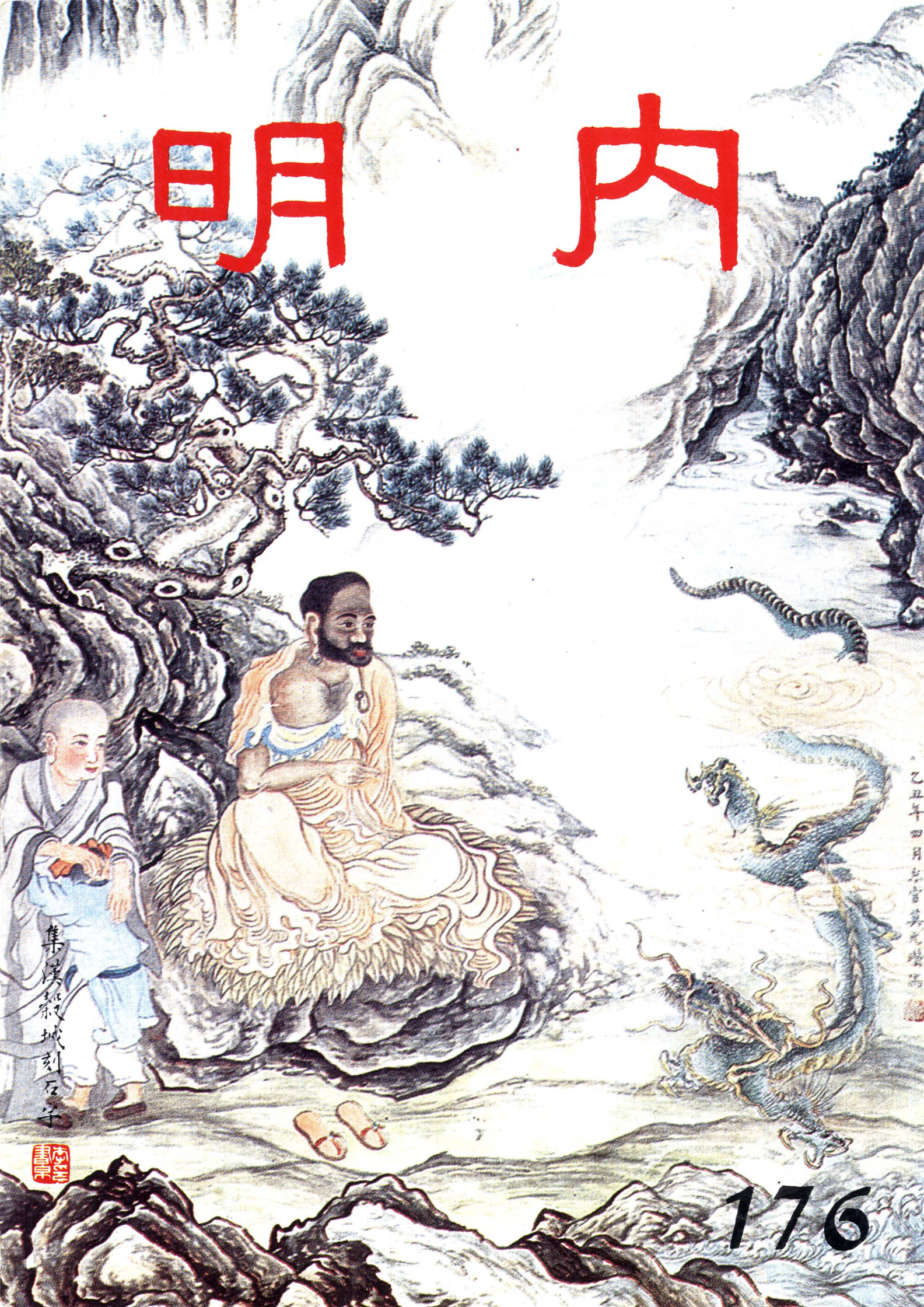


明月内



集漢叔城刻石字



乙丑年四月五日莫光燾寫

嘆禮嘆尊者

歲在乙丑年大月

明王明明於北京畫院



△王明明繪 長眉羅漢



印度古代緣起思想的發展

趙汝毅

佛陀在菩提樹下成正等覺，所覺證的便是因緣法。世間一切法，都是由因、緣和合而生。佛教教理皆依之而建立，所以佛教又被稱爲「因緣宗」①。

維摩經什註：「力强爲因，力弱爲緣。」；止觀：「招果爲因，緣名緣由。」；輔行：「親生爲因，疏助爲緣。」；現代的解釋：因是主要的條件，緣是輔助或次要的條件，這些註釋似乎未能具體說明何者爲因，何者爲緣。爲着了解這緣起論的真正意義，我們試從初期印度緣起思想的發展，作一駭要的認識。

佛陀之前緣起學說之背景

一、在釋迦牟尼佛出生前的十個世紀，印度的土著達羅維茶人，開始受到外族的入侵。雖然印度三面環海，北面有喜馬拉雅山脈，阿拉干山脈等天險。但印度土地肥沃，物產豐富，都是

吸引外族的因素。而外族多從波倫峽與開伯爾峽所造成的隘道進侵。使印度不斷受外族的擾亂，其中以雅利安人的入侵最具影响力。爲印度開始一個全新的局面——四姓階級（婆羅門，刹帝利，吠舍，首陀羅）的建立②。

上面提到，印度人的生活較爲優裕，人們閒來無事，都喜歡觀察大自然，思索人生問題，更對自然界的偉大，加以讚許。讚歌便是詩人對大自然的壯麗作出的回音。經過接受、肯定、歸納與發展，出現了婆羅門教的四吠陀（梨俱吠陀、沙磨吠陀、夜柔吠陀、阿闍婆吠陀），其中以梨俱吠陀最爲原始，而裏面的讚歌，對人生、世界等問題都有着筆。在這裏，我們又可以發現佛教十二緣起的源頭。

二、梨俱吠陀 梨俱吠陀第十卷中的「無有歌」是衆多讚歌裏面，神話色彩比較少的一首，詩人想像在萬有生起以前，一切名色皆無（色、受、想、行、識）皆無。只是一味混沌③而無光

之波動界（水），其中不知是何物發展為萬物之第一個種子（稱為「彼之一」）。詩人借聖人之繩尺把種子歸納在「本體界」。種子在這界裏，無息而自呼吸，憑種子依「熱」力開展出另一面——「現象界」。籍着「慾愛」的力用，生現識，計而有千差萬別的現象產生。合「本體界」與「現象界」稱之為「全體」④。如舊約聖經裏的創世記開始的幾句：「地是空虛、混沌、黑暗沒有光，神的靈運行於水面上。……」。推想遠古的思想家，都是沿用同一思路構想宇宙的成立——由自身的發展，擴大於宇宙的發展。

根據上面一段的「無有歌」，不難發現佛教十二緣起中的：無明、行、識、名色等等原始的思想。蓋佛陀自小接受婆羅門系統的教育。出家後，經過六年苦行作為修習方法。當佛陀成道後，為了方便弘法，也採用了部分婆羅門的某些名相，但名相的內涵已與婆羅門原義有所不同了。

三、梵書 在這時期，印度境內發生了動亂，最健全的刹帝利族無暇顧及思想文化宗教之事，教學的權力全落在婆羅門的掌握中。他們神話式的宗教思想兼收並蓄納入傳統的儀式之中，「梵書」的哲學思想，便是由這宗教神話形成的。

當時，有不少人致力於「生主」、「梵」、「我」的探求。「生主」是太初生起的原因，以「欲望」、「熱」為動力，創造了世界。為了調和祂與萬象的差別，祂進入一切現象裏面，表示「生主」是維持宇宙，支配萬象的原理。但就自然法則或道德律等言，祂與原來的人格神不甚調和，終於被「梵」所代替⑤。「梵」無「主」一字，所以既能為「神」，又能為「原理」。「梵」有祈禱義，祈禱的力量，能支配諸神及天地萬有。又將「梵」配合宇宙太初之本身，生萬象。同時生出彼世界，隱身於彼世界中作為「名」、「色」進入此世界。這樣，一切的存在，就是「梵」的存在，以梵為動力因，質料也依此成立，一切是「梵」的

內明

第一七六期 目錄

特稿	談佛陀不記說，不答說的幾個問題……	智 銘	17
筆譯	肇論淺釋（續）……	單培根	20
譯稿	原始佛教的生滅法（續完）……	羽矢辰夫著 黃玉坤譯	24
法海拾貝	道綽大師與持名念佛……	蔡惠明	28
特載	「大智度論」集粹之五十八 論菩薩行、生、修般若波羅蜜……	智 銘	30
佛教名勝介紹	南京大報恩寺琉璃塔……	蔡惠明	33
專載	行潔志彌堅、光輝照千秋—— 為弘一法師造像之種種因緣……	劉繼漢	34
佛教文藝	永懺樓隨筆之八十四 觀音拯救「癌症」垂危病人奇跡……	馮 馮	38
	虛雲和尚（續）……	馮 馮	43
佛教消息	……	編輯室	45
畫頁	封面：莫元瓚繪 降龍羅漢 面裏：王明明繪 長眉羅漢 底裏：劉繼漢繪 弘一法師像 封底：唐雲繪 無量壽佛		

身體，住於「梵」，死後仍還歸於「梵」⑥，Atman「我」是呼吸的意思，生命維持的因素，靈魂的「我」，更是生命中不可缺少的。萬有的生命是無限「大」，生命靈魂的「我」是無限「小」，極「大」的生命與極「小」的生命和「梵」同一。所以「梵」便是「我」，生住為「我」，死滅歸「梵」，量變質不變，能自知者，即是「解脫」。這「有我」的思想與佛陀「諸法無我」的思想，形成一強烈對比，這是古印度兩大思潮的分歧點⑦。

「梵書」雖然未有「因緣」說，但却出現了生死流轉之說，如「百道梵書」中：「不由正確的知識，而行神事者，死後再生於此世，屢為之餌食。」這種近乎輪迴思想，在「梵書」中雖然不多，然而對於印度思想的發展却有重要的意義。

四、奧義書 「奧義書」脫離「梵書」的神論，着重於人生哲學問題的深入探討，對以後各派系的思想有一定的影響。順應「梵書」的內容，「奧義書」以認識「梵」、「我」為特質，從而產生「慧」與「覺」，到解脫輪迴——歸於「梵」的解脫。它的理論可分為下列幾類：

1. 認識論：「奧義書」中的所謂「有」，乃指主觀精神認識的主體，亦以知為本質的「有」，故「有」即「知」。再就知的能力言，「有」即「我」。雖然本體不可認識，但我具有「能見」、「能聞」的能力。關於「我」本「梵我一如」原則，而「此我即是彼梵」，其本性為「淨」，主客統一，「我」的本質即實在的本性。故「我」完全是超經驗的純粹主體，是常住不變的實在。

奧義書關於「阿特曼」分為「形軀我」、「感性我」、「生命主體我」、「絕對我」，有「四位說」與「五藏說」，對這些說的「知」，能化出智慧，歸於「妙樂」的「梵」境地。

2. 本體論：奧義書中的「有」是本體上的絕對「根本有」，是不可測，不容置疑的。它是無始本有的獨立體，是不死、不壞、不朽、常恒、無限的。而本體是存在（有）虛空（無），相依相成混為一體的東西。為後世各派系所深究的主要課題。

3. 現象論：奧義書對現象論有三個原理，a. 唯心論的見解，「識」所成「我」是「梵」，一切為「識」支配、建立，「識」為一切因。b. 汎神的見解，把現象認為是汎神形式。如錢多責耶奧義書說：「天是他的頭，太陽是它的眼，風是它的呼吸，虛空是它的軀幹，水是它的液汁，……」表現了汎神論的豐富幻想力。「梵」有「真相」與「顯相」。「真相」是本體，「顯相」為形式、是本體及現象相對而成立的。所謂「實在是在梵」即如此。c. 實在論者，以萬物生於「梵」，但萬物與「梵」各自獨立存在，有二元論傾向。但「梵」為內在原動力、動力因，故有如子屬於父，然仍具備獨立性之義。依「百駱仙傳」，「梵」有兩面。「明」與「無明」，由「無明」生萬象、由「明」生本體，在其一元論哲學要求下，將「梵」本身的純淨，沒法離開現象界的不清淨。

4. 人生觀 繼承梵書之說，奧義書的輪迴輪中以有情生命得現實的身體，但也包含着本體的「梵」，布里哈得奧義書說：「現實根身雖然不淨，在『四位說』中的熟眠位時，得以發現『真我』的狀態。」買德拉耶那奧義書更立「覺位」為「解脫位」。輪迴之不能解脫，是由於造業過、現、未（三世）的不滅而有，對於三世因果之生死相續，立志出離，通過修行，發展本體真我的智慧（梵智），歸於「梵」的境界。奧義書的解脫觀念，樹立了不少後世理論的基礎⑧。

佛世時的各派立論

奧義書雖然雄霸了印度宗教思想一段時間，但也有它沒落的

時候。由於刹帝利族勢力增強，以皇朝為中心的勢力，超越了婆羅門。加上教育發展，人民知識水準提高，對尊重形式，不務實際的生活與信仰脫節，荒淫怠惰之習，引起人民強烈不滿，終於在公元前五、六世紀，佛陀出世之際，印度文化思想，不斷進步革新。各派對於奧義書雖多不滿，甚或對立；但討論內涵仍離不開奧義書的範疇。形成了一個現象，就如奧義書某一階段的綜合報告，各宗派哲學家之間，作正反面討論而已。

根據上文，奧義書及以前的梵書等，都未明顯談論因緣問題，何以到後來因緣論反為佛教與其他教派的教理基礎呢？除了佛陀證悟緣起的道理外。其他教派在這方面的理論，是從輪迴說轉變而來的。生死輪迴啟蒙自梵書時期，經過奧義書的發展，到佛陀時期才逐漸成熟。雖然如此，各教派都是執持己見，未見統一。

一、六師學派 對婆羅門系思想而言，六師哲學與佛教被視為新派思想。佛教、耆那教被稱「顯教」，其餘的稱之為「外道」，所以又叫「六師外道」：

1. 富蘭那迦葉：倫理的懷疑者，認為善惡依習慣而定，為善為惡都不應有業報，不會加於身上。由此，主張「行為無作用」。

2. 末伽梨拘舍羅：極端的「定命論」，人的行為、命運，由自然法則支配，非人力可以轉移。有情染罪無因無緣，賢愚一切人部會流轉輪迴，苦亦預定，無法增減，唯有到八百四十萬劫後的宇宙終期，才能解脫，佛陀稱之為「邪命外道」。

3. 阿耆多，是純粹的「唯物主義」，主張人是地、水、火、風四大所成，死後復歸於四大。而「能力」入於「空」。死後並無任何靈魂存在。所以人生應該捨棄嚴肅道德，但求快樂，無善惡果報。印人稱為「順世派」，佛陀稱為「順世外道」。

4. 婆浮陀伽旃那，主張「常住論」，人由地、水、火、風、苦、樂、生命七種要素合成，聚散而有生死現象，人之死，為七種要素的間隙切斷，對人靈魂沒有關係。人是自然而生，故無創造者，即使殺人也是「道德」的行為。

5. 散若夷毗羅離子，擅說「有」、「無」，屬「詭辯派」，對於「未來」，則主張當時覺「有」則「有」，覺「無」則「無」，故又名「懷疑論」。亦認為人在知識論上是屬於「無知者」。

6. 乾尼子若提子，是耆那教的開山祖師，大悟後被稱為「大雄」，與佛陀地位相等。主張「命」與「非命」二元論，維持極端「苦行」，嚴守不殺生。他的學說，全依對事物多方面觀察的「相對」主義，作為認識論的根據^⑨。

以上的「六師外道」，似乎未有經過佛陀般的大徹大悟，只是順應潮流而自我發揮。與此同時，比較盛行而有組織的三個革新派別：唯物派，耆那教及佛教，教理上頗為完整，其中又以佛教最為具足。

二、唯物派 是純粹「唯物主義」的一個派別。首先不承認天堂、地獄、精神等形而上學說。繼而認為宇宙乃由氣、水、火、土四種可知覺的元素構成。物體之死亡，為四元素之解體。人存在是求快樂為目的，對於精神，意識的問題，認為可用「知覺」證明，但這不是非物質的精神本體屬性。意識只是物質的副產品，絕無意識獨立存在於身體之外的事實。世界事物都是偶然而生，沒有任何因緣作用。這派的學說，乃婆羅門神教的極端反對者。

三、耆那教觀就宗教與道德觀而言，耆那教比較上面各派，在業的理論上，有極大的發揮。首先耆那教崇拜「自由靈魂」——完全的靈魂，反對神的存在。這個由聽、視、味、觸、意語五種

原理所產生的靈魂，受到「下降性」物質的「業」力流入，阻碍靈魂的「上升性」及至解脫界。又由於靈魂被限制在物質所組成的身體中，靈魂被束縛於感情意欲主體力量中。由之，業力與行為產生欲望、追求滿足，構成此「肉體身」。這「肉體身」的身、口、意行為活動由「靈魂」的震動而有，故苦樂自己所造。身、口、意作業的實踐，行為顯現，會形成將來生存的作用力，加上耆那教認為靈魂有六種（地、水、火、風、植物、動物），是「輪迴性」的，因此在求解脫之時嚴守殺戒，極端苦行。一面由苦行滅「過去業」，另一面由苦行防止新業流入，靈魂才得以淨化。

除此之外，耆那教的其他理論，更開現代理論之先河。如知識的判斷由邏輯形式化為依歸，由觀察、經驗、推理而來的「知識」和由分析、比較、證實而來的「識」，推求實在的「知識」。又如「原子論」，以宇宙的成立是「原子」與「點」這「極微物」蘊合由「運動」產生狀態變化。……等等，都有現代物理學的影子^⑩。

四、六派哲學 1. 正統婆羅門系統：「彌薩派」，繼承「梵書」的儀式。「吠檀多派」，繼承奧義書的思想。

2. 旁系婆羅門系統：「數論派」，建立二元論的世界觀，說宇宙的根源，是物質原理的自性和精神原理的神我二種。由此二元開發大我、五知根、五作根、心根、五唯五大，二十三諦，說明一切。「瑜伽派」是以數論思想為背景，構成實修人生論。

3. 非婆羅門系統：「勝論派」主物理世界觀，對宇宙觀從多元論而立論。用實、德、業、同異、和合、根本六句義的範疇來解釋宇宙間一切現象。「正理派」以勝論思想作為背景，論究因明正理。

六派哲學的成立時間，約在「佛教」盛行之後，在歷史上這六派哲學被認為是婆羅門支派的延續似可從畧^⑪。

總括上文的概述，吠陀或以後的宗派，都未有正確地談論因果，緣起問題。他們這方面的研究，全是依「梵書」以後的世界起緣論及輪迴思想作為塑材，未能體會緣起的真義。佛教在這方面，就表現得十分出色。

佛教的緣起觀

眾所周知，佛教不是有神論的宗教。佛陀向眾生開示自己所證悟的真理，希望眾生也可以出離這個無常、苦的世間。當佛陀涅槃後，他所留下的經教，是眾生作為解脫的依據。這些經教在世及入滅後，曾無數次被論師分析與研究，自然不可避免的有演繹性的發展和改變。

一、佛陀在世時期 我們從「緣法經」中可發現佛說緣起法的特性，有以下幾種：

(一) 客觀性——緣起論的存在有其客觀性，並非主觀的產物，阿含經云：「非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺。」可見緣起法是法爾如是的。

(二) 根本性——世間一切現象，千殊萬異，但它的演變發展，皆有一定法則，這法則就是因緣法。

(三) 普遍性——世間一切事物，大至於宇宙，小至於微塵，無一不隨因緣法的變異而變異。

(四) 恒常性——因緣法是萬世不替之法，無始以來，乃至現在、未來，法住法界，恒常存在，這法，便是因緣法。

原始佛教中，因緣法是建立於：「有故彼有，此生故彼生，此無故彼無」。

(未完)



生命問題初探

一、緒論

生命問題在人類歷史上已有幾千年的淵源了，哲學家、科學家等多少年來一直在探討這個問題，想了解生命是什麼？生命發生、發展和消亡的規律又是什麼？但是直到今天，尚未見端倪。亞里斯多德專門論述過這個問題，但不清楚意識是怎樣與機體發生聯繫的。恩格斯在評述當時科學三大發現後說：「現在僅僅剩下一個問題須得說明，即生命是怎樣從無機自然界中發生的。」一個世紀以後的今天，問題仍未解決，量子物理學家薛定鄂在本世紀四十年代寫了一本名著「什麼是生命？」但亦未很好解決。事實是：不但今天未解決，據說最權威的生物學家克里克估計，可能到二千年以後，是否有解決的把握，亦不能肯定。

問題為什麼如此困難呢？除了問題本身確有較大難度之外，讓我們自己檢查一下，處理這樣一個複雜問題的思想方法，是否科學，是否合理，可能會有好處。科學史上解釋生命問題的理論，大致可分為機械論和生機論二大陣營，分析一下這些理論是否合理，各有那些不足之處，或將有助於認識的提高，作為今後提

出辦法對辦」。
（未完）

題故對辦中，因辦若量數立於：「有姑對育，此主姑對主，

（四）或常對——因辦若量萬世不替之若，無故以來，代至

（三）普應對——世間一四事時，大至於宇宙，小至於微塵

（二）財本對——世間一四事時，千般萬異，且皆由萬變

（一）客歸對——緣時歸由有若其客歸對，並非主歸由

出新的理論或假設時的借鑑。

倪維泉

一、機械論 主要是把生命現象看作是物理和化學現象的一種綜合，企圖用已知的物理定律來進行解釋，其中也隨着時代有不同的側重：曾無遺大如論論台清與福衣，自然不可道也

（1）力學論 笛卡爾講「人是一架機器」，因為當時蒸汽機才發明，人與機器有很多相似之處，就把人當作機器。這當然是不對的，不要說人不是機器，人也不是電子計算器，雖然微處理機的某些功能強過人百千億倍，但人能造出微機，微機不能造人，所以主客不能等同，更不能顛倒。

（2）化學論 認為化學可以合成生命，十九世紀化學剛發展，不少人把化學看得很神秘，似乎能創造一切，就認為生命是由化學合成的。但後來否定了有機體，能由化學合成的想法，認為最簡單的原生質終可以由化學合成，化學的確進行了大量的分析研究工作，把生命物質的結構性能很多都搞清楚了大量的分析研究工作，如六五年我國人工合成胰島素，但胰島素是一種生命物質，還遠遠不是生命。記得我去問過王應暉先

生，他說：「胰島素離開生命，不可以道里計。」這確實是有識之見。但問題是差別在哪裡，還需要客觀的論證。

(3) 還原論 由於物理科學的迅猛發展，應用物理方法也在生物科學方面取得一個又一個的成就，這就促使很多人認為，生物學可以還原為純粹的物理和化學。應該說生物學中有許多問題屬於物理和化學，過去用物理方法解決了很多生物學問題，今後還能繼續解決。但這決不是說生物可以還原為物理化學，因為大家很清楚，生物學的許多現象，即使是最常見的新的陳代謝也不是物理化學所能解釋的，所以應該全面的看問題。

(4) 結構論 化學進入到分子結構時，有人就認為有生命和無生命的區別在於分子結構的不同。如果問他究竟是什麼不同呢，他實在也講不出。華生和克里克於一九五三年發現了DNA的精微結構之說，不少人就認為DNA之所以能自我複製，問題就在於分子結構排列的不同。因為各種排列的可能性很多達 $10^{100} \cdot 200$ 之數，有人就認為在這許多可能性之中，只有一種可能會呈現生命，亦即出現生命機率是 $10^{100} \cdot 200$ 。我們也不在乎機率小，只要講得出道理，再小也不要緊，但是結構論者，根本講不出因果關係，講不出生命出現的機制，實質上就是碰巧的機遇，這又能說明什麼呢？

(5) 偶然論 生命起源問題的專家奧巴林，在他的專著中，多次提出生命起源的假設：「在原始水池中出現了分子的偶然排列，經過不斷的演化，從本來不規則的結構，逐步轉化為我們今日在RNA中看到的完整的結構。」所謂偶然的排列，又是怎樣形成的？又怎麼會朝着RNA的方向發展？奧巴林是回答不出的，既然回答不出，他的理論又怎麼能成立呢？所以有人批判說這一切偶然排列和演化等等，只是作者的妙筆生花如何證明事實就是這樣的呢？

(6) 起伏論 一九七七年諾貝爾獎金獲得者普列哥爾琴提出耗散

結構的理論，認為耗散結構是通過起伏 (Fluctuation) 趨於有序。他用大量的物理指導通過某些微小的起伏變化，把原來是耗散即無序的結構轉化為有序結構得到了成就。但是某些起伏也是由於數學處理的需要而提出的，為什麼有這些起伏的原因，也很難推定。更談不到用實驗來證實這些推論，何況真正的生物體比數學上的有序結構複雜得多，起伏論又如何能給予解釋呢？

(7) 刃利論 被譽為我國古代樸素的唯物主義哲學家范鎮，提出了「舍刃無利，舍利無刃」的理論。他說刃者形也，利者神也，意思是精神是從軀體中磨練出來的。但死的軀體上從來磨練不出精神，凡是活的身體必然同時就有精神狀態。神之於質猶利之於刃，形之於用猶刃之於利，刃之與利，一鈍一銳，本質相同，程度差別而已。形之與神，一無知一有知，一無情一有情，本質不同，根本差別。刃可轉利，磨練即成，盡人皆見。但無知如何能轉有知，無情如何能轉有情，誰見其事？誰知其理？既未見事，又不知理，足見為喻不成，結論就無成立的餘地。所以形與神的關係，決不如刃與利那樣簡單，如果被這種機械論擋住了去路，科學就無從突破。

從生物學發展的歷史來看，運用物理和化學的知識，已為生物學突破了一個又一個的難關，物理化學為生物學所樹立的功勳是不可磨滅的。但是生物學中有物理化學，又不僅僅是物理化學，所以企圖用物理的定律來解釋所有生物學現象，不能不遇到困難。這就是機械論的主要弱點。

二、生機論 認為生命現象本質上不同於非生命現象，生命是由某種超物質的因素所推動，所以不能用科學方法加以研究。

(I) 活力論 德國生物學家杜里舒 (1869 - 1941)，他把一只海胆的早期胚胎細胞分成二個半只，結果出乎他的意料，每一個半只竟長成了一個完整的海胆。有的二只胚胎細胞合在一起，還能成長為一只完整的機體。不少其他動物胚胎，也有

這種情況。他認為這是機械論所無法解釋的。由此得出結論，用於生命現象的物理化學定律到此爲止了。要解釋這種現象，祇有一種可能就是在胚胎發育過程中，有一種超自然的力量，或稱活力或稱隱德來希，控制着它的成長。由於這種「活力」，沒有具體的物質基礎，所以是一種唯心主義的學說。

(2) 精神論 認爲生命是由非物質的精神因素所推動的，沒有這種精神因素，生命是不可能成活的。但是由於直接談精神，唯心主義面目更露骨。

(3) 目的論 不少生理學家從觀察生理現象感到某些生物的功能是爲了達到某種目的的，故稱目的論。

(4) 神創論 認爲生命是神所創造的。

(5) 不可知論 認爲生命是不可知知的。

生機論和活力論，雖然由於假定存在一種超物質的東西而被劃爲唯心主義，某些提法也不妥當，但是也不能說全然沒有思想內容。雖然它所提的某些問題，不斷被科學實驗所解決，但畢竟還有大量問題至今得不到解決。所以生機論可說是始終對生物學提出挑戰，從反面來促其發展。

二、人和動物生命的特徵

歷史上不同的生命學說，所以各有缺點，不能圓滿解釋生命的本質問題，原因是多方面的，有的觀察不夠全面，往往突出一點忽畧其他；有的研究者本身帶有一定的傾向性或主觀性，就不易如實地反映實際。我們是否比較全面地考察一下人和動物的各種特徵，包括生理的、物理的、心理的，甚至是社會的，看一看這些特性與無生命物究竟有多少差距，是否能用已知的物理化學加以解釋，如果確實無法解決，我們就應該綜合下面提出的十種特徵，來理性地探索其內在原因，以求找出解決問題的途徑。

(一) 代謝性 新陳代謝是生命現象最普遍的特徵。新陳代謝一停止，生命也就停止。生命現象與無生命現象的新陳代謝，有着顯著的區別：在物理世界中，一個物體與周圍環境發生物質交換，如風化、腐蝕等，必將引起物體的破壞；而在生物界中，生物體與環境發生物質交換——新陳代謝，却是生物生存的必要條件，這個差別說明了什麼？

E. J. Ambrose 教授說：「有機體最值得注意的特徵是連續不斷地有分子進入機體，同時類似的分子也不斷地從細胞排出。這個通過機體的物質流動是一切生命的普通現象。」又說：「帶有遺傳密碼的細胞核中的分子（核酸）DNA，藏着一系列重要的信息；他們能進行複製並逐步完成代謝。……在神經中，DNA份子能保持九年，但是今天在人體的所有原子，甚至是骨骼，將在七年中全部更新。」

我們體內的全部細胞在七年中全部更新一次，我們現在的機體已經全然不是十年前的機體了。但是，我們仍能保持外貌輪廓基本不變，這究竟是什麼原因？

新陳代謝的機制是自我複製，自我複製的機制又是什麼？是什麼力量在促使老細胞的破壞和新細胞的產生呢？DNA的具體複製過程是：在分裂着的核中，DNA雙鏈拆開，變成兩條，必須提醒此時已經不是原來存活的DNA了，雙鏈拆開，就說明舊的分子已經破壞了，但在舊的破壞之後，每條鏈能作爲樣版，產生出新的互補鏈，變成了子代的DNA。問題是，這個代謝過程是舊的DNA在指揮嗎？回答應該是否定的，因爲已經解鏈已經破壞了的DNA，怎麼還能起指揮或持續發展的作用呢？要解釋這個問題：可否假設，在DNA的破壞過程中，還有某種並不破壞的東西，雖然那種東西尚未被發現，但從理論推測，沒有那種東西的存在，子代DNA如何繼承親代的位置，繼續它們的工作呢？微觀的情況可能如此，宏觀的情況更爲顯著，成人的機體細胞自出生以來已徹底更換過多次，而總貌可以不變，老細胞可以在死亡之後繼續產生新細胞，就使我們設想：在機體細胞不斷新

陳代謝的後面，存在着某些不受細胞新陳代謝影响的東西，指導着新陳代謝的持續進行，如果不存在這樣一種東西，新陳代謝的機制就無法得到解釋。這種東西在理論上是必須存立的，可能由於極其微細未被發覺，但它決不是像某些科學家認為是超物質的，而是物質結構的層次問題，可能屬於某種特別超微結構，尚未發現現代科學所發現。我們堅信這種看不見的本質性的生命要素是有極其細緻的物質基礎的。既然有物質基礎，遲早總能被科學所發現，實驗生命科學就要擔當起這個任務。生命是無數死亡的總和，在無數死亡的背後存在着某種生命本原的持續和發展。

(二) 成長性 每個多細胞動物，都是從胚胎細胞逐步分化發育成長起來的，其成長過程是極其複雜的，而如此複雜的過程又是如此秩序井然有條不紊絲毫不謬地進行的。這種動物所特有的成長性的機制到底是什麼呢？

一般的回答是控制成長的主要因素是染色體中的基因。確實，基因能解釋機體的某些生理特徵，如血型、膚色等，但它怎樣能說明整個細胞分化過程的機制呢？每一生物體中的細胞都具有遺傳物質所攜帶的一整套相同的遺傳信息，按理都應具有相同的遺傳作用和合成反應，但事實上並不如此，細胞的分化是通過不同途徑，合成各種不同的組織和器官的，雖然提出了一些細胞分化的理論，但看來不易作出圓滿的回答。

基因存在於細胞內部，它是如何控制細胞外部的組織和結構的呢？它又是如何控制細胞與細胞或細胞群之間的關係的呢？它又是如何把細胞分成不同的部份，各自朝着不同的方向，在特定的時刻和地點，配備一系列特定的原料，進行一系列特定的化學物理反應，形成不同的組織和器官的呢？在細胞內部的基因，又是如何控制遠在細胞外部的機體的對稱性的呢？例如眼睛耳朵的高低大小，四肢的勻稱粗細，正常人體都極為和諧相稱，染色體

中的基因究竟是如何控制它們的呢？

有人認為，這是因為一個細胞內的基因不是都處於活動狀態之中的。在不同細胞內，有的基因處於活動狀態，有的則處於不活動的抑制狀態。那末問題在於：是什麼因素決定了這些細胞中這些基因活動而那些基因封閉，而另一些細胞中又是那些基因活動而這些基因封閉的呢？

有人說：這是細胞間的相互作用造成的。所謂相互作用，一般有短距離和遠距離二種。(一)短距離作用是靠集合聯結、接觸控制、離子和分子的傳遞，表面釋放物的相互作用等。這些作用又怎樣能分化出截然不同的組織結構呢？在細胞羣體中所形成的高度特定的器官，怎麼能用聯結傳遞等來解釋呢？(二)遠距離相互作用，一般是靠擴散的激素進行聯系的。激素在細胞間進行彌漫性擴散的，可以起激發、誘導的作用，但在生理濃度逐步趨向均勻的液體中，如何能導出極不均勻的結構呢？如果是某種特異性信使物質在傳輸信息，而每一種信使物質傳送一定的信息，而且只能被特定的靶細胞所接受，或許可以解釋某些具體現象。但接下來的問題是：如果沒有一個按既定程序操作的高級電腦系統，這個多細胞動物的成長過程是無法想像的。但是，一般的電腦有設計者和操縱者，控制動物成長的電腦設計者和操縱者又是誰呢？

動物的成長過程，除了正常的以外，還有克服困難的特殊功能。如遇到外境的阻撓或損傷，它還能設法通過險阻，克服障礙，成長到預期的水平。如水蛭可把下端切除，它還能在一定時間內生長到接近原來的長度。如果只用基因學說，以及細胞間激素傳遞通信方法等，能不能完善地解釋上述現象呢？

(三) 整體性 機體是由無數結構組成的相互協調配合和諧的一個完整的實體。整體雖由局部所組成，但整體的生理功能絕不等於局部的生理功能在量上的相加，這是因為細胞和器官等按一定的關係組織起來之後，在功能上就發生了質的變化，形成了

新的整體性的生理規律。整體不能離開局部，但整體性的規律處於高一級的層次，就不能用局部的規律來加以代替。在局部功能的研究有了一定基礎之後，整體性的研究就愈來愈受到人們的重視。

整體性研究的重點應該是：（一）在一個完整的機體內或在一個微小的細胞內，其組成部份為什麼能在時間上和空間上嚴密地組織起來，功能上緊密地配合起來，協同工作和諧無間，成爲一個統一的整體而存活和發展的？猶如大型音樂會中，有各種不同的樂器，只存在樂譜的組織和專家的指揮下，才能形成抑揚頓挫雄壯豪邁動人心弦的樂曲，整體性如果離開了組織者和指揮者，各搞各的一盤散沙，又如何能體現這個「戰鬥的集體」，生理學術語中所謂「整合」呢？

（二）動物機體爲什麼能與外界影響保持一定的平衡？機體的外環境發生變化時，機體內環境爲什麼能以最大限度地擺脫外境的影响而保持相對的穩定呢？所謂自穩態（Homeostasis）是一種自動協調的動態平衡。這種複雜的調節系統是根據明確的設計任務而設計的，那就是使人體有可能在不斷變化的環境條件中進行各種正常的生命活動。問題倒不在於控制系統的具體理化過程是如何精密和複雜，問題的中心是這項總的設計任務是如何提出的？動物體內的那一環節擔任着這項整體性的設計製造工作？看來深入討論這些方面的問題，可使我們對整合的認識提高一步。

有人試驗過動物的節食與成長的關係。一組是對照，正常受食，在一定期內發育成熟；一組限制食物多天，結果其成長的速率高於對照組，也在同一時期內完成發育。似乎它們能主動補償其節食的損失，加速成長，達到正常的成熟周期。爲了維護和完成各種正常的生命活動所進行的整合設計的原理和機制，看來也是生命科學的一大課題。

亞里斯多德講：「脫離了機體的手，只是名義上的手。」除

了生理上的差異之外，機體上的手和名義上的手究竟有什麼本質上的差別？有人說：人是一架機器，手是一個零件，斷肢可以再植等；但是，機器可以把零件全部拆開，重新裝組，照樣運行；人和動物能不能全部拆開了，重新裝配呢？看來是既無實例，亦無可能，其理又安在呢？

W. E. D. Evans 在『死的化學』中說：「在正常條件下，原來結實的機體，在死後迅速趨於分解，最起初的分解是在細胞水平上。……腐化是一個可見的突變過程，它進行得比其他死後自然變化過程快得多，由此所發生的物理變化，迅速而劇烈地改變着屍體的面貌。培根被這些變化所感動，認爲這是肉體的不肯休息的精神，爲了謀求解放，所進行的劇烈的爭脫活動，這些活動帶來了肉體的腐化。——這是目前只需適當保留的一種可以接受的觀點。」從這種分解過程的快速性、完全性、徹底性來看，可見變化是如此致命，使機體好像失去了它的組織者，生命體就此一變而爲無生命體了。當這位組織者在的時候，機體的一切是運轉得如此和諧美好，當它不在的時候，一切都從「有序」變爲「無序」。培根所講的「精神」，應該具有極其微細的物質基礎，全無物質的純粹精神是不能獨立存在的。這僅僅是對培根所講的一些補充。事實上，是否確有代表整體的東西，在機體死後離開機體，就要靠認真的科學實驗了。

（四）持溫性 一切動物皆有體溫，除了低等動物，體溫易隨環境變化外，高等動物都有恒定的體溫。這也是動物的一個重要特徵，在整個生命過程中，維持着與環境的溫差，即所謂有序或負熵特性。當動物死亡時，這種與環境的溫差很快消失，並回到無序或正熵狀態。動物的持溫性的根源是什麼？爲什麼只有動物才能違反熱力學第二定律？正如薛定鐸問：爲什麼動物能「延遲被消散於動態熱平衡（即死亡）之中？」Mora 亦問：「爲什麼動物表現爲不可逆的熱力學過程，在成長過程中熵值總是減少的？以及爲什麼在其死亡時又突然變爲熵值的增加？這些問題都有待解明。」

如果說是食物維持着體溫，不錯，食物只能維持體溫，但不能賦予體溫。事實是：不是先攝食而後出現生命或體溫，而是先有生命或體溫，才能攝食來維持其體溫。出胎以後的情況如此，出胎以前的情況也是如此，不是母胎供給的營養，能賦予胎兒以生命，而是胎兒已經具備了生命，才能吸收營養，維持體溫。

進一步研究一下：胎兒是在什麼時候開始具有持溫的能力的呢？既然不是在成長發育的過程中，那勢必就在發育開始的瞬間，亦即生命開始的瞬間。既然有生命就有持溫的能力，所以可以推定：胎兒的持溫性，既不是母體營養所生，也不是母體溫度通過傳導、對流或輻射等所致，而是由胎兒的新生命帶來的，與新生命一起介入的。持溫特性是與生命共生死同命運的。亦即貫徹於生命的始終的。生命一開始，兩性細胞一融合，違反熱力學第二定律的有序性就開始了。而持溫性是有序性的重要標誌之一，因之假定生命一開始就介入了一種持溫的能力，是合乎邏輯的。

由於胎兒與母親的體溫是一樣的，所以這種介入，就是無形無縱，天衣無縫，不易被常人所覺察，恐亦不易被一般儀器所探知。如果這種推論能夠成立的話，科學的任務就是把注意力集中於受生的刹那，來檢定周圍空間溫度的極其微弱的變化。

另一方面，死亡所帶來的體溫的迅速下降，亦即持溫性的很快喪失，是盡人皆知的事實。但是這種體溫下降的詳細過程如何，其熱量是否完全與無生物的熱量一樣，均衡地按熱力學定律向四周逐步擴散，以致與環境溫度相同？還是具有動物持溫特性消失時的獨突現象，那就需要十分細心的觀察研究了。

查理·謝靈頓爵士寫的：『The Endeavour of Jean Fernel』中引費乃爾的話說：「與生俱來的熱量，在胞胎成爲一個獨立個體的關鍵時刻，進入動物體內。」費又指出：「死亡是與生攸關的熱量的消失。死亡說明這種熱量不是各種元素的簡單混合的結果。死亡發生了，而軀體保持着它的元素和各部份的形狀。我們

認識我們的朋友，雖然他的生命已不在了。他的生死攸關的內熱已離他而去了。」這位十六世紀科學家的預言，雖然還未被實驗科學所證實，看來是值得引起我們的注意和深思的。

古希臘不少哲學家 and 醫生們認爲：「潛熱」(Innate heat) 是動物中最最重要的動力。……它是與生命共始終的，潛熱的持續與生命相同步，潛熱的消失與死亡相一致。這些哲理有着長遠的歷史，現在似應得到科學的檢驗了。

(五) 搏動性搏動物的另一特點是不論在細胞、組織或整體水平上都具有自發的節律性或搏動性。這種節律性又與生命緊密地聯系在一起，有搏動就有生命，搏動的停止就是生命的結束，但是這種自發節律性的原因究竟是什麼？值得加以探討。

例如呼吸的循環往復，是什麼力量在觸發它控制它呢？現代生理學用橫切動物腦子等技術，證明基本呼吸中樞是在延腦深處的一些神經元群。並受腦橋上端呼吸調整中心的調整。呼吸中樞又分爲吸氣中樞和呼氣中樞，吸氣中樞興奮一陣之後，便是呼氣中樞的興奮，它們是在 CO_2 或氫離子刺激下，發生交替的興奮和抑制。問題在於： CO_2 或氫離子又因何而發生交替的張落呢？這種自發節律性的內在原因，看來還不僅僅是 CO_2 等的張落，需要進一步的研究。

又如心臟的搏動，據現代生理學研究，認爲心臟自律性以竇房結爲最高，它自動地發出的興奮向外擴布傳導，引起整個心臟的興奮和收縮。問題就在它怎麼會自動地節律地引起心臟的搏動呢？如果說其自律性形成的原因有快慢二種反應自律細胞型，快反應自律細胞型是由於膜的鉀電導降低，鈉離子快速內流所形成，慢反應自律細胞型不受鉀離子濃度的影響，而認爲是鈣離子內流所形成。問題就在這些鈉鈣離子又怎麼會發生內流——阻斷——又內流的交替變化，而維持着心臟不停地跳動呢？或者說這些交替的變化又是由什麼機構來控制的呢？有人認爲心臟的本能的跳動不是由外界刺激所引起，在胚胎中心臟控制神經形成之前

，心臟已在跳動；再把動物的心跳控制神經切除之後，心臟仍能跳動，故其動力究竟何在故屬問題。

再如腦電波是自發活動，是大量腦神經細胞同時充電放電的結果，這些腦神經細胞怎麼會形成這種同步電活動的呢？有人用每秒八至十二次電刺激，加於丘腦非特異投射系統的神經核，則皮層上會出現每秒八至十二次的腦電變化，就認為同步化與一定節律的丘腦非特異投射系統有關，那麼丘腦非特異投射系統的一定的節律性又來自何處？問題依然得不到解決。

而且還有一個特點，就是呼吸、心跳和腦電等及其節律性之間存在着一種重要的相互關係，即一種搏動停止了，若不進行搶救，其他的也將隨之而停下來，這又屬何因？

我們能否設想，這好似一個複雜的電子回路，各部份有各部份的脈沖，其頻率、幅值和波形各不相同。如果要問為什麼有這些不同的脈沖，除了各組成部份的回路特性之外，必須注意其根本原因，即如果沒有供電電流，一切脈沖都將消失。電子綫路的電流是盡人皆知的，生物脈沖的能量是極為隱密的。這就須化更大力量去研究了。

具體的途徑，似可從探索脈沖的起點開始，這就要對胚胎發育的初始過程進行研究，如在心臟形成之前，這種固有的脈沖是否已經存在？或者有某種潛在的搏動性的存在？這種潛在的節律性是否在受精的瞬間已經具備？都須要進行認真的科學探測。

(六) 能感性 人和動物能通過感覺器官，接受外界事物的信息，形成神經脈沖，傳入神經中樞而產生感覺。這種感覺是對客觀事物形成總體性的感受和知覺，是動物所特有的了解外境的能力，與物理世界中的熱敏光敏電阻等的單純反應，有着本質的區別。物理世界中一切反應都是被動的，而動物界中則有主觀的印象和感受，所以這種能感性是只有動物世界所特有的。電腦的靈敏度和計算速度等可以大大超過人腦，但它却根本沒有感覺，它能根據人們的要求自動地進行各種運算和反應，能反映外界千

變萬化的信息，但離開了設計者的指令之外，它是什麼也不懂，什麼也不知的。所以電腦雖靈，依然是遠遠勝不過人腦的。

關於人腦如何感知外境，雖然研究了多年，至今仍未解決。例如視覺，從光色的輸入，經視神經細胞感光，轉化為電信號，傳入大腦中的視皮層，這些過程已經清楚。但是視皮層接受的電信號，如何經過綜合、翻譯成一個完整清晰的主觀圖像，這個問題至今未能解決，又如雙眼視覺信息分別輸入左右兩側視皮層，兩側視皮層又是如何組成一個完整的立體視覺呢？可見在視皮層之外，還有更高一級的主觀視覺的存在，如果沒有主觀視覺的存在，看來要解釋這些現象則是相當困難的。視覺好像用照相機取景，地球的晶體是透鏡，視網膜和視皮層是成象系統，真正的觀察者又是誰呢？如果沒有觀察者，圖像又是誰看到的呢？照相機不能離開觀察者，大腦也不能離開意識的作用。F. H. Alder 在「眼生理」一書中呼籲「努力研究什麼是意識！」這可能是全面解決感覺機制問題的最後一關。有人認為科學只能研究大腦，不能研究意識，這倒是一種片面的見解，科學是沒有禁區的，如果有些傳統的偏見，也應加以破除。研究了生理方面的機理，為什麼不能研究心理方面的因素呢？把人排除了，又由誰來拍照呢？

(七) 能動性 一切動物都有一種自覺地與客體相對立的主體性，由於這種主體性的存在，就能隨着自己的需要，主觀地進行各種活動，亦即所謂自覺的能動性、或主觀能動性。這是物理世界中所根本沒有的，也是動物區別於非動物的一個重要標誌。這種主觀能動性，在動物主要表現為食色二慾，在人類則活動範圍更大，包括個人、家庭、學校、工作等等社會生活的各個方面。這種能動性，就其對外界刺激的反應特性來講，一般稱為應激性；就其發乎主觀內心的需要，為了達到其目的而採取種種行動，一般就是能動性。這些能動性，通常被歸結為高級神經中樞大腦皮層高度集中發展的結果，但實際上這種講法的科學性究竟如何，有待切實的分析。

根據生理學的描述，中樞神經系統是由大量神經元所組成，神經元可分為傳入神經元，中間神經元和傳出神經元三種。人體中樞的傳出神經元的總數約數十萬，傳出神經元較之多一至三倍，而大腦皮層中的中間神經元約有一四〇億。神經元的數目如此巨大，它們之間的聯繫也必然十分複雜。一個神經元的輸入信號，可以影響其他神經元；其他神經元的變化也可以影響某一神經元。在這種由一四〇億神經元所組成的極其複雜的中樞網絡中，究竟是誰在感受外界的刺激？是誰在進行分析與綜合？是誰在作出判斷與決定？是誰在發布行動的命令？從電生理的角度看，大量神經元的興奮，導出了神經網絡內大量接點中的電活動，這些電信號是如何被轉化為主觀的感受的呢？是如何被翻譯為某些決定和命令的呢？高級神經中樞可以等化為一個電網，而電網本身不論如何複雜，是決不會產生主觀感覺的，也作不出邏輯判斷的，更發不出行動命令的。而事實上，人和動物都有主觀感受，都能自覺行動的，這個問題如何解決呢？可否假設在高級中樞神經系統之後，還有更高一級的思維判斷功能的存在？換句話說，我們之應否在生理基礎之上，引入心理因素的重要作用？正如電腦是進行邏輯運標的工具一樣，人腦也僅僅是進行思維分析的工具，因為大腦皮層中只有大量神經元組成的網絡，並沒有進行邏輯思維的主體，不引入這位主體，要想解決這類問題是困難的。我們研究主觀能动性，就是要探索大腦和意識的關係。這一問題已引起當代腦生理專家的重視，如 Karl R. Popper 和 John C. Eccles (1977) 和 Sperry 等，都認為應該公開承認意識的存在。意識一詞多少年來一直被拒於科學大門之外，今天科學家能打破成見，引入意識問題，應該說是一個很大的進步。當然意識是不能離開物質基礎的，那種物質基礎（不是指大腦）又是什麼呢？

(八) 傾向性 這主要是屬於心理方面的特徵了。人和動物都有基本的生理心理要找，所謂食色性也，這是動物界的普通規律，古今中外，少有例外。這種本質性的要求和沖動，是根深蒂

固，萬變不離其宗的。這種傾向性比一時一事出現於腦海，而且尅實而言可以從朝到暮千變萬化的思想雜念，可以說恒定得多，深刻得多，強烈得多！這種強烈的傾向性的根源，究在何處？如果僅僅出於生理機制，為什那有的早婚，有的晚婚，有的沉緬，有的淡泊，有的可以終身不娶，自得其樂，有的出於信仰，可以一刀割斷，出家為僧。這顯然已遠遠不是生理問題，而屬於心理範疇了，問題是心理活動的規律性究竟如何？

除了上述共同的傾向外，各人還有各自不同的傾向、不同的愛好、不同的特長等等。這些不同的傾向又與什麼有關？譬如一個家庭中的幾個小孩，同樣父母，同樣家庭環境，同樣的對待，同樣的教育，為什麼各有各的傾向？各有各的脾氣？各有各的一套呢？再如一些幼年的音樂家、美術家等，往往並未經過特殊的栽培，就能出人頭地，名揚四海，這又是什麼道理呢？如果不能在後天找到原因，能否把原因歸諸先天？所謂先天究竟是一種遁詞，還是確有出生以前的歷史因素？這看來是一個重大而嚴肅的科學問題。

近度年來有不少作家如美國的 Ian Stevenson 教授等，通過嚴格的實地調查，發表了不少關於輪迴轉世 (Reincarnation) 的實例和論證，一九八四至一九八五年世界書目大全中關於這一專題的新書就有一百多本，引起了科技界的日益重視。從這些確有根據的實例中，可以看到不少小孩或成人，能十分確切地回憶前生的事實，經得起種種考驗而不誤，像泰國、緬甸、日本、斯里蘭卡、黎巴嫩、土耳其等到處都有，我國某地區亦有，而且調查三天就有六例，有一位毫無迷信觀念的領導幹部，親身經歷了他已故的兒子，變成另一小孩，而能毫不錯誤地回憶生前種種家庭細節之後，十分感動地說：「這是鐵的事實，百分之百。」我國的正史中亦不乏這種事例，國外科學記述亦多，過去就因為未經確鑿的調查，科學事實就長期地被目為迷信，現在如能尊重客觀事實

，把顛倒了的思想重新顛倒過來，說明生命之長流，決不是短短數十年光陰，而有其漫長的歷史和久遠的未來，不但能解決人們傾向習性各不相同的問題，而且能結束數千年來的哲學紛爭，對人生宇宙的真理有一共同一致的認識，這將對世人的和平共處，精神文明和科學的突飛猛進，作出巨大的貢獻。當然僅僅有科學事例，還是不夠的，我們應該設計更精確的科學實驗，來驗證其真實性，問題才算初步解決。

(九)遺傳性 談家楨教授講得好：「一母生九子，連娘十條心，」這個問題不是遺傳學所能解決的。這話是實事求是的，說明當今的遺傳學只處理生理特性問題，尚未涉及心理特性問題。但科學到今天，對於這樣的問題，我們能否有個設想，或假定，以期尋求說明問題的方法。

根據前一節所述，我們可否在父母生理遺傳之外，引入一個「子體身心遺傳」的假設？即每一個人或動物，都有他自己的整套身心特性遺傳因子。這套遺傳因子，是其本人在其歷史長河中社會實踐的反映，是其本人所固有的，屬於先天性的，受父母的熏染影響不大。在出生之後，受家庭環境的影響，就屬於後天的了。我們可否再假定：父母遺傳因子與子體遺傳因子，必須密切結合，而且只有這三者密切結合，才是新生命形成的必要條件。如果三者缺一，新生命即無從成活。由於三種遺傳因子是與新生命同始終的，所以子體遺傳因子的介入，一般總與父母結合同時的。更具體地講，子體遺傳因子一般是在受精的剎那介入的。因為只有在那時介入，才能與子體同時存活，貫徹始終。任何信息，不能離開物質基礎，子體遺傳信息亦不例外，它必須依存於某種物質基礎，即使極其微細，總不能毫無依據。當然這種實驗的精度和難度是極高的，那就屬於技術問題了。至於上述假定是否正確，也必須受實踐檢驗。

(十)習慣性 人的本性並不是什麼神秘的東西，它是長期

以來他的社會實踐的總和。這是實踐決定意識的方面。當意念中的習性形成之後，它將反過來指導他的思想和行動，這又是思想指導行動的方面。此二者循環往復，相互影響，在相對穩定階段中，就形成所謂習慣性。在我們的日常生活中，從一個人一貫表現中，可以找出他的本性流露的痕跡，所謂本性也不過在一定時期中保持相對的穩定而已。本質性的東西，是看不見、摸不着的，但誰也不懷疑它的存在。與此同時，這種內在本性也決不是永恆不變的，它能通過長期的鍛煉和實踐，而得到轉化或重新成型。雖然能被改造或重塑，這種習慣性的存在是人所共知的。科學的問題是：這種反復實踐所形成的烙印，究竟是印在什麼底板上？底板又為什麼能接受實踐的熏習而改變它自己，從而又反過來去指導其思想行動。如果說一個人全部歷史以及人與人之間的關係，都作為輸入訊號，記錄在極長的磁帶上，那麼人生的磁帶，又在那裏？這種無限長的磁帶又由邊放邊錄的電腦所控制，在放的時候，電腦能根據磁帶上的信息控制他自己的一切思想行動；在錄的時候，又能根據它的思想行為，反饋回來，隨時改造磁帶中的信息。電腦都需人設計製作運轉，人體的電腦是自行設計、自行製作和自行運轉的，而且是每時每刻與人寸步不離，它所錄放的信息，不會多一點，也不會少一點，完全實事求是，如實反映。但實際上它又是根本無形無踪的。我們試問，這架自然的無形無踪的人生電腦，究竟是什麼？它又是如何指導行動，同時又被行動所改造的呢？

綜上所述，人和動物至少有此十種特性，區別於無生命物體。這十種特性的內在原因，不是物理學任何定律所能解釋的。這裏所缺少的就是生命科學的普通規律。

本文的目的，在於引起大家的興趣與思考，能否設想可以解決這些難題的生命科學模型，再設計實驗的方法，加以驗證。如果確有困難的話，可否向歷史文獻，特別是東方生命哲學中，吸取養料，尋求解決的辦法。



談佛陀不記說，不答說的幾個問題

智 銘

第一個問題：正受、解脫。

有一次，摩訶男問佛：

「爲先正受而後解脫耶？爲先解脫而後正受耶？爲正受、解脫不前不後，一時俱生耶？」

這樣問了三遍，佛陀都默然不答，阿難則代佛回答：

「學人有戒，無學人亦有戒；學人有三昧，無學人亦有三昧；學人有解脫、無學人亦有解脫。……」

阿難接着解釋什麼是「學人」、什麼是「無學人」。

他說：

「此聖弟子住於戒、波羅提木叉、律儀、威儀、行處，受持學戒。受持學戒具足已，離欲不善法乃至第四禪具足住。如是三昧具足已，此苦聖諦如實知、此苦集諦如實知、此苦滅諦如實知、此苦滅道跡（諦）如實知、如是知、如是見已，

五下分結已斷、已知——謂身見、戒取、疑、貪欲、瞋恚。此五下分結斷，於彼受生，得般涅槃阿那含，不復還生此處。彼當爾時，成就學戒、學三昧、學慧、學解脫；復於餘時，盡諸有漏，無漏解脫、慧解脫，自知作證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。彼當爾時，成就無學戒、無學三昧、無學慧、無學解脫。」

由以上的答語看來，行者是先學而後才解脫，至盡諸有漏而成就無漏的時候，已至無學戒、無學三昧、無學慧、無學解脫。這時候已無所謂正受、也無所謂解脫了，更沒有先正受而後解脫，或先解脫而後正受，或正受、解脫一時俱生的分別、執着了。所以佛陀無法以言說來說明正受、解脫的先後次序，若一言說，就不是真正受真解脫，因而三問而三次默然。

第二個問題：身即命或身異命：

有一次，婆差種出家請問佛陀：

「命即身耶？命異身耶？命異身異耶？」

這三個問題佛陀都回答他說：

「無記。」

婆差聽佛答說以後，詫異地又問佛陀：

「沙門瞿曇有何等奇！弟子命終，即記說言：『某生彼處、某生彼處。』彼諸弟子於此命終捨身，即乘意生身，生於餘處，當於爾時，非爲命異、身異也？」

佛陀向他解釋，過去之所以記說某弟子於此命終生於某處者，是因爲：

「此說有餘，不說無餘。」

婆差聽了還是不懂，請問佛陀：

「云何說有餘，不說無餘？」

佛陀告訴婆差：

「衆生於此處命終，乘意生身，生於餘處，當於爾時，因愛故取、因愛而住，故說有餘。」

婆差聽了佛陀的話，忽然開悟地說：

「衆生以愛樂有餘、染着有餘，唯有世尊得彼無餘，成正覺，世間多緣，請辭還去。」

於是，婆差離開佛陀，而認真學道去了。

由這段對話中，所謂身之與命，均因愛而有，由愛生出許多因緣，由這因緣故而有身、有命。佛陀之記某弟子於此命終，而乘意生身，生於餘處者，是該弟子仍有緣、有願（意），佛無所不知，故記該弟子於此命終，生於餘處。於此世間已無緣、無意，已得無餘，成正等覺者；唯有世尊一人。如佛弟子於此世已無緣，也不作意生於餘處而得無餘處，成正等覺，則此生身命即入涅槃，無所謂身異、命異了。

第三個問題：如來有後死、無後死：

有一次，婆差請問目犍連尊者說：

「餘沙門婆羅門有人求問：『云何如來有後死、無後死、有無後死、非有非無後死，皆悉隨答，而沙門瞿曇有來問言：如來有後死、無後死、有無後死、非有非無後死而不記說？』」

目犍連尊者告訴婆差：

「餘沙門婆羅門於色、色集、色滅、色味、色患、色出，不如實知，不如實知故，於如來有後死，則取著；如來無後死、有無後死、非有後死、非無後死，則生取著；受、想、行、識，識集、識滅、識味、識患、識出不如實知，不如實知故，於如來有後死，生取著無後死、有無後死、非有非無後死，生取著。」

如來者，於色如實知，色集、色滅、色味、色患、色出，如實知，如實知故，於如來有後死，則不着；無後死、有無後死、非有非無後死，則不着；受、想、行、識如實知，識集、識滅、識味、識患、識出如實知，如實知故，於如來有後死、則不然，無後死、有無後死、非有非無後死，則不然，甚深廣大，無量無數，皆悉寂滅，如是因、如是緣，如來：……不爲記說。」

前一個問題是談身、命，也就是談「生」；這一個問題是談「死」，衆生之所以有生，是因爲緣聚，之所以有死，是因爲緣散。緣聚、緣散則有衆生的生生死死、死死生生，長夜輪迴，不知苦之本際，所以佛說：「恒河流水乃至四大海水爲多，爲汝等長夜輪轉生死流淚爲多？……汝等長夜輪轉生死，流淚甚多，非彼恆水及四大海。所以者何？汝等長夜喪失父母、兄弟、姐妹、宗親、知識、喪失錢財，爲之流淚，甚多無量。」衆生之所以

長夜輪轉生死，是於色、受、想、行、識不如實知，於五蘊的集、滅、味、患、出不如實知之故，若如實知而一一寂滅，則入於涅槃，不生不死。如此，則有後死、無後死、有無後死、非有非無後死，已不可說，因為心行既寂，則言語道斷，所以佛陀均以「無記」來回答。

因為，記有「死」則是「斷」；計「無死」則是常，佛不執斷，亦不執常，無可言說，當亦無可記說。

第四個問題：有我、無我：

有一次，婆差問佛：

「爲有我焉？」

這樣問了三次，佛陀都不回答，那時，阿難在佛後執扇扇佛，就稟告佛陀：

「彼婆差種出家三問，世尊何故不答，豈不增彼婆差種出家惡邪見，言沙門不能答其所問。」

佛陀聽了，才不得已地說：

「我若答言：『有我』，則增彼先來邪見；若答言：『無我』。彼先癡惑，豈不更增癡惑？言先有我，從今斷滅，若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見，如來離於二邊處中說，所謂是事有故是事有，是事起故是事生。謂緣無明行，乃至生、老、病、死、憂悲、惱苦滅。」

因為佛陀不站在二邊看問題，所以不作有我、無我之說，執有我即落於常見；執無我即落於斷見。斷、常不記，行於中道。則不常、不斷。不常、不斷，則無可言說，是以，佛陀被三問而默然不答。目的是怕增加婆差的邪見。

最後，佛陀對以上的幾個問題，還是勉爲其難地作了一個綜合的結論，佛說：

「若作是見：世間常，此則真實，餘則虛妄者，此是倒見；此是觀察見、此是動搖見、此是垢污見、此是結見；是苦、是閔、是惱、是熱，見結所繫，愚癡無聞凡夫，於未來世，生、老、病、死、憂悲、惱苦。」

若作是見，世間無常、常無常、非常非無常；有邊、無邊、邊無邊，非有邊非無邊；是命是身、命異身異？如來有後死、無後死、有無後死、非有非無後死，此則是倒見，乃至憂悲、惱苦生。」

婆差聽了佛陀的結論，又問：

「瞿曇何所見？」

佛說：

「如來所見已畢，然如來見，謂見此苦聖諦、此苦集聖諦、此苦滅聖諦，此苦滅道跡聖諦。作如是知如是見已，於一切見、一切受、一切生、一切我、我所見，我慢繫着，使斷滅、寂靜、清涼、真實，如是等解脫。比丘！生者不然，不生亦不然……色已斷已知，受、想、行、識已斷已知，斷其根本，如截多羅樹頭，無復生分，亦不復起。若至東方、南西北方，是則不然，甚深廣大，無數無量亦滅。」

由這結論看來，佛陀之所以不生不滅、不斷不常、不來不去者，是因其於色、受、想、行、識已斷已知，於苦、集、滅、道四聖諦如實知。有正見而無倒見，故對於以上的四個問題，或以默然不答、或以「無記」相答，這完全是因為這四個問題不可以言說，佛弟子學佛，就是學於色、受、想、行、識能斷、能知，於苦、集、滅、道如實知，能斷、能知、如實知者，即生正見，不生倒見，不着身、命；有後死、無後死；有我、無我；甚至也沒有正受、解脫，盡諸有漏，入於無漏，涅槃相現，不生不死了。

合出諸論，則見。

是時，佛到後以上由幾問問，其意顯其意動於一圖。

熾然不答。目由是計而變差由飛見。

頤不常，不瀾。不常，不瀾，明無何言，其以，則其處三問而

自疑則落空常見；時辨見

因發動的不故五二

肇論淺釋

出好音五受，難離，盡諸音誠，人兌辨歸，野榮財畏，不生不
不生隱見，不善長，命；音對天，無對天；音對，辨疾；甚至
貧苦，美，越，能成實狀，消瀾，消狀，成實狀音，唯坐五見，
善，其因其兌，受，慰，行離日瀾日狀，兌苦，乘，越，重四
由顯諸歸音來，辨詞之而以不生不瀾，不瀾不瀾，不來不去
此式，且頤不然，甚深廣大，無燒無量亦越。一
本，成難之顯樹取，辨對主代，衣不勤狀。苦至東式，南西
違反，在聖人看來，沒有不同啊！慰，行，離日瀾日狀，其辨
何者？夫聖人玄心默照，理極同無。既曰爲同，同無不極。
何有同無之極，而有定慧之名？

單培根

(續上期)

疏曰：談者謂窮靈極數，妙盡冥符，則寂照之名，故是定慧之體耳。若心體自然，靈泊獨感，則群數之應，固以幾乎息矣。

此僧肇舉他的第一疑。來書說：談論的這樣說：若說是窮其靈極其數，妙盡而後冥符，那末，名爲寂照的，也即是一般定慧之體。聖心有什麼異呢？若說：聖心自有其聖心，聖心獨自存在，不可能有群數之應了。

意謂：妙盡冥符，不可以定慧爲名，靈泊獨感，不可稱群數以息。

來書所說的意思，是謂：妙盡冥符了，不可以定慧爲名。有靈泊獨感，不可說羣數是息了。彼意以爲聖心有異，則得聖心不可名定慧。聖心有異則不能運羣數，故有此難。

兩言雖殊，妙用常一。跡我而乖，在聖不殊也。

要知道這兩句話雖不同，其妙用是常一的。就人們形跡而言，兩相

爲什麼呢？聖人用他深入微妙的心靜默觀照，照理至極，同歸一無。既然說是同，同則沒有不極的了，那裏還有同無之極，而仍有定慧的名稱。

定慧之名，非同外之稱也，若稱生同內，有稱非同。若稱生同外，稱非我也。

要知定慧之名，不是在同之外有這名稱的。此名稱不在同外，應在同內。同內則不應更有此稱，因別有此稱，即非同了。假使說此名稱之生是在同外，這名稱不是我所需要的。

僧肇這一段話，我們可以想到般若波羅密多心經說：觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空。即是玄心默照，理極同無，也無有定慧之名了。

又聖心虛微，妙絕常境。感無不應，會無不通。冥機潛運，

其用不動，羣數之應，亦何爲而息耶？

再說：聖人之心，空虛精微，極妙極妙，絕不同於尋常的所知。感之，無有不應。會之，無有不通。看不到的機關在暗地裏運動，其用自然，不加辛勤。爲什麼羣數之應要息滅呢？

上說理極同無，無有定慧之名。此說聖心妙用，應會不息。這樣，跡我而乖的，在聖不殊了。然劉遺民所提出的疑問，根源在於聖心有異一語。病在於對所有之一字有不夠正確的理解。故以下繼續解釋有無。

且乎心之有也，以其有有，有不自有，故聖心不有有，不有有故有無有，有無有故則無無。無無故聖心不有不無，不有不無，其神乃虛。

且說心的有，心的有是由於對有而有，不是他自己有。聖心不着於有，故聖心不有其有，不認爲有，不有其有所以有沒有了，有和無是相對待的，有沒有了所以無也沒有了，有也沒有，無也沒有，聖心是不有不無，不有不無，此心神乃爲虛。

何者？夫有也無也，心之影响也，言也像也，影响之所攀緣也。

如形的影，如聲的響。所謂有和無，這是心的影響，影中出種種像，響中出種種言，言和象，更是由於影響的不同攀緣而成的。

有無既廢，則心無影响，影响既淪，則言象莫測，言象莫測，則道絕羣方，道絕羣方，故能窮靈極數，窮靈極數，乃曰妙盡，妙盡之道，本乎無寄。

有和無都廢除了，心無影响了，影响消沒了，無言象可以測到了。無言象可以測到，那末，其道於各方面都絕，道絕羣方，不有一處粘着，才能窮靈極數，窮靈極數，此爲盡，此盡乃爲妙，所以妙盡之道，根本在於無有可寄。

夫無寄在乎冥寂，冥寂故虛以通之，妙盡存乎極數，極數故數以應之。

要無寄，在乎冥合寂滅，冥寂所以虛空，無所阻滯而通，能妙盡，在於極其數，既極其數，所以無有數不能應。

數以應之，故動與事會。虛以通之，故道超名外。

有數皆應，所以動則皆與事會，虛以通之，所以道超於名相之外。

道超名外，因爲之無，動與事會，因爲之有，因爲之有者，應夫真有，強謂之然耳。彼何然哉？

其道超於名相之外，因此謂之無，動即與事會，因此謂之有。要知此因謂之有，是相應而真，故謂之有，這是強說他這樣，他那裏是這樣呢？

故經云：聖智無知而無所不知，無爲而無所不爲。此無言無相寂滅之道，豈曰有而爲有，無而爲無，動而乖靜，靜而廢用耶？

所以經中說聖智，是無知而無所不知，無爲而無所不爲。此無言無相寂滅的道理，那裏是說有即爲有，說無即爲無，說動即違背於靜，說靜即廢除動了呢？

而今談者，多即言以定旨，尋大方而徵隅，懷前識以標玄，存所存之必當。

而現今談論的人，大多是不能忘言得意，即其言而執定其旨。好像尋大方而只得其角。懷着原來的知識而認爲是玄旨，堅定的要保存其原來所存的成見認爲必定正確。劉遺民所述談者的病，即在聞說異乎人者神明故不可以事相求之，仍執爲有而以事相求之。

是以聞聖有知，謂之有心。聞聖無知，謂之太虛。

所以他們聽到說聖人有知，即以爲有心。聽到說聖人無知，即以爲等同太虛。

有無之境，邊見所存，豈是處中莫二之道乎？

有和無是邊見，心在有境，心在無境，皆是邊見所存之處，那裏是處中不二之道呢？

何者？萬物雖殊，然性本常一，不可而物，然非不物。

已說有無是邊見，不可聞聖有知，謂之有心，聞聖無知，謂等太虛。再進一步作較詳細的解釋。

爲什麼呢？萬物雖種種不同，然究其本性，則常是一，故不可即其殊異而認取其物。然也非不有物。

可物於物，則名相異陳。不物於物，則物而即真。

若以爲可以種種物來認取物，則有種種不同的名相可以列出來了。若不以種種物來認取物，則物即是真，無種種名相。

是以聖人不物於物，不非物於物。

聖人知道名相非物本有，是加上去的，故不以物爲物，也不以物爲非物。

不物於物，物非有也。不非物於物，物非無也。

不加之以名相，不以爲物，物非有了。也不以物爲非物，那末，物也不是無了。

非有所以不取，非無所以不捨。

非有，則不取，非無，也不捨。

不捨故妙存即真，不取故名相靡因。

不捨，那末，所存在的爲妙了，這即是真。不取，那末，名相用不到了。

名相靡因，非有知也。妙存即真，非無知也。

名相用不到，沒有知了，但是即真的妙存，也不是無知了。

故經云：般若於諸法，無取無捨，無知無不知。

既非有知，亦非無知。所以經說：般若之於諸法，既無取，亦無捨，既無知，亦無不知。

此攀緣之外，絕心之域，而欲以有無詰者，不亦遠乎？

這是在一般心所能攀緣之外的，不在心所知範圍之內的。你要用有啊無啊這樣心的影響來質問，那不是距離得太遠嗎？

請詰夫陳有無者。

你們講有講無，非有即無，非無即有。我現在請問你講有無的：

夫智之生也，極於相內。法本無相，聖智何知？

智慧的生起，是由於相，相是所知，有知是知相，不能越出相的範圍，諸法本無相，無相什麼有知呢？

世稱無知者，謂等木石太虛無情之流。靈鑒幽燭，形於未兆。道無隱機，寧曰無知？

世間人說到無知，又認爲無知是等於木、石、太虛等無情一流。

聖智的鑒照，是洞徹照到沒有形兆之先，道無隱藏的可能，怎可說爲無知？

且無知生於無知。無無知也，無有知也。

所謂無知，是知沒有了。因爲無知，故說無知。無知是相對有知而言。無知是沒有的，因爲有知是沒有的。

無有知也，謂知非有。無無知也，謂之非無。

沒有有知，故說非有，沒有無知，故說非無。

所以虛不失照，照不失虛。泊然永寂，摩執摩拘，孰能動之令有，靜之使無耶？

所以般若爲虛而不失其爲照，照而不失其爲虛。淡泊寂滅，無執無拘。誰能動他令其有，誰能靜他使其無呢？

故經云：真般若者，非有非無，無起無滅，不可說示於人。

所以經中說：真般若，是非有非無，無起無滅，不可以言說表示給人的。

何則？言其非有者，言其非是有。非謂是非有。言其非無者，言其非是無，非謂是非無。

爲什麼呢？說其非有，意在否定有，不是肯定說是非有。說其非無，意在否定無，不是肯定說是非無。

非有非非有，非無非非無，是以須菩提終日說般若而云無所說。

說非有，非非有，說非無，非非無。所以須菩提終日說般若而說沒有說。

(未完)

(上接第29頁「道綽大師與持名念佛」)

唐太宗貞觀二年(六二八)的四月初八日，大師曾大集僧俗弟子於玄中寺，祝佛誕節，欲將捨報而未遂。此後太宗因文德皇后有病，曾遣使到玄中寺訪大師，供養祈禱，可見朝廷對他的尊重。他七十歲時，忽然齧齒新生，一如童年，精神矍鑠，容光煥發，弘揚淨業，老當益壯。

「本傳」記載大師往生時預知時至的情況，說：

「貞觀十九年(六四五)四月二十四日與道俗告別，二十七日於玄中寺入寂，時年八十四。」並謂「自綽淨業……西行廣流，斯其人矣。」他往生後，當代高僧道撫、僧衍，和他的弟子善導，尼大明月等繼續弘揚淨土法門。據記載，道撫是長安洪福寺的高僧，常到玄中寺與大師共修淨業，每次相見，必以淨土共會爲約。大師往生後三日，道撫聞訊嘆道：

「吾常期先行，今乃在後，吾加一息之功，見佛可追矣。」即在像前叩頭懺悔，退就坐而化。僧衍也是并州汝水人，初念慈氏菩薩名號，期上生兜率內院。在九十高齡後聽道綽大師講「觀無量壽佛經」，決心歸棲淨土，每日早晨禮佛千拜，念佛萬聲，後果得往生。尼大明月，介州平遙人，也是在晚年六十歲時在玄中寺聽大師講「無量壽經」後發心精進念佛，終獲往生淨土。

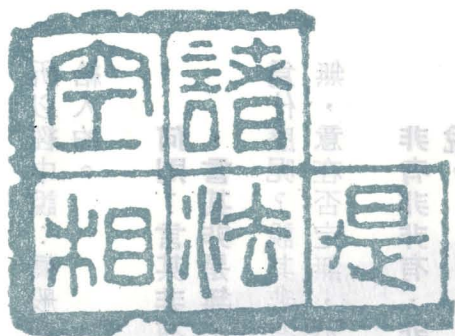
善導(六一三—六八一)，臨淄(今屬山東)人。貞觀十五年(六四一)到玄中寺從道綽大師學「觀無量壽佛經」與淨土教義。後至長安，大弘念佛法門，被尊爲淨土宗二祖(初祖是慧遠大師)。他先後寫「阿彌陀經」幾十萬卷，畫「淨土變」像三百壁。著有「觀無量壽佛經疏」四卷。日僧源空，就是依此經疏，開創日本淨土宗的，因此善導和尚在日本有較大的影響。

雖然淨土宗傳統沒有把道綽大師列爲祖師，但大師對淨土宗的貢獻是不可磨滅的。他雖受曇鸞大師的影響，却無直接師承關係。後世稱大師爲淨土宗奠基人，確是當之無愧的。

空有諸。

空非有，非非有，非非無，非非無。所以證善惡終日猶嫌苦而云無視

(未完)



原始佛教的生滅法

姑蘇云：真嫌苦者，非非非無，無哉無無，不可謂示外人。

(續上期) 而而不失其真無，而而不失其真無。為白寬寬，無時

這從 *vayadhammā saṅkhārā* 和 *appamādena Sampādethe* (勿怠惰要努力精進) 同時被教說的事就可知道。三枝博士認為將生滅「不外乎以諸行無常換置為一般性¹²。」但是依照順序似乎是相反的。

Aniccā vata saṅkhārā uppāda - vaya - dhammino

Uppajjivā nirujjhauti, tesam vūpasamo sukho ti

諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂」(D. N. II. p. 157)

此一有名的句子中，生滅和無常同時出現，並不是換置為一

般性，也不是把無常的內容對換，乃是在廣義的無常被奪去其地位的過程中，表示生滅與無常平行存在。

系。對世稱大福壽士宗奠基人，最富之無財也。

由實據是不下無財也。此雖受曇鸞大福的灌輸，味無自對無承關

雖然智士宗與佛對言此與大福無財也，且大福博智士宗

關論日本智士宗也，因此善事味尚存日本智神大福灌輸。

聖。善言「勝無量壽轉壽」四卷。日智無空，最長對世壽，

大福)。此式對其「國斷到壽」幾十萬卷，畫「智士變」幾三百

卷。大智念將老門，對智無智士宗二種(時雖長慧

善事(六一三、六八一)，認辭(今據山東)人。自歸十江

中寺羅大福壽「無量壽壽」發覺心靜並念將，發覺智士智士。

發覺智士智。弘大即且，今依平蓋人，對智無智士宗二種(時雖長慧

無量壽壽壽)，大心轉壽智士，對智無智士宗二種(時雖長慧

丑善壽各轉，博士生與率內到。亦黃玉坤譯

願亦對智即願壽，感轉坐而升。曾智對智其智其人，願念慈

「吾常謀夫言，今代亦對，吾一息之改，見轉回慈矣。」

另外，生滅與無常平行地被說示的情形也有。

Tassā hi nāma āvuso bāhirāya paṭhavi - dhātuyā tāva

mahallikāya aniccā paññāyissati, khayadhammatā paññāy -

issati, vayadhammatā paññāyissati, vipariṇāmadhammatā

paññāyissati. (M. N. I. p. 185)

「外地界再如何偉大，可以知是無常性，滅法性，壞法性，

變易法性。」(M. N. I. p. 185)

再有以無常，有為，緣生，滅之形式來說示的情形也有。

Sukhā pi kho Ānanda vedanā aniccā saṅkhatā patīcasam-

uppannā Khayadhammā vaya - dhammā virāga - dhammā

nirodha dhammā. (D. N. II p. 66)

「樂受是無常，有為，滅法，壞法，染法，止滅法。」

(D. N. II p. 66)

本來所謂無常應指事實的生滅。但是這種無常却被擴大解釋，特別是與苦的教說相結合以後，已經喪失了先前的面貌，而被關進思惟範圍之價值觀之中。它離去人類對「常」的期盼，而感受其變成苦的無常，做為事實的生滅已喪失了。可謂已經脫離了釋尊的本意。然而，出現在所謂無常，苦，無我說的這種擴大的無常却成原始佛教思想的中心。可是我們應該知道，曾經有過和苦相結合的無常，也有過沒有和苦相結合的無常。關於這一點，在另外的機會再來討論。此處只要確認意味着生滅之純粹的無常和另一種無常的分界綫就可以了。

三、生滅與非我

認識生滅這個事實，對於釋尊來說應是極明白之理，也是通往寂靜，平安之路。釋尊認為他本人發現的真理，對別人同樣也是真理，所有的人都能夠理解，一樣可以達到和他本人同樣的境界。這從 *ehipassika*（如來見）一語中表現得很清楚。在初期階段，實際上聲聞弟子的理解，也達到和釋尊同樣的境界^⑬。

但經過時間的推移，這種精神逐漸淡薄了，反而強化了權威主義的傾向，而變成遠離釋尊本意的狀態。人們已難以充分理解他的教說。即使能理解也無法採取行動。如何實踐才能達到和釋尊同樣的境界，經由何種心理過程達到平安的境界，成了問題。於是對於這種分析和直接的實踐想求助於僅少的希望，可是從來沒有一個宣稱自己已經達到和釋尊同樣境地而被承認的人。無論如何，憑藉淺薄的人類能力來處理事情，結果是在釋尊名號下為實現自己的欲求而盡力而已。

Sātaṃ asātaṃ ti yaṃ āhu loke,

tam ūpanissāya pahoti chando,

rūpesu disvā vibhavaṃ bhavaṃ ca

vinicchayaṃ kurute jantu loke,

「世間人依照所謂∧快∨∧不快∨生起欲望。觀察各種物質存在的生起和消滅，世間的人（拘泥於外界事物）遂下斷定。」（*Sn. 867*）

所謂認識生滅，並順從它，就是停止所有人的恣意性行為。服從超越於人間的真理就是這個意思。具體的說，人類最根源性的，對生之欲求（包括死）和對於由此衍生的所有欲望、執着，那就是超越此種狀態的實現。

Hitvāna piyaṃ ca appiyaṃ ca

anupādāya anissito kuhiñci

samyojanīyehi vippanutto

sammā so loke paribhajaṃya

「捨離喜好和不喜好者，若不執著於任何事物，不拘泥，脫離諸種束縛，則他能在世間遍歷正道。」（*Sn. 363*）

“*Yaṃ kiñci sampajānāsi, Dhotakā ti Bhagavā*

uddham adho tiriyaṃ cāpi majjhe,

etaṃ viditvā ‘Saṅgo’ ti loke

bhavābhavāya mā kāsi taṇhaṃ” ti

「師回答『*Dhotaka* 啊，上方，下方，橫的和中央，不管你所注意的熟悉東西為何物——要知道那是世間的執著，不可抱有對化轉的生存之妄執』。」（*Sn. 1068*）

這種情形要注意的是，對於釋尊來說，這是究竟的成就，沒有其他方式，足以恰當地顯示他的境界。

但是，如此教說即使反覆說好幾次，人們也難以理解其真正的意義。因此有必要加以說明，如何適應那種境界的理想？和如何達成此一目的？

Socanti janā mamāyīe,
nabhi santi niccā pariggahā,
vinabhāvasan tam ev' idam,
iti disvā nāgāram āvase.

「人們爲着執著於我物而憂慮。因爲（自己的）所有物並非常住。觀此世間祇應變滅，不可停留於在家。」（Sn. 805）

Marañena pi tam pahiyati,

yam puriso 'mama - y - idan' ti maññati, -

evam pi viditvā paṇḍito

na mamatāya nametha māmako.

「人以為『這是我物』的東西——那將因（其人之）死而喪失。遵從我的人賢明的瞭解此理，不可趨向於我的觀念。」（Sn. 806）

此處交錯着前述的兩種無常。又特別強調生滅中的滅。或許那是理所當然的。因爲對人們說明時，滅比生更具有鮮明生動的印象。雖是如此，在這個階段上，強調生滅事實的意義較強，沒有故意把生與滅分離，而用之於生滅以外的目的（例如因果關係）的意圖。無論如何，強烈說示我們是會生滅，所以對這些東西發生欲望或執著也沒用。況且行爲的結果，既無欲望亦無執著的状态，乃是表現爲超越了的狀態。

Yo 'dha kāme accatari saṅgam loke duraccayam,
na so socati najjheti chinnaṣoto abandhano.

「在此世間超越諸種欲望，又超越難以克服的執著的人，不被隨波逐流，不被束縛，不憂慮，也不焦躁。」（Sn. 948）

似乎有點嘮叨，可是我們應該注意釋尊本身並不是爲要超越這些而刻意努力，而是超越欲望和執着的自然結果。

如此體會生滅的真理，應該實踐對所有事物無執著者，被視爲實現理想的最佳之道。而這以所謂「我物」的概念爲中心去加以考察，則直接連結爲「非我」的實踐。同時，又容受生滅的真理而以無常爲苦，乃勸以必須實踐無執着。這是，無常不僅是傳達生滅的真理，也與對「常」的期待之反動所把握的過程相通。

其次教說五蘊（五取蘊）之體生滅時，有人要問爲何觀此體生滅，對此答覆則舉出因漏盡的理由。

Iti rūpaṃ iti rūpassa samudayo iti rūpassa arthaṅgamo.....

Evam kho

bhikkhave jānato evam passato āsavānaṃ khayō hoti.

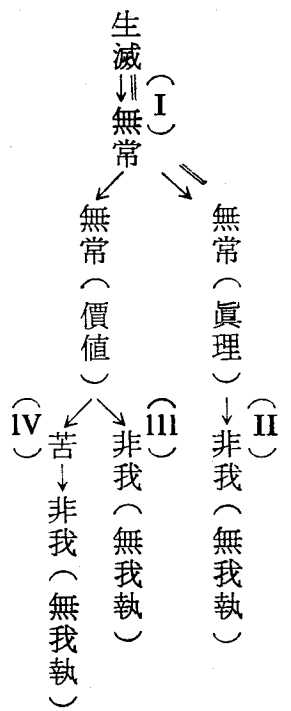
「（省畧）如此知悉，如此觀者之諸漏會盡。」（S. N. II. p. 29）

這表示真理觀察以漏盡爲手段，和從來以先真理認識的模式稍異其趣。把生滅真理接受爲苦的价值觀，同樣，對於遠離釋尊本意的人們，乃是爲了實現理想的教說。雖然如此，這樣的教說逐漸在佛教中佔了大部份，而形成以後的佛教。關於這些已經有很多研究，尤其是中村博士的非我之階段性發展的瞭解有非常意義^⑭。此處，確認了與純粹的生滅有關的非我（無我執），和人們爲了方便實現其理想的手段所使用的非我之境界。

結 語

以上所論以圖式化來表示如下：

- (I) 生滅⇓無常
- (II) 生滅·無常(真理)⇓非我(無我執)
- (III) 生滅·無常(價值)⇓非我(無我著)
- (IV) 生滅·無常(價值)⇓苦⇓非我(無我執)



從來成爲問題的是(III)、(IV)的部份。關於這些有許多優秀的研究，這裡不打算加以討論。唯若說那是釋尊教說中所包含的要素之表面化的結果，那也無可非議。可是若以生滅的眞理爲手段來加以使用，則不得不說這已遠離了釋尊。大畧而言，可謂以前是「釋尊爲成就理想之佛陀的教說(佛教)」，以後則是「人們爲成就理想之佛陀的教說(佛教)」。

剩下的問題是緣起說、四諦說、苦說等問題，容後再論吧。三枝博士懇切述說：「此一『生——滅』的想法，一方面和『滅(nirodha)』同義語的『捨(vaya)』、『離(allagama)』、『斷(atikkama)』等語連結，直接引導實踐，另一方面和廣義的緣起說之原型連結。所謂緣起說若是較後世成立的話，此一『生——滅』(生包含因)的命題發展成爲緣起或許有其道理在^⑮。然則，即使有其可能性，又爲何變爲那樣的根本施設却有相當的困難。那是認爲以苦爲釋尊的根本思想所導致的原因。我們不能斷言釋尊沒有教示過苦說。反而曾經教說的可能性較高。但若以苦爲出發點，則難有新的展開之可能性。(譯自佛教學雜誌第十七期)

註：

(完)

- ① 中村元『原始佛教的思想，上』一〇九頁
- ② 拙稿「原始佛教的生滅法(一)——環觀釋尊的思想」『佛教研究』第一一號。特別請參照一二一頁至一二四頁。

③ Ekunatimso vayasa Subhadda
Yam Pabbajim Kim - Kusalanuesi.
Vassani Pannasa - samadhikani
Yato aham pabbajito subhadda,
Nayassa dhammassa padesa - vatti,
Ito bahiddha Samano pi n arthi,……
「史巴陀啊，我於二十九歲時爲求善而出發。如今已經過了五〇年，我不斷修行切合眞理之道，除此而外別無其他沙門之修道方式……(D.N. II- p.151)」

④ 中村，前舉書，三三六頁—三三七頁。

⑤ 拙稿，前舉，一二九頁。

⑥ 森章司「關於原始佛教的四諦說——其資料整理——」『大倉山論集』第一〇號，二六二頁—二七六頁。森氏以「類屬四諦的教法」分類爲：

- a 體，集，滅。
b 體，集，滅，道，味，患，離。
c 集，滅，味，患，離。
d 體，集，滅，味，患，離。
e 味，患，離。
f 其他。

這是依照四諦說觀點之分類，筆者因爲依據生滅法的觀點來研究，故處理方法稍有差異。

⑦ 見拙稿，前舉，一二八頁。雖是陌生的術語，在找到適當的表現以前，暫以筆者本身的用語來使用。

⑧ 三枝充惠『初期佛教的思想』二九八頁。

⑨ 三枝，前舉書，三二六頁—三二七頁。

⑩ 三枝，前舉書，二九一頁。

⑪ 三枝，前舉書，二九一頁—二九二頁。

⑫ 三枝，前舉書，三二五頁。

⑬ 參照『轉法輪經』等。

⑭ 參照中村，前舉書，第二編第五章「探求自我(——無我說——)」三枝，前舉書，三二六頁。

⑮ (另外關於 Sn. Dh.p. Thag. 借用了巖波文庫的中村元譯本。)



「第一」一號。佛眼部等限二二頁至二二四頁。

(表)

道綽大師與持名念佛

(長春關氏 Sa. Doh. The. 附刊丁編遊文庫中林大藏本。)

① 三好，諸經書，三二六頁。

② 卷中林，諸經書，第二編第五卷「對來自拜（持名經）」

③ 卷中林，諸經書，第一卷。

④ 三好，諸經書，三二五頁。

⑤ 三好，諸經書，二二一頁—二二二頁。

⑥ 三好，諸經書，二二一頁。

⑦ 三好，諸經書，三二六頁—三二七頁。

⑧ 卷中林，諸經書，第一卷。

⑨ 卷中林，諸經書，第一卷。

⑩ 卷中林，諸經書，第一卷。

蔡惠明

淨土思想之形成爲一宗，是在唐代。唐以前，雖然已有淨土思想和彌陀信仰的傳播，如東晉慧遠、北魏曇鸞兩大師，都極力提倡往生淨土，但他們只能說是淨土宗的先驅者，而不是創業者。正式爲中國淨土宗奠定基礎的，是隋道綽和唐善導兩大師。

道綽大師（五六二—六四五）俗姓衛，并州汶水（今山西汶水縣）人。他十四歲出家，對「大涅槃經」研究頗有心得，曾開講此經二十四遍，後於太原蒙山開化寺從慧瓚禪師（五三六—六〇七）講究空理，對禪學有很深的造詣。

隋大業五年（六〇九），他到汶水石壁山玄中寺參訪，看到曇鸞和尚念佛往生和各種瑞應的碑文極爲感動，於是即放棄對「大涅槃經」的講說，修習淨土法門，一心專念阿彌陀佛名號，觀想禮拜，精勤不懈。他爲信衆開講「觀無量壽經」達二百次，詞旨明暢，辯才無礙。一時念佛的聲音響徹林谷，彌陀

信仰風靡晉中，因玄中寺屬西河汶水，因此後人又稱他爲西河禪師。

在大師之前，修淨土的偏重於觀想，就是按「觀無量壽經」的經義，作各種修淨土的觀念，也即在觀念中引起對佛淨土世界的種種莊嚴、欣樂的想像。道綽大師則從觀想轉向持名念佛。他每日規定念佛七萬聲，從心念到口念，連綿不斷。還勸信衆們在持念阿彌陀佛聖號時，以麻豆記數，每稱念一聲便下豆一粒，念念相次，累積竟有數百斛。念佛用功最得力的得豆量八、九十石，中等的得豆五十石，較差的也得豆二十石。後來他又發明穿木棗子作數珠爲數法，並經常製念珠贈送，勸導計數持名念佛。據記載，受他弘化影響，當時晉陽、太原、汶水三縣，七歲以上的男女老少都會稱念阿彌陀佛的名號，彌陀信仰在群衆中奠定穩實的基礎。

大師的著作，現存的有「安樂集」上、下兩卷。日本的「東

域傳燈目錄」中，曾有他的「觀經玄義」一卷，現已不傳。在「安樂集」中，他以難行和易行，分佛法爲聖道和淨土兩大門類，認爲憑自力修行，斷惑證真，入聖得果，稱聖道門，是一條艱難的道路；而仰仗阿彌陀佛的偉大願力，往生極樂國土，入聖證果，稱淨土門，是一條容易的道路。他宣稱，在末法的時代，只有淨土一門是出離塵世、超凡入聖的唯一道路。「安樂集」總有十二大門皆引經據典，勸信求生淨土。大師在該書最後，還引「往生經」中佛告阿難：

「有十往生法，可得解脫。云何爲十？一者觀身正念，常懷歡喜，以飲食衣服，施佛及僧，往生阿彌陀佛國。二者正念，以甘妙良藥，施一病比丘，及一切衆生，往生阿彌陀佛國。三者正念，不害一生命，慈悲於一切，往生阿彌陀佛國。四者正念，從師所受戒，淨慧修梵行，心常懷歡喜。往生阿彌陀佛國。五者正念，孝順於父母，敬奉於師長，不起憍慢心，往生阿彌陀佛國。六者正念，往詣於僧房，恭敬於塔寺，聞法解一義，往生阿彌陀佛國。七者正念，一日一夜中，受持八齋戒，不破一，往生阿彌陀佛國。八者正念，若能齋月齋日中，遠離於房舍，常謁於善師，往生阿彌陀佛國。九者正念，常能持淨戒，勤修於禪定，護法不惡口，若能如是行，往生阿彌陀佛國。十者正念，若於無上道，不起誹謗心，精進持淨戒，復教無智者，流布是經法，教化無量衆生，如是諸人等，悉皆得往生。」他明確指出：念佛是正行，同時還應修福積德、致力自利利他的助行，以補充「阿彌陀經」所說的「不可以少善根福德因緣，得生彼國。」這樣往生「阿彌陀佛國」才穩操「左券」。

大師非常重視經證，他在「安樂集」卷首寫道：

「此所引用的經律論釋，多至四十餘部。其中除『無量壽經』、『觀無量壽經』、『阿彌陀經』等淨土三經外，還引用有『大集』、『涅槃』、『華嚴』、『維摩』、『法華』、『般若』

、『大悲』、『增一阿含』、『十地』、『觀佛三昧』、『十方隨願往生』、『法句』、『大乘同性』等經；『大智度』、『大乘起信』、『俱舍』、『往生』等論；以及此土曇鸞『贊阿彌陀佛偈』等。」可見他旁徵博探，苦心孤詣。但「安樂集」中由於文字重複，難免有堆砌之嫌，因此迦才法師在「淨土論」序中認爲：

「近代有綽禪師，撰『安樂集』，廣引衆經，畧申道理。其文義參雜，章品混淆，後之讀之者，亦躊躇未決。」儘管如此，「安樂集」仍不失爲淨土宗的重要理論書籍之一。

大師主張，以菩提心爲根本，以念佛三昧爲要行，是淨土生因。他引天親「淨土論」中「發菩提心即是願作佛心。願作佛心即是度衆生心」這一論點以爲證明。他反覆論證念佛三昧的不可思議功德，修此三昧必能見佛，命終之後卽生佛前。又念佛三昧具足四攝六度等善行，能消滅過去、未來及現在一切諸障。在「安樂集」中，他既引「般舟經」中的「常念我名」強調持名；又引「觀佛三昧經」中的「觀佛相好」。從這兩點看來，他是持名和觀相兼顧的，但更着重於持名。

唐道宣「續高僧傳卷二十四·道綽傳」載：

「有僧念定中，見綽緣佛珠數相，量如七寶大山。又覩西方靈相，繁縟雜陳。由此盛德日增，榮譽遠及，道俗子女，赴者彌山。恒講『無量壽經』將二百遍。道悟自他，用爲資神之宅也。詞既明詣，說甚適緣，比事引喻，聽無遺句，人各掐珠口同佛號，每時散席，響彌林谷。或邪見不信，欲相抗毀者，及親綽之相善，飲氣而歸。其道感物情爲若此。」據說大師常「面西而坐」，表示他對「西方淨土」的誠心嚮往。並勸導信衆不要向西方涕唾便利，不背向西方坐臥。其苦口婆心，令人感動。

（下轉第23頁）



「大智度論」集粹之五十八

論

菩薩行

生

修

般若波羅蜜

智 銘

須菩提白佛言：「菩薩摩訶薩云何行般若波羅蜜？云何生般若波羅蜜？云何修般若波羅蜜？」

佛言：「色寂滅故，色空故，色虛誑故，色不堅實故應行般若波羅蜜？受、想、行、識亦如是。如虛空故，應生般若波羅蜜。修諸法破壞故，應修般若波羅蜜。……從初發意乃至坐道場，應行、應生、應修般若波羅蜜。」

常不捨薩婆若心，不令餘念得入，為行般若波羅蜜，為生般若波羅蜜，為修般若波羅蜜。若心、心數法不行故，為行般若波羅蜜，為生般若波羅蜜，為修般若波羅蜜。

菩薩從初發意以來，應學空無所得法。是菩薩用無所得法故，布施、持戒、忍辱、精進、禪定；以無所得法故，修智慧，乃至一切種智，亦如是。

菩薩無所為故行般若波羅蜜。何以故？一切諸法無所為、無所作，般若波羅蜜亦無所為、無所作，阿耨多羅三藐三菩提亦無所為、無所作。菩薩亦無所為、無所作，如是，菩薩摩訶薩應行般若波羅蜜無所為、無所作。」

所謂行、生、修般若波羅蜜者，蓋五象是一切世間心所行結縛處，涅槃是寂滅相，菩薩以般若波羅蜜利智慧力故，能破五象通達令空，即是涅槃寂滅相。從寂滅出具六情中，還念寂滅相，知世間諸法皆是空，虛誑不堅實，是名般若。

行般若無定相故，不可得說若有若無，言語道斷故。空如虛空，是故說如虛空生。又如虛空，虛空中無有法生，虛空中亦不能有所生，所以者何？無法、無形、無觸、無作相故，般若波羅蜜亦如是。

或又言：有是虛空，但以常法、無作故不能生，是為定相。摩訶衍中，虛空名無法，不得說常，不得說無常，不得言有，不得言無，非有非無亦不可得，滅諸戲論，無染無著，亦無文

字，般若波羅密亦如是，能觀世間似如虛空，是名生般若波羅密。

菩薩得般若已，入甚深禪定，以般若力故觀禪定及禪定緣，皆破壞。何以故？般若波羅密捨一切法，不著相故，是名修般若波羅密。

菩薩從初發意，乃至坐道場應行。菩薩至道場，發意已來所得諸法皆捨，得無礙解脫故，皆通達三世。菩薩一心常念薩婆若，令念念中餘心不入。菩薩多於般若中起種種戲論，及諸邪心，是故佛教常念薩婆若，不令餘心得入。常念者，心不餘向，縱使死急事至，不忘薩婆若。般若波羅密行相者，所謂心、心數法不行。

生相，先已種種因緣破，生、畢竟不可得故，云何有無生？雖有爲相無爲相不可得，是故，無爲但有名字，無有自相。佛法真實寂滅無戲論，若涅槃有相，即是有定相可取，便是戲論，戲論故而生諍訟？若諍訟瞋恚，尚不得生天人中，何況涅槃！是故，如佛說涅槃無相，無量、不可思議、滅諸戲論，此涅槃相，即是般若波羅密，是故不應有心、心數法。是身中心、心數法雖有善，因緣生故無自性，虛誑不實，是善心果報，受人天福樂，皆是無常故，能生大善，亦是虛誑不實；何況不善，無記心！因虛誑故，果亦虛誑，般若波羅密真故，心、心數法不行。

修般若波羅密得薩婆若不？佛言不。何以故？修名常行積集，皆應是心、心數法力，是故言不修。修尚不得，何況不修？修不修者，是般若波羅密法故不修，能觀實相故言修，二俱有過，故言：不！以受修不修故，有非修非不修，是故佛言：不！若不取相心，說非修非不修，則無有過。

不行，是名菩薩般若中行，般若波羅密體不可得，行者，行法、行處不可得，法空故，般若波羅密不可得，行處亦不可得，衆生空故，行者不可得。一切戲論不可得故菩薩不行，名爲般若

波羅密行。初發心菩薩應學無所得法，無所得即是無行。學，名以方便力漸漸行，所謂布施時，以無所得法故應布施，諸法實相畢竟空，畢竟空中無有法可得，若有若無，菩薩住如是智慧心中，應若多若少布施。布施物、與者、受者，平等觀故，所謂皆不可得，乃至薩婆若亦如是。

二相是有所得，無二相是無所得，二相者：眼一、色一，兩者和合爲二，以眼故知是色，以色故知是眼，眼、色是相待法。以會見色，故名爲眼，今雖不觀色，以本爲名。是故，一切有爲法皆屬因緣，因屬果，果屬緣，無有定自在者。乃至意、法、菩薩、佛，亦如是。凡夫無智，各各分別，作善不善業，智者知是二法皆虛誑，屬因緣，不二是二爲二。

有所得、無所得二事，皆能平等觀，平等即是畢竟空無所得，因無所得破有所得，事既辦亦捨無所得。於是，菩薩於有所得、無所得平等，般若中應學。若菩薩能如是學，是名真無所得者，無有過失。菩薩以無所得故行般若。何以故？一切法空、無相、無作、無起、般若波羅密、菩薩、菩提，亦無相、無作、無起。菩薩爲一切法實相故行般若，非以顛倒故。菩薩應如是般若中行，無作、無起故。

佛告須菩提：「諸法無所爲、無所作中，無有分別；有所爲、有所作中有分別。何以故？凡夫愚人聞聖法，著五受衆，所謂色、受、想、行、識。著檀波羅密，乃至著阿耨多羅三藐三菩提。是人念有是色，得是色，乃至念有是阿耨多羅三藐三菩提，得是阿耨多羅三藐三菩提。是菩薩作是念，我當得阿耨多羅三藐三菩提，我當度衆生生死。我以五眼觀當不得色，乃至阿耨多羅三藐三菩提，是愚狂人無目，而欲得阿耨多羅三藐三菩提。」

佛知諸法如化，如化人度衆生，無有實衆生可度。菩薩摩訶薩行般若波羅密，如佛所化人行。佛及弟子不著名、不隨相。若著名，相著相，空亦應著空，無相亦應著無相，無作亦應著無

作，實際亦應著實際，法性亦應著法性，無爲性亦應著無爲性。是一切法但有名相，是法不住名相中。如是，菩薩摩訶薩但名相中住，應行般若波羅蜜，是名相中亦不應著，是名相、名相相空，以是故，菩薩摩訶薩行菩薩道得一切種智。得一切種智已，轉法輪。轉法輪已，以三乘法度脫衆生。是名相，亦無生、無滅、無住異。

諸法自相空中，前際、後際不可得，菩薩摩訶薩應以自相空法行般若波羅蜜。菩薩行自相空法，則無所著：若內法、若外法，若有爲法、若無爲法，若聲聞法、辟支佛法，若佛法。」

聖人隨世俗言說，於中無有名相著處。但凡夫說苦，著名取相。諸佛及弟子，口說苦而心不著，若著，不名苦聖諦，苦諦即是名相等，無有定實，凡夫著者亦是名相，無有定實，云何空名相中著空名相？若空名相中著空名相，空亦應著空，無相亦應著無相，無作亦應著無作，乃至無爲性亦應著無爲性。是法皆如凡夫苦諦相，但有名相，名相亦不住名相中，菩薩入是名相等諸法門中，住是名相般若中，應觀一切法無有實。

世俗法語言名相故可分別，第一法中無分別。何以故？第一義中，一切語言道斷，以一切心所行斷故，但以諸聖人結使斷故，說有後際。後際者，所謂無餘涅槃。衆生不知諸法自相空故，說是前際、是後際，自相空諸法中，前、後際不可得，何以故？若先有生，則後有老、死；若離老、死有生，是則不死而生，是生無因無緣。若先老、死後有生者，不生云何有老、死？先後既不可得，一時亦不可得，以是故說自相空法中，無有前、後際。菩薩應以自相空法行般若，內外法乃至佛法不著故。

菩薩以第一度、一切法到彼岸，名般若波羅蜜。第一度者，聲聞人以下智度，辟支佛以中智度，菩薩以上智度，故名第一度。一切總相、別相皆了了知故，名第一度。菩薩度時，智慧圓滿可知法中，是故名第一度。第一度者大乗福德、智慧、六波羅蜜、三十七品具足滿，故安隱度。又十方諸佛大菩薩諸天皆來佐助，安隱得度。

（上接第33頁「南京大報恩寺琉璃塔」）
鄭和下西洋帶回來的娑羅樹、五谷樹等引進品種的奇花異草，景色秀麗，香火旺盛。

琉璃塔建在大雄寶殿後面，費時二十年完成。據文獻記載，塔高三十三丈（約合一百米），八面九層。外壁用白瓷磚砌成，每塊瓷磚中部都有一尊佛像。雖然塔身自下而上逐層縮小，但所用瓷磚數量恰均等，說明瓷磚尺寸也是按比例逐層縮小的。每一層塔檐的蓋瓦和拱門都是用彩色琉璃磚瓦修砌的。拱門上裝飾圖案採用了佛教題材的大鵬、鯨魚、龍子、雄獅、大象、童男的「六拏具」，形象生動優美。第一層的八面還在拱門之間嵌以白石雕刻的四天王像。塔剎作九級相輪，由大而小逐級收縮，共重三千六百斤。相輪之下還有兩個半圓形蓮花的「承盤」座子，外鍍黃金，俗稱「金球」。相輪之上，冠以黃金寶珠，重達二千兩，還有風鈴共一百五十二個。整個塔的建築可謂金碧輝煌，光彩奪目。據傳塔的頂部和地宮內還安放有夜明珠、避水珠、避火珠、避風珠、避塵珠、寶石珠各一顆、黃金四千兩、白銀一千兩、永樂製錢一千貫，「地藏本願經」一部、「佛說阿彌陀經」一部。還放置油燈一百四十六盞，號稱「長明燈」。塔門上有朱棣御筆「第一塔」橫額。

相傳這座塔在施工時採用堆土方法，每修造一層，增加堆土一層。這與甘肅麥積山石窟雕刻採用堆樹梢方法有異曲同工之妙。此外，在燒製琉璃瓦、白瓷磚、琉璃雕飾等構件時，都是一式三份，以備在建塔時損壞填補。全部多餘構件都埋入地下並編有號碼。一九五八年曾出土一批琉璃構件，上有墨書字號標記，爲研究南京琉璃塔的構造與建築，提供了重要的參考資料。

這座世界中古七大奇跡之一的南京琉璃塔，曾在我國歷史文化名城南京雨花台下聳立達四個多世紀之久，並早已載入世界文明的史冊。但遺憾的是，它已成爲歷史陳跡，現在我們只能從南京博物館陳列的五彩琉璃雕飾的構件和琉璃塔復原的造型中想像它高聳入雲，巍然宏偉的雄姿了。



世界中古七大奇跡之一

南京大報恩寺琉璃塔

蔡惠明

公元前二世紀西頓城的安蒂帕特爾，最早編纂世界上古七大奇蹟，即：埃及的金字塔，巴比倫的空中花園，奧林匹亞的宙斯雕像、愛菲薩斯的第安娜神廟、哈力卡那斯陵墓、愛琴海的羅得斯銅像和亞歷山大燈塔。隨着時間的推移，這些奇蹟在事實上已大多數不存在了。一些外國旅行家隨後來到中國，他們被中國古建築所驚服，又編了一個中古世界奇蹟，它們是：羅馬大門獸場、亞歷山大里亞地下陵墓，中國萬里長城，和南京大報恩寺琉璃塔、英國撒里巴利石圍圈遺址、意大利比薩斜塔、土耳其索非亞大教堂。萬里長城始建於秦始皇以前幾百年的春秋戰國之際，歷代王朝陸續增修，總長度在五萬公里以上，西起嘉峪關東至鴨綠江。僅在山海關外到鴨綠江這段長城就有一千公里，其被列為世界奇蹟之一，可說是當之無愧的。至於南京大報恩寺琉璃塔，雖然在一百多年前已被毀壞了，但它在中國建

築史確實顯赫一時，堪稱中華文化的優秀代表作，值得向讀者介紹。

南京琉璃塔原立於南京聚寶門（今中華門）外一里的長干里（今長干橋東南）大報恩寺內。該寺與天界寺和靈谷寺在當時並稱為金陵三大寺。據史料記載：明成祖朱棣生母碩妃因還沒有足月就生下王子，因此被貶受折磨而死。朱棣當了皇帝後，為報答母恩，下詔興建大報恩寺和琉璃塔，特派鄭和等太監任監工。參加修建工程的軍匠民工達十萬人之多，從永樂十年（一四一二年）動工，歷時十六年建成。寺的規模很大，周圍有九里三十步。大雄寶殿俗稱「碩妃殿」每年由禮部祭祀，平時終年封閉，禁止出入。全寺當時有僧衆五百名，佛教十大宗派都在這裏沒有講座。寺內還栽種了「三寶太監」（下轉第32頁）

行潔志彌堅

光輝照千秋

為弘一法師造像之種種因緣

弘一法師是近代中國文化史上的一位偉人，也是一位莫測高深，眾所敬仰的奇人。法師出家前是一位風流倜儻的翩翩公子；他不僅以其書畫、詩文、音樂、戲劇諸藝的卓絕成就譽滿士林，亦因他慈心育人，治學嚴謹的高貴品行而得尊學界。出家後，他為重振南山律宗，開一代宗風，身體力行，戒律謹嚴，真正成爲一個苦行頭陀，使海內外各界震驚、崇敬。被尊爲十一代律宗祖師。所以各界時有文章、詩詞、繪畫來緬懷和歌頌法師

；在國內外多處建立了「弘一法師紀念堂」。在各紀念堂中，多有名家們敬繪的大師畫相，每每使瞻仰過這些畫像的人，對法師會產生無限的敬意和遐想。如徐悲鴻先生所作的油畫像，以深沉的色調、明暗的對比，展現了法師悲天憫人的慈悲神情，好像黑夜中煌煌的燭光，照亮了末法塵世。豐子愷先生以其對恩師的深厚情義，僅憑記憶，就以洗練的墨綫，活龍活現地勾畫出了法師的音容笑貌，使人倍感親切。費新吾先生以法師晚年在閩南的照片爲範本，以凝重的筆墨，無限的情思，刻劃了法師在閩南最後幾年的衰老身影，使人產生一絲悲愴之感；而范曾先生爲南通狼山廣教寺所繪十八高僧圖中的弘一法師，却又有了一番神韻，他以遒勁灑脫的墨綫畫出了法師淡泊如水，超然物外的崇高形象。他衣衫陳舊，執杖而立，背景不作任何渲染，一片空曠，給人一

如來境界無子邊際

弘一法師教集

曾祥六方廣佛華嚴經偈頌句

普賢身相猶如雲

世間淨眼品第一畫中合那律品第二

歲在己丑年十月新字錢名司年

種恬淡安然的感覺，確有一種如六祖慧能所說的「前念後念及今念，念念不被邪見染」的出世神態。

我自幼即因環境的影響，對弘一法師無限崇敬；隨着年歲的增長，這種崇敬心亦升華到一種聖淨的境界。我曾發過大願，在我有生之年即是弘揚法師德行之日。我竭力要為我的誓願多做實務。所以我除為一些報紙撰文介紹弘公事跡外，亦曾為法師的『歸西偈言』篆刻了一套印譜，拓片後，分贈各地，廣結善緣。說實在的，以此為契機，確實啟發了一些有緣，使他們由認識



題繼漢兄所作弘一大師像

天不生仲尼，萬古長如夜。
世不傳弘一，隨風墮沆瀣。
南園夢影遙，靜室觀百劫。
慙愧無盡期，心共秋霜潔。
識海澄圓時，忍向餘情絕。
悲懷利眾生，普陀費大覺。
眾生如恒沙，法門通天國。

散花離藩澗，腹果爭相結。
繼漢皈菩提，慕道情何切。
筆下有清風，淡泊似寒月。
二一留遺言，千秋崇品節。
展圖仰斯人，山巔矍矍雪。
我亦重晚晴，意共蒼昊接。

乙丑年歲云暮矣自津

門返京談能江信感而賦也

抱冲齋主于翼印



佛法到信仰佛法，個中因緣確實不可思議。但每念及「生死無常，幻緣虛假」時，我心中就深感惶恐。若不抓緊時日弘揚佛法，光大弘一法師懿德，大限到時，即悔之晚矣。故我以極大願心要為弘一法師造像。但深知自己才藝淺陋，雖兒時在上海圓明講堂時，曾隨如印法師習畫數年，但俱以山水為主，而於人物一道，甚少涉及。故對為弘一法師造像確實不無擔心之感。但我對法師的無限虔愛之心，本着為宏法大業竭盡全力的決心，堅奉「不應以三十二相觀如來」的佛旨，不以功過成敗得失為意，忘却人我，惟虔誠一心默誦佛號，緘默中為弘一法師的造像進行構思。

我先後看了多種有關法師的書籍。如：『弘一大師永懷錄』，『弘一法師』、『弘一法師傳』、『晚晴老人講演錄』等。對法師的一生，有了自己的認識。我認爲，以法師的氣質來說，他應是俊逸瀟灑，秀氣襲人的，但由於他老嚴持戒律，所以他老又一定是莊嚴肅穆，謹小慎微的。爲了既能表達法師的氣質，又要再現法師持戒謹嚴，一絲不苟的崇高風範，我就把畫面設計成在春風和煦的青山環抱之中，以「吳帶當風」的筆意勾畫出法師的灑脫清逸之氣；而以手執念珠，安步當車的形象來表達法師的修持之功。背景襯以高山青松，一喻法師的崇高品德與山河共存，如蒼松萬古。另亦暗示法師降生時雀銜松枝的瑞象。天空又以殊礫色烘染之，以示法師已到「華枝春滿，天心月圓」的至妙境界。

蘇東坡有言：「回首向來蕭瑟處，歸去，也無風雨也無晴。」是啊，回過頭來看：在制作中遇到的種種困難好像已經煙消雲散，但在當時所處的境界確是難以表達的。常常會爲一些疑慮時時擱筆，幾經易稿，亦不成章法。又由於第一次在生絹上作畫，絹的性能未能掌握，幾乎前功盡棄。所以到後來我乾脆停止工作，不作任何觀想，擯棄一切妄念，惟一心念誦金剛經，如此約經過兩月之久，好像佛菩薩在冥冥中指點，登覺開悟，用了兩個多星期的業餘時間竟圓滿完成。完成後，先請家人評說，都說畫得好，像極了。我又請朋友們提意見，他們也都說畫得好，最後又到白馬寺，請僧衆們評說，他們也說畫得好，像弘一法師。如此就增強了我的信心；我就決定專函致吾師范曾先生，請他爲此像題字，蒙師厚愛，不久就收到了他的來信，約我赴京。但當我到京時，范曾先生因事外出未能按時返京。所以我就寄宿在廣濟寺正果師尊處。師尊視吾如親子，對我關懷備至，並爲我一個人人在佛堂受了五戒皈依儀式。與師尊朝夕相處，得師尊教誨、開示，獲益良多。並頻頻囑我要爲宏法大業不斷精進，多做工作。對師

尊的獎掖和囑叮，使我感動不已，終身難忘。如此約待了半月之久，范曾師始返北京，並電話約我第二天見面。第二天下午，我如約到了先生的寓所，但先生因去醫院探望其在重病中的恩師蔣兆和先生還未回來，所以由師母邊寶華先生接待了我。邊寶華先生是范曾先生的同班同學，是一位著名的工筆畫家。她不僅才藝俱高，且心底善良，和藹可親，具有東方女性的衆多美德。范曾先生曾說過，他之所以有今日的成就，一半應歸功於邊寶華先生。所以我極敬佩我的師母。我把弘一法師的畫像給師母過目，師母也說畫得很像；但她直言指出，唯臉部染色不符合工筆畫法，而是揉合了西畫的技法。說時，她拿出了她所創作的人物作品讓我觀賞。確不愧為精品，別有境界。當范曾吾師進屋時，我即向他頂禮，但他亦謙和地向我還禮。范曾先生說，叩頭是我中華民族的傳統禮節，日本某些地方至今仍保持着相對磕頭的儀式。當范曾先生叫我把畫像展開時，他不禁連聲稱贊說：「畫得好，畫得好，很有品味。」並指着畫幅對師母說：「綫條多美，比某些專業畫家畫得還好。」說實話，當時我的內心是多麼激動，我也壓抑不住幾個月來茹苦茹辛的感情，幾個月來的甘果總算有了結果，能得到「東方藝術大師」的稱讚，這是何等的獎賞！我雙手合十連聲誦念着「南無阿彌陀佛」，並一再說：「謝謝先生」。范曾先生接着說：「我要爲此畫題一首長詩相贈」。並關懷地問了我在京生活各方面的情况，有何困難，需要什麼。對先生的如此情義，我終身難忘！因公務在身，未能在京久留，匆匆告別了正果師尊和范曾吾師。關於題詩之事，祇能留待鴻雁相賜了。不久又因公南下上海，拜謁了朱幼蘭、錢君匋、豐一吟諸先生，並將弘一法師畫像出示各位，請各位指示。他們看後都連聲說像，使我無限欣喜。尤其是錢君匋先生是弘一法師的再傳弟子，也是目前受益於弘一法師教誨仍健在的僅有幾個人之一，對師祖有極深感情。五四年曾與豐子愷、章雪村，葉聖陶諸先生出資在杭

州虎跑寺爲弘一法師修建靈骨塔，八五年又爲杭州「李叔同紀念室」題額、書聯，極得各界讚譽。爲此，我亦請錢老給畫像題字書聯。承他應允，叫我隔日去取。第二天當我去取時，錢老有事出門，由錢夫人接待；並把題字和對聯出示。畫像上題道：「弘一法師造像。劉繼漢繪，乙丑十月錢君每年八十歲題於抱華精舍」。對聯寫道：「如來境界無有邊際，普賢身相猶如靈空。弘一法師敬集首譯大方廣佛華嚴經偈頌句，世間淨眼品第一盧舍那佛品第二，歲在乙丑年錢君每年八十」。對聯以漢簡體書出，極古樸蒼勁。錢夫人對我說：「錢老因眼患白內障，已很少作書畫，題字之類，則更少接受。因錢老看了你畫的弘一法師像實在不錯，很歡喜，所以他才給題的。……」。

不久收到了范曾吾師自京寄來的長卷，展卷誦讀，激動萬分，亦使我汗顏無容。詩曰：「題繼漢兄所作弘一大師像。天生仲尼。萬古長如夜。世不傳弘一，隨風墮沉，南閩夢影遙，靜處觀百劫。慚愧無盡期，心共秋霜潔，識海證圓時，忍向餘情絕。衆生如恒沙，法門通天國。散花離藩溷，勝果爭相結。繼漢皈菩提，慕道情何切。筆下有清風，淡泊如寒月，一一留遺言，千秋崇品節。展圖仰斯人，山顛皚皚雪，我亦重晚晴，意與蒼昊接。乙丑年歲云暮矣，自津門返京，讀繼漢信，感而賦此。抱冲齋主十翼范嘯。」遒勁瀟灑的書體，字字珠璣的話語，使我反復誦讀，愛不釋手。我深深意識到，先生對我的獎掖，實乃對我的鞭策也。而每念及自己惰性迭起，妄念叢生，使我惶惶不可終日。但清夜捫心，若我不發大願心爲宣揚弘一法師懿德，若不是我虔敬爲弘一法師造像。那怎會產生如此一系列殊勝因緣？若無這些殊勝因緣，又怎會使我產生這猛勵自惕的功用？正如豐子愷先生所說：「無論何事都是大大小小千千萬萬的『緣』所湊合而成，缺了一點就不行，世間的因緣何等奇妙，不可思議。」

一九八六年六月十四日寫於洛陽敬一齋

（上接第40頁「虛雲和尚」）（未完）
兩藏分裂更深了，雖云本是同根生的佛教宗派，却弄得勢同水火，此豈佛法本意？正所謂同門相戕，這兩派喇嘛僧派也變成了爭權奪利的俗人了！

德清不會研究西藏歷史，哪知這些內幕？德清此時雖已四十九歲，却依然是童子之純真純潔，不知世間權力名利之爭，更不知佛教也被政治陰謀所利用，他只以爲誠之所至金石爲開，他只以爲必會獲得准予留學參習密教奧秘。

哪知兩位大喇嘛低聲商量說：「此位漢僧，焉知不是北京或拉薩派來的細作呢？寧可小心戒備罷。」

商量已罷，右邊那位大喇嘛就對德清說：「大和尚光臨敝寺，虛心求學，活佛法王十分嘉許，只不過本寺如今尚無通曉漢文人才足以輔助大和尚研習藏文經論，大和尚又不曉藏文，言語不通，彼此不便，若要來本寺修習，最好先學通了藏文，有了數年藏文根基再來，或者將來本寺有精通漢文人才可以開講時，本寺再函請大和尚來此修習，大和尚意下如何？」

德清聽了翻譯，一想，也不無道理。再想若要學會藏文，怕不需十年八年？想來自己不是個善於修學文字的人，連官話都講得總脫不了湖南鄉音，又怎能學得了藏文呢？

德清倒是從未疑及尚有其他因素，他以一顆赤子之心，完全接受了大喇嘛的理由。他合十拜道：「大喇嘛上座指示至爲有理，德清理當先學了藏文再來叩請法王特准留學，就此拜別法王與大喇嘛！」

參拜的人越來越多，人潮湧到，德清連忙退下，那位通曉漢語的喇嘛僧護送出殿，笑問：「大和尚如今打算何去何往？」

德清說：「衲子一心來求法，詎料無此法緣，只好參拜各處佛像之後，前往天竺參拜佛跡，然後回國便了。不知從此地赴天竺路程如何？尚請上座指示。」

永懺樓隨筆之八十四

觀音拯救「癌症」垂危病人奇跡

馮馮

觀音菩薩的靈異感應奇蹟，自古以來，多得不可勝數，神異得不可思議。已經有過很多人記錄觀音菩薩的大慈大悲出苦度厄靈感錄，但是，哪裏記錄得了那麼多？全世界到處都有人天天蒙觀音菩薩救助，古今中外都有很多人呼求觀音菩薩聖號而獲得祂尋聲救苦，出於苦厄，化危為安。但是很少人能將身歷的奇跡筆錄下來。因為並不是人人都是會寫文章，有些沐恩的人以口碑傳述菩薩的靈異奇跡，可是這些傳述也很多漸漸湮沒了。我們能見到的有關觀音菩薩奇跡的文獻，恐怕還不過只是滄海中的一粟而已，哪及得觀音靈異事跡千萬份之一？

但願世人會親受觀音菩薩神妙拯救之恩者，儘量都把經歷寫下來，廣為流傳，引人生信，勸人為善，人人學佛，同登佛土，那真是功德無量了！我們尤其需要現代最新的實錄。

我這兒記錄的，是一些親身經歷見聞的觀音菩薩神異奇妙不可思議的尋聲救苦奇跡實錄。

一九八五年四月，我收到來自香港一位G太太來信，是緊急限時專送的掛號信。大意說：她的一位好友L女士，雖然事業成功，却非常痛苦，無法解決，請我盡量幫助她。

信內附有一張L女士的彩色家庭生活照片，我看看這封信，並沒有說出L女士的痛苦是什麼，我感覺得很困難。

我於是祈求觀音菩薩賜我力量，讓我看見這位素昧生平的L女士是什麼痛苦，我也祈求觀音菩薩拯救她出於苦厄。

在我腦中漸漸閃現了好像電視畫面般的影象，又像是超音波音掃描，又像是X光迴旋照射，我看見了L女士照片中這位美麗的中年女子的全身變成了透明玲瓏，好像是海中水底的透明的玻璃魚，骨骼，神經，內臟，血管……一切都可看見，那麼美麗的女子的外表，都不存在了，在我面前的是一個玻璃透明人體。

我看見L女士內臟的毛病，包括她的心臟大動脈，冠狀動脈，微血管等等的栓塞，還看到……我失聲驚叫起來！

「腸癌！」

她的大腸到直腸部份有癌瘤！而且，已經被割除了，傷口仍很新，似是最近的事，或者還不到兩個月吧？

這不是我第一次從照片上看見病人的癌，記得在一九八三年夏天，有一位C太太，亦素昧生平的，也沒預先約時間，突然來叩門求見，她說她是從台北來的，有重要的事要見我，我問她是誰介紹來的，她說沒有人介紹，但是事情很重要，要我務必接見她。

我是個修行人，又須以寫稿賣文維持生活，又須打掃，洗衣，剪草，洗碗，煮飯，劈柴，修房子，上屋頂清理樹葉，掃烟通……。一天到晚忙得團團轉，我沒有時間來接見客人上門來閒聊的，所以，沒有事先打電話約定，及沒有人介紹的，我不能個個都接見，並非擺架子。

一個窮文人，有什麼架子可擺呢？實在是爲了謀生和持家太忙罷了。可是很多人不諒解我，以爲我是搭架子，其實，熟悉我的朋友，都知道我並不是一個驕傲的人，雖然我還有些少年人的傲氣，但是我的文人傲氣，不是亂發的，只有碰着對方是銅臭滿身，官腔十足的人，那我就會大發傲氣。至於對於一般人，我是很有禮貌的。

我看那位C太太很有教養，很有禮貌，而且很誠懇，我就請他進客廳來，她剛坐定，就從手袋拿出一張全家福彩色照片來給我看。

「我也知道我今天很冒昧，」她說：「但是，這件事不能不請你幫忙看一看。」

「你要我看什麼呢？」我問。

「這一張全家照片內，」她說：「請你看一看他們的健康怎麼樣？」

照片內有一對老年夫婦和四個中年的子女，前排有三個小孩，顯然是孫兒，我在照片中認出了C太太，他們的表面都看不出有什麼異樣，我心中默念觀音菩薩，閉目數分鐘，然後，我挨個指出他們的健康情況，因爲他們的身體在我腦中全都變成了透明玲瓏的解剖人體，就好像X光廻旋解剖透視的立體透明胴體，又像是立體的空虛幻像(Hollowgraphy)，使我能看見他們的內臟、神經、血脈、骨骼，雖然並不是很清晰明顯。

「這位老伯有過中風，」我指出：「右邊腦動脈有一條已經淤塞，經過手術。」

C太太點點頭：「對！」

「有嚴重問題的並不是他，」我說：「而是這位老太太。」

「她有什麼問題呢？」C太太問我，她的態度仍是半信半疑而且含着考驗的，她冷靜得很。

「老太太的大腸被手術割除了差不多有十二英寸至十五英寸吧？」我說：「好像患的是大腸癌！這張照片是舊的，拍照時未施手術，仍有纍纍的癌瘤堆積着，手術好像是最近動的，恐怕有兩個月了吧？」

C太太的神色變成了驚惶，沉默了兩分鐘左右，眼中溢出了淚珠。嘴吧微動，欲言又止。

「是你母親？」我知道我大概看對了，就問她。我猜那是她母親，可是我猜錯了。

「不是，」她流淚道：「是我婆婆——我先生的母親，她人很好，好像母親一樣待我。」

「對不起，我猜錯了。」我慚愧地說：「對不起，你看，我連人家關係都看不出來……」

「可是你看對了她的病，」C太太說：「你講的完全對，婆婆是患的大腸癌，在一個多月之前，在台北榮民總醫院開刀，割了十二寸的腸子。你講的完全正確，我今天來，就是特別是爲她的病來請問你的。在台北，有人告訴我你看病，來人不用開口，你一看照片就知道是什麼病，我坦白說，我不是佛教徒，不相信世上有這樣的人，因此，我先不告訴你，誰知你還是看出來了，你說我公公和婆婆的病都對，奇怪極了，馮先生，你又不認識他們，又未見過我，她怎麼看見的呢？可以告訴我嗎？」

「不是我看見的，」我微笑：「我哪有能力？我不是連照片中的你是什麼關係都看錯了嗎？」

「那麼，」她疑惑地問：「是誰看出來的呢？」

「是祂！」我指着佛桌上供奉的觀音菩薩銅像：「觀音菩薩的能力叫我看見的。」

「觀音菩薩？」她問：「就是這座銅像？」

「觀音菩薩是萬能的無限巨大超自然能力，祂是以能的方式存在於宇宙中的，」我解釋：「觀音菩薩以輻射般的方式，向上下四方八面發射祂的超微波能力，凡是有人向祂呼求，祂就會尋聲救苦。我們要虔誠潔心祈求，我們的心就會開門，讓祂的能力進來拯救我們，保護我們，醫治我們，這座銅像只不過是把祂的慈悲形象化而顯現為慈母抱嬰兒之像，作為象徵，方便我們禮拜。並不是說銅像就是菩薩本來的法身。」

C太太點頭：「原來是這樣，我以前都不知道，我一直聽說是你有道行煉成了天眼通。」

我笑道：「天眼通有許多種，許多等級，苦煉得來的天眼，是另一回事，前生帶來的又是另一回事，我算不上是苦煉的人，我能看見，是與生俱來的，而且是念求觀音菩薩，蒙祂的神力加被的。我認爲自己的禪定有限，倚靠觀音菩薩的神力居多，如果我不誠心，也會看不見，如果外面干擾太多以致我心力不能集中，我也會看不見。」

「原來是這樣。」她的態度仍是含着疑惑。

「你還是不相信有觀音菩薩。」我笑道。

「我無法一下接受你的話，」她說：「很抱歉！我有我的宗教信仰。」

「我知道。」我說：「你是天主教徒，你們天主教是不准看這些超自然的。你這一次，是因為擔心你的婆婆，才犯了禁來見我。」

「你說得對。」她驚訝道：「你怎知道我是天主教徒？」

「那還不容易？」我說：「你是很虔誠的天主教徒，聖母瑪利亞的形象浮現在我腦中，全身放射玫瑰光芒，向我微笑！」

「真的呀？」她驚訝地叫了起來，這時候她才拉開外套的拉鍊，從裏面拉出她的項鍊和金十字架來給我看：「我並沒有給你看見這個呀！」

「你相信嗎？」我說：「聖母瑪利亞是觀音菩薩的另一化身，爲接引西方人而現的！佛教和天主教其實是一家。」

「這個！」她有些震恐：「我不敢接受！聖母怎會是你們觀音菩薩的化身？」

「這是需要很高的慧緣才會認識的！」我說：「你終會有一天明白的，今天我沒有時間多談這件事了，還是談你婆婆的事吧！」

「好的，你看她未來怎樣？」

「如果她改爲吃素，永不再吃肉，」我答：「她還有希望多活幾年，否則，恐怕頂多只能活八個月。」

「醫生也說她只可活六個月到一年。」她傷心說：「請你救救她吧！」

「她也是信天主教的！」我說：「她胸前掛有十字架，一看就知！她從前吃得太多肉類，尤其是愛吃最辣的沙茶牛肉之類，所以得了腸癌。如果她還不戒吃肉，誰也救不了她，我可沒有這種能力救她。」

「我求求你……」C太太哭了！

「求誰都沒有用。她必須一定先戒吃肉吃辣吃葷才行，然後，她才可以求觀音菩薩或聖母瑪利亞！至於我，是凡人，最多只可介紹她吃一些素菜水菓，使她好過一點。」

C太太幾乎是哭着離開的，她是一位很賢孝的媳婦，看她駕車走了，我心中也替她難過。可是，正像她說的，她恐怕說不服婆婆戒絕吃肉改爲吃素，她只有盡力去勸而已。

C太太這件病案，令我心難過許久。許多人以為我有法力，我有什麼法力呢？我只是一介凡夫而已，我比任何人都更平凡，我倒願我有能力救得了人家的命。

像C太太的婆婆這樣的病例，我後來又遇上了一個，這一位是J太太，奇怪的也是她的婆婆，也是患了腸癌，也是給割了十多寸，也是榮總醫院開刀的。情形幾乎如出一轍，這就令我懷疑，是否台灣國民因為台灣經濟突飛猛晉，成為亞洲最富裕的國家，生活水準提高，大家就拼命吃肉享受，引起了那麼多人患了心臟病，中風和腸癌。看來，這倒有些像是國家富庶社會繁榮所帶來的不良副作用了。像美加這些富國，人民拚命吃肉，喝酒。以致心臟病成爲死亡最多的第一位，癌症佔第二位。想不到台灣的國民，似乎也迎頭趕上，向列根總統的腸癌看齊了。

說起列根總統，前年他病倒，電視上映出他的照片，尙未公佈病情。我就對人說：他的大腸右下側轉灣處有癌症，後來美國政府公佈公報，果然證實了。我算是又一次誤中吧！列根總統雖是明星出身，但一向生活較一般明星檢點，健康也較好，不過，有名有地位，總免不了有太多的宴會，烤肉之類也難免吃得不少，酒也免不了吧？用得着天眼去看麼？這不過是常識而已。

由於看過有過幾件病案是腸癌，這一次，我看香港L女士的情形，就更加警惕了，我從此一直不斷勸教外人士別吃肉，以致朋友一見到我就笑我：「我知道，『別吃肉！』」，勸人吃素和別殺生，是我見人就勸的，我不怕被人笑我是神經病，我認爲這是一個佛教徒所應做的最低限度勸化，能勸化得一個人也是好的。

香港L女士的腸癌，顯然是因爲多年積勞，精神壓力太大，和事業上的酬酢太多，又酒又肉，杯觥交錯，威士忌，香檳，白蘭地，烤肉，烤雞……辛辣調味品等所逐漸形成的，從照片判斷，她是天主教學校出身的富家小姐，生活一向貴族化和洋化，而且，顯然是與洋人結了婚，或者以前也曾有過一次破裂的婚姻，在事業上，她是非常成功的，她飛去巴黎、瑞士、倫敦、紐約、東京，這位充滿藝術氣質而又兼有精明商業天才

的貴婦，風華絕代，她所穿的時裝，比電影明星更時新，她的風度超過了她們，她的身材和風度，好似是一位傑出的時裝模特兒，誰想到她的事業成功帶來了煩惱和癌症？

我看得出她的內心的痛苦和悲哀，那不是她照片中的綽約風姿和巧笑倩兮所能掩飾的。我知道她已經面臨危險，醫生可能會認爲她的生命不會很長久了，也許只是六個月可活吧？我看見她被割了一段直腸和一段大腸，甚至需裝設人工管子以供排泄，到了這個地步，怎能怪她悲哀？她顯然是位很逞強的女子，一切的痛苦都自己忍受，不肯表露出來，不肯讓子女知道，她現在絕望沮喪，在極端痛苦之中和恐懼中等待死亡的來臨。

這是一個心地善良的女子，她愛子女，愛丈夫，對朋友很好。不幸却因爲生活太貴族化太洋化而罹此絕症。

我很爲她難過，我知道人力已經沒有太多作用，只有超自然的力量才可以救得了她，於是我寫一封英文信給她，我寄給她一張觀音菩薩聖像，我爲她祈求觀音菩薩拯救她，也勸她學習持念觀音菩薩名號和大悲咒，我在這長達五頁打字的英文信內，詳細地、懇切地、勸她樂觀，信任觀音菩薩的神力，我並且勸他改爲茹素，我開列了長長的每日菜單給她，請她參考。另外，我又勸她將絕望悲哀化爲力量，一面自求多福，極力爭取生存下去，一面也把她的溫暖，帶給不幸的人，幫助貧病無援的老弱婦孺，拯孤兒，濟助苦難。這樣，她必會快樂一點，被很多人所關懷敬愛。而且，她這樣效法觀音菩薩的大慈大悲，將會種下善因，菩薩必會憐愍她、保佑她使她漸漸痊愈。

「勇敢地活下去！」我這樣寫道：「不要再恐懼死亡！死亡只不過是生命的轉位，並不是生命的終結，死亡只不過是一次生命的蛻變！多信任觀音菩薩吧！多行善吧！那樣就會覺得生命更有意義而且更充滿慈悲的愛和無窮的希望！多多量力幫助比你更不幸的、比你更悲慘的貧病孤苦的人吧！人的價值不

是在於能獲得多少，而是在於能佈施多少！請信任佛陀和觀音菩薩吧！你的佈施善舉會種下善因，使你將來得到善福，即使你這一生的身體疾病不幸不治，你也會得到觀音菩薩的接引而不再痛苦，也會獲得更完美的新生命！而你的癌症，實際上也會獲得觀音菩薩的保佑而不再復發，你不會在未來的幾個月內死去的，一定不會！你必須恢復你的強烈的求生意志，虔誠動唸觀音菩薩，祂一定會保佑你康復的！我也為你祈求着！」

我在每晚的晚課祈禱之中，都沒有忘記也為這位素昧生平的女子祈求觀音菩薩，我每晚代為祈求的名單有好幾十人，而且越來越長越多了。

兩星期以後，我收到了L女士的英文回信，她說她被我的信感動得哭了，她說周圍的朋友雖多，却沒有幾個人能這樣真正關心她，她說醫生宣佈她只有兩三個月可活，她會想過自殺，她太痛苦了。她說沒想到我只憑一張照片，就都能看出她的一切，每一句都準確，也都深深令她感動。她說她在極端絕望中獲得了我為她請的觀音菩薩聖像，使她感到重新獲得希望，她好像獲得了再生，她說她一生從不輕易流淚，可是看完我的信，她哭了又哭，而且心中產生了新希望，振作了起來，她決定接受我的建議，從今以後，篤信觀音菩薩，勇敢地活下去，盡力佈施，濟助不幸的苦難人群，在經濟上，她是做得到的，她不再恐懼死亡了，她將會勇敢地活下去……

這一次，輪到我的熱淚奪眶了。我沒期望到我那麼樸拙文字的一封信會鼓舞了這一位癌症垂危的人。這個女子是本性善良的，只是在名利圈中太久，她的本性給名利和物質享受薰染太多了。現在她能重新找到她自己的本性，而且恢復了掙扎奮鬥求生的勇氣，多麼令她感動啊！

「感謝觀音菩薩！真是感謝觀音菩薩！」我這樣再寫信給她：「我希望你在觀音菩薩的大慈大悲光輪之中，鼓起勇氣來，不但是為了你自己而活下去，也是為了苦難不幸的人活下去！你不但要鼓勵你自己，也必須鼓勵比你更不幸的人！」

她的再來信，顯示着更加積極的人生觀，她說：「感謝你，更感謝觀音菩薩，讓我重振奮鬥的勇氣！我的健康，似乎是漸漸好一些了，每一次我感覺到孤獨，悲哀和絕望，我就會重新再細讀你的信，而且我會向觀音菩薩祈求！我現在感覺到好得多了，我覺得我在逐漸復原之中……」

差不多隔了一年後的現在，L女士仍然保持着與我的通信，每一次都有報告她的健康改善，使我感到安慰。從朋友方面知道，L女士已經重新活躍於香港的上流社交圈，所不同的是，她現在積極地參加慈善工作，她慷慨地捐款救濟不幸的貧病老弱，她去訪問孤兒院，捐錢又送給他們食物和玩具，她去慰問孤苦無助的老人，洗盡鉛華的她，永遠給予不幸的人群一個慈悲友愛的微笑。

「我有生以來，從未這樣快樂過！」她寫信給我說：「我的殘生，是觀音菩薩賜給我的，菩薩救我再生？救我脫出苦厄，醫生說我的復原是一個無法解釋的奇跡，他們說我不會再復發癌症了！我多麼感謝觀音菩薩，我多麼感謝觀音菩薩不但救了我的命，醫好了我的癌症，而且教我學習做一個真正的人！使我知道人生的真理和真正的意義，我感覺到人生值得再活下去，培德兄弟，我心中充滿希望和光明，我會繼續盡我的力量，把觀音菩薩的大慈大悲帶給苦難的人們……」

L女士仍然活着，而且生活越來越充實，越來越有意義，她從一個女企業家轉變為一位慈善家，她從一個絕望的癌症病人成爲一個逐漸康復的人，她從華貴夫人的形象，轉變為樸實可親的充滿溫暖的一位家庭主婦，從一位上流社交界的名媛變為孤兒們的姨姨，她把溫暖帶給不幸的人，她放下了名利，參加弘揚佛法的慈悲，她完全忘記了自己。

這不是觀音菩薩大慈大悲尋聲救苦的神力奇跡之一麼？

我在感動之餘，仍然時常爲她向觀音菩薩禱拜，我深深爲這位從未見過面的姊妹祝福。

虛雲老和尚遺相



六十餘年於普陀

虛雲和尚

馮瑞

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

62

德清和尚失望地離了拉薩，寄望於後藏，他隨着香客隊伍向南行，經過貢葛，跟着牧人和成千成萬的羊羣，涉過淺水的雅龍河，越過大草原，到了江孜，然後又沿着江邊山傍的小路，迤邐來到了日喀則。

他抵達日喀則市內之時，已是十一月了，天氣漸漸嚴寒，雖尚未下雪，看那周圍遠山峯頭都已披白，草原結了晨霜，他希望到得著名的扎什倫布喇嘛寺得到學法的機會，可是這希望立刻又成爲泡影了。

扎什倫布寺，在日喀則市區之西，建築宏麗，廣及數里，都是方形宮堡，望之疑是城堡，崇高莊嚴，不亞於拉薩普陀洛

伽宮，只因地處偏僻，不及拉薩著名於世。扎什倫布寺內有喇嘛僧人五千餘人，自成一國，出入盤詰，門禁森嚴，比拉薩普陀伽宮更甚，德清來到參拜，和藏人香客人羣一般，都受到護寺僧兵的搜查。

僧而有兵，荷槍守衛，德清可從未見過，也未聽過。他不禁心中疑惑，心想必有緣故，欲待詢問，又無一人通漢語，他只得悶在心裏。

一路拜進寺內，只見樓宇重疊，殿廡無數，好比進了阿房宮，隨衆轉來轉去，把方向都弄不清楚了，德清也不知拜了多少殿多少佛，但祇見佛就拜，料想衆香客都是入內朝拜班禪活佛的，不妨就跟隨衆人一路拜去就是。

拜到一殿，有一位畧通漢語的守殿紅衣僧人來迎，笑問：「大和尚是漢人？從哪裡來的？」

德清忙回禮道：「正是，衲子德清，從普陀經五台峩帽抵此參拜後藏法王。」

僧人驚訝道：「大和尚來得真遠，走了多久？」

「也有好幾年了。」

僧人道：「難得難得！既是遠客，等下我稟告法王，必蒙接見。」

德清喜道：「如此至感盛德！尚祈代為轉稟法王，德清擬在貴寺參學。」

僧人遲疑道：「本寺向未收留漢僧，此事須請法王活佛指示，且待參見時，你自提起，我為你傳話便了。」

德清道：「至感至感！」因問：「貴寺為何戒備森嚴？」

僧人說：「大和尚有所不知，佛家以慈悲為懷，哪有備兵戒嚴之理？皆因近來英國鬼子佔了尼泊爾，貪心不足，不時窺覷我後藏，派了不少奸細諜報來後藏探聽虛實，兼以教唆藏民造反，欲圖併吞後藏，進佔前藏，故此我等不得不備兵自衛，門禁森嚴，以防奸細。」

德清驚道：「原來英人已經欲吞西藏！法王是否已妥為準備防備？」

僧人歎道：「英夷洋槍洋炮犀利，騎兵饒勇善戰，又有印度兵團為輔，若是大軍一掩而至，藏人如何能擋？法王早已報與大清皇帝得知，盼其救援，怎奈大清朝廷腐敗，皇帝無權，太后雖精明而不曉世界事務，清廷自顧亦不暇，哪能顧到西藏？」

德清亦是嗟歎，又問：「如今前後兩藏法王，打算如何抵擋英人入侵呢？」

僧人道：「前藏後藏兩位法王及政教元老，如今都是採取懷柔政策，虛與英人委蛇，不敢與之破裂，英使來此，皆予禮遇，英僑來此，亦不敢拒之。如今英人藉探險為名，翻山越嶺

，來兩藏各地，測量山川，繪製形勢地圖，又施小惠，收買人心，又有傳教士來此，傳教為名，探聽是實，將來終必侵佔我兩藏疆土的。若非得雪山天險，我們早已滅亡了！」

德清歎息不止，因問：「大喇嘛漢語如此流利，想必曾在內地住過？」

喇嘛僧說：「我曾在北京萬壽山白塔寺，與其他喇嘛僧供奉清宮七年之久，回來才兩年。」

談說間，已引至正殿，德清仰望，殿上中央高處，一位青年紅袍僧人跌坐於法床，階下伏滿了參拜的藏民，那宮殿的陳設，畧似拉薩普陀洛伽宮，而奢華過之，金碧輝煌，若非到處都有佛像，幾疑為人間皇宮，而佛像的繪雕，也多採用鮮明金色紅色藍色，比照強烈。

喇嘛僧上前跪稟後，隨即引德清上前參拜如儀，德清恭敬敬參拜已畢，以為法王會開口垂詢一二，怎知那位班禪喇嘛，端坐受禮，也不回禮，也不開口，德清知道法王在此特別尊嚴，不輕易開口講話，德清求學心切，好不容易才見着了法王，豈可錯過？於是就說：「衲子德清，從普陀山經五台、峨嵋，及拉薩，來到參拜法王，盼准留在貴寺參學。」

班禪喇嘛聽了紅衣僧翻譯之後，神情似有些詫異，但不同答，以目視身傍侍立的兩位資深大喇嘛，原來宮中規矩，法王例不發言，概由護法大喇嘛代為問答。活佛等於是傀儡元首而已，何況班禪彼時年事尚輕？

那兩位大喇嘛用藏語互相低語了一陣，不知講些什麼，德清站在階下，耐心等待，原來兩位大喇嘛一聽說德清先去過參拜拉薩，就互相說不如婉拒了他罷。德清不知道這後藏政教元首班禪與前藏拉薩領袖達賴兩者之間是互不相容的。本來，活佛只有達賴一支，傳到了三世，班禪脫離了達賴，自往後藏另開一宗，以後世代分裂，前後兩藏界限甚深，門戶之見極大。兩派爭以正統自居，近來更有英人挑撥分化，（下轉第37頁）



台佛教慈濟醫院

舉行啟業大典

(本刊訊)花蓮佛教慈濟綜合醫院，於八月十七日上午十時，在院側「慈濟紀念堂」舉行啟業典禮。由中國佛教會理事長悟明法師主持，教內諸山長老、總統府國策顧問楊金權、中央文工會副主任吳水雲、行政院衛生署長江偉琳、各級民意代表、地方政府首長、醫林耆宿、各界善信八千餘人應邀觀禮。火車加班，旅社爆滿，使寧靜的花蓮，洋溢熱鬧景象。

佛教慈濟綜合醫院的興建，是慈濟功德會會長證嚴法師大悲願所發起，由於她畢生從事領導慈濟工作，關懷貧病眾生，繼而發起興建醫院，因賅果海，故能在短短二年多的時間，獲得政府各級長官及海內外善心人士的護持而完成。這座現代化的佛教醫院具有三項特色：一、不收住院保證金。二、真正無力負擔醫藥費的患者，由慈濟功德會設法補助。三、住院病患者及醫院員工一律素食。

該院在啟業的同時，也成立了「萬人護院委員會」，作為醫院後盾，全力護持該院，使它順利營運，讓這座由十方大德愛心凝聚而成的醫院，持續它的光和熱，普照貧病眾生，為眾生作大醫王。

慧三、賢頓、耆雲長老往生

諸山門內痛失師表

(本刊訊)慧三長老，北平人，生於民國前十一年，安徽佛教學校畢業，十七歲禮資聖寺清池老和尚座下披剃出家，十九歲於浙江靈山寺受具足大戒，精研大小乘經典數十年，佛學淵深，嘗親近諦閑、圓瑛、常惺、應慈、慈舟、太虛、能海、度厄等佛門大德。民國三十八年赴台，致力於弘法利生工作，戒弟子逾萬人，慈悲熱誠譽滿十方。

今功德圓滿，於民國七十五年七月八日(農曆六月初二日)下午八時五十分圓寂，世壽八十六，僧腊七十秋，戒腊六十八夏。

(又訊)賢頓老和尚現年八十四歲，法名彌悟，外字賢頓，受傳嗣法法號寂昶。祖居台灣省，世代業農。民國前九年出生，十八歲出家於漳州

南山寺，禮覺定法師為師。

賢頓老和尚為人誠實溫厚，待人接物和藹可親，誨人諄諄不倦，做事謹慎，計劃周詳，事無大小無不以身作则示範徒眾。

由於日夜為法忘軀，竭誠盡力為佛教廣度眾生，惜乎法軀不由己，終於民國七十五年七月十四日(農曆六月初八日)上午八時半安祥示寂。老和尚生於民國前九年夏曆五月初九日，十八歲削髮出家，二十四歲稟受具足戒，僧腊六十六秋，戒腊六十一夏，世壽八十有四。

(又訊)耆雲老和尚八月九日(農曆七月初四日)示寂於高雄鳳山蓮社。大和尚幼承庭訓，飽讀詩書，在江蘇省西場鎮將軍廟出家，求受大戒于南京棲霞寺，研教於鎮江焦山定慧寺，聆法於上海圓明講堂，任職於浙江普陀山，親近若舜、圓瑛諸尊宿，薰陶既久，胸襟亦寬。大和尚赴台後，席不暇暖，走遍全省，散播菩提道種。竭力提倡精進佛七，風靡一時，邇來辛勞過度，幻軀忽感違和，臥床數日，突然西歸。惜哉！

美佛教會召開會員大會

(紐約訊)美國佛教會於九月二十八日召開會員大會及董事會，改選董事及職員如下：

敏智法師(會長)，顯明法師(莊嚴、大覺兩寺住持)。
實生法師(大覺寺監院，佛教會副書記)，趙真覺(副會長)，俞時中(副會長)，沈家楨(副會長兼書記)，陳綱(副會長兼會計)，林沈鵬俠、莊震威、李祖鶴(莊嚴寺工作委員會幹事)，賴金鳳(副幹事)，居和如、葛光明、賴玲月、苟嘉陵。候補董事兩人，許介明、張炳文(副書記)，董事會并通過重要議案，將加強學術弘揚之措施云。

佛教法相學會講座

李樹榮、高秉業居士担任

(本刊訊)佛教法相學會，逢星期日下午五時至六時三十分，假佐敦道鴻運大廈十五樓G1H座三輪佛學社舉辦之「印度佛學源流畧講」，自九月廿八日起由李樹榮居士續講「小乘佛學」，著重介紹有部、經部及正量部等學說。

又該會之大會堂佛學講座，已於十月十五日(星期三)，五時三十分

至七時，在大會堂高座九樓演奏廳內舉行，邀請高秉業居士講「中觀、瑜珈兩學說的異同」。

上述兩講座免收費用，歡迎參聽。

法藏寺主辦佛學研習班

(本刊訊)本港慈雲山法藏寺方丈河清法師，為弘揚佛法，普渡眾生，除在油蔴地開辦有法藏寺圖書館外，近更聘請佛教大德，襄助弘法工作，開辦佛學研習班，該班課程內容涵攝有顯、密佛法的基本義理及中、印、藏佛教簡史，已定於九月廿一日開課(逢星期日上午十時至十二時)，在法藏寺圖書館(商務書局左側)。查詢電話：三十一一七〇一五，費用全免，已接受報名。

世界最大青銅彌勒佛像

韓國法住寺動工興建

(本刊訊)世界最大的青銅彌勒佛像，已於今年六月在韓國佛教彌勒信仰地俗離山的法住寺

內開始動工了。高三十三公尺的彌勒佛像，預計在一九八八年底完工，原有的水泥製彌勒佛像，將予以拆除，另行在原址重建。在同一處新建的佛像，將仿照新羅時代建造的金銅彌勒佛像為藍本。

新建青銅彌勒佛像的主因，由於寺內原有的水泥製彌勒佛像，年代久遠，再加上雨水長期腐蝕內部鐵架，導致鐵架酸化，無法永久保存所致。此項工程將耗費韓幣二十八億元。工程規模將與原有的彌勒佛像相同，由於佛像與蓮花座全由青銅打造而成，預計所需青銅材料為一百三十噸，佛像一座則用花崗巖做成。

在一百坪規模大，象徵着彌勒龍華世界的石室中央，將供奉有一尊青銅彌勒佛像縮小成十五分之一的佛像供善男信女在下雨或下雪天方便禮拜佛像，石室內的四壁，並以浮雕繪畫、彫刻等裝飾，佛像內部共有一〇八個階梯供香客從石室走到最上層，同時法住寺也將設有供旅行、病者使用的房間等，象徵彌勒佛現世救援的慈悲精神。

捐款鳴謝

張王桂鳳居士	港幣4,000.00元
何澤霖居士	港幣2,000.00元
陳志偉居士	港幣1,000.00元
何府	港幣500.00元
麥植基居士	港幣400.00元
羅永正居士	港幣400.00元
彭耀南居士	港幣220.00元
陳綺蘭居士	港幣150.00元
何漢權居士	港幣100.00元
李天翔居士	港幣100.00元
陳寬慧居士	港幣100.00元
李德遠居士	港幣100.00元
妙法寺	港幣1,989.40元
總計	港幣 11,059.40元

一七五期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 11,059.40元
發行收入	港幣 4,352.00元
總計	港幣 15,411.40元

二、支出：

印刷費	港幣 9,717.00元
稿費	港幣 2,700.00元
郵費	港幣 1,194.40元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 15,411.40元

內明雜誌社謹啟

出版人 內明雜誌社
社長 釋敏智
督印人 釋洗塵
發行人 釋金山
主編 沈九成

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih 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

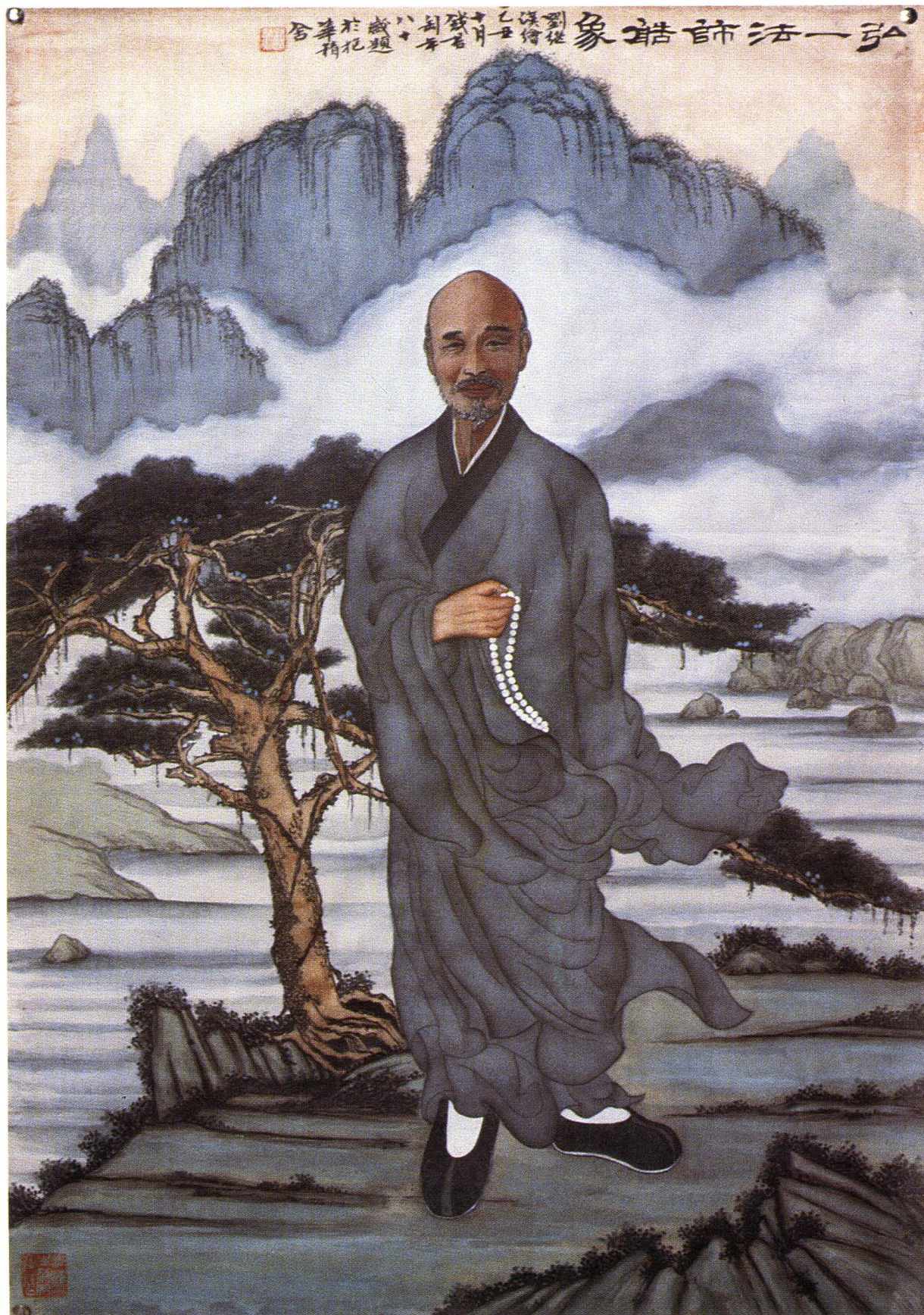
承印者：文采印刷公司

電話：五七一六五四

佛元二五三〇 中華民國七五年

十一月一日出版

每册定價港幣陸元



△ 劉繼漢繪 弘一法師像

本刊已在香港政府登記

無量壽佛

唐雲畫
莫元瓚
于大正卅
年



△莫元瓚繪 降龍羅漢像

△唐雲繪 無量壽佛