

內明

NEI MING



內 明 月 刊 目 錄

釋迦佛立像佛龕（梁普通四年銘）	封	面
第四屆剃度法會暨青少年夏令營通啓	本	社 3
剃度大會的時代意義	洗	塵 4
正本清源論（二）——人性善惡之辨	趙	亮杰 6
人性論與訓導觀	宋	哲美 17
大乘起信論講記（六）	敏	智講 24
佛說四十二章經講話（十九）	聖	印 29
談因說果	釋	會立 28
論人生觀	韓	堯森 23
閱經隨筆	佛	照樓主 32
廣東歷代詩僧簡介（廿四）	慧	光居士 33
蘇東坡的性格與爲人	胡	信田 37
詩課	葉	惠冰等 40
我讀「莊子」心得	顏	佩蘭 41
濠江巡禮	文	桂明 43
舊感	曉	嵐 45
台中慈明寺六十三年冬季		
傳授千佛三壇大戒通啓	來	稿 46
爲追思崔馮常寶老居士永惺法師致詞	本	社 47
教界簡訊	本	社 48
梵文學習法	淨	海編著 50

社 長 釋 敏 智
 督 印 人 釋 洗 塵
 發 行 人 釋 金 山
 編 輯 本刊編委會
 會機·惟誠·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、菲律賓大乘法信願寺
- 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2518 中華民國六三年六月八日出版
 西元一九七四年六月八日出版

社址：香港新界荃灣九咪半弘法精舍
 WANG FAT CHING SHE.
 Add.: 9½ Mile, Castle Peak Rd.,
 Tsuenwan, N.T. Hong Kong.

承印：文采印刷公司 電話：5-711654

香港佛教僧伽聯合會舉辦

第四屆剃度法會暨

青少年夏令營通啓

一、宗

旨：本會為弘揚聖教，續佛慧命，引

導青少年認識佛教，體驗正覺生

活，故提倡短期出家剃度暨青少

年夏令營。

陪 堂——聖懷法師

營 長——暢懷法師

二、期

限：1. 出家剃度法會——自民國六十

三年（一九七四年）七月廿一

日起至七月廿七日圓滿。

2. 青少年夏令營——七月廿日起

至七月廿七日止。

四、地 點：香港新界荃灣九味半弘法精舍。

五、報名時間：自即日起至七月十日止。

六、報名手續：填寫報名表并附二寸半身近照三張寄本會辦事處。

七、報名地點：1. 香港新界荃灣九味半弘法精舍

陳覺慈居士。

電話：一二——四〇三式二六

WANG FAT CHING SHE.

Add: 9½ Mile, Castle Peak Rd.p

Tsuenwan, N.T. Hong Kong.

三、戒

師：得戒和尚——洗塵法師

羯磨和尚——寶燈法師

教授和尚——旭朗法師

開 堂——融靈法師

TFL. 12-403226

剃度大會的

時代意義

釋洗塵

近代科學昌明，宗教式微，一般人對宗教的興趣漸減，獻身宗教之士越來越少。尤其在佛教方面，由於戒律嚴謹，令人望而却步，年輕人志願出家者有如鳳毛麟角，絕無僅有。因此目前海內外佛教後繼無人，前途不容樂觀。香港佛教僧伽聯合會全體同人爲了挽救這種頹勢，爲了普遍地弘揚佛法，特地開了一個方便之門——於一九七一年首先舉辦剃度大會，大力提倡短期出家制度，希望更多的青年人接近佛教、瞭解佛教，從而獻身佛教。

這種短期出家制度早已盛行於泰國等佛教國家，但在中國佛教歷史上却屬空前未有的創舉。溯自佛教傳入中土千餘年來，祖師們一直謹守着「一次出家，終身出家」的制度，從來沒有一個人膽敢破壞這種優良的傳統。這種新的制度一經提出，反對者當然大有人在。殊不知長期出家制度，早已時過境遷，不能因應時代的需要，必須本着「窮則變，變則通」的原則，始能將佛法的真理繼續發揚光大。僧伽會全體董事抱着大無畏的精神，步武前賢，堅定不移，復於一九七二年舉行第二屆剃度傳法大會，此種偉大的行動，正合乎今日時代的需要，頗富於時代意義。

(一)對世界來說，翻開各國的歷史，便知道這個世界從未停止過戰爭。雖然有了不少的古聖先賢，曾經奔走呼號，企圖安定社會，結果還是無補於事。自從達爾文發明所謂進化論，「物競天擇，適者生存」成爲政治家的信條，國際間弱肉強食的情形，更是變本加厲。「強凌弱，衆暴寡」大國犧牲小國的現象觸目皆是。所謂「和平」只是藉以擴充勢力的幌子；所謂「正義」只是進行侵畧的護符。無論國聯也好，聯合國也好，都不能奠定世

界的和平。佛教是一個和平的宗教，由佛陀的合掌盤足的姿勢，便充分證明了佛教的本質。我們從佛教的教理和教制可以斷定佛法是世界和平的基礎，人類除了遵從佛陀的教訓，根本無法獲致真正的和平。

在教理方面，佛陀當年悟道，就是悟知一切衆生佛性平等；而且天地間每一法的生起，都有它的主因，再加上助緣，才能成功。譬如一個人人生存在世界上，本身是一個主因，近而父母兄弟，遠而一切人類和我們的衣食住行都有關係。因此人與人的關係必須保持和洽，否則就是罪過。其次在教制方面，佛陀制定戒律，把不殺生戒列在諸戒之前，正含有一種不平凡的意義。願雲禪師有詩云：「欲知世上刀兵劫，但聽屠門夜半聲」。一切破壞世界和平的行動，都應當這樣解釋。

佛法既是和平的基礎，凡是崇信佛法的人都是和平的保衛者。一個人剃髮染衣，短期出家爲僧，比較參加什麼反戰示威更爲確實。所以多一個短期出家人，便是多一份和平的力量，世界上志願出家的人越多，世界的和平越有實現的可能。當然我們所謂和平不是國際間的假和平，而是真正的和平。

(二)對社會來說——現代社會重物質而輕精神，重私利而輕公德，人們好逸惡勞，貪圖感官及肉體的享受，甘心充當金錢的奴隸。流弊所及，遂使一般青年被物慾蒙蔽，走上沉迷享樂的途徑，墜入頹廢墮落的深淵，頭髮越留越長，裙子越穿越短，終日游手好閑，無所事事，有錢時窮奢極慾，一擲千金；無錢時打家劫舍，明搶暗偷，甚至聯羣結黨，流血打鬥，窩娼輪姦，無惡

不作。年來社會風氣，日趨敗壞，青少年犯罪直線增加，有心人士主張，亂世用重典，用嚴刑峻法阻嚇罪案發生。也有人主張設立勞役中心，加以勞動改造。其實這都是治標的辦法，實行起來，不一定收效。

最有效的治本方法是抑制物慾，引導青年走上正確的途徑。剃度大會按照傳統的規矩，訓練短期出家人勤勞儉樸，過淡泊寧靜的生活。這正是解決社會問題，杜絕青年犯罪的最佳計劃。剃度大會多一個人剃度出家，社會上即多一個善良青年，剃度大會的參加人數逐年增加，誤入歧途破壞社會秩序的分數，一定相應減少。如果香港居民都能接受短期的出家訓練，香港的社會問題即可得到徹底的解決。

(三)對人生來說——人生數十寒暑，真是來也匆匆，去也匆匆，大多數人都感覺人生空虛，毫無意義可言。有的人今朝有酒今朝醉，有的放浪形骸，在罪惡中尋找快樂，都是由於迷失人生的方向，可說是雖生猶死，形同走尸。佛法啓示人生正途，給予人生真正的樂趣。不過佛法所謂快樂，與世俗所謂快樂，截然不同。佛陀訓示門徒，人生求快樂，必須具備五個因素：

- 一、不殺生而培慈愛。
- 二、不偷盜而富義氣。
- 三、不邪淫而重禮義。
- 四、不妄語而有信用。
- 五、不酗酒而免諸惡。

參加剃度大會的出家人，受比丘戒、受菩薩戒、認識人生的意義，辨明人生的方向，可謂「樂在其中矣」。七天期滿還俗，當有一種新的人生觀去面對醜惡無情的現實。縱然不如意事十有八九，也有充足的力量，克服一切障礙，勇敢地向人生的彼岸。

(四)對道德來說——人類都有慾望，慾望奔超出一定的限度便是罪惡。所謂善與不善即由此分野。佛教五戒，是人倫的正法，近乎道家的五常。至於十善、六度、四無量心、八正道、十不共法、更是極盡精微，將一切的道德，統統概括無遺。不過這一切戒律，都是爲了抑制人的慾望。孔子的仁、孟子的義、老

子的無爲、墨子的兼愛，莊子的自然、荀子的禮、以及耶穌的博愛、都是在克服人類的惡性，誘發其善性，養成高尚的人格。

雖然如此，儒家的道德究竟與佛教畧有不同，孟子所謂「不孝有三，無後爲大」，正是歷來道者攻擊佛教的把柄，也是許多人把出家視爲畏途的原因。今日的剃度大會正好彌補這種缺陷，參加的人既可謹守戒律，增進道德修養，絲毫不妨礙生兒育女的家庭生活，儘可安心修道，把世出世間統攝爲一，不必顧慮所謂「斷子絕孫」而疑懼不前了。

(五)對教育來說——按現代心理學行爲派的說法，人類的行爲是對於環境中一切刺激而起之反應，因爲人類心意的活動純粹是一種機械作用，有某一種刺激，必產生某一活動。各種學習活動便是許多刺激與反應的交替作用，經多次練習之後，便成爲習慣。照這個科學原理，一個人參加一次剃度大會，受過七天佛法的薰陶，實踐許多禮儀，再加以高僧大德的耳提面命，循循善誘，必定產生一種反應，這種反應經過多次練習，當然會變成一種習慣。這些短期出家人，雖然一時還俗，重返家園，但他對出家生活，必然依依不捨，他們所學到的佛法，一定會重現在日常生活中。這樣，他們學家庭中，在朋輩中，在社會上，自然會產生一種示範作用，別人看了他們的榜樣，必然會對佛教產生無限的嚮往，所以說培養一個短期出家人，等於培養一個大學生，在羣象中同樣會產生教育作用，這在弘法利生的大業上將發揮無比的效能。

總之，剃度大會在此時此地提出來，不論爲佛教的前途，爲社會的利益，都不失爲一種明智的抉擇。不特可以刺激佛教人士進行改革，普遍散播佛法的種子，就是對世界、對人類、對其他宗教都會產生一種良好的作用。我們堅決相信，多一個短期出家人，社會上即多一個好信徒。社會上好人多了，自然會移風易俗；國家好公民多了，自然會富強康樂，佛教好信徒多了，自然會發揚光大，永恆不墜。這個偉大的創舉，既合乎時代需要，又富有非常的意義，我們怎能不大力推行，貫徹到底？希望愛好真理的同道，給予多方面的支持。

正一本清源論 (二)

—— 人性善惡之辨 ——

◁ 趙亮杰 ▷

▲本文不代表本刊意見，善意批評指教，無任歡迎，對於惡意攻訐謾罵，吹毛求疵，節外生枝及離開正題者，本刊恕不刊登，特此聲明。 · 編者 ·

第三章 節錄大乘止觀性染說與觀音玄義

性惡說原文與譯文

前在第一章緒言中已經闡明余造此論的緣起。第二章，性的定義，即是余造此論的標準尺；此尺非余獨創，亦不敢創，乃如來所證之「一實相法印」，但非如來所創也。如來尚不能創，何況非如來耶？更何況吾等凡夫敢創一尺與古德先賢爭長短耶？

凡屬有情，具有理智者，無不欲追求真理；蓋真理必須用智慧求證，絕不能用知識創造；若真理能夠創造出來，則古今中外大思想家，大哲學家多矣，一家創造一個真理，則豈不是真理滿天下，後之學者，前瞻後盼，無所適從。夫真理者，本自法爾，誰也不能創造，乃宇宙萬法之準則，亦名曰道；順之則治，逆之則亂，證此道者，先聖後聖，其揆一也。

余今以釋迦所證，作標準尺，衡量臺宗性染性惡之是非也。又以衆生造業，千差萬別，因緣會聚，業果自然，衡量荀子性惡之得失也。如果現在未來各大德，欲知此論是否正確？請先鑑定前面所舉的標準尺（性的定義），是否合乎如來「一實相法印」的準則？如果我所舉的這支標準尺有問題，那就全部理論都錯了；不但此論有問題，即過去拙著之諸經釋論，如「六祖大師化迹因緣」，「地藏經唯識觀」，「佛說輪轉五道罪福報應經貫述」，「維摩大士化迹因緣」，「如來性體絕對無惡論」，「歷史感應故事」，及刊載各佛刊之論著，亦都全盤錯了；因為余研內典，自始至終，都是用這支尺買進來（喻乖違「一實相法印」之書不讀），也用這支尺賣出去（喻乖違「一實相法印」之文章不寫）；如果我使用的尺度有問題，則一錯一切錯，不待有識之士一一細駁了。如果這支標準尺沒有問題，那麼我把天臺和荀子的性惡文章摘錄下來，加以標點符號，又怕青年讀者，嚙不動那些艱澀的古文，再把它語譯出來；又因語言文章的文法和語彙有時代性，若採直譯，必須遷就原文，不能推演；使現在的人讀起來，如同嚼蠟，不能發人深省；還有時感覺有點怪哩怪氣！故採義譯以饗讀者；但是義譯雖不必過於遷就原文，惟易產生兩種毛病，一

者，喜悅者，過份渲染；二者，反對者，增加歪曲；余今將有關性染性惡說之原著，整篇整段摘錄於后，以免有「小題大作」和「斷章取義」之嫌。譯文力求公允，以符信、達、雅之要求。讀者若在原文看得通，即不須再讀譯文，如果尚有欠通之處，不妨再讀譯文，增加了解，並求與原文對證，有否渲染與歪曲之處？如果這些弊病都沒有的話，再以第二章所舉的標準尺衡量其得失，則是是非非，不用筆者反駁，便可一目了然。

第一節 節錄大乘止觀性染說原文

①問曰：心顯成智，即以心爲佛性，心起不覺，亦應以心爲無明性。

①答曰：若就法性之義論之，亦得爲無明性也。是故經言：「明與無明，其性無二，無二之性，即是實性」也。

②問曰：云何名此心以爲法身？

②答曰：法以功能爲義，身以依止爲義，以此心體有隨染之用，故爲一切染法之所熏習，即以心隨染故，能攝持熏習之氣，復能依熏顯現染法；即此心性能持能現二種功能，及所持所現二種染法，皆依此一心而立，與心不一不異，故名此心以爲法身。

此能持之功能，與所持之氣和合故，名爲子時阿賴耶識也。依熏現法之能，與所現之相和合故，名爲果報阿賴耶識。此二識，體一用異也。

然此阿賴耶中，即有二分：一者染分，即是業與果報之相。二者淨分，即是心性及能熏淨法，名爲淨分。

以其染性即是淨性，更無別法故；由此心性爲彼業染事所依，故說言生死依如來藏，即是法身藏也。

又此心體雖爲無量染法所覆，即復具足過恆河沙數無漏性功德法，爲無量淨業所熏故，此等淨性即能攝持熏習之氣，復能依熏顯現諸淨功德之用，即此恆沙性淨功德，及能持能現二種功能；並所持所現二種淨用；皆依此一心而立，與心不一不異故，故名爲此心爲法身也。

③問曰：云何復名此心爲如來藏？

③答曰：有三義：一者，能藏名藏；二者，所藏名藏；三者，能生名藏。

所言「能藏」者，復有二種，一者，如來果德法身；二者，衆生性德淨心；並能包含染淨二性，及染淨二事，無所妨碍，故言「能藏」名藏。

藏體平等，名之爲「如」；平等緣起，目之爲「來」；此即「能藏」名藏，名「如來藏」也。

所言「所藏」名藏者，即此真心，而爲無明殼藏所覆藏故，名爲「所藏」也。

藏體無異無相，名之爲「如」；體備染淨二用，目之爲來；故言「所藏」名藏也。

所言「能生」名藏者，如女胎藏，能生於子，此心亦爾，體具染淨二性之用，故依染淨二種熏力，能生世間出世間法也。是故經云：「如來藏者，是善、不善因」。又復經云：「諸佛正徧知海，從心想而生」也。

故染淨平等，名之爲「如」，能生染淨，目之爲來，故言能生名「如來藏」也。

④問曰：能熏淨業，爲從心起，爲心外別有淨法，以爲能熏耶？

④答曰：能熏之法，悉是一心所作。此義云何？謂所聞教法，悉是諸佛菩薩心作，諸佛心，菩薩心，衆生心是一，故教法即不在心外也。

復以此義熏心解性，性依教熏以起解用，故解復是心作也。以解熏心行性，性依解熏以起行用，故行復是心作也。

以行熏心果性，性依行熏起於果德，故果復是一心作也。以此言之，一心爲教，乃至一心爲果，更無異法也。

以是義故，心體在凡之時，本具解、行、果、德之性；但未爲諸佛眞如用法所熏，故解等未顯現也。若本無解等之性者，設復熏之，德用終不顯現也。如世眞金，本有器樸之性，乃至有成器精妙之性，但未得椎鍛而加，故器樸等用不現。後加錘椎，樸

器成器，次第現也。若金本無機器成器之性者，設使加以功力、樸用成用，終難顯現；如似壓沙求油，鑽水覓火，鍛冰爲器，鑄木爲瓶，永不可成者，以本無性故也。

是故論言：「若衆生無佛性者，設使修道，亦不成佛。」以是義故，淨心之體，本具因行果德性也；依此性故，起因果之德，是故此德，惟此一心爲體；一心具此淨德，故以此心爲「不空如來藏」也。

⑤問曰：凡聖之用，既不得並起，染淨之性，何得雙有耶？
⑤答曰：一一衆生心體，一一諸佛心體，本具二性，而無差別之相，一味平等，古今不壞；但以染業熏染性故，即生死之相顯矣。淨業熏淨性故，即涅槃之用現矣。

然此一衆生心體，依熏作生死時，而不妨體有淨性之能。一一諸佛心體依熏作涅槃時，而不妨體有染性之用。

以是義故，一一衆生，一一諸佛悉具染淨二性；法界法爾，未曾不有，但以熏力起用，先後不俱；是以染熏息故，稱曰轉凡；淨業起故，說爲成聖。然其心體二性，實無成壞。

是故就性說故，染淨並具；以熏論故，凡聖不俱。是以經言：「清淨法中，不見一法增」，即是本具性淨，非始有也。「煩惱法中，不見一法滅」，即是本具性染，不可滅也。

然依對治因緣，清淨般若，轉勝現前，即是淨業熏，故成聖也。煩惱妄想盡在於此，即是染業息，故轉凡也。

⑥問曰：染業無始本有，何由可滅？淨業本無，何由得起？
⑥答曰：得諸佛眞如用義熏心故，淨業得起，淨能除染故，染業即滅。

⑦問曰：染淨二業，皆依心性而起，還能熏心。既並依性起，何得相除？

⑦答曰：染業雖依心性而起，而常違心；淨業亦依心性而起，常順心也。違有滅離之義，故爲淨除；順有相資之能，故能除染；法界法爾，有此相除之用，何足生疑？

⑧問曰：心體淨性，能起淨業，還能熏心淨性。心體染性能

起染業，還能熏心染性故；乃可（乃可二字應在「說爲相違」下）染業與淨性不相生相熏，說爲相違。染業與染性相生相熏，應云相順；若相順者，即不可滅。若染業雖與染性相順，由與淨性相違，故得滅者；亦應淨業與淨性相順，由與染性相違故，亦可得除。若二俱有違義故，雙有滅離之義，而得存淨除染；亦應二俱有順義故，並有相資之能，復得存染廢淨。

⑧答曰：我立不如是，何爲作此難？我言淨業順心故，心體淨性即爲順本；染業違心故，心體染性即爲違本。若偏論心體，即違順平等。但是順本起淨，即順淨心不二之體，故有相資之能；違本起染，便違眞如平等之理，故有滅離之義也。

⑨問曰：違本起違末，便違不二之體，即應並有滅離之義也；何故上言法界法爾具足二性，不可破壞耶？

⑨答曰：違本起違末，但是理用，故與順一味，即不可除；違末雖依違本，但是事用，故即有別義，是故可滅。以此義故，二性不壞之義成也。

⑩問曰：我仍不解染用違心之義，願爲說之。

⑩答曰：無明染法，實從心體染性而起，但以體闇故，不知自己及諸境界，從心而起；亦不知淨心具足染淨二性而無異相，一味平等；以不知如此道理故，名之爲違。智慧淨法，實從心體而起，以明利故，能知己及諸法，皆從心作；復知心體具足染淨二性而無異相，一味平等。以如此稱理而知故，名之爲順。

如似窮子，實從父生，父實追念；但以癡故，不知己從父生，復不知父意，雖在父舍，不認其父，名之爲違。復爲父誘說，經歷多年，乃知己從父生，復知父意，乃認家業，受父教勅，名之爲順。

衆生亦爾，以無明故，不知己身，及以諸法，悉從心生；復遇諸佛，方便教化故，隨順淨心，能證眞如也。

⑪問曰：既說無明染法與心相違，云何得熏心耶？

⑪答曰：無明染法，無別有體，故不離淨心；以不離淨心故

，雖復相違而得相熏，如木出火炎，炎違木體而上騰，以無別體，不離木故，還燒於木；後復不得聞斯譬喻，便起燈爐之執也。此明心體具足染性，名爲不空也。

次明心體具足染事者，即彼染性，爲染業熏故，成無明住地，及一切染法種子，依此種子，現種種果報；此無明及與業果，即是染事也。

然此無明住地，及以種子果報等，雖有相別顯現，說之爲事，而悉一心爲體，悉不在心外；以是義故，復以此心爲不空也。

譬如明鏡所現色像，無別有體，唯一鏡，而復不妨萬像區分不同；不同之狀，皆在鏡中顯現，故名不空鏡也，是以起信論曰「因熏習鏡；謂如實不空，一切世間境界，悉於中現，不出不入，不失不壞，常住一心，以一切法，即真實性故；以此驗之，具足世間染法，亦是不空如來藏也。」

⑫問曰：不空如來藏者，爲一一家生各有一如來藏，爲一切衆生，一切諸佛，唯共一如來藏耶？

⑬答曰：一切衆生，一切諸佛，唯共一如來藏也。

⑭問曰：所言藏體具包染淨者，爲俱時具，爲始終具耶？

⑮答曰：所言如來藏具染淨者，有其二種，一者，性染性淨；二者，事染事淨，如上已明也。若據性染性淨，即無時（可能「始」之誤）以來，俱時具有。若據事染事淨，即有二種差別；一者一時中俱具染淨二事；二者，始終方具染淨二事。

此義云何？謂如來藏體，具足一切衆生之性，各各差別不同，則是無差別之差別也；然此一家生性中，從本以來，復具無量無邊之性，所謂六道四生，苦樂好醜，壽命形量，愚癡智慧等，一切世間染法。及三乘因果等，一切出世淨法。如是等無量差別法性，一一家生性中，悉具不少也。以是義故，如來之藏，從本以來俱時具有染淨二性。以具染性故，能現一切衆生等染事，故以此藏爲在障本住法身，亦名佛性。復以淨性故，能現一切諸佛等淨德，故以此藏爲出障法身，亦名性淨法身，亦名性淨涅槃也。

然此一一凡聖，雖於一時之中，受報各別，但因緣之法無定

，故一一凡聖，無始以來，具（恐「俱」之誤）經諸趣，無數迴返，後遇善友，教修出離，學三乘行，及得道果。以此論之，一一家生，始終乃具染淨二事；

何以故？以一家生，受地獄身時，無餘趣報；受天報時，亦無餘趣報；受一一趣中一身時，亦無餘身報。又，受世間報時，不得有出世果；受出世果時，無世間報。以是義故，一家生不得俱時具染淨二事，始終方具二事也。一切衆生亦如是。如故如來之藏，有始終方具染淨二事之義也。

⑯譬如明鏡，體具一切像性，各各差別不同，即是無差別之差別也；若此鏡體本無像性差別之義者，設有衆色來對，像終不現；如彼熾火，雖復明淨，不能現像者，以其本無相性也。既見鏡能現像，定知本具像性，以是義故，此一明鏡，於一時中，俱能現於一切淨穢等像，而復淨像不妨於穢；穢相不妨於淨，無障無碍，淨穢用別；雖然有此像性像用之別，而復圓融不異，唯是一鏡。

⑰是故經言：「譬如明淨鏡，隨對面像現，各各不相知，業性亦如是」。此義云何？謂明淨鏡者，即喻淨心體也；隨對者，即喻淨心體具一切法性，故能受一切熏習；隨其熏別，現報不同也。面者，即喻染淨二業也；像現者，即喻心體染淨二性，依熏力故，現染淨二報也。各各不相知者，即喻淨心與業果報，各不相知也。業者，染淨二業，合上面也。性者，即是真心染淨二性，合上明鏡具一切像性也。亦如是者，總結成此義也。

⑱此修多中喻意，偏明心性能生世間果報；今即通明能生世間出世果，亦無所妨也。是故論云：「三者，用大，能生世出世間善惡因果故。」以此義故，一切凡聖一心爲體，決定不疑也。

⑲所言約事辨性，以性約體，說有凡聖法身之異名者，所謂以此真心能現淨德故，即知真心本具淨性也。復以真心能現染事故，即知真心本具染性也。以本具染性故，說名衆生法身。以本具淨性故，說名諸佛法身。以此義故，有凡聖法身之異名；若廢二性之能，以論心體者，則非染非淨，非聖非凡，非一非異，非靜非亂，圓融平等，不可名目；但以無異相故，稱之爲一，復是

諸法之實，故名爲心；復爲一切法所依止故，名平等法身；依此平等法身有染淨性故，得論凡聖法身之異；然實無別有體，爲凡聖二種法身也。是故道一切凡聖同一法身，亦無所妨；何以故？以依平等義故。道一一凡，一一聖，各別法身，亦無所失；何以故？以依性別義故。

⑱問曰：如來之藏，體具染淨二性者，爲是習以成性，爲是不改之性耶？

⑲答曰：此是理體用不改之性，非習成之性也；故云佛性大王，非造作法，焉可習成也。佛性即是淨性，既不可造作故，染性與彼同體，是法界法爾，亦不可習成。

⑲問曰：違用既論爲垢障，違性應說爲碍染。

⑲答曰：俱是障性垢性，亦得名爲性障性垢；此蓋平等之差別，圓融之能所；然即唯一真心，勿謂相碍不融也。

⑲問曰：既言有平等差別之能所，亦應有自體在障出障耶？

⑲答曰：亦得有此義。謂據染性而說，無一淨性而非染；即是自體爲能障，自體爲所障，自體爲在障。就淨性而論，無一染性而非淨；就是自體爲能除，自體爲所除，自體爲出障。是故染以淨爲體，淨以染爲體，染是淨，淨是染，一味平等，無有差別之相；此是法界法門，常同常別之義，不得聞言平等，便謂無有差別。不得聞言差別，便謂乖於平等也。

⑲問曰：能治所治可爾；其未修對治者，即無始以來，具有一切故業種子，此種子中，即應備有六道之業。又復一一衆生，各各本具六道果報之性，何不依彼無始六道種子。令一衆生俱時受六道身耶？

⑲答曰：不得。何以故？以法界法爾故，但可具有無始六道種子在於心中，隨一道種子偏疆偏熟者，先受果報，隨是一報之中，不妨自雜受苦樂之事；要不得令一衆生俱（恐遺「時」字）受六道之身。後若作菩薩自在用時，以悲願力故，用彼故業種子，一時於六道中受無量身，教化衆生也。

第二節 大乘止觀性染說譯文

①或人問曰：不昧真心，顯以成智，固可以此真心爲佛性了；那麼心起不覺（無明）迷昧了真心，亦當以此真心爲無明性耶？

①止觀答曰：是的！若是就「法性」之含義來說，也應當叫做無明性。所以經上說：「明與無明，其性無二；無二之性，即是實性」也。

②或人問曰：爲什麼名此真心叫做法身呢？

②止觀答曰：所言「法」者，取其功能爲義；所言「身」者，取其依止爲義；因爲這真心之體有隨染之用，故爲世間染法所熏。就是因爲此心有隨染之用，才能攝持妄緣熏習之氣；返回來，它又能依熏習的緣氣，顯現世間染法；就因爲這心性能持守（內心）也能顯現（外境）兩種功能，及其所持守（種子）所顯現（境界）兩種染法，都是依此一心而立；這些能持、能現的功能，和所持所現的染法，千頭萬緒，變化無窮，所以與此一心雖非一，却也非異。所以者何？若言是一、則成多心；若言是異，離心別有。萬法差殊，不離此心，故以此心名爲法身。

又，這能攝持的功能，和所攝持的妄緣之氣和合故，名爲因地阿賴耶識。依熏習力顯現諸法之能，與所顯現之相和合故，名爲果報阿賴耶識。此二識，是從因地與果報說，故其本體是一，其用則異也。

然此阿賴耶識，具有染淨二分。一者染分，即是衆生煩惱惡業與果報之相。二者淨分，即是真心之性，及能熏淨法（正因佛性），名爲淨分。

又以其染之性即是淨之性，更無二性（原文別法）故，故此真心之性，爲彼惑業染事所依，故說生死依如來藏，即是法身藏也。

又此真心之體，雖爲無量染法之所蓋覆，仍復具足過恆沙數無漏性功德法。以有此功德法藏故，聞佛教法，爲無量淨業所熏習故；此等「正因佛性」（原文淨性）即能攝持「緣因善性」熏習之氣；復能依此熏習之力，顯現諸淨功德之用，也就是恆沙性淨功德，及能攝持和能顯現二種功能，並所攝持所顯現二種淨用；皆依此一心而立，恆沙功德，變化莫測，所以與此一心雖非一

，却也非異，何以故？體一用異，故非一；心外無法，故非異；故名此心爲法身也。

③ 或人問曰：爲什麼又名此心爲如來藏呢？

④ 止觀答曰：藏者蘊積爲義，此有三種：一者，從「能藏」說；二者，從「所藏」說；三者，從「能生」說。

所言「能藏」者，復有二種：一者，如來果德法身；二者，衆生性德淨心；由此二者，並能包含染淨二性，及染淨二事，無所妨碍，故以「能藏」名藏。

雖具染淨二性，及染淨二事；而藏體平等，名之爲「如」。平等體中能緣起染淨二事，名之爲「來」。又，「來」者，來去之畧也；來去者，即染淨二法互相代謝之謂也。此即「能藏」之藏，名「如來藏」也。

何謂所藏？「所藏」者，即此真心，被「無明殼藏」（即阿賴耶識）所覆故，名爲「所藏」也。

又此藏體無異，亦無有相，名之爲「如」；體具染淨二用，名之爲「來」；故以「所藏」名藏也。

何謂能生名藏呢？譬如孕婦，胎藏腹中，則能生子；此心亦爾，體具染淨二性之用，故依染淨二種熏力，能生世間出世間法也。是故經曰：「如來藏者，是善、不善因」。又復經云：「諸佛正徧知海，從心想而生」也。

是故染淨平等，名之爲「如」，能生染淨，名之爲「來」；故以「能生」名「如來藏」也。

④ 或人問曰：能熏淨業，爲從心起，爲心外別有淨法爲體，以爲能熏之用嗎？

④ 止觀答曰：能熏淨法，悉是一心所作。此義云何？就是說，一切衆生所聞如來「教法」，悉由諸佛菩薩「證法」（心證）緣起；故諸佛心，菩薩心，衆生心是一，故如來「教法」乃衆生本具，亦不在心外也。

復以此「教法」之義，熏衆生心而起解性；性復依「教法」熏習以起解用；所以衆生開解，亦是心作也。
以解熏心而起「行」性，性依解熏而起「行」用，故「行」

亦是一心所作也。

以行熏心而起「果」性，性依行熏而起「果」德，故「果」亦是一心所作也。

由此觀之，依此一心爲「教法」，乃至依此一心證「果」，更無異法也。

以是義故，此之心體，在凡夫位，本具解、行、果德之性；但未爲諸佛眞如用法所熏，所以解、行等未顯用也。若凡夫心體，本無解、行等性，即便用諸佛教法熏習，解、行等德用，終不顯現也。

此義云何？如世眞金，本可成器成條，乃至可成精妙之工藝品，但未得金師加以椎鍛，故其金條與精美之器不可成也；若加錘椎，器相乃成；若金本無成條成器之性，即便加以功力，終不能成。所以者何？猶如壓沙求油，鑽水覓火，鍛冰爲器，鑄木爲瓶，永不可成，以本無性故也。

是故論曰：「若衆生無佛性者，設使修這，亦不成佛。」以是義故，凡夫淨心之體，本具因、行、果德之性；依此性故，緣起因功果德；是故此德，惟以一心爲體，一心具此淨德，故以此心爲「不空如來藏」也。

⑤ 或人問曰：凡夫與聖人染德與淨德之用，既不得並起，那麼染淨之性，何得雙存耶？

⑤ 止觀答曰：一切衆生心體，和一切諸佛心體，本自具足染淨二性，平等一味，而無差別之相，古今不壞；可是若以世間染業熏染性故，而生死之相顯矣。反之，若以出世淨業熏淨性故，而涅槃之道現矣。

然，一切衆生心體，依染業熏習作生死時，仍不妨心體有淨性之能。一切諸佛心體依淨業熏習作涅槃時，仍不妨心體有染性之用。

以是義故，一切衆生，一切諸佛，悉具染淨二性；這是十法界中，法爾如斯，未曾不有；但以熏習之力才能起用，所以染淨之用，有先有後，不能同時並起；是以染業熏習止住了，叫做轉凡。淨業熏習發動了，叫做成聖。雖然轉凡成聖，不過染淨熏習

不同而已，然其心體染淨二性，實無成壞。

是故從法性邊說，無論凡夫和聖人染淨並具；從熏習邊說，染淨二法，凡夫和聖人却不同時並有。是故經言：「清淨法中，不見一法增」，即是本具性淨，非始有也。「煩惱法中，不見一法滅」，即是本具染性不可滅也。

然依對治熏習因緣，引發清淨般若轉勝現前，即是淨業熏修，故成聖也。煩惱妄想的染業，從此消失，故轉凡也。

⑥ 或人問曰：既然染業無始以來，本自具足，怎麼可滅呢？淨業本來沒有，如何生起？

⑦ 止觀答曰：得聞如來教法，吸收真如法味熏心故，淨業生起；淨能除染故，染業即滅。

⑧ 或人問曰：染淨二業，皆依心性而起，還能熏心；既並依性起，怎麼可以互相除滅呢？

⑨ 止觀答曰：染業雖依心性而起，而常與心違；淨業亦依心性而起，而常順心也。以違心故，心地不容，故為淨業所除；以順心故，則業、性相資，故淨能除染。十法界中，本自法爾如斯，有此相除之用，何足生疑。

⑩ 或人問曰：心體淨性，能起淨業，還能熏心淨性。心體染性，能起染業，還能熏心染性故；可是染業與淨性不能相生相熏是可以的，但是染業與染性相生相熏，應云相順；若相順者，染業亦有染性為本，染性不滅，染業亦不當滅。若染業雖與染性相順，而與淨性相違，故為淨滅；那麼淨業與淨性相順，而與染性相違，應為染滅。若染淨二業與染淨二性俱有相違之處，雙有滅離之義，能得存淨除染者；那麼亦應染淨二業與染淨二性俱有相順之義，雙有相資之能，亦可存染廢淨也。

⑪ 止觀答曰：我的立意不如是，何必如此問難呢？我所說的淨業順心故，是說心體淨性乃為順本；染業違心故，心體染性乃是違本；若從心體邊說，則違順平等。但是順本能起淨業，却是和平統一，即順淨心染淨不二之體，故業與性有相資之能；違本能起染業，却能造成分裂，便違真如平等之理。是故染業，猶如國家叛亂份子，雖然也有祖宗（染性），定遭滅離之命也。

⑫ 或人問曰：心體違本（染性）能起違末（染業），便違平等一味之體，既不和平共處，就當斬草除根，使其父子並有滅離之義；何故上面所說，十法界中，具足染淨二性，法爾如斯，不可破壞耶？

⑬ 止觀答曰：違本雖起違末，乃法爾如斯（原文「但是理用」）；由於平等體中，水乳交融，故與順一味，即不可除。違末雖依違本，乃是事碍，故與順末有別，是故可滅；如人身體，有「安適」與「違和」兩種可能，（喻染淨並具），安適則康泰，違和則病生，但能除病，不能滅身；身有違順，則有病生，性具染淨，能起染業，病可除而身不滅，業可除而性不改；染淨二性不壞之義成也。

⑭ 或人問曰：我仍不解染用違心之義，願為說之。

⑮ 止觀答曰：無明染德，實從心體染性而起，但以痴闇為性，不知自己（無明）及諸境界（妄境），從心而起；亦不知淨心具足染淨二性無有異相，一味平等；以不如實而知故（無明），橫起妄見，妄加造作，名之曰違。智慧淨法，亦從心體而起，以明利故，能知己（見分）及諸法（相分），皆從心作；復知心體具足染淨二性無有異相，一味平等；以如實而知故，能起正見，順自然業，名之為順。

無明染法，猶如脫離父母之流浪兒，實由父生，父實憶念，但由痴闇故，不知己為父出，亦不知其父關懷之意；雖然傭工父舍，不認其父，名之為違。後為其父方便權巧、循循善誘，經歷多年，乃知己（無明）從父出，復能了知其父之意；乃承父家業，受父教勅，名之為順。

眾生亦爾，以無明痴心故，不知己身，及一切環境，悉從心生，後遇諸佛，方便教化，隨順淨心，證真如也。

⑯ 或人問曰：既說無明染法與心相違，為何得以熏心令聞耶？

⑰ 止觀答曰：無明染法，無別有體，故不離淨心；以不離淨心故，雖復相違亦得相熏。所以者何？猶如貪官污吏，不離政府機關；離開政府機關，那有貪官污吏？亦如離開淨心亦無「無明

「染法；彼等貪官污吏雖然依靠政治爲生，却能腐蝕政治；無明亦爾，雖依淨心爲體，却能熏心令闇也。又如木出火炎，炎本無體，不離於木，還燒於木；且莫聞斯譬喻，而起燈爐之執，言燈爐之火，何不還燒燈爐？當知燈爐之火，由油柴起，非燈爐起也。以是義故，這就是表明心體，具足染性，名爲不空也。」

復次，表明心體具染事者，即彼心體所具之染性，爲世間染業所熏，成無明住地；此無明住地，爲「俱生我法二執」之磐石，及一切煩惱所依也；故能產生一切染法種子；依此染法種子，現種種果報；此無明及與業果，即染事也。

然此無明住地，及以種子果報等，雖有差別現象，說之爲事，其實都是一心爲體，悉不在此一心之外，以是義故，復以此心爲不空也。

譬如明鏡，物來則現，其所現像，無別有體，唯一鏡；雖同一鏡體，而又不妨萬象森羅，區分不同；不同之狀，皆在鏡中顯現，故名不空鏡也，是故起信論叫做「因熏習鏡」；謂此鏡如實不空，一切世間境界，悉於中現，不出入，不失不壞，常住一心，以一切法，即真實性故。以此驗之，具足世間染法，亦是不空如來藏也。

⑫ 或人問曰：不空如來藏者，爲一切衆生，各有一如來藏；抑爲一切衆生，一切諸佛，共一如來藏耶？

⑬ 止觀答曰：一切衆生，一切諸佛，唯共一如來藏也。

⑭ 或人問曰：所言藏體具足染淨者，爲同時具足顯現？抑爲先後次第顯現呢？

⑮ 止觀答曰：所言如來藏具足染淨者，有二種義，一者，性染性淨；二者，事染事淨；上面已經說明白了。若以性染性淨來說，即無始以來，若凡若聖，無時不具。若以事染事淨來說，則有二種差別：一者，同一時間，具足染淨二事；二者，先後次第方具染淨二事。

此義云何？謂如來藏體，具足一切衆生之性，各各差別不同，如同一明鏡，森羅萬像，即是無差別之差別也；然此一切衆生性中，從本以來，復具無量無邊之性，即所謂六道四生，苦樂好

醜，壽命長短，形狀善惡，體量大小，愚痴智慧等，這就是一切世間染法；還有三乘因果等，一切出世淨法。如是等無量差別法性，一切衆生性中，完全具足，沒有一點缺乏。以是義故，如來之藏，從本以來同時具有染淨二性。由於具足染性關係，能現一切三界六道等染事，故以此藏爲在障本住法身，亦名佛性。復由於具足淨性關係，能現三世諸佛圓滿報身及實報莊嚴國土，故以此藏爲出障法身，亦名性淨法身，亦名性淨涅槃也。

然此一切凡夫和聖人，雖同一時中，受報各別，但因緣之法，變化無窮，故一切凡夫和一切聖人，無始劫來，都經過六道四生，無數次的往來諸趣；後遇善友，教修出離之法，學三乘聖人之行，及得三乘道果。以此論之，一切衆生（包括凡聖）先後次第乃具染淨二事，非同時具也。

所以者何？以一衆生，受地獄身時，就沒有其他諸趣的業報；乃至受各各趣中業報身時，亦無餘趣報。又，受世間報時，不得有出世果；受出世果時，亦無世間報。以是義故，每一衆生不能同時具染淨二事，先後次第方具二事也。是故如來之藏，有先後次第方具染淨二事之義也。

⑯ 譬如明鏡，體具一切影像之性，各各差別不同，即無差別之差別也；若此鏡體本來沒有像性差別之義，設有象色來對，怎麼會能現像呢？好像熾烈的燈光，雖復明淨，亦不現像，以其本無像性故也。既見鏡能現像，定知其本具諸像之性也；以是義故，此一明鏡，於一時中，能現諸相，雖然並陳，淨穢並容，無障無碍；雖能並容無碍，依然淨穢有別；雖然有此像之性像之用的差別，而復圓融不異，唯一鏡。

⑰ 是故經言：「譬如明淨鏡，隨對面像現，各各不相知，業性亦如是」。此義云何？所謂明淨鏡者，喻淨心之體也。「隨對」者，是說淨心之體本自具足諸法之性，故能受一切外緣熏習，隨其緣法熏別，則現像各異。所謂「面」者，喻染淨二業；「像現」者，喻心體所具染淨二性，依熏力故，顯現染淨之像也。「各各不相知」者，即言淨心與業果報，如自然界之千變萬化，各不相知也。「業」者，即染淨二業，合上「面」也。「性」者，

即是真心染淨二性，合上明鏡具一切像性也。亦如是者，總結成此義也。

⑮此修多羅（契經）中喻意，是從心性能生世間果報而說，現在我們不妨把它能生世間出世間果報，也都表明出來。論曰：「三者，用大，能生世間出世間善惡因果故。」以此義故，一切凡夫和聖人，都依一心為體，絕對不必狐疑了。

⑯前面所說約事相以辨理性者，譬如明鏡，若非能現色相，怎知其理具色性？若非理具色性，云何能現色像？故約事辨性，即理具者，具其事造；事造者，造其理具者也。

次明以性約體，即承約事辨性而來，謂此明鏡，能現染淨事故，即知本具染淨之性；性既本具染淨，故說凡夫與聖人之法身同體異名也。

所謂真心能現淨德故，即知真心本具淨性；復以真心能現染事故，即知真心本具染性也。以本具染性故，叫做衆生法身；以本具淨性故，叫做諸佛法身。以此義故，故有凡聖法身之異名耳。

若捨染淨二性之能以論心體，則非染非淨，非凡非聖，非凡非異，非靜非亂，圓融平等，不可以名名，不可以相相；但以無異相故，稱之為一，又為諸法實際，故名曰心。又為一切法所依止故，叫做平等法身；依此平等法身有染淨二性故，才可以說凡聖法身之異；然，實無別體，名為凡聖二種法身也；所以說，一切凡聖同一法身，亦無不可；所以者何？以依此法身平等義故。若說一切凡夫和聖人，各別法身，亦無有失；何以故？以依染淨二性差別義故。

⑰或人問曰：如來之藏，體具染淨二性者，為是習以成性？為是不改之性耶？

⑱止觀答曰：否，這是理、體、用不壞之性，非習慣之性也。所以才說佛性大王，非造作法，怎麼可以用習慣造成呢？佛性即是淨性，既然不可以造作、染性與彼同體。這是十法界中法爾如斯的，不可能用習慣造成。

⑲或人問曰：「違用」既然說它是「垢障」、「違性」亦應

當叫做「碍染」啊。

⑲止觀答曰：是的，都是障性垢性，亦可以說是「性障」「性垢」；這就是平等之差別，圓融之能、所；然，却是唯一真心，不可說它相碍不融也。

⑳或人問曰：既然說有平等差別之能、所，亦應有自體在障出障耶？

㉑止觀答曰：是的，亦等有此耳，若據染性而說，無一淨性而非染；何以故？起心著相，執情全非，則一染一切染；猶如瞪目，見空中花；目自瞪故，即是自體為「能障」；目為空花所惑，即是自體為「所障」，空花、翳眼，交相纏縛，即是自體為「在障」。若就淨性而說，無一染性而非淨，何以故，念念息瞪（不作為），就是自體為「能解」（眼翳）；眼翳解除，空花自滅，就是自體為「所解」；如實了知，翳眼空花本無所有，就是自體為出障。是故染以淨為體，淨以染為體，染是淨，淨是染，一味平等，無有差別之相；此是法界法門，常同常別之義也。不得聞言平等，就說沒有差別；亦不得聞差別就說乖違平等啊。

㉒或人問曰：能治所治許其如此，其未對治者，即無始以來，具有一切故業種子，此種子中即應備有六道之業。又復一一衆生，各各本具六道果報之性，何不依彼無始六道種子，令一衆生同時受六道報身耶？

㉑止觀答曰：不可。何以故？以法界之中，諸法自爾，但可具有無始六道種子在於心中，只能隨道種子成熟而有力者先牽；但於一業報身中，隨其善惡業報雜受苦樂之事；却不能令一衆生同時受六道身。可是到了作果地菩薩的時候，能夠隨緣自在顯發大用；以其悲願力故，用彼藏體中的故業種子，一時於六道中受無量身，教化衆生也。

第三節 錄觀音玄義性惡說原文

①問：緣、了既有性德善，亦有性德惡否？

①答：具

②問：闡提與佛，斷何等善惡？

②答：闡提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡，但性惡在。

③問：性德善惡何不可斷？

③答：性之善惡，但是善惡之法門，性不可改，歷三世無誰能毀，復不可斷壞。譬如魔雖燒經，何能令性善法門盡？縱令佛燒惡譜，豈能令性惡斷盡耶？

④問：闡提不斷性善，還能令修善起，佛不斷性惡，還能令修惡起耶？

④答：闡提既不達性善，以不達故，還爲善所染，修善得起，應治諸惡。佛雖不斷性惡，而能達於惡，以達惡故，於惡自在，故不爲惡所染，修惡不起，故佛永無復惡。以自在故，應用諸惡法門化度衆生，終日用之，終日不染，不染故不起，何得以闡提爲例耶？若闡提能達此善惡，則不復名爲闡提也。若依他人明闡提斷修善盡爲阿賴耶識所熏更能起善，賴耶即是無記無明，善惡依持爲一切種子，闡提不斷無明無記，故還生善；佛斷無記無明盡，無所可熏，故惡不復生。若欲以惡化物，但作神通變現度衆生耳。

⑤問：若佛地斷惡盡作神通以惡化物者，此作意方能起惡，如人畫諸色像，非是任運，如明鏡不動，色像自形；可是不可思議理能應惡，若作意者，與外道何異。（此處恐漏「答」字）今明闡提不斷性德之善，遇緣善發，佛亦不斷性惡，機緣所激，慈力所熏，入阿鼻同一切惡事化衆生。以有性惡，故名不斷，無復修惡，故名不常；若性修俱盡，則是斷，不得爲不斷不常。闡提亦爾，性善不斷，還生善根；如來性惡不斷，還能起惡；雖起於惡，而是解心無染，通達惡際，即是實際，能以五逆相而得解脫，亦不縛不脫，行於非道，通達佛道，闡提染而不達，與此爲異也。

第四節 觀音玄義性惡說譯文

①問：緣因善性，和了因惡性，既有性德善，亦有性德惡否？

①答：是的，二者雙具。

②問：一闡提和佛陀，都斷了些什麼善和什麼惡呢？

②答：一闡提斷盡了習慣上的善，剩下的都是習慣上的惡。

可是你別看他身、口、意三業一點好兒都沒有（斷修善盡），他佛性中本具的「性德善」還是沒有一絲兒損失（性善在）。佛陀斷盡了習慣上的惡，修一切善法，不住於相，好像春風化雨，蕩漾萬物，一切生物悉蒙其益，而不知其所以爲之者。所以佛陀的身、口、意三業一點壞事兒也沒有（斷修惡盡），反之，遇境隨緣，能起恆沙勝妙功德。可是你別看他這麼好，他佛性中本具的「性德惡」還是沒有一絲兒減少（性惡在）。

③問：佛性中本具的「性德善」和「性德惡」，爲什麼斷不了呢。

③答：性中本具的善惡，乃是善惡之法門，一切善惡所自出也。既然稱之曰「性本具」，那麼「性」是不可變易的，過去佛、現在佛、未來佛都不能改變，也斷絕不了；譬如魔王就是把佛經都燒光了，也不能令性善法門（善的源頭）斷絕了；就算佛陀把些誨盜誨淫的書和一切邪說都燒光了，又豈能令性惡法門（惡的源頭）斷絕了呢？

④問：闡提不斷「性德善」，還能令他隨政治教育和善良風俗，修起善行；那麼諸佛不斷「性德惡」，也能令他隨敗壞風俗起惡行嗎？（這是千古疑案）

④答：一闡提不能如實了知性具「理善」（即「性德善」，對「事善」說，故名「理善」）就是「無覆無記」；此「無記」性，簡非「有覆無記」；何以故？「有覆無記」具有「俱生我法二執」；「無覆無記」沒有自性、染蒼則蒼，染黃則黃，故能爲善緣所熏而起善行；復能以善止惡，令惡不生。佛雖不斷性具「理惡」（亦名「性德惡」，對「事惡」說，故名「理惡」），却能如實了知性具「理惡」與「理善」同體，圓融無碍；故能於諸惡法自在無碍，猶如金剛怒目，不爲煩惱之所困擾，才能以惡制惡，度諸衆生，却不爲惡法熏染；是故習慣性的惡，永不復生。又，諸佛達法（原文「達惡」）於法原文「惡」自在，故泛用諸惡法門（性德惡）隨緣任運，應度衆生；雖恆恆時，恆恆用，終不爲惡習所感染；不染故不起習慣性的惡。豈可以一闡提相提並

論耶？若一闡提能夠了知性具「性德善」亦具「性德惡」，那就不叫一闡提了。

若依他人所說，一闡提雖斷盡了善根，而為阿賴耶識所熏，也能重新起善；阿賴耶識本身是一具無明亮，它是愚昧而無分別的，善惡等法所熏的習慣性力，都伏藏在這裏做種子，一闡提是未斷「無明」和「無覆無記」的，故阿賴耶受善緣熏習，能起善法；諸佛如來，斷了「無明」和愚昧的「無記」性，「阿賴耶識」轉成「無垢識」，既稱「無垢」，則不受熏，故習慣性的惡永不復起。若以衆生的眼光來看，諸佛菩薩能現惡像，那不過是由於衆生機感，作遊戲神通度衆生耳。

⑤問：若至佛果地，把習慣性的惡都斷光了，而作神通變化以惡法門度化衆生者，則必須作意方能起惡，好像畫家揮毫成畫的時候，心中必須先有意境，決不能心中一片空白，遂手揮毫便可成畫，如同明鏡高懸，色像自形；可是這不可思議的理性應機現惡，若作意者，則與外道何異？

⑤答：（原文無此「答」字）現在我們表明一闡提不斷性德之善，故能遇善因緣熏起善行；佛亦不斷性德之惡，機緣所激，慈力所熏，現意生身入阿鼻獄，化作閻羅大王，及諸獄卒，或刑具等，以惡制惡，度諸衆生。

以上是從用邊說；若從體邊說，以有「性具理惡」，故名不斷，永無「事惡」現起，故名不常；若是性中具有善惡都斷光了，即落斷滅，不得叫做不斷不常的中道。一闡提也是這樣，性善不斷，還生善根；如來性惡不斷，還起惡法；雖起諸惡現象，可是解脫之心無染，通達惡際，就是實際，故能現五逆相，心無逆見，而得解脫；此之解脫，不見有縛，亦無所脫；故能行於殺、盜、淫、妄之非道，通達佛道；此即所謂不離魔業有佛地業，佛業魔業無二相故。所以者何？依彼魔業體正見智，不離魔業即佛地業；何以故？一切魔業，猶如翳眼，見空中花；若除眼翳，空花自滅，不容更言除却空中花相所在；故知空花起處，即晴空空；如是當知，彼翳眼者，即是魔眼；空中花者，即是魔業，彼正見者，即是佛眼；清明空者，即佛業也；翳眼淨眼，非有二眼；

空花晴空，非有二空。彼一闡提染於善或染於惡，却不通達此道，故與此為異也。

寫到這裏，第三章已完，在譯文方面，我發現許多困擾，就是大乘止觀和觀音玄義含混籠統，曲解經義；語曰：「毫釐之差，千里之謬」；當其在含混籠統中的「毫釐之差」，不要說外行人看不出，就是內行人，在祖師駕到之下，也得三呼萬歲，在這種高氣壓籠罩之下，寧有幾人知其為矯詔耶？是故此書可以千古流傳。可是到了我執筆譯文的時候，就發生了困難，何以故？譯文的本意，就是要使艱澀的古文現代化，曖昧的文義明朗化，籠統含混條理化，再把毫釐之差，擴大而為千里之謬，俾使讀者觸目會心，不假思索，是是非非，一目了然。但我無法如此作，為什麼？好像我們人類都有盲目的美感和安全感，譬如青年男女對着鏡子欣賞自己，總是感覺自己的臉兒白嫩光滑；可是若用顯微鏡一看，滿臉都是些「岩石坑」，並且每一坑洞，都長出一棵茅草，馬上會使你自已不認識自己。在農業社會裏到了夏天，人和蒼蠅在一塊兒過生活，可是若用顯微鏡一照，蠅子腿上的細菌多得怕人，會使你不敢相信能活到現在。余村有一老農，姓賀名春，民國初年，已九十餘歲，耳聾不聞雷聲，有一天，語村人曰：「他媽的！換了中華民國，沒有真龍天子，天意都變了，光打閃，不打雷啦！」像這種人，死於炸彈之下，仍會有安全感。天臺宗的「性染」「性惡」思想，亦復如是，只有圓融籠統，語意曖昧，存在其「美感」和「安全感」，如果筆者在譯文中使其條理化明朗化，則其毫釐之差，立即變為千里之謬，可是這不能自圓其說的責任，又由誰負責呢？彼必不承認是其本來面目，好像少女正在對鏡審美，你用照妖（顯微）鏡顯現其面，她必罵你玩魔術捉弄她。吾村老賀春，你如果從炮聲隆隆的鄉間，把他帶到大都市，用醫術恢復他的聽覺，聽到鳴禮炮，他會感覺都市不安全。

以是之故，我的譯文，雖然為讀者加上助聽器，但仍不敢用大型顯微鏡；請讀者先生忍耐一點，待第五章的「破邪顯正」和第六章的「結論」中即當指出。（未完待續）

人

性

論

與

訓

導

觀

* 宋哲美 *

前言

在「星馬教育研究集」中，有大學、中學、小學等各級教育；又有各科教學及語文研究；諸位學者專家，都有精闢的理論發揮。現在，筆者提出當前訓導問題，畧加討論。俾能做到「訓導合一」的理想目標。

訓導工作的目的，在於培養完美人格；訓導有方，教學活動才能順利進行；教學得道，訓導工作始可收到事半功倍之效。這樣，教學與訓導是相輔相成的。

筆者担任北婆羅洲公立華僑中學校長時，由於訓導主任很難物色，校董會和同仁們要我兼任此職。原因是我接任校長的前一學期，校長一職空懸，大家希望我立刻把學風整頓一下！使能在安定中求進步。於是我負起了這一艱鉅任務，擬定計劃，按步實施。總算在我任職期間沒有發生任何事故。

回到香港之後，任教於大學院校。我又担任亞洲聯合書院教務長。我們的學生中有來自日本、韓國、泰國及星、馬等地青年，校方又要我專任訓導長，期能培養優良學風。校長為前崇基書院校長凌道揚博士、教授如前廣州大學校長陳炳權博士等人，都是知名的老教育家。在他們的協助之下，訓導工作尚能順利推行。

今就中西先聖先哲的訓導觀，以及個人在實際工作中的體驗

，撰成此文，就教方家。並供有心人士參考之一助，尤所企盼。至於各級學校訓導工作的實施，一方面要配合教務工作，一方面須視學校風氣、學生需要與社會環境等因素而定，本文不擬討論。

教育目的

綜觀中外各時期的教育目的，或以時代背景不同，各有所偏重。但，總結起來，都以適應社會需要為目的。即如中國教育目的，在清代同治元年（一八六二）以前，教育學者將其歸納為：「明人倫」、「養心性」、「務善羣」、「重窮理」等類。以後則為「道德教育」、「實用教育」、「軍國民教育」、「美感教育」。西方教育目的，雖然也隨其文化背景及時代背景而演進，但，其中最為影響的，還是「自然發展」、「社會效率」、「文化陶冶」諸說。

過去，教育的主要任務，即在教導學生如何求學和做人。求學，為智育；做人，為德育。後來，增加一項體育，與智育、德育成為教育的三大支柱。近代，又以社會關係逐漸繁複，人羣接觸機會隨之增多，為求和諧相處，於是再增加一項羣育。現代，為了提高人生價值，不但要求物質生活的享受，更要獲得精神生活的滿足；所以主張學校教育中應有美育，使人更加美滿與充實

。這樣，教育的內容，就必須德、智、體、羣、美五育並進。

西方的人性論與訓導觀

中外哲人、教育學家，對於「人性論」與「訓導觀」，各有其不同的見解。

柏拉圖 (Plato) 分析人的性靈，其中含有理性，欲性及意性三種因素。依他的觀點，理性似為惡的，意性似近於善而遠於惡的。若對理性運用得宜，則欲性、意性都可為用，甚至於欲性也可以變為善的。他又認為理性為知之本；欲性為情之本；意性為意之本。這種見解，對於後來心理學的研究，大有裨益。他的名著「理想國」(Republic)，即描寫一個「烏托邦」(Utopia) 中的社會。他對教育的見解，也發表於這部書內。

從社會觀點，他提出教育主張。認為教育的任務，在於使用選擇、實驗等方法，以決定個人的社會地位。個人在社會中的地位及其關係，是一個教育的問題；而個人的幸福和國家的幸福，就是教育的目的。蘇格拉底 (Socrates) 的學說思想，就靠他而留傳於世。

亞里斯多德 (Aristotle) 認為人性具有兩種機能：一是「理性」，可明白示人以正路；一是「情欲」，可誘人舍正路而弗由。因此，他否認蘇格拉底「知識即道德」之說。他認為理性是「法相」，情欲是「物質」。人不能只講情欲而不顧理性，也不能只有理性而除去情欲。最重要的是，以理性去控制情欲，去支配情欲。教育為達成這個目的，不但知識上要有理性，而於行為上也要有理性。他說的訓導觀是這樣的：

「我們的訓練目標，應有益於生活嗎？應努力德行嗎？應增高知識嗎？沒有人知道我們應該遵照那個原則去進行。現存的實際困惑既是這樣，而方法又不一致；各人對於道德的本質開始便有不同的觀念，其對於道德的實踐，所見自然不合。」亞里斯多德 (Aristotle. Politics. Book VIII Ch.2) 所說的「德」，即包含有智德、行德、體德。他所說的「教育」，又包含着智育、德育、

體育。要發展「智德」，即以「智育」充實知識；要發展「行德」，即以「德育」訓練意志；要發展「體德」，即以「體育」鍛鍊身體。可見其所謂教育目的，在使每個人的天性，須要從教學、訓導及體育三方面，求其平衡發展。

盧梭 (Jean - Jacques Rousseau) 認為人性之惡，是受社會環境的影響。所以他在教育上的主張，一是培養人類本性的自然發展，一是防範惡習的滲入兒童身心。在訓導工作上，不用權威規約及人為的懲罰。

斯賓塞 (Herbert Spencer) 對人性的訓導觀，因受盧梭自然主義的影響，並參以自己的創見，認為學校制度是步政治制度的後塵；訓導理論，自應以政治理論為依歸。由於時代的進步，政治民主，教育也要民主。訓導工作，亦應採用同樣方式，陶冶有用的人才。

康德 (Immanuel Kant) 則認為「教育是完成人類本性的大秘密。人性以教育的力量，可以繼續不斷的改進，漸漸達到配合做人的地步。」至於訓導目標，注重養成自覺的品性，自由的人格，並依道德而陶冶立身處世的自治習慣。他是以道德教育為最高的教育，而不以知識教育為滿足。

黑格爾 (George Wilhelm Friedrich Hegel) 的人性論，固與康德相同，而其訓導觀點，却有分別。康德的主張，在消極方面，是力戒奴性的約束，破壞兒童的意志。黑格爾則認為恃其自由的發展，決不能成為善良的公民。所以在訓導上須要培養兒童有絕對服從的美德。

洛克 (John Locke) 的中心思想，雖然在消極方面，不承認人類有天赋觀念的存在；但在積極方面，則相信人能獲得種種思想和意見，及其種種行為，都從經驗而來。所以對於品德的訓練，注重養成良好習慣。因為人之一生，其精神的需要磨鍊，正如身體的需要鍛鍊一樣。總之，他認為養成兒童克制自己的欲望，實為一切德行的根本。他又主張給予兒童以自由的活動，將來或有成為偉人的可能。這樣，洛克的德育訓練，實則「干涉與自由並重」、「抑制與活動兼施」，合乎中國人所說「寬嚴相濟」，

「恩威並用」的道理。

綜觀上述，可知柏拉圖與亞里斯多德的人性亦善亦惡說；盧梭與斯賓塞的人性善說；康德、黑格爾和洛克的人性非善非惡說；他們的學說派別雖然不同，但，他們重視人格教育的訓導觀點却完全相同。

中國人的人性論與訓導觀

一般人研究中國教育精神，每以儒家思想為中心。儒家及歷代學者，對人性與訓導的理論和實際，就有許多精闢的啓示。

在中國哲學思想史中，人性論佔有極重要的地位。這也是中華民族精神的所在，要通過歷史文化來了解與認識中華民族，這該是一個起點，也是一個終點。而在文化中的其他現象，諸如倫理、教育、文學、藝術、宗教、禮俗，以及人生態度等問題，只有與這一問題連繫在一起時，我們才可得到比較深刻而正確的解釋。

孔子說「性相近，習相遠。」他又認定「仁」乃內在於每個人的生命裏面，人性是善的。「善」的極致便是「仁」，「仁」就是生命根源的人性。孟子發現了人心的善端而說「性善」，正好繼承孔子人性論的發展。由於孔子對「仁」的啓示，不但奠定了爾後正統的人性論的目標，而且建立了中國正統文化的基本精神。

孔子論教育目的，「在於明道」，所以說「士志於道」，「道二，仁與不仁而已。」明道，就是「求仁」，因為教育目的，就是人生目的。孔子每論教育，以「仁」與「聖」為其抽象目標，而以君子之言為其具體目標。他論教育的功用，則由個人的改進，推及於國家社會的改進。就個人言，一言一行，都是教育；就國家社會言，化民成俗，也是教育；所以他最注重人格教育。其主要觀點，歸納於一個「仁」字。正如孟子所說「仁也者，人也。」（孟子），這是最簡要的說明。換句話說，就是做人。完成人格，就是「仁」。他對教育採取啓發方式之外，更重視個性

教育，承認從各人不同性格中，都可發現其善的一面，使之繼續發展。所謂「古之狂也肆」、「古之矜也廉」、「古之愚也直」（陽貨），就是在各人不同性格中，都可發現其長處而使用有所成就的意思。孔子集合整理了中國古代文獻，並賦予新的意義，從而奠定了中國文化的基礎。

孟子的性善說，是從中國文化長期發展而來的。孔子以後，人性論漸成為學術思想上的一大課題。這在「天命之謂性，率性之謂道。」（中庸）兩句話上，就可找到根據。這兩句話，可為人性論發展的里程碑。人性論的思想，上承孔子，下啓孟子。而子思以「誠」為「性」的本體，孟子更進一步的加以確定。「性善」這兩個字，即由孟子具體而明白的正式提出。

孟子以人的「心善」而為「性善」的根據，正因為在生活體驗中，發現了人心獨立而自主的活動，實為人的道德主體所在，從而作為性善的根據，也為人性論提出了確實的根據。每個人本乎自己的「心善」，肯下功夫，就可以達到「性善」的目的。至於人性之惡，主要的是受到不良環境的影響。「地有肥磽，雨露之養，人事之不齊。」（告子）他這樣的來作性的比喻，說明秉同的人性，而有不同的成就，是與環境的關係。

孟子所說的「性善」之性，僅指一個人，生而即有的一部分內容，實為人心的作用。「萬物皆備於我矣」（盡心），人心的作用及擴充是無限的。把人心的善端不斷的擴充，這就是「盡心」；能夠盡其心，才可知其性。

從日常生活體驗中，孟子深切觀察了人心同具有善端，諸如惻隱之心、羞惡之心、是非之心及辭讓之心，人人都有的。這便是人人同具有的善端、良知、良能。人人既具有這種善端，何以還有作惡的呢？那由於不能把善端發展出來，或受環境的影響，或是自暴自棄所致。

人的性善，是以「仁」為本質；把「仁」向外擴充，各得其宜，這就是「義」。「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。」（盡心）在擴充「仁」的本意上，而配合有「義」，是為道德實踐的作用。所以說「仁，

人心也；義，人路也。」（告子）人能順其善性，必不致為惡。但人或有不善者，是放失其心（性）所致。做人之道，在求其放心（從耳目等情欲中解脫出來，以復其心的本性。）在存其善端（仁）；不斷的擴充，由己及人，由近及遠（義）。做到「親親而仁民，仁民而愛物。」（盡心），這就是孟子人性論的真正內容，也就是孟子人性論的起點和終點。因為他證實了人性的善端，也說明了人格的尊嚴，從而建立了人類互相信賴的關係，也提供了人類前途希望的根據。他這種思想，實為萬世立教、立德！他所構想的社會，正是一個和諧相處、互助進步的社會。這照著他的性善說，而提出以人民為本的政治主張；通過人人內心的善性，建立個人與國家社會的關係，以達到這個理想社會的自由平等的真義。當前國際政治的危機，日趨嚴重，解救之道，還在於人類性善的共同自覺。這在多元種族、多元文化的社會裏，尤值得予以重視的道理。

孟子本乎性善之說，他的教育主張，採用培養主義。「人皆可以為堯舜」，「聖人，人倫之至也。」（離婁）這樣，他對教育的實施，注重自動啟發，注重因勢利導。就要養心、養性、養氣。所謂不動心、知言、集義而養成浩然之氣，都屬於自發自動的功夫，非受外力的影響所致。至於訓導觀點，則重感化主義。他說「以力服人者，非心服也，力不贖也；以德服人者，中心悅而誠服也。」這種感化主義，應該列為訓導工作的首要信條。

荀子從人類心理的缺點來觀察，發現人性為惡。他以為「人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。」（論禮篇）荀子着眼於「欲」，故其推論人性，必至於惡。孟子則主合於義理者為性，將官能之欲加以排斥。「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉寡矣；其為人也寡欲，雖有不存焉寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者寡矣。」（孟子盡心）他又勉人「無為其所不為，無欲其所不欲。」（盡心）性與欲的消長相反，多欲必失其性，存性須先寡欲。人之欲必須合於仁、義、禮、智之端。荀子只從官能的欲望去理解人性而言性惡，其所提論證，不免牽強。嚴格的說，他的性惡說，

還不及告子性無善無惡說的完整。

荀子所說，人人「皆可以知仁義法正之質，無可以能仁義法正之具。」很明顯地，前一句話，指的是人心；後一句，指的是耳目等感官的能力與作用；可見他也要重視人心。只是他所把握的人心限於認識性的一面，這又是荀子論性的最大缺點。

因為說性惡，荀子壓制天性，注重人為。他以為人的天性有種種情欲，如順其情欲，一定是惡。須要有禮法「以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之。」（性惡篇）人的善行，全在人為；所以說「人之性惡，其善者偽也。」（性惡篇）荀子善言禮，以「禮」為一切行為的規範。主張實施「禮法」，節制「情欲」，使其積善成德，變化氣質。這樣，「必將衛師法，然後正；得禮義，然後治。」又說「鏗而不舍，金石可鏤。」（勸學篇）注重有恒。此外，他也重視環境，認為環境對人性的改變，具有潛移默化的影響。「君子居必擇鄰，游必就士。」、「蓬生麻中，不扶而直。」、「白沙在泥，不染自黑。」（勸學篇）。他的這種說法，與孔子「里仁為美」的主張，可以互為發明。荀子論天，推開天道，注重人治。他又提倡征服天行，如說「德操然後能定，能定然後能應。」（勸學篇）。教育還要注重德操，能應，即是能夠應付外界，征服自然之意。總之，荀子的教育學說，是以「明禮」、「能應」為目的。

綜上所述，孟子道性善，荀子道性惡，可知都認人性相同，且生而所固有。但，孟子認為人性中本有仁、義、禮、智之端，一個人的不善，是逆性的外力所致；荀子認為人性中本無仁、義、法、正之理，一個人的為善，是矯性的積習所致；一說「失其本性」，一說「化性起偽」，這就是孟、荀二人論性的基本不同點。比較說來，二人雖各有一偏之見，惟荀說究不若孟說立意之善。荀子言性惡，後世紹述者少而疵訾者多。

孟、荀同是儒家，而且都極重視教育。孟子以繼承孔子之道自任，其論教育目的，在於明人倫。荀子論教育目的，則主張學為聖人。孟子道人倫，若君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，都是人偶的對待關係；荀子言人倫，或舉君臣、父子、兄弟、夫婦，

或舉君臣、父子、夫婦、朋友，合則亦五倫俱備。惟孟子的人倫觀重推廣，較為相對而平等；荀子的人倫觀則重差別，較為絕對而不平等。二人論教育目的，雖其理想有所歧異，實則大同小異。譬如，孟子也曾說聖人乃人倫之至；而荀子所說的聖人，是能明澈於人倫關係並盡其義務的人；可見本質上相同。孟子認為一個人的修養功夫是發自內在而非由外鑠，可以啓導人類的自信並勉勵向上。惟常人於品德修養，類多不能自始即可自發自動；荀子主張以禮樂助人，俾可自動自律，亦無悖於教育原理。

孟子主人人皆可以為堯、舜，是順乎人性之善；荀子主塗塗人可以為禹，是矯乎其性之強；二人於教育功用所具的信念，其觀點雖不盡相同，但其結論仍屬一致，並且各有其不同的價值。宋代，周、程諸子依性善、養氣諸說，創為性理之學。後儒言心性，雖宗孟子，惟暗中仍蒙荀說的影響而不自知？韓非、李斯等人的重法任術，亦深受性惡說的影響。

人性問題，對於教育的觀點及採用的方法影響極大。性善或性惡之說，從學理的研究論，實難遽定是非；但以影響實行的效果而言，則可別其優劣。儒者觀人，每觀其心。朱熹承孟子言仁、義、理、智根於心，而言心包性情；心能存善去惡，以全其性之理，則行為無不善；故善、惡之分，不盡由行為而多由於心，即在注重動機。

綜觀各家學說，雖有其歧異，而他們的教育目的，都在培養完美的人格。

今日談儒家學說思想，雖不免有人說是落伍？但，儒家有關人生修養的許多道理，仍然以應世用，歷久常新。道德有其可欲性，更要有可行性。不能徹底實行的道德，有如鏡花水月，無補於人生的實際問題。譬如老、莊的哲學，縱然陳義高深，却不免於玄虛，非常人所能做到。儒家崇本務實，不尚空談，其所提倡的德行，只要肯下功夫，人人都可以做到。今日有聯合國 (The United Nations) 組織，不就是儒家所倡「大同世界」理想的實現嗎？聯合國憲章 (Charter of the United Nations) 精神，不就是「禮運大同」(見附錄：孔子「禮運大同」原文及劉譯英文)

所啓示的基本精神嗎？

導師制的實施

英國的導師制 (Tutorial System)，規定導師於教學之外，還要指導學生敦品勵學，使其在品德修養、生活行為、待人接物等方面，都有良好表現，而成為一個健全的知識份子。這與韓昌黎的「傳道、授業、解惑」之說相近。由於英國實施導師制，卓著成效，各國羣起仿行，幾乎成為世界性的一種教育制度。其實，中國往日的書院制度，早就有了導師制。宋代，朱熹知南康軍，曾講學於廬山白鹿洞書院，名重一時。他「每休沐輒一起，與諸生質疑問難，誨誘不倦。暇則相與優遊石泉間，摠幽發粹，竟日乃返。」這種師生共同生活的樂趣，有人說類似英國的導師制；但不知英國的導師制，正由中國書院的舊制蛻化而來。中國書院制度，雖有其利弊得失，而其「訓教合一」的精神，以及對學術的貢獻，我們應予重視的。

中國的傳統教育，一向認定師表必須是「經師」與「人師」兼而有之。先哲說「經師易得，人師難求。」因為「經師」只注重知識的傳授，而「人師」於傳授知識之外，還要促進學生身心的健全，心智的啓發。即如德國教育家凱欣斯泰納 (G. M. Ker-shenteiner) 認為，「教人」比「教書」更難，就是這個道理。因為「教書」只做到表面的功夫，「教人」則須要貫徹其內在的活動。

孟子說：「人之患，在好為人師。」(孟子離婁) 這在警惕一般為師的人，要時刻去反省，要善盡其責任，不可誤人子弟！「學不厭，誨不倦。」這就是教師的精神！孟子認為「以斯道覺斯民」(孟子萬章) 的教育工作，乃先知先覺者應盡的責任。又「以得天下英才而教育之，為君子所樂。而君子之教，或如時雨之化，或成人之德，或達其材，或答問，或可為私淑艾，要皆有足資取法者！」

教育的目的，原來在促進改變受教育者的行為。中國先哲所說「為學之道，在改變氣質。」與這一原理相近。如果依照現代

教育學說，「改變氣質」，應該概括思想、情緒、態度、習慣等方面。在狹義教育的措施下，「教育等於讀書」，「讀書就是教育。」但，要從進步的教育觀點來看，教育須要改變整個的人生，使個人有正確的思想，正常的情緒、適當的態度以及良好的習慣，使能達到人與人之間的適應，而謀個人與社會間的和諧。因此，所謂改變氣質，涵養德性，潛移默化，都不是只「教書」可以達到的。

現代美國有 Guidance 制度，有人將 Guidance 譯為「輔導」或「指導」。這在中國教育史上，早就有了。孔子的「因材施教」，就是 Guidance（指導）；美國的 Counseling（諮商），也就是孔子的「循循善誘」。不但如此，他還提出「有教無類」的教育主張，以及「學不厭，誨不倦」的教育精神。孔子是中國歷史上首出的大教育家；也是人類歷史上第一位私人講學的偉大教師；所以被推崇為「萬世師表」！美國加州教育廳，於一九七二年，明定孔子誕辰（九月二十八日）為教師節，並舉行紀念儀式。美國國會眾議院接著通過，明定孔子誕辰為全美教師節。在崇拜物質的資本主義社會裏，孔子竟有這樣的影響力！

我們還要明白，孔子當時用「觀察」和「試探」的方法，來了解門弟子而施行教導的。近代心理學家法人比納（Alfred Binet）（一八五七——一九一一），與西門（Thomas Simon）合創「智力測驗」（Intelligence Test）法，始將「心理學」廣泛應用於教育上。說來歷史很短，但其進展甚速，遂使「心理測驗」（Psychological Testing）與人類學、社會學及心理學一樣，成為現代行為科學（Behavioral Sciences）的一支。今日已是一門富有內涵的學科，其基本特點，是以量數的方式（From the Quantitative Point of View），來衡量個體間的差異。這不過是一個工具，藉這個工具，來瞭解個體的心理情境，診斷其心理困難，以及預測在各種情境內可能發生的行為。但，個體行為的範疇很廣，實則無法一一觀察測定。心理學家所能掌握的，只是「行為樣本」（Sample of Behavior），把測驗的結果，應用統計的技術，加以調查分析，再來推知「行為母體」（Behavior Population）的反應

而已。

今日世界，科學昌明；人類知識，日新月異。孔子於二千五百餘年前，早就懂得靈活運用他的「教育心理學」了。這在中國教育史上，也是值得我們稱讚的！

健全的訓導制度

學校教育的任務，並不限於知識的傳授。要培養學生在德、智、體、羣、美五育中，具有平衡發展的一個完美人格，這就是教育的基本目的。

如果說德、智、體、羣、美五育為全部教育的內容，則在現行制度下，除了「智育」之外，其他德、體、羣、美四育，都屬於訓導工作之內。

今日學校教育，多偏重於知識的傳授，而忽視德行的陶冶。青少年問題，日見嚴重！這與先聖先哲培養完美人格的主張，大相逕庭。又何怪乎目前的社會，敗行的小人，多於成德的君子。青少年問題，已經成爲一個世界性的問題。這問題產生的背景，也很複雜；可說是時代病、社會病、家庭病三者的併發症！因爲這個時代、社會和家庭先有了問題，始發生青少年問題。要解決這個嚴重問題，先要社會、家庭和學校各方面共同努力；尤須各級學校的教師們共同致力於人格教育及生活教育。所以訓導制度，是我們全部教育中必須加強的一個制度。

一個健全的訓導制度，必須全校員生，密切合作，共同推行。因爲訓導工作並不只是訓導處人員的工作，要求訓導工作的推行能發生實質的效果，就要做到「訓教合一」。使教師們既爲「經師」，又爲「人師」；導師制，就是基於這一理想而設計，在訓導工作中，不應該存有狹隘的門戶之見，更不應該爲瑣細枝節問題而形成壁壘。務須開誠佈公，通力合作；集思廣益，擴大效果。

在這多變複雜的時代，就形成了多變複雜的思想觀念。訓導工作人員，固然不能爲多變複雜的觀念所迷惑，但也不能漠視於

這些觀念對青年所發生的影響如何？要適應這個時代，就得了解青年的思想觀念，從而隨時注意自身的工作方法和態度。做青年的朋友，做青年的顧問，以父兄般的愛心，去感化他們，去愛護他們。這樣，可以增進彼此的了解與感情，從而寓「訓」於「導」，在潛移默化中，達到預期的效果。中國從古以來，視師若親，亦師亦親；西方也有「愛的教育」。這個道理，是一樣的。

美國的 Counseling（諮商），就是我們所稱的「個別談話」。這些指導人員，有如我們的導師；這種「諮商」，也可稱為「個別指導」。

訓導與教學，實為一個整體。前面說過，學校教育的任務，除了傳授知識之外，還要實施人格教育和生活教育。學生有了高尚的品德和良好的生活習慣，才能夠好好求學，才會有正確的研宄態度。教師具有高深學識而得到學生敬仰之外，更要以崇高的人格，為學生表率。學問不僅得自書本，尤須得自生活經驗。總之，訓導與教學，為今日教育不可或缺的整體教育。彼此互相配合，才能事半功倍，相得益彰。訓導工作是一個比教務更為艱鉅的工作，也是一個日新又新的工作；訓導工作人員，須要不斷地去學習，不斷地求進步，才能獲致宏效。

當前的時代，當前的世界；錯綜複雜，瞬息萬變。個人與個人間，國家與國家間，休戚相關。一方面充滿着矛盾及衝突，一方面又需要合作與互助。我們必須具備多方面的知識與能力，亦即需要「專才」和「通才」的知識與能力，才能夠應付裕如。所謂「通才教育」（General Education），是第二次世界大戰結束後，美國開始使用的一個新的教育名詞。由本世紀初，在美國發起的一種高等教育改革運動所產生的。這個運動，從檢討當時的高等普通教育（Liberal Education）的目的和本性開始，而發展到提倡文藝教育（Liberal Arts）的復興，教材及教學法的改進、學制的革新等問題，成為現代美國教育主流之一。其他國家多有仿行。現代的通才教育，不但重視人格的陶冶，還要發展到國家社會及國際問題的認識。所以通才與專門教育須要互相補益而不能偏廢，使成為整體性的大學教育，才能達到高等教育的理想目標。

當前教育的新任務，除了培養個人的身心發展，傳遞人類文化之外，還要喚醒良心的自覺，使每個知識份子，具有道德的責任感，倫理的義務意識。因為文化的傳遞與個人內在的喚醒，具有同等教育價值，如果有所偏廢，必然導致失敗。

一個國家，一個民族，要想永存於世界，必須在學術文化上出人頭地，這也是我們共同努力的目標了！

論人生觀

韓堯森

人生在世，不過數十寒暑，總是脫不了生老病死，嘗不盡酸甜苦辣。人有幸運與不幸的分別，幸運的人要提防樂極生悲。不幸的人要努力奮鬥，猶如背水列陣，不勝無歸。

要是面對困難就感到恐懼，整日怨天尤人，不思對策，這樣，困難是永遠存在的。所謂人生多難，並非虛語。如果單憑一鼓作氣而缺乏堅韌不拔的精神，一旦遇到困難，就會棄甲而逃了。假如一味蠻幹，剛愎自用，自以為是，不能虛心接受別人的忠告，一意孤行，即使偶然成功，也白費了不少光陰，這就是滿招損的惡果，謙虛是成功不可少的因素。要從逆境中爭取順境的條件，還需要具有屢敗屢戰的精神，及時總結失敗的經驗，取長補短，爭取天時、地利、人和等有利的因素，才可以衝破重重的困難，爭取順境。

世界的苦難雖然多，但是苦中有樂，既然活在世上，就應抱着「既來之，則安之」的態度，冷靜地面對現實，為人類做點有益的事，為自己謀求幸福，才不枉在人間消磨幾十年的光陰。

大乘起信論講記 (六)

敏智法師講
大成居士筆錄

「如菩薩地盡，滿足方便，一念相應，覺心初起，心無初相，以遠離微細念故。得見心性，心即常住，名究竟覺」。

至此得到究竟成佛。眾生如果存心見佛，就仍然是一種妄念。金剛經說：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」。所以眾生妄想見佛，實由魔生，必須掃除。禪宗香板，稱為金剛寶劍，「佛來佛斬，魔來魔斬」。修行者但怕遭魔，所謂道高一尺，魔高一丈。修行的人，必明此理。佛教與普通宗教不同，一念生就是妄，必修到一念不生，一絲不掛，把妄念層層剝除，一毫不留，才能成佛。禪宗說：「明心見性」，就是根據大乘起信論而來。

以上所講破滅相、破異相、破住相，至此講到破生相，生相無明是最難斷的。十地菩薩修行多劫，修完六度萬行，才能滿足方便。六度之中不外福慧二字，布施、持戒、忍辱都是修福。此乃菩薩的修，非凡夫所能做到。精進通於智慧，福慧雙足，才能成佛。修行的人有的福足慧不足，有的慧足福不足，可見修行成佛之難。

菩薩修行地盡，滿足方便，修完六度萬行，福慧兩足。「一念相應」即無分別智，無分別智就與如相契，一天烏雲消散。「覺心初起」，譬如天上日光，被烏雲所遮。及至烏雲散盡，就露出日光。其實日光始終照耀，因有烏雲遮掩，和不遮掩的差別，而有日光顯露與不顯露的不同。剝盡妄想後，並非另外有覺，本來每個人都有本覺，都有智慧之光。佛能斷盡妄念，除盡煩惱，所以成佛。眾生的智慧高低不同，就因煩惱有深淺的差別。

佛教之理最為究竟澈底，一念生相，無明斷盡，顯出智慧，實在並不是初起。然則「覺心初起」之「初」字怎樣解釋呢？要知道大智慧光明藏中，並無初相，常常是，恒恒是，永遠如是，不是今有昨無。在眾生所以不顯者，都因自己辜負了自己。譬如

東西方向，有人指東為西，其實那有東、西的分別呢！可能東即是西，西即是東。覺心也是如此，能斷滅微細妄念就是覺，不能斷就是不覺。眾生自暴自棄，不敢擔當「心無初相」，不知智慧本來就有。所謂迷者自迷，悟者自悟，一切都由自己。想作凡夫，就是凡夫，想作聖人就是聖人，聖凡大權操於自己。

「以遠離微細念故」。一念生相無明，最為難斷，在佛果上說，須有金剛智，所謂金剛道後異熟空。「得見心性」。心性本來無生無滅。「心即常住」。所謂在聖不增，在凡不減，不垢不淨，如此「心即常住」，這就是究竟覺，眾生要如此，才能成佛，不可依賴佛或菩薩，幫助你消災，要自己去作，去修行，消滅妄想、煩惱，以證大智慧。佛能將滅、異、住、生斷淨，以大智慧成佛，我等如能證此大智慧，自無不能成佛之理。

「是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。又心起者，無有初相可知。而言知初相者，即謂無念。是故一切眾生不名為覺。以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。若得無念者，則知心相生住異滅，以無念等故。而實無有始覺之異。以四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺故。」

以上一節所講，從凡夫人到佛果位，消除妄念，消除煩惱，由粗而細，將微細妄念層層消除，得見本有的心性，是為究竟覺。分生、住、異、滅四相，離去最微細的妄念，於是成佛。眾生所以與諸佛不同，皆因虛妄分別心不能消除，不知本覺體上本來無念。如果離去微細妄念，「心即常住」。為了證明無念可以見心性，馬鳴菩薩引用了「修多羅」曰：「若有眾生能觀無念者，則為向佛智故」。「修多羅」乃梵語，譯曰：「契經」，所謂「上契諸佛之理，下契眾生之機」。眾生雖然妄念紛紛，終日奔馳，念念不息，但在妄念過去，能覺到無念，也就是觀察到妄念本來無體，是虛是假，則所謂有念實在等於無念。眾生之所以與諸

佛不同，就是因為衆生有念，而諸佛無念，衆生體察到無念就是趨向於佛的智慧方面前進了。

可見諸佛與衆生不同之點，完全在於智慧之有無，衆生愚癡無智，才生妄念。衆生妄念的多少，全由智慧濃厚而定。不過衆生若能觀到無念，就是有了大智慧。

「又心起者，無有初相可知。而言知初相者，即謂無念」。上面講過「覺心初起，心無初相」。此處再申說「覺心初起時，根本無有初相可知」。覺心起時無始無初，因為在覺體上找不到初相。既如此，上面所說「覺心初起」的初字，作何解釋呢？「而言知初相者，即謂無念」。就是說把微細無明斷淨之後，在覺體上離去了妄念，似乎有初相，實在並非初相，而是無念。也可以說在覺體離去妄念時就是無念，從無始以來，虛妄分別念就與衆生相互爲因，相互爲果。到妄念斷盡時，是爲無念。所謂「初相」者，就是無念的境界。

由此可知止息妄念之難，在衆生心中，每分每秒刻刻不停，於是苦痛煩惱，也因妄念生滅相續，無法解除，到了能息妄心時，才是無念。

「是故一切衆生不名爲覺。以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明」。如上所述，「無念」就是「初相」，離念即無初相，也就是無念。一切衆生，從「凡夫人」「二乘」乃至於菩薩，在煩惱沒有斷淨時，都不能說是「覺」，因為衆生整日在妄念中過生活，如何有「覺」？何以故呢？「以從本來，念念相續」，念念就是虛妄分別心，前念滅，後念生，前後相續，無一時刻能把妄念停下來。到底這樣念念相續的妄念，在何時生何時起呢？有無起頭或開端呢？要知道妄念來無影去無踪，來無來處，去無去處，生滅不停，所以說是「未曾離念」。因此說「無始初相」，「故說無始無明」，因無明煩惱不知從何而來，無始無明就是無始初相，能察覺無初相，就是無念。衆生自無始以來，就是糊裏糊塗過生活，一天到晚不能覺到「無明」，反而樂與爲友，因此流轉三界，而無解脫之期了。

「若得無念者，則知心相生、住、異、滅。以無念等故」。

如果衆生得到了無念，就能明白上面所講的覺：生、住、異、滅四相，這四相似有層次，滅相最粗，其次異相、住相又次之，最微細的是生相。四相好像很有前後差別的，要知道此生、住、異、滅相是由虛妄分別心上生起。本來清淨，本有覺體，沒有種種相，自從有了妄念之後，似乎生、住、異、滅四相勾鎖連環的生起來，其實四相不離覺性體。譬如古人云：「不知廬山真面目，只因身在廬山中」。身在廬山之中，自然不能看到廬山的真面目。衆生如在妄念中，對於妄念，自然也就不能見到。是非中人不知有是非，所謂旁觀者清，當局者迷，只因旁觀者置身事外，可以判斷是非。衆生到無念，離開妄心時，才知道妄想分別心相。生住異滅，在本來清淨覺體上，本來就沒有。衆生在有念時，不知無念，到無念時，方知生住異滅的妄想分別心全由虛妄而來，完全虛幻不實，本來是假。能夠知道此理，就是到了無念的境界，亦就是了知心相生住異滅。反之，不到無念，就不能了知。又四相念，本來無念，無念即無生住異滅，無生住異滅，才知同一無念，故說：「以無念等故」。

「而實無有始覺之異。以四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺故」，上面講過「以不覺故而有始覺」，有了始覺，覺到本覺。好像始覺不同本覺，實在由始覺到究竟覺，始覺就是本覺，並無始初之相。始覺和本覺本來就是一個，何以故呢？心相生住異滅，表面似乎有層次，有前後差別，有粗細分別。實際四相乃同時而有，並非異時而生。攝大乘論云：

處夢謂經年，悟乃須臾頃，故時雖無量，攝在一刹那。

譬如衆生處身夢境時，以爲很長，其實夢覺不過須臾。所謂長劫攝短劫，短劫攝長劫，一切攝一切劫，一切劫攝一切劫，時間之短長也是由妄想分別心生出，一剎那間能攝無量時間，證明時間爲假，實際始覺本覺無有差別，始覺覺四相，初覺滅相，次覺異相，又次覺住相，以後覺生相。表面上好像有先後層次，逐漸而來，不知四相同時。無量時間攝於一剎那中，那裏有長短相呢？故說「四相俱時而有」，沒有先後相，也無粗細次第，故說「皆無自立」。在小乘俱舍論中講：大滅中有小滅，大異中有小異

，阿賴耶識是生滅與不生滅和合而成。生滅是妄染，不生滅是眞如。兩者對立。其次，阿賴耶識中又分覺義與不覺義。覺義是清淨，不覺義是染污。清淨的覺義就是智慧，不清淨的不覺義就是無明。二者也是對立。阿賴耶識本來統一爲體，但在衆生就有染淨二法，這染淨二法，是矛盾而對立的。悟眞如信唯一眞如絕對一元，未悟衆生則有二元。矛盾對立，佛則只有眞無妄，唯有一元。因妄念未除則爲衆生，妄念除淨則成佛果。佛與衆生就是在「一有妄念一無妄念的分別」。

「復次本覺隨染分別，生二種相，與彼本覺，不相捨離」。上節講始本二覺，現在講到隨染本覺。何爲隨染本覺呢？隨染本覺，因爲有染污法才顯出覺體的妙用。所謂隨染，就是說每人原來都有本覺，只因被不覺遮掩而成汚染，所以叫做隨染，此其一。其次在應化方面，謂佛在教化衆生時，衆生是染污的，佛雖清淨，但爲教化衆生就不能不顯出老比丘相了，因此隨染分別生兩種相，與彼本覺不相捨離。

「云何爲二？一者智淨相，二者不思議業相」。智淨相就是「根本智」，根本智本來清淨，雖在染污之中而不爲染污所染。此種智淨相從何處顯出來呢？要從染污法中顯出，從不覺之時顯出。無明法是染污的，清淨智是清淨的。「二者不思議業相」，不思議業就是如來身、口、意三業，現出種種微妙境界，爲一切衆生現身，使一切衆生得到大利益。如來之身、口、意三業其微妙處，不可用心去「思」，也不可用心去「議」，所以說爲「不思議業」。

智淨相要去除生滅，去妄相，由妄想中染污中顯出來。有染污能顯智淨，無染污就根本談不到智淨。不思議業相如何才有呢？乃因教化衆生，有衆生才有不思議業，無衆生即無此相。所以這二種相是由隨染本覺而生起的。

「智淨相者。謂依法力薰習，如實修行，滿足方便故破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淨淨故」。本覺由隨染分別生出兩種相。既如上述。所謂智淨相，究竟如何生起呢？論曰：「依法力薰習」。所謂法力，就是衆生的心，有無漏性功德，而

起信念，直接的講也就是如來藏內在熏習力，使你學佛。有的衆生遭遇疾苦困難，起而信佛。可證染法並非是壞，相反的可以助成道力，增長修道信念。法力就是因爲如來藏具種種因緣，迫你向道。另有善知識爲外緣。如來說法用四攝法。四攝法就是「愛語」「布施」「利行」「同事」。菩薩不惜作種種方便，教化衆生，投其所好，廣度衆生。一方面有如來藏作內因，一方面有善知識作外緣，「依法力薰習」，內因外緣，能將衆生，由凡夫、十信、十住、十行、十迴向轉作賢人，然後登地作菩薩。「如實修行」，登到十地，無明分分破，法身分分顯，依法性理如實修行，這樣修足種種方便，無量法門，到菩薩地盡，方便圓滿，福慧二足。

「破和合識相」和合識相，即生滅與不生滅和合而成的第八阿賴耶識。到菩薩滿足方便時，就將和合相、生滅相消除，而顯出不生滅法，也就是無垢清淨第九識。楞伽經稱第九識爲白淨識，即無垢識。第九識就是在阿賴耶識破了和合相之後而顯。生滅染污法消除之後，所餘者就是不生滅，就是清淨法，和合識相也就破了。

「滅相續心相」相續心相在楞伽經上有兩種解釋：其一、指前七識生生滅滅，滅滅生生，生生滅滅乃是粗顯的相續。其二、第八阿賴耶識，也是生滅相續，其種子之生滅，如大瀑流水，前後相續，一剎那間不知經過多少生滅。第八阿賴耶識，含藏一切善惡種子，乃是微細的生滅，不易斷除。經云：「阿賴耶識甚深細，習氣種子如瀑流，我與凡愚不開演，恐彼分別執爲我」，有和合識就有相續心相。相續心相要在和合識破後，可以滅除。

相續心滅後，前七識已轉，第八阿賴耶識也已變爲淳淨智。唯識論云：「六七因地轉，五八果上圓」。八識轉成四智。六七二識在因地上未證佛果時就已經轉了。前五識及第八阿賴耶識，要證到佛果才能轉識成智。因此在第八阿賴耶識轉成淳淨智時，前七識早已轉智，所以相續心相已經滅除了。在和合識相及相續心相未經破滅之前，法身被妄念染污遮掩，不能顯現出來，到一切染污種子消除淨盡，微細的生滅也不存在，法身本體才能顯現

。和合識及相續相也都破滅了。前面講過無論如來藏、本覺、第八阿賴耶識轉成的清淨無垢識，同是一個如來法身。法身現出後，根本智清淨無染，淳而不雜，以前因有和合識，相續相，至此滅了後，根本智清淨智也就自然而然的現出來了。

「此義云何？以一切心識之相，皆是無明。無明之相，不離覺性，非可壞，非不可壞。」

從上面所講，我們看出兩個道理，和合識與相續心是染污的，法身及如來藏都是清淨的。換言之，染污法破滅之後，清淨法不滅。識相，相續相，都是染污法，有生有滅，法身本體及如來藏就都是不生不滅，所以是清淨法。「此義云何」？染污法何以要破滅呢？「以一切心識之相，皆是無明。無明之相，不離覺性，非可壞非不可壞」。則因一切心識之相，全是虛妄分別心，也可說是無明。一切心識的分別，是由相上生起。凡夫分別心多，境界也多。反之，少一些分別，就少一分境界。一個境界生一個分別，有若干境界相，就有若干分別。心識之相皆由分別心生起，也就是由無明妄想而起，此之謂「無明的通相」，也就是一切心識之相。知見多，境界多，分別心亦多，心理智慧廣大的人，雖有境界，如同不見，而化為無有境界。智慧低淺者則相反。所以境界的有無，視乎智慧的深淺作分別，境界不一定都是好的，也不一定都是壞的，但皆由無明而起。一切心識之相，完全是無明，無一例外，所以說「皆是無明」。

至於無明的「別相」。別相無明就是無始無明。無明從無始以來已經有了。並非先有覺性，而後有無明，實乃從無始以來，無明之相，就不離開覺性。無明的本體，不離覺性。「無明實性即法性」。實際無明本體原是空的。無明與覺性不離，離開覺性根本就沒有「無明」。無明就是不覺，簡單說：無明就是「不明白」「不了解」「不知道」。明白了就是「覺」，不明白就是不覺。沒有覺性就沒有「無明」，所以無明與覺性，原來是一種東西。

無明是染污的，覺性是清淨的，一為生滅，一為不生滅，故此無明與覺性，可以說是非一非異。無明不離覺性，所以非異。

覺性是不生滅，不可壞，但無明是生滅，是可壞的，因此非一。非異故非可壞，非一故「非不可壞」。只因無明之相與覺性體「非一非異」，所以說「非可壞非不可壞」。和合相，相續心破滅之後，所滅的無明之相，不是無明之體。無明之體，就是覺性。

「如大海水，因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性。若風止滅，動相則滅，濕性不壞故」。譬喻說：大海中水，本無波浪，因被大風吹動，而現波浪。水相和風相結合一體，不相捨離，合而為一，造成波浪。要知水本不動，因風而動，風就譬如無明，水就譬如覺性體。人因無明而妄想心動，其實心性本來常住不動，平靜如水。風（無明）如停息止滅，水即恢復平靜。佛教講地水火風四大，以地為堅性，水為濕性，火為暖性，風為動性。「濕性不壞」就是說，風相止滅，水性不壞。故無明（風）可滅，覺性體不滅。

「如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明，俱無形相，不相捨離，而心非動性。若無明滅，相續則滅，智性不壞故」。如以上譬喻水風波浪的道理，可知眾生自性清淨心，本來不動，完全由於無明風的鼓動。學道之人，心如止水，如果忽然來一境界，那就是無明風來鼓動了。智慧深者，不為所動，無定力者，就發生動搖了。所謂「一念瞋心起，百萬障門開」。人生在飲食行住坐臥之間，無明之風多得很。昔年六祖得五祖衣鉢，惠明等數百人，欲奪衣鉢，六祖幾乎喪生，就因無明風動而起，「心與無明俱無形相，不相捨離」。原來自性清淨，心與無明，都是視而不見，聽而不聞，無形無相。但二者合而為一，不相捨離。無明起後把清淨心鼓動，其實清淨心本來不動，因無明而動，如果無明滅，「相續」就隨之而滅。「相續」就指的是心。在唯識講，就是前七識，眼、耳、鼻、舌、身、意前六識，加上第七末那。識能分別是非，造善惡業，前念生後念滅，生生滅滅，這就是相續性。如果無明滅，相續也滅，相續滅後，就顯出本有的覺性。本有的覺性是清淨的，不生不滅，因此相續可滅，而智性（本覺的智性）是不會壞的。重複一下說：和合相及相續相都是染污的可滅的，但智性，或說本有的覺性，是不會滅的。（未完）

因果二字乃宇宙間萬物生成變化規律，亦是人生永恆常住的法則，千古不易的真理。果是指過去因子的成長所呈現的果實，因是指觀在的所依托發生的主要因素和象多助緣。所以現在的果，就是過去之因，過去的果就是以前之因，依之類推，就可追溯過去的生命無始之因。又現在之因是將來之果，而輾轉到無窮未來無終之果。因果是有情相續流轉，生生不已的現象，週而復始，如環無端。其間的關係，是善有善報，惡有惡果。正如儒家謂：「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃」。或云：「天作孽，猶可違，自作孽，不可活」，也可說善惡報應的因果關係。道家也說：「善惡之報，如影隨形」。因果的道理，譬如種植，下種是因，成熟就是果。所謂「種瓜得瓜，種豆得豆」。種善因而得善果，種惡因而得惡果，都是不移的道理。從宇宙人生界考察，絕無無因之果，也沒有無果之因，更無異果之因，亦無異因之果，所以佛法否認無因論、邪因論和定命論。人間一切的禍福都是人生善惡行爲的結果。

因果具有無限的空間和無限的時間性，並不限於同時同類之間。在六道中的一切互有生業力影响，並發生輪迴流轉作用。如人宰畜生，依因果律必有報應的潛力存在。但是其他動物地位低於人類，福力薄弱，不容易立即發生回報，須等到因緣成熟，在於異世異類抵償，所以因果能創造生死的根本。因是主，另外要有助緣，因緣和合才能成果。譬如種豆

，豆種子是因，如沒有人工去整理、除草、施肥，以及陽光、水、空氣等的助緣，那豆種子就無法萌芽生長，結果是沒有收穫。所以有因，必須要有助緣，就有成熟之果，只看成因緣早遲相合時，因果就將顯成軌道而生。

因果的原則，將自己所作的業力，能涉行於三世生死而不漏，就是自作因自受果。所以人類的一切痛苦與快樂，乃是過去所作一切行爲的業因所成之業果，絕不是宇宙間至尊無上的主宰的賞罰。因果報應的關係，不但爲人所不能勉強，天地也所不能改，並可支配了宇宙的一切活動行爲。而且衆生有不少的種因，就

是自己所受果的道理。所以有些人昧於事理。就迷他一時的享樂，而不知來日的果報，有無比的痛苦。所以我們希望生活上，更要美好快樂，邀福免禍，必須求積善悔罪，以造有更好的新生命。如是才能使生活增加幸福。

因果在三世（過去、現在、未來）中，生生死死相續不斷，就報應在三報（生報、現報、後報）的果報。凡是前生因今生果，今生因來生果，來生因後生果，甚至要等到三，四，五……於千百世後，才獲福遭殃者。所以在今生沒有照着善因善果，惡因惡果之法則，終於也會顯出因果的確實性，這也是佛法所說的三世因果的道理。

因果是一個最公正，最準確者，種什麼因，就受什麼果，一定不會以白色變爲黑色。紅色也不會變綠色，即有善因才有福果，惡因就有禍果。如果衆生爲着昧迷的快樂，專作不善的事，它就有發生的惡因，一定受果報的罰賞，甚者連生命也難以保存，陷入困難痛苦地獄之境。所以需要

談因說果

釋會立

行善好施，時刻遷善改過，有了善因。對什麼事情也不會阻礙，萬事如意的福果，可到達佛菩薩最高自由自在的境界。所以有些現實的，由宿世行善作惡之因，今生就有苦樂差別的現象，總之善惡到頭終有報，只是時候早晚而已。

所謂因果：「欲知前世因，今生受者是，欲知來世果，今生作者是」。也是一個人的過去，現在，未來的一切善惡，而造成生命來源的果報。有了業因，就有業果，絕不會受外面的阻礙。但是由自己的心而能造業與轉業。假如前因善今生又行善，就必定更爲享受多福，可直接增福，間接的減禍。所以我們應該行善爲善，多種福田，不可以惡小而爲之，也不可以善小而不爲。

綜上所述，可與佛法的因果道理關係，要了解善惡果報的真理，充滿了宇宙間萬物生存的活動。人類的生存活動，是因果的軌道進行。所以任何人善惡行爲，都逃不了因果的作用與支配，假如要得到樂果，就要從今生努力行善，修積善因，爲未來幸福的康莊大道。

佛說四十二章經講話 (十九)

■ 聖 印 ■

—— 於台灣正聲廣播電臺播講 ——

第二十一章 名聲喪本

佛言，人隨情欲求於聲名，聲名顯著，身已故矣！貪世常名而不學道，枉功勞形，譬如燒香，雖人聞香，香之燼矣！危身之火而在其後。

釋義：

一般來說，人生的情欲實在太多了，往往以它去追求聲名。聲可包括聲色，從主觀而說即六根，依客觀是六境。如見美色着迷，喜聽美音，若見壞的却生起分別心，起惡念，這都由聲色所牽引。修學佛法之人，須要離棄聲色的繫縛，不貪着一切的聲望，而在聲色中去體會解脫。

試看世上求功名聲色的人，耽溺於財、色、名、食、睡五欲中，有的功名成就後，却身已作古，而得到什麼益處？殊不知人類的生命，其來無始，一生一死，不過是生命中的一種變化假相；人的一世，只是生命中所表現出來的一節，不是生後才有，也不是死後便無，時時刻刻的生滅變化，也時時刻刻的相續不斷。宇宙中一切現象都永遠地遷流着，在時間與空間的序列裏，沒有一事算是常住不變的；春去秋來，花開葉落，也都同樣流變的表現，根本沒有「常」的可言，正如俗語說：「花無百日紅，人無千日好」，人不能避免生病，生老病死的痛苦，如無形的巨輪在旋轉着，往往有人剛才還與人談話，忽然就暴斃，與世隔絕，因此生與死只不過是一息之間。那麼，從時間上看宇宙一切事物，無不遷流變化，剎那的生滅。依空間上看，根本沒有「我」體的存在，所以向外觀察，萬物畢竟是無我；向內反省，五蘊畢竟無我，再從現象界之立場上看，一切皆空，何苦汲汲於鑽營外界

物質，供這假合的幻體呢？

有些人對佛教的態度不好，因這些人是淺學見聞，只稍為聽一點或見一點兒，就自己認為已經全部了解，而不知佛教是人與人間相觸所傳之道，如未參見善知識，未聽授正法，很容易受到名利所擊敗。道元禪師說：「離我名利之念，則為佛教根本之生命。」至於受名利所縛，不但得不到道行，更是失去佛教生命，更可憐到極點。

何況，不斷的為求名聞利養，心念甚是醜惡不潔。凡夫不明生死，盲目虛榮，貪求虛名不想學道，不去行善，一旦臨終，就是追悔莫及！我們可從求菩提佛道之心說，還有那一點可取的地方？故自己內省的世界，正就是修行的第一步。

當我們妄想現出時，如能棄妄想見真如，這就須要一種修養的功夫。撇開一切妄執及求聲名之心，不但自己可棄執，還可嚐得心中無物無我的滋味。正法眼藏行佛威說：「行佛者如未解脫佛縛法縛，即類同佛魔也。」如來如不自忘如來，就難說是真的如來。「以為我是如來」的安樂住生的不是真如來，不安住為如來，也自忘是如來而入泥洹中去救渡一切眾生。往昔的祖師們也絕無安住於佛位事情，他們皆與一切眾生同塵方便，解脫了佛縛法縛；因沒有一絲名利的邪念，所以連法縛也沒有，何況世執的束縛呢？因此要忘我名利之念，而潛心於修行，才是最深切的菩提心。

從前，佛在舍衛國祇樹給孤獨園時，為天、人、龍、鬼等眾生廣演法教。那時一波斯匿王的母親，已經一百二十餘歲，身患重病，醫藥的救治也無效，不久也就去世。波斯匿國王就如法安葬。油酥華香，事事供養，安置神廟，供人瞻仰，辦完喪葬儀式，

波斯匿王按國王喪禮除去五種裝飾，經過佛所，特向佛頂禮請安。

「您從何處而來？爲什麼衣飾有些兩樣？身上且有塵土呢？」

佛問。

「唉！國太夫人年過百二十，忽得重病死亡，我是送靈柩，辦殯葬，完畢經此而來拜見世尊的。」

「啊！大王！人生有不死的嗎？」佛故意問。

「人生於世，無有不死的！」

「對了，從古至今，有五種不可避免的事，一、應老之法，要想使自己不老不可得。二、應病之法，欲使不病不可得。三、應死之法，想免去不死實不可得。四、應磨滅之法，欲使不磨滅是不可得。五、應盡之法，一切應盡的要使它不盡乃不可得。這五不可得法，並不能因人期望而變易，萬物無常，誠然難得久居，人命亦是同樣的道理。」

於是佛趁機把微妙佛法啓發，並曉諭以施論、戒論、生天之論、並說五欲不淨想漏爲人生大患等。

佛沉重的語調告波斯匿王：

「大王！您要曉得：生則老至病時，無有光澤，合會必然分離，這是世常法，好比擊石現出火花。人命的變化劇烈，人生有何樂可言？衰變的要使不變而久存，在這世上還辦不到啊！」

接着遂以此因緣尋究本末，爲後世衆生，示現大明；且使正法，得久住世間。

「雖然壽命到達了百歲，也總是難免一死，要遭遇到老的孤苦，病痛忽然間的來到。佛的語氣一句比一句沉重：「世上的事都是這樣，沒有可長存的东西，人命總有絕期，任它如何也逃脫不了。古代的國王、真人、五通仙士，也一一的過去了，沒有能恆住於世的。所以不必爲亡者悲哀戀念，應當要薦福不倦，福追魂靈，如嚮田夫。大王由此因緣，不妨廣設福業；福祐助人，如憑強杖。」

說完了偈語，波斯匿國王和參加法會的四象子弟莫不歡喜，忘記了憂慮，豁然的啓悟。大家從座位上站起，繞佛三匝，向佛

作禮，感謝而去。

第二十二章 財色招苦

佛言，財色於人，人之不捨。譬如刀刃有蜜，不足一餐之美，小兒舐之，則有割舌之患。

釋義：

世間上最貪著的便是財與色，人人對金錢、美色不忍捨離，尤其是金錢主義者和色心強大的人，似並離此二者，即無法生活，這種情形就像俗語說：「人見利而不見害，魚見食而不見鈎」，佛把這些譬喻爲刀口上的蜜，不夠一口之食，但小孩無知，而要去舐喫它，就招來了割破舌頭的危險，那是多麼的不值！

貪戀路邊的野草是愚者的行爲，而這樣的愚者却比比皆是。是的，世間生活不能缺乏金錢，人們爲金錢、財物，却勤勞工作努力存儲，一但財物一多，爲了過多的金錢生起苦惱，甚至夜不安寢，有人又起一種想法：「何必如此自苦呢？」索性就此走向享樂的生活，把一切忘掉，終日爲享受縱樂，被享樂束縛自己的色身，今日如此，明日又有新花樣，可說是享受無窮，當享受已盡之時，就漸起苦惱，從享樂至苦惱，是何等矛盾！享樂本來是樂事，結果樂盡成悲，是使人難以預料。

我們曾見到居住在豪華富麗的大廈，四時享受衣食，一談到他們的精神生活，却是和修羅餓鬼等無異，他們心情上是多麼地空虛！沒有歸宿的，而一切廉恥心、道德心，將在出母胎後忘得一乾二淨。精神生活的尊貴，宗教信仰的真理在們們來說，是完全置之度外，殊不知最難得的是精神的財產！以身貧的人說其心常富，因爲他有精神信仰，精神上的依靠，就能在貧中安住，這不是任何物質可以代替的，豈不是猶如優越的富貴生活嗎？儒家邵康節說：「爲人能了自家身，千萬人中有一人」。正寓意在精神生活中，安住了脫自己。

再說，世間一切有形的財產例如物資、金錢等，其生命是短促的，俗語言：「不法之錢財，過不了三代。」比方說第一、二代以血汗，用盡千方百計想使子孫代代享受，克服一切，辛勤地

儲蓄，可是一到第三代子孫時，竟把財產傾蕩殆盡，連住宅也一齊賣掉。誠然在上代盡力去經營生意、蓄財，往往疏忽了學問之道，當第三代家產豐足，學問也修好了，却醉心於放肆，盡於享樂，忘掉上一、二代的祖業，所得不易，把血汗的結晶輕易地揮霍，家產全部落到他人手裏。從前是三代才沒落，而現在所謂超速時代，還不必等到三代，在一代就可以宣告破產，如遭遇水、火、盜賊等等……使人最難於預防，隨時都會發生的事，你看物質的財產還靠得住嗎？

爲了金錢及冶艷的女色，朋友義氣可以不管，道德良心置之不問，蕩情失志，這些使人沉淪的財的色欲海，就是使人墮落的陷阱！

社會上的人事也太多了！有的剛有些財產儲蓄，却不肯安份守己，忘記起家之時的困難，家有賢妻還感不滿足，於是在「家花那有野花香」的心理，而金屋藏嬌，鬧出桃色的新聞糾紛，不但破壞家庭安寧，給孩子們的惡劣印象，與不好的榜樣；甚至有些中了別人的「仙人套」吃上官司，敗壞了名譽，一生從此而亡，可見財、色是多麼的可怕！

修學佛學之人應要體念由眼緣色，生起眼識，但此境界驟然即逝，應知捨棄，生起慚愧厭惡之心，遂不煩惱其心，耳、鼻、舌、身、意那是說明「色即是空」的道理，必無染着。

其次，凡是對於佛法有深切認識的，對於財物的布施沒有不量力而行的。不但不執着於財物，且能把財物施與人，或獻出自己的精神生命去成就他人，這自然是值得稱頌的。

刀鋒上的蜜，只有一無所知的小兒才願意去嘗試，我們如有智慧，即應抑制財色的欲望心，什麼事但求適可而止，切不可得隴望蜀，尤不可存非份之想，不然，得來的必然是苦頭，得不償失，這又是何苦呢？

「酒不醉人人自醉，色不迷人自迷」，要隨時提高警覺，以智慧判斷邪正是非，棄邪歸正，這樣，人生方能美滿，學道始克有成。

第二十三章 妻子甚獄

佛言，人繫於妻子舍宅，甚於牢獄，牢獄有省釋之期，妻子無遠離之念。情愛於色，豈憚馳驅。有虎口之患，心存甘伏，投泥自溺，故曰凡夫。透得此門，出塵羅漢。

釋義：

佛制是以不娶妻妾爲出家的依據，小乘僧制與大乘戒律，都以出家斷欲爲制，絕不能開戒的，因爲一切慾念由淫而生，生死長流是欲念肇端；所以佛獎勵出家學道，實在是因居家瞋鬧，情欲繫縛，貪念不移，如牢獄似，無益於修道的緣故。所謂出家，即出三界家、生死家、煩惱家、世俗家，最主要的必須先出世俗家，不受家庭情感的障礙，才能專心辦道。

此節說明一心學道，不受妻子宅舍，眷屬財產等等之拖累，其實妻子等比牢獄更可怕，這是什麼道理？以監牢來說，坐牢的人還有開釋或假釋的時候，那妻子等就不同，決無遠離的念頭。因烈火般的情與至深的愛，不能熄滅內在色欲之火，他可不怕學苦，即使冒着生命危險，也要奔馳以赴，就像是羊入虎口，也在所不惜的爲情愛墮落，我們可看到如此爲情愛去做奴隸，癡迷至此！這完全是陷入欲望的泥沼中，越陷越深，更不堪自拔。凡夫的爲此溺於情愛泥淖，是多麼的不智，多麼的可憫？也就因爲這樣，而自己甘願沉溺，自願墮落，所以才稱爲凡夫。

要能識透這個竅門，逃出情欲的虎口，專心修行，努力去參學，了脫這困難的一關，就是出離了庸俗的塵凡，畢竟能成爲證得中道聖果的羅漢。

說到這裏，我們再提到佛住世時，印度的社會，有兩種不同的情形，一部份在家人是縱欲，他們生活上只求享樂，耽於逸欲，甚至荒淫的一途，傷損自己的身心，另一部份是禁欲的苦行人，它斷絕情愛，以克苦方法，使自己的身體受苦，用裸行結髮，塗泥絕食，臥地自塵身等等來磨鍊自己。他們一面想捨離慾念，一面又被苦行縛繫着，其實如此是不能得解脫生死說到修行者，應離欲與苦行二邊，依着中道義去求得無上正果，才能算是出塵的羅漢。

（未完待續）

閱經隨筆

佛照樓主

一、經名：般若波羅蜜多心經

二、譯者：唐三藏法師玄奘

法師偃師（今河南省洛陽縣東）人。十三歲出家。唐貞觀元年（公元六二七年）經西蕃（今新疆）諸國至印度。研究佛學凡十九年。所譯經論七十五部一千三百三十五卷。於麟德元年（公元六六四年）示寂。世壽六十五歲。

三、部別：說空（般若部）

四、主旨：眾生固執事物之實有，徒生苦惱。故說諸法皆空，以破迷妄。

五、摘要：說色即是空，空即是色。色空不異。蓋真空體相，本無生滅、垢淨、增減者。故無五蘊、六根、六塵、六識界，十二因緣生滅、苦集滅道四諦。以至無分別智，亦無所得，而永斷輪迴。故能心如虛空，離諸名

相，則心無罣礙，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。

六、警句：色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是。

七、概說：是經有羅什、玄奘、利言、法月、施護等諸大德之譯本。而歷代大德之註釋則枚舉不勝。蓋以其簡要易誦，且約六百卷般若經之心要也。

八、感述：同門某君嘗詢余：「是經說諸法皆空。則人但解空理足耳，又何必末附咒言使誦？寧非有法未空？且其義云何？」曰：「咒者原稱「陀羅尼」，乃佛、菩薩從禪定中所發之秘密言句。故多只音譯而不翻其義。能持善法不使散，惡法不使起者。蓋持之可以攝心淨意，而除諸苦惱也。若吾人但粗知一切法皆空，而以爲可以自暴自

棄，妄念妄爲，則豈非悖乎佛陀慈悲教化之旨？故說咒使誦，俾自攝心，且以勵行也。此咒大意爲：「渡！渡！渡！渡到彼岸！誓當渡到彼岸，成就正覺！」蓋所以勉人誓當渡登涅槃彼岸之意。然欲登彼岸，非徒託空言而可以渡此苦海者，故當誓行弘願，乃可致之。則此咒尤可發人深省，勸勵吾曹毋沉空守寂，畫餅充饑耳。「有法未空」云乎哉？」

按所知：「揭諦」本意爲「去」，今翻作「渡」。「僧」具名「僧那僧涅」。弘誓，自誓也。誓行弘願意。「薩婆訶」亦譯作「娑婆訶」乃「驚覺」義，感嘆詞也。又可作圓滿、成就解。

又：嘗聞有人釋此咒義爲：「揭諦揭諦」者，「揭出妙諦以度人也」。即自度、度他之意。「波羅揭諦」者，「欲到彼岸，必須賴此妙諦也」。「僧」者「衆」也。「波羅僧揭諦」者，「衆欲到彼岸，必須賴此妙諦也」。「薩婆訶」者，「疾速也」。「菩提薩婆訶」者，「疾速成就正覺也」。云云謹錄之以資參考。

廣東歷代詩僧簡介（廿四）

慧光居士

虛雲

虛雲原名古巖，又名演徹，字德清，光緒廿六年（時年六十一歲）

十月上終南山結茅，覓得嘉五台後獅子巖，地幽僻，爲杜外擾計，改號虛雲。湘鄉人，族姓蕭，梁武之後。父玉堂，爲福建泉州太守，母顏氏，年逾四十無子，禱觀音大士得孕。父母夢一長髮青袍人，頭頂觀音，身騎猛虎，跳入床上，母驚醒，異香薰室，旣生雲公，落地乃一肉團，母大失望，氣壅而絕。翌日有賣藥翁來割之，得男，卽雲公也。庶母王撫育之，不喜茹葷。稍長就傅，亦不嗜儒書，而好佛經。父滋不悅，嚴責之。年十七，以兼祧故，爲娶二媳，一田氏、一譚氏，公與二氏同居而無染。年十九，決志離俗，從弟富國同此志，暗探福州鼓山路程，作皮袋歌一章，留別二氏。有句云：皮袋歌。歌皮袋。有形若不爲形累。幻質假名成對待。早日回心觀自在。不貪名。不貪利。辭親割愛遊方外。又云：大修行人必見性。速修行。猛精進。種下菩提是正因。九品蓮生有佛證。彌陀接引到西方。放下皮袋超上乘。皮袋歌。請君聽。離家後與富國同逃至湧泉寺，禮常開老人，爲披剃。翌年依鼓山妙蓮和尚圓受具戒。公學無常師，師天台之融鏡，友九華之月霞。徧參金焦高旻諸禪宿，而友冶開法忍。結茅於終南，發心參禮，遊海內名山，遠及康藏印緬，歷霜天雪地，蕉雨椰風，巨流峻嶺，靡不任境去來，禪心自在。百年以來，興建道場，重修古刹，無不如願。以一笠一鉢一背架而來，亦以一笠一鉢一背架而去。民國歷屆元首孫（文）袁（世凱）林（森）蔣（中正）諸公，咸致禮敬。二十三年八月駐錫曹溪南華寺，諸方信士皈依者不可以數計。三十一年奉召入渝，在慈雲華嚴兩寺分建

息災法會。修懺圓滿返粵，移駐雲門，修繕梵宇。四十八年己亥十月十三日吉祥入滅，世壽百二十，戒臘百歲。公度人無算，其降魔解紛拯溺消災諸奇跡，備載自述年譜，門人更輯法彙十卷印行。

雲公蒞粵因緣，有足述者，開國七年戊午，公在滇南鷄足山，時韶州軍務督辦李根源，修理南華寺，請公主其事，公以鷄山因緣未竟謝却之。十七年戊辰，公與王居士九齡同寓香港，省府主席陳銘樞邀至珠江，亦請公住持南華。而先有海軍部長楊樹莊及方聲濤等以閩之鼓山寺急待整理，派人迎往。公以出家鼓山因緣，勿能却也，遂之鼓山，數載辛勞，畧有建制。二十三年甲戌四月粵僧敬禪元清福果等參禮鼓山，屢言粵中佛法衰落，祖庭傾圮，請公赴粵興之，意未決。一夜連獲三夢六祖，喚來南華。次日向諸人敘述夢緣，感歎稀有。不數日，粵北綏靖主任李漢魂函電邀約住持南華，並派秘書吳種石暨廣州香港縉素十餘人到鼓山迎迓。公遂赴粵，詣曹溪，禮祖庭。至三十二年十二月將南華職務付弟子復仁主持，逕往乳源中興雲門寺。

雲公論詩有云：禪曷爲而有詩也，自行入單刀直入，一念相應，吐詞拈韻，往往爲士大夫所誦。世以文字難僧，僧亦遂以文字應世，或馳騁世典，殫心雜學，將無上妙法，視爲具文，正法眼藏淪乎聲色。甚而尋章摘句，四六精詳，處處驢唇馬舌，噫！法門一至此耶。一變而語錄，再變而辭賦，三變而爲詩文，佛法何可言哉。雖然，亦不可概論也，當觀其人爲何如耳。其人見諦真，則言言至理，語語明宗，假山水以寓其懷，借時物以舒其臆，如遠公之招陶劉，佛印之契蘇黃，大慧之於子韶，詩亦何妨於禪哉。但不以見長，若以此見長，詩精則亦詩僧而已。而况以之爲名

利之階，攀緣之具，其言雖工，其行不可問，行不可問，心更不可知矣。（錄法彙卷六卓菴詩集序）

贈何鏡天寬仁居士

爭名攘利處。秦關楚漢驚。一枕熟黃梁。夢回空無與。斯世幾英雄。倏忽臥草露。況諸不遂者。空把光陰誤。失足成千古。如來難救度。好趁宿願深。快將生死顧。佛言如皎月。照破無明路。叮嚀信願者。時時勤覺悟。萬劫獲此身。燃眉急須護。法法皆我心。我心絕外務。生亦不會來。滅亦不會去。生滅幻去來。如如體常住。

贈妙明師

一會匆匆又別。終朝無可言說。直教石筍抽條。方見虛空破裂。不須添醬加鹽。何勞眼耳鼻舌。筆尖點出月輪。徧界光輝皎潔。

雲移石（年譜光緒三十年甲辰六十五歲）

鉢盂菴在雲南大理府賓川縣鷄山，自嘉慶後，已無人住。因大門外右方有一巨石，白虎不祥，擬在此鑿一放生池，僱工斫之。即去土察之，無根，石高九尺四寸，寬七尺六寸，頂平可跏趺坐。招包工移左二十八丈，來工百餘，拼力三天，無法動，不顧而去。予禱之伽藍，嘩佛咒，率十餘僧入，移之左。哄動象觀，驚為神助。好事者題為雲移石，士大夫題詠甚多，予亦有詩紀之。

嵯峨怪石挺奇踪。苔蘚猶存太古封。天未補完留待我。雲看變化欲從龍。移山敢笑愚公拙。聽法疑曾虎阜逢。自此八風吹不動。凌霄長伴兩三松。

鉢盂峯擁梵王宮。金頭陀舊有踪。訪道敢辭來萬里。入山今已度千重。年深嶺石痕留蘚。月朗池魚影戲松。俯瞰九州塵外物。天風吹送數聲鐘。

戒期

得守空王法。勿爲魔事侵。戒香薰寶座。梵網結珠林。妙契西來意。單傳東土心。但看沾化處。咸頌海潮音。

示天性

佛愍蒼生苦。慈悲爲我人。空花留醫（音翳眼疾也）眼。虛室不容塵。逃逝憐驕子。啓纏示結巾。本來無有相。一動便紛紜。

山居五首錄一

歷遍江湖到此中。把茅深隱萬重峯。死柴頭上心花燦。拆腳鐺邊性海通。篲帚掃穿百雜碎。鋤頭翻破五家宗。清風明月常如此。懶較諸方同不同。

臥病偈

小病何須日恐惶。饒他艾朮與薑湯。通身自是還元藥。一念無非壽世方。白晝經行提勁氣。通宵禪坐定心香。不資藥力資神力。祇此伽陀大藥王。

和湯瑛寬筠居士見贈

弘揚大法賴羣賢。荷担如來汝着肩。扶起破盆齊努力。拈來信手是禪機。

和陳眞如居士

山重重又水重重。透出重重重重見功。重重妙義重重意。不管東西南北風。

理重重復事重重。方位原無西與東。遍界不藏眞實義。眞如如是妙無窮。

虎皈依附記

民國二十三年冬啓建道場，達官貴人有帶兵弁者，某夜入壇時，江孔殷之子叔穎時立藏經樓上，首先發見曹溪門外有兩道電光，近視之，虎也，嘩然。兵弁正擬發鎗，師驟至止之，虎伏階下，師爲之行三皈依，囑其隱深山，毋傷人，虎三叩首去，回視猶戀戀。以後每年必出巡一二次，山猪野獸絕跡。偶聞虎嘯聲，師即出，善慰遣之。此老虎皈依之異，聞師當時說三皈依後，爲說偈曰：

虎識皈依佛。正性無兩樣。人心與畜心。同一光明藏。

明一

明一字觀本，族姓張，名壽波，字玉濤，中山人，光緒舉人

。講求維新，東渡日本，爲橫濱大同學校校長多年。壯歲知有出世事，深研佛典，捨宅爲功德林。遣其獨子依微軍老和尙薙度，未幾卒。師以母老，不欲遠離。年六十三，太夫人棄養，師遂出家，赴鼓山依雲公受具。雲公以編整鼓山宗圖及經板事屬之。乃赴滬上訪大正續藏，爲鼓山增補各祖師傳記。迨雲公赴南華，師爲首座。中日戰後，雲公擬命接廣州六榕寺住持。師病不起，世壽七十八，僧臘十六，荼毘得舍利無數，著述甚豐，有香光閣集二十卷待刊。

南華枯木吟并序

南華祖庭後九龍泉畔，有參天老樹三株，其一上段已枯折，其二枒槎搖落，不知幾經年月也。鼓山雲公老人入主祖席，乙亥冬傳戒，四方來者數百人。自明代憨山清公而後，冷落數百年之祖庭，忽欣欣有生意，而物感亦於然起變化，冬月寒枝，忽發嫩葉，三株次第向榮，昔聞玄奘三藏，西域取經，靈巖寺之古松，枝枝西向，及歸，枝忽東迴。門弟子曰教主歸矣，乃西迎之，師果還。遂號摩頂松。今此瑞應，得無類是，因爲長歌紀之。

君不見九龍山下九龍泉，流澤涓涓遍大千。曹溪一滴成漪漣。又不見一花五葉無根樹。普蔭人天春嫗煦。葛藤豈落有無句。何來豫章落葉吟。庾信却抱淮南心。不萌之草藏香象。舊處枯春何所尋。誰知萬象森羅中。枯椿向上還有事。從來感應成道交。機微歷歷不思議。昔聞大唐西域記。鉢羅山上灰菩提。涅槃佛節葉彫落。一夕新抽還舊莢。無憂王妃曾剪伐。外道異見還災梨。祠天火燄茁雙樹。香乳灌溉枝還齊。及聞三十三晝度樹。葉黃委落諸天喜。不久還生如鉢花。果上色香更鮮美。阿含經說聖弟子。離欲歸真亦如此。四禪得果成樂遊。枝葉先零差可擬。吾人莫作繫驢楸。珊瑚枝枝撐着月。誰知確嘴已生華。臘月蓮花豈不發。靈苗有在當諦觀。祖庭雜作等閒看。枯榮兩樹灼然見。植材記取高安灘。南華老樹半心空。寒枝百尺凌蒼穹。中有三株生意盡。屹然樞杌將毋同。今冬忽作欣欣意。枝柯萌蘖還青葱。如是新條占

瑞應。勉哉蘭桂當印證，萬物一體原同根。集枯集苑何曾定。莫作時人見牡丹。惘然譜作如夢令。我今更與蛇添足。覺華遍映塵中鏡。未明道眼出家兒。園樹生耳還信施。老子堂前雙柏枝。得時枯榦還離披。嶽神得戒尊所師。北巖松柏爲東移。儒門孝弟多祥熙。庭槐紫荆猶有知。古云草木有道存。黃花翠竹皆靈源。會心痛領法界性。體用都歸不二門。我佛常說枯樹經。着眼宗門絕後醒。兩般雜揉成一什。解嘲聊作自心銘。憨公沒世四百年。南華掩曖草芊芊。而今佛日濛汜出。又見曹溪大願船。夾溪桃李釀春風。把舵慶值河上公。西來細認摩頂松。葉葉枝枝今已東。誰歎誰歎枯木象。誰歎誰歎雲中龍。誰歎誰歎起吾宗。梅開一鋪真功德。冷香和月一聲鐘。

融熙

融熙字寬筠，號九指頭陀，族姓湯，名瑛，字雪筠，原籍浙江，其先宦遊粵東，因家焉，遂爲番禺人。少畢業於廣東高等師範學校，形儀高朗，若逸鶴凌空。讀書聰穎過人，出與士大夫遊，皆驚其才辯。夙根渾厚，精研內典，固外服儒冠內宗梵行者也。壯歲浮沉宦海，博甘旨以奉母。嘗與梁致廣胡毅生陳少白趙士覲結解行精舍於廣州六榕寺，以居士身度衆生甚衆。發願重修花塔，夜放佛光。遠近驚異，工竣，人咸稱之。民國三十三年甲申浴佛節，赴南華皈依虛雲老和尙。中原多事，避亂香江。四十二年癸巳二月十九日毅然出家，詣荃灣竹林禪院求融秋師剃度，秋以公夙著名德，不敢以師禮臨之，號之曰融熙，示兄弟行也。越年禮大嶼山靈隱寺靈溪師受具足戒。以時節因緣，向南洋弘化。初到星洲，任大覺寺住持，談經說法，名動一時。繼應吉隆坡、怡保、檳城等處講席。默察機緣成熟，移錫吉隆坡觀音寺，望影皈依見形折節者日益衆。與其弟子創建馬來亞佛學社，宏揚大法，暢演圓音。不及二年順世，無疾而終，時民國四十七年戊戌年六月十一日，世壽七十一歲。荼毘時靈蓋骨不壞，其弟子葬於吉隆坡廣東山之陽，請順德岑學侶居士銘塔。生平著述有六祖壇經無相

頌講話，百喻經選講，佛教與禪宗，葛藤集，圓音月刊，其餘未梓者尙多云。

呈虛雲師

閩海昆池震法雷。曹溪重見法堂開。眉毛掃地婆心切。可是鷄山出定來。

踏破須彌香象王。如來家業獨擔當。一盂粥飯三條篋。鐘板重懸九道場。

和岑學呂居士夜讀楞嚴有省

天下老鴉一般黑。從知假相即眞如。六羣羅漢敷金座。千葉蓮花燦火居。禪淨笑看生角虎。貪癡漫說上竿魚。吟成倚杖見牛斗。無復微雲滓太虛。

送同學伍參謀長應祺出家

猶記螢窗醉濁醪。如今鬢舍長蓬蒿。低眉菩薩登初地。放眼乾坤入一毛。廿載功名成破甑。三千煩惱付鋼刀。英雄老去多皈佛。畢竟袈裟勝戰袍。

次韻奉和馬君佩居士四絕

久別秋空一雁來。故人無恙思悠哉。沿江蜆子遲君拾。祖意今猶在酒臺。（華嚴靜問蜆子和尙如何是祖師西來意和尙曰神前酒臺盤）

黑山鬼窟人問世。宏願添油續慧燈。好把須彌權作筆。描盡虛空等箇人。（僧問布袋和尙在這裏等甚麼和尙云等箇人）

傳火何愁已盡薪。心眞一切法俱眞。假眞畢竟皆如幻。入海泥牛疑煞人。（古宿語錄昨夜泥牛奔入海直至如今消息絕）

栽松道者漫遲遲。閻老音書雪片飛。即今休去便休去。欲覓了時無了時。（五祖前生是栽松道者）

丁亥六十初度自題小照

爾即是我。我不是爾。離水無波。波豈是水。我無自性。爾從緣起。識爾如金。識我如矢。六旬光影。未得吾髓。一場懨懨。豈有此理。

贈醉道人

無酒學佛。有酒學仙。仙不壓酒。酒乃天泉。智哉道人。平

生好酒。萬事不如。一杯在手。世人盡醒。道人猶醉。醒有機心。醉則天趣。機是種因。趣則自在。醉裏乾坤。脫然無慮。此中妙理。誰能領會。質之道人。道人曰對。

感事（癸巳元月初四日途有顛漢舞錢棒擊傷十餘人予亦傷頭背肩部頓覺五濁惡世無處不險出塵之念彌切）

瘋子相逢漫怨嗟。繩蛇看破本來麻。禪心不與童心異。老尙頑嬉笑戴花。

當頭一棒頂門開。無耳陀龍聽法雷。此即成吾善知識。驀從背痛見如來。

癸巳二月十九日在芙蓉山竹林寺出家感懷

圓音無計續獅絃。（經言獅子絃音衆響皆絕予來港恢復佛教圓音月刊機緣不契兩期而止）物外偷閒感逝川。修行萬竿舞寒翠。芙蓉山上好安禪。

畏從果上更生因。收拾乾坤入一塵。垢淨隨緣銷舊業。（古德云修行不揀垢淨只合隨緣銷舊業更勿作新秧）污垢優鉢大於輪。（梵語優鉢此云蓮花經言高爽之地不生此花卑濕汚泥乃生此花人有以在本山出家爲異者聊以解嘲）

魔佛原來共一家。（佛門不二魔佛一如）涅槃生死等空花。（借句）自憐光影從門入。（禪境到昭昭靈靈時只名光影門頭古德云從門而入不是家珍）法眼如今尙有瑕。（昔僧問夾山如何是法眼夾山曰法眼無瑕。）

閱盡滄桑道味親。可堪塵世遍波旬。（梵言波旬魔也）法雷未許驚羣蟄。且作聲聞自了人。（菩薩大願無窮入世度生聲聞遣世入定惟求自了）

復吳唯菴

一管綿裏針。捫之刺人手。一股沒絃琴。輕彈魑魅走。風度古謝安。白也眞祭酒。山僧會機鋒。面南看北斗。

甲午從新加坡飛緬甸出席世界佛教友誼會
扶搖鐵翮一毛輕。耳畔風雷九萬程。莫是老來顛倒甚。涅槃不證上瑤京。

太空寥廓好翱翔。造化玄機暗自商。雲上驕雲下雨水。分明天道有炎涼。（未完待續）

蘇東坡的性格與爲人

□ 胡信田 □

古今中外大凡在學術、藝術上名垂久遠的人，他們的性格有一共同點——不同的特殊。就這一特殊，他們的言行笑貌，便永遠活在世人的心裏！

東坡自己說：

「我不違世，而世與我殊；拙於林間鳩，懶於水底魚。人皆笑我狂，子獨憐我愚，直者有時信，靜者不終居，而我懶拙病，不受砭藥除。」

究竟他的話對不對？可以從順境、逆境，兩方面來探討、發掘，較爲有效。逆境，可以見到一個人的志氣與堅毅的魄力；順境，可以見到一個人的節操與修養的工夫。

一、順境

根據自己的觀感與體驗，「不經一番寒澈骨，那得梅花撲鼻香」的人性結論並不可靠。昔年我有一同學被日本人擄去，勝利後釋回，因北方天寒地冷，指頭凍掉數個。因此對同鄉、同學恨之入骨，給予我們老同學不少的麻煩。另一位是我的堂兄仁田，是獨子，我的叔父母深愛之，仁田兄除好賭錢外，心地善良，木訥苦幹，從不論人長短，這是兩個不同的縮影，二十年中所見所聞也不過如此，人性不同各如其面，信焉！不過，遺傳、環境、教育、信仰、修養五種因素就可以決定一個人的「性格。」

人的眼睛夜裏不能視物，故藉「燈」以助之，可見人誰不卑棄黑暗、喜歡「光明」？飯涼了再「燒燒」，吃了舒服，可見人誰不喜歡「溫暖」？由此可以肯定，光明啓發人的前程，溫暖使人欣欣向榮，卑棄邪惡，接近善良，該是人性的註腳。

東坡自己嘗說：上可陪玉皇大帝，下可陪卑田院乞兒。又曰：眼前見天下無一個不好人。這種泛愛衆而親仁的氣概，莫非天

性之善良乎？他這一眼看，就如鷹之視物，直衝而下；如貓之捕鼠，心無其他，故東坡一生待人如春風風人，接物如時雨雨物，是以在顛沛困頓，放逐危難之中對人性的善良，始終以之。一夜客人叫門，飲酒至醉，次晨而去，不知姓名，事後他爲詩以記之：

「古驛無人雪滿庭，有客冒雪來自北，紛紛笠上已盈寸，下馬登堂面蒼黑。苦寒有酒不能飲，見之何必問相識？我酌徐徐不滿觥，看客倒盡不留澀，千門晝閉行路絕，相與笑語不知夕，醉中不復知姓名，上馬忽去橫短策。」

照這種情况分析，古道雖然沒人，這自然因爲是天冷下雪行路難了。客人冒著雪從北面來，一進內堂，帽沿上雪厚盈寸，面色有些蒼黑。當時凍得手腳失常，連舉手說話的方便也不自如，在這種情況下，自然有酒不能飲，見了於情於理就不忍再俗俗氣氣的來個「客從那裏來？要到何處去」了？東坡自己淺斟慢酌而又不滿杯，客人由風雪中來，滿身寒氣未復故一飲而盡，面上連點苦澀的表情都沒有。由于天冷，雖是白天路上也沒有行人，待酒溫人醒時，談話投機，竟不知天黑，酒力發作上床睡去，這一醉如泥的客人連姓名也不道出，及黎明醒來，才知公事在身，上馬覓路以去，由于東坡素有早睡的習慣，客人的打擾，風雪的交加，自然未便及時起床了。一夢醒來，陌生客亦留下蹄痕在門前可鑑，四海皆兄弟，東坡待人，推己及彼，已做到盡己之謂忠了。

凡是一位真正的中國讀書人，他必具有兩種一般讀書人沒有的特性。一是不攀緣、不奉承；二是愛萬物、愛瓦石，有了這種大而化之萬物一體的仁心，才能算是一位純正的讀書人，替天行道的先知者與真知者。惟其真知，故所言不假，所行能強；惟其

先知，觀察透澈不受世俗的阻撓，能樹立一己的風範千載于一時。

東坡一生並不富裕，只要是心之所知，力之能及，他總是幫助別人、安慰別人、鼓勵別人，在深雪偶談中有這樣一段仁義的故事：

「東坡卜居陽羨，士人邵民瞻從學於坡，爲公買宅，需緡五百，公傾囊僅能償之。卜吉入居，既得日矣！夜與邵步月，偶至村落，聞婦人哭聲。推扉入，見一老嫗泣曰：吾有一居，相傳百年，吾子不肖舉以售人。今日徙此，百年舊居，一旦訣別，所以泣也，坡爲愴然！問其居所在，即以五百緡得之者，即取屋券焚之，呼其子命翌日迎其母還舊居，不索其值，自是雖還毘陵，不復置宅。」

一個讀書人有錢買房子，真可說是「順境」了，惟有順境才有錢有心去買房子，所謂「順」一點不僞造，也就是隨遇而安，明達不憂。

一個人處世泰然自若，一半由于凜賦，一半由于讀書，東坡喜莊子的樂天達觀，不憂不懼與無我之私的仁體，所謂不欺于暗室，仁民愛物，東坡之心，可謂仁且厚矣！莊子的思想，雖形似消極，而實則達觀，東坡的順乎自然，隨遇而安亦流露于生活日常間，聖者之與物有情，與莊子之道在瓦石、尿泥，以其有生命在也。以其有生命，才有感情；以其有感情，才有不忍人之心，辭黃州時東坡說：「黃州鼓角亦多情，送我南來不辭遠。」出峽時曾說：「入峽喜巖巖，出峽愛平曠，吾心淡無累，遇境即安暢。」

常聽人說，文士風流云。可是以經驗論之，「風流」是雙方面的，若果流水有情，落花無意是風流不起來的。中國古代的歌女，日本近代的藝妓，都是能唱能彈，才藝俱佳的。東坡的軼聞美事，今日的博士娶妻，教授談愛亦不能過之。東坡官杭，與劉貢父兄弟遊西湖，一女子駕小舟而來，云：「平日素慕公名，無由得見，今已嫁爲民妻，聞公遊湖，不憚呈身以遂景慕之忱」云，東坡聞罷，爲賦江神子詞以贈之，東坡感情之豐富，吸引力之

大，文筆之佳，堪稱絕響。惠州溫氏女超超，年十五，貌美而聰，文而且雅，不肯嫁人。聞東坡到，喜曰：「真吾壻也。」天天在坡之窗外聽詩，疲倦輒歸，多日不輟，事爲坡悉。曰：「吾當呼王郎，與子爲姻。」到東坡渡海回而溫超超已死，葬之沙際，東坡作卜算子云：「缺月掛疎桐，漏斷人初靜，時見幽人獨往來，縹緲孤鴻影，驚起却回頭，有恨無人省！揀盡寒枝不肯棲，寂寞沙洲冷！」南貶惠州，惠州即今之廣東舊府名，這時東坡五十八歲，他比溫超超大四十三歲，超超有慕賢愛才之心，而東坡有少女景仰的人格與才華，可謂郎才女貌，只爲知己不計形式，這時是元祐八年的十月初。東坡固然才佳，可是江南的山水之美，女子多情，也是促成他靈感常在的諸因，處順境能自勵，處逆境能堅忍，這是東坡的天性使然，惟有明朝的王陽明可與媲美。

二、逆 境

逆境是聖賢豪傑的福地。火不燒山土不肥也，即時代考驗人生也，某次舟行遇風，人皆失驚，獨東坡笑而入室，煮酒吟詩，新灘頭阻風，就是在這種不利的環境中寫成的：

「北風吹寒江，來自兩山口，初聞似搖扇，漸覺平沙走；飛雲滿巖谷，舞雪穿窗牖，灘下三日留，識盡灘前叟；孤舟倦鷓鴣，短纜困牽揉，嘗聞不終朝，今此獨何久？只應留遠人，此意固亦厚，吾今幸無事，閉戶爲飲酒。」

東坡以詩出名，也以詩受累，幾因詩而死，他由衷的愛詩，由衷的寫詩，對詩有一種強烈的感受與熱愛，出獄後謫居黃州，甚至流竄海南，讀詩勤、作詩多而更好，可說已入化境，對寫詩有一種生死以之的精神，他的詩有創意、有感情、有實際，他雖然活了六十六歲，生命短暫而有義意，生活孤獨有情趣，所以他死而不朽。一個人到了晚年，連年被放逐，已夠苦且丟臉，但東坡並不介意，他說：「就當是惠州秀才，履試不第，有何不可？」暮年自海外歸，人問其遷謫艱苦否？東坡說：「此骨相所招，小時入京師，相者云：一雙學士眼，半個配軍頭，異日文章雖當知名，然有遷徙不測之禍，今悉符驗」云。在潮州作詩赴詔獄

，其夫人送之出門，痛哭失聲，東坡曰：「子獨不能如楊處士妻，作一詩送我乎？」其夫人失笑，東坡之幽默豁達出之天性，然又來之事實。東坡他在荒山野廟不忘幽默，在妻子面前不忘幽默，獄中獄外不忘幽默！爲了貫徹他好做詩的習慣和爲人的豁達胸懷，不分時空，都未改變初衷。可是宋神宗一度使人到獄察看他的動靜，正東坡晝寢，吼聲可聞。神宗曰：「朕知蘇軾胸中無事。」詩案後到了黃州，躬耕于東坡因之以號，東坡記一詩云：

「雨洗東坡月色清，市人行盡野人行；莫嫌犖確坡頭路，自愛鏗然曳杖聲。」

因此我作一詩追念東坡曰：

「東坡少年好作詩，烏臺案後更積極；一生只爲詩才累，無才無詩何人忌？」

自古那些好狗死在壕裏，好漢死在牢裏，他們並非不自知。

梁谿漫志載：

「東坡一日退朝，食罷捫腹徐行，顧謂侍兒曰：汝輩且道是有何物？一婢曰：都是文章。坡不以爲然。又一人曰：滿腹都是識見，坡亦以爲未當。朝雲曰：學士一肚皮不合時宜。坡捧腹大笑。」

由此看看，東坡亦有自知之明，知之而不改，何也？性也。性乃天生。有時自嘲地說：「我笑陶淵明……：屈原，笑人還自笑」云。

我錄韓退之的柏石詩及東坡的柏石詩，二詩作以比較，人格之高下，一目瞭然。

韓退之云：

「柏生兩石間，百歲終不大，柏移就平地，柏有傷根容；傷根柏不死，千丈不難至。」

東坡云：

「柏生兩石間，天命本如此，雖云生之艱，與石相終始。韓子俯仰人，但愛平地美。」

清代學人查初白以爲東坡的詩——如柏之不可移植、竹之可折不可辱、梅之不合時宜，都是詩中有人，人中有性的，東坡爲

什麼笑屈原呢？

屈原說：

「新沐者必彈冠，新浴者必振衣，安能以身之察察，受物之汶汶者乎？寧赴湘流，葬於江魚之腹中。安能以皓皓之白，而蒙世俗之塵埃乎！」

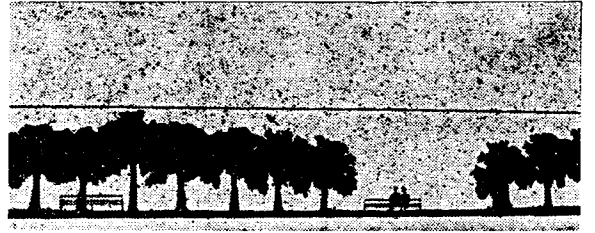
詩言志，屈原、淵明、東坡表明了古聖先賢，看淡了浮沉不定的世情，因此不爲物役，逍遙自在，像隻空中的白鶴。於此可以斷言：清剛正直的性格，常常是不肯同流合污的，從屈原沉江死，代代有守有爲之士，大都有過困頓的遭遇。自然，東坡更是厲害——烏臺詩案，差點喪命。

寧肯投水而死，不肯反面汗行，這是中國歷代讀書人的骨氣。處順境能自勵，處逆境能堅忍，這是中國歷代讀書人的態度。

我常常自信：忙中生智慧，苦中得安樂，這樣的安樂才是真正安樂，不花錢的安樂，由內心生出的自然自在之樂，這樣的智慧才是實用的智慧，不慮而得、不求而應的取之不盡、用之不竭的智慧。菜根譚記載：

「爲善而欲自高勝人，施恩而欲邀名結好，立業而欲驚世駭俗，植節而欲標異見奇。此皆是善念中戈矛，理路上荆棘，最易夾帶、最難拔除者也。須是滌盡渣滓，斬絕萌芽，纔見本來真體。」

人一到了這種境界，便可獲得天趣，完全由看得破、識得透、行得定中得之，東坡爲善而不欲人聞，施恩而不欲人知，名成業就處有若無，居高植節如平地常人。故他的胸懷坦蕩無事不可對人言；言直行規爲世所法，高山流水，自有知音；說者無意，聞者多心，世界之奇，莫甚於此！東坡謫惠州，詩有「爲報先生春睡足，道人輕打五更鐘。」後傳京師，宰相章子厚以東坡放逐尚如此快活，乃再貶昌化（即儋耳——海南島，作者推敲），惠州的白鶴峯，因東坡卜居而得名；謫居儋耳，遠者來訪，近者爲化，書「滄海何曾斷地脈，白袍端合破天荒」贈姜唐佐。崇寧二年唐佐登進士第，果成爲瓊崖全島有史以來甲科第一人，東坡的性格與爲人，可謂至矣！



香港能仁書院詩課

除夕

行人歡顏迎元旦
臘鼓聲聲和短謳
庶幾無負少年遊

梁家聲

除夕

殘臘今宵盡
遊人歸故里
寒梅卻早知
樂共慶春釐

曾德焯

除夕

臘盡瓶梅放
屠蘇相飲樂
寒風盪暗香
喜氣滿華堂

岑詠芳

歲晚遊花市

結伴同遊花市
桃蕊含苞待放
燈前簷下徜徉
水仙頻吐清香

歲晚遊花市

喜迎新春佳節
但見紅梅吐艷
樂遊歲晚年宵
牡丹芍藥多嬌

岑詠芳

除夕

几上梅花放
屠蘇相對飲
春聯映燭紅
一室樂融融

李植棟

歲暮遊花市

獻瑞紅桃迎歲
花市萬燈如晝
呈祥芍藥報春
我來隨眾逡巡

王適頤

歲晚遊花市

人海爭如浪湧
梅桃菊桔共賞
翻騰熱氣烘烘
花紅燈紅人紅

除夕

鮮花插罷桃符換
且莫貪杯留宿醉
萬戶團圓酒樓春
明朝景象盡更新

李智文

除夕

百花盆景擺通街
寄語平安裁寸楮
可奈囊空願卻乖
千言難盡此情懷

賴世遠

除夕

歲盡臘鼓頻催
我自圍爐覓句
花市遊人往來
酒樽詩卷相俛

李智文

歲晚遊花市

一盞屠蘇微醉
買得水仙桃菊
緩步花市盤桓
團圓老幼同歡

梁漢炎

歲晚遊花市

花街隨眾共流連
百卉今宵齊應市
守歲團圓樂不眠
一枝折得占春先

古健淳

歲晚遊花市

除夕夜遊花市
行行遠近不知
架上紛陳紅紫
但見人潮接履

梁漢炎

除夕

歲月忙中過
新書堪送臘
三餘守舊氈
開卷待明年

古健淳

除夕

暑往寒來歲盡時
眼看案上叢殘疊
唇邊長了幾莖髭
儘任旁人笑我癡

李翠珍

歲晚遊花市

歲晚花市花放
熙熙攘攘歡笑
象徵人壽年豐
逐隊小童老翁

古健淳

除夕

團圓飲罷屠蘇酒
照眼桃符江蠟盞
分得累累壓歲錢
明朝大眾賀新年

李翠珍

除夕

席上觥籌嘗海珍
獨嗟遠客不知返

葉惠冰

合家欣喜渡良辰
對飲屠蘇少一人

合家欣喜渡良辰
對飲屠蘇少一人

合家欣喜渡良辰
對飲屠蘇少一人

合家欣喜渡良辰
對飲屠蘇少一人

除夕

人人夜趁花市
牡丹丰姿婀娜

葉惠冰

扶老攜幼摩肩
誰不欲購爭先

扶老攜幼摩肩
誰不欲購爭先

扶老攜幼摩肩
誰不欲購爭先

扶老攜幼摩肩
誰不欲購爭先

除夕

飲罷屠蘇酒
佇看新歲日

葉惠冰

桃符又換新
萬象作新民

桃符又換新
萬象作新民

桃符又換新
萬象作新民

桃符又換新
萬象作新民

除夕

籥鼓聲吹酒醒
折得桃紅菊白

葉惠冰

花街閒逐遊人
齋頭清供迎春

花街閒逐遊人
齋頭清供迎春

花街閒逐遊人
齋頭清供迎春

花街閒逐遊人
齋頭清供迎春

除夕

桃紅襯着菊黃
買得花枝歸插

葉惠冰

過路人叢急忙
團圓閒話家常

過路人叢急忙
團圓閒話家常

過路人叢急忙
團圓閒話家常

過路人叢急忙
團圓閒話家常

除夕

歲晚遊花市

葉惠冰

歲晚遊花市

歲晚遊花市

歲晚遊花市

歲晚遊花市

除夕

歲晚遊花市

葉惠冰

歲晚遊花市

歲晚遊花市

歲晚遊花市

歲晚遊花市

除夕

歲晚遊花市

葉惠冰

歲晚遊花市

歲晚遊花市

歲晚遊花市

歲晚遊花市

除夕

歲晚遊花市

葉惠冰

歲晚遊花市

歲晚遊花市

歲晚遊花市

歲晚遊花市

我讀「莊子」心得

顏佩蘭

超塵不羈的才士——莊子，他是宋國蒙人，曾經做過蒙縣的漆園吏。若要清楚其身世來源，惟有在「南華經」中，知其一二而已。蒙縣是一個小小地方，偏處中國南部，現該處還有莊子釣魚的孟渚澤，有通往中原要道的汝水，有綿亘數十里之園苑。而莊子便是出生此山明水秀，風景優美的自然懷抱。所謂「江南多才子」，此是地理環境之影響，溪流縱橫，景物曲折，所產生之人才，往往比較風流拔萃。中國北方，皆是一片沃野，人民以務農爲本，所以產生之人，比較「木訥近仁」，此是兩地（南方、北方）不同之處。莊子他做漆園吏，整天和大自然之森羅萬象接觸，所見俱是青綠樹林，及活活潑潑的飛禽走獸，因此，吸吮生靈之氣象，富於想像力。在他寓言中，有好多奇形怪狀之物，用鵬雀、樹木、缺耳朵、凸胸脯……作爲對象，而且幻想中之真人、至人，都是怪誕不經，可見自然境界對於這位絕世天才之影響。

莊子的心血結晶——南華經，若會讀此經之人，皆拍案叫絕，讚嘆不止，稱頌其才思過人，境界瀟灑，不像「老子道德經」那樣，用竭腦汁，窮思苦索，還是使人感到嚴肅吃力。南華經之構造，東說一句，西扯一句，毫無組織，全無聯貫，使人看之，有點恍惚，感覺離奇。並且如聽音樂，快慢節奏，高低旋律，如此之薰陶，確實引人入勝，而至忘我之境界。古今多少的思想家，哲學家，文學家，皆讀誦「南華經」。以其筆鋒流暢，因此幾千年來，甚多人模倣其文法，可是沒有一人模倣得成。當你一句一句讀「南華經」，自己會覺得像一根鞭子，擊正胸襟癢處，使你感覺輕鬆愉快。雖然其書皆是寓言湊成，而有無窮意味，襯托出他心中奧妙的法寶，點綴宇宙人世。他這些思想，有的是憤世嫉俗，有的是玩世不恭，冷嘲熱諷，尖刻排斥。雖然熱嘲冷諷，可是他披上了寓言的糖衣，便給後人覺得非常親切，另有一番的心頭滋味。幾千年來，你嘲笑了古今上下，多少人物，爭名奪利，好大喜功。他的嘲笑之聲，永遠留在人間，世界上再沒有像他那樣，善嘲天才，中國歷史上，有名的雙璧——孟子好辯，莊子善嘲，成爲古今中外不朽之美談。

今天我們能知道「莊子」的一鱗半爪，乃是來自他的嘲笑聲中。在開宗明義，第一篇之內，便借用一隻大鵬鳥爲例，嘲笑人世的愚蠢無知之輩，他就這樣的描寫：昔時之際，在北海中，有隻碩鯤，大而無比，非可想像；後來化成一隻大鵬，不飛則已，一飛冲天，上至九霄；然後向南，直飛天池，此時之際，地上兩鳥，矮矮小小，肥肥胖胖，譏諷諷，吱吱喳喳，交頭接耳，密語細云：「我們不可好高騖遠，飛至高空萬里之外，若冲徹雲霄，一不小心而跌倒平地，恐怕會碎骨粉身。因此之故，我們必須飛至樹梢，如有跌下，手不斷節，腳不脫體」。莊子寫到這裏，感慨萬千，小鳥無知，怎能體會鴻鵠大志，下愚不悉上智之行爲，短命不知長壽的經歷，朝死之菌不悟午夜景色，夏蟬不解暮秋的光風。這是一篇非常突出的虛設寓言，完全自述自描，自言自語。那隻一飛冲天的大鵬，就是大名鼎鼎的莊子。他有超人的智慧，千里的眼界，磅礴的氣魄，惟有如此，才能逍遙自在，四方遨遊。人世間多半是無知的小鳥，眼光短視，全在人我是非中，闖來闖去，朝暮不休，旦夕不歇，這種境界狹窄，怎能了解莊子之大志？何能賞識莊子之才能？由此大鵬鳥身上，反映出莊子是逍遙超人，生活天地間，去來任遊。

在他一生當中，除了做「漆園吏」的事，和樹木、鳥獸爲伴侶以外，他便是周遊列國。而其各國觀覽，非像孔子找尋政治舞台，也不像墨子熱心改革社會。他是到國外旅行，看看人間世的可憐相，而後便執筆直書特書，嘲笑這形形色色，五花八門的芸芸衆生。在表面上看，他是極端的玩世不恭，好像專以譏笑取樂，事實上，他有內心的深憂煩悶，無限的悲痛哀憐。其深憂遠慮，和孔墨憂國憂民不同；有

一次他便去見魯君，魯君說：「吾國儒生，滿街絡繹，爲何之故，不向你學？」莊子答說：「魯國儒生，稀之又稀，微之又微，怎言得多？」魯君甚奇，開口便云：「街頭巷尾，到處都有，儒服整齊，嚴肅可觀，爲何說少？」莊子還說：「我會聽說，真正儒生，戴着圓冠，能說天時；穿着方鞋，能知地利，掛着玉珮，斷事如神。有道君子，非穿儒服，衣服漂亮，非真學問，你若不信，命令一道，無儒學力，如穿儒服，街行巷遊，斷定死罪。」魯君實行，命令發下，惟有一人，敢穿儒服，立於公門。魯君召進，問以國事，隨機應變，對答如流。此時莊子，微笑而言：「一大魯國，真正儒生，只有一個，還說多嗎？」莊子的熱譏冷諷，就是嘲笑那些假道僞學的君子，如屈原「天下皆醉我獨醒」的境界。他覺得「滔滔者，天下皆是也！」真正明眼的，只有他一人罷了。他的內心雖然滿懷深憂，但他絕不像孔子一樣歎道窮，也不像墨子一樣大聲疾呼，他却相反的付之一笑。他從客觀的立場來看主觀的我，覺得一切都是可笑的，不管憂愁、快樂都是可笑。試看他太太死時，敲瓦盆而唱歌；他認爲人之生成，由氣而來，氣聚則生，氣散則死，古今不易，中外亦然。

我看「莊子」篇，知他有如此的達觀，如此的境界，乃是有一套超然的思想，使他超然物外。前面我有說過，他正像一隻碩大無比的大鵬鳥，在九萬里的高空

，以尖銳的視力，觀察人間世。但這隻大鵬的前身，本是北海中的一隻大鯤，這個北海像徵了人間世；在這個狹窄的人世間裏，充滿了愚蠢無知，充滿了煩惱和痛苦。所以他要化爲大鵬，舉翼高飛，沖開了人生的枷鎖，沖出了世俗的樊籠，而奔向無憂無慮，自由自在的天池。當他直上九霄以後，再回顧這個碌碌的世間，看到那些芸芸衆生，好像是地面上形形色色的窟穴，當大風起時，萬竅怒號，發出了各種不同的聲音。我們的欲望，正像個個的窟穴，爲了無盡的滿足，而產生各種不同的追求。斤斤較計在貴賤、是非、大小、生死、成敗……等等，何嘗不是一種自取妄見？衆生有比較心，才有大小的不同；有虛榮心，才有貴賤的差別；有得失心，才有成敗的感覺；有貪戀心，才有生死的煩惱；有偏執心，才有是非的爭辯。事實上，從宇宙真如看，本無差別。

對於莊子，尤其值得我們大書特書，他把我們帶入了一個形而上的新境界，雖然老子的思想，曾觸及這個境界，但老子所構搭的都是些靜的原則。至於莊子的境界，却是動的，是一片貿然的生機。在這個境界中，他把形而下的世界作了一個反照，使我們很清楚的可以看出人間的悲劇，雖然是那麼的親切，但超人的心境又是距離的那麼遠。他塑造了許多理想人物，如此的生動，引人入勝，便是莊子爲第一人。

內明月刊收支報告

一、收入

上期結存 三四六·二〇元
本期捐款 三、一七〇·〇〇元
總計收入 三、五一六·二〇元

二、支出

第26期印刷費 二、五六七·三〇元
第26期郵寄費 三三五·四五元
第26期雜費 四七二·六五元
總計支出 三、三七五·四〇元

三、結存

收入支出相抵結存 一四〇·八〇元

內明雜誌社謹啓

一九七四、五、卅一日

捐款鳴謝

李駱慧遂居士美金拾元折港幣五〇·〇〇元
曾昭鑑居士 港幣五〇·〇〇元
伍秉信居士 港幣三〇·〇〇元
菩提學會 港幣三〇·〇〇元
張壽和居士 港幣一〇·〇〇元
妙法寺有限公司 港幣三、〇〇〇·〇〇元

內明雜誌社謹啓

一九七四、五、卅一日



△文柱明

四月十一晚上九時卅分，我們一行八人，經深水埗渡輪直奔港澳碼頭，抵達後時間尚早，於是先逛逛碼頭前的「平民夜總會」，繼而宵夜，彼此的心情都異常雀躍，因為能及時行樂的確是人生樂事，能夠暫時開這個生長於斯的彈丸之地，到「外埠」去逍遙一下也是好的。大概是假期關係，赴澳的旅客十分擁擠。在入海關時突然遇到老歐，原來他並非赴澳，而是為朋友送行，看他煞有介事的西裝畢挺，像是為一個遠赴重洋的朋友送行似的。

好不容易才上了船，已是十二時，四處找座位歇腳，怎料早被人佔光，心想今夜

難熬，非要站着過夜不可，幸好老唐臨時找到航空座位，寧願補票算了。安頓後發覺該艙也是不能安睡的，因座位雖舒服，但不能躺臥，加上光燈整夜開亮，為消磨漫漫長夜，只好分組辯論「娼妓合法化、妾侍制度」等等題目，此舉極奏功效，正負雙方即展開唇槍舌劍，偉論滔滔不絕，好不熱鬧。之後走出船艙，在船欄邊欣賞夜涼如水的四週，耳畔傳來一陣陣澎湃的波濤拍船聲，極目際只是漆黑的一片，分不出海水與天空，余頓感的以此行比喻人生前途。人生的前途雖然不可知，但是人應有船的勇氣，縱橫來往深不可測的海洋，雖然隨時冒着觸礁的危險，而此志不渝。

翌晨四時許，船已抵澳，停泊於新口岸，我們整理上岸後，沿海傍步行往葡京酒店，準備入賭場體驗一下別人豪賭的滋味。不覺經過賽車看台，立刻想起每年有多少賽車英雄駕駛着他們的有拉威、本田、法拉利和蓮花等賽車如風的經過此間。賽車委實是一種極富刺激性的比賽，多少的賽車手在此間創下了輝煌的紀錄，當然亦有傷感的一面，但是後進者仍然瘋狂的介入，仍然樂此不疲的去締造更出類拔萃的戰績。看看在陽光下閃爍的賽車，它好比是名譽和金錢的象徵，賽車手威風凜凜的雪白賽衣、發亮的頭盔、貼腳的皮靴和柔軟的手套，集所有豪邁、挺拔、灑脫、英俊於一身。鎗聲一響，震耳欲聾的引擎聲齊發，為爭奪他們心目中所有的希冀，視

生命為等閒。我想世間上的人何嘗不像他們的熱中名利，不過方式手段不同而已。此際我彷彿看見一輛輛的跑車風馳電掣的在角逐，那震耳欲聾的引擎聲正震動我底思潮。

終於抵葡京，聯袂而進，賭場的裝飾是美麗的，設計成圓形的天堂，腳下的地氈名貴，宏偉的天花板雕刻着多樣化的藝術圖案，極盡豪華，但是陳却說它其實是邪惡的符咒，企圖剋制着賭客的命運。

這裏有林林總總，賭博方式，令人目不暇給。賭博純粹把握着人們貪婪的心理而設，因貪婪乃與生俱來者。我發覺這裏的吃角子機最能吸引人們，只要將輔幣放在機中，用手按下把柄，如幸運的話，可有數百個五角硬幣從機內擁出來，當硬幣從機內擁出時，幸運可真來臨了，因此人們瘋狂了，一個個硬幣放入機中，隨即拉動把柄，等待着幸運降臨，吃角子機就是把握着人們的弱點而大行其道。

六時許走出賭場，天還未露曙光，我們步行至海上皇后喝早茶，抵達時座位將已滿座，在座的一望而知大部份都是港客。大概是顧客過於擁擠，此處的飽點呈現供不應求，每逢點心從廚房推出時，人們都蜂擁上前一掃而光。李、香和唐亦不居人後奮勇直前，霎時出現人仰馬翻的場面。未幾，老陳的女朋友來找，加入我們的行列，於是乎陣容更形鼎盛。

因事先訂不到房間，臨時在和平旅店租到了兩個房間，每間收費只十餘元，但

得收三日租，澳門假日旅店的不成文規矩是如此的，跟着回旅店休息，打算十一時再外出活動。旅店離海上皇宮不遠，佈置簡陋得令人吃驚，房間不特陰暗，且有一些像油漆的氣味，空氣十分污濁，更加上房間近洗手間，異陣陣味傳來，真使我們吃不消。既然租金不算貴，又只是寄宿一夜，就不要太苛求了。我們男孩子睡「大房」，所謂「大房」，只是兩張床和一張小桌，我與李、唐一床，呂與香一床，睡下後聞到被褥難聞的味道，床又不大，給李和唐夾在中間，連轉一下身子都困難，唯有下床，他們亦跟着起床，說是難捱混濁空氣，幾乎窒息云。

跑過去弄醒她們，她們亦是睡不着，大家整裝出發，計劃午飯後往大三巴牌坊拍照。牌坊本為天主教堂，聽說在戰時為炮彈炸在教堂後座，只剩餘前部入口處給後人憑弔。李的相機大派用場，匆忙的為女孩子們造像，然後再登上炮台山，眺望珠江的片片風帆，炮台山為澳門天文台所在地，山上設有氣象觀測站，風袋、量雨計，地震器等儀器設備。大概地處要衝緣故，山上遺留數尊古炮。澳門開埠早於香港，為進出廣州船隻必經之地，但自香港開埠後，她的地位已如江河之日下，一蹶不振了，加上港窄水淺，大輪船不能停泊，昔日濠江的繁華已不復睹。將於本年六月竣工的橫跨離島的大橋當然對本地的繁榮有一大貢獻，唯獨礙於本身港灣的地理條件，與香港的得天獨厚真不可以道里計，使

人深感自然地理條件影響力之龐大，我們坐在樹蔭下聊天，談論彼此的職業，前途和人生觀，一時連平時不大愛開口的梁兄也侃侃而談起來，一直至五時才下山，回旅店稍事休息，再往附近飯店晚膳，準備飯後到逸園賽狗場溜躑一番。

當古舊的單層巴士將我們送到逸園時，場內已是人山人海，大部份從香港來的博彩者，正為自己投注的犬隻吶喊助威，其盛況較之快活谷亦不遑多讓，看他們緊張表情使人對賭博之魔力更深信不疑：他們集中精神去鑽研狗經、報紙、內幕貼士，用望遠鏡品評出賽的犬隻，然後一窩蜂的擁往下注，他們時刻留意對面電算機打出的售票數字，以明瞭派彩的金額。賽事每十五分鐘一次，每當看棚的燈光轉暗後，犬隻跟着入閘，這時內欄的電動兔子隨即劃過鐵閘，犬隻奔馳對「兔子」進行追逐。而此刻賭徒們亦紛紛瘋擁起來，有緊握拳頭大聲疾呼的，有些面部的肌肉在抽動着，有口中唸唸有詞的，有靜觀其變的，有仰首望天的，數千張面孔流露出數千種不同程度的七情六慾，又一次暴露了人性貪婪的一面。

可能是昨宵沒有睡眠，因此回到旅店，一躺下床就呼呼大睡，翌日早上被呂等喚醒，梳洗既畢，上茶樓喝早茶去。今天的行程表由女同學們訂定，計劃先遊覽白鴿巢公園，中午訪主教山，再行選購杏仁餅，豬油糕之類食品，再轉回旅店歇歇腳，然後乘下午七時的船回港。

跑下茶樓，立刻驅車直指白鴿巢公園，是日天朗氣清，惠風和暢，在陽光普照下，各人的精神為之大振。

公園佔地廣濶，盛開燦爛的杜鵑花，紅的千紅，紫的萬紫；處處花團錦簇，生趣盎然，與女孩子們的粉面互相輝映，競放着青春的氣息。我們或照相，或徜徉、或奔跑、或賞花、各適其適。來到一尊銅像前，細看之下，始發現原來為葡萄牙著名詩人梅禮士，據說他因為當時葡萄牙后所仰慕而招致皇帝嫉妬，被弄盲眼睛後復再放逐至澳，鬱鬱不得志而終，澳人為追念他而立像紀念之。

女同學們想嚐嚐搭三輪車的滋味，特地僱了四輛浩浩蕩蕩的向主教山進發，主教山因山上之教堂而得名，在這裏因能較清楚的望見彼岸的中國大陸，故為遊人必經之地。教堂側設有四五個擺賣工藝品的攤位，遊客們正在選購一些古玩，老李告訴我攤位索價之昂令人咋舌，這是必然的，任何的名勝或旅遊區都有這種怪現象的。

離開主教山，返海上皇后進午餐，之後買點手訊，回旅店坐坐，時屆六時，我們收拾行李，乘車前往新口岸趕搭七時正的南山船。汽車在不平滑的道路飛馳着，眼前的景物漸漸模糊，腦海中却浮現起凹凸的石卵路，荒涼的牌坊斷塹，泊泊的珠江和寂寞的媽閣廟及蕭條的主教山頭……



感

舊

鄉居

曉嵐

抖落滿襟塵囂，我又回到了可愛的故鄉，這裡沒有名利現實，只有濃郁的溫馨；沒有緊張與匆忙，只有祥和與安樂；沒有喧囂與霓虹，只有寧靜與綠野。

啼曉時，為捕捉一段晨光，披上外衣，走向室外，草地上，滿是閃爍晶瑩的露珠，一流清淺，靜靜地淌著。沿着田壟走去，步上結滿青翠的小山坡，綠竹林立，花草扶疏，晨風吹來，從遠處飄來了陣陣的稻花香。氤氳中，山風習習，呵！多新鮮的空氣，多清新的早晨。

這時，田裡的農夫，早已彎著腰，辛勤地耕作著，他們「日出而作，日入而息。」只為實倉廩而掀起滿心的歡悅。村童們也相偕著上學，黝黑的臉上，不時露出純真稚笑。童年時光，真美！然此情已成追憶。

沐著一身山林的清韻和芬芳，踏著輕快的脚步回到家，祖母已為我將飯菜再熱過，濃厚的愛意，無限的關懷，是一頓充滿溫馨的早餐。

庭院裡，一羣孩童圍在大樹下，凝聽老公公講故事。旁邊有位老婆婆，正在縫補衣裳，她那神情，令人不覺憶起孟郊遊子吟：「慈母手中線，遊子身上衣，臨行密密縫，意恐遲遲歸。誰言寸草心，報得三春暉。」母愛，是多偉大啊！溪

邊的村婦一面洗衣，一面聊天，勒成一幅和諧的「洗衣」圖。

傍晚時，夕陽西下，炊煙縷縷，農夫扛著鋤頭，哼著小調，想著倚門待望的妻兒，不覺脚步加快了。原野上，牧童吹著笛子，聲音悠揚，漸遠而去。靜坐草地，落霞映紅水面，影子把身子拉得長長的。朦朧的遠山，瀰漫著和諧與寧靜，我彷彿拭去心中的雜念，尋回失落的自己。

呢喃

曉風徐徐的吹著，細雨輕輕的飄著，大地一片寂靜。我，踽踽獨行，彷彿想捕捉些什麼？

那是一個失落的回憶，你走了，你說：「有一天，我們會再相逢。」可是，一別幾載，人兒依稀。今晨，綠園裡，靜得沒有一點聲音。斜風細雨交織著，大地一片朦朧，如披上一層輕紗，隱隱約約，美極了。依偎相思樹下，凝望湖面，水波粼粼，蓮梗搖曳，想起遙遠的你，別後可好嗎？友情，叫我懷念，也令我感動，曾訴語白雲，寄給你默默地祝福，只願你：勿忘我！

微風輕拂著湖面，掀起陣陣漣漪，吹走那一段充滿歡笑的日子，留下無限的相思，如今欲寄語而無從。任憑風吹雨淋，也吹不走我滿懷的思念，淋不掉內心的愁思，昔日的歡笑，如今只能回味！

寒風陣陣，雨水沁骨，透入涼意，拭去髮際上的水珠，拉拉襟領，在歎息聲中，帶著迷惘與悵惘，是甜蜜還是苦澀？我不知道，我只感到，視線已漸模糊……

愁思

山城裡，霧濛濛，雨飄飄，陣陣涼風沁入心田，淒淒地，再起思愁縷縷……

也許有人會說，雙十年華，該是充滿歡笑，綴滿夢幻的日子，何事惹心煩？何事而憂鬱？笑

笑吧！開朗些，大自然是值得歌詠的，只要你與她親近，風的絮語，雨的呢喃，海的韻味，泥土的芬芳，片片都是詩句。詩，多美啊！你還可以編織人生的美夢，追求理想，實現抱負，這是一個充滿青春氣息的年華。

然而，我一直是屬於憂鬱的，愁思何能免。書看得越多，對事情了解得愈透徹，憂鬱也是愈濃厚。

是我自卑，冷淡人了嗎？你們說不了解我，原因是我太靜了。可是，我該說些什麼好呢？沉默吧！也許愈說愈糟哩。朋友！並不是我故意製造缺陷，這是如佛經上所說的：「欲知前世因，今生受者是。」

有時，我真想從名利現實的泥沼中跳出來，但是沒想到，反而愈陷愈深，無法擺脫困境。唉！陣陣悲悽掠過心頭，叫我如何不愁呢？

愈想追求純樸的自己，愈是迷濛。湖面倒影，難道是我嗎？為什麼我始終找不到自己的臉容，自己的個性。望着倒影，不禁問自己，這是否就是失落的我？

唏噓！往事如煙，多少日子，嫋嫋消逝。懂懂的，我學到了些什麼呢？真是少得可憐。雖然，是天天捧書，背講義，演數學，作筆記，逼得喘不過氣來，但是，目標是什麼？是為了擠進「窄門」嗎？我說是的！你說呢？多希望能脫下升學主義的羈絆，回到小天地，隨興而讀，或小品散文，或詩詞欣賞，一卷在握，細細品嚐，多令人雋永啊！

人生猶如夢，虛乎！幻乎！夢醒時，才知一切都是空白，不覺迷惘，惆悵了。這時，我只能靜靜地想，沉思在自己的天地，沉思在讀書，沉思在寫作，沉思自己想作的一切。

呵！淡淡的思惟，無限的愁絲。朦朧遠山處，飄着濛濛的細雨，寒風細雨交織著，正是縷縷愁思……

台中市慈明寺六十三年冬季傳授千佛三壇大戒通告

本寺爲弘揚佛法，培養人才，創建萬佛禪寺及慈明商工職校；茲以萬佛大殿、七丈藥師大佛暨商工教學大樓分別落成，特於本年冬季傳授千佛三壇大戒，業經中國佛教會呈奉內政部六十三年四月十九日台內民字第五八六六五〇號函核准在案。

一、戒壇三師：得戒和尚：演培老法師。羯磨和尚：道安老法師。教授和尚：賢頓老法師。開堂和尚：淨念大法師。七尊證和尚，聘請中。

二、傳戒日期：出家戒定於國曆六十三年十一月十四日（農曆十月初一日）開堂，至十二月十四日（農曆十一月初一日）圓滿，計三十一天。在家戒定於國曆十二月八日（農曆十月廿五日）開堂，至十二月十四日（農曆十一月初一日）圓滿，計七天。

三、傳戒地點：台中縣霧峯鄉本堂村仁德巷六號（省議會內右側）萬佛禪寺，電話：九三四一三號。

四、受戒資格：年滿二十歲，五官端正，體格健全，思想純正，無不良嗜好者爲合格。

五、所講戒本：毘尼日用、沙彌律儀、四分比丘（尼）戒本，梵網經菩薩戒本，（以上爲出家衆）。三皈、五戒、菩薩優婆塞（夷）戒本，（以上爲在家衆）。所有戒本，均由本寺供給。

六、戒費：凡受出家戒者，經本寺審查及格者除戒金免繳外並成就七衣、鉢具與新戒結緣。在家戒費一百元。如要尼龍緞衣每件另收成本費二百元，要否聽便。

七、報名日期：自即日起至農曆九月十日止。凡欲求受清淨大戒者，請早日報名，以便準備衣鉢。本寺備有四象報名表格，函索即寄。

八、報名日期及地點：凡經通知前來受戒者，須隨帶海青、衣服、棉被、日常應用品，於開堂前一日來寺報到。

地點：台中市南區合作街一〇九號慈明寺。電話：二五三一九號。

九、交通路線：（一）慈明寺①從台中火車站乘計程車三分鐘可達，車資新台幣十三元五角。②乘省公路局開往南投、埔里、省訓團、中興新村、及⑩號市公車往省議會、霧峯至教師會館站下車，步行三分鐘即達。③戒期中每天備有專車開往霧峯萬佛山萬佛禪寺戒壇。

（二）萬佛禪寺①從台中火車站乘計程車十五分鐘可達，車資新台幣六十元。②乘省公路開往南投、埔里、省訓團、中興新村，及⑩號市公車往省議會至省議會站下車步行幾分鐘即達。

慈明寺傳戒辦事處謹啓

為追思崔馮常寶老居士永惺法師致詞

閏四月十二日 菩提學會

各位法師，各位居士，今天是本會創辦人崔馮常寶居士往生三七祭期，本會為表揚她生前為會中及佛教偉大貢獻與成就，特舉行追思大會，畧表崇敬！本人在此追思會上，將老居士生平事蹟，簡畧地作個報告：

今天到會的人數很多，除了老居士的直系親屬外，有本會的董事，亦有佛教的同道，或者是朋友……在如此炎熱天氣下，大家趕來參加這追思大會，不但老居士的家屬非常感激，永惺本人也萬分感動；原因是老居士生前，不好炫耀張揚，死時也不登報紙，發訃聞，而竟能使各位不辭辛勞，來參加這追思大會，足以證明老居士的一生為人。

崔馮常寶老居士，乃是本會發起人之一，歷任本會常務董事兼助念組副主任，歷年以來，對本會出錢出力，貢獻至偉。現在，拾用弘一法師臨終時所寫的「悲欣交集」四個字來表達一下：所謂悲，老居士的往生，不但是本會及佛教界，從此失掉一位護持功臣，我們會友也失去一位得力的助念道友，而在社會上、家庭間，亦少却一位相夫教子，賢妻良母的典範。所謂「欣」，是老居士畢竟得起種種攷驗，具足信、願、行，一踏到底，含笑唸佛，往生極樂世界。

崔馮常寶老居士，原籍廣東番禺人，老居士的信佛因緣是在一九五三年開始，常往東林念佛堂親近定西老法師，常聞法要，由是聞經聽法，因緣成熟，遂於是年（一九五三）彌陀聖誕，受三皈五戒，並全家皈依於定公門下，遵師之訓，專修淨業，迄一九五六年，繼受菩薩大戒，從此戒乘俱急，廿一年從無間斷，於早上讀經，午後念佛。並經常請愍生法師到家中講經說法，家庭中就是道場，與幾位女兒孫等一起修持，確實作到佛化家庭的古訓。其長女崔常祥居士，四女崔常敏居士，女婿嚴寬祐居士等，均是佛教界裏的功臣和大護法，可以說是受老居士感召。

老居士做事負責，待人忠誠，從不見有虛假的表现和言語。我們創辦生西助念團，她對助念，非常認真，不管相識或不相識

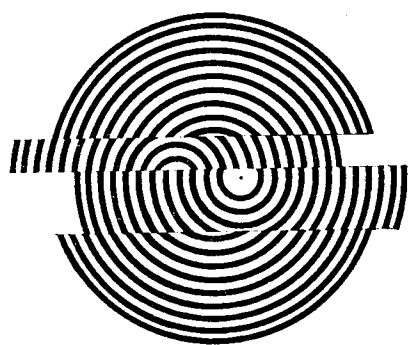
，只要有電話通知，不管路途遠近，必定趕往助念，對於死者的恭敬，對生者的慰問，誠懇懇懇，任勞任怨。二十年來如一日，所以，本會生西助念團，維持至今不懈，全是老居士的功勞。同時老居士為人沉靜，在佛堂裏，從不高談濶論，非常謙遜隨和，時靜地隨大眾念佛，靜靜地離去，從不說人是非，亦不攀緣求名、求利，所以生時沉默寡言，死時安詳寧靜，實在是一位真正佛弟子的本色。

崔老居士在去年（一九七三）偶感喉部不適，而進入佛教醫院檢查，即發覺自己患上絕症，但依舊平平靜靜地念佛誦經，既不驚慌，也不怕死，嗣徇兒女之請求，延醫於伊利沙白醫院，以放射治療，雖處病苦之中，而行持無減，迨至本年（一九七四）即農曆四月初四，再入佛教醫院療治，於住院期中，仍然念佛不斷，至農曆四月十二日上午十一時半，忽見阿彌陀佛手持紅蓮花來接引，祇以未滿所願，要求回家用功，必期金台接引上品、上生，方願往生。故於是日中午，邀請永惺法師，智開法師，愍生法師，融勤法師，賢光法師，及諸親友等，多人到院告別，旋即回家，由是十天不語，師友到來助念者，絡繹不絕，老居士能以手足示意念佛，字字清楚，於（農曆四月廿二）上午九時，安詳往生，臨命終時，正念分明，直至最後一口氣都是這樣，可見念佛有功。是功不唐捐，誠足為後學者效尤的。

在這個世界上，像老居士這樣的人，實在太少了，如果多些像老居士這種人，社會或許不會如此紊亂，佛教也不至式微了。

最後，本人再以「悲欣交集」四字結束，今天「悲」不是悲老居士的死，而是悲我們還生在這生死苦海中，「欣」却是欣老居士一生篤行實證的榜樣，含笑往生，臨終瑞象昭昭，確信有西方淨土。念佛能生極樂，我們如能念佛，遲早也會與老居士相聚在蓮池海會裏。今天在此限於時間，文字不能把老居士的生平事蹟報告於萬一，謹就本人所知者報告一個大概，請多原諒。

謝謝各位，祝各位身體康健，福壽延年。



教界簡訊

莊靜菴善長行善 捐佛教醫院一萬元

(本刊訊) 香港佛教聯合會主辦佛教醫院，最近又獲得鐘錶業殷商，中南鐘錶有限公司董事長莊靜菴先生，將其長公子學山君結婚賀儀全部捐贈慈善機構善款中，撥捐一萬元，佛聯會以莊靜菴伉儷善長，年前曾捐助善款一萬五千元，現又再捐助，為表示崇敬，除經專函申謝外，并決定在該院刻瓷相紀念，以誌盛德。

能仁書院訂發展計劃

姚達之年助獎學萬元

(本刊訊) 香港佛教僧伽聯合會主辦之不牟利能仁書院自荔枝角道新校舍落成啓用後，各方人士益為重視，據副院長白志忠稱：該院附屬中學一九七四—七五年度申請入學新生，截至目前已超過七千餘人。本年度第二次董事會議，僉以該院發展上之需要，提供對本港專上教育更大之服務，經一致通過如下各議案：(一) 一九八五年以前，繼續興建下列建築物：A、包括四十八個標準教室之獨立大課堂；B、圖書館乙座；C、科學館乙座；D、禮堂與體育館，此案通過後之翌日，姚達之、(姚榮基)居士即捐贈港幣壹萬元響應，另姚氏獎學金有限公司亦每年樂助獎學金壹萬元。(二) 現有新校舍增加各項現代設備系統。俾教授學生講學、學習感到愉快。(三) 教授方面，除原任優良教授、講師一律續聘外，各學系增聘教授六人，并將鐘點費提高至每節壹百零伍元。(四) 圖書方面：七四—七五年度撥港幣拾萬元，添購各學系實用圖書。(五) 七

四—七五年度招生計劃，各學系暫招十五—二十名，其資格必須符合入大學者，方予接受。(六) 教育目標：務使來學學生，修完課程，確能獲得實學進益，可與國內外大學碩士班課程銜接，就業者可以成為服務社會，大眾歡迎的生力軍。

香港能仁書院又獲

亞洲協會慨贈圖書

(本刊訊) 據香港能仁書院白志忠副院長稱：該院自創辦以來，獲得亞洲協會 (The Asia Foundation) 慨贈圖書先後許有三次之多。該會一九七一年贈有文學、史學、社會學、教育學、心理學、哲學、經濟學、藝術……等書籍五百餘冊，嗣於一九七三年又贈有工商、銀行、會計、社工等類書籍百餘冊，最近該會以該院第二期荔枝角道新校舍落成，有可容納百餘學生閱覽之龐大圖書館，特再贈各類圖書凡三百餘冊，先後所贈圖書時值美金達三萬餘元，該會協助大專院校之偉大精神，除該院學生表示衷心銘謝外，對溝通中外學術深具重大價值云。

僧伽會假大會堂宣講

「金剛般若波羅密經」

(本刊特訊) 香港佛教僧伽聯合會能仁書院校外課程，自本年元月份起，每逢星期日下午，恭聘源慧法師假借大會堂九樓北室，宣講「金剛般若波羅密經」，本(六)月份週日，仍續講金剛經中之「一相無相第九」。歡迎各界人士參聽。聽眾除能仁學院大專部學生外，其他各界人士前往聽講者極為踴躍。

源慧法師以伶俐的口齒，將甚深奧妙的般若空理，透徹無餘，使在座聽眾獲益匪淺。

陳漢光主任訪問能仁

對設備圖書大加讚賞

(本刊訊) 深水埗民政主任太平紳士陳漢光，於五月廿七日下午二時，偕同聯絡主任陳家耀、黃雨庭，訪問香港能仁書院暨附屬佛教英文中學。僧伽會會長兼校監釋洗塵、副會長寶燈、董事茂蕊、金山、智開、暢懷、萬心、聖覺、副院長兼中學校長白志忠等在校迎接，陳主任抵埗後，對該新舊兩院行政組織，開設各系科，教授之聘請，學生之素質，垂詢甚詳，並參觀該院各項設備系統，如物理、化學、生物實驗室、圖書館、董事室、院長室、教授休息室等。陳氏對圖書館所藏佛學、文史、哲理、工商、經濟、銀行會計、教育、社會、藝術等各類豐富之實用圖書雜誌稱讚不已，並讚揚該書院堪稱為青年學生進德修業的理想學府云。

曹洞宗派慶典

寶蓮寺法師訪日

(本刊特訊)本港大嶼山寶蓮寺源慧法師、智慧法師、紹根法師、忍慧法師及施剛培、林一生兩居士等六人，應日本曹洞宗派各寺高僧之邀請，自港乘班機飛日，參加該派開山六百五十年大慶典。

曹洞宗派，始自我國曲江馬壩曹溪的南華寺，源流綿遠，當年的虛雲大和尚亦曾駐於該寺弘法，而寶蓮寺的紀修老和尚、筏可大和尚，亦同屬該派系，故日本各寺高僧此次為慶祝開山六百五十年大典中，特邀請上述六位同門法師居士前往參加。

四位法師及兩位居士，此次赴日，除參加上述慶典外，並乘便訪問日本各佛門高僧及參觀大小佛寺神社，行期約十天始回港。昨赴機場送行者有：佛教聯合會代表方慧淨、麥秀英及寶蓮寺區碧恩居士等甚衆。

虛雲和尚紀念堂

啟建華嚴法會

(本刊訊)本港新界荃灣芙蓉山虛雲和尚紀念堂，為籌募改建樓房經費，於本年農曆四月十五日，起，啟建華嚴法會廿一天，至閏四月初五日圓滿。

法會期間，由住持心明法師及融靈法師領導四家虔誦「華嚴經」全部八十一卷，以此功德迴向一切衆生，祈禱世界和平，人民安樂。此次參加法會及隨喜約百餘人云。

促進佛教文化交流

道安長老組團訪日

(本刊台灣訊)中國佛教會、中日佛教關係促進委員會所組成的訪問團，由團長釋道安法師率領於四月七日，乘搭航機前往日本，參加曹洞宗總持寺慶祝開山瑩山紹謹禪師六百五十年祭典大法會。

訪問團有團長釋道安法師、副團長星雲法師、袁雲法師。顧問黃啓瑞、曹大中、辜劍虹、周而親、周陳阿春，及團員釋慧嶽等共四十一人。他們此次應邀赴日本，除參加日本曹洞宗總持寺開山瑩山紹謹禪師六百五十年祭典大法會外，並參加日本孝道教團佛誕節慶典，參訪日本各大名山佛教道場，以促進中日兩國佛教文化交流，加強團結，同時亦將順道轉往大韓民國參觀佛教名刹，敦睦教誼。

清覺寺精進佛七

歡迎大專同學參加

(本刊台灣訊)台東知本溫泉山上的清覺寺，爲了把佛陀的慧炬永傳於世，特舉辦例年的大專精進佛七，初期佛七定於國曆七月一日開始，自即日起接受報名，報名地點分兩處，北部同學可到台北市忠孝路善導寺「大專佛學講座」處向學員長報名，中南部及東部同學可直接去函「台東縣卑南鄉溫泉村七十二號清覺寺」與慈宗法師連絡，(至國曆六月三十日截止)。歡迎有意參加之大專同學踴躍報名參加。

據云：該寺特聘袁雲老法師主七，佛七中以修持淨土念佛法門爲主，每日九支香，念佛一萬

五千聲及拜八百拜佛，并由主七法師開示淨土法要，參加之同學除需遵守佛七規例及受八關齋戒外，并須按時禁語云云。

台灣銘傳商專聘

鄭壽彭居士演講

(本刊台北訊)台北市銘傳女子商業專科學校覺音學社，每學期均有專題演講，以期同學們瞭解佛法，繼而精進重修，本學期特於五月十八日約請行政院參議鄭壽彭居士蒞校演講，講題爲：以「銘傳」「女子」「商業」「專科」「學校」來談佛法。鄭居士以劉銘傳先賢之文治武功，對國家民族之貢獻，實爲佛教所稱之菩薩，故以「銘傳」之名，闡述發菩提心，行菩薩道之意義；以「女子」說明佛教之婦女觀；以「商業」說明佛陀在法華會上讚嘆商人之智慧；以「專科」闡明大乘八宗大意，與太虛大師判攝佛法爲：法界圓覺、法相唯識、法性空慧三學及印順老法師之大乘三系——眞常唯心、虛妄唯識、性空唯名；以「學校」說明佛學之共修與自修，演講時間爲二小時，適在同學們中午休息時間，只以講題新穎，已引起聽講者之興趣，加以鄭居士能言善道，商科學理深邃，舉要而不煩，操詞典雅幽默，以佛理爲經，以佛教掌故爲緯，故能驅除睡魔，遠離周公之鄉，共入毘盧性海。是日除覺音社社員外，尚有該校學生多人，參加聽講，莫不謂爲希有難得之法味云。

梵 文 學 習 法

淨海編著

習 題 十

I. 回答下列各句:

१. काको दिवा कुत्र डयते? kāko divā kutra ḍayate?
२. स नक्तं कुत्र वसति? sa naktaṁ kutra vasati?
३. रत्नानि कुत्र जायन्ते? ratnāni kutra jāyante ?
४. भूमौ के वसन्ति? bhūmau ke vasanti ?
५. देवाः कुत्र तिष्ठन्ति? devāḥ kutra tiṣṭhanti ?

II. 用括弧內的動詞語根, 完成下列的句子:

१. शृगालो बालं (दम्) । śṛgālo bālaṁ (dam) /
२. वयं मुनिं (नम्) । vayaṁ muniṁ (nam) /
३. भिक्षवो विहारे (जीव्) । bhikṣavo vihāre (jīv) /
४. अनु तीरं हंसः (चल्) । anu tīraṁ haṁsaḥ (cal) /
५. नृपो वीराय कुसुमानि (दा) । nrpo vīrāya kusumāni (dā) /

III. 連聲或析開下列的句子:

१. सुखमिच्छति । sukhamicchati /
२. खादति ओदनम् । khādati odanam /
३. सा अपि sā api /
४. देवी आह । devī āha /
५. परशुना वीरोऽरीन् तुदति । paraśunā vīro 'rīn tudati /

IV. 譯成中文:

१. काकः फलानि खादति । kākāḥ phalāni khādati /
२. तृणेन गजान् पुष्यामि । tṛṇena gajān puṣyāmi /
३. वीराय कुसुमानि यच्छति नृपः । vīrāya kusumāni yacchati nrpaḥ /
४. नरौ कटे सीदतः । narau kaṭe sīdataḥ /
५. नरः पुत्रेण सह मार्गे गच्छति । naraḥ putreṇa saha māрге gacchati /
६. ज्ञानस्थाग्रिणा पापानि वहति मुनिः । jñānasyāgrinā pāpāni dahati muniḥ //

V. 譯成梵文:

१. 羅摩呼可!
२. 他們以犁耕田。
३. 兩人沿路去城裡。
४. 醫藥為病人之友。
५. 兩個男孩指着月亮。

第十一課 名詞

— 女性 -इ -i、-उ -u 語幹；及中性 -इ -i、-उ -u 語幹—

56 在前十課中，為了便利初學習梵文者易於了解，所以採用了梵文字體和羅馬拼法並列的方法。學習者如熟習了前十課，當已能知道梵文字體和羅馬拼法兩種學習的方法。自第十一課以後為了節省篇幅，在梵文字體後，將不再附羅馬拼法。但在“課前文例”和“字彙”欄中，仍附羅馬拼法，像以前一樣。學習者如還不了解，請再複習前面各課。

57 課前文例：



। नमो भगवते शाक्यमुनये तथागतायार्हते सम्यक्संबुद्धाय ।

Namo bhagavate śākya-munaye tathāgatāyārhate
samyak-sāmbuddhāya.

敬禮世尊、釋迦牟尼、如來應供、正等覺者。

त्रिशरणगमनम् tri-śaraṇa-gamanam 三皈依
बुद्धं शरणं गच्छामि द्विपादानाम् अग्र्यम् ।

本刊已在香港政府登記



吳崇斌先生作品（山水畫）
Landscape Pictures — By Mr. Ng Sung Bun