

集漢穀城刻石字



內明



第六十七期 目錄

封面	面	日比叡山天台宗總本山延曆寺之根本中堂	長島和代著	3
專論	論	養老院設備的考察與研討	吳錦華譯	3
專稿	稿	禪思想探原(續)	柳田聖山著 一默譯	6
		宗密之禪宗史觀(續)	幻生	9
		修大方廣佛華嚴法界觀門論釋(五續)	日慧	12
		龍樹之思想(續)	梶山雄一著 吳汝鈞譯	15
譯稿	稿	密勒日巴尊者歌集(第二十九篇)	張澄基譯	18
佛教藝術介紹		「菩薩畫家」豐子愷護生畫選刊(三)	編輯室	22
四眾堂		致華僧大德長老第二封公開信	白聖	24
		改良中華佛教教義	談錫華	25
佛教文藝		我對佛制改革的意見	白聖	26
		永懺樓隨筆之十七——鎌倉老僧	馮馮	30
		靜室心聲之三	雪茵	32
轉載	載	懷先師豐子愷(續)	何葆蘭	34
海外通訊	訊	信佛的好處太多	蕭果照	37
專題研究	究	各版大藏經雕版簡史	智銘	39
教界動態	態	弘一大法師相與華嚴經句集聯	編輯室	41
封底	底	日本京都清水寺		

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
22Mile, 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 Pluphar 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 Southhill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Budd, Sangha Federation of India 6, Tiretta 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・一六五四

佛元二五二一 中華民國六六年
十月一日出版
定價每冊港幣貳元



養老院設備的考察與研討

長島和代著
吳錦華譯

謹以本文獻給香港養老院作參考材料

前言

在昭和三十八年（一九六三）七月，老人福利法實施以前，作為收容設施，雖然已有了根據生活保護法而訂立的養老院設施，但是這種設施並不是像現在那樣，根據老人的精神、身體、經濟等狀況，來作機能分別的，所有的老人祇是雜處於養老院中。之後，由於老人福利法的制定，改由老人們的心身狀態，及經濟情況的不同，分別被安置在養護老人院、輕費老人院、和特別養護老人院中生活。

由老人福利法的内容中，可分為①養護老人院，是專供超過六十五歲以上，而因為身體上、精神上、及環境上的理由和經濟的理由，在自宅中護理方面，感到困難時，所予以利用者。

②特別養護老人院，是專供六十五歲以上，而身體上，或者是精神上有顯著缺陷，時常需要人來護理，但在自宅中未能受到適當的看護時所予以利用者。經濟上的理由並不是最主要的條件。③輕費老人院，供給超過六十五歲以上的老人，免費或者是廉價地供應他們生活上所需要為目的設施，原則上是每人一室制。其中包括A型：供應伙食服務及B型：是供給那些健康狀態能維持自己煮食者。唯有病患的時候可改為供應伙食服務。

總之由這種分類來看，特別養護老人院的特徵，主要是日常生活中大部份都需要他人來照顧的老人所入住的。看護與及更生訓練方面，與送院的情形亦大致相同。入院的老人，大多數都在這裏渡過其一生中的最後階段。由於這等老人在身體上多少都有點缺陷，因此，關於身體障礙者的設施亦是重要的，對設施的機

能要求亦是多面性，這種由多樣化機能所組合成的老人院，在建築物的設備方面必需要特別的注意。

事實上，有關我國病弱老人的福利處理的經驗，還未十分有體系化，因為在其他各種科學的研究成果累積也不充份，因此養老院的研究與改善，都受到拖延。特別是關於居住方面的研究，更覺顯著。

從昭和三十八年（一九六三）到昭和四十九年（七四）的這十一年間，有超過五百間養老院被設立。從這種養老院的設計圖看來，這種病院（職員組織與高度醫療機器除外）對長期住院的生活者，欠缺適當的注意。這種設施對精神肉體上不良者實在也並不足夠，以全體的老人來說，以身體、精神上不良的人來說是不能滿足的，又特養院除了利用者的居住方面必需檢討外，關於職員方面來說，確保對老人有良好的服務態度，亦同時是必需改善的。

以下所列是引用實際調查後的概要。

①調查目的：欲了解特養院建築設備上的實態，及建築物的居住性為目的。

②調查對象：以昭和三十八年至四十九年底，全國所設立的特養院四百四十七所的設施為對象。

③調查方法：以郵寄方法予全部接受調查者。

④調查日期：第一次於昭和五十年（一九七五年）十月進行，調查的對象是由昭和三十八年度起至昭和四十五年度上所設立的一四九個院。而第二次是在昭和五十年十二月進行，調查的對象是由昭和四十六年起至四十九年上所設立的二九八個院。調查

的表格，兩次亦同一內容。

⑤ 收回率：收回寄返的表格有二百五十五份，收回率是百分之五十七。

一、浴室方面

有關特養院的浴室，應該注意的事項，主要有老人能夠安全嗎？行動不便的老人容易使用嗎？職員的看護能容易進行上述幾個問題？還有爲了要使行動不良的老人，自己入浴，浴池必需特別設計。

① 關於浴室的數目及面積
浴室的面積跟浴室的數目，利用浴室老人數目以及入浴的次數和時間是有很大關係的。

通常擁有普通浴室與特別浴室各一間的情形，是壓倒性的佔大多數。六十人以下小型養老院佔百分之七十六·九，以上的數字佔全部的百分之五十八。但是，規模大的，浴室數目有繼續增加的傾向，老人增加，並不意味着浴室面積會增潤，而只是浴室

◁ 見九月十日工商日報

老人住院調查報告書顯示 政府須擴展服務

【本報訊】香港社會服務聯會與社會福利署，抽樣訪問廿三間安老院，三間老人宿舍及二間扶老院，包括一百六十七位老人，調查結果顯示，安老院及宿舍服務，食物、活動及服務人員，都有很大分別。

報告指出：「很多老人住院服務都不能達到安老院或扶老院的標準。目前的醫療服務非常不足，包括缺乏醫生探訪、護理人員、急救人員的訓練。老人健康紀錄不全，及無適當的健康檢查等。」

調查結果顯示，目前前住院的服務若以家居照顧爲準，便遠不能達到實際需求，目前最少有六百六十名住院老人急需老人醫院或安老院的照顧。

報告指出，「以家居服務需求爲準，目前住院服務的短缺有：四千張以上的老人科床位，一千三百八十四個安老院宿位，九千個安老院宿位，二萬三千四百個老人宿舍單位，總共三萬七千餘位。」

調查顯示住院老人平均年齡爲七十五點七二歲，比一般家居老人大七歲，因此，住院老人對傷老病殘及個別起居照顧需要極大。

調查結果發現超過半數的住院老人曾在院居住四年以上，可見住院老人流動率小而對床位需求更大。

報告指出，老人不喜搬動，而喜歡靜的節目如電視、宗教服務、及娛樂性的表演等。通常舉辦活動的大數各不同，由每月一次至每星期數次，但是仍有約四分之一老人對活動不感興趣。

調查結果顯示，「大部份住院老人住院的原因是因為他們被一趕離一家庭，他們對服務要求不高，雖然他們服務，但他們不一定要解決問題。」

報告又指出，「一般情形是大部分老人報稱對目前居住感滿意，但是他們的滿意是很表面的，因為有百分之四十四的老人表達甚至反對該院服務爲最嚴重時在六月發表的一香港老人服務需要調查」之姊妹作，研究報告之完成，有賴香港樂善基金捐助一萬六千元。

的數目增加而已，對行動不良的老人來說，面積廣潤的浴室，決不是容易利用的，即在看護方面，照應線也覺太長而感到不便。老人人數多，居室到浴室的距離便越遠，故此設置幾個廣潤適當的浴室是較爲便利和實用。

關於一般浴室的面積，是以我們可以這樣來想想，可容納六十名以下小型養老院，利用浴室者是在四十名以下，即佔百分之九十五，因此，我們就以四十名來觀察之。

入浴時間大部份養老院，是定在上午或下午的兩個小時或三個小時內，每人的入浴時間約十五分鐘左右，能夠容納八組人入浴，假如利用者是四十人，則以五人一組，一起使用爲佳，若以五人使用的浴室來說，浴場必需備有潤面的矮檯五張，冷熱水喉一組，要有五組，其他最好還有花洒二、三個，容易看護的浴場面積，應以十二平方公尺爲宜。

浴池方面，式樣很多，而以池身身長形，傾斜度少，慢慢地深下去的形式最爲適合。

照上述的情形，浴池的潤度應以五人並躺程度爲標準。

總言之，六十名以下小型養老院的一般浴室，如果祇有一間的話，面積最好有二十平方公尺左右。但是，若情況許可，最好另建兩間十至十二平方公尺的男女浴室。

今次的調查中，很多利用者都投訴，浴室太過狹窄。六十一名以上的養老院，也該依照入浴者的比例，考慮浴室的面積。但是，如果能考慮到助護者的人數，跟居室的距離，則增建多間小浴室，要比加潤浴室面積爲佳。

其次，特別浴室雖然是較寬廣，唯是進入的踏腳位置，特別浴池的入口空間與職員看護的空間等條件還是要注意的。

雖然兩小時內有三十名入浴，以一人需時十五分來計算，四人一組便有八組人入浴，因此，看護的職員負擔是相當沉重的，通常來說，不會是全部一起入浴，而是分爲兩次，這便是分在每日的上午及下午兩個時間內入浴，那麼每個人每天都可以進浴了。全體老人分爲兩次入浴，一次十五人，一人十五分鐘，爲了要在兩小時可完全入浴完畢，應有兩個特別浴池，如果使入浴時

間每人有二十分鐘，則必需要建設特別浴池三個。

② 扶手

浴室內的扶手必須安全與便利，由住居到浴室當然都設有扶手外，更衣室到浴池，扶手亦必需連綿地設置下去，特別是浴池內扶手更屬重要。

扶手的設置，還要考慮身體左邊殘廢與右邊殘廢等老人，故設置時必需左右兼備，同時扶手是支撐老人整個軀體的重量的，而且有許多老人都要使用，因此需要堅固牢靠。

進入浴池或者是在洗浴場坐矮椅時，以上的種種動作在行動不便的老人都是很吃力的，當然依靠扶手來協助。這個情況下，直扶手比橫扶手來得方便。

③ 水喉和花洒

水喉的數目，跟一次入浴的人數有關，在入院人數六十名以下的養老院中，冷、熱水喉各三至四個的佔百分之三十七·六，但是冷熱喉頭一個的却仍佔百分之三，這種養老院當然會產生水喉不足的毛病。

至於熱水的溫度，考慮到適溫的熱水供應的養老院有一百八十八院（佔全數的百分之七三·七），沒有好好調節溫度的有五十三間（百分之二一·七），對那些皮膚感覺變成遲鈍，對溫度反應緩慢的老人來說，太熱的水，多發生燙傷的危險，故此應該設有冷熱混合水喉，放出適溫的溫水，同時，輸水給浴池、花洒、水喉的水管露出部份，由於沒有包好，也是造成燙傷的原因。

花洒亦是相當重要的，花洒頭不必是固定在牆壁上，而可以自由活動，亦可以裝成活動式樣。

據調查中，花洒的設置率已高達百分之八十點七，利用者對「花洒數目過少」及放不出適溫的熱水等感到不滿，這是有待改善的一環。

④ 換氣和暖氣

換氣，特別是抽調熱氣，對老人們及職員們來說，都是必需的，對長時間在浴池裏做看護工作的職員來說，在厲害的水氣中工作，肉體都會極疲勞而感到工作維艱。現時裝有熱水蒸氣換

氣系統的養老院，有百分之七十八，但是完全沒有的也有百分之十九·六。

特養院絕不能沒有暖氣設備，對患有腦溢血後遺症的老人與血壓高的老人，爲了不使他們在浴室內生危險，臥室與走廊的溫度跟浴室的溫度儘可能要一樣。

關於浴室的暖氣，浴場中沒有暖氣設備的特養院有八十五間（佔全數百分之三十三·三），九州、四國等溫暖的地方已佔全體的半數，但若果是長野、仙台、北海道等都是在冬季時格外寒冷的地方，却仍然存在著沒有暖氣設備的養老院，在那些冬季平均溫度降至十八度以下的養老院，浴室應該有暖氣設備，即使在溫帶，沒有暖氣設備的養老院，冬季入浴時，亦應量度室內溫度，一年當中，有幾天格外寒冷的天氣，是應該停止進浴的。

⑤ 地板

樓梯地板儘可能要平坦，最好用不太滑的材料來鋪成，尤其在浴室、更衣室排水溝的位置，特別注意。

⑥ 附屬設備

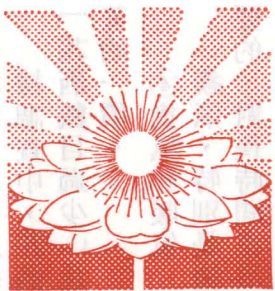
浴室的附屬設備有椅子，肥皂設置地方，及洗桶、絞毛巾的脫水機等。

特養的老人，不能坐地板，因此，椅子是必備的。洗桶則依入浴人數與看護而定，一般想法，都以爲浴室裏只裝置鏡子，但據調查中，祇有一百四十間是裝有鏡子，佔全數的54.9%。

⑦ 更衣室

有關更衣室的問題，是指面積，附屬設備與地板，這顯示出基本的設備不足夠，今次的調查中，老人都希望更衣室的潤度，是由老人的步行器與輪椅放置何處來決定的。如果他們是放在更衣室的空間，就必需要有它們體積那麼大了。如果是放在走廊，才走進更衣室的，那麼，在走廊設置放置步行器、輪椅的地方，就會妨碍他人。

他們用裝有進步設備和載有女看護的汽車，來到各家庭巡視，或者是把老人送到特養院去。
特養浴室的設置，作爲地區性的一種服務。（未完待續）



禪思想探原

柳田聖山著
一默譯

(續上期)

現在我們要在唐代的「樂道歌」中，錄取兩個代表的作品，俾與印度的作一對比。雖然逃避現實的態度明顯地貫徹着，但印度與中國對於世俗的批判，立場却不同；在夾附着這些立場的思想中，亦可找到相當的不同處。不管是好的含意，抑是不好的含意，總之，樂道歌與中國禪的本質，有着深厚的關聯。禪之魅力，一方面發自那嚴肅的自我否定的倫理性，他方則由於它具有這樣脫俗的樂天性。在對我們來說，是切近的良寬的山居詩中，亦可看到這樣的傾向。

今日騰騰明日騰騰

首先看看盛唐騰騰和尚的作品。他在八世紀初左右所接受禪宗第五祖弘忍（六〇一——七四）弟子嵩山慧安的禪法，與則天武后亦有關係。其本名仁儉不流行，却以俗稱的騰騰和尚爲人所知。他是如飄飄狂風的人品，因而有這個名稱。騰騰（閑散閑散）是這作品中的言語；可以說，作爲存留下來至今日的樂道歌，這是最具代表性的作品。

修道道無可道，問法法無可問，
迷人不了色空，悟者本無逆順，
八萬四千法門，至理不離方寸，
識取自家城廓，莫謾尋他鄉郡，
不用廣學多聞，不要辯才聰俊，

不知月之大小，不管歲之餘閏，
煩惱即是菩提，淨華生於泥糞，
人來問我若爲，不能共伊談論，
寅朝用粥充飢，齋時更餐一頓，
今日任運騰騰，明日騰騰任運，
心中了了總知，且作佯癡縛鈍。

（「景德傳燈錄」第三十）

我們再從英國東方考古學者斯坦因（Stein）所集得的敦煌資料中選取另一作品看看。這從來不爲人所知，題爲「山僧歌」。這個作品相當清楚地使人窺知這樣的樂道歌的變質。原寫本極爲混亂，只憑影印本是難以明瞭的，我們只能試圖恢復它的面目，作者與其時代却不可知了，但末尾一句「識心見性」，是後來要考究的由北宗禪到南宗禪的變化的重要課題之一，這大概可以作爲以上的推測的線索吧。（譯者按：以下一詩，是白話語譯）

若問山居的生活是如何地奇妙，
我告訴你，晨早起床時，日已高升；入寢亦趁早。
以自然生長的軟草爲衣着，
中食則松柏，亦皆豐足。

橫陳於崖層洞穴間，枕石而眠，
以人所常用的草鞋爲寢具。
眼前縱有散亂，
陣風過後，自然消去。

我獨自隱於山中，樂在真正的道中，不使世間雜事來煩擾我的心。

在岩石之畔，我恣意而遊，

常見到雀鳥不時急遽亂飛而已。

念佛鳥清脆地呼叫，

聲聲吱吱地誘人笑。

小鹿小獐列隊而行，

猿猴則倒立在石塊上，令人得見。

林中响着各種鳥聲，

更有醍醐，如買得美酒。

冬天常聽到淒寂的叫聲，亦有為冰凍所苦的叫聲，

春天則有山鷄攀上枯枝，又有從花枝飛翔而下。

對着山的美姿看得入了迷，不知不覺為石塊所絆倒了，

也不想站起來了，讓我倒頭一睡到明朝吧。

別人說我愚昧，

我自己却悠閒地想，這有甚麼煩惱呢

摘樹木果實而食，綴草而衣，

這樣粗樸的生活，盜賊大概不會來騷擾吧。

行住坐臥，心上皆無所顧慮，

但影子在我後面，不管到甚麼地方都追隨着。

覺悟到真如，沒有了生與老的煩惱，

人人都具有菩提真理，

只因有貪愛，便生起無明之心，

惟有在永劫中輪轉，接受皮鞭的抽撻而已。

鑊裏的沸水，令人粉身的石臼，

與及製造罪惡的人，必需受到閻王的審判。

即使在地獄過了幾年，

但不過終日發出痛苦呻吟之聲而已，這亦竟無休止之時。

我要奉勸世人以下之點，

不要憂慮，

必需以智慧之光，普照內心與外境。

不管你怎樣把財寶施與他人，死後亦必需領受畜牲、餓鬼，地獄三途之苦。

有業力的人多，無業力的人少，

因此佛陀說三乘之教。

佛陀之依佛像與經教而誘導迷執的人，

實際上不外是各人俱藏最上乘之道之故。

最上乘之道，這不是會再次到來的東西。

停止純然的計慮吧，如斯為則自然自會知之。

明心而見自性，更而知時節因緣，都是無心，能夠無心，則

已經是釋迦老人了。

第三章 奇跡之魅力

「高僧傳」之世界

在藉以了解中國初期佛教的重要的基本文獻中，有慧皎（四九七——五五四）的「高僧傳」十四卷。此書完成於梁朝天監十八年（五一九），收入自後漢至編者時代有代表性的高僧二五九人的傳記。慧皎把它們分類為以下十種：

譯經（經典之翻譯）

三五人

義解（教義之研究）

一〇一人

神異（顯示超人的奇跡）

二〇人

習禪（冥想之實踐）

二一人

明律（通曉戒律）

一二人

亡身（獻出生命）

一一人

誦經（經典之轉誦）

二一人

興福（致力於社會福祉）

一四人

經師（精通經教之法師）

一二人

唱導（說教與傳道）

一二人

這種分類，為後來接續這「高僧傳」而編成的道宣（五九六——六六七）的「續高僧傳」、贊寧（九二一——一〇〇二）的

「宋高僧傳」，如惺的「明高僧傳」等所繼承，而長期成為中

國佛教史的標準。因此可以說，這大體顯示出中國佛教的實際內

容。

首先可以看出，致力於經典翻譯與教義研究的高僧佔了總數的一大半。這事實表示：初期中國佛教的特色，佛教在未被中國人接受前，已在印度與西域地帶，在教理與教團方面都達到完成的階段，而成爲這個時代的世界宗教了；爲了要吸收佛教，特別是把佛教經典提供出來而與本國的古典文獻比較，初期是需要得到上層知識份子的支持的。這些高僧代表着當時的佛教，鞏固了初期佛教。另外，被分類到「神異」以下八個項目的人物，人數雖少，但却與此異趣。可以說，他們並不是要透過這樣的經典翻譯與學術研究來傳播佛教的，而是致力於使佛教自身直接地定着於中國社會中的一羣。

例如「明律」方面的僧人，形式上他們是戒律書籍的研究者；但由於戒律到底與實踐生活有關，故其研究自然是不同於經典的情況的。如「誦經」與「經師」兩類亦是，雖然形式上與經典有關，但實際上爲了要傳播和推廣經典，誦讀經典的實踐生活成了重要的一環，經典的教理內容反而輕了。特別是初期的誦經，有強烈的咒術意味，而與高深莫測的神異與習禪連在一起。尤有甚者，「亡身」、「興福」、「唱導」這一類，更不得不與經典翻譯與教義研究的工作疏遠了。本來，「譯經」與「義解」只爲中國佛教所獨有；實際上，印度佛教恐怕都是由「神異」與「習禪」以下的人士所支撐的。致力於中國佛教的教義研究的人們，在印度來說，全都要以「明律」「習禪」的實踐爲前提，或者兼作「神異」、「誦經」與「興福」的。

總而言之，印度的佛教因要爲在人文與歷史方面都不同的中國社會所接受，產生很大的變化，其第一特色即是翻譯與教義研究的專門化。「神異」「習禪」以下，亦可預想到與印度佛教的情況有相當不同的變化。這裏特別要就作爲引致以後禪宗獨立的遠因的「神異」與「習禪」二者考究一下。

神異與冥想

大體上，所謂神異，是那稱爲神通的超人能力的示現，來自依於冥想的完成而得到的如奇跡那樣的靈感。神通是智慧之事，

特別是指那作爲智慧的顯現的不可思議的言辭與行爲。爲了獲得它而實踐瑜伽與禪，這種做法，古來便被視爲邪道而要戒除的，但神通自身，則確是冥想的重要內容。這是由於在具體的實踐中，不可能有不伴隨着神通的冥想之故。神通是一種能最高度地實現人間自由的特殊能力。關於這點，我們在後面會再考究。總之，作爲宗教的佛教，在致力於謀求實際的現實社會的福利時，一般民衆所強烈意識到佛教的，正是來自這如奇跡樣魅力的成分，而佛陀的教化，其偉大人物的奇跡，亦與其倫理的哲學的說法一樣，使人深深感動。

順此，由於佛教是真正地生活着的東西，因而有神異伴隨，那是當然的。不過，這裏必需注意的是，神異之特別地被感覺爲神異，這在已經以神異爲不尋常的社會裏，預認着佛教所確定而以之爲起始的事。這不外顯示出自古以來即說「不語怪力亂神」和以「敬鬼神而遠之」爲信條的中國民族在這個時代的特殊反應而已。事實上，慧皎的「高僧傳」設計出這十科分類，但有關神異的記述，並不限於「神異」一章中，而亦施於幾乎其他全部的高僧的行動中，雖「譯經」、「義解」的人亦不例外。

關於這點，不僅慧皎是如此，「續高僧傳」的編者道宣以後的歷史家亦是如此。特別是，道宣是生活於奇跡有最強烈信仰中的人。這一方面顯示出對印度佛教的深刻理解，另外亦表示中國民族在開始時已意識到佛教的神異與純然是世俗的奇跡與靈怪的區別。而且，十科的分類中，特別立「神異」一項的，只有慧皎的「高僧傳」，道宣以後即不立此項。這並非表示精於神異的高僧消失了，而是由於神異作爲佛教的本質，已再無把它加以特別處理的必要了。

（未完待續）

四衆刊物，四衆護持！



宗密之禪宗史觀

幻生

論「禪門師資承襲圖」

(續上期)

其次，說到荷澤宗的思想，宗密在禪源諸詮集都序等書中，記述如下：

一、禪源諸詮集都序說：

三直顯心性宗者……二云諸法如夢，諸聖同說。故妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知，是汝真性，任迷任悟，心本自知。不藉緣生，不因境起，知之一字，象妙之門。由無始迷之故，妄執身心爲我，起貪瞋等念，若得善友開示，頓悟空寂之知。知且無念無形，誰爲我相人相？覺諸空相，心自無念。念起即覺。覺之即無。修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念爲宗。但得無念知見，則愛惡自然淡薄，悲智自然增明，惡業自然斷除，功行自然增進。既了諸相非相，自然無修之修，煩惱盡時，生死即絕，生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之爲佛。(大正四八·四〇二下——四〇三上)

二、禪門師資承襲圖說：

荷澤宗者，尤難言述。是釋迦降出，達磨遠來之本意也。將前望此，此乃迥異於前，將此攝前，前即全同於此，故難言也。今強言之，謂諸法如夢，諸聖同說。故妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧。即此空寂寂知，是前達磨所傳空寂心也。任迷任悟，心本自知。不藉緣生，不因境起。迷時煩惱亦知，(知)非煩惱；悟時神變亦知，知非神變。

然知之一字，象妙之源。由迷此知，即起我相，計我我所，愛惡自生，隨愛惡心，即爲善惡。善惡之報，受六道形，世生生，循環不絕。若得善友開示，頓悟空寂之知。知且無念無形，唯爲我相人相。覺諸相空，真心無念。念起即覺，覺之即無。修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念爲宗。但得無念之心，則愛惡自然淡薄，悲智自然增明，罪業自然斷除，功德自然精進。於解則見諸相非相，於行則名無修之修。煩惱盡時，生死即絕，生滅滅已，寂照現前。應用無窮，名之爲佛。(續一一〇，四三六b——c)

三、圓覺經大疏鈔說：

萬法既空，心體本寂。寂即法身，即寂而知，知即真智，亦名菩提涅槃。廣如懸談以法性教對破相教五對義中所辨。此是一切衆生本源清淨心也。是自然本有之法。言無念爲宗者，既悟此法，本寂本知，理須稱本用心，不可遂(異本作還)起妄念。但無妄念，即是修行。故此一門宗於無念。(續一四·二七九d)

現以禪門師資承襲圖爲主，說明宗密所說的荷澤宗教義。『空寂之心，靈知不昧』。此空寂的寂知，確爲達磨所傳的空寂心。荷澤宗的特質，是以心的根本爲「知」。其知，不藉緣生，不因境起。迷時煩惱也是知，但知決不同於煩惱；悟時神變也是知，但知並不是神變。這便是「知之一字，象妙之源」。關於空寂心，宗密在其著作中說到很多。圓覺經大疏鈔卷十二說：『荷澤

云：空寂是心。』（配禪續一五·三b）畧疏鈔卷一說：『二配禪宗者，從萬法虛偽，乃至識如幻夢，五句是空義，兼此寂知。正是荷澤所傳，空寂是心，知是用之宗旨也。』（配禪續一五·九七d）這是說明寂知確為荷澤所傳。又說：『荷澤云：即體之用自知，即知而體自寂，名說雖差，體用一致。誠謂用而常寂，寂而常用，用之一字，象妙之門。恒沙佛法，因此成立。』（配禪續一五·九七b—c）體是寂，用是知，說明體用不二。又在華嚴經行願品疏鈔卷一說：『禪宗七祖云：即體之用自知，即知之體自寂。』（配禪續七·四〇五c）其卷二又云：『言即體之智等者，七祖云：只是無念之心，自知無念。又云：即體而用自知，即用而體自寂。』（配禪續七·四二九c）

『知之一字，象妙之門』，宗密除在禪源諸詮集都序引用之外，他在其他著作中也常用到。圓覺經大疏卷上說：『荷澤云：知之一字，象妙之門，皆說根本矣。』（配禪續一四·一三〇c）華嚴經行願品疏鈔卷二說：『智即能證，知即心體，通於能所。便引七祖云：知之一字，象妙之門。』（配禪續七·四二三c）此外，就無住體上自有本智問題，圓覺經大疏鈔卷二說：『荷澤云：無住體上，自有本智能知等。』（配禪續一四·二五七b）

綜觀荷澤宗的修行目的，在頓悟空寂之知。雖修萬行，但以無念為宗。這是荷澤宗的根本立場。只要得無念之心，則愛惡自然淡薄，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然精進。

就荷澤宗的根本空寂之知，神會的「南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語」說：『本體空寂，從空寂體上起知。』（胡適「神會和尚遺集」二三九頁）又就無念為宗，壇語說：『但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不遍，即是諸佛真如身。真如無念之體。以是義故，立無念為宗。若見無念者，雖具見聞覺知，而常空寂，即戒定慧學一時齊等，萬行俱備，即同如來知見。』（胡適「神會和尚遺集」二四〇——二四一頁）

神會的空寂之知，即是知之一字象妙之門的知，是超越分別的絕對知，也就是本有真心（悟者與未悟者本來具有的心體）。神會是視知為絕對知的。象妙之門，原出老子道德經的「玄之又

玄，象妙之門」，說明宇宙森羅萬象，產生一切靈妙優越事物之根源。知確是一切妙理的根源。澄觀在華嚴經疏卷十五說：『即體之用，故問之以知，即用之體，故答以性淨。知之一字，象妙之門。若能虛己而會，便契佛境。』（大正三五·六一二下）又在華嚴經隨疏演義鈔卷三十四說：『水南善知識云：即體之用名知，即用之體為寂。如即燈之時即是光，即光之時即是燈。燈為體，光為用，無二而二也。知之一字，象妙之門，亦是水南之言也。』（大正三六·二六二上）澄觀是以知之一字象妙之門，看做水南（神會）之言。老子道德經的象妙之意，是與華嚴經的象妙之意不同。澄觀在演義鈔卷一中說：『然象妙兩字，亦老子意。彼道經云：道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，象妙之門。』（大正三六·二）澄觀一面舉道德經之言，一面接着又批評老子以虛無自然為玄妙。佛教是以一真法界為玄妙之體，象妙雖同，其意各別。因為神會所說的佛教之自然，與道家之自然不同，就道家與佛教之區別，澄觀顯然受到神會的影響。宗密在禪源諸詮集都序，以智為「證悟之智」，以知為「本有之真心」；本有之真心，其性本來清淨，知確為靈性的根源。禪源諸詮集都序，就達磨禪與知的思想關係說：『所言默者，唯默知字，非總不言。六代相傳，皆如此也。至荷澤時，他宗競播，欲求默契，不遇機緣。又思惟達磨懸絲之記（達磨云：我法第六代後，命如懸絲也。），恐宗旨滅絕，遂言知之一字象妙之門。』（大正四八·四〇五中）從達磨到第六代，只是默傳心印，不言知字。到了荷澤神會之時，恐怕宗旨絕滅，故說知之一字象妙之門。

圓覺經大疏鈔及畧疏鈔等，引用荷澤神會之言甚多，今與胡適「神會和尚遺集」校勘的神會壇語，作一對照。其中宗密所引，而為壇語所缺者，壇語部份從缺。

（1）荷澤說三種三學（原本作覺）。有作三者，約諸惡不作等云云。無作三者，妄心不起是戒（無貪瞋慳嫉等），無妄心是定（無思覺等事也），知無妄心是慧（不落無記空也）

（一）自性三者，謂空寂照（如次配之：空是離四句絕百非之義，故配義也。餘二可知。）言妄想者，無定之慧也；言無記者，無慧之定也。（圓覺經大疏鈔卷三；**卍**續一四·二八一 d）

（一）知識，要須三學〔等〕，始名佛教。何者是三學等？戒定慧是。妄心不起名為戒。無妄心名為定。知心無妄名為慧。是名三學等。（神會和尚遺集二二九頁）

（2）荷澤云：一切善惡，都不思量。（畧鈔四；一五·一三二 c）六七祖師，皆有善惡不思量等言矣。（畧鈔二；一五·九九 b）

（二）知識，一切善惡，總莫思量。（遺集二三六頁）

（3）荷澤云：無住體上，自有本智能知等。（大鈔二；一四·二五七 b）

（三）無住是寂靜，寂靜體即名為定。從體上有自然智，能知本寂靜體，名為慧。（遺集二三七頁）本體空寂。從空寂體上起知，善分別世間青黃赤白，是慧。（遺集二三九頁）

（4）七祖云：體上本具恒沙功德。猶如真金本具千種之器。如摩尼珠本具千般萬般非色之色。若不本具，作亦不成，對亦不同，以成時無一塵之法從外入故。（華嚴行願品疏鈔三；七·四三五 a）

（5）荷澤云：妄起即覺，妄滅覺滅。覺妄俱滅，即是真如二喻。（大疏上；一四·一四〇 b）

（五）我心本空寂，不覺妄念起。若覺妄念者，覺妄自俱滅。此即識心者也。（遺集四五〇——五一頁）若有妄起，即覺。覺滅即是本性無住心。（遺集二四九頁）

（6）清涼云：以聖教為明鏡，照見自心；以自心為智鏡，照經幽旨。荷澤亦云爾也。（大鈔六；一四·三二九 b）

（7）荷澤大師云：諸人皆以兩物相似為如，我則無物相似如。（大鈔五；一四·三一 d）

（8）七祖云：擬心即差。（大鈔三；一四·二七五 b）

（9）得無住心者，荷澤大師深意也。（大鈔十二；一五·一

五 a

（九）若有妄起即覺，覺滅即是本性無住心。（遺集二四九頁）
（10）荷澤云：六根無染，即空慧之功。（大鈔一；一四·二二九 b）

（十）六根無染，定慧之功。（遺集一九四頁）

宗密在禪門師資承襲圖最後，以摩尼珠之喻，說明禪門各宗的思想特質，至為重要。他在禪源諸詮集都序中，將洪州宗與荷澤宗視為一類，同屬直顯心性宗，但是，到他撰寫禪門師資承襲圖時，他又強調荷澤宗與洪州宗的不同處，確立荷澤宗的優越地位。

禪源諸詮集都序的直顯心性宗說：『於中指示心性，復有二類。』第一敘述洪州宗之教，其次說明荷澤宗的教義，最後而作總結說：『然此兩宗，皆會相歸性，故同一宗。』所謂「會相歸性」，既為兩者所說的同一標準，宗密尋求洪州宗當時何以會隆盛的原因，他不能不主張荷澤宗更具有優越地位。至於他以怎樣的基準來處理荷澤宗與洪州宗，以確定其優劣，這是宗密的一個課題。他在禪門師資承襲圖中，以摩尼珠之喻，來說明當時各宗的優劣。首先他對北宗說明如下：

如一摩尼珠（一靈心也），唯圓淨明（空寂知也），都無一切差別色相（此知本無一切分別，亦無聖凡善惡）。以體明故，對外物時，能現一切差別色相（以體知故，對諸緣時，能分別一切是非好惡，乃至經營造作，世出世間種種事數。此是隨緣義也）。色相自有差別，明珠不會變易（愚智善惡自有差別，憂喜愛憎自有起滅，能知之心不會間斷。此是不變義也）。然珠所現色，雖百千般，今且取與明珠相違者之黑色，以況靈明知見，與黑暗無明。雖即相違，而是一體（法喻已具）。謂如珠現黑色時。徹體全黑，都不見明（靈知之心，在凡夫時，全是迷愚貪愛，都不見如來知見大圓鏡智。故經云：身心等相，皆是無明也）。如癡孩子，或村野人見之，直是黑珠（迷人但見，定見凡夫）。

（未完待續）

修大方廣佛華嚴

法界觀門論釋（五續）

日 慧

如上所說，可知夢中的自我和爲我所有的夢中世界，都無非是自心所顯，屬自心境界，離開自心境界，別無所有。如是，由法界即是心界，則此一自心法界，在夢中已攝受了多法界——如一切的法法界，有情有情法界——入自法界，與自法界圓融爲一法界了，這一點，充分地顯示出一即是多，多即是一，一多鎔融無礙之義（此義暫置，當待法界觀第三周徧含容觀中討論之）。夢法界如是，當知此衆生大夢，所顯所攝一多的情形，亦復如是，而且更爲廣大了，衆生大夢如是，當知從此夢覺——悟道——的聖地菩薩，由莊嚴菩提心所顯的如幻的莊嚴法界，亦復如是，且地地增上，一地更比地一廣大，大力薩菩，尤能於無量法界中，隱顯自在，出入無礙；佛則周徧含容一切、攝一切、入一切、合一切而爲一法界了。如華嚴經普賢三昧品，普賢菩薩承佛威神

，入一切諸佛毘盧遮那如來藏身三昧、則「普入一切佛平等性，能於法界示現影像廣大無礙，同如虛空，法界海漩，靡不隨入，出生一切諸三昧法，普能包納十方法界」^{③⑤}。又如大日經疏說：「觀無盡法界，以一心爲一心，一切門爲一門；觀無餘衆生界，以一心爲一切心，一門爲一切門。」^{③⑥}如是，則如大寶積經文殊般若會所說，佛「世尊即是法界」了。

法界之世間的空間相如此，時間相當知也是如此——如此之長短無定，長短相入，乃至如其實相，三際俱空，不待瑣屑討論了。

復次，法界諸法本空，一切皆唯心現，然以凡心空心，染淨懸殊，故所現境界，亦因之迥別。凡夫之心，無明垢染，故其所顯境界，無非穢濁，無非障礙，菩薩聖心，若或染淨互見，其所顯現，亦自如之，所成障礙則薄；若心純淨無染，其境界就清淨莊嚴，光明無礙了。當代論師，印順上人有頌說：

心淨衆生淨， 心淨國土淨， 佛門無量義， 一以淨爲本。^{③⑦}

旨哉斯言！且又，維摩詰經說：

「衆生之類， 是菩薩淨土……菩薩取於淨國， 皆爲饒益衆生故。」^{③⑧}

這却說明了，菩薩之取淨土，是以大悲心爲根本，方便波羅密多爲究竟而安立的；非如衆生世界之依無明而緣起。

至於無生而示生，空而現有，華嚴有喻說：

「一切法界如幻，諸佛如影，菩薩行如夢，佛說法如響，一切世間如化。」^{③⑨}

摩訶般若波羅密經，更有有名的大乘法空十喻。^{④⑩}喻謂：「諸法——如幻，如焰，如水中月，如虛空，如響，以鍵闌婆城、如夢、如影、如鏡中像，如化。」

此等幻、化、夢、影……諸法的虛妄不實，本無生而示有生，生實無生，本空而現有，有亦無所有。我人對此，想必都能如實解了，不起實執。而諸法——如般若會上佛告尊者舍利弗說——也是如此之「無所有」^{④①}，就不能如實解

了，捨離執著。所以，佛又繼續說：「此事不知，故名無明。」因此，我人在未破無明之前，就惟有信受奉行佛語，息諸分別，滅諸戲論。佛！「是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者！」須知！「佛法如大海，惟信爲能入」。

從上以來，討論第一問題時，談到衆生界即是法界，討論第二問題時，謂法界即是心界，最後一問題，謂佛即法界。此所討論，如其次第，正是佛法中究竟一乘道的中觀見，中觀道、正覺果。所謂中觀見者，一實相法印是，此印示一切法畢竟空無所有不可得，如幻、如化、如夢、如影……；中觀道者，般若波羅密是，此道惟依自心般若，無所住心，等觀一切法，通達諸法實相；正覺果者，謂阿耨多羅三藐三菩提，佛得菩提，於一切法成最正覺：正覺諸法實相，究竟一切法界而無餘。

或又問：上文所舉一眞法界，無盡法界和一切法界；法界既然眞空，爲什麼還有這些差別名稱，它們的含義如何？

這些名稱的界說，在經論中沒有找到明文。所以，答復這個問題，的確不容易！這裏，就止有就個人從經論的種種說法中所得到的這一點體會來解釋了。解釋還得借夢的比喻——以夢世界來比喻我們這個現前的大夢世界——我們就權且把我們這個現前世界當作是一個夢吧。

我人在睡眠中，常會不知不覺不明不白（無明）的對日常生活種種經歷（行）、生起憶想分別（識），從而顯現出我們的夢有身^②和夢中世界來，過著和現前世界差不多一樣的生活。不過，我人知道，儘管夢中也有廣大的宇宙、錦繡的山川、富庶的產物、安樂的社會……等——就算跟盧生的邯鄲夢，淳于髡的南柯夢^③一樣——而它，却是自心的空無一物的集起，虛而不實的變現，這是沒有懷疑的；同時，由於它集起在心，變現在心，不論它的世界如何廣大，都應該是含藏在自心境界之中，這一點，似乎也沒有什麼不能爲人們所接受；雖然它是這樣的不可思議！如是，以爲這個能含藏廣大夢世界——應該說是世間大夢，——的不可思議心界，就是那個名叫阿賴耶的第八識，夢世界所顯的種種塵境現象，我們說是阿賴耶的相分（或說氣分）所變，夢有

身的種種心識活動，我們說是阿賴耶的見分（或說心分）所變。變——不論如何，夢，畢竟眞空！夢境空、心境阿賴耶空，空中，無有少法可得，無有片影可尋，夢中的一切心理、物理現象，都是眞實的空、無相、無願、無生、無起。像這樣一個說它是夢世界而實際上又什麼都沒有的所謂「畢竟空」的這個眞空領域（法界），就是第一義諦所說的「一眞法界」吧。行者若能於夢中見得夢中的一切皆空，並且能夠無障礙地平等了達即夢境就是寤界的境界，這大概就是通常所說的修行的開悟（見道）境界了。

夢中諸法，雖然是畢竟盡（或說空，或說寂滅）相，但是，這一切的一切，都如幻如化，實在也找不到有什麼可盡的法能作爲盡除的對象；因爲盡無可盡，所以就把這種盡相叫做無盡。一個夢境是無盡相，一切夢境也是無盡相，總此一切無盡相，說是「無盡法界」。所以，無盡法界，應當是約一眞法界平等圓融周徧含攝一切盡無盡相來說的。同是顯自自心中的夢世界，前依虛妄分別顯現影像處說，是爲阿賴耶門；此依無分別無影像處說，當知是如來藏門。何以故？楞伽經說：「爲令愚夫離無我怖，說無分別無影像處如來藏門」故。若人能於寤時的無盡法界安住不動，起夢幻行，無障無礙，普入一切夢中的盡界，則爲通達無盡法界，亦爲信解如來藏。所以說，自性清淨如來藏心難可思議，非二乘境界，惟成就大法菩薩摩訶薩乃能證受。

最後，以海水與波的譬喻，來說明一切法界。

一小波與全大海水，全無界限，但以全海水爲界。這一小波既以全海水爲界，海中的一波就都在這一小波的界限中，都以全海水爲界故；一波如是，波波皆然。如是，從全海看，諸波都以全海水爲界，從諸波看，一波是一切波的界限，一切波是一波的界限，乃至一切波是一切波的界限；這就是一切波無界而以一切波爲界了。

一切法亦如是：一切法空，同一眞空不二之空性，是一眞法界——這是從全體看；若從一一法空看，一一法是一切法的法界，從一切法看，一切法是一一法的法界；乃至從一切法看一切法，一切法也是一切法的界限。如是，一切法無界而以一切法爲

界；說「一切法界」，當是指著這樣的「法界藏」來說的吧。這，惟有諸佛及住於佛地的菩薩摩訶薩，得法界藏身，周徧含容一切法界，纔能有現量的正解的。

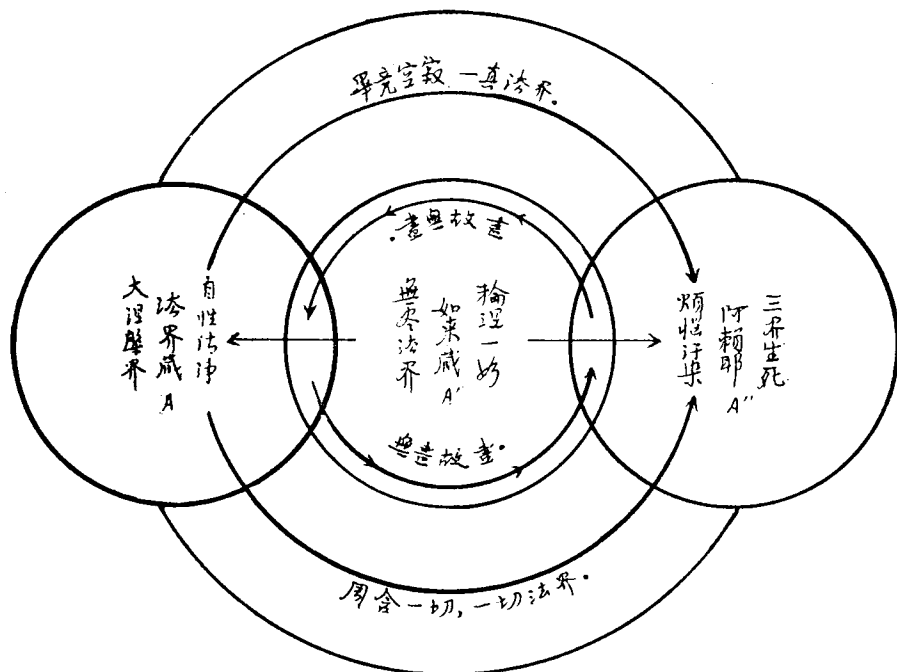


圖 注：

一、A、A'、A''圓連環相割，表示是一體的展開；置三圓於大圈中，則表示雖然展開而仍是一體。

二、曲的或直的指標線，表示從某處來看某處。如：從

A 畫到 A'' 的指標線，就是表示從 A 來看 A''。

對於右圖的解釋，仍以夢喻條述之：

一、A' 圓，示阿賴耶心所顯的世界。如夢由憶想分別生，阿賴耶所集起的大夢，也是由憶想分別生；夢是日常生活行為留在意識裏的潛在勢力的另一方式的表現，也可說是業力的另一方式的表現，引而申之，則業力不滅，自作還是自受的因果律，應該可以想見，也應該知所怖畏！雖然夢中實受苦、樂，覺者明見皆空。可知阿賴耶所集起的大夢世間，是畢竟空相；佛、菩薩滅度無量無邊衆生，實無衆生得滅度者。

二、A' 圓、表示如來藏心境界。跟一切人的夢世界一樣，全體皆空，空就隱藏在當處，如來藏中，就顯示著這世間大夢，全體皆空，本淨的空體，就藏在當處；夢世間雖污染空體，在空體中現有許多苦、樂事，但本淨空體，實無有此事，亦無所污染。如是，空不礙夢世界的出現，夢也不礙空的清淨；空相就是世間相，世間相就是空相、空（涅槃）、有（生死）不一不異，相奪相即，圓融一際。所謂「如」就是指此，所謂「心、佛、衆生三無差別」的道理，也就在此。如圖：站在圓 A' 向右看，圓 A'' 是無始生死，是盡相；向左看，圓 A 是清淨涅槃，是無盡相；站在當處看，圓 A' 則顯生死，涅槃一如之盡無盡相。如是，圖 A' 既是已盡相，則 A 就盡無可盡；反過來，圓 A'' 就是無可盡之盡；而盡無盡一如之圓 A'，就統名無盡法界了。

三、A 圓，表示法界藏心境界。法界中有無量無邊相交重疊的夢世界，其實空無所有，惟一眞法界。雖然，本淨空體却周徧自在，含容一切夢世界，與一切法界普融，而此眞法界却又不動、不搖、不變、不異、不破、不壞、畢竟空寂，故說這是大涅槃界——一切法界的涅槃界。

由右圖可以看出「法界之差別說的興趣，也可以跟著瞭解契經中爲什麼說，如來藏名藏識（阿賴耶），如來藏即法界藏，如來藏是生死、涅槃、苦、樂、善、不善因的道理了。

我們常說：「法界一心」，若照這些道理觀察，是有它的語病的。因爲，若照衆生皆具阿賴耶，衆生都有如來藏的說法，則衆生無量，阿賴耶、如來藏亦無量，換句話說，（下轉第17頁）



龍樹之思想

想

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(續上期)

相互依存的誤謬

相互依存的誤謬由無限追遡的誤謬派生出來。亦是爲了避免以生要求生生作爲根據、生生要求第三的即生生生作爲根據這樣的方式的無限追遡，阿毗達磨哲學乃提出生（本生）是生起生生的、生生是生起的這樣的相互作用。

生生淨使本生生起，本生又使生生得以生起。（七·四）

對於這個相互作用的說法，龍樹說：

倘若依你說，生生是使本生得以生起的東西，則仍未爲本生所使生起的這個東西（生生），何以使那個東西（本生）生起呢？（七·五）

倘若依你說，爲本生所生起的那個東西（生生）使本生得以生起，則仍未被那個東西（生生）所使生起的本生，何以使這個東西（生生）得以生起呢？（七·六）

相互依存即是A生B，B生A的關係，或是A予B以根據，B予A以根據的關係。這在論理上不過是循環論證的誤謬而已。

龍樹把這無限追遡與相互依存性應用到淨與不淨、父與子、認識與對象、原因與結果、長與短等對立概念的分析上。現在讓我們取最詳細的議論所能得到的認識及其對象爲例來想想看。

認識及其對象的問題

關於認識與對象的問題，在『廣破論』、特別是在『迴諍論』中展開詳盡的考察。二者都是龍樹對正理學派知識論的批判。正理學派認許知覺、推理、證言、比定這四種類，作爲確實的認

識方法；又基此而說所謂事物存在一事，可由其中的一個認識而被證明。龍樹提出其問題是，倘若種種對象可依認識而被確立，則這認識又依何而被確立呢（『迴諍論』三十一頌及自注）。倘若以一個認識可依其他的認識而被使成立，則第二認識需第三、第三認識需第四，依這樣的方式即陷於無限追遡，最終的根據畢竟不可得。而最初的認識及其對象的存在，實亦不被確立（三二）。倘若說認識可不需要其他的認識即可自立地是確實的話，則一般地說事物依認識而被確立的這一正理學派主張便會破滅了。

此中，照自體同時亦照他體的燈火的譬喻亦被拿出來，認識像燈火那樣一同使自他確立的這一反論被提出來了。對此，龍樹即以我們所已見到的那樣的論式而提出反駁（三四——三九）。跟着龍樹說：倘若認識好像是火那樣自己成立，則會變成可不待對象而成立了。倘若這樣，這認識是不可能有任何東西的認識了（四一）。又，以認識爲必需具有對象的正理學派與說一切有部的區別哲學便破產了。與此相反，倘若認識依對象而成立，則由於對象先於認識而存在，故必須說對象不依認識而成立。這樣便不能說認識使對象成立了（四三——四四）。另一方面，倘若說認識必需依對象而成立，則便變成對象是使成立的東西，認識是被使成立的東西了。因而開頭說對象依認識而成立的關係，便變成逆轉了（四五）。

這裏龍樹給出大體的結論。「又倘若依你所說，認識對象依認識的成立而成立，同時，認識依認識對象的成立而成立，則會變成這兩者都不成立了。即是說，倘若以認識對象依認識而成立

，又認識又是爲對象所使成立的東西，則認識如何使（對象）成立呢。倘若以認識依對象而成立，又對象又是爲認識所使成立的，則對象如何使（認識）成立呢。倘若子依父而被使生，又這父又依子而被使生，則這時候，你說誰使誰生呢。這時候，你說誰是父、誰是子呢。由於這已變成這二人都一齊具有父與子的特徵之故，此中我們的懷疑即生起」（四六——五〇）。

在『迴諍論』中所見到的這個議論，亦與先前介紹過的『中論』第七章的論理在本質上是同一的東西。環繞着主體、客體及其間所有的作用或關係一問題，首先指出無限追遡的錯誤，批判由於要從這無限追遡脫出而被提出來的對於自己自身的作用——燈火之喻，最後導至這樣的結論，兩個東西的相互依存關係，其結局都不能使這兩者自主地存在。恰如在對因果關係的批判中依同一性與別異性而來的兩難是龍樹的武器那樣，在對相互作用的批判方面，則對上面所述的對自己作用的否定、無限追遡、相互依存的指摘，成爲武器。在這個場合中，對自己作用的否定，即成爲必然地使無限追遡、相互依存的錯誤派生的原理。這是由於倘若能夠有所謂自己作用的自己完結的東西的話，則無限追遡、相互依存的非完結的關係便不成立了（關於由父生子的因果關係轉換爲子使父爲父的論理關係的理由，及其他，將在第二章（二）·8中總結論述）。

（G）言語與對象的關係之否定

長與短

龍樹把兩個東西的關係最終地還原爲兩個對立概念的相互依存性，爲的是要使人知道這各各的概念是不具有自立地存在的本體的。所謂本體即是具有固定意味的概念在外界的對應物。父與子、長與短、原因與結果等的對立的那個概念，其一皆無本體。倘若長是長依短、短依長的話，則長短皆不作爲自立的本體。當某一東西A對於另一東西B被說爲是長、又對於C被說爲是短時，A實具有長與短兩個性質。這即是，A是不能作爲單一的長或短的本體而存在的。長這一詞語是這樣的，依這語所意味的「附在（佔有）空間、時間（的東西）或抽象的東西上的由某一（端

的）點至另一（端的）點的間隔是長的」（『岩波國語辭典』）的特相而被定義的對象，實際上是不存在的。

沒有相應於言語的事實

對淨與不淨的考察，如後述那樣，在龍樹的宗教觀中具有重要的意味。現在我們把它作爲言語的問題來想想看。相當於淨的原語 *subha*，是在世俗方面表示美、在道德方面表示善、在宗教方面表示聖的概念。爲了使議論的焦點明確起見，姑把淨作爲美來處理看看。所謂美的女子、美的山等。共通於女子之美與山之美的所謂美，到底能否被發見呢？能夠從像山的女子這樣的形象中引出美的觀念的人大概是沒有的吧。所謂美的繪圖。描寫醜惡的掠奪與鬥爭的名畫很多。或者，在一幅繪畫中，人看到了爲了要以醜惡的一部分來強調另外一部分的美而被構成的繪圖，不會說這是美的繪圖麼？在印度，人說美女如象那樣優雅地步行。但對於日本人來說，把美女與象的形象一致，恐怕是不可能的吧。即使以美的特相爲「生起對於感性與理性之調和統一的純粹感情的東西」（『岩波國語辭典』），但仍有很多事例，在這些事例中，所謂調和、統一、純粹，在對象自體中不外是不調和、不統一、複雜而已。倘若美不在對象中，而在觀察者的主觀中，則這是我們的觀念世界的事，實無理由往外界求取美的對象。

對於以爲多數個別物分有美的形相這種想法，龍樹採取怎樣的批判方式呢？這方式是很明顯的。倘若美的形相作爲全體而有於多數個別物中，則形相變成是單一同時又是多數了，而移到個別物中的形相亦會從自己自身分離開來。倘若以所謂單一同時又是多數爲譬如張開帆而蓋着多數的人那樣，則由於一一的人分有帆的一部分之故，帆即變成不是單一的而是具有部分的東西了。美的形相，不管怎樣，作爲單一的本體，是不存在的。

并不只是所謂美那樣的抽象概念有這種困難。具體的普通名詞、固有名詞，其情況亦相同。如維根斯坦所說那樣，對應於作爲言語之意義的定義的那些東西，在形而上學領域以外是不存在的。當說紙牌遊戲、棒球遊戲，奧林匹克遊戲等時，其所謂遊戲到底是什麼東西呢？不用考慮在這些東西中是否有共通於其中的

所謂遊戲的特相，只要老老實實地看看，問題的困難便很明瞭。在知覺的領域，在種種遊戲相互之間，又或在一個遊戲的多種樣相之間，共通的特相等的東西是不可得的。倘若說棒球是兩隊九人的隊伍相爭的遊戲，則何以職業棒球一隊廿五人，草棒球六、七人也能夠呢？倘若說遊戲是有樂趣的東西，則何以選手們被強要去做艱苦的忍耐與修練呢？倘若說在遊戲中是有勝負的，則小孩子在接回投向被牆壁而反彈回來的球的場合，不是球戲麼？

并不是只限於遊戲。桌子與杯都是，共通於多數個別物的特相等東西是不能有的。當說杯是玻璃或石製的飲物容器時，近日流行的紙杯與竹杯即沒有這個特徵。當把桌子定義為一邊讀書一邊書寫所用的枱時，把膝靠向桌子而打字，這應當怎樣去理解呢？固有名詞亦是，譬如，白宮或 Big Ben，對不知曉美國與英國的政治史的人來說，是不具有任何意義的；試想想這一點，就可明白名稱與其對象的不能一致了。即使要海倫凱勒理解我是梔山一事，亦不過使我不知如何是好而已。

中觀者對言語之否定

龍樹在『廣破論』五一——五五經（山口益『中觀佛教論攷』所收「對於正理學派的龍樹之論書」中則以五〇——五四）及其注論中即處理言語的問題。依龍樹，壺一詞語及作為其對象的壺，其間并無所謂同一的關係，亦無所謂別異的關係。倘若是一的話，則當說壺時，在外界即使沒有粘土、絞車、水等原因，壺當可生起；又當理解壺這一詞語時，壺亦當變成存在的吧。又，當發壺的音時，口當變成一盃狀，當發火的音時，口唇當在燃燒了。但實際上並沒有這樣的事。但倘若壺這一詞語與壺這一對象完全是別個東西的話，則變成雖壺被呼叫出，但壺這一對象并不被指涉了，這亦是不正確的。

作為這議論的對論者的正理學派，提出這樣的反論：由於言語是依世間共通的契約而被使用的東西，故在言語與對象之間要求作為存在的一致，是不可能的。然而龍樹說，正理學派建立認識，認識對象等十六範疇，以依對這些範疇的完全理解而得解脫這一事作為目的。「論議」這言語的問題既亦是其範疇中的一種

，現在的問題并不單是關於世間的契約與慣習，而是繫乎最高的真實。所謂「Devadatta」（為神所授與的人之意）或「Indrapalita」（為 Indra 所守護的人之意）等的人名，實際上亦可附在不是這樣的人上面。倘若解脫可從只是這樣的契約與慣習的事而得，則即使是無知的牧夫亦可得解脫了。就通常的言語使用這點說，賢人愚人都沒有差別，因而期望通過對言語的理解而得解脫，這真是可笑的事。畢竟在作為社會的契約、慣習而成立的言語使用中，言語及其對象是沒有一定的。一個詞語表示多數的對象，反之多數的同義異語表示一個對象，這都是普通的事。由於經驗到各種的混用，故言語與其對象間并無一定的連結。龍樹所說如上。

（未完待續）

卍

卍

卍

（上接第14頁 修大方廣佛華嚴法界觀門論釋）就是心無量；不過，此心（阿賴耶或如來藏）是同一法界——心地罷了。所以，若認為佛法說「一切唯心造」，便有一個造一切的宇宙心作本體，那是頗成問題的——在一切法畢竟空中，想找出一個具體的本體來，豈可得乎？

此中，一切法界如前說是屬於一切諸佛與住於佛地的菩薩摩訶薩的果證；而一真法界是二乘聖者和阿鞞跋致菩薩所共證，同一法性故；與盡法界是阿鞞跋致和善慧大士所獨入，入如來藏趣向佛地證法界藏故，在這裏，也一併作個交代吧。

最後，西藏大寶法王自生金剛所寫的大手印發願文④有一頌，前三句正是這三種法界（或三種藏心，但識藏則指轉識後之智藏）的注解，茲恭錄於此，作為本篇之殿，亦願有心者三致意焉！頌曰：此離意者即是大手印；此離邊者即是大中道，此攝一切亦名大圓滿，願得決信知一知一切！

（未完待續）

註：

③⑤ 華嚴經卷七。

③⑥ 大正一七九六，第六一一頁。

③⑦ 妙雲集下編四，淨土新論。

③⑧ 維摩詰經佛國品。

③⑨ 華嚴二十。

④① 大正二二三，第二一七頁，並參考智論卷六，釋初中品十喻義。

④② 大正二二七，五三八頁，小品般若初品。

④③ 夢有身即我人於夢中所顯現之身，密典中常見之。

④④ 南柯夢，唐李公佐作南柯記，記淳于棼夢作槐安國太守事。

見張澄基居士著佛學四講附錄。

第廿九篇 長壽女神之度化

如來化身頂莊嚴，殊勝馬爾巴大譯師，金口流出法甘露，依「耳傳教」見俱生；
智慧由心湧出故，能賜加持瑜伽士，美名普傳號密勒，父師惹巴前敬禮。

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

在西藏和尼泊爾交界處，有一極殊勝的雪山名叫碧天母，其山的右頸處①，終年雲霧瀰漫；在金色的飛雲之下環繞著一羣水晶似的皚皚雪山叢。雪山環繞下的深壑處流涎著一條河溪，名叫羅搭汗，其河流經之處，乃一具大加持力之平均名曰藥谷。谷中溪水之畔某處，那名聞遐邇的大瑜伽士尊者密勒日巴正在專志修觀無上真言乘的妙理，心契無邊大菩提心。俟上升四喜抵達喉間「受用輪」時就法爾歡喜的唱出美妙的歌曲來。由於「修傳派」的加持力從未中斷故，尊者親見凡世之一切皆為佛智之妙顯。因而示現瘋顛行②，澈底消滅一切惡魔及誘惑，成就（無邊）大力和大勇。此時尊者心住不動本來法性，興大悲願，哀愍衆生，為作利益。以各種遍一切處禪定之力，或隱或現，示現種種神變，或降伏諸魔之障礙，或安置有緣令入佛道。諸天，非人咸教以白法，各隨因緣善為度化。

水蛇年夏月十一日晚間，五個美艷奪魄的仙女來到尊者的面前，繞匝禮拜多次，以各種姿態敬禮後說道：「我們為您帶來了一些野牛的奶酪。」說著就用手奉上一個巨型的藍玉瓢，其中果然滿盛著鮮美的酪奶。然後他們五人皆順序的坐在尊者的左旁。坐定以後繼續啟稟尊者道：「我們姐妹五人今天來此，想在尊者面前發菩提心，請慈悲攝受（傳授我們菩提心戒）。」

尊者付道：「這樣精貴的藍玉瓢和鮮美的奶酪過去尚未見過。這樣的食物亦非人間所有，看他們禮拜和繞行的順序和姿態，都是與平常相反的，想必他們一定是天人或精靈之類吧。現在我要畧為觀察她們的行徑，問問她們的來路，看看她們是否會誠實的說真話。」於是尊者就裝著一無所知的問道：「你們是誰呀？從那裏來的呀？」

「四身體性金剛持，	於此多爭五濁世，	為利若干有情故，	降生西藏雪山國；
瞻部北方巴答處，	示現學者譯師身。	人中獅子作巨吼，	宣說妙法無上乘，
僅聞其聲得佑護，	從此不畏墮三塗。	啟稟師尊垂哀愍，	所有我之諸徒衆，
望我求我依我者，	祈降加持賜成就。	父師慈悲鈎護力，	令心自然起變化，
智慧法芽速增長。	尊住清淨佛國中，	佛子菩薩衆圍繞，	我此至誠之祈禱，
必邀耳聞祈垂念。	我之徒衆瑜伽士，	於大乘法嚮往者，	心間清淨蓮花開，
祈以大悲之光明，	如日中天照羣生，	開敷渠心慧蓮葉，	四無量心花蕊展，
今日即得妙慧生！	坐我左傍善女人，	我有一問盼回答，	汝等人耶？抑仙耶？
昔未曾見不相識。	美艷婀娜五姐妹，	清麗絕塵似天仙。	遠處用目觀汝時，
似見黃昏薄霧中，	絕麗佳人遊市集，	細觀飄渺失踪影，	意有所失難自信。

俄而蓮步行路中，環珮珠玉響瑯瑤，但聞嬌媚嬉笑聲，忽如黎明之晨星，漸小漸渺逝空冥。如是隱顯多變化，左盼右眄溢風情，周匝左繞似天人，觀此知係羅叉女，稽首之時前身顫，九次頂禮三問安，狀似天妃叩頭然。外形雖效天妃禮，眼波微動示敬意，似是而非汝自知。八次叩首二問安，膝蓋着地似男子，汝禮不似其他禮，應屬仙子或天人。汝所供奉青玉瓢，密勒老朽見聞廣，此物只應天上有，奇事軼聞歷百千，未嘗飲斯鮮美酪。足跡漫遊遍諸國，此酪應是天上物。汝等言行非尋常，心樂佛法具誠信，來此發心甚稀有，汝乃善德之仙子，諦聽！諦聽！善女人！善業習氣必深厚，我心隨喜甚雀躍。諦聽！諦聽！善女人！我仍有言待問汝，莫作誑語接實答！今晨汝從何處至？今夜欲往何處去？汝之宮室在何處？是何種性與族類？汝等具何神通力？能予何種之成就？你我何時曾相遇？云何知我住此處？聽人傳說而來耶？願莫虛言實相告。」

那具神變力的五女郎回答道：「尊者啊！因為你昔世多積福德的原故，所以今生能遇見成就的殊勝上師。他的甘露口授和光明降潤在你的心中，因此你能視世間一切慾樂和八法皆如夢幻之迷；發大慈悲作利他行。心生勇猛，決誓速疾解脫生死狂流之迷；種種苦行，一心精進修持。於內光明三昧，得究竟自在故，具足廣大神通，能見衆生種種隱密心念，清晰明朗如明鏡照物一般。我們的種性，親屬和族類你是瞭如指掌的，但你却示現伴作不知反作質詢。我們自應誠實稟告，尊者大師！祈慈悲垂聽！」

於是，具神變力的五姐妹重宣此義，同聲歌曰：

「紅面女魔西藏國，包夏河畔積雪谷，北方雪山千嵬下，於此五濁惡惱時，降生奇異大丈夫，此非至尊密勒耶？由汝昔世積福故，今生遇大善知識，成就傳承所攝受，

恆享加持之甘露。難捨世間已能捨，剎那心亦不散亂，常住超絕法身體，已得自在具大力，種種變化難思議。全身毛豎感淚泣。佛子喜笑金剛者，我等福薄種性劣，祈以大悲哀攝受。澤潤身心意滿足，從此發心最上乘，得大自在容彩煥，心性根身與種類，君見伴作不知情，種性阿咱達惹達，能作種種勾攝業，身騎熙日光芒駒，參與密乘會供輪。天谷之下右側邊，山頸有湖似淨瓶，常有雲霞作籠罩，吾等住所即在彼。意圖侵擾作障礙。感化衆魔齊懺悔，願求金口賜甘露，祈賜清淨之甘露。汝之心意成熟故，難行苦行已能行。如是精修禪觀故，離戲境中無動搖。隱顯無礙降敵障，具信徒衆親睹此，是故尊如頂髻寶，一切衆生依怙也！空中飄行非人也。願興清涼大慈雲，消除貪瞋諸熱惱，殊勝佛芽得茁長。三昧光明力圓故，親友住處及習氣，權詢吾儕之名姓。常游屍塚之幽靈，能賜世間各成就。今夜欲赴天竺國，吾儕居處有宮堡，雪山頂髻似琉璃，白雲繚繞逸塵寰，此即遐邇聞名處；去年夏季初月時，尊心無惱無瞋怨，羣求有怨哀攝受。感化衆魔齊懺悔，願求金口賜甘露，祈賜清淨之甘露。得飲無盡之法水！清涼熱惱大解脫！」

她們以美妙的音聲唱畢此歌後，尊者回答道：「美麗的女郎啊！前次你們來此時示現極為兇惡可怖的身形，數度猛烈的向我攻擊，想傷害我，並且對我作種種的嘲笑和侮辱。但我早已達達外顯諸境皆爲心之變現；又澈悟此心實爲明空不二之體，所以對

迷境之妖魔障礙無絲毫之怯弱或畏懼，依上次的經驗看來，你們一定會經侵擾過那些專心修持的善士，和傷害了許多普通的百姓。對這些過去的惡業你們應該披誠發露懺悔，發誓以後縱遇生命之危，亦決不再作任何損惱衆生之事，發此堅誓後我才可以爲你們授皈依及菩提心戒。若不如此，就會像俗話所說的『打官司，破家當；伴牛行，墜險崖！』一樣。不能授予你們上乘的（菩薩）戒。你們也難成爲荷担甚深密法之法器，請專心一意聽我這個老頭子爲你們唱一首解釋此義的歌曲吧：

「吉祥今晚子夜時，
頓除深闇之黑暗，
汝等仙靈五姊妹，
有一恬靜適人處，
有一瘋人習禁行，
於不作意心要法，
此非修士密勒耶？
你我歌唱相酬對，
如今相識心歡喜，
煽動宇宙衆鬼妖，
淬毒矢彈如雨降，
了悟心性亦是空，
眼見汝輩之惡行，
開示善法如雨降，
今年此時深夜中，
眼示虔敬美妙姿，
「願求發大菩提心，
我身三脈之上端，
無可比倫大恩師，
放射慈悲大光明，
心中睡蓮花瓣開，
如是現量之境界，
無始時來諸罪業，
東方天空現光明，
足跨月輪光芒駒，
寧非世間空行耶？
靜坐習禪悅人意。
其身不畏冷或熱，
剎那無散離修觀！
我乃修行瑜伽士，
此乃往昔善願兆，
去歲某夜深漏時，
發動魔軍樹魔幢，
種種侵害欲殺我，
魔擾障礙皆幻變，
我心哀痛極憐憫，
汝曹感動心轉變，
端麗美貌五姊妹，
恭敬至誠合雙掌，
賜飲甘露之法雨！」
頂輪蓮花寶座上，
清淨莊嚴如報佛；
掃盡垢染及雲翳，
激展證悟之花蕊。
汝等當下能見否？
深厚累積蔽重故，
皓月升空似水晶，
光明繞身而降臨，
溪河羅塔汗之旁，
於此河畔隱秘處，
不知羞耻赤裸住。
深見虛空之體性！
汝係神變五姊妹，
往昔你我不相識，
以汝爲主大力女，
來此佈陣作攻擊。
我知外境皆心現，
心中不會有畏怯。
不覺自然大悲生，
對我恭敬信心生。
前來繞匝並禮拜，
清聲啓稟於我曰：
如是誠心實可嘉。
現坐譯師馬爾巴尊，
尊者心中有月輪，
光射徒衆之心輪；
噫嘻！世間空行母！
若不能見乃障重，
若不發露誠懺悔，

難成甚深大法器。汝等一心瞋忿重，怨惱易生難馴伏，惡行狡詐串習故，日後當受苦逼報，故應發誓持密戒，持戒（首要在自保），違論利他弘法事？若不勤念因果律，善不善業細分別，微細惡業亦殫除，未來難脫異熟報，故應警覺持淨戒。欲樂過患若不思，從心深處厭棄之，輪迴牢獄何能脫？若獄脫離輪迴獄，應勤修習斷煩惱，深觀一切皆幻化。一切六道父母衆，若不念恩思酬報，必將墮入小乘道，是故應發大慈悲，精勤修學菩提心。我適所說善法語，若能聽受謹奉行，當爲大乘瑜伽母；你我將成法兄妹，見行相合成同志，行道一致成法友，功德事業究竟已，往生清淨現喜國^③，必於彼處得相會。」

尊者歌畢後繼續說道：「美麗的女郎們啊！這是一個充滿穢垢的世間，現在又逢極端惡濁之時。衆生的煩惱皆非常粗重難馴，所以一時要想完全淨除身心之煩惱是十分困難的。因此你們應該先好好審量自己的能力，然後再去選擇一個適合自己的，能夠持守的戒律。」

長壽女五姊妹說道：「尊者啊！因爲你的深摯慈悲，顧念我們，所以才一再叮嚀要行善業和重因果，我們非常感激。但是我們從前於大屍林生哈那處已經在智慧空行獅面佛母，打馬那屍林母，忿怒緣淨母等護法空行以及瑜伽女比那金剛得大成就，諸尊者前聽受過善惡因果之道，和發菩提心的種種功德了。所以請你說法不要只限於這些範圍。至於不久前我們來此向你示現種種癡惡忿怒之相，是因爲要測驗你們這些山居修禪的瑜伽士究竟修證到了什麼程度的原故。同時這種（逆緣）亦能增進修行人的證境。我們示現兇魔之相前來侵擾，實際上是爲了護持佛法的原故！心中原沒有存意作絲毫的侵犯的。所以祈求你無論如何爲我們講授發菩提心戒吧！」

尊者答應了她們的請求說道：「女郎們啊！你們這樣虔誠的祈求，我怎能不傳授呢？你們現在就隨力準備供品和曼陀羅，頂禮供養（上師三寶）。你們在我這裏發菩提心，我也不需任何世間財物的供養，只要你們各人供養我（自己所修成的）世間成就

，同時告訴我你們的名號就行了。」

五姊妹聽了異常歡喜雀躍，當即整列肅立合掌向尊者謝恩頂禮。站在中央爲首的女郎說道：「我是五姊妹中的首領大姊，名叫吉祥長壽女。我向你供奉護佑子孫隆盛的成就。」

緊依首領右側的女郎說道：「我的名字叫做青面麗女，我供養你明鏡圓光（預知過去未來之成就）。」

最右邊的女郎說道：「我的名字叫做頂髻美喉女，我供養你財寶豐盈之成就。」

左邊的女郎說道：「我名叫不動天麗女，我供養你吉祥幸福食糧豐盈之成就。」

最左邊的女郎道：「我名叫善傳能行女，我供養你牲畜繁昌之成就。」

於是尊者就一個個的傳授她們皈依和別解脫戒，以及大乘行願二種菩提心。然後將各戒之要義及菩薩學處廣爲宣說，這幾個世間空行母都心生歡喜，嘆爲希有。對密勒日巴說道：「我們雖然不能百分之百的像你所說的一樣去行持，但我們必定盡力不違背你的吩咐，使言行與佛法相合。你的恩德我們也永遠不會忘記。」說畢就頂禮尊足，繞匝多次；隨即以神通力向空中飛去，在天空遠處化成光明消失不見。

在該月下旬時，前次於十一號夜晚來擾尊者的狂傲八部天魔鬼衆，示現將軍姿態，各各率領部從鬼卒來謁尊者。那具有神通幻變力的世間空行母們，也以極端俏麗嫵媚的少女姿態出現。他們身上滿飾各種珠玉，手腕上帶着玉鐲，頭頸掛着纓絡，環珮琅璫，輕風中衣裙飄曳，儀態萬千，率領着僕從及眷屬降臨對面空中。他們齊向尊者遍洒各種鮮花繽紛如雨。又以上好燃香，美妙音樂，以及各種豐盛妙食供養尊者。然後說道：「尊者啊！你心中的悟境與三世諸佛之究竟心要一般無二，請你慈悲向今日與會大眾們開示一下最極的了義法吧！」（未完待續）

註解

① 原文作右頸處，但不知此「右」是就對著該山而言，抑是就山本身而言。

②

瘋顛行——密宗瑜伽士修證到了很高的境界，相當於八、九地菩薩位時，多示現瘋狂之像。其心已現量的趨入一切平等的境界故，對世俗所謂的淨垢善惡等已超脫無礙，因此其言行每似狂人或瘋子。本書著者即是有名的西藏瘋行者。以瘋狂行打破一切世俗之善惡取捨等境界，才能達到高度的一味境界。瘋顛行在密宗的道上，是一個很重要的階段。

③

現喜國——即東方不動如來之淨土，號名現喜。

卍

卍

卍

（上接第29頁 我對佛制改革的意見）

（九）寺廟及教會的組織與權限

寺廟組織系統與教會組織系統比衡，中央所在地設中央總寺一所，統理全國所有寺廟。省市設總寺一所，統理全省所有寺廟。每縣市設總寺一所，統理全縣所有寺廟。

各級寺廟主持人應改爲選任制度（廢去傳賢，傳法子孫等習慣已如上述），凡主持人產生，須經過各該地教會，會同上座大眾二部，在上座師中選出，再呈報上級教會，與上級寺聘任之，如中央總主持人選出，則無呈報手續。中央寺主持任期五年，省縣以下寺主持任期，均屬三年，連選得連任。（對詮叙，懲戒等條例另訂之）。各級寺廟與各級教會——（在中央所在地設中國佛教總會。在省爲中國佛教會△△省分會。在縣爲中國佛教會△△省△△縣支會）平行，寺廟負一切佛教事業任務。教會負協助寺廟，與對內對外聯絡任務。其行政處理權，屬於上級寺廟，指導監督權，屬於上級教會。寺廟與教會的主持人，既均由各該級上座、大眾二部選出，（寺廟主持人由上座選出，教會主持人由大眾部選出）除對上級寺廟與教會負責外，同時也要向上座大眾二部負責，以至做到大公無私，免除玩職弄權之弊，因二部師既有選舉權也有罷免權。爲後代僧尼樹一支光明燈塔。不要各不相讓的僵持着，反被一般世俗非真正佛教徒跑進來，喧賓奪主。

我說的這段話不是蓄意攻擊人，而是以往全國各地佛教的現象，確是如此。凡我僧尼同胞對此應有所警惕。我的改革主張不過是拋磚引玉，希望佛教大德們一致起來，共同研究這個問題。

▽ 養猪充口腹，因愛結成仇；猪若知此意，終朝不食愁。頗賴猪未知，肥肉過汝喉，將來汝作猪，還須償猪油。此理果弗謬，勸汝養猪休！
——明紫柏大師猪偈——

间接的自餵



TK



菩薩畫家

豐子愷

護生畫選刊 (三)

▽ 罪惡第一為殺，天地大德為生。
老鴨札札延頸哀鳴；我為贖命歸，畜於靈囿。
功德迴施群生，願悉無病壽長。

老鴨造象



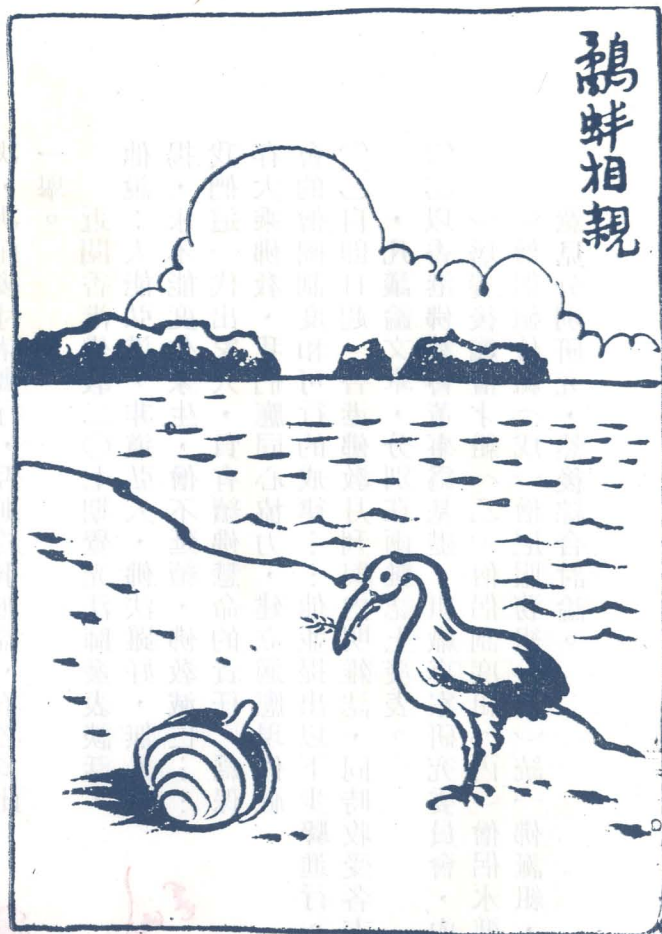
兒戲甚



△ 教訓子女，宜在幼時，先入為主，終身不移；
長養慈心，勿傷物命；充此一念，可為仁聖。

TK

▽ 我肉象生肉，名殊體不殊；
原同一種性，只是別形軀。



△ 世間有漁翁，鵲蚌始相爭；
若無殺生者，鵲蚌自相親。

▽ 六畜之中，有功於世而無害於人，
惟牛與犬，尤不可食。



△ 母雞有群兒，一兒最偏愛；
驕癡不肯行，常伏母雞背。



致華僧大德長老第二封公開信

白聖

不久以前，曾奉上華僧長老們一封公開信，徵求各位長老、大德對於佛教改制及僧寶延續等問題，提出寶貴意見，俾彙集成卷，作為第三屆華僧大會討論議題的資料，現已收到部份華僧大德的意見均極重要，無任感謝。

本人最近親到各地與一般華僧領導者，面商此一問題，均認為此事體大，不能草率將事，應事先廣泛交換意見，力求準備完善，等到大會時，只須全體討論通過，即可付諸實施。

我在泰國與華僧尊長普淨大師晤談時，彼亦認為事前須要作好準備，應求會而有議，議而有決，決而後付諸實行，否則於事無益，不必多此一舉。

近閱香港佛教二〇七期覺光法師發表談話，他說：人能弘道，非道弘人，佛法雖好，無人宣揚，永不能度化衆生，僧不延續，佛教滅亡……我們這一代出家人，負有續佛慧命的責任，為保存大乘佛教，我們應同心協力，建立適應現代社會的僧團制度和可行的戒律……他並提出以下步驟進行。

(一)自即日起，香港佛教月刊與內明雜誌，同時收受各方面意見，凡議論文章，分別在兩雜誌上發表。

(二)以香港佛教會董事為基礎，組織專案研究委員會，內分(甲)培養後繼僧才組(乙)僧侶制度組(丙)僧侶水準組(丁)僧侶值位組(戊)僧尼服務組(己)統一佛誕組，將各方意見分別研究，然後綜合討論。



(三)分別制定有理由、有辦法的草案，提請華僧大會通過。

(四)如果本港所提各案不獲通過，且無他案代替時，本港也應進一步研究推行實施。又香港佛教編者，果通法師亦提出要於華僧大會制定一部「僧伽規範」頒行世界，其內容盡量不作硬性細節規定，他試擬大綱於左：

第一章 總綱：本章規定(一)大乘僧伽之特性(二)四眾僧伽之類別名稱(三)四眾僧像(欠妥)(四)四眾基本資格(五)四眾互相關係。

第二章

僧伽權利與義務，本章除所在地法律賦予人民之權益與義務外，應分(一)自持(二)待人(三)互助(四)紀律制裁四節，分條羅列，有對教團教友應有之基本權利與義務。

第三章

僧團組織：本章可分(一)社團(二)法團(三)財團(四)寺廟四節，分條羅列。

第四章

僧伽生活規範，本章應分食、衣、住、行四節，分條款羅列戒律內所有可行的條文。

第五章

僧伽教育，本章條列(一)教育級制(二)教育目標，(三)教育方法。

第六章

禮儀，本章分(一)慶典(二)剃度(三)傳戒(四)喪葬(五)超薦各節，分條列舉。

依據以上各種意見看來，我原擬乘曼谷佛光學苑今冬落成開

光時順便舉行第三屆華僧大會，討論此一神聖問題，現在看來，似乎爲時尚早，因香港佛教既已發起與內明雜誌十月份特出專刊討論此一神聖問題，當然不能在短時間內完成一套方案，況普淨大師亦說，佛光學苑開光是一件小事，討論華僧改制定下百年大計，乃是一件大事，必要充分作好準備，方能於事有濟，因此爲慎重起見，勢必有再向華僧大德長老作第二度之公開奉告，請求

爲未來佛教前途着想，一致響應香港佛教月刊建議，提供寶貴意見，予該兩刊有充實的資料，綜合成一完善的方案，俟時機成熟，當邀請各位大德長老雲集一處，坦誠研討，制定未來大計，使佛教復興有本，不致趨於滅亡，則不勝馨香懇禱之至，恭祝法喜充滿。

改良中華佛教舊議

談錫華

偶讀「內明佛刊第六十四期所刊白聖法師之大作：「慶祝衛塞節的感懷與倡議」一文，有忱於我華僧之後繼無人問題及佛教變質問題之嚴重性等待解決。若任其自然發展下去，則一、二十年而後，我中華佛教組織，定必解體。至其滅後之責，則應由今日佛教之大德碩彥——使我中華佛教絕滅之罪人，負之，是亦春秋責備賢者之義。

不大適合。鄙意擬定：

- 甲、全出家——即披剃出家；
- 乙、短期出家——即一個時期出家；
- 丙、居士——在家修行的人，佛弟子；
- 丁、佛化家庭——信仰佛教的家庭，全家信佛的。

(四) 提高華僧水準，改善僧伽質素

封建時代，以佛門爲綠林之逋逃藪，放下屠刀，立地成佛，民國肇造，殺人如草之軍閥，多於晚年或失意後入佛逃禪。今日民主之光，普照大地，應不再收容惡人，藏垢納污。凡學佛者之質素，應在優先考慮之列。關於教育背景文化水平，尤宜甄別釐定。大概分：

- 甲、大學，專門畢業或修業生底，
- 乙、中學生底，
- 丙、小學生底，
- 丁、不識字，文盲底。

(五) 華僧職位及薪津制度之確立問題

按教育程度及佛學淺深造詣，分配職位，例如：甲、大禪師、大法師、主持等，

問題及解決方案

(一) 寺院問題

應在港、台、東南亞地區，設法捐募荒地，建造寺院，以收容流離僧衆，以免失所。

(二) 統一佛組織問題

鑒於佛界組織，具有世界性之「世界佛教聯合會」經已成立，但關於中華佛教會或華僧聯合會之組織，仍付闕如。若以華僧所遇之事件麻煩世界佛教聯合會，未免有鞭長莫及之勢。

(三) 僧侶制度

過去長期出家辦法，在今日之高度工商業化之現代社會，已

乙、僧長、尼長等，
丙、學僧、學尼等，
丁、工僧等。

以上職位之任用，升、降，應以考試行之。
有職任必有薪酬，觀於美國教會神父亦是有薪酬的。

(六) 社會服務第一

佛門以濟世度人為功德，佛子不特自度，更要度人，佛言度盡眾生，始得成佛，因此學佛者應以服務社會為第一義。我釋尊以悲天憫人之心，入世拯救眾生於苦海，使覺岸同登，苦難泯除。吾人應追隨時代，盡力設辦：

甲、醫院、診療所，
乙、學校、佛學講座，
丙、幼稚園、托兒所，
丁、安老院、小工藝所，
戊、農場種植。

我對佛制改革的意見

民國四十年九月二十日刊載人生雜誌

白 聖

按：佛門寺院必多空地，何不利用空餘之人力、物力、財力以從事生產及社會福利事業？

(七) 僧眾語文訓練問題

查語言，文字，乃弘揚教義之工具，嘗見外國教會，例如天主教會，將神父區分為客語、廣州語、國語三種先在美國以二三年之訓練，再調到香港，改由中國教師訓練進修，務以語文流利，始派往各指定之教區服務。能說當地方言，言語上，自無扞格不通之弊。

吾華僑分布於世界各地者不下數千萬人，故華僧之負宣傳佛教工作者，應注重語言、方言之修習。

又佛教西漸，外國信眾漸多，凡屬僧眾必須修習外國語文，尤以具有世界語性之英國語文，為必修之外文——英、美、加、澳皆屬操英語地區。願我華僧大德。發奮為雄，努力推動有為之士，以膺此時代之任命。

(一) 佛教是否要改革

佛教是釋迦牟尼佛所創造的，佛說的真理，亘古至今，是永遠映流在人間不變的。佛說的那「四諦（苦、集、道、滅）法義」就把世間法與出世間法的因果果，都全部說盡。所以，「佛遺教經」上說：「月可令熱，日可令冷，佛說四諦，不可令異」。

佛說的真理是不變的，佛制制度，是會因時代環境的變遷，而隨之改變的。佛涅槃後不久，聖弟子對於制度問題，就發生很大的爭執，於是整個僧團，分化為上座部（保守派）與大眾部（

改進派）這兩個集團。對佛化的發展及一切生活體制，都各不同。後來愈分愈多，竟分成二十個派別。六百年後大乘佛教興起，於是在制度上又有大乘、小乘制度的不同了。

佛教傳入中國，因為中印的風俗習慣不同，「乞食法」與「居住法」，顯明不適合中國的社會，故有寺廟的生活制度的產生。同時，因氣候的不同，「三衣外不得更蓄餘衣，及一物不得蓄」的制度，又顯明的不適合中國的國情，印度佛制全被改革了。

佛教般若空觀的思想，頗適合兩晉時期三玄「老莊易」思想。因此不但影響朝野的人心，同時影響了佛教的研究，故大小般

若於兩晉時期，盛行於一時。老莊與佛思想之溝通，進一步使佛教接近於社會政治。而實行參加社會政治僧侶。爲數亦復不少。如北齊法獻參政，當時稱爲黑衣宰相。唐少林僧壘宗參軍，先爲軍師，後爲大將軍。明道衍曾爲太子少師在佛教備受國家尊重期間，這種現象不算稀奇。可是到了今日的社會，既然與往昔之情形不同，佛教也必須隨時代、文化、政治、社會各方面改進，以期適合時代環境的需要。以此，佛教的制度有改革的必要。

（二）佛教現狀必需改革

佛教一般僧尼多依止於寺廟，大的寺廟常住數百人或數千人，中等寺廟也需要住數十人甚至數百人，小寺廟則住數人至數十人不等。本來僧尼出家，原爲厭棄塵寰，住入寺廟，修行道念，研求佛理。小則須超出輪迴，了却生死，以求個人的解脫；大則要弘揚佛法，教化衆生，而發利他的悲願，並非單爲依寺棲身，苟圖衣食。而今僧尼出家，則不相同。多半爲的寺廟富有，藉此苟安生活，或因環境不良，出家可能免去麻煩。佛教寺廟，以這種僧尼來住持，怎不弄得寺規不振，僧格腐敗，人人爲私，個個偷安。將古德先賢，千辛萬苦所經營得來的寺廟，變爲那般腐敗份子，自私自利的大本營，寧不悲嘆。但也有少數僧尼出家，及住持寺廟，純爲佛法而發心，自當例外。現在一般住持寺廟的僧尼，既不能興辦文化、教育、慈善、公益事業，幫助國家社會，福利羣衆；又不肯自己認真修學，養成健全完美的僧格，反把僧尼本位弘法利生的天職，置之度外。這種惡習蔓延到現在，更是變本加厲，如其不把這種習慣加以改革，佛教永無復興的一天。佛教既是到了非改革不可的階段，當然也得要改革的。怎樣的改革，却是一大難題。如其要顧到現有寺廟的傳承派系，再配合時代需要，稍加改革，以謀補救的話，我想到不如來個「釜底抽薪」的辦法，徹底改革，以求一勞永逸爲好。

（三）僧尼質量的改革

佛教在盛唐時代，實行考試，僧尼出家頗不容易，凡發心出

家爲僧尼者，須經官僧雙方聯合考試，最低限度，也要能夠講演一部經論，纔可認爲合格，允許出家。自清世宗廢除考試制度後。僧尼集團，就弄得混亂不堪，涇渭莫辨了。尤其民國以來，無問大小寺廟，對於初來出家者，不計良莠，不考來源，更不問年齡的大小（三歲兩歲也好，七八十都歡迎）來者不拒，多多益善，以致僧尼的品質異常複雜，數量也增加得驚人，竟將作世福田的僧寶人格，一變而爲無益於世的寄生蟲，因此佛教前途黯淡無光。我的意思，對於僧尼出家，應恢復考試制度，（制度另議）絕對要重質不重量。履行印光大師的「不亂收徒，不亂傳戒，不亂掛單」的三不亂主義。將現有的僧尼制度，徹底的改革一下。根據初期僧團制度，把全體僧尼也分爲「上座部」與「大眾部」二個部類。凡能持戒修行，精通三藏，具足道德，能爲人天師範者，不論年齡，不分僧尼，應一律推爲「上座部」作「上座師」。凡反以上之持戒修行，精研三藏，而缺少道德，不能爲人天師範者，應一律歸納在「大眾部」內爲「大眾」師。兩部所負的任務如下：

（甲）上座部的任務：除住持寺廟，自己修持外，應負弘法利生的責任，爲佛教真正紹隆三寶的上座師。其階位可分爲信、解、行、證的四個階級。每過五年得升一級，如初入上座部，即稱爲信位上座師。再經五年，復升解位上座師，再經五年即升行位上座師。再經五年升爲最高的證位上座師，在此四個階段，每經五年，須經二部師會同考核，認爲成績優良者，方可升級，否則，輪次再行考核。所有上座師專負弘化責任。至寺廟一切事務法務等，均由大眾部完全負責。每一寺廟至少要住有上座師一人至數人。

（乙）大眾部的任務：凡無學問及發展能力者，得依寺廟爲學習僧，訓練其自立的能力，以後隨力參加社會一切工作。如教育、文化、法律、政治、社會公益等。總之，除有違背佛教慈悲外，農、工、商、學無不可爲，與現在一般居士的身份無異。又類似日本的僧侶制度，聽便娶妻（能不嫁娶更好）生子，另組家庭；但所生的子女，應加意陶養。使其歸依三寶，爲佛教子弟，

實現佛化的家庭。大眾部，雖另有家庭，另謀生計，唯對佛教，應該要做（1）供應上座師的生活（2）整理寺廟財產（3）推進佛教事業（4）協助上座師弘法事宜。大眾部既以寺廟為發展工作的根據，應該要盡上項責任。此種僧尼改制，實出不得已，但亦是近代化的一步重要轉進。因現實一般僧尼的生活習慣，在社會上，確不能得到一般人的好印象，假如一旦行為失檢，反而遭到社會上的攻擊。須知僧尼也是人，既是人就難免無過。所以，我主張僧尼不能持淨戒者，就實行嫁娶制度，免得僧尼犯戒，佛教遭殃。此種現象若衡之嚴格的佛教戒律，自不許其再列僧倫（故納之為大眾師）。然衡之以社會文化，則亦較為合理，既可堵絕以往之舊習，復可開放其社會活動。此亦使佛教純淨化，而盡社會教化之責者。上座部嚴守教義，不問世事，為人間樹一清涼風範。大眾師從俗而戒殺，亦俱人乘佛教風尚。

（四）宗派系統的改革

佛教宗派自隋唐以來，大抵均依禪門五家宗派為正統。其餘尚有教、律、淨諸宗，殆皆未能成為直接傳承的派系。禪宗五家為：（一）臨濟（二）曹洞（三）法眼（四）雲門（五）潯仰。現在盛行於中國者為曹、臨二家，其餘三家不見多傳。又僧尼宗派系統，往往混雜而不清楚。幾至一人能承繼數家系統，結果，不知自己究屬何種宗派。

我意將全國寺廟改為統一派系。凡初出家時即依此一宗派，更取法名，廢除傳法派與改進傳戒的習慣。所有其他宗派之精神存在問題，只能在每一大寺中分設禪、教、律、淨、觀五堂，禪堂專參五家宗旨，教堂研究各宗經論及宣傳教義，律堂專傳南山戒法，淨堂專修淨土法門。觀堂專修各宗觀門。以上五堂不限一寺全設，須視寺廟大小而定，或一、或二、或三、或四不能固定。此以不抹殺歷代宗祖之創宗立教為原則，故仍保存各家宗派之精神，但繼承嗣續則不能全顧。

（五）生活方式的改革

佛教僧尼生活的來源，現在約有下列三種（1）田地房產的

租收（2）酬應經懺佛事（3）十方募化而來。第一種生活來源乃仗前人之勞辛，不是自己勞力而來的，一旦土改政策實施就要斷絕生路。第二種生活來源，容易毀喪僧尼的品格，漸漸使僧尼染上不良的習慣，而趨於下流，結果，受到一般人的鄙視。第三種生活來源，更不成話說，人生世間不能自謀生活，專賴旁人的供給，實無道理，吃了修行辦道還可以說，如其吃飽了飯，不務正道養成天字第一號的懶漢，這是萬萬要不得的。我的意思僧尼的生活方式。在形式上當然也不外衣、食、住三種，茲將三種改革的方案畧述如下：

（1）衣的問題 上座部絕對保存現有服裝，大眾部在寺廟中做佛事時，仍舊穿袍，搭衣，（只限五衣即佛教禮服）。除做佛事以外，得穿普通便服，或另製標記，表示其為佛教徒。

（2）食的問題 上座部最好能依據佛律，過午不食，縱食也要以節食為原則，大眾部因工作複雜，勞心勞力，自不能實行節食法。

（3）住的問題 上座部為寺廟主持人，有無職位一律住居寺廟，不得居宿白衣家引人譏謗。大眾部當聽其自由，如有妻室，得另組家庭，無自立能力者，不得娶妻，免為家室所累，一經娶有妻室，即行另組家庭，不得再居寺廟。如仍在寺廟服務者，當由寺廟按其工作成績，酌給薪金以維生計。（至僧尼的生活來源，詳在另節，茲不多述。）

（六）寺廟財產的改革

改革寺廟財產，也是一件極不容易的事；大家都知道，依賴寺廟財產的習慣不好，但誰也不願實行改革，尤其一般擁有寺廟財產的當事人，他們更不願意改變制度，犧牲他們已得，或將要得到的地位。現在寺廟繼承的習慣，有（一）子孫系（二）傳法系（三）傳賢系（四）選賢系，四種差別，只有選賢制度比較民主化。其他幾種制度，均不足一談，因為他們都將佛教寺廟財產，變為少數人或個人的私有物，而忘記了寺廟財產是屬於佛教公有的產業，應該也要用之於佛教。我的意思是：所有全國寺廟財

產，完全集中，實行佛教公有制度。規定每省、每縣、每區、應該保留多少寺廟，其餘所有寺廟，一律變價作佛教公益慈善等事業的經費，爲適應需要起見，得做以下幾種事業。

(1) 興辦教育事業：在首都地方設佛教大學一所，省會地設佛教中學一所，各縣得設佛教小學一所（這是最低限度）

(2) 興辦文化事業：凡在大都市的大寺廟，得設佛教研究院一所，專供高尚智識僧尼及社會一般學者作佛教文化的研討，以便將來把佛教濟人濟世的真正精神，反映到一般社會上。

(3) 興辦慈善事業：全國各省縣的大寺廟，均得要設立醫院，孤兒院及社會一切慈善事宜。

(4) 興辦工農商場：凡規模較大的寺廟，得改作工廠，或改設商店，田地較多者。得設立農場，保持全國僧尼出路，增加佛教事業基金，以及維持全體僧尼的生活。

(七) 僧尼教育的改革

現在一般僧尼的教育，不夠健全。他們雖想受教育，但沒有理想中的教育機構。現行的佛教教育，大半都是寄託在叢林中的什麼佛學院、佛學社，而是沒有獨立經濟基礎附設於寺廟的僧教育。而學僧程度，參差不齊，不問知識高低，同受一律課程。這種教育，經常開辦下去，對於青年僧尼，不無小益，唯皆限於各種因素，尤其經濟困難，難以維持長久下去。

今後佛教教育，最好由佛教本身創辦各級學校，教育僧尼，可與一般國民所受的教育相同，由小學，而中學，以及大學，有能力者，得許出國留學。日本明治維新後的佛教，各宗派（據云七宗八派）都派有青年僧侶，留學歐美，求受新時代的知識。其歸國後，對於本宗教義，極力發揚光大。所以日本佛教比較有組織、有能力、有成就，能爲全國民敬仰。我們今後亦宜採取現時代的教育方式，教育僧尼，造就他們能與普通一般國民教育程度相同。將來纔能立足於社會服務。

今後僧尼教育，我的意思是這樣，凡初發心出家爲僧尼者，須經過出家考試後，隨其知識程度，續繼在佛教各級學校受教育

，待大學畢業時，聽其志願，進入何部僧團，如願爲上座部者，再進佛教研究院，專研佛學四年，四年圓滿，經二部大眾考核公認，在光榮典禮中，授予上座師位。既經選入上座部，不得再入大眾部，如有破壞制度，教團不能容允。如願爲大眾部者，大學畢業後，得仍返原出家寺服務學習，或由教會委任工作，或向社會發展事業，或有機會，出國留學，均聽其自由發展，但不得脫離佛教及原出家寺關係。

至僧尼受戒及年齡問題，可採舊制，「不過十歲，不許出家，不滿二十，不許受戒。」受戒適當年齡，最好在大學畢業時舉行。上座師當受三堂（沙彌、比丘、菩薩）具足大戒，大眾師只須受五戒（殺、盜、淫、妄、酒）菩薩戒（六重二十八輕戒。）

(八) 改革方案後的餘論

以上改革方案，是我個人以往佛教僧團及現狀而論，自共匪佔侵大陸以來，我們在各方面得到的消息，十分之七八的寺產被分配被沒收，十分之六七的僧尼被殺害被驅逐。現在，許多地區簡直成了佛教真空地帶，寺廟毀盡，僧尼絕跡，縱使收復大陸，也無什麼可以改革、但是，我們爲將來佛教前途計，不能不在未收復大陸以前作一徹底改制的決策，據我所知大陸來在臺灣的僧人，一共不過數十餘人，青年要佔大多數，能弘法利生主持佛教者，不過少數人而已。其餘尙要經過訓練後，方可獨當一面，試問偌大一個中國佛教，豈是少數僧尼所能勝任的？況大陸人心，被共匪毒化很深，還得要我們佛教徒回去喚醒他們的迷夢，解救他們的痛苦。據說香港尙有數百僧人，均從大陸逃出者，但不知他們的底細，不敢妄作判斷。中國的僧尼有一個通病，就是彼此不願團結，因僧尼集團中，多談個人自由主義。所以，都養成了個人自由的習慣。一旦要他們團結起來，却是一件很困難的事；可是今日的佛教不團結，又有什麼力量呢？所以，我極端主張，來臺的大德們各人都把我執看空一點，大家團結起來，共策進行，爲我們的佛教謀一條復興之路。

（下轉第21頁）

永懺樓隨筆之十七

鎌倉老僧

上次路經日本之時，從未想到會突然去遊鎌倉，匆匆往還，又愁結心頭，焉有遊緒？

平時對於鎌倉亦一無所知，要說去瞻仰佛寺及大佛像，向來都只聽聞奈良大佛，更不會想到上鎌倉去，尤不會去到無人知道之地。

此行甚奇。未到日本之時，在途中似睡非睡，似定非定，忽見一老僧站在面前，褐衲陳舊破敗，面目清癯，態度慈祥，但似甚憂鬱，欲言又止。猴兒頗感詫異，下拜敬問：

「上師從何來？有何見教？」

老僧回禮，戚然微笑：「小郎不認識耶？」

猴兒愕然，諦視良久，不知是誰，但又曾似相識，思之又毫無印象，只覺茫然。

老僧喟然太息，搖頭者再：「小郎，小郎！為何迷性至此！」

老僧口音極怪，頗似外國人，但面貌仍是東方人，所用詞令，不甚類似現代口吻。猴兒疑惑無比，連忙再拜請問法號及因緣，為何稱我「小郎」。

老僧並未多言，只說：「你我尚有石前一面之緣，見面便知。」

「何謂石前之緣？」

「小郎，汝到鎌倉來！就可得見。」

其時猴兒根本不知鎌倉何在，亦不知兩字如何寫法，因再叩問。老僧嘆息，以指比劃，寫出兩字，猴兒再叩問何謂鎌倉。

「到江戶一問古都便知。」

猴兒仍覺不解，又問江戶在何處？

「汝明日就到江戶！」老僧答道：「一問就知，自有人指路途來鎌倉。」

「如何在鎌倉相見？」

「緊記靠右行走，行入小徑，所謂反其道而行，勿從俗人，即可相見。」

「上師到底是何人？不可以見示法號嗎？」

老僧不再答覆，微微一笑，形體溶化於空氣之中。

猴兒旋即醒寤，只見鄰座旅客無不熟睡，哪有老僧？

天明後抵東京羽田，休息時間旅行社之女職員，何處為江戶？寫出漢字問她。

「你已經身在江戶了！」女職員笑道：「東京舊名江戶。」

「我的天！那麼有無一處鎌刀倉庫呢？」

「什麼鎌刀倉庫？」

「一處古都的鎌刀倉庫。」

「啊！你必定是指的古都鎌倉，是地名，不是倉庫，更不是鎌刀，是鎌字，不是鎌字。」

「對了！」猴兒感到興奮：「怎麼去法？」

「可以在東京驛乘火車去，不遠，兩三個小時就到了，經過橫濱。」

於是猴兒就拋下原定行程，竟自喊了的士往東京火車站。東京驛人山人海，搶奪火車，好像打仗，還有專門受僱來推人擠進車廂的職員，硬是拼命擠！咱一輩子也沒見過這麼可怕的擠車法子！嚇得呆在住地，一步也不敢動，幸好遇到一位日本老太婆，十分和氣，問我是否外國人，教我改買快車的頭等票，旅客較少

馮 馮

。猴兒如教，方得順利登車。

在火車上，只見旅客都是西洋人較多。日人人也都是衣冠楚楚的，顯然環境教養都很好，禮貌很給人良好印象。與搶車的那些人潮的態度截然不同，鄰座一位中年日本紳士竟然用西班牙語問我是否西班牙人。聽我否認之後，又問是否墨西哥人。令我啼笑皆非，改用英文交談之後，問他有關鎌倉的觀光勝地，有無佛寺？我寫出兩字給他看。

「哦！是中國人！」他說：「鎌倉當然有佛寺啦！好幾十間，恐怕有一百間罷！最有名是那座大銅佛！應該去看看！」

「大銅佛？在哪兒？」

「下了車，一問就知道的，不怕找不到。」

以後談了不少，但他的英文口音實在難懂，而且又多詞不達意，西班牙文也不過爾爾，只知道他曾過去歐洲和香港，不久他在大塚下車，週圍只剩下一批美國遊客，彼此倒是語言相近，十分熱絡，但他們完全不知道鎌倉有什麼可看，他們都是上箱根和蘆之湖去的，反倒問我應在何處換坐什麼車。真是問道於盲了。

別了大塚山岡上的百尺高「土地公公」神像，（是一個老人長鬚者，吾瞎猜他是土地公公），火車續行，在洋人同伴眼中，吾變成了「日本通」，亂答一場，亂解釋事物，其實自己也不懂，唬得洋人信以為真。

到了鎌倉驛，下得車來，洋人紛紛與我親熱亂喊「拜拜」，火車開走後，獨自走出小小古老車站，站前哪有可問路之人？荒荒涼涼。人影都不見一個，又兼寒風細雨，好不淒涼。

怔然良久，竟不知應該向何方向行走才好，異國他鄉，好不令人愁懷百結，不免有些後悔有此一遊，夢境豈可盡信？

方猶豫之間，車站出來一批旅客，是由一名日本响導領隊的幾十個洋人，走向左邊的停車場去，登上一輛遊覽巴士。

猴兒大喜，慌忙跑過去，問那名日本人可否跟他們一起去，他說可以，但要收導遊金，猴兒也打算付錢了，忽然想起老僧所言：反其道而行，勿隨俗人之語。立即恍然大悟。

「我不參加了。」

「先生不去看大銅佛了嗎？」日本人問：「先生不認得路的哩！」

「以後再去！」我謝了他。眼望他們開車向左邊去了。再看，車站旁有一幅座覽地圖，用箭頭指向高德院大銅佛的方向去，相反的方向並無大馬路，只有小徑一條，直通山邊，並無任何名勝之標誌。

「莫非就是此徑？」猴兒心中忖思：「管它呢，姑且試試，走不對，再回頭來，去拜大銅佛亦不遲。」

猴兒就此獨自上路，走向右手邊，走到馬路盡頭，轉入一條狹窄彎曲的石卵鋪成小徑，兩旁都是住宅，籬樹分隔，高可掩窗，殊無勝景可言，只像是在樹林中行走，越行越遠，越來越荒涼，走上山坡，又轉下山谷，漸漸連人家住宅都稀少了，前面濃林陰森，望之心驚。不由不生退意，但又不甘就此中止，姑且再行半里再說。

走完一段荒涼山徑，忽聞流水潺潺，出現山澗一條，澗邊有一條蒼苔小路，透入樹林深處。

中國有古語云：「逢林莫入」。猴兒不敢前進，但似聞老僧之聲說：眼前便是，如何不去？

猴兒心中頗有懼意，但仍鼓勇前進。

進入樹林，忽然出現一座古寺，一座山門已經半坍，三面迴廊的大殿亦已倒塌不堪，斷牆頹瓦，椽木均甚古舊，樓板亦已腐朽，不過依稀仍可看出曾經是一座莊嚴的唐代式樣木建奇殿，與一般的日本神社建築大不相同，而極似唐人圖畫中的樓台殿堂。從其規模之宏大來判斷，當初想必是一處香火很盛的道場，只不知為何荒涼至是？

大殿前野草叢生，長可及腰，殿上門戶均被拆毀，佛像均殘缺不全，顯然曾經被人惡意破壞。到處結滿蛛網，灰塵滿封，真

是滿目淒涼！猴兒心中慘然，佛像雖毀佛仍在，一樣參拜。荒山廢寺，細雨如烟，寂然無聲，空無一人，抵此真是萬念俱灰，亦復難禁驚惶。

「有人嗎？」

猴兒高呼數聲，只聞空洞回音，更不見有人答應。寒鴉一隻拍翼飛去，嚇我一跳。

踏上大殿樓板，四處尋覓，均無人影，全殿不知廢了多久。正在惶恐之間，忽然偶一回首，看見夢中老僧，站立在草叢之中，微微含笑，向我睇視。

「啊！上師！」猴兒好像看見多年老友一般，十分欣喜，慌忙跳下殿堂，奔入庭中草叢，草長及腰，又濕又多芒刺，也顧不得了。

到了大半路程，只見老僧仍在慈祥含笑，十分慈悲，但仍是淒然傷感之色，猴兒慌忙深深下拜，低頭觸及亂草，濕濡不堪。

待抬頭時，老僧已經失蹤，草叢中但有亂草，雨絲輕墜，哪有人影？

正在驚疑，又瞥見前面有一座巨石，上有似有刻字，不禁上前。看時，却是一座石碑似的，不過並非方整之石，而是天然的一座石屏，當中磨平，刻出字跡，大半是日文革書，少數是可以認識的漢字。書法很好，可惜猴兒看不懂，唯一看懂的就是這幾個字：

「日蓮寺，」

靜室心聲之三

雪茵

漠漠秋雲向晚開，夕陽明滅映樓台，
寒潭水滿花千樹，幾處青峯入畫來！

一、

「日蓮上人……什麼大宋什麼的。」

日蓮上人？莫非我所見就是日蓮上人？

後來問及日本佛友，據告以日蓮上人是從中國傳來佛教於日本，開創「日蓮宗」之僧人，但此友人與我，亦是「鷄同鴨講」，比手劃腳，筆談中文，寫來寫去，沒能弄清彼此意思。回到加拿大以後，就更無從查探，到底誰是日蓮上人了。

且說當時我恭敬下拜再三，祝禱此位日蓮上人，盼再示我異象，但是一切都無變化，在我眼前者，厥唯荒草之中一座石碑而已。

猴兒隨身携有小照相機，曾攝得石碑一照，携回保存，但至今仍不知日蓮是何許人。

當時心盼在後殿或可覓得僧人。乃到後殿，誰知遍覓全寺，均無人影，亦無可居留之處，寺後有陰森高大樹林，落葉數尺堆滿小徑，發出腐臭，沿徑小行，只見兩旁荒塚纍纍，越行所見越多，碑石碑木，有如林立，東歪西倒，骨罈裸露，枯骨散亂，饅頭眼口洞然。

其時陰雨更甚，雲層紙垂，烟雨重重，荒塚黑林，寒鴉哀啼。看看那些墓，日本人名紛亂，凌亂一地，此等屍骨生前，安知非富非貴？豈無喜樂哀傷？得意失意？將相公侯，美人寵姬？榮華耶？貧賤耶？終於亦不過如是！勝耶敗耶，又有何分別？

猴兒只覺熱淚奪眶，不忍再多留，亦不能久留。信步離去，臨別再拜石碑一次，雖明知石碑亦不過為頑石而已。

日蓮古寺，是兵燹？是廢棄？亦無心再去查考了。

馳車走在往日月潭的路上，我記得前年來，正是初秋，今年來，仍然是初秋。
潭畔添了許多新舍，環湖公路，鋪上了柏油，車馳過，已沒有飛揚的塵土。

我找尋濱湖那間——內湖飯店，那裏曾有一位美慧的女侍，她曾爲我安排過一頓豐盛的午餐。更殷勤的招呼我再來。我也曾優吟吟地把握應酬似的後約當了真：今日重來，而她的芳踪已杳，桃花人面，帶給我一份惆悵！

前年來，正是黃昏時候，潭上飄着小雨，濕雲如夢，我被織在幽淡縹緲的夢中。

今年來，仍舊是黃昏，秋的黃昏，仍舊是淒淒迷迷，使人感到初秋的涼意。

我趁着蒼茫暮靄，走向萬綠叢中的一所寶嚴的寺院。它是奉祀由日本迎回——玄奘三藏的頭骨。

我記得那是民國四十四年十一月二十五日，台灣省台北市萬人空巷，湧上松山機場，頂禮膜拜，迎接這一片——玄奘三藏的頭骨，起先奉養在善導寺，後來才在日月潭畔建寺奉祀。

從此來遊明潭的人，都來頂禮膜拜，香烟繚繞，鐘聲時聞！這裏已成爲觀光勝地。

今日我來，覺靜悄悄地，連寺僧也沒遇見一個。我悄立殿前的花叢，祇看到一雙蝴蝶，爭戀着一叢秋花。

由此我拈來了靈感，寫下了一首小詩：

——霧擁寒潭碧上衣，雲山縹緲影淒迷，塵封古寺無人到，小立花叢看蝶飛！

這時候，我面對在輕霧中縹緲的湖山，真是空靈似洗，萬慮俱消！

我想起了詩僧蘇曼殊的兩句詩：

——雨笠煙簑歸去也，與人無愛也無嗔！我佛慈悲，能讓我摒除俗念，無愛無嗔，我還有什麼煩惱呢？

二、

玄奘三藏，是唐朝時候一位偉大的宗教家、翻譯家、哲學家。

他幼年時受着他哥哥陳素——長捷法師的影響，十一歲出家爲僧。

那時候還是隋煬帝時代，大理寺卿鄭善果，曾經問過他，幼小的年齡，爲什麼許下爲僧的宏願？三藏答覆他：

「想要遠紹如來的意旨，近光佛法的慈悲。」

果然終其一生，做到了他想要做的一切。他十一歲出家，到三十二歲西遊，整整二十年，行萬里路，讀萬卷經，終於求得佛經五百二十夾，六百五十七部。肉身舍利一百五十顆。金銀刻檀佛像七尊。

這對國家文化的貢獻，實在太大了。那時候正是唐太宗在位，正是歷史上貞觀之治的十九年。

太宗皇帝慰勉他勞苦功高，更豪放的說着：

「回想二十多年前，你我都是青年，你遠走西域，求取佛經，做着文化交流的工作；我幫助父王，平定內亂，統一江山，我們這兩個青年，對民族國家，總算盡了力量」。

今日檢討起來，是一點也不錯的。

後來玄奘住弘福寺，寫成了大唐西域記，譯好了菩薩藏經，佛地經、六門陀羅尼經各一卷，顯揚聖教論二十卷，大乘阿毘達磨雜集論十六卷。後又翻譯瑜伽師地論百卷。至於他所著的西域記，總共記載了一百四十國，這部洋洋十八萬言的鉅製，詳記西域各國，山川文物，風俗制度，是一本極有價值的遊歷記。至今仍爲治印度史地學者的寶典，這才真是立言不朽，萬世崇從。

三、

今秋來，我是懷着朝聖者的心情來的，在寺內盤桓良久，直到一丸冷日，已高掛樹梢，才拾級下山，盪舟潭上，月痕輕霧，涼露沾衣，投宿教師會館，已是深夜。我仍然不能入睡，倚窗遠望，夜幕沉沉中的一潭碧水。心也悠悠遠去。不知此身還在軟紅十丈中。

是時，萬籟俱寂，惟有秋蟲哀鳴，我傷感的吟着：

——客舍行吟警夢鄉，月痕煙水兩茫茫，寒蛩更泣秋風裏，不是詩人也斷腸！



懷先師豐子愷

何葆蘭

(續完)

情形是演變的，人與人之關係也在變、變、變，我們和家族的通信都逐漸稀了，和朋友們通訊不能維持多久，因為我們不願影響他們。

豐先生在上海的住址，明報月刊和大大月刊，都說是「陝西南路三十九弄」，豐先生回滬後給我們的信上說是「西寶興路漢興里四十六號」，現將原件影印刊載，不知道是他後來搬了家，還是被改了路名？因為後來上海大都的路名都被改掉了的。

大大月刊上胡士方先生「悼豐子愷先生」的大文中寫着：「記得數年前，筆者曾建議曹聚仁先生寫一篇有關豐先生的文章，且已獲允，並聲言要好好的寫篇長文，不意曹先生竟患癌症病逝世於澳門。」

曹聚仁先生，老丁曾說，在上海南來的作家中，曹聚仁是他相識中最早的一位，其次才是創造社小夥計的葉靈鳳和周毓英。曹聚仁先生從前住在尖沙咀諾士佛台，後來搬到大坑道，我們不久小酌一叙，從不談政治，只是閒聊，說到過豐先生在上海僅從事翻譯來領薪水生活，也不及其他，但我們沒有知道他們有杭州第一師範同窗的關係。

曹先生假牙不適意，患過割症，他說真是死去活來。老丁答應他接洽我們一位牙醫朋友做一副試試。但老丁爲了胆石進醫院割胆，出院後休息了些時，忽然心血來潮，打電話問朋友，要約

曹先生吃飯，朋友告訴他，曹先生患病，香港醫院住不起，（上次割症也是去澳門辦理的）正巧幾天前去了澳門，沒想到電話後只過了一天，報紙上登上他逝世的消息。在老丁入院之前，我們和曹先生，只三個人，在留香園一頓午飯，成了最後的一叙。人難道真有第幾感覺的嗎？

不過，豐先生逝世的消息，我讀了刊物上的文章才知道，說句情感的話，我現在還是不無懷疑哩！

人生是三層樓，君在那一層

本文開頭時，我說豐老師是我生平最欽佩、敬愛的人，我的話，我應該有所交代，因為我懷念豐先生，已經嘮嘮叨叨，嘮哩嚕嚕，說了一大堆閒話，使我緊張的回憶的神經，一步一步的鬆弛下來，現在我應該把情感放在一邊，用理智些的話作個交代。

豐先生是弘一法師底藝術與學養的衣鉢傳人，夏丏尊先生一九二五年十月二十日夜，爲豐先生漫畫集作序時，正與弘一法師相聚了數月，弘一法師的生活使夏先生瞭悟，他在序文裏寫着：

「藝術的生活，原是觀照享樂的生活，在這一點上，藝術和宗教實有同一的歸趨，凡爲實利或成見所束縛，不能把日常生活咀嚼玩味的，都是與藝術無緣的人們。真的藝術，不限在詩裏，也不限在畫裏，到處都有，隨時可得。把他捕捉了用文學表現的是詩人，用形及色彩表現的是畫家。不會做詩，不會作畫，也不

要緊，只要對於日常生活有觀照玩味的能力，無論何人，都能有權去享受藝術之神的恩寵，否則雖自號為詩人畫家，仍是俗客。」

他又寫着：

『正憮然間，子愷來要我序他的漫畫集。記得：子愷的畫這類畫，實由於我的慫恿。在三年中，子愷實畫了不少，集中所收的不過數十分之一。其中含有兩種，一是寫古詩詞名句的，一是寫日常生活的片斷的。古詩詞名句，原是古人觀照的結果，子愷不過再來用畫表出一次；至於寫日常生活的片斷的部份，全是子愷自己觀照的表現。前者是翻譯，後者是創作了。畫的好歹且不談，子愷年少於我，對於生活，有這樣的咀嚼玩味的能力，和我相較，不能不羨子愷是幸福者。子愷為和尚未出家時的弟子，我序子愷畫集，恰因當時所感，並述及了和尚的近事，這是什麼不可思議的緣啊！南無阿彌陀佛！』

夏先生的話，可見豐先生早年已有那麼高超的意境，後來的不斷精進，自在意料之中。而豐先生自己，承認他的意識很早就追隨了弘一法師，他在「為青年說弘一法師」一文自承：

『我二年級時（杭州第一師範），

圖畫歸李先生教，他教我們木炭石膏模型寫生，同學一向描慣臨畫，起初無從着手。四十餘人中，竟沒有一個人描得像樣的。後來他範畫給我們看，畫筆把範畫揭在黑板上，同學們大都看著黑板臨摹。祇有我和少數同學，依他的方法從石膏模型寫生。我對於寫生，從這時候開始發生興味。我到此時恍然大悟，那些粉本原是別人看了實物而寫生出來的，我們應該也要直接從實物寫生入手，何必臨摹他人，依樣畫葫蘆呢？於是我的畫進步起來。有一晚，我為級長的公事，到李先生房間裏去報告。報告畢，我將退出，李先生喊我轉來，又用很輕而嚴肅的聲音和氣地對我說：「你的圖畫進步快，我在南京和杭州兩校教課，沒有見過像你這

進步快的人。你以後可以……」當晚這幾句話，便確定了我一生。……這一晚一定是我一生中一個重要關口，因為從這晚起，我打定主意，專門學畫，把一生奉獻給藝術，直到現在沒有變意。從這晚以後，我對師範學校功課忽然懈怠，常常逃課學畫。以前學期放試聯列第一，此後一落千丈，有時竟放末名，幸有兩年前的好成績，平均起來，畢業成績獲得第二十名。」

從小事上，我們可以看到大事；看到高的，大的，遠的，永恆的。這就是豐先生的成功。

豐先生更從弘一法師的歷程上，徹悟到人的生活，他在到香港來之前，一九四八年十月，在福建廈門的一篇「我與弘一法師」演講稿中說：

『他怎麼由藝術昇華到宗教呢？當時人都詫異，以為李先生受了什麼刺激，忽然「遁入空門」了。我却能理解他的心，我認為他的出家是當然。我以為人的生活，可以分作三層；一是物質生活，二是精神生活，三是靈魂生活。物質生活就是衣食。精神生活就是學術文藝，靈魂生活就是宗教。「人生」就是這樣的一個三層樓。懶得（或無力）走樓梯的，就住在第一層，即把物質生活弄得很好，錦衣肉食，尊榮富貴，孝子慈孫，這樣就滿足了，這也是一種人生觀。抱這樣的人生觀的人，在世間佔大多數。其次，高興（或有力）走樓梯的，就爬上二層樓去玩，或者久居在裏頭。這就是專心學術文藝的人。他們把全力貢獻於學問的研究，把全心寄托於文藝的創作和欣賞。這樣的人，在世間也很多，即所謂「智識份子」，「學者」，「藝術家」。還有一種人，「人生慾」很強，腳力很大，對二層樓還不滿，就再走樓梯，爬上三層樓去。這就是宗教徒了。他們做人很認真，滿足了一物質慾，還不夠，滿足了「精神慾」還不夠，必須探求人生的究竟。他們以為財產子孫都是身外之物，學術文藝都是暫時的美景，連

回上海後寄來的第一封信

自己的身體都是虛幻的存在。他們不肯做本能的奴隸，必須追究靈魂的來源，宇宙的根本，這才能滿足他們的「人生慾」。這就是宗教徒。世間就不過這三種人，我雖用三層樓爲比喻，但並非必須從第一層到第二層，然後得到第三層。有很多人，從第一層直上第三層並不需要在第二層勾留。還有許多人連第一層也不住，一口氣跑上三層樓，不過我們的弘一法師，是一層一層走上去的。弘一法師的「人生慾」非常之強！他的做人，一定要做得澈底。他早年對母盡孝對妻子盡愛，安住在第一層中。中年專心研究藝術，發揮多方面的天才，便是遷居在二層樓了。強大的「人生慾」不能使他滿足於二層樓，於是爬上三層樓去，做和尚，修淨土，研戒律的，這是當然事，毫不足怪的。做人好比喝酒；酒量小的，喝一杯花雕酒已經醉了，酒量大的，喝花雕嫌淡，必須喝高粱酒才能過癮。文藝好比花雕，宗教好比是高粱。弘一法師酒量大，喝花雕不能過癮，必須喝高粱。我酒量很小，只能喝花雕，難得喝一口高粱而已。但喝花雕的人，頗能理解喝高粱者的心。故我對弘一法師的由藝術昇華到宗教，一向認爲當然，毫不足怪的。」

這種見解，多麼靈秀！多麼超脫！而長年茹素，未入空門的在家居士豐先生，我敬佩他是二三樓雙棲的達人。

藝術是成功了，更主要的却是器識，豐先生曾進一步的體會到，以他的作品來身體力行。

豐先生送老丁的扇面的題詩是：

『萬姓厭干戈，三邊猶未和；將軍誇寶劍，功在殺人多！』
扇面攝影在這裏，原來的畫有幾種淡淡的色彩，爲了便於製版，這裏印成了黑白。人物的生動，誰都可以一望而知；但是這首詩，通俗的淺顯的內在的意義，恐怕看的人會見仁見智，想法不同，甚至完全相反。在我看來，不僅僅是「寫實」，而是由愛好和平的仁心所襯托出來的；他不直斥統治階級爲「權、名、利」而殘民以逞，却爲被統治的老百姓不能獲得太平的願望而輕喟。這項要求天下太平的願望，擴展開去，不就是「天下爲公」與「世界大同」嗎？

豐先生在一九五七年暮春寫的「李叔同先生的文藝觀」一文中闡述說：

「……這正是李先生文藝觀的自述，「先器識而後文藝」，「應使文藝以人傳，不可人以文藝傳」，正是李先生的文藝觀。……現在我要回憶往昔，李先生雖然是一個演話劇，畫油畫、彈鋼琴、作文、吟詩、填詞、寫字、刻圖章的人，但在杭州師範的宿舍裏的案頭，常常放着一冊「人譜」（明劉宗周著，書中列舉古來許多賢人的嘉言懿行，凡數百條），這書的封面上，李先生親手寫着「身體力行」四個字，每個字旁加一個紅圈，我每次到他房間裏去，總看見案頭的一角放着這冊書。當時我年幼無知，心裏覺得奇怪，李先生專精西洋藝術，爲什麼看這些陳貓古老鼠，而且把它放在座右。後來李先生當了我們的級任教師，有一次叫我們幾個人到他房間裏去談話，他翻開這冊「人譜」來指出一節給我們看：「唐初，王、楊、盧、駱皆以文章有盛名，人皆期許其貴顯，裴行儉見之，曰：士之致遠者，當先器識而後文藝。勃等雖有文章，而浮躁淺露，豈享爵祿之器耶……」他紅着臉，吃着口（李先生是不善講話的），把「先器識而後文藝」的意義講解給我們聽，並且說明這裏的「顯貴」和「享爵祿」不可呆板地解釋爲做官，應該解釋道德高尚，人格偉大的意思。「先器識而後文藝」，譯爲現代話，大約是「首重人格修養，次重文藝學習」，更具體地說：「要做一個好文藝家，必先做一個好人」。可見李先生平日致力於演劇，繪畫、音樂、文學等文藝修養，同時更致力於「器識」修養。他認爲一個文藝家倘沒有「器識」，無論技術何等精通熟練，亦不足道，所以他常誠人「應使文藝以人傳，不可人以文藝傳」。」

豐先生是服膺弘一法師的訓教的，對他的一生，也能做到一點，怎不叫我最欽佩而最愛敬呢！

我不憚煩的摘錄上面的文，說上面的話，老實說，在這世風日下，邪說橫行，人心陷落迷濛，老百姓慘遇苦難的現時代，願以自勉，也貢獻給讀者而共勉之。

豐先生是西歸了，我哀傷，我痛悼，那只是情感的一時激動。以豐先生的文藝與器識，我除爲我國與時代損失一個完人而惋惜外，覺得他是永遠活在大家的心裏，所以我只是深深的懷念！



信佛的好處太多

蕭果照

講於美國檀香山玉佛寺

今天，是玉佛寺又一個非常熱鬧的勝會，辱蒙主持人瑞妙法師雅囑，叫我來為大家談點佛法，感到很高興也很榮幸。有人問起我：「信佛有乜嘢好處？」我斬釘截鐵的回答對方：「信佛的好處太多！」非三言兩語說得完、寫得盡的。現在，就這個問題，扼要提出幾點來，與大家討論，如有說得不對的地方，不要緊，有我們在旁的瑞妙法師會加以指正。

(一) 等於進學校

在座諸位，多是信佛學佛的正知正見居士。能信佛，是有福之人；能學佛，是有慧之人。因為「人身難得，佛法難聞」，古人早已明確指出：「千生罕遇，萬劫難逢」——在這動盪不寧的茫茫人海，不是宿植福德因緣，不可能際遇佛法，更不容易生起信心；在這五花八門紙醉金迷的社會，沒有過人的慧性清醒的頭腦，怎會想到學佛這回事？

所以，我們毫不含糊地作此強調：「信佛學佛，皆是有福有慧的人。」成為三寶門下弟子，作為一個學佛信徒應感到自豪！

佛法可以改善我們的生活，拓展我們的思想，增進我們的學識。我們學佛，是學佛的行爲，學佛的思想，學佛的言教，學佛的真理；信仰佛教，等於進入一間學校，求取知識，可學很多很多的東西——從大處着眼，可探求宇宙奧秘，人生真相，了生脫死，超凡入聖；在小處入手，懂得更多立身處世做人的道理，認清生命的意義，生活的方式。

佛學是多方面的，包括不同的學術思想，世出世間，無所不

包，無所不函，無所不談，所謂：「不讀華嚴，不知佛法之廣，不讀寶積，不知佛法之富，不讀楞嚴，不知學理之高，不讀法華，不知成佛之道」。當然，這不過是作一個「小貼士」舉例，佛教經書，「浩如烟海，汗牛充棟」，無法一一介紹。爲了給大家對修持門徑有個選擇，我們不妨補充兩句話：「不修淨土，不知行道之易」，對嗎？如果有意追求世界是怎樣形成，我建議大家去看看起世因本經、瑜伽師地論、俱舍論等書。

(二) 好過買保險

美國的保險業極端發達，什麼都講保險，行走在別人園地上跌倒，或失手摔破一副眼鏡，都可得到賠償。以人壽保險來說，名爲保命，出了人命充其量是陪錢；醫藥保險是爲人免費治療，並不能完全解除病人精神上或肉體上呻吟床枕的痛苦。然而學佛信徒，比買保險還要安全和更可靠，有急難有災害可立刻得到解除。

很簡單，生而爲人，苦患難免，春風得意的環境到底有限，人世間，「不如意事，十常八九」，天災橫禍，意外傷亡，癌病絕症等苦，到目前爲止，都不是人力所能挽救，再大的保險公司也保不了命。唯有我們學佛信徒，才能得到挽救，生命才有保障；無論面對任何災禍，遇上什麼麻煩，只要真心誠意念經拜佛，力求懺悔，或專心一致求念觀世音菩薩，仰佛菩薩威德加護，仗自心一片虔誠，當可逢凶化吉，轉危爲安，「於苦惱死厄，常爲作依怙」，只有大慈大悲的佛菩薩最可靠，不用花一文錢，在日常生活上多一重保障，這不是好過買保險嗎？

信要信得誠，行要行得切，信得過佛菩薩一定能保護我度過難關，這樣一心一德求念，才能感應道交，獲得護佑。倘若內心稍存懷疑，以為我這樣求，不知能不能真的得到感應？一有這個疑情虛與委蛇，心不夠靜，意不夠誠，便不能當下得到感應，如雲起遮慧日，濁水難映現明月，「一念不生全體現，六根才動被雲遮」，心不清淨，怎能與朗然大覺的佛菩薩打通關節呢？

衆生災害，皆由宿業作怪，把導火線的業因剷除，苦果就不能發生，求佛菩薩解災消厄，理由在此。近代癌症，藥物罔效，羣醫束手，患上這病，絕望等死。可是有不少信心堅強的佛徒，一知患此絕症，就專心一志，萬緣放開，求念觀世音菩薩，結果不藥而癒，使菩薩慈力，從死神手中搶回生命。

觀音號稱千手千眼，看似神話，其實是合情合理的。不信，我們不妨閉上眼睛摸一摸，就可發現人人都具「千手千眼」，當你的手觸摸到什麼，你就知道是什麼，這不就是千手千眼的初步工夫嗎？說明了菩薩六根互用的道理。

（三）靈應別張揚

科學講理論，講分析、講實驗。同樣，佛法的信、解、行、證四個步驟，就是由理解到實證。在「一行」的過程中間，有時候，還會出現不同的靈異事相——由於各人的修持不同，善根不同，所得的感應也不盡同。如人飲水，冷暖自知，得什麼感應，有什麼瑞境，自己知道好了，不足為外人道，也不用着向外張揚。如果為了一己虛榮，自我宣傳，誇耀自己是如何如何用功，得過怎樣怎樣感應，好大喜功，以為了不起，那就容易為魔所乘，走入火入魔，「落邪見坑，失如來種」，後果不堪設想。

修行人能得到感應，本是一件好事，第一、證驗行持得力，「修德有功，性德方顯」；工夫路小感應道交。第二、堅固道意，加發道心，奮力向上，加功用行。不過，靈異感應，可遇而不可求，得之不可生歡喜，不得無須起煩惱，任緣隨緣，切實用功，水到渠成。

（四）要得到受用

信佛非徒托空言，學佛重在實踐；把佛學當是一種學術研究，那是空慧，「如人數他寶，自無半錢份」，做個會計師，整天為別人算錢，自身得不到受用。

世人終日營謀，爭名奪利，處處計算別人，打盡壞主意，苦惱身心，折磨一輩子。學佛的人就不同世人一般見識；洞燭世情，了達人生假相，是苦空無常，是生滅不實。不爭人我，淡泊名利，與人無爭，與世無忤，「隨緣消宿業，不再造新殃」，少慾知足，過的是恬靜自如的寫意生活——這就是信佛好處，學佛的收穫，真正得到佛法上的受用。

進一步，依法起修，着着實實修一個法門，下一番工夫，好好用功。小則可得輕安；大則禪定現前。參禪得力，可大徹大悟。念佛相應，可得一心不亂，得念佛三昧。學教可大開圓解，開大智慧，學密持咒，得到灌頂。總之，個中受用，可就大了。得正定、得神通、斷惑業、證真如，「現世為人師，來生作佛祖」，一切由修得，受用不盡。

信佛的好處太多，學佛的方式各異。最要緊記得信佛的目標是學佛，從聞思修，得解脫道。謝謝。

——一九七七年六月二十三日講在檀香山、寄自檀香山

捐 欸 鳴 謝

查良鏞居士.....	港幣	3,000.00元
何忠全居士.....	港幣	100.00元
默如法師.....	港幣	180.00元
周宣德居士.....	港幣	45.00元
何葆蘭居士.....	港幣	135.00元
黃繩曾居士.....	港幣	75.00元
長江居士.....	港幣	45.00元
霍英雷居士.....	港幣	45.00元
妙法寺.....	港幣	1,254.40元
總計.....	港幣	4,879.40元

六十六期收支報告

一、收入：		
本期捐欸.....	港幣	4,879.40元
發行收入.....	港幣	520.00元
總 計.....	港幣	5,399.40元
二、支出：		
印刷費.....	港幣	2,805.00元
稿 費.....	港幣	1,605.00元
郵 費.....	港幣	589.40元
什 費.....	港幣	400.00元
總 計.....	港幣	5,399.40元

內明雜誌社謹啓

各版大藏經雕版簡史

智 銘

前言

佛陀說法四十九年，入滅後，諸弟子相會，爲防止異見邪說，擾亂正法，乃依各自所聞確實者，結集成爲經典，因經論所傳不同，計分爲小乘經之結集、大乘經之結集、祕密經之結集。而小乘經之結集有四期，第一、王舍城之結集。第二、毘舍離城之結集。第三、波叱利弗城之結集。第四、迦濕彌羅城之結集。大乘經在鐵圍山或耆闍崛山結集，祕密經於何處結集未明。結集以後的經典，並沒有當即用文字紀錄下來，其傳持方法是賴師父之口，授之於弟子之耳而後誦誦受持。

佛教傳來中國之初期，前來中國之宣教師，仍多賴口誦傳授佛典。這種方法不太適合中國人之習慣，中國是一個重視典籍的民族，對佛經也有將之譯成漢文而後受持的強烈欲求。因之，求經與譯經乃成爲一件大事。

在佛經的舊譯時代，譯出的經典爲數不多，以手抄流通，無多大不便，但自唐、宋新譯道場成立後，譯出的佛典大量增加，手抄流通，已非常困難。雕印藏經，乃爲當務之急。於是就有各雕板藏經的出現，茲將各雕板藏經簡史分述之：

一、北宋雕版大藏經

宋太祖趙匡胤統一天下以後，仿效隋文帝以佛教治國之政策，在唐武宗及周世宗毀佛以後，大力護持佛教，從事全國性的造寺、造像、度僧、雕經等事業。他曾派遣內侍張重進至峨嵋山普賢寺莊嚴佛像。開寶四年（西九七一），派遣高品張從信到益州

（成都）雕造大藏經。這是蜀後主孟昶歸服宋室後的第七年。當時的益州，製紙、雕板、印刷的技術很進步，成爲地方文化中心，所以太祖命令在益州雕造大藏經板。

太宗繼位以後，承太祖之志於太平興國二年（西九七七），將後周世宗破佛時，原被改爲官倉的開封龍興寺，予以復舊，並賜頒匾額，改爲「太平興國寺」，增建開先殿，供奉太祖御容，太平興國寺與相國寺，同爲大宋開封府的國家大寺。

這時有外來比丘天息災、施護二人來朝，太宗命在太平興國寺西邊建立譯經院，作爲佛典之新譯道場。太平興國八年（西九八三），高品張從信已將太祖命令他在益州雕好的大藏經板，運到了開封進上。太宗又命令在太平興國寺譯經院的西側創建印經院。合譯經、印經兩院爲傳法院。運來的經板就貯藏於此，開始印刷大藏經。

譯經院的中央爲譯經堂，東序爲潤文堂，西序爲證義堂，合三堂而建立。在完備之組織下，佛典之新譯工作順利進行。第一爲譯主，坐在各席的正面，宣讀梵文。第二爲證義，在譯主的右邊，評量譯主讀出的梵文。第三爲證文，在譯主的左邊，當譯主宣讀梵文時，注意傾聽，隨時糾正錯誤。第四爲書字之梵學僧，審聽梵文而後用漢文寫出。第五爲筆受，將梵音譯爲華言。第六爲綴文，將文字連成句義。第七爲參譯，參酌兩種文字，將錯誤予以校正。第八爲刊定，修削冗長之文字，刊定句義。第九爲潤文，潤飾字句。第十爲梵唄，將譯好的經典，唱念一遍，修改音聲不諧的地方。一卷經典經過如此縝密的譯校，方大功告成。那年的七月，天息災就利用這個譯場譯出了「聖佛母經」一卷，

法天譯出「吉祥持世經」一卷。施護譯出「如來莊嚴經」一卷。他們將譯出的經典，修表進獻太宗皇帝，太宗下詔將此等新譯經典編入大藏，開版流通。在益州雕造的大藏經板，總數為十三萬餘枚，自新譯經典奉詔開版流通後，經板的數量，又大大增加。

此印經院出版的北宋勅版大藏經，因其是宋朝為護持法寶流傳的國家功德事業，為示惠鄰國，特將這部珍貴的雕板大藏經，分贈給東女真、西夏、高麗、日本、交趾等國，其中尤以日本東大寺比丘齋然，早於太平興國八年（西九八三）十二月十九日，就聞訊來到宋朝首都開封，在崇政殿晉謁太宗，奉答有關日本的風土、人情及國體等問題。齋然離京返日的时候，太宗特賜給他「法濟大師」的尊號。並將新出版的大藏經四百八十一函，五千〇四十八卷，和新譯經典四十卷以御製及迴文偈頌（瑞像入藏文）等賜贈齋然。齋然乃護持返日，最初被安供在京都之蓮台寺，後移嵯峨之栖霞寺，最後又移到藤原道長之法成寺經藏內珍藏。後在法成寺因大火燒燬，但依照此版大藏經抄寫之經典，則留存在法隆寺和石山寺傳世，這版大藏經傳日，對促進日本佛教，影響很大。

到眞宗大中祥符六年（西一〇一三）八月時，趙安仁奉詔編修「大中祥符法寶錄」二十一卷，將太平興國以來三十年間新譯出的經、律、論共達四百十三卷，都收入大藏，並在印經院開版流通。

仁宗天聖五年（西一〇二七）時，三藏惟淨又進上「天聖釋教錄」二帙。此時，欽定大藏經已多達六千一百九十七卷了。景祐三年（西一〇三六），宋綬續修「景祐新修法寶錄」。自祥符四年至景祐三年之二十六年間，編成新譯經典共為一百六十一卷。至此，宋朝新譯的經典共為五百七十四卷。此時，三藏惟淨曾請求停止譯經事業。

神宗熙寧四年（西一〇七一）之三月十九日，乃正式詔示廢止印經院，將印經院房屋撥作財務官三司使的官舍，這是因為王安石變法，國庫空虛的原故。此時，勅版大藏經的板木，原擬交與杭州比丘了然，繼續主持印經，因了然固辭，乃於八月十日移交給開封府崇化坊顯聖寺之聖壽禪院接管。命住持智悟大師懷謹

主理一切印經事務。

日本大正五年第二屆大藏經會時，在南禪寺經藏內，所發現的北宋勅版「佛本行集經」卷十九，在卷末刊有「大宋開寶七年甲戌歲奉勅雕造」「孫清」等字樣。接着還有「熙寧四年（西一〇七一）八月十日」等字樣。在這個時候，日本岩倉大雲寺比丘成尋，曾到達宋朝首都開封，常到聖壽禪院，擬將東大寺齋然所請去之大藏以後新收入大藏之新譯經典，依照目錄請賜。此事在成尋之日記「參天台五台山記」內，有詳細之記載。成尋因病在中國示寂，但其請求之經典連同其日記、肖像等，由宋朝送到日本。日本將這些經典收藏在宇治平等院經藏內。現日本京都南禪寺經藏中收藏的北宋勅版大藏經，可能就是那次運去的經典。

北宋勅版大藏經，自太平興國八年至靖康元年，印經活動共為一百四十餘年。這期中可以分為前後兩期，前期在太平興國寺八十八年間，是高品張從信雕造之經板印經工作，是由內侍中正九品三名官員負責，其中一人負主要責任。到後期聖壽禪院時期，就委由三名比丘來負責，由聖壽禪院住持負主要責任，雖然印經工作移轉，但後期印出的大藏經，其卷末仍有「奉勅雕造」的刊記和「奉勅印」的印記。

在顯聖寺聖壽禪院時期，不但刊行前期之經典，同時還在繼續雕造新譯入藏經論的板木。哲宗紹聖二年（西一〇九五）正月，並奉旨出版大乘智印經等十部新譯經典。至徽宗、欽宗時北宋將亡前夕，印經活動仍在進行，這可由日本東道博物館所收藏的「十誦尼律」卷十四之卷末，有「徽宗大觀二年十月」之印記可為證明，靖康元年正月，金兵入寇，首都開封陷落，翌年，金兵掠奪勅版藏經板木，顯聖寺聖壽禪院被金兵放火燒燬，北宋勅版大藏經之印經活動，隨北宋之命運告終。北宋勅版大藏經印經活動共為一百四十三年，究竟印行了多少部大藏經不詳，但這是中國佛教第一部印刷的大藏經，其促進佛教之進步，影響很大。

（未完待續）

佛學新聞

籌建三期校舍

擴充招生學額

能仁開學禮校監洗塵致詞稱

能仁書院十二日

舉行開學禮，到董事

長洗塵，副董事長寶燈，董事金山、超塵、副院長白志忠暨師生等三百餘人。

首由董事長洗塵法師致詞，除就創校經過及院務近況作一扼要敘述外，特別強調在目前本港大專學位奇缺聲中，各生宜奮勉力學，俟四年學業完成，各有專長，當可與其他院校之學生競一日之長短！洗塵法師並重申董事會建校計劃，正物色地址，續建第三期校舍，俾擴充招生學額，使學校辦得更理想，更進步！

繼由副院長白志忠報告校務，指出該院教授陣容龐大，學生質素劃一，學術風氣濃厚，希各同仁本着金剛無畏精神，為學校盡更大努力。

最後由文史系主任李伯鳴教授演說，對一般人淆亂不清之「學位」與「文憑」，詳加解釋，並勗勉諸生奮發力學，自有良好出路。

禮成，茶叙，集全體師生於一堂，氣氛至為熱烈。

能仁添聘教授

加開各系課程

能仁書院大專部，年來學生日增，為

改善就學環境，特斥巨資，全校裝設冷氣

，又為顧及事實需要，添聘知名教授，廣開實用課程，以符大學標準，新學年即將開始，除原任文史系主任李伯鳴，英文系主任伍福焜，哲學系主任釋敏智，社教系主任潘宗堯，藝術系主任麥語詩，工管系主任張燦榮，會銀系主任蔡鴻盛，教授鍾應梅，黃廷奇，邱寶鴻，陳繼新等五十餘位繼續留任外，並增聘董廣英為社工系主任，李潤中，楊意龍，余世鵬，吳家棟，陳明輝，尚重濂，釋超塵等分任工管、英文、社工、文史、佛學各系教授，陣容益見鼎盛。

該院大專部定九月十二日開學，刻已接受報名；並定本月廿五日舉行入學試。大學預科則定九月五日開學，亦正接受入學申請，額滿即止。

紐約報恩寺法雲法師

計劃開辦佛教學校

決心沿門托鉢籌經費

紐約華埠地威臣街（賣帽街）佛教報恩寺，為觀音菩薩成道舉行法會，是日不少華洋人士觀禮，並參加儀式。

造成這種熱鬧現象是由於紐約時報二

日所刊的一篇報導，該報導由文化部門採訪記者理查·舒伯特所寫，刊在「關於紐約」專欄，內容除介紹華埠宗教活動狀況並報導報恩寺主持法雲法師傳教的經歷。許許多多慕名而到華埠的西人，對於佛教的經典，多少有點涉獵，對深奧的中國佛學略有認識，有的人甚至表示要定期到報恩寺拜佛唸經。

法雲法師表示，站在宏揚佛法的立場，他覺得應該把中國佛學介紹給西方人士，讓他們從佛學、佛經去體會中國深淵的文化與廣博的哲學。

紐約時報對於法雲法師計劃開辦學校，設立佛教圖書館，成立佛教老人院，籌備虛雲祖師基金會，獎助清貧優良學者，輔助社會福利的構想表示讚揚。認為以佛教在華埠的影響力，當可有所建樹。

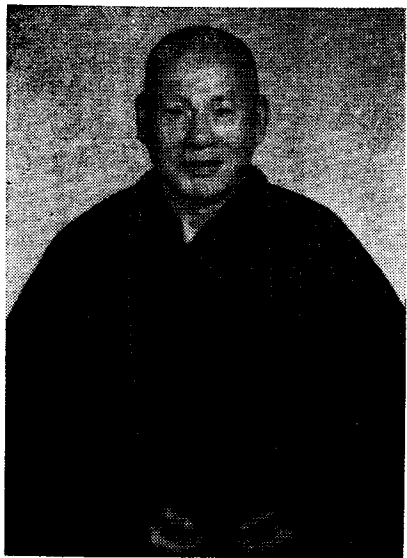
今年四十五歲的法雲法師，在廣東曲江南華寺受戒，是我國名僧虛雲老和尚的法嗣，一九五八年抵香港，在香港停留到一九六九年來紐約並在華埠設報恩寺，經常在該處禮佛的信徒超過二百人以上。

法雲法師表示，報恩寺在地威臣街十五號二樓的現址，租約到今年十月底期滿，為了找一個固定的寺址，他決定以沿門托鉢的方式籌措建寺經費。他說，有了寺址才可設學校，圖書館，養老院。亟希各界大力支持。

法雲法師對在美國宏揚佛法深具信心，他說：美國是一個宗教自由的國家，在這裏，不必恐懼政府干預與壓制，所以，他喜歡美國，也喜歡紐約。

明常老和尚在台示寂

前任南京棲霞寺方丈，現任荃灣鹿野苑有限公司董事長——明常老和尚，不幸於九月十二日（農曆七月二十九日）上午七時，圓寂於台北市攝山精舍，距生於遜清光緒二十四年農曆二月初七日，積閱世壽八十有四，出家七十四載，戒臘六十二夏，法臘四十九秋。據云：十二日清晨五時，老和尚循例按時起身，侍者曾遞水進飲，因畧有感冒不適，乃入房休息。迨七時許，侍者請出早餐，即無應聲，仍坐椅上，如入定狀，但面不改容，而慈祥微笑，如不驗呼吸，誠不知大故也。鹿野苑同人得悉後，即先後赴台，料理後事。聞將於九月十五日移靈殯儀館，請中國佛教會原理事長白聖老法師說法封棺，二十三日舉行火葬，即迎靈回港，奉安於鹿野苑現址——紅棉大廈棲霞新苑中，並將擇期舉行追思法會及傳供大典。按明老和尚，原籍江蘇如皋，十歲時依竹筠法師出家於如皋伏海寺，二十二歲受具足戒於寶華山，



稍後親近中國天台宗泰斗仁山老法師。以其成績優異，品格端莊，且梵音嘹亮，更擅唱誦，乃受知於若舜老和尚，於民國十七年，付以臨濟正宗密印，接任棲霞法席，是為棲霞中興第三代祖。抗戰勝利後，民國三十五年，因鹿野苑自若舜老和尚圓寂後，無棲霞常住法系人負責管理，以致山門冷落，屋宇殘破，老和尚為顧念若老人之創業苦心及復興起見，乃毅然來港，從事鹿野苑復興工作。於中如樹建若舜老和尚紀念塔，重修鹿野苑大殿，開鑿放生池，購置棲霞新苑等，均屬犖犖大者。老和尚為感於歷年忙於事務，不免有碍本份生死大業，乃就苑中自住寮房改建為關房，實行閉關自修者三年。出關後，因念佛教青年求法無地，故先後於攝提開辦女眾「正心佛學院」，於鹿野苑成立男眾「棲霞佛學院」。其後於棲霞新苑會擬辦「中國佛教文史研究院」，因師資缺乏，世緣不濟，未能實現，殊為可惜。近十年來，老和尚因年事已高，視香港為彈丸之地，以「長安雖好，終非久戀之鄉」，頗有本國鄉土之戀，乃於台北市創立「攝山精舍」，若有預知之明，而作葉落歸根之所也。鹿野苑本為棲霞山下院，歷年任職者，均以棲霞法系人為主體，但香港法律以企名註冊者方為合法，老和尚為未雨綢繆計，乃將鹿野苑向政府註冊，成立有限公司，以在港法系人為永久董事。將鹿野苑產權，悉數交與董事會處理，而自己則隨緣化度於台港之間，畧無倦意。且天賦異稟，

體健超常，雖年臻八十，上山涉水，從不假手於人。若諸方信徒，啓建隆重法事，如有所請，必滿口承諾，從無拂人之意而致失望者，其胸懷豁達，笑口常開，不分老幼僧俗，人人均喜與之親近。且疏財仗義，廣結良緣，凡有所需，無不滿願。顧此種樂天豪爽之人，理固百年有期，無如鹿野苑於去年被政府徵用而拆毀，老和尚受此打擊甚深，為此抑鬱於懷，痛念祖遺名剎，毀而未復，詎齋志以歿，可謂不幸之至！現各地佛教同人聞之，莫不同伸悲悼，歎法門不幸，長者寥落云。

了中法師出任中佛會秘書長

中國佛教會於本年七月廿五日召開第八屆第九次理事會議，會中公推了中法師為秘書長，獲得與會理事全票通過。復經內政部66、8、9會內社字第74630一號函准備查在案。中國佛教會現為常務理事輪值制，因無理事長之駐會領導，秘書長地位，益形重要。該會前秘書長馮永禎居士病故後，秘書長席位一直虛懸，此次選出了中法師為秘書長，咸慶得人。了中法師，江蘇泰縣人，童貞出家，曾參學國內長江南北各大叢林，來台後親近慈航菩薩。民國五十年東渡留學，獲日本東京立正大學文學碩士。回國後，曾任教文化學院，太虛佛學院等，現任法藏佛學院院長。平素從事教育工作貢獻良多。法師佛學、文學造詣湛深，行政經驗豐富，對今後中佛會會務發展必有一番貢獻云。



△ 弘 一 大 師

常 得 正 念
普 行 大 慈

◁ 華嚴經句集聯

弘一大師撰並書





△ 日本京都清水寺

◁ 日比叡山天台宗總本山延曆寺之根本中堂