劃線 _____ 上, 填入適當的副詞或連接詞:

1. सा _____ गच्छति। sā _____ gacchati /

2. अहं _____ न पश्यामि। ahaṃ _____ na pśyāmi /

3. त्वं — गच्छसि? tvaṁ — gacchasi ?

4. — (現在) स खादति। — sa khādati /

5. अहं — न पश्यामि वदामि — || ahaṁ — na paśyāmi vadāmi — //

III. 連聲下列句子:

1. सः सदा पठति =? saḥ sadā paṭhati =?

2. चपः जयति =? nrpaḥ jayati =?

3. बालाः धावन्ति =? bālāḥ dhāvanti =?

4. जनाः चलन्ति =? janāḥ calanti =?

5. बालः जनम् स्मरति =? bālaḥ janam smarati =?

6. अश्वः अन्नम् खादति =? aśvaḥ annam khādati =? (अन्न anna (中) 食物)

IV. 譯成中文:

१. अहं तत्र न पश्यामि। ahaṁ tatra na paśyāmi /

२. त्वं तत्र किं पश्यसि? tvaṁ tatra kiṁ paśyasi?

३. स तत्र न गच्छति। sa tatra na gacchati /

४. त्वं कुत्र गच्छसि? tvaṁ kutra gacchasi?

५. नरः फलानि खादति। naraḥ phalāni khādati /

६. यत्र स गच्छति, तत्र त्वं किं न गच्छसि? yatra sa gacchati, tatra tvaṁ kiṁ na gacchasi?

V. 譯成梵文:

1. 你在這兒閱讀。

2. 他看什麼?

3. 他在這裡看和說。

4. 我沒有在那裡吃。

5. 今天你來這裡, 我去那裡。

梵文學習參考書 (初級至中級) (一)

I. 讀本

A Sanskrit Primer, by E.D.Perry, Columbia University Press.

Sanskrit Self Teacher, part 1--18, S.D.Satwalekar, India.

A Sanskrit Manual for high school, part I & II,
by R. Antoine, 1968, Calcutta, India.

解說梵語學¹, 神亮三郎著, 日本京都種智院大學, 1958 第四版。

(以上為讀本、文法、練習綜合性學習梵文優良參考書)

(Sanskrit) Infant Reader,

(Sanskrit) Reader I, II, III } (優良讀本, 適用為教本, 字彙附英文解釋)

by K.L.V.Sastri, Published by R.S.Vadhyar & Sons, India.

香港能仁書院大專部開學典禮



1



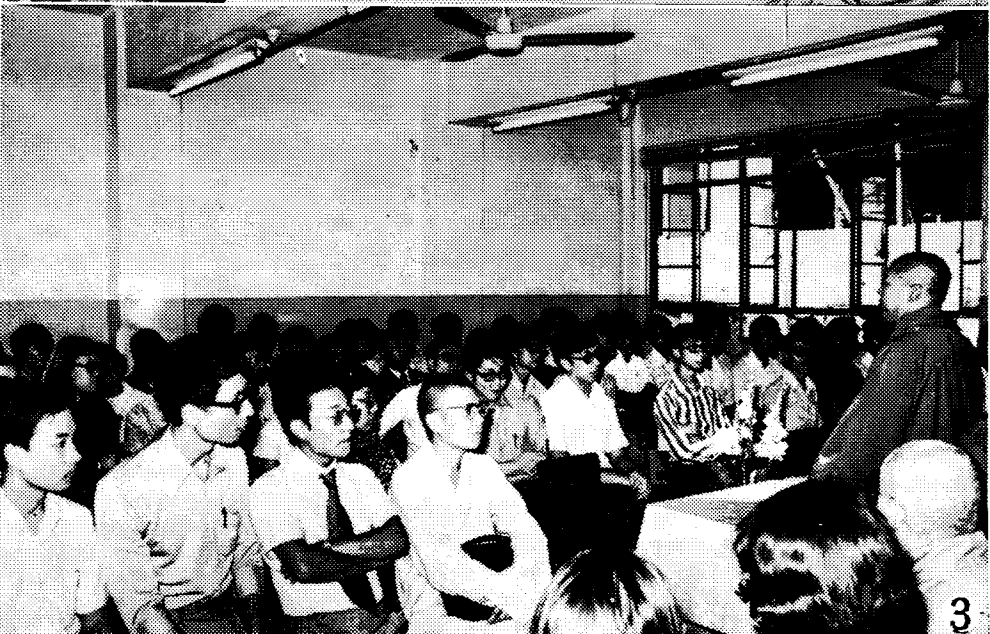
4



2



5



3

說 明

- ①校監洗塵法師致開會詞
- ②該院校董與部份同學合照
- ③該院員生靜聽校監致訓詞的神態
- ④白志忠副院長報告校務
- ⑤教授之一英文系主任吳福焜博士



香港僧伽會舉辦重陽思親水陸無遮法會恭請林文傑大律師剪綵後與全體董事嘉賓合影 73·9·30