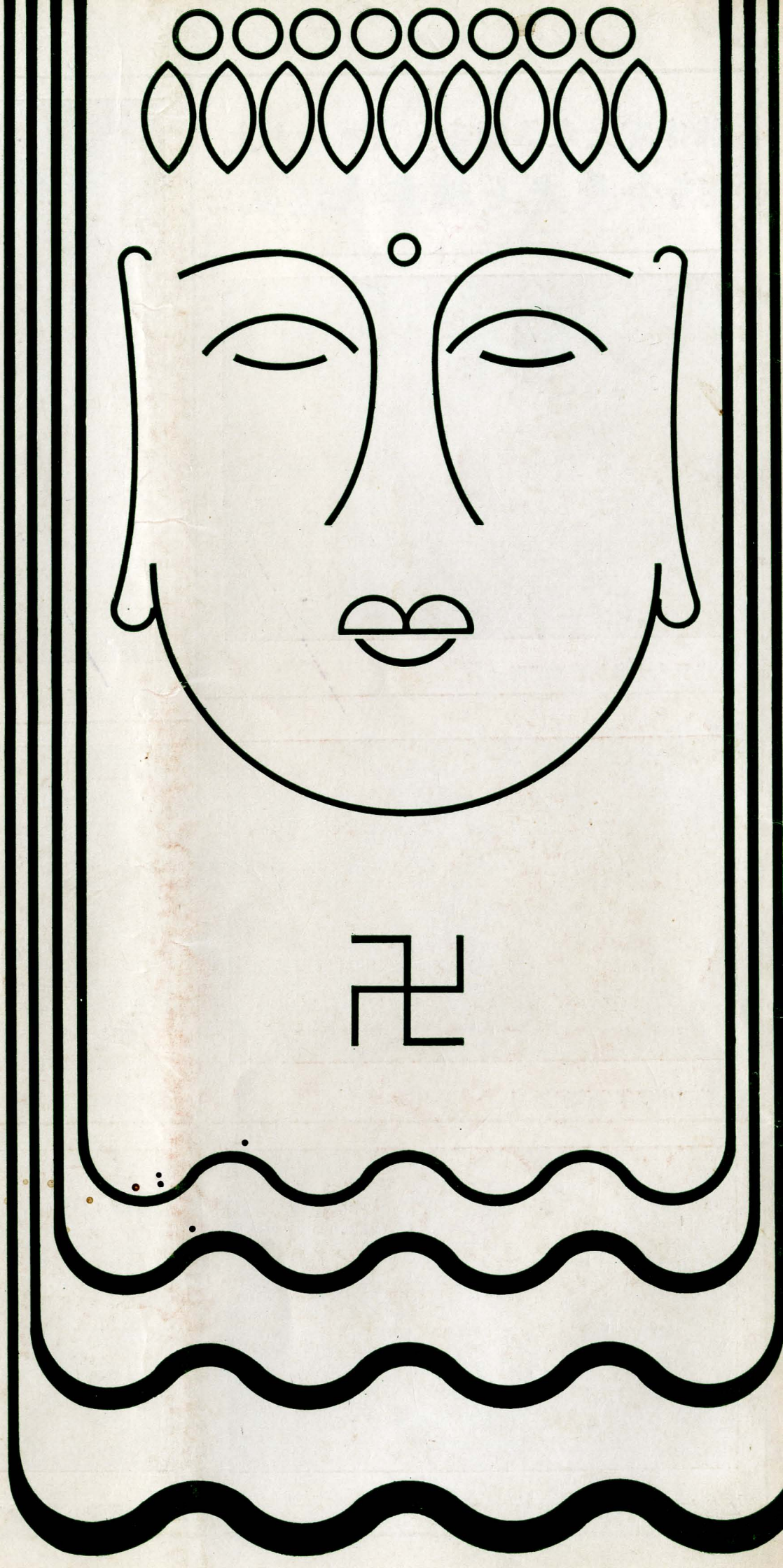


内明

12



菲律賓大乘信願寺、法藏寺方丈 瑞今長老七秩壽辰誌盛



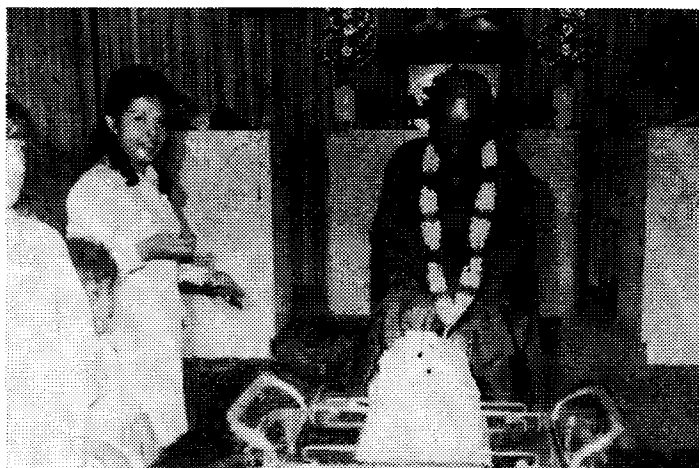
△各界人士參加普佛祝壽



△壽星瑞老近照



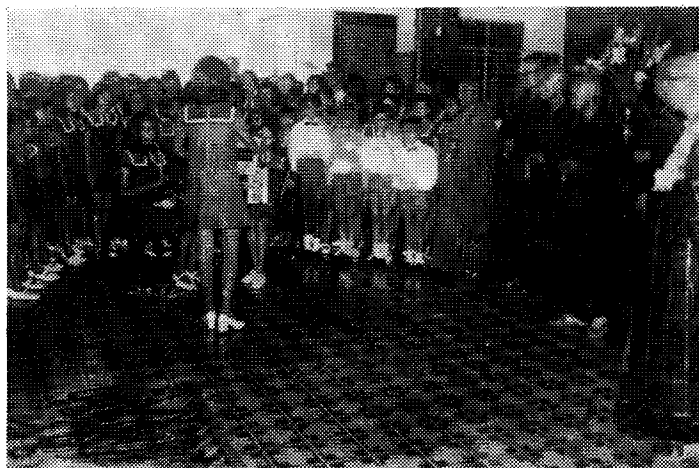
△普賢中學學生代表獻花



△壽星瑞老切壽糕



△能仁學校學生代表獻花



△能仁學校合唱團演唱祝壽歌

目錄

我對唯識學的管見.....	趙亮杰	4
新春前後的習俗淨化.....	演培	12
現象學述評.....	梁亦橋	15
斯賓諾莎 (B. SPINOZA) 的思想.....	李瑞全	20
美學隨筆.....	李瑞鍵	25
「涅槃境地的心理分析」讀後感.....	馮永明	26
宗教信仰與社會調適.....	彥龍	30
從審稿說到改稿.....	幻生	34
唐道宜律師語錄.....		19
真理的語言.....	淨海譯注	37
中國淨土教理史.....	印海譯	39
論善惡.....	惟誠	41
鳳凰嶺下訪高僧.....	浮雲	42
撒旦.....	慧千	43
由燕子談到孝道.....	韜	45
心雨記.....	胡猛浪	46
象牙塔裏.....	雨憬	47
日記一則.....	韓堯森	25
悼亡父.....	詩盈	47
聲.....	成功立	29
編輯室漫筆.....	編者	48
教界簡訊.....	本社	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
 出版者 內明雜誌社
 藝術設計 佛院藝術系

佛元2517 中華民國六二年3月8日出版
 西元一九七三
 社址：香港九龍深水埗警局街176號
 176-178, Yee Kuk Street,
 Shamshuipo, Kowloon, H.K.
 承印：文采印刷公司 電話：5-711654

本刊流通處

- 一、星加坡南洋佛學書局隆根法師
- 二、菲律賓大乘信願寺
- 三、加拿大誠祥法師
- 四、美國佛教會樂渡、達成法師
- 五、台北新店佛聲法師
- 六、日本蓮心院清度法師
- 七、印度悟謙法師
- 八、泰國中華佛學研究社
- 九、香港佛經流通處

香港北角英皇道390號亞洲大廈五樓C座

我對唯識學的管見

趙亮杰

一、緒言

二、檢討七點意見

- ① 八個心王之說
- ② 前五識所見是否「性境」與「現量」之檢討
- ③ 前五識是否具有善惡二性及三十四「心所」之檢討
- ④ 研究前五識可否扯上第六識之檢討
- ⑤ 眼識必須因明而生嗎？
- ⑥ 五識照境「合三離二」之檢討
- ⑦ 「唯識無境」之義如何？

三、結論

一、緒言

佛法「無我」，不可以「我的看法」來看；又，「無我」者，亦無「我所有法」，自無「能對」與「所對」者；夫「管見」者，「坐井觀天」之見也；「能對」（我）「所對」（法）尚不能立，可以「管見」而窺之乎？

曰：「佛法」者，有「証法」亦有「教法」；証法者：如來所証「中道第一義諦」，亦名「一實相法印」，亦名「菩提涅槃」，亦名「真如三昧」；此法若有一絲一毫「能」「所」之見，則對面千里，不能相契；是故堅持其「能」「所」之見（障）者，不可以語佛法也。

「証法」本不可說，亦不可見，何以故？有「說」有「見」，即落「能」「所」；是故此法，惟「証」乃知；而此証者，亦

如啞吧吃黃蓮，有苦說不出。

「教法」者，教學之法，方便善巧之法，啓示後學之法；因爲「証法」不可說不可示，以方便善巧之法，啓示於未証者，亦如啞吧無法說黃連苦，以方便善巧的手式和表情以示其苦也；可是「苦」是事實，啓示是方法，啓示的「方法」仍代表不了「苦味」，閣下若要真知「苦味」如何？唯「食」（証）乃知。

如來依於「証法」而演「教法」，說出來的語言章句，做出來的表情，則必惟妙惟肖；使未証者，容易體會其中奧義。如來滅後，佛法所被，而時空演變，衆生根器千差萬別，諸大菩薩，爲對象機，遂立性相二宗，廣演如來「教法」，代代相承，演而復演，是否完全相契如來「証法」，不無問題；因此自古以來，性相二宗，迭有爭端，甚至水火不容！不相容者，有二種因，一者門戶之爭，二者契理與否之爭；門戶之爭，非不契理，乃不契機也；不契機是機緣問題，不契理則不可也。又「教法」雖然可以隨着時空演變，但必須上契佛理下合羣機，否則，即違如來「証法」也；譬如若對知識階層透露瓜的苦味，則用善巧的語言文章，形容其苦；若對文盲及聾啞者，既不能用文字，也不能用語言，不妨使用手式，往口裏一填，馬上緊鼻子夾眼擺甩頭，使這些聾盲衆生，見之於眼，會之於心，知道這東西吃到嘴裏是一種猛烈的苦味；嘗苦知苦，喻如來所証之法也；不嘗不知，喻未修未証之衆生也；知苦之知，不能傳於未知者，如來之証，不能傳於未証者；若要衆生知如來之知，証如來之証，必以「教相」而示之，令其自嘗自知，自修自証也。

夫「教相」（表性）者，即「教法」也，故知「教法」無定法，契理契機而已。「唯識學」者，乃「唯識家」之「教法」也；教法有總綱，亦有細目，綱領不能變，細目隨時移，唯識家的

「教法」，瑣碎而繁雜，自無着，世親以至現在，歷時一千六七百年，若說十六、七個世紀，求其教法上的細目不變，政治上的政策不變，雖諸佛再世亦莫能爲，夫「政治」與「教法」，原爲適機適時之產物，若欲傳於後世，只能把握綱領爲原則，不能增訂綱目與細則，何以故？去年的綱目與細則，可能今年就派不上用場；而唯識學的綱目與細則，層層疊疊，綱維分明，較諸現在的科學家，亦無遜色；可是科學家時時求新求變，而唯識學家却一成不變；他們著書立說，或講演時，因爲瑣碎繁雜的細目太多，就免不了過分鋪張細目，忽畧了佛法大義（總綱），能使讀者聽者，有一種枯燥無味的感覺，何以故？若說是佛法吧？却連篇累牘都是些凡夫法，若說是科學吧，却又是過度時期的東西。

這些問題，久久悶在心裏，未得適當的答覆，但却偏有人就唯識學的問題來問我，使我順說不願，逆說不能；茲因與大智海學社總幹事陳啓烈同學等數人，要求余就唯識學發表一點意見，以解彼疑，遂將吾不能了了者，在唯識學上暫提七個問題，請大家討論討論，一者看看想學唯識的同學們是否俱有同感，二者希望資深望重的唯識學大德，能解衆疑，吾人當厚望焉。

二、檢討七點意見

①八個心王之說

阿賴耶名心，末那名意，前五名識，我感覺這說法是很恰當的；再要詳細分析一下，六、七二識，同名曰意，不過「七」名「意根」，「六」名「意識」，前五則隨根名識。這心、意、識的區別是怎樣呢？①集起名心，言其能積集諸法種子，遇緣而起現行也。②思量名意，思、是思維，量、是裁度，言其能於諸法思維推求而作最後之裁判也。③了別名識，言其能於一切現量境界了了分明也。

又阿賴耶爲「根本識」，前七皆名「轉識」，這樣君臣位定，主伴分明，意義各別；何以同名爲心，並列爲王呢？唯識家的細目，分的細如牛毛，何以獨此含混籠統若此耶？愚意前五識不能名心，且更不能稱王，夫王者，政治獨立，非僅權威與功

能問題，王與王之間，誰也不聽誰的，若有往還，須有外交手續，不能下達命令，語云：「天無二日，民無二王」，東周列國時代，各國諸侯與周天子並稱爲王，政治失去中心，以致天下大亂；假若我們一身有八個王，恐怕比東周列國還要亂吧？好在這只是唯識家的封號，這八個識並未獨立爲王，不但沒有獨立，並且這八個識還是一個東西，楞嚴經曰：「元以一精明，分成六和合」；又曰：「一根既返源，六根成解脫」；此不過一體六用而已，也就是有一部分唯識家說，從眼曰見，從耳曰聞，一猴六窗而已，不但在內境說，六窗一猴，在外境說，色聲二法也是一家，譬如陰陽電相擊，閃光成色，作響成聲，眼識僅能受色，不能受聲；耳識僅能受聲，不能受色，二識缺一，我們只能領受外境的一半，如果它們再各各獨立爲王，衆生世界永遠沒有文明可說，因爲它們本來沒有獨立的條件，再把它孤立起來，豈不是六識變成六障了嗎？今則不然，且不恥其無聰，凡耳之所涉，目必應焉！以其用中相背，性中相知，故能神氣（神經系統）流暢，感觸神應（不約而同），猶如三軍聯合作戰，軍種雖別，致用則一；此無他，以其統於國防部也；國防部對三軍總部乃下達命令，不用外交手續；再進一步，軍事外交並肩作戰（步調一致），以其統於國家元首也。如果國家元首稱王，內閣閣揆稱王，部會首長稱王，三軍總司令稱王，外交大臣稱王，這雖然是現代國家組織，却仍然保留原始民族的部落酋長觀念；不然的話，去了國家元首以外，誰夠資格稱王呢？一窩蜂子尚且容不下兩個王，我們一身光精神方面就是八個王，再加上生理方面，就不知有多少王哩？

依我看阿賴耶雖是根本識，但它是無記性，乃是一個好好先生，好像君主立憲的皇帝，末那執我執法，恆審思量，好像一位國務總理；由於它處處以「我」爲中心，是一位充分的法西斯蒂主義者；但它以賴耶見分爲我，也是一位極端的國家主義，效忠阿賴耶識；它倆一個可喻國家領袖，一個便是政治領袖；此二者，尚可稱王。其餘第六識，富有機智，審而不恆，好像一位參謀總長，或內閣閣員，只是一位幕僚人員，內政外交，都不是決策

人物。至於前五識，不過是三軍總司令，或外交使節，它們完全是聽命令的，更不能稱王。

②前五識所見是否「性境」與「現量」之檢討。

何謂「性境」？性境者，實境也。何謂「現量」？曰：現前量境，是為「現量」；譬如眼見色，耳聞聲，不假思索，不用推求，當下即是「現在」，「現有」，「現露」的東西，叫做「現量境界」。曰：如昏目人，觀繩為蛇，是「現量」乎？答曰：現則現矣，其量則非，名曰「非量」，亦曰「似現量」，非「真現量」也。曰：若依是義，九界衆生，皆不得見「現量境界」，不見「現量」，豈見「性境」乎？何以故？譬如吾人面對一座山，或見一朵花，可謂「現量」矣，可是根據科學家依據光學和生理學的研究，若山若花，都不似吾人所見的境界，可謂「現量」乎？又如狗眼色盲，不見諸色，餓鬼見水是火，可謂「現量」乎？若非「現量」，可謂「性境」乎？由是當知，異類對人，人對異類，皆名「別業妄見」；人對人，狗對狗，皆名「同業妄見」；人中有色盲者，亦名「別業妄見」；不管「別業」也好，「同業」也好，既云「妄見」，則不稱「性境」，亦非「現量」明矣；此比「觀繩為蛇」還要謬誤；何以故？觀繩為蛇，經人指正，尚可醒悟；以上諸例，若不轉業，永遠沒有醒悟的一天！若「觀繩為蛇」不許其為「現量」，亦不許其為「性境」，獨許同、別二業所造的「妄見」，則人說人對，狗說狗對，俱生我法二執之甚者也；異類尚可，人為萬物之靈，則不可也。這些「妄見」怎樣造成的呢？經曰：「隨衆生心（妄識），應所知量，循業發現（妄境）」是也。是故吾說「性境」與「現量」，惟佛証知，唯識家說，前五識能見「性境」與「現量」者非也。

③前五識是否具有善惡二性及三十四「心所」之檢討。

以我們自己的經驗和體會告訴我們，衆生的前五識是直覺的，它僅僅對境能起「了別」作用，各位應當注意，「了別」却不

了分明，顯法自相者也，它是一種純客觀的境界，假若以我們的「經驗論」來說，它就是唯識家所謂的「性境」與「現量」（似現量）；現量境界，惟一實境，沒有善惡可說；如同法官斷案一樣，以「現量」量刑，則如情如理，這是法官的本分，乃非善非惡者也，何以故？「分內」不名善，「如理」則非惡；非善非惡是「無記性」，言其無可記別也。若以「比量」量刑，則有盡職與失職，比量對了則盡職，比量錯了則失職；盡職則善，失職則惡，是「有記性」，言其有可記別也。若以「非量」量刑，則為瀆職，以其意氣用事，或經不起紅色攻勢，是則純惡無善，是亦「有記性」也。是三量之中，「現量」是純客觀的，「非量」是純主觀的，「比量」則有主觀亦有客觀；主觀的「比量」為「似比量」，客觀的「比量」為「真比量」；「似比量」者，即是「非量」，「真比量」者，好像隔着一層紙的現量境界（缺乏直接証據）。所以前五識是直覺的，沒有比、非二量；沒有比，非二量，則不具善惡二性明矣；可是唯識家既說前五識照境是「現量」也是「性境」，又說它具有善、惡、無記三性；以有善、惡二性故，附帶而有三十四個「心所有法」，筆者以為這是說不通的；夫「心所有法」，亦名「相應行法」，此乃心受外界刺激相應而起之心理動態也；如水與波，乃受外界刺激相應而起之動相也；非如唯識家所說「心王如君，心所如臣，又如主如伴」，蓋君與臣，主與伴，皆有個體，「心王」與「心所」亦有個體乎？讀者莫以為「心所」有五十一，言其必有個體，當知此五十一「心所有法」，乃因衆生「執受」不同，與外界刺激不同，相應而起不同之心理動態，譬如麵粉受水受熱，亦能受酵，可做饅頭與麵包也；若無此三種「執受」，則不能成；以有此三受故，遇外國人則成麵包，遇中國人則成饅頭，此乃外緣不同也；麵包饅頭，離麵無體，離開「心王」別求「心所」，亦如龜毛兔角也。故「心所有法」與「我所有物」不同；「我所有物」可易其主，以其有個體也；「心所有法」，離心無體，以其無個體也；所言「五十一」者，乃五十一種變態，非有五十一個個體在那兒伴隨着心王，準備外來的刺激；至於反應的「心所有法」不同，乃因衆生

宿世種子不同，知識程度不同，人生觀感不同，修養不同，因而「執受性」也大不同；此「執受性」與外界刺激，能發生化學作用，故同一刺激，各各衆生反應不同也。

由於宿世善惡種子（遇緣而起現行的習氣）藏於阿賴耶內，知識程度和人生觀以及修養等，也都是內在作用，至於「執受性」，也是六、七二識的現行法，第七具有「俱生我法二執」，第六具有「分別我法二執」；前五識既沒有「俱生執」，也沒有「分別執」；它只有「了別」功能，如同明鏡照物一般，乃「不相應行法」；所謂「不相應行」者，言其外不與色聲相應，內不與「心王」「心所」相應也；也就是應物無心，但有功能無「執受性」，故能物來則應，物去則空；物來則應者，言其有了別功能也，物去則空，言其不執受也。

如果大家再不相信，我們再舉一個例子，譬如剛生下一兩個月的孩子，五識俱備，由於六、七二識不起現行，前五識雖能了別諸境，但是心不作意，不生分別，故毒蛇猛虎不知懼，慈母不知愛；唯識家所謂前五識具有三十四「心所有法」，即「徧行、別境、善十一、中二八大貪瞋痴」，今驗之於嬰兒，一無所有也。不說別的「心所有法」，即所謂徧行五心所（作意、觸、受、想、思），唯識家說它徧一切識，起則同起；所謂「作意」者，警心令起，即俗說「注意」是也。所謂「觸」者，即取境之念是也。所謂「受」者，取境而後有受，領納於心是也。所謂「想」者，於境取相，回憶前塵，留戀不捨是也。所謂「思」者，於一切法籌量爲性，於善惡利害等，審察取捨是也。各位請看，嬰兒前五識具此五種「相應行」乎？若否，「五徧行」尚且不具，何況別境五，中隨煩惱二，大隨煩惱八，根本煩惱三，善心所十一，能具之乎？若否，前五識不具善惡二性，亦當然不具三十四「心所」明矣。夫「心所有法」，既屬「相應行法」；我們再看嬰兒此際，於色聲等，但了自相，無所分別，在大乘起信論，叫做「不相應染心品」；此心不緣外境，於一切法不生取捨，故母親不知愛，毒蛇不知懼；若於「三種作意」法中，則叫做「自相作意」，非「共相作意」也；「自相作意」就是「不相應心」，以其

但了自相，根境識三不起共相相應，故名「自相作意」；又簡非木石故，乃名「不相應心」；「不相應心」，自然不起「相應行法」。

嬰孩漸長，六、七二識，漸起「分別」「我執」作用，與前五識和合而起「共相作意」；一見到人，即知注意「此是我的母親」，「彼非我的母親」，從此連帶而起「五十一心所」的「相應行法」，在大乘起信論叫做「執相應染心品」，由於「共相作意」相應而起的「心所有法」，引發了阿賴耶內「知識」和「感情」的善惡種子；這些種子遇外緣而起現行，猶如雨後春筍，迅速增長！以其與生俱來故，俗人不知，名之曰性。以「我執」故，由「感情」而生「煩惱」；由「法執」故，將「知識」囿於「所知」；一切情感，千頭萬緒，紛擾雜亂，能障真如「根本智」故，曰「煩惱障」；一切知識，囿於「所知」，即非「圓覺」，乃掛一漏萬之知也；此知非正，能障世間「自然業智」；此「自然業智」能透視世間法爾因果，亦曰「量智」；囿於「所知」，「量智」即消，曰「所知障」。以有二障故，事理不能融通，「所知」（謬執）愈固（執迷不悟），煩惱益甚！總歸一句話，前五識只與第八識同具「無明」，亦同屬「無記」，不屬善惡，故不與六、七二識共具「煩惱」明矣，所以它與第八識在果地頓轉；六、七二識在因地漸轉也。同時我們以嬰兒勘驗，也知道「知識」與「感情」不在前五識，故能母親與毒蛇等量齊觀，沒有記別；因爲感情不生，不起「煩惱障」，知識不生，怎有「所知障」？因此也知道感情與知識，「煩惱」與「所知」，俱在六、七二識明矣。不要看它和前五識混在塊兒，因爲前五是「無記性」，作善作惡完全是六、七二識的御用工具而已！

各位當知，筆者不是和唯識家作些無意義的爭辯，楞嚴經曰：「譬如國王發兵討賊，是兵當知賊之所在。」我們研究問題，要研究問題的核心，找到問題的癥結所在，然後才能容易解決。現在我們明白的把它區分出來：前五識以有無明故爲「不相應染心品」，起「不相應行法」；六、七二識，不但具有無明，且有「我法二執」，生起種種煩惱障與所知障，爲「執相應染心品」

，起「相應行法」。當知此第六識是罪魁也是功首，如何轉罪魁爲功首，當讓它冷眼旁觀前五識，才知一切功過完全是第六識的內閣問題。

④研究前五識可否扯上第六識之檢討

我們前面已經說過，研究問題，要找到問題的核心，抓住問題的重點，研究前五識，就應當以前五爲重點，不應把第六第七的「俱生執」和「分別執」帶到前五識來研究它；因爲六、七二識的功能就是「俱生執」和「分別執」；如果把第六識的「分別執」帶進前五識，則「君行臣令」，見不到前五識的本來面目，則所得到的結論，不是前五，乃第六也。譬如一把殺人的刀，我們通常名之曰「兇器」，其實「兇」者「手」也，「器」何嘗「兇」？帶着「兇手」來看「刀」，此「刀」就變成了「兇器」；帶着第六研究前五，前五也就變成了第六；我們用冷靜的頭腦研究這個「兇」的前因後果，在「手」不在「刀」；再進一步研究，既不是「兇手」，也不是「兇脚」，乃「兇意」也；「意識」有善有惡，「惡」裏自然藏「兇」；所以法官斷案，首先徵察是否「畜意殺人」？重點不在殺人，而在是否「畜意」？離開意識，研究手脚，只不過是生理問題，功能問題；離開手脚，來研究刀，只不過是物理問題，性能問題；離開第六識，研究前五識，只不過是對境能起了別作用；若加上六、七二識就不同了，則舉手可以作禮，亦可以打人；刀可剖瓜、亦可殺人；前五識可以助善，亦可以助惡；所以我感覺研究某一問題，要抓住它的重點，研究它的單一性，然後再研究它的和合性與變化性；若一起頭就扯在一塊兒研究，則永遠找不出它的單一性；不見單一性，則它的和合性和變化性，仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，永遠抓不住問題的重點。唯識家研究前五識，把第六識的「分別」與「作意」都扯上；殊不知前五識的「了別」功能，加上第六識的「分別」與「作意」，那就不是前五識的問題了，好像衆生一刀在手，殺人與剖瓜，那就不是刀的問題了。

或曰：諸識不能獨立，前五識以賴耶「見分」爲體，不經六

、七二識，如何通得過呢？再說，不經六識分別，引發「作意心所」，則將「心不在焉，視而不見，聽而不聞矣」。余曰：此言謬矣！夫賴耶之「見分」，末那執以爲「我」，第六特以分別，前五特以覺照也；末那不執「我」，第六不分別，仍不妨前五之覺照；不過此時覺照，乃爲「直覺」，如初生嬰孩，冤親平等，不迎不拒是也；此時第六第七是一種「冬眠」狀態；及其長也，由於前五識接觸外境，相對顯示有一個能接觸的「我」，於是乎末那識的「俱生我執」就要「二月二龍抬頭」（驚蟄）了！接着第六生起「分別我執」，並加強「作意」，從此五識照境，增加識別作用，則失去前五之「直覺」，因此有冤有親，有迎有拒了。

至於說「心不在焉，視而不見」等：此非六、七二識之「冬眠」時期，乃在六、七二識「驚蟄」以後的成人時期也；此時的前五識完全變成六、七二識的御用工具，沒有半點自由；倘若六、七二識的思想和注意力不在此而在彼，則前五識雖在此，亦視而不見，聽而不聞也。何以故？以其將前五的覺照力，移作內部的思考力和注意力；並且控制前五不令其擾亂思考與注意也。故知六識的「分別」與「作意」實無助於前五，乃左右前五，御用前五，令失客觀境界，變成六、七二識的主觀境界也。唯識家講前五識，把六識的「分別」，並所謂「警心令起，引心趣境」之「作意心所」也加在裏面，這是筆者所不敢苟同者也。

⑤眼識必須因「明」而生嗎？

眼識的因明而生，是器官（扶塵根）的生理問題，不是「明」與「暗」的問題，也不是「識」的問題。根據科學家研究，在眼球第三層膜，叫做「視細胞層」，「視細胞」有「圓錐體」與「圓柱體」兩種；圓錐體的視細胞，是感受日間明亮的光與色，叫做「日視覺」。圓柱體的視細胞，是感受夜色微光的視細胞，叫做「夜視覺」。鳥類的眼睛，純爲圓錐體視細胞，所以它的眼睛勝過人眼百倍；可是它到了晚上，就變成瞎子了。純圓柱體視細胞者，有山貓及蝙蝠等，所以它們日間是瞎子，到了夜間視力非常強勝。人眼視細胞，有圓錐體，亦有圓柱體，所以白天晚上

都可見物；但較兩種極端的眼睛，白天晚上都不算好。如果說眼識必須因「明」而生，山貓、蝙蝠等則不然；如果說必須因「暗」而生，鳥眼則非。唯識家說：眼識九緣，耳識八緣；條分縷析，層次分明，看起來很科學，筆者感覺有點多餘！何以故？這些問題研究的再精再細，也是些衆生知見，於成佛之道，毫不相干；若研究這些問題能夠成佛，近代的大科學家，皆當成佛了；我們敷演如來「教法」的目的，就是透視如來「証法」，應當提綱挈領，適可而止；若說「根境相偶，則有識生」，這就夠了，不必往下多說；多說了則必涉及廣泛的知識；知識涉及的廣了，問題多，紕漏也大，且經不起時空的考驗；何以故？衆生知識來源有兩種，一種是根據經驗與認識，一種是根據科學；古人的知識，都是「經驗論」和「認識論」；可是科學家告訴我們，經驗和認識，大部分是錯誤的；科學的造詣，雖然超過了吾人感官直覺的境界，但還是不究竟的，不能與如來「証法」相比；不管它是「經驗論」和「認識論」，或「科學論」，都是後浪推前浪，後人比前人高，是故經不起時空考驗。如來「証法」，非「經驗論」，非「認識論」，非「思想論」，非「科學論」，因為這些知識，都是衆生知見，它是因緣生法，有時空性，時變境遷，自然消息；如來「証法」本不可說，有所說者，皆爲「教法」；「教法」者，乃隨衆生知見而說，若不執着，衆生知見即佛知見；何以故？佛法者，覺了之法；衆生法者，不覺之法；不管覺與不覺，同本一法；故說法者，第一條件，要「適機適時」（經驗論不對科學之機）；能夠適機適時，才能順其情知，奪其情執；「執情」一破，一切法皆是佛法；其所以不悟者，固執而已；以其因緣生法，有生有滅，亦無定相，適機適時而來（現象），非機非時而去（消息）；看破則覺，固執則迷；覺者覺此，迷亦迷此；覺爲佛法，迷爲衆生法。

法有總綱，亦有細則；如同政有政綱，亦有政策；政策可變，政綱不變；政策千變萬化，不能違背政綱，違背政綱的政策，不能存在；如同佛子敷演如來「教法」，不能違背「証法」；若違「証法」，即是魔說。因爲「教法」乃隨衆生知識演變，只宜

要說，不宜廣說，猶如政治家只立政綱，不立政策；若要廣說，而又要流傳於世，得難適宜；何以故？現在的科學知識，不能適應過去，亦如國父遺教不能適應於一千六百年前；那麼過去的「經驗論」和「認識論」所產生的知識，豈能適應於現在的科學時代乎？過去的政治制度，豈能適應於現在的社會嗎？若否，則依「經驗論」所流傳的「教法」豈能順科學之知，奪科學之執乎？亦如不能順其政知，奪其政執也。不能奪「執」，衆生之見，囿於「所知」，爲「所知碍」（迷），則不能入佛知見（悟）明矣。

⑥五識照境「合三離二」之檢討

唯識家說，五識照境「合三離二」，就是說，眼識耳識要離中取境，鼻、舌、身三識，要合中取境。其實五識皆是合中取境，何以故？不合非觸，如何取境？逼眼不能見色，乃是光線問題，不是合離問題，眼鏡扣在眼上，不是照樣看到眼鏡嗎？琴瑟逼耳，不成旋律，非不成聲；蓋琴瑟之音，必須藉着氣波蕩漾，然後入耳，才成優美的旋律！這是藝術問題，也不是合離問題。鼻識嗅香，猶如耳識聞聲，一朵香花，若對鼻根，則其味濃惡，遠離鼻端，經過空氣波的調節，則成清香，唯識家所言「離」「合」，令人費解，若言鼻合，何言耳離？若言耳離，云何鼻合？其實光波、音波、氣波，必須與眼耳鼻根合融，諸識才能了別；不過此觸與身觸舌觸不同，不是肉眼可見而已！不，微風拂面，亦非眼可見，非耳可聞，唯識乃知，此與耳聞聲，鼻嗅香，正等無異。若不合融，是絕緣法，而能起識了別者，無有是處。又，螞蟻和警犬，全憑嗅覺，尋取獵物，若說鼻識同於舌識，必須合中取境，驗之螞蟻，和警犬，則大錯特錯。這些問題，都與佛法大義無關，研究的再對，也成不了佛！所以我感覺唯識學校枝節節太多了。

⑦「唯識無境」之義如何？

何謂唯識？「唯」者獨也，勝也；合起來說，就是獨「識」

最勝。可是這話是從「事法界」（現象界）說，非從「理法界」（理體界）說。十法界一切依正二執統稱「事法界」；所謂「事」者，言其屬於「現象界」也；「唯識」者，言十法界一切色心二法，皆是識心所現；換句話說，由衆生界到佛法界，乃至諸佛圓滿報身，實報莊嚴國土，皆是唯識所現；不可謂不獨，不可謂不勝也！可是若從「理法界」說，則不可言「唯識」；何以故？理法界者，乃「一眞法界」，亦名「一如法界」；此理法界，獨彰眞如法性，乃表如來法身，不可言「唯識」也。所以者何？一眞法界內，諸佛依正二執都站不住腳，何況九法界乎？故知言「唯識」者，乃從相說，非從性說；從「俗諦」說，非從「眞諦」說也；並非若性若相，眞、俗二諦皆唯識也。

又，所謂「唯識」者，乃有所屬（對象），所屬者何？萬法也，是故具足叫做「萬法唯識」。到了護法論師特別強調唯識之學，甚至於說：「唯識無境」，激起清辯論師矯枉過正，他就高唱「唯境無識」的「唯色」主義；筆者認爲這兩種強調與主張，都有心理病態，所唱的論調，也是病人說病語。何以故？按「唯境無識」的「唯色」主義，即是「唯物」主義，其荒謬可知，我們再把「唯識無境」舉例況顯：「萬法唯識」在法相上說，是百分之百的正確，這好像說：「良母唯女」，「賢父唯男」，這是有對象有範圍的，絕不是一切「唯女」，也不是一切「唯男」；「萬法唯識」，是指現象界說，「如來法身」，「菩提涅槃」，「眞如法性」，非「唯識」也；猶如吾人，言母則「唯女」，言父則非女也。但唯識學家，既說「萬法唯識」，又說「唯識無境」；既無境矣，何言萬法？萬法既無，何言唯識？好像女人自己強調「唯女無子」，「唯女無夫」，無子無夫，何名妻母？非妻非母，何言「唯女」？所以者何？「唯」者勝也，獨也，言其結婚生子，非女莫屬，是故曰「獨」；非女不能勝任，是故曰「勝」。若石女子，不能作妻，亦不作母，過去已犯「七出」之條，由不通人道故，現在已夠離婚條件。若再高唱「唯女主義」，那只有自己創造一個女兒國，到那兒顧影自憐！口中喃喃：「勝也」！「獨也」！猶不自知對誰言「獨」？對誰言「勝」耶？

或有人說：唯識家所謂「唯識無境」，不是否定一切境界，是說諸境幻有，唯識所現也。曰：諸境固幻，識豈眞耶？若無於境，識豈獨存乎？根境識三交抱而立，皆無獨立功能。即以阿賴耶識本身來說，也是見、相二分的和合體，若無阿賴耶的相分，也無見分可說，也就沒有阿賴耶可說了。

又，諸境雖幻，不可言「無」；海市蜃樓，幻景也，可言「無」乎？若言「無」者，蜃樓者何？若以光學和氣象學來分析，此境雖幻，不無因有之說「幻有」，說「非實」，都無不可，但不可說「無」；唯識家強調「無境」，即是否定「唯識」；這不但自己搬石頭打自己的腳，且落斷滅，勢將撥無因果；若說「因果」，即成「自語相違」之過也。

三、結論

孔子曰：「君子不器」。老子曰：「大制不割」。器者，用也；「不器」者，非不成器，乃是君子不把自己造成一個專業人才；（這也許就是中國科學不發達的原因）何以故？如果你「專業化」了，就得像日本人的筷子，用完了就丟，一用不能再，怎能萬古流傳呢？所以者何？如果你把棉花紡成紗，紗織成布，布作成衣，不管你穿不穿？都是估衣；不要說傳給別人？傳給你的兒子也傳不下去。

依於此例，故知棉花者，通材也，成衣者，專材也；又，棉花者，喻「君子不器」也，紗布者，「大器」也，成衣者，專而又專之「小器」也。

可是吾人生活，必須接近「小器」；「不器」不能成用，「大器」不方便，非「小器」不足以利民生也。孔子所言「君子不器」者，言其君子本質，當有大受，非小知也。「大受」者何？言其橫遍豎窮，無往而不適應也！就是君子之所以爲君子，是有廣大的適應性和永久性，非如專業人才，局限於一技一藝，一人一事也。譬如棉花與小麥，飢，未便就食，寒，未便就衣，可是古今中外一切衣食所自出也；如果把它製成麵包，今天可食，明天即棄之也，如果把它製成衣服，限於吾而不能傳於子也，是以

老子才有「大制不割」之說，制者，制以成器，割者，割裂也；大制善制的聖人，因時因地而制其宜，却不割裂這渾圓的樸（木材），言其有廣大久遠的適應性（如棉麥），決不增訂細目（不割）以求售於人也。若要把小麥製成麵粉，那是麵粉公司的事，把麵粉製成麵包，那是麵包店的事；若要把棉花紡紗織布，那是紡織公司的事，把紗布製成衣服，那是縫紉公司的事；君子之道，如棉麥焉！儘管麵粉公司和紡織公司不斷的革新，而此棉、麥永遠適應，捨此，焉有萬古不變者乎？

無着、世親二大菩薩，爲了推銷釋迦牟尼佛的棉、麥種子（喻佛種），大量的種植棉花和小麥，然後紡紗織布，磨成麵粉；又做成饅頭和麵包，衣履和帽子，爲了接引衆生，以廣招徠，買雙鞋，送付鞋帶，買包香烟，送盒火柴，所以我們翻開一本唯識學的書，或聽聽專家講演，往往連篇累牘，都是無着、世親的估衣和陳麵包，見不到釋迦佛一粒棉、麥種子，並且枝枝節節特別多，真好像買雙鞋贅付鞋帶，讓現代的人看起來，這樣的鞋子，人家都不穿了，何況贅的鞋帶子呢？

形而上者謂之道，形而下者謂之器，器者，致用之道，道者，御用之道也；君子不器者，是言君子乃提綱挈領以御用，非事必躬親以致用也；又如政務官乃把握政綱，事務官乃執行政策者也。

准此，則知科學者，乃形而下學，分科分目以致用也，故時時求新，事事求變，不新不變，不能適應時代以見其窮也。道學者，乃形而上學，提綱挈領以御用也；御用之道，萬古常恆，天地可壞，此道不移，非此不足以御用；故不能分科分目以求其盡，何以故？求其盡而不能變，則窮矣！是喪也！非興也，譬如由小麥到麵包，由棉花到成衣，可謂盡矣！盡而不能變，則窮矣！故知道學者，不能走科學路綫，否則，是自喪也。如果我這說法不錯，傳授釋迦佛的棉麥種子，任何時代都有人要，傳授無着，世親的麵包和估衣，除了考古學家（學者），在市場上不易兜售。此文非爲定論，僅敘拙見而已。

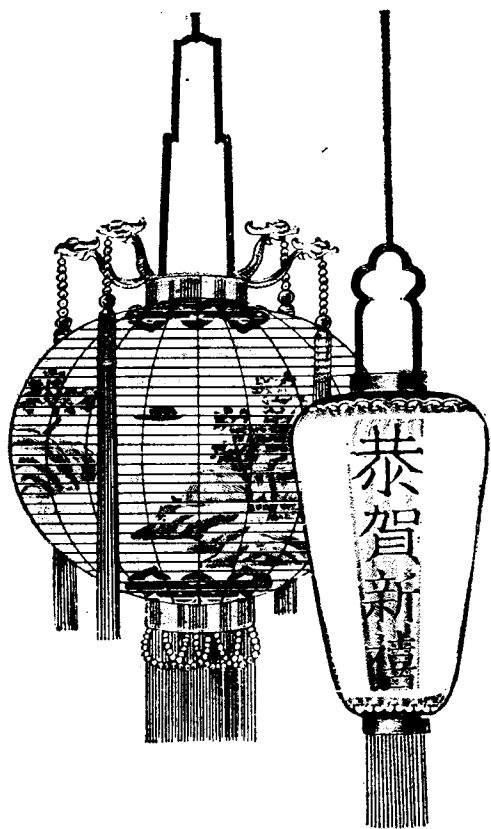
* * *

【上接第40頁】

恐有包含兜率之廣義淨土的意味！同傳第八載慧光之門人道憑，常求生西方，臨終時感佛光之瑞相。在同傳第九：道憑之門人靈裕，作無量壽經疏，觀無量壽經疏及往生論疏，闡明淨土之教旨。依此可知，地論派南北兩道均重視淨土往生。

又大乘起信論古來傳爲馬鳴菩薩造，梁眞諦譯，此論唱導如來藏緣起，以眞如爲一切法之依持。是合於南道地論師之說。隋法經將之編入衆經月錄第五疑惑錄中，云勘眞諦錄無此論，故入疑。又唐惠均之四論玄義第十（珍海之三論玄疏文義要第二所引）北諸論師云非馬鳴菩薩造論，昔日地論師造論借菩薩名目之，故尋覓翻經論目錄中無有也。北地之人云此論非馬鳴造，乃地論師之僞作。蓋此論修行信心分之末謂：學止觀之法，欲求正信，以住此娑婆世界故，不能常值諸佛，親承供養，信心難以成就，怯畏退墮者，觀說專念西方阿彌陀佛往生淨土，得住正定。可見此爲承龍樹之難、易二道說，亦與曇鸞此土彼土難易分別之主張相通。地論師既多關心彌陀信仰，此論想係如惠均之傳述，爲南道地論師所僞撰。

又現藏中有占察善業報經二卷，署名天竺三藏菩提燈譯。然菩提燈之事蹟不明；且在歷代三寶紀第十二云：隋開皇十三年，令大德法經等考此經之眞僞，勅禁流行。又法經之衆經目錄第二，彥琮之衆經目錄第四等，皆編之於疑惑部內，故顯然此經非由梵英譯出，此經下卷所說之大乘實義，其教旨幾與大乘起信論全同。且其卷末曰：雖學如是信解，而善根業薄未能進趣，畏退墮者應念佛名字，觀佛法身，如此習信修行，亦能隨願往生他方淨佛國土，善根增長，速獲不退云。與起信論同，鼓吹淨土往生之法。新羅珍嵩之探玄記第三私記（賢實之寶冊鈔第八所引）云，起信論依僞經漸剎經而作，故其論亦屬僞論也。「漸剎」是「占察」之借音，即指占察善惡業報經。故知古來即指摘起信論與占察經之類同。今起信論若爲南道地論師之作，則占察經亦必然爲同派人之僞作。此事曾在「大乘起信論之研究」中有所譯述，其論果是眞實，則可知淨土信仰在地論師之間相繼受到重視。



新春前後的 習俗淨化

演培 講 ■ 寬嚴 記

——佛曆二五一七年夏曆正月初十日講於靈峰般若講堂——

諸位居士！在時間流的不息奔放中，轉瞬之間又是一年的過去。值此新春的開始，因我剛從越南回來，就今年來說，於諸位中，很多是初見面的，所以首先得向諸位致恭喜之意。在世俗上，當然恭喜諸位身心康泰，福壽無疆，財源廣進，萬事如意；在佛法上，就要恭喜諸位「福慧與春光並茂，道業共歲序俱新」！雖說新年已經過了九天，但在習俗上要到新正十五以後，新年才算過去，所以我願諸位接受我的誠摯的祝賀，並願諸位在今年的一年中，確確實實的得到世法與佛法的雙重利益，是則新年的祝賀，就有很高的意義而不致於流為俗套！

不過就我自己來說：未來的一年，究竟能不能在佛法上有所進益，現在固不能有所預言，但已過去一年，去歲當佛陀成道日到來這天，我在越南駐錫的妙法精舍，曾於佛前靜靜的想了一會，可說完全是空虛一片，沒有任何一樣可以值得記錄下來的。因為，在佛學的研究上，既沒有什麼新的所得，在佛法的修持上，更是沒有任何體會，只是隨緣度日，空過光陰而已，說來怎不感到無限慚愧？現在又是一年的新春開始，回顧過去，瞻望未來，為了不使這年再交白卷，很願與諸位共同努力，在教理及修持上，多下一番工夫，以期身心略有所得。時間是不待人的，過去了就不再來，當我們有多餘的時間可以修學，就應珍惜這個可貴的時間，不要讓時間悄悄的溜走！

接着要和諸位說的，是新春前後的習俗，怎樣以佛法來淨化它。在未說到這個之前，先略一說春的特色。春的到來人間，萬物都在復甦中，不論我們走到那裏，都能見到春的氣象，充分的流露出來。如山光水色的格外明媚，固是春的在向我們提示，就是花草樹木的更加嬌艷，亦是春的在向我們昭告，所以時令一到春天，不特整個大地披上翠綠嫣紅的新裝，就是每個人們亦為之精神一爽，感到極其輕鬆活潑，無怪人人歡迎春的到來，春一到達這個人間，人們就興緻勃勃的，成羣結隊的去欣賞它，以免春的稍縱即逝！古人說的「風光隨處好，景色一時新」，固是對於春的讚美，就是「一年之計在於春」之說，亦是要我們好好的把握這個大好春光！

春在一般說來，只是時序開始，古今文人學士，雖以生花妙筆，予以描繪讚美，但只隨其興之所至，並沒有深一層的體會到春之所以爲春。如以佛法眼光看，春固可以象徵佛法，而在春風惠被之下的萬物，是就等於佛法所欲普潤的象法。試看大地上的花草樹木，所以生氣蓬勃的展開它的生機，並且互相的爭艷鬥麗，原因由於得到春風的化育。同樣的，世間衆生，特別是衆生中的人類，所以能得無漏善根的增長，菩提樹苗的茁發，般若花朵的盛開，原因由於得到佛法的滋潤。因此，無邊光景的新春，固值得我們歡迎它的來臨，慈悲如春的佛法，更值得我們終身頂戴信受！要略的說明春的意義，進而擇要的來說如何以佛法淨化習俗，想來亦是諸位所要聞的。

一、謝灶：中國民間相傳灶有灶神，是玉皇大帝派到民間，住在每個家庭，監察每個家中的成員善惡行爲。古書雖也有說灶神於每月晦日上天，向玉皇大帝報告人間善惡，但到最後一月二十三（四）日，又復上天作一次總結報告，自己的善惡行爲，既有灶神向玉皇報告，爲了避免玉皇對自己不法行爲的責罰，所以特在灶神上天的那日，以極豐盛的佳肴爲之餞行，讓祂到天上爲自己說些好話。過去在民智未開時代，爲使人們不要做壞事，特假設神祇的監視，祝你如做不正當行爲，神祇在旁看得格爲清楚，所謂欺人不能欺神，就是此意。從這角度來看，神道設教未嘗沒有它的作用，因爲人們懼怕受到神的責罰，對於爲非作歹的事，自然會有幾分顧忌！

可是到了現在太空時代，人類已成功的登上月球，如還認爲有個灶神，會替我們向玉皇報告行爲的如何，是就難爲智者所諒！佛教是理智的宗教，不是泛神論的宗教，所以從不承認有個灶神會爲吾人報告善惡，更不承認比灶神高一級的玉皇天尊，會對吾人行爲作怎樣的處罰。吾人的一切行爲活動，是要自己一肩擔當的，不需向什麼神負責。以自作自受的因果律說：你表現出有益人羣的良好行爲，自會得到美好的結果，不是任何大力者所能奪取你的所得；你如表現出有害人羣的不法行爲，當會得到苦難的結果，亦非任何大力者得以爲你化難成祥。自己的行爲自己負

責，爲什麼要邀神的恩寵？是以謝灶要求灶神代說好話，可說全是迷謬之舉，爲正信佛子所不應爲！

二、還願許願：這也是中國人在歲尾年頭所有習俗。許願是在年頭所許下的心願，說明自己在今年內，如能得到幾百萬的財富，或是得到什麼高官厚祿，或是得到所希望的子女等，那我到年終歲晚時，一定到佛或神前來還願，所以到了年底，各神廟裏還願人之多，真是多得無法統計。但以佛法說，許願與還願，雖不無道理，但不如世俗那樣想法。世俗人的許願，願如今年發達，年底將買一隻豬或殺一隻雞來酬神。果真這樣，賜你發達的神，就如人間的貪官污吏，還有什麼資格成爲正直之神？且你許以殺生來酬神，根本就違反了求福的精神。所以佛法對於這樣的許願還願，不但不予讚許，且認爲是絕對迷信的行爲，終而不能如你的所願！

願是可許亦可還的，如求福求慧等，都從願心得，設若沒有願，想要得什麼，是就很困難，所以佛法特別重視願，惟有堅固願力，方可成就一切，所謂「有願必成」，就是此意。爲佛弟子，不論修什麼行門，立願固不可缺，而大乘的宏願尤爲重要。世界的紊亂，人類的苦難，現代較之過去任何時代，都有過之無不及，是以每個具有血性的佛陀嫡骨兒孫，如在佛前有所願求，應如經說：「不爲自己求安樂，但願衆生得離苦」。唯有像這樣的許願，不特能夠滿足你的願，而且只此一念純潔無疵的心願，你已擠入菩薩之林，將來成佛是就不成問題，還有那個可說許願是不對的？到了大願圓滿成就，了還你的本有心願，如是許願還願，多麼有其意義？可見什麼都在一念之間。

三、除舊佈新：新春到來，中國向有「除舊佈新」之說，亦即所謂大掃除，如歲晚俗稱除夕，所謂除夕，就是大掃除之夕，藉此來掃除一年的積垢，將家中的每個角落，清掃得乾乾淨淨，不容纖毫塵垢的存留，使人有一新耳目之感，實在是很有意義的！清潔在現代來說，確有它的重要性，因關係人的身體健康很大。如空氣污化無水的污化，已成爲世界的嚴重問題，而各國爲了淨化空氣與水，更是傷透了腦筋。所以真正說來，掃除環境積垢

，不是年終歲的事，而是日常生活的事，亦即日日要清潔自己所處的環境。除去舊有的骯髒的東西，同時還要把家中佈置一新，將所有的名貴字畫及珍貴的古董，一齊陳設起來，使家中到處充滿新的氣氛，令人一見就知新年就將到來！

當知佛法的「除舊佈新」也是如此。吾人無始來所積聚下來的煩惱塵垢，真是多得如塵若沙，絕對不是一朝一夕所能掃除得淨的，所以從開始修學佛法起，就得如雲門禪師所說「日日過新年」，無時無刻不在拂除封蔽心地的塵垢，以期恢復心地的本來清淨！可是問題亦如世間的塵垢，今年除夕掃除盡了，明年又是恢復如故，年年這樣的大掃除，年年有塵垢的積聚，所以吾人每天在做拂除煩惱垢的工夫，煩惱仍如長江大水一樣的滾滾而來，終日沉溺在煩惱垢中討活計，致使吾人的心地醜陋不堪！像這樣的舊垢不去新垢又來，怎能在日月中，得如一般人們那樣的過其新年的愉快生活？如何時時努力除舊拂垢，該是學佛人在新年中不可忽視的唯一課題。

至於佛法行人的佈新，不是要將家中佈置得怎樣堂皇富麗，或是將自身化裝得鮮艷照人，而是要你的一切行為活動，有個嶄新的表現，不要再東歪西扭的，向不正當的方面發展。吾人通常行為的趣向，大都是向聲色名利中鑽來鑽去，亂七八糟的沒有一點條理，要怎樣做就怎麼做，在正人君子們看來，覺得是很不順眼的。過去如此已經過去，說來是也沒有用的，乘此送舊迎新之際，對個己的行為活動，應該有個合理調整，使之處處有新表現。如過去動輒以陰謀計算人的，現在就得以正直待人，過去開口就要傷人的，現在就得出言讚美人，過去舉手就要打倒人的，現在就得出手扶助人等。諸如此類的使得人們對你觀感一新，認為你已成爲佛化新人！

四、年的傳說：元旦日是新正日，亦是萬象更新的吉日。在這天的早晨，不論什麼人見面，例必互相打拱作揖，恭喜之聲不絕於耳，這就是所謂拜年。此一習俗，相傳源於那吃人的猛獸「年」而來。傳說上古時代，「年」這個猛獸，每年除夕必要出來吃人，到第二天元旦早晨，叫做「年」的這個猛獸走了，人們不

會再被他吃掉，大家大舉慶祝以賀重生，是爲賀年的起源。古代是不是有這樣一個「年」的猛獸，由於年代久遠，我們不得而知，但在現時代中，無人見這猛獸，則是不爭事實。所以相沿成習的拜年恭喜的風氣，應來給它一個別解，讓人有個新的認識，不致茫然的只是恭喜恭喜的說個不停，使人從恭喜中，鼓起新的希望，重新振作做人！

佛法沒有說到「年」這猛獸，但曾說到一種類似於此的猛獸，那就是喻以無常的狂象。狂象是會踐踏生命的，生命遇到了狂象，很難得僥倖生存，可是無常的催促生命也是如此，所以佛特喻如狂象。無常的狂象，時刻在嚙噬着吾人生命，所以在每年中，任何一個時刻，生命都可能爲無常狂象之所吞沒！真正懂得生命無常的人，日日好像在過新年，因爲古人形容過年猶如過關，稱爲年關，顯示過年是不容易過的，過得這一關，亦即過得了今天，明天才有你這活潑潑的生命繼續生存。在無常狂象的追逐下，每天過日是如此，每年過年亦如此，過了年，能不爲無常狂象所噬，自是最爲值得恭喜的，恭喜不是恭喜別的，是恭喜吾人的生命，又繼續的生存下去！

中國是個歷史悠久的古國，新春前後的習俗，自古傳下的很多，時間關係，不能盡說，但如對諸習俗，予以佛法淨化，不特很有意義，且能破除迷信，入於新的境界，提高人的警覺，勉勵人的向上，在年年的新年中，一番提起一番新，使人不斷的改惡修善，以豐富自己的新生命，不讓生命經常埋在煩惱垢穢中，永遠見不到它的新氣象，是以新年到來，不是要人狂歡的，而是要人反省的，因一年年的過去，雖生命仍暫維持，但若於每年中，生命未得充實，福智未得提高，一旦無常狂象，真的把你捲去，你就知道年年這樣空過，是就未免太辜負了此生！今是本堂舉行金剛法會的一日，亦是今年第一次與諸位說法的一日，沒有什麼好的貢獻，謹祝諸位新年法樂！



現象學評述（上）

梁亦橋

——意義哲學疏導之四——

本篇是所草「意義哲學疏導」的第四篇，本意只是借現象學的觀念來引導自己所想的。前幾篇已於大學生活雜誌中發表

——作者誌

現代哲學流派分歧，但幾乎大家都共認，哲學必要區別於科學，他們都或明或暗的想給「哲學」尋求一個工作的領域。這種要將哲學與科學加以明確劃分的趨向，依我們所立的「意義哲學」的定準說，是：科學所關注的基本上是「實在界」中事，理論上它須探索並論涉到真假的層面去；哲學所面對的則是「意義界」，它的基本要求是在解除某一個別的「實在界」的羈絡，而進一步向上開闢「實有界」。本世紀初的西方哲學家，胡色爾（Husserl）開創了現象學派（Phenomenology），他可說是最具有寬厚心靈的一位，在將「哲學」與「科學」劃分時，較能把「哲學」的領域把握起來並決定其功能，不致於把哲學說得貧乏瘦弱。他不像柏格森立了直覺綿延，又將它膠着在科學知識中；也沒有邏輯經驗論者在重新規定哲學領域時，將「哲學」強制入一特定之「實在界」，以致只能去作語言分析的技術工作。胡色爾最初是學數理的。在當初，他不滿心理主義者把邏輯數學的規律化歸到心理經驗去解釋，便對它們提出抨擊；而他的本來，目的不過是想由抨擊中去建立一套純粹邏輯。只是，他的思想進程並不局限在這一步，而轉折到另一階段。胡色爾六十歲時寫「現象學的觀念」（Idea of Phenomenology）這一演講集中，就明顯的標示這種轉折。在其中，「現象學分析」即由是提出，終於最後歸宿到要建立起一套研究本質結構的哲學來。

第一節 現象學一些概念的闡釋

要給「現象學」下一個簡括的定義，並不容易。胡色爾本人

將它當初定義為「描述的心理學」，不久即發現不妥當，便對它進行釐清，並且同時進行營造他的「超越的現象學」。因此在這裏，我們只姑且粗略的說：凡是將一己的注意力，集中在呈現自己意識前的現象與料上，去洞察、體驗、分析或描述它，不加以超過「現象」以外的探索及解釋的，都可叫做現象學。要注意的是，我們這裏所謂的「不加以超過現象以外的探索及解釋」，意思是不將這直接呈現於意識前的「現象」，擺進任何一個特定的「實在界」中去論究；比如，不將它強制進經驗科學的真假層去論斷，即是，胡色爾所提出的「現象學分析」，包含有若干步驟，其中第一步是「現象學的化約」（Phenomenological reduction），次一步，則是「形相化約」（Eidetic reduction）。這兩步化約，目的就是①：要我們先拋棄在科學及常識的信念，胡色爾認為此信念通常是，對「現象」一早就先認定它必然是存在的；②：其次則是放棄向來的一開手就要求探索「現象」之因果來源的態度。而這兩步化約，我認為是對我們所謂「不對現象加以任何超過現象以外的探索解釋」這一句話，作了一個很好的說明。因此，在這裏，所謂呈現於意識前的現象與料，自經過這「不加以探索及解釋」的過濾以後，實在已具有新的含意。這種現象與料按胡色爾的說法，可名為 Essence，直譯為「本質」。不過當我們切實去領會胡色爾時，又會發現他所說的 Essence，是貼在形上實有界的背景上，自成一領域，這一領域本身的内容，可以對應着各種實在界而呈顯出來。

本來，西方哲學自希臘開始，標示出主體與客體的分離了，

哲學由是踏上新紀元。不過這一主客分離，雖一面豁醒了「主體」，而另一方面也產生了許多問題，使哲學家跌入困境。最明顯的是我們不免要問：「主體」對着的「客體」，是否「如其所如」的存在，或說「如其所如」的被認識？是否不會在「主體」的照臨下發生改變？這問題的爭論即延續了整千年。若說它不為「主體」所改變，它自身能如其所如而存在，則論據如何？若說會為「主體」所改變，它「客體本身」與經過我們的主體所改變的「對象」，兩者之間的關係又是怎樣？哲學家總又有一種要去窮索這一如其所如的本狀的冀求。前面說過，胡色爾在早年是爲了要給數學邏輯找一基礎而踏上另一路徑，其實他走上的路徑，就是向這一問題逐漸切入。胡色爾的「現象學之觀念」的演講集，對這切入的理路，顯得最清楚。在該演講集中，他基本上就是要對「認識」（主體對客體的作用）進行一個批判。在其中，他引介了許多加上了新的內容面貌的舊概念，對以後現象學的發展有一定的重要性。

（甲）本質

（A）可以這樣說，西方哲學自從主客分離後，哲學家即左努力想將這兩者彌縫起來。他們之中或就形上學的觀點，或就知識論的觀點立論，但都想爲「主體」（認識主體）劃定一個妥當的界域。他們提出了主張與方法，那是充滿曲折的；但在總體上，我們很難發現他們會像東方哲學採取一種向主體逆返的路向，以走向破除認識心的道路：他們大多只是一往而外向「客體」直趨。因之，到最後爲了尋求這「主體」所對的妥當界域，便往往把「客體」剖分爲二，一爲現象，一爲本體，並把本體劃除於知識範圍之外。康德的批判哲學表現得最爲分明。不過，這個本體，却像幽靈般如影隨形着「現象」。所以會如此，原因全在於，當他們解決這一問題時，向「客體」直趨的方法中即隱伏着；因爲，即使我們把知識的限度範圍在「現象」上，依然不免引起另一問題：「現象本身到底是什麼，我們如何達致它？」蓋「現象」既未規定，而它到底是呈現於「主體」的，我們不能不依賴主

體來知照現象，則現象在本根上仍爲主體限制着。是以，在這裏，我們可以指出，真要順着西方人向客體直趨的路走去，則「現象」也與「本體」一樣，都會在遭到同一問題的責難下，須要隱退，而爲次一浮面的「現象」所取代，如此下去，必終無底止；

（B）就哲學發展的過程說，康德以後有黑格耳，他思考這「本體」「現象」融合的可能，他由「現象」開始，認爲現象本身即能呈現它所有的，他說，現象以辯證歷程突顯出它最後之真實本身。黑格耳的意向，顯是認定，由「現象」可以探尋出「本體」來，只是他把「本體」說爲「現象之真實本身」而已。這一問題，由此而下，即使是一個最徹底的現象主義者，也不過把「現象」作爲唯一的真實；充其量亦只是自覺去限制自己，不進一步去論述「現象」之到底如何孤立於「主體」。胡色爾處理同一問題。與傳統看法一樣，他同意「現象」必呈現於「主體」；只是決然不同的，他不再把「現象」作爲「客體」，換言之，他認爲「現象」並不以「本體」爲基礎，它們的淵源在「意識」（主體），則在這裏，「本體」是有或沒有，無須再問。胡色爾之意，正因爲現象以「意識」爲淵源，因此「意識」（主體）再不是與「現象」立於相對的位置。

（C）「現象」與「主體」不立於相對位置，則「現象」與「主體」之間的鴻溝到底未消失。在此順哲學的思維，就當有兩條路向，一是以「主體」來勾劃現象，而將「現象」的客體的涵意消化淨，一是將「現象」定爲根本是主觀所建構。胡色爾對這二條路都看得很清楚，而同時採用。對前一路向，他往後就提出「互爲主觀」的觀念出來，對於後一路向，就是前所說的，只須對現象加以描述，描述了它能被描述的，就會將「現象」之必然是什麼，全幅加以展示。簡言之，康德以來，以「本體」作爲支持的「現象」其本狀如何？及「現象」如何能不受「主體」干涉之一問題，到胡色爾就變成如何去將現象描述以顯示它之本來狀態的問題。只是，把「現象」之必然是什麼，名爲「本質」，這種說法，有人提出責難說這有點像向來的本體之變形。有許多學者即以此認爲胡色爾是一個實在論或本體論者。關於此，我想，

只有把胡色爾說的「本質」解釋為一超越外在的存在才可以說。不過，胡色爾在敘述其哲學時却很警覺自己的基本立場。他在把「本質」的淵源置於「意識」的時候，他很自覺他所說的「本質」並非由經驗實在中抽象而來，也並不是由實有界（本體）投射出來的映象；它根本上是與實有及實在界無直接干連，因此這「本質」不可依實在論或觀念論的立場來解釋，即它並不可視為一本體的變形。

（乙）直覺

（D）「直覺」這一詞端，語意本欠明確。胡色爾用這個字，並非指普遍認識活動中之所謂親知，其「直覺」涵有很深的靈感透入及本能預見之意。當胡色爾寫邏輯研究，抨擊心理主義時，他即曾企圖通過「直覺」來建立邏輯推理規律的必然性。當時，他所用的「直覺」兩字，是指直接透視本身的各種心靈活動，如信仰、想像、推理等等的本質。但當他的思想向着認知問題切入時，「直覺」兩字附加進一種應用的新意。在以前，「直覺」只是用來把握透識本質，如今則配備上一種方法，可以對本質進行劃限，並進行分析。胡色爾之「直覺」之所以有如此遷變，主要是標示出他要在「科學」壓縮的園地下，開闢出「哲學」的特別園地來。我們曾說過，當胡色爾置根「現象」於「意識」中時，他只可說直接描述「現象」。然而如此則與「科學」難於分別。要與「科學」分別開來，則其描述當與科學不同層次，即後一層次，因此他在「直覺」上賦加，方法的涵意。這方法就是現象學的本質分析。在這一套方法應用下，先是化除掉環繞本質的因素，然後澄清出本質的內容構造。這裏用的「化除」，用個比喻就像是刷除染在「本質」上的塵；至「澄清」，就是正面的將其本質構造透顯出來。換言之，通過「直覺」，消極上是將有關「現象」之實有性與實在性問題消除而去，使它變成「意識」內的，積極上則在現象學之本質分析下，顯出它的必然來；至少也要「本質」達到完全的清晰或可知的極限，這「本質」應該可以用固定的概念去確定起來。

（丙）本質構造

（E）過通直觀以把握本質，看似容易，實則須經艱困的訓練。要發揮直覺的功能，最基本的是先得將一己為宗教、倫理、科學等所蔽的固執掃除，以便立一個全新的起點。有了這起點，意識才會在不受成見束縛下變得純粹，現象才能在意識中作一個活潑、如其所如的呈示。單是這一點就很難做到了，但胡色爾認為只有做到這一步工作後，一個全新的知識大廈才能建立。而這裏也可如此說，在掃除各種固蔽成見時，實已可算開始了現象學之描述分析，並且進行着將那個整體與件，其成份及構造，加以勾劃；那是說，現象的整個結構，開始揭示了。當然，若再要問這現象之「本質」依什麼程序而結構起來，則大致如下：

（一）必先認定，「本質」並不可以孤離起來，作為一個與其他絕緣的狀態看；將之作為一孤離的狀態來看，只是一種方便。比如「顏色」，我們通過直覺能夠將其本質達到極為清晰的地步，可以以固定的概念將它確定，但它就不是一可孤離的本質，它是與「廣延」同時俱在。因之，當我們考察「本質」時，我們實際上已經要把各種「本質」互相調配，以使它在意識中調配起來；而在這種考察過程中，已無異於考察「本質」如何是一非孤離的。關於這本質之調整配合的工作，在主體中如何進行；就胡色爾之立場說，這本身即可作一現象學之描述；

（二）「本質」之成為一整體結構，自有一定規律，此規律可對應一特定之領域而有不同。引申來看，則是，對應於經驗科學，則其所構造之「本質」乃供作科學之基礎；對應於倫理學，則其構造之「本質」乃供作倫理學之基礎。依此，對應於其他學科，如這「學科」是意義界或超意義界的，則其「本質」之構造亦相應着變化，其構造規律亦相應着有所變化。因此，即如某一「對象」，如「圓方體」，它是一矛盾者，為一不可能之「境」，然而它是一明晰的本質構造，對應於其「本質」的構造，即有對應於此「境域」之特定規律，這種矛盾所成之「無」境，可以是一超意義的結構。

說到這裏，共有七點，我們是由胡色爾的本質、直觀、構造三個觀念來把現象學的輪廓勾出。但有一點須強調，這種勾劃所達到的，不必一定是胡色爾的本來面貌。不過，胡色爾在他的現象學的觀念中，說：「現象學為一純粹描述的學科，它以純粹直覺探究那超越意識之整個領域」，其中說得很簡明，也很疏濶；不管胡色爾如何說，他似乎允許我對其內容可作不同的引義。因之，就胡色爾說，他在這一疏濶的範圍下，當他目的，是要為經驗科學的對象提供一個妥當的基礎，以免科學研究的對象落空，因此他們探究的領域，所描述的盡頭，其所呈現的必然是什麼，基本上是對應於經驗科學之本質構造；而胡色爾以後，謝勒（Max Scheler）則是對應於價值領域的，海德格（Heidegger）則對應於人生存在領域，瑪魯班地（Merleau Ponty）則對應於心理學；因之在此，我們所做的，也只是將胡色爾所說的加以擴充，用一種「引義」的方式，以期通過它來展示我們「意義哲學」的面貌。

第二章 意識活動——作為一建構主體看

胡色爾所立的「本質」，為意識所對。這「本質」，並不依存「客體」，因之它基本上脫離了實在界與實有界的羈絡，自成一領域；胡色爾把哲學限制於這一領域，而與科學別立開來。對於這一領域，可以就四步規定上看：

（A）「第一哲學」

就胡色爾說，是認為經驗科學研究，為一實在界中事，其研究自有其對象，但任何科學在未知它所研究的對象本身是什麼以前，則這一學科仍然未穩固。不過，要去了解所研究的對象到底是什麼，就非靠現象學（哲學）不可。比如數這一學科，數學家所說的「數」、「形」、「元」；又比如物理這一學科，物理學家所說的「重」、「力」等等，到底是什麼，數學家與物理學家並不一定能加以「反省」的解釋，須要看另一種學科來輔助，這一種學科就是「本質的學科」，即是現象學之工作。這一點，換一個表達方式，即現象學的的目標是在發掘出一切個別學科，它們要

穩固成立以前，必須要確定的「本質」。個別的學科，不論如何，假如它是屬於實在界的學科，則它所關注的，只是「物是怎樣的」，它重要是作一經驗性的事實敘述，甚至是以內省為主的自我觀察，也都不例外。而那種關懷探問「物到底是什麼」的學科，整個目的才是在建立「第一哲學」，才可為一切自然科學基礎。因此，作為「本質學科」的現象學，它之成為「第一哲學」，目的當在對科學概念加以分析。他的路向與康德不同，康德由先驗的時空直觀規定認識活動的極限，胡色爾則由「現象」去建立「本質」。

（B）「指向性」

由前面看出，胡色爾既把「現象本質」與「主體」（意識）相對，則他很容易就會自己作進一步推論，把現象學作為是一種意識研究，因之現象學除了是一種第一哲學外，它本身也是一種純粹去描述先驗的純粹意識的學科。在這一理路上，「意識」便作為直覺的對象，而可以將它的本質描述出來。則「意識」，在描述所臨照下，其本質為「意識到」。實則，胡色爾早在寫邏輯研究時，即已開始考察「意識」，當時即認為「意識」是一活動，而不是一機能，當時即主張，意識必然是意識到某一種東西，「到」與「意識」是分不開的，它們在本質上是不能孤離而必然關連，即「意識」常是傾向着某物，它有着指向性。這指向性是由分析意識本身而突顯出來的。

（C）意義領域

我們知意，胡色爾的意識，與笛卡爾的「我思」一樣，內容是廣泛的，它包括判斷、信仰、意想、評價、愛恨等活動。於是在「意識」以「意向性」為必然特性下，即無異於說，意識中充滿了意向。順着這一思路，我們當可把胡色爾所說的，不貼着實在與實在界的這一本質界域，稱為意義界。因之，我們所謂本質的學科，實則是意義界之學科。由此進一步，則所謂把握了「本

質」即無異於說把握了「意識」。換言之，「意識」（對應於主體來說）到的領域，是同等於意義界的。只是在此，我們用「意義」一詞是關連着本質，而海德格在其存在現象學中提出的「解釋說」，也論及「意義」，用法與此不同。而胡色爾這種關連着「本質」的「意義」說，是可以產生許多理論上的方便以及豐富的成果。

（D）主體之建構能力

進一步說，順着胡色爾的路向，若果去考察這「意義界」中，到底是如何勾結起來而成就內部的一個統系，則又會逼使我們發現「心靈」偉大的一個面相，突顯出一個「自我」，而為一個「建構主體」。則「主體」，當不單只是消極的映現的作用，它成為一個安排一切「意義」的大本源，以及開拓一切意義的大本源。這是描述意義之結構，最終必達到的結果。就因為如此，所以就某一角度看，胡色爾的現象學，就不僅是方法論的意義，它具有哲學之全體大用之統攝功能及安排定位的作用。而且，由這一點，進一步再疏釋其統攝的能力，就會將其絕對唯心論的趨向說出，這是一切能成就體系的大哲必然要走的道路。因此，我們可以說，作為現象學開山人的胡色爾，其現象學絕不單純止於把方法應用到各領域；基本上，它有一定的路向來標示本身的特色，那就是歸向超越主體性去。

小啓

本期因稿擠，連載的「廣東歷代詩僧簡介」「佛說四十二章經講話」和「佛說八大人覺經講義」暫停一期，統希作者諒察。

編輯部

【上接第36頁】從審稿說到改稿

至於上面所舉的這個例子，編者處理的手法可有二種：一種是將作者文中有問題的地方指出，退還作者請其自行改正；一種是編者代為修改。你們既未退還作者改正，又未代為修改，在責任上，做編者的是難以推脫的。

做編者是件苦事，也是一件難事，一個認真而虛心上進的編者，編刊的時間久了，閱讀了包羅萬象的各種文稿以後，一定會感到自身的學養不足，所知有限，而有再度充實自我的必要。十多年前，我辭去了編刊工作，決定閉門讀書自修，大部分便是由於這種感觸而起的。

這篇「從審稿說到改稿」的文字，拉雜寫作，到此為止。尚此 祝祺
編祺

幻生作禮

民國六十二年二月十五日於
德山寺藏經樓。

唐代道宣律師語錄

廢緣託淨境	正命自養身
諦觀虛空心	隨分得解脫
貪瞋若欲起	觀空以止遏
河沙煩惱根	定力能斷割
專定不脩智	小乘非大慧
雖復苦身行	徒自歷年歲
定慧平等修	方知佛性體
直至大涅槃	何況世間諦

斯賓諾莎(B. SPINOZA)的思想

李瑞全

——對一個決定論者的探討

甲、緒言

當人類從向外對宇宙的探求轉向他自己，意識到在芸芸萬物之中有與外界分別的「我」時，他已經渡過一艱苦的難關，而打開人類的內心世界，發展出人類多姿多彩的文化，但隨知識的累積，滾出一個更艱巨的問題：就是如何處理內心世界與客觀世界的糾結。

人類的智慧使他能跳出自己而觀察到人類之作爲一自然物，不能獨立自存，必須服從自然界的規律，由此很容易產生對人類的弱小感到無能爲力的悲歎，而有各種命定論，決定論等。可以相信，這些思想背後都有一對人類命運的無限悲感。

如果宇宙的一切都是決定了的(determined)，人類以至上帝也沒有自由意志，道德行爲如何可能呢？法律又怎能成立呢？總令人覺得決定論者難以使人往上的心願得到安頓。

以下試檢討斯賓諾莎之哲學及倫理學。

乙、斯賓諾莎的思想

斯賓諾莎是十七世紀的哲學家，他是一個理性主義者(Rationalist)，而他的哲學是嚴刻的決定論(Determinism)，也是汎神論者，因而爲當時的天主教及基督教所一同摒棄。像其他的理性主義者一般，他建立哲學的進程從形而上學開始；至於他的倫理學，則建基在他的形而上學的理論上，這從他的倫理學一書之先討論形而上學的問題，最後才進到倫理問題，便可以知道形而上學在他的思想中的重要性；而且斯賓諾莎運用幾何學的證明命題的

方式，從定義與公設(axioms)一步步推演出整套思想，他的倫理學觀點可說全是從形而上學演繹出來的。因此，要了解他的倫理學，必須先了解他的形而上學的結構。

A、斯賓諾莎的形而上學

在斯賓諾莎的思想中，一個最基本的觀念是他把因果律融合在邏輯函蘊關係之中，因此，他認爲一切有限的都必然地來自無限的，「必然性」成爲一很重要的概念。

他建立形而上學從實體(Substance)的定義開始。他認爲「實體是在自身之內並通過自身而被認識的東西，換言之，形成實體的概念可以無須借助于他物的概念。」因此，實體不能爲任何別的東西所產生，而是自因的(Cause of itself)。從其爲自因來說，它的本質(Essence)已包含它是存在的，否則它不能通過自身而被認識。

依斯賓諾莎的思想，如果有二個或以上的實體，則實體不能是自因的，因此，實體只能是一，不能是多，而此唯一的實體必定是無限的，也就是宇宙的一切，即是自然(nature)。其爲無限乃有無限的屬性(Attributes)，這個有無限屬性的無限實體，斯賓諾莎稱之爲上帝(God)。換言之，上帝就是自然，自然就是上帝（此所以爲汎神論也）。宇宙的一切都包含在上帝之內，一切有限存有(finite being)的活動和存在都不能離開上帝的因果活動而被解釋。

上帝或自然有無限的屬性，其中只有兩種爲人類所知：此即廣延性(Extension)和思想(Thought)這兩方面。廣延性方面主

要顯示爲「動與靜」(motion-and-rest)，思想方面則爲知性的一切活動，前者爲物的整全系統 (total system of bodies)，後者爲心的整全系統 (total system of minds)；我們的心靈與身體都是這無限的實體底兩個屬性之一部份，因而個人的思想與身體的活動都只是這兩個系統的一環，換句話說，我們一切的身體與心靈的活動都是被這無限的實體所決定。

B、「自由」的問題——嚴刻的決定論

斯賓諾莎說：「在自然中沒有任何是偶然的東西，一切都受到神的必然性所決定，以一定的方式存在和活動。」作爲上帝或自然的一部份而言，一切的有限存有都是絕對地被決定的，當然沒有自由可言，但上帝也沒有一般所謂自由，祂亦具有一定的必然性。

所謂「自由」，在斯賓諾莎的思想中，是有特殊意義的。他定義說：「一物之爲自由是指它只因爲它自己本質上的必然性而存在，而且，它的一切活動都是它自己所決定的。一物之爲必然或受制，是它的存在與活動均被外物以一定之方式所決定。」上帝之「自由」只是祂是自我決定的 (self-determined)，並無選擇創造世界與否或如何創造世界的自由意志。此斯賓諾莎之爲嚴刻的決定論也。

C、斯賓諾莎之倫理學

他的倫理學主要在指出一個人在他的心靈活動與身體活動同是被決定的情況下，人的道德行爲應如何的問題。

(一) 行爲的分類和善惡的標準

斯賓諾莎認爲「每一物（即不單只人）都努力求保存它自己的存有狀態，而這就是它的本質。在人類來說，這是有意識的活動，表現爲人的欲望 (desire)」。¹對於欲望與行爲的關係，斯賓諾莎在倫理學第四部分之附錄（二）總結地說：

「自我們的本性而出，可以單獨從人性自身加以理解的

欲望，即是與心靈相關聯的欲望就心靈被認爲正確的觀念所構成而言。反之，其餘的欲望則但與未能正確理解事物的心靈相關聯，因此這種欲望的力量及其增減都不是人的力量所能決定，而乃被外界事物的力量所決定。所以前一種欲望可以正當地稱爲主動的行爲，而後一種欲望則只能被稱爲被動的情感 (passion)。因爲前者總是表示人的力量，而相反地，後者但表示人的軟弱無力和不完備的知識。」（據賀麟譯本，下皆同）

在第三部分之命題一，更清楚地說：「我們心靈有時主動，但有時也被動；只要其有正確的觀念，它必然主動，只要具有不正確的觀念，它必然被動。」在此命題下之「譯理」(Note)進一步說：「由此推知心靈具有不正確的觀念愈多，則它便愈受情欲的支配，反之，心靈具有正確的觀念愈多，則它便愈能自主。」從斯賓諾莎的決定論來說，順從我們本質的心靈底主動既然是正確的，也函着是必然的善，因此他說：「主動的行爲或者爲人的力量或理性所決定的欲望永遠是善的。」在同一附錄的第五條謂：「……事物之所以善，只在于該事物能促進人們享受一種爲理智所決定的心靈生活。反之，惟不足以阻碍人的理性趨于完善，並阻碍人享受理性的生活的事物方可稱爲惡。」乃明確地指出善惡之分際。

(二) 人之所應有的行爲

依斯賓諾莎的哲學，道德行爲就是依據理性來行動，把握更多的實在 (Reality)，這樣心靈的觀念乃隨之而更加清楚，亦即更趨近完善 (perfection)。

在倫理學第四部分之附錄（四）斯賓諾莎對人所應有的行爲給與很清晰的描述：

「因此在生活中對於我們最有利益之事莫過于盡量使我們的知性或理性完善。而且人生的最高快樂或幸福即在于知性或理性之完善中。因爲幸福不外是由于對神有直觀知識而起的心靈的滿足。而所謂使知性完善也不外是理解神，理解

自神的本性之必然性而出的神的屬性與行爲。所以遵循理性指導的人的最後目的，亦即他努力以節制他所有的欲望的最高欲望，即是能指導他正確地理解他自己並理解一切足以爲他的理智的對象的事物的欲望。」

增加對實在的認識，即了解自然之爲必然的(Necessary)，決定的(determined)，這與佛家之以般若智參透宇宙的一切皆爲緣起性空頗相似，雖然方向不同，但可以說，對於人生的了解，兩者有相同的深度。

如果眞能相信並遵行斯賓諾莎的哲學，人便能夠忍受一切外來的侮辱，仇恨，壓迫，咀咒，以這些事象都必然地發生，不可能不發生，在此上帝也無能爲力，何況是有限存有的人，如此乃能將這一切都客觀化，歸於宇宙的無限實體，「而沉沒於此實體及全部的相連事象的因果系統中」，人的一切罪惡都是必然的，故此不必深責，也不必報復，因而把一切人間的罪過全部赦免，使自己的清明之心保持寧靜，離棄世間的一切名譽利祿享受。

從斯賓諾莎受到教會最嚴厲的逼害，以磨鏡來維持一個很低的生活，恬然自樂，不對逼害他的人作任何報復，也不放棄自己的學說，許多地方都類似蘇格拉底，不失爲西方哲學家中最能遵守自己的言論，眞能做到知行合一的一位思想家。

丙、決定論的理論結構以及功能上的缺陷

在理論上，決定論主要是從因果律的普遍應用的基礎上而建立起來，從果之必有因這一意義而徹底否定有自由意志(Free Will)的存在，雖然他們的方法總是從事後而說事物的必然性，但在理論上却是牢不可破的。

在決定論的立場來說，所謂自由選擇實在是一種幻覺，是沒意義的，一切事物都已被它的前因所決定了，一個人所「選擇」只是受他的背景所必然地驅使，以至他之懷疑，反對決定論，都是被決定地所以如此的，他亦不能不如此。

最重要的是決定論所賴以支持的因果律却又被廣泛的經驗科學所支持，而且它的普遍性正日漸展開，從物理、化學到生理的領域，都必須肯定因果律的存在，而現代社會科學的發展，頗能

指出因果律在心理的範圍內亦有它的普遍性，因此，認爲因果律不能應用於心理方面的說法，是不能駁倒決定論而建立起自由意志的。

但是，在功能方面，決定論却有它不可補救的缺陷。如果一切皆是已決定的，則人的主動努力便毫無意義可言，法律缺少了個人的自由意志爲基礎也不能成立。人類社會必陷於混亂與絕對的黑暗。然而人總有一種求擺脫現實束縛，努力向上的要求，一般來說，總不甘願於墮落，這是人類從生命中湧現出來的一種強烈的道德要求。以斯賓諾莎這樣嚴刻的決定論者，還是要求人主動地去除心靈中混淆的觀念，雖然是消極地從理論上出發，但末嘗不是人性的要求促使他在嚴緊的理論之餘，讓這種向上之情（也是道德感）保有一席位。但肯定地說，決定論永遠不能安頓人類這種強烈要求。

丁、結語——人生的哀痛

從斯賓諾莎的遭遇中，我們可以體會到他的決定論思想背後所蘊含的悲痛，他的思想是浮現在這種悲情之上的理性活動，這種悲情，我們也可以從儒佛道的思想中體會得到——賢人之爲賢人乃是對人生這種哀痛的深切認識。

孔子在遑遑栖栖之餘，感到道之不行，內心之悲痛實極爲深刻，當孔子自述「七十而從心所欲不踰矩」之時，思想已極精純，知人生之有限，但心之所契，到底鏗而不捨；轉化爲「不怨天，不尤人」，「下學而上達」，奮進不已。佛家謂「有一衆生不成佛，誓不成佛」，又謂「我不入地獄，誰入地獄！」這是悲乎其極的慷慨之言，都是從透視人生最深切的哀痛而發起的大慈大悲的心願，這真是聖之爲聖，佛之爲佛的智慧仁心。

佛家從消極面打破無明的苦痛，教人以成佛，儒家從積極面奮起而求化民成俗，爲聖爲賢，都能從茫茫苦海中升起。斯賓諾莎過份重視與相信他的理性主義理論，使他不能把這種對人類深切的悲情轉化爲正面的仁愛，而把人生一切的正面價值沉在一個無可奈何的徹底的決定論之中，更加深人類在茫茫宇宙之中的哀痛——這真是絕望的哀痛！



美學隨筆

李瑞鍵

一、緒言

人類除物質生活外，精神生活支配了絕大部份的人生。精神的活動，可分為知情意三方面。在「知」的活動中，我們通過理性的推理作用，不斷開拓知識的領域，以探求真理。在「意」的方面，以理性思維的反省，去判斷出行為的準則，成就了崇高的道德體系。而在「情」的方面，爲了要滿足我們情感抒發的要求，產生了偉大的文藝作品。在這三方面的拓展下，產生了眞善美三種價值判斷。而精神在此三種活動平均發展下，才能得到滿足。否則便產生精神上的缺憾。若人的道德理性不能與知性溝通，便沒有道德學或倫理學的出現。同理，人的感情活動亦不能貫通到知性上去，亦沒有美學，文學評論等學科的出現。總而言之，只要能成爲一門學科，它便是一種知識。

美學 (Aesthetic) 一詞，始用於德國哲學家包姆加登 (Baumgarten)。美學在西方哲學中佔有很重要的地位，遠自柏拉圖 (Plato) 時，已開始有有系統的美學理論。但在中國方面，美學一向不被重視，至近代始有系統性的藝術哲學。美學是以探討美的問題爲目的，從而說明藝術的本質 (Essence) 是甚麼。所以，很多美學家都從事探討能引生美感的心理及生理上的因素，與藝術創作及欣賞的關係；作爲研究「美爲何物」的途徑。而美學的功用 (Function)，在於建立一美的標準及原則，以輔助我們去掌握藝術的創作原理，和欣賞藝術的美。

二、美學形成的原因

在美感的觀照中，我們是處於一無關心 (Disinterested) 的

狀態下，聚精會神於一個別事物的形相中。此正是克羅齊 (Croce) 所說的「形相的直覺」。但當我們想運用概念去捕捉此美的境相時，此美的境相便告消失；使美感的活動停止。由此可知，求眞意識的活動，不能與求美意識的活動同時進行。前者所追求的，是一普遍的真理；後者則爲個別的形相之美。

求美意識的活動，既是追求個別的美的境相；但在美感活動之後，從我們的記憶中，（按：美的境相在表現或欣賞後，便告消失；但此美的境相，已在我們的記憶中，留下若干的痕跡。）可以反省當時的活動，而知到各個美的境相，不能溝通。它們本身各具特殊的價值，不能連結爲一絲一的系統；因而不能歸納出一普遍的美的價值。故此，引生起我們精神上的不滿足。此種由求美意識活動所造成的缺憾，正如唐先生所說的一樣，須依靠求真意識的活動，對其加以補足；從而尋求出普遍的美的概念，來連結起各個別的美的境相，組成一個統一的美的體系，結果形成美學這一門學科。

這種由求美意識的活動，轉到求真意識的活動，以滿足人類對尋求統一的、普遍的概念的要求；其途徑有三：

(一) 我們由對美的境相的表現與欣賞，轉爲對此境相的批評；以發現出普遍的美學概念，而加以廣泛的應用，去連結起各個別的美的境相。

(二) 將原有的美的境相破壞，把其個體性打破，分化成純是感覺所對的一大堆情感 (Sensation) 或無形式的質料 (Matters)。繼而探討這些感覺的對象何以能觸動感官，及其存在的原因，以得出產生美的普遍原理

(三) 從感覺所對的對象本身，和其他對象所存有的連結關係，（按：事物雖為個別的，但必有共通的原則存在，否則便沒有必然的，普遍的知識誕生。）作深入的鑽研，去發掘出普遍的美的概念，以補足我們在精神上的不滿足。

三、美學所探討的問題

美學的中心問題，主要是說明「何謂美」。但要替美下一個標準的定義，是非常困難的；因美的感受是因人而異的。（按：此種異殊的感受，不是起於個人的愛好，而是關涉到個人的修養境界的不同。）所以，各個美學家對美的問題，有不同的看法。要說明「何謂美」，必須先說明產生美的原因。近代的美學家，大多從美感經驗上的分析，去闡明形成美的原因。所謂美感經驗的分析，就是研究我們在欣賞各種不同的形相（包括一切具體的自然界事物，以致抽象的藝術作品等。）的美時，所起的心理活動，以找出產生美感的原因。關於這個問題，朱光潛先生在其「文藝心理學」中說得很詳盡；朱氏以四點不同的美感活動來分析美感經驗形成的原因。

(一) 形相的直覺——在美感的觀照中，我們只聚精會神於一孤立絕緣的意象上，直覺其形相之美；絕不關涉到其他的問題。

(二) 心理距離——爲了要達到形相的直覺，必須把所對的事物推於一個適當的距離下觀賞，使實用的活動不能興起，則我們更可集中於一形相的美上。

(三) 物我同一——即移情作用。在凝神的美的觀照中，我的情趣不自覺地外射到物（對象）的身上，變成物的情趣，再反射於我的身上，而彼此融洽無間，達到物我同一的境界。

(四) 美感與心理的內模倣——在欣賞美的境物時，我們會不自覺地模倣對象的動作或方向，而起一筋肉的運動。

由美感經驗的分析中，我們可知形成美的原因，於是可說明「何謂美」。進而辨別美與醜的不同，（更有所謂自然美與自然醜之分法。）及替美作分類。一般來說，美與醜的分別在於藝術性成份的有無而定。任何事物，皆可引起我們的美感活動，故無所謂自然美或自然醜。美又可分爲壯美（Sublime）與秀美（Beauty Grace）兩種。所謂壯美，如我們面對高聳入雲的建築物，或汪洋大海等宏偉的境象時，生一敬畏、讚嘆的心，而自覺到自己的渺小，所起的一種美感。又如悲劇中之悲壯，蒼涼的結局，往往使人生一悲痛而感其偉大之情；所以，壯美是一種激越，悲蒼的感受。至於秀美，是在我們於欣賞中得一從容愉暢（並非是一般所說的快感）的感受，所生的美感。如欣賞一舞女的動作和音樂節奏的相協調，可使人起一舒適、柔和之感。故秀美是一種輕柔、和諧的感受。

至於藝術性質，它不單是美，還有獨立的自主性（Autonomy），不被其他事物所索引。而藝術品之能否引起觀賞者的美感活動，在於藝術家的表現是否成功。一件具有審美價值的藝術品，必定是形式與內容得到一致的表現。若單重形式，或偏重內容，都不能成爲一件上好的藝術品。藝術家是通過對形式、線條、音韻、樂調、語言文字等媒介物，以及技巧的運用，去表達他的思想，反映現實。所以，作爲一個藝術工作者，必須要有高深的學養，才能創造出氣韻、格調俱妙的作品。而藝術更有神奇的創造力，能拓出一個完美的，自由的「造形及非造形藝術及文學的新世界，新領域」。所以，藝術不單給我們美的感受，同時更給我們真理，一種超乎經驗的、純形式的真理。故黑格爾（Hegel）說：「藝術的功用是啓示我們以真理，所以藝術本身自具的最後目的，乃是自我的啓發（Self-revelation）。」「由藝術所顯現的「自我啓發」，可使人的精神不斷向上提升，使我們擺脫物質的束縛，成就一偉大的、完整的人格。

四、結論

美學所探討的問題，大致已如上述。而我們之能認識到美學上所討論的一切問題，在於美學的理論，是建基於概念之上，通過語言文字來表達這些概念。而我們通過對美學的概念的理解，可明瞭到各個美學家對美的問題的不同看法。然後運用理性的推理能力，把這些不同的美的概念加以分析，綜合，尋出一普遍的美的概念。

同時，知識亦具有審美的價值，一內部融貫一致的知識系統，如統一協調的哲學、邏輯、科學的系統，都能使人生一和諧、寧靜的感覺。

而求知活動中，我們可獲得具普遍性、及必然性的真理，但不是具體的。此正是求真意識的活動之缺憾。所以唐先生亦清楚指出，唯一的解決途徑，是求助於求美意識的活動，將普遍的、必然的真理，應用到個別的具體事物去。

就克羅齊的「美學理論」來看，求美及求真的兩種活動，是彼此相通的。他以直覺的知解活動（求美），與概念的知解活動（求真）為相通的高下兩度活動；（按：克氏分心靈活動為知解的（Theoretical）、及實用的（Practical）高下兩度，前者分為直覺和概念；後者則分為經濟與道德。此四種心靈活動，是各自獨立而相通的，及循環不息的。）直覺是概念成立的必要條件，故直覺是知識的基礎。通過概念的了解，亦可幫助及增長直覺的活動。但克氏清楚地指出，在直覺的活動（美感活動）中，絕不能同時進行概念的活動，但在此活動之前後，則可起理解的活動。克氏又說明直覺的知識，是人最易有的，亦是最易被忽略的；而概念的知識，則是我們所說的知識。同時，他極力強調「直覺即表現，即是藝術」的主張，嘗說：「藝術是一種直覺的知識，是關於個別的具體形相的知識，或是情感之現形（Representatum）。」克氏此種說法，似乎解決了人類的感情活動，和知性活動相通的問題。可是，他却犯了將感情的、與知性的直覺混為一談的

毛病。他自己不是清楚地指出，在美感的活動中，絕不能有理解及其他活動同時存在嗎？至於藝術作為一門學科來說，它是一種知識，但藝術的活動，却純是感情的活動，亦不能有別的活動同時進行。故此，我們在美感活動之後，從記憶中去分析引生美感問題，以訂定普遍的原則，以彌補在求美意識活動的缺憾。

附記：本文並非是創建性的文章，只是筆者對美學的一點認識而已。內容側重探討求美意識的活動，與求真意識的活動的關係，而唐君毅先生的「文化意識與道德理性」一書中的第五、六兩章，給了筆者不少的啓示。

日記一則

韓堯森

日期：×× 星期× 天氣：微雨

今天早晨八時許，我剛下了夜班，步行到瑪麗醫院對面的車站等巴士，那裏的「人龍」已長達百碼，看情形又發生交通阻塞。香港路窄車多，塞車的現象無日不發生，猶其是在上、下班的時候顯得特別嚴重。當時來往的巴士十分疏落，而且都是客滿的，如果要返工或上學，就可能要遲到了。不過願付出一元去坐小巴的話，情況就會略有改變，雖然大部分的小巴祇往西環，到時轉車或乘船都較便利，一般受薪階級為了保存職位，忍痛付出高昂的車費與及冒着生命的危險去乘小巴，眼見那些橫衝直撞的小巴，身為乘客的確是觸目驚心的，而且對小巴那種乘人之危而任意加價的作風非常不滿。

現在是一個競爭的時代，凡乘機搾取顧客金錢的行業，必為顧客所杯葛的。所以在沒有巴士的時候，我寧願步行廿分鐘到蒲飛路去乘23號巴士。平時巴士班次正常時，小巴是很少人問津的，那是他們自作自受，與人無尤。如果小巴不改變乘人之危的作風，即使不為大巴所淘汰亦會業務不前的，我一時感慨，將所見所感的都寫下來作為日記。

「涅槃境地的心理分析」讀後感

馮永明

謹此與作者李君商榷

內明第十期刊載『涅槃境地的心理分析』一文，謂以西方心理分析學『將涅槃境地的玄奧莫測，化成一個簡淺的概念』①我很詫異。我細心閱讀全文超過20次，許多問題使我感到混淆不清，需要和值得商榷的，因此寫這篇讀後感，就教於原作者和諸位讀者；但我對佛法和心理分析的認識都很膚淺，要深入詳細辨說佛法或心理分析非我能力所及，我只根據原文（指『涅槃境地的心理分析』原文。下同此），提出自己的看法與之商榷而已，這是需先表白的。

一 佛法與心理分析是迥然不同的。

佛法與心理分析兩者方法，目的都是迥然不同的。

佛法是解脫之道，以解脫生死，究竟成佛爲目的；心理分析是解放之學，以解除抑制，變無意識成意識爲目的，②不同一也。

佛法的修行方法是反觀的、內照的、實証的、溯流歸源的。如文殊大士說：『反聞聞自性，性成無上道』③。『反窮流根至不生滅』④六祖云：『各自觀心，自見本性』⑤；心理分析的實踐方法是：直觀的、分析的、推理的、從源出流的。如著名心理分析學家弗洛姆 Erich Fromm 說：『要把無意識變成意識』⑥。『要擴大意識領域』⑦。此不同二也。

佛陀所關心的是如何使一切衆生同於自己所証，故自述本懷：『諸佛如來爲一大事因緣故出現於世，欲令衆生開示悟入佛之知見故出現於世』⑧；心理分析學者所關心的是如何拯救，防止瘋狂。爲甚麼會有人瘋狂？如弗洛姆形容心理分析所期望目標說：『精神病學所關心的雖然是何以某些人瘋狂，真正的問題則是何以大部份人沒有瘋狂』⑨？此佛法與心理分析學迥然不同者，

三也。

佛說：『見見之時，見不是見』⑩。（『見』有能見所見之時，這『見』不是真見）。佛又說：『知見立知，即無明本』⑪（見聞覺知的『知』和『見』不是真見。若再在見聞覺知之中安立衍生其他『知』和『見』，則實在是無明，煩惱情執而已）；弗洛姆則說：『就心理分析而言，意識比無意識價值高，否則我們何必擴充意識範圍』⑫？不同四也。

佛法是根治生死病苦的；對症（煩惱病），下藥（佛法），藥到則病除。對生死（病），說涅槃（癒），生死既了脫，涅槃亦不可得，唯是一心，這是佛法⑬；『心理分析則在於能夠使患時代病的病人處於泰然狀態中』⑭弗洛姆說。所謂時代病——即西方的精神危機⑮。——佛法與心理分析不同，灼然可知，五也。

由此可知佛法與心理分析是背道而馳的，以心理分析法分析佛法中最高深的涅槃境界是極不確當而又極不可能的。原文說：『以涅槃爲一客觀對象 Object，而以心理分析套在它身上，作爲一個正面的探究，於此亦可窺涅槃境界地爲何』⑯。這話是同樣不適切而且違背現量和聖教量。何以故？因爲涅槃是自性本自具足的，是水到渠成，現現成成的，不是『變』或『擴大』或『試探』或『窺』而得到的。涅槃無表裏內外或正面反面和左右的，窺不到也不能指示與人的。若以心理分析套在涅槃身上作爲對象 Object 試探，這真是選錯對象了，如同以大鏈鎖虛空，或水中撈月，一樣徒勞。

原文又說『以心理分析涅槃境界，是矛盾的，但這矛盾只一種表面看法而已』⑰。表面既然是矛盾，實際上同樣也是矛盾，這一點是顯而易見的。重重無盡的自心華藏界、涅槃界是西方心理分析學家所未夢到的。通不知梅棗，怎可便自言酸甜呢？⑱

二 關於人生憂患

人生憂患是甚麼？從哪裏來？怎樣解決？原文謂人生憂患即不安全感與隔離感。^{①⑨}而不安全感，隔離感的成因，綜合原文大概有五：（一）由於科學高度發達，優良武器直接威脅人類生存；（二）由於工商業過度發達，社會失調；（三）人不能控制自然反為自然控制；（四）抑制不滿現實念頭；（五）不能事事如意或到處碰壁。^{②⑩}——於是陷於痛苦中。的確，在心理分析中，人生憂患和悲情成因大概如上述五點而已，所以弗洛姆主張『擴大意識範圍』，主張『變無意識為意識』。主張解除抑制，恢復人的充分自由。但是有誰能同意『人生憂患』，『人生悲情』僅僅因不滿現實，社會失調，科學發達武器威脅，……那麼簡單、直接、和粗淺呢？借用弗洛姆所說的一句話：這極其量只是『西方人精神危機的典型表現』而已。^{②⑪}遠在中國盛唐時代，科學未高度發達，武器未如今天直接威脅人類生存。工商業未過度發達如今天，社會未因此失調，那時薄賦輕徭，（租稅，四十抽一，比漢文景之治還輕），天災也沒有分分鐘出現；可說是『風調雨順』，『國泰民安』，但當時是不是就沒有『人生憂患』？或者人生憂患就因此接近了消滅的邊緣。唐代中國佛教是鼎盛的，許多士大夫如王維、房融，都持素受戒修佛道，而且一般都以解脫人生憂患為基本目的。能說人生憂患是來自科學高度發達或社會失調或天災或抑制嗎？顯然可知。『人生憂患』——佛教所說的『苦諦』，是超出西方心理分析者所分析的。人不由自主的來到這世界，又不由自主的被迫離開這世界。不願病、不願老、不願死，但不由自主地無可奈何地病了、死了。怨憎的老是碰頭聚會在一起，親愛的難捨的依戀的却免不了分離。在痛苦中苦，在快樂中也擺脫不了苦。生、老、病、死、苦、怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦……誰都不想要，但誰都有一份。不論國王大臣，販夫走卒。不論在烽火亂世或昇平盛世都如此。這是人生真正的憂患，真正的悲情。這憂患不來自科學高度發達而來自每個人的無明煩惱。不來自工商業過度發達或自然災害，而來自妄想情執。

要從這些憂患中解脫，必須從自心起觀照，靜默正思惟。只有反觀內照才能悟道，悟道當下解脫。——這是佛經所闡明的。以阿含經釋迦太子感苦為例：釋迦太子，長於深宮，具足一切，一切如願，唯除老、病、死、苦。故出遊時見老，病，死者，便三問：『吾亦當然，不免此患』？回答：『然，生必有老，無有貴賤』。『生必有病，無有貴賤』。『生必有死，無有貴賤』。——這是人生憂患。太子回宮靜默思惟：『念此老苦，吾亦當爾。念此病苦，吾亦當爾。念此死苦，吾亦當爾』。——這是對生死憂患的觀照。觀照，悟道才可以解脫這些憂患。佛說法，目的是引導人解脫於這些憂患，究竟成佛；故維摩大士云：『有情既病，我即隨病，有情苦癰，我亦隨癰』^{②②}。（現身示同有疾為有情說法，令皆解脫故）。又說『……此病皆從前際，虛妄顛倒，分別煩惱，所起業生』（示眾生生死病源）。又說：『菩薩疾者，從大悲起』^{②③}。（菩薩現身有疾之源，從大慈悲心起）。可知生死病源是煩惱情執。從自心起觀照，悟道才能解脫，心理分析學家的『分析』，『擴大』，『變』，並不能了脫生，老，病，死，苦。心理分析的『分析』，『擴大範圍』，比之於佛教的靜照，反觀，一棒一喝，當下登堂入室，明心見性，是不可同日而語的。

三 心理分析的無意識呈現就是開悟嗎？

『無意識的呈現，與開悟是相同的，是踏入涅槃庭階』。——這是原文第三段所下的結論，正是我想與原作者詳細商榷之焦點了。按原文謂『心理分析』以外在概念為『意識』，內在概念名『無意識』。^{②④}並指明『無意識』也是一種『意識』^{②⑤}。則可知『無意識』仍是意識而已，即佛法中謂：仍是見思之事而已。見思是粗煩惱，它的呈現不是開悟。則可知無意識呈現並非開悟。一也。禪宗常說：『離心意識參』。參時尚離，何況悟後？可知無意識呈現決非同於開悟，二也。原文又說：『無意識是人與生俱來的』^{②⑥}，則無意識是俱生我執^{②⑦}，是煩惱。執有我，執

有人，衆生，壽者……有它的呈現則不可能有開悟。三也。弗洛姆說：『就心理分析立場而說，意識比無意識價爲高，否則我們何必要擴大意識領域』^{②⑧}。則可知『無意識』的呈現無非爲『意識』開疆拓土而已，有能開所開，能拓所拓，分疆劃界，有彼有此，則知『無意識』的呈現決不可與開悟相比，何況相同？四也。弗洛姆說『要變無意識爲意識』，『擴大意識範圍』。但開悟往往是，舉首，投足，花香，鳥語，或一棒一喝，便明心見性。並不需要『變』這個，『擴』那個。因爲自心本來具足而又無量無邊的。可知無意識的呈現，是知見立知。開悟却是知見無見，彼此迥異，何同之有？五也。原文又謂：『無意識呈現能使人進入泰然狀態之中……能體會到自我之所在』！究竟此狀態怎樣泰？怎樣然？心理分析家可曾處過未？如果未，又怎樣使他入處於此泰然之中？『自我』在於『何處』？有我則有人，有他。有『所在』必有『能在』，有處所則有東西南北四維上下，內外，左右，前後，這簡直煩惱情執而已，開悟見自性時，無時節（超時間），無方所（超空間）。無內外，無形相可得的。無意識的『泰然狀態』並不是開悟的自在無礙境界，六也。佛、菩薩、禪師能以種種方便令他人開悟，是因爲他們已經自悟故能悟他。心理分析學家開悟了沒有？他們的心理分析學說是他們親証自性的敘述？還是科學的分析和推理？在心理分析學家們沒有直接說：『依如是心理分析法，我已開悟，爾等亦爾，當依法』之前，旁人能替他們下結論：『心理分析的無意識呈現，與開悟是相同』嗎？心理分析的無意識呈現不是與開悟相同，七也。金剛般若經說：『若以色見我，以聲音求我，是人行邪道，不能見如來』。（畧釋謂：『我』——指如來，即自心。如——心體，如如不動。來——心用，來應世間。體用不二，唯是一心，名『如來』。若不離眼耳見聞及色聲香味而求見於自心本性，是錯誤的。是不能見到自性的）。觀乎佛所說，再看弗洛姆的『變無意識爲意識』，及『擴大意識領域』，有能變所變，能擴所擴，能所歷然，界限分明，『有』『無』昭彰，則無意識呈現非同於開悟。八

也。開悟境界是不落言說的，開悟者說偈也假以文字於無說中以喻況之而已，正說之時，實亦無能說所說。六祖開悟說偈：『何期自性本自清淨，何期自性本無生滅，何期自性本不動搖，何期自性本自具足，何期自性能生萬法』^{②⑨}。阿難尊者及大眾開悟：『各各自知，心徧十方』，『悟得一切世間諸所有物，皆即菩提妙明圓心』^{③①}。可知自性本自具足，自性本自周徧十方，更何勞擴此擴彼，變這變那？既已開悟又何必把開悟了的『無意識呈現』變成『意識』？本不動搖，本自具足，現現成成，幹啥還變來變去？顯而可知無意識呈現並不同於開悟，更未夢到涅槃庭階，九也。悟有淺深，深者証入涅槃庭階，淺者則未到，如佛對阿難尊者說：『菩提涅槃，尚在遙遠』。（當時尊者已悟得『一切世間諸所有物皆即菩提妙明圓心』）。則無意識呈現尚不同於開悟，又豈可說入涅槃庭階？十也。無意識呈現並不與開悟相同可知。

四 據佛經簡述涅槃境界

梵語『涅槃』是不生，『槃』是不滅。不生不滅名『涅槃』。涅槃是心體心用心光，即法身、般若、解脫。佛說：『摩訶般若不是涅槃，若但解脫亦非涅槃，但是法身，亦非涅槃，我今爲衆生故安住如是三法，入於涅槃』。佛自述涅槃境界：『如淨琉璃內含寶月』^{③②}『入於如來妙莊嚴海，圓滿菩提歸無所得』。^{③③}佛自述涅槃妙用：『一爲無量，無量爲一。小中現大，大中現小』，『於一毛端現寶刹，坐微塵裏轉大法輪』，『身含十方無盡虛空』。『不動道場，徧十方界』^{③④}，『不起寂滅，現諸威儀』：『一一都是現量體証的，不是窺探的。一一都是自性具足的，不是擴大甚麼範圍而取得的。』

回頭看看原文以心理分析窺探涅槃是怎樣的：『到達此境的人（即佛）。既生存於現實之中，又沒有現實的苦痛，自然沒有與苦痛相對的快樂。凡事從心所欲，能上知天命下與一切存在打成一片，充滿無限自由』。（一）開悟時已無所謂現實快樂和痛苦，不待至涅槃而後已。——這是佛經所述的。（二）說『涅槃

從心所欲』，是不妥當。悟後乃至涅槃，一切現成具足，它之所以「從心」是由於本自具足，而不是由於「所欲」。涅槃沒有能欲和所欲。(三)涅槃並不是「上知天命」，而是圓融萬法。涅槃是無上境界，無所謂「上」與「下」，「知」與「不知」的。更不可能有一個天命在涅槃之上或下，左或右。涅槃是無量又無形的。(四)証入涅槃不是處於道家的無為無不為的自得狀態中的：涅槃是無所得的，也沒有狀態不狀態的。如佛說：『圓滿菩提，歸無所得』。(五)要把一家之說闡明決不是三言兩語所能辦得到的，何況把佛法與心理分析二者說到一場糊塗，亂如麻之後，居然又輕飄飄的一句『即道家無為無不為自得狀態』，便又把三家混而為一，這極不負責任的說話是使人詫異的。甚麼是「無為無不為」？半句也未點明或交代便結束全文，這不負責任的態度是研究和學習所不應有的。

註釋

- ① 見內明第十期五頁原文引言。
- ② 見鈴木大拙，弗洛姆著之禪與心理分析152頁第一行。
- ③ 見首楞嚴經第六卷選擇圓通偈
- ④ 見首楞嚴經第四卷
- ⑤ 見六祖法寶壇經
- ⑥ 見前註②
- ⑦ 見禪與心理分析弗洛姆之「意識，抑制與抑制之解除性質」所述。(152頁)
- ⑧ 見法華經方便品第二
- ⑨ 見禪與心理分析中弗洛姆之抑制之解除與開悟(第186頁)
- ⑩ 見首楞嚴經卷二第九番辨見
- ⑪ 見首楞嚴經卷四
- ⑫ 見禪與心理分析弗洛姆之弗洛伊德心理分析概念中的價與目標(第133頁)
- ⑬ 可參閱楞嚴經，維摩詰所問經第五品(文殊問疾)。
- ⑭ 見⑫之139頁
- ⑮ 見禪與心理分析，弗洛姆之今日的精神危機與心理分析任務(130頁)
- ⑯ 見原文第一段結文。
- ⑰ 見原文第一段。

聲

聽到那雨聲，
便迷失在雨的境界，
帶着恨的心
消失在那裏？
消失在那裏？
燃燒的它，
被雨溶解在冷的世界，
冷——
可勝任何事物，
將一顆燃燒的它——
溶化在冷裏。

• 成功立 •

- ⑱ 見顏習齋，存治篇——重徵革條。
- ⑲ 見原文第二段。
- ⑳ 見前註⑱
- ㉑ 見前註⑱
- ㉒ 見維摩詰所問經文殊問疾品
- ㉓ 見前註⑲
- ㉔ 見原文第三段。
- ㉕ 見前註⑲
- ㉖ 見前註⑲
- ㉗ 眼耳鼻舌身意根對色聲香味觸法塵而分別人我，是非好惡，名「分別我執」迷後與生俱來之煩惱是「俱生我執」。
- ㉘ 見禪與心理分析弗洛姆之意識，抑制，與抑制之解除的性質(154頁)
- ㉙ 見六祖法寶壇經行由品。
- ㉚ 見首楞嚴經卷三末。
- ㉛ 見首楞嚴經卷十。
- ㉜ 見首楞嚴經卷十。
- ㉝ 見首楞嚴經卷十。
- ㉞ 見首楞嚴經卷四。

更正上期43頁：宋紹興七年改名「報恩光孝寺」，合為「報恩廣孝寺」。

同頁：「光孝寺原由曇耶舍建於東晉」，合應為「光孝寺大殿原由曇摩耶舍建於東晉」。謹此更正。

宗教信仰與社會調適

彥龍

一、緒說

自從人類有了社會的形態，便開始有宗教；無論初民時期的社會，或是文明發達的社會，宗教存在的價值，是不可否認的。現在世界上，除了中共統治的社會而外，幾乎沒有一個社會是完全沒有宗教信仰的。

從人類文化的進展而言，是先宗教而哲學，由哲學而發展為科學的。社會學的鼻祖孔德，把人類思想的演進，分為三個時期：第一是神學時期，第二是玄學時期，第三是科學時期。故此，宗教在人類思想，社會的發展史上，有其相當的意義，即使到了科學征服太空的新時代，宗教的價值，仍未完全被遺棄。

宗教，有多神教，一神教，有神教，無神教等之區分。一般說，多神教是屬於低級的，對於自然界各種現象產生畏懼之情，因而想像有多種神靈存在其中，為人類賜福降禍。如拜火神，太陽神，雷公神，土地神，草木神等。這種初民的蒙昧思想，隨着科學的進步，已逐漸被人類所淘汰。一神教，如耶穌基督和伊斯蘭教等，他們信奉有一無始無終的真神——上帝，全知全能，主宰宇宙人生的一切，是人類萬物的創造者，生存苦樂禍福的支配者，也是人生最後的裁判者。佛教則主張因緣論，否定此一真神的存在，但他承認生命界的現象，是生生不已的，此生命結束之後，另一新生命隨之而起，故佛教對耶、回的一神教而言，他是無神論；但對不相信生死輪迴說的世人而言，他是有神論。

宗教的信仰，就其本質而言，有迷信與正信之分；其教義有優劣深淺之異；但約其勸人為善，安定社會秩序而言，可說是毫無二致的。無論科學如何發展，人類文明進步到怎樣的程度，人類對宗教的需要，決不至於完全摒棄。蓋人類的需要，一是理智

方面的，一是情感方面，三是物質方面的。三者平衡，社會始可安定，一旦失其一者，則形成社會失調的現象。情感的需要，雖有多端，約而言之有藝術，文學，音樂等；而宗教給人的滿足，却是比較普遍而永恒的。（按：佛教給人的不祇是情感，且是理智的。）

是以我人在研究社會學，討論到社會調適與社會失調的問題之時，不可忽視宗教信仰，對社會產生的調適力量。應如何啓發宗教的正信，引導羣衆走向光明之路，以宗教的力量，輔助政治、法律之不足，促進社會的調適，人類的幸福，乃是宗教徒應負起的職責。

二、社會失調

（1）社會失調的現象：所謂社會失調，即社會各種現象失去平衡，使社會中的小團體或各階層，感到困擾不安。換言之，即社會發生了問題，這種問題其影響足以危害到社會全體或部份人的福利和安全。

社會關係的失調，而引起社會問題，這問題的存在，可說是普遍性的；時不分古今，地不分中外，沒有一個時代，也沒有一個環境，可以徹底解決一切社會問題，使社會的任何階層獲得徹底的安適。所不同的是問題的多少，危害社會生活的程度之深淺而已。

社會失調的現象，是因時因地而異的，如初民時代的社會問題，不同於文明社會的社會問題；中國的社會問題，不同於美國的社會問題。在各種問題中，其間是錯綜複雜，而非單一性的，孤立性的。故此，社會學的研究，務須從多方面的探究，隨着不同的時空，去發現、分析、歸納各種問題的差異性與共同性。從

而解決社會問題，保持社會關係的平衡，避免、減少危害社會安全的各種情境的發生。

社會的構成，有賴各種條件關係，如生物、心理、文化、政治、經濟等。因而社會失調的現象，也是多式多樣的。約個人的生理與心理而言，如盲、聾、殘廢、酗酒、自殺、心理缺陷，精神病等。約社會病態而言，如鰥寡、離婚、遺棄、私生子、犯罪事件、惡習、娼妓等。約經濟關係而言，如貧窮、失業、貨物分配不均等。約社會制度而言，如政治腐敗，貪污、黨爭等。其他如人口膨脹、種族歧視、國際戰爭、教育失敗等，都是社會關係失調的現象。近世紀以來，科學極度發展，殺人的武器日新月異；政黨的紛歧；工業的不合作，商業金融波動，宗教缺乏犧牲精神；友誼無誠無信；不重團體，講個人利害；法律制裁力鬆弛。凡此種種的社會危機，均足以影響個人幸福與全社會生活的安定，導致社會病態的滋長，妨害全人類的生存。

(2) 社會失調的原因：社會關係的失調，引起許多社會問題，究其原因，一是自然環境，一是社會因素。如水災、旱災、風災及地震等自然現象，可以危害生命財產，使許多人無家可歸，造成饑荒、貧窮、疾病等問題，這些問題，便是自然環境所帶來的。至於社會環境造成的社會問題，即包括生物的、心理的、社會的，和文化的四種因素。

生物的因素，主要的是人口。人口問題是一切問題的癥結所在。由人口蕃殖，數量不斷增加，產生食料供應不足，因而有墮胎、殺嬰、貧窮、犯罪、戰爭等。社會制度的健全與否，文化水準的高低，家庭婚姻制度等，均根源於生物的因素。如人口素質的低劣，足以形成社會的失調，使社會趨於退化，以至受自然界之所淘汰。

心理方面的因素，如情緒不穩定，意志力不堅固，理智判斷力不足，均可影響社會安寧。蓋社會罪惡，縱火殺人、盜竊搶劫、姦淫欺詐等，無不因此而來。社會心理方面，如對社會價值，社會態度的衝突和變遷，將引起社會問題。不道德的事件，於是層出不窮。

社會方面的因素，即社會組織不健全。如固有社會組織解體，新社會制度未建立；或社會政策的不良，社會行政不上軌道，都是形成社會失調的主要原因。

還有，文化的因素：文化是社會生活的總體，指導社會行為的軌範。文化的本身是有組織有系統的一整體，因此它的各部份是互相聯繫的。文化，包括人在社會中所習得的知識、信仰、美術、道德、法律、風俗習慣等。簡言之，即物質文明與精神文明。文化的各方面，如獲得均衡的發展，即社會問題可以減少到最低限度。否則，某部份發展太快，而其他部份停滯不前，即形成文化失調，帶來社會的不安。如近世自然科學，可謂突飛猛進，而社會、人文科學，一直追趕不上，物質生活豐足、精神生活貧乏，以致人心惶惑，生命失去安全感。

三、社會調適

(1) 社會調適的意義：社會關係的失調，其意義既已如上說，則社會關係的調適，亦由是而顯。蓋社會調適，即社會失調之反，社會問題獲得解決，或其問題的存在，不威脅到社會的安全，自然界的災害減少，人口問題，心理問題，社會問題，得到改善；社會文化，得到均衡的發展（其不平衡的程度，不過於懸殊。）所謂生活安定，經濟繁榮，社會進步，即社會調適的極致。

然而，一個社會，除非它是天堂，或已進入大同世界，要求其徹底做到沒有問題，貧窮、罪惡等絕跡，社會各方面都符合社會進步的標準，那是辦不到的。因而在社會互動的過程中，唯有不斷的求適應、改善，依據某些法則，建立社會秩序，以維持團體份子間的和諧關係；隨着不同的時空，依於不同的社會特性，從自然界，身心界，社會界各方面，研究調適的方法，促使個人與團體，攜手合作，邁向共存共榮的目標前進，以求人類的幸福，社會的進步。

於茲，我可以肯定地說，所謂社會調適，約其過程而言，是使各種文化，獲得均衡的發展，避免、或減少社會問題的發生。

，以免危及社會羣衆的安寧。約其目標而言，是促進社會的進步。無論是主觀的精神生活，或是客觀的物質生活，都到達富裕、豐足的水準。而且，這不是個人的、局部的、而是羣體的，全部的幸福。

(2) 社會調適的方法：社會調適，旨在解決社會問題，促進社會的進步。其方法應分爲個人對社會的調適力，和社會、國家政策的推行及其控制的法度。

社會學研究有純理的目標，和實用的目標。社會學者其任務在於研究，發現各種社會問題的性質、範圍、原因及其影響，而後歸納出一種原理原則，足以調適社會關係的方法。至於實用方面，則應由負責解決問題有關的當局，根據社會學者研究的成果，制定社會政策，並依之建立法律，以解決社會問題。同時，社會、政府，務須選拔合格人才和設立適當的機構，以執行社會政策，國家法律。進一步地呼喚地方人士，輿論界和全體民衆，通力合作，杜絕社會問題的根源，保持社會各方面的均衡，邁向理想的社會前進。

至於個人對社會的調適，目的在維持人格的完整，滿足人生的需要，平衡人我的關係。爲達此目的，必須遵循若干法則，如順應、同化、合作、克制、統御、轉變，利導、奮鬥，自慰，彌補、謙退等等。

人類自始就在社會中生活，社會生活必須與他人發生接觸，發生相互間的感應與動作，在這種相互感應，相互動作的社會生活中，每個人爲人格完整，生活需要，與人我關係，不得不設法適應於環境。人人苟能調適於環境，求得社會生活的圓滿調適，則社會進步，經濟繁榮，人心安定，人類幸福。

四、宗教與社會調適

(1) 宗教的特質：宗教一詞，是由英文 Religion 翻譯過來，其主要含義爲人與神的關係，教人如何信奉神，遵從神的意旨。泰魯說：「宗教是一種對神靈的信仰。」「對於不可知的世界的安全保障，並且是對於不可避免的災患的一種安慰」。(按：

約此義而言，佛教是否宗教，頗成問題。)

梁任公說：「信仰有兩種特徵：第一、信仰是情感的產物，不是理智的產物；第二、信仰是目的，不是手段。只有爲信仰犧牲的，斷不肯爲別的犧牲信仰。」故此，宗教的本質，全在人的信仰。唯有情感的需要，始有宗教存在。

大凡宗教均包括許多信條，和許多道德行爲標準，以及許多儀式與動作。這些都是基於驚懼與希望的二種心理而引發出來的。由於對宇宙的神秘與自然界的威力發生驚懼，對於主宰宇宙萬有的超自然勢力，表示驚懼，因而生起崇拜之心，因崇拜而生希望，因希望而獲得安慰。爲了解除驚懼，獲得希望與安慰，所以施設種種信條，道德標準，和宗教儀式，作爲滿足情感需要的方法。

一般說，宗教超自然勢力的假定，是不合科學，不是理智的。而其所以能夠獲得人類普遍信仰，乃基於情感的需要，一種希聖希賢，追求人生永恆的意志力。蓋凡是宗教，其教主必具有偉大人格，其言行足爲社會模範，而成爲社會崇拜對象。凡是宗教，無不描摹一幅美麗、永恆的遠景，勾起人們嚮往之誠。而且，宗教的道德信條，有助於人類的向善與社會的安定。因之，即使有部份人反宗教，或對宗教信仰發生動搖，而對全人類而言，其價值是永恆的。

(2) 社會學者的宗教觀：社會學者的宗教見解，是從社會及其社會功能爲出發點，作爲宗教評價的標準。社會學的鼻祖孔德，他否認上帝和靈魂的存在，以人類作爲崇拜的對象。他說，人類是一個大實體，橫攝無數的個人與團體之結合，縱則爲人類無數代功業的累積，有着充實完美悠久偉大的體積。這種理想的人格，可爲我人崇拜敬愛的對象。同時，人類的活動，其對社會精神上的貢獻，是不可磨滅的。人類具備永生不朽，可爲人崇拜對象的條件，是以他創立「人類教」。

另一位社會學者涂爾幹，他以爲社會就是上帝的記號，是一種自然而可認識的實體。宗教的存在，純粹是一種社會產物。還有，愛爾華倡導一種人類教，以宗教的最高理想是服務人

類，其性質是社會化的。

從社會現象考察起來，以社會人類取代超自然的神秘不可認識的上帝，大體是可以同意的。因為所謂上帝的存在，是人類幻想，假託出來的，離開社會人類，上帝是不存在的。即以天主、基督、伊斯蘭教來說，離開耶穌、穆罕默德以及其門人，上帝、真神安在？

在這方面，佛教直捷了當地否定超自然的神，而以人格當體的完成，即是佛。近代佛教領袖太虛大師說：「仰止唯佛陀，完成在人格，人成佛即成，是名真現實。」佛教主張「一切眾生皆有佛性」，「心、佛、眾生三無差別」。佛性開發，人格完成，就是佛陀。捨我為人，普利羣生，為其重要使命。故此，佛教是全人類的，社會的。

(3) 宗教對社會的調適：宗教的意義特質已如上說，宗教對個人及社會的影響如何，宗教對社會關係的調適，究竟佔有何等地位？可從積極與消極兩方面說：宗教對人類的作用，一是止惡，二是行善。從消極方面說，是控制人的行為——止惡。中庸說：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。」俗語亦說：「舉頭三尺有神明」。其控制行為之力量，實駕乎道德、法律之上。

從積極方面說，宗教可以鼓勵人向善的行為。尙書說：「惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。」一般的道德行為，是恃個人義務心的自覺，內發的；神教的道德信條，是起於超自然力量的約制，外燦的。對於意志力不固的人而言，義務心的自覺是不可靠的，環境的威脅與誘惑，不免打破道德的藩籬，幹出墮落的罪行來。

姑且舉佛教的因果說與神教的信主得救，畧為申論。神教主張：人類是罪孽深重，低賤卑微的可憐者；惟信賴救世主耶穌基督的靈，始可贖罪而升天。神是萬能的，未來「永生」與「永火」的裁判者。所以大家應該信奉神，遵守「十誡」以背棄黑暗向於光明。凡是信神的人，應奉獻一切為主犧牲，傳福音給世人，

為主而工作。萬一為主而喪失生命，也是光榮的，因為神已在天堂，迎接他回到主人的身邊，享受永恒的福樂。

作善止惡是為遵從上帝的意旨，這是西方神教的基本觀念。佛教的因果說，是建立在人生行為的價值之上。因果是屬自然定律，不是任何大力者在操縱，人生貧、富、貴、賤、禍、福、苦、樂，一切命運皆是自己行為的結果。為善獲福，作惡遭殃，正如種瓜得瓜，種豆得豆，是不容置疑的。如何去惡行善，健全人格，由希賢希望，而成賢成聖，乃每個學佛者的目標。從淺的一層說，是為避苦趨樂，去禍獲福而有止惡行為。從深一層說，基於生佛平等，法性一如，故應興「無緣慈」「同體悲」，解救眾生的危難，服務社會，造福人類，使大家同成究竟佛道。

約宗教對全體社會的影響而言，宗教的信仰，可以加強社會團結，減免許多無謂的糾紛，解決無數社會問題，調適各種的社會關係。從某觀點說，宗教實為社會安定力，人類精神寄託中心，有助於社會的進步與人類的幸福。

五、結說

社會關係是多式多樣的，社會關係失調的原因是錯綜複雜的，因而解決社會問題，調適社會關係的方法，也是多彩多姿的。哲學、政治、科學、宗教、經濟等等，五花八門的學說，無不是因社會關係失調，為調適社會關係而興起。各門學問有各門不同的範疇，它們能夠解決社會問題的範圍，是有限度的。必須各盡所能，同心協力，發揮其力量，始可保持社會關係的平衡，滿足社會各方面的需要。

宗教是調適社會關係方法的重要一支，祇要它能夠確保其本質不變，稟承創教者的精神，固守原則，隨時空不同而運用其方法，以服務社會，促進人類的安寧與幸福，那麼它的存在是永恒不朽的。在這動盪不安的時代，如何安定人心，謀求社會進步，有賴宗教徒不斷地努力。

從審稿說到改稿

幻生

給內明編者書之二

編者法師：

每當我的視線由書本上移向書桌另一角的「內明」月刊時，不由地我會感到一番無比的歉疚與慚愧，數月前開出的一張支票，至今未能兌現。這篇文章，照理應在二三月前就該寫好寄給你了，可是，我却遲遲拖到現在才來動筆，其間勞你數度函催，空候數月，委實太對不起你了。

最近四個月來，我實在不知道做了些什麼，除了戲劇性的去屏東客串了二個月的教書生活，感冒咳嗽了四十多日，先後二度去台北看望印公導師並為其送行，其他的時日，我就無法具體的交代了。不過，每日從朝到晚，我自覺也沒有清閒過，彷彿時時都在忙碌着，究竟忙碌些什麼？我自己也說不出來。我只能用俗語所說的「無事忙」三字，來作自我解嘲了。

閒話少說，還是言歸正傳，談談「審稿」與「改稿」的問題。

做為一個刊物的編者，真正說起來，編刊還是屬於一個次要性的工作，編者真正最吃重的主要工作，應該在「審稿」與「改稿」上面。一份刊物，編者即使以其高度的藝術才華，將其編輯得如何美觀，文章處理得如何恰到好处，這只能增加其外在的美感，算是編者個人的一點才華表現而已，但真正對一本刊物的價值，並不能發生太大的關連作用。一本刊物的真正價值，主要是取決於它的文章內容；文章好，內容充實，縱然編輯者處理（編輯）的技巧差一點，仍然不失它是一份有分量有價值的高水準刊物。相反地，如果文章平平，內容空乏，即使其外形再美，我們也不能將它列入一份有價值的高水準刊物之內。這類刊物，我們至多只能稱其虛有其表而無內容徒具一個美麗的軀壳而已。古今

中外，人們評估一本刊物的價值，都是着眼於它的內容來衡定，絕少涉及它的編輯技巧。所以，我們一個從事編輯的工作者，應該要了解這一點，將「審稿」與「改稿」，看做一件主要的工作才是。

關於「審稿」與「改稿」，我們有些從事佛刊工作的人，根本上存在着一個錯誤觀念，以為這是一樁輕而易舉的工作。編者的責任，只是看看稿件，改改錯字，只要內容沒有差錯，文清意順，便可採用了。其實，真正一個編者的工作，那裏是這樣簡單容易？如果一個編者的工作，真的這樣簡易，這也未免太低估了一個編者的價值。真正一個盡責的編者，在他審稿與改稿的過程中，不但要注意文章的文字是否通順，同時還要留心於內容的審定，是否言之有物而夠水準？是否合乎採用的條件。僅就審定內容一項來說，這便考驗到一個編者自身的學養問題。如果編者自身的學養深厚，所知廣博，他才有能力去審閱稿件，鑑別其內容價值，這種工作，那裏是人人可以擔當勝任的？

任何一本刊物，都會收到各種不同稿件。從文章的性質上去區分，有的屬於評論時勢的，有的發揮思想見解的，有的討論歷史人物的……，在這千差萬別包羅萬象的來稿中，編者審閱文稿，其學養便受到一個嚴重的考驗。有些作者的文章內容，老實說，並不是編者所能完全了解的；編者既然不能完全明瞭文章的內容，則又如何能去分別文章價值的高低，以及其文章內容是否有問題？再就作者而言，有些作者是我們所知道的，其學養淵博，寫作態度慎重謹嚴，所作文章真是擲地有聲，足堪傳為千古，像這類文字，編者縱或不能完全明白其內容，但是，由於深信作者其人其學，我們尚可信任得過，毫無懷疑的加以採用。不過，有

些寫作歷史雖然很久，但其寫作態度非常馬虎的人，或是剛剛從事寫作的青年朋友，他們投寄的稿件，編者便須要謹慎將事，認真而加意的審閱了。因爲，編者對所採用的文章，照理是要負責任的，如果審稿大意馬虎，文章刊出之後，有讀者加以指責其中的錯誤，這種指責，假如僅是關涉思想見解的看法不同，編者尙可以「本刊言論公開，不執一家之言或一家之見，歡迎有不同思想見解的文字參與討論」來推諉過去。假如讀者的指責，是關涉到文章實質上的錯誤，如將後漢時代的人物事故寫成了隋唐時代的，或將天台宗的教義說爲華嚴宗的，或將龍樹的論典寫成世親的，或將犢子部的主張誤爲經量部的……關於這類實質上的錯誤，一經讀者指出之後，編者便必須勇敢地出來負責認錯。因爲，作者寄來的稿件，其內容如何，是否有錯誤，夠不夠水準，作者本身沒有權力強迫編者一定採用。文章採用與否，主權是操諸於編者之手的，而今，文章既透過編者的慧眼審閱之後，認爲沒有錯誤，夠水準，夠條件，才予採用的，現在文章刊出之後，經讀者指出了實質上的錯誤，一個真正負責任的編者，能夠不爲作者負責指黑鍋嗎？讀者對編者的批評，往往是嚴酷而苛刻的，很少予以原諒，我們常聽人說：「像這種錯誤百出的文章，編者竟然刊用，真是瞎了眼睛」。總之，讀者對編者的要求很高，所以，編者審稿，也就不能掉以輕心的馬虎從事。一個負責的編者，他所審閱過的稿件，應該要向作者與讀者負責的。

剋實地說，編者審閱稿件，不僅是對文章內容負責，同時對其文章的來源也要負責，也許你們不信，這裏我可以舉二個事例告訴你們：

民國三十七年，我在杭州讀書，上海開明書店發行一種小型的「開明少年」刊物，時常公開徵稿，出版開明少年叢刊。有位發表慾非常強烈的青年人，每次作文應徵，屢試不中。一次，他抄了冰心女士「寄小讀者」裏面的一篇文章寄去，果然被錄取了。叢書發行之後，立即有讀者寫信加以揭發，主持閱稿的編者，並公開向讀者認錯致歉，同時並要那位文抄公公開說明原由。

記得二三年前，台灣中央日報副刊上，也發生了一次類似的

事。有位投稿者，抄錄了香港某刊物上的一篇文章，投寄「中副刊」；中副刊出以後，也有讀者投書指出，中副主編孫如陵先生，特地爲此事寫了一篇文章，向讀者致歉。他說：文章是他親自看的，並在文末批註了「深動」二字付排，想不到這篇稿子竟是抄來的。他除了向讀者致歉，以後認真慎重審稿之外，並扣發這篇文章的稿費。

從上面所舉的這二個事例中，我們可以知道，做一個認真負責的編者，他對文稿的來源，總是會負責任的。

說到文抄公的事，不僅在一般社會刊物上有所見，這種情形，即在我們佛門裏，也是屢見不鮮的。前年春天，印順導師到德山寺小住七日，我和他談起文抄公的事，他也感慨地告訴我，過去他發表一篇有關原始佛教的文章，後來被台灣一位以寫什麼佛教通史自詡聞名的法師，抄襲過去了，他爲了做人忠厚起見，沒有寫文加以揭發。大醒法師在世時，他常和我們述說一件掌故。他說他與芝峰法師，過去持廈門閩南佛學院時，創辦一本「現代僧伽」刊物，不知何故，他們與寧波觀宗寺諦閑老法師門下發生了文字上的爭論，芝峰法師在諦閑老法師的著作裏，發現他有一部金剛經註釋，完全是抄襲清朝溥畹法師的「金剛經心印疏」而來的。芝峰法師抓到這個把柄，寫文加以揭發，並要製成鋅版對照刊登出來，氣得我們這位名聞全國的老法師（袁世凱作總統時，請他到北京講過經的），暴躁如雷，他的門下，並揚言要派奔流僧到廈門謀刺他們，不久，這位當時有講經大王之稱的老法師，便被他們活活地氣死了。關於這件事情，在「大醒法師遺著」口業集前面的長序裏，還略爲提到一點。佛門裏的文抄公，往往不是無名的小人物，而是大名鼎鼎的名法師。而今，這種歪風，更在佛門裏猖獗泛濫。有些本來不會寫文章（也沒有時間寫文章）的人，現在竟然成了著作等身名聞中外的大法師，盜名欺世，也莫過於今日佛門。

做爲一個刊物的編者，責任是艱巨吃重的，尤其在審稿上，更不能掉以輕心馬虎從事，這是我所希望於你們的。

其次，說到「改稿」這更是一件吃力不討好的工作。我們每

家刊物的「稿約」裏，都列有這麼一條：『本刊對來稿有刪改權，不願刪改者，請先申明』。刪改稿件，本來是做編者的分內責任，不過，今天我們每家佛刊的編者，真正能夠做到認真刪改稿件的，並不多，大多似乎都未能盡到編者應盡的責任。編者爲了對刊物內容文章負責，刪改稿件，也就成了編者天經地義無旁貸的工作之一。可是，刪改稿件並不是件易事，這便考驗到編者自身的學養問題。學養淵博深厚的編者，自然能對這件工作勝任愉快，做到恰到好處；如編者的學養不足，便會感到相當吃力，甚而會有許多笑話發生。所以，這也許是今天許多佛刊編者不肯認真負責刪改文稿的原因。

俗語說的好：「老婆是別人的好，文章是自己的好」，這是千古以來大多數自視甚高的文人所具有的共同心理。儘管編者嘔盡心血替作者將文章刪改好了，更不論刪改的高明與否，編者往往得到的，並不是領情的感激之聲，相反地，而是一頓殘酷的責難與「臭罵」；來信感激的固然也不乏其人，但與來信相責難的，那是無法成比例的。不過，爲了盡一個編者應盡的責任，我們儘管被人痛罵，可是，刪改文稿的工作，仍舊是要進行的。只要我們高明，刪得恰當，盡了我們的責任與心力，除了那些「自大狂」的作者之外，真正識貨的作者，依舊會由衷地感激的。我們爲人刪改稿件，也切切不可粗心大意的貿然從事，必須先將對方的文稿讀幾遍，完全明白了人家的文意，知道何處有毛病，我們打算如何去刪改，在未動筆之前，先將我們所要改的，與人家原有的文字，反復多思考幾次，如果覺得我們所改的，比之人家原有的，並不高明到那裏，在這種情形之下，我奉勸你們還是少動筆爲妙，如果我們覺得所改的，的確比原文高明得多，再行動筆刪改不遲。總之，我們要替人家更動一字，或刪增一字，必須要有相當理由——改得有理，刪得高明才成。不然，我們貿然地粗心刪改，不能盡明人家的原意，或將人家原意誤解了，文章改錯了，則我們受作者的指責與臭罵，也只有心安理得的承受下來。

做爲一個認真盡職的編者，必須要有做無名英雄的精神才成。作者寄來的稿件，編者將其中的錯誤或文字上的不通地方，盡

公盡力的改好了，但光榮是屬於作者的，編者只是一個幕後的無名英雄人物；如果作者發表的文章，一旦出了差錯，則受讀者指責的，不僅是作者一人，往往連編者也被包括在內。做一個編者應盡的責任是不簡單的，我們應該要好好地去，以地藏菩薩入地獄的精神來從事這一艱巨的工作。

內明連載的長篇講錄，我很少看過，在第八期裏，我偶然翻閱了「佛說八大人覺經講義」裏的一段文字，覺得頗有問題；如果不是手民的誤植，而是原稿如此，我想這便是你們審稿上的一大疏忽。現在我將這段文字引錄於下：

『後漢』：是譯經之時也，對前漢言，高祖名後漢，桓帝建和二年來此，住二十年，通中文，譯經有三十九部，一百七十六卷。……

這段文字是解釋「後漢」和「安世高」譯經的情形，其中的錯誤，是在「高祖名後漢」。我想讀歷史的人都會知道，漢高祖（劉邦）自滅秦以後，稱帝建都長安，傳至平帝，凡十世，十二主，共二百十二年（起自公元前二〇六年，訖公元七年），歷史上稱爲西漢，也稱爲前漢。後爲王莽所篡奪。到光武帝（劉秀）起兵滅王莽，中興漢室，遷都洛陽，傳至獻帝，凡八世，十二主，共一百九十六年（公元二五——二二〇年），歷史上稱爲東漢，也稱爲後漢。歷史的事實既然如此，怎麼可以稱「高祖名後漢」呢；至於「桓帝建和二年來此」，似乎前面又將「安世高」的人名掉了，什麼人於「桓帝建和二年來此」？沒有明確的交代。說到「來此」的「此」字，也不夠明白。安世高不是中國人，他來「此」，究竟來到那裏？令人無法知道，如若將「此」字改爲「華」字，或「洛陽」「長安」等地名，則便明白肯定了。綜合這句文字，如果寫成「安世高於桓帝建和二年（一四八）來華（或長安、洛陽）」，是多麼明白清楚？以上所舉，雖屬微不足道的小地方，但從這些小地方上，便可看出編者「審稿與改稿」的認真與否。一個認真的編者，對於任何一個微小的地方，都不應該馬虎放過的。



真理的語言

淨海譯註

一五六

少壯時不修淨行，
又不獲得財物，
臥如已折斷的弓，
悲歎種種的過去。

第一二章 自己

一五七

如人知道愛惜自身，
應善（自）保護自己。
賢者在夜間的三分中，①
一分②應該覺醒。

- ①古時印度一晝夜分爲六時，各有三分，即日間爲初日分、中日分、後日分；夜間爲初夜分、中夜分、後夜分。
②一分：指初夜分。

一五八

人先調正自己，
然後應教誨他人，
賢者（這樣做），
沒有煩惱。

一五九

教誨他人，
應如自己所行，
制御自己才能制御（他人）；
制御自己真實最難。

一六〇

自己爲自己的所依，
他人怎可爲所依？
自己能制御自己，
是獲得了難得的所依。

一六一

自己作的罪惡，
因由自己生，自己發起，
罪惡毀壞愚人
如金剛破碎寶石。

一六二

破戒的人，
如蔓藤纏覆娑羅樹①，
自己這樣做，
爲仇敵所希求。

一六三

不善的事，損害自己的事，
很容易做；
有益的和善的事，
實最難行。

① 娑羅樹，梵Sāla，學名Shorea robusta，屬喬木龍腦者香料，產在印度等熱帶地方。高達十丈，葉長，成橢圓形而尖，有小花呈淡黃色。木質甚堅，可作建築之用。

一六四

邪惡見解的愚人，
誹謗應受禮敬者①、
聖者②、（正）法行者的教誨，
結果自取毀滅；
如迦他迦③的果實，
果實自枯死。

①arahata 阿羅漢、應供。

②Bāriya, 梵ārya, 雅利安、尊貴的、神聖的。聖者。

③Kaṭhaka 迦他迦：泰譯作「竹」；日譯作「葦」。Nārada 英譯爲Kashita reed, 是蘆葦的一種。

一六五

自身作惡，
自身污穢；
自身不作惡，
自身清淨。
清淨不清淨由自己，
人不能爲他人清淨。

一六六

利益人的事雖如何重大，
不可廢棄自己的責務；
知道自己的責務，
應常專心自己的責務。

第一章 世間

一六七

不從事卑劣的事，
不生活放縱，
不隨從邪惡的見解，
不爲世俗之徒。

一六八

奮起！不放縱，
實踐善行①的教法，
實踐教法的人②，
今世來世睡眠安樂。

①Sucarita 善行、妙行。

②dhammacāri 法行者、真理的奉行者。

一六九

實踐善行的教法，
不可做惡的行爲，
實踐教法的人，
今世來世睡眠安樂。

一七〇

觀察（世間）如水泡，
觀察（世間）如陽炎①，
這樣觀察世間的人，
死王②不能見（他）。

①陽炎，即海市蜃樓，在海上或沙漠中，因光線折射而產生的虛幻現象。

②Maccurāja 死王。

一七一

來看這世界，
像美飾的王車！
愚人耽溺其中，
智者毫無執著。

一七二

人若以前放逸，
以後不放逸，
如月出雲翳，
照耀這世間。

一七三

人若作了罪惡，
以善覆滅，
如月出雲翳，
照耀這世間。

一七四

世界是黑暗的，
在此中能洞察的人少；
如鳥能脫出羅網，
飛行到天空的少。

一七五

鵝鳥飛行太陽道，
以驚異力①飛行虛空；
賢者破魔②（王）與魔軍，
能脫離世間。

①原語 iddhi, 譯爲神通，神變。但形容鵝鳥的飛行，這裏譯爲驚異力。

②原語 Marāṇ Saṁjiniṇ, 義爲「魔共軍勢」。

中國淨土教理史

望月信亨作
釋印海譯

第六章 北地淨土教之傳播

第一節 北魏時代之造像與彌陀信仰

南方因受廬山慧遠之影響，又有寶雲，晝良耶舍等相繼譯出淨土經典，彌陀淨土之信仰逐漸傳播於各地。但是北方則缺乏主要唱導者，加之兵亂頻仍，尤其北魏太武帝於太平眞君七年（西元四四六年）破佛之暴舉，焚蕩經卷，壞滅塔寺，佛教一時被掃除殆盡！淨土教之弘通也因而絕跡！迨文成帝即位始復興佛教，興光元年（西元四五四年），由曇曜之奏請，於魏都恆安西北，武州塞山谷（山西省大同）之北面，造窟殿五所，隨而於其附近營造十餘石室，各皆安置佛像，此即所謂之大同石窟。太和十八年（西元四九四年）孝文帝遷都洛陽，亦於龍門（河南省洛陽縣）起開鑿之業，多數佛龕相繼刻造。此中，以彌勒像最多，釋迦、觀音像次之，彌陀像較少，並且時代亦稍晚。根據大村西崖氏之中國美術史彫塑篇所說：洛陽龍門之阿彌陀佛像，始於北魏神龜元年（西元五一八年），清信女姜氏所造。又列舉有神龜二年，正光三年（西元五二二年），四年，孝昌二年（西元五二六年），三年，永熙二年（西元五三三年），東魏武定三年（西元五四五年）等之造像銘。蓋當時一般對於未來淨土之觀念尙甚幼稚，彌陀淨土信仰多與彌勒當來下生之信仰混同而行。試檢存於龍門古陽洞等之造像銘：太和二十三年（西元四九九年），比丘僧欣造立之彌勒石像銘云：『爲生緣父母並眷屬師僧，造彌勒石像一區。願生西方無量壽佛國，龍華樹下三會說法，下生人間侯王子孫，與大菩薩同生一處』。永平三年（西元五一〇年）比丘尼法慶造立之彌勒像銘曰：『願來世託生西方妙樂國土，下生人間公王長者』。同年，比丘尼惠智所造之釋迦像銘曰：『願託生

西方妙樂國土，下生人間公王長者，又與彌勒俱生，值遇龍華樹下三會說法』。這是結合彌勒下生之信仰與彌陀淨土之信仰，依造立彌勒等像之功德，求願先生西方，後於彌勒下生成佛時，再生爲人間侯王之子，值遇龍華三會說法。

又以造立阿彌陀佛像之功德願生天界者亦不少。如北魏孝昌二年清信女黃法僧造立之阿彌陀佛像銘曰：『亡者生天，捨苦得樂』。東魏武定三年，慧鑒造之無受佛像銘云（「受」爲「壽」之借字，「無」之下脫一量字）：『爲亡母造無受佛，願生天國』。同武定七年造四佛四菩薩之石像銘：『藉此功德，願亡者昇天，託生西方無量壽佛國』。隋開皇十七年（西元五九七年）之阿彌陀佛石像銘曰：『捨此穢形，面奉彌勒，託生西方』皆是。「天」雖地可指儒教的所謂天，然此中是造立佛像的願文，且彌陀信仰和彌勒信仰自古即被結合在一起；可見是指彌勒的淨土兜率天而言，若然，則必然是將兜率上生與西方往生混同了，此思想後來更轉稱彌陀淨土爲天壽國，如燉煌出華嚴經第四十六卷附隋開皇三年之後記云：『願亡父母託生西方天壽國』；隋千佛山（山東省歷山縣），靈巖寺摩崖之造阿彌陀佛像記：『敬造阿彌陀佛像一軀，願共一切衆生同登岐□□□□□□保天壽』。即其例可知。日本推古三十年（西元六二二年）爲奉悼聖德太子薨，而造立之天壽國繡帳，恐亦受此思想之影響，圖示太子往生彌陀淨土之狀相。總之，如上所知彌陀信仰亦夙行於北地矣。

第二節 菩提流支及淨土六大德

菩提流支 Bodhiśīla 北印度人，北魏宣武帝永平元年（西元五〇八年）來洛陽，譯傳十地經論，入楞伽經，世親之無量壽經優婆提舍願生偈等諸經論。就中，無量壽經優婆提舍願生偈，一名

無量壽經論，或稱往生論，又稱淨土論，解說五念門往生之法。歷代三寶紀第九等說於普泰元年（西元五三九年）譯出，開元釋教錄第六說爲永安二年（西元五二九年）所出。蓋續高僧傳第一等所載菩提流支傳，未傳彼有淨土之信仰，但在唐道綽之安樂卷下列舉淨土之師承：菩提流支、慧龍、道場、曇鸞、大海、法上六師。以流支爲淨土之鼻祖，云此六大德皆共詳審大乘，歎歸淨土，乃是無上之要門。並且，據續高僧傳第六曇鸞傳所記述：曇鸞南遊歸途，過洛陽，謁菩提流支，詢問佛法之中有無長生不死法勝此土仙經者？流支唾地斥之，執觀經授曇鸞曰：『此大仙方，依之修行當得解脫生死』。若此事是實，則流支應是彌陀淨土之信仰者。然而安樂集及迦才之淨土論等，並未傳載此事。恐是由無量壽經譯出之事而附加之傳說，難以認爲史實。慧龍恐是道寵，據續高僧傳第七，道寵隨菩提流支受十地經論，與慧光對峙，頗有盛名。爲北道地論派之祖云，然亦未傳其歸仰淨土。道場一作道長，據北周慧影大智度論疏第二十四：彼先爲慧光之弟子，後聽菩提流支講說，適遇其小頃，入嵩高山（河南省登封縣）讀大智度論十年，後出邑講說此論，智論之興，正在此人云。又續高僧傳第十一志念傳云：鄴都（河南省臨漳縣）有道長法師，精通智論，爲學者之宗。同第二十四明瞻傳中亦載：明瞻依鄴下大集寺道場法師，專學大論。如此則彼住鄴都之大集寺，盛敷大智度論可知。又依唐道宣之集神州三寶感通錄卷中，及法苑珠林第十五記載：隋文帝時，沙門明憲，於高齊。道長法師所，得天竺雞頭摩寺五通菩薩所圖寫之阿彌陀佛五十菩薩像，圖寫流布。此處，道長無疑是指道場，若係事實，則彼可能是信奉彌陀，受持五通曼陀羅。唐法琳之辯正論第三：北魏孝文帝以太后之忌日，哭於陵左，乃於鄴都造安養寺。由此可知，當時鄴都是奉行着彌陀信仰。又大海禪師或許是指慧海。依續高僧傳第十二：慧海，初事鄴都廣國寺問法師，聽涅槃、楞伽，後於江都（江蘇省江都縣）建安樂寺，隋大業五年（西元六〇九年），六十九歲圓寂。生平常以淨土爲期，又從齊州（山東省歷城縣）僧道詮處，得五通菩薩之圖寫無量壽像而模畫之，願生淨土益爲深切。則慧海亦

信奉五通曼陀羅可知。

蓋有關五通曼陀羅之由來，據集神州三寶感通錄卷中載：昔天竺雞頭摩寺五通菩薩，往安樂世界請阿彌陀佛，娑婆衆生，願生淨土，無佛形像願爲莫由，請垂降臨此土。時佛與五十菩薩各坐蓮華，在樹葉上，菩薩取葉所在，圖寫流布遠近。漢明帝之時，摩騰姊之子作沙門，持此瑞像，亦到中國，所到之處皆畫之。未幾齋像西返，而此圖傳不甚流廣，魏晉已來，年載久遠，又經滅法，經像湮除，此之瑞迹，殆將不見。隋文帝時，沙門明憲，從高齊道長法師所，得此一本，說其本起，與傳符焉，是以圖寫流布，遍於宇內。時有北齊畫工曹仲達者，善於丹青，妙盡梵迹，模其像於諸處寺壁，此之圖像從後漢傳來，爲此傳說，固然不得不信也。

如前文說過的眞福寺所藏之戒珠往生傳卷中所記：「中印度閼那達磨，歸心極樂，畫阿彌陀佛及二十五菩薩像資來中國，並自作伽陀：『若欣求淨土，必造畫形像，臨終觀其前，示道路攝心』云云。其二十五菩薩與十往生阿彌陀佛國之二十五菩薩是否有關雖不詳確，然既同與彌陀佛有關之圖像，則爲可見是五十二菩薩之寫誤。若然，則五通曼陀羅，應於北齊頃，閼那達磨三藏始傳來中國矣。唯識論同學抄第十之日記：濮陽（河北省濮陽縣）之智周，於西方淨土院內造彌陀如來，觀音勢至五十二菩薩等。繫心西方，忽得靈瑞。可知至唐代尙有此像流行。後傳至日本，覺禪抄阿彌陀之卷載其圖樣。

第三節 慧光等之歸信淨土

慧光與菩提流支之門人道寵齊名，被稱爲南道地論派之祖。續高僧傳第二十一載：彼初在洛陽任國僧都，後召入鄴都，輕任國統。常願生佛境，而不定方隅，及至臨終，遂乃投誠安養云。法上爲慧光之門人，即安樂集中六大德之一，據續高僧傳第八：彼與道場齊名，崇信彌勒，願生兜率。北周大象二年（西元五八〇年），八十六歲圓寂，則彼非彌陀之信奉者，但道綽亦將其加於歎歸淨土之一者，

惡 善 論

惟誠

—— 續明法師紀念獎金第三屆論文 ——

橫在人生面前有很顯明的兩條道路，一條是「善道」，一條是「惡道」。這兩條路的來源，是由我們的心念所造成的，因為我們日常生活中，舉心動念以及一切的行為，不是走向「善」的道途，就是走向「惡」的路徑，佛經上把善、惡大約總括成十種，即：「殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見。」等十種，在每種惡行上加上一個「不」字，即成十善了。

「善」與「惡」的分別在那裏？筆者以為凡事合乎情理、法，於人及一切衆生有益者，即屬於「善」的一面，反之，只為自己的利益打算，不為別人的幸福着想，惱害一切衆生，這就是「惡」的一面了。

作惡有什麼害處？行善又有什麼好處？古德云：「善有善報，惡有惡報，不是不報，日子未到。」這四句話裏，很明顯地標示出善、惡兩道的分界；行善是走向解脫証果的路，作惡是墜落地獄的因，佛陀教誡我們：「諸惡莫作，衆善奉行。」就是希望我們走向光明解脫之道。

我國民間流傳有一首善惡的詩，這首詩是這樣：「善似青松惡似花，花笑青松不如它，有朝一日風霜打，只見青松不見花。」這首詩既有趣而又很現實的告訴我們：美艷的花卉雖一時開得芬芳與鮮艷，可是它經不起風霜的考驗，古老的蒼松，雖孤獨的在生長，可是它能萬古長青，種瓜得瓜，種豆得豆，這是千秋不易之定律。

榮根譚上有一段文說：「行善之人，有如芝蘭之草，不見其長，但日有所增；作惡之人，如磨刀之石，不見其損，但日有所損。」這是必然的事實。

我們一個人如果作了惡，別人雖然不知道，但自己本身終究是有內疚的，反之，則自然會感到輕鬆與愉快。

亞聖孟子曾經說了一句值得我們深思猛省的話，他說：有一個人的無名指彎曲不能伸直，他只要聽說有人能夠把他的手指醫好，那怕是千里遙遠的路途，一定去找那位能醫好手指的人，為什麼呢？因為人家的手指都能自由伸屈，自己的手指不如別人，討厭極了，一個指頭不如人，就討厭它，「善道」不如人，為什麼不知討厭呢？這不是一個很矛盾的事情嗎？因此，我們要時時的提醒自己，檢討自己，一有惡念生起，就要設法摒除它，修善棄惡，善利羣生，方不虛此一生。



鳳凰嶺下訪高僧

浮雲

嚮往已久 來港幾年，忙於學業，嚮往已久的大嶼山，一直無從遊覽，因而那位我所素仰的鳳凰嶺下的高僧，遂亦一直不曾拜訪。此次乘着學校假期之便，纔算如願以償，作了一日之遊。

是日萬里無雲，氣候清朗，正是旅遊的好日子。上午八時輪渡，載我直赴大嶼山，船行一小時，已抵達梅窩碼頭，轉乘上山往昂平小巴。島上公路雖然狹小，但沿途海岸景色迷人，尤其車入寶蓮寺山門，眺望巖巖聳立之鳳凰山峰巒，及四週山林迴繞，層層疊疊，襯托着碧海藍天，構成了一幅生動的圖畫。寶蓮寺建築得美輪美奐，古色古香，在艷陽下更顯得光彩奪目，遙望寺觀前後，遠山凝翠，同遊者讚嘆說：「此景真未見過，比旅行指南所形容的還要美。」怪不得假期中，嚮往自然風光的港九人士，趨之若鶩。

隱修高僧 沿寺後小徑步行，足跡所至，林蔭蔽天，清爽異常，實為隱修聖地。步行約二十分鐘，一間二層磚造精舍，已映現眼前。樓宇建得頗為粗糙，簡陋。但周圍環境却整理得清淨幽雅，門前幾盆海棠，滿枝開着淡紅花兒；幾株桂花樹，隨風飄溢着芬芳的香味。我正為此地美景而陶醉，忽聞木門聲響，一位身着灰色粗布長衫，腳踏草履的慈祥長者，出來招呼，道貌是多麼仁慈，容光煥發，舉止莊嚴，清高脫俗，令人肅然起敬，我知道這位就是仰慕已久的高僧——海仁長老。

樓下廚房及貯藏室，樓上為靜修閱經的小佛堂。室內佈置簡單樸素，兩旁放置經櫛，藏書甚多，只看見幾張破舊禪椅，桌子，油燈之外，一切現代化的傢具用器都沒有，一般俗人見此，必以為物質生活享受一點也談不到，還有甚麼快樂可說。但是老人樣樣滿足，生趣盎然，他深深悟到「離欲寂靜，是最為勝」的人生真諦。

專修一門 長老廣東省廣州人，童貞出家，早年遍參大陸南北叢林，親近過無數善知識，神州未變色之

前，已駐錫香江，宏揚佛法，為本港有數德高望重長老之一，目前在港辦學宏法頗有成就的幾位尼法師，皆出其門下。數十年前長老息影歸隱於此。其後即未曾下過山，平日專修楞嚴法門，從不間斷。

「請長老開示？」

「自尚未明，不敢妄談！」

「長老平時用何種功夫？」

「禮佛，誦楞嚴，觀身，斷煩惱根。」

長老不向空談，注重佛法實踐，深信言多不行，無益於道。其實，我說「請開示」，已經大錯。從入門到坐談，老法師一舉一動，所表現的盡是佛法，佛經中不是一再教導我們「身教重於言教」麼？宗教家修養到純潔崇高的境界時，猶似一幅名畫，表現出優美的藝術境界，識貨者欣賞，才能產生超脫的情緒，陶醉於繪筆線條之外。

誓願宏深 八十六高齡，尤勇猛精進，每天由晨至暮，在禮佛，誦楞嚴，觀身，斷煩惱根上死用功。禮佛兼持準提咒，求佛助其早日生天，生天具足神通，再返娑婆，建設楞嚴專宗大學，培養人才，發揚楞嚴法門，廣度一切眾生，同入佛道。

「長老！這事現在就可以作，何故要待之來生，」「今生色身衰老矣？腦力，氣力，全已退化，故誓願來生，條件具備，較易成事。亦望你等發心，讀楞嚴，講楞嚴，修楞嚴，作余前鋒。」

長老之悲願，感人極深，但願有志竟成，則佛教之幸。夕陽西下，已到不得不辭別的時候了。歸途中我不禁朗誦着，會意着，他老人家所寫贈的七字佛偈：

「佛在當人莫遠求，無上菩提即自心；

試看自心何所似，空空淨淨淨空瑩。」

孤懸海外的大嶼山，在夕陽的照耀下，更顯出它的恬靜嫵媚。輪渡移動了，我手送飛吻，直至消失在碧綠的海洋裏。名山高僧，我永遠不會忘記它的。

撒旦

慧千

撒旦——天主教的魔鬼。神父咀咒他：「你是地獄的產物，人性之大敵，你必須死。」人們對神父能驅逐惡魔非常感激，「在收穫的季節總獻出最美好的果實，並熱切地送些金或銀給他」。

可是，奇怪的，一個秋天的傍晚，神父和他的對頭撒旦，碰着了，他看到撒旦渾身傷痕躺在地上呻吟，且奄奄一息時，居然說：「你必須活下去」，而「背起撒旦」——熱切的爲垂死撒旦的生命祈禱」。

探其因由，原來神父和撒旦之間的關係頗密切且微妙呢。

起先神父看到需要他拯救的人是日日咀咒的撒旦時，他發出了一聲响徹山谷的呼喊：「上帝使你罪惡的形象呈現於我，適足以讓我厭惡你，願上帝的咒詛永遠在你身上，牧者常需除去病羊，使健康的羊不受其害」。

撒旦對神父的拒絕並不太担心，他有恃無恐的回答：「稍安勿躁，且聽我說，你知道我倆關係的密切嗎？如果我今天死了，你將會餓死嗎？今天，你讓我死了，明天，還有什麼事情給你做呢？要是我的名字消失了，你的職業將是什麼？幾十年來你在這些村莊傳道，警告人們不要墮入我的手掌，他們用土地的收穫、金子，來買你的忠告。要是他們知道惡毒的敵人已經不存在了，

他們還會來向你買什麼？人們再不能犯罪，你的職業將因我的死亡而逝去，身爲一個神父，你難道不知道？因爲我撒旦的存在，才造就了我的敵人——教堂嗎？那古老內心的衝突，就是將人們口袋的金銀收括了來，永遠存在你們神父、教士手中的秘訣啊！你明知我的死，將一定使你失去你的教職，你的教堂、你的生趣，你怎麼能讓我死在這裏呢？」

撒旦喘着氣，用顫抖的手按了一下傷口，繼續說：「我一直是你快樂，寧靜的肇因者，你却在我失敗的時候咀咒我，你在我存在的陰影中生活、發達，却不給我絲毫的祝福和憐憫……你借着我不存在的口實來開創你的事業，用我的名字，使你的一切行爲公正，過去我的存在，不使你覺得現在及將來更需要我嗎？你不是達到了積聚財富的目的嗎？你還沒有發現，不藉着我王國存在的威脅，你將不可能得到更多的金子、銀子嗎？我對你有這麼大的幫助，你怎麼能讓我死呢？」

聽完撒旦的話，聰明的神父猛然醒悟，他用一種歉咎的語氣說：

「我知道一個小時前我所不知道的事了，原諒我的無知，我知道由於你的存在，世界上才產生了誘惑，我確信，如果你死了，誘惑也將隨之死亡，由於它的逝去，亦將摧毀人類的戒心。」

「你必須活下去！因爲如果人類知道了你的死亡，他們懼怕地獄的心將消失，他們將停止崇拜，而不崇拜是罪惡的，你必須活下去！因爲你就是使人類免於罪惡的唯一解救。」

於是神父捲起了袍袖，背起撒旦，走向他的家去，同時熱切的爲垂死撒旦的生命而祈禱。

這是個寓意深刻的諷刺故事。證明：凡是相對物都不真實，都是唇亡齒寒，形隱影失的，所謂善與惡、是與非、美與醜、大與小……等，表面看似互相排擠對方，而實質却互相成就對方，即是「依他起」的諸緣和合而成，如屋之木、石、土，缺一不成爲屋，它無獨立自性，故不能肯定其實有，其獨存性；神父和撒旦正是如此，他們發現了對方的重要，有如木、石、土之相依相倚，終於演出「神父救撒旦」的滑稽劇。

神父認不清「教職」存在的目的，不曉得除掉善與惡的對立之外，另有個無對立、純絕對、超分別、時空、質量等相對物以外的「真」，不曉得所謂「善」只是假名而已，只是捕魚用的網，渡河用的船，是生存過程的工具而非目的，焉可只織網，不下船，將「神職」視為「飯碗」呢！

神父對「身」放不開，恐懼於「撒旦若死亡，人類將不崇拜上帝，他將得不到金子、銀子」，由此生大怖畏，而承認惡魔撒旦也有「使人類免於罪惡」的功績，因此，他掉入撒旦的陷阱乃理當如此，如同追求物質享樂者，終免不被物慾洪流所吞沒一樣。

神父是被「自我利益」燻迷惑了。佛陀說：「惑業由分別，分別由於心，心復依於身，是故先觀身」，教導我們「觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我」等等。「無我無我所，內外一切離」始能證入空性、法性、法界真如等實相，而不被三界見思煩惱所纏縛，當深入人類羣中，弘法佈教時，也就不會被邪魔所蠱惑了。因此，若神父能夠不愛「自身」，以人類的利益為利益，把邪魔驅逐出，縱使從此以後人們不給他金子、銀子又有什麼關係呢？因為所謂「神父」一心是以犧牲自己，廣愛人類為宗旨，並非拿來做為坐享人民膏脂的口實啊！

莊子謂：「聖人不死，大盜不止」，因為大家都認為做聖人是最完美的，以致都千方百計的爭做聖人，而曲解「聖」的真義，走向不計手段、逐名求利的極端，所以佛陀要我們觀「我空」觀「法空」，「一切法不生則般若生」。如明鏡觀影，不起分別心，而能了了分明，於此「不動真際、建立諸法」，不執善、不捨惡、觀「我如幻如夢，佛道亦如幻如夢」，不失自己的立場，始能達到自利，利他兩利的大化衆生之宏行。

把「教職」目的認清，把「立場」鞏固住，才配當「傳道者」，否則，像這位神父，被撒旦嘲弄一番，還心服口服與惡魔把手言和，聯合向人類收斂財物，才真是「三世佛冤」呢！

註：本文係讀「拾穗月刊」第二六六期「撒旦」吳曉明翻譯之小說後的感想。

本刊收支報告

收入：

上期結存	六三二・九〇
本期捐款	二、七五〇・〇〇
總計收入	三、三八二・九〇

支出：

第十一期印刷費	一、九〇九・二〇
第十一期郵寄費	二七五・〇〇
第十一期雜費	三九五・〇〇
總計支出	二、五七九・二〇

結存：

八〇三・七〇

捐款鳴謝

菲律賓卓居士	港幣伍百元
馬來西亞鏡龔法師	港幣貳百元
鄭啓敏居士	港幣叁拾元
梁居士	港幣貳拾元
妙法寺	港幣貳仟元

內明雜誌社謹啓
廿八、二、七三

稿約

一、本刊園地公開，歡迎投稿。

二、凡佛學論著、譯述、講座，教制改進，學佛心得，以及哲學思想，生活小品，名人傳記，評介、散文、小說、美術、劇本、詩詞等，富有教育性，啟發人性，導人向善者，皆所歡迎。

三、請勿一稿兩投，來稿請用有格稿紙繕寫清楚，並用新式標點。

四、凡蓄意攻擊，譏諷漫罵，破壞性的文稿，恕不刊載。

五、凡來稿本刊有刪改權，其不願者請註明。

六、來稿一經發表，暫贈本刊作為酬謝。

七、來稿請用真實姓名，發表時筆名聽便。

八、來稿請寄：香港九龍深水埗醫局街一七六至一七八號內明雜誌社編輯部收



由燕子 談到孝道

■ 韜 ■

腿。

忽高忽低，忽左忽右，我的眼睛，貪婪的捕捉牠們的蹤跡，思緒也隨着牠的起伏，而飛到遠處……

那嵌在白粉壁上的黃泥窩，是牠們棲息的地方。每次看到那些窩，我就想到，那是由一顆顆的圓珠子，羅列成的。一顆顆，圓滑滑的；一列列，齊整整的，像是把數串的珠簾子，撩在一起。看了這個，誰敢不誇它們也是巧匠。

不知誰說過：台灣的鳥不語，花不香。其實，他沒聽過學園的鳥語，尤其是燕語聲，那該是什麼樣呢？軟軟的、滑滑的、就像你捏一把水在手上的那種感覺，捏不斷，又沁人心脾的清涼。以前，讀過白侍郎的一首詩歌。末了，他說燕是一種不孝子，翅膀長硬了，棄老父不顧，高飛背母。今看到牠們，又想起了這首詩，連帶的也想起「孝道」的真義。

通常所謂的「孝」，是指能夠事奉堂親，承歡膝下。然而，這只是小孝的作為。若真論起大孝來，在俗人（白衣）則該衣錦榮歸，光宗耀祖；在釋子則是引導父母，歸依信佛，了脫生死。唯有能做到大孝的境地，才可以稱為踐履了「孝道」。

從這兒看來，白居易對「孝」的了解，也止於小孝一層，不過，這也無可厚非他的，因他是生長在那個時代——那個主張：父母在，不遠遊的時代。所以他才會對燕子的另築新巢，有所批評。

我們試談「小孝」的弊端吧，因為「父母在，不遠遊」以致扼殺了多少青年的年華，等到雙親過世時，而侍奉在旁的青年人，也是日薄崦嵫了，此時雙鬢已白，壯志已磨，還能替國家、社會創下什麼功業，立下什麼建樹呢？

從許多記載上，我們可以看出：一個民族之所以強盛，那是因為他們能夠向外發展，一個家族之所以康健，也是因為能夠向外聯姻。若果大家只圖團聚一起生活，不向外擴張，誓必要走上衰弱毀滅之路。

故而，我們應學燕子，勇勇敢敢的去打天下，不要為自己的懦弱加一層外衣。

「刷」的一聲，一個黑色嬌小的軀體，在我眼前掠過，緊跟着又有一隻跟上去，雙雙的翱翔在天井間。

這是自春來之後，常在學院各處可見到的報春鳥——燕子。

在我所知道的鳥兒之間，飛翔姿勢最美的，該算是燕子了。你看它，倏地，一個大轉身，畫了那一條美麗的弧線；倏地，又高起來了，直上雲霄。我想，如能在它腳上繫一彩帶，相信會構成一幅美妙的圖案。你看它那增一分嫌肥，減一分則瘦的軀體，似乎是特意製造出來遨遊天空的。豐腴而不笨拙，靈巧而不輕浮。這是適宜飛行的一付軀體，就像那些適宜跳舞的，有着一雙長



與黃茂欣一起讀書

平日，你上課，我寫作，彼此忙不得閒！

今日——禮拜天——我們同坐在一邊。你讀你的「民事訴訟法」、我讀我的「南雷文約」。

形式上有這麼大的差別，可是社會千頭萬緒，須要多方的學問，才能支持。

一天的快活，抵不上一週的折磨，但是：

我們雖然忙碌，並沒有人阻止我們的進取；

■ 浪 猛 胡 ■

今天的辛苦，是明天的幸福，何況，我們是在「志趣」中努力呢？有志竟成，多多用功。

* * *
時針已指向九點半了。

我抬頭遙望窗外，半晴半陰的天空，朦朦朧朧的，像女人帶紗的面孔，還有點含羞呢？在那微熱的陽光裏，就像我們在這空氣調和的圖書館裏相似。

圈、點、批、註，這一切，我們一致，但，誰曉得你心裏在想些什麼呢？我總是喜歡一個理想的女郎聊天，以便認識人生，充實內容。

* * *
有時，你低着頭，豎起手，握筆、彈指，不知其所以。

我呢？仰首、沉思，把自己帶入智慧的境域，作歸納、演繹的追求：

推想人類的弱點，以致到新的發現，其中「學問」作了重點。

生在任何時代，「學問」居先，故我們今天在圖書館，可以得到過去的經驗。整理、發揮，手能創造空前的理念。

放諸目前，讓別人批判，正像我們批判過去一般。

只要對人生有了交代，我對自己的好壞，一點也不留戀！

（民、59、4、19 午前台北）

勉黃銘松君

青青河邊草，
油油綠水繞；
每當夕陽照，
舊誼復燃燒。

* * *
我拾起一把鏟子，
你拿起一把掃帚。
不平的，我把它鏟去；
不光的，你把它掃掉。
路，鏟平，掃光，
讓別人走！

* * *
我們向荒山邁進！
我們向荆棘奮鬥！
我們團結在一起！
永不向苦難低頭。

銘松：
光陰如流，永不回頭。
我們的年華，少得可憐！
人生的苦難，多得可歎！
我們必須拿出勇氣——
面對現實；
我們必須付出代價——
換取豐收。

願我朋友，
正確奮鬥！

（民、61、1、18 台北）

象牙塔

裡

雨景

有……：

一朵將近枯萎的小花
一枝失去滋潤的小草
一粒多稜角的小石
一個乾涸的死池
一座造作的假山
以灰色悵鬱爲天；紫色愁悵爲地

一隻叫做「和平鳥」的
只能在黑幕後啼唱 它
不平的哀鳴，
在低窄的天地裏 被

壓制 受侵略
一種狂亂、呼喊、悶悶的
飛翔的聲音

在它底 心靈的耳邊……
呵！它的老師
是一位沒出息的歌手。

逝者如水，永不復還。
第一學期已在時光的湍流裏消失，用
雙手捧起，却是空無一物，但是這一撈的

短暫間，我的身心剎那地沉醉於佛法底那
股——活生生、暖暖的湧泉溫意裏……；
隨着手心送入我底乾涸的心湖，因之我不
再是象牙塔裏——那一朵將近枯萎的小花
，失去滋潤的小草，多稜角的小石，更不
是一座造作虛偽的假山；聚攏於眉毫間的
悵鬱；踏着落葉般的愁悵，全都在佛光的
照耀下，消失、飛散。

我辭去那一位教我的老師——沒出息的
歌手；也不像「和平鳥」永遠在戰亂的
南國，啼唱着幾聲悲愴的調子，就把責任
負御了似的。我徜徉新月派徐志摩的這首
詩：

「悄悄的我走了，
正如我悄悄的來；
我揮一揮衣袖，
不帶走一片雲彩。」

他那股洒脱，點塵不沾、不染的襟懷
，形成了超然物外的風格；將使我更加沉
默，靜思地用心於佛法的基礎上，對佛學
常識下一翻工功。並銘刻慈航法師的句子
：

「佛心爲己心，師志爲己志。」所謂
：『爲三寶負全責，爲佛教盡全忠。』拿
出青年人滔滔的熱血，配合菩薩精神底願
力，跳出個人潑洩的小圈子；不經一翻寒
澈骨，怎得梅花撲鼻香呢？

這時候，佛法的光輝，會永遠的在我
的臉上，發自心靈底歡暢的微笑，蕩漾在
空氣裏；散播着芬芳的氣息，葡萄般的甜
蜜。

因爲人生的光華，畢竟發自內心裏，
發自一種對真理的堅持，追求善與美的恆
毅。

沒有人能賦予我自己以價值，也沒有
人能將自己的價值剝離我身。

悼亡父

詩盈

爲父親生西一年而作

唉！山川流水永長存，

唯有人死不復生，

哀嘆吾父歸西天，

屈指數之已一年。

壯軀死爲片片灰，

一生奔波終此盡，

遺下功名仰人間，

遺下音容子孫睹。

人生最苦爲死別，

未知悲衝何時了？

未知淚珠何時乾？

唯有抬頭問蒼天，

酌酒解胸襟。

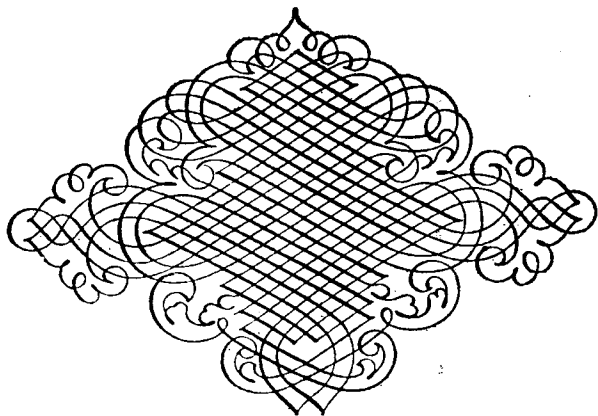
編

輯

室

漫

筆



時光易逝，內明創刊以來，眨眼已屆一週年。我們在此懷着歡欣鼓舞之情，感謝一年來支持本刊，作財施法施的縑素大德和各位作者、讀者們。並祈一本熱愛本刊的初衷，繼續予以扶助照拂，使本刊慧命綿延不斷，流傳久遠，達到住持正法，佛光遍照的最高理想。

我們深深瞭解，在這個動盪危難的時代，在這個著重物慾享受的環境裏，絕大多數人缺乏人生理想，缺乏文化意識，我們來辦這份綜合性的佛刊，必然是吃苦而不討好的。第一，稿源問題：目前的中國佛教（包括香港、星馬等地。）能寫文章的大德高僧，頗不乏其人。但既以道德文章見重於世，則一身兼數職，說法度生，內外事繁，席不暇煖，安得空閒坐下來寫文章？就算他們體健力强，日理萬機，每月又能寫出三兩篇大文，而佛刊數十種之多，怎能應付各方的需要？當今的教界，上一輩的，年老力衰；中一輩的，法務紛繁；下一輩的，功力不足。總之，自身條件或礙於客觀環境，實多有心而無力。在家居士方面，發大心維護正法，肯為佛刊惠稿者，為數仍然不少。但是家庭負荷，現實所迫，自然不可能全力為教効勞。事實既然如此，於是我們不能不求助於學界的教授，文人，或對佛法有研究的學者了。然而，所謂學者、教授、文人，他們的生活是清苦的，為換取生活所需，才去教書、寫文；他們的工作，義務與權利是相等的。佛教刊物，如所週知，除極少數一兩家，給予象徵性的稿費外，多是沒有任何報酬的。這種「從家裏帶糧來佛門工作，不求任何代價」的佛教傳統，對他們顯然是行不通的。

惟所幸的，本刊一年來，把這一大難關順利通過了。身為編輯的我們，對於各位作者們，怎不萬分感激，而致以崇高的謝意呢！

其次，經濟方面：本刊每期出五十六頁，計印刷費平均港幣貳仟元，再加郵寄費、雜費，約需叁仟元。自從籌備起，至十二期止，全部開支約肆萬元。除極少數幾位大德和居士捐獻外，本刊出版等一切費用，端賴於妙法寺洗塵法師樂助。

佛教辦的刊物，訂戶極少，半數以上都是贈閱，經費則倚諸善長慨捐。原先，我們擬訂價目，每年訂費港幣貳拾元，零售價貳元，以便收回若干成本。但經同人商議結果：如此價格比市面一般刊物高昂，發心訂閱者不會多，還是讓讀者隨意樂助為宜。如今，一年過去，所得捐款不足叁仟元，尚不敷一期的開支。

通常說，辦佛刊最大的困難是稿源，經濟尚屬其次；鬧稿荒情形多，經濟困窘者較少。可是話說回來，倘若經濟充裕，支與作者優厚稿費，「重賞之下必有勇夫」，未嘗不能解決稿源問題。然僅以印刷，郵寄計算，開支已如此浩大，「稿費從優」，豈是獨力所能承擔的？

再者，讀者方面：我們常聽同道們說：寫文章幹什麼？辦刊物有何用？今人的文章寫的再好，也不及歷代先賢；那位的文章會超過印光、太虛諸大師？刊物辦的內容再豐富，再精彩，也不如大藏經。何必白費心機，勞民傷財呢？……佛門僧尼們在這一謬見的支配下，他們還去研究學問，寫文章，或為佛刊捐款，訂閱嗎？免費贈閱，他們尚不肯接受哩！社會方面：現有書店報攤，各式各樣投合讀者興趣的小說，刊物多的是；除非想研究佛學，誰去訂購佛刊？佛刊出路的困難，於此可見。

雖然，我們並不因各種壓力而低頭。困難需要克服，問題需要解決，如肯運用毅力和信心，施以正確的辦法，一切難題均可迎刃而解。反之，逃避現實，怯弱畏懼，則困難必然愈來愈多。

基於這一理由，我們如想把先賢累積下來的寶貴遺產傳遞下去，進而發揚光大之，必須抱着吃苦、犧牲的精神，從事艱困的文化工作。

我們的生活瑣事太多，課業也相當繁重，一天之中可以用來讀書、溫課的時間，不過兩小時之多，我們就在這兩小時中抽出一部份，和利用每週例假來整理這份刊物——從審稿、編稿、送稿、校稿到出刊郵寄的工作。實際上，以我們疲憊的身軀，貧乏的學養，和極倉促的時間，是不足以勝任此事的。但我們經不起他人的鼓勵，抑不住責任感的策發，終於毅然承擔下來。

一年來的內明，每期約刊出二十篇文稿，主要的內容有：佛

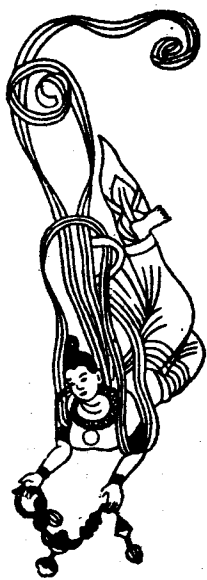
教教理、教史，經論譯註；哲學、史學；散文、詩等。其他有佛教動態報導，和內明通訊。我們闢「通訊」欄的原意，是讓作者、讀者、編者互通信息，透露各自的心聲；討論有關社會、人生與佛教的各種問題，以構成法門知己，在共同的目標下，邁向光明的坦途。我們更希望藉這型範，獲知本刊的優點和缺點，以為興革之準則。然以編者聲望不夠，學養所限，未能引起讀者「通訊」的興趣。所以十二期的「通訊」或斷或續，且所刊出的合乎上列性質者並不多。

在編刊、審稿、改稿方面的工作，最使我們感激而難忘的是幻生法師。他先後發表「閒話編刊及其他」和「從審稿說到改稿」。他老是佛教文化界的前輩，學養深厚，對編刊有豐富經驗；在既忙且病之中，語重心長地為我們描摹了一幅美麗的遠景；並指出獲致這一理想的方針及其要道。他的宏論，鏗鏘有力，一針見血，殊足珍貴。

這一期刊出趙亮杰居士的「我對唯識學的管見」，洋洋萬餘言，是一篇辭意並茂，頗有見地的文章。儘管他的看法與傳統唯識學者，有相當出入，然無論站在學術，或站在佛教發揚的立場，他所持的見地是極難得的。我們一向主張，德行的實踐，宜於法古；思想研究，則貴依古而創新。所以，主要「持之有故，言之成理」，不落於人身的攻擊，本刊對各種不同見解的文章，皆所歡迎。

一年來，同人為這份刊物已犧牲不少精神、時間、金錢。不管它的內容如何，對佛教文化的發揚，產生了多少的效果，我們總算做了一件有意義的事，盡了自己一份的責任，而感到心安理得。

今後佛教宏傳者，應做的事實在很多，而從事文化發揚，是重要工作之一。這是一樁艱鉅而有意義的事，奉勸有心佛教重建的大德們，重視它，盡心盡力支持它，洗清「文化沙漠」之恥，則佛教復興，庶幾有望。



教界簡訊

僧伽會及能仁書院

在弘法精舍團拜

會長洗塵報告會務

佛教書院二期新舍秋間落成

香港佛教僧伽聯合會董事、會員，及該會主辦之能仁書院全體教職員，二月六日假荃灣弘法精舍，舉行癸丑年新年團拜。到有會長釋洗塵、副會長寶燈、名譽會長覺光、秘書長敏智、董事：智梵、旭朗、了知、圓智、智開、金山、融靈、永惺、大光、悟性、靈真、如修、暢懷、萬心。諸山長老：慈瑞、仁光、宗實、道安、明德、海慧、志誠、恆智、會機、正因、能學、開典、聖明、聖心。比丘尼：德光、培德、果性、慈明、佛性、海光、顯光、衍慈、慈愍、佛海、普德、宏海、德超、演權、了量、達堅、達應、安智、達行、宗益、騰妙。

能仁書院白志忠副院長，系主任——李伯鳴、伍福現、徐佩焜、麥語詩。教授：甄陶、余少颿、朱光振、李澤咸、章兆直、黎瑩、鄭捷順、鄭炯堅、孔德昭、李世安、張斌、鄧東航。附中主任：呂昌言、廖愛萍、教師：林雄翌、梁文煥、陸國基、馮榴顯、李間芬、孫艷萍、陳綺華、

馮偉泉、鄭創豐、馮文菊、陳美玲、林香賢、李志蘭、伍志明。居士：潘式銓、毛志光、廖偉德、廖愛蘭、陳六妹、余迺永、歐志强、張炳鴻、鄭聖法等二百餘人。

儀式開始，由正副會長釋洗塵，釋寶燈領導誦經禮佛。繼由洗塵法師即席祝福演說，報告會務。大意為：今天是本會舉行新年團拜的好日子。祝福諸位福與天齊同沾佛光。心想事成，德業猛進。

僧伽會成立迄今，瞬逾十數載。近六七年來，除弘法利生，尤致力興教育辦學校，在全體董事，諸山長老，護法居士，大力扶持，雖不敢言有所貢獻，但亦盡了吾人一些棉力。以辦理佛教書院言：一九六九年創辦；次年即自置深水埗醫局街校舍；七一年又購買荔枝角道三個舊樓單位，作為第二期新校舍。現已積極興建，預期秋間落成啓用。但以物價飛漲。打樁、建築、裝修等費，較原定預算，相差一百萬餘元。

憶去年本會舉行法會，為佛教書院籌募建校經費，了知法師首捐一萬元紀念師傳。各會董、諸山長老、護法居士紛紛響應。法會圓滿，獲善款五十餘萬。了知法師係一貧僧，如許熱心公益，見義勇為之精神，至堪令人感動！

在書院方面：我們要特別感謝副院長白志忠教授。多年來，他不僅以校為家，始終不懈；年卅日，亦在校辦公。他為照顧清貧優秀學生，為完成專上教育，年來早發動各方親友捐贈助學額。除自認每年捐贈二名倡導外，其後響應捐贈者：黃國芳院長二名，麥語詩主任一名，林一鵬居士二名（因鍾應梅教授為其作壽序而捐贈）朱伯衡居士一名，白冠球居士一名，沈東強居士二名，仇玉芬居士一名，陳煊邦居士一名。法師方

面：壽治每年五千元，洗塵五名，寶燈三名，旭朗二名，金山二名。

余少颿教授於去年勸親友捐款一萬元協助本院建校。李伯鳴主任，李世安教授，於去年本人赴台期間，特為介紹政府首長，使本人在台進行之各項工作，得以順利完成，一併表示衷心的謝忱。其他在校的教授、老師，充份發揮長材，熱心課務，我代表本會同人致以崇高的敬意。

最後，在團拜前，有熊智倫居士捐贈紀念教室一萬元，令我們無限感謝。本人亦捐贈一萬元，並將今日各方善信之供養，悉數捐獻本會。

詞畢舉行團拜，與會者分列東西，相互行三鞠躬禮，隨交換禮物，齋筵後盡歡而散。

港府承認能仁書院

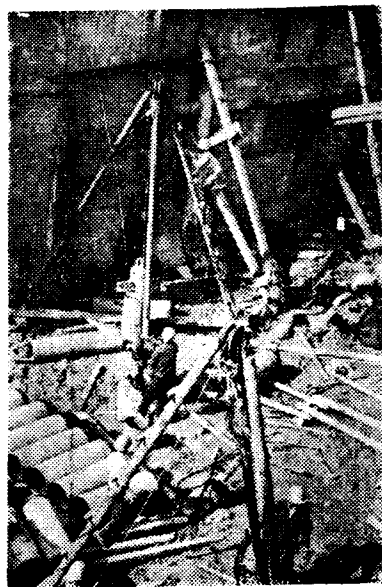
為不牟利院校

今後豁免稅項

（本刊訊）據香港能仁書院（原名佛教書院）發言人稱：該院近接教育司署正式通知，貴院自辦理以來歷年繳交稅務署之差餉，全部退還。今後豁免一切稅項。

該院能獲港府承認為不牟利大專書院，實由於該院自辦理以來，係本以教育為教育之宗旨，例如：大專部及中學部設免費半費學額達一百二十餘名，俾清貧優秀學生得獲深造機會。又該院學生學費全部收入，以百分之九十撥作教職員薪水。學校之設備以及發展建築等經費，向由董事會另行籌措支付。在這正確方針下，該院遂得羅致優良教師任教，社會人士目覩該院宗旨純正，辦理認真，多樂予慨解仁囊，大力協助，學校圖書儀器，設備用能日益充實。

該院得到港府承認為不牟利大專書院後，全體教授、講師，以及在校學生，莫不振奮，行見該院未來良好發展，蓋可斷言。



▷興建中的香港能仁書院二期校舍

香港能仁學院 校務發展迅速 台教部正式立案

（本刊訊）香港能仁學院係香港佛教僧伽聯合會主辦之一所不牟利大專學院，自一九六九年創辦以來，其宗旨為：溝通中西學術，發揚中國文化，培養社會建設人材。由於目標正確，迅獲各方人士大力支持，學者專家熱烈協助，校務發展迅速，學風淳樸。

目前已有自置之九龍深水埗醫局街第一期校舍。第二期在荔枝角道擁有課室三十餘間，另有圖書館、實驗室、研究室等之新型校舍，亦在積極興建中，預計本年秋季間落成啟用。

該院早經香港教育司署核准註冊為不牟利專上學院。一九七二年十一月六日，更獲得國民政府教育部，正式批准立案，准許該院開設下列各學系：中國文史學系、英國語文學系、社會教育學系，工商管理學系、哲學系、藝術系等六個學系。

系。

該院現有大專部及先修班學生六百餘人，已成香港一所後起之優秀學院，各方人士咸對該院萬分矚目，前途殊屬無可限量。

港大社會系邀請 大光法師演講

（本刊訊）香港大學社會系二月十六日舉行專題演講，邀請大德高僧，香港佛教會董事大光法師作專題演講，講述「佛教對香港社會的責任」，大光法師就該問題分為起源、處境、責任、目的、使命、展望等層次，加以解說。

大光法師首述及香港佛教的起源，他說：早在南北朝時候，劉宋元嘉五年（四二八），即由杯渡禪師傳播過來，迄今已有一五四六年歷史。

至於佛教的處境，可說是在桎梏中掙扎，在矛盾中生長，近二十年來，發展迅速，比較前在社會上已爭得相當地位，為社會人士所重視。

責任方面，佛教徒以弘法是家務，利生為事業，法有世間與出世間之別，世間法即是社會法，佛教對社會方面之供獻計有學校三十八間，文化機構十五間，福利機構十八間，在佛教學校就讀之學生，截至七一年止有三四，五〇一人。

現階段佛教徒之使命，除盡力在本地弘揚佛法外，尚須（一）培養接班人，發掘僧源；（二）弘傳海外，保存佛教文化。

最後大光法師稱：香港佛教徒之使命，是承先啓後，繼往開來。但遺憾的是，對承先繼往已盡其所能，對啓後開來，則尚未完成。原因，時逢新潮，僧源不繼，人是一切事情之原動力，人才缺乏，即為當前之隱憂。但依佛所預記，佛法絕不會自此絕響的。目前雖是「峯迴路轉疑無路」，但後來自會有「柳暗花明又一村」的奇跡出現。否極而泰來，未來佛教遠景，隨時代轉變，又會勃然興起的。

豐華音樂社長劉金龍義演

籌建妙法寺中學基金

（本刊訊）豐華音樂社長劉金龍女士大力振興教育，喜愛絲竹，創辦豐華音樂社，年前慨捐五十萬元，為妙法寺建校，定名妙法寺劉金龍英文中學，去年雨災，捐出二萬元。八月，又領導豐華社員赴馬尼拉義唱，劉女士定於二月廿八號，領導該社藝員，假大會堂音樂廳舉行盛大義演，節目相當精彩豐富，全部收入作為妙法寺劉金龍英文中學基金，當晚音樂拍和者盡是音樂界高手，全部人員如下：

主任何家權，副主任黃季宗，何澤全，黃錫源，陳喜，何嘉，何義，陳鈞鴻，陳景澄，梁君亮，劉炳，鄧家興，梁炳，譚慧。

瑞今上座七秩壽慶 四眾弟子訂期祝嘏

（本刊馬尼刺訊）菲律賓賓馬尼刺首利大乘信願寺上座瑞今老法師，去年底，壽屆古稀，瑞老座下信徒弟子，訂於農曆十二月十五日（星期四）上午十時，瑞老華誕之辰，於大乘信願寺大雄寶殿，為瑞老舉行樂師普佛一堂，以表祝嘏。

是日參加祝壽法會者，有善契、妙欽、覺定、自立、唯慈、如意、妙抉、正宗、廣純、廣範、道律、遠光等法師，各寺清姑、普賢中學、能仁學校及社會各階層人士千餘人。於普佛後，由普賢中學與能仁學校學生代表獻花，其次由能仁學校組成之合唱團，舉行精彩節目為上座祝壽，

歌聲、佛曲、舞蹈熱鬧一時，使祝壽法會氣氛更為莊嚴隆重，最後由瑞老座下弟子撰範法師致謝詞，參加者莫不皆大歡喜。

瑞今上座原籍福建晉江，生異常童，自少聰悟不羣，沉靜寡言，於佛化家庭中，耳濡目染，遂萌出世之志，年十二，投南安小雪峯寺，依海安敬公法師披剃，年二十，受具於莆田梅峯光孝寺，遍參大江南北之名德，於迎江佛學院，親近常惺法師，後執教於閩南佛學院。時逢北伐革命浪潮洶湧，上座曾與南嶽覺三法師創辦南山小學，為佛化社會教育之先聲。

民十九年，上座從弘一大師遊，且代座說法，創養正院於南普陀寺，發行佛教公論雜誌，抗日期間，避倭寇於鄉梓，法筵不輟。

勝利後，上座南化非島，住持大乘信願寺，建設寺宇，創佛學講習班，福利人羣之工作均悉力以赴，深受佛教四眾之愛戴。

上座於非島弘化數十年，對佛教事業建設頗多，非島佛教在上座領導之下，日趨隆盛，信眾日增，更發展至南島各埠。是日祝壽拜壽者門庭若市，由此可知上座對非島佛教之貢獻，福利僑界，德望衆孚，深受佛教四眾之愛戴。

菲律賓佛教活動中心

念佛堂舉行洒淨典禮

瑞今老法師主持儀式

（本刊馬尼刺訊）菲律賓佛教活動中心，是於民國五十九年，由一羣愛好佛法的華僑青年所組成。由董雲卿、莊少智、尤淑珍等居士領導，並禮請瑞今上座為導師。其目的在接引青年學習佛法，發揚佛陀慈悲救世的偉大精神，並闡揚中

國傳統文化，服務社會，福利人羣為宗旨。該中心自成立以來，曾舉辦大專座談會，冬令齋戒法會，巡迴佈法音，兒童佛學班、讀經班、書法班、學員弘法講習會等。由於成績輝煌，甚得一般社會人士的好評，參加者與日俱增。今為使學佛的知識青年，更接近佛法，特假信願寺四樓念佛堂做為該中心的清修道場，俾使這羣活潑的知識青年，於每星期日清晨做虔禱會淨化身心之用。該堂已於十二月二十一日（星期日）上午十時，敦請信願寺瑞今上座主持洒淨典禮，並為瑞今上座祝壽。是日參加者三百餘人，接受皈依的社會各階層知識青年，有三十幾位，儀式簡單而隆重。

該中心自成立至今，前後不足三年，已有種種的成就，佛教今後在這羣生力軍的推動之下，佛陀的法音，將必遍布各處而放一異彩於非島嶼埠。

續明紀念獎學金

五屆成績已評定

（本刊台北訊）「續明法師紀念獎學金會」成立於茲，承諸方縑素善德，慈悲護持，踴躍捐助，獎學成果，斐然可觀。其第五屆「獎學金」申請，業於六十一年十二月十五日截止，經於本年元月十五日評審完畢，評審結果：計錄取「大專學生」十名，「高中高職學生」十名，「高級佛學院學生」四名，「初級佛學院學生」八名；共計三十二名。各院校入選學生「氏名、名次」如後：

「大專院校」：第一名「台北女師專」鄭鳳珠。第二名「嘉義靜宜文理學院」簡碧蓮。第

三名「台大醫學院」蔡清霖，第四名「台北政大」許碧玉。第五名「台灣大學」陳榮波。第六名「淡江文理學院」鄭玉琴。第七名「台灣大學」林政華。第八名「高雄師院」黃麗華。第九名「台灣大學」李淳玲。第十名「中國文化學院」葉玉蘭。

「高中高職」：第一名「嘉義商職」王明人。第二名「台中商專」康杏生。第三名「中壢育達商職」謝淑貞。第四名「台北智光商工」郭素貞，第五名「台南商工」王瑞林。第六名「屏東華洲工商職校」鄭素蘭。第七名「基隆省立女中」李惠琮。第八名「中壢育達商職」李淑芬。第九名「台東高中」林鴻輝。第十名「北港農工」王敏惠。

高級佛學院：第一名「東方佛教學院」宏意。第二名「東方佛教學院」心泉。第三名「東方佛教學院」道因。第四名「東方佛教學院」依觀。

初級佛學院：第一名「東方佛教學院」曾綴。第二名「菩提佛學院」智慈。第三名「壽山佛學院」吳月桂。第四名「東方佛教學院」黃瑞珍。第五名「東方佛教學院」魏其芬。第六名「壽山佛學院」張玉梅。第七名「菩提佛學院」傅宗。第八名「東方佛教學院」曾立。

獎學金額：「大專院校」每名壹仟元。「高中高職」每名五百元。「佛學院」高級每名七百元，初級每名五百元。各入選學生獎學金，於近期內即將滙贈云。

菩提樹新春冬賑

雪中送炭濟山胞

（本刊台中消息）菩提樹雜誌社每屆歲暮，

均舉辦冬令救濟，去年底冬賑收到海內外讀者捐款新台幣五萬八千三百九十五元，其中一位隱名居士，獨捐二萬八千元。該刊爲了做到使真正貧民得到溫暖，聽說國立中興大學智海學社同學四十餘人將在寒假舉辦自強活動，組隊遠征台東訪問山地貧戶，乃決定將本屆冬賑物品，參加與大自強活動行列，將購辦的毛毯二百零五條，分出一九五條交給與大同學攜帶前往，施贈山地貧戶，另十條寄給南投縣仁愛鄉親愛村松林部落的山胞貧民十戶，（由該村郵政代辦所的樹刊讀者翟孟秋居士代發）該刊發行人朱斐居士在新春農曆初三，就南下高雄與大同學會合，翌晨即同車經南迴公路至台東縣大武鄉，初五開始訪問山胞，分發救濟物品，（見圖）毛毯以外，還買了香皂、毛巾各六百件，其中三分之二，送給大陳島隨政府來台的義胞，三分之一送給與大同學訪問的



苦提樹發行人朱斐居士在台東山地分發毛毯濟助山胞貧戶。（智海社員攝影）

山胞，與大同學也捐出舊衣數千件同時分送貧戶，這種雪中送炭的義舉，把一羣青年佛教徒的溫暖，如大地春風一樣，帶進了山地同胞和大陳義胞的心域，莫不皆大歡喜。

台灣省山地同胞目前的環境，有些地區如梨山，東勢因橫貫公路的開發而種植菓園致富者頗不乏人，但有些交通偏僻的山地，真正貧寒的山胞仍不在少數，過去天主教和基督教利用聯合國救濟物資，進入山地傳教，但目前不但無救濟物資，且時向山胞攤派強迫捐獻。此次佛教進入山地，只辦濟助，並不以傳教爲條件，可謂菩提樹雜誌社之創舉。

台北頂埔妙覺寺 啟建彌陀佛七

（本刊訊）台北頂埔妙覺寺護法代表楊水、最定、麒定等居士茲因本寺首次舉行彌陀佛七，爲使佛七莊嚴隆重，恭請鳳山佛教蓮社黃雲法師主七，使此次佛七更加如法而莊嚴。

佛七自農曆十二月初一日清晨四時二刻淨壇開始每日七枝香，連續七日佛號延綿不絕，此間信衆之虔誠精進，令人感動，雖然連日細雨濛濛，而妙覺寺前却是車水馬龍，從四面八方踴躍趕來參加者擠滿佛殿，佛聲響亮上徹雲霄。

黃雲法師不惜辛苦，每日於念佛會中，以佛法滋潤大眾心田，開示念佛法要及諸妙法，深入淺出，七天以來大眾無不法喜充滿，迷黯頓釋，據估計每日前來念佛聞法者數百名，確有諸上善人聚會一處之感。

佛七圓滿次日十二月初八佛陀成道日，妙覺寺並舉行般若護國息災法會一天，午供後放生儀

式，恭請耆老爲諸生靈皈依，衆等在耆老及正定法師領導下，誦經祈禱國泰民安，世界和平，衆生安樂。

妙覺寺爲紀念開山祖師觀妙老和尚，由台北佛教實踐會會長滿定居士等，發動佛教實踐會之力量，創辦首次觀妙老和尚冬令救濟會，於佛陀成道日下午二時在山下頂埔永福岩發放給土城鄉的貧戶們白米，一級貧民每戶二十五台斤，二級貧戶二十台斤，三級貧戶十五台斤，土城鄉一、二、三級貧戶將近百戶，發放之前，由妙覺寺住持正定法師說明創辦觀妙老和尚冬令救濟會之意義及經過使受惠者了解，發放時並由佛教實踐會員十數名幫忙發放工作，先將白米秤好，連同米袋與受惠者結緣，並由土城鄉民政課陳先生辦理領米人之手續，由於佛教在土城鄉首次創舉救濟工作，鄉民人人無不稱讚，並說今之佛教非古昔之佛教，乃是跟上時代潮流之佛教云云。

西藏敦珠活佛病愈離港 費子彬老醫師破例出診

（本刊訊）西藏密宗紅教領袖，敦珠活佛以七十高齡，赴歐、美弘法，過港返印時，因車駕勞頓，腰背作疼，並有喘息，由其皈依弟子，往延孟河世醫費子彬老醫師診治，費以老耄之年，久已謝絕出診，唯因敦珠活佛，爲一代之尊，德高望重，且其佛學著作，世界聞名，故允破例出診。處方一劑，兩服痊癒，今敦珠活佛，已康復返印，其對費老醫師著手成春之妙術，欽佩不已。且認爲漢醫醫術之奧妙無窮。應予重視提倡。

◀ 內明集錦 ▶



△瑞今長老主持佛教活動中心念佛堂洒淨



△袁雲法師妙覺寺開示念佛法要



△瑞今長老與佛教活動中心青年皈依後合影

▷妙覺寺住持正是法師慰問受惠者



▷佛教實踐會會長滿定居士(中立者)
說明救濟之真義



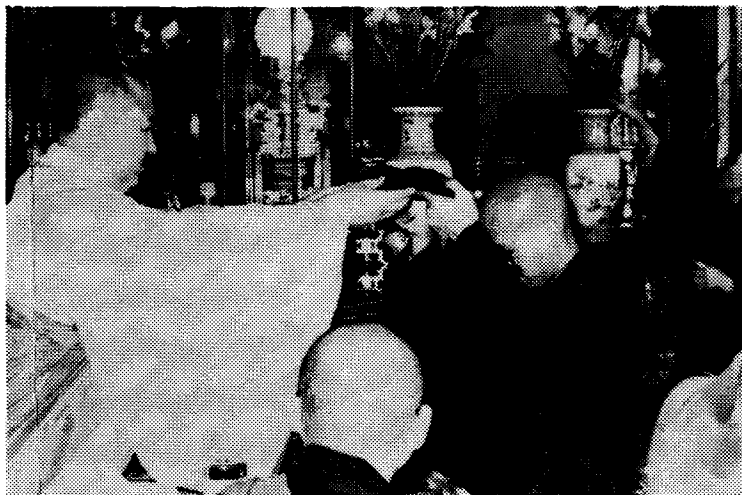
西方寺永惺法師主持剃度典禮



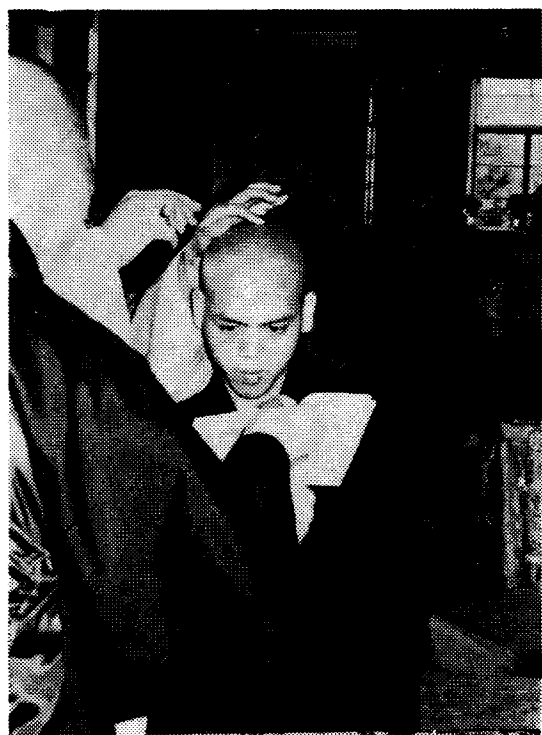
△正受沙彌戒



△三師登壇授戒



△剃度師傅授衣鉢



△剃下三千煩惱絲



△倫參法師爲說戒法



元大都出土的影青瓷觀音塑像：

通高67厘米，1955年在北京西城區定阜大街西口出土。塑像坐式，袒胸、赤足、體披瓔珞飄帶，頭戴寶冠，造型釉色均極精美，是元代此類瓷造像中罕見的藝術珍品。