

内明



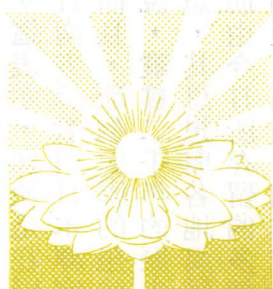
丁巳年五月初

第六十四期 目錄

封底裏	蕭立聲畫——授法圖	日本京都銀閣寺之庭園景色
教界動態	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
專題研究	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
譯稿	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
海外通訊	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
佛教文藝	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
特載	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
佛教藝術介紹	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
四眾堂	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
龍樹之思想（續）	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
慶祝衛塞節的感懷與倡議	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
蕭立聲居士書畫選輯	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
書蕭立聲先生羅漢畫	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
從李龍眠說到——蕭立聲先生的羅漢畫	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
禮敬諸佛	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
觀世音菩薩——醫好我的眼睛	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
永懺樓隨筆之十四——西藏佛鈴	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
佛州小草	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
山居詩并序（續）	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
密勒日巴尊者歌集（第二十七篇）	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
玄奘大師靈骨遷流分供之研究（續）	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
蕭立聲畫——授法圖	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色
日本京都銀閣寺之庭園景色	蕭立聲畫——佛像	日本京都銀閣寺之庭園景色

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N. T. Hong Kong
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y. 10463, U. S. A.
檀香山華僑佛教總會
Chinese Buddhist Ass'n of Hawaii
42 Kawanakoa Place, Honolulu, Hawaii 96817, U. S. A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Piplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 新店鎮文中路50號竹林精舍
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, Narth St., Manila, Philippines.
日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Budd. Sangha Federation of India 6, Tirtheta Bazar St., Calcutta-12, India.
香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處
承印者：文采印刷公司
電話：五・七一六五四

佛元二五二一 中華民國六十六年
七月一日出版
定價每冊港幣貳元



禪思想探原

柳田聖山著
一默譯

譯者按：本文譯自佛教思想叢書之「無之探求——中國禪」之第一部份，亦即主體部份，題為「禪思想之成立」。柳田聖山氏著。本文只包括該部份之前六章（計共十一章），暢論禪思想之淵源；由古印度之冥想思想，以迄於中國禪南北宗形成前之思想上的發展。故易其名為「禪思想探原」。

譯者有意續譯原書所餘之五章。但現因遠行在即，此事請俟諸異日。

著者柳田聖山氏，為日本禪學者，又專攻宗教學，現任京都大學人文科學研究所教授。著作有：訓註大應錄、訓註臨濟錄、初期禪宗史書之研究、臨濟之家風、達摩語錄、初期禪史等。

引言

禪之起源

禪是古代印度人所謂瑜伽與宇宙冥合的智慧。它的起源，可以遠溯至紀元前二十世紀。禪，梵語是 *dhyanā* 的音寫，意即冥想；瑜珈 *yoga* 是精神集中的事。因此，禪是廣義瑜珈實踐的一個階段；但一般可把它理解為把心結附在一定的對象上而止息心的煩亂，得到無我的明智的那一種修練。

印度文明雖有濃淡的差異，但都具有這樣的冥想與精神集中的實踐。譬如，可以看成不遲於紀元前二五〇年的 *Svetāśvata Upaniṣad*（引着白騾子的仙人的奧義書），其第二章說及瑜珈的方法，即這樣地歌詠着：

把身體的三個部分（胸、脖子、頭）
一直持保持着挺伸向上的狀態

把各個感官和意識轉向心頭
他即能在梵之船筏中振刷其精神
而渡過那生起一切怖懼之水流

他停止呼吸，抑制運動
在幾乎消滅呼吸之際（靜靜地）由鼻孔吐息
儼如登上為狂馬所牽引的車子那樣
他謹慎地振刷其精神
統一其意識

薄伽梵歌（*Bhagavad-gītā*）與瑜珈

白騾子仙人奧義書所述的瑜珈方法，其後為西紀一世紀左右的印度梵語宗教詩「薄伽梵歌」第六章所繼承。這書中所說的瑜珈實踐法，被人連結到倡導對唯一的神的絕對皈依的印度原始的數論哲學上去，但實踐自身的基本上全與上述者相一致。這裏謹

將「薄伽梵歌」第六章的前部略引如下。

瑜伽的實踐者，他遠離人煙而獨居
抑制身心，捨棄貪念，而離所有
決心常自修練（第十頌）

在不太高也不太低的清淨的地方

滿佈着衣服，毛毯和草

讓他敷設自己的安穩的座位吧（第十一頌）

在那裏坐着，把意識集中於一點上

抑制心與感官的活動

必須修習瑜伽，來淨化自己啊（第十二頌）

這詩恐怕是說出具體的冥想心得的現存最古的文獻了。而這些說明，與其後中國、日本有關坐禪的書的主張，基本上幾乎沒有差異。今日我們賦予禪道場的人們首先要做的事，亦大抵不出這詩的範圍。可以說，在文獻足徵下，我們可以知道，實際的冥想技術，即使貫通兩千年以上，仍是完全沒有變動的。這顯示出，所有人類的姿勢，仍以坐禪為最佳。

冥想之拓展

這裏更應注意的是，依於基本上完全是相同的冥想的實踐而生出印度、中國和日本的各派宗教，其教義實際上是多種多樣的。這表示，即使是在同一的佛教中，亦有不同的開展。例如，今日南方佛教與日本禪宗的冥想，在思想內容上便有顯著的差異，而且，瑜伽與禪的坐法，即使是其實踐的樣式，亦有不同。可以說，縱貫二千年的歷史，橫貫印度、中國、日本的亞洲全域的冥想，其思想與各地異質的文明相結合，而導致百花盛放的偉觀。而由今日所存留的多樣的遺物與文獻，亦可想像得到，在中央亞細亞、西藏、南洋諸島，亦曾有過傑出的冥想的宗教。又最近，在宗教傳統方面完全相異的歐美，相當強烈地要求冥想的實踐，

如那些旅遊者不約而同地報告那樣。

由此可知，過去的亞洲人所寄予古代在印度興起的冥想宗教的關心，實際是多種多樣的，在地理上跨越廣闊範圍的；這事實實與今日我們不期然地祈求於禪一點直接相應。

具有這樣長久的歷史而與廣漠的異質文明相結合的，起自印度的冥想的宗教，要追源其思想本質，那是極端困難的事。

一般地言，籠統地說禪或瑜伽，一方面是一切如此，同時亦都不免這樣的曖昧性；這未必能說是它的本質。特別是對於所謂禪之文化或思想一類東西來說，其危險性越加嚴重。例如，在今日以視覺的意義而被視為禪文化的代表的石庭、繪畫與墨跡等東西，究竟是甚麼樣的禪文化呢？我們的知識是極其籠統的東西。它大概不可能升而為明確的意識吧。或許那些東西不過是心境上的事而已。當然，可能是，這樣是這樣才好。禪的文化並不一定要以哲學體系為前提的，鑒賞與理解的深淺，是關乎這些東西的人的問題。能理解的人便知曉，不能理解的人便不知曉；又，在理解的方式和所謂不能理解的內容中，亦有無數的問題哩。

而最重要的是，人們對於今日的禪的關切，竟趨向於易於連結起那最流行的通俗性方面，舉例來說，最近，對有關以佛教為中心的東方傳統思想的反省加深了，因而相繼有出版各種啟蒙書的計劃。特別是，人們對禪的興趣很大。為了適應一般口味的出版社，在以講座之名而計劃出版叢書時，往往把佛教諸宗限於禪的叢書中。即是說，禪便這樣通俗化了。實際上，這是非常危險的。而這種傾向，並不單是今日的事，它實與中國、日本的禪的歷史的本質連在一起。

禪之超現實性

仔細地考察看，這完全是不可思議的事。禪在佛教各派中恐怕是最難以通俗化的，但却能散發出最通俗的魅力，這是甚麼原因呢？

實際上，禪只是那些被挑選出來的少數派的宗教而已。從歷史上說，這是由所謂出家與獨坐冥想的嚴酷的實踐出發的。最低

限度，佛教中的禪，是以如文字所表示那樣忠實地學習佛陀嚴刻的出家與坐禪之道為始的。這更可關連到在佛教以前的孤獨的古仙人傳統。又，即使在大乘諸派興起之後，仍然一心一意守護着最樸素的佛教的實踐的，是禪方面的人士。這在我們今日來說，是有限界的，即不能立刻便視為一般的共通實踐。本來，主張大乘禪，更進而越過它而以最上乘的禪為立場的，是中國和日本的禪；這原不必拘泥於狹義的出家主義的。不過，如所見那樣，作為實踐的禪，自紀元前三世紀的古吠陀時代以至於今日，幾乎全沒有變動。瞑想的實踐，其實是最難與一般現代人的生活連結起來的。最低限度，它要求在一定期間中斷絕與家庭社會來往的那種孤獨生活。這是更徹底地要越過文化領域的。

嚴格意義的瞑想的實踐已是過去的東西了。我們必需再次了解這一事實。一切皆依社會性的職業區別的體制與意識來衡量；這現代史的方向，與禪的實踐、思想，本質上不相容。我們亦可以說，由於本質上不相容，相反地便在本質的情緒的領域中求取通俗化了。

作為思想的禪之本質

更為困難的，是對於作為思想的禪的本質的理解問題。由實踐興趣出發的禪，在其思想的形成方面，並沒有體系的立場。無寧是，一方面，佛教體系的全部，都可視為禪的思想；相反地，也可以有這是佛教思想，但不是禪思想這樣的譏誚。而且，中國禪與老莊思想，要本質地把它們區別開，是極為困難的事。一般被視為是中國禪的思想的，多亦是老莊的思想，或者儒家的思想。在這種情況下，所謂思想是甚麼一類問題，更使困難複雜化。

倘若如一般所想的那樣，把思想看成是人人所要承認的普遍的根源的真理的話，則我們必須說在禪中並無思想。本來，所謂思想，作為佛教的術語，一般地言是妄想之意；但有時却可轉換一下，而用到抑制妄想的那種思惟、瞑想的意思方面去。思想常是取倒退意思的。反過來說，當禪把思想看成問題來處理時，幾乎都是遊戲之意。這是由於妄想有如以實際為空的東西為有那樣

，是一種玩弄之故。現在的人是不取這樣的狹義的佛教語了，都是用一般的近代的意思。總之，禪是討厭這樣的東西的。

到底禪思想是怎樣的呢；在人的種種作為中，倘若把思想看為是廣義地稱為宗教或文化的那種精神自覺的活動的話，則當然在禪中亦有這樣的東西了。但禪當有其稱為禪的理由；譬如，作為中國佛教一派的禪宗，要追尋其歷史的由來，在某一定程度是可能的。不過，像其他佛教諸宗那樣，並不具有特定的宗祖與教學體系的禪，已迷失其歷史的探究之道了。作為禪宗的基本文獻的「語錄」，與那些被稱為「傳燈錄」的有如恒河沙數的禪宗史書，由於我們難以找到那些可以弄清楚其主張與教義的線索，故變成難解了。這都是廣義的禪問答記錄的集成，但說到禪問答，人們便往往把它看成是不明原由的話頭的變形。又，研究禪的特色的人，更好強調其超邏輯與非理性一面。總之不管怎樣，禪都與思想無緣。禪，與其通俗的巨大的魅力相比較，其自身好像不具有明確的思想。但果真是這樣麼？

所謂「無」

現代的人有這樣的傾向，以所謂「無」作為禪思想的特色，「無」有多義；但倘若是指對應於現實的「有」或「無」的話，即廣義地指非存在的話，則中國禪確曾有以「無」作為問題中心的事。又在繼承中國禪的日本禪宗中，亦有同樣的傾向，這都是事實。不過，能否把「無」作為禪思想的本質呢？又進而從中國禪追溯而上，以「無」的思想來代表亞洲的瞑想宗教的特色，這是可能的麼？

（未完待續）

請指教
請定閱



宗密之禪宗史觀

幻生

論「禪門師資承襲圖」

(續上期)

三 洪州宗

洪州宗爲馬祖道一(七〇九——七八八)所建立，他的法系，其弟子有百丈懷海(七二〇——八一八)，懷海的弟子有黃蘗希運(?)——卒於大中年間)，由於人才輩出，形成後代臨濟宗源流的一大法系。宗密稱馬祖禪爲洪州宗，爲中唐時代禪宗之一派。洪州宗的法系，宗密在禪門師資承襲圖及圓覺經大疏鈔記述如下：

一、禪門師資承襲圖說：

洪州宗者，先即六祖下傍出。謂有禪師，姓馬，名道一，先是劍南金和尚弟子也(金之宗源即智詵也。亦非南北。)。高節至(志?)道，遊方頭陀，隨處坐禪，乃至南嶽，遇讓禪師，論量宗教，經不及讓。方知傳衣付法曹溪爲嫡，乃迴心遵稟。便住處州洪州，或山或郭，廣開供養，接引道流，後於洪州開元寺，弘傳讓之言旨，故時人號爲洪州宗也。讓即曹溪門下傍出之派徒(曹溪此類數可千餘)，是荷澤之同學。但自率身修行，本不開法，因馬和尚大揚其教，故成一宗之源。(見續一一〇·四三四b——c)

二、圓覺經大疏鈔說：

疏有觸類是道而任心者，第四家也。其先從六祖下分出。謂南嶽觀音臺讓和上是六祖弟子，本不開法，但居山修道。

因有劍南沙門道一，俗姓馬，是金和尚弟子，高節志道，隨處坐禪，久住荆南明月山，後因巡禮聖跡，至讓和尚處，論量宗運，徵難至理，理不及讓。又知傳衣付法曹溪爲嫡，便依之修行，住乾州洪州虎州，或山或郭，廣開供養，接引道流，大弘此法。(見續一四·二七九a)

宗密稱洪州宗爲六祖門下傍出的一派。馬祖，俗姓馬，名道一，爲劍南淨衆宗無相的弟子。宋高僧傳卷十說，道一是在資州唐和尚下剃髮的。資州唐和尚是處寂，所以，道一是從處寂出家的。禪門師資承襲圖說，道一是劍南金和尚的弟子，可知宗密的意圖所在。權德輿寫的「唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘並序」，以及祖堂集、景德傳燈錄等，都未說到道一是金和尚的弟子。禪門師資承襲圖說：「金之宗源即智詵也」。金和尚，當然就是指的淨衆寺的無相，他們的相承關係是：智詵，處寂，無相。宗密又說，馬祖道一後來親近與神會同學的南嶽懷讓，成爲懷讓的弟子，以洪州(江西南昌)開元寺爲中心，建立洪州宗。但洪州宗屬於曹溪的傍系。其理由有：(1)馬祖道一之師——南嶽懷讓，爲曹溪門下所傍出；(2)道一爲一不及其師程度之禪僧；(3)道一最初師事劍南金和尚，屬於以智詵爲開祖的傍系。由上所舉，可以明顯地看出宗密對洪州宗所懷的敵對意識。還有，他在圓覺經大疏鈔說，馬祖住於乾州、洪州、虎州、或山或郭，宣揚法門。

其次，宗密在他的著作中，論到洪州宗的思想作如下說明：

一、禪源諸詮集都序說：

三直顯心性宗者，說一切諸法，若有若空，皆唯眞性。眞性無相無爲，體非一切，謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等。然即體之用，而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等。於中指示心性，復有二類：一云即令能語言動作，貪瞋慈忍，造善惡受苦樂等，即汝佛性。即此本來是佛，除此無別佛也。了此天眞自然，故不可起心修道。道即是心，不可將心還修於心。惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，方名解脫。性如虛空，不增不減，何假添補？但隨時隨處，息業養神，聖胎增長，顯發自無神妙。此即是爲眞悟眞修眞證也。（大正四八·四〇二下）

二、禪門師資承襲圖說：

洪州意者，起心動念，彈指動目，所作所爲，皆是佛性全體之用，更無別用；全體貪瞋癡，造善造惡，受樂受苦，此皆是佛性。如麵作種種飲食，一一皆麵。意以推求此身，四大骨肉，喉舌牙齒，眼耳手足，並不能自語言見聞動作。如一念命終，全身都未變壞，即便口不能語，眼不能見，耳不能聞，脚不能行，手不能作，故知能言語動作者，必是佛性。且四大骨肉，一一細推，都不解貪瞋煩惱，故知貪瞋煩惱並是佛性。佛性體非一切差別種種，而能造作一切差別種種。體非種種者，謂此佛性非聖非凡，非因非果，非善非惡，無色無相，無根無住，乃至無佛無衆生也。能作種種者，謂此性即體之用故，能凡能聖，能因能根，能善能惡，現色現相，能佛能衆生，乃至能貪瞋等。若竅其體性，則畢竟不可見，不可證；如眼不自見眼等。若就其應用，即舉動運爲，一切皆是，更無別法，而爲能證所證。彼意准楞伽經云：如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生，受苦樂，與因俱。又佛語心，經云：或有佛刹，揚眉動睛，笑吹警欬，或動搖等，皆是佛事。既悟解之理，一切天眞自然。故所修行，理宜順此，而乃起心斷惡，亦不起心修道。道即是心，不可將心還修於心。惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不造，任運

自在，名爲解脫人。無法可拘，無佛可作。猶如虛空，不增不減，何假添補？何以故？心性之外，更無一法可得故，故但任心即爲修也。

評曰：此與前宗敵體相反。前則朝暮分別動作，一切皆妄；此則朝暮分別動作，一切皆眞。奉問疑其互相詆訾莫肯會同，且所見如此相違，爭不詆訾，若存他則失己，爭肯會同？（**記**續一一〇·四三五d——四五六a）

三、圓覺經大疏鈔說：

起心動念彈指警欬揚眉，因所作所爲，皆是佛性全體之用，更無第二主宰。如麵作多般飲食，一一皆麵；佛性亦爾。全體貪瞋癡造善惡受苦樂故，一一皆性。意以推求，而四大骨肉牙齒，眼耳手足，並不能自語言見聞動作。如一念命終，全身都未變壞，即便口不能語，眼不能見，耳不能聞，脚不能行，手不能作，故知語言作者，必是佛性。四大骨肉，一一細推，都不解貪瞋故；貪瞋煩惱並是佛性。佛性非一切差別種種，而能作一切差別種種。意准楞伽經云：如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生，受苦樂，與因俱。又云：或有佛刹，揚眉動睛，笑欠警欬，或動搖等，皆是佛事。故云觸類是道也。言任心者，彼息業養神（或云息神養道）之行門也。謂不起心造惡修善，亦不修道。道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可以心斷心。不斷不造，任運自在，名爲解脫人，亦名過量人。無法可拘，無佛可作。何以故？心性之外，無一法可得。故云但任心即爲修也。此與第三家敵對相違。謂前則一切是妄，此即一切是眞。（**記**續一四·二七九a——b）

依據宗密所說，洪州宗的教義，說明一切皆眞。『起心動念，彈指動目，所作所爲，皆是佛性全體之用，更無別用。』這是洪州宗所持的基本立場。以貪瞋癡爲首，造善造惡，受苦受樂，無不都是佛性。四大之身，眼耳手足，均不能自動語言見聞動作。如人命終之時，身體未壞，口不能言，眼不能見，耳不能聞，其能言語動作者，必爲佛性。佛性非聖非凡，非因非果，非善非

惡，乃至無佛無衆生，此佛性之體，能造作種種差別，體即是用，所以能凡能聖，能因能根等。宗密引用楞伽經作證說：『如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生，受苦樂，與因俱。』這段經文，是結合四卷楞伽一切佛語心品『佛告大慧：如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生。』（大正一六·五一〇中）『如來之藏，受苦樂與因俱。』（大正一六·五二一中）的二文而成。宗密又引一切佛語心品說：『或有佛刹，瞻視顯法，或有作相，或有揚眉，或有動睛，或笑或吹，或警效，或念刹土，或動搖。』（大正一六·四九三上——中）說明一切天真自然。真正解脫的人，煩惱不斷不造，任運自在。宗密說：『但任心即爲修也』。所以產生「任心」的思想。根據宗密的批評，北宗朝暮分別動作，主張一切皆妄，而洪州宗却與北宗相反，主張一切皆眞。宗密就馬祖語錄等，記述洪州宗以一切造作爲佛性的全體作用，則「任心」確是前說的修道之心。不過，這一說法，到底是屬馬祖語錄的那一部分？還是屬於馬祖之師的南嶽懷讓之言？抑爲後世附加於馬祖的話，宗密未作明白的指陳，不太清楚。就現存的馬祖語錄看，與宗密所指相合的部分，有：

一切衆生，從無量劫來，不出法性三昧，長在法性三昧中。著衣喫飯，言談祇對，六根運用，一切施爲，盡是法性。不解返源，隨名逐相，迷情妄起，造種種業。若能一念返照，全體聖心。（**卍**續一一九·四〇六b）

如將此文中的法性三昧，易爲佛性二字，則便是宗密所說佛性全體作用所顯之一切。關於修道問題，馬祖語錄也有相似部份：

道不用修，但莫污染。何爲污染？但有生死心，造作趣向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心，無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。（**卍**續一一九·四〇六c）

了心及境界，妄想即不生。妄想既不生，即是無生法忍。本有今有，不假修道坐禪。不修不坐，即是如來清淨禪。（**卍**續一一九·四〇七a）

就這點來看，與宗密所指大體無誤。圓覺經大疏鈔，就洪州宗的特徵而舉「觸類是道而任心」，「觸類是道」之意雖然不太清楚

，大概是指「起心、動念、彈指、警效、揚眉，因所作所爲，皆是佛性全體之用，更無第二主宰」吧！（未完待續）

卍

卍

卍

（上接第12頁 修大方廣佛華嚴法界觀門論釋）

何以故？空相不破不壞，無相相，無作相不破不壞，不起法，不生法，無所有法性法不破不壞，相如是示。⑩

五陰如，即一切法如，般若波羅密，如是示五陰如，當知亦如是示一切法如；世間相由如是五陰如而顯示，一切法相，當知亦由如是法如而顯示，推而比之，故知如亦如是顯示法界。若一切諸法，由如是如相而顯示，則諸法雖有開通方便，所謂『諸法生時，體及餘法』，而實各各不相知、不相見。如華嚴經頌言：

諸法無作用，亦無有體性，是故彼一切，各各不相知；譬如河水中，湍流競奔逐，各各不相知，諸法亦如是；亦如大火成，猛焰同時發，各各不相知，諸法亦如是；又如長風起，遇物咸鼓扇，各各不相知，諸法亦如是；又如象地界，展轉相依住，各各不相知，諸法亦如是；眼耳鼻舌身，心意諸情根，以此常流轉，而無能轉者；法性本無生，示現而有生，是中與能現，亦無所現物⑪。

且有所謂『業不知心，心不知業，受不知報，報不知受，心不知受，受不知心，因不知緣，緣不知因，智不知境，境不知智⑫』。故般若經亦以一切法空故無知者，無依故無見者，如是而示世間相；而般若波羅密，亦以如是之不知不見，生諸佛及示世間相。其所以如此者，因不知不見，則空、無相、無作，心與諸法同一如相，隨於如相，則隨法行，由隨法行故，正見一切諸法。

反之，若以知見諸法，則與諸法成對立相，對立則成障礙，有障礙自然不能正見諸法，不能見諸法之開通方便。舉例說：眼緣色生眼識分別色，耳緣聲生耳識分別聲，鼻緣香生鼻識分別香，舌緣味生舌識分別味，身緣觸生身識分別觸，意緣法生意識分別法，於六塵境界起種種知見，成十二處、十八界之對立相，使蘊、處、界，障礙橫生，不能隨意自在。（未完待續）

修大方廣佛華嚴

法界觀門論釋（二續）

日 慧

最後，還有一項事實，要在此提出一說。

前面說到，文殊菩薩代表著佛的無相法輪，彌勒菩薩代表著佛的善辯法輪，此一因緣，似非偶然。私意以為這應該是秉承佛的囑累而來的。誰敢肯定補處慈尊不如大智文殊！要知道，佛的任何一法輪聖典，都是須要弘揚的。弘揚唯識的諸大士，為救時輩或後世的此類病患而興大悲，所說雖非了義，實無傷於諸大士之明。反之，且益足以彰其德。我人撇開佛的一代時教，精深博大，總說權實三乘妙法不談，菩薩摩訶薩之贊佛宣化，攝受眾生，則似乎都是因當時眾生因緣——就其流行病癥之所在，專為飾演某一專科醫生——作大權示現，施以法藥的；不像如來醫王，乃為一大事因緣出現於世。華嚴經的賢首品，曾廣說此事，法華說聖觀音的普門三十二應，更是個非常具體的例子。至於後代學

人，若因抉擇教法的真實了義，當仁不讓，也是應該的。我想，兜率慈尊以及弘揚唯識的諸大士，同樣的會給予最大的加持的。

乙、法界理趣章

論三、法界實相

何謂法界？——這應該是一個有必要先來討論解決的問題。法，是一切法的總稱。一切法總該世、出世間無量無邊諸法，不可盡說。但是，若約其類別而言，則有所謂：（一）識所緣法，如：眼識緣色，耳識緣聲，鼻識緣香，舌識緣味，身識緣觸，意識緣法。緣眼、緣色、緣眼識……乃至緣意、緣法、緣意識。（二）智所緣法，如：苦智知苦，集智知集，盡智知盡，道智知道；世智知苦、集、盡、道及虛空……等。（三）二法攝一切法，如：色法、無色法；有漏法，無漏法；有為、無為法；心相應法、心不相應法……等。（四）三種法攝一切法，如：善、不善，無記；學、無學、非學非無學；以及蘊、處、界……等。（五）四種法攝一切法，如：過去、未來、現在法，非過去未來現在法；欲界繫法、色界繫法、無色界繫法、不繫法；從善因法、從不善因法、從無記因法、從非善非不善非無記因法……等。

五種法攝一切法，如：色法、心法、心相應法、心不相應法、無為法……等。如是，乃至無量法攝一切法。廣如大智度論釋「菩薩摩訶薩欲以一切種智知一切法，當學般若波羅密①」中說。界，含有性義、體義和分義。一切法不能無體性，當以此法的自性分為體性，令別於他分。是故，所謂性義、體義或分義，總以任持法之自相為義。又，還含有因義、依義，一切法既然是以自性分為體性，則此性，當為法之所生因，所依體。又，還含有異義和不相似義，此二義在以攝持一切法差別為義②。所謂「界」者，就是以如是種種之世俗義而建立，由有此，纔能施設軌範種種諸法之名言，及詮釋種種諸法之文理，而令人生解。唯識學者以軌生物解釋法，殆即此義。

照此說來，我們似乎可以給法界下個這樣的定義：「法界是種種諸法的各自體性。」

這一定義固然不錯；但是，若從一切諸法之體性去仔細觀察推究，則又有所不同。須知一切諸法有兩種性：一是總性，二是別性。總性指無常、苦、空、無我、無生、無滅……等；別性，如：火熱性，水濕性，心為識性……等。如是等性，或總，或別，求其實性，都不可得。何以故？

總性不可得者，如智論說③：

『若無常性是實，應失業果報。所以者何？生滅過去不住，故六情亦不受塵，亦無積習因緣；若無積習，則無誦經、坐禪等。以是故，知無常性不可得。無常尚不可得，何況常性？復次，苦性亦不可得。若實有是苦，則不應生染著心。若人厭畏苦痛，於諸樂中亦應厭畏；佛亦不應說三受苦、樂，不苦不樂；亦不應苦中生瞋，樂中生愛，不苦不樂中生癡。若一相者，樂中亦應瞋，苦中亦應愛，但是事不然。如是等苦性尚不可得，何況樂性虛妄而可得？復次……若有空相，則無罪福，無罪福故，亦無今世、後世。復次，諸法相待有，若有空，應當有實；若有實，應當有空。空性尚無，何況有實？復無我者，則無縛無解，亦無從今世至後世受罪、福，亦無業因緣果報。如是等因緣，知無我性尚不可得，何況我性？復次，無生、無滅性亦不實，何以故？若實則墮常見。若一切法常，則無罪無福；若有者常有，無者常無，若（常）無者不生，（常）有者不失。如不生、不滅性不可得，何況生、滅性？』

別性不可得者，亦如智論說：

『如一火能燒，造色能照，二法和合，故名爲火，若離是二法有火者，應別有用——而無別用。以是故，知火是假名，亦無有實。若實無火法，云何言熱是火性？復次，熱性從眾緣生，內有身根，外有色觸，和合生身識，覺知有熱；若未和合時，則無熱性。以是故，知熱非火性。復次，若火實有熱性，云何有人入火不燒？及人身中火而不燒身？雲中火水不能滅？以火無有定熱性故，神通力故火不能燒身，業因緣五臟不熱，神龍力故水不能滅。復次，若熱性與火異，火則

非熱，若熱與火一，云何言熱是火性？』

舉一反三，凡法之諸總性、別性，其不可得，都可一一比知。此諸總性，別性無故，即一切諸法，都無有體性，無體性即是性空。一切諸法，要因自體性分，纔能別其分限，說其界性；由性無故，則無分限可別，無界性可說。如是，界之能持自相義不可得；同時，因義、依義亦不成，何以故？無有可生之性與可依之體故。又，一切諸法無性，但同一空性，以空性爲法性；一切諸法無界，但同一空界，以空界爲法界，猶如衆流入海，出過諸界，平等一味，離一切差別相，絕一切一異性，是故，異義，不相似義——能持一切法差別義，也都不可得了。如是，推求法界諸義，一切非實；由無實義故，畢竟歸於第一義空。而第一義空，即是諸法實相。說諸法實相，並不是因爲它有什麼真實的體相存在而名之爲實相，相反的，是以諸法畢竟空中，各各相不可得，空亦不可得，由空中無異相，故名之爲實。所以，諸法實相，也是空無所有，不可得的。故智論釋第一義空④說言：

『一切諸法不離第一義，第一義不離諸法實相，能使諸法實相空，名爲第一義空。』

若是更讀大般若波羅密多經，見佛在般若會上，爲與會聖衆大轉實相法輪，廣演一切諸法實相空，不可稱、不可量，無所有，不可得之無上甚深不可思議微妙法義，當可冰釋羣疑，豁然於心。由此觀之：究竟法界義，不是以法的界分或體性爲法界，而是定義：法界無有體性；無有分數；法即法界，無法可得故；一切法同一理趣，平等不異故。這道理，如佛在入法界體性經⑤中說：

『文殊師利，我不見法界有其分數；我於法界中，不見此是凡夫法，此是阿羅漢法，辟支佛法及諸佛法，其法界無有勝異，亦無壞亂。文殊師利，譬如恒河，若闍摩那、若可羅跋提河，如是等大河，入於大海，其水不可別異。如是文殊師利，如是種種名字諸法，入於法界中無有名字差別。文殊師利，譬如種種諸穀聚中不可說別，是法界中亦無別名，有此，有彼；是染，是淨；凡夫、聖人及諸佛法，如是名字不可

示現……如是法界無違逆……其逆順界法界無二相故，無來無去；不可見故，無其起處。」

又如，大寶積經披甲莊嚴會⑥偈言：

於諸法界中，不作少分相。諸法遠離相，說名為法界；
說名法界者，無界無非界，雖名為法界，然實不可得。
又偈言：

說名法界，理趣方便，一切菩薩，不住法界；
觀諸法界，畢竟非有，一切菩薩，決了法界……
法界難思，無可示現，……無示現者，乃為法界……
法界無生，無命無老，無死無沉，亦無出離，
法界難思，無來無去，法界非蘊，法界非處，
亦不離處，而無所動；法界如如，自性非有。
如是等種種開示，契經中所在多有，都無非說明法界實相，無法可得。

是故，解深密經地波羅密多品中，佛告觀自在菩薩摩訶薩說：

『善男子，如我於彼聲聞乘中，宣說種種諸法自性，所謂五蘊，或內六處，或外六處……如是等類，於大乘中，即說彼法同一法界，同一理趣。』

論四、法界如如

子、法界即如

如，或譯真如，照大智度論解釋，它和法性，實際三者，都是諸法實相的異名——從各個不同的角度解說諸法實相。這裏，擬先隨順智論⑦。節述如與法性，實際的義趣如下：

諸法如，有二種：一是各各相，如地是堅相，水是濕相，火是熱相，風是動相，如是等分別諸法，各自有相；二是實相，從諸法各各相推求，各各相實不可得，不可破，無過失。蓋地若實以堅為自相，則極堅如金石之類，不當在高溫之下，捨其自相，溶解為液而成水相，水蒸為氣而成風相，氣遇冷復成為水，水又結為堅冰，水能冷火，火能熱水，都使各各失其自相。又，分解

諸物質，至於質點之微塵，以方破塵，終歸於空。於是推求一一諸法，其自相畢竟不可得，若不可得，其實皆空。空，就是一切別相之實相。如是各各法空，空有差品，是為如。法性，謂諸法各各空，同為一空，名為法性。此法性也有兩種：一是用無著心分別諸法，各自有性，以諸法，諸法自性不出於如故；二是無量法，謂諸法實相。蓋由諸法性無量故，當知諸法亦無量。如上說，諸法，諸法性不出於如，諸法如同一法性空，若如是，則一切諸法，無二無別，平等一相，所謂空相，空如太虛空，則無窮盡，不可量，如是，一切諸法，都出過諸量，故名無量法。實際者，以法性為實證，故名為際，因此，說實際就是涅槃。

復次，凡夫無智，於一切法，作常、樂、淨、實、我等邪觀；佛弟子如法本相觀，是時不見常，是名無常，亦不受，不著無常，乃至我等亦如是，是名為如。如者，如本無能敗壞；得是諸法如已，則入法性中；滅諸觀不生異信，善入法性，是為實際。復次，諸法如，如諸法未生時，生時亦如是，生已過去，現在亦如是。諸法三世平等，是名為如；行是如已，入無量法性中，法性一法，名叫涅槃，不可壞，不可戲論。

復次，智慧分別諸法，推求到如中，從如入自性，如本未生過，一切戲論滅，種種別異取捨不同，到此為止，沒有地方可以再過，是名法性，法性名為實，入處名為際，故名實際。

復次，一切諸法有九種：

（一）為有體。

（二）各各有法，如眼、耳，雖然同為四大造，而眼獨能見，耳則無此功能。又如火以熱為法，而不能潤。

（三）諸法各各有力，如火以燒為力，水以潤為力。

（四）諸法各自有因。

（五）諸法各自有緣。

（六）諸法各自有染。

（七）諸法各自有性。

（八）諸法各有限礙。

（九）諸法各各有開通方便。諸法生時，體及餘法。

凡有九事，知此法各具足，是名世間下如；知此九法，終歸變異盡滅，是名中如；知是法非有、非無、非生、非滅，滅諸觀法，究竟清淨，是名上如。又，有說是九事中有法者，是名如，譬如地法堅重，水法冷濕，火法熱照，風法輕動，心法識解。如經中說：『有佛無佛，如、法相、法位、常住世間。』所謂無明因緣諸行，常如本法；法性者，是九法中性；實際者，於九法中得果證。綜上所論，諸法如有三種如其本：一、如其本性，二、如其實際，三、如其本法。如其本性，則畢竟空，無所有，不可得。如其實際，則自性涅槃，寂滅不動，不可破壞，不可戲論。如其本法，則眾生世間，因緣果報，歷然不差。

問：何以不說如其本相？

答：相是相狀、相貌，諸法以因緣相，始能令有所識別和言詮，故智論釋性、相，謂『性言其體，相言可識』。今有所說法，就是依此相的因緣而說。所以，說諸法如其本，就是說諸相如其本。不能單獨立義令與三者並比，但可就三者申明其義，謂：一、諸法如其本性，則法是畢竟空無所有法性法；相是空相。二、諸法如實際，則法是無相法；相是無相相。涅槃無生相故。三、諸法如本法，則法是無作法，相是無作相。因緣無作故。

復由如無異相，故上之三事，但一如相。如是，法即法性，實際；法性、實際即法；法不異法性、實際，法性、實際不異法。且因法性、實際，同為實相空之異名，故上文即是法即是空，空即是法；法不異空，空不異法之義。於是，法是空中之法，空是法中之空，言空，空中實無有法，言法，法中全體是空，平等一味，不二不分；縱令欲分，亦無可分也。由是如相，說空不違逆因緣，說因緣不違逆空。以此義故：如即法界，一切法界、法性，都圓融於平等一如之中，是總一如以為界以解釋法界；反之，法界即如者，乃是一切諸界都不能出過於如之義的說明。

若復更依諸法之三種如其本義以說法界，則法界亦可隨順而說三種義：依如其本性說，則無盡法界，或無量法界，猶如虛空之出過諸量而無有可盡之者，此其一。依如其實際說，則一真空

法界，一切法真實不異，無妄無分別，即是涅槃，此其二。依如其本法，則說一切法界；由不違逆於幻化因緣故，此其三。總之：說法界即如者，在說明法界為空，有一如之真空不二界也。

丑、如出示法界

上文說過，如無異相。既無異相，當知亦非一相。因為一、異是對因緣有，因異纔說一的。今異且不生，因何而說一？故無異，亦無一。於此可知，諸法實相——如，絕對待相。世間語言文字，心想分別，都是對待相，所以都不能如實說明一切諸法。欲得諸法如相，但依般若波羅密；法界如如，當知亦爾。如勝天王般若波羅密經⑧，勝天王問佛：

「世尊！云何法界？」

「大王，即是如實。」佛告勝天王說。

「世尊！云何如實？」

「大王，即不變異。」

「世尊！云何不異？」

「大王，所謂如如。」

「世尊！云何如如？」

「大王，此可智知，非言能說。何以故？過諸文字，離語境界……故；無諸戲論，遠離思量……非識所知；住無住所，寂靜聖智，復無分別智慧境界；無我、我所，求不可得；無取、無捨，無染，無穢，清靜離垢，最勝第一，性常不變，若佛出世及不出世，性相常住。大王，是為法界。」

因此，摩訶般若經，說般若波羅密多，能生諸佛，能示世間相⑨，並說，佛是因般若波羅密，得一切諸法如相，而名如來，故說是能生諸佛；及因般若波羅密，能示五陰世間如，故說是能示世間相。般若波羅密，如何示五陰如？經說：

『般若波羅密，不示五陰破，不示五陰壞，不示生、不示滅，不示垢、不示淨，不示增、不示減，不示入、不示出，不示過去、不示未來，不示現在。』

（下轉第8頁）



佛說法句經

黃繩會語譯

(續上期)

第五章 愚癡的人

㊦ 失眠的人，感覺夜長如年。疲倦之人，雖然幾步之路，亦覺很遠。愚癡的人，對於人生，悠悠厭倦。

㊦ 旅行的人，如果不結識到比他更聰明，或與他相等聰明的伴侶，則他必定感覺長路漫漫，非常寂寞。愚癡的人亦復如是，因他很難結識到智慧的人，因而感覺他在人生的旅途上寸步難移。

㊦ 愚癡的人，常常堅執地尋思着：「這是我的財產；這是我的後裔。」誰知他的肉體和他的思想，都不是他的。還說什麼兒子是他的；錢財是他的呢？

㊦ 愚癡的人，如果自己知到自己是個愚癡的人，則他還算有自知之聰明。如果愚癡的人，不知到自己是個愚癡的人，則他的的確確是一個愚癡的人了。

㊦ 愚癡的人，即使終身與有智慧之人為伍，其所沾益到的真理，等如以一勺，去嘗全鼎的滋味而已。

㊦ 聰明的人，與有智慧之人為伍，其所沾益的真理，恍如以口舌嘗盡全鼎的滋味一樣。

㊦ 愚癡的人，蒙蒙昧昧，到處都遇着敵人。因為他懵懵然做了很多惡事，及至受到苦果，他方纔醒覺。

㊦ 那些將來會有後悔的事，一定不是好事。這件事的後果，會令到他痛哭流涕的。

㊦ 那些將來不會有後悔的事，一定是好事，這件事的後果，會令到他笑逐顏開的。

㊦ 惡事做了，還未受到苦果之時，愚癡的人，仍然耽着惡事而不捨。及至苦果臨頭，則悔恨已遲。

㊦ 愚癡的人，即使長年苦行，亦如刀尖之上舐蜜一樣，實及不能守淨戒的人，安穩而有功德。

㊦ 惡事如新搾之牛乳，不會立刻變壞。惡事又恰如有灰掩蓋着的柴火，終必掩蓋不住，而大燒起來。

㊦ 惡事如火焚燒，不特將作惡事的愚癡的人，聲名毀盡，而且將其肉體亦必傷害，所謂身敗名裂是也。

㊦ 愚癡的人，追求榮華富貴，比丘追求佛陀的軌範，庵堂的修行人，追求寧靜，普通信徒，追求崇敬。

㊦ 普通信徒，即使能夠立心離開世俗，但他常自思維：這是我所作之功業，他常常引萬事而歸功於己。無論已經作或未會作，都說這是「我的」。那麼，他就不能夠「無我」。故此他的欲念，仍然強盛，虛榮之心，仍然增長。他亦不過是個愚癡的人罷了。

㊦ 有兩條路可行，一條是追求榮華富貴之路，一條是直到涅槃極樂之路。如比丘是真正佛陀弟子，能夠了解到這兩條路的分別

，他必定會捨棄前者，而趨向後一條路的。

第六章 智慧的人

❶ 如果你遇到一個人，他會告訴你：什麼事情你應該避開而不可去做，你違背他的指導之時，他又會指責你，這個人就是一個智慧的人。你應該跟隨着他，服從他的指導，好像你跟隨一個知到藏寶所在的人，他會告訴你如何去尋求藏寶一樣。你跟隨着他，是有益無損的。

❷ 服從這個人的告誡，聽着這個人的指導，那些惡事，他會禁止你去做的。因為他是喜歡善事，而厭棄惡事的。

❸ 切勿與做惡事之人為伍，切勿與不及你的人為伍，應該與有道德之人為伍，應該與善人為伍。

❹ 守淨戒的人，一定生活得很愉快，因為常常保持一顆寧靜之心。聖者對長老比丘所宣揚之戒律，是衷心誠服的。

❺ 鑿井的人，很易尋到水源；做箭的人，很易伸直一枝箭；木匠很易將一段木做成有用之材；智慧的人，很易將他自己修煉成功。

❻ 大風不能吹動巖石，智慧的人，既不受人怨懟，亦不受人稱讚。

❼ 智慧的人，聽受淨戒之後，其心立即變成淵深平靜，如無風浪的湖沼一樣。

❽ 善人處在任何環境中，行動都十分小心謹慎。善人不因為五官的快感而說話；又不因欲念的衝動而發言。無論遇着喜歡的事，或憂愁之事，智慧的人都一樣寧靜，不憂不喜。

❾ 如果一個人不為着自己求財求榮譽，又不為他人求財求財求榮譽，他不肯以不平等正直的事去求自己成功，則這個人就是一個善人，一個智慧的人，一個有道德的人。

❿ 得到達彼岸（成阿羅漢）的人很少；在此岸徘徊不前的人很多。

❶ 但如果一經聽受淨戒，即嚴守弗渝的人，他必定能夠超越生死苦海。

❷ 智慧的人，應該放棄凡夫俗子的黑暗生活，而尋求比丘的光明生活。離開家庭（出家），而去到一個無家的境地，這個人就會在他的清淨居處，享受寧靜的愉快。須知此種愉快。凡夫俗子是無法獲得的。

❸ 將所有塵世的欲樂拋棄，而澈悟「無我」，及「無我所有」，則這個人已經清除他心內的煩惱。

❹ 那些人，他的心已經堅固地記着「七覺支」，他又不沾着任何事物，無拘繫，無罣礙，他又能控制食欲，則他心地光明，凡塵俗事，都不能纏縛他了！

第七章 聖潔的人

❶ 得到彼岸的人，已經完全無煩惱的了。他的一切纏縛枷鎖，都已解脫，這個人已經離開苦境。

❷ 這個人集中思想去修行，他不停留在塵俗的居處，好像天鵝不停留於一個小湖，他能夠隨處游行，無所牽累。

❸ 這個人並不擁有財富，他祇用簡單的飲食，他已經證悟「空」理，並得到無條件的安樂（涅槃）。他海濶天空瀟灑自由，無人能知其去處，只是好像那雀鳥向天空飛翔一樣。

❹ 他能夠控制食欲，不沾着於享樂，他已經證悟「空」理，並得到無條件之自由（涅槃）。他海濶天空，瀟灑自在，無人能知其去處，好似雀鳥向空中飛翔一樣。

❺ 一個人能夠將他的五官感覺，善為羈勒，好像馬匹受制於御者的韁繩，完全駕御純熟，絕無驕慢之心，又無欲念，能夠忍受一切痛苦的事。譬如大地，無物不載，譬如大門，無物不容。這樣，他就好像一個澄清見底的湖沼，絕無污泥，這樣，他就得悟「無生」。

㊦ 能夠靜住他的思想，又能靜住他的言說和舉動，他就能夠獲得真智慧，而成爲一個完全靜住的人。

㊦ 一個人能夠不輕信別人，而悟澈一切皆從因緣而生，他就會解去纏縛，拒絕誘惑，截斷欲念，而成爲聖潔的人。

㊦ 無論在山裏或森林中隱居，又無論在陸上或海上之住處，凡有聖潔的人所居者，皆屬吉祥之地。

㊦ 森林中隱居，最爲安樂，因其地俗塵飛不到，可使人靜居而無欲念。

第八章 千數

㊦ 講了一千句說話但其中並無含有勸人爲善意義的，倒不如祇講一句說話，當別人聽了可以使其達到內心寧靜。

㊦ 作了一千首詩但其內容全無意義的，倒不如祇作一首詩，當別人聽了可以使其內心寧靜。

㊦ 念誦一千首詩，但其內容全無意義的，倒不如念一條戒律，當別人聽了之後，信受奉行，獲益甚多。

㊦ 戰勝了一千人，並且戰勝他們一千次，倒不如戰勝本人自己爲好，因爲戰勝自己的人，纔是真正的勝利者。

㊦ 戰勝自己好過戰勝別人，甚至天人大力魔羅都不能打敗一個能夠常常戰勝自己，能夠常常控制自己情感的人。

㊦ 如果有人每月勤修供養一千次，並如是供養一百年，倒不如能夠供養一個悟道的人，雖然，這供養祇是短暫的，仍然勝過供養未悟道的人一百年。

㊦ 如果有人有人在森林勤修供養火神一百年，倒不如能夠供養一個悟道的人，雖然這供養祇是短暫的，仍然勝過供養火神一百年。

㊦ 在這世界裏勤修供養，無論是爲了盡責任，抑或爲了求功德，其價值是很微小的，倒不如對正直的人加以尊敬，其價值反而更大。

㊦ 如果有人長時期尊敬老人，並令老人得到歡喜，則得到四種果報，即長壽端莊安樂及有力量。

㊦ 如果一個人行爲邪惡，完全不控制欲念，則他雖然活了一百年，倒不如一個有道德的人常常能夠自己反省祇活了一天。

㊦ 如果一個人自甘頹惰，意志軟弱，則他雖然活了一百年，倒不如一個堅強意志的有道人祇活了一天。

㊦ 如果一個人不能見到諸法的實相，則他雖然活了一百年，倒不如一個能夠見到諸法實相的人祇活了一天。

㊦ 如果一個人不能悟到不生滅法，則他雖然活了一百年，倒不如一個悟到了不生滅法的人祇活了一天。

㊦ 如果一個人不能守得最清淨的戒律，則他雖然活了一百年，倒不如一個守得最清淨戒律的人祇活了一天。

第九章 邪惡

㊦ 一個人應該勤懇去做好事。並且切勿懷有邪惡的思想。如果一個人懶惰去做好事，他的思想就嗜好邪惡。

㊦ 如果一個人做錯了事，切勿再做第二次錯事。他要憎恨邪惡，因爲積集了邪惡，會令到他很痛苦的。

㊦ 如果一個人做了好事，他最好繼續做下去。他要喜歡好事，因爲積集了好事，會令到他很快樂的。

㊦ 甚至已經做錯了事的人，他仍然感覺一樣快樂，因爲那時苦果仍未成熟。等到苦果成熟了，這個人就知到邪惡帶來了這些不幸。

㊦ 甚至已經做了好事的人，他仍然未感到快樂，因爲那時樂果仍未成熟。等到樂果成熟了，這人就知到好事帶來了這些快樂。

㊦ 切不可任由邪惡的思想油然而起。一個人要常常自己對自己說：「邪惡念頭，不要近我！」一滴一滴的水，可以將整個水壺載滿了水。愚癡的人，整個人充滿了邪惡。即使他祇是一件一件小小的邪惡的事，做下去便整個人充滿了邪惡。（未完待續）



龍樹之思想

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(續上期)

(D)運動與變化之否定

齊諾的逆說

倘若把因果關係看作是某一東西由一狀態到另一狀態的變化，或在時間這一場所內的移行，則把它與事物在空間中位置的移動作同樣的思考，是可能的。在『中論』中，其第二章即考察運動的問題。不管是時間抑是空間，其廣幅都可無限地分析為多數的極限點。由於各點都不具有廣幅，故在點中事物不能移行，而常是靜止。由於集合無限點亦不能生出廣幅之故，故在點中靜止的東西，要在有廣幅的場所移行，是不可能的。這樣的伊里亞派的齊諾的逆說，在很早便展開其剎那滅論與原子論的佛教中亦能成立。注釋者月稱即以齊諾的逆說來理解龍樹的議論。

總之，已經被過去了的東西是不會被過去的。還未被過去的東西亦是不會被過去的。除了已經被過去了的東西與還未被過去的東西外，正在被過去的東西亦不被過去。(二·一) 不管是時間抑是空間，除去已經被過去了的行程(已去)與自此當會被過去的行程(未去)外，現在正在被過去的行程(現去)這樣的東西是不可得的。這是由於，這所謂現去的，作為已去與未去的接點，並不具有廣幅之故。月稱的注釋預想這樣的反論者：他以爲正在步行的人的足，在正在被其蓋着的場所中，其去這樣的作用是可實行的。對於這樣的思考方式，月稱以爲在這樣的事態中，嚴格來說，必須考慮有關足指尖端所有的一個原子

。這原子前方所有的場所是未去，原子後方所有的場所是已去。但由於原子沒有大小的量可言，故原子所蓋着的所謂現去的場所這樣的東西，實在是不存在的。以上是月稱的想法。

這月稱的議論正與齊諾的逆說相似。不過龍樹自身則由稍異的觀點來分析這個問題。他在接着第一頌，介紹了以爲去的事即在現在正在被過去的場所中的這樣的反論者的意見後，即說：

正在被過去的場所中怎樣能有過去運動呢？沒有過去一事的正在被過去的場所，是不能想像的。(二·三)

以爲在正在被過去的場所中有過去運動的人，糾纏於離開過去運動有被過去的東西的這樣的不合理中。爲什麼呢？因正在被過去的東西，是要被過去的。(二·四)

倘若在正在被過去的場所中有過去一事，則變成有兩個過去運動了。使正在被過去的東西成爲如此的過去運動，與在那裏正在被進行的過去運動。(二·五)

這裏龍樹真正視爲問題的，是「被過去的東西」與「過去運動」這兩個概念的關係，而不是運動這樣的位置的移動是否可能一點。「被過去的東西」與「過去運動」的關係，我們將移至在第六詩頌以下「行的東西」與「行的運動」的關係中來討論。

行的東西與行的運動

說「行的東西行走」時，可想到行這一運動與獨立的「行的東西」。這即是，在不行走的「行的東西」中已有「行的事」了。順此，當說「行的東西行走」時，則可有兩個「行的運動」(二·一〇——一一)。由於不能說「行的東西行走」，故「行的

東西」當是不行走的（二·八）。但「不走行的東西」亦是不行走的，「行的東西」與「不行走的」東西之外再無第三的行的主體（二·八）。但，「行」這一運動是不能獨立於「行的東西」這一主體而有的。故「行的運動」不能成立；「行的運動」倘若不能成立，則「行的東西」亦不能成立（二·七）。但，倘若「行的東西」與「行的運動」是同一的話，則作用與其主體便會成而爲一了。倘若這兩者是別異的話，則便會出現離「行的東西」有「行的運動」、離「行的運動」有「行的東西」這樣的不合理了（二·一八——二〇）。

龍樹在討論運動問題時，亦把某一作用與其主體的關係安排入同一性與別異性的兩難中。這與經細味原因與結果而問及原因這樣的作用之主體，與使結果生起的作用這兩者的關係（一·四），是同一論理。

我們試在下節對這個相同的論理再稍作本質的分析看看。

（E）主體及其作用之否定

作用與主體、客體

某一作用及其主體及對象這三者的關係，亦是在「中論」中屢屢被論及的主題。前節所見到的「過去的東西」「過去的作用」「被過去的東西」亦是這樣；其他則第三章有「見的東西」「被見的東西」「見的作用」、第五章有「貪的東西」「貪的作用」、第八章有行為者與行為、第十章有「能燃的東西」（火）與「燃燒的作用」與「被燃燒的東西」（薪）等等被考察。其他的章節，同樣的問題在其中亦斷片地、間接地屢屢被提出處理。這些議論的基調，是與前節所見到的對行的人與行的作用的分析相同的論理。譬如龍樹在第十章的前頭部份說：

倘若薪就此即是火，則主體與其作用的對象便變成同一了。倘若火是異于薪，則離薪亦可有火了。（倘若這樣，則火）變成常住地燃燒的東西、不用燃燒的原因的東西、沒有重新開始燃燒的必要的东西了。倘使如此，（火）便是不具有作用的東的了。（一〇·一——二）

不過，倘若稍爲詳細地研究龍樹的論辯方法，則可見在對作用、主體、對象的關係的分析中，有兩個相異的方法被拿來取用。其一是對作用與主體、或作用與客體的關係的分析，這與前節中見到的有關「過去的東西」與「過去運動」、及「被過去的東西」與「過去運動」的關係相同。另一則是對主體與客體的關係的分析，這最低限度在論理形式中，異於對作用與主體或作用與客體的關係的分析。主體與客體的關係且待後討論，現在先考察一下作用與其主體的關係看看。

眼是不見的

第三章是通常被附上「對眼等的感官的考察」一名的一章，批判依眼、耳、鼻、舌、身（皮膚）、意六種器官而來的認識，與色形、音聲、香、味、可觸物、被思考物這六種對象。樹龍在第一詩頌敘述其主題後即說：

這見的東西（眼）不能見其自體。不能見自體的東西爲甚麼能見它自身以外的東西呢？（三·二）

燈火的譬喻並不能夠地證明見的東西。這譬喻亦如見的東西一樣，依（對）被過去了的東西、正在被過去的東西、仍未被過去的東西（的考察）而被批判。（三·三）

不正是在見的見的東西不管怎樣都不能存在，何以能說見的東西見一類的話呢？（三·四）

見的東西不見。不見的東西不見。必須認許的是，見的人與見的東西一樣，都被說明。（三·五）

我們試在與上節的解說的關係上由這個議論的結尾開始逆行看看。「見的東西不見，不見的東西不見」這樣的說法，我們已很熟悉了。這與「行走的東西不行走，不行走的東西亦不行走」的說法是完全相同的。其根據亦無不同。見的東西並不是不見的東西。因此在說見的東西見時，含有作爲見的東西的本質的見、與正在正在見的見，的兩個見的作用。這是完全不必要的重複。而在另一方面，說不見的東西見，譬如耳見，那當然是不可能的。此中並無任何的必然性，且是自己矛盾。

龍樹這樣的想法，倘若不以他所抱有的本體的概念爲前提而

理解之，則勢必只能理解為不過是非常識的冗舌或者是帶有詐術的詭辯了。當說眼的本體時，這本體到底是否具有作為眼的屬性的見的作用呢？本體是恆常的，因而不具有作用。倘若作這樣想，以為這在表現為現象時與作用相結附，則眼的本體是沒有見的作用的。換言之，本體是空的。耳與鼻的本體都同樣地不具有其各自的作用。倘若如是這樣，則眼的本體與耳鼻的本體到底何以要被區別開呢？嚴密區別眼的本體與耳及其他本體的有部，並不能說明這個理由。

龍樹的定義是，所謂本體是不依存其他的東西而是自立的存在。因此當說某一作用屬於本體時，並不能說這依其他的東西，以其他的東西為對象而作用。倘若如是這樣，則本體的作用必須是自己作用，對於自己自身的作用了。不過，說本體對於自己自身而作用，這與被給予本體的另一規定相矛盾。本體是單一的東西，不具有部分。由於對於自己自身的作用是一物的一部份，對於這同一物的另一部份的作用之故，故不具有部分的本體，是不可能有這樣的自己作用的。正如指的尖端不能接觸這指自身的尖端一樣，又如角力士不能打敗自身那樣，雜技藝員亦不能攀上自己的肩膀上那樣，眼亦不能見其眼自體。龍樹即在第二詩頌的前半說這個意思。在說明同詩頌的後半前，讓我們先研究一下有關在第三詩頌出現的燈火的譬喻看看。

燈火不照自身

在這三·三的詩頌中，龍樹未有充分說明燈火的譬喻。他只說把第二章所行的議論應用到這裏來。在印度哲學中，有燈火是具有能照自體亦能照他體的作用的東西的譬喻，但對於這何以不能成立一點，在『中論』第七章的第八——十二詩頌、在『迴諍論』第三十四——三十九詩頌、在『廣破論』第六、九、十節等中，有詳細的說明。所謂能夠應用第二章的論理，即是，在說燈火照闇時，仍未生起的燈火，已經生起而照過的燈火都是不照闇的。這兩者以外的正在生起的燈火這樣的東西不能得，在這時點中作用與主體的關係不能成立。能夠應用第二章的論理，即是說這樣的分析是可能的。

譬如，如在暗闇中的不能見到的壺為火所照而變成可見的那樣，初有不在被照中的燈火，其後這燈火被照而變成可見的，倘若這樣，燈火即照其自體。這樣的事亦能說得通吧。但並沒有那其初不在被照中的燈火，怎能確認它照其自體一事呢？又倘若火如同照其他東西一樣地亦照其自體的話，則火亦當如同燒其他東西一樣地燒其自己了。但這樣的事實是沒有的。又倘若以為火照自它，則闇方當亦隱蓋自它了。但何以實際上不是這樣呢？過去的燈火、未來的燈火都不照，這是對的，但在燈火正在生起時能照，這種想法當是可以了吧。但由於正在生起時的燈火尚未到達闇那方，如何能照闇呢？倘若這是可能的話，則這裏所有的燈火必須照到世界所有的闇了。但這樣的事是不能被經驗的。

如這樣，龍樹的燈火的議論，是非常多姿多采的。不過他的有關這個譬喻的論理的核心，出現於『中論』七·九和敘述幾乎和這是相同旨趣的『迴諍論』第三十七詩頌中。

在燈火這東西中沒有闇，有燈火的場所中亦沒有闇。照的動作實際上是破闇的事，但這燈火到底照什麼呢？（七·九）這是共通於照自體的場合與照他體的場合的批判。想想有關自己作用看，當說燈火照自身時，在燈火自身中必須要有與光的部分相俱的所謂闇的其他一部份。這是由於倘若不是這樣則不能有光照闇這樣的作用之故。不過，倘若在燈火中有與自己對立的部分，則這變成燈光具有相互矛盾的兩個本質了，這與燈火本體的單一性相背。

對自己作用的否定

這并不是只對有關燈火說的。當說本體自己作用時，這本體必須分裂為作用的主體與客體。這必然地會伴隨着本體有兩個本質的不合理。本體並不對自己自身起作用；在對其他東西起作用的場合，其論理的本質，亦是不變的。因為，不依傍其他東西的自立的本體為了要生作用而需要一他者，這實已變成本體含有其他契機了。

事物對自己自身不起作用，這對區別哲學一般、特別是說一切有部來說，是重要的原理。譬如，把認識分析為六種認識與六

種對象、或分析爲六種認識、六種器官、六種對象的區別的立場，是決不認許認識之自己認識的。所謂認識是認識與自己相異的對象；倘若認許認識是把自己（亦即是認識自身中所出現的表象）作爲對象而認識，這樣外界對象便變成不必要了，則把認識分析爲主體與對象的區別立場便會崩壞了。主張認識是自己認識的，是經量部與唯識派。在這些學派中，所謂主觀與客觀，不過是在認識這一事實中所有的論理的、假設的區分而已。說一切有部始終與這樣的觀念論的立場相對抗；其反對原理，即是對認識的、事物一般的自己作用的否定。

龍樹不加改變地承認這樣的說一切有部的原理，亦可見出他是以此原理爲前提而展開其議論的。不過，必須注意的是，他說由於否定事物的自己作用，但并不如說一切有部那樣，認許和主張作爲其反定律的事物對他者的作用。龍樹是否定這個的。即是，龍樹指出和令人見出，在設定本體的立場下，事物不管是自己作用抑是對其作用都不能成立的，這樣的矛盾。此中他所真正否定的，亦是本體的立場這東西。

（F）主體與客體的關係之否定

兩個論理的誤謬

前節見書，若要追求主體與作用的關係，則必然地主體與客體的關係會作爲問題而浮現上來。爲了檢討主體與客體的關係，龍樹最底限度使用兩種類的論理。其一是指出無限追遡的錯誤，另指出相互依存的錯誤。這無限追遡與相互依存兩者，并不只見於龍樹中，且在其後印度論理學一般中，被認爲是論理的誤謬。

無限追遡的誤謬

首先就無限追遡的問題想想看。說一切有部說，所有被制約的存在（有爲法）生後只停留一瞬間，旋即滅去。但依據這學派的說明，這所謂一瞬間即是生、住、異、滅這四個小瞬間集合起來的長度。某一東西當它生起時，它自體與生、住、異、滅這四個相狀是同時起的。此中，由於這生、住、異、滅四相狀亦是爲

「不陪伴心的東西」（心不相應行）這樣的範疇所包含的被制約的存在之故，故各各當又具有四個相狀。但假若第二次的四相狀復又具有四相狀，則這個關係將無限持續。

此中有部建立生生一相狀，作爲令生得以生起的東西，說生生逆反地依生而被生起，因而斷除無限追遡。關於住以下的三者亦是，建立住住、異異、滅滅這二次的相狀，而把這二次的相狀想爲是依一次的住、異、滅而被使生起。當某一東西生起時，它與生、住、異、滅、生生、住住、異異、滅滅共九要素一同生起。生使除其自體以外的其他八個要素生起，生生則只使生得以生起。關於住、異、滅亦是，一次的住、異、滅對於除却其各自體外的八要素而作用，而異異等的二次的相狀則只對於異等一個東西而作用。

龍樹『中論』第七章論及這個問題。不過，此中四個相狀被約爲生、住、滅三相。這是由於在經典與有部自體住中皆含有住與異兩者，而約成三相之故。月稱曾說龍樹的三相的批判不是對於有部教義的，而是對於正量部（小乘諸學派之一）的教義的。但不管是那一學派，在原理上都無相違處。

龍樹的批判是，倘若生、住、滅三相中更有二次的、三次的等等的三相的話，則這關係將無限地持續，而不知所止。（七·三）。這即是，生中又有生、住、滅三相，這第二的生中倘若又有生、住、滅，則這關係即是無限。若只就生來說，使某一東西生起，是生，而第二生生這生，第二生又依第三生，以此方式下去，即無限地進展而不停。（七·一八——一九）。

一般來說，這無限追遡的關係是這樣的。不管是兩個實體，或是一個實體與屬性，倘若A與B二者具有關係C，則爲了要連結C與A，D成爲必要；爲了要連結C與B，E成爲必要。以這種方式下去，便勢必成爲無限的關係了。由於這意味着最終的根據的不能獲得，陷於這無限追遡的那些議論即不能成立。

（未完待續）



慶祝衛塞節的感懷與倡議

白聖

一年一度的衛塞節，是我們佛陀誕生的紀念日，凡是佛陀的弟子，在這一天總應有心理與形式的慶祝。佛陀是曠古的聖哲，人類的救星，苦海的舟航，昏暗的明燈。有了佛陀，我們苦惱的衆生，才可以得到快樂；有了佛陀，我們昏暗的世界，才可以得到光明，佛陀應生在世，揭發了世界之有成、住、壞、空，人生

我們衆生高度的智慧，而達到復本本源，究竟清淨的境界。我們在這一天，應以無比的熱忱與至誠的心念，慶祝我們大慈悲，大喜捨、大智慧的曠古聖人——佛陀，祈禱佛陀在常寂光中，永賜光明，照耀佛弟子們，能荷擔如來家業，永紹佛陀慧命！

佛陀的一代言教中，一向主張三寶在佛教中的地位，是如鼎

之有生、老、病、死，都是起源於衆生無始以來的貪瞋癡等種種無明煩惱之起惑、造業，而招受到世界人生的種種顛倒！本無而今有，不必受而妄受的罪象。於是由佛陀證得的同體大悲心中，



三足，缺一不可的。但在續佛慧命教化衆生的崗位上，僧寶的責任，特別重大。寫到這裏，我不能不把佛陀繼承的種子——宏揚佛法，教化衆生的三寶之一的僧寶的問題提出來特別說一說，使我們知道今日大乘佛教中有一個潛在的危機。據

我多年來從事國際佛教工作的經驗中，深深憂慮到大乘佛教國家僧寶缺乏，後繼無人的現象，為此曾與各地佛教領導人，交換過不少意見。記得數年前，我曾鼓勵韓國的能嘉法師在漢城開了二

次世界佛教領導者會議，雖各國高僧齊集一堂，討論過這些問題，但因大小乘國家意見不一，並未得到具體的方案，只成立了一個「世界佛教聯合會」而已。後來在第二屆世界佛教領導者大會時，也只是傳了一次大乘菩薩戒，有幾千四衆受戒。韓國也是大乘佛教，但是形式方面稍與我國不同，他們很有力爭上游的進取心，值得嘉勉與效法。我在各地與不少大德法師們，不止一次談

體一如的真理，是法爾如是的定論，這種真理的啓示，是要啓發

起我們本身僧寶缺乏的嚴重問題。有好多熱心大德法師們，建議我再召開一次華僧大會，專門討論我們大乘佛教在世界各國的僧寶延續問題，大家爲了佛教而聚會一堂，用集思廣益的方法，研擬出如何挽救當前僧寶缺乏的方案。我曾爲此再三考慮，總想選擇一個適當的時機與地點，邀請我大乘佛教散佈在各國的華僧大德，聚集一處，研究個起死回生的良策，使各國華僧耕耘數十（百）年的佛地，不致遭到荒蕪與絕種的危險，以作爲我們慶祝衛塞節，獻給佛陀的禮品。這是一個急不待緩的工作，不能不速謀急救，否則十年或二十年後，我大乘佛教僧寶後繼無人，佛法變質，那時前途如何？不言可知。我非杞人憂天，更非危言聳聽，而是鐵一般的事實，擺在我們面前，不容今日的佛教領導人，不速謀挽救，否則，真的到了佛教變質的那天……我們豈不全部變成佛教歷史上的罪人？希望各位大德法師，檢討過去，策勵將來，明智俯鑒愚言，不勝馨香盼禱之至！

我是華僧大會的創辦人，現因職責的驅使，不揣謏陋，草擬了一份會議方案，將它公佈於諸公之前，拋磚引玉，希望平素對佛教存心關心的大德法師們，發表你更好的高見，書面意見完成後，於十月半前後逕寄曼谷佛光學苑 21/9 Lane 101/1. Vachirumsathit Sukhumvit Road, Bangkok, Thailand. 達理法師，如果廣大的華僧大德，表示了您支持的意見，我們將很快的邀請諸公齊集一處，舉行一次改良制度的華僧大會，但是否能夠實現，全賴各地華僧大德惠予熱心的支持與寶貴的建議，最後謹以一百二十分的誠意，企待諸公的賜教！

附世界華僧大會第三屆會議草案

大會擬討論之提案要點如下：

1. 中國大陸原爲世界各地華僧發源地，現大陸變色佛教無存，華僧亦已絕跡。目前華僧最多地區爲台港兩地，而目下工業發達社會變型及部份地區兵役限制等因素，對後繼華僧之來

源，構成重大威脅。如何於台港兩地——特別是台灣培養後繼華僧是一重大課題，大會中應詳加研討，擬訂可行方案。

2. 目前世界佛教僧侶制度，大分爲三：（一）是中國傳統式的終身出家制度；（二）是南傳佛教式的短期出家（也有終身）制度；（三）是日本佛教可以有家庭的制度。每一制度。各有其利弊得失。目前華僧後繼發生問題，爲了適應目前社會的需要，是否於中國傳統制度之外，兼取南傳與日式佛教制度抑或另有其他較好改革制度，大會中應詳加研討，擬訂可行方案。

3. 華僧服裝式樣與顏色，迄未統一，大會中應否研討可行方案，統一實行。

4. 時代進步，人類教育水準普遍提高；華僧不具豐富學德，難肩弘下化之時代任務。今後華僧應質量並重，普遍提高僧教育水準，是否擬定三級僧教育制度，強令青年僧尼接受上項教育，以陶養高尚僧格。

5. 華僧之職位階級，有欠明確規定，是否應依戒臘先後而定長幼之序，依教育程序之高低而定上下階級。此次大會中，應詳擬可行方案，統一實施。

6. 目前世界性佛教組織，雖有幾個，但非純大乘佛教僧伽之組織，如能以各地華僧爲骨幹，主動向南傳等佛教國家，迅謀合作團結，以利世界佛教事務之發展。此次大會中，研擬可行之方案予以實施。

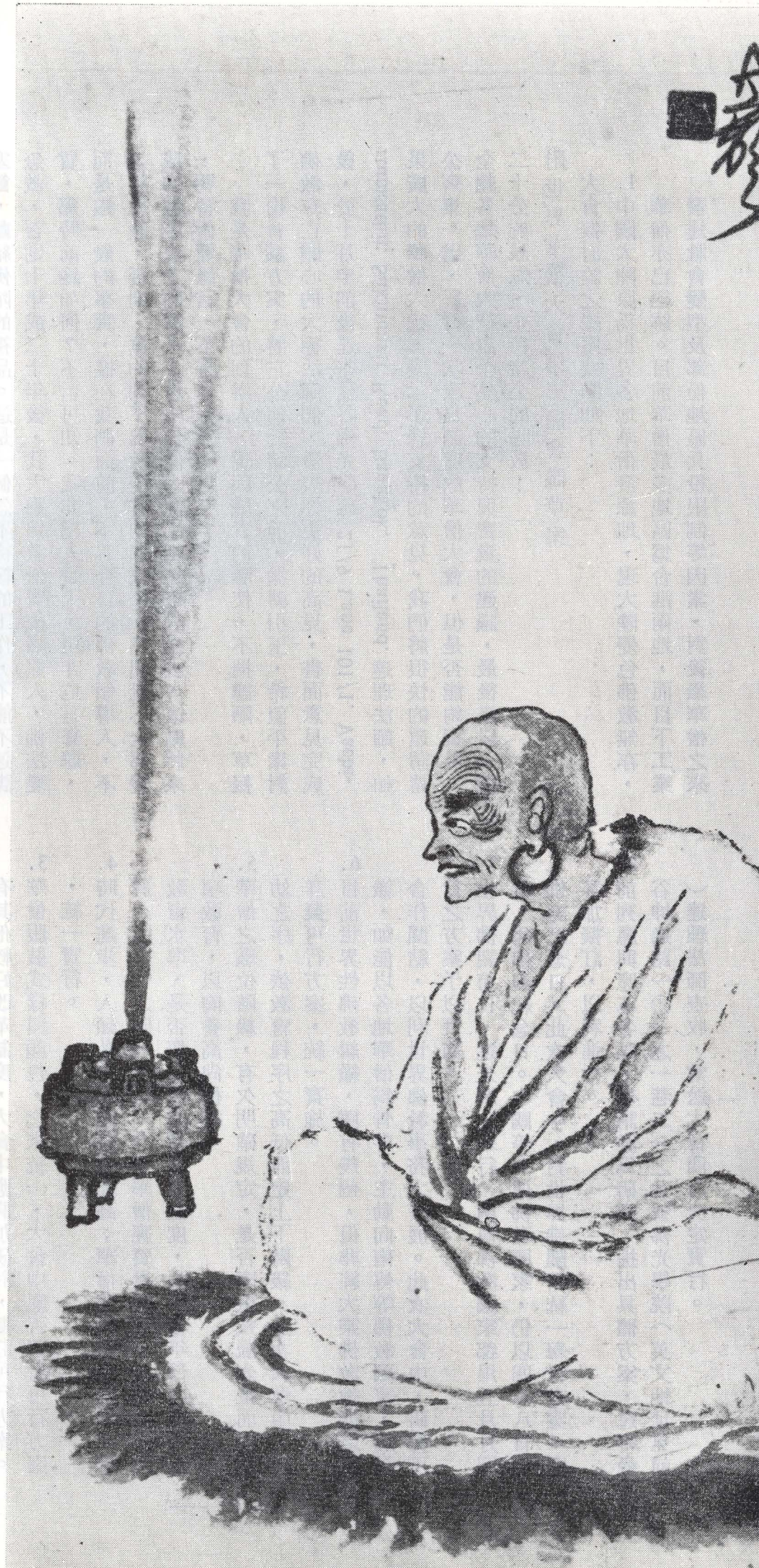
7. 世界佛誕節日，迄未統一舉行，南傳佛教國家都用五月月圓日，爲佛誕紀念日。中國等北傳佛教國家，仍以四月八日爲佛誕紀念日。此次大會中，對世界佛誕節統一舉行方案，應詳加擬訂，以利進行。

8. 前列應興應革各點，敬請詳爲研究，提出具體方案，逕寄曼谷坤逸路一〇一之一巷二一之九號佛光學院（英文地址見前）達理法師查收，彙送大會商討決定實行。

大夢

蕭立聲

睡眠如
寤如
願眾生



佛手精錄

◁ 覺夢

▷ 靜慮

居士書畫選輯

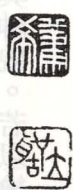
一切智

覺周

顧十方

丁巳淡佛

吳大龍居士



佛曆三三二四年諸王歡宴于泰京



△釋迦牟尼佛立像

南柯一夢

乙卯冬
蕭大龍



書蕭立聲先生羅漢畫

唐君毅

蕭立聲先生，於國畫無不工，而吾尤喜其人物畫中之羅漢。

西方之人物畫，以油墨成者，重形體之宛然凸現。國畫則妙在筆意，於人物之畫，重得其神趣。人物畫中之仕女，其形貌宜幽嫺端重，而其運筆墨，亦宜以規矩法度見長，則不能盡此國畫中筆墨之自由揮灑之用。唯以國畫之筆墨，為高人逸士，與佛菩薩及羅漢者，其橫斜曲直之變化無窮，而後此筆墨之用，得無礙自在。顧道家之高人逸士，有冠有髻，昔為之畫者，要在繪其行動衣履之姿。而佛家之羅漢，則可袒裼裸裎，不冠不履，而其頭骨之崢嶸，胸腹之坦蕩，無不可入於畫中。故言國畫中之人物畫，吾嘗以羅漢畫為至極。羅漢之所志，在佛菩薩，而尚未有其慈悲之懷，與圓滿之德。故其貌不如佛菩薩之端嚴豐碩。羅漢之行，必殊乎世俗，而其貌，即必古異而清奇，然亦未嘗有倨傲肆放之容。而善繪之者，亦必如羅漢之志之行，而得其神貌。若以繪佛菩

薩之道為之，是為過；若一有倨傲肆放之容，則為世之狂士。皆非羅漢也。

當今之世，人罕知人物之各有其品類，以想像其神彩，故能為人物畫者絕少，為高人奇士與佛畫者尤少。於羅漢之畫，昔在江南，有呂鳳子先生，能得其高古之趣。南來唯見蕭立聲先生，以其拔俗之襟懷，為此舉世不為之畫。其所為者，蓋皆先想像羅漢之志之行，使盤桓於心目之間，如其所知無過與不及，然後解衣旁礴，一揮而就。故筆酣墨飽，神趣盎然，若釋迦之五百尊者之再生於今世。此豈特一藝事之極，而其使世人得緣此羅漢之貌，以知其志、其行、其道之所在，則其功德，何可勝計耶？比聞香港中文大學藝術系主辦蕭立聲先生書畫欣賞會於大會堂低座二樓，於六月廿五日至廿七日，一連三天展出，與信佛人士藉此共結善緣。吾忝列同事之雅，承囑為一言為介。是為序。

從李龍眠說到——

蕭立聲先生的羅漢畫

漁父

幼時讀李龍眠畫羅漢渡江一文，印象極深，文章描寫十五個半羅漢渡江情形淋漓盡致（按原畫為十八羅漢渡江，後因一角漫滅，僅存十五人又半），因此十五個半羅漢的狀態、神情、風采，一直存在我腦海中，數十年，未嘗或忘。因為這個原故，以後無論到什麼地方，只要看見羅漢畫或羅漢塑像，總喜歡將它與

腦中的羅漢相比，但每次所見的畫和像都不及腦中所有的巧妙、生動。南來以後，在一個偶然的場合，看到蕭立聲先生的畫，非常喜歡，記得當時陳列供欣賞的，有廿餘幅，有字，有山水，有的人物，花鳥……剛健婀娜，兼而有之，字則蒼勁有力，山水畫淡雅自然，人物畫以羅漢畫最突出，亦最多，情態既殊，各盡其妙

。有立者，有臥者，有對坐似談心者，合掌類唸佛者，或作顧盼之姿，或作沉思之狀，有携杖閒行者，亦有獨立遠眺者，更有咧咀閉目作挑耳狀者。有一幅一人垂目跌坐蒲團上，一人則依書而坐，一則隱几而眠，鼾聲呼呼，隱約可聞，還有一巨幅，類似達摩者，肩挑竹笠，邁步而行，衣袂生風，雙目炯視，神采如生。用筆，布局，皆有新意，不落窠臼。

這些羅漢對我來說，另有一種相見恨晚之感，因為每一尊羅漢的狀貌，意趣，似曾相識，蓋大部份與我多年來存留在腦海中之羅漢神情相合，故摩娑盤桓久久始離去，是時尚不知蕭先生為何許人也。旋得識蕭先生，一次且曾參觀作畫，在場者多為其弟子，所作者乃一巨幅羅漢，高約廿餘尺，橫廣十餘尺許，蕭氏握筆濡墨，凝神屏氣，態度從容，嚴肅，少頃即懸腕中鋒，走筆運墨，縱橫姿肆，「濃淡乾潤，疏密多寡，各得其當」。須臾間一幅態度安祥，神情穩定的羅漢畫即告完成，觀者讚口不絕。唐師嘗謂蕭先生畫羅漢時是「先想羅漢之志之行，使盡盤桓於心目之間，然後一揮而就」。昔人亦謂李公麟「腕中有至理胸中有邱壑」。杜少陵所謂：「良工心獨苦」。蕭先生的羅漢能出於唐宋而自成一派，是數十年勤勉不輟，刻苦磨鍊的結果。

蕭先生的山水畫，其風格也甚別緻，據說是脫穎於宋元，充滿淡雅自然之趣，「淡」「雅」「自然」在中國文學、藝術中的地位極高，淡而能雅，淡而有韻味，不是一蹴可至，非經過一番功夫不可，所謂「絢爛之極，歸於平淡」，正是指此而言。陶淵明在中國文學史上稱為「隱逸詩宗」，「清淡之宗」，大都是就其詩之風味而言，「平淡自得」，「天然澹雅」，「淡雅味長」，「平淡入神」等都是歷來對陶詩的評語，「犬吠深巷中，雞鳴桑樹顛」，「採菊東籬下，悠然見南山」都是口語，所謂：「句句近人字字奇妙」，「似大匠運行，不見斧鑿之痕」。東坡嘗謂：「陶公意不在詩，詩以寄其意耳」，又謂：「淵時不為詩，寫其胸中之妙耳」。故陶詩之妙不在一字一句之奇，而在字句以外之風味。對於蕭先生的山水畫，在我的感覺來說也是如此，他的山水畫的風神韻味，不在畫的本身，而在畫的所表露的一派閒淡

、寧靜、自然之趣，使人心曠神怡。

我對蕭先生的畫，非常喜歡，除了上述原因之外，當然此與蕭先生本身的造詣功力有關，所以他的字畫有豐富的吸引力，誘惑力及使人有不可抗拒之感。認識蕭先生多年，得知其為人不苟且，不欺世，也不媚俗，堂堂正正，規矩矩矩，他的每一幅字或畫中，都蘊藏着他個人的生命、精神、情感甚至靈魂。因此他的畫、字，特別富「生機」，特別傳神，活潑潑地。

國畫最重「傳神」，國畫最難亦在「傳神」，國畫家所追求者，不僅在作品上求其形似，還須進一步去把握作品的精神，使其與作品的形相融合為一，否則「雖竭巧思，並同象工之事，雖曰畫而非畫」。所謂「傳神」，神在什麼地方？神如何傳法？鄧椿在畫書中說：「世人徒知人之有神，而不知物之有神。」人之神與物之神相融合的作品既為世人所珍，但如何使人與物之神相融合？這關鍵在畫家本身之修養，假如一個畫家他的修養到家，功夫深厚，造詣精湛，他就可以「以筆直取萬物之形，洒然自腕脫出，而落於素，不假扭捏不事修飾，自然形神俱得」。這種功夫從什麼地方去得來，董其昌說是，從讀書，旅行中得來，「讀萬卷書，行萬里路，胸中脫去塵濁時，自然文壑內營，立成邱壑，隨手寫出，皆為山水傳神」。徐師也曾說「一個成功的畫家，必須深入物之形以得其神，因而得氣韻與神似統一的方法，這是中國大畫家共同走的一條路」（中國藝術精神頁一五八）。

今天蕭立聲先生正在這一條大路上，但他並不以他目前的成就為滿足，他仍然孳孳不懈的在學習、在研究，他希望在不斷的努力研究中，仍不斷依法前人的寶貴經驗中，不斷有新的發現，新的創造。就憑蕭先生對中國藝術的這份愛心、毅力，再加上他聰明活潑的心智，淬勵奮發的精神，肯定在不久的將來，他的聲光，一定能將中國的繪畫藝術推向一個嶄新的階段。

今秋蕭氏將應美國華盛頓大學之邀請赴美講學並作巡迴展覽，本年六月廿五日至廿七日將在大會堂低座二樓舉行欣賞會，愛好蕭先生藝術者幸勿錯過此良機。



禮敬諸佛

——五月廿二日講於美國佛教會大覺寺——

敏智

一、序言

今天又是天上天下唯一獨尊，三界導師，四生慈父，不可多得的，降生人間好日子；佛陀秉着無比的大悲心及平等心，來救脫一切多災多難衆苦逼迫無知可憐的有情，偉大的佛陀，真不能不令我們一切衆生，生起無比的恭敬心和羨慕心。今日我們美國佛教會，所有會衆，爲報佛陀的洪恩，大家以至極誠懇的敬仰心，聚集一起，來慶祝佛陀誕生的好日子。「諸供養中，法供養最。」就此機會，來與諸位居士談談佛法，我想這也是不可多得的好機會，也是難得不可思議的好因緣。

原夫一切衆生，無始以來，我慢山高到三十三天，仰之不見其巔，氣餒不可一世，隔於自築人我分別的厚厚的牢固圍牆，自絕於社會，自外於人羣，寡情索居蕭然無味！像這種人自是其是，自非其非，不以衆人是爲是，不以衆人非爲非，閉門造車，是耶非耶，還是任令智者作一個公平的判別吧。莊子說：在北冥的地方，有一個魚，牠的名字叫鵬，這個鵬魚，非常的大，牠的大到幾千里，化而爲鳥，牠的名字叫鵬，鵬鳥的背，也有幾千里的大，牠一發怒就向上飛，兩單如垂天的雲，牠飛的時候，衝力非常大，把海水擊到三千里這麼高，搏扶搖風而上，一直飛到九萬里才止下來。當這大鳥飛的時候，那許多小鳥就笑着說：我扶起而飛，不過數尺，如果飛不到，就在地下休息一下，何必要飛到九萬里這麼高？我們讀到這段文，不唯在人類有人我的知見的

分別，就是飛禽的一類，也不免有彼此的隔別，在這一類望於彼一類，或於彼一類望於此一類，牠們間的是是非非，也是很明顯的存在。那裏知道，如果一個人，要到近邑的地方去旅遊，僅僅乎吃了三餐，他們與她們回來的時候，腹猶裹然，而不知其餓；但是如果到了遠一點地方，他們與她們，必須多携食物，空腹而遊，那是興趣索然的。如果再要到更遠一點地方，以比量而論，食物的預備，一定是要更多更多的，這是理所當然，有旅行常識的人，任何人都不能予以否認吧！一個鵬鳥，牠的身體非常的龐大，知識所須，與小鳥比，當然是一個天上一個地下，相去何止十萬八千里！以小知笑大知，以小年笑大年，那真是同一朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋一樣的愚癡可憐了！

在我們人類，一念不覺，無始無明所障，有能見的知，有所見的境，妄分人我，在我人我境上，生起了三毒的貪瞋癡，各懷成心，各深城府，追憶過去，粉飾將來，他的心內列滿戈矛，一待有機會，他的故智一一的就可任情使用了。身則殺、盜、淫，口則妄言、綺語、兩舌、惡口，意爲主帥，號令一切，身口聽其指揮，胡作胡爲；一身造業，二身造業，無量劫來，不知經過百千萬億身，造了百千萬億業；如果業有體形，要在空間佔一個體積的話，一個人所造的業，恐怕盡虛空亦無辦法能把它全部容納吧！業是因，有因必有果，如世間上的稻麥種子，種在泥土裏，到了一個相當時間，必然是要開花結果，世間上不論那一種東西，決定無無因的果，亦決定無無果的因。有如是因，必有如是果，

因果的道理，稍有常識的人決定不可信口雌黃而加以否認吧。因此一個人，造了業因，就要隨業受報，業要牽你到什麼地方去，就要到什麼地方去，富貴貧賤，餓鬼畜生，人天，地獄，全權操於業力；任何一個人縱然有拔山蓋世的力量，都是無法改變業力，對業力是無可奈何的！有的人以為用一種虛偽的遮掩法，欺世逃行，在他自己想，以為他聰明，善巧的作了惡，人不能知，可以為所欲為，不知在他的八識田中，熏習成種，到了相當時間，自然就有現行果顯現。如上天秤一樣，八兩就是八兩，一斤就是一斤，一絲一毫都沒有差錯，欺人自欺，「天作孽猶可違，自作孽不可追。」作惡的人，應該把自己的頭腦冷靜冷靜，不要任一時的性情，隨意妄為，不負因果的責任，到了受果的時候，惡境現前，那就有「臨時抱佛腳」，悔恨莫及之嘆了，業力大過須彌，能不可怕嗎？

二、禮敬

一時無知，為六根六塵所迷，造成了無邊罪業，再加上十纏十使，結成了許多有漏因果，究竟有沒有辦法補救，而能使之消除不受呢？有之，唯有對佛披誠發露，對佛除滅。對佛的時候，必須以至極誠懇之心，所謂生死事大，無常迅速，大事未明，如喪考妣。大事已明，更喪考妣，勇猛心，永恒心，無間無斷，忘我忘人，空除一切，了知人我諸法，如幻如化，虛假不實，生時既無持一物與之俱來，死時亦無一物持之與去，所謂「萬般帶不去，唯有業隨身」。何必用盡心機爭人爭我，妄造諸業，致使屢劫受苦，永墮輪迴呢？以必滅的誠心，消滅已造的惡業，何愁惡業不滅？誠則有靈，不誠則無感，感應道交，所謂「我此道場如帝珠，諸佛如來影現中，我身影現諸佛前，頭面接足歸命禮」。一禮一觀，乃至千禮千觀，自然而然的就有不思議的效果，不思議的感應了。身禮口誦，心誠專一，亦誠亦敬，我慢高山無形的化除，人我的障礙，亦隨而消滅，自他不隔，佛我交融，我心即佛，佛即我心，「罪障如霜露，慧日能消除」。又何患罪業不滅，而不清淨呢？

在這裏我們要知道，禮佛固然可以滅罪，所謂「禮佛一拜，罪滅河沙」。但是還有一種不可思議的道理，而且禮佛可以得到無量福德，以及廣大的智慧；因為佛的福德是廣大無比的，智慧亦是無窮無盡的，我們要修福德求智慧，是要向佛學習的，佛的福德智慧，是怎樣來的？他是由三大阿僧祇劫修來的。他在修布施時，不但施象生財，施象生無畏，而且施象生的法；甚至外而國城妻子，內而頭目手足，總用以施於眾生。他在修持戒時，不但消極的不作一切惡業，而且很積極的奉行一切善事。他在修忍辱時，忍受一切苦痛的凌辱，而心不為所動。他在修精進時，很勇猛的使未生的善法很快的生起，已生的善法速令生長，未生的惡法令不生，已生的惡法令速滅。他在修禪定時，靜止一心，而消滅了種種妄念。他在修智慧時，分別真理，證悟到宇宙人生的真理。前五度是屬於福行，而第六度則屬於智慧行，以福度助成智慧，而以智慧斷惑證真，超脫了生死大海。我們現在禮佛，就是要學佛的道德，學佛的偉大，以佛為我們的榜樣，以佛為我們的模範，佛能具足覺性，佛能成佛，一切眾生亦具足覺性，一切眾生也應能成佛，我是一切眾生之一，我亦應成佛，佛能度脫一切眾生，我也應度脫一切眾生，佛能修六度萬行，我也應能修六度萬行，佛有大悲心，以慈眼視一切眾生，我亦應具足大悲心，以慈眼視一切眾生，有為者，亦若是，彼既丈夫我亦爾，當仁不讓。一個偉人降生於天地間，他的條件，一必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，動心忍性，增益其所不能」。古往今來，許多歷史上記載的大人物，沒有一個不經過困苦而成為偉人的，佛是一個超世的偉人，他所經過的艱難困苦，要超過世間的偉人百千萬億倍，甚至是無法比喻的。我們禮佛，要學佛的精神，不畏艱難，不逃避現實，赴湯蹈火，在所不計，不至成佛，決不休止，不把娑婆五濁惡世建成淨土，決不成佛。有許多人，一聽道要叫他成佛，他就戰戰兢兢，畏懼不堪，甚至怕得無地自容，胆小如鼠，目光如豆，這一類富有自卑的人，小智小慧，甚至是無智無慧的眾生，是無法與他談成佛的道理的。如果一個人，以必求佛的福德智慧而禮佛，以必學佛的心而

禮佛，以必成佛的心而禮佛，那真可以說，具足恭敬心而禮佛，又何愁所求福德智慧而不得呢？

華嚴疏鈔勒那三藏具云，勒那摩提，高僧傳云：勒那漫提，譯云寶意，元末時來洛京住永寧寺，學善五明，兼攻道術，常謂華嚴，說斯禮敬，有七種禮，疏主七外，更加三禮，成為十禮。

①疏云：「我慢禮，如碓上下，無恭敬心」。志公大師斥云：行道猶如推磴，禮拜恰是客春。像這樣的禮佛，徒具形式，增加我慢，我能禮佛，我的道心勝於一切人，雖在佛前，有我慢山隔，已早與佛相距於三千大千世界或塵沙界外了。所謂人立對面，心隔千里，又那裏能有感應呢？

②疏云：「唱和禮，高聲喧唱辭句混亂」，心既不誠，身口不恭，徒消磨時間，如應付的一類，身在佛前，心馳於外，身雖禮佛，而他的心却想入非非不可思議。還有一類的人，隨人起倒，他人拜我亦拜，他人止我亦止，像這樣的禮拜，縱然禮拜到彌勒下生，不得罪已為僥倖中的僥倖，那裏還有什麼效果可言呢？

③疏云：「恭敬禮，五輪着地，捧足殷重」，五輪者，就是禮佛的人，兩手兩膝兼頭頂也。禮佛的人，每一輪着地，心誠發願。先跪二膝，願我右膝着地時，令諸衆生得正覺道，願我左膝着地時，令諸衆生，於外道法中，不生起邪見；次於二手，願我右手着地時，猶如世尊坐金剛座，復以右手指地，令地震動，現種種瑞，證得大菩提果；再用左手着地時，能於一切外道，用四攝法來攝取他們，使他們轉邪歸正，修學正法；最後願我的頭着地時，不唯我一人離去傲慢，並願一切衆生，皆離傲慢，悉得成就佛的無見頂相。禮足者，就是以我的頭，禮佛的足，也就是用我們的最尊貴的頭，禮諸佛的最卑下的足，敬的道理，可以說已能完全表達了；殷重屬意業，稱名發願屬語業，五輪着地屬身業，具備三業，誠敬禮佛，這樣的禮佛，這樣的恭敬，真可以說恭敬已達到極頂，而無以復加了。

④疏云：「無相禮，深入法性離能所相。法性理體一相不立，非一相，非異相，非一異俱相，非有相，非無相，非有無俱相，一異既非，有無不立，既無能禮的人，亦非所禮的佛，能所雙

亡，無相可相，這樣的禮佛，那才是真禮佛啊。

⑤疏云：「起用禮，雖無能所，普運身心，如影普徧，禮不可禮」。一個是用，一個是性，一個是相，相是假有，性是真空；一個是體，一個是用，由空起有，由體起用；從空方面看，了知諸法一切皆空，無能無所，無有自性，而不可執有定相，既無定相，那能禮所禮，皆如影相；一一諸法，皆由性的緣起而有，有非真有，所謂「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」。既無能禮的人，亦無所禮的境，能禮所禮，同一如幻，所謂在不禮中而禮，禮不可禮；一相不離一性，一性不妨現一相，一禮遍於一切禮，一切禮不妨攝於一禮，一切即一，一即一切，如是一禮而可遍於一切禮，禮的微妙亦豈淺智所能了知嗎？

⑥疏云：「但禮身內法身真佛，不向外求」。這是顯一實體，不偏於空，不偏於有，直見本覺真性。起信論云：「離念相者，等虛空界，即是如來平等法身，依此法身說名本覺」。在衆生言不離空假，日日攀緣外境，背覺合塵，它是不能以至誠心禮敬十方諸佛的。反過來說，如果是一個少欲知足的人，不攀緣外境，背塵合覺，反觀自照，像這樣的禮佛，專心一志，可以說攝歸一心，離去妄想雜念，就可以名歸依禮了。

⑦疏云：「實相禮，同一實相」。這一實相禮，更遠勝於前，前無相禮，尚有空有假相可離，今則非空非不空，非禮非不禮，既非唯取體內真佛，亦非唯棄外面假佛，不棄不取，冥然無寄，若能如此，自然與法界體冥合，常禮諸佛了。

仁王般若經云：佛問波斯匿王言：汝以何相，而觀如來？波斯匿王言：觀身實相，觀佛亦然，無前際，無後際，無中際，不住三際，不離三際，不住五蘊，不離五蘊，乃至云非相非無相，非取非捨，非大非小，非見非聞，非覺非知，心行處滅，言語道斷，同真際，等法性，我以此相，而觀如來。佛言：善男子，如汝所說，諸佛如來，力無畏等，恒沙功德，諸不共法，悉皆如是，修般若波羅蜜者，應如是觀，若他觀者，名爲邪觀。

（未完待續）

觀世音菩薩——醫好了我的眼睛

張小雲

在今年元旦的日記前面，我寫下了六個計劃和四點願望，其中的第三個計劃，每週寫一篇文章，每月一萬字，今年已過了三份之一，檢討一下，的確已經寫了四萬多字，我私心竊喜，總算沒有失約；可是今天已是五月十二號了，文章一字沒寫，正在着急的時候，忽接本刊主編沈居士九成來信說，我的「獨眼龍日記」已登完，希望我能給他一篇其他的文藝。

本來我打算繼續寫獨眼龍日記的，原因是左眼在今年一月六號開刀之後，又長出一個「偷針眼」，又紅又腫，擋住視線，很不舒服，每次看病，我都對梁大夫說：「再開一次刀吧，這東西太討厭了！」

「也好，只要你不害怕，割掉它比較省事。」梁大夫回答我。

老實說，爲了要繼續寫獨眼龍日記，我還真想再去一次開刀房呢！

天下有許多事不可預料，我不知起過多少次念頭，想由吃花素改爲吃長齋，老是顧慮很多，例如家裏兩個人，要做兩種菜，朋友請我吃飯，要特別爲我準備素菜，給她們添麻煩，真過意不去；可是就在三月十二那天早晨，我跪在釋迦牟尼佛和觀世音菩薩面前許願，請菩薩慈悲，治好我的眼疾，我除了發心吃長齋而外，還要印一千本「白衣大士神咒靈驗記」送給教內與教外的人士看。

真是「信則有，誠則靈」，我的眼疾，一天比一天好，那個小疙瘩，已經消滅了，昨天我再去請梁大夫，他說：「

不用開刀了，它快要和好眼一樣，我真爲你高興。」

其實，初看起來，完全和沒長偷針時一模一樣，不過眼皮內面還有一點點紅，也許這是我每晚臨睡前喝半杯（用來活血）葡萄酒以及吃辣椒的關係。

我的內心，充滿了信心和快樂，把菩薩治好眼睛的事，告訴朋友，不信佛的人搖搖頭說：

「迷信，迷信，你信佛真的入迷了，那有這種事情？」

「事實擺在這裏，你不相信，我無法說服你，也用不着說服，你懷疑是應該的，因爲你根本不信。」

遇到這種場合，我惟有含笑沉默。

提到「迷信」兩字，使我回憶起幼時的一段故事來：自從我四、五歲開始，母親便把拜觀世音菩薩如何如何有求必應的話，經常向我灌輸；最重要的一件事，是說生我的時候，經過三天三夜痛苦的掙扎，胎兒始終不下來，接生婆主張用手把嬰兒拖出來，寧可犧牲孩子，務必保全母親的生命；可是母親無論如何不肯，她說寧可犧牲自己，一定要保住孩子；最後，母親向南嶽聖帝許願：

「哀求菩薩保佑，使我順利生產，假如生的是男孩，他滿二十歲那年，自己去衡山還「血盆香」；若是生的是女兒，我親自陪她去。」

一點都不奇怪，菩薩真的有靈，哇的一聲，我落地了，祖母說，我的哭聲比任何小孩都來得大，連住在隔壁院裏的六祖母都聽到了。

從軍以後回到家，母親要替我辦兩件大事，一件是去衡山還

「血盆香」，另一件是將我嫁出去。

還「血盆香」，要穿紅衣紅褲，頭上蓋着紅布，用一根黑帶紮着，試想一個曾經受過革命洗禮，拿過槍，上過戰場的「自命為新時代女性」的我，怎麼肯這樣做呢？到底拘不過母親的命令；同時想到母親爲了生我所受的痛苦，我沒有理由反對，也不忍心反對。

由我家到衡山，在五十多年前，還沒有公路，只能步行，或者坐轎子；我記得那時母親和我各乘一輛轎子，由我家到衡山，來回要走半個月，不但我們自己在家裏的人要吃素，連轎夫也要沐浴齋戒，焚香禱告。

坐在轎子裏，欣賞四周的風景，倒是很好玩的；但母親給我一小冊子，全部是七字一句的朝山歌，她要我不停地唱，其中有「十月懷胎歌」，「報恩歌」等，至今我還記得一部份，例如：

「十月懷胎娘辛苦，爲子難報父母恩；父母恩深終難報，發心朝拜燒保香，保佑父母千年在，千年福壽保安康。」唱着，唱着，我常常在轎內睡着了。母親的歌聲，有清脆、熱情的雅韻，我想她在藝術方面，是有天才的，沒有學過畫，她會畫，沒有進過學校，她會教我作文章。

有一天晚上，我們住在店裏，一位和我年齡差不多的少女來找我，看見我這身紅裝打扮，就要到她家裏去坐一坐，原來她是婦女會的幹事，大大地向我宣傳革

命，要我破除迷信，我始終沒有把我的身份告訴她。她給我一個雞蛋，一定要我吃，我想母親不在身邊，吃了她不會知道，誰曉得菩薩知道了；到了廟裏還香的時候，卦老是打不轉來，大約打了三四十個，母親命令我：「趕快悔過，一定是在那女孩家裏，說了什麼冒犯菩薩的話，或者吃了她家的什麼葷東西，我會經告訴過你，連別人家裏的茶都不能喝的，我們只能喝白開水。趕快懺悔，要一句一句地說出來，要不然，我要你在這裏跪到天亮。」

我的天，跪到天亮，我怎麼受得了？於是趕快將我在那女孩家裏吃的那個雞蛋，以及附和她說拜菩薩完全是迷信的話，一五一十地坦白供出來，說也奇怪，母親再卜卦時，正是一正一反，不像方才一連幾十個都是反卦。

「孩子，你現在相信菩薩了吧？你以爲他不知道，你瞞得了人，瞞不了神。此後你得好好拜菩薩，不要聽信別人的話，說什麼「迷信」、「迷信」。你想我們千里迢迢，來到這中國五嶽之一的，衡山山頂上的大雄寶殿進香，倘若菩薩不接受，豈不空跑一趟，徒勞往返嗎？」

「是的，媽媽。此後我要信菩薩了。」我連忙安慰她。

事隔五十多年，我如今也「迷信」起來了，假如先母還在，（今年是她百歲冥壽）不知她要多麼高興呢！

六六、五月十二夜

法施功德頌

六度之中 布施第一
布施之中 法施爲最
助印佛刊 普蒙法益
廣結善緣 作大福田
現生獲福 當來生天
永離惡道 化解災劫
善根增長 福壽綿綿
法施功德 最勝第一

捐款鳴謝

福緣堂	港幣一、〇〇〇・〇〇元
查良鏞居士	港幣一、〇〇〇・〇〇元
梁志如居士	港幣一、〇〇〇・〇〇元
陳覺慧居士	港幣一、〇〇〇・〇〇元
黃繩會居士	港幣二一〇・〇〇元
曉雲法師	港幣一二〇・〇〇元
張授教	港幣一八〇・〇〇元
妙法寺	港幣三、八二九・九〇元
總計	港幣六、五三九・九〇元

六十三期收支報告

一、收入	港幣六、五三九・九〇元
本期捐款	港幣六、五三九・九〇元
發行收入	港幣三六七・〇〇元
總計港幣	六、九〇六・九〇元
二、支出	港幣三、一一八・〇〇元
印刷費	港幣三、一一八・〇〇元
封套（一萬個）	港幣一、三四〇・〇〇元
稿費	港幣一、四七〇・〇〇元
郵費	港幣五七八・九〇元
什費	港幣四〇〇・〇〇元
總計港幣	六、九〇六・九〇元

內明雜誌社謹啓

永懺樓隨筆之十三

西藏佛鈴

馮馮

猴兒有七十二情六十四慾之外，又尚有一慾：「音樂」之慾。猴兒專愛收集名家西洋古典音樂唱片。家中唱片與書籍，就堆滿了一房間，比衣物多了不知多少倍。衣服呢，咱猴兒是最怕成爲衣飾奴隸的，雖不至穿成個嬉皮士，亦斷非濁世佳公子之相。總之，破的舊的，一律照穿不誤，但求保暖就是，從不講究的，一副猴相，再扮也不漂亮。但是若談到唱片，猴兒就挑剔了。

不是名家指揮，名家演奏，名廠出品，絕對不買，絕對不集。收集了五百張，距離收藏家尚遠，亦無意無力學人收藏，但是較之一般聽家，就算很不錯了，吾猴又難伺候，唱片有些微雜音也不行，聽到一小點雜音，人就跳起來，窮緊張一番。聽音樂，聽到出神，沉醉於音樂魔境之中，渾然忘我，與音樂化爲一體。這種猴子，哪能修行呢？自己想想也不免嘆息，吾猴學佛，比任何人都困難，魔障太多了。

吾猴除了聽自集唱片，又愛收聽電台廣播之古典音樂。加拿大與美國有些電台日夜播放古典名曲，吾猴看書寫稿，都是一邊開了收音機聽的，只有唸經及靜坐之時不聽音樂。有一次寫稿，一邊聽加拿大國家廣播公司的古典音樂選播節目，主持人摩理士宣佈要播一段從西藏拉薩佛寺錄得的音樂。說是加拿大旅行作家錄回的，吾猴一聽，不勝大喜，乃停筆靜聽，並想錄音下來保存，可惜事前未有準備，來不及裝機錄音，不無憾意。也就只好靜聽罷了。

却說主持人將錄音帶一開，吾猴聽聞隱約微弱之清脆鈴聲，是拉薩佛寺的鈴聲，不知是做什麼法事？才聽了大約一分半鐘，忽然中斷一分鐘。主持人摩理士致歉一聲，再次開機，又播了一分鐘，又忽然中斷，電台寂然無聲，經過數十

秒鐘，摩理士廣播說：

「對不起，我們不能繼續播放此段錄音帶了，原因是——電台的總工程師來通知；此種西藏佛寺法鈴所發出的超音波，將本電台全部的自動開關一齊關上了。換言之，加拿大國家廣播公司的廣播被截斷了兩分鐘。可能會影響其他電台亦被停止，所以我們很抱歉，不能再播放這一段西藏佛寺餘聲與鐘聲。這是大家的一大損失！但是，真正抱歉……這種事情，從來也未夢想到過……」。

這是一段事實。時間是在去年冬天，如果要查，該電台節目主持人會記得確實日期。吾猴本來抄記下來，只因房內雜亂有如垃圾堆，再也找不到那一片紙，只好要賴了。

那一段短短的鈴聲音樂，清脆可聞，聽在耳中雖然微弱，却居然會發出那麼奇怪的超音波，使廣播電台全部的電子自動開關一律失効，可是聽在凡人耳中，頂多以爲是枯燥單調的遲緩鈴聲鐘聲罷了，一些娛樂價值也沒有的。但是焉知這些佛家鈴聲鐘聲的超音波，不是發出一種降魔的力量？

吾猴亦是凡人，比凡人更凡更庸，吾猴聽到短短微弱鈴聲之時，感覺是徒然心境清靜，極少塵埃，似喜非喜，那感覺是無法形容的。人類耳朵之構造無法聽見那麼高頻率的音波，但是並非絕對不可能畧有感應。

加拿大國家電台的總工程師是用儀器測出來的，以他的地位身份，當不致胡說，可惜當日是週末白天下午，一般人都外出狂歡作樂去了，沒有多少人會聽這種節目，一般青年人就多數愛聽搖滾樂與充滿官能享受肉慾的瘋狂歌曲。

猴兒沒有去過西藏，不知道那是什麼佛寺的什麼鈴兒？什麼鐘聲？內明佛刊的佛友當中高僧大德很多，假如肯惠答解疑，是猴兒再感謝不過的了。

佛州小草

鄭烘雲

乙卯小春遊莊嚴寺址歸來之作

寂寂寒林淺又深，悲泉任運響高岑，
嗟予失母情何遣，此地偏宜寸草心。

乙卯彌陀佛七附記

週日大覺寺誦完大寶積經，俞伯母面誨曰：樂渡法師結佛七，何以不去報母恩？時母亡方五七，感愧零涕，眞上善知識也。丙辰冬補誌
小小一枝蓮，精勤護念堅，
應知身垢重，忘（去聲）我額珠圓。

丙辰東禪寺聽印海上人講經

承唐冠玉老居士惠畫集

漠漠春寒料峭深，閑翻畫集入山陰，
野雲起處傷懷抱，一壑千峰不可尋。

故人收佛前殘菊爲枕相貺日久漸縮實之戲贈

收拾芳魂入枕兒，佛前長是好花枝，
衆香來覺浮生夢，以是因緣絕閻痴。

母亡週歲發願報恩日盡蓮經一卷

額盥凝心著淨衣，焚香泯慮事無爲，
不求甘露身先灑，普雨人華法界滋。

丙辰大覺寺迎大寶法王并序

王領從衆禮讚，梵唄淙淙，心空無染，王拈三香在

手，遊目四望，主人等忙供洋火打火機。
故山歸未得，感物客愁多，
惟有功德水，猿心止綠荷。

諷罷蓮經雲低雪降隨風帶雨而自迴轉

嚴光照牖遂賦「初雪」「誦法華」

二首 丙辰小春九日

其一

貝葉窗前雪，崢嶸暮景斜，翻參無住色，只道白蓮華。

其二

不作蓮花客，寧知世易疏，恬然禪誦外，忘我守空虛。

一九七七年清明于紐約

山居詩并序

（續）

敏智

卅一

曉雲滿坐慈悲佛
頓然大地起狂流
妖業化爲祥瑞氣

化解人間萬古愁
嗔心從此應永息
庶民安樂足優遊

忍令修羅偏作惡
克念何妨少結仇

卅二

長日居山離萬念
了了常知豈盡知
葛藤家具都拋却

磨磚作鏡學愚癡
應自性中悟解脫
淨水深潭月滿池

靈靈不昧何曾昧
勿從心外見阿彌

卅三

獨坐高峯悲世亂
融化世間戈劍矛
聖凡相隔毫釐念

哀黎多作惡魔囚
立德修身崇正道
六道輪迴作馬牛

欲將彌勒山頭月
居仁由義速勤修
（未完待續）

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第廿七篇 尼泊爾王之迎請

敬禮上師：

一時，尊者密勒日巴在蒙境的尼香山之嘎打雅山洞處禁語修行，心入流水三昧。一天，尼香地區的獵人們來到山洞的附近，看見尊者不言不語以密宗的特殊姿勢，兀然坐定。他們不覺害怕起來，一陣衝動，羣向尊者射出了許多毒箭。但都未射中，他們隨即準備把尊者丟下懸崖。但費盡力氣，也不能搬動尊者的身體絲毫。於是他們就用大批樹枝木柴圍繞尊者，放火燃燒，却不能損及尊者一毛。最後，他們挖開尊者所坐的土地，大家連座位帶土石一起抬到懸崖的邊緣①，把尊者拋了下去。山崖下面原有一條洶湧的河流；尊者跌坐的身體在下墜將及水面之時，忽然停住，未沾水面。旋即緩緩由河中心向上升起，直飛峭崖之上，又回返到原來坐的地方。仍是一言不發的默然坐定。獵人都驚奇畏懼萬分，趕緊逃走。一路大聲談論山洞中的那個怪人。獵士金剛護聽見他們的談話就對他們說道：「那就是馳名西藏的善巧瑜伽士密勒日巴。他也是我的師傅。你們所說的這些神蹟，正證明他是一個大成就者，他甚至能使畜牲也會聽聞佛法。」於是就對他們把自己的獵犬和黑鹿的故事，以及他自己如何迴心學佛的經過向獵人們講述了一番。獵人們都對尊者生起淨信恭敬之心。

因為這件事，尊者的盛名在尼泊爾各境不脛而走，成為家喻戶曉的人物了。

此時耶雍和可孔地區的國王，聞聽尊者的事蹟後，對尊者心生淨信，仰慕不已。一天，聖救度母②忽然現身對國王說道：「在你的庫藏中有兩件物品：一是產自嘎西嘎的布疋，一是阿汝惹萬靈藥。你應把這兩件東西送給一位西藏的大瑜伽士。他乃已經證得十地的大菩薩，現在正住在尼泊爾境的北方山區尼香古打的山洞中，你把這兩件東西供養他，將來會有重大的意義的。」

國王得到度母的授記指示後，就派遣一個通曉藏語的使者前來探視。他找到了尊者，也見到尊者完全捨棄今生一切的真實苦行；心生驚訝，嘆為稀有，信心油然而生，自忖道：「十之八九這就是密勒日巴了。但我還要確定一下。」就向尊者問道：「師傅啊！您的大名怎樣稱呼？您一點食物都沒有，難道不痛苦嗎？您這樣一無所有，究竟有何用處呢？」

尊者答道：「我就是西藏的瑜伽士密勒日巴。我沒有資財却並無痛苦的理由是這樣的。聽我歌來：

敬禮至尊諸上師。

密勒日巴是我名，	如今不欲資財故，	無需求財費周章；	初則無有集財苦，
次亦無有護財苦，	終離貪著難捨苦，	無諸牽掛心安樂。	如今不欲親眷故，
心無喜懼離情牽；	初無心羈纏繞苦，	次無口角爭吵苦，	終無生離死別故，
無喜無憂心安樂。	如今不欲名聞故，	無需多方求美譽；	初無費力掙取苦，
次無拚命維護苦，	終無心懼毀壞苦，	不求名聞心安樂。	如今不欲鄉園故，
不求住所有定居；	初無執着家園苦；	次無貪戀自鄉苦，	終無奉承逢迎苦，

住無定處心安樂。」

使臣懷着對尊者的淨信回來覲見國王，將尊者的一切詳情稟告後，國王亦不禁對尊者生起了恭敬信心，就對使者說道：「你去試試看能否迎請密勒日巴來。他如果不肯來，就把這兩件東西送給他。」說着就把嘎西嘎布和阿汝惹萬靈藥交給使者，令渠前往。

使者來到尊者處啟稟道：「可孔和耶雍的國王③恭請您這位西藏的大瑜伽士到他國中去，務懇應允，起駕前往。」

尊者道：「一般說來我是不會住在城鎮裏去酬應世人的。特別是對國王或貴族，更是不屑於去逢迎應酬。我也無需任何精美的飲食和享用。修行人受凍餓而死的話尚未聽說過④。我要遵守羅札馬爾巴上師的囑咐在山間修行，所以不想到貴國去。你自己回去吧！」

使者說道：「一個大國王召喚一個瑜伽士的時候，那瑜伽士還不連蹦帶跳的去應召嗎？」

尊者道：「我本人就是個大轉輪聖王，天下再沒有比我更快樂或威力更大的國王了。」

使者道：「轉輪聖王具足七種勝寶。你若是轉輪聖王就必定富有，現在就請你把七種勝寶拿出來看看！」

尊者道：「你們這些世間上的國王大臣，若能像我的臣屬一般的去修行，亦能得到勝王之位具足財寶和威力。聽我歌來：

貪著欲樂汝王臣，	若効密勒臣民行，	今生來世皆快樂。
密勒臣屬今畧說：	信心是我之輪寶，	晝夜恆行諸善業。
智慧是我摩尼寶，	能滿自他一切願。	持戒是我后妃寶，
能作端美之莊嚴。	靜慮爲我宰相寶，	能聚福慧二資糧。
知耻爲我巨象寶，	能荷佛法之重担。	精進爲我駿馬寶，
載人能至無我境。	聞思爲我將軍寶，	能毀邪見暴敵軍。
汝若具有此臣屬，	必獲王德與美譽，	常勝一切諸逆緣。
恆行十善降雨露。	普願如母象有情，	皆遵此救而行持。」

使者道：「您說的都是佛法的話，非常稀有。您既然決意不肯前去。就請收下我們國王供養您的兩件東西，一是嘎西嘎布，

一是阿汝惹萬靈藥。」

尊者就收下二物爲國王迴向發願一番。

此時惹琼巴和顯恭惹巴正前來迎請尊者，到處探詢尊者的踪跡。在尼香地區他倆遇見幾個當地和尼泊爾的強盜，強盜們正擬搶奪，他倆說道：「我們只是兩個瑜伽士，請不要這樣！」強盜們說道：「哼！瑜伽士！只有密勒日巴才能算是真正的瑜伽士；武器毒箭不能傷，火不能燒，水不能淹，推下懸崖能自己飄上來！可孔的國王來迎請，他也不去！」他倆道：「我們正是來迎請他老人家的，請告訴我們他現在何處！」

強盜們聽說他倆是來迎請尊者的，就帶路引他倆來到尊者的洞前。他倆看見尊者身披嘎西嘎布，安祥而坐。在前面一塊石板上却放置着阿汝惹藥。

兩個惹巴弟子就齊向尊者恭敬頂禮問候尊者健康是否安好，心情是否愉快？

尊者說道：「我很好，也很快樂。我的快樂是這樣的：於此百花叢生處，千樹羣列競作舞，象鳥喧嘩齊歌唱，猿猴嬉戲樂奔躍，於此寂靜善妙地，獨居修禪甚快樂。觀師住頂甚安樂，拙火暖蒸熾然樂，八法幻化解脫樂，夢昧迷亂自淨樂，光明驅散無明樂，不修轉識⑤成佛樂，通達中有境界樂，無漏大樂法性樂，具此象樂汝老父，品嚐山泉之甘味，常嚼野菓之鮮甜。細思此情必解會，何以密勒樂怡怡！

汝等途中遇匪耶？若遇匪奪應正思：此皆前世業報果，若無財物敵亦無。子兮！切莫積資財！能伏自心無怨敵。子兮！應斷瞋恨心，能悟自心離仇怨。常隨佛學常唸佛，悲心若生無怨敵，應愛他人尤勝己！」

顯恭惹巴說道：「正因爲尊者是這樣的瑜伽行者，才能有如是快樂，和解脫一切敵怨。所以我倆今天要前來迎請您。像您這樣的大成就者實在不必專住茅蓬，請回到西藏內地去作利生的事業吧！」

尊者說道：「在崖洞中修行，本身即是作利益衆生之事！我

可以回西藏去，但你們要知道我一直在山中獨居修行並非是錯誤的。我這樣做是爲了遵守上師的咐囑以報師恩。再說，瑜伽之地、道、功德亦皆由山居修行而來。縱然有很好的覺證暖相，亦應時常居住在無人的山中。因爲瑜伽行者的本性和宗風原應是如此的。所以你們也應該住在山中嚴格的閉關修行。」隨即歌道：

「上師深恩未酬報，法界有情無有盡，爲報上師衆生恩，終生修持盡我心。此豈吾師有所需？諸成就者之心聲！北原野馬具白喙，雖逢死險不低頭，此豈野馬求解脫？其獸天性本如是！南方猛虎慣肉食，雖死不食己類肉，此豈矯揉假造作？巨獸自性本如是！西方山獅身白色，此豈山獅無地往？獸王天性本如是！極寒不離雪山去，鼓翅翻條振飛翔，此非驚鵬懼墜地，東方鳥王大驚鵬，密勒修行具恆毅，捨棄世間如敝屣，鳥王之道本如是。斷貪之相本如是。擺脫一切瑜伽士，此非沽名思美譽，此豈懼畏墮迷途，達人行素本如是！無人崖洞獨修持，謹嚴閉關依囑修，此非心求居人上，求解脫者應如是。噫嘻！宿善吾弟子！爲汝今唱口訣歌，此非無事求消遣，『耳傳』宗風本如是！」

惹琼巴說道：「尊者的訓示自當銘記於心。您一向是不大適應世人的。這塊精美的布和阿惹汝藥是誰供養您的啊？」

尊者道：「這是一位國王送給我的。」隨即歌道：

「耶雍、可孔之國王，法王菩薩人中尊。於彼度母親授記，遣使迎我往彼國。我懼無常未前往，國王供我二禮物，一爲上好白棉布，能作阿寫⑥拙火伴，一爲阿汝萬靈藥，能除四大各疾病，以此因緣其國民，七年之內免衆疾。」

兩個惹巴同時啓稟道：「不是爲了世間八法而是爲了修行的緣故，請您慈悲應允回去。此番回藏亦可多作利生的事業。」在二人殷重的懇求下，尊者回到西藏，於拉息去朵的巖淵洞內靜修。

此時山神長壽女屢次伺機前來侵擾尊者。一次她來時看見尊者於黃金林中受用賤種之女；尊者於水銀鏡中見到長壽女的身形，因此她隱身消失於空中⑦。此後尊者於羅琼谷中靜修時，長壽

女又前來侵擾，她看見尊者騎著一個獅子，身上塗滿了大灰⑧和硃砂，頭戴花冠，身著日月衫，手執傘幢，向她行近。她的行踪既被發現，未能得逞，身形瞬即消失於空中。

這是尊者在蒙境靜居時，可孔國王來迎請和獻上供養的故事，以及長壽女前來侵擾未果的略記。

註解

① 藏文典籍在述事時，通常皆有儘量簡畧之趨勢，可能與中國古時一樣爲了省紙的緣故，因此就發生了許多文義不清楚的毛病。第一是文句的主詞（Subject）常常省畧，故弄不清主詞究竟何指。第二是省畧太過，以致交代不清。例如如此處，象獵人最初不能推動尊者身體絲毫，現在何以就能搬動尊者的身體擲之下崖呢？雖然也可以說只要尊者願讓他們搬動時，他們就可搬動，但總不如由獵人們另出主張較合適，因此譯者憑自己的臆想加上這一句話。聖救度母——或簡稱度母，爲觀音菩薩見衆生苦，悲淚不禁，淚珠積聚變成度母之像。通傳有廿一尊，其中以綠色及白色二尊度母流傳最廣，其實度母即觀音之一種應身也。觀音菩薩本亦男像，中國後來普遍流傳的白衣觀音成爲女像，與藏傳度母之情形一樣，蓋以母性表慈悲乃一自然之趨勢也。

② 原文爲法王，但不能確定尼泊爾當時是否如西藏之政教合一而名爲法王（Chos · Gya · r Gyäl · Po · ）。可能不是。此處之法王大概只是說國王篤信佛教耳，故譯爲國王。

③ 此句及下句原文極簡，又極端難解。可能譯爲：「修行人要不懼凍餓而死，並非只是一句空語。」下句可能原書抄寫有錯誤，此處省畧。不修轉識成佛樂——轉識法（hPo · Wa）爲六種成就法之一，爲密乘行者在得到心氣自在之後，隨時能以自力遷移心識他往，或往生淨土，或投生別處而得生死自在也。轉識之主要作用還是往生淨土。故爲密乘之淨土法。此處密勒所言爲：已經能即身成佛，不必另求往生，故爲一樂也。

④ 阿寫——即臍下拙火或憤怒母之異名。

⑤ 此段因藏文太簡，主賓詞不清楚，只有順故事及文義來猜想，尊者於黃金林中受用賤種之女……等，大概係尊者所變之幻像用以攝伏長壽女者。

⑥ 大灰——死屍燒盡之灰，用以塗身，而增強生死不懼，生死平等而趨入無礙之境地；爲古代密乘行者所常使用者，以後則用之甚少矣。

玄奘大師靈骨遷流分供之研究

智 銘

(續上期)

(二) 玄奘塔寺建設之經過

甲、各地爭迎大師靈骨供養：

玄奘大師靈骨分台供養之最初因緣，係民國四十二年（西一九五三）世界佛教徒友誼會第二屆代表大會，於日本召開時，我國佛教界推章嘉活佛、印順導師、趙恒惕、李子寬、李添春等五人為代表，出席該次會議。會議當時，日方代表高森隆介氏——即民國三十一年十二月二十三日，在南京中華門外兵器廠，發現玄奘大師靈骨之日軍部隊長，向我國出席代表表示：願將大師靈骨一部份，送歸中華民國供養。會議完畢，我國代表返國，即將此事向政府當局及教內報告。台灣省佛教分會第四屆第六次理監事聯席會議時，有心源法師者，在會中透露此一消息。當有與會之南投縣佛教支會理事長曾永坤氏表示：如玄奘大師靈骨迎歸故國，個人願負責於南投縣日月潭畔，建造「三藏寶塔」供養。與會人士一致贊成會氏之提議。翌日，會氏請李添春陪同，一同往訪中國佛教會理事長章嘉活佛，說明來意後，當獲章嘉活佛之首肯，並即請趙恒惕、李子寬二居士共同商討於日月潭興建「三藏寶塔」事宜。旋請趙恒惕居士起草緣起書。

會氏之初步計劃順利通過以後，即行遄返南投，向南投縣議會及台灣省臨時省議會，分別提出「人民請願案」，請求政府於日月潭撥供建設「三藏寶塔」之土地。當獲南投縣議會第二屆第六次大會通過，並獲南投縣政府（四四）府地內字第二〇二七九六號公函，轉奉台灣省政府（四四）府民地丁字第二二四號令，同

意撥地。

民國四十四年二月二十六日，台灣省佛教分會第五屆第四次理監事聯席會議時，曾永坤氏又提議：為擴大建設「三藏寶塔」為「三藏塔寺」，以表示對玄奘大師之崇敬，並藉以發展佛教。為完成此一理想，個人之力已所不逮，請以中國佛教會、台灣省佛教分會及地方熱心佛教事業之人士為籌建委員，組成籌建委員會，以全國之力量，共同建設「三藏法師玄奘塔寺」。此一提議，又獲與會人士之一致通過。會氏乃請中國佛教會理事長章嘉活佛親蒞日月潭，初步勘察「三藏塔寺」之建地。

民國四十四年八月十七日，中國佛教會在善導寺召開第二屆第五次理監事聯席會議，決定在日月潭建設「三藏塔寺」，預定寺宇建設費一百二十四萬元。寶塔十一層四百十七萬元，由全國佛教徒捐贈。會氏乃於四十四年九月二十二日，在日月潭龍湖閣旅社，先行召開「南投縣日月潭玄奘三藏大師靈骨塔寺籌建促進委員會」成立大會，用以擁護中國佛教會之決議。大會中推選南投縣長李國楨、議長蔡鐵龍及地方人士劉清源、曾永坤、黃登鳳、胡希之、陳南要、陳石鍊、洪振諒等九人為常務委員，積極展開籌建運動。同年之十月二十日，在日月潭青龍山脚舉行破土典禮，先行建築「三藏大師靈骨臨時奉安所」——玄光寺。

當南投縣正積極進行籌建「三藏塔寺」之時，其他地方，亦聞風力爭，計有台北市之陽明山、新竹縣之青草湖、苗栗縣之獅頭山、台南縣之關仔嶺等五縣市名勝地區之佛教寺院。新竹縣青草湖靈隱寺住持釋無上法師所持理由為：三藏大師靈骨本為我國國寶之一，故建設供養塔寺之地點，應具有：一為名勝區、二為

佛教古蹟地、三爲交通便利等條件。日月潭雖爲名勝區，但無佛教寺院，且地處深山，交通不便。而新竹青草湖，爲近台北之名勝區、有靈隱寺等十八所佛教寺院、交通便捷，正符合以上三條件。如將大師靈骨供養於青草湖，僅需興建一座靈骨塔，不需另建佛寺，可節省不少經費。苗栗縣獅頭山所持理由爲：獅頭山爲台灣唯一之佛教勝地，山峯寺疊，達三十餘所，常住比丘達二百餘人，獅頭山有現成之靈塔，塔身八面，巍峩七層，高十餘丈，連耗資三百餘萬元，落成僅三年，玄奘大師靈骨供養於獅頭山，連建築寶塔之經費，亦可不必。獅頭山設有管理委員會，組織健全，經費充足、交通便利，實爲理想之供養地。台南縣關仔嶺碧雲寺之理由則爲：碧雲寺歷史達三百餘年，爲台灣佛寺歷史最久者，修建古色古香，富麗堂皇、交通便利，全年進香客達數十萬人，關仔嶺爲台灣最有名之名勝區，寺居山嶺，可遠眺嘉南平原，澎湖列嶼亦隔海在望，更進者，寺內設有佛學研究機構，過去曾造就不少僧材，大師靈骨如供養於關仔嶺，正符合大師求知真之宿願。

以上各地互道理由，據理力爭，其中與南投縣競爭最烈者爲苗栗縣之獅頭山，已至面紅耳熱之程度。

民國四十四年十一月九日，南投縣議會議長蔡鐵龍，專程北上，晉謁內政部長、台灣省政府主席（當時尚未遷治中興新村）、民政廳長，並招待記者，請求主持公道。將大師靈骨迎歸後供養於日月潭。苗栗縣亦不甘後人，到處活動，爲爭取大師靈骨，建設塔寺所需經費，多少在所不計。由於各地競爭激烈，中國佛教會已覺左右爲難，不敢作主。於是，內政部乃於四十四年十一月二十三日，邀請國民黨中央委員會、外交部、中國佛教會、台灣省政府、台灣省黨部、台灣省警務處、台灣省佛教分會等十餘單位，開會商討，會議由內政部長王德溥親自主持，次長鄧文儀輔助之。主席致詞後，首先由中國佛教會報告奉迎大師靈骨之準備工作。旋由苗栗縣長劉定國、南投縣議長蔡鐵龍分別提出該縣之籌備情形。最後，一致決議：維持中國佛教會原案，大師靈骨迎歸後奉安於日月潭。在內政部召開此次會議之前三日，即四十

四年十二月二十日，有台北、基隆、台中、台南等市，宜蘭、彰化、高雄、屏東、花蓮、台東、澎湖等縣共十四個縣市議會正副議長，代表各該縣市民衆，聯名分別向內政部、中國佛教會、台灣省政府等有關機關，呈遞建議書，表明籌建「三藏塔寺」之立場，一致主張：玄奘大師靈骨以奉安於日月潭爲最適當。是以，內政在會中所作之決定，實爲符合大多數民衆之意願。

（三）大師靈骨之迎歸

正當各地忙於激烈爭迎大師靈骨，一拖三年未決之際，中共乘機向日本政府及佛教界，提出抗議，並派人到東京，企圖將大師靈骨取回。民國四十四年八月十三日，我國駐日大使董顯光，鑑於事態嚴重，乃急將情報告我國政府，並致函中國佛教會理事長章嘉活佛，促速設法，早日迎歸大師靈骨，否則，日久多變。此時，全日本佛教連合會正義之士，堅決主張將大師靈骨分送中華民國供養，促使所組成之使節團，鐵定於四十四年（西一九五五）十一月二十五日，奉持靈骨送台。該使節團由團長倉持秀峯（日本埼玉縣佛教會會長、玄奘三藏鑽仰會會長）、團員：大島見道（慈恩寺住持、鑽仰會常務理事）、阿部龍傳（全日本佛教會常務理事）、長岡慶信（全日本佛教會常務理事、東京佛教團理事長）、柳了堅（全日本佛教會國際部長）等五人組成。

中國佛教會獲知全日本佛教會使節團來台之確切日期後，即推派台灣省臨時省議會議長林頂立居士爲首席代表，於四十四年十一月二十日下午四時四十分，搭乘民航班機（CAT）飛往東京，迎接全日本佛教會使節團。林居士到達日本以後，首先拜會我國駐日本大使館，二十四日，由大使館一等秘書凌曼壽及中國佛教會留日之清度法師二人偕同林居士組成代表團，前往埼玉縣岩槻市，參加慈恩寺舉行之分骨典禮，林居士並向發現大師靈骨之高森隆介氏家屬致贈美金一百元，以示慰問之意（高森氏已故）。

十一月二十五日，天未亮前，林居士陪同日本使節團，奉持大師靈骨，乘民航班機安然抵達台北機場，時在清晨七時二十分

。倉持秀峯氏奉持大師靈骨木匣，徐徐下機，前往機場迎接之中國佛教會代表演培法師即趨前接捧。中國佛教會理事長章嘉活佛及各僧尼善信，羣相頂禮膜拜，如同迎接勞苦功高、歷盡艱難險阻、遊化異域歸國之大師現身者然，其情其景，真切感人。當時到機場迎接之長官，計有：監察院長于右任、考察院長莫德惠、考試委員張默君、台灣省政府主席嚴家淦、靈骨奉安地之南投縣長李國楨、議長蔡鐵龍等以及各界代表不計其數。



民國四十四年十二月二十五日於松山機場，十數萬人奉迎「玄奘大師靈骨歸國」盛況。

在機場休息片刻後，大師靈骨由演培法師奉持，與章嘉活佛、林頂立、倉持秀峯共乘一車，以中西樂隊前導，迎賓車及其他迎接車輛依次徐行，車陣行列長達一公里，沿途佛教信眾佇立兩旁，設置香案迎供並頂禮膜拜。虔誠恭敬之心，溢於言表。

靈骨抵達善導寺後，在法樂爭鳴中，由演培法師捧奉，供座於該寺大殿正中。九時三十分，在中日雙方代表主持下，舉行上供式，並約定次（二十六）日上午十時，在善導寺舉行隆重之移交典禮。大師靈骨係裝在水晶壺中，再以高七寸，寬三寸之檀香木匣裝置，正面書寫「三藏法師玄奘頂骨匣」，當天善導寺香煙

繚繞，佛幡飄揚，氣象萬千，前往頂拜之善信，絡繹不絕，途爲之塞。

四十四年十一月二十六日上午十時卅分，在善導寺舉行具有歷史意義之玄奘大師靈骨移交典禮，當日中國僧尼左右站立，典禮開始時，敲鐘擊鼓，法器齊鳴，誦經畢，由中日代表章嘉活佛及倉持秀峯，分別在證書上簽字，證書爲紅綾所製，一式二份，上書：「玄奘大師靈骨奉迎歸國，在台灣台北市善導寺舉行交接典禮，日本佛教會代表倉持秀峯，中國代表章嘉呼圖克圖，中華民國四十四年乙未歲十一月二十六日。」倉持秀峯以中文簽名，章嘉活佛則以藏文簽名。

簽字完畢，日本代表倉持秀峯，將高約一尺之木雕解夢觀音一尊及玄奘大師靈骨匣，分別捧交中國代表章嘉活佛，章嘉接奉後，旋即恭置於供案上，然後由章嘉、倉持兩代表致詞。來賓鄧文儀、松本儀郎、曾寶蓀、張默君亦分別致詞。中國奉迎靈骨之首席代表林頂立報告奉迎經過。於十一時卅分，在悠揚法樂及鐘鼓聲中典禮告成。

典禮原定十時舉行，因大殿內外人潮如湧，擠得水洩不通，以致日本代表團被阻門外，無法入殿，以致延誤三十分鐘之久，其盛況可以想見。當日參與移交典禮之機關首長，計有內政部次長鄧文儀、台灣省政府主席嚴家淦、台北市長高玉樹、議長張祥傳、大陸救災總會秘書長方治、南投縣長李國楨、議長蔡鐵龍、以及省議員各界人士和大師同鄉——河南偃師縣代表等，均參與大典。

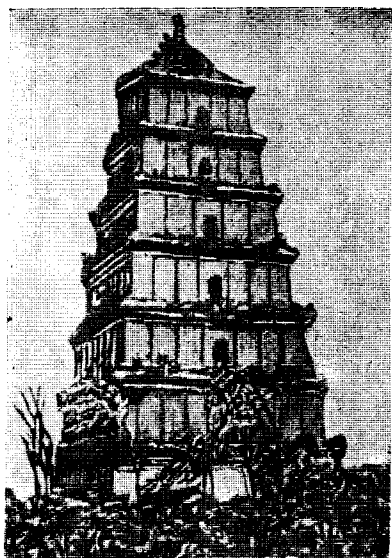
大師靈骨移交典禮完畢以後，日本佛教會使節團人員，即由中國佛教會、外交部、內政部等有關單位所組成之十人小組接待，前往台灣各地名勝參訪十天，日程及各地接待事宜，事先均曾有妥善安排。

四十四年十一月二十九日下午七時三十分，蔣總統伉儷在官邸設宴，款待日本駐華大使即將卸任返日之芳澤謙吉夫婦，日本佛教會護送玄奘大師靈骨來華之使節團人員，亦被邀請與宴，日本大使館公使宮崎章、我國清華大學校長梅貽奇、均應邀參與宴

會。作陪者，計有副總統陳誠夫婦、行政院長俞鴻鈞夫婦、總統府秘書長張羣、外交部長葉公超、教育部長張其昀、台灣省政府主席嚴家淦、中華文化教育基金會董事會主席蔣夢麟、中國佛教會理事長章嘉活佛、理事趙恒惕、前往日本迎接大師靈骨之代表林頂立等。宴會中，蔣總統對芳澤大使在任內促進中日邦交之努力與合作及對日本佛教會使節團人士主持正義，奉送玄奘大師靈骨來華，均表示謝意。

大師靈骨雖已奉迎歸國，但南投縣日月潭「三藏大師靈骨奉安所」尚未竣工，故大師靈骨仍供奉在台北善導寺，民國四十五年一月十五日，內政部忽然准由苗栗縣長劉定國、縣黨部主委茂天澤、議長黃文發及士紳黃光榮等所組成之代表團，在台北簽訂具領手續，並於二十二日，自台北善導寺將大師靈骨迎返苗栗縣獅頭山供奉。沿途於重要縣市鄉鎮停留三天，供各地善信瞻禮供養。二十五日到達獅頭山開善寺，曾舉行隆重之奉安法會。

此事公諸報端後，引起各界之議論紛紜，南投縣政府、縣議會、民衆服務站等對此事更提出異議，請內政部維持原議，將大師靈骨仍供奉於日月潭。蓋蔣總統及夫人曾於四十四年十二月一日下午四時二十分及同月七日下午四時三十分，兩度蒞臨日月潭青龍山，親自查看「臨時奉安所」工程及式樣。當即指示：將印度式改爲我國古代宮殿式，另建塔寺供養並指定塔寺之建築地點。南投縣各界奉諭後，立於四十四年十二月九日，將新建塔寺立



原擬建設之三藏塔立體圖

體圖樣恭請總統認定，且奉安所亦已落成。基於此等原因，中國佛教會請求內政部命苗栗縣獅頭山開善寺，將大師靈骨速行送回台北善導寺，同時令南投縣立即迎歸奉安。

民國四十五年五月二十七日，南投縣組織三百餘人之奉迎團，前往台北善導寺迎請大師靈骨，九時舉行移供典禮，先由善導寺僧衆誦經上香，繼由太倉法師代表中國佛教會致詞，並率衆誦爐香讚。在內政部長王德溥之代表焦如橋監交之下，中國佛教會理事長章嘉活佛，親將安奉靈骨之木匣雙手交與南投奉迎團主委蔡鐵龍，章嘉活佛並懇切致詞：希望聖僧靈骨奉安日月潭以後，長住久安，我國佛教，從此發揚光大，普度衆生。蔡主委手捧大師靈骨木匣置於專車之上，移供大典即此完成。十時，分乘八輛專車，由樂隊及警察摩托車隊前導保護，由北南下，沿途所經縣市，均由當地警察機關派員保護，民衆則焚香、合十、頂禮膜拜，車至南投時，所有民衆紛紛擺設香案，燃香點燭、敷設供菓，向大師致敬。奉靈車在南投稍事休息後，即直駛日月潭「三藏大師靈骨奉安所」，於暮色蒼茫中抵達日月潭，當地參加歡迎者，達千餘人，仍佇立恭迎。大師靈骨在南投縣各佛教寺院僧尼前導下，由縣佛教支會理事長曾永坤及籌建奉安所主任黃登鳳二人奉持，慎重安座。太倉法師唱偈奉安後，典禮即告完成，中國佛教會乃聘定曾永坤爲奉安所住持。

南投縣各界爭迎大師靈骨供養成功後，爲實現蔣總統指示，乃積極籌建「三藏塔寺」，敦請中央黨部秘書長張厲生、內政部長王德溥、台灣省政府主席嚴家淦、省臨時議會議長黃朝琴、中國佛教會理事長章嘉活佛五人爲籌建常務委員。

中國佛教會理事長章嘉活佛，認爲以南投一縣之力，難以完成塔寺之建設，特在台北邀請副總統陳誠、行政院長俞鴻鈞、內政部長王德溥、中央黨部秘書長張厲生、僑務委員會委員長鄭彥芬、台灣省政府主席嚴家淦、內政部長次長鄧文儀、台灣省臨時議會議長黃朝琴、副議長林頂立、社會名流邱漢平、陶希聖、趙恒惕、鍾伯毅、李子寬、羅桑益西、蔡鐵龍等數十人，共同商討日月潭「三藏塔寺」籌建工作之進行。與會之政府首長對此事極表支持。

（未完待續）

佛學新聞

僧伽會七屆剃度 參加者極為踴躍

不收費用報名請速

香港佛教僧伽聯合會主辦之第七屆剃度大會，已定於七月廿四日至卅日，假荳灣九味半弘法精舍舉行，該會徇女眾之請，今年特許女眾帶髮出家，接受三皈五戒及八關齋戒，故報名者甚為踴躍。由台灣集體來港參加剃度者已達卅餘人，刻正在辦理入境手續中，凡參加短期出家者不論男女，所有剃度期間膳宿均由僧伽會供養，不收任何費用。期滿捨戒還俗，即可恢復在家生活，長期出家，更所歡迎，並為安排於各寺院掛單，繼續參修。凡有志參加剃度者，希即向下列地點報名：

①荳灣九味半弘法精舍陳哲居士。電話一二——四〇三式二六；②新界藍地妙法寺能眞法師。電話一二——八一六三五七；③香港佛教僧伽會劉淨意居士。電話——七三四六八一。報名表格函索即寄。

能仁祝佛誕校監洗塵開示

並頒佛學常識優勝獎

香港佛教僧伽聯合會屬下之能仁書院暨佛教英文中學，為慶祝佛祖降生二千五百廿一年，於五月廿六日在該院禮堂舉行浴佛大會，到僧伽會董事、該院教職員，

及參加皈依之學生共二百餘人。

大會由校監洗塵法師主持並開示，大意謂：佛祖以印度王子之尊，為探討人類生老病死苦之謎，捨棄安富尊榮，潛心悟道，創立佛教，普渡眾生，其偉大處實駕乎任何宗教之上。當前社會風氣，敗壞日甚，匡正人心，有賴於佛教之發揚，今天，本校同學參加皈依者頗為踴躍，本人至覺欣慰，所謂皈依三寶，即皈依佛，皈依法，皈依僧，三者中尤以皈依僧更為重要，僧人以弘法濟世為己任，功在社會，切不可對僧人有失敬之處。目前香港佛教界有後起乏人之歎，振興佛教，宜培養後進，以繼承弘法利生之重責。

大會並頒發佛學常識比賽優勝獎，藉資激勵。

白冠仁講美加大學新趨勢

講詞具體聽眾領益不淺

能仁書院本學期第三次學術講座，邀請最近由美國回港度假之白冠仁碩士主講，昨在該院禮堂舉行，到教授、學生共一百廿餘人，首由該院副院長白志忠介紹白氏在美苦學經歷與兩度代表必斯堡大學參加全球性腦化學會議之成就，白氏講題為：

「美加大學新趨勢。」要點如次：

(一) 西方大學一般近況：A、改善條件，以滿足青年入學願望。B、聘請教師，着重不斷之研究報告。C、圖書設備日新月異，應有盡有。D、招生謹嚴，優秀學生方得入學。

(二) 進研究院條件：A、大學四年平均成績通常在三點五以上(A為四點)。B、推書須顧顧問與二位主科教授之推荐。C、須經過研究院G·R·E之入學試D、學生本人興趣與背景在考慮之列。

(三) 近年美加大學畢業生如不進研究院深造，每覺所知有限，且不易找到適當工作。

(四) 力爭上游，蔚成風氣：多數學生均希望成為有知識、有能力、有本領，能自立、自治、自強，以適應現實社會，尤其研究院的研究風氣更為濃厚，因每年都有全國性或全球性之專家討論大會，研究生必須在大會各抒己見，相互攻錯。

白氏隨指出：香港是畸形社會，每年數以萬計之志切升學青年，被擠於大學門牆外，不得不負笈海外。據所知：台灣各大學及在台立案之香港各大專學院畢業生，其程度銜接美加各大學並無困難。有一點必須特別指出：一九七四年美國公佈新移民條例後，外來學生除事先獲得准許者外，不能再在當地找工作，否則將會被逐出境，從前半工半讀之情形，已不復見。

最後，白氏具體介紹申請入學手續：(一) 須先在香港考「托福」和「S

·A·T·」試，讀研究院則須考「托福」和「G·R·E·」試。

(二)去函擬就讀之大學，詳述自己之學歷與志願。

(三)俟接獲大學方面覆信後，再檢齊學歷證件，連同成績單，推荐信等一併寄該大學。

(四)籌措費用，須依美領館規定，目前每年約需六千美元。

白氏講畢，聽眾紛紛提出有關升學問題，經逐一解答，使在座同學獲益不淺。

佛光山萬佛三壇大戒通啟

凡正信佛教信徒，思想純潔、體格健全無不良嗜好者，即可報名參加，由即日起至十月十二日(農曆八月底)截止。

出家戒期：國曆十二月一日至十二月卅日

(農曆十月廿一至十一月廿日)

在家戒期：十二月廿四至十二月卅日(農曆十一月十四至十一月廿日)

報名手續：填寫報名單一份，附最近二寸半身相片三張。逕寄高雄縣大樹鄉佛光山，電話：大坑一五〇或二五〇函索即寄。

報到日期：出家戒：十一月卅日(農曆十一月二十日)

在家戒：十二月廿三日(農曆十一月十三日)

出家戒及在家戒一律免費。出家眾三衣、鉢具、暨在家眾縵衣，皆免費贈送，寢具及盥洗用具亦由本山供應。

佛光山宗務委員會謹啟

般若圖書室徵求佛書

般若圖書室，設在台北士林般若佛學舍，是黃錦木陳英樹李樹濤等幾位熱心居士所發起，並請法師指導，原就佛學舍所存佛書，供人借閱。因地點在大台北之士林區蘭雅地方，靠近天母，乃都市中之寧靜地帶：每逢星期六及星期天，不但台北市區信徒來此借書，即遠在三重、板橋、新莊、永和、新店、淡水等台北附近的鎮區，亦有來此借閱佛書的。因感書籍缺乏，供不應求，不得已向各界大德善知識徵求佛書，蒙賜好書，亦可委託此間佛書出版社印贈，廣為流通，以結佛緣，若蒙衆多菩薩摩訶薩慷慨法施，惠賜甘露，因書多而促成般若圖書室早日擴大實現為「台北市佛教圖書館」之構想，更是各界佛教先進對中國佛教之一大貢獻，實功德無量也！賜書請郵交台北市中山北路六段一八六巷四五弄二號，般若圖書室收。

全球各族佛教徒聯合慶祝衛塞節

新加坡各民族佛教徒，六月一日晚假座克里門梭道國家劇場，聯合舉行慶祝二五二一年衛塞節紀念大會，參加大會人數達數千人，情況異常熱烈。

新加坡環境發展部高級政務次長曹煜英，應邀出席大會致詞，其他出席貴賓有各佛教國家駐新使節、各宗教聯誼會領袖、佛教總會屬下寺院庵堂、佛教團體、各族佛教僧伽及男女教友各界嘉賓等。全場

三千多座位早已爆滿，後來者只得站在行人通道，或跑到皇家山上遙望會場。場內舞台上懸掛着佛像，台前堆滿鮮花，一片香光莊嚴氣象，充禪節日喜洋洋氣氛。

七時卅分，曹煜英次長及各國貴賓，先後抵步，大會儀式宣告開始：全體肅立，由菩提、彌陀兩校銀樂隊聯合奏國歌，大會主席宏船法師獻花，菩提、彌陀兩校學生合唱三寶歌及佛誕歌，由兩校銀樂隊伴奏，全體向佛教教主釋迦牟尼佛陀行最敬禮，各族僧伽分別以巴利文及華文讚佛。繼後，由大會主席宏船法師致開會詞：「釋迦牟尼佛的誕生、成道、涅槃三大聖蹟的出現，為我們世界人類，帶來了救人救世的佛教。佛教是世界人類開發智慧的泉源，是為苦難衆生提供慈悲的救護。人生要有智慧，才能心目明亮，求得幸福；要學習慈悲，人性才能昇華，人格才能光大。我們的國家，正向着繁榮進步中邁進，需要智慧的策導，慈悲的推動，才能達致更昌隆、人民生活更美好。」

曹煜英次長在會上促請佛教總會注意一些不法之佛教組織，藉佛教名義來牟利或借重佛教來掩飾，以圖謀推廣不正當之行爲。希望我國的佛教徒應以維護教義純潔及信徒之利益，採取積極堅決的態度，向一些受蒙騙者「指點迷津」。

八打靈觀音亭福利會

慶祝佛教衛塞節及佈施

八打靈再也觀音亭福利基金廿二日上

午十時在該亭頒發五十名各源流中學及大學先修班獎學金，由該亭名譽主席丹斯里王其輝部長主持頒獎，到會貴賓有各源流中學董事，校長，基金董事，學生家長，各報記者等濟濟一堂儀式隆重，王部長在頒獎禮上致詞，讚揚八打奔再也觀音亭基金，在主席鏡龕法師領導下，成立短短幾年間，對贊助我國各民族教育，慈善福利及施贈貧病不幸者方面，經已作出良好榜樣，彼希望全馬各佛教團體均能關心仿效，使我國各民族亟需協助者均能受惠。

今年該基金共撥出兩萬元，作為慶祝佛教衛塞節舉辦教育，慈善及佈施用途。計獎學金贊助尊孔，坤成，循人，中華，濱華等五間獨中及同善醫院各一千元，其餘用作五月廿九日舉辦佈施各老人院，孤兒院，盲人院及殘廢院等用。

精進佛七專集出版啟事

淨土法門，原為「三根普被，利鈍咸收」之殊勝法門，但須認真實踐，方能坐收實利，否則說食數寶，於自家身心了不相關。

本社煮公上人，紹印祖遺風，創辦精進佛七已有六年，二六時中九枝香念佛，另禮佛千拜，工夫嚴密無出其右。今應諸方人士之請，特將歷年精進佛七之感應及開示分別整理，出刊專集書名如次：

- (一) 出家班精進佛七日記一冊
- (二) 精進佛七日記一冊
- (三) 精進佛七感應錄一冊

(四) 大專精進佛七開示錄一冊，四冊共一部，四十餘萬言。32開，四號字體，每冊約二四〇頁左右。

封面一二〇磅銅版紙，燙金字，彩色套色印刷。大康紙六十五磅內文。

價格：平裝：每冊四〇元，四冊一百六十元，預約一百元正。精裝：漆布燙金，線裝，一冊一百八十元。預約一百三十元正。海外預約價一部港幣平裝廿元精裝廿五元。預約時間自即日起至66年8月31日止。預定66年九月出書。

地址：鳳山市三民路佛教蓮社精進佛七專集出版委員會。

郵政劃撥帳戶：四一七一七煮雲。

暑假精進佛七大專青年班招生

為宏揚佛教教義，提倡土淨念佛法門，今年暑假有兩處佛教道場欲成就大專青年打精進佛七。

一、台東知本溫泉清覺寺（第一期）四十名（限大專在學青年）。

地點：台東縣卑南鄉溫泉村72號。

時間：國曆六月廿二日開始，卅日開

七及教授儀規，七月一日開始，七日圓滿，八日檢討，九日解散。

二、鳳山佛教蓮社（第二期），六十名（限大專在學青年）。

地點：鳳山市三民路五十八號。

時間：國曆八月五日開始，六日教授

儀規，七日佛七開始，十三日圓滿，

十四日檢討，十五日解散。

圓覺寺開光法語

敏智

人傑地靈不尋常 因緣會合建道場
塵刹剎恆沙象 導引指歸大法王

寺名圓覺 新購落成 天時地利
人和推尊 四弘誓願 化導衆生

小大兼施 八宗平昇 人我妙見
拋出雲層 佛法大海 同入玄門

龍天擁護 一乘至誠 願獻身心
徧入剎塵 建設五濁 人間淨土

有情安樂 不受衆苦 永除貪瞋
不分人我 敬佛法僧 唯道依怙

修行十善 人來正路 奉持五戒
出世基礎 菩提道長 大願堅固

難行能行 竭力以赴 釋迦如來
大雄大力 三阿僧劫 不休不息

悲願無窮 宏誓深密 捨身命財
無少吝惜 廣度衆生 怨親平攝

不懼剛強 中途退屈 六度萬行
勇猛無譬 愈行愈堅 不緩不急

娑婆成佛 艱苦備歷 一念精進
超越百劫

雖然即今開一句又怎麼生
能仁寂默大聖雄 捨己爲人不偏同

救脫有情離衆苦 人間天上最尊崇
觀音菩薩開光法語

觀音菩薩示普門 施教隨情現化身
三十二相大悲願 因緣假幻本非真

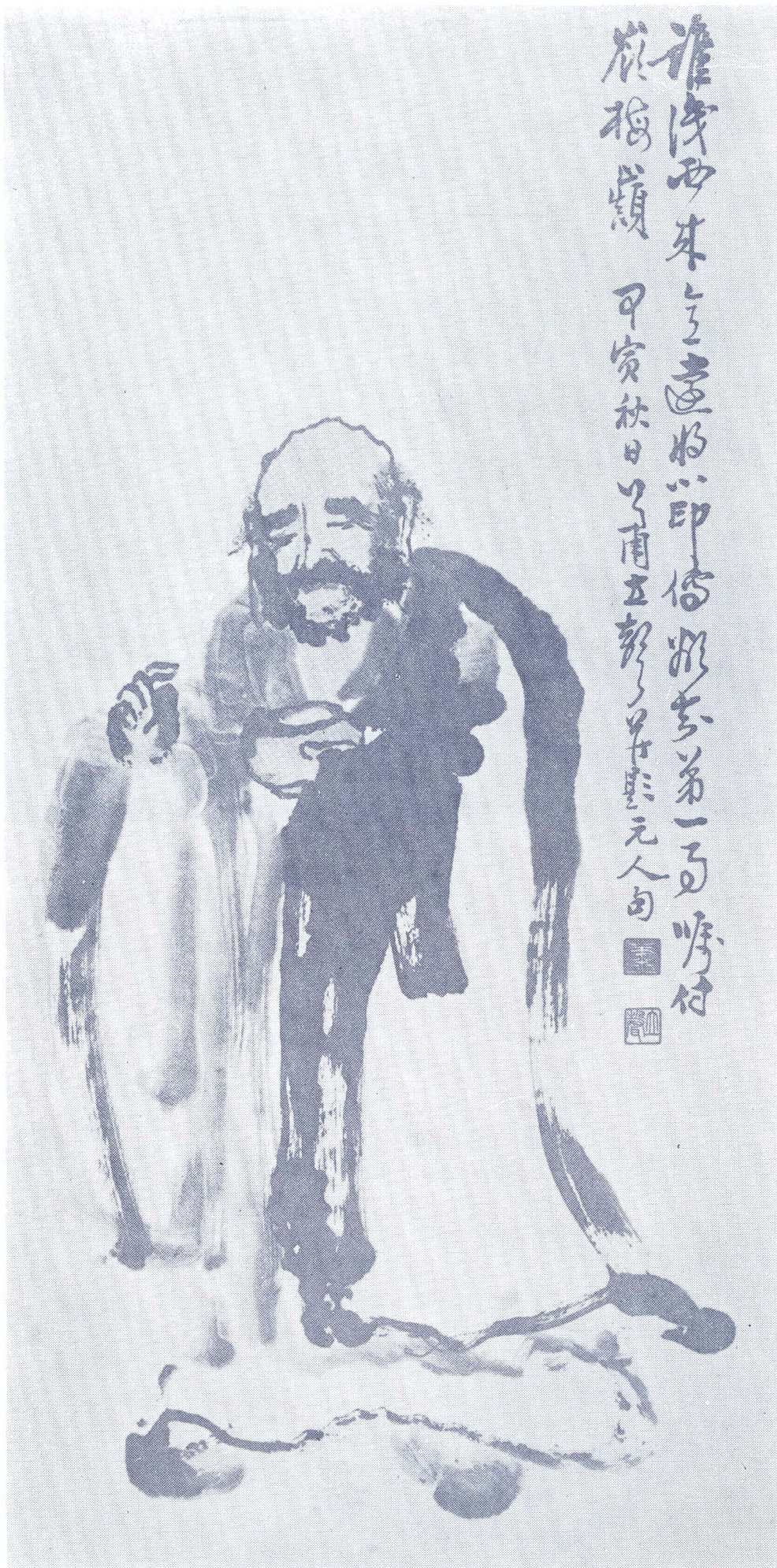
韋馱菩薩開光法語

護法韋馱宏誓深 三洲感應作干城
摧邪魔外揚正義 最後身成棲至尊

◁ 授法圖

蕭立聲繪

誰洩西來之遠
將心印傳與
知者第一可
呼付
巖梅巖
可寅秋
日
以
南
五
朝
之
早
畫
元
人
句





△ 日本京都銀閣寺之庭園景色

