

内明

20



內明月刊目錄

隋·賓陽南洞本尊石像·····	封 面
生死與涅槃究竟二不別·····	趙 亮 杰 3
從瑜伽佛教教理史上看世親的地位·····	幻 生 譯 6
關於極樂世界及邊地的時間問題·····	念 生 13
佛陀生滅年代的探討·····	大風居士 15
老莊與道教·····	褚 柏 思 17
論中國歷史上的一統·····	劉 家 駒 19
佛教入華後對中國文學之影響·····	蔡 清 霖 24
真正的人·····	馮 永 明 26
關於知識判斷與價值判斷·····	慧 龍 28
我對人生的一點看法·····	雨 文 30
研究佛法的價值·····	顏 佩 蘭 31
佛說四十二章經講話(十三)·····	聖 印 32
廣東歷代詩僧簡介(十八)·····	慧光居士 36
學禪室隨筆·····	姜 渭 水 39
佛教夏令營給我的感受·····	潘 式 銓 40
家常便飯話紅燒冬瓜·····	凡 鳥 40
春寒·····	林 大 雲 35
夏日最後的玫瑰·····	文 桂 明 41
坐禪修心養性·····	42
教界簡訊·····	本 社 43
梵文學習法·····	淨 海編 47

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

社 長 釋 敏 智
 督 印 人 釋 洗 塵
 發 行 人 釋 金 山
 編 輯 釋 會 機
 智慧、惟誠
 出 版 者 內明雜誌社

佛元2517中華民國六二年11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

生死與涅槃究竟二不別

趙亮杰

一、何謂生死？

什麼叫做「生死」？曰：「生死」者，一切現象之變異法，新陳代謝之異名詞；由變異故，剎那不住；由不住故，叫做「生死」。

二、何謂涅槃？

什麼叫做「涅槃」呢？曰：「涅槃」梵音，又曰泥洹。義譯寂滅，滅度，無爲，不生不滅，圓寂，安樂，解脫等。

所謂「寂滅」者，言一切現象界，雖然緣生緣滅，而生滅如幻；觀其實際，現象生時，涅槃不生，現象滅時，涅槃不滅；猶如村童，玩泥爲戲，一塊泥巴（喻涅槃），人、天、鬼、畜，隨手捏造，人相鬼相，迭相更替；而此泥巴，相生不生，相滅不滅；若能生死海中，見不生滅，不離生滅，即「寂滅」相，非如二乘，凍結生死爲「寂滅」也。

所謂「滅度」者，滅其所本無，還其所固有也。本無者何？生死流轉也；固有者何？性海寂滅也。諸有智者，即「生滅」之幻相，見「涅槃」之實性，則不被生死牽着鼻子輪轉六道，隨順流入寂滅性海，還其不生不滅之本來面目也。

所謂「無爲」者，簡非妄識之造作；造作之法，即便內守幽閒，如夾冰魚，仍屬「有爲」；當知涅槃不生，不碍緣生，涅槃不滅，不礙緣滅；緣生緣滅，同一「如」故，講佛證之，觀一切法，本自如來如去；「來去」者，代表「生滅」，「如義」者，

是「涅槃」；金剛經曰：「如來者，即諸法如義」；大乘起信論曰：「能觀諸法如義者，即是向佛智故」。此「無爲」者，無爲而無不爲也，因緣會聚，由如而來，故曰「如來」；薪盡火滅，隨如而去，故曰「如去」；如水與波，波生水也，波滅亦水；「如義」者，「無爲法」，生滅去來，隨緣而起，雖名無爲，而無不爲也；又緣生如幻，無實際故，爲而無爲也。此「無爲」法，簡非二乘灰心泯智之無爲也。

所謂「不生不滅」者，此言「緣生緣滅」之幻相，不與「涅槃」相應也。

所謂「圓寂」者，圓者，具足一切義，圓滿無虧義；寂者，息諍義，肯定一切義；所以者何？語云：「人平不語，水平不流」；又曰：「不平則鳴」；得其「平」者，即「中道」也；得「中道」者，具足一切義也；是故圓滿無虧，平則不鳴，諍論自息，故稱圓寂。

所謂「安樂」者，涅槃之法，不與識心相應，自無塵勞妄想，識心歸依涅槃，自得輕安快樂。是故孟子曰：「仁，人之安宅也」；以其涅槃之法，安如泰山，孔子曰：「智者樂水，仁者樂山；智者動，仁者靜；智者樂，仁者壽」；涅槃性海乃是佛與衆生安身立命之處，故得安樂。

所謂「解脫」者，涅槃無縛，本自解脫，非以解脫，而解脫之。所言縛者，乃被衆生妄見所縛，如晴明空，空自晴明，若甲乙二人，甲帶赤色眼鏡，乙帶綠色眼鏡，則所見各異；雖所見異，各不相知，各各認爲所見皆是，大千世界獨此一家貨真價實；

卻不自知彼所見境，爲色（喻「無明」「煩惱」所障，乃爲「我見」，非「正偏知」；「貨真價實」者是爲「妄見」。非法實際。

衆生「妄見」，障覆「涅槃」，猶如紅綠諸色，障晴空；由此當知一切衆生「能見」是妄，所見皆非，但去眼翳，空自清明，妄情縛解，一切諸法，本自解脫；是故佛說一切法本自涅槃，一切衆生本自解脫。

三、智斷二德表大涅槃

如來證果，菩提斷德曰「涅槃」，涅槃智德曰「菩提」。智、斷二德，俱臻「波羅密」境界，叫做「阿耨多羅三藐三菩提」，亦曰「自性清淨涅槃」；然非「智德」不能於「生死」流中見涅槃性，非「斷德」亦不能於「生死」海中證菩提果。故知智、斷二德之菩提涅槃，即定慧一如之極果也。

以大智故，透視一切現象，生住異滅，如幻如化，無實際故；誠如村童，手持泥巴，幻作人、天、鬼、畜，雖然諸相歷歷，離泥無體；當知諸相皆因緣生，緣生之法，皆無實際；生亦幻生，滅亦幻滅！若於泥性之中求其人、天、鬼、畜，了不可得；相且不可得，況生滅乎？

此無相之相（涅槃），不礙十法界色緣生緣滅，故曰「法性」。何以故？十法界色離此無體故；雖能緣生十法界色（猶如泥巴可造諸相），卻不與十法界色生滅相應（猶如泥性之中尋求諸相不可得）；此「不相應」「不可得」而又貫攝十法界者，本無可名，從其「斷德」（不與萬法生死相應）名大涅槃，從其「智德」名大菩提。十界依正之所依止，名曰法性。真而無妄，如而不異，叫做真如。總一切法，攝一切義，叫做大陀羅尼；或曰大總相法門體；或曰第一義諦，亦名勝義諦也。十法界色，皆依時空因緣而得建立，從其超越時空因緣，叫做一眞法界，亦名一如法界，以其超時空，超因緣，求其妄相不可得，曰「一眞」；求其染相不可得，曰「一如」；何以故？著幻成妄，依妄成染，一

切諸幻皆依時空因緣而生；此大涅槃，既超時空，超因緣，則非幻尚不生，幻法云何立？諸幻尚不可得，況云乎妄？況云乎染耶？此即「一眞法界」和「一如法界」所由名也。以上諸名衆義，諸佛如實而證（實驗），叫做如來法身。

四、即生死見涅槃

變異曰生死，不變曰涅槃，宇宙間一切法，信手拈來，皆見「變」「不變」相；易言之，隨舉一法，皆具「生死」「涅槃」的共相；譬如桌上的玻璃茶杯，茶杯是玻璃的「變相」，玻璃是茶杯的「不變相」；亦如十法界依、正二報，皆是涅槃的變相，涅槃是十法界色的不變相；一切衆生若不隨「變相」流轉，即見「涅槃」；「變相」虛幻，猶如茶杯，似有非有，何以故？離開玻璃，無自體故。衆生不知，著幻成妄，隨着「變相」背大涅槃，流轉生死，從劫至劫，枉入諸趣！不知一切變相，仍在涅槃海中，例如茶杯酒瓶，皆依玻璃而有，離開玻璃，「變相」無依，求其茶杯酒瓶，猶如龜毛兔角；此大涅槃與十法界依、正二報，亦復如是。衆生不知，以「變」逐「變」，翻涅槃海成生死海；諸佛了悟，以「常」御「變」，轉生死海成涅槃海。

吾人若了生死如幻，一切變相，皆是「隨緣眞如」，猶如茶杯酒瓶皆是「隨緣玻璃」；若從相變性不變說，叫做「不變眞如」；猶如茶杯酒瓶迭相更替，而此玻璃不變不易，叫做「不變玻璃」。「不變」體也，「隨緣」用也；隨「用」流轉是凡夫，由「體」御「用」是諸佛，滅「用」歸「體」是二乘。

隨用流轉，即失中道，如同斷了線的風箏，隨風飄蕩，無所依止，叫做毛道凡夫；無依止故，遇境隨緣，即被境轉，造善惡業，隨業受生，則有「分段生死」，流轉六道；這是「毛道凡夫」自己作不得主，也是毫無把握的事；是故衆生必須歸依三寶，持如來戒之必然也。

由體御用，即是諸佛菩薩轉妙法輪，遇境隨緣，能起恆沙勝妙功德，此即以靜御動，以不變應萬變，則一切動相變相，皆有

規律；有規律的行爲、家庭、社會、政治，即是道也。這和斷了線的風箏大不相同，以其有依止故，得中道故；此「中道」者，即是俗說「力量平衡」；力量平衡了，一切動相變相，順「自然業」，如各星球之運轉，皆有一定的規律，此即所以天之長也，地之久也。若背中道（涅槃）一切動相變相（生死）即失平衡，如是不盡虛空、遍法界，一切動相變相皆翻筋斗，此即佛說：「一切衆生顛倒生死」也。

滅用歸體，即是二乘聖人凍結生死以爲涅槃，他們把這「生死流」凍結了，當然也就不能隨着「生死」造善惡業，只是一味的用「絕緣法」，堵絕六根，灰心泯智，名「無爲法」；但，這只是相似無爲，非大涅槃之無爲也。夫，涅槃無生，不碍緣生；今彼二乘用「絕緣法」凍結生死以爲涅槃，此乃加工製造，非諸佛所證之「自性清淨涅槃」也；是故二乘涅槃如而不來，雖說十二因緣，乃「還滅門」所證，簡非大乘之「一心眞如生滅門」所證。是故他們的境界只是沉空滯寂，貪着禪味以爲法樂；若以凡夫眼光來看，真是沉寂得可怕！

五、結 論

生死與涅槃，是一體兩面，不是兩個東西，上面已經表示的很明白了！凡屬現象，都是生死相續（新陳代謝），才能萬古常新；也惟有生死相續，無間無隙，永遠是新的血輪，才能永不衰老；若不生死相續，大千世界，無論有情無情，立即僵化而老死。

若能永遠無間無隙的新陳代謝，不但永遠年青，而且壽命無量！猶如燈光，雖然電流刹那變滅，同時也刹那相續，故見燈光凝然不動，不變不異；其實它正在刹那不斷的變滅，同時也不斷的相續，若變滅與相續，永遠保持平衡，物體就會永遠年青，若見燈滅，乃是燈管老化，或電器發生故障，或電流中止，非是光滅。

吾人之身，到了發育健全以後，就要開始老化，因老化而死！皆由「身見」產生「我執」，由知識產生「法執」，二執爲

障，起意識上的貪瞋痴，產生無量無邊煩惱，攻剋身心；復由「二執」（障礙）影響到生理上的新陳代謝，使衰老的細胞推不出去，新的細胞生不出來，就要開始老化了！老化的身子，再加上緊張忙碌及種種煩惱的攻剋，就會加速死亡了！

我們的生命（生理）只要不缺乏營養，猶如燈光不斷電流，就可永不衰老，並且永遠的活下去；但由於煩惱的攻剋，機能的障礙，使這猶如燈光的生命，變成燈管的壽命（分段生死）；我們要知道，燈管之所以有壽命，而且非常短暫，就因爲它受電流的攻剋，而其本身又不能新陳代謝，所以它的壽命，我們可以給它計算出來。

由此可見「我執」與「法執」所產生的「煩惱障」和「所知障」，它不但障「正偏知」，擾亂情緒，反而攻剋生理機能，影響細胞新陳代謝（生死相續），使我們的身體很快的趨於老化而死亡。

若見變化密移，不滯生死，即是涅槃；萬象紛擾，不見煩惱，即是菩提。不滯生死者，了生死也；了生死者，覺了生死如幻，非滅生死也。何以故？凡言生死，皆現象界；一切現象，皆緣起法；緣起海中，色聲等法，皆是新陳代謝，延續其壽命，若不生滅相續，則壽命絕，大千世界頓時化爲烏有！又何貴乎眞如法性之有耶？但知如幻，不執不著，則一切幻法，皆是「隨緣眞如」；眞如非幻，緣生如幻，幻相不離實性，猶如茶杯酒瓶不離玻璃之實性也。此「隨緣眞如」，諸佛以淨智而證，叫做「無住處涅槃」。「無住處」者，極言其生滅幻法，如蜃氣樓，無處可住也。曰：若如此者，何名涅槃？答：若不逐（迷戀）幻，幻相在處即實性在，猶如杯瓶在處即玻璃在，故曰涅槃。

衆生迷故，執幻爲實，逐生死流，背涅槃海，不離諸佛「無住處涅槃」，當場就是六道輪迴。若了生死現象如幻，不執不住，萬象紛擾，仍歸一寂；一寂非異，「一」亦不可說；此不可說處，卻一法不遺，則「溪聲盡是廣長舌！山色無非淨法身」。如是悟者，即大菩提；此大菩提了斷一切虛妄分別，不離一切法，即大涅槃。

從瑜伽佛教理史上

看世親的地位

●●●●●
工藤成性著
幻生譯

一、世親以前之瑜伽佛教

此處所謂瑜伽佛教，是指與龍樹、提婆中觀佛教相對立的無著、世親的佛教系統而言。如將龍樹的中觀佛教稱為空系，則無著的瑜伽佛教應該稱為有系；如將前者稱為實相論系，則後者可以稱為緣起論系。瑜伽佛教，是將萬有發展的根源置於心識一元之中，為純粹主張唯識思想的一派。它底思想由來，可以遠溯自原始佛教的四諦、十二因緣、三法印等；以及部派佛教——特別是犢子部的非即蘊我非離蘊我的思想；化地部的九無為說，窮生死蘊說，種子相續說；經量部的種子薰習說，細意識說，都可看做其思想的具體起源。這些思想，一旦被移植到大乘佛教的基礎上來，便開出美麗的瑜伽唯識之花。從部派佛教的成立時代，到瑜伽唯識的大成期間，其中有着一段很長的時間距離。在這中間，不僅有着許多大乘經典的成立出現，同時也有如龍樹、提婆那樣偉大的大乘論師的出世，至於其間的思想關連，我們無法從事實上作明白的判定，只能從推想中說明他們思想的聯繫。這種想像如果是確實的，為什麼在龍樹、提婆時代對於原始佛教與部派佛教的唯識思想不能發揮進展，而到無著、世親時代才能發揮進展呢？這不能不是一個疑問。這個疑問，只要我們看一看龍樹、提婆的中觀學在佛教思想史上的地位，便可很快的明白了。

龍樹對於小乘部派學說誤執佛說的一面解釋，最初加以全部否定，然後再加以全肯定，以此建立其中觀學法義。他將佛說與佛教諸派之說加以綜合，這是他底偉大功績。有人將龍樹的中觀學看做單在否定的一面，或者看做為反小乘有部而興起的，這些都是不太確當的。龍樹否定一切，也就是在另一方面肯定一切。他底「中觀論」，主要是表現否定方面的；「大智度論」，主要是表現肯定方面的。所以，小乘部派哲學上的許多小爭執，都不在他的論說之內。即使將發展中的小乘部派的唯識思想，納入於他的哲學體系之中，也是不能進步的。因此，龍樹時代，小乘部派依然維持着它的舊態，流傳於北印度。不過，在此之間，由於主張萬法唯識的「多界經」、「解脫經」、「增一阿含經」、「大乘阿毘達磨經」、「解深密經」等經典的成立，而無著、世親的出世，正如乘此風雲的蛟龍出現，他們就龍樹以來的大乘佛教基礎，以新出的瑜伽唯識經典為所依，而加速完成小乘部派唯識思想的發展，這確是無著、世親的功績。繼承此小乘部派思想而成立唯識大乘的，也是無著世親。「攝大乘論世親釋」卷二說：「論曰：復次，聲聞乘中亦以異門密意，已說阿賴耶識。如彼增一阿笈摩說：世間衆生，愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶；為斷如是阿賴耶故，說正法時，恭敬攝耳，住求解心，法隨法行。如來出世，如是甚奇希有正法，出現世間。於

聲聞乘如來出現四德經中，由此異門密意，已顯阿賴耶識。於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意，說此名根本識，如樹依根。化地部中，亦以異門密意，說此名窮生死蘊。有處有時見色心斷，非阿賴耶識中彼種有斷。」（大正，三一，三二六，C）

這是先舉無著「攝大乘論」的論文，而後世親給予解釋。（譯者按：釋文未引）

又，世親在「大乘成業論」說：「即依此識，赤銅牒部經中，建立有分識名；大眾部經名根本識，北地部說窮生死蘊。」（大正，三一，七八五，A）這些是將阿賴耶識的文證求之於小乘部派之中。由此可以察知無著、世親瑜伽唯識思想的根源。然而，這是緣起論一部門的唯識思想的起源論。無著、世親的大乘佛教，雖然以唯識思想為根底，但大乘佛教，是宗教的；唯識思想，是哲學的，這二者在此處自然有其範圍的廣狹與立場的差異。因此，唯識思想的起源，未必顯示大乘佛教的起源，在此，更有進一步探求無著、世親大乘佛教起源的必要。

依據「大唐西域記」說，無著菩薩夜間上昇兜率天，從彌勒菩薩受五部大論，白天在阿踰陀講堂為大眾宣講。所謂五部大論，便是瑜伽師地論，分別瑜伽論，大乘莊嚴經論，辯中邊論，金剛般若論。據「婆藪槃豆法師傳」（世親傳）說，無著請彌勒下降人間，說「十七地論」。此處所說「十七地論」，即是「瑜伽師地論」的十七地分，所以，二說的名稱雖有具畧不同，而並不矛盾。依據這些記載，無著的瑜伽佛教，是從彌勒相承下來的。關於彌勒是否為一歷史上真實人物，有人持以異說，我們無法決定其是非。因此，無著的瑜伽大乘相承問題，依然為一存而未決的問題。

世親受其胞兄無著的感化，從小乘皈信大乘，首先為無著的「攝大乘論」與「辯中邊論」作釋論，理解瑜伽大乘，而後就他過去修學的小乘部派思想作參考，再批判無著的瑜伽大乘，建立他自己的宗教及哲學思想，如他的「唯識二十論」等許多著作，

都是成立瑜伽大乘的論典。

二、世親的瑜伽佛教

玄奘譯的「攝大乘論」卷上，論及賴耶緣起的起源，遠自小乘經典為發端，而後導致部派佛教化地部與經量部等唯識思想的萌芽。無著至此，才舉經證成立阿賴耶識說。從賴耶緣起思想上看，無著的確是個阿賴耶識說的創導者，但真正成立阿賴耶識思想體系的，還是他的胞弟世親。無著在「瑜伽師地論」本地分的五識身相應地與意地裏，雖然鼓吹唯識思想，但他尚未說明阿賴耶識為何物，到了「攝大乘論」中，他才以經證與理證證明阿賴耶識成立的理由。不過，他也只是舉出阿賴耶識的名義，與阿賴耶的三相，熏習義、種子義，以及阿賴耶識與種子的關係，阿賴耶識與前七識的關係，阿賴耶識的經證及成立理由，染污意成立理由等，為主要的論述罷了。這些在世親的「唯識三十論」中，不出初能變的三相門與三性分別門，二能變的心所相應門與三性分別門。至於對整個唯識思想的體系問題，無著的唯識學裏尚未有所論及，然而，這在世親的唯識學中，已經有整然的思想體系出現。

世親為賴耶緣起思想的大成者，在他的著作裏，雖然有很多地方說到其思想，但率直說明八識問題的，只有下列各書：①十地經論，②百法明門論，③辯中邊論，④大乘五蘊論，⑤大乘成業論，⑥唯識二十論，⑦攝大乘論釋，⑧唯識三十論。此中「十地經論」，只是散說心、意、識、阿梨耶、阿陀那的名目。「百法明門論」，是列舉八識心王心所等所謂五位百法的名目。在世親現存的著作中，以五位百法來限定諸法法數的，並且舉示其百法名目的，也不外此書。就這一意義來看，此書可以看做世親唯識思想體系的一環。「辯中邊論」，對於有為法的說明，舉出藏識、思量性識、第六意識，及前五識名目來解說。「大乘五蘊論」，對於蘊識的說明，舉出阿賴耶識與第七識來解說。「大乘成業論」，是說明阿賴耶識的起源及其名義。「唯識二十論」，是

總括的說明萬法唯識，破斥外道小乘的論難。「攝大乘論釋」是解釋無著的「攝大乘論」，故其唯識思想範圍，亦不出該論之外。「唯識三十論」，是將賴耶緣起的思想體系化，為世親一生中精心的一部名著。

就上面看來，世親的瑜伽大乘最顯著的特徵，在說明賴耶緣起思想。在世親的著作裏，「唯識三十論」，又是在賴耶緣起的思想史上，占其最重要地位的一部論典。

三、印度瑜伽佛教的發展

由世親而完成的瑜伽佛教，當他去世以後，在印度仍然非常盛行。義淨的「南海寄歸內法傳」卷四說，瑜伽學者，必須研究無著的八支，並且舉其八支之名：1. 二十唯識論，2. 三十唯識論，3. 攝大乘論，4. 對法論，5. 辯中邊論，6. 緣起論，7. 大莊嚴論，8. 成業論。這八支之中，雖然有世親的著作，但「南海寄歸內法傳」，卻將它歸功於無著，稱為無著的八支。

其次，慧沼的「成唯識論了義燈」卷一說，為廣顯「瑜伽師地論」法義，舉出十種論書，稱為十支。1. 「大乘百法明門論」（世親菩薩造），2. 「大乘五蘊論」（世親菩薩造），3. 「顯揚聖教論」（無著菩薩造），4. 「大乘阿毘達磨雜集論」（本論無著菩薩造，釋論師子覺造，安慧菩薩本釋二論合糅而成），5. 「辯中邊論」（本頌慈氏菩薩造，釋論世親菩薩造），6. 「二十唯識論」（世親菩薩造），7. 「三十唯識論」（本頌世親菩薩造，釋論護法等十大論師造），8. 「大乘莊嚴經論」（本頌慈氏菩薩造，釋論世親菩薩造），9. 「分別瑜伽論」（慈氏菩薩造），10. 「因明正理門論」（陳那菩薩造）。此中，也有除去「因明正理門論」，另加「攝大乘論」稱為十支的；在印度，瑜伽學者，都以研究此八支或十支為通則的。慈恩（窺基）大師的「成唯識論述記」，說到「成唯識論」的所依。舉出六經十一論之名；其十一論差不多大部分都在這八支或十支之中。由此可以窺知瑜伽佛教

在印度流行之一斑。

說到瑜伽佛教，在世親的論典中，特別流行的，便是「唯識論」；給與中國佛教影響最大的，除了「唯識論」之外，還有「十地經論」與「攝大乘論釋」。首先看「唯識論」的發展。「唯識論」，有「唯識二十論」與「唯識三十論」二部論典，這二部論典，都是當時及其後世佛教學者極愛研究玩味與註釋的。就「唯識二十論」的註釋言，窺基「唯識二十論述記」卷上說：「此論本理豐文約，西域註釋數十餘家，根本即有世親弟子瞿波論師，末後乃有護法菩薩。」（大正，四三，九七八，C）就「唯識三十論」的註釋言，宋代惟白的「大藏綱目指要錄」卷五之下說：「天親菩薩將入滅時，作三十頌，後二十八家解其義，又復十六家皆不能盡其微意，護法菩薩、安慧等十師，解成一百卷。」其盛況當可思矣。

此二論盛行於印度。「唯識二十論」以破邪為主；「唯識三十論」以顯正為主，所以，對於唯識義理的發揮，主要在後者。後來，為「唯識三十論」作註釋的，有護法等十大論師，練義凝想，遂成「成唯識論」十卷。所謂「十大論師」，與世親同時的，有：①親勝，②火辨；在世親稍後的，有：③德惠；德惠的弟子，有：④安慧；與安慧同時的，有：⑤難陀，⑥淨月，⑦護法；護法門下，有：⑧勝友，⑨最勝子，⑩智月。此十大論師，各為「唯識三十論」寫了十卷註釋，十人合為百卷。玄奘將其持歸中國，受其弟子窺基建議，以護法釋論為主體，旁及其他九大論師之註釋，糅譯成所謂「成唯識論」十卷。除此十大論師之外，尚有陳那、護月、戒賢等，也都是研究「唯識三十論」的著名人物。據「大唐西域記」與「大唐慈恩寺三藏法師傳」說，此外，印度還有許多英哲研究此論。

玄奘傳譯的十大論師釋論，是以護法為中心的，而置其他論師於眾星拱月的地位。所以，「成唯識論」，顯明的為護法的唯識學，並不能看出世親「唯識論」發展的全部。因為，護法與其他論師比較，雖然有其不少優劣之處，但這對世親而言，他們不外屬於兄弟之間的關係。然而，事實不容否認的，世親的唯識學

，到了護法時代，已經有了很大的變質。總之，「成唯識論」，對於世親以後，以「唯識三十論」為中心而產生的論議課題，如種子起因問題，認識作用問題，遍計所執問題等，這些，在其他論師之間的研究與主張，由於資料的欠缺，我們不能見到「唯識三十論」的教義發展，更不能知道護法以外其他論師的主張，誠屬遺憾。儘管如此，在印度研究此論，以及此論在唯識學的發展史上，都呈現着一片空前絕後的盛況。

其次，看「十地經論」的發展。「十地經論」，為解釋「華嚴經」的「十地品」。據法藏的「華嚴探玄記」與「華嚴傳記」所記，「十地品」在印度以「十地經」名流行，在世親以前，龍樹（Nāgārjuna）已經為「十地經」而作「十住毘婆沙論」的解釋；世親以後，堅慧（Śhīramsti）與金剛軍（Vajrasena）等也有「十地經」的註釋。可知此論在印度研究的風氣頗為旺盛。

世親的「十地經論」，傳譯到中國的，為勒那摩提與菩提流支等，由於他們的師承不同，所以譯出的文字也常有異見出現；依「十地經論」成立的地論宗，因此也分為南道與北道二派。從這些事情看來，在印度「十地經論」的研究不僅很盛，同時研究者之間對其內容尚有很多歧見存在。然因資料不備，我們無法對其作進一步的探討研究。

第三，看「攝大乘論釋」的發展。無著為欲統一瑜伽佛教而著「攝大乘論」。世親的「唯識論」沒有寫成之前，「攝大乘論」在當時的唯識學界，被視為非常重要的論典。現存的「攝大乘論釋」，有無性與世親的二種釋論，由此可知它受人們重視的情形。世親的「攝大乘論釋」是解釋無著的「攝大乘論」，對其論義大為發揮，但它的價值，畢竟祇限於「攝論」的範圍之內。然而，這部論典，當陳真諦譯出「攝大乘論釋」十五卷之後，接着隋代的達磨笈多與行矩又作第二次翻譯，譯成「攝大乘論釋論」十卷，到了唐代，玄奘更作第三度翻譯，譯出「攝大乘論釋」十卷。從「攝大乘論世親釋」的三度漢譯這點看來，它在當時印度瑜伽佛教裏的重要性，是不容否認的。

四、中國瑜伽佛教的發展

A. 三家別傳

如上所述，印度瑜伽佛教，是由無著、世親集其大成而興盛的，同時也導致世親唯識思想的發展。當這些瑜伽佛教傳入中國之後，便形成了三派的分立：一、為北魏勒那摩提，菩提流支傳入的地論宗，二、為陳真諦所傳的攝論宗，三、為唐玄奘所傳的法相宗。

一、地論宗：世親的「十地經論」，是在北魏宣武帝永平元年（五〇八），由中印度勒那摩提（Ratnamati）與北印度菩提流支（Bodhiaci）等，於洛陽譯出的。就其譯本而言，如前所說，二者之間頗有差異。自世親的「十地經論」譯出之後，世親的瑜伽佛教，在地論宗的名下出現於中國，非常盛行。「十地經論」，由於譯者的意見不同，遂產生南北二道：一為繼承勒那摩提說的慧光派，一為高唱菩提流支說的道寵派。慧光派盛行於相州（今河南省臨漳縣）南道，道寵派弘揚於相州北道。此中，南道應該視為地論宗的正統；慧光門下，俊傑濟濟，流傳至久。北道意氣不揚，後被攝論宗所同化，失其獨立面目。

二、攝論宗：陳文帝天嘉四年（五六三），真諦譯出無著的「攝大乘論」與世親的「攝大乘論釋」，這是無著、世親的瑜伽佛教第二度傳到中國，由此而導致攝論宗的勃興。據道宣的「續高僧傳」卷一說，真諦在中國二十餘年，譯出六十四部二百七十八卷經論，但他所宗而專心弘傳的，唯有「攝大乘論」。「自諦來東夏，雖廣出衆經，偏宗攝論」。然而，真諦在世時，攝論的弘傳並不發達，直到真諦去世以後，攝論的弘傳才興盛起來。尤其是北周建德三年（五七四）武帝廢佛之際，由北道地論師携歸北方之後，才大見盛行起來。到了唐代，玄奘第三度譯出「攝大乘論」與「世親釋」後，遂將它歸併於法相宗之內。

三、法相宗：唐太宗貞觀十九年（六四五），玄奘自印度回

到長安，大量譯出他所宗的瑜伽佛教論典，成立法相宗，這是無著、世親的瑜伽佛教第三度傳到中國。高宗顯慶四年（六五九），玄奘譯出「成唯識論」十卷；此論如前所說，為印度十大論師解釋世親「唯識三十論」的釋論，玄奘以護法的釋論為中心糅合而成的，成為法相宗所依的根本論典。玄奘門下有慈恩（窺基），慈恩為法相宗的大成者，一般人將他推為法相宗祖。慈恩門下有慧沼，慧沼門下有智周，這三代師資的相承，被看做法相宗宗脉的正統。智周以後，法相宗衰微不振，其宗旨與法義，也就歸於沉寂不張。

B. 三家教義的比較

爲了知道世親的瑜伽佛教在中國發展的情形，特別舉出三家教義的二三特徵來作比較。

一、關於緣起論：地論宗的「十地經論」說：「三界虛妄，但是一心作；十二緣分，是皆依心。」這段文中的「一心」，被視為染污的心、意、識；宇宙萬有，都是由此心、意、識所顯現的。此種說法，初見好像是所說的染心緣起，但就其妄心以唯一真心爲體，由其真心的變異而起妄心，現起妄相的主張來看，它純然是屬於淨心緣起的。

攝論宗的「攝大乘論」，最初二段主張唯識無境之說，這與法相宗所說無大差異，但說到萬有從如來藏緣起的主張，便與法相宗大異其趣，而與地論宗所說相近。

法相宗以「三界唯一心，心外無別法」爲金科玉律建立法義，主張萬有現象從有情各自染分賴耶而開發的。

二、關於心識的分類及阿梨耶的性質問題：「十地經論」中，就心識問題舉出心、意、識、阿梨耶、及阿陀那之名，但對這些名詞的內容卻沒有說明。慧遠在「十地經論義記」卷一之末裏說：

「何者是其心意、識等？……若依楞伽，別就五識、六識、七識，以分三種。如彼經中，第七妄識，集起之本，說

明爲心；第六識遍伺諸塵；說以爲意，五識之心，了別現境，說名爲識。今此當應就後言耳。此皆除故，名爲離心，眞慧獨存，稱曰唯智。智即法身，說名依止。此智雖從心、意、識生，還能滅於心、意、識等。故經說言：如木生火，是火生已，還燒是木。實觀亦爾，故離一切心、意、識等。既離心等，當知即用眞識爲體；眞識通前，合有八識。」（**正續**，七一之二，一五五）

這是將心分配於第七，將意分配於第六，將識分配於前五的。又，慧遠的「大乘義章」卷三末說：

「前六及七同名妄識，第八名眞。妄中前六，迷於因緣虛假之法，妄取定性，故名爲妄。第七妄識，心外無法，妄取有相，故名爲妄。第八眞識，體如一味，妙出情妄，故說爲眞……」（大正，四四，五二五，**B**）

這是將第八爲眞，前七識爲妄的。

關於阿梨耶，「大乘義章」卷三末說：「阿梨耶者，此方正翻名爲無沒，雖在生死，不失沒故。」（大正，四四，五二四，**C**）這更說明阿梨耶爲純淨無垢的。

至於解釋阿陀那之名，「大乘義章」卷三末說：「阿陀那者，此方正翻名爲無解，體雖無名，痴闇心故。」（大正，四四，五二四，**C**）這是說明阿陀那爲染污無明。

吉藏的「中觀論疏」卷七也說：「舊地論師，以七識爲虛妄，八識爲眞實。」（大正，四二，一〇四，**C**）

地論宗將心識分類爲八種：第八識名阿梨耶，第七識名阿陀那。如上所說，它又將第七識，第六識，前五識，各名爲心、意、識。地論宗又以第八識爲純淨的眞識，前七識爲染污的妄識。一切諸法，雖以此純淨的眞識爲緣起，但它卻被染污的前七識所覆蔽，而有迷界的因果產生。

以上可以稱爲地論宗本系的南道之說。關於北道之說，卻與此大異其趣。如湛然的「法華玄義釋籤」卷十八說：「陳梁已前，弘地論師，二處不同：相州北道，計阿梨耶，以爲依持；相州

南道，計於眞如，以爲依持。此二論師，俱稟天親，而所計各異，同於水火；復加攝大乘與，亦計梨耶以助北道。」（大正，三三，九四二，C）又，湛然的「法華文句記」卷七中說：「北人者諸文所指，多是相州北道地論師也。古弘地論，相州自分南北二道，所計不同；南計法性生一切法；北計梨耶生一切法。宗黨既別，釋義不同，豈地論令爾耶！」（大正，三四，二八五，A）又「教觀撮要論」卷三「論立識生法」題下說：「業斯宗者，咸謂立識生法爲關節之大者。蓋由籤文兩處指攝論新舊二譯，例同地論南北二道。且地論南道計八識爲眞生一切法，北道計八識爲妄生一切法，此皆於梨耶計眞妄之異。」（『續六之四，三三一，A』）由此等諸文，北道所說，以梨耶爲無明之妄識。

攝論宗以心識分類爲前六識，第七阿陀那，第八阿利耶，及第九阿摩羅之九識。隋吉藏的「大乘玄論」卷五說：「攝論師眞諦三藏即阿摩羅識。」（大正，四五，六六，C）。湛然的「法華玄義釋籤」卷六說：「眞諦所譯，則依庵摩羅識。」（大正，三三，八五八，C）徵諸這些文獻，可以知道攝論宗建立第九庵摩羅識說。又「法華玄義釋籤」卷十八說：「攝大乘前後二譯，亦如地論二計不同；舊譯即立庵摩羅識，唐三藏譯但立第八。」（大正，三三，九四二，C）「法華文句記」卷十說：「論主天親，豈應徒爾，但恐譯者曲會私情，如攝論識分八九，及婆沙一十六字，並進退在人，何關聖旨云云。」（大正，三四，三四一，A）湛然認爲「攝大乘論」是主張建立九識的。「教觀撮要論」卷三說：

『攝大乘舊譯自立九識爲眞，八識爲妄，同於北道；新譯亦計八識爲妄。所計既同，豈同南北二道耶？此一可疑也。又籤云：論文釋初勝相，明第八識生十二因緣義；據此是明攝論依妄生法。繼而曰：眞諦所譯，則依庵摩羅。後代諸譯，並依梨耶：據此又成舊譯依眞生法。此二可疑也。』（『續二編六之四，三三一，A』）

攝論宗立第九阿摩羅識，然阿摩羅識的名稱，則不見於「攝

大乘論」。有些學者，曾說明其由來如下。「攝大乘論世親釋」卷二說：「決定藏論中，明本識有八相，異彼廣說。」「決定藏論」卷上，說明阿摩羅識爲：

「如是阿羅耶識，而是一切煩惱根本；修善法故，此識則滅。言修善者，諸凡夫人，起善思惟，而取諸識，以爲境界。進行安心，初觀諸諦；若證四諦，得眼智明慧，則能破壞阿羅耶識；未見四諦，則不能破。何時能見阿羅耶識？如是進行，若諸聲聞入不退地，又諸菩薩入不退地，得通達法界，則能得見。於此識中，即見一切諸煩惱聚；於內於外，則見己身爲煩惱縛，於內見身而爲三界麤惡煩惱諸苦所縛。一切行種煩惱攝者，聚在阿羅耶識中。得眞如境智，增上行故，修習行故，斷阿羅耶識，即轉凡夫性，捨凡夫法，阿羅耶識滅。此識滅故，一切煩惱滅。阿羅耶識對治故，證阿摩羅識。阿羅耶識是無常，是有漏法；阿摩羅識是常，是無漏法。得眞如境道故，證阿摩羅識。阿羅耶識爲麤惡苦果之所追逐；阿摩羅識無有一切麤惡苦果。阿羅耶識而是一切煩惱根本，不爲聖道而作根本；阿摩羅識亦復不爲煩惱根本，但爲聖道得道得作根本。」（大正，三〇，一〇二〇，A）

B）眞諦譯的「轉識論」與「顯識論」等，其中也有與「決定藏論」同一旨趣的文字。所以，世親的「攝大乘論釋」，被看做暗示有阿摩羅識說，到了攝論學者，便公然地建立阿摩羅識。此說是否恰當，暫置不論，總之，攝論學派建立阿摩羅識，這是不容否認的。

其次，關於阿梨耶識，攝論宗有主張此識爲眞妄和合論的，也有主張此識爲妄識的二派。如「攝大乘論」以金土藏之喻說明阿梨耶識的，便是主張其爲眞妄和合識。吉藏的「中觀論疏」卷四，就此義而說：「攝大乘師，明六道衆生皆從本識來，以本識中有六道種子故生六道也。從清淨法界流出十二部經，起一念聞熏習，附着本識，此是反去之始；聞熏習漸增，本識漸減；若解

都成，則本識都滅。」（大正，四二，五四，A）主張阿梨耶識爲妄識的，如前面所引「教觀撮要論」卷三所說。吉藏的「中觀論疏」卷七，也舉其二說說：「攝大乘師，以八識爲妄，九識爲眞實。又云：八識有二義：一妄二眞。有解性義是眞；有果報識是妄用。」（大正，四二，一〇四，C）圓測的「解深密經疏」卷三，將第八阿梨耶分爲三種說：「眞諦三藏，依決定藏論立九識義……第八阿梨耶識自有三種：一、解性梨耶，有成佛義，二、果報梨耶，緣十八界……三、染污梨耶，緣眞如境，起四種謗，即是法執而非人執。依安慧等作如是說。」（『莊嚴經疏』卷三，三六〇）這並不是說阿梨耶的識體有三種，而是顯示阿梨耶識具有三義。解性梨耶爲還滅門的第八識，染污梨耶爲流轉門的第八識，這可說是就果報識義而分的。

依以上所說，阿梨耶有被認爲唯是妄識的，也有被認爲眞妄和合的，更有主張具有解性、果報、染污三種梨耶的。雖然有此三種之說，這都是對阿梨耶的看法與立場不同而來的。以阿梨耶唯是妄識，主要是就教理立場而言；以阿梨耶爲眞妄和合識，主要是就宗教實踐立場而言。至於解性、果報、染污三種梨耶，是就眞妄和合梨耶更作教理思維產生的必然結論；因爲論到眞妄和合之處，必與第二義相同。但這不知是否爲圓測的穿鑿附會之說。要之，攝論宗對阿梨耶識的看法，有着如此的差異，這與攝論宗主張的阿摩羅識說，都是說明攝論教義的演變與開展。攝論宗建立阿摩羅識，主要是因「攝大乘論」就宗教實踐立場，來論述教理思維的當然結論，由此，並可看出「攝大乘論」阿梨耶識思想的一大進展。因此，攝論宗以阿梨耶爲眞妄和合識；對阿摩羅識言，阿梨耶便是妄識。

法相宗，與地論宗同立八識，其第八阿賴耶識，全爲染分的妄識，無有淨分；其對識的分類，只限這八種。眞如與此等諸識雖有所依能依的關係，在本質上，卻沒有個別的全然關係。

三、關於眞如的解釋：地論宗，以第八識（自性清淨心）名爲眞如。慧遠的「十地經論義記」卷一，說明此眞如淨識爲：

「眞識之中，義別三門，謂體、相、用。體謂眞如妙寂平等，如如一味，隱顯弗殊，染淨莫易，古今常湛，非因非果。論其相也，如來藏中恒沙佛法，緣起集成，覺知之心。如世法中苦無常等，集成名用，覺知之心。然彼眞心，在妄相隱，說之爲染；出纏離垢，說以爲淨。淨相未圓，說之爲因；淨相圓極，說之爲果。斯乃在因，說之爲因，在果名果，而非修作。語其用也，即彼眞心，在染則與妄想和合，造作生死；在淨隨治集成行德。行德未圓，說爲方便，有作之因；究竟窮滿，說爲方便，有作之果。今論有作無作之因，故有二種，體相麤爾。」（『莊嚴經疏』卷一，一五四，B）

依據慧遠的義記所說，地論宗是主張純眞梨耶緣起的。這比之於眞妄和合的梨耶緣起，與唯妄生滅的賴耶緣起，可以知道它是怎樣從實相論系轉入緣起論系的。

攝論宗，以自性清淨心名爲眞如，同時又立第九識。其主張此眞妄和合的阿梨耶實體，受染污的七識熏染，而成爲萬象緣起的根源。

法相宗，以諸法所依性的二空所顯之理名爲眞如。此眞如是凝然不動的，宇宙萬有的開展，並不是始於眞如。然法相宗對於眞如與現象，雖然不說全無關係，但其關係，並不是如水與波的相即關係；眞如爲現象所依，所以，它們的關係如水之於魚，地之於家的不即不離的關係。如要疏隔眞如與現象的關係，這便要研究無漏種子存在何處的問題。「成唯識論」卷二說：「無漏法種雖依附此識（有漏第八識），而非此性（有漏第八識性）攝，故非所緣。」（大正，三一，一一，A）這當然是很不好懂的解釋，所以，後來進而出現五姓各別的主張。這都是對眞如解釋不同的必然結果。

民國六十二年十月二日，

譯於竹山。



關於極樂世界 及 邊地的時間問題

— 念 生 —

華嚴經寫着娑婆一切爲極樂一晝夜，極樂一切，爲袈裟幢一晝夜。然則自初祖遠公，生到極樂，算至今日，在極樂世界，不過片時。十六觀經寫着上品中生，經宿花開，以下遲遲至下品下生十二大劫花開。由這一點來推論，凡是遠公以後生在上品中生以下的人，至今尚未見佛。可是傳記所載，往生之後，有神通出現的，不一而足，那些人不見得都是上品上生，若是花既未開，佛尚未見，怎會能有神通示現呢？我對這個問題，有兩個解釋，第一個是直接感覺，第二個是延促自在。每個世界的時間不同，既不以日月爲準，也沒有計時之器，只是憑着直接的感覺。極樂世界的人，感覺一天的時間，同於娑婆的一切，上品中生的人，感覺經宿花開，乃至下品下生的人，感覺十二大劫花開，都不與其他世界，按照一定的差數計算。這個道理，在法華經看出一點苗頭，日月燈明佛說法華經，「六十小劫，不起於座，時會聽者，亦坐一處，六十小劫，身心不動，聽佛所說，謂如食頃。」（卷一）地湧菩薩「從初湧出以諸菩薩種種讚法而讚於佛，如是時間，經五十小劫，是時釋迦牟尼佛默然而坐，及諸四衆，亦皆默然五十小劫，佛神力故，令諸大衆，謂如半日。」（卷五）這兩段文字是相同的，在日月燈明佛時代，真正經過六十小劫，而聽衆感覺，有如食頃，是可能的。在釋迦法華會上，就凡情而論，不應有五十小劫，只能解釋爲有五十小劫的感覺而實際只是半日。文句注云：「解者即短而長，謂五十小劫，惑者即長而短，謂如半日。」要解注云：「聖人神智方便法門，能延一日以爲一劫，能促一劫以爲一日，蓋道無遷變，情有頃久，猶如夢人，不移一時而夢歷多歲，則頃久之情，初無定也。故聖人對機示現延促而本無延促，所言菩薩讚佛經劫，則於促示延耳，又令大衆謂如半日，則於延現促耳。所以然者，將欲顯發宣示諸佛智慧自在神通之力，使忘延促之情而深證實相故也。華嚴云：一念普觀無量劫，無去無來亦無住，如是了知三世事，超諸十方成十力，夫能一念普觀，無去來住，則了斯延促皆方便耳。」照這樣說，五十小劫，只是感覺，半日也只是感覺，關於延促方便的道理，在經中後文又有「釋迦牟尼佛及寶樹下諸佛現神力時，滿百千歲，然

後還攝舌相。」（卷六）這也可見說法華的時間，並不拘於此土的時間。文句要解的注說，似乎也可適用各各世界，時間不同及西方九品花開遲速不同的解釋。若適用於花開遲速，則應反文句之意爲上品覺速，下品覺遲。換言之，時間問題，在佛菩薩的境界，固是延促自在，等而下之，也是以感覺爲延促，而沒有其實際時間之可言。再舉一個現代的公案：丁仲祐所作學佛捷徑記載沈雪峯豐瑞之女往生，於彌留時自言「已蒙二菩薩引去見佛，業蒙佛授記下品下生，因世諦中有兩次割股療親之孝，改爲下品中生。」雪峯向楊仁山居士函詢，仁老復函寫着：「以理論之，下品生者，見佛聞法無如是之速。然稱性法門，無前無後，一時頓現，雖於百年後之事，亦於頃刻間悉見悉聞，所謂長時作短時，短時作長時，非凡夫意識所能測度也。」答的話尙多，只抄這關於時間的幾句，根據仁老的話，一經往生，即可延促自在，前後的事變換示現，又不僅以感覺決定時間了。

其次是生在西方邊地的時間問題，這事可以舉出兩個公案，第一個公案，是袁中郎往生以後，他的兄弟袁小修寫過一篇紀夢，載入珂雪齋外集，現在台灣印行的淨土十要，附錄於西方合論的後面。大致是說中郎示夢小修，神遊淨土，先到邊地，自稱：「初生此少時，今居淨域矣。」這夢在中郎往生後不久，所說生此少時，確爲不虛。而中郎自說因乘急戒緩，在淨土僅地居，不得與大士升虛空樓閣，那末他不是上品上生，可想而知，若是上品中生，蓮華經宿乃開，在娑婆世界，不止萬年，而他這樣極迅速地示夢，更可證明延促自在。或者是將後期的事在前期示現，有如仁老所說。第二個公案，是彭二林居士的媳婦陶瓊樓優婆夷，據彭居士法集所載，陶氏往生邊地後，隨寂根大士降乩留詩，二林請其再降，因大士未曾經過邊地，不得重來。大士乩示謂邊地精進者漸登九品，懈怠者壽五百歲，娑婆百年，邊地一日，瓊樓自往生以來頗精進，將來可得上品下生，其時尙須娑婆二千年耳。「陶氏既可得上品下生，可見前文推測袁中郎上品中生，不至太差。娑婆二千年，邊地只是二十日，雖不如中郎當日轉入淨土，時間也不算太久。由乾隆年到現在才二百多年，若由東西

對照來說，陶氏至今日尙未生西，若由直接感覺來說，或者已生西了。

由於以上所舉的經文及公案，極樂一日，娑婆一切邊地一日，娑婆百年，好像只是原則性的比較。若離開了日月四時，並沒有計時器，只有以感覺爲準。凡夫境界，尙有邯鄲一夢，如楊仁山居士之解釋，則下品中生已能作到延促方便，法華經所載諸佛菩薩，更不待言。是則朝生西方，暮現東方，理所當然，也不必論及花開遲早了。但前舉陶氏必隨寂根大士始得東來，或者邊地神通稍遜淨土。這是一個神秘問題，我只是胡猜亂想，希望久修博覽的同道，予以指教。

此外對於前舉公案，還有幾點，值得研究的，根據十六觀經，生在下品，總是有惡業。前舉沈氏，似乎沒有觀經所指的惡業，是否應併多生計算？或修持不深，故生下品。又根據大本彌陀經，生在邊地，是因有疑惑心，而袁中郎示夢則云信解未成，戒寶未全，並自云情染未除，亦似稍有出入。彭二林關於陶氏的敘述也未涉及疑惑。大本謂生於邊地，不見菩薩及聲聞衆，而寂根大士乩示則云每日諸大菩薩說法二會。這些問題，應該怎樣會通呢？還有其他類似的事，龍舒淨土文寫着唐代懷玉大師感銀臺接引，更留三七日，易爲金臺。按觀經上品上生爲金剛臺，中生爲紫金臺，下生爲金蓮華，中品上生爲蓮華臺，中生爲蓮華，下生未言，下品上生爲寶蓮華，中生爲蓮華，下生爲金蓮華。上品下生與下品下生相同，這裏似乎沒有軒輊關係，更無銀臺之說。在懷玉大師那個時代，必有一種經典，寫着金臺品高，銀臺品低，懷公才精勤不懈，志取金臺。當時有兩句詩云：爲報門前老松樹，枝低只爲採金臺。這是當時佛門的一件大事，可是銀臺的來源，我們竟無從查知。以上所舉記述這些公案的袁小修、彭二林、王龍舒，都是佛教公認爲修持成功的人，他們所記述的與經文稍有差異，若是堅持一義，當然只信經文。若是善觀其通，公案似乎可補經文的不備。

佛陀生滅年代的探討

大風居士

十九期「內明」刊黃麗華君的「佛教入華對中國文學之影響」，文內曾提到，「釋迦牟尼佛生於周靈王十五年甲辰，至周敬王四十二年癸亥圓寂。」周靈王十五年，爲西元前五五七年，周敬王四十二年爲西元前四七六年。與現行佛曆——今年的二五十七年，有三十二年之差。

佛陀的生滅年代，各家各據資料推斷，所得的結論，殊不一致，其間相差，竟有千餘年之多，迄今猶無定論，是佛教史上值得再探討的問題之一。

古代印度人不太重視歷史，在佛滅以前，史書紀事，僅有月日，不繫年代，如佛陀生滅，紀月日而無年代，致造成今日推算上的困惑，原來印度古代王朝，並無年號建制，史家紀無可紀，於是出現了有月日而無年代的印度史。佛滅以後，才有以佛滅二年爲準的紀年方式，如律部以「佛滅後×年」紀年，然初期所記，甚爲含混疏寬，得其大概而已，如說大天生於佛滅後百餘年，又說二百餘年，迄於孔雀王朝，仍少改進，如阿育王灌頂（卽位）年份，北傳說是佛滅後百年或百餘年，南傳說是佛滅後二百十八年，南北所傳，相去百有餘年。此時雖有佛滅年的標記，推算上仍有無所適從的困擾。

英國統治印度後，英考古學者普林薩 Princep，在印度發現阿育王時代的大小磨崖石刻各七處、石柱九基、石窟三所、分別刻有阿育王的誥文和紀事，並有象、蓮華等形狀的彫像，和「法顯傳」、「西域記」中所說，謂是阿育王時代的遺跡，大致相同。大磨崖中五處，爲古梵文的刻石，二處是佉羅瑟底 Kharoshi 文的刻石，內容均爲阿育王所頒的十四章誥文，經考證爲阿育王卽

位後第十二至十四年之間所刻，石柱則爲卽位後二十六年至二十九年間所建，大磨崖的刻文，除記刻石事緣和弘揚佛法外，其十三章紀有阿育王與希臘五王國接觸情形。磨崖所指五王國，即是古希臘的 Syria、Egypt、Macedon、Epiros 和 Cyrene。近代學者據希臘歷史互相換算，推考阿育王卽位的年份，約在西元前二百六十七年。

我國隋代費長房所撰：「歷代三寶紀」中說：「齊武帝之世，外國沙門僧伽跋陀羅，齊言僧賢。師資相傳云：佛涅槃後，優波離既結集法藏，卽於其年七月十五日，受自恣竟，以諸香華，供養律藏，便下一點，置律藏前，年年如是。優波離欲涅槃，持付弟子陀俱寫，陀俱寫欲涅槃，付弟子須俱，須俱欲涅槃，付弟子悉伽婆，悉伽婆欲涅槃，付弟子目犍連子帝須，目犍連子帝須欲涅槃，付弟子旃陀跋闍，如是師師相付，至今三藏法師，三藏法師持律藏至廣州，臨至船上，反而去之，以律藏付弟子僧伽跋陀羅，羅以永明六年與沙門僧猗，共譯出此善見毘婆沙於廣州竹林寺，因共安居，以永明七年庚午歲七月半夜，受自恣竟，如前師法，以香供養律藏訖，卽下一點，當其年，計得九百七十五點，點是一年。」

趙伯林以梁大同元年，於廬山值苦行律師弘度，得此佛涅槃後象聖點記，訖至齊永明七年。伯林語弘度曰：永明七年以後，云何不復見點？弘度答曰：由此以前，皆是得道聖人手自下點，貧道凡夫，奉持而已，何敢輒點。伯林因此舊點，推至梁大同九年，癸亥之歲，合得一千二十八年。」

大唐內典四、開元釋教錄六、貞元釋教錄八，俱同此說。按

：以齊永明七年庚午爲起點，上溯九百七十五年，爲周敬王三十四年，即西元前四百八十四年，此爲佛滅之年，再上推八十年，爲周靈王七年，即西元前五百六十五年，當是佛生之年。

若以衆聖點記所推的佛滅年代，覈諸石刻推出之年代，即以西元前四八四年，減去二百六十七年，則阿育王即位之年在佛滅後二百十七年，但由於前後交差關係，西元前之二百六十七年這年，正是佛滅後的二百十八年這年。與南傳二百十八年之說完全脗合。

南傳說之所準確，確亦有其可信之理由，善見律說：華氏城結集（即第三次結集）後，阿育王分遣宣教師，佈教四方，流至師子國（今錫蘭）者，爲摩哂陀 Mahinda，此位南傳佛教之祖師，即阿育王之子，按華氏城結集在阿育王即位後十七年，即佛滅後二百卅五年，摩哂陀王子至師子國宣教，當在結集之後，故對王即位年分，知之當稔。所記可靠性，當較其他傳說爲高。今以衆聖點記，磨崖推算，互相推勘，悉皆相符，可以決爲信史。由此進而推論佛陀生滅年代，當不致十分離譜，可資採信。

上文推勘的結論，證明「點記」記年，可以信賴，依此申論「點記」所涉諸事，必非杜撰，當有所本。如點記所說：「……優波離既結集法藏，即於其年七月十五日，受自恣竟，以諸香華，供養律藏，便下一點，置律藏前，年年如是，優波離欲涅槃，持付弟子陀俱寫，……如是師師相付，……以永明七年庚午歲七月半夜，受自恣竟，如前師法，以香華供養律藏訖，即下一點，……趙伯林以梁大同元年，於廬山值苦律師弘度，得此佛滅後衆聖點記，訖於齊永明七年。……」。

此節文紀，雖甚簡賅，但字裏行間，多少反映了律藏傳遞的經過情況。此師師相付之律藏。起點於結集當年之七月十五，也即是佛滅之年，若所記無訛，當爲結集時原始紀錄，而由律藏集出者優波離保存流傳，決非後人依持誦而寫成，蓋源流昭然，復有點記佐證，可信爲結集時「文物」，「點記」雖未及律藏之狀貌、內容，然所謂「持付」、所謂「供養」、所謂「下點置律藏前」等語，顯然此律藏當必「具體」之文獻，否到何來「持付」

、「供養」、「下點」之可說？

這兩項推論如能成立，則僧伽跋陀羅傳來中國之律藏，可作原始結集有文字紀錄說之有力論證。參合「窟內結集集文」所記：「經雨三月安居中，集三藏訖，書之貝葉，方遍流通。」可證結集後即有「書之貝葉」之文字紀錄矣。

開光法語

洗塵

佛曆二五二一七年九月二十六日，青山戶羅精舍舉行 觀世音菩薩、地藏菩薩聖像開光暨體敬老法師紀念堂落成大典，爲說法語如次：

觀世音菩薩聖像開光法語

我本正法明	現身觀世音
自在觀法界	尋聲度苦難
世間熱惱苦	水火刀兵災
念我觀世音	悉登清淨界

地藏王菩薩聖像開光法語

忉利受付屬	永爲幽冥主
不動如大地	衆生之洲依
恆沙觀衆機	法界週遍現
不空地獄門	度化無少息

體公蓮位升座法語

體公悲願無盡藏	舍利五色見眞常
因緣已了願未盡	千水猶映常寂光

老莊

與

道教

■ 褚柏思

一、引言

一般學者，多謂老莊是學術的；而不是宗教的。但是，道教卻攀附了他們，這是為什麼呢？同時，道教何以只攀附老莊，而不攀附孔孟，或其他春秋諸子呢？這大概是老莊有其可爲道教攀附之道吧？

這一些問題，便是本文所要研究的。

二、老子

老子，其人不必談，因爲西漢初年的太史公，去古未遠，已不能詳，何況後人？這裏所談的，便是道德經一書。

道德經一書，考證家亦多認爲是「戰國時的作品」；同時，更認爲：非一人所作，是收集薈萃而成的，雜有百家之言。司馬談論六家之要旨時，說道家是：「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要。」不爲無見。

那麼，老子道德經，能爲道教所攀附的，有那些呢？這裏，擬從頭看起：

第一章：「道可道，非常道。……此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。」這是道教之道字的所本。道教，又稱玄門，在佛教入中國之後，而欲與之比美，故稱玄門，暗示佛教也是玄門所流出，此與偽造「老子化胡經」，同一用心。

第六章：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。……」此言道體常存。谷，虛而能應者，以譬道體至虛，靈妙而不可測，亘古今而常存，故曰谷神不死。後之道教，依之而求長生不死。

第十章：抱一、專氣、玄覽，以及「生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」抱一者，謂魂魄兩載，使合而不離；此爲後之道教的抱一專氣工夫。玄覽，謂專氣工夫，做到純熟，自得玄妙之境。此二句，乃入道工夫。不有、不恃、不宰、這是天地之德；修道人之德能如是，便是玄妙之德了！此章純講工夫。

第四十二章：「道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。……」此言道體沖虛，而爲天地萬物之本。誠人當以道爲懷，以謙自處。

第五十章：「出生入死，……夫何故？以其無死地。」無言人之所以超乎生死之外者，以其澹然無慾，忘形之至，善得此生之理。知生本無生，則知死亦不死，非超乎生死之外者，不易致此。

第五十五章：「含德之厚，比於赤子。……物壯則老，謂之不道，不道早已。」此言人之所以爲生者，賴有精氣神。此三者，苟得其養如赤子，則自不被外物所傷。此章，對於後之道教，關係最巨，因爲道教之修養精、氣、神，以及性命雙修與嬰兒姤女等，或都由此衍此。

第五十九章：「治人、事天，莫若嗇。……是謂深根固蒂，長生久視之道。」此言聖人離欲復性之道；嗇，有而不用之意。「長生」一詞，首見於此。

第六十三章：「爲無爲，事無事，味無味。……」此言聖人入道之要妙，示人以真切工夫。有爲、有事、有味，三者皆世人之所向。然道本至虛而無爲，至靜而無事，至淡而無味。獨聖人以道爲懷，去彼取此。

老子道德經，是一個雜家，前已言之。後人是可以「各爲其所欲焉，以自爲之」的。道教之攀附於老子，是很順理成章，而不足爲怪之事。

三、莊子

莊子，更明言神仙之事，首先，在逍遙遊篇上說：「神人無功」，「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。」

其次，他在齊物論篇上說：「至人神矣，大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山，風震海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎？」老子，在原理上，啓示了「谷神不死」，「長生久視之道」；莊子更在事例上，描寫了神仙的形貌，以及「死生無變於己」。至此，道教所欲依據的理論與事例，大體上都有了！何況莊子更有養精、養氣、養神諸說呢？分說如下：

①養精 德充符云：「勞乎子之精」。「形勞而不休，則獎；精用而不已，則勞。」此一精字，學者多解之為精力，或精神；但道教徒則解之為精液，指的是男女之間交合的事情。他們本旨是禁慾的；但道教的另一支——方士，則是縱慾的，講究的是採補與房中術。

②養氣 大宗師上說：「真人之息，以踵；衆人之息，以喉。」刻意上亦說：「吹氣呼吸，吐故納新，熊經鳥伸，為壽而已矣。此導引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。」後世道教徒，多依此而煉氣，而養形，而求長生不老。

③養神 刻意篇云：「平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧」；「其寢不夢，其覺無憂，其神純粹，其魂不罷，虛無恬淡，乃合天德」。又說：「純粹而不雜，靜一而不變，淡而無爲，動而以天行，此養神之道也。」

總之，則為養生，則為長生。其養生主篇云：「緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」緣督以為經，學者多解為：「督者，中也，順着中庸之道；或順着自然的正道，以為常法。」但道教徒卻從醫學上解為：督是督脈，奇經八脈之一，素問骨空論曰：「督脈者，起於少腹以下骨中央。」按奇

經八脈，督脈獨居中，以為人體陽脈之總綱。又云：「安時而處順，哀樂不能入也。古者，謂是帝之懸觀。」這是說：善於養生的人，看破生死，不為情感所動，因此哀樂不能入。這一個看法，好像人是倒懸的，被天帝解放了一樣。然而，道教徒，或亦另有所比附？

四、影响

明末憨山大師，有一篇名著，題為「觀老莊影响論」。內云：「不知老莊，不能忘世」；以及「老子，天乘之聖也，故清淨無欲，離人而入於天」。

至於莊子，他說老子：「其言深沈，學者難明。故得莊子起而光大發揚之，因人之固執也深，故其言之也切。……故曰寓言十九，重言十七，詞教勸離，情形泯智，意使離人入天，去貪欲之累故耳。至若精研世故，曲盡人情，破我執之牢關，去生天之累，寓言曼衍，比事類辭，精切著明，微妙玄通，深不可識，此其說人天法，而具無礙之辯者也。……批糠塵世，幻化死生，解脫物累，逍遙自在，其超世之量何如哉？」

觀此，老莊不僅為道教所攀附，且為佛教所爭取，以其有類於佛教的天乘。

五、結語

老莊，在先秦時代，本是學術的，但以其體在破我執，而其用亦在於利生。老子無名，是體；無為而為，無為而治，無為而無不為，都是用。至若「生而不有，為而不恃，長而不宰」，以及「功成而不處」等，皆以「無為」為經世之大用，何嘗忘世呢？老莊之學，不僅為道教所攀附，且為佛教所援引。由此觀之，老莊在本質上，又似乎早已有了宗教的意味！甚盼今後的道教，有鑒於憨山和尚「天乘」之意，使道教發展而為一個純淨的天道教，以與佛教的天乘，西方的天主教等，相競賽，互輔助，導引人們志離欲之行，由人而入天。是一個有教理，有哲學，而又有善行的道教，有厚望焉！

論中國歷史上的一統

劉家駒

一、前言

最近兩年來，海外的知識份子們，突然又掀起了「中國統一」的討論了。同時，不少的報刊也出現了談論此一主題的文章，姑無論這些文章的觀點和立論如何，但是希望中國統一的意願是一致的。

事實上，二十多年來，生活在各地的中國人，從來沒有放棄過統一中國的意圖，只是所主張的方法不同而已。這一統一的要求，不僅是面對目前分裂的情形所產生，同時更是歷代中國歷史發展上的軌跡。

徵諸歷來的中國歷史的發展，統一的時候多，分裂的時期少，即使是在歷史上的分裂時代，中國人們也都希望着統一。因此，不少的中國歷史學家說：從中國歷史演進過程中看，統一是中国歷史發展的常態；分裂是中国歷史發展的變態。

談統一，亦即是一統，乃是與分裂，亦即是多統對立來談的。所謂一統，即是指在中國的土地上同時只有一個政府或政權存在；相反地，多統乃是在中國的土地上，同時存在了兩個以上的政府或政權。在這一種意義上來看，在過去的中國歷史上，除了有五個時期是多統外，其餘的時期都是一統的。這五個多統或分裂的時期分別是：

一、戰國時代（自周貞定王二年至秦始皇二十六年）即公元前四七六年——公元前二二一年。

二、三國時代（漢靈帝建安二十五年亦即魏文帝黃初元年至魏元帝咸熙二年）即公元後二二〇年——二六五年。

三、東晉南北朝時期（自晉元帝南渡至隋開皇九年滅陳）即公元三一八年至五八九年。

四、五代十國（自後梁、唐、晉、漢、周止）即公元九〇七年至九六〇年。

五、南宋、遼、金（自宋高宗建炎元年至元至元十六年）即公元一一二七年至一二七九年。

在目前，又是面臨了中國多統或分裂的時代，雖然不少的人士們在討論中國將來的統一上，提出了不少的意見，然而，卻未見有人從省察中國過去的一統史實上加以論列，似嫌美中不足。特別是為我們中國，向來是舉世聞名的重視歷史傳統和歷史教訓的民族，因此，就自己從研讀歷史的一點心得，提出來供大家參考，盼望能夠收到拋磚引玉的效果。這就是筆者要寫這篇東西的初衷。

二、歷史上的一統的四種形態

通常我們習慣上所了解的一統，似乎就是指任何一朝代把中國統一的史實，這方面固然可以，但是並不能看出中國歷史演進的歷程，於是遂有了「天下大勢，分久必合，合久必分」的概念。

事實上，在今天以前的中國歷史發展上，表面上似乎是在「一分一合」的演進，可是，實質上卻並不如此的簡單和單純。從中國歷史的探討中，所謂歷史上的一統，卻曾經歷了四種不同的政治形態。

一、中央共主與四方侯國的一統（周以前）；

二、封建式的一統（周代）；

三、郡縣式的一統（秦以後）；

四、共和式的一統（辛亥革命後民國建立）。

現在逐一的加以論述。

有關「中央共主與四方侯國」的一統，我們可以從史記中得可靠的線索，證明在當時的中國確是在一種政治形態下而為一統的，然而，這一統形態的詳細內容，由於史料之缺乏，而不能知其詳盡，可是輪廓是可以勾劃出來的。

這裏不妨把有關這方面的資料，臚列在下面。

「軒轅之時，神農氏世衰，諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神氏弗能征，於是軒轅乃習用干戈，以征不享，諸侯咸來賓從。……而蚩尤最爲暴，莫能伐。炎帝欲侵陵諸侯，諸侯咸歸軒轅，軒轅乃修德振兵，……以與炎帝戰於阪泉之野，三戰而後得其志。……蚩尤作亂，不用帝命，於是黃帝乃徵師諸侯，與蚩尤戰於涿鹿之野，禽殺蚩尤，而諸侯咸尊軒轅爲天子，代神農氏是爲黃帝。」

「舜讓辟丹朱（按堯之子）於南河之南，諸侯朝覲者不之丹朱而之舜，獄訟者不之丹朱而之舜，謳歌者不謳歌丹朱而謳歌舜。舜曰：『天也，夫而後之中國踐天子位焉。』」

「舜之子商均亦不肖，……舜乃豫薦禹於天，……喪畢，禹亦乃讓舜子如舜讓堯子，諸侯歸之，然後禹踐天子位。」（以上五帝本紀）

「禹，……以天下授益。三年之喪畢，益讓帝禹之子啓而辟居箕山之陽。……禹子啓賢，天下皆屬意焉。及禹崩，雖受益，益之佐禹日淺，天下未洽，故諸侯皆去益而朝啓，曰：『吾君帝禹之子也，於是啓遂即天子位，是爲夏后帝啓。』」（夏本紀）

「帝桀之時，自孔甲以來，諸侯多叛夏，桀不務德，而武傷百姓，百姓弗堪，乃召湯而囚之夏台，已而釋之，湯修德，諸侯皆歸湯，湯遂率兵以伐夏桀，桀走鳴條，逐放而死。」（殷本紀）

從以上的資料中我們可以知道，在周武王伐商紂之前，中國的一統的政治形態，現示出是「中央共主與四方侯國」的。在這「一類型的一統裏，我們可以掌握其中的一個重要的原則，乃是「四方侯國」爲了種種的需要，而自動自願地歸屬於「中央共主」。對「中央共主」的選擇也是具有充分自由的。可是，這選擇的條件一定是來自「四方侯國」無壓力的「自願」，即使强有力的蚩尤，圖以武力來征服，也是徒勞無功的。

其次談到周武王伐（商）紂後所建立的「封建式的一統」。近人談封建制度，往往不免有鄙視的口吻，然而在公元前一〇六六年，亦即是距今三千零三十九年前的「封建式的一統」的政治形態建立來說，卻是中國歷史的發展上一大進步。

這一形態的出現，表示出中國歷史的活力，開始從靜態變爲動態。由家庭中的宗法制度，推展的家庭外的國家制度。所以，大多數的歷史學家都承認，周的封建制度，實際上就是周代的外擴張的制度。

由於討論周代封建制度的書籍與文章特別多，同時也是大家所公認的封建統一，所以本文不擬多所徵引。

然而，卻願在此指出「封建式一統」形態的統一原則。

假如我們說「中央共主與四方侯國」形態的一統是由「四方侯國」自動自願的公認一個「中央共主」的話，那麼，周初的封建一統形態，恰恰與此相反。就是列爲封建的公、侯、伯、子、男五等的諸侯國之產生，卻都是周代以宗法關係而分封出去的諸侯國，諸侯國之擁戴中央的「周天子」，在某一意義上可以說是與「四方侯國」的情形不同。一個具有宗法關係；一個則無。一個是從中央分封出去，是放射性的；一個則是由四面八方聚攏而來，是收縮性的。在關係上周代封建則遠較緊密。

但是，值得注意的一點是：在周天子與各諸侯國間，雖然諸侯國之誕生是由於周天子之分封，然而，除卻在宗法及以及用禮儀來表達這一關係的大小親疏外，而諸侯國的一切內政，周天子則是永不過問，或者可以說是「無權」過問的。這「無權」是封建制度上的「無權」，不是基本原則上的「無權」。因此，有周一代的封建式的一統形態，表面上是以周天子爲中央的一統體系，但在實質上卻是各諸侯國在地方上的各自獨立。對於這一形態的中央與地方的關係，中央大學聯合書院歷史系的劉偉民教授，曾有很詳盡的分析研究，刊登在中文大學聯合書院學報上，這裏從畧。

再次談到「郡縣式的一統」。

秦滅六國而統一天下，姑無論其所用的政策爲何，但由她所開創的「郡縣式」的政治形態，則又使中國歷史的發展推進了一步。但是，這一步對中國歷史的原始精神，卻有損傷，這損傷的癥結是來自法家。

秦之所以能夠統一六國，原因甚多，不能以一而足。然而，

由於在戰國時代中國經過了長期的混亂與戰亂，人民都希望早日統一卻是事實。徐復觀教授對這方面有精闢的闡發：

「秦的統一，雖然得力於張儀的連橫，范雎的遠交近攻，及白起、王翦們的戰勝攻取；但國家的力量是由商鞅變法所奠定的基礎。……商鞅變法中，有消極與積極兩方面的意義，而積極方面的意義，是以消極的意義為前提的。所謂消極方面的意義，即蔡澤口中所說出的『以靜生民之業』的靜。……把人民都釘住在鄉土之上。……積極意義，……第一、商鞅變法的所謂法，是規定人臣及人民的嚴格要求，及為了達到此種嚴格要求，所使用的信賞必罰的手段。……這是由封建制度下以禮為達到政治目的之手段，轉變到以刑為達到政治目的之手段的政治性格的大轉變。……第二、徹底拋棄了封建制度中由身份而來的統治結構，代之以耕戰為中心的統治結構，實際這是當時應當有的大改革……第三、整理前後出現參差不齊的地方政治機構，使成為單一的以縣為單位的政治組織，以便於政令的推行。……第四、以軍事組織為社會組織，這是管子治齊已經實行過的。……第五、使人民的職業出於耕織之一途。第六、人民平時生活的組織，即採用的是軍事組織；而耕與戰，又完全結合在一起。甚至鼓勵秦民的戰爭勇氣，更過於農耕。……第七、從商君書看，他是反對人民有人格獨立的教養，與信奉法令以外的知識的。」（見徐復觀著「周秦漢政治社會結構之研究」頁一一六至一二九、新亞研究所，民國六十一年）

這種「郡縣式的一統」形態，基本上就是建立了「中央集權」的政治體系。秦在位日短，然而西漢的政治制度繼承秦制的。我們可以從這方面可以看出這一形態的內容。根據徐教授的簡明探討是這樣的：

「郡縣的守、令和封君不同之點在於：（一）對郡太守縣令的人選，直接操於朝廷，隨時可以任免。（二）賦稅收入，皆屬朝廷；郡縣的支出，等於朝廷支出的一部份。（三）秦的郡縣，有主管武力的尉；但似乎實際上沒有武力，更不能直接發兵。（四）職與爵分途；有職的不必有爵，有爵的不必有職。這可以說

是通朝廷以至地方而言，乃廢除封建後的一大特色。……（五）由朝廷派遣監御史，負對地方官守監督之責。從上面這些特點說，與其稱為專制，無寧稱為大一統的中央集權。這應當是中國歷史發展的一大進步。……另一方面所謂專制，指的是就朝廷的政權運用上，最後的決定權，乃操在皇帝一個人的手上，皇帝的權力，沒有任何立法的根據及具體的制度可加以限度而言。人臣可以個別的或集體的向皇帝提出意見，但接受不接受，依然是決定於皇帝的意志；無任何力量可對皇帝的意志能加以強制，這才是我國所謂專制的真實內容，而郡縣的成立，加強了皇帝一人專制的程度，由此而掩沒了它的進步的意義。在一人專制之下，所建立的中央制度，有丞相總庶政之成；有御史大夫作為丞相的副貳；有太尉主管軍事。在丞相之下，有合理的分工；遇有國家大事時，朝廷有大小規模的會議加以討論，並有隨時向皇帝提供意見的機會；這都是在他們所建立的政制中所含的合理的成份。甚至可以說，就秦的官制的分工本身而言，可以認為並非完全是專制的。可是這套官制機構的總發動機，不在官制的自身，而實操之於皇帝一人之手。皇帝一念之差，及其見聞知識的限制，便可使整個機構的活動為之狂亂。而在尊無與上，富無與敵的環境中，不可能教養出一個好皇帝。所以在一人專制之下，天下的『治』都是偶然的，『亂』倒是當然的。」（同上，頁一三〇至一三五）

雖是如此，這一「郡縣式的一統」則從秦代開始，歷經了我國歷史的大部份朝代，計有漢、晉、隋、唐、宋、元、明及清各代。

最後談「共和式的一統」。

誠如我在談「郡縣式的一統」開始時所稱：從封建變為郡縣的「這一步對中國歷史的原始精神，卻有損傷。」因此，在「郡縣式一統」的冗長過程中，學術界中人，不時的對「一人專制」之情形，加以批判與反對，而反對者所執的理由，就是來自中國歷史上傳統精神的「以民為本」的原始精神。這些構成了一股對抗統治階層的「道統」。其中可具代表性的有儒家的學說、以及

王船山的「讀通鑑論」和黃梨洲的「明夷博訪錄」。再等到西方的民主自由思想的衝衝，於是由孫中山先生所領導的辛亥革命，推翻了滿清專制，而建了共和形態的中華民國。再自北伐統一中國後，算是共和形態的一統初步實現，直到一九四六年的立憲選舉，則是共和形態一統的更推進一步。

這一形態之建立是與其他形態有別的。要之，以上所論述的「中央共主與四方侯國」、「封建式一統」和「郡縣式一統」，乃是先有不同的制度，而後產生了形態。但為民主共和一統不同，乃是先建立了形態，而後要在這一形態中履行各種制度。

以前任何一種形態之產生，也都是經過長期的努力而後達成的，因此，在一統的形態上固然已經底定，但為達成這一共和形態一統的內容，卻需要長期來努力的。然其原則則是以民為本，以民為主，是人民來決定政府之政策和政府的人事，政府是為人民來服役的，不是政府來控制人民，奴役人民。這方面談論者已多，在此從畧。

三、論歷史上一統的基礎與條件

一統，既然是全體中國人所希望的，但是，為達成一統，不僅是「統一」的名詞和「統一」的內涵，最重要的是要看統一的基礎與統一的條件。

我們不妨從過去的一統上來找出他們共同的基礎和條件，如此，或更使我們了解，何以中國人總是要求統一的主旨所在。否則，一統云乎哉？

一統的諸多形態的產生，基礎上該是來自這一民族發展的精神的。也可以這麼說，沒有中華民族的本身精神做後盾，中國歷史上也就不會長期出現一統之局，以及要求一統的希望。

史學家雷海宗曾著有一部「中國文化與中國的兵」著作，其中有一篇題目是「無兵的文化」。雖然雷教授對過去中國無法抵禦外族的干擾而慨乎言之，但是，卻又暗示出中國這個民族，一向是以文化為一統基礎的。國學大師錢賓四先生在其所著的「中國文化史導論」中，第三章「古代觀念與古代生活」中，就曾有

很清楚的闡明說：

「第一先講到他們的民族觀念。古代中國人，似乎彼此間根本便沒有一種很清楚的民族界線。至少在有史記載以後是如此的。或者他們因同姓不通婚的風俗，使異血統的各部族間，經過長期的互通婚媾而感情益臻融和，一面由於地理關係，因生活方式互相一致，故文化亦相類似。……我們再進一步考察當時對蠻夷戎狄的稱呼，則更見當時所謂諸夏與蠻夷的分別，並不純是一種血統上種姓上的分別，即並不是一種民族界線。……因此，我們可以說，在古代觀念上，四夷與諸夏實在另有一個分別的標準，不是血統而是文化。所謂諸侯用夷禮則夷之，夷狄進於中國則中國之，此即是以文化為華夷分別之明證。這裏所謂的文化，具體言之，則只是一種生活習慣與政治方式。……其次說到宗教觀念，……當知中國人觀念裏的上帝，實在是人類大羣體所公共的，一面不與小我私人直接感通，此連最高統治者的帝王也包括在內。只要此最高統治者脫離大羣立場，失卻代表民衆的精神，他也只成為一個小我私人，他也並無直接感通上帝之權能。而另一方面，上帝也決不為一姓一族所私有，換辭言之，上帝並無意志，即以民衆的意志為意志，上帝並無態度，即以民衆的態度為態度。因此說：『天命靡常，天視自我民視，天聽自我民聽』。……第三說到國家觀念。古代中國人，他們對於國家觀念之平淡或薄弱。因此他們常有一個天下觀念超乎國家觀念之上。他們常願超越國家的疆界，來行道於天下，來求天下太平。……上面約畧敘述了中國古代人對民族宗教與國家的三項觀念。這三項觀念的內部，又是互相關聯，有他們共通融成一整體的意義。這一種觀念與意義，始終成為中國古代文化之主要泉源，促成了秦漢以下國之大一統。但這三項觀念，還只是外層的，消極方面的，我們現在需再說到一種內層主動而積極方面的，便是中國人的人道觀念。中國文化是一種現實人生的和平文化，這一種文化的主要泉源，便是中國民族從古相傳一種極深厚的人道觀念。……中國人的人道觀念，卻另有所根本，便是中國人的家族觀念。人道應該由家族始。……家族是中國文化一個最主要的柱石。」（見該書

從這一段的闡發中，起碼可以有以下的幾個了解。所謂一統的基礎與條件，必該是在中國和平文化與人道文化中才能獲到的。這種文化的感染力和同化力，做成了「中央共主與四方侯國」的一統形態；同時，以家族、宗法的文化結晶，推展了「封建式的一統」形態。因此，這一統一的造成必也該是以緩以慢以漸而順天應人；不可能以快以急以速而貫徹私意。其次，一統的造成，不唯在形式上的一統或有所歸屬，而更該是政策上是否合乎中國文化的主流。否則的話，形式上的一統固然應該保存，但不合乎中國文化主流政策的推行者，卻會自己敗退下來的，這個我們可以從秦始皇的郡縣統一的形式與政策上得到明顯的證明。特別是秦之亡，不亡於世家貴族，而亡於草野的匹夫。最後，在共和形態下的所謂一統，則必然該是每一中國人民的願望之得伸爲其主旨的。假借民意，民主的名義，而實質上是民無意、無主的話，卻是無法達到的。如果所用之政策而與中國文化主流不相互容的話，也是自取其咎的。

在此，特別提出歷代中國歷史發展上的一統行動，由於囿於中國自然的地理環境，所有的各朝各代的一統行動，大多是由北而南，由西而東的。然而，在整個的歷史發展上卻兩次的例外，乃是由南而北。一是明代的北上滅元；一是民國的北伐。要之，何以會有兩次由南而北的統一行動，端乃是由於前一朝代爲異族入諸中國所致。前者是蒙元的蹂躪中國國土；後者是滿清異族統治後所餘下的軍閥割據的殘餘。

由此可知：中國人所希望的一統，是建基於中國文化的人道觀念，生活方式的。

四、結 論

面對目前中國的現況，關心中國歷史發展的人士們，每每在希望一統達成之餘，卻不免陷於徬徨、苦悶之境。實則，假如我們能從中國歷代的歷史發展上，作充份客觀的了解和研討的話，我們就會看出：將來中國歷史發展，必不能在極端創新中而無視傳統，如果無視傳統，亦即不會創新。

清末時期，人們都知道中國應有所變更，誠如古語所云：「窮則變，變則通」，但是，尤其該當注意的是：「變則通」之後，是否能夠「通則能久」呢？這「久」字則是代表了我們將來歷史的發展方向。然而，所謂「能久」的話，必該是上能承接傳統的文化的的主流，上能開啓文化的新運。

猶記國學大師錢賓四先生在民國六十年的中央日報的國慶特刊上，寫了一篇以「中國知識分子的責任」的文章，他曾沈重地回顧六十年來的國家民族的遭遇，然後鄭重的指出謂：

「我自念，民國元年來，即藉教育謀生，由小學而中學而大學，迄今未離教書生涯，各級學校中教師學生，接觸不爲不多。此六十年來知識分子，其言論行事，意氣態度，我不可謂全無知。……：回念我們此六十年來，波譎雲詭，艱險份乘。我經常每言，近視仍可悲觀，遠看儘當樂觀。不謂此言屢發，至今仍浮現在我之腦際。我們此六十年最大病恨，乃在政局未定於上，而學術思想先亂於下。我總認此一時代，只會過渡而非開創，乃撥亂世而非升平世。此亦時運所限，而身處其境者苦不自知。……：六十年來立國必奉外國爲楷模，做人則必懸外人爲榜樣。……：故論政治，必曰打倒二千年來之封建。論學術思想，必曰打倒孔家店。凡屬全稱否定者，都在自己一面。而全稱肯定者，都在他人一面。……：豈知，新的並非全可采，舊的並非全可棄。……：然而，民初以下，喜新太過，排舊太甚，此一轉變，亦大值注意。……：唯美國派懸格，壁壘嚴，必主身履彼土，親受薰陶，始爲合格。……：故美國派之在國內，乃成爲一清流。……：蘇聯派則形成一濁流，門戶洞開，廣納來者，不問學業，專尚志行。……：馬克思列寧同屬西方，追隨蘇聯亦屬西化。……：我們此六十年來，一意慕向西方，今日處境，又當何以爲懷。……：我個人則終身服膺孫中山先生頭彩藏竹槓裏一譬喻。而此六十年來，羣認爲先扔竹槓，乃是獲得頭彩之必要手法。竹槓不扔，頭彩無緣獲得。此一心理，不能徹底轉變，則此下任何風吹草動，終將不免一可悲之前瞻。」

因此，在中國當前的形勢下，中國人將何去何從，是該從中國歷代歷史的發展上，找到一些光明的。

一九七三年十月廿五日於香港知愜書齋

之，便於記憶也。又佛說法，是平鋪直叙，無雕琢之功，故譯佛典不能用駢體文，於是就產生了偈文（頌），與散文合譯，逐漸把中國文學的形式改變了。同時也逐漸地染上了佛學的色彩，使中國傳統的思想也改變了。

中國文學，本來就相當發達，我國文學上最早的著作是詩經，在西周時代就有了。中國的小說淵源雖很早，在先秦文學裏面，早已播下了種子，然而受了儒家思想「子不語：怪、力、亂、神。」的影響，發達得並不快。中國小說的起源是由於民間傳說、神話和故事，以及文人筆下的寓言。直到漢代，小說這個名詞才見於漢書，到兩晉南北朝，由於佛道兩家思想興起，小說才昂然出頭。兩晉、南北朝的著名小說可考的有幾篇是描寫神怪和因果報應的，比如劉敬叔的異苑，張華的博物志，王嘉的拾遺記，顏之推的集靈記等。這也就是亂世文學的產品，正像今天偵探小說，武俠小說的風行一樣。文人思想也深受佛教和老莊哲學的影響，兩晉、南北朝時五胡亂華，民不聊生，文人學士，感傷時事而回天乏術，便抱着逃世的思想，傾其才思於詩酒田園，因而產生了田園文學。

佛教徒爲了傳教，在唐朝運用「變文」深入民間，因爲「變文」，有散文也有韻文，並且不假雕琢，平鋪直叙，由此白話文開始，一直發展下來，到明清小說，都是文中有詩（韻文），詩中有文的，就是受了印度文學的影響，直到民國以後，由於受西洋文學的影響，才把韻文打消，完全用散文寫小說。

唐代大文豪柳宗元，對於佛道都有相當的認識，沒有把自己的思想囿於一家，因此流露在文章裏面的，決不像韓愈的作繭自縛。是清新俊逸，自由奔放，尤其是寫山水性靈處，文辭的優美，遠非扳起面孔，作繭自縛的韓愈之所可比擬。韓愈則因崇信儒教，力排佛老，所以文章裏面，學究氣氛過重。

宋明新儒學的產生更受佛教的影響。宋明儒學內在精神，幾乎全與禪學意趣發生密切關係，而禪學是佛學中主要學派之一。禪學是要明心見性，直指人心，見性成佛，而宋明儒學也談盡心知性，知性知天的道理。這都是要人從自心中體認自家本來是佛

、是堯舜。宋明儒學，不僅把印度佛學思想完全移植過來，並且融化爲己有，成爲宋明理學。由此可見宋明儒學是參照禪學明心見性的工夫，而回歸到先秦儒家修身、齊家、治國、平天下之道，使人性昇華，從日常生活當中便可達到人人皆爲堯舜。

宋詩很受現代一般詩人喜愛。宋詩的特徵有二：一是以語體文入詩，一是以禪理入詩，宋詩雖由唐詩蛻變而成，但能自創一新境界，即凡有所作，都是據情直書，不假辭藻雕飾。擺脫聲律束縛，是唐詩的解放；而宋詩的白話化，更添加了若干新的氣氛，其受到佛教的影響是不能忽視的。

宋朝時，理學家首先吸收禪理，又由於理學家的媒介，於是了空悟性一切玄機，幾乎成爲宋代詩人的口頭禪，把這些禪理滲入詩裏，又養成了詩人胸中的一股妙趣，造成詩的清靈境界。

蘇軾的詩，可謂洋洋大觀，記事狀物，抒情寫景，無所不有，無所不工。又因爲蘇詩意境深入禪理，所以說：「淋漓大筆千年在，字字華嚴法界來」，歷來蘇軾的詩，都有最高的評價。蘇軾的赤壁賦中有「橫槩賦詩，而今安在」的句子，都是看破紅塵的思想，對於金錢，榮華富貴，都視爲無常、無實的。

佛教影響了中國文學，佛教思想影響了中國傳統思想，但佛教本身亦受中國儒道思想的影響，而建立了中國化佛學的體系。今日的佛教可以說是中國的佛教，在形式、意義、精神各方面，與原有出自印度的佛教，已有很大的區別了。

於此世界中，從非怨止怨，惟以忍勝怨，此古聖常法。

——法句經

× × × × ×

仰止唯佛陀，完成在人格，人成則佛成，是名眞現實。

——太虛大師

真正的人

馮永明

具人的身體，並能發揮人的特性，是真正的人。由修養工夫達到人性極境，並能超之越之，是聖人。徒然有頭有四肢，只追求物質享受而精神卻乾枯的人，只追求知識之知而全無德性修養之人，則是失去了靈魂的『機械人』，是『活死屍』，是會走路的『肉骨頭』，是怪東西，不是人，是『非人』。因為彼等已失去了『人』的本性和『人』的意義。

怎樣才能發揮人的本性？

人性的價值幾何？

或者乾脆一句：甚麼叫『人性』？

甚麼叫人性？數千年前，孟子已明確指出：『無惻隱之心非人也，無羞惡之心非人也。無辭讓之心非人也，無是非之心非人也』。何以故？四心是人與生俱來故。則惻隱之心是人性，羞惡之心是人性，辭讓之心是人性，是非之心是人性。

至於人性價值則是真、善、美。人性發揮至極境時，能塞乎天地，與萬物協和，能參天地之化育。達乎此，則人性亦已發揮至真至善至美，也即是價值圓滿之境地。

怎樣才發揮人性？人性一般的發揮最有效的方法與途徑，就是『教育』。『教育』一詞——Education，源於拉丁動詞——(Educar)。其原義為抽出(Draw out)『啟發』。——即把人的本性，啟發、實踐、發揮。並帶動其他周圍的人啟發、實踐、發揮，乃至推廣至全國及天下啟發、實踐、發揮。這是普及教育

的基本目的。因為惻隱等心雖人皆有之，但並不是人皆發揮。孩子們大都喜歡虐害小動物，踏死一堆螞蟻滿不在乎，燒死一群蜜蜂拍手而笑。說他們殘忍，不如說他們無知。因為孩子們小心靈中尚沒有動物能痛苦的概念。但是許多的『大人』卻真是殘酷的。東洋鬼子姦殺中國孕婦，令五臟與胎兒佈地而為快為榮。古羅馬讓人與兇獸搏鬥而為刺激。西班牙觀牛與人鬥而為娛樂。歷史上人們已經歷了多次大屠殺，然而屠殺仍在繼續。這不是殘忍是甚麼？這究竟是甚麼心？甚麼性？這是被愚昧自私埋沒了惻隱心的『心』，是失去了人性的『非人性』，獸性。它固然與風俗濡染有關，而更主要是來自頑固，感覺遲鈍，眼光窄，心腸硬，狂妄自私。所以埋沒良心，失落人性，所以不仁不義不道德。

所謂仁義、道德乃是發自惻隱、羞惡、辭讓等心而對於各種價值，矛盾的調和與選擇而已。『價值』有真、善、美三種。欲價值達於完滿，則首先要正確、嚴謹、敏銳的價值意識。通過教育，隨年之增長，人逐漸啟發和實踐本性，逐漸具嚴謹、敏銳和正確的價值意識，隨之三種價值亦漸趨圓滿。

真、善、美三種價值是與人的知、情、意、三種心理活動相應配合的，並分別與科學、藝術、道德行為，三方面有着不可分割的關聯。

『真』與『知』關聯。人有是非之心，要求知，要辨真偽。求真理，研究宇宙；探索宇宙萬物關係。於是別先後，列次第，同則共之，異則別之，令萬物各歸其類。此乃——『別條理』。有條故不紊。復次審分寸，定尊卑，鑑真偽，衡輕重。分析事物屬性，別其主與次，推求事物成因，辨別『必然性』與『偶然性』。歸納事例，洞明『貌似有關』與『實際有關』。了其根本、綱目，究其枝末微細及本源，提綱挈領的工夫，需敏銳價值意識。敏銳的價值意識則來自修養、來自教育。括而言之：『真』與『知』與『科學』相關的。『真』的價值，溯其源如此。『美』、『善』亦如此。『美』與『情』與『藝術』相關。人是有感情的，愛美是人的天性，喜歡欣賞大自然的美妙，喜歡欣賞藝術和創作藝術。真正的藝術來自生命，欣賞藝術則是價值意識的鑑

別。鑑別力弱，必然好壞作品莫辨，或者喜歡低級趣味的而了解好的。鑑別力强，則祇有真正的作品才夠味，低劣的作品會觀之作嘔。藝術上的愛憎往往甚於道德上的愛憎，行爲的失檢可以原諒，趣味低劣則不可恕。欣賞如此，創作更嚴；作品醞釀前，藝術家必先下深厚的體驗，研究的工夫。醞釀中須精選，須割愛。剪裁、淘煉，然後乃成題材。復次，匠心考究題材之分配、佈置。作虛實、濃郁、輕淡、對比、襯托，等等結構安排。安排已，須藉特殊媒介傳達；美術用形式，文學用語言，同一個形式和方法，常有多種的表達形式和方法，並都可表達到大致差不多的程度，於其中間只有一種是表達得最恰當最貼切最簡明和含蓄的。具有嚴謹價值意識的藝術家，對於所用以表達的語言必具特殊的敏感，『大致差不多』，在他們看來，委實『差得多』。他們必肯嘔出心肝，在幾種『差不多』之中琢磨推敲最恰當的一種用以表達而後已。人在道德上需要良心，藝術上也同樣要良心。嚴謹的價值意識就是藝術上的良心。每一偉大藝術家，必定同是自己作品的最嚴勵批評者。

至於『善』則與『意』與『道德』相關聯。人能發意，於好的生歡喜心，不好的生厭惡心。人可爲善可爲惡；人性被發揮則善，被埋沒則惡。社會上爲善者雖多，爲惡者更多，則爲善難，爲惡易，其理可知。人的慾望常與道德衝突，發揮德性克服慾望須極大的意志力與毅力，人們常在歧途上徬徨，理智告訴人們向東走，私慾卻引誘人們向西行，人們往往在重要關頭上，失去意志力，任私慾擺佈，或者意志雖未失，但軟弱、不堅決，最後仍爲私慾、利祿所引誘而屈服，故有汪精衛從熱血志士而墮爲叛國叛百姓叛良心等人與事出現。反之在緊急重要關頭上，發揮人性，拒絕引誘，一掙扎，就成爲真正的人。許多忠臣義士爲履行道德人性，而犧牲自己。此充份體會到『善』的價值，充份發揮了人的本性。如文天祥，史可法，就是在重要的關頭上，深知『人生自古誰無死』，於是『留取丹心照汗青』，其浩然之氣長存人間。功利者或會嘲此爲傻氣，而實際，人之所以爲『人』，而迥異於禽獸者，正貴乎此點傻氣。淺顯的說：『善』是實益，令

社會安寧。深而論之：行爲不應有瑕疵，求行爲的善，正是維持人性的圓美和尊嚴。總而言之，識是非，明大體，是人類行的善。若分別之，則『善』是有差等的：人性發揮至仁、義、禮、智之境，就是善的價值。但戰所以殺敵至勝，則宋襄公『不重傷，不擒二毛，不鼓不成列』，不得名仁；二者不能兼，故『捨魚取熊掌』，唯義所在。『禮與其奢寧儉，喪與其奢寧戚』，重於內心不重外表。大人『言不必信，行不必果』，重在權變不拘教條。『祭之於豐，不如養之於薄』，孝養貴在生前不在死後。關羽以『義氣』著名，岳飛以『精忠』見稱。究而論之，赤壁之戰，華容道上，慷慨、吳、公益之慨，而報魏曹舊日私情，何『義』之有？其義安在？豈可違論『貫乾坤』？朱仙鎮大捷，直搗黃龍指日可待。由十二道金牌，終未能棄一人『不忠』之名不顧以存舉國實益，終不敢逆旨，引師還京，遂令戰績盡毀，奸相心願得滿，宋稱臣於金之局乃定。以此與前人信陵君竊符救趙相較，雖名之以『忠』，何能復冠之以『精』，並『昭日月』？……這些尋常的事蹟，都說明正確權衡輕重，正確抉擇與排棄的重要。在道德行爲中，它必須做到恰到好處，做到無過無不及，適得其宜。——這必須先有正確的價值意識。

每個人都有自己的理想，人生的最高理想就是幸福。甚麼才是真正的幸福？積德修學可被視爲幸福，衣食飽暖可視爲幸福。『幸福』有物質的和精神的，只顧物質的衣食飽暖的享受的幸福，而精神麻木無知的人，不是人，只是活的死屍和會走路的『肉骨頭』而已，已失去了人的意義和價值。所謂：『哀莫大於心死』。這些人的麻木正是心死的前奏。心死又正是價值意識的錯亂。人之所以異於其他禽獸者，貴在心靈與智慧。一個真正的人必須充份發揮本有的心靈與智慧，充份發揮人的本性。學問、道德、藝術，皆是心靈的活動，在這三方面達到真善美三種價值的最高境界，也就是人最幸福的境界，即已具正確、敏銳、嚴謹的價值意識，能充份發揮人的特性，已是真正的人。

關於知識判斷與價值判斷

慧龍

邏輯是研究思考法則的專門學問，自從亞里斯多德以來，邏輯學成爲研究一切學術的重要方法。經過二千年的演變，有所謂傳統邏輯與數理邏輯之分，但其內容本質大體是不變的。今日我想步入邏輯底宮殿，必須從亞氏的傳統邏輯入手，以免爲種種不必要的問題所干擾。

無論是傳統邏輯，或爲近代的數理邏輯，其推論的主要前提，即是命題演繹的方式，以辭句爲基本，而後求出它的結論。故此，對邏輯的命題，有澈底瞭解的必要。

邏輯上的命題（Proposition），有作「判斷」（Judgment），有作「語句」（Statement）。這三個詞，其含義是無別的。不過，近世的傳統邏輯家慣用「命題」，中古邏輯家，多喜用「判斷」一詞，到近代的數理邏輯，則嫌「判斷」一詞，太過主觀、肯定，所以他就改用「語句」一詞，以表示他的客觀、不執着。命題的別類，依現代邏輯，可分爲主謂式底命題與關係式的命題，分析命題與綜合命題，存在命題與非存在命題，內涵命題與外延命題，此中以分析命題與綜合命題的分類法比較合理，其他各種的區分，實是現代邏輯家的誤解，沒有實質的意義存在。茲概述分析命題與綜合命題——知識判斷，以及價值判斷（此說在現代邏輯書，少見述及）。

一、知識判斷——即客觀知識的報導，其所推論者乃是與不是的問題。約它的性質區分，有推理知識的報導，和經驗知識的報導，也即是分析命題與綜合命題兩種。所謂推理知識的報導，——分析命題及諸命題分析所得者，乃指一般在邏輯及數學中的原始命題與推演所得的命題。此可再分爲：①同語反覆——如說A是A；做生意就是做生意；白筆是白的筆。在一命題中，賓詞

已含在主詞裏，單從主詞中抽出而置於賓詞之地位，賓詞不會對主詞增加任何實義。②原有了解的單純複述——即我人原有概念內容一部份之特別指出或提醒。如說孔子是人，三角形有三角，凡物體皆是有廣延的，三角形是一圖形。此圖形已含在三角形，廣延已含在物體，三角形已含在三角裏。這些重複式的命題，看來似乎無多大意義，但在邏輯學上，它是最原始、最真實的知識。③原有了解之精簡化的複述——即我人原有概念的提醒，以便了解一下未想到的問題。如云：凡人皆有死，孔子是人，故孔子有死；或如：二加三等於五，等等。

總之，分析命題，其結論是從前提導引出來的，結論即在前提中。故分析命題的特性爲（一）不能增加新知識，因爲賓詞概念已含在主詞概念中，所以只要知道主詞概念即可直接知道賓詞概念，不必要靠經驗才可知道。（二）其值爲必然真。必然真的意義是以反面不能來規定，凡自相矛盾的皆是不可能的。

綜合命題——即經驗知識的報導，以主賓詞的關係而言，賓詞不含在主詞中，須靠經驗始能肯定。在此指一般在日常生活及科學研究中所得的，與由此再加推演所得的諸命題。例如：粉筆是白的，物體是方的。粉筆是否白的？物體是否方的？主詞並不含賓詞之意義，必須看見物體形狀，粉筆顏色之後才能確定。或從自然現象的關係言，水可以滅火，吃砒霜可以致死。這種因果關係式的命題，也是綜合命題。

由此可見，綜合命題的特性是：（一）它增加了我們的新知識。由於經驗的結果，使我們知道水可以滅火，吃砒霜可以致死，太陽是從東方出來。但是，（二）其值不是必然真，乃是概然真。經驗的知識可能有錯的，過去經驗如此，未來是否永遠如

此，難以斷定。物體不是方，太陽不從東方出，都是可能的。

邏輯的推演，並不完全靠經驗，但決不全然抹煞經驗，懷疑一切事實。惟使用經驗時，必須審慎，盡可能地避免錯誤。

二、價值判斷——即屬於主觀意見的指陳。此種命題與前述的知識判斷，恰恰相反，它所討論的，包括各種涉及美不美，善不善，有用無用，可愛不可愛等主觀情感的主張或說法，以至涉及各種人生價值論的學說。因此，其內容極度複雜，往往成爲美學，倫理學，人生哲學，乃至各種社會科學所研究的對象。因爲屬於主觀意見的斷判，無絕對客觀標準，因而在歷史上，很難得有定論的。

關於價值判斷之要義，可從三方面論定：

(一) 價值判斷是「主觀感覺的選擇」，而非「度量計算的結果」。因此，此中的任何說法，絕不能有「確定的客觀標準」。也即全不能「化爲人類普遍感覺中的確定了解」，自亦不可能「化質爲量」。這一層是我人述及價值斷判，必先確定的。

(二) 價值判斷是「目的的選擇」，而非手段的選擇。「目的」的好不好是很難獲得客觀結論的。例如，戰爭之目的爲好爲不好？有主張戰爭是殘忍的，戰爭的結果，死屍遍野，家散人亡，是不仁道的；有主張人類必須有戰爭，才能免除人滿之患；有主張「仁慈殺人」是好的，殺少數惡人，救全多數善人，抱着救世精神而殺人，非但無罪過，而且是功德無量的事。像這類目的之選擇，其好與不好，永是爭論不休的。而「手段」的好與不好，則完全不同，它是可以獲得客觀結論的。如戰畧戰術，武器製造術的精巧與否，完全是可以求出其結論的，此「手段的選擇」，乃屬於知識判斷的範圍。因此，所謂「爲目的的不擇手段」，其實正是一種價值判斷，也即「爲了目的而不顧其他目的之遭受犧牲」之意。

(三) 價值判斷是「衆多目的中的自以爲是較好的選擇」。如孟子云：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，捨魚取熊掌者也。生，我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，捨生而取義也。生，我所欲也，所欲有甚於生者，故不爲

苟得也。」孟子爲何捨魚而取熊掌，捨生而取義？此乃價值高下之認定，魚易得，熊掌難求；義，比生更可貴。這段話便是價值判斷的最佳註腳。據此，我人可知，價值判斷的爭執，主要即爲彼此所選擇之目的不同，因而各執一詞，形成公說公有理，婆說婆有理的現象。因此，問題爭執的解決，必須是針鋒相對，必須找出一種比對方更高更大的理由，來打破對方的主張，使他接受我的立論。

那末，我人遇到上面這些爭論不休的問題，應當如何處理？(一) 遇到不須當下決定的難題，祇有採取「多聞闕疑」，「存而不論」的辦法，待諸來日，經多方面的探討，獲得更充分的理由時，再作圓滿的抉擇、批判。

(二) 至於必須當下決定的，宜以「取法乎上」，「吾從衆」之態度。此即信任「權威」(即該方面的專家)；「公衆」(比個人易於客觀及集思廣益的多數人)；「經典」(通過歷史考驗的「歷史權威與公衆的選擇」)。

基於邏輯的立場，講理辯論時，信任「權威」「公衆」「經典」，根本即爲謬誤，「訴諸權威」(的個人或書)「訴諸羣衆」，是純正邏輯所不許的。但在另外一個場合，並非討論研究，而是需要當下決定時，則「權威」與「羣衆」，自比單獨的、平凡的個人爲比較可靠。否則，自己對該問題既無把握、又不肯信任權威，羣衆，則成懷疑主義者，其危險性是相當可怕的。因此，邏輯雖不許以權威、公衆、作爲講理辯論的根據，但在無決定根據之正理時，請教該門專家，信任權威，仍是相當合理的，應該的。

邏輯所論究的命題，有種種不同的形式，而主要的可分爲量的全稱和偏稱，質的肯定和否定。從其研討的內容而區分，即不出乎客觀的知識判斷以及主觀的價值判斷。關於該二種命題，應有的重要了解，扼要的概述如上，我人若能認識各命題之特性，把握其要點，遵守其原則，在思考或辯論之時，則不至於茫無所措，愈論愈歧了。

我對人生的一點看法

雨文

在現代文明日益發展下，工作的方式，是採分門分部的制度；每個人只需做妥自己的部份，便可得到報酬。在這種制度下，雖造就了很多專門人才；但是，卻忽畧了人類個性的全面發展，使人易生被割裂之感。另一方面，絕大多數的人，都把工作視為一種手段，以獲取更多的物質享受，由是有不法的行為出現。結果，精神生活的重要性，被徹底忽畧了。所以，現代文明的極度發展，不單製造出一批批的，沒有個性的集團人；且在唯利的思想下，人與人的關係，已變得機械化和冷酷無情。至於社會之不穩定情況，乃必然的事。

在這樣的情形下，我們難免會產生懷疑，到底人生是什麼？是否真的有意義呢？那些虛無主義者或悲觀主義者，便會直接答覆我們：「人生是沒有意義的！」這個答案，似乎完滿地解決了問題；但我們若往深一層看，他們的虛無感，並非是憑空捏造出來的抽象理論。他們是經過親身的體驗，發現到在現實世界中，有很多的地方，與他們心中的理想世界相違背，致有如此消極的說法。基本上，他們至少已肯定了，人生有些地方是有意義的，只不過在現實生活中，找不到印證而已。

自古以來，人類被命定的悲情，是不容否認的。正如存在主義者的講法一樣，人是在毫無選擇的情形下，被投進生命的大洪流中，不知生命何時開始，何時結束。這正是人生最困擾的地方。同時，在虛幻流轉的生命洪流中，老、病、死及不能事事如意等問題，往往使人感到苦惱、氣餒，而對人生起一厭棄感，否定了人生的一切價值及幸福，走進人生的負面去。這些都是我們不能同意的，難道我們能夠否認人類在長期探索中，不是已解決了若干的人生問題嗎？人類的精神、思想、不是不斷的在擴充、演

進嗎？人類的文化，不是一直延續下來嗎？今天的科學成就，其泉源不是來自最古的哲學思想嗎？

從人類對人生之謎的不斷探討過程中，精神領域的不斷擴展中，思想的不斷演進中，文化的不斷累積中；對人生的問題，已給了我們不少的解答與指示。我們若通過對先聖先賢之人生觀的研究，整理及解釋，自可尋出一條安頓人生的道路。當然，亦有很多人不同意此種說法，這在於他們有一錯誤的觀念，以為前人的見解已過時了，已不能應用於今天的環境了。此乃他們忽畧了前人的學說，有開啓我們這一代之思潮的作用；因為不知舊的，我們如何能創新呢？有一點我們必須認定的，前人的文化成果，只有通過現代人的解釋、整理、發揮，才能變成活生生的，有意義的。由是，人類的文化、精神價值，才可以永遠持續下去。否則，人類便如沒有明燈指示的夜航者，而陷於危機四伏中。現代文明之所以產生危機，正是現代人忽視了前人學說的重要，偏重物質發展的結果。

從希臘及北歐的神話中，可見出人類的精神，是有足夠的力量，去克服一切面臨的災難，去創造自己的生命。我們今天面對的問題，正要我們把握着自己生命中的創造源泉，發揮出無窮的創造力，去加以解決。然後再透過古人的思想，朝着他們已開拓之路走，使生命得到回歸、棲息、不致流為消極、虛無，過着無根的生活。

人的生命雖然有限，人生的問題卻永遠存在，除非所有人類都被消滅。至於人生的真正意義及價值，正在於以有限的個體生命，去面對無限的人生問題；和不問成果地，朝着人生的理想——真、善、美前進的過程中，凸顯出來。

佛教是一種最殊勝完美的宗教，啓發宇宙萬物的奧秘，證明生住異滅的因果關係，闡揚緣起性空的真理；能去掉衆生虛妄的心念，解除人生的痛苦。我們命運的階段立場，只要在這個短暫生命當中，順着佛法實踐奉行，作到人之所以爲人的道理，人生的任務就算完成了。所以人生在世，不過只有數十寒暑而已，呼吸一斷，人世隔絕；作好也一輩子，做壞也一輩子。有些人想：我爲什麼一定要作好呢？這就要說到「研究佛法的價值」了。在精神上它與一般的救世哲學家們一樣，都是使人爲了拯救自己，拯救國家，拯救世界，但在理論的實質和實踐的方法上，卻有巨大的區別。

世界分爲苦海——娑婆世界；與彼岸——極樂世界。人類在茫茫波浪中，掙扎奔跑，一切種種作爲，並非一張空白，無所反應的。我們要知道，身、口、意三業，一舉一動，一言一語，如像照相機上的底片，清楚分明，絲毫不爽，記載着「善」及「惡」的兩大事，作好的就可登上彼岸去享福受樂，作壞的仍要墜入輪迴，承受痛苦，道理如此，事實也不容否認的。我們不要認爲人的一世，作了好事有什麼代價？做了壞事有何報應？佛法的理論是承認生命的個體，做好做壞由各人，享福受罪也由各人，所謂「禍福無門，唯人自招」，父子雖親，無法相代。自己如果有切身的利害，死心不願做好，自甘墮落，諸佛菩薩也無可奈何。所以佛法徹頭徹尾，指出一條光明磊落，康莊坦途，要我們自己去走，選擇其門徑。

佛學道理中，沒有一點不是與人生密切結合，它的教義中處處充滿着人道即佛道的意味，不把人道完成，而盼望成佛道，乃是緣木求魚。西方的哲學家們說：「佛教是現實的宗教」，他們的看法十分正確，正因如此，佛法是教導我們盡心盡力，向現實中去求解決問題，決不像一般人碰到沒有解決之事，就以「天運」「天命」來搪塞了事。因此，佛法特別重視人爲的力量。諸佛菩薩，都是由人修行而成，決定沒有半點神道的色彩夾雜於內。

研究佛法的價值

顏佩蘭

釋迦牟尼佛，肯定了人人可以成佛，重視人類的因素證明，佛與人的距離很近，就在一轉念之間，放下屠刀，立地成佛。但說來甚容易，作起來並不如此簡單，非有極大的決心下功夫，和繼續不斷的努力實踐，是不容易作到的。世尊的本身，就是一個完美的典型，他認爲自己可以做到的，別人只要像他這樣用心，保持恆久，同樣也可以解脫。

我們如果不想正當的做人，及挽救目前社會的危機，就不必談了，假使還想爲國家、社會、佛教、團體，大大作爲一番轟轟烈烈的事業，就要以諸佛菩薩爲榜樣，先求健全自己的身心，把胸襟擴大，眼光放遠，犧牲小我的利益，完成大我的目標。慈航法師云：「以佛心爲己心，以師志爲己志」「學佛之所學的，行佛之所行的」。人生的意義，由這裏充實；民族的生命，由這樣延續。世界和平的前途，才能得到保障。

古人云：「深山也有千年樹，人生難逢百世流」；「古人不見今時月，今月曾經照古人」，此是形容有限的生命，及透視無限的宇宙；有限的人生不能和無限的宇宙溝通，無窮的宇宙也不能與有盡的人類隔絕。有情、無情，是息息相關，分毫不離。古今中外，多少的哲學家，用盡了心思，絞竭了腦汁，去追求復追求，尋覓再尋覓，最後仍然不能得到答案。這個原因究竟在什麼地方呢？在我們佛教的理論上說，先從自己身上去體會領悟，生死根源在一個「我」字，致使六道沉沒，起伏萬變，偶然而天，偶然而人，周而復始，永無出期。

總結前論，研究佛法的價值，正是要把小我化爲大我，這是世法出世法共同的要求。法無大小方圓，心有高低長短，因此諸法隨心猿意馬轉動，娑婆及淨土由自己創造，快樂與痛苦也還本身變現。我們如能認識了這點，那麼，有限的生命，就成爲永恆的涅槃；無邊的煩惱，化爲清涼劑。研究佛法的目標，是希望獲得此種的價值。

佛說四十二章經講話（十四）

■聖印■

——於台灣正聲廣播電臺播講

接着佛披胸示相說：「你只知要見我的形相，卻一點也不照我制定的戒去奉行，這樣雖然說是見我，我實在不想見你。因為你這樣的做法，離我的道太遠了。祇有懂得奉行戒法的人，才是我所敬重，也才配來見我！」

於是說了一偈：

「學而多聞，持戒不失，兩世見譽，所願者得；學而寡聞，持戒不完，兩世受痛，喪其本願。夫學有二，常親多聞，安諦解義，雖困不邪。」

失德的比丘聽佛的話，又聽到了這一意義深長的偈語，心中說不出的慚恥與惶恐，立刻向佛頂禮表示真誠改悔，默默反省着。那位升天比丘聽後心意欣悅，因此而得法眼，其他所有的天人們，無不對佛所開示的謹敬聽從，依照奉行。

由此可見釋尊之教，決不窮屈，真能發心歸依，那麼大悲心必油然而生。發大悲心，如那位不喝有蟲的水寧死不犯戒的比丘，則其慈悲光明恰如大日之輪，自照照他，照人照動物乃至山川草木無所不照。一枝花朵，一滴水泉都自然地注滿至情。

明白了上述的道理，堅定自己的信念，一心歸佛，決不背戒，才是最要緊的。

第十四章 志與道合

沙門問佛：何者為善？何者最大？佛言：行道守真者善，志與道合者大。

釋義：

此第十四章說明了善莫善於真修，大莫大於實證。行道守真，便能萬善同會；志與道合，於是法界體圓。

說到真修，當然是如上面所說的以持戒為第一。戒，本來是意味「律」的的學處的，雜阿舍經說：「何等為增上學？若比丘住於戒波羅木叉，具足威儀行處，見微細罪則生怖畏，受持學六法（式叉摩那），具足戒（比丘，比丘尼）為的要隨順規矩，保持身心的清淨，並視他們的持戒程度分別日後得到須陀洹、斯陀含、阿那含或阿羅漢等果。這也最是合理性的實證方法。」

主要的認識，戒之所以說是「善」，乃因由於同情，即慈悲喜捨底流露而表現於行為上。雜阿舍經：「佛對一聚落長者說：『若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？』作是覺已，受不殺生，不樂殺生。』這就是以己心來比他心，是佛的「自遍之法」，固然不僅是對殺生一事，對淫盜妄等事，推理亦同。這樣看來，戒是慈悲的實踐，亦其真價。

說到持戒，持有兩種意義：一、正持，持戒的人須要止息一切的惡事決不可犯，二、作持，不但止息不犯，還要去力行一切的善事。如此作應該作的善事，戒正不應作的惡事，就是持戒。

本章與第十三章都是說六度中的第一種——持戒度。惟有認識持戒的益處，乃是離惡行的過失，離煩惱的垢染，使心意清淨，得無漏智，就更加要持守不失，直到證得真如，法界一切都是圓通無礙，方是學道的目的。

特別於此要將所謂「行道守真」的「真」字作一分析，十九世紀法國大批評家聖柏爾致友人杜富信中討論真、善、美三者的重要程度說：「假如祇讓我們選擇其中之一的话，我有真已足。」這與法國畫家殷格利斯說的：「愛真即可，因為它也就是善與美」不謀而合。因真是內在之物，是一念之誠，持戒重要的即本誠心的一念。而美醜善惡的一切現象，無非祇是個人內心的反映。

心地光明，胸懷磊落，雖然是在暗室之中，何嘗沒有青天呢？反過來說，心有魔障，放眼所至，祇是見到齷齪呢了。

在這虛偽的世界中，許多不明正法無道義的人，罩上了一付虛偽的面具，周旋於人羣之間，機心重重，失卻了原有的天真，雖然他們自以為應付得體，頗有收穫，實際上無法贏得他人的深信，又遑論敬重呢？

守戒的人，與心懷叵測的人，有天壤之別，所謂「誠存於內而形於外」，內心既具足懇摯親厚之情，有着嘯傲青雲的君子志節，那麼表現於外表的必然有陽春白雪的高深風度，因為有了如此真實寶貴的性格，也自然而然地能得人心。

是的，淺明地說，持戒究竟是什麼？是持的一種真誠的精神。從佛經裏許多傳說的故事，也都可以說明這「真誠」的可貴；一念之誠，村野匹夫，可為百世師。一言之誠，升斗細民，足為天下法。人類心靈的相互感應，祇有憑真誠的精神電波為之傳導。如來濟世濟人的大業，也惟有依着真誠的精神去開展去完成！

第十五章 忍辱明智

沙門問佛：何者多力？何者最明？佛言：忍辱多力，不懷惡故，兼加安健，忍者無惡，必為人尊。心垢滅盡，淨無瑕穢，是為最明。未有天地，逮於今日，十方所有，無有不見，無有不知，無有不聞，得一切智，可謂明矣。

釋義：

沙門請教於佛。什麼是可以稱得上多力的呢？多力是有最大之力，不致隨境而遷，因他法而動，如此不動的力量。又問：什麼是最明——三達智呢？

佛的回答是：能夠行忍辱波羅密的人即是能發生最大力量的人，能滅除垢穢，是最值得人尊敬，是有着遠大無比的光明，其自力可轉一切法，轉塵垢世間為清淨佛土。那時無一絲穢垢如同白璧的心，就像是清風明月的遍照一切，沒有不能見到或不知道的事，即使三世十方，遍一切法無不了知。亦即是必可成佛，這就是明的極致了。

忍辱分事與理二類：事忍是：一、力忍：凡辱境於前，忍耐而不去計較，退讓由他。二、反忍：凡事不責備別人，反過來責自己，深思我一定是得罪了人損益別人，所以人家還報於我。三、忘忍：對受辱的遭遇不以為意，一切處之泰然，極其寬宏大度。至於理忍也有三種：一、觀忍，若是受辱即用智觀察我身本不有，又為何存着人相？如此人我兩亡時，辱境自然消滅。二、善忍，遇到辱境把他當作遇着善知識，反而生出觀善的心，認為這是對我修養心性的一種鼓勵。三、慈忍，當受辱時可憐地方的愚痴，發生大慈的心，生出度脫對方的願望。

說起來忍辱梵語是羼提，新譯是安忍，意義是在艱苦的境遇下沒有怨尤之心，處凌辱的情況也不生惱恨之情，再則於法義當中順信能入。順隨而不逆就是安，堅持而不失就是忍，安而能忍，忍而後安，這就叫做安忍。這有三種：一、耐他怨害忍，是說如果有人把凌虐笑罵詈辱捶打甚至要逼害性命通通加諸我頭上，尚且可以忍耐。二、安受眾苦忍，比如受寒，受熱，受風雨，受饑渴以及老、病、死等都可以忍，安然如同無事。三、能觀察勝覺的慧能於八處生勝解等這叫做法思勝解忍。以上一是堅持慈悲，克伏了瞋恚的心思，二是堅持願行，制住退墜的意念，三是堅持善法，能生慧解。

我們所處的人間，梵語是娑婆世界，譯作堪忍，意思就是一國土的人能夠忍受眾苦，是很難的事，因為難能故而可貴。

誠然，安忍本是一切苦行中的難行，不是見道的人決無法堅忍。因為在生忍之中，安是受人恭敬但不執着心，其次受大家打罵，也不去瞋恨他。在法忍之中，雖然有一切苦卻不起惱怨的想法，加上了煩惱這是不厭棄。這就是難行能行了。

菩薩藏經裏記載着佛自述受訶毀的耐他怨害忍：

「我念過去，為大仙人，名修行處。時有惡魔，化作五百健罵丈夫，恆順逐我，興諸惡罵。晝夜去來，行往坐臥；僧仿靜室，聚落俗家，若在街巷，若空閑處，隨我坐立，是諸化魔，以粗惡言毀罵訶責，滿五百年，未曾休慶。舍利子！我自憶昔五百歲中，為諸魔羅之所訶毀，未曾於彼起微恨心。恆興慈教，而用觀

察。舍利子！我於爾時，復作是念……若有衆生，剛強難伏，毀犯尸羅，具諸惡法，爲性濁重，貪瞋痴者。我若於彼作諸利益，是則說我爲難行行者，由我於彼作諸利益速成無上正等菩提，先當令彼證寂滅故。」

另一段佛複述行難行之忍的記叙，也是出自菩薩藏經，而感入至深：

「佛往昔爲忍辱仙人，在大林中修慈忍時，哥利國王將諸姪女入林遊戲。飲食既訖，王小睡息。諸姪女輩採花林間，見此仙人安住彼處，威儀殊特，肅穆慈祥。咸興禮敬，在一面立。爾時仙人爲諸姪女讚說慈忍，言音殊妙，義理周圓，諸姪女等，聽之無厭，久立不去。哥利王覺，不見姪女，拔劍追踪，見在仙人前立，嬌妬隆盛，瞋目奮創，而問仙人：『汝爲何人，汝作何事？』仙人答言：『我名忍辱，修忍行慈』。王言：『我今試汝，當以利創，截汝耳鼻，斬汝手足。若不瞋者，知汝修忍』。仙言：『任意。』王即拔劍，截其耳鼻，斬其手足。而問之曰：『汝心動否？』答言：『我修慈忍，心不動也。』王言：『汝一身在此，無有勢力，雖言不動，誰當信者？』是時仙人作聲言：『若我實修慈忍，血當爲乳』。即時血變爲乳，王大驚喜，將諸姪女而去。」

以儒家的說法，比如孟子說：「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，拂行亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。」這似乎即是對安忍的具體說明，不這樣不足以當大任。否則的話，任你讀破詩書萬卷，立了大志氣，還是徒勞無益，因爲不能忍於一時之怒，所謂「忘其身，而及其親。」也就是孔子說的：「小不忍，則亂大謀。」佛教的說安忍，本來就是一種慈悲堅持的修行，盛德的大業。

人不論尊卑貴賤，時不分古今，地不分中外，欲求世出世間之法，必須以忍辱爲始，證果爲終。倘如能夠精進勤修就能做到瑜伽論所說的：「菩提修行忍辱，能斷不忍忍所對治，是名第一。即此忍辱，能作自己菩薩資糧，亦即能作同事攝事成熟有情，是名第二。由此忍辱拔濟自他大怖畏，饒益自他，是名第三。由

是因緣能令菩薩於當來世，無多怨敵，無多隔離，無多憂苦。於觀法中臨命終時，心無憂悔，身壞已後，生於善趣，天世界中，是名第四。」可見一切善法，皆以忍辱爲基。難行能行，難忍能忍，於是在世間就有成爲聖賢的希望，出世必然能成就菩薩之道。

古人寒山拾得有一段問話：

寒山有一天問拾得：「世間謗我、欺我、辱我、笑我、輕我、賤我、厭我、騙我、我該怎麼辦？」拾得笑笑說：「只是忍他、讓他、由他、避他、耐他、敬他、不要理他，再等幾年，你且看他。」

除此以外，還有沒有別的要訣？」寒山再問。

拾得說：「有，我現在將彌勒菩薩偈唸給你聽，希望你緊緊記牢莫忘！那偈是：『老拙穿破襖，淡飯腹中飽，補破好遮寒，萬事隨緣了。有人罵老拙，老拙只說好。有人打老拙，老拙自睡倒。涕唾在面上，隨他自乾了。我既省氣力，他也無煩惱，這樣波羅密，便是妙中寶。若知這消息，何愁道不了？』」

般若經說：「無毀辱一切衆生，名忍辱波羅密，自身破壞亦不瞋，名親近波羅密，說法令發菩提心，名真實波羅密，成就這三者，謂之成就摩提波羅密。」

雜寶藏經說：「忍有五德，一無恨，二無訶，三衆生所愛，四有好名聞，五生善道。」尤其大般若經卷第三七六頁說：

「是菩薩從初發心，乃至安坐妙菩提座，其中假使一切有情，各以種種瓦石刀杖，競來加害，是菩薩不起一念憤恨之心。爾時，菩薩應修二忍，何等爲二？一者，應受一切有情辱罵加害，不生憤恨，伏瞋恚心。二者，應起無生法忍。是菩薩摩訶薩，若被種種惡言罵辱或被種種刀杖加害，應審思維，籌量觀察，誰能辱罵？誰能加害？誰受辱罵？若所罵辱，誰受加害？誰起憤恨？誰應忍受？後應觀察一切法性，皆畢竟空。法尚不可得，況當有法性，尚無法性。況有有情，如是觀時，若能罵辱，若能加害，若所加害，皆不見有。乃至分割截身支，其心安忍，都無異念。」

於諸法性，如實觀察，後能證得無生法忍。云何名爲無生法忍？謂令煩惱，毒竟不生；及觀諸法，畢竟不起，微妙妙慧，常無間斷，是故名爲無生法忍。」既是有得於法性畢竟皆空義，所以不見能忍所忍。佛門中有關忍辱明智的可歌可頌的故事多的是，足見佛法的廣大！現再舉一則動人的故事！

佛有一次和富樓那尊者師徒二人的問答：因爲富樓那正準備去到某一國家弘揚佛法，佛對他說：「聽說那一國人性情暴戾得很，不是容易教化的呢？」富樓那回答：「無妨，我將漸漸地教化他們。」

春寒

林大雲

暮春將至，雖稍覺有點春意，但春風過處，依然還覺有點寒冷。天上月亮圓圓，隨伴着小星點點。反映了這熟識的叢林變成一片墨綠。那盛放的杜鵑花，白色的變成銀灰，紅色的變成棗紅。慢慢地，那愁絲不斷地湧上心頭……

像媽媽在身旁低喚：「楚君，你經已長大成人，中學也畢業了，日間在辦公室忙碌地工作，工餘還趕着上學，如非媽媽年老體弱，你亦應該出嫁了，女兒家亦不必讀太多書，還是等待遇到適合的，找一個歸宿吧！將來持家育兒，是你的責任呢」。當時本想反辯她，但

還是默默地，想深一層，難道女孩子無須修讀大專，亦無須鑽研學問，只能等待出嫁，只適合料理家務。難道女孩子不可在社會創立自己的事業，不相信，一定不相信，因爲喜愛讀書，且熱愛學問，所以一定要繼續修讀，只怪媽媽的思想還是落後一點罷了。

「要是他們罵了你呢？」佛說。
「我就自己付念：那人是慈悲的，因爲他並未打我。」富樓那溫和地回答。

「設若把你打傷了，你又如何？」

「我將付想：他們是慈悲的，畢竟沒有把我打死！」

「那麼，要是把你給打死了？」

「我會作這麼想：他們依然是慈悲的，使我速離此五濁惡世，免得身受種種苦惱。」

「好了，你的修養到此已經有了成就。」佛讚許他。

一陣春風迎面吹來，且覺寒意還濃，想起從前，我們一同漫步，在那青草坪上，在那山陰小徑，在那叢林間；我們坐在溪旁、樹下、草地，倚在他身旁，靠着他肩膀，俯在他懷裏。我沒有說什麼，亦沒有祈求什麼，但我已經知道我有什麼。

數年前之邂逅，但我們只知姓名而已，未有對話，亦未有來往，但數年後我們又相逢，來得這樣突然，來得這樣融洽，漸漸地，這叢林間，留下不少足跡，像是上天爲我安排似的；在細語喁喁時，他低訴他那理想、志向，我靜靜地聽着，且爲他的志向鼓舞，亦爲他理想祝福，愈是這樣，愈覺得自己渺小，愈擔心這快樂的時光不長了；這樣，說話便失去控制力，不期然地衝口而出，說時那樣認真。想不到他也這樣認真。這樣就失去了他，這是爲什麼，只是覺得他在心中之重要性吧了！

眺望前邊，遠處有熟識的影子似的，走近一看，只是別人吧了。這是幻影，還是上天有意捉弄呢！

淚盈盈的，且湧出了眼眶，以至粉臉，滴在花間，或流到裙邊，一陣春風撲臉，眼淚也被吹乾了，臉兒感覺有點刺痛，亦覺有點寒意，不期然發起抖來，如果他還在身旁，他會立刻爲我披上外衣，但這已成過去，只留下一片憧憬罷了。

夜深了，月兒當空，風亦較爲強烈，感覺春寒刺骨，帶着那冰冷的心，冒着春夜的寒風，踏上歸途。
等得春寒過後，盛夏的溫暖，希望到時帶來一切熱烈的回憶罷。



廣東歷代詩僧簡介（十八）

慧光居士

惠林

惠林曲江鄧姓，行誼未詳。陳顥菴先生讀詩絕句云：白蓮菴下暢高風。行腳江淮舊一雄，杉月落庭庭鳥下，吟盟時引武夷蹤。作品未見。

曇秀

曇秀字芝上人，惠州山光寺僧，行誼未詳。陳顥菴先生讀詩絕句云：法院談詩喜琢磨。偏能滿足到東坡。山光寺下臨流句。值得扁舟一醉哦。

通岸 超逸 通炯

通岸字覺道，號智海，光孝寺僧，歙山書記，工詩，有棲雲菴集，見明詩綜。歐主遇自耕軒集有憶僧智海詩云玄言鑄詩卷。誦法叶鳴琴，遠公蓮社約，唱和仙城南，踰壘形如鶴，卿相存所欽，一旦粵會陷，四大從所侵，閭浮劫灰盡，王園不可尋。

采石謁李太白祠題峨嵋亭

江南雨過羣峯青。沙邊蘭漿時一停。青蓮居士不可見。千秋空有峨嵋亭。峨嵋山月還依舊。昔年曾照樽中酒。爲問騎鯨飛上天。不知更落人間否。

曹溪雜詠

爲愛溪山好。無人祇自看。萬峯青不斷。三月雪猶寒。乳鹿藏深樹。飛鳧過遠灘。興來誰與晤。長嘯碧雲端。經旬不出戶。春草任萋萋。谷靜有猿嘯。山深無馬蹄。巖懸

泉競落。雲礙路應迷。道者何多事。栽桃亦滿溪。

底事消閒日。衡茅適性靈。引泉通藥塢。滴露寫茶徑。野鳥分中食。巖花落淨瓶。最憐秋雨後。洗出數峯青。

石徑久延佇。還期逋客過。林深秋氣早。山靜月明多。勝事杳難說。幽懷其奈何。所思不可見。孤磬出煙蘿。

老衲時耕稼。爲居近給園。茅茨十畝地。煙火數家村。野飯炊晨熟。溪春入夜喧。尋常牧牛去。應不犯苗根。

超逸字修六，三水何氏，生嘉靖，卒崇禎八年乙亥，光孝寺僧，歙山大師法嗣，光孝寺志附其語錄一卷。

通炯字普光，號寄菴，南海陸氏，光孝寺僧，歙山大師法嗣，崇禎十二年卒，六十二歲，見光孝寺志，寺志有引寄菴集。

陳顥菴先生讀智海修六寄海三家詩絕句：方外翩翩書記能。憂時胸次共崢嶸。可知琴酒雲淙裏。十二吟盟有此僧。峨嵋亭畔筆如飛。玄著超超帶妙機。與校前人張志道。後來居上是耶非。江山帶礪令人思。風雪搶攘雨露遲。十八吟儔聚詩卷。今猶赫赫耀鬚眉。（崇禎元年袁崇煥起爲薊遼總督。粵中名流通岸超逸通炯與陳子壯鄭瑞露黎密等共十八人爲詩贈別。此卷於濠鏡見之）橫戈原不爲侯封。法眼深悲出世雄。願洒軍持一滴水。助君汗馬奏奇功。（編者註：本段應補入第二帙德清之後）

幽冥

幽冥浙人，順治間駐錫南安寺，陳顥菴先生讀詩絕句云：佛頂岡頭值一哦。我詩無法亦無多。只如摘箇黃梅子。今日拈來贈彩波。

元覺

元覺字離幻，晚居羅浮石洞，因以爲號。本順德簡氏子，從宗公剃度，禮棲壑受圓具，徧參諸方，往來吳越，既而歸覲，宗公示寂，遂繼席主法華林。後往循州，遊羅浮，經石洞，愛其巖壑幽勝，築室居焉。陶握山云，石洞生平作詩，如行水流雲，天籟自鳴，初無容心，詩成輒自焚草，或爲識者持去，後得隻字，如獲拱璧，未易多見，今所存惟吾家所有，百不存一矣。

歸鼎湖作

大道原無住。斯行亦偶然。片帆懸洞口。孤棹入湖天。山色留前古。溪聲送暮年。江心應有月。松際幾時圓。世事多留難。山心誰與期。行當衰老日。況值亂離時。定水呈空色。閒雲寄所思。故交應有念。前路莫遲遲。

題寶積寺

亂餘山路少人行。古寺閒花滿徑生。鐵鑄眞僧重過火。土頽金像不知名。石幢有咒雲常護。香閣無基草自平。頭白樵夫頻向說。十年巖壑罷春耕。

送蔡伯照歸潮陽兼遊羅浮

先生歸去更何之。牢落殘年是別時。投老有心求至道。旁人何事悵臨歧。仙洲漫採長生藥。石洞應留舊日詩。歸去靈山深隱處。閒雲來往定何期。

陳顥菴先生讀石洞詩絕句：流水行雲時一吟。吟成得失無容心。湖天孤棹江月白。秋夕一燈方丈深。

元亮

元亮字浩則，番禺黃氏，順德寶林寺僧，遺稿未見。陳顥菴先生讀浩則詩絕句：詩思因雲馳亦馳。雲如有意笑人痴。浮屠擁護無他物。未免餘情尙在詩。

慧度

慧度，程鄉龍巖僧，山中逢故人云：

如何山不老。鬚鬢白成銀。試問香山社。于今尙幾人。陳顥菴先生讀慧度詩絕句：山色青青人髮白。滄桑於此靳微塵。殘吟尙憶香山社。今日惟逢一故人。

開調

開調字慧弓，號石箭，順德張氏子，年十七矢志出家，禮在翁和尚於金龍精舍，二十受具，研究經律，多所發明。後赴粵西，歸至平樂卒。

三昧潭

崖前溪迴空太險。不因吾汝豈稱奇。道心臨水淡然妙。臺石承趺眞所宜。幽鳥窺人棲樹靜。靈蛇聞法起潭漪。日斜殊欲無歸去。千載空令憶智師。

陳顥菴先生讀石箭詩絕句：幽鳥靈蛇景自森。智師芳跡已難尋。淡然三昧潭前水。留得詩心印道心。

行敏

行敏字惺學，羅浮僧，華首臺云：

有約羅浮不易逢。偶來林下問仙踪。遙看茂樹餘千麓。初入名山第一峯。華首已非昔日會。縑流猶撞舊時鐘。浪遊欲極溪巖勝。竹杖憑須化作龍。

陳顥菴先生讀惺學詩絕句：此峯流韻最潺湲。我亦逍遙上古壇。不可無詩書竹杖。記予初步入名山。

傳檀

傳檀字越度，四會慶雲寺僧。曲泉尋海云：

環流激石欲如何。迢遞朝宗借道過。把斷要津堪一笑。笑君歸路尙蹉跎。

陳顥菴先生讀越度詩絕句：琢句沉吟意味多。重愁歸路尙蹉跎。看他曲水持津客。妙解仍須問達磨。

慧機

慧機，嘉應靈光寺僧，遊陰那詩：

象壑含清暉。晨夕朔風冷。扶杖展健步。遂上諸峯頂。翹首望雲關。恍惚散仙騁。我心如木枯。况獲茲幽境。理感興自超。不關象山靜。日暮踏下山。斜陽照孤影。叩扉聞清鐘。猛然發深省。

陳顯菴先生讀慧機詩絕句：理感通明興自超。不關山靜與雲遙。陰那翹首商量候。定有古僧慚愧招。

明顏 慧顯 定祖 南野

明顏，清遠峽山寺僧，峽山寺云：

曉鐘聲度白雲開。樓閣玲瓏絕點埃。林下忽聞仙犬吠。早知塵世有人來。

慧顯，峽山寺僧，半雲亭云：

寂寞山中久悟禪。無聲花雨濕經筵。忽聞松鶴雲間唳。天滿蟾光午夜圓。

定祖，峽山寺僧，瓊島云：

松關風掩白雲開。春暖壺天萬象回。花落莫隨流水去。恐教漁父問津來。

南野，峽山寺僧，宿飛來次韻云：

嶺南多勝蹟。此地最幽深。殿角空天外。風泉落石音。猿啼山有月。花笑客無心。不盡登臨興。憑高幾度吟。

陳顯菴先生讀明顏慧顯定祖南野四家詩絕句：峽山亭子半雲開。不絕人從塵世來。幾箇閒僧離亂後。猿啼花落亦殘灰。胸中樓閣各玲瓏。雨濕經筵花悟空。寧許一蟾天下白。不任萬片水流紅。

今承

今承行誼未詳，法性唱和詳集有今承詩三首。

陪徐司業鄭檢討論孝廉簷蔔樓雅集

又得隨高步。同登百尺樓。雲猶依遠樹。人似泛虛舟。舊館先春思。新花換旅愁。清言殊未已。多爲遠公留。

喜心公歸自靈洲

聞道鰲峯去。歸來未半旬。良朋添野興。詩思益清新。憶別已多日。猶疑在比鄰。相逢在風雅。無愧嶺南人。陳顯菴先生讀今承詩絕句：訶林僧舍修成塵。風雅漸濡跡未湮。不識歸宗山籟意。相逢眞愧嶺南人。

今雅

今雅字聞者，番禺人，族姓蘇。癸巳出世。戊戌登具。執侍丈室三十餘年，禪師居棲賢，往來省覲，不憚跋涉。性脫畧，不受羈紲，脫白後始知書，能強記，習靜之力也。

入嶺途中書事
誰道僧閒僧未閒。一年三度大庾關。松花餐盡饑驅去。荷葉衣單寒欲還。挂角寺邊愁落日。消陽峽裏照衰顏。秋風豈爲傷行路。只爲參師泉石間。

今別

今別字妙峯，江南江浦縣人，族姓關，原名天放。順治初，從南海縣令高入粵，雅相器重，亡何令解官去。荊客寓訶林，一見天老人，五體投地。求爲比丘，老人察其誠，戊子登具，偕入雷峯掩關。自侍寮歷典巨職，皆能以慈攝衆。潭山有許長者延請住靜二年。尋又應柏堂李子之請。所至婦孺俱化，毘尼嚴淨，數與闍黎之選，洵高行僧也。

和王開五居士與旋公登東嶺望佗城有感

海風吹不散。斷續是烽煙。草木皆兵氣。干戈隔水天。花深源覺淺。野靜室如懸。世外憂生計。煩君濟巨川。

喜謝伯子司農入山

謝公多聞者。來叩洞山宗。竹下習禪定。池邊悟性融。硯飛芸署露。枕誤景陽鐘。盡是浮生事。蕭然物外踪。

秋夜潭上草堂與諸公待月

草堂靜掃一溪煙。溪月飛來照榻前。空性何曾知有濕。景光隨處見眞圓。砌蟲寒至依人語。水鳥歸栖對客眠。當日清言讓支許。只今都覺落塵詮。

學禪室隨筆

姜渭水

談冤冤相報

元代錢塘人陳世隆撰北軒筆記一卷，所論史事，皆援據詳明，具有特見，據筆者攷証，陳氏是宋末書賈陳思之從孫，順帝至正中，館嘉興陶氏沒於兵，所著詩文均遭散失，祇宋詩補遺八卷和北軒筆記存于陶氏家，惜前書不傳，獨此筆記編在欽定四庫全書提要之內，可見此書仍能得見于今日，洵屬特別珍貴。

中有一段冤冤相報史事，為其他正史上所未敘，爰錄之以為嗜殺者戒：

「天道好生惡殺，未有殺人而無報者也，人但知英布反，狀漏泄于幸姬之就醫，疑姬與隣人賁赫通，將要捕赫，為赫所告，及其敗走江南也，又以妻為番君女，故走番，為番人所殺。」

「不知項羽坑殺千萬人，皆布為首虐，故始則假手于項伯殺其妻子，終則發難于愛姬，戮及其身，此天道之不爽者

也。」

「史稱其為布衣時，有客相之曰：『當刑而王竝不聞謂王而復刑。』蓋初之坐法而黥，出于無心，乃骨相之成于天者也，終以多殺而刑，乃孽由己作，非天也，故不相形于也。三人一體之中，韓彭之誅，大都亦坐妄殺之故，後世之將，可以鑒矣。」

司馬光之佛教思想

涑水先生以著資治通鑑一書永垂不朽，世稱司馬太師溫國公，生平力持正論，不苟言笑，對於他的宗教信仰，在正史上是找不到可靠根據的，筆者很想了解他對佛教方面有些什麼言論，久索未獲，心焉系之。頃閱宋人王闢之澠水燕談卷三，曾經間接地牽涉到他有關宗教思想看法：

近年士大夫多修佛學，往往作為偈頌以發明禪理，獨司馬溫公患之，嘗為解釋禪偈六篇云：「文中子以佛為西方聖人，信如文中子之言，則佛之心可知已。今之

言禪者，好為隱語以相迷，大言以相勝，使學之者佞倨然，益入于迷妄，故予廣文中子之言而解之，作解禪偈六首，若其果然，雖中國可行矣，何必西方，若其不然，則非予之所知也。」

「忿怒如烈火，利慾如鋸鋒，終朝長戚戚，是名阿鼻獄。顏回甘陋巷，孟軻安自然，富貴如浮雲，是名極樂國。孝悌通神明，忠信行蠻貊，積善來百祥，是名作因果。仁人之安宅，義人之正路，行之誠且久，是名不壞身。道德修一身，功德被萬物，為賢為大聖，是名菩薩佛。言為百世師，行為天下法，久久不可揜，是名光明藏。」

如此看來，司馬光雖未掛名做一個標準的在家居士，但他所言所論之深，實已超過居士的說法現身，同時從他解禪偈中不否定「神明」的存在，因果和地獄的佛理，我們說涑水先生是位心嚮往之的三寶弟子，似乎是合邏輯的。

佛教夏令營給我的感受

潘式銓

時光易逝，不經不覺，由佛教僧伽會所舉辦的青年夏令營，今年已是第三屆了。第一、二屆，我都幸運地得以參加。今屆情形就和以往一樣，同是一班生龍活虎，滿面歡欣的青年人聚在一起，共同渡過了七天身心暢快，精神飽滿，心境寧靜的生活。

但對我而言，今年夏令營帶給我的，卻是苦樂參半，這是因為在籌備這次夏令營的時候，得到僧伽會董事長洗塵法師的提携，委派了一個隊長的職位給我，而我亦因為不希望失去了一個學習的機會，所以冒着失責的罪過而欣然接受了。

因此今年我在夏令營裏的生活，跟別的營友及過去兩年所過的生活，心情的感受稍有不同。我所說的不同，並不是說階級上的分別，或是我做了隊長而享有了特多的權力，因為佛教是提倡眾生平等，打破階級制度的，佛教所舉辦的青少年活動，豈容有不平等的特權存在？相反地就因為我做了隊長，負了更多更大的責任，對初出茅廬，全無經驗的我，犧牲不少營友應享的樂趣，憑添不少麻煩。例如，很多時我們幾個隊長及負責的法師，爲了節目的編排，解決營友的困難，及種種營裏的問題，往往商量到深夜。這還不打緊，要是做了出來有良好成果，這還是好過；要是失敗了，良心上的內疚與痛苦是難可形容的。

不過，就因為這個機會，使我更加了解到出家人那種克苦耐勞，忍辱負重，慈悲善捨，不怨天尤人的自我犧牲精神。夏令營裏的各種事項，各位法師們不但不會做得比我們少，反而多過一大堆，但從來未聽他們口出怨言，僅就是這點已令我由衷敬佩。

其實我所說的苦樂參半，樂是因為我能像以往一樣，七天的夏令營給我帶來一段愉快的時光，及從佛教中學了不少解決人生的哲理。而所謂苦，也祇是身

體的勞累，過後事情有了表現，及能夠對夏令營獻出了些少的力量，心裏反而感到莫大快樂。最後，假如這次參加夏令營的朋友們，有什麼不滿意的話，相信我是有大部份責任的，幸而從別人得知，本屆夏令營并不比往年差，這是使我內心稍感安慰的。

▷ 凡 鳥

這個時正候是夏天的季節，雖然很炎熱，很多人還是愛我夏日長。瓜菜此時特別多，以瓜最巨型和最多的要算冬瓜。以前是一種最最廉價的瓜菜之一，現在價格較以前高出幾倍，和同類的瓜菜比較還是便宜很多。我因曾在恩師保公那處吃過他老人家親手燒的飯菜，特別可口，茲特介紹出來。保公對待青年男女愛護備至，每每有傾囊以付。菩薩以眾生樂爲樂，則保公以青年樂爲樂，我受過他老人家的親切招待，從來亦未供養過他老人家，當時有得吃的時候當然津津有味，現在回想起來方覺得不好意思，但保公有內地舊時叢林之風，你來便來，你去便去，對待青年他老人家從來就沒有理會到青年們的報答。一次有關教理的稿子，內容有很多疑點，一時自己想不通，厚顏的往見保公求他老人家修改，很慈悲的應允，還在百忙中抽出時間來爲我改稿子，很慈悲的還留我吃午飯，正是却之不恭，只好從命。當日便是紅燒冬瓜，菜雖簡單，味則很可口。一大盤的二人大吃一番。作料：冬瓜三四斤，冬瓜水份多故特別重些，三四斤實在並不多。粉絲半兩，花生油、生抽、少許白糖，少許味精。制法：用熱鑊下四兩花生油。油開始微沸，下生抽二湯匙，繼續便下已經切好的冬瓜，用竹筷子翻幾翻，冬瓜已經有了赤赤之色，用盤盛起。少許之糖和味精調和的放下鑊中之油。再用匙將油淋在盤上的冬瓜，粉絲則水浸好後，再放在白滾水中，大約有十餘分鐘之久，盛在飯碗去水，再用竹筷子夾放在冬瓜盤上的油湯中，攪勻入味，這樣便可大吃一輪，用料簡單，制作亦簡單，味道又可口，實爲居家素食的好菜樣。保公還用海帶湯作輔佐饌，足足吃下三大碗飯，此時亦特別開胃。受到恩師保公的親切招待實在過意不去，又沒有什麼供養他老人家，亦就僅藉此篇，聊表敬意。

家常便飯話紅燒冬瓜

夏日最後的玫瑰

能仁書院 文桂明

米雪：

來信早已收到，遲遲未回信的原因是我必須對妳提出的要求，作最小心的考慮，及最切實的回覆。

妳要求我答應和妳一起背笈維也納，為追求音樂更高深的造詣，這是我非常嚮往的，我們彼此熱愛音樂，曾發宏旨希望能糅合中外音樂的長處共冶於一爐，使音樂能普及而不致曲高和寡，大衆化而不流於俗套，欲達此境界當然需要經過一番苦心鑽研的。我們志同道合，我擅長於小提琴，而妳在鋼琴上亦有卓越的成就，多少次的協奏把我們在感情上的距離拉得更近，妳說過與我合作更能令妳深入音樂的領域，得着前所未有的靈感。其實這是肯定的，因任何一種學問，雙方面的研究琢磨和互助抵勵所得着的自然要比單方面的爲多。其實我從妳處亦學到不少有關這方面的知識，妳堅持每天練琴四小時的恆心也是我深深欽佩的。

我們認識在前年秋祭的墓地上，在蕭條荒涼的氣氛下第一次邂逅。請原諒我迷信，這彷彿象徵我們有一個不吉利的開始，那結束將會是哀戚的。記得我家因忘記帶火柴的緣故，故我不得不到處去找尋。祖墳座落在一個山崗上，通過山崗下的小楓林可達另一山崗，我估計在那裡可借到火柴。當時楓葉已盡落，光禿禿的樹幹襯托蓋在地下像厚厚的紅地毯的落葉，天空中是萬里無雲的一片蔚藍，偶爾一兩行雁南飛，人字形的行列劃破長空。真美啊！我連跑帶跳的衝過楓林，脚

下響起吱吱的乾葉聲。突然，在不遠處，一個白色的物體忽然擋着去路，我吃驚的連忙止步，發現一白衣少女正俯身在拾楓葉，態度是十分的安詳，完全不爲我的介入而顯得手足無措，相反的她展示一個微笑，倒使我覺得唐突起來。先前的驚鴻一瞥，彼此的眼光接觸在一起，那刹那的感覺真有永恆的感覺。我被她那盈盈似秋水的眼神深深的吸引着，久久才迸出訥訥的言語。

米雪，這就是妳，拜祭後蒞臨到此楓林，爲聆聽落葉的聲音，爲觸摸大自然的脈絡，爲追尋秋日的飄逸，爲欣賞幽泉怪石……於是我倆認識於楓樹下。

我就讀於一所男校，而妳則肄業於一所教會女校，平時同爲繁忙的功課壓迫着。基於一個共同的協定，就是星期天下午前把功課打發妥當，好讓彼此相聚共度愉快的下午。我們談文學、音樂、繪畫、電影和人生等問題，儘管意見也許不同，但却樂意客觀的接受對方的見解。

記得一次在看殉情記的當兒，妳突然稚氣的問我假如是羅密歐的話是否會對已死的朱麗葉殉情呢？我當時沒有作正面的答覆。不錯，羅密歐與朱麗葉的愛情故事的確是哀艷纏綿的，他們生於安逸家庭，不愁衣食，活着呼奴喝婢，揮霍奢侈，自然有閒暇去追求愛情。相反的，如果他們的生活三餐不繼，終日爲口奔馳，我敢信他們對愛情的看法又不同。

我沒有如羅密歐的富裕，家境妳是知悉得最清楚的，自中學畢業後，我得爲負擔家庭而謀生

社會，雙親年事已高，爲家計早已精力耗盡；姊妹們年幼需教養提携。畢業前的日子全賴未出嫁的姊姊維持，她爲家庭的緣故而遲遲不敢論婚嫁，爲等待我畢業的日子，可以承擔她的重担，我怎能如斯自私的去拒絕它，去傷她的心呢？我怎能爲了與妳朝夕相對，遠渡重洋，爲追求以改革音樂爲己任的願望，而置雙親弟妹於不顧呢？對雙親，我得盡兒子的責任，孝順尊敬，待奉供養；對弟妹，我得盡兄長的責任，悉心看顧，教育成人，是以難如妳的所望。

米雪，我現在回答妳那天在戲院的問題吧，假如我是羅密歐，雙親和弟妹都活在富庶的環境下，不需爲生計惶惶然而不可終日的話，而妳又是朱麗葉，一個痴情得使千古同悲的人物，我會毫無顧慮含笑的爲妳服下砒藥的，妳滿意嗎？

妳對音樂是有天份的，理應完成我們許下的願望，不要因我的拒絕而使妳喪失鬥志，相反，妳要化悲哀爲力量，化惆悵爲剛強，不屈不朽的貫徹始終。

米雪，請不要埋怨我，我必須作出如此的抉擇。多謝妳過去帶給我的甜蜜的時光，這足夠我一生的追憶，那月下的呢喃、雨中的漫步、花間的追逐、碧波嬉戲……這一切的一切是一去不復返了。現送上最後的一束玫瑰，此後彼此間再沒有感情的羈絆，再沒有情意的約束了。下月初妳的臨別舞會，我將不前來赴約，因難熬離愁別恨；翌日的碼頭辭行，我亦打算缺席，因恐怕禁不住澎湃的感情，但船啓碇時，我會目送妳的船出港口的。

米雪，此去路遠，會面無期，一切請珍重！

逸莊 八月二日



身體之機能，是一種「省時省地」的運動之一。

日本之坐禪，亦根據這種原理，因為，人類的神經組織，控制了人體一切器官與功能。不過，人類社會愈繁榮，生存競爭愈來愈複雜與熾烈，因此，大都市的男女老少，整天都動着腦筋，以應付事業、工作、功課、家庭、愛情。人體的神經系統，由幼到長，每天不停的思想這想那，應付這應付那，久而久之，神經系統被刺激得疲於奔命，輕者神經衰弱，嚴重的更患上精神分裂的毛病。

坐禪的目的，是精神集中，進入「空明」與「無我」境界，使神經系統獲得較「絕對」的休息，進而促進人體健康，及神經中樞健全，一位坐禪卅年大師說：

「坐禪」不單是一種健身的修行，同時，也是一種人格與個性的修煉，一個久於坐禪的男女，能心平氣和，應付事物冷靜機智，所以，工商企業家及軍政首長，都是我的學生……當一個人修煉有成之後，更可以控制自己呼吸，血壓等生理狀態……」

日本兒童，從小就參加「保育園」的訓練班，接受坐禪的基本常識，這些訓練班多設於寺院，由禪師担任教授。

他們穿着鬆動的衣衫，脊骨挺直，輕閉雙目，雙腳跪在席上，或盤膝而坐，像上圖的一樣，

印度流行瑜伽之術

，能使大腦神經，獲得「絕對」的集中與休息

，從而牽制

以右腳盤在左之腳上。

東京一位美容專家，她認為坐禪可以促進血液循環的健全，能使容顏常駐，比任何化粧品都有效。

任何坐禪者的手部，姿態都差不多，那是左右手之大姆指互相接觸，其他四指則摺在一起。

跟着，輕柔而均勻地呼吸，一吸之際，精神集中頭頂一點，隨而緩緩地呼氣，想及一個放鬆之「鬆」字，第二次吸氣時，思維又由頭轉到肩膊去，以後，一連把思維隨身各處走動，以達到各官能之輕舒。

這一種近乎「氣功」練習方法的坐禪，修煉者極為普遍，正所謂上至達官貴人，下至販夫走卒。

日本自治大臣江崎真澄，廿多年來，以坐禪為政治生涯之輔導。他說：「複雜的政治生活，亂紛似的思想，都靠坐禪把它平息，使神經獲得休息，然後，沖個冷水浴，進食豆腐湯，前後真有判若兩人之感……」

美容專家八田嬢說：「任何化妝品，只能夠給你振盪一下，對你的肌膚和顏面本質，絲毫無補，但時常坐禪，能使神經中樞健全，促進身體機能活潑，自然容光煥發了……」

日本藥業鉅子森下泰氏，這「仁丹」社長，四十年來，從不間斷進行坐禪，使心無雜念，他認為：「這樣才可以在商戰之中，得到冷靜頭腦……」

漫畫家飯村野夫說：「我的靈感，非來自吸烟，每次坐禪之後，我就有繪畫的題材了。說來好笑，我每次坐禪，都喜歡把厚本書籍疊高，像一個厚厚的坐墊，很可能，這些「書氣」由而上，以丹田之氣，運上大腦吧……」

坐禪修心養性

內明月刊收支報告

一、收入	
上期結存	四五八・二五元
本期捐款	二、六二〇・〇〇元
總計收入	三、〇七八・二五元
二、支出	
第19期印刷費	二、一二〇・四〇元
第19期郵寄費	二六三・七〇元
第19期雜費	三二〇・〇〇元
總計支出	二、七〇四・一〇元
三、結存	
收入支出相抵結存	三七四・一五元

內明雜誌社謹啓

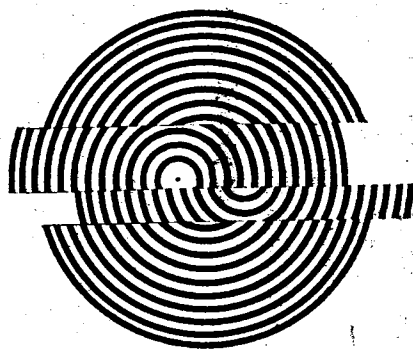
一九七三、十、卅一日

捐款鳴謝

加拿大詹勵吾居士	港幣一〇〇・〇〇元
台北新店佛聲法師	港幣二〇〇・〇〇元
台灣基隆靈源和尚	港幣一〇〇・〇〇元
沈馬瑞英居士	港幣一〇〇・〇〇元
梁志如居士	港幣一〇〇・〇〇元
張紹英先生	港幣二〇・〇〇元
妙法寺有限公司	二、〇〇〇・〇〇元

內明雜誌社謹啓

一九七三、十、卅一日



教界簡訊

黃允畋在教師聯會開述

佛聯會兩三年間

可增加三間中學

黎時媛以佛理勉青年

(本刊特訊)香港佛教學校教師聯誼會於十月廿八日舉行第五屆執監委員就職典禮，敦請香港佛教聯合會副會長黃允畋太平紳士主持監誓，學務委員會主席黎時媛太平紳士頒發選任證書，佛教學校教師同人到場參加者有數百人。在典禮中，教師聯誼會執委會新任主席陳瀚香校長致開會詞後，新員隨宣誓就職，並頒授證書，繼續主禮人黃允畋會長以「今日佛聯會」為題，詳述佛聯與辦教育與弘法福利各項工作。

黎時媛主席繼致詞，以(一)「觀心不淨」，(二)「觀受是苦」，(三)「觀身無常」，(四)「觀法無我」之四念處勸勉青年。

最後由執委會副主席崔沛流校長報告會務，及討論章程修正，始告散會。蒞臨觀禮貴賓有佛聯

董事、顧問、寬榮法師、黃水、劉光漢、江妙吉祥、潘德貞、陳寬屏、陳君傲、區潔名、黃鳳翎中學校長孫寶元、大雄中學校長黃義華、善德中學校長林莫秀馨。該會新任第五屆執監委員芳名如下：執委會主席陳瀚香、副主席戴宙明、崔沛流、中文秘書文士彬、英文秘書鍾廣基、司庫陳君愉、會計容煒輝、總務組趙立平、高勵節、會員組羅巧兒、梁律光、福利組張國華、潘八龍、學術組釋慧明、容思勉、交際組何菱倩、何國聯、康樂組凌榮添、陳彼得、宣傳組程灼民、朱巧玉、監委會主席商靜波、委員何淦、歐陽小沅、李燕秀。

香港僧伽會啟建

重陽思親水陸法會

由林文傑夫婦主持剪綵

(本刊訊)香港佛教僧伽聯合會為籌募能仁書院第二期建校經費主辦之癸丑年重陽思親水陸無遮息災大法會，於上月假荃灣九呎半弘法精舍香港佛教英文中學荃灣分校大禮堂舉行啟壇典禮。由該會會長，兼能仁書院校監釋洗塵大法師，副會長寶燈法師，親臨主持；並由林文傑夫婦主持剪綵。儀式莊嚴肅穆，異常隆重。到會參加典禮者，計有該會全體董事，諸山長老，海內外諸大德法師，護法居士，新聞記者，各界嘉賓，暨所屬各校員生近千人。

有意義的善舉

該法會一連舉行七晝夜，由農曆九月初五日(九月三十日)啟壇，至九月十一日圓滿。法會期內，雲集諸山長老，大德法師數百人，誦經禮

懺；並由高僧傳幽冥戒，蒙山施食，餓口，及三大士餓口等法事。虔誠祈禱世界和平，佛法興隆，教育普及，衆生普渡，為善信造福；並為能仁書院籌募建校經費，寓慈善於教育，誠屬極有意義之善舉。

積極普及教育

該會由一九六九年興辦教育所辦之學校，計有：(一)能仁書院：設有佛學，文史、英文、工管、社教、銀行會計、藝術、哲學、社工等系。(二)佛教英文中學及預科。(三)佛教英文中學荃灣分校。以上共有學生二千餘人。除在九龍警局街置有永久校舍外，位於荔枝角道三二五號至三二九號之新校舍，亦將於本年底落成啟用；此外，荃灣分校也大事裝修，刻已改造成為一所設備完善之學府。

熱烈響應樂捐

法會開始後，佛教人士暨各界善長熱烈響應，自動樂捐或附薦先親者極為踴躍。林文傑伉儷樂捐紀念課室一間，趙聿修太平紳士樂捐五千元，其他書不勝書。是日蒞會者計有：洗塵、寶燈、智梵、金山、了知、永惺、融靈、圓智、旭朗、聖懷、道安、淨真、如修、河清、聖照、靈真、仁光、聖心、忍鏡、宗實、慈雲、惟誠、智深、會機、知清、能學、體道、真聰、賢德、誠明、德光、培德、寬亮、見仁、德寬、寬妙、廣妙、淨寬、永芳、應良、永清、仁芳、慧真、靈峯、海光、佛性、安智、騰妙、普德、慈明、聖疏、達慧、信智、安堅等各法師。

四眾踴躍到場

林文傑夫婦，羅顯聖夫人，沈馬瑞英、梁剛、呂重德、鄭黃常茂、顏沈覺誠、王劉倩文、梁

鄭常智、梁志如、陳覺慧、陳覺慈、沈寶淦、陳覺化、邱碧儂、黃覺予、毛文達、盧少陵、林麗霞、白志忠、伍福焜、黎瑩、甄陶、宋哲美、李世安、孔德昭、徐佩坤、麥語詩、張斌、倪裕林、鄧潤棠、潘廣仁、余迺永、呂昌言、余少飄、錢雪芬、劉寬慈、陳善德、歐偉麟、林雄翌、丘國英、鍾淑華、陳宏博、陸國基、游民德、彭彩英、廖愛萍、曾令誼、陳美蘭、林觀華等。

沈塵法師致詞

釋沈塵法師於啟壇時致詞如下：今天承蒙林文傑大律師伉儷親臨剪綵深感榮幸！林大律師是公正不阿的法學家同時又宅心仁慈，樂善好施，林夫人篤信佛教，熱心公益，舉凡一切救助孤寡，賑濟貧乏等慈善事業，都是率先響應，在佛教說，這就是菩薩行，這次雙雙親臨剪綵儀式為大會生色增光，本人代表香港佛教僧伽會謹致萬分謝意！

這次法會是本會所舉辦的第六屆水陸息災大法會，歷來法會之所以皆獲圓滿成就，胥賴諸山長老，各大護法的全力護持，亦是衆業向善，佛法昌隆的好現象。

大家知道，仁王經之能護國，水陸法會之能息災，皆有不可思議的感應。蓋世間時勢的丕變，皆由衆生共業所感。暴戾之氣，召致天災人禍；祥和之氣，導至和平繁榮。稽諸史冊，百不一爽。

舉辦法會宗旨

水陸法會就是賴三寶功德，濟度幽冥，清淨法界，化戾氣為祥和，消除災切，感召和平，佛力感應，功德深廣，是故名為大功德，贊助護法乃至隨喜道場，悉獲大利，祈福延生，各得所願。

本會舉辦水陸法會，一方面為善信造福，一方面乃為籌措佛教能仁書院第二期建校經費。各位護法贊助法會，踴躍輸將，間接亦就嘉惠學子，造福社會，助長了佛教教育事業的發展，也是為各位善信造福，而此福德，勝前福德，真實不虛！使看今日矗立於醫局街及荔枝角道之能仁書院巍巍學舍，悉皆各位大護法信施之成果，今日能仁書院擁有九大系，連同中學已有二千餘學生，也就是諸大善信的功德成就。

創建書院經過

回憶能仁書院在一九六九年創校之初，僅聖居禮書院四課室上課。一九七〇年一月，即自置醫局街六層校舍，計費百餘萬元，此是第一校舍，計有實用課室十個，及校長室、教務室、實驗室、圖書館等，已粗具規模，但以校務飛躍進展，原有校舍又不敷需要，於是在一九七一年又購置荔枝角道三二五——三二九地段，興建第二期校舍，即將於年底落成，樓高七層，設計新款，備有新式電梯，除實用課室二十個外，另有實驗室四個，圖書館一個，正副院長室，教務處，董事室各一個。二期校舍之地價，建築設備等費，共達三百餘萬元，除本會董事諸大護法暨歷屆水陸法會善信捐助外，不敷之數，承康年銀行作財務支持，墊借一百六十餘萬。前後兩期校舍所費，共達五百餘萬。迄今二期校舍設備費五十萬，尚無着落，希望各大護法發心，圓成此一功德！

經云：「六度以布施第一，布施以法施最勝。」興辦佛教教育即是法施，令無量學子能接受佛法薰習，是為功德最上、最勝、最第一！種此善根，所願悉就！

本人謹代表香港佛教僧伽聯合會敬祝與會諸公「所願悉就，福慧雙臻！」

佛教僧伽聯合會

建校捐款成績可觀

（又訊）由佛教僧伽聯合會舉辦之，重陽思親無遮息災大法會，經過七晝夜誦經禮懺，及各項法事後，於十月六日功德圓滿，宣告結束。法會最後之壓軸戲為送聖，該項節目，於是日下午四時至六時，假弘法精舍法會道場舉行，由會長沈塵大法師，副會長寶燈法師。旭朗法師，聖懷法師，永惶法師，茂蕊法師，融靈法師，智梵法師，了知法師，金山法師等主持。

極盡誠敬

送聖開始時，大雄寶殿上鐘鼓齊鳴，大會主持暨大會主法，正副表，各壇主法，全體比丘，比丘尼法師，及護法居士齊集殿上，然後排着整齊行列繞場一週，並分赴各壇講經行禮，最後，由主法師領導送聖。儀式莊嚴隆重。

高僧說法

法會期中，曾由了知法師虔供上堂大齋一堂。是午沈塵會長登台說法，其法詞如下：佛陀度摩耶，目蓮救所親。佛法世間法，悉以孝為本。今有大德了知比丘，戒德清淨，悲願深廣，為報劬勞，於此水陸道場，捐施萬金，敬設大齋供家。願此功德，回向亡父馮公生明，亡母何秀雲太夫人，仗佛威力，超昇極樂，證東蓮台，具見孝思悲深，昊天罔極。

超昇父母

昔釋尊得道，同度父王，擢拔母氏，並及姨母，悉皆得度。目連尊者悲母淪落餓鬼，泣告釋尊，曾有孟蘭盆經之說，得脫苦海，超昇梵天。具見佛法世法，悉皆以孝為先。語云：「一子出家，九祖昇天。」豈徒然哉？馮氏父母，篤信佛

教，喜向善行，捨子出家，紹隆佛種，已植勝因，定超九幽，並此功德，速證蓮果。馮氏父母，善自諦聽：功德不虛，福業不亡，常念彌陀，永住蓮邦。

熱心獻捐

圓滿之日午間由洗塵法師，金山法師，暨妙法寺，妙法精舍四眾，虔誠供設上堂大齋一堂。同日永惺法師，又供如意大齋一堂，法師們出錢出力的菩薩精神，在大會中發生了積極的領導作用。

成績可觀

此次建校籌款在全體董事大力推動之下，獲得諸山長老及佛教四眾的熱烈響應，樂捐善款源源而至，大會收入接近三十萬元。此種成績甚為理想，較諸歷年舉辦的幾次法會，毫無遜色。

香港佛教聯合會

舉行重陽法會

香港佛教聯合會，每年重陽節為紀念過往先友，均在柴灣佛教墳場舉行法會，本年度在重陽日上午十一時半，在佛教墳場地藏殿，禮請大德法師誦經念佛，會長覺光法師，黃允畋居士，總務主任大光法師，弘法工作委員會主任委員元果，水惺，了知等經通告四眾同人，隨緣參加。

覺光茂慈兩法師

赴美加弘法訪問

（本刊訊）香港佛教聯合會會長覺光法師，常務董事茂慈法師，應美加各地佛教團體邀請，赴各地弘法，十月十五日下午四時首途飛台北，轉往漢城，東京，檀香山。前往機場歡送者有香

港佛教聯合會董事，佛教教師聯誼會委員，佛教正覺蓮社社友，佛教大雄中學，黃鳳翎中學，善德中學，中華學校，耀山學校，道慈學校，正覺學校，志蓮學校，慈敬學校，內明學校，陳式欽學校，黃焯菴學校，菩提學校，林炳炎學校，李澤甫學校，林金殿學校等各校校長，教師、學生及佛教四眾數百人。覺光法師將在各處宣弘佛法，並探訪各地佛團，報導香港佛教工作，促進本港與各地佛教文化交流，於四十五天後始行返港。

香港大澳觀音寺

舉辦講經大法會

慧廣老法師主講

（本刊訊）大嶼山觀音寺住持融靈和尚，為



慧廣老法師宣講妙法蓮華經（側立者為融靈和尚）

弘揚聖教，樹立法幢，廣度群迷，繼於結夏安居圓滿後，特舉辦講經、精修大法會，恭請寶蓮寺碩德慧廣老法師主講妙法蓮華經。

法會自夏曆九月廿四日起，每日上午八時至九時三十分，下午一時至二時一刻，在該寺藏經樓，由慧廣老法師宣講法華經。三時至四時五十分，四眾齊集大雄寶殿念誦法華經；六時半至八時念佛、靜坐，由該寺方丈融靈和尚領導。參加信眾異常踴躍，每日聽法及精進修持者約二百餘人，諸善上人齊集一堂，解行並重，精勤不懈，堪稱極一時之盛云。

莊嚴肅穆場面



體敬大師紀念堂落成

洗塵法師主持開光

觀禮四眾逾千人到場

(本刊訊) 青山戶羅精舍老方丈，體敬大師，年前圓寂於台北，法體由大弟子聖覺法師恭迎來港進塔奉安。體敬法師大弟子聖覺、聖照、聖慈、聖保、聖行、聖觀、聖念、聖一、為追思一代之大德，以供後人景仰，由皈依弟子劉侯武、方業彬、曾文翰、王國龍、張輝開、黃柏溪、鄭秩生、許鎮奎、王傳崑、林植民等發起籌建體敬大師紀念堂，復得信士鄭植之先生大力支持，十月二十一日舉行開光典禮，並邀請香港佛教僧伽聯合會會長洗塵大師主持開光說法，禮成，素筵歛賓。該日諸山長老，佛門四眾弟子，濟濟一堂，情況鬧熱。

寬如寬榮兩法師

續講楞嚴經撮要

慧明精舍佛學講座，十月廿一日下午五時至七時，續在大會堂九樓舉行，仍請寬如寬榮兩法師續講大佛頂首楞嚴經。又由李善明居士實習演講，續說普賢行願品，到場參聽者甚衆。

高雄慈恩獎學金

得獎名單已核定

(本刊高雄訊) 高雄佛教慈恩獎學基金委員會，十月廿五日光復節，假高雄宏法寺慈恩講堂，頒發六十二學年第一學期獎學金儀式，由立法委員黃玉明先生主持。

得獎名單計有蔡梅珍(高雄師院)、林本、林育培(文化學院)等三人，每名各得壹千元，

郭素珠(高雄師院)、釋慧海、魏其芬(東方佛學院)、釋如源、釋會印(法藏佛學院)、釋念度、梁崇誠(東山佛學院)等七人，每名各得陸百元，李鴻賢(雄中)、郭禮青(省高女)、洪振智(前鎮高中)、陳梅香(雄商)、陳金追(雄工)、蔡茂林、郭爭淑(智光商工)、胡富美(慈明高工)、釋悉引、徐碧秀(東方佛學院)、釋清觀、王桂花(東山佛學院)、釋一嚴、釋如梵(菩提佛學院)等十四人，每名各得伍百元，吳穎梅(獅甲國中)、陳正雄(荅雅國中)、林金敏、陳英惠(鼎金國中)、麥貴英(旗津國中)、廖秀菊(楠梓國中)甯敏南、王琮顯(大義國中)、劉宗蓮(大仁國中)、胡高斌(鼓山國中)、鍾嬌鳳(慈明商工)等十一人，每名各得叁百元，另有高忠郎(三民國中)、洪俊錫(前鎮國中)各發助學金貳百元。

佛教青年國樂團

恭祝蔣總統華誕

(本刊高雄訊) 台灣佛教界唯一的佛青國樂團，為恭祝 總統華誕於十月廿日，假高雄市立社教館大禮堂舉行演奏會，到會來賓有千餘人，還有各界致贈花籃、花牌擠滿了會場，盛況空前，據該團是由高雄宏法寺住持開證法師領導，國樂專家李本瑞先生指揮，共有團員卅五人，該團除每週夜晚練習二天外，還設有國樂訓練班，學費全免。

國際獅子會邀請

悟明法師講佛法

(本刊台北訊) 樹林千霞山海明寺悟明法師，於九月廿七晚，應國際獅子會古亭區假紅寶石餐廳演講，悟明法師以「從獅子會與佛教談人

生問題」為題。獅子會宗旨六條，獅會會員信條有八條，都是自利利他的，服務國家社會，濟助貧苦人類慈善公益事業的，悟法師以權巧方便的演說，配合佛陀說的四句大綱：「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教」。又配合我們中國儒家的誠心、正意、修身、齊家，治國平天下的哲理，又以佛陀的慈悲喜捨，怨親平等，自覺覺人普濟羣生，演講內容豐富，發揮詳盡，又舉出獅子吼為佛陀說法時發大音聲，震動世界，喻佛陀說法如獅子吼，在座百餘位獅友靜聽讚嘆數次鼓掌歡喜，悟法師強調說明，獅子會與佛教含意頗深，應合作共同為國家社會人類謀福利。悟明法師講完留廿分鐘給會友發問，有問靈魂有否，給亡人念經有利益否，有問有沒有鬼神，有問道教亦供奉觀音菩薩，觀音菩薩是佛教的還是道教的？悟明法師皆以圓滿的引證答覆。該會特製一面「獅子吼」三字錦旗敬贈紀念。

正覺蓮社年會

定期禮大悲懺

香港黃泥涌道卅一號香港正覺蓮社同人舉行觀音期七永日通告：謂農曆九月十九日為大慈大悲觀世音菩薩出家紀念之辰，該社由十三起至十九止，啓建大悲法會七天。早九時半至下午四時，稱念聖號，以伸慶祝，祈禱世界和平，人民康樂。十九早九時半舉行紀念儀式，十二時供齋結緣。四眾善信，務請依時蒞社共參勝會。該社每逢週六舉行念佛，冬季時間七時至八時。又該社召開第十一屆社員尋常大會，正副社長覺光法師，侯永章居士等，定十月十四(星期日)農曆九月十九下午二時半，在該社禮堂，召開第十一屆社員尋常大會，報告一年來社務概況，省覽及通過七二至七三年度之年結，及聘任下年度核數師。

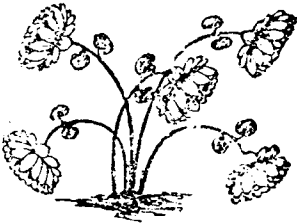
梵文學習法

淨海編著

第七課 名詞

— 男性名詞 -इ -i, -उ -u 語幹; 及名詞主格、受格的用法 —

33 課前文例:



पद्मानि
padmāni
(諸)蓮花

भिक्षुः
bhikṣuḥ
比丘



१. वयं मुनिं नमामि ।
२. ऋषिः पद्मानि देवं यजति ।
३. अग्निर् गृहं दहति ।
४. कपयः फलानि खादन्ति ।
५. नृपतिः कविभ्यां धनं यच्छति ।

(羅馬)

1. vayaṁ muniṁ namāmi /
2. ṛṣiḥ padmāni devaṁ yajati /
3. agnir grhaṁ dahati /
4. kapayaḥ phalāni khādanti /
5. nr̥patiḥ kavibhyāṁ dhanam
yacchati /
6. bhikṣur vihāre jīvati /

(中譯)

1. 我們敬禮聖者。
2. 仙人以(諸)花祭神。
3. 火燒房子。
4. 猴子們吃(諸)果子。
5. 國王給與兩位詩人財物。

६. भिक्षुर् विहारे जीवति ।
७. शिशू हसतः ।
८. गुरुवः शिष्येषु स्निह्यन्ति ।
९. भिक्षवो धर्माणाम् अर्थान् बोधन्ति ।
१०. अधर्मो दुःखानां मूलम् अस्ति ॥

7. śiśū hasataḥ /
8. guravaḥ śiṣyeṣu snihyanti /
9. bhikṣavo dharmānām arthān
bodhanti /
10. adharmo duḥkhānaṁ mūlam
asti //

6. (一位)比丘住在佛寺裡。
7. 兩個嬰兒笑着。
8. 老師們愛惜於學生們。
9. 諸比丘了悟諸法的意義。
10. 惡法是諸苦的根源。

34 男性 -इ -i 語幹

मुनि- muni- (男, m.) 聖者, 賢人, 隱者。

	單 sg.	雙 du.	複 pl.
主	मुनिः munih	मुनी munī	मुनयः munayah
受	मुनिम् munim	मुनी munī	मुनीन् munīn
具	मुनिना muninā	मुनिभ्याम् munibhyām	मुनिभिः munibhiḥ
與	मुनये munaye	मुनिभ्याम् munibhyām	मुनिभ्यः munibhyaḥ
從	मुनेः muneḥ	मुनिभ्याम् munibhyām	मुनिभ्यः munibhyaḥ
所有	मुनेः muneḥ	मुन्योः munyoḥ	मुनीनाम् munīnām
位	मुनौ munau	मुन्योः munyoḥ	मुनिषु muniṣu
呼	मुने mune	मुनी munī	मुनयः munayah

註：其他男性名詞 -इ -i 語幹，加格語尾後變化都同上例。

35 男性 -उ -u 語幹

शिशु- śiśu- (男, m.) 嬰兒, 嬰孩。

	單 sg.	雙 du.	複 pl.
主	शिशुः śiśuḥ	शिशू śiśū	शिशवः śiśavaḥ
受	शिशुम् śiśum	शिशू śiśū	शिशून् śiśūn
具	शिशुना śiśunā	शिशुभ्याम् śiśubhyām	शिशुभिः śiśubhiḥ
與	शिशवे śiśave	शिशुभ्याम् śiśubhyām	शिशुभ्यः śiśubhyaḥ
從	शिशोः śiśoḥ	शिशुभ्याम् śiśubhyām	शिशुभ्यः śiśubhyaḥ
所有	शिशोः śiśoḥ	शिश्वोः śiśvoḥ	शिशूनाम् śiśūnām
位	शिशौ śiśau	शिश्वोः śiśvoḥ	शिशुषु śiśuṣu
呼	शिशो śiśo	शिशू śiśū	शिशवः śiśavaḥ

註：其他男性名詞 -उ -u 語幹，加格語尾後變化都同上例。

36 名詞主格的用法 (Nominative case):

(1) 表示主詞 (subject): जनकः नयति। janakaḥ nayati / 父親引導。

जनकः janakaḥ 是句中的主詞。

(2) 表示主詞補語 (subjective complement):

पुत्राः भवन्ति वीराः। putrāḥ bhavanti vīrāḥ / 兒子們成為英雄。

वीराः vīrāḥ 是動詞 भवन्ति bhavanti 的補語，即補足主詞 पुत्राः putrāḥ 的

意義，所以稱為主詞補語。

(3) 表示名詞的主詞同格語(noun in apposition to the subject):

रामः वीरः जयति। rāmaḥ vīraḥ jayati / 英雄羅摩得勝。

वीरः vīraḥ 是 रामः rāmaḥ 的同格語，有說明怎樣之人的功用。

37 名詞受格的用法(Accusative case):

(1) 表示及物動詞的直接受詞(direct object of a transitive verb):

जनकः पुत्रान् नयति। janakaḥ putrān nayati / 父親引導兒子們。

पुत्रान् putrān 是動詞 नयति nayati 的直接受詞。

(2) 表示受詞的補語(objective complement):

रामम् वीरम् बोधामः। rāmaṁ vīraṁ bodhāmaḥ / 我們知道羅摩是一位英雄。

वीरम् vīraṁ 是受詞 रामम् rāmaṁ 的補語，有補足受詞的意思完全。

(3) 在動詞之後表示移動(movement):

दासः कुपम् गच्छति। dāsaḥ kūpaṁ gacchati / 僕人去到井那里。

कूपम् kūpaṁ 表示移動的到達點。

(4) 附有介系詞(preposition)支配的受格:

अभिः abhiḥ 近，在前

परिः pariḥ 在周圍

सर्वतः sarvataḥ 到處

उभयतः ubhayataḥ 兩側，兩面

धिक् dhik 咄！呸！

समया समयā } 近

निकाषा nikaṣā } 近

विना vinā 無，離

अन्तरेण antareṇa 無，離

अति ati 在上，越，過

अनु anu 隨，順；在後

अभि abhi 近

प्रति prati 對，至，向前

अन्तरा antarā 在...之間

उप upa 近，在下

略舉用例如下:

अति कनकम् सुखम्। ati kanakam sukham / 幸福高於黃金。(幸福在黃金之上)。

कूपम् निकाषा दासौ वदतः। kūpaṁ nikaṣā dāsau vadataḥ / 兩個僕人在井旁說話。

अनु त्वम् दासः व्रजति। anu tvam dāsaḥ vrajati / 僕人跟在國王之後。

अश्वाः पर्वतम् प्रति धावन्ति। aśvāḥ parvatam prati dhāvanti / 眾馬向那山奔跑。

38 連聲法(定律三)

-: -ḥ (visarga) 的連聲:

-: -ḥ 之前，除了 अ a 及 आ ā 之外如為其他任何母音，而在其後跟着為母音或軟子音時，-: -ḥ 則變為 र r，

例如: अग्निर् ग्रहं दहति। agnir grhaṁ dahati / 火燒着房子。

मित्रैः अटति = मित्रैरटति। mitraiḥ aṭati = mitrair aṭati / 他與朋友們遊。

字彙

अग्नि	agni(男)	火, 天神, 阿耨尼
अर्थ	artha(中)	意義, 義理, 利益
अ-धर्म	a-dharma(男)	不法, 惡法, 邪法
अरि	ari(男)	仇敵, 敵人
ऋषि	r̥ṣi(男)	仙人
कनक	kanaka(中)	黃金
कवि	kavi(男)	詩人
कूप	kūpa(男)	井, 窟源
गुरु	guru(男)	師, 師長, 尊長
ग्राम	grāma(男)	村, 村落, 聚落
जनक	janaka(男)	父
✓ दह	dah(1)	燒
दान	dāna(中)	施物, 供物, 布施
दास	dāsa(男)	奴隸, 僕人
दुःख	duḥkha(中)	苦, 痛苦, 惡運

देश	deśa(男)	國土, 土地, 區域
धन	dhana(中)	財物, 財貨
नृपति	nṛpati(男)	國王, 國君, 王者
बन्धु	bandhu(男)	親族, 親朋
भिक्षु	bhikṣu(男)	比丘, 乞士
मित्र	mitra(中)	友, 朋友
मुनि	muni(男)	牟尼, 聖者, 賢人
विन्दु	(→ विन्दु) vindu (→ bindu)(男)	滴
विहार	vihāra(男)	寺, 精舍
वीर	vīra(男)	英雄, 勇士
शिशु	śiśu(男)	嬰兒, 嬰孩
शिष्य	śiṣya(男)	弟子, 徒弟, 學生
सुख	sukha(中)	幸福, 安樂
✓ मिह	snih(4)	愛惜
✓ हस	has(1)	笑
गिरि	giri(男)	山, 山岳

習題 七

I. 分析 कवि kavi 及 गुरु guru 為八格及各種數。

II. 說出下列的格和數：

मुनयः munayah	अग्नीन् agnīn	ऋषिणा ṛṣinā	नृपतिषु nṛpatiṣu
गुरुभ्यः gurubhyaḥ	भिक्षुः bhikṣuḥ	बन्धोः bandhoḥ	शिष्याय śiṣyāya

III. 譯成梵文

1. दुःखं स्मरामि । duḥkhaṁ smarāmi /
2. उप देशं नृपः । upa deśaṁ nṛpaḥ /
3. कवयो नृपतिं शंसन्ति । kavayo nṛpatiṁ śamsanti /
4. गिरौ वसति रामः । girau vasati rāmaḥ /
5. ग्रामं सर्वतः वृक्षाः रोहन्ति । grāmaṁ sarvataḥ vṛkṣāḥ rohanti(生長) /
6. अग्निनारीणं (अग्निना + अरीणं) गृह्णी नृपा दहन्ति ॥ agninārīṇaṁ (agninā + arīṇaṁ) gr̥hñāni nṛpā dahanti //

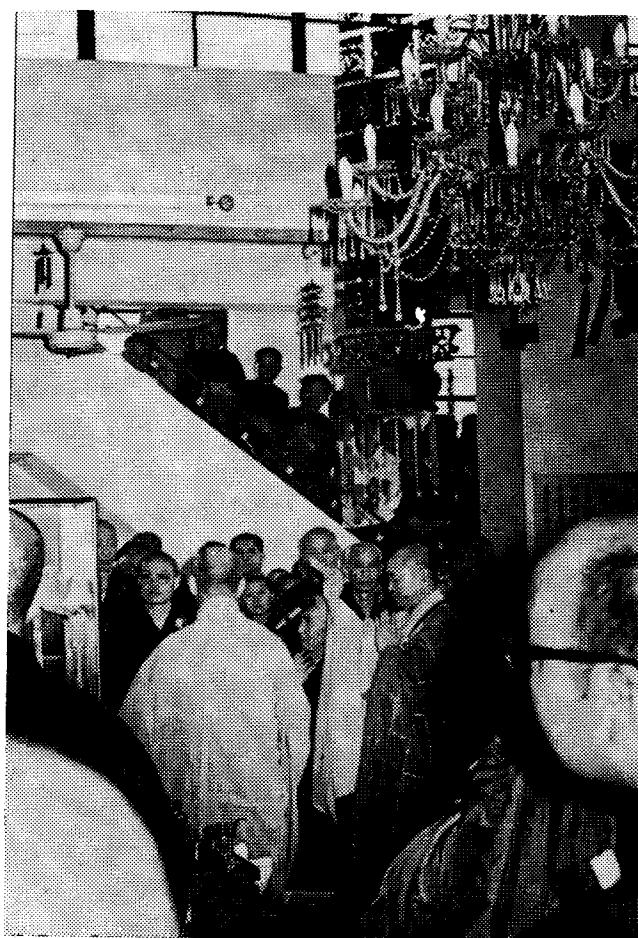
IV. 譯成梵文：

1. 火燒樹林。
2. 學生們尊敬老師。
3. 人們給諸比丘供養物。
4. 水(男)滴從雲(上)落下。
5. 佛陀為比丘們說法。

尸羅精舍體敬大師紀念堂落成典禮



△住持聖覺和尚與信徒代表合影



△洗塵法師主持開光說法



△體敬大師紀念堂外貌



△信眾參禮之一角



△聖覺和尚報告紀念堂啓建緣起及經過

大頭揚正教非智無以應其文崇開微幸此賢莫能定其自蓋真如聖教者
法法之主宗衆經之軌範也然括宏遠與自遐深極空有主精微體生賦之機
要詞義道曠尋之者不究其源文顯義幽履之者莫測其際故知聖慈所被
業至善而不臻妙化所敷法至慈而不剪開法何主經紀弘六度之正教拯羣
有主隆崇啓三藏之秘局是以名至真而長飛道無根而永固道名流度歷
遂古而鎮常赴感應身經度劫而不朽晨鐘夕梵文二音於鸞等雙日法流
傳雙輪於鹿苑排空寶蓋振翔重而共鼎莊野春林与天花而合彩伏惟皇
帝陛下上玄濟福垂拱而治以蒸饒被黔黎欽和而相萬國恩加於骨石室
歸貝葉之文澤及昆蟲全道法梵說之偈遂使阿竭達水通神旬之山川秀闊
岷山孤萬華之翠嶺竊以法性冥寂歸心而不通智地玄與感忽誠而逆顯
豈謂重昏之夜燭慧炬之光火宅之朝降法雨之澤於是百川異流同會於海
万正分義抵成乎寶室与湯武叔其候方克拜比其聖德者或主堅法師者

風懷恥今立去夷南神清歸就之年能故浮華主世悲情之室區述幽巖
栖息三祥巡遊十地超六塵之境獨步迦維會一乘之旨隨機化物以中
華之至寶尋印度之真文遠涉恒河終期滿字頻登雪嶺更獲珠問
道法蓮十有七載備通持典利物為心以貞觀十九年二月六日奉勅於弘
福寺翻譯聖教要文凡六百五十七部引大海之法流洗塵勞而不竭傳智
燈之長燄收幽闇而恆明自非久植勝緣何以顯揚斯旨所謂法相常任齊
三光之明我皇福臻同二儀之固伏見御製衆經論序照古騰今理合金石
之聲文抱風雲之潤治祇以經度岳岳降靈添添昭舉大經以為斯記
法
去若才學恒不暇敏內典誌文殊未觀覆所作論序辭拙尤繁忽見來書
揚讀述撫躬自省慙悚交并勞師勞遠臻臻以為愧
洗塵大法滿 茲正
姜渭水亦書