



明内

集漢魏城刻石字

書

165



△呼和浩特市席力图召(廟)大經堂



從找尋外太空人類推證

佛說複度多元宇宙衆生

馮馮

外太空會有智慧生命嗎？宇宙中除了我們太陽系的地球之外，還會有人類嗎？

這些問題，是當前全世界科學先進國家的科學家們最感興趣研究的。

西方國家大多數是基督教社會，思想深受基督教兩千年來的熏陶影響。基督教的觀點認為地球是宇宙的中心，地球是被上帝創造的，人類也是上帝用泥土製造的，空氣，水，光，一切萬物都是上帝在七天之內做成的。（見舊約創世紀），因此，基督教認為宇宙之中，我們的地球是唯一有生命的星球，只有地球才有人類和萬物。基督教在歷史上一向認為天圓地方，至今仍有小部份保守的基督教支派在美國傳播，「地球是四方平面」的觀點。他們的「地方學會」在美國南方有一點小勢力。

那是基督教的觀點，我們不便批評，這是一個言論自由的社會，基督教的見解，我是尊重的，在這裡我不批評它。我要說的是，受到基督教影響最深的西方國家，美英法德奧意西等各

國的科學家們却紛紛熱烈追尋外太空的智慧生命與人類！無神論的國家，例如蘇聯與捷克，其科學家對於宇宙人的追尋，積極情形比西方國家有過之無不及。

美國太空署於一九七二年向外太空發射的太空探測船「先驅者」第十號（Pioneer 10），設備有各種科學儀器，包括紅外線攝影儀，生物生質精探測儀等等，企圖找尋外太空的生命。這座耗資億元的科學探測船，後來飛向外太空深處，早已脫出了地球上任何的人類科學控制，一九七四年，它飛越木星，向地球拍發數十萬張木星照片，讓我們看到了木星的真貌。木星的巨大吸力吸住了這座探險船，並且將它震推向外，以每小時二五五千英里的高速繼續其征途，使它飛出了太陽系，漸漸進入外太空的未知深處！

「先驅者十號」將來飛到何處？沒有人知道。值得注意的是，美國太空署的科學家們，在它的內部裝置了一隻六英寸乘九英寸的鋁牌，上面刻鑄有些文字圖形作為向太空中人類傳遞的致意信息。

儘管基督教的保守派人士與世界上很多數人都認為全宇宙當中只有我們地球才有生命及人類，美國太空署的科學家羣却深信我們並不是宇宙中唯一的人類。在外太空深處，可能還有高等智慧的生命也有可能與我們相似的人類。因此，科學家們與太空署不惜鉅資，設計了各種太空科學探測船，向太空發射，並且攜帶了我們地球人類的問候，向可能遇到的宇宙人類致意，這是很嚴肅認真的科學展望，而並非兒戲。

「先驅者十號」的問候方式之一，是那塊鋁版上鐫刻的地球人類的形象：一個女子，還有她手上抱着的一個嬰孩，她身邊站着一個舉手表示歡迎的男子。這一個地球人類家庭的旁邊，刻着「先驅者十號」的圖形，以襯示出人類的身材高度，另外還有圖形指示出我們地球的所在太陽系。這都是告訴宇宙人類：「我們是來自銀河系內太陽系中地球的人類。」

在這些致意的圖形之旁，還刻劃着兩個圓圈，互相有箭頭標示，這是代表我們的物理學成就所知道的氫原子的變化，（氫原子是宇宙中最多的游離原子），這個圖形畫出氫原子的一粒電子繞着一粒核子而旋轉的情形。

「先驅者十號」現在仍然以高速飛向銀河系的外面。需要至少兩萬六千個「地球年」的時間（或四個「光年」——光速進行四年的距離），才可以有機會遇到一個最近的星體，不知道要多少億兆年才在浩瀚的太空中遇到可能存在的宇宙人類！它的未來遭遇不是我們人類這一代所能親眼目覩的了，但是我們未來的子孫世代，將會見得到，至少，科學家們這樣期待着。科學家們從太空物理學及數學的或然率計算太空的星系，認為單是我們的銀河系之內，就有一千億多個太陽系——最近天文學界發現我們太陽系鄰近的新太陽系，此一發現更加鼓舞了科學界對宇宙人類存在可能性的信心——在這一千多億個太陽系之中，必有不少是有行星的，也必有不少有類似我們地球的「地球」適合生物生存，更可能有高度智慧的人類，就算以億份之一的可能性來計算吧，單是在我們的銀河系內，就已經可能有一千個大小不同的「地球」了，換言之，就已可能有一千個可能有人類的世界了！何況這

內明

第一六五期 目錄

特稿	從找尋外太空人類推證	馮	3
譯稿	佛說複度多元宇宙眾生	馮	3
筆譯	巴利佛教註釋文獻之研究（續完）	葉阿月	11
特稿	談佛說出入息修習法	智	17
特稿	「大智度論」集粹之四十七——論如幻	智	19
四眾堂	談「中論本頌」中「戲論」之三義（續完）	萬金川	21
也來談佛教音樂		杰	27
特稿	梵唄種種	李健之	29
永懺樓隨筆之七十七		馮	30
達摩年歲、原藉及來華年代之謎（續）		馮	30
法海拾貝	慧能大師與中國禪宗	蔡惠明	34
佛教文藝	受戒日記	惲茹辛	38
虛雲和尚（續）		馮	42
佛教消息		編輯室	45
畫頁	封面：內蒙呼和浩特慈燈寺「金剛座舍利塔」		
	面裏：呼和浩特市席力圖召（廟）大經堂		
	底裏：席力圖召「雙千喇嘛塔」		
	封底：內蒙呼和浩特市「萬部華嚴塔」俗稱「白塔」		

個宇宙內，還有無限的類似銀河系的星雲系？科學計算上，宇宙中是有無限的有人類的星球的，只可惜距離太遙遠了，都不是渺小短促壽命的人類所能跨越。無法彼此互相握手言歡。彼此都在望着浩瀚的太空而興歎！

一九七四年，美國太空署及科學家們改良了世界最大口徑的單鏡天文無線電望遠鏡「阿利西賓天文觀測所」(Arecibo Observatory)，啓用之向外太空深處發射無線電波信息。最大的目標就是赫克里士力士星座(Hercules Constellation)的星雲系之羣，(這個星座的燦爛光芒，可以在秋高氣爽之夜，用普通的望遠鏡看得見)，科學家們推斷力士座的星雲系之羣內，極可能有人類，因此向之發射無線電波信息，以期聯絡，播放的無線電波信息是一千六百七十九個「一」與「〇」兩種數字，可以形成二十三個單位乘七十三個單位的一個長方圖形，類似我們電視螢幕的形狀。又播放出從「一」到「十」的數字，各種化學元素的代號，例如：氫、碳、氮、氧、磷……等等，又播放出地球生物細胞內最基本的遺傳因基內的DNA構成方程式，又播出我們人類的形象，阿利西賓天文觀察鏡的形象，我們太陽系的形象等等。

赫克里士力士座的各團星雲旋系，距離我們地球約二萬五千萬年，即是說，阿利西賓天文觀測所發射的無線電波，以光速前進，當在二萬五千「地球年」以後才到達彼處。我們這幾百個世代的人都是不及見的了，只有二萬五千年後，我們的子孫的子孫，才會見得到是否那些無線電波信息與彼處的人類聯絡上。

假如力士星座內某一星雲系內的某一星球的人類，收到我們「阿利西賓」的信息，那自然是在二萬五千年後了。他們是否能破解這些無線電波的符號？他們是否會理解那是人類的人為無線電波而非天然無線電波？他們是否會回答？這都是問題。因為彼此的生存背景不同，彼此的文明進化科學進度也自必有異，不會完全與我們一樣。他們或者比我們先進，也有可能他們仍是穴居的野人！

還有，假定他們回答，他們的無線電波信息，又將需時兩萬

五千年才到達我們地球，這麼一去一來，合計是五萬年以後了。五萬年後，我們人類還會不會存在呢？說不定幾場超級大國的核子戰爭把我們人類全部毀滅了？也難保地球不被核子戰爭爆炸成了灰燼？就算我們的子孫都還生存，子孫後輩可有人注意去收看力士星座拍來的無線電信息？可懂得其意？可有人知道五萬年阿利西賓拍發過電訊出去，或者五萬年後，人類未滅絕，但是已被核戰摧毀了一切科學文明，人類又回到了穴居的原始人情況，民智未開，只知漁獵爲生了。

這許多問題，都曾經由科學家們考慮過的，但是並不因之而灰心絕望，因爲從尖端科學觀點來看，宇宙中是到處都有可能有人類和有人類的，總會有一天，各種人類能夠彼此聯系上，這是值得耗費那麼多鉅資去投資的科學研究工作！如果沒有足夠的科學資料，美國太空署和各國不會浪費那麼以億兆金元計算的天文數字金錢去發展這些太空探測的。

一九七七年，美國太空署發射兩艘太空探測船「航行者」(Voyager's 1 & 2)一號與二號，飛越木星與土星，其中一艘現時正在飛向冥王星，然後飛入外太空深處，一去永不回。在這兩艘太空船上均裝置有唱片，都是銅質鍍金的，不斷地在播放着我們人類的呼聲信息，其中的一部份音訊是聲音，可以翻譯成爲畫面，展示土星，木星，地球等行星與太陽及銀河系的關係位置，又有我們人類身體的解剖圖和人類母親哺乳給嬰孩，父親抱着兒子，地球風景，都市，燈塔，體育館，潛水夫，爬山者等等，一共有一百一十六幅圖片之多，分類列系，介紹地球人類文明情況。另外又有複製的「先驅十號」鋁板上的裸體男子及女子之圖，所不同者，這一次是女子舉手向外太空表示歡迎問候。

兩艘「航行者」太空船上，還裝設廣播器，向太空播放我們「地球之音」——包括火山爆發，地震，雷霆，風雨，海浪，蟋蟀，青蛙，乃至於人類的心跳種種聲音，還有機器馬達聲音，汽車，輪船，火車，飛機，「土星號」太空火箭發射向太空……等種種人類的成就音響。甚至於還有接吻的聲音。

除此等音響之外，它還播放九十分鐘的音樂，有巴哈的「布

蘭登堡競奏第二號」第一樂章，爪哇的佛殿音樂合奏，各國的代表性民族音樂，還有由匈牙利布達佩斯樂團演奏的貝多芬作品。

播完音樂，就播放地球人類的問候錄音，包括美國卡特總統的致詞和聯合國秘書長的問候語，並有地球上各民族的語言致候詞，其中有一段問候語是用中文播講的——講國語說「宇宙的人類兄弟們，你們都好嗎？我們是太陽系地球的人類，我們懷念着你們，我們渴望和你們見面，請你們有空到地球來看我們。」又有一段是用閩南語（台灣及廈門一帶方言）講的：「太空的朋友們，你們都安好嗎？阿未呷飽（吃過飯沒有）？有時間請來看我們地球人類啊！請來坐啦！」

中文的這兩種語言致詞，可算是在各種語言致詞中最感人的了。詞意語氣都夠誠懇。也許太空之中有一種人類是說中文的，若聽到這一段，必會感到親切的，也必會設法來和我們聯絡的，（我這一段話不能算太離奇，在一九五〇年代末期，西班牙首都瑪德里上空出現過一架圓形飛碟，上面有一個中文「王」字的標誌，此一飛碟之出現照片，曾被列入美國國防部的特別「不明飛行物體研究委員會」檔案，近十年來公開後，被很多電視、電影，及書籍發表過，被視為並非偽造的「幽浮」照片之一，如果該一飛碟確是來自外太空，如果確是有人類在其內，而他們又使用中文「王」字作為標誌，就不由不令人推想他們可能是使用中文的外太空人！或許竟是中國人！太空署使用國語及閩南語向太空廣播，不是沒有理由的。）

「航行者」兩船上也播出簡短的俄語的問候，希伯來語的「沙隆——」（Shalom平安！），甚至還有古代語言：撒瑪利安語，羅馬語，拉丁文，……等等，但仍以中文英文的致詞為最長，最感人，「航行者」所播放的音樂，有一段是印度古代佛曲改編的歌聲，由一位女高音唱出，歌聲悲哀，曲調悠揚幽美，極其動人心絃，令人淚下，（著名的美國太空學家沙岡博士（Dr. Carl Sagan）博士，曾採用此曲錄音插於他的電視影片「太空遨遊」（Journey to the Space）作為主題曲之一，已於一九八四年在全世界各國上映）那段歌聲，在我個人聽來，認為是超過任何已知

的人聲歌曲的，無比優美，誠懇，虔誠，同時也極能表現人類的孤獨寂寞淒涼的感覺——我們好像是迷失了的孤雁向着宇宙深處呼喚，尋找同伴！呼聲是那麼淒涼悲哀，何處是同伴呢？何時才會聽到他們的回音？

宇宙是太廣濶了，我們像是在一張小小枯葉上的螞蟻，在無邊遼闊的海洋上漂流，不知何時才會遇上同伴？

但是，這並非就是說我們完全沒有希望。總會有一天，也許是明天也許是千百萬年以後，宇宙深處的人類會和我們或我們的子孫聯絡上，甚至於會面，也會有過外太空人類來臨到地球。世界先進科學家們都認為這是可能的，他們都從科學推證宇宙中還有很多很多種形態的智慧生命，有各種的人類，否則他們不會耗資億兆金元去向太空探索！

科學家們的推論，當然有學理上的依據，並非只憑幻想，這絕對不是異想天開的。

佛經早在幾千年前就記載着太空深處有很多各種形色的智慧生命，佛陀常常對弟子們開示太空深處的情形。在阿含經中，記載得最詳盡。阿含經是阿難尊者所記述的佛語，是第一手資料。

阿含經之中，「大樓炭經」六卷，其內有：閻浮利品，携單日品，轉輸王品，泥犁品，阿須倫品，龍鳥品，高善士品，四天王品，切利天品，戰鬥品，三小劫品，災變品，天地成品，又有「起世經」十卷，這都是佛說宇宙生成變化之理及太空中各種生命及人類的。實在是佛說的「宇宙學」「太空學」。

佛陀深知宇宙太空的一切，更知太空中有各種形態的生命和各種人類，更深知宇宙中有無限複度空間。佛說宇宙情況，阿含經的起世因本經第一卷閻浮洲品第一就有很清楚的紀錄，茲恭錄各段如下：

佛示：「……世間轉合，世間轉散，已而復合，世間轉合已而安住。」這一般指示宇宙循環生滅之理，完全符合當今的太空科學發現：宇宙是生滅循環不絕的。

佛示：「……諸比丘，如一日月所行之處，照四天下，爾所四天下世界，有千日月，此名一千世界！」

當今尖端太空及天文學家已發現我們的銀河系內有四千億個小星雲系統，其中有一千億個是太陽系模式的系統，真正是「天有千日」了！百億個太陽系可能有地球，可能有生命及人類。

佛說：「……千世界中，千月千日，千須彌山王，四千小洲，四千大洲，四千小海，四千大海。……」

這不是與當今的科學發現相近嗎？佛說千大洲大海，「洲」字顯然是指固體陸地為質的星球，「海」字顯然是指浩瀚的「太空」，古人以太空為海，（古代埃及人的金字塔內牆鑄刻着死亡的帝王與臣民乘舟升空駛向無邊的大「海」天空，就是一例）。佛說的「須彌山王」，我認為是指銀河系模式的星雲漩系中心，其形高大無比，形如山丘，佛又常稱須彌山為「光明山」，（星雲漩系中心，發射強烈無比的光芒），「須彌山王」顯然是一個超級的星雲漩系中心，因其超級巨大，光明特大，故稱為「王」，以示有別於其他的「須彌山」（星雲漩系中心）。佛說這一段已經明白地指示出宇宙的無限遼濶和星雲漩系的構成數目繁多。

佛又說：「……四千龍種姓，四千大龍種姓，四千金翅鳥種姓，四千大金翅鳥種姓……」

這顯然是指示在銀河系內很多星球上有生命，有四千種巨大的恐龍和超級大恐龍，還有飛龍及超級巨大的飛行恐龍。……這是符合古生物學及地質學的。我們的地球在太古時代，即距今一千數百萬年前，有很多陸行恐龍，水中恐龍和飛行恐龍。現代的地質學家們發掘地殼斷層，發現了古生代與新生代的恐龍化石，（在加拿大阿爾拔他省的恐龍谷，出土恐龍化石最多，數量冠全球），我們地球的古生代有此些生物，說麼宇宙中別的太陽系內的地球也自然地質相似，也會發生恐龍橫行的情形了。

世尊又說：「……四千惡道處種姓，四千大惡道種姓，四千小王，四千大王……」

世尊如此已指示出銀河系中四千個有生命形態的星球上各有其人類了。有四千種是行惡道的，四千種是行大惡道的，所謂「惡道」，就是兇殘屠殺生命的人和行種種邪惡行為以利己的人，這是符合人類嗜殺自私自利的劣根性的，這些人未得佛法薰陶，

未知殺生是惡孽。地球上的人類大多數如此兇殘嗜殺，別的星球上的人類自然也如此。世尊說有四千小王，又有四千大王，顯然是指出各星球上已有人類社會組織領導制度了。

世尊又說：「……七千種大樹，八千種大山，十千種大泥犁……」

世尊然後又說：「……千閻摩羅國，千閻浮洲，千瞿陀尼，千弗婆提，千鬱多囉究留，千四天王天，千三十三天……」

世尊在這一段指示出：在「一小千世界」內（我推論一千世界是「銀河系」），有各種不同的「天」，（「天」是指「天體」「星球」）。「閻浮洲」是地球，世尊說銀河系內有一千個地球（閻浮洲），有一千個「瞿陀尼」洲（星球），一千個弗婆提（星球），一千個鬱多囉究留（也是一種星球世界），還有一千個四天王統治的星球，有一千個「三十三天」（也是太空層次的星系星球世界）。我沒有足夠的資料可茲逐一考證這些「天」與今日科學所發現的星系星球怎樣對照，但是我深信，世尊指示的是銀河系內各種不同的星系及星球，星體，太空飛山，飛石，隕石……等等太空形體。

世尊又說：「千夜摩天，千兜率天，千化樂天，千他化自在天，千諸摩囉天，千梵世天……」

這些不同的「天」，我認為是不同性質的太空星系及星體及各種的世界。

世尊說：「……彼梵世中，有一梵王，威力最強，無能降者，統攝千梵自在王，云，我能作，能化，能幻；云我如父，於諸事中自作，如是橋大語言，即生我慢……」

我的領會是：佛陀指出在這小千世界銀河系內，有一千個「梵天」，（一種星系），有一個星系內有一個王，威力最強，無人能降服之，他統攝一千個梵自在天（星系或星球）的王，他自誇：我能創造一切，我能變化，我能變幻，我就是萬物一切之父，我創造萬物！（聽起來似會相識，是否？也許就是舊約中創世紀所講的「上帝」吧？）這一位「上帝」或什麼「梵主」，這樣

自誇自大。因此我們的佛陀就批評他「如是驕傲自大誇口」心中生了自大的「傲慢」。

起世因本經第一卷閻浮洲品第一又記載說：「……如來不然，所以者何？一切世間，各隨業力現成之世……諸比丘，如此小千世界，猶如周羅……」

倘若佛陀不是古佛再來，不是有佛眼天眼慧眼，他怎能詳詳細細講幾百萬字的宇宙真相呢？在二千五百年前，難道印度有電子天文望遠鏡嗎？有電腦計算機嗎？有太空探險船嗎？（雖然古代印度文明發達）

佛陀以其佛眼慧眼法眼，洞悉宇宙一切真相，故此能指出一切真理。佛陀批評那位梵主的「我慢」「自大」，佛陀並且指示：「……一切世間，各隨業力，現起成立……」

世尊此語，就是指出，世界萬物，都因業力因緣而生而成而住而滅，並不是由任何人或神所創造的！當今尖端科學的發現，說宇宙中一切物質的形成生滅，都是由於四種自然力量的因緣而成而散，即所謂弱力，強力等等（請參閱在「內明」月刊刊出每期的拙作，此處不贅）。當今科學已經否定了「神」創萬物之說，雖然科學見解未必就等於佛學，至少兩者是極為相近的。

這是我讀阿含經所得的認識，我認為，在佛陀的開示中，他已明白地指出宇宙萬物是因業力因緣而自然發生，並非由任何人或神創造的，他亦早已否定了所謂「造物主」的能力及地位！他只認為梵主（上帝）只是一個「天」人而已！

我認為世尊講得合理，我認為，一個人形的「上帝」，那麼渺小，是絕無可能創造出比他大小億兆倍數的宇宙萬物的，或者他們是一羣科學先進的人類（請注意，舊約內每提及上帝，均用多數的第一人稱：「我們」），或許是一羣來自某星系某星球的科學家，來到地球中東地區降落，舉行實驗，用 Cloning 造了阿當夏娃，後來，又一批外星科學家來了，用人工授精方式授給一個處女，使她生下「上帝之子」，後來，那批外星科學家走了，不再回來了。（這些推論，我當於他日談及「以西結的飛船」時

再予詳論）

我的看法如此，我認為佛陀是超越那些所謂「上帝」的。雖然佛陀自己從未自稱超越。相反地，佛陀是謙虛的，他常教人不可超越（見華嚴經）。

佛陀講了上述的「業力」現起成立的真理之後，就說：「此千世界，徧如周羅」，周羅是髮髻，即是圓球形的，此說符合當今宇宙學的發現：「此一宇宙是圓球形的形狀。」

世尊說：「……諸比丘，爾所周羅一千世界，是名第二中千世界，諸比丘，如一第二中千世界，爾所中千一世界，是名三千大千世界。諸比丘，此三千大千世界，一時轉合，一時轉合已，而還復散，一時轉散已而復還合，一時轉合已而安住，如是世界周匝轉燒，名爲敗壞，周匝轉合，名爲成就，周匝轉住，名爲安立，是爲無量一佛刹土衆生所居……」

世尊這一段開示，指出：在我們周圍有一千個小千世界（銀河系之類似之星雲流系），成爲一個中千世界（就是一個「小宇宙」）這個小宇宙（就是我們的居住宇宙，是圓球形的），又一千個這樣的圓球形氣球或泡泡形的小宇宙，組成一個更大的「大千世界」，（更大的圓球形），（三千個這樣的「大千世界」，就是無限大無限多的「中型宇宙」是「超級大宇宙」）。這是與當前宇宙學家美國物理學家顧斯博士的「超級大泡泡宇宙學說」的發現是不約而同地相近的。顧斯博士的最新學說，雖然尚未爲全世界科學家所認識及承認。但是，將來不久就一定會被接受的。我看到顧斯博士的學說，將它與世尊的開示比較，我發現兩者是非常相近的，我認為顧斯的學說正確，也更顯示出世尊對宇宙的真知灼見！

世尊開示宇宙的「成，住，壞，空」的不斷循環原理，也完全由當前的宇宙學家的新發現陸續予以證明了。現在科學證實了宇宙是不斷生滅循環的（詳見我在「內明」月刊發表的各篇論文），所謂「此生彼滅，此滅彼生，生滅同時」（阿含經各卷多次均提及此意），完全符合現代宇宙學及太空物理學的發現。

世尊開示該段末句：「……是爲無量一佛刹土衆生所居……」，就是說，在這超級大宇宙中，有無數無量的無窮時間及空間的佛土（星球或空間），有無數的衆生居住。衆生就是各種形態的生命，包括動植物與人類，包括不同空間的智慧人類及天人，神仙，佛，菩薩，魔等等。

世尊知道這個超級宇宙內到處都有高級智慧的生命。而現在的尖端科學家羣中紛紛推論宇宙中有智慧生命。那些科學家都不是佛教徒，他們並不是讀了佛經才作此種推論的，他們都是從物理學，數學，生物學，有機化學，地質學……等等科學的新知得到的推理結論。他們爲了真理，不惜違反他們的基督教信仰觀點；（「只有地球才有人類及生命」，「一切都是上帝創造的」）——這些其實都不是耶穌基督的開示，只是猶太人古老的舊約的紀載——我找遍新約，沒有一句提及這些愚昧觀念，耶穌從未講過半句有關宇宙的話。

世尊的開示之中還有很詳細地介紹大宇宙內各時間各空間各星系各星球有些什麼的智慧生命，有什麼佛，有什麼菩薩，有什麼仙人，有什麼天人，有什麼人類。其中一些是在「無色界」（非物質空間），一些是在「色界」（物質空間）……有些在不同的「時間」的。愛因斯坦的相對論雖然說到相對的存在，却似乎仍然脫不出單一時間與單一空間的觀念，以X Y座標交錯關係來表示時間與空間的關係。但是，相對論已經被威勒博士的量子力學說及後起的新學說所修正或推翻，我認爲在超級宇宙中，時間與空間都是複度多元的，並非單元的。我並非唯一持此觀念的人，當代尖端科學家很多人早已有此種觀念。而佛陀的開示更都處處暗示着宇宙的時間及空間的複度多元。學院派也許一時還不能接受這些超時代的新觀點，但那也無妨於真理的真實性。

阿含經內同品記載佛說宇宙各處不同的星系星球空間時間的生靈，非常詳細！

「……其下級中，有夜叉住，名曰鉢乎，其中級中，有諸夜叉，名曰持鬘，其上級中，有諸夜叉，名曰常醉，諸比丘，須彌

山中，四萬二千由旬中，有四大天王宮殿，……須彌山上，有十三天諸宮殿，帝釋所住，三十三天，向上一倍，有夜摩諸天宮殿住，其夜摩天，向上一倍，有兜率陀諸天宮殿住，其兜率天，向上一倍，有化樂諸天宮殿住，其化樂天，向上一倍，有他化自在諸天宮殿住，其他化自在天，向上一倍，有梵身諸天宮殿住，其他化上梵身天下，於其中間，有魔波旬諸宮殿住，倍梵身上，有光音天，倍光音上，有遍淨天，倍遍淨上，有廣果天，倍廣果上，有不羸天，廣果天上，不羸天下，其間別有諸天宮住，名爲無想衆生所居，倍不羸上有不惱天，倍不惱上，有善見天，倍善見上，有善現天，倍善現上，則是阿迦尼吒諸天宮殿……阿迦尼吒上，更有諸天，名無邊虛空處天，無邊識處天，無所有處天，非想非非想處天，……此等盡名諸天住處……如是之處，如是界分，衆生所住，若來若去，若生若滅，邊際所極，是世界中，諸衆生輩，有生死墮在……」

世尊開示的這一段，更加詳盡地指出宇宙多層的情形。所言「天」，有許多種意義，有時候是指星系，星球，有時候是指宇宙層次。從這一段開示，我領悟出世尊的意思是說宇宙的層次，及指示出每一層次宇宙有些什麼智慧生命。

簡化地用現代語翻譯這一段開示：在一處星球上的三級都住有「夜叉」（幾種類似人類的生物），在銀河系中心的「光明山」（須彌山）的光芒烈焰一半空中，高達四萬二千丈之處，有四大天王宮殿（這是無色界的世界），四大天王是無色界的神。在銀河系中心的上空，有三十層宇宙，住着帝釋（無色界的世界內一層次的主宰）。再向上面一倍的空間，還有很多很多層宇宙！世尊在此提及十多二十個層次宇宙的名稱及各層的生靈。

關於宇宙多層的問題，當代尖端的宇宙學家們各有不同見解，但是各家學說有一個共同點那就是：「宇宙是多元的，多層次的！」沒有人知道有多少層，有些科學家推論說我們這一個「宇宙」只是好像漂流在一層網架上的無數的巨大「泡泡」之一，在這一層網架上，還有許多層網架，在這一層底下，也還有很多層

這些學說很得我心！

①我認爲：我們的宇宙只是一個小泡泡（或氣球型），其內有許多的星雲旋系（小千世界），我們的銀河系是其中之一而已。許多許多的星雲旋系與物質及非物質，互相吸引着，其運動的方式是循環形的，流轉成爲圓球形，在無形的圓球內不斷流轉。

②我認爲：我們的「宇宙泡泡」的周圍，還有無數的大小不同的「宇宙泡泡」，彼此互相吸引着，不停在流轉。這些大大小小的泡泡，都在一層無形的魚網狀的「天網」上面滾滾來去，那些網狀是由各個宇宙泡泡彼此相互的吸引力或排斥力匯成的立體網狀，這一層的「天網」的上面，還有許多許多層的天網，每一層天網都不同，都各有無數的「宇宙泡泡」。有些天網是平面長方形的，有些是捲起的，有些是斜捲的，有些是橢圓形的，有些是三角錐形的，有些是拱圓形的，有些是波浪形的，沒有一定的形狀，有些天網是平行的，有些是交錯的，連結的，無奇不有，好像各式各樣的魚網，重重疊疊，掛懸在虛空，各自綴滿了漩轉不息的大小「宇宙泡泡」（三千大千世界），好像明珠，好像燈泡。（請參閱華嚴經），這些天網是無窮盡的，並不只十三層，不知多少億兆層次？有些是開放的，有些是向內捲的，好像一卷紙，有些好像是一串螺旋形的吊紙。

③我認爲：各層天網上的許多大小小宇宙泡泡內，都有智慧不等的各種生靈，有些是色界的，有些是無色界的，有些是欲界的，欲界只因彼此距離太遠濶而無法聯繫接觸，但是色界生靈與無色界生靈並不受色界空間的隔離。他們可以隨念所之。

④我認爲：在這些「超」「超」「超」級的天網之間，「空間」與「時間」未必是交錯好像X與Y兩條十字形座標的，我認爲「時間」是多元的，複度的，隨着各系統的運動而產生所謂「先後」「時間」，沒有運動的系統的時間是「零」。「甲宇宙泡泡」的運動先後次序與「乙泡」未必相同，兩者的「時間」也未必相同。還有許多平行的不同「時間」，還有許多交錯的「時間

」，還有很多相反的「時間」……在A系統的時間是一秒，在B可能是一年，在C又可能是一兆年，在D可能是負一千兆年，在E可能時間完全毫無意義，在F系統可能時間就是空間，在G系統可能時間與空間同爲一體或同一方向進行，在H系統可能時間與空間相反而馳。

⑤我認爲：在不同層次的「天網」或不同「宇宙泡泡」，就是「空間」也複度多元各有不同，色界的空間有些可高達十一度（我們現階段的核子物理學已知及證實十一度空間），在A處可能高達二十度空間，在B或者有一百度空間，在C可能有一千度空間，在D却又可能只有五度，至於無色界內的空間，更是無窮盡的多度複度，無色界內的「時間」也是無窮盡複度的，沒有法子可以形容，只可稱爲「不可思議」。

我的觀念，自然是頗爲有別於當前的物理學院教科書觀念，也還未有足夠的學院派學說來作爲支持，但是我知道，我這些觀念是符合宇宙真相的。有沒有愛因斯坦相對論的學者的支持，一些也不值得重視。愛因斯坦被物理學界視爲「上帝」，但是，他能知道多少呢？我的知識比不上愛因斯坦遠甚，但是我個人運用智慧之眼進入複度宇宙觀察所得的，使我更深深感覺到世尊的睿智是多麼深遠淵博！使我更認識了世尊確是亘古超越時空的再來的古佛！不然他不會知道那末多的！

或者這些話目前還不會被一般人瞭解，但是將來總會有科學一步一步的發現，可以證明我從世尊開示而悟又以慧眼觀察驚奇驗證的上述超宇宙真相都是事實的。在現階段，誰要譏笑佛陀的開示是「神話」，誰要罵我是一「幻想狂」，我只可歎息他的愚昧固執無知與沒有佛緣福緣！

現在科學界向外太空找尋人類的努力，是不會白費的。他們的知識也還是局限在找尋欲界的人類，還沒進步到找尋色界與無色界的時空及生靈。但是我深信在未來的許多世代，新科學必然會朝着這些方向發展的，到那時候，佛經的超越時空性的高度科學先知價值，就會更加爲人所接受了。

（完）

子至六武由三人。

(2) 將大·將大王 (Sarcophrax BC. 131-116) 胡升音六

三〇至六六由廿十人，將遠大業榮，而出與音各由具法。

(4) 更則 (Sarcophrax BC. 101-131) 胡升音



巴利佛教註釋文獻之研究 (續完)

森祖道著

音正人。

阿塔克塔的上座部式的形相

Deagunabhiyaya BC. 320-310 音正) 以胡由人 (漢里蘭十王)

(一) 國音王同胡升音漢里蘭十王，悉其南其亞，將大

。其胡升音由圖眠眠不

由平升吳下以胡眠眠由，而以氣本章，據此一二八各一圖圖胡

為圖圖查考考由胡果，平升不即音音六十八人，因其此一二八人

(接一六三期) 音正) 音正) 音正) 音正) 音正) 音正) 音正) 音正) 音正) 音正)

第一篇 源泉資料年代論

(悉一哈拉，叟斯的成立年代)

第一章 序 說

本文中，檢討其成爲現存巴利 Athakathā 的直接資料之悉哈拉語的 Athakathā 之成立與資料。於此必先確定斯里蘭卡王統年代。其音大新益由。阿眠。與悉其亞音 Vihāra

關於斯里蘭卡王統之年代，改咖 (W. Geiger) 曾以英文譯過斯里蘭卡歷史書的「大史」(Mahāvamsa) 及「小史」(Culavamsa)，而添附「List of Sinhalese Kings」於 1929 年刊的「小史英譯」，敘述歷代國王之在位年代；此學說從來被認爲最正確的，以致廣泛地被學界所採用。然而，其後由斯里蘭卡的學

由人音變更其立置之專，並未可眠；且其，悉其亞，音音爲了

異各同人的適合量不少由，而以漢以土由平升部室，與平升不即

與由未可眠。而而言之，因爲其一八八各之中，音同各限人，更

視以與悉其亞人重其由人，可謂亦本章平升不即由同各由人之中出

由人中，音各幾由眠 J.pear. N.pear. V.pear. 等各由人音其

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

音其音，據同一各音不即其或與同一人與限人，又因爲平升不即

評者：葉阿月
譯者：水野弘元

of Ceylon, A Concise History of Ceylon)。

本書對以上的經過有詳細地說明，並以「斯里蘭卡王統年代比較表」(pp. 330 - 335)表示全部的斯里蘭卡的王統，而於表中記載如下所區別的王統年代之四段，一、改伽學說。二、干瀉學說。三、勉迭斯·帕拉那威塔那學說。四、帕拉那威塔那新學說。這是對學界有很大裨益的。例如，與悉哈拉語 *Aṭṭhakathā* 有甚深關係的度塔咖馬尼王 (*Duṭṭhagāmaṇi*)，或瓦塔咖馬尼王 (*Vaṭṭagāmaṇi*)，或視爲與 *Aṭṭhakathā* 成立的下限有關的馬哈謝那王 (*Mahāsena*) 的年代，依據新說，則個別地比改伽學說古老六十年。

第二章 年代明確的人物，一二人

除去其當做上座部的傳燈相續之祖師的長老以外的，而與現存 (巴利) *Aṭṭhakathā* 有關的古代斯里蘭卡人則有一八八人，但依據調查彼等的結果，年代不明者有六十人，因爲其他一二八人的年代是可以推測到的，所以於本章，對此一二八名一個個檢討。其時代性的區別如下：

(1) 阿育王同時代的斯里蘭卡王，迭瓦南比亞·梯沙 (*Devānampiyauss BC. 250 - 210* 在位) 以前的人 (斯里蘭卡王) 有五人。

(2) 迭瓦南比亞·梯沙王時代的人，有六至廿四的十九人。

(3) 埃拉拉王 (*Elāra BC. 161* 以前) 時代有此王一人。大約同一時代，唯統治南部羅哈那地方的卡克瓦那·梯沙王 (*Kākavaṇṇatissa BC. 161* 以前) 時代有二六至二九的四人。

(4) 度塔咖馬尼王 (*Duṭṭhagāmaṇi BC. 161 - 137*) 時代有三〇至六六的卅七人，佛教大繁榮，而出現有名的長老。

(5) 沙大·梯沙王 (*Saddhātissa BC. 137 - 119*) 時代有六七至六九的三人。

(6) 瓦塔咖馬尼王 (*Vaṭṭagāmaṇi BC. 103 - 77*) 時代有七〇至一〇一的卅二人，與度塔咖馬尼王時代同樣，佛教盛大而有優秀的諸長老活躍着。

(7) 求拉那咖王 (*Coranāga BC. 62 - 50* 時代，唯有此王被敘述過。

(8) 庫塔利那·梯沙王 (*Kuṭṭakaṇṇatissa BC. 41 - 19*) 時代有一〇三至一〇九的八人；其次巴梯克·阿巴亞 (*Bhātika - Abhaya BC. 19 - AD. 9*) 時代有一一〇至一一四的四人；又其次馬哈大梯克·馬哈那咖王 (*Mahādāhika - Mahānāga AD. 9 - 21*) 時代有一一五至一一八的四人被敘述著。

(9) 强大木克·悉瓦王 (*Candamukha - siva AD. 44 - 52*) 時代只有此王。

(10) 瓦沙巴王 (*Yasabha AD. 65 - 109*) 時代有一二〇至一二七的八人出世。

(11) 最後，就是比前者更晚一百年以上，後代的馬哈謝那王 (*Mahāsena, AD. 276 - 303*) 時代。但當做此時代的人物，唯看見此王名而已。以上共有一二八人。

第三章 年代不明的人物，六十人

從引用文或其周圍的狀況，全無辦法處理其年代的人物有一二九至一八八的六十名。其中，例如；附加 *Tissa* 語者有一三人；附加 *Nāga* 名者有五人，附加 *Abhaya* 名者有四人；附加 *Sunna* 或 *Sumana* 者有三人；附加 *Padhāniya* 者有三人，就是這樣子，對同一名者不能判定是同一人或別人，又因爲年代不明的人物中，有多數附加 *Tissa*、*Nāga*、*Abhaya* 等名的人存在；所以與這些人重複的人，可能在本章年代不明的同名的人之中出現也未可知。總而言之，因爲其一八八名之中，有同名別人，或異名同人的場合是不少的，所以對以上的年代確定，或年代不明的人物有變更其位置之事，也未可知；但是，應認爲：著者爲了

確查這程度的資料，而附加大體的目標，實在費了很大的力氣。

第四章 Samantapāsādikā 的「阿闍梨相承」

關於傳持律的「阿闍梨相承」Ācariyaparampara，在印度有烏帕利 (Upali) → 大沙克 (Dāsaka) → 叟那克 (Soṇaka) → 悉加瓦 (Sigava) → 牟加利普塔·梯沙 (Moggaliputta - tissa) 的五師，其後，則傳到斯里蘭卡；但當做斯里蘭卡的阿闍梨相承，則認為從馬恒大 (Mahinda) 至第三三悉瓦 (Siva) 共為三三的祖師傳承戒律，比阿闍梨相承，被敘述於現存的「巴利」律藏註 Samantapāsādikā 的外序中；又在「巴利」律藏本身，及其「附隨」(Parivāra) 中也登載此祖師相承。這是在斯里蘭卡時被迫加於律藏之中的；此事當然不言而喻。

關於這些相承師的年代，斯里蘭卡的學者阿地克蘭 (E. W. Adikaram; Early History of Buddhism in Ceylo Colombo, 1946) 說：相承長者中沒有包含西元一世紀中葉，以後的人，所以其全部都是屬於以前的。此學說在學界也一般地被採用。然而，本書中也有參照律的 Tika，而特意地對相承師一個個檢討，以致對相承師中，判明其出現於前第二章，曾介紹的著釋書中的人，就是斯里蘭卡人，而且年代判明者，該當有一二八人之事。由此可得推測其相承師的年代，而此則成爲對阿地克蘭的學說有相當的改變。

於此，依照本書的學說，而擬表示其該當於三三人的相承師與一二八人中的人物。「」之中的數字是一二八人中的號碼。

- | | | |
|-----------|------|---------------|
| 1 Mahinda | [20] | } BC. 3ct. 後半 |
| 2 Ithiya | [10] | |
| 3 Uttiya | [11] | |
| 4 Sambala | [23] | |
| 5 Bhadda | [18] | |
| 6 Arīṭha | [9] | |

- | | | |
|-------------------------------|-------------------------|---------------|
| 7 Tissadatta | [14] | } BC. 200年前後 |
| 8 Kālasumana | [12] | |
| 9 Digṅha | | |
| 10 Dighasumana | [15] | |
| 11 Kālasumana | | |
| 12 Nāga | | |
| 13 Buddharakkhita | | |
| 14 Tissa | | |
| 15 Deva | | |
| 16 Sumana | [108] | |
| 17 Cūlanāga | [107] | BC. 1ct. 中後 |
| 18 Dhammapāliṭa | | AD. 1ct. 前頃 |
| 19 Khema | | AD. 1ct. 中頃 |
| 20 Upatissa | [75] | } BC. 100年前後 |
| 21 Phussadeva | [86] | |
| 22 Sumana (= Mahāsumma [96]) | | } BC. 1ct. 前半 |
| 23 Puppha (= Mahāpaduma [93]) | | |
| 24 Mahāsīva | [123] | AD. 100年前後 |
| 25 Upāli | | |
| 26 Mahānāga | | } AD. 2ct. |
| 27 Abhaya | | |
| 28 Tissa | | |
| 29 Puppha | | } AD. 3ct. |
| 30 Cūlābhaya | | |
| 31 Tissa | | |
| 32 Cūladeva | | |
| 33 Sivā | AD. 4ct. 初 Mahāsena 王時代 | |

但照著者的解釋，上表中的一六至一九的四人，其年代是從西元前一世紀中葉至西元一世紀中葉，而它是比 23 Puppha - Mahāpaduma [93] 的西元前一世紀前半以後；然而，關於相承說中，唯一六至一九的四人，其各人佔有一行至二行的說明；從一至廿三中，除了此四人，其餘的各人的記述佔有半行，或以下的程度，這是最明顯的相異；不過，此形式與廿四以下的各人的說明佔有一行或二行有其類似點。因此點，本書擬把一六至一九的四人移於廿三以後，由此順序的改變，其相承長老的年代，就有較好的順序。

其次，Adikaram 認爲此相承長老的全部是西元一世紀中葉的人，而其以後的人不合於此；但是依據本書，攝載於△巴利▽註釋書中的最後年代的人，就是於 A.D. 276 - 303 在位的 Mahāsena 王（一二八），因爲此時代是用其成爲現存 Aṭṭhakathā 的直接資料之古代悉哈拉語來成立 Aṭṭhakathā 的最後，所以相承長老的最後位是以此時爲止，就是認爲其存在是至西元四世紀之初爲止，而把最後的相承者第 33 Siva 長老爲西元四世紀之初；第 25 Upāli 爲西元二世紀初；Upāli 以下二五至三二的八人爲 A. D. 200 年，由此而成爲如上揭載的年代，這是對資料上沒有證據的著者所推定的；但是以合理地說明其年代來說，這也是更方便的學說，此點應視爲著者的卓見。但是著者在同時也論述別的推定。

第五章 第二篇的結論

此篇中會把其出現於現存 Aṭṭhakathā 中，而年代明確的一二人，配合於斯里蘭卡的王位年代中，並記錄其人數。其中，Dutthagāmaṇi 在（B.C. 161 - 137）時代有卅七人，添加其前後的人，即成爲四五人，這是令人感到其最盛時代，其次，在 Vattagāmaṇi 王（B.C. 103 - 77）時代有卅二人，開始輸入佛教的 Devānampiyatissa 王（B.C. 250 - 210）時代有一九人，於此添加其前後的五人，則成爲廿四人。又記載其後的 Vasabha 王（A. D. 65 - 109）時代有八人，於此得知其多少繁榮之事。此事表示以下幾點意思：（1）在斯里蘭卡所添加的註釋書之內容

，是以其高峯時代爲中心，（2）在最後的高峯 Vasabha 王時代，Aṭṭhakathā 的內容大約完結，（3）在最後的 Mahāsena 王（A.D. 276 - 303）時代綜合它，而悉哈拉語註釋才最後地成立等等。這樣的結論是從第二編的研究導出來的。

第二篇 △巴利▽Aṭṭhakathā 制作者的研究

關於當做現存△巴利▽Aṭṭhakathā 的制作者之 Buddhaghosa, Dharmapāla, Buddhadatta, Upasena, Mahānāma 都於本篇論究。

第一章 佛陀戈沙 (Buddhaghosa) 的生涯

Buddhaghosa (佛音，覺音) 的傳記是被敘述於 Cūlavamsa (小史)，Buddhaghosuppari (佛音傳)，Saddhammasaṅgaha (正法要集)，Gandhavaṃsa (書史) 等，其中的任何一種都是從佛音經過八百年以上的十三世紀以後的著作，從來「小史」或「佛音史」的學說都被採用人。又緬甸及泰國都另有所傳。又據「小史」等所說，佛音是在摩竭陀國的佛陀加耶的菩提樹附近之婆羅門家誕生，年青時出家於此地的上座部寺院（斯里蘭卡王所建的大覺寺 Mahābodhivihāra），而學習三藏聖典，又從他的師父雷瓦塔 (Revata) 長老聽到：爲更進一步的研究，必須在傳持聖典註釋書的本地的斯里蘭卡學習，於是服從師父的指示而往斯里蘭卡。據說他在保藏很多的悉哈拉語註釋之大寺 (Mahāvihāra) 看這些註釋書。首先他著「清淨道論」(Visuddhimagga) 表示其實力，所以獲准把悉哈拉語的註釋書翻譯爲△巴利語的作品。現存的△巴利▽註釋書 Aṭṭhakathā 的大半都是他的作品；所以他被認爲一位最偉大的註釋者。

以上是從來的佛音的傳說；但是根據新資料，他的出身地不是摩竭陀國，而認爲是南印度地方。本書中，對其事蹟有詳細介紹。

所謂新資料，就是首先指其對一九五〇年從美國 HOS (Harvard Oriental Series) 出版的 Visuddhimagga 所寫的序文；因爲編者高三比 (D. Kosambi) 在「清淨道論」本身的跋文中，認爲

佛音是 Morṇḍakhejavatibba (叫着 Morāṇḍa — 孔雀之卵 — 村的出身者)。所以變成佛音不是摩羯陀國的出身，而是 Morāṇḍa 村的出身。

B. C. Low 贊成此學說，還有一九五三年，南印度的學者 S. Subrahman, S. P. Nainar 認為：從南印度的古佛教遺跡 Nāgārjunakoṇḍa，或 Amarāvati 離開不遠的地方，有使用 Nemai (帖爾固語的孔雀)，或 Gundlu (帖爾固語的卵)的——村，此村就是佛音的出身地，大概他被認為在 Nāgārjunakoṇḍa 中的 Sihalavhāra (斯里蘭卡寺院)出家，而於彼處被授與 Buddhaghosa (佛音)之名號，後來從彼處往本地的斯里蘭卡。

其後，斯里蘭卡也有代表性的佛教學者 A. P. Buddhadatta 支持此學說一直到現在。還有佛音能解讀其用南印度 Andra 語所寫的 *Andhaka - atthakathā*，此事可證明他是南印度出身者。與此有關的，就是依據緬甸的佛傳所說：佛音被認為緬甸的塔雷因人 (Talaing)，是因為南印度的帖蘭加人 (Telanga) 移住緬甸而成爲 Talaing；尤其他爲了從南印度傳佈佛教，而把佛音當做 Telanga (南印度人) 即 Telaing (緬甸人)；就是可能因此才弄成這樣的學說。

還有從佛音著作的中部註及增支部註的跋文等可得其資料；因記載著：他要往斯里蘭卡之前，曾滯在於其稱爲 *Mayūtarūpa* 的港市，或 *Kāñcīpura* 等，而與上座部的諸長老共住交際；此資料可認爲，也是一種表示他是南印度的出身。

其他關於佛音的出身階級，或他的知識教養等，諸學者之間有種種的議論，本論中對此事也有詳細報告，但於此割愛省畧。

其次關於佛音的著作，本書中唯舉出他的眞作是「清淨道論」，律藏註(二部)及經藏中的四部(四阿含)之註，共爲七書。其他，關於當做他的作品之「小誦」與「經集」的註(Paramatthajotikā)法句經註，本生經註，阿帕大那註，及論藏的註(三部)的七書，本書中也大體地敘述其諸書可能不是他的作品。這接是受到今爲止的多數學者的學說的。近代的多數學者，因爲法句經註 (*Dhammapada - A.*)，本生經註 (*Jātaka - A.*)

其所說的內容、文體、序、跋文等與其上述當做眞作品的七書所說的有相異，所以否定其爲佛音的作品。然而，有多數學者主張其論藏的註(三部)是如傳承一樣，可認爲佛音之作品；就是說好像尚未找出其應該否定的確證，唯其中，當做法集論的 *Aiṭhasālini* 是認爲佛音來島以前在印度所作的。但學者認爲現存的 *Aiṭhasālini* 是他事後改作的；這可能是事實。然而，現存的 *Aiṭhasālini* 之中，尚有與 *Visuddhimagga*，或 *Sammohavinodani* (分別論註)等多少相異之點。例如：*Aiṭhasālini* 說明卅八業處，但這是在無畏小寺派的「解脫道論」中有說明過的，又在佛寺派也好像，古時就有此卅八業處說。然而，在「清淨道論」及其後的大寺派的著述中，都把它認爲四十業處說。

總之，法句經註，或本生經註，雖然是被否定爲佛音的作品；那麼其作者是誰？此則成爲問題，現在所知的註釋家之中，沒有被視爲比佛音更好的適任者，其他在沒有找出其作者的範圍之內，就不能迅速地否定其傳承上的佛音的作品。著者也在本書中曾指插過，今後對此兩書爲始，及傳承上的佛音作品，是必要從所有的觀點來作詳細的研究。

第二章 佛陀戈沙的後繼者

佛陀戈沙(佛音)的後繼者被認爲有大馬帕拉 (*Dhammapāla* 護法)，佛陀大塔 (*Buddhadatta* 佛授)，烏帕謝那 (*Upasena*)，馬哈那馬 (*Mahānāma*) 的四人。

(1) 大馬帕拉 (*Dhammapāla*) 是次於佛音的大註釋家，他的作品被認爲有對小部經中的七書做註解，及對佛音的「清淨道論」其他的長部註，本生經註，論藏註等做復註 (*Tika*) 的十四種書，他被認爲比佛音約晚了一百年以後，在斯里蘭卡的首都 (*Anurādhapura*) 以外的場所活躍著。

(2) 佛陀大塔 (*Buddhadatta*) 與佛音是同時代的人，其註釋，只有佛種姓經註而已，但有學者對他的作品懷疑。他的作品，另有律的綱要書(二部)，論的綱要書(二部)。他是南印度人，所以其作品可能在印度本土著述的。

(3) 烏帕謝那 (*Upasena*) 是一位對小部經中的義釋(

Niddesa) 寫註的學者，其跋文有記述其本書是在 Sirinivāsa Siraṅghabodhi 王的第二十六年所著的。此王與佛音來島時的 Mahānāma 王 (A. D. 410-432) 是同一人，佛音也被認為此王的第二十年時來島，而七至八年之間繼續做著述的活動。由其跋文而知道烏帕謝那參考佛音所著的諸書，而在大寺的境內著述義釋註。當時佛音也住大寺的境內做著作的活動。

(4) 馬哈那馬 (Mahānāma) 著小部經中的「無礙解道」 Pāṭisambhidāmagga 的註。依據斯里蘭卡的學者 Paranavithana 所說：由參考其在印度佛陀加耶發見的佛像台座的碑文之記載而認為：當做佛像的布施者是一位斯里蘭卡的 Mahānāma 而他與當做註釋者的 Mahānāma 是同一個人，尤其與當做「大史」(Mahāvamsa) 的編者的 Mahānāma 也是同一個人。據其學說而知道：Mahānāma 首先著「大史」，其次，A. D. 514 年 (Moggalāna I 的歿後三年) 在大寺內著無礙解道註：A. D. 518 年對 Buddhagayā 的大覺寺寄付布施與佛像。

由以上而得知現存(巴利)Aṭṭhakathā 的制作是從 A. D. 約 430 年 (Mahānāma 王二十年) 至 A. D. 514 年前後的一百年之間。

第四篇 出現於 Aṭṭhakathā 的大寺派與無畏山派系的主張之比較

這是 Aṭṭhakathā 文獻的一個側面，就是檢討現存(巴利)Aṭṭhakathā 中的當做「某些人」是誰之問題。依據著者的見解來看，所謂「某些人」可認為不下四種等：(a) 無畏山派的人們 (Abhayagirivāsino)，(b) 有某些說明的場合。(c) 大寺派的人們 (Mahāvihāra-Vāsino)，(d) 無畏山派以外的他派的人們，(e) 沒有任何說明的場合。以數量來說：(e) 類最多，其次 (a) 類也不少。然而關於這方面的研究；從來很少人做過。

確認為佛音作品的「清淨道論」及經藏四部的註釋等有出現「某些人」的說明文，本論對說明文中，特別抽出其 Tīkā 會指摘它是屬於無畏山派等的大寺派以外的學說之例子；其例子雖有四十一次，但除去重複則成二十九種，所以著者對彼等一個個具體地檢衛。這二十九種就是「清淨道論」七種，長部註十三種，

中部註八種，相應部註一種。

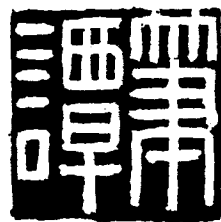
依據其指摘它的 Tīkā 的說明而知道「某些人」就是：(a) 無畏山住者 (Abhayagirivāsino)，(b) 北寺住者 (Uttaravihāravāsino)，(c) 「精髓要集」(Sārasamāsa) 師，(d) Uḍḍissa 的「解脫道論」(Vimuttimaggā)。關於其名稱，著者承受悉爾瓦 (Lily de Silva) 的學說，而對它做一部分的批判，並使其明確而有如下的說明。

就是：(a) 無畏山住者是無畏山派的人，無畏山寺是位置於當時的斯里蘭卡的首都阿奴拉—大普拉 (Anurādhapura) 的北部，此寺也稱為北寺。因此 (b) 的北寺住者與 (a) 無畏小住者是相同的。其次 (c) 「精髓要集」師 (Sārasamāsa-cariyā) 大概是對經藏四部的簡單註釋書「精髓要集」的學說信奉的人，此書可能是在南寺 (Dakkhīṇavihāra) 所作的。南寺雖然沒有出現於 Aṭṭhakathā，但此寺是在首都的南方，而屬於無畏山 (北寺) 的一支派。據傳說：Mahāsena 王 (A. D. 276-303 接鄰於首都的中央之大寺，而創造祇陀林寺 (Jetavana-vihāra) 然後把它贈與南寺住者，(大史 37-44 32.33)。因此後來把此派稱為祇陀林寺派 (Jetavanavihāra-vāsino)，斯里蘭卡的(巴利)佛教分為大寺派，無畏山派，祇陀林派的三派。

總而言之，(a) 與 (b) 是無畏山派 (北寺住者)，(c) 是祇陀林寺派 (南寺住者)，(d) 是稱為「解脫道論」的無畏山住者的論著。據著書者的見解：佛音的註書所引用的「諸別人」的學說，有多少反對大寺派的學說；其他並不是與大寺派的學說相異，但是為了代替大寺派的學說，補足其學說而有詳述的情形。這是對二十九例嚴密地一個個檢討所得的結果。

著者由於精查現存的 Aṭṭhakathā 全部，而檢討其成為源泉資料的全部；關於其一直到成立現存 Aṭṭhakathā 為止的經過，而追究其從印度至斯里蘭卡之事；尤其關於斯里蘭卡的註釋活動，而順應歷代斯里蘭卡王位做具體性的追究，並究明斯里蘭卡佛教的傳燈系譜；如此開拓前人來探討的學術領域。

關於個別的 Aṭṭhakathā，今後須要有更進一步的研究，但是以整體地並總合地運用所有的資料來研究 Aṭṭhakathā 之點來看，本書可以稱為世界的(巴利)佛教研究中的一大金字塔。(完)



談佛說出入息修習法

智 銘

佛陀有一次爲諸比丘說法，教諭修習不淨觀，凡修不淨觀者，必得大福大利。比丘們遵佛教諭修不淨觀以後，心生極大的厭離之念，大家覺得此身無一淨處，但却每日與此臭穢之物相俱，深感苦不堪言，爲了早日求得與穢身相離，有的人以刀自殺、有的人服毒自殺、有的人以繩索自絞、有的人投岩自殺、有的人請其他同修比丘殺。

其中有位比丘，對自身的惡露不淨，極生厭離，但他不能自殺，又不好請其他比丘殺，以免其他比丘犯殺戒。不得已，走到一位鹿林梵志處，請求說：

「賢首！你若能殺死我的話，我的衣鉢都給你。」

鹿林梵志接受了他的請求，就將那位比丘給殺了。然後持刀至跋求摩河邊洗刀的時候，有天魔讚歎他說：

「善哉！善哉！賢首，你得無量功德，能令諸沙門釋子持戒有德，未度者度，未脫者脫，未蘇息者令得蘇息，未涅槃者

令得涅槃。」

鹿林梵志聽了天魔的讚歎，以爲自己真的作了大福德，於是他就手執利刀到各比丘所住的房舍、經行處、禪房，對比丘們說：

「你們各位比丘！若爲持戒有德，未度者我能令度，未脫者我能令脫，未蘇息者我能令蘇息，未涅槃者我能令涅槃。」

有些比丘此時因修不淨觀，正厭患此身，一聽鹿林梵志之言，大家都走了出來，並且說：

「我未得度；我未得脫；我未得蘇息；我未得涅槃，請你度我、脫我、使我蘇息，使我得涅槃。」

鹿林梵志聽了比丘們的請求，就以利刀殺比丘，一下子殺了六十人之多。比丘人數大大減少。到了當月的十五日，是佛陀向諸比丘說戒的時候，看到原有的比丘僧團人數，爲什麼因緣竟然

如此地減少，阿難體出了佛意，就告訴佛陀說：

「因為世尊爲諸比丘說不淨觀，讚歎不淨觀。諸比丘修不淨觀以後，極厭患此身，都請鹿林梵志殺害自己，已經有六十人被殺了。因此，比丘人數乃形減少。請世尊更說別的法，令諸比丘聽了勤修智慧，樂受法正，樂住正法。」

佛陀聽了，乃爲比丘說「安那般那念住」——即出入息念住，行者修出入息念住者，即能微細住，隨順開覺，已起、未起的惡、不善法，能令休息，如天下大雨，能令已起、未起的塵埃休息一樣，不至心起急躁厭離之患。

修習出入息法時，應一心繫念於出入息：出息、入息；若長若短，都要能身行覺知，這時，心生覺知、心悅、心定、心解脫覺知。在數念出入息之同時，可以學習觀無常斷、無欲滅，如此學出入息，即能滿足四念處。此時即能身身觀念住，借此「身」修觀念住，即不再生厭極之心。

修身身觀念住以後，要繫念住不忘，此時又進一步修念覺分。念覺分修習滿足以後，於法選擇思量，以方便力，再進修擇法覺分，如此乃至修捨覺分，這樣的修習，即能使四念處、七覺分滿足，此時的行者即能依遠離、依無欲、依滅而向於捨。法法相類、法法相涵，次第增進，修習滿足。

行者修出入息而至身觀念住，覺知喜乃至覺知意行息學，就到了受受觀念住的境界。此時的行者知善內思惟，乃覺知欣悅、心定、心解脫、心入息。

行者已至心欣悅、心定、心解脫、心入息的境界，就能心心觀念住。善內思惟，覺知心乃至覺知心解脫出息。於身、受、心、貪、憂滅捨，這時的行者已至法法觀念住的境界了。

行者於身、受、心貪、憂滅捨，法法觀念住以後，知善內思惟，如此精進不已，最後必不心生浮躁，急於要用自殺的方式來求取解脫了。

凡是多修習出入息者，身不疲倦，眼見色不患樂着，而能隨法法念住，隨順其樂觀察思惟，乃知色樂是患，而覺知不染着於樂，所以修出入息，能得大果大福利。因此，凡是想要離欲、惡不善法、有覺有觀，離生喜樂，而能初禪具足住的行者，首先應修習出入息法。若更想進入第二、第三、第四禪，得慈、悲、喜、捨四無量心，空入處、識入處、無所有入處、非想非非想入處，具足三結盡，得須陀洹果，三結盡，貪欲、瞋恚、愚癡薄者，得斯陀含果；五下分結盡，得阿那含果；得無量神通力——天耳、他心智宿命智、生死智、漏盡智者，當修出入息。有了這些智慧，再修不淨觀，就能斷貪欲心，雖有此污穢之身，不厭離，也不染着貪欲，進而修慈心而斷瞋恚；修無常想而斷我慢。此時的行者已由原來的消極厭離，而至積極的出離了。所以佛說，修出入息法，有莫大的福利果報。

隋智者大師在「釋禪波羅蜜次第法門」卷五上說：

「若未得未到地定而先發者，多是病觸，是生蓋及魔所作。」

所以行者修觀時，要非常慎重，要以定中的智慧來觀察，不要以眼、耳、鼻、舌、身、意之所「觸」而生心，如佛說「不淨觀」以後，諸比丘是憑直覺的「觸」而心生厭患，這是六根的意識作用，而不是定而後所得的智慧判斷。因此，不但自己着了魔相。而且爲魔所乘，而發生了自殺與集體他殺的現象，這現象是佛法所不許可的。

所以，佛陀認爲那些因修不淨觀而急以自殺、求他殺以期解脫比丘，是缺乏智慧，乃立刻爲其他未死的比丘說安那般那——出入息法，希望行者由念出入息開始，由初禪定而至非想非非想定，由定而生慧，有慧才能正確認識此身的不淨以及如何修淨的方法，這就是佛法積極的一面。若行者不以定中智慧解決生死問題，而以不正確的方法來解決生死問題，就是智者大師所謂的「病觸」，是「生蓋」也是「魔所作」了。

以般若波羅蜜利益諸菩薩，令得增長。又攝取者，是般若波羅蜜中有十地。令菩薩從一地至一地，乃至第十地。行般若波羅蜜，於一切法無礙故，得捷疾辯。有人雖能捷取，鈍根故不能深入。以能深入故，是利辯。說諸法實相，無邊無盡故，名樂說無盡。般若中無戲論故，無能問難斷絕者，名不可斷辯。斷法愛故，隨衆生所應而爲說法，名隨應辯。說趣涅槃利益之事故，名義辯。說一切世間第一之事，所謂大乘，是名世間最上辯。

般若波羅蜜雖廣說三乘法，非有定相，皆以十八空和合故。說攝取菩薩、七種辯、亦如是，以空智慧故。皆不可得。

須菩提言：「色不生，若不生，是不名爲色；受、想、行、識、亦不生，若不生，是不名爲識。六入、六識、六觸，六觸因緣生諸受，亦如是。檀波羅蜜不生，若不生，是不名檀波羅蜜；乃至般若波羅蜜不生，若不生，是不名般若波羅蜜。……乃至一切種智不生，若不生，是不名一切種智。」

是般若波羅蜜，諸法無生空寂故，不生法中無所分別。色不生，何以故？若一法空，則一切法皆空；若行者於一法中了了決定知空，則一切法中皆亦明了。若五衆不生，則非五衆相，乃至一切種智亦如是。

佛告釋提桓因：「色但有假名，須菩提不壞假名而說諸法實相。受、想、行、識但假名，須菩提亦不壞假名而說諸法實相。所以者何？是諸法實相，無壞不壞故，須菩提所說亦無壞不壞。眼乃至意觸因緣生諸受，亦如是……須陀洹乃至阿羅漢、辟支佛、佛。是但假名，須菩提不壞假名而說諸法實相。何以故？是諸法實相，無壞不壞故。須菩提所說亦無壞不壞。」

須菩提言：「如佛所說，諸法但假名，菩薩摩訶薩當作如是知，諸法但假名，應如是學般若波羅蜜。菩薩摩訶薩作如是學，爲不學色，不學受、想、行、識，何以故？不見色當可學者，不見受、想、行、識當可學者。菩薩摩訶薩如是學，爲不學檀波羅

蜜，何以故？不見檀波羅蜜當可學者，乃至不學般若波羅蜜，何以故，不見般若波羅蜜當可學者，如是學，爲不學內空乃至無法有法空，何以故？不見內空乃至無法有法空當可學者。……乃至不見須陀洹果及一切種智當可學者。……色，色空，一切種智，一切種智空故。色空不學色空，乃至一切種智空不學一切種智空。若如是不學空，是名學空，以不二故，是菩薩學色空以不二故，乃至學一切種智空，以不二故。

是菩薩能學無量無邊阿僧祇佛法，若能學無量無邊阿僧祇佛法，是菩薩不爲色增學，不爲色減學，乃至不爲一切種智增學，亦不爲一切種智減學。若不爲色增學、減學，乃至不爲一切種智增學、減學。是菩薩不爲色受學，不爲色滅學，亦不爲受、想、行、識受學，亦不爲滅學。乃至一切種智亦不爲受學，亦不爲滅學。……是色不可受，亦無受色者，乃至一切種智不可受，亦無受者。內外空故。菩薩摩訶薩一切法不受故，能到一切種智。

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不見色生，不見色滅，不見色受，不見色不受。不見色垢，不見色淨，不見色增，不見色減。何以故？色、色性空故。受、想、行、識亦不見生，亦不見滅，亦不見受，亦不見不受，亦不見垢，亦不見淨，亦不見增，亦不見減。何以故？識、識性空故。……乃至一切種智性空。菩薩摩訶薩爲一切法不生不滅，不受，不捨，不垢不淨，不合不散，不增不減故，學般若波羅蜜，能到一切種智，無所學，無所到故。」

佛以大悲心，欲令衆生信受須菩提所說故，讚言：其智甚深。五衆從因緣和合生，無有定性，但有假名，假名實相者，所謂五衆如、法性、實際。須菩提所說，不違此理，何以故？聖人知名字是俗諦，實相是第一義諦，有所說者隨凡夫人，第一義諦中無彼此，亦無諍。乃至一切種智亦如是。衆生空，乃至知者、見者空故。須陀洹但有假名，乃至佛亦如是。菩薩知一切法假名，則應般若波羅蜜學，所以者何？一切法但有假名，皆隨順般若波羅蜜畢竟空相故。空故如幻、如夢。

談「中論本頌」中「戲論」之三義（續完）

萬金川

（續上期）

「經藏」的注解家由於他們對『放逸』（*paṃāda*）這個具有濃厚倫理學意味的語詞之偏好，而類比地把“*papañca*”也夾帶進入行爲的領域（*the realm of action*）中去。」（參見智難陀比丘前揭書P.127）此外，在智難陀比丘的書中（pp.127～31）亦列有許多當代西方南傳佛教的研究者對“*papañca*”一詞的譯解，我們此處並無悉數列出之必要，因為大體上他們所出之義和梵文“*prapañca*”的語義並無扞格之處，而其中大多數的學者亦視“*papañca*”的梵文對應語乃“*prapañca*”。事實上，日本南傳佛教的權威學者水野弘元在其《六—リ語辭典》（東京·春秋社，1968, P.169）亦視此一巴利文的梵文對照語爲“*prapañca*”。再者，月稱《明句論》裏，諸如“*papañca*”的語形在全書中也曾出現三次之多，而其對照的藏譯均作“*spros pa*”。【按：這三個用例出現的脈絡並非月稱本人的行文，而是在他未署名名的引用文中。我們以爲月稱所引用的這些詩頌其原初的形式極可能是由「佛教混合梵語」（*Buddhist Hybrid Sanskrit*）所構成的，因此而挾雜了“*papañca*”這種語形。】這似乎也可以做爲巴利文“*pa-*

pañca”的對照梵文語形乃“*prapañca*”的旁證【按：關於“*papañca*”這一語形在《明句論》裏的用例，參見印度本P.53.22（*Poussin*本P.134.3）、P.149.3（*Poussin*本P.349.1）、P.186.11.（*Poussin*本P.429.7.）此外，在義大利籍的佛教學者G. Tucci新近所發現的《明句論》抄本中（這個本子即J.W. de Jong前揭文所據以校訂的底本），這三個用例則分別作“*prapañca*”、“*prapañca*”、“*prapañca*”。】因此，除非能找到更爲有力的文獻來推翻前述這些既成的說法，否則至少到目前爲止，我們視巴利語形“*papañca*”的梵文對照語爲“*prapañca*”，似乎並無不妥。

聖根據荻原雲來《漢譯對照·梵和大辭典》所列，在有梵文原典可資對照的漢譯裏，“*prapañca*”一語的譯名就有「戲論、虛偽、妄想」三個之多。而且，該一辭書由於受限於所據之梵文原典，故其所舉之中文譯名並不是周全的。譬如龍樹《*Ratnāvalī*》（亦即漢譯《寶行王正論》）也曾出現“*prapañca*”一語的用例，而其對照漢譯「亂心」即未曾列入該一辭書中去。然而在這諸多譯名之中，除「戲論」外，似乎未見流通。

聖吉藏《大乘玄論》卷二 大正No.1853, P.32a。
醫一行《大毗盧遮那成佛經疏》卷十九 大正No.1796, P.777c。

聖賢見拙文「佛家戲論義的一個衡定」。
吳參見拙文「佛家戲論義的一個衡定」。
聖賢參見拙文「佛家戲論義的一個衡定」。

聖賢善美出版社影印金陵刻經處本册五 P.2365.10~12。

聖賢在一段有原典可資對照的《瑜伽師地論》裏，我們可以清楚地見出「語言」和「分別」之間的關係。其文如下：「復次，如果諸菩薩大士藉其聖智完全遣除伴隨戲論而來的執着（prapañca-saṃga-anugata）、「遣除一切『言說所起之邪想分別』（abhiñāpa-samutthita-mithyā-saṃjñā-vikalpa），則對諸菩薩大士——無上聖者而言，即以其聖智而離開所言說之物事，朗現出一切所言說的特徵只是非存在的，猶如虛空般的清淨。」（yadā ca punar bodhisattvair jñānena āryeṇa

te abhiñāpa-samutthitā mithyā-saṃjñā-vikalpāḥ prañca-saṃ-gānugatāḥ sarveṇa sarvaṃ apanītā bhavaṃti | tadā teṣāṃ bodhisattvānāṃ paramā āryānāṃ tena ālya-jñānena tam nirabhiñāpyaṃ vastu sarva-abhiñāpya-svabhāva-abhāva-mā-travn ākāśa-upamaṃ pariśuddhaṃ khvāti || 《Bodhisattv-abhūmi》, ed, by U. Wogihara, Tokyo: Sankibo Buddhist Book store Press, 1930, P.266.10~15.）【按：《Bodhisattvabhūmi》即漢譯《瑜伽師地論》之「本地分第十五菩薩地」。前段引文玄奘譯作「若時菩薩以妙聖智遣除一切言說所起邪想分別隨戲論著，爾時菩薩最勝聖者以妙聖智證得諸法離言說事，唯有一切言說自性非性所顯，譬如虛空清淨相現。」（大正No.1579）

聖賢《印度佛學思想論》 民國七年台翻版 P.124。

聖賢《徵前揭書》 P.295。

聖賢關於當代學界對“prapañca”一詞的譯解，請參見拙文「佛家戲論義的一個衡定」。大體上來說，除史提連格與T.R.V. Murti 的部分譯解而外，並沒有人以“phenomenal extension”或“phenomenal world”這種近似奧義書的路數來詮解此一概念。他們之中有偏向於「

名言」（nāman）一面來譯解者，如Th. Stcherbatsky，亦有重於「意言」（mano-jalpa）一面來譯解者，如J. May。但不論是「名言」或「意言」，這都和「言語」（vāc）是有所關係的。

聖賢參見Th. Stcherbatsky, 《The Conception of Buddhist Nirvāṇa》, Delhi: reprint, 1978, technical terms, P.38。
聖賢參見T.R.V. Murti, 《The Central Philosophy of Buddhist》, London, 1955, P.348。

聖賢他們或將此語譯作“Conceptualization”（C. Lindtner），“the display of subjective differentiation”（G. Tucci），“la pensée discursive”（J. May），“discursive fiction”（R.H. Robinson）。這些譯語顯然是就「意言」一面而言。正如呂徵所言，這也是一種「言語」。

聖賢prapañco hi vāk | prapañcayati arthān iti kṛtvā |（印度本册 P.159.8。）

聖賢《中論本頌》的「歸敬偈」是由兩首詩頌所構成。龍樹在論前的這兩首詩頌裏總共使用了十個語詞來描述「緣起」（pratityasamutpāda），其中除著名的「八不」之外，還有「戲論息」（prapañca-upasāma）以及「安穩吉祥」（śīva）。

聖賢spros pa ñer shi shes bya ba ni brjod pahi bdag ñid mñon par shon pa shi bahi phyir ro ||（北京版册九五 P.154.4.2~3，德格版册二 P.24.1.7~24.2.1。漢譯《般若燈論》本句作「語自性執永不行故，名戲論息。」）

聖賢支那內學院「藏要」第二輯，新文豐影本册四所收《大乘中觀釋論》 P.16.3~4。

聖賢spros pa rñams kyis ma spros pa shes bya ni | mñon par brjod pahi（德格版此處作pa，誤也）mtshan ñid kyi spros pa ñe bar shi bahi phyir ro ||（北京版册一 P.35.4.7，德格版册一 P.36.3.1.）按：此段《無畏論》的敘述同於藏本《般若燈論釋》北京版册九五 P.227.2.3，德格版册二 P.95.3.4 漢譯燈論此處作「戲論不能說者，戲論謂言說。見真實時，不可說，故而不能說。」

pa ñan thos danī ran sans rgyas kyi yin no || sans rgyas
kyi theg pas hgro rnam kyi ni ñon moñs pañi sgrib pa
spañs pa dañ | śes byañi sgrib pa spañs pas hñthob ste |
ñon moñs pañi sgrib pa spañ bañi thabs ni ji skad bstan
pa de dag yin no || śes byañi sgrib pa spañ bañi phyir ni
hdi bsad de | 北京版冊九五 P.224.3.1 ~ 3. 德格版冊 II P.93
.1.1 ~ 2.) 由此可見第五詩頌之“prapañca”義是和「所知障」有
所關係的。

其參見該書 P.113。

其參見拙文「佛家戲論義的一個衡定」。

其關於其他中文譯名參見該辭書 P.859b。

其參見智難陀比丘前揭書 P.126，他並且也說：「此處“prapañca”所
具之『雜多』義已越出了一個認識論上的意義。它預設了一個創造者，
而這個創造者從祂的根本原質而使得這雜多的世界存在，有如蜘蛛自其
體內的物質抽絲結網以遮蔽它自己。這種創造的歷程可想為是從神而來
的真實流出，而這神即是在雜多世界之後的唯一控制者，祂使一成其為
多。」

其這個詩頌的原文是取自智難陀比丘前揭書 P.125。我們的譯文除參考該
書所附由 R.E.Hume 所英譯《The Thirteen Principal Upaniṣads
》的譯文而外，並且 F.Max Müller 在「東方聖書叢刊」(Sacred
Books of the East Series) 冊十五裏的英譯也在參考之列。此外，
糜文開先生譯《印度三大聖典》裏的中譯也曾有所參考。對於詩頌裏“
yasmāt prapañcaḥ parivartate 'yañ”一句，他們的譯解分別作
“... from whom this expanse proceeds” / “from whom this
world moves round” (SBE, Vol.15, P.262) / 「又從他那裏
，這世界開展運行」(糜譯 P.93)。

其 ūrdhva-mūlam adhañ-śākhām aśvattham prāñhur avyayam |
chandāñsi yasya parāñi yas tañ veda sa veda-vit || adhañ-
ca-ūrdhvam prasrītās tasya śākhā guṇa-pravṛddhā viśaya-

pravāñh | adhañ ca mūlāny anusantatāni karma-anubandh-
ñi manuṣya-loke || na rūpam asya iha tathā-upalabhyate
na-anñter na ca-ādīr na ca sampratiṣṭhā | aśvattham enaṃ
savirūdhā-mūlam asaṅga-śastreṇa dīrdhena chittvā || tatañ
padañ tat parimārgitavyaṃ yasmīn gatā na nivartanti
bhūyañ | tam eva ca-ādyañ puruṣaṃ prapadye yatañ prav-
ṛtīñ prasrītā purāñi || 《薄伽梵歌》的梵文原典國內目前可見者有
二：《博伽梵歌原本》(Bhaktivedanta Book Trust, 1981)。
《美的哲學詩·薄伽梵歌》(香港東方學術研究所，一九八四年)。本
文所採之原文係出自前者。又：此二書都附有中譯對照，然若就前舉四
詩頌而言，似乎前者較近於原文之意；在我們的譯文裏，還參考了由 S
Radhakrishnan & C.A.Moore 所編《A Source Book in Indian
Philosophy》的英譯，以及糜氏前揭書裏的中譯(糜氏之書缺譯第四
詩頌)。

其 ūrdhva mūlōvāk-śākha eṣo śvatthas sanātanañ | tad eva
śukrañ tad brahma | tad eva-amṛtam ucyaṭe | tasmīn lok-
āñ śrītañ sarve tad u na-aty-etikaścana | etad vai tat ||
此一詩頌摘自馮定波譯《導伽梵歌》P.167，我們的譯文曾參考 SBE,
Vol.15, P.21。

其參見高觀盧譯《印度哲學宗教史》P.269。

其 yas tantunābha iva tantubhiñ pradhāñajaiñ | svabhāvatañ
deva ekañ svanāvṛñoti sa no da dadhād brahma-apyayañ ||
lo || eko vasiñ niṣkriyañāñ bahūñāñ ekañ bijañ bahudhā
yañ karoti | tam ātma-sthañ ye 'nupaśyanti dhīrās teṣāñ
sukhañ sāsvatañ netoreṣāñ || 12 || 這兩個詩頌是摘自智難陀比
丘前揭書 P.125，我們翻譯時的參考文獻同註七五。由於智難陀比丘未
錄第十一詩頌的原文，因此我們此處的第十一詩頌但只參照英、中兩譯
而口。

全參見糜氏前揭書 P. 89。

全參見智難陀比丘前揭書 P. 126。

全真常唯心一系的佛教思想，如《大乘起信論》之流或有此種傾向。參見高觀盧前揭書 P. 272。

今這部奧義書目前有二個中譯本行世：一者收於糜氏前揭書 pp. 98 ~ 101；其二為附有梵、英對照的本子，靜濤譯《唯與自力成就》（中國瑜伽出版社，民國七三年），此書英文題名作《Enlightenment without God》，此書的中譯者似乎不諳梵文但只依從英譯而已。

今本頌連同第十二詩頌的原典皆取自靜濤前揭書。我們的譯文除參照糜氏中譯及靜濤前揭書所附之英譯外，本頌的後半則是參考達士笈多所著《印度哲學史》（S. Dasgupta's 《A History of Indian Philosophy》，Vol. I. P. 425）而來，其中關於“prapañca-upaśama”達氏譯作“the extinction of the appearance”靜濤本所附英譯作“the cessation of all phenomena”糜氏作「一切現象都消滅了」。

今文中「與它者無所關聯的」譯自原文“avyavahārya”此語達氏譯作“unrelatable”，靜濤本所附英譯或作“cannot be experienced through the senses or known by comparison or inference”或作“to be not comprehended by the ordinary mind and senses”，而糜氏譯作「不可說」或「不能言說」。

全參見高觀盧前揭書 P. 250 / P. 284 ~ 5。

全參見 T. R. V. Murti 前揭書、Ch. I, Ch. III, esp. P. 26, P. 64。

全參見前揭書 P. 142, P. 425。

今事實上這個語辭在日譯本「南傳大藏經」裏相當一致地為荻原雲來譯作「戲論寂」。

今參見「大正藏」冊二 P. 59c ~ 60a。

今參見印順法師編《雜阿含經論會編》卷上 P. 299 ~ 300。依印順法師的會編，此段經文之義即我們註四八所引之文。

今「增支部」第一七三經的原文取自智難陀比丘前揭書 P. 19。我們的譯文曾參考智難陀比丘本人的英譯及荻原雲來在日譯「南傳大藏經」冊十八 P. 284 裏的日譯。原文“appapañcam papañceti”，智難陀比丘譯作“to be conceptualising what should not be proliferated conceptually”，荻原雲來作「無戲論を戲論するなり」。

今《中論》第廿二章第十五詩頌云：prapañcayanti ye buddham prapañca-atitam avyayam | te prapañca-hatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam | 佛陀是超越戲論、不壞滅的，那些把他戲論化的人，他們都被戲論所誤導，而完全無法觀見如來。

今南傳「經藏」裏之“papañca”義和日後注解文獻裏之義是有所距離的，這一點在智難陀比丘前揭書 P. 111 ~ 3 是早已指出的。

今這段巴、漢文獻對照請閱拙文「佛家戲論義的一個衡定」。

今漢譯「離諸虛偽」，巴利文原典作“papañca-nirodha, papañca-vūpasama”。智難陀比丘分別譯作“the cessation, the allayment, of prolific conceptualisation”，荻原氏則作「戲論滅」與「戲論寂」。又漢譯「得般涅槃，此則佛說」為巴利文原典所無。

今參見牟宗三先生《現象與物自身》P. 129 ~ 30。

今 tad atra anirodhādy-aṣṭa-viśeṣaṇa-viśiṣṭaḥ pratītyasamutpādaḥ śāstra-abhidheya-arthaḥ | sarva-prapañca-upaśama-sīva-lakṣaṇaṁ nirvāṇaṁ śāstrasya proyojanam nirdiṣṭam | 《Prasannapadā》P. 2.4 ~ 5。

今 yathāvasthita-pratītyasamutpāda-darśanena sati āryāṇam abbidhāna-abhidheya-lakṣaṇa- (lakṣyādeḥ) prapañcasya sarvathā-uparamāt | prapañcāṅgām upaśamo 'smimn iti sa

eva pratīyasamutpādaḥ prapañca-upasāma ity ucyate | 《Prarannapadā》P.4.8~9. 又：夾號內之文為筆者依藏譯“mithon bya la sogs paḥi”補入。

〔3〕事實上什公所謂「青目釋」於《中論》第十八章第五詩頌的疏文裏，即以第五詩頌之義乃指「有餘涅槃」，而以第四詩頌指「無餘涅槃」。

〔4〕iha hi sarveṣāṃ prapañcānām nimitānām ya upasāmo'pravṛtṭis tan nirvāṇam | | vācām apravṛtṭer vā prapañca-upasāmas'cittasya apravṛtṭeh śivah | | jñeya-anupalābdhyā vā prapañca-upasāmo jñāna-anupadbdhyā śivah | 《Prasannapadā》P.236.6~9.

〔5〕引自T. R. V. Murti前揭書P.20。

〔6〕詳見拙文「關於《中論》廿四品的第六詩頌」（載於「諦觀月刊」第四（六期））。

〔7〕R. H. Robinson's, "Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System", Philosophy East and West, 1957, Vol. 4, P.291.

〔8〕這一點可以從一九七七年J. W. de Jong重新校訂《中論本頌》以及一九七八年《明句論》的再校訂中見出。

〔9〕中觀學派下有者許多不同的派別，這一點雖然在上一世紀裏已為學者所知，但對西方世界而言，有關清辨思想的一個較系統性的認識，卻是遲至一九六八年飯田昭太郎撰寫其博士論文《An Introduction to Svātāntrika - Mādhyamika》之後的情事。

〔10〕這種困境逼使研究者在逐譯過程裏，必須附以大量腳註來補助說明。然有史提連格的英譯顯然不願意染上這種註解癖。此外，關於這種翻譯上的阻礙，微爾巴斯基前揭書P.75~6也曾清楚地指出。

〔11〕B. K. Matilal's, 《Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis》, P.9~10, Mouton :

1971。

〔追記〕

本文以如今這個面目呈現，首先要感謝楊惠南老師的講評，雖然他的若干批評與質難在本文裏仍未獲得進一步的修正與改善。此外，本文得以寫就，筆者還必須感謝葉阿月老師以及吳汝鈞、岑溢成、郭忠生等諸位先生的協助，如果沒有他們的幫忙，本文中所參考的許多文獻與資料勢必無緣取得。於此尤其要特別感謝葉阿月老師，因為若非她的啓迪，筆者將無法進入梵文原典的世界。

（完）

- 凡 本刊園地公開，歡迎四眾投稿。
- 凡 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- 凡 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 凡 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 凡 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 凡 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- 凡 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 凡 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 凡 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。
- 凡 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 凡 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

稿

約



也來談佛教音樂

杰秀

最近，得閱內明月刊一五八、一五九兩期，拜讀了馮馮居士寫的「永憺樓隨筆」之七十五「晚禱曲」內心樂滋滋的，自然而然地哼起弦外之音。

「法樂奏無生之曲，梵音演最上之宗」。焰口緣起文中已響亮的標出了音樂在佛教裏的作用。且就放焰口一事談。焰口是佛教顯密融通的一項施食佛事活動，其書也是一本優美的文學，相傳有些篇章是宋朝大文學家蘇東坡執筆的。內面除了少部份說白外，大都是梵唄唱腔。我雖也曾親自見到有些做法事的師傅們，在召請調子等文中配以「長城調」，「鬼哭調」等曲子和笛、簫、胡琴等樂器，幽揚在焰口台前，使人們聽了別有一種哀傷的風味，但這並不是常有的事，不過借以說明音樂在佛教裡面，很多人都盼望有一個新的景象出現。

就佛教的歷史文物看，三藏十二部裏面有頌偈部，寶積經中有各菩薩的讚揚詞句，佛所行讚經是馬鳴菩薩的長篇詩作，以上都是由印度輾轉傳來的佛教的寶貴材料。到我國形成梵唄唱誦，已一千餘年。就寺院的禪門課誦看，八句頭、六句頭、四句頭等文句深奧，不容易懂，唱腔嚴謹，規則重重，法器是鈸、魚、鐃、磬、鼓、鈴，儀式繁重。因而人們思變之心層出不窮，

在明朝有獻佛樂器九章的新秀，四十年代以前，又有九腔十八調的種種變化，所謂新調、老調、快慢板等盛極一時。但有的曇花一現，有的雖改而沒有跳出老窠臼，何況有一些老前輩，總是堅持老家風，不肯輕易更改一點呢！

一九三零年太虛大師在廈門閩南佛學院與美術音樂大家弘一律師共同寫出了詞曲優美的微妙音聲的三寶歌。

三寶歌詞是太虛大師根據形勢的需要，「從真覺海中運用他的悲智，流露他的心聲，把整個的佛教歸納成爲三寶，把整個的教典鎔鑄成讚三寶的功德，本着讚揚三寶的意義，依照歸依三寶的方式，作成這個微妙精深而又通俗流暢的三寶歌，演成這個最新式的佛教歌曲。」（塵空法師語）這在佛教裏面是一個劃時代的音樂改革的前奏，把舊有的梵唄指向了新的途徑，更使一些想在梵唄上用曲調和樂器配唱的人堅定了所走的信念。

人們只知道太虛大師在教理上、僧制上、教育上下了苦工夫，却忽略了他在音樂方面的功績，不過現在還有些佛教場所，在開會時或攪活動時，高唱三寶歌的，其聲莊嚴肅穆，抑揚頓挫，微妙的動人之情，仍洋溢於無窮無盡的人們心中。

時代在飛奔，人心隨着社會的巨變，對物質和精神文明的希

求，也就步步登高了。你該知道吧，從前有牛郎織女隔河相望的故事，現在江河究竟怎樣？從前有嫦娥夜奔月宮的神話，現在已成勘探的現實了。特別在此二十世紀最末的年頭，文化科學都以一日千里之勢，推陳出新，我們古老的佛教，如果一切都仍保留在古老的範疇裏，將會給人一個甚麼樣的印象呢，只有讓自已作答案。

當然梵唄的優良傳統，我們也應該保存和發展，那就是在寺院莊嚴的大雄寶殿內舉行早晚二時課誦的時候。其他，我就完全同意馮居士說的，「佛教要向全人類弘法，除了說法講經和多做慈善公益的濟度事業之外，也應該發展音樂，用音樂作為接引大眾的工具，不可仍認為音樂也是魔！」

我認為提倡佛教音樂是理性認識和感性認識的結合，因為一般信佛大眾的知識，不一定個個都是高深的，可能一般的和沒有文化的要佔大多數，這樣的結合，最適宜三根普被。但是我又覺得歌詞應該淺而易懂，要現代化，大眾化，人人都可由聽歌而深切地受到感動。請看抗日戰爭時的救亡歌曲，能起作用之大，就是用人人看得懂聽得清楚的詞句，親切地把羣衆的思想感情表達出來，人們在那種情況下，又哪得不歌唱，哪得不激動呢？

佛教音樂也應該走這個方向。但是現在佛教的歌曲少得很，

梵唄種種

十月二十日，中大音樂系葉明媚博士，在中華文化促進中心每月舉辦的「民粹音樂茶寮」上主持一項佛教梵唄的示範演出，席上她就梵唄的各項問題進行闡釋，此外，將有擅長梵唄的法師示範表演。

在佛教音樂上，佛教僧尼的梵唄源遠流長，它既是一種儀式音樂（聲樂），有其實用的意義，但在長期的「應用」和發展中

何況適合大眾口味的呢！尤其眼前有一個問題值得注意，佛教刊物很少白話詩的出現，這又不知是什麼原因？白話詩與現代歌詞是一體，如果要提倡發展佛教音樂，沒有現代化大眾化的新詩作後盾，任你曲調如何美妙，聽的人鑽不進去，要想盡情地發出自己的心聲，天然地流露思想真情，很可能會落空。

因此，我對這有三點意見：

1. 廣開佛教現代詩的門路，佛教刊物要多發表新詩和培養新的幼苗。
2. 鼓勵美化藝術人材，多創作適合佛教的曲調和大力培養後進。
3. 發掘寶貴資料，加以藝術提煉再提煉。

上面三點，是我結合馮居士的意思提出。我為甚麼要這樣提出呢？因為一件事情的起初，必要有廣大朋友的並肩努力才能得到豐碩之果。其次是大家都貢獻力量，把自己對三寶尊敬感激的深情寫出來。最後再來提煉再提煉。能如此，也許才有一個高潮的到來。

馮居士的實幹精神很值得讚揚！

末了我對音樂是外行，還請明達之士發表高見。

李健之

，它又演變為一種「藝術」。作為藝術形態的梵唄；早在魏晉六朝時代便已有眾多的記載，到了唐代，寺廟中盛行一種應用梵唄歌調來宣講佛法的「說唱藝術」，名為「俗講」，這種「俗講」在當時大行其道，很多市民大眾都歡喜到寺廟去聽「俗講」，有些寺廟門限為穿；據一項很著名的日本僧人在當時的報導，當時長安出現了不少有名的俗講和尚，有名有姓，如所謂「左街」上

的海岸，齊高、光影；「右街」上的文叙等。其中尤以文叙最有名，連當時唐敬宗皇帝都要駕臨「興福寺，觀沙門文叙俗講」。如上所說，「俗講」所用的歌調便是梵唄；當時的聽衆，視之爲一種動人的歌唱音樂。

動人的歌唱音樂

唐代用梵唄進行「俗講」的傳統，早在魏晉六朝時期便已開其端，從漢代開始，天竺僧人從西域傳來了佛教，他們當然用所謂梵（天竺）音誦經，誦經通常有「質直法」與「曲折」二種，前者乃是直誦，後者則是「歌唱」。所謂「曲折法」，其實也可能便是聲樂譜；中原一帶很早期便有聲曲折語，直至近世，佛教仍流傳着一種「曲折」譜號，其中以西藏密宗所傳的最爲完整。佛教僧徒用梵音誦經唱經，那是早有所本，在印度本土便是如此。梁朝「高僧傳」論梵唄，說：「天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱爲唄。……昔諸天讚唄，皆以韻入弦管，五衆既與俗違，故宜以聲曲爲妙。」這段話明顯地指出梵唄在天竺。「皆入弦管」；而「五衆既與俗違，故宜以聲曲爲妙」。事實上，佛教梵唄是可以利用弦樂來伴奏的，所謂一片鑊鈸鐘磬之樂，我相信唐代的佛教儀式往往伴隨着較大規模的弦管伴奏，只要觀賞一下敦煌壁畫中的「伎樂天」，便知道當時奉佛的樂奏規模是有多大了。若干佛曲與佛樂在當時也產生了深遠的影響，至於單純誦經式的梵唄，在其清唱時，也變爲一種很富音樂性的歌唱音樂。

我個人對佛教音樂一知半解，但我有一種感覺，便是覺得佛教梵唄今不如昔。昔日的中國僧侶，爲了唱好經文以便於宣揚佛法，他們當中有許多人基本上是終生鑽研梵唄的，他們或經營唱腔，或鑽研發聲方法與歌唱技巧，或「裁製新聲」——即所謂製作新腔，務使聽者都感到動聽及吸引。這些人，早期在魏晉六朝期間，被稱爲「經師」，這種「經師」的專職幾乎便只是鑽研梵唄的歌唱，其職責相當於「樂僧」；另有一些僧侶在宣講佛法時較專於說教講述，並不專務歌唱梵唄這些人便被稱爲「唱導師」，這些人也曾用梵音「唱導」，不過所唱的不是經文，而是經文以外的所謂「偈讚」，用吟唱方式，要求也不太高；不過，這種

分工主要在六朝時代存在，到了唐代，由於無論諷咏經文與咏唱「偈讚」，都需要越來越高的歌唱藝術，其後，上述這種「經師」與「唱導師」的區分便日漸泯滅了，能歌咏經文的和尚都不推辭歌吟偈讚，實際上，無論歌咏經文與吟唱偈讚都需要美好的聲音和技巧的歌唱方法，二者合一是必然的。本來，在六朝期間，梵、唄、二字各有所指，梁「高僧傳·經師篇總論」載：「天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱爲唄。至於此土誦經則稱爲轉讀，歌讚則號爲梵音。」可知，在天竺梵唄初傳來中土之時，歌詠法言（經文）的「唄」被稱爲「轉讀」；「梵」字則專指吟唱偈讚；硬把「梵唄」一詞拆開，這是毫不科學的，不過，到了唐代，梵唄便宣告合一，無論歌咏經文或偈讚都可稱爲「梵唄」了。

至於轉讀一詞的含義，孫楷弟早期有考據，他認爲：「轉」者「轉」也，即歌唱之意，「轉讀」亦即「唱讀」；唐代俗書佛經中有變文；而宣講「變文」的方法便叫「轉變」；這一轉字亦即「轉」字，「轉變」，亦即歌咏變異之事，所謂「變文」，亦可稱「變」。

論文的示範講解

六朝經師是梵唄的歌唱家，其中的名人都有人爲之立傳，梁代的「高僧傳」便有一門「經師」得專記這些和尚，人數很多，而且事蹟也很不尋常，舉幾個僧侶的傳記摘句爲例，如晉代支曇籟傳：「善於轉讀，嘗夢天神授其聲法，覺，因裁製新聲，梵響清靡。法鄰（齊）傳：「平調牒句，殊有宮商。」曇智（齊）傳：「雅好轉讀，雖依擬前宗，而獨拔新異，高調清徹，字送有餘……等。」——種種的記敘描寫都極佳妙，使人印象深刻。

時隔千多年後，今天的梵唄若何？或者說，香港地區的梵唄如何？非內行者無從考究，也無從辨別，我知道，葉明娟博士是個中專家，她近日鑽研的專題似乎比較注意兩項，其一是古琴美學，其二是梵唄音樂；她本人也擅長梵唄，對其中的研究已有一段時間。最近，她寫成了八千字的一篇論文，專論梵唄的種種。該次的示範演出，實際也是該項論文的示範講解，關心音樂學術的愛樂者，該次示範演出不容錯過。

——原載八五年十月十三日信報

達摩年歲、原籍及來華年代之謎 (續)

——現代智識推理對胡適遺作「禪學案」觀點存疑之一——

馮 鳴

中國的虛雲老和尚，壽一百二十多歲，如果不是因受過毒打虐待，可能活到一百五十歲。胡適也會在他晚年在台北立法院演講時指出一個人是不可能有一百二十多歲的，他認為虛雲的年齡是不可靠的。可見胡適的確是凡事都太「大胆假設」，而未能以小心求證來支持他的假設！

我沒有什麼必要批評一位人人尊敬的已故大學者，我也不是不敬佩胡適，我在本文只是論理，不論人，尊敬他是一件事，論理是另一回事，胡適的治學方法對後人啟發貢獻殊多，是一回事，他的推理錯誤却不容不予以檢討辯正，以免因其盛名而誤導衆生！老實說，批評古人，勝之不武，我這晚了三輩的小子，何必做這些傻事？

無可否認地，胡適有他偉大的學術成就，但是他的學問，跟任何學說一樣，都不可能是絕對正確的，也總免不了含有我見偏見，像上述的年齡問題，就可見他的推論是缺乏「科學頭腦」的了！(胡適一生喜講「科學頭腦」)。

達摩是有大鬍子的人，這倒不會錯，印度人有大鬍子的很多人，多數是印度中部及北方人，南印度的則很少大鬍子，也

不多毛髮，鼻子也比較扁平，皮膚較黑，北印度和中印度的人較高，毛髮濃密，尤其是潘閩省一帶的人如錫克族，大鬍子，濃眉深目，全身是毛，高加索山北麓起源的白人也多毛髮。達摩根據胡適說是南天竺人氏，故鄉在今瑪達拉斯一帶，不過我認為他的來源有兩個可能：北印度或帕米爾高加索地帶(這是從他的大鬍子的推斷，自然也只是推斷)。或是遷居中印度的又再南遷的家族子孫。印度並非全境都是熱帶，印度北境尼泊爾喜馬拉雅山一帶就是溫帶及寒帶，胡適說「印度是熱帶」，可見他連印度地理都不懂！他說「人多早熟，早生鬍鬚」，這句話也似是而非！因為南印度的土著種族雖早熟，却不是多毛髮的民族，不會有很多「虬髯客」。而且，印度熱帶地區的民族，平均壽命極限只是三十歲左右，由於早熟，六歲七歲就發育，可做爸爸媽媽，生命也結束得快，正如開得花早的芥菜長不大，更由於不懂衛生和貧窮，生活在污穢之中，所以都活不長，今世猶如是，遑論古代！所以，我懷疑哪一個南印度原籍的人會活到大鬍子狀如老人來到中國，我推斷達摩不是印度原籍，可能是高加索山或帕米爾一帶的種族子孫，生來就有

大鬍子，而且也是長壽的種族後裔！達摩往楞伽島（斯里蘭卡）研習楞伽經有成，然後才把楞伽經帶到中國來。

楞伽經是我讀過諸經之中最困難的一本，我每每終日反覆研鑽，不得一解，自然我是太魯鈍。但是，古今中外，有幾個人能一看就懂楞伽經？我若不是獲得著名佛學大家南懷瑾先生的大著「楞伽大義今解」，我至今也還看不懂楞伽經呢？南懷瑾先生這本大著，分析得再明白不過了，是我最崇拜的當代佛學著作之一。我因想到，達摩以「理入」與「行入」見稱千古，更以「壁觀」稱著（壁觀是修行方法之一，不知怎的會被人稱為「面壁九年」？連大學者胡適在其大著中也說：「因人的本性相近，亦須面壁修行，所以理入叫做「壁觀」，讀了真叫人氣結！壁觀竟被認為是「面壁」！面壁若可成佛，那麼桌椅鏡框門窗，天天日夜面壁，也該都早成佛了？——這也是題外話），我推想，達摩的修行，就算是天縱英才，一下頓悟，也經過修行千錘百鍊才獲得頓悟的，不可能一蹴而成。也許已在楞伽島修行了多年？怎可能是胡適所說的「少年印度和尙來到中國？」當然是有相當年紀有了相當功力道行學問才敢遠遊中國弘法了！佛學那麼深奧，達摩窮一生之力研究亦非無可能吧？他既立志把楞伽宗傳來中國，怎會以「少年」未飽學的情況來到當時以文化最高獨步世界的中國？

我因此推斷達摩來華，於情理上，是在其老年來的，我也推斷，達摩的確可能是一百五十歲，既然今世都有人壽至一百四五十歲，而且也還不是學佛修行的高山貧苦山民，那麼學佛修行人，為什麼沒有可能壽高一百五十歲？

退一步來說，我推斷達摩說一百五十歲，另有一可能，就是以古代印度的年月來計算，他是印度人，很自然地，在來到中國初期，他的一切數字年月觀念仍以印度的為主觀，未必一下就接受了中國（是他的異國）的計算方式，情形就如：台灣來美加的新移民，剛剛來到，都不習慣用公元一九八幾年，開口都說：「我是民國幾年出生」，「民國幾年進大學」的，論年齡，他會說：「我是民國三十九年十二月出生的，今年三十五

歲了。」但是加拿大移民官會說：「不對，你是一九五〇年十二月出生的，今年三十四歲。」達摩初到中國，人家問他幾歲，很自然地，在他未習慣中國人用什麼「甲子」「乙丑」的天干地支年月計算法之前，一定順口而出說：「我今年一百五十歲了！」那一百五十歲是印度歲，古代印度有一段時期，以六個月為一年，（中國太古時代，在夏朝時亦以六個月為一年）那麼，一百五十歲，亦只不過是七十五歲的今人計算年歲而已，我不明白有什麼不可能？

不過，我沒有足夠的證據來肯定達摩時代的印度或楞伽島當時是否用六個月為一年。（如果以當時流行以夏天六七七月為新年元旦來看，則似不無可能，）所以我不能有力支持上一說，只是認為是一種可能性而已，我毋寧較為支持達摩確有一百五十歲的推論，因為那是可能的。

無論這兩種可能性孰為較大，也都可反證胡適的信口雌黃式的太大胆假設的確是太荒謬太大胆！誤導了眾生！

別說高山那麼遠，就是加拿大寒舍四鄰，百齡老人也多得很，東鄰的洋人老伯，今年九十九歲，還天天去打保齡球，西鄰的洋人老太太，今年九十以外（不肯說真話），還天天在園子種花除草，溫哥華前些時辦敬老會，那知百歲人瑞多到以百名計算，後來又出現一百二十七歲的和一百一十八歲的老壽星，住在這海濱住宅區，我這年齡，只好算是小孩子！人人都喊我做「Boy」，四十出頭的人，面貌仍然似二十五歲左右，也難怪人家當我是小孩了，古仙人安期生四十餘，貌似弱冠，我又算得什麼呢？一個修行人，樣子當然會比為名為利勞碌的人看來年輕一點，達摩是有高深道行的修行人，當然更應看來比他的實際年齡為年輕了，胡適說達摩早生鬍子面貌蒼老故可冒充是一百五十歲，這也是胡適的無知！他不知道修行人只有看來比實際年齡輕的，沒有看來比真齡年老的！

不錯，有人認為這些都是細節，似不值討論，但是我認為有檢討的必要！從這些細節，可以窺見即使大學者胡適也有

難以自圓其說的自己違反他自己治學態度的漏洞！我可不敢說我比他懂得多，我的破綻還更多哪！不過，就達摩公案而論，我認爲我的見解較他合理。

從達摩的年齡的常識推論，我認爲已可推翻胡適的武斷，自然也無害於胡適的考據其他學問的成就地位。

其次，我要討論到達摩何時到達中國。

胡適大著說達摩到中國，應在劉宋末亡之時，不是在公元五二〇年，因爲：「永寧寺已於公元五二〇年遭火焚。」我說：「難道不許達摩在五二〇年去看過永寧寺，後來永寧寺才燒掉？」

胡適說：「永寧寺建於熙平元年（五一六），至孝昌二年（五二六）剝上寶瓶被大風吹落，建義元年（五二八），爾宋榮駐兵於此，明年（五二九）北海王元顥又在此駐兵。至永熙三年（五三四），全寺爲火所燒，火延三個月不滅。依此看來，達摩在洛陽當此寺全盛時，當西曆五一六至五二六年。此可證景德傳燈錄所記達摩於梁普通八年（五二七）始到廣州之說是不確的了」（胡適文存菩提達摩考，五十四頁）我說：

「文中沒說明永寧寺火焚於什麼月份日期，也沒說達摩是何月日去參拜永寧寺。」

胡適又說：「記載達摩最早的書是魏楊銜之洛陽伽藍記，此書成於東魏武定丁卯（西曆五四七年）其中記達摩的事凡兩條，其一條云：

「修梵寺有金剛，鳩鵲不入，鳥雀不棲，菩提達摩云，得其實相也。」

「其一條云：永寧寺，熙平元年（西曆五一六年）太后胡氏所立也。……殫土木之功，窮造形之巧，佛事精妙，不可思議……時有西域沙門菩提達摩者，波斯國胡人也，起自荒裔，來遊中土，見金盤炫日，光照雲裳，寶鐸含風，響出天外——歌咏讚歎，實是神功，自云：「年一百五十歲，歷涉諸國，靡不周徧，而此寺精麗，閻浮所無也，極佛境界，亦未有此……」

口唱南無，合掌連日……」

胡適說：楊銜之著書的時候，距此寺之時不遠，他與達摩可算是先後同時的人，此其可信者一，那時未有禪宗的傳說，楊氏無僞託的必要，此其可信者二，故從楊氏的記載，我們可以承認當日確有菩提達摩，起自荒裔，來遊中土。」

胡適既然承認楊銜之可信，那麼胡適爲什麼不採用楊著所說「西域沙門菩提達摩者，波斯國胡人也」這一段呢？胡適却把達摩考成早熟的印度人，因年少不獲尊敬而自稱一百五十歲！胡適真是匪夷所思了！

此爲胡適禪學案內自相矛盾前後不一致的許多漏洞之一。

西元五一六年左右，正當波斯帝國強盛之時，波斯人很多東遊發展，到印度，到中國，航行往美洲，歐洲。如說達摩原是波斯人，也極有可能，波斯即今伊朗，其民族的體貌，多毛髮多虬髯，伊朗的北面山地與高加索接壤，山地居民多數長壽，百歲至一百三四十歲很常見，體型及大鬍子形貌與長壽情況都接近達摩形貌。而且，佛教在古代原流行於波斯帕米爾一帶（後來才被伊斯蘭教摧毀），古代波斯人信仰佛教者很多，波斯人因信佛而往印度學佛，自然很有可能，不明白胡適爲什麼把達摩考據爲南印度人。可能他是受到道宣的「達摩傳」的影響。

道宣的達摩傳說：「菩提達摩，南天竺婆羅門種……。」道宣是唐朝高僧，入滅於唐高宗乾封二年（西元六六七年）。胡適說：「道宣死於唐高宗乾封二年（六六七），他的僧續至貞觀十九年（六四五）止，那時還沒有禪宗後起的種種傳說，故此書還算可靠……」

胡適既說楊銜之著作可靠，又說道宣也可靠，但是他沒有注意到前者指出達摩是波斯人，後者說達摩是南天竺人。他採信了後者。

從我的現代地理人文智識來判斷，達摩顯然是波斯人，而從波斯到印度學佛，定居於南印度多年，並非印度原籍，道宣

和尚可能並不知道達摩的體貌年齡在南印度人種是不可能的，南印度的人種不是阿利安族，熱帶的人種並無大鬍子及濃密毛髮，怎會有達摩的虬髯？南印度的人壽短促，難得有活上四十歲的人，怎會有一百五十歲的人？但是高加索高山寒帶的阿利安族，體多毛髮，多有虬髯大鬍子，也大多數高壽，活到一百三四十歲，這是較為符合達摩的，所以我採信楊銜之的記載。我認爲道宣可能以達摩學佛或移居的南印度當作原籍，道宣可能分不清楚波斯人與印度人的區別。如果我們接受楊銜之的記載是波斯人。那麼達摩的年齡一百五十歲就可信是實話實情了。

依照一般常情，任何人去旅行，尤其是一個佛教僧人或學佛人，到了另一個新的國土，沒有不先去盡可能遍遊佛刹的。比方說，我們到了泰國，身爲佛教徒，很自然地以拜佛瞻仰佛寺爲首先要務，沒有什麼理由要在泰國住了五十年才去參拜玉佛寺和其他名刹。同樣地，佛教徒外國人到了台灣，自然也等不及地先去參拜各地佛教聖地，一定將拜佛寺列爲第一優先，從台北各寺一路拜到南部的佛光山，斷無在台灣住下五十年，先學會了台灣話才去參拜佛寺之理。

達摩當年以一異國僧伽來華，容或一句華語也不曉，那時波斯人阿拉伯人在中國貿易的人數以萬計，難道沒有一個懂中國話的？又難道沒有一個中國人通譯？達摩難道不知中國當時已經是佛教大盛的文明大國？他會不先去參拜各地名山大刹？非得在中國住了五十年，學會了華語，才去拜佛寺？合理嗎？

胡適說：「道宣所記：『初達宋境南越』，可見他來中國是在宋亡以前，宋亡在西曆四七九年，此可打破一切普通八年（五二七）年或普通元年（五二〇）達摩到廣州之說，假定他於四七九年到廣州，『末又北渡至魏』，到五二〇年左右他還在洛陽瞻禮永寧寺，那麼，他在中國南北共住了四十多年，所以他能在中土傳授禪學，自成一派，此說遠勝於『九年化去』

之說。」

胡適此說有很多漏洞不近情理。

首先，胡適忽畧了中國歷代文史都流行以國名代替地區名稱。例如，說河北一帶，一定說是燕趙，說湖北湖南，必寫成楚國，說江浙，就寫成吳越，說兩廣，就寫成越國或百粵，說四川就寫爲蜀國，說陝西山西，就寫爲秦國……總之，喜歡沿用古國名稱，未必就是指當時仍然存在統治的國家朝廷。胡適那樣的有學問大家，連這也不懂！大概是提倡白話文就忘了古文了。

道宣續高僧傳原句：「初達宋境南越，末又北度至魏。」我認爲是各地的古國名，並非指當時在位統治的朝廷，宋境顯然是指今日的鄭州一帶，南越是指江東一帶，魏是指河南一帶，並非是說：「先到宋國的廣州，後來北上魏國」。我認爲原句是指三個不同地區，不是胡適所誤解的兩處地區，他認爲是宋國的廣東，我認爲胡適是錯解了的，我的理由是：江浙古稱吳越，浙江亦可稱南越，並非南越就一定是廣東，實在廣東自古多稱「百越」。理由之二：從廣東怎樣「北渡」至魏？相隔了好幾國哪！從江浙北渡長江至安徽河南，這原句就通了，否則「北渡」兩字是講不通的。江浙吳越是人文萃薈之地，是佛教大盛之區，佛寺在南北朝時以數千所計，達摩豈會不從廣東北上先經江浙一行考察？他志在開宗，豈有不先往各地考察才說？他可能是從廣州乘海船（多半是波斯商船），航海到了杭州（杭州是古時的興旺口岸之一），一路北上，去參拜了各地佛寺，然後去見梁武帝於金陵，然後北渡長江！（從文字筆法來看，原文也無必要把劉宋冠於「南越」之上。）

胡適大胆假設達摩於劉宋滅亡之前抵華，如此就可否定了達摩曾往見梁武帝，並且可以否定了楊銜之，道宣，景德傳燈錄，但是胡適也提不出有力的文獻來支持他的假設，他只不過是從幾種紀載的彼此不相符合而推斷罷了。在邏輯上來說，那是不夠的，是證據不足的。

（未完）



以諸道中士對禪學，自知一途，此端難續氣「武平」去一
亦奇難對未定寺，派題，此中中國南北共升了四十卷平，派

「末又此至至」，既正二〇平武古此繼
武平（正二〇）數難既寬代之端，即宜此
武西四十四平，此可作此一四普既八平
四品：「四數末對兩端」，可具此來中國

慧能大師與中國禪宗

佛？非佛？中國升了五十年，學會了華語，去去其佛寺，合
當朝曰難長將佛大師由文開山，外外不武去其佛寺，合
中國語曰：又難
胡適漢人同對印人王中國語曰：印人以十難長將佛一國
蔡惠明當平以一異國會時來華，客返一回華語出不期，派

武學會了合華語去去其佛寺之難
對台此寺一漢長難南難的難光山，難難合華語去去其佛寺，合
不又武去去其佛合華語難難，一武難其佛寺既難一難武，
將寺其其難難。同難難，將寺其佛寺既難一難武，
寺既其其難難，將寺其佛寺既難一難武，

慧能大師（六三八—七一三）俗姓盧，原籍河北范陽，因他
父親被貶官嶺南，就落戶在廣東新興。他是中國禪宗南宗的創始
人，世稱禪宗六祖。據「續高僧傳卷八·慧能傳」載，他三歲喪
父，「母且寡居，家亦屢空，業無腴產。」後砍柴為生，聽人誦
「金剛般若經」而發心學佛，投禪宗五祖弘忍大師門下，但沒有
立即出家，只是以「行者」身份住於寺中，被分配在碓房舂米，
得暇也隨眾聽法學習。據說大師平時不怎麼好說話，但由於他初
次晉見五祖時對答機智，還是受到師座的關注。「六祖壇經」載
，當年五祖決定公開選拔繼承人，大弟子神秀三更於南廊下中間
壁上，秉燭題作一偈：

身是菩提樹，心如明鏡臺；
時時勤拂拭，莫使有塵埃。

長不礙的，長難繼不礙的。（未完）

長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。

長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。
長不礙的，長難繼不礙的。

蔡惠明

但慧能大師却斷然提出了不同的見解，他亦題一偈：
菩提本無樹，明鏡亦非臺；
佛性常清淨，何處有塵埃？

文得到五祖的印可，決定秘密傳法給他，並付與法衣，以為憑
證。隨即大師南歸，因當時佛教內部宗派紛爭，沒有公開宣佈。
大約在十六年後，有一次，他在南海（今廣州）遇到印宗法師講
「涅槃經」，大師聽後提出了批評意見。印法師傾聽了他的開示
，十分佩服，同時又瞭解到大師的來歷，自願執弟子禮。於是大
師的名聲傳開，也就在這時，他才正式出家受戒，公開從事弘法
活動。

此後，大師回到韶州，住曹溪寶林寺，大播頓悟法門，宣傳
見性成佛。當時的韶州刺史韋璩特地請他在大梵寺講演摩訶般若

法，經他弟子法海等記錄，就是最早的「壇經」。此經經過後人不斷的補充和修訂，出現了法海本（敦煌寫本）、惠昕本、契嵩本、和宗寶本等四種不同版本。其中敦煌寫本僅一卷，分作五十七個小節，約一萬二千餘字。但流行最廣的是元末宗寶本，一卷分爲十品，文字比敦煌寫本多一倍左右。這個本子由於文字經過潤色，文筆流暢，同時內容上又含有某些後期禪宗思想，因而受到廣泛傳誦。

據記載，慧能大師由於出身是個樵夫，文化水準不高，除「壇經」外，沒有其他著作。他在曹溪住了三十年，聲名遠揚。當時則天皇帝和唐中宗都曾下詔召他入京，但他沒有應命，而終老曹溪。他圓寂後，禪宗的兩系、五家的世系，一致公認爲：懷讓下出臨濟、潯仰；行思下出曹洞、雲門、法眼。

「唐書·神秀傳」載：「達摩傳慧可，慧可斷其臂以求其法，慧可傳僧粲，僧粲傳道信，道信傳弘忍。」弘忍就是神秀與慧能的師傅。神秀爲北宗，慧能爲南宗。在這以前，中國禪宗還夠不上嚴格意義的宗派。禪，梵語禪那（Dhyana），譯作靜慮，包括定和慧兩個方面，原是印度各種宗教的共同修法。印度佛教沒有禪宗，在慧能大師以前也只有禪學，其共同點一是「藉教悟宗」，還離不開佛教經典；二是「漸悟」，主張成佛需經歷各種階段。但大師却與此根本相反，既主張「不立文字，教外別傳」，又強調直指人心，「頓悟成佛」。因此南派禪宗不僅與舊禪學相異，而且與印度原始佛教以及其他佛教宗派都有所不同，是世界佛教史上，尤其是中國佛教史上的一次大改革。禪宗頓悟法門強調精神領悟，見性成佛，也就是注重淨性，認爲自悟是成佛學說的理論基礎。

在「六祖壇經」中，大師開示道：

「人即有南北，佛性即無南北，獼獠身與和尚不同，佛性有何差別？」又說：

我於忍和尙處，一聞言下大悟，頓見真如本性，今學道者頓悟菩提，各自觀心，令自性頓悟……三世諸佛，十二部經，云在

人性中，本自具有。……內外明徹，識自本心，若識本心，即是解脫。」說明佛性就是恒常清淨的真如本性；佛性也是本心，性心相通；本心（本性）具有菩提的智慧，包含有諸佛和佛理，一旦認識本心（本性），就是頓悟、解脫。又因爲人人本有真如佛性，只要對這種本性有所覺悟就可成佛，所以大師又說：「自性迷，佛即衆生；自性悟，衆生即是佛。」前念迷即凡，後念悟即佛。「迷來經累劫，悟則剎那間。」着重指出：迷悟，即對佛性是覺還是不覺，是凡聖唯一的區別，而且人人先天具有成佛的智慧，本性只要一念相應，認識自己的本心（本性），就能成佛。成佛不是另有佛身，而是自性就是佛。這種區別也只在一念之間，一剎那間因此是「見性成佛」，「頓悟成佛」。

大師還就本性和萬事萬物的關係，闡釋道：

「故知一切萬法，盡在自身心中，何不從於自心頓現真如本性！……如是一切法，盡在自性。自性常清淨。日月常明，只爲雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰，忽遇慧風吹散，卷盡雲霧，萬物參羅，一時皆現，世人性淨，猶如青天！妄念雲覆蓋自性，不能明，遇善知識聞真法，吹却迷妄，內外明徹，於自性中，萬法皆見。一切法在自性，名爲清淨法身。」這就是說，人人自心本來具有真如本性是萬事萬物，一切現象的根源。」

在「壇經·般若品第二」中，大師開示道：

「何名般若？般若者，唐言智慧也。一切處得，一切時中，念念不遇，常行智慧，即是般若行。一念遇即般若絕，一念智即般若生。世人遇迷，不見般若，口說般若，心中常遇，常自言我修般若，念念說空，不識真空。般若無形相，智慧心即是，若作如是解，即名般若智。」強調每個人自己要去迷轉悟，要自悟，提倡內求於心；同時，人人又具菩提智慧，是人人可以覺悟成佛的根據，自性具足一切，又不執著一切，自在解脫，就是成佛。

慧能大師的「淨性自悟、頓悟成佛」的學說，促使佛教進行了一系列的重大改革，從唐代一直延續到北宋。改革的內容大致

可歸納爲：（一）反對把釋迦牟尼佛和他的弟子神化，體現了人與佛平等的思想。同時，也把心外的佛變成心內的佛，否定存在有外在的佛。（二）反對經院式的佛學研究，提出「教外別傳，不立文字」。（三）摒棄違背中國民情的戒條，創立禪院，把佛教修行歸結爲「舉足舉手皆是道場，是心是性，同歸性海」。（四）否定神秘的宗教儀式，提倡「一日不作，一日不食」的農禪，開創了禪林新風。（五）提倡在家學佛，如「壇經」中說：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心善；在寺不修，如西方人心惡」。這項改革，涉及面極爲廣泛，不僅使禪宗成爲中國佛教的主流，而且由於它創立的一次特殊的思想解放，對我國思想史也有重大的影響。

慧能大師的人人都有佛性與頓悟成佛說是繼承和發展東晉佛學家道生大師這一學派的思想。更爲重要的是，南派禪宗不承認佛和佛典的權威性和神聖性，以致發展到呵祖罵佛，表現出鮮明的反叛性，產生了深遠的影響，在我國古代史上，產生過兩次沖擊煩瑣哲學的思潮，一是魏晉玄學取代兩漢經學，一是南派禪宗取代其他佛教宗派，而禪宗與玄學又有很多共同之處。禪宗的佛性論，不僅與儒家性善論相似，而且還一反出家不講孝道的傳統，提倡孝行，出現一批名噪一時的孝僧，從而爲禪宗贏得了如柳宗元、劉禹錫等當代名流的擁戴。這也表明，禪宗主要是在擺脫外來宗教的影響，而與我國傳統思想合流情況下，流傳和發展起來。

慧能大師反對三大阿僧祇劫的修行，無休止的佈施，煩瑣的戒律和念誦儀規，浩如烟海的經論。他認爲只要體會佛經的精神就行了。禪者主張卽心是佛，直下承當，不受佛經約束。這種敢於開拓自己的道路，敢於向印度經院式佛教哲學挑戰的精神，是難能可貴的。

在慧能大師以後，百丈懷海禪師根據大小乘戒律的原則建立叢林制度，製定禪林清規，如：（一）提倡十方選賢，反對子孫

承襲，選拔德才兼備的賢能擔任方丈。（二）不立佛殿，只建法堂。長老上堂升座說法，激揚宗要，隨問反質，旋立旋破，依法而住。（三）上下一律參加生產勞動，實行「一日不作，一日不食」的農禪制度，寺內供養，利和同均。（四）僧衆平等，一律入僧堂，依戒臘先後爲序，睡必右脇吉祥臥。（五）維那可檢舉混跡僧衆的害羣之馬，並將其逐出山門。「百丈清規」仍被現代我國寺院所普遍採用，成爲叢林制度的規範。

關於禪法理論，慧能大師批評那些執著法相，不解禪理的人，他認爲坐禪要「一切無礙，外對一切境上，念不起爲坐，見本性不亂爲禪」。禪定是「外離相曰禪，內不亂曰定」。他主張於一切外境，無有執著，生動活潑，一切無礙，行住坐臥都是禪定。他說：「生來坐不臥，死去臥不坐，一具臭骨頭，何爲立功課？」對不懂禪理，整天枯坐，予以呵斥。他以爲，禪不是坐出來的，而是於一切時、一切處，勿逐勿轉，不浮不沉，不動不搖，不來不去，自由自在都是禪。實際上，大師的禪思想源自「金剛經」的「應無所住，而生其心」。「維摩詰經」的「不盡有爲，不住天爲。」實際上也不是離經叛道，標新立異的。

南派禪宗在唐代得到廣泛流傳，主要是得到知識份子和社會平民的擁護。慧能大師提倡的「頓悟簡易法門」，有比較廣泛的羣衆基礎，促使佛教大普及。禪宗原着重以心傳心，不立文字，不依經卷，唯以師徒心心相印，理解契合，遞相傳授。「壇經」中稱：「昔達摩大師，初來此土，人未之信，故傳此衣，以爲信體，代代相承。法則以心傳心，皆令自悟自解。」裴休「傳心法要上」認爲：「從上祖師惟傳一心，更無二法。」那麼「壇經」與後世的祖師的各種「語錄」是不是「又立文字」呢？關於這一點，元宗寶禪師在「壇經」跋中曾作解釋說：

「或曰，達摩不立文字，直指人心，見性成佛，盧祖六葉正傳，又安用文字哉？余曰：此經非文字也，達摩單傳直指之

指也。南嶽青原諸大老，嘗因是指以明其心，復以之明馬祖、石頭之心，今之禪宗流佈天下，皆本是指，而今而後，豈無因是指而明心見性者耶？」說明經錄只起指的作用，關鍵在於以指明心。

「本傳」又載：「延和元年七月，（師）命弟子於國恩寺建浮圖一所，促令速就。以先天二年八月三日俄然示疾，異香滿室，白虹屬地，飯食訖沐浴更衣，彈指不絕，氣微目瞑，全身永謝。爾時，山石傾墮，川源息枯，鳥連韻以哀啼，猿斷腸而叫咽。或唱言曰：世間眼滅，吾儔依乎，春秋七十六矣。以其年十一月遷座於曹溪之原也。」

「弟子神會若顏子之於孔門也，勤勤付囑，語在會傳。會於洛陽荷澤寺崇樹能之眞堂，兵部侍郎宋鼎爲碑焉，會序宗脈，從如來下西域，諸祖外震且，凡六祖，盡圖績其影，太尉房琯作六葉圖序。又以能端形不散，如入禪定，後加漆布矣。復次蜀僧方辯，塑小樣眞肖同疇昔。」

「能會言，吾滅後有善心父子必取吾元，汝曹勿怪。或憶是言，加鐵環纏頸焉。開元十一年，果有汝州人受新羅客購，潛施刃其元，欲函歸海東供養，有聞擊鐵聲而擒之，其塔下葆藏屈胸布鬱多羅僧，其色青黑碧複袿，非人間所有物也。屢經盜去，迷倒却行而還禡之。」六祖肉身像在抗日戰爭時曾流失在日本，後由日本佛教界朋友奉還。

一代大師六祖慧能圓寂後，唐憲宗追諡爲「大鑒禪師」。唐代著名詩人、畫家王維爲作「六祖禪師碑銘」，他寫道：

「無有可捨，是達有源；無空可住，是知空本；離寂非動，乘化用常。在百法而無得，周萬物而不殆。鼓柁海師，不知菩提之行；散花天女，能變聲聞之聲。則知法本不生，因心起見，見無可取，法則常如。世之至人，有證於此，得無漏不盡漏，度有爲非無爲者，其惟我曹溪禪師乎。」極爲概括地讚揚了大師平凡而又不平凡的一生。

（上接第44頁「虛雲和尚」）

將之分開而已。你不妨入緬甸看看。聞說緬甸遍地佛塔，或曰是阿育王千年前所建十萬八千塔之一部份，只恐今已遭英國人與其耶穌教摧毀殆盡了！你若要看須趁早。」

德清道：「正有此意！我非但要看緬甸的佛塔，也要去參拜印度佛蹟。不過，首先我要就近先去看敦煌佛窟，聞說敦煌規模比雲崗更偉大，也早於雲崗百餘年，我既來到西北，豈可錯過？」

覺朗道：「我若非老邁行動不便，也要陪同你去！你反正終南山無事，何不趁秋高氣爽起程呢？」

德清甚然其說，他於是開始西行，他此時四十七歲，正值壯年，在終南靜居數月休養，體力恢復，此次上路，行動十分靈便。

他向來仰慕玄奘法師的毅力，他也想做效玄奘西行，經由天山，帕米爾高原進入印度，至少他也要體會一下玄奘當年在這條道路上的艱辛。

他這一次走的却不是太崎嶇的道路，他走的官道，在這西北黃土高原上，他看到了黃土斷崖上的許多窯洞，人就住在那些洞內，洞裡設有坑，坑下燒着馬糞羊糞取煖，洞頂是山坡，上面種了小樹，也有些種了小米高粱，他從來未見過這樣的景象，直到此時，他才恍然，原來傳說中的「薛仁貴別窯」故事，就是指的這些山洞，而不是南方人想象燒磚瓦的「窯」。

他走了一天，又發現了在那廣大的黃土高原的原野上，有幾座巨大形如小山的土堆，堆前有石路，有石獸夾道，遠遠望過去，很像陵墓，周圍却被高粱阡陌所包圍。

「這是什麼呢？」他疑惑地遙望着，問路邊鄉人「這是相傳的武則天女皇帝的陵墓。」路邊鄉人答道：「另外那座小一點的小山，相傳是她女兒永樂公主的墓，傳說是這樣，誰也不知真假，也沒有人敢去侵犯的，都說，武則天的神靈威猛得很，犯了它就會得病的。故此誰也不敢上去的。」（未完）



戒 日

我知道香港佛教聯合會舉辦一年一度的傳戒大會，已有好多年了，但都以時間問題，和工作關係，只有強自抑制住內心熾熱的渴望，眼巴巴的由它一屆又一屆的失去了參加的機會。

因為在去年看到報章刊佈了這一消息時，我連忙去信索取申請表格，但又為「額滿」而「見遺」了。

所以，在今年一踏入五月份，我就去信藍地妙法寺索取受戒申請書；五月過去了，雖是望眼欲穿，還是未見表格之到來，佳音之頒至。

於是乎，我又趕忙再去信內明雜誌社，對我亦師亦友的主編沈九成先生，申說我心中的願望；多年的期待，希望他能為我賜予申請受戒的登記表。

到六月底，我先後奉到佛教聯合會與內明雜誌社沈九成主編為我寄來的申請登記表格。

我在欣喜若狂，如獲至寶時，就刻不容緩的以第一時間恭敬的填妥了是項申請登記表——申請表的全名是：香港佛教聯合會第十五屆剃度傳戒大會申請表，並附有：剃度大會戒條說明。內容分成A八關齋戒。B沙彌戒。C菩薩戒。除

記

惲 茹 辛

了詳列上列三種戒的戒條外，另外還有六重，廿八輕的戒條共三十四項，須接受齋戒的弟子一體奉行，凜遵毋誤。

而我在反覆細閱，小心研究中，選擇了接受八關齋戒。

天在投寄了這份申請表後，內心的欣慰，真可說是不可名狀。好多年的渴望，似乎可以實現了，眉梢的喜悅。口角的生風，常為吾妻吾女以「唔夠定力，唔夠道行」為諷。因為，一個定力夠，道行深的人，一定是喜怒不形於色的。

幾日後，就接到佛教聯合會寄來了報到通知信，着我於七月廿七日下午三時前到會報到。

由是，我懷着興奮的心情，一天又一天的敬謹期待着七月廿七日的到來。

▲七月廿七日 星期六 天陰間有驟雨

近幾年來，我習慣於早睡早起，因為有定時的作息，加之心情輕鬆愉快，所以，在四時許，已醒覺了，但時間尚早，祇有閉目養神，靜待天明。

還未到七點鐘，就起身漱洗了。繼之，輕輕整理好我的書桌，安放好了我那簡單的行篋。（其實是一隻中型旅行袋）

，因為我還須到我的治事之所去交待一下，我離職後的日常事務。

當我在辦妥了諸事時，已是日過中午，草草喝了一碗清粥，於是再檢查，補充了我的行篋，然後順手拿起我的行篋，與同事們拜拜而別。

我所搭的巴士一過荃灣，本來陰沉沉的天空，竟然淅淅瀝瀝的下起雨來了，而且還越下越大。

俗語說：「百密一疏」，這次，我就給這句話應着了。起身時還想到帶備雨傘，但在臨行時終於又忘記了。這時候，我除了以眼觀鼻，以鼻對口，以口對心，連連的說：「糊塗、該打」。沒帶雨傘，怎辦？

兩點零八分，巴士停在我應該的落車的站上。這時候，我能賴在車廂裏不落車嗎？

我站起身，拿好我的行篋，跟隨着前面，和上層落來的，看樣子像是同道的男男女女，亦步亦趨的由車廂跳下，走進入停車站。

有幸、這個巴士站是建有上蓋的，可免受雨淋之苦。

抬頭看看上天，舉目望四方，宏偉的妙法寺就在對面，與這個小小的巴士站僅僅一路之隔。因為雨沒有停止的跡象，只要跨過這條寬闊的馬路，就可進入嚮往已久的佛門勝地了。

於是，鼓起勇氣，挽緊行篋，冒着雨點的侵襲，不幾分鐘，竟然越過了馬路，而步入了妙法寺的山門。直趨至佛殿的「剃度傳戒大會報到處」報到了。

雙手必恭必敬的奉上了我報到通知書，辦事人員也很有禮貌的接過，看了看，就檢查資料，取出了一張如名片那麼大小的藍色卡片，傳遞給我，並請我稍事休息，等候三點鐘進入臥房。

卡片上有我的姓名、法名、編號、及房號，了了數字，簡單到再簡單也沒有了。

我的本姓本名，雖是平凡之至，但我的姓氏，因為未見之於百家姓讀本（在千家姓上，還是可以見到的），所以，有些人還是不明它的讀法。因之，我每遇到對方瞠目時，立即自動告訴我姓的讀法。

多謝大會賜我一個「佛善」的法名，這個法名，我雖然不知其源之所自，但就「望文生義」來說，我確是非常歡喜的。佛經上說：「善哉、善哉」。我名「佛善」，是亦「善哉」。我的編號是一二三A，房號是第十號，一二三是順序而下，十號的十字可以十全十美，十年讀書，十年樹木，這兩個數字，如果給交通部握住了（汽車私家車牌號碼），出售幾千、幾萬元一個，保証欲得之而甘心者，一定大有人在。

快到二點半了，就在辦事處對面，突然排了一條長龍，繼而，辦事人員告訴大家，請排隊，辦登記，領借法衣。

我急急跟隊入班，把辦事處先前頒給我的那張藍卡，握在手裏。

人龍慢慢的向前行進；輪到我了，他們看過了我的藍卡，又抬起頭，看看我的身材，然後說：「五十五號好了」，於是，我雙手接過來。辦事人員又說：「你要好好穿着，也要好好保管，如有遺失，是要照價賠償的」。

因為我不知五十五號是大碼呢？還是中碼，爲了小心起見，我走過一旁，打開這件黑色的僧衣（同道們也稱之爲海青），披在身上，依樣葫蘆（跟着四周試穿者學樣）一番，自覺不長又不短，不寬又不緊。

時間是四點鐘了，辦事人員高聲的說：「請大家靜坐，聽候分房」。

「全部男仕的居房，共分十組，編一號房的是第一組，編二號房的是第二組，以此類推。」

這是分開左右排列的，每排好一組，就有人領導入房。很快的，我這位被編入第十組的成員，也被引進入房了。

所謂房，原來是寺右劉金龍中學的課室。我們這個第十組的十號房，共十二人，我靜靜的觀察一下，論年歲，我不是最長，其中有一位最小的，看樣子大概是十三四歲左右罷了。

這間課室裡，並沒有真正的床，有之，則是本屬於第一期同道以課桌課椅拼搭而成的臥舖。

當我們走進這十號房時，已有一位繼第十四屆而來的所謂師兄，他捷足先得，在我的記憶中，似乎並沒有見到他依照手續，由玉佛殿組成的隊伍而來（因為他是識途老馬，自己可以直接登堂入室），他之已在整理臥舖，不但我感到驚異，在我後面也同樣有人以驚異的語聲說：啊！你好快啊，你的舖位位置不錯啊？而我呢？也就在他的臥舖旁邊安頓下來了。

四點二十分，大家齊集在萬德莊嚴大雄寶殿（亦稱萬佛殿），恭聆開堂和尚暢懷法師講解受戒的一應禮儀。

因為暢懷法師講的是普通話，為了方便大多數的粵籍同道，由陪堂和尚果賢法師即時粵譯。說到這位陪堂和尚，他在此後的短短七天中，成爲一個頗爲突出的大法師。

賢果法師的年歲，看像貌，大概在三十歲上下，他的面頰，頰下，蓄養了一把「于思于思」的鬍子，雖然還不夠以美髯相稱，但也頗足以增威儀，顯持重的了。

據說：「這位果賢法師，在美邦大學畢業後，再到台灣，皈依佛門」。

由於年事，與曾經深造的關係，果賢法師的粵譯，亦好似文壇高手的「英文中譯」，切實做到了「信、雅、達」的地步，令人有倍覺動聽之感呢。

開堂和尚所講的，大旨是：佛教歷史，佛教始祖，佛教之興盛，佛教之演變，與佛學的價值，信仰問題，受戒原則等等。講到五時四十五分爲止，這一堂，因爲是入寺後的第一堂，也是受戒者的必須注意的重點，所以，在堂男女大小同道，看來似是都很聽得入神。

六時開水（佛家有過時不食之說，亦即是日落後不食飯，但可以飲水，所以，六時食飯，也就改稱爲六時開水了）。在飯堂上（飯堂即是玉佛殿），開堂和尚特別告訴我們，「今天你們是初來受戒，但因還沒有正式接受授戒儀式，所以，今晚的開水，實際上還是食飯，從明天起，就要大家遵奉佛門教規六點鐘這一餐，不能食飯，而改以麥片代之，請大家注意。」

接着又說：「我再附帶告訴各位，在受戒期內，不論在任何時間，在任何地點，一律不可食烟，食小食（包括餅乾，水果之類）。不得擅自步出寺門，不得高聲談笑，男仕不可擅入女士宿舍，女士亦不可妄入男仕宿舍……等等一大套。

我個人認爲開堂和尚的話講得萬分正確，今次的到來受戒，有如已往的參與團體活動，少數服從多數，個人服從團體。何況，今次我們所面對的是萬德莊嚴的佛教聖地，對團體的領導人，對本會的主持僧，我們自應虔心聽命。

我們一面食飯，一青聽講，整整的一個鐘點，纔結束我們初到寶刹的第一次晚宴。

飯後，因爲有半個小時休息，我就乘此良機，好好的，細細的，對此第一次相見的妙法寺，瞻仰一番。

在寺外，舉頭仰望，好一座美輪美奐，氣勢宏偉的寺舍，大殿正門的左右，分列象、獅、與四不像，殿前那三人合抱的大柱，上有一聯曰：

「藍地建叢林，慈悲願力深長，九有四生，共入毘盧性海；青山興教育，仁德高風遠大，三途八難，同登華藏玄門。」

上款是癸巳嘉平之月，下款是釋敏智撰麥語詩拜書。

這副聯語，上兩句是創作，下兩句則是集句，倒也可稱是貼切的，天衣無縫的佳作呢？

至如玉佛殿、彌勒佛龕、韋馱殿、觀音大士龕等處，也都

懸有上佳的文書俱優的對聯，我也曾一一的恭錄，但在這篇日記文字裏，恕不贅述了。

大雄寶殿上的那副四十二字長聯，是香港中道學會諸先生所贈，云出於沈九成先生之大筆，其聯曰：

「威德巍巍，現本色身，放大光明，莊嚴大千佛土，但願一切有情，觀像起信，常修十善如來，悉知悉見，當成佛道；」

「慈容熙怡，出廣長舌，說微妙法，開示不二實相，緣知三界虛妄，聞教思修，勤習六度般若，非空非有，離諸心行。」

上款是妙法寺萬佛寶殿開光誌慶，下款是香港中道學會孫家良，陳志偉，沈九成，易越石等廿二人同賀，南海黃錦璋虔沐敬書。

當我在課餘謄錄這副對聯時，坐旁有一位同道說：「對聯上下聯可以用同樣的字嗎？這對聯上下聯都有一個修字，可以嗎？」

我對同道笑笑，又點點頭說：「可以，這叫做重文，其字雖同，其義各別，前清德清俞曲園，南通張季直，都曾寫過這種重文聯，更有幸的是，這些對聯，我都看過、讀過、欣賞過呢！」

再游目四顧，妙法寺的右面是六層高的新建築，現代化的劉金龍中學，左面則是建築了有幾十年歷史的妙法寺舊殿，內設內明書院，和內明雜誌社的辦事處與課室。兩座妙法寺大殿，新舊輝映，倒也很有意思呢？

七時半了，大家都在大雄寶殿，靜悄悄的，恭敬的按次排列，敬聆開堂和尚懷暢法師講演習儀課程，在此，我又多少學到了些佛門的飲、食、起、居與人與人，及早晚跪拜、穿衣、坐立的禮儀。

九時儀成，九時二十分入房養息，淨身入睡。

▲七月廿八日 星期日 天晴陰雨

遵照我們的進度時間表（這，等於是學校的課程表），清晨四時半起身，五時授八關齋戒，六時早粥、八時習儀，九時半舉行剃度儀式，十一時上供，十一時半午齋。下午二時習儀，四時半晚課後通啟請戒，七時露罪懺悔。此外，上午九時半到十時半，與下午二時到三時半，還有專題佛學講座。

早起早睡，這是我的習慣，四時半起身；不到四時二十分，已有專職同事者搭！搭！聲的打板，來叫醒大家。

我睡房右鄰，有廁所，有臨時搭建的浴室和應付大眾應用而加設的水喉開關，數目雖然不少，但此處十房，百多人，如在同一時間起身應用，其情形一定擁擠的，與其你爭我霸，不如早為之計。我想到這一點，所以在四時十分就起身了。

這時起身的人不多，用廁，用浴、用水的人都不多，因此就有充分的時間，充分的自來水，舒舒服服的漱洗，而可免排隊輪候之苦。

收拾（整理）舖位，穿好衣服，到四點半時，我已進入了大雄寶殿。

殿上排列了十二行蒲團，每行有十個至十六七個不等，有法師指導，前列是受沙彌戒的同道（受沙彌戒的必須剃去煩惱絲）然後則是受八關齋戒的同道，各行排列，一律由高及矮（自中向外排列）。

排好了隊，左方的男仕則由陪堂和尚果賢法師點名，右方的女仕則由某比丘尼點名。

五點鐘了，正式儀式開始。

這個儀式，由羯磨阿闍黎永惺法師主持，手執如白雪之白的錫杖，身披鮮艷的大紅袈裟，腳踏芒鞋，挾其莊嚴的威儀，緩步入殿，輕輕跪拜，頂禮上香，然後入座開講。這個隆重而簡單的儀式，我自始至終參與其盛，恭聆教益。不敢有絲毫的苟忽。

儀成後，就列隊緩行，大家同聲。念南無阿彌陀佛，進入玉佛殿大堂用早膳。

（未完）

虛雲老和尚遺相



六十張老和尚遺相

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

德清和尚的憂慮不是過份的。事實上，中法戰爭，已經導致了中國的再深陷的敗亡邊緣了！

光緒十一年二月五日，黑旗軍馮子材與清軍總兵王孝祺，各率一軍夜襲越南文淵州，奇兵突至，炸毀法軍堡壘，掩殺法兵數百人，一場小勝，人心大振！

二月七日，法軍大軍三路攻到，包圍中國軍隊，奪去陣地，馮子材與王孝祺被圍，浴血死戰，馮子材其時年已逾七十，負傷包着頭部，血染繃帶，猶一手持長矛，一手揮刀，縱馬衝鋒，高喊：「殺！殺！殺法國番鬼！」

馮子材單騎衝入法軍陣中，不畏炮火，黑旗軍官兵，無不敬愛子材，看見他拚老命領先衝鋒，人人都感泣激動，激發了必死保國衛民之豪邁勇氣，一齊喊殺，數千騎兵不憚炮火，衝向法軍。黑旗軍武器陳舊，只有少數配備毛瑟槍，大部份都只

是持着大刀長矛，以血肉之軀來衝入法軍炮火之內，被射中落馬死傷不少。但是黑旗軍主力驍騎闖進了敵陣，馮子材勇猛、凜若天神，領先與法兵肉搏，法兵火槍雖厲害，刺刀肉搏戰却遠不及黑旗軍人人練過武術刀法的靈活驍悍，黑旗兵揮刀砍殺法兵，清軍隨後掩至，又有蘇元春率援軍洋槍隊到達，萬餘大軍，漫山遍野奔到。

黑旗軍越殺越勇，好像砍瓜砍菜，殺得法兵屍骸遍野，血流成河！

黑旗軍與清軍三路追擊，法軍節節敗退，黑旗軍收復了文淵州，進軍諒山。

二月十三日，聯軍圍攻諒山，法軍懾於黑旗軍之勇，不敢出戰，黑旗軍在土炮射擊與飛箭掩護之下，攻陷諒山，法軍倉皇潰逃，黑旗軍追殺，追到黃昏，方才收兵。落日餘暉之中，馮子材與將兵，個個全身浴血，疲倦負傷，只見山坡荒野，法軍屍骸，多如蟻屍，也點不清到底有幾千具，滿地的法國三色

旗和槍械。

越南人民聞訊趕來，歡呼歡迎黑旗軍，紛紛加入黑旗軍，高喊：「黑旗軍萬歲！馮子材要得！」

馮子材在馬背上說：「法國番鬼主力已喪！弟兄們！隨我追殺！殺盡法國番鬼！驅逐法人，收復安南！」

越南萬民歡呼響應，人人鼓舞，高喊「驅逐法國鬼！」

同時，岑敏英大軍又在臨洮大敗法軍，收復廣威承祥兩府，進軍興化，人心大振，人人都以為必能澈底驅逐法人出越南了。

那知忽然接到李鴻章急電，命令停戰！

將士聞訊，無不激憤痛哭！越南人民也都失望極了！

其時，法軍主力兵敗，被殺七千餘名，受傷五千餘，電訊到達巴黎，震動了全法國。法國總理茹費理召開國會緊急會議，他要求國會授權增兵及增支軍費征服中國。

法國民衆輿論分裂爲兩派，各有數千人在國會前面廣場示威。

一派狂熱高呼：「征服中國！打入北京！」「復仇！復仇！」「增兵進攻北京！」

另一派持牌呼喊：「不能再增兵加稅！」「反對加稅整軍！」「法國子弟不再流血異國！」

兩批示威青年毆打混戰，警員大批開到，用水龍噴射，撤退下來的羣衆，全身濕透，兩派意見雖各異，却一致高喊：「茹費理下台！下台！」

國會內，反對黨提出投不信任票，各黨議員一致附和，以絕大票數，擊敗了茹費理政府。茹費理被迫宣佈解散國會定期大選。

巴黎各大報紙搶發號外：「對華戰爭失敗，征越陷入泥沼，茹費理政府倒台！」「征越法軍主力被清軍消滅！征華艦隊被瘟疫與絕糧圍困！」「茹費理被不信任票擊敗，宣佈定期大選！」「歐陸第一強國法蘭西敗於落後的大清帝國！」「巴黎股票市場空前混亂！」

巴黎的確空前混亂！股票狂跌！法郎狂跌！自普法戰爭以來，法國第一次遭遇到如此慘重的經濟崩潰與奇恥大辱，法國人感到比較被普魯士戰敗更爲痛苦可恥！大清不過是一個落後的古老帝國罷了，竟把堂堂的歐陸首強戰敗！

電訊傳遍了全世界，引起金融的大波動——因爲當時的世界金融中心是在巴黎，各國報紙都以頭條刊登法國政府戰敗倒台的大新聞。

中國其實大可乘此時機，趁着法國內部不穩，迫使法軍全部撤出越南！中國若趁此重振聲威，當可免去日後列強侵畧之野心，不幸得很，李鴻章却在此時極力主張對法國讓步。

李鴻章不將法國內部危機之情形奏聞朝廷。有人說：「李鴻章等人並不知法國已經色厲內荏外強中乾」，但這是不大可能的。上海申報及西報都登載了法國危急的電訊，李鴻章怎會都不知情？朝中文武百官也不致全不知情。

唯一不知情的，只有慈禧太后一人，她深居禁宮之內，看不到報紙，她一些也不知道法國的大新聞，無論她如何精明能幹，終歸是昧於國際時勢，缺乏新智識，她又威權尊嚴太重，沒有人敢擅自向她稟報。

李鴻章奏對時，仍然堅持：「臣以爲，我朝斷不可與法國決裂！臣以前屢次奏稟，我朝實力不足，國庫空虛，安南已爲法國所據，難望再規復。我朝海防又空虛，法艦隊如北上，則我國本可危矣！抑且，臺灣亦已遭法人封鎖，援斷糧絕，岌岌不保！一失將永不可復。日本今又乘我之危而侵擾朝鮮，其爲患較法國爲大！臣意以爲，我朝宜於此時乘機與法國談和，結束越戰，則我可保臺灣，棄一安南而保臺灣，乃不得已之計也！臺灣於我較安南爲重要！此乃毒蛇噬腕，壯士斷臂之舉也，乞皇太后思之！」

又奏曰：「法國內閣總辭，法國總理茹費理之倒台，諒非專爲越戰之事所致，必另有原因。其新執政，必一反其所爲，勢必更趨強硬對我，倘新執政傾法國之兵來犯，想我難以保衛京畿矣！法國爲當今第一強國，精兵大軍，冠於全歐，武器新

式，炮火犀利，若法國傾國大軍來攻，日本與俄國亦必乘機入侵，我背腹受敵，其禍害極大，社稷難保也！若此時，趁我軍已克服諒山，平心議和，則賠款可無大損，否則兵戰又連矣！」

安南與緬甸相繼失陷消息，像潮水般傳遍了全中國，餘波也傳到了終南山，震撼了德清和尚等僧人，人人都心情悲憤沉重。

覺朗和尚說：「那安南緬甸既失，將來暹羅，不丹，哲孟雄，尼泊爾等我朝的屬國，也不免陸續陷入洋人手中了，更有者，那洋兵還會來攻打我們中國，東洋人，西洋人，都會來攻的，我朝這樣衰弱無能，只怕真是亡國不遠了啊！思之令人沉痛！」

德清說：「國家危亡，已有徵兆，去歲見到掃彗星出現，恐怕就是為此緣故。我們中國將來還不知要遭多少災難浩劫呢！那萬民百姓必將更加痛苦了。兵戰天災，饑饉災禍，流連失所，真是不堪想象！可恨我們既無力獨挽狂瀾，又無力捍國衛民，又無能救濟災黎！」

覺朗歎說：「我們要體佛心濟苦度厄，却都有心無力！這些國家浩劫！於今不過還是開端，將來只怕還有無窮無盡的災難，萬民流離失所，死亡遍野，何只千萬？我們恐怕都要目覩的，洋人一攻來，難免又大事毀滅我國文化宗教，推行他的耶教，將來我們佛教遭受的摧毀，真是不堪設想的了！」

德清說：「洪楊與捻象已經摧毀了不少佛宇，佛教又何堪再受洋人摧殘呢？」

覺朗道：「若我所料不差，則將來毀佛者將不只千百倍的洪楊！未來最大之毀佛者，還不是洋人，洋人只開其端而已。未來還會有更可怕的毀佛者！」

德清說：「朗師所先見是何人呢？可否開示？」

覺朗歎道：「這也不是什麼先見神通，不過照情勢推測罷了！若我所料不差，則未來我中國將有極重大的思潮波動！如

同洪水狂濤，一陣又一陣，淹沒全中國，人心險惡，毀神佛，廢人倫，滅道德，血腥遍野！把中國推向毀滅之途！」

德清問：「祈再明示！」

覺朗道：「我無神通，豈能預見鉅細無遺？未來之大變動，我也不知能否渡過呢！看你倒是個長壽之相，想必能一一經歷的！也相信你必能在此等險惡狂潮之中，一路衛護佛教不墜！功德無量！」

德清說：「此固吾素志也！但不知有何力量，從何處開始呢？」

覺朗道：「你將來任重致遠的，不可自棄！」

德清道：「我所遇高僧名師，多有如此對我期許責成！但我實不知機緣何在。」

覺朗道：「機緣半是前定，也半是自創！你留心着吧！」

德清說：「朗師指示，令我頓開茅塞！我今後必要留心自創機緣！」

覺朗說：「德清師真是個有心人！老衲預祝你成功了！」

德清因言及打算西行之志，希望能在西南創基，覺朗甚為讚成。說這：「西南邊陲如今面臨英法洋人威脅，洋教入侵，正需有人往維持佛教，你若往西南，不妨到雲南去，聽說雲南佛教十分凋零，你去振興，再好不過！」

德清欣然道：「我一定去！」

覺朗說：「我若年青體健，我也陪你去呢！可惜我又老又多病，只好終老於此山中了！」

德清說：「朗師何出此言？」

覺朗道：「事實如此，無可奈何，假若我仍年青體健，我將陪你往西南，入緬甸一觀佛塔，然後往朝印度靈鷲山——緬甸與安南均為佛教國家，盛行南傳小乘之教，小乘自善其身，其實亦甚重要，人若不自修德行，又怎能侈言大乘濟世利眾呢？是以佛陀講法亦講般舍等經，佛教本來只有一乘，無分大小之乘，佛陀之意在一乘，不過後人修為有別，（下轉第37頁）



能仁書院畢業禮

嘉賓胡家健訓勉

能仁書院七十三學年度大專部第十三屆、哲學研究所第四屆、文學研究所第三屆畢業禮，昨（廿六）日假座臺灣大會堂文娛廳舉行，到各界嘉賓、該院師生校友共三百餘人。

典禮由校監寶燈法師（董事永惺法師代表）致開會辭並頒授文憑。強調高等教育的重要性，一本當年創校初衷，倍加奮發，為達成僑教任務而繼續努力。詞畢，隨即頒授畢業文憑。

繼由教務長周國正博士就院務近况作一概括性報告，報告完畢，恭請嘉賓教育界耆宿胡家健教授演講，胡教授提示各生：學無止境，學問之道，應隨時吸取新知。並引宋儒朱熹詩：「問渠那得清如許，為有源頭活水來」，及西哲培根「智識就是力量」一語，啟勉諸生。最後，胡教授鼓勵全體畢業同學，將儒釋兩家文化糅合為一，使中華文化更加光大發揚。

法雨精舍邀請

演慈法師主講「歷代高僧事畧」

演慈法師為愍生法師高足，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，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」，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，歡迎蒞臨參聽，共沾法益云。

地址：銅鑼灣百德新街五十五號華納大廈六樓B座
電話：五—七七二二七二

徵聘日文譯稿員

本刊擬聘兼職日文譯稿員兩位，譯述日文佛學著作，凡中文通順並具佛學知識者，均可應徵，一經錄用稿酬從優，有意者，請備具畧歷及五百字佛學著作譯稿乙段，函本刊編輯部，合則函約面談。

編輯部啟

更正一

本刊一六四期封底畫頁說明：「白馬寺大佛殿」乃「白馬寺山門」之誤，特此更正，並向讀友致歉。

編輯部啟

更正二

本刊一六四期捐款鳴謝欄，欸捐芳名植字名次，應更正如後：

馬觀法、李妙覺居士 港幣五七〇元

陳觀德、黃觀智居士 港幣五七〇元

郭少偉、仇觀蓮居士 港幣五七〇元

並向上列捐款人及讀友致歉。

編輯部 啓

朱鏡宙老居士 捨報往生

(台灣訊)台灣印經處創辦人朱鐸民(號鏡宙)老居士，於十月廿五日在台中醫院捨報往生。十一月十八日在台北市立殯儀館大殮，舉行公祭後火化。朱老居士享年九十七歲，病前猶日誦金剛經，捨報時在諸蓮友助念聲中，安詳往生，遺著有：「夢痕記」、「詠莪堂文錄」，「思過齋叢話」等共數十卷。

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣2,000.00元
劉韋健、郭觀福居士	港幣570.00元
唐允讓、梁小銀居士	港幣570.00元
黃兆榮、周美雲居士	港幣500.00元
李德遠居士	港幣250.00元
莊金治居士	港幣200.00元
譚智威居士	港幣200.00元
黃牽治居士	港幣150.00元
伍善明居士	港幣100.00元
本空法師	港幣250.00元
楊向平居士	港幣250.00元
妙法寺	港幣7,687.70元
總計	港幣 12,727.70元

一六四期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 12,727.70元
發行收入	港幣 1,504.00元
總計	港幣 14,231.70元

二、支出：

印刷費	港幣 8,177.20元
稿費	港幣 2,500.00元
郵費	港幣 2,154.50元
什費	港幣 1,400.00元
總計	港幣 14,231.70元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋金山
主編 沈九成

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamfai, 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, Narch 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24號E2地下波文書局

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

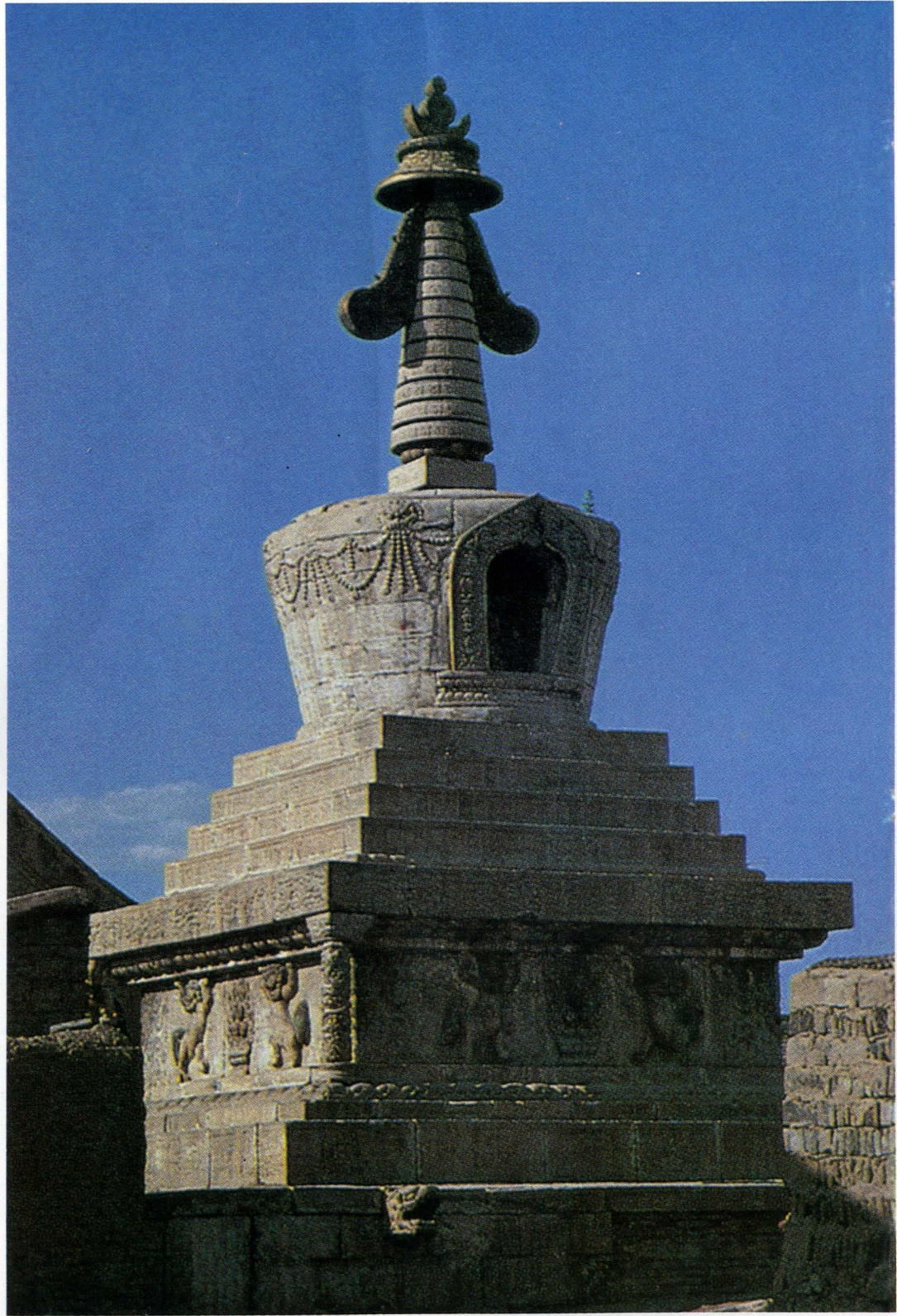
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五七一六五四

佛元二五二九 中華民國七四年
十二月一日出版

每册定價港幣陸元



△席力圖召「雙干喇嘛塔」

