

内

明

集漢穀城刻石字



147







△ 岩山寺“太子擲象”圖壁畫





# 龍樹與天台哲學

吳汝鈞

就義理一面來說，龍樹對天台宗有一定的影響。後者的基本理論，如三觀與三諦，都可以說是龍樹哲學的空、假、中觀念的直接開展；龍樹的文字，特別是主要論著『中論』(Madhyamaka-kārikā)者，也常出現於天台論師的著作中。本文即要以『中論』為基礎，看龍樹哲學與天台哲學的理論關連，並試圖說明後者之不同於及有進於前者之處。關於後者，我們主要是以智顛為中心；他是天台理論的奠基人物①。

## 一、三觀與三諦

天台宗的解脫的認識論②，可見於智顛『摩訶止觀』的一段話中：「所照為三諦，所發為三觀，觀成爲三智③。」此中，所照的三諦，可視為相當於認識對象；所發的三觀，相當於認識活動；觀成的三智，相當於認識主體。這當然不是一般的認識，而是觀照，由此可使人得解脫。所謂三諦、三觀與三智，都是就空、假、中言。三諦是空諦、假諦、中諦；三觀是空觀、假觀、中觀；三智是空智、假智、中智④。分解地言，這種觀照關係有三：一切智在空觀中觀空諦；道種智在假觀中觀假諦；一切種智在中觀中觀中諦⑤。這裏我們先論三觀與三諦。

關於觀，『摩訶止觀』謂：「觀有三。從假入空，名二諦觀；從空入假，名平等觀；二觀為方便道，得入中道，雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀⑥。」此中首先點出三觀的名目：二諦觀、平等觀，中道第一義諦觀。但這三觀各有其重點所在。就前二觀而言，二諦觀是從假入空，其重點在空。所謂二諦，並非一般的兩重真理之意，而是能所兩面合論之意。即是，假或假名是言說，透過言說可詮釋空之意，或空是透過言說的詮釋而會得。這樣，假是能詮，空是所詮，由能詮到所詮，而成觀照，為二諦觀⑦。平等觀則是從空入假，其重點在假。此種觀法可分兩面說：從空與入假。修行之人證得空理後，並不滯留於空的境界，知道這空還不是最後真實，而還要從空回轉過來，重入經驗的世界，以言說化導眾生，這是從空。在化導眾生方面，能因應彼等的特殊需要，而施以不同的藥療，這是投身到言說的經驗的世界所要具足的分別能力，這是入假⑧。所謂平等，是對前此的二諦觀的不平等言。二諦觀是從假入空，否定假名的自性，而以之為空；這是以空來否定假名，未有反過來以假名否定空；即是，只否定假名，未有否定空。平等觀則是從空入假，否定對空的執着，而還歸於假名；即是，以假名來否定空；這與前此的空的會得，是通過以空來否定假名，恰好構成空與



假名各被運用一次，也各被否定一次的平均局面。故稱平等⑨。

關於中道第一義諦觀，上面所引「摩訶止觀」文字，只說得雙照二諦一面，並未全面。「摩訶止觀」在下面更全面地說：

「中道第一義觀者，前觀假空，是空生死；後觀空空，是空涅槃，雙遮二邊，是名二空觀。為方便道，得會中道。故言心心寂滅，流入薩婆若海。又初觀用空，後觀用假，是為雙存方便。入中道時，能雙照二諦⑩。」

即是說，二諦觀是觀經驗世界的自性否定，所謂假空。平等觀是觀超離或空的世界的自性的否定，所謂空空。而還歸於假。兩者，各有所偏，各只歸於一邊，仍未完足。必須綜合這兩者，而成雙邊否定（雙遮），所謂二空，才能完足。這便是中道的境界。又就另一面來看，二諦觀以空來否定經驗世界的自性，實亦是肯定空；平等觀以空空來否定超離或空的世界，而還歸於經驗世界，還歸於假，實即肯定假。兩者的綜合，又成雙邊肯定（雙照）。這亦是中道的境界。故中道的雙遮與相照，在邏輯上有互相涵攝的關係；假的否定即涵空的肯定，空的否定即涵假的肯定。倒過來說亦然。設P為假，則假的否定為¬P，這即是空；空的否定即是¬(¬P)，這還歸於P，即是假。

上面說，二諦或從假入空觀的重點在空，故可稱為空觀，就諦來說，可稱空諦。平等觀或從空入假觀的重點在假，故故可稱為假觀，就諦來說，可稱為假諦。中道第一義諦觀則是對空，假的雙遮雙照，或雙邊否定與雙邊肯定，綜合兩邊同時又超越兩邊，故為中觀，就諦來說，可稱中諦。

## 二、三觀三諦與空假中偈

以下看三觀、三諦與龍樹思想的關連。即是說，龍樹的思想如何在義理上影響天台宗的這種理論，及後者之進於前者之處。首先，無可懷疑地，三觀、三諦的三個基本概念空、假、中，與龍樹「中論」的一個偈頌有極其密切的關連。這偈頌是：

象因緣生法，我說即是空（無），亦為是假名，亦是中道義⑪。

# 內明

## 第一四七期目錄

特稿	龍樹與天台哲學……………吳汝鈞……………3
	西方尖端科學走向……………馮馮……………10
	東方佛學空觀(續完)……………馮馮……………10
譯稿	印度宗教之探索(續)……………Young Oon Kim 原作……………17
	塞克教……………無意……………17
一月文選	道向己求……………圓香……………20
特稿	淨土三經道貫(續完)……………知日……………21
特載	論佛教因果法則的邏輯解析(續完)……………楊政河……………29
	佛教名勝介紹……………蔡惠明……………35
轉載	紫金庵的宋塑羅漢像……………蔡惠明……………35
	老舍與佛教二三事……………葉德……………37
佛教文藝	虛雲和尚(續)……………馮馮……………39
佛教消息	……………編輯室……………43
畫頁	封面：山西繁峙縣岩山寺金代壁畫——「佛陀為淨梵王現神變處」及「太子見老、病、死等傷嗟處」綜合圖
	面裏：岩山寺「太子擲象」圖壁畫
	底裏：岩山寺「海市蜃樓」壁畫
	封底：岩山寺「水月觀音」壁畫



這是鳩摩羅什的翻譯。空、假、中三個概念同時在偈中出現，以下省稱為空假中偈。我們大概可以說，三觀、三諦理論是直接從這空假中偈引發出來的。因在這偈中、空、假、中三概念都是處於平行的位置，都是作為對於主語象因緣生法的謂語，在義理上表示龍樹思想的三種理境。天台宗論師把這三個概念引用過來，以之表示對存在的三種觀法，那是很自然的事。雖然他們對這三個概念的了解，不必同於龍樹。

要注意的是，這空假中偈的梵文原偈與鳩摩羅什的翻譯在文法上並不相同。關於這點，可參看拙文『龍樹立論空假中』<sup>⑫</sup>。在梵文原偈，空假中三個概念並不是處於平行位置。我們相信天台論師了解這空假中偈，是根據羅什的漢譯，而非根據梵文原偈<sup>⑬</sup>。這除了上述的理由外，尚有一點，即是，在智顛的著作中，常引用羅什的譯偈<sup>⑭</sup>。

以下我們分別就空、假、中三概念以比較龍樹與天台宗的看法。首先就空言。我們在『龍樹之論空假中』一文中說，龍樹的空義，相當單純，清晰，這主要是就對自性的否定而顯，或用以說緣生法的本質；它並不大有後期大乘佛教的那種「不空」的意思。天台宗論師一方面吸收了龍樹的這種空義，這可從三觀中的從假入空觀的以空為重點中見到；另外，他們又在空的消極的否定的意義之上，賦與一種積極的肯定的涵義，把它與中道、涅槃諸概念連結起來<sup>⑮</sup>。這是他們發展中道思想與空假中三觀的相互涵攝的圓融思想的自然結果。空不再局限於消極的靜態的涵義，而亦可以開出積極的能動的內容。

關於假，或假名，我們在『龍樹立論空假中』一文中謂，龍樹強烈地意識到緣起事的假名性，施設性，但他還是不太強調這方面。緣起性空，他還是耿耿於懷於後者。總之，龍樹並未特別重視假名。但在天台宗，假有相當特殊的地位。三觀中的假觀，或平等觀，被安排在空觀或二諦觀之後，這不同於龍樹『中論』把空與假並列，視之為兩諦；第一義諦與世俗諦，而有突顯作為第一義諦的空之意；却是透過這空前假後的順序，顯示一真理層面的擴展前程。即是，就空與假兩觀對比來看，天台宗似更強調

假觀，以之顯示較完全的真理層面。這可從空觀的二諦觀與假觀的平等觀的分別看出。如上面所已表示出，二諦觀只是以空來否定假，只是單邊否定，其理境未免淪於抽離狀態，出世意味極重。平等觀則是在以空來否定假後，復又以假來否定空，使歸還於假；其結果是由出世還歸於世間，不致停滯於抽離狀態。這是雙重否定，結果還歸於肯定。

嚴格來說，天台宗的假，其實有兩個層面，上面所論，是平等觀的從空入假的假。這是在證得空觀後再回看這個存在世界而表現的假。這與二諦觀的從假入空的假自是不同。由是可有空前的假與空後的假。空前的假是常識的層面，以執取的態度來看存在的世界，以之為有實性；空後的假則是在滲透入空理後，又滯於空理，而回頭肯定存在的世界，而洞悉其空，平等的本性，此中自有一種智慧在。天台宗的假，應以這後者為重。知禮其在『金光明經玄義拾遺記會本』中即分別兩種假：在空觀前的是生死假；在空觀後的是建立假<sup>⑯</sup>。很明顯看到，這分別與智顛的二諦觀的假與平等觀的假相應。

關於中，或中道，我們在『龍樹之論空假中』一文中指出，龍樹的中道的義理是空亦復空和離有離無；並謂這些義理都是空義的補充，龍樹並沒有特別把中道提出來，別於空而成一中諦之意。天台宗在這兩方面，則有不同的做法。首先，不管是空亦復空或離有離無，都是偏於否定的思路，這都只相當於天台宗的中道第一義諦觀中的雙遮一面，雙照的思路，則是天台宗的發揮。雖然在邏輯上，雙遮可以涵雙照，如上面所說，假的否定涵空的肯定，空的否定涵假的肯定。但佛學不能只是一種邏輯，或一種哲學，它還是一種指導人生路向的宗教；肯定的思路，特別是對假的肯定，無疑可影響人對存在世界經驗世界的關注。在這一點上，天台宗無疑是較龍樹更接近世間。大概也因為這點，天台宗特別重視中道，把它提出來，別立為中諦，而視之為空、假二諦的綜合。

說到二諦，我們在『龍樹之論空假中』一文中說，龍樹是二諦說：假是俗諦，空與中是第一義諦，或真諦。天台宗則是三諦



說，具以空假中偈作爲區分三諦的線索：「象因緣生法，我說即是空」是說真諦；「亦爲是假名」是說俗諦；「亦是中道義」是說中道第一義諦，或中諦①⑦。天台宗更強調，此三諦分別表示不同修行的人所見的真理層面：俗諦是世人所見的真理層面；真諦是出世人所見的真理層面；中道第一義諦是諸佛菩薩所見的真理層面①⑧。此種區分法，似有貶抑真諦與俗諦而表揚中諦之意，因真俗二諦只是一般人與二乘人的所見，中諦則是諸佛菩薩的所見，而只有諸佛菩薩，才是大乘佛教的理想人格。龍樹則不如此。他以真諦的所涉，是諸法實相，這仍是諸佛菩薩的所見。此中的關鍵點似仍在中道：龍樹的中道仍歸於空，未有將之別立爲諦；天台宗則特別重視中道，將之別立爲諦。這又與天台宗對世間取較積極的態度有關；其中道第一義諦觀的雙照有對假法的肯定，而它也實在很重視假觀。

### 三、三智與無我智

上面說，天台宗的解脫的認識論，就活動言，是觀；就對象言，是諦；就主體言，是智。這觀、諦、智各自開三，各各相應，而成三種不同層面的以智慧觀照真理的活動。三觀與三諦如上說。關於三智，則是一切智，這種智及一切種智。這三智的名目，散見於天台宗的不同論著中；其分別與空、假、中相應，則亦源於龍樹『中論』的空假中偈。『摩訶止觀』謂：

「若因緣所生一切法者，卽方便隨情道種權智；若一切法一法，我說卽是空，卽隨智一切智；若非一非一切，亦名中道義者，卽非權非實一切種智①⑨。」

此中以觀空者爲一切智，觀假者爲道種智，觀中道者爲一切種智。文中雖列因緣所生一切法，而未列假名；但這是指假一面，是無疑的。因『中論』的假或假名，是指施設的緣起法或緣起事，或泛指存在世界，經驗世界，這是俗諦的所涉；故可以名之爲因緣所生一切法。

現在要注意的是，這三智到底是指甚麼樣的智慧，其所知了的對象，到底是甚麼對象？關於這些點，智顛『修智止觀坐禪法

要』有很詳盡的說明：

「能了知一切諸法皆由心生，因緣虛假不實故空，以知空故，卽不得一切諸法名字相，則體真止也。……是名從假入空觀，亦名二諦觀，亦名慧眼，亦名一切智。若住此觀，卽墮聲聞辟支佛地。……若菩薩爲一切衆生成就一切佛法，不應取著無爲，而自寂滅。爾時應修從空入假觀，卽當諦觀心性雖空，緣對之時，亦能生出一切諸法。猶如幻化，雖無定實，亦有見聞覺知等相，差別不同。……若能成就無礙辯才，則能利益六道衆生，是名方便隨緣止。乃是從空入假觀，亦名平等觀，亦名法眼，亦名道種智。……故經云：前二觀爲方便道。……若菩薩欲於一念中具足一切佛法，應修息二邊分別止，行於中道止觀。……心性非空非假，而不壞空假之法。若能如是照了，則於心性，通達中道，圓照二諦。……如『中論』偈中說：因緣所生法，我說卽是空，亦名爲假名，亦名中道義。深尋此偈意，非惟具足分別中觀之相，亦是兼明前二種方便觀門旨趣。當知中道正觀則是佛眼，一切種智②⑩。」

很明顯地看到，一切智是觀空的智慧體眞卽是體空。其所觀的對象是因緣虛假不實的空理。其活動是從假入空觀，或二諦觀；這兩個名相，也見於『摩訶止觀』。至於道種智，就應修從空入假觀及其活動亦名平等觀看，自是觀假的智慧無疑。「不應取著無爲，而自寂滅」，正是從空之意；「成就無礙辯才，利益六道衆生，方便隨緣」正是入假之意。這是指涉以至處理存在世界的種種事物與事象的智慧。一切智是觀一切事法的平等無自性空的智慧；這道種智則是辯別一切事法的分別的個別的特性的智慧。前者的對象是普遍性（Universality）；後者的對象則是特殊性（Particularity）。文中的「見聞覺知等相，差別不同」，正是指這種特殊性而言；這是現象世界的經驗性。正好與空理的本體世界的超越性對揚。一切種智則是觀中道的智慧。「非空非假，不壞空假」是對空與假的雙邊否定與雙邊肯定，這卽是雙遮與雙照。這是一切智與道種智的綜合，是同時觀照對象的普遍性與特殊性的智慧②⑪。文中的「兼明前二種方便觀門旨趣」，實是指一切



種智綜合前二種智慧而言。智顛實以爲空假中偈的歸宿，在於一切種智的這種「中道正觀」。

三智之說，是天台宗根據空假中偈而來的發明，據上面的引文，可知一切智是二乘的智慧，爲慧眼；道種智是菩薩的智慧，爲法眼；一切種智則是佛的智慧，爲佛眼。三智雖各自不同，但在修行歷程上却有一定的關連，即一切智與道種智是方便，一切種智是終極。這些點若與龍樹比較，則龍樹是二諦說，並無三智的說法；他大抵是二智說：相應於俗諦的是俗智；相應於第一義諦或真諦的是眞智。就「中論」來說，龍樹並未有特別提到俗智，即使有這個意思，也應與道種智不同。因道種智雖指涉存在的世界，但却是菩薩的智慧，此中不應有任何的執取。其相應的假應是從空入假的假，不應是從假入空的假。龍樹若言俗智，則這俗智似不能離於執取，故應相應於從假入空的假，而不應相應於從空入假的假。即是說，天台宗的道種智，是空後假的層面；龍樹若有俗智，則這應是空前假的層面。關於相應於第一義諦或眞的智慧方面，龍樹在「中論」中有確定的說法，並稱之爲無我智，這其實是空智；這種無我智的活動，龍樹稱爲實觀。這實應該是實相，指空理而言；空即是無我，無自性也<sup>22</sup>。在龍樹來說，這無我智應該是佛的智慧，它的對象，應說包括中道在內；因龍樹的第一義諦包括中道在內。這在天台宗來說，便很不同。在三智中，無我智似較相應於一切智，天台宗視之爲二乘的智慧。它猶在道種智與一切種智之下，這樣對比來看，天台宗實有特別看重道種智與一切種智的傾向，它尤其把後者限於佛所具有。這自然顯示它對中道的特別重視。

智慧的深淺，就其自身看，恐怕不易決定，但若通過它所觀照的對象來看，便較易決定了。這所觀照的對象，就關聯於天台宗的三智來說，可有四重：空前假、空、空後假、中道。三智相應於後三重。龍樹若有俗智，似應相應於空前假。他的無我智，其所觀的對象，似可同時涉及後三重，但自來如天台宗那樣確定地以三智來配此三重對象；而他也未如天台宗般重視假或假名，他的中道也缺乏天台宗的中道的雙照一面。故就這些點言，天台宗的三智論似較龍樹的無我智論爲圓熟。

#### 四、相即與不離

天台哲學有很濃厚的圓融意味。這可見於它的一些名句中，如「生死即涅槃」，「煩惱即菩提」一類<sup>23</sup>。這種相即的圓融，在宗教來說，是染淨打成一片；在哲學來說，是經驗與超越，現象與本體打成一片。這在思路上，與「維摩經」非常接近。「維摩經」謂：「諸煩惱是道場」<sup>24</sup>。又謂：「姪怒癡性即是解脫」<sup>25</sup>。「這種思路，在「中論」中也很明顯，這便是龍樹的兩諦不離的思想格局。其詳請參見「龍樹之論空假中」一文。在這方面，天台宗恐怕受到龍樹的影響；但它究與龍樹不同，它把這種關係說得更爲徹底。龍樹只就外延方面，把煩惱、生死與菩提、涅槃等同起來，並未即此即直認煩惱、生死即是菩提、涅槃。最低限度，他在「中論」只說到「若見因緣法，則爲能見佛」的程度。他究竟未至於「見煩惱法即見佛」的程度。故他還是要說「業煩惱滅故，名之爲解脫」<sup>26</sup>，強調業煩惱要先滅，然後得解脫，而未說業煩惱即此即是解脫<sup>26</sup>。這裏我們把龍樹在這方面的脈絡稱爲不離，天台宗的稱爲相即，以示分別。我們以爲，由不離到相即，還有一段思路上的進程。不離是外延上的等同，表示所指涉的還是那個範圍內的東西；這在意思上還較浮泛。相即則是在體方面的同一，表示非常確定和具體的圓融關係。知禮在「十不二門指要鈔」說到天台宗的即義，提供很重要的消息。他說：

「應知今家明即，永異諸師。以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是，不名爲即<sup>27</sup>。」

此中他把相即解爲「當體全是」，即是，煩惱，生死當體全是菩提、涅槃。這兩者是同體，不能分離。淨時至淨，染時全染，還是那些東西。這猶如熱時令冰爲水，冷時全水爲冰。故煩惱、生死不能捨去，如龍樹所云；在這方面，知禮更提出「性惡法門」觀念。他說：

「煩惱生死即是修惡，全體即是性惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻惡爲善，斷惡證善<sup>28</sup>。」故煩惱、生死雖是性惡，但作爲法門，却恆常地有工具的作用（instrumentality），以利益佛菩薩方便產生<sup>29</sup>。故法門不改，



，不須「斷除及翻轉」。這同體、法門觀念，特別是後者，都是天台宗有進於龍樹的開展。

## 五、關於四教四門

天台宗有著名的判教說，立藏、通、別、圓四教，而與四門相配。四門是四種思考層面，或觀照層面，這即是有門、空門、亦有亦空門，非有非空門。就邏輯來說，有門是肯定，是正；空門是否定，是反；亦有亦空門是同時肯定，是綜合；非有非空門是同時否定，是超越。這四門的說法，實來自「中論」的一個偈頌：

一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法<sup>⑩</sup>。

其中，有門相當於一切實，空門相當於一切非實，亦有亦空門相當於亦實亦非實，非有非空門相當於非實非非實<sup>⑪</sup>。

天台宗以為，四教與四門相配，可有分別的與總合的兩面。就分別一面言，四教每教都各自有四門，門門升進，以臻於較高的理地<sup>⑫</sup>。就總合一面言，四教中每一教可與一門相配：藏教配有門，通教配空門，別教配有空門，圓教配有非有非空門。這種相配，基本上是就應用上的方便言，其意義是權宜的，而非究竟的。智顛「四教義」謂：

「四教各明四門，雖俱得入道，隨教立義，必須逐便。若是三藏教四門，雖俱得入道，而諸經論多用有門。通教四門雖俱得入道，而諸經論多用空門。別教四門雖俱得入道，而諸經論多用亦有亦空門。圓教四門雖俱得入道，而諸經論多用非有非空門<sup>⑬</sup>。」

很明顯地看到，四門是邏輯格局，也很有辯證的意味；與四教相配，則是此種邏輯格局的運用。由這種相配可以看到，天台宗以為，四教在義理上亦不是各自孤立的，而是有一辯證的發展：從藏教的肯定思考到通教的否定思考，經別教的雙邊肯定思考，最後臻於圓教的雙邊否定思考。亦是因為這樣，圓教的雙邊否定才能包攝雙邊肯定，而成雙照與雙遮的中道觀法。故四門的運用，可以說是巧妙的邏輯運用；通過它，可以建立四教的重重向

上升進的連續性，而成一統一體。

另外，天台宗又把四教與空假中偈相連起來，以「象因緣生法，我說即是空」為申述通教教理，「亦為是假名」為申述別教教理，「亦是中道義」為申述圓教教理<sup>⑭</sup>。即是說，通教基本上是說空，別教基本上是說假，圓教基本上是說中道。這裏姑不論這種理解是否的當，單就方法論言，已顯示天台宗實有透過這種相連，在外延上把通、別、圓三教結合起來。因龍樹在空假中偈中，有一基本的意向，這即是要在外延方面，把空、假、中三個概念等同起來<sup>⑮</sup>。外延上的等同，即表示三個概念的所涉，都是那個範圍內的東西。這三個概念分別與通、別、圓三教相連，即表示三教在外延上也互相包攝了。由此更可見天台宗有把這幾個教建立成一統一體的意向。這與上面一點，實在可相互印證。

### 附註：

(完)

① 漢維茲 (Leon Hurvitz) 以為，在佛教各哲學流派中，影響智顛思想最大的，是中觀學派。(Leon Hurvitz, *Chih - I, Mélanges chinois et bouddhiques*, Bruxelles, 1962. p. 24) 而中觀學派的祖師則是龍樹。

② 在哲學上，一般所謂認識論，是就客觀知識的建立而言的那種理論。這裏我們說的「解脫的認識論」是借說，取其比配的意思。這種認識論的目的自然不是在建立客觀知識，而是在解脫。

③ 卷5上，大正藏卷46頁55下。

④ 對於三智，另有其特別的稱呼，這即是：一切智，道種智，一切種智。見下文。

⑤ 空、假、中的名目，這裏先提出來，其出處見下文；這觀照關係也在這裏先提出來，其詳情見下文。

⑥ 卷3上，大正藏卷46頁24中。

⑦ 「摩訶止觀」謂：「所言三諦者，觀假為入空之詮，空由詮會，能所合論，故言三諦觀。」(Idem)

⑧ 「摩訶止觀」謂：「從空入假，名平等觀者，……當知此觀為化象生，知真非真，方便出假，故言從空；分別藥病，而無差謬，故言入假。」(卷3上，大正藏卷46頁24下)

⑨ 「摩訶止觀」謂：「平等者，望前稱平等也。前觀破假病，不用假法。但用真法，破一不破一，未有平等。後觀破空病，還用假



- 法。破用既均，異時相望，故言平等也。」(Idem.)
- ⑩ Idem  
大正藏卷30頁33中。
- ⑪ 將刊載於華崗佛學學報第七期。
- ⑫ 牟宗三先生亦認為漢譯的空假中偈，大體是天台宗的講法。參看氏所著「佛性與般若」上冊(台灣學生書局印行，1977年9月Pl. 96)。
- ⑬ 如「摩訶止觀」卷3下(大正藏卷46頁28中)。「摩訶止觀」卷5上(大正藏卷46頁55中)，「修習止觀坐禪法要」(大正藏卷46頁472下)，「維摩詰經玄疏」卷3(大正藏卷38頁534中、下)，「維摩詰經玄疏」卷3(大正藏卷38頁535上)。
- ⑭ 「摩訶止觀」謂：「大經云：二乘之人但見於空，不見不空；智者非但見空，能見不空。不空即大涅槃。」(大正藏卷46頁28上)諦觀「天台四教儀」又謂：「然於菩薩中有二種，謂利鈍。鈍則但見偏空，不見不空。……若利根菩薩，非但見空，兼見不空。不空即中道。」(大正藏卷46頁778上)
- ⑮ 「金光明經玄義拾遺記會本」謂：「假有二種。若在空後，即建立假；若在空中，即生死假」。(卷下中，續藏經卷30頁429a)參看「維摩詰經玄疏」卷3(大正藏卷38頁535下)。
- ⑯ 「維摩詰經玄疏」謂：「有諦者，如世人心所見理，名為有諦。亦名俗諦。無諦者，出世人心所見理，名為無諦。亦名真諦。中道第一義諦者，諸佛菩薩之所見理，名中道第一義諦。亦名一實諦。」(大正藏卷38頁534下)。
- ⑰ 卷5上，大正藏卷46頁55中。
- ⑱ 大正藏卷46頁472中、下。
- ⑲ 「大智度論」謂：「佛盡知諸法總相別相，故名一切種智」。(卷27大正藏卷24頁259上)這也是這個意思，總相指對象的普遍性；別相指對象的特殊性。
- ⑳ 「中論」謂：「滅我所故，名得無我智」。(18:2大正藏卷30頁23下)又謂：「得無我智者，是則名實觀。」(18:5Idem.)智顛「法華玄義」謂：「觀生死即涅槃，治報障也；觀煩惱即菩提，治業障煩惱也。」(卷9上，大正藏卷33頁790上)「摩訶止觀」謂：「陰入皆如，無苦可捨；無明塵勞，即是菩提，無集可斷，邊邪皆中正，無道可修；生死即涅槃，無滅可證。」(卷1上大正藏卷46頁1下)。
- ㉑ 大正藏卷14頁542下。
- ㉒ Ibid., 頁549下。
- ㉓ 參看「龍樹之論空假中」一文。
- ㉔ 「十不二門指要鈔」卷上，大正藏卷46屬707上。
- ㉕ Ibid., 大正藏卷46頁707中。
- ㉖ 例如佛、菩薩要度酒鬼、妓女，若能先化身為酒鬼、妓女，便較易進行化導工夫。此化身為酒鬼、妓女之事，即是性惡法門。這當有工具義。
- ㉗ 大正藏卷30頁24上。
- ㉘ 這是所謂四句(Catuskoti)，或四句命題。這四句可以符號邏輯的真值函蘊系統來表示，其表示式請參看拙文「從邏輯與辯證法看龍樹的論證」(能仁學報，第一期，一九八三年，pp. 19-36)四教各有四門的情況如下。藏教所修的是析空觀，所證的是偏真之理。其有門可以見於成實宗立三種假而空我、法之理中；其亦有亦空門即「毘勒論」的雙照實有與空理；其非有非空門即「那陀迦旃延經」的雙非實有與空理。這後兩部經論並未有傳來中土，我們不可以「大智度論」而知之。通教的有門是有不離空之有；空門是空不離有之空；亦有亦空門是雙照有空；非有非空門是雙遮有空。別教則以但中之理為所觀。其有門觀虛妄色盡，別有妙色，名為佛性；其空門觀如來藏，大涅槃皆空；其亦有亦空門雙觀妙有與真空；其非有非空門觀但中之理。其觀法為離四句，絕百非，言語道斷，心行路絕，泯絕一切言說思慮的相對性，而直契法性。圓教有門觀見思假法即是法界，具足一切佛法，是三諦相即的假面；空門觀幻化見思及一切法不在因，不屬緣，我及涅槃皆空，這是三諦相即的空面；亦有亦空門觀空假相即；非有非空門觀幻化見思即是法性，故為非有，法性即幻化見思，故為非空，由此而顯非有非空的中道。參看「摩訶止觀」(卷六上，大正藏卷46頁73中以下)。
- ㉙ 卷4，大正藏卷46頁731下—732下)
- ㉚ 「維摩詰經玄疏」謂：「偈云：因緣所生法，我說即是空，此偈申通教大乘，詮無生四諦四沙門果三寶也。偈云：亦名為假名，即是申別教大乘，詮無量四聖諦四沙門果三寶也。偈云：亦名中道義，即是圓教大乘，詮無作四實諦四沙門果三寶也。」(卷3大正藏卷38頁534中、下)
- ㉛ 參看「從邏輯與辯證法看龍樹的論證」與「龍樹之論空假中」二文。





# 西方尖端科學走向東方佛學空觀

馮馮

(續上期)

一八〇〇年，英國的一位自修成功的小學教師約翰·達爾頓 (John Dalton) 發表「原子學說」：化學元素由看不見的細微原子組成的，而且，每一種元素的原子數目及原子價不同。一八九七年，科學界發現電子。然後，原子學說漸漸成爲現代物理學的基本觀念。

到了第一次世界大戰前(一九一一年)，法國物理學家居里夫人發現輻射元素鐳，物理學從此開始進入運用輻射能研究原子的結構，發現原子核，一九一九年發現正子。

紐西蘭物理學家魯德福 (Ernest Rutherford) 於一九一四年初次運用輻射鐳及輻射鈾的放射線照射原子，放大投射於一幅薄的金箔上，發現了原子原來是一顆「空虛」的東西。他與助手繼續實驗觀察，發現了原子中心有較爲實質的核子，佔着原子物質的大部份。在核子的周圍，有發光的小粒「電子」環繞着核心而旋轉，各有一定的軌道，就好像地球與各行星環繞太陽而公轉一般。核子內又有正子與中子。

今天，隨着物理學的進步，我們更明白地可以看見原子的原子核內所含有兩種小粒：含有正電的正子 (Proton 又名質子) 及

中性電荷的「中子」，電子是含有負電的小粒，比正子及中子的體積小了兩千倍。在正常情形之下，原子的電荷是等於零，因爲原子核內的「正子」數目與外圍軌道上的「電子」數目完全相等，正負抵消。

可是，電子繞着原子核而旋轉，這情形，又被發現與行星繞日的情形似而實異！在太陽系，是太陽的巨大體積吸引力把太陽系的各行星與物質吸住，但是在原子之內，却是核心的正子被外圍軌道的電子所吸引住，因而維繫住原子聚結成形。這種吸引力，就是「電磁吸引力」(Electro-magnetism)。這種異性相吸引的電磁吸引力，使正子被電子吸引住，但是，電磁吸引力有另一種傾向：「同性相拒」(likes repel)，於是，在原子核內的正子許多顆之間，就有彼此互相排斥的情形，必須另有一種更巨大的力量來將「正子」與「中子」吸住於核心內不使之互斥而散開，這種巨大的吸力，就是強大的「核心強吸引力」(nuclear force)，比較「正子」的互斥力大上至少一百倍，所以能予以控制。

在原子，除了上述的三種力量之外，還有一種力量，名爲「核心弱吸力」(Weak Nuclear force)，它比較電子的電磁吸



引力要弱了一千倍！它沒有什麼了不起的吸引力力量。但是，它調節着某些輻射廢物及核子的變形（Nuclear transformation Radioactive decay and transformation），儘管它是那麼微弱，它却是調節太陽中心的高溫核子反應（Thermonuclear reaction）的關鍵物質，倘沒有這種微弱力量，地球上的生命形態就無法生存！

德國物理學家普蘭克（Max Planck），於魯德福發表原子構成學說之時，也發表了另一種重要的物理學說「光子學說」，他說：光線並不是如一般科學家所說的是一串連續的「能」的川流，相反地，光是由許多許多小組的「光子」（Photon）的「能」所組成的，光子，又稱為光量子，是極其微細的物質。

普蘭克的發現，引起科學界對於比電子更微細的物體「光子」的注意，發現「光」的組成，是最最細微的能力的個別單位。

這個發現引導日後的「量子機械力學說」（Quantum mechanics theory），發現了「能」的最細最微的單位是「量子」（Quanta），光的「光子」（Photon）也是由許多許多更細更微的「量子」力所組成的！一個「光子」就是一串的光量子力。

當兩顆游離的電子在太空中相遇之時，彼此都身荷負電，自然就會相斥，在這種相斥的行爲，各別放射出一種電力來將對方拒斥排開。這種互相排斥的電力是很微弱的，微小到只可以用「量子力」來計算，實際上，它是電子放射出的一連串的微細小包的「量子力」所組成的「光量子」（Photon），即是所謂「電磁輻射」（Electro-Magnetic Radiation）。這兩顆電子如此互斥之時也交換着彼此互射的量子能（Quantum energy）。

這是荷電的電子之間的相互作用，一九四〇年代，三位物理學家：菲曼（Richard P. Feymann）史溫格（Julien S. Schwinger），及譚蒙那格（Sinitiro Tomonaga）三氏聯合發表的「量子電磁力學」（Quantum Electrodynamics Theory）理論

，重點就是在於說明上述的電子之間彼此交換「光量子」的情形。此一學理非常準確成功地可以預計電子的行爲，至今仍爲全世界物理學家所推崇，並且有些物理學家認爲它甚至可以用來解釋上述的其他三種吸力。

既然「光子」是電磁相斥作用的使者，那麼，在另一種情形之下，電磁互吸作用，自然也是由「光子」作爲使者的了。即是說，異性相吸的電子與正子之間，彼此互相交換着「光子」的「量子能」！我們所以能夠站在地面如此緊牢，一般說法是因為有地心吸力在吸着我們。但是，地心吸力怎麼會吸住我們的呢？一般人都只知其然，而不知其所以然，直到上述的量子電磁力學說發表，我們才明白，原來是我們身體內的原子內，不斷與地球的物質內的原子，彼此互相不停地交換着吸力的微量的量子能組成的電磁「光子」，或稱爲「吸力微子」。（請參閱「內明」，拙作「凌空升浮」一文——我們若能以心力促成體內原子的正子及電子荷改變，就不再與地心吸力相吸交換，而變成相斥，獲得暫時的打坐凌空升浮。）

我們無時不在與地心吸力交換着無形無體無實質的「空虛物質」能，而我們一些也不感覺到！聽來很玄麼？但是，這是事實。這是物質與能力互通的事實，也是「色即是空」的闡釋之一！

物質分到最細最微，是原子，原子再分下去更細微的構成是正子，電子，中子，可是還可再分下去，分到更細微的構成單位光子，量子，微子……到了微子，那已經是無色，無相，無體，無形，無質的「空虛」了，這樣還不夠說明色即是空嗎？反過來說，從空虛的微子一直構成到原子，到分子，到元素，到物質，不就是「空即是色」嗎？「色不異空，空不異色」，佛經亙古以來的名言，除了在修行上與哲理上的意義之外，實乃揭示宇宙構成的物理奧秘的真理！可惜沒有很多人悟得出來。

是的，這個多多元宇宙，有物質的宇宙，有非物質的宇宙，有反物質的宇宙，還有未知成份的宇宙，互相交錯結合，成爲



複合多元的宇宙。(請參閱「內明」97期拙作「管窺佛教的宇宙觀」)在物質宇宙與非物質宇宙及反物質宇宙之間的連結點，就是「虛子」。這個字，是我自己杜撰的。直到如今，物理界仍未有這樣的發現，我的推論，留待未來的科學家去考定罷！

不過，當前物理學家，都承認有一種空虛無實質的輻射能，從宇宙各方面射向地球而來，每一秒鐘以千兆粒(10 Trillions)計算，這種空虛無一物的東西，名為「微中子」(Neutrinos)——是一九四八年，物理學家甘模(George Gamow)發現及命名，它比電子微小了二十至八百倍不等，當它的速度極大時，就會產生一種力波——這些「微中子」無時不在穿射過我們的身體，而我們毫無感覺於這些宇宙輻射線之一。

最近的科學實驗顯示，核子反應爐也產生類似的輻射「微中子」。於是物理學家們推論，認為宇宙中無窮盡的「微中子」可能是從那些毀滅中的星體放射出來的。一顆從「壞」到「空」階段的星體的核心，有着高壓與高熱，在壓縮中的電子與荷正電的光子結合，形成微中子的輻射巨波爆炸，使星體(在此階級被命名為新星 Nova)爆炸發出無比的強烈光芒，甚至於可以掩蓋過一個星系的光芒使之失色。這樣的巨爆的光芒，比星體原來的光巨大上幾十兆倍！

天文科學家大多數認為，我們這個物質宇宙的形成，是由於大約地球早兩千億年以前，這個空虛的「太空之蛋」(Cosmic Egg)的一團最最高壓及密度極大的物質，發生了「巨爆」(Big Bang)。巨爆的結果，放射出無限數無窮盡的「微中子」。都是空虛無物的！

然後，這些空虛無物的「微中子」，因緣和合，逐漸形成物質！然後那些微小的游離量子，微子等等，因緣和合，漸漸形成原子，從原子形成分子，再因其原子價不同而形成各種元素，進而構成物質宇宙的許多星系光漩。

華藏頌云：「華藏世界所有塵，一一塵中見世界。」

華嚴經云：「……一一微塵中，各現無邊刹海，刹海之中，復有微塵，彼諸塵內，復有刹海，如是重重，不可窮盡，非是心識思量境界……如因陀羅網世界等，亦如鏡燈，重重交光，佛佛無盡。……」

佛經對於宇宙的構成認識，散見於各經，不勝枚舉。此處講佛佛無盡於無限的多元宇宙之中，分明就是說明佛是一種非物質的能力充滿於多元多重宇宙之中。故此金剛經中佛說：「勿以相求我」，又說：「有相皆妄」。這兩句話的物理學意義，現在，我們已明白了上述的許多物理發現，應該也有對這兩句名言的新認識了吧？

一九三二年，美國加州工學院(California Institute of Technology)的卡爾·安德遜(Carl Anderson)博士從實驗發現了一種荷有正電的「類似電子」的奇怪物質，那就是「反物質」的「反電子」(Anti-electron and Anti-material)。一九五五年，伯克萊的加州大學物理系發現了「反光子」(Anti-photon)，一九五七年，發現了「反正子」(Anti-neutron)，物理學又進入新的紀元。大自然奧秘又再揭發，震動了全世界的科學界！

到了八〇年代，科學界已經相當熟知「反物質」，也在實驗中製造了不少的反物質。(請參閱「內明」拙作「反物質」——亦收集於單行本「夜半鐘聲」內。)

愛因斯坦的相對論公式  $E=MC^2$ ，說能可轉化為物質，物質亦可轉化為能。科學界已證實了，只要有充足的能供用，就可製造出物質或反物質。不過，在實驗中，我們發現，當一個製成的「反電子」遇到普通的「電子」，兩者就會發生撞擊，發出一閃高能強烈的甘瑪線(Gamma Ray)旋即都消失無蹤！

能的消失，似乎打破了物理學上著名的「物質不滅」及「能力不滅」兩大定律，至少表面是如此。但是，事實上並非如此！

電子能力其實是化為更微細的「微中子」！



遠在一九三〇年代，奧大利物理學家頗利（Wolfgang Pauli）早就預言「微中子」的存在，他說「微中子」是不含電荷的，空虛的。他的理論在一九四八年被甘模博士的發現「微中子」而予以證實！也證明了物質與能量都是不滅的定律！（一九五六年完全於實驗中證實！）

「微中子」是極難發現的，因為它們是空虛為體的，又不含有電荷，又不與任何物質發生電磁反應。它們對於強力的核子能也無反應，也具有「免疫力」。

然後，近年來，從六〇年代迄八〇年代，先進科學家紛紛發現宇宙存在着仍有許多種不同的「微中子」！到現在為止，至少已有一百多種已被發現！物理學家不斷地仍然在實驗中發現更多的「空虛」的更微細的物質構成單位！幾乎是每星期都有新發現！

要詳細列舉那些發現的最微細單位，殆實不可能，而且，也非作者的物理學常識所能應付，恐怕也不是每一位讀者所能接受及消化。在此，我只簡畧地提出一個簡單的概念以供讀者參考！

從已知及證實的最微末單位開始升級向上數：

空虛無質的「微中子」（Neutrino）、光子（Photon）、粒子（Lepton）、電子（Electron）或正子（又名質子 Proton）、原子（Atom）、分子（Particle）物質（Material）。

但這只是物質構成的一面，還有另外的一面，下文分別予以討論。

上文所述的物質最微單位「微中子」等等，都各有其相對的「反物質」、唯有「光子」除外。光子本身就是它自己的反物質，也可說光子並無反物質。

二十世紀初，物理學家們原以為，物質細分到電子，正子，中子，已到達最終，不可再分，到了一九三二年，美國伯克萊加州大學的物理學家羅倫斯（Ernest O. Lawrence）發明了電磁迴旋

加速器（Cyclotron），運用電磁場來加速荷電的分子，達成極高速，以使原子在高速之旋轉中，釋放出內部的結構，一九四六年，改良成為「同步電磁迴旋加速器」（Synchrotron）。能產生兩萬萬電子弗的高能游子（Ion 又稱電離子）——這一發明，能將一束的物質以接近「光速」的速率射出。

到了八〇年代的今天，同步電磁迴旋加速器又已改進到更加強力更有功效。設於加州史丹福大學（Stanford University）的「太空宇宙電磁加速器」（Cosmic Costron），巨大到長達兩英里，其巨大的加速能力，可以將電子加速到比無線電波還快，只需一千萬份之一秒鐘時間就可射行兩英里的旅程，這些加速了的電子，在到達其終點目標之時，其速率已達到「光速」的百分之九十九點九九！

在這樣超高速射出的電子或正子（質子），無疑地，因高速而挾着巨大的「能」！當這一顆電子或正子被放射到最終點目標之時，和另一顆電子或正子相撞，這相撞的兩者之間，那些高能變成了物質——奇怪的殆如電子或光子的末子（Mesons），它們是不穩的，在不到一百萬份之一秒鐘之內，就分解為電子或正子。這種瞬息即分解的「末子」，體積比電子為大，但是比正子與中子都小了幾千倍。

超高速的加速器，又可將原子撞擊分解為另一種也是短命的微細單位，稱之為「卑子」（Baryons），它較正子與中子都體積為大，在很短時間之內，分解成為中子或正子。上述的「卑子」則分解為電子。

這兩種東西：「末子」與「卑子」，彼此之間因有「核心強吸力」（Nuclear Strong Force）之吸引，而湊在一起，聯合成為「合子」（Hadrons）。

科學家越來發現越多的這一類奇怪的細微物質，上面說過，已多達兩百種，多到連命名都找不到足夠的希臘字母了（物理學慣例，上述各種「子」名，都是用希臘字母及名字而命名），這些千奇百怪的細微物質單位，多姿多采，真好像是海底的細微生



物那麼使人目不暇接！

一九六四年，一位特別傑出的物理學家天才青年穆利·喬曼（Murray Gell-Mann）又有突破的新發現，引起物理學的又一次重要革命！他的發現成就，使他榮獲一九六九年度的諾貝爾物理學獎！

喬曼的新發現，就是「微子」（Quark）是更細微的虛無為體的物質構成基本單位！

這話須較為詳細從頭講起。

喬曼發現：已知的最細微單位「粒子」（Lepton），無論用怎樣特別高強力量的加速器，亦不能使之再分裂，而且又無形無體，又無顯著可見的內部結構。最常見的「粒子」，就是「電子」（Electron），含有負電（-），繞着原子核而循軌運行。另一種常見的「粒子」是「重電子」（Muon），比電子體積約大兩百倍，是很不穩定的，很容易化解，成為「電子」，而於分解過程中，放出「微中子」（Neutrino）這些更細小的能單位。

又發現第三種常見的「粒子」是比「電子」更重更大了四千倍的「超級重電子」（Tau 又名「電子」），也是很穩定的。

他又發現，微中子（Neutrino）其實也是一種「粒子」，不過形體較小，而且不含電荷，又無實質，上面說過，「重電子」分解過程中，放出「微中子」。「微中子」也有好幾種。

從電子反應而產生的微中子，又稍為不同於從重電子分解放出的微中子，分別被稱為：「電子型微中子」與「重電子型微中子」（Electron-type Neutrino, Muon-type neutrino）。

於是，在理論上，理應也有第三種可名為「超級重電子型微中子」（Tau-type Neutrino），不過，直到彼時，迄無實驗上的發見。

歸納起來，「粒子」（Lepton）共有六型，分成三對：

電子（Electron）與電子型微中子（Electron-type Neutrino）

重電子（Muon）與重電子型微中子（Muon-type Neutrino）

超級重電子（Tau）與超級重電子型微中子（Tau-type Neutrino）。

在「粒子」階段，都是無實質的，但是再升一級的構成單位，則較為畧有實質。通稱為「合子」（Hadron），它的體積，大約是一公毫（Millimeter）的一千億分之一，換言之，一千億顆「合子」才可湊成一公毫那麼長（One trillion Hadrons span one millimeter）。

「合子」一共有兩百多種，已被發現，它們都是短命的，其生命頂多只有一秒鐘的一百億分之一的時間它們可依其輻射分解程度而大致區分為兩大類：輕量合子（Lightweight Hadron）分解為電子，這一種，分解為兩個電子，被命名為「末子」（Meson）。另一類，輻射分解為三個正子（質子 Proton），被命名為「重量合子」（卑子 Heavyweight Hadron Baryon）。

由於這些「合子」都是不穩定的，容易輻射化解為電子與正子，故此顯然它並不是物質原子的最微單位。

喬曼博士基於上述的發現而從事於進一步的研究觀察。

他發現「卑子」（Baryon）的組成，是均勻對稱的立體三角形（中國人稱金字塔形），他在一九六三年發表稱，所有一切的「卑子」（Baryon）都是由三個基本微小單位構成的，他命名此種單位為「微子」（Quark）。

「微子」的英文名「夸克」（Quark），有人說是喬曼博士採用著名的愛爾蘭大作家「意識流」文學宗師再斯（James Joyce 有譯為喬哀斯）作品「芬尼根的覺醒」（Finnegans Awake）一書內的怪異僻字，原文夸克是蛙鳴之音，但在德文中，夸克之意為「微塵」。

喬曼博士原籍德裔，可能是採用德文的原字「夸克」，而非採用意識流小說的蛙鳴之聲罷？或者他也顧及到一語相關的曖昧不明含義？在此都無須深究，我認為譯之為「微子」甚為妥切。

但是，「微子」（Quark 夸克）完全是空虛的，毫無形體實質，誰也沒在電子顯微鏡下見過微子夸克。喬曼博士的發現，在六十年代，是被一般科學家認為不足採信的數學遊戲而已，需要到稍後才獲得世人的認識為事實！



喬曼博士將常見的「微子」兩種分別命名為「上微子」(Up quark)與「下微子」(Down quark)。他發現：一顆正子(質子)內含有兩顆「上微子」及一顆「下微子」，一顆中子內含有兩顆「下微子」和一顆「上微子」。

他又發現，「卑子」(Baryon)的裏面，另外有一種不同的「微子」，他命名之為「奇微子」(Strange quark)。

這些發現，使他能夠解釋各種「卑子」(Baryon)的組成，舉例說：Delta-baryon 有三顆下微子，一個 Sigma-baryon 有一顆下微子及一顆上微子和一顆奇微子。

此外，有正必有反，每逢有一顆微子，就會有一顆「反微子」(Anti-quark)。即是說，在「卑子」(Baryon)的構成之內，有三顆「微子」，也有三顆「反微子」。舉例：一顆中子(Neutron)——是「卑子」之一——它的構成是兩顆「下微子」和一顆「奇微子」，與之相對並存的是：兩顆「反下微子」和一顆「反奇微子」(2 Anti-down quarks and 1 anti strange quark)。

此外，每一顆「末子」(Meson) 則是一顆「微子」與一顆「反微子」所構成的。舉例說：一顆皮型末子(Pi-Meson)，含有一顆「上微子」與一顆「反微子」，而一顆魯型末子(Rho-Meson)則含有一顆「下微子」和一顆「反上微子」。

喬曼博士的發現及其理論，奠定了「微子」(Quark)與「粒子」(Lepton)並立為物質最微構成單位的今日太空時代物理觀念。

一九七四年，華裔的丁博士(Dr. Samuel Ting)在布魯克希汾國立實驗所(Brookhaven National Laboratory)發現第四種不同的「微子」，同時，在史丹福大學的加速器實驗的李克特博士(Dr. Burton Richter)，也發現一種新的「微子」，丁博士與李克特博士所發現的新微子，命名為「燦微子」(Charm Quark)，是上述「奇微子」(Strange Quark)的相對物質。丁李兩氏因此榮獲一九七八年度諾貝爾物理學獎。

一九七七年，他們又發現了第五種微子，命名之為「美微子」(Beauty Quark)，並且期待着未來將會發現與「美微子」成對

的第六種微子，已預先定名為「真微子」(Truth Quark)。

史丹福大學的宇宙高速電離加速器，向「質子」(「正子」Proton)發射高速的「電子光束」，大部份的電子都旋轉通過，並無岔飛，但是，偶然有些電子會反彈，以相當巨大的角度彈開，顯示着那顆「質子」之內必另有不能透穿的。由此而發現及證明了微子的存在。微子是空虛的，並無內部結構的，也無形體的，微子與粒子，是物質構成的最微細的單位，這是當今頂尖物理學的最後發現了。而且微子與粒子都是空虛的！

在上面，我不厭其詳地引述當今頂尖物理學的發現，我相信已足夠證實了佛經所講的「色即是空，空即是色，色不異空，空不異色」是合乎宇宙自然法則的科學真理了罷？

楞伽經三曰：「如如與空際，涅槃及法界」，如如就是真空，這幾句話亦是說明宇宙構成之理的。

華嚴經云：「三千大千世界，以無量因緣，乃成大地，依於水輪風輪空輪……」。空輪就是指出虛空的圓滿輪轉成實，又由實輪轉成空。

佛經常講的空無邊處(Akasantayana)，是無色界之第一天，無色界就是非物質界。

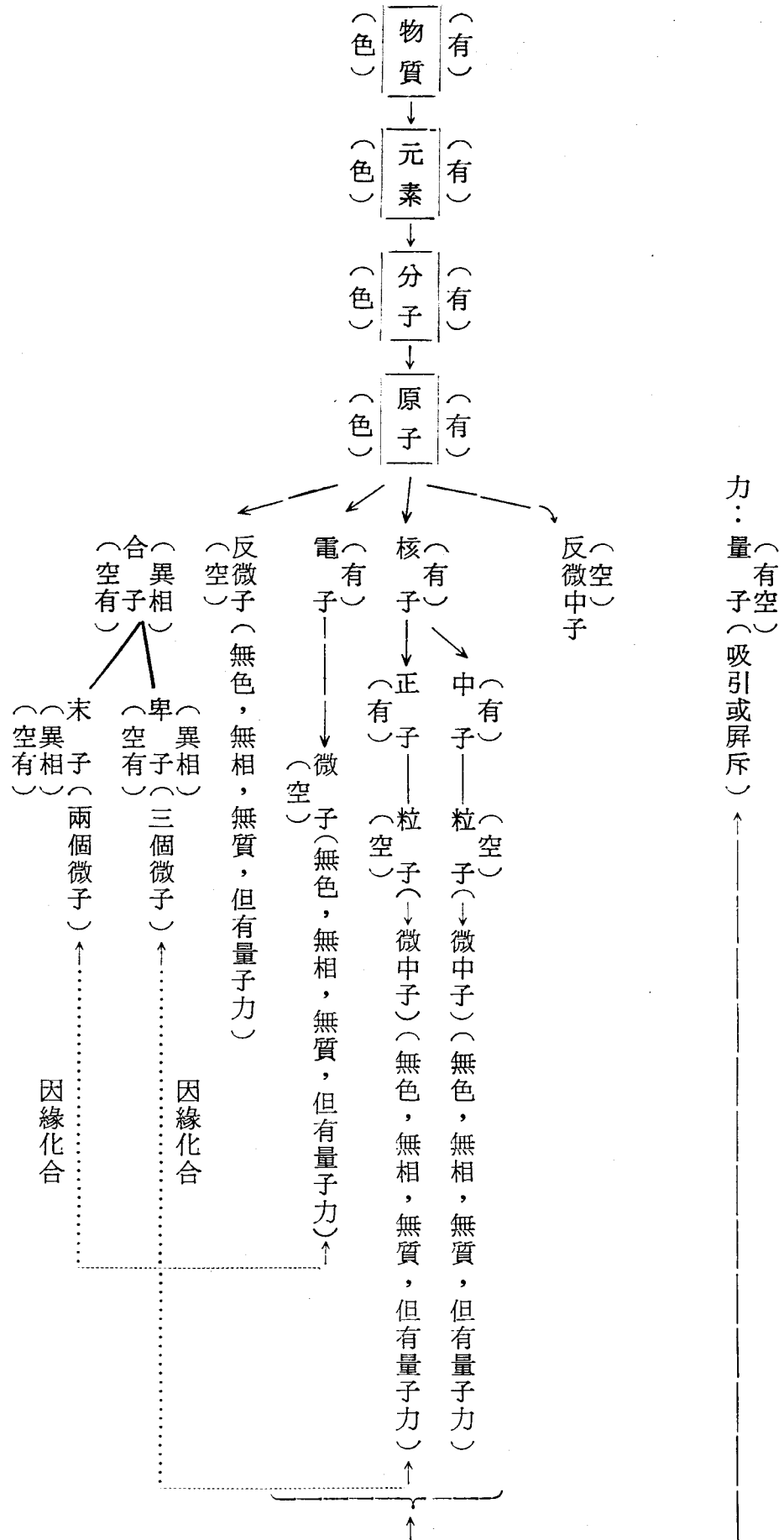
般若經四百八十三講「十六空」：內空，外空，內外空，空空，大空，勝義空，有為空，無為空，畢竟空，無際空，散空，本性空，自性空，一切法空，無性空，無性自性空。

楞伽經一說七空：性空，自相空，諸法空，不可得空，無法空，有法空，無法有法空。

在我愚見看來，這些「空」，並不是單指心而言，因為心物相通，心之理也必須是符合宇宙生化之理的，佛經所講的空，也就是根據宇宙生化基本之理而來，佛經對於心、物、空的認識，如果我們拿上述的超越時代的頂尖物理學發現來加以相互印證，那是很有相互啓發性的。

現在，讓我們把上文各章的物理學最新發現的物質構成法則，歸納起來，及予以摘要重述，以便讀者更容易明瞭：  
物質(色)的構成：(由大到小遞降的次序)





宇宙的基本最微構成是「微子」(Quark)與「粒子」(Lepton)現在經已由最精空的物理學予以證明，微子與粒子都是空的。

佛經說宇宙是「成，住，壞，空」，又從「空，壞，住，成」，互相循環不絕，這是一個「空輪」，空有互通，生滅同時，三千大千世界與三千大千世界，無限佛土，就是無限大的時

與空，也就是宇宙的真相與真理。一切都是因緣化合化生，一切都有因有果在不斷循環。頂尖端的宇宙物理學都紛紛予以證實，而許多世人仍是執迷不悟，妄指佛教為迷信，到底誰才是迷信呢？

一九八四年三月十二日，脫稿於加拿大溫哥華海濱永懺樓

預告：「從太空物理學談佛經說的心與物」







富蘭那 Purana 與可蘭徒爲具文；

掀起簾幕，我見到了（神）。」⑤

可想而知，卡比爾要受到印度教徒與回教徒雙方的迫害：婆羅門不喜他對種姓制度的責難——尤其因爲他自身出身之低賤；回教徒則指他破壞和平。

可是他畢竟還能盡其耄耋天年（一四四〇—一五一八），聚集數千弟子，建立一個至今屹然無恙的宗教（卡比爾·蓬斯 Kabir Panths）；但最重要的還是卡比爾爲一個更具影響力的人鋪了路。

### 註釋

- ① 馬屈偉 Prafhakar Machwe, 「卡比爾 Kabir」, 一九六八年新德里 Sahitya Akademi, 頁十。
- ② 亞徹 Archer, 同書（「塞克教徒 The Sikhs」）, 頁五一。
- ③ 同書, 頁十一。
- ④ 普拉特 James Bissett Pratt, 「印度及其信仰 India and its Faiths」引, 一九一五年波斯頓 Houghton Mifflin Co., 頁一三七。
- ⑤ 泰戈爾譯, 「卡比爾詩百首 One Hundred Poems by Kabir」, 一九一五年倫敦 Macmillan 頁 XLII。

### 第三節 那那克大師

基督紀元之第十五世紀印度和歐洲都爲強烈的精神和理智之責任感所喚醒①。「在黑暗時期的歐洲與印度之間，其精神狀況有一奇妙的平行現象。在歐洲，多數的宗教著作爲拉丁文，在印度則爲梵文。在兩塊大陸上所有的學問都同樣地掌握在僧侶手中，這自然導致嚴重的弊端。於是一個波瀾壯闊、迴旋蕩漾的改革運動傳遍了這兩個地區。正當路德與喀爾文以基督教中潛藏的錯誤警惕大眾的時候，幾位印度的聖徒也攻擊著僧侶政治、偽善及偶像崇拜，並獲致相當程度的成功，那些領導反迷信十字軍的偉

人中有幾位建立了流傳至今的宗派；信衆最多而又有力量的當數那那克大師所創造的塞克教②。

恰當那位聖徒卡比爾在貝拿勒斯地區致力融合印度教與回教的精華時，那那克於一四七〇年在今巴基斯坦朋遮博 Punjab 北方接近拉賀爾 Lahore 的一個村落中誕生，那時拉賀爾是舊回教在朋遮博的首都，但那那克降生的村落乃印度王所建立，居民多數是印度教徒。因此那那克所自來的世系「絕大多數（若不是全部）是印度教徒。③」

雖然傳統爲那那克之出生附會許多天降的徵祥④，他其實來自一個卑微的種姓，並受與他同時的人一般的教育。在一位畧等於今日的小學的學校裏，他學得印度文 Hindi 及（用以拼寫巴基斯坦的）烏爾都文 Urdu 的阿拉伯及波斯字母。好在一個回教村民——那那克的父執輩，自己沒有孩子——很喜歡他，授以十葉派的教義，因此他早歲就能對回教與印度教寺廟都能有所體驗。事實上，他這時對宗教所流露的興趣之強烈，竟致像害了他與父親間的關係——因爲他常不能完成分內的努力動作，父親拿他當瘋子。不過父親於他（固多）抱怨與責備，却死得早，使這孩子多少還能走他自己要走的路。

那那克對印度教的聖典、穆罕默德的一些「格言」及可蘭經各部份的認識與日俱深；但是也許他的天性、他與印度教聖人及回教苦行者間的關係比他的學歷和他於聖典的濡染更具意義。他生長的環境裏的諸聖者中不僅有回教徒與印度教徒，而且也有拜火教徒、猶太教徒，極可能還有基督教徒。雖然那那克表現非同尋常的虔誠，却過著一種普通的生活，在十四歲或十九歲時結婚⑤。可是到那那克三十來歲時，他和妻子分道揚鑣了；她回娘家（她母親也認爲那那克「瘋」了）而他於她既少愛意，乃辭去養家的收稅員工作而開始他的苦行生涯。不過他也和後來捨棄婚姻的甘地一樣和妻子保持形式上的關係。

一位回教僕人——吟遊詩人馬達那 Mardana 命中註定要成爲那那克的終身伙伴。當他們漫遊全印，而那那克對環繞著他的人

唱著神啟的詩歌時，馬達那就以他那像吉他的樂器瑞伯克 *Rebeck* 伴奏。他們在一起入定、討論、佈教、作讚美詩，又到處旅遊；由此而在貝拿勒斯遇到卡比爾而受其影響並非全無可能。傳統以為，那那克在將近三十時確曾碰到比他大了不小年紀的卡比爾。

那那克行年五十，開始他佈教生涯中的最後階段，那是他定中見神以後的一種反響，神許諾這位聖人的恩典，願意助他成功，並賜以琼漿一杯以為象徵。在這一經驗中，那那克聽到「真名」之聲，得知他將成為「真名 *Sat Nam*」的上師。他宣揚一種簡單而有效的解脫之道，即反復念誦神的名字。願意遵循此法的行者——塞克教徒——可以從可怖的輪迴之輪中解脫。

那那克在一個時期內聚集了一小群印度宗教傳統中非正式的弟子。除了馬達那、拉那 *Lahna* 之外，還包括：「一位簡樸、誠摯的人，名叫安格德 *Angad*；他在那那克死後成了塞克教運動領袖⑥；」*巴拉 Bala*，他是一位新迪哲特⑦；禪德先生 *Sri Chand*，他是那那克的兒子，那那克先會漫遊二十年；有這些徒眾伴隨，他在宣揚「真名」的使命感的驅策下，又費了二十年左右的光陰雲遊，死而後已。我們不知道他是否真正有心建立一個新宗教，或設定一部新聖典。但是至少可以確定在他有生之年，他未嘗置意於此，因為他每在一個村落唱過讚美詩兼佈教之後，都不曾有留下任何徒眾，組織或廟宇之想。然而他畢竟做了件事以確保塞克教之延續，即在一大群徒眾面前把教權傳給安格德。他在彌留之際，稱神之名道：「禮敬神，願他的光和安格德的光合而為一⑧。」

傳統說，當蓋著他的被單在次晨移去時，其下什麼也見不到。這使得先一天發生的爭論驟然停止！那那克的印度教徒眾要把屍體火葬，而他的回教徒眾則想把他的屍體土葬。隨後塞克教徒在附近建了一座祠堂，而回教徒立起一座墳墓；但是兩者不久都被河水冲刷無踪。馬老力夫道：「也許上蒼想由此免去人們對這

位上師最後安息處的偶像崇拜⑨。」

### 註釋

- ① 馬考力夫，同書（「塞克教 *The Sikh Religion*」），卷一第一章。
- ② 馬老力夫，同書，頁 xi
- ③ 亞徹，「塞克教徒」，頁六五。
- ④ 其後塞克教徒在期待十葉派的回教「領袖 *Imam*」及印度教的「化身 *avatar*」時，看到那那克來臨的種種朕兆。有關的傳說包括「主」在那那克誕生時降臨；人們在他母親雙親的家門口聽到「不擊」（譯按：類如「孤掌」）；嬰兒之聲乃智者之聲——他的笑聲中透露著智慧；六位苦行者，九位拉特 *raths*，五十二位伯爾 *bers*，六十四位瑜伽行者 *yoginis*，八十四位悉地 *Siddhs* 及三億三千萬提婆（*devas*，神）全在他生時證明他是來拯救世界的大聖人。參看亞徹，同書六七至六八。
- ⑤ 「婚姻在印度決不祇是某一天中的一個事件；它始於文定而終於合誓。」亞徹，同書，頁七一。
- ⑥ 亞徹，同書，頁七六。
- ⑦ 回教民族（新迪 *Sindhs*）之一，住於朋遮博之哲特 *Jat*。
- ⑧ 馬考力夫，同書，卷一，頁一九〇。
- ⑨ 同書，頁一九一。

（未完）

## 代郵

無我人、姚永昌居士：

請即函示通訊地址，以便寄奉收據。

編輯室 啓





## 道向己求

禪宗六祖惠能大師說：「菩提祇向心覓，何勞向外求玄」，這是直截平實的開示，從文字說，應沒有什麼難解的，相信每個學佛行者，都能心領神會，但能依之實踐的，似乎不太多見，這是值得我們佛弟子檢點的。

近年以來，國內佛教界，有兩大異象，一是知識青年同道，多趨向佛學知識的追求，將佛法當做一門哲學在探究，各依所見，妄加臆度，假學術的形式發表議論，因而異見紛歧，使人莫衷一是，甚至於與佛法了無干涉。一是走宗教信仰路線，然大都希望速成，不勞而獲，一味在神通感應上轉念頭。因此有人假借密宗的旗幟，誇張神通、感應，上師加持。有人以禪宗標榜，渲染神密、玄妙、見性、開悟，或至「放光」炫異等等，不一而足，若仔細去觀察這些神通、感應、見性、開悟的底細，不是牽強附會，就是江湖伎倆，徒令識者歎息而已。這些神奇怪異，却正迎合了僥倖心理，針對了速成的希望，故一聞某某能知過去未來，即爭相依附，一聞某某開悟，即趨之惟恐後人，是真是假，是邪是正？也沒有閒情去分辨、探研了。這實在不是佛門中的正常現象，海外某大德曾私下致函本刊說：「從國內各佛刊上看，寶島佛教，好像已是密宗極盛時代，諸多刊物，都在宏揚密宗的理論」云云。我想這不是真正的讚揚，而是出自一種慨歎的心情，因為除了強調神通與速成外，對密宗的真正教法，善予宏揚的，好像並不多見，曾見諸多學密行者，除「上師」傳給他的咒語之外，對佛法可說非常陌生，上師果真可以使他們獲得神通或即身成佛嗎？外人雖然未便作答，但不能不

令人懷疏。為什麼有許多同道熱衷於此呢？大都是有一僥倖的意念，馳心外求的緣故。

佛法乃淨心之法，所謂修行，實在就是治心，心若清淨，自然與道相合，所以不必向外求玄覓異。欲求心淨，貴在依佛所開示的法門修習，才是正途，把希望建立在別人的神通上，根本就是妄想，是僥倖心理，是與道相背而馳，縱然他人真有神通，也不能自救，何能加持別人？況真正的神通，也非易得。我佛住世，弘化四十餘年，談經三百餘會，旨在教人自修、自證，若是神通能化衆生，我佛神通無限，何必如是辛苦，說得唇乾口燥？穩坐金剛座上，大顯神通，豈不一切衆生度盡，我們也早與佛並坐，把臂同遊，何至還在死生苦海中沉浮？今幸得聞正法，又強作鸚鵡學舌，宣揚我佛遺教？

願我青年同道，若果真是為生死而修行，為度衆生而學佛，就當依佛遺教，由解起行，復以行證解，解行相應，自會找着入道門徑。參師問道，固然重要，擇師選友，也不可輕忽，時值末法，去佛已遠，邪師惡友，所在多見，明師難遇，善友難求，以經為師，最為可靠，若能多讀經論，善自思維，求獲正解、能得正解，方可得正知正見，到此才不會受邪師的炫惑，惡友的欺瞞。若心存僥倖，好異趨奇，希求別人神通加持，速證聖果，則是癡心妄想，不作魔王子孫，已是萬幸，見道則永遠無分。古德說：「不是一番寒徹骨，怎得梅花撲鼻香。」一般世俗事業，尚沒有僥倖的成功，了生脫死的出世大事，豈是悠悠泛泛可以成辦，願與我同道共勉之。

（原載獅子吼第二十三卷第四期）





# 淨土三經道貫

(續)

知日

二者：以聞經名故，除却千劫極重惡業。

三者：合掌稱「南無阿彌陀佛」，除五十億劫生死之罪。

此類眾生，原作惡業，無有慚愧，但遇善知識為說大乘二部經首題名字，即除千劫重惡（他力），復合掌稱「南無阿彌陀佛」（自力），又除五十億劫生死之罪，因此，方蒙化佛、菩薩之讚言：「諸罪消滅」，乃能乘寶蓮華，生寶池中，往生之後，仍得聞觀世音菩薩、大勢至菩薩為說甚深十二部經，聞已、信解、發無上道心，經十小劫，才得入初地。若行者雖得他力之滅罪，若不自力稱名，「諸罪」仍不能「消滅」乾淨諸罪不滅盡，仍不能往生。

一者：遇善知識，以大慈悲，

二者：為之讚說阿彌陀佛十方威德，廣讚彼佛光明神力，亦讚戒、定、慧、解脫，解脫知見。

三者：此人聞已。

此類眾生犯五戒、八戒、具足戒，且偷僧祇物，盜現前僧物，不淨說法，無有慚愧。並以諸惡業而自莊嚴，這已是罪大惡極應墮地獄。但若遇善知識為之說法（他力），而此眾生要能「聞已」（自力），即可除八十億劫生死之罪，乃能往生七寶池中蓮華之內，經過六劫，蓮華才開而出現。此時，觀世音、大勢至菩

薩以梵音安慰，並為說大乘甚深經典，聞已即發無上道心，才算真正往生了。若該眾生不遇善知識，若遇而非大慈悲者，即不能為說佛十力；戒、定、慧、解脫、解脫知見等法，若善知識為說，而此人不能聞，既聞而不能「已」，仍無法除八十億劫生死之罪，亦即不能往生。

下品下生者：應具備的要件是：

一者：遇善知識，種種安慰，為說妙法，教令念佛。

二者：稱無量壽佛。

三者：稱南無阿彌陀佛，至心、令聲不絕、具足十念。

此類眾生作不善業，行五逆、十惡，具諸不善，應墮惡道。因遇善知識，為說妙法、教令念佛（他力）。乃行至心具足十念（自力）。乃能於念念中除八十億劫（即八百億劫）生死之罪。罪滅，見金蓮華，即得往生極樂世界。但在蓮華中須滿十二太劫，蓮華方開，復蒙觀世音、大勢至菩薩以大悲音聲，為其廣說諸法實相、除滅罪法。聞已、歡喜，即發菩提之心。

「觀無量壽經」中，最難解釋又最容易使行者發生誤會的，就是十六觀中最後的「觀世音、大勢至，以大悲音聲，為其廣說諸法相，除滅罪法……」中的「除滅罪法」這四個字。行者誤以為下品下生的眾生罪業深重，雖「至心」、「令聲不絕」、「具



足十念」等要件，但仍只能除八百億劫生死之罪，必然還潛藏着、殘存着罪業，帶着往生極樂世界，總認爲吾人之罪有着「無量劫」，而非只八十億劫。

這是行者對三經未作連貫性的體解，「阿彌陀經」已開宗明義地指出極樂世界「尚無惡道之名，何況有實。」既「名」、「實」都無「惡」，若下品下生衆生帶「惡」而往生，則極樂世界既有「惡名」；亦有「惡實」了。前後二經皆爲佛說，豈不自相矛盾，佛是如語者，其所說經，絕無自相矛盾之處。

又「無量壽經」（卷下）也說：「彼佛國中，無諸邪聚及不定聚，十方恆沙諸佛如來，皆共讚歎無量壽佛威神功德不可思議，諸有衆生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念，至心回向，願生彼國，即得往生，住不退轉。」這也說明極樂世界「無諸邪聚及不定聚」，其有「至心」、「回向」、「發願」、「歡喜」而「一念」的衆生，即可往生彼國，住不退轉，則其「一念」亦諸罪消滅（觀經中一念滅八十億劫生死之罪）而往生。若一念不能滅罪而往生，則西方極樂世界就是「惡罪及不定聚」了，則這數語即自相矛盾了。佛豈能如此自相矛盾？是以，雖一念即可滅罪往生。

行者如有疑惑：生死之罪恐非只八十億劫，一念雖滅八十億劫，餘者仍未滅盡。這也是對這娑婆世界的成、住、壞、空的時間知識不足，有以致之的。由科學家的研究結果，對太陽系之「成」立，有相當精確的時間計算，它們是：

- 一、太陽系自成立以來，迄今約五十億年。
- 二、地球（娑婆世界——釋迦牟尼佛土）約四十五億年。
- 三、一個星河系的生命（即「成」的時段）約爲一百億年。
- 四、地球（娑婆世界）有衆生（人）約二百萬年。

以上這些時間的測定方法，有放射線測定法、海水含鹽測定法、地質測定法、化石測定法等，人類在地球（娑婆世界）的歷史，有紀錄可考者，只有六千多年而已。

既然「一念」能滅八十億劫生死之罪，其中「一劫」的時間，就已超過太陽系五十億年的生命多多了。至於與人類二百萬年存在的時間比較，更不知超過多少倍了。下品下生的衆生，即使自娑婆世界有人類之時起，開始作惡及諸不善法，也不過二百萬年，在一聲「南無阿彌陀佛」中，就已滅除盡淨了。往生的衆生其罪已滅，當應深信佛語，不可疑惑。所以，用科學的方法來解釋三經，更證明三經是非常合乎理則而無違誤的。更是不相矛盾的。

再者，佛法是講求佛性昇華論者，凡爲善者即能上昇在六道（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天）之中，人道是屬於上三道，僅次於天。佛在「無量壽經」中說：

「積善餘慶，今得爲人。」又說：

「賴其前世，頗作福德，小善扶掖，營護助之，今世爲惡，福德盡滅，諸善鬼神，各去離之，身獨空立，無所復依。壽命終盡，諸惡所歸。」

由此可證：人之所以爲人，是賴於前世之「積善餘慶」及「頗作福德」，才能「小善扶掖」而今世爲人。既生爲人，其無「無量劫生死之罪」，應可認定。其罪滅往生，無可疑惑。

往生的衆生雖罪已滅，但因善根福德資糧多寡不一，品位不同。對彼等的教法也不相同。其教法大別爲普通教育法和特別教育法二種：

普通教育法：是阿彌陀佛及諸菩薩對諸衆生說法外，另諸衆鳥、諸實行樹、羅網，均能出微妙音，聞是音的衆生，自然皆生念佛、念法、念僧之心，這種教育法，不分品位，極樂世界衆生普聞、普受、普念、普生功德。

特別教育法：是依三品九生的衆生善根資糧的多少而分別說法，作特別教育。如：

上品上生衆生：因善報、福德因緣的資糧多，往生後，所以佛及菩薩即爲演說「妙法」。聞已，即悟無生法忍。

上品中生者：因行大乘，解第一義諦，往生後，佛及菩薩純說「甚深第一義諦」，發阿耨多羅三藐三菩提，歷事諸佛，修諸三昧，經一小劫，得無生忍。

上品下生者：因不謗大乘，發無上道心，往生後，於諸佛前「聞甚深法」，經三小劫，得百法明門。

中品上生者：因持五戒、八戒、修行諸戒，往生後，「聞象音聲，讚歎四諦」，得阿羅漢道。

中品中生者：因一日一夜持八戒齋、沙彌戒、具足戒，威儀無缺，使「聞法歡喜」得須陀洹，經半劫，成阿羅漢。

中品下生者：因孝養父母，行世仁慈，往生後，遇觀世音及大勢至，使「聞法歡喜」，得須陀洹，過一小劫，成阿羅漢。

下品上生者，作惡業，遇善知識為說大乘十二部經首題名字及念佛故，除罪往生，大悲觀世音菩薩及大勢至菩薩，「為說甚深十二部經，聞已，信解，發無上道心。」經十小劫，得百法明門。

下品中生者：犯五戒、八戒、具足戒，偷僧物等，遇善知識，為讚說阿彌陀佛十力威德等，聞已除罪往生。觀世音、大勢至，「為說大乘甚深經典」，聞已，即發無上道心。

下品下生者：作五逆、十惡等諸不善業，遇善知識教令念佛，至心十念，除罪往生。觀世音、大勢至，以大悲音聲，「為其廣說諸法實相，除滅罪法。」聞已，歡喜，即發菩提之心。

由特別教育中，不難看出，阿彌陀佛及觀世音、大勢至菩薩，是「因材施教」的，每個品位的功課不一樣，教法不一樣，聞法後得果也不一樣。

阿彌陀佛及觀世音、大勢至菩薩對下品下生的衆生，特別開了兩門課，即「諸法實相」及「除滅罪法」。所以，「除滅罪法」是一門功課，而不是說下品衆生因帶罪往生而再來一次「除滅罪」。請注意：此處無「法」字。觀世音菩薩、大勢至菩薩為什麼為下品下生的衆生「廣說除滅罪法」呢？因下品下生衆生罪業太重，其臨命終往生以後，知道自己的罪已滅了，但「只知其

然，而不知其所以然」，是故，觀世音、大勢至菩薩要為下品下生的衆生「廣說除滅罪法」，使他們知道罪滅之所以然。

佛於「觀無量壽經」之結文中，將此經又名之為「淨除業障生諸佛前經」，由這個另題，將「觀經」的十六觀宗旨，做了明顯的肯定，即十六觀中能觀觀除罪，唯其罪滅，方生佛前，要生佛前，唯其罪滅。佛最後仍叮嚀淨土行者，「若有善男子及善女人，但聞佛名、二菩薩名，除無量劫生死之罪，何況憶念。」十六觀是口念佛而心想佛，念佛尚能除無量劫生死之罪，口念再加心想為憶念，其功德遠過於口念，執持名號及聞佛、菩薩之名者，當更殊勝，故觀想是最佳的滅罪法、往生法，佛在此經中，是如此肯定。

### 丙、「無量壽經」的認識論

「無量壽經」在淨土三經的思想體系中，居於「認識論」的地位，是提示淨土行者去「疑惑」成正智的經。故阿難白佛：「我不疑此法，但為將來衆生欲除其疑惑，故問斯義。」阿難代將來衆生解疑、釋惑者，就是對行業果報不可思議的認識；對諸佛淨妙國土不可思議的認識。使衆生相信有淨妙國土，相信除罪、修善即可往生而「橫截」輪迴，「超絕」往生極樂世界。故佛在此經中，曉諭衆生的，多是認知能力的培養。

#### (一) 願心的認識：

佛在「阿彌陀經」中，四次告訴衆生「應當發願，願生彼國。」所以「願心」在往生的過程中，淨土行者首應建立的思想。

在淨土思想中的「願」，應分上行願與下化願，所謂上行願，就是自我修持，願生極樂世界。既生極樂世界已，就應該有下化願了。下化願就是要發願度脫無量無邊的苦難衆生，即所謂「衆生無邊誓願度」。這種上行願、下化願，不但是淨土行者應特別具有，即是其他的禪行者，也是不可缺少的。

佛為幫助衆生認識如何發「願」，特別以「法藏比丘」的願行以為榜樣。法藏比丘因聞佛說二百一十億諸佛刹土。並將那些



國土內「天人之善惡，國土之粗妙」都現給法藏比丘看。法藏比丘親見了嚴淨國土，乃「起發無上殊勝之願」而「思惟攝取莊嚴佛國清淨之行」，乃向佛陀發下四十八大願心。

若細加分析四十八願而予歸類，則屬於「淨」者為九願；屬「神通」者六願；屬「無量」者四願；屬「自由」者四願；屬「智」者三願；屬「信」者十五願；屬「慈」者四願。但是，若大別分之，唯有上行願，下化願而已。

法藏比丘爲什麼能成就這麼多的宏願呢？是什麼力量使然的呢？那就是因爲他有以下的修持：

一者：一向專志莊嚴妙土，使所修佛國，開廓廣大，超勝獨妙，建立常然，無衰無變。

二者：於不可思議兆載永劫，積植菩薩無量德行，不生欲覺、瞋覺、害覺；不起欲想、瞋想、害想。不著色、聲、香、味、觸、法。

三者：忍力成就，不計衆苦，少欲知足，無染恚癡。

四者：三昧常寂，智慧無礙，無有虛僞諂曲之心。

五者：勇猛精進，志願無倦，專求清白之法，以惠利羣生。

六者：恭敬三寶，奉事師長，以大莊嚴，具足衆行，令諸衆生功德成就。

七者：遠離粗言、自害害彼、彼此俱害。修習善語，自利利人，人我兼利。

八者：棄國捐王，絕去財色，自行六波羅蜜，教人令行。

九者：無央數劫，積功累德，隨其生處，在意所欲，無量寶藏，自然發應，教化安立無數衆生，住於無上真正之道。

十者：常以四事，供養、恭敬一切諸佛。

十一者：住空無相、無願之法；無作無起，觀法如化。

法藏比丘能成就如許大願，不是倖致的，是由於他的「勇猛精進」，志無倦怠以獲至的。雖然他修造了「安樂國」，安住了無數衆生，但他既不著願相、著衆生相、著功德相，住空無相，

無作無起，觀法如化。這種修願的毅力，是淨土行者，首應認識的。法藏比丘尚且如此，我們何能以僥倖之心，而不除罪業往生極樂國。故佛說：「若有衆生，聞其光明、威神、功德，日夜稱說，至心不斷。」方能「隨意所願，得生其國。」

## (二) 極樂世界社會型態之認識

極樂世界社會型態，與娑婆世界社會型態完全不同，極樂世界無論其爲自發社會型態，與人文社會型態，所表現的都是「善」的、「樂」的、「淨」的、「無量」的、「無惡」的、「無欲」的……亦即是真、善、美的現象。都能促進極樂世界衆生努力向善、向上昇進，沒有墮落、退轉的情形發生，以下來分別認識：

1. 樹的認識：阿彌陀經上說極樂世界有「七重行樹」，這七重行樹除了「雨天曼陀羅華」，以供其所住衆生於清旦以衣祴盛以供佛外。另外還有一種更積極的意義，那就是：「微風徐動，吹諸寶樹，演出無量妙法音聲，其音流布，徧諸佛國。聞其音者，得深法忍，住不退轉，至成佛道，耳根清淨，不遭苦患，目睹其色、鼻知其香、口嘗其味、身觸其光，心以法緣，皆得甚深法忍。住不退轉，至成佛道，六根清淨，無諸煩惱。」所以，極樂世界的樹，與娑婆世界的樹相比，娑婆世界的樹之功能就微乎其微了。因極樂世界樹的功能大，其國衆生見了那些樹，即得三法忍：即音響忍、柔順忍、無生法忍。有此三法忍，樹雖出微妙音，不爲其音所著，雖有妙色，不爲色著乃至觸著。因不著故無苦患、無煩惱。這些，都是法藏比丘——無量壽佛的願力成就。

## 2. 八功德水的認識：

極樂世界的八池功德水，能隨諸衆生之意，自然灌身。其水的功用是：

「盪除心垢，清明激潔，淨若無形。」

波揚無量妙聲，隨其所應，莫不聞者：或聞佛聲、或聞法聲

、或聞僧聲、或寂靜聲、空無我聲，大慈悲聲、波羅蜜聲；或十力、無畏、不共法聲、諸通慧聲、無所作聲、不起滅聲、無生忍聲。乃至甘露灌頂妙法聲。如是等聲，稱其所聞，歡喜無量，隨順清潔離欲，寂滅真實之義。隨順三寶力無所畏、不共之法，隨順通慧菩薩、聲聞所行之道。無有三塗苦難之名，但有自然快樂之音。」

這些的功用中，最值得注意的是「盪除心垢」一語，或有人疑惑：極樂世界，既無惡道之名，亦無其實，又無苦患，亦無煩惱，何以還有「心垢」？這就是等差的問題了。

在娑婆世界，凡著於色、聲、香、味、觸而起心動念的惡法，即是心垢；若為善法，則不是心垢，反而是往生的資糧，但極樂世界眾生，因其不退轉，須上升至佛，佛者無惡，亦無善，若心執於善法，即不能成佛，故極樂世界的諸佛，視其眾生心執善法認是「心垢」，必須「盪除」才能達於空、無我寂滅真實之義的佛境界。

佛在這裏舉了一個深具理則意義的譬喻，那就是聲聞、菩薩、天人、智慧高明，神通洞達，咸同一類，形狀無異。但因順餘方，故有天人之名，顏貌端正，超世稀有，容色微妙。非天人，皆受自然虛無之身，無極之體。這兩者相比較，佛問阿難：

「譬如世間貧窮乞人在帝王邊，形貌、容狀寧可類乎？」

阿難白佛：

「假令此人在帝王邊，羸陋醜惡，無以為喻，百千萬億不可計倍。所以然者，貧窮乞人，底極斯下，衣不庇形，食趣支命，饑寒困苦，人理殆盡。皆坐前世不植德本，積財不施，富有益慳，但欲唐得，貪求無厭，不信修善，犯惡山積，如是壽終，財寶消散，苦身聚積，為之憂惱，於己無益，徒為他有，無善可怙，無德可恃。是故死墮惡趣，受此長苦，罪畢得出，生為下賤。愚鄙斯極，示同人類。所以世間帝王，人中獨尊，皆由宿世積德所致。慈惠博施，仁愛兼濟，履信修善，無所遺爭。是以，壽終福應，得升善道。上生天

上，享茲福樂。積善餘慶，今後為人，乃生王家，自然尊貴，儀容端正，象所敬事，妙衣膳事，隨心服御，宿福所追，故能至此。」

佛告阿難：

「汝言是也，計如帝王，雖人中尊貴，形色端正，比之轉輪聖王，甚為鄙陋，猶彼乞人在帝王邊也。轉輪聖王，威相殊妙，天下第一，比之忉利天王，又復醜惡，不得相喻萬億倍也。假令天帝比第六天王，百千億倍不相類也。設第六天王比無量壽佛國菩薩、聲聞，光顏容色，不相及第，百千萬億不可計倍。」

這個譬喻，是用對比的方法來說明各種類位的人，其標準是不能相提並論的。故善行在娑婆世界是最尊最貴的。但在極樂世界，則善行之於佛是結縛、是心垢，必須「盪除」，方得成就佛道。佛因恐淨土行者以娑婆世界的價值標準而衡度此語，故有此譬喻。

是以，淨土行者必應以如是思惟法來解釋「盪除心垢」的這一句經文，方合佛意；方不違經義，若認極樂世界眾生具有與娑婆世界眾生同樣的「心垢」，那就完全錯了。

### 3. 民生問題的認識

民生問題，無非食、衣、住、行、育、樂六者，這在極樂世界亦復如是，但其經營的方法則不同。經云：

「無量壽佛國，其諸天人，衣服、飲食、華、香、瓔珞、繪蓋、幢幡、微妙音聲；所居舍宅、宮殿、樓閣。稱其形色，高下、大小，或一寶、二寶乃至無數眾寶，隨意所欲，應念即至。」

這與娑婆世界眾生忙忙碌碌，為衣、食、住、行、育、樂而勞心勞力者，不可相提並論了。

以「食」為例：極樂世界眾生的食器是鉢，那些鉢都是七寶做成，不需勞神，乃能「隨意而至」。想要吃東西的時候，「百



味飲食，自然盈滿」其鉢中。而且，雖有此食，並無食者，但見色、聞香，意以為食，就自然飽足，身心柔軟，無所味著。意食以後，連洗鉢的事都免做，自然化去。再要吃的時候，它又復現。這種意食的微妙快樂，只次於無為泥洹之道。泥洹之道即涅槃道，尚未至佛道之極樂世界眾生，當然尚不能享受泥洹（涅槃）道之樂。

以衣為例：極樂世界眾生之衣，也不需如娑婆世界紡織、裁縫、販售等等的經營過程，都能「隨意所欲，應念即至」，並以「象寶妙衣徧布其地」就好像娑婆世界房間內的地氈相似，「一切天人，踐之而行。」這表示極樂世界的富樂，而無虞匱乏。

其他的民生問題，類多如此的富樂，茲不一一例舉，僅舉民生最直接的食、衣為例，足以證明其他如住、行、育、樂的種種殊勝，都不是能以娑婆世界的標準可以比擬的。

佛在三經中，對極樂世界的自然社會現象與人文社會現象。用了很長的篇幅，做了非常詳細的描繪，那些經文都非常淺明，故僅舉以上必須解釋的幾點予以闡釋，其他的經文，行者可一目瞭然，無何理則上的衝突之處。故不予詳述。

### （三）往生三輩眾生的認識：

在「無量壽經」中，佛說：

「彼佛國中，無諸邪聚及不定聚，……諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念至心回向，願生彼國，即得往生住不退轉。惟除五逆，誹謗正法。……十方世界諸天人民，其有至心願生彼國，凡有三輩……其下輩者，十方世界諸天人民，其有至心欲生彼國，假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，一向專意，乃至十念，念無量壽佛，願生其國，若聞甚深法，歡喜信樂，不生疑惑，乃至一念，念於彼佛，以至誠心，願生其國，此人臨終，夢見彼佛，亦得往生。功德智慧次於中輩者也。」

這一段經文，易使行者產生疑惑，覺得它前後矛盾，前段說

：「一念至心回向，即得往生。唯除五逆，誹謗正法。」後段却說：「乃至一念……亦得往生。」這不是自相矛盾嗎？若再與「觀經」中的第十六觀比照，其下輩下生的眾生，須「如是至心，令聲不絕，具足十念，……於念念中除八十億劫生死之罪，即得往生極樂世界。」也相矛盾了。但是若深解經文，就一無矛盾之處。

在「觀經」中第十六觀下品下生的眾生，是作了「五逆，十惡，具諸不善。」這類眾生，「臨命絕時，遇善知識，種種安慰，為說妙法，教令念佛，彼人苦逼，不遑念佛，善友告知：汝若不能念彼佛者，應稱無量壽佛，如是至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛，稱名故，於念念中除八十億劫生死之罪，命終之時……即得往生極樂世界。」這輩眾生雖遇善知識，為說妙法，但他因業重而苦逼，不但不能接受妙法，甚至亦不遑念佛。「善友」告知的「善友」顯然是在一旁的人，非「善知識」，因其愛友心切，故告以稱「無量壽佛」，蓋稱「無量壽佛」者，即得往生而壽無量。該臨命終之眾生，因畏死而冀長壽，故依前位善知識的教說，只連聲念了十聲南無阿彌陀佛，即行除罪往生，並未聆聽善知識所說之妙法，更未「歡喜信樂」，故不能一念往生。

而「無量壽經」中，仍規定要十念「無量壽佛」方得往生。但是，該眾生「若聞深法，歡喜信樂，不生疑惑。」所以，此眾生不但聆聽了甚深（妙）法，而且「歡喜信樂，不生疑惑」智慧已開，善根增長，功德增多，故能一念而往生極樂世界。故經云：「功德智慧，次如中輩者也。」

所以，淨土行者，對三輩往生的眾生，上、中輩者，其能一念往生，乃理所當然，而下輩者，因功德智慧少，故有較多的枝節，衍出了較繁的經文，對這些經文必須深入分析、思惟，才覺得佛陀的思想是如何地合乎理則。

### （四）善、惡因果的認識

佛在「無量壽經」中，對善惡因果法則，有很明確的提示，

懇切地教諭衆生有所認識，佛說：

「無量壽佛，……微妙、安樂、清淨若此，何不力爲善，念道之自然，……宜各勤精進，努力自求之。必得超絕去，往生安樂國。**橫截五惡道，惡道自然閉。**升道無窮極，易往而無人。其國不違逆，自然之所牽，何不棄世事，勤行求道德，可得極長生，壽樂無有極。」

這一段話，不但說明了往生極樂國，必須以「善業」爲往生的正因，同時也說明了善與惡的消、長關係。善長則惡消，即得往生極樂國；反之，惡長而善消，則必墮落。因善道可以閉惡道（亦即除滅惡業），才能超絕、橫截地往生。

所謂「超絕」，是不需經過太多修習方始成功的一切繁複過程。如修禪者，必須經過許多的修習過程，才能達到定、慧的境界。因娑婆世界是一大染缸，禪者必須時時刻刻維持其定、慧不散、不失、不亂，才能保持身心的清淨和智慧的增长，一有疏失，就可能全功盡棄。而極樂世界，無染惡之因，無論其爲自然社會現象及人文社會現象，無一不演暢妙音，使衆生發念佛、念法、念僧之心。由此即可直升佛道，沒有繁複的修習過程。這種快速的昇華，就是「超絕」。

所謂「橫截」是往生以後，即脫出了輪迴的苦厄，在極樂世界，無惡道之名，亦無其實。沒有畜牲、餓鬼、地獄的三塗，甚至無善，惡雜業的人、天。他們只是由罪滅而純善的衆生，循着阿鞞跋致而一生補處的道路，上升至佛。這種直截的方法，就叫作「橫截五惡道」。

因此。佛極力勸告娑婆世界衆生努力行善，佛說：

「不肯爲善、行道、進德，壽終身死，當獨遠去，有所趨向，善惡之道，莫能知者。……當行至趨苦樂之地，身自當者，無有代者。善惡變化，殃福異處，宿緣嚴待，當獨趨入。遠到他所，莫能見者。善惡自然追行所生。……何不棄衆子，各遇強健時，努力勤修善，精進願渡世，可得極長生。……如是世人，不信作善得善，爲道得道，不信人死更

生，惠施得福。善惡之事，都不信之。……總猥憤擾，皆貪愛欲，惑道者衆，悟之者少。……待其罪極，其壽未盡，便頓奪之，下入惡道，累世勤苦，展轉其中，數千億劫，無有出期。痛不可言，甚可哀愍。」

由這段經語內，因果法則，已完整地建立，並剴切地說明：善者可以上升，惡者必將下墮。這個鐵的法則是無人能逃避的。由此也可見極樂世界的衆生，因爲只有善因，故僅有上升之果；因爲沒有惡因，故無下墮之果，這一點是值得深切認識的，故佛說：

「彼佛（無量壽佛）國土，無爲自然，皆積衆善，無毛髮之惡。」

「他方佛國，爲善者多，爲惡者少，（此「少」字應作「無」字解），福德自然，無造惡之地。」

這不足以證明，極樂世界無惡因，亦無造惡之人、造惡之地了嗎？唯有「皆積衆善」，故其衆生之上升，乃必然之因果。

（五）胎生、化生之認識

往生極樂世界的方法，有胎生、化生二途。佛將胎生、化生的原因，解說得很清楚，佛說：

「若有衆生，以疑惑心，修諸功德，須生彼國。不瞭佛智、不思議智，不可稱智，大乘廣智，無等無論最上勝智。於此諸智，**疑惑不信**，然猶信罪福，修習善本，願生其國，此諸衆生，生彼宮殿，壽五百歲，常不見佛，不聞經法，不見菩薩、聲聞衆，是故於彼國，謂之胎生。」

若有衆生。明信佛智，乃至勝智，作諸功德，信心回向，此諸衆生，於七寶華中，自然化生，跏趺而坐，須臾之頃，身相光明，智慧、功德，如諸菩薩具足成就。

……彼化生者，智慧勝故，其胎生者，皆無智慧。……無有智慧，疑惑所致。……以疑惑佛智故，生彼七寶宮殿，無有刑罰，乃至一念惡事，但於五百歲中，不見三寶，不得



供養，修諸善本，以此爲苦，雖有餘樂，猶不樂彼處。若此衆生，識其本罪，深自悔責，求離彼處，即得如意，往詣無量諸佛所，恭敬供養，亦得遍至無量無數諸佛所，修諸功德。

彌叔當知，其有菩薩生疑惑者，爲失大利。」

由此段經文，即知三品九生的衆生，在極樂世界出生的方式，分爲胎生與化生二種：

胎生的衆生之所以胎生，是對佛智的「不瞭」，所謂「不瞭」就是不明瞭。因爲不明瞭，所以「疑惑不信」，但是猶信罪福，除罪造福，往生極樂世界蓮池之蓮華而生。由於在娑婆世界有「疑惑不信」佛智之因，乃態極樂世界於宮殿中五百歲而不見佛、不聞經法、不見菩薩聲聞衆生之果，這類衆生，謂之胎生。在宮殿中五百歲，不是刑罰，因爲不明瞭佛智，是「無有智慧」，無智慧並不是罪惡，故不受刑罰。又因極樂世界無惡因，在宮殿中雖五百歲，亦無「一惡念事」，唯對過去在娑婆世界所犯之「本罪」，「深自悔責」，因悔責而智慧開，智慧開即能「求離彼處（宮殿）」，即得如意，往詣無量佛所，恭敬供養，亦得徧至無量，無數諸佛師，修諸功德。由此可知，其居宮殿五百歲，是在極樂世界接受初步教育的階段，是修學開智的階段，而不是在宮殿內受刑罰之苦。最後，要特別認識的是，這些居於宮殿中的衆生，「疑惑不信」佛智的事，在其既生之後，已不復存在，不要以爲在宮殿中仍有「疑惑不信」，若是他在宮殿中仍「疑惑不信」，那他永遠出不了「宮殿」，更不能「即得如意」，往詣無量佛所，恭敬供養諸佛了。

化生衆生所以化生，是因其信佛智乃至勝智，作諸功德，信心回向，才能於七寶華中，自然化生。是智慧已開，善根、福德因緣成就之故，因之，化生以後不需住於宮殿，而能身相光明，智慧、功德，如諸菩薩具足成就者然。由此可知，胎生與化生之分別，即前者是無智，後者是有智。其之無智、有智，在於其在娑婆世界對佛智的是否「疑惑不信」。若菩薩對佛智亦「疑惑不信」者，「爲失大利」，就不能化生了。在娑婆世界的菩薩既信

佛智，往生極樂世界的菩薩，當然更無有「疑惑不信」的事了。是故，佛懇切地告誡說：「彌勒當知，汝從無數劫來，修菩薩行，欲渡衆生，其已久遠，至於泥洹，不可稱數。……汝等宜各精進，求心所願，無得疑惑中悔。」彌勒白佛：「受佛重誨，專精修學，如數奉行，不敢有疑。」極樂世界無「惡」因，當亦無「疑因」、無「惑因」，既無疑因、無惑因，其衆生之「疑惑」由何而生？

「無量壽經」是因於「阿彌陀經」、「觀無量壽佛經」而說的，前二部經僅將極樂世界之形貌及如何往生，標明其本體之淨樂，及方法之便捷。然何以淨樂，何以便捷，未曾詳說，「無量壽經」則有相較詳細的釋義。所以「無量壽經」在淨土三經中，是居於「認識論」的地位。

### 三：總 結

由淨土三經經義的分析，其精神是整體的，其思想是貫通的。其論說是合乎理則的，無矛盾的。歸納其義，三經在淨土思想中的地位是：

- 一、本體論的「阿彌陀經」——唯淨。淨者無穢。
- 二、方法論的「觀無量壽佛經」——唯善。善者無惡。
- 三、認識論的「無量壽經」——唯智。智者無疑惑。
- 四、淨土行者的人生史觀——唯生。生者即能超絕、橫截而成佛道。

將淨土三經做如此「道貫」的研究法，並依現代哲學的方式，給予三經適當的地位，使三經思想合乎理而無矛盾。尤其是防杜淨土行者自三經中斷章取義，而錯會佛意，錯解經義。這種研究法，不敢允爲完全妥當，但每一種學問，都須有人起頭。希望其中不妥之處，有後繼之修正者，庶幾乎功德無量矣。

七三年元月二十日淨心，淨意撰於淨室

# 論佛教因果法則的邏輯解析 (續完)

楊政河

所以，在日常生活當中，我們所認為是「原因」的條件，就是我們所能操作或處理者，但是他們並不是「充分條件」，不過，那個能使「結果」得以發生的這些條件仍然是「必要條件」。

另外，有某些哲學家，像 H. L. A. Hart (哈氏) 和 A. M. Honore (何氏)，却對「原因」和「條件」提出嚴格的區分。

至於在日常生活中，我們常說：C 是 E 的原因，雖然我們不能確定 E 是否很有規律地跟隨着 C 而發生，並且還尚未找出它發生的「通則」(Generalization)。其實，我們需要「通則」也許是對的，雖然「通則」不容易得知，但是從經驗觀察方面，仍有尋求「通則」的必要。例如有人說 A 的死亡係受太陽黑點 (sunspots) 的影響所致，雖然沒有任何經驗顯示死亡和太陽黑點有關，我們仍然需要尋求一個「通則」。

前面我們提到哈氏與何氏二位哲學家認為「原因」乃是指脫離常規，致令「事件」(event) 產生的「因子」(Cause factor)。換言之，「原因」的一般意義係指當一個「原因」在本質上有

某事件干預它在正常狀況下，影響「事件」進行的方向，如此便會產生另外的一個「結果」。唯有這樣和正常情況比較下才能顯出差異的，而且這才是真正的「原因」。舉個例子來說，在法庭上對人死亡「原因」的判定和科學上對人死亡「原因」的判定並不一樣，而一般日常生活所感到興趣的就是接近法庭上的想法。例如：「此人因何致死？」科學家說：「此人係因缺乏氧氣致死」，法官對此說法並不感興趣，因為法官並不知道在一般情況下導致死亡的「充分條件」，他只知道在這時候，令某人死亡的原因是什麼？科學家說：

「在何種條件下，這類事件總會發生的？」法官(或一般人)或許要說：「這事件的原因是什麼？」「為什麼這事件在正常情況下不發生呢？」因此，根據哈氏與何氏的說法，所謂「原因」，就是指當我們所做的某件事在正常情況下，有了偏差 (deviation from the norm)，當這些偏差發生時，這「事」就是所指的「原因」。

在真實的世界裏面，沒有一樣事物或有機體是固定不變的，



也沒有一樣東西的性質是恆常不動的。但是研究者本身的能力，倘若希望能對社會現象作詳細解釋及預測，那麼他就不得不假設「事件」是可以重複的，東西的性質在某段時間內是維持不變的；否則他便無法將各個單一「事件」加以概括化（generalization），而建構出一套抽象的理論模式，來對現實世界作預測的評估。不過，一個理論愈能普遍應用，其抽象程度也就愈大，而且所需要的假設也就愈多了。

從這一個觀點上來看，便可以發現社會科學的因果律顯然無法像佛敎那樣能作詳細而嚴格的說明，它對於某些求不得的「原因」，便使用假定，以等待被證實。這一種方式，固然要受到某些能力所限制；從另一方面來看，由於他們所關照的層面較窄，只限於現實社會中可以觀察到的現象，絕對不像佛敎能貫通三世因果那樣的綜合觀察，自然也就很少作歷史性的長期推論，因為它必須受時空的某些限制。但是無論如何，因果律已成為一個科學研究者，了解真實世界的一個好方法，讓他們藉着因果的原則來剔除，或作為不斷修正與現有資料所不符合的因果模式，以發展和累積理論，使其研究結果更趨近於真實<sup>(12)</sup>。

### 三、因果律邏輯架構的分析

#### (一) 因果律的定律

「因」就是「原因」，「果」即是「結果」。所謂「因果」即「如是因生如是果」。在宇宙間，不論大小「事件」的發生都有它的「原因」與「結果」；科學上如水遇冷而結冰，遇熱而產生蒸氣，冷與熱是「因」；冰和蒸氣是「果」。在易經坤卦文言中說：「積善之家必餘慶，積不善之家必餘殃。」就是指此而言。換句話說，每一個「事件」都各有一組「充分條件」，則E必然會發生。在佛敎裏面常採用植物的因果關係說：「種瓜得瓜，種豆得豆」來說明眾生心理活動時所產生的行為，也就是說「種」了好的因子（Causal factors）必得善果，種了壞的因子必得惡果。或許我們可以替「因果律」下個定義：

「所謂因果律，就是在宇宙中對每一事件E而言，當有一組

條件C中的每一個因素都發生時，則E的情況立即發生」。

舉個例子來說：

可以燃燒的物質 + 溫度 + 氧氣 ↓ 燃燒

$C_1 \quad C_2 \quad C_3 \quad E$

$C_1 + C_2 + C_3$  都發生時即成「充分條件」，方能產生E，即表示在  $C_1 + C_2 + C_3$  與E之間具有「因果關係」。

#### (二) 經驗的解釋 (the empirical interpretation)

有時候當我們所找出的「因果條件」(causal conditions) 能被經驗所證實，但是有時候却找不到經驗所能證實的條件，也就是找不到「經驗的通則」(empirical generalization) 時，我們能否認「因果律」嗎？不能。蓋因找不到「原因」，並不是表示「因果」不存在，只是表示我們尚未獲知或人類的無知 (ignorance) 而已。

此外，按照經驗的觀察，因果的組合有下列四種情形<sup>(13)</sup>。

(1)  $C_1 \rightarrow E_1 \quad C_1 \rightarrow E_1$

(2)  $C_1 \rightarrow E_1 \quad C_2 \rightarrow E_2$

(3)  $C_1 \rightarrow E_1 \quad C_2 \rightarrow E_1$

(4)  $C_1 \rightarrow E_1 \quad C_1 \rightarrow E_2$

第一種情形表示同樣的「原因」產生同樣的「結果」，完全正確。第二種情形表示不同的「原因」產生不同的「結果」，完全正確。第三種情形表示不同的「原因」產生相同的「結果」，可能被接受，蓋因在不同的「原因」中，可能存有相似的條件，或有某些重疊的「必要條件」，致使「結果」相同。

至於第四種情形表示相同的「原因」產生不同的「結果」，最不可能被接受，這到底應該如何來加以解釋呢？既然「結果」不同，顯然其「原因」必定也有不同之處，或許是另有其隱藏的「原因」也說不定，可是縱令你歷經千百萬年可能也無法找到，那是由於我們的「無知」而不是不存在。既然如此，那裏第四種

情形所具有的兩個 C1，實際上並不完全一樣，只能說是「接近」(not the same but approximately)，因此應當產生不同的「結果」，這是不足為奇的。又譬如「原因」中的條件如果相同，有時候還要受到時空因素的限制，自然會產生不同的「結果」，不過像這種情形並不多見。

### (三) 因果律的先驗論 (apriori) ⑭

就因果律的先驗論具有三種不同的假設：

(1) 分析性的 (analytic) 先驗論，如果命題是「每個結果都有一個原因，這是分析性的，在「結果」和「原因」之間有相關性的存在，換句話說，任何事件，除非它有「原因」，否則是不能稱為「結果」。由於因果律在陳述每一個「事件」時，也只不過是個「事件」而已，而且那也是某事的「結果」(effect of something)，換句話說，由某事件而導致某種結果，這種說法就是屬於分析性的先驗論。

(2) 綜合性的 (Synthetic) 先驗論，如果此一命題能成立的話，就不是經驗的因果律，因而在一般的命題中所顯示出來的每個事件的發生，都有一些「原因」，或尚未被發現的「原因」。

(3) 假設性的 (assumption) 先驗論，在我們所認為的「因果律」中，是認為它在「過去」、「現在」和「未來」都是「真的」，這祇是一種假設性的先驗論。又譬如說：當 C 不同時，則 E 也不同，這也僅僅是一種假設。

### (四) 科學的解釋 ⑮

按照科學家的說法，「因果律」既非「後設」的 (posteriori)，亦非「先驗」，所謂「後設」是指「經驗的陳述」(empirical statement)。因此，「因果律」本身既非「真」亦非「假」(neither true no false)，它只不過在告訴我們「關於某事」(about something) 的規則，因此，「因果律」並不是一項「命題」(proposition)，它既不「真」也不「假」，就好像在「比賽

規則」(the rule of game)，例如棒球比賽規則，它本身既不真也不假，只不過告訴我們如果能夠按照它的規定去做，將能使比賽進行得很須利而已。

此外，科學家又認為所有的因果關係都依靠彼此間的接觸之後的感應而生 (all causation is by contact)，蓋因任何一種行動，都需要仰賴一連串的接觸而令「事件」發生，在 C 和 E 之間，呈現連續而緊密的過程，其距離是相當的接近。

當今科學昌明，理論科學的日新月異，無論是何事物的形成，都有其因果關係與規則的建立，而且科學方法原本是基於因果知識，也就是「因此而生彼」。我們有理由相信「事出有因」這句話，縱然有「例外」現象的發生，也並不是表示無「因」，只是表示我們的「無知」而已。至於對於因果知識的運用，乃由於先行推理，繼之以試驗分析，知道事物形成的因果關係。如此再行總合多「因」，以獲得至終的「果」。這種法則，無論用之於物理、化學以及其他自然科學，與社會科學之中，應該是沒有不通達的。

### 四、佛教因果哲學的探討

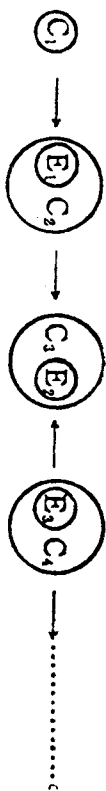
佛教所說的因果律是強調每個「事件」都有它形成的「原因」，不論這「原因」是心靈的，還是物質的，也不論它是有機體的、無機體的、人的或非人的。換句話說，佛教的因果律在說明宇宙存在的法則，因為任何一件事情的發生，在這事件發生之前的條件和它的因素所形成的「必然結果」(necessitate)，透過邏輯分析之後，便會發現佛家所說的「因果律」是必須合於理論根據才算站得住，它絕不是「定命論」(fatalism 或稱神意論)，所謂「定命論」是指人的一切作為和命運皆由神所安排，雖然持此論者同意每件事的發生也都有「原因」，但是這種「原因」係由神的力量來作決定，它否定人類具有能力來改變事項的能力，可是此項原則必須先預設「神意」的存在才可以，可是「定命論」却經不起分析邏輯的解析，因為它否定人類具有「自由意志」，於情於理都不當，不像佛家所說的理論較為具體。



在佛法的「因果律」中常提到「因中有果，果中有因」，在「唯識新裁擷彙」中，唐大圓說：

「凡自類相熏，則因果異時而成，異類相熏，則因果同時而成。所以者何？例如種子生現行，現行熏種子，此三法展轉相熏，則如天秤之稱物，此頭低下若干寸，而彼頭上昂亦若干寸，此低昂之度相等，以彼種滅時，即現生時，或現滅時即種生時，故名「因果同時」。至種生種，現生現，以是同類，則必前滅後，才生故曰因果異時。」<sup>(16)</sup>

這一段話就是在說明因果律。當種子生現行時，種子就是「原因」，而現行便是「結果」；當現行熏種子時，那麼現行又變為「原因」，而種子又成爲「結果」，像這樣展轉輪迴互相熏習所生的變化就是「因果律」。如果我們用邏輯的語言來解說時，即指「每個階段都是下一個階段的充分條件」(Each step is a sufficient Conditions for the next step.)，茲就此一事件畫圖說明如下：(註：當C爲E的充分條件時，E一定會發生。)



當C1產生時，E1乃成了產生E2的「原因」C2，如此類推下去，可知「因中有果，果中有因」，把「因」和「果」用在不同場合，將會得出不同的關係和意義。事實上，「因果」乃是在說明「事件」演變的關係，它的實質意義就是如「指月」的「指」，它只是告訴我們，每件事情的發展到了某種情況，其結果將會如何發生，我們在研究「因果」，千萬不要被「因果」二字所縛，它不過是「方便」說法而已，豈可加以執着呢？

另外在佛教俱舍宗的哲學中，有詳細羅列十因說法，即包含了六個主因，四個次因，又稱「六因四緣」。特分別解說如下<sup>(17)</sup>：

(1) 能作因：凡能湊集事物，使之現起的原因、條件皆屬

之，即產生結果的主要原因。

(2) 俱有因：對於現起事物在因與果間，若相互爲主從關係，即指因果同時現起者屬之，或稱一起作用的兩個以上的原因。

(3) 同類因：因與果的性質相同者，或助成同類的其他因子的原因稱爲同類因。

(4) 相應因：即不論在任何時間、任何場所、任何行爲、任何事實、任何環境，因果相爲呼應，如心與心所的關係一樣。

(5) 徧行因：通貫於雜染的心意識中，使人產生種種懷疑、錯誤、無知等見解而熾盛煩惱者。

(6) 異熟因：即指因與果性質不同，在不同時間、地點產生結果的原因。唐大圓說：「異熟亦有三義：謂阿賴由前世造業之因，而今得此果報，其成熟不一時。故謂異時而熟。又因時造業，性是善或惡，及其成熟，則共變爲無記性，故亦名異類而熟。又自未熟之因，至已熟之果，中間當經許多變異，故亦名變異而熟。」<sup>(18)</sup>譬如人死後所得的果報，隨因的善惡而生變化。

就四緣來說，「緣」是指關係條件，因爲諸法因緣生，宇宙萬象的生起，必須各種條件與關係湊集在一起，才能產生，然而綜合各種關係與條件的性質，不外乎有下列四種：

(1) 親因緣：這緣的效力與因相同，對於湊集事物有直接的關係，如水與風爲生起波浪的原因。

(2) 等無間緣(次第緣)：即依次第而生，「果」是緊隨其「因」而來，可以說它是構成有情意識前後相續不斷的緣。如波浪的相逐。

(3) 所緣緣(對象之緣)：指能現起主觀意識的客觀對象，例如有一個對象或外境可以作爲發生的「原因」。

(4) 增上緣：對於湊集事物有其間接的關係，它能促成所有持續發展的緣，以達到事物發展到頂點的最有力的「原因」，例如暴風雨爲促使使船身傾覆的最有力的原因。

然後再依據前面的六因四緣所產生的事物又可以分爲五項如下：

- (1) 增上果：由能作因所成之果。
- (2) 異熟果：由異熟因所成之果。
- (3) 等流果：由同類、徧行二因所成之果。
- (4) 士用果：由俱有、相應二因所成之果。
- (5) 離繫果：若離惑業，修習聖道，由此斷除一切煩惱的，稱爲離繫果。

由以上所說的六因、四緣、五果，便可得知，佛法中對「因」的畫分是比西方哲學來得精細，它不但涵蓋有經驗層次的「因」，也具有超越經驗的層次。我們在追求更根本的「原因」時，便能把時間的三態貫穿起來，才能如實把握住真正的「原因」和「因果律」，如果我們把這六因、四緣、五果，應用米勒的觀念來說明時，那麼，六因、四緣、五果，均可作爲任何「事件」發生的充份條件，而且佛法裏面所說的「充分條件」他們所涵蓋的範圍相當周密，比米勒的說法有過之而無不及。

其次，佛法不但強調了「因果律」的複雜性，像前面所提到的「因中有果，果中有因」，更提出「三世因果」的說法，把「過去」、「現在」、「未來」貫穿起來，然後對人類的行爲和命運作一番合理的解釋。不過究極言之，佛教這一套「三世因果」的說法，也是屬於方便說，他僅是指出衆生轉迴的原則，在假設過去、現在、未來的時間三態中發生，不過他特別強調以人爲主體的「因果律」，還特別注重倫理道德的觀念，由此才產生「因果報應」的學說。其目的在於由對萬法「因果律」的解釋，可以應用到倫理道德的「因果律」。像陶希聖先生在「我們急需明確的宗教政策」中說：

「在中古，佛教盛行，中國未曾相隨轉化爲佛教國家，到了近世，基督教進入中國，中國仍未轉化爲基督教國家。反之，自佛教至基督教，必須融合中國的倫理思想與思範，方才能夠在中國立足生根。⑱」

陶先生所言極是，佛教傳入中國，必先由中國固有的社會組織的倫理典型相融化是佛教的華化，而其中「因果輪迴」學說，深中於民族意識的底層，對於廣泛生活的活動空間，具有至高無上的支配力量。而且中國人大多應用儒家的道德觀念和佛家的因果觀念互爲表裏，來範圍人類的活動空間，解釋人生的現象。

在古德的頌語說：「假使百千劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」古詩上也說：「千百年來碗裏羹，怨深如海恨教平；欲知世上刀兵劫，且聽屠門夜半聲。」佛說因果經說：「欲知前世因，今生受者是，欲知後世果，今生作者是。」可見透過「因果律」的說明，可以使人更進一步了解佛家的「業力哲學」的重要。張澄基教授會對「業力」下了一個定義：

「業力者，即控制一切自然界和道德界現象之因果律」⑳。

張教授又把業力分成六類來說明：

- (1) 業力是一種力量 (Karma as a force)。
- (2) 業力是一種神秘 (Karma as a mystery)。
- (3) 業力是一種命運 (Karma as a fate)。
- (4) 業力是一種關係 (Karma as a relationship) 可形成①極共業圈、②大共業圈、③國族共業圈、④各別共業圈、⑤不共業圈、⑥極不共業圈、⑦最極不共業圈。
- (5) 業力是道德公共律 (Karma as a law of justice)。
- (6) 業力是形成人格氣質之一種力量 (Karma as a force that molds man's character)。

無論業力是指什麼？如果我們透過「因果律」的解析，我們便可以很清楚地看出原因和結果的「必然關係」。至於在「業力」影響下，人的「自由意志」是否會和「因果之心然性」相矛盾呢？不會的。按照「因果律」的分析，無論在什麼原因之下發生某些結果，只要道個「原因」和我們有關，那麼對我們的「自由意志」並沒有絕對的約束作用。雖然我們可能要受到「其他人」(other people)、「環境條件」(environment conditions) 甚



至「個人條件」(conditions in yourself 如遺傳氣質 hereditary predisposition、早期的環境 early environment、習慣型態 habit-patterns)之影響，像這些近乎不可抗拒的「驅策力」(urges)表面上限制了我們的「自由意志」，事實上，「自由意志」絕不會受「宇宙因果律」(universal causality)的約束。因為在這些限制條件的背後，仍然具有因果關係存在。而人既是行爲的「能作因」，在本質上，「自由意志」和行爲之間乃構成了一種函數關係 (function)，但因個人背景不同，因此，「自由意志」的程度便會有大小的差別。例如，我們對於「欲望」的控制，有些人透過「自我鍛鍊」(self-discipline)和「意志力量」(will power)即可達到，有些人則無法達到，其差異乃因各人背景的「因果」不同所致。

儘管我們在研究某一問題時有些外在因素，不是人力所能控制，但是那並不表示我們即無「自由意志」。在程度上，我們仍然能夠自由地關心某些事，但是並不是「全部的事」，因為這並不能妨礙「因果律」的理論解析，即使說，「自由意志」仍然在「因果律」的範圍之內，可是要使「事件」發生的「充分條件」並不完全在我們所能控制的範圍之內，就某些程度而言，我們仍然相對地具有「希望」和選擇的「自由」，這或許就是我們的「自由意志」。

## 五、結 論

由以上對「因果律」的解析，使人了解佛家對「因果律」的看法最爲深入，這是由於佛家所討論的範圍不但含蓋經驗的層次，而且能貫穿時間的三態，像十二因緣說：無明、行是過去因；識、名色、六入、觸、受等支是現在果、愛、取、有是現在因；生、老死是未來果，如此形成顛撲不破的「宇宙因果律」，才能對宇宙萬法的原理作個合理的解釋；另一方面，它可使衆生對於「三世因果」論中明白「因果報應」的「必然結果」，令衆生知所警惕，了解「業力」的果報，才不致爲非作歹，如此才能維持社會秩序和建立人間淨土，更進一步了脫生死，共證涅槃。

因此，從「因果律」的永恆性，將可令佛教的理論變爲嚴謹地被建立起來，我們幾乎可以從任何一卷佛經中，均可發現「因果律」，而且佛教除了以「因果律」用來闡明萬法生滅無常的原理以外，最重要的乃是道德倫理的「因果律」。雖然佛經中並沒有直接應用邏輯解析的觀點來解釋「因果律」，但是我們却可以用邏輯解析的方法，來幫我們對佛教「因果律」作更進一步的了解。透過解析之後，對佛教的思想將會有更進一步的認識。

因爲一般人在日常生活中，都喜歡在「事件」發生後再去探討「原因」，並且喜歡把「因果因子」(Causal factors)之一當作是全部的原因，並認爲如果這個因子是在當前，那麼其結果總會發生。其實，事件的發生背後必有很多相關的條件(即充分條件)，只要因果條件具足，那麼「結果」總是跟着發生。所以米勒對因果的看法較爲正確，也較合乎佛法的「因果律」。明白因果律，就如同穩住方向盤，走上人生的光明大道。

(完)

## 註 釋

- ⑫ 參閱慧炬月刊第223民國72年元月15日出版，姚麗香著，「佛學之因果論比較」頁23上。
- ⑬ 同註⑥ John Hospers, An Introduction to Philosophical Analysis, P.P 312 - 314.
- ⑭ Ibidem, P. 315.
- ⑮ Ibidem, P.P. 317 - 318.
- ⑯ 參閱唯識新裁擷彙，慈光雜誌社印行，佛學演講集唐大圓居士講，第十一節種現之熏習，頁38。
- ⑰ 參閱佛教哲學要義，高橋順次郎著，藍吉富譯，正文書局出版，頁68—69
- ⑱ 同註⑯，第十節藏識之三藏及三相。
- ⑲ 參閱「宗教學術講座專輯」中華民國宗教哲學研究社印行 頁3。
- ⑳ 同註⑲



## 紫金庵的宋塑羅漢像

蔡惠明

在江蘇省吳縣西南東洞庭山的中部，有一個西卯塢，塢內蒼松青竹簇擁着一座玲瓏典雅的古剎，這就是以十六羅漢像馳名中外的紫金庵。

紫金庵會名金庵寺。明鄭杰撰「洞庭紀實」載：

「金庵在西卯塢內，昔有胡僧沙利各達於此結庵修道。唐·玄宗時詔復修殿宇，裝金佛像，煥然重新焉。」

清乾隆二十六年（一七六一年）所立的紫金庵「淨因堂碑記」則寫道：

「吾山招提蘭若不下數十處，其最幽析而寂靜者莫如紫金庵，今相沿稱金庵。庵創自梁陳時，其殿制古樸可愛。」

兩段文字記載紫金庵創建時代不一，後來從庵邊出土的「唐示寂本庵開山和尚諸位覺靈之墓」碑記說明庵應創建於唐朝初葉。另據清康熙「蘇州府誌」載，紫金庵在盛唐和南宋時曾有兩次大修，明洪武年間重修。以後在清乾隆時又有擴建。由於幾經興廢，現存庵內建築結構已找不到唐代遺蹟了。

紫金庵主建築由羅漢殿、淨因堂、聽松堂、晴川軒、白雲居等組成，規模雖不大，佈局設計却別具匠心。羅漢殿正面佛壇供奉着釋迦牟尼佛、阿彌陀佛與藥師佛三尊聖像。迦葉、阿難兩大

弟子侍立在本師的左右。佛像保存了唐塑豐腴的特點，顯得端莊慈祥。佛頭梳螺形髮髻，身披褒衣博帶式袈裟，結跏趺坐，背襯圓光。兩手垂放腹上，掌心向上，作禪定式。

兩側像龕中對稱分列着十六尊者像。他們是：賓頭盧頗羅幢、迦諾迦伐嗟、迦諾迦跋厘惰闍、蘇頻陀、諾訶羅、跋陀羅、迦哩迦、代闍羅弗多羅、戍博迦、半托迦、羅怙羅、那迦犀那、因偈陀、伐那婆羅斯、阿氏多、注荼半托迦。塑像的特點是：

一、大小適度，造型正確，「淨因堂碑記」載，一般羅漢像都塑得很高大，但紫金庵的羅漢像却按真人大小塑造，坐像大都高一米五左右，頭部與身體、手足各部分比例協調。頭顱額骨圓中帶方，具有西域民族豐頰高鼻、粗眉大眼的特徵。

二、各現妙相，栩栩如生，「淨因堂碑記」稱頌紫金庵羅漢像「精神超忽，呼之欲活」。這十六尊者像雖容貌不同，精神迥異，但都各現妙相，栩栩如生，分別可用一個字點出各像的特點，那就是：慈、虔、瞋、靜、醉、誠、喜、愁、傲、思、溫、威、忖、服、笑、藐。如賓頭盧頗羅幢尊者手撩長眉，含笑側坐，目光炯炯，儼然是一位持重慈祥的長者，世稱「長眉羅漢」。又如戍博迦尊者仰頭側坐，嘴唇緊抿，兩眼斜視，雙手抱膝，一



副目空一切的高傲慢慢的神情。又如半托迦尊者疊手而坐，豐腴的臉龐傾向一邊，眼神靜中有動，世稱「沉思羅漢」。

三、對比強烈，相互襯托，紫金庵的羅漢像不但單一形象完美，而且羣像之間配合安排也別具匠心。如伐闍多弗多羅尊者眉頭緊鎖，滿腔愁悵，而阿氏多尊者却明眉朗目，和顏悅色，襯托相宜。又如羅怛羅尊者不以暴力擒取，而以溫和的態度去馴服足邊的猛虎，突出了「溫」，而那伽犀那尊者却袒胸露臂，肌肉豐滿，怒目蹙眉，握鉢收羅，顯示了「威」。還有伐那婆斯和注托半托迦兩尊者目光雖都射向柱頭的虬龍，但神情却表現不一樣：一個是雙手緊捏，嘴唇下抿，表示欽佩；而一個却兩眼似閉非閉，架着左腿搖晃着左手，流露出一副不以為然的樣子。

四、裝鑿精緻，塑技高超，紫金庵的羅漢像還有裝鑿精緻，塑技高超的優良工藝。如羅漢們的衣褶線條流轉自如，藝術家運用蘭葉描和鐵線描等雕塑手法，把羅漢的襯衣、中衣、袈裟三層服裝，交代得十分清楚，並能表現出絲綢紵麻的質感。服裝上的刻花填彩具有宋瓷的風格，圖案豐富多彩，翎毛花卉，博古人物一應俱全。

「據蘇州府志載」：「金庵在東洞庭西塢，洪武中重建，內大士像及羅漢像，係雷潮裝塑，潮夫婦俱稱善手，一生止塑三處，本庵尤為稱首。」說明羅漢像是南宋雕塑名手雷潮夫婦的作品。還有羅漢像上部一諸天像手持的經蓋自然下垂，綳褶流暢，飄然如絲綢手縷，以及觀世音菩薩頭頂上的華蓋，側視上去，却有紫紅纏枝牡丹花的絳紅色蓋面宛如真絲織品，而從下仰視，方能看出是一——二厘米的泥塑。這兩件精湛藝術品與十六尊羅漢像並稱為「金庵三絕」。

紫金庵「淨因堂」前天井裏的金桂、玉蘭，傳說係八百年前的古樹。庵後崗巒起伏，山塢裏桃花爭妍，松竹蒼翠，極為幽靜。

「名山遊訪記」的作者高鶴年居士，晚年曾長期隱居在紫金庵內，誦經念佛，直至往生。最近這飽經滄桑的千年古庵已修繕一新，成為佛教徒朝聖禮佛所在與旅遊者嚮往的勝地。

研究佛學必備之參考書

## 「內弘明集」經已出版

為你提供探求佛法的捷徑

「內弘明集」，係許智銘居士蒐集佛學作家：張澄基、吳汝鈞、談錫永、馮馮、趙亮杰、朱斐、李鶴年、程文熙、致遠、沈九成諸居士及日慧法師等四十餘篇論著彙編而成。內容充實，遍涉三藏法義，辯析精微，深入佛法義理，對於某些久已晦澀之教義及名相，均經依法依義，反覆推究，詳細論證，從而獲致為佛教界共許之結論，如向有爭議之「大乘不修斷愛離欲」、「菩薩不修聲聞法」等等。悉皆依諸經義，求得明確案。為求法求義者提供了重要參考資料和研究的捷徑。洵為學佛同道探求佛法必備之參考書籍。全書都三十五萬言，十六開本精印乙冊，定價港幣二十元，美金三元，郵費另計。

經銷處：

香港：北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

灣仔道二三四號E2地下波文書局

百德新街55號華納大廈六樓B座香港佛學書局

九龍：金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

新界：新界青山道22咪屯門藍地妙法寺

台北：中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司







不是真的成了佛？我不知道。但是，我的確相信他的居心與苦行是與佛相近似的。我在精神上物質上都受過他的好處，現在我的確願意他真的成了佛，並且盼望他以佛心引領我向善，正像在三十五年前，他拉着我入私塾那樣。」

### 與佛教界朋友的友情

老舍曾有過研究佛學的打算。一九二四年，他應英國倫敦大學東方學院的邀請去英國教中文，當時著名作家許地山先生（即落華生）也在英國，他是研究宗教比較學的，他在牛津大學的畢業論文就是一篇研究「法華經」的文章。老舍在教學之餘，很想知道一些佛學的道理，便對許地山說：我很想研究一點佛學，但沒有做佛學家的野心，請你替我開一張佛學入門的必讀經書目錄，華文英文都可以。許地山為老舍開了一張目錄單，介紹了八十多部佛書，說這是最簡要不過的，再也不能減少了。後來由於種種原因，老舍未能按此計劃研究佛學，但這張目錄單子一直保存着。他曾感慨地對人說：我可知研究佛經的不易，倘若給我十年五年的工夫去念佛經，也許會懂得一點佛理，但這機會始終就沒有。

抗戰時期，老舍住在重慶，當時漢藏教理院設在重慶北碚縉雲山，一些著名文化人士常到那裏去，老舍也曾去那裏造訪佛教大德，與太虛法師、法舫法師都有過交往。一九四一年四月，他集當時藝術家筆名成一小詩，寫成條幅，贈與太虛法師，詩曰：

大雨洗星海，長虹萬籟天，冰瑩成舍我，碧野林風眠。

詩後附有說明：「三十年四月，集當代藝術家筆名成小詩。大雨詩人孫大雨；洗君音樂家；長虹、冰瑩、成舍我、碧野，均寫家；萬籟天劇導家；林風眠畫家。寫奉太虛法師教正。」這首詩自然成趣，有幽默感，體現了老舍的文風和他同佛教界朋友的友情。

### 對佛教與藝術的思索

當年老舍曾應邀在太虛法師主持的漢藏教理院作過一次講演，題為「靈的文學與佛教」。他以意大利名作家但丁的「神曲」為例，講了什麼是靈的文學，並且從東西文化交流角度探討了這部偉大的作品可能受過佛教的影響。他認為「神曲」講到了地獄的情況，與中國傳說的地獄很相像。可是但丁是個天主教徒，天主教所奉的聖經裏並未具體說到地獄的情況怎樣。信奉該教的但丁却離開了聖經，大談特談地獄的景況，這也許是他受了東方文化——佛教的影響。老舍還講到，在中古時候，羅馬教皇是至高無上的權威者，他的勢力比誰都大，誰也不敢觸犯他，甚至連皇帝也要雙手捧教皇的腳上馬；可是但丁這位先生却大胆地把教皇活生生地下了地獄，這種思想頗與佛教的平等思想相吻合。當時中西交通已不閉塞，有許多東方的文化輸入西方，其中也許有些佛學的東西傳播到那邊去。

老舍在這篇演講中還講到佛教對雕刻、繪畫、建築等藝術部門的影響，他頗帶感情地說，「佛教與人世界，可說簡直是打成一片的了。比方有名山的地方，一定也就有所寶刹，這種天然之美與人工之美的混合物，在建築上雕刻上繪畫上的藝術觀點說來，處處都給予人們的醒目，處處都值得吾人的稱頌。講到建築，一定先從寺院說起，因為佛徒們已將人間的一切美都貢獻於佛了。巍巍莊嚴的佛像，堂堂皇皇的殿宇，使人看了不期而然的肅然起敬；佛像可以代表中國一部分的繪畫。看吧！沒有一個名畫家不會畫觀世音菩薩的；談到我國的雕刻，可說全部都是佛教的。若不是古希臘的雕刻傳到印度，由印度傳到中國，西洋的近代雕刻畫也許不會輸入中國的。故從這三方面來說，中國的雕刻、繪畫、建築都離不開佛教的。」老舍這番話雖然不長，但可以看出，他的知識是那樣的淵博，他對佛教與藝術的關係曾作過思考和探索，他是有見地的。

——轉載明報

一九八四年四月十二日

虛雲老和尚遺相



六十歲時許攝

# 虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

德化長老說：「如此甚好！佛家最重孝道。所謂百善孝為先，德清禪師發此孝心，好極！拜完了香願，仍盼再回來普陀與我等同參！」

德清拜謝：「若有機緣，定然再來聆聽教益開示。」

德化笑道：「休得客氣！你在此全是自修得益，我們什麼也未帮你。」

德清道：「長老教我禁足闔藏，便是無言師。」德化笑道：「德清師太謙了，你快去吧，休誤了你正事。得便修封書信來，告知尊况！」

德清拜別德化，臨別不無依依，看到那寺院放生的丹頂白鶴悠閒逍遙散步，他也覺得極可懷念了。如果有人只是求一己之逍遙，就像這些白鶴在此普陀佛頂山逍遙。那倒也簡單。可是德清並不是爲了做白鶴呀！

德清沿着迂迴曲折的山路下山，回到法華庵，打點香橈等

物件，籌備上路，法華庵的幾位青年僧侶，徧眞、秩凝、山進與覺乘等四位，聞說德清要三步一拜往朝五台。就都踴躍要附香同往。

德清大喜：「諸位禪師發心同往朝五台，大家路上有伴，互相策勵扶持，再好不過！我們就趁七月初一起香如何？」

四僧人欣然同意：「但憑禪師領導。」

七月初一，德清與四僧拜別本堂佛菩薩，佛前點燃了起香，搬了香橈，三步一拜，拜別短姑道頭碼頭登船，駛向寧波。

五位和尚在寧波登岸，擺出香橈，三步一拜，插着小旗：「三步一拜，北朝五台。」一面拜一面唱唸佛經佛號，立即轟動了寧波大地方，千人追隨圍觀，嘖嘖稱嘆。那信佛的紛紛合掌下拜，隨香恭送一段路程，那不信佛的愚人却哈哈大笑：「這五個和尚敢情發了瘋？三步一拜，拜到五台山？千里迢遙，得拜到那一年才走到五台呀？」

德清唸佛不輟，心中想道：「就算要拜三年，也得走完全



程！了此心願！爲父母超生！」

這五個和尚在烈日下三步一拜，漸漸行入荒郊道路，辛勞跋涉，萬里長征。

那邊中國東北角上，在此時爆發了驚天動地大事！

朝鮮的大院君李罡應攝政十八年，一向親華，尊中國爲宗主國而痛恨日本人之侵略野心，致爲日本所忌，日人在朝鮮培植新黨，支持閔妃，於一八八一年（光緒七年）發動兵變，廢大院君及親華派，奪取政權。

閔妃把持朝政，妃黨閔氏一門皆成顯貴，閔妃又引進日本軍人主持訓練新軍，閔氏一族嬌奢貪墨，閔妃殘暴無比。

光緒八年，朝鮮出現白氣冲天！欽天監奏爲兵災凶兆，閔妃下令祭天祈安。耗費浩大，而國庫空虛，竟無法發給三軍糧餉，無不怨恨。

被廢之大院君李罡應趁此發動舊派親華派軍人兵變，七月廿三日，亂兵殺入王宮，盡殺閔氏一族，閔妃化裝逃往忠州依附日人。亂兵又攻襲日本使館，殺死館員七人及日本軍官，日使花房義質自焚使館，逃往仁川，乘英輪返長峙，奏聞日廷。日本首相伊藤博文喜曰：「日本出師取朝鮮，得其便矣！」

伊藤奏備天皇，以護僑爲名，即派花房義質與陸軍海軍將官，乘「金剛」號巨型戰艦等七艦駛往仁川，千餘日軍登岸直入漢城。

日軍圍住皇宮，花房義質要求朝鮮國王李熙三日內提出答覆。

伊藤博文首相，出身貧賤，其父爲武士中最下級之「足輕」（雜兵）。博文幼名十吉，從學於學者吉田松陰，改名爲博文。他從吉田修習明儒朱舜水先生遺教之陽明實踐學說及朱舜水所編「大日本史」。舜水主張尊皇削藩，對於日本思想有巨大影響。朱舜水在明朝覆亡後，清代順治十六年流亡於日本，意在效申包胥之乞師秦庭而借日兵以復明室，舜水在所作「中原陽九述畧」內說：「孤臣飲泣十七載，鷄骨支離，十年嘔血，形容毀瘠，面目枯黃，而哭無其廷！誠無所格！申包胥其人

傑也，能感動仇讎之秦，爲之出五萬之師，統之以三大將，閱國歷都，復既亡之楚，不失尺寸……：瑜窺面視息，能無愧之哉？」

舜水大弟子日人安積覺作「文慕行實」說：「先生客寓於茲，莫不日向鄉而泣血，背北而切齒，惟以邦仇未雪爲恨！」日本幕府將軍源氏光國尊奉舜水爲師，但拒絕撥兵助之進攻大清，舜水哭師之圖乃不果，反清復明之壯志無成，講學終老，一六八二年歿於江戶。享年八十三。

舜水先生欲效申包胥秦庭哭師，竟向日本求援，未免不擇手段，設或日本源氏將軍當時有野心，發兵相助侵入中國，豈非使中國早於清初順治年間已受日本侵略？申包胥乞師於秦，秦楚雖云異國，到底仍是中國人！舜水先生一代儒學大家，緣何竟圖飲鴆止渴？引外兵爲之反清復明？實乃不智之極！故此中國有識之士，均認爲舜水先生其志可嘉，其行則尙待鑒定也，引外兵屠殺國人，可謂忠乎？

伊藤博文從吉田學習舜水儒家哲學，乃產生尊天皇削藩及攘夷之思想，參加「倒幕運動」。後來幕府被推翻，天皇重掌政權，實施「明治維新」，由倒幕功臣西鄉隆盛、大久保、木戶等「維新三傑」執政，伊藤博文爲年輕一輩中之人才，他赴英倫皇家海軍軍官學校留學，學習海軍軍事，與中國留學生嚴復同學。

伊藤博文與嚴復友善，在軍校中，兩人成績名列前茅，嚴復是全校第一名，伊藤博文第二名，井上馨第三名。

嚴復返回中國後，未受清廷重用，只做了同文館館長，主持翻譯書籍，嚴幾道譯成「天演論」等書，開中譯西方科學書刊之先河。

伊藤博文與井上馨同時於英美法荷四國艦隊炮轟日本下關時，趕急回日本，伊井兩氏担任與四強交涉。

西鄉隆盛後來反叛，明治十年（一八八七年），兵敗而死，大久保被暗殺，木戶死於京都。「維新三傑」政權落入年輕之伊藤博文手中。

伊藤博文採取普魯士式君主立憲，但尊天皇有超越大權，明治天皇極爲重用伊藤博文，使之成爲首相，伊藤大力西化新法建設日本海軍與經濟，使日本成爲一流強國。

伊藤久欲併吞朝鮮、台灣，進一步侵取中國。此時，日本國力空前富強，朝鮮又有隙可乘，焉可放過機會？伊藤以護僑爲名，出師侵入漢城，大清使館急電北京總理衙門，恭親王奕訢深夜求見慈禧太后。

慈禧大驚，說道：「日本軍隊攻入漢城，意圖奪取朝鮮，若使之得逞野心，日人勢將取奪我關外祖家東北三省！將來又侵我京師！叔爺您得快想辦法阻擋日兵才好！」

恭親王奏曰：「聖母皇太后勿用驚恐，電文說日兵只有一千二百餘人，兵船七艘，諒不能成大事，奕訢打算即電北洋大臣相機行事，予以處理便了，總宜以不啟大戰爲上，因我國力疲弱，軍兵實未堪與日本之新式武器兵力相抗。」

慈禧道：「叔爺所見極是，快點拍電報給李鴻章與日人交涉吧！能和最好，若不能，也不可太讓步了！東三省是我們大清祖宗基本，朝鮮是我屬國……」

恭親王又說：「李鴻章丁母憂告假回籍，現由張樹聲暫代北洋大臣。」

慈禧道：「那麼就速電張樹聲辦理罷！」

恭親王領旨，慈禧又道：「還有，越南國王告急的事，緬甸國王求援的事……叔爺您也得快點與象大臣想出個辦法來應付才好！喚！國家多難！日本侵朝鮮，法國侵越南，英國侵緬甸！我大清帝國，堂堂天朝，竟無力抵擋！真是令人痛心疾首！只怪那髮匪洪楊，捻匪回子，擾得民不聊生，國力疲弱！……祖宗交下來的大好山河，我們這些不肖子孫都守不住……怎麼對得起列祖列宗呢？」

越南國王阮氏，於是年光緒八年六月，曾請兩廣總督曾國荃代呈求救咨文。畧謂：

「越南國王阮，爲咨呈事，竊照下國久賴天朝封殖，尺土一民，皆天朝隸屬，惟以地居遐遠，於戊午年（一八五八年西

元，大清咸豐八年）間，法國以兵加於下國……經已定約，冀以休兵息民……乃自是以後，約書具在，而復動干戈者屢矣！……本年（大清光緒八年，西元一八八二年）二月間，法帥突以水師船夾攻、破下國河內省城……今法兵仍在據守……下國實未知如何辦法，下國仰賴帡幪，猶高麗也，宇小之仁，保屬之義，想不忍膜視，况疆土皆有所屬，豈忍聽人佔取？光緒八年六月，接署兩廣督堂大人函示，法兵侵河內，已由總理各國事務大臣奏聞大皇帝，詔令滇粵各督撫加意防維，並面詢法國駐華使臣，並出使法國大使會紀澤催促法國令法兵退出河內……仰見天朝眷念至意……現下國之見逼於法國，亦猶高麗之見逼於日本也……」

緬甸國王孟氏亦於是時向清廷告急，報稱英軍將從仰光北侵全緬。

緬甸古名揮國又稱緬國，元朝時緬甸是中國一個行省，明代視緬甸爲一個行政區，大清高宗冊封緬王孟雲爲緬甸國王。

道光五年（一八二五年西元），英國從孟加拉出兵侵入緬甸，道光廿五年，緬王孟既被暗殺，英軍駐印度總督派出軍艦十九艘，陸軍八千人攻取仰光，緬甸軍隊敗退，英軍佔領仰光，追殺緬軍於原野，那緬甸自古爲佛教國家，遍野佛塔，何止千數？可憐緬人軍民婦孺，被英軍機關槍掃射，陳屍遍野，血染佛塔，慘不忍睹！荒草頽塔，夕陽狼煙！屍骸徘徊！

光緒八年，法國遣使赴緬，與緬甸新王訂立聯盟，實則與英國競爭侵緬。緬王奏聞清廷求救。

却說，慈禧太后詢及越緬兩國告急之事。

恭親王奕訢奏曰：「我朝當前已無可戰之兵將，國庫空虛，戰費無出，東有日本窺伺，北有帝俄虎視眈眈，西北俄兵雖已歸還伊犁，仍圖捲土再來。前年，英將戈登會對總理衙門稱：『中國炮台軍艦陳舊落後，兵制欠善，一旦伊犁開戰，俄兵東向黑龍江進襲滿洲，不需兩月，可攻陷北京！』戈登返國臨別，上書李鴻章，有言云：『清兵不能與歐洲兵作戰，然若馭之有方，則足以制勝……宜多習小戰……宜主亂戰……』」



慈禧不耐煩道：「我是婦道人家，不懂得許多打仗兵法，叔爺勿須多講了！只講該怎樣應付洋人列強罷！」

恭親王奏曰：「如今唯有循外交談和，別無他法！」

慈禧嘆氣道：「好好一個國家，被洪楊捻回擾成個病入膏肓！滿目瘡痍！我們自己又不爭氣！儘讓洋人欺負侵畧！唉！罷咧！全中國四百兆人口，竟受制於幾千幾萬洋兵！滿朝文武，百萬官兵，拿不出一點辦法來保國衛民！我一個婦道人家，又有什麼力量本事去抵抗？你們要談和，我也沒法子，由得你們去辦罷！」又說：「幾個好人材，老的老，死的死了！曾國藩沈葆楨都死了，左宗棠風燭殘年……你們也得擢用幾個年輕新人才才好！」

恭親王連忙應「啫」「啫」。

慈禧道：「李鴻章那邊，你們也催請他銷了丁憂假，早些回京，要他和外國人辦交涉！唉！偌大一個朝廷，辦外交的人挑不出來，就是一個李鴻章，一個曾紀澤……前年若不是曾紀澤到俄京爭取改訂條約取回了伊犁，整個西北都給崇厚這混人出賣了給俄國人啦！我們旗人，就只會出些像崇厚這樣的混人！曾紀澤出使俄京，折衝強俄，維護國家權益，顧全大體，實應嘉勉！你們陞任紀澤為宗人府府丞，其實未足以酬其功！」

恭親王道：「紀澤幼承庭訓，不矜不伐，虛懷若谷，當日英國駐俄大使盛讚紀澤：『中國人憑外交而能從俄國取回被佔土地者，曾侯乃第一人！』。紀澤答謂：『此次俄人輕棄已得之中國土地及特權，乃因俄國與土耳其大戰，財殫力竭，俄國君臣不欲再啟戰釁，故我得以從容商改，和平了結。誠恐議者以為，俄羅斯如此強大，尚不難遣一介之使，馳一紙之書，取崇厚已成之約而更改之，執此以例其餘，則中西交涉，再無難了之事，斯言一出，將來必有承其弊者！』」

慈禧道：「紀澤也是謙虛，亦是據實而言。以俄羅斯之強大，若非其內部有事，怎會輕易循請改約盡吐佔地予我？不過，紀澤也確是一等人才，你們何不再委他出使英法兩國？我看

未來與英法交涉的事也多，總得有他這樣強硬外交好手在彼國較好。」

慈禧又道：「越緬的事件，消息太慢，令我想到，沒有電報局確是不能應付當今世界，你們須與李鴻章談談，早些籌辦全國電報局才好，李鴻章在大前年從德國購置鐵甲船兩艘設立北洋水師學堂於天津，這些新政，我沒有不應承的，他當時也奏請設立南北洋電報線，說是，曾紀澤由俄京拍電報到上海只須一日，而由上海至京城，輪船附郵須六七日，陸驛十日，他說光緒五年試設電報於大沽天津甚為便當，我也准奏了，怎麼到此時還未設好呢？總得催一催辦才好！滿洲北洋是我大清祖宗基業，尤其重要，今有日本人窺侵高麗，我們尤應早日設好北洋電報線，別叫日本人侵入滿洲我們都不曉得！」

又說：「伊犁和西北失地好不容易收回來了，你們大家商量看該麼辦把它設為行省，別叫俄人將來又生覬覦之心，那就白費了左宗棠平定新疆與曾紀澤爭回伊犁之功了！你跟眾大臣說，有什麼對國家有好處的新主意，不妨多多提出來跟我說，不要什麼都等我開口。我哪裏知得那麼多事？凡事總要大家出主意才好，是合理的我無不答應的！」又說：「越南是斷不能丟的！你們不能對法國人太讓步了！」

恭親王領旨辭出，回府對福晉說：「這份家是越來越難當了！上面越來越難伺候！沒有錢沒有餉，又沒有新武器，我們拿什麼來跟洋人打仗呢？上面一點兒也不體諒！」

高麗越南緬甸新疆的風暴聲浪，傳遍了中國各大都邑。當德清等五位和尚三步一拜走到蘇州之時，就都聽到這些壞消息了。蘇州是大城市，飯館茶肆，人人都在講談這些惡訊。

德清等五人走得乏了，在小飯館買幾只素饅頭充飢，那些人都來圍觀和尚，摸摸他們的香橈，就有人說：

「眼看得洋鬼子就會打到中國來了，你們三步一拜到五台山，何能拜得洋鬼子不打來呢？」

（未完）





# 佛教僧伽聯合會主辦

## 「剃度大會」七月舉行

香港佛教僧伽聯合會主辦之第十四屆剃度傳法大會，將於七月二十二日假妙法寺萬佛寶殿舉行。其目的在弘揚佛教，使更多信徒體會出家人生活。其中包括「短期出家」及「長期出家」兩種。短期出家者則出家七日，然後捨戒還俗，恢復正常生活。長期者則繼續修行，終身不離佛門。現已開始接受報名，志願參加者可附回郵信封，投函九龍界限街一四四號三樓中華佛教圖書館索取表格可也。

### 能仁研究所訂購四庫全書

#### 林李城璧、林秀棠居士捐資贊助

能仁研究所林炳炎圖書館，為充實藏書，嘉惠學子，特撥巨款，訂購四庫全書一整套。該圖書館贊助入林李城璧居士及林秀棠居士聞訊後，率先捐資五萬元，以資倡導，惟不敷尚巨，仍望教界善信，發心隨喜，俾早觀厥成云。

### 本港文教界人士參觀能仁研究所

能仁書院研究所成立已及四載，設備完善，藏書尤豐。四月二十九日，本港中文大學、各專上院校教授、講師暨各中學校長、教師等一行，聯袂往該院研究所參觀。計到嘉賓：鄧仕樑、林章新、何國祥、范國、詹西陵、蔣英豪、吳尚智、陳炳星、李晉鏗、黎邦洋、徐佩璞、張卓堯、胡緯、張明儀、鄭世雄、羅澤民、胡建為、梁文志、何世權、黎曉儀等二十餘人。由院長鍾應梅、教務長周國正親自引導參觀，並備茶點招待。

賓主歡談間，就專上院校必備參考書，兼及目錄版本諸問題，各抒己見，主方鍾院長深表謝意。各嘉賓對該所圖書館購藏之文淵閣四庫全書影印本，尤感興趣，咸認為不可多得之善本。

### 香港大嶼山寶蓮禪寺

#### 秋期傳戒通告

爰夫釋尊降娑婆，菩提樹下成等正覺，初說光明金剛寶戒，是一切佛本源，佛性種子，即結波羅提木叉相貌。三聚淨戒者菩薩戒也。後於十二年中，為無事比丘，隨犯隨制，令戒珠圓明，而證阿羅漢果者，比丘戒是也。復為未滿二十歲，而出家學習僧儀，嚴肅道範者，沙彌戒是也。如是三壇出家大戒，次第而進，實出苦海之慈航，登聖域之階梯者也。

所以金河顧命，諄諄以木叉為師，涅槃遺教，懇勸如我住世，等無有異。四分律云：「此經久住世，佛法得熾盛」。如是觀之，一矣哉，戒法精嚴，聖賢輩出，其為僧寶者於此乎。

本寺紀公和尚，於民國十三年，由鎮江金山寺來，駐錫此山，四眾欣然相隨學律，遂依中國各處戒壇，授受三壇儀式，復定三年開戒一次。今歲九月初一日，屆逢傳戒之期，恭請

宏船律師為得戒和尚，聖一律師為說戒和尚，覺光律師為羯磨阿闍黎，永惺律師為教授阿闍黎，說授三壇大戒，十三日授五戒沙彌十戒。十六日授比丘具足戒。十九日授菩薩三聚淨戒。希十方發心求戒者，早日入山學習威儀，免致臨時倉卒登壇，肅此預聞。

寶蓮禪寺 監院 鍾應梅 謹啟  
副寺 謹啟



## 馬來西亞佛教總會

### 慶祝佛誕發表文告

（檳城廿七日訊）今年度衛塞節主題為「向偉大的佛陀學習」，馬來西亞佛教總會呼籲全體佛教會員向偉大的佛陀學習，以佛陀來做模範，來做導師，跟佛陀的指示，努力去爭取向上向善的進步以期澈悟真理，達到人生至善的境地。

## 顯明老法師將出任

### 紐約莊嚴寺住持

（紐約訊）美國佛教會董事會於四月二十八日聚會，由莊嚴寺主任委員敏智法師報告該寺第一期工程觀音殿、齋堂、寮房、千蓮台等，即將完成，而第二期大殿等工程繁重，建議即日敦請住持，俾使同時展開法會，並鄭重提議請顯明法師出任莊嚴寺住持，經會長仁俊法師提付董事會討論後，投票一致通過恭請顯明法師為美國佛教會莊嚴寺住持，敏智法師仍擔任建寺委員會主任委員，繼續負責興建工程，聞顯明法師將於今年九月間蒞美接任云。

## 佛畫家李雄風居士

### 在台灣作環島展出

香港佛畫名家李雄風居士，應海內外佛教人士之邀請，將於本年度作世界性佛畫巡迴展，首站台灣環島展出於台北、高雄、台中、台南。台北展期由中國佛教大乘精舍主辦，四月三日公展於新生畫廊。

是次展品除數十件工細佛畫外，最令各方期待矚目的，乃係一幅由李氏於一九七四年開始搜集資料策劃，至今始完成之「五百羅漢」巨卷。此畫於八二年冬在台北摩耶精舍得大千居士指導構圖佈局；再經李氏窮一年之力繪成。畫高一·二公尺，長二十公尺。連侍從天象在內共六百餘人，全部工筆精繪，實為空前之大手筆人物畫也。李氏畢業於台北圓山佛學院，宏願繼承前輩高僧開闢洞窟，廣作佛事之精神，致力佛教藝術，以輔助佛法之弘揚事業。此次巡迴展程尚有美、加、星、馬、泰及香港等地區。特於四月二日至八日——國畫大師張大千逝世周年，首站台北展出——乃係

用以紀念此一代藝壇宗師，畢生為弘揚中華文化藝術所作的貢獻。現由高雄市立社會教育館主辦，高雄市佛教分會、宏法寺慈恩婦女會協辦，於四月二十二日至二十九日；敦請陳田錨議長與善妙大和尚主持剪綵，展出於社會教育館。行見莊嚴法相展現於世界，必獲國際人士對我悠久文化之推崇仰慕，以至帶動佛教藝術復興之潮流也。

## 第十一屆清涼藝展

### 五月八日起永明寺展出

第十一屆清涼藝展，將自五月八日起假陽明山腰永明樓之華梵堂（在永明寺內）展覽五日，並於十三日下午三時至五時，於該堂舉辦一場「佛教藝術講座」。接著再自五月十五日起至十七日止，假華崗大恩館佛教文化研究所續展三天。同時也於十七日下午三時至五時假該所舉行「禪畫」講座。兩場講座均由該展主持人曉雲導師親自主講。

清涼藝展以向「寓佛法於藝，以藝宏法，淨化人心」為宗旨。曉雲導師率領三個主辦單位華崗佛教文化研究所、華梵佛學研究所及靈山雲門學園，十一年來鏗而不捨地朝著這個目標奮進，無非希望能為這個利慾熏心、物慾狂亂的社會帶來清涼。

曉雲導師表示：「寓佛法於藝術，進而化為美育的佛教傳播工作，實為一項非常美妙與重要的推廣佛教社會教育的工作，而且值得教內人士共同努力。美術繪畫予人的直覺是剌那的，比閱讀一篇佛教論文，更明顯、迅速而容易吸收」。

本屆展出內容，仍採三項專題：第一是新創作的「妙華」專題。第二「佛國」與第三「清涼」則是每年必有的，亦有不少新作展出。

「妙華」，（妙花）。妙華即寶華，「是化華，非樹生華」，是殊妙因緣之華，為顯妙法而開敷。妙法以蓮華為喻，蓮華以因即其果，示吾人正因佛性，以不昧因果之心，常行善法而獲淨因淨果，妙慧現成。曉雲導師率雲門弟子，以妙蓮為題，有多幅清新之創作與眾見面。

「佛國」專題之作品，由董夢梅教授、林濃、真玄老師等，指導蓮華學佛園師生，恭繪佛菩薩聖像，妙相莊嚴，諸佛海會，慈光普照，人間成淨土，今年展出的作品，不但在線條上更具功力，而且菩薩的著色新穎，背景佈局亦有新的意境。

「清涼」專題，乃蘊含宇宙自然於吾人清涼自在的境界。內容有充滿禪意之山水等作品，帶給參觀者無限清涼意境。祈由此現代佛教藝術，為中國佛教藝術開創新頁，並引導人們走向清涼地歇腳。



# 慈氏託嬰所慶祝佛誕 佛教友誼會港澳總會

## 擬在黃大仙設託兒所

世界佛教友誼會港澳分區總會主辦之「世佛會慈氏託嬰所」以農曆四月初八日為佛教教主釋迦牟尼佛誕辰紀念日，為普及佛恩，故於該日在葵涌麗景山道祖堯耶啟光樓該所舉行慶祝儀式。參加者有該會會長高永霄居士，該所管理委員會主席李炳銓居士，該會副會長謝益儒居士，梁深慈居士，委員黃榮光居士，該所主任高陳惠要女士及該所職員及工作人員共二十人，禮佛儀式簡單莊嚴，並由高會長簡略講述佛陀降生事蹟，完畢後，用素菜聚餐，並禮物抽獎，每人一份，皆大歡喜，又由某大善長捐出食物分派各位在所嬰兒，由各家長領受，以期普天同慶之意。

查該「世佛會慈氏託嬰所」乃本港首創之佛教幼兒中心，成立於西紀一九八〇年十二月，現在收有受託嬰兒六十餘名，已經滿額，每名祇收託費五百元一月，連奶粉食用在內，營養豐富，管理完善，獲得各界人士予以好評，故所務蒸蒸日上，該所收受託兒由初出生至二歲，故各嬰兒皆託至足歲為止，尚依依不捨，唯格於政府規則，不得不勸請離所，以便使輪候入所之嬰兒得以受惠，入所受託，世界佛教友誼會為方便二歲以上之嬰兒得以照顧起見，特在黃大仙區向政府申請公屋開辦新託兒所，現正籌備中，一俟各項事情就緒，即投入服務，以利社會福利大眾云。

## 八打奔觀音亭熱烈慶祝佛誕

### 頒發學生獎學金

八打奔觀音亭於農曆四月十五日為娑婆教主本師釋迦牟尼世尊出生、成道、涅槃三期同慶的佳節，在此大節日中，所有佛教徒皆帶着虔誠恭敬地來響應這聖誕良辰，本基金全體同人亦於是日上午十時正於該亭大雄寶殿舉行頒發高、初中及大學獎學金暨鏡奩長老獎學金，今年該亭頒發中學獎學金有八十名，大學先修班三名，大學獎學金二十七名，鏡奩長老獎學金三名，總共一〇七名學生受惠。再者每年一次的佈施及刊印各佛書等項，基金會同人準備撥出馬幣八萬元充作以上三項活動。

該亭主辦福利基金之動基是於每年衛塞節頒發，其意義是：一、以微小之力量，作拋磚引玉以引起社會上各善長仁翁對教育事業的關懷。二、欲向社會人士闡明身為一個脫離五欲的出家人，亦可在國家社會上扮演一個角色。三、又是為國家造就英才，使有志向學之貧苦學生，有機會深造，將來成為國家社會的主人翁，進而可使國家昇平繁榮。四、身為佛弟子

，我們應諸多勉勵青年，應以佛陀的教誨為燈塔，淨化身心。

據該亭發言人披露，該亭福利基金除頒發中、大學獎學金及鏡奩長老獎學金外，基金慈善組更撥款二萬五千元予本坡「敦胡申翁眼科醫院」及「同善醫院」。

八打奔觀音亭住持鏡奩法師自創建該寺以來，無論在慈善事業和教育上之貢獻，在佛教界向執牛耳。該亭為了在各方面做得盡善盡美，在十四年創辦福利基金至今，經董事會大眾羣策羣力，更有效地推廣教育和慈善的工作。十四多年來福利基金共頒發獎學金有二十萬元之鉅，佈施開銷亦有二十多萬元，連該亭刊印各佛教書籍免費贈予有志向佛者有十萬之多，而今年大學獎學金名額亦增多好幾倍，得獎者每年可有應有獎學之外，直至其完成大學課程為止。更令人欽佩的該亭住持鏡奩長老經三屆，今是第四屆以私人義設立一大學獎學金，據此大學獎學金委員會披露，鏡奩法師以年邁高齡，有感於為國造就英才之迫切需要，特將畢生儲蓄購置產業成立一間有限公司，將每年之盈餘全部充作大學獎學金。

據教育組披露，為怕交通郵寄信件遺失，誤了大事，故特將今年受惠各級同學名單，公佈於左，敬請各校同學留意：

初中組：葉慧婷、藍瓊芳、張鳳儀、郭慧雲、陸悅英、鄒慧雲、羅絲娜、黃桂燕、黃秋偉、陳廷元、黃永強、陳國良、廖文輝、仇鳳鳴、章娜芬、張竹青、李意和、葉佛保、李瑞珠、關俊廉、李彩蘭、楊興略、冼美雲、鄧大龍、沙夫立山、覃壹鳳、古玉鳳、黃素芳、陳偉強、陳玉芳、羅麗芳、符彩美、劉偉玲、羅哈娜、葉基錦、楊寶蘭、王鶯諷、陳健文、林志宏、魏良傑、愛莉莎、馬瑩妮、陳凌鶴、楊月娥、呂素環、李美珊、王志偉、浪嘉娜坦等。

高中組：葉寶玲、馮美玲、柯寶玲、陳淑妝、簡儀華、莫芬香、葉志華、莫哈末、陳燕萍、葉美蘭、林啟文、鄭至賢、王其勳、涂振才、余燕芬、陳貴梅、洪燕美、邱英蘭、張淑婷、李劍明、何智強、陳睦榮、吳麗萍、林曉芬、林秀梅、邱惠玲、陳愛琪、潘建文、莊秋蓉、黃白莉等。

大學先修班：陳佩潤、吳桂霞、鄭燕鳳等。  
大學獎學金：美國——柯廷臣，日本——顏寶硯，馬大——陳德麟、郭保初、沈亞弟、何喜江、黃水、李世明、范明興、楊天發、程光登、楊水發、陳孫成、顏亞林、陳福安、陳嘉球、鄭瑞強、蔡崇德、蔡耀升、陳國有、饒偉忠、林裕羣。

鏡奩長老獎學金：吳家艷。馬大：邱永安、石秋蘭。

另該亭設有高、初中獎勵名單如下：劉文川、黃松慶、關家耀、吳端武、涂振興、李元春、葉劍懷、蕭添波、張勝光、鍾衍彪、葉權芳、劉美芳、林國秋、林國忠、袁慧賢、陳添來、賴耀賢。

# 鳳山佛教蓮社、蓮華山清涼寺

## 暑期大專精進佛七通啟

本年度暑期大專精進佛七分二梯次舉行：  
第一梯次：鳳山佛教蓮社（鳳山市三民路五十八號）  
電話：〇七、七四六二五二七

日期：國曆七月四日至十三日（農曆六月六日至十五日）名額：一二〇名。

第二梯次：蓮華山清涼寺（台中縣太平鄉長龍路）  
電話：〇四、二七八九三五三

日期：國曆八月十五日至廿四日（農曆七月十九日至廿八日）名額：一五〇名。

報名注意事項：一、招生對象為大專在學或畢業青年及教師。二、已參加社團活動之同學，可逕向各院校之佛學社報名。三、個別報名者，即日起向鳳山佛教蓮社及台中清涼寺索取報名單，註明期別，辦理報名。四、報名同學須思想純正，身心健康，無不良嗜好，真實發心，不惜吃苦者。

五、報名時請慎重考慮，一接通知，應即準時報到，若臨時無法參加，請早函告，以便遞補。六、佛七期中一切食宿，全部由常住免費供應。

應。

苦者。

準時報到，若臨時無法參加，請早函告，以便遞補。六、佛七期中一切食宿，全部由常住免費供應。

應。

苦者。

準時報到，若臨時無法參加，請早函告，以便遞補。六、佛七期中一切食宿，全部由常住免費供應。

應。

苦者。

準時報到，若臨時無法參加，請早函告，以便遞補。六、佛七期中一切食宿，全部由常住免費供應。

應。

苦者。

## 鳳山佛教蓮社

### 暑期高中中國小佛七通啟

本蓮社今年度暑假特舉辦高、國中、國小佛七，日期訂定於後：  
高、國中日期：國曆七月十八日至二十七日（農曆六月二十日至廿九日）名額一百五十名。  
國小日期：國曆七月廿九日至八月七日（農曆七月二日至十一日）名額二百。

招收對象：在學之高、國中、國小學生（小學生八歲以上十二歲以下）自備物品：高、國中請攜帶學生證、大楷毛筆、拖鞋、盥洗用具。國小請帶大條毛巾、拖鞋、盥洗用具……等。即日起向鳳山佛教蓮社索取報名表，填寫性別、年齡、學校、年級、家長姓名、電話、辦理報名。

苦者。

準時報到，若臨時無法參加，請早函告，以便遞補。六、佛七期中一切食宿，全部由常住免費供應。

應。

苦者。

準時報到，若臨時無法參加，請早函告，以便遞補。六、佛七期中一切食宿，全部由常住免費供應。

應。

苦者。

準時報到，若臨時無法參加，請早函告，以便遞補。六、佛七期中一切食宿，全部由常住免費供應。

應。

苦者。

準時報到，若臨時無法參加，請早函告，以便遞補。六、佛七期中一切食宿，全部由常住免費供應。

應。

苦者。

## 一四六期收支報告

一、收入：	
捐款項下撥入	港幣 11,714.40元
發行收入	港幣 1,020.80元
總計	港幣 12,735.20元
二、支出：	
印刷費	港幣 7,365.40元
稿費	港幣 2,550.00元
郵費	港幣 1,619.80元
什費	港幣 1,200.00元
總計	港幣 12,735.20元

內明雜誌社謹啟

出版：內明雜誌社  
社長：釋敏智  
發行人：釋金山  
主編：沈九成  
編輯：釋會機

社址：香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand, 215/1 Puphar 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234號E2地下波文書局

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五七一六五四

佛元二五二八 中華民國七三年六月一日出版

每册定價港幣肆元

六月一日出版

每册定價港幣肆元

六月一日出版

每册定價港幣肆元

六月一日出版

每册定價港幣肆元

六月一日出版

每册定價港幣肆元

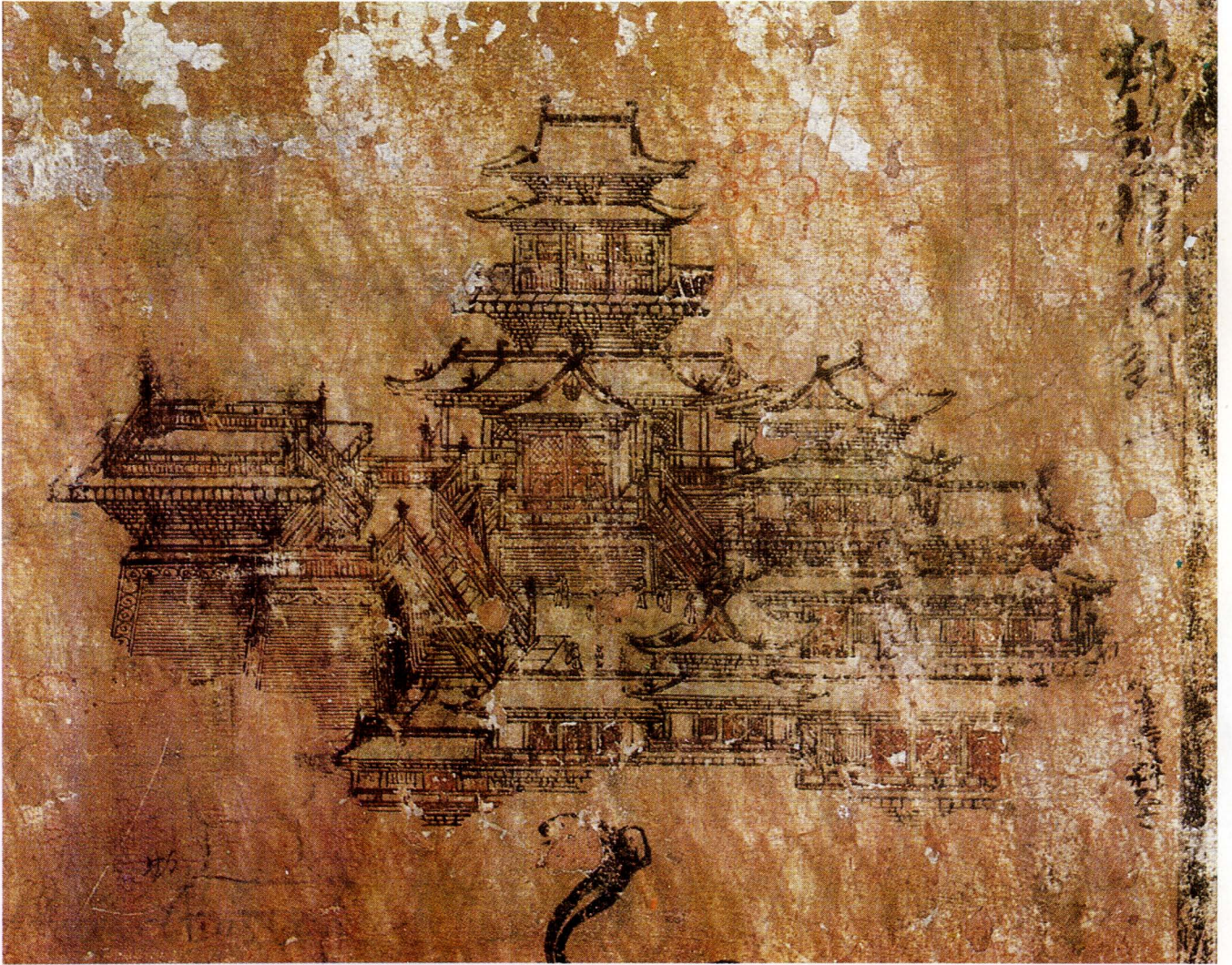
六月一日出版

每册定價港幣肆元

六月一日出版

每册定價港幣肆元





△ 岩山寺“海市唇樓”壁畫



本刊已在香港政府登記

山西繁峙縣岩山寺金代壁畫——  
「佛陀爲淨梵王現神變處」及「太子見老、病、死等傷嗟處」綜合圖



△岩山寺“水月觀音”壁畫