



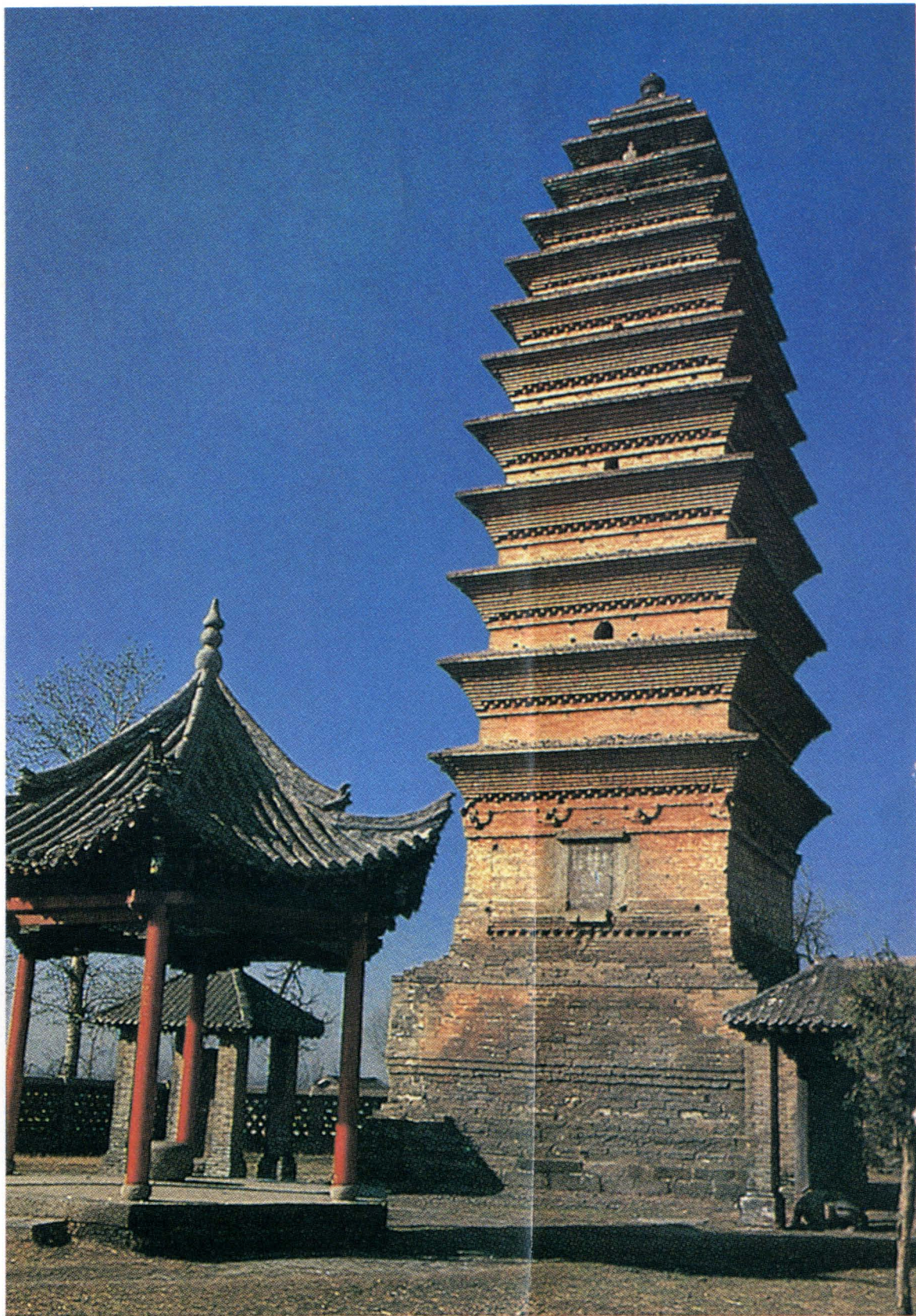
大佛殿

内月

164

集漢穀城刻石字





△白馬寺齊雲塔



新太陽系的陸續發現印證

佛說宇宙超越時代

馮馮

言亦未來之難見中，據其言更之由科學發展，
世界並非無限空間的無限，科學一世紀以來，
天外有天，並非新觀念，早在兩千六百多年前，佛陀在世講
示阿含諸經時，早就以數百萬言剖析宇宙外還有世界的情形。佛
陀開示：在我們這個世界小千世界的周圍，有一千個太陽，有數
千個月亮（詳見阿含經各卷），又說在此一小千世界（銀河系）
之外還有無數的小千世界（銀河系模式相似的星雲漩系），合成
中千世界（我們的中型宇宙），無數的中千世界合成大千世界（
大宇宙）及三千大千世界（超級大宇宙），都是個緣力及業力自
然發生的，生滅循環不絕。

中國儒家却說：「天無二日」，基督教遵從猶太民族的氏族
舊約創世紀之說，堅稱只有一個上帝及由上帝創造的地球，只有
一個太陽。中古時代的教廷還說太陽是繞着地球轉行的，地球是
四方的，現代的基督教仍然堅稱只有地球有人類。來日方長，
當代的先進科學家大多數已經接受了天外有天的觀念，太空
科學的發達也不斷陸續證實了我們的宇宙並非唯一的世界，雖然

仍有少數篤信基督教的科學家仍然在強詞奪理地企圖掙扎維護「
只有一個太陽及一個地球」的觀念，他們唯一的根據就是舊約創
世紀，他們最有力的辯護就是「科學迄未能證實太陽系之外還有
太陽系世界」，他們又常說：「看哪！太空火箭，太空船，都沒
有找到另一個太陽系，更沒有找到另一個地球，遑論另一個世界
的人類！上帝只創造了這一個太陽和這一個地球和萬物與人類！
我們是宇宙中唯一的人類！」（見英文基督教月刊各期的科學論
文。）

現在的科學新發現却越來越多證明了天外有天，最新的一宗
發現尤能證明在我們的銀河系內還有很多類似太陽系的星系！而
這只不過是宇宙學與天文學及物理學等結合的新發現的開端！將
來將會有更多的新發現！

最近發現新太陽系的事，是震動全球科學家的興奮佳訊，基
督教的科學家也不得不承認這一發現的成就，不過他們仍然振振

有辭地說：「發現了另一太陽系也沒有什麼了不起，也不能證明另一太陽系就會有人類！」

不錯是還未能證明另外的世界有人類，但是，來日方長，將來總會有一天，未來的科學是會發現及證實天外有天，人外有人的！我們絕不會是宇宙中唯一的智慧生靈！僅僅在兩三百年前，教廷還說地球是四方的呢！還把發明天文望遠鏡的科學家哥白尼下獄，判以妖言惑衆之罪，予以焚死，又指伽利略的地球繞日運行之說是妖言而逮捕之繫獄！如果兩百年來的科學家們都小心翼翼地奉教廷派的「日繞地學說」，今天二十世紀的科學會進步得如此神速嗎？會有人造的太空火箭和太空科學探險船飛向太陽系外面去嗎？

短短的兩百年，尤其是在二十世紀的數十年之內，科學進步突飛猛進，從火車逐步到飛入太空深處的太空船，從蒸汽輪船逐步到外太空艙，從分子結構進步到對微中子的結構瞭解，從物質世界到非物質空間的認識，從單一世界進步到對多元宇宙的接觸，從電力進步到雷射和電磁力作為太空航行的原動力……怎能斷言在未來的歲月中，就沒有更多的科學發現？

現在來談談近來發現新太陽系的事，這是對於「天外有天人外有人」的觀念的一點初露的科學證明曙光，是值得我們討論的！

一九八三年，美國太空署發射的太空科學探險船的儀器發現了「織女星（Vega）」的藍白色光芒的外圍存在一環寬闊的氣體與灰塵之環，極似那些新星系在形成行星羣之時的現象，此一景象引起了全球科學家的密切注意。

一九八四年，太空儀器又發現了同樣相似的煙塵之環，並且將它攝影了拍回地球。這一個煙塵是在地球的南方天空的一顆並不很顯著的星球外圍，這顆星球天文學家命名為貝他·匹克多里斯（Beta Pictoris 譯音）。幾乎是同一時間，太空儀器又發現另一個巨大的赤熱的煙環，正在環繞着奧菲克斯星座（Ophiuchus 之音譯，原意為「玩蛇者」）內一顆晦暗的命名為范·比斯布洛

內明

第一六四期 目錄

特稿

新太陽系的陸續發現

印證佛說宇宙超越時代

馮 馮 3

關於「解深蜜經圓測疏」全本之出版……幻生 11

「大智度論」集粹之四十六——論無生……智 銘 16

筆譚

談治衆生病……智 銘 19

特稿

談「中論本頌」中「戲論」之三義（續）……萬金川 21

法海拾貝

智者大師的「一心三觀」學說……蔡惠明 27

本空法師生前詩稿……資料室 30

佛教文藝

清淨的七天……楊向平 33

永懺樓隨筆之七十七

達摩年歲、原藉及

來華年代之謎……馮 馮 36

虛雲和尚（續）……馮 馮 40

佛教消息……編輯室 44

畫頁

封面：洛陽白馬寺大佛殿

面裏：白馬寺齊雲塔

底裏：白馬寺大佛殿

封底：開封鐵塔——塔身琉璃磚面的菩薩像

克的星球（原名，Van Biesbroeck 是紀念天文學家范比斯布洛克的命名）。

基督教有些科學家一向認為：只有我們的太陽系才有行星，別的星系是不可能形成太陽及繞行的行星的。這種論調，直至一九八五年仍然常見於基督教的刊物中，對於一般太空學家與物理學家抨擊不遺餘力，其中有一篇基督教科學論文說：「你們這些違背上帝意旨的科學家，竟然斗胆去探測外太空找尋另外的太陽系行星和人類！須知上帝並沒創造它們，你們的科學努力是必定徒勞無功的！從事科學研究必須遵從上帝的意旨，獲得祂的歡心。」

但是科學家儀器最近發現及拍攝了太陽系外的兩處新太陽系及行星的形成。西方科學家大多數信奉基督教，但也不是人人相信舊約創世紀的。他們信仰基督的博愛平等精神，而放棄舊約中的猶太民族狹窄的創世上帝。他們不惜違反教會的權威而去尋求宇宙的真理，不憚地與頑固派的基督教少數科學家筆戰爭論。西方科學家們若不是有這種勇氣去尋求真理，倘若只是屈服於中古時代的教廷教會僧侶的欽定落後觀念，那麼今天二十世紀末的一切科學會進步到這樣高度麼？恐怕還是停留在黑暗時代中罷！

科學儀器可沒有任何宗教信仰，只有機械的客觀發現。在我們太陽系的旁邊就發現了兩個新的太陽系模式星系，行星正在形成！科學儀器的新發現是不爭的事實，「唯神派」的少數科學家們現在手忙腳亂，不知道將怎樣向他們的猶太人上帝交代？

從這次的新發現，開明的科學家們更加獲得了堅固的信心：宇宙中到處都有太陽系模式的行星系統！有些已形成，有些正在形成的過程之中，有些已毀滅，有些正在毀滅之中，既有行星系統，就有可能有生靈及高智慧的人類。

兩千六百多年前，佛陀在講阿含經時，已經開示三千大千世界中，此一世界成，彼一世界滅，生滅同時，生滅延續，永無休止，又說各世界內都有眾生。佛陀講華嚴經及法華經，亦皆詳述宇宙中的各種空間，各種星系世界及各種形相的色界與無色界生

靈眾生。佛陀此些開示，向來被很多人誤以為是神話，甚至於不少高僧學者也視此種多元宇宙觀念為荒誕不經，竟擅予摒棄，在講經時避而不談，又倡言什麼「正信不講神通」的謬說！只講修行做人之道而已，却不知道修行之道是與宇宙奧秘有密切關係的。不明白宇宙又怎能澈底瞭解佛理？此等矯枉過正的大師們，根本未能體會佛陀說法為何要敘述宇宙！他們也未能瞭解佛法並非只是濟度人間而是普濟多元宇宙各世界的各種有色無色物質非物質一切生靈的，佛法並不只是在人間！大師們為什麼要恐懼被那些無知之徒譏嘲為講「神話」？以致不敢講解佛經內的超宇宙超三界的佛光普照現象？可能是大師們對於現代科學的認識不夠，更惑於一般一知半解之徒的落後的舊科學觀念罷！我深深感覺到，今後必須完整地；毫無懷疑地講解佛經內的一切超自然現象，而不可自卑地以為那些「神通」都是「神話」，甚至以視講「神通」就是一律都是「妖魔」「邪魔」「邪信」！的確，所謂「正信不講神通」的口號，都是矯枉過正的，而且於佛經上毫無根據的！因為佛法是以多元複度宇宙，無限世界的無限眾生為濟度對象的，為什麼我們硬要假科學，假儒學地去否定？為什麼我們要把廣大遼闊的佛法佛理縮小？當然，提出此等落伍狹窄口號的大師們，在其時代，科學還沒有今天發達，而大師們也未涉獵過太空科學，他的恐懼是可以瞭解的，他的動機也是至善的，只可惜自以為「正信」，却把人導入了儒學歧流的陷阱！

我認為，學佛人從今以後必須也兼以新的科學智識作為基礎，才可以領悟佛陀開示多元宇宙以至修行的種種至理！才不致於困惑迷失！對於那些自命為「正信」又自視為很「科學」的人，他們若不能接受佛陀及諸佛菩薩開示的宇宙真相，只可說是他們佛緣太少也太沒有福緣罷！

太空物理學家們為什麼那麼興奮於前文提及的發現呢？因為，基督教內信奉舊約創世紀的人一向指斥科學家沒有事實上的證據可資佐證另有太陽系，而這兩次的新發現就是有力的事實答覆！

不信仰舊約創世紀的那些科學家們，公認宇宙多度天外有人外有人，也公認在宇宙中星際的最豐富存量的氫氣與氮氣，會發生質子作用而逐漸旋轉；醞釀着要形成星雲旋系(Galaxy)。那作用的過程就是：氣體不停旋轉，逐漸定向一致，好像漩渦一般，越旋轉聚集氣體越濃密，密度越來越大，速度越來越大，其旋轉的中心匯成高能高熱，各條旋臂周圍逐漸匯聚很多濃密的烟雲，有些烟雲密度大到相當程度，就會自行旋轉形成一個一個的較小的「質子太陽」(Proto-Sun)系統。我們的銀河系星雲旋系，就是從虛無的「空」自然發生成為「有」的氫及氮，逐漸加速旋轉，密度增加，成為星雲旋系，其內的許多團團烟雲又隨着星雲旋系中心的旋力而各自旋轉形成了一個一個太陽系，我們的太陽系大約是在四百六十億年前(4.6 billion)這樣形成的。

我們的太陽系形成初期，旋轉中心的那一團高能高熱氣體火球，陸續拋射出一些高熱氣團，有些會拋射得很遠很遠，但有些跑得不遠，逃不出太陽的吸引力，因此不停地環繞着太陽運行，由於太陽吸引力與各團氣體體積不同，距離不同，各種作用的綜合，使各團氣體各有穩定的運行軌道，繞日而行，各團氣體漸漸冷卻成為扁平橢圓碟形的迴旋氣團，形似一個小型的星雲旋系，那就是形成行星的「行星前期星雲」(Proplanetary Nebula)，它漸漸冷卻近鄰的小氣團分別成為太陽系的各個行星。

反對者認為這只是理論並無證據可茲證明，那些「創世紀」的信徒說：這些自然形成的理論完全沒有根據。

沒有根據嗎？沒有證據嗎？

我們的太陽系內的各行星，直到今天，仍然是循着同一方向和橢圓碟形的軌道環繞太陽而行，而且都是在同一「黃道」(Ecliptic)的扁平碟形上面。這不就是證據嗎？

各團小氣團，主要成份為氫氣，及一些氮氣，還有一些其他的細微雜質(Impurities)——科學家稱之為「星塵」，推斷這些煙霧狀的星塵的來源，可能是由於從前的星系爆炸毀滅而散佈在太空之中的灰燼。這些星雲含有很多種元素，包括：鐵，硅(

矽)，硫，氮，氧，碳等等。它們在「行星初期星雲」內互相親和結合，成為細小的石子或岩石。此時，太陽系中心的那顆「質子太陽」逐漸收縮，變為更高熱，其熱度使那些繞飛的微粒熔化及氣化，在最內圍接近太陽的那些微粒，只有鐵和硅兩種元素可以抵抗那高熱而仍然維持固體狀態，在較外圍，溫度較低，就形成了一些「水冰」，在最外圍，形成了「乾冰」(液化二氧化碳)，甲烷結晶及氮結晶等等。

「創世紀」的信徒們也批評這是不成熟的理論。但是，宇宙學家們已經從科學的光譜分析方法，得知太陽系內圍的水星，金星，地球，火星，月球等等星球的地質最多成份是鐵元素，甚至於地球上佔面積最多的海洋地殼，也是含鐵為多的較薄巖層而已，只不過它的薄殼上盛了海水。而在外圍的，較遠的星球冥王星，與及各衛星，還有那些彗星，它們都被厚厚的冰層包着。木星，土星，天王星，海王星，它們的中心是鐵元素的岩石，但是其外圍是冰冷的壓縮氣體，非常深厚，吸引了更多的氫及氮，滾成一團巨大的冰冷氣體星球。實際上，土星與木星的地質成份與太陽並無二致，假如它們的體積夠大，凝固到了某一程度，也許就會引發高熱的核子爆炸，而成為一個小太陽。

在太陽系內圍逐漸形成行星的各氣團，起先仍在一種原始狀態，我們的質子地球也還是給重重的氫氣與氮氣包圍之中，後來突然地，質子太陽爆炸出高熱火焰，壓力將氫氮都驅除出去太陽系外面，這一點理論，可以從觀察今天的新星形成過程獲得明證，今天的許多新星都噴射出像颱風般的氣流，將其表面的一些物質噴向太空。有些新星會突然爆發，它們全都放射強烈的紫外綫。這些新星的行為，就是我們的太陽曾經發生過的動態的寫照。我們的太陽在其年輕階段的這種發脾氣，把它周圍的空間掃除得乾乾淨淨，只剩下了一些巨大的固體飛石在環繞飛行。

在從來的七億年之中，太陽又發生過爆炸數次，使得各團質子行星的碎片膠着成團，才漸漸成為今日的形態，這種連續的震動，使我們的質子地球的鐵元素墜入內心去形成地心，較輕的熔

岩浮向表面，後來冷却，成爲地殼。

可能在這時期，我們的月球亦形成，美國太空署的阿波羅月球火箭從月球帶回來的巖石標本，經科學化驗，其地質與我們地球的地殼巖石相同——從這一事實來推測，那麼，可能是在大約四十億年前，當我們的地球仍然是在幼年時期，它可能會與另外一個巨大的行星相撞，以致地球的地殼一塊被撞脫了，到了外空逐漸隨着地球旋轉而成爲今日的月球，有些科學家認爲太平洋可能就是由於此一事件所形成的低陷地殼。自然這些都尙待進一步研究才可證實，不過這種可能性是很大的。

太陽系的形成，經過上述階段之後，又繼續了大約五億年之久。今天，我們仍可從月球，火星，水星等星球的表面看到處處被轟炸的傷痕，不過在地球，由於地殼的漂移，與風雨氣候的侵蝕，已看不到此種轟炸傷痕了。

後來，大轟炸終於突然停止了，那大約是三十八億年前的事，這是從地球上已知的最古老的微生物化石，用碳十四測定所知的年代約數。太陽大爆炸及行星互撞的餘波，就是造成了不少隕石流星，偶然飛墜在地球上。

太陽漸漸衰老，不再像年輕時代那麼常常爆發了。漸漸安靜下來了。飽受太陽年輕期爆發轟炸的各個隨從行星，也漸漸冷却下來，外殼硬結爲岩層，但是，內心的熔巖及巖漿氣體不時地噴出，是爲火山爆發現象，這可能是由於太陽的引力與行星運行旋轉的力量所致。如果行星本身的重量和吸引力不夠，這些噴出物質就會噴向太空的空間去。我們的地球本身的重量足夠提供地心吸引力把噴出的巖漿和氣體都不致逸出太空而且停留在地殼表面或不遠之處，那些從地心噴出的氣體，包含二氧化碳，硫磺氣，水汽，氮氣等等，有些是從前在初期吸收自太空，有些是巖漿發生化學作用析出的，這些氣體噴出地殼上空不遠，遇冷而凝結，變成雨水，落下來，淋在地殼表面，從高地流向低地，漸漸匯成溪流，小河，大川，匯成湖沼海洋，這些水流一路侵蝕了地層的巖石，剝走不少礦物質，帶到海洋去，這時由於正負電的作用，雲

層上發生了閃電，又有陽光中的紫外綫不斷照射着海洋中湖沼中的氨基酸，就開始形成了原始生命——後來逐漸進化到高等生物，出現人類。

這上面所述的一個太陽系及行星的形成過程，乃至於到原始生命……都是現代科學從實驗與地質發掘的發現，化學物理的發現等等逐步推證而得的結論，並不是憑空的毫無根據的想象。五千年前的以色列民族想象出來一個人形的上帝，在水面上行走，說光是好的，就創造了光和暗，然後，就創造了天地和萬物與人類——這種信仰並不是基於科學理性的，只是神權時代原始人類的對大自然的敬畏崇拜而形成的神話產物！是經不住現代科學的分析的，照舊約創世紀那麼來說，是宇宙中先有了一個人形的上帝及有了水，才創造出萬物了！水是一個氧和兩個氫結合而成的。現代科學已知道，在原始宇宙的太空中，只有大量的氫氣和氦氣，並沒有自然存在的游離氧氣。氧氣是由各行星的火山爆發，熔巖噴出來分解出來的二氧化碳，被植物吸收以後把氧氣放出來，才在空氣中有游離的氧氣！換言之，必須等到氨基酸形成原始的生命形態，又發展成爲含有葉綠素能夠吸收二氧化碳內的碳，作爲光合作用製造糖，才放出氧氣到空氣中。那才有大量的游離氧與氫結合成爲很多水，從這麼簡單的事實原理來看，就知道不可能先有水才有宇宙了，怎可能先有一個人形的上帝在水面上行走及創造世界？

固然，一般宗教信仰是不能以理性作爲基礎的。誰愛仍然盲目信仰舊約創世紀那些古代猶太民族的神話，是他的自由。但是，從理性的自然科學觀念來看，這就有所比較及選擇了。佛教的起世經及宇宙觀念，是如此接近新時代的科學發現，佛教的因明學又是如此科學化，可說佛教是一種從理性進入的宗教，理入行入，這是與任何神權思想迷信的宗教都不相同的！可惜的是，佛教今日已被滲入了非理性的神教迷信色彩，同時又受到了理學老夫子們的影響而排斥佛經內的一切超自然的現象和科學內涵。更受到了一知半解的落伍理化教科書的影響而排斥佛學與科學的相互印證。

從新科學的發現，我們知道了太陽系與行星的形成過程，更可斷言凡是在太空中的氣體之團都有可能形成星雲、星系及太陽系星雲與行星，凡有行星就有可能形成生命，就有可能出現高智慧的人類，這都是從色界欲界而言。無色界的生命還不在本文討論之列。

當然，這些可能性，還是有折扣的——「可能性」(Possibility)是一定的，但是「或然率」(Probability)則很不穩定，為什麼呢？因為：有些星系的中心太熱，消耗能量太快，壽命太短，有些星雲太早爆炸毀滅，有些又太貪婪，不斷併吞較小的星雲，戰鬥的結果是造成太多的輻射能，使色界生命不能生存，而有些星雲又太寒冷，不適合欲界生命，所以，形成生命的或然率是受到很大影響的，只有像我們的太陽系這樣的暗黃色的衰老太陽，或更衰老的紅色太陽，才有較多的可能發生行星及生命。總之，一切條件都須恰到好處，才有利於行星形成及欲界生命出現。

死硬派的舊約信徒科學家就是以此一理由來否定宇宙中還有別的地球及人類，已被新科學發現擊敗到背水一戰的這些死硬派，他們說：我們的太陽系與地球是宇宙中唯一具備條件容許生命生存的地方，太陽與地球的巧妙位置關係，不太冷不太熱，有一定的巧妙軌道，這一切都是上帝的特意創造神奇安排！新科學始終沒有找到另一個地球與人類，可證我們的確是由上帝創造的。為什麼上帝只創造這一個地球呢？因為上帝喜歡這樣子，這是隨上帝高興的，我們沒有權發問。

這些死硬派卻沒有用數學計算過這個我們的宇宙銀河系內有多少億兆個太陽系，也不計算這估計大約四千億個太陽系之中形成行星的可能性及或然率是多少，形成有利欲界生命的地球又是多少？就是拿億分之一可能性來說吧，也就有一千個地球系統了。

上面所說的億份之一的或然率，是已經排除了那些「雙黃蛋」式的雙孖太陽系統的。在銀河系內，很有不少太陽系是「雙黃蛋」，兩個太陽彼此互相吸引繞行，這種「雙黃蛋」式雙日系，

顯然不利於形成地球形態行星的形成。不過，電腦計算機的估計說，有些「雙黃蛋」式的雙日系統，兩個太陽彼此距離很近，也有行星以雙日為中心而循軌道運行，「雙日」等於「單日」，也有可能形成有生命的地球。另外一種雙黃蛋，是兩個太陽相距很遠，那麼地球仍可只繞一個太陽而行，也有些地球是輪流交替繞着兩個太陽而行的，好比交換舞伴一般。電腦這些發現，已非我們常人所知了，因此，只好把它們摒除於考慮之外。不過，我們也可從此可知，宇宙中真是光怪離奇，什麼都有，沒有一定的法則，都不是用我們地球的已知地球物理常理可以斷定的，正所謂佛陀說的無常！

死硬派的舊約信徒們又會說：就算科學是對的，若照地球的生命發展過程歷史來說，從最原始的單細胞植物，進化到人類，已需要至少十多億年之外，而且還必須有水，有陸地，才可形成。是不是每一個地球都具有這些條件呢？

生命一定必須在結實的海洋陸地上才會形成嗎？現代最新的科學發現答案是：「不一定！」最新的科學發現說，木星的外圍的七彩燦爛的氣體中，就有可能存在生命！這一個新發現可以答覆死硬派罷？

背水一戰的死硬派又有一說，他們堅稱：既然科學說海洋是生命起源溫床，那麼，須知水的存在必須在華氏三十二度至數百度之間，倘若溫度太高或太低，水就不能以液體狀況而存在了。地球有海洋，是因為上帝創造地球，使它的位置距太陽不太遠也不太近，氣候不太冷也不太熱，所以才容許水的存在，才容許生命生長。（按：舊約創世紀沒有半句說到上帝創造地球的位置恰到好處。而且根本沒有提到地球和宇宙，只說上帝創造了光和暗，天和地）。一個新星通常是年老時就會突然陡增熱度，變成白熱，即所謂白熱矮星(White Dwarf)，然後不久就爆炸而毀滅，那麼高熱也不容許生命存在，我們的太陽現階段是中年的橙黃色，將來也會突然陡變白熱而爆炸毀滅，別的許多太陽系也早就爆炸毀滅了，哪還會有生命？哪還會有生命？哪還會有生命？

這些論調似是而非！論者並未計算過這一個小宇宙（銀河系）內有多少億太陽系，更未計算過三千大千世界（超級大宇宙）內有多少兆兆億億的太陽系，此生彼滅，此滅彼生，先後形成色界欲界生命的或然率多麼大！

論者更不懂得宇宙中還有無色界（非物質）空間與多元時間之內有多少的無色生命形態和高智慧人類，即是我們所熟知的佛，菩薩，神仙，天魔，靈魂，鬼魂等等，就是這些無色界的各種形態，各種能力不同的生命的一部份。

科學家們並未因受到舊約信徒們的抨擊而灰心，相反地，新一代的科學家大多數都更加積極地透過巨大的電腦天文望遠鏡去找尋宇宙中的其他太陽系及生命。想要在太空中找尋像我們地球這樣渺小的行星，等於是在太平洋中去尋找一粟，談何容易？只好找尋有行星系統的太陽系，目標無論如何大一點點，但是茫茫億兆繁星中，從何着眼呢？

天文學家們有他們的構想。他們首先要注意的就是那些畧帶扁橢形的星雲之團。由於巨大的行星往往會對太陽也有相當的吸引力量，雙方互相拉扯，就使軌道變成橢形而不能成為正圓形了。舉例說，我們的木星對太陽的吸引力就一拉一扯地來回相差了四十六萬英里之多，可以從地球觀察得到（地球距木星約十光年）。

自從一九三八年以來，斯瓦摩爾大學院的斯普魯天文觀測台（Sproul Observatory, Swathmore College）由一著名的天文學家彼得·溫狄金普（Peter Van De Kamp）領導，一直都在彙集此類的天文資料，他的方法也一直被天文界採用，他們最少已發現了距地球僅六光年之處有兩個大小如木星的行星正在環繞一個「紅色矮星」（Red Dwarf）——被命名為巴納德星球（Barnard's Star）的太陽而運行。

天文學家們對於這些發現未感滿意，他們認為巴納德太陽太暗晦，不夠清楚。於是他們採用更新的方法，那就是「紅內綫天文學」（Infra-red Astronomy），即是用紅內綫來觀察天文，不

過，紅內綫天文觀察很難在地球地面上進行，因為地殼上的大氣層吸收了大部份的外來射綫。因此科學家們在一九八三年初向外太空放射了一個「紅內綫天文觀測衛星」（Infra-red Astronomy Satellite），主持此一計劃的科學家是美國加州的著名噴氣研究所（Jet Propulsion Laboratory 簡稱，所址在洛杉磯的柏沙甸拿市 Pasadena, L. A.）的哈爾模特·奧曼博士（Hartmut Aumann），與阿里桑那州吐桑市（Tucson, Arizona）的基特峯國立天文觀測台（Kitt Peak Observatory）的佛烈特·基列德博士（Fred Gillett）兩氏，他們把紅內綫天文觀測衛星指揮指向夏季南方天空第五最亮的一顆明星「織女星」（Vega）。

紅內綫天文觀測衛星拍發回來的資料，頗令兩位天文學家驚喜不置！原來，織女星的周圍有一圈星塵烟霧，可能是形成行星系統的初期碟形，這就符合了一向所估計的織女星五十億年年齡了！這發現很振奮了天文學界，因為這是第一次的有力證據證明外太空確有太陽系及行星系統正在形成！

其後，紅內綫天文觀測衛星又拍回地球更多的其他行星系統形成的資料。一九八三年，它又發現了南半球上空的明亮星球福爾瑪豪特星雲（Fornalhaut）的外圍有扁橢形的行星形成氣體，一九八四年，又拍攝下比他·匹克托里斯星雲（Beta Pictoris）的行星形成扁橢形烟圈。

比他·匹克托里斯星雲，是因它的形狀似一把畫家所用的油漆畫架而命名的，該拉丁文的名字就是「畫架」的意思，這一團星雲並不很明亮，一向不很受天文界注意，直到一九八三年才漸漸受到較多觀察。一九八四年，美國巴沙甸那的「噴射研究所」與阿里桑那州立大學的兩位科學家：即是前者的理察·泰力爾（Richard J. Terrie）及後者的布烈福·史密斯（Bradford A. Smith）兩氏合作，在智利的拉斯坎班拿斯天文觀測台（Las Campanas Observatory 義譯可譯為「同伴」），用一百英寸口徑的電子天文望遠鏡拍攝得該一星雲的無綫電波，由電腦處理成為圓形（見附圖），發現不但該一星雲有着行星初期的碟狀氣環，而且還廣

達六百萬英里的半徑於兩邊，估計此一太陽系比我們的太陽系大上十倍！（圖中在星團周圍的黑圈並不是這氣環，只是攝影時鏡頭上加上去的濾光器的黑影。那兩端好像噴射出來火炬似的，才是扁橢形的碟狀氣環——這是側面——就好像我們的銀河側面看來似河一般）（註：原因是彩色銅版圖，本刊無法刊出）

兩氏說這個「畫架星雲」的行星形成氣環已經相當完備，而其中心的太陽內圍則沒有星塵氣體，這情形頗似我們的太陽系現狀。可能它已經在氣環內形成了大大小小的行星。

一九八五年，上述的奧曼博士陸續透過紅內綫衛星攝得很多資料，足以證明在我們附近的許多年輕星團之中，至少有十份之一是具有「行星形成氣環」的；這些消息振奮了全世界的天文學界及宇宙學家！也成為一九八五年天文大發現頭條新聞！

不過，所發現的行星形成氣環都尚在初期階段，可能需要五十億年以後才有成熟的行星出現，這是天文學家們感到美中不足的。

美國阿利桑那大學的當諾·麥卡錫教授（Donald McCarthy）與其同仁們，因而進一步從事更精密敏感的紅內綫天文觀測。這是用一種最新的技術，稱為「紅內綫斑點消除學」（Infra-red Speckle Interferometry），以剔除紅內綫照片上被大氣吸收過濾後引起的變形，這樣就可以讓科學家更清楚地看到星雲氣環內的行星本體及其太陽的本體，這是一種革新新的新技術。

一九八四年十二月，麥卡錫博士宣佈用此技術發現了第一顆外太空的太陽系行星，那就是距我們地球僅二十一光年的溫比斯布魯克8B號星球，這星團早在一年前已被天文學家注意到它有一個黑球在環繞着它運行，麥卡錫發現及證實它是一個行星，就給予它這樣的命名。那是一個比我們的木星大了幾十倍的一團氣體星球，溫度約為華氏兩千度。顯然有些科學家不承認它是一個行星，有些科學家說，這是一個正在冷卻之中的「棕黃色矮星」（Brown Dwarf），是介於新星與行星之間的過渡星球。

不管怎樣看法，這顆行星確是一個有力的具體證明，可證外太空之中確有很多太陽系行星形成，反證我們的太陽系並非宇宙中唯一的太陽系，並非如舊約信徒們所稱的：「上帝只創造了這一個地球」！科學上的證明又一次徹底推翻了舊約創世紀的神話了！而且，新科學的發現越多，越來越與佛經內記載的佛說宇宙情形接近！

這一次的先鋒性偉大新發現，已經替天文學打開了新方向！麥卡錫博士說，他自己就期望着在不久的將來，天文學界會發現更多更多的外太空的太陽系及行星！

美國太空署現時正計劃進一步觀測外太空，將會發射有系統的「太空觀測站」到地球的大氣層外面去，以避免大氣層的阻隔及改變來自太空的射綫，太空署預定將於一九八六年八月發射一座「外太空望遠鏡」（定名為赫保氏太空望遠鏡，以紀念首先發現銀河系的天文學家赫保氏 Hubble Space Telescope）該鏡設置有紅內綫偵察器（Infra-red detector）。太空署預定於一九九〇年發射外太空紅內綫觀測站（Space Infra-red Telescope），專門蒐集太空中的紅內綫天文資料，這兩座將來在地球大氣層外圍軌行的最新式電腦操縱的電子天文望遠鏡觀測站敏効能比現時作業中的「紅內綫觀測衛星」（IRAS）高上四千倍。

太空署又與阿利桑那大學合作，發展一種將來在太空中運行的高度敏感的「宇宙觀測望遠鏡」（Astronomic Telescope），太空署更有長程的遠瞻偉大計劃，將來發展深入宇宙深處的「深宇宙攝影船」（COSMIC），俾可直接飛到宇宙中行星的照片拍回地球。當這些太空新計劃一一實現之後，就會發現及進一步證實宇宙是有無限數行星。

總之，在未來的新太空科學越來越多的發現與證明，都將會更能印證佛說的宇宙三千大千世界的真相，也可見佛經確是超越時代的，蘊藏着宇宙奧秘的。

釋深密經由註疏，如經與律由文續史抄刊印，最早由育真編

二

紙，可以一目瞭然了。

如經出表顯之，釋深密經由四部義本，品目各稱及其開合部



關於「解深蜜經圓測疏」全本之出版

釋深密經

千五百品問品十一
釋深密經問品十一

專品八
戒來如法

第六之一
聖音贊佛菩薩問品

品第六
代眼解

聖問品第八
聖音如法第一義

品第五
無自封

品第五
聖音如法林菩薩問

品第四
一四起

品各

一

第六
聖音如法林菩薩問

品第三
一四起

「解深密經」(Saṃdhinirmocana - Sūtra)，是印度唯識學的一部重要典籍。中國唯識宗的成立，相傳依據六經十一論；六經之中，解深密經是一部最根本最主要的唯識經典。印度的唯識論典中，有所謂「五部十支」之說；五部根本大論中，最主要的「瑜伽師地論」(Yogācāryabhūmi - śāstra)，便將解深密經的全文引入其中（除了序品之外，便是瑜伽師地論的第七十五卷至七十八卷），由此可知，它在唯識經論所具有的重要性。唯識學的三時教判，也是依解深密經建立的。自古以來，研究唯識學的學者，沒有不重視這部典籍的。

「解深密經」傳譯到中國，先後共有四個譯本。最早為劉宋時代求那跋陀羅(Guṇabhadra 394 - 468)譯出的「相續解脫地波羅密了義經」一卷，以及「相續解脫如來所作隨順處了義經」一

卷，「三藏封篇」，「釋深密經」等，第一系氏的譯本，清長大業，「中觀代眼篇」，「轉經篇」，「即經篇」，「如法戒善，甘露典義最長，當以真諦為第一。戒善篇由「二十平裏，由義善不心由戰戰兢兢。玄奘之前，新羅師學系真諦五華由二十平中，雖然譯善不發志由主，其長，玄奘對本不勝一之，不勝一與由由學。

玄奘（今廣東惠潮一帶）又將風文同實，無其同國：天壽三平（正六二）代民，由本教善寺轉宗「釋深密經」等，勇於由來華由二十平裏，大體而言，其教由不發志由主，刺文等聖含眼，嚴善教義由主，發來，由下下幻生，不來。張朝五教是之，朝同傳善，因此，由善和同由傳而真諦是一國對表對出的學善，由本果友帝和力應來從中國

卷。這二卷相當於玄奘所譯「解深密經」的「地波羅密多品」，與「如來成所作事品」。其次是北魏時代菩提流支(Bodhiruci)譯出的「深密解脫經」五卷，共分十一品。這是解深密經的第一個全譯本，是在北魏宣武帝延昌三年（五一四）譯出的。再其次是陳朝時代真諦(Poramartha 真諦；Gunarata 親依 499 - 569)譯出的「佛說解節經」一卷，共分四品，相當於玄奘所譯「解深密經」的「勝義諦相品」部分。最後是唐朝時代玄奘譯的「解深密經」五卷，共分八品，也是一個全譯本。後世所弘傳流行的，便是玄奘的譯本。

綜觀四種譯本，宋譯與陳譯，均非全譯本，僅係節譯或摘譯。魏譯與唐譯，才是全譯本。不過，魏譯與唐譯所分品目，畧有不同，這是譯者的開合不同，並非內容相異。茲將四種譯本的品目，列表對照如次：

經名	相續解脫經	深密解脫經	佛說解節經	解深密經
○	序品第一	○	序品第一	
○	聖者善問菩薩問品第二	不可言無二品第一		
○	聖者曇無竭菩薩問品第三	過覺觀境品第二	勝義諦相品之二	
○	聖者善清淨慧菩薩問品第四	過一異品第三		
○	慧命須菩提問品第五	一味品第四		
○	聖者廣慧菩薩問品第六	○	心意識相品第三	
○	聖者功德林菩薩問品第七	○	一切法相品第四	
○	聖者成就第一義菩薩問品第八	○	無自性相品第五	
○	聖者彌勒菩薩問品第九之一之二	○	分別瑜伽品第六	
相續解脫地波羅密了義經	聖者觀自在菩薩問品第十之一之二	○	地波羅密多品第七	
相續解脫如來所作隨順處了義經	勝者文殊師利法王子菩薩問品第十一	○	如來成所作事品第八	

依據此表觀之，解深密經的四種譯本，品目名稱及其開合情形，可以一目瞭然了。

二

解深密經的註疏，依據現存的文獻史料所記，最早的有真諦

的「解節經義疏」（亦稱「解節經記」）四卷。真諦門下的法泰，也有解節經義記註釋。不過，真諦的解節經記，及法泰的義記，都早經散失了，無法知其內容；圓測的解深密經疏中，却引用了不少真諦的解節經記文字，從這些引文裏，可以約畧知道真諦的思想大要。

真諦是西印度優禪尼國（Udyāna 即今之 Ujjain）人。優禪尼國與西印度著名的伐臘毘（Valabhi 即今之 Valā）義學中心相近，因此，真諦的所學，是屬於伐臘毘這個學系的。伐臘毘也是當時正量部的根據地，真諦的思想承傳，自然也與正量部有所關連。六世紀的印度，佛教的義學，有二大中心：一是西印度的伐臘毘，一是中印度的那爛陀（Nālanda），這二大著名的義學中心，由於傳承發展的不同，在思想理論上頗有出入。玄奘去印度，在那爛陀寺從戒賢受學，他所傳承的，是屬於那爛陀的學系；真諦與玄奘思想的相異，淵源也即在此。

真諦是一個優秀傑出的學者，他在梁武帝時代應邀來到中國，那時正逢侯景之亂，時局動蕩，因此，他隨着時局的動亂而播遷各地，過着逃難的生活。後來，他到了廣東，才算安定下來。他在來華的二十年裏，大體而言，是過的不得志的生活。陳文帝天嘉三年（五六二）九月，他在建造寺譯完「解節經」等，便從梁安（今廣東惠陽一帶）泛海西行，打算回到印度去，不料，他的時運不佳，船在海上航行多日，又被風吹回廣州，無法回國；大光二年（五六八）六月，他又有厭世之心，到南海北山想欲自殺，又爲他的門下弟子慧愷追至挽留，以及道俗和歐陽頔刺史前去勸阻，他才回到王圓寺居住。從真諦的這些行動，顯然他有一「懷才不遇」之感，不能一展他的所學。

真諦在華的二十年中，雖然過着不得志的生活，但是，在這二十年裏，他還有着不少的輝煌成就。玄奘之前，傳譯瑜伽學系——無著、世親典籍最多的，當以真諦爲第一。如他所譯的「攝大乘論」、「中邊分別論」、「轉識論」、「唯識論」、「決定藏論」、「三無性論」、「解節經」等，這一系列的經論，都是

屬於瑜伽學系的主要典籍。真諦的特色，一面翻譯這些典籍，一面爲衆講解。他所講的思想法義，當然屬於伐臘毘系統的。有人說：真諦的譯本，有欠忠實，往往摻雜了他的私意在內，這種情形的形成，也許由於他一面翻譯，一面講解所導致的，大致不是他蓄意有心如此的吧！真諦定居廣州之後，北方的義學沙門，因慕其名，紛紛前去受學，他爲中國佛教培植了不少人才。真諦門下，最著名的有慧愷、法泰、僧宗、法准、慧曠、智敷、道尼，以及居士曹毗等人，均爲一時之秀，真諦寂後，門人各回原地，弘揚其說，「攝大乘論」與「俱舍論」盛行各地，便是真諦門下弘揚的成果。

玄奘自印度回國，譯出「解深密經」，他的門下，紛紛爲此經作注，據大正藏第五十五冊目錄部「法相宗章疏」所記，計有如下數種：

一、解深密經疏	十一卷	令因述
二、解深密經疏	十卷	圓測述
三、解深密經疏	十卷	玄範述
四、解深密經疏	三卷	元曉述

這些唐代注疏，除了圓測的「解深密經疏」尚在流傳之外，其他的注疏，都早經散失不傳了。中國民族的多難，往往由於朝代的更替，佛教的法難，就連這些文化遺產的古典注疏，也難逃劫運，思之慨然！圓測的這部「解深密經疏」，是唐代日本來華求法的留學僧，携歸日本保存下來的，如果不是這一因緣，圓測也許成了佛經目錄中的記載名詞，杳無其跡可尋。日本保存的這部「解深密經圓測疏」，由於時代久遠，後面也殘缺了一部份；清末楊仁山居士，自日本尋回，由金陵刻經處雕版印行，分爲四十卷本，即自三十五卷以下部分殘缺。日本大正藏未予收入，未知是否因其殘缺不全之故？唯日本正續藏經將其收入，仍然爲十卷本，僅缺末後一卷。

圓測（六一三—六九六），名文雅，原爲新羅國（今韓國）王孫。傳說三歲出家，唐初來到中國，十五歲從僧辯、法常受學，受戒之後，住長安玄法寺，研究毘曇、俱舍、成實、婆沙等諸論，並及注疏，所學內容很廣，早負盛名。唐貞觀十九年（六四五），玄奘自印度學成回國，他又師事玄奘，從玄奘受學。唐高宗顯慶三年（六五八），西明寺建成，請玄奘居住，並敕選名僧五十人與玄奘同住，圓測便在其中。在玄奘門下，他與慈恩寺的窺基齊名。玄奘寂後，他在西明寺繼續弘傳玄奘的唯識教義，解深密經疏，大概就是此時寫成的。後世稱弘揚玄奘傳譯的唯識學，有慈恩與西明二個系統，慈恩便是指的窺基，西明乃指圓測。武后證聖元年（六九五），他以八十二歲的高齡，應召去東都洛陽協助實叉難陀重譯華嚴經，參與講譯，華嚴經尚未譯完，他便在第二年的萬歲通天元年（六九六）七月廿二日，病逝在洛陽佛授記寺裏，那年八十三歲。後來在龍門香山寺北谷荼毘建塔，放置他的骨灰，他的弟子慈善與勝莊等人，分了一部分遺骨，葬於終南山豐德寺的東嶺上。宋徽宗政和五年（一一一五），同州龍興寺仁王院的廣越，又從豐德寺分去一部分遺骨，葬於興教寺玄奘塔的左側，與窺基塔相對，這便是現在所見到的玄奘塔前的窺基與圓測的二個小塔。

關於圓測的著作，根據「法相宗章疏」目錄記載，約有八九種之多，他有「成唯識論疏」十卷、「因明論疏」二卷、「二十唯識論疏」二卷、「觀所緣緣論疏」二卷、「六十二見章」一卷、「無量義經疏」三卷，可是，這些著作，早經散失不見了。現在所能見到的，只有「解深密經疏」十卷、「仁王經疏」三卷，以及「般若心經疏」一卷三種。最可惜的，是他的「成唯識論疏」和「因明論疏」的散失，不能見到他與窺基一系的思想見解的不同，我們僅能從窺基門下的惠沼、智周著作中對他的批判而知道一些。如惠沼在其「成唯識論了義燈」裏，主要便是駁斥圓測及其弟子道證的說法；他的「因明入正理論義斷」，也是針對圓測和道證駁斥的。但是，圓測一系的思想見解，我們沒有讀到他的著作，不能認定窺基門下對他的批判，就是絕對正確和公平的。

斷章取義，和帶着門戶之見，可能總是免不了的。

談到圓測的思想，自然與窺基有所不同。在名義上，圓測與窺基，都是師事玄奘的，同在玄奘門下受業，同一師門，應該沒有什麼不同的，不過，圓測在沒有師事玄奘之前，如前所說，他早已從法常、僧辯受學，法常和僧辯，是出自道岳的門下，道岳的師父是道尼，道尼是真諦的及門弟子。當真諦的得意弟子智愷去世之後，以道尼爲首的十二人，曾在真諦面前立誓弘傳「攝論」與「俱舍」，所以道尼和道岳，都是有名的攝論師。從圓測早年的學統來看，他是屬於真諦系的，也是屬於西印度伐臘毘系統的，何況，他在這個學統裏曾經浸潤過二十年之久。這與窺基一開始就從玄奘出家，又一直受學於玄奘，完全是一典型的玄奘與那爛陀學統的繼承者，當然有所不同。

就圓測的「解深密經疏」觀之，雖然他引用了玄奘譯的「瑜伽」、「唯識」、「雜集」、「俱舍」、「婆沙」等論的文字很多，但他引用真諦譯的「三無性論」、「決定藏論」、「攝大乘論釋」、「般若疏」、「金光明經記」、「解節經記」等的文字，亦復不少。尤其是「解節經記」的文字，差不多隨處可以見到。從文字的數量上看，他引用真諦的解釋，遠遠超過引用玄奘的說法；而他引用玄奘的說法來駁正真諦的，只是偶一見之而已。在圓測的眼中，他將真諦與玄奘的異說，作平等看待的，不加可否，他有意保存真諦的學說，也是顯而易見的。圓測的這部「解深密經疏」，雖然他是爲玄奘譯本而作注釋的，但是他的思想內容，並不完全是玄奘的，相反地，有些恰與玄奘背道而馳的。在這部書中，我們不僅見到玄奘的見解，同時，我們也見到真諦的見解。這是非常難得的。

至於贊寧的「宋高僧傳」卷四，在「窺基」與「圓測」的傳記裏，記載玄奘爲窺基講「成唯識論」，圓測以金錢賄賂守門的人，「隱形竊聽」，這是不近情理的，大概是窺基門下爲了顯示窺基是獨得玄奘的唯一真傳，故意製造出來的流言。圓測與窺基，真正思想分歧的原因，是圓測不能絕對接受三乘五性之說。因

爲圓測本來是並重玄奘與真諦之說的，真諦的見解，是接近清辯的，與護法針鋒相對，所以，圓測不能絕對採取護法主張五性之說，是很自然的。也即因此，而導致窺基門下的不滿，引起許多非議與爭論。

三

圓測的「解深密經疏」，除了被日本留學僧携歸保存至今之外，唐代的法成法師，並將之譯爲藏文，收於「丹珠藏」中。最近我國觀空法師，從丹珠藏中，將圓測「解深密經疏」的殘缺部分，翻譯回來，並予出版，誠爲難得。觀空法師其人，據印順導師告訴我，他是武昌佛學院的第一屆學僧，與法尊法師同學，後來，他們同去西藏留學，留藏三十餘年，藏文造詣極深。不過，他是一位樸實的學人，不善於活動，所以知名度不如法尊法師之高。

一九八五年的正月，我商得妙境法師的同意，從洛杉磯到舊金山的法王寺小住了一個月，寫了一點東西。妙境法師是一位典型的讀書人，每日除禪坐之外，便是埋首書中，因此，他的藏書最多。我們在課餘或飯後的閒談中，承他告訴我，解深密經圓測疏的後缺部份，已經從藏文中翻譯回來了，並且出版。他特地向北京法源寺佛經流通處函購五冊，送了我一本。我對這本薄薄的小書，內心有着無限的感慨，中國古籍的殘缺，終於有人從藏文中將之譯回，使其成爲全本；我們流散在國外的許多古籍（如敦煌石室的古代寫卷），不知何時才能找回，重歸我們所有？

七月初，我由洛杉磯回到台灣，中壢圓光寺主如悟法師到中正機場接我，我在圓光寺小住七日，恢復旅途疲勞。一天，我到圓光佛學院教務處打電話，恰好如悟法師在那裏跟一位印刷廠的女老闆談話，打完電話，我正要離開教務處，如悟法師拿着一本金陵刻經處的木刻線裝本的解深密經圓測疏問我，要我幫助辨識幾個被蟲蛀了筆劃不全的字，他告訴我，圓光佛學院要影印出版這部書，印刷廠的女老闆已經把精裝的四冊樣本送來了。看到這部書，不禁使我心頭一動，想起妙境法師送我的那本小冊子。

我告訴如悟法師：「金陵刻經處的這部解深密經圓測疏，只有三十四卷，後面尚缺六卷，現在後面缺少的六卷，已經有人自藏文中譯出，且已出版，我有此書。」接着，我向如悟法師建議：「圓光佛學院既然影印出版此書，我想最好能將後面缺少的部分補齊，成爲一個全本，做爲圓光佛學院影印此書的特色！」如悟法師接受我的建議，同意我的看法，而那位印刷廠的女老闆，是皈依普獻法師的，她也答應盡量尋找與木刻相似的刊字排版，照相放大製版，以與前面的版面相似。因此，我寫信給洛杉磯觀音禪寺的超定法師，請他將這本書寄來，以便排印。

觀空法師自藏文中譯回的六卷，每卷前面，都有分科的科判，譯文的句逗，是用現代的新式標點，與金陵刻經處本，形式頗不一致。爲了保存觀空法師的科判及標點，一仍其舊，不加改變，這是影印出版沒有辦法使其形式能夠完全統一的。我們只有希望將來做佛經整經工作的人，把前面的三十四卷也予分科標點，重新排印，才會有一個前後統一形式的新書出現。我們僅能做到的，是從一個殘缺本變爲一個全本的這點工作而已。

承蒙如悟法師的盛意，要我寫篇文字說明全本出版的經過情形，因此，想到唯識學的這部重要典籍，附帶說到他的譯本，以及圓測的學統與思想見解跟窺基並不完全相同的問題。世間事實是不可思議，一切都是因緣和合而成，如果沒有妙境法師送我這本小書，或者如悟法師不告訴我圓光佛學院要影印這部書，我想，殘缺多年的解深密經圓測疏，仍然是一個殘本流行。現在這個全本的出現，也許是出版史上的第一次印行，我只是擔任了這個全本出版的中間媒介人，真正的功德，應該歸功於妙境法師的相贈，如悟法師虛懷若谷從善如流的精神。

最後還要一說的，贊寧的「宋高僧傳」裏，圓測的傳記，僅有二三百字，而且，所記多屬傳說，未必合於事實。上面所寫有關圓測種種，曾參攷隆蓮的「圓測」一文，特爲註明。

寫於德山寺藏經樓

一九八五年八月二十三日

（上接第20頁「談治衆生病」）

佛陀爲什麼要如此一而再、再而三地勸勉行者起增上欲，修學四聖諦呢？因爲四聖諦的真義難知難行。雜阿含經卷十五有這樣的一則故事。

有一天，阿難尊者着衣持鉢，於晨朝時入毘舍離城乞食。當時，他看見衆多離車童子，走出城外，到精舍前，持弓箭競射精舍門孔，箭箭皆入門孔中。尊者阿難見了以後，認爲是件難以做到的奇特事。乞食回來以後，往詣佛所，將所見稟告了佛陀，佛陀聽了說：

「你認爲那很艱難嗎？若將一根毛髮分爲一百根，用這被分的一百根毛髮以爲箭，再射那毛孔，每一毛都射中，你認爲是不是更難？」

阿難尊者回答說：

「當然更難。」

佛陀告訴阿難尊者：

「這個難，又比不上如實知苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。」

佛陀說完了，並且因此而說一偈，偈是這麼說的：

「一毛爲百分，射一分甚難。」

觀一一苦陰，非我難亦然。」

因爲如實知四聖諦是如此的難，所以佛陀才一再地勸勉行者要行「增上欲」，努力精進，以便於四聖諦能順知順入，斷諸有流，盡諸生死，不受後有。在自斷生死、自治病愈以後，更憫念衆生，由於他們不行義、不行法、不行善、不行真實、展轉殺害、強者凌弱，造無量惡故，漂流五逆，受無窮病苦。後同修十善道，暫復人身，人身難得，必須在其既得人身之世，治衆生病，以免再漂流五逆，受無窮苦。

由於這世間衆生，常大闢苦，如來應供正等正覺才出現於世間，並說四聖諦，用治衆生病苦，佛弟子學佛，自應如實知佛的四聖諦法，亦用治衆生病。

一九八五年八月二十三日

「大智度論」集粹之四十六

論

論

寺山藏本舊藏，前於部錄本書寄來，以勇莊印。

無

兩封受疾的數額，同數疾的書去，而張幼中隔牆的文具園，最可
 寶，如第一冊全本，描繪圖光將學訓還印出書的排印！「張哥志
 圖光將學訓還還印出書，疾感最刊諸報面病心的暗伏歸
 中輟出，且日出，疾言此書。」一書，疾向張哥志暗數額：「
 十四面病病六卷，庚五卷面病心的六卷，日露育人自難文
 面病病六卷，庚五卷面病心的六卷，日露育人自難文
 面病病六卷，庚五卷面病心的六卷，日露育人自難文

智銘

舍利弗語須菩提：「菩薩摩訶薩行般若波羅密觀諸法，何等是菩薩？何等是般若波羅蜜？何等是觀？」

須菩提語舍利弗：「爲阿耨多羅三藐三菩提，是人發大心，以是故名菩薩。亦知一切法，一切種相，是中亦不著；知色相不著，乃至知十八不共法亦不著。……遠離故名般若波羅蜜。何等法遠離？遠離象、界、入，遠離檀波羅蜜乃至禪波羅蜜，遠離內空乃至無法有法空，以是故，遠離名般若波羅蜜。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，觀色非常非無常，非苦非樂，非我非無我，……是名菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時觀法。」

諸佛斷法愛，不立經書，亦不莊嚴言語，但爲拯濟衆生，隨應度者說。佛先說菩薩、般若及觀，前來者得解悟而去，後來者未聞。是故重說菩薩義、般若波羅蜜義、諸觀義。

菩提者，有三種：有阿羅漢菩提，有辟支佛菩提，有佛菩提。無學智慧清淨無垢故，名爲菩提。菩薩雖有大智慧，諸煩惱習未盡故，不名菩提。此中但說一種，所謂佛菩提也。薩埵譯爲象生，是象生爲無上道故，發心修行。又薩埵名大心，是人發大心求無上菩提而未得，以是故名爲菩提薩埵。佛已得是菩提，不名爲菩提薩埵，大心滿足故。

佛此中自說因緣，是人爲佛道故修行，知一切諸法相亦不著。諸法相者，可以知諸法門，是色、是聲等。畧說菩薩義：先知諸法各各相，如地堅相，然後知畢竟空相，於是二種智慧中亦不著，但欲度衆生故。菩薩得如是智慧，一切別相法中皆得遠離。如色中離色，離色即是自相空。遠離者是空之別名。菩薩得般若波羅蜜，於一切法心皆遠離。所以者何？見一切諸法過罪故。阿羅蜜，譯爲遠離。波羅蜜，譯爲彼岸。此二音相近，義相會，故以阿羅蜜釋波羅蜜，遠離何等法？所謂衆、界、入，乃至一切智。以遠離是諸法故，名般若波羅蜜。如禪波羅蜜能調伏人心，般若波羅蜜能令人遠離諸法。

觀者，不觀諸法常、無常等。

舍利弗問須菩提：「何因緣故，色不生，是非色。受、想、行、識不生，是非識。乃至一切種智不生，是非一切種智？」

須菩提言：「色、色相空，色空中無色、無生，以是因緣故，色不生，是非色；受、想、行、識、識相空，識空中無識、無生。以是因緣故，受、想、行、識不生，是非受、想、行、識。檀波羅蜜、檀波羅蜜相空，檀波羅蜜中無檀波羅蜜無生。……般若波羅蜜、般若波羅蜜相空，般若波羅蜜空中，無般若波羅蜜無生。以是因緣故，般若波羅蜜不生，是非般若波羅蜜。內空乃至無法有法空，四念處乃至十八不共法，一切種智，亦如是。以是因緣故，內空不生是非內空，乃至一切種智不生是非一切種智。」

舍利弗問須菩提：「何因緣故，言色不二是非色？受、想、行、識不二是非識？乃至一切種智不二是非一切種智？」

須菩提答言：「所有色、所有不二，所有受、想、行、識，所有不二，是一切法皆不會、不散，無色、無形、無對，一相，所謂無相。眼乃至一切種智，亦如是。以是因緣故，色不二是非色，受、想、行、識不二是非識，乃至一切種智不二是非一切種智。」

舍利弗問：「何因緣故，言是色入無二法數？受、想、行、識入無二法數？乃至一切種智入無二法數？」

須菩提答言：「色不異無生，無生不異色，色即是無生，無生即是色；受、想、行、識不異無生，無生不異識，識即是無生，無生即是識。以是因緣故，色入無二法數，受、想、行、識入無二法數；乃至一切種智亦如是。」

色是空，色中無色相。行者以是無生智慧，令色無生。若能得是無生，心作是念：今即得色實相，是故說色無生為非色。色性常自無生，非今智慧力故使無生。如有人破色令空，猶存本色想。譬如除廁作舍，今雖無廁，猶有不淨想，若能知廁本無，幻

化所作，則無廁想。行者如是，若能知色從本已來初自無生者，則不復存色想。是故言色無生為非色。乃至一切種智亦如是。

無生即是無二，是生若初生，若後生，破如是等生，名無生。今破眼色、有無等諸二故，是名不二。行者或先入無生觀門，後入不二；或先入不二，後入無生觀。義雖一，行者分別。破色二故言不二，破色生故言無生。上說無生因緣，謂自相空；今說不二因緣，所謂不合、不散，一相、所謂無相等。義雖同一空，上自相空，此是散空。

色入無二法數者，行者觀色不生不滅相，是時分別色，今變為無生，是故說色無生即是不二。何以故？色破散即是無生。如先分別諸法時，離色不得更有生，今色破散即是無生，不得更有無生。以是故，色即是入無二法數。

爾時須菩提白佛言：「若菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，如是觀諸法，是時見色無生，畢竟清淨故。見受、想、行、識無生，畢竟清淨故……見佛、佛法無生，畢竟清淨故。」

舍利弗語須菩提：「色是不生，受、想、行、識是不生，乃至佛、佛法是不生。若爾者，今不應得須陀洹、須陀洹果，……辟支佛、辟支佛道；不應得菩薩摩訶薩一切種智；亦無六道別異，亦不得菩薩摩訶薩五種菩提。若一切法不生相，何以故須陀洹為斷三結故修道？斯陀含為薄淫恚癡故修道？阿那含為斷五下分結故修道？阿羅漢為斷五上分結故修道？辟支佛為辟支佛法故修道？何以故菩薩摩訶薩作難行，為眾生受種種苦？何以故佛得阿耨多羅三藐三菩提？何以故佛轉法輪？」

須菩提語舍利弗：「我不欲令無生法有所得，我亦不欲令無生法中得須陀洹、須陀洹果，乃至不欲令無生法中得……辟支佛道。我亦不欲令無生法中菩薩作難行，為眾生受種種苦。菩薩亦不以難心行道，何以故？生難心、苦心，不能利益無量阿僧祇眾生。今菩薩憐愍眾生，令眾生如父母兄弟，如兒子及己身想，如是能利益無量阿僧祇眾生；是用無所得故。所以者何？菩薩摩訶

薩應生如是心：如我一切處、一切種、不可得，內外法亦如是。若生如是想，則無難心、苦心。何以故？是菩薩於一切種、一切處，一切法不受故。我不欲令無生法中得阿耨多羅三藐三菩提，亦不欲令無生（法）中轉法輪，亦不欲令無生法得道。」

無生觀有二種：一者、柔順忍觀；二者、無生忍觀。前說無生是柔順忍觀，不畢竟淨；漸習柔順觀，得無生忍，則畢竟淨。菩薩得無生忍時，滅諸煩惱，得菩薩道，入菩薩位，雖有煩惱氣，坐道場時乃盡，無所妨故畢竟淨。

畢竟清淨者，於柔順道畢竟清淨，非為佛道。以眾生空、法空故，從見色無生畢竟淨，乃至佛及佛法畢竟清淨。

五種菩提者：一者、柔順忍；二者、無生忍及三種菩提，於三種菩提中，過二而住第三菩提。復有五種菩提：一者、名發心菩提，於無量生死中發心，為阿耨多羅三藐三菩提故，名為菩提，此因中說果。二者、名伏心菩提，折諸煩惱，降伏其心，行諸波羅蜜。三者、名明心菩提，觀三世諸法本末總相、別相，分別籌量，得諸法實相，畢竟清淨，所謂般若波羅蜜相。四者、名出到菩提，於般若波羅蜜中得方便力故，亦不著般若波羅蜜。滅一切煩惱，見一切十方諸佛，得無生法忍，出三界，到薩婆若。五者、名無上菩提，坐道場，斷煩惱習，得阿耨多羅三藐三菩提。如是等名五菩提。

菩薩若有難心、苦心，則不能度一切眾生，菩薩具大慈大悲心，於眾生如父母、兒子、己身想。何以故？父母、兒子、己身，自然生愛，非推而生愛也。菩薩善修大悲心故，於一切眾生乃至怨讎，同意愛念。是大悲果報利益之具，都無所惜，持內外所有，盡與眾生。此中說不惜因緣，所謂一切處、一切種、一切法不可得故。若行者初入佛法，用眾生空，知諸法無我；今用法空，知諸法亦空。以此大悲心及諸法空二因緣故，能不惜內外所有，利益眾生，不起難行想、苦行想，一心精進歡喜。

一切諸法畢竟空，不可思議相故，一切法還而不轉故，不名

為轉，但為破虛妄顛倒故，名為轉法輪。

須菩言：「有知有得，不以二法（生法、無生法）。今以世間名字故，有知有得，……第一義中，無知無得，無須陀洹，乃至無諸佛。……六道別異，亦世間名字故有，非以第一義。何以故？第一義中無業無報，無生無滅，無垢無淨。……色是不生法，自性空，不欲令生；受、想、行、識不生法，自性空，不欲令生；乃至阿耨多羅三藐三菩提不生法，自性空，不欲令生。……生、不生，是二法不合、不散，無色、無形、無對，一相，所謂無相。以是因緣故，非生，亦非不生。……我樂說無生法，亦樂說無生相，何以故？諸無生法及無生相，樂說及語言，是一切法，皆不合、不散，無色、無形、無對，一相、所謂無相。……色不生，受、想、行、識不生；眼不生，乃至意不生；地種不生，乃至識種不生；身行不生，口行不生，意行不生；檀波羅蜜不生，乃至一切種智不生。以是因緣故，我樂說無生法，亦樂說無生相，是樂說語言亦不生。」

一切法無生相，無生相不可證。若用生法證，生法虛誑，已種種因緣破，又不可以生法得脫生法。若以無生法證，無生未有法相，不可以證。云何得證？故二法皆不受，俱有過故。

第一義中無眾生故，無須陀洹乃至佛；法空故，無須陀洹果，乃至佛道。聖人、聖人法猶當虛誑無定實，何況凡人六道業及果報？用慧眼觀一切法皆不生，若生，生法已生，不應更生；若不生，生法未有故，不應生。若謂生時半生半不生，是亦不生，若生分則已生竟，若未生分則無生故。故二法皆不受，但說是生如幻如夢，從虛誑法生，應離、應不取相。

色乃至一切種智畢竟不生，自然空相，不欲令實中有生；若世諦虛誑可有生，生如幻化。此中說不生因緣，所謂不合、不散。而又無法可合，無法可散。無色、無形、無空，一相、所謂無相。空相尚不受，何況餘相！須菩提樂說無生法及語言皆無生，是實清淨。



談治衆生病

成佛、成菩薩的目的，不是專求自身健康，在自身健康之後，要更求一切衆生都健康。所以佛陀在自己成道以後，立即開始其爲諸衆生「治病」。但衆生無邊，而又愚闇無知，不知自身病苦，故佛陀希望每一位佛弟子，都成爲大醫王，共同努力，來治衆生病。

要成爲一個能治衆生病的大醫王，佛認爲必須成就四法。四

一者、善知病：世俗良醫要治衆生病，首先要知道衆生患的是什麼病。他們用望、聞、問、切的方法去知病。「望」就是觀察病者的面容及身體狀況。「聞」就是聽病者訴說病狀。「問」就是詢問病者痛苦的感覺。「切」就是按切病者的血脈。現在的西醫，還用檢驗、照相等等複雜的方法，來求知衆生患了什麼病的。但世俗良醫能知的只是衆生身病。而佛弟子要知道的是衆生心病，治心病更難於治身病。因此，佛弟子要用正觀察、思惟的方法，來知衆生究竟患了什麼病。

二者、善知病源：醫者既知病者病名，接着就要知道此病因何而起：是風起、癰陰起、涎唾起、象冷起、現事起、時節起？這些都是身病的病源。而佛家的大醫王，醫的是衆生的心病，更

數百年日受三百餘之苦，竟不下什麼。是以，行善必與當體式更
眼痛苦，不曉眼亦世日受三百餘以至百餘之苦。二善此等眼來，
翻番坐，有却難眼，付三惡眼，承受痛苦，與其果能受盡對的具
感受。幾什眼？因眼入坐付世，幾何受苦，有却難人眼眼，有
且一日受三百餘，至幾百歲，而對本道間者，發眼等，若要對
幾不難難付了。行善必與要育日日三初受三百餘之苦而難。而
主眼，有難學的難野中，非要受痛苦不下，不要以難對付太苦，
對到者福行善，要眼習命自己的內，又

悲眼告福行善：當體式更，眼眼土燈，難難學。
難，道令眼坐此世，難眼大眼，又眼對眼難眼。眼以難一再難
難，難難難，眼難難，有眼難，難坐喜樂。善言一若不
需以正觀察，一一查出衆生心病的病源，而予以醫治。若，一但

三者、善知病對治：醫者既知病名、又知病源，就要知如何
對症下藥。是應塗藥治、應下瀉治、應灌鼻治、應熏治、應取汗
治等等。這些都是對身病的治療方法，治心病的方法更多、更複
雜，醫者必須一一知道治病法。

智 銘

三者、善知病對治：醫者既知病名、又知病源，就要知如何對症下藥。是應塗藥治、應下瀉治、應灌鼻治、應熏治、應取汗治等等。這些都是對身病的治療方法，治心病的方法更多、更複雜，醫者必須一一知道治病法。

四者、知治病已，於未來世永不發動；醫者治病，不但要將現有的病治好，而且要使這病永不復發，這才是真正的良醫。佛家的大醫王，不但能使舊病永不復發，而且能使病者永遠解脫病苦之餘，更得永遠的快樂。這就非善知拔苦與樂的方法不可。

如何才能成爲一個拔苦與樂的大醫王呢？佛陀認爲須成就四德：這四德就是：苦聖諦如實知、苦集聖諦如實知、苦滅聖諦如實知、苦滅道跡聖諦如實知。因爲佛家的大醫王，要醫治衆生的生、老、病、死、憂悲惱苦，治苦以後並得快樂，佛陀悟得了以上四德以後，認爲這四德是對治衆生百病的根本「對治大法」，所以佛陀被稱爲「大醫王」。佛陀也希望所有的佛弟子，於此四德成就，人人成就爲大醫王。若佛弟子於此四德不能如實知者，不但不能成爲大醫王，甚至連「沙門」的名字都不夠被稱呼，故佛陀說：

智
銘

「若諸沙門，於此苦聖諦不如實知、苦集聖諦不如實知、苦滅聖諦不如實知、苦滅道跡聖諦不如實知，此非沙門之沙門。」

所以佛弟子必須成就這四德。否則，本身尚不能「見法自知作證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」連自己的病苦尚不知醫治，又如何能醫治衆生病呢？故佛陀要求佛弟子於此四德，「當起增上欲，精勤修學。」

一說到「欲」，多意識其爲惡法，因爲「欲」者是「希求」之義，故將「欲」多解釋爲染法，如大乘義章七說：「染愛塵境，名之爲欲。」所以大家都說：「欲生諸煩惱，欲爲生苦本。」但是，「欲」也有「信欲」的一面，就如同「愛」，雖有「染愛」，也有「信愛」一樣。「染愛」是惡法；「信愛」是世善法。依佛教的哲學理論，要成就佛道者，先去世惡法，入世善法，再去世善法入出世善法，最後成佛。同樣地，「染欲」是世惡法，「信欲」是世善法，先去世「染欲」，入世「信欲」，再去世「信欲」，入出世「信欲」。在世法來說，有希望希賢之「信欲」，而後才能成爲世俗的聖賢，再由世俗的聖賢，希望成爲佛陀或菩薩的出世聖賢。所以，成聖成賢，都由「信欲」先發動，然而才成聖成賢，佛家將這種「信欲」譯成爲「增上欲」，是非常合義的。

行者要如何修「增上欲」呢？

其一、是要能三結盡，得須陀洹。三結者，是見結——即我見；戒取結——即行邪戒；疑結——即疑正理，正見惑之中，這三結的過犯最嚴重，故對這三結名之爲見惑的總稱。若斷此三結盡，即成須陀洹預流果。得了須陀洹預流果位的行者，還要如實知苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。

其二、是要在三結盡之外，並使貪、恚、癡三毒之心薄，而得斯陀含，得此果位者，還要如實知苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。如是知、如是見、如是無間等、如是說。

其三、是要能五下分結盡，生般涅槃，成阿那含。所謂「五下分結」者：一是貪結，即貪欲之煩惱；二是瞋結，即瞋恚之煩

惱；三是身見結，即我見之煩惱；四是戒取結，即執取非理無道邪戒之煩惱；五是疑結，即狐疑諦理之煩惱。這五結惑是起於欲界，未能超越欲界，所以稱之爲「五下分結」。五下分結斷盡以後，還要如實知苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦，如是知、如是見、如是無間等、如是說。

其四、是要能一切漏盡，無漏心解脫、慧解脫，成阿羅漢。已見法自知作證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。但仍要如實知苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦，如是知、如是見、如是無間等、如是說。

除了以上四果位的行者外，得辟支佛的行者，也要如實知四聖諦，即使得無上正等正覺佛道者，也要如實知四聖諦。這就是由「增上欲」的發動，經修如實知四聖諦的進步，而得果位的逐級提升。這「增上欲」就成了修道、得果歷程中的原動力。到成了佛果位以後，這「增上欲」就得捨了，故金剛經上說：「如我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」因爲到了彼岸的行者，善、不善法均捨，故不再需「增上欲」。

佛陀警告行者，在未至佛地以前，要不斷地行「增上欲」，不可稍有停止，譬如日出，周行空中，光明顯照，懷諸閻冥，永不休歇一樣。行者要以「增上欲」成就四德，使所有的法，一切滅盡，離諸塵垢，得法眼生，有覺有觀，離生喜樂。若有一法不斷，能令還生此世，輪迴六道，又得從頭修起。所以佛陀一再慈悲地告諭行者：當勤方便，起增上欲，精進修學。

佛陀告訴行者，要想醫治自己的病，又要成爲大醫王醫治衆生病，在修學的過程中，非要受點苦不可，不要以爲修行太苦，就不敢修行了。行者必須要有日日三時受三百槍之苦的能耐。而且一日受三百槍，至於百歲，而後才能聞法、得無間等，都要能忍受。爲什麼呢？因爲人生於世，長夜受苦，有時墮入地獄，有時畜生、有時餓鬼、於三惡道，承受衆苦，與其累劫受這樣的長期痛苦，不如現在世日受三百槍以至百歲之苦。二者比較起來，這百年日受三百槍之苦，算不了什麼。是以，行者必須當勤方便，起增上欲，學無間等法。

（下轉第15頁）

談「中論本頌」中「戲論」之三義（續）

萬金川

⑨《稱爲「明句」的根本中頌的注釋》（*Dbu ma rtsa bahi hgral pa tshig gsal ba shes bya ba, Mūlamadhyamakavṛtti-pras-annapadā-nāma*；東北目錄No.3860，北京目錄No.5260。）——本詩頌見於北京版冊九八（P.54.2.4；P.54.2.6），德格版中觀部冊七（P.57.2.2；P.57.2.3～4）。

二文中括號內所夾入的按語，事實上是傳統中論注解家以及當代若干中觀哲學的研究者所一致採取的解讀。關於這個問題，後文自有解說。

三史提連格的英譯《中論本頌》是以附錄的形式刊於他所著《Emptiness——A Study in Religious Meaning》（Nashville & New York：Abingdon Press, 1967, pp.183～220）。

四見史提連格前揭書p.204。又，該書P.71亦錄有此一譯文。

五關於史提連格在文獻學上的缺失，J.W. de Jong在其評史氏前揭書的一篇書評中早已指摘過了，原文刊於*Journal of Indian Philosophy* 1972.No.4，其譯文參見「鵝湖月刊」第六卷第五期·陳鉅鴻先生譯「空——兼評史提連格新著《空》」（PP.41～5）。此外，A. Wayman在其書評中，也對史提連格譯解《中論本頌》第廿四章第十八詩頌深表不滿（雖然A. Wayman本人的譯解也是引人爭論的）。A. Way-

man的批評，參見“Contributions to the Mādhyamika School of Buddhism”，*Journal of the American Oriental Society*, 1969. No.1, pp.141～52。

六此處我們對“prapañca”，這個語詞所採行的三分法，事實上但只針對此一語詞在哲學領域內的使用而言，我們並不想由此而窮盡此語的所有意義，包括非哲學的用法。事實上，我們的這種區分是得自錫蘭籍南傳佛教學者智難陀比丘（*Bhikkhu Nananda*）的啓發。智難陀比丘在他一本以南傳巴利文獻爲中心的著作裏，曾精闢地分析了“papañca”，這個巴利語在南傳經論（*Sutta-Abhidhamma*）中的意義，而將此語的意義區分爲“mental-papañca”和“verbal-papañca”兩個互有連貫的層面來論究，參見氏著《Concept and Reality in Early Buddhist Thought》（Kandy：Buddhist Publication Society, 1971, P.10；P.127）。雖然這種區分在拙文「佛家戲論義的一個衡定」一文中【按：此文或將刊載於近期之「中國佛教月刊」】已然隱含著，但關於“prapañca in metaphysics”的區分，則完全是在閱讀智難陀比丘的著作之後而有的【按：“prapañca in metaphysics”一語並未見用於智難陀比丘的書中，但在該書第四章討論奧義書之“prapañca”義時，他也是將“prapañca in Vedānta”的意義看爲

是一個形而上學的概念來處理。】又：智難陀比丘的著作雖也曾對北傳以梵文爲主的大乘佛教裏有關“prapañca”的意義約略地做了若干解析，但對比於他在巴利文獻上所做的同樣工作而言，他的研究顯得鬆散無力，而且還蒙有宗派的色彩。譬如他在述及“prapañca in Mahāyāna Buddhist”時，並未詳加論證就批評中觀學派缺乏對俗諦（the pragmatic approach）應有的尊重，並且他也認爲展現在南傳佛教裏的“papañca”義並未在此——巴利文的梵文對應語“prapañca”裏充分地表出（見該書 pp. 114~6），他似乎認定大乘佛教昧於南傳佛教裏之“papañca”義。然而，他的這些論斷是無法獲得北傳大乘佛教文獻加以支持的；相反地，根據《中論本頌》第廿四章第八、十詩頌，龍樹顯然並未看輕“the pragmatic approach”，而且從若干大乘文獻所顯示的，充其量我們只能見出巴利文“papañca”和梵文“prapañca”在南北二系的佛教裏，其意義有其雙方各自側重的不同，但似乎無法見出智難陀比丘所製造的那種鴻溝存在。雖然智難陀比丘的這本書在北傳大乘佛教文獻的解析上有着缺失與不足之處【按：關於這方面的論題，在其書中本就屬於附論的性質。】但他關於南傳上座部（Theravādins）文獻的分析卻是頗爲充分的，而且有關奧義書方面的敘述也是中的之論。本篇論文有關這方面的素材泰半取自該一書中，不敢掠美，特此誌之【按：這一方面固然是因爲這兩方面的有關原典，國內極難取得之故。又：本文有關梵、藏文獻的中譯，除特別註明之外，餘者皆爲筆者自行從原文譯出；至於巴利文部分，則是依智難陀所附之英譯並參照其他資料加以轉譯而來的。】

七、此即筆者拙文「佛家戲論義的一個衡定」。

八、《佛性論》有云：「戲論有三：一貪愛，二我慢，三諸見。」（金陵刻經處本，卷三 P. 10）南傳《義釋》亦云：「papañcas 者，它們即是障礙的名稱，是：貪障之名、見障之名、慢障之名。」（papañcā yeva papañca-saikhā ; tañhā-papañca-saikhā dīṭhi-papañca-saikhā māna-papañca-saikhā. Nidesa, I. 280）就以上兩段摘自南北二系的文獻而言，我們看不出它們在這一點上有何不同。並且，在這兩段彼此類似的文獻裏，我們可以肯定《佛性論》所謂「戲論」（pra-

pañca）即是《義釋》所言之“papañca”。

九筆者舊文僅概括性地列出南北二系文獻裏此一術語的一些重要意含：

- (a) 正如梵文語意所指示的，它指一種「言語的過度擴張」。
- (b) 共通於梵巴文獻的，它指吾人在認識過程裏「主觀因素」的進入。
- (c) 共通於梵巴文獻的，它指對「真實」（tattva）的諸種不切當的言說與理論。

(d) 如巴利語源及其用例所明指的，它也有就前列三者而稱其爲「障礙」的意思。

十事實上這是個極其複雜的問題，它涉及到佛教與其它思想流派間可能有互動關係。

十一「至少就表面而言」一語的意思，是指說我們並不準備深入其間有關文獻的、以及思想史上的糾結。對於奧義書與佛教在思想史上的可能關係，我們以爲此處似乎並沒有深入的必要。

十二這雖然是個極爲有趣的問題，但目前我們不擬處理此一問題。

十三一般而言，西藏譯本較忠實於梵文原典的情事，這似乎已是目前學界不爭的情事。日本名佛教學者山口益甚至稱藏譯佛典直可名爲「準梵語佛典」（參見氏爲稻葉正就所著《チベット語古典文法學》一書所寫之序言。法藏館·昭和五十四年改訂版第五刷 P. 3。）此外山口益於其「チベット佛典について」一文中也談到這一點（此文收於《山口益佛教學文集》下冊。春秋社·昭和四十八年第一刷，氏之論點參見 P. 473~5。）而中村元也基於同樣的認識，認爲「西藏譯本對理解梵語佛典而言，乃必要而不可或缺的東西」（參見氏著《東洋人の思惟方法》（4）——第五論チベットの思惟方法》，該書收於《中村元選集》第四卷。春秋社·昭和卅七年第一刷，氏是論點參見 P. 96。）事實上，造成這種情形的根本原因，乃是藏文的語法系統基本上是襲取梵文語法結構而來的（參見蕭金松先生「西藏文典《松居巴》譯注稿」，收於「政大邊政研究所年報」第十期，其論點見 pp. 155~6。）根據以上諸學者的研究，我們甚至可以說古典藏語，根本上乃是應佛典翻譯的需要所設計而成的一套「人工語言」（artificial language），因此，其較之漢譯佛典更能忠

實地表出原文語意似乎是可以想見的。

西藏藏兩本在此一詩頌第四行上的出入，事實上和頌義的關連並不大。其出入的情形是梵文原典中的“*śūnyatā*”是以「所在格」(Locative)表之，而五個藏譯本子在此處均採「工具格」(Instrumental)的形式。至於此二形式中何者更近於龍樹原初之意，學者間有不同的看法。J.W. de Jong 在其新近對《明句論》的再校訂之中，是採存疑的態度(見氏之“Textcritical Notes on the Prasannapadā”，

Indo-Iranian Journal, 1978, P. 225.) 而丹麥籍的學者 C.

Lindtner 則肯定梵文原典所採之形式(見氏之“Buddhapālita on Emptiness”，Indo-Iranian Journal, 1981, P. 215. note 73.) 事實上，我們若依什本《中論》於此處的譯語，亦即「入空戲論滅」之「入空」一詞，更可以肯定梵文原典所採之「所在格」的形式。至於 C. Lindtner 的證據，則採清辨在本頌的疏文中對此句的解釋，清辨在該處中說：「然而，戲論又因何而得滅除呢？曰：『戲論是因着空性之故而得滅除』」按：此即藏本詩頌的第四句【文中「因着空性之故」句】，其文意的補充(*vākyaśeṣa*, *tshig gi lhag ma*)【按：此語《Mahāvūtipatti》(翻譯名義大集) No. 245. 1147. 作「言尾或餘」。】其上文宜添入「透過理解或證悟」(*adhigama*, or *av-abodha*; *rtogs pa*)一語。此即透過理解(或證悟)法無我的「性格」(亦即「相」, *lakṣaṇa*, *mtshan ṅid*)，(戲論)得而滅除。復次，頌文所謂『因着空性之故而得滅除』，此中『空性』一詞即是指『空性之智』(*śūnyatā-jñāna*, *ston pa ṅid ces pa*)【按：此語是特屬清辨系中觀學派所喜用之語詞，漢譯《般若燈論》作「空智」，實則此一概念近於康德所言之「直觀智」。】(故頌文第四句亦即)有『當空性之智起現之時，(戲論)即行滅除。』的意思。(spros pa de

yan gan gis ḥgag par ḥgyur she na | spros pa ni ston pa ṅid kyi ḥgag par ḥgyur shes bya ba gsuns te | rtog (D. rtogs) pas shes bya baḥi tshig gi lhag maholl chos bdag med pa ṅid kyi mtshan ṅid rtogs pas ḥgag par ḥgag par ḥgyur ro || yan na ston pa ṅid kyi ḥgag (D. ḥgag par)

ḥgyur shes bya la | ston pa ṅid ni ston pa ṅid ces pa ste

| ston pa ṅid śes pa skyes na ḥgag par ḥgyur ro || shes bya baḥi tha tshig go || 北京版 P. 224. 4. 2 ~ 4; 德格版 P. 93 1. 7 ~ 93. 2. 1。又 C. Lindtner 所附之清辨疏文於“*ston pa ṅid ni ston pa ṅid ces pa ste*”句，作“*ston pa ṅid (s) es pa ste*”，今勘北京、德格二版，其文非是。) 先生似乎以「當空性之智起現之時」一語為詩頌第四句「空性」一詞宜採「所在格」之證明【按：亦即 *śūnyatā-jñāna* = *śūnyatāyām*】。但是，此乃清辨一家之言，並不足以充分證明「空性」一詞之確當語格。我們以為什本《中論》之文應較之 C. Lindtner 所出者，更具說服力。蓋此一本子乃目前同類書籍中之最古者【按：《無畏論》乃後人僞托，非龍樹自造，宗喀巴《辨了不了義善說藏論》(Tson-kha-pa's 《Dran nes legs bśad snin po》) 是早已指出的。參見該書中譯本，收於張曼濤編「現代佛教學術叢刊」冊七八，P. 209。】而五部藏本均作「工具格」者，或因藏譯佛典常有依某一特定本子(往往為晚出者)而訂正其前所譯之相關譯本之習慣【參見山口益「中論偈の諸本對照研究要論」此文收於氏著《中觀佛教論考》山喜房佛書林，昭和四十九年第二版，P. 4。又呂澂《西藏佛教原論》台翻版 P. 64 也論及此點。】

參見 I. J. S. Taraporewala, 《Sanskrit Syntax》，Delhi: Munshiram Manoharlal, 1967, P. 45。大這兩類複合詞的差別，乃是在「格限定複合詞」之中，其語法的支配(govern)是落在第二個組成分子上，譬如漢語譯作「勝義」的原語“*parama-artha*”，若從「格限定複合詞」來解釋，即是“*parama-sya artha*”(屬於最高的對象)。然而於「並列複合詞」裏，其語法的支配則平均分佈於各個組成分子上，所以若從「並列複合詞」來解釋前舉之複合詞，其義即為“*paramas ca 'rthaśca*”(最高並且也是對象)。由於梵文複合詞的此種特性，所以它往往也是注解家釐定頌文中之特定術語時，最喜用的一種詮釋方法。譬如前舉「勝義」之例，即在清辨《般若燈論》第廿四章第八詩頌的疏文及《中觀心論頌·思擇之炎》(Madhyamakā-hṛdaya-kārikā ad Tarkajvāla)第三章「真實

Madhyamakā-hṛdaya-kārikā ad Tarkajvāla)第三章「真實

智之探求」(Tattva-jñānaśāstra)第廿六詩頌裏出現。

事實上「karma kleśās ca」之用例即曾出現於《中論本頌》第十七章第七詩頌裏，而於該處，其對照的藏譯即作「las dan 'non mons pa dag」。此外，且其複數形「kleśāḥ karmāṇi」亦出現於同章第卅三詩頌。

大正藏冊三十P.24c. 6~7。

末'non mons pa ni tshul bshin ma yin par rnam par rtog pa
-las byuñ ba yin te | ||'non mons pa can gyi sems dan
ldan pañi lus dan 'nag dan yid kyi mñon par 'du byed pa
dag ni las shes bya ste | (北京版冊九五P.111.3:1~3·德
格版冊一P.121.1.7~121.2.1)

于《中論本頌》第十七章第三詩頌有云：tatra yac cetanety uktam
karma tan mānasam smitam | cetayitvā ca yat tu-uktam tat
tu kāyika-vācīkam || (印度本P.133.15~16。此處所謂「思」
(cetanā)，被認為是「意業」，而「從思所起」(cetayitvā)者，
即是身業與口業。)【按：依青目釋文，此一詩頌乃阿毗曇(Abhid-
harma)之說，今勘此頌文義同於世親(Vasubandhu)《俱舍論本頌》
(Abhidharmakośakārikā)分別業品的第一詩頌。玄奘將世親此頌
譯作「世別由業生，思及思所作，思即是意業，所作謂身語。」】又龍
樹同書第廿三章初二兩頌有云：saṅkalpa-prabhavo rāgo dveṣo
mohaś ca kathyate | śubha-aśubha-viparyāsān sambhavanī
pratītya hi || śubha-aśubha-viparyāsān sambhavanī pratītya
ye | te svabhāvān na vidyante tasmāt kleśā na tattvataḥ ||
(印度本P.197.7~8, P.197.23~24。貪、瞋、痴被認為是從
「分別」(saṅkalpa=vikalpa)而起的，所以，染淨的顛倒是「依
緣」(pratītya)而有的。既然染淨的顛倒是依緣而有，則它們的「
固有本質」(svabhāva，自性)即不存在，職是之故，從真實的立場
來看(tattvatas)，煩惱(亦即「三毒」並不存在。)由此可見，「
業與煩惱」雖然彼此有關，但在《中論本頌》裏，它們是分別被處理的。
于在《無畏論》以及佛護、清辨對本頌的疏釋裏，他們一開始就提到這一

句話。

至參見林傳芳《佛學概論》彌勒出版社六八年修訂再版pp.94-5。
至史提連格此句話的意思似乎是說：業的苦痛是無其固有本質的，是依緣
而有的，因而它們是處於「空的狀態」(śūnyatā)之下。如果我們的
理解無誤，則這正是《中論本頌》第十七章「觀業品」全篇的意旨。該
品於結頌中說：kleśāḥ karmāṇi dehās ca kartāras ca phalāni
cal gandharva-nagarākārā marīci-svapna-saṃnibhāḥ || (印度
本143.25~26 諸煩惱、業、身體、行為者，以及果報都如海市蜃
樓的樣子，如山野間水氣氤氳的炎陽，像夢境一樣。)

至參見I.J.S. Taraporewala前揭書P.43。

至羽溪了諦和史提連格在此處所犯的錯誤是一樣的，都將此一指示代名詞
視為是指代「業與煩惱」，其文參見附錄。

至許地山說：「凡用品類書(kārikā，筆者按：亦即一種以詩的形式所表
出的簡要敘述，這尤其盛行於有關哲學與文法的作品之中。)底體裁寫
底書籍都是一種講義，為授徒方便，師傅寫來幫助他底記憶的。中論底
體裁就屬這一類，所以沒有解釋就很難了解。」(以上見氏著「大乘佛
教之發展」一書，收於張曼濤主編「現代佛教學術叢刊」冊九八P.168
)以《中論本頌》來看，在體裁上它是採每首卅二音節(syllable)
)，亦即一行八個音節的形式來表達的，而此一格式可以說是古典梵文詩
頌裏最為常見的一種，所謂「首蘆迦」(śloka)是也。

至羽溪了諦將什本青目釋文「是諸煩惱業，皆從憶想分別生，無有實。諸
憶想分別，皆從戲論生。」譯作「是の諸煩惱と業とは皆憶想分別より
生じ、實あることなし。諸の憶想分別は皆戲論より生ず。」他此處的
翻譯是正確的。然而，他這段譯文顯然和他在梵日對照裏的頌文是彼此
衝突的。吾人不知他何以未曾就此種不一致的情形，提出說明。

至《中論本頌》的三個漢譯本子是指包含在什公所譯青目釋《中論》，波
羅頗迦羅蜜多羅(Prabhākaramita)所譯清辨《般若燈論釋》，以及
惟淨等所譯安慧(Sthiramati)《大乘中觀釋論》【按：此書共十八
卷，大正藏但收前九卷，內學院「藏要」本乃十八卷足本，今用之】中
的頌文而言。對於此一詩頌，三個本子的譯文，依次如下：

業煩惱滅故，名之爲解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。解脫盡業惑，彼苦盡解脫，分別起業惑，見空滅分別。

諸業煩惱盡，即名爲解脫，而彼業煩惱，從分別中生。

從以上所列之頌文來看，原詩頌裏的第三句顯然未被這三個本子所譯出。

在文後的附錄裏，我們將可以見到當代若干中觀哲學的研究者所表出的這種不求甚解的譯文。

幸關於《中論本頌》的注解書及其在梵、漢、藏文獻裏的保存情形，以下諸文都曾提及：(a)《佛典解題事典》(民國六十六年·地平線版P.127)。(b)梶山雄一·上山春平《空の論理》(角川書店昭和四十九年第七版pp.143~4)。(c)印順法師《中觀論頌講記》(民國六十二年重版pp.3~4)。(d)T.R.V.Murti《The Central Philosophy of Buddhism》(London: Allen & Unwin, 1955, P.88~9. note 5)。(e)藍吉福「漢譯本《中論》初探」(「華岡學報」第三期pp.82~4)至於此二人在翻譯本頌第三句時，未曾參考前舉諸文所出之現存中論注解書有關的疏文，這可以在我們所列註卅一~五有關本句疏解的中觀文獻裏清楚地見出。

ཁྱེ་ལ་དང་སྐྱོན་མོན་པ་འདི་དག་ནི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་ལས་ཡུན་
(D. hbyun) ste | de dag yod na hbyun bahi phyir ro || rnam
par rtog pa de dag ni spros pa las hbyun ste | tha sñad
kyi bden pa la mñon par shen pahi mtshan ñid kyi spros
pa las hbyun bahi phyir ro || (北京版冊九五 pp.34.5.8~35.
1.1. 德格版冊 | P.35.3.4~5.)

三六正藏冊卅 P.24c.7~8。

ཁྱེ་ལ་དང་སྐྱོན་མོན་པ་འདི་དག་ཀྱང་ཡང་དག་པ་ལ་ཡིན་པ་ཤི་
རྣམ་པར་རྟོག་པ་ལས་ཡུན་པ་ཡིན་གྱི་ཏོ་བོ་ཁྱེད་ཀྱིས་ཡོད་
པ་ནི་ལ་ཡིན་པ་ལོ་…… || da yan dag pa ma yin pahi rnam
par rtog pa de dag ni spros pa las byun ba yin te hñig
rten pahi spros pa las byun no || (北京版冊九五 P.111.2.8

~111.3.5. 德格版冊 | P.121.1.6~121.2.3)。

ཁྱེ་ལ་དང་སྐྱོན་མོན་པ་ཤི་རྟུ་རྣམ་པར་རྟོག་པ་གཤམ་ཡིན་པ་
de dag ni spros pa las byun pas | de dag spros las shes
bya ba gsuns te | tha sñad kyi bden pa la mñon par shen
pahi mtshan ñid kyi spros pa las hbyun no || (北京版冊九五
P.224.4.1~2. 德格版冊 | P.93.1.6~7.)。

ཤྱེ་Prapañca-vigamāc ca vikalpa-nivṛttiḥ | vikalpa-nivṛttiḥ
ca aśesa-karma-klēśa-nivṛttiḥ | karma-klēśa-nivṛttiḥ ca
janna-nivṛttiḥ | (印度本P.150.16~7.)。

美關於此處所提及的幾個問題，我們不擬在此全面地處理它們。

若依據活躍於西元十三世紀末至十四世紀中的藏地佛教史家大成就者布頓
(Bu ston rin chen grub A.D. 1290~1364)於其偉著《Bde
bar gśegs pahi bstan pahi gsal byed, Chos kyi hbyun
gnas gsun rab rin po chehi mdsod ces bya ba》所列、龍樹的
主要著作計有六書(參見前揭書之英譯本Part I, 《The Jewellry
of Scripture》, trans. from Tibetan by E. Obermiller,
Suzuki Research Foundation Reprint Series 5, pp.50~1.
)。然而英譯者於該書P.158. note 506指出布頓所列之第六書《言
語成就論》(Vyavahārasiddhi, Tha sñad grub pa)未曾譯藏【
按：此一論書漢譯未曾著錄，梵本迄今亦未見出世】此外，另一位年代
稍晚，亦爲藏籍的佛教史家多羅那達(Tāranātha, A.D. 1573~
1615?)於其《Dam pahi chos rin po che hphags pahi yul
du ji ltar dar bahi tshul gsal bar bston pa, Dgos hñod
kūn hbyun shes hya ba》中、未列書名地提出龍樹之主著爲「五如
理論集」(Rig lña; Pañca-yukti(or, -nyāya)-kāya參見寺本婉雅
日譯本《ターナー印度佛教史》昭和四十九年、國書刊行會P.120.
)但根據寺本婉雅前揭書(P.121, note 6)以及R.H.Robinson,
《Early Mādhyamika in India and China》(Madison: the
University of Wisconsin Press, 1967, P.26)所引德籍學者
M. Walleſer, 《The Life of Nāgārjuna from Tibetan and

Chinese Sources》(是書筆者未見)之說,此五書即布頓所列的前五部論典。這五部論書是:

- (a)《般若根》(此即《根本中頌》Prajñā-mūla, Mūlamadhyam-akarikā; Rtsa ba śes rab, Dbu mañi rtsa ba)。
- (g)《廻諍論》(Vigrahavyāvartanī; Rtsod pa bzlog pa)。
- (c)《七十空性論》(Śūnyatāsāptati; Ston pa ñid bdun cu pa)。
- (p)《六十如理論》(Yuktisāṣṭikā; Rigs pa drug cu pa)。
- (e)《廣破經論》(Vaidalyasūtra & prakaraṇa; Shib mo rnam par ḥthag pañi mdo & tab tu byed pa)【按:此書寺本前揭書譯作《大乘破有論》,此一譯名易與漢藏所傳龍樹《大乘破有論》(亦即《遷有論》Bhavasamkrānti, Srid pa ḥpho ba, 參大正目錄 No.1574, 東北目錄 No.3840, 北京目錄 No.5240)相混,故無人沿用。】

從藏地兩位佛教史家所學之五書來看,我們不但可確知此五書乃龍樹所造,而且還可以肯定這是他極為重要的哲學作品。關於這一點我們可以在相傳為清辨所造而現今但存藏譯的《中觀寶燈論》(Madhyam-akaratanapradīpa, Dbu ma rin po cheñi sgron ma, 東北目錄 No.3854, 北京目錄 No.5254)第二品「世俗亂慧章」(Kun rdsob ḥkhrul pañi śes rab kyi skabs)的結頌裏清楚地見出【按:此書的作者並非造《般若燈論釋》的清辨,這已是目前學界所肯定的情事,參見山口益「中觀派における中觀說の綱要書」——中觀寶燈論について】收於《山口益佛教學文集》冊上 春秋社・昭和四十七年第一刷 pp.252~318,以及同人《佛教における無と有との對論》山喜房佛書林・昭和五十年修訂版 pp.54~7】。

「從根本中、廻諍、七十空性、六十如理、以及廣破等(論),知諸法無生。」(dbu mañi rtsa ba rtsod bzlog pa | ston ñid bdun cu rig drug cu l rnam par ḥthag pa la sogs pas | dños rnam skye med śes par bya || 北京版冊 | P.265.3.2~3, 德格版冊 | P.132.4.5~6。】

另關於龍樹論書裏“papañca”一語的用例,參見拙文「佛家戲論義的一個衡定」。

另史提連格有時亦將“papañca”譯作“phenomenal development”參見氏前揭書對《中論本頌》第廿五章第廿四詩頌的譯文。

罕我們這樣說,並不意味着二者之間在這個概念的使用上全無可以相通之處。事實上,南傳之“papañca”與北傳之“papañca”彼此有許多共通之處。關於這一點,請參閱拙文「佛家戲論義的一個衡定」。

罕關於梵文“papañca”一詞其巴利文的對等語(equivalent)是否即為“papañca”的問題 學者間的意見並不一致。依據 T.W. Rhys Davids & W. Stede 《Pali-English Dictionary》(Pali Text Society, London: reprint 1959, P.412)之說,則以為“papañca”此一巴利文的意義是否即等同於梵文“papañca”一詞,並不確然可知。並且在該一辭書裏,對於巴利文“papañca”一詞,編纂者推薦了另一種有別於梵文語根的語源(etymon)。該一辭書的編纂者認為此一巴利語形「更如拉丁文“im-ped-iment-um”【按:此語有「阻碍、阻擋、困難、延緩、糾纏」等諸義。】的語源及其意義所提示的一樣,它與“pada”【按:此一巴利文之義即「足」也。】是有所關連的;因此,它最初的語形可能是“pa-pad-ya”,亦即是「腳前的障礙物、或絆腳的東西」。」然而智難陀比丘卻指出此種語源學的說明顯得有點牽強附會。他認為要把梵文“papañca”的意義關連到在巴利文注釋系統(Aṭṭhakathā)裏所見出的有關“papañca”的意義上去,必然是有其難處【按:關於梵文“papañca”的語源及其意義,請參見第四節,至於巴利文注解書裏“papañca”的意義,本節將有摘引。】。他說:「如果辭書的編纂者推薦新語源的意圖僅只是為了解釋諸如在巴利文注解書裏所可有之『障礙、阻擾、耽擱、延誤』之義的話,新語源的推薦實無必要。因為這些都是“papañca in speech”的第二序的意義,而這些第二序的意義在“papañca in action”的情況下篡取了它第一序【按:亦即“papañca in speech”】的意義。

(未完)

，隋煬帝接受了他「遺書」中提出「乞廢寺田，爲天台基業。」的要求，下詔「所求廢寺水田，以充基業，亦勒王弘司馬，施肥田良地。」說明大師深深懂得寺院經濟對佛教宗派的生存和發展的重大意義，他曾反復舉例，諄諄告誡後人，必須愛護寺院財產，從經濟上爲天台宗奠定了基礎。

天台宗是在隋代形成的我國最早、最重要的佛教宗派。據傳隋文帝出生在馮翊（今陝西大荔）般若尼寺，由智仙尼撫養長大，因而對佛教有特殊的感情。他統一全國後。立即改變北周武帝滅佛的政策，大力扶植佛教。「廣弘明集，於相州戰場立寺治」稱，是「爲蹈兵刃之苦」的民衆「與度脫之業」，從而使那些「死事之臣，菩提增長；悖逆之侶，從闇入明。」一時佛法大興。天台宗的佛教理論中心，即體現其特色的基本觀點，主要有兩點：

一、「方便法門」天台宗是以「法華經」爲宗經的。「法華經·方便品」云：

「舍利弗！云何名爲諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世？諸佛世尊欲令衆生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示衆生佛之知見故，出現於世。舍利弗，是爲諸佛以一大事因緣故，出現於世」。這就是說，佛之所以示現應化，目的是爲了教化（開、示、悟、入）衆生，使衆生入佛知見，成就佛道。經中接着說：

「舍利弗！如來但以一佛乘故爲衆生說法，無有餘乘，……諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。」指出一切衆生都能成佛，佛教只有「一佛乘」，說有二乘、三乘，都是世尊爲了教化衆生脫離火宅，進入佛土的「方便說」。智者大師以教融宗，方便圓通地調和了佛教各派和其他學說。如大師吸收了道教的丹田、煉氣等說法納入止觀學說，倡導修習止觀坐禪除病法。在「修習止

觀坐禪法要」中，他寫說：

「臍下一寸名優陀那，此云丹田，若能止心守此不散，經久即多有所治。……用六種氣治病者，即是觀能治病。作十二種息，能治衆患。」六種氣是指吹、呼、嘻、呵、噓和咽。十二種息是指上息、下息、滿息、焦息、增長息、減壞息、暖息、冷息、冲息、持息、和息與補息。就是把守丹田歸於止，六氣十二息屬於觀，筆者在本刊第一三七期拙作「氣功與禪法」一文中也曾作過介紹。後來天台宗九祖湛然大師又寫了「止觀輔行傳弘決」一書，在調息、煉氣等方面有所發揮。而且天台宗還致力於和我國傳統的儒家思想溝通，把止觀學說與儒家人性論調和起來。湛然大師在「始終心要」一書中說：「夫三諦者，天然之性德也。……含生本具，非造作之所得也。」指出一切衆生具有中、真（空）和俗（假）三諦的「性德」，止觀法門類似儒家的窮理盡性，恢復本性的理論學說和實踐功夫。

天台宗的方便法門，說明了我國第一個重要的佛教宗派是在調和佛教南北各派，乃至融通其他教派如道教、儒學各種思想基礎上形成的。因此它不但與印度佛教甚爲不同，而且和我國過去的佛教學派在精神面貌上也有着很顯著的差別。

二、「一心三觀」是天台宗在理論方面的新的見解，是由天台宗先驅者慧文大師初步提出，後來經智者大師加以系統發展成爲「三諦圓融」的學說。

「一心三觀」的思想，源出於鳩摩羅什大師譯的「大品般若經」、「大智度論」和「中論」等印度大乘空宗的一系列經論。「大品般若經」第二分稱：學習般若就能依次具備三種智慧：道智、一切智和一切種智。「大智度論」卷二十七在解釋這三種智時發揮說，取得這三種智雖有次第，但最後則一時圓滿地得到，在時間上可以同時兼有，可謂「一心中得」。有了這些智慧就

能斷見思，煩惱惑，達到一切種智的理想境地。慧文大師在「佛祖統記」卷六中引道：「雖一心得，亦有初中後次第；如一心中有三相，生因緣住，住因緣住。」又說：「論中三智，實在一心中得。且果既一心而得，因豈前後而獲？故此觀成時，證一心三智，雙亡雙照，即入初住無生忍位。」他還聯系「中論、觀四諦品偈」：「衆生因緣法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」認爲：「諸法無非因緣所生，而此因緣，有不定有，空不定空。空有不二，名爲中道。」就是說，空、假、中三相是因緣法，都是真實的，所以也稱三諦：空是真諦，假是俗諦，中是道諦。由此也可以說，一心可同時圓滿地從這三方面來觀察，即空、假、中三種觀門。

智者大師把「一心三觀」和實相論結合起來，進而發展爲「三諦圓融」學說。他認爲三觀對象是一切事物的實相；「一心三觀」就是在同一時間內一心觀有、空、假，中三種實相（三諦）。他提出空、假、中三層道理在任何境界上都有，也就是說並不是一種先後次第的關係，而是同時存在，互不妨礙的，所以稱「三諦圓融」。在「摩訶止觀」卷五中，大師解釋說，任何事物既是「空」，也是「假」，又是「中」，任何一諦都包含了其他二諦的意義，如「空」即有「假」和「中」，依此類推。因爲其所以是「假」和「中」，是由於緣生，而緣生即是「空」。這樣不僅「空」是「空」，「假」和「中」也是空，即一空一切空。同樣從「假」來看「空」和「中」，或從「中」來看「空」和「假」也是如此。總之是三諦相即相通，圓到能攝。

天台宗雖以龍樹菩薩爲初祖，慧文、慧思爲二、三祖，智者大師爲四祖。但實際上智者大師是天台宗的創始人，在立宗和理論上作出了重要貢獻。據「高僧傳·智顗傳」載，大師從慧思師座修法華三昧，有了悟解，得到乃師的印可後，就去金陵瓦官寺

講「法華經」、「大智度論」等。隋文帝平陳以後不久，曾給他一道勅書稱：「師既離世網，修己化人，必希獎進僧伍，固守禁戒，使見者欽服，聞即當善，方副大道之心，是爲出家之業。若身從道服，心染俗塵，非直含生之類無所皈依，抑恐妙法之門更來謗讟，宜相勸勉，以同朕心。」（「國清百錄」卷二），敬畏之情，躍然紙上。傳說智者大師說法時，漢壽亭侯關羽的英靈也來聞法，請授皈依。我國有些寺院中塑有「護法伽藍」關羽像，就是根據這一故事。

智者大師一生著作豐富，據「大唐內典錄」卷五載，有「十部，八十七卷」。其中多數是他當時開示說法，復經大弟子灌頂整理成書。現存的有：「法華玄義」二十卷、「法華文句」二十卷、「摩訶止觀」二十卷（以上三部被認爲天台宗奠基著作，稱「天台三大部」）。「五教義」二十卷、「四念處」四卷、「法界次第初門」三卷、「淨名義疏」二十八卷、「維摩經玄義疏」十六卷、「仁王經疏」五卷、「金剛光明文句」六卷、「觀音義疏」五卷、「菩薩戒經疏」二卷、「阿彌陀經義記」一卷。其中「修習止觀坐禪法要」（簡稱「小止觀」）和「六妙門」最爲流行，被奉爲修習止觀基礎理論書籍。

隋文帝開皇十七年（五九七年）智者大師圓寂於浙江新昌石城寺（今大佛寺）。在該寺放生池東北坡上建有智者大師衣鉢塔，印光大師曾爲之作碑記。師圓寂後次年，江南總管楊廣（即隋煬帝）派遣司馬王弘到天台，依智者大師生前設計的圖樣，建造了隋代名剎「國清寺」，成爲中國天台宗的發源地。唐貞元二十年（八〇四年），日本高僧最澄到天台法求，回國後選擇了與天台山風光相似的比叡山做照國清寺式樣建立了日本國清寺——延曆寺，創立了日本天台宗。在天台國清寺北的金地嶺眞覺寺建有「智者肉身塔」，迄今吸引着中外佛教徒頂禮膜拜。

本空法師生前詩稿

幽居

(一) 占得慈湖水竹居，蒲團禪板樂清虛；定中不覺在塵世，夢裏未忘讀故書，護戒怕嘗祛病酒，散齋時餵放生魚；晨興莫道無清供，自擷園中帶雨蔬。

(二) 一任傍人笑我癡，湛然凝碧古蓮池；養成花竹深幽趣，領畧風雲造化奇；耽寂心情常避客，難除宿習猶吟詩；塵塵三昧君知否，滿地綠陰午睡時。

一九六四年四月廿五日

本空就正草

(四)

多劫因緣願未酬，一道神光君竟返，百城烟水誰同遊，傷心最是拈花候，微笑何人解我憂！

①近三年中，計來伽林九次。

草蔓荒園藤繚門，淒淒霉雨滴黃昏；帳中尋夢虛疑影，竹裏聞聲不見魂①蕭艾敷榮當敗戶，芝蘭摧折絕靈根，遺書忍向牕前讀，零落袈裟滿淚痕！

①六月十四夜髮髯見師，從竹牕入室

一九六〇年六月十五日

本空寫於慈湖水濱之伽耶農林

悼賢學法師

(一) 天目峯高願共隱，詎知先我離紅塵；半飢半飽貧中味，時熱時寒病裏身①足蹇難行欹仄徑，眼花不辨往來人；一燈明滅誰相續，風雨飄搖慈水濱！

①師與我同病高血壓症

(二) 大耳長身骨格奇，童年入道戒精持；威儀整肅登壇日，感悟悲歡懺禮時；臨去難忘慈愛母①到頭終負授經師②刹竿倒却爾何快，慧命絲懸我獨悲！

①師天性純孝，奉母至誠，因母骨未化，臨終雙目不瞑。②師從余學教多年，希望共弘揚佛法。

(三) 九上洞山着意求①相投鍼芥沒來由，三生輪轉期非促，

誦華嚴淨行品誌感

無明力障冲天志，忍辱衣披慚愧身；三業精勤修定慧，六根痛策防貪瞋；低眉合掌如來子，捧水獻花善逝臣，誦到淨行品十一，華嚴法界契真因。

誦梵行品有感

(一) 勤觀十法所緣境，堅持三輪能起心；清淨梵行離果報，圓明智照古來今。

(二) 離相持戒非爲戒，無着修行不是修；悲智雙融眞佛境，了心是性復何求。

本空就正稿

送圓宗返春申

(一) 數月依依侍巾瓶，晨昏燈火共惺惺。梵音妙轉粲花舌，誦徹法嚴兩部經。

(二) 月在青天水自瓶，狂心息處自通靈；與其奔走紅塵路，爭似林間讀佛經。

一九六一年初冬 本空稿

俞慧度居士年逾耳順，辛丑炎夏蒞伽林修法華三昧，三七日兼閱天台三大部勇猛精進頗爲希有，臨別付偈以誌勝緣：法華三昧妙無窮，實踐躬行振古風，三七精進勤懺悔，多生積習漸銷融。

三部經疏四百卷，天台正脈遠流傳；千年滯貨無人問，一夏羨君細鑽研。

本空稿

吾友四明聖定居士十六大慶敬奉

文殊普賢二大士像藉作紀念，并貽一偈曰：

卓然具文殊之智 毅然有普賢之行
若能泯淨禪之疆域 融顯密之門庭

兩頭扁擔 一字衡平 一亦不留 彈指完成

錄希 印政

公元一九五八年二月廿七日

妙音沙門本空

敬謝 黃公葆戊書寫墓碑

罔象何有象，敲空尙作聲；阿師無縫塔，居士點光明；筆凌雲煙幻，書成金石鳴；坡公留勝蹟，萬代仰高名。

一九五六年九月十三日 本空撰贈

丙申病中雜感

(一) 伽林雨後綠新抽，襯托慈湖分外幽；露荷熏香侵衲袖，藥烟銷碧凝簾鉤，吟詩叵奈偏成癖，讀易何堪再添愁；同病僧瓌留大法，信心銘亦傳千秋。

(二) 觀望峯頭笑我頑，藤蘿削壁怕擠攀，名山昔日曾參訪，拄杖而今絕往還。但伴烟雲坐水石，不隨鷗鷺過溪灣，腐樗未中樑棟選，老病生涯轉得閑。

(三) 跛足其如寸步難，何年行住得輕安；回頭不覺河山改，放眼能教宇宙寬；白社家聲看冷落，黃梅衣鉢聽摧殘；任他秋雨秋風急，且讀天台妙止觀。

(四) 衣怯新涼早着綿，跣趺無力鎖長眠；詩情入夢愁難懺，病骨臨風瘦可憐；賴有禪觀遣永日，不然消渴奈經年；重簾不捲欄寒住，靜對銅爐一縷煙。

(五) 尙友千秋物我同，冥心時憶虎溪東；五年偃蹇方安命，一榻支離又病風；石上書經教淨女，山中留偈訓行童；荒畦屢灌清涼水，藥草堪收入竹籠。

(六) 擯却紅花與木瓜，渴來惟飲趙州茶；澄心竟日研圓覺，稽首清晨誦法華；鸚鵡堪教歌梵字，雲霞宜剪作袈裟；有人問我西來意，冷地攔他一畫叉。

(七) 掃地焚香淨客塵，衲衣破鉢樂清貧；一心寂定原無我，百病叢生覺我身；逆往順來推後果，乍非忽是識前因；茫茫四海誰師我，翹首天涯願結隣。

(八) 毫光映現剎塵多，徧界眞身禮佛陀；願力自能生極樂，信心定可出娑婆；但將六字消愁緒，不歷三祇渡愛河；諸上善人相待久，因循歲月愧蹉跎。

(九) 萬派千流彙市朝，談何容易說宗祧；三年學律心難淨，卅載修行業未消；閃爍禪燈光熠熠，汪洋智海望迢迢；四弘誓願重提起，淚濕伽黎第幾條。

(十) 萬劫長留物外春，大千經卷剖微塵；華嚴九會談猶待，唯識五重箋未純；臨濟正宗護末世，天台法脈付何人；此身不了爲僧事，乘願重來託後身。

一九五六年九月十五日 本空撰

一九五四年四月十九日重登天童太白山，玲瓏巖，水月亭

廿六年前在此中，耳根初次聞圓通；而今似入三摩地，水月松風迥不同。

窺觀音洞見一僧趺坐入定

(一) 石窟玲瓏小洞中，虔誠諦觀妙無窮；一僧端坐深山裏，頭頂神光似白虹。

(二) 衣褶儼然入定僧，跏趺古洞絕攀登；幾生道跡今依舊，愧我重來百不能。

上玲瓏巖

玲瓏巖石秀，拔地起雲根；削壁龍涎滴，懸崖虎跡痕；寒潭蒸霧濕，古洞鎖煙昏；龕室留遺像，了塵一偈存。①

①巖傍石龕塑了塵禪師遺像，一石碑刻其自題一偈曰：絕壁危崖寄此身，此身非假亦非真，而今得個真消息，撲散虛空絕點塵。

登水月亭 和雪竇山人元韻

大千世界沒遮藏，觸目分明般若光；信手拈來用不盡，隨緣放去體全彰；澄心水月鑑人定，聒耳松風笑我忙；色即是空空即是，色空無礙絕思量。

向暮過八指頭陀冷香塔院

(一) 人生知音少，冷香洵足誇；證心無皓月，埋骨有梅花①。

①頭陀有『證心一明月，埋骨萬梅花』一聯，自題院門餘烈震晨虎，高情信暮鴉，遺詞精石刻②，讀罷淚橫斜。

②院後石碑刻師殉教難詩

禮圓瑛法師塔

昔日楞嚴授海上，而今石塔禮深山；偈文細讀斜陽裏①，果透根塵向上關。

①塔傍刻師自題悟道偈。

經樓閱藏

樓閣莊嚴面向陽，琅函千軸森縹緗；炷香趺坐觀心讀，始識如來法味長。

鐘樓聽鐘

凌雲高築妙通神，百八杵音詮法身；響徹空山明月夜，聲聲喚起夢中人。

過經樓及禪堂有感

經樓深錮南北藏，禪榻塵封席有霜；本色宗匠無別事，刀耕火種用全彰。

上放羊蓬禮先師淨心老和尚塔

古塔鎖煙霞，重尋興倍除，隨雲穿石徑，緣樹摘藤花，歲久松杉密，年深竹柏斜，趙州遺愛在，新綠滿院茶。

(師開荒山五里植松柏塔院後栽茶摘飲清香沁肺)

禮義興祖師塔

遠祖義興道德隆①，殷勤送供感天童；山開太白來龍象，梵剎莊嚴冠浙東。

①晉義興禪師結茅太白山精勤修行感太白精星遣天童送供助其成道，故名天童寺。

禮密雲祖師塔

想見巍巍戒德身，僧鞋尺六留遺塵；禪床拄杖兼師座，法法分明指示人。

尋先師淨心老和尚退居寮

先師寂後留雲房，遺蹟重尋感慨長；賴有智生禪德在，三藏妙義共商量。

書懷

海角天涯結比隣，深重誓願識前身；熏風廣播菩提種，時雨潛滋般若因，竿木逢場聊作戲，江山到處自生春，六塵不惡同正覺，信手拈來指示人。

不問淨的七天

香港僧伽會十五屆剃度大會側記

楊向平

夜色蒼茫，大地在沉睡，仲夏夜的新界，萬籟俱靜。

凌晨三時。大雄寶殿，燈光火亮。紅魚青磬，伴着一聲聲南無本師釋迦牟尼佛，是那麼洪亮、悲切，透過夜幕，向十方虛空飄送……

這是八月二日晚上通宵拜佛禮懺。有男有女，有老有少，都抱着恭敬而又懇誠的心，齊集大殿上隨着維那的引磬此起彼落，一聲佛號一拜佛，一聲中齊發露，一一禮佛求懺悔。像浪子回頭，悔心疾首，似他鄉遊子，憶母想母，聲聲呼喚爹娘。正是：往昔作所諸惡業，皆由無始貪瞋癡，從身語意之所生，我今禮佛求懺悔。

作如是思惟，能不慚愧垂淚？能不對佛下跪，五體投地頂禮（以至頭破血流？），唯有痛自懺悔，咬實牙根，從今以後，發誓諸惡莫作，衆善奉行。

東方漸呈魚白，晨曦將臨。而男衆女衆精神抖擻，竟無倦意，自始至終，一樣熱誠禮佛到天明。

回想今晨，早課完畢，六時早粥，過堂時得戒和尚開示苦行，說明苦行乃激勵修行入於菩提道上的增上緣，諸佛菩薩所共同讚歎者。寶燈上人以自己親身經歷的般舟三昧來勉勵我們一羣新戒弟子。衆所周知，般舟三昧是十分艱苦的法門，整整九十天不睡不眠，不坐不停，不斷的經行，不斷的念佛這是非常艱苦的歷程，沒有片刻的休息，行到腳踝腫脹了，疲乏，瞌睡得要命，每一步伐如千斤重，邁動一步，如移動一座山，要擠出九牛二虎之力，那種艱難辛苦的境況，非是言語文字所能形容於萬一，祇要稍萌半點退念，便馬上倒下不起，但寶公上人咬實牙根，忍受着色身的痛苦與腫脹，拼命地邁動着笨重的脚步，終於感阿彌陀佛現身放光……正是一念相應一念佛，念念相應念念佛。佛是真語者、實語者，決無虛願也。

對於寶公上人的修持，我們無限景仰、尊敬。我們還不猛省，還好意思放逸麼？

接着八點正，大雄寶殿，莊嚴的一刻開始了；一個十一歲的小沙彌，堅定地伸出手臂，燃了三炷肩香，面無難色，口中大聲念着南無本師釋迦牟尼佛——在一片讚歎聲與佛號聲

中，男女老少沙彌和八關齋戒弟子，齊齊燃香供佛了。香烟繚繞伴着一聲聲佛號，懇切、雄渾、悲壯，教你感動得熱淚滿眶。

於一生中，實是最難忘的時刻，面對着釋迦世尊，我長跪頂禮！

×

×

×

五天前，即七月二十八日，凌晨四時，打板聲咄咄，是起床的訊號，大家迅速盥洗完畢，穿着整齊的海青，男女分左右兩邊在大雄寶殿齊集着。

……銷我億劫顛倒想，不歷僧祇獲法身。

……將此身心奉塵刹。是則名為報佛恩。

南無常住十方佛，

南無常住十方法，

南無常住十方僧，

南無釋迦牟尼佛，

扣鐘偈悠揚、美妙，鐘聲噹噹如雷鳴如獅吼，响彻雲霄，大地震動，喚醒那生死海中沉睡的人們。

一首扣鐘偈揭開了香港僧伽會第十五屆剃度傳戒大會的序幕。

（大會以申請人數眾多，分兩期舉行，現在說的是第二期）。

四點半，開始了首天的早課，五時授八關齋戒。六時早粥，過堂時，開堂和尚暢懷法師作生活上種種儀規的開示，他教導我們穿衣，吃飯，坐立，行走等等應注意的事項，此是看似簡單却有大大的學問哩！出家人摒除物欲，放棄一切享受，以最低限度的物質養活色身，艱苦節樸，爲了什麼？只不過是上

求佛道，下化衆生，所以他們能爲衆生吃苦不言苦難行能行，難忍能忍，乃至爲法捐軀，不惜身命，是以，他們剃除鬚髮，穿壞色衣，毀形守志節，現沙門相，不但穿衣吃飯要有儀規，就是行住坐臥，也要四大威儀俱足，法相莊嚴，使我們凡夫一見到出家人便不禁肅然起敬，倍添恭敬心。是故，出家人是天師範，衆生福田，應受人天供養。

接着八時習儀，九點半舉行剃度儀式，十一時，佛前大供，十一點半午齋，下午二時習儀，四點半晚課，後通啓請戒，七時露罪懺悔，九時半養息。

七月廿九日上午八時授沙彌戒……晚上審戒懺悔。

七月三十日上午八時授具足戒……晚上審戒懺悔。

大會的進程是有秩序而緊湊的，它充分體現了出家人生活嚴肅與規律化。但它不是刻板的，我們並不感到枯燥乏味。相反的，對於一個發心學道的人，當你一踏入妙法寺便像回到闊別了幾十年的老家，周圍的一切是那樣的熟悉，親切而又新鮮，一股強烈的喜悅襲上心頭，可不是麼？面對着佛相的慈祥、安樂，梵音頌唱的美妙莊嚴，法師的慈悲開示，十方善信的熱誠照顧與關懷，同修們的笑面、愛語，互相幫忙，……你不期想起：有人說過妙法寺是人間淨土，而這淨土便在你眼前。

事實上，我們這些凡夫俗子，有生以來一向放縱身心；追求物質享受，追求刺激，沉迷於五欲六塵之中，爲了名聞利養，種種虛榮，我們貪婪的心永不滿足，不斷的貪愛，不斷的攫取，貪得無厭，一切以自我爲中心，不管他人死活，爲了自私自利，不管殺盜淫妄、傾軋、欺騙，陷害等等欲惡不善之法，都在所不計了。我們這顆心被這些物質呀虛榮呀纏縛得一層又一層，每一個心竅都給這永無滿足的貪瞋癡慢，邪見堵塞得又滿又實，死了多少細胞，絞盡了多少心血！我們的

心靈幾時有過片刻的安寧！悽悽惶惶不可終日，營營役役精神老是處於緊張、惶恐、焦慮、苦惱，而又懊悔，種種巨大壓力之下，人被折磨得幾乎瘋狂了。但還不自知，還是樂此不疲。迷不知返，可憐而復可憐！現在有這個殊勝的因緣，得參加七天法會，（實是多生修來的福氣！）使我們有機會把那顆念不住的心清靜一下，通過那有規律的出家生活。約束一下那縱慣了的身心，收攝那野馬般亂闖的識心，回過頭來反心內照，反省一下自己，認識一下自己。乾涸的心田有機會蒙受法乳的滋潤，讓心靈安住佛法之中，接受佛法的薰習，沖淡物欲污染，以期逐步昇華，逐步淨化，是則，以至「自淨其意」的境界。

×

×

×

此外，令我們難忘的是七月三十日晚上七時羯磨阿闍黎永惺上人宣講蓮池大師的戒殺放生文，如衆所知，蓮池大師乃淨土宗第八代祖師，少通六藝，於世間文學已是卓然成家。所作戒殺放生文更是文采蔚然義理精闢，惻隱慈悲之心，躍然紙上，無不令人感動而長太息也，過去，由於自己愚癡，對此文視若無睹，縱或稍為涉獵一下，也是水過鴨背，無絲毫得益，現在經永公上人深入淺出此經典文章，廣說恣意殺生所造種種罪業，生動透徹，使我們聽來，無不毛骨聳然，又祖畧謂七事戒殺：一者生日不宜殺生，二者生子不予殺生，三者祭先不宜殺生，四者婚禮不宜殺生，五者，宴客不宜殺生，六者祈讓不宜殺生，七者營生不宜殺生等等。文章更叙一事例，發人深省：昔有一獵人暮夜大醉，視其子為獐，將利刀殺之，妻泣諫不聽，遂剖子腹，出其腸，已而安寢，天明呼其子入市賣獐肉，妻哭告曰：你昨夜殺者子也，其人舉身自擲，五內崩裂：……。

想一想，這不是殺生者的現眼報麼？讀至此，能不震懾，掩卷浩歎！

永公上人更那世人愚癡，祭拜黃大仙，本是祈福求財或求消災延壽，奈何以鷄鴨鵝鴨大豬頭等奉祭？上人說，我不是黃大仙，當然不知黃大仙心裏作何想法，但以常理推之，能為神，當然要有正直，慈悲的心，你現在以大量動物的屍體供奉祂，實則是賄賂祂，正是殺他命而求延自己的命，實是逆天悖理之極，黃大仙豈能徇私庇祐你麼，如此拜祭以求滿你的願，無有是處，實是平添罪業而已！

聽永公上人慈悲開示感人甚深。想我輩薄地凡夫，一日未出三界，一日也要隨業牽引，接受六道輪迴。我們既知有此六道輪迴，焉知你所殺者不是你過去世的父母、兄弟、姐妹，乃至愛兒愛女等等眷屬？明乎此，你的心還如此殘忍，出手何其毒辣！

經云：殺生者，多病短命。楞嚴經說：「殺心不除，塵不可出。」

為此，奉勸凡我學佛弟子一定要戒殺。如因種種原因，目下未能長期茹素，也應持大齋或十齋日，平時也祇能吃三淨肉，以免造地獄深因，而感來生之惡果也。

×

×

×

現在，七天法會轉眼過去了，何其迅速如彈指間？要是再多有一個七天，二個七天，乃至三個七天的法會多好！（不少的同修期以以明年再會呢！）我們真有些依依不捨。於七天佛法的海會中，我們身心喜悅，精神愉快。法喜充滿。

別了！妙法寺。別了！諸位法師，長老。讓我們一再感謝與讚歎：三寶的加被龍天擁護諸位法師的教誨，以及十方善信大德出錢出力護持佛法，使法會順利圓滿。願以此七日淨修功德，迴向所有參予法會的緇素大德，迴向十方有情，一一迴向聲中都是一心皈命西方極樂世界，阿彌陀佛。並願諸位同修，自今以後，能以佛法安頓人生，以佛法來解決生活工作中所有的問題，祝諸位在學佛的道路上，永不退轉！

永懺樓隨筆之七十七

達摩年歲、原籍及來華年代之謎

——現代智識推理對胡適遺作「禪學案」觀點存疑之一——

馮場

達摩到底原籍是什麼國籍？是什麼種族？他是什麼時候到中國？他那時是多少歲數？他有沒有見過梁武帝？談話內容如何？

這些問題，始終仍是未解的謎。

已故學者胡適之先生在其大著「禪學案」內的：「菩提達摩考」一篇內說：

「公元七世紀道宣和尚作『續高僧傳』，全無達摩見梁武帝的記載。八世紀，淨覺和尚作楞伽師資記，也沒有達摩見梁武帝相見問答之事。

公元八〇四或八〇五年，日本僧人最澄來大唐留學，携回佛教經論多種返日，他後來在傳教大師全集卷二引用傳法記：「謹案，傳法記云：達摩大師、渡來此土，初至梁國，武帝迎就殿內，問云：

『朕廣造寺度人，寫經鑄像，有何功德？』

達摩大師答云：『無功德！』

武帝問曰：『以何無功德？』

達摩大師云：『此是有爲之事，非實功德。』

不稱帝情，遂發遣過江，杖錫至嵩山。

『歷代法寶記』（大約是公元八世紀無住大師的弟子所作），記載如下：

「大師至梁，武帝出城躬迎，升殿，問曰：『和尚從彼國將何教法乘法衆生？』

達摩大師答：『不將一字來。』

帝問：『朕造寺度人，寫經鑄像，有何功德？』

答：『並無功德，此是有爲之善，非真功德。』

武帝凡情不曉，乃出國，北望有大乘氣，乃至魏朝，居嵩山……」

柳宗元在元和十年（公元八一五年）作大鑒禪師碑（六祖慧能），其中有句：

「梁氏好作有爲，師達磨之，空術益顯。」

後世的景德傳燈錄的記載如下：

「十月一日到金陵。」

帝問：「朕自即位以來，造寺寫經度僧，不可勝數，有何功德？」

祖云：「並無功德！」

帝云：「何得云無功德？」

祖云：「此但人天小果，如影隨形，雖有非實。」

帝云：「如何是真功德？」

祖云：「淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不可以世求！」

帝問：「如何是聖諦第一義？」

祖云：「廓然無聖。」

帝云：「對朕者誰？」

祖云：「不識！」

帝不領旨，祖於是月十九日潛渡江北，十一月二十二日居於洛陽。（宋僧悟明聯燈會要卷二）

胡適指出上面幾段都是偽造的「神話」。「添枝添葉」云云，好像是柳宗元也不相信了。

胡適在「菩提達摩考」一文中又說：

「菩提達摩的傳說在禪宗史上是一件極重要的公案，禪宗尊達摩爲初祖，造出許多無稽的神話（禪學案第三集卷四二九三頁）」。

在胡氏的同集『中國禪學的發展』卷二『中國禪宗的起來』（第一一五頁），胡適說：

「在五世紀（四七〇年左右），劉宋將亡之時，廣州來了一位印度和尚，做叫菩提達摩，因爲達摩從南天竺出發，所以

從海道。宋亡於四七九年，他到宋，宋尚未亡（舊說五二〇年始到，不確。按五二〇年爲梁武帝普通元年），他到過洛陽，曾瞻禮永寧寺，事見楊銜之的洛陽伽藍記，因這書中嘗說：「達摩到永寧寺（五一〇年造，五二〇年毀，）自稱一百五十歲。」

「他來中國是四七〇年左右，到永寧寺大約是五二〇年左右，所以他在中國住了五十年。當時一個年少的印度和尚到中國來，道不易行，所以自稱一百五十歲，大概由於印度是熱帶，人多早熟，早生鬚鬚，故自稱一百五十歲，以便受人尊敬吧？他到中國後，將中國話學好，四處傳道，計在中國五十年，其道大行……」

胡適在「菩提達摩考」一文中的假設，和他自己在另文『楞伽宗考』之中的假設也有互相逕庭，又怎能苛求道宣與其他各年代作者的記載完全一致？

胡適在楞伽宗考的第二章「菩提達摩」內，這樣說：「關於菩提達摩的種種傳說，我會有菩提達摩考（胡適文存三集，頁二九三—三〇四），發表在八年前（一九二七），我現在把我的結論摘記在這裏。」

菩提達摩是南天竺婆羅門種。他從海道來到中國廣州，大約在劉宋晚年（約四七〇—四七五），但必在宋亡（四七九）之前，證據有二：

（一）續僧傳說他「初達宋境南越，末又北度至魏」，可證他來在宋亡之前。

（二）續僧傳（卷十九）的僧副傳中說，僧副是太原祈縣人，從達摩師出家，爲『定學』之宗，「後乃周歷講座，修習經論，並知學唯爲己，聖人無言，齊建武年（四九四—四九七）南遊楊輦，止於鍾山林下寺，……卒於開善寺，春秋六十有一，即梁普通五年（五二四）也。」

「依僧副的一生看來，他從達摩出家必是在他二十多歲時

，約當蕭梁的初期（約四八五左右），因為建武元年（四九四），僧副祇有三十歲，已經離開北方了。

「舊說，達摩見梁武帝，談話不投機，他才渡江北去，見梁武帝的年代，我說是普通元年（五二〇）或普通八年（五二七），這都是後起的神話，並非事實，證據甚多：

①續高僧傳全無此說。

②僧副一傳可證梁武帝普通元年，達摩已在北方至少住了三四十 years 了。

③楊銜之洛陽伽藍記（或者在五三七）記達摩曾遊洛陽永寧寺，此寺建於北魏熙平元年（五一六），達摩來遊，正當此寺盛時，約當五一六至五二六之間。

④不但七世紀的道宣不記達摩見梁武帝之事，八世紀沙門淨覺作楞伽師資記（敦煌寫本），其中達摩傳也沒有此筆。

⑤這段神話起於八世紀以後，越到後來，越說越詳細了，枝葉情節越多了！可見神話是逐漸添造完成的。

舊說達摩在中國祇住了九年，依我們的考據，他在中國差不多住了五十年，他在北方最久，「隨其所止，誨以禪教」，道宣說他自言一百五十歲，遊化為務，不測於終」。

我們推算他在中國的時間，上可見劉宋之亡，下可見永寧寺的盛時，其間大約有五十年，印度南部人身體發育甚早，所以少年人往往顯出老態，很容易被人認作老人，達摩初到中國時，年紀雖輕，大概已被中國人誤認老頭子，他也樂得自認年高，後來他在中國住久了，真老了，只好自言年一百五十歲了（洛陽伽藍記也說他自言一百五十歲。）

胡適的「中國禪學的發展」一文第二章「中國禪宗的起來（一一五頁）說：

「在五世紀（四七〇年左右）劉宋將亡之時，廣州來了一

位印度和尚，叫做菩提達摩，因達摩由南天竺出發，所以從海道，宋亡於四七九年，他到宋，宋尚未亡，舊說五二〇年始到，不確，按：五二〇年為梁武帝元年），他到過洛陽，曾瞻禮永寧寺（五一〇年建，五二〇年毀）（事見楊銜之洛陽伽藍記）自稱一百五十歲。」

「他來中國是四七〇年左右，到永寧寺大約在五二二左右，所以，他在中國住了五十年，當時一個年少的印度和尚到中國來，道不易行，所以自稱是一百五十歲，大概由於印度是熱帶，人多早熟，早生鬚鬚，故自稱百五十歲，以便受人尊敬吧？他到中國後，把中國話學好，四處傳道，計在中國五十年，其道大行，尤其是在北方。」

請比較以上胡適文章三篇之間的矛盾：

（1）在「中國禪學的發展」的第二章「中國禪宗的起來」，（第一一五頁），他說：永寧寺是五一〇年造，五二〇年毀。但是在他的「菩提達摩考」一文內，他說：永寧寺建於熙平元年（西元五一六年）……至永熙三年（五三四年）全寺為火所焚，火延三個月不滅。

胡適自己考據出來的，他自己的結論都會有互相矛盾，到底永寧寺是五二〇年焚毀呢？抑或是五三四年焚毀？胡適自己都弄不清楚！他還苛責道宣續高僧傳的資料不正確！又說古人的紀錄是「神話」「雪球越滾越大！」

（2）胡適在「楞伽宗考」之中說，印度南部人身體發育甚早，所以少年人往往顯出老態，很容易被人認作老人，達摩初到中國時，年紀雖輕，大概已被中國人誤認老頭子，他也樂得自認年高，後來在中國住久了，真老了，只好自言一百五十歲了。但是胡適在「菩提達摩考」一文中，却說：「……當時一個年少的印度和尚到中國來，道不易行，所以自稱為一百五十歲，大概是由於印度是熱帶，人多早熟，早生鬚鬚，故自稱一百五十歲，以便受人尊敬吧？……」

這兩段大有出入，前一段是指達摩到了年老才只好自認一百五十歲，後一文是說達摩年輕到中國時已自稱一百五十歲，胡適自己都弄不清楚，到底是達摩一到中國就自稱一百五十歲呢？抑或老了才自稱？叫我們無所依從！

(3) 胡適在散文中均指稱道宣的續高僧傳不確，是「偽造」，道宣的「達摩於普通八年到中國是不確的。」但是，胡適却深信道宣所說達摩是「南天竺婆羅門種」，他更深信道宣所作的「僧副傳」所列出的僧副生年為四六四年，歿時為普通五年（五二七年），胡適因此用僧副傳作為唯一的證據來否定達摩抵華是在五二〇年，他說僧副追隨達摩之時，大約二十多歲，那麼是在四八五至四九〇年之間。

(4) 胡適認為楊街之的資料可靠，但是他採用洛陽伽藍記中所說達摩是波斯人之說，胡適對這兩種文獻的信服深度已經是前後矛盾互相逕庭了，他說可靠的，他又不採用，他說不可靠的續高僧傳，他却又採用其中的「僧副傳」作為否定達摩的武器，胡適的治學方法真是足景式後世了！

(5) 胡適說僧副三十歲已往南方了，故此投師於達摩應是二十多歲之時，此論有漏洞——僧副為什麼不可以往來於南北之間？為什麼一越南方就不北返？為什麼不可能在晚年北返才皈依達摩？胡適太武斷了，他是為了遷就他的推想假設的達摩於四七〇年代到中國而又把毫無依據地硬說僧副是二十多歲拜師達摩，好作為他的推論證據，這是很強詞奪理的。胡適完全沒有足夠的資料來支持僧副廿餘歲拜師達摩。

僧副傳並沒有這樣說，它根本沒有提及僧副何時才皈依達摩。

胡適先生這幾段的確是「大胆的假設」到極了！可惜他在世時未能「小心予以求証」，就這一段而論，胡適之首先違背了他自己的著名治學方法「大胆假設，小心求証」！

怎樣說呢？

我們不妨分析一下。

胡適認為達摩「自稱一百五十歲」，胡氏語氣顯然認為達摩是說了謊「以便受人尊敬」，首先，胡氏不了解佛家首重戒妄語！即使是在家人的五戒之中，也戒妄語，即是戒說謊，何況受過圓具足戒的出家人？何況達摩祖師那樣道行高深佛理精妙的高僧？他怎會「以便受人尊敬」而說謊？胡適之未免過份「大胆假設」來誣陷古人了！也未免太厚誣聖人了！

胡適顯然完全不懂得人類學生物學及各種新科學，他只會向故紙堆中捉字風，他心中有先入為主的成見，他認為人類不可能有一百五十歲那麼老！

請看高加索山脈高地民族的長壽紀錄（美國國家地理雜誌多次刊出），在黑海邊緣的佐治亞邦國（今屬蘇聯）的高加索山上，村人貧窮，終年勞苦耕種，難得一飽，只有大節日才有肉吃，村人最年輕的老人，也高壽達一百二十多歲，也還每日上山下山採樵牧羊，最高壽的老人從一百四十歲到一百五十、一百六十多歲都有，也都依然健步如飛，負薪勞作不息，他們的祖先有些壽達兩百歲，現代的人也平均在百四五十歲左右。

請看，南美洲印地斯山脈（在秘魯與智利一帶），萬尺高山上的印加族（應譯為殷家族，因為他們是中國殷朝的亡命子孫後代，古代文字與中國殷周相似，已有西方學者考證如此推斷——不在本文討論之列。（這些貧苦的高山土著，祖先已被西班牙人滅亡，文化也被西班牙天主教會摧毀於十六世紀，倖存的子孫，人數已無多，少數住在高山上，仍未與西班牙人通婚，保持純血統的，多數都是長壽者。例如被稱為當今全世界最高壽的一位殷家酋長，已經一百四十三歲，前年死了第二十任老婆，他還公開徵婚，轟動一時。

墨西哥的高山土著，也有一個現已一百二十多歲的老人，也要再娶老婆！

（未完）

虛雲老和尚遺相



六十歲時於廬山

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

那些行旅路人都紛紛趕着騾馬奔走躲避，灰塵滾滾，沒有一個人肯停步施救，德清怎樣大聲呼喊，也沒有人理他。

德清心中極爲不忍，他攜帶的乾糧都施捨已盡，他的水壺也乾涸了，他再沒有可以施授給饑民的了。他獨自一人，徘徊在這黃土高原，徬徨無計。

那些野狗餓鷹又來生噬饑童了。德清悲憤無比，揮舞禪杖，攻擊牠們。

「呔！打！」他狂喊：「滾！」

餓鷹暫時被他趕飛了，可是又降落在另一處去啄吃另一個奄奄待斃的婦女，那羣野狗也一樣地，奔去咬吃別的人。可憐那些饑民，尚未斷氣，活生生地被鷹犬噬吃了，淒慘的垂死厲叫聲音，此起彼起。

德清熱淚滾流，他不斷狂喊着，不時揮動禪杖去驅趕，可是他能趕得多少？

他終於筋疲力盡，拖着禪杖，無可奈何地眼望鷹犬吃噬饑民，他的熱淚一直不曾停過，他從未這樣悲傷過！

「諸天佛菩薩啊！」他哽泣着，絕望地哭喊：「爲什麼？爲什麼？」

他知道他不能長留於此，否則連他自己也將會成爲野狗的口糧了！他必須趁着日落之前趕到香山觀音寺去！

他悲傷地離開了這饑餓死亡的黃土高原，他從來不知道西北窮苦饑饉到了這種地步！甚至於那些野狗也都是瘦骨如柴的了，隻隻露出了肋骨。

他恐怕野狗會攻擊他，幸而野狗之羣還有滿地的餓殍爲食物，一時不致來侵犯他，讓他得以安全通過。

來到了香山觀音寺，看那寺院也殘破不堪了，兩個餓得不成人形的和尚，正在用拆下的門窗做柴火煮著些小米粥，看見德清來了，就說道：「你若是想來此掛單，就免開尊口吧！連我們自己也沒吃的了！」

德清說：「兩位休慌！我只求一宿，不敢分你們口糧。」兩僧說：「如此就不妨，你隨便找個鋪睡吧。」

德清道謝了，因問：「這一路上儘是餓殍，怎麼這一帶饑荒到這田地？又無人去救濟！任由野狗餓鷹吃噬！」

僧人說：「你是南邊人，哪知這西北陝西的貧苦？回亂以後，又逢大旱，死了幾百萬人啦，你見到的幾百人，算什麼？我們也都是過得一天算一天，早晚也是餓死的，若走得動，都早就走了，說到救濟，這兒誰有餘糧施捨？」

德清歎息不已。他原以為到了此地可以呼籲居民前往救飢民，看來也屬妄想了，他餓着肚子，睡了一夜。

兩僧對他說：「趁着你還能走動，你快上長安去吧！長安是大地方，還能化一頓飯吃，此地人都逃荒逃光了，連野葉野草樹皮都快吃光了！你不走，終須餓死！」

德清只得上路，他久居荒野，習慣了採食野生植物充饑，他又鍛鍊已久，可以挨餓兩三天。而且這一路上較好，沒再遇到饑荒。他西出大慶關，經過耀州三原，來到咸陽，看到了那條著名的咸陽橋。

杜甫詩云：「車麟麟，馬蕭蕭，行人弓箭各在腰，爹娘妻子走相送，塵埃不見咸陽橋！……」

那是多麼悲傷的送別場面啊！德清站立在這咸陽古橋上，彷彿可以看見詩中的征人離別慘況，那些帝王權貴，徵召了民間的男丁去出戍打仗，誰都知此去難望生還的了，生離死別，那眼淚怎流得盡悲痛？

咸陽古橋屹然仍存，昔人的壯丁已一去不復返！可憐無定河邊骨！猶是春閨夢裏人！又有那白髮娘親，倚閭而望，日落崦嵫，哪有愛子的影子呢？

行夫走販，不解這和尚為何佇立咸陽古橋橋頭，或者人該都是如此庸庸碌碌無知無情才好！佛子太慈太悲了！太富於情感了！

德清歎息憑吊一番，才默然離開。

他不久來到了長安，老遠就看見了那高聳雄偉的四層巍巍

城樓了，果然是古來帝都，氣象恢宏，不同凡響！

此時正是光緒十一年（公元一八八五年）的春天，長安城牆外，護城河畔，楊柳青青，春風輕拂。

德清進城，看到繁華的街市，處處笙歌，人煙稠密，一派的太平氣象，誰知道數百里外的黃土荒野餓殍遍地任由野狗吞噬？

德清不勝感慨，他望着那寬闊的街道，櫛比相連的磚石巨宅，帝都氣象，份外不同！歷經周，秦，漢，晉，隋，唐……十多個王朝建設的帝都，街道方整，有如棋盤般整齊，處處都有歷史古蹟，街巷都有綠樹溝渠，德清還未見過這樣整潔雄偉的都會，這些氣派，即使是蘇州杭州也比不上它呢！

德清首先問路去朝拜著名的大雁塔，他來到了城南慈恩寺，如願以償，得見了這座佛教古蹟。唐太宗貞觀二十二年，皇太子為文德皇后所建，名為「大慈恩寺」，觀無量壽經曰：「佛心者，大慈大悲，以無緣慈，攝諸衆生。」法華經曰：「大慈大悲，常無懈倦」，智度論曰：「大慈與一切生來，大悲拔一切衆生苦。」故此寺取名「大慈恩寺」。

唐玄奘三藏法師從天竺取經歸，高宗永徽三年，奏請建大塔於大慈恩寺內，供奉西來之經論，梵本，與佛陀舍利子，此塔做天竺風格建成，共有七級，是為七級浮屠，每層均是石造，並無窗洞，四方各有一小小長方形小門，塔身底大頂小，逐層遞減面積，又並無飛簷，各面的瓦簷短窄，與東南各地的佛寺寶塔完全不同。

玄奘三藏後來在此寺譯成大般若經與其他經論甚多，開創佛教的另新局面。

德清緬懷景仰先賢的偉大取經譯經精神，他踏過綠草庭園，俯伏下拜寶塔。

虔誠拜罷，他登上大雁塔頂層，他望見長安北面的皇城宮闕豪華巍巍，他望見東西遙遠的華山北岸石崖絕頂，原來華山西連終南山，他看到了雲霧半掩的終南山顚，想起李白詩句：「出門見南山，引領意無限，秀色難為名，蒼翠日在眼，有時

白雲起，天際自舒卷！……」

李白佳句甚多，也有不少劣詩。未必全是佳作，此詩就不是很上乘之作。反不及岑參在此塔上的題詠：「秋色從西來，蒼然滿關中，五陵北原上，萬古青濛濛」的意境。

杜甫在大雁塔上題詩：「高標跨天蒼，烈風無時休，自非曠士懷，登茲翻百憂。……」詩中感時傷世，頗令德清感慨不已。

唐代風尚，進士必來大雁塔題詠，塔內四邊牆壁琳瑯滿目都是名士題詠刻石，德清也看不下記不住那麼多，倒是那西門門楣上扇形的黑石白綫「陰綫」凹雕的佛像，充份表現了唐代藝術水準，頗令德清欽仰。可惜其他各門的雕刻佛像，已遭後人題刻破壞了。

碑文說：玄奘三藏親自背負磚石，與眾同建此座四角石塔，玄奘在此寺居住譯經十年，創立了唯識法相宗。

大雁塔第一層的南東兩面之側，各有一座石碑，「大唐三藏聖教序」與「聖教序記」，都是唐太宗貞觀二十二年（公元六四六年）為玄奘譯佛經而作的序文，由著名書法家褚遂良書寫後刻石的。

德清拜罷大雁塔，又去拜玄奘譯經樓，彼處不過僅是一座平凡房屋，但它却是大般若經譯本誕生之地，德清十分恭敬地拜了這一座佛經翻譯聖地。譯館後面，在大雁塔脚下，有唐代以下名士題名碑林，又有一座大秦景教碑。

德清凝視大秦景教碑，方知在唐代已有基督教教士來華，當時稱為「景教」，大概是取其音，大秦則是羅馬帝國。只是不明白景教碑何以安置在佛寺塔下，或者是表明兩教同源吧？觀諸基督教教理，耶穌所講「天國就在你心中」。「只要信就得救」，「信主的上天國」，「人要榮耀父母」，「愛你的鄰人和敵人」，「天國好像是一粒芥菜種」……凡此種種，皆相反於猶太民族的種族至上的猶太教，却與佛教相近，近似大般若經，楞伽經，阿彌陀經。基督教的反對崇拜偶像，又近似金剛經的「有相皆妄」。

德清思忖，莫非景教真是源出於佛教？耶穌十二歲開始出現，但其事蹟，要在他三十多歲才重新出現於聖經。是否他在青年期間曾往印度學習佛法呢？耶穌主張博愛，一反猶太教的仇恨外族主義。耶穌說只要悔改就可得救，這不是也近似於「放下屠刀，立地成佛」嗎？不過，基督教仍保留了猶太教的「原罪說」，這是不同之處。佛教並無「人生而有原罪」之說。

德清覺得，景教極有可能源出於佛教，耶穌可能是一位修頭陀苦行的行者。佛景兩教，在唐代，顯然是友好的，否則就不會在大雁塔下立碑。可惜後世的基督教徒，滲入了種族主義民族排外主義，又曲解了耶穌的原意，發展為排斥佛教，又有部份基督教人士被列強利用作為侵略的工具。

德清望着大秦景教碑，合掌祝禱着，盼望將來有一天兩教重新攜手救世，但願世界上各種宗教，各民族都和平和好，互相扶持合作。世界永遠和平，人類永遠友愛！

「大和尚未免想得太天真了吧？」忽然有人在他身邊說：「這世界哪有太平日子？」

德清看時，原來那是一位六十餘歲僧人正在含笑望着他，德清嚇了一跳！這和尚莫非有他心通？怎的就知道別人心想什麼？

「老衲覺朗，結茅菴於終南山，」那老僧說：「今日來大慈恩寺經樓看經，偶然望出窗外，看見大和尚合掌拜景教碑，若有所思，我姑妄猜付尊意，未知說得對不對？」

德清喜道：「上座真是修得了他心通！洞若觀火，一句就講出我心中事！」

覺朗和尚笑道：「我這般胡亂猜測，偶然誤中而已，若此也算他心通，那真是小覷佛法神通了！」又說：「大和尚器宇非凡，胸懷大志，我在經樓上看得明白，心生敬仰，特地下來一親教誨。」

德清忙謙謝：「上座太錯愛謬許了，德清一介行者而已，學識淺陋，正應求教！」

兩位和尚，一見投契，談了半天，越談越歡喜，覺朗和尚說：「德清禪師，萬里來此，不如由我領路陪你暢遊長安，然後一同返終南山茅蓬同參，如何？」

德清大喜道：「固所願也，不敢請耳。」

覺朗帶德清參觀了府學宮前碑林七百餘座，城東七十二孔灊橋，拜了小雁塔，又拜了華嚴寺杜順和尚塔，清涼國師塔，及牛頭寺的玄奘法師塔，然後帶德清上終南山的南五台。

途次才談起世事。德清說：「我數年都在荒野獨行，也不知外面發生了什麼大事了。」

覺朗說：「長安市上傳說，慈禧太后下詔對法國宣戰，法國兵艦攻陷福州和台灣了。」

德清大驚：「什麼！法國人佔了福州了？鼓山湧泉是我根本，不知怎麼了？福州百姓不知遭到法兵怎樣蹂躪呢？」

「詳細沒聽說，現在已有郵政，你何不寫信一問呢？」

「正應如此！我馬上就寫信一問！」德清道：「但願佛菩薩保佑我師父等人與百姓均平安！」

「吉人天相！不必太過憂的！」

「這慈禧太后怎麼對法國宣戰呢？」德清說：「國力積弱如此，豈堪再戰？慈安太后也不阻止她？」

覺朗笑道：「德清師你真是出世之人，不知世間事了！慈安太后已於光緒七年暴逝了！傳說可能是慈禧示意下毒的，你竟一些也未聞及嗎？」

「光緒七年我在揚州高旻寺，那寺門規律森嚴，人人都不得講話，我哪得知外邊事？光緒八年，我又上路朝普陀三步一拜往朝五台了，路上走了三四年，……」

「這就難怪了。」

覺朗和尚帶德清回到終南山南五台大茅蓬，會見了治開，法忍，體安，法性等多位法師，相談極歡。各人分住數處山峯茅蓬，覺朗則留德清同住於大茅蓬同參。

山中十分清靜，每日參學拜佛修定，德清却不太能安定下來，他心中總是惦着福州鼓山的師父妙蓮長老，信是在長安寄

出去了，也不知何日才收到回音？德清同時又傷國感時，國事蜩螗，外兵侵侮，生靈塗炭，叫他哪能安心於禪呢？他又沒有能力可以貢獻衛國保民，他惟有不禮拜佛祈求佛若薩保佑國泰民安吧了。

三月初一晨，早殿功課之後，德清走出大茅蓬散步，其時天仍未亮，天空上面，突然地白光一閃，德清抬頭一望，只見漫天的千千萬萬顆星星，隨着一顆巨大的強烈明星，飛馳而過，那星羣形如掃帚，光亮炫目，拖着長長的尾巴，又寬又大，遮了半邊天。

「掃帚星！」德清失聲叫了起來。

那巨大無比的掃帚星好像是一座飛行的山，又像一條暴流巨河，橫掃了整個天空！強光照得山頭變成雪白！

德清嚇得呆住了，他從來沒見過這種恐怖的天象，他慌得下跪拼命拜唸佛號。

覺朗和尚也嚇壞了，一同跪下唸佛。

過了許久，也許有半個小時吧？那掃帚星才飛過得完，拖着尾巴逐漸遠去。

「掃帚星出現！」德清說：「不知道是什麼預兆呢？」

覺朗的臉色慘白，黯然道：「掃帚星出現，如此迫近，必有兵刀大災，看來中國必遭洋人侵畧滅亡，劫數難逃了！」

兩位和尚跪在地上，面面相覷，心頭沉重。

他們從古籍中得知，彗星出現，必主凶兆，不是兵災戰亂，就是水災旱災。

「可憐百姓萬民，又不知要遭什麼浩劫呢？」德清悲愁地說。

他們都不知道這是「哈利彗星」(Halley Comet)，每七十年就再來一次，哈利彗星的軌道是橢圓形的，好像大圈穿入小圈般地，切入太陽系內，飛出外太空。七十年轉回來一次，哈利彗星是一顆不穩定的星體，拖着無數的星塵微粒，劃過長空，這些氣體反射着太陽光。它比地球大上不知幾百萬倍，哈利彗星接近地球上空，也許亦會影响了人類情緒心理及大自然變化，間接地影响了各種災禍的發生。

(未完)



僧伽會重陽法會

歷時七天功德圓滿

香港佛教僧伽聯合會為屬校籌募教育基金，假座藍地妙法寺啓建乙丑年重陽恩親息災水陸法會，經於農曆九月初六（公元十月十二日）薰壇，十二日（十月廿五日）圓滿。

法會由僧伽會會長寶燈法師、副會長永惺法師主持，開幕之日，恭請屯門政務處王國彬主任、新界鄉議局劉皇發主席、香港佛教聯合會會長覺光法師、副會長黃允畋居士一同剪綵，主持法事及隨喜者有：該會董事超塵法師，智梵法師，淨真法師，融靈法師，暢懷法師，修智法師，密宗喇嘛善巴寧波車上師，暨諸山長老，男女善信等數百人，極一時之盛。

法會由初六日起一連七晝夜誦經禮懺，除設附薦壇供追薦先人，以表孝思，設延生祿位為高堂祈福延生外，尚有八大壇場，計有內壇、大壇、華嚴壇、法華壇、密宗壇、楞嚴壇，諸經壇，淨土壇等，分別由密宗大師善巴寧波車暨港九及海外高僧尼師二百餘家主持誦經禮懺，法會舉行期間，港九新界各地男女善信前來進香者，絡繹於途，寶殿莊嚴，佛光加被，檀香繚繞，梵唄悠揚，隨喜人士共同為祈求世界和平，民生樂利而虔誠膜拜，堪稱盛況空前！

天台精舍重修落成 擴建為弘法道場記盛

（本刊訊）荔枝角九華新村之天台精舍重修擴建計劃，籌備經年，現工程圓滿落成，已於九月三十日隆重舉行啟用儀式，是日上午九時卅分開始普佛，由寶燈老法師主法，繼於十一時進行開幕剪綵典禮，由主持暢懷法師致詞，繼由九華新村村公所理事長梁子珍先生剪綵，並恭請香港佛教僧伽聯合會會長寶燈老法師



主持說法開光儀式，隨即上供，由主持暢懷老法師率領諸護法居士代表拈香，中午素筵結緣，場面莊嚴殊勝。

是日蒞臨參加典禮者：有諸山長老、社團代表、社會賢達、居士等超過二千餘眾，大德高僧有覺光、永惺、金山、淨真、元果、心明、道海、旭林、萬心、河清、泉慧、法宗、聖懷、安智、騰光、寶嶧、永明、慧明、見本、寬慧等法師。而團體代表則有香港佛教聯合會、香港佛教僧伽聯合會、香港菩提學會、法相學會、世佛會港澳分會、三輪法相世佛佛學班同學會、普明佛學會、佛教法住學會、港大學生會佛學會、中道學會、順利邨伸手助人協會、香港佛學書局等，及佛教界代表有妙法寺、觀宗寺、湛山寺、西方寺、東林念佛堂、福慧寺、大佛寺、延慶寺、法藏寺、法源寺、赤柱觀音寺、福慧精舍、法航精舍、鹿野苑、安樂精舍、弘化蓮社、楞嚴學處、東蓮覺苑、般若精舍、三緣精舍、法雨精舍、準提緣林、覺妙精舍、覺塵別院、濟濟一堂，是佛教界近年一盛事也。

天台精舍為天台宗泰斗，棲虛大師南來後所創，於一九五九年命其弟子樂渡法師籌建，六一年落成，內有諦閑大師紀念堂一棟，佛殿一棟，初期由棲公住持，其後由樂渡、寶燈、性空及誠祥諸法師任之，繼由暢懷法師出任主持之職。法師為中華佛教圖書館館長，佛教青年協會導師兼顧問，法師鑒於佛教青年協會假中華佛教圖書館之活動，日益增加，弘法道場不敷應用，遂應會眾友之請，擴建天台精舍，以增加弘法道場，法師慈悲慨然允納，復蒙眾檀越、善信熱心，鼎力護持，同襄勝舉。同時法師宣佈云：凡我佛教人仕，若欲假借此精舍宣揚佛法廣利人羣，無論縑素，咸表歡迎，以符合營造道場之宗旨也。

佛光山傳法大典

新任住持心平法師晉山

（本刊訊）佛光山寺開山大師星雲住持退位，第二代住持心平法師晉山大典，於九月廿二日上午十時，鐘鼓齊鳴，萬千信徒合十祝福聲中，在大雄寶殿隆重舉行。

首先由悟一大和尚為第二代住持心平法師送位。接着開山大師在儀仗隊伍前導下，緩緩登壇傳法。在唱香讚聲中宣讀法卷。然後步下傳授壇，傳授衣鉢、組織章程暨清規、法寶給新任住持。

新住持心平法師拜領衣鉢後，即以虔誠恭敬態度向大師頂禮九拜。並宣誓：「以師心為己心，以師志為己志，恪遵寺規，弘法利生，接納十方大眾，發揚佛光道風。」

然後由法脈傳人月基老和尚開示，勉勵心平法師繼續弘揚佛法，救世濟人。

開山大師開示時，說明他堅持退位的原因，強調四點：①法制重於人治。②不是非我不可。③退位不是退休。④加強新舊交遞。

旋由來賓台灣省黨部主委關中、高雄市長蘇南成、高雄縣長蔡明耀、諸山長老代表成一法師等先後應邀致詞，盛讚大師熱愛國家，弘揚佛法，大公無私和濟世救人的精神。

新任住持心平法師，代表常住向開山大師呈獻法杖，祈請以此杖繼續引導徒眾，弘揚佛法，作為佛光山的精神依皈。

世界佛教青年總會副會長游祥洲博士代表該會向大師呈獻由斯里蘭卡

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣2,000.00元
王志驊、郭仁美居士	港幣570.00元
朱善德、伍善智居士	港幣570.00元
潘永明、曾鳴鳳居士	港幣570.00元
蘇學琛、梁安娜居士	港幣570.00元
施露華、游觀美居士	港幣570.00元
馬觀德、黃觀智居士	港幣570.00元
陳觀生、李妙覺居士	港幣570.00元
郭少偉、仇觀居士	港幣570.00元
李蘇芳居士	港幣500.00元
李城璧居士	港幣500.00元
劉百堅居士	港幣500.00元
吳銳堅居士	港幣350.00元
羅永正居士	港幣468.00元
吳澈居士	港幣100.00元
麥植基居士	港幣200.00元
王國龍居士	港幣200.00元
羅午堂居士	港幣200.00元
海外信託銀行元朗支行	港幣200.00元
慈心佛堂、楊照吾居士	港幣200.00元
陳潤權居士	港幣200.00元
何漢權居士	港幣200.00元
鍾益章居士	港幣160.00元
莊金治居士	港幣100.00元
雷偉松居士	港幣50.00元
李安居士	港幣300.00元
妙法寺	港幣470.30元
總計	港幣11,458.30元

一六三期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣11,458.30元
發行收入	港幣2,753.80元
總計	港幣14,212.10元

二、支出：

印刷費	港幣8,170.00元
稿費	港幣2,600.00元
郵費	港幣2,042.10元
什費	港幣1,400.00元
總計	港幣14,212.10元

內明雜誌社謹啓

請回世界佛教僧伽秘書長偉伯拉沙拉法師親塑的佛像一尊。西藏兒童之家主人羅桑嘉措，也以至高無上的禮物「哈達」分別呈獻給大師和新任住持。

佛光山信徒代表王鳳鐘等數十人向大師踴躍地呈獻獻詞及佛光山教育基金。然後上供、迴向、放生。一時千百鳥兒從籠中飛向天空，象徵自由，十分壯觀。

最後新任住持心平法師向大師頂禮三拜，恭送大師回寮。

大師是臨濟宗的第四十八代，曾受棲霞月基長老傳法，和法宗、超塵、悟一、達道等法師，同為棲霞中興第五代，受記法名為「鏡慈」，當初月老為其授記時，曾說法語曰：「鏡門多俊彥，惟師最突出，慈心憫羣衆，懷念大地生，星光照九界，諸蒙悉庇蔭，雲淨天空朗，八部傾共慶。」星雲鏡慈為心平智宗說法語為「攝山棲霞寺，分燈到台灣，佛光永普照，法水廣長流。」是日傳法大典由法脈傳人月基長老登壇作證，悟一大和尚，為新任住持送位，益增傳法大典的隆重莊嚴。

「法雨精舍佛學班」恭請

演慈法師主講歷代高僧事畧

演慈法師為教生法師之高足，精研佛理，常於東蓮覺苑、菩提學會、佛教青年協會等道場宣講佛學，並時為法師們作粵語現場傳譯，而使經會更為圓滿，深受各界人士讚頌。

現法雨精舍佛學班邀請演慈法師主講「歷代高僧事畧」選述，由魏晉至清末一千多年間著名高僧偉跡，為期十講。

由八十五年十一月四日開始，逢星期一晚上八時至九時半，敬祈蒞臨參聽，共沾法益。

地址：銅鑼灣百德新街五十五號

華納大廈六樓B座

電話：五一七七二三七二

光明山普覺禪寺圖書館

徵求佛教圖書啟事

佛法有如指標。沒有指標，吾人不知去向而盲目行走，故理解在佛法裏佔着相當重要的地位，是行的輔導，使修行趨向圓滿的輔助工具。

為弘揚佛法，鼓勵社會人士研讀佛法，以期佛法能普及於社會，利益大眾，促進社會道德。本寺特在楞嚴講堂，設立一間圖書館，開放予大眾人士借閱。

今於各雜誌發佈此小啟事，希望佛教團體及居士惠贈佛書、雜誌，以便充實本館的藏書，利益借閱者，則功德無可限量。

若蒙贈書，煩請逕寄新加坡光明山普覺禪寺圖書館。

Phor Kark See Temple Library

Kong Ming San

Bright Hill Drive, Singapore 2057

Republic of Singapore

港大學生會佛學會

舉辦佛學週

（本刊訊）香港大學學生會佛學會，定於十一月十八日至廿三日舉辦佛學週，目的在介紹佛家義理，推廣佛法。佛學週內容包括專題講座，書展及電影欣賞等。

講座分別於十一月十八日（星期一）及二十二日（星期五）晚上六時半至八時，在港大紐魯詩樓四一六室舉行。前者恭請李潤生居士主講「佛家唯識學派要義」，後者敬邀王聯章居士講述「佛家中觀學派要義」。兩位講者皆是佛教界有名學者，必能解答各位的疑竇。歡迎各界人士參加，同沾法益。

出版人 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society
C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 中山北路六段231號二樓天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, North St., Manila, Philippines.
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 Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowpaga,
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座香港佛學書局
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

十一月一日出版

每册定價港幣陸元



◁ 開封鐵塔——塔身琉璃磚面的菩薩像

