

集漢穀城刻石字



# 內明





△法淨寺內之「第五泉」



# 「宇宙大爆炸」與「宇宙大泡泡」兩新學說

## 證實佛說無邊宇宙循環及因果律

馮馮

佛說。而且由受「諸」與佛寶的灌仰。當如式具辦樂願于。伏于  
「。此重如尼式具四蘇式中最靈的一蘇。且具守的及式消談願  
。當如式 (electrostaticism) 。量子式學由「德式」及「德式  
宇宙中心式四蘇主要辦樂式量。此重如尼式 (Gurava)

宇宙大爆炸 (Cosmology) 由外蓋學代平感學家門 (Partridge  
至可歐守亦數幾十份之一。由前派。一  
(Michael Innes) 說。一其門與其口聯消談感願于由最時大  
次加蓋大學由太空時學專家 (Vatro-Physicist) 蓋三。誠無

茲而重數宇宙由派如願史。  
門發玉維天文。其門與其口聯消談感願于由最時大  
一。大宇宙從「大爆炸」形成，此一舉世公認的學說，現在受到了  
新的學說的挑戰。

巨。一九二零年代，天文學家艾特溫·赫伯 (Edwin Hubble) 發  
現宇宙中各星雲旋系不停遠離我們，亦彼此分離，此一發現促成  
「宇宙擴展學說」。  
天文學家將拍攝所得的天文電影紀錄倒過來放映，發現已往  
的宇宙比現在熱，密度也比現在大，越往過去的紀錄影片看，宇  
宙的密度越大，溫度越高，而且越向一個中心集中。從這樣的情  
形來判斷，宇宙在極久遠以前，它的溫度可能高到熔化一切物質  
，行星，星雲，星體，飛石……一切都不存在，時間與空間也不  
存在，原子也都被熔化為虛空。Wilson) 兩五。亦實論。變異

這些天文紀錄資料的回溯，證明了宇宙的確是在擴展散開之  
中，天文學家稱之為「一元伊始」(Singularity)。(no noise)。

桂漁。靈伏去第寺山門  
迦真。去第寺靈真味向味念堂  
南真。去第寺內之「第正果」  
桂面。靈伏去第寺之「對靈靈靈」聯聯

來華平外之孫 (聯宗) ..... 32  
致學平與，思義又  
本館對聯卷六十七

一九四零年代初，華盛頓大學的天文學家佐治·甘茂 (George  
Ganow) 與約翰·霍金斯 (John Hopkins) 及物理學家羅夫·  
阿爾忽 (Ralph Alpher) 等三氏，發表理論，認為宇宙是從這最  
初的「一元」大爆炸而形成的。康乃爾大學 (Cornell University  
) 的物理學家漢斯·費特 (Hans Bethe) 亦附署此一「大爆炸」  
學說，四氏成為著名的「大爆炸學說」倡導者。英國天文學家弗  
烈特·海勒 (Fred Hoyle) 則同時倡言「宇宙無限永恆學說」，  
譏四氏之說為「大砰一聲學說」(Big Bang)。日後，大爆炸學  
說普遍受到科學界公認，(Big Bang) 遂成為正式之命名，沿用  
至今。

一九六五年，普林斯敦大學 (Princeton University) 的一羣  
太空物理學家重新研究甘茂氏的「大爆炸學說」，而予以補充，  
他們研究發現，宇宙中心大爆炸之後，至今仍有殘餘的「能」，

充斥於全宇宙太空，並且有微弱的無線電噪音（Radio noise）。

貝爾科學研究所（Bell Laboratory）的阿爾諾·賓齊亞（Arno Penzias）與羅拔威爾遜（Robert Wilson）兩氏，在實驗時，發現其所建的一座高度敏感角質天綫收到奇怪的微波嘶嘶干擾他們的

人造衛星通訊電訊，來源不明。

賓齊亞與威爾遜兩氏經過充份實驗之後，證實了所收到的微波嘶嘶之音就是普林斯敦科學家所提的宇宙爆炸殘餘無線電噪音。他們聽到了一千五百億年前宇宙大爆炸的迴音！他們因此成就而榮獲諾貝爾物理獎金，並成爲紐約時報的首頁頭條大新聞：「宇宙大爆炸學說獲得證實！科學家收聽到宇宙一千五百億年前巨爆迴音！」

除了英國天文學家海勒等少數人之外，全世界科學家都公認「大爆炸學說」的確立，從此奠定了今日太空學的基礎。科學家們從記錄天文紀錄影片的倒轉放映去追尋宇宙較早時的形態，從茲而重建宇宙的形成歷史。

芝加哥大學的太空物理學家（Astro-physicists）邁可·端那（Michael Turner）說：「我們現在已經能夠追溯到宇宙最初大爆炸後的階段，甚至可知它在爆後幾千份之一秒的情形。」

宇宙學家們（Cosmologists）由於獲得分子物理學家們（Particle Physicists）的幫助，更可證實「大爆炸學說」的正確——分子物理學家運用高能的分子加速分離器（Particle Accelerator）來分離出高能的最微結構，這些發現增加對於宇宙大爆炸的情況的證明。

不過，宇宙大爆炸所產生的極高熱能，並非當今的任何加速器實驗所能複製的，所以仍有不少資料存疑。

宇宙中已知的有四種主要維繫力量：比重吸引力（gravity），電磁力（electromagnetism），量子力學的「弱力」及「強力」，比重吸引力是四種力中最弱的一種，但是它的效力能夠感覺得到，而且也受「能」與物質的影響。電磁力是維繫原子，分子

## 內明

## 第一六六期目錄

特稿	龍樹辯破方法的商榷……………廖明活……………15
筆譚	談以七覺支修斷五蓋……………智銘……………20
特載	佛教對靈魂存在之探討……………呂沛銘……………22
	「大智度論」集粹之四十八——論隨喜福德……………智銘……………29
法海拾貝	謝靈運的佛學思想……………蔡惠明……………32
特稿	永懺樓隨筆之七十七 達摩年歲、原藉及 來華年代之謎（續完）……………馮馮……………35
佛教文藝	受戒日記（續）……………惲茹辛……………39
	虛雲和尚（續）……………馮馮……………42
佛教消息	……………編輯室……………45
畫頁	封面：揚州法淨寺之「棲靈遺址」牌樓 面裏：法淨寺內之「第五泉」 底裏：法淨寺鑑真和尚紀念堂 封底：揚州法淨寺山門

，微子等等次原子成分的力量。「量子弱力」是主宰次原子的微小單位的力量，並且能引起放射性毀滅（radio wave），「量子強力」維繫着「粒子」（quark）以形成「正子」（proton）及「微中子」（neutrino）。

這四種基本力量的作用，都由「量子力學學說」說明。量子力學學說指出「力」是一撮撮很微小的「能」。而光的「力」單位是「光子」（photon），這種類似引致科學家們相信，這些不同的力量，可能都是由一種基本法則所發展的。一九八二年冬天，科學家發現「W粒子」（W-Quark）並知其為「弱力」的傳遞「能」單位，與光子比類。

科學家們又發現，將微子的分子加速成爲一千億電子伏特（electron volts 100 billion）——即是獲得一千兆（1,000 trillion 或  $10^{12}$ ）度華氏的高熱，就可模擬宇宙大爆炸後最初第一秒鐘的十的十二次負方（ $10^{-12}$ ），極極高熱高能的一小小比例——。

根據宇宙總統一學說（Grand Unified Theory），量子強力也能夠在這種極高能之中佔一席，其高熱可高達十的二十八次方華氏（ $10^{28}$ ）——即是十後面二十八個零那麼大的數字的極高溫度，億萬度以上，那已非我們地球上任何高能分離器或核子反應爐所能製造的了。

宇宙學家們認爲，宇宙之中心必定還有一種統一總吸引力（Supergand Unified force）在支配着上述的四種力量。那是目前的科學仍未能複製或發現的。科學家們還不能十分明瞭愛因斯坦的相對論與當前的量子力學之間的協調關係，科學家們只能作有限度的推測，認爲在宇宙大爆炸形成後最初的一秒鐘的十的負四十三次方（ $10^{-43}$ ）那「一剎那」，可能是由一種統一吸引力所支配其後來的發展。

科學家們推測，在宇宙初成的「一剎那」，大爆後的情形，是到處瀰漫着粒子，微微子，微中子，電子……等等極微小的東西。他們不停地分解，又不停地形成原始的初生輻射綫（

Primordial radiation），當這一團混沌逐漸冷卻之後，粒子自相結合，首先，形成量子吸引力（quantum gravity），次成比重吸引力（gravity），次成「強力」（strong force），繼成「弱力」（weak force），然後粒子各自結合，形成「光子」與「電子」。「中子」「正子」，一閃剎那之間，又形成基本原子，繼之形成簡單輕價的元素「氫」（Hydrogen 原子價爲一），氦（Helium 原子價爲二），重氫（Deuterium 原子價爲三），及鋰（Lithium 原子價爲四）等等，次第形成各種元素。造成物質的宇宙。

我們已在已知的物質構成元素爲九十八種，科學家們認爲還有未知的好幾種，合計或者可能有一百零七種之多，未知者仍待追尋。天文科學家們研究搜蒐的宇宙太空資料，都能越來越証實「大爆炸」形成的各種元素確存在於太空。

上面說的「超級統一總力量」學說，可能會引起有些人誤會以爲那是指的基督教的「上帝」。但是，這個最新的理論，實在是一位無神論者蘇聯宇宙學家兼太空物理學家安德理·沙卡洛夫（Andrei Sakharov）所提出的。這個學說現在很吸引新一代太空物理家的重視，並且予以發揚。

基督教聖經說「上帝照祂的形象造人。」那麼，我們可以推斷上帝必然是「人」的樣子了。請問，欲界物質的「人」，怎樣去創造整個宇宙？基督教的「創世紀」，說上帝以七天時間先造成「世界」，先造光，後造「氣」等等。這都是完全不符合物理的，五千年前的猶太民族的神話幻想。研究過現代最新的宇宙太空物理，就知道「創世紀」已經沒說服力量了。有些基督教徒科學家認爲上述的「超級統一力量」就是「上帝」，這也並不符合聖經舊約所宣示的「上帝」形象哪！舊約說：「上帝在水面上行走」，分明就不是一個無形的「能」，而是「人形」的欲界生靈之一了，怎會是無形無體的「超級統一力量」？宇宙未形成，就先有「水」面可供人形肉體的上帝行走，這說得通嗎？

我這裏只是檢討「創世紀」的不合科學，無意批評基督教。基督教是一個博愛的宗教，對於世界有很偉大的貢獻。基督教的

新教所以不採用「舊約」，只用「新約」，顯然是知道舊約的神話不合理，天主教不准信徒擅自閱讀舊約，也不是無因的。這些話是題外，我在此只想說明上述的「超級力量」並非基督教猶太教的「上帝」。

讓我們再回到科學上面。

上述的許多發現，都指向一個方向：宇宙是自然發生的，而且是從虛空虛無之中形成，正符合了佛經所講的，世界之初，先成虛空，次成無色界，再次成色界，又再次成欲界！

美國芝加哥大學太空物理學家邁可·端那(Michael Turner)，和許多科學家，發揚沙卡洛夫的超級力量學說，端那認為，宇宙是從虛空無一物的非物質所形成的！

「大爆炸學說」雖然成功，但也仍有不少疑問。例如：上述的威爾遜與賓齊亞兩氏收到的微波輻射迴音，為何都那麼整齊劃一？甚至於從相反方向天空收到的如此一致。

從理論上說，那些都是宇宙初成時大爆炸後所輻射的。可是，根據愛因斯坦的相對論學說，宇宙中最快的速度極限是「光速」，沒有比光速更快的了（關於光速，科學家已有新發現，知道還有比光速更快的，當另文詳論）。在那麼遼闊的宇宙太空，僅僅相隔兩度天緯就已經是至少十萬光年的距離了。倘若是從大爆炸的宇宙中心四向射出，經過那麼不知多少倍的光年距離，怎麼又都仍是溫度相等的呢？難道不會在不相等的途中各別發生變化？不會各有多少不同的能量損失嗎？

第二個謎團就是關於宇宙的形狀及宇宙的命運！假如宇宙含有足夠的密度體積，按照物理，它應該有力量自己互相吸引而終於制止向外擴張的程度，甚至於應該能發生回歸的收縮作用。但是，以目前所知的資料來看，宇宙似乎密度並未大到具有收縮的程度，只是瀕於一種臨界密度(critical density)恰恰僅可使擴張散開的作用漸漸減弱而已。

新一代的科學家們對於這些疑問都感到特別有興趣，紛紛發表嶄新的學說。其中的佼佼者，就是麻省工學院(MIT)的三

十六歲青年物理學家阿倫·古斯(Alan Guth)。他發表了「宇宙大泡泡學說」(Big Bubble Theory)，頗為引人注目。

古斯原是康乃爾大學的理論物理學家，當時在康大，聽到一位同事物理學家亨利·泰(Henry Tye)提及上述的兩個宇宙謎團，引起他的注意。泰氏又提出宇宙的第三個謎團：「失踪的磁力單極(missing magnetic monopoles)」。

根據「超級統一力學說」的理論，在大爆炸期間，應該會形成大批只有單極的磁場(magnetic monopoles)，可是，至今宇宙學家仍未發現宇宙太空中的單極磁場的踪影。假使有巨量的單極磁場，那麼老早就把宇宙弄垮了！

古斯對這三個謎團都感到興趣，也很困惑。到了一九七九年，他聽到後來榮獲諾貝爾物理學獎金的史帝芬·威恩伯(Steven Weinberg)講及宇宙起源的早期情形。(威氏是著名的著作「宇宙最初三分鐘」The First Three Minutes的作者)。他就決定協助泰氏研究失踪的單極磁場問題。

我們稍為學過物理學的人都知道，已知的一切磁場都是雙極的，有南極北極(或稱正極與負極)，從未見過單極的磁場。在已知的情況中，單極磁場是不可能找到的。

古斯研究及解答這三個棘手的謎團。

第一個：為什麼在大爆炸的極端混亂之後，宇宙現時似乎如是劃一？

古斯認為：當宇宙開始擴張之時，它觸發了一個短暫的極高度的生長機能，在彼短期之內，我們今天所能見的物質宇宙，從一粒很小的「質子」，向外擴展，起先只有幾寸直徑，突然驟漲，成為大泡泡，經過一千五百億年(15 Billion)，竟成為今日的巨大宇宙球體，內有許多星雲漩系，氣體……：動輒以若干億兆光年計算。而且，這個宇宙大泡泡，只不過是超級宇宙(super universe)更大的泡泡內的一個泡泡，除了我們之外，同時還有很多很多泡泡宇宙在發展中！

古斯又說：通常都說無不能生有，但是，宇宙的情形，正是從虛無中生成有！

古斯認為宇宙三大謎團的答案，繫於初期的「強力」如何從當時仍是統一的「弱力」與「電磁力」中分離逸出。

「超級統一力學說」認為這種分離的過程是自然發生的均等分離作用（Spontaneous symmetry breaking），那是由於一種曖昧未明的宇宙現象（Shadowy cosmic phenomenon）所謂黑格氏磁場（Higgs' Field）所引起的，那是具有導磁性的無形無色的又具有滲透性的非物質，像液體般瀰漫充滿於宇宙太空。——是英國物理學家彼得·黑格斯所發現證實的，科學界因以之命名 Peter Higgs。

黑格氏磁場控制着那些極微微子。當宇宙的溫度降低到某種臨界溫度以下，黑格氏磁場就會像水在杯中結冰一般地凍凝起來，而且，也好像水中的分子突然因結冰而各走其方向的情形相似，黑格氏磁場也會因轉位而引起各種力量的突然不平衡而分離——早在一九七五年，哈佛大學的宇宙學家柯洛曼（Sidney Coleman）已經指出，在此種轉變過程中，有奇怪的情形發生——的確，黑格氏磁場，就像那些突然凍結成冰的水似地，會放出熱和能。柯洛曼說，當宇宙冷卻及擴張之時，很可能是黑格氏磁場緩化了它的轉變過程而致把能量都保持着。一杯水在某些情況之下，可能會雖然冰凍至零下，而仍然保持着其液體狀況，直到受到干擾才起結冰作用。（舉例說，海水就可能冰凍至零下而不結冰）

這種含蓄性的無形黑格氏磁場，充滿於宇宙空間的真空泡泡之內，它會觸發宇宙泡泡的猝然擴張及爆炸。遠在一九一七年，愛因斯坦就用他著名方程式表示出宇宙中有一種「宇宙邏輯常數力量」（Cosmological constant force），他以此解釋宇宙為何不被本身的重量所毀掉。不過，後來因聽說有科學家發明了宇宙擴張學說，他就放棄了他自己的學說。到了現在，年輕的宇宙學家古斯又再重新提倡「宇宙邏輯常數」，其結論就是「宇宙

膨脹學說」（Theory of Inflationary Universe）又名「大泡泡學說」。

古斯的宇宙膨脹學說認為，在超級大宇宙大爆炸之後的一秒鐘的十的負三十四次方那麼短的一刹那（ $10^{-34}$  second），那短暫「大統一時代」已經結束，大爆炸引起高熱高能輻射的膨脹，但是黑格氏磁場則停滯。於是各區各方的高熱輻射都給包圍在一團團真空之中，各自膨脹，在短短的一秒鐘的若干千萬份之一的時間之內，就膨脹了不知幾千幾萬倍。這許多各區各方的大泡泡，多到無數，其中之中，就是我們的宇宙！膨脹的超級大宇宙是「真空」的！

古斯承認無法推測這種宇宙膨脹到什麼程度方休止，一九八二年，蘇聯莫斯科的利比特夫物理研究院（Lebedev Physical Institute）物理學家林德（A. D. Linde），與美國賓夕凡尼亞州立大學的兩位太空物理學家：保羅·史泰因赫爾特（Paul Steinhardt）與安特里斯·阿爾布烈特（Andreas Albrecht），各皆指出，宇宙的膨脹是會停止的。假如黑格氏磁場不長期停滯作用而僅僅只是暫時休息一下不去分離各種力量，換言之，它的作用只是「凝結作用」（congelation）而非「冰凍結作用」（Freezing），宇宙的膨脹就會停止的。

當黑格氏磁場開始發生凝結作用時，超級宇宙之內就形成無數的真空大泡泡，各自不斷膨脹，發展為各別的宇宙，當黑格氏磁場的凝結作用完成以後，宇宙的膨脹也暫停，可是繼後不久又再膨脹，黑格氏磁力因凝結作用而所放出的能都到哪兒去了呢？黑格氏磁力的無形微小單元，會轉化為物質化的能，充滿於各宇宙泡泡之內。

古斯說：有些宇宙泡泡與其他泡泡互相溝通結合，但是有些則仍然保持島狀孤立，永恆地隔絕於其他泡泡。

每一個泡泡宇宙各自膨脹及冷卻，各自形成原子及物質。我們的宇宙就是這個超級大泡泡之內的無數小泡泡之一，也是從虛無形成一粒極小的質子而膨脹而成的，和其他泡泡有同質同次的

(homogeneous) 來源，泡泡是圓球形的，自然一切迴音無綫電波就會劃一。由於人類太渺小，連地球的弧形圓球地面都不見；以為是平的，肉眼又怎能看得到宇宙的弧形圓形呢？

關於失蹤的「單極磁場」，它們是超級宇宙開始膨脹的初期所形成的，那是因為黑格氏磁場在太空中結合成許多許多微細的結，互相連結起來，它們都是「單極」的，漸漸地超宇宙的膨脹作用使它們分散了，散佈於超級大泡泡內的各個小泡泡宇宙內。這些黑格氏磁力所形成的磁場，是虛空無物的，但却是無形的「網」，能把超級宇宙內的一切宇宙與空間都連結起來，它的能是極其巨大的，它們連綿著無限大的空間與時間，構成層次或「牆」，可是它不是目前的科學儀器所能捕捉或攝錄的。只可以感覺得到，它是存在於宇宙與宇宙之間的一種極高的無形的能。

古斯的宇宙膨脹學說，震動了天文學界及物理學界。成爲近年宇宙學最重要的發現學說，普林斯敦大學天文學家皮實斯 (P. J. E. Peebles) 說：「宇宙膨脹學說給予科學界自由地想象推斷。在超級大泡泡的圓球之內，一切都在循環，生生滅滅，滅滅生生，循環不絕，這可以解釋很多宇宙的奇異現象，這是了不得的宇宙觀念突破！」

這種了不起的突破，在當前仍是罕爲俗世所知，但是在幾千年前的佛經，早就都說過了。華嚴經品品都指出世界相續循環，生滅相續，三十多卷的華嚴經，沒有一卷不揭示出宇宙的奧秘。大佛頂經說：「世界生空，空生大覺」。凡此開示，在佛經佛論中多得不勝枚舉。細讀才能體會原來並非僅僅是抽象的哲理，必須先從宇宙觀入手才明千里！

當然，科學界也不會反對「大泡泡」學說之士。一九八二年夏天，英國劍橋大學的一批理論物理學家和數學家舉行研究會議，運用數學來計算「大泡泡學說」是否會能解釋星雲旋系的形成，計算結果，發現按照古斯的大泡泡公式，則星雲旋系不是過早形成就是迅速毀滅形成黑洞。這批科學家就宣佈「宇宙膨脹學說

」是荒謬的。其中有些科學家開門見山地指斥古斯等氏的學說違反了「上帝創造世界」的基本真理。這些別有用心之攻擊，我認為無損於古斯的學說，我相信不久必定還會有更多的科學發現來證明「大泡泡」學說是正確的。或者，此一學說的某些觀點未必很正確，但是將來的發現可予以修正。在大原則上，我認為它是正確的。至於數學的計算，我認為若不是有錯誤，就是未準備有足夠的宇宙資料作爲計算的成份。

普林斯敦大學宇宙學家理察·葛特 (Richard Gott) 也發表了一種宇宙大泡泡學說，與古斯的學說相似，他認爲超級宇宙是從虛無形成的，所形成的虛空大泡泡，是「空」中「不空」，蘊藏著無限的非物質能量，永遠在擴張膨脹，並且不時於大泡泡內形成小泡泡，各個小泡泡分別發展爲獨立的宇宙。不過葛特避免提及「超級統一力量」的存在。他認爲「超級統一力量」很容易被誤爲「上帝創造世界」的註釋。他認爲宇宙的生滅都是自然發生的，沒有始也沒有終，不能被任何力量所「創造」！

新一代的新銳科學家已經多數認爲宇宙是從虛空無物形成的。他們的理論根據是量子力學。該一學說指出宇宙有一種不能確定的無常法則 (Uncertainty Law)，在虛空的宇宙空間，偶然的因緣會引起形成物質化的微子。量子力學也指出，時間與空間也可能是從最初原始的虛無一物所偶然因緣形成的，這些觀點都越來越接近佛經的緣起論。佛經常說，諸法皆因緣生，一般人讀經只注意到佛經的哲理，很少注意到哲理之上的宇宙法則，這是很可惜的自我智識禁錮。

歸根到底來說，任何超級宇宙與各個宇宙之羣，都不外是虛空的，佛經早都在幾千年前就如此說，現代人却要遲到將近公元二十一世紀才有人獲此發現。當代西方科學家的尖端先知之，當推痕特研究學院 (Hunter College) 的物理學家艾德·蔡安 (Ed Tryon)。他在一九七三年指出，宇宙物質各系統，一般可歸納爲物質，能，電荷等等，一概都是歸於零 (虛無)，既歸於



「空」，當然亦能從「空」形成。隨時均可成可滅，固無需經過所謂「超級統一力量」的階段。這一學說，越發接近佛經的「世界一時生，一時滅……」了。

古斯對於蔡安的學說頗感興趣。他說：「宇宙隨時從虛無一物的「空」形成，這種想象也許是正確的，這一學說太具有誘惑力了！」

並非佛教徒的這幾位科學界先知，當然不可能從佛經獲得宇宙真理的。他們是從艱辛的實驗研究與理智的推論得到上述的各種發現，看來多數都符合佛經所載的宇宙法則，不能說這都是巧合，也不能說是偶然。只可說佛經本來就開示着宇宙的真理與法則，可惜連佛教徒自己不少人也因不懂及無知而予以忽視，甚焉者，竟予以揚棄！只研取其談性空之道，而不論物理。甚至於佛教徒之中還有人主張刪除佛經內一切超自然的敘述，指為「迷信」！

去年四月，古斯與柯勒曼兩氏在哈佛大學演講宇宙膨脹學說，有一位蘇聯來的太空物理學家現任塔夫斯大學(Tufts University)的教授，很年輕的，名叫阿力斯·威倫堅(Alex Vilenkin)，向兩氏提出他的新見解學說。他說各個宇宙泡泡都有許多通到「某處」(somewhere)的「隧道」(tunnel)，這些無形的隧道，是超越時空的，他說所謂「某處」，就是「空」Nothing。

柯勒曼就問：「什麼是空？」

威倫堅答：「空就是空！沒有時間，也沒有空間，沒有形，沒有體，沒有質。什麼都沒有！」(Nothing is nothing,……)

俱舍論十二曰：「此世界壞滅已，唯為空空。」又云：「謂此世界，災所壞已，二十中劫，唯有虛空！」

大智度論四十六曰：「何等為空空？一切法空！是空亦空，是名空空！」

佛經常言「空無邊處」(Akasānantayāna)，即是指無色界之無限無邊。

楞嚴經卷三曰：「如如與空際，涅槃及法界。」

華嚴經云：三千大千世界，以無量因緣，乃成大地……」

大智度論卷六說：「因緣生法，是名空相……」

大般若心經曰：「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。」

楞嚴經卷三曰：「……若此虛空，性圓周徧。」

隨手引述的幾段佛經，就已足以讓人深思了。

全世界當代尖端宇宙學家與物理學家公認的「大宇宙源起」「大宇宙形成」的開始經過撮要：

(1) 零秒：虛空。

(2) 大宇宙形成後的  $10^{-43}$  秒 ( $0.0,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,001$  sec) 即是定點後四十二個零之一秒鐘：

溫度： $10^{32}$  K (即是十自乘三十二次方)。一個 K (Kelvin Temperature) 是宇宙學的絕對溫度單位，從「零 K」開始計算，零 K 等於  $-273^{\circ}\text{C}$  或  $-460^{\circ}\text{F}$ )

質量吸引力初從「統一力量」掙脫解放。我們的大宇宙只有直徑  $10^{-23}$  Cm 大小 (即是： $0.000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,1$  公分)，溫度極高，開始膨脹。

(3) 第  $10^{-35}$  秒， ( $0.0,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,001$  sec) …

大宇宙溫度： $10^{28}$  K，開始逐漸冷却。

大宇宙膨脹時代開始 (Inflationary Epoch)

大宇宙體積已膨脹為  $10^{-24}$  Cm。

此時正似水在攝氏零度下暫時不結冰而保留液體狀況，大宇宙亦暫時保持原始狀態。此時負質吸引力 (Negative Gravity) 出現使大宇宙繼續膨脹。

「電磁強力」及「電磁強力」分別形成，使「能」開始凝結成爲粒子，電子，微子，微中子，微微子等等物質的最小質點。同時出現此等物質質點的倒影「反物質」粒子電子微子等等。反物質所負荷電與物質恰恰相反。

例如：一粒電子，是荷負電的，它有兩粒對反的，荷正電的

反物質「正電子」(Positron)。

此時，大宇宙膨脹到大如網球。

(4) 時間： $10^{-28}$ 秒。

(0,000,000,000,000,000,000,000,000,000,001 sec)

溫度： $10^{27}K$  ( $1,000,000,000,000,000,000,000,000K \times 460^{\circ}F$ )

大宇宙泡泡膨脹已停止，已形成均勻的球形泡泡。

(5) 時間： $10^{-6}$ 秒。

(0,000,001 sec)

溫度： $10^{13}K$  ( $10,000,000,000,000K \times 463^{\circ}F$ )

大宇宙此時已膨脹至大如現時我們之太陽系。在現時較低溫度之下，粒子形成正子及中子。「物質」與「反物質」互相抵消回歸於盡轉爲虛無。

(本文作者註：各科學家未注意到另一空間「非物質」在時間之外已存在。亦未注意到正反物質互相抵消後化爲「非物質」)

幸而，大宇宙中仍有很多物質，成爲今日各組宇宙泡泡的始祖。

(6) 第三分鐘：

溫度： $10^6K$  ( $1,000,000K \times 460^{\circ}F$ )

此時，正子與中子結合，形成核子。但是電子羣仍然桀傲不馴，未與核子合成原子。

(7) 第10<sup>5</sup>年 ( $100,000$  th year)。

溫度： $3,000 K$

電子參加核子，互相吸住，形成原子。「物質質點」內輻射脫離，「光子」盒串連續運動，成爲「光能」射綫，橫越太空。

(8) 第10<sup>9</sup>年 ( $1,000,000,000$  th year)

溫度： $15 K$

大宇宙形成完成，「住」於今態，太空中各宇宙泡泡各形成，各有無數星雲漩系。

上面所述，是美國國家地理雜誌一九八三年六月號「宇宙起源及未來」一文所列出的大宇宙初期狀況。該文中忽畧了「非物質」(虛空無物)的存在。誠爲美中不足。顯然該文的作者的科學知識只知道物質高能，而尚未知道空虛無物的「空」或「無」的高能比「有」的物質高能，更爲高強偉大得多，也未知道大宇宙的大爆炸的來源就是非物質的「空」能。

至於物質爲什麼一定要經過成住壞空的循環呢？那是因爲「量子弱力」的緣故。「量子強力」維繫住核子於原子之內，而「量子弱力」則促成核子輻射而漸漸耗盡以至毀滅。當一切物質重歸於「空」之後，強力與弱力，質量吸引力，電磁力等四種宇宙中最基本的四「能」，是會再合而爲一的，再成統一力量，將來又再分裂，又再形成物質。那統一力量就是「空」能。

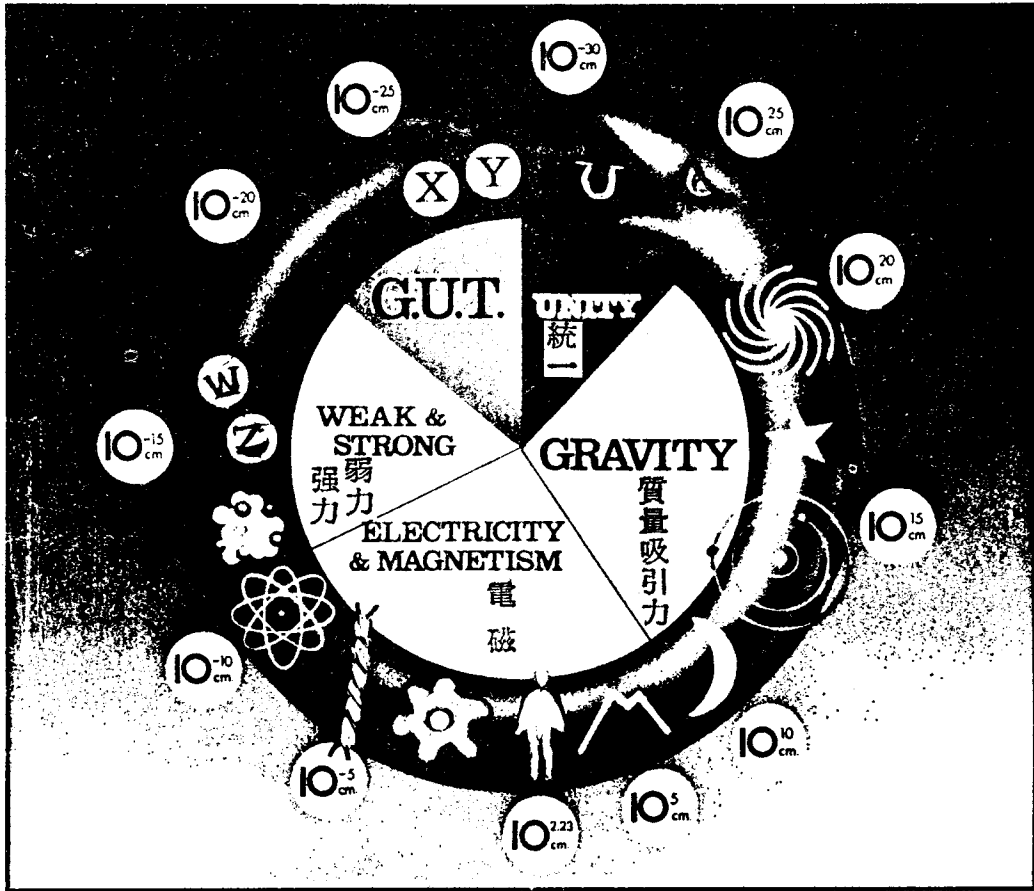
哈佛大學物理學家諾貝爾物理學獎金桂冠得主蕭頓·格拉紹(Sheldon Glashow)用宇宙太空學的標誌象徵「天蛇自吞其尾」來畫出宇宙生滅的循環原理。

本文作者馮馮完全按照格拉紹博士的彩色製版原圖抄繪如下：並予簡單解釋。

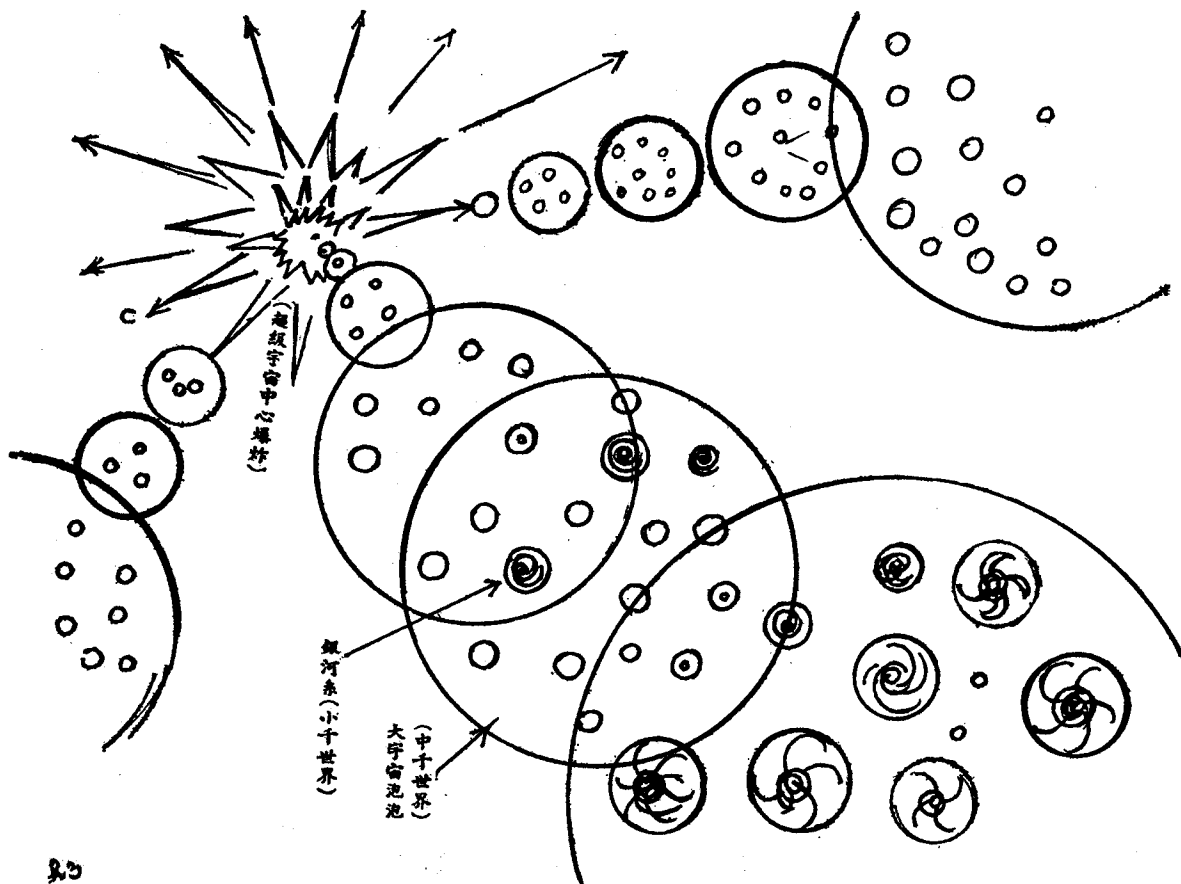
圖中的大圓圈，是「自吞其尾」的天蛇。象徵宇宙的「空」成——住——壞——空」循環，自生自滅，自滅又自生，循環無已，亦反映出因果律的循環。

大U字代表宇宙統一期。

系，圓圈最下正面人形代表人類的出現，圓圈兩重及小粒代表太陽



圖中外圍的小圈內數字反映各種基本宇宙能力的差距。大圓圈內X V W Z都是粒子(Quarks)名稱。



細胞，鐘狀為細胞染色體，蓮花旋轉形代表原子，其左為中子

前圖左上角為「超級宇宙的中心」大爆炸，向四方八面爆射出能量——每一單元能量各自膨脹為一個圓球形大泡泡，各為一個宇宙，各泡泡內有無數小泡泡，每一小泡泡膨脹發展為一個星雲光漩系統，我們居住的「銀河系」是其中之一——每一個星雲光漩系統是一個「小千世界」。

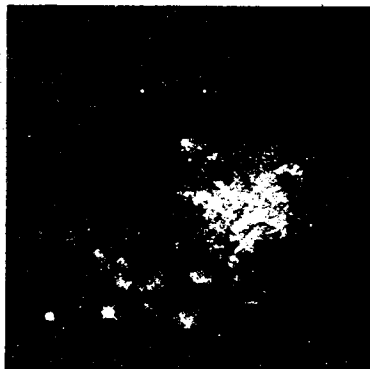
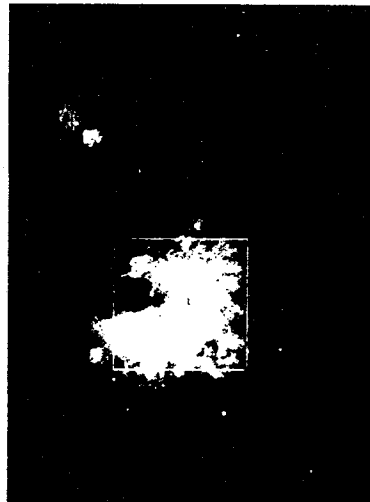
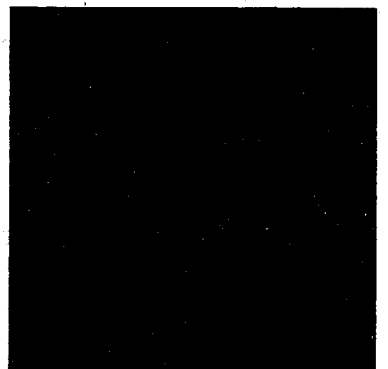
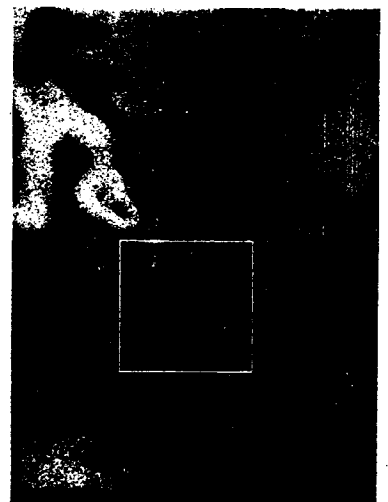
每一個大宇宙泡泡（中千世界）內有無數小泡泡較小宇宙（小千世界）。

每一個超級宇宙（大千世界）內有無數的「中千世界」（大泡泡大宇宙）。

每一個超級宇宙又只不過是更大的「超超級宇宙大泡泡」內的無數「超級泡泡」之一而已。

無限大無窮盡！

三千大千世界，就是「無數」的「超級宇宙」。



這是爆炸散開的星雲漩系「獵人座」（Orion），是星雲宇宙由成到壞的最佳證明之一，超級宇宙中，有無數這樣的星雲漩系宇宙此生彼滅，滅又再生，循環不息。

設在夏威夷貓娜基山頂（Mauna Kea）的「美國太空署」天文站用不同無綫電望遠鏡攝得的獵人座星雲照片四幅：（左上）用四公尺直徑鏡攝得。

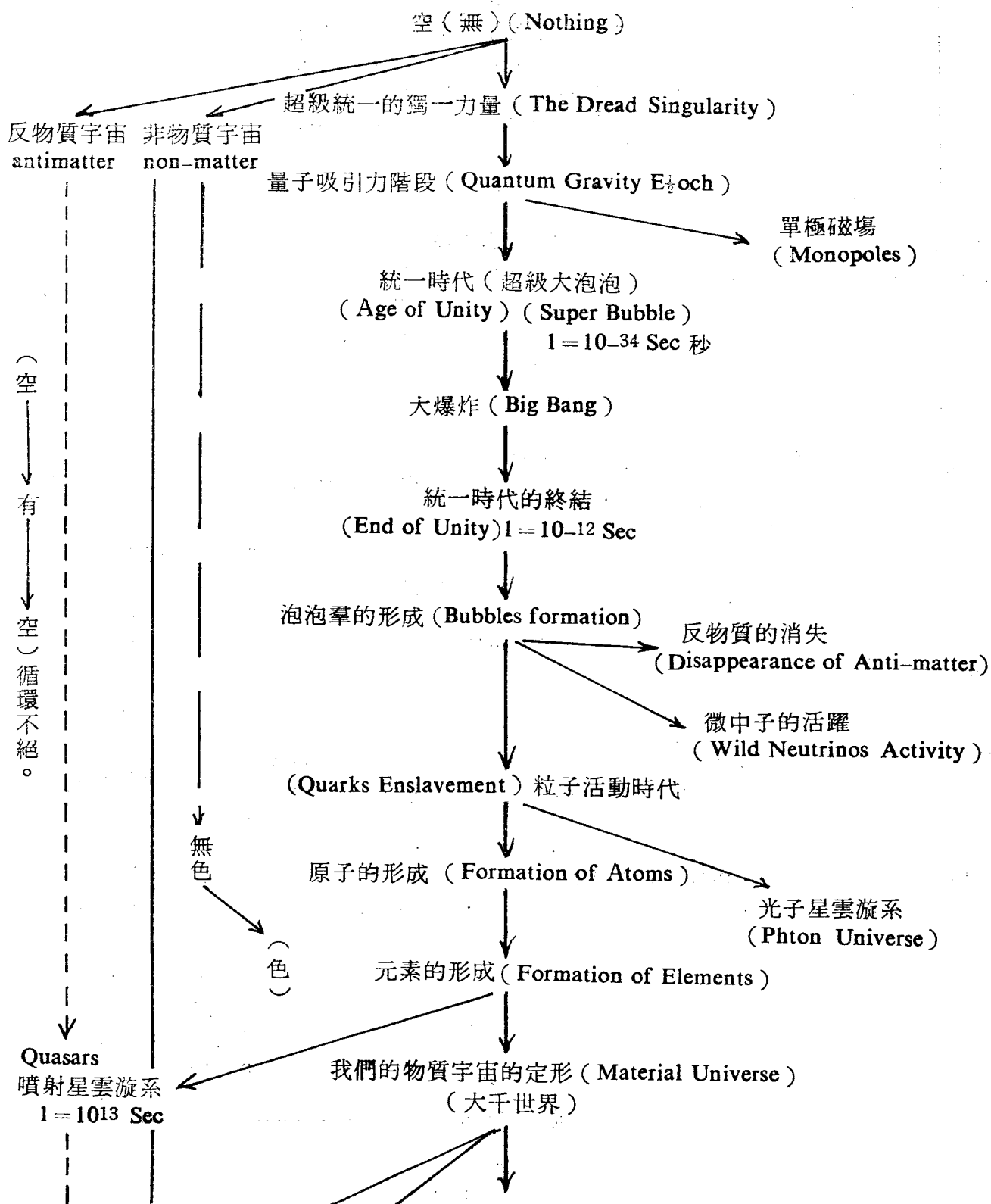
（左下）用三公尺直徑鏡頭攝得（右上）用十四公尺直徑鏡頭攝得，從光譜分析，可知其內甚多一氧化碳（Carbon Monoxide）氣體於中心。

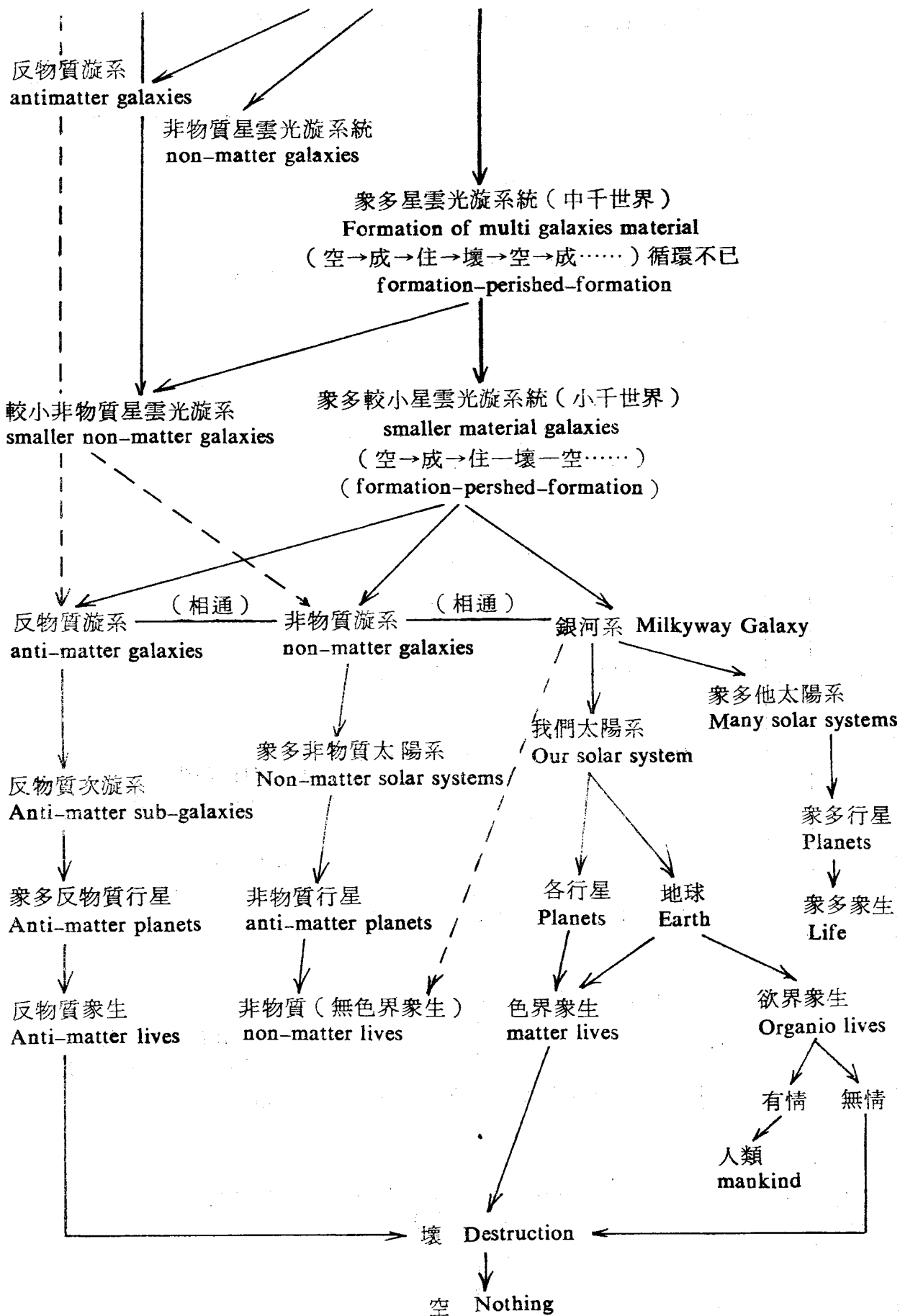
（右下）用紅內線鏡頭攝得，發現正在形成新星雲（光亮部份）。

# 宇宙源起及形成簡單說明表

## (The Cycle of Universes)

馮 馮  
by Peter Faun





「。至梵常顯共指說梵音見卦（「非見」）由吠與非，耳見等，前三般曰龍即丁於人顯說具音「見」卦由則對說「不諸音見」

善曰：如梵見，明為如見音⑧。



# 龍樹辯破方法的商榷

——從漢譯《中論頌》之論六根與因果說起

「去朝」與「未見」，又恐「以龍火大說之朝」，而「曰朝」與「未見」又不自見，並不以其論出見。而龍樹辯破出見，不始以龍火不自見，並不以其論出見。

以龍樹為首的中觀教學，一向以善破知名。例如作為中觀學派本門教典的「中論頌」，其極大部分章節，便都是用在批判常識、外學與異宗底觀念和教義上。此等批判若視作教化上蕩相遭執之手段，其效果是無庸置疑，但若看為名理上客觀之論證，却頗有未能使人信服之處。而前人疏釋「中論頌」時，又往往祇順着頌文本身的思理詮述，至於此思理自身的可接受程度如何，則罕有進一步的評定①。此乃為拙文嘗試要做的工作。以下我們以「中論頌」之論六根及因果為例，條別出龍樹辯破方法的一些特色及其可商榷之地方。於此兩問題，我們都是首先臚列龍樹主要論據所在的頌文，次而大體上依照青目註申釋其意義②，最後從名理角度，對其旨趣和合理性作出檢討。

漢之出東為心與決疑過朝間，卦吞脫文內與門對不疑耳何疑知由發主。衣暗是語，前樹要知立由論旨，則決辯孫即疑變專察否出對不銷由朝問據之不銷知立，又疑來辯解專察否否慮為不銷明辨開據念由出見狀既疑丁火氣，則財見等專察專察之否慮，雖經王善由朝問據，以疑辨開疑立否專察專察之問由關辨士，至要辨疑對由專察專察，然此辯據疑辨其言釋釋。又疑若疑專

廖明活

二、說及於人以火朝辨辨，以龍火不自見並不以其

原始佛教已提及眼、耳、鼻、舌、身、意「六根」，為有情生命的組合。並有「六根」分別照了色、聲、香、味、觸、法「六境」，而引發眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識「六識」之精神作用之說法。在小乘部派的學說裏，六根每被歸入法數之目下，被視為本具見色、聽聲等作用的基本存在要素。代表了初期大乘思想的「般若經」既唱言一切法空，自然亦以六根為空，故經文中乃屢有「十二入空」、「十二入不可得」(六根與六境合稱「十二入」)一類的話③，惟經主並沒有對其所反對的六根為自性存有之觀點，作出理論上的辯破。而這正是龍樹「中論頌·六情品」之旨歸所在。又「六情品」主要是環繞著眼根設論，至於其它五根，則祇於結頌處說可類推而知，並沒有逐一

評述。

眼根的特性是「見」，而謂眼根爲自性存有，乃是說眼根作爲見性之存在，並不像人、瓶等，爲其他條件之構成，而是實有自體。這當然爲主張萬法是條件性存在，「緣起性空」的中觀教學所不能容許。龍樹對之評破如下：

2·1 是眼則不能，自見其己體。

若不能自見，云何見餘物④？

眼根是不能見自身的。既不能見自身，又怎能見自身以外的事物？眼根既不自見亦不他見，又怎可以說眼根是以見爲性呢？

2·2 火喻則不能，成於眼見法。

去、未去、去時，已總答是事⑤。

外人或這樣答辯：就如火不自燒，却能燒柴、炭等物；同樣眼根雖不自見，並不妨其能他見。而就眼根能他見，不就可以說它具有見性嗎？龍樹的答覆爲：這譬喻並不能成立眼根是見法，蓋火不自燒而燒他，非我所共許。我在「觀去來品」裡已經證明「去」的動相爲不可能⑥，因爲除了「已去」與「未去」，便沒有所謂「去時」，而「已去」與「未去」又不是「去」。同樣的，除了「已燒」與「未燒」，便沒有「燒時」，而「已燒」與「未燒」又不是「燒」，又怎可以說火之燒物呢？既不可以說火燒物，則自然不可以由火之燒物，類比而諸眼根見物，具見性。

2·3 見若未見時，則不名爲見。

而言見能見，見事則不然⑦。

眼根若沒有色境爲對象，則未有見，是時不能名之爲見。眼根既是待緣才有見用，却說它是「能見」，以見爲性，這是於理有所不合。

2·4 見不能有見，非見亦不見。

若已破於見，則爲破見者⑧。

前三頌已說明了外人認爲是有「見」性的眼根爲「不能有見」。至於常識共許爲沒有見性（「非見」）的如鼻根、耳根等，

當然更不能是有見。又既沒有能見的根身，又何來任運此根身的「見者」？故說「若已破於見，則爲破見者」。

如果我們以上的詮釋沒有錯，龍樹的用意似乎不僅是在否定眼根爲自性實有，更且要證明眼根是不能見，沒有見用，而問題亦正發生在這裡：

(1) 評破2·1以爲若眼根是能見，便應能見其自身，並得眼根不能見其自身，遂謂眼根亦不見他物，這分明是假設了見是一種自反的作用。但這假設的根據何在呢？從常識觀點看，事物的作用有是自反的，亦有是非自反的，前者如流水之動物也自動，後者如母生子却不自生。何以見必然是屬於前類，而不能是屬後類？龍樹於此並沒有提供任何經典上或理論上的證明。

(2) 評破2·2述及外人以火喻作辯，以爲火不自燒並不妨其能燒他物，由是眼根不自見亦應不妨其能見他，可見外人並不承認見是一種自反的作用。但龍樹並沒有針對這點而作出應有的說明，却順着火燒之例，提出了另一眼根沒有見的理由。火燒是有其燒的時間，而時間又是可以無窮地分割。由是每一段火燒的時間，又可以再分割爲已燒、燒、及未燒。如是不斷繼續下去，火燒之時總是不可得，既得不到火燒之時，又怎能說火燒呢？同樣，眼根見之時亦是不可得。既得不到眼根見之時，又怎能說眼根爲有見呢？

龍樹對此論不單可以應用在火之燒與眼根之見的作用上，也可應用在其他一切經驗界事物的作用上。其方法是將事物的作用跟其發生的時間連繫起來，由時間點的不能成立，進而推論出在這時間點上發生的事物作用亦不能成立，但問題是爲什麼我們一定要作這樣的連繫觀察？於此龍樹却無片言解釋。又假若採取經驗主義的時間觀，以爲時間是建立在經驗事象之間的關係上，則時間觀念的出現是先預設了火燒、眼根見等經驗事象之活動，也便不能由時間點之不能成立，反過來辯稱經驗事象活動爲不能發生。亦即是說，龍樹要成立的論旨，便先得證明經驗事象活動之出現爲必須先預設時間，但在頌文內我們找不到任何類似的



證明。

(3) 評破2:3就眼根在沒有色境爲緣時沒有見，乃謂不可說眼根爲能見。於此，我們得先弄清楚「能見」的兩種意義：第一是「能不待緣而有見用」，第二是「能待緣而有見用」，今眼根沒有色緣便不能起見用，自然是沒有第一義的「能見」，因此就第一義稱眼根爲非「能見」是未嘗不可。但要注意的是我們不能僅因此便進而謂眼根甚或第二義的「能見」亦無。蓋沒有色境爲緣時眼根沒有見用，並不礙其於色緣具足時有見用之起。且相對於耳根、鼻根等於色緣具足時仍沒有見用，我們也還可以說眼根是具見性，祇是其非爲發用自在的見性而已。其實小乘部派主張眼根以見爲自性，主要也便是出於這考慮。至於龍樹所要否定是何義的「能見」？若是第一義不待緣的發用自在之「能見」，其論無疑是言之成理，惟無論常識、外學以至佛教各宗派，都罕有主張眼根是「能不待緣而有見用」，其評破便近乎無的放矢。若是衡諸兩頌的進路，則他似乎是欲第二義之「能見」也兼排，惟此處提出的理由，又達不到眼根「能待緣而有見用」也否定的目的。

(4) 頌文2:4基本上祇是前三頌的總結。「見者」的問題不在現今討論範圍，可不議；而「非見」的鼻根、耳根等「不能看見」，乃是象所共許。惟龍樹以爲前三評破已證成了。以見爲性的眼根爲「不能有見」，則還需稍作條別。評破2:1和2:2旨在指出眼根並無見用，惟其設論涉乎未經證實的前設，評破2:3則祇說明了眼根是不能不待緣而有見用，至於眼根能待緣而有見用之說，則仍然是未嘗推翻的。

### 三、

上面「六情品」的辯破牽涉及非自明又未經證實的假設，而論旨又每因辭義的含糊而顯得模稜，由是便難免給人一種詭辯的印象。龍樹討論因果關係的文字，亦往往是如此。

龍樹雖力言萬法爲「緣起」故「性空」，但他却反對將緣起

關係中「因」與「果」之間的連結視作爲由此生彼的作用，並處處對常識、外學和異宗之視「因」和「果」爲能生與所生的串連，加以嚴厲的責斥。以下試以「中論頌」之「因緣品」和「因果品」的幾段具代表性之章節說明之：

3:1 因是法生果，是法名爲緣。

若是果未生，何不名非緣？（因緣品）⑨

某法得稱爲某果的緣，乃因我們見它生出某果。由是在彼果未生前，我們爲何不名此法爲「非」彼果之「緣」呢？既是「非」彼果之「緣」，又怎能生出彼果？例如水土甲得稱爲瓶乙緣，乃因我們見它們和合成瓶乙，而不和合成杯丙、碟丁等。由是在瓶乙未出現時，我們爲何不名水土甲爲「非」瓶乙「緣」呢？既是「非」瓶乙之「緣」，又怎能和合而成瓶乙？

3:2 果先於緣中，有無俱不可。

先無爲誰緣？先有何用緣？

若果非有生，亦復非無生，

亦非有無生，何得言有緣？（因緣品）⑩

說緣能生果，可有三種情形：緣中有果，緣中無果，緣中亦有果亦無果。但若緣中先有果，果已存在，便不待緣生。若緣中先無果，無果者又怎能生出果？若謂緣中爲亦有果亦無果，則又是自相矛盾。這三種情形既然都是不可能，又怎能說有緣生果之事呢？例如我們說梨樹生梨果，是梨樹中有梨果？或梨樹中無梨菓？或梨樹中亦有梨果亦無梨菓？若說梨樹中有梨果，既已有梨果，又何用梨樹生之？若說梨樹中無梨果，無梨果者又怎能生出梨果？若說梨樹中亦有梨果亦無梨果，則更是前後相違。這三種情形既然都是不可以，又怎能謂梨樹生梨果呢？

3:3 因果是一者，是事終不然；

因果若異者，是事亦不然。

若因果是一，生及所生一；

若因果是異，因則同非因。（因果品）⑪

說因生果，究竟因與果是同一呢？還是別異呢？但無論那一方面，都是不可以。蓋若說因與果是同一，那麼能「生」的因與「所生」之果便爲無分別，又說甚麼由因生果呢？若說二者是別異，那麼因便是「非因」，「非因」又怎能因果？例如說梨樹生梨果，究竟梨樹與梨果是同一呢？還是別異呢？若謂它們是同一，則梨樹已是梨果，又說甚麼梨樹生梨果？但若謂二者是別異，那麼梨樹便爲非梨果因，非梨果因又怎能生梨果？

### 34 若果定有性，因爲何所生？

若果定無性，因爲何所生？

因不生果者，即無有因相。

若無有因相，誰能有是果？（因果品）<sup>⑫</sup>

謂因生果，究竟被生之果，爲「定有性」？還是「定無性」？若果是「定有性」，便是本來自有，不待緣而有，如外道所謂的造物主（自在天），那便無所謂從因生。若果是「定無性」，那便是本來不存在，如空中花、石女兒，更沒有東西爲因生之。既然無論果爲「定有性」或「定無性」，因都無所謂生，不生果的因又怎能稱爲因？既無所謂因，又何來所謂果？

以上龍樹對因生果觀念的辯破，驟觀之似乎不無道理，但細思之則處處發現疑問：

（1）評破3:1以爲要在某法生出某果後，才可稱它爲某果的緣，大約是考慮到直到彼果出現的時刻，它還有不出現的可能。例如直到瓶乙出現的時刻，我們仍不能確定水土甲必然會和合成瓶乙，而不會基於某些意料之外的因素，如陶匠心意的變更，而轉而和合成杯丙、碟丁等。但祇因某法於某一時間不可確稱爲某果之緣，乃便逕名之爲「非」彼果之「緣」，那倒是值得商榷了。蓋「非」彼果之「緣」的通用意思爲「不是」彼果的「緣」，而龍樹由「非緣」進而推論出不能生果，明顯也是如此理解「非緣」一辭。但爲什麼在彼果未出現時不能名爲彼果緣的法，便不能是彼果之緣？由是乃不能生彼果呢？對常識看，在瓶乙未出現前我們不能稱水土甲爲其緣，並不表示水土甲便不能是瓶乙緣，由

是乃不能和合成瓶乙。若一定要如此說，也還須提出充份的論據支持，而這裏又完全沒有做到此點。

（2）評破3:2首先假設了說緣生果，便祇有緣中有果、緣中無果、緣中亦有果亦無果這三種可能。但爲何必然是這樣呢？例如說梨樹生梨果，爲何便祇能是梨樹中有梨果，或梨樹中無梨果，或梨樹中亦有梨果亦無梨果？爲何不能是梨樹中蘊含著生梨果的功能，故梨果乃從之而生；或者由於梨樹之存在爲梨果出現之必須條件，乃便謂它有生梨樹的作用；以至其它的情況呢？於此方面，論主並沒有隻字解釋。又甚或我們接受了此假設，論主的問破也未必應理。蓋苟理解緣中「有果」爲「部份有果」，緣中「無果」爲「部份無果」，則梨樹既不是全然有梨果，又不是與梨果截然沒有關係，也便完全不著已有梨果則何須梨樹生（「有果」），無梨果者又怎能生出梨果（「無果」）之難了。又梨樹部份有梨果部份無梨果（「亦有果亦無果」），並無自相矛盾之病。換句話說，祇有在有果則全然是有果，無果則全然是無果的情形下，依論主之假設而提出的評難才能成立。但又爲什麼緣不可以有部份有果、部份無果的情形呢？在頌文裏我們也找不到任何這方面的提示。

（3）如果我們說評破3:2的構思是有則全然是有，無則全然是無，評破3:3的構思則是同則全然是同，異則全然是異。

在這情況之下，若說因同於果，因便完全是果，如是自然無所謂因生果；若說因異於果，二者便是截然無關，如是自然建立不起因果之連繫，而所謂因其實也不成因（「非因」）。但問題是我們爲何一定要如此地構思？又正如若把有、無理解爲部份有、部份無，評破3:2的質疑遂不能成立；同樣，若把同、異理解爲部份同、部份異，評破3:3的責難亦會瓦解。蓋若因祇部份同於果，因就不即是果，便沒有「生及所生」的困惑；若因祇部份異於果，因與果就不是絕對兩分，便沒有「因則同非因」的疑難。由此可見，此評破是建立在對因果之同異的一種特殊看法上。但這種特殊看法的理據何在？論主於此仍是一貫地沈默。

(4) 評破<sup>3:4</sup>是欲由說果爲「定性有」或「定性無」俱不可，從而證明無所謂果從因生。但我們要問：是否一切所謂果的東西，便都爲「定性有」、「定性無」這兩範疇所窮盡？若我們對此評破的釋義無誤，「定性有」是指完全獨立自足的存有，「定性無」則是指完全虛構的事物。但是否一切所謂因果界的存在，不是完全獨立自足如造物主，便是完全子虛烏有如空中花、石女兒呢？甚或要說是這樣，也還得說明何以是這樣。今無一語闡明，便從如此不合常識的前提，達至如此不合常識的結論，未免叫人難於接受。

#### 四、

從以上「中論頌」對六根因果觀念的評破，我們可以看到早期中觀教學之辯破方法的一些可商榷地方：

(1) 其立說往往是基於一些既非邏輯上自明，又非常識所共許的前設，如<sup>2:1</sup>「見是一種自反作用」的前設，如<sup>2:2</sup>「經驗對象活動之出現爲必須先預設時間」的前設，<sup>3:2</sup>「說緣生果，便祇有緣中有果、緣中無果、緣中亦有亦無果這三種可能」的前設，<sup>3:4</sup>「一切所謂果的東西，便都爲定性有、定性無這兩範疇所窮盡」的前設。而對這些前設的正確性，又並沒有充份的申釋與證明。

(2) 其結論許多時並非是其所提供的理據可以推演得至，而是來自辭義自身的含混。例如<sup>2:3</sup>互調了兩義的「能見」，乃由眼根待色境才有見，得出眼根甚或「待緣而有見用」也不可能的結論。<sup>3:1</sup>以「非緣」名果未生時不能稱爲緣之法，由是乃引出緣不能生果的判斷等。

(3) 其陳義傾向於對存有之間的關係絕對化。例如<sup>3:2</sup>假設了有則全然有，無則全然無；<sup>3:3</sup>則假設了同則全然同，異則全然異。而爲什麼要這樣觀存有之間的關係，又未嘗有任何的說明。

又上述的辯破方法，不但見於「中論頌」對六根與因果觀念的評破，也見於其對運動（「觀去來品」）、五蘊（「五陰品」）

、六種（「六種品」）、時間（「觀時品」）以至許多其他常識、外學與異宗教說的評破。這祇要我們仔細分析有關的頌文，便很容易會察覺出來。從名理角度看，此等詭辯氣息甚濃的論難方法當然是具有問題，是不足以服人。但我們也得弄清楚兩點：

(1) 龍樹提出此等論難的目的不在另立新說，而在破執與疑。苟達到掃蕩名相的宗教目的，論理的合理與否，當還是次要的事。

(2) 這些論難亦未嘗不可以經由概念的澄清及前提之申明與補足，而變得言之成理。此正是日後的中觀大師如佛護、月稱、清辨等在註釋「中論頌」時所做的工作。

（原載「鵝湖」一式一期）

#### 註釋

- ① 牟宗三「佛性與般若」（台北、學生書局、一九七七）第一節第三章「龍樹之辯破數與時」指出龍樹對「數」與「時」觀念的破斥於「語意上多混擾滑轉」之病並詳加條別，是極難得的例外。在我國流行的「中論」，爲青目對「中論頌」的疏解，亦是現存最早的「中論頌」的註釋。
- ② 例如「大品般若」云：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，說五陰性空法，說十二入、十八界性空法，……高楠順次郎、渡邊海旭編、「大正新修大藏經」（東京、大正一切經刊行會，一九二四——一九三四）卷八、頁四〇二中）。
- ③ 大正新修大藏經、卷三〇、頁六上。
- ④ 同上註。
- ⑤ 同上註。
- ⑥ 「中論頌，觀去來品」云：「已去無有去，未去亦無去。雖已去未去，去時亦無去。」（同上註、頁三下）
- ⑦ 同上註，頁六上。
- ⑧ 同上註。
- ⑨ 同上註，頁二下。
- ⑩ 同上註，頁二下——三上。
- ⑪ 同上註，頁二七中。
- ⑫ 同上註，頁二七中——下。



# 談以七覺支修斷五蓋

由釋迦，出見於其機應機（「過去來品」），正斷（「正斷品」）又土蓋的機應機，不見見於「中論說」機六界與因果觀念異。而論十要對斷修之問的關聯，又未嘗言其同的錯即。了有眼全然有，無眼全然無；眼明暗了同眼全然同，異眼全然（？）其刺義則向於機應機之問的關聯機應機。四成三君端

- ① 同上蓋，頁二十中。
- ② 同上蓋，頁二十中。
- ③ 同上蓋，頁二十一三上。
- ④ 同上蓋，頁二十一。
- ⑤ 同上蓋。
- ⑥ 同上蓋，頁六上。
- ⑦ 同上蓋，頁三下。

「日去無言去，未去衣無去。無日去未去，去衣無去。」

去來品一云：

① 大五淨道大論，卷三〇，頁六上。

② 一式三四）卷八，頁四〇二中。

③ 大五淨道大論（東京，大五一四）卷一會，一式二四

空起，第十二，十八界持空起，……高論本眼，卷五

四成「大品卷」云：「善論四蓋言修此蓋斷，第五到

五到「中論說」的論。

六到「善論」之說常持」之說並有論說，是論說對的論。

三到「論說」之說常持」之說並有論說，是論說對的論。

## 智 銘

五蓋者，是謂貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑等五種心理污染，這五種心理污染能覆蓋行者清淨心，使其不得明顯，就如同燈光被物所罩蓋，不能使其光明顯耀一樣。

這五蓋依佛陀解釋，是依食而立，就如同身體依於食而立一樣。但五蓋依食而立，不是依於段食和觸食，而是依於思食、識食。茲分別說明於下：

一者貪欲蓋食：是因爲六根觸相，於相起不正思惟。一起思惟，原來本是清淨之心，沒有貪欲者乃生貪欲，或原來的貪欲心薄弱，一經觸相思惟，使貪欲增廣起來，這就是貪欲蓋食。

二者瞋恚蓋食：瞋恚之起，是因爲於相生障礙，原本是平和清淨之心而生惱恨憂愁，因惱恨憂愁，故而生起瞋恚，既生起瞋恚者，更增廣起來，這就是瞋恚蓋食。

三者睡眠蓋：形成睡眠蓋的因素有五，即身心微弱不健康，心理不快樂，欠呿（打哈欠）、吃得太多和懈怠（精神萎靡不振

），凡有了以上五種因素，原本不想睡眠的時候，却生了睡眠蓋；已生睡眠蓋的時候，更增加睡意，這就是睡眠蓋食。

四者掉悔蓋：所謂「掉」，是「舉」的意思；「悔」就是「追悔」，原本是平和清淨的心，因遇到某一因緣，使心高舉、追悔不安而生出煩惱。形成掉悔的因緣也有四：即親屬覺、人象覺、天覺、本所經娛樂覺。由於這些的因緣，使原本平和清淨的心，因憶念而生覺。這個「覺」不是「覺悟」的「覺」，而是「覺知」的「覺」，有貪愛樂著的意味。因憶念他人而生覺，於不正思惟之時，原本沒有掉悔之心乃生掉悔，已起掉悔之心者而更增廣，這就是掉悔蓋食。

其五是疑蓋：這疑蓋不是現在有，而是過去、現在、未來三世都有的，即過去世猶豫，未來世猶豫，現在世猶豫，使原本平和清淨的心，因猶豫而不正思惟，乃起疑蓋，原已起疑蓋的時候，更令其增廣，這就是疑蓋食。（「論說品」）以至其其動常

衆生心生五蓋，等於吃下了五樣煩惱的東西，這五樣已吃下的煩惱物，如不使之吐出，必於身心作祟，更生出許多的結纏，故佛陀爲治衆生五蓋煩惱，提出七覺分的對治法，用來斷五蓋。

所謂「七覺分」又名之爲「七覺支」，或「七菩提分」，「七等覺支」，七覺分就是：

#### 一、念覺分：

這「念」是指「四念處」。即：

一者身念處：觀身不淨，污穢充滿，無些淨處。

二者受念處：觀受是苦，樂從苦因緣生又生苦樂。

三者心念處：觀心無常，念念生滅，無常住之時。

四者法念處：觀法無我，法無自性。

若行者用此四念處修習，思惟其義，未起念覺分的時候不令生起，已起念覺分的時候令退。不於念起覺，即是念覺分不食。

#### 二、擇法覺分：

擇法覺分者，是行者要以自己的智慧去觀察一切法，於善法、不善法中有所簡擇。雖簡擇善法而不生思惟，若未起擇法覺分令不起；已起擇法覺分時令退。這就是擇法覺分不食。

#### 三、精進覺分：

所謂「精進覺分」，就是修四正斷。四正斷者即是斷煩惱法，故又可稱之爲「四對治」，即：

一者、厭患對治：緣苦集二諦，生深爲厭患之念。

二者、斷對治：是無間道，緣四諦而正斷煩惱。

三者、持對治：更緣四諦，攝持無間道，精勤無使間斷，以使所斷之煩惱不再生起。

四者、遠分對治：是勝處道，更緣四諦使所斷之惑，越轉越遠。

行者於一切斷已，進入解脫道中，然於解脫道亦不生思惟，未起精進覺分的時候令其不起，已起精進覺分的時候令退。這就是精進覺分不食。

#### 四、喜覺分：

「喜覺分」者，就是行者心得善法的時候心生歡喜，若行者於得善法時不生思惟，未起喜覺分時不起，已起喜覺分時令退，是名喜覺分不食。

#### 五、猗覺分：

「猗覺分」又名「輕安覺分」、「除覺分」，即是斷除身心麤重，使身心輕利安逸。若行者於此輕利安逸不生思惟，使身心猗息。未起猗覺分的時候不起，已起猗覺分的時候令退，是名猗覺分不食。

#### 六、定覺分：

「定覺分」是指四禪定。四禪定者，即：

初禪：行者端身攝心，氣息調和，此心泯泯澄淨，帖帖安穩，頗感輕安，心大歡喜，是名有覺有觀。

二禪：呵棄初禪的覺觀，知覺觀過罪故滅，繫心一緣，行捨念智，心受法喜。

三禪：呵棄第二禪的喜受，行捨念智，受身樂。

四禪：斷苦樂、滅憂喜，捨念清淨，不苦不樂。

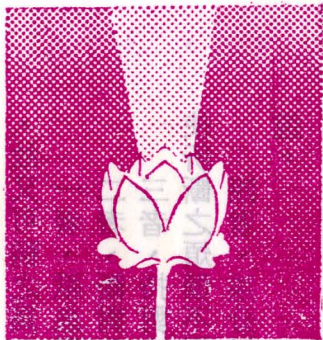
行者若得四禪定，於彼不思惟，未起覺分令不起，已起覺分令退，是名定覺分不食。

#### 七、捨覺分：

修捨覺分有三界，就是斷界、無欲界、滅界，並於此三界不起思惟，未起捨覺分令不起，已起捨覺分令退，是名捨覺分不食。

以上七覺分，行者若能依之修習，決定能得，隨意正受，此心清淨純白，有如明鏡，起時即起，滅時即滅，沒時知沒。

行者修七覺分，不但能斷五蓋，且能得七種福利之果，即是：觀法智證樂，若命終時未得現法智證樂，那末至及命終時，而得五下分結盡；若不得生涅槃，而得無行般涅槃；若不得無行般涅槃，而得有行般涅槃；若不得有行般涅槃，而得上流般涅槃，所以修七覺分，能使行者滿足。



# 佛教對靈魂存在之探討

呂沛銘

最靜善覺位不貪。

未談靜善覺位之知覺令其不談。曰：靜善覺位之知覺令其不談。曰：靜善覺位之知覺令其不談。

行善位一四禪曰：善入禪位中，然於禪位亦不生思計。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

禪位：最難談，更難四禪對禪位之談，故難談。

宗教起源於探討人生問題，特別是痛苦之由來及其解除辦法，與人死後將何往。後一項目純屬本體問題，故亦較為難於探究。每一宗教各有其死後世界之論說，此等論說可分為兩大類：一為唯神論宗教之認為宇宙間存有一人格化之永恒主宰，掌有決定人死後所往之權威；另一為佛教之唯心論，認為心乃本體根源。我人之來生轉世，全由今生造業自定，並非由一主宰之審判。人死後靈魂是否存在（亦即是否有鬼）？此問題佛教亦曾討論，但不似唯神宗教及世俗雜信之傾於窮思冥索。本文將佛教對靈魂之論說作一綜合敘述。

## 原始佛教不談論靈魂

佛陀在世時，所說人生問題至為廣泛，但對人死後何往則不談論。別譯雜阿含經記曰：「昔曾聞有人問佛：於此死已受後有不？佛默然不答。又問死後不受有耶？佛亦不答。又問我此死已亦受後有亦不受耶？佛默然不答。又問我死之後非受於有非不受有耶？佛亦不答。尊者迦葉語舍利弗言：如來寧可說色滅已生於後有，乃至非生非不生。世尊於彼色所盡處，正智解脫，然都無

有死此生彼，死此不生彼，亦生亦不生，非生非不生，是故不答。」（卷六）金剛經亦云：「如來所說法，皆不可取、不可說；非法，非非法。」（無得無說分）即謂本體之底蘊乃不可了知。

佛陀雖不談靈魂，但非表示人死後一切歸於湮滅。反之，佛陀極注重業報，亦即十二因緣所組成之輪迴，惟不認為存在一輪迴之主體——固定之靈魂，而主張業力自身之輪迴，今設一比喻：一座房為其主人所居，房舍喻人體，主人喻靈魂；房舍壞塌相當於軀體之死亡，房主於其舍場後轉居一新舍，相比於靈魂離開死亡之軀體，及進入一新生軀體。此即固定靈魂之輪迴，為佛陀所否定。佛陀之業力輪迴說，可用一充有空氣之氣球作比喻，氣球相當於軀體，其內空氣乃靈魂，於氣球破裂（相當於軀體死亡）後即散逸。若以另一氣球吹入空氣取代已破者，則吹氣者喻業力，新氣球乃另一軀體，其內空氣非即前一球內之空氣，代表前後兩靈魂非同屬一主體。故前一生之經歷，不能保持記憶於後一生。「業之為物，非依附於生命之一種力……變化之當體，即為輪迴，故無馳驅於空間之靈魂①。」

## 中國佛教史上靈魂問題之大辯論

中國早期佛教之首先言靈魂不滅者乃二世紀末牟子「理惑論」，稱「人臨死，其家上屋呼之。死已復呼誰？或曰：呼其魂魄」。牟子曰：神還則生，不還，神何之乎？曰：成鬼神。牟子曰：是也，魂神固不滅矣，但身自朽爛耳。身譬如五穀之根葉，魂神如五穀之種實；根葉生必當死，種實豈有終已？」牟子乃東漢佛教徒，其「理惑論」是否屬後人偽書尚未有定論，然此說足以表示當時佛教靈魂思想。

五世紀末至六世紀初，中國佛教史上出現一場對靈魂存在之大辯論，即神（靈魂）不滅與神滅兩種論說之對立。前論之倡導者以慧遠（公元三三四—四一六）為主，彼著「形盡神不滅」云：「夫稟氣極於一生，生盡則消盡而同無。神雖妙物，故是陰陽之所化耳……神也者，原應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮……火之傳於薪，猶神之傳於形；火之傳異薪，猶神之傳於異形。前薪非後薪，則知指窮之術妙；前形非後形，則悟情數之感深。」又自註云：「火木之喻，原自聖典。」此聖典即龍樹「中論」（鳩摩羅什譯），論中有「燃可燃品」，喻「燃是火，可燃是薪。」燃與可燃皆「非一非異」。

慧遠秉承佛教正統思想，否定有一主宰判定來生報應。其「明報應論」云：「心以善惡為形聲，報以罪福為影響，本以情感而應自來，豈有幽司？然則罪福之應，唯其所感，感之而然，故謂之自然。自然者，即我之影響耳。於夫主宰，復何功哉？」慧遠之論神不滅著作，收錄於弘明集卷五。

其他倡神不滅者有道士、蕭衍（梁武帝）、鄭道子（鮮之）等，與慧遠所說大同小異。如鄭道子亦著「神不滅論」云：「夫火因薪則有火，無薪則無火，薪雖所以生火，而非火之本。火本自在，因薪為用耳，若待薪然後有火，則燧人之前，其無火乎？火本至陽，陽為火極，故薪是火所寄，非其本也。神形相資，亦猶此矣。相資相因，生塗所由耳。安在有形則神存，無形則神盡？」（弘明集卷五）②

另一方面，倡靈魂不存在者有范縝（公元四五〇—五〇七），彼著「神滅論」，認為肉體與靈魂同屬一類，有生有滅，肉體死亡則靈魂隨之消失，所說全屬唯物思想，且否認事物之因果關係，引起儒佛學者齊反駁，故其論鮮有後人附和。

### 後期佛教之靈魂論

原始佛教對五蘊、業、十二因緣等人生真理，論述甚詳。至於假我與業感之關係，則尚有不少問題待解決。例如來世果報既由五蘊假我而感，而五蘊在生命終結後即消散，在此情形下，果報所依為何？業力持續所據為何？自作自受所循為何？佛滅度後百餘年，學者競立新說以解釋此等問題，於是分為上座部及大眾部。在以後之數百年，復分為更多派別，前後計二十部。隨着部派及大乘佛教之形成，各種靈魂論說亦相繼產生，其中有受古代印度民族信仰影響。然所立諸論皆基於智慧觀點，非如世俗之臆造神話式稽談。後期佛教之靈魂論說中，有三種較為特出，現分述如下：

#### （一）中有

中有乃指人死後至轉世前一段期間之無形主體，故相當於靈魂，亦稱「中陰」，為四種「有」之一，有即存在之意，「因果不亡，故名為有。」（三藏法數卷十三）四有者，（一）中有；（二）生有，即中有於結生剎那（投胎）而成為有情；（三）本有，乃生後死前之一段生命時期；（四）死有，軀體死亡時之一剎那；詳見俱舍論卷九。此四有組成一期生死之循環。

瑜伽師地論言中有之形成云：「諸象生將命終時，乃未到昏迷想位，長時所習我愛現行。由此力故，謂我當無，便愛自身，由此建立中有生報。」（卷二）意即一個人臨終時，其「我愛」（欲生存）之心仍甚熾，中有即基於我愛心而成立。中有雖由生前業力所牽引，但若無此種我愛之潤澤，則業亦不能引出中有之生報③。俱舍論復述中有之投胎云：「如是有為至所生，先起倒心，馳趣欲境，彼由業力所起眼根，雖住遠方，能見生處父母交會，而起倒心。若男緣，母起於男欲；若女緣，父起於女欲。」

翻此緣二俱起瞋心……時健達縛（中有）於二心中，隨一現行，謂愛或恚，彼由起此二種倒心，便謂己身與所愛合。所謂不淨泄至胎時，謂是已有，便生喜慰。從此蘊厚，中有便沒。」（卷九）是故中有於投胎後即消失，而轉爲生有。

中有思想起源於古代印度民族信仰——即前述俱舍論所稱「健達縛」，意爲色欲之尋求，出自梨俱吠陀之婚姻頌。部派佛教取此名詞以喻中有對生緣具有甚強之趨向。按生物學觀點，生物胚胎之形成乃精子與卵子之結合，毋需其他因素介入。惟依中有說，則必需有一種潛力——中有之參與，方能形成具有生命之胚胎。俱舍論且列舉中有之別稱及其由來云：「佛世尊以五種名，說中有故。何等爲五？一者意成；從意成故，非精血等所有外緣合所成故；二者求生；常喜尋察當生處故；三者食香；身資香食，往生處故；四者中有；二趣中間所有蘊故；五者名起；對向當生，暫時起故。如契經說：有壞體起，有壞世間生，起謂中有。又經說有「補特伽羅」，已斷起結，未斷生結。」（卷十）

中有之存在即靈魂不滅，其動向受業力牽引。例如以手擲石，石離手後，手之動作雖終止，而石仍受擲力之餘勢而運動，相當於中有受前生造業之餘勢牽引。若不受業力牽引而能活動自由，則可隨意選擇輪迴，如此則因果之定律不成立矣。

四種「有」雖爲大小乘所討論，惟對中有之存在則意見紛紜。主張無中有者有大象部、化地部、分別說部、南傳上座部等；承認中有存在者有東山部、正量部、有部等。至於中有之生存期間，各論亦持不同意見，有主定期者，亦有倡無定期者④。

## （二）補特伽羅

前引俱舍論卷十言中有之另一名稱爲「補特伽羅」，此字原爲古印度耆那教名詞（梵語 Pudgala，音譯亦作弗伽羅、富特伽耶等，意爲組成生命之個體，具有觸、味、香、色等反應，但無思考。）後期佛教取此詞以喻有情之輪迴主體。玄應「一切經音義」云：「案梵本補，此云數，特伽此云取，羅此云趣；云數取趣，謂數數往來諸趣也。」（卷廿二）成唯識論述記亦曰：「補

特伽羅，數取趣也。」（卷二）意即輪迴於六道之間之靈魂。

補特伽羅雖云是有別稱，但意義與中有不盡相同。太虛大師云：「補特伽羅譯數取趣，是數數取天、人、畜、鬼等趣業報身者之義。變言之，即流轉三界二十五有之精神個體、或靈魂、或業識也。凡已捨天、人、畜生、餓鬼、地獄五趣之現報，未定轉向何趣之時，先業力故，集識上色功能，化成一種細色根身，任持業識，曰「中有身」，亦名曰「中陰身」。以業報未定，故非五趣攝，而是數數取五趣果報者。所謂「補特伽羅」，於已取或未捨五趣報身時，皆隱沒不現，唯在中有身時，始得指目之耳。審諦言之，中有身亦五蘊和合相續假身，相雖不同，猶之人身與天身不同，其爲五取蘊身，固無異也⑤。」可見補特伽羅與中有，各具特殊意義。

佛滅後三百年，從有部出之犢子部，爲建立五蘊與輪迴關係之明確理論，乃言「我」之來生轉世。按「我」之說原有三種：「蘊我」，即以我人之身心爲我；「離蘊我」，謂脫離此身而獨立之我；「非即非離蘊之我」，乃非屬生滅之我亦非屬離身獨存之我，其性質不可測，即補特伽羅也。異部宗輪論云：「有補特伽羅，非即蘊，非離蘊，依蘊處界，假名施設。諸法若離補特伽羅，無前世轉至後世者。」雜集論云：「補特伽羅雖非實有，由四種緣是故建立。」（卷十三）立補特伽羅之目的爲何？俱舍論答曰：「如世間依薪立火。如何立火，可說依薪？謂非立薪，可立有火，而薪與火非一非異。若火異薪，薪不應熱；若火與薪一，所燒即能燒。如是不離蘊，立補特伽羅。」（卷七九）異部宗輪論亦云：「諸法若離補特伽羅，無從轉世；依補特伽羅，可說有移轉。」至於補特伽羅之存在有何證據？俱舍論復云：「馳流生死，故定有『我』，此『我』復如何流轉生死？由捨前蘊取後蘊故者……若無有『我』，不應生死流轉，故知定有補特伽羅。」（卷三十）

俱舍論且言補特伽羅與蘊之關係：「若謂即於炎熾木等暖觸名火，餘事名薪；是則火薪俱時而起，應成異體，相有異故。應說依義，此既俱生，如何可言依薪生火？謂非此火，用薪爲因，



各從自因，俱時生故……是則應許補特伽羅與蘊俱生，或依止蘊，已分明許；體與蘊異，理則應許。」（卷七九）瑜伽師地論亦說補特伽羅在命終時之作用云：「又行善不善補特伽羅將命終時，或自然憶先所習善及與不善，或他令憶，彼於爾時於多曾習力最強者，其心偏記餘悉皆忘。若俱平等曾串習者，彼於爾時，隨初自憶或他令憶，唯此不捨不起餘心，彼於爾時由二種因增上力故而便命終，謂樂著戲論因增上力，及淨不淨業因增上力，受盡先業所引果已。」（卷一）

綜合而言，補特伽羅是一種靈魂學說，為犢子部所創，以解釋生死流轉，但為有部所責難。俱舍論破我品記世親質問犢子所言「不可說我」究竟屬假屬實？犢子答曰：「非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有；但可依內現在世攝有執受諸蘊立補特伽羅……此如世間依薪立火，如何立火可說依薪，謂非離薪可立有火，而薪與火非異非一……補特伽羅與蘊一異俱不可說。」可見犢子立補特伽羅是基於目前有情之身心五蘊，與假實問題無關。

### （三）阿賴耶識

大小乘均討論心識。小乘所說有眼、耳、鼻、舌、身、意共六識，大乘則增第七末那識及第八阿賴耶識，其中法相宗更立種子理論以輔阿賴耶識，使萬法唯識之學說成一完備體系。

阿賴耶，梵語 *Alaya*，玄奘譯為「藏識」，即容納之義，為產生色心諸法之所。色心諸法即現行，觸發現行之能量乃種子。種子一詞原為植物學名詞，唯識論者取之以喻蓄含生長之潛力。吾人所作一切善惡，均形成一種無形之帶業勢能，亦即種子。阿賴耶識是無始以來所有種子之寄藏處。人死後，前七識即消失，但第八識及其所攝之種子則不滅亡，並決定來生轉世，故阿賴耶識具有靈魂特性。唯識宗之輪迴說乃依種子之起伏而創立。在一期生命中，阿賴耶識最先來，亦最後去，所含種子在適當時機由因位轉入果位，稱「變異而熟」。因有善惡，善因所生之善果與惡因所招之惡報，皆屬無記，即本身無成見，若屬有記，則能自生善惡效應，不待他生。善惡與無記，種類不同，此稱「異類而

熟」。另一方面，種因在先，受果在後，此先後之差距，或至無數劫，是謂「異時而熟」。種子成熟時，即產生果報，稱為「現行」，由首七識顯出。而現行之為善為惡，亦可回輪至第八識而形成新種子，此種影響稱為「熏習」。新熏種子且再轉為因，繼而又生現行，如此種子與現行互為因果，作無限輾轉延續。吾人現今第八識所含種子，乃自無始以來熏習之累積。

成唯識論言阿賴耶識存在之理云：「契經說有異熟心善惡業感，若無此識彼異熟心不應有故。謂眼等識有間斷故，非一切時是業果故，如電光等非異熟心。異熟不應斷已更續，彼命根等無斯事故。眼等六識業所感者猶如聲等，非恒續故，是異熟生非真異熟。定應許有真異熟心，酬牽引業遍而無斷，變為身器作有情依，身器離心理非有故。不相應法無實體故，諸轉識等非恆有故，若無此心誰變身器？復依何法恒立有情？又在定中或不在定，有別思慮無思慮時，理有眾多身受生起。此若無者，不應後時身有怠適或復勞損，若不恆有真異熟心，彼位如何有此身受？非佛起餘善心等位，必應現起真異熟心，如許起彼時，非佛有情故。由是恆有真異熟心，彼心即是此第八識。」（卷三）要之，阿賴耶識不僅含靈魂觀念，且具心生萬法之原動力。

其他部派之靈魂學說，有大家部之根本識，化地部之窮生死蘊等，其立論不如上述三種之週詳，內容可參閱「大乘成業論」等著述。

至於植物，雖亦有生命，惟無善惡行為，無思考亦無痛苦，故無第八識，不能種因受果，即不屬正報類，僅屬依報類，故不為各學派所討論。

### 陰間之境界

在承認靈魂存在之前題下，吾人設想一問題：靈魂所處境界為何？陰間之觀念乃應此問題而產生。陰間一詞之狹義為鬼魂所居處，廣義乃人死後所住之境界，其相對為陽間（人間）。靈魂雖不佔有空間，但若與人同處一物質境界，則無陰間與陽間之別，而只有人與鬼之分。若靈魂所處境界不屬人間，且不能為人所感

知，即爲陰間。六道⑥輪迴中之天(堂)與地獄，乃超越人間境界，故同屬陰間。佛典之敘述陰間至詳者，有起世因本經、地藏菩薩本願經、楞嚴經、大寶積經等。今綜合諸說對陰間作一概述如下：

天堂有三界二十八天，接近人間之欲界天有六層，其上之色界天有十八層，再上之無色界天有四層。修善業者居於欲界六天，小乘三果聖者居於色界上層之五淨居天，其餘天乃修習禪定者所居。至於地獄，主要有根本地獄、近邊地獄、孤獨地獄三大類，各類又分爲多種。佛典中所稱地獄多屬根本地獄，此獄分爲上下縱貫之八大炎熱地獄，與四方連橫之八大寒冰地獄。犯惡業者依業重之等次而墜於適當之地獄。統治地獄者爲閻王(亦稱閻羅王，梵語 Yamaraaja 之音譯)，此說出自古印度吠陀經。後期佛教將古印度宗教觀念予以佛教化，以明因果報應及使佛教適合大眾思想。正信之佛教乃無神論，即使閻王存在，亦不承認彼爲審判人類身後之主宰，審判由各人業力自決，閻王不過一監察者而已。

淨土宗所嚮往之西方極樂世界，亦屬一種天堂。「彼佛國土，清淨安隱，微妙快樂，次於無爲泥洹(涅槃)之道。」(無量壽經)極樂世界思想亦見於華嚴經，爲淨土宗所闡揚。

至於世俗下流雜道借佛教爲名而冥構之雜信，如玄天佛祖、陰司佛王等，不但非正信佛教，且有辱佛之嫌。初習佛理者，不可不辨。

### 靈魂之中道觀念

靈魂是否存在乃古今一大辯論題目。唯物論者認爲人死後一切化爲烏有，並無靈魂存在。持消極態度者則云：如信靈魂則存在，不信則不存在。如此以主觀強作事實，並非此問題之解答。相信靈魂存在者，則列舉三種靈魂體驗作爲論據：(一)夢報，即於夢中晤見亡人。(二)招魂，由巫師(通常由婦女担任，廣東俗稱問米婆)將亡魂傳召至其身，並代亡者口述欲言之事。(三)關亡，由巫師施以類似催眠之精神控制術，使一個人之意識陷於被動及受引帶至陰間，與亡魂相會，事後重返陽間。此等現象，雖無科學根據，但間中亦有不可思議之靈驗，清乾隆間紀昀「閱微

草堂筆記」，及近人許地山「扶箕迷信底研究」⑦述此等靈驗之事例甚多。今佛教超渡亡魂法事，亦基本於靈魂存在而作。周中一「佛學研究」對人與鬼在夢中相通之理作一解釋云：「鬼既有靈感，何以不於人在醒時與之相通，而必待夢中？因六識了境，必以前五識爲緣；前五識必以五根爲緣，而五根只能接觸有形事物；：鬼神爲超現實之事物，自非五根所能接觸。第六識雖能直接緣法塵，然只限於憶念過去曾經事物，或構想未來事物。思想活動雖能超現實範圍；但不能接觸超現實之事物；：人鬼之交接，只能借助於夢中，因夢中係以具有受熏磁力之阿賴耶識爲活動之主體，此時潛意識之活動力強，鬼可以與之相通⑧。」

不計較靈魂問題所引起之玄學上辯論，現綜合佛家諸靈魂論，並依彷彿樹中道觀，不作任何偏執，對靈魂及業報作一中道性敘述如下：

#### (一) 因果報應之必然性

宇宙間一切事物，不論有形無形，皆依因果法則而發生，且時刻都在生、住、異、滅變化之中，我人之命亦然。生命仍前生之業，與父母精血和合而產生之軀體，結合而成。軀體死亡後，生前所造之業却不消散，且爲來生轉世之動力。在來生以後之再來生，又爲來生之業所牽引，如此無限循環。輪迴之主體(靈魂)，雖無科學論據，但亦不能否定。六道輪迴之說，乃據因果法則而立論，絕非憑空臆造之神話。又據宇宙事物因果變化之理，有限生命所作之有限業，並不能換來無限天堂之福報或地獄之受苦，亦即靈魂(天、地獄、餓鬼、阿修羅四道)之存在時間有限，且亦爲業力支配，每一道之業報受盡，即轉爲另一道。另一方面，人死後之輪迴可爲畜生，未必爲無形之靈魂，輪迴趨何道，乃視業力而定。

#### (二) 超越域限之廣佈性

有疑者問曰：「生命既有輪迴，則世界之生物當有一定數量，何故各種生物不斷繁殖，有增無已？新增之生命從何來？」以人類爲例，近兩世紀以來人口一直增長，本世紀初數目爲廿五

億，現已增至四十億以上。增多之生命來自何處？事實上在此無窮廣闊之宇宙，除地球外當有別個天體存有生物。有情之輪迴並無星球局限，各星球之生命互有增減，但偏佈宇宙生命之總和則無增減，天外之存有生命，佛典亦有此思想。大般若波羅蜜多經云：「佛告具壽舍利子言：安住般若波羅蜜多，諸菩薩摩訶薩，有從他方佛土沒，來生此間；有從觀史多天沒，來生此間；有從人中沒，來生此間。」（初分轉生品第四之一）所稱「他方佛土」即別個星球之世界，「觀史多天」即兜率天，欲界六種天之一。宇宙間有情之「生死長遠，不可限量，無有邊際……無有出期。死此彼生，無有窮已。」（增一阿含經卷五十，大愛道般涅槃品）

#### （三）自作自受之唯一性

個人之業乃自己造作，故業報全屬自作自受，毋需經一萬能主宰之審判。報業亦不為外來力量所阻止、轉移或消滅，或由他人所代受。即使有一主宰，亦無能赦免罪行深重者之應得惡報。換言之，業報乃無可逃避。事實上，佛教否定有一萬能主宰仍在，否則一切因果法則將不能成立。

#### （四）善惡分別之自存性

因有善惡，果則屬無記。果未成爲現行時，若另有善業或惡業中途滲入，則可能改變現行。如貧窮者行一大善，或能變爲富裕；長壽者作一大惡，或使壽命縮短。化惡果爲善報，需賴後來具有足夠強度之善業。惡報雖得轉化，但前造之惡行仍須酌算。譬如發箭射向一人，箭喻惡報，人受箭傷喻惡業之實現。若該人持有護盾，將箭阻擋，則盾喻善行，將善報化解，惟該人曾受箭攻擊乃不可抹煞之事實。故業報並不似學校對學生之賞罰制度，學生作一大功可抵消前犯一大過，使兩者俱化爲烏有。唯識學說且認爲每一事之果報常發生在先，至於中途之善行或惡行則留爲種子，藏於阿賴耶識，另行熏習，待成熟時發爲現行；惟每一善報之現行與一惡業之種子非必互相抵消，亦即惡因先受惡果，中途善因在惡報受盡後始得善報。即使今生作不惡，亦難保以前諸

生均無惡行。今生雖不受惡報，來生轉世時若有一個前生惡業種子成熟而起現行，即引起惡報。事實上，我此生命在以前不知經歷千萬生死及累積無數業果。偈云：「假使千萬劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」故世人作惡事時，勿以爲事後作一善事即可將惡報一筆勾消。佛家因果理論之嚴謹與可信，非其他宗教可比。

#### （五）無分類別之平等性

天堂與地獄果若存在，當非屬某一宗教之專利，亦即得進天堂者非限於某一宗教之信徒。另一方面，亦不會因不信仰某一宗教而被投入地獄。唯神論宗教謂不信其教主者將享不到天堂之福，但佛教認爲衆生（信徒與非信徒）皆具佛性及平等性。進天堂或地獄是以個人業行之善惡爲依準，不是以佛徒與非佛徒爲定則，非佛徒若作善行，亦得天堂之福報。蓋「心爲法本，心作天堂，心作地獄。」（弘明集卷二，宗炳明佛論）「人得道皆從善生……福追自然，行之得報，非神授與。」（阿難問事經）是故進天堂或地獄，純由自己業力牽引，非由外在神力帶導。

#### 人生之目的爲何

人生如夢幻泡影，榮祿富貴亦如過眼雲烟。吾人自出生之日即踏上往死亡之旅程。一切具有生命之軀體皆循生老病死而化歸塵土，故我不必過份執持軀體。死亡雖無可避免，然世人皆怕死，但深信佛理者却怕生（此「怕」字借喻寧可，非謂畏懼，蓋佛理教人勇於面對生存與死亡，屬積極態度，不生任何畏懼。）何故怕生？蓋吾人所感覺之痛苦，不是外界之客觀存在，而是以肉體爲媒介之主觀感受，「夫生以形爲桎梏，而生由化有，化以情感，則神滯其本而習昏其照。介然有封，則所存唯己，所涉唯動。於是靈轡失御，生塗日開，方隨貪愛於長流，豈一受而已哉。是故返本求宗者，不以生累其神；超落塵封者，不以情累其生。」（弘明集卷五，求宗不順化第三）此與老子所言「吾所以有大患，爲我有身。及我無身，吾有何患？」同屬一理。軀體既爲我之患，軀體消逝後，復有何患？

所須注意者，佛教不視死亡爲逃避之所。不明佛理者，每誤佛家教人以求死爲解脫之道，謂死乃生命之徹底結束，從此一瞑不視。曲解佛義，以此最甚。解脫絕非逃避，乃是由現實到達理想之轉化過程；佛家以煩惱即菩提，最能顯示此種轉化。迷時煩惱，悟時菩提，迷悟之間並無截然劃分。菩提是由煩惱轉化而成，亦即煩惱之外非另有菩提。因此，現實世界與理想世界並非兩種世界，而是前者之轉化爲後者。「佛不令衆生出生死入涅槃，但爲度妄想分別生死涅槃二相耳。此中實無度生死至涅槃者。所以者何？諸法平等，無有往來，無出生死，無入涅槃。」（思益梵天所問經，分別品）可見涅槃並不是超離現世之另一境界，而是現世之轉化。

唯神宗教均認爲生命之理想在死後方能實現，但佛教却認爲此種理想亦可在人間尋求。太虛大師常用「人生佛教」一詞，即闡示此義，蓋佛教以人爲本，以人間世爲重，故對死後世界僅作有限度討論，而不傾於窮究靈魂問題。靈魂之底蘊即使無法探知，亦不會阻礙解脫之道。解脫之實現在於懺悔與修行，盡量利用此短促生命去積造善業，以期將來福報，不可空待來生。中阿含經一夜智者頌云：

慎莫念過去，亦勿願未來；過去事已滅，未來復未至。  
現在所有法，彼亦當爲思；念無有堅強，慧者覺如是。  
若學聖人行，孰知愁於死，我要不會彼，大苦災患終。  
如是行精勤，晝夜無懈怠。⑨

此勸吾人毋須眷念過去，亦不可空待將來，祇要盡量善用現在時刻。長阿含經記佛陀弟子阿難問人死後「斯生何處？」，佛陀答曰：「夫生有死自世之常，此何足怪？若乎人死來問我者非擾亂耶？……今當爲汝說於法鏡，使聖弟子知所生處。」（卷二）佛陀以死亡爲有情之常，毋須探究，知所生處才是緊要，並勸勉阿難今生積善業，不必爲死後憂。

世間一切事物，不離因果法則，吾人生命之形成及其際遇，亦出於因緣和合，緣聚則生，緣盡則散，散後復依業報而聚，如

此循環不息。吾人難知死亡何時來臨，過一日則死亡亦接近一日。時光逝者已矣，來者倍應珍惜。苟能善用此生每一刹那，並將死亡之畏懼轉化爲趨向涅槃之智慧，即能以安然之情懷接受死亡之隨時來臨。如此，則「心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖。」（心經）死亡既不足畏懼，則死後何往亦何須憂慮？

（完）

## 附 註

- ① 木村泰賢著，歐陽瀚存譯：原始佛教思想論。民四七年，台灣商務印書館（重印民廿二年版），一四二及一四九頁。
- ② 四世紀末至五世紀初其他各家靈魂不滅說之論析，見馮友蘭：佛教和佛學的主題——神不滅論，收錄於「燕園論學集」，一九八四年，北京大學出版社，一四二至一七六頁。又見巴宇著，許洋主釋：中國佛教內關於靈魂不滅的爭論，刊於佛光學報第三期，民六七年，高雄佛光山宗務委員會，一〇七至一三二頁。
- ③ 參閱羅時憲：瑜伽意地之研究。載於廣僑學報第二期，香港廣僑書院，五二至六四頁（特別六三頁）「臨終時我愛心的有無」節。
- ④ 詳見楊白衣：生有之研究。收錄於「佛教根本問題研究（二）」，民六七年，台北大乘文化出版社（張曼濤主編）「現代佛教學術叢刊」第五十四冊），三七五至三九七頁（特別三七六頁）。
- ⑤ 太虛：法相唯識學，民廿七年，上海商務印書館，下冊四〇九頁。
- ⑥ 六道亦稱六趣。早期佛教只說五道，如法句經生死品：「識神走五道，無一處不更。」六道中之阿修羅道爲後期提出。
- ⑦ 許地山：扶箕迷信底研究。民五五年，台灣商務印書館（人人文庫第十八冊，重印民廿九版）。
- ⑧ 周中一：佛學研究。民六六年，台北東大圖書公司（滄海叢刊），二八一頁。
- ⑨ 南傳巴利文中阿含經一三一卷一三四經。轉錄自水野弘元著，郭忠生譯：原始佛教。民七一年，台中菩提樹雜誌社，一八一至一八二頁。



### 「大智度論」集粹之四十八

菩薩摩訶薩，行此三昧，見一切眾生，心無分別，如鏡照像，隨其形相，而現其影。菩薩摩訶薩，行此三昧，見一切眾生，心無分別，如鏡照像，隨其形相，而現其影。菩薩摩訶薩，行此三昧，見一切眾生，心無分別，如鏡照像，隨其形相，而現其影。

菩薩摩訶薩，行此三昧，見一切眾生，心無分別，如鏡照像，隨其形相，而現其影。菩薩摩訶薩，行此三昧，見一切眾生，心無分別，如鏡照像，隨其形相，而現其影。菩薩摩訶薩，行此三昧，見一切眾生，心無分別，如鏡照像，隨其形相，而現其影。

菩薩摩訶薩，行此三昧，見一切眾生，心無分別，如鏡照像，隨其形相，而現其影。菩薩摩訶薩，行此三昧，見一切眾生，心無分別，如鏡照像，隨其形相，而現其影。菩薩摩訶薩，行此三昧，見一切眾生，心無分別，如鏡照像，隨其形相，而現其影。

## 論

## 隨

## 喜

## 福

## 德

### 智 銘

彌勒菩薩摩訶薩語慧命須菩提：「有菩薩摩訶薩隨喜福德，與一切眾生共之，回向阿耨多羅三藐三菩提，以無所得故，若聲聞、辟支佛福德，若一切眾生福德，若布施、若持戒、若修定、若隨喜，是菩薩摩訶薩隨喜福德，與一切眾生共之，回向阿耨多羅三藐三菩提，其福最上、第一、最妙、無上、無與等者。何以故？聲聞、辟支佛及一切眾生布施、持戒、修定，隨喜為自調、為自淨、為自度故起，所謂四念處，乃至八聖道分，空、無相、無作；菩薩隨喜福德，回向阿耨多羅三藐三菩提，持是功德，為調一切眾生，為淨一切眾生，為度一切眾生故起。」

慧命須菩提白彌勒菩薩言：「若有善男子行菩薩乘者，作是念：我是心回向阿耨多羅三藐三菩提。是生心緣事，若善男子取相回向阿耨多羅三藐三菩提，如所念可得不得？」

彌勒菩薩語須菩提：「若善男子取相，不得如所念。」

須菩提語彌勒菩薩：「若諸子、諸緣無所有，是善男子行菩薩乘者取相，於十方諸佛諸善根，從初發心乃至法盡；及聲聞諸善根，學無學善根，一切和合隨喜功德，回向阿耨多羅三藐三菩提，以無相故，是菩薩將無顛倒；無常謂常，想顛倒、心顛倒、見顛倒；不淨謂淨，苦謂樂，無我謂我。想顛倒、心顛倒、見顛倒。若無緣如事，阿耨多羅三藐三菩提亦如是。回向心亦如是。」

檀波羅蜜、尸羅、羼提、毗梨耶、禪、般若波羅蜜，乃至十八不共法亦如是。若爾者，何等是緣？何等是阿耨多羅三藐三菩提？何等是善根？何等是隨喜心回向阿耨多羅三藐三菩提？」

隨喜福德者，不勞身、口業作諸功德，但以心方便，見他修福，隨而歡喜。作是念：一切眾生中，能修福行道者，最為殊勝，若離福德，人與畜生無異。能修福德行道之人，一切眾生所共尊重愛敬。

福德有二種因緣：世間、出世間，出世間者，諸無漏法，雖無福報，能生福德，故名福德。是故有漏、無漏，通名福德，又福德是菩薩摩訶薩根本，能滿所願，一切聖人所讚歎，無智人所毀謗；智人所行處，無智人所遠離。是福德因緣故，作人王、轉輪聖王、天王、阿羅漢、辟支佛，諸佛世尊；大慈大悲，十力、四無所畏、一切種智，自在無礙，皆從福德中生。如是等種種福

德，得正見故，隨而歡喜。

菩薩自念：我應與一切眾生樂，而眾生能自行福德，是故心生歡喜。而一切眾生行善，與我相似，是我同伴，是故隨喜。諸菩薩摩訶薩，於十方三世諸佛，及菩薩、聲聞、辟支佛，及一切修福眾生，布施、持戒、修定，於此福德中，生隨喜福德，是故名隨喜。持是隨喜福德，共一切眾生，迴向阿耨多羅三藐三菩提。

共一切眾生者，是福德不可得與一切眾生，而果報可與。菩薩既得福德果報，衣服、飲食等世間樂具，以利益眾生。菩薩以福德，清淨身、口，人所信受；為眾生說法，令得十善道、四禪等，與作後世利益。末後成佛，得福德果報，身有三十二相，八十隨形好，無量光明，觀者無厭；無量清淨，梵音柔和，無礙解脫等諸佛法，於三事示現，度無量阿僧祇眾生，取涅槃後，碎身舍利，與人供養，久後皆令得道。是果報可與一切眾生，以果中說因故，言福德與眾生共。若福德可以與人者，諸佛從初發心所集福德，盡可與人，然後更作。善法體不可與人，今直更以無畏、無惱施與眾生，是名菩薩摩訶薩隨喜福德，比一切聲聞、辟支佛及眾生三種福德，最勝、最上、第一、最妙，無上，無與等。

是中說勝因緣：是二乘福德，皆為自調、自淨、自度。持戒者是自調；修禪者是自淨；智慧者是自度。自調者，正語、正業、正命；自淨者，正念、正定；自度者，正見、正思惟、正方便。布施因緣故自調；持戒因緣故自淨；修定因緣故自度。修定者，是無漏法近因緣。無漏者，所謂三十七品，三解脱門等。布施、持戒遠故，不解。菩薩隨喜福德，雖無動勞，為度一切眾生故勝。

須菩提以畢竟空智慧，難問彌勒菩薩：「念諸佛福德隨喜，回向無上道，是所念過去事，是事如所念不？」彌勒以二因緣故，答：「不也！」蓋：一者、過去無量阿僧祇劫，諸佛久已滅度，無復遺餘；菩薩或無宿命智，或有而不能及，但以如所聞憶想分別，故不如所念。二者、諸佛及功德，出三界，出三世，斷戲論語言道，如涅槃相畢竟空清淨。隨喜者，分別諸佛及諸弟子善根功德，是迴向心及無上道非實，故言：「不也！」

須菩提又難言：「若無是事，是菩薩憶想分別，應墮顛倒。若是事畢竟空清淨相，憶想亦如是，諸過去佛功德亦如是，無分

別無異，云何得隨喜？」是畧說義，廣則如經說，所謂須菩提問彌勒佛：若菩薩摩訶薩，憶念過去十方無量無邊阿僧祇世界中諸滅度佛者，是菩薩欲起隨喜福德，佛是福德主，是故念佛。

從初發心者，初發心作願：我當度一切眾生。是心相應三善根：不貪、不瞋、不癡；善根相應諸善法，及善根所起身、口業，和合是法，名為福德。從初發心行六波羅蜜，入菩薩位，得十地，乃至坐道場，是中菩薩自修福德和合得佛道，乃至入無餘涅槃，滅度後，舍利及遺法，皆是佛自身功德和合。因諸佛大乘人，行六波羅蜜相應福德；相應者，除六波羅蜜，餘菩薩所行法，皆攝入六波羅蜜中，故說應六波羅蜜和合。

諸菩薩以方便力，見他勤勞作功德，能於中起隨喜，福德勝自作者。是隨喜福德，即是實福德。所以者何？念過去佛，即是念佛三昧，亦是六念中念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天等。因行清淨戒，入禪定，起畢竟智慧，和合故能起正隨喜。是故不但隨喜而已，亦行是實法。

是心迴向者，即是隨喜心。緣者，隨喜心所緣，所謂一切諸佛及一切眾生所作功德。事者，是所緣之本，福德是緣功德所住處，所謂諸佛及眾生，並土地、山林、精舍住處，皆名事，如所念可得。彌勒答言：不也！須菩提語彌勒：若諸事、諸緣無所有者，云何不墮顛倒？是顛倒生時異，斷時異。生時，想在前，次是心，後是見；斷時，先斷見，見諦所斷故。顛倒體皆是見相，見諦所斷。想、心顛倒者，學人未離欲，憶念忘故取淨想，起結使，還得正念即時滅。小錯故名顛倒，非實顛倒。是故說凡夫人三種顛倒，學人二種顛倒。

諸緣、諸事。如寶畢竟空，念亦空，菩提亦空，隨喜心亦空，檀波羅蜜亦空，乃至十八不共法亦空，若諸法一相，所謂無相，此中何等是緣？何等是事？何等是心迴向，無上道？是故：

彌勒菩薩語須菩提：「若諸菩薩摩訶薩，久行六波羅蜜，多供養諸佛，種善根，與善知識相隨，善學自相空法。是諸菩薩，是緣、是事，諸佛諸善根隨喜福德，不取相，迴向阿耨多羅三藐三菩提，以不二法非不二法，非相非不相，非可得法非不可得法，非淨非垢，不生不滅法，是名迴向阿耨多羅三藐三菩提。若諸

菩薩，不久行六波羅蜜，不多供養諸佛，不種善根，不與善知識相隨，不善學自相空法。是諸菩薩，是諸緣、是諸事，諸佛，諸善根隨喜福德，諸心取相，迴向阿耨多羅三藐三菩提，是不名迴向。

菩薩摩訶薩隨喜福德，應如是迴向阿耨多羅三藐三菩提，所謂菩薩用心隨喜功德，迴向阿耨多羅三藐三菩提，是心盡滅變離，是緣、是事，是諸善根，亦盡滅變離。是中何等是隨喜心？何等是諸緣？何等是諸事？何等是諸善根隨喜迴向阿耨多羅三藐三菩提？二心不俱，是心性亦不可得迴向。菩薩云何隨喜心，迴向阿耨多羅三藐三菩提？若菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜時，如是知，是般若波羅蜜無有法。乃至阿耨多羅三藐三菩提無有法。菩薩摩訶薩，應如是隨喜功德，迴向阿耨多羅三藐三菩提。若能如是迴向，是名隨喜功德，迴向阿耨多羅三藐三菩提。

彌勒以諸法甚深微妙，所謂不壞諸法相，而隨喜心迴向無上道，是事甚難！凡夫人心剛強，不能行是法，是故言：若行者久修六波羅蜜，諸功德深厚故不動，所謂能信能行。多供養諸佛、種善根故，集無量無邊阿僧祇功德，結使折損，其心柔軟，此是先世因緣。今世得好師，好同學，亦自學諸法實相空。巧方便故，不著是空。如是等種種無量因緣故，法雖無相，而能起隨喜心，迴向無上道。菩薩久行六波羅蜜，善知識所護故，其心調柔，過去諸佛諸緣、諸事、諸善根中，不取相，能起隨喜心，用無相迴向無上道。無相者，能用不二非不二法，乃至不生不滅等，與上相違者，是不能迴向。

般若波羅蜜隨喜義，不應於新學菩薩前說，何以故？若有少福德善根者，聞是畢竟空法，即著空。作是念：若一切法畢竟空無所有者，我何爲作福德，即忘失前業。以是故，新發意菩薩，先教取相隨喜，漸得方便力爾，乃能行無相隨喜。阿鞞跋致菩薩，入法位，得法忍，能信、能行，故可說。

菩薩應如是思惟：用是心迴向無上道，是心念盡滅變離，無有住時，是諸緣、事，所謂過去諸佛及諸善根，諸佛等諸緣事，久已滅，隨喜心今滅，既滅無異，是故經中說用是心迴向，是心即盡滅。如是等入過去世故，入諸法實相故，無有分別是心、是緣、是事、是諸善根等。若能如是迴向，是爲正迴向。又一時

二心不和合，隨喜心時無菩提心，一切心相畢竟空，不可以取相迴向，何以故？菩薩知般若波羅蜜空，無有定法。如般若波羅蜜，一切法乃至無上道，亦如是。是時斷法愛，捨著心，於空無諍，是名菩薩正迴向。

須菩提言：「若求佛道善男子、善女人，以取相得法以諸善根迴向阿耨多羅三藐三菩提，是名邪迴向，若邪迴向，諸佛所不稱譽，用是邪迴向，不能具足檀波羅蜜乃至般若波羅蜜，不能具足四念處乃至八聖道分，內空乃至無法有法空，佛十力乃至不錯謬法、常捨行，不能具足淨佛世界、成就衆生。若不能淨佛世界、成就衆生，則不能得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？是迴向雜毒故。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應作是念：如諸佛所知諸善根迴向，我亦以是法相迴向，是名眞迴向。」

佛言：「若善男子，善女人，於過去、未來、現在諸法，不取不捨，不念非不念，不得非不得，是諸法中，亦無法生者滅者，若垢若淨，諸法不增不減，不來不去，不合不散，不入不出。爲過去、未來、現在諸法相，如：如相、法性、法住、法位，我亦如是隨喜；隨喜已，迴向阿耨多羅三藐三菩提，如是迴向，最上、第一、最妙、無上、無與等！是隨喜法，比餘隨喜，百倍、千倍、百千億倍，乃至算數譬喻所不能及。」

菩薩若應從色乃至常捨行諸法，不繫三界，故三世不攝。諸佛及弟子並諸功德，隨喜心，迴向處，所用迴向法，迴向者亦如是，名正迴向。

若色出三界，三世不可攝，不可以取相有所得迴向，何以故？是色出三界者，即是色實相，初、後生相不可得。若法無生，即是無所有，無所有迴向心，云何迴向無所有菩提心，色、受、想、行、識，乃至常捨行亦如是。是名無雜毒迴向，所謂無相無得迴向。雜毒者，所謂諸佛不讚歎，不能具足六波羅蜜等，乃至不能得阿耨多羅三藐三菩提。

菩薩應作是念，如十方三世諸佛所知，應如是生心，如是念，如是觀，如是迴向，是功德直至無上道，我亦如是隨喜迴向，是菩薩必得實隨喜，迴向不虛。若諸菩薩摩訶薩求佛樂，亦應如是隨喜生福德，迴向阿耨多羅三藐三菩提。





這段話的意思是，佛教主張，得道成佛的前景，雖然很遠，但是不斷地學習是能夠逐漸達到的，人生的束縛解脫淨盡，就會產生明確的認識而悟道。儒家認為聖道很玄妙，就是孔子的高足顏回也只能達到庶幾乎聖人的賢者。因此應該努力全面地做到體認虛無的本體，一下子得到宇宙最究竟的道理。道生大師的新論，去掉佛教的「漸悟」，取其「能至」；去掉儒家的「殆庶」，取其「一極」。這樣有去有取，就和儒佛不完全相同了。儒佛都是依隨方便拯救萬物的言教，道生兼取兩家之說，調和儒佛，也就和佛教的舊說不同了。謝靈運主張以體認不可分的本體為佛，頓悟成佛。他在「與諸道人辨宗論」中指出：「權實雖同，其用各異。昔向子期以儒道為一，應吉甫謂孔老可齊，皆欲窺宗，而況真實者乎？」是說儒佛兩家在採取方便辦法（「權」）來達到目的（「實」）。雖是相同的，但因隨民情立教而又所不同。「窺宗」就是探索本體。謝靈運融合儒佛的思想，把佛和聖人等同起來，反映了當時名士們渴求成為聖人的願望。

謝靈運在「辨宗論」中又說：「階級教愚之談，一悟得意之論。」是指漸悟的學說只是一種引導愚昧的方便說法。只有頓悟才能得到佛教真諦。因此他認為學習、受教都是假知，而頓悟才是真知。

謝靈運在答慧麟、僧維問中說：「唯佛究其實相之崇高。今欲以崇高之相而令迷蒙所知，未之有也。」又說：「階級教愚之談，一悟得意之論。」這裏所講實相崇高，就是「累盡之「無」。只有累盡之後，「無」乃可「得」。因此悟在「有表」。「有表」就是道生說的「象外」，所謂「階級教愚之談，即謂理不可分，而無差異。」故一悟乃「得意之論」。謝靈運認為，悟在有表，象外無相，故須一悟萬滯同盡，而漸教是主張「除累盡之學行」的。累未盡去，則仍迷蒙，既未出迷，怎麼能達「有表」之「無」呢？他由此得到結論：「方其除累，僅謂之學。累盡至無，乃可言悟。學者漸，為假，為暫，為權，為受教。悟者又名照

，乃頓（萬滯同盡）為真，為常，為智，為見理。」他答慧麟問真假二知有什麼不同時，指出：

「假知者累伏，故理暫為用。用暫在理，不恆其知。真知者照寂，故理常為用。用在常，故永為真知。」

慧麟接着問：「理實在心，累亦在心，而不自除，將何以除之乎？」謝靈運答道：

「累起因心，心觸成累。累恆觸心日昏，教為用心者心日伏。伏累彌久，至於滅累。然滅之時，在累伏之後也。（修僅伏累，悟乃滅累）。」他接着補充說：

「伏累滅累，貌同實異，不可不察。滅累之體，物我同忘，有悟一觀。（按小頓悟家因七住並觀有無，而言七住頓悟。這裏是講大頓悟，成佛乃並觀。）伏累之狀，他已異情，空實殊見。殊實空，異己他者，入於滯矣。一無有同，我佛者，出於照也。」

可以歸納說，伏累的有所滯，因此不是真悟，真悟的得其全，物我雙忘，有無並觀，所以說一悟萬滯同盡。

近代史學家湯用彤在「謝靈運『辨宗論』書後」一文中寫道：

「自生公以後，超凡入聖當下即是，不須遠求，因而玄遠之學乃轉一方向。由禪宗而下接宋明之學，此中雖經過久長，然生公立此新義，實此變遷之大關鍵也。」又說：

「康樂承生公之說作『辨宗論』，提示當時學說二大傳統之不同，而為伊川謂『學』乃以至聖人學說之先河。則此論在歷史上甚重要意義益可知矣。」對謝靈運作「辨宗論」的評價是很高的。

據記載，道生大師的頓悟說大義有二點。一是宗極妙一，理

超象外。符理證體，自不容階級。所謂悟理在七住，自是支離之談。二是佛性本有，見性成佛，學是返本的意思。眾生稟此本以生，所以即使懈怠懶惰的一闡提也有佛性。返本真性就自發自顯，所以就能自悟，這與聞教而有信修的不同。謝靈運在分辨頓悟與信修時，多用道生的第一義。他在答五弘問難中說頓悟與信修的區別時說漸修的知假，亦可謂不可知。王弘將這封信送給道生，大師復書說：

「以爲苟若不知，焉能有信？然則由教而信，非不知也。（漸修亦不是不知，這裏是否定謝的回答。）但資彼之知，理在我表。資彼可以至我，庸得無功於日進？未是我知，何由有分於入照？豈不以見理於外，非復全昧。知不自中，未爲能照耶？」

道生大師這裡特補充「知若自中，則豁然貫通，見性成佛（見解名悟）。由教起信，則理在我表，尚不能見性（聞解名信，乃頓悟與漸修之分。」可見謝靈運的理解尚沒有圓到，而「反本爲性」這一問題，是非常重要的。

據「高僧傳·慧遠傳」載：「陳郡謝靈運負才傲俗，少所推崇，及一相見，肅然心服。」傳說慧遠不許謝入蓮社，這是沒有根據的。他曾爲廬山立台圖佛影，作「佛影銘序」。在慧遠大師圓寂後，謝靈運特爲作誄，載「廣弘明集」。又東林寺立遠法師碑，其銘出自謝靈運的手筆，序是張野所作。（見「佛祖統記」），證明謝靈運與慧遠大師的因緣是不差的。

宋少帝景平元年，謝靈運因病居會稽，與曇隆道人同涉嶮嶮，共游二年。道人逝世，他爲作誄文：

「緬念生平，同幽共深。相率經始，偕是登臨。開石通澗，剔柯疏林，遠眺重疊，近矚峴嶽。事寡地閑，尋味探頤。何句不研？奚疑弗析？帙舒軸卷，藏拔紙箋。問來答往，俾日餘夕。」

可見他與僧人交好，並非徒事閑游。在他「山居賦」自注中稱：「曇隆、法流二法師，辭恩愛，入山絕緣，魯肉不入口，糞掃必在體。遇之東山石門瀑布，相與以西方爲期，並恨相見之晚。」

據「高僧傳·慧睿傳」載：「陳郡謝靈運篤好佛理，殊俗之音，多所達解。乃諮睿以經中諸字並象音異旨，於是著「十四音訓叙」，條例梵漢，昭然可了，使文字有據焉。」唐元康「肇論疏」則說：「謝靈運文章秀發，超邁古今。如「涅槃」原來質樸，本言「手把腳踏，得到彼岸」謝公改云：「運手動足，截流而度。」當時他與僧人慧嚴、慧觀一起修改過「大般涅槃經」譯文，在佛經翻譯方面也作了一定的貢獻。

湯用彤在「漢魏兩晉南北朝佛教史」第十三章「佛教之南統」、「謝靈運」一節中作出評論說：

「康樂一代名士，文章之美，江左莫逮。雖性情偏激，常與世齟齬。然其文才及家世，爲時所重，故「涅槃」之學，頓悟之說，雖非因其提倡，乃能風行後世，但在當時，謝氏爲佛旨揄揚，必有頗大影響。夫康樂著「辨宗論」申頓悟，而江南各地皆有論列，亦可見其於佛法之廣大有力也。惟康樂究乏剛健之人格，於名利富貴不能脫然無慮，故雖身在山林，心向魏闕，心懷晉朝，而身仕宋帝。其於佛教亦只得其皮毛，以之爲名理之資料，雖言得道應需慧業，而未能有深厚之修養，其結果身敗而學未成。中國文人之積習，可引爲鑒戒者也。」評語是中肯的，指出了名士學佛的通病，謝靈運亦不例外。

宋文帝元嘉十年（四三三年）謝靈運被殺於廣州，終年四十九歲。他沒有實現先孟顛成佛的願望，「定業難逃」地身受重報，這在「因果通三世」的觀點來看，是不難理解的。但他一生鑽研佛學多聞熏習，護持正法，爲佛教做了許多好事，應當說已種諸善根，培植善因，在未來世因緣成熟的時候，是能繼續菩提大業，終獲成就，這也是毫無疑問的。

# 達摩年歲、原籍及來華年代之謎（續完）

——現代智識推理對胡適遺作「禪學案」觀點存疑之一——

馮場

同一件事，經過不同的作者筆錄，即使是同一時代同一天同一地的幾個作者，也還會有不同的看法，不同的筆法，對於事實有所不同的取捨，何況是不同時代的作者呢？我們試看今日今時發生的大事新聞，同一件事，各報章都會有各別大同小異的報導，重點各異，觀點有別，取捨編輯方法亦各有千秋。如果達摩是今天來到中國見到梁武帝，全世界各國的報紙電訊對這件新聞的報導，會不會人人都異口同詞呢？自然是美聯社的電訊與合眾社的又有不同角度，中央社的又不同了，這種道理，再簡單不過，我們怎可因為各社各報的報導差異就否定了有這件事實發生？我認爲胡適的假設大胆是夠的，小心求證則未夠。

胡適只是就他所能找到的殘缺史料而遽下大胆假設。我認爲他是太不「小心求證」了！以不完整的資料來作結論，亦未體會當時的社會情形及達摩的開宗宏法的努力決心，亦未衡量到當時的交通困難情況，以及當時中外貿易海運的情況，波斯人阿拉伯人來華的情況……他顯然都未予以列入考察，他那種只從殘缺不

全的紀錄去研究史料，那種方法，我認爲在今日是過時而不合邏輯的。而且是非常不科學的。

胡適說：「……這一段記事，不但添了真功德，廓然無聖，對朕者誰，三條問答，並且還添上詳細的年月日，七世紀人所不記，八世紀人所不能詳，而十一世紀以下的人偏能寫出詳細的年月日，這豈非最奇怪的靈蹟嗎？這一件故事的演變可以表示達摩的傳說如何逐漸加詳，逐漸由唐初的樸素的史蹟而變成宋代的荒誕的神話，傳說如同滾雪球，越滾越大，其實禁不住史學的方法的日光，一照便銷溶淨盡了！（胡適文存「菩提達摩考」三零一頁）。依胡適此理，他是二十世紀的人，又怎會知道得比十一世紀的多呢？

七世紀人不知，八世紀人不曉的事，而二十世紀的人都知道的詳細事，太多了！七世紀人知道地球的物理年齡嗎？但是二十世紀的人就知道！七世紀的人知道秦始皇的確實出生及死亡日期嗎？當然不知道，但是二十世紀的人就知道，因為發掘了秦王墓

出土了文物，考證了出來！七世紀的作者不知道達摩到達中國的年月日，八世紀的作者不知道達摩與梁武帝的對話詳情，但是十一世紀的傳燈錄就會知道，爲什麼不能呢？十一世紀的作者難道不會去做考據工作嗎？難道中國自古以來只有胡適一人才會做考據？十一世紀的作者獲得的史料也許比胡適從巴黎博物館找到的更多，十一世紀的作者採用的史料，胡適得不到，就大胆地予以推翻了！這是什麼考據家的什麼方法？那麼武斷！

胡適動輒以巴黎圖書館藏敦煌寫本爲無上權威，凡是敦煌本沒有記載的，他就予以否定。

敦煌寫本是不是具有絕對無上權威？是否絕對的「可靠」？怎知手寫本沒有偷工減料？沒有失缺？沒有遺漏？沒有刪減？沒有偽造？沒有竄改？沒有歪曲？

敦煌寫本被尊重，可能是因爲它是最古的，但是，凡是最古的就最可靠嗎？從邏輯學上是講不通的！而且，曆代記載的文字，都是由簡轉繁的，一代比一代繁複，古代的簡，未必就是可靠！

十一世紀傳燈錄作者找到資料考據，把達摩史料補充，不可以嗎？胡適有什麼合理的理論可以否定傳燈錄作者和歷代法寶記的內容是沒有經過考據的？胡適有什麼真憑實據可茲以推翻傳燈錄？沒有！縱觀胡作，武斷多於考據！胡適是一個基督教徒，我懷疑他可能有先入爲主的主觀排斥佛教的動機在內！

一個真正治學治史的人，不會那麼武斷否定歷史人物的種種記載，他可以存疑，却不可以推翻！更不可以毫無證據就妄斥古人是「……造出」神話，是「無數的謬說」。

胡適「書菩提達摩考後」一文，承認：「我假定菩提達摩到中國時在劉宋亡以前，宋亡在四七九年，故達摩來時至遲不得在四七九年以後，我的根據只是道宣僧傳中，『初達宋境南越』一語」。

這是他自己招認唯一的根據了，只有一處根據，顯然是太不

充分的證據了！

就算達摩是在宋亡（公元四七九年）以前來華，爲什麼沒有可能見梁武帝呢？達摩不可能在廣州住到學會中國話好些年才去金陵求見梁武帝嗎？（梁武帝普通元年是西公五一九年，故此胡適武斷達摩不可能見到梁武帝）這一種可能性是存在的。

胡適在這篇續文內說：「今日重讀道宣僧傳，在僧副傳中又得一證據。」

「……性愛定靜，游無遠近，裹糧尋師，訪師不逮。有達摩禪師，善明觀行，循援巖穴，言問深博，遂從而出家，義無再問，一貫懷抱，尋端極緒，爲定學宗焉……久之還返金陵，齊建武年，南遊楊輦，（我認爲這兩句未必就是按照文氣時間先後排列的，可能與達摩無關）。卒於開善寺，春秋六十有一，即梁武普通五年也。」

「齊建武爲西曆四九四—四九七，梁普通五年爲五二四，僧副生時爲四六四年，即宋孝武帝末年，建武元年他才三十歲……他從達摩受學，當在二十多歲，約當蕭齊的初期，西曆四八五—四九〇之間，其時達摩已在北方傳道了。以此推之，達摩到廣州當在宋亡以前，約當四七〇年（宋明帝泰始六年）左右，他在南方不久，即往北方，他在北方學得中國語言，即授徒傳法，僧副即是他弟子中的一人。他當五二〇年左右還在洛陽瞻禮永寧寺，可見他在中國約有五十年之久，故雖隱居巖穴而能有不小的影響，他大概享高壽，故能自稱一百五十歲。」

這一大段文章，道理似是而非，胡適假定僧副二十多歲師事達摩，這一假定有什麼根據？僧副不可能在五六十歲才師事達摩嗎？「僧副傳」中並沒有說明在幾年幾歲拜師達摩。胡適根據什麼來肯定他是二十多歲拜師呢？我認胡適這樣武斷是爲了用這一段文字來支持他的達摩不可能見到梁武帝「理論」。

達摩學習中國語文，一定要到了北方才可開始嗎？胡適的推論說達摩在中國北方學得中國語言，即授徒傳法。我認爲那也是毫無根據的武斷！

就常情而論，一個傳道者，多半在未到中國之前，就已經開始學習多多少少的中文了。像楞伽經那麼深奧的佛經，達摩若無相當的中文修養，怎能表達詞意及經文真髓？他既有志來震旦傳道開宗，難道不會在印度之時就已經學了一些中文？印度佛教僧人，那時代都風尚來華傳教，學習預科中文，必然亦是一時風尚罷？我認爲達摩可能在印度時期已經在僧院學過若干中文，到了廣州也不斷補習，以後一路北上，都不斷在學習中文，很可能在廣州就已經多少能用中文講經了，你能想象一個完全不懂中文的僧人來到中國從頭學起牙牙學語一般講楞伽經嗎？你能想象到達摩會放心叫傳譯口譯那麼深奧的楞伽經嗎？

今天不是大多數外國的天主教教士都是先學了若干中文才來華傳教？

假如相信胡適的假定：達摩是不懂中文的，要到了北方才學會中文，怎符合一個宗教家宏教的懷抱？又怎能一路北上內地？直到今天，不會講普通話的廣東人進了內地都有旅行的困難，你能想象一句中文也不懂的達摩從廣州步行經過湖南湖北進入中原嗎？如果胡適的假定可靠，那麼也等於他自己推翻了達摩直接從廣州陸路北上的假定了！

在那時代，從南到北，陸路一走半年，難道有今天的長途巴士？何況當時的湘鄂一帶路途因戰爭而混亂不靖，也沒有很多很著名的佛教寺廟可吸引達摩去參觀？而那時代，外國來華的商隊，一是從天山南北兩路進入中原，另一是循海道至廣州，再從廣州航海經温州、杭州、揚州而進入中原與北方，那時波斯商船很多，我所以推測達摩可能是從廣州乘波斯商船經沿海抵杭州，再從彼處往蘇州，南京。然後渡長江北上至洛陽，（海運時間比陸路短得多）。

我推測達摩一到中國就一定先遍遊各地佛教叢林，觀察情況，尋找開宗機會及適當地點，他既到了金陵，梁武帝力倡佛教，沒有不邀見天竺高僧之理，達摩也自然希望獲得君王助力開宗，兩者相見，實乃合情合理之事。

我推測，達摩見過梁武帝之後，因見武帝不悟，無能爲力，就渡長江北上，極可能先往洛陽參觀當時最宏偉的永寧寺，該寺在西元五三四年焚毀，胡適說達摩無可能在五二七年才到廣州，（原文：達摩在洛陽當此寺的全盛時期，當西曆五一六至五二六年，此可證景德傳燈錄所記載達摩於梁普通八年（五二七）年始到廣州之說是不正確的了。）

這裏有兩個問題：第一，景德傳燈錄各版本錯字誤刻甚多，所刊普通八年，有可能是「元」年之誤！抄寫的人或刻板者把元字誤刻爲八字，是很可能的，元字去了「二」頭，就像八字。我很疑心那本來是元字，只不知胡適用的哪一個版本？有無比較過各本？

鑒於僧副死於普通五年（西元五二四年），而僧副是達摩的弟子之一，所以，我同意胡適的假定達摩不可能是普通八年來華，但是我不同意胡適所稱僧副是二十多歲拜師達摩，（那是毫無根據的），我推想可能是在晚年拜師達摩的，也許是在五二〇年左右。

第二，永寧寺既是那麼重要的佛寺，難道火焚後就完全沒有重建？它既是太后胡氏所立的帝皇勅建佛寺，一旦被焚，帝皇怎會不予以重建？永寧寺火焚於五二〇年，以後有沒有重建？我不知道，這是題外了。胡適說達摩往遊永寧寺在五二〇年，那麼也相當符合達摩來華的初期年代——是普通元年或八年，（既然後者八年已被僧副的歿年五二四年所否定，那麼，達摩來華的年代在五二〇年左右，可能在武帝的普通元年亦非全無可能的，沒有理由叫我同意胡適的假設：達摩在四七〇年（宋明帝泰始六年）就到了廣州，挨到五十年後才去參觀天下聞名的第一名剎永寧寺，你能想象你到了泰國皇都，要學會泰文，住了五十年才去參拜著名的玉佛寺嗎？你能想象到了緬甸仰光，住了五十年才去參拜大金塔嗎？你能想象到了台灣住了五十年才去參拜佛光山嗎？

總之，從今日的常識和邏輯來看胡適禪學案，我發現胡適對

於達摩考據，是有太多自相矛盾和不合邏輯的武斷的，而且是史料不足的，我認爲他這些考據尙待學者重新予以檢討，運用更多的資料與更冷靜公正的態度去重新再研究！我不是一個考據學家，只是從常識和邏輯觀念來分析而已，我也不敢說我的推論正確，或者很錯謬亦未可知。

胡適說：「八世紀淨覺作『楞伽師資記』，也沒有達摩與梁武帝相見問答的話」，「七世紀道宣作續高僧傳全無達摩見梁武帝事」，他就武斷否定了達摩會見梁武帝，他說「逐漸由唐初的樸素的史蹟變成宋代的荒誕的神話，傳說如同滾雪球，越滾越大，其實禁不住史學方法的日光，一照便消溶淨盡了。」

我認爲胡適的考據太不夠小心，也太缺乏足夠的史料證據，他也太偏執，太武斷了！

胡適指責歷代作者偽造法統捏造達摩神話，我不明白爲什麼一位會學過法律而又講求西方邏輯的學者，怎麼會那麼冒失武斷？以不充足的非直接證據來指控罪名？

一個嚴肅的學者，不應那麼隨便妄指誤導衆生！頂多只可說「存疑」而已！

拙文也只是反映對於胡適遺作的「存疑」，我認爲他的「禪學案」，全部都有予以重新檢討的必要！我總覺得他有些蓄意破壞佛教的一切，就如他年青時大叫「打倒孔家店」一樣，可能是有些偏見在內的，並不是客觀的學術研究！佛教學者應該另外考據研究清楚，不容他的著作繼續魚目混珠地誤導衆生下去！

其實，只用常識也就足以推翻胡適的「禪學案」內許多不合邏輯的大胆假設了。

達摩見過梁武帝，達摩是有一百五十歲，達摩是波斯人，達摩在武帝普通初年來華……我的推論認爲都是有可能的！而且，我認爲歷代作者都是佛教僧人爲多，不可能毀戒而妄語捏造達摩的神話，容或有資料不同，但決非妄語！

(完)

(上接第41頁「受戒日記」)  
而我們這些非長期出家的同道，則被安排在玉佛殿，聽永惺大和尚講說佛法。

九時正，泉慧法師已臨，大家起立恭迎。

法師頂禮膜拜畢，登上講壇，先有題外話說：「根據叢林規矩，凡有講事，聽講者進入講堂，第一必須肅立恭迎主講人，入座時，須清靜，要坐得四平八正（坐如鐘），不可東張西望，不可交頭接耳，不可隨意喧嘩，不可談笑自若，不可隨意離座，不可舉止失措。要一心一意的聽講，要全心全意的投入，能這樣的心領神會，自是得益良多，若有玩忽違例者，當遭值堂法師饗以巨靈之掌。」

在泉慧法師講到饗以巨靈之掌時，他運臂使腕，得心引手的拍的一聲（以掌擊桌），引得哄堂大笑。

大家都心知肚明，泉慧法師並不是無的放矢，因爲他看着許多頗不入眼的——伏在桌子上去夢周公，背向椅靠着去雲游四海，或則是低首合眼在發那清秋白日夢，還有那些時而搔首弄姿，時而擠眉弄眼，時而飲茶斟水，時而排坐如廁……。

接着，泉慧大師也就言歸正傳的着墨講題了。

下午三時半，聽完了賢德法師四講普賢菩薩十大願王後，趁小休息的時候，特訪謁內明雜誌主編沈九成先生，用申久違、渴念之意，並畧談受戒意願與聽講感受，次及大會方面分發各同道（法師們則以戒子相稱）以弘一法師手書5×10英寸大的影印本「戒香」二字，上款係一朱印佛像，下款署「一音」二字及篆陽「弘一」朱印。同道得此大師墨寶，竟有頗多人讀爲「香戒」，我的房內有一位大頭蝦，且頻頻以糾正之姿態，導同道以原本不錯的「戒香」讀成「香戒」。

我本來想講一講個人的意見，此二字確應讀爲「戒香」而不可以「香戒」讀，更想講一講弘一法師的生平簡歷，但事實上，我話到口邊，還是強自咽了下去，一掉頭，就輕輕的走回房去了。

(未完)

僧伽會十五屆剃度會

受 戒 日 記

(續)

惲 茹 辛

一粥一麵，另有粵式鹽菜與大豆菜，不論是粥是麵，是小菜，祇要你喜歡，祇要你吃得下，都有服務人員為你源源加添，直到你食飽為止。

早餐中，仍由永惺法師為講「釋迦牟尼修道的故事」，以古喻今，倒也很有意思呢？尤其，在我們受戒的同道中，有過半以上的青年人，所以，永惺大師所講，不特是發人深省，而且，還有啟發的作用。

八時習儀，講過受戒戒規，佛門禮儀之外，繼之是誦念經文，跪拜起立等等。

九點十分到十點十五分，是羯磨阿闍黎永惺法師，得戒和尚為寶燈法師，教授阿闍黎智梵法師等為剃度戒子舉行剃度儀式。

當我們在專心一意做功課時，由本港各電視台、各電台，各報社到來的青年攝影記者先生、小姐，從四面八方射來的鎂光燈，少不免引起我們的注意，我偷偷的默數一下，啊！人數超過五十人。由此，也可見這屆剃度大會的備受社會大眾的關懷了。我除了私衷感到欣慰外，在此致以萬二分的敬意，謝謝這一羣冒暑、冒雨而從港九市區到來觀禮、攝影、採訪的諸位記者們。

十一時上供，是為我們第一天第一次的正式早課。下午二時至三時半，由得戒和尚寶燈法師講授學習佛教儀式中的許多應行注意，和遵奉的事項。

四時半晚課，在大雄寶殿由暢懷法師主持我們的第一次晚課。

這節晚課，以誦念經文為主，誦念半小時後，大家列隊（由果賢法師前導）魚貫環繞大殿一周，再循道環繞於各行蒲團之間緩行，大家雙手合十，朗誦「南無阿彌陀佛」約半句鐘，因這時快到六時開水（晚膳）的時候了，以是方由原來的行列進入飯堂，開始晚膳（麥片）。膳後，回房小休。

七點鐘，又在玉佛殿聽得戒和尚講淨土經。

淨土宗，是佛教的一派，以普賢為初祖，至於念佛往生，晉慧遠專倡淨土法門，住廬山，結蓮社，得一百二十三人，同願往生極樂國土。魏之曇鸞，唐之道綽，皆專修淨土，以觀想持名兼修為尚。淨土宗一名蓮宗。

據所知，目前本港僧伽之中，以修習淨土宗的佔大多數。有同道以「僧伽」二字之意相詢。

我答言曰：「僧伽一義，出梵語，是僧伽耶之畧。其意為眾比丘，簡稱為僧（梵語稱師子為僧伽，均錫蘭島，南史謂之

師子國。大唐西域記謂之僧伽羅國)。

「再就梵字而論，梵、淨行也，潔也。佛教以清淨為主，故凡關於佛者皆稱梵、如梵音、梵刹、梵宮、梵皇、梵學……等等」。

▲七月廿九日 星期一 天晴陰雨

當我在執行李時，我的妻、女都異口同聲的提醒我，要我準備一點零食水果之類的東西帶在身邊，俾便肚中饑渴時以作補充。

尤其是妻，用嘲笑的口吻對我說：「你在家中，一天五餐，尚且時時還喊肚餓，你去受戒，一天只有三餐素食，要不帶些乾糧水果，怎麼行？」

我暗想，過集體生活，我並不是第一遭，我有很强的適應力，福也會享，苦也能吃，早起晚睡，我能習慣，譬如我當年工讀的時候，晚間工作，白天讀書，我都能泰然處之，而不以為苦。今次……，最後，我還是接受了我女兒的勸告，在行李中加放了兩包不同味道的英製餅乾。

由於報到當天就聽到開堂和尚嚴明的開導，凡是受戒者到此，不分男女，一律不准在臥房或其他地方，吸煙，飲酒，吃零食。

因之，我立定主意，即使我的五臟廟大唱空城計而餓到發昏，也絕對恪遵師訓，而不在私下裏稍事補充而破壞清規。

每天四時半起床，八時受沙彌戒，三時習儀，九時半養息。另外，都有上午九時至十時半泉慧法師主講的大勢至菩薩念佛圓通章。下午二時至三時半賢德法師主講的普賢菩薩十大願王。

上午九時至十時半，本來是泉慧法師主講大勢至菩薩念佛圓通章，到時到來主講的不是泉慧法師，而是賢德法師。

賢德法師的講題是：普賢菩薩十大願王。同時，賢德法師帶來了這個講題的大綱。大綱是非常簡單的。

一者禮敬諸佛 二者稱讚如來 三者廣修供養

四者懺悔業障 五者隨喜功德 六者請轉法輪  
七者請佛住世 八者常隨佛學 九者恒順眾生  
十者普皆回向

賢德法師是用粵語主講的，這到省却了果賢法師的傳譯，由於賢德法師是比丘尼，所以那邊廂的女同道聽得更津津有味。事實上，我欽佩賢德法師佛學深湛，口若懸河的有板有眼的講得字正音準，不愧是個講壇的高手。尤其她那不慌不忙，意定神閒的動作，也偶而微抬頭，觀四方，聽八面，即使有一點風吹草動她亦能洞悉無遺，控制氣氛，以高低聲調來激勵聽者，就這一份功力，已是難能可貴的了。

因為在整個晚上，沒有為我們安排什麼重點功課，所以在七時半起，由開堂和尚暢懷法師在大雄寶殿教導靜坐法。

想不到，開堂和尚這一門「當時得令」的健身強體，延年益壽的功夫，獲得全體同道熱烈響應，高呼好嘢呢？

說起靜坐法，我在一九七二壬子年，已經參加本港密宗傳人劉銳之上師於九龍洗衣街金剛乘學會所舉行的靜坐班（為期一周），這些年來，我停停坐坐，既無恒心，也無定力，因之，學到一點皮毛，言之頗愧對劉師。

本年春，本港明報專欄作家王亭之（談錫永）先生透露，將繼劉上師而開辦靜坐班等語，一經公開其意，查詢、索表、報名者萬分踴躍（我就在開堂和尚宣佈教導靜坐消息時，身前身後，有多位同道，相互而言曰：「無緣參加靜坐班，今之良機，幾大都不放過」。）由此可見，今日青年也很注重健康問題了，我之所以謂為當時得令的課題，其意亦即在此。

開堂和尚自言靜坐已逾四十年，看他清矍的形格，炯炯有神的眼珠，行如風，立如松，坐如鐘的動態，不言而喻多少與四十年靜坐功力有關。

不過，有關於靜坐方面的知識，與靜坐時應要注意之處，暢懷法師都沒有加以說明。關於這，或許是當時秩序欠佳，暢懷法師急於教導靜坐，或及時回答同道的問題，以致沒有餘閒來不及把這些看來不是重要問題的問題而加以說明吧？



而我對這些其實也膚淺得很，有幾種有關靜坐的書籍，我雖曾涉獵，但與致一過，又飛向九霄雲外了。

靜坐，並不是佛教所獨有，而道家對此，也是很重視的。不過，道家不稱「靜坐」而曰「靜功」，關於這，古今圖書集成神異典分目中有靜功部，專記道家修養之事。

除了劉銳之上師有一本「密宗靜坐法」外，在五十年前上海出版過一本「因是子靜坐法」（是書作者蔣維喬先生，因是子是其號），這兩本書，我都先後恭讀一通，惜未精研為憾。

蔣維喬、江蘇武進人。歷任江蘇教育廳長、教育部秘書長、東南大學代校長、光華大學教授，正風文學院院長等職。一九五零年遼難來港，初寓九龍太子道加多利山的江公館（江為當時荃灣上海紗廠東主，上海紗廠後易主，改名為會德豐紗廠）。我曾追隨蔣的學生、我的世叔鄒鍾峯（再說深一點，我們都是武進小同鄉），專誠上山到江公館去拜謁，得一觀之儀，面聆教言，這在佛經上說，也全憑一個「緣」字。此後不久，蔣也就回滬去了。

與「靜坐法」背道而馳的是：「直立法」。我知道，並得到直立法說明書，和見到直立法的忠實信徒孫鏡陽（眼科醫生）先生。

孫鏡陽醫生告訴我，「直立法」隨時隨地都可靜修，少至十分八分鐘和多至一兩個小時，都可悉隨尊意，而憑個人的時間去支配，至於「直立法」的功能，可與「靜坐法」媲美而不遑多讓。

▲七月三十日 星期二 天晴

佛學講座時間是：上午九時至十時半，泉慧法師主講大勢至菩薩念佛圓通章。下午二時至三時半，賢德法師主講普賢菩薩十大願王。

今天佛學講座由泉慧法師主講，由淺入深，起承轉合，講來鏗鏘有聲，雖不是句句金玉，字字珠璣，但善於營造氣氛，控制聽講者的心理，使個個人都能聚精會神的傾耳細聽。

在泉慧法師的講演中，誰都會知道他是一個學識精湛，學

貫中西，而且是一個真正的苦行僧（這個行是指法師的足跡遍歐美），因此，他所知道的事與物，也就較博於常僧，而更非一般和尚所能望其項背了。

提起和尚，我不禁又想起了我的先人彥彬公（字次遠，清同治十年進士，曾任翰林院編修、工部侍郎、及廣東學政），他自言前生為和尚，能默識修行及所處寺宇形勢，生平喜佛而惡僧，唯獨與天甯寺（天甯寺為江南四大叢林之一）洽開禪師交相得。每有餘暇，輒相聚於寺之方丈室，談禪說玄，講佛論道，日以繼夜而不知東方之既白。

彥彬公嘗謂：「上等者為和尚，次等者為和樣，其下焉者則為和嚷而已」。語雖近謔而虐，然亦不無道理。

在十一時半的午齋同時，每人承惠派西瓜一件，這對我而言，真是歡迎之至，因我來此數天未食水果，頗感內熱，引致我的某種暗病復發，能吃一件二件西瓜來清潤腸胃，減少內熱之苦，豈非大佳。

同時，我又聽同房同道說：每日下午二時，香積廚有夏枯草涼茶供應，於是，我也去一連飲了兩杯，希望能消解一下內部的燥熱。

食好了麥片，離開膳堂，在辦事處排隊，準備打一個電話回家，述說一下我在受戒的現況，偶遇滬籍法師寬果，在大家交換了一個電話號碼後，我纔知道他寄跡荃灣西方寺，同時又遇到一位滬籍太太，我看了看她（是寬果法師介紹），頗有似曾相識之感，因為她的尊容與我的同學姜培恩極肖呢？

將要回房時，又遇到了沈九成先生，因此，我上前去和他打了一個招呼，握手言好，說明我正想到社拜訪，不期而遇，是巧合呢？還是緣……？

佛說有緣，而我本人亦極信「緣」，深信這天然的機緣，是冥冥中的前定。

▲七月卅一日 星期三 天晴

上午八時，長期出家者三人受戒，儀式在大雄寶殿舉行，這是幾種受戒儀式中最隆而重之的。（下轉第38頁）

虛雲老和尚遺相



# 虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

「啊！原來這是則天皇帝之陵！」德清慌忙遙遙下拜：「則天皇帝篤信佛教，曾經賜袈裟給六祖南華寺，又曾大力護法，親率文武出京門跪迎義淨法師取經歸來！則天皇帝不失為一位賢君，在位期間，天下太平，唐代文化發達到了頂點，只因身為女子，不幸被儒家士大夫及文人詆毀，但數其過而掩其功，真乃不平之至！德清有幸途經此地得瞻皇陵，皇若有靈，請受後世僧人德清三拜致敬！」

那鄉人莫明其妙，望着這和尚，聽他喃喃自語，不知他講些什麼，鄉人只覺得奇怪，搖頭道：「你這和尚敢情是呆子？」

德清怎能向鄉人詳細剖述儒家用「牝雞司晨」的觀念來歧視婦女？他怎能一下講得明白儒家造成的傳統是對婦女不平等的？儒家說：「女子無才便是德」，又說女子須三從四德，而甚至如大儒亦可三妻四妾，蓄奴納婢！這些不平等的現象，都是儒家造成的數千年桎梏！

在佛教裏，什麼人都是平等的，佛說一闍人等均可成佛，佛法是平等法，佛法是不歧視婦女的，而儒家却說：「唯婦人與小子為難養也！」儒家道統不能容許佛教，也不能容忍武則天以女子做皇帝而且大力提倡佛教，於是儒家就指責她的「淫亂」。男子君王後宮佳麗三千就不算「淫亂」，這也算公平嗎？

德清歎息：「要到哪一天，中國人才能擺脫儒家的封建思想呢？要到哪一天，中國人才能學到佛家的真正平等？」

他費盡唇舌，只是無法使那鄉人聽懂。

「大和尚」，鄉人不耐煩：「我不懂你講的是什麼，你講的都怪怪的。」

德清只得放棄，別了鄉人再往前行。他一路又看見好幾座陵墓形的小山，却不知都是何代帝皇的陵墓？這西北原是古代歷朝發源之地，多見皇陵也不稀奇！德清推想，或許甚至於秦始皇的陵墓也在此，只是已被野草所遮蓋而湮沒罷了。顯赫帝皇，亦不過是黃土一坯！

他歎息着，爲了趕路，他也不去訪查那些土堆是否帝皇陵墓了。

他經過寶雞，天水，不久來到了蘭州，又一次見到了黃河，他登上蘭州黃河岸邊，小小土山頂上的「望江亭」，看那黃河河水濁黃，環繞着蘭州，黃水幾乎淹上岸上，此處却無高矗河堤，蘭州城內，黃土綠樹，矮簷低牆，不知怎樣應付黃河的氾濫呢？

德清看那黃河北段已經很狹窄，寬不及兩百尺，從西北邊遠山蜿蜒而來，那山脈甚長，却不很高，大約只有數百尺，一無樹木，流瀉坍方很多。那山後就是青海境內了，黃河源出青海，那又該是什麼景象呢？

他離開蘭州，沿着官道而北行，經過武威，看見了北邊的山頭上的長城，他記得上一次見到長城的時候，是在大同府雲崗遙望遠處的山巔，他沒料到經過千山萬水，走了好幾省，來到此地又重見長城，兩次望見的城牆外面的重山疊嶺，都是荒山野嶺，只見衰草枯黃，外面就是蒙古了。

他想起了民間千年來的傳說：秦始皇統一六國之後，徵押六十萬民夫去築建各國長城，數十萬民夫用血肉之軀完成了這座萬里長城，無數的奴隸陸續死於苦役之中。孟姜女的丈夫，也是這些慘死於勞役的奴工之一，孟姜女來到長城腳下痛哭，那首民謠唱這故事，唱了兩三千年，也唱不盡那悲慘淒涼！或者那並非真有其事，可能只是民間把當年的奴工悲慘寄於此一段歌謠，但是那歌聲多麼淒慘悲涼啊！在暴政之下的窮苦百姓，除了寄託於歌謠之外，又能反抗些什麼呢？

德清從來沒有接近過長城，他驚歎於長城工程的偉大，看它！好像天際游龍般在羣山頂上蜿蜒盤旋游行！德清同時也似乎可以看見百萬奴工的血淚和殘骸！

他心中悲傷，不斷唸佛，他合十行走，官道上來往不少駱駝商隊，有漢人，有回族，蒙古人，西域人，也有黃髮藍睛的新疆邊疆混血兒，烟塵滾滾，駱駝商隊鈴聲叮叮噹噹，誰也不注意這個苦行僧。

夾道的楊柳尚未長成，據說是左宗棠當日在西北平回以後，監督軍工所種植，一直種到新疆。德清却多少得到楊柳的遮蔽烈日，令他懷念左宗棠不置！可是左公已經因聞失陷越南而抱恨以歿了！德清唸佛，爲左公超生而唸往生咒，他也爲長城三千年前的慘死奴工百萬而唸佛！

那長城一直在他眼簾中，他走了半個月，天天看見那北方山脈頂上的城牆，城頭上衰草叢生，城堡空空無人。

他終於走到了酒泉嘉峪關，看見了那座長城西端起點的險要關口，城頭上有一座綠瓦紅柱古樓，飛檐尖端掛着鐵馬，風吹着叮咚作響，樓頂正中央的一株三節葫蘆指向雲天，遠處後面更有一座三層樓，與之互相遙望，這就是嘉峪關！

駱駝驢馬商隊分成了兩路，一行向北而去蒙古，另一隊向西南行，走向玉門，德清問了路，隨着駱駝商隊，緩緩前進，來到了玉門關。

玉門關！德清抬頭仰望，那是一座高大的磚石城堡，磚石已經剝落，遍生荒草，城樓上的「玉門關」牌匾也陳舊不堪！

「羌笛何須怨楊柳！春風不度玉門關！」就是此地啊！

德清向外面眺望，只見一片無垠的沙漠，從此出去就是沙漠了！

那些商旅，紛紛拾起地面的小石子，擲向玉門關的城壁上，那城牆也早被多年的投石擲得傷痕斑斑了！

德清不解地望着，只見那些漢人不少眼含熱淚，向玉門關投石，投了又合掌下拜祝禱。

「和尚！」一位老人向德清說：「你爲什麼不投石拜關呢？莫非你不想再重入玉門關？」

「啊！」德清忙問：「請教老丈，爲什麼人人都投石拜關呢？」

「這是千古以來的傳統。」老人說：「一出玉門關就是沙漠萬頃了，誰也不敢保定能再生還重入玉門關再歸故鄉，所以自古以來，人人出關都要投石拜關，祝禱關神保佑再得歸來！」

「原來如此！」

「和尚你拜關吧！」老人說：「人人都拜的呀！」  
德清本待不拜，可是看那些旅人，個個投石含淚拜關，他也不由不學着樣子向玉門關投石一拜了。

玉門古關何知？怎知這些萬里跋涉的旅人思鄉的悲傷？旅人拜罷，趕着駱駝，踏入沙漠而去，還頻頻回頭依戀眺望玉門關！

德清於鄉關原無所戀念，他早以佛土爲鄉了，可是這時被行旅衆人的熱淚悲傷感染，他也禁不住淌流了熱淚了！

玉門關啊！玉門關！他頻頻回頭。  
前途是無邊無際的沙丘沙漠！

## 57

離了安西鎮，德清和尚折向西南行，那些駱駝商隊都從安西往西北方向的北路去了，在古代，海運未發達，中國與西方的貿易，全靠這西北的「絲綢之路」，如今海運漸漸取代了它，這條數千年來商旅成千成萬經過的「絲綢之路」已經衰落了，它的北綫也還有一些商旅，可見到三五十駱駝結伴而行，可是這南綫，通到敦煌的道路上就難得再見到商旅了。

德清獨自一人，在沙漠中踽踽獨行，那沙丘起伏，好像波浪，沙礫灼熱，他又渴又疲，四望不見人影，唯一的同伴就是他自己的影子。

他從一個沙丘走下沙谷，又從沙谷爬上另一個沙丘，那道路的痕跡都將近被風沙掩蓋殆盡了，使他幾乎無法辨認。

他望見極遙遠的西方天上，天空藍得發黑，沒有一朵雲，天頂浮着白雪皚皚的萬座巨峯，重重疊疊，那麼崇高，又是那麼巍然偉大，同時又莊嚴，又恐怖！那就是千里以外的天山群峯！山腰都給紫氣遮掩了，看來就像突然冒現在海面的一羣冰山島嶼！

那南邊的天空上，也浮着千千萬萬座重重疊疊的冰峯雪頂，那就是崑崙山脈的羣峯，好像要與西方的天山競賽比高，爭

着侵畧天空。

相形之下，東南方的野馬山脈羣峯，氣魄上就見拙了，但是那主峯也有一萬五千多英尺的高度，而且由於距離較近，顯得巨大嶙峋，山石岩巉，歷歷可辨，那山後就是來時擲石的玉門關。

德清被這些偉大壯麗的沙漠雪峯景色所震懾住了！他有生以來從未見過這樣宏偉遼闊的天地！他覺得自己多麼渺小，在這沙丘之間，簡直就是一隻螞蟻！

他更加欽佩一千多年前唐僧玄奘的毅力勇氣！玄奘三藏法師當年也曾走過這些沙漠，而且還越過了大漠，攀上崑崙山的千千萬萬座雪峯冰川，經歷了多少危險艱辛，才到得天竺！苦學十九年，精通了梵文，取得大般若諸經，又再循原路，翻越萬重雪山冰川，越過無垠大漠，才回到長安，那種毅力，有誰能及？

德清深深感覺到自己太渺小太卑微，他才不過走上玄奘大師當年萬里長征的初段，真正的艱苦，還沒嚐到呢！就已經覺得吃不消了！這些灼熱的黃沙，就叫德清他感受到好像就在熱鍋上行走似的了，他真無法想象玄奘在一千多年前是怎樣忍受得了那無垠的沙漠和萬年寒冰之苦厄的？真是不到此地，不知玄奘的毅力偉大，也不知佛法感動玄奘之深！

德清希望自己能夠效法玄奘大師爲佛法而苦鬥，可是他知道他永遠也比不上玄奘大師的！只要能學得到十分之一也就不錯了！

大唐西域記的記載，其實只是輕描淡寫，何嘗表達出來玄奘的艱辛？西遊記雖富於幻想，也未能描寫出唐僧的千辛萬苦啊！

德清虔誠地唸佛，也唸着玄奘大師法號，在這沙漠中，他拜着，又恢復了三步一拜。

正午時分，還沒見到水源，他已經渴得難以支持了，壺中的食水只剩下了最後的幾滴，他更不敢浪費它，他不知道還要

在這熱沙上走多久。  
(未完)



## 香港佛教圖書館 開設佛學函授課程

香港佛教圖書館為推動法輪，使佛法普及及海外各地，特開設免費「佛學函授課程」使有興趣研究佛教真理者，得利用餘暇，在家中進修佛學，函授內容分「佛學入門」及「佛經選讀」兩組，一年修業期滿，成績及格者，將發給函授畢業證書，歡迎各地人士參加，現已接受報名，簡章及報名表格，函索即寄。

### 佛學函授課程招生簡章

一、宗旨：便利有興趣研究佛學者，得利用餘暇進修佛學從而認識佛法之真理與實用。

二、課程：1. 佛學入門。

2. 佛經選讀。以上兩組任選一組。

三、修學期限：一年期滿，全部功課交足，考試成績合格者，發給函授畢業證書。

四、資格：1. 學歷不限，凡有中文閱讀及書寫能力者，均可參加。

2. 不限年齡性別及地區國籍。

3. 四象均可參加。

五、報名手續：1. 填寫報名表格乙份。

2. 最近二吋半身相四張。

3. 親筆書寫自傳一篇約二至四百字。

六、地址：香港北角英皇道七百號北角大廈十三樓A座  
香港佛教圖書館 請註明「佛學函授課程」

### 旅洛杉磯華僑

### 籌組「佛教弘法中心」

(洛杉磯訊)一羣熱心佛教的出家與在家佛子，經過多月來的溝通、磋商、共同組織一個「佛教弘法中心」。本着佛陀濟世的精神，採用現代語言，淺顯地撰述、編譯佛書，以理性、批判、史實敘述與合乎邏輯的方法探討佛學。同時，推動社會工作，服務人羣，避免傳統神話、偏見固執的傳教方法。目的在促進佛教現代化、大眾化與潔淨化。經由籌備會議決

，推舉照初法師、心見法師、謝錦滿女士三人，分別担任會長、秘書、會計之職，以進行註冊工作。並由聞名海內外的佛畫家李雄風居士出任秘書長，專心籌劃推動會務，劉欣如、張慈田兩位居士負責出版，張金鈺居士贊助奔走，以及由謝女士負責完整健全的會計作業。該會現已辦妥一切註冊登記手續，並商討聘請教內外大德担任顧問，以策勵會務之推展。目前已與台灣大乘精舍及慈雲雜誌社合作，擬於數月內出版四本符合上述目標的新書：

(一)「阿含經與現代生活」，佛陀畢生思想結晶在「阿含經」，是人生珍貴的智慧寶庫，讀之，能聽到釋尊的慈悲心聲。可以堅強生存意志與生活智慧。

(二)「現代人的佛教」，用現代語言淺談佛教，找尋現代人的思考方式與佛教思想的接觸點，令人明瞭佛教對於現代人的重要。另兩本是「佛教人生觀」及「凡夫成佛」。

以上書籍都是免費贈閱，但歡迎熱心人士捐助印刷。第(一)(二)兩書已在排印中，每本印刷及運費美金二元，樂捐芳名將列於書後，俟書出版即按址寄奉。該會活動均免費參加，捐款可以扣稅，入會表格歡迎函索。

佛教弘法中心 Center for Buddhist Development  
305, S. Chapel Ave. Alhambra, CA. 91801, Tel. (818) 281-4434

### 印摩訶菩提會舉行

### 慶祝五十四週年紀念會

(印度航訊)印度摩訶菩提會，為創辦五十四週年，於十一月廿七日在鹿野苑舉行慶祝紀念會。邀請達賴喇嘛及各國僧伽代表參加，華僑佛徒由悟謙法師率領十餘位居士前往參加。大會於是日上午九時開始，有各代表近千人出席。由總秘書長致開會詞。先後有達賴喇嘛及各國代表演說。悟謙法師發表祝詞。大意說：今天是摩訶菩提會五十四週年紀念日，我很愉快的心情到來參加。佛教原來發祥於印度。佛陀涅槃後，教法傳於東南亞各國。印度在阿育王時代佛教為最盛時期。中國佛教在隋唐時代最盛。西藏在宗喀巴大師時發揚最興旺。同時在明朝時代，印度的佛教因本身衰微，再被婆羅門教和回教加以摧殘，以至滅亡。在五十四年前，幸有錫蘭的達磨波羅居士在印度創辦摩訶菩提學會，重新提倡振興印度的佛教。其後各佛教國家相繼來印度宏揚佛法，印度才有今日佛教的面貌。這都是達磨波羅長者提倡的功德，希望今後各國佛教同仁，本着佛陀慈悲本懷，同心合力，對佛教能發揚光大，是所祝願。並祈佛陀慈光永恆照攝一切有情，並祝各位身體健康，法喜無量。大會至十二時散會。

# 天乙法師講解

## 「四分比丘尼戒」

### 錄音帶已出版

(本刊訊)天乙法師是白聖老法師之法子，曾參加傳戒大會任女眾戒師父達二十餘次，並多次於會中代老法師講解四分比丘尼戒。惜於民國六十九年初圓寂。今其法眷特將法師於民國五十九年，在臨濟寺千佛戒壇宣講之四分比丘尼戒錄音帶(閩南語發音)，精製成上下兩大套，共廿卷，以為流通。一則可廣宣戒法，二者為紀念感恩這位難遇難逢之女眾大德。

天乙法師，一生奉獻佛教，尤以大半生以上之精神心力用於戒壇，戒子無以數計。每於壇上

講述四分比丘尼戒，解說淺晰入微，助益女眾對戒法之了解與受持貢獻匪淺。今此錄音帶拷貝之製作完成，實是珍貴可喜。全套訂價新台幣一四〇〇元(連郵費)。為方便本省善眾訂閱，請向下列流通處洽購：

台北地區：原泉出版社

地址：台北市士林區仰德大道二段110巷

22號

郵撥：〇一〇三五六二四

電話：八六一一九八三

中南部地區：紫雲寺

負責人：乙德法師

地址：嘉義縣番路鄉半天巖紫雲寺

電話：(〇五二)五九一一一四

## 更正

一六三期捐款鳴謝欄內，邱崇本居士，誤植為邱崇德，特此更正，並致歉意。

編輯部啟

## 捐款鳴謝

楊夏安瑪拉居士	港幣6,000.00元
張王桂鳳居士	港幣2,000.00元
何澤霖居士	港幣2,000.00元
林瑞美居士	港幣780.00元
張之璿居士	港幣500.00元
鍾季蔚居士	港幣300.00元
鍾振權居士	港幣300.00元
馮雲騫居士	港幣100.00元
林勁松居士	港幣100.00元
黃惠芳居士	港幣100.00元
曾健暢居士	港幣100.00元
李健之居士	港幣100.00元
總計	港幣 12,380.00元
撥入支出項下	港幣 11,063.40元
結存	港幣 1,316.60元

## 一六五期收支報告

### 一、收入：

捐款項下撥入	港幣 11,063.40元
發行收入	港幣 3,660.00元
總計	港幣 14,723.40元

### 二、支出：

印刷費	港幣 8,170.00元
稿費	港幣 3,020.00元
郵費	港幣 2,133.40元
什費	港幣 1,400.00元
總計	港幣 14,723.40元

內明雜誌社謹啟

出版人：沈成  
 發行人：沈成  
 主編：沈成

社址：香港新界青山道22味藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of the United States, 3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

The Chinese Buddhist Association of Thailand, 215/11 Phuphar 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, Narth 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 Husnan 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號水利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五七一六五五四

佛元二五二九 中華民國七五年

一月一日出版

每册定價港幣陸元

佛元二五二九 中華民國七五年

一月一日出版

每册定價港幣陸元

佛元二五二九 中華民國七五年

一月一日出版

每册定價港幣陸元

佛元二五二九 中華民國七五年

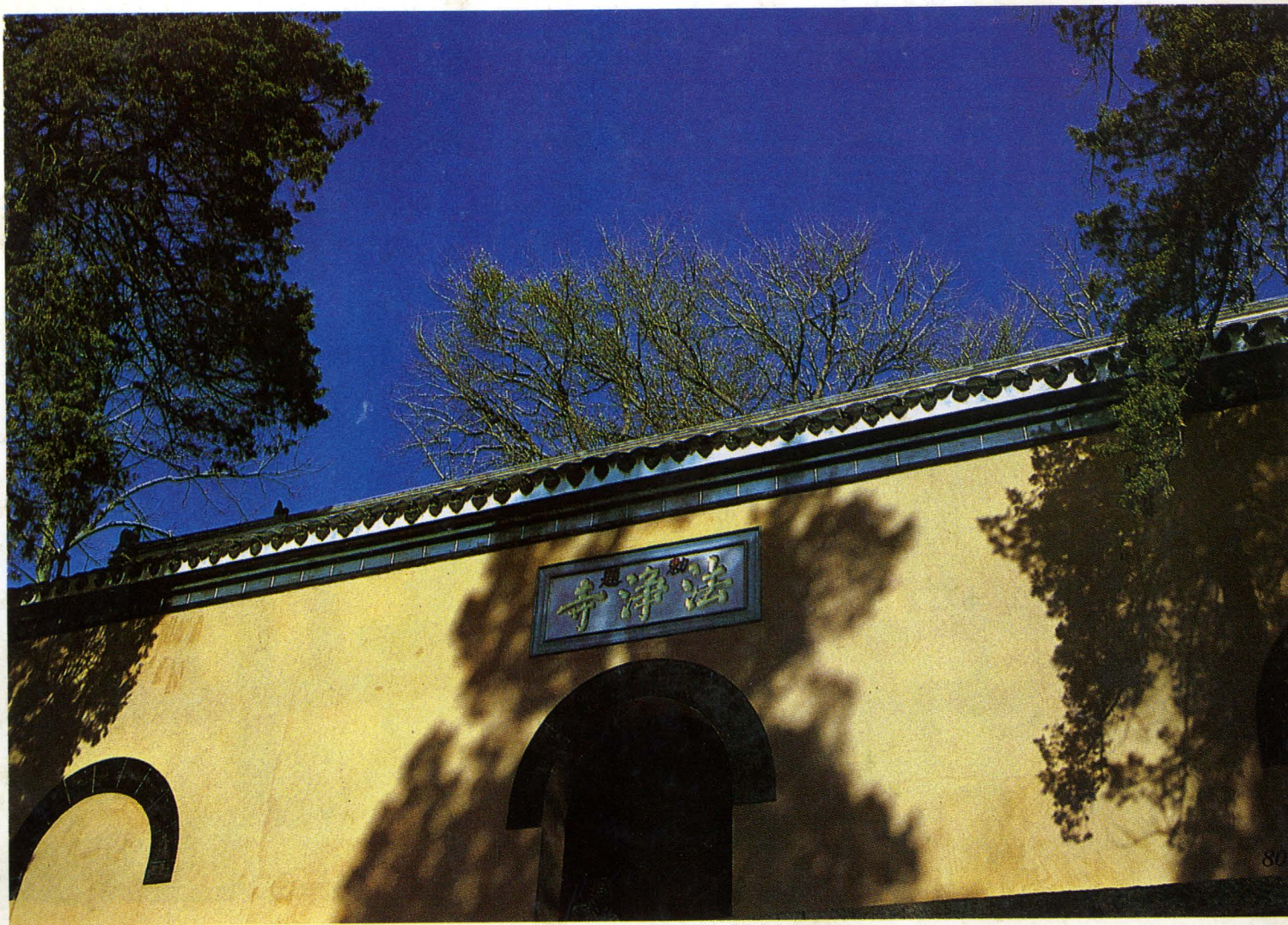
一月一日出版

每册定價港幣陸元



△法淨寺鑑真和尚紀念堂

本刊已在香港政府登記



◁揚州法淨寺之「棲靈遺址」牌樓

△揚州法淨寺山門