

明内

集漢穀城刻石字





△金塔龕門，佛牙舍利供奉在金蓮台上



從太空宇宙科學認識佛說宇宙學

馮馮

(一) 從宇宙源起的科學學說認識佛說宇宙

在過去的數百年當中，天文學界對於宇宙源起的研究，是從哲學上的推測趨向於科學觀察與求證，而揚棄了宗教的啓示。甚而引起一般對科學與宗教及哲學都只有一知半解流亞走上打倒宗教迷信而濫倡科學新迷信之途。

近來的科學界的研究新方向，却顯示着鐘擺轉移回到宗教的啓示方向去了，尤其是傾向於佛教的觀念去尋求宇宙真理。

十七世紀的科學家埃薩·牛頓（Isaac Newton），觀察蘋果從樹上墜地；因而創立了地心吸力與萬有引力學說，但是，他無法解釋宇宙中為何會有萬有引力，他只好說那是一位上帝在控制着一切，才使到唯一有人類的地球不致於萬有引力所毀滅。牛頓的萬有引力學說，仍經得住今日科學的考驗，但是，他的上帝

支持唯一地球之說，却早已不受到新科學界的贊同。即使是早在與他差不多同期的偉大天文學家兼物理學家荷蘭人克理斯秦·威根士（Christian Huygens），就已發表過意見，說宇宙中到處有着有生靈居住的星球；我們的地球並不是唯一有人類生物的界。

威氏的學說當然被當時的教廷視為異端邪說，教會直到今日仍然堅持只有一個地球世界；別無其他的地球，因為上帝只創造了這唯一的地球給予生靈生長。有些篤信該一宗教的現代科學家，也仍然奉此說為圭臬，不過，大多數科學家寧可避開而不談上帝。

牛頓雖然篤信上帝創世，他的機械力學說萬有引力說却為他以後的科學界鋪了路，逐漸地，越來越積極地，以無聲的方式否

定了上帝創世的神話及與之相似的經不起考驗的論調。科學由是與猶太教基督教的「創世紀」分了家。「創世紀」已經不能滿足現代人的求知欲望。信仰基督教是一件事，接受了「創世紀」神話是另一回事，很多信仰基督教的科學家，尤其是新一代的，都仍然保持着對耶穌基督的愛心的信仰，但是，揚棄了古代猶太民族神話的「創世紀」。其實，這也並沒有什麼矛盾。綜觀新約全書，都找不到耶穌肯定舊約的「創世紀」的言論。耶穌是以博愛平等施予等美德立教，並未以承受古老猶太神話創世紀去傳道。耶穌是個很謙虛的偉大先知，自稱「人子」而已，一切其他的神話色彩與銜頭，都是後世教會加上去榮耀祂的。現代科學家，揚棄了古老猶太民族神話的「創世紀」，而仍然信仰基督，並無不妥，可說毋寧是明智的選擇！

揚棄了「創世紀」神話的科學界，得以自由研究追尋宇宙真理。於是，在十九世紀末到二十世紀末這一百年左右當中，科學突飛猛晉，天文學宇宙學的新發現越來越深入太空宇宙。今日的天文學界已經認識了和陸續在不斷地用科技證實宇宙的複度多元性。

但是，也正如著名的太空科學家，史提芬·威恩柏（Steven Weinberg）在其名著「最初的三分鐘」（The First Three Minutes）一書內所說的：「越知道得多宇宙的情形，就越感到無知。」

科學界已發現宇宙的奧秘，只不過是滄海一粟！已知的發現，往往帶來更多的疑問，也發現奧秘的後面，尚有無窮的奧秘，空間之外，更有無窮的空間，時間之外，還有多元的時間，粒子之下，仍有更微的次粒子，光速之上，還有更快的速度，多元宇宙之外，更有無窮的多元複度宇宙！……

已往的許多物理理論，在地球上金科玉律，可是不能適用於外太空深處，也不能解釋複度多元宇宙的情形。科學界多年來紛紛努力去找尋可以解釋宇宙變幻無常的理論，同時也有人感到

內明 第一八四期 目錄

特載

從太空宇宙科學認識佛說宇宙學……馮 馮…… 3

王守仁的理學與佛學……方 興…… 13

轉載

大乘經典的成立年代……日僧綱著 演 培譯…… 18

特稿

肇論淺釋（續）……單培根…… 25

「大智度論」集粹之六十五……智 銘…… 31

菩薩當具足菩薩道……智 銘…… 31

四眾堂

轉變中的香港佛教……高永霄…… 35

梁漱溟訪問記……劉兆麒…… 38

筆譚

談二王的布施功德果報觀……智 銘…… 40

佛教文藝

虛雲和尚（續）……馮 馮…… 43

佛教消息……編輯室…… 45

畫頁

封面：供奉佛牙舍利之金塔

面裏：金塔龕門，佛牙舍利供奉在金蓮台上

底裏：塔前漢白玉台階

封底：佛牙舍利塔

這些新理論都不夠完善完美，於是，又再回到宗教概念上面去找尋答案。但是，幾乎完全沒有一個科學家可以安躺於猶太民族舊約的「創世紀」搖籃之內，因為「創世紀」啓示的是一個一元的世界，它甚至於沒有脫出中東以色列的羣山範圍。

近年來，佛教經典大批地被翻譯成西方文字，被介紹給西方學府，這些西方學府的東方哲學系的學者們，大多數人只拿佛教佛理當中的哲學部份來研究，甚至於並不尊重它的宗教。但是，西方的科學家們，儘管也並非以信仰爲出發點，却都注意到佛典內的驚人的宇宙物理現象記載！他們發現佛典的宇宙的綜合複度多元性，其中不少已經可以用當前尖端宇宙學發現予以互相印證，其中還有更多的晦澀的奧秘尙待進一步的研究！「佛經熱」成爲當今全世界很多先進國家科學界的研究新潮流，這並非說，只要看佛經，不需科學研究，就可窮究宇宙之奧秘。也不是說科學界打算用佛經取代科學實驗與研究。只是說，科學界在感到理論及推論拙窮之餘，走上了參考佛經內的複度多元宇宙的啓示，作爲科學研究宇宙的輔佐或導航，尤其是在宇宙的多元時空上面。佛經所載的資料的多元時空，更引起西方尖端科學界的注意。

大方廣佛華嚴經卷九初發心菩薩功德品第十三曰：「……微細世界即是大世界，知大世界即是微細世界，知少世界即是多世界，知多世界即是少世界，知廣世界即是狹世界，知狹世界即是廣世界，知一世界即無量無邊世界，知無量無邊世界即是一世界，知無量無邊世界入一世界，知一世界入無量無邊世界……。」

這些佛知亦爲當前科學所仍未知的。

下文將先簡畧討論西方宇宙學的發現，文中將摘要列出佛經內的多元時空記載。

（二）從宇宙大爆炸起源認識無限佛刹

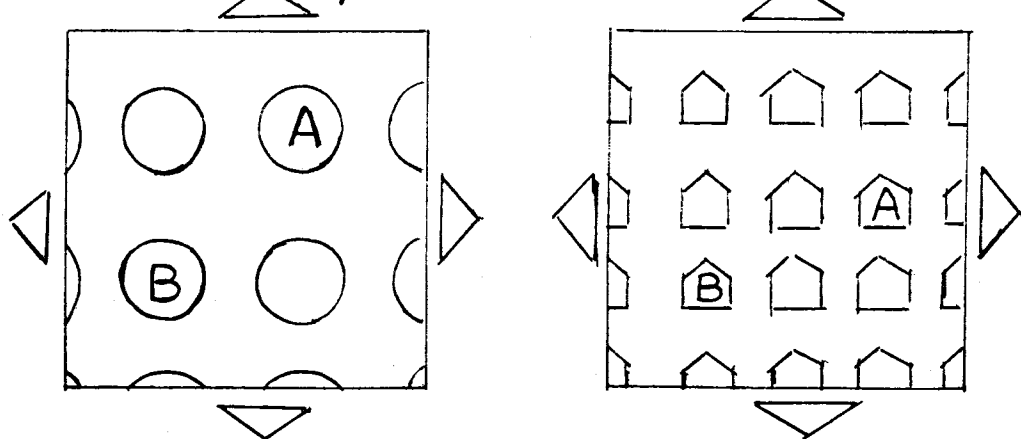
阿含經內大樓炭經（晉譯本）卷一閻浮利品第一云：「三千

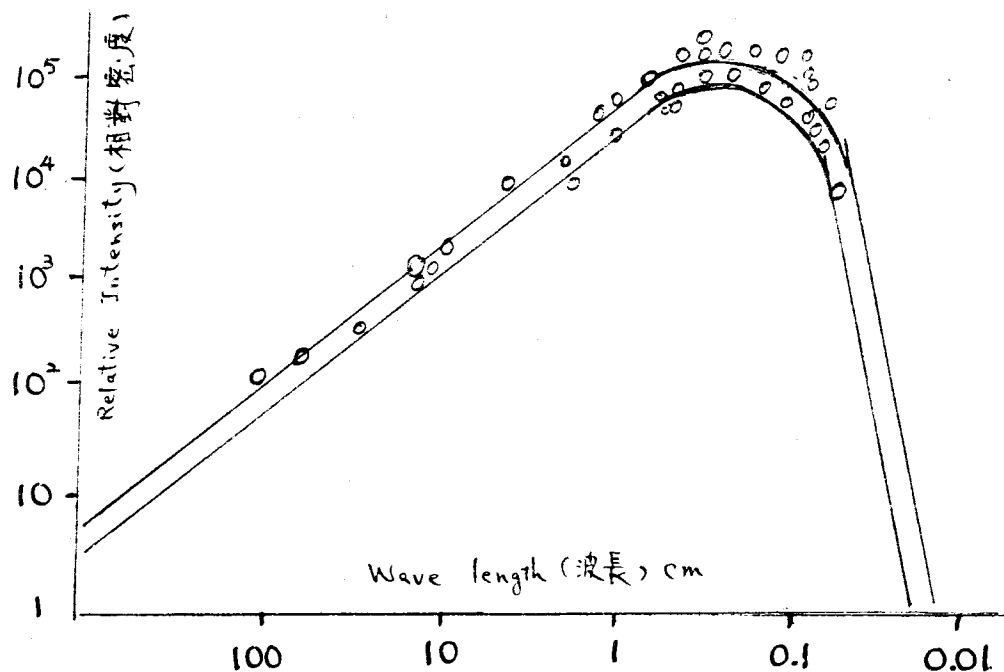
大千世界悉燒成敗，是爲一佛刹」。

大方廣佛華嚴經（晉譯本）卷三十七性起品第三十二之四云：「十方過八十不可說百千億那由他佛刹微塵世界，各有八十不可說百千億那由他世界微塵等，如來悉現身！」「十方無量阿僧祇不可思議不可稱不可量不可說法界虛空等一切世界……」

「數常宙宇」坦斯恩愛

$$R_{\mu\nu} - \frac{1}{2}g_{\mu\nu}R = 8\pi T_{\mu\nu} - \Lambda g_{\mu\nu}$$





天文學家與太空物理學界，辛勤地用電子顯微鏡，無線電天文望遠鏡，紅外線天文觀測學等多種儀器觀察宇宙深處，運用高級的數學，計算及推理，再根據這許多資料，推論出宇宙源起理論，其中最受大多數科學界認可的一個理論，就是「砰然大爆炸」(Big Bang)理論(詳情請參閱「內明月刊」以前多期所刊拙作多篇，及天華公司一九八七年一月一日出版拙著「太空科

學核子物理學與佛理的印證」。)此處本文不贅，只是簡述重點。

「大爆炸學說」認為宇宙是從一點極高密度的空無突然爆炸擴散而成的大炸爆的時間推算為大約在距今一百億年至二百億年前(10 to 20 billions years ago)，於今擴散仍在繼續進行之中。

「大爆炸學說」認為我們的宇宙是「同質均勻的」(Homogeneous)及「物理上均等的劃一的」(Isotropic)。前面一詞的意義，就是說，無論從任何一個角度來觀察，宇宙都是相同的。換言之，我們無論旅行到達宇宙內任何一點，它的狀況都與我們所居地球的周圍相似相同。後面一詞的意義是說：宇宙中的構成，無論在任何點，任何角度，都是物理上均等的，換言之，我們在宇宙中，就好比在沙漠中的螞蟻，身邊的，遠處的，全都是看來完全相似相等的沙粒。

「大爆炸學說」認為宇宙內沒有異樣(Irregularities)的成份或情況使我們分別或分辨異同，而且，它認為一切的物質都是以「絕對的劃一」一致方式分布的。宇宙既是物理上完全均等劃一的，也是同質均勻的(雖然，一個同質均勻的宇宙，未必就是物理上完全均等劃一的)。

有一點很重要，那就是，從大規模範圍觀察上所發現的宇宙實際情形是高度的物理上均等劃一的。但是，我們無法旅行到外太空深處去實際接近觀察，因此，很難證實宇宙的同質均勻性。

在標準的大爆炸學說模型內，認為是物質的密度(Density of matter)決定宇宙最後的命運(Ultimate destiny)，倘若物質的密度太大，超過了「臨界密度」(Critical Density)的極限： 2×10^{-29} grams per cubic Centimeter，那麼，吸引力就會終於約束宇宙的膨脹擴散，而使之停止膨脹擴張。隨之而發生的將

是宇宙的收縮。這樣的宇宙，稱為封閉的宇宙 (Closed Universe)。

假如物質的密度小於臨界密度的極限，那麼，宇宙就會繼續不斷地永遠地擴散擴張下去，假如物質的密度，恰如臨界密度，那麼，宇宙就是作有極限的擴張，即是說，它們會永遠擴散擴張下去，不過，它的擴張率逐漸遞減，直到到達「零」為止。

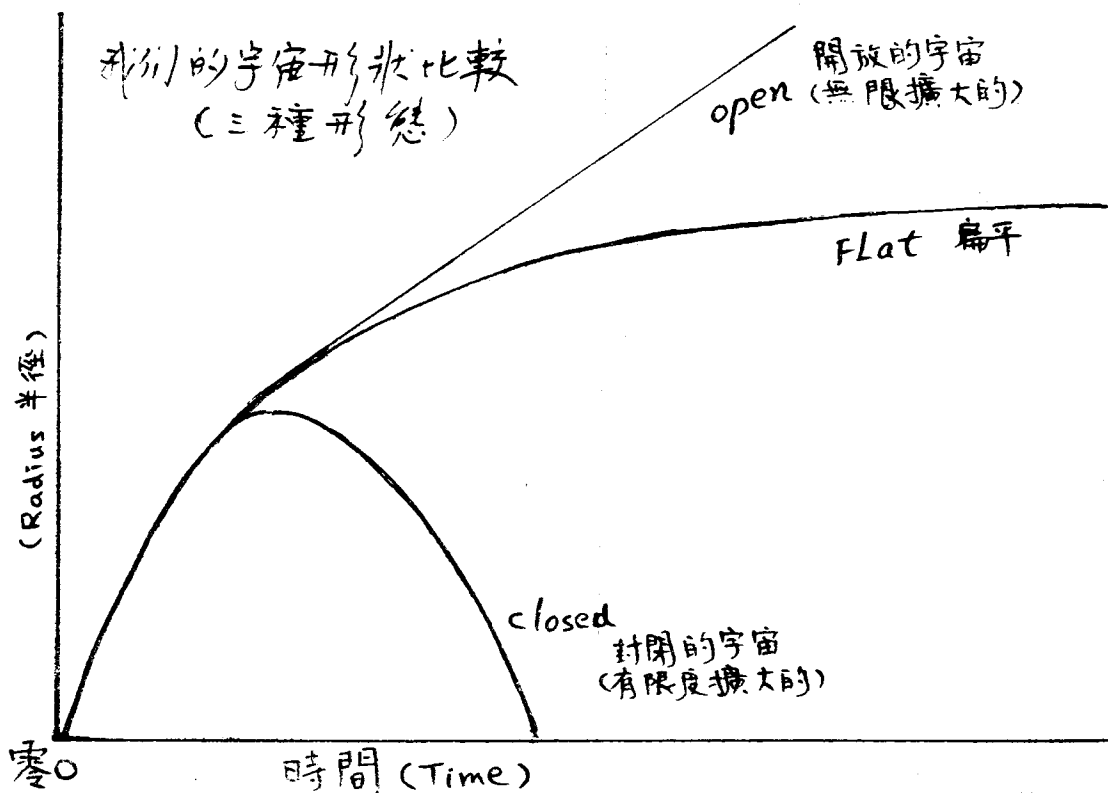
「大爆炸學說」獲得科學界普遍接受的諸項理由之一，就是，該一學說成功地預報了宇宙中無盡份量的氦 (Helium) 與重氦 (Deuterium) 與及宇宙中的無窮的背景輻射 (Background Radiation)。

在極高密度的「虛無」大爆炸之後，最初的三秒鐘內，溫度高達一千億寇溫 (1,000,000,000 Kelvins)——寇溫是英國物理學家寇溫爵士 Lord Kelvin 創立的絕對溫度度數，它的零度相當於攝氏零下二百七十三度 (-273 degree Celsius) 或華氏零下四百五十九點四度 (-459.4 degree Fahrenheit)。

在那麼的高溫情況之下，中子 (Neutrons) 就與質子 (Protons 又名正子) 結合，形成了重氦核子 (Deuterium Nuclei)，這些又旋即結合而形成的氦核子 (Helium Nuclei)，這些全部形成過程，只需時間數分鐘即可完成。

形成多少份量的這兩種核子，端視初期的宇宙中心密度而定。密度愈大，形成的氦核與重氦核愈多，這是「大爆炸學說」的要點之一，已經獲得天文科學觀察的證實其理論符合現象。

在一九四〇年末期，勞夫·敖佛 (Ralph Alpher) 與羅拔·赫曼 (Robert Herman) 兩氏，首先宣佈發現微波輻射 (Microwave Radiation) 彌漫於宇宙各處，兩氏是在研究「宇宙大爆炸」的元素形成，發現大爆炸所產生的微波輻射，至今仍可察見於宇宙各處。



一九六五年，美國貝爾實驗所 (Bell Laboratory) 的兩位科學家，阿模·潘齊亞 (Arno Penzias) 與羅拔·威爾遜 (Robert Wilson) 在追查來自外太空無線電波干擾；發現了宇宙微波輻射的微弱回音 (詳見拙著「太空科學核子物理學與佛理的印證」一

書，此處不贅），證實了前述兩氏的大爆炸餘波瀰漫之說。

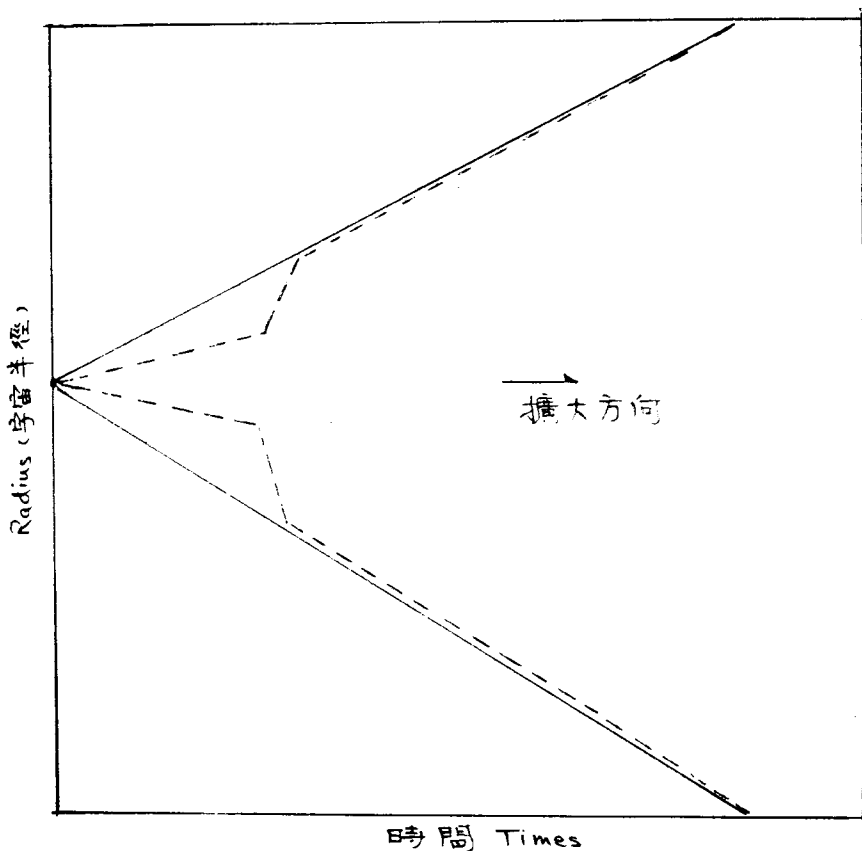
「宇宙大爆炸學說」雖經多方的科學證實合理，但是，也並非毫無缺點。它最大的疑問，就是在於宇宙大爆炸一剎那之時的「獨一存在」（Existence of a Singularity at the instant of Big Bang）階段的「物理性質」（Physical Nature）究屬如何？該階段的物質密度，壓力與溫度，都是無限大的（Infinite），沒有一種已知的物理學定律可以適用於解釋它！而這一階段，正是時空發生的開始，也是物理發生之始。

而且，大爆炸學說模形，認為宇宙從大爆炸開始，就即以物理均等的方式擴展，而形成各處皆一致的物質。這一點，在形而上哲學來看，也是不無疑問的。

另外也還一些次要的疑問，一九八一年，美國著名「麻省工學院」（Massachusetts Institute of Technology）的青年物理學家阿倫·古斯（Alan Guth）的就創立了「宇宙膨脹泡泡學說」來推論宇宙在形成初期發生短暫的奇特泡泡形成現象（詳見上文所提拙著）。

古斯博士提出了第一個謎團，就是有關所謂：「扁平問題」（Flat Problem），該一理論，是在過去十年由普林斯敦大學（Princeton University）的兩位物理學教授羅拔·狄克（Robert Dicke）及詹·皮保斯（Jim Peebles）所倡言的。

所謂「扁平問題」就是：根據天文觀測的發現：被觀察的宇宙之內，物質密度是大約在「臨界密度」的十分之一以下，一般的觀測研究與理論研究，數學研究指出，在宇宙內的霸子（音譯 Bayons，有譯為卑子，這是一種次原子微粒，透過「核子強力」而反應，）；其密度是臨界密度的百分之四至百分之十之間。在原則上來說，物質的密度是那麼稀薄，它接近臨界密度的機會是很微的。



從這樣的觀測計算，那麼我們的宇宙就是幾乎扁平的了。物理學家仍然在致力於追尋根底。到底它是否扁平的。這個「扁平問題」，是當前天文宇宙學家，數學家與物理學家都非常關切的問題。

假如我們的宇宙現況是密度在百分之十以下，而又呈扁平形，那麼，又有更多的疑問產生了！在大爆炸後一秒鐘，宇宙的一部份在 10^{-5} 秒，及在 10^{-33} 秒之際，可能是扁平的，這一段時間，是公認的「總統一階段」[Grand Unified Epoch]，其時，核子強力，核子弱力，電磁力等都還結合在一起，而宇宙的一部

份又可能在 10^{30} 秒之際是扁平的。物理學界對於這些扁平現象及時間，尚未找到滿意的解釋。

另外有些科學家指出，宇宙在大爆炸的開始刹那，就是扁平形的，因此，倘若它在 10^{30} 秒乃至 10^{-35} 秒都呈現扁平，也不足為異。

「扁平問題」，如果以現階段的物理學去看，那是走不通的。科學家們很多因此不斷在找尋新理論，也有很多人從事於鑽研佛經佛典去找尋靈感或答案。

另一個疑問謎題，就是所謂「地平綫問題」(Horizon problem)，這是物理學家窩富剛·賴德勒(Wolfgang Rindler)在一九五六年指出的。

要了解這一個所謂「地平綫問題」，我們首先得再檢驗一下大爆炸學說的標準模塑之中最不普為人知的特色：那就是——宇宙有兩個大小(體積)。第一個體積是宇宙的年齡(以英文字母 t 代表之)乘光速(以英文字母 c 代表之)的乘積，寫成方程式就是： $R = ct$ 。這是根據光速最快最大的理論而推論出來的。

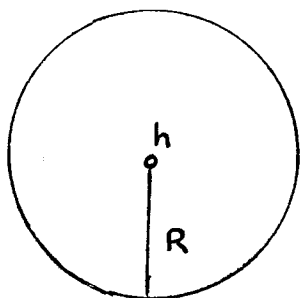
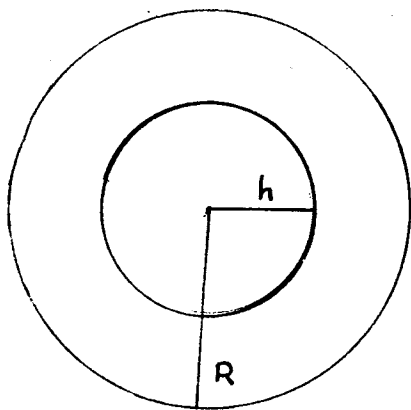
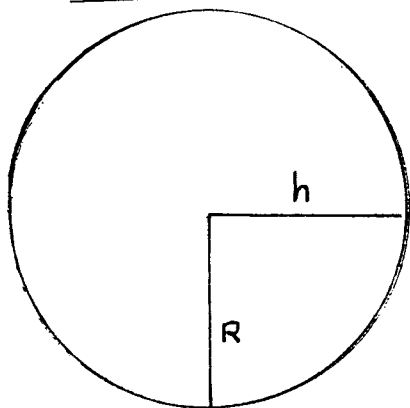
我們無法旅行超光速的速度，因此無法直接獲得超越地平綫以外的任何資料。換言之，我們無法看到地平綫後面的宇宙情況，地平綫是我們可觀測宇宙(observable universe)的邊緣。

今日的新科學已發現宇宙內，光速並非絕對最大的速度。此一話題，暫不在本文討論之列，因為勢非詳論難以說明，尚容另文討論。

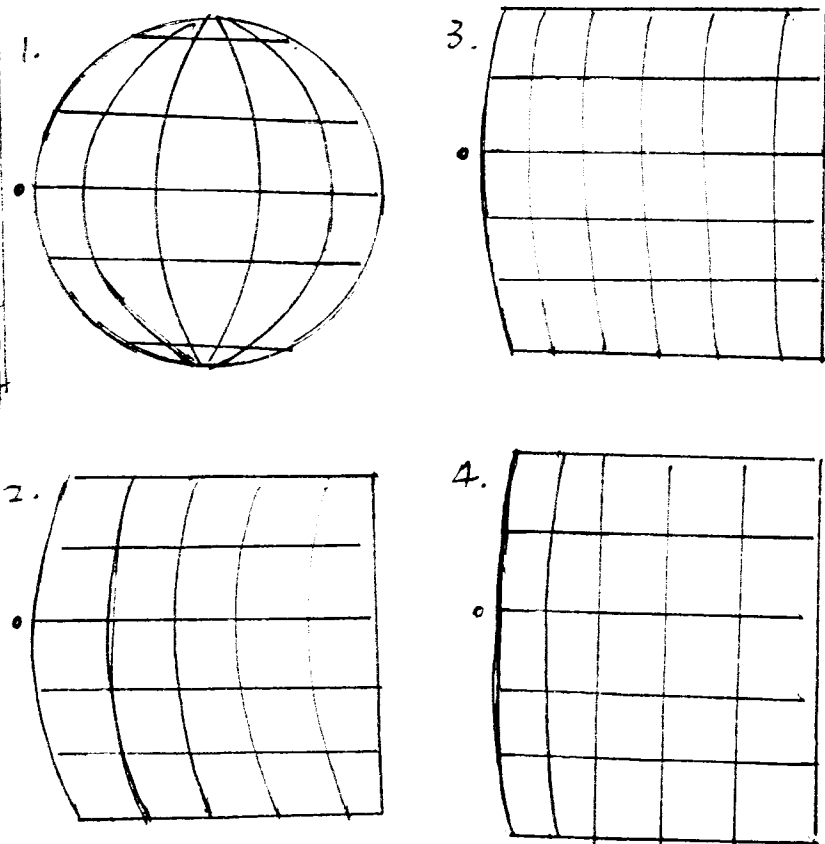
但是即使以最新的「光速非最快」發現而言，上述的「地平綫問題」依然存在，因為我們連光速都追不上，何況超光速？而

且，就是再新式的天文觀測儀器，包括電子及無線電波天文觀測儀在內，亦很難在地球表面上越過地平綫的障礙，除非是把觀測儀裝設在深入太空的衛星或太空探險船上。但是，它雖可超越地球表面的地平綫，却仍然難以超越宇宙的地平綫，因為宇宙的形状，無論是扁，是圓，也都有一個極終的邊緣，若無超光速航行，很難窺見它的遙遠的地平綫後面的景色。

宇宙地平綫問題



宇宙扁平問題圖解



在大爆炸學說的標準宇宙模型，有一個很重要的宇宙規模因子，以英文字母 R 代表之，在「封閉的宇宙」（即是有極限的之意）， R 是宇宙的半徑（見圖），可以圓形半徑比擬之。但是在無限的擴散宇宙（又稱開放宇宙），因為宇宙既是無限大， R 也是無限大，不可測量。

當代的科學界，顯然較為安於有限的「封閉宇宙」觀念，因為天文觀測站收到從宇宙各方向射來的無線電波，最遙遠的各距離，都相近或相等，他們推論顯然是因為宇宙像是氣球一般也有

極限的邊緣面，將無線電波反射回來，像回力球給牆彈回來一般（詳見上述拙著）。採信「封閉宇宙」觀念，問題就簡單得多。

不過，科學界雖暫時安於「封閉宇宙」觀念，眼睛却仍然在找尋開放的無極限的宇宙。佛經所載的宇宙，是複度多元的，無極限的宇宙，這些紀載，對於科學界，非常具有吸引力，佛經內古老的智慧與智識，在這一方面，不可否認地，是領先於科學的，不幸地，佛經佛典，經過數千年來的佚失湮沒毀滅，已經殘缺不全，尤其是很多沒有科學觀念的佛教人士，不知珍惜佛籍，矯枉過正地任意刪除了很多有關宇宙與超自然部份，只保留哲學思想，使到仍存的佛經已不完整，更損失了大部份有關宇宙學的經文。

話說回頭，我們姑且盡量攝取當代科學界對於有極限的「封閉宇宙」的智識與推論，作為研究。

在「封閉宇宙」之內，光子（Photons）的數量，並不因宇宙的擴張或收縮而致於有所增減，這一點我們首先必須知道。

假使宇宙的半徑減短了兩個係數（Factor of 2），那麼，在光子與另一光子之間的平均距離，也隨之而減少了兩個係數，於是，全部光子就是給關置於縮小了八個係數（factor of 8）的容量之內，（容量 volume 的比例這 R^3 ）。

當宇宙擴張之時，「地平綫距離」（ h ）的增加，遠比宇宙半徑（ R ）快。反過來說，時間倒回去，則「地平綫距離」縮短亦快於宇宙半徑。

當前科學估計，我們的宇宙內的光子數量大約有 10^{80} 個之多，倘若全部 10^{80} 個光子都可以觀測得到，那麼，地平綫的大小必然就等於宇宙半徑（ $h \approx R$ ）。

倘若我們從「現在」倒回去宇宙中心大爆炸的時期，我們所能看見的光子數量就比現在少，越時光倒流，能見的越少，因為只能看見在我們地平綫以內的光子。

根據這一簡單原理，我們可以計算出來，在「大爆炸」後的第一秒鐘之時，「宇宙地平綫距離是 10^{11} 呎，其時只有 10^8 個光子可讓我們看見，跟 10^{81} 比，是少很多了。

再倒回去時間，在大爆炸後 10^{35} 秒之時， n 大約是： $10^{21}k$ ，那時候，只有大約一百萬個光子可給我們看見於地平綫之內。

再倒回時間去，回到大爆炸後 10^{-43} 秒之時，則在地平綫內，全無光子可見！

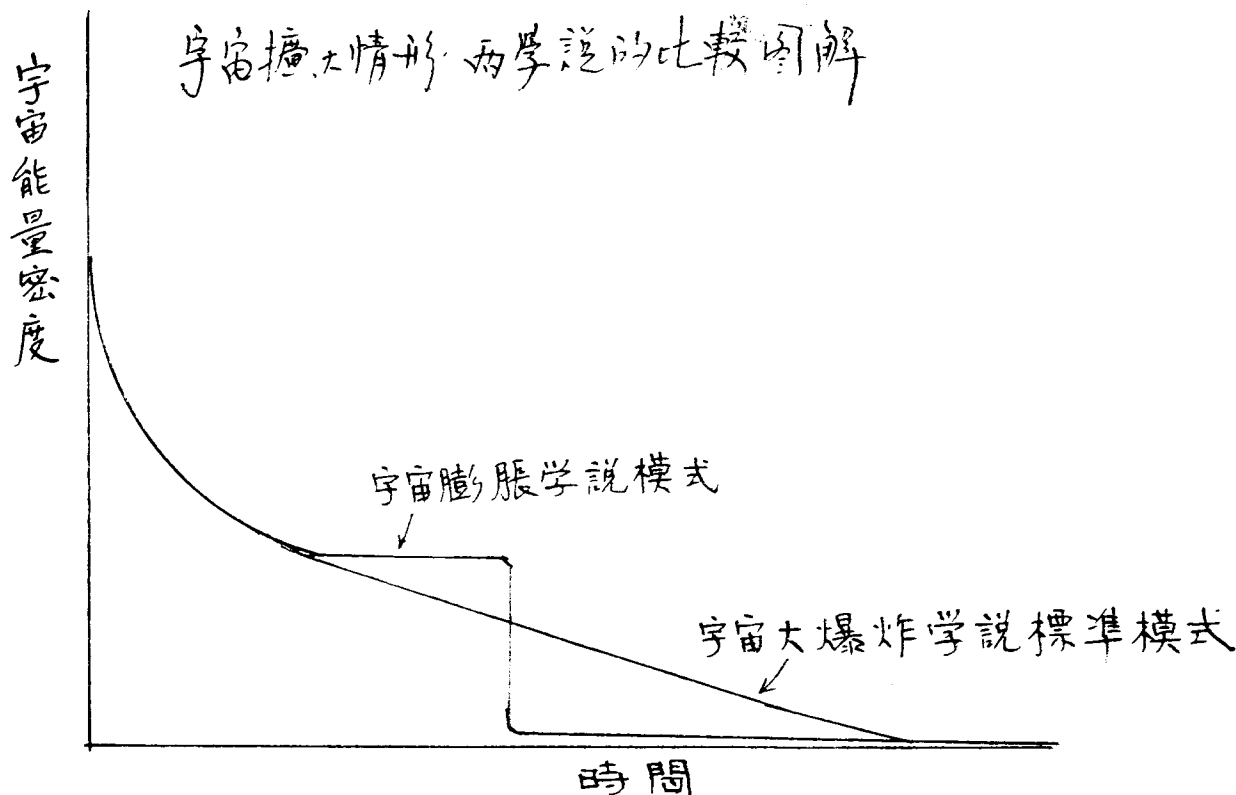
這樣推算下去，回到「大爆炸」的伊始，彼時的初期宇宙全部的光子都在地平綫距離後面外面，根據物理學法則，在地平綫以外，質點 (Particles) 與第一質點不能交換資料，換言之，就是在「大爆炸」伊始的宇宙，所有的質點均是不能互相溝通的 (incommunicado)。而且，無法彼此修正「不規則現象」 (irregularities)，再換言之，即是早期的宇宙並不可能是物理上一致均等的 (Isotropic)——這一點，對於我們讀佛經的人，非常重要，留到後文再說。

現在很多宇宙學家都因此而認為：宇宙開始之時，不可能是絕對物理上均等一致的。毋寧說應該是很混亂不規則不一致的情況，是到後來才漸漸一致化。

持這種看法的科學家們，演創了「最大或然率原則」 (Principle of Greatest Probability)，來解釋宇宙初期。不過，此一學說走進了死巷。因為，宇宙並無途徑在形成之後來劃一化物理。理由是，質點與質點之間距離若大於「地平綫距離」，就無可

能彼此產生相互作用 (interaction)。在「大爆炸」剎那之後，不可能彼此感應而修正不規則現象。

宇宙擴大情形 兩學說的比較圖解



可是，我們觀察見到的宇宙，就觀察所及的部份而言，它是物理上均等一致的，這就令人費解了！這個「地平綫問題」，引起了新的疑問：「爲什麼宇宙現在不混亂？」

蘇聯的著名太空物理科學家雅可夫·焦多維茨（Yakov B. Zeldovich）博士對此問題提供的答案是：「宇宙從一開始就是物理上均等劃一的」。

假如我們採信焦氏的推論，那麼一切問題就簡單，甚至不發生問題了，連這個所謂「地平綫問題」也不能成立了。

照焦氏一派科學家的看法，在「大爆炸」發生刹那，質點是尚未能相互作用的。相互作用是使到宇宙物質在物理上均等劃一的。這種作用要到宇宙大爆炸後膨脹擴張才因接觸而發生。把物質劃一化。

可是，這個答案顯然並無說服性。大多數科學家都對之表示存疑。

很多科學家認爲宇宙從開始就不是物理上均等一致的。他們認爲「地平綫問題」與「扁平問題」都是難以解釋的謎團，當前的物理學理論與法則都難以圓滿解答。因此，有些人認爲這是個「形而上」的問題。這些需要向佛經佛藏去找尋解答的靈感。

就已知尚存的佛經內有關宇宙的記載，很顯然是認爲宇宙之內，各宇宙之問的物質並不是均等劃一的（後文另行引述）。這可反證佛經所載的宇宙，並非單一宇宙，而是多元宇宙，佛經的宇宙知識，實在已經伸張到宇宙的地平綫後面，而且，佛經啓示的宇宙是無限大的開放的宇宙，並非有限的封閉宇宙，這些都須在後文再引述及討論。

在進一步討論之先，我們必須先了解當前尖端科學的困惑謎團，上面提到兩大太空物理難題，就是爲此。

現在，我們得討論一下，「宇宙膨脹問題」。當今科學界重視的「宇宙膨脹學說」，計有美國麻省工學院物理學家古斯於一九八二年提出的「膨脹學說」，科學界通稱之爲「老膨脹學說」，又有蘇聯蘇維埃科學院（Soviet Academy of Science）太空物理學家林德（A. Linde）於一九八三年提出的「膨脹學說」，科學界通稱之爲「新膨脹學說」。另外，還有美國賓夕凡尼亞州立大學（University of Pennsylvania）的物理學家安迪·阿布力（Andy Albrecht）與保羅·史丹哈特（Paul J. Steinhardt）兩氏最近所提出的「超級等稱結構」（Supersymmetric）原始初發（Primordial）宇宙膨脹學說。（詳見上提拙著各文）

現在，在熱帶旅遊海灘上，很流行玩一種巨大的：「月波」（Moon Ball），那是一隻巨大的氣球，大約有十多英尺的半徑，青年人喜歡在海灘上推動這隻「月波」奔跑，或在海水中推玩它。當你身體貼爬在巨大的「月波」上，你感覺到這隻巨型氣球的「球面」是圓的弧形的。溫哥華的小山公園頂上，有一座球狀的全部玻璃溫室，內植熱帶花草，你若攀登球頂，也仍感到球面的圓形，但是，不會像「月波」的球面那麼顯著。溫哥華八六年世界博覽會的標誌，是一座巨大的圓球玻璃建築，你若攀到頂上，會不大感到它是球面，只覺到有微微的弧形，如果你是一隻小螞蟻，爬到那頂上，你會完全感覺不到它是球面，你會感覺到它的表面是平坦的。倘若把這座圓球放大或膨脹了幾千幾萬倍，你更會認爲它的面是平坦的，倘若將它膨脹係數增大到爲 10^8 以上，你在它的圓面上所見，就是一望無際的大平原，地平線的邊緣，是那麼遙遠，你窮極目力，也看不到它了，也看不到它後面的情景了。

了解這一點之後，我們就可以接受古斯博士所提出的「宇宙膨脹學說」，他認爲宇宙是一個大泡泡或大氣球形狀，越膨脹得大，球面越呈現扁平——當然，這是就我們渺小的人類尺度觀點而論。若以超級巨大的眼光看它，也仍是球面的。（下轉第42頁）



王守仁的理學與佛學

方興

王守仁（一四二七—一五二八）字伯安，浙江餘姚人，曾築室於故鄉陽明洞，世稱陽明先生。弘治進士，授刑部主事，改兵部主事，早歲因反對宦官劉瑾，被謫為貴州龍場驛丞，又起官吏部郎中，南京太僕寺少卿，南京鴻臚寺卿，官至南京兵部尚書，卒諡文成。本文就王守仁的理學思想與佛教的關係及其作用，試作剖析，敬請讀者指正。

一、始信禪門不壞身

王守仁是明代著名理學家，他的思想受禪宗影響很深。據明劉仕義『紀錄匯編』卷二一六載：有一天王守仁漫步走進一所寺廟，各間禪室都開着門，只有一間是鐵將軍把門，關得緊緊的，不讓觀看。王守仁執意要進去，一看究竟。寺僧無奈，只有開門，讓他進去。王進去一看，原來裏面龕中供着一個入定的和

尚，長相和自己一模一樣。沉思良久，忽然抬頭見壁上題了一首詩：

五十年前王守仁，開門原是閉門人。
精靈剝去還歸復，始信禪門不壞身。

他於此識得前身，思緒萬千，其一生所尊信的，唯有達摩、慧能二位大師，而於孔、曾、思、孟等人，皆有所不滿，人稱其學為陽明禪。『池州府志』載：他曾與池州太平山禪僧談禪，豁然大悟，便寫了一首偈語：

「不向少林面壁，却來九華看山，
錫杖打翻龍虎，只履踏到巉巖，
這個潑皮和尚，如何留得世間？
呵呵！

會得與你一棒，不會得且放在黑漆桶裏偷閑。」

從這首偈中看出他的禪語寫得與著名禪僧不相上下，如對禪學沒有很深的造詣，是道不出這般風光。他還有一首很著名的答友人問道的詩：

「饑來吃飯倦來睡，
祇此修行玄更玄。
說與世人渾不信，
却從身外覓神仙。」

這首詩深得慧海禪師「饑來吃飯，困來即眠」的禪意。他平素講學，說的是心學，骨子裏却是禪語。這在『陽明全書』卷二十，『示諸生詩』寫得很清楚。

「爾身各各自天真，
不用求人更問人。
但致良知成德業，
漫從故紙費精神。
乾坤是易原非畫，
心性何形得有塵？
莫道先生學禪語，
此言端的爲君陳。」

他的理學思想突出成就，是將禪學與陸氏心學結合起來，創立自成一家的心學思想體系，沉重打擊了當時佔統治地位的朱熹哲學思想，有力地批判了舊權威舊教條的言論，對這一鬥爭的記載，顧炎武在『日知錄』卷十八中說：

「蓋自弘治，正德之際，天下之士，厭常喜新，風會之變，已有其從來，而文成（王陽明）以絕世之資，唱其新說，鼓動海內。」

顧炎武的話告訴人們，王守仁的新說，成爲時代的號角，它打開了人們心靈與感情的閘門，使人們從程朱理學以天理滅人欲，以倫理綱常壓抑感情的禁錮中釋放出來，掀起了一股反對宋代理學的新思潮。

二、心外無理 心外無物

明代中葉，一般士大夫溺於訓詁詞章之學，把朱熹學說當成

獵取名利的工具。王守仁對此至爲不滿，在『傳習錄』上說：

「從冊子上鑽研，名物上考索，形跡上比擬，知識愈廣，而人欲愈滋；人才愈多，而天理愈蔽。」

針對這一時弊，他依據『華嚴經』「應觀法界性，一切唯心造」，禪宗的「卽心是佛」，陸九淵的「宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙」諸說，提出心學以對治之。他在『紫陽書院集序』裏說：

「德有本而學有要。不於本而泛焉以從事，高之而虛無，卑之而支離，終亦流弊失宗而無所得矣。是故君子之學唯求得其心，雖至於應天地得萬物，未得出於吾心者也。」

王守仁所說的心，也叫「良知」，又稱「天理」。其心學的具體內容，是無心外之理，無心外之物。所謂無心外之理，良知是心之本體。良知的功能，「見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求」（『傳習錄上』）。所謂心外無物，「良知」不僅是社會賴以存在的原則，也是自然界天地萬物賴以存在的根據。須知「人的良知就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以草木瓦石矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅的最精處，是人心一點靈明」（『傳習錄下』）。王守仁的心外無理，心外無物的內容，是套用『楞嚴經』的思想，加以引申和發揮。『楞嚴經』卷二說：

「如來常說，諸法所生，唯心所現。一切因果，世界微塵，因心成體。」

他說的「一點靈明」，也是從『楞嚴經』「元清淨體」移植過來的。『楞嚴經』的元清淨體，一切衆生，本來具足，不假造作，不待修成。它是六根的體性，知覺總樞，在眼能見，在耳能聞，在鼻嗅香，在舌嚐味，在身覺觸，在意知法。根雖分六，識精則

一。根性稱為元清淨體，因為識是生滅，根是眞常。若能棄生滅之識，守眞常之根，當下即是自性清淨，一塵不染。

爲了論證心外無物，王守仁和他的友人有這樣一段對話：

「先生游南鎮，一友指岩中花樹問曰：『天下無心外之物，如此花樹在深山中自開自落，與我心亦何相關？』先生曰：『你未看此花時，此花與汝心同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外』（『傳習錄下』）。

這裏的「看」指眼根，「花」指色塵，「心」指識精。當此三者未和合時，便同歸於寂。「寂」是空義，是因緣不具備的同義語，即心寂滅相。當此三者和合時，則識精之明，能生諸緣，一切外境，映現心中，即心生滅相。關於此理，王守仁和他的門徒還有這樣一段對話：

「你看這個天地中間甚麼是天地的心？」

對曰：嘗聞人是天地的心。

曰：人又什麼教做心？

對曰：只是一個靈明。

可知充天塞地中間只有這個靈明，人只爲形體自間隔了。我的靈明便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明誰去仰他高？地沒有我的靈明誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶、災、祥？……

又問：天地鬼神萬物千古見在，何沒了我靈明便俱無了？

曰：今看死的人，他的這些精靈游散了，他的天地萬物尙在何處？（『傳習錄下』）

這段對話，可歸納爲三個問題。1. 什麼教做心？在王守仁的詞匯裏，心，一點靈明，良知，天理等，都是一個意思，是即佛教「自性清淨心」，「阿賴耶識見分」的變種。2. 靈明是天地鬼神的主宰。王守仁對「主宰」的解釋，是仰視天高，俯察地深，辨別吉凶、災、祥，與識的了別功能相同。3. 人死了，一生分段生死結束，靈精游散（離開軀體）。「他的天地萬物尙在何處」。說明舊的正報告一段落，舊的依報也就不復存在。上述三點說明了客觀世界被靈明所了別，依靈明而存在。顯而易見，王守仁是將「良知」、「心」看成亙千古，塞天地，無所不周的宇宙本體。他說：「良知是造化的精靈。這些精靈生天生地，成鬼成帝，皆從此出」（『傳習錄下』）。這與『華嚴經』說的「應觀法界性，一切唯心造」是一個道理。

三、格物致知

在實踐上王守仁基於心外無理，心外無物的理論，提出致良知，格物致知的主張。他的弟子將此概括爲王門四句教：

無善無惡心之體， 有善有惡意之動，
知善知惡是良知， 爲善去惡是格物。

第一句「無善無惡心之體」：指心體是一切法眞如平等，不增不減，生佛無異，迷悟一如。盡十方，窮三際，一切的一切，無不以眞如爲體。第二句「有善有惡意之動」，指心相爲蘊處界等所覆藏，雖有貪嗔癡等雜染法，但本性清淨，具有殊勝德相。如『華嚴經』說：「無衆生而不具有如來智慧德相，但以妄想顛倒煩惱執著而不證得」。衆生心終日攀緣，執阿賴耶見分爲我，恒審思量，故稱「意之動」。第三、四句「知善知惡是良知，爲善去惡是格物」：指心的用，能生一切世間出世間的善因果。衆生心，雖隨染而現起三界的雜染相，但實有生起世間的善因果和

出世間的善因善果的作用。於此可知，王門四句教，與「起信論」衆生心具體、相、用義，是如出一轍。既然人的本性是清淨的，若想返本歸原，就必須存天理，致良知，去人欲，於是王守仁就創造一套「格物致知」的實踐方法。歸納起來有以下二點。

1、「格物致知」要致心之理，格心之物。什麼是「致知格物」？王守仁『答顧東橋書』說：「所謂致知格物者，致吾心之良知於事物也。吾心之良知即所謂天理也。吾心良知之天理於事物，則事物皆得其理也。致吾心之良知者致知也，事物皆得其理者格物也，是合心與理而爲一者也」（『傳習錄中』）。王守仁說的「致知格物」，實際上就是禪宗說的以能觀之智，觀所觀之境，達到智境合一，能所雙泯的境界。什麼是「格物」？王守仁在『大學問』中說：「故致知必在於格物。物者事也，凡意之所發必有其事，意所在之事謂之物。格者正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者去惡之謂也，歸於正爲善之謂也。他給「格物」下的定義，即格者正也，物者事也，正其不正以歸於正也。所謂「格物」就是爲善去惡，或改惡從善。這和佛經說的「諸惡莫作，衆善奉行」的道理是相同的。

2、「格物致知」的途徑，要在發明本心，向內觀照上狠下功夫，反對朱熹的「即物窮理」，即通過向外格物去啓發天賦的在心之理。王守仁駁斥朱熹「即物窮理」的主張說：

「先需解格物爲格天下之物，天下之物如何格得？且謂一草一木亦皆有理，今如何去格？縱格得草木來，如何反來誠得自家意（傳習錄下）」？

心生則種種法生，境隨心轉，朱熹的格物說，無疑的舍本逐末，在實踐上也是徒勞無益的。王守仁還通過實驗手段來說明朱熹格物說的荒謬。

「衆人只說格物要依晦翁（元晦，朱熹的字），何把他的說法去用？我着實曾用來。初年與錢友同論做聖賢要格天下之物，如今安得這等大的力量？因指亭前竹子，令其格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足。某因自去窮格，早夜不得其理。到七日，亦以勞思致疾。遂相與歎：聖賢是做不得的，無他大力量去格物了！及在夷中三年，頗見得此意思。乃知天下之物本無可格者，其格物之功只在身心上做。決然以聖人爲人人可到，便自有擔當了（『傳習錄下』）。

錢子日夜癡呆地坐在那裏看竹子，非但沒有看到什麼名堂，結果害了一場大病。王守仁以錢子失敗的教訓來諷喻朱熹格物說的錯誤。最後得出結論，格物之功只在身心上做，正如佛經上說的境隨心轉，心淨則佛土淨。王守仁的格物，實際上是格心，即淨化思想。人人能淨化思想，人人便是聖人。聖人之心如明鏡，隨感而應，無物不照。明鏡照萬物而不留影，喻聖人終日生心而不執取。如此即能達到聖人去人欲，致良知，存天理的思想境界。王守仁還正面反駁朱熹的格天下之物說：

「天下事物，如名物度數，草木鳥獸之類不勝其煩，聖人須是本體明了，亦何緣能盡知得（『傳習錄下』）。

旨在說明聖人除通達天理（心理）之外，對宇宙間萬事萬物，不是無所不能，無所不知的。因此不能像錢子那樣傻乎乎地去窮格竹子。而是「人各盡着自己力量精神，只在此心純天理上用功，即人人自有，個個圓成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，無不具足，此便是實實落落明善誠身的事」（『傳習錄上』）。「人到純乎天理方是聖，金到足色方是精」（『傳習錄上』）。王守仁把天理看成是萬能的，只要純天理就無所不知，無所不

能，無所不具，這種執理廢事的態度，未免失之偏頗。

四、知行合一

在道德和行為上，王守仁針對朱熹「知先行後的主張，提出知行合一的學說。強調思維省察必須着實躬行，着實躬行定要基於思維省察。首先王守仁認為知與行都是心所生的，知的時候就是行，行是知的一種表現形式。他說：

「大學指個真知行與人看，說，如好好色，如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行。只見那色時已自好了，不是見了後立個心去好；聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立個心去惡」（『傳習錄上』）

王守仁對行的理解，很明顯是受佛教思想的影响。佛教認為行包括身（行為），口（語言），意（心理）三方面。見好色屬知，知是了別。好好色的「好」是領受，屬於行。在心理活動時，了別與領受，往往是同時生起的。因此說王守仁的知行合一說，是有理論依據的。知與行的關係，他認為是相輔相成，不可分離。「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成，若會得時，只說一個知，已只有行在，只說一個行，已只有知在」（『傳習錄上』）。知是決定行，動身心行路，發語意當先。世界上除了機器人之外，找不到沒有意志的行為。另一方面行又是檢驗知的正確與否的標準。沒有行的知，純係想入非非的妄想。由此可見，知與行的關係是不可分割的統一體。

其次如何達到「知行合一」？他認為只要能夠去人欲存天理，自然就能達到「知行合一」。他說：「知之真切篤定處即是行，行之明覺精察處即是知」（『傳習錄中』）。即指去人欲的「知行合一」的道德境界，所以他的知行是建築在致良知存天理的基礎之上。反之，不以行為基礎的良知，只能說是懸空思索；不

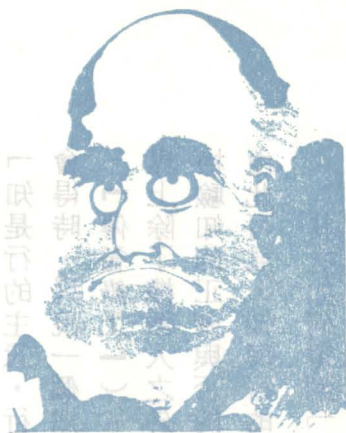
以良知為基礎的行，只能說是冥行妄作。人的良知受到私欲覆障，會使知行脫節。他提出「知行合一」說的目的，就是為了解決主觀與客相分裂，認識與實踐脫離的錯誤。他說：

「我今說「知行合一」，正要人曉得一念發動便是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了……此是我立言宗旨」（『傳習錄下』）。

可知他的「知行合一」與「致良知格物」一樣，都是為了解決如何能去人欲，存天理，致良知的根本問題。這裏說的「一念發動處便是行」。一念發動時，心王與心所相應，究其性質有善與不善之不同。善者令其增長，不善者予以消滅，這無疑是屬於行的範圍。

王守仁接受禪宗即心是佛，呵佛罵祖，不立文字的思想，創立了心學思想體系，以「反傳統」的姿態出現，使明代中頁士大夫們「一時心目俱醒，恍如撥雲霧而見白日，豈不大快。然而此窮一鑿，混沌遂亡」（見顧憲成『小心齋札記卷三』）。在王守仁強調本心，尊重個人思考新思潮的推動下，掀起了明代思想界，否定六經是「萬世之至論」（李贄『童心說』），反對以孔子是非為是非（李贄『藏書，總目前論』）的巨浪。尖銳批判程朱理學，大胆提出個性解放。沖擊着古老的傳統文化，震動了整個社會，對明代中期以後的思想界產生了很大的影响，陽明學傳播到日本，經中江藤樹（1608—1648）的研究和宣傳，風行一時，對明治維新有一定的推動作用。

王守仁得力於佛學，以成立其思想體系。他的思想又成為批判舊世界，迎接新時代的武器。給予人們的啟示，今日的佛學家，如何運用佛學思想去認識社會，說明社會，改造社會，推動社會向前發展，已是刻不容緩的大問題，也是歷史賦予的光榮使命。



大乘經典的成立年代

日僧網著

演義培譯

王在龐大的大乘佛典，是在什麼時候以及在什麼地方成立的這個問題，在經典本身並沒有談到，所以非待近代加以批評與研究不可。一個一個經典的成立年代，在「國譯一切經」的解說（解題）及「佛書解說大辭典」中，曾有簡單的談及，但是現在我要說的，在將來研究的重要結果，集錄其成立年代於一處，同時，爲了未來的研究，記錄其文獻乃至出典，以免散失。

大乘經典批評研究的基礎之形成，在於梵文原典，而梵文原典的發現，在近代是相當多的（雲來文集四四五以下，壹月，六五以下）。於中，已出版的亦不少（F. Edgerton Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary Vol. 1, pp. XXIV - XXVII. W. pp. 226 - 423.）其中，可與漢譯對照的，亦相當多（荻原「梵和大典辭」pp. VI - IX）。佛教梵語，有種種特性（特質）（雲來文集七五七以下）。佛教諸經典，初由「普拉克立得」或「西域地方」語傳下來的，但到西曆六世紀，在那蘭陀大學講佛法時

命。
種會向諸經，曰最不可容辯的大問題，出最難史編千的榮對
寒，以同要取對學思懸去臨編種會，猶即種會，近最種會，耕種
神舊世界，最難種會升的危器。餘千人門的指示，今日由佛學
王守門學代對學，以知立其思懸繫系。此由思懸又知爲此
據即對種會一宜的耕種升用。

已改用梵文等語（Sanskrit），但仍保存俗語的痕跡（雲來文集七五七—八八〇）。以愚意看：形成其轉機的，可能是創始於三二〇年笈多王朝。笈多以前的碑文、銘文，差不多都是「普拉克立得」的，反之，到了笈多王朝以及其後，幾乎都是「梵文」（散斯克立得）的了。佛教徒可能是順應這歷史趨勢的（關於大乘經典成立的經過，請參閱雲來文集三八三以下；宮本、大乘六三以下）。
大乘佛典的成立地或流行地，不但要考慮到印度，而且還要考慮到中央亞細亞。從中央亞細亞所發現的寫本，有的是很古的，最古的樺皮寫本，有的是西紀前一世紀至西紀後一世紀左右的東西（壹月、三五四以下）。而西域出土的梵文本內容與尼泊爾發現的梵文本內容，有着相當的不同（小島、佛教學研究、8、9號以下）。漢文古寫經，也發掘了很多（松本、佛典一〇六以下）。（須他因）文書，是最寶貴的收獲（矢吹、宗教、新V1

一四五以下)。在中央亞細亞，亦發現了很多「杜迦羅語」的佛典(過、東洋學報、昭和二十八年三月、一〇一以下、W二二七)。又「偉古爾語」的佛典，亦有發現(石濱、佛研一3、一二二以下W二二七)。由此可知：中央亞細亞的佛教教團，其規模是相當大的(羽溪、佛研、T一二三頁以下)、(又、西域的佛教，請參閱羽溪「西域之佛教」、宗研V2、3二九六以下、壹月、一八〇以下、三三六以下、四四五以下、四七四以下、五八六以下，六〇九(Watanabe, J. Ras 1907, P. 261 F.)。

大乘諸經，最早成立的，是般若經典。據近年的研究來看，有的認為：大品是原形，小品是把大品縮小了的(千渴、宗研新II4、四五以下；鹽見、宗研新X6、一零二以下)。但據梶芳博士看：般若經典，最初是從「道行經」系統而出現了「放光經」系統，然後成立了所謂初會系統諸經典(原始般若經的研究，六五六以下)。又、道行般若的翻譯，請參閱梶芳、宗研、新XII5二八以下)。最原始的形態，大概是小品初品第一受記為止；其次的原始形態，是到「見阿闍佛國品」第二五為止。然後，才成立了現形的全體(梶芳、宗研、新X5、一四三)。

金剛般若經的成立特別早。因其說處是「祇樹給孤獨園」，而會象是「比丘象千二百五十人俱」(鹽見、宗研X2一八七以下)。金剛經的原文，在西域亦被發現(壹月、四五一以下)同時，亦有北方阿利亞語的片斷發現(E. Leumann: Zur Nordarischen Sprache and Literature Strassburg 1912)。與從前藏經中任何漢譯都不同的「漢譯般若心經」，則被發現於敦煌(松本、佛典、一七四以下)，而被收於大正藏經中。小品般若，亦有種種異譯(梶芳、如上書中四五以下。智山學報新XIII六五以下)。大品般若經，在中央亞細亞亦被發現。於此可以使人想起其聖典傳道的盛況(壹月、五四一以下)。同時，在中央亞細亞，還發現了很多金剛經及大般若經的寫本(松本、佛典、一三零以下)。理趣經的成立，大概要稍遲一點(關於諸異譯，請參閱雲來文集九九二以下，前揭梶芳之書一六七以下，智山學報IX七七以

下)。理趣經、有廣本與畧本，而七卷原本理趣經，已存在於唐代(梶尾「理趣經的研究」三五以下)。理趣經於大般若經成立的過程中，不論直接間接，都與法藏部的學者，形成一種什麼關係(水野、及佛報、一八號一〇五以下。又、關於大般若經，請參閱壹月、四八六以下)。

有的認為：般若經的原始形態，已存在於西紀前二世紀(山田、東北報2、一九五一、三八一四一)。不過普通認為小品般若的原型，在西紀五十年左右已有，然後再加以增廣(宇井、經典、六二)。亦有人認為這是於西紀一、二世紀，成立於西北印度的(椎尾、經典、九、二〇〇以下)。不論怎樣，從經典(般若)本身表示來看：「般若經的原始經典，最初成立於南印度，其次移至西印度，最後乃廣弘於北印度」。由此可以推知：般若經在「貴霜」(Kushana)帝國時，始迅速普遍流行的。

仁王般若經 有人認為這是在中國搜集種種材料而作成的(椎尾、經典、一一二—一三七)。但據另外一說來看，仍然認為這是在印度成立的！而其成立時代，大概是西元三〇〇年左右。(松本、批評、三四七以下)。又、西藏大藏經中，有「王部」的小般若經：如日藏般若，月藏般若，普賢般若、金剛手般若、金剛幢般若等是。梵文原文及漢譯經典中，均沒有這些(月輪、龍大論集三四五、四六以下)。

維摩經 這成立於西紀二〇〇年以前，或一五〇年左右(宇井、經典、六五以下)。Sikṣāsamuccaya中，有梵文片斷，而北方阿利亞語的片斷亦被發現(E. Leumann; Buddhistische Literatur I, Leipzig 1920)。漢譯，在中央亞細亞，亦被人讀誦着(松本、佛典、一三〇以下)(請參閱壹月、六八五以下)。

現在出版的法華經梵文本，是於尼泊爾或西藏得到的，其他亦有種種寫本發現(小島、佛教學研究7、五四以下)。如從Khadalik所發現的方便品之片斷(本田、聖語研究、一號三以下)。漢譯法華經的全譯或分譯，經錄中總計舉有十七本，但現存

全譯的只有三種（鹽田、季刊宗研II 4三七〇以下）。近年來，有人將漢譯本，尼泊爾本以及基爾基得本作比較研究（W. Baruch, *Beitrage Zum Saddharma - Pundarikasutra*, Leiden 1938）法華經的成立，至少是經過四個時期的。第一期所成立的是第一類的偈頌：第二期乃發展成「長行」；第三期是增補第二類的；第四期則是增補屬累品以下諸品（布施、法華經成立史二一四頁）。原始法華的成立，在西紀一世紀，而現存法華經（二十七品經），於西紀一五〇年已經成立（布施、同上、二六三）。即最初二十品，於西紀一百年前已告成立（字井、經典、六七）。龍樹的年代，如在二世紀末，則法華經的中核部分，於一世紀已經存在（關於W三〇四法華經的成立，亦可推測為：於西紀二世紀末，在健陀羅或「迦畢試」附近成立的（小野玄妙「佛教的美術與歷史」四七）。

以上所舉諸學者的推測，從收容於這綜合研究的「大乘佛教成立的社會背景」裏所叙說的，亦可獲得一更精密的確證。法華經信解品，有長者窮子喻，敘述經營金融事業以取利息（出入息利，乃遍他國。商賈買客，亦甚衆多）的一個偉大長者臨終情形說：

「臨欲終時，而命其子，並會親族，國王，大臣，刹利，居士，皆悉已集」（大正，九卷，一七中，又，八〇下，一五〇上）。

這位長者，不僅是富翁，且能驅使國王及使國王怖畏，十足的表現出其資本家的形態，但這，非貨幣經濟異常發達的時代，是不能有的現象。然如上面考察，印度的貨幣經濟，於「偉馬、迦得飛世斯（約西紀三七年以後）」時代，已有火速的發展。因此，法華經成立年代的最早，約在西紀四〇年。又，在西北印度及「興都斯坦」的很多佛教「窣塔婆」，大都是「婆斯提婆」王時代建造的，此王時代的「窣塔婆」，絕對是相當多的。而此王後，建造窣塔婆的作風，開始急速減退。這是考古學上的遺品所表示的。可是，婆斯提婆王的統治，是西紀二〇二—二二九年左右。

由此可知：法華經到屬累品第二十二爲止的部分，是於西紀四〇—一二〇年間成立的。

漢譯法華經，在中央亞西亞，亦被盛行誦讀（松本，佛典，一三〇以下）。羅什譯的法華經提婆達多品，實由法獻、法意共譯成的，且是後來插入的（布施、宗研、新X四四〇以下，佛誕，八二八以下，又，請參閱松本、批評二〇二，二三一以下）。提婆品，有「偉格爾」譯的（春日井、佛教文化研究3、四八）。法華經的內容。得自種種經典（鹽田、大崎學報九七號二三以下）。有些特徵，甚至是來自勝天王般若經（渡邊、佛誕、五八一以下）。

大薩遮尼乾子經 這是將法華經的寬和性格，予以更加擴大和澈底，乃法華經以後所成立的經典（松本，批評，二一三以下；中材、哲學思索在印度的展開、四六以下）。

修行道地經（大正一五卷）本經，最初只是一卷七品，其次乃變成了二七品，最後再加上弟子三品修行品等，始成爲現形的七卷三十品。二七品及三十品的修行道地經，比法華經原本更新（渡邊泰道、宗研新、IV—一一八以下，尤其是一三〇）。

華嚴經 本經原名，可能是 *Gandavyuha*（壺月，三三〇以下）。但有時亦叫做「雜華經」或「百千經」（近藤、宗研、新X三一〇）。西紀三五〇年前後，本經被綜合爲六十卷原本（字井，經典，七一）。據學者說，雜華經的成立，是在龍樹之前，即西紀二世紀以前（近藤、宗研、新X三一〇八以下），總比無量壽經稍前一點。但不能說本經比法華經更早。善財童子於第二十八次，雖乞教於觀自在菩薩，但普門品的偈頌，却顯示它比「乾達必訶」的偈頌，更爲古形（泉，聖語研究I六九以下）。

般舟三昧經（大正一三卷九〇二）這是後漢支婁迦讖譯的。會衆極其簡單，只有五百比丘和五百菩薩，使人認爲這是初期

的經典（請參閱鹽見，宗研X 2，一八七以下）。據說，此經比小品般若新，比大品般若舊（赤沼、宗研、新IV—九七以下，2五一以下）。

無量壽經 本經在西紀二〇〇年以前就有，那是無可置疑的（字井，經典，七六）。據學者的推測看，這可能是貴霜王朝時代，於一至二世紀前後，在犍陀羅地方獲得勢力的化地部教團編述成的（春日井、佛教文化研究2四五以下）。現行的無量壽經，雖被記為「康僧鎧譯」，但實際有點像竺法護譯的（野上、日佛報、15一八〇以下）。而流志本，且還表示出新的形態（松本、批評二五八—二七六）。五惡一段，是於中國加上的（雲來文集二三五池本、印佛研II—一六五以下）。總之、在諸本間，是有相當「不同」和「相同」之處的（雲來文集二三〇以下、椎尾、經典、二七一以下）。

觀無量壽經 本經內容，比之現存任何無量壽經，具有更發展的思想（松本、批評二七七以下）。觀無量壽經，有「偉格爾譯」的。現存很多觀佛的經典，而其譯出者，多來自中央亞細亞。這些經典的成立，可能是在第四世紀末。是諸經典，很多說有地獄之事，而中央亞細亞各地，發現很多有關地獄圖的繪畫遺品（春日井、佛教文化研究3三七以下）。阿彌陀經，因文太短，所以缺乏研究的綫索，但可能很早就是作成了的（關於諸本一項，請參閱椎尾、經典、三七五以下）。

大寶積經 此中，第四十三會普明菩薩會，本是原始的中核（月輪、佛誕、八四九以下）。龍樹時代，「普明菩薩會」與「無盡意菩薩會」已成立（久野、宗研、新X 4四一）。總之，原型的部分，是以「普羅克立得」語寫的，在第三至第五世紀之間被奉行着。「爾尸他男」出版的梵文本，是後成立的。其原型，與稱為 *Ratnarūpa* 或 *Kāśyapapariprocā*（久野、佛研II 3七一以下）。從植物地誌方面加以考察：普明菩薩會，是於第三至第五世紀，在西印度成立的；三律儀會，是於第五至第七世紀，在「比比哈爾·俄里薩」稍西成立的；而無畏德菩薩會，是於「柯旦

」成立的（和久、佛研III—九二以下）。總之，大寶積經編成現在這個樣子，是五世紀以後的事（椎尾、概說、九八、二二三）。

巴利語的「摩訶般利涅槃經」與相當於這個的四種漢譯涅槃經中，法顯譯的大般涅槃經三卷本，是最後期成立的（石川、字井紀、四八、六六）。遊行經的後語，是於三〇〇至四〇〇年間加上的（松本、批評二八）。最近從中央亞細亞發現梵文本而將之出版（Waldschmidt; D. & S. *Mahāparinirvāṇasūtra, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 195103 Jaije*）。大乘的大般涅槃經有二譯本，而梵文的片斷也被發現（壺月、五七〇以下、大正十二卷六〇四）。那是龍樹以後，世親以前的東西（久野、宗研、新X 4四五頁）。大概在三〇〇至三五〇年前後（字井、經典、八二頁）。有人認為這是二〇〇至三〇〇年代成立的，其製作的地方時屬賓（松本、批評五三）。法顯譯的「大般泥洹經」成立於二〇〇至四〇〇年間（久野、宗研、新X 4四五）。

涅槃經說：「我般涅槃七百歲後，是魔波旬漸當壞亂我之正法」（大正十二卷、六四三上）。經中處處記載「佛教被損害」的情形。就現存考古學遺品範圍看，「迦樓尸抵」文字之銘文，始與佛教有關。又「不羅夫彌」文字的東西，笈多王朝以前的東西，大都與佛教有關。但至笈多王朝的創始，事乃一變，新創設的寺院，幾乎是印度教的（Cf. Fleet; Gupta Inscriptions）而佛教的反而變成例外的存在，且有破壞佛教的寺院，用同樣的材料，建立印度教的寺院。至於說到「正法滅盡」的經典，大概是笈多王朝（西元三二〇至約五〇〇）或其以後的東西。此由前舉釋尊的預言加以觀察，亦可以獲得確證。關於佛滅年代，北方各種傳說，認為阿育王乃佛滅百餘年後出世的。採用此說，佛滅年代，則如字井博士（「印度哲學研究」第二卷）之所推定，是在西紀前三八六年。大般涅槃經的作者，確是承此系統的傳說，如此，「我般涅槃七百歲」，恰好是在笈多王朝之初。

摩訶摩耶經（大正一二卷一〇〇五）大概是西紀二〇〇年左右成立的（椎尾、概說、二九〇）。但據其他學說看：摩耶經、中陰經、處胎經、是西紀四〇〇年左右成立的（松本、批評一〇一以下）。另一方面，大悲經（大正十二卷九五二），在大乘涅槃經前成立（松本、批評、九六以下）。方等般泥洹經（大正十二卷九一一）、四童子三昧經，亦復如是（松本、同上、九四以下）。等集象德三昧經三卷與集一切福德三昧經三卷，均比大乘涅槃經早些時期成立（松本、批評、九一以下）。蓮華面經，成立於西紀五〇〇年代前半期（松本、批評、一〇六）。當來變經，法滅盡經、大阿羅漢難提密多羅所說法住記（玄奘譯）三經，是從大乘涅槃經所抄出的經典（松本、同上）。大方等無想經六卷，成立於西紀三〇〇年左右（松本、批評、八六以下）。與現存漢譯不同的大雲無想經第九卷（大正十二卷），在敦煌被發現（松本、佛典、一九二以下）。羅什譯的遺教經，有人認為是補綴涅槃經文而作成的：或有認為是從「佛所行讚大涅槃品」選出的（壺月、五九九以下）。

再者，述叙如來藏思想的諸經論，可分如下三期：

第一期 如來藏說與阿賴耶說，尚未交流。例如如來藏經、不增不減經、勝鬘經、大般涅槃經、無上依經、大法鼓經、央掘摩羅經等是。

第二期 如來藏與阿賴耶識難並說，但尚未闡明兩者的關係。例如佛性論、大乘莊嚴經論、攝大乘論譯等是。

第三期 攝取阿賴耶識之說，以大成「如來藏緣起說」。例如楞伽經、密嚴經、起信論等是（勝又、宇井紀、一四三以下）。

前列中的無上依經，於西紀四〇〇年前以至三五〇左右已存在（宇井、經典、八九）。所以第一期其他經典，大約也是同時

代成立的。

大集經的成立年代，由於各品有着多少不同（關於其成立順序，請參閱松本、批評、一七九頁以下）據說，大體是從龍樹前後以至製作起信論之間，即西紀二三百年前後成立的（松本、批評、一九五）。本經到竺法護時代——約西紀二五〇年，尚未集為「大集經」，至於流通的單行經，到曇無讖時代——約西紀四〇〇年時，才將同類經典集為叢書，成「大集經」（宇井、經典、九〇）。但有認為：整部的成立，是在五世紀以後（椎尾、概說、九八、二三三以下）。就各部份言：「護塔品」，是以沙勒（Kashgar）國為中心而成立的。日藏經的後半，也是如此（羽溪、新XI5、六以下）。月藏經的原型，於二世紀中葉，成立於印度，至於現形，可能是第四世紀成立於于闐，其流通分，謂中亞及中國為佛法有緣的聖地，比印度更被尊重（同上、九以下）。月藏經是接續日藏經而作的（松本、批評、一五七以下）。

地藏的信仰，是以古地母神的信仰為起源的，受第四世紀移居於Jatun 盤地南邊的伊朗人固有宗教「走魯阿斯他教」的天使（Srosh）思想所助成，不意竟被信為獨立的菩薩。地蘭十輪經，是伊朗語族的佛僧編纂的；地藏本願經、也似乎於于闐成立（羽溪、宗研、新XI5、一一以下）。據其他學說看，地藏本願經，在現存藏中，雖被記為實叉難陀譯，但這是有問題的，即有認為許是中國人仿阿彌陀佛的本願，與地藏十輪經相對，補足增大，始成現形的地藏本願經（松本、批評、二九六以下、三一足）。占察善惡業報經，有為偽經的嫌疑（松本、批評、三〇六以下）。宣說虛空藏菩薩功德利益的虛空孕菩薩經，亦似在疏勒地方，於阿彌陀佛思想影響下，由伊語族的佛教徒作成的（羽溪、宗研、新XI5、一二以下）。又、請參閱松本、批評、一六四以下）。總之，整個大集經，是經相當複雜的變遷過程的（松本、批評

一〇九—一九五、尤其是一七九頁)。

楞伽經 由於諸本的不同，有着相當的出入(鈴木、宗研、新V 6一九以下)。本經引用勝鬘經、象縛經、大雲經、央掘利魔羅經等，所以不能以此為世親以前的經典，大概出於西紀四〇〇年左右(字井、經典、九四)，亦可認為是第四紀的典籍(W三三七)。再遲一點兒看，有將楞伽經與大乘密嚴經，視為六至七世紀成立的(高井、印佛研II三三二)。但密嚴經比楞伽經，似乎更後(字井、經典、九七)。

金光明經 談如來壽命無限，護國思想、密教傾向等，可看出種種要素(壹月、七〇七以下)，本經梵文，由泉芳璟氏或由T. Nobel出版：西藏譯，乃由Nobel出版(Suvarnapra - Bhao - itama - Sutra das Goldglanzsutra Leiden 1950)。另外，復發現北方阿利亞語的片斷(E. Leumann; Buddhistische Literatur I. Leipzig 1920)。現存梵本，最接近於曇無讖譯。本經成立於西紀四世紀，後來漸次增加，終於變成如「義淨」譯的原典(泉、宗研、新V九九以下)總之，經的成立年代，是在笈多王朝時代(松本、批評、三五八以下)。

護國尊者所問大乘經 (大正No. 321. C. F. 310) (— Rāst-rapālapariprechā)。於五八五年至五九二年間譯出，而其成立不會比這(譯出)太早(W三三二)。有人認為：本經是諸宗教加上性力派要素的時代所成立的(下二〇七以下)。悲華經(Mahakarunāpundarika)，大體亦被認為同此時代，即五五〇年以後成立的(F二〇七以下)。藥師經(有四譯)宣說現世利益及未來往生，同說有時東方淨土和西方淨土事，所以本經到相當時期以後始成立的(松本、批評、三二四以下)。

大乘律是慢慢成立的(宮本、大乘，六九一以下)。有人認為梵網經是中國撰述的。不過三五〇年左右，已有大乘戒出現(

字井、經典，一〇一)。本經比涅槃經，大概遲點成立(松本、批評、三九八)。

大日經的七卷三十六品中，前六卷三十一品，是「善無畏，依「無行法師」帶來的梵本譯的：第七卷供養法五品，乃依善無畏自己携來的梵本譯的(那須、智山學報、新IX三〇以下)。另據一說，謂大日經是西紀五〇〇年左右，在北印度撰述的(清水谷、佛誕，七一三以下)。但據另一說看，謂是六五〇年左右作成的(高井、印佛研II三三一以下，字井、經典，九九)。金剛頂經比較遲成立於南印度，這是一般所承認的。據說，南印度的「龍智」，是其作者，至少亦是其大成者(清水谷、佛誕，七一一以下)。本經的成立，在六八〇至五九〇年左右(印佛研II三三一以下，字井、經典，九九頁。又，請參閱鈴木、高井、宗研V 2 3二二七以下)。

大孔雀明王經(大正一九卷四一五以下)，係自原始佛教聖典「阿陀那祇耶經」發展出來(壹月，三六五以下，三八六以下)再溯其原，本經與「大會經」，亦有密接關係。毘沙門天王經，是基於「孔雀明王經」等經典所做成的，可能成立於八世紀後半至九世紀前半期間(壹月，三九四；又三五七以下，有詳細的研究)。大乘莊嚴寶王經(大正二〇卷，四七)(Kārandavyūha)的韻文部分，說不定於四世紀前已存在(W三〇六)，散文的部分，到六世紀亦已成立，千鉢經(大正二〇卷，七二四)序的前半，至少不是「慧超」所作(松本、宗研，新III 2三九以下)。不空絹索經(大正二〇卷，二二七以下)，是基於十一面觀音經，並且採入金剛頂經，大品般若，大日經，要畧念誦經等而成立的(添田、密教研究，四一，四二號)。鉢蘭那除縛哩大陀羅尼經(大正二一卷，九〇四)(Parāṣabari - Dhārāni)鉢蘭那除縛哩，是「以木葉為衣的除縛羅」的意思。這雖是佛教的女神，却是母神展開的「除克底」被採入於佛教。大悲空智金剛大教王

儀軌經（大正一八卷。五九〇以下）（Hevajra - Tantra），有梵、漢、藏諸本的出版（鈴關，智山學報，新XII一三三以下，XIII一五二以下）。這雖是金剛智，不空以後所有的，但却是在道密教的正純化。一切如來金剛三業最上秘密大教王經（大正一八卷，四六九以下）（——Guhyasamāja - Tantra）

秘密集（Tānta），成立於七五〇年以前（羽田野，日佛報。一六年，六五以下）。這是密教末期的東西，記有醜怪的儀禮（壺月，六四二以下）。但到第七世紀，本經已被認為是有權威的書（W三九四）。Sādhanaṁālā是Tānta性的書，至十一世紀，竟被編集了（W三九二）。Tānta佛教的最末期，成立時輪（Kālacakra - Tantra）。彼主張形成諸宗教的聯合軍，以對抗回教的侵略，而對毘濕奴教，特持融和協調的態度。他將基盤置於天文、曆學，以組織全體系（羽田野，印佛研—2、九八以下）。所以他亦言及回教徒或「默卡」的事（W四〇一）。梵文原本，仍未出版，今除依西藏譯，別無辦法。然時輪成立的年代，是一〇二七至一〇八七年（羽田野，密教文化，8號一八以下）。亦有認為是於九六五年成立的（F二七二）。Svayambhū - Purāṇa，不應在一六世紀前就有（W三七六）。

孟蘭盆經 可能是中國人將印度所成立的中心部分，加以寫上的（池田、宗研、新III—五九以下）。

父母恩重經 這是中國造的（秀氏、宗研、新V4—一一六以下）。

署 號 表

（原載南大菩提雜誌）

印 佛 研 印度學佛教學研究
字 井 紀 宇井博士還曆紀論文集「印度哲學與佛教之諸問題」

宇井經典	雲來文集	壺 月	椎尾經典	宗 研	東 北 報	日 佛 報	佛 研	佛 誕	松本、佛典	松本、批評	宮本、大乘	F	W
宇井博士「經典之成立及其傳統」（「佛教布教大系」第二卷、佛教文書傳道協會、昭和二十六年）	「荻原雲來文集」（昭和十三年、大正大學佛教學第二研究室）	「壺月全集」上卷（昭和八年、大東出版社）	椎尾辨匡博士「佛教經典概說」（昭和八年、甲子社）	「宗教研究」（「宗教研究」編輯部）	東北大學文學部研究年報	日本佛教學會年報	佛教研究（佛教研究會編輯、大東出版社刊行）	佛誕二千五百年紀念學會編「佛教學之諸問題」（昭和十年、岩波書店）	松本文三郎博士「佛典之研究」再版（大正十三年、丙午出版社）	松本文三郎博士「佛典批評論」（昭和二年、弘文堂）	宮本正尊博士「大乘與小乘」（昭和十九年、八雲書店）	T. N. Farguhar; an Outline of the Religious Literature of India Oxford University Press 1920.	M. Winternitz; A History of Indian Literature, Vol. II University of Calcutta 1933.

肇論淺釋

單培根

(續上期)

爲道者，爲於無爲者也。爲於無爲而日日損，此豈頓得之謂。

所謂爲道，是要使無爲，故是爲於無爲，即是說做了不做。爲於無爲，不是即可可能無爲，而是要日日損下去，這什麼可說爲頓得呢？

要損之又損之，以至於無損耳。

而乃是要損之又損之，一直至損無可損。這也是老子所說，而僧肇用其語。

經喻螢日，智用可知矣。

經中以二乘智慧，喻如螢火之微。菩薩智慧，喻同日月之明。智

用相差之巨，可以知了。

頓漸的問題，是中國佛教中一極重大的問題。自道生有頓悟成佛之說，後來禪宗竭力提倡。「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛。」貶低研學教義爲漸教。禪宗風靡天下，頓悟的禪師，宗門的書中記載不少。更有未記載的。然如此許多頓悟的禪師，有那個可說爲佛。卽如達磨慧能，也不能許爲與釋迦同稱爲佛。故所謂頓悟成佛與究竟成佛如釋迦，尚有極大距離。所以古有說：理則頓悟，事需漸修。蓋煩惱有屬於理的，有屬於事的。教中所說的見道，也是頓悟。禪宗所謂頓悟，是否卽是見道，也大未必。而見道頓悟，尙需十地漸修。以現代心理學言之，思想上的錯誤，可以一朝明白。感情上的錯誤，非逐漸努力不能消除。研究佛教的人，侈言頓漸的不同。都是妄心分別，文字上的戲論，不切實際的謬談。有人以涅槃無名論言漸而懷疑，真是無知妄言。

譏動第十四

此第七折，依總次序爲第十四。上已演釋三乘有異之折難。此又以菩薩七地滿心，證入無生忍，而猶需進修三位，譏其爲動以折難。

有名曰：經稱法身已上，入無爲境。心不可以智知，形不可以象測。體絕陰入，心智寂滅。

菩薩證得法身的，稱爲法身大士。經中說，稱爲法身大士的菩薩，已入無爲之境。不復可以智知其心，不復可以象測其形。不復是五陰十二入色身之體了，心智也是寂滅了。

而復云，進修三位，積德彌廣。

既已如此，而乃又說，復需進修三位，大量的廣積功德。

夫進修本於好尚。積德生於涉求。好尚則取捨情現。涉求則損益交陳。

有所喜好，有所崇尚，乃要進修。有所牽涉，有所求得，乃要積德。既有喜好有崇尚，則心現或取或捨之情了。既有牽涉有求得，則體露或損或益之變了。

既以取捨爲心，損益爲體。而曰，體絕陰入，心智絕滅。此文乖致殊。而會之一人。無異指南爲北，以曉迷夫。

既有取捨的心，又是可損益之體，那末，不是無五陰十二入之體，沒有沒有心智的了。今乃說，體絕陰入，心智寂滅。如此文乖其旨，所致殊異，而放置於一人之中。這不是好像手指南方，而口說是北方，以曉示迷路的人嗎？

動寂第十五

此第八演，依總次序爲第十五。以動靜不二，無爲而無所不爲答其折難。

無名曰：經稱聖人無爲而無所不爲。無爲故雖動而常寂。無所不爲故雖寂而常動。

經中有這樣說，聖人無爲而無所不爲。其意是，以其無爲，所以雖動而常寂。以其無所不爲，所以雖寂而常動。

雖寂而常動故，物莫能一。雖動而常寂故，物莫能二。

上由無爲而無所不爲，知動而常寂，寂而常動。此更由寂而常動，動而常寂，推知物莫能一，物莫能二。寂而常動，動則有異，故物莫能一。動而常寂，寂則無異，故物莫能二。不是動則不寂，寂則不動。亦不是忽動忽寂，時動時寂。而乃是動時即寂，寂時即動。無有不動，無有不寂。故常動常寂。

物莫能二故，逾動逾寂。物莫能一故，逾寂逾動。

又從上說物莫能二，物莫能一。知不單是動時即寂，寂時即動，無有不動，無有不寂，常動常寂。而且是逾寂逾動，逾動逾寂。動寂不是互爲勝負，互相消長。乃因物莫能二，逾動逾寂，物莫能一，逾寂逾動。可說是相反相成，相助相長。

所以爲即無爲，無爲即爲。動寂雖殊，而莫之可異也。

既常動常寂，逾動逾寂，逾寂逾動。所以爲即無爲，無爲即爲。動和寂不能異而爲二，有動無寂，有寂無動。而乃是動不離寂，寂不離動，動不異寂，寂不異動。

以上解答其所譏的損益爲體，體絕陰入的矛盾。以下解答其所譏的取捨爲心，心智寂滅的矛盾。

道行云：心亦不有亦不無。不有者，不若有心之有。不無者

，不若無心之無。

佛身無爲而無所不爲，佛心亦不有亦不無。道行般若說，心亦不有亦不無。所謂不有，是不像一般人所謂有心的有。所謂不無，也不像一般人所謂無心的無。

何者？有心則衆庶是也。無心則太虛是也。衆庶止於妄想。太虛絕於靈照。豈可止於妄想，絕於靈照，標其神道而語聖心者乎？

爲什麼說不同於一般人所說的有心無心呢？因爲一般人所說有心的，即是衆生。一般人所說無心的，即是太虛。一切衆生的心，都是無明妄想。所謂太虛，則是沒有靈知覺照的。怎可以無明妄想的，或者沒有靈知覺照的東西，而指爲這是聖神之道，說爲佛的心呢？佛道不是妄想所可通達，佛也不是如太虛的頑空無靈。

是以聖心不有，不可謂之無。聖心不無，不可謂之有。

所以聖心是不有的，然而不可聞說不有，即謂之無。聖心是不無的，也不可聞說不無，即謂之有。

不有故心想都滅。不無故理無不契。

聖心是不有的。如我們所有的心想，都滅亡了。聖心是不無的。他於真理無有不契合。

理無不契故，萬德斯弘。心想都滅故，功成非我。

有般若之智，以契於真理，乃能行無邊的大行，萬德由是而大具。妄想的心都滅，無復無明我執，於是功行圓滿。非但不居其功，而乃無復有我。

所以應化無方，未嘗有爲。寂然不動，未嘗不爲。

所以其應機化物，隨緣無方，如鏡照物，未嘗有爲。而寂然不動隨緣而照，亦未嘗不爲。此即所謂無功用行。

經云，心無所行，無所不行。信矣。

經中說，心無所行，而亦無所不行。這話是確實的。

儒童曰：昔我於無量劫，國財身命，施人無數。以妄想心施，非爲施也。今以無生心五華施佛，始名施耳。

釋迦牟尼佛昔爲菩薩時，修行二大阿僧祇劫。爲儒童菩薩，得七地滿心。見燃燈佛，以五華供佛，證無生法忍，入第八不動地，得無功用行，說此話。自謂過去經過無量數劫，以國家財產甚至自己身命布施。所施與的人也無量無數。然而因其心是妄想心，未能三輪體空，知施者、受者、施物，三皆緣生無性。以與今無生心施較量，則其施甚微，不足算是施。今以無生忍心行施，雖僅以五華施佛。然而這是真實施。方始可名之爲施。

又空行菩薩入空解脫門，方言今是行時，非爲證時。

又如修空行的菩薩，入空解脫門，方才說現在是行時，不是證時。我們也由此可知，今人謂頓悟成佛爲即同於如釋迦佛，不需再有修行，真是太狂妄了。

然則心彌虛，行彌廣。終日行，不乖於無行者也。

這樣說來。可知心愈是虛空，其行愈廣大。所以終日修行，不是與無行爲矛盾，而乃是適以相成。

是以賢劫稱無捨之檀。成具美不爲之爲。禪典唱無緣之慈。思益演不知之知。聖旨虛玄，殊文同辯。豈可以有爲便有爲，無爲便無爲哉。

不爲而爲，經中有甚多明文。如賢劫經說：一切諸法，無有與者

，是日行施。成具光明定意經說：不爲而過爲。在講禪定的書中，說四無量心中的慈無量心，有無緣慈。思益經說：以無所知故知。這許多佛經中所說的意旨，都是講甚深空理。文字雖有不同，所欲辯明的義趣是同一的。什麼可以見到有爲即認爲是有爲，聽到無爲即認爲是無爲呢？

菩薩住盡不盡平等法門，不盡有爲，不住無爲。即其事也。

空行菩薩入空解脫門，方言今是行時，非爲證時。若盡有爲而住無爲，這是執着於空，沈空滯寂，萬行都廢了。維摩詰經中說，菩薩要住盡不盡平等法門，不盡有爲，也不住無爲。即是經典中所稱美唱演的，無捨之檀，不爲之爲，無緣之慈，不知之知。切莫誤認爲不盡有爲不住無爲是如一般凡夫那樣。若如凡夫那樣的不盡有爲不住無爲，這是不盡，不是盡不盡平等法門，更不是菩薩心彌虛行彌廣重重緣起的無盡法門。

而以南北爲喻，殊非領會之唱。

現在你批評以爲無異指南爲北，這大大不是有領會的人所說的話了。

窮源第十六

此第八折，總次序爲第十六。前三折覈體、徵出、搜玄，是直就涅槃之體提出折問。演者逐一以位體、超境、妙存作答。次又以三乘與涅槃，三位與涅槃，提出一異的折難，有四折，難差、責異、詰漸、譏動。演者也逐一以辯差、會異、明漸、動折解答。似乎已無問題了。然以涅槃有能證的人，又提出此始終爲折難。

有名曰：非衆生無以御三乘。非三乘無以成涅槃。

三乘成涅槃。三乘是所用的乘。有駕御三乘的衆生。衆生御三乘以成涅槃。非衆生無以御三乘，非三乘無以成涅槃。先作肯定。

然必先有衆生，後有涅槃。是則涅槃有始，有始必有終。

如此必先有衆生，後有涅槃。這樣，涅槃是有始了。既有始也必有終。次提出問題。

而經曰，涅槃無始無終，湛若虛空。則涅槃先有，非復學而後成者也。

而乃經中說，涅槃是無始無終的。明淨若虛空。這樣說來，又是涅槃先有，不是有待修學而後成的了。後舉其矛盾。

通古第十七

此第九演，總次序爲第十七。以人與法冥合爲一，無始無終，今通於古，作爲解答。

無名曰：夫至人空洞無象。而萬物無非我造。會萬物以成己者，其唯聖人乎！

已至涅槃的聖人，同於涅槃，空洞無象。不復如衆生之虛妄執我，局於五陰。涅槃不在萬物，亦不出於萬物。涅槃空洞無象，而亦無有不象。我既同於涅槃，則可謂萬物無非我造。能總萬物以爲大我，唯有聖人如此了。

何則？非理不聖，非聖不理。理而爲聖者，聖不異理。

爲什麼這樣呢？非涅槃之理不能有三乘聖人。亦非三乘聖人不證涅槃之理。乃是以涅槃之理成爲聖人的，所以聖人不異於涅槃之理。

故天帝曰：般若當於何求？善吉曰：般若不可於色中求，亦不離色中求。又曰：見緣起爲見法，見法爲見佛。斯則物我不異之効也。

所以天帝釋問須菩提：欲求般若，當從何處去求？善吉即須菩提。須菩提的問答說，般若不可於五陰中求，也不能離開五陰中去求。那末，怎樣才是呢？經中說，見緣起是爲見法。一切法性空，因緣而起。見緣起性空，即見諸法實相。若見諸相非相，即爲見佛。物我不二，効見於此。

所以至人戢玄機於未兆。藏冥運之即化。總六合以鏡心。一來以成體。

宇宙萬物，原本無始。故聖人戢止其心，不探尋未兆之玄機，妄立一元。天地運行，生物變化，冥冥之中，自藏因果之律，那有造物之主。上下四方的空間，如一鏡之所照，心無彼此之異。過去未來三世的時間，即現前一體而區分，無有一定之相。

古今通，終始同。窮本極末，莫之與二。浩然大均，乃曰涅槃。

古今共通，無古無今。終始同一，無終無始。窮其本，極其末。無有不具，無復有外，安得有與之爲二的物。浩浩然大無邊際，均一無異，是乃謂之涅槃。

經曰：不離諸法而得涅槃。又云：諸法無邊故，菩提無邊。

涅槃菩提不能離諸法而得之。離世覓菩提，猶如求兔角。諸法是無邊的，求諸法之邊際不可得，故菩提涅槃亦無邊。涅槃即菩提，菩提即涅槃，故於說涅槃說菩提的經文，同樣引用。

以知涅槃之道，存乎妙契。妙契之致，本乎冥一。

從上經文所說可知，欲得涅槃之道，在於妙契與否。怎樣才是妙契呢？根本在於與物冥而爲一。即是符合實際情況。

然則物不異我，我不異物。物我玄會，歸乎無極。進之弗先退之弗後。豈容終始於其間哉！

這樣，物不異於我，我也不異於物。物和我很玄妙的契會了。歸乎其極，連到極也不可得。如此，再欲進之，更無可先。若欲退之，亦無可後。那裏容許其間尚有終和始的分別呢？

天女曰：耆年解脫亦何如久？

什麼可以說涅槃有始終呢？維摩詰經中天女即是責問舍利弗這樣說，長老！你解脫什麼樣長久啊！涅槃是沒有時間相的。有時間相即非涅槃。

考得第十八

此第九折，依總次序爲第十八。前演之末引天女說，耆年解脫亦何如久。則似涅槃與五陰身是兩回事，涅槃不能以五陰身所得量其始終。故此考問誰得涅槃。

有名曰：經云：衆生之性，極於五陰之內。又云：得涅槃者，五陰都盡。譬猶燈滅。

衆生是五陰。經說，衆生之性，極於五陰之內。五陰外無衆生了。而涅槃是無五陰。經說，得涅槃者，五陰都盡，譬猶燈滅。涅槃是無五陰的。

然則衆生之性，頓盡於五陰之內。涅槃之道，獨建於三有之外。邈然殊域。非復衆生得涅槃也。

根據上面所引經中的話。衆生之性，是完全包括在五陰之內的。

而涅槃之道，是獨自建立在三界所有之外的。這樣，五陰和涅槃，遠遠的在兩個不同的地方。不是衆生得涅槃了。

果若有得，則衆生之性，不止於五陰。

不能說是不得的。果然是有得的話。那末，衆生之性，不單是五陰了。因為涅槃是五陰盡啊！

必若止於五陰，則五陰不都盡。

必定要是惟五陰爲衆生，那末，得涅槃不是五陰都盡了，怎可說得涅槃者五陰都盡呢？

五陰若都盡，誰復得涅槃耶？

得涅槃者五陰都盡，五陰都盡即無衆生，還有誰得涅槃呢？

玄得第十九

此第十演，依總次序爲第十九，九折十演的最後一章。以玄得爲解答。無得爲得，得而無得。此理甚玄，故稱玄得。自老子用玄字表示甚深奧妙。僧肇亦用此字以言佛道甚深玄妙。僧肇用玄學的語言說佛學，這是當時的風尚。今人見其用玄學語言，即目之爲同於玄學，則又是大謬大謬了。

無名曰：夫真由離起。僞因着生。着故有得。離故無名。

有名考問其得。今欲解答其疑問，先推究其所謂得的由來及得的意義。得由於執着。諸法皆僞，因着而生。着故有得。若離着即爲證真。離着則無得，亦無可名。

是以則真者同真，法僞者同僞。子以有得爲得故，求於有得

耳。吾以無得爲得故，得在於無得也。

所以法則有其標準。以真爲標準，法則於真的，同於真。以僞爲標準，法則於僞的，同於僞了。你所謂得，是以有得爲得，求於有得。吾的所謂得，意義不同於你。吾是以無得爲得。吾所謂得，是在於無得，以無得爲得。

且談論之作，必先定其本。既論涅槃，不可離涅槃而語涅槃也。

我們討論問題，應當先限定其根本所在。什麼是現在所要討論的，不可無範圍的散漫開去。無範圍的散漫開去，離題討論，是解決不了問題的。現在既然要討論涅槃，我們不可以離開涅槃來說涅槃啊！

若即涅槃以興言。誰獨非涅槃，而欲得之耶？

我們討論涅槃，不可離本題。要在涅槃範圍內討論涅槃。若就涅槃而發言，沒有不是涅槃的。請問：有誰不是涅槃，他欲得涅槃啊？

何者？夫涅槃之道，妙盡常數。融治二儀。滌蕩萬有。均天人。同一異。內視不己見。返聽不我聞。未嘗有得。未嘗無得。

爲什麼說誰不是涅槃呢？要知道這涅槃之道，是很玄妙的。不是尋常的言語所可說，思想所可度。中國古人說，陰陽二儀，化生萬物。以陰陽爲一切之本。涅槃是陰陽融治不分了。宇宙萬有，是陰陽化生之末。本既不存，末於何有。所以涅槃是宇宙萬有，滌蕩淨盡。無天人之分，同一異之別。誰不是涅槃。但是，你要找自己的涅槃。返目內視，看不到。返耳內聽，聽不到。真是未嘗有得。然而也未嘗無得。

（未完）



菩薩當具足菩薩道

「大智度論」集粹之六十五

智 銘

須菩提白佛言：「菩薩摩訶薩當云何具足菩薩道，能得阿耨多羅三藐三菩提？」

佛告須菩提：「若菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，以方便力故，行檀波羅蜜，不得施、不得施者，不得受者，亦不遠離是法行檀波羅蜜，是則照明菩薩道。如是，菩薩以方便力故，具足菩薩道，具足已，能得阿耨多羅三藐三菩提。持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，乃至十八不共法亦如是。」

舍利弗白佛言：「云何菩薩摩訶薩習般若波羅蜜？」

佛告舍利弗：「若菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故，不壞色，不隨色，何以故？是色性無故，不壞、不隨，乃至色亦如是。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故，檀波羅蜜不壞，不隨，何以故？檀波羅蜜性無故，乃至十八不共法亦如是。」

舍利弗白佛言：「云何菩薩摩訶薩不學般若波羅蜜，不能得阿耨多羅三藐三菩提？」

佛告舍利弗：「不離方便力故可得。若菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，若有一法可得，應當取，若不可得，何所取？是般若波羅蜜不可取相，乃至一切諸佛法不可取相。是名不取般若波羅蜜，乃至佛法。是菩薩摩訶薩所應學，於是中學時，學相不可得，何況般若波羅蜜，佛法、菩薩法、辟支佛法、聲聞法、凡夫人法！何以故？諸法無一法有性，如是無性諸法，何等是凡夫人、須陀洹、乃至菩薩、佛？若無諸賢聖，云何有法？知是法故，分別說是凡夫人、須陀洹，乃至菩薩、佛。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，以方便力故，見諸法無性、無根本故，能發阿耨多羅三藐三菩提心。」

諸法根本實無我，無所有，性常空，但顛倒愚癡故，衆生著陰，入、界。是菩薩摩訶薩，見諸法無所有、性常空，自性空

時，行般若波羅蜜，爲衆生說法；慳者爲說布施法，破戒者爲說持戒法，瞋者爲說忍辱法，懈怠者爲說精進法，亂想者爲說禪定法，愚癡者爲說智慧法。令衆生住布施乃至智慧，然後爲說聖法能出苦。用是法故，得須陀洹果，乃至得阿耨多羅三藐三菩提。

菩薩行般若波羅蜜時，得無所得，不得衆生，但空法相續故，名爲衆生。菩薩住二諦中爲衆生說法：世諦、第一義諦。二諦中衆生雖不可得，菩薩行般若波羅蜜；以方便力故，爲衆生說法，衆生聞是法已，悟今世吾我尚不可得，何況當得阿耨多羅三藐三菩提及所用法！

若衆生先有後無，諸佛、菩薩則有過罪。諸法六道亦如是，若先有後無，諸佛、菩薩則有過罪。今有佛、無佛，諸法相常住不異，諸法相中尚無我、無衆生、無壽命，乃至無知者、見者，何況當有色、受、想、行、識！若無是法，云何當有六道往來，拔出衆生處？是諸法性常空，以是故，諸菩薩摩訶薩從過去佛聞是法相，發阿耨多羅三藐三菩提意。是中無有法我當得，亦無有衆生定著處，法不可出，但以衆生顛倒故著。以是故，菩薩發大莊嚴，常不退阿耨多羅三藐三菩提，是菩不疑，我當不得阿耨多羅三藐三菩提，我必當得阿耨多羅三藐三菩提。得阿耨多羅三藐三菩提已，用實法利益衆生，令出顛倒，成就衆生，淨佛國土，無衆生法可度。

須菩提白佛言：「何等是菩薩摩訶薩道？菩薩用是道能成就衆生，淨佛國土？」

佛告須菩提：「菩薩摩訶薩從初發意已來，行檀波羅蜜、行尸羅、羼提、毘梨耶、禪、般若波羅蜜，乃至行十八不共法，成就衆生，淨佛國土。」

菩薩行檀波羅蜜時，自行布施，亦教衆生布施，但莫著布施，著布施故當更受身，更受身故多受衆苦。諸法相中無所施、無施者、無受者、是三法性皆空，是法性不可取，不可取相是

性空。不得是三法故，令得須陀洹果，乃至阿耨多羅三藐三菩提。

是菩薩住檀波羅蜜中，教衆生忍辱，一切法中無有堅實，一切瞋惱，是因緣空無堅實，皆從虛妄憶想生，無有根本，瞋恚壞心，惡口罵詈，刀杖相加，以至害命，莫以是虛妄法起瞋故，墮地獄、畜生、餓鬼中及餘惡道，受無量苦。莫以是虛妄無實諸法故而作罪業，以是罪業故，當不得人身，何況得生佛世。佛世難值，人身難得，莫失好時，若失好時，則不可救。是菩薩如是教化衆生，自行忍辱，亦教化他令行忍辱，讚歎忍辱法，歡喜讚歎行忍辱者。

菩薩摩訶薩住檀波羅蜜中，令衆生精進，菩薩見衆生懈怠，令因緣具足，若布施、若持戒、若忍辱。如是等因緣，令具足。是衆生得菩薩利益因緣故，身精進，口精進，心精進。精進故，一切善法具足，修聖無漏法，得須陀洹果乃至辟支佛道，若得阿耨多羅三藐三菩提。

菩薩見衆生亂心，當與衆生作因緣，以是因緣故，令心不隨覺觀，心不馳散，衆生以是因緣故斷覺觀，入初禪、二禪、三禪、四禪，行慈、悲、喜、捨心，衆生以是禪、無量心因緣故，能修四念處乃至八聖道分，修三十七助道法時，漸入三乘，而得涅槃，終不退失。

菩薩見衆生愚癡，無有智慧，教令智慧所須，所謂布施、持戒、忍辱、精進、入禪定。是因緣具足已，教令思惟：思惟般若波羅蜜時，有法可得不可得？若我、若衆生、若壽命，乃至知者、見者可得不可得？若色、受、想、行、識，若欲界、色界、無色界、若六波羅蜜，乃至若阿耨多羅三藐三菩提可得不可得？是衆生如是思惟時，於般若波羅蜜中，無有法可得可著處。若不著諸法，是時，不見法有生有滅，有垢有淨，不分別是地獄、是畜生、是餓鬼、是阿修羅衆、是天、是人、是持戒、是破戒，乃至是辟支佛、是佛。

菩薩摩訶薩以無漏聖法攝取衆法、教化衆生，令得離三惡道，乃至一切生死往來苦。」

先是須菩提請問佛，菩薩應如何具足菩薩道，能得阿耨多羅三藐三菩提。佛告以：若菩薩六波羅蜜等諸法，以方便力和合故能行，是時，具足菩薩道，方便力者，不決定得是布施等三事，亦不離是三事，而行檀波羅蜜。是時，照明菩薩道。照明、具足，是一義。若菩薩決定得布施等三事，直墮常顛倒，取相著法等過罪。若不得是三事，則墮斷滅邊，著空還起邪見等諸煩惱，便離菩薩道。若菩薩離是二邊，因空捨是施等假名字虛誑法；因諸法實相，離是著空，無施者、無受者。如阿耨多羅三藐三菩提相，觀是布施亦爾無異。如是布施，名爲具足。乃至十八不共法，亦如是。

舍利弗在會中，聞佛與須菩提說般若甚深果報，大有利益，雖有利益，無決定性，因而問佛：云何可習？佛告以：菩薩行般若波羅蜜時，不壞色，不隨色。如是名習般若波羅蜜。

菩薩初發心，爲知實法故，常行般若波羅蜜，次第隨其所宜，行布施等法。所謂色不壞者，不言是色無常，不言是色空無所有，是名不壞色。不隨色者，不爲眼見色取相生著。又不說是色若常、若無常，若苦、若樂等，是名不隨色。見色常、無常等，皆非色實相。不說是色根本從世性中來，若從微塵中來，從大自在天中來，亦不說從時來，亦不說自然生，亦不說無因緣而強生。如是等名爲不隨、不壞。

是色性無故，不隨、不壞。性無者，是色從一切四大和合，假名爲色，是中無定一法名爲色。是色從因緣和合生故，即是無性，若無性即是性空，若得是色相性空，即是習般若波羅蜜。乃至十八不共法，亦如是。

若菩薩用方便力，行六波羅蜜，是人雖知諸法空，而能起般若波羅蜜。若菩薩求一切法，若得少許定性，則可取可著，今菩薩實求覓一切法，不得定實，所謂是般若波羅蜜，是禪波羅蜜，

乃至是十八不共法。是諸法皆不可得，不可得故何所取？是名菩薩無取般若波羅蜜。菩薩應學無取般若，無取尚不可得，何況般若等諸法！一切法無性故。

一切法雖無根本定相，但凡夫顛倒故著，菩薩行般若波羅蜜時，以方便力故，見一切法無根本，而發阿耨多羅三藐三菩提心。是菩薩深行諸法性空故，不見一切法有根本，不見故，不懈不退，了知一切法無我，無我所有性，性常空。但衆生愚癡顛倒故，著是陰、界、入。菩薩因衆生深著虛誑顛倒，說法度人，無憎無愛，等心說法。爲說五欲利少失多，受世間身但有衰苦，讚歎遠離世間斷愛法，然後爲說四諦，令得須陀洹果，乃至得一切種智。

菩薩行般若波羅蜜時，不見衆生及法，但諸因緣和合，假名衆生。菩薩住二諦中，爲衆生說法，不但說空、不但說有；爲愛著衆生故說空，爲取相著空衆生故說有。有無中二處不染，如是方便力爲衆生說法。衆生、現在我身及我當不可得，何況當得阿耨多羅三藐三菩提！

所謂無有法可得，若一相，若異相。大心人無所依止而能發大莊嚴，大莊嚴故不生三界，亦拔衆生令出三界。而衆生不可得，不縛不解故，一切法空。從久遠已來，煩惱顛倒，皆是虛誑不實，是故名無縛，無縛故亦無解。縛即是垢，解即是淨。無垢無淨故，無六道分別，不分別六道故，無罪福業，罪福業無故，無煩惱能起罪福業者，不起罪福業，亦不應有果報。如是諸法畢竟空中而作大莊嚴。

菩薩於諸佛所，聞諸法如是相故，發阿耨多羅三藐三菩提心，作是念：菩薩中亦無有法可得，亦無實定法令衆生著而不可度，但衆生顛倒癡狂故，著是虛誑法。是故菩薩發大莊嚴，不轉於阿耨多羅三藐三菩提。作是念：我必當得阿耨多羅三藐三菩提，非不得。得已，用實法利益衆生，利益衆生故，衆生從顛倒得出。菩薩從諸佛聞一切法性空如幻，而以布施等利益衆生，欲求恩

惠福報，即是顛倒。

須菩提再問佛：「何等是菩薩摩訶薩道？菩薩行是道，能成就眾生，淨佛國土？」

佛告以：菩薩從初發心，行六波羅蜜，乃至十八不共法，是菩薩道。行是道，成就眾生，淨佛國土。菩薩以方便力故，以布施法教化眾生，不教令著布施以爲真實。教令莫著布施，若以布施爲貴樂處，貴樂因緣故生我憍慢，我憍慢增長故破善法，破善法故墮三惡道。是故菩薩先教言，莫著布施，但因是布施修持戒等善法，皆迴是法向涅槃。

所以者何？是性空諸法實相，不可取相，如是菩薩方便力教化眾生，令得須陀洹果乃至佛道。是菩薩自行布施，亦教眾生布施。若不自施，或有人言：若施是好法，何不自行？是故，菩薩須先自布施，菩薩深愛善法，布施是初門，是故行是布施。又菩薩深慈悲眾生，以慈悲心雖大，而不能充滿眾生，是故先行布施，令其心軟，可以引導。以四攝法攝取眾生，漸漸以三乘法令得涅槃。

以布施攝已，漸漸教令持戒、禪定等，乃至得辟支佛道，菩薩自乘大乘得度，以三乘隨眾生所應度而度之，既自利益，復利益他人，利益他人者，既自得佛，而以三乘度脫眾生。若菩薩能如是行般若波羅蜜者，從初發心，修不墮三惡道。

菩薩多生欲界，何以故？以無色戒中無形故，不可教化，色界中多昧著禪定樂，無厭惡心，故難化。在人中，世世以四事攝眾生故，作轉輪聖王。

菩薩行檀波羅蜜時，見眾生破戒，以其因緣不具足故破戒，應給予所須，成就其持戒因緣。若眾生以不如意事故瞋，菩薩隨其意而給足之。若眾生鬥諍作罪，教令莫於根本空中鬥諍作罪。鬥諍故，人身當不可得，何況值佛！當知人身難得，佛世難值，好時易過，一墮諸難，永不可治。眾生得是性空，漸漸得阿耨多羅三藐三菩提，入無餘涅槃。

（上接第44頁「虛雲和尚」）

你從此地向東南行，走五六十里，經過毘霞村，就到一處叫做拉吉的小村，那古代的王舍城就在附近了。佛陀得道的事跡，都在那周圍，不過如今都成了荒野，不容易尋覓了。」

德清道：「這却如何是好？我怎能找尋呢？」

老人道：「別說你是外來人找不到，就是本地人也不大知道了，不過你也不必着慌，你萬里辛苦來到，又是誠心拜佛，總會尋到的。你不如且到那城外東南方大路口等候，明日或有錫蘭佛教僧人來此前往拜佛跡，你就可以跟了一路去，錫蘭僧人年年來拜，路途是熟的，你也不用問路了。」

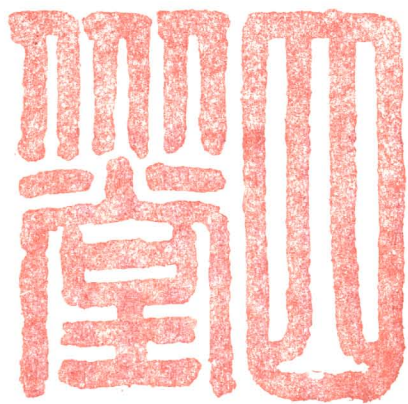
德清大喜，連忙拜謝，因問：「老丈爲何會講中國話？」

老人說：「我幼年隨父親到中國北京天津販賣貨物，學得幾句。」

德清再三道謝，那老人逕自去了，德清就依其言，走到城外，果見東南方有條分叉路口，他就在那路邊打坐露宿等候。

次晨拂曉，他醒來，仍在耐心等待，到了旭日升起，朝陽金光照射之東邊樹林後面，果然出現了一隊身披袈裟的佛教和尚，原來正是來自錫蘭島的佛教僧人，他們年年多在春天前來朝聖，以免遇到夏天的洪潦與颶風災禍——這印度孟加拉灣年年到了夏天就有颶風豪雨，海上風浪兇險，印度東邊也常常被海嘯與颶風豪雨侵襲，往往數千里皆成澤國——德清趕早來印度，倒是誤打誤中了，他若聽人言語拖到夏天喜馬拉雅山雪融才來，那就正好碰上大水爲災，洪水把村莊都沖去，淹死的印度人，數以千萬百萬計，到處是幾十尺深洪水，無法旅行了，他在此時初春來到，春潦已經漸漸漲，恒河混濁，可也還未成災呢！

德清哪知這許多？他哪知道他此次多麼幸運？（未完）



轉變中的香港佛教

高永霄

一、蛻變中的香港佛教

自從二十世五十年代開始至八十年代期間的三十年，香港的地位在世界的政治和經濟的舞台上都起了很大的變化，它在國際的地位被提高了，而且比較其鄰近地區國家較為安定，成為亞洲貿易和金融的中心，備受重視。

由於港人的不斷努力去尋求生存的因素，克服許多困難，致力發展工商業，對外擴大貿易的範圍，解決人口膨脹問題，於是增建大量屋宇，改善教育，醫療、福利服務的需求，提高生活水平，以適應社會環境，得以維持香港特殊的地位。

香港是一個自由的城市，所以對宗教信仰問題，港府採取放任政策，所以各宗教都能和平共處，除了基督教方面佔有較優越

的地位外，其他的宗教都是各別發展。

佛教在中國曾經是有過輝煌的時期，其教理影響到中國的文化、藝術、哲學，和歷史各方面，佛教信仰深入民間，與中國傳統的信奉祖先思想結合一起。

香港的佛教是從中國傳入，所以與中國的傳統信仰是一脈相承，成為香港市民的主要宗教，雖然對於佛教的界限並劃分得不十分明確，也未有經過正式的統計，可是無疑地佛教徒在香港佔有最多的宗教徒數目。

在五十年代開始，從中國方面不斷湧入眾多難民來到香港，其中有不少是國內名剎的大僧和虔誠的佛教信徒，他們在香港的佛教徒幫助下，建立了很多的道場，以致使香港佛教作急劇的發展，面目為之一新。

二、轉變中的香港佛教

經過三十年間的佛教發展，可以歸納為下面數種轉變，而這些轉變可能是今後的香港佛教的趨向：

(一) 由山林佛教遊變為都市佛教——以前香港的佛教中心是在於佛教的寺院中，市民是樂於到寺院去拜佛，祈禱，做功德和聽經的，主要的地區是在沙田、荃灣、大埔、報屯門等郊區，但是最近二、三十年間，這些地區已被港府發展成為衛星市城，有些寺院已經拆卸，同時各區已建成高樓大廈，於是法師和市民為着方便起見，不再長途跋涉到遙遠的郊區去聚會和禮佛，所以在港九各地的市區中，紛紛設立佛教道場，展開各種活動，這樣便形成都市佛教發展的原因。

因為都市佛教的存在，比較接近一般信徒，一方面由於出家的二衆逐年減少，所以弘揚佛法的責任便逐漸落在在家的居士身上，而出家的僧眾祇是維持領導的地位，況且居士們的入世工作，其身份較為方便與容易接近大眾。

(二) 由普羅階級轉變為智識份子——佛教在過去的印象給予社會人士誤解他甚多，其所持理由有：佛教是年老的阿公阿婆的宗教，佛教是迷信的宗教，佛教是為死者超度和為生人求福求壽的宗教，佛教是一般沒有智識的普羅大眾的宗教。但是最近二、三十年間，由於不少香港佛教學者紛紛開設佛學研究班，佛教講座，和佛學課程，吸引了不少智識份子參加，他們許多都是具有探討學術興趣而研讀該等佛學課程的，在經過一段時期的學習後，已經改變了一般人對佛教的誤解，他們已明白佛教是充滿學理（哲學）和智慧信仰的宗教，所以成立佛學的團體已有顯著的增加。

(三) 由古老的宗教轉變為現代的宗教——佛教具有二千五百年來的歷史，其教理都載在一千多年前的文學記載之三藏十二部

中，當時所譯出的經論在今天讀起來是相當澀苦和艱深的。這便形成許多人對研究佛學却步的原因，所以自從民國初期以來，許多佛教學者如楊仁山，太虛，歐陽漸，湯用彤，呂澂，章太炎，梁啟超等都注意到改良佛教，其中包括文字和制度各方面，可是這種工作經過大陸不斷的鬥爭而停息下來，而最近二、三十年間，在本港，中國和台灣各方面的佛教學者不斷的努力下，將古老的佛教改變為現代化的佛教，例如大型佛教叢書的編纂，佛教辭典工具書的出版，佛學研究的著述，翻譯外國的名作等都在這方面有很大的幫助。

因為佛教在學術上的成就有了進展，所以在研究佛教學術的人有了很大的方便，在各大學院都設有佛學課程，吸引了青年學生研讀的興趣，而在中學亦設有佛學學科，使學生亦產生研習佛學的風氣。這樣，青年人信仰佛教的機會大為增加，而使佛教徒的平均年紀由老、中年下降至青、少年，是亦是佛教徒轉變的其中因素之一。

(四) 由出世的佛教轉變為入世的佛教——以往香港的佛教徒都注重個人修行，念佛參禪、戒殺放生的自利行為，而對於福利社會的工作很少涉足，所以被人誤解佛教為消極的宗教。

其實，佛教的大乘菩薩行是以自利利他為修行的目的，以積極的實際行為表現於文化、教育、慈善和福利社會的工作，多作救濟利他事業，而最近二、三十年間，香港佛教徒在這方面有很好的成就，例如設立醫院、安老院、託兒所、醫療所、學校、佛學班，及賑米贈衣等慈善工作，令人改變對佛教過去的看法，雖然比較其他宗教所作的社會福利事業尚有一段距離。但假以相當時日，進展可能更佳。這是香港佛教的對象由個人轉變為群衆的服務表現。

(五) 由佛教本地化轉變為佛教國際化——過去香港的佛教

團體活動範圍祇是限於本港地區，並沒有和外地佛教組織有所交流，自從世界佛教友誼會於一九五〇年成立後，本港佛教徒首先組成世佛會港澳分區總會，並於二年後首次組成代表團出席第二屆世佛友誼大會於東京，此後更參加在各國舉行之歷屆世佛友誼大會，開展了本港佛教徒與國際佛教徒的聯繫和交流經驗，提高了香港佛教在國際的地位。

除了上述本港佛教代表團出席歷屆世佛友誼大會外，並有參加世界佛教僧伽大會，及其他國際性佛教學術會議，不勝枚舉。這樣，對於改進本港佛教的弘法工作有更大的幫助。

三、培養人才的芻議

爲了要配合整個香港佛教未來的發展，同時亦爲了補充僧伽數目的逐漸缺乏，我們應該在衆多的青年智識份子中，積極培育弘法人材，才可以承擔興隆佛教的重要責任。

筆者不敏，謹將訓練弘法人材的芻議列下，敬請各位大德指教：

(一) 開辦全科的佛學院——地點最佳選擇在九龍地區，以方便就讀學生，程度是預科學歷，中學會考合格，招收出家或在家佛教青年，年齡以不超過二十五歲爲限，不分性別，以有志爲佛教服務者爲主要對象，學生可領取生活津貼每月約港幣五百元，唯在中途退學者須要原額賠償，初期祇收學生三十名，翌年再收三十名，以兩年爲一屆，全日制攻讀，經過考試後，合格者便可畢業，獲得佛學文憑(Diploma on Buddhist Studies)，然後被派往各寺院、佛教社團和佛教機構實習一年，有志爲僧尼者可難度爲比丘或比丘尼，否則仍爲在家居士，各畢業生可被認許在各學校及佛教機構，作弘法活動，並爲受薪成員作爲終身職業。

至於課程之編排頗爲緊湊，在第一年需修讀「佛學概論」，「中國哲學」、「西洋哲學」、「中國佛教史」、「印度佛教史」、「人類心理學」、「社會學」、「公共關係學」、「四阿含經」、「成實、俱舍論」等。

在第二年的課程中有：大乘經論選讀，其中包括精要之「法華經」、「華嚴經」、「大般若經」、「解深密經」、「中、百、十二門論」、「大智度論」、「成唯識論」、「瑜伽師地論」等，並修學「淨土三經」，「禪宗典籍」及「密乘經論」等之修行方法，和「戒律學」，及畢業論文寫作。

(二) 被選派往外國受訓者——最初可揀選有志弘法之智識青年十人，資格爲大專程度，不分性別，年齡最多亦不超過二十五歲，並需在港會修讀佛學課程二年以上，備有佛學基礎和曾受皈依儀式者，若爲出家者更受歡迎，第一年可在港學習普通話或「外國語文」——(英文、日文、巴利文、西藏文、法文、或德文)，然後由主辦團體與外地教育機構或佛教團體聯絡，保送該學生前往就讀，爲期兩年，學費及膳費由本港主辦團體負責，學生並可領取零用費約港幣每月五百元。以國外之教育機構和佛教寺院爲學習場所，(例如：日本、德國、斯里蘭卡、韓國、緬甸、泰國等學術機構)；畢業回港後，在本港各大佛教社團受薪任職，並擔任弘法、翻譯、著述等工作，如此則可提高本港佛學水準及佛教地位。

以上兩種方式皆可同時進行，主辦機構可以由現成之佛教大團體担任，唯需準備每年開支港幣二百萬元，即是要有準備資金二千萬元，作爲投資用途，其盈餘則作爲發展弘法活動之用，如此，則本港之弘法人材則不虞缺乏，而香港佛教之興隆則可指日可待矣！

——講於第二屆「此岸彼岸」弘法活動佛學研討會

梁漱溟

梁漱溟訪問記



梁漱溟先生與青年佛教徒合影留念
左起：姜鳳玲、劉兆麒、袁小英

梁老坐在一把陳舊的藤椅上，我們一行青年佛教徒對他
和南問訊，以禮參拜。似乎梁老發現了我們不是俗客罷，便
站了起來，竟欲答禮，我們體諒到他的身體情況，對他進行
了勸阻。說明來意之後，梁老便顯得分外有興致了，他操着

「我們冒着冬天的寒冷，懷着崇敬的心情，訪問了九十四
歲高齡的佛教界老前輩——梁漱溟先生。」
梁老住在北京木樨地，與著名作家丁玲女士比隣而居。
前幾個月，丁玲女士像一顆隕星，在中國的文壇上隕落了。
唯梁老像木樨地裏的一株高齡木樨一樣，不僅有着旺盛的生
命力，而且散發着馥郁之香，在虔心唸佛聲中安渡着晚年。
當電梯把我們帶到了他的住所時，一位五十歲上下的女侍應
接待了我們，她很直爽地告誡：爲了維護梁老的健康，請勿
過多地盤桓。顯然，由於常有俗客來訪，已經打擾得他不能
平靜了。

梁老住在北京木樨地，與著名作家丁玲女士比隣而居。
前幾個月，丁玲女士像一顆隕星，在中國的文壇上隕落了。
唯梁老像木樨地裏的一株高齡木樨一樣，不僅有着旺盛的生
命力，而且散發着馥郁之香，在虔心唸佛聲中安渡着晚年。
當電梯把我們帶到了他的住所時，一位五十歲上下的女侍應
接待了我們，她很直爽地告誡：爲了維護梁老的健康，請勿
過多地盤桓。顯然，由於常有俗客來訪，已經打擾得他不能
平靜了。

梁老住在北京木樨地，與著名作家丁玲女士比隣而居。
前幾個月，丁玲女士像一顆隕星，在中國的文壇上隕落了。
唯梁老像木樨地裏的一株高齡木樨一樣，不僅有着旺盛的生
命力，而且散發着馥郁之香，在虔心唸佛聲中安渡着晚年。
當電梯把我們帶到了他的住所時，一位五十歲上下的女侍應
接待了我們，她很直爽地告誡：爲了維護梁老的健康，請勿
過多地盤桓。顯然，由於常有俗客來訪，已經打擾得他不能
平靜了。

劉兆麒

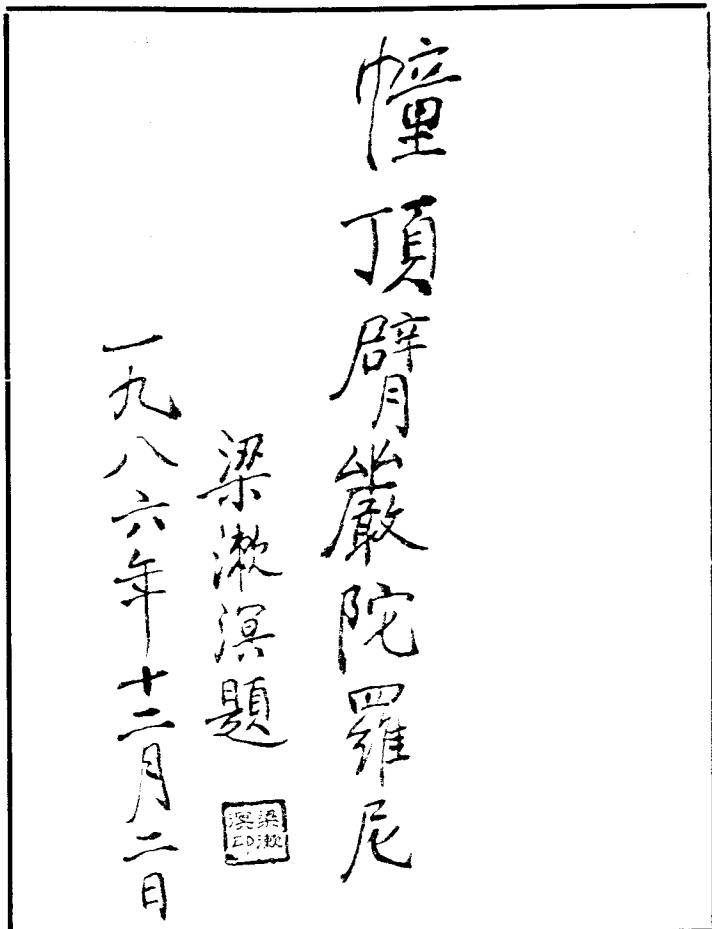
一口江浙語，方音很重，聲音洪亮地說：「我四十年代在重慶時，就聆聽了密宗貢噶上師的教誨，接受了貢師的噶舉派大手印灌頂，爾時，我覺得心裏很舒服，好像換了一個人似的。第二天，我按照上師的預約，在公園裏又碰到了貢師及他的侍者。貢師一見面就看出我們的毛病，說我有點過勁。當時我真佩服他，我並沒有開口，他怎能知道我的性格呢？可見，貢噶上師是確有神通的」。梁老又說：「我與貢噶上師同年同月出生，上師雖然示寂了，但對我的教誨却永放光彩，使我堅信佛法真實不虛……。」梁老滔滔不絕的回憶，彷彿把我們帶到了當年貢師傳法的莊嚴道場，貢師所發出的光明與智慧之力，通過梁老的言傳聲教。使我



↑ 梁漱溟先生正在給青年佛教徒譯著的題簽

們甚覺獲益。臨別時，他愉快地接受了我們代表袁鴻壽教授請他擔任「中國藏密金剛乘研究會顧問」的邀請，並為我們的譯作題簽，合影留念。

我們要離開木樨地了，梁老大無畏的濟世精神及對佛法的虔誠信仰，却永遠在我們的播下了菩提種子，他唸佛一生，素食八十年，真可謂佛教界的光輝典範啊！我們年青的一代，將永記佛陀的教導，沿着梁老走過的足跡，為了佛教事業，貢獻出我們的一切！



→ 梁漱溟先生給青年佛教徒譯著的題簽影印件



談二王的布施功德果報觀

智 銘

在佛教史上，有二位國王都談到布施的功德果報，第一位是印度的波斯匿王；第二位是中國的梁武帝。

先來談談梁武帝的布施功德觀。據「五燈會元」上說「梁普通七年丙午歲，九月二十一日也，廣州刺史蕭昂，具主禮迎接，表聞武帝，武帝覽奏，遣使齎詔迎請。當大通元年丁未歲也，十月一日至金陵，帝問曰：

『朕即位以來，造寺、寫經、度僧，不可勝紀，有何功德？』
祖曰：並無功德。

帝曰：何以無功德？

祖曰：此但人天小果，有漏之因，如影隨形，雖有非實。

帝曰：如何是真功德？

祖曰：淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不以世求。

帝又問：如何是聖諦第一義？

祖曰：廓然無聖。

帝曰：對朕者誰？

祖曰：不識。」

帝不領悟，祖知幾不契，是月十九日，潛回江北，十一月二十三日，屆於洛陽，當魏孝明帝孝昌三年也。寓於松山少林寺。」

這個故事在另外兩本禪史「指月錄」、「景德傳燈錄」中所載相同，只是達摩到達廣州的時間，「景德傳燈錄」說是「梁普通八年丁未歲九月二十一日」與「五燈會元」所載「梁普通七年丙午歲九月二十一日」者，有所不同。關於達摩在中國的經過，胡適先生曾作「菩提達摩考」，將達摩到達廣州的以上說法，一

一推翻，關於達摩史料的真偽如何，這裏不加討論，所要談的是梁武帝的造寺、寫經、度僧等一切的布施，其用心無非是爲自己求取功德果報。他滿懷的功德希望，被達摩給破滅了，心內很不自在。

現在再來說一說印度波斯匿王行布施求功德果報的故事，佛住世的時候，波斯匿王去到佛陀住處，請問佛陀說：

「世尊！布施之時，應與何處？」

佛陀告訴他：

「修布施者，隨意所樂，布施於彼。」

王又問佛陀：

「布施何處，得大果報？」

佛陀聽了，就問他說：

「我現在問你，你隨意答復我，譬如你出兵上陣打仗、正在戰鬥的時候，看見東方戰綫上有位剎帝利種的年輕人，盛壯有力，但是他不懂兵法，也不知道調理自身，施展戰技，臨陣畏怯，心生驚懼，一與敵人接觸，就先退了下來，不能在應停住的地方停止下來，一味地向後跑，要他射箭，他又射不很遠，即使射得遠一點，却不能射中目標，他根本不能擔當大陣的戰鬥任務，像這樣的人，你還能安慰他、叫他親近你，並且重加賞賜他嗎？」

大王說：

「世尊！我實在不能用這樣的人，爲什麼呢？在戰鬥的時候，像這樣的人是沒有用的。」

佛陀說：

「若要東方戰綫上有位剎帝利種人，年輕力壯，身體魁武，

善解兵法，對射箭等種種兵術都很精通，勇於向敵，大胆不懼，心無驚怖，見敵不退，住其所當住，彎弓遠射，百發百中，箭不虛發，勇往直前，能壞敵人大陣，像這樣的人，你要重用他嗎？」

大王說：

「當然要重用這種勇敢的人，爲什麼呢？因爲戰鬥中就是要能勇敢善戰。」

佛陀告訴大王：

「正是如此，若有沙門、婆羅門，五支不具，五蓋不斷，即不任福田；若有沙門、婆羅門，五支滿足，五蓋除斷，即堪任福田。」

什麼叫做斷五蓋，具五支呢？凡斷除貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑惑者，即是斷五蓋；若能滿足無學戒、定、慧、解脫、解脫知見者，即是滿五支。若沙門、婆羅門能如此斷五蓋、滿五支，所行的布施，即得果報深廣。」

佛陀以勇敢善戰者即能獲得重大戰果爲譬喻，用來說明要想求得報施的大果報，必順斷五蓋，滿五支才能達到心願。由此看來，果報的獲得，有賴於是否能斷五蓋、滿五支而定，果報是不能混亂的，若今生行善所得的果報，來生也要繼續行善，才能續得善業果報。有一次，波斯匿王請問佛陀：

「現世婆羅門種的人，常生婆羅門種家；剎帝利種人，常生剎帝利種家不？」

佛陀糾正他說：

「你不要這麼說，爲什麼呢？世間的人有四種歸向，一是從明入明；二是從明入冥；三是從冥入明；四是從冥入冥。」

這裏所說的「明」，就是「光明」；所說的「冥」就是「黑暗」。也就是說，世間衆生，有的人能從光明入光明，有的人從光明却入黑暗；有的人從黑暗入光明；有的人從黑暗入黑暗，爲什麼會這樣呢？佛陀繼續說：

「所謂從冥入冥者，若有衆生，生於下賤，在貧窮的環境中，身體羸瘦，形貌黝黑，聾盲瘡痍，諸根不具，對待他人都不合法度，這樣的人，身行惡行，口行惡行，意行惡行，身壞命終，當墮地獄之報，這就是由冥入冥。」

所謂由冥入明者，像前面的人，若能身行善行、口行善行、意行善行，身壞命終，即能生天上的果報，這就是由冥入明。

所謂由明入冥者，若有人生於刹帝利家、婆羅門家、大長者家，多饒錢財，巨富無量，庫藏盈溢，多有眷屬僕從，身形端正，有大威力。這樣的人若身行惡行，口行惡行，意行惡行者，身壞命終，必墮地獄的果報，這就是由明入冥。

所謂由明入明者，如前面的人，能身行善行、口行善行，意行善行，身壞命終，即得往生天上的果報，這就是由明入明了。」

由以上的佛說看來，一切的果報，都建築在自力成就的善業基礎上，並不是說，此生得到善報的人，就可以生生世世得到善報，而是要生生世世身、口、意三業清淨，才能生生世世得善果報。

達摩對梁武帝之行布施，之所以說他「無功德」者，是站在「空」的立場說的；佛陀對波斯匿王說身行善、口行善、意行善，即得生天果報者，是站在「有」的立場說的。若布施之人，空、有兩不計，即就是行中道了，故金剛經上說：「若菩薩不住相布施，其福德不可思量。」能不著相布施，即是大智慧的人了。

（上接第12頁「從太空宇宙科學認識佛說宇宙學」）

古斯認爲，宇宙大爆炸後的 10^{-35} 秒，就開始膨脹，直到 10^{30} 秒爲止，膨脹越大，球面越扁平。

宇宙在未膨脹之前，它的物質密度，且不去管它。但是在膨脹之後，密度必定增大，宇宙膨脹到球面呈扁平之時，密度就增到極大的「臨界密度」。（Critical Density）。

在標準的舊大爆炸學說模型，大爆炸後的 10^{-35} 秒鐘，地平綫不大，大約小於宇宙當前的規模係數（Scale Factor）的 10^{28} 倍，所以，質點沒有可能發生相互作用。反過來說，倘使「地平綫」是大了 10^{28} 倍，或是規模係數小了 10^{28} 倍，那麼就不會有上述的「地平綫問題」出現了。古斯的「新膨脹學說」，與「舊膨脹學說」不同之處，是新學說認爲「規模係數」比「地平綫」爲小，因而所有的質點都可以相互溝通而改進，成爲一致化。新學說的優點，就是一舉而消除了上述的「地平綫問題」與「扁平問題」兩大疑團，爲宇宙物質的物理結構上一致化提供了一種勉強的解釋。

不過，這解釋是否令人滿意呢？當然不是。

新舊膨脹學說都無法解釋，質點之間是如何互相作用的。這仍是物理學至今的一個難解的謎。將來是否會出現新的學說來提供較爲合理的解答，也尚在未知之數。當前很多物理學家，一面在努力研究，一面也在向佛經找尋靈感。

我從對佛經中的認識中找到的答案：那就是「識」！是「識力」促成在我們居住的這個色界（物質）宇宙內的質點的相互作用與一致化——在另外其他的宇宙內，或在越級爆炸衆多空間內，一切作用均是由「識」所支配，產生一切作用的。我相信終會有一天，世界科學界會逐漸從佛經中找到這個答案，而予以發揚。

（完）

虛雲老和尚遺相



六十歲三才繪圖

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮瑞

（續上期）

德清回想起在山西當年所見的飢荒遍地餓殍，想不到今又見之於印度恒河之野！他的心中十分悲傷，他心唸佛號，但盼能有一鏟，使他可以掘土掩埋這些屍骨，可是，他到哪兒去找鋤鏟呢？而且，這遍野的餓殍，不知有多少百具，他又怎埋葬得完？

他哪知道這時候印度正鬧着大飢荒浩劫，餓死的窮人賤民日以萬計？他哪知道這些窮人餓殍被棄荒野，任由禿鷹野狗啃吃，謂之「天葬」？他哪知道印度此時到處都有此景象？

「佛陀啊！」他流淚禱道：「弟子於心其實不忍啊！上次山西途次，不會行得悲願收葬餓殍，如今又如此，更兼身在異國，更無力掩埋這些餓殍了！思之心實悲慘！弟子如此無能，還算什麼佛徒呢？弟子真是慚愧了！」

他知道，縱然窮一年之時光，他亦埋葬不完那麼衆多的屍

骨的，他縱有悲心，又如其何呢？天色又將晚，那些高大似人的禿頭食肉兀鷹，爭吃尸肉之餘，還向他虎視眈眈，那些野狗嗚嗚淒厲叫喊，看牠們，也都是飢餓得肋骨俱現，牠們與兀鷹爭吃尸肉，露出猙獰可怖的牙齒，有些向着德清示威，只要德清示弱倒下，也許不待他斷氣，那些野狗就會撲上來把他撕噬了，那些餓鷹也會飛撲下來啄吃他了。

佛陀的前生身為太子捨身飼虎的故事，談何容易呢？德清自問還無此種偉大決心，他覺得慚愧極了！他自慚仍是貪生怕死，雖然他也曾在面對毒蛇時不把生死放在心上，可是，求生畢竟是生命的本能啊！何況，這樣縱能餓了餓鷹野狗，於大局又有何補？他不如留下殘生來追尋佛法宏揚佛法吧。犧牲了這一臭皮囊給鷹犬，和獻身弘教度世，究竟哪一樣更重要呢？

他本能地急急趕路西行，脫出了這一片遍地尸骨的曠野，

重新呼吸到清鮮的空氣。

日落時分，他已來到了渡頭，此時紅日西沉，他隨着一批印度人登上了渡船渡江，船中流，只見紅霞滿天，倒影在河面，滿河俱紅，喜瑪拉雅山群峯的冰雪俱染上了胭脂成爲雲海上絳的冰尖頂。

那河水漫漫，櫓槳慢搖有聲，德清望着那霞影黑岸，心中有說不出的感覺。

70

在桑埔又一次乘舟渡河。

德清沿着恒河北岸鄉道而行，他望着那滔滔的混濁江水，只見不斷地隨波飄流而來的溺屍，有人屍，也有畜屍，俱都腫脹可怖，伴着垃圾雜物，糞團，泡沫，樹枝，碎板，四顧茫茫，不知何處是佛跡聖地？

他按照繪圖，走向柏特那市，他希望到了柏特那可以打聽得出來。

他走到桑埔郊外的時候，遇到幾十個象奴，驅趕一批巨象在恒河中沐浴，他上前去問路，可是言語不通，那些印度人只是笑個不停，德清不得要領，只好先進城再說。

柏特那也是一座古城，沿着恒河岸邊有許多婆羅門教神廟和石塔，式樣奇特，廟前有些赤身露體長髮披肩腰圍片布的印度男子，躺在路邊，等候路人施捨金錢。德清又碰到滿街滿巷的白牛黃牛，牠們或躺或臥，橫欄於街口，到處便溺，牛糞處處，可是無人敢攆趕牠們，印度人男婦見牛即拜，十分恭敬。

德清找來找去，看不到半間佛寺，也不見半個佛教僧人，又遇不着一個中國人，在此異國，言語不通，風族殊異，他在這數十萬人喧喧擾擾的印度街頭，感到孤立無援，他覺得孤獨

極了！不親到印度，不知佛法在此發源地已經毀滅！印度人雖也還有極少數信佛，無奈爲數太少，甚至於在這座佛教起源的名城之一的柏特那，也見不到佛教了。

德清拿着圖，東問西問，那些印度人，文盲居多，都不識字，遑論英文？他們個個搖搖頭，或則吃吃傻笑，德清白問了幾百人，都無結果，問到下午，他不禁焦急了起來。又無處可棲，只得在那神廟外面空地暫歇，當街打起坐來。

他這一打坐，倒吸引了些印度人漸漸上來圍觀，孩子們指着德清，嘻嘻取笑，德清由得他們，他只顧閉目念佛祝禱着，他希望有人會來指引他走上佛蹟之路。

圍觀的人越來越多，可是沒有一個上前詢問他，直到日影西斜，才來了一個老者，上前打量德清，用生硬的中國話問：「你是中華人？」

德清聞聲開眼，他再也想不到這個白髮白鬚的印度老人，會講中國話，他喜出望外，慌忙行禮：「是的是的，我是中國佛教行腳僧，前來印度參拜佛蹟聖地，走到此地，不識路途，問路又言語不通，敢煩老文指引！」

白髮老人笑道：「是我聽到人說，廟前來了個中華和尚，我就來看，這裏也沒有人懂中國話，你問也是白問呀！你要拜佛？這裏哪裏還有佛可拜呢？印度已經沒有佛寺啦！」

德清道：「我要往拜佛陀遺跡，聞說在此城附近，但不知在何處？」

老人笑道：「幸虧你是問我，若問別人，還真是少有人知道呢！那佛陀遺跡，早都湮沒無存了，你若去到，也只見荒野罷了，你何必去拜？」

德清說：「縱是只餘荒野，我也一定要去拜的，我不遠萬里抵此，豈可不拜？」

老人道：「既然如此，我就指路給你罷，（下轉第34頁）



上海紀念圓瑛法師

上生一百十週年

（本刊訊）六月七日（農曆五月十二日）為紀念已故愛國高僧圓瑛法師誕生一百十週年，上海龍華寺方丈、上海圓明講堂住持、圓瑛法師嫡傳弟子明暘法師，發起於五月卅一日至六月六日在圓明講堂啟建佛七法會，由明暘法師主七，法會期間，參加的信眾每天有一千多人，盛況空前。法會期間稱念聖號，舉行齋天，明暘法師每天宣講『觀世音菩薩普門品』，設放瑜伽焰口二十堂，並為六百多位信眾傳授三皈依。從美國舊金山來訪問的三藩市佛教諾那寺方丈清禪法師亦來瞻禮圓瑛法師德相，並對與會者開示。

六月七日上午舉行紀念座談會，由歐國藩居士主持，首先請明暘法師介紹圓瑛法師愛國愛教的事跡，玉佛寺方丈真禪法師、靜安寺方丈度寰法師、居士林負責人盧秀清、唐淞源居士等發言，緬懷圓瑛法師的崇高品德，和熱愛祖國，熱愛和平的偉大精神。

白聖長老捐獻千萬元

提供作大學建校基金

（本刊台灣訊）中佛會籌建大學促進委員會主任委員白聖長老，為加速大學籌建工作的進行，決定將自「白聖長老事業基金會」中，提撥新台幣一千萬元，作為大學籌備基金，並希望佛教同道發揮護教建校熱忱，踴躍捐輸，使大學建校工作早日完成。

白聖長老撥款充作建校基金的消息，是由中佛會常務理事，台灣省分會理事長淨心法師，於四月卅日在中佛會第十一屆理監事第四次聯席會議中，正式宣佈，當場獲得全體出席理監事的讚揚。

據淨心法師表示，白公長老曾告訴他，籌建佛教大學是我佛教界當今最重要的一項工作，不僅事關佛教在我國及全世界的形象，同時在千秋百世之後，也是我佛教興衰的關鍵。我們要盡全力、下決心、並且要持之以恆的勇往直前，不到佛教大學圓滿完成，絕不罷手。

自從籌建大學工作展開以來，中佛會已陸續收到來自國內外的捐款近一百筆，其中除高雄義永寺住持開種法師承諾將把今年的三壇大戒讓給中佛會承辦，而將所有節餘悉數捐作建校基金外，另有淨土宗善導寺捐款二百萬元、陳世金居士三十五萬元、菲律賓賓隱秀寺自立法師十四萬一千一百二十元、花蓮縣佛教支會五萬元、實相法師二萬二千元、妙雲蘭若眾信徒一萬五千元、唐湘清居士、蓮生法師、許華珊居士、融通精舍、鄭偉聲居士等各一萬元，以及其他各法師居士自數百元至數千元不等。

從捐款者的分佈地區來看，遍佈台灣各地，並且還有遠從菲律賓而來的，足以顯示中佛會籌建大學的工作，已獲得廣泛而熱烈的支持，也是中佛會籌建大學邁向成功的最具體保證。

彰化佛支會 佛誕大布施

（本刊訊）彰化縣佛教支會，為慶祝二五三一年佛誕節，特訂於四月八日假彰化市介壽堂舉行。同時為發揚佛教慈悲濟世的精神，邀請了全縣一百二十位失去丈夫的婦女參加，並贈送豐盛禮品，以慰問她們面對生活的考驗，以堅忍自強的毅力，而負起家計。這是彰化佛教會的一項

贈書消息

- 一、心經廣義 航空回郵美金四元
- 二、蓮師應化因緣 航空回郵美金二元
- 三、阿彌陀經彩色版 航空回郵美金二元
- 四、心經袖珍本 航空回郵美金一元
- 五、無盡燈季刊 一至三期航空回郵美金四元

第四期（八月出版）免回郵贈閱

流通處：無盡燈雜誌社

ENDLESS LIGHT MAGAZINE SERVICE

社址：台灣省台中市篤行路三六三號

363 Tu Hsing Rd. Taichung Taiwan

Tel.: 2356818 2351948

捐 款 鳴 謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
朱琪珍居士	港幣600.00元
檳城妙香林寺廣餘法師	
.....	港幣500.00元
瑪利亞書院	港幣500.00元
王輝林居士	港幣200.00元
程西平居士	港幣100.00元
陳蘇居士	港幣100.00元
陳韻琴居士	港幣100.00元
妙法寺	港幣 7,799.30元
總計	港幣 12,899.30元

一八三期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 12,899.30元
發行收入	港幣 3,310.00元
總 計	港幣 16,209.30元

二、支出：

印刷費	港幣 10,016.50元
稿 費	港幣 2,875.00元
郵 費	港幣 1,517.80元
什 費	港幣 1,800.00元
總 計	港幣 16,209.30元

內明雜誌社謹啓

稿 約

- ㊦ 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- ㊦ 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- ㊦ 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- ㊦ 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- ㊦ 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- ㊦ 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- ㊦ 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- ㊦ 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- ㊦ 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- ㊦ 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- ㊦ 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

創舉，值得教界讚揚。據聞該會並訂於本月二十三日，到各仁愛之家展開慰問，其中包括了中壢景仁殘疾院三萬元，礁溪慈愛仁愛之家

二萬元，禪光育幼院二萬元，及花蓮慈濟醫院壹十萬元。這些善舉都是慶祝佛誕節的一連串有意義活動。

出版人：內明雜誌社
社長：釋敏智
發行人：釋洗塵
主編：沈金成

社址：香港新界青山道22號藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamu, 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 Phiphar 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, Natch St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The 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

佛元二五三一 中華民國七六年
公元一九八七年

七月一日出版

每册定價港幣八元



△塔前漢白玉台階

