

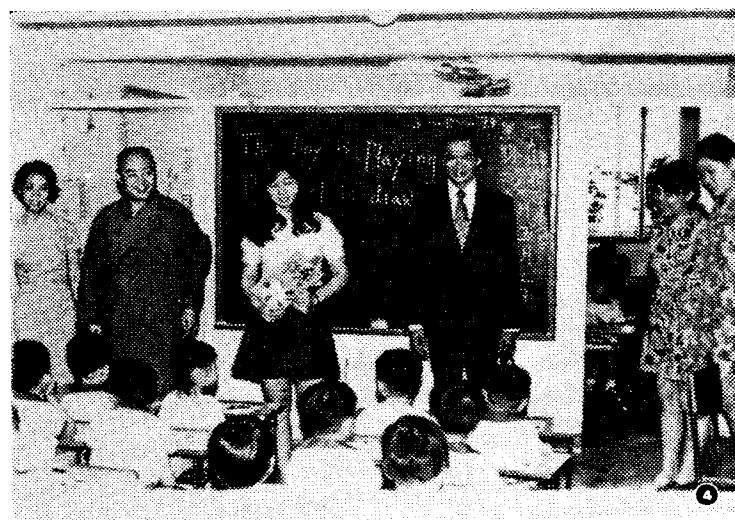
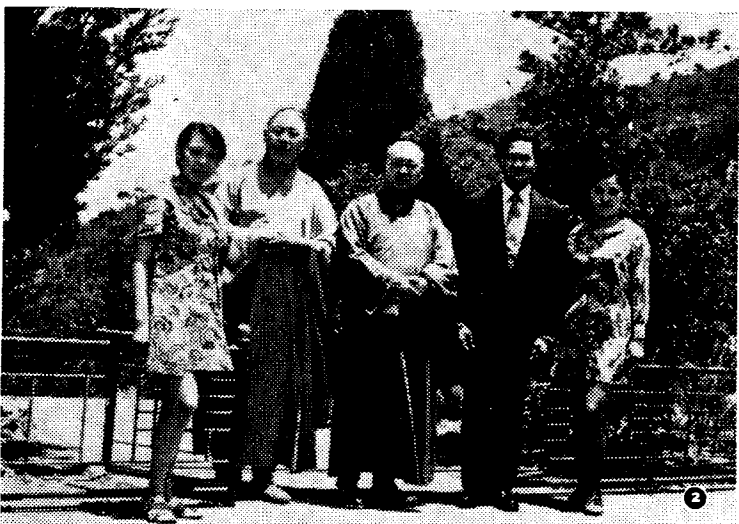
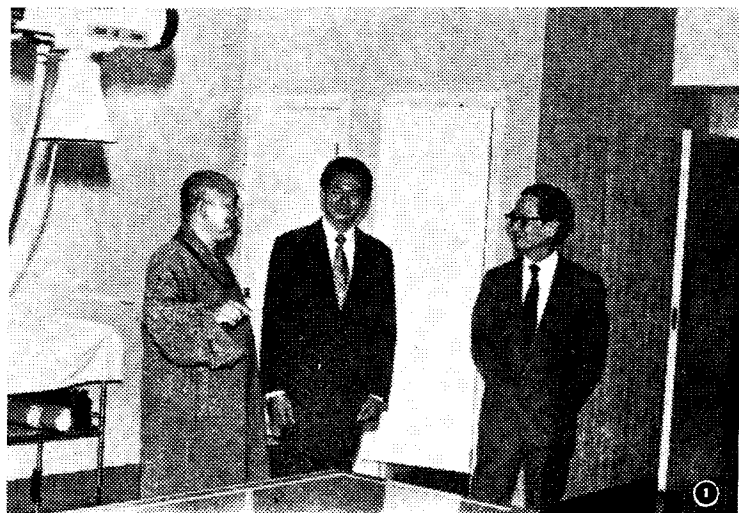
# 月明

15



# 世界佛教友誼會秘書長 MR. PREEJA JUMCHAI

## 訪問香港佛教



- ① 訪問佛教醫院由院長接待參觀各醫療部門
- ② 訪問湛山寺寶燈法師
- ③ 內明小學先生歡迎秘書長
- ④ 參觀幼稚園上課情形
- ⑤ 與內明幼稚園部份學生留影

# 目錄

|                                         |      |    |
|-----------------------------------------|------|----|
| 隋·賓陽南洞本尊石像·····                         | 封面   |    |
| 宋明理學與佛法的融會·····                         | 黃公偉  | 4  |
| 讀「我對因明學的評價」·····                        | 幻生   | 7  |
| 莊子理想中的純粹藝術化人物的實現與<br>大美至巧至適至樂的藝術效果····· | 鄭捷順  | 13 |
| 淺說因明三支比量中的宗·····                        | 釋能學  | 19 |
| 玄奘學概論序·····                             | 褚柏思  | 21 |
| 普行法師著「成唯識論研習」序·····                     | 鄭壽彭  | 23 |
| 散文寫作的幾個基本問題·····                        | 丁平   | 24 |
| 易原管窺·····                               | 余迺永  | 29 |
| 編者的話·····                               | 編者   | 31 |
| 癸丑上巳少驢招往弘法精舍修禊<br>以事未赴賦詩一首代柬·····       | 王韶生  | 32 |
| 遼瀾的星河·····                              | 龔顯榮  | 33 |
| 梵文學習法·····                              | 淨海編  | 47 |
| 佛說四十二章經講話（十一）·····                      | 聖印   | 34 |
| 佛說八大人覺經講義（九）·····                       | 寬如、榮 | 36 |
| 廣東歷代詩僧簡介（十四）·····                       | 慧光士居 | 38 |
| 天從其願·····                               | 圓香   | 40 |
| 教主·····                                 | 慧千   | 12 |
| 寒夜·····                                 | 成功立  | 42 |
| 敬致幻生法師書·····                            | 超定   | 43 |
| 內明通訊·····                               | 徐京保等 | 44 |
| 教界簡訊·····                               | 本社   | 45 |

社長 釋敏智  
 督印人 釋洗塵  
 發行人 釋金山  
 編輯 本刊編委會  
 出版者 內明雜誌社

## 本刊流通處

- 一、星加坡南洋佛學書局隆根法師
  - 二、菲律賓大乘信願寺
  - 三、加拿大誠祥法師
  - 四、美國佛教會樂渡、達成法師
  - 五、台北新店佛聲法師
  - 六、日本蓮心院清度法師
  - 七、印度悟謙法師
  - 八、泰國中華佛學研究社
  - 九、香港佛經流通處
- 香港北角英皇道390號亞洲大廈五樓C座

佛元2517 中華民國六二年6月8日出版  
 西元一九七三年  
 社址：香港九龍深水埗醫局街176號  
 176-178, Yee Kuk Street,  
 Shamshuipo, Kowloon, H.K.  
 承印：文采印刷公司 電話：5-711654

# 宋明理學與佛法的融會

黃公偉

民國六十二年四月十三日在輔大「大千學社」講

## (一) 前言

主席，諸位同學：

承貴社一再邀請，卻之不恭，受之有愧。爲的是本人教課忙，俗務羈身，三月三日到東海大學「覺音社」講示歸來患感冒，累月方愈。故爾無力執筆寫講稿。同時貴社主席所提及的理學與禪宗，我也覺得這個主題太專門化，恐非具中國哲學較好基礎，不足以聆受。然而，既已言定，我也不便改動了，那麼我就此題畧抒其梗概，限於時間，只好長話短說了。

## (二) 兩宋佛法宗派之合流入禪

一般說來，佛法傳入中國至六朝而一枝獨秀，佛道合流，至盛唐而創立宗派，盛極一世。但經晚唐「會昌」破佛而頓衰。天台與禪宗本爲中國所獨倡，俱宗般若，華嚴與法相淨土三宗在盛唐均著高超之創見。此不俱論。由五代傳於北宋，由於教下四宗典籍湮沒，故只有禪宗川流不息薪火未泯。此亦習禪簡便所致。山崖水濱隨時可爲道場。然北宋儒道興起，尤以道教爲國教，故而佛法處於在野地位，居士之業由之大行。文學辭章之士，多以居士名，詞人詩人之業，咸以禪詩禪機勝，如嚴羽（滄浪），范石湖一類人不可勝數也。歐陽修，蘇東坡之詩文往往入佛含道，佛道雙修由來久矣。而又不捨於儒是爲三教合一之勢。自佛法宗派言之，華嚴，法相之學較淵博，天台淨土之說並外流入禪。由

之，非唯提高了禪宗的學術地位，時淨土與道教結合，念佛往生淨土之業，信徒極衆，尤擁有廣大社會羣衆基礎。所謂「禪淨合一」說，即爲「淨土禪」之所本。由是而下，宗門之學，無不以淨土禪爲主，天台禪次之，禪宗之遞傳，也雜而不純。本來天台禪本於法華經以「止觀」爲本，是時而兼淨土念佛，一念三千，主「觀行」兼重「淨土行」，此由禪淨合一所生之新趨勢，反映禪宗末流，非復圭峯「宗密」，青原「行思」，南嶽「懷讓」之本來面目，遑論六祖？天台禪如「高論」尊者，「淨光」、「寶雲」、「法智」，旁出如「遵式」，「仁岳」亦非純天台宗。況又有「山家」與「山外」之爭。北宋華嚴，法相三宗用是幾無立足餘地。蓋有由來。傳至南宋，禪宗已有三代，如長水子濬，淨源，義和等家殆即主導一時人物，對理學產生影響。蓋程朱學派接近相宗以排空宗，此三教合流之局仍在佛道之間，儒則蕩漾往來其中。<sup>①</sup>

我們所以說，兩宋禪宗，承祖師禪一派而流傳，雖盛行一世而氣象遠遜於唐代。由江西青原「行思」所傳來者有三宗，即「曹洞宗」，其特色爲「穩健綜密」。有「雲門宗」以「簡潔明快」名，有「法眼宗」以「中庸篤實」稱。均不及南嶽「懷讓」一系的高明。如「臨濟宗」之「機鋒峻烈」，有「爲仰宗」之「體用圓融」，在傳法上，特露突出之妙法。是謂「五家」。加上黃龍「慧南」，楊歧「方會」又稱爲「七家」。師徒相傳之盛，不下於有唐而流於公式化。如南宋之大慧杲禪師，臨濟宗之裔也，

（宋孝宗元年卒）著「碧巖錄」倡「看話禪」以「參話頭」，「接引」為主，他啓示說：「得力處省無限量，省力處得無限量」，即重頓悟得道之義。他又說：「離諸喧靜，寂滅現前，具足神通，得心自在。要得大安樂境地，須是死一回始得」，可知所謂「一悟即至佛地」，此悟誠非易易。古謂法眼不如天眼，在「六神通」中，惟天眼通能離障成智，爲入佛之捷徑。凡夫位肉眼俗眼只見幻妄，非能離染，是故爲迷。天童「宏智」禪師（青原十三世）有「頌古百則」則倡「默照禪」以心傳心，以心印心，心照不宣。他說：「透一切色，超一切心，日如理如事，又作麼」？事理無礙智，即無事了。又云：「關開華岳連天色，放出黃河到海聲」，垂逝猶云：「夢幻空華六十七年，白雲煙波秋水連天」，只求心通而已。②

昔六祖惠能有言：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」。又云：「衆生迷時結心成性，衆生悟時釋心成佛」。重在滅心見性。南宋天目禪師精於「易經」，時乾淳諸儒不闡道學，師與之遊，直示以「心法」，如朱熹問「毋不敬」，師以手示之。楊慈湖好佛問「不欺之力」，即答以偈云：「此力分明在不欺，不欺能有幾人知，要明象免全提句，看取升階正笏時」此即默照禪也。蔡沈言「二帝三王之道本於心，得其心則道與治則固可得而言矣。何者？精一執中，堯舜禹湯相授之心法也，建中建極，商湯周武相傳之心法也。曰能曰仁曰敬曰誠，言則殊而理則一，無非所以明此心之妙也。」（書集傳序）是程朱言心法，法相之心也。與禪家之離心止心滅心，非可同日而語者。③

### （三）兩宋理學與禪宗之合離關係

理學由北宋周邵張程說起，宗儒道合一，而多外於佛。邵周之說易本於道，橫渠之說禮學庸，則由佛老返諸儒。其論宇宙本體，暗合佛法之說「有」。濂溪會師潤州僧壽涯，壽涯僧周偈云：「有物先天地，無形本寂寥，能爲萬物主，不隨四時凋」，即道心亦佛心也。小程子論性有「天地之性」，「氣質之性」。前

者通於理體，後者流爲性體。故曰：「性即理」。伊川云：「性之本謂之命，性之自然謂之天，性之有形謂之心。性之有動謂之情，此數者一也」。又云：「自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人心言之謂之性」。此科學的分析，分內外先後天生理之別，近於小乘法相的論心性五蘊法。然不相同。又云：「才稟於氣氣分清濁，稟於清者爲賢，稟於濁者爲愚」。故就知能而言則分智愚，就性而言則分善惡。由是，伊川指責佛法「理障」是把理我分爲二，以佛法爲誤。依華嚴「淨心法」言，他有取於相宗的有我論。橫渠由佛老入儒，其道德論與明道「大心」說同取於性空一面，深得佛陀「無生」之義。這是直觀哲學的發明，爲陸王所本。④

南宗朱陸之爭，亦即理學與心學之爭。空有之爭。程朱學派如朱子習佛於胡憲進士之後，又讀「宗杲語錄」亦受佛法影響。惟朱子依大學孟子論心法，用程伊川說，他說：「才者心之力，志者心之所之，意者志之經營往來」，而主「心統性情」，「似屬重心法，實則不然。他認爲「天理仁義禮智之總稱，仁義禮智天理之件數」，以天理之性存於淨心，故朱子排禪宗之直觀而重格致之理性，他由慧而定，在知識論上未離於染界。所謂「格物者夢覺關」，由窮物理以破夢與法相近，與禪宗則不可同日而語了。反之，「直指本心，見性成佛」，禪家重破心相之染，以見佛性之常淨。這是不同的觀念差別，而陸象山則由「心即理」說出發，心與本體相通。即所謂「我心即宇宙」，由良知之心證入本體，心與天理無分界限隔，頓悟爲宗，契於祖師禪，必去心而後見真性，故朱派巨子陳北溪（淳）評之云：「禪氏把作用認爲性，今世有一種杜撰的人愛高談性命，大抵全用浮屠作用是性之意」，陸氏心體性用之說，正是如此。清人雷翠庭云：「夫性即理不必有人心道心之分，達摩所指直指人心見性成佛也。」體用合一，用由體見，故象山取於祖師禪。⑤

### （四）明儒與佛法性宗的滙歸

首先，有明一代開國於僧伽太祖洪武十一年命「宗泐」如

圯」作「楞伽經註解」，「般若心經注解」，「金剛經注解」大發性空之法義為禪宗樹立風聲。永樂十年御製「大覺妙經序」，道衍（姚廣孝）作「淨土簡要錄」，又趨淨土禪。由是天台與淨土合流，祖師禪與淨土同歸，形成一代新思潮，如德清「憨山」大師，蓮池「株宏大師」，真可「紫柏」大師，智旭「藕益」大師先後都以禪淨合一之說名世。而純粹的祖師禪乃為之式微。

明代理學家結納佛法性宗者，前有陳白沙、王陽明，後有王龍溪，及泰州學派，而羅欽順則取相宗餘沫。白沙論「靜坐澄心」云：「佛氏教人靜坐，吾亦靜坐，定力有似禪定」又云：「捨彼之繁求吾之約，惟靜坐，久之見吾之心體隱然呈露，常若有物」，是猶如來禪也。他在「陽春台」深修數年，倡養靜去礙之法，多取小乘禪之「漸悟」，他說：「太虛師真，無累於外物，無累於形骸矣。儒與佛不同其無思同也」（與太虛書）羅欽順（整菴）則反是，依「性即理」說以拒陽明，他讀了唐人「真覺」禪師「證道歌」，研摩數十年，證得禪語，若合符節自稱「始了然見心性之真」，他指「楞伽經」所謂「五法，三自性，八識，二無我」是心而非性。但他評佛法云：「佛氏之學，有見於心，無見於性，」反證他並非真了然於心性之真。他說：「今人明心之說，混於禪學而不知，千里毫厘之謬，道之不明，將由於此，欽順有憂焉。」他斥陽明「動靜皆定」說，由理性論反直觀論，而不知陽明的良知論即頓悟法。其「四無」之教接於佛法之空宗。陽明云：「仁義禮智，也是表德，性一而已，自其形體也，謂之天，主宰也謂之帝，流行也謂之命，賦予人也謂之性，本於身謂之心」。（答陸澄問）又云：「良知者，心之本體，以其妙用而言，謂之神，以其流行而言，謂之氣，以其凝聚而言謂之精，安可以形象方所求之哉」（啓問周道通書）此精氣神的生理固取於道家，而其明覺妙用則通於佛法之神通。此羅氏所以無傷陽明之學也。

自王龍溪、羅近溪（汝芳）而下均取陽明「四無」之義，而主頓悟。龍溪云：「無心之心藏密，無意之意應圓，無知之知體寂，無物之物用神」，即入禪了。他所指之「天根」，「天機」，不即是佛法性宗的神通嗎？由之龍溪說：「從頓入者即本體工

夫，終日競業保任，不離性體，雖有欲念，不覺自化」。實修實悟，「直把良知作佛性看」，其入禪處為錢緒山所不及。自是傳之泰州學派，以聞見礙道，積極倡越佛超祖之禪法，乃流於放任自由，清人由此攻王學，然此豈陽明所病歟。⑥

### （五）結語

平心而論，宋明儒者言心性，殆為學庸孟子心性學說之擴充。而參以佛道空無之說，遂使三教合一，成為「新道統」的核心觀念。然就佛法言之，「禪定」（Samadhi）本屬「六度」之第五度。三學之第二部。由「戒」而入「定」，其前提為修戒，由定以修慧其目的在修智，此「如來禪」言「四禪八定」之由來。佛法說定以靜慮為本，成就道德意志，斷除欲界見惑思惑，是為三摩地。後世大乘空門說定，則立頓悟法門，由智修定，以達摩惠能為祖師，宗而人不契經，故曰「教外別傳」。蓋已超越佛法之規範矣。印度佛法不立禪宗，唯中土獨有，是為佛法中國化之結果。理學家習佛取於華嚴，法相者多屬「理證」，由心性分析法，以證真如。取於般若法華涅槃者，由佛性以言人空法空則重「心證」。六祖所謂「自性迷即是衆生，自性覺即是佛」。「疑問品」又云：「心迷法華轉，心悟轉法華」。（機緣品）至於淨土，教宗以信為主，則在「身證」，「事證」，此為理學所不取。理學家論修養偏用自覺自律，防病多於治病，故陸王心學實較程朱理學為樂觀也。兩者各有利弊，清人襲自珍評破祖師禪之不當，並不能說是中道之言。⑦

①參拙著「中國佛教思想傳統史」（六十一年松山寺版）

②參同上

③參同上

④參拙著「宋明清理學體系論史」（六十年幼獅書店版）

⑤參拙著「人生哲學通義」（五十二年現代版）

⑥參同④

⑦參拙著「印度佛教思想體系論史」（六十一年商務印書館版）

# 「我對因明學的評價」

給內明編者書之三

超定法師：

承你來信告訴我，「內明」十三期裏「我對因明學的評價」一文，是你的大作，你說我過去研究過因明，也講過因明，希望我能夠對你這篇文章的看法，加以有所「批評」與「指教」。批評指教，我是不敢當的。既然知道這篇文章是你寫的，我當會加意細心地閱讀，也會忠實地寫出我底看法。

我對因明學說不上有什麼研究，只是讀過不少有關因明的典籍而已。不論是大藏經中古典的註疏，或是現代人的著作，只要我能找到的，差不多我都讀過。其實說來，我對因明學，只能說是對三支比量及其內涵，具有一個粗畧似的概念認識罷了。是的，我過去講過因明學，直到去年為止，我先後有機緣講過三次因明。我第一次講因明，就是十多年前在福嚴學舍給你們講的，那時我找到了不少的參攷資料，打算作詳細的研究與講解，可是，我的身體不行，不能容許我那樣去做。記得，我的因明才講了三分之一即因十二指腸連續不斷地出血，逼着我不得不向續明法師

請假，去台北開刀割治。直到第二年的春初，我才帶着開刀後不久的衰弱身體，繼續講完了因明論的全文，這事我想你們可能還會記得的。去年我到屏東東山寺講因明，平心而論，這次講得比較有系統組織。起初我想以一百多個小時講完這部論典，後來，當我發現到聽講者的程度不一，使我一顆火熱的心，不由地冷卻下來。今年，我決定不去屏東教書，所以，我只得改變我的原初計劃。去年以七十多個小時匆匆地講完因明論。雖然，後面有許多應該舉例說明的地方，由於「限時」結束，我只得畧而未舉，不過，大體上，我還是交代得很清楚的。

俗語說的好：「人有自知之明」。我以為這是一句經驗名言。我對別人的認識，可說都是膚淺無知的，唯有我對自己的了解，卻是非常深刻而澈底的。就我的個性而論，我委實不是一個適宜於研究學問的人，這並不是我對治學沒有興趣，也不是因為我的智商或資質不足，不能從事這門工作的研究，主要是我有一與生俱來的個性改不了，處處都要「追根究底」，尋

出一個根源的究竟來。這在治學的過程中，無異是要處處碰壁，處處都亮起了紅燈，而此路不通。舉例來說，窺基的因明大疏，說到因明的起源：「初初足目，創標真似」；又說：「源於佛說」。這種矛盾的記述，在別人看來，也許是不成問題的，一下子就會通過去的；可是，這對我而言，就成了一個值得深究的問題。因明到底是「源於佛說」呢？還是屬於尼夜耶的足目所創？當然，根據歷史考證研究，「源於佛說」是不可能的，因為，在佛陀之前，印度六派哲學的正理學派早經成立，因明起源於正理學派，也早為史家所公認。既然如此，那末，窺基的這一矛盾說法，其動機與目的何在？所謂「初初足目，創標真似」，足目到底又是什麼時代的人？「初初」，有人解釋為指我們這個世界的成劫之初。這種解釋，在現在是講不通的。依據現代科學家的研究，我們這個地球的形成，至少也有千萬年之久；而地球從太陽裏爆裂出來之初，由於溫度太高，根本不可能有生物存在，那裏還會有人類？「成劫之初」的解說，既屬無知的妄測，



則「初初」究竟是指何時而言？足目創標真似，其起源的動因與經過如何？初期的因明，其原始的比量形式又是怎樣？這一連串的問題，我都希望一一找出答案來。像我這種處處都要窮根究底，也處處逼着自己向牛角尖裏鑽的人，在一般人看來，真是迂腐得無以藥救，縱然苦讀一輩子書，又會有什麼成就表現出來，所以，我自己知道我不是一個適宜治學的人。

閒話說得太多了，還是回到我們的正題上來。

你在「我對因明學的評價」第三節裏，提出對於「因明學若干問題的商榷」，說明你對因明學的幾點不同看法。不論你的看法正確與否，你能對因明學用心思考，提出你自己的看法，這已是一個難能可喜現象。至少證明你在香港聽因明學沒有白聽，曾經用過不少腦力去思考它的許多問題，我對因明學的看法，大體上與你的看法可能不盡全同，你要我給你「批評指正」，我不敢當，現在我將我的看法，寫下來與你「商榷」研究。不過，我的看法也是膚淺幼稚的，可能不會獲得你的滿意。

### 一、關於「因明論式應用的限度」問題

誠如你說，今天除了研讀唯識古典的人，必須研究因明，其他研究因明與使用因明比量的人，已經不多了。這確是事實。不過，我以爲因明應用的廣狹問題，並不在因明三支比量的本身，也不在它是否

能論辯真理，問題是在社會風氣與是否有人研究提倡。就因明的三支比量而言，它與西方邏輯（Logic）的三段論式，在組織上可說是相似的，除了三支排列的次第，略有差異之外，因明可說與邏輯大體相同的。今天的邏輯學，應用範圍很廣，他們從辯論邏輯，用到哲學、數理、心理等學科上去，成爲西方學術中一門重要普遍的學問。在我們大學裏，讀中國文學系的，或讀哲學系的，都必須修邏輯學，至於其它科系是否也有修邏輯學的，我沒有做過調查。因明既與邏輯相似，爲什麼邏輯成爲大眾研究的熱門學科，而因明只限於佛教的唯識學者才去研究？難道因明真的不如邏輯嗎？我想這種說法你也不會同意的。因明傳譯到中國，除了唐朝時代有人研究弘揚一陣子之外，以後研究因明的人，就不太多了，以致使因明論法湮沒不彰，不能運用到一般人的日常生活中去，這倒是真的。不過，我們不能因爲一般人的日常生活中，「構思立論，探究真理」，不用因明論式，或不守因明規則，就肯定因明無用。這只能說一般人不學因明，不知道運用因明規則罷了。一個受過因明學或邏輯學訓練的人，他在「構思立論，探究真理」的時候，至少他會知道檢討自己的立論是否錯誤，理由是否充足，這比沒有受過論理學訓練的人，是不能同日而語的。理則學如果不具此一功用，則邏輯不會用到數理上去，做求真準標準的定律。因明在西藏的應用是很廣泛的，成爲西藏喇嘛

們必修的一門主要功課，喇嘛與喇嘛之間辯論法義，都是用因明比量。古代印度應用因明也極盛行，彼此之間的論辯，都用因明論式；如玄奘在曲女城立真唯識量，便是一個典型的例子。所以，我覺得因明應用的廣狹問題，並不在因明比量本身，主要是在我們人爲的因素上。

至於佛教的中觀學者，不用因明論式，我的看法並不是因明方法的完善與否問題，而是中觀學者自己有一套論辯的方法，不需要用因明論式。龍樹說明一切法爲緣起無自性，從無自性的畢竟空中建立他的空（中）觀思想，他的這一理論，如用當時的因明五分作法去立量，在論式的安立上可能會遇到許多問題，中觀學者自己既然早有一套論辯的方法論，他們何必放棄自己已有的方法論不用，而去運用有問題的因明五分作法（陳那以前的因明五分作法，論式是不完善而有問題的，經陳那改革爲三支作法之後，因明論式才趨於完善。陳那是改革因明的大功臣，也是因明學上劃時代的巨人）？我們不能因爲中觀學者不用因明立論，而就完全否定因明的價值，以配合你所說的今天許多人「構思立論，探究真理」，都不用因明論式，作爲舉例的證據。如說中觀學者不承認因明論式的完善，這只能指陳那以前的古因明五分作法而言，如果連陳那的新因明，都被泛指在內，我想你的這一說法，還是有待再作研究與商榷的。陳那以後的中觀學者，是否完全不用因明論法，我以爲也



是有待商榷的；如你所引清辨論師大乘掌珍論的頌文，不就是個最好的因明比量的論式嗎？

說到因明論的範圍，你說只是限於「客觀知識的研究，世間事象的報導，涉及主觀價值判斷，如善惡，美醜等的論評，則幾乎無能為力」的說法，我的看法也不盡然。當然，就客觀知識的事象研究，這是易於說明，也是易於了解的問題。至於主觀的價值判斷，我以為只要不盲目的完全偏重於情意方面，而能兼帶部份的理性成份，是非善惡美醜，還是能夠得出一個公正的判斷來的。如果完全沉迷於情意作用，所謂「情人眼裏出西施」，我想，那也稱不上什麼「主觀價值判斷」，恐怕即連「客觀知識的研究」，也不能得到一個公平的結論。因明邏輯在這種情形下不但無用，可能世間的其他任何東西也都是無用的，你又何必獨責於因明邏輯呢？

因明的立論，是分所謂立者與敵者的，不過，一般人對於「敵者」一詞，往往有所誤解，以為敵者只是指的對論的一方，其實，因明敵者真正的含義，是連證者都包括在內的。立敵二家如對所論的主張看法相距太遠，這只有由證者來仲裁。證者本着客觀公正的立場，就其所了解的正確，評判立敵的是非，或幫助立者說明正確，糾正對方的錯誤執着。證者的仲裁，並非如你所說，「訴諸羣衆，訴諸權威」，而是本着他的良知，與了知的正理，證明對方的錯誤。所以，我認為關於「主觀

價值判斷」的論評，因明學並不是無能為力的，主要是看「主觀」內涵的成分而定，即主觀者是否有崇尚正理勇於認錯的心情來決斷。

## 二、關於「因明立宗的難題」

誠如你說，因明立宗是有許多難題，不過，我發覺因明立宗的難題，是在它的全稱肯定判斷，要全稱否定判斷的論式上，與你所說的難題完全不同。因明立宗，都是用的全稱判斷（因明學上雖有全分一分之分，但因明論的立宗，都是立的全分宗，全分宗也就是邏輯學的全稱判斷），以全稱判斷立宗，必須要兼顧所指事物的全部，如果在全部事物之中而有一特殊例外者，這個宗便無法成立。舉例來說：「凡是結婚的女人都會生小孩。」女人結婚生小孩，這本是事實，也是正理。現在這裏說：「凡是結婚的女人都會生小孩」，就值得研究了，因為有些結了婚的女人，由於生理上有問題，並不能生育，所以，這個全稱肯定判斷的宗，便不能成立。以致女人結婚生子的這一事實與正理，也就無從表達出來。因明如能將許多全稱判斷，在某種情形下，改為邏輯的特稱判斷，則因明立宗的難題，至於要減少許多；立論者也不用顧慮太多的條件。如以特稱判斷舉例，我們可將上面的例子，改為「大多數結婚的女性是會生育的」，不舉全部女性，這個宗就會沒有問題的成立了。由於因明都是用的全稱判斷，有些我們明明

知道是正理，因為不合乎全稱判斷的條件，我們也就無法立宗。

因明比量的形式，雖然分有共比量、自比量、他比量的三種，但真正說來，最重要的還是共比量。自比量與他比量，都是在不得已的情形下立出的。就自比量與他比量而言，雖然犯了宗支上能別不極成或所別不極成的過失，不過，我們仔細研究起來，自他二比量也並非不能立宗的。縱然說自他二比量的前陳或後陳宗依，違背了「極成」「共許」的二個條件，可是，一個比量的能否成立，主要還是要看因支與喻支的理由與證據來決定。只要理由充分，證據有力，即使宗支的前陳或後陳，不為對方所許可，這並無礙於一個比量的成立。因為因明比量的論辯，是少不了證者的。正理終究是正理，並不因對方的否認就立不住的。所以，我不同意你說的「自比量」加上簡別辭，成為自己最權威的主張，以「信不信由你」的獨斷姿態來論辯。假如因明的自比量真是如此，我想它不會沿用到現在，早在陳那改革新因明時就被淘汰了。這可能是你一時對自比量的誤解。

至於立敵二家都立自比量來論辯，各各陳說自家所尊所崇的主張，彼此相距十萬八千里，無法拉攏在一起論辯，這倒是個難題。不過，因明對於這種情形是有辦法處理的，因明也有明白的說明。在商羯羅主因明入正理論裏，開宗明義便說：「能立與能破，及似唯悟他」，這說明了因

明論的主要目的，在破邪顯正，開悟他人。因明所說的立正破邪，其破邪的方法有二種：一爲立量破，一爲出過破。立量破是自家建立一個圓滿正確的比量，以之破斥對方有問題的似比量。出過破是自家不立比量，專就對方的比量指出其錯誤所在。只要對方知道他的比量有錯誤，不正確，這便達到因明破邪與悟他的功效。所以，因明立比量論辯，方法很多，並不一定要立敵二家都立比量。如果立敵二家都立比量，而且都是立的自比量，各說其是，各走極端，相持不下，互相否定，則反而使問題無法論辯，在這種情境下，我們唯有捨立從破，運用破的方法了。舉例來說，如佛教徒與基督徒論辯；佛教徒根本不承認有一萬能的耶和華神，更不承認耶和華能創造世界與人類，而基督徒也不承認釋迦牟尼爲一無上證徧知的覺者，那末，在這種情境之下，假如各立自比量論辯，各說其是，各述其理，試問：這種論辯辯到何時才有結果？顯然問題是辯不下去的。可是，佛教徒與基督徒，並不能因爲這一基本立場不同而就不論辯；論辯還是要論辯的，怎樣論辯法？只有佛教徒或基督徒的任隨一方，放棄自家立量的主張，專就對方的比量加以破斥，能夠指出對方的錯誤使其知曉，這便收到因明破邪顯正的目的。這也就是因明只破不立的方法。能夠明白因明的立破方法，我想你舉說的大乘學者對小乘學者立「大乘是佛說」；或中觀學者對唯識家立「一切法皆空」的比

量，可不會有太大的問題。

### 三、關於「因明舉喻不當」的問題

你在這一小子題裏，舉用了二個比量的例子，說明它的舉喻不當。我細讀這段文字，覺得二個比量的舉喻，並無不當之處。問題的關鍵，是你一時對於某些概念沒有會通過來所致。現在我將這二個比量申說如下：

宗 聲是無常。

因 所作性故。

同喻 謂若所作，見彼無常，譬如

瓶等。

異喻 若見是常，見非所作，譬如

虛空。

這個比量本是「因明入正理論」的論文，是佛教徒對聲論師建立的。你說這個比量的異喻依——虛空，與宗支後陳法的宗異品似乎沒有完全脫離關係，違背了因明學「異品遍無性」的這一規定。你用一間房屋裏搬入大塊金石，空氣（虛空）的容積有多寡爲例，說明虛空（空氣）有「變動不居」的「無常義」。你的這種說法，我以爲值得研究商榷的。虛空一詞，今天科學家分爲二種：一是圍繞我們地球的大氣層之內的虛空，一是大氣層以外的所謂太空。因明所說的虛空，究竟是指大氣層之內的虛空，抑係大氣層之外的太空而言的？因明論沒有明確說明（我想古人那時可能還沒有這種常識），不過，我們從它的「若見是常，見非所作」喻體上來看

，顯然地，這個虛空是指非因緣和合而有，也不具生滅現象的常住法體而言的。因明學上虛空的含義如此，它與科學家所說那種虛空相合，我不想在此妄加比配，總之，我們只要知道因明學上所說的虛空一詞的定義就好了。

這裏，我想跟你討論一下「虛空」與「空氣」二個名詞，我發覺你對於這二個名詞的概念可能分別不清，二者混爲一談。這二個名詞，我過去也是分別不清的，後來經過仔細的思維辨別，才將它的概念分清了。尅實地說，「虛空」與「空氣」是有區別的，「虛空」是個無爲無變動無質碍的法體；「空氣」是個有變動的氣體，至於空氣是否無質碍，我想還是值得進一步研究的。「空氣」有變動不居之義，我不想引用你那塊價值連城的大金石爲例，而改以一文不值的「風」來說明。風的吹動，不就是指空氣氣流的流動嗎？空氣的流動，在我們這個大氣層裏，是永遠不停歇的；從廣播電台漁業氣象的報導裏，海洋與陸地，是沒有一時一刻沒有風浪的。依據科學家的研究，我們這個大氣層裏的現象真是千變萬化，有所謂高氣壓，低氣壓，赤道風等等；熱帶性低氣壓會形成颱風；空氣的受熱會膨脹上昇，這些不都是說明空氣變動不居的最好證明嗎？我們用的電器品中，有所謂「真空管」；我們吃的奶粉罐頭裏，也要將空氣抽出，成爲「真空」，以使食品不會腐壞。真空管裏的真空，我們是否也稱它爲虛空？從古

人解釋虛空爲無爲，無質礙、無變易的定義看，我的答案是肯定的。在真空狀態下的虛空，它是否有變動不居的現象，這就值得你去用心思考了。如果說在真空下還有變動不居的現象，我想你沒有做過太空人，也沒有登陸過月球，更沒有走出太空艙作過太空漫步，真正在真空下的情形，你是無法認知的。你能說在真空（虛空）下還有變動不居的無常現象嗎？

再就空氣而言，空氣裏的氣流變化，這是很顯而易見的，我們一般所說的風雨陰晴現象，大抵都是由氣流的變化而來的。至於空氣裏是否有質礙的問題，我以爲這是值得研究的。水受太陽的蒸發，會變成氣體上升到空氣裏去（即一般所謂的水蒸氣），水蒸氣在高空遇到冷氣流，會凝結成液體的雨水或固體的冰雪降落到地上來，這液體的雨水或固體的冰雪，不都是由空氣凝結而成的嗎？依據這一現象，我們能說空氣是無質礙的嗎？小朋友們玩的氣球，如果吹的氣太多。超過氣球的容量，氣球會立即爆炸的。氣球爲什麼會破裂？這不就是證明空氣有阻（質）礙嗎？「空氣」與「虛空」，雖然同是二個無形體可見的，實質上它們也有許多分不清的界限，不過，只要我們仔細研究起來，這二者的本質上是有所不同的。你所說的異喻依的「虛空」，事實上你是將它看做「空氣」在論究的。我的這一看法，不知道你是否同意。

你所舉的第二個比量爲：

宗 人是會死的。  
因 是生物故。  
同喻 譬如禽獸。  
異喻 譬如金石。

就這個因明比量來看，我以爲立得非常圓滿正確，絲毫沒有錯誤。至於你用「諸行無常」一語，說明它的異喻依金石，與宗支後陳法——會死，同屬無常的，不能以金石做爲會死的後陳法的異喻依。你的這一看法我不能同意。我覺得你對「無常」與「會死的」二個名詞的界說沒有分別清楚。一般說來，無常的範圍廣濶，會死的範圍狹小。如用邏輯學的語法，我們只能說：凡是會死的，都是屬於無常的；可是，我們不能倒過來說，凡是無常的，都是會死的。如果顛倒過來說，依據佛教中所解釋無常一詞的定義，那就值得論究了。這等於我們只能說：凡是比丘尼，都是女性；但我們不能說，凡是女性，都是比丘尼一樣。依佛教的定義來說，一切動物、生物、礦物，都是屬於無常法的。會死的是屬於生物的一類，有一生命現象可見，金石是屬於礦物的一類；沒有生命現象可見的。礦物是屬於生物的異類，金石也是會死的異類，因明學上做異喻依的條件，便是要與宗支後陳法相異的一類。而今，礦物的金石，與會死的生物，恰好合乎異類的條件，以它來做異喻依，是最確當不過的。如以因明學的術語來說，金石的異喻依，正好做會死的宗異品，也正好達到它分離宗異品與因同品的關係。你聽

人說過金石會死的話嗎？我們只能說金石有消散與積聚的時候，不能說它有生死現象。

你的錯誤，是在以「無常」一詞，來衡定「會死的」與「金石」的關係，這在因明學的論法上，是要不得的。你應該知道，我們人類有許多名詞概念，是非常複雜的，有所謂同中有異，異中有同；說同，什麼都同；說異，什麼都異。這幾句話，在你看來，也許過於玄妙了。其實，一點都不玄妙。我且舉一例告訴你：你是台灣人，我是江蘇人，我們彼此的籍貫不同，在因明學上，我可以做你的異品。如以中國人的立場來看，我們之間的情形就不同了，台灣人是中國人，江蘇人也是中國人，我們彼此的國籍相同，我只能做你的同品，而不能做你的異品。如以中國人與菲律賓人而言，則彼此的國籍不同，民族的血統不同，文化的淵源不同，在因明學上，互相可爲異品，不能做同品。若就亞洲人一詞來看，則彼此又是同品，而不是異品了。以此類推，則整個人類的關係都是如此。即以人與金石的關係而言，我們也不能肯定他們之間的同異；決定他們之間異同的，關鍵在我們如何去界說它。如說：人是動物，金石是礦物，人是有生命的，金石是無生命的，則人與金石是完全相異的。如說人是物體（物質），金石也是物體，則二者之間又成同類，彼此毫無差異了。明白了這些名詞關係的概念之後，我上面說的「同中有異，異中有同；說



同什麼都同，說異什麼都異」，也就不是玄妙神秘之言了。

你對這個比量的檢討，應該用「金石」與「會死的」之間作為檢討，再以「金石」與「生物」之間，加以檢視，如認定金石與會死的及生物之間，完全沒有絲毫瓜葛關係，這便是個標準正確的異喻依；因為它完全合乎因明學上「異品遍無性」的這條規則了。

#### 四·關於「因明學不適於論證佛法深義」的問題

我覺得「論證佛法深義」一語，應該加以有所界說才是，不能泛指一切。如就佛法中許多證悟的經驗，離言法性，以及中觀學者等所說的許多近似矛盾的法義，當然用因明比量的論式無法建立的，不過，我們不能以此為例而遍指一切。成唯識論裏不是廣泛用因明論式討論法義？我們能說唯識學的法義不是屬於佛法深義嗎？西藏喇嘛論辯佛法不也是採用因明論式，我們能說他們論辯的內容沒有佛法深義嗎？我們對於任何一件事物的衡定與評估，應該要從廣泛的全體性上去看它，不能只從某一角度去認定，那是有失公平的。

如就因明學的論式而言，它不但對於佛法中的某些深義無法論證，即連世間上的某些正理，它也是無法論證的。舉例而言，比如：

宗 人是理性動物  
因 以有人性故

在這個比量裏，我們找不到它的同喻依。因為，根據因明學的規定，同喻依必須要除前陳宗有法之外，另舉一個事物來作證明；可是，我們除了前陳宗有法的「人」之外，無法找到另一個既具人性又是理性動物的東西作證明。一個三支比量不完具的宗，因明學上不能許可它是正宗的。人是理性動物，這固然是大家共許的一個「正理」，但因明學卻無法用它的論式將這個「正理」建立出來。我們能夠以這一二個特例，完全否定因明學沒有論證世間正理的功效與價值嗎？以偏概全的論調，是不公允的，我也不同意的。這等於一般人見到出家人中，有一二人行爲不檢的，就說所有出家人都是壞蛋，你能同意嗎？我以為你的這種「以偏概全」的看法，應該值得有所修正的。

以上對你所舉出的四點商榷問題，提出了我的一些不同看法；我的看法，也不一定正確的，你也不一定會完全同意的，這只有留待第三者去作評判了。你要我「批評指教」，我是不敢當的。這篇文章，只能算我讀完你的大文後一點「讀後感」罷了。

信筆寫來，竟寫了三十張稿紙，文字似乎拖得太長了，就此打住。 祝你

編祺

幻生作禮

民國六十二年五月六日寫於德山寺藏經樓

## 教主

● ●  
慧 千

一個怒氣昇騰的人 來了  
指頭截向他的額頭：

「你——僞道者

騙人者

假慈悲悲

……。」

罵了一大堆，

他，默坐靜聽 直到

憤怒人罵夠。

他開口：

「若你送禮物，友人不受，如之何？」

憤怒人答：

「拿回家，自己享用！」

他眯眯笑起來：

「仁者，眞明理人，適才諸罵語，恕

不接受，請拿回去吧！」

響因聲起

影隨形現

罵人者心不淨故

笑眯眯，他，我們的教主——

本師釋迦牟尼佛。

# 莊子理想中的純粹藝術化人物的實現

與

## 大美至巧至適至樂的藝術效果

鄭捷順

(一)

莊子處於一個大動亂的時代，深切覺悟到人生所遭遇的痛苦；爲着從時代社會帶給人生一切的桎梏、束縛、倒懸中超脫出來，而予一切痛苦根源加以澈底的掃除，於是初步爲追求自己內部精神的安定；內部精神安定之不足，進而發展成爲精神的自由解放；他所走的道路，既不能求之於現實世界，又不想如宗教似的，求之於未來的天國；於是唯有改變自己對現世的態度，即是一種精神的自覺的回顧，而求之於自己內部的心，故此他特別注重「心」的一套修養工夫。由這個求之於內部的心的思想，開展出他的自由解放的精神生活，再由這種精神生活向外界加以觀照欣賞的態度，則成就其藝術化的人生。從他全副藝術化的生活再向上提昇時，則嚮往一種「聞道」、「體道」、「與天爲徒」、「入於寥天一」的純粹藝術化的理想人物。現在專就這些人物的性格來加以說明。

莊子無意於藝術，但他的精神卻與現代所謂藝術精神吻合，並且比一般美學家、藝術家所追求的，更爲完滿。蓋他從人入手，注重人格精神，直接將人本身當作藝術對象，於是人格精神的全體流露，同時是人生真正全副的藝術化。在人生藝術化當中，他更加創造了許多理想中至純粹藝術化的人物典型，這些人物典型，可以說是「遊」的人物。天下篇大體分這些人物爲五種，按其敘述的先後，就是天人、神人、至人、聖人與真人。全書中，提及天人的地方最少，只見於天下篇「不離於宗，謂之天人」兩句，提及聖人的地方最多，真人次之，至人神人又次之。

莊子所說的這些人物，自其同處着眼，則大體都可說是最純粹的藝術化人物。他們共同的地方，歸納而言，約有下面三點：

- 一、具有虛靜無爲的藝術精神的心靈修養。
- 二、由無己而澈底消解一切依待觀念。
- 三、遊心於「道」的自然。

由於這些理想人物所共同具備的條件，都是合於藝術精神的創造與欣賞的條件，故此，莊子對他們具體性格所作的象徵描寫

，亦不期而然地是美的藝術精神的象徵描寫，其中尤對真人、神人、聖人的象徵描寫，更爲明顯，茲引述於下：

### (甲) 真人的象徵描寫

大宗師說：

「登高不慄，入水不濡，入火不熱。」

「其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。……其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。……其心志，其容寂，其顙頰，淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。」

「其狀義而不明，若不足而不承；與乎其觚而不堅，張乎其虛而不華；邴邴乎其似喜乎！崔乎其不得已乎！濇乎進我色也，與乎止我德也；厲乎其似世乎！警乎其未可制也；連乎其似好閉也，恍乎忘其言也。」

這些象徵的描寫，完全將真人的一副藝術化的容貌神態活現了。它不是屬於剛健、崇高、雄偉美的性格，而是溫柔、秀逸、深遠美的性格。他的心靈境界是最活潑的，一面能夠「虛夷忘淡」，故萬物對他無所障礙，無論「登」「入」，冥合安危而曾無所介懷；一面則「心性和緩，智照凝寂」，故又能寢不夢，覺無憂，絕去情欲之想，而無不閒適；一面又以無心而感物，順合自然之序，故謂心志容寂，似秋似春及喜怒通四時。「真狀義而不朋……恍乎忘其言」一段均在歷顯真人「放任安排，無爲虛淡」，與及通內外的德性。總之，真人清通虛靈而精神自由解放的性格，被莊子描寫得栩栩如生，我們若不把它放入藝術的精神領域內去領會，則其神妙，根本無法親切而具體地把握。真人這種性格，是美地性格，是內心的圓滿具足而後呈露與宇宙一切協調、和諧的藝術態度。

### (乙) 神人的象徵描寫

逍遙遊說：

「藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，綽約若處子。不

食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外；其神凝，使物不疵癘而年穀熟。」

「之人也，物莫之傷。大浸稽天而不溺；大旱，金石流，土山焦，而不熱。」

上面第一段的描寫，是藉肩吾聞於接輿的寓言故事，以象徵至爲逍遙自得之理想人物。這個寓言中所假設之神人，其形貌是「肌膚若冰雪，綽約若處子」這形容其潔淨、柔和、虛靜的本質，是一種純粹無瑕的美；其所居的地方是「藐姑射之山」，這言其絕遠離塵，不爲世俗利慾之薰染；他的內部精神境界，一面是圓滿自足的，一面又與天地精神合一感通，而達到均衡狀態，故說「不食五穀，吸風飲露。」成玄英謂「神聖之人，降生應物，挺淳粹之精靈，稟陽陰之秀氣。雖順物以資待，非五穀之所爲，託風露以清虛，豈四時之能變也！」在這種超越的心境，則能「和光同塵，在染不染」了。他的精神心靈是最自由解放的，成玄英又謂「智照靈通，無心順物，故曰乘雲氣，不疾而速，變現無常，故曰御飛龍。寄生萬物之上而神超六合之表，故曰遊乎四海之外。」這種象徵性的神人，無論形貌、精神心境、生活，從其本質上去了解，都是純粹藝術化的，他最高的境界是「動寂俱妙，凝照潛通，虛懷利物」的境界，所以又用「其神凝，使物不疵癘而年穀熟」來形容。

第二段所謂「之人也……而不熱」的描寫，比之真人不慄不濡不熱的境界還要高妙得多！所謂「死生無變於己，況溺熱之間哉！」（郭象語）這是由無往不適之至「和」而必然產生的效果。

### (丙) 至人的象徵

齊物論說：

「至人神矣：大澤焚，而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山，風振海不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊四海之外。」

天運篇說：

「古之至人……以遊逍遙之墟……逍遙，無爲也……古者謂

是采眞之遊。」

田子方說：

「得至美而游乎至樂，謂之至人。」

「夫至人者，上闕青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。」

列禦寇說：

「彼至人者，歸精神乎無始，而甘冥乎無何有之鄉，水流乎無形，發泄乎太清。」

所謂「至」的意思，狀其體之妙極；所謂「神」的意思，則狀其用之不測。至人眞實無假，所謂「采眞」。隨化遨遊，充內滿外，無幽深遠近而不明，此所謂「至人神矣」。「上闕青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。」再由體用圓融，冥歸無始無有，發泄乎無形太清，證合自然妙道，則「美而歡暢，既得無美之美而遊心無樂之樂者，可謂至極之人也。」在此，莊子對至人所達到之藝術境界之象徵描寫，其奧妙高深，更非我們所易臆度了。

總之，莊子這些理想人物的描寫文字，十分重要。他大都用一些玄妙莫測的話頭，將他們象徵地說出來，我們若不是超越地把它們透過藝術心境去把握體認，則直是覺得「孟浪之言」或不近人情而無法了解的。所以，如實說來，莊子這些象徵性的描寫，若果說它有眞實內容時，則無非就是「境界形態」的，藝術精神上美的內容；而在這境界的、美的內容當中，同時是精神的大解脫、大自由，它表現而爲美的豐采、氣象。

## (二)

藝術的目的不能離開「美」；而其表現（指藝術的創造）又不能離開「巧」；再由透過藝術表現之巧，創造成功了「美」而產生「適」與「樂」，所以藝術又不能離開「適」與「樂」的。這些是美學家、藝術家所共許的。莊子藝術精神的呈現，它的最高效果，亦是以達到美、巧、適、樂爲目的，這可從莊子書中得到的很明確的證明。不過，我們要指出：莊子並非針對某些具體的

藝術對象（或作品）而言，卻是大都就整個理想人格藝術化後而自然達到的效果而言。

由於莊子的藝術精神是合於「道」的本質的，故此，這些藝術的最高效果能否產生，亦由是否完全合於「道」而決定的。在未轉入正題前，我們首先要明白：就是所有的藝術效果，在表面上，莊子是加以否定的，但是骨子裏，他的態度卻是肯定。他的肯定是肯定那些藝術超越性的最高效果——就是大美（至美）、至巧、至適與至樂。我們不能從一般世俗的態度來了解，否則一無是處。現在試分述如下：

### (甲) 大美

莊子否定世俗浮薄之美，而追求由道（天）作根源性、本質性而呈現的大美。世俗的美是感官性的，大美是超感官性的。感官美是由視聽等感官而引起表面的、皮相的快感刺激而產生，這些莊子以爲只是害生失性，而對真正大美的呈現，不但沒有補益，抑且容易令人破滅。他說：「此五者（指五色、五聲、五臭、五味、趣舍滑心），皆生之害也。」（天地篇）這與老子所謂「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，」（道德經第十一章）的看法相同。莊子以「道」爲最自然、純一的、樸素的大美，合於「道」的人生，就是最藝術化的人生，其性格，與「道」一樣，亦是至美的。他說：

「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理。」（知北遊）「樸素而天下莫能與之爭美。」（天道篇）

「孔子曰：請問游是。老聃曰：夫得是，至美至樂也。」（田子方）

成玄英疏謂「夫二儀覆載，其功最美」，按「遊是」指遊心於自然之「道」。這很明顯地見出自然之道是大美的至美的。我們能夠默然體會到這個無心無言的自然，則整個自然純一渾然之大美可以圓滿無缺地呈現在我們心中。這個大美呈現的關鍵，在於我們要超越一般有可見、有可聽之浮薄感官美之昏擾，而從



純一樸素的心境透入藝術性「道」體的內部而後獲得。我們再看莊子下篇自叙所說：

「判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容……後世之學者，不幸不見天地之純，古人之體，道術將爲天下裂。」

由這段話，無可懷疑的，莊子以天地之本身爲「美」。因爲一曲之士析判天地之美，萬物之理，古人之全而將天地本來之美破壞了，故說「寡能備於天地之美，稱神明之容。」由是天地間至純、至和、至樸、至自然的美的性狀，亦終不能呈現。莊子處於百家馳騁，各私己見的時代，很親切地覺悟貴族文化的腐爛，生活的虛偽巧飾與社會的昏迷，於是自己擴充虛靜的心境，齊一萬物、是非，以與世俗處；一面則超越世俗的束縛，遨遊於天地自然之大美，所以他很嚴正地說「以天下爲沈濁，不可與莊語……獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」（天下篇）莊子以天地之道是「美」，同時是「理」、是「全」、是「純」；他又說「德將爲汝美」（知北遊），故此這幾個概念，在莊子的思想範疇內說，是涵相同的內容的。我們概括地說，莊子言「道」，言「自然」言「心」的修養、言各種理想的人物，無不以「至美」爲最嚮往的最後鵠的，而與一般世俗以感官的浮薄的美比較，相差不可以道里計呢！

### （乙）至巧

在以天地之道、理、全、純爲至美的藝術境界的原則下，則從形而上的道，而創造形而下的萬物上說，這是一種「巧」；從人的體道之大美後而從事於藝術作品的創造，亦可說是一種「巧」的表現。不過這個「巧」並非一般工匠製作的技巧，而是一種無心而化成的「大巧」。天地創造萬物，本於無心，順乎自然，而萬物自生，這是「不爲巧」的大巧。莊子說：

「吾師乎，吾師乎？鰲萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲老，覆載天地刻雕衆形而不爲巧，……」（大宗師）

刻雕衆形，正是藝術性的創造；而「道」的創造萬物，正意味着是一種藝術性的創造活動。但是「道」以自然無心而化成萬物，則對萬物所創造的技巧，亦只是「道」之「不然而然」的活動表現，它是超越世俗有所執、有所循的工匠性的技術，故說「不爲巧」。實際上就是不可言喻，不可迹尋，與造化同流的大巧。故成玄英疏說：

「吾師乎者，至道也。……鰲，碎也。至如素秋霜降，碎落萬物，豈有情斷割而爲義哉？青春和氣，生育萬物，豈有情思愛而爲仁哉？蓋不然而然也。……萬象之前，先有此道，智德具足……雖復天覆地載，而以道爲源，衆形雕刻，咸資造化，同稟自然，故巧名斯滅。」

莊子肯定了道之「刻雕衆形而不爲巧」爲至高藝術創造的「大巧」後，則他對其他一切具體的藝術活動，均本此「道」爲原則。如庖丁解牛、痾僂承蜩、津人操舟、丈人蹈水、工倕指與物化、梓慶削木爲鐻、伯昏無人登高履危（田子方）、大馬捶拘不失豪芒（知北遊）等故事的描寫，都是說明技進於道的藝術化創造的「大巧」而獲致的效果。這些例子，莊子書中甚爲注重，並且特別加以欣賞。

### （丙）至適與至樂（音洛）

達到大美、至巧的藝術至高境界，則必然產生至適、至樂的效果。莊子很明白地說：「夫得是，至美而樂也。」至適與至樂是莊子對藝術效果最澈底的形容。其實，至樂亦即至適；至適亦即至樂。所謂「至樂者，適而已。」（郭象注）他真正提到「適」的地方不多，最重要只有下面一段，他說：

「忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適，而未嘗不適者，忘適之適。」（達生篇）

普通我們對「道」的觀念，常是由外物之感入，引起感官上的滿足而覺得「適」，故常有舒適、安適、快適的形容。不過，這些只是片面的、短暫的、膚淺的感官刺激引起的快感，它與莊

子所言的「適」，大相逕庭。莊子言「適」，特別注重一「忘」字，「忘」的意義，分開兩層：

①對能引起「適」的外物刺激條件的「忘」。

②由忘而「適」，再對「適」的「忘」。

第一層意思，成玄英說得很清楚：「夫有履有帶，本爲足爲要；今既忘足要，履帶理當閒適。亦猶心懷憂戚，爲有是非；今則知忘是非，故心常適樂也。」第二層的意思，是比第一層更澈底的。因爲當我們無待於外物，內心安閒而感到「適」的時候，倘若有心於此「適」而加以措意、把捉，則這個把捉的「適」的對象或念頭，反過來，又可以變成外在，成爲真正至適的牽掛障礙了。故此，「適」而有所執着，不可以言「至適」；莊子於此，特別在「事會之適」的層次上，再向上翻進，達到「忘適之適」而後足。

莊子謂「忘適之適」，是與「道」真正合一的精神心境，亦是藝術精神呈現的最大效果，若果我們不是把它安放於藝術精神的領域中，卻與道德的「善」、科學的「真」混雜一起去加以了解，則很難與莊子的真義契會，而「至適」的意義亦失去它的純粹性。

「適」的本身就是「樂」，莊子特別重視「樂」的觀念，故有至樂篇之作。至樂與至巧，至適一樣，亦是出於「道」的大美；「道」與「天」，莊子書常互稱，它是可以換位的兩個名辭，故莊子對由道的大美而產生的「樂」，稱爲「天樂」，亦即爲至樂。又天運篇常言天樂（音樂之樂）之境界，同時亦可說是至樂之境界之獲得。茲試分述如下：

### （1）俗樂

至樂篇說：

「夫天下之所尊者，富貴壽善也；所樂者，身安厚味美服好色音聲也；所下者，貧賤夭惡也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲；若不得者，則大憂以懼。其爲形也亦愚哉！」

世俗以富貴榮華與耳目聲色等的享受爲樂，這些實非莊子「至樂」的意思。故他又說：「吾觀夫俗之所樂，舉羣趣者，誣誣然如將不得已，而皆曰樂者，吾未之樂也。」（至樂篇）

莊子不滿世人競以感官之樂之追求，於是他先提出俗樂的內容，進而再提出「天樂」（至樂）與之對比，以反映出其超越一般俗樂的精神。

### （2）至樂（天樂）

#### ①至樂與大巧

莊子天道篇說：「覆載天地，刻雕象形，而不爲巧。此之謂天樂。」這裏，他將道之刻雕象形的大巧與天樂通起來說；明顯地直接將契合道的藝術創造活動之本性說出，而在此無心的創造境界中，同時是精神上的最大解脫與安頓，故接着又說：「知天樂者，其生也天行，其死也物化，靜而與陰同德，動而與陽同波。」（天道篇）這是超越性的至樂，非一般俗樂所可等量齊觀。

#### ②至樂與自然合一

莊子常言「天樂」，因爲他以爲至樂是要合乎天的（自然的），在此「至樂」與「天樂」同義。天道篇說：「與人和者，謂之人樂，與天和者，謂之天樂。」「樂」是要由「人樂」到達「天樂」而後止，能夠得到天樂之適，則人樂自足了。這個「至樂」的根源，原於我們心量的無限擴充，而人、天、物，依莊子言之，無非均爲自然之道所化生；我們由於心量的擴充，則我通於人，我與人的界限打破而無困忤，依此再擴大而通於萬物，合於天，如是則我與整個宇宙自然的造化相應相和，契合不二，而成一無隔閡的渾全和諧統一的狀態，此爲大美（至美）的呈現，而同時又是至樂的獲得，所謂「至美而樂也」（田子方）。這種能仰合自然之樂，故同時又是「無天怨，無人非，無物累，無鬼責……以虛靜推於天地，通於萬物」（天道篇）之至樂。莊子天運篇言「天樂」之文字至美妙，而重心亦無不將它放在與自然應會合一上，天運篇說：「夫至樂者，先應之以人事，順之以五德

，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。」「吾又奏之以陰陽之和，燭之日月之明……吾又奏之以無怠之聲，調之以自然之命……林樂而無形……幽昏而無聲，動於無方，居於窈冥。」這種天之音樂，是順合陰陽之序，與日月齊明，臻於至高之和諧統一，它如齊物論中所言之「天籟」一樣，不得不同時是產生至樂與至美的效果呢！

### ③哀樂不能入之至樂

大宗師說：「得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也，此古之所謂懸解也。」這「哀樂不能入」之「哀樂」，是由世俗對功利聲色的追逐而患得失所產生，他們以得爲樂，以失爲哀。莊子對這些直截了當地解脫了，只是安時處順，應合自然，與道俱化，所以無所不適其適，無所不樂其所樂；而世俗哀樂，無足滑心，此應又是莊子至樂的另一境界。

### ④無樂之樂

天運篇說：「帝張咸池之樂於洞庭之野，吾始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑，蕩蕩默默，乃不自得。」又說：「天機不張而五官備，此之謂天樂，無言而心說。故有焱氏爲之頌曰：『聽之不聞其聲，視之不見其形，充滿天地，苞裹六極。』」這兩段文字可說是莊子言天樂的極致。其境界至高，含意玄微，我們要體會它的境界，宜由「無」（或忘）處證入。首段寄北門成，帝二人以明至樂之道。其間分爲三個階層：（一）不悟至樂，初聞之時而懼；（二）稍悟音旨，則懼心退息；（三）得悟至樂，知與自然契合，心無分別。成玄英說：「體悟玄理，故蕩蕩（平易之容）而無偏，默默而無知，茫然坐忘，物我俱喪，乃不自得。」次段所說的意思亦無異，有似老子所謂「大音希聲，大象無形」（道德經第三章）之意。莊子重「道」之自然，則不炫知，而同於物，去其勤勞，應以無心。由無所接而與道合之樂，超越有限，通變於無窮；由有限而趨於無窮，乃忘樂而常樂。郭象所謂「忘樂而樂足，非張於後備。」此乃「無樂之樂，樂之至也。」

「及成玄英所謂『五藏職司，素分備足，天樂之美，其在茲也。』「體此天和，非由措意」的見解十分精確。這點，莊子更明顯地說：

「吾以無爲誠樂矣，又俗之所大苦也。故曰：『至樂無樂……唯無爲幾存……人也孰能得無爲哉！』」（至樂篇）總括所論，大美、至巧至適、至樂是莊子所最企望的境界，此種境界亦即是藝術最高之效果。上面爲着條理上的方便清楚，而作分別地論述，然而如實地說，此四者是不可強爲分開的。其中以大美爲基本，能體大美的人生，亦即是至適、至樂的藝術化的人生，亦即是莊子理想中藝術化人物的實現，由此藝術化的人生的具體生活的創造，亦必合於大美的「至巧」的創造。又此四項最高的藝術效果，不離本文所論的中心，均由契合自然之「道」而生，其中修養工夫，則以「忘」及「無爲淡靜」的心境作關鍵。

### 筆者附記：

（一）莊子的哲學思想對中國後世藝術產生莫大的影響，此可由後世的藝術理論本身證之；又中國藝術家大都喜歡莊子思想，而他們的藝術論著中，所用的名詞，亦大都出於道家，尤其是莊子。由這些事實，可知莊子在某種程度上必可與藝術發生密切的關連。（可參拙著「莊子哲學中的藝術思想的研究」）

（二）本文（應內明諸編輯先生催稿）限於篇幅，實不能窺莊子哲學中藝術思想的全豹。又本文幼稚與錯誤處不少，尙望讀者指正。

（三）本文主要參攷書：

1. 莊子（郭象注）
2. 莊子集釋（郭慶藩輯）
3. 莊子纂箋（錢穆）
4. 道德經（老子）
5. 中國藝術精神（徐復觀）
6. 中國哲學原論（唐君毅）

## 因明三支比量中的宗

因明的立量，是以宗、因、喻三支來建立的。在三支中，宗為所立之主張；因與喻則為能立之理由與舉例。所以宗叫「所立」；因及喻名「能立」。

這個所立之主張，之所以叫「宗」，就是因為它是立量者之所尊、所崇、所立之故。

整句宗所連貫而成之意義，叫做「宗體」。這宗體所言之意思，是立量者之主張，但卻為對方敵者所不容許，所以說宗體必須「立許敵不許」；亦即所謂「不極成」——不是雙方都贊成的。如佛弟子對聲論學者立宗曰：「聲是無常」，聲論學派是不承認聲是無常的，這便是「立許敵不許」。

這個宗體把它分析起來看，乃是依靠着句中前後兩個詞所聯合而成的。如「聲是無常」一句，是由「聲」與「無常」二詞所聯合而成。這前後兩個詞，是為宗體所依據，所以名為「宗依」。前一個詞在前，所以叫「前陳」如「聲」；後一個詞在後，所以叫「後陳」，如「無常」。前陳是立敵爭論之重點，所以又名「體」。後陳由於能顯前陳之意義，所以又名「義」。

然此前陳與後陳，各另有三個別名，這是從其三重不同的意義所立之名。此三重不同之意義，在每重中，前後陳也是相對的。

第一重：前陳叫「自性」；後陳叫「差別」。如說：「花是香的」，「水是清的」。「花」與「水」二物，各有其「自性」，花是花，水是水，不會混亂，所以叫「自性」。而後陳之「香」與「清」，因能簡別是何種花何種水，特別指明是「香的花」「清的水」，不是「不香的花」，「混濁的水」，它能指出其「

差別」性，所以名為「差別」。且「香」與「清」也可另用在他物上，如「菜香」「天清」。自性只局限在自體，不通於其他，所以是「局」；差別可以通於多方面，所以是「通」。

第二重：前陳叫「有法」；後陳叫「法」。前陳含有後陳的意義，所以叫「有法」，即是「有後陳之法」，如前陳「花」含有後陳「香」的意義。後陳能顯示前陳之差別性，所以叫做「法」，如「香」能顯出「花」之屬何種花。佛經中所謂「法」，有兩個定義：一、任持自性，二、軌生物解。「任持自性」，即是說每一事物，各有其與他物不同之特性，且各能保持其特性而不失。「軌生物解」，即是說每一事物之外相，各有其多方面的形狀、規則、條理（軌），使人一見，即能清楚的鑒別其差異。任持自性是指「自體性」；軌生物解是指「差別相」。前陳只具「任持自性」一義，而不具「軌生物解」一義，未全符合「法」之二義，所以不名為（法）。後陳則兼具「任持自性」與「軌生物解」二義，所以獨稱為「法」。如前陳「花」字，並未言明是「香花」是「不香花」。而後陳之「香」字，則能指出其差別處，此則符合「軌生物解」之條件。

第三重：前陳叫「所別」；後陳叫「能別」。前陳為後陳所簡別，如「花」為「香」所簡別，簡別此花是「香花」非「不香之花」，所以叫「所別」。後陳能分別出前陳之差別義，使不含糊，如「香」能分別而指明此花屬「香花」，使人不會誤會為「不香之花」，所以叫「能別」。不過有時前陳也可以簡別後陳，如用前陳之「花」簡別後陳之「香」，指明此香乃是「花香」而非「菜香」。如此前後陳既然都能相互簡別，何以獨以後陳名為



「能別」呢？這是因為立敵兩方所諍之異點在後陳，而不在前陳，如佛弟子立曰：「聲是無常」，但聲論學者則曰：「聲是常住」。立敵雙方所主張，前陳之「聲」並無不同，其異點使能生諍論者，乃是在後陳之「常」與「無常」。由於後陳同時也能分別出立者與敵者之不同，所以獨名「能別」。

宗中雖然前陳叫做「體」；後陳叫做「義」，但體義所用諸詞，並非絕對固定而不可變換的，它是可以相互調換的，前陳之詞可以拿來做後陳之詞，後陳之詞也可以調做前陳之詞。如「花是白的」，也可以調成「白的花」。此之所以「體」可以為「義」，「義」也可以為「體」，乃是由於因明中所言之「體」「義」兩字，與佛經中通常所言之體義，含意並非完全相同，它不過是借用而已。佛經中所常言之「體」，是指諸法之「自體性」；「義」是指諸法之「差別相」。「體」永遠是體，「義」永遠是義，不稍混亂，兩個意義永遠不同，不可混淆調用。所以因明中與佛經所常言之「體」「義」兩字，字眼雖同，而含義則異，這一點我們不可不知道。

前陳與後陳，既都各具三名，為何通常前陳只用第二重之「有法」，而後陳只用第三重之「能別」為名呢？這是由於「有法」一詞，能顯示出前陳含有後陳之義。而「能別」一詞，能顯示出立者之後陳別異於敵者之後陳。且其餘「自性」「差別」等詞，在一般諸法上是通用的。唯此「有法」與「能別」二詞，一般較少引用，是因明中獨有之專詞，不易被混亂，由於有這些特殊條件，所以前後二陳獨採用此二詞為名，不採用其餘諸名稱。

前陳與後陳，名叫「宗依」，宗依是必須立敵共同承認有其詞義，所以叫「共許」或「極成」。在前後陳二詞之間，加上一個連貫詞，使成一完整之句，這便叫「宗體」，在三支中簡稱曰「宗」。宗體必須具有兩點：一、互相差別；二、不相離性。所謂「互相差別」，即是說前後二陳能互相簡別，如「花是紅的」一句，前陳之「花」能簡別後陳之「紅」，非「血之紅」，「紙之紅」。而後陳之「紅」亦能簡別前陳之「花」非「白花」「黃花」，這便叫「互相差別」。所謂「不相離性」，是說前後二詞

雖然互異，但卻必須有相互連帶關係的意義，不可成了牛頭不對馬咀之情形。如「花是紅的」一句，能聯成一個完整的意義。

通常立宗之正確與否，有四種可以簡別：

一、遍所許宗：所立之宗，乃是世上一般人所共同熟悉承認的，未立其宗，常人早已瞭知。如立曰：「火是熱的」或「冰是凍的」，立這種宗是多餘之事。

二、先承稟宗：所立之宗，並非出自己意，而是學自先人所教，且立敵彼此早已共知而承認。如一佛弟子對另一佛弟子立曰：「佛具有三覺」。這個宗義是所有佛弟子皆共同承認的，因此立了也成多餘。

三、傍准義宗：這種宗即是所要成立的主張，在自己所立的宗中，並沒有明白的指出，只是用間接的語句含糊的表達。譬如本意是要主張「地球是圓的」，但立宗時，卻只說「大地不是平的」。所言含糊而未直接指明，所以也不能成為一個完整的宗。

四、不顧論宗：所立之宗，專憑自己所喜歡之見解而立，不顧他人之異議與反對，所以一經表出，立即引起諍論，在因明中，這是一個最好的宗。

因為立宗之原因，乃是由於立敵雙方彼此意見相異，欲以三支比量來相互辯論，好求出一個確切之答案，而折服偏差之謬見為目的。因此所立之宗，必須要能引生諍論辯駁，以達成「立宗」之目的。否則，若其宗未立，而其義早已彼此共知共許，那又何必多費口舌呢？因此上面四種宗中，「遍所許宗」與「先承稟宗」，所立之義，立敵雙方早已共知共許，此則不符因明立宗必須「違他順自」之原則，所以不立。而「傍准義宗」，所言未能明確指出自己之主張，其論體「理違言語」，所以也不立。唯「不顧論宗」一種，是「隨自樂為」，且所立之宗義，也是「違他順自」，立敵雙方因此即引起諍論，而逐步探討出一個合理的答案來，這才能算是一個標準而正確的宗。所以凡是立宗，唯取用此第四種「不顧論宗」，而不採用其餘三種。

宗之規則與含義，細節尚多，不能詳述，今只依個人管見淺述至此。



# 玄奘學概論序

■ 褚柏思

一、

唐僧玄奘三藏，由於西遊記一書，和依它而演出的戲劇與電影，是一個家喻戶曉的人物。但亦由於此，而使他失去了真面目。世俗上所知識的唐僧，並不是純真的玄奘三藏。

不單教外如此，即在教內，玄奘三藏，亦是一個被誤解，被低估了的人物。因為：一般佛門弟子，只知道玄奘是個留學天竺，通梵文的譯經大師；尤其是精簡的一篇心經，加深了這個印象。深一層的，進而了解了玄奘是個深入藏經，博通經律論的三藏法師；是個傳「唯識學」於窺基，立「唯識宗」於唐代的大宗師。殊不知：這一些只是他的一面，不是他的全體；同時，亦未能盡玄奘大師的大志與大業。

他的大志與大業，在於統一中國的佛學與佛教，回歸於佛陀，使其由分而合。因為，當時中國的佛學，有傳龍樹學系的鳩摩羅什，又有傳無著世親學系的覺愛與真諦，以及他們所譯傳的諸經論。當時中國的佛教，正分為大乘與小乘，小乘的成實宗與俱舍宗；大乘的淨土宗、三論宗、涅槃宗、禪宗、地論宗、攝論宗、天台宗與華嚴宗。使一個初入佛門的人，眼花撩亂；更由於各派宗師的是己非人，使一個欲求真正佛學，純正佛法的人，迷惘、困惑，莫知適從。

玄奘青年時代，便會如此，「大慈恩寺三藏法師傳」云：「法師既遍謁眾師，備餐其說，詳考其理，各擅宗途；驗之聖典亦隱顯有異，莫知適從」（卷一）。因此，立志「誓遊西方，以問所惑」。

二、

法師西遊，時歷三年，苦經千萬，在天竺那爛陀寺，得參正法藏戒賢法師。當時，天竺佛法，有空有之論諍，而那爛陀寺，亦有講中百論，破瑜伽義者（見法師傳卷四）。玄奘以為：「聖人立教，各隨一意，不相違妨，惑者不能會通，謂為乖反，此乃失在傳人，豈關於法也」（同上）？乃著「會宗論」三千頌，以和會空有二宗。戒賢與大眾，無不稱善，並共宣行。

先是南印度，有叫「般若麴多」者，明正量部義，造「破大乘論」七百頌，諸小乘師，咸皆歎重。玄奘又作「破惡見論」一千六百頌，申大乘義以破之。其後戒日王於曲女城，命五印度沙門、婆羅門、外道等集會，並將「真唯識量」懸於會場門外，竟十八日，無人發論者。將散之夕，玄奘稱揚大乘，令無量人棄小歸大。（卷五）

後戒日王等，欲留法師在印度，不放其回國，玄奘不得已，乃告以苦言曰：「支那國，去此遐遠，晚聞佛法，雖需梗概，不能要具，為此故來訪殊異耳。今果願者，皆由本土諸賢，思渴誠深之所致也，以是不敢須臾而忘。經云：障人法者，當代代無眼。若留玄奘，則令彼無量行人，失知法之利；無眼之報，寧不懼哉？」（同上）因此，始放行。

法師以貞觀三年四月西遊，十九年春正月，始返抵長安，先後十有七年，經行五萬餘里。其結果則是：空有會通，令人棄小歸大。佛陀以一音說法，佛法亦只有一味。以上符法華經所說的：「十方佛土中，惟有一乘法，無二亦無三，除佛方便說」。

### 三、

奘師回國後，即專力於譯經，附帶地，亦講經授徒。二十年來所譯之經，據「慈恩傳」嘉尚法師具錄，合爲七十四部，一千三百三十八卷。其經論名稱，具見於「大正新修大藏經總目錄」中。拙作「玄奘大師新傳」，已有摘錄，詳見乙篇第一節。

在譯經中，有一個特色，那就是他以最長的時間，最大的精力，翻譯了六百卷的「大般若經」，譯竣，大師合掌歡喜，告徒衆曰：「此經與漢地有緣，玄奘來此玉華者，此經之力也。向在京師，諸緣牽亂，豈有了時，今得終訖，並是諸佛冥加，龍天擁祐。此乃鎮國之典，人天大寶，衆徒宜各踴躍欣慶！」何以說：譯此經是個特色呢？因爲後人多視之爲唯識宗的開祖，殊不知，他亦重「大般若經」，是一個空有會通的大聖人。

奘師弟子，著名的有十幾個，第一個，應說到的便是窺基，他與奘師合糅「成唯識論」十卷，又自作「成唯識論述記」二十卷，「成唯識論別鈔」十卷，「成唯識論樞要」八卷等，始開展了中國的唯識宗。此外，他的論疏甚多，被稱爲「百本疏主」。次之，則爲普光的「俱舍論記」，法寶的「俱舍論疏」，神泰之「俱舍論疏」，以開唐代的俱舍宗。再之，則爲「慈恩傳」作者的慧立，筆者的彥棕，以及具錄奘師譯經目錄的嘉尚等，亦都是他入室的大弟子。

總之，奘師之西遊，爲了救中國佛教界之「各擅宗途」；到印度後更作「會宗論」，以和會空有；作「破惡見論」，令人棄小歸大。回國後譯傳「唯識論」，亦譯傳「般若經」。惜乎其徒未能上體師意，仍然在「唯識論」與「俱舍論」中，「各擅宗徒」，豈玄奘大師之志業哉？

### 四、

民國六十年三月二十一日，道安上人，接長日月潭玄奘寺，曾以上述諸意，試寫了一本「玄奘大師新傳」，承其讚歎歡喜，囑列入獅子吼文庫，作爲入主玄奘寺紀念品。其後，時有接談：

他有意於創辦玄奘大學，而我亦有志於開講「玄奘學」，並盼我能先寫出此書，以廣弘揚！

年來，雖是孤居獨處，但仍然是「諸緣牽亂」，致三年始能有成，且以其僅有十餘萬字，題爲「玄奘學概論」。並擬留下百萬字的「玄奘學」，或稱「玄奘學大系」，給玄奘寺兼松山寺住持高僧道安上人。

茲者稿成，暫分之爲六卷；卷一，玄奘大師傳；卷二，原始佛學；卷三，玄奘以前的中國佛學；卷四，玄奘學概論；卷五，玄奘以後的中國佛學；卷六，玄奘學的復興運動。

玄奘學的復興運動，在事行上，寄厚望於道安法師的玄奘大學，及其他諸山大德的佛學院，與佛教大學；在教理上，我所擬作的，則是一、返於佛陀。空有雖爲二門，但其登堂後，仍然是空有不二；真空妙有，妙有真空；定慧等持；圓融三學，一貫四諦。二、會二歸一，糅龍樹學與世親學爲一，確認：「般若爲諸佛母」，佛教以「心經」與「心宗」（楞伽經，譯行者爲佛語心品）爲主。茲事體大，甚盼學人之共同興起？

發凡起例，述其義，及其經過，以爲序。

中華民國六十二年五月序於柏雪園竹書樓

## 題金剛寺禪院

（世界巡迴傳法後）

韓國一鵬·徐京保

策杖歸來金剛寺，悠然景色滿堂清。半簾雲靄青山影，一枕月寒碧澗聲。門前迎客花相笑，庭畔無人鳥自鳴。願迴般若禪風棹，萬類咸登不二城。

## 題台北松山寺

北台城裏松山寺，老德道安是主人，這間歷歷西來意，花笑鳥啼滿苑春。

# 普行法師著「成唯識論研習」序

鄭壽彭

原夫「唯識」一學，乃屬於大乘佛法。「所云大乘，無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有真空，體皆如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識」（義淨南海寄歸傳）。此不特在印度爲然，即佛法東傳我國以後，西藏佛教學者，亦稱之爲空有二大車軌。故唯識思想之在印度，僅有所謂瑜伽宗之名，尙未建立有唯識宗或法相宗者，其在我國形成一完全之學派，且構成宗旨而爲一家教學之目的，實始於李唐之慈恩大師。惟一般學者，在語言文字間，若說諸法之相狀，則多稱爲「法相宗」；若說明萬法唯識之義，則曰「唯識宗」；或云「應理圓實宗」，則以法盡應理圓滿真實故；或云「普爲乘教宗」，則以攝五乘故。其稱爲慈恩宗，則以處名宗焉。

考此宗——唯識宗，以「五位百法」攝一切教門，立「三支比量」摧邪顯正，遠離「依他」及「徧計執」，證入「圓成實性」。誠末法時中救弊之良藥也。惟是，法不孤起，必也應機而作。唯識之理雖爲佛說，但至佛滅後九百餘年，經無著、世親二大菩薩之闡揚，始告大行。稽其教理之演進，與當時小乘外道，實有密切之關係。故欲見唯識之真面目，須先明是時思想背景，蓋當時印度之思想學說，極爲複雜，就外道方面言：其「唯神之梵天派」，則主張萬有皆聽命於神，人生毫無自在之權能；其「唯物之極微派」，則以爲萬有之形成，皆以地、水、火、風各種極微爲本體，離極微外，無精神之存在，故縱慾自恣，視人生如機械；其「神物混合之僧伽派」，則以爲萬有不全聽命於神，亦非全屬物質之機械乃由神我欲思受用諸塵，即萬有以自性、神我二者爲本源。僧伽派之說，雖可補梵天，極微兩派之缺陷，然以至簡單之二元，即能生起極複雜之現象，實有因果不相似之弊，故唯識家極力破斥而另建唯識之人生觀以糾之。至於小乘未了緣生之旨，即執惑業緣生爲究竟；又但知六識，不立賴耶，不能自圓

其說，故唯識家又建立非有非空之識變緣起論，以救小乘偏空之弊。此唯識學成立之背景也。

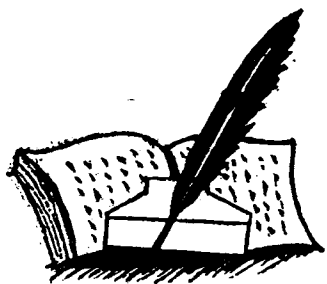
我國大乘佛法，雖八宗對立，各有特勝之義，然各宗理論，亦互攝其餘。近代唯識學泰斗——太虛大師，曾指出唯識三十頌之第二十三、二十四、二十五等三頌，可攝三論宗；第二十七、二十八兩頌，可攝禪宗；第二十六至三十之五頌，可攝律宗、華嚴宗、法華宗；第三十頌可攝淨土宗、眞言宗。是即此三十頌，不惟爲唯識宗之宏綱，實佛法藏之寶鑰也。則治斯學者，大可「斷疑生信」、進而「信受奉行」焉。

至於唯識，雖爲佛教學理上最煩瑣，而又最難研究之學說，但學者間，又莫不共認其思想理論，在全部佛法體系中，爲最具條理，最有組織之一門學說，故不僅在佛法中有其特殊之地位，即在學術界亦有其崇高之價值。因之，不特佛教學者應加以學習，即一般學者，亦有學習之必要，庶於正法式微，邪說橫行之今日，能判別其錯綜複雜之思想，從而糾正其思想與邪曲之理論。近數十年來，佛教唯識學之爲學術界所重視者以此。

普行法師年來專攻斯學，寫就「成唯識研習」，連續刊登於「獅子吼」雜誌，就中多取材於「唯識述記」，不妄附己見，允爲研究唯識之良助。今當哀集成冊，爰隨喜而爲之序云爾。

中華民國六十二年四月初一日

三寶弟子鄭壽彭敬序



# 散文寫作的幾個基本問題

丁平

「散文寫作」問題，要談的實在太多了，真有「一部二十四史，不知從何說起」之感。今天的時間，是有限定的，因此，我只好在時間的限定內，和大家淺談一下：什麼是散文？散文之中的我的是什麼？散文中的風格和美，和怎樣寫散文等。

## 一．什麼是散文？

在未談「什麼是散文」之前，我先談「散文」的「散」字。一般人，甚至文藝界中人士，似乎都有一些存有一種錯覺，認為在一個「散」字的下面，加上一個「文」字，那麼，「散文」這種東西，當然是屬於散漫、雜亂，甚至只是東拉西扯，七零八拼的毫無可取的一堆文字了。

如果這樣去解釋「散文」，那就相差太遠了。其實，集字成句，集句成段，集段成文；既成了一篇文，就已經有了思想的組織，情感的組織，和文字的組織在裏面；既有組織，當然不是一種凌亂，散漫的東西。

散文的「散」字，只是對韻文的格律，駢文的奇偶對仗而言的。這個「散」字，又是散行文字的意思；句子，段落，長短參差，沒有古詩古文那樣每一句都一定要幾個字。在形式上，彈性也很大，幾十個字，幾百個字，幾千個字，同樣都可以成爲一篇散文，只問你在字裏行間，組織得結實不結實？文字簡潔不簡潔、美不美？思想深不深？境界高不高、遠不遠？只有這些問號，才能定出你的散文底好與壞，高或低來。

散文既不重奇偶對仗，又沒有格律的約束，表情達意，意到筆到，好像沒有什麼組織似的，但仔細地觀察一下，你就會發見隨處都有組織，而且越是高水準的散文，它的組織就越是紮實而嚴密。

可以抒情，可以敘事，可以說理；只要把自己的情感和思想

都充份地表現出來，散文並不難寫。正由於散文有這樣充份彈性的，假如你不能把它好好地運用，就往往又容易變成一匹脫韁之馬，東奔西跑，漫無邊際，所以，要把散文真正寫好，使它成爲一種精美的藝術品，說容易也真不容易。這是一個觀念問題，多寫就慢慢容易，不寫就永遠不容易了。

散文是不是一種散漫、凌亂無章的東西？答案當然是一個「否」字的，永遠都是。

至於什麼是散文？

古今中外的文學理論家們，有不少已給「散文」下過一些定義，但是，大部份的定義，拿來和書目或者散文集一對，就會發覺不完全符合了。

從散文的分類來看，把散文分成抒情的說理的，都沒有什麼用；就體裁來說，把散文分爲記敘文，描寫文，議論文……也沒有什麼用，其實，一篇文章裏面，總有好幾種文混在一起的。我想，如果廣義地說，凡不是用合節拍的韻文寫成的文章，都是散文。我這種攙統的說法，也許立即有人在反對了，正像是說：詩就是韻文，那也同樣有人來反對一樣。但如果拿中外許多著名的散文選集來看，你當會發見我這種說法是可以成立的。不但大至皇皇文告，小至男女之間互通的情書、傳記、隨筆、遊記、書簡、日記、書序、後記、新聞特寫或一則新聞等，都算是散文，就連小說（含長、中、短篇），法律條文、政論、報告、書評、一則商業性的廣告文字，如果寫得好的，也都可以歸入散文之列。

我國最有名堂的一部「昭明太子文選」，雖然在古文辭類中分類分得很精，選文也選得大致不錯，但以今日的文學觀點看來，文選裏面的辭賦、銘文、頌贊等幾類文字，就應該算是韻文了。內容是韻文所應有的。

一般分類的危險在於不能包括一切。我們一看書目或選集就



會知道了。在文學理論中，不少人在論到詩時，總認為只有抒情詩才是詩，其實不但敘事詩是詩，連說理詩也是詩；問題在敘事敘得好不好，說理說得好不好；敘的、說的裏面有沒有「詩」的質和味。散文也是一樣。

我們心目中的散文，範圍並沒有這麼樣的廣泛；無韻的文裏，我們都喜歡把小說（含長中，短篇），參考類書等除去，甚至把哲學、神學的著作、劇本、歷史及屬於政治、經濟、軍事等演講詞撇開，這樣留下來，只有一點點兒屬於最狹義的散文了。這種散文是建立在以下諸範疇中的：

- ① 只有情理而沒有故事的文字（就是有故事，也只是有極少的，僅供說明之用。）；
- ② 說理表現出卓越的智慧，表情表現出豐美、真實但有節制的感情；
- ③ 有幽默的情趣而不入俗；
- ④ 以文字見長而言之未必有物；
- ⑤ 繼承文學的傳統而另闢出新的天地。

以上這種散文，似乎從戰國時代的諸子各家，直到現代才去世不久的胡適、陳西滢、俞平伯、朱自清、徐志摩、周樹人（魯迅）、周作人，現在大陸的冰心和生死未明的何其芳、李廣田，現在台北的梁實秋、謝冰瑩、蘇雪林、林語堂、張秀亞、胡品清、鍾梅音、趙滋蕃、陳之藩，余光中，現在香港的韋陀，現在馬尼拉的亞薇，在美國的思果等諸散文作家都寫過的，而且各人都建立了，或者正在建立中的各人文章底風格。

## 二·散文中的「我」是什麼？

任何藝術作品，都是作者個性的表現，文學作品當然更無例外。一個人如果沒有個性，那是一件不可思議的事；一篇文學作品沒有個性，同樣是不可思議的，因為作品是人創造出來的。因此，有「作品即人」的說法。

原來，作品的風格，就是作者人格的表現，人格的高下，也就是風格的高下；庸俗的人，為什麼寫不出高意境的作品來呢？

這個答案就容易找出來了。

每一件藝術作品中，都有一個「我」的存在，作品就像一面清明的鏡子，寫作品的是一個甚麼樣的「我」，而表現在作品裏的就是甚麼樣的「我」。一點不許掩飾，一點不許偽裝和改造。

散文尤其是現代散文，百份之一百是「我」在台上亮相。「我」是庸俗的，還是高雅的？在讀者的眼中，一目瞭然，既無法逃避，也不能偽裝，更不許假借。可是，越是高級的散文，在紙面上從頭到尾卻找不出一個「我」字。一封高級的情書，從頭到尾，說的都是「愛」，但是從頭到尾也找不出一個「愛」字來。情書的「愛」，「愛」在其中，散文的「我」，「我」也在其中。這是散文寫作的最高原則，也是最高的表達技巧。

## 三·散文的風格和美

任何藝術作品，它所表現的都是「美」，而它的本身所要求的也是「美」。

美發源於善和真，這是一個基本的原則和大前提；散文的美，是性靈的美，這也是散文藝術的大原則和大前提。散文是作者心靈的獨白。它表現個性、情操和學養最為具體，無法移植。因此，一個「美」字，又成了測量作家素養的尺。有人說，要瞭解一個作家的思想本質、生活和觀點，與其讀他的小說，遠不如讀他的散文來得恰當。這正是散文表現作者個性、情操、學養最有力的論據。

文學作品的風格，也正是作家的風格。風格究竟是甚麼東西？風格不是一種物質。在修辭學上說，風格的專門名詞，叫做「主觀的文體」。歷來討論文章的人，常常先要分辨出文章的神理、氣味，然後才判斷它是屬於文學的那一派——古典？還是浪漫？是象徵的？還是寫實主義？還是存在主義？

「主觀的文體」，又分為（一）是靜而常存的；（二）是動而多變的。（一）所說的是「風格」；（二）所說的是「興會」。「風格」是由作家的個性和素養而形成的；「興會」卻產生於作家一時的感觸和衝動。因此，前者靜而常存，而後者動而多

變。

在這裏，我們只談「風格」，而「興會」是未列入這個講題之內的。

風格的形成，有兩個主要的因素：第一是作家先天的氣質，第二是作家後天的修養；而氣質和修養，是互相密切地影響着的。陽剛陰柔，樸質華麗，也可說是風格的形態。由於各人的性格學養互異，因此，各有各的特色，各有各的風格；如果所有作家的作品都像由一個模型印出來，那麼，文學就沒有什麼藝術可言，也沒有文章的高下可分了。那時，一切作品也不須作者署名呀。根本上作家沒有性格，作品也沒有所謂風格了。

自古以來，文藝創作都注重個性的。藝術的尊嚴，源於人性的尊嚴；作品風格的光彩，也就是人性尊嚴的光彩。不但文學創作是这样，其他一切藝術（含科學）創作也是這樣的。

前面已經提過作品中個性的表現和作品風格的形成。這裏我更進一步談談：甲的個性，乙未必具備；乙的個性，甲也未必具備；而丙的個性，可能正具備了甲和乙兩人的特點，也可能丙和甲、乙都全不相同。總之，個性是一種十分奇異的精神現象，不必去模仿，就是你下决心去模仿，也未必模仿得像模像樣的，甚至，因為你去模仿別人，而連你自己已經存在着的個性都被抹掉了。這是一個寫作者最危險的嘗試；也是最愚蠢的做法。

散文的創作就是作者本人學識、素養和性格最直接，最具體的表現，一切要本乎本質，順乎自然，求其率真，便不難創造出自己的獨特的風格來。這裏，我隨便舉出幾個顯著的例子：二十世紀由第十年代到四十年代之間，中國散文家中作品的風格，如朱自清的清新，徐志摩的濃艷，魯迅的譏諷，周作人的純淨。由四十年代到七十年代的起步底今日，林語堂的幽默，但不入俗。思果的從事物中牽出人生哲理，有時也以文字見長，而未必言之有物。胡品清的重情而率真，張秀亞的淡素而富哲理。謝冰瑩的慈愛而懷舊，陳之藩的民族感情與窮理個性。余光中的強烈底民族本位性。亞薇的唯情與唯美。趙滋蕃的善執傳統而另闢時代的天地，韋陀的獨抒己情。這些作家們所創造的，各自不同的風格

，而唯一相似的，就是各人都有一種真摯的感情，只是在作品的表現手法上的不同而已。也正因為這樣，朱自清是朱自清，林語堂是林語堂，思果是思果，而韋陀也始終是這個韋陀。任何一個都沒有妨礙着別人。

這正是作家重視自己的個性，也重視別人的個性——這是個性的可貴之處，也是藝術精神的可貴之處。

但是任何一位作家，他的風格也並不是一成不變的。生活環境的變遷，人生經驗的累積，學識素養的增進……這些都可能在創作長途中影響着作品風格的改變。

一個作家的作品——尤其是散文。早期的不盡同於中期，而中期的也不盡同於後期，是常見的事，這種演變，可能進步，也可能會退步。退步，是容易的，但要在既有的基礎上再求進步，那就必須作者再下一番更大的磨練功夫了，創作真像撐竿跳高一樣，一寸一寸地加上去，到加高到某一個階段時，如果想再加高一寸，就非有更充沛的體能和更精湛的技巧不可了。

以「西瀛閒話」為總題，在二十世紀二十年代初期，就在北平一張週刊試行創作現代散文的陳西瀛（陳源）先生曾說：「要把散文絕對嚴格地劃分風格種類，是一件相當困難的事。因為文章的風格是抽象的，它不是一種物質，而是屬於精神的一類。」是的，風格是抽象的，它摸不到，看不見，嗅不着，只能用心靈去作一種默默的領悟。

在這裏，我只能綜合我國古文家及現代文學理論家的見解，來談談我國一些具有一定代表性的作家的作品風格——只是一種粗淺性地把作家作品的風格來一次分類：

雄渾美：雄渾就是理直氣壯的意思。調高而詞嚮，在我國歷代作家中，有這類風格的，大多數都是胸懷爽朗，活力充沛，所以，寫出來的文章，總有一股雄健的氣魄。如古文家中的孟子，韓愈；古詞人的蘇軾，辛棄疾；古詩人的李白、杜甫；英雄岳飛的「滿江紅」詞，文天祥的「正氣歌」，也屬於這一類，而現代散文家中的趙滋蕃的作品，也是這種風格。

含蓄美：含蓄也可說是沉鬱，有這種沉鬱美的作家，在我國

，甚至世界文壇都佔有很重要的地位。也就是說，具有這種風格的作家，古、今；中、外都會在文壇上站得穩，而且站得耐。這類作家，通常在鍊字造句上，都會下過一番功夫，在技巧上，也會表現得恰到好處。因此，文章歷久也常新。如古文家中的司馬遷、賈誼；古詞家周邦彥、王沂孫、李清照；古詩人屈原、杜甫、孟郊、李商隱；現代散文家的陳之藩、韋陀；詩人覃子豪、周夢蝶，詩人兼散文家的余光中等，都是這一風格的作家。

富麗美：我們在中國的歷代的詩、詞、歌、賦和駢文、小品裏，常常都可見到富麗的風格。現代的散文中，也有不少這種風格。這類作家，大多數都是才氣縱橫，情感豐富的；如古文家枚乘、司馬相如；古詞家吳文英、周密；古詩人溫庭筠，現代散文家的徐志摩、胡品清、亞薇等，都是這一派。

率直美：這是平易近人的意思。文筆流暢，字句淺顯，雅俗共賞，一看便懂。這一類作家，思路清澈，心地坦率，長於敘事和說理，而不太適於抒情。古文家如班固；古詩人如白居易，現代散文家如謝冰瑩、鍾梅音等，是最好的代表人物。

奇僻美：這類文章的格調沒有一定的規則，佈局與結構奇特，這就是韓愈說的「怪怪奇奇，不可時施」。這種風格的作家，都是思想突兀，想像力強，而天份特別高的。莊子的文章是最好的例子。現代散文家魯迅也屬於這一類。

清新美：不拖泥帶水，乾淨利落，注重創造和新鮮。這類作家，心地開朗，聰明過人，而作品裏充滿了朝氣和秀氣。古文家柳宗元、王維、謝靈運、秦觀、張炎。現代散文家胡適、冰心、朱自清等，他們的作品，都有這種清新美。

雋逸美：就是幽雅和雋永的意思，具有這種超塵出俗氣韻的作家，如古文家莊子、陶潛；古詞家姜白石；古詩人孟浩然。現代散文家林語堂等的作品，就屬於這一類。

淡素美：平淡並不是枯燥，而是樸素，不單調、不平庸、不粗俗，而生趣自然。只有作家的思想和情感，到了爐火純青之後，才能產生這種風格；這種作品，既不能完全倚仗才氣，也不可能在技巧上求工取巧。淡素中有無盡的韻味，「論語」就是最好

的代表作。古文家曾鞏、歐陽修；古詩人白居易、陶潛。現代散文家周作人、張秀亞、鍾梅音、思果的作品等，都屬於淡素美這一型。

上面所舉出的，只是一些概括性的例子。當然，文學作品的風格，並不限於以上的八種。作品的風格和作家的人格，是有着一種血肉相連的關係，這就是所謂「文如其人」了。咀上所說的，筆下所寫的，和實際所做的，三位一體，無可分割，也不能分割。否則，就把藝術的真、善、美破壞無餘了。

一種優美、純真、簡樸的風格的養成，少不了十四個字：「真真正正的做人，實實在在的寫作」！

#### 四、怎樣寫散文

任何一種文學形式，都是一種表達。這就是說，當我們眼有所見，耳有所聞，心有所感時，如果要想表達的話，那麼，你便得選擇一種適當的文學形式表達出來。因此，「文學是一種主觀的產物」這一說法是十分正確的。

你有所見、有所聞、有所感了，但怎樣把它表達出來呢？這就要牽到文學的形式上來了。

就以散文形式去表達吧，於是，你要寫一篇散文了，首先，你一定要問自己：「寫什麼？」然後又再問：「怎麼寫？」

「寫什麼」是屬於內容，而「怎麼寫」卻是屬於形式的。

先說內容吧：你既然要準備寫一篇散文，你一定在想，而且很想表達一些人生事物啦；因此，在表達這些人生事物當中，就自然地會流露出你對這些人生事物的一種感受、看法和見解了。當讀者讀了你這篇散文，在一種直覺的感染之後，便無形接受了你的影响了。在散文中對某種人生事物的感受，看法和見解，在文學上，我們就叫作「主題」。

當然，只有主題，而沒有題材，也是不能寫成一篇散文的，就是任何一種文學形式的作品都不能。因此，有了主題，還必須蒐集一些題材來烘托它，渲染它，加強它。基於這種理由，「寫什麼」，就根本是一種主觀的產物了。

因為在「寫什麼」之前，要決定主題，蒐集題材，所以，一定要寫你所熟悉的，而且是最熟悉，而又曾經感動過你自己的事物。因為如果一種根本未曾感動過自己的事物，就算你有高度的文學素養和技巧，寫出來的東西，也是無法去感動別人的。既然要求客觀的真實底人和事，和主觀的真摯底情和意，具體地完全表現出來，又要求寫曾經感動過你的事物，所以，寫一篇散文，要動用真摯的感情是最重要的。如果只是一些虛妄的感情，誇張的感情，或者是無病呻吟的感情，自作多情的感情，以至故作哀傷，強作悲憤的感情，都屬於虛偽，都屬於矯揉做作，不但對作品沒有一點幫助，而且，一定會喪失文學作品本身所存在的感染力。

同時，一個作者決定了主題，又盡力地來安排好題材，而且有豐富的詞藻，純潔的情操，再加上高度的技巧，但是只是一些可寫一千字的題材，你偏要把它拉長到五千字甚至一萬字的散文，這篇散文依然是不能成為好作品的，相反地，五千字的題材，你把它濃縮成一千字甚至八百字，那才會是一篇好的散文。不過這又牽連到散文的「密度」問題來了。這個問題，我今天是不夠時間來和大家研究的。

說到「怎麼寫」，也就是形式問題了。寫散文如果是屬於抒情或者是記述的，並不就是等於一篇新聞特寫；屬於議論的，也不是只是擺起一副冷面孔來說理就成的。一切文學作品都是訴諸感情，而希望使讀者受感動的，散文尤其如此。因此，無論是抒情的，記述的，議論的散文，都需要有文學上的表現方法與技巧。

我們都知道散文這一種文學形式，是無所不包的，上至皇皇文告，下至男女間互通心聲的情書，人世間凡要用文字表達情意的，都包括在內。我可以說，散文這種文學形式的表現方法方面，並沒有什麼規格的。因此，有些散文寫得十分絢麗，但有些卻寫得甚為樸素。當然，濃艷有濃艷的美，平淡有平淡的美。不過，任何東西，只靠華麗的妝飾，是不能持久的。只顧外表，有時便勢必影响了內涵。一篇內容真實，情感真摯的散文，是不必堆

砌一些過於艷麗的文字，致斷喪了本來自然的面目的，要像水清見底，風煙俱淨，一塵不染，才是一篇上乘的散文。

總之，散文的表現方法是沒有一定法則的，你喜歡怎樣都可以，但千萬要記着：「任何文學作品，甚至任何藝術作品，都是『內容』決定『形式』的」。這是個一無可改變，也不能改變的原則。

至於散文，更不能例外！

附記：這篇既淺薄，又粗拙的文字，只是我最近在香港一所學校舉辦的「學術講座」中底一次講演的紀錄。當然是談不上有甚麼新的見解了，而且可能還有不少錯誤。在這裏只好請方家見諒！

丁平補記於一九七三，五月香港

### 高雄宏法寺第三期大專佛學夏令營報名簡章

- 一、宗旨：為發揚佛教弘法利生，慈悲濟世的崇高思想，鼓勵青年研修佛學，淨化身心，敦品勵志。
- 二、講授課程：般若心經、唯識簡介、天台止觀的特質，陽明學與禪學，中國文化與佛學，中國佛教史概論，學佛行儀，佛教藝術概論，梵唄教唱，詩詞欣賞，碧巖錄大義。
- 三、指導教授：曉雲法師、慧嶽法師、開證法師、傳道法師、黃清泉博士、林清科博士、董正之教授、馮紀澤教授、江聰平教授、楊白衣教授、王進瑞教授。
- 四、資格：凡各大專佛學社社員均可報名。  
(註：1.本年度已報名參加其他暑期活動者，請勿報名，以免時間衝突。  
2.五專生須三年級以上始可報名。)
- 五、報名日期：即日起至六月卅日止。
- 六、報名地點：高雄市新興區仁愛一街三〇二號宏法寺。
- 七、活動日期：七月廿一日至七月卅一日。
- 八、膳宿：免費。
- 九、人數：四十名。

主辦：台灣高雄宏法寺

# 易原管窺

■ 余廸永 ■

易之爲書，道準太極，氣分兩儀，理統三才，象備萬物，而消息相因，統宇宙，達人事，故繫辭云：「夫易……廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德」。又云：「八卦成列，象在其中矣」，是「聖人設卦觀象繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化」。此「卦者，掛也」，掛而示萬物也之本義：故易象爲其本，聖人紬繹之以參人道，理萬民，然後易義大顯耳。逮輔嗣掃象，張皇其詞曰：「縱復或直，義無所取，其失在於存象忘意，忘象以求其意，義斯見矣」。又孰知繫傳曰：「易者，象也」，又曰：「聖人立象以盡其意」。此明指易重在象，象中自含真意，據象解辭則意顯；況象生於辭，辭生於意，意即卦情也，意晦而象著，乃反曰「忘象以求其意，義斯見」，即義見於何處耶？是象義固有可取，此源易蓋占筮之書也。

孔子作十翼（註一），借古來術數，衍其天人之學。漢書藝文志云：「著龜者

，聖人之所用也，」書曰：「女則有大疑，謀及卜筮」。易曰：「定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善於蓍龜，故君子將有爲也，將有行也，問焉而後言，其受命也如響，無有遠近幽深，遂知來物，非天下之至深，其孰能與於此」？蓋古者學在王官，而巫卜又在首輔之位，所卜既涉軍經大計，天人之學乃寢漸衍出矣。朱子云：「如元、亨、利、貞，文王重卦，只是大亨利於守貞而已，到夫子卻自解分作四德看；文王卦辭，當看文王意思，到孔子文言，當看孔子意思，豈可以一說爲是，一說爲非。」又云：「易所以難讀者，蓋易本是卜筮之書，今卻要就卜辭中推出講學之道，故成兩節工夫」。

按朱子之言甚是，元、亨、利、貞應讀作「元亨、利貞」（註二），茲舉甲骨文四字之辭義以見：

元，甲文作元。

（一）名詞：

人名：丁卯卜王曰元（前編卷四三二葉第四片）。

地名……王步……在元（粹編一五七一片）。

（二）形容詞：

元示：辛巳卜·大貞·元（脩）自上甲（田）元示三牛二示

二牛，十二月（前三、二、六）。

元卜：庚申卜旅貞，由（惟）元卜用？體在二月（續一、三

九，九）。

元又：亥卜貞：元其受元又（祐）？（續五，一九，一）

說文：「元、始也」。爾雅：「元、良首也」。元本爲人之

象形，上一劃乃其首也。說文乃引申義，爲一切事物之首始稱，

如書益稷之「元首明哉」；書康誥之「元惡大憝」；詩小南六，

左傳宣公十二年，昭公十三年之「元戎十乘」；尚書秦誓之「元

后作民父母」及公羊隱公元年：「元年者何，君之始年也」。皆

爲大或首之形容詞義，又以元爲姓者，見於左傳昭公七年「元尚

享衛國」。僖公三十年之「元咺」，俱無獨立成詞者。

亨，甲文作亨。按說文無亨，烹，享字，悉與高爲之。「高，獻也」，以高省，曰象進執物形，孝經云：「祭則鬼高之，許



兩切」。重文作亨，即亨，烹，享三文之正字。

亨之名詞有三義：

人名：出于子舍（京津二。九。）。

地名：在舍（金四。七）。

祭名：……于□亨伐（京都二三二七）。

亨，周禮天官有：「亨人下士四人」，「亨人掌共鼎鑊」，烹飪之官也。禮記：「亨孰羶薌」；易鼎卦：「亨，飪也」即爲烹義；儀禮飲酒：「亨於門外東方」，燕居禮：「亨於堂東北」；禮記鄉飲酒義：「亨狗於東方」。是爲饗之義，祭也。爾雅：「亨，孝也」。即亨之引申義也。足見亨，烹，享爲一文所衍生，本義當爲嘉之會也。

利，甲文作𠂔。

（一）名詞：

地名：田于利。（甲三九一四）。

（二）形容詞：

𠂔不𠂔除（貞不其利（前四，三九，八））。

說文：「利，銛也。從刀和然後利，從和省」。易曰：「利者，事之和也」。經文中除與甲文之方名一義外，皆作順利之義。

貞：甲文作𠂔。說文：「貞，卜問也」。甲文貞字俱作動詞

解。如：

乙未貞：其求自上甲十示有三。牛：小示，羊（後上廿八）

貞求於九示（後上廿八、十）。

綜上所云，四字應兩兩相連成「元亨，利貞」二詞，元亨者，大享（饗）也，利貞者，利於卜問也。大饗則神降福，利卜問則吉也，而十翼，文言乃云：「乾者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以知義，貞固足以幹事」：是明以哲理易數之象以解易也。左傳襄公九年穆姜本云：「元者，體之長也」。文言改爲「善之長」可見文言之成篇較晚；貞本卜問之意，十翼作者絕無不知之理，師卦彖傳卻云：「貞，正也。元字本義爲大首之義，與亨合用，彖傳即謂：「大哉乾元」，可辨易學由象入

理中間蛻變之跡；隸象傳之易掌於史官，漢書藝文志：「數術者，皆明堂義和史卜之職也」，史、卜同舉，又史記太史公自序：「余先周室之太史也，自上世顯功名於虞夏，典天官事」。王靜安太史公行年考：「公爲太史令，星曆乃其專職也」。此易象之陰陽、五行，卦氣，爻辰之所源，而禮記之月令，明堂位之所本也。惟末流所趨，漢世復有織緯符術之學率借易象以惑衆，王弼諸人遂以掃象，實則焦、京之易蓋有所據而云者。十翼繫詞所云：「天一地二」與說卦「乾爲圓、爲君」之說，非即象義乎。朱子于此章下云：「此章廣八卦之象，其間多不可曉者，求之於經，亦不盡合」。

陳蘭甫東塾讀書記亦引黃東發日鈔說：「愚恐此是古者占卜之雜象，如今卦影然，占得其象者，即知爲某卦」。禮謂東發之說蓋得之矣。此章之象，凡一百一十三，爲數雖不多，然其類甚備。有天之數（如乾爲天，震爲雷）。地之數（如坤爲地，震爲大塗）。人之類（如乾爲君，爲父，坤爲母）。人身之類（如巽於人爲寡髮爲廣顙）。人情之類（如坤爲吝嗇，震爲決躁）。人病之類（如坎爲人爲加憂，爲心病，爲耳痛）。動物之類（如乾爲良馬，爲老馬，爲瘠馬，爲駁馬）。坤爲（子母牛）。植物之類（如乾爲木果，震爲蓍）。珍寶之類（如乾爲玉，爲金）。器物之類（如坤爲布，爲釜）。物形之類（如乾爲圓，巽爲繩直）。物色之類（如乾爲大赤，震爲玄黃）。以類推之，必更多也。此自古相傳有此術，後世如東方朔，管輅，郭璞之流，蓋得其傳者也」。此言甚當，何以見得？尚書金縢篇記周公卜龜之文云：「乃卜三龜。一習吉，啓籥見書，乃并是吉」。孔疏：「開籥見占兆書，乃并是吉也」。其書須啓籥始見，足見珍重，亦足見古代巫卜之地位也。今觀甲骨卜辭但刻貞問，後乃註吉或不吉語，致觀兆判吉凶之法即無言，是明於巫祝間必有一書因襲相承，惟巫史之地位既高，其書乃成秘傳不示之洪寶耳；左傳僖公廿五年記晉侯使卜偃卜之曰：「吉，黃帝戰於阪泉之兆，其兆何以知屬黃帝？思之可得矣」。由骨卜而易筮，繫辭云：「聖人設卦，觀象繫辭焉而明吉凶……是故君子居則觀其象而翫其辭，動則觀其變

而翫其占，是以自天佑之，吉無不利」。是易本釋筮之書，孔子十翼然後始由巫祝之觀習而入以君子天人之學也。

繫辭又云：「夫易，廣矣，大矣，以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而止，以言乎天地之間即備矣」。此其含天地宇宙萬有所不可能窮詰之象數也。「極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神」。卜以求知來，與陰陽災異之數本同，焦京衍而說易，其來有自也。

致漢世何以喜以易象而配合人事之理，皮鹿門經學通論蓋以漢易爲易學之別傳，云：「古卜筮與史通……左氏傳……所載卜筮事。皆屬史官占之，此古卜筮與史通之明證，亦古卜史借天道以儆君之明證。後世君尊臣卑，儒臣不敢正言匡君，於是亦假天道進諫，以爲仁義之說；夫仁義之說，人君所厭聞，而祥異之占，人君之所敬畏。陳言既效，遂成一代風氣，故漢世有一種天人之學」。此實爲易漢學形成之政治背景。就價值言，象數之學，不可與義理之學比。易之所以列於經圍，蓋由儒者配之以天人哲理而存也；惟象數之學將古來易術作系統整理，未始非易學本門之進步，漢儒特專取「未必孔子所作，乃自古相傳有此術」之大象發揮而已矣。

註一、十翼作者，是非紛紜，然雖非經一手，而所表現者，若以思想論，究爲儒家天人之道正統一派，爲易經由卜筮術數轉至天人哲理之關節。成書時間，以司馬談論六家要旨，董仲舒對策，韓詩外傳已見稱引而言，當在西漢前戰國末期之次，戴君仁指其實滲入道家思想。如繫辭云：「神無方而易無體」，「生生之謂易」，「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，與老子「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道相通；然「天地設位聖人成能」。「財成天地之道，輔相天地之宜」。正爲孔子積極體乾元之德、自強不息，述古代聖王制器尚像，與道家小國寡民，摒棄文明之理想相違。孔不喜談天道而喜人事，所謂性與天道，不可得聞。及後來儒者吸納道家之學，寢而而配成天人之學，足見易本卜筮之書，至西漢前始易爲天人之論，乃當時新派之儒者，可爲本文助證。

註二、見古史辨第三冊李鏡池周易筮辭考。

## 編者的話

■內明創刊以來，不覺已進入第二年。近日有人問起：這份刊物，它的性質與宗旨如何？是宗教的、學術的、抑爲綜合的？至今尙曖昧不明。

我們在創刊號已明白指出：它是綜合內外學，發揚「內明」精義的佛刊；本着「一切世間微妙善語皆是佛法」的見地，融合各別的學說，揭示宇宙奧秘，闡發人生的真諦，以爲人類究竟的依歸。

誠然，這是高遠而抽象，不易於實現的理想，在才財等條件不備的情況下，求其於短期內見效，幾乎是不可能的事。但我們對於既定的目標，深具信心，願步着歷代先賢的芳踪，學習「愚公移山」的精神，一點一滴的累積，一步一步的挪移，相信成功的日子終必來臨。

■這是一個「言論自由」「民主至上」的時代，也是一個「羣魔亂舞」「邪說橫行」的世紀。本刊的宗旨在發揚佛法真義，啓導人心的正思，故凡鼓吹各式各樣異端邪說的文章，一律拒絕刊載。但另一方面，我們不僅在於導人向善，同時鼓勵大家求真。因爲幻想中雄偉壯麗的宮殿，似乎非常可愛，非常值得憧憬，可是既屬幻想之物，虛無縹緲，決難使它變成事實；與其迷戀於幻想中的故宮，不如面對現實，腳踏實地來建設人間淨土。是以我們希望在差異的思想中，大家互相討論，抉擇正理，擷取精華，作爲達成理想的藍圖，趨向目標的指針。諸聖先賢給我們的啓示：正行必賴於正見以爲嚮導，「直其見，正其行」，二者如足之與目，不可偏廢。爲導人向善，必須造成求真的風氣；從求真的努力中，以期到達至善的完滿領域。

■本刊園地絕對公開，佛學思想，不拘宗派，遵循古說，或推陳出新，皆樂意刊登；社會學說，哲學、文學和精簡小品、詩詞，亦所歡迎。惟須聲明者，在本刊發表一切文章，并不代表本刊的立場，文債由作者自負。

■又因本期稿擠，尙有念生居士底「黃魯直與佛教」，梁永康居士底「法華經淺談」，胡信田居士底「虛公的隨緣與殊勝功德」，姜渭水居士底「苦瓜和尚的繪畫」，馮永明居士底「禪宗淺介」，以及青年作品多篇，留待下期刊登，敬希諸位作者多多包涵。

# 癸丑上巳少颿招往荃灣弘法精舍修楔 以事未赴賦詩一首代東

王韶生

余大招我修楔事。弘法精舍集縑俗。回溯民初萬牲園。幼誦詩篇驚老宿。任父才華第一流。堪與右軍互角逐。悠悠世事六十年。宇內蒼黃多反覆。海角思古發幽情。咸以蘭亭迹可續。(莊子云夫迹履之所出也而履豈迹哉)余子都講獨昌詩。濡染大筆琮瑰辭。諸生斐然各有作。恨無酒飲中腸飢。嗟余甘爲孺子牛。日夕勞苦不得休。談玄揮塵非吾事。羨爾開道走驂騑。

## 能仁書院師生修楔

暮春三月清明，驅車同赴古寺，師生歡敘一室，吟詩益增情誼，髣髴當日蘭亭，作詩題句寫字，師生俱有佳作，談笑風生有致。

——岑玉燕

羣賢畢集精舍中，青山綠水春光融。二十七周歲癸丑，學子聯翩效古風，煎茶覓句相列坐，時復縱賞山花紅。緬想蘭亭修楔日，一般情調古今同。

\* \* \*

暮春東風拂花枝，精舍羣集賢詠施。幸逢三九花甲日，僧俗共慶蘭亭期。綠茵眺望海天濶，忘卻世情聽黃鸝。

——麥德勳

左軍曾作蘭亭序，千載風流今未衰。欣逢上巳清明日，喜集精藍共賦詩。鐘聲梵唄發深省，更瞰荃灣綠水漪。到此已無塵俗慮，卻把茶甌當酒卮。晉賢觴詠漫云遠，繼往開來舍我誰。

——尹欽旺

言邁荃灣去，精藍景色新。杜鵑紅遍野，嫩草綠如茵。逢辰祈介祉，蒨拔海之濱。梵聲詩韻應，意趣得天真。

\* \* \*

上巳廣招儕輩，修楔同集荃灣。舉觴遠慕逸少，詩聲和答潺湲。

——蒙琨

時逢元已會芳洲，蒨袂吟詩足散愁。東望祥雲迎紫氣，春光大好在前頭。

——許佩娟

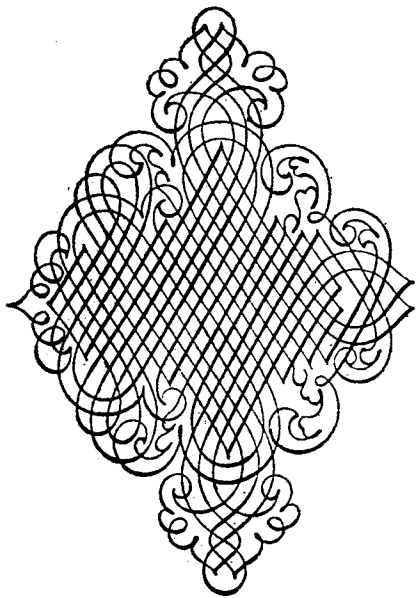
荃灣一泓淨，蘭若大光明。修楔群賢敘，酬唱相送迎。意得心神暢，綿遠續古情。予亦步高詠，欣欣世向榮。

——楊永章

梵宇隱聖靈，元已氣新鮮。枝頭鶯燕躍，鐘磬響雲天。騷客集亭台，風韻接自然。緬懷先賢輩，詩句堪永傳。華夏多文化，歷久恒不遷。濟濟炎黃裔，修楔結文緣。

——釋會機





★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★

# 遼 濶 的 星 河

★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★★

★★ 龔顯榮 ★

低垂心燈一盞 落入迢迢荒原  
我們曾在菩提樹下  
曾在一片霞光的風景中 捲入禪思  
而雲海之外的雲 天外的天  
是碧落 是黃泉  
是貝葉載我立於這寂寂的大千世界

不要神明的見證  
此番我已不是幽幽的孤魂  
我乃流浪的灰塵  
揚彌天殘星於一瞬  
終是嫦娥撩撥鄰月光  
簫聲淒淒網織傷感  
我仍輪迴 在此岸 在彼岸

曾是孤星 淚水汪汪  
簫聲引人在荒原中旋轉  
而鬼火流瀉漫山遍野  
流瀉人間幾許血腥和罪孽

該是誰家月落西江  
落盡滴滴苦難和悲涼  
我願歸去 歸到唐代秉燭的月光  
在此岸 在彼岸  
迎遼濶星河 永不回首  
迎星河遼濶 歲月悠悠

# 佛說四十二章經講話(十一)

■聖印■

於台灣正聲廣播電臺播講

## 第十一章 施飯轉勝

佛言：飯惡人百不如飯一善人。飯善人千不如飯一持五戒者。飯五戒者萬不如飯一須陀洹。飯百萬須陀洹不如飯一斯陀含。飯千萬斯陀含不如飯一阿那含。飯一億阿那含不如飯一阿羅漢。飯十億阿羅漢不如飯一辟支佛。飯百億辟支佛不如飯一三世諸佛。飯千億三世諸佛不如飯一無念無住無修無證之者。

釋義：

本章佛說的此一「飯」字是動詞，即是以食物給人吃的意思，廣義的說起來，也可解做以種種的物質資財布施給他人。

在主旨來說，本章是比較福田的勝劣大小。福田有三種：一是悲田，因悲憫衆生而有悲田。二是恩田，因報四恩而有恩田。三是敬田，因恭敬有德而有敬田。現在就第三種敬田說的：佛首先說，布施給一百個惡人，實不如供養一個善人的功德大。

這裏所說的惡人，是愚痴顛倒，從身口意三業造作種種損人利己的罪惡。所謂善人是有善良的心理對待自身以外如父母兄弟，夫婦兒女，尊長朋友等人，互相幫助，互相愛護。衆生之所以有智慧苦樂即依善心的強弱大小而定，善心越強大就越快樂，越有智慧；善心越弱就越痛苦，越陷於愚痴。

佛又說：布施給一千個普通爲善的人不如布施一個已經持守五戒的人。太虛大師說的不朽名言：「仰止唯佛陀，完成在人格，人成佛即成，是名眞現實。」便是要人依佛陀崇高的規範，去完成健全的人格，如此漸進自會達成佛的地步。而健全人格的標準先必須守持五戒與十善，因爲五戒的不殺，不盜，不邪淫，不

妄語，不飲酒再和十善裏口不綺語，不兩舌，不惡口；意不貪，不瞋，不痴等，都是杜絕爲非作惡的泉源，一方面可以健全一己的思想完成健全的人格，一方面則可以利益社會，爲人的模範，成人成己，奠定成佛的初基。世俗的善，並不是以三歸爲體，尙有世俗的邪見在內，而佛教徒受三皈持五戒，就是與邪見斷絕的有力證明，因此而知苦集滅道四諦的眞理，與修習四無量觀，將急躁性情變爲和平；狹隘性情變爲寬大；懦弱的轉爲勇猛；殘暴的轉慈悲；愚痴轉爲智慧。如以一生的修持，可至不還的第三果。再說，布施一萬個修持五戒的人却抵不上布施一位須陀洹。即是聲聞乘初入聖道的聖人。

須陀洹是以十六心斷盡三界四諦八十八使，分別粗惑，而無我所，乍見眞空之理，而得初果見道位，自然與持五戒而尙未得道位的人，在程度上相差殊懸。

什麼是「十六心」，即是「八忍」：苦法忍、集法忍、滅法忍、道法忍（此四法忍印證欲界的四諦）苦類忍、集類忍、滅類忍、道類忍（此四類忍印證色界、無色界的四諦）。「八智」：苦法智、集法智、滅法智、道法智（此四法智能觀欲界的四諦）、苦類智、集類智、滅類智、道類智（此四類智能觀上二界的四諦）合而爲「十六心」。

甚麼是「八十八使」呢？這分三界來說：一、欲界、計有三十二惑：屬於苦諦的有身、邊、邪、取、戒、貪、瞋、痴、慢、疑十惑，屬於集諦的有邪、取、貪、瞋、痴、慢、疑七惑，屬於滅諦的有邪、取、貪、瞋、痴、慢、疑七惑，屬於道諦的有邪、取、戒、貪、瞋、痴、慢、疑八惑。二、色界、無色界各有二



十八：屬於苦諦的有身、邊、邪、見、戒、貪、痴、慢、疑九惑，屬於集諦的有邪、取、貪、瞋、痴、慢、疑六惑，屬於滅諦的有邪、取、貪、痴、慢、疑六惑，屬於道諦的有邪、取、戒、貪、痴、慢、疑七惑。三界合計八十八使。

須陀洹有五種說法：一、須陀洹譯爲入流，由此循流，可達涅槃彼岸的意思。二、又稱爲預流，以初預入聖流的緣故。三、又稱逆流，即是逆於生死之流。四、又稱低債，不再受一切惡業的纏擾。五、須陀洹又爲果見道位，與二果斯陀含，三果阿那含爲修道位，四果阿羅漢爲無學位。

其次說是布施百萬個須陀洹却不如一個斯陀含——斷欲界前六品思惑的聖人。

斯陀含，譯名一往來，即證初果之後，進一步要斷欲界思惑（愛惑、假惑）。也稱作修惑，乃是二乘聖人於修道所斷的貪、瞋、痴等迷事惑。思惑約三界九地，每地九品，共八十一品，用九無間道，九解脫道方能斷盡。上上品、上中品、上下品、中上品、中中品都斷盡的時候，稱爲二果向。中下品思惑斷盡，稱爲得二果。還餘下三品，待至三果方能斷盡。斯陀含須一往天上，一來人間，方能斷之，故名一往來。

再其次，布施千萬個斯陀含不如布施一個阿那含。阿那含是斷盡了欲界見思惑的聲聞聖者。梵語阿那含，譯成中文是不來，是說證二果後，進而斷欲界下三品思惑盡，寄居色界四禪天，不必再來人間受生。不來又稱爲不還，待斷至欲界第八品思惑時，名三果向；進而九品全斷盡，名第三果，亦即不還果，所以說阿那含因證三果，較斯陀含殊勝得多。

雖說阿那含已相當的殊勝，但供養一萬萬個阿那含還不如供養一個阿羅漢。

阿羅漢譯爲無生，凡是證了三果，在四禪天斷上二界七十二品思惑，斷至七十一品爲羅漢果向，待斷至七十二品惑盡成阿羅漢果。可見成阿羅漢果的不易，阿羅漢又稱爲「無賊」因爲俱斷三界內見思惑煩惱盡，心中之賊俱除，如此自應受人天的供養，所以又稱「應供」。

然而，進而說到布施十萬萬個阿羅漢，不如布施一個辟支佛。爲什麼呢？先說辟支佛有兩種說法：一是出於有佛之世，稟十二因緣之教悟道，侵損了餘習這叫做緣覺。三是出於無佛之世，觀物幻化之境，自悟無生之理斷結縛，泯滅浸害吾人的一切習氣，叫做獨覺。大乘義章說：「結集生死——目之爲結、結縛生死，亦名爲結」。結是結集，繫縛之義。在見惑中以「三結」爲最重，即是：一、見結，我見，戒取結，行邪戒，三、疑結，疑正理。阿毘達磨集論說有「五結」：貪結、恚結、惛結、嫉結、慳結。俱舍論、四教儀集註、三藏法數更分析有所謂「下五分結」、「五上分結」、「九結」等，於此不瑣述。因爲能悟無生法忍，斷一切結，所以兼滅餘習煩惱，和阿羅漢的只斷正使煩惱又有了相當的距離，所以說一個辟支佛能夠勝過十億阿羅漢。

再說到三世諸佛藏滅六識不出，所以叫藏頭佛果。乃是經過了三大阿僧祇劫，修行六度，使正使與餘習全部斷盡，利益無量衆生。所以布施一三世諸佛的功德超勝於布施辟支佛多多，因此佛說布施百億辟支佛也不如一三世諸佛了。

「阿僧祇劫」阿僧祇翻作無央數，劫是年時的名，印度數目名。阿僧祇爲數之極，以萬萬爲億，萬億爲兆計之。一阿僧祇之數不止萬萬兆。現在要歷三大阿僧祇劫廣行布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧的六度，佛菩薩的偉大就可想而知。

最後佛說：布施千億三世諸佛也比不上布施一無念無住無修無證的至聖聖人，乃是指的天台四教圓教的初住以上的人而言；同時也可以兼而具有別教的初地和通教的佛地，因爲通教的人，已能體色入空，知一切法是無性；因此念就是無念，住就是無住，修就是無修，證就是無證。誠如禪家所說的悟了等於未悟，煩惱即是菩提。到了成佛之時，能在色究竟天示現出最高大身來說理三千世界，離歡喜地，圓滿達成發心的住地，能於處處分證法身，能在百界中示現佛身與成道的八相。

（未完待續）

# 佛說八大人覺經講義 (九)

寬如榮合撰

丙六，覺知平等布施，以去慳貪迷。

第六覺知：貧苦多怨，橫結惡緣，菩薩布施，等念怨親，不念舊惡，不憎惡人。

上雖明廣學多聞，增長智慧，若有智慧而無福德，則不能普結衆緣，化道成障；若有福慧，而無智慧，則成痴福，生死難離。故上明廣學多聞，增長智慧，教化衆生，悉以大樂，示從聞思修，利樂衆生，是即慧修福。今明布施，等念怨親，是即福修慧，能平等與拔，非智慧不爲功，當知福慧不可偏廢，應福慧雙資也。

『第六覺知』此句徵釋第六覺法。所應了知「貧苦多怨，橫結惡緣」者，是出貧苦結怨之病咎，生活難支曰「貧」。流離艱困曰「苦」。境遇不前，每多怨尤，於父母兄弟，師長妻兒，親戚朋舊間，諸多怨嫌。論語云：「貧而無怨難」，既而遷怒於人，必背理任性。憎富嫉貴，起諸邪見，撥無因果，見利忘義，損人利己，以小加大，以淫破義，無所不爲矣。致父子不和，夫妻反目，師資恩喪，親朋義絕，背理縱橫，如是妄結無邊罪惡因緣，必招惡果苦報，苦報中復積苦因，苦何時了。殊不知貧賤皆由慳貪嫉慢，富貴悉從布施謙恭所感。故經云：「爲人貧困，從慳貪中來。爲人大富，從布施中來，故以布施度貧困。」

『菩薩布施，等念怨親，不念舊惡，不憎惡人。』此示對治之方，療病之法藥也。

『菩薩布施』謂行菩薩道者，應行布施，以布施之業，是衆行之源，六度之初，四攝之首，所以給孤獨長者，散金鋪地，買圓供佛，爲法捨慳，世人尙有解衣推食，輕財重義，況爲佛子耶？故丈夫論云：「若慳心多者，雖復泥土，重於金玉，若悲心多者，雖施金玉，輕於草木，若慳心多者，喪失財寶，心大憂惱，若行施者，令受者喜悅，自亦喜悅」，乃至云「慳貪之人，聞乞

糞土，猶懷吝惜，況復齒物。」故布施是菩薩所應行之事，梵語檀那，此云布施。布者分布，施者施與，以己財法，分惠與人，名曰布施。布施有三種：一者財施，謂飲食，臥具，牀座，醫藥，七珍，乃至一針一草等。二者法施，廣則三乘五教，畧則一言半偶，爲人演說。三者無畏施，或以財以力，拯人困厄，令離怖畏，或以法施，令人解脫生死怖畏。三種布施中，以法施爲最，能脫人生死苦，置於涅槃岸，令教觀貧苦多怨，平等布施，不念舊惡，不憎惡人，與上文教化一切，即示財施，法施，無畏施也。淨名云：「布施是菩薩淨土」，以布施是菩薩分內事，故曰「菩薩布施」。

『等念怨親』者，等念明平等觀念，不生分別，誰怨誰親了無二致。以有親則有怨，離親則離怨，若了心佛衆生，本無差別，一切衆生，皆過去父母，未來諸佛，當一視同仁，何怨親之有？故當平等觀念怨親，平等與樂拔苦，故曰：『等念怨親』。

『不念舊惡』者，不記往恨，不懷夙怨。世之伯夷叔齊尙不念舊惡，況我佛子，同是蓮胎骨肉，豈念舊惡而懷怨恨，宿怨不解仇恨綿綿，解脫何期。大乘戒明「不得以嗔報嗔，以打報打若不爾者，不順孝道」。故有夙仇舊恨者，理當互相諒解，不宜加報也。如提婆達多累世害佛，佛在靈山會上，尙與授記，決定成佛，即示「不念舊惡」。

『不憎惡人』者，惡人作業，必感無邊劇苦。故無量壽經云：「惡人行惡，從苦人入苦」，究其原因，由失教育，與惡友交，習染所成。當善誘之，納於正軌，施諸法化，轉其惡習，恩威并進，感動其心。雖是大惡，良心發現，自能改悔，即脫現苦，免爲法律所羈。亦救其後苦，不墮三途之果，故於惡人不宜憎恨，應生大慈愍，使與舊惡者，同受施惠，悉以大樂，是則怨親平等。平等布施名爲檀波羅密，方能徹底解除，貧苦惡緣，若觀「

貧苦多怨」。而布施，即艇施。若能「等念怨親」，胸懷廣大，於一切衆生，如己一子。體佛心爲心，平等教化，即法施。若「不念舊惡，不憎惡人」示以德報怨，而冤結可解，亦即無畏施，且能不住於相，若有怨親可別，心則不平，尚有舊惡可念，則念於相。今正教以平等，行慈，無住相而行布施；布施有相，不出人天福報，福盡輪迴。布施無相，則三輪體空，若有能空所空，則法空未亡，尙爲空羈。今示平等行慈，則有無皆違，我法俱空。無住而行布施，布施而不住相，是名檀那波羅密也，如金剛經云：「菩薩於法，應無所住，行於布施，所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法、布施、菩薩應如是布施，不住於相，何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量」。例如第一覺結文應云：「如是觀察漸離生死。」若能如是觀察，平等行慈，以德報怨，則冤結可解，解則不復尋仇，現障可除，後障消滅，以不住相，普行布施。行財施則上供三寶，護法護人，下濟貧乏，福利社會。行法施則廣說法，普令聞者，轉邪歸正，去惡就善，知因識果，明理進修，舉世皆仁慈相向，不假法律而治安整然，家國康樂，人人皆發菩提心，滿菩提願。行無畏施，則以財以力，解急濟困，說三乘法，令漸破煩惱，漸離生死，則一切怖畏可離，自他身心俱樂，何幸如之。此覺亦可從觀行入相似，分證位也。

三種布施，皆攝六度。

|          |           |             |             |
|----------|-----------|-------------|-------------|
| 施財       |           | 施法          |             |
| 財物濟衆——施  | 法施三乘——施   | 利益有情戒——戒    | 三聚淨戒——戒     |
| 能忍諸譏諷——忍 | 忍毀毀立正見——忍 | 常施不怠——精進    | 說法不倦——精進    |
| 三輪體空——禪定 | 說時心不散亂——禪 | 不住於相——智慧    | 現機說法法投衆機——智 |
| 施力施慰——施  |           | 施法          |             |
| 攝善法戒——戒  | 耐勞忍苦——忍   | 說時心不散亂——禪   |             |
| 力施不懈——進  | 心不放逸——定   | 現機說法法投衆機——智 |             |
| 施畏無      |           | 力施不住相——慧    |             |

丙七、出家梵行覺，去塵勞欲染迷。

第七覺悟：五欲過患，雖爲俗人，不染世樂，常念三衣、瓦鉢、法器，志道出家，守道清白，梵行高遠，慈悲一切。

上雖明福慧雙修，若不捨離居家五欲，生死尙難解脫，何能紹隆僧寶，住持佛法，荷負如來家業，續佛慧命耶？當知三世諸佛，皆示出家成道故也。

「第七覺悟」此句徵釋，第七種覺悟之法。

「五欲過患」者，是先舉惑病過失，財、色、名、食、睡，因名五欲；聲、色、香、味、觸亦爲五欲，爲五根所欲故。由於五塵牽引，內心受染，招過貽患，當知五欲爲害，輕則身敗名裂，重則感於三塗，輪轉不休。故云財、色、名、食、睡，地獄五條根。如涅槃經云：「凡夫之人，五欲所縛，令魔波旬自在將去，如彼獵師擒捕獼猴，担負歸家。」衆生爲五欲所牽，亦復如是。聲、色、香、味、觸亦名爲五欲，然此五塵，本非是欲；欲是令人生愛爲義，貪着故則成過患。以欲是境，患是心。因外五塵之欲，牽汝心愛念。當知其患無窮，如十住毘婆沙論云：「禁六情，如繫狗、鹿、魚、蛇、猿、鳥、狗樂聚落。鹿樂山澤、魚樂池沼、蛇樂穴居、猿樂深林，鳥樂依空，六根樂六塵，非是凡夫淺智弱志所能降伏，唯有智慧堅心正念，乃能降伏」。總喻六根，今私對之，眼貪色，有質像如聚落，眼如狗也；耳貪聲，聲無質像如空澤，耳如鹿也；鼻貪香如魚也；舌引味，如蛇也；身着觸，如猿也，心緣法，如鳥也。今除意但明於五塵，五塵非欲，而其中有味，能生行人需欲之心，故言五欲。然境不迷人自迷矣。故信心銘云：「六塵不惡，還同正覺，智者無爲，愚人自縛。」如斯達者，則六塵皆是眞宗，故當呵欲遠離也。如所對赤白長短，明眸善睐，素頸翠眉，皓齒丹唇，乃至依披紅黃朱紫，諸珍寶物，感動人心。如禪門中所說，色害尤深，令人狂醉，生死根本，良由此也。如難陀爲欲持戒，雖得羅漢，習氣尙多，況復具縛者乎？國王耽荒無度，不顧宗廟社稷之重，爲欲樂故，身入怨國。此間上代亡國破家，多從欲起，赫赫商周，褒姒滅之，卽其事也。

（未完待續）

# 廣東歷代詩僧簡介（十四）

慧光居士

## 今毬

今毬字雪木，東官尹氏子，生長名閥，幼知向上宗門，固夙資然也。童年孑身皈雷峯爲沙彌，供汎掃，辛丑受具，選侍司，尋陞按雲堂，同諸大老研究，遂超然得慧解脫。老人嘗舉竹篋子欲付以大法，謂其悲智未深，使之調攝萬境，方踞寶華王座，非忍剋也。自老人乙丑還雷峯，時已屬疾不及待矣，機緣之弗偶若此。毬嚴奉毘尼學，通宗說而性慈煦，謙遜若不及，與人言輒面赤恐有失，澹歸和尚期許特至。自言於澹公語錄，多所默契云。隨老人七住道場，未嘗少離，惟居丹霞時，嘗一充龍護園主而已。泊老人示寂後，依樂說和尚，自粵西至七閩，笠杖相從者數年，比樂和尚示寂長慶，則依鼓山爲老和尚，生平無一日離善知識會下，而居約甘非，不肯低眉仰面一人。晚自長慶歸丹霞，有法喜友欲躡其行，知不可却，潛付他舟行，乃遙報曰偶遇便航行，不及別矣，其耿介多類此。有士人書金剛經，資薦其母，夜夢冕而戴者語曰，書經千卷，不如雪木禪師口宣一卷。其爲幽冥所重，愈可信矣。辛巳訪舊雷峯，暫憩海幢，掃阿公塔，邁寒疾而終。僧臘四十一，世壽六十。

## 懷淨土十六首

娑婆法主數稱揚。極樂莊嚴勝十方。八苦未忘非我伴。  
三災不到是吾鄉。天華作供誰擎早。林鳥談玄自出常。  
十萬億程曾不涉。逍遙長踞寶蓮香。  
瞻望西方大導師。深慈令我恨稽遲。紫金身現無邊際。  
紅藕花開是幾時。截斷衆流唯自得。高超三界與誰期。  
瓊林風動音和雅。歷歷令人情自移。

東林嘗結蓮花社。此日還思勝侶情。雲外半生耽寂樂。  
人間幾箇謝浮名。解慕龍舒修六念。肯貪麟閣擁雙旌。  
崇榮誰似西天客。七寶莊嚴剎土明。  
西方清境不人間。暫寄萍踪於此山。月挂千林天梵渺。  
心持六字野僧頑。嘗遊烟水百城徧。試借芙蕖一朵閒。  
身繞寶臺三匝後。回看塵劫已循環。  
禪宗淨業雙修少。千古芳規慕永明。因轉眞經忘所得。  
便知斯道出常情。珊瑚樹古吟風細。菡萏花新吐月清。  
誰是能窺箇中意。却於生處證無生。  
怡嶽燈傳自寶林。每談淨土印唯心。誰尋幽壑烟霞侶。  
同聽香臺水鳥音。塵界情窮應自昔。蓮池夢寄可從今。  
等閒坐斷聖凡路。安養瓊樓湧碧岑。  
烟霞老我成何事。遙羨西方上品人。綵鳥六時隨聽法。  
金臺千疊不生塵。優游同在常光土。隱現偏從妙色身。  
何用別尋歸去路。蓮花沼裏是知津。  
紅輪西墜妙高岑。徙倚令人思愈深。瑤砌四花香縹緲。  
珠林八面影森森。一乘法演音飄至。九品人環地匝金。  
箇裏全提如欲問。寶池荷月靜沈沈。  
眞實際中無異念。尋常不許鬼神知。清晨戴笠鋤雲處。  
靜夜焚香試茗時。淨智自空人法執。禪機還被水雲疑。  
蒲團坐落秋潭月。仙梵何如漁父詞。  
遠遠金繩嘗入夢。行行瓊砌雨花霑。樂聞高閣片雲逸。  
人坐層臺百寶嚴。香風漾水頻伽轉。玉樹連天鸚鵡潛。  
覺後毛端總含盡。十方珠網影炎炎。  
靜界樓臺畫不成。羈留茲土早經營。剎塵身徧還他日。

依正報同懷此情。智眼頓觀心境盡。覺華原自識田生。  
悠然自在隨緣去。七寶池頭百鳥鳴。  
老去精修唯淨業。其餘事事不關情。新開蓮社招宗炳。  
終向瑯池學馬鳴。

瓔珞隨心衣麗潔。酥醅逐念齒馨清。一回融却俱生習。  
窮子珠光徧界明。

六根都攝成三昧。一句能該萬法全。日用不流第二念。  
智光應照徧三千。十方海會人何隔。五識塵空體不遷。  
莫被悟迷遮却眼。目前便是九蓮天。

安養應生願不同。肯教滯滯福城東。心嚴刹土無多路。  
劫越塵沙證六通。指顧盡歸今古外。行藏豈落色空中。  
翻身蹤跡無尋處。高照蓮臺千葉紅。

西方有路可相通。識盡情忘智境同。變化靈禽鳴素萼。  
交羅寶網拂清風。出生三昧門何廣。攝受多方衆不窮。  
眼底無邊清淨土。都從毛孔現重重。

一爐閒對博山烟。淨行勤修年又年。肝膽誰能如白雪。  
姓名祇合託青蓮。五衰相絕天難比。三惡名空果易圓。  
爲寄閻浮無別語。白牛同馭著鞭先。

輓本師天老人并序（重陽後四日。今毬始於丹霞間計。亟趨雷峯泥首。因悼曇花之罕現。嗟泰嶽之忽頽。回憶久待巾瓶。雖滯鈍根。亦稍窺和尚觀機說法。或時用棒。或時用喝。或時建立。或時掃蕩。剛柔獨斷。急緩中調。猶善弄絃。自成流水。非關琴譜。可作知音。不識寂光中首領此言否耳。痛極不文。謹賦三章。

聊誌哀慕。）

法幢聞折比山阿。烟水微茫竟若何。花雨散時勞覓影。  
旛鈴飄處強爲歌。奢華血沒鴻飛少。臥樹聲寒淚落多。  
惜與我師緣尚淺。未能持供學純陀。

名藍彷彿比雙林。八部如聞哀慟音。糞土尚蠲窮子志。  
髻珠誰枉聖王心。薩婆若海無來去。優鉢花名著古今。  
慘澹風雲泥首處。一菴燈火靜沈沈。

猶憶追隨廬嶽巔。廿年立雪愧庭前。當時誰識黃龍手。  
後世空聞赤眼禪。詞藻舊收湖嶠勝。峯波新映竹松鮮。  
亭亭千古同瞻仰。翻信尼山歎逝川。

觀音巖

雲間孤岫出。儼是普陀峯。誰泯色空見。同瞻水月容。  
潮音隨浪遠。珞影映花穠。一入圓通室。巖烟破幾重。

楊歷巖

何年開石室。掩映一燈微。菴薜雨催長。崖珠晴亦飛。  
松添青葉瘦。柳拂綠芽肥。俯仰遺風在。雲僧影漸稀。  
禮澹和尚塔（澹老人手關丹霞垂三十餘年。同門不敢忘開山之烈。自嘉禾歸塔於螺巖。巖踞茲山之勝。老人曾許偕毬結廬未果。因禮塔志感。）

塔湧螺巖上。崢嶸飄紫霞。何曾與一法。仍自落千花。  
松柏閃燈早。香雲繞檻斜。編茅誠我志。瞻禮思無涯。

片鱗巖

相携此日上螺岑。踏盡虹橋巖轉深。曉霧半開千樹錦。  
夕陽一照片鱗金。貪看遠近雲霞色。肯負高低水石心。  
當日鋤荒人已去。秋風撫景動長吟。

錦石巖

徑下高松鳥不羣。秋泉山磬半空聞。楓林葉落一溪錦。  
崖石雲生五色紋。茗賞不孤今日景。溜昏空惜古人文。  
天成奇峭烟霞室。誰宿山林留夢魂。

舵盤巖

虹橋霜葉落紛紛。眼底秋光龍尾分。巖號舵盤誰作主。  
人從鳥道自隨雲。檜松疏瘦依崖老。藤竹交加似日醺。  
怪石倒懸多野果。閒看麋鹿每成羣。

陳顥菴先生讀雪木詩絕句：寫出八方清淨土。都從毛孔現重。（雪木句）水雲深處蒲團坐。自在秋潭落月中。說法觀機不厭苛。寂光已動憾如何。詩歌慘淡傷窮子。萬木風號淚雨多。

（未完待續）



# 願其從天

——寫在續明法師紀念獎學金  
贈獎茶會之後——

## ■ 圓 香 ■

續明法師紀念獎學金委員會，主任委員安公老法師，爲了酬謝評審委員年來的熱心支持，認真的評閱申請論文，特於三月九日午間，在松山寺，邀請各位評審委員餐叙，藉以當面表達謝忱。並於下午二時舉行第五屆得獎同學贈獎茶會，使得獎同學，有緣與評審委員歡聚一堂，共話家常，可說深具意義。本獎學金，除第一屆爲試辦，申請者限於北部各校同學外，自第二屆起，就遍及全省，每期申請本獎學金的同學，自初中以至大專院校，不下六七百名，除初中外，高級中學以上同學，皆有論文，爲慎重起見，本會聘有評審委員二十餘位，分別審閱，平均計分，由於各位委員的認真負責，故取捨非常公平，安公感奮之餘，本擬買點有意義的紀念品，分別致贈，以表謝意，事爲部份委員所悉，乃力爲婉卻，始改採餐會，惜因當天氣候欠佳，或因法務羈身，僅到有余定熙，趙亮杰、張東生、彭楚珩、李吟新、許陶庵、焦國寶、彭忠、黃景岳、劉國香諸大德，及來賓蔡韜老居士，溫劍青居士，溫居士並客串攝影記者；蔡韜老居士爲智光商工副校長，每次贈獎必親率得獎同學前來，並致謝意及讚揚之忱，餐會席上，安公除對各委員的工作精神表示讚佩外，並特申謝忱，雖係素筵，沒有世俗的觥酬交錯，但主賓盡歡，對大專同學研究佛學的成績，尤其一致感到興奮，下午二個多小時的贈獎茶會，設在觀音殿，本屆得獎同學，共有三十二位，由於事實上的困難

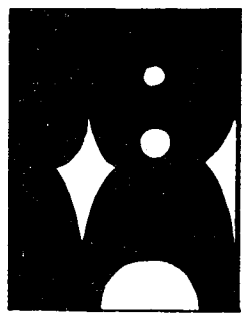
，參加茶會者，僅限於北部地區同學，到有台北女師專鄭鳳珠，台大醫學院蔡清霖，政大許碧玉，淡江文理學院鄭玉琴，中國文化學院葉玉蘭，育達商職謝淑貞，李淑芬，智光商工郭素貞，基隆女中李惠瓊等同學，茶會開始，首由安公老法師致詞，隨即贈發獎學金，接着評審委員趙亮杰大德與彭楚珩教授，也分別致詞，對在座同學語多讚揚和勉勵，其詳細內容，皆另有專文發表，本文不再重複，其後由與會各位同學，相繼報告自己的學佛因緣及修持心得，氣氛輕鬆和諧，至下午四時，在歡欣中結束。我是第二次參加本獎學金的贈獎茶會，記得第一屆得獎同學，也曾舉辦過贈獎茶會，因爲那是初創。申請者僅限於北部各校同學，聚會較爲方便，第二屆起，既已遍及全省，得獎同學，也就遠近不一，聚會實有困難，所以獎學金的贈發，一律滙交得獎人就讀之學校，請校方代爲轉贈，以免同學往返之煩，如政大等校，多利用全校集會的機會，公開讚揚，並代表本會舉行贈獎儀式，並於事後函知本會，足證對本獎學金的重視，這次已是第五屆了，邀請北部得獎同學茶會，當面贈獎，可說大半是出自評審委員的意見，因爲各位委員見到同學們的論文，年來大有進步，感到很欣喜，希望見見這些後起之秀，安公乃採納了這個建議，美中不足的是；遠地的同學，不能參加。爲了互相認識，促進感情的交融，若能選擇適合的地點，適當的時間，分區舉辦這類茶會，





# 寒

# 夜



成功立

夜，是漣漪裏的漣漪，神秘玄惑，挑逗着我底心靈的迷茫和恐懼。

我的靈魂，就全隱露在寒靜裏。在一個萬籟俱寂的寒夜裏，當你午夜夢迴的時候，你會爲它玄想——

窗外一輪明月，斜放在墨漆的天空中，勉強的顯現了出來，爲了要給大地蓋上一張氈子。微弱的光線散射在院裏的樹木上，四周都是斑駁的一團。葉子只是灰黑的碎片，密密麻麻的聚在一起，粗茁的樹幹後，隱約埋伏了無數的妖魔，伺機向你撲過來似的，就是每一根草，每一片碎石，每一顆露珠都收回了自己的光彩，正好配合了這氣息。

一切都是那麼單調、呆板，沒有半點蠕動，只是靜靜的在肅立着，什麼聲音都沒有。這就是夜嗎？可是，在此際間，你祇會感覺到呼吸就是澎湃的波濤，不停的

湧到咽喉裏，和跳動得快要迸裂的心房互相合着急速的拍子；忽然間，傳來了一陣孩子的嬉笑聲，你欣喜着這個耳朵的毛病——因爲它是這死靜的寒夜裏，唯一的突破。它又重新翻起了你孩提時的夢，時間又好像倒流回到春天去了，在這時，幼時歡笑、期望、幻想，便浮現在腦海裏，這時的你，就像一個純真的孩子，忘卻了現今的世界——

沉沉的空氣迴旋着溶化了的笑聲，因爲，它破壞了夜闌的定律。一陣冰冷的寒風過後，使你立時清醒過來，面對着現實的一切，寒風過後，遺留下來的，又只是幾許嘆聲，爲的是，剛才的幻夢，在一剎那間，便消失了。

冬夜，是一般人所討厭，爲了它，有許多夜遊人，都瑟縮在被窩裏；然而，我卻喜愛着它；冬夜，雖是那麼的短促，但卻是值得留戀、等待的。漫步在寒風中，對我來說，絲毫冷意也沒有，對我只是一種發洩而已。街頭上的蕭條，庭院的冷落，只有我底孤單隻影，但我卻毫不在乎。我喜歡在寂寞及冷落中行走，因爲祇有這樣，才能反映出內心的苦悶及空虛，亦因爲這樣，使我身心內外的感受得以平衡，也因爲這樣，它，使我明瞭，生命的渺小而重要——在這生命過程裏，還會有若干的寒夜，而每個寒夜，亦將會有不同的變化，不同之感受；但，每樣的變化，每樣的感受，將不能改變延續的生命——它依然是毫無變化的重要，但渺小。

## 本刊收支報告

### 一、收入

上期結存 六五八・〇五元  
本期捐款 二、二四〇・〇〇元  
總計收入 二、八九八・〇五元

### 二、支出

第十四期印刷費 一、八六四・〇五元  
第十四期郵寄費 二四六・五〇元  
第十四期雜費 三〇〇・〇〇元  
總計支出 二、四一・〇〇元

### 三、結存

收入支出相抵結存 四八七・〇五元

內明雜誌社謹啓

一九七三、五、卅一

## 捐款鳴謝

|       |             |
|-------|-------------|
| 霍韜晦先生 | 港幣六〇・〇〇元    |
| 陳策安先生 | 港幣五〇・〇〇元    |
| 尤忠華居士 | 港幣三〇・〇〇元    |
| 黃梅侗居士 | 港幣二〇・〇〇元    |
| 駱慧遂居士 | 美金一〇・〇〇元    |
| 劉慧寧居士 | 美金一〇・〇〇元    |
| 李健文先生 | 美金六・〇〇元     |
| 香港妙法寺 | 港幣二、〇〇〇・〇〇元 |

內明雜誌社謹啓

一九七三、五、卅一

# 敬致幻生法師書

超定

幻公法師慈座：

手諭及尊作，於十一日同時收到。承蒙不棄，惠賜南針，不厭其詳地解答所提出的問題，除法喜無量，欣然領受之餘，說不出內心感激感恩的深情。

弟子對佛學的研究，從不一味地推崇傳統，信服權威；他人的思想看法，也不盲目的接受。但這並不表示我是固執己見自以為是，不肯向真理低頭的人；只要對方「持之有故，言之成理」，即令是自己不能完全同意，決不至於顛倒黑白，妄責人非，抹煞他人研究的成果。我以為：被牽着鼻子走的人，是低能懦夫；而強人同己，硬要他人跟着自己跑的人，簡直是獨裁者的行徑。不幸，我們這個世界上，實在太多獨裁者，也太多懦夫。未知法師以為然否？

關於「我對因明學的評價」一文，原是應付學校考試，交出計學分的試卷。其時，我剛從醫院歸來不久，精神尚未完全復元，偏不湊巧又遇到期末測驗。這學期的因明課，我才聽了兩個多月，一篇心得報告如何落筆？咬文嚼字，訓話式的分解名相，我不感興趣。但為學分非交卷不可；除非準備重修一學年。於是乎就我內心所感，有關因明學想不通的問題，粗畧的記錄下來，作為此次聽講因明的心得。老實說，對於這樣一堆未經慎思明辨，不夠深度，不成定論的東西，原是不宜大胆公開的。但這些問題困惑着我，使我情志不安。（倘若把這部因明論從頭到尾，細心地再讀一遍，問題一定更多，我所舉的不過上半部的一小部份而已。）惟礙於課業雜務纏身，

苦無法安心專於這一問題的論究。而且，我覺得：在這方面，已有很多大德學者，作了廣泛而深入的研究，成就相當也可觀，何必浪費那麼多時間和精力去窮研苦思呢？我是這樣不肯用腦筋，賴於思考的人，只想「從拾槓中學東面」，坐享現成。因此之故，最後還是把這篇不成熟，不成體系的習作披露出來，一則可以作內明補白，二則將會有獨具隻眼的大德，不忍正理的隱沒，而把「因明真面目」詳實地闡發出來。如是則我的疑難獲得正確圓滿的解答，廣大讀者也因此有機緣接觸到有關因明的問題，大家同霑法益。這就是所謂「拋磚引玉」之意吧！

平心而論，我在研討佛法之時，態度是非常虛心，且極熱誠而認真的。但有些人一聽我的論調，或提出任何問題，往往不是視為「無理取鬧」，「故出難題」，就是以為我是站在宗派立場來發言。其實，到目前為止，出家十餘年，從不離學的崗位，對於各宗派尚未有系統而徹底的體認，自然不可能有自己獨到的見解，或宗派成見。但對於法義的探索，我是本於佛法根本立場，釋尊的中心思想來作取捨標準的，換句話說，我是以「理長為宗」的。在這一前提之下，那一系的思想與釋尊獨特精神愈接近，其學說的真實與純正成份也愈多；反之，愈是隨時空而演進，為適應不同根機，投合眾生的興趣而施設的，則其內涵意義愈雜，與佛法本質相距愈遠。當然，我仍是相信「方便有多門歸元無二路。」學者如不能把握根本佛法的重要原則，顧全佛法之本真，一味地「偶像崇拜」，或是「祖師第一，釋迦第

二」，則問題愈論愈岐，立敵雙方的爭端，永無了時。前年台灣佛教界，對如來有無「性惡」之論辯，乃是在這一根本問題的混淆而展開的。正因為缺乏為真理而論的誠意，處處顧及自己面子，出發於意氣，終至於漫罵，甚至亂拋紅帽子，結果雙方惹來一身煩惱，問題則不了了之。

弟子這篇聽講因明心得，用「評價」一詞，顯然是極刺眼，且失當的，因為它是一篇屬於向大德先進求教的性質，全然持以無知而求知的態度，其本身該算是虛心而真誠的，倘若有任何人士——不論是師長、同學，或是下一輩的青年朋友，能夠針對這些問題，提出他的正知正見，指出文中的錯漏所在，不管他的論點是否圓滿正確，只要不屬人身攻擊，我都會由衷感激而覺得十分榮幸的。

您曾函告您在東山第三次講因明學，以您「小心求證」的治學態度，從不放過任何細節問題，加之博覽古今因明論著，自然對這門學已達精通的程度。尊作依據因明學的本義，對我的四個疑案的解答疏導，極其詳盡明晰。大體說來，我是沒有理由不心悅誠服的。惟於問題背後的若干觀點，則非我盡能同意了。無庸置疑地，根據唯識學上的論點，發揮因明真面目，絕不會有問題；然若站在全盤佛法，或純學術的思想，來檢討因明的內容，似不無商榷的餘地。

末了，向您奉告：大約再兩個月，四年學程宣告結束。常人謂「畢業即失業」，但我此時的心境並不感徬徨，對將來亦無所掛礙，世事因緣難思議，隨緣延歲月，做自己所應做的事，走自己所願走的路就是了。今後尚祈本愛護晚輩的慈懷，繼續提携與指教為禱！專此懇謝 跪頌 慈安

弟子超定頂禮 五月十四日



## 徐京保博士致本刊社長函

謹呈 內明社長

社長先生 常以內明 遙寄於拙衲，千萬感  
謝。

拙衲 常耽讀內明，勸人亦讀，讀者亦皆喜  
悅。

特於釋洗塵大和尚，與拙衲親近之法友。雖  
不得頻度相見，亦不得以書頻頻相通，然，心心  
相契，晝夜不忘。

今年一月，拙衲訪台北文化學院而歸路欲謁  
社長與洗塵法師，適不得時間之餘裕而不能也。  
今秋若有適期則欲訪拜貴社，以增中韓佛教文化  
之友誼也。

韓國東大，佛教大學（院長）長

拙衲 一鵬徐京保

辛丑年五月十八日

## 趙亮杰居士覆洗塵法師函

洗公大和尚鈞鑒：

三月廿二日大函敬悉。吾師慨嘆佛法衰微！  
我等四眾弟子，既欠修證，又不重學；在學的方  
面，尚不及教外人士為學術而學術，尚能廣泛研  
求教理，我等佛子反而瞠乎其後！誠可悲也！

茲事體大！教團衰微！教綱不振！佛子榮辱  
儘可置之度外，如來度生寶筏，豈可任人穿鑿？  
吾人不學無術事小，佛法失去重心事大！教團衰  
微！等於破落戶的子弟，不能看守祖業，不但任  
人掠奪，也有持自傳家之寶，向人求封者！當知  
學術界人士，是隨着潮流迎而不拒，花樣越多越  
好！才能顯得學富圖書館（五車已經落伍）。聲聞  
、緣覺是逆着潮流拒而不迎，終日灰心泯智，丟  
得一乾二淨，才能證得枯寂涅槃。當今之世，若  
想如來教團重振家風，應當不迎不拒行菩薩道。  
何故？一切諸法，以及語言章句，皆屬緣生，緣  
生如幻，如何可迎？因緣果報，如響斯應，如何  
可拒？如來教法，亦屬緣生，不過此緣生法，是  
順九界衆生之情知，奪九界衆生之情執也；例如  
穿衣吃飯原無不是，猶如吃屎，亦無不是，是順  
衆生之情執知也；若以為（迷）美味可口（貪），  
穿着漂亮（貪），則有不是，是奪衆生之情執也；  
衆生之情若破，破執之詞，亦無可立。菩薩遊戲  
度生，奪其情執，故不迎，順其情知，故不拒，  
故能恆順衆生，破衆生之迷；也就是永遠隨着時  
代（不拒）以破時代之迷（不迎）也；而此菩薩  
胸無點滴，無「我」「我所」，一切說法，皆隨  
緣說，如鏡照物，物來則應，物去則寂，自無心  
、境對立，以成「我執」與「法執」也。所謂「  
學術界人士」若能研究至此，則當涕淚悲泣，歸  
依三寶，決不會徘徊於教團之外也；可是他們裝  
了一肚皮如來教法，對着我們這些破落戶子弟生  
大我慢！當然一個破落戶的子弟，被人家看不起  
，這是理所當然；可是已經發過菩提心的菩薩，  
沒有不發心重整如來家業者，也沒有未發菩提心  
的人而能消溶如來教法者，因為他們只有搬運能  
力，沒有吸收能力，等於維他命、荷爾蒙、蛋白

質，堆積如山，却在塑膠箱玻璃罐裡封在着，看  
起來是大財富，其實他們仍是些營養不良的人，  
現在如來教團固然感覺人才貧乏，應當重學，可  
是應當學着吸收如來法乳，再以法乳普施衆生，  
不應學着做個搬運工人充大財富。不悉吾師以為  
然否？ 敬請

法安

弟子趙亮杰頂禮

三月廿九日

## 梁永康居士致編者函

某某法師：

茲代向念生居士徵得文稿一編，今謹由郵寄  
上。

內明出刊後日有進步，為之狂喜！本有甚多  
意見提出，以供採納，但恐因人手等其他關係，  
不易遽然實現，故亦遲遲未函上瀆也。但現有一  
易行之道，欲有所進言者則為推廣發行問題。

本港佛教期刊，向無在報攤與書店出現，故  
讀佛刊者，除教內人外，深苦於無問津處，但台  
版之中國佛教及獅子吼等，在旺角西洋菜街實用  
書店，可以購得，本港出版者，自可仿而行之也  
。又各素食館，如代派售，似亦無碍其營業，未  
悉 尊意如何？

昔者 釋尊說法，每於林下水邊，今之佛刊  
正宜送到「十字街頭」。與各界人士結緣結緣是  
亦以四攝法而行菩薩道之意也。

又利用市區課室於星期日設佛學講座似亦有  
助於弘法。

謹貢微誠，以供卓裁，並祝

法喜

末學梁永康拜上

七三年五月廿一日



# 教界簡訊

## 港佛教僧伽會改選

### 洗塵寶燈連任會長

(本刊訊) 本港佛教僧伽聯合會於日前舉行第三屆會員大會，即席選舉第三屆會董，由洗塵、寶燈、覺光、優曇、敏智等二十五人當選董事，並互選洗塵、寶燈連任正副會長，旭朗、了知分任總務部正副主任，茂蕊、萬心分任會員部正副主任，永惺、聖覺分任福利部正副主任，大光、聖懷分任文教部正副主任，圓智、融靈分任法務部正副主任，眞常、暢懷分任宏法部正副主任，悟性、定因分任公共關係部正副主任，智開、靈眞分任會計正副主任。均即席就職視事。

該會定於六月十日下午五時假座香港大會堂八樓北演講廳舉行就職典禮，恭請樂果老法師頒發證書。

## 佛聯會慶祝佛誕

### 舉行浴佛大典

(本刊訊) 佛教聯合會，於佛教教主釋迦牟尼世尊降生二五一七年誕辰翌日(五月十一日)上午十時半，在會所慶祝佛誕，舉行浴佛大典，到有會長覺光法師、副會長黃允敞居士、董事大

光、洗塵、元果、永惺、了知、茂蕊、修慧、融靈、慈祥、愍生、繼航、誠明、傳敏、覺岸、瑞通、瑞融、寬榮等法師、黎時媛、王澤良、陳維信、葉福靈、楊日霖、周有、黃水、劉光漢、崔常祥、胡仙、沈馬瑞英、崔常敏、曾果成、陳寬屏、潘德貝、江妙吉祥、方慧淨等居士及佛教四眾達千餘人。

全體齊集、禮佛、唱戒定真香讚、念讚佛偈、誦佛號、隨由各人浴佛、唱迴向偈、上供。儀典隆重。

## 香港能仁書院

### 舉行隆重浴佛節典禮

#### 皈依師生七十餘人

(本刊訊) 香港能仁書院於五月九日舉行隆重浴佛典禮，到僧伽會長釋洗塵，副會長寶燈，董事敏智、金山、該院副院長白志忠、系主任李伯鳴、伍福焜、徐佩焜、麥語詩。教授：李澤咸、蕭輝楷、章兆直、李世安、鄧東婉，附中主任呂昌年、廖愛萍、梁遇年。教員：林楚卿、李閻芬、梁文煥、潘憲宗、孫艷萍、立添及學生等三百餘人。由校監洗塵大法師主禮宣佈浴佛意義後，潔淨、恭迎大典，隨依秩序浴佛并舉行師生七十餘人集體皈依儀式隆重，最後攝影、茶叙盡歡而散。

## 本港一所大專學院

### 佛教能仁書院簡介

(本刊訊) 隨着時代的變遷，現代佛教，與過去山林的佛教，有了基本的改變與顯著的不同。而佛教當前唯一的要務，是如何「適應現代社會環境，再度表現出濟世救民的功效。」

年來西方國家的大專學府，研究中國文化，已蔚爲風尚。佛教義理最接近中國人的文化精神。世界很多地方，均有佛教大學之設立，無疑一所佛教學校，是傳揚佛學的直接媒介，於一九六九年由佛教僧伽聯合會創辦的佛教能仁書院，便是本港唯一的佛教大專院校。

據該校校監洗塵法師云：

創設該院目的有五：

1. 本佛祖慈悲救世精神，發揚人文教育。
2. 吸取歐美科學新知，促進文化交流。
3. 滿足青年求知願望，服務人類社會。
4. 宏揚佛道，導致人類和平。
5. 提倡學以致用，造就專業人才。

其次，該大專的教育制度，肄業期爲四年，修完一二八個學分即可畢業。惟該校爲使在職青年有深造的機會，規定學分可以延長至五年或六年修完。凡修完規定學分，經考試成績合格者，一樣可以畢業，取得學位。

至於該學院大專部所設學系，包括有：佛學系；中國文史學系；英國語文學系；社會教育學系；工商管理學系；藝術學系等六學系，計劃開設的將有會計銀行學系；社會工作學系；哲學系等。

目前在香港，大專院校奇缺，是有目共睹的，多建立一間大專院校，無論在那方面來看，都是可喜的現象。(原載星報教育版)

## 東蓮覺苑寶覺分校童軍成立

### 西區高級教育官梁重順主禮

(本刊訊) 香港童軍總會青山區男幼童軍第十九旅於(五月十三日)在新界洪水橋寶覺分校舉行成立典禮。參加來賓有西區高級教育官梁重

順、九龍區、元朗區男女童軍總監、該校校監羅文錦爵士夫人、校董梁秉憲夫婦暨各校長。

是日典禮以佛教儀式舉行。由西區高級教育官梁重順主禮，大光中學校長慈祥法師致訓詞，元朗區童軍助理總監曾永敏授旗，元朗區總監鄺啓濤頒發旅務委員證書，梁省德太平紳士頒發獎品，該校學務委員會主席梁秉憲太平紳士致送紀念品予主禮人及各童軍教練。禮成由該校男女幼童軍表演餘慶節目。



主禮人及嘉賓齊集（中立者為慈祥法師）

## 沙田宏賢紀念堂落成

### 胡文虎夫人剪綵

（本刊訊）佛教般若精舍董事會，為紀念該舍創辦人宏賢老師傳興建之紀念堂，五月十九日上午十一時舉行落成典禮，請由大護法胡文虎夫人陳金枝女士主持剪綵。

上午十時，由佛教聯合會會長覺光法師領導各僧眾在紀念堂念經洒淨，上供禮佛後，十一時正，在宏賢紀念堂外之牌坊由陳金枝女士主持剪綵儀式，繼由會長覺光法師致詞。

沙田佛教般若安老院，為故慈善家胡文虎先生捐建，由般若精舍創辦人宏賢老師傳辦理，數十年來，收容無依老人，以環境清淨，管理得宜，成為老人安居頤養樂園。常年舉辦贈醫施藥，濟助貧苦病眾，慈悲宏願，各方推譽，三年前宏賢老師傳以八十高壽，示寂西歸，特建堂紀念。

## 新加坡靈峯般若講堂為

### 越南佛學會會長梅壽傳居士

#### 設靈為誦經回向

（本刊訊）新加坡般若講堂住持演培法師與越南佛學會會長梅壽傳居士，法誼甚深。近悉梅會長無疾而終，法師於深切痛悼及為誦經回向外並於西曆五月三日，在般若講堂為梅會長設靈致祭。是日到有越南駐星副領事阮國望先生、優曇、廣義、性仁等法師、慧平、慈持、寬嚴、淨果等尼師，畢俊輝、文智順、洗淨流等居士及該堂善信二百餘人。於誦經致祭時，一片肅穆氣氛，使每一參加者，對梅會長為法為人精神，不禁自然流露無盡哀思。

## 各民族熱烈慶祝塞衛節

### 宏船法師希望各宗教領袖

#### 集中力量推動世界和平

（本刊星加坡十八日訊）星加坡各民族佛教徒昨天熱烈慶祝佛教主釋迦牟尼二五一七週年衛塞節，慶祝會有多處舉行，最大規模的是由民族佛教徒於下午二時假星加坡大會堂聯合舉行之慶

祝儀式，佛教總會則於晚上七時半假國家劇場舉行衛塞節遊藝大會，彌陀學校也於下午二時假該校禮堂舉行慶祝會，此外各寺廟庵堂皆張燈結綵，表示慶祝。

各民族佛教徒聯合在星加坡大會堂舉行之慶祝會，社會事務部高級次長陳志成代表政府出席參加，他致詞時希望信仰宗教應該擺脫人為的迷信色彩，應該將宗教看成是一門人性與社會的哲學來探討，因為任何一種宗教都是人與人的關係及人對社會的關係為中心，而信徒們能尋求的最高最終理想是「博愛人羣，造福人羣」。

大會主席宏船法師說，今日世界局面的紛亂在你爭我奪的人間，主要是人類缺乏佛陀所指示的大慈大悲的思想。要挽救世界鑽入戰爭死結的劫運，只有以佛教無緣大慈，同體大悲的思想與認識，來普遍宣揚，才是釜底抽薪的根本辦法。相繼講話者尚有泰國大使參廓巴夫拉叻，各宗教聯誼會代表瑪虛萬星，星加坡錫蘭佛教會秘書亞美叻那居士，最後由世界佛教友誼會星加坡分會主席畢俊輝居士致謝詞。

## 觀音亭福利會

### 分派紅包及食品

（本刊吉隆坡訊）八打靈再也觀音亭福利會全體職員在主席鏡龕法師率領下，於五月十九日趁佛教衛塞節組團前往本坡各老人院、孤兒院、盲人院及殘廢院等慰問及分派紅包、食品與日用品予各族孤老殘弱病者，共渡此佛教佳節。

該會自一九七一年間成立，宗旨為贊助社會善慈福利事業，除每年舉辦佈施大會及捐贈本坡各慈善團體外，并經常通過各華文報章刊載各族貧老孤寡及殘廢不幸者給予同情捐助。



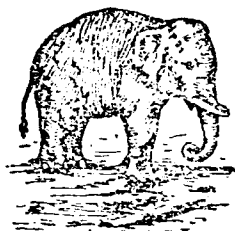
# 梵文學習法

淨海 編著

## 第三課 名詞

— 概說名詞性、數、格，及男性 -अ -a 語幹 —

### 14 課前文例：



गजः gajaḥ 一隻象

गजः गच्छति । \*

gajaḥ gacchati /\*

一隻象行。

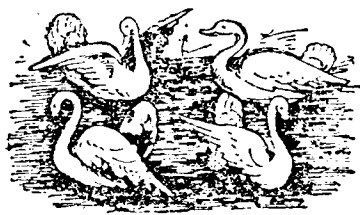


बालौ bālau 兩個男孩子

बालौ पठतः ।

bālau paṭhataḥ /

兩個男孩子閱讀。



हंसाः haṁsāḥ 天鵝們

हंसाः कूजन्ति ॥ \*

haṁsāḥ kūjanti // \*

天鵝們鳴。

\*註：“|”及“||”（或 / 及 //），表示梵文的句號。但“|”是用在文中的句；“||”是用在一段結束的句。

### 15 名詞 (विशेष्य viśeṣya; noun) 用來作為人、動物、地方及一切事物的名稱。梵文名詞包含有性、數、格的分別。

#### ① 名詞的性 (लिङ्ग liṅga; gender):

男性 (पुलिङ्ग puṁliṅga; masculine gender)

女性 (स्त्रिलिङ्ग strīliṅga; feminine gender)

中性 (नपुंसकलिङ्ग napuṁsakaliṅga; neuter gender)

梵文及巴利文名詞的性，一種是依性別分的，一種是依設（於性別化）的。梵文及巴利文名詞的性，識別很重要，因為名詞三種性別，所接用的名詞語幹及名詞語尾變化，各有不同的規則。識別是靠多記多查辭典。

#### ② 名詞的數 (वचन vacana; number):

單數 (एक वचन eka-vacana; singular number), 指一人及一件事物的數。

雙數 (द्वि वचन dvi-vacana; dual number), 指二人及二件事物的數。

複數 (बहु वचन bahu-vacana; plural number), 指三人及三件事物的數。

#### ③ 名詞的格 (विभक्ति vibhakti; case):

梵文及巴利文名詞，共有八格，我國古譯稱八轉聲；其中除去呼格，

又在此言分別！因為名詞格的变化不同，其所含的意義和範圍也就有差別。為易於了解，先列表如下：

八格名稱和意義

| 梵名                                           | 中名  | 英文名                   | 所含意義                                           |
|----------------------------------------------|-----|-----------------------|------------------------------------------------|
| 第1格 prathamā-vibhakti<br>kartā-kāraka (体格) } | 主格  | Nominative<br>=(N.)   | 句中主詞<br>subject                                |
| 第2格 dvitīyā-v.<br>karma-k. (業格) }            | 受格  | Accusative<br>=(Ac.)  | 及物動詞的受詞<br>object                              |
| 第3格 tritīyā-v.<br>kārṇa-k. (作格) }            | 具格  | Instrumental<br>=(I.) | (介詞性) 以, 用, 隨, 和; 因;<br>有. by, with            |
| 第4格 caturthī-v.<br>sāmpadāna-k. (為格) }       | 與格  | Dative<br>=(D.)       | (介詞性) 對, 為, 與<br>to, for                       |
| 第5格 pañcamī-v.<br>apādāna-k. (從格) }          | 從格  | Ablative<br>=(Ab.)    | (介詞性) 自, 從, 由. than,<br>from, since, out of    |
| 第6格 ṣaṣṭhī-v.<br>sāmbandha-k. (屬格) }         | 所有格 | Genitive<br>=(G.)     | (介詞性) 的, of, 's,<br>belonging to, among        |
| 第7格 sattamī-v.<br>adhikarāṇa-k. (位格) }       | 位格  | Locative<br>=(L.)     | (介詞性) 在, 於, 中. in, on<br>at, over, upon, among |
| 第8格 sambodhana-prathamā<br>alapana-k. (呼格) } | 呼格  | Vocative<br>=(V.)     | 呼人或物<br>oh!                                    |

梵名欄中，上行是順序的格名，下行是意義的格名。用例見 17。

## 16 名詞格語尾 (विभक्त vibhakti; case ending)

梵文的名詞 (包括代名詞、形容詞、數詞)，因用在句中有八種格位的不同，附有詞性 (主詞、受詞、介詞性) 意義也就不同，就用名詞格語尾來表示。這種名詞格語尾，被文法學者組成一種規則，作為基礎的原則。但因名詞有各種語幹的不同，及音韻上的關係，有些格語尾就起變化或改形。今先列原則：

| 格名            | 單數       |        | 雙數             |       | 複數            |       |
|---------------|----------|--------|----------------|-------|---------------|-------|
|               | 男·女      | 中      | 男·女            | 中     | 男·女           | 中     |
| 1 pra. 主 N. } | -स् -s   | -म् -m | -औ -au         | -इ -ī | -अस् -as      | -इ -i |
| 8 s.p. 呼 V. } | -स् -s   | -म् -m | -औ -au         | -इ -ī | -अस् -as      | -इ -i |
| 2 dvi. 受 Ac.  | -अम् -am | -म् -m | -औ -au         | -इ -ī | -अस् -as      | -इ -i |
| 3 tr. 具 I.    | -आ -ā    |        | -भ्याम् -bhyām |       | -भिस -bhis    |       |
| 4 ca. 與 D.    | -ए -e    |        | -भ्याम् -bhyām |       | -भ्यस् -bhyas |       |
| 5 pa. 從 Ab.   | -अस् -as |        | -भ्याम् -bhyām |       | -भ्यस् -bhyas |       |
| 6 ṣa. 所有 G.   | -अस् -as |        | -ओस् -os       |       | -आम् -ām      |       |
| 7 sa. 位 L.    | -इ -i    |        | -ओस् -os       |       | -सु -su       |       |

用例及說明見下節。

17 名詞 -अ (-a) 語幹: (注意名詞語幹即名詞語末的字,但梵文字體-अ都省略不寫出來,而羅馬拼音法寫出)  
देव- deva- (男, m.) 天, 神

| 格           | 單 sg.                                                     | 雙 du.                                                      | 複 pl.                                                       |
|-------------|-----------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|
| प्र. 主格 N.  | देव + स = देवः (註一)<br>deva + s = devaḥ<br>神, -神          | देव + औ = देवौ<br>deva + au = devau<br>二 神                 | देव + अस् = देवाः<br>deva + as = devāḥ<br>諸神, (多神)          |
| दि. 受格 Ac.  | देव + अम् = देवम् (註二)<br>deva + am = devam<br>神, -神 (受格) | देव + औ = देवौ<br>deva + au = devau<br>二 神 (受格)            | देव + अस् = देवान् (註三)<br>deva + as = devān<br>諸神, 多神 (受格) |
| तृ. 具格 I.   | देव + आ + देवेन (註三)<br>deva + ā = devena<br>以 (-) 神      | देव + २याम् = देवा२याम्<br>deva + bhyām<br>= devābhyām 以二神 | देव + भिस् = देवैः<br>deva + bhis = devaiḥ<br>以 諸神          |
| च. 與格 D.    | देव + ए = देवाय<br>deva + e = devāya<br>與 (-) 神           | देव + २याम् = देवा२याम्<br>deva + bhyām<br>= devābhyām 與二神 | देव + २यस् = देवे२यः<br>deva + bhyas<br>= devebhyah 與 諸神    |
| प. 從格 Ab.   | देव + अस् = देवात्<br>deva + as = devāt<br>從 (-) 神        | देव + २याम् = देवा२याम्<br>deva + bhyām<br>= devābhyām 從二神 | देव + २यस् = देवे२यः<br>deva + bhyas<br>= devebhyah 從 諸神    |
| ष. 所有格 G.   | देव + अस् = देवस्य<br>deva + as = devasya<br>(-) 神的       | देव + ओस् = देवयोः<br>deva + os = devayoh<br>二 神的          | देव + आम् = देवानाम् (註四)<br>deva + ām = devānām<br>諸神的     |
| स. 位格 L.    | देव + इ = देवे<br>deva + i = deve<br>於 (-) 神, 在神之中        | देव + ओस् = देवयोः<br>deva + os = devayoh<br>於二神, 在二神中     | देव + सु = देवेषु (註四)<br>deva + su = deveṣu<br>於 諸神, 在 諸神中 |
| सं. प्र. 呼格 | देव + स (減स) = देव<br>deva + s (-s) = deva<br>(-) 神!      | देव + औ = देवौ<br>deva + au = devau<br>二 神!                | देव + अस् = देवाः<br>deva + as = devāḥ<br>諸 神!              |

說明:

註(一) -स्-s 及 -र-r 在語末,而前面為母音時,多數變為氣音 -:ḥ(visarga).

(二) -म्-m 在字末(一詞最後一字),而下一詞字頭(一詞開始之字)為子音時變為 -ṃ(anusvāra);如字頭為母音時,則不受變化。又 -म्-m 在句末時,也不變化。

(三) 在同一詞中, -न्-n- 之前,如有 कr, खr, रr, षs 任何一字,齒音-न्-n- 則轉變為舌音化-ण-ṇ-。但-न्-n- 為連接音時,則不變化。

(四) 在同一詞中, -स्-s- 之前,有 कk, रr, लl, अa 或 आā 以外的母音,而在-स्-s- 之後,跟隨着各種母音(但 कr 除外)及 तt, थth, नn, मm, यy, वv 時,變-स्-s- 為-ष-s-。

這裡不擬多介紹名詞語幹 (ending of noun) 連接格語尾 (vibhakti; case ending) 變化的細則，因為對初習梵文的人是很繁雜的；但如記住名詞各種語幹連接格語尾的周例，却反比較容易些。如上表 देव- deva- 一詞，是屬名詞男性 -अ -a 語幹，其他任何名詞男性 -अ -a 語幹，連接格語尾的變化，都可照同樣的方法分解。今再舉 राम- Rāma- (男) (羅摩，印度羅摩衍那 Rāmāyaṇa 史詩中的男主角) 對照：

| 單         | 雙         | 複         | 例句：                                                  |
|-----------|-----------|-----------|------------------------------------------------------|
| 主 रामः    | रामौ      | रामाः     | 1. बुद्धस्य गुणाः । 佛陀的諸功德。<br>Buddhasya guṇāḥ /     |
| 呼 राम     | रामौ      | रामाः     | 2. वृक्षे शकुनौ । 兩隻鳥在一棵樹上。<br>vṛkṣe śakunau /       |
| 受 रामम्   | रामौ      | रामान्    | 3. बुद्धो धर्मं भाषति ॥<br>Buddho dharmam bhāṣati // |
| 具 रामेण*  | रामाभ्यां | रामैः     | 佛陀說法。                                                |
| 與 रामाय   | रामाभ्यां | रामेभ्यः  |                                                      |
| 從 रामात्  | रामाभ्यां | रामेभ्यः  |                                                      |
| 所有 रामस्य | रामयोः    | रामाणाम्* |                                                      |
| 位 रामे    | रामयोः    | रामेषु    |                                                      |

### 字彙

|                           |                                   |
|---------------------------|-----------------------------------|
| आकाश ākāśa (男) 空, 虛空      | वृक्ष vṛkṣa (男) 樹, 木              |
| गज gaja (男) 象             | शकुन śakuna (男) 鳥, 禽              |
| गुण guṇa (男) 德, 功德, 福德    | श्रावक śrāvaka (男) 弟子, 聲聞(弟子)     |
| देव deva (男) 天, 神         | सङ्घ saṅgha (男) 僧伽, 僧團            |
| धर्म dharma (男) 達磨, 法, 真理 | हंस haṁsa (男) 天鵝                  |
| पुत्र putra (男) 子, 兒子     | ✓ कुज kūj (1) 鳴                   |
| बाल bāla (男) 男孩子, 男童      | ✓ गम् → गच्छ gam → gacch (1) 去, 往 |
| बुद्ध buddha (男) 佛陀, 覺者   | ✓ पठ paṭha (1) 讀, 閱讀              |
| मेघ megha (男) 雲           | ✓ भाष bhāṣ (1) 說, 宣說              |
| राम rāma (男) 羅摩(人名)       | ✓ शंस saṁsa (1) 稱揚, 頌揚            |

### 習題三

I. 分解 बुद्ध buddha 及 धर्म dharma 為八格及三種數。

II. 譯成中文：

1. गजस्य gajasya / 2. पुत्राभ्याम् putrābhyām / 3. आकाशे मेघाः ākāśe meghāḥ / 4. श्रावकाः बुद्धं शंसन्तः śrāvakāḥ buddham saṁsanti //

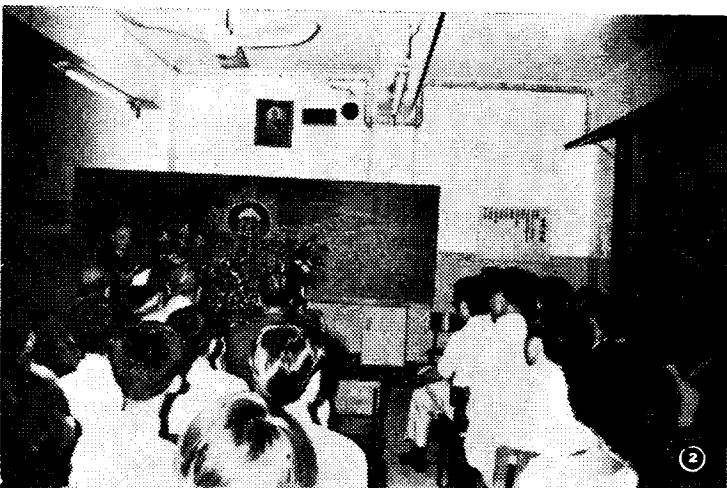
III. 譯成梵文：

1. 一隻鳥(限受格). 2. 諸神. 3. 兩隻象的兒子們. 4. 佛陀稱讚弟子們



## 敏智老法師演說

香港佛教能仁書院恭祝  
釋尊二五一七年聖誕  
盛況

[illegible]

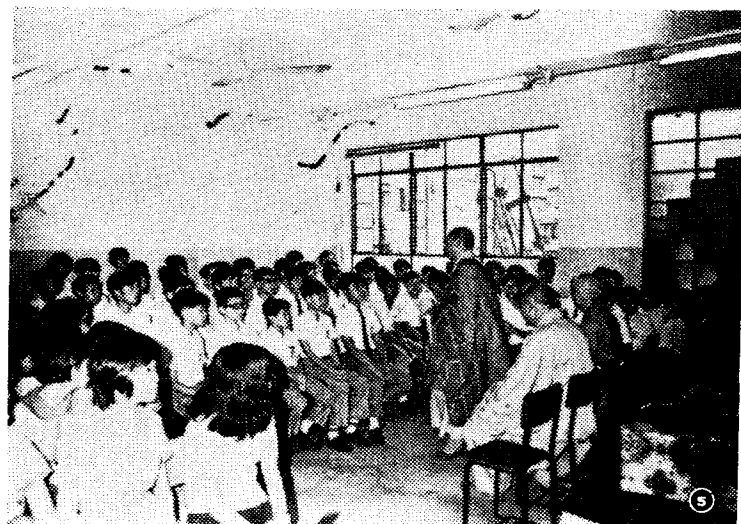
賢德法師翻譯粵語



洗塵法師開示佛誕意義



證書頒發依證



佛教英文書院學生皈依三寶





沙田般若精舍弘賢紀念堂落成典禮胡文虎夫人陳金枝女士主持剪綵