

内明



集漢穀城刻石字





▲ 點頭石—生公說法處

內明

108 期目錄

譯稿

中觀的超越論.....

D.J. Kalupahana 著... 3

陳 銚 鴻 譯
霍 韜 晦 校

佛教書刊介紹

評介：「安慧『三十唯識釋』

原典譯註」...李潤生... 8

專載

從「荷澤和尚五更轉」寫起（續完）

幻生...14

吉藏學說初探（二）.....

廖明活...18

四眾堂

「隋唐佛教宗派研究」序.....

顏尚文...23

筆譚

胡適研究禪宗史的努力與貢獻（完）

智銘...25

轉載

佛學淺說.....

日本佛教傳道協會編...28

一月文選

論禪之根本思維的現代意義（完）

馮朝霖...32

佛教文藝

新生（續完）.....謝冰瑩...35

虛雲和尚（續）.....馮馮...38

三昧真火的分析.....馮馮...42

佛教消息.....編輯室...44

畫頁

封面 虎丘塔

封底 虎丘劍池

封面裏 試劍石、點頭石

——生公說法處

封底裏 「五十三參」



中觀的超越論

D.J. Kalupahana 著
陳銚 鴻 譯
霍韜 晦 校

中觀是佛教研究最多的學派之一。東西方與印度學者對它的研究多不勝數。穆諦（T. R. V. Murti）的「佛教的中心哲學①」是分析中觀哲學最享譽及最權威的作品之一。他將中觀思想，與康德（Kant）的西方哲學比較，論據主要是以龍樹的中論頌與月稱的淨名句論（Prasānapadā Mādhyamihavittī）為基礎。（三）共

據我們對原始佛教及以後思想發展的分析，有關絕對的問題

，於佛滅後就開始了，而到般若經大成。中觀學派所充份發展的辯證意識，它的起點正如前章指出，是在於實體與現象的衝突，這在般若經中已清楚地顯示出來。說一切有部與經量部，對現象世界的解釋，各有其一套形上學理論；這些理論，對中觀學的興起亦有幫助。龍樹的中論頌，主要就是駁斥這兩個學派的形上學。至於錫蘭的上座部，則對印度佛教的發展，影响極少②。

中論一開始就破除當時在佛教教內及教外流行的四種有關因果的形上學理論。它們是：（一）自生，（二）他生，（三）共生，（四）無因生^③。

第九章已指出，佛教的說一切有部與外道的數論派，都是主張因中有果（*Satkāryavāda*）的，這亦即是龍樹所指的自生。這個理論本來是屬於有「我」的傳統，有部雖然自認是屬於無「我」系統，但陷於「自性」（*Svabhāva*）的思想，使他們亦同樣地墮入有「我」的範疇。在龍樹的分析下，這情形更明顯了。在龍樹列舉四種因果理論之後，跟着考察第一種。他把阿毘達磨學派所說的緣（*pratyaya*），後來為瑜伽學派所承^④，列為自生。在第三頌中他指出：「如諸法自性，不在於緣中^⑤。」這的確是批評了有部因中有果式的緣起觀念，因為他們堅持因果自性的同一。但穆諦認為龍樹所批判的因中有果論，是數論（*Sāṃkhya*）。他以為主張因中無果論的毘婆沙師（*Vaiśhaṣikas*），是有部的一個學派，但勝論並未提出如龍樹所批評的那樣的緣起論。故此龍樹所批判的因中有果論，很清楚是替有部而言。

龍樹認為「自性」是一形上學概念，正如佛陀對奧義書傳統裏的「自我」看法一樣。月稱沿着龍樹的批判，指出假若果的「自性」存在於因中，則所謂「生」毫無意義^⑥，因為此即因之重複，而無新的成素產生。如是，種子只能生種子，而不會生出樹木。對這個批評，或反駁說：在種子中的樹木，是潛隱的存在，至後期才能成為現實；或者亦可以說：它們的自性是相，只是階位有不同。在第九章裏，四個有部學者都試圖解釋自生理論中的困難。月稱指出，這是不可能的，一物件不可能是部份現實，而部份潛隱；因為這樣就不是一個物體，裏面會包藏着兩個相反的性質。

把以「自性」為基礎的因中有果論批判之後，龍樹進而抨擊因中無果論。他指出：如果沒有「自性」，則沒有「他性」^⑦。除非接受「自性」的觀念，否則，因中無果的理論毫無意義；只有承認有「自性」的存在，才可以說及「他性」。依龍樹思路，否定自生，並不是等於接受他生。同樣道理，反對有部（及數論

）的因中有果論，並不是說等於接受經量部（或勝論派）的因中無果論。對他來說，這兩者都是形上學理論。故此他採取辯證的方法來否定這些理論。

這也就是月稱所極力提倡的歸謬法（*Prasāṅgika* 或譯顯過破法）。穆諦指出：「歸謬法不是反證法，它不是以反證相反命論的錯誤，以間接建立正題。歸謬法只是否定，絕無成立任何理論的意思^⑧。」龍樹對現象世界的分析，就是如此。當所有世俗諦的內容一一消除，他相信就可以達致初期大乘學者所認為的不可以言語的勝義諦或最後真實。

穆諦引述了數論派因中有果的論證，作為反證法的例子。該論證在於指出相反的因中無果的不可成立。此外，佛教對剎那生滅論的證明，亦通過對恒常的否定。他說：

這些論證，無論表面如何動聽，仍難以令人信服。因為，就算反面的否定可以成立，並不等於正面可以建立起來。這是因為正反兩面的觀點，都可能錯了。反證法有意義和完全的成立，只有當所討論的問題的性質，例如在數學的領域內，其所有之變化，已被我們縮狹至兩個後，則否定其中之一，即是間接記成餘下之一。但是，我們却不可將之運用到經驗世界，尤其是超感官的世界，因為對於後者，我們不止沒有感性上的直覺，而且亦無適當的表達。假如要通過反證法來獲得這種知識，就會成為循環推理，因為它的前題必須預設有這樣的直覺才行。中觀的歸謬法絕不建立任何命題。它只允許假設，然後分析其中的涵義，以顯示對方亦未發現的內部矛盾^⑨。

這種辯證方法，一直被中觀的所謂顯過破派（*Parāṅgika*）採用。它的支持者包括了提婆（*Āryadeva*）、佛護（*Buddhapālita*）、月稱（*Candrakīrti*）與寂天（*Śāntideva*）。值得注意的是，他們這種方法亦不被其他的中觀學者全心全意地採用，如清辯（*Bhāvaviveka*）就是代表。他發覺上說的潛伏困難，就改用立量

或提出相反論點的方法。這就是中觀的自立量派（*Svātantrika*）。但不幸，此派並沒有被重視，原因我們將在章末討論。

中觀思想與般若經有密切的關係，是無可否認的。穆諦曾經說過：

中觀系統，是般若經空義的系統形式；它的形上學、實踐訓練（六度）、與宗教理想都全部在經中出現，雖然在形式上較鬆散、累贅。般若經是佛教發展的新里程。它以辯證方法、及空義去消解一切經驗概念與思辨理論，來建立一嚴格的絕對形式，並代替原始佛教的多元論與教條主義^⑩。

這很明顯，絕對的形上學在長成後，不獨思辨的形上學，甚至經驗概念都相繼被否定。所以在某一意義下，般若經的絕對主義就成為中觀學者的主張。龍樹在編寫其巨著「中觀論頌」之前，曾著大智度論（*Mahāprajñāpāramitāsāstra*）此書。顯出了他師承般若經的絕對主義。穆諦雖然承認般若經是改革了佛教，但他又同時努力指出，這些理論並不是新的創作。他說：

他們可以宣稱闡揚，佛陀較深奧的教法。佛陀保持緘默的十四無記問題，都在這裏得到了殊勝的解釋。佛陀所提示的辯證法，在此遂成為他們的主題^⑪。

穆諦對佛陀與龍樹的教法的看法，可以總結為：佛陀與龍樹都接受有超越感官對象的最後真實，即勝義諦的存在；它不受語言概念之所表達。因果論中的自生（或自作 *Sayam katan*）與他生（或他作 *param katan*），對經驗事例並不適用，對超感官之對象就更不適用了。

據我們從巴利諸部及漢譯阿含裏的分析，原始佛教之佛陀並無接受有一超感官或超經驗的不可言說的實體的存在。佛教以前的因果論，如自生他生之類，均被否定。這不是因為它們非超感官之對象，而是因為它們的立場是基於某種形上學的假設，只重視某類經驗，而忽略了其他（參看附錄一）。再者，穆諦的方法

亦不宜歸諸佛陀，因為他否定了形上學的理论後，並無打破緘默，說最後真實是非語言文字所能表達的，反而他以清楚的言詞表明了他的主張。這就是緣起法（或索性稱之為因果法）。這是世間的經驗法則，既適用於常人，亦包括了成正覺者。

此外，原始佛教對佛教前的各種因果理論，亦沒有像龍樹的中觀系統那樣，將它們作辯證式的分解。原始佛教對它們的否定，是基於經驗的層次（參看附錄一）。

最後，我們已經指出，原始佛教不贊成絕對主義。它不承認有超越性的或超經驗的難以形容的實體。涅槃並不是像後期佛教所了解的超越性質那樣，是一超越實體。至此我們已試圖將佛滅後，在佛教內部的絕對主義的發展傾向解釋清楚。假如原始教義一如本書所述，則般若經無疑是代表了佛教中的革命（亦是顛倒！）。這革命在於採取超越主義的立場，而與原始佛教的經驗進路有所違背。

這種由經驗到超越立場的改變在解釋「概念」與「命題」一詞時的態度，即可以清楚看出原始佛教與中觀學派不同。在此我們先考察原始佛教的觀點：

“*Sammuti*”一詞，在最早的經典裏，便是指「概念」。它的語根 *Vmn* 是「思考」（*to think*）的意思；當加上了 *Sam*（意即共同）的字頭，它就用來表達「習俗」、「協議」等觀念。在習慣上，它亦同來指向某些事物。所以亦稱為「名稱」。稍後我們將會引述佛陀對超越習慣用法的事例的批評。這種使用語詞或名稱的含混情形，有時是由於一己的愛惡影響，於是構作許多形上學的觀念與理論。佛陀指出，在運用概念時，如果能避免這些混亂，不被一己的愛惡干擾，便有可能了解真理，作如實觀。佛陀認為，人的愛惡、偏見、常人云蒙蔽我們的感覺、理解，甚至是對真實的描述與定義。但概念（*Sammuti*）本身卻不會遮蔽要指稱的對象的性質。只不過每人在自我的愛惡的驅策之下，試圖執著他自己想見、想執的觀念而已。所以「自我」（*Ātman*）的觀念，本書作指稱心理人格，但當深思時，就會變為一個代表永恒、不滅、甚至是超越的「我」。這就是觀點的不同，彼此不能

獲一致。但假如人可以無偏執地使用觀念，則許多爭執都可以避免。這就是佛陀所力圖解決的「理性衝突」；在「經集」的問答裏，表現得更明顯。

但龍樹的「理論衝突」則是另一意義。一如其他的後期學派，龍樹認為「概念」是遮蔽事物實相的東西。因此原來的「Sammuti」就變為「Savyriti」（舊譯世俗）。此詞在後期形上學裏，是有着完全不同的涵義的。這個新詞的結構是從Sam與Vyr（遮蓋或障礙）來的。它與「Sammuti」不同，因為它的原義是「遮蓋」⑫。「概念」在這一意義下，便像是硬殼果的外殼，遮蓋着它的果核，意即它的真實性質。所謂最後真實（勝義諦）便是如此，被概念（Savyriti）所遮蓋。只有獲得最高直覺的人，它才可以向之顯露出來⑬。因此，真實是不能被分析成概念的；它不可描述，不可界定（Anirvacanīya）後期佛教制定的新名詞）。真實或實體非概念所能描述，它超越於概念之上，而自然自爾的⑭。這可看出龍樹的觀點，他以為生死與涅槃是絕無分別的⑮，因為生死的實體，與最後真實無異。

如果概念不能透露實體的性質，則命題亦屬無效。命題只可以說出相對的或習俗的意見，但不可以表達最後真實。應該指出：中觀學者只承認有兩層真實——世俗諦與勝義諦；這與瑜伽學派所認可的三層不同——徧計執（Parikalpita）、依他起（paratantra）、與圓成實（pariniṣpanna）。所以，以中觀學者的觀點看來，真實既不可以言說，則一切有關經驗事實的命題，都不能成立。結果，不止外道理論，甚至佛教的業論，都給否定了。佛滅後的佛教，正如上文所指出，不止發展了絕對主義，而且提出一套形上學來解釋緣起與業等問題。故此中觀學派雖然助長了絕對主義的傾向，仍然有他們的貢獻，此即把形上學的假設從哲學的領域裏刪除出去。

只有在消除形上學的這一點上，原始佛教與中觀思想有所共通。但在態度上仍有不同。原始佛教消除形上學附諸經驗立場；中觀則完全依賴辯證法與超越主義。中觀的超越進路，使他們與原始佛教有極大的差別。原始佛教是不相信絕對或超越實體的。

「經集」有下列的記載：

除感覺資料外，世上並無不同的永恒的真實，在思考各種見解之後（辯者）遂說有真假之二⑯。

由於接受超越觀點，龍樹與後期中觀學者所面對的問題，龍樹說明得很清楚，為了預防反對者所提出的難題，龍樹作下列的頌文：

若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。
以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。
以是事無故，則無有四果，無有四果故，得向者二無。
若無八賢聖，則無有僧寶，以無四諦故，亦無有法寶。
以無法僧寶，亦無有佛寶，如是說空者，則是破三寶。

對上述的反駁，在中觀論頌裏，龍樹首次，亦是唯一的一次，指出真實有兩層，並且主張勝義諦要通過世俗諦才能溝通；若不能了解勝義諦則不能了解涅槃。還有，依於他自己對緣起的特殊解釋，龍樹很巧妙地應付了反對者的問難。在龍樹看來，緣起純是一種相對性，是空性（Śūnyata）。所以他說：

未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。
若一切法不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法⑰。

其中的論證非常清楚。每一法都是相對性的，所以每一法是不空，沒有一法不是相對性的，所以沒有一法不是空。如有一法不空，則它即不受緣起法的規範。故此，假如接受不空（Asūnyata），則須接受無對，進而否定生滅。但如果不接受生滅，便不需要有四聖諦了。龍樹的論證以為四聖諦之所以難說，不在於接受空，而在於捨棄空。這是非常有趣的辯證。

問題的要點是：龍樹是否接受生滅的事實呢？據他的另一著作「寶行王正論」（Ratnāvalī）所述，龍樹是承認生滅亦接受緣起的：

「此有則彼有，如有「長」則有「短」。此生則彼生，如有燈則有光^①。」但在中觀論頌中，他却摧毀這種緣起法則。他說：「諸法無自性，故無有有相，說有是事故（譯者按：即說有「此生則彼生」之緣起），是事有不然。」為什麼他會在彼一著述中，認可有及生，而另一著述，則否認兩者呢？唯一合理的解釋是，在世俗諦的觀點，有與生都是合法的，但依超越的勝義諦的立場，則兩者皆虛妄。這是力圖忠於般若經論教法的解答。

瑜伽行者的無分別體驗，極受中觀學者重視。他們以為一切世間的真實都是概念的存在，而不是直接經驗到的對象。故此他們以辯證方法，有效地排除一切概念。

從辯證的進路，中觀學者遂能支撐起唯一的絕對真實——即所謂眞如、法身、如來、實相（*tattva*）與諦（*satya*）。對這最後真實的體證，就成為宗教修行的最終目的；而要獲得這種體證的唯一方法，就是成佛——成為圓滿的正覺者。這是唯一的途徑。要成佛，就得實踐菩薩之路。只有種性卑微的人，才希望獲證阿羅漢。龍樹就是如此提供大乘哲學的理論基礎，所以他成為大乘的重要思想家。

我們已介紹過中觀的另一支流——清辨派，又被稱為自立量派（*Svatantrika Madhyamika*）。雖然龍樹在邏輯與辯證方法方面，有卓越成就，但他的「空」的思想，對哲學家及普通人都不易接受。事實上，中觀學者已艱於應付被外派視為虛妄論者的批判。龍樹不願意作出經驗性的理論，更助長了這類批評。雖然原始佛教的緣起論是一經驗性的理論，但龍樹的超越主義的進路，使他不能將緣起法視為與其他教內與教外的哲學家所提出的因果論相應。

清辨似乎不願意介入這個處境，他以為某一理論，必須有論據的支持才能對抗其他。他似乎感到緣起法是佛陀教法的基石，因此應被視為世間的經驗真實，以對抗外道或形上觀點。但這樣的立論，在絕對主義盛行的雰圍氣下，是無法立足的。這個兩難的處境——一面要承認緣起法是佛陀對現象世界的基本教義；一面了解在超越立場下，接受這個經驗真實的困難。終於使中觀學

者，把緣起法提升到超越的層次。這在下文的引述中，便清楚地顯示出來：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。
能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。

（完）

註..

① T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (London: George Allen & Unwin, 1955).

② *Ibid.*, p. 69.

③ MK 1. 1.

④ *Ibid.*, 1. 2.

⑤ *Ibid.*, 1. 3.

⑥ MKV, p. 14.

⑦ MK 1. 3.

⑧ *The Central Philosophy of Buddhism*, p. 131.

⑨ *Ibid.*

⑩ *The Central Philosophy of Buddhism*, p. 83.

⑪ *Ibid.*

⑫ MKV, pp. 492-493.

⑬ 這似是月稱在 MKV 第 350 頁所指的含意，他以為「（各種觀念例如）蘊、極微及處等都不會在瑜伽行者體證空時呈現。」

⑭ MK 17. 9.

⑮ *Ibid.*, 25. 19.

⑯ Sn 886.

⑰ MK 24. 1-6.

⑱ *Ibid.*, 24. 19-20.

⑲ Ratnārali, ed. G. Tucci, *Journal of the Royal Asiatic Society* (New Series, 1934), p. 318.

⑳ MK 1. 10.

㉑ MKV, pp. 3f.



評介：「安慧『三十唯識釋』原典譯註」

李潤生

著者：霍韜晦先生 出版：中文大學出版社

漢文佛典的翻譯，自後漢明帝以至於元初，其間凡一千二百餘年；依呂澂先生所著「佛教研究法」的分類，有舊譯期與新譯期之別。舊譯期的主譯，當以姚秦的鳩摩羅什爲龍象，其餘安世高、支婁迦讖、支謙、真諦等，皆一時的俊彥；新譯期的主譯，當首推玄奘以握乾綱，而義淨、不空、金剛智等，亦各自獨步。前譯經論，幾盡出於胡僧，梵漢文殊，風格近乎意譯；後譯典章，漸次歸於漢士，而玄奘諸人，精通梵華的奧蘊，譯文便迫近於原義。此後三藏漸備，佛典翻譯的事業漸告式微，其空白期，竟歷七百餘年之久！

時至十九世紀，西方學人在尼泊爾發現了梵文佛典，而南印的巴利文典籍亦所重視，於是在英、法、德等國掀起佛學研究熱潮，原典之學蔚然成風。日本南條文雄，負笈英國而得其風氣；在西學反哺下，日本學人輩出，原典迻譯與校讎成果直趕英、法，至二十世紀中葉，且凌駕西方而成梵、藏、巴文原典研究的宗

主。民初中國佛學研究，應時代的需要而驟盛，除依漢文譯典，探蹟索隱以外，並在泰西、東洋研究趨向的影響下，將梵、藏、巴文的原典迻譯爲漢籍者大有人在，如湯用彤依巴利文譯出「南傳念安般經」，法尊依西藏文譯出「菩提道次第略論」、「菩提道次第廣論」等作，呂澂先生亦依藏本出「集量論釋略抄」，至於他的「安慧三十唯識略抄」的迻譯，頌文依法人萊維（Sylvain Levi）所得的梵本，釋文則多依安士版的藏譯。原典翻譯的事業，雖尚未能比肩於西方、日本，但曙光已現，有待光大而已。抗戰時期，國人救亡猶恐不及，哪有精神財力從事佛典譯著？光復後，內戰再興。如是早已萌芽的原典研究，終又沉寂數十餘年，與西方、日本研究水平的差距也日益擴大。今年吾友霍韜晦先生，積十載的功夫，完成了「安慧『三十唯識釋』原典譯註」一書，標誌著雙重的意義：一者，恢復了中斷多時的佛典漢譯事業；二者，從質的方面趕上了西方、日本原典研究的水平。秦誓有言：「人之有技，若己有之；人之彥聖，其心好之」，能不欣然撰寫這篇簡介，給初學的人作爲研讀時的一點參考。

(一)

(二)

「安慧三十唯識釋」是注釋世親「唯識三十頌」的一本早期的主要著作。蓋印度世親論師，承乃兄大乘有宗之學，「造大乘論，解釋諸大乘經，華嚴、涅槃、法華、般若、維摩、勝鬘等諸大乘論，悉是法師（世親）所造；又造唯識論（即「唯識三十頌」），釋攝大乘、三寶性甘露門等諸大乘論。」（按：文依真諦所譯「婆藪槃豆法師傳」）於是大乘有宗之學，得以發揚光大。獨惜「唯識三十頌」有偈文而無釋論；據窺基「成唯識論述記」所載，為作釋者前後共有十家，他們便是護法、德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辨、勝友、勝子和智月。十家論師與世親的關係如何，在述記中並無明言；窺基只說親勝與火辨跟世親同時，而火辨更當「唯識三十頌」初行時，先為畧釋。此外德慧與安慧有師生的關係，勝友、勝子和智月都是護法的弟子，而安慧、護法、淨月同時，然護法稍為後出。至於難陀只說他主種子新熏之說而已。依西藏所傳資料，則說世親有四傳人，各傳其學問的一支：

(1) 安慧——傳唯識之學

(2) 陳那——傳因明之學

(3) 德光——傳律學

(4) 解脫軍——傳般若學（呂澂先生近作「印度佛學源流畧講」頗有評述。）

綜觀各方面的資料，唯識之學可分為兩派：一者是「唯識古學」，以安慧為主；一者是「唯識今學」，以護法為宗（對此種分野，早已於太虛的「唯識講要」中，有「真諦宗安慧為舊義，玄奘宗護法為新義」之說。）玄奘西遊印度，師事戒賢；戒賢便是護法的傳人，故玄奘返國，糅合十家的釋論，合譯而成當代巨作「成唯識論」十卷，但其旨趣，則抉擇諸家而獨宗護法；玄奘弟子造「成唯識論述記」亦然。護法釋論，一如其餘九家，都沒

有漢文的分別譯本，至於梵文或藏譯，亦不可得見。直至公元一九二二年，法人萊維重遊尼泊爾，得見皇家藏書，有安慧的「唯識三十頌釋」的梵文寫本，而於藏文中，不獨有安慧「唯識三十頌釋」，更有律天的論疏。如是十家之中，唯古學的安慧一系的論著，其原典獨能比較完整地保留至今（按：藏譯多依梵本直翻，極為接近梵本的本義。）今霍韜晦先生依梵文原典譯出的「安慧三十唯識釋」，便是唯識古學中最重要的典籍。由於它的思想，與「攝大乘論」（有世親釋）、「辯中邊論」（世親造）、「大乘五蘊論」（世親造，而安慧再造「大乘廣五蘊論」）等極為接近，故知安慧釋論，更能顯出世親本頌的原義；如是「安慧三十唯識釋」的翻出，不特可以正確反映出唯識古學的真實面目，且能澄清「成唯識論」中某些疑點，糾正窺基「述記」若干謬誤（其詳可參考呂澂先生「安慧三十唯識釋畧抄」的「引言」部份，見「內學」第三輯，亦可翻閱霍先生這本新作的「自序」。）

(三)

如本文首節所述，早在一九二六年，呂澂先生已翻出「安慧三十唯識釋畧抄」，刊行於「內學」第三輯中，何以今日霍先生又要重翻此論？這個問題，在霍譯「自序」裏並無明白的說明，今試就二書的依據，內容與方法畧窺如下：

呂譯的所依，從他的「引言」所說，是頌文與釋文異據的，如謂：「茲篇抄譯安慧釋論，以明本頌為主。出其訓釋章句，達意而止，餘悉從畧。頌文對校梵藏翻譯，釋論多依藏譯，（內院樹因研究室藏安土版。）以其譯意更明暢也。」可見呂譯安慧釋論，並非以梵本為據的。霍譯所依，則為「法人萊維（Sylvain Lévi）校刊之「唯識論疏」（Vijñaptimātratāsiddhi）」一書之「三十唯識譯」（Trisikāviñapibhāṣya）部分，即原書 pp. 13-45，一九二五年，巴黎版」。可見霍譯是以梵文原典為原本的依據，而藏文的安慧釋論以及日文的荻原雲來、宇井伯壽，以及野澤靜證等學人的譯著，僅作為參考之用而已。（其詳見霍譯的「譯

註說明。「梵文原本與藏文譯本比較，孰爲可信，於斯立辨，這也許是霍先生要重出此論的原由的第一點。」

再從內容而言，呂譯題名「畧抄」，而「引言」又謂「以明本頌（按指世親「三十頌」）爲主。出其訓釋章句，達意而止，餘悉從畧」。今對校呂、霍二譯之內容，「畧抄」所畧確是不少。故知呂譯的目的在訓釋世親「三十頌」，以求其原本意趣爲宗，所以是個節譯本而非全譯（祇加上「言引」部以明其體用）。至於霍譯則不以此而自足，其內容包括：

（1）自序：以明這個譯註的因緣，以及它在佛典研究的意義與價值。

（2）唯識三十頌三譯對照：所謂「三譯」是指「玄奘譯」（即玄奘所出的世親三十頌的偈文）、「本書譯」（即霍譯三十頌的偈文）、「本書語體譯」（即霍先生以散文形式所出的三十頌的語體譯文）。「玄奘譯」與「本書譯」有異（如第三頌首句半爲「不可知執受、處、了」，「本書譯」則爲「彼不可知：執受、處表別」。五言偈頌，言簡意賅，譯者難理，故作者補上「本書語體譯」，以助讀者的理解（如翻前頌文爲「其次，這〔阿賴耶識〕有〔兩種〕不可知的表別：〔就是〕執受〔表別〕和處〔表別〕」。如是偈頌上的脈絡意義，便得以了然通達無礙）。

（3）安慧「三十唯識釋」原典譯註：這是本書的核心部份，所以本書亦依此而命名。譯註之前，有著者的「譯註說明」，以明譯註的凡例。繼之便是安慧釋文原典的漢譯，而譯者依科判的體例，別分章節，如把全篇釋論分爲「序論」和「本論」兩部；「本論」中再分爲「識轉化論」、「唯表別論」與「瑜伽實踐」三分，每一分又再分成若干細目，今不贅。此皆可以反映出譯者工作態度的認真與判別能力的深厚。此外又隨譯加註，以說明梵文原語的某些重要概念，比較各種新、舊譯的資料而加以批判，釐清漢文對安慧義的若干謬誤，以及運用現代的觀念以表達安慧的本義（其詳見本書的「譯註說明」及下文的若干例證）。由

此可見本書的註文，質而言之，就是作者對安慧唯識學的研究心得，誠非如一般的註文可以等閑視之。

（4）附錄：本書的附錄有二：一者是「梵文原典」，據 S. Lévi 出版的天城體本重新校訂出之。此亦可作梵文讀本之用。二者是「梵漢語彙對照」，雖每詞之後，未附頁數，未能收索引之效，但編錄周備，對閱讀「梵文原典」部分，實有裨助。

由此可見本書內容的繁富，安排組織的精密，這部遠遠超過了呂譯的「畧抄」；何況不以依文譯義而滿足，不以「明本頌」而滿足，處處隨文附註，處處能反映出著作對安慧唯識學研究的廣度與深度。這可能是霍先生要重出此論的原由的第二點。

此外，我們還可以從方法上來個探索，以見兩譯相異之處。從文體而言，呂譯以純文言出之，霍譯則頌文用文言，釋文和註文都用語體；從用辭而言，呂譯多承唐譯，霍譯則斟酌文意，可用唐譯名相的，便沿用之（如第二頌末句的，「異熟、一切種」，與「玄奘譯本」無異；又第四頌：「又無覆無記。觸等亦如是。彼轉如暴流。阿羅漢位捨」中，僅更易奘譯的「是」字爲「又」字，「恒轉」爲「彼轉」，餘皆沿唐譯）；其原意爲唐譯所未達的，便毅然另造新名相，以符原典的本義（如首頌第三句：

奘譯：彼依識所變。

呂譯：彼皆由識變。

霍譯：彼實識轉化。

由此可見呂譯是沿用「識變」這名相，而霍譯則另創「識轉化」一新辭，以求更能切合梵文的本義。）再從語法而論，呂譯多採唐譯習用的句法，而不必處處對應梵文原典的句子結構中的內在功能（如主動、被動、主語、賓詞的詞格等），然霍譯則力求忠於原典的本意，不僅作語意上的忠實，且更盡其所能，作語法上的忠實，如第二十頌的首二句：

奘譯：由彼彼遍計，遍計種種物。

呂譯：由彼彼分別，分別彼彼事。

霍譯：由彼彼分別，種種物分別。

呂譯雖如霍譯，以「分別」一辭取代契譯的「遍計」一辭，且進而以「彼彼」取代「種種」，以「事」取代「物」，可是在語法上，其句子的結構是完全與「契譯」無異的；至於霍譯則不然，他因梵典中原文的「物」(vastu)字為主語，而非賓語(見霍譯本、首一二九、註三)，所以把下句翻成「種種物分別」，與契譯與呂譯都不相同。「種種物分別」這樣的句法是否符合漢語的語法規律，其中「物」的一辭的被動意義，在表達上是否清楚明確(按：頌文後所附的語譯則能敷衍其義，以補頌文在語意上的不足)，此等問題，今且暫置不論，然霍譯的力求切合原典語法的精精神，却是顯而易見的。爲了更嚴格地、更準確地和更全面地表達原典的本義，霍先生在翻譯方法上，便採取了直譯法(如有不足之處，則利用「語譯」及「註文」來作補充)，這也許是霍先生要重出本論的第三種原由。

如是綜合上述諸點，若從資料依據的可靠性、內容的繁簡、組織的寬嚴、以及翻譯處理的態度等等各方面作個審察，則本譯註的風格特色，乃至其作品的得失成敗，讀者自可得出一個粗畧的輪廓，而不必於此，重加贅說了。

(四)

由於本書的譯註，採取了新的觀念、新的處理方法，著者對世親與安慧的唯識學，也獲致不少的發現，提出了不少新的見解，其中比較重要的有下列幾點，至足爲學人垂注的：

(1)「三十唯識論」，直譯應作「三十表論」，因爲原文 *trīṃśadvijñapti-prakaraṇa* 並無「唯」的意義，不過著者爲了考慮歷史文化問題，便沿用了唐釋「三十唯識論」的書名(見原書頁十六、注一)。

(2)傳統「唯識」(*Vijñaptimātra*)一辭，本意應作「唯表」，因爲「識」(*vijñapti*)字在此的用法是「表」義，即有所表之境，而非指心識(*vijñāna*)(見本書頁十六至十七、註八)。故雖在某些釋文中，仍用「唯識」一詞(如頁十三，釋文有「漸

次悟入唯識果」)，但在很多地方用了「唯表」這個新辭，如第二分的標目作「唯表別論」，第六品的品目爲「一切唯別」，第十七頌末句翻成「故一切唯表」(見本書頁一一)。沿此路向，「唯識性」一辭亦轉作「唯表性」(見原書頁一四一)。

(3)唐譯「識變」(如「識所變」、「能變」、「諸識轉變」、「如是如是變」等)中的「變」(*pariṇāma*)一詞，霍先生認爲應翻作「轉化」；因爲把「*vijñānapariṇāma*」譯爲「識變」，既未能表達出這一詞原本所指的「一種存在狀態的轉換」的意義，反而增添了一重「識爲真、境爲妄」的對列色彩，且數論言「物原轉化」(世親嘗學數論，故亦可能受彼「轉化」義的影響)中的「轉化」亦與「識轉化」中的「轉化」爲同一「*pariṇāma*」；又梁眞諦譯「持識論」，亦有「識能迴轉造作無量諸法……」之說(其詳見原書頁二十、註三)。由此理趣，霍譯本無論頌文或釋文，處處都把「識變」翻成「識轉化」，至於有關這方面的用語，如「初能變識」、「第二能變識」、「識所變」、「如是變」等等辭彙，都不在霍譯本中出現。

(4)玄奘在第五頌中，把第七識翻爲「末那」(如頌云：「次第二能變，是識名末那」)。霍譯於頌文則出爲「意」(如云：「依彼起緣彼，是識名爲意」)於釋文則出爲「染污意」(如云：「……但染污意的所依和所緣尚未共許。」見原書頁六十四)，爲因梵典原文作 *klīṣṭasya manasā*，其本意便是染污意；於攝大乘論漢譯中，玄奘也作「染污意」，第七「末那」(此是 *manas* 一辭的音譯)尚未從意識分化出來。所以霍譯作按語說：「今安慧沿用染污意之名，可見其思想上仍不脫早期唯識家色彩。」(見原書頁六十六，註二。)

(5)依「成唯識論」，「阿賴耶識」具三種「藏」義，即能藏、所藏及執藏，如云：「此識具有能藏、所藏、執藏義故；……」(見該論卷二)但霍譯安慧釋論祇說：「復次，『亦由於阿賴耶識與一切法爲因』，一切法以果的狀態而藏於彼處、繫屬於彼處；或彼以因的狀態而藏於一切法中、繫於一切法中，所以名爲阿賴耶。」(見本書頁四〇)，依此理趣，霍譯便推出下列

的結論：「安慧解可通於能藏、所藏義，但無執藏義；述記則以執藏義爲正解，可見此義後出。」（見原書頁四一、註六。）

（6）依傳統漢譯來理解，阿賴耶識是深細難知的，其不可知者包括它所緣的「執受」與「處」，以及它的行相（「了」）的自身（如玄奘所譯的頌文說「不可知執受、處、了」；如是平排地看不可知者便有三方面，其一是阿賴耶所執持的種子習氣及其根身，其二是阿賴耶所緣的器世界（即所處的山河、大地），其三是阿賴耶了別活動那種行相的本身。霍譯則僅作「彼有不可知：執受、處、表別」（原書頁四二）。那末，依世親本頌的新譯及安慧的釋論，阿賴耶識所不可知者唯有兩種，一者是它的「執受表別」，二者是它的「處表別」；這就是把「所緣」與「行相」結合一起立論，此與成唯識論是迥然異趣的（其譯應參考原書頁四五、註五）。

（7）成唯識論在釋初能變中，有如下的申述：「阿賴耶識因緣力故，自體生時內變爲種及根身，外變爲器……」（卷二）如是極易使人引起一種誤解，以爲阿賴耶識別有一種力量足以變起種子，亦即「把種子看作是從阿賴耶識轉出」的，著者依世親、安慧的本意，力申「離諸種子，亦無一獨立的阿賴耶識；種子就是阿賴耶識的內容，種子的能量的總和就是阿賴耶識的能量，所以，我們不可把種子看作是從阿賴耶識轉化出來的第二序的存在。」（見原書頁四四至四五、註三。）著者進而懷疑所謂阿賴耶識別有一種力用執持這些習氣（種子），不是世親的原意。（見原書頁四七、註八及註十一。）

（8）依「成唯識論」，存在被分爲三大類，即：「遍計所執自性」、「依他起自性」及「圓成實自性」。前二類霍譯如前，但「圓成實自性」則翻爲「圓成性」，因爲「實」字於原典中無，不過是玄奘的增補譯法而已。此「圓成實自性」或「圓成性」亦即「眞如」的異名，如頌文所謂「此諸法勝義，亦即是眞如」（原書一三四；此半頌霍譯從玄奘的譯文）。不過，遍計與依他，問題尙少，但依他與圓成，霍註與舊說頗有不同，因爲「成唯識論」雖說三自性非異非不異，而窺基記云：「圓成實性，是

依他之實性」（見「述記」卷五十二。）如是便使人把「依他」了解爲存在的相用，把「圓成」爲存在的體性。相不離體，體不離相，故非異；相用爲世俗，實體爲勝義，故非不異。霍譯則以爲如是把相、性分裂，易生二重本體的誤解，說護法的語言應負一點責任。他認爲：「依世親原頌，祇要我們對識轉化的世界（依他起的存在），不加以分別的執取，就是圓成自性，也就是唯表別狀態的存在。」依此他進而認爲「世間上並非另有一獨立的眞如」（見原書一三九，註六。）

上述幾點，都是從大方向以看霍先生譯註的特色所在，至其所糾正前人的謬誤，補「成唯識論」的不足，解安慧釋用辭的問題，如此等等，都由篇幅所限，祇得從畧。不過唯識學古今異說的面貌，亦可於此得其一斑。

（五）

霍先生這本譯註，總的來看，確實是近世漢文佛典翻譯與研究上的一本劃時代的撰作。在態度上，審慎推敲，字字不肯率爾輕下，加上著者洞察敏銳，隨其譯文，處處有所省悟，有所發明，這是難能可貴的。不過，由於排版與校對的工作繁瑣，誤植之處，亦所難免（如 *reflex arc* 誤印爲 *reflex are*；頁一三九，註六與註七的註文不知何所隸屬；頁九八，註四九文中，「原文有些音節長」誤植爲「原有文些……」）。此等處當可於再版時予以修訂。至於譯文的語言方面，由於譯者力求與原典的語意和語法上的一致，譯文便偶與漢語習慣有所不符（如前文所引「由彼彼分別，種種物分別」中，「種種物分別」句，被動義不明，便變得含混。）至於行文方面，在所譯安慧釋文中（頌文文言出之，今置不論），有些偏重於文言語句（如頁三九、第二品、一、一中的譯文：「彼自相若不廣釋，則不解了。茲爲次第顯示其自相……」），有偏於語體句法（如頁一三八首段：「（這）就是眞如。爲甚麼這樣說呢？因爲（不論）在凡夫、有學、（或）無學的分位中，一切時（它）都是如此存在，沒有變異，所以稱爲『眞

如』。」這樣一來，使語文的風格很不一致了。以著者語文修養的造詣來說，這些次要的毛病（就哲學論著而言）本應是可以避免的。再從用辭的角度看，某些地方也頗有商榷餘地，如「Vijñāpimātra」一辭，捨傳統的「唯識」而不用，而別立「唯表」新辭，這便是最顯著的例子。因為世間所施設的「我」與「法」既唯是「識」（所）轉化」，故用「唯識」一辭，其義明確而易懂，用「唯表」則覺含渾而難明（「表別狀態的存在」義不明確故）；且「識轉化」又有三：一是「異熟轉化」，二是「思量轉化」，三是「境之表別轉化」，如此很容易使人誤解「唯表」是指一切法唯是前六識的「境之表別轉化」非餘，那便有弄巧反拙之病。且取捨「唯識」一辭，宜顧及文化傳統（如書名也沿用了「三十唯識釋」，序文及釋文亦多處用「唯心」、「唯識果」等辭彙），而其「唯表」義，實可於註文中申述辨析明白。再就本頌來看：

玄奘譯：是諸識轉變，分別所分別。

由此彼皆無，故一切唯識。

本書譯：識轉化分別，彼皆所分別。

由此彼皆無，故一切唯表。

奘譯，前言「識變」，後言「唯識」，前後關聯，「故」字的因果義得顯；霍譯，前言「識轉化」，後言「唯表」，「表」字從上文全無線索可尋，則「故」字的作用便要落空，前後無所聯繫故。

上文所述，祇不過是大醇裏的小疵，就整部著作來說，這根本是瑕不掩瑜的。東方的宗教哲學，其宗趣雖在「受用」與「成教」，不過思想不明，理路不清，亦談不上「受用」與「成教」。原典學是一條新路，透過這條新路，我們可以澄清佛典傳譯上所遺下來的一些問題，也可以提供研究上的一切新資料，替「受用」與「成教」增添了不少的資糧。今天，我們已經有了一個很好的開端，有了一個很好的嚮導，還樹立了一個鮮明準確的里程碑；祇要走的人多了，我們不但可以趕上他人，而且更新，更多的路自然也會走出來的呢。

（上接第34頁 論禪之根本思維的現代意義）

cones, waving lines, ellipses

As, for example, the ellipses of

the half - moon

Rationalists Would Wear Sombreros,

——Wallace Stevens——

* 本文寫就匆促，內引文未作詳註，僅列參考文獻：

1. Copleston, F. A History of Philosophy vol. 6. Modern philosophy - kant 1972. 台北：馬陵出版社。
 2. Heidegger, M. Existence and Being. (With an introduction and Analysis by Werner Brock), Chicago: Henry Regnery Company, 1947.
 3. Korner, S. Kant. (蔡坤鴻譯，康德，台北：長橋書局，民六七)。
 4. Leach, E. Levi - Strauss (Fontana / Collins, 1970) (黃道琳譯，結構主義之父——李維史陀，台北：華年出版社，民六五)。
 5. Samples, B. The Metaphoric Mind, A celebration of Creative Consciousness, Mass. : Addison Wesley Publishing Company, 1976.
 6. Toynbee, A. A Study of History. (陳曉林譯，歷史之研究，台北：桂冠出版社，民六七)。
 7. 謝幼偉，黑格爾以後的辯證法，香港：新亞書院學術年刊第七期。
 8. 望月佛教大辭典（十冊），台北：地平線出版社，民六八。
 9. 六祖壇經。
 10. 景德傳燈錄。
 11. 葉阿月，唯識論上的還滅緣起之意義，哲學與文化第十期。民六五年六月。
 12. 張鍾元，海德格的根本思維與禪宗思想，引自同上。
- （原載東方文化第十一期）

從「荷澤和尚五更轉」寫起

——讀敦煌膠卷筆記之七——

幻生

(續完)

散蓮華樂散華林

散蓮華樂滿道場

稽首皈依三學滿，

天人大聖十方尊。

昔在雪山求半偈，

不顧驅命舍金身。

巡歷百城求善友，

敲骨出髓不生瞋。

帝釋四王捧馬足，

夜半逾城出宮園。

苦行六年成正覺，

鹿院(苑?)初度五歸輪。

弘誓慈悲度一切，

三乘設教濟群生。

大眾持花來供養，

一時舉手散虛空。

己卯年二月三日比丘僧金剛會書記之耳。

這首散蓮華樂的內容，寫的釋迦牟尼佛歷史故事，作者是誰？寫於什麼時代？我們不知道。總之，這是出自一個佛教徒的手筆，將釋迦的歷代，用歌唱的方法，向大眾傳播。抄寫這個卷子的比丘僧，寫於「己卯年二月三日」；己卯年是什麼時代的己卯年？我們無法知道。

英國的敦煌卷子裏，有許多出家僧侶的詩卷，這些詩，寫的相當好，有些標示了作者的名字，有些沒有標列。雖然。我不是詩人，也不會作詩，但我却喜愛讀詩。我在閱讀敦煌卷子期間，在時間的許可下，一時興起，抄錄了若干首。我抄錄的數量，不及敦煌卷子的千百分之一。現在，從我的筆記裏，選錄幾首如下…… example: the ellipses of S 930 號，是河西都僧統悟真的詩卷，這是他的感懷詩，計有十首，我只抄錄了其中二首，這十首前，並有作者的一段自述文字。

河西都僧統賜紫沙門悟真，年逾七十，風疾相兼，動靜往來，半身不遂，思憶一生所作，有爲事實，難競寸陰；無爲理中，切行闕少。猶被習氣繫在輪迴，自責身心。裁詩十首，雖非往妙，狂簡斐然，散慮攄懷，暫時解悶。鑑識君子，矜勿誚焉。

幼年割愛預投真，未報慈顏乳哺恩；子欲養而親不待，孝戲（？）終始一生身。

從師陶染向空門，唯忻溫故樂知新；冰謹專行八正路，猶恐辜負一生身。

S一九四七號這個寫卷，題爲『辭道場讚』。此外，S六一四三號卷子，名爲『辭道場詩』。這二個卷子，雖然我未做校勘，但從文字看來，却是一個卷子的兩個寫本。我抄錄了S一九四七號的寫卷，其文如下：

辭道場讚

世尊！我今頂禮諸聖衆，恆沙佛刹一時間。唯願道場諸衆等，努力勒修般若因。釋迦門徒非血肉，唯留佛教以爲親。講經直作爺孃相，說法恆同父母因。同學堅持禁戒好坐禪。有緣再得重相見，無緣一別永長分。汝若在先成佛去，莫忘今時誦讚人，同學解脫之時同一路，說法之時同一門，今生誓願莫相忘，來世相逢結善緣，龍華三會登初首，彌陀再觀入圓眞，好住道場諸衆等，哀我苦切不相離世尊！

在這段文字後面，還有一首『送師讚』，從文意上看，這二段文字是相連的。我們再看送師讚：

送師讚

師今曠寂去，捨我逐清閑。送師至何處，置著寶台中。送師回來無所見，唯見師空房。舉手開師戶，唯見空繩床。

低頭禮師座，慘惜內心悲。低頭收師履，淚落數千行！律論今無主，有疑當問誰？送師永長別，再遇是何時？願師早成佛，弟子逐師來。

「辭道場讚」與「送師讚」，是兩個相連的文卷，敦煌卷子都將它們寫在一起。「辭道場讚」，是一個出家僧侶臨死之前的辭別之詞，勉勵大眾勤修聖道，早證菩提；「送師讚」，是一個做弟子的人，送別了師父的遺體之後，歸來所見的種種。分析這兩段文字，文字的表達雖然平平，但其中所表詮的意思，却是非常感人的。特別是送師讚裏，對師徒的情誼，表現得更爲突出。如「送師回來無所見，唯見師空房。舉手開師戶，唯見空繩床。低頭禮師座，慘惜內心悲。低頭收師履，淚落數千行！」我想，凡是師徒感情深厚一點的人，讀到這些句子，都會被感動的。我抄錄這個卷子的原因，也是受了深深的感動，而決心抄錄的。S三四四一號寫卷，是『三界圖』的一個卷子。這個卷子的末後，附錄了四首詩，我將它抄錄下來了。

禪師贈詩

床頭安紙筆，終擬樂追尋；壁上懸明鏡，那知不照心！

女答詩

紙筆題波（般？）若，只謂答人書；時觀鏡理「？」像，萬法悉歸虛。

禪更贈詩

般若無文字，何須紙筆題？離縛還被縛，除迷却被迷。

女又答詩

文字本解脫，無非是般若，心外見迷人，知君是迷者。

這四首贈答詩沒有標題，是一位禪師與一位女士相互贈答的，文字近於遊戲，但並非真正的遊戲之作，其中表達了佛法境界的高低。這位禪師與這位女士的境界到底誰高誰低？我想只有讓

研究禪境的人自己去分析評判了。

敦煌卷子裏，以佛教法義寫成的詩詞歌曲等作品，爲數甚多，直到現在，我們尚未見到有人把這類的古典作品，搜集起來，印一專集，這是非常遺憾的事。我在閱讀敦煌卷子期間，雖然抄錄了一部分，但就敦煌卷子的數量而言，我所抄錄的，恐怕尚不及百千分之一。我從我的筆記裏，檢出兩個抄錄的卷子，一是S二九四五號的『淨土樂讚』，一是S六七三四號的『大乘淨土讚』，把它介紹於下：

淨土樂讚

擬證西方淨土境

傾心念念向西方

寶樓寶閣寶金擎

蓮花會裏說無生

菩薩化生奏王調

寶殿光輝玉戶開

彌陀身量廣無涯

圓光化佛喻恒沙

九品蓮開相接引

功德池中坐寶台

西方異鳥數無窮

聲中演出大乘宗

但有稱名皆得往

憐愍衆生至意深

彌陀本願特超殊

稱名即得罪消除

九類蒙光說妙法

衆生到即斷貪瞋

花幢八面樹金鈴

淨土三昧不思議

到彼三明八解脫

池水金沙嘆底清

寶台寶閣寶珍珠

微風五會演眞如

慈主遶聞三界子

面似檀金優鉢花

彌陀本願本慈悲

慮恐衆生出世遲

三昧亭前求解脫

白鶴孔雀及迦陵

如來尊號甚分明

觀音勢至自來迎

水鳥樹林說妙法

慈悲方便引凡愚

彌陀端坐寶金樓

聞者悟解永無憂

惣是善人菩薩衆

上下和音出妙聲

彌陀住在寶城樓

長辭五濁更何憂

法曲時時常供養

寶體端嚴金色軀

淥水波瀾遶樓台

惣須嚮願往生來

目若青蓮四大海

此地愚人不覺知

彌陀春樹覺花開

摩尼殿上禮如來

鸚鵡頻迦說妙法

十方世界普流行

彌陀徒衆普慈心

何況如來微妙音

不問衆生皆度脫

恒沙菩薩四邊遊

西方淨土離囂塵

亦無惡趣及冤親

聞者皆言稱快樂

長幼不聞諸苦名	具六神通得自在	衆生到即出蓮台	西方淨土七重欄	諸台樓閣與天連	閻浮極苦罪人多	閻浮極苦罪人多	淨土樂	淨土樂
凡夫若得到西方	求除老病得無常	上品尋光昇寶座	七寶莊嚴數百般	西方淨土十方希	上品即證無生忍	欲得今生出三界	西方淨土甚快樂	
曠劫恒沙罪滅亡	西方淨土離胞胎	下生障盡始花開	琉璃作地黃金色	努力專求莫致疑	下生障盡出泥黎	惟願至意念彌陀		

「淨土樂讚」的作者是誰？它是什麼時代的作品？敦煌卷子沒有記載，我們無法推測。但作者的感想，是一典型的彌陀信奉者，毫無疑問，因此，他歌頌西方極樂淨土，描述彌陀淨土的種種莊嚴美好，厭婆娑，欣極樂，這是這首讚子的主要宗旨。

S六七三四號『大乘淨土讚』，我在敦煌卷子裏前後後見作好幾個這樣標題的寫卷，因爲閱讀的時間關係，我未做校讀工作，不知文字是否全同。現在我將它的原文介紹於下：

大乘淨土讚

法境林空照，心中五色現，見心淨妙察，法界亦通然。
意諸恒自淨，身光照十方，至心無處處，解脫德（？）
清涼。

觀想而無想，高聲不染聲，了諸無所有，惠鏡朗然明。
衆子由空淨，玉李無所亢，坐臥空淨裏，超出李人天。
暫到池邊立，洗却意中波，清淨無塵垢，願如證菩提。
惠鏡無合閤，智者常用明，塵勞須斷却，寶藏自然明。
池裏金沙水，連（蓮）中法性流，花開化生子，說我本
根由。

處想常觀察，三昧保玉眞，迎還三藏教，佛却意中沒。
有人專念佛，念佛入深禪，初夜端心坐，西方在目前。
念則知無念，無念是真如，若了□中意，是名法性除。

淨土在心頭，愚人向外求，心中有寶鏡，不識一生休。諸佛在心頭，如此不能求，甚物合希過，急守造懃修。寶鏡人家有，遇人不解摩，不能支自然，塵勞更增多。寶鏡人家有，知人則解摩，勤勤支自照，塵勞莫來過。意諸恒明徹，自性本無明，悟里（理？）知真趣，念佛即無生。

這首『大乘淨土讚』的寫卷，我們也不知道它的作者和寫作的年代。從文字上，從意境上看，它與『淨土樂讚』有一明顯的差別，它不是純然歌頌彌陀淨土的，而是滲合了禪的思想在內。如：『淨土在心頭，愚人向外求，心中有寶鏡，不識一生休。』『諸佛在心頭，如此不能求，甚物合希過，急守造懃修。』『有人專念佛，念佛入深禪，初夜端心坐，西方在目前。』從這些文字上看，作者明明是一個主張『即心即佛，即佛即心』的人，向心外尋求淨土，永遠摸不着淨土的邊邊。

× × ×

S一三〇六號卷子，其中有「三皈依文」和「無常偈」，與我們現在唱誦的，文字上略有相異之處，我將這部分的文字抄錄下來了。

我們現在念誦的三皈依文，是：

自皈依佛，當願衆生，體解大道，發無上心。

自皈依法，當願衆生，深入經藏，智慧如海。

自皈依僧，當願衆生，統理大眾，一切無礙。

敦煌卷子的三皈依文，是：

自皈依佛，當願衆生，體解大道，發無上意。

自皈於法，當願衆生，深入經藏，智慧如海。

自皈依僧，當願衆生，統理大眾，一切無礙。

敦煌卷子的三皈依文，是錄自華嚴經的淨行品。現在我們念誦的三皈依文，將淨行品的原文稍作修改，把「皈依佛，皈依法

，皈依僧」，改成皈依佛，皈依法，皈依僧」。同時也把「發無上意」，改成「發無上心」。修改淨行品文字的是何人？現在知道這類史事的，大抵不多。數年前我研究圭峯宗密，在有關宗密的資料裏，讀到古代的記述，三皈依文好似經由宗密改定而成的。宗密是中晚唐時代的人，距今一千多年，你將實義難陀譯的華嚴經文，稍作修改，成為出家僧侶們早晚念誦的三皈依文，這是可能的。

至於「無常偈」，現在也稱「警衆偈」，敦煌卷子裏的「無常偈」，原文是：

是日已過，命亦隨滅。當觀此身，念念衰老。一念之間，云何可保？是故家等，勤修行道！

我們現在念誦的「無常偈」，是：

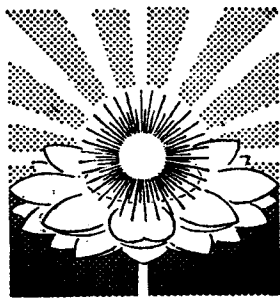
是日已過，命亦隨滅。如少水魚，斯有何樂？當勤精進，如救頭然。但念無常，慎勿放逸！

對觀這二個「無常偈」文，我們知道，現在念誦的無常偈，只有前面二句，與敦煌卷子相同，後面的六句，都是經過後人重新改寫而成的，文意完全不同。無常偈是經由何人修改的？改於什麼時代？我們沒有見到古典文獻資料記載之前，不敢隨便妄加推斷的。

讀敦煌卷子，給我不少新的啓示，我們認識到，任何一種古代的寫卷，經過時間與空間的流傳，文字上或多或少都會被改變的。中國出現的古代寫卷如此，其他國家，其他民族的古代寫卷，也不例外。我從中國佛經的譯經史上，就早期與後期的不同譯本研究分析，依稀地可以見到印度梵文原本演變的發展情形。依佛法而言，世間的定義本來就是遷流的。這變動不居的世間，一切都在演變，更何況文字的寫卷？變是人類歷史上的必然現象。肯定不變的人，只是迷失在人類歷史的一角，永遠見不到歷史的全體真相的。

民國六十九年（一九八〇）八月廿五日

寫於德山寺藏經樓。



吉藏學說初探(二)

廖明活

——以無得爲基本精神的吉藏教學

(一) 無得正觀的意義

(甲) 無得爲佛說的一相一味

自法朗以來，攝山三論學便是以「無得」、「不住」、「無所著」爲中心教義。吉藏於「勝鬘經寶窟」卷上記法朗常以「無得」訓其門人：

家師朗和上每登高座，誨彼門人，常云：空以不住爲端，心以無得爲主。故深經高匠，啓悟群生，令心無所著。所以然者，以著是累根衆苦之本。以執著故，三世諸佛敷經演論，皆令衆生心無所著。以執著故，起決定分別；定分別故，則生煩惱；煩惱因緣，即便起業；業因緣故，則受生老病死之苦^①。

吉藏親承其學，以「無所得」爲佛陀教說之「一相一味」：

佛雖說一切名教，意在無所得一相一味，謂離相、解脫相^②。

據吉藏，佛說法的本意，乃在以「無所得」教，破凡夫取相之心：

又佛說教者令心同教，不令教同心。心以存相爲根，教以無得爲主。若心同教，教既無得，即心無所得，乃名說教^③。

跟法朗一樣，吉藏認爲有所得、有所著爲「諸煩惱根」^④，爲一切生老病死憂悲苦惱的來源。而佛說經，大士造論，目的也便是助衆生解除「有依有得」這生死之本：

問：「心有所著，有何過耶？」
答：「若有所著，便有所縛，不得解脫。生老病死。憂悲苦惱。……三世諸佛，爲六道衆生心有所著，故出世說經；四依開士，爲大小學人心有所依，故出世造論。故有依有得爲生死之本，無依無著爲經論大宗^⑤。」

因此吉藏的結論是「得與無得，蓋是衆經之旨歸，聖觀之淵府」^⑥。其論「大品」，則稱其「直明無所得因無所得果，破衆生有所得心」^⑦，究「淨名」，則美其「爲泯生心動念，令悟無得無依」^⑧。「法華」拔一切著小著大，著一著三，自然是「正明無所得」^⑨，至於「涅槃」說常，但又兼辨無常，也還是以無得爲宗^⑩。至乎龍樹創立的三論教學，更不用說是以「無得」爲其主題：

又親樹出世製作大意者，要先破洗一切有所得病，令畢竟無遺。莫問大乘小乘，內道外道，有文作義，及無文構造，凡心有一毫依得，言有一句定相，皆悉洗之令畢竟淨。然不淨既去，淨亦無留也^⑪。

例如在「百論疏」卷上吉藏便曾以「無當」、「無住」、「無著」、「無依」、「無得」等辭來形容「百論」之宗旨：

論主言教也，無當者是無住無著之異名，無依無得之別稱也^⑫。

又吉藏既以「無得」爲佛法之大宗，故在諸罪中，他視「有所得說法」爲最重：

問：「有所得說法，何故有是罪耶？」

答：「斷閻浮提人命者即有二義……一者但殺肉身；二者所害猶少，若有所得說法者，一害諸佛法身，二遍毀正教。所以然者，生死肉身以愛著爲本，諸佛法身從無住而生。是故殺生過輕，而說有所得罪重也^⑬。蓋佛所以爲佛乃在其「無得正觀」，今以「有所得」說佛法，實無異乎害佛毀法，故其患比殺肉身之過尤甚。

（乙）何謂無得？

吉藏嘗以「斷攀緣」釋無得：

「淨名經」云：「心有攀緣，即是病本。」何所攀緣？謂之三界？云何斷攀緣？謂無所得^⑭。

「攀緣」者，即對三界內外一切有所希願與追求^⑮。此希願與追求的對象，除包括有形有色的諸事象外，也包括一切思想與行爲的模式。「無所得」者，乃是洗淨脫盡所有感情上與理性上的渴求，以達於一無所居、一無所寄的境界：

夫欲安神好異者，蓋是入道之巨累，通教之尤毒，今當爲子陳之失。心有所安，則情有所寄；情有所寄，則名有所得；有所得者，則有所縛；有所縛者，蓋是衆累之府藏，萬古之林苑。子欲安神爭招斯過，又云願聞異說。若云求異，則異更有異，使異異無窮。古語云：「眞言歸於競，辨宗逾出於好異，可謂去城逾遠，歧路逾多，乖之彌至，失之彌甚。」……若能遠離二邊，不著中道，蕭然無寄，理自玄會，返本之道，著乎茲矣^⑯。

佛以一大事因緣出現於世，其講五蘊、十二入、十八界、三法印、四聖諦、八正道、十二因緣等，莫不是欲導衆生歸於以不著爲性的「中道」，其意非在另立一些異說，與外道之諸說競勝。故苟返乎「蕭然無寄，理自玄會」之大本，則五蘊十二入等教說也便要放棄，不然它們便成了「入道之巨累，通教之尤毒」。吉藏曾這樣引述法朗的話：

又我師興皇和上，每登高座，常作是言：「行道之人，欲棄非道，求於正道，則爲道所縛；坐禪云者，息亂求靜，

爲禪所縛；學問之徒，謂有智慧，爲慧所縛。」復云：「習無生觀，欲破洗有所得心，則爲無生所縛。並是就縛之中，欲捨縛耳，而實不知皆是繫縛。^⑰」

可見三論師講「無得」是非常徹底的，不但世人與外道的「得要無，甚至對佛道，無論是修行方面的（坐禪），理論方面的（學問），也不許有任何所得，以至於得於「無所得」也不可。

（丙）無得與無依

與「無得」同義而又常出現於吉藏著作中之辭是「無依」。在「中觀論疏」卷二中吉藏指出要悟「八不」則「常須心無所依」後，便繼續解釋何謂「有所依」：

問：「心云何有所依耶？」

答：「心如步屈虫，捨一取一，必定不得無所依。故捨外道著小乘，捨小乘著大乘，捨生還復住無生。故有所住著，非八不意。^⑱」

「有所依」即「捨一取一」，即那受好惡喜怒驅策的分別心。「無得依」便是捨去這如「步屈虫」似的分別心，不外馳於任何對象，吉藏繼承了佛陀拒絕在形而上問題持任何固定見解的立場，否定對最後實眞的一切構想：

問云：「何爲實相體？何者爲實相用？」

答：「九十六術皆云：『天下唯我一人，天下唯我一道。』各謂己法實，餘並虛妄。阿毘曇人以四眞諦理名之爲實，成論云唯一滅諦空平等理稱之爲實，南土大乘以破諦之理稱爲眞實，北方實相波若名之爲實，乃至攝大乘學者二無我理、三無理性、阿摩羅識稱眞實，餘爲虛妄。今總而究之，若有一理名爲常見即是虛妄，不名爲實；若無一理，又是邪見亦爲虛妄，非是眞實；亦有亦無，則具足斷常；非有非無，是愚癡論。若具足四句，則備起衆見；都無四句，便爲大斷。今明若能離此等計，心無所依，不知所以目之，強稱爲實相。此云實相，是迷悟之本^⑲。……」

「實相」者，眞實之本相也。外道、一切有部、成實師、地論師、攝論師等都各各有他們自己對諸法眞實性相之理解，今吉藏却

以「心無所依」釋實相，則其所謂「實相」，明顯不涉乎存有界性相之判斷。相反的，「實相」是落在批判對存有性相作判斷上講。由此可見，吉藏教人「無依」，不祇是要人捨棄一般世俗情欲那麼簡單，更要人捨棄知解上的追求，以至在修行過程中與察究佛理時所可能產生的各種縛繫：

若定用無得爲是，還成有得，不名無所得。一無所依，乃名無得。無得通常、無常。何者？彼云生死無常涅槃常，如此常無常並有所得。今明常明無常因緣假名字說，無有無常可有，亦無有常之可得，一無所住，故名無所得也^⑳。得於「無得」，則還是有得。真正的「無所得」，是無依於任何固定見解，既不以生死爲常，但也不會因求脫於生死而轉認生死爲無常、涅槃爲常。真正達到無得境界的聖人，不但於生滅、斷常、一異、去來諸存有論問題沒有成見，甚至對「無得」本身也沒有成見。此境界，吉藏形容之爲「一無所依」、「一無所住」。

（丁） 理外無得與理內無得

故「無得」的聖人是「無得」之念也超越的。吉藏在「大乘玄論」卷一以九句辨三論師與他家學佛二諦得失之異後，第十句即提醒我們要泯得失：

十者泯得失門：若見上來諸義爲失，以無內外泯性假爲得，故皆爲失。若能無得無失，不知何以目之，強稱爲得^㉑。若以「無內外泯性假」爲得，此卽是有得於「無得」，則非真實的「無內外泯性假」矣。

爲了說明要「無得」亦無所得，吉藏分別出理外理內兩種無得：

理外無所得者，如眞諦洞遣，四句不及，百非皆忘，此是無所得，故無所有。屯無所得故，故是有所得之無所得。理內不得無所得，故名無所得^㉒。

「理外無得」者，絕四句、離百非、至乎一無所有；但因滯於「無得」，故雖似「無得」，其實仍未能免乎有所得。唯有「不得無所得」，才堪稱爲眞正的「無得」，此吉藏名之爲「理內無所得」。吉藏在「大乘玄論」卷三申三論學旨時云：

問：「三論學者恒彈有所得義，云何稱用異說邪？」
答：「若言破相爲宗，是有所得義，今申無所得，諸師義皆得皆非，得用不得體，異執永消，同歸一極，無執不破，無義不攝，巧用如甘露，拙服成毒藥也^㉓。」

無疑三論學者是「恒彈有所得」，要人不定著於任何相，但他們却非主張消滅一切相（破相）。人作爲人不能避免有種種形軀上、心理上與知性上的限制，若刻意去逃避此等限制，這逃避之意念也便是「有所得」之一種，三論師也不是要人完全摒除此等限制，至乎懵然無知。而是要人以無所得心勘破此等限制之爲限制，進而以無寄之意玄會之、冥寂之，此卽「得用不得體」之意思。又若以此角度視諸師之異說，則何用破之乎？若各各以無所得心應機而說，此卽所謂「巧用如甘露，拙服成毒藥」。蓋以「無得」爲本，則一切是「巧」、是「甘露」；若未能「無所得」，則雖「恒彈有所得」，此猶是「拙」、猶是「毒藥」。

由是吉藏由「不得無所得」的「理內無得」，進而提出「得」——「無得」並觀之說：

有所得斷常衆生，行有所得法；無所得諸佛菩薩，常行無所得法。此卽得無得各路，凡聖兩隔，感應不交，理外云何得成理內？理內云何得化理外邪？今明不然，菩薩常照無得照有得，道未曾得無得，於衆生有得，於諸佛菩薩無得，今還照衆生有所得，照菩薩無得，此二觀常照，無有一念不照時。若使一念不照有得衆生，諸佛卽有漏機之失，衆生機發卽便不覺。爲是故，所以常照有得衆生^㉔。

若佛菩薩不照衆生，便有「漏機之失」，凡聖互隔，內外不相及，又怎配稱「無得」哉？故眞正達乎「無得」的佛與菩薩是並照「得」與「無得」：

問：「理外義宗，亦明絕四句，離百非，言語道斷，心行處滅，何故非不思議無所得？若四句，若絕四句，一切諸法，皆不思議？」

答：「有所得，絕定絕，不可令不絕；不絕定不絕，不可令其絕。如此絕不絕，皆有踪跡處所，可得思議；無所得

絕不絕，並是因緣無礙不思議^{②⑤}。……」

此節以「不思議」去體認「無所得」。蓋一切義理，若沒有「無得正觀」的精神貫通之，皆成「踪跡處所」，雖說「語言道斷，心行處滅」，其實仍未能自外於名相界，心仍有行，故是「可思議」。唯有以「無得正觀」化消一切見執，行而無行，無行地行；斷而無斷，無斷地斷；無可無不可，無絕無不絕；方是「不思議」。

(戊) 五種戲論

自「有所得」成心而發之論，吉藏命之為「戲論」：

又就觀法品明戲論有二：一者愛論，謂於一切法有取著心；二者見論，於一切法作決定解^{②⑥}。

吉藏依法朗舊義，倡言「五種戲論」，要其實也不外是發明「理內無得」之旨：

師又約漸捨義明五種戲論：

一者佛有誠勸二門，諸惡莫作名為誠門，衆善奉行名為勸門。惡有乖理府墜，損他感苦，故名戲論；善是符理清昇，利他招樂，故非戲論。

二者善有二門，有所得善，不動不出，名為戲論；無所得善，能動能出，故非戲論。

三者得無得二名為戲論。如云：「明與無明，愚者為二，諸有二者，無道無果。」若有得無得，平等不二者，名不戲論。智者了達其性無二，無二之性，即是實性。

第四明二不二是二邊，並是戲論；若能非二不二中道，則無戲論。次二不二、非二非不二是名相，皆是戲論；言亡慮絕，則非戲論。

第五若有戲論若有不戲論並是戲論，若無戲論無不戲論方是不戲論也^{②⑦}。

世人與外道種種「乖理府墜」之意見與行為，既損及他人又替自己製造惡果，不用說是戲論。佛以「衆善奉行，諸惡莫作」化導之，此等勸誠能「利他招樂」，對比之下便是「非戲論」。此第一重。惟此等勸誠乃是佛針對世人與外道之惡而立的方便善法，

苟視之為實善，行之不捨。有所得於心，則是拙用甘露而成毒藥，故於第二重吉藏舉出「有所得」與「無所得」兩種善，而以前者為戲論，後者非戲論。然正如前述，若定用「無得」，「無得」反成得，故在第三重「得」「無得」的界限亦取消，而以「得」「無得」二為戲論，而「得」「無得」「無二」為非戲論。但若有求取「無二」之念，此泯滅「二」以歸「無二」之心又是一種見著，故有第四重之來，以二不二、非二非不二等一切落於名相域之言談為戲論，要達到「言亡慮絕」，方是「非戲論」。然分別這是戲論，那是非戲論，畢竟還是一種分別，仍有「取著心」，未離「決定解」，故最終甚或戲論非戲論的架構也要拆除，而歸於「無戲論無不戲論」。此第五重。

圖表一 五種戲論

					戲論	非戲論
⑤	④	③	②	①		
戲論非戲論					惡 有所得善 得無得二 二不二、非二非不二	善 無所得善 得無得不二 言亡慮絕 無戲論無非戲論

(己) 相待妙與絕待妙

由以上「五種戲論」之節節漸捨，我們可以見出三論師的「無得正觀」，乃是一種融通淘汰的精神。吉藏盛倡「無得」、「無依」、「無著」，其出發點無疑是「捨」、「是」「淘汰」，但此捨是捨相而不破相之「捨」，故是不捨捨；此淘汰是換藥不換湯之「淘汰」，故雖「淘汰」而又是「融通」：

問：「何故就一乘義中釋此意耶？」

答：「一乘是三世諸佛正宗，就此中釋之也。又如此了悟，方是能動能出，故是乘耳。若作一句定執，不動不出，何名乘耶？」大經云：「若有定相是生死相、是魔王相

，非佛法相。」是故一切諸法無定無相。」

問：「日恒作無定相破定相者，故此即是定相。」

答：「破定言無定耳，云何復更執無定耶？」

問：「若都無所執者即是執，乃不執於執，而執於無執，故還是執也。」

答：「今言無執者，以執無故言無執耳，既言不執於執，豈執無執耶？」

問：「執無復無無執，即是斷見人也。」

答：「斷一切見故名斷見，此可言也。『法華玄論』云：『斷一切見故名摩訶薩』，正恐諸見不能斷耳。又若有諸見可言斷見耳，諸見本不有，何所斷耶？經云：『動心是魔網，不動即法印』。」

此節問答層層推破，甚富理趣，而最終論主也得承認「斷一切見」為一乘教的基本立場。因此嚴格來講，三論教學雖言「無得」，究竟也不能免乎有一固定立場，有一固定見解，這吉藏並不否認。若要稱「斷一切見」為「斷見」，則三論師是主張「斷見」的。但以「斷見」一辭去形容三論師的「無得正觀」畢竟是很不妥當，蓋「斷見」在佛教裏通常是指斷滅論，即是有情眾生經一期後即歸斷滅，無善惡果報之說²⁹。今吉藏之「無得正觀」却是以蕩除對宇宙質性與始終的探求為特色，況其盛言眾生皆有佛性，人人定當成佛，此與「斷見外道」那最貶損人行為價值的無善惡論乃根本不類³⁰。且三論師的「斷一切見」非是常人心目中斷而不收那笨拙的「斷」，其「斷」是不執於執，也不執於無執的「斷」，故是亦捨亦收，無所不捨，亦無所不收，捨處即收處，未有離開收處而得捨處。他家那以「破相為宗」祇捨而不收的斷，又怎能與之相提並論呢？

（未完待續）

註：

① 大正藏三七、五下。

② 「中觀論疏」卷二（大正藏四二、三五上）。

③ 「法華玄論」卷一（大正藏三四、三六三上）。

④ 「淨名玄論」卷五（大正藏三八、八八八中）。

⑤ 「三論玄義」（大正藏四五、七上）。「法華遊意」亦云：（故知迴流苦海，以住著為源；超然彼岸，用無得為本。）（大正藏三四、六四四上）

⑥ 「法華遊意」（大正藏三四、六三七中）。

⑦ 「大乘玄論」卷五（大正藏四五、六五下）。又「法華玄論」卷三論「般若經」旨歸云：「波若多破其住著之心，辨無住無得。」（大正藏三四、三八七上）

⑧ 「淨名玄論」卷一（大正藏三八、八五四下）。

⑨ 「法華遊意」（大正藏三四、六三七中）。

⑩ 「涅槃經遊意」（大正藏三八、二二二中）。

⑪ 「法華玄論」卷四（大正藏三四、三九一中）。

⑫ 大正藏四二、二三四下。

⑬ 「法華玄論」卷一（大正藏三四、三六二中）。

⑭ 「中觀論疏」卷三（大正藏四二、五〇中）。

⑮ 引文¹⁴祇言三界內之攀緣。不過吉藏嘗比較大小乘空觀，謂前者兼得三界內外空，勝於後者祇明三界內空，則究竟吉藏要破的「攀緣」，必包括界外界內。

⑯ 「法華玄論」卷二（大正藏三四、三八一中—下）。

⑰ 「淨名玄論」卷三（大正藏三八、八七四中）。

⑱ 大正藏四二、三二上。

⑲ 「中觀論疏」卷八（大正藏四二、一二三下—一二四上）。

⑳ 「涅槃經遊意」（大正藏三八、二七二下）。

㉑ 大正藏四五、二四中。

㉒ 「淨名玄論」卷六（大正藏三八、八九六下）。

㉓ 大正藏四五、四二下。

㉔ 「二諦義」卷下、一一〇下。

㉕ 「淨名玄論」卷三（大正藏三八、八六八中）。

㉖ 「中觀論疏」卷一（大正藏四二、一二中）。

㉗ 同上註。

㉘ 「法華玄論」卷四（大正藏三四、三九二上）。

㉙ 「大智度論」卷二六舉兩種斷見：「復次有二種斷見：一者無後世受罪福苦樂者，……二者一切法皆空無。」（大正藏十五、二五四上）

㉚ 吉藏佛性觀詳見後。



「隋唐佛教宗派研究」序

顏尚文

中國佛教史的研究，涉及的範圍相當廣泛。佛教在中國標示的人生理想，展視的人類至善之域為何？佛教盛衰的因素是什麼？佛教勢力與政治權力的關係，它的經濟基礎，所普及的社會階層，影響的思想文化之深淺？凡此等問題，晚近社會科學的理論與方法，可補助我們做多方面的觀察與探討。

釋迦牟尼根據他覺悟、實踐的生命理想境地，融合印度當代思潮，創造完整獨特的教法。佛教徒以此教法為典範，踐履於至善之域。然而，佛世教法包涵特質的統一與多樣性，隨著時代的推移，空間的擴大，後代徒眾理解實踐的差異，促使教法不斷的演變，分宗正派乃層出不窮，這些宗派都以佛教正法為中心，展現其因應時空等因素的派別特性。遠在佛滅百餘年後的西元前五一年，便上有上座、大眾二部之分裂。其後小乘的二十部派，大乘的空宗、有宗、密教等相繼發展至十三世紀。佛教於西漢來華後，已有經典的翻譯，而大小乘禪法也流行於漢魏間。晉代的六家七宗，南北朝的涅槃、三論等宗先後繼起。終於導致隋唐時期佛教的巔峯狀態，各宗各派大放異彩。它們與當時的政治勢力、社會生活、學術文化有著種種錯綜複雜，交互影響的關係，此種現象往後若隱若現於我國社會中，直至今日天台、華嚴、禪宗、

淨土等法門仍見流傳。

我國二千年來佛教流傳的現象，無疑地宗派佔有重要地位。針對「佛教宗派」這一課題，試圖擬定下列三階段研究步驟：

一、定義及演變之觀察，研究宗派的首要工作，第一必須確定宗派的定義。它包含那些因素，有那幾種類型，中國又有那幾個宗派？其次，在於觀察這些宗派的發展、演變趨勢為何？做為往後研究的憑藉。

二、政治關係及社會經濟之基礎：宗派的組織結構為何？宗派人物與統治階層往來的關係，以及政治力量對宗派興衰的作用。宗派觀念與各項事業對社會有何安定作用？而社會人心的需要是否左右了某些宗派之流傳？例如淨土的普及。此外，宗派的經濟基礎何在？是否禪宗的叢林制度配合莊園經濟的採行，是禪宗盛行之主因？

三、文化影響之探討：各種宗派獨特的教義、修行方式，標示人們何種理想境地，增添多少宗教內容，對儒、道有何種影響？也許，宋明理學的興起與宗派的盛行有關？此外，佛教宗派得以流傳至今，代表印度文化融合於中國文化的一項範例，或許可作為歐風美雨後的中國現代化之參考。

本書取材於隋唐三百二十六年間的佛教宗派現象，因為這是宗派種類最多最盛的典型時期。重點在於第一階段的研究：定義及演變之觀察。

宗派的意義分歧，且範圍不清，爲了較精確的研究，有重新界定的必要。本書第一、二章，即從印度、中國漢末至隋唐的十五種主要宗派中，歸納出數種主要因素——宗義、師承、派別意識、專宗寺院、宗規等。這些宗派的內含因素是否適合中國的宗派呢？根據隋唐史料的探討，可進一步去驗證，第一個大前提，凡是在此期演變趨勢最盛最明顯的宗派，必定是內含因素發揮得最詳盡最健全，其次在小前提上，必須找到一個宗派，它的演變趨勢最盛最明顯。那麼這一個宗派必定是內含因素發揮得最詳盡最健全。如果這一個宗派具備以上五項要素，我們就可以根據這些內含因素來界定宗派的涵義。

宗派演變趨勢的量化比較，是本書研究的骨幹。統計結合客觀資料，一方面證明定義之成立，一方面展現各種宗派演變趨勢，從而解釋所代表的歷史意義，以下試做概要的說明。

一、根據本書所探討的十五種宗派之形成，它們大都在佛法的流傳中經由幾位高僧的努力，根據幾部主要經論行法，開創出獨特的宗義，並且透過講著、師承等關係，使此種教義行法得以流傳。因此，某人講著、師承其宗所依核心經論行法，則與某宗有關，此種關係可從人物解行資料與宗義之探討獲得。

二、統計演變趨勢的資料，必須具備自然抽樣及普遍代表性，且內容詳盡可靠等條件。本書從大藏經及正史等資料分析中，選取唐、道宣、續高僧傳，宋·贊寧、宋高僧傳爲基本史料。

三、人物的分析是本書的經緯。續、宋二傳共收一三六〇個傳記，考證這一千多個人物的生卒年代，得到與隋唐有關的計有一〇四二位。研判這些人物與本書十五種宗派所依核心經論行法的研習、講授、著作關係，辨別他們與各宗師資傳承體系的有、無、親、疏，製成七一七位「隋唐佛教宗派人物總表」。

四、將「總表」同一宗人物悉數檢出，按其師承關係編製該宗「師資傳承系譜」。節錄該宗人物史料，將年代師承等順序，

製成「宗義師承關係錄表」。本書第三、四章，就每一個宗派宗義之內容與分類，師承關係的親疏，配合「系譜」與「錄表」，順序陳述各宗演變資料，作爲第五、六章量化的基礎。

五、宗派的興盛與否和該宗人物的多寡有關。人物可重複參與各宗，且參與的程度不同，因此以「人次」爲各宗影響力的計量單位。假定參與某宗的人次越多，就表示影響該宗的內在發展，以及該宗教義影響於外在思想、社會的力量越大。本書第五、六章，依照此種假定，應用統計方法，探討各宗演變趨勢。

六、量化途徑主要有下列幾種：①宗派影響力之比較：劃分隋唐爲四期，比較十五宗在各期所佔影響力的大小及其變化。②宗派影響力興衰之比較：比較每個宗派在三二六六年間的興衰起伏變化。③宗派凝結力大小之比較。④宗派延續力強弱之比較。⑤地理分佈廣狹，南北消長之比較。

七、綜合各章節統計數字與資料，證明禪宗的演變趨勢最盛最明顯。主系的宗義師承影響力，佔百分之七八。〇二的絕對優勢。凝結力最強，延續力最久，人數最多，分佈的地區最廣最密切。有獨特的專宗寺院，且建立後世佛教徒共遵的叢林制度。因此，可根據本書假設的內含因素推論佛教宗派的定義。

八、筆者暫定佛教宗派的定義如下：「在佛教發展中，經某些教徒根據佛教主要教法，創造出獨特的宗義和修行方法。並且透過講授、著作、師承等關係，使此種獨特宗義留傳數代而形成的獨立思想體系或教團，它的兩項不可再分離之基本因素是宗義與師承。在宗義師承關係發展中，又產生專宗寺院、組織制度等重要因素。而派別意識則由隱而顯地貫穿在宗派的獨立體系或教團中，並且產生宗祖、道統等強烈的爭執。因此，宗派依其發展程度之不同，可區分爲兩種形式：一爲學派式宗派，僅有宗義與師承關係及微細難查的派別意識之教義體系。一爲教派式宗派，包含宗義、師承體系，專宗寺院、組織制度與強烈的派別、宗祖、道統意識等因素之教團。」

九、從宗派類型與演變趨勢之量化中，獲得幾個粗畧觀點，

（下轉第31頁）



胡適研究禪宗史的努力與貢獻

智 銘

(續完)

『竟成壇經傳宗』，到底是什麼意思？……(是)『竟』然變『成』用『壇經』來作為『傳宗』的依約。……』

關於『竟成壇經傳宗』這句話的解釋，印公與錢先生的看法畧同。胡先生在民國十八年校寫『神會語錄』時所撰的『荷澤大師神會傳』內，對這句話確如印公所說，將『傳宗』視為書名在旁邊加了『』號，同時也有『傳宗不知是否『顯宗記』？』的小註。他當時爲了求證心切，而鑽了牛角尖，因而有那樣的懷疑和誤認，一個從事考據的史學家，對任何書籍及文字，首先都是持懷疑的態度，他曾說過一句話：『做學問要在不疑處有疑，待人要在有疑處不疑。』因爲『疑』，所以容易鑽牛角尖。胡先生曾在『禪宗史的一個新看法』內，有這麼一段話：

『今天我很高興得參加蔡(子民)先生八十四歲誕辰紀念會，朱先生要我作一個學術講演。在匆忙中，不容易想到一個題目。多少年來鑽牛角尖，作水經注考證；但這個問題在民國三十八年蔡先生的紀念會上曾經講過——整理四百年來水經注成績的小史——不能再講了。臨時想了一個題目——禪宗史的一個新看法。』(胡適禪學案一五一頁)。

胡先生自己承認因考證水經注而鑽了牛角尖。考證『竟成壇經傳宗』一語時也是如此吧！

但是，一九五八年八月重新校寫『神會和尚遺集』時，自己發現了錯誤，將這句話『弄明白』了。自動地將『傳宗』旁邊的『』號及『傳宗不知是否『顯宗記』』的小註，用紅水筆劃掉了。

一個寫作的人，自己糾正了自己的錯就不能算他的錯。他用紅水筆劃去原文、原號，痕跡猶存，讀者才知道胡先生曾『犯錯』，若他用墨筆劃去，沒有留下痕跡，讀者就發現不了他的錯，試問：自民國十九年『神會和尚遺集』出版以後，至印公撰文(六〇年二月)之時止的四十一年間，誰曾指出了胡先生的這一點錯？胡先生自己發現錯而自我更正之處甚多，這正是學者的好風度。

『傳宗』二字解決了，『竟成壇經』四字，胡先生似仍保持原來的見解，印公將這句話解釋爲『『竟』然變『成』用『壇經』來作為『傳宗』的依約』也不無道理，但究竟誰是誰非，仍有待新史料的發現比勘了。

研究思想與研究歷史，用的方法可能不同，研究思想的傳承，可以超越時空，如民國十年第三國際代表馬林在桂林問國父孫中山先生說：『你的思想基礎是什麼？』孫中山先生答覆他：『中國有一個傳統，堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子相繼不絕，我的思想基礎就是這個道統，我的革命就是繼承這個正統思想來發揚光大。』孫中山先生的思想超越了時空，繼孔子而有之，自孔子到孫中山先生的這一時空，思想人物發生了怎樣的變化，他可以不管。但研究歷史的傳承，不能用超時空的『傳統』辦法，而必須用考據的辦法。將誰承誰之後，誰有什麼文、物創作，必須弄得清清楚楚，不可張冠李戴，更不可攀龍附鳳錯認祖宗。胡先生研究禪宗史，用的是第二個方法。至於他考證的結果是否與事實完全吻合，那就要看史料是否充足，前人留下的史料是否有心或無心作偽，如果史料足而又無偽造，那末，考據的結

論一定是正確的，因為沒有任何考據史家要故意將自己的考據作錯誤的論斷。

丁、胡先生的爲學態度問題

對胡先生爲學態度予以嚴詞抨擊的，在我所看到過的文字中，以印公最爲坦率，他在「神會與壇經」一文內說：

「我讀胡適有關禪宗史的文章，有一點難以理解，就是他筆下的刻薄，有刻薄得出乎常情。例如說到安祿山起兵，他說：『當日倍受恩寵的北宗和尚也逃散了』（神會集六八）筆者註：應是六九頁），後來又在上眉批，加上一筆：『也許靠攏了』。這是用心刻薄的流露，與考據無關。他不是說和尚『捏造』，就說『作偽』。在古代，禪宗在傳說中，傳說是有流動性的。附會與作偽，都不能說沒有。然作偽與附會不同，附會與傳說的變化不同，沒有確切的證明，是不宜籠統的，任意看作捏造與作偽的，我總覺得胡適的心是有問題的。最近讀到他給浩徐先生的信（胡適文存第三集一二五—一二六）才恍然大悟，他在信上說：

「浩徐先生……我自己自信，雖然不能殺菌，却頗能捉妖、打鬼。這回到巴黎、倫敦跑了一趟，搜得不少據欸結案的證據，可以把達摩、慧能，以至西天二十八祖的原形都給打出來。據欸結案，就是打鬼。打出原形，就是捉妖，這是整理國故的目的與功用，這是整理國故的好結果。」

整理國故（中國故有文化），研究禪宗史，原來只是爲了捉妖、打鬼。對禪宗史來說，只是想到禪宗史裏捉虱子，找縫罅，以發現捏造與作偽的目的。這是什麼治學態度？存這種心理，考據也好，歷史學也好，都如戴起凹凸鏡，非弄得滿眼都是凹凸歪曲不可，這也難怪胡適禪宗的離奇，以及到處流露惡意了。」

印公這一段對胡先生爲學態度的批判文字的激烈，印公的定力可能也爲之動彈了一下，現在對胡先生爲學的態度，就個人所

知，畧爲申說。

看胡先生發表過的文字中，凡是真正送刊的出版文字，他的態度是相當嚴肅的。很難有「刻薄得出乎常情」的語句，他的「心」也是沒有多大「問題」的。但是在講演、書信、手記時，或也有文人難以避免的幽默的一面；如民國二十三年二月應邀到「北平師範大學」講演，他開頭說：

「黎先生！各位同學！今天兄弟是來還債。以前李校長和黎先生同我說了多次，叫我來講演，我因爲事忙，時間不容許，雖然答應了，終沒有辦到，所以欠下這債來。到了這學期，定要我來講四次，除了第一次是原本，其餘三次，好像是加了三倍利息似的。所以，這一回，我可以說是受到黎先生的重利盤剝了！」（胡適禪學案四五九頁）。

胡先生在他的講演時，也常有幽默語，這些幽默語目的是在提高聽者的興趣，是不能當真的。

關於印公說「天寶安祿山兵起，他（指胡先生）說：『當日倍受恩寵的北宗和尚也逃散了。』後來又在上眉上批，加上一筆：『也許靠攏了』。」經查：這段話是在「神會集」六九頁，並非六八頁，六九頁的天地、左、右並無「也許靠攏了」五字，六八頁也沒有。是否是版本不同呢？即使是版本不同，「胡適紀念館」也不會將這五字去掉，因爲這是照相出版的本子。再說，「胡適紀念館」也沒有要去掉這五字的必要，因爲凡胡先生留下的字跡，都被原狀保存着，至於當時的和尙有沒有靠攏的人，誰能說沒有，不但古時有，現代也有。

關於「捏造」、「作偽」的問題，胡先生說的可是老實話，一點也沒有刻薄，凡讀過胡先生的著作的人，就能明白地了解過去的人與他們寫的書，多少是「捏造」、「作偽」的。如果一一列舉出來，將成巨冊。別的不說，禪宗究竟有幾代？爲什麼會有那許多說法？又「六祖壇經」原始本是什麼？敦煌本有多少字？經過多少人的竄改，今本的「六祖壇經」與敦煌本的面貌同還是不同？那些同，那些不同？爲什麼不同？誰使它不同？又宗密究竟是淨衆寺神會的兒孫抑是荷澤寺神會的兒孫？如果他故意錯認

祖宗，爲的是什麼？……這些的問題，我們教內的大德們從來信古而無懷疑，不管古人是真實的、偽造的，照本宣科用來教育徒子徒孫，一千多年來都是如此。現在有位學者花了他大半生的寶貴時光，爲我們找出實情，將那些「捏造」、「作偽」的事實和人名敘說出來，這有什麼不對。

關於「捉妖、打鬼」的問題，胡先生也不是「找縫罅」，故意要跟佛教過不去。須知，生命是寶貴的，佛陀也說：「人身難得」，難道一位學貫中西、國際知名的學者，會浪費三十多年的時間研究禪宗史，只是爲了「找縫罅」嗎？胡先生的信內最後兩句說得很明白：「這是整理國故的目的與功用，這是整理國故的好結果。」他研究禪宗史，是將禪宗思想視爲中國的國故之一，爲了「整理國故」才研究禪宗史，印公將胡先生的「整理國故」四字之下，加上（中國固有文化），顯然將胡先生的「國故」局限了、太狹窄了。已與胡先生的原義相違了。整理國故的人，就是要將歷史人、事作善惡的明顯劃分，善者歸善類，惡者歸惡類。孔子作春秋，亂臣賊子懼。孔子對那些「心達而險，行辟而堅，言僞而辯，記醜而博，順非而澤」的妖、鬼，不但筆之於春秋，要「捉」要「打」，甚至將他殺來示衆。歷史學家對歷史人物的批判是無情的、是公義的，絕無「慈悲方便」或「官僚鄉願」之氣。這就是歷史學家與宗教家、政治家爲學態度不同之處。所以，讀胡先生的著作，似無「凹凸鏡」的感覺，相反地，倒有「顯微鏡」的感覺，借這顯微鏡使一千多年後的人，看清了那些古人是妖是鬼，從而避妖鬼邪說，而就佛陀正道。這正是胡先生的金剛菩薩行，無量功德啊！誰能保證過去的人沒有妖也沒有鬼，不但過去的人有妖有鬼，現在的人妖鬼更多，甚至由妖鬼而變成魔了，試問：我們教內大德有幾人捉了妖、打了鬼、降了魔？我們自己不能「捉」不能「打」，有人代我們打鬼捉妖，正是求之不可得呀！我看胡先生不但沒有「惡意」反而是「善意」。

印公對胡先生的爲學態度，雖然作了激烈的抨擊，但他對胡先生的貢獻仍是讚嘆的，印公說：

「胡適爲了中國哲學史，接觸到中國的禪宗史，在巴黎、倫

敦發現了神會的作品，比對敦煌本『壇經』而作出神會造『壇經』的結論。他的結論是不足取的，但在禪宗史的研究上，仍舊是有貢獻的。胡適說：『一千多年中，幾乎沒有人知道神會在禪宗史上的地位，歷史上最不公平的事，莫有過於此事的了。』（神會集七三—七四）這不能說不是實話，憑他的努力，神會北上努力於禪宗的事蹟被發掘出來，這不能不說是難得的！尤其是有關神會的作品，他一再搜求，校正發表，對禪學及禪宗史的研究，給以參攷的方便。考據，原不是以絕對的姿態來表示自己，任何大學者也可能會有錯誤的。在研究的立場，即使是錯誤的，能引出問題，或搜集資料，對後來的研究者，也還是會有所幫助的。所以我並不以胡適論斷的錯誤而輕視。覺得在禪宗史的某一環節上，胡適是有了良好的貢獻。」

印公對胡先生的這一評論是相當客觀的，對胡先生的認識是較公正的，我過去因胡先生提倡完全西化，要將中國固有文化全部推翻很爲不滿，但對他在禪宗史的研究方面說，不但有着欽佩甚至有着感激的心情，深感胡先生的著作，對研究禪學或禪宗史的人不但有「參考的方便」，而誠如印公所說：「寫中國文化史、哲學史、佛教史的作家們（除了玄學家），還是會採取胡適的論斷。」俗語說：「不怕不識貨，只怕貨比貨。」寫中國文化史、哲學史、佛學史的作家們，不都是人云亦云的膿胞，其中自也有一些明辨是非之士，在「貨比貨」之下，當會作思維的判斷，而不是僅因胡先生的著作「是經過考證來的」（印公語）就盲目的採信。但如認定他的著作較與史實接近，又不得不採信。

胡先生用三十多年的時間專心研究禪宗史，以至其他的許多研究、著作工作都被攔了。三十多年來，因他的努力，找出許多從未見過的史料，也鋪設了一條研究禪宗史的步伐，他對史料的處理寫出了許多著作，本文無法一一介紹，如有機緣，再作個案的研究。研究禪宗史者只要朝着胡先生鋪設的步道前進，相信能找出與歷史事實相近的禪宗史來。

六九年九月三日寫完



佛學淺說

日本佛教傳道協會編

原題「佛教聖典」

第一章 歷史上的佛陀

第一節 偉大的一生

1. 喜馬拉雅山南麓的羅希尼河（Rohini River）畔，有釋迦族（Śākya）的國都迦毘羅城（Kapila）。其國王淨飯王（Śuddhodana），繼承了世代純正的血統，建立城堡，實施善政，因此百姓都樂於追隨他，做他的臣民。國王姓瞿曇（Gautama，喬答摩）。

王后摩耶夫人（Māyā）是和釋迦族同一族的拘利族（Koliya）天臂城（Devadaha）城主善覺的妹妹，也就是淨飯王的堂妹。他們結婚後很久都沒有孩子，經過二十幾年的歲月後，某天晚上，王后夢見一隻白象從她的右腋進入胎內而懷孕。這個好消息一下子就傳遍了全國，國王以及國民都屈指等待王子的誕生。臨近產期時，王后乃依照當時的習慣準備回娘家生產，而於其途中在藍毘尼園（Lumbinī Garden）休息。

春天的太陽照遍大地，滿園盛開著美麗的阿輪迦花（Āśoka 無憂華）。王后舉起右手想去折枝花的那一剎那生下了王子。頓時，天地之間響起歡呼之聲祝賀他們母子。時為西元前五四五年（周靈王二十七年）四月八日。

淨飯王晚年得子非常高興，而將王子命名為悉達多（Siddhartha），這是一切願望成就的意思。

2. 但在喜樂中却隱藏着悲傷，因摩耶夫人不久就離開了人世。此後太子就由其姨母摩訶波闍波提（Mahāprajāpatī）撫養。當時，有一位阿修陀（Asita）仙人在雪山修行，看到城堡上呈現着吉相，於是來到城裏，見了太子並預言：「這個孩子將來長大後，若在家可能成為統一印度的偉大國王，若出家修道則能成為救世佛陀」。

起初國王聽到這個預言非常高興，但逐漸地以為太子或許會出家修道而憂慮。

太子從七歲開始學習文武之道。在春天耕耘祭典時，太子隨著父王到田園看農夫耕田，當他看到一隻小鳥啄食被鋤頭掘出來的小蟲時，自言自語說：「可憐！生物都在互相殘殺。」於是獨自坐在樹蔭下靜思。

出生不久就和母親死別，現在又看到生物互相殘殺的情形，太子的小心靈上早被刻下了人生的苦惱。這正像刻在小樹上的刀傷，與日俱長，使太子更沉於冥想。

父王看到太子沉思苦惱的樣子非常憂慮，又想起了仙人的預言，乃想盡辦法欲使太子的心情開朗。在太子十九歲時，給他娶了舅父——天臂城國王酥鉢羅沒駄（Suprabuddha 善覺、善悟）的女兒耶輸陀羅（Yasodharā）為妃。

3. 婚後十年，太子雖在春季、秋季、雨季三季在宮殿享受歌舞管弦的生活，但其間仍不斷地沉思冥想，苦心研究人生的真諦。

「宮廷的榮華，健壯的肉體，被人喜愛的青春，究竟對我來說是什麼呢？人會生病，也會衰老，更難免死亡。青春、健康、生存，到底有什麼意義呢？」

人活在這個世界上，不外就是在追求着什麼。但追求有兩種，一種是錯誤的追求，一種是正確的追求。所謂錯誤的追求，就是沒有認清自己是個不能脫離老、病、死的人，却同樣拚命地追求它們。

正確的追求就是了悟這種錯誤，而追求超越老、病、死，脫離人間一切苦惱的境地。現在的我，只不過是個了悟這種錯誤的人而已。」

4. 如此每天過着苦惱的日子，日月如梭，當太子二十九歲時生下一個兒子名叫羅睺羅（Rāhula），於是太子就決心出家。太子帶着馭者車匿（Chandaka），騎白馬健陟（Kanthaka）離開宮殿，而切斷與世俗世界的關係，出家做沙門。

這時惡魔早已纏住太子，並對他說：「回宮殿去吧。等待時機，這個世界就全部屬於你的了。」太子叱咤道：「去吧！惡魔，地上所有的東西並不是我所要追求的。」太子驅逐了惡魔，剃髮持鉢，一路乞食走向南方。

太子首先訪問跋伽巴仙人（Bhagava）並參觀他苦行的實際情形，其次造訪阿羅羅伽羅摩（Arāda - Kālāma），與鬱陀伽羅摩子（Udraka Rāmaputra）看他們修禪，太子也親自實行。然而太子終於瞭解這些畢竟不是開悟之道，於是走到摩揭陀國（Magadha），在伽耶城（Gayā）旁的尼連禪河（Nairājanā River）邊的苦行林（Uruvivā）中苦行。

5. 那真是非常艱苦的苦行，連釋尊自己也說：「過去的任何修行者以及現在的任何苦行者，沒有一個做過比這更苦的苦行，今後也不會有吧。」可見這是世上稀有的苦行。

但是這種苦行亦未能給予太子所求的東西。因此太子放棄了

實行六年之久的苦行，而在尼連禪河沐浴，洗淨身上的污垢，並接受修舍佉女（Sujata）乳糜的供養以恢復健康。

這時與太子同在林中苦行的五位出家人，以為太子已經墮落，遂拋棄太子而到他處去。

現在天地之間只有太子孤單一個人了。太子靜靜地在一顆樹下端坐，拼命進入最後的思惟，並下決心：「縱然血會涸、肉會爛、骨頭會腐朽。若不證道，我絕不起此座。」

這一天太子的心做着無可比喻的惡戰苦鬥。散亂的心，騷動的念頭，黑暗的心影，污濁的思慮，這一切可謂是惡魔的來襲。太子窮追心中的惡魔，將它們徹底的消滅。這真是一場血流、肉飛、骨碎的苦鬥。

但是這一場苦戰終於結束，當他迎接黎明仰望晨星時，太子的內心發出光輝，豁然開悟而成佛。這是太子三十五歲那年的十二月八日早晨的事。

6. 從此以後太子就以佛陀、無上覺者、如來、釋迦牟尼、釋尊、世尊等名號聞名於世。

佛陀成道以後，首先想對會跟隨他苦修六年且有恩於他的五位出家人說法，於是往他們居住的波羅奈（Bārāṇasī）村的鹿野苑（Mṛgadāvā）教化他們。他們原想不理佛陀，但聽到佛陀說法之後就信仰佛陀，而成為最初的弟子。佛陀又到王舍城（Rājagṛha）教化頻婆娑羅王（Bimbisāra），並以此地做為說法的根據地，而致力於救度衆生。

人們好像口渴者求水，饑餓者求食一般，聚集到佛陀的周圍。以舍利弗（Śāriputra）及目連（Maudgalyāyāna）二大弟子為首之二千多個弟子，敬仰佛陀，歸依佛陀。

曾擔憂佛陀出家，并想法予以阻止，且因佛陀出家而嘗到離別之苦的父王淨飯王、養母摩訶波闍提波以及太子妃耶輸陀羅為首的釋迦族，皆歸依佛陀成為佛弟子，還有其他很多人都做佛陀的信徒。

7. 如此，佛陀的傳道旅行繼續了四十五年之久，這時他已達八十高齡了。當他由王舍城赴舍衛城（Śrāvastī）的途中，在

毘舍離 (Vaiśālī) 染病，乃預言：「三個月之後將入涅槃」。到達波婆 (Pāvā) 時接受鐵匠純陀 (Cunda) 所供養的食物而中毒，因此病情惡化，但忍耐著痛苦走到拘尸那揭羅城 (Kusinagara) 去。

佛陀走向城外沙羅 (Sāla) 樹林，在沙羅雙樹之間，頭北面西臥著。佛陀懇切地教誡弟子，直說法到最後一剎那為止，完成了世間大導師——佛陀的任務，而靜靜地進入涅槃。

8. 拘尸那揭羅城的人們，悲嘆著佛陀入涅槃，服從阿難 (Ānanda) 的指示，按照規定的方法，將佛陀的遺體荼毘 (火葬)。這時，以摩揭陀國的阿闍世王 (Ajāśattu) 為首的八大國王，要求分配佛陀的舍利 (遺骨)，但拘尸那揭羅城的人們予以拒絕，因此發生爭執。後來得到賢者豆摩 (Drona) 的從中斡旋，終於把佛陀的舍利分給八大國。其他又有人得到裝遺骸的甕及荼毘的灰，分別奉安於各國，故世上乃有佛陀十大塔之建立。

第二節 最後的遺教

1. 佛陀在拘尸那揭羅郊外，沙羅樹林中說最後的遺教。

佛陀說：「弟子們，你們各應以自己為燈明，以自己為歸依處 (依靠)，不要依賴他人。應以法為燈明，為歸依處，不可歸依他教。」

觀看自身的污穢不淨而不貪著，應知苦、樂皆是苦的原因而不沉醉，觀察自心無我而不迷惑。如此，能不貪、不醉、不惑，則能斷除一切苦。我離世後，能修行此法的人，就是真正的弟子。

2. 弟子們，我過去曾經給你們所說的法，應常聞、常思、常修而不可捨棄。若能如法修行，你們一定能得到幸福快樂。

我說的法，最重要的就是修心。所以應努力克制自己的欲望。應正身、正心、正語，遠離貪、瞋、癡，而常念無常。

若我們的心被邪惡引誘，被欲望俘虜時，我們應當予以抑止。不要隨心，應做心的主人。

心能使人成佛，亦能使人變畜生。迷則成鬼，悟則成佛，皆

此心所為。所以你們要正心，致力於修正道，而不可離開正法。

3. 弟子們，你們要在此教法之下，相和、相敬，不可爭執。應如水乳之和合，不可像水火之不相容。

共同堅守我的教法，共同學習，共同修行，互相勉勵，共享法樂。不要為無謂的事煩心、浪費時間，應努力於摘取悟道的花果。

弟子們，我親自證悟此教法，而為你們說此法。你們應堅守我說的法，一切如法修行。

若不依法修行，雖和我相會而等於沒見面，和我在一起而遠離我。又，依法修行者，縱使遠離我亦與我同在。

4. 弟子們，我的一生將盡，別離的時刻亦不遠了。但是，不可徒悲傷。世間是無常的，沒有一個人永生不死，有生必有死。現在我的肉身像舊車一樣會毀壞，就是以身顯示無常的道理。你們不要悲傷，而應瞭解此無常的道理，覺悟人世的真實相。欲使變易的東西不變易是無理的要求。

煩惱之賊常常想伺隙打倒你們。若你們家裏有毒蛇潛伏着，除非將毒蛇驅逐出去，否則無法在家裏安睡。

煩惱之賊應予驅逐，煩惱之蛇應予逐出。你們要謹慎守護其心。

5. 弟子們，我最後的時刻已經到了，但你們不要忘記這個死是肉身的死。肉體乃生自父母，且由攝取食物以保生命，所以有病痛，有傷害，有死亡是不得已的。

佛的本質不是肉體，乃是菩提。肉體雖滅，但菩提却永生於法與道中，故見我肉體的人并非見到我，而知我教法的人才是見到我。

我死後，我所說的法就是你們的導師，繼續保持此法有如侍奉我。

弟子們，我在後半生四十五年間，所應說的法都已說完，所應作的事也都辦完。我已無秘密，我所說的法內外已訖。

弟子們，現在就是我的最後一刻了。我將入涅槃。這就是我最後的教誡。」

第二章 永恒的佛陀

第一節 慈悲與願望

1. 佛心就是大慈悲心。這是用各種方法，拯救人類的大慈心，以及與人同病同苦的大悲心。

正如母親思念子女一般，片刻不捨地加以守護、養育、救助的就是佛心。佛陀認為：「你的煩惱就是我的煩惱，你的快樂就是我的快樂。」而時刻不捨棄救人。

佛陀的大悲心因人而起，人接觸了這大悲心即產生信心，由信心可得菩提。這猶如愛子而身為人母的自覺，接觸到母親的心，子女才得安心一樣。

可是，衆生不知這種佛心，乃由其無知而產生執著而痛苦，自尋煩惱而苦惱。身負深重的罪業，喘著氣奔走於重重迷惑之山。

2. 不要以為佛陀的慈悲只是現世一生的事情，那是長久的事情。是從衆生生死輪迴累積迷惑之初，就一直繼續到現在。

佛陀常在衆生前，對衆生示現最親切的形像，盡種種方便救度衆生。

佛陀生為釋迦族之太子，而出家、苦行、悟道、說法、入滅示寂。

由於衆生的迷惑是無限的，所以佛的作為也是無限的。衆生的罪業深重無底，因此佛的慈悲也無底。

3. 佛陀為成佛而持不殺生之戒，以不殺生之功德當願衆生長壽。

佛陀持不偷盜之戒，以不偷盜的功德當願衆生皆得所求。

佛陀持不邪淫之戒，以不邪淫的功德，當願衆生的心無害人心，亦身無饑渴。

佛陀為成佛而持不妄語之戒，以不妄語之功德當願衆生知道說實語之心的安靜。

佛陀持不兩舌之戒，當願衆生常和合而互相論道。

佛陀持不惡口之戒，當願衆生心平氣和不散亂。

佛陀持不綺語之戒，當願衆生培養同情心。

佛陀為成佛持不貪之戒，以不貪的功德當願衆生心無貪著。

佛陀持不瞋之戒，當願衆生充滿慈心。

佛陀持不癡之戒，當願衆生深信因果之道理。

如此，佛陀的慈悲都是為一切衆生而發，其本願皆為一切衆生的幸福着想。佛陀如父母般憐憫衆生，但願衆生渡迷津而脫離苦海。

（未完待續）

ㄇ ㄇ ㄇ ㄇ

（上接第24頁 「隋唐佛教宗派研究」序）

提供讀者研究參考：①重知識的宗派遜於心性行持講求的宗派，也許與國人的思想習慣有關。②印度式宗派比不上中國化宗派之盛行。③學派式宗派漸為教派式宗派取代。④唐高宗至玄宗社會安定繁榮時，有些宗派不得發展，可能受義理等條件限制，天寶以後，社會荒亂凋殘，有些宗派可能因人民的需要，人才的中興而盛行。⑤由統計顯示，在會昌法難強大政治力摧毀下，各個宗派都衰落了，唯獨禪宗能保持盛唐聲勢繼續發展，此種盛衰關鍵，應綜合政治、經濟、社會、思想等觀點進一步探討。

本書是我就讀國立臺灣師範大學歷史研究所之碩士論文，首先感謝論文指導教授毛漢光先生，那三年南港黃昏漫步的思惟爭辯，餐廳及研究室的剴切啟發。為我叩啟真理大門，使我領悟學術的真、宗教的善、人文工作者的美。李師國祁、朱師際鑑在我就讀師大歷史系的教導，與十多年來的鼓勵。李師樹桐、張師朋園、呂師實強、傅師樂成、管師東貴、陸師寶千、邱師添生等在論文口試時給我許多指正，在此一併感謝。更謝謝印順法師提供我大綱初稿的意見，懺雲法師等佛教界師友給我佛法的認識。和中央研究院傅斯年圖書館、慧日講堂、藍吉富兄借給我必要書籍。本書蒙張師朋園推薦，獲郭延以教授獎學金資助，又承藍吉富兄介紹，得新文豐公司斥資出版，衷心感謝。最後我感謝所有對我關心與鼓勵的師長同學，我不一一寫出，謹於此申其謝忱。



論禪之根本思維的現代意義

馮朝霖

(續完)

(五)

「空手把鋤頭，步行騎水牛。」

——傳大士

宇宙進化到「意識」是個跳躍，到人的意識，發現了「自己」，德日進 (Pierre Teilhard de Chardin) 稱人爲「意識的平方」，因爲人的反省意識使它對自己懷疑，如同兩面相對的鏡子，「重重無盡」，陷入難堪的游離之中，又極力欲返回合一，人註定是「把自己趕出伊甸園，又千方百計想回去」的動物。不幸，他所追逐的永遠是自己的影子，如同蠢驢望著懸在尾巴上的蘿蔔繞跑，「看得到，吃不到」，這令沙特 (Jean Paul Sartre) 感到「嘔吐」。而人又豈堪長期饑餓與昏眩，「畫餅充饑」於是成爲人類維持平衡的「必要適應」。康德雖然費了一大半生的勁道破了人類一向「自欺欺人」的本事，却不得不承認這是「人性」。人是那麼飢渴，而假使人又能滿足於「畫餅充饑」那又何妨，於是他又應允人「應該有」、「必需有」那三個「大餅」。人類的理性既然有那種超越經驗的自然傾向，而超驗理念又是「不可抗拒的幻相」 (Irristable illusion)，則這種屬於自然的驅力是很難改正的。祇好承認它的「合法性」。康德的目的有二，其一在理解「做爲一種自然傾向，形上學是如何形成的？」 (How is metaphysics Possible as a natural disposition?) 及其二，「形上

學可能是一種科學嗎？」 (Is metaphysics possible as a Science?) 合法性的運用在：就把「自我」、「宇宙」、「上帝」都當做『像真的』 (As-if) 一樣去生活。

康德的成就，首在破斥「自我」、「宇宙」、「上帝」之經驗上的「真實統一性」，顯示其虛妄性，次在給予人們對此三大超驗概念的合法性運用。就像極了佛法「真俗二諦」 (Paramârtha-samvîtisatya) 之成立，法華宗「空假」二觀的發明。佛法以特殊的思維路數，彰顯萬有之「緣起性空」，破斥人心對於任何「獨立、永恆」之「自性」的執著 (這種執著不外康德所指的三種，因此佛法講「人空」、「法空」、「畢竟空」)。却又因緣起法而成立「俗諦」，隨順世間，方便衆生，故「衆生說有，我亦說有，衆生說空，我亦說空，衆生與我諍，我不與衆生諍。」

然而，康德的界限在於否定人之能有「智之直觀」 (Intellectual intuition)，所以他無法提供吾人超越「超驗之幻相」之道，而無可奈何地去使用它，因此他無法超越「不可知論」 (Agnosticism)，及「現象主義」 (Phenomenalism) (但非相對主義，因爲人的認識能力條件與限制一樣)。他停留在「識心之執」的現象世界，而佛學則顯然在隨順衆生識心之執的方便俗諦上，更開有「智之直觀」而直透法性「物如」的「真諦」——第一義諦、勝義諦。亦即是說，佛法提供了化解康德認爲無法消彌的「形上幻相」的可能。而在禪，此種進路更爲明顯與突出。

康德的整個系統建立在一個非常「自發」、非常不易發現疑

問的前提之上，那即是：知識之產生，從主觀「感性」開始接收外在「資料」時，即顯然已是「主觀——客觀」的二元對立。康德不會懷疑在那「刹那之前」還有什麼？我們可以說這就是「禪之思維」與「邏輯思維」的分際。禪學上可以說那「起心動念」的一刹那，人的思維就落入「分別識執」，而習於無止的分別中，終至不免要產生種種虛妄的形上幻相。所以說「起心動念，至乖法體」。鈴木大拙如此形容：「從意識產生之後，我們就過於依賴以推理的方式來了解「真如」，我們有一種傾向，想把語言文字及觀念當做是事實本身，而這種思想方式已經深入我們意識的結構。……」又，「在感官與智力世界，我們應用分別識；這個世界的特色是二元性，因為有見者與被見者之分，這兩者是對立的，在般若中，這個分別却不存在；見者與被見者是同一的……」

顯然根據這種主客對立，二元結構的直線式思考，人無法達到一種「自足」的知識，所以就像三段推論的不斷上昇，而想尋求那最後的無條件前提。康德已指出它的虛妄性。海德格（Martin Heidegger）根據康德的看法，認為傳統形上學的思維為「表像之思維」（Representative thinking），它是無法達到形上學之「根源」的。要達到那種根源，也就是形上學要有「可能」，那就需要另外一種更「根本的思維」，它是非邏輯的，非理性的。「它不再是上昇，而是後退」，後退至那起心動念（感性與悟性運作之前）的刹那之前，而指向那個「一直被畧去的領域，而真正之本質之所以最先變得值得思維，亦是從此領域而來。」

這種「根本思維」即是禪所顯示之在「揚棄主體性思維」（無智亦無得，遠離能所）揚棄分別識心所執之二元性概念思維、在康德之所謂時空直覺（感性）與範疇形式（悟性）運作之前，「存有與思維」未分之際的「一念」——無念之念。海德格所尋求的亦是此一切主客二分之前的「分殊之根源」，於其中，存有與思維是同一的。此統一是那「敵對者的共同歸」（Zusammengehören）。此中是「言語道斷，心行滅處」，若有所言，則是海德格之「無言之言」（Sagenden Nichtsagens），六祖惠能說

：「起心即是妄」。所以，有一次兩個僧人見風吹旛動，一僧就說是風動，一僧却說是旛動，議論不已，六祖進曰，不是風動，不是旛動，仁者心動，當下破了大眾起於二元性對立概念思考的諍論。

六祖曾說：「我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。」此段話可說道盡了禪之根本思維的主要特色，超越主客二元對立之「直觀」為禪之本心，而無二元概念思考即無康德所言由範疇所形成的種種「名相」，無種種名相對立即不會執着於概念與觀念而生苦惱。所以唐朝中宗派內侍薛簡往請入內時，薛簡問：如何是「大乘見解」？（亦即大乘佛法的思考究竟）惠能答曰：「明與無明，凡夫見二。智者了達，其性無二。無二之性，即是實性。實性者……不斷不常，不來不去，不在中間，及其內外。不生不滅，性相如如。常住不遷，名之曰道。」顯見在一般人意識中之思考都是「見二」，而禪者之「根本思維」則超越二分而「無二」。因「無二」而於一念當下體冥萬有，不去不來。亦即海德格之「向那能範圍者之入住釋放（In-dwelling release）」，「往萬物釋放，向奧秘敞開」。禪的體驗（根本思維）因此乃非概念、非分解的，所以空手把鋤頭，步行騎水牛。人在橋上過，橋流水不流。「此在平常意識的概念思考中是「不可能」的。然而六祖總教人「不思善，不思惡時，怎麼時如何是明上座本來面目？」超越概念思考是「用功」的地方？禪之體驗之不立文字，離四句，絕百非，即在於「當禪的體驗被概念化時，它便不再是體驗本身……它變成見他事物。」關於此，鈴木在「佛教中的理性與直觀」有較多的說明。

佛教二大派別中之中觀派（mādhymikāh）對起於分別識執的形上思維已指取「否定辯證」的後退路數，龍樹菩薩（nāgārjuna）根據般若經的緣生空義造諸論書，在中觀論（mūlamadhyamakakārika）之「八不中道」中深顯此義，觀因緣品中說：「不生亦不滅（anupāda - anirodha），不常亦不斷（asās - vata, anuccheda），不一亦不異（anekārtha, anānārtha），不來亦不出（去）（anāgama, anirgama）……能說是因緣，善滅諸戲論

，我稽首禮佛，諸說中第一。「可見其否定辯證的勝義。金剛般若波羅密經（*vajra-cchedikā*）有諸多類似的辯證否定，如「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴」。「如來說一切諸相，即是非相，又說一切衆生，即非衆生。」「如來說一切法皆是佛法，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」

禪宗根據此一「杜絕」二分對立，分別識執思考的原則而演化各種「善巧方便」的教學方式。雖然禪的教學方法一直在演變而「無有定法」，但總不離此原則。有趣的例子如：百丈懷海跟隨馬祖道一到野外散步，一群野鴨子從頭上飛過，

馬祖：那是什麼？

百丈：野鴨子！

馬祖：何處去也？

百丈：飛過去也！

百丈的鼻頭「立刻」被馬祖扭歪了，百丈負痛大叫，馬祖放手說道：又道飛過去了？百丈通身大汗而大悟。

六祖壇經附囑品記載，六祖即將入滅，喚諸門人，告以說法要領，不失本宗，說「先須舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離自性，忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因。究竟二法盡除，更無去處。」這裏重要的是那兩句「出沒即離兩邊，究竟二法盡除」。所以「問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對。二道相因，生中道義。」

假使分別識執的起心動念之前沒那最「根本思維」的可能，禪之體驗即沒意義，所以六祖說：「自性能含萬法，名含藏識。若起思量，即是轉識……」在此處顯現禪之與瑜珈唯識學的關係。中觀派哲學所處理的全是就一切思維所呈現的妄相予以破斥，而不論究人之心意識的全體活動與結構之分析，而建立「流轉緣起與還滅緣起」論，即「識的轉變與識的轉依」，顯示染淨二門，真俗二諦實是佛法的特色。禪之教學目的，亦無非在轉「有漏分別染識」成「清淨無分別智」（*Nir-Vikalpa-jñāna*）。六祖說「若於轉處不留情，繁興永處那伽定」。

（六）

盧梭（*Rousseau*）認為「最初的語言都是詩的語言，理性思考是人類很久以後才想到的事。」而創造詩語言的心靈是最接近自然、最原始的心靈。人本主義心理學家稱此心為「穩喻的心」（*metaphoric mind*）。此心為理性的、直線式的、邏輯的思考之根本，而就像小孩般，理性之心總為見「根本心」之展現而困惑（*The metaphoric mind includes rationality, linearity, and logic - for it created Them, But like some children, the mind often seems embarrassed by the presence of its parents - from "The metaphoric mind" Bod samples. 1972. p. 60*）。習於概念思考的「文明人」很難在理性上接受「非邏輯」的表達。而六祖說：「自性能含萬法，名含藏識。若起思量，即是轉識。生六識，出六門，見六塵，如是一十八界，皆從自性起用。」接受東方文化啓示的人本主義心理學家不再把人看成那樣直線、那麼「平面」，而希望以「人之全體」視人。意識心理學家（*The psychology of Consciousness*）歐因斯坦（*Robert Ornstein*）說：「我們首需開擴現代科學探討之界限，擴展吾人「人之可能」的觀念。」

禪，視為人類文化上之成就，則已提供人類尋求「更完整」的人之想像。自然與文化、理性與非理性……種種的兩難都將在禪之根本思維中得到釋放。對於處處「非人化」（*Dehumanization*）的現代文明，及習於二分性計較的理性思考所造成之嚴重「疏離」（*Alienation*），如何根據禪之根本思維的暗示，而於教育（本質與方法上）及一般文化上作一種改變和統整，乃是現代人的要務！謹錄詩人詩一首的忠告結束此文：

Rationalist, Wearing square hats,
Think, in square rooms,
looking at the floor,
looking at the ceiling,
They confine themselves,
To right - angled triangles,
If they tried rhomboids,

（下轉第13頁）



——中篇小說——

新

生

張小雲

(續完)

自從文永昌回到家裏以後，完全變成兩個人，他接到卜英武他們四人的來信了，他們的遭遇，都是大同小異，初回到家，免不了要挨打挨罵，種種令人不堪入耳的冷嘲熱罵，非有高度的修養，是不能忍受的。

天真爛漫的馬恕人最有趣了，他的信上說：

「親愛的大哥：

我太高興了！過去看了許多武俠小說，腦子常存幻想，什麼時候，我也要學功夫，我要嚐一嚐江湖俠客生活的滋味；有時也想坐牢，過一過鐵窗生活。大哥，如今，我的幻想破滅了。我要腳踏實地作一個平凡的人，因為我也做個小偷，也加入搶劫，也坐過牢，大哥，我們的生活經驗，還不算豐富嗎？哈哈！親愛的大哥，我真要謝謝菩薩，使我有機會認識了你，你是個那麼心地善良，捨己為人的人，我欽佩你，願意以你為模範，我和五哥人傑常常見面，他和我都信佛，知道有因果報應。大哥，你的媽媽也是信佛的，我們可說是一家人了，我們可以來拜訪你嗎？

敬候你的回信。祝你

健康

六弟恕人敬上

伯父母大人前祈叱名請安

永昌看了馬恕人的信，馬上回了一封，歡迎他在星期日午來；本來他想約他們四人一塊兒來聚一聚，又怕家裏懷疑，以為他們還有來往，說不定將來還會死灰復燃，為了避

免懷疑，他只希望和馬恕人見面，其他三人的情況，就可由恕人口中知道了。

由於永昌回家以後的表現非常良好，文忠國心裏暗暗地在高興；但他仍然還在懷疑，他要故意考驗他，放了一包兩萬元的馬幣，用紙包好，故意放在客廳的茶几下面，叫永昌去打掃，永昌看見一個凸起的紙包，他打開一看，連忙照原樣包好，拿去交給母親說：

「媽，這些錢，是誰放在客廳的？請你收起。」

母親接過錢來數了一下，不覺大為驚訝：「兩萬塊？這麼多錢！怎麼可以放在客廳裏？」李妹走進臥房，輕輕地搖醒丈夫問：

「一包鈔票，是不是你放在客廳的？」

「是的，我要試驗阿昌，看他還偷不偷？」

「他已經洗心革面，完全變成好人了，你不要再懷疑。」

「你不要管我，我有我的管教子女方法，不像你只知道溺愛，雖說是愛他，其實害了他一輩子。」

李妹不敢再作聲，她悄悄地出來把這件事告訴女兒，小珠高興極了，她說：

「媽，哥哥真的變好了，要是在以前，他看見這麼多錢，早就拿去玩掉了。」

「可是，你爸爸還在懷疑，他要多方考驗他。」

「媽，哥哥回家的事，我已經告訴淑美了，她聽了很高興，只不知道丁伯伯和丁伯母的反應如何？」

正在這時，丁治平來了，李妹趕快請他進客廳坐，叫女兒倒茶；一面去叫忠國起來。他馬馬虎虎地擦了一把面，換了衣服出

來。

「丁兄，對不起！對不起！昨晚有點不舒服，今早還沒有退燒，起來晚了，抱歉！抱歉！」

「不用客氣，我們是多年的老朋友了，聽小女說永昌已經回來，人也變好了，浪子回頭，我今天特來恭賀。」

「不敢！不敢！提起這畜生，我真沒有臉見親戚朋友。他回來，我出去三天，躲在一家小旅館裏，安眠藥都買好了，我準備自殺；後來仔細一想，我太傻了，爲什麼我這條老命，要爲這畜生犧牲，爲什麼不打死他呢？後來我回到家，一見他就用我那根大手杖狠狠地把他痛打了一頓，手杖都打斷了，聽說傷得很厲害，至今他不敢見我，要不是內人和小女把他搶走，我非活活地打死他不可！」

文忠國說到這裏，立刻跑去房裏將那根斷了的手杖拿給丁治平看，治平搖了搖頭說：

「老兄，你未免太殘忍了一點，萬一他被你打成殘廢，你難道不後悔嗎？」

「不後悔！決不後悔！與其留着這畜生敗壞家聲，危害社會，不如讓他死了少煩惱。」

「永昌在家嗎？我可不可以去看看他？」

「不行！不行！我們談別的事，請你不要再提他。」

丁治平看見文忠國餘怒未消，於是他只好將今天的來意說明，因爲這幾天需要一點急需，銀行存款不是活期的，不能提出來，他向文忠國調動兩萬元頭寸，忠國一口答應了。

「好的，沒有問題！沒有問題！十一點鐘，我親自給老兄送去。」

「還有件事，我也順便提一提，如果永昌目前還沒有找到工作，就仍然回到我那邊去吧。小女對他的感情還像從前，說不定我們將來，還會成爲兒女親家呢！哈哈……！」

「不敢！不敢！小犬那裏有資格和令媛成親，過去我們都有這種妄想，如今他誤入歧途，一切免談了。」

文忠國說到這裏，不覺長歎一聲，表示內心有無限羞慚

的樣子。

「如今時代不同，兒女的婚姻，都是由自由戀愛開始，我們的舊腦筋，也應該改變一點；好，今天我們不要談這件事，因爲言之過早；但阿昌回我那邊工作的事，還請你老哥早日決定一下，給我一個答覆。」

丁治平走了之後，文忠國就和李妹商量，究竟要不要阿昌去立信工作。

「依我看，阿昌這次回來，真的變好了，他現在每天早晨跪在我的小佛堂喃喃念經拜佛，晚上照例要看完佛經才上床。老法師真是個救星，那晚要不是阿昌去廟裏，一時想不開，往海裏一跳，我們還有兒子嗎？早就連屍首都撈不着了。」

李妹的話，文忠國聽了不加可否，他閉着眼睛想了一會兒說：「關於這畜生去不去立信復職的事，完全由我安排，用不着你操心；還要經過一個時期考驗，才能看出他是否真的改邪歸正。」

「好的，兒子歸你管教，女兒聽我的話；只是你要答應我，萬一阿昌以後還有什麼錯處，你不能下毒手打他，只要把他鎖在房裏思過懺悔，這也是一種懲罰。」

「你懂得什麼！婦人之言，婦人之仁，都沒有用，不要再說了，教管兒女，我自有辦法，古人說，棒頭出孝子，你懂這句話的意思嗎？」

文忠國不等李妹說完，就帶了六萬元鈔票，去找丁治平了。

自從永昌夫踪以後，文忠國再也沒有去過所有親戚朋友的家。今天他看到治平的太太和淑美，他彷彿自己犯了罪似的，慚愧得無地自容。淑美看見文忠國臉上，一副嚴肅的表情，她叫了聲文伯伯，倒完茶，就回到自己房裏去了。關於永昌變好回來的事情，小珠早已告訴淑美，她私心竊喜，默默地向菩薩禱告，願永昌從此真的成爲有志氣，有學問，有能力，心地慈悲善良的人，那時我們就……

淑美想到這裏，她覺得臉上發燒，芳心在加速地跳動，她只想那一天去看文伯母和小珠，假如突然遇到永昌，還不知道怎麼辦？是叫他一聲阿昌哥呢？還是趕快躲開……

「這裏是六萬元，請老兄收下。」

文忠國將款交給丁治平。

「我只借兩萬，爲什麼給我六萬？我用不着這麼多？」丁治平驚訝地問。

「阿昌過去虧空太多，我至今無時無刻不在難過之中，今天我來，一則向老兄謝罪，再則向老兄賠禮。多餘的錢，就算我文忠國報答老兄栽培小犬之恩。」

「豈敢！豈敢！過去有關阿昌的事，千萬不要再提了，這多餘的四萬元，請你帶回去，我決不代你保管的。」

「這樣好不好，你今早在舍下不是說過，想要阿昌再回寶店去工作嗎？那麼這四萬元就算做爲他的保證金好了。」

丁治平仍然不肯收下，兩人你推我推，嚙嚙了很久，最後丁治平看見文忠國那種嚴肅的表情，聽他認真的語氣，是不肯拿回去的，只好暫時收下了。

一個月之後，永昌真的去立信百貨公司復工了。

誰也想像不到，如今的文永昌和過去相比，完全不同，他不但做事認真負責；而且對顧客彬彬有禮，店裏的生意，突然的好起來，第一個月完了，他把全部薪水交給母親；過年時，分到的紅利，也全部放在父親的辦公桌抽屜裏，遇到他必需要用錢時，就說明數目向母親支取。

「阿昌，你身上不能一個錢都不留，以後的薪水，給我三分之二，你保留三分之一，反正我們的財產，將來全部都是你的；至於你的薪水，我也是爲你保存起來，或者替你買金子首飾存在保險櫃裏。」

有一天，李妹對兒子說，她的態度是懇切的。

「媽，請你不要爲我操心，我不需要什麼什麼錢用，我自從重新作人以後，我再也不去外面應酬，不交新朋友了。我要聽老法師的話，絕對戒貪——貪財，貪色，貪名，貪利……這些都是害人的惡魔，我要永遠和它絕緣。」

「到是你和爸爸兩位老人家，要多吃些滋養身體的補品；妹妹中學畢業之後，還要讀大學，我的薪水完全由爸爸媽

媽支配用途，妹妹的學、膳雜費，將來全部由我負責好了。」

李妹聽完兒子的話，感動得流淚了，她想不到永昌真的變好了，她把今天母子兩人的對話，統統告訴丈夫和女兒，小珠兩眼裏含着熱淚對母親說：

「媽，哥哥真是浪子回頭了，你過了年去拜訪丁伯母，探探她的口氣，可以叫哥哥向淑美提親嗎？我真希望他們這一對青梅竹馬的朋友，將來能結爲夫婦，媽就有個賢淑、多情、美麗、能幹的好媳婦了，多麼高興呵！」

李妹笑得開心，她的內心，早就這樣在盼望了。

馬恕人來看永昌，兩人都高興得說不出話來，只緊緊地握着手，馬恕人眼淚汪汪地想要說什麼，又不知從何說起，只把一張南洋商報交給永昌，永昌一看，赫然有王富才的新聞。

「怎麼？富才出獄了？我還想過幾天去看他，替他送點錢過去。」

「不用了，他跟隨他的朋友到上海去了。」

「大哥，我們不談他了，這張報，你留着慢慢看。你先告訴我，你回家後的生活，然後，我再告訴你三、四、五哥的生活情形。」

「恕人，以後我們取消什麼哥，什麼弟的稱呼，每次一叫，就會想起那段見不得人的生活，心裏就很難過，你說好不好？」

永昌的提議，恕人馬上同意了。

「好，以後我只叫你文哥哥，你也不要再叫我老六。」

「當然啦。」

文永昌和馬恕人整整地談了兩個多鐘頭，心裏真痛快！永昌留恕人在家吃了午飯。

「恕人，今天是星期日，又是十五，下午兩點，我帶你去一個地方。」

「什麼地方？」

「去觀音亭聽華智老法師講普門品。」

「呵，原來如此，我去！我去！」

虛雲老和尚遺相



馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

可是叔父步步跟隨，處處監管，蕭公子怎能如願出家？只好暗暗歎息，聽命繼續上路。叔父嫌南嶽寺院太多，不勝參拜，蕭公子却恨蘭若太少了，他但願這樣永遠也參拜不完，他情願這樣辛勞跋涉，登山越嶺，永遠參拜佛寺下去，永遠不停拜佛。

11

衡山進香歸家以後，蕭公子越發較平時沉默了。他終日閉門在書房內，足不出戶，對於父母，依然晨昏定省，但是也顯得越來越疏遠了。

中秋佳節，祭祖之後，蕭氏宗族父老子姪，歡宴於蕭氏

宗祠，美酒佳肴，烤豬烤羊，鹵鷄鹵鴨，大魚大肉，十分豐盛，父老們公推玉堂坐了首席，宗人爭相敬酒，熱鬧無比，孩子們也坐了好幾席，吃肉吃着，爭糖奪菓，個個吃得滿嘴油膩，笑口大開。

蕭公子，他難違命父，勉強來了，與群兒同席，却如坐針氈，看到那滿桌的葷腥魚肉鷄鴨豬牛，他只覺得難受得要嘔吐。勉強取了些肉邊之菜，可也沾滿了腥味，怎樣也沾不了唇，遑論下嚥，沒奈何，只好放在面前碟中做做樣子。

滿堂叔父的十二歲兒子富國，坐在他身邊，見狀就詫問：「哥哥，怎不吃菜着呢？」

「此皆殺生而食其肉，我避唯恐不及，豈忍以之恣我口腹？」

「哥哥之言，我聽不明白。」

「此地非講話之所，」公子說：「慢慢再跟你談。」

群兒哪知什麼？大家只顧搶吃笑鬧，那邊坐在首席的玉堂老爺却杯觥應酬之餘，注意到了。他冷眼旁觀，覺得這兒子越來越

離群孤僻了。席間他當然不便有所表示。

晚間皓月初升，蕭氏父老子弟，聯席在祠堂前面空地賞月，分吃月餅柚子，孩子們在月光下捉迷藏，搶吃月餅糖菓，好不開心。却不見德清和富國兩人。

「這兩孩子！」玉堂對滿堂說：「到哪兒去了？」

「怕不又是躲在書房裏看佛書？」滿堂說：「南嶽進香回來，姪兒越發變得怪僻了，總不出來，只躲在書房內，學和尚的樣子，打坐，唸佛，原不該叫他去還願的。去了回來，更加着迷信佛了！在南嶽進香之時，就見他着迷得竟然不願隨我下山回家的樣子。」

玉堂說：「如此却如何是好？」又嘆息道：「也只怪他繼母太疼壞他了！我也不能自辭其咎，皆因晚年獨得此子，不免就失之太寬……」又叫家人：「你們去看看，那兩個孩子躲在裏頭幹什麼？叫他們都出來陪父老賞月！」

家人到裏面一找，不覺好笑，只見德清少爺在書房裏，關上門，趺坐有如僧伽，正在那裏對從弟富國講演觀世音菩薩得道的故事呢。

「兩位少爺，老爺叫出去相陪賞月哪！」

「去說我們就來！」德清回答。

家僕回報，玉堂聞言，心事更重。

滿堂道：「姪兒這樣下去，難免將來當真去出家爲僧，大哥還得想法子防範未然才好。」

玉堂歎道：「我一向太寬，如今要苛嚴，已經過遲了，欲要釜底抽薪，談何容易？唯今之計，唯有姑且因勢利導，他既好道喜佛，不如竟請個道家先生，來家教他一些道術，或能使他移佛向道。道家不戒娶妻生子，他若受道家感化，將來當不敢出家爲僧斷我一脉香煙。」

滿堂道：「大哥所見甚是，本地有個先天大道道士王先生，最擅天師道法，又善醫奇難雜症，不如就延他來家，姑且一試！」

玉堂點頭稱善：「事不宜遲，明日就煩你去請王道士來

家教書好了！」

公子出來，見過父輩，垂手侍立。

玉堂道：「今晚中秋，家家團聚，賞月同樂，尤其難得與宗族父老兄弟，同聚一堂，你不出來與大家叙叙，却去躲在書房講什麼佛經？那是出家人和尚的事，你是在家之人，不應太着迷於信佛，子曰：『敬鬼神而遠之，敬神敬佛是應該的，不過亦要記得人子之責，無負祖宗父母之恩，必須用心讀聖賢之書，將來就不求功名，也須有一番事業成就，方不負此生！』」

又說：「我向來不會苛求於你，也不指望你光祖耀宗，只要你畧爲懂事，不淪異端，我也就得過且過了。既然你性好道佛，我亦願成全你，明日請一位王先生來家，教你道法與各種道書，你要跟先生學些修行，或什麼內外氣功，也是可以的。」

公子聞言，心中頗不以爲然，他一心向佛，哪裏想學什麼道術？但怎敢反駁父親？只有恭敬回答：「是！孩兒遵命。」

那位「先天大道」王道士，次日果然來了。公子只見他身穿道袍，面如滿月，留有五絡長鬚，年紀五十許，果然有些道者神仙氣概，人也挺透着和氣，公子讓叔爺監督着，向王先生行了拜師的跪拜之禮，可是心中十分不自在，也只好悶着罷了。

王道士一開頭就叫公子背記老子道德經，却並無解釋何謂「道可道，非常道……」，只說：

「你只記熟到滾瓜爛熟，日後自能領悟其中奧妙。」

又教他開始學習吐納入門，怎麼打坐，怎麼兩眼注視丹田，怎麼呼吸……叫他一天坐好幾個時辰，把他煩都煩死了。

然後又講些什麼先天大道，先天易數，呂純陽，張果老，張天師等道家所著的道書，其實多半是後人僞託這些神仙之名而作的僞經，講來講去都不外是陰陽五行，有些些改個希奇古怪名詞，什麼「黃婆」「姤女」「元陽」「元陰」「青龍」「白虎」「己火」「辰土」……又什麼陰陽交配，什麼「抱元歸一」……講什麼「精」，什麼「炁」……把個蕭公子讀得越讀越糊塗了。

王道士又說：「道佛本是一家，太上老君與西方如來佛，靈霄玉皇大帝，都是有來往的，彼此至交好友，你信佛拜佛，還不

如信道拜太上老君的好，你跟了老君，你煉了道法，將來成了大羅金仙，位列仙班，跟成佛是一樣的，三教都去得，在世也可娶妻生子，不廢人倫，飲食葷素無拘。

看見兒子聽話安份，每日跟王先生讀道書也肯讀儒書，已漸漸不提佛書，玉堂就對滿堂說：

「兒子如今已畧爲懂事，我畧爲放心，我今已服闋，應回福建返任，上頭叫我出任廈門關，我想若帶德清赴任，彼處恐難覓道師，不如將他交付你嚴加管教，你意如何？」

滿堂說：「但憑兄長安排。」

玉堂說：「我一向訓子失諸太寬，他在我跟前，並不畏我，他倒是十分對你敬畏，我赴任後，你切莫假以顏色，務必仍舊嚴予苛責，勤於督導才好！」

「謹遵大哥之命！」

玉堂又吩咐兒子：「我此番上任，不帶你去，免你頑皮，你在家務必聽從叔父管教，你可專心學習儒道兩書，跟叔父與王先生學些做人道理，勿再生心想做和尚了。」

公子回答：「孩兒遵命！」

送別了父母上任，公子從此就在叔父嚴厲管束之下，在鄉讀書。鄉間平靜，日月悠長，好似世外桃源，却不知外面已經鬧得天翻地覆了。

12

蕭公子在鄉平靜讀道書，此際中國的佛教却遭遇到自三武毀佛以來；空前最大的浩劫！

咸豐三年（公元一八五三年），一月二日，洪楊太平軍水陸並進，攻取九江，十七日，佔安慶，清廷兩江總督陸建瀛戰敗，遁走至金陵，太平軍挾數十萬之衆，大小戰船數千，旌旗蔽日，鼙鼓雷鳴，喊殺震天，一月廿八日，包圍江寧。

南京江面，但見艦艇滿江，檣桅如林，遮江斷流，城外洪楊陸師，五十餘萬人，遍野密佈，多於蟻群，終日鼓聲不斷。

總督陸建瀛登城樓，看得心驚胆戰，明知無可抵禦，却下令：「禁止居民遷徙出城！遷者立斬不赦！」

但是官吏却携眷借故逃出城。江南織造託故出城不歸，巡撫楊文定亦託言赴京籌防，遂告不歸。

陸督又令：「鳴鑼出示安民，令民衆照常開門營業！」

一月廿九日晨，太平軍佔據城外之長干寺，盡殺群僧，盡毀佛像，在佛塔上架設砲架。又攻入報恩寺，屠殺寺僧數百人，屍橫佛殿，取得清提督福珠洪阿所儲放於該寺之火藥砲彈數百箱，押驅俘虜，運往長干寺，搬上寶塔，發砲射擊金陵城垣，砲聲隆隆，煙硝彌天，砲彈射入城中民房，殺傷居民，滿城慌亂。

太平軍又焚燒城外佛寺道觀，搬取佛像土偶，置於道旁，公然予以侮辱，大書「誅妖」字樣，令兵士及俘虜均向佛像便溺。俘獲佛尼，即予淫辱姦殺肢解，慘絕人寰。太平軍則圍觀大笑，拍掌喝采，洪軍將領僞爲不知而不問。

金陵城南城外，太平軍取得上新河木行之大批木材竹材，造成雲梯六千架，木筏數千，炮火連天，濃煙滾滾，六千雲梯，搭上城牆，數萬兵勇源源攀上，喊殺震天，清軍在城頭拼命砍殺，激戰慘烈，血戰之餘，暫時擊退太平軍之雲梯攻勢。

二月初六日，太平軍砲轟北城鳳儀門，轟塌城牆一角。太平軍蠶湧而上，但被清軍死戰擊退，清軍督使民伕連夜運磚補城。太平軍乃於城外攻打靜海寺，寺僧七百人，雖嚴扃寺門，但旋被太平軍攻破，數千洪軍，一湧而入，見僧就砍殺。群僧手無寸鐵，哀號奔逃，無法脫難，瞬間屍橫滿庭，血汨佛殿。

靜海寺長老年已九十，站立大雄寶殿前階，厲聲喝問：「汝等爲何妄殺僧人？」

「我等奉天父天兄耶穌及天王之命，」太平軍兵勇答稱：「誅盡你們妖邪！」

長老曰：「此乃佛門清淨之地，何得云妖？」

答曰：「除天父天兄天王之外，一切佛道儒回皆是妖邪！均

殺無赦！」

「汝等太無狀，汝等長官何在？待老衲問他！洪秀全所令遵天條秋毫無犯！言猶在耳……」

長老言猶未已，已被太平軍一擁而上，亂刀斬得漢身鮮血，長老倒地，猶合掌唸佛，太平軍再加砍殺，將長老斬成數十段。又斬毀殿上如來佛像，推翻佛座，將全寺七百僧人，趕盡殺絕，不留餘口。

然後太平軍在靜海寺穴城之牆根，驅使民俘挖開地道，歷三晝夜，地道通入金陵城牆地底下，置以火藥地雷。

初十日，太平軍燃點地雷，轟然一聲，炸塌城牆。太平軍一湧而入，首批三百餘人，被清軍守兵所殺，但是太平軍源源而至，清兵敗退。同時，太平軍在水西門一帶，架疊雲梯一萬餘架，十數萬兵丁，轟湧而登，個個鬚披長髮，頭紮紅巾，短衣窄褲，腰繫紅帶，狂揮刀斧。清軍弓箭手陣陣飛箭，射倒無數洪軍，跌落護城河中，血染水紅。太平軍前仆後繼，萬人一衝突破防線，城頭清兵紛被砍殺。

兩處城破，太平軍鼓噪狂呼，衝入城中，有如決堤洪水，洶湧而至，見人就殺，那論是官是兵是民？殺得伏屍遍地，血流成渠。

太平軍一路殺到北極閣一帶，遇到大清總督陸建瀛騎馬領着數騎趕來巡視，洪軍一陣吶喊，殺盡其隨行數衛，把陸氏揪下馬來，繩網拖曳，一路拖豬拖羊地拖至小校場。

「別殺我呀！」陸總督喊道：「我是兩江總督陸建瀛，你們主帥是誰？帶我見他有話說。」

太平軍聞言狂笑，叫道：「好！我們帶你去見主帥！」一刀戮在陸督腿上，喝令跪下。

陸督疼痛難忍，跌倒地上，太平軍將他扶起，按之使跪。

「殺漢奸！」眾兵鼓噪聲中，大刀寒光一閃，陸督人頭落地，血沖十數尺之高，太平軍大笑歡呼，爭搶人頭提去獻功，其餘一陣亂砍，竟把陸督砍成了肉團了。

是時南城仍未知北城陷落，及至洪軍衝到，清兵方知，雙方巷戰肉搏，情況混亂，居民緊閉門戶，太平軍有如狂風捲落葉，掃蕩清軍，到處破戶搜索，見人就殺，見婦女就集體施予輪姦後殺死，所過之處，雖三歲孩童亦不能倖免於難。

可憐金陵城內百萬居民，先被清軍禁止出城逃命，如今城破，玉石俱焚。被那數十萬太平軍搶掠屠殺姦淫，悲慘無比，那些民家婦女，為全貞節，紛紛自刎、上吊、跳井，以免受到亂軍淫辱。

那太平軍已成了兇殘猛獸，哪裏還有軍紀？那些主將亦無法管束。金陵城中，混亂已極，到處都有一群亂兵攻入住宅，姦淫擄掠，無所不為。

太平軍攻入江寧將軍祥厚官邸，只見祥厚與眾姬妾方待套車出走。太平軍上前扣住，祥厚揮劍抵抗，被太平軍亂刀一陣砍倒，祥厚一時未能咽氣，眼見十餘姬妾，慘被太平軍當眾褫衣輪姦淫辱，亂兵嬉笑鼓掌，姦完眾姬，又刀割其乳，木插其下體。祥厚求死不得，痛入骨髓，哀求道：「你們補給我一刀吧！別叫我再受罪了！」

「哈哈……」太平軍嬉笑，却不肯成全祥厚，任由他流血竭盡方死去。

提督福珠洪阿携眷逃走，亦於途中被太平軍捉回。眾兵將福珠洪阿綁在佛寺巨柱，叫他目睹其妻妾被辱。寺中眾僧早被太平軍殺盡，屍橫滿庭，太平軍公然就在佛殿褫盡提督妻妾子女，使之裸裎，給眾兵輪流姦淫，餘兵觀賞為樂，侮辱盡興，然後一一予以屠殺，福珠洪阿被太平軍遍體凌遲，目睹妻女受辱慘死，他不斷慘叫哀求：「快殺了我吧！」

「哼！」太平軍冷笑：「沒那麼便宜！」

「你們為什麼這樣殘暴呀？」福珠叫道：

「你們滿人，揚州屠城十日，姦淫屠殺，你們又如何說？」

「你們敢在佛祖面前如此逞凶！」福珠淒厲狂叫：「將來必有報應！」

（未完待續）

永懺樓隨筆之四十三

三昧真火的分析

馮馮

傳法正宗記曰：

「釋迦以化期爲近，乃命迦葉，以清淨法眼及金縷僧伽梨衣付汝。一旦往拘尸那城；右脇而臥，泊然大寂。內之金棺，待迦葉至，而後三昧火燔然而焚，舍利光燭天地。」

印度古經中，很多提到三昧真火，也很多提及高僧入寂後，體內自發三昧真火，焚燒遺蛻殆盡，一塵不留。

中國佛教札記之中，也有不少這樣的記載，惜我手頭無書，不能一一引述，但是我確曾在定中看見過很多這類記載，博學的大德，定可廣徵博引。

佛家體內發出三昧真火自焚，與被人引火荼毘的凡火不同，這兩種火，效果也不同。三昧真火自焚遺蛻，完全無塵無灰，只留舍利子。凡火荼毘，則尚有灰燼。

三昧真火，溫度高達攝氏四五千度。凡火溫度最多只達數百度，即使用冶爐焚燒，也最多達到一千多度。是以三昧真火焚後無燼，凡火仍有未曾完全燃燒之燼。

釋迦化期的三昧真火，顯然是出自佛陀本身體內，溫度極高，以致光燭天地，舍利出現。

假如佛陀不是自身發出三昧真火，而是被弟子點火焚化，則傳法正宗必有講明是由弟子舉火。原文並無此種弟子舉火之暗示。原文說：「待迦葉至，而後三昧火燔然而焚」。愚意竊以爲是「等到迦葉到達之後，釋迦右脇而臥的佛體，才發出三昧真火自焚。」否則，若說迦葉舉火，又何必一提三昧火？

佛體發出三昧真火，凡人必難置信，這裏我願盡愚知，畧爲分析，請大德們指教。

先混騙一點「內明」的寶貴篇幅，引述一段「西遊記」：

西遊記是最有名的佛教文學作品，無人不知。怎麼看，怎麼講，如何解釋，見仁見智，小孩子當它是幻想故事，民間當它是神話，文學家認爲它是想象豐富的文學作品……都沒有拿它認真研究，我看西遊記幾十遍，每次感想都有進境，我雖並未去認真考據它的內容，却很喜歡去思索它的每一段故事的象徵意義，我認爲它是對佛理作深入淺出詮釋譬喻的作品，並非僅是炫奇的幻想神話小說。

這裏不詳談西遊記，只提其中的一段。

西遊記第四十一回「心猿遭火敗」：

「孫大聖引八戒……來到枯松澗火雲洞崖前，那壁廂一群小妖在那裏輪槍舞劍，跳風頑耍。」

孫大聖厲聲高叫：「那小的們，趁早報與洞主知道，教他送我唐僧師父來，免你這一洞精靈性命！要逛半個不字，我就掀翻了你山場，踏平了你洞府！」

小妖慌忙到裏面來報：「大王，禍事了！」

却說那怪自把三藏拿到洞中，剝了衣服，四馬攢蹄，網在後院，着小妖打乾淨水刷洗，要上蒸籠蒸了喫哩！忽聽報禍事，便來問：「有何禍事？」

小妖道：「有個毛臉雷公嘴和尚，帶着一個長嘴大耳和尚，在門前要唐僧師父……」

魔王冷笑道：「這是孫行者與豬八戒！小的們，推出車去！」

那一班小妖推出五輛小車兒來，按金木水火土安下。

魔王道：「取過槍來！」

小妖們抬出一桿丈八長火尖槍。遞與妖王，只見妖王掄槍找步，也無甚麼盔甲，只是腰間束一條錦繡戰裙，赤着腳，走出門來。

行者與八戒，只見那怪物：「面如傅粉，唇若塗朱，祥光護體，比哪咤更富胎……要識此魔真姓氏，名揚千古喚紅孩。」

……行者與紅孩兒大戰二十四合，不分勝負。八戒上前助陣，一輪九齒釘耙，望妖怪劈頭就築！那妖怪拖槍敗下陣來。

行者喝教八戒：「趕上！趕上！」

二人趕到洞前，只見妖精一手舉着火尖槍，站在中間小車上面，一手捏着拳頭，往自家鼻子掄了兩拳，念個咒語，口裏噴出火來！鼻子噴出濃煙，火焰齊生，五車火光湧出，他連噴了幾口，紅焰焰，大火漫空！煙火迷漫，燻天熾地！八戒慌了喊道：「哥哥！不停當！這一鑽在火裏，莫想得活，把老豬弄成個烤豬，加上香料，儘他受用哩！快走快走！」

八戒一溜煙逃跑，行者神通廣大，捏着避火訣，衝入火中尋那妖怪。

紅孩兒見行者來，又吐出幾口，那火比前更勝！好火！「炎炎烈烈盈空燎，赫赫威威遍地紅，却似火輪飛上下，猶如炭屑舞西東。此火不是燧人鑽木，又不是老子煉丹，非天火，非野火，乃是妖魔修煉成真三昧火！五輛車兒合五行，五行生化火煎成！肝木能生心火旺，心火致令脾土平，脾土生金金化水，水能生木徹遍靈，生生造化皆因火，火偏長空萬物榮，妖邪久悟呼三昧，永鎮西方第一名。」

一場三昧火，燒得齊天大聖大敗而逃。

大聖到東海請了四海龍王來助陣。

紅孩兒仰面笑道：「那猴子火中不曾燒了他，這一來莫饒他，斷然燒他皮焦肉爛才罷！」

妖王與行者大戰二十回，見不能取勝，虛幌一槍，將鼻子掄了兩下，就噴出火來，煙火迸起，口眼中，赤焰飛騰！

大聖叫聲：「龍王何在？」

龍王兄弟帥象水族，望妖精噴下大雨，密密沉沉，好似海口倒懸滾滾，扳倒天河往下傾！

那傾盤大雨，却莫能止息妖精火勢，原來龍王降雨只好潑息凡火，妖精的三昧真火，如何潑得？反倒好似火上加油，越燒越灼。

行者被妖怪一口煙噴得眼花雀亂，淚落如雨，一身煙火難禁，投於澗水內救火，怎知冷水一逼，火氣攻心，三魂出舍！可憐氣塞喉冷，魂飛魄散喪了生！」

第四十二回「大聖慇懃拜南海，觀音慈善縛紅孩」：大聖鬥不過紅孩兒，縱斛斗雲徑投南海，參拜觀世音菩薩，稟告情形，懇求施救。

菩薩道：「他是三昧火，神通廣大，你怎麼去請龍王，却不來請我？」

觀音菩薩將手中寶珠淨瓶往海心一擲，海當中，翻波跳浪，鑽出個瓶兒來，菩薩命悟空去拿，悟空却搬不動，說道：「回菩薩，弟子拿不動！」

菩薩道：「你這猴頭，只會說嘴，瓶兒你也拿不動，怎麼去降妖？」

行者道：「不瞞菩薩說：平日拿得動，今日拿不動，想是吃了妖精的虧，筋力弱了！」

菩薩道：「當時是空瓶，如今是淨瓶拋下海去，轉過了八海四洋，借了一海水。你那裏有舉海的力量？」

菩薩輕輕提起淨瓶道：「我這瓶中甘露水漿，能滅三昧火！」後來觀音菩薩降伏了紅孩兒，叫他皈依在座下。這段熱鬧過程，不必在此多贅。

（未完待續）



僧伽會辛酉年團拜

會長祝願世界和平

並呼籲當局舉辦校外學位考試

香港佛教僧伽聯合會，於九日上午，假荃灣九呷半弘法精舍，舉行辛酉年新春團拜。由會長洗塵法師、副會長寶燈法師主持。儀式在鐘鼓齊鳴聲中開始。首先普佛一堂。次由會長洗塵法師、名譽會長覺光法師、羅時憲教授分別發表演說。次而團拜，交換禮物。最後設齋宴款待嘉賓，至十二時許盡歡而散。

成暨屬校職員等數百人。

中大佛學會展開工作

知天法師捐贈大藏經

香港中文大學同學組織之佛學會，日前展開為期一周之宣傳活動，內容包括演講、佛書展覽、午間佛教音樂欣賞及晚會等，至農曆歲晚已圓滿結束，同學反應極佳。該會第一屆職員業已選出：會長張永恆，內務副會長徐子良，外務副會長雷偉松，文書蔡淑芳，學術蔡錦漢，財政符之強，總務戴碧儀。

青山屯門知天法師，為贊助該會成立，特將私藏之「佛教大藏經」（頻伽藏）一部（共八十四冊）捐贈，藉以鼓勵中文大學同學對佛學之研究，增長智慧善根。足見該會之成立，已引起社會人士重視。現該會已請得霍韜晦老師擔任顧問，指導佛典研究工作，並加強與校內外學者之聯繫。下學期將繼續舉辦各種學術文化活動。

陳健民居士蒞港弘法

世界佛教友誼會港澳分區總會，二月廿一晚（星期六）七時至八時半一連五晚，假座跑馬地山光道東蓮覺苑禮堂舉行「新春弘法大會」，敦請西藏密宗大德陳健民上師蒞講「淨土宗五經會通」。因緣殊勝，請依時參聽。陳上師是湖南人，現年七十餘歲。早年曾在西康及西藏學密，後到印度加林邦靜居，住茅蓬及山洞潛修密法，通達佛理，凡廿八年。後因緣成

喜、麥語詩、張漢青、釋德慧、釋賢光、李國良、廖愛萍、廖愛倫、廖愛倩、梁寶狀、盧國之、麥小柳、蔡錦溪、彭新強、張百釗、張定甫、沈九

熟，赴美弘法八年，充實所學，顯密圓通，信徒衆多。修行期間，曾著英文佛教小冊百餘種，深受歡迎，蜚聲中外。而上師對禪宗，亦有契悟。惟今則棲心淨土，勸人念佛往生。此來選講淨土五經大意。五經即佛說阿彌陀經、佛說無量壽經、佛說觀無量壽佛經、楞嚴經之大勢至念佛圓通章，及般若波羅密多心經。以純理智之觀點，來解釋五經會通之殊勝；並以淨土宗和各宗比較之修行方法，顯出念佛的要義。據悉：陳上師曾下宏願，要將此「淨土五經會通」題目講四十八次（依阿彌陀佛之四十八願）。現在他先在美講了兩次，加拿大一次，台灣一次（去年十一月），回美在洛杉磯又講一次（十二月）。此次到港，是講第六次，乃由香港兩位佛教長者所作出安排，得以實行，誠屬港佛教人士之福云。

菲能仁中學建新校舍緣起

竊以國強民富，端賴教育普及，國民智識提高，科技進步，生產增加。如教育落後，文盲率高，科技人才缺乏，生產總值增長率低，將何以強國富民，樹聲譽於國際？宗教發展雖不談政治，但亦須藉重教育以爲傳播；才能發揚教義，匡扶人心，糾正頹風，重整道德。是故宗教教育實兼社會建設之使命，非僅以宣傳宗教爲目的也。

能仁中學爲菲華佛教界所創辦，其主旨正如上述。本校於一九六〇年春開始招生，初期僅二百餘人，嗣後每年逐漸增加，迄今已達千餘人矣。原有校舍由舊民房改建，既不敷用，亦不合理想，操場禮堂均付缺如，一切設備因陋就簡。因此擴建校舍以適合現代化教育之標準，實急不容緩。乃決定另購校地於目牙仁那街珍珠村內，面積約四千平方公尺。新校舍藍圖亦經繪就，地下基層早已完成；祇以因緣未熟，拖延多年，仍未建築。現擬把工程分期進行：

第一期先建四層教學大樓，建築面積約一萬平方公尺。內有辦公廳、教室計五十五間。由李清泉父子建築公司承建，建築費達一千五百七十萬元，現已在建築中。

第二期再建第五層大禮堂及充實內部設備，暫未列入預算。如此鉅大工程，決非少數人之力量所能承擔。語云：「衆志可成城；聚沙能造塔。」惟有大衆之力，佛徒之心，方克有成。敬希各界仕女，十方大德，慷慨奉獻，發心支持。則此艱鉅之工程，必可早日實現。他日巍峨學府聳立岷市，此功此德均與有榮焉！

菲律濱能仁中學董事會 啟

一九八一年元月

獻捐建築校舍獎勵辦法：

- 一、獨捐十萬元者，以捐者姓名開一紀念教室。
- 二、兩人各捐五萬元者，以兩人姓名合開一紀念教室。
- 三、四人各捐二萬五千元者，以四人姓名合開一紀念教室。
- 四、捐五千元以上至二萬元以下者，依捐款數目多少爲先後，刻芳名於銅牌上，以垂永久紀念。
- 五、捐款如未能於一次交清者，可分期繳交。

張曼濤居士病逝東京

（本刊訊）大乘出版社及新創刊之「亞洲佛教」發行人張曼濤居士，於八一年元月十六日因事赴日本，不幸於次日晚間在東京猝然因心臟痙攣逝世。消息經由其友人電告台北有關親友，莫不爲其英年早凋而傷痛。

張居士於二十年前赴日留學於京都大谷大學研究佛學，七年間，獲得碩士及博士候選人學位，返國後曾任中國文化大學哲學系教授，渠於五年前創辦大乘出版社，經其搜集、整理近代佛學著作，完成「佛教學術叢刊」一百冊，尤爲其一生對佛法卓越之貢獻。

張曼濤居士，湖南祁陽人，享年四十八歲。遺妻施素鶯（照寰）女士，日本大阪大學碩士，現任東吳大學副教授。據悉有關友人將在台北爲其籌備治喪事宜。

靈山佛學研究所

招夜間部第一屆插班生

開學日期：民國七〇年三月一日。

入學資格：（一）大專肄業以上程度；

（二）高中程度且曾在佛學院就讀者。

課程：七〇年三月至六月。

唯識學研究	楊白衣主講	週一晚上六時五十分至八時卅分
佛教各宗概論	楊惠南主講	週一晚上八時四十分至九時卅分
佛學日文	楊白衣主講	週二晚上六時五十分至八時卅分
部派佛教研究	藍吉富主講	週二晚上八時四十分至十時
妙雲集選讀	宏印主講	週四晚上六時五十分至八時卅分
佛教各宗概論	楊惠南主講	週四晚上八時四十分至九時卅分

阿含經研究 楊郁文主講 週日上午九時至十一時
西藏文 何 可主講 週日晚上六時五十分至八時卅分

報名：由即日起請將履歷表寄台北羅斯福路三段178巷12弄三號 靈山講堂
又：本講堂訂七〇年三月四日起，每週三晚七時卅分至九時卅分開「靜坐氣功研習班」
(第八期) 每期三個月，淨行法師主持，歡迎參加。

台鳳山蓮社精進佛七

鳳山佛教蓮社一年一度舉辦清明報恩精進佛七，今年是第三屆，仍由黃公老法師主七。歡迎各地有志於念佛精進淨業，報答親恩人士報名參加。名額以七十名為限。

佛七擬訂於三月廿七日(農曆二月廿二日)報到，四月四日(農曆二月三十日)結束。四月五日(農曆三月初一日)設放三時繫念超渡佛七期內眾姓堂上歷代先亡，若未能親來參加者亦可報名參加超度，每一牌位仍是伍百元，請用郵政劃撥四一七一七號黃雲帳戶。

參加人士除規定每日九枝香外，必須禮拜一千拜，並受八關齋戒，禁語、不看報、不通信、不接車話，斷絕一切外緣，只一心念佛、拜佛。(年過六十歲者可以念佛代替拜佛。)

因名額有限，報名請來信鳳山市三民路五十八號鳳山佛教蓮社。如報名後不能參加，則請於十天前來信，以便通知他人參加。

謝 鳴 款 捐

李會鄭唐南丘佛蕭心邱柳佛	敬翰常周亭順學慕明邱崇覺少教	居士茂霞老容班迎法師本味青	港幣港幣港幣港幣港幣港幣港幣	10,000.00元 1,000.00元 500.00元 500.00元 100.00元 200.00元 60.00元 50.00元 150.00元 100.00元 40.00元 50.00元 50.00元
凌桂應姚伍南杜馮總撥結	珍玉素善懷潔朝霖	居士堂居士居士居士居士	港幣港幣港幣港幣港幣港幣港幣	200.00元 250.00元 500.00元 50.00元 100.00元 250.00元 300.00元 14,450.00元 8,036.50元 6,413.50元
一〇七期收支報告				
一、收入：				
捐款項下撥入.....				港幣 8,036.50元
發行收入.....				港幣 1,204.00元
總計.....				港幣 9,240.50元
二、支出：				
印刷費.....				港幣 4,986.20元
稿費.....				港幣 2,375.00元
郵費.....				港幣 879.30元
什費.....				港幣 1,000.00元
總計.....				港幣 9,240.50元

內明雜誌社謹啓

出版者 內明雜誌社
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 新店鎮文中路52號竹林精舍

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.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

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

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

彌敦道454號二樓法藏寺圖書館

承印者：文采印刷公司

電話：五・七一六五四

佛元二五二五 中華民國七〇年
三月一日出版

定價每册港幣叁元



▲「五十三参」

虎丘劍池

