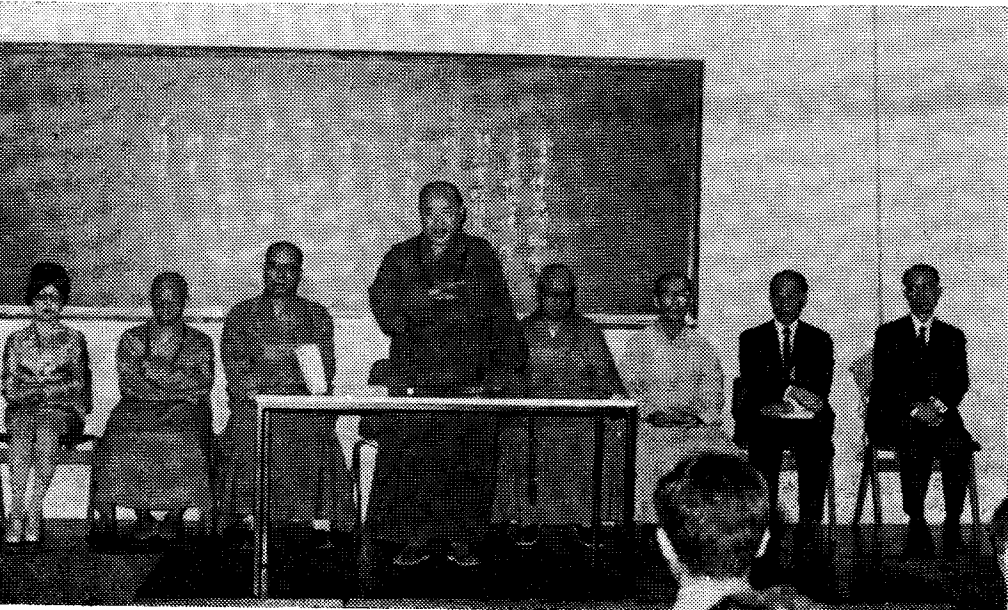
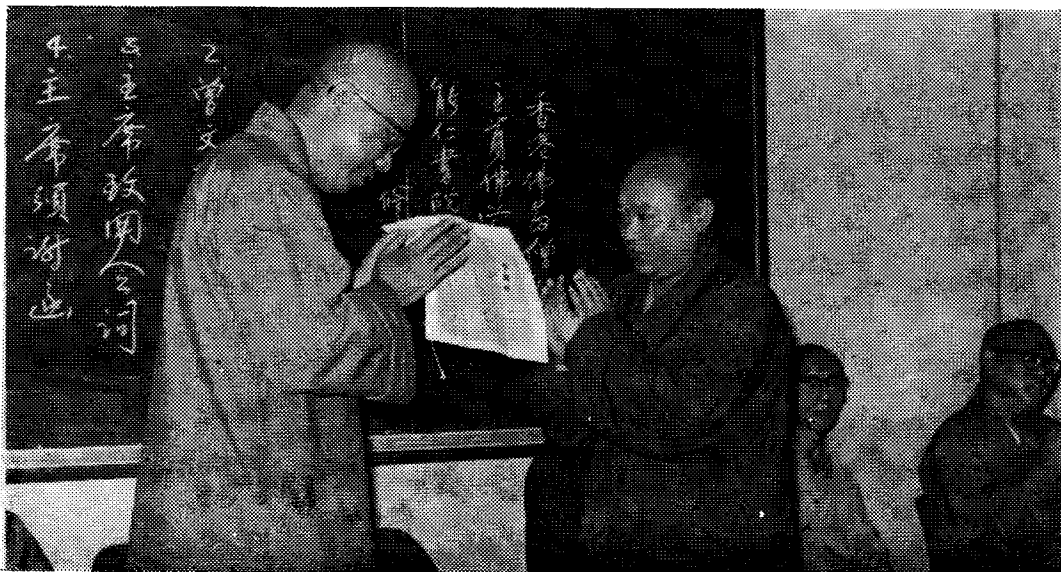


月明

21

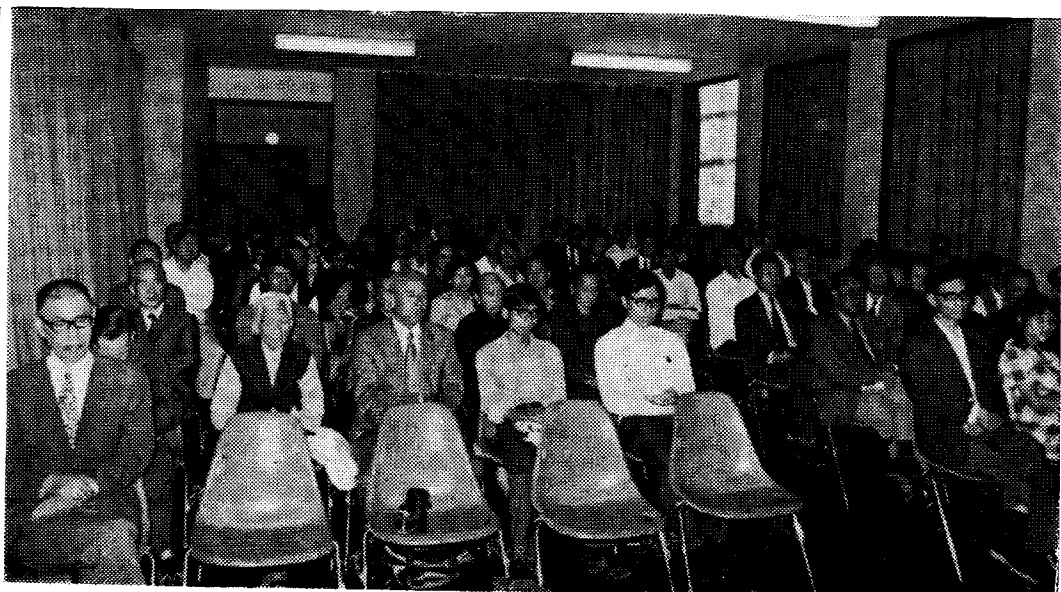


香港佛教僧伽會主辦 能仁書院校外課程佛學部成立



圖片說明

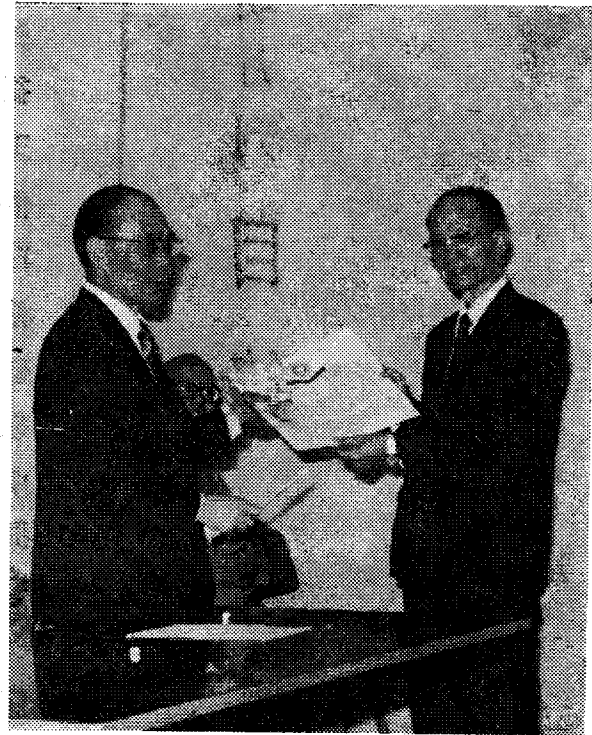
- 主席洗塵會長致開會詞（中）
- 主任曾文翰居士簡介佛學課程成立的旨趣（上左）
- 主席頒發謝函與眞常法師（上右）
- 護法代表沈馬瑞英居士供養法師（下左）
- 聽眾聚精會神的聽法（下右）



美 赴 法 師 知 了 歡 會 伽 僧



△ 狀 謝 發 頒 長 會



△ 書 聘 發 頒 長 校 白



△ 績 功 述 法 師 知 了 會 長 塵 洗

▽ 書 聘 接 受 貞 德 副 主 任 潘



(禮 典 立 成 程 課 外 校)
(院 書 能 仁 接 兩 上)



△ 務 任 之 美 赴 表 發 師 法 知 了

內明月刊目錄

隋·襄陽南洞本尊石像	封面
我為取得日本學位而要說的幾句話	印順 5
真理的語言（法句經）譯序	淨海 7
從淨土教教理史上看世親的地位	幻生譯 9
天台教觀與止觀	曉雲 13
儒佛道「中道」精神之會通	黃公偉 17
印順氏學位論文審查報告書	吳老擇譯 19
佛教的本體觀	大風居士 22
敬和林徵祁兄近作	趙曾珏 23
敬步原玉	敏智 23
中國藝術之特質	鄭捷順 24
同心協力日新又新	白志忠 30
新加坡佛教施診所成立四週年暨第一分所	
週年紀念大會開會詞	宏船 31
佛說四十二章經講話	聖印 32
多難興邦	胡信田 34
談易與吉凶悔咎	韓堯森 23
編餘漫筆	編者 39
華岡佛佛教文化研究工作近況	來件 40
影印大藏經的因緣及動機	劉修橋 42
內明通訊	彭家駒等 43
教界簡訊	本社 44
梵文學習法	淨海編 48

社長 釋敏智
 督印人 釋洗廬
 發行人 釋金山
 編輯 釋會機
 智慧、惟誠
 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 中華民國六二年十二月8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

我爲取得日本學位而要說幾句的話

印順

一
本年六月我獲得了日本大正大學文學博士學位，我國的佛教刊物，多數予以報導。最近海潮音月刊，一再發表了責難的文字；也有法師來信，對此表示異議。所以我想對取得學位的經過，及我對學位及中日佛教關係的看法，說幾句話。

關於學位取得的經過，先要說到與此有關的二位，即日本的牛場眞玄先生與我國在日留學的聖嚴法師，牛場先生聽說七十多歲了。他能讀我國的文言與語體文，他存有對中國佛教的好感與熱忱的希望。我沒有見過牛場先生，可說與他沒有私交。但他在近二十年來，經常將我的作品翻譯或寫成報導，推介於日本佛教界。假使日本佛教界知道中華民國有個印順，那是受了牛場先生自動的義務推介的影響。我在中國文化學院授課時，在日留學的慧嶽法師，認爲我如有一學位，那多好。他自動去與牛場先生談起，並進行取得學位的活動。直到事情中止進行，我才聽旁人——演培或吳老擇談起。這是牛場先生與我關係的一切。聖嚴法師，我沒有與他共處，他去日留學，我也沒有給予任何幫助，論關係，也是極普通的（如聖師所作「劃時代的博士比丘」所說）。這些，都是過去的事。

這次學位的取得，要從我在病中說起。前年（民六十年）秋天，我病在醫院，生死未定。印海法師來說：牛場先生來信，希望我同意他，對我的「中國禪宗史」譯成日文（據聖嚴法師文所說知道「中國禪宗史」傳到日本，一般反應良好。牛場先生爲了過去答應過慧嶽法師，所以又自動的熱心起來，想用日譯本申請學位。但他那時來信沒有說明，我只知道翻譯而已），我覺得是好事。寫文章，希望有人讀，希望有多人讀。近代日本的佛教界能讀我國語體文的太少，所以譯爲日文，那對日本佛教界，應有較多的影響。這樣，我雖在病中，也就同意了。那時，我國還沒有退出聯合國。

到去年（民國六十一年）七月二十九日，牛場先生直接寄信

給我，稱歎「中國禪宗史」，勸我以日譯本向大正大學申請博士學位。聖嚴法師與吳老擇居士，也來信勸請。牛場先生對我二十年來的自動推介；這麼大年紀，竟在四、五個月內譯成一千多頁稿紙，費時費力，使我覺得盛情可感。我那時病情正在惡化，爲了不使愛我者失望，同意了她的請求，並寄一些資料（經歷及著述）去日本。那時，中日還沒有斷交。

今年一月底，我應樂渡法師與沈家楨居士的邀請去美國長期療養，途經日本，休息了兩天，見到了聖嚴與清度法師，吳老擇與梁道蔚居士。我身體弱極，只在旅社裏呆了兩天。那時中日邦交已斷，所以我對申請學位一事，表示缺乏興趣，並提出理由，其中之一，便是爲了我是中華民國的人（聖嚴法師文中，也提到這點）。那時，正值寒假，一切停止活動，所以大家結論爲不作主動促進再說。

到了四、五月間，聖嚴法師來信說起：牛場先生告訴他，學位進行的準備工作，大體完成。我去信表示，不如中止進行（信是請日常法師寫的）。但無巧不巧，隔一天，聖嚴法師就來了信：他在前幾天，因關口博士告以準備工作完成，須繳申請費用，所以聖師已經繳納；不足部份，由他先爲墊出。到了這一階段，我也就決定如此了。本來應親自去日本接受學位，由於身體轉壞，不能前往，才由聖法師代表接受，將「學位記」寄回臺北。學位取得的經過，就是這樣。我沒有與校方直接聯絡，牛場先生與聖嚴法師，自動爲此而犧牲時間與精力，我應表示我的謝意。

二

再說到學位：學位是世間學術的一項制度，與佛法的修持無關。以佛學來說，我對無信仰無思想的佛學，從來不表同情。認爲，「即使對佛教有傳統習慣上的情感，也不過作爲文化遺產，照自己的意欲去研究，使自己成爲佛學家與博士而已」。如沒有這種信念與精神，任何研究，或成就如何輝煌，都不外乎古董的鑑賞，歷史的陳述與整理。雖足以充實莊嚴圖書館，而不能成

爲活的佛學」(並見拙作「談入世與佛學」)。就博士學位來說：這並不表示無所不通，也不是對此論題絕對正確。這是表示對於某一論題，寫作者曾經過縝密的思考，能提出某些新的意見，新的發現或新的方法，值得學界參考而已。所以我並沒有把他看作什麼了不起。

但這也表示了對於論題，有了相當的學術水準，即使不是絕對正確的，也是值得學界參考的。我不是禪者或禪學研究者，我爲什麼寫「中國禪宗史」？胡適以神會爲禪的革命者，壇經的寫作者，否定了六祖的地位，也否定了達摩禪的一貫性。我以爲中央副刊上的喧囂，或刊物上的人身攻訐，是不能解決問題的。憑我對中國佛教的一點感情，使我放下自己所要探求的佛法，而從事初期禪宗史的研究。我的見解，不定爲傳統的禪者所同情，但透過新的處理，到底肯定了達摩禪的一貫性，六祖與壇經的關係，與神會應有的地位。我想不只是寫出來，也要取得人的同情，取得人的尊重，才能改正世間學者有關佛教史實的誤解與歪曲。那末，本書而取得學位，不正能引起人的重視與反省嗎？在這種意義上，我並不以取得學位爲恥辱。這是世間的學術制度，是需要申請的，所以我也不覺得「申請」就是「可憐相」。

中國佛教是偉大的，但偉大的是過去而不是現在。有信仰有反省的佛弟子，是會深深感覺到的。個人的虔誠、熱忱、信解與持行，是復興佛法的要素，但這還是個人修持的立場，而不是佛教延續與復興的立場。復興中國佛教，除了個人的信行，還要求佛教組織的合理與加強。對社會，多做些文化，慈善救濟，以引起社會同情(也更符合佛教的精神)。對佛教自身應力求文化水準的提高。吸收國際佛教界的可貴成分，了解現代的思想(這才可以攝取或破斥他)，使佛教能在現代知識界——國內或國外受到重視，才能影響到社會的中堅人士而發生新的力量。這就是虛大師過去爲佛教的基本立場。由於近代的劇變，中國佛教與國家民族一樣，都是從古老安定的社會，而邁向於復興即現代化(適應現代情況而足以生存發展)的過程。在這演變過程中，由於古老傳統或傾向於現代復興的見解，或不免不同。在這些上，也才

能了解，何以慧嶽與聖嚴法師，把學位看作大好事。這決不是爲我捧場，而只是覺得中國僧侶的文化水準，總算有了進步的象徵。我出家四十多年，從來沒有憑什麼資歷，現在衰病快到生命盡頭，這對我還有什麼用處？但對佛教修學的努力者，多少有一點鼓勵作用。所以有人看作好事，有人看得毫無意義，簡直可恥，這不過在這變動時代，所引起的不同意見。重個人修學，滿足於古老的傳統，或深感佛教衰落而求時代之適應吧了！

三

日本的政治傾向，過去存有侵畧中國的野心，這才引起抗日戰爭。日本失敗以來的政治傾向，對臺灣是存有野心的，這不但田中內閣如此。過去日本臺獨的活躍，就是良好的例子(當然，臺獨的活動，也還有稱爲盟友的美國人在內)。去年的中日絕交，對我們無疑是更重大的打擊。政治，現代的政治，根本說不上道義，都無非爲自己國家的現實利益着想。這種政治活動與普遍傾向，確是如此。但不能因此說一切日本人都是如此。如一視同仁，那以常識來判斷，也不能說是正確的。日本佛教界的活動，也是一樣。在抗戰期中，爲日本軍部作侵畧工具的，特別是那些海外及隨軍的布教師。戰後的日本文化界及佛教界不斷來臺，什麼親善，感恩，帶有半政治性活動的，也誰能保證都是純潔呢！日本佛教界而作政治活動的，甚至親共的，都不能說沒有，然大體來說：專心的佛學研究者或者著述者，從過去(抗戰及抗戰以前)到現在，都對政治性的興趣不高。所以也不能說日本佛教全體，都是意圖侵畧的。作爲佛弟子，對事理的認識和批評，應多少客觀一些。處在現階段的中日關係中，我取得了日本的學位。我沒有與日人組什麼團體說什麼「交流」「合作」，往來親善。雖然，這些活動，爲現階段國策所不禁。我只是純粹個人的學術活動。

上面所說，有關取得學位的經過，有關的學位的看法，有關中日關係的看法，我只是說明事實，並說明自己的某些意見。見仁見智，那是別人的事。我爲病體所限，不可能再有所說明，但我會靜默的聽那些不同的意見。

真理的語言（法句經）譯序

淨海

「真理的語言」，是「法句經」（Dhammapada）的異名，即新譯不同的名稱。

法句是譯自梵語 Dharmapada 或巴利語 Dharmapada。Dharma（或 Dhamma）義為法、教法、真理、理法、法則等；Pada 義為足、足跡、句、語等。所以 Dharmapada（Dhammapada）含有三義：一、法之句，即真理的章句，或真理的語言。二、述說佛陀教法的偈句。三、作引伸之義解，即依佛陀所說真理的道跡，可以到達涅槃。

法句的起源，當然根據於佛說，編集成經。但在古代印度佛教，特別是在部派佛教的發展中，法句經的異名和異本很多，依佛教學者研究，法句經（Dhammapada）最早成立的時期，是在第二結集及其後一段時間，約為公元前250至276年。至阿育王（Asoka）派遣傳教師時，約公元前255年，這時所傳成立的法句經，內容多少已有些變動，這從南、北兩傳的法句經稍異可以考察出來，而引用同自一源。到佛教流布地區越廣，部派分裂越多，法句經編集的異名和異本，也就更多起來了。

支謙的法句經序（公元230年頃作）說：「曇鉢（Dharmapada）偈者，象經之要義，曇之言法，鉢者句也。而法句經別有數部，有九百偈，或七百偈，及五百偈。偈（Gāthā）一般音讀為伽陁）者結語，猶詩頌也……後五部沙門，各自鈔象經中四句六句之偈，比次其義，條別為品，於十二部經，靡不斟酌，無所適名，故曰法句。（畧）其在天竺始進業者，不學法句，謂之越叙，此乃始進業之洪漸，深入者之奧藏也。可以啓矇辯惑誘人自立，學之功德而所苞者廣，可謂妙要也。」（大正藏四566頁）

現存南傳佛教（傳入錫蘭、緬甸、泰國等地的佛教）的巴利語法句經（Pali “Dhammapada”）（經藏五部中的小部的第二經），全經共二十六章，四二三偈。佛教傳入錫蘭，是在阿育王派遣傳教師時開始，但初時三藏都為強記口誦，至毘多伽摩尼王

（Vattagamāni）治世時，才用文字記載於貝葉上，所以巴利語法句經正式成立的時間，約在公元前29-17年，且屬上座部中分別說系的大寺派所傳。

我國藏經中存有四種翻譯：

- 一、法句經二卷，維祇難等譯（黃武三年或四年224 - 225A. D.），三十九品七五八偈。
- 二、法句譬喻經四卷，西晉法炬共法立譯（290 - 306 A. D.）三十九品二八四偈。
- 三、出曜經三十卷，僧伽跋澄共竺佛念譯（398 - 499 A. D.），三十四品九三四偈。
- 四、法集要頌經四卷，宋天息災譯（980-1000 A. D.），三十三品九三三偈。

上四種漢譯中，法句經三十九品，如除去其中追加的十三品（二五七偈），基本上為五百偈本，二十六品，品次和內容很近巴利語法句經。關於追加的十三品，支謙的法句經序說得很明白：「復得十三品，並校往古，有所增定。」因為在維祇難等譯法句經之前，曾有「近葛氏傳七百偈」本（已早佚）。五百偈本（二十六品本）及七百偈本（五百偈本加十三品中的前十品），推定約成立於公元前171年至公元一世紀初，都屬有部系。法句譬喻經，附加譬喻因緣故事長行文，類如巴利語「法句經註」Dhammapadajīha katha）一樣性質。但偈頌部分，是採用維祇難等譯的法句經。出曜經及法集要頌經，是九百偈本，以及與西藏譯的「自說品」(Tibetan “Udānavarga”)及古典梵文的「自說品」的斷片 (Classical Saṅkīrti Udānavarga 斷片)，都是源自梵文「自說品」(Udānavarga)三十三品九百偈本，約成立於公元一世紀初頃，為大德法救撰，屬說一切有部的系統。出曜經亦加譬喻因緣故事，但與法句譬喻經組織不同，法集要頌經純然是偈頌。大眾部系亦有法句經的編集。在大眾部系說出世部所屬的「

大事一 (Māhavastu) 中，曾集有法句經的千品 (Sahasavarga) 。大事的編成約於公元前二至一世紀。同屬大眾部系又有 Prākṛit 語 (印度古代及中世時，中部及北部的方言) 法句經 (Prākṛit Dharmapada, 即指 karosīhi Dh. 斷片 125 偈。及 Gāndhāri Dh. 斷片 344 偈完本)，約公元二世紀初葉至中葉成立。

上面是就法句經發展成立史簡要的說明。但現在各種留存的法句經，流傳最廣的獨有巴利語法句經，這當然是有原因的。

佛教創立於公元前五、六世紀的印度，其後經發揚光大達一千五、六百年，三藏聖典等結集，都用梵文 (Sanskrit) 及俗語的巴利文 (Pāli)。至公元十一、二世紀，佛教在印度受到回教和印度教的壓迫，而趨於滅亡，佛教所有的經典文物，也受到徹底的毀壞。巴利語聖典幸早流傳錫蘭；而更多的各種梵文聖典幾全絕滅，近代發現出來的非常的少。

巴利語法句經在南傳佛教中，古今一直都為廣大的佛教徒所愛讀誦，句句都是佛陀啓示給我們的格言，佛教精髓，智慧的花束，文字的珠玉，為佛教倫理道德的寶典，修學佛道的入門書。因為巴利語法句經原典的流傳，且經近代學者比較研究，這部聖典雖在錫蘭毘多伽摩尼王時才用文字記載成立，但其中偈文的古型和內容意義的保存，可追朔最早元本的法句經，至少也非常接近。

反觀梵文法句經的原典，不管早期的和後期的，都已很早佚傳；或有發現的，也只是斷片，殘缺不全。雖然早經有數種翻譯成中文和藏文，但在中國和西藏一向偏重於發揚大乘經論，這幾部翻譯的聖典從少受到重視。

在十九世紀中期，西方一些學者經接觸和研究東方文化以後，佛教梵文和巴利文佛典、漢譯佛典、藏譯佛典等，都極受到他們的注意、介紹、翻譯。丹麥哥本哈根大學福斯包爾教授 (Prof. V. Fausböll, 1821—1908) 是一位著名的巴利語學者，他曾首先將巴利語法句經譯成拉丁文，一八五五年出版。又將「本生經」予以編集，共六本。兩書對歐洲學者研究佛教影響極大。德國梵文著名學者馬克斯米勒 (Max Müller, 1823—1900)，被譽為「西方印度學之父」，後擔任牛津大學教席，並主編「東方聖書」

(Sacred Books of the East)，計四十九冊。他曾譯巴利法句經 (收在 SBE Vol. 10, Part 1, 1881) 梵文無量壽經、金剛經為英文；及其他學者所譯的大小乘經論，收集在聖書中。巴利語原典 (羅馬拼音)，亦於一九一四年由倫敦巴利聖典協會 (Pāli Text Society, London) 出版。至今在西方，已有多種文字的翻譯，以及不同的譯本、專著、論文等，約一百十種以上 (依日本 'Shinsho Hanayama Bibliography on Buddhism' The Hokuseido Press Tokyo, 1961 統計)。

一九五三年，我國了參法師，亦有「法句」譯本流通。日文更有多種譯本和專著；其中研究最有成績和代表性的，是丹生實憲著：「法句經的對照研究」，子題是「法句經的發展成立史研究」，對古代流傳下來的 Pāli Dharmapada、漢譯諸本、藏譯、梵文 Udanavarga 斷片，Prākṛit Dharmapada 等，以及近代學者的各種論著，作了全盤的對照研究，審慎考訂異同，成書一巨冊，九百餘頁，一九六八年出版。著者耗三十年研究，頗受日本學術界所推重。

譯者過去曾在泰國學習巴利語等，聽泰僧講授巴利語法句經及法句經註，去年來美弘法，於法務之外，將巴利語法句經，全部譯成我國白話文，並參閱中、日、英、泰文等譯本，幫助解決困難不少，譯文並加簡註。

我們從事實所見，及近代佛教文獻所知，法句經的流傳，除了南傳佛教各國外，在西方美、加、英、德、法等先進國家，法句經的各種譯本，也一樣早成爲一本社會流行的通俗佛書。凡較大的書店都有一些佛書銷售。我國一般信佛的人，當然沒有很多時間，或具有佛學的基本知識去研讀大藏經，但卻很需要一般義理淺明而精要的佛書。巴利法句經，是一部深具價值的聖典，譯者有感於此，所以用通俗的白話文譯出。

在初譯時，因香港佛教「內明」雜誌索稿，即寄去連載，已達三分之一以上。自登出後，承師友和讀者們的愛護及鼓勵，希望我能計劃提前出版單行本。因這部聖典的著名，曾被學者鄭重推薦爲「千萬人的聖典」，所以譯者也有出版的想法。

從淨土教教理史上看世親的地位

工藤成性著
幻生譯

一、世親前後的淨土教

一、淨土思想的起源——淨土思想的起源年代不明。就其成立地而言，有人說它是在北印度的迦濕彌羅及尼泊爾地方成立的，也有人說它是在中天竺成立的，更有學者將它比擬在西北印度成立的。關於其思想的起源，也是衆說紛紜，有人說是從「大善見王經」脫化而來的，有人說是起因於太陽神話，有人說是由中天竺大眾部的思想進化而來的，有人說是起因於無量光天及蘇靠套拉島而來的，更有人將波斯摩尼教視爲其思想的起源。

二、淨土思想的二大潮流——印度佛教，自古以來，雖然即有十方諸佛淨土思想的存在，但真正爲民間所信奉的，不外彌陀淨土與彌勒淨土的二種思想。其中，彌陀淨土思想，在龍樹的「大智度論」裏，已經引用到彌陀經典，而漢譯現存的「無量清淨平等覺經」二卷，是由月支三藏支婁迦讖於後漢桓帝建和元年至靈帝中平三年之間譯出的，所以，可知彌陀淨土思想，在印度龍樹之前即已存在的。然而，在法顯的「佛國記」與玄奘的「大唐西域記」中，卻沒有提到阿彌陀之名，就這一點來看，印度的彌陀淨土，可能在世親乃至玄奘以後，才與民間大眾發生關係的。反之，彌勒信仰，在「法顯傳」與「西域記」裏，卻常常提及，其區域，從北方的西北印度邊境，經中印度，而至南印度的末端，並及於錫蘭島。阿彌陀的名稱，只見於大乘經中，而彌勒淨土，卻見於大小乘經典。所以，在西曆第三世紀與第四世紀之間，

彌勒信仰，差不多流布於整個印度。這二大思想，自古以來存在於印度，當彌勒淨土思想風靡全印之後，彌陀淨土思想才繼續興起。所以，在佛教學者之中，有人認爲往生兜率爲往生西方的階梯。彌勒爲釋尊滅後的正法傳持者，由釋尊說出的彌陀教典，當然也是由彌勒菩薩傳持的。就「大無量壽經」附屬彌勒的文字來看，聞彌陀經有先遇彌勒的必要。從這一點來考察，可知這二思想之間具有怎樣的關係。

佛教歷史學家比較這二思想而舉其不同點如下：

①就「佛名」看，彌勒的名稱，只顯示慈悲的一面；阿彌陀名號，卻表現悲智的二面。

②就「本願」說，彌勒經說本願的事少，而說自力的事多；彌陀經不僅說本願的事多，而且更充滿着他力思想。

③就「說法」看，彌勒要在五十六億七千萬年後說法；彌陀現在說法，次生往生。

由此二大思想看來，好像是矛盾的，但實際上，應該看彌陀教爲補彌勒教之不足。就印度、中國、日本的先哲事蹟看，願生西方淨土的人，一面持有彌勒的信仰；信仰彌勒的，也有憧憬西方淨土的。還有許多典籍裏將彌陀與彌勒並舉說明的。例如「大唐西域記」卷十，說到清辨要見彌勒佛時，曾於觀音像前發願祈禱的記載。又如世親一方面在其「淨土論」及「攝大乘論釋」裏，勸人往生西方淨土，另一方面，如玄奘的「大唐西域記」卷五說，世親從親史多天下見無著，顯然他也是願生彌勒淨土

之一。

中國信奉彌勒淨土的道安，與信奉彌勒淨土的慧遠，都各各倡說弘揚其淨土法門。據懷感說，道安有「淨土往生論」之著作，慧遠也有崇拜彌勒的事實。懷感在「釋淨土羣疑論」卷四裏，雖然一面讚說西方淨土之勝，但也告戒大家莫相是非。如文說：「各隨性欲任情修學，莫相是非」（大正，四七，五三）。

懷輿爲新羅著名的法相學者，爲西曆六四一年人，他不僅作「彌勒上生經疏」，勸人往生兜率淨土，同時也著「無量壽經連義述文贊」，勸人往生西方淨土。

日本源信，在「往生要集」裏，對此二淨土思想作調和說明：「何況，若適生極樂者，晝夜隨念，往來兜率宮，乃至龍華會中，新爲對揚首，猶如富貴者而歸故鄉，誰人不欣樂此事耶？……故感法師云：志求兜率者，勿毀西方行人；願生西方者，莫毀兜率之業。各隨性欲任情修學，莫相是非」（大正，八四，四七）。

由上看來，彌勒、彌陀淨土的往生思想，並不矛盾相反，而是可以並列進展的。或者說，彌勒淨土往生思想的基礎，才是彌陀淨土思想的萌芽。然而，欲調和此二思想而建設這二淨土思想的，便是世親。據史家所說，彌勒淨土思想，是產生於北印度；彌陀淨土思想，是發源於中印度。集瑜伽佛教大成者的世親，便是生於北印度，後來到中印度阿踰陀國，研究唯識中觀大乘，建立他獨自的世親教學思想。如要企圖調和彌勒、彌陀淨土思想的，也唯有世親才能勝任。

三、彌陀淨土經典成立考——彌陀淨土經典成立於何時不明。但世親之前已有許多彌陀淨土經典的出現，這可從譯經史實上看得出來。彌陀淨土經典傳譯到中國來的年代如下：

1. 無量壽經 二卷 後漢安息三藏安世高譯(A.D.148-170) 失傳

2. 無量清淨平等覺經 二卷 後漢月支三藏支婁迦讖譯(A. D. 147-186) 現存

3. 阿彌陀經(內題：阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經) 二卷 吳月支優婆塞支謙譯(A. D. 223-253) 現存

4. 無量壽經 二卷 曹魏天竺三藏康僧鎧譯(A. D. 252) 現存

5. 無量清淨平等覺經 二卷 曹魏西域三藏帛延譯(A. D. 257) 失傳

6. 無量壽經(又云無量清淨平等覺經)，二卷，西晉三藏竺法護譯(A. D. 266-311) 失傳

7. 無量壽經眞等正覺經(一名樂佛土樂經，又名極樂佛土經) 一卷 東晉外國沙門竺法力譯(A. D. 338-401) 失傳。

8. 新無量壽經 二卷 東晉天竺三藏佛跋陀羅譯(A. D. 419 亦云宋永初一年出) 失傳

9. 新無量壽經 二卷 宋涼州沙門釋寶雲譯(A. D. 424-453) 失傳

10. 新無量壽經 二卷 宋罽賓三藏曇摩密多譯(A. D. 424-441) 失傳

11. 無量壽如來會說 二卷 唐天竺三藏菩提流志譯(A. D. 693-713) 現存

12. 大乘無量壽莊嚴經 三卷 宋天竺三藏法賢譯(A. D. 982-1001) 現存

13. 佛說大阿彌陀經 二卷 國學進士龍舒王日休校輯(A. D. 1160-1162)。據其校輯者序文所說，爲纂輯當時現存之四種譯經(即上記 3. 4. 11. 12)而成。

14. 佛說觀無量壽經 一卷 宋西域三藏曇良耶舍譯(A. D. 424) 現存。

15. 觀無量壽經 一卷 宋罽賓三藏曇摩密多譯(A. D. 420-479) 失傳

16. 佛說阿彌陀經 一卷 姚秦龜茲三藏鳩摩羅什譯(A. D. 402) 現存

17. 小無量壽經(一名阿彌陀經) 一卷，宋天竺三藏求那跋陀羅譯(A. D. 420-479) 失傳

18. 稱贊淨土佛攝受經 一卷 唐三藏法師玄奘譯(A. D. 650)

現存

如上所說，彌陀淨土經典，最初傳譯到中國來的，是在西曆第二世紀中葉。世親的入滅年代，如果定為西曆四三〇年，則在世親之前，彌陀淨土經典的漢譯，先後已有十多次了。所以，彌陀淨土經典，在世親以前早經出現了。

四、印度彌陀淨土教的弘傳者——世親以前淨土教的弘傳者，有馬鳴、龍樹等。關於「大乘起信論」作者馬鳴，在學者間持有異論，有說起信論為中國人所著，也有說為世親以後的人所著，現在仍舊將它視為世親以前的印度論典來論述。馬鳴起信論卷下說：

「當知如來有勝方便攝護信心，謂以專意念佛因緣，隨順得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說：若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根迴向願求生彼世界，即得往生，常見佛故，終無有退；若觀彼佛真如法身，常勤修習，畢竟得生住正定故。」

其次，龍樹的淨土教，散見於他的「十二禮」及「大智度論」中，但最能代表龍樹淨土思想的，為「十住毘婆沙論」的「易行品」。此論判釋佛法的難易二道法門，而力說彌陀法門為易行道。

無著的淨土教思想，表現於其所著「攝大乘論」中。如玄奘譯的「攝大乘論」說：「又如說言，由唯發願，便得往生極樂世界」。真諦譯本說：「復有說言，由唯發願，於安樂佛土得往彼受生」。佛陀扇多譯本說：「如無量壽經，若有眾生，願取無量壽世界即生爾」。

以上三者之中，馬鳴的「大乘起信論」，如上所說，有人對此著作持有懷疑，姑且不談。無著的「攝大乘論」，僅就其所說「無量壽經云云」，在其整部著作中，當然不能認定無著為直接淨土教的弘傳者。龍樹的淨土教，如其「易行品」所說，我們可以確定他為一淨土教的弘傳者。他以凡夫下根眾生，直接歸命阿彌陀佛的本願力。

在世親稍後而弘傳淨土教的，還有以下數師。其一為堅慧。

堅慧在其所著的「究竟一乘寶性論」卷四裏說：「依此諸功德，願於命終時，見無量壽佛，無邊功德身，我及餘信者，既見彼佛已，願得離垢眼，成無上菩提」。其二為安慧。安慧在其「大乘阿毘達磨雜集論」中說：「別時意趣者，如說：若有願生極樂世界，皆得往生」。其三為無性。無性在其「攝大乘論釋」卷十裏說：「即是西方極樂土等」。其四為親光。親光在其「佛地經論」卷七說：「如是淨土，乃至有處說在西方等故」。其五為法稱。法稱在「大乘集菩薩學論」中說：「以此善根，願生西方極樂世界無量壽如來前」。

關於以上五師的彌陀淨土教，雖然只是片段的論述，不能判定他們是否為彌陀淨土教的弘傳者，不過，由此可以證明，其時已有彌陀淨土教的流傳。

二、世親的淨土教

如上所說，世親出世以前，彌陀淨土經典早經出現，往生淨土思想，亦在許多論師之間稱述。由上所引許多論典的片段記載看來，彌陀信仰早在民間流行。彌陀淨土信仰，不論龍樹也好，無著也好，只佔他們整個思想體系中極少的一分，後世的淨土諸師，從種種方面穿鑿附會，將此一分思想擴大為全分，把龍樹、無著淨土以外的思想，也說為此一分思想的方便。我們不想以其著作量的多寡，來批判其對淨土思想的輕重之分。世親前後的論師，論及淨土問題，都是以各各根本思想來論淨土問題，這種看法，有時會失卻淨土教的原有意義。龍樹以外的論師都是如此。龍樹的淨土教，我們卻不能用此種理論去看待。自世親出現之後，著「無量壽佛經優波提舍」，也與其他論師對淨土的看法全異其趣，他將淨土教與自己的根本思想以對等立場來認識的，從自己的佛教觀，來批判淨土教，著「無量壽經優波提舍」的。所以，世親為一對淨土教批判的先導者，而佔淨土教思想史上極重要地位的一人。當他底此一名著傳到中國之後，頓使中國佛教思想界呈現緊張局面，遂致形成中國淨土教建立的基礎。

漢譯的世親論著，共有三十三部一百四十一卷，其中論及彌

陀淨土思想的，只有「攝大乘論釋」、「寶髻經四法優波提舍」、「及」無量壽經優波提舍」三書。真諦譯的「攝大乘論釋」說：『我說句義所生善，因此願悉見彌陀，由得淨眼成正覺』（大正三一，二七〇）。「寶髻經四法優波提舍」說：『阿彌陀莊嚴經說，於彼經中如來說言，我今出於五濁惡世，阿耨多羅三藐三菩提覺』（大正二六，二七四）。「無量壽經優波提舍」，首先舉偈頌，表明作者的信仰說：『世尊我一心，歸命盡十方，無碍光如來，願生安樂國。』通觀全書，均為力說淨土思想的。曇鸞的「往生論註」（無量壽經優波提舍，一名往生論）作成之後，而導致後來中國淨土宗的成立。「往生論註」，是純粹陳述絕對他力思想的教說，後來經過幾番討論，終於確立了他力思想教說的結論。

三、淨土論的反映

印度的淨土教，由於世親「無量壽經優波提舍」（以下用「淨土論」通稱）的製作，大見盛行，但此論在印度的反映如何？由於資料缺乏，無從知曉。

「淨土論」是由北魏菩提流支傳譯到中國的，它似如燎原之火，瞬間傳遍各地，而對後來中國與日本佛教界有着很大影响。中國的淨土教，本由後漢桓帝建和元年（一四七）支婁迦讖譯出「無量清淨平等覺經」為其濫觴，至北魏曇鸞時代，已經三百多年。其間「大無量壽經」等淨土經典的翻譯，也有十多次了。還有，廬山慧遠創立的白蓮社等，都可說明淨土教在中國逐漸建立的基礎。當曇鸞造「往生論註」，解釋世親的「往生論」時，中國淨土教頓然呈現一片活躍氣象，也導致其他佛教各派的警覺與重視。曇鸞的「往生論註」，只是發揮淨土本來面目，想不到它在中國佛教界引起了很大的反映。

曇鸞對於「淨土論」的觀點，是將「淨土論」視為純他力主義的寶典。後來，繼承曇鸞之說的，並將「淨土論」稱為純他力主義。經過道綽、善導、而至日本源空，並將此論淨土三經並稱，稱為淨土的「三經一論」，成為淨土宗的根本要典之一。日本親

鸞，將「淨土論」與曇鸞的「淨土論註」並用，確立日本淨土宗教義的基礎。親鸞之名，便是取之於「天親、曇鸞」二人之畧稱而來。淨土論傳譯到中國，由曇鸞所傳的淨土三經通申論旨，在中國佛教界，對於二乘種不生的問題，引起極大的波動與論辯，曇鸞、道綽、善導、懷感等，曾以必死之心為此事加以辯明。此論傳到本日之後，日本學者將其與淨土三經作同等價值看待。淨土論固然有其深義，但曇鸞的註解，如臥龍會於風雲，更加速它的盛行。實際上，「論」與「註」，可說是形成淨土純他力主義的根源。

民國六十二年九月十七日譯於竹山。

內明月刊收支報告

一、收入

上期結存	三七四·一五元
本期捐款	二、三七〇·〇〇元
總計收入	二、七四四·一五元

二、支出

第20期印刷費	二、〇八四·一〇元
第20期郵寄費	二六四·七五元
第20期雜費	二三〇·〇〇元
總計支出	二、五七八·八五元

三、結存

收入支出相抵結存	一六五·三〇元
----------	---------

內明雜誌社謹啓

一九七三、十一、卅日

捐款鳴謝

檳城極樂寺	港幣肆拾元
邵黃志儒居士	港幣壹佰元
會宗麟居士	港幣壹佰元
林覺道居士	港幣壹佰元
伍秉信先生	港幣叁拾元
妙法寺有限公司	港幣貳仟元

內明雜誌社謹啓

一九七三、十一、卅日

天台教觀與止觀(一)

曉雲

前言

道不能自鳴，假人而鳴，人異道同，所謂人同此心，心同此理者，則人人同理，理理相融。理由事顯，事依理成，順理成章，事理無碍，事事無碍。我佛度世，立言三大典，自藍毘尼園降生，卽示現獨尊獨貴相，故曰唯我獨尊者，以警告吾人之本來體大，皆要自知之明，由是而有教化言說也。經四十九年行化聖行，隨順因緣，種種方便，至雙林示寂，應阿難所請，回答立言，是示人褒德自勉之功，由是而有教化言說也。又教以所結一切諸經之首，皆用「如是」二字，至此教觀相融，說而無說，了無一法與人，因緣如是而已矣。故達摩初來傳心直指，仍授四卷楞伽，以經中五法俱遣：名、相、妄想、正智、如如。於此，便明白達摩禪後來發展依金剛經，則謂達摩禪之演變，其實仍然根本於楞伽之旨意。遣五法，則佛亦遣，見金剛經「無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提」。又「是法平等，無有高下」，故「如如」之名亦遣。「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」。故知金剛般若若是究極「絕對」而非相對中之絕對，以「無法可說，是名說法」。當然推論之則無佛可成，無法可說了，以其「名、相、妄想、正智、如如」皆遣蕩故。故云般若具遣蕩之功。般若主照，遣除陰界蘊，可知天台「教觀與止觀」，是由般若之體用與妙用而顯其妙智體用，然亦無可名之爲名也。

大教東漸，弘宣義趣者，代有其人，自魏晉，畧從敷揚，而教義未備。由宋迄陳，南北諸師，而紛然興起，或祖承名匠，或思出神衿。唯天台大師，靈山親承，大蘇妙悟，了法無遺，昭若天日（教觀綱宗科釋序）此言天台教觀之共攝，乃釋尊心口之詮義；演化而爲理行之相益，則止觀空慧二法，乃自利利人，法皆具足。故法華云：「佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，猶如車之雙輪，鳥之兩翼，象德圓滿之指歸，無上極果之正體也。」

一、教 觀

天台教觀，卽法華三週之機（說法、譬喻、因緣）。教相融貫

三藏十二部，觀心準在澄明，湛寂瑩朗，即般若觀照心，般若——禪心。教，佛口也，禪，佛心也。故曰禪教不二（即教觀不異）。達摩西來，雖傳直指，覓心了不可得，當下徹悟，然初祖以藉教悟宗，仍授與二祖楞伽四卷，是禪教不二也。

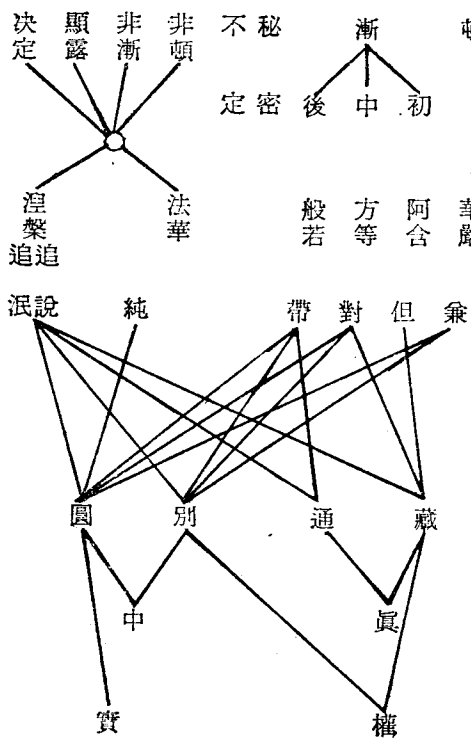
天台依法華，唯有一乘法，用權顯實，直指自心，有教有觀也。進而一念三千，實相無相，法華方便品之十如：「如是本末究竟等」（如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等）。「止！止！不須說，我法妙難思」，不落思量分別處「如天河之不息，似孤月以常輪」，用不着一言半語，始能道得出來。所謂：行人直須本末究竟，則知所云妙義難思，總不外吾人一念心性，心性平等，本末雖殊，不思議一也。須知不思議是清淨之心，即大乘止觀謂「波停水現」，水無風波即水平如鏡，鏡中無塵，明朗自照，一切現前。

非禪不智，非智不禪，尤在乎般若空宗之源，而啓明禪心之妙道。換言之，沒有非禪不般若，非般若不禪。禪之不易為人知津，猶般若之真諦不易以語言文字而解說，故後來禪師，祇許參，不許學（即不落言詮，而今祇知在幾部禪宗語錄上從知解去分別，便言禪也，何得而非怪聲滿耳！）即此矣。然而佛教真諦，與淨智、慈悲之二輪，承遠是不一不異之體。用而無可說中獨有說，不立文字，也傳經。無說是體，有說是用，有無不着一塵，空有消歸妙義。所謂以有字之文說無字之義者，何其量耶！天台教觀并弘，故智者被譽為東土釋迦，以其不偏之見，立大義於象聲交錯之中，而使融消狹隘之癖，且亦方便初機，則得其門而可進。是以，教（亦如西來初祖，傳授四卷楞伽，以防後人之不得謗也，竟知後有棄經而立師言，論者謂不重佛語而重僧語）觀相彰，使佛教真理不特盛傳於當世，而垂光世代，當可作為今後佛法流佈人間繩墨之佐，不為言過。考之歷代真契佛旨者，也多通教觀，而今泰西研究佛學之學府，也認為天台華嚴最具規模（華嚴參仿天台而立教綱），且五時八教之編組分系，將一代聖教綱要宗旨，羅網條列，其有利後學與乎定大計劃，對今後之尋研佛典者，又何須望洋興嘆，明菡益大師，重述教觀綱宗（原名一代

時教權實綱要圖，後添四教名十乘觀改名）：

佛祖之要教觀而已矣。觀非教不正，教非觀不專。有教無觀則罔；有觀無教則殆。然統論時教，大綱有八。依教設觀，數亦畧同。八教者一頓二漸三秘密四不定，名為化儀四教，如世藥方。五三藏六通七別八圓，名為化法四教，如世藥味。當知頓等所用，總不出藏等四味。藏以析空為觀，通以體空為觀，別以次第為觀，圓以一心為觀。四觀各用十法成乘，能運行人至涅槃地。藏通二種教觀，運至真諦涅槃；別圓二種教觀，運至中諦大涅槃。藏通別三，皆名為權；唯圓教觀乃名真實。就圓觀中復有三類：一頓二漸三不定也。為實施權，則權合于實；開權顯實，則實融于權。良由象生根性不一，致使如來巧說不同。且約一代畧判五時：一華嚴時，正說圓教兼說別教。

五時八教權實總圖



教約化儀名頓。二阿含時，但說三藏教約化儀名漸初。三方等時，對三藏教半字生滅門，說通別圓教滿字不生不滅門，約化儀名漸中。四般若時，帶通別二權理，正說圓教實理，約化儀名漸後。五法華涅槃時，法華開三藏通別之權，唯顯圓教之實，深明如來設教之始終，具發如來本迹之廣遠，約化儀名會漸歸頓，亦名非頓非漸。涅槃重為未入實者，廣談常住，又為末世根鈍，重扶三權。是以道說四教，追泯四教

，約化儀亦名非頓非漸。而秘密不定二種化儀，遍於前之四時。唯法華是顯露，故非秘密，是決定，故非不定。然此五時，有別有通，故須以別定通攝通入別，方使教觀咸悉不滯。今先示五時八教圖，次申通別五時論。

藕益大師爲使後學對天台教觀之通達漸進，先示五時八教圖，次申通別五時論，有智研究者可閱大藏經（第四十六冊諸宗部三一九三九、九三七頁）。

智者大師「依龍樹之心傳，循法華之妙旨，立五時八教，判釋東流一代聖教，罄無不盡。俾權實理彰而偏圓立辨，使一代教觀悉歸正」。故梁內翰云：「治世之道，非仲比則三皇四代之制，寢而不彰；出世之道，非大師則三乘四教之旨，晦而不明」。柳宗元云：「去聖愈遙，異端并起，唯天台大師得正傳……大師滅後，弟子章安，集結遺音，編爲部教，自我一家……可謂教海之司南，禪門之關鍵也」。

以眞性爲體，若不從體照用，易流偏空之寂寂，而不妙在寂寂惺惺，所以教觀互融而互顯，互攝而互彰，體用之相共詮，乃得力於般若二輪而爲力，由於功用力深，於是「體相用」三大活然於世出世法之妙運得宜，所謂「用之則行，捨之則藏」活用自如，方乃大體大用之正法。正法，不偏不倚，教觀無殊，用以挽回我國禪門之頹風，糾正談禪說理之僮侗禪和，祇有倡導教觀之綱宗，使行止有徑，思源有涘，不是模擬彷彿，或云老莊。是禪機，或說寒山是禪匠，或崇知解唱禪理，或作棒喝立家風。有綱有則，宗旨朗列，故謂「天台的修持方針，主要是止觀法門。止如密室，觀似油燈，若將油燈，置於密室，自不畏風吹雨打，而致熄滅。修習止觀，亦復如是」。天台之教觀與止觀，正如吾人泡茶與喝茶，燒飯與吃飯。如皮之與肉，唇之與齒，兩不相分。可是我國佛教之發展，自隋唐迄至宋元明清以還，好像有兩種不大協調得宜的意向。如智者大師關懷後學之研修學習方便，先導以化儀化法之八教。然學者見指指月而祇望指，習教儀化法，也有忘教旨滙歸一心而爲觀（故智旭嘆四教儀出而天台宗晦，指月錄出則禪宗昧，則教觀綱宗不得不作也）。猶慧能之示人以「

本來無一物」，於是一花傳五葉，愈空而愈無，愈無而愈虛，虛至經教蕩然，律儀不彰，於是家門祚薄泛濫風規。試看指月錄盈數巨冊，所言所指多是戲論名詞，浸且漫妄行儀，唾佛罵祖，而當時文人之暗示，好個豪傑與英雄，敢對佛與經典爲仇，正是教外間人之喝聲大好漢。其實當時禪師之罵祖焚經，却有公案文章，破玄三番，奪人奪境後，更有大好光景，而絕非當時與現在文士間人所瞎猜之旨意也！不過無論如何，却失却了莊嚴誠法，且貽後人不察者，妄加混淆。諸師有知，當亦同口而歎聲何必當初呢！故憨山禪師曰：「國無賊臣國不亡，家無賊子家不破，身無大惡身不滅」。而今佛并非亡滅，但由於宋代以下之禪門彷彿，語失莊重，而使好事者有隙可乘（然亦渺風不終朝，無爲也見怪不怪，其怪自敗，佛教在中國二千年，榮辱幾多朝，眞金可上洪爐鍊，祇不過是時代插曲之濫言，佛教中人，應視爲知音者可也）。不過世界眞正研究佛學有識之士，都對天台學說之重視，如美國之西雅圖大學，也有人正在孜孜不倦研究此宗之學說，現代青年學佛者，亦多知此義。由於國際學者之研究認真，我國佛教學人之努力，想將來由於天台教觀與華嚴思想之興，自然使徘徊門外之現代禪宗有趣味者，獲得恍然回顧自己的故紙堆，也許會從頭探討一番也未可知。（因爲學問如是，修行亦如是，行一步則進一步，所見又新一番，歲月常領人們一步一步愈進，一日一日新知改善。思想如是行爲亦如是）。

由於天台教觀之綱網嚴整而微密，所以凡對任何一經一義，都以五重玄義而判釋之。所謂五重玄義，就是：釋題、辨體、明宗、論用、判教。比如說「教觀綱宗」一書，於釋題指出「一代所說語言文字，悉因物機之所施設也。又教以詮理化物爲義，佛於自證本無言說，以悉檀赴緣（悉檀是成就他人之義），無非大悲利物，方便隨宜，曲會羣機而已。直至法華開權顯實，授記作佛，究竟極唱，大事終訖，出世本懷，於斯暢矣」。至如「辨體」（二）之言，則「一家立義，全憑法華開顯圓宗」，即如花以果爲體，果因花而蒂。「明宗」（三）之法，「是全性起修，從性起修謂之因，由修含性謂之果」。故以體性爲宗，人以心性爲

依，猶如花果都以樹根爲依宗本也。「論用」(四)此爲研究佛教或學佛之人最扼要之關鍵，蓋顯體論用，乃佛法上之全程核心所在，故靈峯智旭大師「發明教觀相成，解行並進，所教海之司南，禪門之要關也」。蓋顯自本體，即見自本性，乃學佛之到家功夫，到了家，還有運水挑柴呢！主人翁，也有主人翁之家務，故論用，是菩薩大願大行之功果，故云是核心所在處。「判教」(五)乃判明所判之經論，如教觀綱宗一書之始終「專明教觀用異……於一代時教中，何時何教所攝……若以五時爲論，是第五法華時。五時教判，是醍醐味(天台五味法，以醍醐味比涅槃經。一代聖教之次第：(一)乳味：初自牛出者，華嚴經。(二)酪味：取自生乳者，阿含經。(三)生酥味：更自酪製者，方更煎熟酥者，法華涅槃二經)。純圓獨妙，是全依法華而爲教相，此乃天台一家教法，以法華一乘妙法，餘無別乘，是絕待妙旨，華開蓮現，全實無權。智者大師深契法華，唯以根本攝受，曾云：「實心緣實境，實緣次第生，實實迭相續，自然入實法」，眞知實相之妙諦，涵融於是。世尊「五十年說法之歸宿，唯此本懷。是經以法喻爲名，取蓮華而喻妙法，以妙法而蓮華。夫法者式也，盡世界之虛空宇宙山河大地飛潛動植，以及諸形色等，乃至佛家之名相，如五蘊十八界等，莫不有其形式也，故概括其名曰法。既謂之法矣，又云何言妙？所謂妙者，乃以心不可思，口不可議，無以名之，故曰妙」。此天台湛山老人「讀經隨筆」之法語。復有答問天台教觀二則：「吾先師諦公有言：謂學佛人之根性大端有二，一者法性人，一者慧性人。若法性人一間禪機則心空及第。慧性人一間教理則大開圓解」。可知權實兼施，乃教觀之妙道。唐圭峯宗密大師之婆心，殷切旨禪教不一之機，著禪源諸詮集都序言「理行者，此之本源是禪理，忘情契之是禪行，故云理行。然今所集諸家述作，多談禪理，少談禪行，故且以禪源題之，云萬行不出六波羅密，禪門是六中之一，當其第五，豈可都曰眞性爲一禪行哉」。理行二入，斯乃詮旨，西來傳法，也在於是。故天台宗要：「是在了解法華經之教理與修行法華經之觀法，前者爲教相，後者爲觀心」。天台禪觀，乃基於圓頓實法，即般若實相之妙慧。

至曰五時八教，權實互攝而互顯之研究，則爲一家法脈之總圖，若眞究尋始終，則盡融攝於三藏十二部中，而又超三藏十二部理體之外，心如皓月孤懸，是謂月行空而無跡。故金剛經云「法尚應捨」，味而知之。

中國藝術之特質(上接第29頁)

在這點上，不經踏實的學習後再審慎的批判，而盲目崇拜西洋或生硬搬套的態度，爲我們深所不取。一面我們不應妄自菲薄，一面亦不應抱殘守缺，進而如何在西方藝術的衝擊下，立定腳步，認定創造方面，捨短取長，以開創中國未來新藝術的道路。

②晚近中國畫壇，有所謂「折衷派」及現在正有很多人努力提倡的所謂「現代中國水墨畫」，可能我看到的不多，體認的水平也不夠，它總使我有點感到迷惘失望。我們不禁要問：到底如何去折衷？在形式上呢？抑在精神上呢？硬湊上西方的形式與技巧，卻忽畧了國畫優良的傳統特色，折衷派這樣發展下去，又有甚麼前途？再說「現代中國水墨畫」，它大體上揚棄了國畫的基本精神，竟亦全在蹈襲西方的形式技巧上下工夫，只是用料器具上不用油彩、畫框，而換上水墨宣紙與裝裱，於是甚麼剪貼啊，噴漬啊！掃啊！潑色啊！都來了，這就是現代嗎！這就是中國畫嗎！試想，若果連國畫那些可貴的特質都不能把握，又如何談創新呢？這不是弄花樣來譁衆取寵還是甚麼呢！我以爲中國傳統藝術有很多地方是值得我們去取法的，它的內涵相當豐富，它的筆墨意趣具有很大的吸引力，在世界藝術史上有甚高的評價，現在西方人也正形成一股學習中國文化與藝術的熱潮。我以爲國畫，在題材與技法上盡量可以擴充與創新，但它本來既涵蘊的精神、價值、理想，是不容我們可以隨便連根拔起，一概加以抹煞的。不然，只是拾西方牙慧，被人牽着鼻子走，不是眞正可悲嗎？

③關於現在國內的繪畫情況，就我所知，題材方面是擴大了。但就其風格與創作方針，一些大都連着政治，作爲政治的宣傳，繪畫失去了應有的獨立藝術性；一些標榜「推陳出新」「古爲今用」的口號，它到底應該怎樣去實踐呢？它達到的效果又如何？都是值得從事藝術者加以檢討的。

以上拉雜地說了很多，難免錯誤與幼稚，請諸位原諒。

儒佛道「中道」精神之會通

——六十二年十一月、十二月份，在台大成大佛學社講詞——

政治大學 教授：黃公偉講
輔仁大學

(一) 中國老子與孔子的「中道」思想

中國以「中道」立國，自自然地理上說，位於天下之中央，為天下之中心，故名為中國。由人文思想來說，心意識為人類生理五官百骸之中樞，荀子稱之為「天君」。自心靈活動作用而言，當未發之前處於「動而未動靜而未靜」的幾微狀態，儒家稱之為「中和」。是以堯舜時代言道心人心相應，即曰：「惟精惟一，允執厥中」。上世聖哲鑿破混沌，闡發中正中道之至義，由來久矣。下至春秋之世，孔老分承堯舜禹湯文武周公之道統，無不善以中道中庸原理，以論自然與精神生理。恰與印度佛陀之論有為法與無為法，同時光照宇宙天人。這就如德哲黑格兒 Hegel 所說：「精神之光明昇起自亞細亞，世界歷史亦自亞細亞始」(「歷史哲學」，歷史地理基礎)，而「何以波斯沉淪覆沒，而中國印度則始終留存呢？」(同上) 答案即為中印兩大民族的先聖開創了舉世罕有的中道哲學，以為其精神生活的故鄉。

首先，老子言「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾」，(道德經) 在知識論、本體論、道德論上是相對論，是矛盾的統一。排斥絕對論。這種「執兩用中」的精神，為我華胄民族氣質，鑄造了中庸性格。繼之，孔子祖述堯舜，直率地肯定中庸精神為人生萬象之本。他說：「君子而時中」，(中庸第二章) 即常持心本體之善。又云：君子依于中庸，遯世不知而不悔，唯聖人能之。(中庸，十一章) 這就道德心理與行為上說中道，惟中為「不偏不倚」，故曰：「中正」，為正道。孔子云：「

誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」。(中庸，廿二章) 此「誠」字作用含有直觀自覺的功能，與「仁」不可分。一如佛家所謂「性智」，是大智，而非「量智」小智。中庸謂「自誠明，謂之性」，即由明覺實體的性智出發，成為自度自覺的實體本能。中庸所謂「自明誠謂之道」。即有了自覺的妙明靈覺，就能直通自然本體之善。故曰：「誠則明矣，明則誠矣」。心性無邪見惡見的理障與情障，人心與道心即無隔限。這樣，即如孔子所說「著則明，明則動，動則變，變則化，惟天下至誠為能化」，(中庸廿二章) 在心性之動靜變化之中，而心生萬理萬法，均不離於中道。此道變化之道，易經謂之「知幾」「研幾」，全繫諸心理動靜是否合於正道。道在佛家法相唯識論而言，即色法、心王、心所法、相應法、不相應法的五種關係變化以決定之。宋儒周濂溪所謂「誠，神，幾曰聖人」，又云：「誠無為，幾善惡」。破無明，斷惑，由迷而悟，由染而淨，道家的「精氣神」說，和佛家的「神通」說，西哲以此直觀作用稱為「神秘論」，實則如一。

而孔子及其再傳弟子孔伋應用中道，是由「有為」到「無為」的。宋儒程伊川云：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道，庸者天下之定理。此乃孔門傳授心法」。子思稱：「極高明而道中庸」即孔子「下學上達」原則之注腳。程朱派理學「多言下學事，少言上達事」重有為法之發揮。亦即偏重倫理道德之實踐圓滿，即可上達天理真如。亦即佛法言「衆善奉行」之作持，乃由「諸惡莫作」之止持以成其修持功德。孔子弟子孔伋由

心理的「致中和」，推言行爲的「道中庸」，所以成爲現象論的修持法，與陸王的「致良知」說截然有異。

(二) 佛法說中道與龍樹大士的「中論」

印度龍樹大士 Nāgārjuna 起自孔子，孔伋以後三百年，即相當於秦始皇初年。(BC247) 他繼馬鳴大士的「起信論」後，而倡言「中論」，原自佛陀說中道。佛陀說性相不偏執有無一端。依知識論言，在凡夫位是「無明」，是「惑」，到修道位就由「靜慮」(定)至於聖賢位，即達於「智」，「慧」境界了。依道德論言，孔子節欲，孟子寡欲，老子無欲，乃至於墨子之禁欲，法家之絕欲，都以人欲是反道德的。佛法言三界，起自欲界。言修戒定由止欲，離欲爲主。龍樹大士作「六大論」如其釋「般若」，(大智度論)，破「外道」(華嚴佛道論)，之外，更作「中論」五百偈，廿七品，樹立「中觀派」之學理。其中「八不偈」，即(一)「不生亦不滅」，無生滅即斷離輪迴，滅生死苦。(二)「不常亦不斷」，不常爲生住相，斷滅是凡夫位，無生住異滅，即無因緣法。(三)「不一亦不異」，一爲共相，異爲別相，一致而百慮故不一，殊途同歸故不異。無偏全之差別。(四)「不來亦不去」，從「無明」流末爲「來」，返本還原爲「去」。既無生滅即無來去。此八不偈實含攝了宇宙論，本體論，生滅論等法義根本要旨。而全依「中道」以反對絕對的偏執。他又立「三諦偈」即(一)「衆生因緣生法」，依三世兩重十二因緣，兩重者是爲衆生，爲凡夫爲有相。(二)「我說即生是空」，在修淨行至於聖行以上進入聖賢位，打破了「顛倒法」，故曰空。(三)「亦爲是假名」，一切相非真，離一切相才至於真如界。故曰「假名」。這就是「中道義」。龍樹大士說八中道，是名「中論」。

(三) 中國佛法「中道」的宗派論義

龍樹學說，由晉人西僧，鳩摩羅什傳入中土，而與儒道融會，其弟子擅依老莊無形無名之說釋佛典，如僧肇云：「空可空非

真空，色可色非真色，真色無形真空無名」(寶藏論)，又說：「言不有不無者，不如有見常見之有，邪見斷見之無耳」(肇論宗本義)。他的「物不遷論」言動靜遷化多取儒道。他說：「然則莊生之所以藏山，仲尼之所以臨川，就皆感往者之難留」。僧肇作「中論序」云：「知三不盡，則未可以泯二際(有無)，是以龍樹大士，拆之以中道」。所知不及圓融太多，就難免偏執於空有二邊以假爲真，以虛爲實，故自「中論」出有破有觀，而二邊之爭以消。是爲「中觀派」之由立，亦以直觀論般若論爲主。僧肇傳於弟子，研習龍樹四論，講習成實，以「七處論義」(楞嚴經「七處徵心」)破小乘毗曇。發願往生西方，又爲淨土之弘揚者。(參拙著「中國佛教思想傳統史」台北松山寺版)

傳至隋人吉藏(嘉祥大師)作「中論疏」，「三論玄義」，茲學如日中天。吉藏指證：「生滅斷常障中道正觀，亦障假名因緣，既悟實相，即除顛倒法」。所以然者，即爲儒偏執「有」，老莊偏執「無」，對中道奧義而言，仍失之偏淺。反之，如「中論」所論，有如「破因緣，破來去，破六情，破五蘊，破六種，破染染，破本際，破苦，破行。」總在「破相」。再如「觀三相，觀有無，觀縛解，觀業，觀時，觀因果，觀成壞，觀如來，觀顛倒，觀四諦，觀十二因緣，觀邪見」等觀法，絕非「大毗婆娑論」乃至「發智論」等小乘論的解說所能比，這是由迷而悟的理證、心證，而不重事證、身證了。這爲「證法」提供了捷徑。這不但是後學訶梨跋摩「成實論」，世親「俱舍論」言性空相空之所依，亦爲儒道兩家的中庸觀，獲得新啓示。申言之，就本體而言，不住有無邊是爲中道；依人生言，不執生死邊，乃見常我真我。貫通性相空有二宗，由唯中精神以正大小三乘之極端論，誠不世之發明也。

正爲如此，自中論出，而無著世親兄弟之瑜伽師派，唯識論者，乃趨向中觀論。中土晉人道生傳羅什之學，取般若論深融涅槃性空說，而在知識論上以主「頓悟」。在證道上不墜有無二邊，立爲「中道」。南朝宋初僧導作「三論義疏」，下至僧朗勝弘「八不論」，而三論宗以起。隋人吉藏由真假說中道，所謂「即

「真即假即中」是也。北齊慧文法師亦主「空諦——假諦——中諦」說。一念三千，一心三觀，三諦圓融，而中道在其中矣。此皆龍樹大士之中國知音人。天台宗最擅此說。由天台而淨土、禪宗，其言性相無不導源於中論，信有然矣。

(四) 儒佛道三教合流與「中道」的昇華

中國哲學論性相，自隋唐儒佛之爭至於宋明理學的三教融通，「中道」之說不絕於耳。由三論宗而天台宗，禪宗皆主其說。北宋釋智圓（真宗時人）作「中庸子傳」，以佛法釋中庸自號「中庸子」。是佛儒之會通也。釋契嵩（神宗時人）鑑於當時古文

家有「尊韓（愈）排佛」之逆流，作「輔教篇」言「原教」，「原孝」之義，佛儒無二。作「皇極篇」，「中庸解」，取儒道的自然觀，心性論，以證佛儒道三教之旨本不相異。故作「三教平心論」以責儒道排佛之非。於是儒佛心性有無之爭得以和解。（見拙著「宋明清理學體系論史」第十一章第三節，理學與佛法）

綜上所述，在中道精神上，中印兩系思想乃世界文化最高的創造。亦即黑格兒所指，世界之光昇起自亞洲，而以中印兩系文化思想流行最久，為天人共持之超時空的精神開闢。由此心物合一之論，智愚轉變之道，善惡變化之途，福罪苦樂取捨之義，盡由中道以竟其底蘊，不其然乎？

印順氏

學位論文審查報告書

「中國禪宗史」審查報告

大正大學
講師 吳老擇譯

本文論，以近代敦煌及其他很多新資料的發見，而革新的進入新階段之研究的中國禪宗史，參考各種新研究，以中國學者的見地，由印度禪「演變」為「中國禪」之觀點為出發，實是很新奇的研究所。

此論文之組織，分為九章，第一章「菩提達摩之禪」和第二章「雙峰與東山法門」之兩章，是六、七世紀，由菩提達摩渡來乃至中國禪宗之大成者曹溪慧能止，是中國禪宗初期的新論考。

關於菩提達摩，從來一般所傳的達磨傳及達磨論之類，大約是晚唐以後「任意的編造」，留為史實之考證的是菩提達摩所弘

傳的四卷楞伽經，在達摩禪有「藉教悟宗」和「精苦的頭陀行」之兩面，亦即「重教」和「重宗」的兩種。一是「楞伽師」，一是慧可門下那、榮禪師等，這是論者提出的新見解。又由論者所指出：楞伽的心要是如來禪，而且如來禪即是如來藏禪，從楞伽經顯現如來藏自性清淨心。

其次，達摩禪初在北朝當時唯禪一流，但非最重要的一流，至唐初，由雙峰道信、東山弘忍，才進入「嶄新時代」。弘忍「營宇立象」弘宣禪法，弘忍以「念佛淨心」振起新家風，禪宗一門頓時興隆。而且「戒禪合一」，「楞伽與般若合一」，「念佛

與成佛合一」是道信禪法的三大特色。由其考證，楞伽師資記中道信條一段應名為「入道安心要方便」，而把這分爲三部份考究，是本論文最先提出來，而且是最適切的新見解。

第三章，「牛頭宗之興起」的一章，先以南頓北漸之通說，爲後世以下之所說，檢討能構成「南宗」以前之各種文獻，敘述南宗中「中國南宗」最爲代表性的牛頭宗形成之起源。更考證牛頭宗之開祖法融的撰述明白牛頭宗之根本思想。並論牛頭法融是受禪宗道信付法的一派，及牛頭禪師資六代傳燈之舊來的傳說，皆爲史實所難承認的。牛頭宗六祖，皆同一時代同一地域出身的，牛頭宗是從前「般若南宗」經攝山、茅山而以牛頭山爲中心，密接地接融南朝之「玄學」而發展出來的。敦煌出土的絕觀論，無心論是法融的撰述，這標幟「空爲道本」、「無心合道」，和立安心說的達摩禪及東山法門都有顯著的對立。把佛法說爲「大道」「至道」、及「虛空爲道本」，「大道冲虛幽寂」等皆有一老莊化、玄學化」的特色，更可注意的是「非情成佛」、「草木成佛」說，此思想與曹溪、荷澤門下有明顯的對立。總之，這在本論文中發揮其特色之最可注意的一章。

第四章「東山法門之弘布」。道信、弘忍的思想和禪風的傳承，如從來一般說，非是純一的，由是論說各種「分頭弘布」，各門流所發揮之禪風的種種狀態，檢討神秀的五方便，慧能的般若波羅密和無相戒，淨象的三句用心，宣什的傳香念佛等之主要的分化發展。更注意全般傾向于戒，禪的合一關係。而在達摩不但是楞伽經，也會用過維摩經和般若經，在道信即楞伽經融合文殊般若經的一行三昧，弘忍之時，重用金剛般若經和大信起信論等之漸次變化。由此主張至慧能才以金剛般若經代替達摩以來的楞伽經之學說是大錯誤的。

第五章「曹溪慧能大師」、第六章「壇經成立與其演變」兩章，爲明白由曹溪慧能確立禪宗之狀況，先詳細檢討慧能的行歷，看出後世發達爲中國禪宗的根本思想。而精微地考研壇經，檢討慧能之行歷，比上面諸章，即將有承認舊來傳燈說之傾向，忘掉注意慧能撰金剛般若解義二卷的存在。但關於壇經，一方面對

於認爲是神會所作或牛頭宗六祖之撰述等論說給予反論，而壇經中「源始的主體部分」和附篇加上部分應該要區別，其論式提出獨特的方法。達摩禪至慧能來了兩次的「演變」，即達摩之如來禪，是少數人的修學，而領宗得意者亦不多，但首先大啓東山法門，一行三昧的念佛和長坐融合，而對看心看淨認爲是方便，在慧能卻以如來藏禪爲核心，成爲不拘方便之直捷大乘頓教。

第七章「荷澤神會與南宗」，第八章「曹溪禪之開展」兩章，乃慧能至確定了禪宗六祖的地位有種種的經緯。而慧能以後，至八世紀禪宗即進入「越祖分燈」的新時代，而明白其各種特異的開展。所謂神會主張南頓北漸，稱慧能爲「南宗頓教」，「六祖」至此才決定。此曹溪南宗有種分化之發展，其中主要是荷澤宗、洪洲宗、石頭宗，其中有「立言說」和「不立文字」兩大流，荷澤宗至宗密與華嚴合一而失去了南宗頓教的特色。

第九章「諸宗交互與南宗統一」，是綜合上面而成的一章，同時啓明後世發展中國禪宗各宗派的基礎本質和特色，可說是本論的眼目。

會昌以後中國禪宗才大大的盛隆起來，這由牛頭慧忠、鶴林玄素、徑山法欽等，牛頭禪即「江東南宗」和荷澤神會，江州道一、石頭希遷等的「曹溪南宗」，此「兩大南宗」各宗派的「錯綜發展」而定下後世的禪宗基礎。此中最可注意的是佛窟遺則，且受傅大士深刻的影響，而玄學化最徹底是很明白的。

會昌以後的中國禪宗，是達摩禪中國化，主要是老莊化玄學化，慧能當面一念無住，即直指解脫自在，是打開達摩禪中國化的通路，此傾向更充實的是洪洲，特別是石頭希遷下，達摩門流不重律制不貴經教，是一般禪者的傾向。即心即佛，無修無證乃大乘經所常談，荷澤門下的無住之知，洪州門下的作用見性亦皆印度禪的方便，達摩禪是持有印度禪中國化的特色，主要是通過牛頭禪學而至於融攝，老莊之「道以虛無爲本」，魏晉以來深深地浸透了人心，由晉室南遷，玄學亦以江東爲中心。元來中國佛教，得力於般若奧義和當時的玄學，漸次的適應中國文化，而中國化最徹底的是禪。牛頭禪的標幟是「道本空虛」「無心爲道」。

「東夏之達摩」的牛頭法融，以「江東般若」的本無，由攝山而茅山而牛頭山，其法即漸漸光大。牛頭禪和江東玄學最接近。牛頭禪是「即心即佛」，「心淨成佛」，和「無心爲道」的折中，即和印度傳來的菩提達摩及道信，弘忍等之東山法門相對抗，但慧能門下，反受其影響而唱出「即心即佛」「無心是道」。牛頭禪的非情成佛，無情說法之思想亦立刻浸入慧能門下。且曹溪門下之中特別是石頭一系和牛頭禪關係最深，當初把「泯絕不寄」看做同一宗風。曹溪禪是在江南，會昌以後江南大都屬於石頭法系，不久即融攝牛頭禪。曹溪禪融攝了牛頭禪，即變成「絕對訶譏知識」，「不用造作」的禪，便成爲了重自利而輕視利他的中國禪宗。

然達摩禪，雖是道信、弘忍、慧能繼續保持其卓越的方便，以後即繼續離異，互相「恣意的演化」，禪門之隆盛即引起了對立和分化。如牛頭和東山對立，南宗和北宗對立，荷澤和洪州之對立。然從發展分化中，不久即統一於江南曹溪之流派，所以天下言禪者即以曹溪爲本。

如上來所述，注意對近代禪宗傳燈史的禪宗史之各方面的批評研究，給予禪宗思想發展的新體系，其中論者之各資料提出新的研究態度。例如宗鏡錄所引之伏陀禪師，和菩提達摩之理入的用語或思想均完全同一，於此「伏」和「跋」，在古代是同音，「伏陀」即是「跋陀」，由是而論四卷楞伽經譯者求那跋陀和菩提達摩之關係。道信所述「智敏禪訓」之「智敏」是草體的混同，應是智顛，由此付以考證天台智顛的證心論是道五門禪要信的基础。由敦煌本古壇經中判別神會下之「壇經傳宗」或「南方宗旨」的補充部分，並測定壇經的主體部分，乃至「慧能云」和「六祖云」，「我」和「吾」的用語之差異等皆說應詳細注意，其考察真實密緻。而且指出僧璨所著的「信心銘」和「牛頭法融心銘」的字句，思想都極爲相似等事實，論述這爲僧璨所作的不過是江西方面的傳說，信心銘有兩本由江東所傳，心銘是初傳本，信心銘是精治本，都是牛頭所著，說傳大士的思想給佛窟遺則深刻的影響，雖忘記言及所謂傳大士的金剛般若頌的發見，而注意到

寶藏論，說寶藏論諒是遺則所作，不然至少亦是和他同時代之江東地方的所著，論初期的達摩禪當加上「法華玄義」所述之北地禪師，考究慧能的傳記，當加上「鑑真和上東征傳」等資料，其考證範圍甚是周到。

然本論文的着眼點，禪思想是由印度禪漸次的演變爲中國禪，亦即印度傳來之禪法，雖由菩提達摩向慧能時代方便地不斷的進化，其實質是一貫的如來藏禪。慧能門下向江南發展，順序的成爲新面目的中國禪，這是牛頭禪的影響，亦老莊化的。主張中國禪宗史中牛頭禪有着特殊的意義是不可輕視的。

從來的禪宗史，皆依據宋代以後所傳的傳燈錄一類而想，至近代發現許多世所未知的唐代古禪籍之事實，可見這些不外是後來傳燈錄類所不歡迎被遺棄而湮沒的。因爲這些和傳燈錄類極不一致。所以禪宗史之研究，史實的研明和傳統上的信念之間發生極大的間隙是難以隱藏的事實。本論文，對此間隙極爲留意，有崇高的眼光和廣博的學識，給縣密周到的啓發和新的組織。已如幾次提及，隨處可以看出論者的新見地和創作，並提出許多有意義問題及研究方法。在論文的構造上覺得有重複和冗長，可惜沒有言及須更進一步研究之新資料，但研明根本要旨已經達到，而考說之論旨也很允當，由本論文，可徹底的促使舊來中國禪宗史全部一新，可見本論文對學界是多大貢獻的卓越創作。

副論文「原始佛教聖典之集成」，所以本論文的論者不只對中國佛教，對印度佛教亦有廣泛學識，對照本論文由印度禪演變成中國禪，即知對印度佛教，尤其是原始佛教是多麼深刻的理解。

以上之理由，本論文之提出，確實有充分授與文學博士之資格。

一九七三年 月 日

審查委員會審查委員

主 審	大正大學教授	文學博士	關口眞大
副 審	大正大學教授	文學博士	吉岡義豐
副 審	大正大學講師	文學博士	福井康順

佛教的本體觀

大風居士

本文係十一月十一在某佛學座會中所講的一部份，原是討論「輪迴」問題而涉及佛教對本體的看法。編者索稿，遂將有關佛教對本體的看法行成此篇。

輪迴之說，迄今仍屬超越人類知識、經驗範疇的問題之一。人生何所從來？去何所之？自來是哲人學者所窮思竭慮尋求答案的問題。能窮極本源，自致等覺的，釋尊應是此娑婆世間第一位覺者。釋尊所覺證的境界，有理由可信是「輪迴」說的理論根源。換言之，也就是建築於佛教本體觀之上的一種對眾生流遷生死的眼光。因此要探討輪迴的問題，有必要先認識釋尊所覺證的究竟是何境界？在遺教中所顯示，釋尊所覺證的，是「言語道斷」、「心行處滅」、「不可以知知、不可以識識」、「迴絕名相」、「不可思量推度的境界，所謂「眞如」、「實相」、「實際」：：，原非世間語言文字所能表達的境界。釋尊爲悲愍眾生故，於無可說中強爲之說，以種種善巧方便，隨機宣教，說空說有、說性說相，一切譬喻，無非爲眾生示佛知見——佛所自知、自見、自覺、自證的境界——令諸眾生開佛知見，悟佛知見，入佛知見！各各見性成佛，同證菩提。

所謂見性、見佛，即是眾生自性中本具之法身如來——毘盧遮那佛，譯義爲遍一切處。此即眾生同具之本源佛性，釋尊見覺證的就是眾生皆然的本源境界。

佛滅之後，弟子各詮所見，偏空偏有，各立自宗之說。「異部宗輪論」首偈即云：「分破牟尼語，彼彼宗當說。」指出當時分裂教義的部派思想趨勢。上座部及其分出的各部，大抵偏於「心、色攝法」、「三世實有」之義，闡佛教理。提婆設摩造阿毘達磨識身足論，世友造界身足論，迦多衍尼子造發智論，先後承

有部理論詮佛陰（五陰）、界（十八界）、入（十二入）三科之義，馬鳴造大乘起信論，總犢子部、經量部補特伽羅說，立如來藏義，世親作俱舍論，以七十五法明心色關係，無著造瑜伽師地論、攝大乘論等，立瑜伽相應教義，及世親轉弘大乘，造唯識二十、三十頌、百法明門論等，唯識理論於是大備。瑜伽、唯識傳入中國，分成攝論、地論、法相（唯識）三宗，說理雖有差別，皆闡說「三界唯心」、「萬法唯識」之義。

大眾部派生的諸部，宗緣生說，以「我非實有，過（去）未（來）法非實有」、「諸法但有假名，無體可得」闡釋空義，及龍樹造中論、十二門論，依緣生空無自性說，盡遣正邪，確立大乘空宗理論。訶黎跋摩復遠紹說假部空義，造成實論，立二空（我法）、八十四法，完成小乘空宗教理。

佛教空有兩大思想之發展，雖各有所偏，然皆依歸一心，於是佛教在哲學領域內，遂被認爲唯心論者。

然若追溯源流，此空有兩大思想之所本，不外五陰、六入、十八界、十二因緣等教文演繹而來。五陰，明色（物）識（心）間相互關係；六入、十二處、十八界、顯根、塵（物）識（心）攀緣之法；十二因緣，不外乎名色之變幻。此等釋尊教義之基本原理，悉皆依心、物二元而展開，於是有人認爲佛教哲學基礎，應屬二元論者。

但釋尊敷演心色關係，極盡微妙，圓融無礙，固不能以二元說概其奧義，若雜阿含經卷五仙尼問經所說：「……復問云何仙尼，色是如來耶？答言不也（色非如來）世尊。受、想、行、識是如來耶？答言不也（受想行識非如來）世尊。復問仙尼，異色有如來耶？異受、想、行、識有如來耶？答言不也（異色、受、想、行、識無如來）世尊。復問仙尼，色中有如來耶？受、想、行

、識中有如來耶？答言不也（色、受、想、行、中無如來）世尊。復問仙尼，如來中有色耶？如來中有受、想、行、識耶？答言不也（如來中無受、想、行、識）世尊。復問仙尼，非色、非受、想、行、識有如來耶？答言不也（非色、受、想、行、識無如來——即是離色、受、想、行、識，無如來）世尊。「綜合本節經文之義：五陰非如來（不一），異五陰無如來（不異），五陰中無如來，如來中無五陰，（不即）非五陰無如來（不離）。其間除色心兩者外，復介入了如來（法性）和兩者關係。若進一層探討，遂亦是心色兩者。受、想、行、識，是心之作用，如來法性乃心之體。六祖所謂：「真如自性起念，非眼、耳、鼻、舌、能念……真如（法性）若無，眼耳鼻色聲當時即壞」（見壇經）受、想、行、識亦復如是，皆依自性起用，若無自性，則無心行。又如差摩經所謂：「非色即我，我不離色，非受、想、行、識即我，我不離識」。（見雜阿含經卷五）經中所說之我，指如來法性義。亦表明了兩者非一非異，不即不離的關係。六祖說的更爲明白：「蘊（陰）之與界，凡夫見二，智者了達，其性無二，無二之性，即是佛性（如來法性）。」蘊之與界，皆心物兩者所攝，凡夫分別，說爲兩物，約性言之，原無二致，無二之性，即是自性，「自性能生萬法」，「能含萬物色像」。五燈會元所謂：「山河大地皆依此建立，三昧六通由茲發現。」換言之，此不二之性，乃建立世間萬物，萬法之根本。心經：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」。進一步論證了色心不二的關係。經文所說的空，非指無所有的空，而是圓覺經所說的「虛空平等本性」。壇經的「妙性本空，無一法可得自性真空，亦復如是」。自性中原無一物可得故說名爲空。即色即空者，釋「性相一如」、「性相不二」之至理。相爲色之像，性爲心之體，「性相不二」、「性相一如」、「性相如如」，即大乘起信論：「所謂從本以來，色心不二。」可知色心者，同源異出，非一非異，即心即色之法性，即是佛教所認爲萬物之本源。在哲學觀點言，既非一元，亦非二元，而是性相一如，心物不二，姑名之爲「心物合一論」或「心物一如論」，當不致遠離佛教「性相一如」之義。

敬和 林徵祁兄近作兼呈

趙曾珏

光前 述初

和鈞 敬釗 諸詞壇吟正

一推 裕芬

觀日西方日漸斜 諸緣屏息寂胡笳
學濟慈航愧有涯 降伏四魔憑自力
蓮台近在寸方內 一念相通是法華
虛明慧月瑩無染
免纏三業說人家

附錄徵兄原詩

昨夜層樓風雨斜 一春心事記胡笳
屈指吾生竟有涯 萬里江流士稚楫
浮漚江上憑生滅 自向佛前念法華
搔頭天意高難問
千年鶴返令成家

弟趙曾珏末是草 癸丑·雙十節紐約

敬步原玉

智 敏

幻夢浮生短日斜 鴻溝劃割動胡笳
萬相皆空豈有涯 六道昇沉甘自縛
若能悟得娘生面 翠竹黃花盡法華
一塵不染原無我
四生隨逐假爲家

附註：

薛光前 紐約聖若望大學教授兼亞洲研究中心主任。
梁和鈞 中國學院近代歷史系主任，史第威將軍在華歷史之著者，現退休住紐約。

顧一樵 美國本薛文義大學電機工程正教授，最近退休，由該校授與榮譽法學博士。

李述初 美國麻省理工大學化學學士，環球公司協理，現退休。

梁敬釗 紐約聖若望大學歷史及地理教授。

楊裕芬 前紐約華埠公所主席，現會中美銀行顧問。

林徵祁 政治大學（畢業）學士，中央社駐紐約特派員。

趙會珏 號眞學，早年畢業國立交通大學，繼赴美獲哈佛大學科學碩士。歷任國內大學教授及工程技术政府要職二十年。

一九六八年起担任美國哥倫比亞大學電子研究所高級工程師。貢獻卓著寫作頗豐。

中國藝術的特質

鄭捷順

一九七三年暑期講於新亞書院「中國文化講座」

首先要感謝你們邀我來參加這個中國文化講座。你們給我定的講題，範圍實在太大，加上本人學養的體會不夠，也許會令諸位失望，不過拋磚引玉，還望諸位多所指正。

在未進入正題之前，我想先作幾點聲明：一、藝術在中國文化中所佔的地位，相當重要，因為中國一向喜言「游於藝」，「成於樂」，它更是源遠流長，與整個文化，息息相連。二、廣義地說，藝術包括很多，舉凡音樂、繪畫、文學、舞蹈、戲劇、建築、書法、電影……等都是，狹義的藝術卻專指美術而言，因為本人所學的是繪畫，故此今日所講，特以繪畫為中心，希望諸位能夠旁通到其他去。三、因節省時間關係，無帶幻燈片與畫冊供諸位觀摩，請原諒。

(一) 中國文化與藝術精神

從中國的文化思想背景，我們可以探索中國藝術精神的基本觀念。

中國的藝術精神，在儒道釋三家思想的陶鑄下而形成，故三家思想的影響中國藝術，至為巨大。佛家中，尤以禪（又稱心宗）重言禪法，在於靜慮、妙悟，以達「明心見性」「見性成佛」，它完全收歸到人心上講，這實與儒道二家相通，故亦為儒道者所稱道，現在專講道家與儒家。

有關道家對中國藝術的影響，徐復觀先生在「中國藝術精神」裏已有很多發揮，本人在「莊子哲學中的藝術思想的研究」亦

有較詳盡的討論，各位可以參攷。簡賅地說來，道家開出一套「道」的藝術觀，它的根源與價值完全擺在人的心靈上，從它的藝術主體說，係「心齋」「坐忘」的境界；從它的藝術性格說，則是「虛」「靜」「無」「明」的透顯；其表現在「技」上說，則成就主客相融，內外合一的創造性與超越性，即是達到「技進於道」的精神境界；表現於效果上說，則達成「大美」「至適」「至巧」與「至樂」的最高藝術效果；從其理想人物說，則為「至人」「天人」「神人」「真聖」與「聖人」的純粹藝術化人物的實現。

儒家思想，又開出一套「人本」的藝術觀，它的根源與價值亦擺在人的「心靈」上，在這裏，它最強調與道德人格的關連，所以重視「誠」的觀念，所謂「誠則明矣，明則誠矣」「不誠無物」「至誠如神」；重視「中庸」與「中和」的觀念，它是中正和平，不偏不倚之道；又重視「天人合一」「物我無二」「萬物一太極，物物一太極」的觀念，在這裏，人與自然和諧無間。

總起來說，若說中國文化是「心」的文化，那麼，中國藝術無疑地可說是「心」的藝術。我們必要扣緊「心」的特質，才可以把握住中國藝術精神的特質。

要是從中國藝術精神的篤實處說，它十分親切，因它以「人」為本位，着眼點擺在人生上，再由此擴展開去，連起人格修養，以通到禮教、政治（甚至為它們服務）方面，這可以說是一條「為人生而藝術」的道路。若就中國藝術精神的高明處講，那就

是以藝術的本身，不過只是人生的餘事（餘是充餘）而已，它最後的目的，在於完成一個「人」，所以真正的藝術家，不會亦不應以他的藝術作品而自炫其才，自鳴其高，它畢竟係藉以寓性怡情、寄興遣懷罷了！在這個基礎上，故藝術上純粹的「技」往往為藝術家所不屑道，所謂「藝術之極，與道相通」。在此，藝術之事，都用來表現一理想的超越的境界，由有限而通向無限，所以真正的藝術家創造藝術，真是好比參禪一樣，在這樣的心態下，儒道釋共同重視的一大套「清心寡欲」的修養功夫，虛靜清明與天人合一的心靈境界成為藝術家的重要課題。這樣，中國的藝術精神，很玄妙地形成真美善合一的融貫觀，藝術家的超越心靈的觀萬物，是重在觀其「全」與「大」，觀其「通」與「廣」。

倘若我們對中國藝術精神的幾個基本特質觀念，如上所述，能夠抓緊的話，那麼，落實下來說中國藝術的特色，不論是抽象地說也好，具體地說也好，可說的話可真不少，下面僅就大體，作比較有系列地論說。

（二）中國藝術的特色

這點擬從中國的畫論及有關的詩文加以闡論，並作上述中國藝術精神的基本觀念的印證。

1 神氣與氣韻生動

中國畫論，從漢朝劉安張衡已經開始，可惜片言斷篇，不成系統。夠得上有系統而著成篇章，並可供探究的，最早及最重要的要算晉顧愷之，劉宋宗炳、王微與南齊謝赫的畫論了。顧氏講「神氣」「悟對之通神」「遷想妙得」「傳神之趣」。（參見魏晉勝流畫贊、畫雲台山記及畫評）；宗炳山水序講「含道映物澄懷味像」「應會感神」「暢神」及「質而趣靈」；王微叙畫講「本乎形者融，靈而變動者心也」「以一管之筆，擬太虛之體」「橫變縱化而動生焉，前矩後方而靈出焉」。謝赫的六法論，第一法說「氣韻生動」。這些理論出來後，於是奠定了我國繪畫理論基礎，亦成為繪畫批評的最高標準了。這種標準，初期是對人物畫，後來擴充到繪畫的其他各科目去，尤其發展到宋來的山水畫

，更是發揮到淋漓盡致呢！總之，中國繪畫評論的基礎，可以用「神」「氣」「韻」「生動」幾個概念來概括，它頗明確地可與上述的中國藝術基本觀念緊密地關連着。

2 「外師造化，中得心源」與「意在筆先」

我國藝術是「心」的藝術。人人各有他的真摯的性靈，這樣，在藝事上不僅營營苟苟於外物的「形」為滿足，其間必有一「真我」在，所謂「畫乃吾自畫，書乃吾自書。」（王廙語）「縱使筆不筆，墨不墨，畫不畫，自有我在。」（石濤語）而這「真我」實與自然天地的精神融合無間的。「心」與「意」連着一起講，神氣、生動、氣韻亦在此處講，只要能夠對此有深入的領會，那麼便可奪化工而藝術的能事完畢了！

唐張璪說：「外師造化，中得心源」。「師造化」是手段，「得心源」是目的；前者是外，後者是內。在此，一面手段與目的，內與外合一而相輔相成；一面以「心」為藝術的重點，此與西方之「寫生」不同，「心」處是藝術家性情所在，六法中有「應物象形」，其意思亦如此。總之，收歸到畫家的「心」上而言藝術的表現，那麼，它是具有超越性與創造性的。所以張氏這兩句話，可說是中國藝術精神璀璨的結晶，後來中國的畫家，無不受它的影響。

同時，我國繪畫在下筆之先要講「意」，意即心意，這與西方當代有些新興畫派用猴子、掃帚、噴漬、機械等碰撞撞撞的手法去作畫成爲絕大的對比。中國一向以爲寫畫，先要立定「心意」，到它最豐富飽滿時，再發出來，這樣，寥寥數筆也好，工筆也好，才能收到心手相應的效果。這個「意」是甚麼呢？它並不像一般所謂「意象」那麼簡單，而可以說是籠罩了上面所說的一大套精神觀念的「意」。談到「意在筆先」這問題，在中國畫論上，真是不勝枚舉呢！王維山水論說：「凡畫山水，意在筆先」。方薰說：「筆墨之妙，畫者意中之妙也，故古人作畫，意在筆先」。「作畫必先立意，以定位置。意奇則奇，意高則高，意遠則遠，意深則深，意古則古；庸則庸，俗則俗矣！」（山靜居論畫）秦

祖永說：「意在筆先，爲作畫第一要訣；覺古人千言萬語，盡於此矣！」（桐陰畫訣）又元朝有名的大畫家黃公望說了一句很精妙的話，就是「畫不過意思而已矣！」我們若果能夠深入去體會，會覺得很有意義，他並不是空口講白話地胡扯，而是不知經過多少創作的經驗而體認到的結論。不是嗎？若遽然下筆而胸無主宰，那麼心手相錯，意趣與筆墨相違，怎能成功一幅佳構呢？黃山谷詩說：「李侯畫骨亦畫肉，下筆生馬如破竹」，可作爲這點的註腳。「生」字下得甚妙，試問馬如何能生出來呢？它的關鍵就在下筆之先有意，因李伯時終日縱觀曹太僕廐舍御馬，以至無暇與客語，久而胸有成「馬」，下筆自然如閃電行雷，意到筆隨，把馬的神態活現紙上了。

總之，中國藝術精神重師法自然，但不囿於自然的皮相，若有趣，則不求工巧，否則務得外形工巧，總是俗品，終爲畫匠。我國藝術一向鄙視「匠」而推崇「家」的緣故亦在這裏。若說做到這點，則與從事藝術者的學養、人格、格調有重大關係，下面再試就這個意思說。

3 人品與畫品

西方甚少如中國一樣，把美與善貫通起來，強調畫家道德修養與作品的關係，以爲人品高，畫品不得不高，此爲中國談藝術最大的特點。

在藝術作品的技巧中要融入性情品格，而此性情品格的出現是由學養知識所助以昇華而成的，故在藝術的創作上，確立了境界、氣度、胸襟、格調。資質好，品格高的畫家，對造化自然的體會觀照亦必入微，學富力深，遂與俱化，一超直入，心敏手運，試想市井庸工怎能達到這個地步呢！這與西方行爲心理分析論謂我們所想、所作、所觸，是由隱藏在我們人格中的力所決定的意思。

歷來畫論強調這個意思的，比比皆是。張彥遠以爲習六法者非於身心深有學養不可，又說：「自古善畫者，莫非衣冠貴胄，逸士高人，振妙一時，傳芳千祀，非閭閻鄙賤之所能爲也。」（歷

代名畫記論畫六法）郭若虛說：「人品既高矣，氣韻不得不高，氣韻既已高矣，生動不能不至。」又謂那些能默然神會的畫家，都是「軒冕才賢，巖穴上士，依仁遊藝，探賾鉤深，高雅之情，一寄於畫。」（圖畫見聞志）其他倪雲林以畫者爲聊寫胸中逸氣；文徵明以畫人品不高，用墨無法；王肯堂以爲前輩畫山水皆高人逸士；方薰以爲畫法可學，畫意非學而有，要多書卷以啓發，多聞見以廓充的說法，無非都是強調人品對繪事的重大關係，亦可清楚說明中國藝術傳統的精神所在。

以上所引各畫家的論調，陳義甚深甚高，實爲中國藝術理想所寄，是由中國把真善美融成一體的藝術觀而來。故中國繪畫的發展，到宋元明已達巔峯，自此以來，特重文人畫，貶抑院體畫，又特重書卷氣，甚至謂不讀萬卷書不能作畫。明朝莫是龍、董其昌、陳繼儒倡山水南北分宗，崇南貶北，以爲北爲是院體畫，多匠氣，非吾曹可學，南宗則是文人畫，足爲圭臬。雖然他們這種分宗思想有很多地方值得商榷，且亦與史實不符，可是，他們的體會與用意，在這節所論的基點上，卻是十分明確而深切的。

再說我國自來對繪畫的品評，乃以神品、逸品、妙品爲高，精品與能品爲低；又我們常常注重作品的格調，極言要把火氣、霸氣、江湖氣、俗氣、市儈氣、胭脂氣……等除去；同時，題材有可入畫及不可入畫之分，他們喜畫梅蘭菊竹四君子及松、蓮等題材，亦無非本此精神，以寄寓脫俗清邁的人格了！

4 繪畫的文學化

基於真善美合爲整體與融貫的藝術觀，我國在藝術創作上，不重獨立隔絕的分別觀，比方繪畫，畫面多留空白，空白處既是靈氣神韻周流的地方，又可供文字的題跋，包括詩詞散文，這個出發點就是希望把文學書畫融通起來成爲整體。國人喜稱三絕，治詩書畫爲一爐。因書與畫同重線條的節奏運用，工書的人必可擅畫，以其運腕之巧，用筆之妙是貫通的（所謂書畫同源，此點下節再詳及。）又詩詞文字題跋與畫的結合，可說是繪畫的文學化了。考察其緣故，從淺處說：因文學可以補繪事的缺漏，當畫

景與詩情結合起來，更見完滿；從深處講：藝術以情感為生命，了解詩文的人，則其繪畫上的理想與意境亦必因之以深邃。蘇東坡稱王維「詩中有畫，畫中有詩」，歐陽修盤車圖詩謂「古畫畫意不畫形，梅詩詠物無隱情，忘形得意知者寡，不若見詩如見畫」。詩為無形畫，畫為無形詩，詩情畫意實為合一無間。再看，宋朝最重繪畫，畫院選取畫士，大都以詩文為題，這當然與當時特重畫理有關，但亦可引為繪畫重文學性的輔證。如「竹鎖橋邊賣酒家」「踏花歸去馬蹄香」「嫩綠枝頭紅一點，動人春色不須多」的試題，使應試者各出奇思去畫，結果均以深體其意者中選，由此亦可見繪畫與文學結下了不解緣。

5 畫畫合一

中國繪畫俱重視線條，亦即重視書法，因書法根本就是線條結構與節奏的結集表現，我國繪畫，不稱「畫」或「描」，而特喜說「寫」，如畫梅謂之寫梅，畫竹畫蘭謂之寫竹寫蘭，這個「寫」字很有特別的意義，它與「畫」「描」不同。何以故呢？從深一層說，照我們看來，「描」與「畫」是限於外形的，再現的；「寫」則為精神的、表現的、抒情表意的。想舒發胸中逸氣，要寫；想暢神，亦要寫；想「在墨海中立定精神，筆鋒下決出生活，尺幅上換去毛骨，混沌裏放出光明」，想以「天地萬物而陶冶乎我也」（石濤畫語錄變化章）則更離不開寫。中國畫家用「寫」字很精妙，它的用意很深，我們宜細心加以體認，其中有無窮生意，無盡妙思。「寫」是活的、靈動的，描畫是死的、滯板的；在「寫」處可以意到筆不到，游刃有餘，暢神舒懷。寫畫與書法的本質並無二致，不過繪事有形而書法無形，至於書法中之象形字，亦實與畫無別。中國以書法與繪畫結合，真是具有深刻的道理的，這點十分可貴，實不是西方繪畫藝術所能夢及的。

從低一層說，中國在畫論及詩文中論及書畫同源（就是用書法為畫法）的地方甚多，茲為印證起見，特列數條於下，以供參攷：

①趙松雪詩：「石如飛白木如籀，寫竹還應八法通，若也有

人能會此，須知書畫本來同。」

②柯九思：「寫竹，幹用篆法，枝用草書法，葉用八分法，或用魯公撇筆法，木石用折釵股屋漏痕之遺意。」

③楊維禎：「書盛於晉，畫盛於唐，宋書與畫一耳。士大夫工畫者，必工書，其畫法即書法所在。」

④唐伯虎：「工畫如楷書，寫意如草聖，世之善書者，多善畫，由其轉婉用筆之不滯也。」

⑤王世貞：「畫竹幹如篆，枝如草，葉如真，節如隸。郭熙、唐棣之樹，文與可之竹，溫日觀之葡萄，皆自草法中得來，此畫與書通者也。」

（三）中西藝術的比較

此點擬從中國具體的繪畫作品作比較，以凸顯我國藝術的特色。

因節省時間關係，我不能將中西的代表作品逐一論列，就算如此，亦會掛漏，現僅將平素體會所得，就其大體的（不是絕對的）殊異，簡述如下。（可參攷陳士文先生近代西洋畫派與中國藝術）

（西方）

- 1 現實的
- 2 科學的
- 3 人與自然對立
- 4 實
- 5 眼看到的
- 6 外物感人的
- 7 描繪的
- 8 寫生的
- 9 表現形
- 10 重色彩
- 11 重構成
- 12 重筆觸

（中國）

- 理想的
哲學的、文學的、藝術的
人與自然合一
虛
心感到的
內心流露的
表現的、寫意的
背臨的
表現神
重線條
重意趣
重筆意筆法

- 13 動的、力的
 14 激情的
 15 偏於客觀或主觀
 16 分析的
 17 分別觀
 18 一個觀景（焦點）
 19 偏於壯美或優美
 20 重畫內之畫
 21 外傾型
- 靜的、淡的、凝鍊的
 和平的
 主客合一（中和的）
 綜合的
 縱貫觀
 多個觀景（焦點）
 典雅之美
 重畫外之畫
 內傾型
- 在粗畧指出中西藝術的不同後，再想就我深深感到中西藝術幾點大分別，提出來詳說一下，不知各位有同感否？

（1.）中國的藝術家一向似乎先把握到某些很穩固的理念（包括上面所談到的人生觀，宇宙觀與藝術審美觀），故此中國藝術的表現，在內容方面的發展：可說是朝着上說的基本的理念，把它深度化、強度化、它是立體的。畫家作畫，一如參禪，藝事朝着性靈、神韻、意境、筆墨趣味裏鑽入；在形式題材上的應用，種類上可以不必是日新月異的，眼花撩亂的，例如我國最重視山水畫，因為它最適宜於表現我國的自然審美觀，其他如四君子畫、松、蓮等的題材，真是不知重複了千百回；甚至寫山水，自宋元以來，同樣一個題目，如「秋山行旅」，不知多少畫家畫過，殘山賸水的式樣，似乎有使人看得厭倦的感覺，這些我初時總是弄不明白它何以會如此。但假如我們把握到這個意思的話，則可以理解為何我國繪畫題材不是多樣性，及不在式樣上找新鮮刺激而一向重在題材後面的寓意與境界上下功夫的緣故了！

現在轉頭來看西方，他們往往不像我們一樣有一套固定的基本理念去作畫，就算是有的，內容與程度亦有差別，這與他們的文化思想、人生觀、宇宙觀不同有關，因而藝術觀亦復不同。他們認為人與自然對立，人總是站在宇宙外面去叩問宇宙的究竟，他們的心態是向外奔馳的，形成在這裏探討一下，或在那裏碰撞一番，帶有濃厚的幻想性、本能性的成分。他們藝術的生命是在人與自然的抗衡中討生活，於是在藝術的內容發展上是向外擴展

的，平面的，廣度的；在藝術題材上的表現上，又顯出了多采多姿，各走極端與善變的情況，這可從兩方面說：一面是他們歌頌自然，崇拜自然，由古希臘早期開始，便以描摹、酷肖自然或外物形象的寫實風格出之，往後大都重用科學方法去作忠實的表現，這個風格（各時期的題材雖稍異，而精神風格不變），經中世紀至文藝復興時期，可說達到純熟的地步。另一方面是自從攝影術發明後，他們便失去了重心，於是走向極端，放棄寫實的辦法，十九世紀由古典主義、自然主義、寫實主義而印象派點彩派，鑽入科學化的牛角尖，寫實的技术亦已達到巔峯，勢成山窮水盡。到後期印象派出來，尤其是被稱為現代繪畫之父的塞上，強調不再現自然，畫家要藉自然來表現思想情感，更打破傳統遵守的透視原理，以為自然可以用幾何形式如三角形、圓形、圓錐形等來表現。這樣一來，後期印象派扮演雙重的角色，一面作為傳統寫實風格的總結束，一面開啓了立體派與抽象派，及孕育了後來一切新興的畫派，使它朝着反傳統的非具象的道路進展，試看：立體、野獸、未來、達達、超現實、表現、抽象畫派，乃至普普、歐普、純樸……等藝術的產生，好不熱鬧？好不「萬卉競艷」「百鳥爭鳴」嗎？我無意在這裏詳加批評，總之，西方的藝術風格是走極端的，一或忠於自然的寫實，成為自然的奴隸，一旦覺得無意義的時候，便完全加以否定。在這裏，我們可以明顯覺察到中西藝術的不同，是受它後面的基本理念所支撐着及影響着的，我們若從瑣碎的、枝節的及皮相的地方去解釋它，恐怕如同瞎子摸象，徒增紛擾罷了。

（2.）中國藝術的表現方式是介乎具象與抽象之間，亦即是象徵性的。畫家無論在人物、山水、花卉蟲鳥等各類的繪畫，大都用典型化的藝術手法去表現，如樹法、點法、山與石的皴法、線條的各種描法等，總是象徵性的。它是經畫家「外師造化」，以自然外物為基礎後，再「中得心源」，加以高度的變化、剪裁、概括、誇張地創造而成理想完整的典型——它既從現實出來，又突破了現實的限制，超越了一定時間空間的約束，而趨於理想性完整性。在此，它一面是「實」，一面又是「虛」，是虛實相

涵的象徵典型。

這種典型手法，可說是國畫的優良傳統特色，從美學的觀點來說，它可以容易引發美感。因為美感的產生，與「距離」有密切的關連，假如「距離」太遠的話，我們無由「了解」，太近則無從「超脫」，必要「距離」適中，才能達到審美的最大效果。西方的藝術趨勢，形成寫實與抽象（非具象）兩大極端的風格，都可說在審美距離上不適宜於我們，比之國畫的典型手法實在遜色。國畫的典型手法是較理想的，它不即不離。不離，可使人產生共感，不即，可使人興思，所謂秋雲春風，神飛思蕩；所謂會心處不在遠，翳然林水，便有濠濮間想。

(3.) 另外一個有趣的問題，就是國畫的構圖法是縱觀法。它以大觀小，如人觀假山一樣，亦如人躍身高空，鳥瞰景物一樣。它可說是多焦點的，即其觀景甚多，變化不一，其間折高折遠，可大可小，無論身之所容，目之所矚，意之所遊，自有妙理妙景生出。這種縱觀法雖與西方的欲於平面上追求立體的目的無異，可是與西方極重大小、比例、遠近、透視的同一焦點構圖法有別。試看看我國大幅的壁畫製作，構圖連接不斷，活着電影活動鏡頭拍攝下來一般。故此，國畫宏偉的畫面，可以人頭鑽動，百態橫生；可以疊嶂層巒，千迴百折，遠水近流，煙雲連逸，掩映迴環。加上線條的輕重橫斜曲直，產生「旋律感」與「節奏感」；加上留空白的妙用，令賞者可以悠遊藏息。這就是由於用以大觀小的縱觀法（觀其全，觀其通，觀其大），成就其納大於小，納無限於有限的理想。所謂「豎劃三寸，當千仞之高，橫墨數尺，體百里之迴」，所謂「雲林森渺」而「萬趣融其神思」，所謂「一管之筆，擬太虛之體」，實在與這種特殊的縱觀法產生不可分割的關係呢！

我覺得西方的傳統構圖法，遵守固定的透視原理，在這裏顯得呆滯遜色得多。

當代畢加索始創立體派，他覺得要表現對象的「真實性」「全面性」，若以過去傳統的透視原理，根本無法辦到，於是他表現了感覺的來自多種觀照，以為我們存在於經驗範圍而不是固定的

透視世界，立體派的手法在於說明並發揚了這個觀念。他把對象（一件物或一個人）從不同感覺觀照分析後再綜合在同一畫面上，目的使我們可以看到外表的正背側各面，甚至可以看到內面。畢氏雖然突破了西方傳統的觀念與技巧，立體派帶來了後來藝術的更大視野與表現自由，這可說是他有過人的眼光與豐富的創造力所致。可是，我以為這是純視覺與造型上的開新，與國畫的縱觀法雖在表面上比較迫近，但是在效果上卻大相逕庭。試問，我們要追求對象的全面真實性，若果單純站在視覺造型的立場上，怎樣可能呢？因為角度可以無窮多，面相可以無窮盡，我們又怎能全不遺漏的把它畫出來呢？幾個角度已經把畫面弄得奇形怪狀，令人眼花撩亂，若果再加幾個角度的話，真是變成不可思議了！在這裏，我並不是想否定畢氏對西方現代藝術的貢獻，只是想指出單以視覺為依歸的立體派手法，收不到美滿的效果是理所必然的，而國畫的縱觀法在這點上也許高明些了！

(四) 幾點感想

由上所講，諸位也可以畧窺中國藝術的特質的梗概。雖然，我把重點擺在繪畫上，但究其實，中國這種藝術的特質，在共同基本的觀念下，是可以滙通到其他各類藝術的。最後，我想附帶在此說幾點感想來結束這個講演。

① 我覺得藝術是文化中最重要的一環，它是最直接的、具體的，所以它感人與移風易俗的力量也最大。它不同幾個抽象的觀念，容易懸空而不能相應地落實下來。藝術的對象離不開作品，我們更應結合理論、技術、與實踐各方面來討論，才能深入問題焦點。我認為要發揚中國文化，藝術方面的發揚是重要的，並且要在正確的態度下才能奏效。上面所談，只是就我的認識與體會水平，希望如實地把它介紹出來，我並無意重此薄彼，妄為抑揚，其中還有很多可待我們去繼續發掘與推展的地方。不過我們要肯定：我國這些經過不斷消化吸收外來的影響，去蕪存菁，並融化全民族智慧創造而形成的傳統藝術，若果把它擺在世界的行列裏，應該有着合理的地位與應得的評價。

(下轉第16頁)

同心協力·日新又新

佛教英文中學本年度第一次校務會議致詞

白志忠

今天是我校一九七三年度第一次校務會議，我謹代表學校和董事會對所有新舊教師致萬二分的感謝。值茲溽暑期間，各位踴躍前來參加，使我們的會議，充分表現精誠團結，集思廣益的精神，深信校務必可圓滿地進行，收穫豐碩。

今年本校中學部報名投考的新生共五千餘名，經嚴格選擇錄取新生約八百餘名，目前英中一至由英中五及大學預科，所開班級，全部滿額。

本校能獲學生家長之信賴，並為社會各方所重視，因素有下列各端：一、董事會正確領導；二、本校為不牟利學校；三、全體教職員衷誠合作。今後自應發揮此一傳統精神，更加振奮努力。

本校由於新建第二期校舍工程，未能於九月一日前落成啟用，致有許多想望來校就讀的學生無法容納，我們對他們的熱愛，深感抱歉！還有一部份上午班英中一的學生，因校本部教室不敷，要他們暫在荃灣分校上課一個短時期，也表示歉意。

本校隨歲月之遞進，由粗具規模，而至迅速發展，日臻完善的階段，我們所負的責任，也越來越重大。

過去，我曾多次的指出，我們教育學生，除了引領學生智慧能力的開展，德業的進益，更重要的一端，是注意學生的健康，也就是要加強學生課外的強身益智活動，以實現本校健康第一，品格第二，知識技能第三的教育方針。這項方針是準確的，我們要切實繼續施行。

本校的教育宗旨，純本佛陀慈悲精神，以啟發青年智慧，培養人材，發展人格，健康身心，以期敬業樂羣，獨立生活，使能服務社會。為達成上項目的，我們全體老師，要：發揮同情心，慈悲心，正義感，去教導學生，領導學生，一切為學生打算，一切為學生設想。使學生在我們的學校，如坐春風，在慈悲、友愛

、關懷的偉大懷抱中生長、茁壯。使學生們意識體念到返到學校，有如回到自己的家中一樣的愉快、溫暖。讓他們受到崇高思想的薰陶，慈悲救世精神的感召，啟發熱愛他人的慈悲心，成為以佛願為願，佛心為心，佛行為行的完人。這是我所盼望大家共同努力的一端。

教育是合作事業，道德事業，社會事業。學校對每一位同事，每一位老師，自然是尊重的、信任的。因此，我希望每位同事，每位老師，謹守崗位，直接向各學生負責，給學生滿意的交代。須知，本校是大家共有的學校，能夠熱心服務，能夠與學校衷誠合作的人，將會永遠獲得保障，這是我願意說明的又一段。

學校主要的工作是教學活動，因此，學校的一切工作，都要圍繞教學中心，達成教育的終極目的。但，教學卻不是一件容易的事，所謂「教然後知困」，其意即此。我認為教學首先要作好準備，如課本之詳細閱覽，教具之充分準備，新事實，新問題，新現象之搜集整理，妥為組織結合，精簡介紹講授。其次，在教學進行之前，先要妥慎考慮，這一節課，我打算講什麼？學生聽了之後，可以得到什麼？都要認真規劃，細心思考。同時，還要瞭解現在的教學方法，已非完全演講、傳授……等方式，也非教師個人單獨表演的時代。而係教師與學生的雙邊活動。教師教學，要多採用啟迪、開導、引領……等方式。每一學科進行教學時，要設法引起興趣，消除困難，培養學習能力與習慣。使其自動自覺去學，並有能力去單獨進行作業。使學生們敢於想像，敢於設計。歸納言之，要注意下列各端：

- 一、重視課堂的良好秩序；
- 二、注意有無課本與必需用具；
- 三、注意有否認真聽講；
- 四、隨時提出講解過的問題詢問學生；

五、培養濃厚的學習風氣。

此外，學生良莠不齊，反應不一，爲了達成教學的最終目的，我希望教師們要有下列的精神：

- ① 無條件與無限的奉獻。
- ② 運用靈活巧妙的方法。
- ③ 一本循循善誘的原則。
- ④ 發揮高度慈悲的精神。
- ⑤ 組織完美的教材內容。

新加坡佛教施診所成立四週年暨第一分所週年紀念大會開會詞

主席宏船法師

各位法師，各宗教聯誼會領袖，各位嘉賓，各位贊助人，各報記者先生，本所諸執事，醫師，各位男女居士：今日爲本總所成立第四週年暨合洛律第一分所成立第一週年的雙慶紀念日。承蒙各位熱烈惠臨參加這個盛會，表現對本所一種愛護關切的熱情，本席及諸同人都覺得萬分光榮與感激。

回憶自一九六九年冬，先在普陀寺內創設這施診所以來，在這短短四年的時間，却已使一二十萬病黎，受到醫藥方便的照顧與救治。尤其是去年冬，再在合洛律增設第一分所以來，遠近各族平民病者，都聞訊前往就醫，每晚由三、四百人增至五、六百人之多，使診所門外，大有門庭若市，應接不暇之慨。這也可以顯示我國不論華族病人，就是各族的平民病者，亦皆對佛教施診所，有一種深刻的印象與信心，對中國醫藥的進步，抱着普遍信心與期望，這可說是我們大家共同的美滿收穫。

佛教施診所，以佛陀平等愛護一切衆生的願力，爲我們中心思想，以及今後發展計劃設施的

學生不論在課堂課後，也無分程度高低，性別之分，有所詢問，有所請求，務必妥善解釋，滿足其需要與願望。在言詞方面，要做到：清晰的口詞，宏亮的聲音，豐富的引喻，生動的描述，中肯的談吐。

本校的老師，都有豐富的識驗，我粗技大葉提出的一些問題，不外聊供參考，拋磚引玉而已！

湯之盤銘曰「苟日新，又日新。」（日日新。）願與諸位同心協力，邁向日新又新之途。

方針。不但在精神上給予病苦的人們以安慰、鼓勵，使病人在心理上藉着宗教信仰的力量，來消除內心的恐懼、憂慮、不安的情緒，而加速病愈的功能。而在物質上，也是不惜資財，選採有效驗的藥物，及醫師謹慎診斷病症的服務實況，來療治各種不同患者的疾病。因此，才會得着良好的成績，這點是堪以向社會各界人士，以及關心贊助本所的各位熱心善長告慰的。

不過，在現時代，既稱爲太空時代，世間一切事物，都在突飛猛進，日新月異。醫學的昌明，更有重大的發明與進步。因此本席希望我們大家均須以我佛所說：「衆生無盡，度生願力亦無盡」之志願，來努力不懈，精益求精。一方面把現有的兩個施診策源地，做到設備充實，盡善盡美。另一方面還要更進一步，來作具體發展計劃，爲將來建設佛教平民醫院的藍本。在不久的將來，希望羣策羣力，來實現這項理想救苦壽世的偉大事業。本席乘今日雙慶的盛典特別提出來向各位同仁，以及社會各界熱心家，教內同道縝素大德，熱切真誠的呼吁懇請。希望大家仍要不斷

的予以支持與匡助，使本所一切計劃能夠順利完成。本席順便要報告的，是關於我們所屬診所事務，多得總務主任常凱法師，不辭辛苦，日夜親自按時到場督促服務，而得到內外人事的和協合作。這種爲公服務的精神，是應該加以讚揚的。

本席感想到現在世界各地，常常發生各種奇難絕症，例如癌症等病，藥石失靈，喪失生命者比比皆是，推其原因，都是由於人心險惡，殺業過重，以及五慾熾盛，三毒交攻，互相結成的惡果。所以佛教積極宣揚去除貪、瞋、痴三毒，清淨身心，時時用慈悲的甘露，來調劑清涼的心地。因爲四大如果調和，百病自然不生。何況佛教還教人戒殺放生，這是化戾氣爲祥和的簡要方法。蓋心平則氣平，心正則氣正。天地之正氣磅礴，自然穢思不能侵，「百疹自辟易」。這在文天祥的正氣歌，已經有說得很明白了。所以要延年益壽，永保健康，治本之法，還是希望大家奉行佛法，最後，敬祝吉祥如意，爲善最樂。

佛說四十二章經講話 (十五)

■ 聖 印 ■

於台灣正聲廣播電臺播講

第十六章 捨愛得道

佛言：人懷愛欲不見道者，譬如澄水致手攪之，衆人共臨無有觀其影者；人以愛欲交錯，心中濁興，故不見道。汝等沙門當捨愛欲，愛欲垢盡，道可見矣。

釋義：

佛認爲充滿了愛欲之心的人是不見道的人，好比是一泓清水因爲煩惱手的攪亂，水起泥垢揚起，清水成爲渾濁，衆多的人望此水卻無法辨清人影。人的愛欲心重，情與慾時在心裏盤錯，正法無從而入，心中興起的無非是妄想濁念，念念污穢，利害不辨，是非不明，所以說不能夠體會得佛法正道。出家修梵行的人應當要捨棄愛欲，洗盡心底愛的穢垢，然後始能體悟出佛法的法味來。

誠然，人心如水本來是澄澈的，由上通澈至下，一清見底，即是見道，可是人心被愛欲所攪亂混濁，不能在一念之中，標榜出十界的影像，因此就無法見道了。這一章乃是說明見道須以禪定爲主。大小諸乘莫不以修禪定，以處心的不散亂，使得統一大用爲主要。

修道的心萬不可使其散亂，禪定是思維修，所以度散亂。小乘禪比如五停心觀——聲聞乘入道之初應停止心中雜念，遂修此五種觀法：一、不淨觀，多欲衆生，應觀不淨之相，以對治欲念。二、慈悲觀，多瞋衆生，應觀一切有情，受苦可憫，以對治瞋心。三、因緣觀，多癡衆生，應觀三世相續，因果生滅之相，以

對治愚痴。四、界分別觀，多我見衆生，應分析諸法爲六界，或十八界，明諸法中無我，以對治我見。五、數息觀，多散亂衆生，應在氣息呼出時，由一數至十，吸入時也是，以對治散亂心。還有四念處觀——一、身念處，觀身不淨，二、受念處，觀受是苦，三、心念處，觀心無常，四、法念處，觀法無我。

八背捨——即八解脫，背捨是背棄捨除之意，背捨欲界不淨五欲，及欲界定，未到定，根本四禪，四空的淨潔五欲：一，內有色相外觀色背捨，亦名無漏初禪。二，內無色相外觀色背捨，亦名無漏二禪。三，淨背捨，亦名無漏三禪，又四禪亦淨背捨所攝。四，虛空背捨，五，識處背捨。六，無所有處背捨，七，非有想非無想處背捨。八，滅受想背捨。

十一切處——觀青黃赤白地水火風空識之十法。使其一一周遍於一切處。

其次如果修習三觀，先從假入空，次從空入假，然後離空也離假，入中道第一義觀，這稱做出世間禪。若於一法，圓觀空假中三諦，即空即假即中，非一非異，這叫做出世間上上禪。

有一點我們也必須認識清楚，經教裏的禪法，無非都是佛說，故後人稱之爲如來禪。禪宗中的禪法，乃是祖師所倡，故人都稱爲祖師禪。但看來似乎有所分別，實則祖師禪也即是如來所傳，不能說是祖師發明的。佛在靈山會上，把正法眼藏，涅槃妙心，咐囑摩訶迦葉，這可說是祖師禪的來源。再說祖師禪的精髓，是「應生無所住心」，根本上不可具分別心，不然即失去妙義；何況達摩以楞伽授慧可，宏忍以金剛付惠能，由是可知宗教是能

互通的。

禪定即是靜慮，得定即是靜，乃禪悟的基礎，發慧即是慮，是禪悟的成因。現引諸經論說明其性質與涵義：

楞伽經說：「禪波羅密者，妄想悉滅，不墮聲聞涅槃攝受。

思益經說：「於諸法無所住，名禪波羅密，即是持戒。」大灌經說：「禪思比丘，無他想念，惟守一法，然後見心。」十六觀經說：「應當專心，繫念一處。」實雲經說：「以心繫心，以心住心，心專一故，次第無間，得定心故，心常寂靜。」西域記說：「晝則研習教理，夜則靜慮凝神。」瑜伽師地論說：「靜慮是心學攝。」六祖壇經說：「外離相為禪，內不亂為定。」頓悟入道要門論說：「妄念不生為禪，坐見本性為定。」

既然無有靜慮之心，不能攝心為定，愛欲時在心中交戰，心與濁境契合，就處於惡濁、紛亂、苦惱的世界，而不堪自拔。須知五濁惡世的起因，是由心濁而來，以一濁引起五濁。世界的一切惡濁、紛亂、苦惱，皆是自己造孽受報，殊不必怨天尤人。故修行的人但要清心寡欲，自然心與濁境不契合，離此濁世，即生安樂之土。

我們所以學佛，是爲了調練三業，背塵合覺，及離妄歸真。如果身口意三業均清淨時，無邊功德依之而生。反之，一切罪業從是而起。然要在二六時中清淨三業，就要求之寂靜，一如等心經說：「當學寂靜，諸根寂靜，心意寂靜，身口意業寂靜，向於世尊及諸智梵行，虛偽異學，長衰永失！」真正的寂靜即是禪定的究竟，寂是了達眼等是空，無我無我所；靜是了達眼等空已，於色等境而不取著。那麼雖然和常人一樣見色聞聲，卻能得自在解脫，到達「轉物而不爲物轉」的地步。

固然所謂「禪那」譯作靜慮是一種由靜坐思慮的功夫而現出佛的智慧，修行上是如此說明。但宇宙本體原來是寂然不動，在行住坐臥，語默動靜之間，常不離寂然不動的大禪定，這才是正傳的坐禪。

菩薩依七種相修禪定波羅密多，此七相即名爲七種定清淨相：

一、善通達相三摩地靜慮：是說善能通緣俗諦一切定相之使用，所以稱做善通達相三摩地靜慮。

二、有圓滿三摩地靜慮：是說緣真諦之眞如境界的定，從境得名爲圓滿定。

三、有運轉三摩地靜慮：是說加行位有漏作意運轉所依之定，是名爲運轉定。

四、有無所依三摩地靜慮：是說根本智現前，無有分別作意故，無有境界爲所依止故，此定名爲無依定。

五、俱分三摩地靜慮：是說緣眞俗二諦境界之定，名俱分定。

六、善修治三摩地靜慮：是說爲善修種種行之所依止的定，改後得智，稱做善修治定。

七、有於菩薩藏聞緣修習無量三摩地靜慮：是說緣一切大乘言教，實行聞思修無量法門所依止的定。

本章重點是既作梵行，必須完全脫除愛欲，也就是說：要全然擺脫色、情兩大難關。這是最艱難的一着，所謂「食色性也」，自古迄今，許多人都無法勘破這個「虎牢關」的。這裏特舉述佛語裏的故事作一說明：

難陀是佛的從弟，難陀的母親即是撫養佛長大成人的姨母摩訶波闍波提，也就是摩耶夫人的胞妹。故佛成道後就度難陀出家。難陀有一愛妻孫陀利，兩人有說不盡的恩愛纏綿，所以雖然跟佛陀出了家，情欲之心未斷，時常趁佛不注意時，溜回去和孫陀利纏綿一番，有一天阿難陀凡心又動，正想脫掉法服，換上白衣裝束，卻被同道們發現稟報佛陀知道，佛少不得要把他喊至跟前，訓責一番。

難陀硬着頭皮說：「世尊！實在使我心中的欲火如焚，身不由主啊！」

知道以言語來說服是無效的，必須揭露事實的眞象，以求徹底打斷難陀的妄念。國色天香的美人也不過是外裹着膿血糞尿的臭皮囊吧了，何足留戀呢？故佛想只有用「先以欲鈎牽，後令入佛智」的妙法吧！

(未完)

多難興邦

胡信田

——從苦難中立起來的范仲淹

仲淹兩歲喪父，母改嫁朱氏，先生從其姓，名說。既長，泣與母別，去應天府（商丘）依戚同文學。在吃不飽、穿不暖、住不好的情況下，他由覺悟、自治而立了起來，成爲有名的學者、政治家。始以：

「夫高以下爲基，本始生於地中，其舉遠矣」的認識，終於達到他

「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」之抱負，成爲不朽。如其說是苦難因磨煉而產生名言，不如說是善念因反省而產生善行。無異，名言，是善行的開始；善行，是名言的延長，就以苦難、善行、總說以述其生平。

一、苦難

孟子曰：

「故天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。人恆過，然後能改；困於心，衡於慮，而後作；徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患，而死於安樂也。」（孟子，告子下，）

一個兩歲的小孩子，死了父親，雖談不上苦難，但可稱得上不幸。就在這個時候，仲淹的母親改嫁於長山（山東鄒平西南）朱氏，這段時光，這個環境，兩歲的小孩是辨別不出來的，那是前者？那是後者？由於他的聰明和理想，在十歲以後，他便將這樁事情的內幕看破了，向母親痛哭了一番，自己便從山東的長山

到河南的應天府，投奔於戚同文處求學。因爲戚氏是位不折不扣的書生，自然身無餘錢，所以仲淹長途跋涉來到這裏，生活並不理想，較之在長山養父處還不如。但，他很明白，以前物質上的享受，沒有精神上的快樂，和培養的機會及發展的環境。想到這裏，他也心滿意足了。夜以繼日的讀，「冬月憊甚，以水沃面，食不給，至以糜粥繼之」的長期煎熬！人多不堪的生活，仲淹習以爲慣。水至渠成，夜盡天明，他終於由「苦難」登上樂境——舉進士第。真是冰天出寒梅，這枝清瘦、挺秀、莊嚴、脫俗的寒梅，便在春風中搖曳生姿，以脫過去。

貧窮、不幸是人爲的，而不是天生的，仲淹憑智慧與努力，在「苦難」中將貧窮與不幸一一克服。他在舉進士後不久，被派爲廣德軍司理參軍之職。這時他的地位、金錢、權勢三者俱備，便作了下面的行動：

- ① 迎其母歸養；
- ② 還姓，更其名；
- ③ 以金帛酬謝朱氏撫育之恩。

人能夠奉養母親，酬謝別人的恩德，這是一種天性的善良和後天的修養雙重的力量。如果沒有了這點，人類的智慧雖高於禽獸，但，從其弱肉強食，適者生存的觀點上述之，尤甚於禽獸。是以養親、敬長、恤貧、撫孤、愛幼，是人類的天性——善良。在善良中去辨別理性上的使用，解脫精神上的束縛，成立行動上的自由，合法，這是志氣，此點禽獸永遠沒有，有人說是「天下烏鴉一般黑」，其實北美洲有一種白色烏鴉，其形色盡異，而其對外抵抗強暴的心理並無二致，因此，牠們永遠是禽獸了。而人

則不然了，人之所以爲人，在能有反省、有上進的精神。如：

辭源載：

「周處，晉，陽羨人，字子隱。少孤，膂力絕人，縱情肆慾，州里患之，與南山虎，長橋下蛟，並稱爲三害（世說新語，自新作三橫，此見晉書本傳）。處聞之，乃殺虎斬蛟，入吳從陸雲學，勵志爲善。後仕吳爲東觀左丞；入晉，遷新平太守，撫和戎狄，叛羌歸附，雍土美之，累官御史中丞，凡所糾劾，不避寵戚。齊萬年反，率命西征，力戰死，諡孝，著有土風記等書。」

這是人「有反省、有上進」的好處。這種精神，不只我黃種人，五大民族有之，即西半球的白、黑、紅種人，一一不能缺之。吾人之言「天下烏鴉一般黑」，是以已知推未知的經驗之一半而已。坐井觀天，言天，是一種科學精神。如果老祖宗到過北美洲，到井外觀天，這種格言、寓意也就不會產生，可是在坐井、鎖國的時代，其說已是十分進步了。

呂夷簡執政時，多用門下私人，仲淹「上百官圖指其次第，且言超格者不宜全委之宰相。」夷簡身爲行政首長，對仲淹給他的指責，深恨在心，他日以建都之事二人意見相左，仲淹迺著四論以獻，抨擊時事，並以張禹目之，於是夷簡向仁宗皇帝苦訴「仲淹離間陛下君臣，所引用皆朋黨也。」仲淹得知夷簡爲人假公濟私，爲正義之伸張，他抱忠奸不兩立的態度，與夷簡對面公開的論難。未久就「罷知饒州（府名，在江西）」，「年餘徙潤州（江蘇鎮江）」，又徙越州（浙江紹興）」，爲了「忠言逆耳」，弄得東調西遷，生活不寧，但他還是忍耐忠心不變。趙元昊反，帝召他爲天章閣待制，知永興軍，後改爲陝西都轉運使，會夏竦爲陝西經畧安撫招討使，並進爲龍圖閣直學士，副之。及夷簡再入相時，仁宗帝諭知先生與夷簡各釋前憾，勇力於公，仲淹向帝頓首謝曰：

臣嚮論皆國家事，於夷簡無憾也。」帝聞之，甚感其誠。

是時元昊亂起，延州（即今之延安）諸砦多失守，先生請行，遷戶部郎中，兼知延州，累以邊功進樞密直學士右諫議大夫，開府涇州（甘肅涇川縣），先生爲將，號令嚴明，且與士卒共甘

苦。就是諸羌來歸，亦必誠心接待，故賊不敢犯，元昊亦請和。此全由先生平日學以致用，明德親民之功使然。被召拜樞密副使，諫官歐陽修，言先生有相材，遂改參知政事，不拜；命爲陝西宣撫使，未行，復除，會王倫寇淮南，先生在國家多難之秋，上十事，言時弊，仁宗帝悉數採納，並著爲令。

後呂夷簡罷去，先生還朝，「裁削倖濫，考覈官吏。」先生在十事中，第二條就是「抑僥倖」，可見他是堅持定見，先知後行的人，一般羣小以先生執法太嚴，諸多不便，於是私下毀謗，公開上言：范仲淹昔日忤呂夷簡，被放逐多年，今呂已去，而范還朝，有朋黨之嫌。仁宗以仲淹忠義不欺朝廷，功業建於邊隅，對閒言細語，置之不理，適邊陲告警，先生自請效命，帝諭爲河東（山西）、陝西宣撫使。麟州（陝西神木縣北）、新羅（晉置，南朝宋廢福建長汀西南）入寇，多主棄之，先生爲復故砦，招還難民復原者三千戶，蠲其賦稅，民感大悅，彼此同心一德，治理邊陲。仲淹離朝未久，仍有人說他壞話，請罷。被命爲資政殿學士、陝西四路宣撫使並知邠州，後以疾請鄧州（河南南陽），尋徙杭州，再遷戶部侍郎，徙青州，病篤，請潁州，未至而卒，年六十四歲，仁宗帝贈以兵部尚書，諡文正，既葬，帝親書其碑「褒賢之碑」。

從上看看，仲淹入朝做官，有過多少的血淚辛酸，然而他沒有停止過奮鬥，人家陷害他，他不還手，並且不念舊惡的同人合作，這是他的偉大處；偶而聽見自己的惡聲，寧肯自己請調邊陲放逐自己，不讓別人在精神上受難爲，這是他的可愛處；凡事力求客觀，堅持原則，不因時地而改變其決心，這是他的可敬處。仲淹幼年不幸而又可憐，父死母嫁，可謂不幸；讀書懃甚，以水沃面，饑腸轆轤，以糜粥繼之，實在可憐；既長，他察知自己「不幸」的原因，乃立志遠遊，以忍受、抱負和決心，使自己脫離苦海，登上成功的樂園。

二、善行

在宋史中，可以說，范仲淹是一位好人、能人，由於他——

倡議變法，使宋室去腐生新，中興國家（理想沒被厚用），一也；指導張橫渠、幫助孫明復，學以致用，二也；置義田，以養親而貧、疎而賢者，三也。

他的變法綱要，從「上十事」中，就是一個縮影。

「一日明黜陟，二曰抑僥倖，三曰精貢舉，四曰擇長官，五曰均公田，六曰厚農桑，七曰修武備，八曰推恩信，九曰重命令，十曰減徭役。」（註一）

這個計劃，他以施行第二條時，便被羣小圍攻，不得已，棄文就武，跑到邊陲去效命。總之，這是個有真才幹，有新思想的人物。

仲淹指導張橫渠的事實，有這樣的記載：

汪玉山與朱子書曰：

「范文正公一見橫渠，奇之，授以中庸，若謂從學則不可。」（註二）

從汪玉山給朱子的信中，可以找出二個存疑。

「范文正公一見橫渠」，究竟是召見的？抑是進見的？一也；「授以中庸，若謂從學則不可」是什麼原因呢？二也。

照汪玉山書信的內容分析，范張二人不管怎樣相識，仲淹之為人，絕沒有高高在上，好為人師的惡習。以長愛幼、以知教未知，二人是忘年之交。

梓材（註三）謹案：

「橫渠之于高平，雖非從學，然論其學之所自，不能不追溯高平也。」

黃梨洲編「橫渠學案」把他列為高平（范文正公）門人。

梨洲云：

（張橫渠）「上書謁范文正公，公知其遠器，責之曰：儒者自有名教可樂，何事於兵；手中庸一篇，授焉。遂翻然志於道，已求諸釋老，乃反求之六經。」（註四）

在這段話中，可以知道橫渠是上書求見的，而仲淹手一中庸，二人學友之誼，如果沒有范仲淹的「儒者自有名教可樂」的指教，張橫渠是時才十八歲，慨然以功名自許，很可能的會走上「

欲結客取兆西之地」而「事於兵」了。故黃梨洲把橫渠列為「高平門人」是有根據的。縱然汪玉山的說法「若謂從（仲淹）學則不可」的話無人加以反駁，但是，梓材的「然論其學之所自，不能不追溯高平也」的說法，較為切合事實。

下面是范仲淹幫助過孫秀才（明復）的始末。

「范文正在睢陽掌學，有孫秀才者，索遊，上謁文正，贈錢一千。明年，孫生復過睢陽，謁文正，又贈一千，因問何為汲汲於道路？生戚然動色曰：老母無以為養，若日得百錢，甘旨足矣。文正曰：吾觀子辭氣，非乞客也，二年僕僕，所得幾何？而廢學多矣。吾今補子學職，月可得三千以供養，子能安於學乎？生大喜，於是授以春秋，而孫生篤學不舍晝夜，明年，文正去睢陽，孫生亦辭歸。後十年，聞泰山山下有孫明復先生，以春秋教授學者，道德高邁，朝廷召至，乃昔日索遊孫秀才也。」（註五）

黃百家（梨洲子）曰：

「自周以上觀之，聖人之窮者，惟孔子；自周以下觀之，賢人之窮者，惟泰山明復先生。」

像孫秀才這樣一位偉大的窮人，之後成爲一位了不起的學者，端賴他有一顆愛心和不屈的毅力，是事面對現實。因爲能愛人而不忘本，孝敬慈母而也爲別人所愛敬，這是一種源源逐流的遠因。如果，孫秀才待母不敬，對友不仁，那麼形于外的是暴戾之氣，自然，傍觀者也會望而寒心了。不要說十年後在泰山下講「春秋」，就是當初索錢養母的事也少人同情。是以愛是有個開端處，開端于身之出處——母、子之間，是以修、齊、治、平之功，是有分寸可行，有本源可究的，此即儒家之可貴。大同世界之可期在此，而墨子的兼愛，將路人同家人一般看了，爲國人所棄。以其勤、儉而不得人諒者，就是缺乏開端處。吾人作事，一定要行得，通信得着。

范仲淹人格之偉大，始孝于親，中愛及學子，死了又澤及後世。「澤及後世」這一點，是指置義田而言。俗語有言：善始者，未必能善其終。

這話對仲淹而言，適得其反，因為他是一位「善始又善終」的人。

「義田記」作者錢君倚（古文觀止謂錢公輔）謂：

「范文正公平生好施與，擇其親而貧，疏而賢者，咸施之。方貴顯時，置負郭常稔之田千畝。號曰義田。以養濟羣族之人。日有食，歲有衣，嫁、娶、婚、葬皆有贍，擇族之長而賢者主其計，而時出納焉。日食人一升，歲衣人一縑，嫁女者五十千，再嫁者三十千，娶婦者三千，再娶者十五千，葬者如再嫁之數。幼者十千，族之娶者九十口，歲入給稻八百斛，以其所入，給其所聚，沛然有餘而無窮，仕而家吾俟代者與焉，仕而居官者罷其給，此其大較也。」

從右面的一節義田記裏分析，仲淹是自己吃過苦，而瞭解別人痛苦的人，也就是「不忘本」。他對義田的處理，既分關係的遠近，又分情節的輕重，處處為別人顧慮利益。如——

義田的購買位置及其「施與」情形：依照普通情形，愈是靠城市附近的田地，因為方便而價錢愈高，這樣既近又好的義田，較之私田條件優越，誰主其事，必是一件空前絕後的榮譽，但，得這種享受的，有三點值得一提：一是「擇其親而貧」、二是「疏而賢」、三是「再嫁者三十千」，這種施與情形，含有一種體驗的愛，及一種分寸上的行，情節上的可能。親顧、非親不顧，這是很淺顯的道理，自己族內貧窮的人，應當該幫助，使之免於饑寒、流落之苦。回思昔日到應天府，投奔於戚同文處求學，夜以繼日的讀書，「冬月懋甚，以水沃面，食不給，至以糜粥繼之」的悲苦情景，豈能遽忘？為什麼義田千畝，不能普遍的施與，來個「擇其親而貧」還有話可說，又來個「疏而賢者」呢？這一疏賢已超出族外。這在情式上是一種見其才棄之可惜的心，其實骨子裏含着一種血淚的辛酸！回思二歲死了父親，就從江蘇的吳縣，隨母改嫁到浙江的金華長山。更名朱說，過「小油瓶」的生活，為了擺脫這種精神上的折磨，在生活上遭遇到難以形容的苦痛，他雖然沒有把自己說成賢能或天才，但他自己瞭解會是世上的一位在不幸之中，立志、讀書、愛人的人，施與「疏而賢者」的

來歷出此。

任何一種措施，都是由感受、需要兩大因素演化而來。在施與中，獨對女性特別厚愛，故義田記中形容說：「嫁女者五十千，再嫁者三十千」，「娶婦者三十千，再娶者十五千」，初次討太太的錢，還不如寡婦再嫁的錢多。這其原因有二，這是仲淹本人的母親曾經是這樣一位不幸的女性，因此，他對這種女性的母愛表示崇敬、愛戴。

「義田記」中又云：

「初、公（仲淹）之未貴顯也，嘗有志於是矣。而力未逮者二十年，既而為西帥，及參大政，於是始有祿賜之入而終其志。」

在這裏可以看出仲淹對於自己、別人，不做沒有把握的事，作法上是由隱而顯，故不至於虎頭蛇尾，如——

義田的動念及事實施行，便是一例。初任參軍時，雖已有義田之議，但無力購買。直到了二十年以後，做了陝西都轉運使，會夏竦為陝西經畧安撫招討使，先生為龍圖閣直學士副之，陝西四路宣撫使，掌握了大權，從此，才有優厚的俸祿或賞賜，作為義田的基金，成就了多年的宿願。這樣以來，入支來說，綽乎有餘，而且沒有窮盡的時候。最公平的是，出外做官的，已受到了國家的恩惠，故不給錢。但他深知做官回家老來的辛酸，只要有後代的，也可享受復田的待遇。

三、總說

總說，就是檢討一個人的一生得失，如老來的生活情況、生平遭遇——以何態度去克服遭遇、死後蓋棺論定的結局。

仲淹先生由貧入貴時，使人敬佩的地方是雪中送炭，周濟貧窮。

當他為參知政事時，告諸子曰：

「吾貧時，與汝母養吾親，汝母恭執爨，而吾親甘旨，未嘗充也。今而得厚祿，欲以養親，親不在矣！汝母亦已早世，吾所最恨者，忍令若曹享富貴之樂也。吾吳中宗族甚衆，於

吾固有親疏，然吾祖宗視之，則均是子孫，固無親疏也。苟祖宗之意無親疏，則饑寒者，吾安得不恤也？自祖宗來積德百餘年，而始發於吾，得至大官，若獨享富貴，而不恤宗族，異日何以見祖宗於地下？今何顏入家廟乎？」（註六）

不忘本，培植德基，這是仲淹的同情心之所寄，一個人連起碼的一點同情心沒有了，就會使人對他有兩不相關的感覺，人之樂于接受其印象者，以其在能關心別人的痛癢。

史傳稱：

「（仲淹先生）內剛外和，汎愛樂善。」

錢君倚曰：

「公之忠義滿朝廷，事業滿邊隅，功名滿天下」云。

平常說的某人「內方外圓」，即「內剛外和」之意。做人做到這種地步，已是火候到家，故能立己立人，已達達人。

仲淹生於北宋、宋太宗端拱二年（西曆九八九年）。父名墉，為節度使書記，仲淹二歲時父病故，母謝氏。仲淹有四子，曰：純祐、純仁、純禮、純粹。這四兄弟，除老大「不應科第，及文正以讒罷，先生不得已，蔭守將作院主簿，又為司竹監，以非所好，即辭去。」老二第進士，調知武進縣；老三為河南府判官；老四為陝西轉運判官。到了宋仁宗（禎）皇祐四年（西曆一〇五二），仲淹便去世了，後從祀孔子廟庭，稱先儒范子。幼為孤兒，終成驚天動地的人物，可見人人要好自為之。

錢君倚曰：

「（仲淹）公雖位充祿厚，而貧終其身，歿之日，身無以為殮，子無以為喪。惟以施貧活族之義，遺其子而已。」

做了陝西四路宣撫使，臨死沒有錢收殮身體，這可以證明他任事之清廉公正，為了「義田」，把所得的俸祿完全用之於此，其心專誠，一斑可見。幫助別人就是幫助自己，范仲淹生前之失，死後得之，可以概知，財散則民聚，仲淹是也；財聚則民散，貪官是也。

近人譚慧生氏著「宋代偉人傳記」，有關范仲淹一篇結尾時說：

「他在外朝做官的時候，也總是先設立救濟窮人的機構，以及教授窮苦子弟的義學。在豐收的時候，他也總是勸告人民積餘糧，以備年景欠收時食用，所以經過他治理的地方，人民都能夠安居樂業。」（註七）

人同此心，心同此理，在仲淹時之人，未必盡善，在九百一十七（一〇五二——一九六九）年後的今日，人心也未盡惡，當仲淹在南京（河南商丘）掌府學時，恆宿學中，讀、寢、食皆有定時，自己往往潛至齋舍窺討究竟。一次逢見一位先睡的懶弟子，先生立予責難，該生妄說功課已準備好，先生乃取書以試，其人詞窮，先生即予懲罰。這種因人而教的道理，至今仍有人膠柱鼓瑟，動輒不分皂白，來個拳做腳踢。

先生教人，因材施教，功夫是積累而至。是以他說：

「女生而知其嫁也，必漸而及時，然後有歸焉；君子學而知其仕也，必漸而成德，然後有位焉。故升高必自下，陟遐必自邇。」（註八）

先生在陝甘西隅三年，邊民有曰：

「軍中有一范，西賊聞之驚破膽！」

可見仲淹治軍、愛民，是相當嚴明、機警、周到、勤懇，皆在立身、行孝、濟貧、救難中，見其——

「必先自為之，欲知其難易，及所當用意」之心跡與毅力，在領受者，有一種溫暖與感激——因為他是從苦難中立起來的。

中華民國五八、四、一一夜於國立中央圖書館。

註一：世界版宋元學案，上冊五十九頁泰山學案·中華民國五十年十一月初版。

註二：同右書，高平學案八〇頁。

註三：王梓材，鄞縣人，與馮雲濠、何紹基共同校刊宋元學案。

註四：同註一，三八二頁。

註五：同書泰山學案，五十九頁。

註六：如註一，八十頁。

註七：宋代偉人傳記，譚慧生著。高雄市復興路剛勇五巷十五號。

註八：如註六。

▲許久不見印順老法師的文字在佛刊出現，「我為取得日本學位而要說的幾句話」（原載十一月份菩提樹二五五二期）是他老人臨病以來的頭一篇，讀來令人有久別重逢之樂！

印老得到日本大學博士學位，中國佛教界多引以為榮，各佛刊無不紛紛報導此一空前的喜訊。首先由中華學術院出版的「華岡學報」教界近訊透露，並刊載道安老法師的一篇關於印老取得博士的論文——「中國禪宗史評介」（後見刊於「獅子吼」月刊）。接着港台和南洋各地佛刊陸續加以報導。本刊第十六、十七合刊的一期，發表留學日本攻讀博士班的聖嚴法師作「劃時代的博士比丘」和頒發博士文憑典禮的圖片。（「菩提樹」同時刊出。）「覺世」旬刊予以節錄轉載，並在「我們的話」一欄中以此事實勉勵僧青年。「南洋佛教」更以社論之版首專文慶賀。從以上的事例中，可見中國佛教對此盛事是何等地重視。豈料由印老自任社長的「海潮音」月刊却獨樹一幟，大唱反調，揶揄、責難、攻訐，無所不用其極。如該刊五十四卷十一期，

榮劍華居士的「讀『劃時代的博士比丘』一文有感」，指責印老取得日本博士學位，「不但傷失大中華民國之國格，且亦害於印老之僧格」云云。我們真是百思莫解，此舉何以會傷於國格害於僧格？日人「不講道義」對我國「陰謀詭計」「企圖侵畧」「處處給我國無情的打擊和難堪」，那就是唯一正確的理由嗎？構思立論，一味用全稱命題，謂日人皆是壞，正如說中國人都是好人，一樣的不正確。細察抨擊這件事的立足點，除政治意識，民族仇恨外，還有什麼更充分的證據呢？把政治與學術混淆不清，不免怪論連篇。相信腦筋稍微清楚的人，都不會以其說為然的。

我們覺得，教內有些文章，涉及人事時往往帶有色眼鏡，出發於意氣，單憑主觀的好惡作為評判邪正是非的標準；辯論道理，不是說歪理，自以為是，就是思想壟斷，把與自己相左的或與

編餘漫筆

· 編者 ·

傳統不合的見解，不分青紅皂白，輕率地斥之為異端邪說。這在二十世紀七十年代的民主社會是非常要不得的。我人對任何事情的評判，宜採取冷靜、客觀、公正的態度，就事論事，依理講理。印老的「我為取得日本學位而要說的幾句話」，乃憑良心，依事實，據正理而發的言論，不但澄清海刊作者與讀者的誤解，止息無謂的論爭，而且啓示我們評判事理應有的正確態度。

▲「印順氏學位論文審查報告書」，由日本大正大學講師吳老擇先生供稿，該文已見關世謙居士譯出，刊於「菩提樹」和「慧炬」月刊。（是否有其他佛刊轉載，暫時不知道。）對照兩篇譯稿，字句大同小異。為了喚起學界對「中國禪宗史」一書的重視，給予禪宗一公允的評價，同時為鼓勵僧青年努力上進，勿因環境不理想而妄自菲薄，自限前程，葬送佛教燦爛光明的遠景。所以除轉載印老的大文，「論文審查報告書」亦一齊刊出。

▲曉雲法師著「天台教觀與止觀」，凡二萬餘言，分「教觀」，「止」觀，「二輪三大互顯互證」，「一家宗要與所依經論」四大綱目論述天台宗要義。曉師現任中國文化學院佛教文化研究所所長，對天台一家和藝術均有極深的造詣。此篇刊於中華學術院佛教文化研究所印行「佛教文化學報」第二期，茲應作者之請求，在本刊連載，希讀者留意。

▲另外，值得介紹的是「中國藝術之特質」。本篇係香港佛敎能仁書院藝術系哲學兼系教授鄭捷順先生，應邀香港中文大學新亞書院「中國文化講座」的演講稿。以立論新穎，內容精彩，確屬一篇有深度有見地的學術著作，故特在本刊發表，以供有興趣於中國藝術者之參考；偏好佛學的讀者，若能細心品味，旁通上去，亦不無補益焉。

▲本期因篇幅所限，「廣東歷代詩僧簡介」暫停一期。何博元、梁永康居士以及青年作品多篇，當於下期刊出，祈諸作者諒察。

華岡佛教文化研究所工作近況

一、第二期佛教文化學報出版

華岡佛教文化研究所主編印行之第二期佛教文化學報已出版，該書內容廣泛闡示佛教思想，宇宙人生及對時代思潮之探討。該書編後語：「人海裏，大海中，凡好內潛思想之人，幾何不感人生是一大眾中之獨行人，於獨立特行之人格中而又回還到人羣中而相生共學；古今中外人亦然，以不同之人而共鳴相契之心，則古今佛我可印心，中外智人可共鳴，於是人類之改善，世界之延續，人類前途之希望，繫於是。本所之宗旨亦繫於是，而即佛心以共學，於是發為文詞以嚶鳴而共友。本學報之宗旨，是闡明佛教文化思想為宗，啟發內學之悲智為用，本期論著更增至十六篇，尤以香港中文大學唐君毅教授，暨台灣師大彭震球教授，將其寶貴之論著應本所之邀請而先行發表，「吉藏般若思想之實相義」與「自然自在與唯識禪宗的旨趣」，此二文之於本期刊載，實在最恰當而又增加本刊讀者對般若禪學之探源匯流，更有明確之啟示。張廷榮教授之「悲智思想與文明時代」，也說出佛教之真精神，並在此致以萬分之謝意。至於李志夫講師之「般若思想之溯源」，便構成般若研究之一系（因李氏曾留印多年研究佛學與印度哲學之淵源），這於時代激流與世人對佛教混淆之時代中實是令人欣慰的。佛教般若學系的研究進展中，好在學術界先進對佛學之認真見地，而年青學人之誠心探討，預想佛教思想之蓬勃

而展開一種從新給與世人認識之新姿態，不外教觀學行之體用互顯之精神，實踐於今而邁進於未來。寶島華岡之佛教文化活動兩種學系之研究推進中；一是本刊上篇之般若思想，運行悲智精神之實踐。一是發揚佛教藝術之精華，使佛教表現更形成活潑光輝，如本期上篇除了唐、彭二教授和編者之「天台教觀與止觀」，及「般若禪」之撰論外，都是執教或從事研究於中國文化學院與其他大學之青年學者，美籍達安伯先生乃係檀香山大學歷史研究所，為深求對中國禪宗及禪師之搜集資料，特來參加本所禪定之研究，他有很正確的概念，對於時下歐美對禪的估價，已擬作有計劃的評論。「廬山淨土宗要論」之作者田博元，曾發心願要將慧遠大師之學行與廬山學系之思想與精神寫成專書，余不禁焚香祝禱，般若禪佛心宗有重振之日也！本期下篇之撰論，澳籍Dr. Tony Prince（林惇益教授）之「論佛教藝術之功用」，及曾著「佛教藝術探源」，而現在美深造之邢福泉青年學人之「佛教建築藝術之研究」，原文都是英語寫成，對佛教藝術有深度之評論。其他有關佛教造像，敦煌壁畫，佛教音樂，佛教藝術思想，禪畫的研究等論，各抱着熱誠之探討，多有鮮明之構想。華岡青年佛學者之研究，志在拋磚引玉，願就教於高明。」

二、佛教文化研究所之宗旨及研究近況

中華學術院佛教文化研究所成立於民國五十六年，其創立之

宗旨在發展人類文化之智慧與佛教思想之互相圓融。而展開下列二系之工作，一是佛教文化思想之研究，一是佛教藝術研究活動。基於這兩系的工作目標，佛教文化研究所經常舉行佛教文化專題講座，研究有關禪宗思想及其發展之經過。最重要的是研究佛教基本精神與般若淨化思想之智力發揮，故本所特重般若禪與發揮菩薩悲智雙運之精神。自從創設至今，每星期定期舉辦行香坐禪之常課。

近年來由於華岡佛教文化活動之展開，該所形成了架搭國際研究佛教文化的橋樑。經常有世界各地的學術人士前來參學與參加禪定的研究。由於前來參學的有美、英、德、法、奧、意等多方人士。佛教文化研究所編印的「佛教文化學報」與「清涼月」兩種發表佛教文化思想與藝術活動的專刊，為適應與配合環境之需要特闢英文版 *Buddhist Culture* 並增加篇幅。佛教文化研究所經常舉行國際佛教人士研究座談會，並有台北地區各大專究學社團選派的代表參加。而會中全以英文討論，以砥礪日繼需要的與外國學者交換佛教文化思想與佛教藝術活動研習之心得。本所每年對於佛教思想及藝術活動之研究，影響青年學者對佛教文化精修之熱衷。故數年來已形成了佛教文化活動，更為深入之研究風華。諸如對廬山慧遠大師之學行之撰論專心研究，對於佛教音樂，雕刻，敦煌藝術以及本年關於禪佛發展的研究，尤其本期出版之學報，有美國檀香山大學歷史研究所 *Albert A. Datta* (達安伯) 研究關於禪師之修持方法及其行狀 (生活狀態)，撰論英文本「贊寧大師的研究」專文，及澳洲 *Dr. Tony Prince* (林惇益教授) 研究有關佛教藝術的功用等。

佛教思想的研究已漸為各國學術界人士之重視，並已形成一股風氣。現代歐美各大學對於研究這起源於印度而盛宏於中國的佛教文化亦日見重視。此亦加重了華岡中華學術院佛教文化研究所發展工作因緣之一。在自然進展中已按步前行，本年七月廿一日美國 *Sturm* 博士夫婦蒞臨本所搜集有關於他的著作——清代佛教，及中國哲學思想的資料，對於本所提供有價值的資料甚表滿意。美國 *The State University of New Mexico* 大學 *Sally A. Wang*

王珊莉博士，最近已參加本所研究工作，選定研究題目：「中國唐代佛教史」，預定兩年後完成論文，並且協助本所計劃編輯「世界語文佛經論文著譯索引」之工作。佛教文化研究所雖無正式招收研究生，但由於學術活動的推進，已有不少佛教青年準備參加這研究工作，並申請本所為著作發表論文的指導。

佛教文化研究所所在華岡這濃郁殊勝的學術氣氛與環境下而各自埋頭苦幹，倘得人物兩力充足運用，當竭盡心力，推展理想前途之工作。(如有國際學術文化機構之合作出版，本所願意提供研究資料及研究成果之論文，此乃對現代東西文化交流深具意義之工作。)

佛教文化學報 第二期已出版

華岡中華學術院佛教文化研究所編印

「般若禪」與「佛乘宗」要論

曉雲

吉藏般若思想之實相義

唐君毅

天台教觀與止觀

青峯

自然自在與禪宗旨趣

彭震球

廬山淨土宗要論

田博元

山水畫與方外人

曉雲

論敦煌壁畫之菩薩像

陳國寧

從北魏造像始末看台灣造像環境

董夢梅

本書內容豐富篇幅增加，故定價畧增(新台幣一二〇元)，為優待佛教人士，從今日起至十一月底八折優待。

陽明山華岡大恩館九樓，中華學術院佛教文化研究所

電話八八〇五一—轉三九九。

郵政劃撥三三七〇吉南亭帳戶

影印「大藏經」的因緣及動機

劉修橋

在民國四十九年我經營文化照相製版社那個時候，中華佛教文化館所印的大藏經已在前一年（48年）剛剛完成只印了八百部，有許多大德學者們未曾請到這部藏經。我受東老法師的囑託，登報徵求登記百部的預約（未收欸），半個月內有五十多人登記，那時我因事業經營並不順利，而商場經驗不夠，遂即作罷。近十幾年來，心中始終感覺愧疚，耿耿於懷，立下志願，非完成影印大藏經的工作不可。

這些年來，在事業上兢兢業業，力求上進，從濕片製版增加平版印刷及彩色製版，今年創辦新文豐出版公司，第一期印佛學名著十種，第二期印佛學名著廿七種，各方大德學者熱心訂購，得到很大的鼓勵。本年八月中越南佛教青年法師來訪，談及我擬籌印「大藏經」，我們就要先訂。因成本關係，未敢允許。以後經過多方考慮及經費籌措，乃決定影印正藏連目錄計五十六冊就研究價值已可以應用了。

承張少齊老居士惠借原版，蔡念生老居士為文說明，兩老人家熱心指教，給予我無限的力量與勇氣，不懼任何困難我要發心印一部具備真、善、美的「大藏經」，貢獻佛教。本次影印，約有六大特色：

- 一、保證原版影印，遇有疑問不明之處，已請專家校訂。
- 二、原版第十四卷495號依總目錄應印佛說阿難分別經而竟重印第十七卷738號的分別經，茲特改印，以求完善。
- 三、增印正編全部目錄，分為總目錄、一覽、勘同目錄，著譯目錄，索引目錄，在研究上獲得確實、便利。
- 四、為別於它版，正名為新文豐影印藏。
- 五、豪華精裝，用高級棗紅色充皮布燙K金用48號灰紙板，平整壯觀。內文以臺灣最好的大康米黃色印書紙，不傷眼力。
- 六、影印工細，不加描補，印刷考究，墨色均勻，讀者閱覽

有舒適的感受。

此次預約期為三個月。預約讀者在預約期內（六十二年二月廿八日止）可分期將欸匯來，全書以六個月時間出齊。近來物價上漲，希望早日完成。愛好研究佛學的大德學者，多多支持，共襄盛舉。請早訂購，「積財不如請經」此一無價法寶，以後再印的機緣就不多了。

民國六十二年十一月於臺灣

徵求請購大藏經通告

敬啟者：佛學法寶「大藏經」，為東方文化思想之結晶，示三乘之奧義，窮因果之妙理，闡性相之大道，誠是塵海之方舟，迷程之寶炬也。歷代自唐、宋、元、明、清迭次結集編纂，韓、日等國尤多刊印流通，世人學者早有定評，本公司特將大正原版，重加修補，校印精詳，更增完備，考訂字句，非它版藏經所及，洵為後出之善本。此次在製版，印刷、紙張、裝訂上更加考究，各界需求佛門鉅篇，印數不多，預約付欸，定價低廉。起訖時間三月又半，大德學者個人訂購情形特殊者，尚可立約分期付欸，區區流通法寶之熱忱當荷鑒察，務祈多方指教，惠予早日訂購，曷勝感盼。

道 敬 頌

新文豐公司謹啟

六十二年十一月十五日

地址：台北市雙園街96號

郵政劃撥一〇〇四四二帳戶



(一)

會機法師：

收到「內明」多期，在工餘閒暇閱讀，得益不尠，余對此雜誌甚感興趣，惟有一希望，在此內容充實，理論精奧的基礎上，多關一個佛學入門知識專欄，將比較常用之佛學名詞用較淺易文字解釋清楚。這樣，對佛學知識水平較低者，定會有很大幫助；但未知是否有此可能。不情冒昧之處，敬懇原有。茲奉上支票叁拾元，作為郵資，專此敬頌

讀者伍秉信

十一月十一日

(二)

會機師：

七月廿六日尊教及「禪源諸詮集都序」早收到；在此之前不久，弟子一下子接到「內明」十八冊。閱讀需時，遲覆為歉！

弟子是個很平凡的人，「內明」裡面的佛學論著，不能讀通；因此像「內明通訊」裡的那些來往書函，特別留意。如十五期「趙亮杰居士覆洗塵法師函」，第九期「胡信田居士致洗塵法師函」等，直舒胸臆，文如其人，而又自然流出佛法，不是好文章是什麼？弟子自想，假使「內明」能容納短小精悍的小品文章，請真正讀通佛學的大師執筆，既是文學作品，又有教理蘊藏其中，像上述的那兩封信件一樣，語氣親切感人，其對如來法音傳播，必不在十二期「我對唯識學的管見」與十一期「什麼是活菩薩」之下。

復次，「內明」上接第「頁」、「下轉第「頁」，似乎過多。何不加佛教文物圖片補白，或在文後，或在文中？對此，弟子還有一個小小的建議——倘版面上有六、七行左右空位騰下，可以加一小方框線，內錄經典要句及其譯文（白話）。所謂經典要句，如：

受諸飲食，……以除飢渴。如蜂採華，但取其味，不損色香。——佛遺教經
夫有必空，猶若兩木，相鑽生火，火還燒木，火木俱盡，二事皆空。——六度經集
法尚應捨，何況非法。

所謂譯文者，如：

——金剛般若沒羅蜜經

原經：所有一切家生之類，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相，人相，眾生相，壽者相，即非菩薩。

——金剛般若波羅蜜經

譯文：所有眾生，不論是卵生、胎生、濕生化生，不論有形、無形，不論有感覺、無感覺——同時有感覺無感覺，我都要度滅他，到無餘涅槃的境界。這樣滅度了無數眾生，其實無所謂眾生得到滅度。何以故？因為菩薩有我的概念，人的概念，眾生的概念，靈魂的概念，他便說不上是菩薩了。

——（譯者遺忘）

這樣，功德實在無量。最少像弟子這樣鈍根的人，知道「色」即是「形」，「想」即是「感覺」，「相」即是「概念」，以後讀誦其他經典，遇到同樣的字眼，便不致茫茫然了。「內明」九期有「如何翻譯佛經」一文，講的是梵譯英，道理當與中國古文譯成現代中文一樣，弟子讀來祇得一印象，即譯經是千難萬難的事。倘整卷整部困難，何不從吉光片羽著手？讀者聞法，「能一日可。不能一日，半日可。不能半日，一時可。不能一時，半時可。不能半時，須臾可。其福不可量。」（堅意經）

法安

弟子家駒頂禮

十一月十日

(三)

洗塵大法師鈞鑒

昨日在大會堂能仁書院校外進修課程內得聆致詞又見

尊座似乎走路行動不便，面容有病態，弟子認為大有可能係糖尿症發足之預兆，且有積勞成疾內

在的「缺氧」之病態，兼以缺少合理的身體鍛鍊而近乎發生的四肢乏力，隨時能暈倒，如果對弟子所講的可能性符合，則此種老年退化病兼糖尿病弟子頗有經驗，因為已經醫過一人而告痊愈，弟子是用瑜伽術氣功治療法，兼用輕便體操之瑜伽術，不必吃藥，但以每天清晨，在花園或空氣清新之地均可。

佛有慈悲心弟子亦有慈悲心，弟子係三屆剃度之學生，在七天中已見 尊容有糖尿病可能，等到八月十八日歡送上敏下智師父時在機場又見 尊容隱有青光，昨天第三次見到似已病發現象，弟子知道 尊座為佛事日夜奔走辛勞而病發若不用氣功治療，另一方面請醫生治理，雙方治療才可以成，僅用胰島素一方面恐不會發生效果也。弟子苦口婆心其目的，無非想替

老師治理，但弟子任職劃則師樓工作亦忙，以每天上午九時前，為妥，當可另行安排也，敬請鈞座考慮施行是禱！匆匆草此敬請
法安

弟子王澄清謹上
十一·四晚

香港僧伽會洗塵會長 積勞成疾·致書辭職 董事會同人竭誠請留

（本刊訊）香港佛教僧伽聯合會會長，能仁書院、內明書院、內明小學、劉金龍英文中學校監，兼本刊創辦人釋洗塵法師，十餘年來弘揚佛教，提倡教育，發展文化，日理萬機，夙夜匪懈。近於十月初旬為期七晝夜水陸法會圓滿後，即返國參加雙十國慶。十九日又應邀主持體敬大師

紀念堂落成聖像開光典禮。在僧伽會務，各校校務以及各種繁冗法務的辛勞下，體力精神透支甚多，於是糖尿病劇發，於本（十一）月中入瑪麗醫院療養。

為減輕重大負擔，維持幻軀以便為教作更長遠更偉大的貢獻，洗塵會長遂向僧伽董事會提出辭職書，謹錄原函如下：
寶燈法師尊鑒：

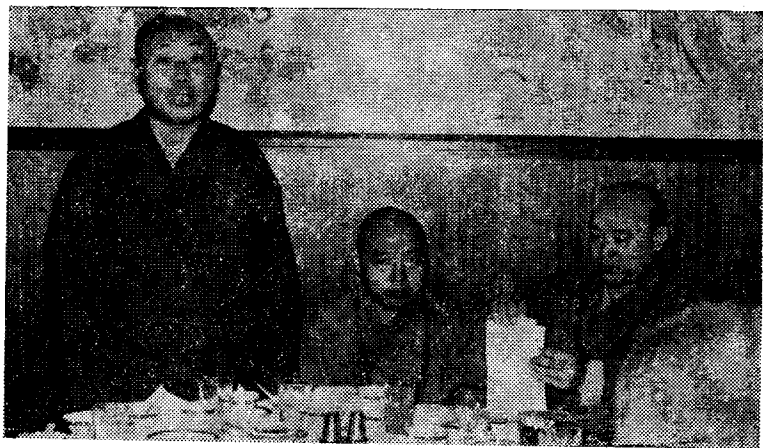
洗返港後，以身體微恙，不克趨訪，為憾。近年以來，洗體力衰退，百病叢生，此次去台，復以疲勞過度，臥病多日，迄未痊愈。僧伽會會務，大致已上軌道，洗病醫囑須長期休養，對於會長一職，萬難兼顧。即日起請予辭去會長職務，以利休養，留此殘軀，俾日後再為僧會效勞。請即召集臨時董事會議，另選賢能，出長僧會。事非得已，敬希
各董事諒察是幸。專此 敬祝
法安

釋洗塵啓十·廿七·

董事會接到會長辭職書後，副會長釋寶燈法師隨即召開緊急會議，徵求諸董事的意見。經大家議決：竭力挽留，呈書洗塵會長，請盡責完成任務。原函：

洗公會長慈鑒：本董事會同人拜閱華翰，得悉座下由於會務公事日漸繁忙，辛勞過度，致法體違和，同人等深為關懷！年來會務及籌建新校等事，幸蒙

座下領導有方，故始有如斯迅速之進展，此皆有目共睹，四眾同贊！現在建校等工程，僅完成一半，所謂任重道遠，非公福慧兼備，具大菩薩心者，實難担此宏法利生之重任。座下邇來法體違和，理宜珍重調養，有關今後會



副會長寶燈法師代表董事會挽留洗塵會長 △

中各項繁雜事務，如有委命，我等自當協助辦理。會長一職，此時決不能辭退，以期推進會務，早日圓成建校的偉大壯舉！務祈應允所請，則不勝懇禱是望！并祝
法體早日康復！

香港佛教僧伽聯合會

副會長釋寶燈
暨全體董事同人 和南謹具

癸丑年十月十六日

十一月十日僧伽會及能仁書院於如意齋歡譙董事了知法師赴美弘法，適諸位董事全體到齊，副會長寶燈法師代表當面再次向洗塵法師挽留。大意謂：會長為香港佛教領袖，具備超卓智慧、才幹、魄力與膽識，以及犧牲小我完成大我的菩薩精神，已博得政府的信任，社會界人士之景仰

和佛教四眾弟子的擁戴。數年以來，本會在會長賢明領導，悉心規劃之下，會務蒸蒸日上，為佛教為社會做出了相當大的貢獻。由於諸位董事各人法務繁忙，會務進行都由會長主理，一旦會長退隱，會務將面臨癱瘓，甚至造成解體的危機。如象所週知，會長對本會出錢出力，勞苦功高，無論如何，在目前情況下，絕對不能辭職。祈本會悲智雙運，為法亡軀的苦薩精神，繼續領導我們，以完成本會為法為人的神聖使命！

接着洗塵法師即席致答：剛才承副會長寶老過獎，十分汗顏！僧伽會今日各種成就，乃副會長暨諸董事同心協力，辛苦耕耘的成果本人不過順其因緣，盡一己的責任而已。為佛教、為社會、為全人類服務，乃是釋迦世尊賦予我們的使命，本人被推選為僧伽會會長，有機緣與諸董事共同來為佛教服務，自是感到無限光榮和愉快的一件事。這一回之所以向董事會提出辭職書，主要原因：精神、時間、體力不勝負荷，長此下去幻軀將極迅速的面臨崩潰。經過醫生診斷：積勞成疾，病體嚴重，非徹底放下，安心休養，勢難恢復健康。同時，個人認為：本董事會是由志同道合，熱心為教做事的法師們集合而成的團體，每位董事都有被選會長的機會；大家都有一股強大無比的潛力，何不讓大家把自己的力量發揮出來呢？在會務進行方面，雖有許多工作尚未至完成階段，但大體上已上軌道，且畧具規模；會長不是終身職，現在順此因緣應該是讓引退賢的時候了。而今，既承董事會同人的愛戴，坦誠而懇切的作書面的和口頭的挽留，為不辜負諸位的厚望，當抖擻起精神，不顧一切的犧牲，全力以赴來完成未竟的任務。不過，由於目前的健康情況不佳，必須暫時療養一個時期，一切會務請副

會長寶燈法師代行，諸位董事法師們合作輔助，以利會務進行。

能仁書院校外進修部成立 曾文翰潘德貞任正副主任

（本刊訊）香港能仁書院為使社會大眾得以研究高深佛學起見，特增辦校外佛學進修部，於十一月四日，假香港大會堂演講室隆重舉行成立典禮，聘請曾文翰居士潘德貞居士分擔正副主任。到會者有香港佛教僧伽聯合會會長釋洗塵，副會長釋寶燈，董事金山、靈真、真常、暢懷。能仁書院副院長兼中學校長白志忠，教授沈九成，主任呂昌言，廖愛萍，林麗霞，佛教臺灣分院校長余迺永，佛聯董事沈馬瑞英等二百餘人，由會長釋洗塵大法師領導行禮如儀，即席宣佈增辦佛學校外進修部，旨在使未能進入大學攻讀佛學之各界人士，一樣可以獲受高深佛學之機會。凡參加校外進修部佛學課程，經考查成績優良者，得入能仁書院佛學系深造，并發給證明書。繼由校長白志忠頒發正副主任聘書，末由真常法師續講四十二章經。（圖片見本期封面裡頁）

了知法師赴美弘法 僧伽會設齋筵歡送

（本刊訊）香港佛教聯合會、僧伽聯合會及能仁書院董事了知法師，應美國檀香山檀華寺邀請開光說法將於日內啟程，僧伽聯合會正副會長及能仁書院院長主任等，以了知法師年來對於佛教福利社會教育等工作出錢出力，貢獻至鉅，特於十一月十日假香港洛克道如意齋舉行盛大歡送會，到有洗塵、寶燈、旭朗、聖懷、智梵、靈真、永惺、真常、智開、圓智、道安、金山、會機

、白志忠、余迺永、麥語詩、伍福焜、李世安、董廣英、徐佩琨、吳日皖等數十人，首由洗塵法師簡介了知法師多年來領導法師們捐款興學之偉大精神並盼能將香港佛教人士艱苦興學育才之事實廣為宣傳。隨致送感謝狀一紙，由白志忠校長宣讀，并由洗塵會長頒予了知法師留念。

嗣由了知法師致詞：

洗塵會長、各位法師、白副院長、各位教授：

本人應美國檀香山檀華寺之邀，前往該寺担任開光說法，蒙會長設齋歡送，寵錫嘉言，深感榮幸！

自己常常感覺到，身為佛子，當行佛事。佛事是什麼呢？就是教化眾生，同成佛道之事。釋迦如來要我們發四弘誓願；而四弘誓願的基本，就是要我們依着六度萬行去培植自己福德，培植自己智慧，修到福慧圓滿，福足慧足，就能成佛。培植福慧，從何入手呢？佛說金剛般若經明示我們，要離四相而修一切善法，即得阿耨多羅三藐三菩提——成佛。我們集合同志，行菩薩道，便是成佛的過程。

香港佛教聯合會及僧伽聯合會成立以來，在各位法師同心協力之下，積極推行社會福利和教育工作，如創辦佛教醫院、安老院、學校，弘揚佛法，成績斐然，前途無量，可為預卜。

僧伽會秉佛陀的慈悲救世精神，在洗塵會長超卓智慧領導之下，創辦佛教大專，附設中學，發行佛刊，教育使知識份子明白佛教不是迷信而是正信，從而皈依佛教，培植福慧，達到明心見性，同成佛道的最高境界。佛教能仁學院就是負起這種最神聖的教育使命，令到今後無量眾生，見者聞者，依之行者，無不解脫，得大安樂大自在的益處。以能仁學院主持諸公學養之深，道行

之高，必能完成使命，為佛教放一異彩。

本人此次遠行，擬將我們在香港弘揚佛法的成果向海外僑胞有緣者報導，希望全世界每一國家，都能創辦一間或多間如我們的佛教能仁學院，教育下一代青少年，使他們秉着佛陀的正覺去自覺覺人，期於世界和平有所幫助。惟以個人能力有限，希望諸位多賜指導，以匡不逮。

好了，本人萬分多謝僧伽會會長及各位法師，并多謝白副院長各位教授在百忙中抽出寶貴光陰蒞臨歡叙。謹祝各位身心愉快，福慧雙增！

妙法寺內明書院

校運會完滿閉幕

(本刊訊)新界內明書院為本港佛教領袖釋洗塵法師創辦，該校乃一女子英文中學，年來辦理，蒸蒸日上，深得社會人士讚許，學生人數已增至一千三百餘人，可稱為本港頗負盛名的女校，該校又於十一月十五日假元朗政府運動場，舉行第十屆陸上運動會，是日蒞臨嘉賓凡百餘人，場面熱鬧，各健兒競爭劇烈，至大會閉幕時由該校校長鄧潤棠報告總成績，其中多項創出新紀錄，引起全場鼓掌不絕云。

世佛總會會長潘公主

贈港澳分會古佛像

(本刊訊)世界佛教友誼會總會會長泰國皇姑潘公主以古銅釋迦牟尼佛立像乙尊(高二十五公寸)，贈予本港之世佛會港澳分區總會，作為酬謝該會捐款於本年八月十八日在泰國曼谷落成之總會會所新會址，以為紀念。此項儀式，於十二月二十五日正午十二時，在佐頓道鴻運大廈十

五樓世界佛教友誼會港澳分區總會內舉行，由泰國駐港總領事泰能齊查伯碩先生，代表潘公主親自將佛像頒贈與世佛會港澳分區總會會長忍慧法師。在場觀禮者，有副董事長邵黃志儒，秘書長高永霄，委員蘇亦剛、鄭哲臣、謝玉、霍肇禧，來賓有趙沈芬，張和，及該會所主辦之佛學星期班第十三屆會員四十多人。

首由忍慧法師致開會詞，認為此次潘公主所致送之佛像，意義重大，表示該會同人得以親近佛陀之光輝，象徵佛陀之慈悲精神時常照耀着本港佛教徒的心中，使大家對佛陀的信仰更為堅定，不致退轉。繼由泰國總領事致答詞，內容善頌善禱，並祝該會會務隆盛云。最後由秘書長高永霄致謝詞，對潘公主所致送之佛像，該會同人甚為感激，對泰國總領事，於假日親臨該會深表謝忱，並願泰國與本港之佛教徒今後更為緊密合作，將南傳上座部與北傳大乘佛教融合一起，共同為發揚佛陀教義而努力。最後，攝影留念，並由世佛會港澳分會設素宴招待嘉賓，共叙一堂，坦誠談話，直至下午三時始告完畢云。

星洲佛教施診所

慶祝成立四週年

暨分所週年紀念

(本刊新加坡訊)新加坡佛教施診所於十一月十八日在丹絨百葛寅傑路普陀寺大雄寶殿舉行慶祝第四週年暨第一分所成立週年紀念大會，圓通寶殿正中，搭起了主席台，四周堆滿鮮花，佛前的香烟繚繞，自有一番莊嚴氣象。出席觀禮者有佛教諸山長老，各宗教領袖，社會名流，社團代表各界熱心人士，各寺院庵堂，佛教團體大德

，施診所全體董事、贊助人及醫師職員等，達五千餘人，嘉賓雲集，情況殊盛。會場四面掛滿各方贈送的慈善禮券，使莊嚴肅穆的會場，泛起了陣陣人情的溫暖。

儀式於下午二時開始，鳴鐘集會，全體肅立，奏國歌，由菩提、彌陀、女子佛學院三校學生合唱三寶歌——菩提學校樂器合奏團蒞場担任伴奏、獻花，全體合掌向教主致最敬禮，首由大會主席宏船法師致詞，強調施診所之創設乃基於佛陀平等愛護一切眾生之願力，從而實踐濟世利生之事業。施診所不僅以藥物，並以宗教信仰之力量，雙管齊下，給與病黎生理及精神之適當療治。同時，法師籲請教內同仁，各界賢達，再接再厲，令到現有之兩處診所設備更形充實，希望在羣策群力之下，在不久將來能創建佛教醫院，使這項理想救苦之事業得以實現。秘書常凱法師在報告贈醫施藥狀況中指出：施診所創設四載以來，義診之各族病黎人數總達廿一萬五千餘眾，惟鑒於經費及各項支出，日益浩大，故希望各界之熱心人士，本一向愛護施診所之熱誠，鼎力支助，俾贈醫施藥之服務，得以順利開展，造福人群。

繼起演說者有各宗教聯誼會主席峇奇、演培法師，黃奕歡居士等，均對施診所之發展迅速，讚揚備至，隨後由主席宏船法師頒發紀念品予義務法律顧問及總分所主診醫師證書。第一分所主席黃光明贈送紀念品予蒞臨服務團體，包括世界紅十字會新加坡分會第二聯隊，新加坡女子佛學院，菩提學校、彌陀學校、佛教青年弘法團、淨名佛學社、法輪社及普陀寺。最後由第一分所副主席廣義法師致謝詞。與會來賓共同攝影禮成，自由茶會，至下午四時許，大會始圓滿結束。

新加坡慧堅尼生西

奠儀惠施慈善機構

(本刊新加坡訊)本坡紅毛丹路苦樂庵前任持慧堅大德尼師，於安詳西逝後，其高徒德生尼師，為效法其師住世樂善好施精神，特將奠儀所得式千元，面奉演培法師，請代分送社會事務部高級政務部長陳志成先生壹千捌百元，以供社會特殊救濟之用，另奉佛教施診所式百元，以供贈醫施藥，嘉惠貧病大眾。該款現已由演培法師轉奉。德生尼師能遵令師遺志，於失師悲痛之餘，能不忘社會救濟，誠足矜式云。

香港僧伽會洗塵會長

蒞臨苗栗雙龍山開示

(本刊台灣苗栗訊)香港佛教僧伽聯合會回國慶祝國慶致敬團團長洗塵法師，於十月十五日上午十時，由正因法師陪同蒞臨苗栗縣頭屋鄉頭屋村雙龍山慈願寺參觀開示，苗栗縣佛教支會理事長達道法師，苗栗鎮福屋山淨覺院住持智道法師，頭屋鄉鄉長謝英傑，鄉民衆服務分社主任胡少良，鄉農會總幹事徐俊民，頭屋警察分駐所所長鄭建初，鄉民代表謝滿得等機關首長暨地方士紳信衆多人均到寺迎迓，中午並在慈願寺舉行歡迎素宴，為洗塵法師接風。

是晚，由慈願寺住持真聖師恭請，洗塵法師向信衆及常住慈悲開示，並接受地方士紳廿餘人方便歸依。

次日上午由真聖、如悟、開松、開典、德宏等法師暨地方士紳多人陪同，驅車暢遊頭屋鄉名勝「明德水庫」與海棠宮，迄十一時始行返寺，旋於下午四時半搭乘莒光號火車返北。

洗塵法師此次在百忙中抽空南來，雖因旅途勞頓，並感染傷風，但為廣結法緣，開示信衆，不辭辛勞，蒞臨慈願寺參觀開示，該寺常住及地方信衆，莫不感激五內，讚佩非常。

內明書院第十屆

校運會花絮

一、由於今年參加運動會的人數比去年多了百餘人，在開幕時，運動員繞場一週的場面，比往年更為壯觀，蒞場的嘉賓均同聲喝采。

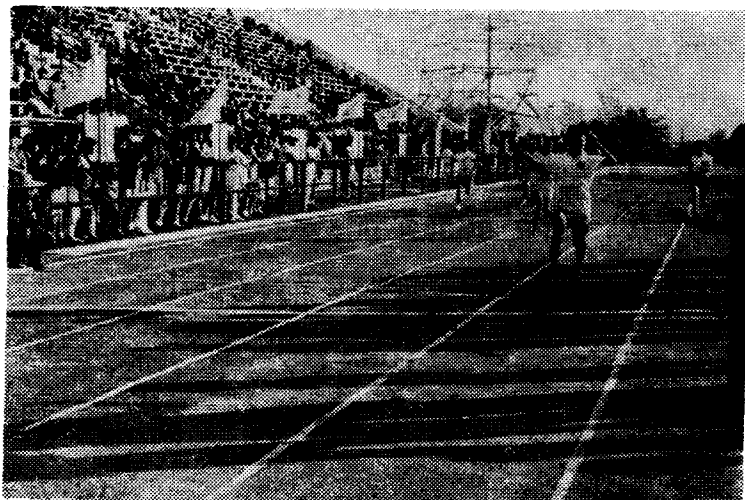
二、鄧校長在開會詞中說：「校監釋洗塵因法體違和，入醫院休養，未能親臨主持，希望各位為他祝福早日康復」說到這裡像沒有什麼神氣，當他代表校監介紹妙法寺第一位發起人陳呂重德總理的公子陳國昭居士心願捐助港幣壹百萬元為內明改建校舍時又眉飛色舞了！

三、是日陳國昭居士向全體演說，願捐款來紀念他的先父陳耀坤先生時獲全場如雷鼓掌，他頒發獎品時，攝影記者爭着攝影。

四、當司儀陳美蘭先生宣佈全場團體冠軍及個人冠軍領獎，並請妙法寺董事沈馬瑞英居士頒發獎品時，引起全場熱烈的歡呼及掌聲。

五、此次運動會蒞臨增光者有陳國昭居士、沈馬瑞英居士、Reverend Dhammeratana (從錫蘭遠道來參加的法師)靈真法師，崇德中學校長李裕禮先生、溫耀立校長、鄧兆槐校長、王瑞麟校長，譚廷光校長、李榮仙校長、李國良校長、吳國英校長、梁剛校長、余廼永校長、何蹇校長、雷榮坤主任、黎國雄經理、劉善靜居士等數十人場面十分熱鬧。

六、四百公尺接力邀請賽及本校男女教師賽



健兒競爭劇烈的情形

最引人注目，四百公尺接力邀請賽，臨時又增加崇德書院及維新書院男子組比賽，各場比賽，過程十分緊張，其中揮帽吶喊者，大不乏人。

七、是日午餐假元朗冠煌酒家三樓筵開三席，該酒樓總經理鄧文燮先生亦親臨奉陪，並表示願意為弘揚佛法出錢出力。

八、維新書院譚永湛主任蒙鄧校長邀請為大會發令員，與區建峯先生一唱一和，落力拍演。

九、男女教師四百公尺接力賽，竟然有四隊參加，這次全靠潘主任憑三寸不爛之舌，組織起來，可不威風！

十、崇德書院校長李裕禮先生可謂與本校結了深厚的樁誼，本校舉凡活動，他總是蒞臨增光，真是難能可貴。

梵文學習法

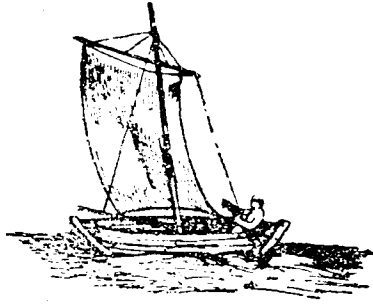
淨海編著

第八課 動詞

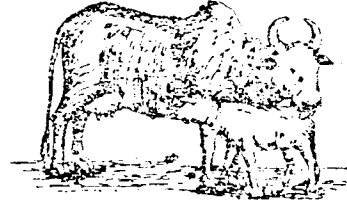
— 第四類動詞變化 / 名詞具格、與格的用法 —

39

課前文例



नौका
naukā
小船



धेनुः
dhenuh
牝牛

A. शरीरं नश्यति ।
दासो गजं पुष्यति ।
प्रासादमभितो नृत्यामः ।
नरः श्राम्यति जलं च पिबति ।

वृषो दासान् न क्षाम्यति ।
पत्त्राणि भ्रश्यन्ति ।
जनश्चन्द्रं पश्यति तुष्यति च ।
अश्वं यच्छामि अश्वश्च शाम्यति ।

B. आवां शकटेन गृहं गच्छावः । युवां नौकया नदीं तरथः । नाविकः
क्षेपण्या नौकां क्षिपति । बालकः हस्तेन चन्द्रम् आह्वयति । जनाः
पादाभ्यां गच्छन्ति ॥

धेनवः वत्सेभ्यः क्षीरं वितरन्ति । बालकाः अध्ययनाय पाठालयं
गच्छन्ति । बालिकाः पुष्पाय उद्यानं व्रजन्ति । यूयम् अश्वेभ्यः तृणं
यच्छथ । वयं ज्ञानाय पठामः ॥

(羅馬)

A. śarīraṁ naśyati /
dāso gajaṁ puṣyati /
prāsādamabhito nṛtyāmaḥ/
naraḥ śrāmyati jalaṁ ca
pibati /

nṛpo dāsān na kṣāmyati /
pattrāṇi bhraśyanti /
janaścandraṁ paśyati tuṣyati ca/
aśvaṁ yacchāmi aśvaśca śāmyati//

B. āvāṁ śakaṭeṇa gṛhaṁ gacchāvaḥ / yuvāṁ naukayā nadīṁ tara-

(27)

thaḥ / nāvikaḥ kṣepaṇyā naukām kṣipati / bālakaḥ hastena
candram āhvayati / janāḥ pādābhyāṃ gacchanti //

dhenavaḥ vatsebhyaḥ kṣīraṃ vitaranti / bālakāḥ adhyayanāya
pāṭhālayaṃ gacchanti / bālikāḥ puṣpāya udyānaṃ vrajanti /
yūyam aśvebhyaḥ trṇaṃ yacchatha / vayaṃ jñānāya paṭhāmaḥ //

(中譯)

- A. 身體環滅着。 國王不赦免奴隸們。
僕人飼養象。 樹葉掉落。
(我們)在宮殿前舞蹈。 (那)人見月而歡悅。
那人疲乏而飲水。 我約束着馬,而馬(即)靜止不動。
- B. 我倆用車同炭。你倆以船渡河。船夫用槳划船。(一個)男孩子
招手喚月(男孩子呼月以手招)。人們用兩隻腳行走。
牝牛授乳犢子們乳汁。男孩子們上(去)學校為了學問。女孩
子們為了花去花園。你給草與眾馬(吃)。我們為知識讀書。

40 第四類動詞變化 (दिव्दि divādi; 4th conjugation)

現在式主動態用例如下:

पु पुṣ 养育 (दिव् div 等群, 加 य ya 語幹)

主動態 (p. ; active voice)

	單 sg.	雙 du.	複 pl.
第一人称	पुṣ+य+मि = पुष्यामि puṣ+ya+mi = puṣyāmi	पुष्यावः puṣyāvah	पुष्यामः puṣyāmah
第二人称	पुष्यसि puṣyasi	पुष्यथः puṣyathah	पुष्यथः puṣyatha
第三人称	पुष्यति puṣyati	पुष्यतः puṣyataḥ	पुष्यन्ति puṣyanti

說明:

1. 第四類動詞變化 (दिव् div 等群) 現在式、主動態, 用例都如上表。
2. 第四類動詞變化, 語根的母音, 不須進為強音 (guṇa)。
3. 加搖 य ya 語幹; 語幹後再加搖動詞語尾。
4. 在第一人称 म् m 及 व् v 之前, 短音 अ a 變為長音 आ ā。
5. 其他規則同第一類變化 (見 11, 12)。

41 不規則動詞

第一類動詞變化	第四類動詞變化
गम् (गच्छति) gam (gacchati) 行去	दिव् (दिव्यति) div (divyati) 遊, 玩

यम् (यच्छति) yam (yacchati) 克削, 砍
 गुह (गूहति) guh (gūhati) 隱, 藏, 躲
 सद् (सीदति) sad (sīdati) 坐
 घ्रा (जिघ्रति) ghrā (jighrati) 嗅
 पा (पिबति) pā (pibati) 飲
 स्था (तिष्ठति) sthā (tiṣṭhati) 站, 立
 दंस् (दशति) daṁś (daśati) 咬
 ध्मा (धमति) dhmā (dhamati) 吹, 吹动; 嘘氣
 दृश् (पश्यति) dṛś (paśyati) 看

शम् (शाम्यति) śam (śāmyati) 静止, 歇
 श्रम् (श्राम्यति) śram (śrāmyati) 倦, 厭
 मद् (माद्यति) mad (mādyati) 喜, 悅
 व्यध् (विध्यति) vyadh (vidhyati) 刺; 穿
 भ्रंश् (भ्रश्यति) bhraṁś (bhraśyati) 落下
 क्षम् (क्षाम्यति) kṣam (kṣāmyati) 寬恕, 赦免
 भ्रम् (भ्राम्यति) bhram (bhrāmyati) 蹣跚, 徘徊

42 名詞與格的用法 (Instrumental case):

(1) 表示被動詞的動作者 (agent of a passive verb):

जनैः स्वर्गो लभ्यते | janena svargo labhyate / 天上被人獲得 (= 人獲得天上的快樂)。

(2) 表示動作所用的工具 (instrument):

बालो मुखं हस्ताभ्यां गूहति। bālo mukhaṁ hastābhyāṁ gūhati / (那) 男孩子以兩手隱 (他的) 面。

(3) 表示人或事物有“同; 偕; 共; 與”的行動:

दासेन गच्छामि। dāsena gacchāmi / 我與僕人去 (我同僕人去)。

在這樣的意義下, 亦可加一介系詞 सह saha (同, 偕, 共, 與) 用法:

दासेन सह गच्छामि। dāsena saha gacchāmi / 我與僕人去。

(4) 表示原因或理由, 如“由於; 因為”等:

दुःखेन ग्रामं त्यजामि। duḥkhena grāmaṁ tyajāmi / 因不幸我離開 (那) 村落。

(5) 表示“天性; 天生; 家世”等義:

स्वभावेन रामो वीरो भवति। svabhāvena rāmo vīro bhavati / 羅摩天性是一位英雄。

(6) 附介系詞 सह saha (與, 共) 及 विना vinā (無, 離) 的用法:

जलेन विना कमलानि न रोहन्ति। jalena vinā kamalāni na rohanti / 眾蓮花離開水不能生長。

(7) 附不變化詞 अलम् alam (充分, 適當地) 及 कृतम् kṛtam (保, 具足, 充足):

अलं दुःखेन। alaṁ duḥkhena ! 多不幸! 十分不幸!

43 名詞與格的用法 (Dative case):

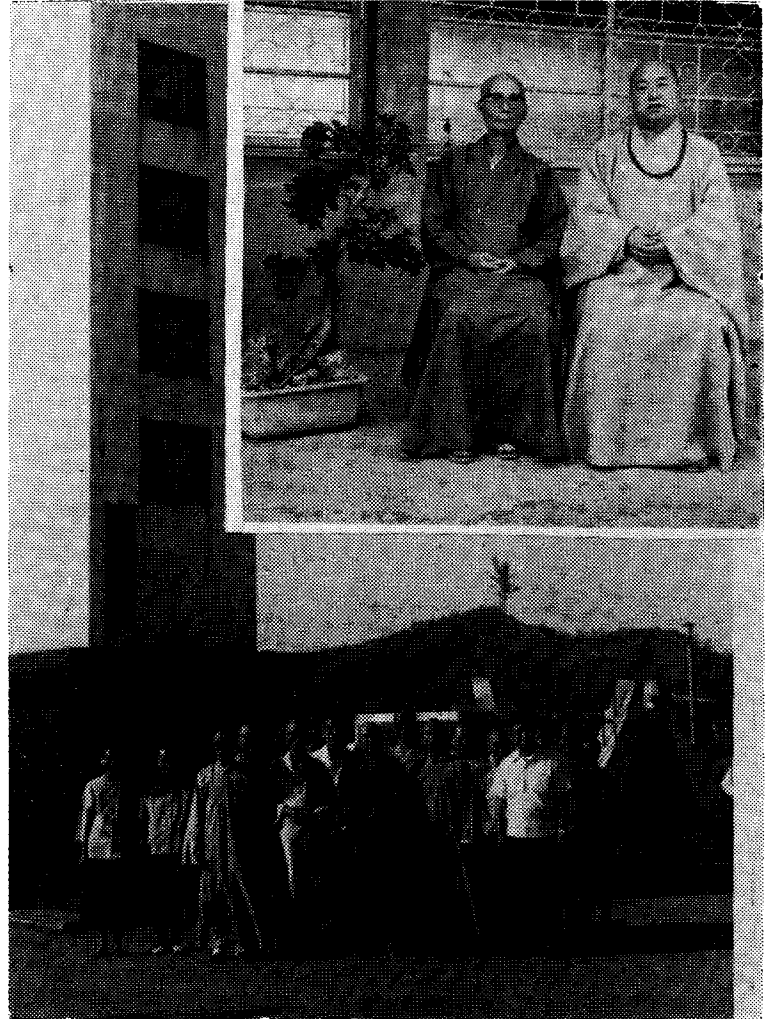
(1) 表示動詞意義須有間接受詞 (indirect object) 的, 如“給予”; “送予”; “約定”等:

आचार्यः शिष्येभ्यः पुस्तकानि यच्छति। ācāryaḥ śiṣyebhyaḥ pustakāni yacchati / 教師 (教師) 給學生們 (諸) 書本。

(2) 在動詞後意思表示“忿怒”; “願望”; “渴望”等:

內明集錦

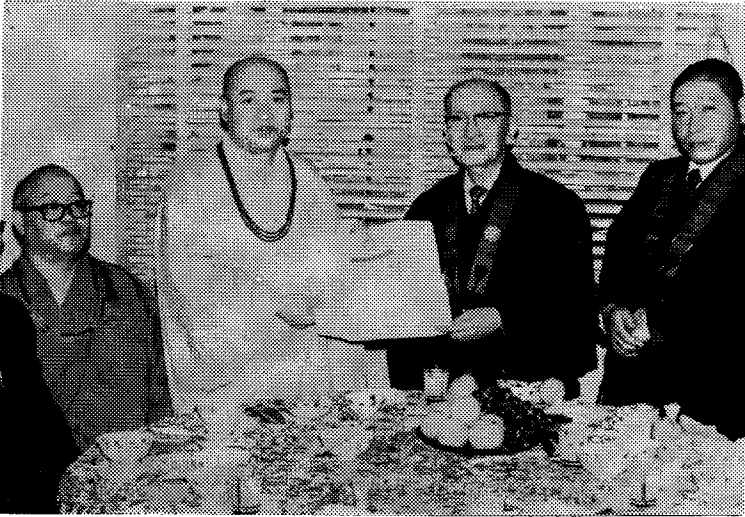
與苗栗慈願寺住持眞聖法師合影▽



洗塵法師遊苗栗明德水庫△



洗老與鄉紳談佛法△



香港能仁書院聘麻布照海先生爲顧問△



△中日佛教領袖會談（中：麻布照海先生。右：禾田先生。左：洗塵法師）



參觀能仁書院荃灣分校△

歡送了知法師赴美弘化



香港能仁書院
藝術系主任
麥語詩繪贈

本刊已在香港政府登記