



明月内



△ 崇福寺遼金壁畫——飛天



西方尖端科學走向東方佛學空觀

馮馮

一、從「相對論」，「量子力學說」到「色即是空」

二十世紀末的新科學進步，一日萬里，到達了這個世代的新高峯，人類已經能夠派遣核能太空船進入外太空探測木星，也能用新式儀器測出太空黑洞。

這一切科學成就，可說都受到兩宗最革命性的學說的啟發——一宗是愛因斯坦在九〇五年發表的「相對論」(Theory of Relativity)，另一宗是丹麥物理學家諾貝爾物理獎金得主尼爾斯·波赫爾(Dr. Niels Bohr)在一九二一年，初次發表的「量子力學說」(Theory of Quantum)。

相對論與量子學說先後輝映，推翻了牛頓(Isaac Newton)時代的物理定律與物理觀念。假如二十世紀後期的新物理學家仍然墨守恪守牛頓時代遺留下來的傳統物理觀念，今天的核子科學，太空科學，電子醫學……等等，就都不可成立和發展到當前的驚人成就。

尖端科學不斷循着新觀念而發展，可是一般知識不高的人却仍然死守着牛頓時代相沿下來的傳統物理觀念，並據之而否定一

切未知的真理，以其無知或落伍來排斥高深奧妙的宇宙物理，蜀犬吠日，井蛙窺天，都未足以形容此等落伍之輩的愚蠢可憐！

自然，這些無知而又固執的自命很懂科學之徒，也更不可能知道，西方尖端科學觀念已經越來越走向東方的佛教觀念！

有些自命很懂科學之徒，或者從未研究過佛經，或者僅是畧一涉獵經論，又或者只是一知半解，並無智慧可以深入經論，就以「皮相」論評佛經觀念為迷信！

當然，「相對論」與「量子力學說」，不是每一個常人所能明瞭的。這兩種尖端物理學說，把人類的智慧引導走向佛學觀念，這也不是常人容易理解的。

科學領域永無止境，相對論與量子學說，勢必啟發未來更加高深的新物理學說，也必然更加越來越深入地進入佛學的奧妙。

我自信此語是一種超越時代的正確預言，可以留待未來的檢討驗證。

相對論在一九〇五年只是理論階段，直到一九一九年，實驗論文才正式於紐約時報科學版發表，引起全世界廣泛注意。但是，直到一九八〇年代，儘管相對論已經深深影響了現代物理學的發展方向和促成了核子時代的新科學來臨，世人絕大多數仍然不

瞭解相對論。即使是專業科學家當中，也很少人真正了解相對論的眞義。常人自然更不懂得何謂「相對論」，何謂 $E=MC^2$ 。科學家知道它是對於佛經金剛經「色即是空」的一種初步詮釋及論證！

雖然我缺乏正式的科学教育，也未深入佛教經論，我也能够悟出這一些眞理的一環。我自感很幸運有這種頓悟。

當然我無資格詳論「相對論」及佛經。也無能力可以把高深的學說眞理淺白地予以說明。頓悟是直覺的。連智慧是無法傳遞的，何況愚者一得？拈花微笑，那境界，我自問未臻，但是也能約摸體會的。

在本文，我不自量力地，企圖用我極有限的科學智識來比較佛學的深奧眞理，我不是一個有系統的思想家，請恕我無力系統化地討論。我只是盡可能地反映出那不可能傳遞的直覺。

愛因斯坦的「相對論」推翻了牛頓時代傳遞下來的絕對時空觀念，他的理論後來簡化爲「一切事物都是相對的」。這句話今天已有很多人接受，雖然接受的程度各別。無疑地一般人仍然是以牛頓時代的物理觀念的時空絕對觀念來衡量一切，甚至以之蠡測宇宙的整體。他們並不清楚明白物質、能力、運動、時間與空間的關係，更不知這些都是相依相緣起的，都可互換互變的。

實在說，空間，時間，運動，是構成能力與物質的要素。物質與能力可以互變。這觀念非自愛因斯坦所先創。

般若心經說：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。」

色就是有形的物質，由於因緣所生，成各種相。俱舍論一曰：「由變壞故名爲色。」又說：「或示現義」，大乘義章二曰：「質礙名色」。所謂礙者，就是有形質而互爲障礙。「色」——物質，是有相的示現。

能是無相無形的存在，無相無形自然就無質無礙，故曰空。

內明

特稿

西方尖端科學走向

東方佛學空觀

淨土三經道貫

轉載

「王錫頓悟大乘政理決序說並校記」

書後附錄(續完)

特稿

菩薩摩訶薩欲知四緣義

當學般若波羅蜜

特載

因明二相說芻議

勤修淨土法門的林則徐

專論

「在家菩薩戒本」釋義(續)

梵文文法自學法(續)

佛教文藝

虛雲和尚(續)

畫頁

封面：山西朔縣崇福寺

彌陀殿遼金壁畫——說法圖

面裏：崇福寺遼金壁畫——飛天

底裏：崇福寺遼金壁畫——婆藪仙

封底：崇福寺遼金壁畫——觀音菩薩像

目錄

佛教消息

畫頁

封面：山西朔縣崇福寺

彌陀殿遼金壁畫——說法圖

面裏：崇福寺遼金壁畫——飛天

底裏：崇福寺遼金壁畫——婆藪仙

封底：崇福寺遼金壁畫——觀音菩薩像

般若心經的幾句名言，除了針對色法自性而言之外，我認為還含有這樣的下列意義：

「物質並無異別於能，能並無異別於物質。物質就是能，能就是物質。」

這就是說明物質與能量可以互變互換，物質與能量相通，亦說明了心物相通。（心念是空相的能之一種，最新物理科學家很多接受這種觀念，予以實驗研究。）

關於空間，當代太空探測已經證實了宇宙是多元的，在這一重物質宇宙之中，也分別存在着多層次的「太空」。每一層太空，都有着由於各組星系與物質或空相的能量所互相影響及聯結而成的空相無形的網——「天網」，每一團星系浮存於網中，就好比用一隻沉重的鉛球滾過懸空平面而緊拉着的網子，會得造成漏斗漩渦形的迴旋。任何在運動之中的星體的路途都受到彼此相互影響，速率亦然，於是造成許多種不相等標準的「空間」即是沒有絕對的「空間」，只有相對的「空間」，從地球測出去的某一團星雲光旋，測定是一萬萬「光年」，但是，反過來，從該座不停旋動的星雲來測定我們的太陽系地球，距離也許只有十個「光年」。

關於時間，它的相對性，或者更能容易為人所接受。我們太陽系在自轉之中，每自轉一次三百六十度，需要十億光年時間。但是銀河中的其他星系的自轉速度，有比太陽系為快，有比它為慢的。我們地球繞日自轉一週需時大約二十四小時，即是我們以每天的日出至日沒的時間感覺來作為時間的劃分標準，將之分為二十四小時，每一小時又分為六十分，每一分又分為六十秒。地球繞日公轉一週，需時約為三百六十五天又四分之一天。我們稱之為一年。但是，這種時間觀念，離了地球就不能適用了。我們知道，越接近太陽的行星，越比距太陽較遙遠的行星，公轉所需的時間較少，地球繞日公轉一週是地球的三百六十五天多，遙遠的木星繞日公轉一週，可能就需要我們的四百年之久。在木星上的自轉，從見到日出到日落，這樣的「一天」，由於木星本身速度較慢，這一天的時間也比在地球的一天長了不知多少倍。所以

，我們假如到了木星，回望地球，在木星的一天內，已看到地球轉了可能幾千個轉。「天上一日，人間千年。」良有以也！假如我們進入外太空更深處，比方說，到達了巨蟹座星雲光旋，那已是脫出銀河系以外數億光年以外了，巨蟹座比銀河自轉的速度慢，我們看到的地球上的人事變幻悲歡離合生生死死，也都是地球上也許幾十萬年前的事了。或者，我們到了另一星系，看到的地球上情形，却又可能是地球幾千萬年以後的情景呢！

空間與時間，在宇宙中，都是相對的。

楞嚴經說：「於一毫端，現十方刹，坐微塵裏，轉大法輪。」三千阿僧祇劫，不異刹那，這些佛經觀念，如果用相對論以後的新物理觀念來看，就知道佛經是正確而先見的非常符合宇宙物理的。並不是俗人所指的「迷信」與「不科學」。

唯識論說世間一切法相可分為三種自性，第一種是遍計所執性，第二種是依他起性，第三種是圓成實性。

遍計所執性，用現代語來說，就是「主觀」，從主觀產生種種計度，種種意見。比如說，我們對於「時間」「空間」的錯覺為絕對。

依他起性，就是一切事物的本身的存在，都是依着其他的事物因緣而形成的。客觀的存在。

圓成實性，就是對於客觀存在的事理的認清，不去作主觀的妄想分別計度。

新科學的態度是客觀的，先從客觀觀察而歸納為客觀的認識，而不採取主觀的執着計度，所以科學能隨着時代不斷精益求精。看來科學家不斷求證的精神，是與佛教相近的，或者東方與西方的邏輯方法不相同，至少在這一點上，我認為佛教與當代新科學有共通之處。如果從這一點來說新科學治學途徑趨向東方，大概也不致錯謬罷？

今天，量子力學說所引起全世界的驚愕的觀念，比相對論更多更大！「量子力學說」所說：「物無常性」原則（uncertainty principle），及「觀察者的意識」作用（Role of the conscious

observer.)這兩點就不是普通人所能瞭解的。但是，對於一個熟悉佛學與經論的人來說，這兩個觀點就好像似曾相識了。「無常」，「境由心生」，「法由心造」……這些佛語不是比量子學說更早也更透闢嗎？

當然，「物無常性原則」與「觀察者的意識作用」，都不是容易解說得明白給常人聽的，不過，我們不妨拿一個淺顯的比喻來試圖予以說明一下。

在日常生活裏，當我們觀察事物之時，我們觀察或注視，是無改於事物的——這是我們久已習慣熟知的。比方說，當我們看見一架飛機在天空飛過時，我們對它的注視，絲毫不會改變飛機的航向或速度，它從溫哥華西飛向香港，時速是五百英里，任由我們怎樣注視它，它仍是飛向香港，時速也依然是五百英里。飛機反射出來的光波，射到我們的眼中，也不致於改變我們。因為雙方彼此的距離很大，光波的量也甚微，彼此的接觸撞擊很微弱。我們甚至於絲毫不知道也感覺不到，我們習以為常，司空見慣，遂以這種無影響為當然。

倘使我們的眼睛對飛機注視時射出相當強烈的光波，飛機的光波也非常強烈。那麼兩者光波的接觸，說不定就會發生相當的撞擊，好像撞機一樣似的。也必然會引起弱方的若干變化。

在原子世界裏，當我們觀察一個電子的時候，我們視力所投射出去的「能」電子，會得引起被觀察者電子的變化——或者像上述的撞機似的，或者引起弱方或雙方的相互電子變化，包括其速率，方向等等。

我們日常注視的溫哥華起飛往香港的噴射客機，我們肯定知道它的航向及速度與必然到達香港。但是，在原子世界裏，我們觀察電子，却難以肯定它受到觀察之時的速率變化和方向等等。我們不知這一架飛機（電子）將變向何處？是否飛去廣州？北京？抑或巴黎？時速是否變為一千英里，抑或兩公里？

這種因緣而生的變化，在佛經中視為緣起，「因緣所生法」。也是因果律的構成原因之一。（為輔助參考，請閱參「內明」拙作「因果律淺談」。）

佛經稱為無常，現代量子物理學家海辛保發現了此種量子物理學內的因緣所生法則，亦稱之為「海辛保無常法則」（Keisenberg Uncertainty Principle）當然，他的解釋與佛經還有若干差異距離，這仍需詳細研究比較的。

上面說的，我們注視飛機，並不致於對飛機有任何影響的。（除非我們具有一種超能，像某一部電影中的那位男主角，舉目一望，即可使飛機在高空爆炸。）但是，在原子世界內，我們對於一個活動中的電子的注視觀察，就可能引起該電子的變速或者脫離原子等等或然的各種變化。換言之，我們觀察電子，不可避免引起電子的若干變化。

波赫爾當年的量子學說問世，初次揭露了電子內量子的運動秘密，也由此創立了「觀察者的意識影響作用」定律。這恰可有限度地解釋了佛經所講的「諸法唯心造」。「三界唯心，萬法唯識。」佛經的心物相通觀念，至此又得一項科學明證！

難怪當年愛因斯坦在看了波赫爾量子學說之後，發出著名的感嘆：「我再也不相信上帝操縱世界的骰子了」。（I shall never believe that God plays at dice with the world），阿爾拔（自稱）啊！別再告訴上帝怎麼做罷！（Albert, Stop telling God what to do!）（作者註：其意為否定上帝創造宇宙之說。）

或然率於量子學說是很重要的環，所謂或然率，在量子物理學說內，原子內的電子相互影響（Inter-reaction）與「觀察者意識作用」所引起的電子量子變化，聽起來都好像很玄。事實上，量子學說已經開始把西方尖端物理學的科學領導走向東方的玄學，尤其是佛學的領域了。

西方科學從此不能墨守傳統的絕對物理觀念，而必須從此開始接受東方佛學的指導，作為探討宇宙的輔助。西方頂尖物理學家現在明白了佛經所講的事物因緣關係——時、空、能、速、物，彼此之間的相互影響關係，百法中早已講方、時、勢，二十四種心不相應行法——心色相對，時、方、勢、隨生，勢與物合成力，力與空間合成產能，能與物可以互換互變。能造成物，物亦可變為能。色即是空，空即是色。現代最新物理學對它，正是

適當的一種證明！物質本來就是以運動和相互之間能量的關係而存在的啊！（物理學公式所謂： $ME=ES$ ）為什麼 $E=MC^2$ ，還是那麼難以爲世人接受呢？爲什麼「色即是空」還不能爲世人所瞭解？我們常常太注重以經解經，我們常常太注重以哲學解經，假如我們也注重從新科學來解經，從相對論與量子學說來看佛經，那麼，至少在宇宙物理方面，不是很明顯麼？佛理往往是超越時代的物理學與哲學的結合，我們不宜只從哲學的單方面去做瞎子摸象啊！

我不能武斷地說西方新科學需要完全放棄其繼續研究發展，而來完全接受東方佛教的引導。但是，的確西方科學已拋棄了已往的傳統觀念而越來越接近佛理，成爲佛理的詮釋。

二、從「微子」與「粒子」看宇宙構成及色不異空

（A）從創世紀談起

宇宙是什麼造成的？怎樣形成的？

這是亘古以來，人類世世代代提出的疑問，似乎一直還未獲得完滿的答案。

猶太民族的聖經舊約——相沿成爲基督教採用的舊約，說：世界是上帝創造的。上帝以七天時間分別創造了世界和萬物。

舊約創世紀第一章「上帝創造天地」說：「起初，上帝創造天地，地是空虛混沌的，淵面黑暗，上帝的靈運行在水面上，上帝說要有光，就有了光。上帝看光是好的，就把光暗分開了。上帝稱光爲晝，稱暗爲夜。有晚上，有早晨，這是頭一日。」

上帝說：諸水之間要有空氣，將水分爲上下。上帝就造出空氣，將空氣以下的水，空氣以上的水分開了，事就這樣成了。上帝稱空氣爲天，有晚上，有早晨，這是第二日。

上帝說：天下的水要聚在一處，使旱地露出來，事就這樣成了。上帝稱旱地爲地，稱水的聚處爲海。

上帝說：天上要有光體，可以分晝夜，作記號，定節令，日子，年歲，並要發光在天空，普照在地上，事就這樣成了。於是上帝造了兩個大光，大的管晝，小的管夜，又造衆星，把這些光擺列在天空，普照在地上。管理晝夜，分別明暗……。

上帝就造出大魚和水中滋生各樣生物，……又造飛鳥……上帝於是又造出野獸各從其類，牲畜各從其類，地上一切昆蟲，各從其類……。

上帝說：我們要照着我們的形象，按照我們的式樣造人……上帝就照着自己形象造人，乃是照着他的形象造男造女……」

我們不必再詳細引述舊約創世紀。光看上面的幾段，就已經夠了！

舊約的編集，大約是三千多年前。摩西帶領以色列民族逃出埃及之後，在何烈山託言上帝授以「十誡」天碑之時開始的。爲了建立道德標準，摩西託言上帝授碑，實有必要，在那個神權時代，素乏教育的猶太民族，千年來都是屈居於埃及人的奴役之下，一向全仗信仰着一位高能威嚴的上帝，作爲生存的希望。埃及普圓藍美法老王二世逝世，皇朝發生內訌，權力鬥爭激烈，帝國分裂，摩西乘機會率領以色列民族脫離奴役，奔向西奈半島，當然在路途的四十年當中，仍然運用神權思想來統治以色列人。也開始用楔形文字來創立上帝的權威記載。曾經在西奈地帶牧羊三十年的摩西熟悉地形，利用潮水低降到最低點的時間領導以色列人踏過最狹窄的紅海內灣羣海（Red Sea）——在今天的蘇彝士港附近（美國國家地理雜誌專文考據），來到西奈半島。等到埃及軍隊聞信追到時，潮水已漲滿，淹沒了低灣之地。這般事原無任何神秘可言，但是摩西託言是上帝助他叱令海水分開，神話越說越奇了。

摩西是最善於利用天然現象來託言上帝的，在埃及的蝗災，洪水挾着紅泥而成紅色，蛇災，鼠疫，沙漠旋風風暴，蛙災……無一不被這位原始民族社會的領袖託言爲上帝庇祐以色列而懲罰埃及的神蹟（見「出埃及記」）。

爲了當時以色列民族的生存掙扎，摩西的假託上帝神權是很有必要的，實乃無可厚非。但是，他所創造的上帝創世紀，後來由於被基督教沿用猶太民族的「族譜」模式的「舊約」，而一直隨着基督教傳揚了全世界，用今日的科學眼光來鑒定「創世紀」，就不由不發生很多疑問！

在摩西的時代，猶太民族對於大自然的智識是極有限的，創世紀的內容就可反映出來。那時代的人當然不知道天外有天，也不知道地球只不過是太陽系的一個行星。更別說太陽系以外還有四千億個大小不同的太陽系存在於銀河系之內，銀河系之外又有無數的類似的星雲漩系，也更不會知道多重多元宇宙的存在。

創世紀並不是上帝親自寫成講的。這一點很顯明，而是摩西及其繼承人所創立，歷代流傳下來的「人造」紀錄，其觀念的背景，完全基於原始民族的對大自然的恐懼與幼稚了解，同時，又幻想着有一位萬能的「超人」來保護和主宰「人」——其實也只是狹窄的民族本位的「人」。故此首先要把以色列說成是上帝唯一選擇民族，創造出處處只袒護以色列民族的「人形化」上帝。實在說，與其說上帝創造人，倒不如說是「人創造了上帝」。

創世紀說：「按照我們的樣式造人。」這一句就已經露出破綻來了。假如此語屬實，那麼「上帝」也該是似「人」一般的肉體了？也需要飲食，也有男女大欲了？也需居室了？

難怪有些西方科學推理作家推論：以色列所謂造人的上帝，實在是一批外太空的「人類」。那些不知來自外太空何處的「人類」，乘坐了太空船，來到地球以色列一帶上空，與中東一帶的土生野蠻原始民族的女子配合，生下了第一代混血兒「亞當」。安置在當今伊朗南部海岸一處，是爲「伊甸園」（詳見國家地理雜誌專文）。

持此論的作者說：創世紀說：上帝說：「我們（複數）要照我們（複數）的形象，按照我們（複數）的模式造人……」，並沒有說是：照我（單數）的樣子造人」，可見得很可能是一批外太空來的人類（或者僅是來自地球其他文化科學較高的地區）所照他們的樣子所做的混血雜交實驗，以改良當地的原始種族。

這種推論，自無充足根據，也無須深信，但是，也可由此得知今日西方智識份子已經否定了創世紀的趨向。

創世紀所說的「天」與「地」，都只不過是地球上隅所見的天地，所說的光暗晝夜，也只不過是日出日落所帶給地球的光暗與晝夜感覺。創世紀說上帝在第一天就造成了光和暗，晝和夜，第四天才造成了「太陽」與「月亮」（上帝造了兩個大「光」，大的管晝，小的管夜……又造群星……）。

照那樣說，是先有地球的「天」「地」，後有太陽和月亮了。今日二十世紀末的任何一個小學生都知道，地球是太陽系的一個行星，太陽先形成，地球後成。科學的測定，知道了地球的形成大約是在四百億年前，但是太陽年齡已至少有一千萬兆年了。地球世界怎會比太陽更早形成？

空氣的成份，含有氧，氫，氮，二氧化碳……等許多元素氣體。水是兩個氫與一個氧份子結合而成，當然先要有氧和氫兩種氣體份子的存在，後來才有「水」。

創世紀說：當初，地是空虛混沌的，淵面黑暗，上帝的靈運行在「水」面上……這一段，顯然是先有「水」了，後一段說上帝造了光暗晝夜，那麼就是說，上帝先造了水，後造光暗，又到第二天才造「空氣」，又到第三天造海洋陸地，到第四天造太陽、月亮。

合理嗎？

創世紀說：「天下的水要聚在一起，使旱地露出來……。」聽來好像陸地是「浮」在海面上的了。合理嗎？我們都知道，陸地有陸地的地殼層，海有海的地殼層，各自浮在地殼內層的上，上面所提的創世紀，根本完全與事實相反！

創世紀不堪現代科學一駁，甚至經不起基本常識的衡量！創世紀將「上帝」創造爲「人」形，那就更不合理了。

假如說，上帝是宇宙中一種生化動力，是無形的，那還合理一點，這種生化宇宙一切的動力，怎可能是渺小的「人」類形象呢？

(B) 因緣化合，自然發生，空不異色，空有互通。

對於宇宙的形成，當代的頂尖物理學家也都仁智互見。不過大致上可歸納為兩大陣營，一組物理學家注重於分子，電子，正子，中子的研究，另一組物理學家注重於分子之間的相互作用與各別行為所引起的相互影響。這兩組途徑與重點各有不同的研究，在基本上却並無差別。就是都認為宇宙的形成是自然演變而成的，並非由於擬人的上帝七天的神力創造！

分子之間的行為影響與相互作用，就是佛經所講的因緣和合化生之理。

楞伽經二曰：「一切法因緣生」。

維摩經佛國品註：「力強為因，力弱為緣，前後相生因也，現相助成緣也。諸法要因緣相假，然後成立。」

從此兩段經文就可看出佛教對於宇宙形成的認識了。現代科學直到相對論與量子學說成立之後，才認識宇宙是因緣和合的結果。可是佛教早在幾千年前就已指出宇宙是成住壞空不斷循環的「因緣輪」（見十二因緣經及大智度論等）。

在最近十年當中，西方頂尖物理學家發現了「粒子」（Leptons）與「微子」（Quarks），對於分子及原子的行為及相互作用，有更進一步的新認識，更加證實了「因緣輪」的學說。

十九世紀的科學家認識了物質的最小構成是分子，二十世紀科學發現分子是由許多原子構成的，公認原子是物質的基本最小構成單位，隨着電子顯微鏡的突飛猛進發展，科學家可以透過電子顯微鏡而觀察原子內部的精微結構，證實了原子的中心是原子核，外圍是繞轉不同層次的電子，原子核內有中子與正子合而成為核子。舉例說，氫的原子內，只有一粒電子，在一層軌道上繞着核子旋轉。氫的外圍則有兩粒電子在繞核子而旋轉。已知的九十八種元素，各有其不同的電子數目及不同的層次。每層以四粒電子為滿數，電子及中子正子等的不同數目的組成，現出不同的元素。如果分到最基本來看，都是一體的。只是數目的不同所造成的物相而已。當兩種不同的元素的原子相遇之時，兩者的電子

環互相結合，重新排列，每環四顆電子，直到排列完滿為止，現出力強為因，力弱為緣的情形。舉例說，某甲原子的最外圍的電子環有三粒電子，那就會奪取新遇到的某乙原子外環只有一粒的電子。兩原子的結合，前後相生，現出一個新的物相，正符合維摩經所講「因緣相假，然後成立」諸法的學說。

電子是極其活躍的細微東西，科學家曾經以為電子是物質的最極限的最微構成單位，但是，近十年來却發現，電子是並不是最後的最微單位。新的發現，證實了「粒子」與「微子」才是更微細的單位！

這種新發現，引起物理學的又一次大革命。

首先，它促成物理學家進一步了解「電磁作用」（Electromagnetism），「吸引力」（Gravity），「核子吸力」（Nuclear forces）等等的成因都是粒子與微子的基本相互作用的不同形色（different aspects of basic interaction）。這一個學說稱為「統一磁場學說」（Unified Field Theory），用這種統一磁場學說，可以揭露宇宙多相的構成。例如：世人最重視的貴重鑽石，其實不過只是碳原子數字的密集組成，與燒火用的黑碳，並無分別，只不過是碳原子組合數字上的多寡疏密不同而已。形成這種組合排列不同的成因，也就只不過是由於高熱而引起的粒子與微子的相互吸引力的異常而已。

「統一磁場學說」可算是二十世紀物理學的一項最偉大的學說之一，是愛因斯坦相對論以後，與量子力學說並重的發現。統一磁場學說到達了愛因斯坦三十多年所無法達成的目標！

我們不妨回顧一下物理學的發展梗概：

遠在公元前四百六十年，希臘哲學家底莫克里特斯（Democritus）就已經倡言：物質是由不可見的分子構成的，但是此一分子學說並未為世人接受，世人仍認為物質只不過是空氣、水、火、土四個元素構成。

十八世紀，法國化學家拉瓦西（Antoine Laurent Lavoisier）發表：世界是由許多元素構成的，例：水是氫和氧結合而成，鹽是由鈉與氯構成，糖是由碳、氫、氧三元素構成。（未完）



淨土三經道貫

「淨土三經」者，是指佛說「阿彌陀經」、「觀無量壽經」、「無量壽經」而言。這三部經，都是述說同一個世界，同一尊佛的故事。這個世界，就是「極樂世界」也叫「極樂國土」，又叫「清淨莊嚴無量妙土」，「嚴淨國土」、「安樂國土」、「佛淨土」、「嚴淨國」。這個世界、國土、妙土、淨土、淨國內有一尊佛，號「阿彌陀佛」，又名「無量壽佛」。這世界、國土、妙土、淨土、淨國，是屬於阿彌陀佛的，所以也叫「阿彌陀佛國土」。

我們現住的這個世界，叫做「娑婆國土」，這個國土與極樂國土相對待，這個國土沒有「樂」，只有「苦」；不是淨，只有濁——切濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁等。因此稱爲「五濁惡世」。是故，淨土思想的本體應是「淨」。

釋迦牟尼佛發願度脫這五濁惡世的衆生，慈悲心切，與阿彌陀佛道交，要將五濁惡世的苦難衆生，以他力、自力的「超絕」速度「橫截」輪迴而往生極樂世界。到了極樂世界後，再由阿彌陀佛和觀世音菩薩、大勢至菩薩等無量無邊菩薩、聲聞、緣覺、善人的教化、同參和自修，由阿鞞跋致而一生補處佛，這是一條成佛最迅速的道路，故云「超絕」。

在整個佛學思想中，也就是說學佛的最後境界，是求「不生不滅」，但是淨土思想的本旨，僅指示五濁惡世的苦難衆生，有

是由阿彌陀佛所化，轉由娑婆、淨、三元素轉知。（未完）

十八世，將國外學案對其西（Vulgaris Pautent Pautent）

知日

一個這樣「超絕」、「橫截」的「極樂國土」，以及如何往生的辦法和對極樂世界的認識。淨土三經只是建立往生極樂世界歷程的思想，往生以後如何成佛，那就是阿彌陀佛的如何教法了。所以，淨土思想不是「不生」的思想，也不是「不滅」的思想，甚至不是「不生不滅」的思，當然也不是「求死」的思想，它是一個求「往生」的思想。因此，淨土思想的人生史觀應是「唯生」。淨土的行者，對這個思想中心必須瞭解，才不會錯解經義。

釋迦牟尼佛，是一位大思想家，他所說的經，有着有條不紊的思想體系，尤其是淨土三經更是如此，即使以現代哲學的處理方法來研究淨土三經，也沒有絲毫差誤，我們可以將「阿彌陀經」視爲淨土思想的本體論，將「觀無量壽佛經」視爲淨土思想的方法論，將「無量壽經」視爲淨土思想的認識論。所以，我們研究淨土思想，應將這三經做整體的研究，不可做個別的研究，更不可割裂任何一經中的經文而作斷章取義的研究。這樣的研究淨土三經，應算是最正確的研究方法。

甲、「阿彌陀經」的本體論

「阿彌陀經」言簡意賅，其本文與「拔一切業障根本得生淨土陀羅尼」（即往生咒），雖只二千九百三十五個字，但它却在淨土三經中居於主導的地位，是淨土思想的本體。其斷言：「

「阿彌陀經」指示出「從是西方，過十萬億佛土，有世界，名曰『極樂』」。這世界，不但是娑婆世界衆生之所依，而且是十方諸佛世界衆生之所依。所以，這個世界其大無極。佛在「阿彌陀經」中，指出這個世界有佛，「號阿彌陀，今現在說法。」這就是淨土思想的形貌，如此簡潔地提示了出來，使淨土行者立刻產生思想的明確概念和指向。

接着，佛陀就將阿彌陀佛國土作較深入的描繪，爲了研究的方便，用歸納的條列方式說明：

(一)「其國衆生，無有衆苦，但受諸樂，故名極樂。」這裏所說的「苦」與「樂」是對待的，其中所說的「苦」，是指娑婆世界之「苦」，甚至也包括非想天之「苦」，娑婆世界衆生有八苦，即生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦、五陰熾盛苦（涅槃經十二）。這些的苦，都是因娑婆衆生之貪欲而來，法華經方便品說：「諸苦所因，貪欲爲本。」因貪欲而造諸罪業，因罪業而受苦。而非想天的八苦：即「心生異念名生苦，念念不住爲老苦，行心擾擾妨定名病苦，退定是死苦，求定不得是求不得苦，求定不得必有於障即怨憎會苦，四陰心即五盛陰苦。」（法華文六句六）再加「失定時名愛別離苦」，非想天的「八苦」與娑婆世界衆生八苦的苦相同，但非想天八苦全由心生，是爲分別。但苦的本質則一。無論是娑婆世界衆生的苦和非想天的苦，這些穢俗之苦在「極樂世界」完全是存在的。

這裏所說的「樂」，是指極樂世界之樂，非指娑婆世界衆生聲色犬馬之樂。而是指「無苦即樂」，因極樂世界的衆生，身無罪障，亦無苦本，俱是「善人」，故爲善者最樂。

(二)「極樂國土，七重欄楯，七重羅網，七重行樹，皆是四寶，周匝圍繞，是故彼國名爲極樂。」所謂「欄楯」是闌干構造之型狀。橫的木頭叫做「欄」，豎的木頭叫「楯」娑婆世界欄楯，用以防侵害。

所謂「羅網」，在娑婆世界，懸於空中者爲「羅」，故叫「天羅」，用以捕鳥。設於地與水中者爲「網」，叫做「地網」，

用以捕獸及魚類。而監獄亦設羅網防罪犯之脫逃。故娑婆世界之「欄楯」、「羅網」，其目的是防非、防侵和造殺業。但極樂世界之「欄楯」、「羅網」是四寶。其積極的功用，在「無量壽經」中，說得很清楚，而消極的功用，也有爲保護「極樂世界」衆生而防其他世界作惡衆生的侵入爲害的意義在內。

所謂「行樹」就是整齊排列成行的樹林。在娑婆世界的「行樹」，有二種意義，一則爲點綴風景保持水土，二則防止風害。極樂世界的「行樹」，其積極的意義，在「無量壽經」也有說明，而消極的意義也有防風的作用，這「風」，就是由娑婆世界吹送的「八風」，即利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂。使極樂世界衆生不爲「風」害。

這種欄楯、羅網、行樹均有「七重」之多，造福極樂世界衆生，並防止任何危害，阿彌陀佛對極樂世界衆生可謂呵護備至，故稱爲「極樂世界」。

(三)「極樂國土，有七寶池，八功德水，充滿其中，池底純以金沙布地，四邊階道，金、銀、琉璃、玻璃合成。上有樓閣，亦以金、銀、琉璃、玻璃、磚磲、赤珠、瑪瑙而嚴飾之。」

娑婆世界亦有池水，其規模與構造之簡陋，無法與之倫比，娑婆世界的「池」、「水」，是爲盪除身垢；而極樂世界的「池」、「水」其消極、積極的意義，在「無量壽經」中再予認識。

(四)「池中蓮華，大如車輪，青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光，微妙香潔。」

「蓮華」在娑婆世界的功用是點綴風景和供食用。在「極樂世界」有其積極的作用，在「無量壽經」中，蓮華被視爲往生衆生的胎生、化生的助緣。

(五)「彼佛國土，常作天樂。」

所謂「天樂」，是修十善之人，生於天上，享受種種的妙樂。這種妙樂，非如娑婆世界之俗樂，其樂乃是「法音」，這在「無量壽經」中，也有很爲詳細的說明。

(六)「黃金爲地」

極樂世界的「地」，其構成之質，與娑婆世界成對比。娑婆世界雖有黃金，但爲數極少，多埋於地下，其他的「地」，多爲「穢土」，而極樂世界之「地」，則以黃金爲之，其質純而高貴。故極樂世界又名爲「嚴淨國土」，在「無量壽經」中，說得很清楚。

(七)「晝夜六時，雨天曼陀羅花，其土衆生，常以清旦，各以衣祴盛衆妙華，供養他方十萬億佛，即以食時還到本國，飯食、經行。」

所謂「曼陀羅華」翻譯爲「適意華」、「柔軟華」、或「天妙華」。是一年生草本，高四五尺，葉作卵形，常有缺刻，夏日開大紫（或白）華，有漏斗形之合瓣花冠，邊緣五裂。這是娑婆世界「曼陀羅花」的形貌，是一年中的夏季才開放。而極樂世界的「曼陀羅華」，則「晝夜六時」開放而落下，這也與娑婆世界成對待。

極樂世界的「衆生」，於每日清旦，以衣祴盛華而供養他方十萬億佛，飯食的功夫還到極樂世界而後飯食、經行。這裏最值得注意。「其土衆生」，是指往生極樂世界的所有衆生。而不是僅指佛及菩薩等具神通力的大聖。「其土衆生」竟能以如此神速的行動，於「清旦」的極短時刻，「供養他方十萬億佛」，顯然都具有如佛、菩薩等大聖同樣的神通力。若娑婆世界往生的衆生帶惡業而往生，則惡業是「重業」，是「縛纏」，自身尚未能出離、解脫，當不可能具神通力，遊行他方十萬億佛土去供養「諸佛」。

供佛還來極樂世界之「衆生」，方行「飯食、經行」，這在「無量壽經」中，也有說明。

(八)「彼國常有種種奇妙雜色之鳥：白鶴、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵頻伽，共命之鳥。是諸衆鳥，晝夜六時出和雅音，其音演暢，五根、五力、七菩提分、八聖道分，如是等法。其土衆生，聞是音已，皆悉念佛、念法、念僧。」

極樂國土的這些鳥類，在娑婆世界都有，但這些鳥類多在白天鳴叫，晚上鳴叫的很少。只有貓頭鷹才在晚上鳴叫，娑婆世界衆生聞貓頭鷹叫聲，認爲是不吉祥之兆，不但不生念佛、念法、念僧之心。反而生厭惡心，這也是極樂世界之鳥與娑婆世界之鳥形成了對待。

再者，極樂世界之鳥，都任運自由，無防於其國衆生的危害，而娑婆世界之鳥，不是被捕殺來進食，即籠圍來玩樂，這又形成世界衆生對二世界之鳥的對待。

(九)「勿謂此鳥實是罪報所生，所以者何？彼佛國土無三惡道、……其國佛土尚無惡道之名，何況有實？是諸衆鳥，皆是阿彌陀佛，欲令法音宣流，變化所作。」

這一段經文，非常重要，它將「極樂世界」的本體剴切地點明出來。阿彌陀佛國土，是一個「積善」的世界，是一個「橫截」輪迴的世界，若極樂世界有惡道之名，復有惡道之實，就必定也有「罪報所生」的三惡道。如此，則極樂世界與娑婆世界無別。因極樂世界無惡道之名，亦無其實，故無「罪報所生」的三惡道，所以極樂世界與娑婆世界在此方面更形成強烈的對待。

以上所錄經文，是描繪極樂世界的狀貌，用來與娑婆世界對比，所以，釋迦牟尼佛稱自己佛土的這個娑婆世界，爲「五濁惡世」，而讚阿彌陀佛極樂世界是「成就如是功德莊嚴」的淨妙國土，這種強烈的對待，是淨土行者必先瞭解的。

(十)「彼佛何故號阿彌陀？……彼佛光明無量，照十方國，無所障礙，是故號爲阿彌陀。」

佛佛光明無量相同，阿彌陀佛的光明與釋迦牟尼佛的光明是一樣的。但障礙與否，却有分別。即以兩個世界衆生爲例，極樂世界衆生，不但聞阿彌陀佛說法能生念佛、念法、念僧之心，甚至連聞鳥聲、行樹聲、羅網聲，都能生念佛、念法、念僧之心。而娑婆世界衆生，即使親聞佛聲，亦不生念佛、念法、念僧之心，佛世的提婆達多就是反佛最著的一人，後來的衆生不聞佛語，不遵佛法的，不知多多少少。所以釋迦牟尼佛也自己慨嘆地將他的法分爲正法、像法、末法的三個時期。其障礙之多，由此可見

了。但這「障礙」非佛自障，而是衆生障，衆生之所以障，乃因業重。這段經文也說明極樂世界與娑婆世界的對待性。

(十一)「彼佛壽命及其人民，無量無邊阿僧祇劫。」

這兩句經文，容易使人發生「疑惑」，究竟是阿彌陀佛的壽命「無量無邊阿僧祇劫」呢，抑其人民壽命亦「無量無邊阿僧祇劫」？如果從語意的嚴格分析，只能解釋爲只有阿彌陀佛的壽命才「無量無邊阿僧祇劫」，其人民是不能具有「無量無邊阿僧祇劫」壽命的。不過，極樂世界的環境，造就「其人民」皆具「五根、五力、七菩提分、八聖道分」的修習因緣，而都生念佛、念法、念僧之心，一股衝創的力量，促使其人民努力向上進，由阿鞞跋致、而一生補處、而佛，無人會退轉的。所以說，「其人民」同樣也能具有「無量無邊阿僧祇劫」的壽命，是必然的。極樂世界這種壽命「昇華」的環境，與娑婆世界人民壽命的短促，也形成對待。

(十二)「彼佛有無量無邊聲聞弟子，皆阿羅漢，非是算數之所能知，諸菩薩衆亦復如是。」

極樂世界衆生，都是阿彌陀佛弟子，並無分別，但由於道行的深淺、高低，往生資糧的多少，而有遠、近之分。凡道行越高的與阿彌陀佛越接近，所負度化衆生的使命越重，如觀世音菩薩和大勢至菩薩是。其他往生的衆生，都將先後成爲阿羅漢、菩薩，甚至爲佛。這種自然昇進的歷程，是一無障礙的，這與娑婆世界衆生的障礙頻頻又成對待。娑婆世界衆生最大障礙是自己的欲望，因欲生貪，因貪生癡，因癡而罪惡生。故墮落者多，昇進者少。

(十三)「極樂國土衆生、生者，皆是阿鞞跋致，其中多有一生補處，其數甚多，非是算數所能知之。但可以無量無邊阿僧祇說。」

「極樂國土衆生」，是指既已往生的人，「生者」是已具往生資糧的「初生兒」。因爲極樂世界是十方佛土衆生之所依，爲了「超絕」、「橫截」而速成佛道，都將往生極樂世界。而極樂世界也來者不拒，故其大無比，衆生成聖成賢人數之多，真是「

無量無邊」，非算數所能知之。而娑婆世界現有衆生，不過四十多億，即感人滿爲患，不但食物不足，居處堪憂，而環境污染，天災人禍頻頻，其不能載物，又與極樂世界成爲對待。

以上這幾段經文，是讚嘆阿彌陀佛造就極樂世界之偉業成就，這也就是極樂世界成其爲如是「功德莊嚴」的原因。

(十四)「不可以少善根、福德、因緣得生彼國。」

這句經文，是與「其佛國土尚無惡道之名，何況有實？」相銜接的。這兩段銜接的經文，用強烈的顯法手段，告訴淨土行者。那就是，阿彌陀佛國土，因其無惡，故不受惡。善根、福德是成佛之因，故能受善。善根、福德因緣少者尚不得往生，是以，有惡衆生其不能往生，至爲明顯。這，又將娑婆世界的濁惡與西方世界的淨善對待起來。

(十五)「若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖衆，現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」

聞佛名、見佛像，都須具有善因緣，若有修善之男子以及善女人聞阿彌陀佛名號能持一至七日而一心不亂、心不顛倒，才蒙阿彌陀佛及聖衆之接引往生極樂國土。若是惡男子、惡女人聞阿彌陀佛名號，不能執持，或執持不能一心不亂、心不顛倒，則佛與聖衆絕不現在其前而接引往生。因爲阿彌陀佛國土，是個「唯善」的世界，而不是「唯惡」的世界，也不是「善、惡混」的世界。

(十六)「東方……南方、西方……北方……下方……上方世界……如是等恆河沙數諸佛，各於其國，出廣長舌相，徧覆三千大千世界，說誠實言：『汝等衆生，當信是稱讚不可思議功德，一切諸佛所護念經。』」

「何故名爲一切諸佛所護念經，……若有善男子、善女人聞是經受持者，及聞諸佛名者，是諸善男子、善女人，皆爲一切諸佛之所護念。皆得不退轉於阿耨

多羅三藐三菩提。

「是故……汝等皆當信受我語，及諸佛所說。」

這三段經文，是建立娑婆世界眾生對西方極樂世界之「信心」；要信六方世界諸佛告諭娑婆世界眾生，對釋迦牟尼佛所說的這部「阿彌陀經」，而受持、護念。再者，釋迦牟尼佛是不妄語者，娑婆世界眾生，對釋迦牟尼佛要有「信心」。這就是三「信心」：「信」阿彌陀佛、「信」六方諸佛、「信」釋迦牟尼佛，因信佛而信經，因信經而念佛而往生。

(十七)「若有人已發願、今發願、當發願，欲生阿彌陀佛國者，是諸人等，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。於彼國土，若已生、若今生、若當生。是故：諸善男子、善女人，若有信者，應當發願，生彼國土。」

前段的經文是曉諭娑婆世界眾生建立三「信心」。這一段經文，是曉諭娑婆世界眾生建立「已」、「今」、「當」眾生的三「願」心。三「信心」是「上學」，三願心是「下達」。因願心有上行願與下化願，大乘淨土行者尤重下化。

(十八)「彼諸佛等，亦稱讚我不可思議功德，而作是言：『釋迦牟尼佛能為甚難希有之事，能於娑婆國土、五濁、惡世：垢濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁中，得阿耨多羅三藐三菩提，為諸眾生說是一切世間難信之法。』舍利弗！當知，我於五濁惡世行此難事，得阿耨多羅三藐三菩提，為一切世間難信之法，是為甚難。」

娑婆世界的本體是濁惡，現由諸佛的讚語中，完全予以證明。那就是垢濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁。娑婆世界的五濁，與阿彌陀佛國土眾生的無量無邊阿僧祇劫的壽命、光明、極樂、清淨、純善，恰成強烈的對比。釋迦牟尼佛之所以能於此濁惡世界得阿耨多羅三藐三菩提，完全是得力於他的「難行能行」，娑婆世界眾生欲生極樂世界，亦必須效釋迦牟尼佛一樣力行。

「行」亦分上、中、下三行，上行者上生、中行者中生、下

行者下生。不行者則不生。

淨土思想的信、願、行，與禪宗等思想的信、解、行證者有所不同。在娑婆世界眾生大多業深障重，智慧難開，故將「解」、「證」二大歷程留待往生西方極樂世界以後。因極樂世界因緣殊勝，往生眾生智慧易開，故能「超絕」而速解、速證。

(十九)「拔一切業障根本得生淨土陀羅尼。」

南無阿彌多婆夜，哆他伽哆夜，哆地夜他，阿彌唎，都婆毗，阿彌唎哆，悉耽婆毗，阿彌利哆，毗迦蘭帝，阿彌唎哆，毗迦蘭哆，伽彌膩，伽伽那，枳多迦膩，娑婆訶。」

在「阿彌陀經」之後，有這一首「拔一切業障根本得生淨土陀羅尼」。先來瞭解什麼叫「陀羅尼」，這是由梵文(Dhāraṇī)音譯而來，義譯就是「持」、「總持」、「能持」、「能遮」等等意義。它有令行者修持善法而不使散失，遭遇惡法而不起作用等的功能。陀羅尼共分四種，即：

法陀羅尼：就是聞聽佛之教法而不忘（故又名聞陀羅尼）。

義陀羅尼：於諸法之義，總持而不忘。

咒陀羅尼：依禪定，發秘密語，有不可測知的神驗，所以叫咒。即於咒總持而不失。

忍陀羅尼：於法之實相安住，叫做忍。能持忍，故名忍陀羅尼。

這四種陀羅尼，功力有所不同，如由能持之體來說，法、義二陀羅尼，以念與慧為體。咒陀羅尼以定為體。忍陀羅尼以無分別智為體。無論持那一種陀羅尼，依智度論的解釋，都能持集種種善法，並能令不散不失。同時又能遮惡、不善法心生。因能遮不令生，若能作惡罪時，也能持令不作。

由此可知，修淨土的行者，是必須集善法；遮惡、不善法。「阿彌陀經」的最後這個陀羅尼，仍堅持娑婆世界眾生必須「拔一切業障根本」，方得往生「淨土」。

「阿彌陀經」文字雖簡潔，但由上面摘錄的幾段主要經文，經分析以後，它給與行者的是：阿彌陀佛國土本體，是一個清淨的、微妙香潔的、莊嚴的、極樂的、集善的、無限的、無惡的嚴「淨」國土，這個西方國土、這個西方世界——阿彌陀佛國土的本體思想，淨土行者必須首先建立，而後修習淨土才不致發生錯誤。

西方極樂世界與娑婆世界在淨與濁、樂與苦、善與惡……各方面，都產生對待，但對待並不是對立，阿彌陀佛與釋迦牟尼佛，是佛佛道交的，是慈悲度象的，阿彌陀佛絕不因娑婆世界的濁、苦、惡而將其象生堅拒而不納，凡是娑婆世界象生，能依釋迦牟尼佛的教法修持而集善除惡者，即可萬人求萬人去。但如何集善、去惡，釋迦牟尼佛在「觀無量壽佛經」中，為娑婆世界象生指示了方法。

乙、「觀無量壽佛經」的方法論。

佛說「觀無量壽佛經」，是釋迦牟尼佛因於「阿彌陀經」而說的。故佛告韋提希說：「汝今知否？阿彌陀佛去此不遠，汝當繫念，諦觀彼國淨業成者，我今為汝廣說象譬，亦令未來世一切凡夫欲修淨業者，得生西方極樂國土。」由此可證，欲生西方極樂世界，必先淨業成就。

韋提希因其子阿闍世，囚父弑母，有此等惡眷屬聚，而苦不堪言。這與佛陀之受提婆達多共為眷屬，而為其所逼之苦相同，所不同者，佛能忍處此苦，而韋提希不知何以自處，因求佛陀：「世尊！我宿何罪？生此惡子。世尊復有何等因緣，與提婆達多共為眷屬？惟願世尊為我廣說無憂惱處，我當往生。不樂閻浮提濁惡世也，此濁惡處，地獄、餓鬼、畜生盈滿，多不善聚，願我未來，不聞惡聲，不見惡人，今向世尊五體投地，求哀懺悔，惟願佛日教我觀於清淨處。」這一段話，將「阿彌陀經」的思想繼承了下來，它判明了這個娑婆世界是濁、是惡、是苦，而希望看見一個是淨、是善、是樂；不聞惡聲、不見惡人的世界。

佛因韋提希之請，乃放眉間光，將十方諸佛淨妙國土現於光

中，令韋提希選擇。韋提希乃選擇了阿彌陀佛國土故說：「我今樂生極樂世界阿彌陀佛所惟願世尊教我思惟教我正受。」這就緣定了「觀無量壽佛經」方法論的地位。

佛陀教給韋提希樂（往）生西方極樂國土的方法是：

「欲生彼國者，當修三福：

一者：孝養父母、奉事師長，慈心不殺，修十善業。

二者：受持三皈，具足眾戒，不犯威儀。

三者：發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。

如此三事，名為淨業……汝今知否？此三種業，乃是過去、未來、現在三世諸佛淨業正因。」

在「阿彌陀經」中，佛曾畧示往生西方極樂世界的辦法，那就是「執持名號，若一日……若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾，現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」這幾句話，自涵蓋在「觀經」中的「讀誦大乘」一語中，蓋「阿彌陀經」是大乘經，且是淨土思想中的本體，自然是必須讀誦之大乘經。佛在「執持名號」一法之外，觀經顯然再作了較更嚴格的要求。他之所以如此進一步要求韋提希，是希望她積極地修善，而不單是消極地避濁、避惡、避苦，這一層意義就更為深遠了。這也是淨土行者不可忽視的地方。

韋提希受佛教以後，認為自己「以佛力（他力）故，得見彼佛國土，若佛滅後，諸眾生等，濁惡不善，五苦所逼，云何當見阿彌陀佛極樂世界？」這簡單的幾句話是很重要的，它判明了佛（他）力與自力的關係。佛以眉光顯示了西方極樂世界及教與往生的三福業法，韋提希則以自力而「正受」，自受之外，立發菩提心，為佛滅後的濁、惡、苦眾生請命，請更詳說往生阿彌陀佛極樂世界的方法。佛陀因韋提希二度之請，而說出了「十六觀」法。

佛之所以要說這十六觀，主要的目的，就是要為諸惡業眾生成，建立一個「橫截」的方法，使他們能不受輪迴而超絕往生極樂世界。如何「橫截」、「超絕」，唯一的辦法就是為諸惡眾生成與

滅罪法。這十六觀就是滅罪法。因為佛在「阿彌陀佛」中，只曉示「執持名號」至「一心不亂」、「心不顛倒」，並沒有將「念佛」「滅罪」一併說明，所以十六觀法，就是「念佛」而「滅罪」而達到往生目的的方法論。

在十六觀法中，明言作其觀而滅罪的，有：

三觀：「佛告阿難：汝持佛語，為未來世一切大眾欲脫苦者，說是觀地法，若觀是地者，除八十億劫生死之罪捨身他世，必生淨國，心得無礙。」「觀地」既然能除，十億劫生死之罪，那末，初觀的觀日、二觀的觀水，當亦可除八十億劫生死之罪，這是可以類知的。

六觀：「……又有樂器，懸處虛空，……不鼓自鳴，此象音中，皆說念佛、念法、念比丘僧。……若見此者，除無量劫極重惡業，命終之後，必生彼國。」這就是念佛滅罪了。

七觀：佛告阿難及韋提希：諦聽！諦聽！善思念之，吾當為汝分別解說除苦惱法。……欲觀彼佛，當起想念……此想成者，滅除五萬億劫生死之罪，必定當生極樂世界。「念佛」者是口念，能除八十億劫生死之罪。「想佛」者是心想，更能除五萬億劫生死之罪，故心想佛的功德，更高於念佛功德。而此之「想佛」，尚只是作「佛華座想」而已。

八觀：「佛告阿難及韋提希：……是心作佛，是心是佛，諸佛正徧知海，從心想生。是故，當一心繫念。……作是觀者，除無量劫生死之罪，於現身中，得念佛三昧。」淨土行者因「想佛」而至「是心作佛，是心是佛」的境界，則於諸法無分別心起，已得念佛三昧了。故能除無量劫生死之罪，其必往生極樂世界，更無可疑惑。

十觀：「應觀觀世音菩薩，……作是觀者，不遇諸福，淨除業障，除無數劫生死之罪。」此觀是為觀觀世音菩薩真實色身相，當能除無數劫生死之罪，則第九觀的觀無量壽佛身相光明，且能見佛身、佛心，並知佛心者是大慈悲，以無緣慈，攝諸衆生。作此觀的行者，佛認為其「捨身他世，生諸佛前，得無生忍。」

既然如此，此行者之罪已滅，應無疑惑，由此證之，凡無明言「除罪」之各觀，均含有「除罪」之佛意，至為明顯。

十一觀：「……觀大勢至菩薩色身相……觀此菩薩者，除無數劫阿僧祇生死之罪，作是觀者，不處胞胎。」所謂「不處胞胎」，應有二種意解，其一是橫截輪迴故不處衆生胞胎。其二因化生而不處蓮華胞胎。行者因觀大勢至菩薩，除無量劫阿僧祇生死之罪，淨業成就，故能不處胞胎而化生極樂世界。

十三觀以上各觀中，已有六觀法明言因觀、想、念於阿彌陀佛、菩薩及極樂世界的自然現象，都可以除不等億劫生死之罪。其他未明言除罪者，如十二觀的「普觀想」、十三觀的「雜觀想」，都是極樂世界的自然景象及無量壽佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩而作普觀或次第觀的。既然其他各觀都能除不等劫生死之罪，未明言除罪之各觀亦應除罪。是以，十三觀以上各觀，能觀觀除罪，應無疑惑。

自十四觀起至十六觀止，是往生衆生分類的方法論。佛陀將往生的衆生，依其行業（即修習的善業）成就，而概分為上、中、下三品，每一品中，又分上、中、下三生。這種品位的分類法，非佛（他力）之有所差等分別心，而是由於衆生行業成就的高低（自力）而自我定位者，佛說的品位法是：

十四觀：上品上生、上品中生、上品下生，其要件是：上品上生者：發三種心，即便往（上）生。何等為三？

一者：至誠心。

二者：深心。

三者：回向發願心。

復有三種衆生，當得住（上）生，何等為三？

一者：慈心不殺，具諸戒行。

二者：讀誦大乘方等經典。

三者：修行六念，回向發願，願生彼國。

上品上生的三種衆生，具備三心（至誠心、深心，回向發願

心），經一至七日的修行功德，即得往（上）生。其之所以能上品上生，是因「此人精進勇猛故」（自力），阿彌陀佛才放大光明「照行者身，與諸菩薩授手迎接」，行者乃能「隨從佛後，如彈指頃，往生彼國。」往生之後，仍得要聞諸妙法，方悟無生法忍，方蒙佛受記。反之，若行者不自力「精進勇猛」，佛與菩薩亦無法「授手迎接」。

上品中生者：應具備的要件是：

一者：不必受持讀誦方等經典。但須善解義趣。

二者：於第一義，心不驚動。

三者：深信因果，不謗大乘。

以此功德，回向發願，求生極樂國。

行此行者，命欲終時，阿彌陀佛與觀世音、大勢至等無量大眾，授手迎接，如一念頃，即生彼國七寶池中，往生之後，須歷事諸佛，修諸三昧，經一小劫，方得無生忍，才蒙受記。行者之所以往（上中）生，是因「善解義趣」、「於第一義，心不驚動」、「深信因果、不謗大乘」，此三者全由自力行持的結果，往生之後，仍得修行諸三昧，經一小劫，方得無生忍。若行者不自行修習，佛、菩薩與無量大眾，即無法執紫金台相迎接了。

上品下生者：應具備的要件是：

一者：亦信因果。

二者：不謗大乘。

三者：發無上道心。

無因果即無佛法，因果的功用判定善惡的歸向。念佛是大乘法，若謗大乘，即是謗念佛法。既謗即無信，無信則無願，無願則無行，無行則不能往生。「無上道心」就是「菩提心」。信因果是修善去惡，不謗大乘即是立信，發無上道心，即勇猛精進心。能如此行，方能蒙佛、菩薩持金蓮台來迎。往生之後，仍得於諸佛之前，聞甚深法，經三小劫，才得住於歡喜地，若行者不自行，佛、菩薩即無法來迎。

中品上生者：應具備的要件是：

一者：受持五戒，持八齋戒，修行諸戒。

二者：不造五逆。

三者：無眾過惡。

持戒、修戒是行、不造五逆是行（不作爲之行），無眾過惡更是行，因行者行此行，故具善根，以此因緣，方得蒙佛與諸眷屬至行者前，演說苦、空、無常、無我，而行者見已，心大歡喜，才能坐蓮華台，往生極樂世界。往生以後，當得聞眾音聲（微妙法音），讚歎四諦，方得阿羅漢道及三明、六通、八解脫，凡此皆行者自行。若不行，即不能坐蓮台往生了。

中品中生者：應具備的要件是：

一者：一日一夜持八戒齋。

二者：一日一夜持沙彌戒。

三者：一日一夜持具足戒。

持戒是難忍能忍的力行法，苦行者能持戒至威儀無缺，即滿身清淨，無諸穢惡，方蒙阿彌陀佛與諸眷屬持七寶金台來迎。行者命終方得往生極樂世界。往生以後，當得開目合掌，讚嘆世尊，聞法歡喜，方得須陀洹。若行者不持戒或持戒不淨，即不能蒙佛及眷屬來迎。

中品下生者：應具備的要件是：

一者：孝養父母。

二者：行世仁慈。

三者：遇善知識爲其廣說阿彌陀佛國土樂事及法藏比丘四十八願。

孝，爲百善之首，故行者有百善而無一惡。行仁則平等憐惜，行慈則予衆生快樂，都是修善的因緣。以此善緣善知識的相遇，並爲說法，行者乃能命終往生極樂世界。往生後，仍得聞觀世音菩薩、大勢至菩薩之說法，心生歡喜，方得須陀洹。若行者不孝、不仁、不慈，即無善因緣，難遇善知識，亦即不能往生極樂世界。

下品上生者：應具備的要件是：

一者：命欲終時，遇善知識，爲說大乘十二部經首題名字。

（未完）



「王錫頓悟大乘政理決序說並校記」書後

附錄：「頓悟大乘正理決」

前河西觀察判官朝散大夫殿中侍御史錫撰（此跋原為敦煌所出，有巴黎伯希和本（簡稱P本）及倫敦史坦因本（簡稱S卷）。此處所錄，據伯希和本，而校以史坦因本。）

談錫永

（續上期）

准思益經云：「網明菩薩問梵天何爲一切行非行。梵天言：若人於千萬億劫行道，於理法性不增不減。又思益梵天白佛：菩薩以何行，諸佛授記？佛言：若菩薩不行一切諸佛則授記。佛言：我念過去，逢值無量阿僧祇諸佛如來，承事無空過者。及行六波羅蜜，兼行苦行頭陀，佛總不授記。何以故？依止所行故。以是當知，若菩薩出過一切諸行，佛則受記。我念過去行無量苦行頭陀，及六波羅蜜，行一切行，不如一念無作功德。又問：文殊師利頗有無所行，名爲正行否？算言：有。若不行一切有爲法，是名正行。不退轉菩薩白佛言：所說隨法行者，何謂也？佛告天子，隨法行者：不行一切法，是名隨法行。楞伽經中說：大慧菩薩白佛言：「修多羅中說，如來藏本性清淨，常恆不斷，無有變易。具三十二相，在於一切衆生身中，爲蘊界處垢衣所纏，貪著患癡等妄想分別垢之所污染，如無價寶在垢衣中。」並密嚴、花

嚴、金剛、三昧、法華、普超三昧，及諸一切大乘經，具載此義。據斯道理，佛性本有，非是修成，但離三毒、虛妄、妄想、習氣垢衣，則得解脫，如阿賴耶識出習氣泥，諸佛菩薩，悟皆尊重。思益經云：若有善男子、善女人，能信解如是法義者，當知是人，得解脫諸見；當知是人，得陀羅尼；當知是人，行於正念觀；當知是人，解達諸法義趣。准楞伽、思益等經：「禪宗云：無乘及乘者，無有乘建立，我說爲一乘。」法華經云：「十方諸佛國，無二亦無三，唯一佛乘，除佛方便說。」竊以斯見，三乘乃是引導衆生法門。大佛頂經云：「爲迷故說悟，若悟竟，迷悟俱不可得。」緣衆生迷妄想故，則言離妄想；若迷得醒悟，自無妄想可離。

臣今所對問目，皆引經文，佛爲信者施行使功德不朽。覲繁聖聽，永潤黎庶，謹奉表以聞。無任對敷之至。臣沙門摩訶衍誠歡誠喜，頓首頓首謹言，六月十七日，臣沙門摩訶衍

表上。

一切義法雖是無爲無思，若鈍根衆生，入此法不得者。佛在世時，此娑婆世界，鈍根罪重，所以立三乘，說種種方便，示令莫毀勝義，莫輕少許善法。

問：萬一或有人言，十二部經中說云：「三毒煩惱合除，若不用對治，准用無心想，離三毒煩惱不可得。」寶積經中說：「了貪病，用不淨觀藥醫治；了瞋病，用慈悲藥醫治；了愚癡病，必須因緣和合醫治；如是應病與藥，以對治爲藥，各依方藥治，則三毒煩惱，始除得根本。」又喻有一囚，被枷鎖縛等；開鎖要鑰匙，脫枷須出釘鐐，解縛須解結，獄中拔出，須索稱上，過大磧須與糧，具足如是，方得解脫。開鎖喻解脫貪著，出釘喻解脫瞋恚，結喻解脫愚癡，獄中稱上喻拔出三惡道，糧食喻度脫輪迴大苦煩惱，具足如是等，則得除盡煩惱。若枷鎖不脫，獄中不拔出，不與糧食；若枷鎖等，以衣裳覆之，雖目不下見枷鎖，其人終不得解脫。既知如此，准修無心想，擬除煩惱者，暫時不見，不能除得根本。有如是說，將何對？

答：准涅槃經云：「有藥名阿伽陀，若有衆生服者，治一切病。」藥喻無思、無觀。三毒、煩惱、妄想，皆從思惟分別變化生。所言縛者，一切衆生已來，皆是三毒、煩惱、無想習氣繫縛，非是鐵葉繩索，繫縛在獄，須得繩索糧食等，此則是第二重邪見、妄想，請除却！是故勿不思惟，一切三毒煩惱妄想習氣，一時勿得解脫。

又問：唯用無心想，離三毒煩惱，不可得者。

答：准楞伽經云：佛言，復次，大慧菩薩摩訶薩，若欲了知能取所取分別境界，皆是自心之所現者，當離憊丙昏滯睡眠，初中後夜遠離增聞外道邪論，通達自心分別境界，遠離分別，亦離妄想心，及生、住、滅，如是了知，恆住不捨。大慧，此菩薩摩訶薩，不久當得生死涅槃，二種平等。唯用無心想，離三毒煩惱，不可得解脫者，出何經文？

又問：看心妄想起覺時，出何經文？

答：涅槃經第十八云：「云何名爲佛，佛者名覺，既自覺悟，復能覺他。善男子，譬如有人，覺知有賊，賊無能爲；菩薩摩訶薩，能覺一切無量煩惱，既覺了已，令諸煩惱，無所能爲，是故名佛。」是故坐禪看心，妄想念起，覺則不取不住，不順煩惱作業，是名念念解脫。

問：諸大乘中說無二者是實，無二卽智慧，分別卽是方便智慧不可分離。維摩經云分明具說，此「二」，言一要，一不要，無有如此分別。若有如此分別，卽有取捨。有如此說請答者。

答：諸佛如來無量劫已來，離三毒、妄想，煩惱分別，是故悟得無二無分別智。以此無二無分別智，善能分別諸法相，非是愚癡妄想分別。據此道理，智慧方便不相離，若言取捨，於無二法中，有何取捨？

問：或有人言，諸經中說，曰禪天名爲大果。彼天無心想，雖然還有所觀，還有趣向；得無心想定者，於成就滅心想之人，豈有如此分別？初入無想念之時，初從此分別門觀察，無想念，雖不現如此分別本從此門入，所以有是分別。此二若個是？有人問，如何對。

答：准楞伽經云：「諸禪及無量、無色、三摩地，乃至滅受想，唯心不可得。」據此經文，所問天乘者，皆是自心妄想分別。此問早已兩度答了。據此經文，皆自心妄想，緣有心相妄想分別，生於彼天，是故經言：「離一切諸相，則名諸佛。」所言若個是者；於佛法中，若有是非，皆是邪見。

問：萬一或有人言，緣初未滅心想時，從此門觀，所以有分別者；則楞伽七卷中說：從此門觀察入頓門，亦入分別非想天，現無心想。若言緣有趣向分別者，卽是有心想；得不言無心想。若有人問，如何對。

謹答：所言緣初未滅心想時，從此門觀，所以有分別者；則

楞伽經七卷中說「從此門觀察入頓門」者：答此義，前文已答了，今更再問者：衆生有妄想分別心，即有若干種問。若離妄想分別心，皆勿不可得。又言，亦入分別非想天，現無心想。又言緣有趣向分別者則是有心想；不可得言無心想。若有人問，如何對答者？

答：此問同前問天乘有想、無想，有分別、無分別，皆是自心妄想分別，是故楞伽經云：「三界唯心」。若離心想，皆不可得。

又問：「萬一或有人言，緣住在修行，所以不授記者；非是緣修行不授記。尚在修行中，似未合到授記時。首楞嚴三昧經中說，言「分明授記，不深密授記。」如此三授記，既處高上。所修行欲近成就，修行功用漸少者：喻如耕種，初用功多；成熟即用人功漸少，以此即有喫用功課。或云，非是不要修行者，若爲對答？

答：思益經第二云：梵天白佛言：菩薩以何行，諸佛授記？佛言：若菩薩不行生法，不行滅法，不行不善法，不行世間法，不行出世間法，不行有罪法，不行無罪法，不行有漏法，不行無漏法，不行有爲法，不行無爲法，不行涅槃法，不行見法，不行聞法，不行覺法，不行知法，不行施法，不行捨法，不行戒法，不行覆，不行忍，不行善，不行法，不行精進，不行禪，不行三昧，不行慧，不行行，不行知，不行得，若菩薩如是行者，諸佛則授記。授記者，有何義？佛言：離諸法二相，是授記義不分別生滅，是授記義；離身口意業相，是授記義，我念過去無量阿僧祇劫，逢值諸佛如來，承事無空過者，勿不授記；何以故？爲依止所行故。我於後時，遇燃燈佛得授記者，出過一切諸行。」

又問：文殊師利頗有無所行，名正行不？

答言：有。若不行一切有爲法，是名正行。爾時會中有天子名不退轉，白佛言：「世尊所說隨法行者，爲何謂也。」佛告天

子：「隨法行者：不行一切法，是名隨法行。所以者何？若不行諸法，則不分別是正是邪。」准經文勝義如此。若修行得授記者，未取裁！」

又問：萬一或有一言，一切法依自所思令知所觀善事，則爲功德；所觀惡事，則爲罪咎；二俱不觀，則是假說。若有人言，合觀善事，則爲功德者，若爲對答？

答：「不著文字，緣功德事入者，喻如合字，一人口莫作一人口思量，須作和合義思量。答言所言觀善惡假說，和合離文字等事者，皆是衆生自心妄想分別。但離自心妄想分別，善惡假說，『和合』『一人口』思量，離文字等俱不可得，即是和合義入功德，亦不可比量。」

問：萬一有人言；其法雖不離罪、福，佛性但住著法濟，亦具無量功德。喻如三十二相皆須遍修，然得成就如是菓，各有分折。放如是光，於衆生得如是益，承前修如是善，得如是果慧，從淳熟中現其功德，從積貯然後成就。不得言新積貯中無功德，若有人問，云何以答者？

謹答：准思益經云：「千萬億劫行道，於法性理不增不減。」又准金剛三昧經：「如如之理，具一切法。」若一切衆生離三毒，自心妄想、煩惱、習氣、分別，通達如如之理，則具足一切法及諸功德。

又問：或有人言說，佛法深奧，兼神力變化，凡下雖不能修，猶如無前後，一時示現一切色相於大眾前，並以一切語，說一切法，亦凡下所能；但示現佛之廣大，令生愛樂，務在聞此功德。若有人問，云何答？萬一或有人言，緣緣想後，如上所說；但是聖智若是無想，非是無二。有人問，如何答？又問：萬一或有人言：凡下不遠離心想者，或有經中云，令思量在前，或言惠先行，或言亦置如是想中，亦有處分令生心想，或處分遠離心想；不可執一，所以用諸方便演說。或有人言，何以對如前三段問，謹答：皆是自心妄想分別，若能離自心妄想分別，如是三段問皆

不可得。准楞伽思益經云，離一切諸見，名為正見。又問：萬一或有人言：發心覺不依想念，則各得念念解脫者，出何經文？覺者，覺何物？願答。答：所言發心覺，不依想念，則各得念念解脫者，出何經文？其義先以准涅槃經具答了；今更重問者，一切衆生無量劫來爲三毒自心妄想分別，不覺不知，流浪生死。今一時覺悟，念念妄想起，不順妄想作業，念念解脫，覺者，覺如此事。是故楞伽經云：菩薩念入正受，念念離妄想，念念即解脫。佛頂第三云：阿難，汝猶未明一切浮塵諸幻化，當處出生，隨處滅盡，幻妄稱相，其性眞爲妙覺妙明體，如是乃至五蘊六入，從十二處至十八界，因緣和合，虛妄有生，因緣別離，虛妄名滅。殊不能知生、死、去來，本如來藏，常住妙明，不動周圓，妙眞如性。性眞常中，求於去來，迷悟死生，了無所得。

臣前後說，皆依經文，非是本宗。若論本宗者，離言說相離自心分別相，若論說勝義，即如此。准法華經文：「十方諸佛國，無二亦無三，唯一有佛乘，除佛方便說。」何爲方便？三皈、五戒、十善，一稱南無佛，至一合掌，及以小低頭等，乃至六波羅蜜。諸佛菩薩以此方便，引導衆生，令入勝義，此則是方便。夫勝義者，難會難入，准善住意天子經云：「佛在世時，文殊師利菩薩說勝義法時，五百比丘在衆聽法，聞文殊師利說勝義法時，不信受毀謗。當時地裂，五百比丘墮在阿鼻地獄。」是故一味之水，各見不同；一切衆生，亦復如是，知見各不同。譬如龍王一雲所覆，一雨所潤，一切樹木及以藥草，隨其根機生而得增長。一切衆生，亦復如是。佛以一音演說法界，衆生隨類各得解。一切衆生根機不同，喻如小泉流入大海。伏望聖主，任隨根機方便，離妄想分別，令入於無二勝義法海，此亦是諸佛方便。

問：卅七道品法要不要？

答：准諸法無行經上卷云：「但離心想、妄想、一切分別思惟，則是自然具足三十七道品法。」此問兩度答了，今更再問者

，若悟得不思、不觀、如如之理，一切法自然具足，修與不修亦得。如未得不思、不觀、如如之理事，須行六波羅蜜，三十七助道法。准金剛三昧經云：如如之理，具足一切法。」若論如如之理，法離修不修。

臣沙門摩訶衍言：當沙州降下之日，奉質普恩命，遠追令開示禪門。及至邏沙，衆人共問禪法，爲未奉進止，罔敢即說。後追到訟割，屢蒙聖主詰訖，却發遣赴邏娑，教令說禪。復於章嗟，及特便邏娑，數月盤詰。又於勃磨漫尋究其源，非是一度。陛下了知臣之所說禪門宗旨是正，方遣與達摩摩低同開禪教。然始勅命頒下諸處，令百姓官僚盡知。復陛下一覽具明，勝義洞曉。臣之朽昧，縱說人罕依行，自今若有疑徒，伏望天恩與決。且臣前後所說，皆依問准經文對之，亦非臣禪門本宗，臣之所宗，離一切言說相，離自心分別相，即是眞諦。皆默傳默授，言語道斷。若苦論是非得失，却成有諍三昧。如一味之水，各見不同，小大智能，實難等用。特望隨所樂者修行，自當杜絕法我，則臣榮幸之甚，允衆之甚。謹奉表陳情以聞，無任戰汗之至。臣摩訶衍誠惶誠恐，頓首頓首，謹言。

摩訶衍聞，奏爲佛法義，寂禪教理，前後頻蒙賜問，餘有見解，盡以對答；其六波羅蜜等，及諸善要修不修？恩敕屢詰。兼師僧官寮亦論六波羅蜜等諸善，自身不行，弟子及餘人亦不教修行，諸弟子亦學如是。復有人奏聞。但臣所教授弟子，皆依經文指示，臣所行行，及教弟子法門，兼弟子所修行處各具見解進上。緣凡夫衆生力微，據修行理，與六波羅蜜亦不相違。其六波羅蜜與諸善，要行不行者，前後所對者，是約勝義，不言行不行。論世間法，乃至三歸依，一合掌發願，大小諸善，上下盡皆爲說，悉令修行。衍和上教門徒弟弟處。

沙門釋衍曰：法性遍言說智所不及，其習禪者令看心，若心念起時，不觀不思有無等；不思者亦不思。若心想起時不覺，隨順修行，即輪迴生死；若覺，不順妄想作業，即念念解脫。離一切諸佛於勝義中，離修不修。若論世間法，假三業清淨，不住，

不着，則是行六波羅蜜。又外持聲聞戒，內持菩薩戒，此兩種戒則能除三毒習氣。所修行者，空言說無益事；須修行依無取捨。雖說三惡道，天、人、外道二乘禪，令其知解，不遣依行。一切三界衆生，自家業現，猶如幻化陽焰，心之所變。若通達眞如理性，即是坐禪。若未通達者；即須轉經，合掌禮拜修善。凡修功德，不過教示大乘法門令會，猶如一燈然百千燈事，法施以利群生。摩訶衍一生已來，唯習大乘禪，不是法師；若欣聽法相，令於婆羅門法師邊聽。摩訶衍所說，不依疏論，准大乘經文指示。摩訶衍所修習者：依大般若、楞伽、思益、密嚴、金剛、維摩、大佛頂、花嚴、涅槃、寶積、普起三昧等經，信受奉行。摩訶衍依止和上法號降魔，小福，張和上，雄仰，大福六和上，同教示大乘禪門。自從聞法已來，經五六十年，亦曾久居山林樹下。出家已來，所得信施財物，亦不會貯積，隨時盡皆轉施，每日早朝，爲施主及一切衆生轉大乘經一卷，隨世間法焚香，皆發願願四方寧靜，萬姓安樂，早得成佛。亦曾於京中已上三處開法，信受弟子約有五千餘人。現今弟子沙彌，未能修禪，已教誦得楞伽一部，維摩一部，每日長誦。

摩訶衍向此所教弟子，今者各問所見解緣布施事由，若有人乞身頭目，及須諸物等，誓願盡捨，除十八事外，少有人畜一直錢物，當直亦有。除聲聞戒外，更持菩薩戒，及行十二頭陀，兼忍堅固，復信勝義。精進坐禪，仍長習陀羅尼，爲利益衆生，出家供養三寶，轉誦修善。

於大乘無觀禪中無別緣事，常習不闕以智慧，每誦大乘取義，信樂般若波羅蜜者甚多。亦爲三寶益得衆生時，不惜身命，其願甚多，爲他人說涅槃義時，趣（超）過言說計度境界。若不隨世間歸依三寶，漸次修善，空學文字，亦無益事。須學修行，未坐禪時，依戒波羅蜜、四無量心等，及修諸善，承事三寶，一切經中所說，師僧所教，聞者如說修行。但是修諸善，若未能不觀時，所有功德，迴施衆生皆令成佛。

（完）

研究佛學必備之參考書

「內弘明集」經已出版

爲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，從而獲致爲佛教界共許之結論，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。爲求法求義者提供了重要參考資料和研究的捷徑。洵爲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呎屯門藍地妙法寺

台北：中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

菩薩摩訶薩欲知四緣義當學般若波羅蜜

「大智度論」集粹之三十一

智
銘

佛言：「菩薩摩訶薩欲知諸法因緣、次第緣、緣緣、增上緣、當學般若波羅蜜。」一切有爲法，皆從四緣生，所謂因緣、次第緣、緣緣、增上緣。

因緣者：相應因、共生因、自種因、徧因、報因，是五因名爲因緣。一切有爲法，亦名因緣。

次第緣者：除阿羅漢過去、現在末後心心數法，諸餘過去、現在心心數法，能與次第，是名次第緣。

緣緣、增上緣者：一切法。

菩薩欲知四緣自相、共相，當學般若波羅蜜。

論者謂：因由果生，若果無因，則果亦無。般若波羅蜜中，四緣皆不可得。是論以因不知般若波羅蜜相故，般若波羅蜜，於一切法無所捨，無所破，畢竟清淨，無諸戲論。如佛說有四緣，但以少智之人，著於四緣而生邪論，爲破著故，說言諸法實空，無所破。如心法從內外處因緣和合生，所謂受、想、思等。是心心數法，同相、同緣故，名爲相應。心以心數相應爲因，心心數法以心相應爲因，是名相應因。相應因者，譬如親友知識，和合成事。共生因者，一切有爲法，各有共生因，以共生故更相佑助；自種因者：過去善種，現在、未來善法；過去、現在善種，未來法善因。不善、無記亦如是。如是一切法，各有自種因。徧因者：苦諦、集諦所斷結使一切垢法因，是名徧因。報因者：行業因緣故，得善惡果報，是爲報因。是五因名爲因緣。心心數法次第相續無間故，名爲次第緣。心心數法，緣塵故生，是名緣緣。諸法生時，不相障礙，是爲無礙。

復次，心心數法從四緣生；無想、滅盡定從三緣生，除緣緣外；諸餘心相應諸行及色，從二緣生，除次第緣、緣緣。有爲法性羸故，無有從一緣生。報生心心數法，從五因緣生；不隱沒無記，非垢法故，除徧因。諸煩惱亦從五因緣生，除報因。何以故？諸煩惱是隱沒，報是不隱沒，故除報因。報生色及心相應諸行，從四因緣生：非心心數法，故除相應因；不隱沒無記法，故除徧因。染污色及心不相應諸行，亦從四因生；非心心數法，

故除相應因；垢故除報因。諸餘心心數法，除初無漏心，皆從四因生，除報因、徧因。所以者何？非無記故除報因，非垢故除徧因。諸餘不相應法，所謂色、心不相應諸行，若有自種因，則從三因生。除相應因、報因、徧因；若無自種因，則從二因生，共生因、無障因。初無漏心心數法，從三因生：相應因、共生因、無障因。是初無漏心中色及證不相應諸行，從二因生：共生因、無障因；無有法從一因生。若六因生，是名四緣。

菩薩行般若波羅蜜，如是觀四緣，心無所著，雖分別是法，而知其空，皆如幻化。幻化中雖有種種別異，智者觀之，知無有實，但誑於眼。爲分別知凡夫人法，皆是顛倒虛誑而無有實，故有四緣，如是云何爲實。賢聖法因，從凡夫法生故，亦是不實，如先十八空中說。菩薩於般若波羅蜜中，無有一法定性可取故，則不可破。以衆生著因緣法故，名爲可破。

菩薩觀知諸法從四因緣生，而不取四因緣定相。四因緣和合生，如水中月，雖爲虛誑無所有，要從水月因緣生，不從餘緣有。諸法亦如是，各自從因緣生，亦無定實，以是故說：菩薩欲如實知因緣、次第緣、緣緣、增上緣，當學般若波羅蜜。

阿毗曇亦有四緣義，初學如得其實，求之轉深，入於邪見。諸法所因，因於四緣，四緣復何所因？若有因則無窮，若無窮則無始，若無始則無因。若然者，一切法皆應無因！若有始，始則無所因，若無所因而有，則不待因緣。若然者，則一切諸法亦不待因緣而有！復次，諸法從因緣生，有二種：若因緣中先有，則不待因緣而生，則非因緣，若因緣中先無，則無各各因緣。以戲論四緣故，有如是等過，故不應學阿毗曇四緣義。如般若波羅蜜不可得空，無如是等失。如世間人，耳目所睹生、老、病、死，是則爲有，細求其相，則不可得。以是故，般若波羅蜜中，但除邪見，而不破四緣。是故言：欲知四緣相，當學般若波羅蜜。

佛言：「（菩薩摩訶薩）欲知諸法：如、法性、實際，當學般若波羅蜜，應如是住般若波羅蜜。」諸法如有二種：一者、各各相；二者、實相。各各相者，如地堅相，火熱相，風動相；如

是等分別諸法，各自有相。實相者，於各各相中分別，求實不可得，不可破，無諸過失。如自相空中說：地若實是堅相者，何以故膠、臘等與火會時，捨其自性？又破地爲微塵，以方破塵，終歸於空，亦失堅相。如是推求地相則不可得，若不可得，其實皆空，空則是地之實相。一切別相，皆亦如是，是名爲如。

法性者：如前說各各法空，空有差品，是爲如；同爲一空，是爲法性。是法性亦有二種：一者、用無著心分別諸法，各自有性；二者、名無量法，所謂諸法實相。如持心經說：法性無量，聲聞人雖得法性，以智有量故，不能無量說，如人雖到大海，以器小故，不能取無量水，是爲法性。

實際者：以法性爲實證，故爲際。如阿羅漢名爲住於實際。如、法性、實際三者，皆是諸法實相異名，所以者何？凡夫無智，於一切法作邪觀，所謂常、樂、淨、實、我等。佛弟子如法本相觀，是時不見常，是名無常；不見樂，是名苦；不見淨，是名不淨；不見實，是名空；不見我，是名無我。若不見常而見無常者，是則妄見，見苦、空、無我、不淨亦如是，是名爲如。如者，如本；無能敗壞。以是故，佛說三法爲法印：所謂一切有爲法無常印；一切法無我印；涅槃寂滅印。

般若波羅蜜經中，了了說諸法實相。有人著常顛倒，故捨常見，不著無常相，是名法印。非謂捨常著無常者，以爲法印。我乃至寂滅亦如是。般若波羅蜜中，破著無常等見；非謂破不受不著。得是諸法如已，則入法性中，滅諸觀，不生異信，性自爾故。善入法性，是爲實際。

聲聞法中，亦有說如、法性、實際、但少耳。如雜阿含中說：「有一比丘問佛：『緣法，爲是佛作？爲是餘人作？』佛告比丘：『我不作十二因緣，亦非餘人作。』有佛無佛，諸法：如、法相、法位常有，所謂是事有故是事有，是事生故是事生；如無明因緣故諸行，諸行因緣故識，乃至老死因緣故有悲憂苦惱。是事無故是事無，是事滅故是事滅，如無明滅故諸行滅。諸行滅故識滅，乃至老死滅故憂悲苦惱滅。如是生滅法，有佛無佛常爾；是

處說如。如雜阿含舍利弗師子吼經中說：佛問舍利弗一句義，三問三不能答。佛少開示舍利弗已，入於靜室，舍利弗集諸比丘，語比丘言：佛未示我事端，未即能答，今我於此法，七日七夜，演說其事而不窮。復有一比丘白佛言：佛入靜室後，舍利弗作師子吼而自讚歎！佛語比丘：舍利弗語實不虛，所以者何？舍利弗善通達法性故。聲聞法中，觀諸法生滅相，是爲如；滅一切諸觀，得諸法實相，是處說法性。

實際無因緣，故是處但說如、法性。實際即是涅槃。涅槃種種名字說，或名爲離，或名爲妙，或名爲出，如是等則爲說實際，但不說名字，故言無因緣。復次，諸法如者，如諸法未生時、生時亦如時。生已過去，現在亦如是；諸法三世平等，是名爲如。諸法實相中，三世等一無異。如般若波羅蜜品中說：過去如、未來如、現在如，如來如，一如無有異、復次，先論議中已破生法；若無生者，未來、現在亦無生，故三世平等。又復過去世無始，未來世無後，現在世無住；以是故，三世平等名如如。行是如已，入無量法性中。

法性者：法名涅槃，不可壞，不可戲論。法性名本分種，如黃石中有金性，白石中有銀性；如是一切世間法中，皆有涅槃性。諸佛賢聖，以智慧、方便、持戒、禪定，教化引導，令得是涅槃法性，利根者即知是諸法皆是法性；鈍根者方便分別求之，乃得法性；諸法如水性下流，故會歸於海，會爲一味。諸法亦如是，一切總相、別相，皆歸法性，同爲一相，是名法性。諸法由智慧分別，推求已到如中，從如入自性，如本末生，滅諸戲論，是名爲法性。

實際者：法性名爲實際，入處名爲際。復次，一一法有九種：一者、有體；二者、各有各法；如眼、耳雖同爲四大造，而眼獨能見，耳無見功；又如火以熱爲法，而不能潤；三者、諸法各有體；如火以燒爲力，水以潤爲力；四者、諸法各自有因；五者、諸法各自有緣；六者、諸法各自有果；七者、諸法各自有性；八者、諸法各自有障礙；九者、諸法各自有開通方便。諸法生時，體及餘法，凡有九事。知此法各各有體法具足，是名世間下如。

。知此九法終歸變異盡滅，是名中如。譬如此身生，從不淨中出，雖復澡浴嚴飾，終歸不淨。是法非有非無，非生非滅，滅諸觀法，究竟清淨，是名上如。

復次，有人言：是九事中有法者，是名如，譬如地法堅重，水法冷濕，火法熱照，風法輕動，心法識解；如是等法名爲如。如經中說：有佛無佛，如、法相、法位，常住世間，所謂無明因緣諸行，常如本法。法性者，是九法中性，實際者，九法中得果證。

諸法實相，常住不動，衆生以無明等煩惱故，於實相中轉異邪曲；諸佛賢聖種種方便說法，破無明等諸煩惱，令衆生還得實性，如本不異，是名爲如。實性與無明合，故變異則不清淨；若除却無明等，得其真性，是名法性清淨，實際各入法性中，知法性無量無邊，最爲微妙，更無有法勝於法性，出法性者，心則滿足，更不餘求，則便作證。譬如行道，日日發引而不停息，到所至處，無復去心。行者住於實際，亦復如是，若菩薩入是法性中，立知實際，若未具足六波羅蜜，教化衆生，爾時若證，妨成佛道；是時菩薩以大悲精進力故，還修諸行。

復次，知諸法實相中無有常法，無有樂法，無有我法，無有實法，亦捨是觀法；如是等一切觀法皆滅，是爲諸法實如涅槃，不生不滅，如本末生。用諸觀法，如水得火，若滅諸觀法，如火滅水冷，是名爲如；如實常住，何以故？諸法性自爾。譬如一切法皆從空分，諸法中皆有涅槃性，是名法性。得涅槃種種方便法，亦名爲法性，若得證時，如、法性則是實際。復次，法性者，無量無邊，非心心數法所量，是名法性。妙極於此，是名實際。

佛言：「菩薩摩訶薩欲數知三千大千世界中大地諸山微塵；欲析一毛爲百分，欲以一分毛，盡舉三千大千世界中大海、江河、池泉諸水，而不擾水性；欲三千大千世界中，諸火一時皆然，譬如劫盡燒時欲一吹令滅；欲三千大千世界中，諸大風起，吹破三千大千世界及諸須彌山，如摧腐草；欲以一指障其風力令不起者，當學般若波羅蜜。」佛不讚歎諸菩薩六度等諸功德，而讚歎

此等大力者，蓋衆生有二種：一者、樂善法；二者、樂善法果報。爲樂善法者，讚嘆諸功德；爲樂善法果報者，讚歎大神力。有人言：四大之名，其實亦無邊無盡，常在世故，無能悉動，量其多少。人雖造作城郭台殿，所用甚少。地之廣大，載育萬物，最爲牢固；爲是故佛說三千大千世界及須彌諸山微塵，皆欲盡知其數，及一一微塵中衆生業因緣，各各有分；欲知其多少，當學般若波羅蜜。如法華經說：譬如三千大千世界地及諸山，末爲微塵，東方過千世界下一塵，如是過千世界，復下一塵，如是盡三千世界諸塵。佛告比丘：是塵數世界，算數籌量可得知不？諸比丘言：不可得知！佛言：所可著微塵、不著微塵諸國，盡皆末以爲塵，大通慧佛，出世以來劫數如是。如是無量恆沙等世界微塵，佛、大菩薩皆悉能知，何況一恆河沙等世界！

行般若波羅蜜，云何能得是智慧？蓋行般若波羅蜜，滅諸煩惱及邪見戲論，入菩薩甚深禪定，念智清淨增廣故，則能分別一切諸色微塵，知其數量。復次，諸佛及大菩薩，得無礙解脫故，過於事，尚不以爲難，何況於此！復次，有人謂地爲牢堅，心無形質，皆是虛妄；以是故，佛說心力爲大。行般若波羅蜜故，散此大地以爲微塵。以地有色、香、味、觸故，自無所作；水少香故，動作勝地；火少香、味故，勢勝於水，風少香、味、色故，動作勝火；心無四事故，所爲力大。又以心多煩惱結使繫縛故，令心力微少。有漏善心，雖無煩惱，以心取諸法相故，其力亦少。二乘無漏心，雖不取相，以智慧有量，及出無漏道時，六情隨俗分別，取諸法相故，不盡心力。諸佛及大菩薩，智慧無量無邊，常處禪定，於世間涅槃無所分別。諸法實相，其實不異，但智慧有優劣。行般若波羅蜜者，畢竟清淨，無所罣礙，一念中能數十方一切如恆河沙等三千大千世界、大地諸山微塵，若離般若波羅蜜，則不能如上所知。以是故說：欲得是大神力，當學般若波羅蜜。

菩薩行般若波羅蜜，因禪定得神通，能變身令大，口風能滅大火，能摧破大山。菩薩智慧故，力能制之。以是故佛說：能一指障其風力，當學般若波羅蜜，所以者何？般若波羅蜜實相，

無量無邊，能令指力如是。

佛言：「菩薩摩訶薩欲一結跏趺坐，徧滿三千大千世界中虛空者，當學般若波羅蜜。」菩薩以梵天王主三千世界，生邪見心，自以爲大，見菩薩結跏趺坐滿虛空，則憍慢心息。又於神通力中巧方便故，一能爲多，多能爲一；小能作大，大能作小。亦爲欲現希有難事故，坐徧虛空；亦爲遮諸鬼神龍王惱亂衆生故，坐滿虛空，令衆生安隱。以是故說：菩薩摩訶薩欲一結跏趺坐，徧滿三千大千世界虛空，當學般若波羅蜜。

佛言：「（菩薩摩訶薩）欲以一食，供養十方各如恆河沙等諸佛及僧、欲以一衣、華香、瓔珞、末香、塗香、燒香、燈燭、幢幡、華蓋等，供養諸佛及僧，當學般若波羅蜜。」供養功德，在心不在事，若菩薩以一食大心，悉供養諸佛及僧，亦不以遠近爲礙，是故諸佛皆見皆受。僧雖無一切智，不見不知，而因其供養，施者得福。如慈三昧，於衆生雖無所施，而行者功德無量。

菩薩無量無盡功德成就，以一食供養十方諸佛及僧，皆悉充足，而亦不盡；菩薩於此以一鉢食，供養十方諸佛，而十方佛前飲食之具，具足而出。菩薩行般若波羅蜜，得無量禪定門，及得無量智慧方便門，以是故，無所不能。以般若波羅蜜無礙故，是菩薩心所作亦無礙。是菩薩能供養十方千萬億恆河沙等諸佛及僧，何況如一恆河沙！供養衣服、華香……華蓋等亦如是。

佛言：「菩薩摩訶薩欲使十方各如恆河沙等世界中衆生，悉具於戒、三昧、智慧、解脫、解脫知見，令得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，乃至得無餘涅槃，當學般若波羅蜜。」須陀洹果有二種：一者、佛說三結斷，得無爲果。又如阿毗曇說：八十八結斷，得無爲須陀洹果。二者、信行、法行人，住道比智中，得須陀洹果證者是。復次，須陀名流，即是八聖道分；般那名入，入是八聖道分流入涅槃，是名初觀諸法實相。得入無量法性分，墮聖人數中，息忌名一，伽彌名來，是人從此死，生天上，天上一來，得盡衆苦，阿那名不，伽彌名來，是名不來相。是人欲界中死，生色界、無色界中，於彼漏盡，不復來生。阿羅漢盡一切煩惱故，應受一切天龍、鬼神供養。是阿羅漢有九種

，如先說。及八背捨、八勝處、十一切處、滅盡定、無諍三昧、願智等，阿羅漢諸妙功德，及得無餘涅槃。無餘涅槃，名阿羅漢捨此五衆，更不復相續受後五衆，身心皆悉永滅。後三道果，如初道說。

佛言：「菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜布施時，應作是分別：如是布施，得大果報，如是布施……得入初禪、二禪、三禪、四禪，無邊空處、無邊識處、無所有處、非有想非無想處；因是布施，能生八聖道分；因是布施，能得須陀洹道乃至佛道，當學般若波羅蜜。」菩薩摩訶薩知諸法實相無取無捨，無所破壞，行不可得般若波羅蜜，以大悲心還修福行；福行初門，先行布施。菩薩行般若波羅蜜，智慧明利，能分別施福；施物雖同，福德多少，隨心優劣。如舍利弗以一鉢飯上佛，佛即回施狗而問舍利弗：汝以飯施我，我以飯施狗，誰得福多？舍利弗言：如我解佛法義佛施狗得福多。舍利弗者，於一切人中智慧最上，而佛福田最爲第一，不如佛施狗惡田得福極多。以是故，知大福從心生，不在田也。如舍利弗千萬億倍，不及佛心。

良田雖得福多，而不如心，所以者何？心爲內主，田是外事故。或時布施之福在於福田；以福田妙故，得大果報，當知大福由良田出。若大中之上，三事都具：心、物、福田，三事皆妙；如般若波羅蜜品中說，佛以好華散十方佛。復次，如以般若波羅蜜心布施，無所著故，得大果報。爲涅槃故施，亦得大報；以大悲心爲度一切衆生故布施，亦得大報。大果報者，如是在中說，生刹利家乃至得佛道者是。若有人布施及持戒故，得人天中富貴。如有人至心布施、持戒故，生刹利家，刹利者，王及大臣。若著於智慧經書而不惱衆生，布施、持戒故，生婆羅門家。若布施、持戒清淨，供養父母及其所尊，心欲求勝，生三十三天。若布施、持戒，令二事轉勝，好樂多聞，分別好醜，愛樂涅槃，心著功德，生兜率天。有人布施、持戒，修布施時，其心得樂，若施多樂亦多，如是思惟，捨五欲，除五蓋，入初禪，乃至非有想非無想亦如是。四禪、四無色定義，如上說。有人布施佛及佛弟子，從其聞說道法，是人因此布施故，心得柔軟，智慧明利，即生八

聖道分，斷三結，得須陀洹果，乃至佛道亦如是。

因是布施聞其說法，便發阿耨多羅三藐三菩提心。未離欲布施，生人天富貴，及六欲天中，若離欲心布施，生梵天上乃至廣果天；若離色心布施，生無色天中；離三界布施爲涅槃故，得聲聞道；布施時惡厭憤鬧，好樂閒靜，喜深智慧，得辟支佛；布施時起大悲心，欲度一切，第一甚深畢竟清淨智慧，得成佛道。

佛語舍利弗：「菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜布施時以慧方便力故，能具足檀波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毗梨耶波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜。」舍利弗白佛言：「世尊！菩薩摩訶薩云何布施時，以慧方便力故，具足檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜？」佛告舍利弗：「施人、受人、財物不可得故，能具足檀波羅蜜；罪、不罪不可得故，具足羼提波羅蜜；心不動故，具足禪波羅蜜；身心精進不懈故，具足毗梨耶波羅蜜；不亂不味故，具足禪波羅蜜；知一切法不可得故，具足般若波羅蜜。」

所謂慧方便，三事不可得者是。有二種不可得：一者、不可得，二者、不得不可得。得不可得者，墮於斷滅；若不得不可得者，是爲慧方便，不墮斷滅。若無慧方便布施者，取三事相，若以三事空，則取無相。有慧方便者，從本以來不見三事相，以是故慧方便者，不墮有無中。復次，布施時壞諸煩惱，是名慧方便。於一切衆生，起大悲心布施，是名慧方便。過去、未來無量世所修福德布施，回向阿耨多羅三藐三菩提，亦名慧方便。於一切十方三世諸佛及弟子所有功德，憶念隨喜布施，回向阿耨多羅三藐三菩提，是名慧方便。如是等種種力，是爲慧方便義。乃至般若波羅蜜慧方便，亦如是。

佛言：「菩薩摩訶薩欲得過去、未來、現在諸佛功德，當學般若波羅蜜。」三世佛功德皆不可得，云何言欲得三世佛功德，當學般若波羅蜜？即使不言欲得三世佛功德，自欲得如三世佛功德無所減少耳。所以者何？一切佛功德皆等，無多無少。諸佛大悲，徹於骨髓，不以世界好醜，隨應度者而教化之，如慈母愛子子雖沒在廁溷，勤求拯救，不以爲惡。以是故，菩薩摩訶薩欲得三世佛功德，當學般若波羅蜜。

（完）

因明二相說芻議

李相楷

歷來因明學都說因三相，認為三相完具，則宗能建立。此三相即遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性。實則三相可約為二相，憑以檢定因之正誤，而為立宗破宗之依據，茲名其為「因二相」。

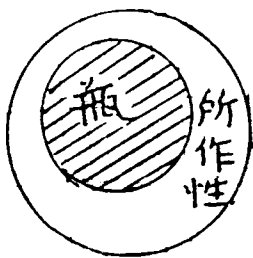
所謂因二相，即一、前陳全具性——意指前陳全具此因。此第一相，即因三相中之遍是宗法性。所以易其名者，蓋為較易了解，且與第二相並列時較為整齊耳。二、必具後陳性——意指此因必具後陳。此第二相，即因三相中同品定有性及異品遍無性之合一相。

為顯因二相即舊說因三相，逐步說明如後：

(一) 宗之構成分三部，即前陳、後陳及連繫詞。如云「瓶是無常」，「瓶」即前陳，「無常」即後陳，「是」即是連繫詞。

(二) 遍是宗法性指因之性質須為前陳所具，而具因者之範圍須包含前陳之範圍。簡言之，即此因須為周遍前陳之屬性。如云「瓶是無常，所作性故」，所作性是因，是瓶之一種屬性，而此屬性可包含一切瓶在內，故所作性此

因含有遍是宗法性。圖示如下：



再舉一例，如云：「動植物是會死，有生命故」，有生命是因，是動植物之一種屬性；而此屬性可包含一切動植物在內，故有生命此因含有遍是宗法性。圖示如下：

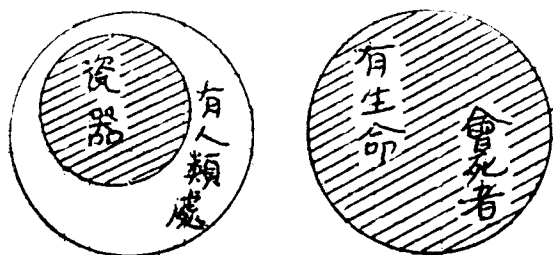


(三) 由上所述，可知遍是宗法性即「前陳全具因」，故名因

二相之第一相爲「前陳全具性」。欲知因之是否含有此第一相，當看前陳是否全具此因，若然，即表示此因含有「前陳全具性」。

(四) 同品定有性指同後陳者定有此因。定有即全體有或部分有。如云「動物是會死，有生命故」，會死者都有生命即同後陳者全體有此因。如云「景德鎮有人類，有瓷器故」，有人類處或有瓷器，或無瓷器，即同後陳者部分有此因。

前一例以圖表示：



後一例以圖表示：

前一例是同後陳者可以具因，不可以不具因。後一例是同後陳者可以具因，又可以不具因。

統言之，「同後陳者可以具因」成立，即表示此因含有同品定有性。

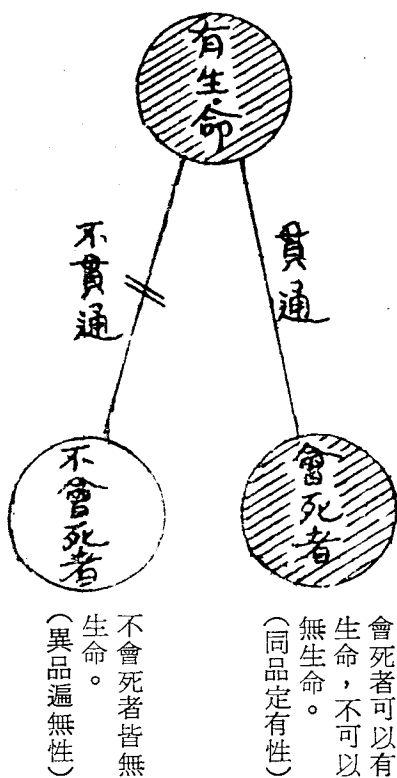
異品遍無性指異後陳者皆不具因。如云「動物是會死，有生命故」，不會死皆無生命，即異後陳者皆不具因。

以圖表示：



「異後陳者皆不具因」成立，即表示此因含有異品遍無性。

(五) 將同品定有性與異品遍無性合觀，仍用「動物是會死，有生命故」之例，圖示如下：



由於會死者可以有生命成立，即「有生命」此因含有同品定有性。

而「會死者可以有生命」可變換爲「有生命者可以會死」……①

由於不會死者皆無生命成立，即「有生命」此因含有異品遍無性。

而「不會死者皆無生命」可變換爲「不會死者皆不是有生命」——「有生命者皆不是不會死」——「有生命者不可以不會死」……②，合①與②，即得：有生命者必

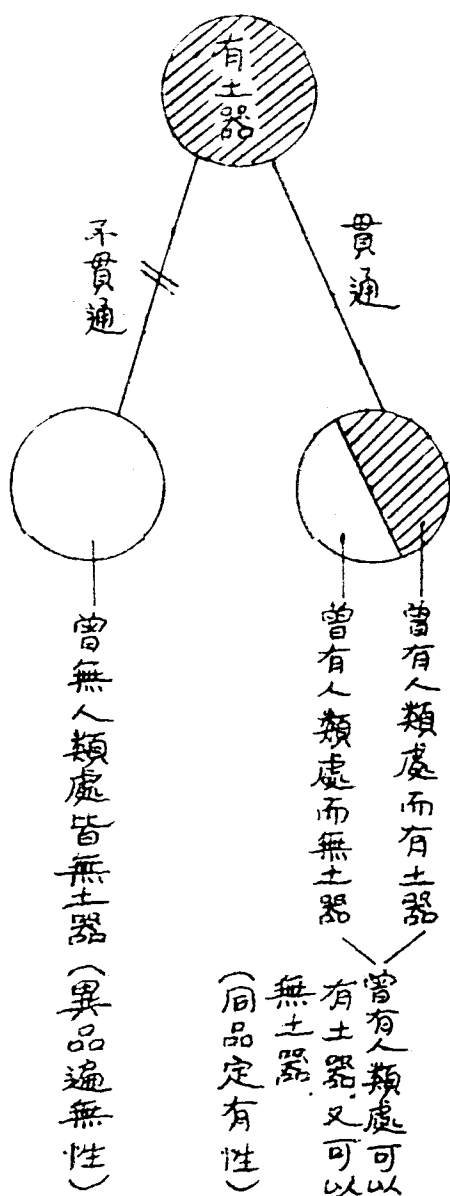
會死。

「有生命」是因，「會死」是後陳，「有生命者必會死」即因必具後陳。

「有生命者必會死」是合①與②而得，即因必具後陳是合同品定有性及異品遍無性而得。故云：因二相中之第二相「必具後陳性」是同品定有性及異品遍無性之合一相。

再舉一例以明「必具後陳性」。

例：某地曾有人類，有土器故。



由於有土器處必曾有人類成立，即「有土器」此因含有「必具後陳性」(亦即並合同品定有性及異品遍無性)

(六) 綜上所言，因二相中之「前陳全具性」即舊說因三相中

之「遍是宗法性」，而「必具後陳性」即「同品定有性」及「異品遍無性」。由於二相較三相簡明，憑以檢定因之正誤，自較三相為便捷。試比較如下：

例：某甲是壞人，有形體故。

先以舊說因三相檢定：

由於「某甲有形體」成立，即「前陳全具因」，故「有形體」此因含有「遍是宗法性」。

由於「壞人可以有形體」成立，即「同後陳者可以具因」，故此因含有「同品定有性」。

由於「非壞人皆無形體」不成立。即非「異後陳者皆不具因」，故此因不含有異品遍無性。

由於此因不含有異品遍無性，即非完具因三相，故可判斷為誤因。

次以因二相檢定：

由於「某甲有形體」成立，即「前陳全具因」，故「有形體」此因含有「前陳全具性」。

由於「有形體者必是壞人」不成立，即非「因必具後陳」，故此因不含有「必具後陳性」。由於此因不含有「必具後陳性」，即非完具因二相，故可判斷為誤因。

復舉前述之例，以因二相檢定因之正誤，作為立宗破宗之依據。

例：某地會有人類，有土器故。

由於某地有土器是事實，即「有土器」此因含有「前陳全具性」。

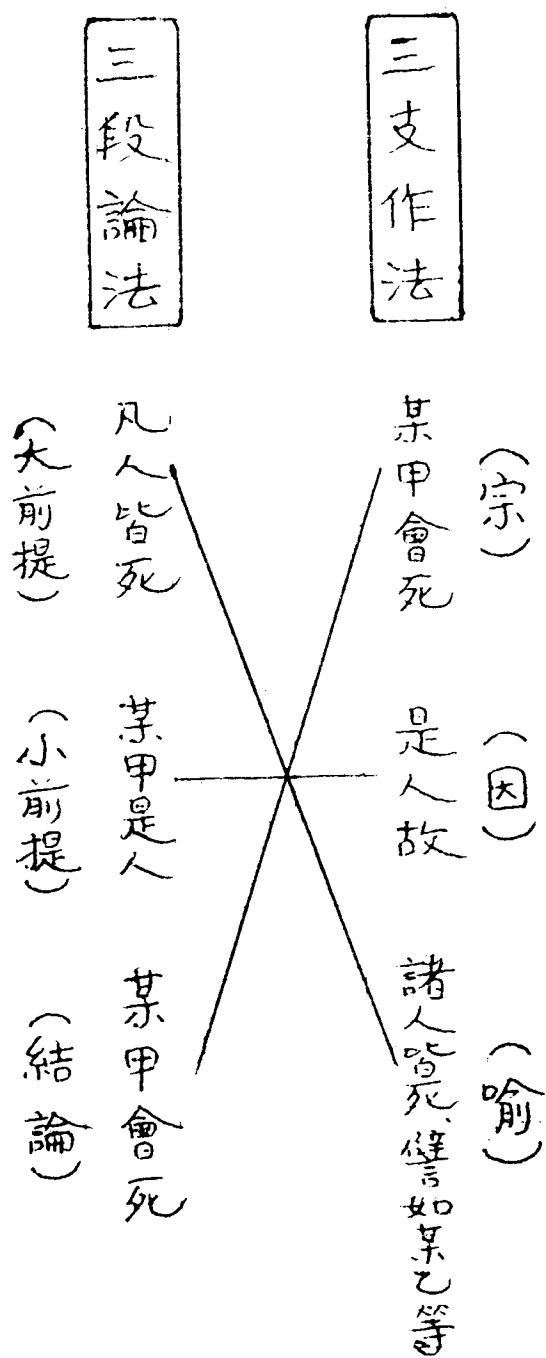
由於有土器處必會有人類成立，即此因含有「必具後陳性」。

由於此因完具因二相，故可判斷為正因。

由於此因為正因，故「某地會有人類」之宗可以建立。

既然因二相（前陳全具性，必具後陳性）足以檢定因之正誤，作為立宗破宗之依據，其效果與舊說因三相無異，而使用則較簡便省時，又何不以之取代因三相，故逐步說明如上，表出擬用因二相取代因三相之意。或由此而引起關心因明者紛投珠玉，競相研論，則此拋磚之舉，亦未嘗不可說是學海中之微瀾也。

〔附錄一〕三支作法與三段論法之對照。



〔附錄二〕因三相與因二相之對照。

因三相

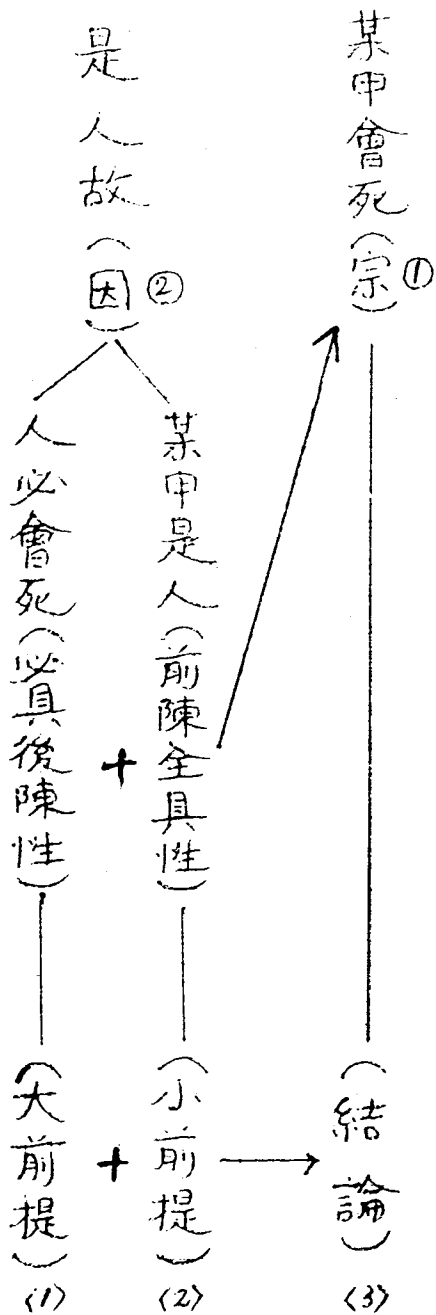
因二相

某甲是人（遍是宗法性）——某甲是人（前陳全具性）
不會死者皆不是人（異品遍無性）
會死者可以是人（同品定有性）
人必會死（必具後陳性）

〔附錄三〕宗由因二相所立與大小前提下結論之對照。

宗由因二相所立

大小前提下結論



勤修淨土法門的林則徐

蔡惠明

林則徐（一七八五—一八五〇）字少穆，又字元撫，晚號竣村老人。清嘉慶進士，諡「文忠公」，是我國近代史上一位傑出的愛國政治家。他因在鴉片戰爭中嚴禁鴉片而被頑固派誣陷，撤職充軍，流放新疆。在押送伊犁途中，他給友人姚春木、王冬壽寫信說：

「自念禍福死生早已度外置之，唯逆焰若燎原，身雖放逸，安能委諸不聞不見？」一心想的仍是國家的興亡，耿耿於懷的乃處在水深火熱的民衆。到伊犁後，正值當地亢旱，米麥市價昂貴，民生凋蔽。林則徐雖在政治上遭致「忍人之所不能忍」的沉重打擊，恰並不因此消沉，自動參加開墾荒地的工程建設。在他的領導下，不到一年，這個地區就墾復荒地十九萬四千三百五十畝。「清史列傳·林則徐傳」曾稱讚他在新疆墾地是「以一時貽百世之利，一心佈萬民之澤。」一八四五年，他奉調回京，當地百姓焚香跪送，讚揚他是「行菩薩道」的大菩薩。

林則徐確也是個虔誠的佛教徒。他的學佛，啟蒙於福建提督張師誠。由於明清兩代八股習氣很深，士大夫諱言學佛，因此知道他精勤學佛的也較少。同時，林則徐還是位書法家，書宗歐陽率更，又摹董思白，曾手寫「行輿日課」，字蹟肌豐骨勁，筆酣墨飽，端莊雄健，而具有濃厚沉着風格。他的曾孫林璧予發心將這本真蹟石印流通，由上海佛學書局出版。淨土宗第十三代祖印光大師曾撰「林文忠公行輿日誦發隱」一文推崇介紹，該文寫道：

「林文忠公則徐，其學問、知識、志節、忠義，爲前清一代所僅見。雖政事冗繁，而修持淨業，不稍間斷。以學佛乃學問、志節、忠義之根本。此本既得，則泛應曲當，舉措咸宜，此古大人高出流輩之所由來也。一日，文忠公會孫翔，字璧予者，以公親書之彌陀、金剛、心經、大悲、往生各經咒之梵冊課本見示。其卷首題曰：『淨土資糧』，其匣面題曰：『行輿日課』。足知公潛修淨土法門，雖出入往還，猶不肯廢。爲備行輿持誦，其經本只四寸多長，三寸多寬。其字恭楷，一筆不苟。足見其恭敬至誠，不敢稍涉疏忽也。其經每面六行，每行十二字。璧予以先人手澤，恐久而湮沒，作書冊本而石印之。以期散布於各界人士，俾同知文忠公一生之修持，庶可當仁不讓，見賢思齊，因茲同冀超五濁而登九品焉。」

後來，上海商務印書館又將這個本子影印出版，名爲「林文忠公手寫日暮課誦」，深受書法愛好者與佛教教徒們的歡迎。

林則徐與同代著名天台宗學者龔自珍不僅是同參好友，一起結集「宣南詩社」，而且在政治見解方面也是一致的。清道光十八年（一八三八年），他奉詔前往廣東禁煙，龔特地寫了「送欽差大人侯官林公序」，懇切提供建議，堅決支持禁煙。序文最後寫道：

「古奉使之詩曰：『憂心悄悄，僕夫況瘁。』悄悄者何也？慮嘗試也，慮窺伺也，慮洩言也。僕夫左右親近之人，皆大敵也，僕夫憂形於色，而有況瘁之容，無飛揚之意，則善於奉使之至

也。閣下其釋此詩！何爲一歸墟義也。曰：我與公約，期公以兩期年，使中國十八行省銀價平，物力實，人心定，而後歸報我皇上。書曰：『若射之有志。』我之言，公之鵠矣。」

林則徐當即復信說：

「惠贈鴻文，不及報謝。出都後，於輿中細繹大作，責難陳義之高，非謀識宏遠者不能言，而非關注深切者不肯言也。……歸墟一義，足堅我心，雖不才曷敢不勉？執事所解詩人悄悄之義，謂彼中游說多，恐爲多口所動，弟則慮多口之不在彼也，如履如臨，曷能已已！」兩人互相默契，於此可見。

在鴉片戰爭爆發後，龔自珍又寄詩給林則徐表示關切，詩云：「故人橫海拜將軍，側立南天未戴勛。我有陰符三百字，臘丸難寄惜雄文。」對「側立南天」、身負重任的林則徐能否衝破阻力，完成艱巨的禁煙事業傾注懷念。反映了他們同袍加同參的密切友誼，志同道合。值得一提的是，龔自珍雖然是天台宗通家，曾證法華三昧，但他最終也棲心淨土，嚮往極樂，在紀念他的佛學啟蒙師江鐵君西逝的七絕中，可以爲證：

「鐵師講經門徑仄，鐵師念佛頗得力。

似師畢竟勝狂禪，師今遲我蓮華國。」

詩末自跋道：「江鐵君源是予學佛第一導師，先予歸一年逝矣。千劫無以酬德，祝其疾生淨土。」他與林則徐的畢生勤修淨土法師，可以說殊途同歸。

林則徐不但堅持「行輿日課」，在輻中誦經念佛，完成淨業修持，而且依教奉行，於生活實踐中廣修六度四攝。他自奉儉樸，却捐廉配製大量「斷癮丸」，助人戒除煙毒。曾國藩在給他三弟國荃信中說：「林文忠三子分家，各得六千串，督撫二十年，家私如此，真不可及，吾輩當以爲法！」足證他廉潔的操守。於當時官場中是少見的。在禁煙的關鍵時刻，他給妻鄭淑卿的家書中表示「以身許國，但求福國利民，與民除害，自身生死，尙付諸度外，毀譽更不計及也！」努力學習地藏菩薩「我不入地獄，誰入地獄」的精神，貫徹「不爲自己求安榮，但願衆生得離苦」的教義。他自知習氣較深，特地手書「制怒」兩字高懸在書房案

前，時時警惕約束自己，落實安忍波羅密。又據魏源著「聖武記」載：「林則徐至粵，日日使人刺探西事，繙譯西書，又購西新聞紙」。他還將所譯的「四洲誌」手稿交魏源彙編「海國圖志」。歷史學家范文瀾曾爲此給予高度評介：「林則徐是清朝開眼看世界的第一人。」其實這種虛懷若谷，旁徵博采，知己知彼的治學態度，正是一個學佛者所理當具有的。

一九八〇年五月，在河南光山發現林則徐手書「般若波羅密多心經」的石碑，高〇·六米，寬〇·三五米，厚〇·一三米，通篇小楷工整秀麗，落款「道光乙未五月林則徐敬書」，證明他在道光十八年（一八三五）已虔誠奉佛了，在「林則徐年譜」中記載了他多次到佛教寺院禮佛進香並書聯結緣。如道光廿一年（一八四一年）在由粵返京途中經清遠縣飛來寺寫聯：「孤舟轉峽驚前夢，絕磴飛泉鑒此心。」抒發他當時無所愧怍的信心。道光廿二年又爲洛陽看經寺香海上人書聯：「右軍帖許懷仁集，與嗣文宜智永書」，在他臨逝的道光三十年，曾回福州養病，在雲藻山故居度過歸隱林下的恬靜生活，又寫了一付表明心蹟的對聯：「郊原雨足雲歸岫，臺閣風清月在天。」「年譜」還記載了道光廿一年，他在京口（鎮江）會見魏源暢談古今，兼論佛學。魏源會賦詩：「風雷憎蠖屈，歲月笑龍圖。方術三年艾，河山兩戒圖。」表達他們之間的見和同解，心心相印。

道光三十年（一八五〇年）一月十日，林則徐在赴廣西途中，於潮州普寧縣；與世長辭，後歸葬於福州馬鞍山。據張幼珊「梁庵隨筆」載：

「公次潮陽（惠明註：應明普寧），厨人進糜，而以巴豆湯投之，巴豆能泄瀉，因病泄不已，委頓而卒。」

但正史並無這樣的記載。從林則徐一生止惡修善，念佛誦經的功行看來，即使臨終宿業發現，受報較重，但也能仗佛慈力，帶業往生。經云：「假使百千劫，所作業不亡，因緣會合時，果報還須受。」禪宗初祖達摩大師不也是受人謀害，示現涅槃嗎？爲此，我們相信，林則徐是種諸善根，具信願行的，他也一定能乘願再來，廣度衆生！



「在家菩薩戒本」釋義 (續)

子明

「招提僧物」就是「四方僧物」。四方僧物包括很度，但戒文上僅列臥具、床坐。其只是概準而已，實際說來，比丘各自供身之資具，都是招提（四方）僧物。這些的僧物，受戒了的優婆塞、優婆夷都不能「取藏」、「使用」。

至於「臥具」就是供招提僧臥時的資具，如被褥等。智度論三十說：「臥具者，床榻、被褥、帷帳、枕等。」可見「臥具」包括睡眠時需用之一切應用之物。惟四分律名三衣袈裟為「臥具」。行事鈔中之二說：「言臥具者，是三衣也。即三衣總名臥具。猶如此方被之相，故取通號。」依此說來，「臥具」只是供睡眠用的三衣，就如同現在用的被褥、氈子之類的臥用物。

佛住世時，雲遊各地講法，若每至一地，即需架設床榻以供睡眠，或多困難。依經說（註：四阿含中多有記載）佛有一「尼師檀」常隨身攜帶，以為坐臥用具。所以佛世的臥具是很簡單。

今日僧坊的臥具，似如智度論所說，包括床榻、被褥、帷帳、三衣袈裟等等。

而「床坐」應是睡眠時用的床榻和坐禪時用的禪坐、椅凳等物。

優婆塞、優婆夷為什麼不能「受招提僧臥具、床坐」呢？因為僧用物至為簡單，僅有一套，並無備物，若為「取藏」、「使用」，則該招提僧即無臥具、床坐可用了。再者，優婆塞、優婆夷雖已受在家菩薩戒，但身、心仍屬不淨，若使用招提僧臥具、床坐，不無污染，是為不敬。因此，優婆塞、優婆夷不得「受招提僧臥具、床坐」。

【旨意】：

招提僧臥具、床坐為淨物且為專用物，優婆塞、優婆夷若為取藏、使用，是為不敬且使其為難，故佛制此戒。若犯此戒，其所受罪惡如第一輕戒者然。

飲蟲水戒第十

若優婆塞、優婆夷受持戒已，疑水中有蟲故便飲之，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔疑水中有蟲〕：

池沼中的蓄水，多有小蟲寄生，若飲有蟲之水，吞食小蟲即

等於殺生、食肉，有違慈悲心並犯殺生戒。而池中之蟲，有的於健康有害，或能因而生病死亡，人身難得，一失將數劫難復，故飲有蟲之水，自、他有害而無益。若自信水中無蟲而飲之，則不犯戒。

行者若因口渴難耐，而無無蟲之水可飲，必須飲用此水，而又疑水中有蟲時，則應以布囊過濾而後飲用，過濾後布囊中的水蟲，仍應放於原取水中，不得拋於乾旱陸地。

〔故便飲之〕：

「故」就是「故意」，既「疑水中有蟲」，而又「故便飲之」，不以布囊過濾，即為犯戒。若不知水中有蟲而飲之，則非故意，應非犯戒，如病者口渴，自不能取水飲用，他人以鉢盛水與飲，病者不知水中有蟲而飲之，則不犯戒。

【旨意】：

飲食水中蟲，等於殺生、食肉，有違慈悲心，且於健康有害，自、他不利，故佛制此戒。若犯此戒，其所得罪惡，與第一輕戒者然。

險難獨行戒第十一

若優婆塞、優婆夷受持戒已，險難之處無伴獨行，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔險難之處〕：

所謂「險難之處」，如有虎狼猛獸經常出沒之處、土匪、盜賊藏匿之所、高山險道、急水深潭等等，有危害身命之虞，統為險難之處。

人身難得，既得人身，應知善用，不可無謂冒險，使有損傷。佛法難聞，受戒已之優婆塞、優婆夷，都已發菩提心，立四宏誓願，上續如來慧命，下濟苦難衆生。若冒險而遭損傷，於佛法亦為一大損失。

再者，受戒已之優婆塞、優婆夷，應具智慧，對自身安危有觀察、判斷能力，若冒險行難而損傷身命，易招致他人、外道之嘲笑、譏諷，佛教受損，亦使他人造口業。

於自身言，行險難之處，遭身命損傷，易生瞋恨三寶之心，繼生退轉之心，終失菩提心。

〔無伴獨行〕：

「伴」是二人以上相行，稱為「伴行」，無人相行，是為「獨行」，有伴相行，仍應付度：是否可以合力化解險難惡因緣。若能，則可伴行。若不能，仍不得行。

但若為弘揚佛法，非獨行不足以達成弘法目的，雖有險難之處，仍可獨行。如玄奘大師為求取經法，單獨一人冒險犯難，萬里關山而達印度，留學十七年，蒐集經典，駝運回國，大弘佛法。是以，為弘法而行險，應不犯戒。

【旨意】：

受戒已之優婆塞、優婆夷，荷如來慧命，救度衆生，若不顧自身無謂險難，招致苦果，是為無益。故佛制此戒。若犯此戒，其所得罪惡，與第一輕戒者然。

獨宿尼寺戒第十二

若優婆塞、優婆夷受持戒已，獨宿尼寺，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔獨宿尼寺〕：

「尼寺」是指唯有女衆常住之寺庵。優婆塞不得前往獨宿，「獨宿」是指單獨一人於尼寺住宿。

優婆塞因護持道場，如造殿、起塔、請像、放生、造經、供養等等因緣，常與比丘尼交往，若獨宿尼寺，為他人所見，易惹譏諷、嘲笑、毀謗而造口業。設若因常交往而生感情，獨宿尼寺易起姪心，或犯姪戒。故優婆塞不得獨宿尼寺。反之，優婆夷以上述同樣因由，亦不得獨宿比丘寺院。

【旨意】：

優婆塞獨宿尼寺，易招他人物議而造口業，且亦防犯姪戒，故佛制此戒。若犯此戒，其所得罪惡，與第一輕戒者然。

爲財打人戒第十三

若優婆塞、優婆夷受持戒已，爲於財命，打罵奴婢、僮僕、外人，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔財命〕：

「財命」即俗說的「視財如命」、「愛財如命」、「錢財爲第二生命」，故一般人將「財」與「命」等視，故稱「財命」。

〔打罵奴婢、僮僕、外人〕：

「奴婢」是無給的奴隸，爲本家作務僅有衣食，而無工資。

「僮僕」是以工資僱傭其作務，「僮」爲年幼的小孩；「僕」是較爲年長的男女。

〔外人〕是不屬於家族之人，亦無親族關係之人。

若因奴婢、僮僕、外人有或無心的過失，使其錢財招致損害而生瞋恚，以手相打、以口相罵，加以責罰，就是「爲於財命，打罵奴婢、僮僕、外人」。

打人是身業，罵人是口業，瞋恚是意業，故打罵他人的行爲是犯身、口、意三業，三業不淨，即失戒德。

凡奴婢（現已少有）、僮僕、外人損害自己財物，應視爲還其前生債業，此生已予了結，結業已解。若因而生瞋恚並行打罵，又生結縛，循環不已，無有了期。是以，受戒已的優婆塞、優婆夷，不可因他人損及自己財命而行打罵。

【旨意】：

錢財是身外之物，是爲假有，不應因他人之損害而行打罵，再生結縛，故佛制此戒。若犯此戒者，其所受罪惡，與第一輕戒者然。

殘食施四衆戒第十四

若優婆塞、優婆夷受持戒已，若以殘食施於比丘、比丘尼；優婆塞、優婆夷，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落、不淨、有作。

▲註釋：

〔殘食〕：

「殘食」即自己或他人食用以後殘餘食物，如飯、菜、茶、水、果、餅等。

「施食」是福德之事，如佛說「賢者五福德經」上說：「佛言：人持食施僧有五種利：一色、二力、三命、四安、五辯。」

「施」的目的就是要離慳惜，故應誠敬四衆，施與潔淨好食，若因吝嗇而以殘食施與比丘、比丘尼；優婆塞、優婆夷，是爲慳惜心重且爲不敬，有失施食的意義。

【旨意】：

爲絕慳惜心，以潔淨好食施與比丘、比丘尼；優婆塞、優婆夷，方得其利，若以殘食施與，是爲失敬，故佛制此戒，若犯此戒，其所得罪惡，與第一輕戒者然。

蓄貓狸戒第十五

若優婆塞、優婆夷受持戒已，若蓄貓狸，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔蓄貓狸〕：

「蓄」就是養飼，也有積聚的意思。貓性喜殺生，除捕殺老鼠外，凡一切小動物，見及必殺之，故性極兇殘。狸之形狀像狐，但體形較小，黑褐色，嘴尖，四肢短而爪銳利。尾長，常於夜間出外捕食小動物，即家畜雞、鴨、鵝等，亦常被害。性兇殘，喜殺生。獵人馴養後，用之捕殺其他動物。

（未完）

梵文文法自學法

吳汝鈞編著

(上接第二十二課)

	單	雙	衆
主	sukhī	sukhinau	sukhinaḥ
對	sukhinam	sukhinau	sukhinaḥ
具	sukhinā	sukhibhyām	sukhibhiḥ
其他的變化，一如pad那樣			

中性：

	單	雙	衆
主	sukhi	sukhinī	sukhīni
對	sukhi	sukhinī	sukhīni
其他的變化，一如陽性那樣			

陰性：

	單	雙	衆
主	sukhinī	sukhinyau	sukhinyaḥ
其他的變化，一如nadī那樣			

注意：在這種所屬詞中，強與弱的語尾，都加到-in上去，pāda語尾則加到-i上去。

II. 現在主動式分詞的形成：把現在主動式的動詞的第三身衆數形式的最後的-i移去，即成現在主動式分詞。故這種現在主動式分詞，只能由主動式的動詞形成。除了第三類以外，所有現在主動式分詞都以-ant結尾，其語尾變化形式，悉依以-vant與-mant結尾的所屬詞那樣。唯一例外的是其陽性主格單數形式，其結尾是-an，而不是-ān。即是說，弱語尾和pāda都加到-at上去，強語尾則加到-ant上去。

以上是陽性與中性的現在主動式分詞的構成。陰性的現在主動式分詞，其構造方式則如下。在第一種活用動詞（第一、四、六、十類）方面，在陽性分詞的強語幹末加-ī，即成

陰性分詞；即其字尾爲-antī。在第二種活用動詞（第二、三、五、七、九類）方面，在陽性分詞的弱語幹末加-ī，即成陰性分詞；即其字尾爲-atī。（此中有些特別情形：在第六類動詞，陰性分詞亦可以-ī加到陽性分詞後弱語幹末而成；在第二類動詞，若其語根以-a結尾，陰性分詞亦可以-ī加到陽性分詞的強語幹末而成。）

以下列出一些現在主動式分詞：

類別	動詞語根	陽性、中性分詞	陰性分詞
1	bhū	bhavant	bhavantī
1	sthā	tiṣṭhant	tiṣṭhantī
4	paś	paśyant	paśyantī
6	viś	viśant	viśantī (viśatī)
6	pracch	pr̥cchant	pr̥cchantī (pr̥cchatī)
10	cur	corayant	corayantī
2	han	ghnant	ghnatī
2	as	sant	satī
2	snā (沐浴)	snānt	snātī (snāntī)
3	dhā	dadhat	dadhatī
3	dā	dadat	dadatī
3	bhṛ	bibhrat	bibhratī
5	śru	śṛṇvant	śṛṇvatī
7	yuj	yuñjant	yuñjatī
8	kṛ	kurvant	kurvatī
9	krī	krīṇant	krīṇatī

以下以√vad爲例表示現在主動式分詞的語尾變化形式（由第三類動詞而來者是例外，參看下面）：

陽性：

	單	雙	衆
主	vadan	vadantau	vadantaḥ
對	vadantam	vadantau	vadataḥ
具	vadatā	vadadbhyām	vadadbhiḥ

其他的語尾變化與pad的同，加到vadat-上去

中性：

	單	雙	衆
主	vadat	vadantī	vadanti
對	vadat	vadantī	vadanti
其他的語尾變化與pad的同，加到vadat-上去			

注意：在現在主動式分詞中，其中性雙數主、對格的形式，與其陰性單數主格的形式相同。中性雙數主、對格形式中的-n-，有時可消去，這要看陰性單數主格的形式而定，即是，如後者保持-n-，前者亦保持-n-，如後者消去-n-，前者亦消去-n-。

陰性：

	單	雙	衆
主	vadantī	vadantyaḥ	vadantyaḥ
其他的變化，一如nadī那樣			

以下看由第三類動詞所成的現在主動式分詞。這種分詞以-at結尾，而不以-ant結尾。因這分詞由這類動詞的現在主動式第三身衆數形式而成，這形式以-ati結尾，而不以-anti結尾。第三類動詞的強形式與弱形式都是-at-。以下以√dā爲例表示這種分詞的語尾變化形式：

陽性：

	單	雙	衆
主	dadat	dadatau	dadataḥ
對	dadatam	dadatau	dadataḥ
具	dadatā	dadadbhyām	dadadbhiḥ
其他的語尾變化與pad同，加到dadat-上去			

中性：

	單	雙	衆
主	dadat	dadatī	dadati
對	dadat	dadatī	dadati
其他的語尾變化與pad同，加到dadat-上去			

陰性：

	單	雙	衆
主	dadatī	dadatyau	dadatyah
其他的變化與nadī者同			

III. 現在主動式分詞的用法：這種分詞表示動作的進行狀態。在梵文中，這分詞所帶引的字，通常都安放在這分詞的前面，而分詞的前述詞，則放在分詞的後面，緊跟着它。如“正在走進市鎮的人”，梵文的表示方式為nagaraṃ dhāvan manuṣyaḥ（在詩頌中，並不一定遵守這個次序）這種分詞通常可作形容詞看，但在沒有前述詞時，亦可作名詞看。如dhāvan可解作“正在走動的(人)”。

當某一動作與動詞所表示的動作同時表現時，便用這種分詞來表示這某一動作。如“這樣說着，他便進入市鎮”，梵文為“iti bruvan sa nagara āgacchat”；“當她攜帶着水時，他把珠寶交給她”，梵文為“jalam bibhratyai tasyai sa ratnāny adadāt”這種分詞又可作以下的用法：

表示動作的因由。如“他在戰爭中死了，進入天堂”，梵文為“yuddhe naśyan sa svargaṃ gacchati”。

表示一般的事實。如“在戰爭中死亡的人會到天堂去”，梵文為“yuddhe naśyanto (manuṣyāḥ) svargaṃ gacchanti”（此中的manuṣyāḥ亦可略去）。

字首a-（若在母音前則為an-）可加到現在主動式分詞上去，表示否定之意。如“國王站着，沒有進入戰鬥中”，梵文為“yuddham aviśan rājā tiṣṭhaty eva”。

×

×

×

生字彙

√jīv (jīvati) 生活

pati 主人；丈夫

bhavant 你(敬稱；其動詞為第三身；其語尾變化形式，一如 dhanavant；陰性形式為 bhavati)

mahant 大(複合詞語幹為mahā-；陽性主格單數為mahān；強語幹為mahānt-；弱語幹為mahat-；陰性為mahatī)

snānam 沐浴

snānaṃ kṛ 沐浴

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

衆人給他嚇了一跳。來人是一位廣東舉人，姓覃，性情素來激烈，只聽他說：「法蘭西大軍在紅河大舉攻襲劉永福餘衆黑旗軍，兵臨河內，越南國王向我朝告急，你們知不知？還在此講清談！」

衆人忙問：「怎麼越南又出了軍？」

覃舉人嘆道：「安南自古是中國屬邦，秦始皇已收安南爲交趾省。聖朝仁宗皇帝冊封安南王阮福映爲越南王，越南歷代進貢中國稱藩，乾隆五十年，越南內亂，阮福映亡命暹羅，向法蘭西求援，遣世子赴法，締結同盟，法皇路易十六因需應付國內大革命，未簽約，但遣法軍艦東來助阮福映平定內亂，法國拿破崙後來稱帝，侵畧歐洲及帝俄，未遑東顧，越南得以苟安，後來拿破崙敗亡，其姪拿破崙三世，派艦至越南要求割地，越南擊退之。咸豐八年（公元一八五八年），法西聯軍攻陷廣南西貢。英法聯軍陷天津北京，火燒圓明園。同治元年法蘭

西迫越南簽訂西貢條約，割取三州，同治六年，法兵佔據下交趾南圻三州，取得南越六州之後，侵向北越紅河地區，意窺中國雲南，被劉永福黑旗軍擊敗阻遏，同治十三年，法越締結西貢條約二十款，法國承認越南爲獨立國。法國主持越南外交，法國在越有領事裁判權。實即已收取越南爲屬國了。適逢帝俄侵伊犁，捻亂未全蕩平，中國無力顧及越南，總理衙門僅照會法國公使館，謂：「法越和約之副本謹收領矣，約中有法國承認越南爲獨立國之語，唯越南自古爲中國屬邦，故中國政府不予承認此一條約！」詎料法公使館之華人譯員，竟妄作自行主張，只譯至「兩國和約副本收領一句，以下之抗議，完全不譯！法政府乃以爲中國業經同意！」

衆士人紛紛憤恨道：「此一通譯是誰？如此可恨！正一洋奴嘴臉！賣國賊！人人得以誅之！」

覃舉人道：「國人之通譯者，不少是此種洋奴嘴臉！你殺了他也無濟於事！基本問題不是在於通譯身上，乃是大清政府

之老大腐化！非有革新不可起死回生！」

眾人都道：「正是！」

覃舉人說：「尚有一事，你們都不知！法軍攻佔越南各州，大焚寺廟，法國教士隨軍征戰，所至之處，盡毀佛寺，改立天主堂，你們知否？越南歷代深受中華文化陶冶，崇敬佛法與儒教，如今已面臨法國摧毀及天主教取代了！諸君尚懵然不知，猶在此講空講有呢！顧炎武所謂：『以明心見性之空言，代修己治人之實學！股肱惰而萬事荒！爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社丘墟……昔劉石亂華，本於清談之流禍！』今本朝士大夫，誤於王陽明之學末流與空談，重蹈魏晉清談覆轍！正如顏習齋先生所言：『至宋而程朱出，乃動談性命……但見支離破碎，參雜於釋、老……人人禪子，家家虛文……佛之空，老之無，周程朱邵之靜坐，徒事口筆……』，諸君！今日尚效程朱陽明之主觀玄談，不務實際，亦即是我中國之大病也！舉國士子，空談性命之旨，棄國家民族於不顧，或則捨經世之心，徒攻經史考證之學，不求經世實用之學！我中國亡國有日矣！」

眾人議論紛紛，一位士子道：「覃兄言之有理，國家積弱，列強欺侮，我等均是憤慨，唯覃兄所謂明心見性乃空談，當係指程朱陽明之末流而言，而我等在此盛會，却不是談程朱王陸，我等來此係談佛禪。」

覃舉人道：「程朱王陸，無非以子學參雜了釋老兩家，諸君來談佛禪，亦是徒然講空，不務實際，何補於國難？」

德清微笑道：「德清是出家人，本不宜參與諸君談論，但聽覃先生之言，顯然有待商榷！德清不得不妄言幾句。」

眾士都說：「願洗耳恭聽禪師譚論。」

德清道：「程朱倡導格物致知，陽明主張實踐力行，均是已深究於儒佛道所出之至論。其主張乃重於實行、體驗，並非旨在空論清談！空論清談者，乃人爲之知而不行也，非知之罪也！」

眾人都喝采道：「禪師真乃一言破迷！」

德清道：「佛儒道其實思想相融，佛家講中道，儒家講中庸，佛家講體用，儒曰致用，佛言平等，儒曰忠恕。佛稱大乘度世捨身濟世，儒曰淑世，佛家講淨化，儒家講誠明，佛家重視治心，轉識成智，佛法云：『心生則世界生，萬法唯心造，心爲一切緣起之所依，故此佛家重修攝主淨心，道家主張養氣，儒家主張致中和，佛家大般若悲智雙運，度厄出苦，有一人不成佛，誓不取證，又推行諸惡莫作，衆善奉行！佛家又謂：難行能行，難忍能忍。凡此均是移風易俗，革善人心也，佛與儒均是實踐的——佛由戒生定慧，定慧力莊嚴，以此度衆生，定慧從靜至淨化，儒家講定靜安慮修身齊家治國平天下——何得謂佛禪與程朱王陸是只尚空談之論？佛家謂知而不行與不知等，知而能行雖少而多，知而不行雖多亦少！佛家以悲願度世濟衆，出苦救厄，正是最實踐之行！何得謂空談？夫救國救民，法豈一端？治心濟化，又何殊於捍衛捐軀干戈沙場？國家民族興亡，匹夫有責！人心疲迷，徒有刀槍又何能自強？佛家度人轉識成智，攝心解惑，正是實用自強之道！若世界人人均學佛信佛，慈悲轉識成智，除貪去妄安有爭戰殺戮？佛教實乃推動世界和平之學與行也！」

德清一席話，說得眾人無不喝采鼓掌！都說：「德清禪師譚論，實開未聞之境界！」

那位覃舉人亦謝過曰：「若非禪師開示，覃某仍是無明！」

德清謙謝一番，又說：「諸君所見佛家出家人之一切修行，乃是邁向積極實行度世救苦目標之求慧途徑，並非遁世求安逸於園林也，一切談禪，意在致知求智，並非徒逞口舌詭辯也！乃有末流之徒，舍本逐末，使人誤解，唯皆非佛教之本意，殊非出於佛心，故此，有識者須擇善而從焉。」

眾士子聞之，無不歡欣，又請德清多講些佛教道理，大家也不去談詩了。德清欣然再談，他深深慶幸自己如此淺薄居然可說動這些智識份子。他知道，佛教之宏揚，一面要普及大眾，同時也須引度智識份子！對於後者講佛理，就不是只講原始佛教的因果律，善有善報惡有惡報那些就足夠說服的。

德清覺得，學到用時方恨少！他仍感在浩瀚的佛學海洋之內，他學到的仍是太少了，只有一點一滴，度中下之智尚可，要以之度上智之士作爲護法，則尙未足！

他覺得他仍須再努力勤學勤修！他聞說揚州高旻寺經樓藏書甚豐，他打算在金山寺修習到明春，然後就上揚州高旻寺修習三藏，他要不斷地學習！

44

德清和尙在揚州高旻寺修習三藏一年，在主持朗輝和尚之指導之下，禪功大進。朗輝弘法方式異於金山寺觀心和尙。朗輝歡迎俗人來寺習禪學靜坐，但不與之詩賦酬答，亦不稍假詞色，寺中終日寂然不聞人聲。德清得以全力學習，不受外界干擾，那朗輝和尚是律宗名僧，戒律極嚴，寺僧同參之間亦不許多言交談，德清在此學習嚙然止語自修，頗得清靜嚴肅之樂，他在高旻寺修習了一年。

到了次年光緒八年，德清已四十三歲，在止語自修過程之中，時常念及自己割愛辭親，出家二十餘年，迄仍道業無成，隨風飄蕩，落葉一般，正不知何時方可得遂大弘佛法度世之展圖，想到父母劬勞之恩，他心中越來越痛苦煩惱！

他學習修禪，他已能夠訶五欲——色聲香味觸，他做得到棄五蓋——貪，瞋，睡，悔，疑，他也能調五事——調心不沉不浮，調身不緩不急，調息不澀不滑，調眠不節不恣，調食不饑不飽。他心存五行：法欲，精進，念，巧慧，一心，他能唯識，他能去煩惱。可是，有一樣煩惱他永遠去除不掉，那就是他對於父母感到不孝，感到慚愧罪大！他原以爲可行佛心大悲之行以代孝道，然而他一直未能展開大悲弘法濟度！他越來越在此一點感到痛苦罪大慚愧！

這一種煩惱不是任何修持戒定所可以滅除的，唯一的一些微補償，在他認爲，唯有是懺悔拜佛！盼望佛力助他父母超生！

這並非真能報答父母之養育劬勞於萬一，却是他唯一能做的可行方法了。他原不打算長期在高旻寺止語修靜，他的弘法弘願，在他默想，可能還是在於南方的，他終必有一天回到南方去才能發展他的志願，這江浙一帶，高僧羣立，適合他修習追隨，却不適合他的個人發展，或者他需要到那遙僻的西南去！可是在南行之前，他覺得，他仍須繼續在華東及中原行腳修學，盡觀古剎名山及其經論蘊藏，來充實自己。

這些兩種交織的心情之下，他決定再東朝南海，希冀再能見到觀音菩薩的顯聖和見到那位百齡老和尚，然後，他將由普陀出發，三步一拜，往朝五台山。

回到普陀山來了，他欣然見到普陀景物依舊，峭崖飛拔，翠竹蒼松，佛頂山等三峯浮在雲氣上面，他像初次那樣踏上碼頭，經過漁村，經過「短姑渡頭」，他沿着海岸，那些零星散佈的怪石在海浪中載浮載沉，像些奇形的怪獸。崖嘴的「紫竹林」修竹茂密瀟瀟如舊，隔著海灣，對面的一座小島懸崖「珞迦山」峯頂浮屠寶塔矗立，沙鷗帆影。另一邊是一望三十里的新月形「千步沙」海灘，白潮重重疊疊，競奔衝上灘頭，更遙遠處的盡頭，一座懸崖峭壁，就是那昔日他來朝拜得見觀音菩薩的梵音洞，此時石崖脚下，狂濤奔撲，激起十丈飛沫霧氣。德清遙遙叩拜，禱求觀音菩薩庇祐他得以順利三步一拜北朝五台。

他再次登上佛頂山慧濟寺，拜見住持德化長老，打聽那位百齡和尚，却依然毫無消息，德化和尙留德清在慧濟寺住下修習以前迎來的龍藏經典。德清欣然住下研習，一面希望再遇那位百歲老人。

他住了幾個月，遍覓群峯，始終不見那位百歲老僧，亦無人知曉，他又往山下法雨寺與普濟寺兩大禪寺修習，順便打聽，也沒人知道有那麼一位老和尚。德清頗感快快，就對德化長老說：「在此佛頂山修靜讀經是極好的，但德清不敢多擾長老，仍想趁着好天氣，往朝五台山，三步一拜，爲父母超生拜佛拜香。」

（未完）



港大學生佛學會舉辦寺院生活營

香港大學學生會佛學會師生二十八人，於三月廿五日，假座荃灣三疊潭西方寺，作為期三天之寺院生活體驗，得該寺住持菩提學會會長永惺法師熱誠接待，與該寺菩提佛學院學生共同作息，度過三日兩夜之出家生活，據佛學會會長王雪珠表示：叢林生活，興緻盎然，此行獲益甚大。學生除了早晚隨同上殿課誦及吃過堂齋外，並聆聽會長永惺法師及菩提佛學院校務主任果通法師開示佛理。三日活動程序安排緊湊；首日上午全體到達西方寺，果通法師陪同參觀寺院設施，並解說佛像及法器意義，下午永惺法師主講寺院生活及清規、晚間為交誼會，討論佛學心得及佛教未來發展趨向。次日上午永惺法師講念佛法門理趣，下午果通法師講釋迦牟尼佛一生功德及對世界人類之貢獻價值，晚由港大先期同學陳家寶醫生講「從人間佛教到

人間淨土」。第三日上午，由果通法師帶領同學參觀行將動工興建菩提安老護理院址所在，繼集合由永惺法師總結訓勉青年佛徒責任，語重心長，中午後全體留影離寺。

佛教華夏中醫學院

專題講座歡迎參加

香港菩提學會主辦佛教華夏中醫學院，為一所四年制之中醫學院，本科中醫系，經於去年九月開課，入學人數踴躍，其中不乏年青法師，外地留學生及本港專上學院轉學生，該院為應廣大社會人士需求，於院內開設夜間贈診所，本佛陀慈悲大願，利濟衆生。現該院定於本年五月每逢星期六下午六時至七時半，假座北角電器道二五四號，舉辦多項專題講座，由資深教授主講，歡迎參加，費用全免。

五月五日 中藥與保健

五月十二日 中藥與腫瘤治療

五月十九日 心臟病保健

五月廿六日 哮喘自療法

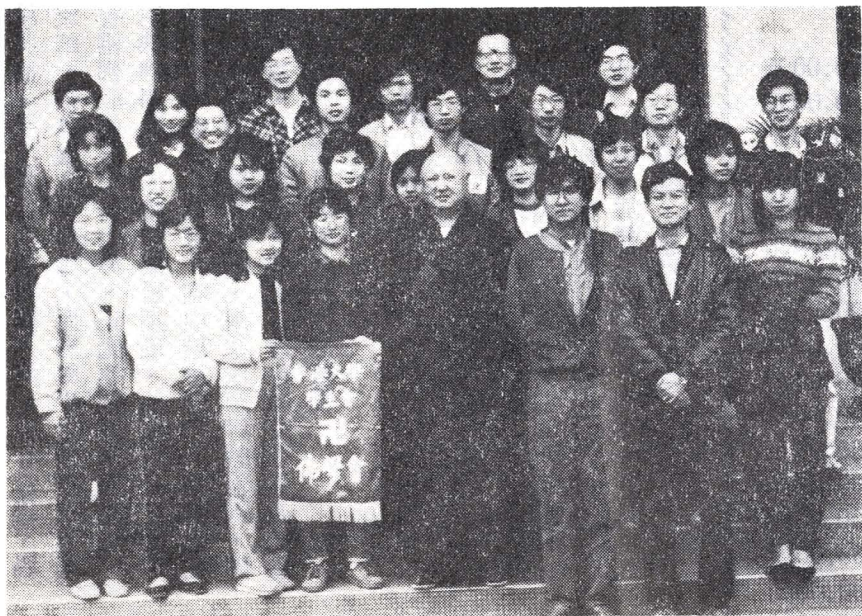
校外課程部，五月份新班每逢星期二晚八時至九時半，在旺角花園街一三〇號舉行，專題為「實用針灸十二講」，達廣琳法師主講。

查詢電話：③九四〇五一 ⑤六六四七八七

佛學班同學會

空中結緣響應公益金

由三輪、法相、世佛佛學班同學會與香港電台合辦之佛教節目。在上屆公益金百萬行籌得巨款後，今年又再接再勵，發動信眾教友及各界人士，出錢出力，響應公益金香港區百萬行，在各主事人努力推動籌備，步行人士熱心參與下，今年再度籌得善款達廿一萬一千七百八十多元，成



續美滿，今次步行主要策劃人爲主席甘雪雄、楊家華、張慧儀及董事等，而參與步行的團體包括香港佛教眞言宗居士林、正覺蓮社週末佛學班、明珠佛學社、三輪佛學星期班、法雨精舍、般若精舍、佛教青年協有、空中結緣聽衆。佛教人士有松泉法師、慧瑩法師、果德法師等數百人，陣容鼎盛，積善積德。善款日前已轉交公益金總會，由步行主席孔祥勉先生代表接受。

毘盧寺

精進佛七通啟

日期：國曆五月十六日至廿六日止（農曆四月十六日至四月廿六日）

地址：臺中縣后里鄉廣福村寺山路一號

電話：○四五—五六二六三三

由袁雲老法師主持，限額八十人。
佛七期間，受持八關齋戒，謝絕會客，七天禁語，禁接電話，一心念佛。即日起辦理報名。

鹿港慈普寺

精進佛七通啟

日期：國曆六月十六日至廿五日止（農曆五月十七日至廿六日）

地址：彰化縣鹿港鎮慈普寺

電話：○四七—七七二三九三

由黃雲老法師主持，限額八十人

佛七期間，七天禁語，受持八關齋戒，每日九枝香，另禮佛千拜或念佛兩萬聲，禁接電話，謝絕會客一心念佛。即日起辦理報名。

捐款鳴謝

談錫永居士	港幣550.00元
朱琪珍居士	港幣650.00元
何澤霖居士	港幣500.00元
李城璧居士	港幣500.00元
應金玉堂居士	港幣400.00元
李蘇芳居士	港幣200.00元
陳威穆居士	港幣200.00元
李雲妹、李妙玲居士	港幣200.00元
南洋佛學書局	港幣200.00元
靈峯般若講堂	港幣200.00元
唐翥居士	港幣100.00元
劉逢吉居士	港幣100.00元
梁志如居士	港幣100.00元
龍平法師	港幣50.00元
鄺志强居士	港幣30.00元
唐龍居士	港幣300.00元
楊政河居士	港幣375.00元
霍韜晦居士	港幣200.00元
妙法寺	港幣5,882.30元
總計	港幣10,737.30元

一四五期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣10,737.30元
發行收入	港幣1,000.00元
總計	港幣11,737.30元

二、支出：

印刷費	港幣7,151.00元
稿費	港幣1,750.00元
郵費	港幣1,636.30元
什費	港幣1,200.00元
總計	港幣11,737.30元

內明雜誌社謹啟

出版人：內明雜誌社
社長：釋敏智
發行人：釋洗塵
主編：沈金成
編輯：沈金成
編輯：沈金成

社址：香港新界青山道22號藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., 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 Phuphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 中山北路六段231號二樓大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, North 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 Husan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道24號E2地下波文書局

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五七一六五四

佛元二五二八 中華民國七三年
五月一日出版

每册定價港幣肆元



△ 崇福寺遼金壁畫——婆藪仙



△ 崇福寺遼金壁畫——觀音菩薩像