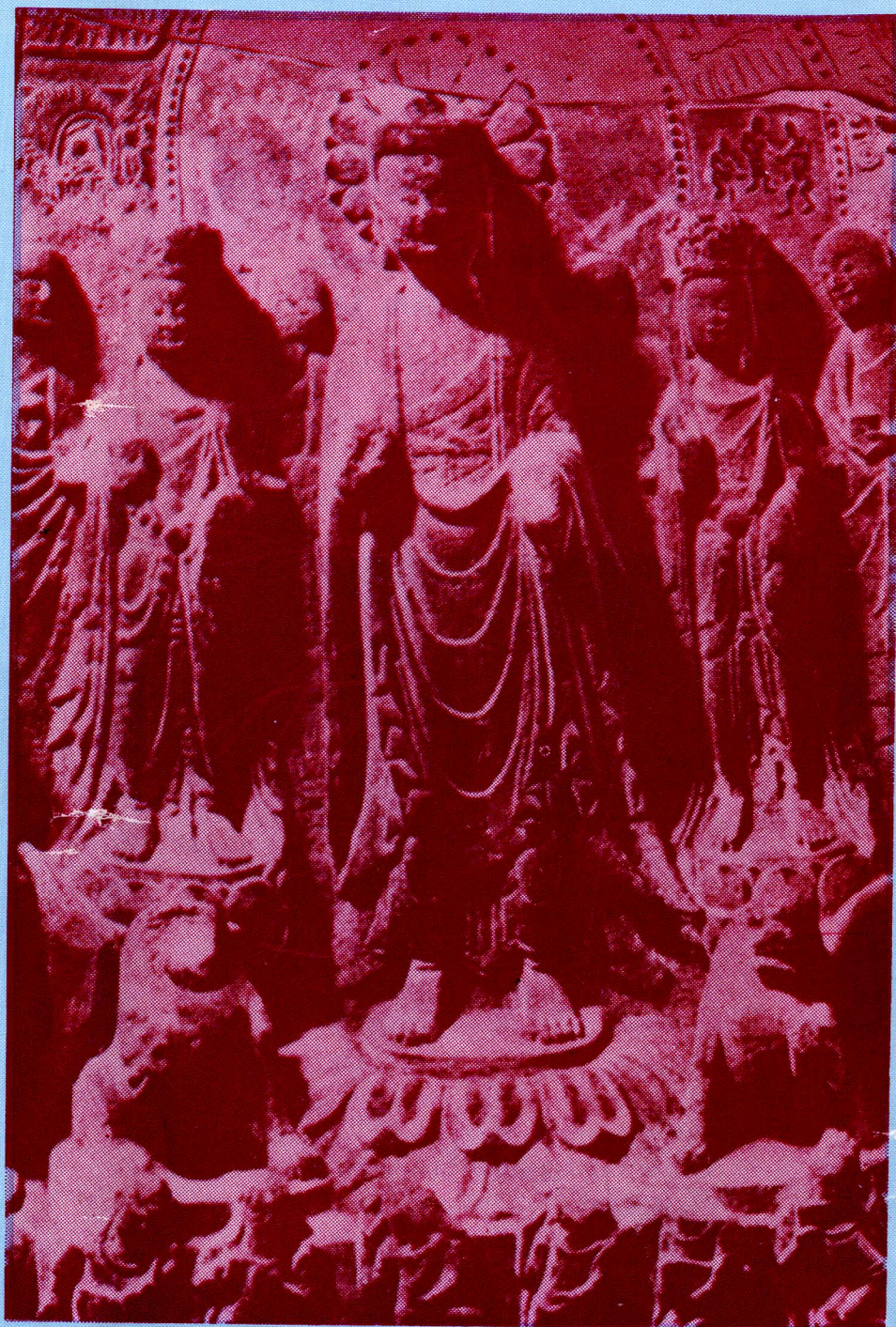


內明

NEI MING



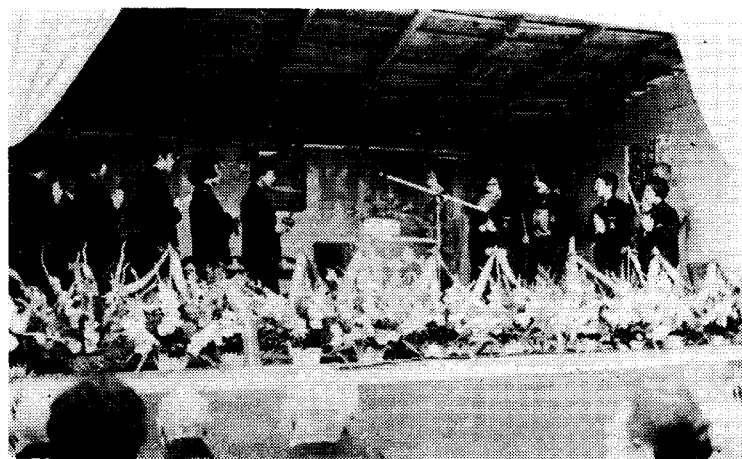
學校及劉金龍中學校慶畫頁

the Birthday of Rev. Sik Sai Chun,
of Nei Ming Institute and Madam Lau



↑ 香港能仁書院大專部藝術系主任麥語詩教授伉儷代表全體學生獻「百壽圖」，恭賀校監洗公華誕。

A Birthday Gift to Rev. Sik Sai Chun from Mr. Mak Yu-sze, Chairman, Department of Fine Arts, Hong Kong Buddhist College, Mrs. Mak, and His Fine Arts Students.



↑ 內明書院學生梵唄誦藥師真言為校監洗塵法師祝壽。

Nei Ming Students Praying, Wishing Their Supervisor A Happy Birthday.



↑ 校監洗塵法師致詞。
Speech by Rev. Sik Sai Chun, the Supervisor.



↑ 妙法寺劉金龍女子中學學生朗誦祝詞。
Choral Speaking by Students of Madam Lau Kam Lung Secondary School of Miu Fat Buddhist Monastery, Wishing Their Supervisor A Happy Birthday.



↑ 全校二千多名學生參加校監洗公華誕暨校慶熱鬧場面。

A Glimpse of Nearly Two Thousand Students of Nei Ming Institute & Madam Lau Kam Lung Secondary School during Their Supervisor's Birthday & School Anniversary.

慶祝校監洗塵法師華誕暨內明

Photo Album for the Celebration of
Supervisor, & the School Anniversary
Kam Lung Secondary School.



↑ 內明書院第五屆畢業典禮，鄧潤棠校長報告校務。
School Annual Report by Mr. Tang Yun-tong, Principal, during the 5th Graduation Ceremony of Nei Ming Institute.



↑ 內明書院第五屆畢業典禮，陳百強太平紳士頒發畢業證書。

Presentation of School Certificates by Mr. Chan Pak-keung, J.P. at the 5th Graduation Ceremony of Nei Ming Institute.



↑ 畢業典禮開始，全體師生合唱三寶歌。
Singing of A Buddhist Hymn at the Beginning of the 5th Graduation Ceremony of Nei Ming Institute.



↑ 內明書院十位女同學於三天內學會梵音唱念及法器，圖中為來自韓國的導師吳日愷老師。
10 Nei Ming Students Learned Prayers in Sanskrit and Accompaniment by Buddhist Cymbals & Tambourines within 3 Days, under the Guidance of Mr. Wu Jih-kai, from Korea.



↑ 劉皇發太平紳士頒發獎品。
Prize-giving by Mr. Lau Wong-fat, J. P.

內明月刊目錄

釋迦佛立像佛龕（梁普通四年銘）·····	封 面
正本清源論（一）——人性善惡之辨·····	趙 亮 杰 5
哲學的綜合研究與中西哲學的比較（下）·····	褚 柏 思 12
護生迎祥論·····	梁 永 康 17
因明與邏輯·····	霍 韜 晦 19
大乘起信論講記（五）·····	敏 智 講 27
閱經隨筆·····	佛照樓主 31
廣東歷代詩僧簡介（廿三）·····	慧光居士 33
黑格耳的精神哲學·····	釋 能 學 37
叔本華批判（下）·····	胡 信 田 39
怎樣修身·····	韓 森 堯 26
掛搭玄奘寺·····	青 雲 42
內明通訊·····	高 信 等 44
妙法寺內明書院第五屆畢業典禮開會詞·····	釋 洗 塵 45
教界簡訊·····	本 社 46
梵文學習法·····	淨海編著 49

本刊流通處

- 一、星加坡南洋佛學書局隆根法師
- 二、菲律賓大乘法師
- 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 本刊編委會
 會機·惟誠·智慧
 出 版 者 內明雜誌社

佛元2518 中華民國六三年五月八日出版
 西元一九七四年五月八日出版
 社址：香港新界荃灣九咪半弘法精舍
 WANG FAT CHING SHE.
 Add.: 9½ Mile, Castle Peak Rd.,
 Tsuenwan, N.T. Hong Kong.
 承印：文采印刷公司 電話：5-711654

正—本—清—源—論

—— 人 性 善 惡 之 辨 ——

◁ 趙 亮 杰 ▷

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

第一章 緒 言

人性善惡之辯，由來已久；有言性善者，有言性惡者，有言亦善亦惡者，有言可善可惡者；兩千餘年爭論不休，懸而未決。後世儒者，見其公說公是，婆說婆是，有的人徬徨失措，無所適從！有的人各取其是，扯在一起，作一個和事老；事至而今，仍然是迷雲一團，無人能夠道破。

筆者無意於此善惡之爭，竊以此一千古疑案，若讀佛經，可以徹底解決。說來慚愧！這些年來，雖入法藏，但讀經甚少，一來是時間問題，二來是余之讀書宗旨，志在追本溯源，喜歡深讀，不喜廣讀，願以少文而攝多義，故以論廣文多為煩，不願塞破肚皮；莊子曰：「其生也有涯！其知也無涯！以有涯隨無涯殆矣！」以有限之時光，求無限之知識，這是不可想像的事。何況如其大而不當，博而不精，何如以簡御繁耶？

儒曰：「一網舉，萬目張」。老子曰：「執大象，天下往」。佛曰：「得其一，萬事畢」。故我生平讀書作事，首先把握經濟原則，也就是說，先要衡量我所化費的時間、精神和力量，所得到的效果是什麼？如其大而不當，博而不精，牽強附會，不切實際，得不到要領的東西，或與我無關的事，寧缺勿濫也。故我學佛數十載，未聞臺宗有「如來性惡」之說。

始於民國五十九年秋，於獅子吼月刊九卷七期讀「天臺大師之如來性惡思想觀」而覺驚異！感覺我國數千年來人性善惡之爭，不但沒有解決，而且這頂黑帽子竟然加到佛陀頭上！信矣！基督教所說，「人人皆有亞當、夏娃遺傳的原罪（與生俱來）」，成佛以後，事惡已盡，還有「理惡」存在，真可見亞當夏娃遺毒之深了，成佛以後，還是洗刷不乾淨！難道說，還要請釋迦、老子到基督教堂求哀懺悔，用耶穌的寶血洗罪不成嗎？

本來這是一個老問題，過去曾有天臺與華嚴之爭，中觀與唯識之爭，天臺亦因此分裂，而有「山家派」與「山外派」之爭。現在大家已經密而不宣，臺宗諸德，已不公開宣惡；故很多佛徒，學佛多年，不知「如來性惡」之說；吾觀出家大德法號，有名

「性善」「性空」「性如」「性印」「性海」等，連臺宗諸師的法號，亦都文雅善淑，會無一人名性惡者；若「性惡」之說，是天經地義，符合如來法印，即號「性惡法師」或「性惡居士」又有何妨？言此大德，「事惡」已盡，「理惡」尚在，爲了不打妄語，真人不說假話，提醒大家注意，故名「性惡」。事實不然，雖然臺宗性惡派宣揚如來性惡，假若送他一個雅號，叫做「性惡宗」「性惡派」或「性惡法師」「性惡居士」，能有幾人無慍色耶？若有，此人已獲「無生法忍」，不管如來是否性惡？彼已獲得「無分別智」，將證阿耨多羅三藐三菩提矣。否則，此人見地不真，隨著糊塗人說糊塗話，這好像隨着醫生講學理，誰都敢講；隨着醫生當試驗品，誰都不敢作，如果把這頂「性惡」的帽子加在自己頭上，感覺不舒服，那就是連自己也不敢相信，此性惡說，是真語者，實語者；否則，爲什麼戴在頭上內心不安呢？好像如果相信醫生所講的學理不謬，爲何不敢當場試驗給大家看呢？自己不敢嘗試，却把這方法帶回家去，在父母跟前說得天花亂墜！讓父母（喻佛）作試驗品，不管試驗的成功與否？此人在出發點上已犯忤逆之罪了。是故凡是我們所不願看、不願聽、不願吃、不喜歡的東西，上不可供諸佛，下不可施衆生，等於我們不相信的藥品，上不能供養父母，下不可施與妻子。又如我們的剩飯剩菜不可供佛，乞丐討回人家的剩飯、剩菜，又酸又臭，則無妨也。

豫南一帶，「怎」讀「炸」音，「怎麼得了」，簡稱「炸了」！聽到壞人死了，大家異口同音「阿彌陀佛」！聽到好人死了，大家齊聲「炸了」！他們的意思，好人死了，怎麼得了？壞人死了，乃稱心如意之事，就脫口而出「阿彌陀佛」；結果他們把好人炸了，壞人也沒得好處，自己還造心口二業；何以故？彌陀洪名，至心稱念一聲阿彌陀佛！可消八萬大劫生死重罪！若以幸災樂禍之心稱佛名號，即是謗佛，造三塗業。

由是觀之，法無優劣，亦無善惡，如來如實而證，得法實際；故知諸法實際（法性），實無優劣染淨善惡之分也；而其染淨善惡所自出者，乃由吾人分別心起；同一法也。善心緣之，則受

善報，惡心緣之，則受惡報；例如同一飯也，甲供獲罪，乙供獲福；同一佛號，甲念得福，乙念獲罪；此無他，以其有驕慢心與恭敬心之不同，悲憫心與瞋恨心之差別也。諸佛如來與法性等，不受諸「受」，是故佛不受供，亦不賜福，更不加罪；其罪福者，乃吾人識心妄造，自作還自受耳。

準此，則知吾人若有識心分別，自己不願戴的黑帽子，且莫加到如來頭上，等於自己不肯吃的殘羹冷飯，或未經過試驗的藥品，不可奉養父母；父母固不計較，佛亦不作分別，但是吾人善惡之心歷歷分明，故其禍福斑斑可考也。

所謂未經實驗的藥品，猶如未經「自證」與「他證」的「如來性惡思想」，上不可供佛，下不可施衆也。所謂「自證」者，佛所說之菩提涅槃，與孔子的四絕（意、必、固、我），及其「從心所欲，不踰矩」，皆自證也。

何以故？釋迦說法，出於自證，不是出於「看法」或「思想」，乃舉世所公認，毋庸再釋。孔子四絕，就是破盡了「我法二執」，所以他才說：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之於比。」所以者何？宇宙間一切之是非非，皆是因緣生法；因緣生法，就要以因緣法則裁決是非；不能以「我執」「我見」論是非也。譬如我們不能以人的立場來衡量狗，說狗吃屎不對；狗子在生理上需要阿母尼亞，以狗言狗，則狗吃屎是天經地義；這就叫做以因緣法則裁決是非，非以「我執」「我見」論是非也。孔子斷絕了意、必、固、我，才能於一切法，「無適也，無莫也」，（無可無不可）義之於比。「說得再明白一點，就是以國治國，以民治民，不能以「我執」「我見」強奸民意，宰割天下國家也。但是所不可忽畧的，雖然沒有意、必、固、我，必須「義之於比」；否則，又何以治天下國家耶？

又所謂「義」者，宜也，因時因地因人而制其宜之謂也。時空因緣，差別（千變萬化）性空（無定法可說），是故「義」亦空也。它只是像天秤上的定盤星，數學上的零，都是「空位」，它自己本身不屬於重量和數字，却是衡量物體的準則，主宰數字的基本也。吾人不昧心靈上的定盤星，自證也；（注意：心靈上

的定盤星不能加上意、必、固、我，猶如數學的零位不能加上數字。○衡量一切法，皆能「從心所欲」，無不如理如量，他證也。是故聖人行而世爲天下法，言而世爲天下則；放諸四海而皆準，百世以俟聖人而不惑。釋迦如來，不但自證菩提涅槃，復依證法，敷演教法，三世諸佛而莫越，恒沙星際不能易，亦他證也。

又孔子之「從心所欲，不踰矩」者，即佛法中「適應一切法，不壞第一義」，「無所住而生其心」之謂也。此皆具備「自證」與「他證」，此即聖人之所以爲聖人，佛之所以爲佛也。臺宗之「性惡思想」與荀子性惡篇，屬於第六識，乃有「意、必、固、我」之說也。

吾觀天臺性惡，執相難性，荀子性惡，倒因爲果，皆是出於「經驗論」和「認識論」，用第六識展轉推尋，產生了一些撲朔迷離的影子，既未自證，亦未經過他證；只是他們自己的「似乎」「看法」及「思想」；就大胆的「認爲」「以爲」和「主張」而已！

由於科學的發達，我們知道光憑「經驗論」和「認識論」是靠不住的。「自證」需靠智覺，「義證」需靠「佛經」，「事證」需靠經驗。縱然未能自證；義證、事證必須俱備，且須信而有徵。「義證」找着焦點，遂舉一法無不攝一切法，而無性外有相之過。「事證」經驗豐富，信手拈來無不若合符節，而無法喻不齊之過。今觀天臺性惡與荀子性惡說，義，無證於佛經（於經無據）與孔子（孔子未言性惡），而所舉「事證」，復又千瘡百孔，此余之「正本清源論」所由作也。彼等既未證於「理法界」，又未證於「事法界」，難道能有異乎事異乎理之「自證」耶？

第二章 性的定義

我們要研究性善性惡問題，首先要把性的定義弄清楚；否則，各說各是，根本不是一回事，而又要互相降服，好像男人和女人，根本不能相提並論，誰也代替不了誰，而又要一較長短，這是很無聊的事，也是永遠得不到結論的事。若是把男人和女人弄清楚了，以男人論男人，以女人論女人，才有是非可說，也才能

由是非裏面得到結論；所以我們要在這裏把性的定義劃分清楚。

第一節 性的種類

我們要談性的定義，首先要把性的種類劃分出來，好像男人、大人小孩，劃分出來，隨其品類，彰顯定義；否則，籠籠統統是無法下定義的。

①法性：這是佛家究竟極則，亦名如來法身，亦名菩提涅槃，亦名諸法空相，亦名諸法實相，亦名圓成實性，亦名諸法實際，亦名一眞法界，亦名一如法界，亦名眞如，亦名法化，亦名佛性，亦名大陀羅尼（大總持），亦名大總相法門體。

何謂法性？曰：法性者，諸法實際，究竟爲義；一言以蔽之，法性者，宇宙間一切法之究竟義也。

又，宇宙間一切法，無論善之與惡，染之與淨，皆是緣生幻有，無有自性，同依此性爲體，故名法性。何以故？若離此性，一切諸緣，無所依止。例如金佛（表善），金鬼（表惡），佛相鬼相，皆因緣生，緣生如幻，離金無體（喻相依性有），然而金非佛相，亦非鬼相，金性之中，求其佛相鬼相，了不可得（喻法性之中求其善惡不可得）。佛相生時，金本無生，佛相滅時，金亦無滅，佛相鬼相，迭相更替，而此金性不生不滅（喻法性之中求其生滅不可得）。又如金佛與金模特兒，一爲三十二相，福德莊嚴（清淨相）；一爲騷首弄姿，冶容誨淫（染污相）；然而金非佛身，亦非女身，金性之中，求其三十二相，騷首弄姿，了不可得（喻法性之中求其染淨不可得）。

由是觀之，一切諸法，所謂善惡也，生滅也，染淨也，皆是緣生幻有，如空中花，如水中月，如蜃氣樓，亦如夢幻泡影，皆無自性；雖依「法性」而有，却與「法性」了不相干。

曰：諸法無性，是義已明；那麼，「法性」有自性乎？答曰：法性亦無自性，所以者何？法性若有自性，自性是佛，則不應有衆生；自性是衆生，則不能成佛。自性是涅槃，則不應有生死；自性是生死，則不應證涅槃。自性是菩提，則不應有煩惱；自性是煩惱，則不應證菩提。自性是覺，則不應有無明；自性是無

明，如何能覺？這好像金性是佛，何能造鬼？金性是鬼，何能造佛？金性是如來三十二相，怎能造出模特兒的騷首弄姿？金性是模特兒的騷首弄姿，如何能起如來三十二相？由於它一切皆非（諸法空相），才能於因緣法中，造喻有喻，造佛有佛，造鬼有鬼；假若你想生得福德莊嚴，或者喜歡騷首弄姿，任君選擇，絕對自由。法性之中，不立一法，沒有立法機關（喻不容法執存在），也無行政機關（喻不容我執存在），十法界中任君往還；沒有關卡，也不用護照；但必須以造業爲本，造何種業，得何種報；譬如順自然業（修一切善法不住於相亦名最勝業）生佛法界；造十惡業，墮地獄界；而此法性攝十法界非十法界；解深密經叫做「無自性性」。

「無自性性」者，言此法性，簡非外道「神我」論者，曰「無自性」；亦非外道「斷滅」論者，曰「無自性性」。又，「無自性」者，表「諸法空相」也；「無自性」之「性」者，表「諸法實相」也。

諸佛如來，依於此義，如實而證，叫做「如來法身」。身者體也，梵文皆以「身」言，如「文身」「勾身」「名身」等是也。法身即法性；從其證言，名曰「法身」。

若能透視「生死」「煩惱」「善惡」「染淨」等，因緣法中，虛妄而有；故能即「生死」見「涅槃」（即生滅相，見不生滅性），即「煩惱」證「菩提」（即紛擾相，見湛寂性）；從其智德曰「菩提」，從其斷德曰「涅槃」。

別於因緣法中的現象世界，叫做「一真法界」，亦名「一如法界」，合而言之曰「真如法界」，即「真如法性」也。

「一真」者，從「實相」說，「一如」者，從「空相」說；解「真」則成「如」，解「如」則成「真」；易言之，非「真」不見「如」，非「如」不證「真」；否則，不落「神我」即落「斷滅」；真無可遣而如遣，如無可立而真立，「真」「如」化合，「遣」「立」同時，以彰「法性」，故名「真如」。

從其圓滿週遍，真實不虛，不取不捨，曰「圓成實」。何以故？若有所取，性外有相；若有所捨，相外有性；相本虛妄，取

個什麼？無所取矣！捨個什麼？無取無捨，週遍圓融，故名「圓成實性」。

從其不變不異，無增無減，叫做「法位」。如天秤上的定盤星，亦如數學上的「零」，一切數字，皆可加減乘除，「零」則不可加減乘除也。

覺此者，則證佛果，叫做「佛性」，所以者何？以其了知性、相一如，法、報冥一，依此「勝義」而證，名之曰佛。

總一切法，攝一切義，叫做「大陀羅尼」，亦名「大總相法門體」也。

以上諸名象義，即「法性」之定義也。

②業性：亦名業力，又名業習。以其與生俱來，猶天賦焉！儒曰「稟性」。又以其各各差別，俗名「個性」。又以其表現於喜怒哀樂，儒曰「氣質性」。

業者造作爲義，業力者，做法之「慣力」也；習以成慣，不學而知，不教而能，不期然而然，猶物理學之「慣性力」也。衆生之知識、生活、習慣，各各不同，到了臨命終時，萬般皆不去，惟有業隨身；我們常見天才兒童，能人所不能；亦有天生劣質，爲人所不齒；此無他，即今生稟賦前生或多生的「慣性力」也。

此性無常，乃因緣生，可隨善惡因緣轉小人爲君子，亦可轉君子爲小人。可轉惡爲善，亦可轉善爲惡。語云：「近朱者赤，近墨者黑。」又曰：「染於蒼則蒼，染於黃則黃。」告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。」此皆有待於政治、教育、文化，和善良風俗之循循善誘也。但由於「我執」與「法執」，出發點是自私的，是故衆生習惡易而習善難也；又以其積習難返，語曰：「山河易改，稟性難移」。此即荀子所以言「性惡」也。

此性虛妄，猶如空花，在佛家叫做「業習」或「業力」，不名爲性；但隨俗而言，亦名「業性」。是故經曰：「業性本空，如空中花。」一切衆生，依此「業性」，禍福相因而有，故能善惡流轉，六道升沉。諸佛菩薩，業盡情空，得大解脫，不屬此性。

支配。

此業性者，在凡夫地，名衆生性，以虛妄故，是故衆生知見顛倒；以不定故，所以名爲毛道凡夫。此虛妄、不實、無常、不定、可變、可壞、可生、可滅、即「業性」（稟性）之定義也。

③對偶性：即陰陽性、男女性、雌雄性，亦即「對等」之性也。此性亦由「業習」所造，屬於「業性」；按理不需單獨解釋；但「業習」範圍甚廣，在凡夫位，通於三界，此「對偶性」，惟欲界有；其他色界、無色界，不造此業，亦無此性。我們現在以欲界說欲界，有提出來說明的必要。

再者，現代的人一提到「性」，就意味着「男性」「女性」，或者是男女關係，好像去了男女關係，就無可言性了。我們在這裏提出來，指出它的範圍，三界之中，惟欲界攝。此性發於「業習」，「業習」依於「法性」；「法性」體空，不但沒有業習，亦無自性可說（見前）。

按欲界衆生，皆以淫欲而正性命，即陰陽相偶，才能延續它的種類；否則，孤陰不生，孤陽不長，欲界衆生，即行絕跡。

蓋「對等」之性，有向有背，亦非個個佳偶天成：向則相輔相成，背則相抵相消；向則爲友，背則成敵；然而不管它是向或背？友或敵？皆由「偶性」產生；若非「偶性」，則男女雙方自成兩個單體，各是其是，各非其非，向、背、友、敵，無從說起！雖然免得相抵相消，却也不能相輔相成。

所謂「偶性」者，雙方皆不能自成單體，是故相偶。所以者何？蓋陽不純陽，陰不純陰，男不純男，女不純女，而言陰、陽、男、女者，從勝立名；以其太陰中有少陽，太陽中有少陰；男含女性，女亦含男性也；都不是單純的兩個東西，因爲物體之中具有陰陽兩性而不平衡，則必動盪不安，於是弱者向外求援，以求平衡，平衡了才能安定；好像我們的身體，必須平衡了才能坐得穩、站得住；站得住才能行得穩。

又，動極思靜，必待陰制（陽極陰生），靜極思動，必須陽發（陰極陽生），是故欲界衆生，以業力故，自己不能成爲單體，好像人之兩腿，必須力量平衡，才能走路，也才能成爲一個單

體；假若有一條腿疲弱無力，而分男左女右，讓他自己起來走動，他（她）會脫口而出「行不得也哥哥」，必須陰陽共濟，把手共行，才能相輔相成。太陰中之少陽，太陽中之少陰，都像一條疲弱無力的腿，合則雙美，離則兩傷，是故欲界衆生名對偶性。

若欲脫離「對偶性」，必須深研佛法，修習中道（中性）。修佛法者，不修邊見，沒有陰陽對偶之說；也沒有動極思靜，靜極思動之說；它是「禪那」與「般若」雙管齊下，就是在修因的時候，觀中有止，止中有觀；當其靜也，靜中有動，即是慧相；當其動也，動中有靜，即是定相。止觀同時，定慧一如，是爲中道。中道既立，邊見（包括陰陽男女等見）即息，無取無捨，對偶性消，不與萬法爲侶，方是兩腳踏實地，頂天立地的大丈夫。

否則，「對偶性」中，扭天斃地去過獨身生活，無論男人或女人，到了中年以後，就會變得陰陽怪氣！因爲他（她）們不能中立不移，一條腿的生活，會能影響情緒變幻無常，令人乍看起來怪裏怪氣！諸大菩薩，超乎常情之外，適乎常情之中，無不恰到好处。

世間有情！由於一條腿有力，使整個身體失去重心，爲了尋求另一條腿，勢所必然，也是不學而知，不教而能，此即「對偶性」之定義也。

至於兩性之間的向、背問題，依五行生剋制化之說，生我者爲印，尅我者爲官，我生者爲子孫，我尅者爲妻財。陰生陽，陽生陰，陰尅陽，陽尅陰，爲正爲向；陰生陰，陽生陽，陽尅陽，陰尅陰，爲偏爲背；如果男孩子女性化，女孩子男性化，不管生得怎麼漂亮？婚姻關係一定失敗！這等於兩條左腿或兩條右腿併在一塊兒，是行不得的！不信你看！兩條腿一行一動，就要盤扭，一盤扭就生煩惱；所以求偶也要相正相向，相輔相成，才能享受，宜爾室家，樂爾妻孥；否則，或偏或背，敵對相即，終必造成，同床異夢，勞燕分飛。

第二節 性的關聯

法性、業性、對偶性：此三者惟有「法性」爲「十界」所依

，也惟有「法性」才是宇宙「能源」；其他如「業性」和「對偶性」等，只不過是象生造業差別，而成染淨、善惡、苦樂、男女等性；而這些「業習」，也只是迷惘象生所造的幻影，其實也沒有所謂「力」（性能）；而所謂「力」者，即是「法性」之光；譬如雜色燈泡，而其本身並沒有光；可是到了打開電門，各色燈泡，齊放各色不同的光明。我們以「電能」喻「法性」，以雜色燈泡喻「業習」；當知電光並無雜色，却隨燈泡而現異彩，法性實無雜業，却隨雜業而現異能；此即九法界象生之「業力」（亦即性能）之所由生也。

由於上喻，「法性」與「業性」之關聯，已經很清楚了；「對偶性」屬於「業性」的一部份，也不要再闡叙它的關係了。若以「業性」名「氣質性」，則「法性」可名「理性」，亦可名「中性」；「中性」者，即喜怒哀樂之「中」也（見中庸）；由於「中性」不雜「業習」中的「我執」「我見」，則喜怒哀樂，發而皆中節也（見中庸）。此即所謂「發乎情，止乎禮」，才能喜而不留，怒而不遷，樂而不淫，哀而不傷！此即所謂中節之「和」也。若由「業習」中之「我執」「我見」發出來的喜怒哀樂，則必偏激而過當；此偏激過當之喜怒哀樂，非由「理性」，乃由「氣質性」也。

若以「業性」千差萬別，名為「個性」，則「法性」可名「羣性」。「個性」如雜色燈泡，「羣性」如電光；「個性」有差別，「羣性」則無差別。男女相偶，亦復如是，由於業感差別，現象各異，好像螺絲公與螺絲母，「個性」別而「羣性」一，所以這兩個不同的東西，却能完成一個要求，殘破一個，其餘的一個，也就成了廢品。諸大菩薩不守（不固執）差異的「個性」，則其「羣性」非一非異也。

第三節 性的真妄

「業性」虛妄，毋庸再議，那麼「法性」是否真實呢？答：法性是無體之體，無性之性，固不可言妄，亦不可言真也。所以

者何？象生迷故，對妄說真，妄去真存，真亦是妄；猶如對症下藥，病去藥存，藥即是病。譬如對假王麻子，說真王麻子；若是去了假王麻子而說真王麻子，豈不多餘？何以故？諸法實際，王麻子就是王麻子。若言真王麻子，必有二王麻子，法性無二，妄無自體，無體之體，亦不可言「真」也。

曰：既無體矣，何以言體？既有實體，云何言無？如此玄妙，令人惶惑！答：極簡極易，法性如此，諸法皆然；譬如父親有父親的立場，兒子有兒子的立場；可是對父子，對子言父，父親兒子，都是假定名詞；名詞既是假定，立場亦爾，雖然假定，假名能詮實義，可不能說是假爸爸，假兒子，雖不能說假，而所謂爸爸兒子的定義，亦是假定，此假定的義意，吾名之曰「對等義」，言此義亦由假定名言，相對相等而立，去了假定的名言，此「對等義」者，不拂而去矣。而其真正的實義，是去了一切對象，非爸爸非兒子的東西，其真正的立場，也是去了一切對象，是一個沒有立場的立場。由是當知，凡是假定，皆俗諦法，相對而立；此有則彼有，此無則彼無。這沒有立場的立場，和非子非父的東西，不屬假定，為真諦法；但能為一切法所假定也。你若假定他是兒子，他就是個忠忠實實的兒子；你若假定他是爸爸，他就是個忠忠實實的爸爸；你若假定他（她）是丈夫或妻子，他（她）就是位忠實的丈夫或妻子；而其實際（自體），則非「假定」也（此喻可以自身體驗）。此即無體之體（不屬假定體），無性之性（不屬假定義），無立場之立場（不屬假定立場），即「實性」也。

一切萬物，都是因緣生法，亦都是假定名相；假定名相，都有假定的「對等義」；而此「法性」，雖為緣起法所假定，而其自體，則非「假定」性也。由是觀之，君若無心於假定，何妨假定常圍繞？

假定個什麼呢？假定我是演員，假定我是觀眾；假定的演員和觀眾，他的本體不屬假定；以假定的演員演戲，不可把本體帶進劇情裏面假戲真做；假定的觀眾看戲，不可把自己捲在劇情的漩渦裏打做一團。

再舉例說，假定我是兒子，假定我是父親，假定我是丈夫，我雖然被一切因緣生法假定了這麼些腳色，可是我的本體不屬假定；假定的腳色，演出來的都是戲，我這不屬假定的本體，不可隨着假定的腳色，捲在劇情中的喜怒哀樂裏面，劇情當喜則喜，喜而不留也；當怒則怒，怒而不遷也；當哀則哀，哀而不傷也；當樂則樂，樂而不淫也。劇情的喜怒哀樂就是戲，是發於假定的腳色，此之謂「發乎情」也；止於非假定的本體，此之謂「止乎禮」也。

倘若迷失了非假定的本體，隨着假定的腳色捲入劇情，則如空氣中有氧無氮，火災（喻煩惱火）一發不可收拾，能使劇情變為災情！吾觀大千世界皆戲也，縱目遍觀今日世界，何處不是災情？此無他，發乎情矣！未能止乎禮也。

我們若不因假定的腳色迷失了自己，則一切腳色都是自己。猶如諸佛菩薩百千萬億應化身，一切劇情，扮演恒沙勝妙功德。這樣以來，從「非假定的本體」說，叫做「不變真如」；從「假定的腳色」說，叫做「隨緣真如」。如此一真一切真，真外無非真；無非真對真，妄法云何立？是故證「真如」者，真妄兩忘。

假若我們從假定的腳色迷失了自己，則被假定的腳色蒙在鼓裏，如秦二世一樣；於是則中樞無人，這些假定的腳色，變成了無數的趙高，各以「我執」「我見」稱孤道寡，假戲真做，指鹿為馬（妄），一切劇情，扮演着殺盜淫妄，表演出來的，無非是悲歡離合。這樣一妄一切妄，妄外無非妄，無非妄對妄，真法云何立？是故迷惘衆生，且莫說他顛倒，說他顛倒，小心挨揍。所以這瘋狂的世界裏，惟有不瘋的人，才是瘋子呢！

由是當知，在最高哲學境界，「真」之與「妄」，猶如「明」之與「暗」，雖有抽象名詞，却是互相代謝，不能同時並存；不像真假鈔票，可以比較辨認；也不像黑白片子，歷歷分明；是故諸佛證真，如同明來暗謝，無處非明（真），故處真不知真；凡夫在迷，如同暗來明謝，無處非暗（妄），故處妄不知妄，此即佛學中真妄之辨也。

（未完待續）

星馬教育研究集序

宋哲美

教育是一種文化活動，也是一種文化歷程。把人類固有的文化，加以傳遞和發揚，這種由客觀到主觀的過程，就是教育的功用；把個人內在的良知，加以喚醒與引導，這種由主觀到客觀的過程，也是教育的功用。由於前一種功用，文化得以傳遞保存；由於後一種功用，文化得以發展進步。文化的傳遞與個人內在的喚醒，具有同等的教育價值；這也是今日教育的基本觀念和原則。

因此，今日教育的新任務，於選擇保存人類固有文化，並開創未來文化之外，還要以陶冶青年的完美人格為其最高目標。人類精神生活的規範，是從內在發揮而來的，可惜當前教育忽視道德的一面，這是文化病源的所在，也是人類命運的關鍵。所以教育必須指導人類的智慧並喚醒良知的自覺，使能具有道德的責任感，倫理的義務意識；養成正確的人生觀，睜開精神的眼睛來看天地萬物；從而建立人類和平共處的大同世界。

任何文化類型的產生及其發展，莫不有賴於教育的功用。文化是一種意義結合體，以建立其價值體系。由於文化結合的意義及其價值體系的不同，就構成了文化類型的差異。任何一種文化，雖有其獨特性和民族色彩，但也可從接觸交感而互相吸收，以趨於文化的大綜合。人類未來文化的大綜合，有如大海的滙百川而不擇細流，無妨其大一樣。

星、馬兩國，都是多元種族、多元文化的社會。為適應當前實際需要與加強教育研究風氣；本所敦請學者專家，撰述專題研究論文多篇，編輯成書，廣為發行；俾供一般教育同仁及政府教育實施的參考。深望本書的出版，能夠成為一般新的研究風氣。這部深具學術價值的文集，正是我們學人的心血結晶。對於現代教育的實際問題，多有精闢的理論發揮；當為星、馬教育史上一重要文獻。

一九七四年四月

序於香港東南亞研究所

哲學的綜合與中西哲學的比較 (下)

□ 褚柏思

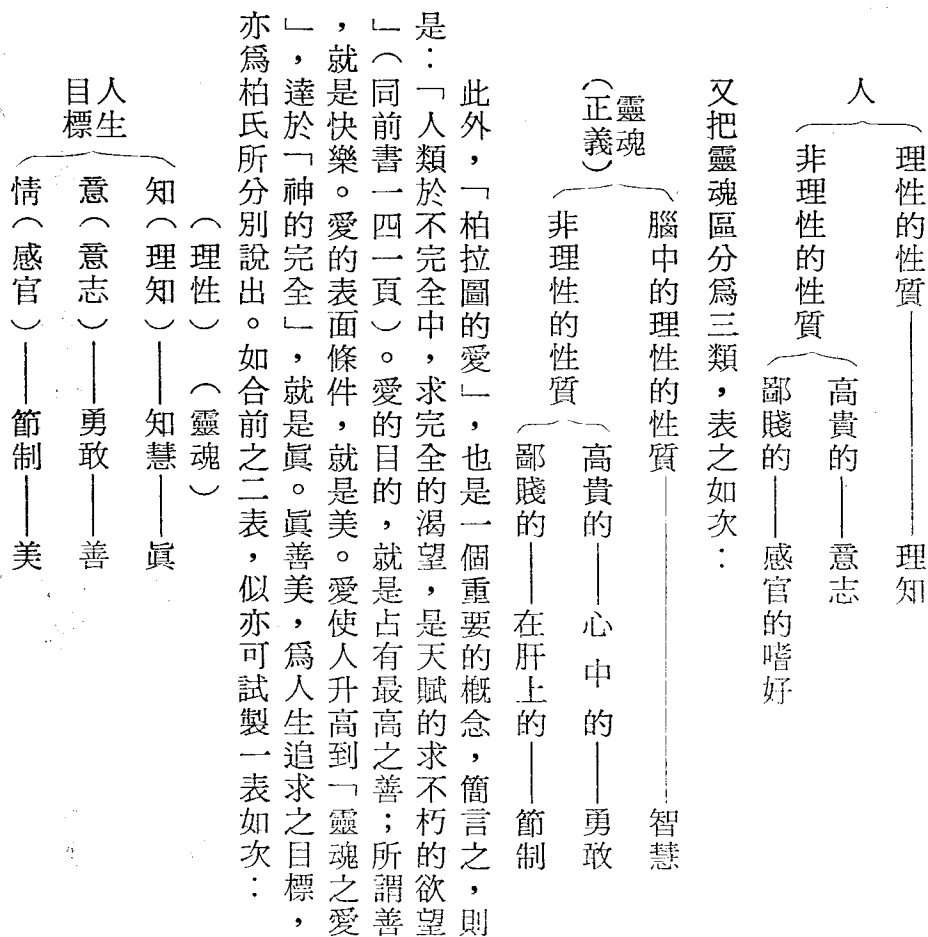
三、西洋哲學

西洋哲學，以希臘時代為最古。最早為宇宙論時期，約為紀元前六二五至四八〇年間。宇宙論，研究的是：物質的宇宙的實體。第二為人事論時期，約為紀元前四八〇至三九九年間，雅典是個研究中心；而蘇格拉底則是本期最特出的人物。研究的主题，已由物質的宇宙，轉移到人。第三為系統哲學時期，約為紀元前三九九至三二二年間，始於蘇格拉底之死，終於亞里士多德之死。此時重要人物，是德謨克利泰，柏拉圖，和亞氏。

希臘時代，建立了什麼樣的系統哲學呢？

首先，要說德謨克利泰，西紀前（四六〇——三七〇），他比蘇格拉底小十歲左右。他研究宇宙，是一個唯物論者，也是原子論者的代表。在他的學說中，物理學，惟物的心理學，和知識論，都已有了系統。美國顧西曼教授說：「德謨克利泰最重要的貢獻，實在是對知識論的，而不是對物理學的，因此，他纔成為希臘的一位系統哲學家，而不復在宇宙論者之列」（西洋哲學史一〇六頁）

柏拉圖（西元前四二七——三四七）的學術，由其弟子亞里士多德代為區分為三部份：（一）辯證學說（二）倫理學說（三）物理學說。其說甚繁，簡單的說，他把人區分為兩部份，或三部份，表之如次：



亞里士多德（西元前三八四——三二二）著述豐富，研究的範圍，也很寬廣。僅就教本，華勒斯列其次序如次：

一、論「論理」者名機關。

二、理想哲學

基本哲學或神學或玄學；算學（已失傳）；物理學（包括動物歷史及心理學）。

三、實際哲學

倫理學；經濟學；政治學。

四、文藝哲學

藝術；詩；修詞。

就上表看來，無法一一敘述。要而言之，亞氏實是論理學之祖，由他確立了演繹法，和三段論式。其次，則為科學的建立，絡南說：「蘇格拉底給人類以哲學，而亞里士多德則以科學。」生物學，胚胎學，亦均亞氏所創立。至於「亞氏的論理學與政治學二書，構成英國統治階級的思想，幾達三百年之久」（威爾杜蘭西洋哲學史話八七頁）。

希臘之後，則為羅馬時期。在哲學史上，大別之，為二期：一、倫理的時期，紀元前三二二至紀元後一年。這時的學派有四，即：柏拉圖派，亞里士多德派，斯多亞派，伊壁鳩魯派。其後，混合調和這些學派的，則為折衷與懷疑派。二、宗教的時期，紀元前一百年，在紀元後四七六年。這時期，是因東方的宗教而發生的，最重要的，初期是新畢太哥拉教，和猶太教；後來是基督教和新柏圖主義。

中代時期，約為四七六至一四五三年。此期繼續希臘、羅馬、基督教三大文明，並已滿意於上期條釋好了的宗教。此期，亦分為三期：一、初期，起於舊羅馬之滅亡，至近代歐洲在政治的肇端，約為四七六至一〇〇〇年，是奧古斯丁的神學支配下的宗教信仰時期。二、過渡期，約一〇〇〇至一二〇〇年間，基督教的動力，與希臘的動力，開始衝突。三、經院哲學期，從一二〇〇至一四五三年間，此期的論爭，以理知與信仰的問題為主。

近代時期，始於十五世紀的文藝復興，止於十九世紀之末。

此四百六十餘年，亦可分為四期：一、文藝復興時期（一四五三——一六九〇），亦分為：①人本主義時期（一四五三至一六〇〇年）主要的地區，是義大利與德國，其哲學，則為新柏拉圖主義與其他古代哲學；②自然科學時期（一六〇〇至一六九〇）主要地區是英法及北歐諸國；主要哲學家，有英國的培根、霍布士，法國的笛卡兒，荷蘭的斯賓諾莎，德國的來勃尼茲，義大利的蓋律雷等。

二、啓明時期（一六九〇——一七八一）特出的哲學家，僅英國的洛克、勃克萊、休謨，法國的伏爾泰、盧騷數人而已。洛克的「人類知識論」，是十八世紀的巨著，消極方面，否認天賦觀念的存在；積極方面，確認一切觀念都是從經濟發生的。勃克萊，是愛爾蘭的精神代表，他的「人類知識原理」上說：「凡存在的皆我們的知識」，他的哲學，是精神支配一切的宣言，因而是一個經驗論的唯心論者，一個極端的惟名論者。休謨，是蘇格蘭人，他著「人性論」，後來改名為「人類知識考究」，又改名為「道德原理考察」。他攻擊神學，又攻擊科學，是一個徹底的經驗論者。

法國的啓明時期，分為兩期，第一期，以伏爾泰為代表，繼之者為孟德斯鳩，與百科全書派；第二期，以盧騷為主要。前者，是知識上的啓明運動；後者，是感情的與社會的。伏爾泰著「英國研究」，以自然神教的方式，介紹並解釋洛克的宗教思想，因而人稱他為「宗教思想之祖」；孟德斯鳩，著「法意」，以發揮洛克的政府論。盧騷，所要求的是個人的具體的權利，不是抽象的知識的自由。他的名著愛彌爾與民約論，不僅影響了其後的法國大革命，且影響了全人類的文學、藝術與教育。

德國的啓明時期，一、一六四八至一七四〇年，知識上物質上逐漸發展，哲學上，有「來勃尼茲與爾佛學派」之發展；一六九四年，普魯士設大學於哈爾，吳爾佛等為教授。二、一七四〇年，弗列特列克帝接位後，啓明運動開始，吳爾弗召回哈爾；一七五〇年，伏爾泰居柏林。

三、德國哲學時期（一七八一——一八三一年）自康德之批

判，至黑格爾之死。康德於一七七〇至一八〇四年間，是個批判的知識論者。一七八一年，發表其純粹理性批判，此後更有實際理性批判（一七八八）斷定之批判（一七九〇）稱爲三大批判。他以知情意爲理性的根本形式，故謂思想範圍爲知識的先在原則；意志爲道德的先在原則；感情爲美的先在原則。康德哲學，成爲許多哲學的出發點，近來柏林大學的一位教授說：「康德的批判，有十種解釋，便是現代的十種哲學。」

康德以後，德國的哲學家，可以分成數派；（一）費息脫、色林、黑格爾一派，破壞康德的自存物概念，建設一種純粹的唯心論。（二）海爾巴脫與叔本華一派，用不同的方法，發展一種自存物的玄學；（三）舊吳爾佛的理性派，反對康德與斯賓羅莎的哲學發展，但未成功。

黑格爾，在以上各派諸人中，是個集大成者。他將以前的許多唯心論者的線索歸入一系統，並絕對以康德的知識論爲他的哲學的基礎。因此，他至今仍爲康德的代表。他哲學的光耀，在於他玄學者少，而在於他將這種學說應用於歷史及習慣者多，他的重要著述有：①邏輯（辯證法）②宇宙哲學③精神哲學。

叔本華，爲歐洲第一位理論的悲觀論者，他的重要著作，是「意志與觀念之世界」，內分四部：①知識論，②意志之方式，③解脫意志之藝術，④解脫意志之道德。他哲學的特點，便是悲觀，他認爲：人之痛苦，尤千百倍於其他生物。生活是無意義的，苦痛是正面，快樂是反面，不過是暫離苦痛而已。那麼，人怎樣解脫苦痛呢？他認爲：暫時的解脫，可於藝術中求之。並以爲最高的藝術是音樂，且在詩之上。而完全的解脫，則是道德。

四、十九世紀的哲學——自黑格爾之死說起。十九世紀上半期，趨向於唯物的實在論，至中葉而登峯造極。這一個實在論的運動，在歐美各國是一致的。但亦微有不同：①在英國，實在論是它們的本土哲學，幾乎佔據了英國哲學界的全部。聯想經驗派，以傑姆士彌爾集大成；蘇格蘭學派，爲威廉漢密登所完成。②在德國，仍以浪漫派爲中心，而實在論僅爲旁枝。黑格爾哲學，分裂爲左右兩派，費爾巴哈、海巴脫、叔本華、尼采等，都是重

要哲學家；而馬克斯亦淵源於黑格爾左派。③在法國，不像英德那樣，而比較錯綜複雜。社會主義與實證主義，比較重要；聖西門與孔德，也是兩個重要的人物。（十）在美國，可分三派：①新實在論②新唯心論③實驗主義。一二兩派來自英德，而予以新義；實驗主義，似爲美國本土的，以皮耳士、傑姆士爲領袖。他們是經驗的、多元的，而反單一的唯心論，或唯物論。

五、二十世紀的哲學。此期哲學，有繼往的，也有創新的；有單純的。也有跨越的。一般地說來。多分之爲六派：經驗論（實證論或物質哲學）、觀念論、生命哲學、現象學、存在主義和形上學。（一九四八年第十屆國際哲學會議就是如此區分）。

一、經驗論，主爲英國的新實在論者，和羅素，以及德國的新實證論者，和卡那普（現在美）、萊爾（現在英）等。在俄國，則爲辯證唯物論的天下，且爲官方哲學。當代歐洲哲學作者波亨斯基於此章結論中曾說：「由於他們的反動性，理論的貧乏，以及對人類命運的大問題無能爲力，他們在當代思想中價值最少——分析哲學家在純方法論上的成果除外。」

二、觀念論（唯心論）在英國幾已不復存在；在德國，新康德學派已降爲第二流；在法國，布龍斯威格死後（一九四四年），迄無傑出人物。在義大利，克羅齊（一八六六——一九五三）雖曾風靡一世，現在已成過去。但，他們所作的貢獻，如克羅齊的美學，巴登學派（新康德學派之一，另一爲馬堡學派）的價值論，仍爲人類學術的重要遺產。

三、生命哲學，一般人多分爲三個派別：①法國的柏格森（一八五九——一九四一）生之衝動的哲學，②英美的實用主義：英國摩勒（一八六四——一九三七）美國詹姆士（一八四二——一九一〇）杜威（一八五九——一九五二）③德國的歷史主義，狄爾泰（一八三三——一九一一）和倭鏗（一八四六——一九二六）。波亨斯基評之曰：「他們把理性還原到這種貧乏的骨架，否定睿智的直觀，把精神的全部領域，局限於只作推理作用，所以他們無視於客觀法則，而且大都不知道精神與動物心理功能的區別，最後都變成激烈的非理性主義者。」

四、現象學，是德國胡塞爾（一八五九——一九三八）所建立的。其後形成學派，亦遍佈歐美各國。①德國，乃其大本營，學者較多，最重要的是謝勒（一八七四——一九二八）等；②在法國，有柯依耶和列文那；③在美國，則為法勃爾，（一九〇一——）。現象學，又稱本質哲學，不僅推翻了康德主義，且推翻了近代哲學的根本預設；又開拓了到達兩個重要哲學立場的道路：知識的客觀性，和人類精神的真正本性之客觀性。但，它只是一種本質哲學，而不是實有哲學。

五、存在主義，是二十世紀，尤其是第二次世界大戰後的時髦名詞；但作為存在哲學，仍須去除一些誤解。存在主義，遠源應溯於丹麥的齊克果（一八一三——一八五五）；但亦受胡塞爾的現象學，和柏格森、狄爾泰、尼采等人的生命哲學，以及新形上學的影響。一九一四年，法國馬色爾（一八八九——）在「存在與客觀性」論文中，提出存在主義的論點，一九二七年，始出版「形上學日記」（一九一四——一九一七）。一九一九年，德國雅士培（一八八三——）出版「世界觀的心理學」，一九三二年，出版其代表作三大卷的「哲學大全」。一九二七年，德國海德格（一八八九——）發表「實有與時間」。一九四三年，法國沙特（一九〇五——）發表其哲學巨著「有與無」。存在主義的特徵很多，簡言之，則為：（1）普遍的重視人類命運問題，且為宿命論者；（2）都帶有個人體驗的標幟；（3）過份的否定過去。波亨斯基評之曰：「儘管存在主義成就甚大，尤其是對特殊實有之偶然性，和上帝之超越性；但追根究底，它還是不可信的。」

六、形上學，亦稱實用哲學。當代形上學哲學家很多，姑且的分類與列名如次：（1）傾向於間接實在論者，多是德國人，如杜里舒（一八六七——一九四一）邁邦（一八六七——一九三三）和顏許（一八八三——）（2）傾向新柏拉圖主義的宗教哲學家，如英國的殷治（一八六一——一九五四）法國的布隆德（一八六一——一九四八）德國的赫森（3）包括法國的精神哲學家，如勒森涅（一八八二——一九五四）和拉維萊，（一八八三

——一九五一）（4）傾向自然主義的，如亞歷山大（一八五九——一九三八）和桑他耶拿（一八六三——一九五二）。此外，還應注意到維也納社會學者史盤（一八七八——一九五〇）哈柏林（一八七八——）和英國懷德海（一八六一——一九四七）德國哈特曼（一八八二——一九五〇）和多瑪主義者，他們的共同特徵有：（1）經驗主義（2）主知主義（3）理性方法（4）本體論傾向（5）人文主義。總之，他們都是一種包含實有的一切具體性的哲學，也是一種人格哲學。

四、綜合比較

中西哲學，由於民族性習的不同，以及文化的歧異，因而各有所偏袒。在中國，有自然界的天道，亦有人生界的人道。天道，分陰與陽四時行，而百物生。人道，則敏於政治；而政治又須從人的心與身修起，始能進而齊家、治國、平天下。因而有格致誠正的心性學，又有修身、齊家的倫理學或稱道德學，以及治國、平天下的政治學；合起來，又稱之為政治哲學。但在儒家，則是「天人合一」的哲學，心身不二，亦「心物一體」。

至於取法天道的思想學術，有老子無為之治的君人術；又有莊子的哀樂不入的逍遙遊。老子的，於漢初形成了黃老的政術；莊子的，於魏晉發展為老莊的玄學。其思想部分，說之為道家；其事行部分——修仙煉丹，降而為道教。

在方法論上，天地有陰陽，有晝夜，亦有四時之錯行；因而易經有乾道與坤道，亦有元亨利貞，貞下起元之循環。在春秋戰國時代，有孔子的正名，亦有其後的墨辯與以論辯為主的名家，惜乎！秦尚法家，淪而為刑名；唐代傳來因明學，名家並未能因之而復興。

在西洋，他們的哲學思想，一開始，便分了唯物論與唯心論。唯心論，至中代，發展為神學與宗教；唯物論，至近代，發展為科學與工業。其後，又發展出心理學與物理學。在方法論上，他們一開始，也是兩歧的：一路是演繹法的邏輯，一路是辯證法。其後，邏輯增益了歸納法而完備，更發展出知識論、認識論與

現象學，

辯證法，本來只是一個方法，至黑格爾集其大成時，偏重了唯心；馬克斯接受了觀念辯證法，去其唯心論，另安裝了一個唯物論的頭，因而成了唯物辯證法。又與社會主義相結合，改其名爲共產主義。列寧將之試行俄國，且擬以之改變世界，美其名曰：「世界革命」；從此便爲人類帶來了戰亂與災禍。

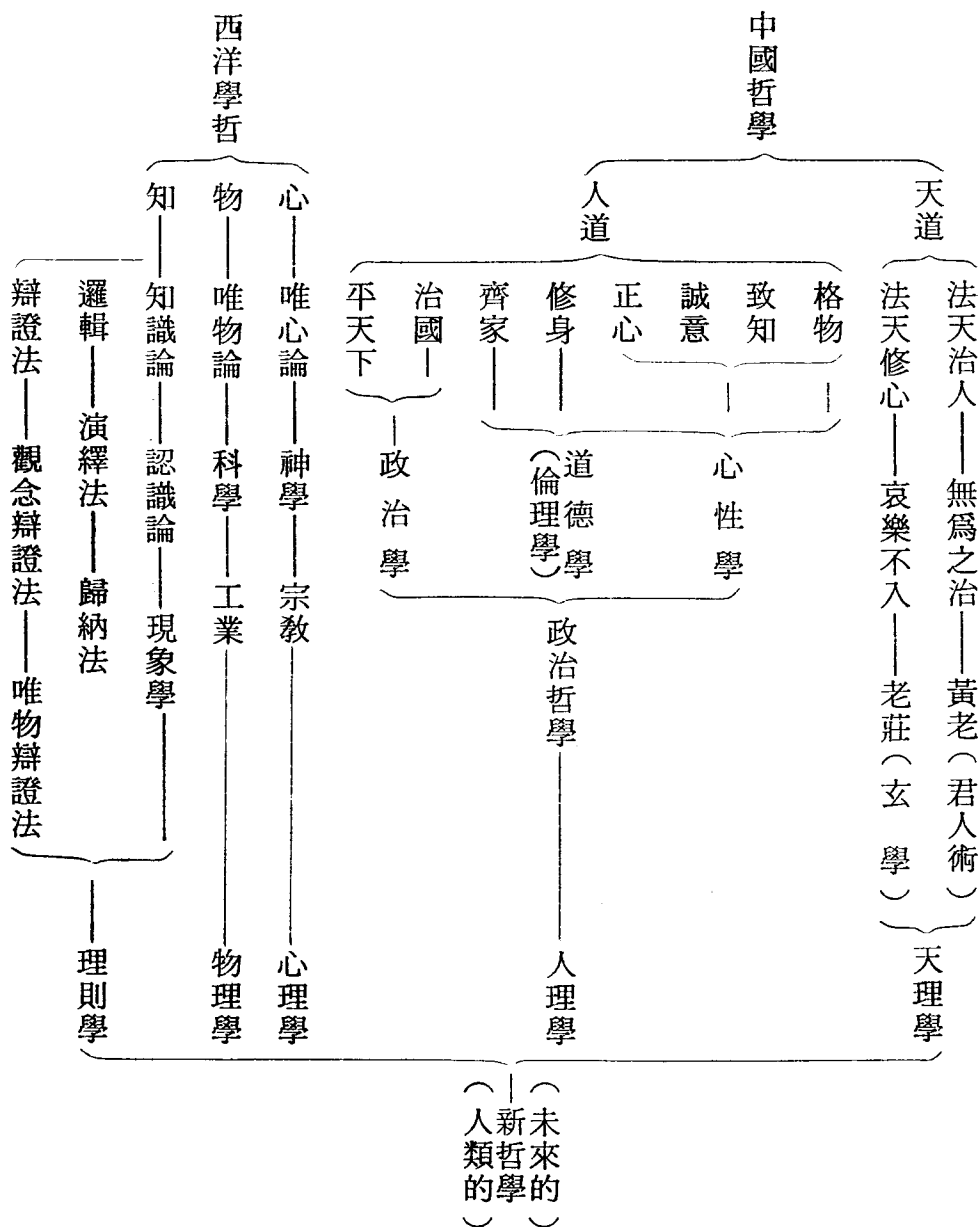
如就學術而論哲學，中西哲學，是應該各取人之長，以補己之短的。比如中國哲學所短的，便是知識論方面的；而西方哲學所短的，便是心物之分，以及政治哲學的人道，包括了心性學、

倫理學或道德學。

將來人類的新哲學，應該是綜合中國天道的天理學、人道的入理學，和西方的心理學、物理學、理則學。合此五學，則「天人合一」；「心物一體」，而又能形式邏輯與辯證邏輯一致；共同去求宇宙之「真理人類之善行，人生之美聖。有此真善美之新哲學，人類的前途始是光明的；人類的生活，始是幸福的。

五、結 論

結論，限於篇幅，不擬再說。爲簡化計，表之如次：



護

生

迎

祥

論

梁永康

天壤之間，本萬物並育而不相害也；試觀乎浩瀚煙波，飛翔沙鳥。茫茫大地，麟鳳呈祥。羣花競放於三春。松柏後凋於歲暮。士吐長虹之氣，儒爲席上之珍。莫不欣欣生意，端啓太平；然而世人縱貪瞋痴，起惑造業，故由古及今，治少而亂多，歡娛而不久。究其禍亂之源，良由宿世殺生之業，現生自私之心所成，不明三世因果，六道輪迴之理，每欲逞一己之私，奪他人之有，由是而爭城爭地，不之顧也。血流成河，白骨成山，不之恤也。其下焉者則謀利以陰賊，御下則寡恩，積惡逃於法，爲禍之烈，有不忍言！哀哉黎民，罹茲鞠凶！例之於史：禹會諸侯於塗山，執玉帛者萬國，至夏殷之際，僅餘三千。周武王大封同異姓，合前代諸侯，只得千八百國。其時強凌弱、衆暴寡，奔竄無地者，何可勝數。是故春秋時之弑君也、亡國也，以迄後世之禍亂相尋，更變本而加厲者，由來有自矣；故非賴佛法之慈悲，以爲救濟，實感其道已窮，救濟之方法爲何？則戒殺與護生而已矣，然而戒殺之舉，行之也艱，蓋一鉢之水，有八萬四千虫。復遍地蛆蟻虫豸，吾人一飲食，一步行，無不殺也，鼻入微生物，腹有寄生虫，有意無意中，亦常陷於殺也。天降雨而泛濫洪流，酷日炎而田疇龜裂，大地之殺也。寒侵餓骨，時疫爲災，氣候之殺也。況虎豹殺人，人又獵獸擊禽，是舉目而有殺也。強盜之視法律如無物，越貨殺人於鬧市中，此社會上之殺也。爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城，此國域上之殺也。賢如孔子，聖則如佛，亦有誅少正卯及殺海賊之事（見文末注一、注二）。是則殺機固難已也。欲求消弭，根本之方法若何？則不生可以止殺而已。因既不生，則被殺之標的物無有，又從何而生被殺之事實也哉！

攷諸經論：大薩遮乾陀子經，示衛國安民，用兵作戰之法，

至爲詳盡，內云：『大王當知，行法行王，設是方便入陣戰鬥，爾時雖復殺害衆生，而彼王得輕微少罪。何以故，彼法行王，爲欲入戰，先生三種慈悲心故，雖作此惡，得罪輕微，非決定受，大王當知，彼法行王，爲全衆生，爲護沙門，護沙門法，爲護妻子族姓知識，能捨身及資生物，作如是業，因此事故，彼法行王得無量福』。又民三十二年，虛雲老法師在息災法會答主席林公之問內說：『佛教依折攝之義，立方便多門，何謂折？折者折伏惡人，昔石勒問戒殺於佛圖澄，澄曰：「子爲人王，以不妄殺爲戒殺義」。蓋在家大權菩薩，爲折惡利生故，雖執刀仗，乃至斬其首，於戒亦無犯，反生功德，因惡意而殺人，皆知不可，因善意而殺人，固是在家大權菩薩之金剛手眼也』。上文雖以善惡意而分，然實施上，其行爲則不能戒於殺也。

筆者早歲治律，憶刑法總則其中內載：遇不可抗拒之危難，而出於不得已之行爲者不罰，解者引申其義，舉例甚多——（在此文中不欲細贅）——則國家法典中，且有認爲，在某種情形下不妨殺他人以自救者矣。從上數例而觀則絕對不殺，其能乎？其不能乎？每讀先哲『仁者愛人，及同體大悲』之遺則，能不掩卷黯然！攷小乘以不姪爲最重要，因既不欲生，自無諸苦，輪迴永斷，九橫三途，不消自滅，寧曰不佳？然而大乘則以不殺欲其全生，是則戒殺護生仍須講求，其道爲何，則引經論以明其理，說因果以堅其信，多放生以導祥和，自可收立竿見影之效也，茲僅畧爲撫述，未克博引繁徵。

（一）經論

地持經曰：殺生之罪，能令衆生墮三惡道。若生人中，得二

種果報，一者短命，二者多病。如是十惡，一一皆備三種果報。一者殺生何故受地獄苦？以其殺生苦衆生故。所以身毀命終，地獄衆苦皆來切已。二者，殺生何故出爲畜生？以其殺生無有慈惻，行乖人倫。故地獄罪畢，受畜生身。三者殺生何故復爲餓鬼？以其殺生必緣慳心，貪著滋味，復爲餓鬼。故當知殺生有如是苦，是則殺他還是自殺，其有智者，肯自殺乎？

（二）因果

清代名臣紀曉嵐，乾隆時爲四庫全書總纂，所作閱微草堂筆記，多談因果實事，茲錄其中一篇，文出於負一時重望者之手，語當可信其文如下『殺牛之報』：臨清李名儒，言其鄉屠者，買一牛。牛知爲屠也，綆不肯前，鞭之則橫逸，氣力殆竭，始強曳以行。牛過一錢肆，忽向門屈兩膝跪，淚涔涔下。錢肆憫之，問知價八千，如數乞贖。屠者恨其羶，堅不肯賣，加以百錢亦不許，曰：「此牛可惡！必刺引而甘心，雖萬貫不易也！」牛聞是言，蹶然自喜，隨之去。屠者煮其肉於釜，然後就寢。五更，自起開釜，妻子怪不同，疑而趨視，則已自投釜中，腰以上與牛俱糜矣。夫凡屬含生，無不畏死；不以其畏而憫惻，反以其畏而恚憤，牛之怨毒，加尋常數等矣。厲氣所憑，報不旋踵，宜哉！先叔儀南公，嘗見屠者許學，牽一牛，牛見先叔跪不起，先叔贖之，以予佃戶張存，存豢之數年，其駕丰服轅，力作較他牛爲倍。然則恩怨之間，物猶如此矣，可不深長思哉！

（三）放生

近世天災人禍，紛至沓來，兵燹連年，生民困苦，戰禍煎逼，隨地殺機，三數十年間，已發生兩次世界大戰，載途餓殍，廬舍爲墟，昔之歌舞歡場，瞬化爲青燐碧血，昔之朱門錦繡，瞬已道左哀號，欲求導世界於祥和，弭殺風於旦夕，能潛移默化者，放生乃爲急務，稽諸於古，我國早在隋代天台智者大師已力倡放生之舉，收效甚宏，其後宋之永明禪師，明之蓮池大師，更積極推行，影響於民間風氣彌大，近代蓮宗十三祖印光大師更著文

導衆，不遺餘力，蓋刀兵大劫，皆宿世之殺業所感，基於一切衆生皆曾爲父母兄弟之理由，人類從無始以來均在欲界、色界、無色界三界。與天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生六道中輪迴生死，在無數劫中，一切生物，均爲吾人多生眷屬，（詳見大智度論），故自當隨分隨力，以行周濟也，今各地道場，多有放生會之設，功德自不唐捐，然而此等善舉，固不局限於道場，倘社會人士，踴躍響應，勿以放生事輕而易舉，認爲善小而而不爲則功德甚大。又如能在其本位職業上而努力，則其道更廣，昔唐代六祖慧能禪師，隱於獵人隊中凡十五年。當獵者外出，每在網上放生；而宋代永明延壽禪師，初本庫吏，擢用公款以放生，卒爲王園，均得修因種果，是知有慈悲心者，無時無地，均可行放生之美舉也，方今世變正劇，非推行放生不足以化戾氣爲祥和，願諸上善人，急起圖之。

（註一）少正卯，春秋時魯大夫，心逆而險，行僻而堅，言僞而辯，記醜而博，順非而澤，孔子攝魯相，以其亂政，誅之。

（註二）見慧上菩薩經中。

瞻仰彌勒佛像有感

袒露金身蓮台坐	面對世人笑呵呵
佛似在向吾輩說	熙熙攘攘忙甚麼
爭名奪利有啥用	徒將歲月匆匆過
富貴榮華豈長久	無常來時空奈何
速即覺悟快信佛	皈依三寶唸彌陀
弘法利生積善德	求證菩提圓正果

智弘 63 · 4 · 15

因明與邏輯

霍韜晦

——「轉載自中國學人第五期」

一 本文所要討論的問題

本文所要討論的問題，主要有兩個：一、因明是不是邏輯？二、因明的論式結構能否以符號表達，即寫成一純形式的推演歷程？

這兩個問題，關鍵在於前者。因為若第一個問題解決，則第二個問題亦可順應解決。第一個問題是根本，第二個問題是基於近代研究因明的學者的做法而提出的。我們認為：若不解決第一個問題而逕作第二個問題的研究，是本末倒置的做法。所以本文的研究，主要也是對向第一個問題。

關於第一個問題，過去一直沒有釐清。許多學者研究因明，即逕以邏輯一名來代替①，或以邏輯名詞相比附，事實上這一問題若不解決，則這樣的指稱和比附是無根的；尤其是在現代的邏輯系統，對於邏輯是一門如何的學問，已經有了清楚的說明。這樣，所謂因明就是「佛家邏輯」或「印度邏輯」的指稱，究竟是從那一標準上說，不無再考慮的必要。關於第二個問題，現代的因明學者受近代世界性的邏輯熱潮的影響，也想把因明論式改寫成純形式的推演②。過去作者亦走上這一條路③，但結果發覺這應是第二步的工作，先決問題須考慮因明與邏輯是否相當？因為倘若兩者所植根的本義不同，則所發展起來的形態和所及至的分際亦異；符號演算即使可能，也祇不過是使我們看到了因明與現代邏輯有相通的一面而已，並無特殊可貴。爲了要看清楚這相通的界綫，我們有必要從因明論式結構的根本觀念談起，這也就是本文的第一個問題之所事。

其次，在開始正文之前，因明一名的內涵亦有審定的必要。根據因明的產生④和使用範圍，則因明所處理的除了立敵間的辯方法和對一命題的論證技術之外，更涉及新知識如何獲取的問題，這也就是所謂「爲自比量」，而後來在佛家手中發展的結果，更擴充成爲「量論」(Pramāṇa-vāda)⑤。量論中的主要問題，已經從辯論術講究如何「悟他」的問題轉移到知識如何成就、如何審覈、及如何分類的問題。它的立論的底子也已經不是單從檢査論式的對錯上說，而是改從能知心出發，看能知心如何行於所知境的問題。由此可見，佛家的所謂因明，實在兼賅知識論方面的意義⑥。不過站在本文的角度看，知識論與邏輯兩者所研究的問題並不相同。在因明，兩者的關係不管它如何密切，在我們的立論上，兩者仍須分開。這也就是分際的問題。所以本文討論因明，暫且放開其在知識論上的意義，而祇是狹義地使用其指稱論式結構的部分⑦，以與邏輯所討論的問題相對應，這是要請讀者注意的。

二 問題解答的途徑

1 邏輯的定義

因明是不是邏輯？這一問題的意思就是說，要以邏輯的尺度來衡量因明，看它是不是符合邏輯的標準。所以第一個問題首先要決定的是：什麼是邏輯？

根據今日邏輯學者們的意見：邏輯是一門研究推理結構的有效性(validity)的學問，它的主要工作在建構一個有效的推理，

和辨清有效推理和無效推理之間的分別。而所謂推理結構，至少包括兩部分：一、前提（premise），二、結論（conclusion）。邏輯就是研究結論如何有效地從前提一步步地推出的。而所謂「有效」的意義，則是指這些步驟開展時不違背推理設準，由此而達到結論。換言之祇要前提開出，透過技術處理（符號操作），結論是必然而至的，這也就是所謂 logical follow。然而結論的必然而至與結論的真假却是兩回事，邏輯所能保證的祇是由前提到結論之間的程序的合法，亦即推理結構符號的自圓一致，却不保證任何命題的真假，因為真假必須涉及實事，而這是經驗界的事情⑧。因此邏輯絕不能獲得新知識，即使一個邏輯論式經過語意的過濾而應用到經驗事物的時候，其結論所斷言的亦必較前提所斷言的為少。因為結論原是從前提中引出，結論原已被前提所涵蘊。所以從這些地方看來，邏輯祇是一種演繹推理，它的好處，就是使我們可以憑藉前提而妥當地推得結論。

然而因明又如何呢？因明是否也是屬於這種憑藉前提而推得結論的形態？

2 因明論式所開展的特殊形態

如前所說，因明最初所處理的，原祇是立敵間的論辯方法和對一命題的論證技術，因此它所擺出來的架子是先標宗（主張⑨），後出因（理由）。因為祇有這樣，才能呈顯出一論辯或論證的歷程。因明之所以如此，背後尚有一宗教的悲情在。印度各宗，不祇佛家為然，都把解脫視為人生最高的幸福，對解脫之知，不祇許為可能，而且奉為絕對的真實。但事實上，此解脫之知如何呈現，對個人言却是從未經驗的事情，故必須先信，先予以肯定。在這一點，印度各家表現出一種宗教的形態，於是各家都有一種「聖言量」（也就是各宗的義理）產生。各家之間，各有其不同的聖言量，於是自然有論爭。再對自宗而言，此一在宗教的悲情上已經確立的聖言量如何可以再在自己的知識上成就，仍須給予根據，這就是論證之所事。所以因明宗、因、喻三支的開出，有其思想背景，和文化背景的約制。它必須是回頭向後找尋根

據，而不是以此為立腳點再向前推。明乎此，則因明論式所開展的形態何以是宗先因後，由果溯因，可以思過半。今人研究因明，每每喜歡與三段論法（Syllogism）相比附，並且認為兩者的不同祇是排列的次序而已⑩。其實兩者的不同何止排列的次序，根本問題是兩者構造論式的觀念不同。西方邏輯不論是傳統的或現代的，都是依前提而推得結論，絕對沒有依結論而找前提的，但因明確是如此。所以上文我們用「推理」來指述邏輯，而用「論辯」或「論證」來指述因明，目的就在顯示這兩者之間的分別。我們說，「推理」當然是一種邏輯結構，但現在的問題是：因明這種依結論而找前提的「論辯」或「論證」是不是也有可能是一種邏輯結構呢？

3 因明論式結構中的邏輯成分：以所歸溯之因為成宗的充足條件

首先，從整個論式所要求的功能上看，因明先立宗，然後再回頭來找成宗的根據（這種找尋的過程，可以名之為歸溯），則這一根據（也就是因）與所立宗之間必須有着某種邏輯關係，然後才能保證宗的成立。換言之此因如何方可以溯出，我們暫且不問，但可以肯定的是：此因如果能夠溯出，就必然可以證成宗；此因以「能夠成宗」為其界綫。凡作為因者，都必須滿足這一條件，否則整個論式為徒勞。而所謂因能成宗，這就意味着因、宗之間必定有着某種邏輯關係，否則因如何保證成宗？蓋捨邏輯關係外，我們無法再在其他關係上建立保證⑪。所以問題到了這裏，就變成了論式內部的邏輯結構的問題，雖然在開展的形態上它是先標宗，後舉因，但從其論式所要求的功能上看，此所舉出的因就必須符合能夠證成宗的標準。不過所謂能夠證成宗，我們尚須進一步研究的是：在內容上應如何規定？

從邏輯上的解析，所謂能夠證宗（或成宗），即指因宗之間應有一必然的連結以使宗得以有效地由因之所歸結而成，或使宗得以有效地由因中所推演而出⑫。然而，在邏輯上能夠滿足這樣的條件的，其因有兩種：一是作為成宗的充足條件（Sufficient

condition)，二是作為成宗的充要條件（Sufficient and necessary condition）。所謂充足條件，是一種「有之必然」的關係。設有兩種元素：A、B，若有A則有B，雖然無A不必無B，則A是B的充足條件。反之，若無A則無B，雖然有A不必有B，則A為B的必要條件（Necessary condition），這是一種「無之必不然」的關係。再合此兩條件（充足條件和必要條件）就是充要條件。所以充要條件以兩項標準規定：一、有A則有B，二、無A則無B。現在的問題是：因明論式要歸溯的因，在上述兩條件之中（充足條件及充要條件），取哪一種？根據因明對因的要求，目的祇要求此因能夠證成宗；用因明的話，就是「有因之處，宗必隨逐」，有因即有宗，而不要求因無之時，宗亦隨無，所以此因取其為成宗的充足條件已夠。充足條件的意義，即不必是唯一的條件；由因以成宗，此因不必是唯一的理由，但有之亦可以保證宗的「必然而至」。譬如佛家對聲論師所爭論的一個問題：「聲是常呢，還是無常」依聲論師⑬的意見，聲是常住；但佛家則以為聲是無常，並作論證如下：

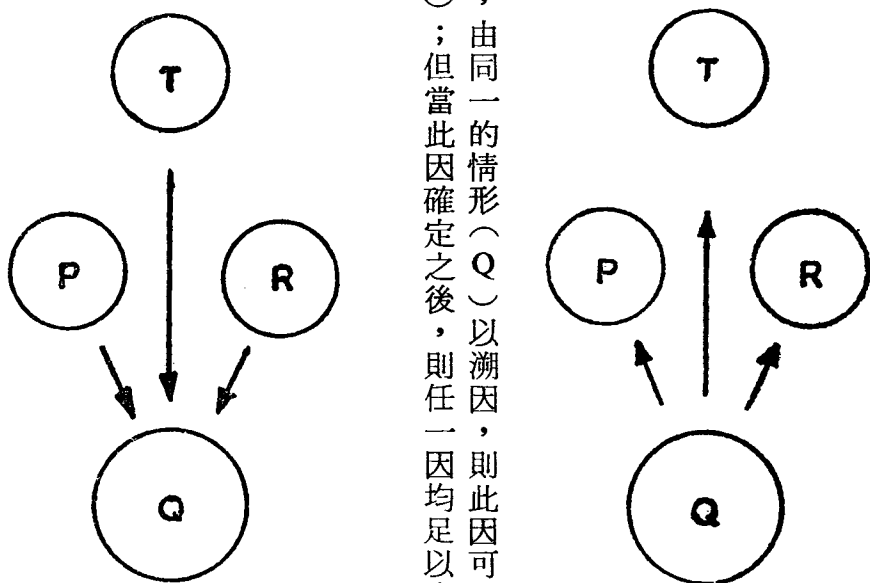
宗：聲是無常

因：所作性故

喻：如瓶等（立者之意，如是作所的東西則是無常，即依此原則而徵取瓶等實事為喻。原則即是因，名為喻體，所徵的實事名為喻依）

依我們上文的分析，因明所要求的因是成宗的充要條件，而不是充足條件，所以「所作性」是成「無常」的充足條件：是所作性者即是無常。但它却不一定是唯一的理由——雖然，依據佛家經論，「所作性」與「無常」可說是同一外延：「無常」即以「所作性」規定；「所作性」亦以「無常」規定。但這祇是義理上的問題，若從邏輯觀點看，由宗以歸溯因，由「無常」而溯出「所作性」，則「所作性」不必定為唯一因，因為由宗以溯因，此因可能是多。再舉一個較顯淺的例子：如見甲君脾氣改變，則由此以溯因，此因可能是多：如事業上的理由，家庭上的理由，個人的理由等等，每一方面均足以影響人的改變。這種情形，一如下圖

所示：



這就是說，由同一的情形（Q）以溯因，則此因可以是多（或P或T或R）；但當此因確定之後，則任一因均足以成宗。圖如下：

這也就是說，從因的方面看，是有P即有Q，有T即有Q，及有R即有Q。所以說，因明溯因，不要求唯一因；它祇要求「有之必然」，因的多少是不問的。但充要條件便不同了，充要條件是唯一因，它除了要求「有之必然」之外，更要求「無之必不然」。如說：「甲君是理性的動物，是人類故」。「人類」就是唯一因，蓋若非人類即非理性的動物。能夠用唯一因去成宗固然甚好，但從因明溯因的要求上說，是不必定為唯一因的。

由以上的分析，可知因明論式中因宗之間的邏輯關係，是以因作為成宗的充足條件而建立的。這種關係，用因明自己的術語

來說，就是因宗「不相離性」⑭，或「說因宗所隨」⑮。茲以 P 代表因，Q 代表宗，以邏輯條件式表之如下：

$$P \rightarrow Q$$

而由因證宗的歷程就是：

$$(P \rightarrow Q) \cdot P \rightarrow Q \text{ ⑥}$$

我們說，在這種情形下的因宗結構，當然是邏輯的。

4 因明論式結構中的非邏輯成分：在歸溯過程中的概然性，與對事實的依存關係

然而，上文所解，祇是限於因明論式溯出因之後，再回證宗的一段歷程。我們說，這一段歷程是邏輯的。但對於此一以成宗的充足條件來規定的因，如何方可以被溯出？却並未涉及。事實上溯因才是第一件要做的事情，否則，未有因而先談證宗，是躐等的，於因明的論辯或論證形態不合。以下，茲再研究歸溯的問題。

依上文第一圖，由宗以溯因，可以溯出不同的因，所以若單從宗的地位望因，因不定。但因雖然不定，從類的觀點言，則在宗類（Q 類）之中，至少總有若干分子（此所謂若干，以等於一或多於一規定）是由 P 所造成，或由 T 所造成，或由 R 所造成。譬如說人的性格改變，雖不能確定這是否由事業上的打擊所造成，但至少可以確定有若干種「性格的改變」是由事業上的打擊所造成的。這種至少有若干 Q 的分子是由 P 所成的關係，在因明有一特定的專名：「同品定有」。「品」是類義，即指依宗的標準而徵集的分；「定有」的意思是決定有，至少有，而不是普遍有。因為由宗溯因，祇要求宗類之中必須有若干分子具有因，而不必要求全部分子都具有因。這種同品定有的要求，若寫成定言語句，就是：

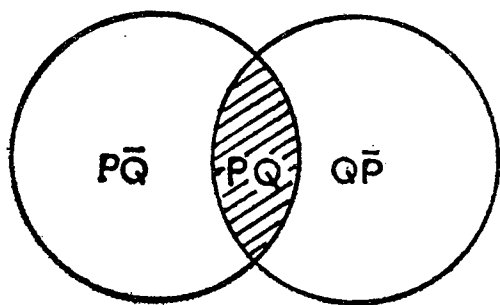
有 Q 是 P

若以存在量化號「 $\exists$ 」表示「有」，則此語句亦可以改寫成：

$$(\exists X)(Qx \& Px)$$

$$(即至少有一種東西 X，而 X 是 Q 並且 X 是 P) \text{ ⑰}$$

然而，若再進一步看，「有 Q 是 P」，此 P 誠然是由 Q 溯因時溯出，但若僅憑此，却不足以斷言此所溯出的因就是成宗的充足條件。因為「有 P 是 Q」的意思祇是說：「是 Q 而又是 P 的分子不等於零」($Q \nVdash P \neq 0$)，却並不表示：「如是 P 的分子則是 Q」($P \nVdash Q$)，所以原想以 P 為 Q 的充足條件的關係建立不起來，換言之因明所要求的因的條件尚未達到。此中關係，一如下圖。



$$QP \neq 0$$

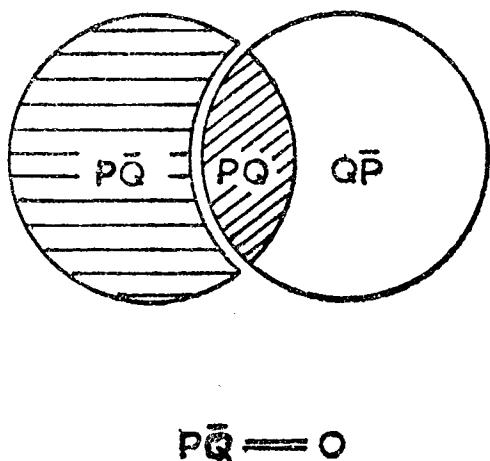
此圖表示「有 Q 是 P」的關係，由圖中看到 P 可以成就同品（Q），但也可以成就異品（非 Q）。譬如說：有些快樂是由有錢所造成的（有 Q 是 P），但也可以說：有些不快樂也是由有錢所造成的。這樣，「有錢」之因就不能成為「快樂」的充足條件。在因明言，這樣的因也就是犯了「不定過」⑱。為了保證此所歸溯的因，在邏輯上必然可以證宗，於是因明除了依據「有 Q 是 P」的標準以溯因外，更同時從反面以剪除「非 Q 而是 P」的分子。這一剪除的標準，名為「異品徧無」。「異品」即非 Q，由向同品施予否定而得；「徧」則是普遍義，若以定言語句表之，即：

無非 Q 是 P

這是一個全稱命題，若寫成量化式，就是：

$$(X)(\neg Qx \rightarrow \neg Px)$$

(即對每一個X而言，若X是非Q，則X是非P) 所以，由此可以看到這一剪除的目的，在使「P而非Q」的分子等於零」($PQ \equiv 0$)，換言之，這是保證凡是P的分子即同時是Q，如圖所示：



這樣，在經過這一剪除的歷程之後，P即必然可以成宗，上述的那種不定的情形就可以避免。再從邏輯上說，根據條件異質位換法則(The rule of contraposition)語句「如非Q，則非P」等值於語句「如P，則Q」[($\neg Q \rightarrow \neg P$) $\equiv$ ($P \rightarrow Q$)]，所以「異品徧無」的剪除規則實在是從反面以規定P為Q的充足條件的關係，以保證因必然可以成宗^⑩。從這一點看，也可以說因明的作者深懂邏輯之理。於是，因明論式中由宗以溯因的一段歷程，便須兼依兩項標準進行：

- 一、有Q是P (同品定有)
- 二、無非Q是P (異品徧無)

成宗的充足條件——P，即由此溯出。

但是，在這裏我們要進一步指出：這樣的歸溯雖能溯出成宗的充足條件，但它的歷程却不是邏輯的：首先它並不是邏輯的那種由前提而推結論的形態，而是一種歸溯；其次它的歸溯又必須在Q類與P類的分子中進行，以發見P類分子與Q類分子之間的

因果關係，這樣的歷程就不是邏輯的，而祇能是歸納的。譬如「有Q是P」，它就必須透過Q類中的分子來找尋P。其進行的歷程如下：

- 一、設準： $(EX)(Qx \& Px)$
- 二、歸溯： $xa : Qa \& Pa$
- 三、結論： $(EX)(Qx \& Px)$

(在此一歷程中，X以不少於一規定，故單溯出Xa已夠)

其次，再自「無非Q是P」上說，出歷程更繁，因為設準要求它通過全部的「非Q」的分子。如下：

- 一、設準： $(X)(\neg Qx \rightarrow \neg Px)$
- 二、歸溯： $xa : \neg Qa \rightarrow \neg Pa$
 $xb : \neg Qb \rightarrow \neg Pb$
.....

- 三、結論： $(X)(\neg Qx \rightarrow \neg Px)$ ^⑪

這樣的歸納是依一個設準原則作完全的歸納。所謂完全，是指它要透過全部的X而言。但在實際操作上這是不可能的，所以歸納法無必然性。它祇能做到透過的分子愈多，則所獲得的結論的可靠程度也愈高，但再高的可能性也不等於必然，而祇能是概然的(Probable)。這就決定了因明論式結構中的非邏輯的性格。而且由歸納而得的結論，其所斷言的亦必較其前提所斷言的為多，這也是與邏輯的定義相違。還有，歸納法的運用，目的在求一知識的完成，因此必藉實事，若所論謂的是空類，那是無意義的。這種情形在因明尤其顯著：所有的因明論式的作者，都不自覺地假定其所論謂的對象不等於零，因此因明必須舉喻依(依因為成宗的充足條件的原則而徵取的實事)，甚至認為如無喻依可舉則論式有過，從邏輯的角度看來這是毫無意義的。所以因明命題永受存在的限制，亦即都是存在命題。存在命題的真假值須根據經驗，由實事決定，這就和邏輯的純形式的決定不同。純形式的決定可以不問實事，而祇要求形式或符號的自圓一致；但若受存在的制約，則其值就是概然的。因明既然不能擺脫存在的制約，那

麼所謂邏輯構造的地步自然亦未能至②1。

5 因明論式所開展的是歸證形態

以上，本文分兩方面來論述因明論式結構中的邏輯成分和非邏輯成分，而這兩方面正相應於因明論式以歸溯因為證宗的充足條件的兩段歷程。這兩段歷程就是：一、歸溯：由宗歸溯因；二、回證：由所溯出之因證宗。合此兩段就是因明論式的全部的運作歷程。茲以量化式子表示如下：

宗：Q

因：P 故

一 由宗溯因：

a	設準	$(\exists X)(Qx \& Px)$	同品定有
	歸溯	$Xa: Qa \& Pa$	
	結論	$(\exists X)(Qx \& Px)$	異品徧無
b	設準	$(X)(\neg Qx \rightarrow \neg Px)$	
	歸溯	$Xa: \neg Qa \rightarrow \neg Pa$	
		$Xb: \neg Qb \rightarrow \neg Pb$	
			
	結論	$(X)(\neg Qx \rightarrow \neg Px)$	

二 由因證宗：

$(X)(Px \rightarrow Qx) \cdot (X)(Px) \rightarrow (X)(Qx)$
(前件肯定法則)

這兩段歷程，分開來看，則前者是歸納的，後者是邏輯的；但合起來看，則它既不是歸納的，也不是邏輯的。所以本文主張用「歸證」一名，一方面用以論謂這種既不是歸納，也不是邏輯的特殊形態，另一方面用以指稱這種既歸納、又賅邏輯的，在運作上分兩段溯與證的歷程，並由此可以看出因明與邏輯（甚至與歸納法）的不同的界綫。

6 結 論

總結上述，本文可得結論如下：

一、由因明兩段運作的歸證形態，可知其論式的結構中雖有邏輯的成分，但其在進行邏輯推理之前，先要透過一段歸納的歷程，這樣它整個的形態就不是邏輯的。換句話說，因明宗支的成立，並不憑藉邏輯的決定，相反，它是靠歸納的概然性的可靠程度來支撐的。於此我們可以解答本文在開始時所提出的問題，即因明是不是邏輯的問題，而答案當然是否定的。

二、因明既然不是邏輯，則上文所謂改寫成純形式的推演，當然也就跟着不可能，這就回答了本文所提出的第二個問題。但雖不可能，此中却尚可容有別說，即從其要論辯或論證宗支的成立的要求上說，則很明顯地因明有邏輯結構的傾向。因為祇有邏輯的決定才有必然性，置對手於爭無可爭的地步。所以若單談爲他比量，因明可以放過歸溯的一段，而直接構作證宗的歷程。由於這一段是以因爲成宗的充足條件的關係開出，此即與邏輯系統中的函蘊關係（Implication）相通。函蘊關係是今日邏輯中真值函蘊系統的基本關係。在此系統中一切推理的程序都由函蘊關係而得過轉②2。故若把握此義，則因明爲他比量的論式是可以符號表達的，亦即可以寫成一個純形式的推演樣態。但必須注意的是：因明論式若變成純粹的邏輯結構，就已經不是原來所擺出的歸證形態，而祇是西方邏輯中的函蘊推理而已②3。

三、由於因明所論謂的對象都不自覺的假定其存在，而且要求舉出喻依，故即使以符號代入，變成形式推演，但本質上仍是存在命題，其真假值由存在決定。因此若要走上純形式推演之路，尚須廢除其涉及存在的意義，亦無喻依可舉。否則在喻依的約制之下，形式推演不可能充量發展。

四、若因明論式變成邏輯結構，則勢必失去其原來歸溯因的意義。歸證形態之可貴，在展示由果溯因的一段歷程。此亦即因明爲自比量的精義所寄。蓋事物間的因果關係，雖可憑因而待果，但亦經常據果而溯因。這樣，此一歷程即不能逃。雖然，真正的歸納的正反兩行設準不是同品定有、異品徧無的形式，而是以P爲Q的充足條件的關係的正反兩行式：

a 如P，則Q。如 $X_1, X_2, \dots$

b 如非Q，則非P。如X₁、X₂……²⁴

但是，在這兩項設準開出之前，由果溯因最初的關係必然是同品定有(有Q是P)的。由同品定有然後再進一步開出正反兩行設準，企圖作完全的歸納²⁵，觀定因果，這還是第二序的事情。

五、依是，本文認為：因明若轉向邏輯方面發展，單講求論式結構的有效性，就不是因明了。因為這樣做一來喪失因明的特性，二來亦即等同於邏輯。以今日西方邏輯的發達，我們可以逕學邏輯，不必學因明。所以因明保留歸納一段歷程是應該的。但這一段歸溯的歷程，上文說過，即是歸納的歷程，因此因明實在是把現代分別處理的兩門學問：邏輯和歸納總提為一。我們認為：從操作的方法上看，這兩門學問當然要分，但從人類知識的應用上看，則因明這種總提亦是必須²⁶。由這一點也許我們可以看出因明這種歸證形態在今後人類知識發展上的意義。

後記：本文屬稿，原在一九六九年夏。來京都後，在材料方面會有若干補充，論點則大體仍舊。不當之處，且俟異日再改。

作者一九七一年十月二十二日京都

註

①這種情形，恐怕是受二十世紀初年歐西學者的影響。如·S. C. Vidyabhusana 著有 *History of the mediaeval School of Indian Logic*, 1909. 及 *A History of Indian Logic*, 1921. 又 Th. Stcherbatsky 著有 *Buddhist Logic*, 1932, 於是國人亦使用「佛家邏輯」一名。日本方面，亦同樣受此影響，一九一八年，村上專精、境野黃洋合著「佛教論理學」(日人譯 *Logic 爲論理學*)。一九三三年，字井伯壽亦撰「佛教論理學」，至今尚沿用不替。

②如 D. H. Ingalls 之 *materials for the Study of Navya-Nyaya Logic*, 1951. 及 *The Comparison of Indian and Western Philosophy*, J. O. R. M. XXII, 1954. 又 J. F. Staal, S. Schayer, J. M. Bochenski 等人亦有著作發表。關於此一方面之文獻，參閱日人武邑尙邦著「佛教論理學之研究」一書之附錄二，典籍與研究書一文。

③見拙稿「因明三支比量的邏輯的解析」一文，大陸雜誌四十卷九期，及拙著「因明入正理論釋抉」一書(講義本)。

④關於因明一名的產生，要說明的有兩點：一、因明是佛家內部的名詞，

其他學派不一定使用(參照呂澂「佛家邏輯」，現代佛學一九五四年二月號頁七註五)。二、因明即使是佛家內部的名詞，但它的產生却是承自印度正理學派的 *Nyaya* 而來。而 *Nyaya* 的意義，除了處理論證的技術之外，更包括有對不可知的對象起知(參照武邑尙邦「佛教論理學之研究」頁一九)，由此影響到因明的內容亦分兩方面。總之，知識哲學與邏輯混在一起，原是印度哲學中的特色。

⑤量論的開出，約在公元六世紀初，即陳那(Dignaga)著「集量論」的時候。其後法稱(Dharmakirti, 約公元七世紀)又撰「量評釋論」，就集量論而廣爲開拓。

⑥參看 Th. Stcherbatsky 之 *Buddhist Logic*, Part I. 又作者亦曾撰有「佛家的知識哲學」一書(未刊)，對此一問題有較詳的論述。

⑦這一部分，在因明中屬諸「爲他比量」。或稱爲「爲他比量的方法」。

⑧參看 P. F. Strawson 所著之 *Introduction to Logical Theory* 頁一三。又關於邏輯的定義問題，散見各邏輯教科書，均可參攷。

⑨大疏云：「宗有所尊、所崇、所立、所主之義」。可證。

⑩見日人末木剛博「論理學之歷史」一文。岩波講座、哲學卷10，頁一九。又民國初年，國人著述中論及因明時亦多犯此一錯誤。

⑪此所謂保證，即邏輯上的必然。固然，因宗的關係亦可以從實事上看，但從實事出發，祇能說爲實然。

⑫關於因宗間的邏輯關係，筆者另有一文「因明三支比量的邏輯的解析」，大陸雜誌四十卷九期，請參照。

⑬聲論師其中又分聲生、聲顯兩派，皆屬婆羅門系統。其所謂「聲」，亦不限於耳官所取，而許其有自身獨立的存在，故說爲常。參照字井伯壽「佛教論理學」頁三一以下。

⑭語見大疏，大正藏卷四四頁一一〇。不相離性有解作宗因不相離的，誤。

⑮見因明正理門論及入正理論，大正藏卷二二頁一。今按：以成宗的充足條件來規定因，原是陳那本義，即因三相說。後來法稱又進一步劃分因的性質爲三類，即：不可得的、自性的、和果性的，並謂不可得因依矛盾律建立，自性因依同一律建立，果性因依因果律建立(參照 Th. Stcherbatsky 所著之 *Buddhist Logic*, Vol. 2, p. 60—p. 68)。此從實事方面看，然；但若祇從因宗之間的邏輯關係看，則無所謂再分，一切均可卷於因函蘊宗的條件式中。

⑯此即眞值函蘊系統中的前件肯定法則。

⑰日人中村元曾對窺基解釋同品定有性有批評，認爲因(P)是媒介概念，應該在大詞(Q)中周延，而不應開爲四句云云(見「東洋人之思惟

方法」卷二頁四九）。按此批評不了解因明是由宗溯因的形態，而僅從西方傳統邏輯着眼。因固然是需要在宗中周延，但從宗溯因時則不必要求所有宗中的分子皆具有因，此理極明。即就傳統邏輯而論，全稱命題换位亦祇能得偏稱命題，故窺基的解釋並無不合之處。

⑱「不定」的意思，指所立宗可然可否，或是或非，故名。

⑲余友李潤生先生即據此而主張因明之同品定有性可廢。其說以「凡P是Q」，换位後，即得「有Q是P」，故同品定有可說是已被異品徧無所函蘊（見「中國學人」第一期「論佛家邏輯的必然性與概然性」頁七一、及頁八三註⑬）。此從傳統邏輯中，AI的對當關係立言，不為無理，唯此說一來須對主詞作存在假定，否則AI之對當關係不能成立；二來若同品定有性可廢，則依日人村元之見（見註⑯），把同品定有解作同品徧有（凡P是Q），則第三相異品徧無亦可廢，以「凡P是Q」即函蘊「無非Q是P」故；三來無論是廢第二相或廢第三相，都祇是從邏輯結構上看，而並未觸及因明論式中的一段歸溯歷程，而此一歷程是非邏輯的（詳下）。茲附言於此，以待高明。

⑳關於因明的歸納，請參看牟宗三先生「理則學」中談歸納的部分，及「認識心之批判」卷下頁九〇至九七。但牟先生正反兩行的設準與因後二相（同品定有、異品徧無）異，而與同、異喻體相當。參考本文結論第四條。

㉑因明論式中非邏輯的成分尚有很多，如立敵間的關係，正智的生起等等規矩甚多，以與論式的結構無關故，今暫從畧。

㉒參照牟宗三先生「認識心之批判」卷上頁一五七。

㉓按因明到法稱手中，曾大事改革。三支形式，法稱取以因為宗的充足條件的關係作大前提，置於第一；又謂根據前提，結論可省（見Th. Stcherbatsky *Th. Buddhist Logic*, Vol 2, p. 149—p. 152）。經過這樣的改革之後，因明論式和三段論法很接近。但筆者的意見以為：若這樣的改革在因明是可以被允許的話，那麼更可以進一步改革為現代符號邏輯的形式，其理是一也。但這樣的改革之後，是不是改變改變了因明原來的歸證形態呢？在當日的時代，法稱能夠這樣改革，可以說是對邏輯關係有進一步的了解，這是他的貢獻；但對因明的歸證形態的特色却是了解不足。時至今日，必須分別評價。

㉔此即因明中的同喻、異喻的形式。因明正理門論所謂：「說因宗所隨，宗無因不有」（大正藏卷三三二頁二）。依喻體而徵取喻依，這就成為正反兩行的歸納。參照註㉒。

㉕此所謂「完全的歸納」，指正反兩範疇的全部分子，以示若是正面範疇

所論謂的，就必不落於反面範疇之中。

㉖本文發表前，承李杜兄校閱一遍，亦以為因明的歸證形態不必分；蓋演繹者歸於演繹，歸納者歸於歸納，實無傷因明自己。其言甚是，并錄於此以供讀者參攷。

怎樣

修身

韓堯森

人是不能離羣生活的，所謂學生就是學習生活。如何去適應生活環境，怎樣才能與人和睦相處，那不是一件輕而易舉的事。一些初出茅廬的青年，時常忽畧「無道人之短，無說己之長，施人愼勿念，受施愼勿忘。」那幾句座右銘。到處誇張自己的長處，挑剔別人的短處，甚至恩將仇報或施恩望報，都是禍根，所有的口角和動武，以至朋友反目，結怨樹敵，亦由此而生，故此子曰：「敏於事而愼於言。」就是告誡人們勤於工作，不要到處自誇。諺語說：「有麝自然香」。有才能的人，人們必定賞識的，相反，祇是空談而無實學的話，一旦担当重任，就會原形畢露，這樣，不但有違忠信之道，而且很難在社會立足的。

同時青年人的學問與經驗都很貧乏，所以應該抱着「知之為知之，不知為不知，是知也」。的態度去求知，不懂的就要不耻下問，古語云：「滿招損，謙受益」。祇有虛心的人才有所得，自以為是的人則一無所獲，而青年人多犯此毛病，祇要「過而能改，善莫大焉」。

青年多有己所不欲，勿施於人的作風，因此應該時加警惕，否則就有違孔子恕人的哲理。曾子曰：「夫子之道，忠恕而已」。青年人能以忠恕之道待人，必然做到在邦無怨，在家無怨了。以此作為修身之本，就可以做到立己立人。我也是青年人，願所有青年人互相勉勵，在學習適應生活環境中去共同進步。

大乘起信論講記 (五)

敏智法師講
大成居士筆錄

丙三、心生滅門

丁三、心生滅

戊初、初明體相

「心生滅者。依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」。心真如門為體，心生滅門為用。

心生滅者，即是煩惱。心生滅從何而起呢？「依如來藏，故有生滅心」。此與唯識宗所說不同。應知心有二門：一心真如門，即清淨的。一心生滅門，是染污的。真如即為淨法，生滅即為染法，二者何先何後？應先解決。若說如來藏與生滅心有前有後，那就過患重重了。太虛大師曾將大乘分為三系：一者法界圓覺學，二、法相唯識學，三、法性空慧學。在大乘經典中，言心有真有妄，此二者有無前後？應說絕無先後，如先有妄想，何來真心。反過來說，如果先有真心，後起妄染，佛已斷除妄染，豈非仍是衆生？因此如來藏與生滅心無有先後。譬如開掘金礦。鑛金有沙，應知金沙並無先後，如來藏與生滅心亦同此理。如來藏即金，不生不滅。金已成金，沙仍為沙。沙即妄染法，可以消滅。清淨心與生滅心無先後，同時而有。然則無明妄想何時生起？當曰：「無始初故亦無前後」。

「所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異」。不生不滅的如來藏清淨心，忽然而動，而有生滅，與彼生滅不相捨離，因而名為和合，並非另有生滅來與真相合。生滅之心，與心之生滅並無二相。心的生滅因無明而有。生滅的心。由何而起？由本覺起。心生滅與生滅心無有二體，也就是不生滅心，舉體動故。心不離

生滅，生滅之相，無非真故。生滅不離於心相。要知道這是就隨緣門論，因為不生滅與生滅合的緣故。如果就真如門論，那就成為生滅與不生滅和合，而非不生滅與生滅和合了。

非異有三解：一、以本從末；本即如來藏，末即生滅心。二、攝末為本。生滅相不離真如體，心、佛、衆生三無差別。十二因緣即佛性。三、本末平等。本即是末，末即是本，體即是用，用即是體，體用不離。故非一非異。因生滅心生滅，而真如不生滅。一生滅，一不生滅，生滅與不生滅當然是二而不一了。如金與莊嚴器，以金製器，金為體不生不滅，器為相，有生有滅，故「非一」。不生不滅與生滅二者混合起來，就名「第八阿黎耶識」了。玄奘法師譯阿賴耶識為「藏」，即含藏之意。其義有三：曰能藏、所藏和執藏。能藏者就種子來講，第八阿黎耶識為能藏，而種子即為「所藏」。在第八阿黎耶識中即含藏一切法種子。換言之，即一切善惡種子皆包含在第八阿黎耶識之中。種子者何？就是習氣。習氣薰入第八阿黎耶識中，即被收藏起來。種子無形，無相、不可見，即是功能，有生長之功能。種子為因，現象為果。從種子生的法，為生滅法。一法有一法之種子。前七識所造善惡業，都為第八阿黎耶識所藏。前七識為能藏，而第八則為所藏。

執藏即我愛執藏，一切衆生有「我」執，在人我當中增加了許多隔礙，有人我即有是非，有是非即有爭鬥，互相殺伐。要知人生天地之間，一人不能獨生，衆生愚痴，不知互助只知損人利己。衆生所以名為衆生，就是這個道理。

第八阿賴耶識的本體，是無始無終？抑有始無終呢？根據大乘起信論的分析，一方面有生滅，另一方面又不生不滅，這樣說起來，阿賴耶識具有不生不滅與生滅二種義理。由不生不滅方面

論，阿賴耶識是無始無終的。若就生滅方面論，則阿賴耶識就有一部份無始而有終了。這就是說阿賴耶識一部分是真，一部分是妄。要知道從阿賴耶識的自體外發，而為三細六粗及前七識，心、心所、法所變，所得諸法，則為生滅法。不管生滅法也好，阿賴耶識也好，如來藏也好，一切皆以真如為體。就真的言是無始無終的，就妄的言則為無始而有終了。因為悟入真如，阿賴耶識一份，和合染相永滅無有，這不是說阿賴耶識一分有終嗎？從此可知，真如、如來藏、阿賴耶識三者各有不同。乃就凡夫位而論，悟了真如理，常寂光的真如，圓明、自在、如來藏，無垢、清淨識，皆名如來法身，則沒有種種差別可言了，整體上，阿賴耶識雖曰無始無終，實在亦是一分「無始有終」。

「此識有二種義，能攝一切法，生一切法。云何為二？一者覺義，二者不覺義。」

第八阿賴耶識，含有覺與不覺兩種道理（義）。然則，是否將覺與不覺合起來而論，以解能攝取一切法，能生一切法的道理？抑或將覺與不覺分開而論，各各能攝一切法，生一切法呢？簡畧而談可有三釋：第一、本論唯言此識有二種義，能攝一切法，生一切法；未言二種各攝一切法，生一切法。所以此識有二種義，能攝一切法，生一切法；原來如此。第二、分為覺與不覺，覺為清淨的，不覺為染污的。覺則攝取一切清淨法，生一切清淨法。不覺就攝一切染污法，生一切染污法。第三、為展轉相望。「以不覺望覺」，從不覺必說到覺，也可兼攝得一切清淨法，生一切清淨法。「以覺望不覺」，由覺必說到不覺，也可兼攝得一切染污法，生一切染污法。從此三方面，我們可以了解阿賴耶識二義，攝一切法，生一切法，清清楚楚，昭然若揭，無有疑慮了。

能攝能生又如何分別呢？如無分別，何以能攝又能生呢？何以不單說能攝，或單說能生呢？以及能攝與能生有何不同？如有不同的話，其不同的道理何在？原來阿賴耶識既依如來藏而起，而如來藏則以真如為體，如此則阿賴耶識也就不離真如體。真如是「離一異相，無因果相，無生滅相」的。依真如理，只能說「能攝」，不能說「能生」。如此則第八阿賴耶識，何以能生一切

法呢？這就根據「依他起」而來。由於一切法因緣和合才能生，因為阿賴耶識含藏一切種子。凡夫所造一切善惡業的種子，都含藏在阿賴耶識之內。阿賴耶識有二義，「能攝一切法」是就真如體而講。至於「能生一切法」則由和合因緣而講。二種義者，一者為覺義，一者為不覺義。由此可知清淨法以覺，以智慧為首；染污法以無明，就以不覺為首。覺義者為法身體，即真如體。不覺即染污，染污無體，幻生幻滅。試細思吾人覺與不覺，既同攝在阿賴耶識中，當然亦為一切眾生所具有了。

戊二、明覺

「所言覺義者，謂心體離念。離念相者等虛空界。無所不徧。法界一相，即是如來平等法身。依此法身說名本覺」。

上面曾講一心分真如生滅二門。如今再分覺與不覺，亦即不出真如生滅二門義也。所謂覺者，即是離去妄念。不能離妄念者，就是不覺。由妄念而生妄境，有人、有我、有是、有非、有眾生相、有種種差別相。自他相隔，人不碍我，我自碍人。真如體雖徧一切處，因「自、他相隔」，就不能互通互融了。覺時就離去妄念，真覺真悟者離了妄念心相，就等於虛空。虛空浩大無所不徧。所謂心包太虛。如有妄心，非但不能包太虛，連微塵亦不能包。「離念相者，等虛空界」。所謂虛空，並無二樣，空空如也，亦無有分別。虛空徧一切處，無差別相。若離去妄念，心中就等於虛空一樣，「徧一切處，無差別相」。非常清涼，非常自在。

「法界一相」，心體離念時，真如法界無種種相。只因種種相皆由妄想心而起。離去妄想心，就無一切相，而與法界一體。法界是什麼呢？法界就是如來的平等法身。所謂法身，本來人人皆有，一切平等。不分男、女、人、畜，平等平等，無彼此相。不過法身有所謂「莊嚴法身」及「不莊嚴法身」之別。莊嚴法身就是如來。不莊嚴者就是一切眾生。眾生未經修行，雖有法身，顯不出來。如來法身，則經三大阿僧祇劫，行布施、持戒、忍辱、精進。六度萬行，經過長久的三大阿僧祇劫。譬如行布施，衆

有，此無則彼無相同，亦與本論所講不合。起信論是以虛妄心識粗細而分生、住、異、滅。虛妄是一分的一分的滅除，剷除一分就少一分，最初滅除粗的、枝末的；最後才滅除細的、根本的。假說粗的枝末的爲滅相，而細的根本的爲生相。先由滅相除起，因爲滅相最粗，而且是枝末的，所以要首先滅除。

上面講過究竟覺，與非究竟覺，到底是怎樣覺法呢？

「此義云何。如凡夫人覺知前念起惡故，能止後念令其不起。雖復名覺，即是不覺故」。

在生、住、異、滅四相方面，這是講滅除「滅相」的道理。能知滅相者乃是凡夫。所謂凡夫，有內外凡之不同。十信以前爲外凡，十信以上爲內凡。此處所說凡夫，內外凡一律包括在內。凡夫智慧少，煩惱厚。凡夫覺到前念，生起了惡心貪、瞋、癡，而犯殺、盜、淫，造成惡業。覺到前念的錯過，就止後念，令不再生起。所謂「一失足成千古恨，回首已是百年身」。昔陶淵明曰：「覺今是而昨非，實迷途而未遠，知來者之可追。」殊不知昨日之非，固然是非，而今日之是，是否真是？仍在不可知之列。要知道非則固然非，是則非真是。因爲在家生方面，非則決定非，是也非決定是。唯有真非，而無真是。

凡夫不悟色身虛幻，業上加業，障上加障，永不知錯。相反的，如能知過而改，善莫大焉。既能覺悟，痛改前非，與作惡不改者相比，當然不能相提並論了。這一類人表面上，似乎是覺，其實未覺，因其不知根本惡業由惑而起。譬如拔草未除草根，所謂「野草燒不盡，春風吹又生」。只知造業不善，而不知業由惑生，根本消除。知末而不知本，所以雖復名覺，仍是「不覺」。不開智慧，而欲消除業障，依然無用，因「滅」相雖覺，還有生、住、異三相未除，就是「不覺」。

「如二乘觀智，初發意菩薩等，覺於念異，念無異相，以捨粗分別執者相故。名相似覺」。

心生滅門中有三細六粗。以上一節是六粗中的起業相。此節講第二種，覺到「異」相。滅相最粗，異相稍細。念頭生後，有了變異，就是「異」。二乘人只能了解「我空」，或名偏空。有

人說二乘人也能了悟法空，不過在本論只講證人空。「觀智」乃是觀四諦理，觀智也可說是「人空智」。「初發意菩薩」是三賢位菩薩（十住、十行、十迴向爲三賢）。最初發心的菩薩對於「我執」雖未斷，但於我空已得自在。二乘人與初發意菩薩併爲一起而論，因都在「我空得到自在」，「覺於念異」，念是妄念。在妄念變異之時，覺悟到幻化、異念、虛妄。一切法皆由妄念而起。「念無異相」，一切衆生不知心念上變異之相。到了二乘觀智和初發意菩薩，就能覺到這種變異。在一心法界眞如體上無變相。其實妄念空而非眞。二乘觀智及初發意菩薩能覺到虛妄分別心的異相，衆生不覺，猶如做夢，在夢境中以假爲眞，醒來後才知一切是假是空。是以心念中根本無有異相存在，眞如體上根本無有妄念，因已捨去「粗分別」。所謂粗分別，在六粗中爲執取相，計名字相。能夠捨去粗分別就忘了人我相。「住」相較「異」相又細，故異相爲粗，而將「執取相」和「計名字相」粗分別捨去，斷除我執，而無妄念「異相」。此二類人雖了我空，尚未悟法空，所以雖可稱覺，依然是「相似覺」，不是眞正覺。

「如法身菩薩等，覺於念住，念無住相，以離分別粗念相故，名隨分覺」。

上面所講是二乘觀智和三賢位菩薩，此節更進一步，講到法身菩薩。所謂法身大士，就是登地菩薩，已證法身理，由初地到十地，稱法身菩薩。法身菩薩等，「覺於念住」。因第七末那識，執第八阿賴耶識，好像常而非斷，所謂「似常似一」。第七末那譯云意即「思量」的意思，思量第八阿賴耶識，執以爲我，不知第八習氣種子，生生滅滅，滅滅生生，如瀑流水，極其微細。法身大士覺悟到「非常非一」，生滅不停。也可說知「念住」時覺到細分別，故曰「念無住相」。換言之，即是「妄念」本來無有住相，「住」相比「生」相爲粗，故稱「住相」爲「粗念相」，悟到住相，本無住相，至此證到法性理，了知法性空。所謂無明分破，法身分顯。菩薩十地，每一地有一地無明，破一分無明，就證一分法身，因而名曰「隨分覺」。

（未完）

閱經隨筆

佛照樓主

一、經名：六祖壇經

亦名：法寶壇經。

法寶記

二、述者：是經乃禪宗六祖惠能（一作慧能）大師說法語，爲其法嗣法海大師所錄者。

六祖廣東新興縣人。俗姓盧，名能。唐貞觀十二年（公元六三六年）二月八日生。年廿四，聞人誦金剛經而悟道。遂至黃梅山東禪寺（湖北省黃梅縣西北）謁五祖弘忍禪師求印可。五祖重之，而不形於色，故使爲行者。閱八月，付衣鉢。祖乃南歸。遯跡獵人隊中凡十五載。至鳳儀元年（公元六七六年）會印宗和尚於廣州法性寺，（今名光孝寺）始祝髮受戒。（時年卅九歲）翌年歸曹溪（廣東韶州府東南卅里）寶林道場（今南華寺）。開元元年（公元七一三年）八月三日示寂。世壽七十六。說法利生

三、部別：說空（般若）

四、主旨：述六祖大師言行。旨在破迷見性。示一切法皆從自性生。直指人心，見性成佛。

五、摘要：闡述菩提自性。說一切萬法，不離自性。而自性乃人人本自具足，本來清淨。但能自心無所攀緣，不思善、不思惡，外於相離相，內於空離空。心行平直，無我無人，自可見性。若識自性，一悟即至佛地。其釋諸經義、功德、禪定、懺悔、皈依、持戒、三身四智，乃至三乘諸法，亦不離乎此旨。一以貫之，則『自性能生萬法』，『菩提只向心覓』也。

六、警句：『欲學無上菩提，不可輕於初學。下下人有上上智，上上人

七、概說：六祖不識字，故平生無著作。惟法海述其說法語而有是經。本來禪宗乃釋尊於某日拈花微笑示衆，時惟弟子大迦葉一人開悟，以微笑答之。佛曰：『吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，付囑摩訶迦葉。』故此宗是以心傳心，教外別傳，不立文字者。今茲所述，要亦欲人人能悟真如耳。至若禪法，在漢末安世高嘗譯小乘禪經不少。但大都是『四念處』、『五停心』等法。至東晉佛陀跋陀羅，亦嘗譯達摩多羅禪經。姚秦鳩摩羅什所譯坐禪三昧經，思惟畧要法等，人謂爲大乘禪法。然亦重於漸悟法門。故是經之所以宜讀也。其雖非釋尊金口所說，而能爲人尊之爲經者，豈徒然耶？

八、感述：（一）六祖貌不揚，且不識字。以寺中役者身份而得五祖夜半傳衣作祖。雖謂其係肉身菩薩，早

悟玄機。但五祖所爲，豈祇獨具隻眼，且亦胆量過人，乃能不循舊制，以衣鉢授予未薙髮，未受戒之行者。是舉可謂空前絕後！

(二) 印宗法師聞六祖論風幡曰：「仁者心動」一語，即爲作禮。不惜以法師之尊，尊居士身之六祖於上座。且謙言：「自慚講經猶如瓦礫」。爲六祖薙髮後，且反事六祖爲師。古德虛心，有如是者！

(三) 友有詢於余者曰：「六祖以無相無念，及不見世間過等語教人。云何呵斥僧法達禮不投地？寧非既著相，復見他人過乎？」余曰：「著相者非六祖，乃法達也。法達自恃七歲出家，讀法華經既三千部。論僧臘、論用功，應比六祖爲高。但怵於六祖得衣鉢，承祖位，故不能不勉爲頂禮。然禮亦不甘頭面接足，故乃頭不至地。是其早著僧臘、用功，與祖位諸相矣。六祖知其意，故斥其慢，明指其「心中必有一物」。達誦經如許，苟真能悟佛、我無二，性、相一如，則當不禮。既禮已，又何必頭不至地？故六祖曰：「何如不禮！」祖以其如是自負、我慢，非斥其

過，寧能化度？以是呵之而已。著相、見過云乎哉？觀其後諄諄教誨，許爲法嗣，未嘗以其禮不投地而擯諸門外也可知！

(四) 未知佛法之不可以思議者，每譏神通爲誑誕。茲畧舉有關六祖之語識一二以徵信焉：

1. 廣州法性寺戒壇爲高僧求那跋陀羅三藏所建。曾立碑曰：「後當有肉身菩薩於此受戒」。至梁天監元年智藥三藏自印度携來菩提樹一株，植於壇畔，亦預誌：「後一百七十年有肉身菩薩，於此樹下開演上乘，度無量衆。眞傳佛心印之法主也」。後六祖果於此壇受戒，並開示單傳之法旨，一如二位大德之懸識。

2. 經云：「師於先天二年（公元七一三年）七月一日，集徒衆曰：『吾至八月，欲離世間』……至八月初三日於國恩寺（新興故居）齋罷，謂諸徒衆曰：『汝等各依位坐，吾與汝別』……師說偈已，端坐至三更，忽謂門人曰：『吾行矣』。奄然遷化。」

3. 經云：「師曰：吾滅後五六

年，當有一人來取吾首。聽吾記曰：「頭上養親，口裏須餐。遇滿之難，楊柳爲官。」又云：「吾去七十年，有二菩薩從東方來。一出家、一在家，同時興化，建立吾宗。」（出家者指馬祖道一禪師，在家者指龐蘊居士也）

「師入塔後至開元十年八月三日，夜半忽聞塔中如拽鐵索聲。衆僧驚起。見一孝子從塔中走出。尋見師頸有傷，具以賊事聞於州縣。縣令楊侃、刺史柳無忝（應「楊柳爲官」句）得牒，切加擒捉。五日、於石角村，捕得賊人，送韶州鞠問。云：「姓張名淨滿，（應「遇滿之難」句）汝州梁縣人。於洪州開元寺，受新羅（高麗）僧金大悲錢二千，（應「口裏須餐」句。蓋爲衣食而受錢作盜也）令取六祖首，歸海東供養。」（應「頭上養親」句。蓋金大悲之取師首，爲欲如親之供養也）……」

觀上數事，則神通之有無可以知矣。

廣東歷代詩僧簡介(廿三)

慧光居士

德 堃

德堃字戴山，本姓李，江西人。嘉慶間居羅浮寶積寺，清苦自適，能詩工畫人物，亦善寫照。嘗爲譚敬昭寫雲泉雅集圖，又爲黃香石寫粵嶽山人采芝圖。廣州六榕寺及肇慶梅菴均有其白描佛相人物，晚歲爲大佛寺住持，見於羅浮日記十二石山房詩話嶺南畫徵錄等著。陳顥菴先生讀戴山詩絕句：佛相名家白描手。圖開粵嶽又雲泉。推敲曾入梁詩畫。不訝昌黎愛大顥。

契 生

契生字隱禪，一字慧海，南海人，關姓，主海幢寺。少學佛，壯好詩，自居高座以至退院，日手一編，所請益如謝里甫徐鐵孫吳雁山區偉川諸公，亦及交黎二樵呂石帆兩先生。性至孝，竭養八十餘齡之母，念胞兄弟卒無子，爲置產立繼，以體母志。晚多病，有藥丸詩一百八十首，似謠似偈，皆醒世語，張南山爲選入聽松廬詩話，有慧海小草。

訪聳翠寺朗和尚不值時在古岡州

隔松問行者。師早出披雲。言探圭峯瀑。還臨泗水濱。月因人約泛。鷗亦召爲羣。忍便下山去。暮鐘空自聞。

倪匠行夕投龍藏寺適嚴師歸自雲山留宿唱酬次韵追和

萬籟聲沉處。更無人歛扉。獨隨明月至。遙帶白雲歸。詩偈有珠玉。笑談無是非。禪床欣借得。清夢鶴同飛。

移南華菩提樹續種訶林

風竟拔道樹。示人生滅緣。曹溪移帶露。虞苑種和煙。西竺雲垂護。南能宗愈元。佇看聳霄漢。復蔭界三千。

登白雲山贈淨主人

雲白山青臥亦遊。水聲樹色夏成秋。今宵一覺清涼夢。高壓天南百尺樓。

登浴日亭

危檻出林端。憑臨眼界寬。海中獅滾浪。門側虎蟠湍。雲氣千山溼。波聲萬木寒。晚來日窮處。月浴更堪看。

碧澗

碧澗泉水清。寒山古雲白。沈沈高竹間。一鳥破春寂。

送呂石帆就粵西幕

迢遞離愁動暮砧。舊遊何日更招尋。名高祇辦依人計。歲晚難降傲物心。賴有桓溫容痛飲。不逢雲卿莫狂吟。桂林明合花爭放。可奈珠江浪復深。

陳顥菴先生讀慧海詩絕句：示寂如來有母偈。親恩解脫佛何曾。藥丸百首似禪語。世有狂且醒未能。

相 益

相益字純謙，一字涉川，端州人，姓郭，主海幢。所居名就樹軒，其詩名片雲集，張南山句：片雲行有日。雙樹種何年。謂此也。海幢多詩僧，如契清澄波之有水雲集，相潤琇琳之有竹菴集，契生隱禪之有慧海集，以至涉川之片雲先後，曇樹香初，寶筏蓮西等等，悉以海雲爲宗，海幢爲派，由源溯流，詩稱一時之盛。涉川詩韻遠神清，人稱嶺南第一閒僧。

湖天精舍訪禪友不遇

我從湖上來。君亦湖中去。獨坐對梅花。香風滿山路。天高鶴未還。海闊龍常駐。惆悵兩茫然。依依隔雲樹。

鶴

仙人渺然去。仙羽忽歸林。滄海幾時到。空山何處尋。白雲閒作伴。明月亦知音。託迹松陰外。悠然萬里心。

與何丹山居士雲廬禪弟遊華峯寺

稻香村外有行踪。與客同登最上峯。萬樹梅花一山寺。千尋雲水半天鐘。

訪梅花村迷途借宿山家

行行不覺夕陽斜。投寂頻尋野老家。笑問遊踪何處去。錯將新月認梅花。

度佛子嶼至茶山看瀑

一水入雲際。崎嶇佛子麓。萬古此白龍。飛來飲寒淥。

羅浮山中得句

東樵探勝恨來遲。陟磴攀藤不待時。到處溪山容領畧。一肩雲壓半囊詩。

羅浮漫興

林巒聊適興。徙倚白雲岑。人影入深碧。鐘聲聞綠陰。古松羣鶴迹。峭壁獨泉音。領識山中趣。悠然愜素襟。

山居六言

深谷花開花落。奇峯雲去雲還。我在小樓高臥。不知大地忙閒。

酥醪觀

仙曹何處訪。策杖入酥醪。一路水聲轉。羣峯雲氣高。斗壇朝北極。鶴塚築東臬。山半來風雨。松濤萬壑號。

訪李子黼茂才不遇

高人看竹幾時還。深柳堂前靜掩關。惆悵隔江煙水闊。夕陽歸棹萬松山。

陳顥菴先生讀涉川詩絕句：一囊詩掛片雲笈。搜勝尋題最上峯。得句蒼茫誰和答。獨泉流瀑半天鐘。

寶筏

寶筏字蓮西，海幢寺僧，有蓮西詩存。蓮西未祝髮，立志頗高，

涉川謂之曰，吾宗要先淨心地，蕩去凡穢，洗盡淫哇，方可爲詩，不然，雖脫畧俗塵，無疏筍氣，而不師於古，終無出塵之想矣。蓮西領之，駸駸逾進，居松園數十年，守海幢之法戒，人以孤介獨行僧稱之，稱其詩曰骨冷神寒，近於郊島。又喜藏名畫，所居曰畫禪室，工山水，師石谷，潘恕贈詩云：更乞巨然留畫本。萬松山翠繞僧樓。見蓮西詩存金序。

煙村疏柳

板橋微有霜。殘月已墮地。澹澹空煙中。疏楊半憔悴。荒村人未起。鷄犬蔽深翠。會意鴻濛前。水墨偶然遂。

甘竹灘

不信堯時水。橫流直至今。兩崖爭一束。萬竅動層陰。犀象憑凌怒。龍蛇轉蟄深。當前機不測。坦坦幾人心。

明月寺

羅浮有初地。雲水古叢林。明月只如此。青山長至今。鐘寒三界寂。殿暗一燈深。笑問人間世。梅花何處尋。

陳顥菴先生讀蓮西詩絕句：不爲香火侵風雅。尙有雲煙證淨因。骨冷神寒近郊島。海幢詩派有傳人。

成果

成果字新因，一字寶樹，番禺陳氏，主飛來長壽禪院，畫家別號，自署萬里行腳僧小浮山長統理天下名山風月事，兼理仙鶴糧餉，不醉鄉侯，其頭銜可謂一條冰也。性愛潔，有淨明菴主之風，精寫梅，當代祇許湯雨生。自重其畫，不輕投贈。詩字兼妙，嘗有句云：

畫不詩禪徒畫匠。禪非詩畫不流暢。必也詩兼書畫禪。宗風今日誰題唱。

蓋自讚也。閒居焚香淪茗，幽菴孤坐，掩扉謝客，與樊昆吾李長榮最密。少學詩於黃香石，所作骨峭氣清，爲粵中當日詩僧之冠，有小浮山齋詩，李柳堂師友詩錄載之。

早春見梅花次二樵先生韻兼仿其體

桂魄哉生天黃昏。梅花忽報三分春。陡覺乾坤清氣溫。最先

得者其誰人。夜漸增寒月增色。明水無聲瑩寒碧。花光照月水照人。人正巡簷唯自得。對此相應茗一杯。酒香莫使薰冰胎。仰看花月不忍睡。只可眠琴當綠苔。

梅花絕句十一首錄五

風雪精神造化機。必閒人始見幽微。春無痕跡月魂凍。時覺冷香天際飛。

風寫寒香月寫魂。魂呼欲動雪猶溫。箇中韻味天誰判。合與詩僧獨閉門。

一枝天露雪精神。滿地凡葩未敢春。得盡乾坤此清氣。幾生修到定何人。

笛聲吹裂鐵橋雲。雲裏幽香天上聞。下方羣卉望不見。惟見四百羅浮君。

不勞思索始神奇。妙手空空偶得之。寫出癯仙真韻味。只應明月與明漪。

蘿岡探梅並序

蘿岡三四十里皆梅，花時人住月池冰天，桃花源羅浮村無多讓也。予游跡將半天下，奈吾粵有此仙山，竟未一到，能免花神笑我爲舍近圖遠耶。鏡潭禪座脫白於此，已未到寺同參數載，久有探梅之約而未果。今春來問及梅花無恙，相訂花時當踐宿約，尤恐花神以逋客見拒，特爲梅花寫照四小幀以贈，冀藉冰心報謝花神，花神當俟我於蘿峯頂上招隱亭前，共話數十年渴想之私可乎。先賦四絕，以訂三生。

不讓西湖處士家。乾坤清氣月清華。輸君坐擁梅花國。寢食寒香福太奢。

花時有約叩松扃。坐對冰魂骨亦馨。爲恐山靈謝逋客。或移文勒北山亭。

足跡江南路五千。天然圖畫錦山川。蘿岡洞亦桃源洞。遊興徒殷四十年。

隔斷塵囂一洞門。梅花四十里成村。奈何風月春如海。不入吟邊入夢魂。

題李子黼廣文柳堂修楔圖次黃香石師韻

江天曾此賞秋來。楊柳池塘畫本開。花放吉祥資楔飲。人從觴詠瀉天才。春風絃奏黃鸝樹。曲水杯傾綠蟻醅。醉想封侯詩拜將。筆應搖倒越王臺。

水磨天鏡照人來。柳色如煙擘不開。絆住春光惟酒力。主持花事亦仙才。蘭亭遺韻新煙景。玉麈清談舊醖醅。想見春風沂水會。碧城深處是池臺。

題湯雨生參戎畫梅

杜陵評書誠高論。筆所未到氣已吞。湯君寫梅證此妙。毫端躍出惟花魂。

木棉花

冠冕壓南中。羣芳此獨雄。丹心從日鍊。火齊照天紅。萬木甘低首。凡葩盡拜風。奇才雖不用。天使挂鴻濛。

白菊

西風吹放一籬霜。誰道黃花滿意黃。銀海看空諸色相。玉池餐飫澹然香。鉛華世上何曾識。煙火人間總未嘗。千古乾坤此清氣。不應天獨予柴桑。

小園卽事

好山不在深。妙境不在遠。形役卽塵勞。神清皆閬苑。花光侵露涼。鳥語吟風軟。入境與仙都。在人心所轉。

心曠天自尊。身閒境自遠。誰知城市間。中有蓬萊苑。池印月生寒。水磨風亦軟。真意與誰傳。時有頻伽轉。

和陳元孝先生羅浮峯頂觀日出原韻

踏碎雲花一萬重。始躋絕頂碧芙蓉。眼光閱透三千劫。手筆搖低四百峯。白玉盤寒蒸海氣。珊瑚洲熱赭天容。天鷄叫起三更日。下界方聞午夜鐘。

月夜

羣花笑風醒。水月照人寒。我亦忘形相。澄心空自觀。春風來太虛。清露滴修竹。明漪寒一泓。倒照須眉綠。

午窗無事

綠陰如水浸空庭。誦罷楞嚴十軸經。一瓣名香兩甌茗。荷花風裏寫蘭亭。

九月十九夜，予方淪茗焚香寫梅之際，明月窺窗入，似助清興者相對忘言，頗有會心處走筆識此。

滿庭風露透窗紗。淪茗焚香想正遐。明月平生最知己。照人深夜寫梅花。

心花無地不長春。況是當頭月鏡新。盡日尋詩尋未得。夜深詩境反尋人。

解嘲

暢天懷合老煙霞。底事辭家未出家。不斷門前來債主。非催詩也索梅花。

陳顥菴先生讀寶樹詩絕句：寒梅畫出骨嶮嶮。詩瘦如梅梅似僧。畫不詩禪徒畫匠。宗風自我起伶仃。

笑平

笑平字勉之，號龍藏山人，主龍藏寺，南海曾姓，爲勉士廣文族姪，品安和尚法嗣。性高潔簡遠，在城在鄉，閉戶罕出，城居獅子林，有竹石之致，鄉居浴日亭，有風濤之觀。書學胡介根，實得力於蘭亭，畫法參用倪黃。年近八十，約嶺內外諸老結九老會於古禺山。詩不多作，有龍藏山人賸稿。

題李子黼居士乙巳柳堂修楔圖和香石翁首唱韻

重三高會柳堂來。復繼蘭亭第二開。誰擅山陰書序筆。人多江左賦詩才。感時莫話滄桑事。補楔容傾白社醅。悟到斯文皆幻境。菩提無樹鏡無臺。

問梅

寄跡孤山近幾年。今將舊幹叩新妍。蕭疏有格橫明月。淡宕無多帶冷煙。高眼只應同佛賞。芳心從不受人憐。中峯昔日曾拈偈。誰是聞香自在禪。

陳顥菴先生讀勉之絕句：拂塵一笑入煙霞。白社深緣書畫家。禪悟得來曾有句。一針能補百袈裟。

曇樹

曇樹字香初，海幢寺僧，工畫梅，解吟詠，有句云，晚風移柳港

。涼月過花田。載桐陰清話及嶺南畫徵畧。陳顥菴先生讀香初詩絕句：老僧筇杖自閑閑。詩在花田柳港間。誰識晚風涼月趣。香巖未悟得來難。

亘禪

亘禪，南海關姓，披剃九江象林，接法佛山仁壽住持祇園和尚座下。祇園嶺海名僧，前主華林法席，特發大願於本寺手創五百羅漢堂。顧祇公不言詩，亘禪篤好詩，初出家有句云賈島因緣學佛高，意頗自負。繼得十字云何當掃黑雲。還我天心月。頗有覺悟，祇公聞此語錄，特重之，有亘禪偶存草。

愁來吟

邇來愁則睡。無間朝與夕。殘夜更點點。破壁蟲唧唧。孤燈暗復明。疏雨歇還滴。睡魔並愁魔。合眼得半息。人謂酒消愁。我曾聞自昔。傾樽拚一醉。愁非酒可敵。愁字從秋心。秋到蕭條極。天地自然氣。景物隨時易。愁去天地寬。愁在天地逼。還愁與天地。斯理誰則識。悠悠古與今。戀愁死可惜。

山行

自顧行常健。隨緣任所之。老松低掛日。幽鳥屢催詩。地僻民風古。秋高景物奇。山青原不厭。還訂再來期。

聞猿

山峭人難到。野花生蔓藤。蒲團對白月。悄悄坐寒僧。

偶書寺壁

古寺聽濤閣。林端結構牢。夜深禪意靜。雲外鶴聲高。西樵白雲洞題壁

此間高隱絕孤高。圖畫天然世所無。更有天公圖不盡。羣峯倒影落三湖。

陳顥菴先生讀亘禪詩絕句：悄悄蒲團願力深。黑雲如幕就消沉。天心還我一輪月。無意孤禪自在吟。

(未完)

黑

格

耳

的

精

神

哲

學

釋能學

黑格耳（Hegel）是近世最偉的一位哲學家，一七七〇年，生於德國西南部的施徒嘉德（Stuttgart）。在生會到各地講學，最後在柏林大學繼菲希特為教授。卒於一八三一年，享壽六十一歲。著有精神現象學等，是一位體大思精之哲人。

黑格耳之哲學，包括有精神哲學、自然哲學、邏輯等多方面，今只就其精神哲學方面畧加以敘述之：

其精神哲學亦分三個階段，初是主觀精神，繼而客觀精神，最後進入絕對精神。他認為人類個體在初時，是受着盲目的本能、獸性的感情和自私自利的心理所支配，與一般動物無大差別。後來理性發達了，才知道自由並非個人之特權，而是人人都應享有的，至此才認識法律，對自己之自由也才甘願接受限制。於是才由主觀精神轉入客觀精神，客觀精神就是社會與國家。

客觀精神之第一步表現，即是權利，人人具有財產及轉讓財產之權利，轉讓必有契約，契約便是國家形成之初階。個人意志有時與法律之大眾意志會發生衝突，然法律是全體之意志，最後必能獲到勝利，勝利的表現即是刑罰，刑罰即是權利與理性勝於個人意志，亦即是大眾法律的一種莊嚴。然個人意志與公眾意志鬥爭不已，若欲使私人意志歸化於公眾意志，即法律必須變為道德，道德表現於許多制度中，最基本者即是婚姻與家庭，再進而即為社會團體與國家。國家是客觀精神寄託的最高目標，是至公至普遍的所在。

黑氏認為政體中以專制之政體為最佳，他讚成所謂「朕即國家」之制。然他雖貶抑政治上的自由，但却力主民族之自由，他認為民族即國家，一個民族即是代表一種理想，民族若無理想，即會失去存在的根據而被其他有理想的民族所征服。最有活力的

民族，常會做主人。真正理想的國家是可望而不可及的，任何民族國家都無法代表其理想，所以至今仍沒有一個國家可以永垂不朽。

黑氏認為歷史乃是國家間為實現理想，不已的鬥爭，所以戰爭是政治進步中不可少之手段，但合法而必要的戰爭，不是為私欲氣憤，而是為理想或理性之原則而戰。

客觀精神表現至國家為最高，然精神活動的頂點並不是政治生活，自由才是精神之本質，獨立才是精神的生命。精神在政治生活中得不到滿足者，即必須得自藝術、宗教、科學（包含哲學），然此藝術等之活動，仍需有強盛的國家與政治做基礎。

人類之精神，由自私之主觀精神，進而至國家社會之客觀精神，終又返回其自身，而發現存在於底蘊之真、善、美。真即哲學，善即宗教，美即藝術，此三者之實現，為最高之獨立與自由，至此遂進入絕對精神。

黑氏之絕對精神，亦分為藝術、宗教、哲學三個步驟，漸次昇華。黑氏認為藝術家的思想與其對象合而為一，而至藝術與靈魂熔為一體，即是一種美。由藝術再進一步者即是宗教，宗教境界是藝術天才所不能到達的，宗教境界到達忘我而歸於神，心與天合一時，即是一種「善」。宗教以藝術為先導，但却為哲學作响導。藝術與宗教，只是屬於情感與想像，至哲學才是純粹之理性，才是精神昇華之最高境地。這是精神由理解宇宙而得到自由與解放，至此而精神歸還其自身，在宇宙生活之最高處，我與世界合成一體。

藝術哲學是黑氏最獨特之傑作，他認為藝術即是精神對物質預期之勝利，但物質是有抵抗性的，抵抗性程度之高低，即形成

藝術之深淺。藝術最低的是建築，面對建築，精神仍不能完全戰勝材料之物質，其材料之抗力還很強，所以建築之藝術是屬於最物質之一種。能較建築減低抗力的是雕刻，精神對於雕刻之克服性較大，在雕刻中所表現的亦較直接。比雕刻更少物質性而更表現人生的，是繪畫，惜繪畫中之人生，只是剎那而片段，精神依然受着物質之限制，所以黑氏稱建築、雕刻、繪畫為客觀之藝術。比客觀藝術更高的是音樂，音樂之物質性最少，音樂可以表現人類靈魂之最內在處，可以表現無限感覺之種種變化，所以黑氏說音樂是主觀藝術。

將音樂與客觀藝術融合起來的，是文藝，文藝是用語言文字表達的一種藝術，可以表達各種事物，是一種普遍性的藝術，文藝是各種藝術之精華，兼備了各種藝術之長，文藝中，史詩寫自熱之奇蹟，相當於客觀藝術之雕刻繪畫等。文藝中寫無形心靈的抒情詩，則相當於主觀藝術之音樂。最完全之文藝是戲劇，它無所不包，可說是文藝之最高峯，惟有高度文明的民族才有。

人類的精神，在藝術中雖可得到融化與滿足，但那理想不過是一物質之形式，因此必須從藝術進一步轉入宗教，使人與天，心與神合而為一。基督教之言耶穌非人亦非神，而是兼神人二重性格即屬於此。

宗教雖高於藝術，可惜其仍假設有一外來之權威，所以精神仍不能達到其充分自由與獨立之境地，若要精神昇華至登峯造極，則必須脫離神權宗教的形式，而轉入合理的科學形式，至此則達到哲學的「真」。哲學是理性，宗教之神是想像。脫離了外在權威的神，精神才能得到絕對之觀念，至此也才真正得到絕對之精神，故哲學之境界高於藝術之美與宗教之善，而哲學之最高表現即是絕對唯心。

黑格耳說理很有程序，且極精微，他雖讚美人神合一的神權宗教，但他認為這種宗教只能作為哲學之初階，而人生之最高境界却必需脫離這種神權宗教觀念，而進入絕對唯心的精神世界，此與佛教唯心、唯識的學說很相近。

△▽ △▽ △▽ △▽ △▽ △▽ △▽ △▽

四月十七日佛教內明書院校監
洗塵法師華誕暨創校十二周年紀念辱承折柬未克親臨至深
負疚因成一律以獻

般若修來不惹塵，天龍羅什是前身。一指
禪中涵萬象；三心法裏悟諸因。菩提有樹
都虛幻；明鏡成臺豈是真？我佛慈悲渡億
眾，於今又見啟承人。

珠海書院會計主任 溫振鵬賦

內明月刊收支報告

一、收入

上期結存 二二五·一五元
本期捐款 三、四七〇·〇〇元
總計收入 三、六九五·一五元

二、支出

第25期印刷費 二、六一一·四〇元
第25期郵寄費 三一七·五五元
第25期雜費 四二〇·〇〇元
總計支出 三、三四八·九五元

三、結存

收入支出相抵結存 三四六·二〇元

內明雜誌社謹啓

一九七四、四、卅日

捐款鳴謝

圓智法師
竺摩法師
謝道蓮居士
嚴寬祐居士
黃鳳翎居士
妙法寺有限公司

港幣五六〇·〇〇元
港幣一六〇·〇〇元
港幣一〇〇·〇〇元
港幣五〇元
港幣五〇元
港幣五〇元
港幣五〇元

港幣二、五〇〇·〇〇元

內明雜誌社謹啓

一九七四、四、卅日

叔本華批判

(下)

胡信田

柏拉圖之心靈自凝，不爲視聽苦樂所擾；康德之人生價值，即爲道德歸宿；佛陀之我不入地獄，誰入地獄？三人之人生作爲，叔本華一點沒有學到。可是叔本華腦子裏有一種儀器，他藉賴他所能用的冥火，點燃了生命之光，照亮了世界，也堅定了自己。宣判上帝死刑的尼采說：「你想知道叔本華對我的幫助嗎？我只有這樣回答你：他讓我有勇氣和自由的面對人生，因爲我的腳發現了結實的地盤。」這位怪傑中的奇才，只有大象才能瞭解駝駝。

叔本華在俗人眼裏他是一隻不如虎的豹子，在專家心中他是隻善爬、能跳、好鬥的傢伙！以貌取人，失之子羽，以氣論人，流入武斷。說叔氏驕傲、自信不爲過，吾觀世上唯有自信的人，才有發前人所未發，見前人所未見，唯有自傲的人，才有不服輸、不低頭、不畏難的心思毅力，朝未來進軍，開發生命的新認識、新能源、帶來新希望！

舉一概百言之，叔氏有利用前賢之志，絕無保殘守缺之心。有人說什麼影響，可是父母、書籍、環境並沒有改變他的觀念！可見他的自信與成就是劃時代的。

叔氏唯一缺點，對出世、悲觀之學，有自己的批評，沒有疏通的研究。故他說地獄，防備地獄，並不像佛陀能說敢作。世人不然，斷章取義、拾人牙慧，以爲家珍，豈不怕佛陀地下含悲！叔氏一生，一把菜刀，一條繩子，逢到任何不利於他的就砍，如有益於他的就細。就這一砍一細，與佛陀精神大異其旨。真正的佛陀精神是：慈悲、忍受、解脫，而叔本華的精神是：超越的、

斷面的、創造的。真正實際的東方精神是我國孔子的忠恕。孔子能知人世的痛苦，但不逃避痛苦，一一順其自然。就是道家也不逃避現實，中國的「道德經」在唐玄奘時已譯印文，叔本華能喜歡東方的佛陀，就不能不喜歡學術高於柏拉圖的孔子、老子，兩千年來的東半球之光，一致爲孔子的思想所炫耀。

叔氏乃一絕頂之天才，他不會天真得忘了自己。性如烈火，志堅金石，以此之意志，凡遇到一種學說，叔氏抱着分解、結合的態度，從不爲學說所迷，知識所困。故他能過清靜、安定、自得的生活，去研究「意志與觀念的世界」，以極大的忠誠，獻給此書。他以爲意志與現象之關係，並非科學之因果關係。他是位定命論的集大成者，所以主張行爲是隨着天性轉動的。結論是：有其天性，必有其行爲。行爲是藉時間上的程序所組成的。

叔本華說：

「能夠促進愉快心情的不是財富，却是健康。

唯有健康方能綻放愉悅的花朵。

避免任何種類的過度放縱自己和激烈不愉快的情緒，也不要太抑制自己……運動的確是生命的本質。」

叔本華最主要的見解，能抓住痛苦的本源，叫人認識它而衝破它。他說：「我們若把痛苦看一種偶然和無目的性的事件，人的荒謬也就莫過如此了。」叔氏看事處處不落俗套，使人有衷心的感佩，但是，意志薄弱，衝力不足的人，如同小法轉大輪，不但轉不動，反而被它壓得透不過氣來。哲學是「愛智」，而叔氏之哲學，又是愛智中之愛智。不明此理，就難行此道。

有了叔氏的「定命論」認識，吾人遇相對之不解事實，不致被迫走入惡道。因為他能教吾人在昏亂中以極大之信心、智慧，作突出的奮鬥，不受現實的束縛，由相對的僵硬，轉入絕對的純化。生命層層遞進，由哲學、藝術、宗教以逃出現實之負荷，自我認同，有許多生活是有價值的，是以求滿足不應排斥生活本身才是。由於叔本華注意「意志」，這可以使他獲得像登月小艇樣的工具，循着性理的軌道，達到人性的終極。

叔本華以「意志」為本體的理論概如上述，他的意志活動與身體運動是一物之兩面，一面是直接認識的：意志是直接存在的核心；一面是知覺認識的：意志是客觀化的假體。

意志銳不可當，觀念專一不雜，故對內生活、健康、運動要協調照顧；對外分析、選擇、判斷要詳實準確。如此，其意志——主人；理智——僕從；意識——形態，三角關係，才是構成叔本華以意志為本體的理論哲學。這三個東西，一個是工程師，一個是工人，一個是工程。從任何一個角度，都可以察知某方面的實況。研究叔氏哲學抓住這三個東西，就可推此知彼。譬如叔氏的意志，同柏格森的生力說及蕭伯納的生命之力，三者是半斤八兩。生物界有求生的意志，故表現出饑餓、性慾和鬥爭的現象。但此等動物，除此以外，一無所知。故牠能被機關活捉，食物利誘，環以以老死！人，因為有意志配合力量求取實況的主從選擇判斷，所以破壞澈底，而報復亦真實，再進而和解。

三、多泉的水由一個缺口噴出蔚成奇異壯觀

叔本華說：

「流水一瀉千里，悠悠不斷的流着，穿過一望無際的平原，滙入浪濤千古的大海。」又說：世界上有幾個人不把自己的快樂建築在別人的痛苦上呢。」

這種認識是根本的、澈底的、經驗的。

吾以為「書」或是「學問」並不見得是一粒種子，它是一種認識上的階梯，行動上的由徑，而意志才是一顆真理的種子，由信仰、真理、產生事物，才能使抽象變為定型，此一定型形成之

新我才代表真我。只有信仰與行動而少事實，算是認識上出了毛病，仍是一株不結果的樹，叔本華之生命能由「多泉的水，由一個缺口噴出，蔚成奇異壯觀」，在偉大中表現着平凡，在平凡中表現着偉大，他曾如此說：

「如果你能得到同時代人的欣賞，就必須和他們步調一致。可是，如果你和他們步調一致，就不會創造偉大的東西。」

叔本華何嘗不明白偉大與平凡的分際，要想知道一個人在與人步調一致就可獲得同人的欣賞，但是這樣就不能創作偉大的東西，事實證明，叔本華是創作了偉大的東西，而他的思想在他生平臨終二十年前是煙沒不彰的。五十年後才被世人正式接受。

叔本華的思想，博雜而能精，深透有創意，他一生沒有任何宗教信仰，也沒有什麼朋友，平常的生活情況是如此：早上洗一次冷水澡，早飯後、讀書前，先把房東太太罵一回，中午休息，吹一次笛子就開始吃飯。下午看書、著作，晚上同小狗散步，晚飯時唱酒少許，就單獨到戲院消遣。深夜再讀一陣印度的奧義書，才開始就寢。叔氏另外一個習慣是與大自然為伍，某次面對着一棟樹自言自語，適時一片花瓣掉在他的身上，他竟側耳以聽。這種神情逸緻，惟有哲學家、詩人、藝術家、神學家有之。

叔氏對拉丁文、英文造詣之高高，叫外國人聽了以為是他鄉遇故知。就是他的美學、心理學、倫理學亦莫不精，羅素曾如此說：

「在很多方面，叔本華在哲學家中都顯得頗為特殊。

他不像康德、黑格爾那樣學院派，但也並不是完全在學院之外。他討厭基督教，比較喜歡印度的印度教和佛教。他見識廣博，對藝術的興趣和對倫理學差不多。他不主張國家主義，他對英法作家的熟諳不下於對其本國作家。他對專業哲學家的吸引力較少，而對那些想尋求一種信得過的哲學的藝術家和文學家的吸引力較多。」保羅在叔本華「意志與觀念的世界」中說：

「一本哲學的、天才的、大膽的充滿着技巧和深意的書，但是其深意往往是絕望的和無底的，就像挪威的憂鬱湖。在它的深水面，尖銳的石牆下面，永遠看不到太陽，只有星星反射着；上

無飛鳥，下無波濤。」

叔本華自己說：

「關於一個很高尚的性格，我們永遠是帶着一點憂鬱色彩去存想它的——這種憂鬱味，不是由於日常生活的可恨而發生的連續的怪癖（因那種怪癖不是一神聖之德，却可引起惡意的懷疑。）而是由於看透了一切愉快之虛妄，看透一切生活之苦惱，不祇看到他個人自己的命運而發生的憂鬱。」

保羅稱叔本華的哲學，有天才又大膽，處處充滿了技巧與深意，這個深意是絕望、無底的，無形中暴露出了他思想的深邃與智慧，智慧淺工夫差的人，技巧再不靈敏，一旦身臨其境，綆短汲深生出絕望、無底之歎！就像挪威的憂鬱湖，終年不見笑顏，其憂鬱、深邃、尖銳得令人絕望，白天不見陽光，夜晚只有星星在反射，像一塊死谷——上無飛鳥，下無波濤，這是何等景象？羅素大哲，稱叔氏見博，在一般的哲學家，是明顯而特殊的，學院的思想來龍去脈，門牆以外的遼闊天地，康德、黑格爾是佔其一而叔氏兼而有之。他這樣作，從捨棄淺薄的基督而喜愛深奧的佛理一望可知。

舉要言之，叔本華的著作有：

「意志與觀念之世界」、「自然界的意志」、「充足理由原則的根源」、「倫理學上的兩個根本問題」、「論視覺與顏色」、「雜論與補遺」。

註：倫理學上的兩個根本問題，英文譯本改為「道德的基礎」，雜論與補遺英人譯本改為「論文集」。

外國人以英文寫叔本華的著作有：

華拉士著「叔本華」、卡德威爾著「叔本華哲學系統」、費特克爾著「叔本華」、柯普理斯頓著「悲觀主義哲學家叔本華」痛苦與成功是遞減而對銷的，只要這種痛苦是為理想而加深，為真理而加大，終會撥雲見日、水落石出以見究竟。在柏大執教，因大罵黑格爾而惹起衆怒，課堂只剩他自己一人。在法蘭克福的三十年隱居著述生涯中，仍然罵人打人，進餐館吃飯把一枚金幣置於桌上愚弄別人，侍者問其用意，他說：「假如每次吃飯

，鄰座客人（官員）不談女人、馬、狗時，我就把它調濟貧民。」說完攝回口袋。由於他鍥而不捨，黃忠雖老，寶刀常磨，故老年大為走運，大家認識叔本華有三個理由：

一是叔氏的文章親切、感人；二是沒有嚇人的哲學術語，雖有新意不離常識，易於接受；三是叔氏敢面對現實，不為利誘、不為勢屈，始終為真理、藝術而奮鬥，沒有國際之別，獨往獨來，像個堂堂正正、頂天立地、不屈不撓的男子漢。歌劇大師華格納為了感激叔氏對他的賞識，特地將「尼布龍的指環」寄來請教。在他的寓所，不斷有些慕名來訪的遠客，而叔氏也一反過去的招待他們。從此他的書銷售與出版互相叫好。批評的刊物也隨之出現，叔氏虛懷若谷，把那些有關的批評索回並償回郵費。看人看下半截，叔氏老來榮耀，光照寰宇，遠近欽服，叔氏被一般庸俗之輩譏為「悲觀主義」，雖然悲觀，生活中却表露了極其深刻、睿智。

叔本華的思想，以為「身體是現象，意志是實體」。是現象的約束之、選擇之、改正之，是實體的執行之、貫徹之、反省之，意志與宇宙為一，他看到生活是憂慮的鏈鎖，在悲哀深痛的心境中，對受難者起了無限的尊敬。叔氏一生雖沒有多大的力量幫助社會，改善生活以得幸福，叔氏去我們已有一三年，他的生活觀的兩大支柱是：和平比勝利重要，平靜過日比變事重要。

這與先求安定，次求發展的民生原則相符合，大文豪毛姆之死亡，早已見端倪——居住、習慣、經濟諸多變化，刺激起身體的變化，體內的對應機構一破壞，病源體在體內應時而發，君見受驚的人，如同獸子嗎？即是這個道理，讀了叔本華的書，可以從變動，進化中，控制指示自覺的意識，可以免除工業社會、戰爭氣氛、刁難複雜的境遇中任何刺激、打擊的創傷！並藉以建立理性的自我世界。這樣，當年叔本華的思想——譬如多泉的水，由此缺口噴出，水量適度，任君自取，他的心血便不會白費了。

完稿於台北警官學校輔導室。

六二、十一、八日。

六十二年度第一學期結束前，我在考慮後是決定留院渡假，好好的放下身心，自修學期中荒廢了的功課（上學期我因病暫休學），以期望下學期能順利接受新的課程，而且來台四年了，還沒有在佛光山度過一次農曆年，所以，也想體驗一下這兒的新春氣息。

但是想不到過了一週的清閒假日，就被玄奘寺的當家師一封信邀到日月潭去，打破了我留院渡假的美夢。其實這是事非得已的，原因是暑假我在北部診病時遇見了他，乍見似曾相識，彼此很有緣，臨別時他再三的叮嚀我，寒假一定要去玄奘寺過年，當時我未置可否，只是隨口的說：「有時間就去」。快到春節了，我並沒想去，也以爲事隔如許之久，他早忘掉了，可是出乎意外的，他以限時信來催我了，就在春節的前幾天，不得不爲難着自己的心願，離開了學院。

一個短暫的寒假中，我曾南、中、北，北、中、南的跑了兩三趟，其中除了感到緊張、疲憊外，實無一值得記述的。唯有在玄奘寺住的那段日子裏，倒使我感到殊勝有興趣而且別開生面——

我爲了怕轉車，所以去時搭直達火車到台中，然後乘公路局金龍號抵日月潭。到了玄奘寺與當家師消假，久違重逢，暢叙別懷，實乃人生之一大樂事。住下後，覺得頂清靜的，心裏很滿意。尤其這裏背山面水，風景綺麗；居高臨下，俯視潭面一葉孤舟飄蕩，晨間再抹上一層濛濛的薄

霧，煞是好看。

每天清晨，除了幫忙打掃大殿及整理花園外，就沒有事情，因此，有時間看書和溫習功課，累了就漫步到慈恩塔上去玩。慈恩塔得天獨厚，不但建得莊嚴雄偉，更有古色古香的中國建築藝術，再加上優美的風景作陪襯，益增其美。站在上面眺望，一潭碧水盡收眼底，青山白雲盡呈眼前，無處不見，無處不覽。當碧天如洗的時候，還隱約可見台灣最高峯的玉山。翠綠與曦光，溫暖舒暢了身心，陣陣清風送來，掀起了我的衫角，使人有翩翩欲飛之感！每次去，都得留戀個把鐘頭才不捨而返。

掛搭玄奘寺

寒假生活紀實

寺裏有位香燈師，是個富有幽默感的人；每晨三點鐘起身拜華嚴經，早課畢，六時正他就要敲鐘，一敲就是三百多下，需費半個小時，而且每一捶他都使盡全力的敲，唯恐對峯涵碧樓聽不到似的，鐘聲的震響與刺耳可想而知。因此苦了那長工，幾乎每隔一天就要修理（綁緊鐘捶）一次，差不多個把月就要換一枝新的。有一天，他敲完很累，坐在椅子上休息，我就上去問他：「法師！鐘何必敲那麼重嘛？而且時間又那麼長。」他聽了却搖搖頭說：「唉！衆生沉迷五欲（財、色、名、食、睡），不敲大聲點，他（她）們怎麼會醒覺呢？雖然冬天敲得手酸背痛，夏天敲

青雲

得滿身大汗，但我倒覺得很高興哩！」說完掉頭就走。有一天早晨，他敲了廿分鐘左右，就收起鐘鎚結束了，那知早飯後，當家師就對他說：「某某法師呀！今晨的鐘聲次數怎麼好像比往日短少許多，以後要留心，做到不增不減。不長不短。」這時我才知道，玄奘寺的敲鐘時間與次數，是有規定的。一絲不容苟且，才是修道者的基本條件。但願一切衆生：「聞鐘聲煩惱輕，智慧長菩提生。」

再隔一天就是春節了，大家又興奮、又忙碌，裏裏外外，清潔的清潔，佈置的佈置，做得不亦樂乎。除夕晚，我在殿柱上貼了一幅對聯曰：「遊日月潭學佛慈航普渡，禮玄奘寺祐汝福壽並臻」。雖然平俗，但我看了却很開心。

初一那天，遊客比平日多了幾十倍，紅男綠女，老老少少，國內國外的都有，絡繹不絕，擠滿了大殿。當家師要我負責照料油香，所以大清早，我就穿好海青，坐候在大殿的左側，以戰戰兢兢的心情，等着應付香客。這差事我沒做過，有點兒怕做不好。但是我總算勇敢的接受下來，面對現實而虛心學習。果然，「世上無難事」一個上午下來，我膽子壯了不少，語言、態度也大方起來了，堪稱老成持重，能說善道的。而且也真正體會到三寶財物，來得不易，身爲一寺之當家也不簡單。如果不精進學道，有負施主供養，真是三途有份。

大殿內擺了一台電動抽籤箱，只要投

入一元硬幣，就會有如火車票樣的籤詩一張跳出，這個玩意兒，男女老少都有興趣，大概進到玄奘寺的人，都要求一支，或玩玩看。所以就有很多看不懂意思或不識字的人，需要有人去爲他們解釋。這個責任，我負了一半，專講國語，另一半則由一位會講台語的法師負責。他是直譯，我是意譯。當然我們並不是自動的去跟香客講解，而是他們問到了才說的。這事情我從來沒做過，且既無世俗經驗，又無相命本領，所以起初很難應付，幸虧我懂了一點佛法和做人處世的道理，才渡過了這個難關；同時，我自己有一種敏感的直接本能，遇到一個陌生人時，可以很快且正確地反應出他的好壞或者個性，不過，心煩意亂的時候就不容易了。所以我在解釋籤的時候，百分之八十是靠着這種反應來跟對方講話；譬如有人問「前途」，我就對剛者說柔，柔者勸剛，針對他們的弱點開示。有人問「婚姻」的，這對我真是個大釘子了，但，我還是觀其相或視其性，以「了解」、「信任」、「互愛」等的語句應付過去。所以我下的解釋，可能與籤的內容往往往是兩回事，不過很多香客還是喜歡聽我講，覺得我神秘內行、信用可靠。有幾件事，很有趣，可以一述：有位婦人，丈夫正要與他離婚，愁眉苦臉的來求了一支籤，正好籤上寫了一句「婚姻破裂」的話，這一來，她真是心痛萬分，垂着頭來問我怎麼辦？我聽後，心裏直叫天哪！也覺怎麼辦？突然靈機一動，當下我把籤拿了過來，安慰她，自己要抱着必能重合的信心，接着更勸她每天念觀音聖號，仗着菩薩威神之力，使他們能和樂同居，白

頭偕老。結果，她真的抱着一線希望歸去。爲了使她得到菩薩感應，所以晚上做課時，也虔誠的代她祈求着。有的剛剛結了婚來玩，也是抽到這種籤，真使我傷透腦筋。

又有一家子帶了五、六個小孩來玩，每個小孩都抽了一支籤，看不懂，父母就叫他們來問我，這也很使我爲難，不知如何對這羣天真無邪的小孩講話，幸虧旁邊的那位師父提醒，於是，我就以孝悌恭順，勤學謙虛的話來一一爲他們解釋、勸勉，父母在旁聽了，不時發出微笑，其中遇到一個在我看來比較頑皮的孩子，正好他的籤不大好，於是我就問他：「你平常是不是很頑皮，不聽父母老師的話？」突然他有位哥哥大叫說：「對啦！他真的很頑皮！」這話加強了我的信心，我說：「你以後一定要學乖、聽話，否則佛菩薩不喜歡你囉！」完了，他父母真高興，想不到我對小孩講的這些話，小孩都聽進去了，臨走時慷慨地捐了功德。走後，我內心自疚地說：我青雲才是真正的靈籤啊！如果我不在，那木頭籤箱可不是要害人了嘛！

寺廟裏設置籤箱這玩意兒，固然有其好處，但是，我總覺得不償失，尤其是擺在萬千國內外人士瞻禮的玄奘寺裏，更有失大雅之嫌，它不但污染了佛教，更破壞了香客的正知正見。所以每當知識青年抽了籤來問我的時候，我就當頭一棒的反問他：「你爲什麼不憑着自己的能力、智慧，去解決自己的事，而偏要寄望於靈籤呢？」我否定了靈籤的價值，這是有用意的：一方面是防範他們的質問或爲難，以維護佛教及玄奘寺的清譽，一方面也使他們

有正知正見，面對現實而努力。因此，經過我的建議，當家師也不固執陳見，過年後，即把靈籤箱搬出大殿，不再使它誤教，誤人了。

說來也真是我的福氣；本來我初六就要回學院的，但是當家師一定要我待到十一，等他去台北回來後再走，雖然不太願意，但，想到既然來了，就幫忙到底吧！結果因緣殊勝，給我等得了佛陀的真身舍利。情形是如此的：印度來了一位廣清法師，初八至玄奘寺參拜，見了我於敘談中知道我與他是同鄉（雲南籍），心裏感到非常親切且高興，當下就答應要送我幾顆佛陀舍利，這真是求之不得的大喜事。我慶幸自己沒有離開玄奘寺，也感激當家師的挽留。接受後，我在心中發願：如果將來我有成就，一定建舍利塔供養這些佛陀舍利，以供人天瞻禮，種福修慧。

回院後，想想這趟出去倒也值得，各方面都有收獲，尤其那舍利，更令我開心。不過，我一直歸心似箭，一方面是思念學院，同時，我也覺得求學時期，少動爲佳，應盡量杜絕外緣，使心專一，跑多了，人緣廣，反得不到安寧。現在台灣寺廟到處都是缺乏人才，所以，我們青年佛子，只要好好的用功，修德治學，不怕將來沒有路走的。很多寺院正待我們去整理，很多事業正等我們去開創。怕只怕自己沒有實學、沒有本事。

像玄奘寺就是需要人，需要一位很能幹而又熱心宏揚佛法的出家人，如果能暢通英語和廣東話，那更好；我祈求着能有發大心者前往肩負起宣揚正法，救世度人的責任。

內明通訊

洗塵大師：

前接覆書，知有微恙，此亦衆生有疾，法師示疾之類；復以愚魯，未敢問疾，想早已勿藥矣。

近月來，忙於新接辦的一間餐廳，致少問候與撰述，請諒！爲了聯繫密切起見，月前曾掛號寄上一稿，題爲「哲學的綜合研究與中西哲學的比較」，台灣某雜誌本擬刊登，以其長逾萬言，寄囑縮短，看來看去，無從刪除，如照世情說，彼或欲我刪去佛禪數段，但愚意那正是該文之殊勝處，因而改寄 貴刊。

寄來內明月刊多期，均經收到，質量均佳，甚佩甚感，專此即頌
法喜
楮柏思 合十
七四、四、四

柏思居士：

四月四日來函收悉，承蒙關懷，銘感良深，納身體已癒，請釋念。大作「哲學的綜合研究與中西哲學的比較」，是一篇具有份量的佳作，本刊已分別刊出，今後仍希繼續惠賜大作，以增本刊篇幅之光。

肅此奉謝，並祝

文祺

洗 塵合十

七四、四、廿

惟誠法師：

惠教拜悉。

由於功課緊迫，爲刊物供稿事，實在心餘力絀，尙乞鑒諒。座下能爲編務效力，稿

源當不大困難。若求精彩、求出色，在今日佛界是辦不到的。但能每月有新的印刷物和讀者見面，已是編者的大功德了。

即祝

編安

弟聖 嚴合十

七四、四、廿三

聖嚴法師道鑒：

還雲拜悉，至深銘感！弟自任內刊編輯以來，雖尚未達到理想之境，但只要作者與讀者能給我們支持與指教的話，相信可以達到此一目標。暑假將臨，屆時所能撥空爲本刊撰文，盼望之至。

肅此奉覆，並頌

學祺

弟惟 誠頂禮

七四、四、二七

惟誠法師座右：廿五期前後十本收到，謝謝！第二年度如有合訂本，請 惠二冊，計居士所得刊物，除自存三份外，盡寄同道，用廣流傳耳。前寄上拙稿計廿六期可由「德堃—亘禪」盡量發表，茲續上虛雲至融熙三家，請從廿七期續登，以後尚有補遺甚多，緣 洗塵法師屢言：同道中人對於 先輩大德詩篇，非常重視，故不厭求詳，努力搜羅，聊盡後死之責。會機法師匆匆返台，未及叙別，請將其住址見告，以便通訊。以後每期盼仍惠十冊，費神，謝謝。即頌
撰安 佛弟子余少颺合十 五、四

洗塵大法師慧鑒：久違

雅教，時切心儀。「內明」月刊每期均拜收，頃又接閱23期，深爲感謝。公餘之暇，靜坐虔讀，大有使人心境俱空，照覽無惑之感，蓋內容充實，佛理精明，非時下一般刊物所能望其項背也。佩慰奚如。本期（23期）封底刊有容天圻先生竹石名畫，妙筆如生，再三展閱，殊不多觀，未悉 大師能代弟乞容先生畫一幅否。便祈探詢 賜覆。爲禱。專此順頌
近祺
高 信拜啓
四月十九日

高信居士台鑒：

大函誦悉，本刊廿三期之封底名畫，係主編惟誠法師之至友所贈，現余已將閣下求畫之意轉達與主編，想近期內即可收到容先生之作品。勿覆，並頌
法喜充滿
洗 塵覆
七四、四、廿六

妙法寺內明書院

第五屆畢業典禮開會詞

校監釋洗塵

陳紳士百強先生、劉紳士皇發先生、各位嘉賓、各位法師、新聞界先進、各位董事、各位護法、各位家長、校長、各位老師、各位同學：

今天是妙法寺內明書院舉行第五屆畢業典禮的好日子，荷蒙陳百強太平紳士於百忙中蒞臨頒發證書；劉皇發太平紳士頒發獎品；各位嘉賓及諸山長老，護法同人光臨指導，本席與全體同人深感榮幸。

本屆畢業典禮，本來應該是去年舉行的，因為本人身體欠佳和進入瑪麗醫院療養，我們校長及全體員生，希望本人康復後再舉行，所以延期。本人覺得十分抱歉。

本院創立以來，轉眼已過了十二個年頭。在這悠長的歲月裏，政府當局及教育司署各部門長官曾不斷賜予扶助，譬如撥地興建十間新課室，乃至申請津貼學校，都給予極大的方便。在內部方面，首先獲得前院長敏智老法師的無私協助，在本院義務担任校長七年。還有金山法師的合作，各大護法的支持，歷任校長、主任的努力，以及今日鄧校長的領導，各位老師的協助，才能由一所只有數十名學生的學校，發展成爲一所擁有千餘多人的學校。這一點小小的成就，充份證明本院的創立，不是本院需要社會，乃是社會需要本院。也足以顯示本院深受家長們所信賴。

回憶本院創校之初，本席即確定了辦學的宗旨。那正是本院與一般私校不同的地方，也可以說是本院的特長。第一、本院是佛教學校，著重以佛陀的偉大精神及教訓，誘導學生，使學生養成健全的人格，具有高尚的品德。因此，我們以「悲慈喜捨」爲校訓，又特別注重訓導，使學生充份獲得陶冶品格的機會。這幾年來，我們這種教育，已經獲得實際的效果。我們畢業同學，不論到任何地方工作，都能得到各方面僱主的歡迎。我會經遇到不少僱主，他們都說樂意僱用內明的學生。因為我們的同學，人品好，有責任感，沒有時下一般青年的惡習。這證明我們在充滿罪惡的社會中，能爲社會培養出一批善良而健全的青年，可以說獲得多少安慰！

第二、本院的創設，完全是爲了協助貧寒子弟解決升學問題。創辦之初，本席即抱定爲貧寒家庭服務的決心。無論學費、膳宿費，無不考慮到一般貧寒家庭的經濟能力。十餘年來，香港的經濟情形發生了極大的變化，但我們的宗旨却至今還牢牢的沒有改變。最初本院學費只收十元，膳宿

費十五元，計共二十五元，後來中一收廿五元，膳宿費五十元。今年我們學費雖然增加了，但比較起其他學校，我們的收費額仍是低廉的。這一點在一般經濟充裕的人家，固然不覺得甚麼，但在那些貧寒的家庭來說，却正好解決了他們的問題。有許多學生向我表示，如果沒有妙法寺內明書院，她是永遠不會讀得起中學的。譬如曾經有一位同學來見我，她中途離開本院，到九龍一間聞名的學校讀書，可惜不到一個學期，她就輟學了。因爲他的父母無力負擔昂貴的學費及交通費，午膳費等。我們能夠使許多無法進入中學貧寒子弟，創造了讀書的機會，可以達到我們辦學的宗旨。

本院收費雖廉，但對於教師的聘請，並不馬虎。從前來校應徵的教師一定要經過約談、試教，嚴格的揀選才決定聘請與否。待遇方面，在私立學校也算優厚，既顧慮到每位老師的生活需要，又免費供給膳宿，務使他們能安心任教。因此本院在經濟方面，年年都要虧蝕很多的金錢。十多年總共蝕去一百多萬元，這筆錢完全是本寺董事及大護法捐獻的。在此我特別向本寺護法表示謝意。

現在我要向諸位附帶報告的就是我們的新校——劉金龍中學。自動工以來，適逢工資及建築材料大幅度上漲，增加了不少困難。又因建築公司的故意杯葛，工程進度異常緩慢。今年能否順利入伙，此時還不敢肯定。然而這祇是暫時的阻滯，決不會難倒我們，也不會使我們退縮。相反的，更增加了我們克服困難的勇氣。

至於本院新的擴展計劃，也在着手進行。除了盡量利用現有設施擴充班級外，新校舍的興建，也正在計劃中。去年本寺爲首創辦入陳呂重德居士，公子陳國昭居士爲紀念其先父陳耀坤先生，答應捐助港幣一百萬元，作爲我們內明書院改建校舍之用，預料其他的捐款，也將源源而至。將來本寺將出現兩座六層高的校舍，我們的校園將會煥然一新。

最後我希望應屆畢業同學，或升學、或就業，都要保持母校給予的純樸精神，勇敢地奔向前程。母校的前途與你們各人的前途，息息相關。願你們高舉母校的校訓，處處爲母校增光。母校也竭盡一切所能，充當你們的後盾。同學們！讓我們携起手來，把佛化的旗幟插遍全新界、全港九、以至全世界。祝福各位前程萬里，福德並增。



教界簡訊

內明書院校慶暨洗公華誕

各界善信雲集妙法寺祝賀

(本刊訊) 新界青山道二十二味藍地妙法寺內明英文中學和劉金龍女子中學，於四月十七日(農曆三月二十五日)舉行校慶暨校監洗塵法師華誕，是日除全校二千餘位學生到校參加典禮外，並有各界來賓千餘人前往祝賀。

祝壽典禮是在日上午十時起，典禮開始時由內明書院學生張映帆(馨)、李碧濤(樵)、林沅顏(鎬)、黃雪儀(鈴)、梁慧莊、吳梅英、張麗珠、吳楚玲、梁伙娣、應麗珠等十位穿海青衣唱藥師讚及藥師佛真言，場面甚為莊嚴。

接着由校監洗塵法師致詞及鄧校長等致詞，勉勵同學們應以學業為重。

十時四十分舉行放生，數以千計的小鳥，獲得了自由，向着藍天白雲飛去。嗣後有籃球比賽及藍地花炮會所組成的團體表演舞獅及國術，以示祝賀，場面極為熱鬧。

洗塵法師華誕各界均致賀詞

維

中華民國六十三年四月十七日為

妙法寺內明書院董事長洗塵法師華誕之辰，

潤棠等謬忝教席，祝嘏情殷，謹獻蕪詞而祝之曰：

法昭日月	天降此英	為仁者壽
福躬是膺	黃花勁節	松柏常榮
菩提座伴	明鏡臺澄	般若智慧
秋水之清	真如道理	握持堅貞
妙機參透	無滅無生	圓融妙典
盡悟通精	烝民澤及	普濟生靈
興剃度會	續佛慧命	使眾離妄
本於三乘	以大無畏	維世和平
龍象力大	鸞嶺主盟	高僧世會
梵宗仰傾	不遺餘力	利民教興
大中小校	相繼功成	歷盡艱苦
建立內明	金龍繼創	庠序頻增
倡佛醫院	痾瘵抱在	冬賑施濟
貧困恤矜	籌添海屋	駿德遐齡

內明書院校長鄧潤棠

暨全體教職員敬祝

大哉法師	仁義以持	弘法興教
餘力不遺	秉承佛命	喜捨慈悲
衆生寶筏	苦海渡離	痾瘵在抱
濟家博施	廉輕學費	以恤民疲
莘莘學子	枵轅是依	發聲振聵
啓愚省癡	人材培育	復我邦基
芬芳桃李	遍植華夷	法躬天保
壽考永期	用申祝嘏	敬獻頌詞

內明書院全體學生敬祝

仰瞻尊座	德義輝皇	滄桑變幻
飛錫香江	續佛慧命	非公莫當

梵宗領導	大任天降	弘揚佛法
來悅四方	佛光普照	賴及萬邦
類興教育	桃李芬芳	人材濟濟
國祚重光	欣逢祝嘏	既歡且狂
九如晉頌	千秋勿忘	敬獻祝詞

內明書院校友會同人敬祝

能仁書院舉行浴佛

洗塵法師頒示

寶燈法師頌獎

(本刊特訊) 香港佛教教能仁書院全體師生，為恭祝釋迦教主降生，特提前於農曆四月初七日(星期日)上午十時正，在該校新校舍六樓舉行浴佛儀式，祈求世界和平，人民安樂。儀式中首由洗塵法師開示浴佛意義，闡揚透關，語意深長。隨即舉行在家弟子歸依儀式，場面簡單隆重，會畢並以茶果招待各界人士，是日參加者有僧伽聯合會正副會長釋洗塵，釋寶燈，董事：金山，真常，賢德，智源等法師，副院長白志忠夫婦，該院校外佛學進修部正副主任曾文翰，潘德貞，系主任：伍福焜，李伯鳴，徐佩焜，麥語詩夫婦，教授：余少颺，李澤咸，甄陶，朱光振，莫耀焜，章兆直夫婦，李世安，林旅芝，張斌，宋哲美，蕭輝楷，孔德昭，鄭捷順，劉平初，附中主任：呂昌言，林麗霞，廖愛萍，古國豪，教師：鄧東航，曾一民，王兆民，歐偉麟，潘廣煜，孫艷萍，陳綺華，丘嫻英，黃麗珍，馮文菊，梁文煥，黃寬泰，鍾叔華，吳智高，周儀，蔡展昂，岑志英，尤燕，岑詠芳，區建峯，張錫能，伍麗端，林香賢，羅玉坤，李叔裘，王志偉，陳燕珍，莫小雲，李智華，王澄清等及皈依學生。

妙法寺內明書院暨

劉金龍中學佛誕紀勝

(本刊訊)四月初八日先由法師領導內明全體學生教職員在操場祝誕台上舉行浴佛典禮，開始全體學生唱佛寶歌，繼由學生祝念團唱誦浴佛偈稱無量本師釋迦佛名號。浴佛儀式由鄧校長及教職員、學生代表，繼由妙法寺四眾。各地善信男女趕來浴佛者甚衆，大殿爲之擠擁不堪，熱鬧非常。起香時梵唄嘹亮，莊嚴虔誠，各人皆感一浴佛體爲無上榮幸，所謂無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇，況更親浴佛體耶，浴佛儀式至十一點五十分始告圓滿，隨即供佛，寺中備有素齋供衆享用以結佛緣，午後並有劉金龍中學學生所排演之佛化遊藝節目，弘法意義，極其濃厚。計有：目蓮救母，回頭是岸，正信與迷信，新七筆鉤，報應，碧血千秋等，劇情精彩。表演逼真，引得台下歡笑掌聲不絕，是日午前九點與午後二點，曾傳授三皈五戒兩堂，皈依者百餘人。莊嚴肅穆，皆大歡喜。

香港佛教學校

千餘學生皈依

(本刊訊)香港佛教僧伽會會長洗塵法師，十餘年來興辦佛教教育，先後辦有：妙法寺內明書院，妙法寺劉金龍中學，妙法寺內明學校，妙法寺內明幼稚園，由僧伽會主辦的有：香港能仁書院大學，佛教書院大學預科班，佛教英文中學，佛教英文中學荃灣分校等多間，培育青年學子不少。各校每年浴佛節均有很多學生皈依，今年佛誕節亦不例外，各學校學生皈依者共達千餘人，由此可知在香港培植佛種，將來佛教普遍盛行，是可以預卜的。

佛教青少年夏令營暨第四屆

剃度傳法大會接受報名

(本刊特訊)香港佛教僧伽會，每年援例舉辦之剃度大會，自即日起，接受報名，參加者請將本刊所附之報名表，用中文正楷填妥，逕寄：「新界荃灣青山道九咪半弘法精舍」剃度大會報名處收即可。

佛教青少年夏令營亦自即日起接受報名，有意參加之同學，請寫上姓名、性別、年齡、通訊地址及就讀學校名稱，逕寄本社收，以便編排。

妙法寺建萬佛殿

莊靜菴慨捐萬金

(本刊訊)香港中南鐘錶有限公司董事長莊靜菴居士，宅心仁慈，篤信佛教，向本佛陀慈悲喜捨精神，熱心公益，造福社會。此次令郎學山先生完婚，將所有親友賀儀，悉數分贈本港各慈善團體。聞妙法寺興建萬佛寶殿，特撥捐一萬元，以資倡導，並爲學山先生伉儷廣種福田，增長善根，莊嚴道場，護持佛法，足爲正信佛教徒之楷模。

能仁書院爲台灣大專承認

五月六日開始接受報名

(本刊專訊)本港珠海、廣大、香江、聯大、華僑、德明、清華、遠東及能仁書院等九間專上學院，定於六月十五及十六日舉行聯合招生考試，五月六日至廿五日報名。

凡六年制中文中學高中畢業生，或五年制中

英文中學畢業生而在校修業一年或在各大專學校預科結業者，或中文中學高中肄業二年以上或五年制中英文中學畢業生，曾參加會考及自修一年者，均有資格參加該入學試。

該項入學試資格亦爲台灣各大專學院所承認，學生在該入學試的成績，可作爲台灣大專學院取錄本港僑生標準，因此考生有資格向台灣大專申請入學。

應考學生須攜帶學歷證件，半身二寸近照三張，報名費五十元，體格檢驗手續費七元，在報名日期內到以上九院校辦理報名手續，考試地點是九龍亞皆老街珠海書院，考試共分甲乙丙丁四組，甲組(理工科各系)考公民、國文、英文、數學(高等代數，解析幾何，三角)，物理及化學六科。乙組(文科各系)公民、國文、英文、數學(高等代數，平面幾何，三角)，中外地理，中外歷史六科。丙組(生物學系)公民、國文、英文、數學(高等代數，平面幾何，三角)，化學，生物。丁組(商科各系)公民、國文、英文、數學(高等代數，平面幾何，三角)，中外地理、歷史六科。

考生只能投考其中一組。

荃灣鹿野苑

法宗法師陞任住持

(本刊訊)本港新界荃灣最古佛教道場鹿野苑，創建於民國十五年間，始由若舜禪師開山，繼由現任住持明常老法師，於民國三十六年來港，卓錫該苑，經數十年之艱苦經營，始有今日之輝煌成就。現因明常長老年近八旬，爲求隱退清修，進一步充實本身資糧起見，擬將住持一職交由首席監院法宗法師負責。現訂於本(七四)年

陽曆五月九日（農曆四月十八日）上午十一時舉行住持陞座大典，儀式莊嚴隆重，敬希諸山長老，各方大德，踴躍參加。

該苑現已組成鹿野苑董事會，退任住持明常長老為終身董事長，該苑法系人法宗、超塵、悟一、達道等法師均為永久董事。此次住持人選，一則由董事長之順次提名，一則由全體董事之通過，方獲膺斯重任。新任住持法宗法師，曾於國內名利金山江天寺參究多年，復於民國廿九年留學日本，畢業於日本駒澤大學，日語文修養湛深。法宗法師為人誠篤，秉賦忠厚，勤於法務，熱心助人，其於該苑未來之發展，定有良好之貢獻云。

佛聯會長覺光法師 為觀園修苑頒證書

（本刊訊）觀塘協和街協和大厦，佛教觀園修苑董事長潘榮欽，主席潘聖道，暨全體董事苑友等，於四月廿八日（初七）上午十一時，為該苑第三屆董事就職典禮，同時啓建七天梁皇寶懺報恩法會，恭請佛教聯合會會長覺光法師頒發證書，並請大德長老茂蕊老法師，主禮梁皇寶懺報恩法會道場。蒞臨參加觀禮嘉賓善信凡千人，筵開百桌，午後並請覺光會長為該苑本屆全體董事說授三皈依，同時獲得會長發大慈悲心，為全體皈依的善男子，善女人，開示法要，備極詳細，茲摘錄幾句列下，會長以各董事皈依我佛之真誠，至深感銘，加以勉勵，並向各善知識開示曰：人身難得今已得，佛法難聞亦已聞，此身不向今生度，更等那生度此身，你等由今天皈依後，多念佛、少殺生，諸惡莫作，眾善奉行，則功德不可思議矣。

本港佛教人士赴台 祝賀格賴精舍落成

（本刊訊）以西康密宗大德格賴達吉呼圖克圖，在台北新建之格賴精舍落成，並舉行諸聖陞座開光典禮，本港佛教人士組團前往慶賀，佛聯會會長覺光法師任團長，副團長黃漢生居士、方慧淨居士，團員：黃節貞、黃仲群、羅劍文、鍾碧雯、金慧英、李慧琼、建羅光、羅愛蘭、鍾碧儀、唐月卿、方業、方靄美、連彥枝、陳作琳、梁錦燕等，五月四日下午乘中華班機啓程，到機場歡送者有佛教四眾多人，祝賀團在台參加慶典外並作短期逗留，拜訪佛教團體，藉增港台間佛教人士友誼。

台北玄奘慈幼院落成 各界人士紛紛往祝賀

（本刊台灣訊）台灣省台北縣樹林鎮千霞山海明寺玄奘慈幼院，於本年四月十四日上午十時舉行落成典禮，並開始收養貧苦孤兒。是日恭請全國美術協會、中國書畫理事長馬壽華老先生剪綵，林豐正科長致詞，後由樂觀長老、聖印法師及孫亞夫、陳德曾、李濤先生等致詞。悟明法師在答詞中報告創建經過，畧為：「一、遵循佛陀慈悲救世精神。二、為響應政府服務社會德政。三、為紀念唐代高僧玄奘三藏大師，故名慈幼院。」各界對悟明法師的創辦慈幼院精神，均表感佩。是日到賀者有諸山長老、樂觀、盛雲、真華、印海、廣元、聖印、聖揚、成一、妙然、明情、清度、達航、明三、仁化、智諭、能定等法師。林豐正、邱大慎、上官林相、汪祖華、董正之、丁俊生、王蘭、趙登、黃子欽、閻敬銘、陳劍

炳、戴鵬程、劉中一、孫亞夫、李濤、張漫濤、劉雲樵、馮永禎、陳炯明、蔡子貴、廖清松等一千餘人。

檳城極樂寺傳戒 展期五月初開壇

（本刊馬來西亞訊）檳城極樂寺為紹隆正法，續佛慧命，原定四月五日（農曆三月十三日）為啓壇傳戒的日期，現以該寺住持白聖老法師赴美，因事遲歸，戒壇法事，決定展期，出家戒改為陽曆五月廿三日（農曆閏四月初二日）開壇，至六月十日（農曆閏四月二十日）圓滿，而傳授在家居士戒法，則改在陽曆六月四日（農曆閏四月十四日）起，至十日（農曆閏四月二十日）圓滿。原定之水陸法會，改為開光吉祥大法會在戒期內舉行。

美東佛總會大乘寺 觀音殿落成暨開光

（本刊美國訊）美東佛教會大乘寺，新建觀音殿及新開掘之放生池，均已竣工，由香港名師王泰生精塑之十八尺千手觀音聖像，亦已運到，並定於陽曆五月十二日（陰曆四月廿一日）星期日，上午開光，由洗塵法師領導上供，下午二時恭請大覺寺敏智老法師主持落成典禮，三時由台灣海明寺悟明大法師主持放生儀式，該寺另特獻供油燈一千盞同向四眾。

該會創辦人應行久夫人本擬個別來請各界僑胞及僑領、社會賢達大德參加典禮，奈以病後體力尚未康復，不克多勞，現公開邀請，務懇蒞臨，藉增光寵為荷。

梵 文 學 習 法

淨海編著

विनये हरिः प्रथमस्तिष्ठति। vinaye hariḥ prathamastiṣṭhati /

關於祀親(或謙遜), 訶利首先起立。(在祀親方面, 訶利首先起立)

(5) 表示情感、感覺的對象:

हरो स्निह्यति। harau snihyati / 他愛訶利。(他對訶利喜愛)

54 呼格的用法 (Vocative case):

用為稱呼:

हे शिशो! he śiśo ! 小孩啊!

55 連聲法

母音的連聲(vowel-sandhi):

(1) 相同的單母音的連聲: 字末的母音與字頭的母音, 是相同的, 不論長短, 相結合後都變為長音。下面例句中, 主要為介紹連聲法, 有些翻譯則無意義。

例如:

अ or आ + अ or आ = आ।

मुनिना अटामि = मुनिनाटामि।

a or ā + a or ā = ā /

muninā aṭāmi = munināṭāmi / (我共(與)聖者莊嚴。)

इ or ई + इ or ई = ई।

नमसि ईश्वरम् = नमसीश्वरम्।

i or ī + i or ī = ī /

namasi īśvaram = namasīśvaram / (你敬神。)

उ or ऊ + उ or ऊ = उ।

किन्तु उवाच = किन्तुवाच।

u or ū + u or ū = ū /

kintu uvāca = kintūvāca /

क or क् + क or क् = क्।

कर्तुं कतुः = कर्तुंतुः।

र or ṛ + र or ṛ = ṛ /

karṭṛ ṛjuḥ = kartṛjuḥ /

(2) 字母音與不同的母音結合:

① अ a, आ ā 與不同的母音結合, 則進為強音(guṇa),

例如:

अ or आ + इ or ई = ए।

नमथ ईश्वरम् = नमथेश्वरम्।

a or ā + i or ī = e /

namatha īśvaram = namatheśvaram / (你們敬神。)

अ or आ + उ or ऊ = ओ।

गच्छथ उद्यानम् = गच्छथोद्यानम्।

a or ā + u or ū = o /

gacchatha udyānam = gacchathodyānam /

(你們去公園。)

अ or आ + क or क् = अर्।

मुनिना कपिः = मुनिनपिः।

a or ā + र or ṛ = ar /

muninā ṛṣiḥ = muninarṣiḥ / (仙人共聖者。)

② अ a, आ ā 與雙母音結合, 則進為複強音(vṛddhi),

例如:

अ or आ + ए = ऐ।

तिष्ठथ एव = तिष्ठथैव।

a or ā + ए = ai

tiṣṭhatha eva = tiṣṭhathaiva /

(39)

अ or आ + ओ = औ । खाद्य ओदनम् = खाद्योदनम् ।

a or ā + o = au / khādatha odanam = khādathaudanam / (你們吃飲)

अ or आ + ऐ = ऐ । इन्द्रः च ऐरावतः च = इन्द्रचैरावतश्च ।

a ā + ai = ai / indrahca airāvatahca = indrascairāvataśca / (月和帝釋的夜)

अ or आ + औ = औ । पश्य औघम् = पश्यौघम् ।

a ā + au = au / paśyatha augham = paśyathaugham / (你們看見洪水)

© इ i or ई ī 在不同的母音之前，則變為半母音 य y, (馬奔馳)

例如：धावति अयः = धावत्ययः । dhāvati aśvaḥ = dhāvatyāśvaḥ /

उ u or ऊ ū 在不同的母音之前，則變為半母音 व v,

例如：ननु एव = नन्वेव । nanu eva = nanveva /

क r क ई 在不同的母音之前，則變為半母音 र r,

例如：कर्तृ इति = कर्त्रिति । kartrṛ iti = kartriti /

(本節未完，下課繼續)

=====

字彙

अनिल anila (男) 風

उपविश upa-viś (6) 坐，在

उवाच uvāca (第二過去) 言，說

ऋजु ṛju (形) 正真的，正當的

ओघ ogha (中) 洪水，大水，瀑流

ओदन odana (中) 飯，米飯，粥

औषध auśadha (中) 醫藥，藥草

कर kara (男) 手

कर्तृ (कर्ता) kartrṛ (kartā) (男) 作者

काक kāka (男) 烏鴉

✓ कृष् krṣ (6) 耕

✓ क्रीड् kṛīḍ (1) 玩，戲，遊

क्षेत्र kṣetra (中) 土地，田，畝

ग्रीष्म grīṣma (男) 夏，熱時

✓ चल cal (1) 動，搖

✓ जन् (4) (जायते) jan (4) 生，出生，發起

✓ डी (1, 4) (डयते डीयते) ḍī (1, 4) (ḍayate

ḍīyate) 飛

तर taru (男) 樹，木

तीर tīra (中) 岸，堤岸，岸邊

✓ तुद tud (6) 打，壓，刺

✓ दम् (4) (दाम्यति) dam (4) 馴，馴服，馴伏

दिवा divā (副) 日，晝，晝時，白天

✓ दिश diś (6) 指，示

नक्त nakta (中) 夜，夜間

नीड nīḍa (中) 巢，窩，住所

भूमि bhūmi (女) 土地，地面

मार्ग mārṅa (男) 道，小徑，路，正道

लाङ्गल lāṅgala (中) 犁，鋤

✓ लुप् (6) (लुप्ति) lup (6) 破，壞，損

विनय vinaya (男) 禮貌，訓練

शृगाल śṛagāla (男) 豺

व्याधित vyādhita (男) 病人，病者

✓ सद् (1) (सीदति) sad (1) 坐

✓ सिन् (6) (सिञ्चति) sic (6) 潑，洒，澆

✓ स्निह् (4) (स्निहति) snih (4) 愛

✓ स्पृश् (6) (स्पृञ्चति) sprś (6) 摸，觸

हे he (不變詞) 對某：稱呼用。

(40)

慶祝釋迦牟尼佛誕剪影

Photographs taken during the Ceremony in honour of
the Birthday of Buddha Sakyamuni



↑ 校監釋洗塵法師致詞。

Rev. Sik Sai Chun, the Supervisor, giving a
lecture on Merits of Ordination.



↑ 寶燈法師在佛誕節中頒發佛學論文獎品。
Rev. Sik Po Tan presenting prizes for
Essay-writing on Buddhism.



↑ 校長主任浴佛。

The Principal and the Prefect of Studies
bathing the Buddha.



↑ 全體學生參加佛誕一瞥。
A scene of the participation of all students
in the Buddha's-birthday Festival.



↑ 學生浴佛。
Pupils bathing the Buddha.



↑ 學生長跪發四弘願。
Pupils kneeling down and taking the Four
all-embracing Vows.



佛誕日洗塵法師爲員生開示

Sermon by Rev. Sik Sai Chun, the Supervisor, in Wang Fat Ching She.