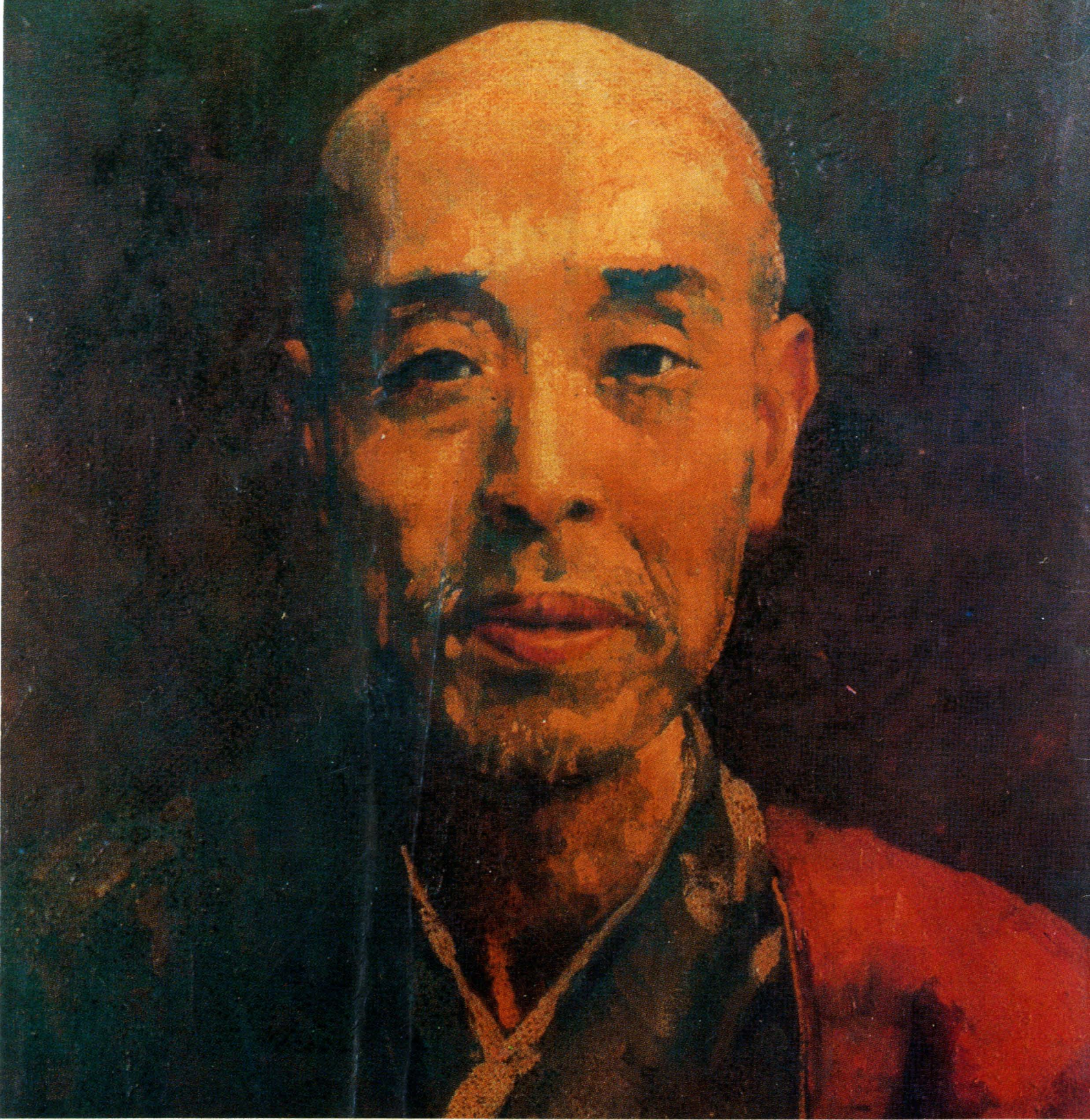




明内

集漢穀城刻石字



158



華嚴經偈

譬如工畫師
不能知自心
而由心故畫
諸法性如是
心如工画師
能畫諸世間
五蘊悉從生
無法而不造

無名教書





遊心濠海六十年

胡適

六十年的學問與生活，我將這中的經過，整理了幾篇不同的

一、學問之概略

二、學問之概略

~~~~~ 修學佛法以來，偶有講說及筆述。文字漸多，遍讀為難，深真或摘取片言以致疑誤。

爰作『遊心法海六十年』，畧叙學法之歷程，及對佛法之基本信解，以求正於方家。~~~~~

## 一、福緣不足·勉力而行

我從接觸佛法到現在，已整整的六十年，這是一個不算太短的時間。出家以來，在「修行」、「學問」、「修福」——三類出家人中，我是著重在「學問」，也就是重在「聞思」，從經律論中去探究佛法。回想起來，經過了這麼長的時間，雖然也講了一些，寫了一些，但成就有限，未免慚愧！民國（以下畧）四十六年夏天，道源長老曾問我：「你是重學問、重智慧的，為什麼修建道場，要叫福嚴精舍呢？」我說：「老學長！福德因緣不足，智慧也難得成就呀！」我研求佛法而成就有限，只由於自己的福緣不足。

我出身於農村，家庭並不富裕。七年，我十三歲，在高等小學畢業，為經濟所限，就從此失學了。所以，論中國的固有文化

，漢學、宋學、程、朱、陸、王；西方的新學，哲學、科學、社會……，我都沒有修學過。最多與現在初中相等的程度，要研究高深而廣大的佛法，綆短汲深，未免太勉強了！二十年春天，到廈門南普陀寺的閩南佛學院求學，已是舊曆二月。五月中，暑期考試沒有終了，我就病倒了，也就從此沒有再受佛學院的正式教育。世學與佛學，我都沒有良好的基礎。

我學過外文。高小時，學了兩年的英文。我是插入二年級的；從字母學起，沒有語言方面的才能，實在跟不上。當時不知道英文有什麼用處，學得並無興趣；畢業以後，沒有接觸英語、英文的機會，所以字母以外，什麼都忘了。我又學過日文，那是在閩南佛學院的時候。不幸得很，又是插入甲班的第二學期（『平凡的一生』，誤作『二年級』）。從中間插入，又是從字母學起，時間不到半年，能學到些什麼！日文老師神田先生點名時，我



會答應一聲，但日語的「印順」，我却沒有學會。想起來也覺得有點好笑。英、日兩種語文，都從中間學習起，結果是等於沒有學。在四川時，有學習藏文的機會，由於多病而沒有學，梵文與巴利文，那就更不用說了。在現代的佛學界，想探究佛法而不通外文，實在是不合格的。學力不足，這該是我探究有心而成就有限的原因之一。

更重要的原因，應該是一生多病。十九年秋天出家，二十年夏天開始，就似乎常在病中，腸胃的消化吸收不良，體力衰弱到一再虛脫（休克）。自以為只是衰弱，却不知患有嚴重的肺結核。二十六年夏到二十七年夏，四十四年秋到四十五年秋，六十年秋末到六十四年夏，都因病而長期停止了佛法的進修。由於身體衰弱，所以有了事務，或舟車往來，或到海外去，都是停止閱讀經論的。太多的寶貴時間，浪費在事務，主要是衰弱多病的因緣中！求學而沒有能長期的接受教育，自修而又常為病魔所困，這不都是沒有福報的明證嗎！福緣不足，是無可奈何的事，只有憑著堅定的意願，不知自量的勉力而行！

## 二、修學之歷程

### 一 暗中摸索

六十年的漫長歲月，我在佛法中的進修，經歷了幾個不同的階段。

十四年（二十歲），我讀到馮夢楨的『莊子序』「然則莊文、郭注，其佛法之先驅耶」，而引起了探究佛法的動機。出家前的我，生活圈子極小，不知佛法到底是什麼。探求佛法，只能到附近幾處小廟中去求，得到了『金剛經石（成金）注』，『龍舒淨土文』，『人天眼目』殘本等。前二部，讀了有點了解，却覺得意義並不相同。讀了『人天眼目』，只知禪宗有五家宗派而已。無意中，在商務印書館的目錄中，發現有佛書，於是購到了『成唯識論學記』，『相宗綱要』，『三論宗綱要』。因『三論宗綱要』而知道三論，設法購得『中論』與『三論玄義』；其後又求

## 內明 第一五八期 目錄

|      |                                        |
|------|----------------------------------------|
| 轉載   | 遊心法海六十年……………印順……………3                   |
| 專稿   | 天文學新發現證實<br>佛說宇宙無量世過去是未來……………馮 馮……………9 |
| 轉載   | 弘一大師傳……………林子青……………16                   |
| 筆譚   | 談無明與明……………智 銘……………22                   |
| 法鏡   | 智慧是第一義……………增一阿含經……………24                |
| 特稿   | 「大智度論」集粹之四十一……………智 銘……………29            |
|      | 釋摩訶薩意義……………鄭玉桂……………32                  |
|      | 佛學與其他學科的關係……………蔡惠明……………35              |
|      | 道安大師的「頓悟成佛」學說……………馮 馮……………38           |
| 佛教文藝 | 永懺樓隨筆之七十五……………馮 馮……………42               |
|      | 「晚禱曲」……………馮 馮……………45                   |
|      | 虛雲和尚（續）……………編輯室……………45                 |
| 佛教消息 | 封面：弘一法師畫像（徐悲鴻畫）……………                   |
| 畫頁   | 面裏：弘一法師所畫佛像及題偈……………                    |
|      | 底裏：弘一法師墨寶「般若波羅蜜多心經」……………               |
|      | 封底：徐悲鴻為弘一法師畫像題跋……………                   |



到了嘉祥的三論疏。我沒有良好的國文基礎，却修學這精深的法門，艱苦是可想而知的！記得初讀『中論』（青目注本），可說完全不了解。然而，不了解所以更愛好，只怪自己的學力不足，佛法是那樣的高深，使我嚮往不已！那時，不知道佛法有辭典，在商務本的『辭源』中，發現佛法的術語極多，但沒有錢買，就一條條的摘錄下來。經過這一番抄錄，對一般佛學常識，倒大有幫助，但這樣的費時費力，簡直是愚不可及！我的修學佛法，一切在摸索中進行，沒有人指導，讀什麼經論，是全憑因緣來決定的。一開始，就以三論、唯識法門為探究對象，當然事倍而功半。經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解，也就發現了：佛法與現實佛教界間的距離。我的故鄉，寺廟中的出家人（沒有女衆），沒有講經說法的，有的是為別人誦經、禮懺；生活與俗人沒有太多的差別。在家信佛的，只是求平安，求死後的幸福。少數帶髮的女衆，是「先天」、「無爲」等道門，在寺廟裏修行，也說他是佛教。理解到的佛法，與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。這到底是佛法傳來中國，年代久遠，受中國文化的影響而變質？還是在印度就是這樣——高深的法義，與通俗的迷妄行為相結合呢！我總是這樣想；鄉村佛法衰落，一定有佛法興盛的地方。為了佛法的信仰，真理的探求，我願意出家，到外地去修學。將來修學好了，宣揚純正的佛法。當時意識到的純正佛法，當然就是三論與唯識。

## 二 求法閱藏

十九年秋天，我在普陀山福全庵出家了。一般的寺院，是不可能專心修學的，修學也沒有人指導。所以二十年春天，在師長的同意下，到廈門閩南佛學院求學。院長是太虛大師，而實際的主持者，是大醒、芝峯二位法師。一學期中，聽了『三論玄義』，『雜集論』與『俱舍論』的小部分，就因病而休學了。在家時的暗中摸索，是從三論、唯識入門的；恰好那時的閩院，也著重三論與唯識，所以在這一學團中，思想非常契合。虛大師的『人生佛教』，對我有重大的啟發性。讀『大乘宗地引論』與『佛法總抉擇談』，對虛大師博通諸宗而加以善巧的融會貫通，使我無

限的佩服。我那年的創作——『抉擇三時教』，對於智光的三時教，唯識宗的三時教，抉擇而予以融貫，就是學習虛大師的融貫手法。民國以來，由於「南歐（陽漸）北韓」（清淨）的提倡唯識，唯識宗受到了學界的重視，虛大師的思想，根源在『楞嚴』、『起信』，但也推重法相、唯識，所以說：知「整僧之在律，而攝化學者世間，需以法相」（『相宗新舊兩譯不同論書後』）；「立言善巧，建義顯了，以唯識為最」（『起信論唯識釋』）。梅光義作『相宗新舊二譯不同論』，虛大師有『書後』，都推重玄奘的新譯。鎮江守培長老，作『讀相宗新舊二譯不同論之意見』，以為舊的相宗（『地論』，『攝論』）都對，新的相宗都不對。不但玄奘不對，窺基不對，說「護法妄立有宗」，連世親菩薩也有問題。在同學們不滿守培的氣氛下，我起來反駁，寫了長篇的『評破守培上人讀相宗新舊二譯不同論之意見』，為唯識宗作辯護者，當然是新的都對，舊的都不對。虛大師的融貫善巧，我是由衷欽佩的；但對內學院刊行的『內學』，梁啟超的『起信論考證』，也有濃厚的興趣。對於大乘佛法，我贊同內學院的見解，只有法性（三論）與法相（唯識）二宗，虛大師所提倡的佛教改革運動，我原則上是贊成的，但覺得不容易成功。出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題。我不像虛大師那樣，提出「教理革命」；却願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。

那年下學期，住福建名利——鼓山湧泉寺。年底回閩院，醒公命我為同學們講『十二門論』。由於相宗二譯不同論的論辯，漸漸引起了自己內心的反省：這是千百年來的老問題，舊譯與新譯的思想對立，難道都出於譯者的意見？還是遠源於印度論師的不同見解，或論師所依的經典不同呢？這是佛法中的大問題，我沒有充分理解，又那裏能夠決了！同時偶然的因緣，引起自己的警覺：我是發心求法而來的，學不到半年，就在這裏當法師，未免不知慚愧！覺得不能老是這樣下去，還是自求充實的好。就這樣，離開廈門而回到了普陀。

從二十一年夏天，到二十五年年底，除了在武昌佛學院（那



時名義是「世界佛學苑圖書館」專修三論章疏半年，又到閩院半年，及其他事緣外，都住在普陀佛頂山慧濟寺的閱藏樓，足足有三年。那時候，看大藏經是一般人求之不得的。這裏的環境，是這一生中覺得最理想的。白天閱讀大藏經，晚上還是研讀三論與唯識。三年閱藏的時間，對我來說，實在所得不多。因為清刻的大藏經，七千餘卷，每天要讀七、八卷（每卷平均約九千字）。這只是快讀一遍，說不上思惟、了解。記憶力不強的我，讀過後是一片茫然。不過閱藏也還是有所得的：從所讀的大藏經中，發見佛法的多采多姿，真可說「百花爭放」，「千巖競秀」！這是佛教的大寶藏，應該是探求無盡的。知道法門廣大，所以不再局限於三論與唯識。對於大乘佛法，覺得虛大師說得對，應該有「法界圓覺」一大流。大乘經不是論書那樣的重於理論，到處都勸發修持，是重於實踐的。還有，讀到『阿含經』與各部廣『律』，有現實人間的親切感，真實感，而不如部分大乘經，表現於信仰與理想之中。這對於探求佛法的未來動向，起著重要的作用。

二十六年上學期，住在武昌佛學院。讀到了日本高楠順次郎與木村泰賢合編的『印度哲學宗教史』；木村泰賢著的『原始佛教思想論』；還有墨禪所譯的，結城令聞所著的，關於心意識的唯識思想史（書名已記不清，譯本也因戰亂而沒有出版）。這幾部書，使我探求佛法的方法，有了新的啓發。對於歷史、地理、考證，我沒有下過功夫，却有興趣閱讀。從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變，漸成爲我探求佛法的方針。覺得惟有這樣，才能使佛法與中國現實佛教界間的距離，正確的明白出來。

### 三 思想確定

二十七年七月，因日軍的逐漸逼近武漢，到了四川縉雲山的漢藏教理院。身體雖比前更差，不過多住在山上，環境與氣候好些，身體也覺得舒服些。二十九年，住貴陽的大覺精舍。三十年初秋到三十三年夏天，住四川合江的法王學院。三十五年春天，

離開了四川，先後安住在縉雲山的，約有四年。這次離川，與演培、妙欽同行，經西北公路而東返的。因病在開封佛學社住了三個月，等到想動身時，蘭封的鐵路被八路破壞了，不得不折返武昌。三十六年正月，回到了江浙，遇上了虛大師的圓寂。爲了編纂『太虛大師全書』，住奉化雪竇寺一年餘。三十七年，住杭州香山洞半年；冬天到了廈門南普陀寺。三十八年夏天，到了香港，四十一年秋天，又離香港到臺灣。從入川到來臺，共有十四年。這是國家動亂多難的十四年！而我，是身體最虛弱（曾虛脫三次），生活最清苦，行止最不定，而也是寫作最勤、講說最多的十四年。

一、二十九年，讀到虛大師所講的：『我怎樣判攝一切佛教』，『我的佛教改進運動畧史』，『從巴利語系佛教說到今菩薩行』，每篇都引起我深深的思惟。大師分佛教爲三期，所說的「依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期」，「依天乘行果」，不就是大師所說：「融攝魔梵（天），漸喪佛真之泛神（天）秘密乘」（『致常惺法師書』）嗎？「中國所說的是大乘教，但所修的却是小乘行」，爲什麼會如此？思想與行爲，真可以毫無關聯嗎！在大師的講說中，得到了一些新的啓發，也引起了一些新的思考。我雖然曾在佛學院求學，但我的進修，主要是自修。虛大師給我思想上的啓發，也是從文字中來的。自從在漢藏教理院，遇到了法尊法師，才覺得有同學之樂。法尊法師是我的老學長，讀他從藏文譯出的：『菩提道次第廣論』，『辨了義不了義論』，『密宗道次第廣論』，『現觀莊嚴論畧釋』，月稱的『入中論』等，可說得益不少！空宗爲什麼要說緣起是空，唯識宗非說依他起是有不可，問題的根本所在，才有了進一步的理解。我爲『密宗道次第廣論』潤文，也就請問過、討論過裡面的一些問題，問問西藏佛教，修學的情形，甚至談到「飲智慧湯」（活佛的小便），「捉妖」等怪事，也增長知識不少。有兩點不妨一提：一、由於我的請求，譯出了『七十空性論』。論中有一段文字，文義前後不相合，經審細推究，斷定藏文原典有了「錯簡」。將這段文字移在前面，就完全吻合了。二、他編寫『西藏政教史』（書名



已記不明白），從達朗瑪滅法到西藏佛法重興。這中間的年代，對照中國歷史，始終不能配合。原來他所依的西藏史料，是以干支紀年的，中間空了六十年，無話可說。如中間多六十年，那麼西藏所記的年代（干支），就與中國的完全相合了。法尊法師的記憶力強，理解力也強，是我一生中得益很多的學長。他的思想，已經西藏佛教化了，與我的意見，距離得非常遠，但彼此討論，或者辯詰，從沒有引起不愉快，這是值得珍視的友誼！

二、在這長期動亂不安中，我開始成部的寫作，與講說而由別人記錄成書。一方面，有幾位同學——演培、續明、妙欽他們，希望我作些課外的講說；一方面，是我對全體佛法的看法，逐漸凝定，也有了表示意見的意欲。如三十年所寫的『佛在人間』，『佛教是無神論的宗教』，『法海探珍』，都是闡揚佛法的人間性，反對天（神）化；探求佛法本質，而捨棄過了時的方便。『佛法與現實佛教界有距離』，是一向存在於內心的問題。出家來八年的修學，知道為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上。這一時期的寫作與講說，也就重在分別解說，確定印度經論本義，並探求其思想的演化。當時，我分大乘法義為三論——性空唯名論，虛妄唯識論，眞常唯心論。這一分類，大致與虛大師的大乘三宗——法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗相同。在『法海探珍』中，曾以三法印——諸法無我，諸行無常，涅槃寂靜，作為三系思想的不同所依。著重於三系的分解，所以寫的與講的，著重於此。如屬於性空唯名論的，有『金剛般若波羅蜜經講記』，『般若波羅蜜多心經講記』，『中觀論頌講記』，『中觀今論』，『性空學探源』。屬於虛妄唯識論的，有『攝大乘論講記』，『唯識學探源』，『解深密經』。屬於眞常唯心論的，有『勝鬘經講記』，『大乘起信論講記』，『阿跋多羅楞伽寶經』。我在師友間，是被看作三論宗的，而第一部寫作，是『唯識學探源』；第一部講錄成書的，是『攝大乘論講記』，這可以證明一般的誤解了！在所講的經中，『解深密經』僅講『勝義了義』章，在演培的『解深密經語體釋』裏，

可能含有我的部分意見。『楞伽經』，沒有講圓滿。後來在臺灣又講了二次，應該有記錄，但沒有成書。現在僅保留我對『楞伽』全經的科判——五門，二十章，五十一節的名目。我的講解，從不會拈出一字一句，發揮自己的高見，也沒有融會貫通。雖然所說的未必正確，但只希望闡明經論的本義。爲了解三系經論的差別，所以講解時，站在超宗派的立場，而不是照著自己的見解去解釋一番，以現在的理解來說，『性空學探源』一書，雖搜集了不少資料，而說到『探源』，似乎差一點！

三、從現實世間的一定時空中，去理解佛法的根源與流變，就不能不注意到佛教的史地。大乘三系，也還是開展、流行、演進於某時某地的。妙欽編了一部『中國佛教史畧』，我加以補充修正，使中國佛教史與印度佛教史相關聯，作為二人的合編。從佛教典籍中，論證釋迦族是屬於印度東方的，所以是東方的沙門文化，有反對印度阿利安人傳統的眞常梵我論的特性，這就是『佛教之興起與東方印度』一文的主要意義。『太虛大師年譜』，是近代佛教大師，有關近代中國佛教的種種史實。最重要的一部，當然是三十一年所寫的『印度之佛教』。印度佛教史的流變，我分判為五期：一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來傾向之菩薩分流；五、如來為本之梵佛一體。印度佛教的先後五期，從創立到衰滅，正如人的一生，自童年、少年、壯年、老年到死亡。我以為，佛法不能沒有方便，不能不求時地的適應，但「對於方便，或為正當之適應，或為畸形之發展，或為毒素之輸入，必嚴為料簡，正不能率以方便二字混濫之」。覺得「中國佛教，為圓融、方便、眞常、唯心、他力，頓證之所困，已奄奄無生氣；神秘、欲樂之說，自西（康、藏）而東，又日有泛濫之勢」（『自序』）。『印度之佛教』是史的敘述，但不只是敘述，而有評判取舍的立場。所以這部書的出版，有人同情，也有人痛恨不已。不過痛恨者，只是在口頭傳說中咒咀，而眞能給以批評的，是虛大師與王恩洋居士（還有教外人一篇）。我稱印度佛教末期為「佛梵一體」，與虛大師所判攝的「依天乘行果」，大致相同。虛大師的批



評重心在：我以人間的佛陀——釋迦爲本；以性空唯名、虛妄唯識、眞常唯心——三系，爲大乘佛法的開展與分化。而虛大師是大乘別有法源（在『阿含經』以外）的，是中國佛教傳統，以『楞嚴』、『起信』等爲準量，也就是以眞常唯心——法界圓覺爲根本的。虛大師所以主張，『大乘起信論』造於龍樹『中論』等以前，以維持眞常唯心爲大乘根本的立場。不過，說『起信論』的造作，比龍樹作『中論』等更早，怕不能得到研究佛教史者的同意！其實，我對印度的佛教，也不是揚龍樹而貶抑他宗的。我是說：『佛後之佛教，乃次第發展而成者。其方便之適應，理論之闡述，如不適於今者，或偏激者，或適應低級趣味者，則雖初期者猶當置之，況龍樹論乎？乃至後之密宗乎！其正常深確者，適於今者，則密宗而有此，猶當取而不捨，而況眞常系之經論乎！其取捨之標準，不以傳於中國者爲是，不以盛行中國者爲是，著眼於釋尊之特見、景行，此其所以異（於大師）乎』（『敬答議印度佛教史』）！存有揚清抑濁，淘沙取金的意趣，沒有說千百年來所傳，一切都是妙方便，這就難怪有人要不滿了。王恩洋是著名的唯識學者，他不滿眞常唯心論，稱之爲『入纂正統』，那是不承認他是佛法的。對於末期的秘密乘，當然沒有好感。他所以要批評『印度之佛教』，只是爲了辨論空宗與有宗，誰是了義的，更好的。我寫了『空有之間』，以表示我的意見。以上幾種，寫是自己寫作的。

四、我在『印度之佛教』的『自序』中說：「立本於根本（即初期）佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」那時，我多讀『阿含』、『戒律』、『阿毘達磨』，不滿晚期之神祕欲樂，但立場是堅持大乘的（一直到現在，還是如此）。錫蘭等南方佛教，以爲他們所傳的三藏，是王舍城結集的原本；以爲大乘佛教，是印度教化的，非佛說的。這種意見，多少傳入當時的抗戰後方，而引起某些人的疑惑。我爲續明他們，討論這個問題，後來題爲『大乘是佛說論』（依現在看來，說得不太完善）。慧松法師留學錫蘭返國，法舫法師在錫蘭邊學邊教，都有

以傳入錫蘭的爲純正佛法，而輕視印度所有，傳入中國佛教的傾向。所以爲慧松寫『嘖嘖文集序』，表示我的意見；因法舫法師而寫『與巴利語系學者論大乘』。我到臺灣來，有人說我反對大乘，那不是惡意，就是誤會了！

五、大乘佛法，我以性空爲主，兼攝唯識與眞常。在精神上、行爲上，倡導青年佛教與人間佛教。在歷史上，大乘佛教的開展，確與青年大眾有關。所以依『華嚴經』的『入法界品』，善財童子的求法故事，寫了一部『青年佛教與佛教青年』。（現在編入『妙雲集』，已分爲三部分：『青年佛教運動小史』，『青年佛教參訪記』，『雜華雜記』）。不過我所說的青年佛教，是：『菩薩是不識不知的幼稚園（生）。……青年佛教所表現的佛教青年，是在眞誠、柔和、生命力充溢的情意中，融合了老年的人生的寶貴經驗』（『雜華雜記』）。因爲，如對佛法缺乏正確而深刻的勝解，那末青年佛教的勇往直前，隨宜方便，不可避免的會落入俗化與神化的深坑。虛大師說『人生佛教』，是針對重鬼重死的中國佛教。我以印度佛教的天（神）化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說『人生』而說『人間』。希望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間。我講『人間佛教』，現存『人間佛教緒言』，『從依機設教來說明人間佛教』，『人性』，『人間佛教要畧』。在預想中，這只是全部的『序論』，但由於離開了香港，外緣紛繁，沒有能繼續講出。

六、三十三年下學期，在漢藏教理院講『阿含講要』。第一章『阿含經之判攝』，提出了四『阿含經』的不同宗趣，這就是龍樹『四悉檀』的依據。這表示了四部『阿含』的編集方針：『雜阿含經』是『第一義悉檀』，其他的或重在『對治』，或重在啓發的『爲人生善』，或是適應印度宗教以誘化『世間』。當時所講的，主要是境相部分。三十八年在廈門，刪去第一章，自己補寫了幾章，說明聲聞與菩薩的行果，改名爲『佛法概論』。這部書，依『阿含經』；依龍樹所決了的『阿含』深義，明三法印即是一實相印；又補入龍樹所說的菩薩道——二道，五菩提。另一部『淨土新論』，是依虛大師所說：『淨爲三乘共庇』，（下轉第28頁）





# 天文學新發現證實

## 佛說宇宙無量世過去是未來

馮馮

華嚴經卷三十四普賢行品第三十一，偈句云：

「……三世一切說，菩薩分別知；過去是未來，未來是過去，現在是未來，菩薩悉了知，如是無量世，覺悟相不同，方便究竟行，具足諸佛智。」

華嚴經卷三十四普賢王如來性起品第卅二之二之一，偈中說：

「……世界初成時，先起色界宮，復於欲界天，次第起宮殿，次復於人間，各各造住處。……」

「……慈悲依智慧，功德依方便，法身無所依，譬如大地起，饒益諸衆生，水陸羣萌類，各各得安樂，依虛空衆生，及欲色諸天，二足四足等，一切悉饒益。……」

華嚴經卷三十六，寶王如來性起品第三十二之三曰：

「虛空悉爲一切萬物所依……上至非想非非想天，一切三千大千世界依虛空住，無色界衆生處，色界衆生處，欲界衆生處，此三界悉依虛空，而彼虛空無有迫迕。如來智慧亦如是……」

「……火劫起時，三千大千世界一切所有……皆悉熾然燒盡無餘。」

「……大風起名曰壞散，悉能壞散磨滅大千世界……」

同篇偈內有云：「一切三世間，欲色無色，離我及我所，安住於虛空。」

華嚴經卷三十四普賢行品三十二偈中又云：

「……菩薩離癡愚，心意淨無量；修習諸善根，具足無量願，度無量衆生，令至安隱處。平等觀法界，於彼無所著……」

「三世一切說，菩薩分別知，過去是未來，未來是過去，現在是未來……」

華嚴經的另一段著名偈語說：

「過去無量劫，安置未來今，未來無量劫，迴置過去世……」



普賢行願品又一偈云：

「無量劫即一念，一念即無量劫等。」

一個小劫是大約一千六百七十九萬八千年。二十個小劫為一個中劫，四個中劫為一個大劫。八十個小劫為一個大劫。一個大劫約為三億四千三百八十四萬年。下文當再詳論。

華嚴經又說：「諸法無所依，但從和合起。」清涼國師作華嚴經疏註解為「是故緣起要互相依。」至為明白，又說：「諸緣相望，全體形奪。」這句話，更為透闢。拙文「西方尖端科學走向佛學空觀」中，提及次原子結構內的強弱各力的情形，更可證明緣起與諸緣相望，全體形奪。

華嚴經卷十四讚佛品第二十的偈頌中有句：「……妙相無不現，猶如一切法，因緣和合生。」

華藏品云：「華藏世界有世界塵，一一塵中見法界。」

維摩詰所說經（不可思議解脫經）佛國品第一曰：

「如是我聞，一時佛在毗耶離菴羅樹園，與大比丘象八千人俱，菩薩三萬二千衆，觀世音菩薩……等三萬二千人，復有萬梵天王尸葉等，從餘四天下來詣佛所，而為聽法，復有萬二天帝，亦從餘四天下來在會坐，並餘大威力諸天龍神、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、睺羅加等，悉來會坐！……」

維摩詰所說經觀衆生品第七云：

「爾時文殊師利問維摩詰：菩薩何觀於衆生？維摩詰言：譬如幻師見所幻人，菩薩觀衆生若此……，如無色界色……如須陀洹身見，如阿那含入胎……菩薩作是觀已，自念我當爲衆生說如斯法，是即真慈。……」

文殊師利又問，何謂悲？答曰：菩薩所作功德，皆與一切衆生共之……何謂捨？曰：所作福祐，無所希望。

「又問：欲度衆生，當何所除？答曰：欲度衆生，除其煩惱。」

同經一入不二法門品第九：「盡不盡爲二，法若究竟，盡若不盡，皆是無盡相，無盡相即是空，空則無有盡不盡相，如是入者是爲入不二法門。」

「喜見菩薩曰：色色空爲二，色即是空，非色滅空，色性自空，如是受想行識，識空爲二，識即是空，非識滅空，識性自空。」

同經香積佛品第十云：「諸佛如來功德平等故，而現佛土不同……諸佛色身、威相、種性、戒定、智愚、解脫、解脫知見，力，無所畏，不共之法，大慈，大悲，威儀所行，及其壽命，說法教化，成就衆生；淨佛國土，具諸佛法，悉皆同等，……正使三千大千世界，滿中衆生……得念總持……」

法華經序品第一曰：

「如是我聞，一時，佛住王舍城……與大比丘衆，萬二千人俱；皆是阿羅漢，諸漏已盡，無復煩惱……其名曰：阿若憍陳如，摩訶迦葉……復有學無學二千人，摩訶波闍波提比丘尼與眷屬六千人俱……菩薩摩訶薩八萬人……皆得陀羅尼……供養百千諸佛。……」

「以慈修身，善入佛慧，通達大智，到於彼岸，名稱普聞無量世界，能度無數千百衆生，名曰文殊師利菩薩，觀世音菩薩，……大勢至菩薩……藥王菩薩……彌勒菩薩……如是等菩薩摩訶薩八萬人俱。」

「爾時釋提桓因與眷屬二萬天子俱，復有名月天子……四天王……萬天子俱，自在天子，大自在天子與其眷屬三萬天子俱。娑婆世界主，梵天王……等及其眷屬，萬二天子俱。……有八龍王……各與若干百千眷屬俱，有四緊那羅王……各與若干百千眷屬俱。有四阿修羅王……」

「爾時會中，比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷，天龍夜叉，乾闥婆，阿修羅，迦樓羅，緊那羅，摩睺羅伽，人非人，及諸小王……是諸大衆，得未曾有，歡喜合掌，一心觀佛。爾時佛放眉間白毫相光，照東方萬八千世界，靡不周徧，下至阿鼻地獄，上



至阿迦尼叱天，於此世界，盡見彼土六趣衆生……

「文殊師利……說偈曰：我念過去世，無量無數劫，有佛人中導，號日月燈明，世尊演說法，度無量衆生……」

佛說阿彌陀經云：「從是西方，過十萬億佛土，有世界名曰極樂，其土有佛，號阿彌陀，今現在說法……東方亦有阿閼鞞佛，須彌相佛，大須彌佛……如是等恒河沙數諸佛，各於其國，出廣長舌相，徧覆三千大千世界……」

法華經化戒品曰：

「……乃往過去，無量無邊，不可思議阿僧祇劫，爾時有佛，名大通勝如來……彼佛滅度而來，甚大久遠，譬如三千大千世界，所有地種……過東方國土乃一點，大如微塵，又過千國土後一點……是諸國土，一塵一劫，彼佛滅度以來復過是數，無量無邊百萬億阿僧祇劫？」

大智度論卷四釋初品中菩薩云：

「問曰：幾時名阿僧祇？」

答曰：天人中算數法，極數不能知，是一名阿僧祇……十百名千，十千名萬，千萬名億，千萬億名那由他，千萬那由他名頻婆，千萬頻婆名迦他，千萬迦他名阿僧祇。

「……如是，菩薩一阿僧祇過，還從一起……阿僧祇中，心雖能知我必作佛，而口不稱我當作佛。二阿僧祇中，心了了自知得作佛，口自發言無所畏難，我當於來世作佛……從過去釋迦文佛到闍那尸棄佛，爲初阿僧祇，從闍那尸棄佛至燃燈佛，爲第二阿僧祇，從燃燈佛至毗婆尸佛，爲第三阿僧祇……」

阿僧祇，阿者即是「無」，僧祇即是「數」。

阿僧祇 (Asakikhya)，又名阿僧企耶 (Asakikya)，是古代天竺計算數字十進位的第五十二個位數，拿現代數學術語來說，即是「十」的「五十一次平方」(10<sup>51</sup>)。

根據「俱舍論」所載，今再用現代數學術語譯出如下：天竺古代算法，有六十個位數。最小基本數爲「十」(10)，一路

乘十上去，第三位就是「十」的平方(10<sup>2</sup>)第四位是十的立方(10<sup>3</sup>)……

這樣一路自乘上去：10<sup>4</sup>、10<sup>5</sup>、10<sup>6</sup>、10<sup>7</sup>、10<sup>8</sup>、10<sup>9</sup>、10<sup>10</sup>……

到了第十一位，稱爲「大阿婆多」，已經是十的十次方(10<sup>10</sup>)，即是一百億。

第十二位名爲「那婆多」，是十的十一次方(10<sup>11</sup>)即是千億。

第十三位「大那婆多」(10<sup>12</sup>)即是萬億，

第十四位「鉢羅婆多」(10<sup>13</sup>)——十萬億，

第十五位「大鉢羅婆多」(10<sup>14</sup>)——百萬億，

第十六位「矜羯羅」(10<sup>15</sup>)——千萬億，

第十七位「大矜羯羅」(10<sup>16</sup>)兆，

第十八位「頻跋羅」(10<sup>18</sup>)——十兆，

第十九位「大頻跋羅」(10<sup>19</sup>)——百兆，

第二十位「阿婆婆」(10<sup>19</sup>)——千兆，

第二十一位「大阿婆婆」(10<sup>20</sup>)——萬兆，

第二十二位「毘婆訶」(10<sup>21</sup>)——十萬兆，

第二十三位「大毘婆訶」(10<sup>22</sup>)——百萬兆，

第二十四位「溫瞢伽」(10<sup>23</sup>)——千萬兆，

第二十五位「大溫瞢伽」(10<sup>24</sup>)——億兆，

第二十六位「婆葛那」(10<sup>25</sup>)——十億兆，

第二十七位「大婆葛那」(10<sup>26</sup>)——百億兆，

第二十八位「地致婆」(10<sup>27</sup>)——千兆億，

第二十九位「大地致婆」(10<sup>28</sup>)——萬億兆，

第三十位「醯都」(10<sup>29</sup>)——十萬億兆，

第三十一位「大醯都」(10<sup>30</sup>)——百萬億兆，

第三十二位「羯臉婆」(10<sup>31</sup>)——千萬億兆，

第三十三位「大羯婆」(10<sup>32</sup>)——萬萬億兆，

第三十四位「印達羅」(10<sup>33</sup>)——十萬萬億兆，

第三十五位「大印達羅」(10<sup>34</sup>)——百萬萬億兆，

第三十六位「三磨鉢耽」(10<sup>35</sup>)千萬萬億兆，



第卅七位「大三磨鉢耽」(1035)——?  
 第卅八位「揭底」(1037)——?  
 第卅九位「大揭底」(1038)——?  
 第四十位「拈筏羅闍」(1039)——?  
 第四十一位「大拈筏羅闍」(1040)——?  
 第四十二位「姥達羅」(1041)——?  
 第四十三位「大姥達羅」(1042)——?  
 第四十四位「跋藍」(1043)——?  
 第四十五位「大跋藍」(1044)——?  
 第四十六位「珊若」(1045)——?  
 第四十七位「大珊若」(1046)——?  
 第四十八位「毘步多」(1047)——?  
 第四十九位「大毘步多」(1048)——?  
 第五十位「跋羅攪」(1049)——?  
 第五十一位「大跋羅攪」(1050)——?  
 第五十二位「阿僧企耶」(1051)——?  
 算到十的五十一次方(1051)，這就是「阿僧祇」(Asamkhyeya)，全部寫出來，就是在「1」的後面有五十二個零：  
 10,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000.

這樣龐大的數字，在中文上我已詞窮，不知如何稱謂。  
 在阿僧祇之上，還有十個更大的方次。每自乘一次成為高一級的數字。

新華嚴經四十五品「阿僧祇品」內說：  
 「阿僧祇阿僧祇為『阿僧祇轉』。(拿現代文學就是 $1051 \times 1051$ )  
 「阿僧祇轉阿僧祇轉為『無量』(拿現代數學來說就是 $(1051 \times 1051) \times (1051 \times 1051)$ )。

「無量」「無量」為「無量轉」，拿現代數學來表示，就是  
 $\dots 1051 \times 51 \times 51 \times 51 \dots$  (1051)<sup>4</sup>。

「無量轉」「無量轉」為「無邊」，拿現代數學來表示，就是  
 (1051)<sup>16</sup>。

「無邊」「無邊」為「無邊轉」拿現代數學來表示，就是  
 $1015) 16 \times (1051) 16$ 或 $\dots (1051) 256$ 。

「無邊轉」「無邊轉」為「無等」，拿現代數學來表示，就是  
 $(1051) 256 \times (1051) 256$ ，或寫為 $[(1051) 256]^2$ 。

「無等轉」「無等轉」為「不可數」，拿現代數學來表示就是  
 $[(1051256)^{256}]^{256}$ ，自乘四次，可寫作 $[(1051) 256]^{16}$ 。

「不可數」「不可數」為「不可數轉」，現代數學可寫為：  
 $[(1051) 256]^{64}$ 。

「不可數轉」「不可數轉」為「不可稱」，就是 $[(1051) 256]^{4096}$ 。

「不可稱」「不可稱」為「不可稱轉」：就是上述不可稱的  
 自乘平方……

$[(1051) 256]^{4096} 2$

「不可稱轉」「不可稱轉」是「不可思」：是上述「不可稱轉」的自乘平方數字。大到難以表示。

「不可思」「不可思」自乘為「不可思轉」。

「不可思轉」自乘為「不可量」。

「不可量」自乘，為「不可量轉」。

「不可量轉」自乘為「不可說」。

「不可說」自乘，為「不可說轉」已為「無限大」。現代數學以8符號來表示，8形似阿剌伯8字的橫置。

到了「不可說」階段，數字已大到這樣，十自乘已經是三百四十萬七千八百七十二次方 $(10^{3,407,872})$ ，如果寫出來，一字後面不知有多少千萬個圈。

上面提過，劫(Kalka)，有大劫，中劫，小劫。

祖庭事苑曰：「日月歲數謂之時，成住壞空謂之劫。」

小劫就是「器世界」成住壞空的一個週期所需經歷的時間」。器世界就是欲界的一個世界。就是物質宇宙之一——我們所知的太空宇宙。

阿僧祇劫就是我們的物質宇宙成住壞空的1051次。

「無限阿僧祇劫」，就是上述的「無限大」次數的阿僧祇劫，可以用現代數學方式表示為：

(1051x8)

這無限大的天文數字，已非文字所能表達了。

祖庭事苑八卷的作者陸庵（宋），摘解經論，對於佛經所講的「時」與「劫」均有很清楚的認識。他說：「日月歲數謂之時」，「成住壞空」謂之劫，正顯出他對天文學有相當的深刻了解。

現代人大多數往往只知「時」而不知「劫」。

「時間」，其實只是一種錯覺。

地球上的人類，以「日出」至「日沒」再到下次「日出」，定為一晝夜，劃分之為二十四小時，每一小時又再劃分為六十分鐘，每一分鐘又再劃分為六十秒鐘，這是人為的時間觀念。

地球不斷在自轉，而且繞着太陽轉，謂之「公轉」，每繞日一周，在現世階段，是需要三百六十五天又四分之一天，即是人類看見日出日沒三百六十五次，亦即是地球自轉了三百六十五次又四分之一，人類就稱之為「一年」。

但是地球的「自轉」速度，並不是常常每廿四「人定」小時轉一周的。繞日而轉的時間，也並非永遠都是三百六十五天又四分之一。最近，西方的尖端天文學家已經從電子天文望遠鏡收集的資料，計算出來。地球「自轉」與「公轉」的速度不斷在變化！在十萬年以前，在球繞太陽一周，只需將三百三十天！一百萬年前，地球繞日一周只需兩百八十二天。換言之，地球逐漸在衰老

下來了。越來越慢，將來也許繞日一週需時四百天或更多。

當地球初形成之時，轉速是比現在要快得多的。太陽初形成時，轉速也比現在快，現在的太陽是已經在進入「壞」的階段途中了，太陽已經開始衰老，它繞着銀河系中心而轉行的速度也漸漸慢下來了。科學家估計大約還有一千萬年，太陽就會突然爆炸，散盡一切熱能，化為虛空，即是走上「空」的階段。

地球是太陽系當中的一顆行星，地球與金星，水星，火星，土星，木星，海王星，冥王星等為較大行星，還有許多較小的星體，飛石……各在其無形的軌道上，圍繞着太陽而旋轉，情形像電子羣的環繞着核子而旋轉。各行星或星體距離太陽遠近不同，各別的自轉與公轉的速度也不同，於是形成了不同的時間觀念。依距日距離次序分述如下：

最接近太陽的是水星（Mercury），距太陽約三千六百萬英里，自轉速度為每秒鐘二十九點七英里，公轉繞日一周需時八十八天。

其次為金星（Venus），距太陽六千七百二十萬英里，自轉每秒鐘二十一點七英里，繞日一周需「地球時」二百二十四點七天（即是一年只有二百多天）。

第三為地球，距太陽九千三百萬英里，自轉每秒十八英里半。公轉繞太陽一周（一年）需時三百六十五天又四分之一天。

第四為「火星」（Mars），距太陽一萬萬四千一百五十萬英里，自轉速度每秒十五英里，公轉繞日一周需時「地球時間」一年又百分之八十八年，火星一年等於地球將近兩年。

第五為木星（Jupiter），距日四萬萬八千三百三十萬英里，自轉速度每秒八英里點一，公轉繞日一周需「地球時」十一點八年，（11.88 yrs）即是：木星一年等於地球十一年多。

第六為土星（Saturn），距日八萬萬八千六百一十萬英里，自轉每秒六英里，公轉繞日一周需「地球時」二十九點四六年（



29,46 yrs)，即是，土星一年等於地球將近三十年。

第七爲天王星（Uranus），距日十七萬萬九千二百八十萬英里，自轉每秒四點二英里，公轉繞日一周需「地球時」八十四點〇二年。（84,02 yrs），即是：天王星一上年，等於地球上八十四年多。

第八爲海王星（Neptune），距日二十七萬萬九千三百五十萬英里，自轉每秒三點四英里，公轉繞日一周需「地球時」一百六十四點七九年，換言之，海王星一上年，等於地球上164.79年，將近一百六十五年。

第九爲冥王星（Pluto），距日三十六萬萬七千五百萬英里，自轉每秒約二點七英里，公轉繞日一周，需「地球時」二百四十八點四三年（248.43 yrs），冥王星一上年等於地球上二百四十八年多。

由此可見，單在太陽系之內，各星球上的時間已經不同。如果你移居到冥王星上去，你才住一年，你老家的親人早已經過了二百四十八年多，生生死死，已經四代或五六代了。當你再回地球探親時，你才增了一歲。換言之，假如你二十歲移居到冥王星，一年後回地球，你才二十一歲，你留在地球的一歲兒子，已經老死了將近兩百年，他的玄孫已經二十五歲，比你還老！

當然以肉體移居冥王星是不可能的事，此段只是要反映出時間的「虛妄性」與「相對性」。

「太陽」只不過是「銀河系」的「光譜」之一的外圍的無數組「太陽系」之一。我們的「太陽」，一些也不偉大，只是一顆橙色的將滅的「矮星」（dwarf），比它周圍的其他億億萬萬顆太陽，相形見拙！整個銀河系，估計至少有四萬萬億個「太陽系」，大大小小，多逾恒河沙數。

我們的太陽，一般人誤稱之爲不轉動的「恒星」，其實，它也是一個「行星」，它的公轉速度是每一「地球小時」旋轉一百萬英里，圍繞着銀河系中心運行一周，需「地球時間」二萬萬年

（200,000,000 yrs），太陽自轉一圈（一個轉升）需「地球時」二十六天。換言之，假如你能到太陽上去，看見「日出」「日落」——那就是銀河系中心的那一團巨大的「煎單面雞蛋」形的星雲光芒的「出」與「沒」，算是太陽上的一天，已是地球上的二十六天，你在太陽上度過「一年」，地球上已經是二萬萬年，你來太陽時剛二十歲，拋下妻子和剛滿月的兒子，你在太陽上才住了一年，你在地球老家的兒子的子孫都傳了不知幾萬代了，你的妻，兒子，孫子，都死了二萬萬年，化爲烏有已久了，而你才二十一歲！因爲你的生命是從你的「生命時鐘」的。從地球觀點來看，你已經是二萬萬二十一歲，實際上你仍是二十一歲，你只活了那「一年」，並沒有真活了二萬萬年，或者你在太陽上活到八十五歲才死，你也只是八十五歲「生物時間」而已，只是你在太陽上住了活了六十四「太陽年」，地球上你的子孫認爲你是壽星六十四乘二萬萬年，即是一千二百八十萬萬年零二十歲。

假如你到了更遙遠的太空深處，又假如你到了銀河系的中心——須彌山之一——它的運轉速度是「地球時間」每秒大約一千萬英里——它繞着太空深處的一個更加龐大不知幾億倍的「極度濃蜜高能的光與熱中心」而旋轉，情形有些相似各個太陽帶着太陽系的行星星體繞着銀河系中心而運行——銀河系中心需要四萬億「地球年」才可運行一圓周，它的自轉速度是大約每秒十萬英里，也要四千萬「地球年」才能旋轉一個圈。在銀河系中心的一天，等於在地球上四千萬年，一年等於地球上的四萬億年！如果你到了銀河系中心居住，到達的時候，你是二十歲，第二天，你是二十歲加一天，但是從地球來看，你已經是四千萬歲多了！你在銀河中心住一年，地球上已經經歷了四萬億年，生生死死，不知多少世代了！肉體自然無可能在銀河中心的高熱強能之中生存，這是另外一件事。上面說的是時間觀念的虛妄與相對性。

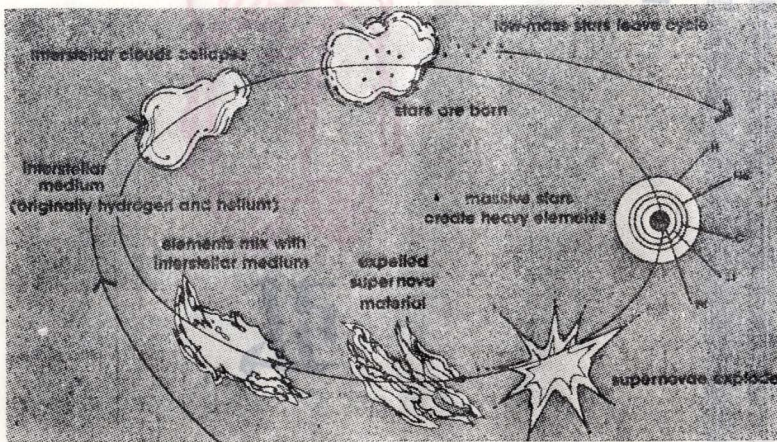
我們的銀河系，又只不過是這一重宇宙之中一個星雲光漩系統而已，除了銀河系之外，還有不可計算的無數的星雲光漩系統



(galaxy) 大小各別，環繞着這一重宇宙的中心而運行而旋轉，情形就相似於我們的銀河系中四條尖臂內的千億太陽系環繞着銀河系中心的運行。

這一重宇宙的中心，又帶着它的不可說不可說無數的星雲光漩系統，繞着一個更為巨大不知若干億兆倍數的極極高能光熱中心而運行！可說我們這一重宇宙，亦只不過是無數無數的宇宙系統之一而已。

甚至於那個再高一級的極極高能光熱中心，我們姑名之爲「超級宇宙中心」，也只不過亦是一個更大的超超級宇宙之中的一個小小宇宙系統而已，還有無數的宇宙在同樣地存在及繞着一個更超超級的中心而旋轉運行。



，環循空壤住成的界世雲星示繪家學科文天  
。去過是來未，來未是去過



那些超超級的宇宙中心，自轉一個圈，需時是「地球時間」的不知多少億兆年，你若能到達那邊，你若居住在「彼岸」，你的生物時鐘，依然是二十歲，你在那邊只過了一天，地球上已經過了不知幾個阿僧祇年數了！你在彼岸，俯視地球人間，在你的幾秒鐘之內，你已看見了人間歷劫幾千萬年，你看見了地球的未來與過去，你看見銀河系怎樣從虛空之中因緣化合而形成，你看見它經歷「成」「住」「到」「壞」的階段，也看見它將走上「空」的未來。你看見我們太陽系的成住壞空，更看見我們地球的成住壞空，你觀盡了世間，看盡諸法，無一不是空！





# 弘一大師傳

林子青

弘一大師是我國近代新文化運動早期的活動家，中年出家後成爲佛教律宗有名的高僧。他雖然逝世四十三年了，但他的聲名仍爲國內外人士所仰慕。

大師的前半生以李叔同（別名很多）馳名於藝術教育界，是我國最初出國學習西洋繪畫、音樂、話劇，並把這些藝術傳到國內來的先驅者之一。一八八〇年陽歷九月二十日生於天津一個富裕的家庭。俗姓李，幼名成蹊，學名文濤，字叔同，名號屢改，一般以李叔同爲世所知。他原籍浙江平湖，父名世珍，字筱樓，清同治四年（一八六五）會試中進士，曾官吏部。後來在天津改營鹽業，家境頗爲富有。李叔同五歲時，他的父親就去世了。他有異母兄弟三人，長兄早年夭折，次兄名文熙，又名桐岡，字敬甫，是天津一個有名的中醫。他行第三，小字三郎。

李叔同的幼年也和一般當時的文人一樣，攻讀『四書』、『孝經』、『毛詩』、『左傳』、『爾雅』、『文選』等，對於書

法、金石尤爲愛好。他十三、四歲時，篆字已經寫得很好，十六、七歲時會從天津名士趙幼梅（元禮）學填詞，又從唐靜岩（育厚）學書法。這個時期和他交游的有孟定生、姚品侯、王吟笙、曹幼占、周嘯麟，同時友戚同輩有嚴范孫（修）、王仁安（守恂）、陳筵莊（寶泉）、李紹蓮等。還爲一點以前傳記未曾提到的，是他在遷居上海以前，曾以（文童）進過天津縣學，受過八股文（當時稱爲文）的嚴格訓練。

## 二

李叔同，年十八，在母親作主之下與俞氏結婚。越年戊戌政變，他就奉母遷居上海。這時袁希濂、許幻園（鑠）等在城南草堂組織一個「城南文社」，每月會課一次，課卷由張蒲友孝廉評閱，定其甲乙。這一年，李叔同十九歲，初入文社寫作俱佳。許幻園愛其才華，便請他移居其城南草堂，並特闢一室，親題「李廬」二字贈他。李叔同的「李廬印譜」、「李廬詩鐘」、「二十自述詩」等就是在這裏作的。這些著作已經失傳，只留下幾篇叙



文而已。這時他與江灣蔡小香、江陰張小樓、寶山袁希濂，華亭許幻園五人結拜金蘭，號稱「天涯五友」。許幻園夫人宋夢仙（貞）有『題天涯五友圖』詩五首，描寫五人不同的性格。其中有一首云：「李也文名大似斗，等身著作膾人口，酒酣詩思湧如泉，直把杜陵呼小友！」就是詠他。這個時期，李叔同又與常熟烏目山僧（宗仰）、德清湯伯遲、上海任伯年、朱夢廬、高邕之等書畫名家，組織「上海書畫公會」，每星期出版書畫報一紙，由中外日報社隨報發行。這是上海書畫界最初出版的報紙。李叔同（署名李漱筒）曾於該報刊登書畫和篆刻潤例。

庚子之役以後，他自上海回津，擬赴豫探視其兄，臨行，填『南浦月』一闕留別上海，詞云：

楊柳無情，絲絲化作愁千縷。惺忪如許，縈起心頭緒。誰道銷魂，盡是無憑據。離亭外，一帆風雨，只有人歸去。

時因道路阻塞，未獲晤見其兄，在天津住了半月，仍回上海。他將途中見聞，寫成『辛丑北征淚墨』出版。他回上海以後，正好南洋公學開設特班，招考能作古文的學生二十餘人，預定拔優保送經濟特科。他改名李廣平應考被公學錄取。南洋公學特班聘請蔡元培為教授，上課時由學生自由讀書，寫日記，送教授批改，每月課文一次；蔡氏又教學生讀日本文法，令自譯日文學籍，暗中鼓吹民權思想。一九〇三年上海開明書店發行的『法學門徑書』和『國際私法』，就是李廣平在南洋公學讀書時期所譯的。當時同學為蔡元培賞識的有邵聞泰（力子）、洪允祥（樵舲）、王莪孫、胡仁源、殷祖伊、謝沈（無量）、李廣平（叔同）、黃炎培、項驥、貝壽同等，都是一時之秀，後來成為各方面的有名人物。一九〇二年秋，各省補行庚子辛丑恩正併科鄉試，李廣平也以嘉興府平湖縣監生資格，報名應試，考了三場末中，仍回南洋公學就讀。

一九〇三年冬，南洋公學發生罷課風潮，全體學生相繼退學，李叔同退學後，感於當時風俗頹廢，民氣不振，即與許幻園、

黃炎培等在「租界」外創設「滬學會」，開辦補習科，舉行演說會，提倡移風易俗。當時流行國內的「祖國歌」就是他為「滬學會補習科」撰寫的。此外他又為「滬學會」編寫「文野婚姻新戲劇本」，宣傳男女婚姻自主的思想。

一九〇五年四月，母氏王太夫人逝世，改名李哀，後又名岸。他以幸福時期已過，決心東渡日本留學。臨行填了一闕『金縷曲』，留別祖國並呈同學諸子。詞曰：

披髮佯狂走。莽中原，暮鴉啼徹，幾枝衰柳。破碎河山誰收拾，零落西風依舊。便惹得離人消瘦。行矣臨流重太息，說相思刻骨雙紅豆。愁黯黯，濃於酒。漾情不斷淞波溜。恨年來絮飄萍泊，遮難回首。二十文章驚海內，畢竟空談何有。聽匣底蒼龍狂吼。長夜淒風眠不得，度羣生那惜心肝剖？是祖國，忍辜負。

讀來真是激昂慷慨，盪氣迴腸。「二十文章驚海內」，看他當時何等自負，但他感到空談畢竟是沒有用的。

### 三

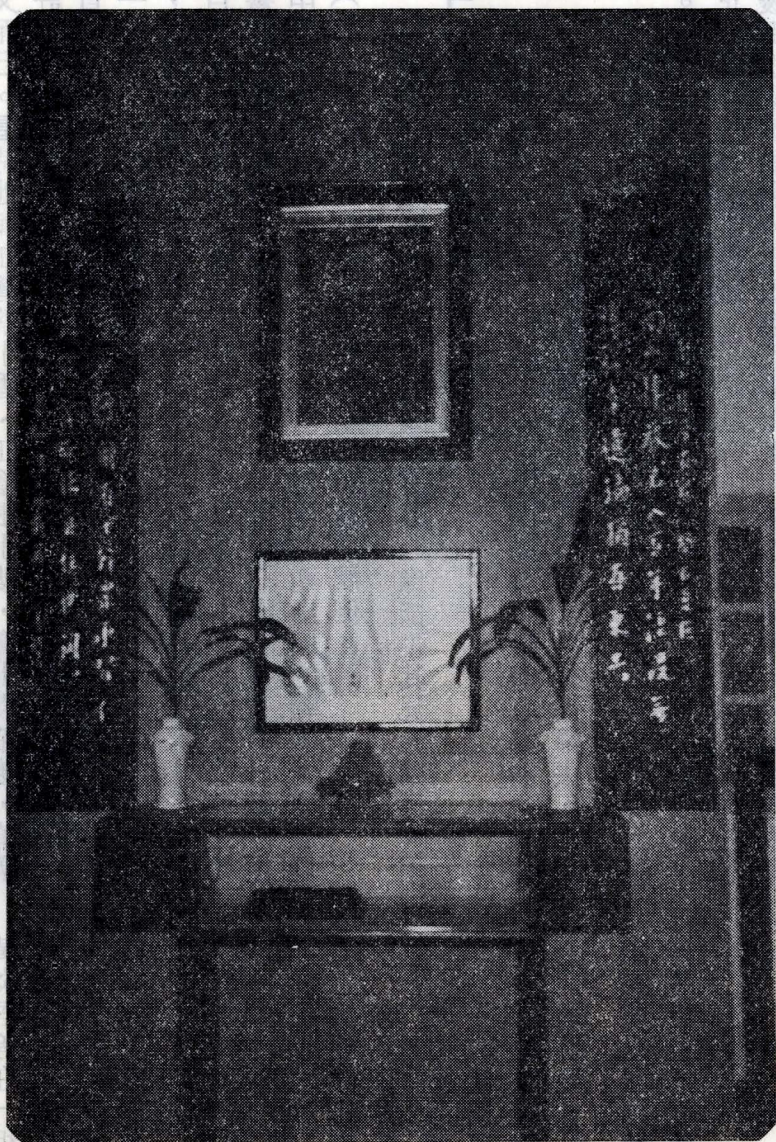
李哀於一九〇五年秋東渡日本，首先在學校補習日文，同時獨力編輯『音樂小雜誌』，在日本印刷後，寄回國內發行，促進了祖國新音樂的發展。又編有『國學唱歌集』一冊，在國內發行，這些在中國新音樂史上都起了啓蒙作用。這時他和日本漢詩界名人槐南（森大來）、石埭（永阪周），鳴鶴（日下部東作）、種竹（本田幸）等名士時有往來，很得到他們的賞識。一九〇六年九月，考入東京美術學校，從留學法國的名畫家黑田清輝學習西洋油畫。這個學校是當時日本美術的最高學府，分別用英語和日語授課。李岸初入學時，是聽英語講授的。當他考入東京美術學校不久，大概由於那時清國人（當時日本人對中國人的稱呼）學油畫的少，所以東京『國民新聞』的記者特別前往採訪。其訪問記題為『清國人志於洋畫』，發表於明治卅九年（



一九〇六十月四日的『國民新聞』，並登有他的西裝照片和速寫插圖。

據程溥『丙午日本游記』同年十月十三日訪問東京美術學校時記載，該校「學科分爲西洋畫、日本畫、塑像、鑄造調漆、蒔繪（卽泥金）木雕刻、牙雕刻、石雕刻、圖案等。西洋畫科之木炭畫室，中有吾國學生二人，一名李岸，一名曾延年。所畫以人面模型遙列凡上，諸生環繞分畫其各面。」現存李叔同的木炭畫少女像的照片，據豐子愷的題記，是李叔同最初學西洋畫時的作品，看來也許就是那時按照這個「人面模型」所畫的。

李叔同除在東京美術學校學習油畫外，又在音樂學校學習鋼琴和作曲理論；同時又從戲劇家川上音二郎和籐澤淺二郎研究新



劇的演技，遂與同學會延年等組織了第一個話劇團體「春柳社」。一九〇七年春節期間，爲了賑濟淮北的水災，春柳社首次在賑災游藝會公演法國小仲馬的名劇『巴黎茶花女遺事』，李叔同（藝名息霜）飾演茶花女，引起許多人們的興趣，這是中國人演話劇最初的一次。歐陽予倩受了這次公演的刺激，也托人介紹加入了春柳社。

第二次公演是一九〇七年的六月，稱爲「春柳社演藝大會」，演的是『黑奴籲天錄』。春柳社在『開丁未演藝大會的趣意』上說：「演藝之事，關係於文明至巨。故本社創辦伊始，特設專部研究新舊戲曲，冀爲吾國藝界改良之先導。春間曾於青年會扮演助善，頗辱同人喝采；嗣後承海內外士夫交相贊助，

弘 裝人名，特列左方。大雅君子，幸垂教焉。一

法 師 紀 念 堂

春柳社第二次演出『黑奴籲天錄』，李息霜扮演美國貴婦愛美柳夫人，曾得到日本戲劇家土肥春曙和伊原青青園的好評（見日本明治四十年（一九〇七）『早稻田文學』七月號『清國人之學生劇』）。留學。翻云覆雨。一閱『金瓶

## 四

李叔同在日本留學六年，一九一〇年畢業回國。先應老友天津高等工業學堂校長周嘯麟之聘，在該校担任圖案教



員。辛亥革命以後，他填了『滿江紅』一闕，表達他的懷抱。詞曰：

皎皎昆蒼，山頂月，有人長嘯。看囊底，寶刀如雪，恩仇多少。雙手裂開鼷鼠胆，寸金鑄出民權腦。算此生，不負是男兒，頭顱好。荆軻墓，咸陽道。攝政死，屍骸暴。盡大江東去，餘情還繞。魂魄化成精衛鳥，血花濺作紅心草。看從今，一担好山河，英雄造。

一九一二年春，上海『太平洋報』創刊，李叔同被聘為編輯，主編副刊畫報，曼殊的著名小說『斷鴻零雁記』就是在他主編的『太平洋畫報』發表的。這一年三月，他初次加入南社，並為南社的『第六次雅集通訊錄』設計圖案並題簽。同時在老友楊白民的城東女學，教授文學和音樂。這時他又與『太平洋報』同事亞子、胡樸安等創立『文美會』主編『文美雜誌』。這年秋天『太平洋報』以負債停辦。李叔同遂應老友經亨頤之聘，到杭州浙江第一師範學校擔任圖畫和音樂教員，改名李息，號息翁。一九一五年，應南京高等師範校長江謙之聘，兼任該校圖畫音樂教員，假日組織『寧社』，借佛寺陳列古書字畫金石，提倡藝術，不遺餘力。

他在浙江第一師範初任教時寫過『近世歐洲文學之概觀』、『西洋樂器種類概況』、『石膏模型用法』等發表於『浙師校友會』一九一三年發行的『白陽』雜誌誕生號，並且手自書寫，介紹西洋文學藝術各方面的知識。他教的圖畫，採用過石膏像和人體寫生，在國內藝術教育上是一個創舉。音樂方面，他利用西洋名曲作了許多名歌，同時又自己作歌作曲，對學生灌輸了新音樂的思想。學生中有圖畫音樂天才的，他特別加以鼓勵和培養。如後來成名的豐子愷的漫畫，劉質平的音樂，就是李叔同一手培養起來的。此校設有手工圖畫專修科，課餘還組織校友會，分運動、文藝兩部，文藝部並發行雜誌。一九一四年五月著名教育家黃炎培到杭州師範參觀時，曾加以介紹說：『其專修科的成績殆視前兩江師範專修科為尤高。主其事者，為吾友美術專家李君叔同』。

（哀）也。」（見一九一四年商務出版『黃炎培考察教育日記』第一集）

這個時期，李叔同除從事西洋藝術教育，成立洋畫研究會推動外，對於祖國傳統的書法金石也是極力提倡的。他在學校裏組織金石篆刻研究會，名為『樂石社』，提倡金石篆刻，被推為社長，撰有『樂石社簡章』、『樂石社社友小傳』，南社著名詩人，姚鵠雛撰有『樂石社記』介紹此社的宗旨及李息翁的藝術成就。這時浙江一師的師生中會篆刻的人很多，校長經亨頤別號（石禪）教員夏丏尊都是篆刻好手。同時他和西泠印社社長金石大家吳昌碩、葉舟等又是好友，因而和夏丏尊等加入西泠印社為社友。後來，他將出家，因此把生平收藏的印章都贈送給了『西泠印社』，該社社長葉舟為他在社中石壁上鑿了一個『印藏』收藏並加題記，以留紀念。近年從這個『印藏』取出拓印，共成四幅，其中多是陳師曾，經亨頤，夏丏尊等知名人士和他的許多學生所刻的。他自己刻的也有幾方在內。

李叔同在杭州期間，交往比較密切的，浙江第一師範的同事有夏丏尊、姜丹書、褚申甫；校外常往來的有馬一浮、林同莊、周佚生等。馬一浮早已研究佛學，是一位有名的居士，對他的影響特別大，但他這時只看一些理學書和道家的書類，佛學尚談不到。有一次，夏丏尊看到一本日文雜誌有一篇關於斷食的文章，說斷食是身心『更新』的修養方法，自古宗教上的偉人如釋迦、耶穌，都會斷過食。說斷食能生出偉大的精神力量，並且列舉實行的方法。李叔同聽後決心實踐一下，便利用一九一六年寒假，到西湖虎跑定慧寺去實行。經過十七天的斷食體驗，經過良好，他取老子『能嬰兒乎』之意，改名李嬰，同時對於寺院的清靜生活也有了一定的好感，這可說是他出家的近因。他斷食後寫『靈化』二字贈其學生朱蘇典；將斷食的日記贈褚申甫，又將斷食期間所臨的各種碑刻贈與夏丏尊。從此以後，他雖仍在學校授課，但已茹素讀經，且供佛像了。過了新年，即一九一七年，他就時常到虎跑定慧寺習靜聽法，這年舊曆正月初八日，馬一浮的朋友



彭遜之忽然發心在虎跑寺出家，恰好李叔同也在那裏，他目擊當時的一切，大受感動，也就皈依三寶，拜虎跑退居了悟老和尚爲皈依師。演音的名，弘一的號，就是那時取定的，從此馬一浮常借佛書給他閱覽，前後借給長水大師『起信論筆削記』、『靈峯毗尼事義集要』：『寶華傳戒正範』等。他也常到虎跑寺去請問佛法。是年九月，他寫了「永日視內典，深山多大年」一聯，呈法輪禪師，自稱「嬰居士息翁」就是這時的紀念。

## 五

一九一八年舊曆七月十三日，李叔同結束了學校的教務，決心至虎跑定慧寺從皈依師了悟老和尚披剃出家，正式名爲演音，號弘一。出家後，別署很多，常見的有一音、弘裔、曇昉、論月、月臂、僧胤、慧幢、亡言、善夢等，晚年自號晚晴老人，二一老人等。他出家以前，將生平所作油畫，贈與北京美術學校，筆硯碑帖贈與書家周承德，書畫臨摹法書贈與夏可尊和褚申甫，衣服書籍贈與豐子愷、劉質平等，玩好小品贈給了陳師曾，當時陳還爲他這次割愛畫了一張畫。

同年九月，他到杭州靈隱寺受具足戒，從此成爲一個「比丘」。他受戒以後，看了馬一浮居士送他的『靈峯毗尼事義集要』和『寶華傳戒正範』，覺得按照戒律規定實不得戒。他是事事認真的人，因此發愿研習戒律，這是他後來發愿宏揚律學的因緣。

弘一大師受戒之後，先到嘉興精嚴寺訪問了范古農居士，在精嚴寺閱藏數月，又到西湖玉泉寺安居，專研律部。他因杭州師友故舊酬酢太多，而且慕名的人又不斷來訪。一九二〇年夏，假得弘教律藏三帖，決定到浙江新城貝山閉關，埋頭研習。這時在玉泉寺同住的程中和居士即出家名弘傘，和他同到貝山護關。因爲貝山環境不能安居，越年正月重返杭州玉泉寺，披閱『四分律』和唐代道宣、宋代元照的律學著述。

一九二一年三月，由於吳璧華、周孟由二居士的介紹，到温州慶福寺閉關安居，從事『四分律比丘戒相表記』的著作，並親自以工楷書寫，歷時四載，始告完成。出版後部分寄贈日本，很受日本佛教學者的重視。此後幾年間，他出遊各地，曾到普陀參禮印光法師，又到過衢州蓮花寺寫經，爲參加金光明法會，一度到過廬山大林寺；不久又回杭州，在招賢寺整理華嚴疏鈔，繼在常寂光寺閉關。後來爲了商量『護生畫集』的出版，也到過上海江灣豐子愷的緣緣堂。這時葉聖陶（紹鈞）先生寫了一篇『兩法師』（介紹弘一與印光）散文，發表於『民鐸』雜誌，後來收入葉氏『未厭居習作』，由上海開明書店出版，並作爲活葉文選，爲中學生所愛讀，於是聞名全國。

一九二八年冬，弘一大師爲了『護生畫集』的事又到了上海。偶然遷到舊友尤惜陰與謝國樑（後來尤氏出家名演本，謝氏出家名寂雲）二居士將赴暹羅（今泰國）弘法，在滬候輪，大師一時高興，便參加了他們的南行弘法團。船到廈門，受到陳嘉庚胞弟陳敬賢居士的接待，介紹他們到南普陀寺去住。他在這裏認識了性願、芝峯、大醒、寄塵諸法師，被懇切地挽留，後來尤謝兩居士乘船繼續南行，而弘一大師就獨自留在廈門了。這是他初次和閩南結下的因緣。不久，由於性願法師的介紹，他就到泉州南安小雪峯寺去過年。這一年冬天，夏可尊、經亨頤、劉質平、豐子愷等，募款爲他在浙江上虞白馬湖蓋了一座精舍，命名「晚晴山房」。後來又成立一個「晚晴護法會」，在經濟上支持他請經和研究的費用。他後來從日本請來古版佛經一萬餘卷，就是這個晚晴護法會施助的。一七二九年春，他由蘇慧純居士陪同，自泉州經福州至温州。在福州候船時，他和蘇居士游了鼓山湧泉寺，在寺裏發現了一部未入大藏的『華嚴疏論纂要』，數爲稀有，因發願印刷二十五部，並擬以十二部贈與日本各大學。在他晚年的十四年間（一九二八—一九四二），最初幾年雖然常到江浙的上海、温州、紹興、杭州、慈谿、鎮海各地雲游；但自一九三七年以後，除了一度應倭虛法師請到青島湛山寺講律，小住數月之外，整個晚年都是在閩南度過的。他常往來於泉廈之間，隨緣居住

。在廈門他先後住過南普陀、太平岩、妙釋寺、萬壽岩、日光岩、萬石岩和中岩等處。抗戰初期，一度到漳州、住過南山寺、瑞竹岩和七寶寺。他與泉州特別有緣，曾住過承天寺、開元寺、百原庵草庵、福林寺、南安小雪峯、慧泉、靈應寺、惠安淨峯寺、靈瑞山、安海澄潭院、永春蓬壺普濟寺等處。前後親近他學律的有性常、義俊、瑞今、廣洽、廣究、曇昕、傳貫、圓拙、仁開、克定、善契、妙蓮等十餘人。一九四二年秋病革，書二偈與諸友告別，偈云：

君子之交，其淡如水。執象而求，咫尺千里。  
問余何適？廓爾亡言。花枝春滿，天心月圓。

同年十月十三日（舊曆九月初四日）圓寂於泉州不二祠溫陵養老院晚晴室，享年六十三歲，彌留之際，還寫了「悲欣交集」四字，一面欣慶自己的解脫，一面悲憫衆生的苦惱。這末後一句，真有說不盡的「香光莊嚴」。滅後遺骨分葬於泉州清源山彌陀岩和杭州虎跑定慧寺，這兩處都分別爲他建了靈塔。

## 六

由一個濁世公子，而留學生、而藝術教育家、最後成爲律宗高僧的弘一大師，早年才華橫溢，在藝術各方面都得到了充分的發展。其爲人可謂「絢爛之極，歸於平淡」的典型了。他雖避世絕俗，而無處不近人情。值得我們尊敬和學習的，是他的多才多藝和認真的精神。他一生做人確是凡事認真而嚴肅的。他要學一樣就要像一樣，要做什麼就要像什麼。古人有話說：「出家乃大丈夫事，非將相之所能爲」。他既出家做了和尚，就要像個和尚。在佛教許多宗派中，律宗是最重修持的一宗，所謂三千威儀，八萬細行，他不但深入研究，而且實踐躬行。馬一浮有詩輓他說：「苦行頭陀重，遺風藝苑思。自知心是佛，常以戒爲師」，讀此可謂如見其人了。

弘一大師的佛學思想體系，是以華嚴爲境，四分律爲行，導歸淨土爲果的。也就是說，他研究的是華嚴，修持弘揚的是律行

，崇信的是淨土法門。他對晉唐諸譯的華嚴經都有精深的研究。曾著有『華嚴集聯三百』一書，可以窺見其用心之一斑。

我國佛教的律學，古譯有四大律，即『十誦律』、『四分律』、『摩訶僧祇律』、『五分律』，到了唐代義淨留學印度回國，又譯出『根本說一切有部律』許多部，後人稱之爲『新律』。他初出家時學的是『新律』，即『有部律』。這是唐代義淨所譯的戒律，通行於當時的印度。弘一大師稱讚義淨博學強記，貫通律學精微，實空前絕後的中國大律師。他初學有部律時，寫過『根本說一切有部毗奈耶犯相摘記』，『自行鈔』和『學根本說一切有部律入門次第』，對有部律是深深用過苦功的。

後來他因友人之勸，改學『四分律』。因爲現存的四大律之中，『十誦』，『僧祇』，『五分』三律，後來研究者少，其註釋至今已無一存；而『四分律』獨盛，註疏也多存在。唐道宣所著有『四分律行事鈔』，『戒本疏』，『羯磨疏』，稱爲南山三大部。宋杭州靈芝元照，著三部記解釋道宣的三大部疏，即『行事鈔資持記』，『戒本疏行宗記』，『羯磨疏濟緣記』，稱爲『三疏』，『三記』。南宋禪宗大盛，律學無人過問，這些唐宋諸家的律學撰述，悉皆散失。到了清初，惟存『南山隨機羯磨』一卷。明末藕益大師不見古代疏記，只能寫出『毗尼事義集要』而已。到了清末，這些唐宋律學著述，才自日本再傳中國。所以他窮研『四分律』，看了唐宋律學著作之後，化了四年時間，著成『四分律比丘戒相表記』。此書和他晚年所撰的『南山律在家備覽畧篇』，是他精心撰述的兩大名著。

弘一大師認爲正法能否久住，在於『四分律』能否實踐。一九三一年二月，他在上虞法界寺佛前，發專學南山律誓願。一九三三年曾集合學者十餘人於泉州開元寺尊勝院研究律學，稱爲南山律學苑；根據日本請回古版律書，圈點南山三大部並講律修持。試讀這時他爲南山律學苑撰的一聯，可以概見他晚年的志願。聯云：「南山律學，已八百年湮沒無傳，何幸遺編猶存東土；晉水僧園，有十餘衆承習不絕，能令正法再住世間」。







# 四識住與三科關係圖解

十二入

(外六入)

(內六入)

(六識身)

(六受身)

(六想身)

六思身)

(六識界)



(色中識住)

(受中識住)

(想中識住)

(行中識住)

色

識

受

想

行

(五陰)

識(根本識)

處行所識(一): 註  
陰色屬義古照「意」(二)  
製繪文經住識四及科三經含阿依(三)

十八界

(下轉第27頁)





## 智慧是第一義

聞如是。一時佛在羅閱城迦蘭陀竹園所，與大比丘衆五百人俱。爾時提婆達多已失神足，阿闍世太子日遣五百釜食而供養之。是時衆多比丘聞提婆達多已失神足，又爲阿闍世所供養，共相將詣佛所，頭面禮足，在一面坐。是時衆多比丘白佛言：「提婆達多者，極大威力，今爲阿闍世王所供養，日遣五百釜食。爾時世尊聞此語已，告諸比丘：『汝等莫興此意，貪提婆達多比丘利養，彼愚人由此利養，自當滅亡。』所以然者，於是比丘提婆達多，所以出家學者，不果其願。比丘當知，猶如有人出其村落，手執利斧，往詣大樹，先意所望，欲望大樹，及其到樹，持葉還家。時智者見問之曰：『汝今竟不得其實，方持葉還。』今此比丘亦復如是，貪著利養，由此利養，向他

自譽毀訾他人。比丘所行儀則，不果其願，彼由此利養故，更不求方便，起勇猛心，如彼人求實不得，爲智者所棄。設有比丘，得利養已，亦不自譽，復不毀他人，或時復向他人自稱說：『我是持戒之人，彼是犯戒之士。』比丘所願者，而不果獲，如人捨根持枝還家，智者見已，此人雖持枝還家，然不識根，此中比丘亦復如是，以得利養，奉持戒律并修梵行，好修三昧。彼以此三昧心，向他自譽，我今得定，餘人無定。比丘所應行法，亦不果獲，猶如有人求其實木，往至大樹，望其實捨其枝葉，取其根持還。智者見已，便作是說：『此人別其根。』今此比丘亦復如是，興起利養，奉持戒律，亦不自譽，復非毀他人，修行三昧亦復如是，漸行智慧，夫智慧者，於此法中最爲第一，提婆達多比丘，於此法中竟不獲智慧三昧，亦復不具戒律之法。有一比丘白世尊言：『彼提婆達多者，云何不解戒律之法？彼有神德成就諸行，有此智慧，云何不解戒律之法？有智慧則有三昧，有三昧則有戒律。』世尊告曰：



「戒律之法者世俗常數，三昧成就者亦是世俗常數，神足飛行者亦是世俗常數，智慧成就者此是第一之義。」是時世尊便說此偈：

由禪得神足 至上不究竟 不獲無爲際 還墮五欲中

智慧爲最上 無憂無所慮 究畢獲等見 斷於生死有

比丘當知，以此方便，知提婆達多不解戒律之法，亦復不解智慧三昧之行，汝等比丘，莫如提婆達多貪著利養，夫利養者墮入惡處，不至善趣，以著利養，便習邪見，離於正見。習於邪治，離於正治。習於邪語，離於正語。習於邪業，離於正業。習於邪命，離於正命。習於邪方便，離於正方便。習於邪念，離於正念。習於邪定，離於正定。是故比丘，若起利養之心，制令不起，已起利養之心，求方便而滅之，如是比丘當作是學。當說此微妙之法，六十餘比丘捨除法服，習白衣行，復有六十餘比丘，漏盡意解諸塵垢盡，得法眼淨。爾時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

（經題爲編者所加）

（上接第23頁「談無明與明」）

這「無明圖」的內涵，若愚、闇不明，就構成了這五濁惡世的世間相。實在說，這個圖解，仍只是以直線表示六根、六塵間交互產生的五陰關係。實際上，心識的活動，錯綜複雜，很難一用地用線條規劃出來，但沈居士的這一個「四識住與三科關係圖解」，已給學者指出了研究意識活動的脈絡，有了較為清晰的觀念，已不再像過去一樣，鑽入蜘蛛網中，扯不清，出不來。

佛陀教導行者，就是要將那「無明圈」中的十八界，五陰，四識住一一地予以消解，而消解的方法是「知」。「知」什麼呢？知色是無常，苦、空、無我；色集、色滅、色滅道跡是無常，苦、空、無我。乃至受、想、行而至識集、識滅、識滅道跡，是無常，苦、空、無我，對這十八界產生的四識住所成的五陰，不但要「知」，而且要「如實知」，要達到見，明，覺，慧的境界。而達到了這境界以後，不能謂為已足，除要經常保持這境界之外，更要精進，不可有間歇，更不可以有間斷，這樣的精進以求見，明，覺，慧，才可稱之為「無間等」如實知，才能消解「無明」。

所以，如求能求得「無間等」，是行者所急要知道、要努力的問題。即使佛住世時的拘希羅尊者，也急切地要求答案而又向阿難尊者求教。阿難尊者為了滿足拘希羅尊者的願心，也為現世的行者解答同一問題，他對修「無間等如實知」，提出了答案，他說：

「欲求無間等法，精勤思惟：五受陰為病，為癱，為刺，為殺；無常，苦，空，無我。所以者何？是所應處故。若比丘於此五受陰，精勤思惟，得須陀洹果。」

阿難尊者的這段話，若能遵照實踐，即能將「無明圈」內的蛛網中的那些「葛藤」予以消解掉。但是，行者得到了須陀洹果以後，是否就可以從此一帆風順，由須陀洹而至阿羅漢果呢？這是絕對不可以的，凡每升一果位，仍得要行無間等如實知，知五受陰為病，為癱，為刺，為殺；無常，苦，空，無我，永遠無間等地如此思惟並如實知。唯有這樣的精勤修為，才可以稱之為「無間等」，凡「有間等」的行者，其道果最多只能維持現狀，倘若一不小心，還會頂墮回頭呢！

阿難尊者告訴拘希羅尊者的話，實際上就是佛陀所一再，再而三說過的話，但世間人，總無法領受而喜歡分別執着。有的人執着於「有」；有的人執着於「無」。取「有」也好，執「無」也好，都不能究竟苦邊。因為凡所有「執」，都是心生計著，都是無明相現，若能於五受陰不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生，此苦滅時滅，於此不疑，不惑，不由於他，不隨其轉，而能自知，這就是正見。為什麼呢？因世間集者，不生世間無見，如實正觀，其為無常；世間滅者，則不生世間有見。如實正觀，亦為無常。有，無兩邊都不見，即是離於二邊，行於中道，因為世間法是因緣得生故，此有故彼有；此生故彼生。緣無明才有行，乃至有生，老，病，死，憂悲惱苦聚集。同樣地，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅則行滅，乃至生，老，病，死，憂悲惱苦滅。行者若能思惟正觀察，「有」，「無」皆空，即是「知」，即是「明」。能知，能明，才能轉無明為明。

如何修「知」，修「明」，佛陀教誡行者須修念處，勤正，如意足，根，力，覺道。精勤修習，隨順成就，才能使一切結縛，使，煩煩，纏，乃得解脫。

所謂修「念處」：即是修四念處：一者是身念處，觀身不淨，身之內外污穢充滿，無些淨處。二者是受念處。觀受為苦，受為苦，樂之感。樂從苦因緣生，又生苦，樂，世間無常樂，故受是苦。三者是心念處：觀心為無常，念念生滅，更無常住之時，故心為無常。四者是法念處：觀法中無我，法無自主自在之性，故為無我，綜而言之，「念」是能觀之智，「處」是所觀之境，以智慧觀察境，就叫念處。再說明顯一點，六根是能觀，六塵即是所觀，能觀與所觀，都是無常，苦，空，無我，所以，四念處是以慧為體，有慧者，即能「知」能「明」。

所謂修「勤正」：即是修四正勤，四正勤者，其一是對已生之惡為期斷除而精進。其二是對未生之惡，為使不生而勤精進。其三是未生之善，為使其生而勤精進，其四是對已生之善，為使增長而勤精進，修這四正勤，也即是修「知」，修「明」。

所謂修「如意足」者，即是修四如意足，亦名為修四神足。四如意足與四正勤，所修之行品。二者有着相連的關係，修四正



勤是精進，精進者智慧增多，但定力較弱，修四如意足，即是修四種之定，以定攝心，以補四正勤定力之不足。如此，定慧均等，二者皆得，故名如意足。定，慧既等，即是修「知」，修「明」。

所謂修「根」者：「根」有能生之義，人有六根，眼根能生眼識，他如耳，鼻，舌，身，意五根，各能生識。行者要修此六根所生之識增上，使轉識成智，便能生慧，故俱舍論二說：「根者何義？最勝，自在，光顯名根。」六根所生之識增上成慧，則是清淨法，由此伏諸煩惱，引入聖道，所以修「根」即是修「智慧」，修「智慧」者，即是修「知」，修「明」。

所謂修「力」者：是指修五力，其一是信力，信根增長，破諸邪信。其二是精進力，精進根增長，能破身之懈怠。其三是念力，念根增長，能破邪念。其四是定力，定根增長，能破諸亂想。其五是慧力，慧根增長，能破三界諸惑。有此五力，即不為煩惱所壞，不為天魔外道所阻。故修五力，也是修「知」，修「明」。

所謂修「覺道」者，即是修大覺之道，正覺大道。大覺之道，寂滅無相。能大覺，能寂滅，即是大智慧成就，故修「覺道」也即是修「知」，修「明」。

佛認為能作如此修習，能知，能明，即無「無明」，無「無明」，即不為六入處觸生顛倒夢想，無顛倒夢想，即無煩惱的結縛。佛告訴諸弟子們，若於無始生死，為無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦的本際，則猶如狗子的繫樹，繫狗的繩索不斷，狗子只有長夜繞樹，輪轉而轉，愚夫衆生，若不如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離，長夜輪迴，順色而轉，如狗子一樣，終不能解脫於生，老，病，死，憂悲惱苦。是為「無明」大苦聚集。

是以，行者當善思惟，觀察於心，長夜不為貪欲，使，染，瞋恚，愚癡所繫。須知，心淨則衆生淨，心惱故衆生惱。故應守住根門，於四識住中，如實知識集，識滅，識味，識患，識離，不染著於識，不住於識，初夜，後夜，解悟精進，觀察善法，樂修梵行，離於睡眠，不為五受陰所困，則「無明」滅而「明」生，解脫自在，樂住涅槃了。

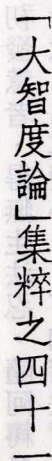
七四年三月廿八日撰於淨室

（上接第8頁「遊心法海六十年」）

說明佛法中的不同淨土。在「往生淨土」以外，還有「人間淨土」與「創造淨土」。這對只要一句彌陀聖號的行者，似乎也引起了反感！

七、我的寫作，一向重於自己對佛法的理解，不大喜歡批評別人，但在這一階段的後期，寫了三篇不太短的批評文字。一、「佛滅紀年抉擇譚」：有人依「象聖點記」等，主張佛滅年代，以錫蘭所傳的，阿育王登位於佛滅二百十八年說為可信。我以為：阿育王的年代，是可以考信的。從佛滅到阿育王，錫蘭所傳，中國所傳——阿育王登位於佛滅百十六年，都只是佛弟子間的傳說如此。說到「象聖點記」，佛滅以來，起初並沒有書寫的戒本，試問每年結夏終了，又在那裏去下這一點？我不滿一般偏重外來的傳說，所以加以評論，而取中國固有的傳說。這可說是對誇大南傳的巴利語系，輕視中國所傳而引起的反感。來臺灣後，知道還有古老的上座部所傳，阿育王登位於佛滅百六十年說，這也許更恰當些。二、「僧裝改革評議」：當時，有人遊化錫蘭、緬甸，所以主張出家人的服色，應該一色黃，而評中國僧服為「奇形怪狀」。有些僧青年，主張廢棄固有「腐敗落伍」的，改為與俗服沒有明顯差別的服裝。這可能造成「進（山）門做和尚，出門充俗人的流弊」，所以寫了這篇評議。我以為，中國固有僧服的顏色，是合於律制的，黃色只是一宗一派的服色。僧服是可以改革的，但必須合乎律制的原則——對外差別而表顯僧相，對內統一以表示平等。其實，僧裝改革只是形式的改變，並不能促成僧界的清淨，佛教的復興！三、「評熊十力的新唯識論」：熊先生的「新唯識論」，在哲學與儒學的立場，自有其地位；道不同，用不著評論。但他在書中，一再的批評唯識與空宗。其實他所知道的空，是唯識學者——有宗所說的空，根本不知道空宗是什麼。特別是：他的思想，如他自己所說：「大易其至矣乎，是新論所取正也」。這明明是儒學，佛法的唯識與（唯識家所說的）空，只是評破的對象。他却偏要說：「本書於佛家，元屬創作」；「新論從佛學演變而來，說我是新的佛家亦無不可耳」！這種淆混視聽的故弄玄虛，引起我評論的決心。

（未完）



# 釋摩訶薩意義

「大智度論」集粹之四十一

佛告須菩提：「必定衆者，性地人、八人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、初發心菩薩，乃至阿鞞跋致地菩薩。須菩提，是爲必定衆，菩薩爲上首。菩薩摩訶薩於是中生大心，不可壞如金剛，當爲必定衆作上首。」

須菩提白佛言：「世尊！何等是菩薩摩訶薩生大心，不可壞如金剛？」

佛告須菩提：「菩薩摩訶薩生如是心：我當於無量生死中大莊嚴；我應當捨一切所有，我應當等心於一切衆生；我應當以三乘度脫一切衆生，令入無餘涅槃，我度一切衆生已，無有乃至一人入涅槃者；我應當解一切諸法不生相；我應當純以薩婆若心行六波羅密，我應當學智慧，了達一切法；我當了達諸法一相智門：我應當了達乃至無量相智門。須菩提！是名菩薩摩訶薩生大心，不可壞如金剛。是菩薩摩訶薩住是心中，於諸必定衆中而爲上首，是法用無所得故。菩薩摩訶薩應如是生心，我當代十方一切衆生，若地獄衆生，若畜生衆生，若餓鬼衆生受苦痛；爲一衆生無量百千億劫，代受地獄中苦，乃至是衆生入無餘涅槃。以是法故，爲是衆生受諸勤苦；是衆生入無餘涅槃已，然後自種善根，無量百千億阿僧祇劫，當得阿耨多羅三藐三菩提。是爲菩薩摩訶薩大心不可壞如金剛。住是心中，爲必定衆作上首。菩薩摩訶薩生大快心，住是大快心中，爲必定衆作上首。」

須菩提白佛言：「何等是菩薩摩訶薩大快心？」

佛言：「菩薩摩訶薩從初發心，至乃阿耨多羅三藐三菩提，不生染心、瞋恚心、愚癡心、不生惱心、不生聲聞、辟支佛心，是名菩薩摩訶薩大快心。住是心中，爲必定衆作上首，亦不念有是心。復次，菩薩摩訶薩應生不動心。」

須菩提白佛言：「云何名不動心？」



佛言：「常念一切種智心，亦不念有是心，是名菩薩摩訶薩不動心。復次，菩薩摩訶薩於一切衆生中，應生利益安樂心。云何名利益安樂心？救濟一切衆生，不捨一切衆生，是事亦不念有是心，是名菩薩摩訶薩於一切衆生中，生利益安樂心。如是，須菩提！是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，於必定衆生中最爲上首！復次，菩薩摩訶薩應當行欲法、喜法、樂法心。何等是法？所謂不破諸法實相，是名爲法。何等名爲欲法，喜法？信法，忍法，受法，是名欲法，喜法。何等名樂法？常修行是法，是名樂法。如是，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，於必定衆中能爲上首，是法用無所得故。復次，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，住內空乃至無法有空，能爲必定衆作上首，是法用無所得故。復次，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，住如金剛三昧，乃至離著虛空不染三昧中住，於必定衆作上首，是法用無所得故，如是，菩薩摩訶薩住是諸法中，能爲必定衆作上首。以是因緣故，名爲摩訶薩。」

「摩訶」譯爲「大」，「薩埵」譯爲「心」，「衆生」是衆生於於世間諸衆生中第一最上，故名爲大。又以大心知一切法，欲度一切衆生，是名爲大。菩薩名摩訶薩，摩訶薩名菩薩，以發心爲無上道故。

衆生有三分：一者，正定，必入涅槃；二者，邪定，必入惡道；三者，不定。於正定衆生中當最大，故名摩訶薩。大衆者，除佛，餘一切賢聖。所謂性地人，是聖人性中生，故名爲性。是地從煖法乃至世間第一法。八人，名見道諦，十五心中行。蓋思惟道中用智多，見諦道中多用見忍，智隨於忍，所以者何？忍功大故。忍，智二事，能斷，能證；入忍中住，故名八人。

初發意菩薩者，有人言，初發意者，得無生法忍，隨阿耨多羅三藐三菩提相發心，是名初發意，名眞發心。了了知諸法實相，及知心相，破諸煩惱故，隨阿耨多羅三藐三菩提心故，不顛倒故，此心名爲初發心，有人言，諸凡夫人雖住諸結使，聞佛功德，發大悲心，憐憫衆生，我當作佛；此心雖在煩惱中，心尊貴故，

天人所敬，菩薩雖在諸結使中，勝諸天神通聖人。菩薩初發心，乃至未得阿耨多羅三藐三菩提，有受記入法位，得無生法忍，名阿鞞跋致，如是等大眾，當作上首，故名摩訶薩。

是菩薩欲爲一切聖人主，故發大心，受一切苦，心堅如金剛不動故。金剛心者，一切結使煩惱所不能動，諸惡衆生魔人來，不隨意行，不信受其語。瞋罵謗毀，打擊閉繫，斫刺割截，心不變異；有來乞索頭目、髓腦、手足、皮肉、筋骨，盡能與之；求者意獨無厭，更瞋恚罵詈，爾時心忍不動，是名金剛心。佛自說金剛相，所謂菩薩應作是念：我不應一月、一歲、一世、二世，乃至千萬劫世大誓莊嚴，我應無量無數無邊世生死中，利益度脫一切衆生。二者，我應捨內外一切所有貴重之物。三者，一切衆生中等心無憎愛。四者，我當以三乘如應度脫一切衆生。五者，度如是衆生已，實無所度而無其功，此中心亦不悔，不沒。六者，我應知一切法不生不滅，不來不去，不垢不淨等諸相。七者，我應當以清淨無染心，行六波羅蜜，回向薩婆若。八者，我應當善知一切世間所作之事，及出世間所應知事，皆悉通達了知。九者，我應當解了諸法一相智門，所謂一切諸法畢竟空，觀一切諸法，如無餘涅槃相，隨諸憶想分別。十者，我應當知諸法二相，三門，乃至無量相門，通達明了。

二相者，一切法有二種：若有，若無，若生，若滅，若作，若不作，若色，若無色等。三門者，若一，若二，若多，從三以上，皆名爲多。若有，若無，若非有非無；若上，若中，若下；若過去，若未來，若現在；三界，三法，善，不善，無記等三門，四門，五門，如是等無量門，皆通達無礙；是中心不悔，不怯，不疑，信受通達無礙。常行不息，滅諸煩惱，及其果報，及諸障礙之事，皆令敗壞，如金剛寶，能摧破諸山。住是金剛心中，當於大眾而作上首，以不可得空故。不可得空者，菩薩生如是大心如金剛；而生憍慢者，罪過凡夫。以是故，說用無所得，諸法無實相，如幻如化。

復次，心如金剛者，墮三惡道所有衆生，我當代受勤苦，如一一衆生故，代受地獄苦，乃至是衆生從三惡道出，集諸善本，

至無餘涅槃已，復救一切衆生；如是展轉一切衆生盡度已，後當自爲集諸功德，無量阿僧祇劫，乃當作佛，是中心不悔，不縮。能如是代衆生受勤苦，自作諸功德，久住生死，心不悔，不沒，如金剛地，能持三千大千世界不動搖，是心牢堅故，名爲如金剛。

大快心者，雖有牢固心，未是大快，於衆生中得二種等心故，不生欲染心，若有偏愛，則爲是賊，破我等心，爲佛道之本；常行慈悲心故，無有瞋心；常觀諸法和合生，無有自性故，則無癡心；愛念衆生，過於赤子故，無有惱心，不捨衆生，貴佛道故，不生聲聞，辟支佛心。

不動心者，動有二種：一者，外因緣動；二者，內因緣動。諸邪見，疑等。若常憶念一切智慧佛道，我當得是果報，故心不動。復次，菩薩應種種因緣利益衆生，飲食乃至佛樂以利衆生，常不捨衆生，欲令離苦，是名安樂心。亦不念有是心。菩薩樂法，名爲上首。法者，不破壞諸法相。不破壞諸法相者，無法可著，無法可受故，所謂不可得，是不可得空，即是涅槃，常信受忍，是名爲欲法。常行三解脫門，是爲樂法。

菩薩住是十八空中，不隨十八意行故，不起罪業，住四念處，乃至十八不共法，滅諸煩惱，集諸善法故，能爲上首，菩薩入金剛三昧等心，受快樂厭於世樂，增長善根，智慧方便故，於大聖衆而爲上首，若能爲大者而作上首，是故名摩訶薩。

爾時慧命舍利弗白佛言：「世尊，我亦欲說所以爲摩訶薩」  
佛告舍利弗，「便說！」

舍利弗言：「我見，衆生見，壽見，命見，生見，養育見，衆數見，人見，作見，使作見，起見，使起見，受見，使受見，知者見，見者見，斷見，常見，有見，無見，陰見，入見，界見，諦見，因緣見，四念處見，乃至十八不共法見，佛道見，成就衆生見，淨佛世界見，佛見，轉法輪見，爲斷如是諸見故而爲說法，是名摩訶薩。」

須菩提語舍利弗言：「何因緣故色見是見？何因緣故受，想

，行，識，乃至轉法輪見，是名爲見？」

舍利弗語須菩提：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，無方便故，於色生見，用有所得故；受，想，行，識，乃至轉法輪生見，用有所得故，是中菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力斷諸見潤而爲說法，用無所得故。」

舍利弗智慧與佛智慧懸殊，而所以效佛說「摩訶薩」，非欲於大眾中顯其智慧，高心故說；而舍利弗是逐佛轉法輪人，廣益衆生。是摩訶薩義所益甚廣，是故佛說已，舍利弗次說。復次，多人信樂舍利弗語，所以者何？以宿世因緣故，多發菩薩心。佛以大慈悲故，吾我心及根本習已拔。又法愛已斷故。如是種種因緣，故願聽。

舍利弗所言：我見及知者見者。佛見，菩薩見，諸衆生見等。及有無，斷常等邪見？五衆乃至諸佛法轉法輪等諸法見；是菩薩能斷是三種見故，當於大眾中說法。是三種見，無始世界來，習著入於骨髓。須菩提作是念：佛說五衆乃至諸佛法，是菩薩行，何以爲斷諸見故說法？作是念已，方問舍利弗，舍利弗答：無方便是菩薩欲行般若波羅蜜，觀色求定相，取色一相，生色見。與此相違，名爲有方便。是菩薩雖觀色，不生妄見，而能斷諸邪見。

爾時，須菩提白佛言：「世尊！我亦欲說所以爲摩訶薩！」  
佛言：「便說！」

須菩提言：「世尊！是阿耨多羅三藐三菩提心，與等等心，不共聲聞，辟支佛心。何以故？是一切智心，無漏不繫故。是一切智心，無漏不繫中亦不著，以是因緣故，名摩訶薩。」

舍利弗語須菩提：「何等爲菩薩摩訶薩無等等心，不共聲聞，辟支佛心？」

須菩提言：「菩薩摩訶薩從初發意以來，不見法有生有滅，有增有減，有垢有淨。若法無生無滅，乃至無垢無淨，是中無聲聞心，無辟支佛心，無阿耨多羅三藐三菩提心，無佛心。是名菩薩摩訶薩無等等心，不共聲聞，辟支佛心。」

（未完）





## 佛學與其他學科的關係

佛學（Buddhism）近年來在歐美已發展成爲一種專門學科，進行着嚴謹的科學研究。

佛學是根據佛教經典文獻，加以整理，比較，分析而成立的一種學科；但它不是孤立的學科，與其他學科如考古學，人類學，社會學，語言學，倫理學，史學乃至藝術均有所關連。其中最值得探討的學科計有宗教學，心理學，神話學及哲學等，這些學科與佛學關係非常密切。

茲將佛學與宗教學，心理學，神話學及哲學的關係扼要分述如下：

### 第一節 佛學與宗教學

佛教是宗教，這方面比較容易理解，茲將佛教所包含的主要宗教層次，分述如下。

#### （1）經驗的，神秘性的層次

宗教不僅包括教義，它還包括屬於絕對真實與價值之經驗，換言之，佛教很重視佛陀悟道的經驗，佛教信仰者也希望實現那個經驗——經由禪定而達到一種寧靜，超感的神秘性。

#### （2）教義的層次

佛教的教義就是佛法（Dharma），也就是說佛陀的教示，它使佛教的信仰者深信不疑。

#### （3）倫理的層次

所有的宗教都有倫理規範（A code of ethics），佛教對出家的僧侶有「律」（vinaya）的規定，對在家人也有倫理道德可供遵行，因爲道德訓練，可以淨化身、口、意，更能導致聖化的目標。

#### （4）宗教儀式的層次

宗教儀式是對象徵性的實體所做出的外觀（表）行爲，包括禮拜（worship）、祈禱（prayer）、奉獻（offering）等，如佛教信仰者禮拜佛像、菩提樹等行爲。象徵（Symbol）是指不用語言說出的，富有意義的一種符號，而宗教儀式便是對這種象徵所做的禮拜行爲，先有意義的象徵，然後才產生行爲與動作。

#### （5）神話的層次

神話對宗教來說是不可缺少的。宗教的深層部份，是理性不能觸及的，所以宗教儀式和神話可以幫助人們領悟宗教信仰的最深處。能使佛教聲稱爲最富理性的科學的宗教，但神話部份仍然扮演着一項意味深長的角色。（見本文的佛學與神話學）

鄭玉桂



## 第二節 佛學與心理學

一位西藏籍美國人名叫創已尊者 (Chogyam Trungpa)，他是一個重要的，爭論性的佛門人物。他說過：「佛學來到美國就變成心理學」。美國人對於佛教之富有精細的心理學內容，大感驚訝。一九五〇年代，美國人爲禪學 (Zen)，尤其被鈴木大拙 (D. T. Suzuki) 和瓦絲 (Allan Watts) 的作品所吸引。六十年代更有大量的年青人探尋東方宗教與坐禪技術，以此來省察內心，並求得心靈平靜。在七十年代，美國人對東方宗教研究的興趣可說是到達高潮，現在美國人逐漸地把佛教當作心理學來看待。有一羣逐漸擴大的美國心理學家和精神分析學家，是把佛學用來當作一種醫療心理學。例如一九八〇年四月「西部心理學會」(Western Psychological Association) 年會就有「佛學就是心理學」的座談會；五月「美國精神病學學會」(American Psychiatric Association) 也舉辦討論會，討論「把東方的方式應用到西方精神治療」。六月南加州克萊蒙特宗教學研究院 (Claremont Graduate School) 舉行「佛教心理學的治療」會議。一些心理學教科書如弗拉格與發特曼 (Robert Frager and James Fadiman) 合著的「人格與個體成長」(Personality and Personal Growth) 對「東方心理學」都有專章敘述。弗拉格與發特曼均爲「加州超個體心理學研究所」(California Institute for Transpersonal Psychology) 的教授，這是一個提供「東方心理學研究」(博士課程) 的學術機構。

在科羅多州博多 (Boulder, Colorado) 的創已也設計立「那洛巴佛學院」(Naropa Institute) 提供「佛教心理學」課程，每年也舉辦座談會，如一九八〇年「輝煌的神智健全」(Brilliant sanity)，一九八一年「精神病經驗，性質與治療」(The Psychothic Experience: Nature and Therapy)。

佛教「無我」的概念對於西方心理學的「自我」(ego) 直接面臨挑戰。西方心理學家自從弗洛伊德 (Sigmund Freud) 以來，都一向把「自我」當作心理健康的堡壘，一些心理治療學家也

都鼓勵病患建立「自我力量」(ego strength)、「自我鞏固」(ego integrity) 及「自我認同」。而佛教心理學家認爲「自我」是病態的。東西方心理學的看法可謂完全相反。」

根據佛教心理學的理論，禪定的結果能導致自我的消失，這在「阿毘達磨論」(Abhidharma) 可以找到學理上的根據。「阿毘達磨論」在一方面是「感覺」(perception) 和「認知」(cognition) 的理論，另一方面是「精神病理學」(Psychopathology) 的理論基礎。它具體的說明了心理活動的情形。「阿毘達磨論」在第五世紀時發展到達最高峯，「阿毘達磨論」羅列了健康與非健康的心理性質，這與西方的心理學不相矛盾。但「阿毘達磨論」更道出了可經由禪定的技術讓坐禪者導致心理的健康，所以有些臨床治療心理學的醫生也開始介紹禪定的技術給顧客去作實踐目標，在於從新的真實感覺中解脫出來。

加州大學 (Irvine 校區) 精神病學家瓦爾斯 (Roger Walsh) 說佛教心理學家對西方心理學家是一種威脅，因爲佛教心理學對自我的解釋是以否定方式的說法，所以西方心理學家都以正統的心理治療的思想來否定佛教心理學，像一九三〇年代心理分析學家亞歷山大 (Franz Alexander) 將佛教禪定稱之爲「人爲的緊張症」(artificial catatonia)。

西方心理學多少有點傾向於病理學，而佛教心理學則提供路標和工具。使人去培養寧靜的較高層次。佛教心理學若要在西方心理學界佔一席之地，還有待時關和實用上的普遍證實。

## 第三節 佛學與神話學

### 一、神話學概說

人類總是想辦法去了解某種事件發生的道理所在，舉例來說，太陽何以會升起？因何下落？地球是怎樣被創造出來的？人類如何起源？從何處起源？今天由於科學發達，上述大多數的問題，都能獲得圓滿的解答。但從前人類缺乏科學知識來解答這種問題，所以他們解釋事件時，都用大人物如上帝、英雄……等加以



解釋。這種故事稱為神話 (myth)，對神話做有系統的研究稱為「神話學」(mythology)。

早期人類的每個社會都發展出來一套神話體系，在他們的宗教生活上扮演極其重要的部份，神話大都是屬於宗教性的，其他的「民談」(folk tale)和傳奇故事 (legend) 則是屬於娛樂性質的，不信也可以，但人們却認為神話是神聖的，真實的，來加以信仰。

神話大部與神性 (divinity) 有關，人們認為神具有超自然的力量，但也具有人類的個性 (人格)，神也有喜、怒、哀、樂，經歷生死。有很多神話人物的神像人類一般，這就說明了社會的價值觀點，創造了神話人物的性質。

研究神話，可以提供我們每個社會對人在世界的地位問題有所了解，也可以讓我們知道每個社會如何發展出他們的習俗與生活方式。檢驗神話系統，使我們更了解個體與個體之間是在感情與價值的結合下形成一個團體。神話學更提供我們對偉大藝術、建築、文學、繪畫及雕刻作品的鑑賞。

神話可以分成「創造神話」(creation myth) 及「解釋神話」(explanatory myth) 兩類。「創造神話」是解釋世界的起源，人類如何被創造及神的出生等。早期的人類社會發展這套「創造神話」。「解釋神話」用來解釋事件演變的過程。

有些神話是透過特別「神」或「英雄」的行為來強調的。例如古代希臘特別強調「中庸」之道，於是希臘人便找到阿波羅 (Appolo)——純淨，音樂和詩神，做為理想的表現，大人物的神話，也同樣用來當作道德價值，這就是釋迦牟尼佛有很多神話的原因。

## 二、神話學的內容

### (一) 神話人物

神話人物 (mythical beings) 也有三類，第一類是「神人同形」(anthropomorphic)——anthropo 是「人」的結合辭，morphic

是「型態」的意思。第二類「神獸同形」(theriomorphic)——therio 是「動物」的結合辭，Morphic 是「型態」的意思。第三類是「人獸共形」如埃及的「人首獅身」(Sphinx) 便是。

### (二) 神話地點

神話地點 (mythical place)，主要是「天」、「山頂」、「地下」。人們相信神居於高處可以看清楚凡間。佛教的神話有很多都涉及「天」及「山頂」、「地獄」。日本的神話也牽涉「富士山頂」。

### (三) 神話象徵

神話象徵 (mythical symbol)，例如希臘把太陽象徵為神，埃及將太陽象徵為船。其他動物、人類、植物也可以用來表示概念和事件，有些人崇拜蛇為健康的象徵，因為蛇會脫皮，而變成更年青，更健康。有些藥草也用來象徵長壽，但「蘋果」卻變成「禁果」，因為亞當 (Adam) 和夏娃 (Eve) 偷吃它。

### (四) 比較神話學

將各社會文化的神話學拿來研究比較，我們可以獲得下列的結果：

① 屬類關係 (generic relationship)——神話基於共同的說法，如紐西蘭 (New Zealand) 的土著毛利人 (Maoris) 和古希臘人都說到地是從天分開出去的說法。

② 起源關係 (genetic relationship)——古希臘的「天神」(Zeus) 和印度的「天神」(Indra) 內容相似，使我們了解古希臘與古印度的文化，來自一個共同的文化——印歐文化 (Indo-European Community)。

③ 歷史關係 (Historical relationship) 相似的神話也在不同文化社會出現，顯示出他們有歷史先後的關係。

(未完)



## 道安大師的

## 「頓悟成佛」學說

佛的覺悟，不外乎「頓悟」與「漸悟」兩種。漸悟者，謂覺悟之過程，如登高山，須步步而進，不可躐等。頓悟者，謂覺悟之過程，如登高山，須一躍而登，不可躐等。道安大師之學說，以「頓悟成佛」為其核心。其學說之要點，可分述如下：

一、「緣起性空」：道安大師認為，一切事物皆由緣起而生，其性本空。此為大乘佛教之基本教義。道安大師對此有深入之研究，並著有《緣起經》、《中論》等書。

二、「般若智慧」：道安大師認為，般若智慧為成佛之關鍵。般若智慧者，即洞悉事物之真相，超越一切二元對立之智慧。道安大師著有《般若經》、《中論》等書，闡述般若智慧之奧義。

三、「涅槃境界」：道安大師認為，涅槃為佛教之最高境界。涅槃者，即超越一切痛苦、煩惱之境界。道安大師著有《涅槃經》、《中論》等書，闡述涅槃境界之奧義。

四、「三十七道品」：道安大師認為，三十七道品為成佛之途徑。三十七道品者，即四念處、八正道、三十七覺支等。道安大師著有《三十七道品經》、《中論》等書，闡述三十七道品之奧義。

蔡惠明

道生大師（三五—四三四）即竺道生，原姓魏，巨鹿（今河北平鄉）人，他是我國東晉南朝時代的著名佛學家，幼年從竺法汰出家，改姓竺。後又從鳩摩羅什大師譯經，成為羅什大師著名的弟子之一。他依據對佛教教義的獨特理解，把般若和涅槃學結合起來，提倡「法身」思想，主張「人人皆有佛性」。他的「頓悟成佛」學說，雖然在當時受到教內反對，但是不久却風行一時，傳佈很廣，而且對以後佛教的流行和佛教思想的發展產生了重要影響。

佛教東傳到三國時代，就其流傳的內容來說，可分為以安世高大師為代表的小乘禪學和以支謙、支謙兩大師為代表的大乘般若學，即空宗理論。前者偏重於修行，標榜默坐專念，求證「心專一境」的境界。後者則偏重於理論，致力於教義的研究和宣傳。到了東晉時代，般若學廣泛傳播，形成了「六家七宗」（據曇濟作「六家七宗論」，這是東晉時佛教般若學各派的總稱，指以

道安為代表的本無宗、支愍度為代表的心無宗、支遁為代表的即色宗，於法開為代表識含宗，道一為代表的幻化宗，於道邃為代表的緣會宗，共稱六家。本無宗又分出以竺法深為代表的本無異宗，因此共稱六家七宗。後來鳩摩羅什大師傳授「不真空論」、「物不遷論」、「般若無知論」。道生大師早年精通般若，後來又攻「涅槃」。於「真空」、「妙有」契合無間，獨立思索，有所突破，因而成為上接般若、下開涅槃，宣揚佛性說的一代大德。

據「高僧傳·竺道生傳」載，大師穎悟聰哲，傳思奇拔，年輕時就表現了不同凡響的才能，他「研味句義，即自開講，故年在志學，便登講座。吐納問辯，辭清珠玉，雖夙望學僧，當世名士，皆慮挫詞窮，莫敢洲抗。」大師中年雲游講學，他的佛教理論活動，大致可分為三個階段：（一）從習小乘一切有部：公元三九七年去廬山親近慧遠大師，謁見僧伽提婆大師，從學一切有



部的教義，共七年。（二）學習大乘般若中觀學：四〇四年他游長安於鳩摩羅什大師，和僧肇、道融、僧叡等一起學習大乘般若中觀理論，並參加「小品般若經」與「小品般若經」的翻譯工作。（三）提倡大乘涅槃學：四〇七年大師南返，把僧肇的「般若無知論」帶給慧遠、劉遺民。回到建業（今南京）就大力提倡涅槃學，深受宋文帝和名士王弘、范泰、顏延之等的敬重，「挹敬風猷，從之問道」。他將歷年所學的小乘和大乘經典融會貫通，圍繞着「法身」這一中心思想，別具見地撰述了一系列的論文（惜均失傳）。當時，他所闡發的新說，如「頓悟成佛」等曾引起佛教界內部的爭論。大師認為法顯所譯六卷「大般泥洹經」的經義不夠圓滿，提出了「一闡提也可成佛」，當時被斥為異端邪說，於四二八年所屬僧團甚致對他作出開除的處分。他被逼出走於蘇州與廬山。後曇無讖譯的四十卷本「大般涅槃經」傳至京師，經中果有「一闡提也有佛性，也能成佛」的記載，四象佛子於是衷心折服，給予很高的評價。盛傳大師在蘇州虎丘說法時，竟使頑石點頭。以後他就大力宣講「大般涅槃經」，對佛性問題發揮淋漓盡致，又對過去作的「法華經注」進行修訂和補充，進一步發展了「頓悟成佛」學說。

「本傳」稱讚大師「籠罩舊說，妙有淵旨」，說明他思想活躍，思惟敏捷，思路廣闊，在佛學上獨具見地。他一生著作很多，有記載而散失的有「泥洹經義疏」、「小品經義疏」、「二諦論」、「法身無色論」、「佛無淨土論」、「應有緣論」、「頓悟成佛義」、「佛性當有論」等。現能見到的有「妙法蓮華經疏」、「維摩經注」、「大般涅槃經集解」等，「廣弘明集」也曾收錄他「答王衛軍書」等書簡。

「本傳」還記載大師「孤明先發」，說他深入領會了般若實相的奧義，首先提倡「涅槃佛性說」以而受眾擯遣，他鎮定自若，堅信自己的說法與實相說不相違背，他認為涅槃學是釋迦牟尼佛的最高階段，如果僅停留在般若學階段是不對的。他在「妙法

蓮華經疏」的題解部份寫道。

「大聖（佛）示有分流之疏，顯以參差之教，姓於道樹，終於泥日（涅槃）。凡說四種法輪：一者善淨法輪，二者方便法輪，三者真實法輪，四者無餘法輪。」與這個次序相應的經典是「阿含」、「般若」、「法華」、「涅槃」。大師把「涅槃」放在高於「般若」的地位，就是主張經過般若學而歸結到涅槃學。

大師認為：體證、返歸實相就是佛，佛身即佛的法身。這樣就把般若實相學與涅槃佛身說結合起來。在小乘毗曇學中，「法身」是相對於「生身」而言的，佛涅槃後，「生身」不存在了，但佛的「功德」是永垂不朽的，佛所悟得的真理，言教合稱為「法」則永恆存在，這就是「法身」說的根據。大師又認為：宇宙實相和佛的法身都是無形相的，但法身具有感應能力，能變現為各種「化身」。

大師所講的佛無淨土，是和法身無色的思想一致的。他在「維摩經注」中寫道：

「人佛者，五陰合成耳，若有便應色即是佛，若色不即是佛，便應色外有佛也。色外有佛，又有三種：佛在色中，色在佛中，色屬佛也。若色即是佛，不應待四（大）也。若色外有佛，不應待色也。若色中有佛，佛無常矣。若佛中有色，佛有分矣。若色屬佛，色不可變矣。」

在他看來，分別淨與不淨，淨土和不淨土來形容，比喻佛的境界是不適當的。成佛乃是返本，與實相本體合一。一切眾生皆具佛性，而且「佛性我」者，即真法身。成佛並非離開自我而另有所立，也不是超絕眾生世界而別樹世界，因此也是無土的。在「妙法蓮華經疏」中，他說：「無穢之淨，乃是無土之淨。寄土言無，故言淨土，無土之淨，豈非法身之所托哉？」可見法身並不是寄托在淨土之上的。既然佛無淨土，為什麼佛經中又常講到

淨土呢？大師在「維摩經注」中解釋說：

「夫國土者，是衆生封疆之域。其中無穢，謂之曰淨。無穢爲無，封疆爲有。有生於惑，無生於解。其解若成，其惑方盡。始解是菩薩本化，自應終就。」就是說，國土是衆生的疆域，菩薩是爲了教化衆生，引起衆生的信仰而說佛有淨土。在這一點上，他與慧遠大師提倡往生淨土思想看來是對立的，但却是殊途同歸的。

大師首唱「一闍提也有佛性，也能成佛」是他的「佛性說」一個重要內容。「大般泥洹經」經文說一闍提不能成佛。經云：「如一闍提懈怠懶惰，尸臥終日，言當成佛，若成佛者，無有是處。」彼一闍提於如來性所以永絕，斯由誹謗作大惡業。「一闍提輩永離菩提因緣功德。」大師恰不以爲然。他認爲，實相就是法、佛，而且「亦以體法爲衆」，衆生和法是一體，所以佛、法、衆生都是同一實相。萬法既有法性，衆生也有佛性，一切衆生都有佛性，一闍提既然屬於含生之類，即同樣是有生命的，屬於芸芸衆生之列，何以唯獨他沒有佛性呢？後來，「大般涅槃經」譯出後，經文中說：

「如一闍提，究竟不移，犯重禁者，不成佛道，無有是處。……一闍提者斷滅一切諸善根，本心不攀緣一切善法，乃至不生一念之善，眞解脫中都無是事。」這麼應當說明的是大師說「一切衆生都有佛性，都能成佛」，並不是說不用修道就能成佛。佛性是成佛的正因，還需要有緣因。他曾作「應有緣論」，指出衆生有各種不同的緣因，佛出世感應而成道。「大乘四論玄義」卷六說：「生法師云：照緣而應，應必在智。此言應必在智，此即作心而應也。」也就是說，佛的智慧非同一般，既無心於彼，又能「作心」而感應一切，方便一切。但是佛的感應也需有緣。慧遠的「肇論疏」說：「生法師云：感應有緣，或因生苦處，共於悲愍；或因愛慾，共於結縛；或因善法，還於開道，故有心而應

也。」一闍提是以貪欲爲目的的人，佛就根據這種愛欲的惡緣和他感應，使他滅罪成道。

大師在涅槃佛性說的基礎上又提出了獨創性的「頓悟成佛」說。這一論說的概貌和特點是：（一）頓悟成佛說是對宇宙本體的體認，也是自我本性的直觀。慧遠在「肇論疏」中說：「生法師大頓悟云：夫稱頓者，明理不可分，悟語照極。以不二之語，符不分之理。理智盡釋，謂之頓悟。」劉虬在「無量義經序」中也說：「生公云：道品可以泥洹，非羅漢之名，六度可以至佛，非樹王之謂。斬木之喻，木存故尺寸可漸。無生之證，生盡故其照必頓。」（二）「頓悟成佛」說認爲悟法而體認本體人後，就能超出物質界和精神界外，而無所不在。大師在「法華經疏」中說：「此經以大乘爲宗。大乘者，謂平等大慧，始於一善，終於極慧是也。大慧者，就終以稱耳。」又在「維摩經注」中說：「一念無不知者，始乎大悟時也。以直心爲行初，義極一念知一切法，不亦是得佛之處乎？」悟乎法者，封惑永盡，髣髴亦除，妙絕三界之表，理冥無形之境。形既已無，故能無不形，三界既絕，故能無不界。」這裏講的大慧、極慧就是頓悟，頓悟也是大悟，頓悟也是大悟，在一剎那間，頓悟無生，知一切法，無不了然，進入成佛境界。大師的「頓悟成佛」說得到當代名士謝靈運的全力支持，特地寫了一篇「與諸道人辨宗論」表示讚揚。

頓悟說還得到宋文帝的極力提倡，召請大師弟子道猷、法瑗至京宣講。以後，宋孝武帝又繼續給予護持，一時般若衰落，涅槃大興。梁武帝也親自撰寫「製旨大涅槃經講疏」一百零一卷宣揚涅槃佛性說。唐代禪宗大盛，六祖慧能大師在曹溪大播頓門，可說是道生大師「頓悟成佛」說的思想並加以發展。此後大有「泯絕無寄宗」和「直顯心性宗」也是主張心性頓悟的。可見道生大師的佛學思想在我國佛學史上佔有着重要地位，值得我們學習與研究。



永懺樓隨筆之七十五

晚禱曲

創作佛教新歌曲的嘗試

佛教在音樂方面是向來不甚注重的，這可能是因為佛教是一個理性的宗教，佛理精微，重智慧覺悟而不重情感迷執，破五蘊而去六識，力求本性清淨而避聲色之煩擾。佛教的弘法，着重析理啟智，各別自修，不尚情感溝通或情緒發洩。亦不以感動人為手段。

佛教流傳的唱誦音樂，顯然是源於印度，累經年代加入了中國民族的音感而逐漸形成。在效用方面說，有利於進入禪定。這些梵唄對於已信佛的人具有一定的功效，但是對於接引一般大眾的作用甚微甚微！尤其是難以接引現代西化的社會人士。聽在一般人的耳朵裏，佛教唱誦並不是很能感動人的音樂。其實，佛教的唱誦，自有其特殊的優美。不過並不是可以雅俗共賞的。就等於日本的「能」樂，與中國的「崑曲」「秦腔」，這些都是各具強烈民族特色的藝術音樂，但是，究有幾人知音？

相較之下，基督教在音樂方面的成就是極其偉大的！可以

馮瑒

說，基督教（包括羅馬天主教與新教），今天成為全人類最大最受歡迎的宗教，固然因素很多——如：教義淺白，容易普及，多行慈善施濟，注重情感，以感動人為方法，而音樂的作用尤其功不可沒！基督教的音樂，既有歷代的音樂作曲家為之撰作莊嚴哀感的藝術巨大曲譜，例如：莫扎特作「鎮魂曲」(Requiem)，韓德爾的「神曲」中哈哩路亞一曲令人頓生崇拜上帝之心，貝多芬的「第九交響曲」末章大合唱，令人一聽立即感動流淚，感到宇宙與上帝的偉大。巴哈及舒伯脫的「聖母頌」，令人一聽就感動流淚心地淨化，立刻崇拜聖母馬利亞，瑪斯奈(Masnet)的「聖母瑪利亞」，第一句：「母親啊！請看我的心多麼痛苦正在流血啊！您的心也為我悲痛啊……」，曲調的哀傷，詞句的誠懇，感情的流露，任你是鐵石心腸也不由不流淚感動得要跪下來了。

基督教的聖詩與通俗的歌曲，是另一種感人的音樂，例如「聖哉三一歌」、「小小伯利恆」、「請聽天使唱歌聲」、「



東方三王歌」、「萬古盤石」、「與主同行」、「信徒精兵進行曲」……等等，都支支美麗悅耳，動人心弦，一曲「平安夜」，尤為千古絕唱，耶誕前夕，處處唱着「平安夜」，多少人為之感極泣下！成千成萬人都會被此曲吸引感動而接受了耶穌基督了。

就是天主教修道院內修士的唱誦，也都具有很大的音樂魅力，動人情感——雖然不是每曲都像華格納（Wagner）的唐豪瑟（Tauscher）僧侶山中合唱那麼感人，那一曲僧侶在山中呼喚被女魔迷惑的修士，情感真摯，愛心與道心並露，也是難得的一首千古絕唱！

我出身於西方基督教學校，對天主教修院也很熟悉，對於基督教音樂，我很熟悉。我怎樣不改信仰而仍然信奉佛教，不在本文討論之列。我對於基督教的音樂，可是佩服到極的，我常常覺得，基督教如此光大，音樂實佔了大半功效。如果沒有那許多感人落淚的音樂，不知道基督教今天是否會有如此普及全世界的盛況？

我又想到，假如基督教的音樂一直只固守原始的以色列音樂特色，那些歌曲，是否能夠如今天那麼廣為全世界接受呢？脫胎於猶太教的原始讚美詩，聽來也是毫不動人的，毫無情感，連我這個毫無地域觀念的音樂耳朵，也接受不了。我喜歡希臘、印度、中東、阿拉伯，亞美尼亞，埃及，西班牙，俄國，非洲，南美洲印加族……等各民族經過藝術再處理的土風音樂，可是也受不了以色列的猶太教唱誦和日本能樂，中國崑曲及秦腔，並不是說這些不美，而是它們都是未經過藝術處理的原始音調，很難引起共鳴，對於中國佛教的唱誦音樂，我也有一半這樣的感覺，當然佛教唱誦，對我而言，又比以色列猶太教的唱誦悅耳一些。但是，總有一些奇怪的感覺，覺得兩者好像有些近似，或者是兩三千年前佛教傳入中東，留下了影響，或者是猶太教影響了印度佛教唱誦？沒有下過功夫去追溯。美索不達米亞地區古代宗教唱誦，都是單音字句，音感也酷

似佛教唱誦，這些都令我大惑不解，無論如何，我覺得佛教不能靠唱誦去感動教外人士，就如同猶太教的唱誦不能感動非猶太人一樣。在對於接引現代社會衆生方面，力量是非常非常微弱的。

基督教今日的優美音樂，是經過千多年來逐漸發展改善的結果，不是一蹴而成。想當初亦經過很多艱辛才掙脫猶太教的單調粗糙唱誦而逐漸創出優美藝術化的和聲合唱來，更進步到由學院出身的音樂作曲家寫出偉大的音樂，推動以音樂感人的傳道方式。

反觀我們佛教，唱誦是寺院必須保存的傳統單調枯燥唱誦，那不必多說了。固然也有其原始樸實之美，亦有其固守的理由，但是這是未琢之璞，不是人人可以一聽就感動的，除非已經信了佛，或已有了初機興趣。若圖以唱誦的單調來求禪定則有效用，若求以它來接引世界人士，恐怕很難了。

基督教音樂的成功，因素很多，其中之一，無疑是它擺脫了原始誦念形態，而進入了藝術領域，它的音樂已經不再是以色列的民族原始土風，而是超出地域民族的藝術歌曲，是國際性的，世界性的，使任何民族的人聽來都覺得悅耳感動。每一個民族各有其文化背景，亦因此而各有其不同的「音感」——即所謂「音樂感情」的「偏愛音調」，舉例說：日本民族偏愛「死階」（畧為有別於西洋古典音樂的「短調」），歌曲都是嗚嗚咽咽的，哀愁的，聽來已經夠悶人心煩了，不幸地，台灣的流行曲時代曲，一窩風摸倣日本歌無病呻吟，又加上中國人本來的音感，又加些美國流行曲，變成了「四不像」，聽了叫我心煩心悶得更甚，開了電視，一聽見台灣片的插曲，就心頭沉重，有時還會有反胃的感覺。恐怕並不是我個人的偏見吧？很多人都與我有同感。當然台灣有很好的作曲家，但是好曲子總是太少發表了，電視電影插曲大多數庸俗肉麻，叫人受不了。但是，相反地，美國電影，縱然未必是好片，它的音樂插曲却往往很感人。舉例說，多年前的一部蹩腳的所謂文藝片「生



死戀」，劇情不好，演得不好，可是主題曲一直風行至今，另一部劣片「愛情故事」，一無可取，却被作曲家法蘭斯·黎伊所作的主題曲帶起，成為名片，曲子唱了幾十年亦未衰，說音樂是美國西部片的最大功臣，更不算過份？中國人拍的電影，很少有那樣的超級音樂，配樂往往太過份自錮於原始的民族音樂偏愛音調，而未予以藝術提煉。中國影片始終打不開世界市場與美國英國抗衡，音樂的薄弱，恐怕是主因之一罷？

從佛教音樂扯到基督教音樂，又提到電影音樂，離譜吧？不然！他山之石，何妨參考呢？從這些非佛教的音樂來觀察，就可見音樂的效用至大了！某次，我與一位佛教人士談起，他說：「音樂要來幹嗎？我們佛教不需要音樂的，凡是聲色，都是魔呀障礙呀！」。饒我怎樣勸說，希望以他的地位和陣容來發展佛教音樂，他都不採用，他自然有他的見解，但是，顯然他並未懂得音樂並不是「聲色之娛」那麼簡單，也更不知道音樂對於普及接引的重要。

我覺得，佛教若要普及接引全世界眾生，是有必要運用音樂的，而且不能只靠傳統的唱誦單調音樂。傳統唱誦固然必須保存，更應予以發揚，普及的佛教內涵歌曲或民謠，也應多多創作推廣。當然最好就是多培植一些藝術音樂人才，鼓勵他們創作佛教歌曲，民謠，甚至於進一步創作偉大的佛教交響曲，大合唱，我希望在創作時，雖然一定要保存佛教色彩和民族風格，也不宜太執着於太濃重的民族音樂偏愛音調，黃梅調聽在中國人耳中美極，甚至曾有薩教授撰文稱之為世界上唯一最完美的音樂，但經過二三十年始終也打不進世界，除了台灣，沒有很多人喜歡聽它。這說明某一民族的音樂偏愛，未必能為全世界接受。佛教音樂創作者，似應留意此一點。必須運用佛教色彩與民族風格，而予以藝術提煉才行。也許有一天，佛教也會出現可以比美「哈里路亞」大合唱，「聖母頌」「平安夜」一類偉大的歌曲。

說到提煉，當然這不是容易的事，提煉得好，黑人的靈歌

會昇華為如今感動全世界的「念故鄉」（德沃札克作新世界交響曲第二章主題曲），那麼簡單，精純，335——32——23532——已經蘊藏了無限的感人落淚力量。蘇格蘭民謠「我思念你」，被藝術提煉後，成為天主教最感人歌曲之一「奇異的恩惠」（Amazing Grace）充滿虔敬和崇高聖潔，愛爾蘭童謠改編成為「噢丹尼男孩」（Oh Danny Boy），誰聽了不感動？

印度的一首民謠，經過藝術再處理之後，成為由「航行者」太空船攜帶對太空播放，代表地球人類歌聲的音樂，伏爾加船夫曲本來是航夫叫喊的苦哼名曲，「老人河」原是美國南方黑人民謠……例子多得勝枚舉。這些素材，若不經藝術提煉，怎有如此成就？

印度民族富有於音樂遺產，中國民族的音樂資源並不遜於任何民族，佛教的音樂，建基於中國和印度這兩民族的音樂之上，為什麼會變成這樣沒有生氣？真是難以理解！可能是因為太不注重音樂，甚至有些輕視音樂，認為五聲不宜入耳。因而沒有人去發掘這些未琢之璞來加以藝術提煉，真是太可惜了！我認為，佛教要向全人類弘法，除了說法講經和多做慈善公益的濟度事業之外，也應發展佛教音樂，用音樂作為接引大眾的工具，不可仍認為音樂也是魔！

佛教唱誦之中，其實只須加以藝術再處理，配上四部或更多部和聲合唱，削減一些不必要的拖泥帶水的「裝飾音」，「倚音」而予以單純化，再配上現代樂器伴奏，那效果就完全不同了。必須要精純，簡單，容易唱，容易記憶，才容易被大眾接受。這些小小的改良，其實並不妨礙傳統唱誦主體曲調，我多次企圖請某些佛教道場試用，不幸都沒有一個肯接受的。

我的用意並非斗胆改革傳統，只是希望予以美化及現代化。既然都已徒勞無功，我也就不敢再提了。只好退一步，（或

者可說是進一步？）來嘗試創作佛教歌曲——供給青年人和學生平時演唱的，或者也可供給聲樂家作為藝術歌曲演唱的。我的作曲是自修的，我從未進過音樂學院，我自己摸索着，也曾寫過交響曲和鋼琴協奏曲，自然我不能跟學院出身的音樂作曲家相比，自然我也必有許多樂理錯誤，但是我對音樂的興趣不減，自知沒有天才，也自知力有不逮，等於是拖牛上樹，我也還是要嘗試創作音樂的，更願創作佛教的新歌曲新音樂，能不能為大眾接受，在未可知，但我將會不斷寫下去的。自己未必能有成，也希望拋磚引玉吧！

多年來的創作佛教歌曲的心願，都因太忙碌而未果，拖延了太久，積壓在心中，極不舒服，（這是我向觀音菩薩許過願，一定要實踐的），今年（一九八五年）一月初，我決心開始實行，就把文章擱下來，都不寫，花了一個多星期，終於寫出來了，我的第一首佛教歌曲「晚禱曲」，修改了多次，重寫了四次，才定了稿。

這首「晚禱曲」，在我心中孕育了多年，也可說靈感得自佛寺的唱誦，上大供的唱誦中有一句讚頌的音調，在我心中衍化成這一首藝術歌曲。我摒棄了原有旋律的過多裝飾音及倚音予以提煉美化，獲得了「晚禱曲」的主旋律，這是很富於情感感的歌曲。我予以簡單的四部和聲，配上鋼琴伴奏譜子及鐘聲前奏及尾聲。詞意都很簡單明白，不用深奧的佛學字眼，只用虔誠的詞意和豐富的情感，在形式上，恐怕不很像一般佛教歌曲，音感上，可以聽出有中國色彩的來源，但仍是很西化的，是已經盡力提煉過的，並不是原莊的中國歌曲了，我另外又將中文歌詞譯成英文並列，不過，並非直譯，只是取一點大意而已，為了遷就曲子，不得不犧牲一點英文字數以方便演唱。

這首拙作，在溫哥華已有些友人叫過我在鋼琴上試奏（我沒有嗓子，唱不出歌來），當時大家都很感動，連一位男士在內，眼中都紛紛流下淚水來了，有些女士竟飲泣不勝，跪下來（這都是實情，並非自吹自擂。）大家就都促我快寫出來發表，一位女士竟說：「這是佛教的『聖母頌』啊！」，大家跟着

我的琴唱，唱得個個都泣不成聲了。

我怎敢比巴哈或瑪斯奈或舒伯特？我只是個自修的外行作曲者而已，可是友人的過當鼓勵，怎能不令我鼓舞呢？現在我已將此曲寄呈「內明」月刊，請求發表，作為我的微末誠心向觀音菩薩還願，也盼從此拋磚引玉，有更多比我高明的作曲家們發心多寫佛教歌曲，給青年朋友們唱唱吧！請讀者們多多指教！

我另外正在採用中國古調寫幾首佛教歌曲，也更希望有一天能寫出可比擬「哈利路亞大合唱」和貝多芬第九交響曲大合唱等模式的佛教歌曲大合唱來，決心我是有的，那怕還須寫十年，我也會做到。沒有天才應該不是絆腳石。作得不像樣，那是另一件事了，誰來替我發表那麼大的曲譜呢？這倒是一個困擾我的問題。

註：下期本刊續刊出馮馮作曲的「晚禱曲」

編輯室

（上接第44頁「虛雲和尚」）

依老衲觀察，你在五十六歲之前是自度，五十六歲之後，才能廣度衆化，大弘佛法。」

德清道：「還要等十年？到時年老了！」

了塵笑道：「我八十多，尚不敢言老！你將來，任重致遠，豈可言老？」

德清又問：「文殊菩薩是古佛再來，曾為世尊師祖，何以為協助世尊而居於左侍之位？」

了塵曰：「文殊菩薩，觀音菩薩，彌勒佛，普賢菩薩，均是亘古之佛，各已劫歷無限僧祇劫，為濟世普度衆生而再來，豈斤斤計較於名位？名位乃俗人之觀念也，非佛菩薩之所計也。而況，世尊亦是亘古之佛再來，各佛世世互為師弟，互為輔助，吾人不應以世尊說法時之一時名位而計較之！所謂萬佛歸一，萬法歸一，萬佛互尊，豈有世俗尊卑之分？」

（未完）



虛雲老和尚法相



## 虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

丐丐

（續上期）

知客僧說：「我也知你是誠心，但是本寺主持，向例不見客。你若要見他，須待六月大佛會，到時人人都可見到他；聽他講經的，現在却不能見他。」又說：「香客越來越多，我們管事的人，忙不過來呢！失陪了！」

果然又是大批香客湧到，真是人山人海，把一座肅靜的佛寺，吵得像鬧市，衆人上殿燒香拜佛，滿殿香煙瀰漫，衆人亂拜亂跪，又擠來擠去，亂作一團，那些知客執事和尚，團團轉，笑臉迎賓，也忙着侍候香客簽香油寫緣簿，收銀子，說是佛殿，也變了座市場差不多。

德清悄然退下，自去朝拜十大寺，他拜遍了中台各寺，每到一處，都打聽文吉下落，也都無人知道，他在各寺也沒看見乞丐，在江南富庶之地，名山大剎外面，總有些乞丐流連向香客討錢，這五台山處處偏僻，香客雖多，不及江南，而且軍方在出入要道設了關卡，不准閒人入山，各寺又不佈施，哪得乞

丐來此？

德清不知情由，只顧盼望得遇乞丐可以打聽文吉，他走遍了中台各寺，都不遇一丐，問香客，人人都搖頭，問僧人，也都說從未見過如此形貌的老叫化，德清覺得奇怪極了，也感到十分悵惘。

拜了又半個月，德清三步一拜，登臨中台峯的峯頂，上面有一座小湖，湖水清澈好似水晶，水寒如冰，池邊有碑曰「太華池」，附近有一座石塔，有座精舍，四面都是褐黃巨石，毫無樹木，望向東西南北四座峯頂，亦都是同樣地並無樹木，形如平台，恰似五座蓮台浮於雲霧大海之中。那雲海飄渺流動，襯得五座蓮台好似在漂浮動盪，山下什麼都給雲海遮蓋了。

德清不由不讚歎，此境崇高超塵奇偉，與普陀又不相同，不登五台，不知世間有此奇麗景色！看那峯頂的千丈寒巖，萬年積雪，石橋橫鎖，佛寺樓閣凌空，懸居危崖！山無樹木，益顯巉危嶙峋！

他感覺好似已經在雲端上行走，他幾欲張臂飛翔而去！他拜到那座懸崖精舍，只聞裏面有木魚聲聲，梵唱陣陣，又有檀香嬈嬈，令他心內明淨，充滿法喜！

他在階前下拜，不敢擅入。裏面出來一位老僧，看見德清參拜正堂佛座，就慌忙還了個偏禮，禮畢問道：「禪師是從哪裏來的呢？」

德清說：「弟子德清，從南海普陀，三步一拜來朝五台山，以報親恩。」

老僧驚訝道：「禪師從南海三步一拜來此，走了多久？」

「三年多了。」

老僧說：「真乃難能可貴極了！老衲了塵，今年癡長八十二歲，出家七十年了，也從未聽過有人這樣三步一拜，從南海拜來的，禪師願行真乃可敬！快快請上來休息，用點齋飯吧。」

德清拜謝，老僧叫小沙彌備了供奉，自己陪德清用飯，一面問德清萬里拜香的經歷。聽他說罷，越發敬佩。

老僧聽到德清述及文吉拯救的情由，就合掌唸佛說道：「老衲猜想，此位文吉先生，絕非平常乞丐，老衲在五台山六七十年，情形熟悉，本山各寺向不佈施乞丐，亦不准乞丐流連，此地貧窮，乞丐不能容身，故此五台山素無乞丐，更無文吉其人，此位文先生，屢次在你急難時現身及時相救，老衲猜想，他必是文殊菩薩化身來救你的！文殊菩薩憐你為報母恩萬里拜香，特地救你苦難呀！這位文殊菩薩，也是和觀音菩薩一樣，救苦救難的。」

德清思之，頗然其說，乃合掌誦念，望空拜謝文殊菩薩不已。

老僧又說：「這五台山的南台峯，距此地中台約八十里，南台峯頂周圍三里，峯頂有金蓮日菊與佛鉢花，燦爛如錦，故又名錦繡峯。是相傳文殊菩薩示現之處，禪師你何不登南台一拜呢？」

德清喜道：「得蒙指示，自當往拜，弟子亦曾閱及華嚴經菩薩住處品云：『東方有處，名清涼山，從昔以來，諸菩薩眾於中止住，現有菩薩文殊師利，與其眷屬菩薩一萬人俱，常在其中說法，……』故我知五台山是文殊菩薩道場，但未知其詳，今得吾師指示，知是萬幸！」

老僧說：「正是此地！文殊師利法寶藏陀羅尼經曰：『爾時，世尊告金剛密迹王菩薩言：我滅度後，於北瞻部洲，東北方有國，名大振那，其國中有山號曰五頂，文殊師利童子遊行居止，為諸眾生于中說法，』即是指此座五台山了。」

德清道：「弟子聞文殊菩薩乃九代祖，又聞文殊與普賢菩薩同為世尊脇持，未知孰說為正確呢？尚冀長老指示！」

了塵老和尚說：「法華經序品：往昔日月燈明佛未出家時有八子，聞父出家成道，皆隨之出家，時有一菩薩，名妙光，佛因之為說法華經。佛入滅後，八子皆以妙光為師，妙光教化之，使次第成佛，其最後之佛，名燃燈。妙光即文殊也。『依法華經之言，則文殊菩薩居八代之首，燃燈古佛乃釋迦之師，故此，文殊乃釋迦如來九代之祖師，又：法華文句記曰：『經稱文殊為法王子，於王子中德推文殊，諸經中，文殊為菩薩眾之首席。』又說道：『文殊菩薩，為助世尊之化，而自願屈居為世尊之協助左侍，專司大智慧，司一切之如來智慧，無相之智德不染着法，故此胎藏界之文殊，左手持青蓮，能斷煩惱！金剛界之文殊，右手持利劍，乃智慧之劍。青蓮花象徵不染着諸法三昧，以心無所住，故即見實相！大利劍斷一切眾生煩惱！理趣經曰：『文殊以自劍揮砍一切如來！』，同釋曰：『智增上菩薩用四種文殊般若劍，斷四種成佛智能所取障礙，是故文殊現揮劍砍四佛臂也！』。文殊菩薩騎獅子，獅子以表大智慧之威猛。」

德清問：「又見文殊菩薩坐白蓮台，是何緣故？又見五髻之像，童子形，僧形……」

了塵說：「金剛界之文殊，騎獅子，胎藏界之文殊，則坐白蓮台，文殊形像，以五髻文殊為本，五髻代表五智五佛，



童子形象徵天真本性也。文殊亦有乘孔雀之像，以童子形乘金色孔雀，亦有呈現僧侶形的，皆是文殊之千百法身之一，各有象徵意義，以茲教化，其實均是同一位文殊菩薩也，亦即等於觀音菩薩之有千種萬種化身度濟救苦。……文殊現僧形者，因助世尊，而世尊法中，無分別菩薩與僧家，一律平等，是故，古佛文殊，古佛彌陀……等先賢古佛亦均現僧形，入聲聞眾次第而坐……」

德清道：「文殊菩薩為古佛再來，經論之中，除開法華經，尚有其他述及否？」

了塵說：「有，有，不勝枚舉，例如：首楞嚴三昧經下曰：『過去久遠無量無邊阿僧祇劫，爾時有佛，是龍種上如來，得阿耨多羅三藐三菩提，壽命四百四十百歲，度天人已，入於涅槃，即是文殊師利法王子也。』又，智度論亦有提及。菩薩瓔珞經四曰：『過去無數阿僧祇劫有佛，名大身如來，今之文殊師利是也。』」

德清問曰：「持念文殊菩薩求大智慧，應如何念？應治何經？」

了塵說：「文殊菩薩所說經典繁多，畧舉數種：文殊般若經，文殊師利法寶陀羅尼經，文殊師利涅槃經，文殊發願經，文殊淨律經，文殊最勝名義經，文殊問經——此經分別大乘諸戒，屬大乘律藏，又有文殊行經，顯示阿羅漢之義，又有文殊發願經，文殊問菩提經，文殊佛土莊嚴經，文殊說不可思議界咒功能法經，文殊說般若波羅蜜經，文殊秘密心真言，文殊六字咒，文殊說真言密行之金翅鳥王經，文殊宿曜經——則是說天象宿曜……凡此皆是我等出家人應學之經。」

德清喜道：「弟子願從長老學習文殊諸經，未知長老肯垂教否？」

了塵道：「你萬里三步一拜抵此，又蒙文殊菩薩靈感加被，老衲怎敢不盡心相授？」

德清大喜，慌忙叩拜。

了塵說：「你就在此住下些時，我為你專講文殊諸經便是！首先，我教你基本的修法，先從文殊一字真言起，即是恭念文殊一字真言，此一字能成就一切事業，悉能圓滿所有善法，你將來弘法任重，你須學此文殊一字陀羅尼法，此一字，即是合『吽，洛，咄，焰』四字而成。然後，我教你文殊的五字真言，即是『阿，羅，波，捨，那』五個梵音——你必須學會梵字，唸時方不致有誤，之後，我教你文殊六字真言，即是：『閻，婆，計，陀，那，摩。』六個梵音，你休小看了此六字！此六字若每日持誦七次，決可消除罪孽，若每日咒誦一百零八遍，命終時得見文殊菩薩。」

又說：「又有文殊八字真言，即是：『唵、惡、尾、囉、吽、佉、佐、洛，』等八個梵音，此八字文殊法，本於文殊寶藏陀羅尼經，常念可免災禍刀槍，以上諸咒我都傾囊教你！」

德清大喜不置，拜伏在地，稱謝不已。

了塵老和尚說：「無須多禮，快請起來罷。」

德清說：「多蒙長老傳秘法，弟子感銘五中形之於外。」

了塵笑道：「其實，佛法平等，遇者均施，何秘藏自珍之有？佛言秘密教者，不外是指意會之意，並非真是秘而不傳，可笑有些和尚，對於佛法，稍有一得，就珍藏不授於人，自謂是最極之秘法，此念實已有違佛法普度之意了，老衲不是那等人，你萬里拜香，誠感天地，我豈可不體佛心來成就你？我是行佛心，理所當然，你不必太多禮的，只盼你將來普度萬人信佛，多弘佛法！」

「弟子出家，周遊求學，亦是為了充實自己修行學問，將來薪火相傳佛法下去的。說到普度眾生，則是心有此願，却報効無由，正不知何時才得展志？」

了塵曰：「你將來自有所遇，機緣一到，水到渠成，目前不必心急，但勤精修行，多所參學便了，（下轉第41頁）





香港佛教僧伽會

## 第十五屆剃度法會

七月六日起在妙法寺舉行

香港佛教僧伽會主辦之第十五屆剃度傳戒法會，已定於七月廿八日至八月三日

，仍假座新界青山道22咪藍地妙法寺舉行，參加者食、宿、衣袍等概由該會供給，不收任何費用，惟以名額有限，請從速報名，以免向隅。索取申請表格及報名地點：九龍界限街一四四號三樓，中華佛教圖書館。

## 台「慧炬」代辦七三年度第二學期獎學金申請

一、申請資格：凡在公立大專院校（五專三年級以上）肄業學生，具有下列條件者均可申請——

- ①上學期學業成績七十五分以上，操行成績乙等以上者。
- ②研究佛學而有心得，按時提出論文者。——「儒佛獎學金」、「才氏獎學金」、「周振德獎學金」、「許金隆獎學金」及其他等獎學金，可選擇儒佛二家方面論文，「楊管北、賢哲、慈暉」等獎學金，以清寒同學為對象。「康年獎學金」以教育學系、醫學系、新聞學系、法律學系等為優先；「報親恩獎學金」由各院校社團推薦，說明行孝具體事實即可申請；「馮杏芬獎學金」，限公立大學碩士班博士研究生。「張本立獎學金」則限大專大眾傳播科系。「朱世龍獎學金」限於淨土經論。「太子建設獎學金」以土木、建築工程學系之清寒學生為對象。其他各項獎學金所需論文，均以闡揚佛理為限。
- ③如論文內容特別充實、而確有卓見者，可不受學業成績之限制。
- 二、申請資料：①申請表一份（函索即寄，附回郵信封、書明姓名及地址，逕洽慧炬雜誌社）。
- ②學業及操行成績證明書各一份。
- ③在學證明書一份（申請清寒獎學金者需另附全戶戶口謄本及清寒證明書各一份）。
- ④自傳一篇（三百至五百字）
- ⑤論文一篇。題目自定，依下列五項準則任選其一——

甲、由佛教經論中選擇一品一節或一偈一句為論題研究之範圍，將其內容含義深切鑽研，儘量發揮意見。乙、就平日所學修齊治平之道與佛家理論、精神等融會研究，發揮其精義。丙、就佛法與自然科學、人文科學

間之關聯性深入探討，闡發個人研究心得。丁、以散文、小說或短篇劇本方式寫作亦可，但內容須符合提倡善良風俗，又有振奮人心與佛理相印證，鼓勵積極向上之寓意或精神者。戊、胡氏獎學金限以「讀父母恩重難報經後感」及「我的行孝事蹟」等題為撰寫範圍。

⑦論文之字數不得少於二千五百字，以四千至五千字為最佳。凡引用他人文字，希能先對照原文，只取其中與本文有關部分，以引號標出；引錄之後，如有艱深名相或文字，均須加以解釋或闡明，並在文末註明著者、書名、章節或頁數。文中有關其他學科的專門術語，亦須加以解說或附註。如抄襲舊作、譯稿或請人代筆者，一律不取，論文無論得獎與否，概不追還。

⑧來稿請用六百字標準稿紙書寫，影印本無效，並加裝訂。末頁註明院校、系級、永久住址及現在通訊地址。上列二十九項獎學金共二〇〇名，如因額滿未入選者，本社均酌贈書籍為酬。

三、申請日期：①限於七十四年四月十五日以前，將申請表、證件、連同論文，一併寄台北市建國南路一段二七〇巷十號，慧炬雜誌社收。外埠以郵戳為憑，逾期恕不受理。

②每人以申請一種獎學金為限，獎金自一千元至一萬元不等，經評審通過，即發給。

## 果通法師圓寂

香港佛教僧伽聯合會副秘書長，西方寺菩提佛學院教務主任、普明佛學會監督果通法師，不幸於本（四）月十四日中午，於香港養和醫院因病逝世。法師原籍山東汶上縣人士，俗名蔡韜，現年六十五歲，戒腊十二載，曾任台灣佛教智光職業中學校長，於一九七三年來港，依覺光法師披剃出家，同年受戒於寶蓮禪寺。自出家後，即努力推動香港佛教青年教育事業，參與香港佛教聯合會及僧伽聯合會會務，於宏法利生事業，不遺餘力。經常撰文發表於佛教刊物，並有「普明文存」及「人為甚麼要素食」等書流傳於世。

## 佛光山福山寺傳戒通告

為祈求世界和平、護國牖民，暨慶祝本寺落成佛像開光，特恭請佛光山星雲大師傳授在家五戒，菩薩戒法。時間為國曆七月十三至十九日即農曆五月廿六日至六月二日，地點在佛光山彰化福山寺。

受戒資格：凡皈依三寶，思想純正，無不良嗜好之在家男女二眾，皆可報名參加。

報名由即日起至六月廿日止，簡章、報名表函索即寄。報到日期由國曆七月廿日（農曆五月廿五日）。人數一百廿名額滿截止。費用全免，縵衣由本寺結緣。但要攜帶黑色海青、身份證、隨身換洗用品，棉被免帶。交通



指引：從彰化火車站前乘「彰化客運」往草屯、南投方向，於「安溪路」下車，步行約五分鐘即到。  
附註：傳戒期間，歡迎設齋供家，隨喜結緣。  
佛光山彰化福山寺謹啟

## 馬來西亞佛學院招八五年度

### 高初中及深造班新生

本院為全馬唯一研究佛學之最高學府，以培植宏揚佛法及住持寺廟庵堂人才，不論在家出家，同時兼收。除研讀佛學外，對華英巫語文暨簿記數學等科，並予兼顧，以增謀生技能。

本年擬招收初、高中及深造班一年級新生各四十名。不論在家出家青年男女，均須志行純潔，體格健全。

一、普通小學六年級以上或同等程度，年齡不超過二十一歲。曾在本院附設函授班修完單科組一年級獲得修業證書，或曾參加馬來西亞初級佛學考試優等者。入學測驗科目，華英巫文及普通小學常識（小學畢業有證件者免考）。

二、普通初中以上或同等程度，年齡不超過二十四歲。曾在本院附設函授班修完全科一年獲得修業證書，或曾參加馬來西亞中級組佛學考試成績優良者。入學測驗科目，除華英巫文外，佛

學以佛總教育宏法兩組合編佛學入門手冊為準。  
三、本院高中畢業生，普通高中畢業或同等程度。曾參加馬來西亞高級佛學考試及格或在本院附設函授班修完全科三年獲得修業證書者。入學測驗科目，除華英巫文外，佛學以方倫居士所編高級佛學教本為準。

四、本院學生，一律免繳學什費，各科書籍講義，均由本院免費供給。外地女生一律免費住宿本院女生宿舍，膳費每人每月四十五元。男生一律外宿，須自預先安排住在寺廟或妥適人家。在宿居住之男女生，一律走讀。深造班學生，除享有本條以上三項免費外，凡家境清寒成績優良者，一律可申請獎學金，每年六百元，並於畢業時，協助其尋覓適當工作。

地點：馬來西亞車水路一八二號三樓馬來西亞佛學院。日期：由一九八四年十月一日起至一九八四年十二月十五日止，每日上午九時至十二時（星期日及公共假期除外）。報名表可親自來取或函索。繳回報名表時，應附呈親寫自傳一篇，字數深造班新生為五百字以上，高中班新生三百字以上，初中班生二百字以上，同時均繳半身照片（二寸）二張。

開學日期：一九八五年一月二日星期三

（學生應於開學前二日報到）

### 捐款鳴謝

|            |              |
|------------|--------------|
| 蕭勁居士       | 港幣780.00元    |
| 李子文、李孫文英居士 | 港幣500.00元    |
| 李城璧居士      | 港幣500.00元    |
| 張之璿居士      | 港幣500.00元    |
| 靈峯般若講堂     | 港幣200.00元    |
| 南洋佛學書局     | 港幣200.00元    |
| 劉逢吉居士      | 港幣200.00元    |
| 李德遠居士      | 港幣100.00元    |
| 李鎮芳居士      | 港幣100.00元    |
| 林永安居士      | 港幣100.00元    |
| 蕭獻程居士      | 港幣100.00元    |
| 林平麗居士      | 港幣50.00元     |
| 沈大永居士      | 港幣150.00元    |
| 王重民居士      | 港幣300.00元    |
| 妙法寺        | 港幣7,206.60元  |
| 總計         | 港幣10,986.60元 |

### 一五七期收支報告

#### 一、收入：

|        |              |
|--------|--------------|
| 捐款項下撥入 | 港幣10,986.60元 |
| 發行收入   | 港幣2,366.00元  |
| 總計     | 港幣13,352.60元 |

#### 二、支出：

|     |              |
|-----|--------------|
| 印刷費 | 港幣8,063.80元  |
| 稿費  | 港幣2,300.00元  |
| 郵費  | 港幣1,588.80元  |
| 什費  | 港幣1,400.00元  |
| 總計  | 港幣13,352.60元 |

內明雜誌社謹啟

出版人：內明雜誌社  
社長：釋敏智  
發行人：釋金山  
主編：沈九成

社址：香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Mu 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.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,

215/1 Puppar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 中山北路六段231號二樓大華出版事業股份有限公司

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, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 Southill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,

Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五七一六五四

佛元二五二九

中華民國七四年

五月一日出版

每冊定價港幣肆元



[illegible]



早歲識陳香師曾聞知今弘一大師為人心竊首  
之顧我之所以慕師者正從師今日視若敝屣之  
棄之重也悲鴻不佞直至今日尚沉酣于色相之中  
不能自拔於五六年 前且懇知友為師書於法  
根之人日以感溺愧于師書中微示未能領悟  
民國廿八年夏廣洽法師以紀念弘一師誕辰  
為造象欣然從命就吾所能竭吾弩鈍于師之  
知不覺之中以答師之唯一因緣良自喜之幸  
愧即此自度微末之藝尚未能盡全力詣其極  
也

廿六年初秋悲鴻重寫請書於北平寓齋