

内明

集漢穀城刻石字





▲涅槃變部份。



◀ 涅槃變。

內明

113 期目錄

特載

論部派佛教時代之業力存在觀…… 3

黃俊威

譯稿

龍樹的邏輯（續）… 梶山雄一著… 10

吳汝鈞譯

專載

吉藏學說初探（二）（續）…… 13

廖明活

筆譯

胡適論禪者之作偽…… 智 銘… 17

專載

比丘、羅漢、菩薩、佛…… 23

智 銘

日僧道元來到中國學了些什麼…… 26

王進瑞

梵網經菩薩戒本講義（續完）…… 32

釋廣化譯述

譯稿

密勒日巴尊者歌集（第四十一篇
續完）…… 張澄基譯… 34

佛教文藝

虛雲和尚（續）…… 馮 馮… 37

管窺佛教卍字與蓮花之奧秘…… 39

馮 馮

佛教消息…… 編輯室… 44

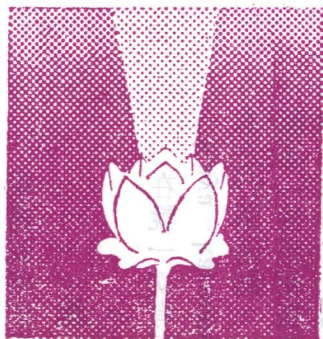
畫頁

封面 敦煌一九九窟菩薩畫像

封底 敦煌一五八窟飛天

封面裏 涅槃變及涅槃變部份

封底裏 敦煌一七二窟「西方淨土
變」部份



論部派佛教時代之業力存在觀

黃俊威

一、前言：業的定義以及業力的存在問題

業的觀念，幾乎已成為了整個印度哲學的中心思想，業（Karma）不但能夠作為推動、創造和摧毀整個生命現象界存在之一股無形力量②，同時它更支配著整個有情世間之永恒道德秩序。站在業力存在的功能而言：每一個生命體之存在行為，不論其動機本身是善是惡，都必將會伴隨著一股剩餘力量，直接或間接地影響到另一行為產生之意識型態③，而在這連接不斷的業果相續關係中，於是便構成了整個生命現象界的相續循環現象，稱為「輪迴」。

本來，業的觀念，並非佛教本身所獨有，早在奧義書時代，這種思想已經在印度廣泛流行，可惜大部份的印度學者，對於這一個問題的看法，仍不免流於神我論或唯物論之兩道極端④，而佛教本身為了避免陷入此種獨斷主義的流弊，於是便設法從事物之緣起現象中，開拓出一套流動之業力存在觀，藉以透徹解釋有關生命存在之根本問題。可是，對於業力本身到底是以何種形式存在，以及其存在之體性等各方面問題，在原始佛教時代根本就沒有正面提及，於是很多部派佛教學者，便企圖嘗試從其形上學之基礎中，設法尋求解決此一問題之種種途徑，因而便產生了各派不同思想體系之業力存在論：如說一切有部之「無表業」。

aviññāpi - kamma) 、成實論之「無作業」(aviññāpi - kamma) 、經量部之「思」(cetanā) 種子、正量部之「不失法」(Avi - prāṇāśā) 、大眾部之「成就」(Samanvāgama) 等理論，均順應這種潮流而產生。可是這種思想的發展，直至大乘佛教興起之初，終為龍樹(Nagarjuna) 菩薩以其「緣起性空」之中觀立場，對於此種學說施以極其嚴厲之批劾，以致一時沉寂，而整個大乘佛法之精髓，從此便展現出另一番新的端倪，自部派佛教有史以來對於業力存在問題之種種激烈爭論，到此也總算獲得一個暫時的平息機會！

二、概述各部派佛教之業力存在觀

現僅就各部派佛教之業力存在思想，大概列述如下：

(一) 說一切有者之諸業說

(一) 說一切有部之「無表業」

在說一切有部(Sarvasivādīn) 之業力觀認為：身口意三業(Kāya - kamma, vāk - kamma, manas - kamma) ，是人類最基本之行為活動，一切行為之產生，都不外從這三方面出發，「有部⑤」於是便基於此一肯定命題，而將業的本身概分為兩大類：即「表業」(vijñāpi - kamma) 與「無表業」(aviññāpi - kamma) ，如『順正理論』卷三十三所云：

「應知如是所說諸業中，身語二業：俱表、無表性⑥。」所謂「表業」，就是指此一行為之本身，能夠完全明顯地表現出來，讓對方能在當時清楚看見，從而更可馬上獲得判斷。這種觀念，正相當於現今心理學之所謂「外觀行為」(explicit behaviour) ⑦。如『順正理論』卷三十三所云：

「謂能表示，故名爲表；表示自心令他知故⑧。」而所謂「無表業」，就是指此一行為之本身，雖然會在剎那生滅的過程中頓成過去，無法復現，可是其剩餘之影響作用却依然存在。例如殺人行爲的本身，雖然祇存在支某一特定之時空範疇、轉眼即逝，及後警方趕抵現場時，却並不會因警方在案發時未能親眼目擊此一案件發生之經過，而斷然抹煞其真實存在性，

故此有部把這種由「表業」所產生之延續影響作用，稱爲「無表業」。如『俱舍論』卷一所云：

「無表雖以色業爲性，如有表業，而非表示令他知，故名無表。說者顯此是師宗言，畧說表業，及定所生善不善色，名爲無表⑨。」

通過「表業」所產生的「無表業」，雖然亦如「表業」一樣，是「四大種所造色」(catvāri mahā - bhūtāni rūpa) ，可是「表業」與「無表業」之間，仍有其不同點，這就是：「表業」通善(kuśala) 、惡(pāpa) 、無記(Avyākṛta) 三性；而「無表業」祇有善與不善(a - kuśala) 性兩種，在『俱舍論』卷十三更有進一步的解釋謂：

「無謂唯通善、不善性，無有無記。所以者何？以無記必勢力微劣，不能引發強業令生⑩。」

按有部學者之意見認為：策動身語行為之產生，必須有賴強而有力的意志作用，方能使之發爲「無表」：如以善心策動而有的身語行為，便可發爲「善無表」(kuśala aviññāpi - kamma) ；而以惡心策動而有的身語行為，便可構成「惡無表」(pāpa aviññāpi - kamma) 。無記心的本身，由於其意志作用力過於微弱，故此是不可能產生任何強烈的影響作用，而成為「無表業」，所以由無記心所產生之「無表業」，是根本不可能存在。

有部學者，除了不承認有無記心之「無表業」外，同時更進一步否認有唯依意業所生之「無表」，而祇單獨承認身語二業產生「無表」之可能性。其原因乃由於「無表業」的產生，必須要以「表業」爲緣，方能生起，然而，在身語意三業當中，唯一最人清楚看見的行為(表業)，實際上祇有身語二業，而意業則不能具有這種可表的特性，所以不能構成「表業」，意業既不可發爲「表業」，那又何來產生「無表」呢？有關這一點，在「順正理論」卷三十三即有強調謂：

「復有何緣，唯身語業，表、無表性，意業不然，以意業中無彼相故。謂能表示，故名爲表；表示自心，令他知故，思無是事，故不名表⑪。」

由於有部並不承認意業有表，那當然更不能承認有意業之「無表」存在，所以能產生「表業」和「無表業」者，便祇有身語二業，而非意業，因此在『俱舍論本頌』『分別業品』第四中即有偈云：

「此身語二業、俱表、無表性^⑫。」

同時，有關意業本身非「表」、亦非「無表」的問題。在『順正理論』卷三十三即有解釋謂：

「如是且辯：意業非表、亦非無表。以無表業初起，必依生因大種，此後無表生因雖滅，定有同類大種為依，故後後時，無表續起。諸意業起，必依於心，非後後時，定有同類心相續起。可意無表，依止彼心，多念相續，以心善等念念有殊。設無表思，同類續起，如何依止前心意業，可隨後念異類心轉，非有意業心不相應，故意業中，亦無無表。是故唯有身語二業，表無表性，其理善哉^⑬。」

由此可知，有部學者都一致認為：「無表業」在初起時，必須依「四大種」(catuāri mahābhūtāni)為生因，而在下一剎那當中，「無表業」之生因雖滅，可是，隨後必定會有同類性質的「四大種」繼續產生，作為「無表業」之依止，由此「無表業」便能相續不斷地進行。然而，意業在初起時，却是以心為依止，可是心的本身，却是念念差別，前後剎那之間，根本就無法相應，那麼，意業本身到底又如何能與前後心之間取得一致聯繫，從而產生其相續不斷的關係呢？因此，事實上這種情況是不可能發生，所以意業本身根本就不可能產生「無表」，而唯有身語二業，才有成立「無表」之可能性。

就三界存在的立場而言，有部學者則認為：「無表」唯有在欲、色二界(kāma - dhātu, rūpa - dhātu)才有，而無色界(ārūpya - dhātu)則是絕對沒有可能存在，其原因是：有部根本就不承認無色界中有「色」(rūpa)，如『順正理論』卷三十六所云：

欲、色二界皆有無表，決定不在無色界中，以無色界中有伏色想故，背諸色入無色定，故彼定中不能生色。……有

作是言，以無色界無大種，故無無表色^⑭。」

同時，在『俱舍論』卷十三中亦有同樣記載云：

「欲、色二界皆有無表，以無色中無大種故^⑮。」

由於「無表業」是從「表業」而來，當然必須首先要身語「表色」(kāyā vijñāpī - rūpa, vākvijñāpī - rūpa)的條件，才有可能令其產生，無色界既沒有「色法」的存在，那又何來會有「無表業」呢？倘若承認無色界中有「無表業」，這豈非無形中與「無表業為四大種所造色」之定義，產生矛盾，如『俱舍論』卷十三即有責難道：

「於無色界若有無表，應有無表非大種生。不可說言：有漏無表，以別界地大種為依^⑯。」

然而，由身語「表色」所引起的「無表色」(avijñāpī - rūpa)，到底又應存在於什麼地方呢？有關這個問題，有部學者則認為：它應該存在於「法處」(dharmaṭṭhāna)所以又名為「法處所攝色」(dharmaṭṭhāna rūpa)，「無表色」若不被攝於「法處」，則「無表色」便不可能產生其相續不斷的因果關係，而成為「無表業」，如『俱舍論』卷十三所云：

「又契經說：苾芻當知，法謂外處，是十一處所不攝法，無見無對，不言無色。若不觀於法處所攝無表色者，此言闕減便成無用^⑰。」

無表色既為「法處」(dharmaṭṭhāna)所攝，那麼對於「無表色」之體性問題，有部學者又該持何種態度呢？有關這一點，在『俱舍論』卷十三即有表示謂：

「毘婆沙師說：有實物名無表色，是我所宗^⑱。」

從這一點看來，有部學者對於「無表色」的本身，都一致主張其具有實體性。不但如此，他們同時更從別解脫律儀(praī - mokṣa - samvara)之相續關係中，進而證知實有「無表色」之存在。如『俱舍論』卷十三所云：

「又若攝無無表色者，則亦應無有別解脫律儀，非受戒後，有戒相續，雖起異緣心，而名苾芻等。又契經說：離殺等戒，名為隄塘戒，能長時相續，偃遏犯戒過故，非無有

體可名隄塘。由此等證知，實有無表色^{①⑨}。」

總括而論，有部所主張之「無表業」，其實正是潛在業力的一種具體說明，其體性是「無見無對」之「色法」，為「法處」所攝，故此這一種力量，只能存在於欲、色二界，而且更以身語二業之強烈意志作用為其存在之根本原因，所以是絕對沒有唯依意業或無記心所發之「無表」存在。

(2) 成實論之「無作業」

可是，從經量部 (Sautāntika) 流出而折衷大眾部 (Mahā-saṃghika) 及分別說部 (vibhajyavādin) 的成實論，在「無表業」的問題上，却存在著種種意見上的分歧。有部學者則認為：唯有身語二業，可以發為「無表」，而絕對沒有唯依意業所生之「無表」存在^{②⑩}，而成實論師訶黎跋摩 (Marivarma, A. D. 300—400) 則不贊同此說，並且更在『成實論』卷七作出強烈的反應謂：

「問曰：但身口有無作（無表）^{②⑪}，意無無作？答曰：不然！所以者何？是中無有因緣：但身口業有無作，而意無無作。又經中說二種業：若思、若思已。思即是意業；思已三種：從思集業及身口業，是意業最重！後當說：從重業所集名無作，常相續生，故知意業亦有無作。^{②⑫}」

所以，成實論師不但贊成意業本身沒有「無表」，而且更從經中找出「思」與「思已」二業的記載作為教證，證明意業本身亦有「無表」，且作業的成份最重，故能構成「無表業」（無作業）之存在可能。

其次，成實論師更認為：「無表業」這個東西，不僅在欲色二界中有，就是在無色界中，亦有「無表業」的存在，因而也就等於不承認「無表業」是屬於「色法」的一種，如『成實論』卷七所云：

「無作是作起相故，色是惱壞相，非作起相^{②⑬}。」

因此，成實論師不承認「無表業」是屬於色法的主要原因是在於：色的本身是惱壞相，而非作起相，故不可能產生無表。而在『成實論』卷七接著更云：

「問曰：若無作是色相，有何咎？答曰：色聲香味觸五法非罪福性，不以色性為無作。又佛說：色是惱壞相，是無作中，惱壞相不可得，故非色性。……又或但從意生無作，是無作云何名色性，又無色中亦有無作，無色中云何當有色耶^{②⑭}？」

成實論師一方面既不以色法為「無表業體」，而另一方面又承認意業本身有無表，那麼，到底是否正表示要以「心」為「無表業體」呢？可是，事實上，成實論師更不承認這種說法，其原因是：無表的本身是時常相續不斷，而「心」却不但是善惡不定，有無亦復不定，故此是不可能成為「無表業體」。在『成實論』卷七中更以律儀為例，闡明其中的關係云：

「又意無戒律儀，所以者何？若人在不善、無記、若無心，亦名持戒，故知爾時有無作。不善律儀亦如是^{②⑮}。」在這裏同時不禁又產生另一個問題：「無表業」既不屬於「心」，也不屬於「色」，那麼，到底「無表業」又是如何產生呢？有關這一點，在『成實論』卷七中曾有記載云：

「問曰：何等作（表）能生無作（無表）？答曰：從善、不善作業（表業），能生無作，非無記以力劣故^{②⑯}。」

從這一方面來看：成實論師對於「無表業」產生的問題，大致是與有部之某些觀念非常相似；他們都同樣贊成「無表業」是從善、不善「表業」所產生，可是對於有部「以無記心勢力微劣，不能引發強業令生」這一點，却不太同意，其原因是：有部將「無表業體」視為「色法」的一種，而成實論師根本就不承認此點，故此對於無記心的無表問題，自然也就成為毫無意義之戲論，所以最後更以「非無記以力劣故」一語，作為反擊。同時，在成實論卷七接著更就此一問題，作更進一步的解釋謂：

「問曰：幾時從作（表）生無作（無表）？答曰：從第二心生；隨善惡心強，則能久住，若心弱，則不久住。如受一日戒，則住一日；如受盡形，則盡形住^{②⑰}。」

成實論師既不承認「色」、更不承認「心」為無表業體，但這裏却又跑出一個「第二心」來，謂無表業乃從「第二心」所生

，那麼，到底這個所謂「第二心」，實際上又是指那一種心呢？有關這一個問題，成實論師並沒有作任何正面的交代，但當我們把它與前文之資料互相引證的話，便可獲得當中的體認，前文會謂：

「又經中有二種業：若思、若思已。思即是意義；思已三種；從思集業及身口業，是意業最重²⁸。」

故此這裏之所謂「第二心」，實在是針對「思已業」而言²⁹，所謂思已有三種，從思集業及身口業，其中是意業最重，所以它能隨著善惡心識的強弱，而決定其存在之時間性。因此，在成實論師的心目中，根本就沒有像有部所提出的「以無記心勢力微弱，不能引發強業令生」等問題存在。

無表業既從第二心（思已）所產生，那麼，到底它又是為何所攝呢？對於這一個問題，成實論師却老實不客氣地回答說：「是行陰所攝」，如論中所云：

「問曰：已知有無作法非心，今爲是色，爲是心不相應行？答曰：是行陰所攝。所以者何？作起相名行³⁰。」

換句話說，這「無表業」的本身，在五位中³¹，是爲「心不相應行」所攝，其原因是因爲「行」乃作起相，能生無表。有關這一點，大致上與「成業論」所說的「不失」、「增長」等觀念相近。如「成業論」中所云：

「若爾應許由善、不善身語二業，蘊相續中引別法起，其體實有，心不相應行蘊所攝。有說此法名爲增長，有說此法名不失壞。由此法故，能引當來愛非愛果。意業亦應許有此法，若不爾者，餘心起時，此便斷滅，心相續中，若不引如是別法，云何能得當來世果，是故定應許有此法³²。」

「不失」與「增長」，在「順正理論」中，雖然都把它看作與種子是一異名同實的東西，但依「成業論」看來，其發展方向實應祇局限於業力方面，這與成實論師訶黎跋摩（Harivarma）之觀念一樣，與種子說的思想應該還有一段距離。所以，成實論師雖建立其潛在的業力說，但却仍找不出其有種子說的痕跡。

總括而論，成實論師與有部學者在「無表業」的問題上，雖然他們都一致贊同「無表業」是從善、不善「表業」所產生。可是成實論師對於有部不承認有唯依意業所生的「無表」，以及「以無記心勢力微弱，不能引發強業令生」等論點，却並不苟同，其主要爭論點是在於：有部認爲「無表業」乃色法之一種，故無色界中，「無表業」是不可能存在，因爲有部並不承認無色界中有「色法」之存在；而成實論師則從根本上否認「無表業」是屬於「色法」之一；認爲「色」乃惱壞相，而惱壞相不可得，故非色性，這也正是兩者思想系統的最大差距所在。

（3）龍樹菩薩之批判

從成實論師與有部學者對於「色法」和「無表業」之間等問題的爭論中，我們大概可以獲得以下的體認；也就是說：他們都不得不首先假設一個恒常不變之「無表業體」，作爲業力存在不失之最後根據³³。可是，這一種形而上的假設，便很容易流於「自性見」的毛病，而導致一種思想上不可避免之「二律背反」（Antinomy）；此亦即在因明學上之所謂「兩難」。龍樹菩薩更曾就此一難題，在「中論」卷三中提出其辯難謂：

「業住至受報，是業即爲常；若滅即爲常，云何生果報³⁴？」

業住，是指業力的存在不滅。換句話說，所謂業能受報，到底是業住受報，還是業滅受報呢？

若業體是恒常的話，這恒常便不應有任何變化可言，那麼，一切改變之努力即將成爲不可能的事，且受報更應恒常受報，萬劫不改，這便與佛法中諸行無常，隨業流轉，苦樂相移的事實，產生矛盾。

若業體是剎那生滅、無常變遷的話，那麼，則業滅時果尚未生、滅了以後即無所有，那又何來受報呢？

我們若將龍樹的辯難，以康德之「二律背反」形式加以表示，則便會產生下列的兩種情況：

1. 業體恒常的問題

正論題：依照理性思維之法則，作為推論本身之基本需求，業體恒常不滅的假設是對的。

證明：在理性思維之要求上，必須首先肯定一恒常實有之業體存在，不然的話，則一切業力作用保持不失之最後根據，亦即將無法成立，故基於此一推論要求，業體本身應該是恒常不變。

反論題：沒有所謂恒常不變的業驗存在，業體恒常不變的假設是不可能成立。

證明：若業體本身是恒常的話，這恒常便不應有任何變化可言，那麼，受報便應恒常受報，且無任何改變之可能。這便與佛法中「諸行無常，隨業流轉」之現象，產生矛盾。故此業體本身不可能是恒常不變。

2. 業體無常的問題

正論題：業體應該是剎那生滅、無常變遷。

證明：站在「諸行無常、隨業流轉」之現象而言，業體本身應該是剎那生滅、無常變遷。若業體是恒常不變的話，那麼，受報時便應恒常受報，不能更改，這又與現象矛盾。所以，唯有透過業力本身之剎那生滅，流轉變遷的關係，業力受報的條件才有可能成立。

反論證：業體本身並非剎那生滅、無常變遷，否則業力受報便不可能成立。

證明：若業體是剎那生滅、無常變遷，則業滅時果尚未生，滅了以後即無所有，那又何來受報呢？這也與現象矛盾，所以業體本身不可能是剎那生滅、無常變遷。

這兩個「二律背反」的問題，在邏輯結構上都是可以相互成立，但本質上却又是極端矛盾對立，這也正是龍樹菩薩之批判精神所在。

從以上的問題看來，成實論師與有部學者在處理業力存在的問題上，都必須首先考慮以下的兩個問題。

1. 導致此「二律背反」之原因為何？

2. 理性思維如何能突破此一矛盾對立？

對於第一個問題，導致此「二律背反」之主要原因，乃人類「自性見」所產生之必然結果。換句話說：這就是人類理性思維與存在事物之間所產生之必然矛盾。當人類嘗試以理性思維方式抽象處理存在事物而成為概念時，人類之理性作用往往會透過統一化的絕對過程，而把事物從時間之流的緣起現象中停頓下來，進而更形成一孤立系統，是為「自性見」；由於存在事物透過人類理性思維之絕對化過程後，於是便與實際存在事物之相對緣起現象產生矛盾。因此，若一命題與事物之存在性相符時，則便與理性發生衝突；而當一命題與理性一致時，却又往往與現象不符，由於這種理性思維結構與現象本身之互不協調，於是便構成了思想上不可避免之「二律背反」。所以，理性思維若要突破此一矛盾對立，唯一的辦法便是從根本上破除「自性見」，不執兩邊之排中性，這樣才可契入中道，遠離邊見，從而進一步掌握緣起之真深微妙，這也正是龍樹菩薩極力破除「自性見」之深刻意義所在。

(二) 經量部譬喻論師之心相續說

——「思」種子及其重要批判

經量部 (Sautrāntika) 譬喻論師鳩摩羅陀 (Kumārāśīta A.D. 200-300) ③雖從說一切有部流出，可是，其對於業力存在之體性問題，却根本上與有部各持相反態度。首先，站在經量部本身之立場，不但不承認「無表業」之實體性，而且對於有部所持之「色法無表實有論」，更施以無情的痛擊，如『大毘婆沙論』卷一百二十二所云：

「又表、無表若是色者、青、黃、赤、白是何耶③？」

原來，經量部本身並非不承認有「無表業」的存在，而是不贊成有部將「無表業」視為色法之一，因為在經部④之意見認為：所謂「無表」、應該是「思」(cetas) 為基礎，方可有存在之可能，有關經部對於業力存在的觀念，在『俱舍論』卷十三即有云：

「謂從如前所說二表（表、無表）殊勝思故，起思差別，

名為無表⁽³⁸⁾。」

由此可見，經部所說的「無表」觀念，主要是建立在「思」(cetanā)的差別性上，故此是絕不承認有「表業」和「無表業」的實體性存在，如『大毘婆沙論』卷一百二十三所云：

「謂譬喻者，說表、無表無實體性。所以者何？若表業是實，可得依之令無表有。然表業無實，云何能發無表令有？且表業尚無無表，云何有而言有者？是對法諸師矯妄言耳！」⁽³⁹⁾

(未完待續)

註：

- ① 有關部派佛教之年代問題，異議紛紛。現僅據『望月佛教大辭典』年表(望月六、一下)所載，以及三枝充惠之『佛教小年表』頁七所引，以大衆部之分裂年代，即公元前二〇一年為起點，至龍樹菩薩之中觀哲學興起年代，即公元一五〇年為止，前後合共三百五十五年。
- ② 張澄基、『佛學今詮』上冊(台北、慧炬出版社，民六二年十月)，頁七十九。
- ③ S. C. CHATTERJEE and D. M. DATTA, An introduction to India Philosophy, 李志夫譯，『印度哲學導論』(台北、幼獅文化事業公司，民六六年四月再版)頁十六。
- ④ 同上書，頁二二五，「從業論證上帝存在」；以及頁六三，加爾瓦卡哲學部份。
- ⑤ 「有部」即「說一切有部」之簡稱，以下通稱「有部」。
- ⑥ 『順正理論』卷三三(大正二九、五三一上·No. 1562)。
- ⑦ 張春興、楊國樞、『心理學』(台北、三民書局，民六十年十月修正版)頁二九。
- ⑧ 『順正理論』卷三三(大正二九、五三十一上·No. 1562)。
- ⑨ 『俱舍論』卷一(大正二九、三上·No. 1558)。
- ⑩ 『俱舍論』卷十三(大正二九、七下·No. 1558)。
- ⑪ 『順正理論』卷三三(大正二九、五三十一上·No. 1558)。
- ⑫ 『俱舍論本頌』「分別業品」第四(大正二九、三十一上·No. 1560)。
- ⑬ 『順正理論』卷三三(大正二九、五三十一上·No. 1562)。

- ⑭ 『順正理論』卷三六(大正二九、五四五中·No. 1560)。
- ⑮ 『俱舍論』卷十三(大正二九、七下·No. 1550)。
- ⑯ 『俱舍論』卷十三(大正二九、七下·No. 1558)。
- ⑰ 『俱舍論』卷十三(大正二九、七下·No. 1558)。
- ⑱ 『俱舍論』卷十三(大正二九、七下·No. 1558)。
- ⑲ 『俱舍論』卷十三(大正二九、六九上·No. 1558)。
- ⑳ 『順正理論』卷三三云：「復有何緣，唯身語業，表，無表性，意業不然，以意業中無彼相故。」(同上⑩所引)
- ㉑ 「無作」與「無表」，動意共通，梵文亦相等，俱為 avijñapti-karman，但有部主「無表」乃色法之一；而成實論則主「無表」乃非色性，故以「無作」別譯之。
- ㉒ 『成實論』卷七(大正三一、二九〇上·No. 1646)。
- ㉓ 『成實論』卷七(大正三一、二九〇中·No. 1646)。
- ㉔ 『成實論』卷七(大正三一、二九〇中·No. 1646)。
- ㉕ 『成實論』卷七(大正三一、二九〇中·No. 1646)。
- ㉖ 『成實論』卷七(大正三一、二九〇中·No. 1646)。
- ㉗ 『成實論』卷七(大正三一、二九〇中·No. 1646)。
- ㉘ 同上②②所引。
- ㉙ 這祇不過是作者暫作之假設而已，至於進一步的真實性如何，則還有待各大德之指正為何。
- ㉚ 『成實論』卷七(大正三一、二九〇上·No. 1646)。
- ㉛ 五位即：心王、心所、色、心不相應行，無為法五種，請參閱世親菩薩之『百法明門論』。
- ㉜ 『成業論』(大正三一、七八三中·No. 1609)。
- ㉝ 如『成實論』卷七：「不以色性為無作。又佛說：色是惱壞相，是無作中，惱壞相不可得，故非色性。」(大正三一、二九〇中·No. 1646。同②④所引)，又『俱舍論』卷十三：「毘婆沙師說：有實物名無表色，是我所宗。」(大正二九、七上·No. 1558)。
- ㉞ 『中論』卷三(大正三十、二二上·No. 1564)。
- ㉟ 請參閱印順、『說一切有部為主的論書與論師之研究』(台北、慧日講堂，民六七年四月再版)，頁五三五—五三六。
- ㊱ 『大毘婆沙論』卷一百二十二(大正二七、六三四中·No. 1545)。
- ㊲ 『經部』即「經量部」之簡稱，以下通稱「經部」。
- ㊳ 『俱舍論』卷十三(大正二九、六八下·No. 1558)。
- ㊴ 『大毘婆沙論』卷一百二十二(大正二七、六三四中·No. 1545)。



龍樹的邏輯

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(續上期)

四、其他的邏輯

不過，龍樹並非只使用這類型的邏輯。他亦會從另外的觀點，來分析同樣的因果的主題哩。在(二〇·七一九)頌中，龍樹這樣地論述：倘若結果與原因諸條件的集合同時出現，便會陷於能生與被生同時而有的不合理情況了。〔什譯：若眾緣合時，而有果生者，生者及可生則為一時俱。〕倘若結果在原因諸條件的集合之前出現，則結果會變成不為原因與條件制約的東西、無因的東西了。〔什譯：若先有果生，而後眾緣合，此即離因緣，名為無因果。〕但倘若在原因滅去時才有結果的話，則原因便只是轉換形態的東西了，而這亦陷入「先前存在的原因再次生起」的不合理的情況。〔什譯：若因變為果，因即至於果，是則前生因，生已而復生。〕這議論是通過導入時間上的差異，來否定同樣的原因與結果。其他還有關於因果方面相同性質的議論，但不能一一記述了。

龍樹這樣地把因果作為移行的問題來把握，依同一性與別異性體時間的差異而批判之；此外，他還把同樣的因果問題，通過主是與作用的關係來研究。(一·四)頌的後半部即以「原因並

不是具有作用亦不是不具有作用」的形式來討論。這時是把原因看作為生起結果的作用的主體的。卒

這作用與其主體的關係，在龍樹看來，本質上是語言的問題。譬如我們可以問：具有能見作用的東西是眼，能燃的東西是火，但正在睡眠而不能見的眼，為甚裏能說是眼呢？這問題與「不能燃的火的本體何以被稱為火呢」一類問題是同性質的。關於原因與結果，當然可以同樣說。

由於某一東西，依這些東西而生，故我們說這些東西是原因。倘若結果不生，則這些東西為甚麼不能說是非原因呢？(一·五)〔什譯：因是法生果，是法名為緣；若是果未生，何不名非緣？〕

依眼而有視覺生，故眼稱為原因。視覺不生時，眼便不能稱為原因了。也不能說這是眼哩。在龍樹看來，某一特徵與被附上特徵的東西，定義與被定義的東西，以至一般地說，語言與其對象，兩者的關係，是最本質的課題，能適用於一切。由於一切都是語言的對象，故它必能在與語言的關係中表現出來。龍樹以為，語言是虛構的，它並不具有它所表示的對象的本體，而是空的。

龍樹這樣地應用了多樣的類型的邏輯，來處理因果關係問題

。次節以下，我們試選擇另外的主題，來看這些類型的邏輯。

☆譯者按：此偈梵文本作 *kriyā na Pratyayavati nāpratyayavati kriyā / Pratyayā nākriyāvantah kriyāvantaśca santyuta*。這偈的意思是：「作用並不具有相關關係的緣，亦非不具有相關關係的緣；相反地，相關關係的緣不具有作用，亦非不具有作用」。但鳩摩羅什的相應譯語却是：「果為從緣生，為從非緣生；是緣為有果，是緣為無果。」

(4) 對運動與變化的否定

一、齊諾的弔詭

倘若我們把因果關係看作是某一東西，從一狀態到另一狀態的變化，或在時間中移行，則我們亦可以把它就運動一點來研究；運動是事物在空間中位置的移動。「中論」的第二章即考察運動的問題。不管是時間抑是空間，其廣幅都可無限地分析為多數的極限點。由於各點都不具有廣幅，故在點中，事物不能移行，而常是靜止。即使集合了無限點，亦不能生出廣幅，故在點中靜止的東西，要在有廣幅的場所移行，是不可能的。這是伊里亞派的齊諾的弔詭。佛教很早便展開其剎那滅論與原子論，此中亦能成立同樣的弔詭。注釋者月稱即以齊諾的弔詭，來理解龍樹的議論。

已經去了的東西是不會去的。還未去的東西亦是不會去的。除了已經去了的東西與還未去的東西外，正在去的東西亦不會去。(二·一)〔什譯：已去無有去，未去亦無去；離已去未去，去時亦無去。〕

不管是時間抑是空間，除去已經去了的行程（已去）與當會去的行程（未去）外，現在正在去的行程（現去）這樣的東西，是不可得的。因為，這所謂現去的東西，作為已去與未去的接點，並不具有廣幅。月稱的注釋預想這樣的反對論者；他以為正在步行的人的足，在它所蓋着的位置中，是可以有去的動作的。對於這樣的思考方式，月稱以為，在這樣的事態中，嚴格來說，我們必須考慮足指尖端那個有關的原子。這原子前方的空間是未去，後方的空間是已去。但由於原子沒有大小的量可言，故原子所蓋着的所謂現去的空間，實在是不存在的。

月稱的這種論調，正與齊諾的弔詭相似。龍樹自己則由另外的觀點來分析這個問題。他在第二頌介紹了反對論者的意見（這意見以為去的事即發生在現在「正在去的位置」中）後，即說：

在「正在去的位置」中怎能有去的運動呢？沒有去一事的「正在去的位置」，是不能想像的啊。(二·三)〔什譯：云何於去時，而當有去法？若離於去法，去時不可得。〕

以為「正在去的位置」中有去的運動的人，糾纏於「離開去的運動有去的東西」這樣的不合理的想法中。為甚麼呢？因正在去的東西，是要去的。(二·四)〔什譯：若言去時去，是人則有咎：離去有去時，去時獨去故。〕

倘若在「正在去的位置」中有去一事，則變成有兩個去的運動了：使正在去的東西成為如此的去的運動，與在那裏正在進行的去的運動。(二·五)〔什譯：若去時有去，則有二種去；一謂為去時，二謂去時去。〕

這裏龍樹真正視為問題的，是「去的東西」與「去的運動」這兩個概念的關係，而不是「運動這樣的位置的移動是否可能」一點。對於「去的東西」與「去的運動」的關係，我們將在下一節討論。

二、行的東西與行的運動

當我們說「行的東西行走」時，可想到行這一運動與獨立的「行的東西」。這即是，在不行走的「行的東西」中已有「行的事」了。順此，當說「行的東西行走」時，則可有兩個「行的運動」。(二·一〇——一一)「什譯：若去者有去，則有二種去；一謂去者去，二謂去法去。若謂去者去，是人則有咎；離去有去者，說去者有去。」由於不能說「行的東西行走」，故「行的東西」當是不行走的。但「不行走的東西」亦是不行走的，在「行的東西」與「不行走的東西」之外，再無第三的行的主體。(二·八)「什譯：去者則不去，不去者不去；離去不去者，無第三去者。」但，「行」這一運動是不能獨立於「行的東西」這一主體而有的。故「行的運動」不能成立；「行的運動」倘若不能成立，則「行的東西」亦不能成立。(二·七)「什譯：若離於去者，去法不可得，以無法故，何得有去者？」倘若「行的東西」與「行的運動」是同一的話，則作用與其主體會成而為一了。倘若這兩者是別異的話，則便會出現離「行的東西」而有「行的運動」，離「行的運動」有「行的東西」這樣的不合理情況了。(二·一八——二〇)「什譯：去法即去者，是事則不然；去法異去者，是事亦不然。若謂於去法，即為是去者；作者及作業，是事則為一。若謂於去法，有異於去者；離去者有去，離去有去者。」

龍樹在討論運動問題時，亦把某一作用與其主體的關係安排入同一性與別異性的兩難中。這與討論能起原因作用的主體與使結果生起的作用這兩者的關係(一·四)「什譯：果為從緣生，為從非緣生；是緣為有果，是緣為無果。」，是同一的思考方式。

我們試在下節，對這個相同的思考方式，再稍作本質的分析看看。

(5) 對主體及其作用的否定

一、作用與主體、客體

某一作用及其主體及對象這三者的關係，亦是在「中論」中屢屢論及的主題。前節所見到的「去的東西」、「去的作用」、「過去了的位置」亦是這樣；其他方面，龍樹曾在第三章考察過「見的東西」、「被見的東西」、「見的作用」；在第五章考察過「貪的東西」與「貪的作用」；在第八章考察過行為者與行為；在第十章考察過「能燃的東西」(火)與「燃燒的作用」與「被燃燒的東西」(薪)。在其他的章節中，同樣的問題，亦常斷片地，間接地出現。這些議論的基調，與前節用來分析行的人與行的作用的方式相同。譬如，龍樹在第十章的前頭部分說：

倘若薪即是火，則主體與其作用的對象便變成同一了。倘若火異於薪，則離薪亦可有火了。(倘若是這樣，則火)變成恒常地在燃燒，而不用燃燒的原因，也沒有重新開始燃燒的必要了。倘使如此，(火)便是不具有作用的東西了。(一〇·一——二)「什譯：若燃是可燃，作者則一；若燃異可燃，離可燃有燃。如是常應燃，不因可燃生；則無燃火功，亦名無作火。」

不過，倘若我們稍為詳細地研究龍樹的辯論方法，則可見到他在分析作用、主體、對象的關係時，採用兩個相異的方法。其一是對作用與主體，或作用與客體的關係的分析，這與前節中見到的有關「去的東西」與「去的運動」，及「過去了的位置」與「去的運動」的關係相同。另一則是對主體與客體的關係的分析；最低限度，在邏輯形式中，這種分析異於對作用與主體或作用與客體的關係的分析。有關主體與客體的關係，且待後討論，現在先考察一下作用與其主體的關係看看。

(未完待續)



吉藏學說初探(二)

廖明活

——以無得爲基本精神的吉藏教學

(續上期)

(丙) 三輪義與四門顯密

吉藏雖然大力彈呵成實師以五時分判佛說，但就教相言，他也承經於不同時間，由於接應對象的不同，佛所說經的表層意義的確有着許多顯明的差別。在討論「三輪義」與「四門顯密」時，吉藏便接觸到這些差別。

三種法輪者，「根本法輪」、「枝末法輪」與「攝末歸本法輪」也。吉藏認爲此三法輪囊括了佛陀的一切法門：

如「法華經」總序十方諸佛及釋迦一化，凡有三輪：一根本法輪，謂一乘教也。二枝末法輪，衆生不堪聞一，故於一佛乘分別說三，三從一起，故稱枝末也。三攝末歸本，會彼三乘，同歸一極。此之三門，無教不收，無理不攝，如空之含萬象，若海之納百川^{⑤2}。

「法華遊意」對此三法輪之特點與代表經典，有更詳盡之記述：欲說三種法輪，故說此「(法華)經」。言三種者，一者根本法輪、二者枝末法輪、三者攝末歸本。根本法輪者，則初成佛道「華嚴」之會，純爲菩薩開一因一果法門，謂根本之教也。但薄福鈍根之流，不堪於聞一因一果，故於一佛乘分別說三，謂枝末之教也。四十餘年，說三乘之教陶鍊其心，至今「法華」如得會彼三乘，歸於一道，即攝末歸本教也^{⑤3}。

由此可見，「三法輪」實代表了釋迦一生說法的三大階段。釋迦初成正覺，在菩提樹下講「華嚴經」，直陳正道之內容，此「根本法輪」也。但聽衆中多「薄福鈍根之流」，不堪正教，未能受益，故佛乃離開莊嚴道場，四十餘年遍遊諸方，歷陳三乘之教以陶鍊其心，此「枝末法輪」也。及諸根成熟，佛乃開說「法華經」，攝末歸本，會三歸一，開權顯實，此「攝末歸本法輪」也。

傳統談到三論宗判教，必「二藏」「三輪」並舉^{⑤4}。其實吉藏著作中論及「三輪」的地方不多，中又以其早期疏釋「法華經」的作品「法華玄論」與「法華遊意」爲最詳。又上引文謂「如『法華經』總序十方諸佛及釋迦一化，凡有三輪」，「欲說三種法輪，故(佛)說此『(法華)經』」，「法華遊意」又引「法華經」辨三輪之旨：

問：「此經何處有三輪文耶？」

答：「信解品云：長者居師子坐，眷屬圍遶，羅列寶物，即指「華嚴」根本教也。喚子不得，故密遣二人脫珍御服，著弊垢衣，謂隱一說三，謂枝末教也。如富長者知子志劣，柔伏其心，乃教大智，謂攝末歸本教。又譬喻品云：如彼長者，雖復身手有力，而不能用之，但以慇懃方便，勉濟諸子火宅之難，然後各與珍寶大車。初句謂隱根本，次句謂起枝末，後句謂攝末歸本，即三輪分明之證也^{⑤5}。

凡此種種，均足見吉藏申「三輪」義，乃處處以「法華經」爲經證。亦可知吉藏提出三輪觀念，實與其推尊「法華經」之意趣有

關。牟宗三先生曾這樣形容「法華經」的特點：

「法華經」教吾人以什麼呢？若與上列諸經對比，你馬上可以覺到它實在貧乏得很！……但是它豈真無所說乎？它有所說，它所說的不是第一序上的問題，乃是第二序上的問題。它的問題是佛意，佛之本懷；是權實問題，迹本問題，不是特殊的教義問題；……也可以說是虛層的問題，因此，它沒有特殊的法數，教義，與系統，因而它亦無鋪排^{⑤⑥}。

「法華經」這不應「特殊的法數，教義，與系統」，純著重於宣說「佛意」、「佛之本懷」的反省性格，與三論師以破為立的批判精神，和以發揚「無得正觀」一相一味之意旨非常符契。南北朝時代研習「法華經」者甚眾，但一般意見，都是以「華嚴經」為代表圓教，為了義，而視「法華經」為非了義^{⑤⑦}。在大乘經「顯道無二」的總原則下，吉藏也不反對推崇「華嚴經」，他自己亦曾替「華嚴經」造疏釋，但他却十分不滿以「法華經」為非了義的見解。因此在「法華遊意」裏他引「法華經」文明「三輪義」後，繼而云：

問：「初明根本，後明攝末歸本，此二何異？」

答：「昔南土北土皆言『花嚴』是究竟之教，『法華』是未了之說，今謂不然。此經明初一乘救子不得，後辨一乘救子方得。得與未得，義乃有殊；初後一乘，更無有異^{⑤⑧}。」

「華嚴經」初明一乘，「法華經」後辨一乘，其間固然有「化主」、「徒眾」、「時節」、「教門」、「處所」等異^{⑤⑨}，但這些祇是應機上作用的不同，在明一乘道方面，二經是一致的，故不應謂「華嚴」義理深，「法華」義淺：

「爾時世尊」下等二次答兩問，前答初能化問，「是諸眾生」下答所化問。就文為兩，初明直往菩薩易可化度。「始見我身，聞我所說」者，即「華嚴」之會，諸菩薩等聞說「華嚴」即入佛慧。「除前修習學小乘」者，明迴小入大之人，大機未熟，從「華嚴」會竟，靈山之前，未得顯

教大乘，故簡除之也。「如是之人」下第二明迴小入大菩薩，大機已熟今化得之，故名易度，亦稱入於佛慧。故知「法華」即是「華嚴」，不應謂「華嚴」理深，「法華」義淺^{⑥⑩}。

因此總括地看，吉藏立「三輪義」的主要目的在簡別「華嚴經」與「法華經」，進而說明此二經在如來濟渡眾生過程中的特殊地位，判教不過是三輪說的傍義。又若以「三輪」分判佛典，則除了「華嚴經」「法華經」外，其他一切佛教經論一應歸入枝末法輪；再審以「二藏義」，「枝末法輪」的諸經論，又可再分為小乘大乘兩類。如是即有四門之分立，此亦即吉藏「四時」與「四門顯密」說之由來。

「淨名玄論」卷七論「四時」云：

約一化始終，凡有四時：一大機未熟；二小根已成；三小執當移，大機遠動；四小執正傾，大機正熟，一化始終，唯有此四。

大機未熟者，佛初成道，為諸菩薩說「華嚴經」，即欲以大法化之。但小機未堪，是故息化。……

次小根已成者，道場之日，既未堪大化，鹿園之時，方受小法。……

三小執當移，大機遠動者，即以「波若」「淨名」諸方等教，正教菩薩，密化二乘，令陶鍊小心，欣慕大道。……故得其聞，但未領解。

四小執正傾，大機正熟者，即「法華」開方便門，示真實義。以小執既傾，方便之門宜開；大機已成，真實之義便顯。故在「法華」座，亦得見聞，復信解也^{⑥⑪}。

四時者，為「大機未熟」，「小根已成」，「小執當移，大機遠動」與「小執正傾，大機正熟」，其代表經典分別為「華嚴經」、「小乘經」、「般若經」、「淨名經」、與「法華經」。又因四時會眾根器不同，說教的效果也自不同，故有四種顯密：次就菩薩聲聞，開二種四句：

一顯教菩薩，非密化二乘，即華嚴教是也。初成道時，大

機已熟，故顯教之會，無二乘衆。又大機未成，故不密化二乘。

二顯教二乘，不密化菩薩，即三乘教。小機已成，故顯教之，菩薩大器，不須小化。

三顯教菩薩，密化二乘，即「般若」「淨名」等經。菩薩大機已成，故顯教之；二乘小執當移，大機遠動，是故密化。……

四顯教菩薩，顯教二乘，即「法華」教。菩薩聞是法，疑網皆已除，謂顯教菩薩；千二百羅漢悉已當作佛，即顯教二乘也^{⑤2}。

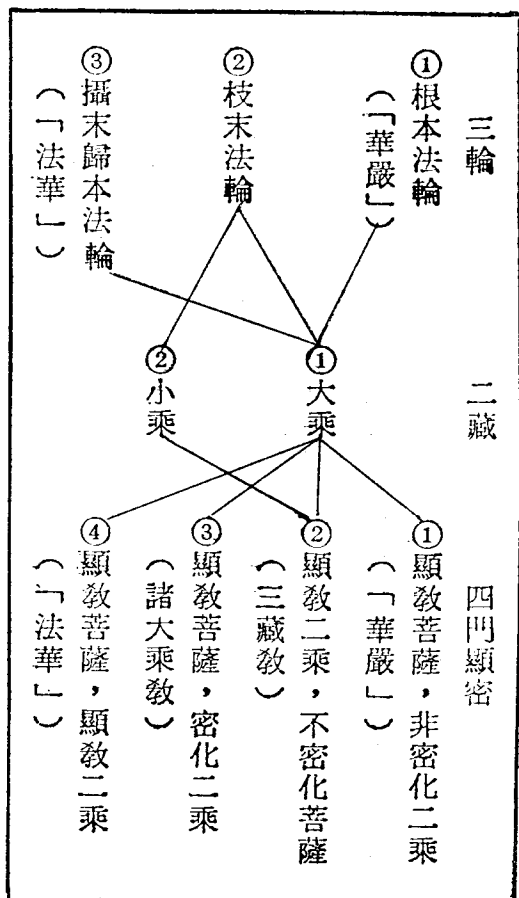
初「華嚴」之會，正顯真實，惟悟上機，二乘如聾如盲，不堪大教，故是「顯教菩薩，非密化聲聞」。及佛遊於鹿苑，俯身就機，一乘義隱，唯說三乘，故聲聞蒙澤，而菩薩不化，此即所以說顯教二乘，不密化菩薩。及二乘慧眼漸開，根器漸熟，佛乃開說「般若」「淨名」，斥三乘爲小，褒一乘爲大。此是對小明大，抑小揚大，以令人去小慕大，故既適合於大機之菩薩，也能啓發聲聞向大之心，故形容之爲「顯教菩薩，密化二乘」。及「小執正傾，大機正熟」，如來遂演述「法華」，示三乘爲方便，一乘是真實。說小說大，無非利物方便；因機共悟，莫非不思議境。故此時既是「顯教二乘」，也是「顯教菩薩」。又古藏於「三論玄義」中曾以「顯密四句」釋二藏：

問：「若乃皆是菩薩藏者，「華嚴」「般若」「法華」「涅槃」，此四何異？」

答：「須識四句，象經煥然。一但教菩薩，不化聲聞，謂「華嚴經」也。二但化聲聞，不教菩薩，謂三藏教也。三顯教菩薩，密化二乘，「大品」以上「法華」之前諸大乘教也。……四顯教聲聞，顯教菩薩，「法華」教也。……四句之中，三義屬菩薩藏內開之，但化二乘爲三藏教矣^{⑤3}。」

則「二藏」與四門顯密的關係，應如下表列：

（圖表三）二藏、三輪與四門顯密



至於「四時」與「四種顯密」的經證，吉藏屢舉「法華經」信解品之長者窮子喻：

喚子不得譬者，初成道時大機未熟，不堪受大化故。次趣鹿苑說於二乘，是出世法，今從世間歸於出世。出世之法是長者家，故名誘引還家譬。……陶鍊小心譬者，從「般若」以後「法華」之前諸方等經，毀譬聲聞，讚揚菩薩，令稍却小心，漸欣大道，名陶鍊小心譬，委囑家業譬者，小執既除，大機成熟，故爲說一乘，今紹繼佛業，故名委屬家業喻也^{⑤4}。

則「四時」與「四門顯密」也跟「三輪義」一樣，其設立原意乃在表彰法華一乘教那開一顯三，大小兼具的辯證性格。因此若純粹自判教立場看，它們的重要性實遠在「二藏義」之下。

註：

⑤2 「中觀論疏」卷一（大正藏四二、八中）。

⑤3 大正藏三四、六三四中。

⑤4 參閱宇井伯壽「佛教訊論」上卷（一九三三、東京岩波書局）、五二一—五二二頁。

⑥5 大正藏三四、六三四下—六三五上。

⑥6 牟宗三、「佛性與般若」(一九七七、台北學生書局)五七六頁。

⑥7 例如成實師的三教五時刻，便是以「華嚴經」爲頓教，「法華」則僅列爲漸教中之第四時。又唐法藏「華嚴五教章」記載南北朝諸家判教說，「華嚴經」往往被尊稱爲「平道教」、「一乘教」、「真實性」或「圓教」。(大正藏四五、四八〇—四八一上)

⑥8 大正藏三四、六三五上。又參閱「法華玄論」卷一。(大正藏三四、三六六上)

⑥9 此五門別異，詳見「法華遊意」、同上註。

⑦0 「法華義疏」卷十(大正藏三四、六〇〇下)。

⑦1 大正藏三八、八九九中—下。

⑦2 同上註、九〇〇中。

⑦3 大正藏四五、五下。又參閱「法華遊意」、大正藏三四、六四五上—中。

⑦4 「法華義疏」卷七(大正藏三四、五四五上—中)。

(五) 煩惱與涅槃

佛一大事因緣出現於世，其目的不外是助衆生斷滅煩惱的纏繞，解脫生死之繫縛。但在「無得正觀」的大前提下，「斷滅」與「解脫」便不再是一往地割離與隔絕那麼簡單，而是以較巧妙方式達至。在本章裏，我們將闡釋這方式的特點，並檢討其特殊意義。

(甲) 斷煩惱的意義：「畢竟無斷」

吉藏既主張「道非邪正」、「至理非大非小」，自然便反對視煩惱與菩提爲相對。「大乘玄論」卷五比較大小二乘之講「斷煩惱」：

若是有得小乘觀，則境無生滅，智有生滅。斷煩惱故即是滅，修智慧故即是生。煩惱則本有今無，智慧則本無今有，是則境智殊生殊異①。

小乘便是以煩惱與智慧爲相對，認爲「修智慧」先要滅絕煩惱。大乘則不同：

若是無得大乘觀不爾，境智無二，境無生滅，智亦無生滅

。煩惱本自不生，今亦不滅；智慧本自不滅，今亦不生。是境智不二，有無平等也。

這裏吉藏提出煩惱本自不生，今亦不滅；智慧本自不滅，今亦不生，並非表示他以爲一切衆生現已成佛，無惑可斷，因此修行便不再需要。「大乘玄論」卷三有一節與前引文近似的話，很清楚地反映出吉藏說「境無生滅，智亦無生滅」之本意：

他家有煩惱，後起智慧斷彼煩惱。內外大小乘皆言有煩惱生，而今斷滅，即煩惱不滅。今求煩惱本自不生，今亦不滅，若能如是知，前念爲無礙，後念爲解脫，故能斷惑。外人見煩惱不煩惱二，即同明無明愚者謂二；今明煩惱不煩惱本無二相，故能斷惑③。

在三論教學裏，惑的根源在「有得」。他家認爲「前有煩惱，後起智慧斷彼煩惱」，寄心於斷煩惱、起智慧，正見出他們未能勘破「有得」這最基本迷惑。三論師與他們最大基本不同處，乃在其以「無礙」爲宗，所以能了悟萬法無本然的煩惱非煩惱。所謂「諸法未曾迷悟」④，苟住著於智慧，智慧便變成煩惱；苟以無得之情行於煩惱，煩惱當下便是非煩惱。故說「煩惱不煩惱本無二相」。能達乎此，才是真正的斷惑。

由是吉藏在「淨名玄論」卷五中提出以不斷煩惱斷煩惱，其意思也不難了解：

問：「二智云何斷煩惱耶？」

答：「此(維摩)經云：佛爲增上慢人說斷煩惱，實不斷也。……」

問：「若爾則應無斷，何故經云一念相應慧斷煩惱？」

答：「如上推之，則畢竟無斷，如此了悟，則是斷也。所以然者，於一切處求解或從，則知心無所依，心無所依，則象累清淨，故名爲斷⑤。」

(未完待續)

註：① 大正藏四五、七六上。

② 同上註。

③ 同上註、四七下。

④ 「中觀論疏」卷十(大正藏四二、一五九上)。

⑤ 大正藏三八、八八八上—中。



胡適論禪者之作僞

智 銘

胡適先生研究禪宗史，是站在學術的立場處理史料，其中不帶有任何宗教感情，故其看法與說法，較為超然。能言教內人士之所未言，所不敢言，對歷史人物沒有特別的喜愛，也沒有特別的憎惡。應褒者褒之，應貶者貶之。吾人讀胡先生著作，應持平的態度，才能不致因褒者喜形於色，也不致為貶者嫉惡憤懣於心。

中國禪宗史，經胡先生三十多年的悉心研究，為我們找出了許多僞史，這些僞史，過去大家深信不疑，甚至僞者認為是真，而真者倒反被認為是僞，一般佛子如此，即碩德巨匠亦然，說起來真是件遺憾的事。

胡先生找出的禪宗僞史，可以說篇幅很多，本文僅就重要的幾項，提出報導。

胡先生對神會和尚有一段很動人的褒揚，他在「神會和尚遺集」的自序中說：

「神會是南宗的第七祖，是南宗北伐的總司令，是新禪學的建立者，是檀經的作者。在中國佛教史上，沒有第二人比得上他的功勳之大，影響之深。這樣偉大的一個人物，却被埋沒了一千年之久，後世幾乎沒有人知道他的名字了，幸而他的語錄埋藏在敦煌石窟內，經過九百年的隱晦，還保存二萬字之多。到今日從海外歸來，重見天日，使我們得重見這位南宗的聖保羅的人格言論，使我們得詳知他當日力爭禪門法

統的偉大勞績，使我們得推翻道原、契嵩等人妄造的禪宗僞史，而重新寫定南宗初期的信史，這豈不是我們治中國佛教史的人，最應感覺快樂的嗎？」

這一段話，可以說把神會和尚大大地褒揚了一番，可是在「荷澤大師神會傳」內，討論菩提達摩以前的傳法世系時，却有這樣的批評：

「在滑臺會上，崇遠法師問：『唐國菩提達摩既稱其始，菩提達摩西國復承誰後？又經幾代？』這一問可糟了，自神秀以來，只有達摩以下的世系，却沒有人提起達摩以前的世系問題。神會此時提出一個極大胆而又大謬誤的答案，他說：『菩提達摩為第八代，……自如來付西國與唐國，總經有一十三代。』」

這八代是：如來、迦葉、阿難、末田地，舍那婆斯、優婆崛、須婆蜜（當是婆須蜜之誤）、僧伽羅義、菩提達摩。

崇遠又問：『據何得知菩提達摩西國為第八代？』神會答道：『據禪經序中，具明西國代數。又慧可禪師親於嵩山少林寺問菩提達摩，答一如禪經序中說。』

在這一段話內，神會未免太露出馬腳來了，禪經即是東晉佛陀跋陀羅在廬山譯出的達摩多羅與佛大先二人的「修行方便論」，俗稱「禪經」，其首段有云：

「佛滅度後，尊者大迦葉、尊者阿難、尊者末田地、尊者舍那婆斯、尊者優婆崛、尊者婆須蜜、尊者僧伽羅義、尊者達摩多羅。乃至尊者不若蜜多羅。諸持法者，以此慧燈，次第傳授，我今如其所聞而說是義。」

神會不懂梵文，又不考歷史，直把達摩多羅（Dharmatrata）認作菩提達摩（Bodhidharma），達摩多羅生在晉中興之世（見「出三藏記集」十、焦鏡法師之「後出雜阿毗曇心序」），禪經在晉義熙時已譯出，其人遠在菩提達摩之先。神會這個錯誤，是最不可恕的。他怕人懷疑，故又造出慧可親問菩提達摩的神話，前者還可以說是錯誤，後者竟是有心作偽了。」

胡先生在前一段對神會和尚讚歎不已，但在這一段，依據歷史事實，批判神會和尚「有心作偽」。可見胡先生處理史料，是不帶感情的，他對神會和尚「有心作偽」的這個評語，誰能說他說的不對呢？誰又能提出更具體的史料來證明如來到菩提達摩只有八代呢？又誰能證明菩提達摩就是達摩多羅呢？如果有，才能推翻胡先生對神會和尚「有心作偽」的評語，否則就只有接受了。

自神會和尚提出八代說後，北宗不承認此說，於是有東都淨覺的七代說，只認譯出楞伽經的求那跋陀羅為第一祖，菩提達摩為第二祖（見敦煌寫本「楞伽師資記」倫敦、巴黎各有一本）。多數北宗和尚似固守六代說，不問達摩以上的世系，如杜朮之「傳法寶記」（敦煌寫本巴黎有殘卷）雖引禪經序，而仍以達摩為初祖。但南宗仍紛紛造菩提達摩以上的世系，大率多引據「付法藏傳」。其中有二十三世說、二十四世說、二十五世說、二十八世說，甚至有五十一世說者。胡先生撰寫「跋裴休的唐故圭峯定慧禪師傳法碑——試考宗密和尚自述的傳世世系」的文中，對禪者捏造法統的歷史，有這樣一段評述：

「大約從開元二十年（七三二）到大中七年（八五三），在這一百多年裏，出了種種毫無根據的西天祖師傳法世系。神會的八代說，是依據廬山譯的「達摩多羅禪經」小序的。多數碑傳內的二十三代或二十四代，是依據所謂「付法藏經」

或「付法藏傳」的。還有馬祖道一門下的唯寬和尚主張的五十一代說，是依據僧佑「出三藏記集」的「薩婆多部師資相承目錄」的（見白居易「白氏長慶集」二四「傳法堂碑」及胡適文存第三集卷四「白居易時代的傳法世系」）八代說太少了，五十一代又太多了。「付法藏傳」的二十三四代說，也有一個根本毛病，就是那部小說體的付法故事，明明的記着，末代師子比丘被罽賓國王用劍斬了。「頂中無血，唯乳流出，相付法人，於是便絕。」所以那一百年內，就起了二十三代說，就是接受了「付法藏傳」的二十三代，認師子比丘為二十三代，還須捏造出四代祖師，把菩提達摩認作二十八代，這就是宗密、裴休時代接受的二十八代說。」

摘錄這段文字，可以看出胡先生爲了要考證出一部中國禪宗法統的信史，發現了這許多禪者爲了爭法統，而不惜捏造出這許多假歷史出來。「付法藏傳」內明說師子比丘被斬以後，「相付法人，於是便絕。」那末，後來的四代是如何傳承的呢？這一段假歷史，若不是胡先生考證出來，誰會懷疑過這二十八代，是經過多少人的捏造最後歸納而成共識的假歷史呢？誰又能對胡先生的這些考證提出否定的證據，認爲二十八代正確無誤呢？在我看過的教內大德有關討論禪宗法統的文字中，有印順法師在其所著「中國禪宗史」的「自序」中，有這麼一段話：

「禪史應包含兩大部份；禪者的事迹與傳承，禪法的方便施化與演變。關於前一部份，首先應該承認，禪者是重視師承的。古代禪者的共同信念，自己的體悟（禪），是從佛傳來的。重視傳承的法脉不絕，所以除中國的遞代相承，從佛到達摩的傳承，也受到重視。達摩禪越發達，傳承法統的敘列也越迫切。印度方面的傳承，達摩門下早已忘了。那時大抵用禪經序，付法藏因緣傳，薩婆多部記而提出印度時代的法統。本來只要的確是達摩傳來，的確是佛法就得了。如我父親的名字、祖父、曾祖、高祖……我都知道，但以上可忘了，要考據也無從考據起，這有什麼關係呢？我還不是列祖列宗傳下來的……。」

這就是宗教家與史學家在處理史料方面態度不同的地方。宗教家可以僅憑自己的記憶，記多少就算多少，忘了的就認為「無從考據起」而罷手，反正「是列祖列宗傳下來的」就得了。可是一個講求法統的禪者，可不如此想，他們千方百計地去尋「根」，想要將自己與老祖宗——佛陀的血脉關係連起來。在連不上的時候，不惜捏造事實，拉上幾個假祖宗充數。而完成法統的相連性。這種東拉西扯連成的法統，在一個追求信史的史學家看來，認為這種「錯認祖宗」的作法，大不以為然，所以要起而推翻這一個假法統而考證出一個合乎歷史事實的信史來，即使一時考證不出，也「寧缺勿濫」，以免接錯枝連錯根的危險。這就是考據家之所以不惜浪費三十多年生命寶貴時光的為學態度。

印順法師在同序中又說：

「禪法的方便施設與演變，這應該是禪史的重要部份，……在這一點上，佛法（禪）不但不是考據所能考據的，也不是理論所能說的，說禪理、談禪味，也一樣的不相干。」

人類構成的歷史，是多方面的，有傳承的歷史，也有思想的歷史，禪、悟、體、證是自己的事，是思想的，是不能用「考據而考據」的，但禪、悟、體、證一經傳承，而且還留下傳承的文字，就可以考證、能夠考證、應該考證了。在既見的胡先生考據文字中，他考據的是考證史料的真偽，而不是考證那位禪師所證得的佛法、禪理的真偽，所以對胡先生考據工作的批判，也應該是從提供史料來反證胡先生考證的錯誤，而不是以佛法（禪）作批判的工具。因為佛法（禪）是屬思想方面的，思想是可以超時空的，但傳承的法統是實質的，是不能超時空的，必須一個蘿蔔一個坑似地找出其中的傳承關係來。一個講求法統的人，尤其是一個考據史學家，是絕對不能因「忘了」就放棄法統、放棄考據的。

胡先生對慧可左臂被斫一事，也有很明智的考證，他在「楞伽宗考」一文內說：

「道宣續僧傳說慧可在鄴宣傳『情事無寄』的教義，深遭鄴下禪師道恒的嫉妬，續僧傳記：

『恒遂深恨，謗惱於可，貨賂官府，非理屠害，『可』初無一恨，幾至其死，恒家慶快。』

慧可受屠害，初不怨恨，只希望自己的一死，可以使道恒一黨慶快，但慧可不會被害死。傳下文說：

『可專附玄理，如前所陳，遭賊斫臂，以法御心，不覺痛苦，火燒斷處，血斷帛裹，乞食如故，曾不告人。』

這個故事因道宣原文不很明白，就被後人誤解作慧可被人害死了，如傳燈錄（卷三）慧可傳說：

『於笕城縣匡救寺三門下，談無上道，聽者如林，時有辯和法師者，於寺中講涅槃經，學徒聞所闡法，悄悄引去，辯和不勝其憤，興謗於邑宰翟仲侃，仲侃惑其邪說，加師以非法，師怡然委順，識真者謂之債債。時年一百七歲，即隋文帝開皇十三年癸丑（五九三）三月十六日也。』

傳燈錄全抄寶林傳（卷八）偽書，寶林傳改竄續僧傳的『道恒』為『辯和』，改『鄴下』為『笕城縣』，又加上『匡救寺三門下』、『邑宰翟仲侃』、『一百七歲』、『開皇十三年三月十六日』等等詳細節目，看上去像『煞有介事』，其實全是閉眼捏造，七世紀中葉的道宣，明說慧可不會被害死，明說『可乃從容順俗，時惠清猷，乍託吟謠。』然而幾百年後的寶林傳，却硬說他被害死了。七世紀中葉的道宣不能詳舉慧可的年歲，而幾百年後的寶林傳，却能詳說他死的年月日和死時的歲數。這真是崔述說的：『世愈後而事愈詳』了。

傳燈錄又根據寶林傳，說達摩在嵩山少林寺終日面壁而坐，神光（寶林傳捏造慧可名神光）朝夕參承，莫聞誨勵：

『其年十二月九日夜，天大雨雪，光堅立不動，遲明集雪過膝，光潛取利刀，自斷左臂，置於師前，師知是法器，乃曰：『諸佛最初求道，為法忘形，汝今斷臂吾前，求亦可在』。師遂因與易名曰慧可。』

這也是寶林傳的閉眼瞎說，道宣明明說『遭賊斫臂』，而寶林傳妄改為『自斷其臂』，自從傳燈錄採此偽書妄說，九百

年來，斷臂求法之說，就成為公認的史實了。我們引此兩段，畧示『傳說演變』的痕跡。使人知道道宣續僧傳的達摩、慧可兩傳，是最乾淨而最可靠的最早史料。」（「胡適禪學案」一六三——一六五頁）。

胡先生根據史料，來考證慧可的左臂是遭賊所斫，而寶林傳却捏造為自己斷臂求法。並將「年月日夜」、「積雪及膝」……等等生動地描寫出來。可是作者却缺乏生理常識。人能在北方冰天雪地，雪雨交加，雪過及膝的地上站立一夜不動、不倒、不斃、而又能在「遲明潛取利刀，自斷左臂，置於師前。」嗎？這實在太神化了。當時的慧可只不過是一個求法的普通人，並沒有「神通」，他有什麼能耐熬過那冰寒徹骨的一夜？處於亞熱帶的台灣，一般年輕力壯、生氣蓬勃的大學生攀登並不太高、更不太寒的大山，因迷失方向而凍斃山間的山難事件，年有數起。慧可如何能不遭凍斃並能行動自如，有那麼大的力氣自斷左臂呢？所以胡先生說寶林傳是「閉眼瞎說」，一點也沒說錯。

印順法師又在「中國禪宗史」的自序中說：

「達摩以來，禪師們的事迹，起初都是傳說，由弟子或後人紀錄出來，傳說是不免異說的，傳說的意境（或派別）不同，傳說時就有所補充，或有所修正與削減。傳說的多樣性，加上傳說者聯想而來的附會，或為了宗教目的而成立新說（也大抵是逐漸形成的），傳說更複雜了，從傳說到紀錄，古代的鈔寫不易，流傳不易，後作者不一定鈔錄前人，或故意改變前人的傳說。古代禪者的傳記，是通過了傳說的。部份學者忽視傳說（紀錄）的多樣性，所以或將現有的作品，作直線的敘述，雖作者的區域遠隔，或先後相近，仍假定後作者是參考前人的，或過份重視『高僧傳』的價值，古代禪者事迹的研究，應該是求得一項更近於事實的傳說而已。」

這段話的後語說得很對，胡先生考據的目的，就是要考證出「一項更近於事實」的禪宗信史。以紀錄慧可斷臂的這個故事來說，續高僧傳紀錄慧可斷臂的情節，可以說是合情、合理、而又合乎科學原則的。而寶林傳的紀錄，就太不合情、不合理、而又

反乎科學原則的。即使是續高僧傳與寶林傳對慧可的斷臂，都是因「多樣性」的「傳說」而來，續高僧傳的傳說紀錄，就要比寶林傳的傳說紀錄，「近於事實」多了。處理史料的學者，怎能不「重視高僧傳」呢？又怎能說「過份重視高僧傳」呢？胡先生用合情、合理、合科學的續高僧傳來批判寶林傳的作偽，一般稍具史學常識的人，應該是樂於接受的。

在處理「袈裟傳法」的公案時，胡先生紀錄了幾段史料加以批判：

「道信傳中說：

『臨終語弟子弘忍：可為吾造塔，命將不久。又催速成。又問：中未？答：欲至中。衆人曰：和尚可不付囑耶？曰：生來付囑不少。此語纔了，奄爾便絕。即永徽二年（六五一）潤九月四日也，春秋七十有二。』

此傳似是根據碑傳材料，雖有神話，大致可信，如道信死日，我試檢陳垣的二十史朔潤表，永徽二年果潤九月，即此一端，可見此傳可信的程度。又道信臨終並無付囑，這也是『付法傳衣』的神話起來之前的信史，可證此派原來沒有『付法傳衣』的制度。（「胡適禪學案」一八一——一八二頁）。我們看八世紀初年玄奘的記載，至少可以承認這一點。當八世紀之初，楞伽宗的大師神秀，在北方受帝王和民間的絕大崇敬的時候，楞伽宗的玄奘，在他的「楞伽人法志」裏，正式記載韶州慧能是弘忍的十一個大弟子之一。但我們也可以同時承認，在那時候，並沒有袈裟傳法的法統說，也沒有神秀、慧能作偈明心而弘忍半夜傳衣法與慧能之說。」（同一八七頁）。

「我們沒有尋到一毫證據，可以證明從達摩到神秀的二百年中，這一個宗派有傳袈裟為傳法信符的制度，所以我們的第一個結論是：袈裟傳法說，完全是神會捏造出來的假歷史。」（同一九三頁）。

胡先生考據了三十多年禪宗史，「沒有尋到一毫證據證明從達摩到神秀的二百年中，這一個宗派有傳袈裟為傳法信符的制度

。』所以他認定這是神會捏造的「假歷史」，但袈裟傳法的文字，遍載在所有禪籍中，一千年來，所有的佛弟子深信不疑，沒有人曾提出異議。現在能有人提出「一毫」證據，證明確有「傳袈裟爲傳法信符」的史料嗎？沒有事實，而謂爲事實，這就是「作僞」。這有什麼不能說的呢？印順法師在「神會與壇經」一文內，曾批評胡先生說：

「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，有時刻薄得出乎常情……他不是說和尚『捏造』就說『作僞』，在古代，禪宗在傳說中，傳說是有流動性的。附會與作僞，都不能說沒有，然作僞與附會不同，附會與傳說的變化不同，沒有確實的證明，是不宜籠統的，任意的看作捏造與作僞的。我總覺得胡適的心有問題。」

這一段話使讀者有些不明白，印公既然承認「附會與作僞，都不能說沒有。」既有作僞，又爲什麼不能說呢？即以本文摘錄胡先生的幾則文字中，所考證的作僞事實，不是證據確鑿嗎？既有作僞又有證據，胡先生將其發表出來，他的用心只是要求得一部禪宗信史，實在看不出胡先生除此以外，他的心還有什麼問題。

其實，指明佛教人士作僞者，早有人在，茲分別敘述於後：

晉時，釋道安編「道安錄」，將「定行三昧經」至「寶如來三昧經」二十七部，道安指爲僞疑經，他說：

「外國僧法，學皆跪而口受，同師所受若十二，十轉以受後學，若有一字異者，共相推核，得便擯之，僧法無縱也。經至晉土，其年未遠，而喜事者，以沙糝金，斌斌如也。而無括正，何以別眞僞乎？農者耒草俱存，后稷爲之歎息，金匱玉石同緘，卞和爲之懷耻。安敢豫學次，見涇渭淆雜，龍蛇並進，豈不耻之？今列意謂非佛經者如後，以示將來學士知鄙信焉。」

道公的這一段話，真的是當頭棒喝，還能說胡先生的考據所指的捏造、作僞是不當嗎？

梁時，僧祐製藏錄，他說：

「祐校閱群經，廣集同異，約以經律，頗見所疑，夫眞經體

趣融然深遠，假託之文，辭意淺雜，玉石朱紫，無所遁形也。今區別所疑，注之於錄，並近世妄撰，亦標於末，並依倚雜經而自製名題，進不聞遠適西域，退不見承澤東賓，我聞與於戶牖，即可出於胸懷。誑誤後學，良足寒心，既躬所見聞，寧敢默已，嗚呼來者，慎而察焉。」

讀僧祐公這一段文字，多麼令人感動，他對於那些「誑誤後學」的作僞者，寒心疾首，悲歎不已，責任所在，不得不「區別所疑，注之於錄」，使後來的學者，「慎而察焉」。先賢求真去僞的爲學精神，正是胡先生所稱道的、所作的。

梁時，天監九年，有郢州頭陀道人「妙光戒歲士臘」者，製作了一部「薩婆若陀眷屬莊嚴經」一卷二十餘紙，經僧祐判定爲僞經，他敘述處理這一部僞經的經過情形時說：

「郢州頭陀道人——妙光戒歲士臘，矯以勝相諸尼嫗，人僉稱聖道，彼州僧正議，欲驅擯，遂潛下都，住普弘寺，造作此經。又寫在屏風，紅紗映覆，香花供養，雲集四部，親供煙塞。事源顯發，勅付建康辨覈，欵伏云鈔畧諸經，多有私意妄造，倩書人路琰屬辭潤色。獄牒妙光巧詐事應斬刑，路琰同謀，十歲謫戍。即以其年四月二十一日勅僧正慧超，令喚京師能講大法師宿德，如僧祐、曇准等二十人，共至建康前辯妙光事。超即奉旨與曇准、僧祐、法龍、慧令、慧集、智藏、僧旻、法雲等二十餘人，於縣辯問，妙光伏罪，事事如牒，衆僧詳議，依律擯治，天恩免死，恐於偏地復爲惑亂，長繫東治，即收拾此經，得二十餘本，及屏風，於縣燒除，然猶有零散，恐亂後生，故復畧記。」

讀了這一段僧祐親手處理的捏造（私意妄造）、作僞的始作俑者妙光的故事，可知當時的大德們，對作僞者的處治是多麼的嚴厲，若不是梁帝慈悲，免其斬刑，才判了個無期徒刑，不然妙光早就依律處死了。當時的大德爲什麼要這樣嚴厲地處治作僞者呢？爲的是恐怕「惑亂後生」。後來的禪者，竟然公開地大胆作僞，今天有一位非佛弟子的學者代我們指出來，他不但沒有罪過，反有莫大功德哩！

隋時，有「清淨法行經」一卷，智昇認為是偽經，他說：

「記說孔、老、顏回事，大周刊定附入正經，尋閱宗徒，理多舛誤，論量義句，頗涉凡情，且附疑科，難從正錄。」

讀智昇這幾句話，知當時的佛弟子，不但不得作偽，甚至連孔、老、顏回的學說，也不能與佛典並列，蓋孔、老、顏回所論為俗世事，不出凡情，不得與內典，而被指為疑偽論，可見當時辨別正法及護持之力，值得吾人效法。

法經著藏錄時，竟將「真諦」譯的「大乘起信論」列為疑偽部，他註云：「人云真諦譯，勘真諦錄無此論，故入疑。」「大乘起信論」是一部大論，只因在譯者真諦的譯著目錄中找不到「大乘起信論」之名，而將其列入疑偽經論部，這能說他不對嗎？只覺得他處理史料的嚴正態度，令人敬仰而已。

唐時，天后天冊萬歲元年，勅東都佛授記寺沙門明詮等「刊定衆經錄」。竟將「諸佛下生經」等八十部一百〇一卷，列為偽經，周錄注曰：「古來相傳，皆云偽謬，觀其文言糅雜，義理澆浮，雖偷佛說之名，終露人謀之狀，迷墮群品，罔不由斯，故具疏修，列之如上。」由此，可見「偷佛之名」尚且不可，偷佛法統，又怎可以呢？

古人對捏造、作偽的事，認為是非常嚴重的，除了上面畧列的一些案例外，其他不勝枚舉。我們對史料的處理，應該具有古德的這種精神，因為古德們是如此地辨別真偽，才能使正法二千年而純真而不墜，若古德亦具諸鄉願，使真偽莫辨，玉石糅雜，可能早就沒有真正的佛教了。我還要摘錄胡先生的一段話來作結論，他說：

「從前許多大師，對於禪宗的材料，都愛作假，所以經我揭穿之後，有許多人不高興。不過，我不是宗教家，我只能拿歷史的眼光，用研究學術的態度，來講老實話。」

讀胡先生的著作，確實覺得他說的都是「老實話」，這些老實話，一千年來沒有人說過了，今天的人對胡先生的老實話「不高興」，實在又是件遺憾的事。

民國七〇年四月十四日撰於淨室

（上接第33頁 梵網經菩薩戒本講義）

令悔過，進遂於七日七夜悔過竟，詣識求受，識大怒不答。進自念正是我等業障耳，復更於佛像前，立誓要期，苦節求戒，竭誠禮懺，首尾三年，夢見釋迦文佛親與授戒，並授戒本，皆能誦得。明日恭往識所，欲陳其事，未至數十步，識見其相異，乃驚起歎曰：善哉！已感戒矣，我當為汝作證。即於佛前更說戒相，並譯出戒本一卷，與進夢受戒本，文義相同，即今別行地持戒本，首安皈命偈者是也。小乘五部律，已有四部東傳，而菩薩律藏，至今未全譯出，真諦及曇無讖等之言，於斯驗矣。吾人今日得此戒經，當自慶幸，信受奉持也。

此戒經原是由羅什大師親口誦出，無梵本可考據，因此，雖久為七家共受的菩薩戒本，時至今日，仍不免有人對它發生「疑偽」問題。太虛大師全書第二九〇〇頁梵網經與千鉢經抉隱一文中，虛大師自謂：「閣讀大藏經，至大乘瑜伽金剛性海曼殊師利千臂千鉢大教王經，（簡稱千鉢經）之第七卷半到第九卷，所說十發趣等四十心位，文字加詳，而義旨全同梵網心地品上卷。」對疑偽問題，大師繼謂：「其文既有千鉢經可證，必有梵文根據，而疑偽之見可祛矣。」由此看來，吾人對茲梵網戒經，不必疑偽也。

臆語——經前玄談，談到此處，告一段落，臆餘幾分鐘的時間，我不妨在此處，向大家進一言：諸位見聞過梵網經菩薩戒本講義之後，如果從此發心受持淨戒，來生為人，必定大富大貴；富貴之人，若是能得遇善知識開示，以福求福，廣行衆善，則成道速易，此誠佳事也。然而今時末法衆生，業障深重，福慧淺薄，有了福祿，不知道以福求福，反而以福造罪，恣意貪圖享樂，樂極生悲，墮落三途，這持戒修來的福，就成了三世怨。所以我勸大家，發願持戒之後，還須信願念佛，求生西方極樂淨土，圓滿菩提。我嘗說：持戒與念佛，合之則兩美，分之則兩喪。今聊湊二偈句，願與大家共勉之。偈云：

持戒又念佛 世世常福樂 念佛又持戒 往生多自在
有戒無淨土 第三世受苦 有淨土無戒 往生遭障礙



比丘、羅漢、菩薩、佛

智 銘

「大智度論」集粹之四

佛說法四十九年，足跡雖遍及全印，但以住王舍城、舍婆提二處爲最多，見諸佛經，亦多在二城說，在其他處說者較少，蓋該二城地點較適中。其他邊國，弊惡人多，善根未熟，所謂：「若華未應敷，則亦不强開。」故佛多住「利智善根熟，結使煩惱薄。」之處，迦毗羅婆城雖近佛生處，佛恩最多。但佛諸結盡，無復餘習，近諸親屬，亦無異想。但釋種弟子，則多未離欲。若近親屬，則染着心生。佛製出家，不近親屬，親屬心着，如火如蛇。是故，不住迦毗羅婆城。再者，舍婆提城大，共住九億家，若少住者，不得度多人。而舍婆提城，研心令利，但入種種邪見網中，事種種師。佛爲該等善根已具而未熟，佛出世間，正爲欲度衆生，著涅槃界，安隱樂住，是故，多住舍婆提大城。而佛係於摩伽陀國尼連禪河側，漚樓頻螺聚落，得阿耨多羅三藐三菩提，成就法身故，故又多住王舍城。

在二城中，又住王舍城者較多，其原因是佛報法身恩故，多住王舍城。蓋諸佛皆愛法身（註：此「愛」係珍惜之意，非「愛著」）。又坐禪精舍多故住王舍城。又王舍城中，有富那羅等六師，自言爲一切智人，與佛爲對。而長爪梵志、婆蹉姓、拘迦拿大等，皆外道大論議師，長者尸利崛多。還有提婆達多、阿闍舍等，是佛怨家，不信佛法，各懷妬嫉。有人輩故，佛多住王舍城。又頻婆娑羅王到伽耶祀舍中迎佛及餘結髮千阿羅漢，是中佛爲王說法，得須陀洹道。即請佛言：「願佛及僧就我王舍城，盡形壽，受衣被、飯食、臥具、醫藥、給所得當。」佛即受請，故多住王舍城。

佛雖住王舍城，但又多住城郊耆闍崛山，而少住竹園精舍。因耆闍崛山精舍近城，而山難上，以是故雜人不來。又近城故，乞食不疲。而長老摩訶迦葉，於耆闍崛山集法藏，可度衆生。又耆闍崛山清淨鮮潔處，三世佛及諸菩薩，更無是處。又諸摩訶演經，多在耆闍崛山中說，餘處說少。以如是原因，故佛住耆闍崛山。與佛共住者，計有摩訶比丘、比丘尼、大阿羅漢、優婆塞、優婆夷及諸菩薩摩訶薩。

一、釋比丘

何謂「比丘」，比丘者名乞士。清淨活命，故名爲乞士。出家比丘不墮四不淨食中：即合藥、種穀、植樹等不淨活命者之「下口食」。觀視星宿、日月、風雨、雷電、霹靂不淨活命者之「仰口食」。曲媚豪勢、通使四方、巧言多求不淨活命者之「方口食」。學種種咒術，卜算吉凶如是等種種不淨活命者之「四維口食」。故出家比丘，多用清淨乞食活命。如是清淨乞食活命，故名「乞士」。又者，「比」名「破」，「丘」名「煩惱」，能破煩惱，故名「比丘」。又「比」名「怖」，「丘」名「能」，怖魔王及魔人民，當出家剃頭著染衣受戒，是時魔怖。佛曾說：「有人能剃頭著染衣，一心受戒，是人漸漸斷結，離苦入涅槃。」是故，出家比丘必須剃頭著染衣。

至於「僧伽」，譯爲「衆」，即多比丘一處和合，是名「僧伽」。因比丘「和合」故，「僧」名「生」。僧有四種：有羞僧、無羞僧、啞羊僧、實僧。「有羞僧」者：持戒不破，身、口清

淨，能別好醜，未得道，是名「有羞僧」。「無羞僧」者：破戒，身、口不淨，無惡不作，是名「無羞僧」。「啞羊僧」者：雖不破戒，鈍根無慧，不別好醜，不知輕重，不知有罪無罪，若有僧事，二人共諍，不能斷決，默然無言，譬如白羊，乃至人殺，不能作聲，是名「啞羊僧」。「實僧」者：若學人、若無學人，住四果中，行四句道，是名「實僧」。菩薩僧有二種：有羞僧、實僧。聲聞一種，謂實僧，以是實僧故，餘皆得名僧。

二、釋阿羅漢

「阿羅漢」者，「阿羅」名「賊」，「漢」名「破」，即「一切煩惱賊破」，是名「阿羅漢」。阿羅漢一切漏盡，故應得一切世間諸天人供養。又「阿」名「不」，「羅漢」名「生」，即「不生」，後世中更不生，是名「阿羅漢」。

阿羅漢諸漏已盡，三界中，三種漏已盡無餘。「三界」者：一欲界：有淫欲與食欲。二色界：離淫、食二欲。三無色界：無物質、無身體、無國土宮殿，唯以心識住於深妙之禪定。一切有情住此三界中。「三漏」者：一欲漏：欲中除無名及其餘一切之煩惱。二有漏：色、無色界中除無名及其餘一切之煩惱。三無明漏：三界中無明名無明漏。阿羅漢在此三界中，漏盡無餘。

阿羅漢無復煩惱，一切結使、流、愛、扼、縛、蓋、見、纏等斷除，無有煩惱。

阿羅漢心得好解脫，慧得好解脫。阿羅漢於一切障法得解脫，應心好解脫。又見諦道、思惟道，二道心得解脫名心解脫。學人心得解脫，非好解脫，因有殘漏結使故。須愛斷，則知餘煩惱皆已斷。諸結使皆屬愛、見。屬愛煩惱覆心。屬見，煩惱覆慧。如是愛離故，屬愛結使亦離，得心解脫。如是無明離故，屬見結使亦離，得慧解脫。與佛共住阿羅漢，應不退法，得無生智，以是故，言心得好解脫，慧得好解脫。

阿羅漢心調柔輒：若有恭敬、供養、瞋恚、罵詈、撻打者，心等無異。若得珍寶、瓦石，視之一等。若有持刀砍切手足，有持旃檀塗身，亦等無異。復次，淫欲、瞋恚、憍、慢、疑、見，

根本已斷故，是謂心調柔輒。諸阿羅漢欲染處不染，應瞋處不瞋，應癡處不癡。守護六情，以是故名「心調柔輒」。

阿羅漢摩訶那伽——大無罪。「摩訶」名「大」，「那」名「無」，「伽」名罪，諸阿羅漢諸煩惱斷，是以名「大無罪」。諸阿羅漢修禪定智慧，能破魔軍及諸結使賊。罵詈、撻打、不悔、不恚、老、死、水、火，不畏不難。起慈悲雲，潤及可度，現大光明，說實法相，兩弟子心，令生善根。

阿羅漢所作已辦、信、戒、定、捨等諸善法得故，名為「所作」。智慧、精進、解脫等諸善法得故，是名「已辦」。二法具足，故名「所作已辦」。又者，諸煩惱有二種：一種屬愛，一種屬見。屬愛煩惱斷，故名「所作」。屬見煩惱斷，故名「已辦」。又者，色法善見，故名「所作」。無色法善見，故名「已辦」。又者：聞、思、慧成就，故名「所作」。修慧成就，故名「已辦」。又者：心解脫得故，名「所作」。慧解脫得故，名「已辦」。漏盡故名「所作」，得共解脫名「已辦」。一切結使除，故名「所作」。得非時解脫，故名「已辦」。

阿羅漢棄担能担：五眾粗重常惱故，名為「担」。諸阿羅漢此担已除，以是故言「棄担」。「能担」者，是佛法中二種功德担應担：一種自利益，二種益利他。一切諸漏盡、不悔解脫等諸功德，是名「自利益」。信、戒、捨、定、慧等諸功德能與他人，是名「利益他人」。是諸阿羅漢，自担他担能担。故名「能担」。又得無漏根、力、覺、道，能担佛法大事担，是名「阿羅漢能担」。

阿羅漢逮得已利：行諸善法，是名「已利」，諸餘非法，名非已利。信、戒、捨、定、慧等諸功德，一切財寶勝故，今世後世得樂故，能到甘露城故，三因緣故，是名「已利」。今世得樂，後世得樂，及得涅槃樂，是名「已利」。餘非已利。八正道及沙門果，是名諸阿羅漢「已利」，諸阿羅漢得道及果，二事俱得，故名「已利」，以是故，言「逮得已利」。

阿羅漢盡諸有結：「有」分三種：欲有、色有、無色有。欲界繫業取因緣，後世能生，亦是業報，是欲有、色有、無色有，

亦如是。是名爲「有」。結盡者：結有九結：愛結、恚結、慢結、癡結、疑結、見結、取結、慳結、嫉結。是結使盡及有，是有盡及結使。以是，故名「有結盡」。

阿羅漢以正智得解脫：阿羅漢從佛得成，受無量功德，知結使斷，信心轉多。在佛邊受功德樂味，圍繞佛故，佛德益尊。在佛邊聽法，心無厭足。佛住解脫法中，諸阿羅漢亦住解脫法中，住法相應，眷屬莊嚴。佛住善法解脫中，諸阿羅漢亦住善法解脫中，住法相應，眷屬莊嚴。是故，阿羅漢以正智得解脫。

三、釋菩薩

佛法有二種：一、秘密。二、顯示。顯示中，佛、辟支佛、阿羅漢，皆是福田，以其煩惱盡無餘故。秘密中，說諸菩薩得無生法忍，煩惱已斷，具六神通，利益衆生。菩薩以方便力，現入五道，受五欲，引導衆生。菩薩以大慈悲爲軸，智慧爲兩輪，精進爲快馬，戒定爲御，忍辱心爲鎧，總持爲轡勒。菩薩心自利利他故，度一切衆生故，知一切法實性故，行阿耨多羅三藐三菩提故，爲一切聖賢之所稱讚故，是名菩提薩埵。

菩提薩埵有兩種，一、鞞跋致：初心菩薩，退失所修之行，名爲「退法」。二、阿鞞跋致：永不退法。佛說「般若波羅蜜」——阿鞞跋致品中，佛自說阿鞞跋致相，如是相是退轉，如是相是不退轉。若菩薩一法得好修好念，是名阿鞞跋致。何等一法？常一心集諸善法，得阿耨多羅三藐三菩提。正直精進，是阿鞞跋致相。復次，若得二法，是時是阿鞞跋致相。何等二法？不切法實知不定，亦念不捨一切衆生，如是人名阿鞞跋致菩薩。復次，得三法：一者，一心發願，欲成佛道，如金剛不可動不可破。二者：於一切衆生，悲心徹入骨髓。三者，得般舟三昧，能見現在諸佛，是名阿鞞跋致。

又者，自覺覺他，必當作佛，是名菩薩。離五欲，得五法，是名菩薩。常離一切惡法，遠捨惡人，常求道法，攝取弟子，是名菩薩。從種三十二相已來，是名菩薩。菩薩過三阿僧祇劫，然後種三十二相業因緣，初阿僧祇中，心不自知我當作佛、不作佛

，二阿僧祇中，心雖能知我必作佛，而口不稱我當作佛。三阿僧祇中，心了了自知得作佛。

三十二相，於欲界、非色、無色界種。於五欲五道，在入道中種。於男人身種，非女人身種。佛出世時種，佛不出世不得種。緣佛身得種，緣餘不得種。於意業中種，身、口業中不種，於意識中種，眼、耳、鼻、舌、身五識中不種。從鞞婆尸佛至迦葉佛，其中九十一大劫，釋迦牟尼菩薩種三十二相業因緣竟，六波羅蜜滿，六年苦行，食難陀婆羅門女益身十六功德石蜜乳糜，坐菩提樹下，破一萬八千億鬼兵魔衆，得阿耨多羅三藐三菩提，得成佛道。（註：六波羅蜜：尸羅——「戒」波羅蜜、羼提——「忍辱」波羅蜜、毗梨耶——「精進」波羅蜜、禪——「修、靜慮、三昧、定」波羅蜜、般若——「智慧」波羅蜜。）

四、釋佛

何謂佛？得盡智、無生智，故名爲佛。又者，得佛十力、四無所畏、十八不共法、三達無礙，三意業：一者、受教敬重，佛無喜。二者、不受教、不敬重，佛無憂。三者、敬重不敬重，心無異。大慈大悲，三十七道品，一切諸法總相、別相悉知故，故名爲佛。未得佛道時，心愛著求，欲取阿耨多羅三藐三菩提，以是故名菩薩。更得佛種種異大功德故，更有異名，名爲佛。是以，未得佛道，名爲菩薩，已得佛道，名爲佛。

一時無二佛出，非謂十方世界無現在佛。又一佛不能得度一切衆生，若一佛能度一切衆生者，可不須餘佛。一佛出，如諸佛法，度可度衆生已而滅。衆生無量，苦亦無量，是故應有大心菩薩出，亦應有無量佛出世度衆生。

衆生雖有福德、智慧，是從佛因緣出，若佛不出世，是世界中受報，不能得道。如人有目，日不出時，不能有所見。不得言：「我有眼，何用日爲？」得道亦然，不得言：「我自有福德、智慧，何用佛爲？」如佛說：內外因緣，能生正見：一、從他聞法。二、內自如法思惟，福德事故，能生善心，利根智慧故，能如法思惟。是以，知衆生須從佛得度。



日僧道元來到中國學了些什麼

王進瑞

道元是日本曹洞宗的開山祖師，他於公元一二二三年入宋學道，一二二七年學成回國，開創道場培育龍象。後來他所創立的日本曹洞宗，發展到現在已經成了擁有一萬四千餘寺的大宗派，在日本佛教中佔有很大的份量。一個宗派的形成和發展，固然有很多因素，但是其開山祖師所學的學識內容和宗風，應該是極大的關鍵。因此如果想要了解日本曹洞宗，如何能成爲這麼大的宗派，須要先知道其開山祖師道元，究竟來到中國學了些什麼，是應該要探討的一個問題。

二、

依據傳記所記載，道元是出生於很顯赫的公卿之家，却不幸於二歲時喪父，八歲時喪母，幼年就失去了雙親慈愛。在送母出葬時看了香煙縷縷上昇，深感人生無常之理，就萌有出離之志。九歲被母舅收養爲養子，十三歲聽聞養父爲他安排成人儀式以便就任公職時，就認爲必須脫離家庭之期到，毅然離家出走，跑到另一母舅而且在天台宗比叡山出家之良觀法眼處，申訴出家意願。良觀雖曾勸他回家，但道元始終不肯，不得已把他安頓於另一所

寺院暫住。次年即歸依天台宗座主剃髮出家，以後就在比叡山上研習天台宗教義。正在他學識相當成熟時，使他一直百思莫解的一個問題就是：「顯密二教共談，本來本法性，天然自性身。若如此即三世諸佛，爲何要發心求菩提？」（據建德寺記）爲了這個疑問，他曾請問過了許多師長，但無法得到滿意的解釋。最後有一位他的外戚，三井寺公胤對他坦白說：「你所問的問題，亦是正是吾宗極奧妙的地方。自古以來歷代祖師雖然傳有口訣，亦是無法解釋得清楚。你如果想要徹底了解，須要去問建仁寺榮西禪師。」（據傳光錄）榮西是最早從中國傳臨濟禪到日本的禪師，在當時頗有名氣。公胤認爲這個問題不是知解的問題，是實踐的問題。所以應去問以實踐爲主的禪宗比較恰當。道元會拋棄天台宗轉學禪宗的動機就是在此。可是很可惜，正當道元慕名前往建仁寺拜訪榮西時，榮西已經年老體弱將近圓寂之期，無法親聆教益，不得已改投靠榮西的高徒明全學禪。道元跟明全學臨濟禪前後達九年之久。道元二十二歲時雖然會得到明全的印可證明，但道元本身猶感未足，仍有更上一層樓之意。而其師明全雖然亦會得到了榮西的印證，在其心中却對大宋鼎盛的禪風抱有強烈的仰慕之情。因此師徒相約，於一二二三年三月，明全四十歲，道元二十四歲時，隨象搭船來到中國。其目的是要投入中國禪的大洪爐，鍛鍊成爲一個鐵錚錚的漢子回去日本傳法。

三、

四月船到了明州慶元府（現在浙江省寧波）的港口，搭船的人連同其師明全亦分別各奔前程去，唯有道元仍留住船內食宿。除前往各地參觀，修習風俗習慣和語言外，並打聽何處有明師藉以投靠。在這個時候，他遇到了第一樁事情，意外地上了中國禪第一課。

有一天道元在船上時，有一位中國老僧人前來船內買香菇。道元初次見到了中國僧人，心內就覺得很高興，特別熱誠招待，請他喝茶問了很多話。才知道這位僧人是阿育王山的典座。據他說：他是西蜀人，離開故鄉已經四十年，今年六十一歲，向來都在各地方叢林掛單參學，現在在阿育王山領了典座職務，因為明天要做麵汁欠少香菇作料，所以特地前來日本船買香菇的。以下是他們二人間的講話。

道元：「幾時離開育王？」

典座：「吃齋後就來。」

道元：「育王離開這裏有多遠？」

典座：「大約三十四、五里路。」

道元：「幾時要回寺。」

典座：「買完了香菇馬上就要回去。」

道元：「今天有幸相會，是難得的因緣，請留住在這裏幾天，讓我好好供養。」

典座：「不行，明天的粥齋我不能不管。」

道元：「寺裏豈無同事可代替，典座一人不在有何妨？」

典座：「我是年老才領了這個職務，是毫及的辨道，絕對不能讓別人代替。而且出門時，也未曾請過假，不回去不行。」

道元：「典座這麼高年，為什麼不坐禪辨道，或者看古人話頭，怎麼會領這樣煩雜的典座來做，有什麼好處？」

典座呵呵大笑說：「外國的好人，你還不知道什麼是辨道，什麼是文字。」

道元聽了後覺得很意外，驚訝地再問：「什麼是文字？什麼是辨道？」

典座：「如果你不踉過問處，你便是本份底人。」

道元當時確實不了解典座所說的道理。典座看了道元茫然的情形就說：

「他日如果有機會可以來育王，我們可以再商量一番文字和辨道的道理。」說了後因時間不早，典座就回去育王。

當年七月道元在天童山掛錫時，這位典座再來相見。對道元說：

「解夏了後已經辭去育王典座職務，想要回去故鄉，因聽聞兄弟在這裏，禁不住前來相見。」

道元很感激他這番的好意。閑話了後再問起前次在船內所商量的問題，什麼是文字，什麼是辨道。典座說：

「學文字是要知道文字的眞意，要辨道亦應該徹底了解辨道的意思，所以辨道時須要與道打成一片，不得虛應故事，才是眞的辨道。」聽了這些話，道元仍是目瞪口呆，還是無法領會。所以道元再問：

「什麼是文字？」典座說：

「一二三四五。」

「什麼是辨道？」

「徧界不會藏。」

是的，道是遍滿於宇宙，沒有藏匿在一個地方。你如果有心要辨道，不論何時何地，你都可以辨道。你的一言一動，一舉手一投足，莫不是辨道的端的，只要你誠心誠意，全心全靈，貫注於應做的工作上去，自然會與道打成一片，辨道即刻現成。不管你所做的工作，事無大小粗細，亦無貴賤高下；當典座亦好，當菜頭、園頭、或者擔水搬柴都是一樣，莫不是尊貴的辨道修行。反過來說。坐禪，看經不一定即是辨道修行。如果你心猿意馬，不能專心坐禪看經時，便談不上是辨道修行。道元到後來才知道這個道理，所以他日後所寫的日記上寫：「山僧日後能夠知道

文字和辨道的道理，是這位典座所賜的大恩。」以上故事是記載於道元所著「典座教訓」裏面。

四、

道元到了中國以後所遭遇的上面事件，使道元感受了深刻的印象，所以道元回國後，對典座一職特別重視，他所著「典座教訓」裏面，詳細規定典座應該怎樣做，以訓勉他的徒弟。這部書裏面，曾將當時日本寺院內各執事的勤務情形，和中國寺院內各執事的情形作比較，非常有趣，茲介紹於左：

山僧回國以後暫時借住建仁寺二、三年。此寺雖然亦掛有典座職、却虛有其表。二時粥齋都不管，一切大小事都用毫無知識，又無道心的人去做。做好做壞，他都不關心。好像是管這些廚房事會被人看不起一樣的。自己却住在寮內，或偃臥或談笑，自由自在。日久月深都未曾摸過鍋邊一次，那裏會親自調度糧食什物等事。枉費他有這樣好的辨道機會，却未能把握，可能是因為沒有明眼宗師教導，所以使他虛渡光陰破壞道業，真是可憐至極。

其次他描寫當時宋朝寺院的情形是這樣的：

我所見過大宋國各寺院兩班大小執事，雖然是一年的任期，大家都存有藉工作機會認真辨道的精神。不虛渡光陰，不虛應故事，不輕視微小粗俗工作。爲了常住的利益，爲了興隆三寶，每一個人都兢兢業業，盡瘁其職務。因此叢林興隆，個個亦莫不成就其道業。

以上是道元在七百餘年前，對中日兩國寺院執事勤務情形，所作的觀察比較，未知現在是怎麼樣，最好還是請各位再作一番比較便知。

五、

道元於五月間在船內遇到了那位典座，上了第一課中國禪以後，七月便登上天童山，在天童山景德寺掛單參學。爲什麼不到別處而去天童山，在筆者所推測，可能是因其師明全先到了天童

山參學所致。在入地生疏的異國，明全是唯一的熟人，明全已在那裏，道元會跟後去找他是人之常情，道元在天童山掛單不久，有一天齋後，過東廊擬赴超然齋（地方名）的途中，看見該寺的典座在佛殿前面的磚庭上晒苔（這種苔可能是生產在海裏的食用苔），在七月的炎熱天，時刻又是中午，看這位典座頭無片笠，手携竹杖，彎着其腰，流了滿頭大汗，辛勤地認真晒苔。道元看了這種情景，油然而起同情心，便趨前去問候。道元禁不住心內的疑情，問典座說：「典座這麼高年，爲什麼不使行者去做這些辛苦事，何必典座親自來做？」典座只答道元一句說：「他不是我。」是的。他不是我，是坐禪辨道的基本原則。辨道修行怎能假別人來代替？做一項工作，如果只爲求其效果來講，能做的人什麼人來做都是可以的；但如果將其工作，視作爲尊貴的辨道修行時，一定要躬親來做，才不會失去辨道修行的機會。道元聽了這句話，又是在心中生起了很大的感激和佩服之情。果然中國禪風的鼎盛，名不虛傳，個個都像這位典座一樣，認真辨道，不虛應故事，中國禪才有真實的發展。道元在這裏又有一次的收穫。

六、

道元於是年七月起，在天童山景德寺掛單。當時的堂頭和尚是無際了派禪師，無際禪師是臨濟宗大慧宗杲的法孫，在當時亦是一位傑出的法將。可是道元却與無際禪師無緣，在其座下參學二年後仍不能投契，不得已離開天童到各處去徧參尋訪明師。先到徑山訪浙翁如琰，再到台州參盤山思卓，以後歷訪天台雁山、平田萬年、廣元護聖、育王廣利等等。依然都無法契合。在此走投無路後再想起天童無際，認爲比這些人還算不錯，所以想要返回天童再參無際，在途中忽聞無際已經逝世之消息，於此嗟嘆明師難逢。道元當時的心中確起徬徨；應否再訪明師？或者返回日本？拿不定主意之下，一時決定返回日本。正在打聽回日船期時，無意中在徑山羅漢堂遇到一老僧，名叫老璉者，聽了道元的處境後告訴他說：「當今天下宗師雖然衆多，但具有道眼者莫過於淨老，淨老頃已奉勅晉住於天童，應早去參見。」聽了這個好消

息後，道元當即趕回天童山。道元參見如淨的時日，據他所著「寶慶記」中所記載是，宋寶慶元年（公元一二二五年）五月一日，剛好是道元入宋後滿二年。在這二年間道元到處去參學，竟未能遇到一位與他有緣的明師，來打破他的漆桶，正在道元陷於求道低潮的時期遇到如淨，對於道元一生算是否極泰來的轉機，以後道元光輝燦爛的一生，從此啓開其第一頁。

道元與如淨好像是從前世就有宿契一樣，兩人一見面就互相覺得有緣，除了道元在心中暗喜能逢明師外，如淨亦有檢得一塊待雕的璞玉之感，如淨當面向道元說：「佛佛祖祖面授法門現成也。」（正法眼藏面授章）允許道元是一位將來能繼承他道業的嫡子。並且時常向道元說：「你有古佛之操行，必可弘通祖道。老衲得你，猶如釋尊之得迦葉云云。」等語，可見其師資相許程度。

如淨號長翁，明州葦江人，俗姓愈。出家後勤學經論，十九歲就出外遊方，登雪竇山參足庵智鑑，在鑑座下了畢大事。然後遊歷江湖二十餘年。四十八歲受請住於建康府清涼寺、台州瑞岩淨土寺。然後奉勅住於臨安府南山淨慈寺，移住明州瑞岩寺，再奉勅住於淨慈寺時，無際了派遺書給他，才奉勅移住於天童山景德寺。

師的作風孤高嚴峻，不容易允許雲水掛單。平常說：「無道心慣頭我箇裏不要也。」便逐出了後說：「不是一本分人要作什麼？如此狗子騷人掛搭不得。」因此在如淨座下，沒有一個懶骨頭。

據「寶慶記」所記載，道元於初見面時曾向如淨呈文說：

「道元幼年發菩提心，在本國訪道於諸師，聊識因果之所由。雖然如是，未明佛法僧之實歸，徒滯名相之懷懷。後入千光禪師之室，初聞臨濟之宗風。今隨全法師而入炎宋，航海萬里，任幻身於波濤，遂得投和尚之法席，蓋是宿福之慶幸也。和尚大慈大悲，外國遠方之小人，所願者不拘時候，不具威儀，頻頻上方丈，欲拜問愚懷。生死事大無常迅速，時不待人，去聖必悔。本師堂上大和尚大禪師，大慈大悲

，哀愍聽許道元問道問法。伏冀 慈照。小師道元百拜叩頭上稟。

對道元這樣真認的懇求，如淨亦批覆說：

元子參問，自今以後，不拘晝夜時候，著衣衲衣，而來方丈、問道無妨。老僧一如親父之恕子無禮也。太白某甲。從此以後道元便開始猛烈的求道生活。道元將其始末寫在「寶慶記」一書中，詳細記載他們師徒間的一問一答。從此書中我們可以知道，道元當時好像是一張白紙一樣，什麼都不知道，什麼都要問。小即從衣食住行的各項細節起，大即如十方三世東土西天的佛法經論等等問題，無所不問。如淨亦不厭其詳一一解答或親自指導，使道元的知識於此大開。除了上面所說知解的開導以外，在如淨座下最注重學習的，就是只管打坐。只管打坐一味才是如淨教學的真骨髓，如淨對只管打坐的酷愛，道元有這樣的記錄：

先師常說，我自十九歲以來，徧參諸方叢林，未遇得明師。十九歲以來一日一夜，未曾有離開（坐禪用）蒲團之日。某甲從未住院以來，不要與鄉人聊天閑談，是乃因珍惜光陰所致，又在掛錫之所在，亦未曾進入別人寮房。何況那裏會出去遊山玩水消耗時間。除在雲堂公界坐禪以外，或在閣上，或在屏處，獨自前往穩便處坐禪。袖裏常帶蒲團，或在岩下坐禪，常念寧可坐破金剛坐，正是所願也。有時坐到臀肉爛壞，愈感愛好坐禪。某甲六十五歲，老骨頭已懶，又不曾坐禪，但為愍念十方兄弟，所以才住持山門曉諭方來，為家傳道（正法眼藏行持章）。

當時的天童山景德寺僧堂內一般雲水坐禪作息的情形，道元有這樣記錄：

我（道元）寓居大宋天童禪院時，大眾從黃昏一直坐禪坐到二更三點（下午十一時）、曉天即從四更三點（上午三時）起坐禪。方丈亦一起在僧堂內坐，連一夜都未曾懈怠。其間眾僧甚多都打睡，方丈巡行，對打睡的僧，或用拳打，或脫履打，使之醒來。如果還未醒者，即召行者在照堂點燭

打鐘，臨時普說說：「你們在僧堂只管打睡有何用。倘若如此何必出家入叢林。不見嗎？在世間上自帝王官人，下至一般百姓，有何人安閑過日，君治王道，臣盡忠節，乃至庶民鋤田耕作，有何人安逸過日？你們不作世俗工作，進入叢林，如果空過時光，畢竟有何用？」……有時近仕侍者曾對方丈說：「僧堂裏象僧，或因疲勞過度、或因生病，以致時在坐禪中打睡。如果對此打罵，也許會導致僧人退志，可能由於坐禪時間過久所致，何不縮減坐禪時間。」對此建議，方丈一聽就大罵說：「不然也，無道心者在僧堂內雖然僅坐片刻，亦會打睡。有道心有志氣者，坐禪時間愈長會愈愛好坐禪。我在年青時曾遊歷諸方，有的長老曾對我說：『以前看到打睡僧時，便用拳痛打。但於今年老體弱，要用力打亦覺得力不從心，因此近來出息的僧人，愈來愈少。』這可以說，坐禪時如不嚴教，佛法會愈衰微，所以老衲不得不嚴。」

（正法眼藏隨聞記）

從以上一段記錄可以看出如淨教導衆僧坐禪的一班。道元再繼續說：

先師天童淨和尚住持時，於僧堂內看見坐禪時打睡的僧，便用拳打，或脫履來打罵。但衆僧欣然接受挨打，不但毫無怨言，且會感激，有一次上堂的時候這樣說：「老已老矣。應該要辭衆住於庵內養老才對。但爲了各位的知識，破除衆人迷執，匡扶正道，才當住持人。因此縱有呵責之言，或用竹篋打擲等情事，我自己亦覺得很惶恐。這是爲了代佛宣揚所作，別無他意，請衆兄弟慈悲，予以體諒。」衆僧聽了，大家都流涕不已。（正法眼藏隨聞記）

在這種嚴格的道場，道元亦認真不惜身命，日夜不懈隨大眾參學。他曾寫當時自己的覺悟說：「縱會發病至死，亦應一直參學去，如果得病而死，在所甘願。」可見其猛烈參禪的一班。

七、

有一天道元在禪堂坐禪時，如淨照常巡行來到道元傍邊，看

到道元鄰單的僧正在打睡，如淨便加打罵說：「夫參禪者身心脫落，只管打睡作麼？」道元在傍邊聽了此話時，心中忽然受了電擊一樣，有所感觸豁然大朗。便着衣上方丈，向如淨燒香禮拜。如淨說：「禮拜專作麼生。」道元說：「身心脫落來」如淨聽了道元這樣說，便知道道元已經打破漆桶，亦覺得很歡喜。隨即允許其成就說：「身心脫落，脫落身心。」這是如淨印證道元已經開悟的話，但是道元却謙虛說：「這是暫時伎倆，和尚莫亂印證。」如淨說：「我不亂印你。」道元再說：「如何是不亂印底事。」如淨說：「脫落、脫落。」於此道元便接受如淨的印證。師與徒之間，日夜不斷地接觸，每一個徒弟的悟境，到了什麼程度，最明白的莫過其師。如淨和道元初見面時，就知道這個學徒是可造之材，所以另眼相待。特准道元不論何時，不論在何處，不拘禮節，隨便可以發問。二人接觸一段時間後，道元的悟境瞬息千里，進步到了極點，終於脫落桶底了畢大事，如淨印證道元的時日，據道元所寫的記錄是：宋寶慶元年乙酉夏安居時。夏安居是叢林於每年四月十六日起，至七月十五日止之九十日間，結制禁足期間。道元參見如淨是五月一日，自相見之日起不到二個半月，道元就已經了畢大事，可見其開悟之速。最難能可貴的是，平常被師父印證了的人，大多數都像領了畢業證書一樣，不久便捲了鋪蓋，離開師處，到處去遊方。但道元却不這樣做，仍舊和未悟時一樣，浸在最嚴格的如淨座下，繼續作悟後之修行，達二年有餘之久。道元曾有描寫在此悟後修行的一段光景，茲抄錄如左：

時在大宋寶慶二年春三月，將近四更（上午二時）上方有鼓聲三通響來，衆僧均搭袈裟，從雲堂前門出去，上法堂順法堂西壁，登寂光堂西階，再經寂光堂西壁前，登大光明藏西階到大光明藏。大光明藏是方丈室。從西邊屏風繞到香台，燒香禮拜。然後站在衆僧後面，聽和尚普說。和尚舉大梅法常禪師，住山因緣的話。衆僧聽到「衣荷食松」這一段時，衆皆感動流淚。最後和尚說：「如今春間，不寒不熱，正好坐禪時節也。兄弟如何不坐禪。」如此說後，和尚說一

偈：「天童今夜有牛兒，黃面瞿曇拈實相，要買那堪無定價，一聲杜宇孤雲上。」右偈說後，右手拍一下禪椅說：「可以入室。」入室時和尚僅說：「杜鵑啼，山竹裂。」只有這一句並無他話。（正法眼藏實相章）

從上面記載可見，道元在悟後修行仍很辛勤，而且聽和尚普說時亦不敢站在衆僧前面，而站在衆僧後面，這可以說是道元謙虛之德。

到了寶慶三年（一二二七年）秋天，道元才決心回國，向如淨辭別。道元在宋學道已經五年有餘，應該要學的已經學完了。此後應該要將其所學的中國禪傳到日本去播種，使之發揚光大，這是他所負的重大責任。臨別時如淨乃將嗣書，芙蓉道楷祖師法衣，洞山悟本禪師所著，「寶鏡三昧」「五位顯訣」各一卷，以及自贊頂相等交與道元。最後叮嚀說：「你是異域人，以上諸物授之表信。歸國後應盡力布化，廣利人天。莫住城邑聚落，莫近國王大臣，只居深山幽谷，接得一箇半箇。勿令吾宗致斷絕云云。」上面如淨所交代的幾句話，牢牢銘刻在道元心內，作爲他一生的規範。

八、

以上是道元在宋學道的大約經過。由此可以知道，道元所學的內容，着重於禪堂生活。透過禪堂生活，他了解佛教的一切，並塑造了他一生的宗風。所以可以說，道元在中國所學的是實踐的宗教，不是知解的宗教。他在其所著「學道用心集」一書裏，訓勉其子弟說：「佛道在思量分別十度觀想知覺慧解之外也。若常在此等之中，就不知佛道。不可用思量分別……其所入門，有得法之宗匠悉之，非文字法師之所及耳。」他續繼批評當時的日本佛教界說：「我朝古來諸師，篇集書籍，訓弟子施人天。其言是青，其語未熟，未到學地之頂，何及證階之邊。只傳文言、令誦名字，日夜數他寶，自無半錢份。」他這樣排斥文字知解之學，可見他所學的即是實踐力行之佛法，尤其是只管打坐的佛法。但是道元所學的坐禪，並不是以開悟爲目的底坐禪。他在「

永平廣錄」卷第八裏面這樣說：「此坐禪也，佛佛相傳，祖祖直指，獨嫡嗣者也。餘者雖聞其名，不同佛祖坐禪也。所以者何，諸宗坐禪，待悟爲則，譬如假船筏而渡大海，將謂渡海可拋船矣。吾佛祖坐禪不然，是乃佛行也。」道元上面的坐禪觀，正是其師如淨的坐禪觀，這種禪是站在「本證妙修」的坐禪觀；「坐」的地方一切佛法現成，不容等待開悟。正身端坐之處，正是本證之相，本證之現行，何必再求證悟。修證已然不二，因此初發心坐禪的人，和數十年來久參之人，其坐禪內容並無兩樣，未悟的人不得在坐禪中求證悟，悟後之人亦不得拋棄坐禪，道元於悟後仍舊呆在如淨座下，作悟後修行都是由於上面坐禪觀所致。

尤其是左右道元一生的宗風，卽是其師在臨別時所作的贈言。如淨要求道元回國以後：第一、莫住城邑聚落；第二、莫近國王大臣；第三、只居深山幽谷接得一箇半箇。以上三點道元確實做到。道元所開創，現在且作爲日本曹洞宗大本山，就是該宗一萬四千餘寺的祖山永平寺，就是離開京都很遠的深山幽谷中。又道元在世中雖然會有數次，被當時的執權者邀請，道元亦是始終拒絕授受。唯有墨守其師訓言，在深山中接得眞有道心者一箇半箇而已。但他所接得的一箇半箇，亦是墨守道元的訓言，一代傳一代，一瓶瀉一瓶，不敢隕越，不敢馬虎，認真傳法傳至於今，未有改變道元宗風。筆者亦是承其徒孫接得的半箇之一。道元的子孫不敢改變其祖師的法，可以和中國的情形作一比較。道元所學的中國禪，到後來在中國，却變成禪淨雙修的禪。不論臨濟、曹洞的子孫，除少數以外，大部份都勸人念佛修淨土，大家所看到的比比皆是。好像是忘記了本身是禪宗子孫一樣勸人念佛。筆者初看到這種情形時很不習慣，但道元所傳入日本的中國禪，子孫孫仍保守者未染成念佛思想的禪，在坐禪中絕對不念佛，平常亦不勸人念佛，唯有默默只管打坐，將坐禪所得的定力，發揮於行住坐臥以及日常行動去，這就是道元所學的中國禪的眞面目。日本曹洞宗會發展到一大宗派的原因，也許是在如此純眞保守着古代中國禪的眞髓所致，如此推測是否有當，願請各位賢達惠予指教。

（完）



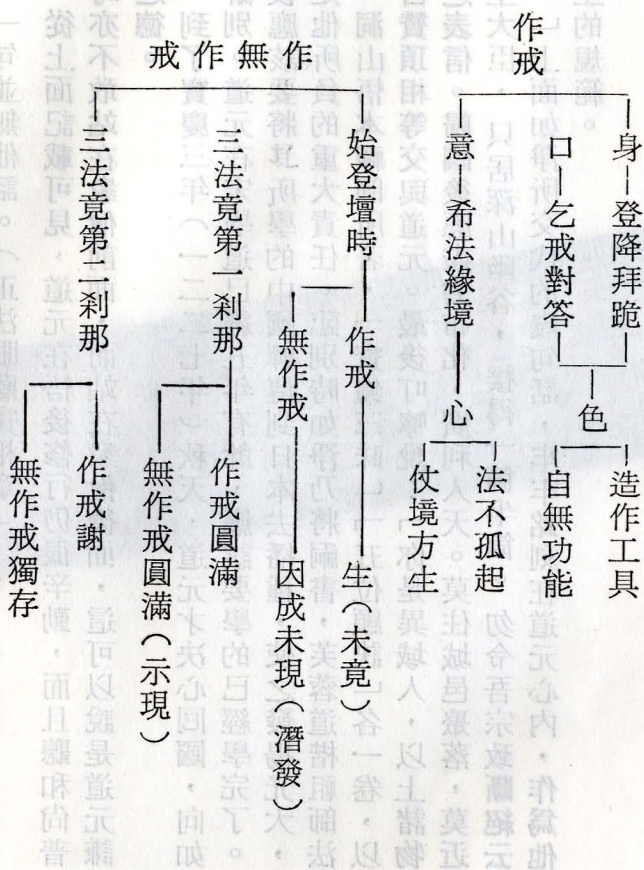
梵網經菩薩戒本講義

講於南普陀佛學院

釋廣化譯述

(續完)

附表解



四、諸佛三身以爲其果者，大乘菩薩戒別名三聚淨戒，即攝律儀聚，攝善法聚，攝衆生聚，瓔珞經云：攝律儀戒，謂十波羅夷。攝善法戒，謂八萬四千法門。攝衆生戒，謂慈悲喜捨，

化及衆生，令得安樂。梵網經合注云：「今明此三，並是菩薩戒法，亦並以無作爲體。律儀並列重輕諸相，而止言十波羅夷者，以四十八輕皆是十重戒之等流眷屬。十重戒法攝一切戒法，罄無不盡，是故名爲十無盡戒也。攝善法戒，八萬四千法門，即無作戒體所具之衆善也。攝衆生戒，慈悲喜捨，即無作戒體妙用功能也。所以三者同名爲戒。又菩薩戒法，弘誓無盡。若不攝善攝生，即是戒體有缺，故八萬四千法體，慈悲喜捨定體，總皆攬之以爲戒體，戒爲法界，一切法總是戒也。又（1）攝律儀戒能成法身，謂律儀戒斷諸惡，即法身之因也，法身本淨，惡覆不顯，今修離惡，功成德顯也。（2）攝善法戒能成報身，謂修諸善，即報身之因也，報以衆善所成，成善無高於止作，今修止作二善，用成報佛之緣。（3）攝衆生戒能成化身，謂慈濟有心，功成化佛之因也，以化佛無心，隨感便應，今修大慈普濟，意用則齊也。其坐禪內，若坐禪不坐，因此時心辨功用者，功是功德，用是力用。此經以止惡行善，超凡入聖爲功用。止惡行善者，芝苑云：「現前色心，無始劫來，今生之中，造生死業，不可窮數，惡心徧佈，充塞法界，『若有體相，盡虛空界，不能容受。』若得戒者，則翻無量惡業，悉

爲清淨戒體，爲善種子，作成佛本基。」又，南山律祖云：「未受以前，惡徧法界，今欲進受，翻前惡境，並起善心。」是故止惡行善之妙用，無過於此。超凡入聖者，謂初發心菩薩，具足菩薩戒故，善行得成，方得入十住（聖）位。如璣珞經云：「初發心欲紹菩薩位者，當先受正法戒，戒是一切行功德藏根本。」又云：「我今在此樹下，爲十四億人說住前信想菩薩初受戒法。佛子！是信想菩薩於十千劫行十戒法，當入十住心。」凡受此佛戒者，即入諸佛位，功德豈可勝言哉。

四、明被機

此經所被機，依法藏大師戒本疏云：畧說有四：約種姓、約遮難、約發心、約現在位。一、約種姓者，權教五種姓（定性聲聞、定性緣覺、定性菩薩、不定性、一闍提）中，菩薩種姓，是正所被機；其不定性亦兼攝。實教五種姓，俱是所被機，以許佛性皆悉有故，以於此身，定入寂滅故。所謂定性二乘者，非謂寂後而不趣向於菩提，如法華、楞伽等經說。又、一闍提無佛性，非謂究竟無清淨性，乃指無量時無佛性也。又、依佛性說，斷然說無佛性，爲不了義教。是故一切衆生，皆是所被機也。二、約遮難者，若具七遮者，現身非器。犯十重者能深心懺悔，得好相相應，便得受戒；不爾不得。三、約發心者，雖有種姓，又無遮難，還須發大菩提心，直趣正行，沒有邪命求名利等過，方堪爲器。四、約現在位者，從初發意至十信位人，於此戒品，有受有隨，有持有犯，是正所被機；三賢以上，法雲以還，那些終位菩薩，雖亦受持菩薩戒，但是增修，不名新得。如本經云：十信初心受此十戒，其入位已去，但增修爲異故也。

其所被機，既如上說，誰堪爲菩薩戒師，不可不知。依什公大師說：梵網經云，具足五德，應當爲師；（一）堅持淨戒，（二）年滿十臘，（三）善解律藏，（四）妙通禪思，（五）慧藏窮玄。

五、判教相

一代聖教，大分爲二：一者化教，二者制教。判攝此經，畧作三門分別：1、約法異。謂化教是如來普爲一切衆生，說諸因果理事等法；制教是舉過顯非，立正法，制非理違犯，結示罪名，辨其持犯輕重篇聚。2、約機異，謂化教通爲教內教外一切普說；制教唯制頌教內四衆受持。3、約主異，謂化教通於五種人（佛、菩薩、弟子、神仙、化人）說；制教唯佛自說，以制戒律，餘不堪能；如禮樂征伐，自天子出也。於此二教中，今茲戒經，屬制教攝。然制通大小，仍屬大收。

大小乘分，此屬大乘菩薩藏，或可通小乘聲聞藏，以七衆所持別解脫戒，皆是菩薩律儀攝故。

十二分教中，此爲緣起經，然亦通於餘方廣、契經、譬喻、孤起等。

六、序淵源

序淵源者，此是三世諸佛本戒，法界法爾，非新所制。舍那因位爲菩薩時，修行此戒，功滿成佛，於蓮華臺藏世界之中，爲欲利樂諸衆生故，還自誦出，傳授化身佛，令各就機，於閻浮提，爲諸衆生方便誦顯，是故得有如是戒經。若論具足本，依什公大師傳述云：西域有十萬頌，六十一品，具譯應成三百卷（一說一百二十卷），如茲大本，未全東來，此土僅有由什公大師誦出轉譯梵網經菩薩心地品二卷，故不具也。古老相傳，陳時真諦三藏，擬將菩薩律藏運來此土，於南海上船時，船便欲沒，省去餘物，仍不見起，惟去律藏，船方得進。真諦嘆曰：菩薩戒律，漢土無緣，深可悲矣。又、曇無讖三藏於西涼州，時有沙門道進等，永識授菩薩戒，並請譯戒經。讖曰：此土人士性多狡猾，又無剛節，豈堪爲菩薩道器。拒不與授，且

（下轉第22頁）



密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

（第四十一篇 續完）

尊者繼續說道：「衛地的法師（岡波巴），金剛稱（惹琰巴）和寂光，你們三人今天晚上都要祈夢，（看看你們各人的未來，）明天早晨老父我當爲你們解釋夢兆。」於是當晚三人就依囑祈夢。次日清晨寂光首先跑到尊者面前來說道：「尊者啊！昨夜我作了一個很好的夢。我夢見東方升起一個暖和的太陽，這太陽隨即進入我的心間消融了。」

惹琰巴說：「我夢見走到三個大山谷流域中大聲的喊叫。」岡波巴大師哭喪着臉說道：「我作了一個極壞的惡夢！」尊者道：「夢兆好壞很難講。不要管它。你且說來聽聽。」

大師說道：「我夢見許多種類不同的衆生，我把他們的命脈斬斷後，他們都斷了氣，我一定是個惡業深重的罪人啊！」

尊者說道：「那結比丘，我的兒啊！莫要哀泣了。把你的手伸出來。」（岡波巴依囑伸出手來）尊者以自己的手握住他的手說道：「你的希望一定會達成的。一切想從輪迴中解脫出來的衆生都把希望寄托在你的身上。你也一定能夠達成他們的願望的！老父的面前出生了你這樣的一個兒子，我將佛法應做的事，現在可以說已經做完了！」

然後對寂光說道：「你的夢只是中平而已，因爲你的發心太小，所以不能做廣大的利生事業。但是你卻可以往生清淨刹土。」然後對惹琰巴說道：「因爲你太頑強的緣故，違反了我的囑咐一共三次。（以此因緣，）你將在三個山谷流域出生，作三次聲名遠播的佛學博士。」

於是岡波巴大師繼續勇猛精進，連續修持了一個月。起初他看見（東方）藥師七佛。每一天只需要一次呼吸就夠了。氣放出後就自然消失^{②⑤}。（一天）下午，大師持氣時見廣大之報身佛刹土^{②⑥}，心不覺有一點散亂，俟出氣之時已經到了夜晚了。當天晚上，恐怕驚擾尊者的習定，所以沒有去稟告。次日將黎明時的一座，持氣之時見一千零一尊佛，中央釋迦牟尼爲主尊。天明後到尊者面前，頂禮之後，尊者說道：「你不用詳細告訴我了。現在

你已經確實見了本尊的面目²⁷；報身和化身佛你已經現量的看見了。但是法身（佛）你尚未見到。你雖然喜歡在老父的跟前修行，但是因為往昔願力感召的緣故，你應該到（西藏平原）衛地去，到那裏去修行。以前（在修行上所遭到的困難）我已經為你解除。以後尚會有『神通的障礙』。當你得到神通時，天子之魔²⁸會來侵犯，此時應該（對神通）極端守密。一般說來，真言乘是要秘密修持才能成就，所以你應該秘密去修持。銳根利器的人，其因地就具足大力，魔不能侵。你是屬於上根利器的人，所以邪魔是不能擾亂你的。因為你一定能夠利益衆生，所以，應當聚衆宏法。」

大師問：「我甚麼時候才能夠聚衆宏法呢？」

尊者答道：「當你能夠見到心之體性，堅固不動搖時就可以宏法了。那時，你對心性之證悟會比現在大不相同！當你心生（如是超特之證悟時），你就會對我这老父生起與佛陀無二無別的決定認識，極爲堅固，無可動搖。這個時候你就可以聚衆宏法了。還有，當氣能夠（自在的）進入指尖時，你就可以解脫氣份之障礙了。」

於是（大師）就在一個大石板的上面，用許多泥灰砌成一個大土堆。以手指指向土堆運氣催之。過了半日，灰土成碎末般四處飛散。次晨大師至尊者處稟明經過。

尊者說道：「這並不是說你已經於氣能得自在。只不過是於氣能得調柔而已。但你（今後）必定能得到轉變化身等神通之自在，並獲得世間及殊勝二種成就。現在你已經不必與我住在一起，可以離開此地了。在此處的東方有一個岡波打兒山，像一個國王坐在墊子上一樣。山頂像似一個寶冠，就像我現在戴的帽子似的，其地的樹草很像金色的曼陀羅。對山則似象寶之聚堆。（周圍）有七個山拱圍，就像大臣匍拜（大王）一般。在山之頸處，你就可以找到宏法的地方了。」隨即歌道：

「我子法師試諦聽，汝欲前往衛地耶？
途中有時思飲食。當汝食欲大動時，應納無漏三昧食，
觀諸鮮味皆幻化，所顯齊融於法身，
有時或思着衣袍，

思着上妙衣袍時，應着拙火暖樂衣。
所顯齊融於法身。有時或動思鄉情，思鄉之情萌動時，
應觀外境之法性，了知鄉園皆幻化，所顯齊融於法身。
有時或思獲財寶，獲財之念萌動時，應念七種勝法財，
了知財物皆幻化，所顯齊融於法身。有時或思得伴侶，
思伴之情萌動時，應依本智爲友伴，其他伴侶皆幻化，
所顯齊歸於法身。有時或思上師尊，當汝思慕上師時，
不離頂戴勤祈禱，常觀上師住心輪，二六時中不稍忘。
上師亦如夢如幻，應知一切皆幻化。東方岡波打山巖，
其形如王坐皇座，背山似白旗飄揚，前山纍纍似寶聚，
山頂形如寶王冠，七山似臣作禮拜，樹草金色曼陀羅，
此山頸處有勝地，汝之徒衆當聚彼，汝應前往利衆生。
子兮！（汝將成就大事業）！宏法利生皆成就！」

尊者繼續說道：「我現在爲汝起名叫做持金剛普聞比丘。」於是又傳給大師灌頂及賜予加持。將一切法要圓滿無遺的傳授給大師，又賜給他金色的阿汝若靈藥，並以舌沫加持之。此外又賜給大師一個打火包作爲送別的禮物，然後說道：「你到我所說的地方去修行吧！」

於是大師遵循尊者的訓示和授記前往衛地。尊者親自行至香波切。行至一座石橋的此岸時，尊者坐下說道：「衛地的法師啊！爲了緣起的關係，讓我們坐在這邊，（暫時）不要過河去，你且把背囊放在地上，坐下來，讓我們父子二人好好的談一談吧！衛地的法師啊！你莫要以自己的家系爲傲。斬斷親眷和現世物質的一切束縛，去作一個住山的人吧！把一切法訣都融滙成一體來修持。要常常祈禱你这老父。莫要和貪瞋癡增盛的人爲侶，因爲他們的影子也會污染（你的身心）的。還有一種人，他們視一切爲仇敵，詆毀他人和佛法。這種人破壞一切，他們心中的瞋恨怒焰時常像火熾一般。舉一個例子來說：蛇是既沒有翅膀也沒有腳的。其實蛇是個很弱小的動物。但是人一看見蛇馬上就會發生兇惡和恐怖之感，這就是因爲它具有大瞋恨心的緣故。自己內心的瞋恨若是太大了，就會對外境的一切都會看成仇敵的。又有些人

連破石斷木都要貯藏起來，他們說：『老的時候要養老的費用，死的時候要供靈的祭食，沒有錢，佛法也修不成。積聚資糧也需要錢財呀！』因此他們就去放（高）利貸和作其他種種不正當的賺錢行爲，這些人心中的貪欲就像滾水一樣的沸騰不息。又有些人說：『現在不是我們修勝義法的時候，如果我們不薰修慈悲就會墮入聲聞乘，輕視（入世的）方便就和斷見一樣。』這些人就像是被黑暗所遮蔽的愚夫一樣，這幾種人是不可以與他們（打交道）共商量的。如果你和他們談話，他們首先就會問你的師傅是誰？你修的是甚麼法？（這樣談下去，）結果是他們大發瞋恨無明了事！就算是聽了你的講述和解釋，因為他們的心量和見識都非常狹窄，所以必然會對你說的法故意予以捨棄；由捨棄（正法）故失皈依所而致墮入惡趣。這樣的事是很（可能）發生的。因此你要自警：莫要因爲自己的原故而使別人去造罪，所以與那些貪瞋癡增盛的人相來往是絕對不可以的。（密乘經典中所說的：）

『聲聞寺中經七日，

（是爲密戒之粗罪。）』

也就是這個意思²⁹。一般說來，你應該像小鳥般的謹慎和調柔；要守護微細的戒律，少做遊樂。要忍耐、堅毅，處家和諧，少打妄想，十分注意清淨；要儘量少說話，心無旁騖的去修持法行。常常住山，閉關禁語。依三種清淨法³⁰而度時光。雖悟自心是佛，仍不捨離金剛上師。業障煩惱雖能自然清淨仍不捨小善。雖悟業果本空，亦不作小惡。雖覺根本、後得二智位無絲毫差別，每日仍不斷四座習禪。雖知自他平等一味，而不於衆生乃至諸法作一詞毀謗。『尊者如是的囑咐後繼續說道：「兒啊！在兔年馬月十四日時候，你要回到我這裏來。」隨即歌道：

「內生離戲覺受時， 莫逐語言及文字。 否則當爲八法伴。
心離驕慢而安住。 子兮，能識此意耶？
法爾解脫內顯時， 莫以哲理辨析之， 否則勤逐無義事，
心離妄想而安住。 子兮，亦識此意耶？
證悟自心空性時， 莫於一、多作分別， 否則可能墮斷見。
心應安住離戲境。 子兮，亦識此意耶？
修觀大手印法時， 身語善業莫勤爲， 如若事務太繁勞，

無分別智將消散， 應住鬆坦不整治。 子兮，亦識此意耶？
兆相，前知顯現時， 心莫歡喜起貪著， 否則魔來做懸記。
無執境中坦然住， 子兮，亦識此意耶？
澈觀自心深處時， 莫生貪著與欲求， 否則當爲貪魔使。
無願無求而安住， 子兮，亦識此意耶？」

尊者唱畢，以足置於大師的頭頂上說道：「衛地的法師啊！我已經於一瞬間將四種灌頂全部傳給你了。你要歡喜啊！」

這樣，於（一剎那間）尊者授與岡波巴大師下列諸灌頂。於其身：授以佛灌頂故，大師之身得佛身壇城之加持；於其口，授以真言灌頂故，大師之語得真言加持；於其心授以法灌頂故，大師之心現見無生法身。尊者以足置彼頭頂，大師於一切事理即得無礙（解），獲金剛阿闍黎灌頂。尊者於是想傳大師語言三昧灌頂，說道：「我有一個最深奧的寶貴口訣，但如果傳與別人實在太可惜了。所以，唉，你去吧！」

於是尊者坐在河的此岸，岡波巴渡河行了一小段路後，隱約聽見尊者呼喚他的聲音，就立即回到尊者面前來，尊者對他說道：「唉！我這個口訣雖然至爲寶貴和殊勝，有點捨不得傳人，但是這個口訣如果你都不傳，還傳給誰呢？所以我還是要傳給你的。」岡波巴大師心中歡喜雀躍萬分說道：「那麼我是否要準備一個曼陀羅作爲供養呢？」

尊者說道：「曼陀羅倒不需要。只要你莫辜負我這個口訣就行了。好！現在你看！」說著尊者就將衣袍撩起。只見尊者周身上下³¹都是（因爲多年辛勞）而結成的網狀老繭！尊者繼續說道：「我再沒有比這更深奧的口訣了！我是經過這樣的辛苦去修行，心中才生起功德的，所以你也要以最大的堅毅持忍力來修行才好。」這件事對岡波巴心上留下了不可磨滅的印象。他接受了尊者這個送別的禮物後，就如師所囑向東方行去。以後大師在道那岡波地方宏揚佛法，廣利衆生的詳情，應讀岡波巴大師的本傳。尊者送畢岡波巴後，隨即返回去巴，召集所有徒衆，僧侶集會一處，對他們說道：「這個那結頓巴（醫生法師），將來會廣大的利益許多衆生的。昨天晚上我夢見一個大鵬（下轉第43頁）

虛雲老和尚遺相



馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

……若各基督教國家竟助清廷撲滅此一太平天國運動，則為大大不幸。

……太平天國將來是否成為基督教國家，言之尚早，因其表現之神道，與吾人熟知之聖經不同，而含有個人權位滿足自私野心……但若既以基督教自任，若果成功，必遠勝中國人所習尚之偶像崇拜……

……清廷若不得外助，似難撲滅叛黨。若能撲滅，則將來排外更甚，吾人暫宜是身局外……但宜充份準備武力以關被侵……

事實上，英、法此時已乘中國內亂窺覷雲南西藏，帝俄則圖南侵中國東北。這些列強，野心勃勃，企圖併吞瓜分中國。若果成功，中國的傳統文化與佛教道教，難免被消滅殆盡了。

蕭公子雖然才十六歲，但具有夙慧，聰明過人，早就以此為慮了。他矢志獻身參與復興佛教，而並非僅為看破紅塵消極出家，他的志願是積極的。可是有誰得知？有誰了解？

16

咸豐六年，公元一八五六年，亦即太平天國立國六年，太平天國天京發生激烈內訌。

在此之前，是年三月，湘軍胡林翼攻武漢，七月，天國石達開部數十萬來援，被胡林翼水陸兩師力戰擊破。旬日之內，二十八大戰，追逐百餘里，均大敗石軍，湘軍聲勢大振。

是年四月，湘軍在贛之主力，東隔江南大營，直逼南京，天國忠王李秀成率部擊敗湘軍，解了天京之危。

楊秀清此時已大權獨攬，天王洪秀全徒有其名。楊秀清至是

見群臣山呼天王萬歲，歸謂部屬：「以吾之功業，寧不值呼萬歲？而必斬之耶？」

侯謙芳諭其旨，倡曰：「東王功業與天王埒，宜加呼萬歲！勿再呼九千歲。」

東王權傾朝野，群臣多爲東黨，均呼東王爲「萬歲」，楊秀清邀洪秀全至宅飲宴，使之聞群臣山呼「東王萬歲」。洪秀全不能忍，嘆曰：

「弟亦萬歲，置我何地？」

東王冷然曰：「天王獨不可萬歲耶？」

天王無語，宴後，天王之妻「天后」賴氏之弟賴漢英密陳於天王：「東王雖有開國之勳，然天王優以名位，不可謂不至矣。今東王跋扈，恐有自代之意，若不早圖，悔無及已。」

天王之妹洪宣嬌，在其夫蕭朝貴戰死後，一直寡居，而傾慕東王楊秀清，但東王姬妾衆多，且又嬖寵其書記——當時之女科狀元傅善祥，宣嬌久已銜恨，故此亦力勸其兄圖殺東王。

天王乃密召北王韋昌輝入京圖之。

侯謙芳之妹乃楊秀清之寵妃侯姬，侯謙芳乃東王之親信，先曾入金陵爲謀，隱身秦淮，而悅名妓紅鸞。後破金陵，紅鸞爲北王韋昌輝所得。侯謙芳大恚，往索不得，乃讒言於東王，力稱紅鸞之美，東王遣使謂北王曰：「求一見紅鸞，當完璧還汝。」

北王大怒，答曰：「姬妾豈可示人？東府侯姬亦可來吾府一供衆覽否？」

東王聞報，欲以兵攻之，北王懼，自詣東府負荆，並以紅鸞歸之，而東王餘怒未息。有此一段舊怨，又及北王在江西被湘軍擊敗，東王對之詬厲備至，北王仇怨遂深，亦陰圖之。

及北王奉詔返京，東王邀北王赴宴，天王遣賴漢英先伏兵萬人於府後，而北王韋昌輝則飾死士爲嬰童，秦日綱及天

王之妹宣嬌均從往赴宴，酒酣，韋昌輝起向東王敬酒白事，突然抽刀洞貫秀清胸膛，刃出於背，死士舉信號，賴漢英自後率兵殺入，與東王部衆戰鬥，自日中至午夜方息，火焚東王府，殺盡東王家屬及部屬萬餘人，洪宣嬌並殺死女狀元傅善祥。

北王奪權成功，下令醢秀清之屍肉爲羹，遍饗朝臣，從此北王獨掌朝政。

石達開從湖北軍次趕回天京，然已無及。達開在朝責北王曰：「楊秀清跋扈，不得已而誅之可也，奈何食其肉以爲快？且其家屬何罪？而盡殺之？」

昌輝悻然，兵圍翼王府，殺石達開之母及妻妾子女，石達開僅以身免，逃至寧國，欲以大兵清君側復仇，天京震恐，天王遂令賴漢英攻北王府，昌輝縋城夜遁，將渡江往投捻衆，中途被楊虎所執，送返天京，天王下令斬決，並盡誅北王家屬，又傳送昌輝之首至寧國，以謝石達開，召之輔政。

達開至天京，見事不可爲，終於易服出走，隱入四川。

太平天國至是，以元氣大傷，天王雖以英王陳玉成與忠王李秀成支持殘局，但已無及，而太平天國之軍政益壞，毀滅佛寺道院儒廟更甚，李秀成雖以個人德威治軍甚嚴，亦鞭長莫及。

太平天國之「內訌」，給予湘軍極大機會，緊予反攻。曾國藩又起用李鴻章在安徽另練淮軍，合力攻太平天國。

蕭公子在家，觀察這些世局，嘆息道：「太平天國諸王自相殘殺，固是自作孽多行不義之報應，但餘衆變本加厲，摧殘文化，毀壞佛道，不知到何時方休？眼見佛教道場幾乎全毀，千百年之佛教基業，又不知何時始能恢復呢？將來縱然平定太平天國，眼見又有捻匪與外患迭至……我立心不與世爭，不與兵刀，又立心要參與重建佛教，總得及早出家，先學佛法佛理，方可入手……」又思：「叔父與家人日夜嚴防，我何時方得脫身離家？」

又再思量：「我若仍躊躇，終不免蹉跎光陰，學佛非可速成之事，我若不及早出家，早習佛學，只恐錯過一生，終老紅塵，爲家室所累了。我萬難再拖延了，只得硬了心腸，俟機出走！」

（未完待續）

永懺樓隨筆之四十五

管窺佛教卐字與蓮花之奧秘

馮 馮

——以前蒙「內明」發表過拙文之中，有兩次提及過卐字，我曾指出卐字是宇宙旋轉的奧秘象徵。不過我並未詳加推論。此次我想再進一步予以討論。此乃愚者之一得，須請佛教大德及讀者指正。——

卐字，梵文英譯原音是 *Srivatsalaksana*，英文將之縮短成爲 *Swastika*，中文音之爲「萬」。

北魏菩提流支於「十地經論」十二卷中初譯此語爲「萬」字，可能就是此字音「萬」之由來。羅什、玄奘等法師，則譯之爲「德」字，但顯然並未普及，今人均讀爲「萬」字，似未聞讀之爲「德」字者。不過，「德」譯得甚好。

卐字是古代相傳下來的吉祥標相，非僅在印度古代已知此卐字，就是在其他地區的古代文化中亦有此字。

卐字，實乃宇宙旋轉及星雲光漩之象，我曾如此說，今仍堅信鄙見無謬。未談天文太空之先，讓我們來看看佛教經論中的說法。

華嚴經四十八卷說：「如來胸臆有大人相，形如卐字，名吉祥海雲。」

無量義經曰：「胸表卐字師子臆。」

楞嚴經一卷曰：「即時如來，從胸卐字湧出寶光。」

觀佛經三卷曰：「於卐字印中說佛八萬四千諸功德行。」

華嚴經三十九卷曰：「皆於金剛莊嚴『臆德』相中，出大光明。」

菩提流支譯之十地經論十二卷曰：「經曰：於功德莊嚴金剛卐字胸出一大光明，名壞魔怨。論曰：於菩薩胸中有功德莊嚴卐字相，名爲無比。」

佛教的卐字，皆作右旋，右旋左旋均可（看你從哪一方向看宇宙）。即是順時針方向，亦有左旋（反時針方向）。納粹竊取古代「萬」字左旋斜形作爲其標誌，污辱了萬字。

佛教的右旋卐字，是正善的，吉祥的，納粹弄成左旋萬字是邪惡的，真正可惜可嘆！

右旋的卐字，在極遙遠的古代，初記爲一個右旋的漩渦形。後來演變成卐形。我在定中所見印度太古經典及可能是不丹或尼泊尔爾古寺經樓內，及拉薩普陀洛宮藏本，均作右旋漩渦形。（旋轉方向，以其直角方肘爲頭，臂爲尾。）

慧琳音義二十一卷之華嚴音義章，亦說卐字古時記爲右旋之漩渦形。高麗本藏經亦說爲右旋漩渦形。如此，則不可謂我定中所見爲妄相。（我是多年前已在定中見到古經右旋漩渦，又神遊太空，乃悟出卐字是宇宙旋轉之象。最近才有機會讀書看到此段華嚴音義說它是右旋漩渦形狀。我數年前在內明已講過我的定中之見，不贅。）

右旋之漩渦，「吉祥海雲」，「大光明」。這些字眼，已經很明白地指出了卐字乃是燦爛光芒萬丈的星雲光漩！只是一般人未加以研究細察而已。

上面我說不只是印度古代就採用了卐字作為吉祥瑞相，其他地區也自古有之，茲列舉數項：

北美洲大陸，從美國到加拿大，到處都有狀如小山的隆起圓丘，稱有墓堆（Mound），考古學家與人類學家對之極感興趣，很多測出具有四五萬年的歷史。這些人工建成的丘形墳堆，是太古時代先民之墳墓，內有遺骨殘跡，有些發掘出來，發現有些文化遺物，其中有些形如卐字又似中國小孩玩的紙製四葉旋轉風車的標誌（見圖），考古家視為古族的宗教標誌。

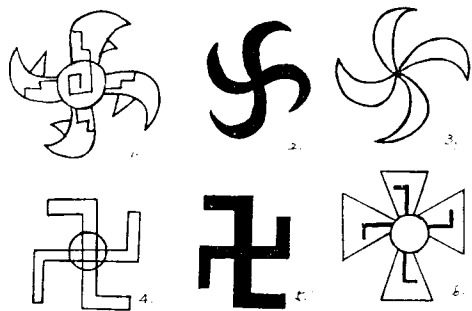


圖1. 墨西哥古代馬耶族陵墓石刻之卐字形狀。

圖2. 加拿大古代民族「墓堆」發現的卐字形狀石刻，測定時間在一萬年以前。

圖3. 美國古代民族「墓堆」發現的卐字形狀，測定時間在萬餘年前。

圖4. 及圖5. 南太平洋復活節島與東加島發現的卐字形狀石刻，時間在萬餘年前。

圖6. 南美洲古代民族卐字石刻形狀。以上各圖是本文作者抄畫自尼雲氏（Nivens）蒐藏圖片第一二三一號，一四五二號，一二六四號等之照片。

墨西哥古代民族的平頂四方形立錐體墓陵（俗稱金字塔）與埃及古代金字塔，形狀近似，其內亦發現有類似之宗教標誌（見下圖）。墨西哥東北角半島的馬耶族（Maya）金字塔，歷史在六千年到一萬年以上，馬耶族的天文台遺跡，今仍矗立在彼處，馬耶族的曆法，推算到六十萬年之前，馬耶族雕刻有很多「青龍」，形似中國及印度的龍。馬耶（Maya）音似佛母之名。

（因原圖攝影不佳，不便製版，乃筆描如下）

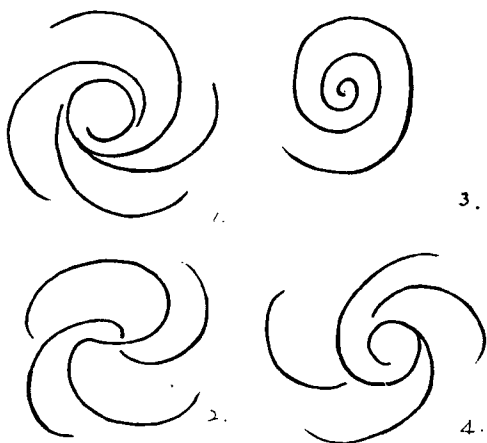


圖1. 我們的「銀河系」，的星雲光漩旋轉的形狀，天文學稱之為SC型。

圖2. 天文學編列為NGC二五二五號的一個星雲光漩的旋轉形狀。

圖3. 佛教古代經典所記錄的卐字，是作漩渦形的，名為「大光明吉祥海雲」。

圖4. 天文學編號SCIM一〇一號的一座星雲光漩形狀。

佛母之中文譯名為「摩耶夫人」。英譯梵文之音為（Maya）。馬耶族崇拜一位全身光明之慈愛女神，謂其族之文化智識，均是此位慈母所教化。

馬耶族是否供奉佛母摩耶夫人？視其雕像，近似原始佛像，我猜測可能就是佛像，馬耶族之神話，似都近於佛教。慈母女神之傳說，可考者只有兩千多年歷史。也許該族就是崇拜佛母而以佛母之名為族名，在這方面，我尚未有深入之考古研究，這裏講的，僅是我個人的推測，若要詳論，我須大下功夫研究。

不過，我不由不聯想到可能如此。因為我見到馬耶族陵墓內有卐字形的宗教標誌。如果它確是佛教標誌，則可信佛教早已在美洲傳播。如果它是釋迦之前已有，那麼可能就是亘古以來古佛宏化的遺跡。佛教不始於釋迦，而是由釋迦而發揚光大。自有人類以來，古佛就無時不用來濟度教化了。

南太平洋，有一處已沉沒的太古大陸，位於現今的澳洲之東，爪哇之東北，菲律賓之東，中途島以南，墨西哥及美國加州之西，秘魯智利以西，這一個大陸，面積很廣，大約等於四個澳洲大小。它的範圍，包括今天之夏威夷，卡洛琳群島、東加島、復活節島等地作為邊緣。

這個已沉的大陸，在拉薩普洛伽佛宮的經藏中有記載，稱之爲「母」。我曾於神遊時翻閱見到。醒後總覺可疑，研究地殼形狀，發現此一範圍果有地裂痕跡，走向近似上述範圍。

地球地殼硬化形成之初，五大洲的地殼本來聚在一起，歷經數百億年，逐漸飄流分離，美洲向西移動，與太平洋地殼相撞，於是拱起了今之洛磯山脉，及南美洲的安地斯山脉，非洲從南北美洲中間，即今之西印度群島，向東移動，歐亞大陸向東北移動，澳洲脫離南極洲，向北移動，印度大陸向北行，與西藏相撞，拱起了喜馬拉雅山脉。

普遍說來，各大陸都向北飄流，當初的西伯利亞與加拿大，接近今之赤道，氣候炎熱，後來才北移向北極，變成寒冷。所以阿拉斯加與西伯利亞掘出有古代巨象之遺骸，而中國大陸也掘出犀牛與巨象骨骸。

這些都有地質學，地球物理學，磁場，大西洋與太平洋的海底地殼裂隙作爲證據，並非我一人之神遊幻想，這裏不能細談。

在今之西伯利亞到朝鮮日本中國的亞洲大陸邊緣，與阿拉斯加、加拿大美國墨西哥到南美洲的美洲邊緣，兩岸之間，當初有一塊地殼是陸地，夾在中間，這就是「母」陸，後來下沉成爲太平洋地殼，等到其他各大陸向北移動，這塊「母」陸地殼之遺跡，却並無向北移動，故此至今仍滯留在太平洋中心偏南。

地殼形成之初，沒有理由在此一塊空出來「空無一物」，此一「母」陸之存在，合乎邏輯。

「母」陸之說，六十年前，初由英國學者冊次華（James Churchward）著作提出，深受攻訐，但於今地質學研究發現，「母」陸之說並非無稽，從太平洋地殼之地裂走向及海底火山帶形成，及礦石中磁場南北互異的情形等等來判斷，可能太古時代果有此一「母」陸。

英人冊次華的學說，據他在著作中說：是在西藏聽到一

位佛教僧人初次提及的，那位和尚說太平洋中會有此一大陸，古代佛經有載。

我在年前偶然入定時見到各大洲大陸裂開移動（曾刊在「內明」），見到太平洋地殼陸沉，後又見到普洛伽宮藏經皮卷內繪圖，醒來後即致力於尋覓西方論著資料，終於我找到英人冊次華之六十年前著作，內容有提到「母」陸，他音稱之爲「Mu」。我又查了很多最近的科學書籍，發現不少抨擊其說的言論，也有少數認爲值得深入研究的。

那些科學家的辨論，且不去管它。我的定中神遊，也不去管它，不能當真，只可算是幻覺。但是，冊次華所說的西藏佛教僧人，用漢語告知他說古代佛經載有此一個「母」陸，此說却與我的「幻覺」吻合。佛典若真有此記載，豈非奇事？後來冊氏到南太平洋研究了多平，搜集很多物證以證確有此一「母」陸，看了他的百萬字研究報告，他將證物一一攝影製版刊出。

證物之中，赫然有「母」字標誌！

冊氏搜集證物的「母」字，多是石刻，經碳十四測定，各標本從一萬餘年歷史到五六萬年不等。有人非議碳十四爲不可靠，但是，到目前爲止，仍是較爲可靠的方法測定年代。

假如冊氏在南太平洋各島嶼採集之「母」字標本年代測定爲可信，至少，我們就可推斷，在一萬多年以前，甚至更遙遠時代，已有民族信仰佛教，使用「母」字作爲吉祥護身之物！彼時之宗教，未必名爲「佛教」，或有其他名稱，但其內容，極可能是亘古以來，古佛所傳的宇宙真理。

冊氏見到有「母」字史前石器之地點，包括列下數處：關島，馬紹爾群島，吉拔爾島，夏威夷群島，大溪地島，復活節島，東加島乃至在秘魯古物之中亦有發現（多爲安地斯山脉上發掘）。

冊氏之目的，在於要證明確有「母」陸存在，這些「母」字標誌的發現，只是其研究蒐集一部份資料。冊氏是一位基督教徒，不是佛教徒，他推論說可能十字標誌亦與「母」字有些淵源，他說在埃及的萬年古墳中亦發現有近似之標誌。

（古埃及「太陽教」以十字架作爲標誌，時在一萬二千年

前，顯然十字架非基督教始創，可能是由古代聚居在埃及的猶太奴隸帶回以色列，後來演變為後世之十字架形狀及衍化出上十字架的故事。——此節待考證，不在本文談論之列）

總之，冊氏的發現，我看來是很意外的驚喜！更加强了我對佛教是億萬年代以來就存在的信心！「母」陸的沉沒，顯然是遠在史前，不知是幾十億年前？下沉的力量，影響到南北美洲向太平洋西進，今仍在西進之中，每年前進一寸的幾分之幾。「母」陸遺跡火山群島列島所出土的卍字石標，當然不會是幾十億年前之物，頂多只有幾萬年，但是我們不妨推想，它們是太古人類一路傳下來的文化遺跡。

佛典怎會先於近代科學而知有「母」陸之陸沉？這是一個謎！我只有一個推論，就是佛教的前身，亘古諸佛曾經親見「母」陸，才傳記下來，所以西藏才有人知道而告訴冊氏，啓發了他一個「母陸學說」的研究與創立。

當然，「母陸」之說，尙待更多的科學研究，但是我們又怎樣解釋美洲太古民族的卍字標誌？

「佛」是覺悟，是智慧之意，這是一種大智慧的宗教，佛的大智慧，是與宇宙同一體的，是宇宙的基本構成力量，阿賴耶識，就是這種大智慧，由大澈大悟及戒定而得，佛經說一切唯心造，又說真如自性，從我的淺陋悟見，竊以為此是指與宇宙間一切相通的「大智慧」，本來就存在的。大智慧是宇宙一切的原動力，是促進一切事物因緣生的原動力，佛家又稱之為種子識。攝真實經上說：「一切虛空極微塵數出生金剛威德大寶三昧」，我領略為：「佛的大智慧是推動宇宙太空極微（原子）生出各種相的原動力」。佛的大智慧，就是永遠存在於宇宙的一種原動力，不生亦不滅，不可以已知數字計算其數，故此佛經都說有幾百億佛，亦不可以已知之時間計算其長久，故佛經均謂「無量阿僧祇劫」，有佛若干億。這些智慧，不是物質的，以後我當另文再論複度宇宙，詳論此點。

當今西方很多科學家指出，宇宙中有許多形態的「智慧」存在，這是可喜的新見解，逐漸接近認識宇宙中有大智慧「如來藏」「真如本體」「法性身」了。

釋迦牟尼在菩提樹下悟道，說一切衆生皆有智慧，但以妄想執着不能證得。佛陀所悟得的大能力，就是阿賴耶識，通了宇宙的原動力，也是與宇宙間一化爲億兆，億兆合一的諸佛是相通的。不生不滅，無古無今，它原是宇宙的本體之一。

故此，佛家自古以來，採用卍字來作爲標誌。這一個卍字，早已透露了佛家與宇宙的最深奧秘！

這是我個人的愚見，將來仍要多討論詳細的。（此稿趕着付郵，以避免加拿大將即發生的郵員罷工阻滯，匆匆趕寫，未曾細查書籍。）

宇宙是不停地在旋轉的，佛家的大智慧是宇宙的原動力，不停在旋轉，所謂「法輪常轉」我認爲含有此種意義在內。

宇宙由複度空間構成：包括非物質的成份（其中最重要者是大智慧），物質成分與反物質成分；物質成分的空間，是我們凡夫之識所可見的存在，物質空間與非物質及反物質，是交織存在的。但是我們凡夫識並不知道。

一般人也不知道這複度空間交織的宇宙受大智慧推動不停旋轉——卍字所揭示的奧秘。但是，至少應該知道可見的物質宇宙之中是像卍字這樣不停地永恒旋轉。

就拿物質宇宙來說吧！我們凡夫所居的地球，自轉着環繞太陽，太陽帶着十個行星及其它衛星與大批最外圍太空「飛石帶」（狀如土星之光環），太陽也在自轉，參加其他最少四百億個大大小小「太陽系」環繞着此一「銀河系」星雲光漩的中心而旋轉不停，此一「銀河系」不過是宇宙中的一個中等大小的星雲光漩，它與太空中無數億億萬座大大小小的星雲光漩，又環繞着一個「中心」而旋轉飛馳，那較大的「中心」，又與其他「中心」系統，環繞着更大的「中心之中心」而旋轉……

古佛是宇宙中的大智慧原動力，將這些非物質與物質宇宙的不停旋轉之奧秘，用一個卍字形狀象徵出來。

物質最小（已知的最小單位）是原子，原子的構成有電子圍着中心的核子飛轉。

物質宇宙，由最大至最小，都是不息地永恒地旋轉。佛教的「卍」字，在宇宙意義方面，就是揭示出這種相，可以說，「卍」字是有多重含義的，它不但揭示佛的智慧就是宇宙的永存不生不滅的原動力，也揭示物質宇宙的星雲光旋與原子的旋轉！

至於蓮花，佛家為什麼採用蓮花作為象徵？依我愚者一得之見，是因為不但因為蓮花出於污泥而不染，象徵性淨，佛經以蓮花喻妙法，又說：「蓮花藏世界」，佛像多趺坐於蓮花之台。我認為我發現了另一奧秘：就是，蓮花盛開之形，是最複雜的輻射性原子「鈾」的形狀！

鈾二三六與鈾二三八，是同位元素，而含不同數目之電子。一粒鈾原子，有兩百三十六或兩百三十八粒電子圍繞着核子飛轉不停，各電子的軌道交錯，成立體形，有些斜立，有些平面，這兩百多道不同角度的電子光圈，交織成一朵「蓮花」！

這需要在電子顯微鏡下，我們的肉眼才可看到鈾原子形成的「蓮花」。

我認為古佛採用蓮花為佛教標誌之時，必定已知到這一點：原子的動態是「蓮花」形的。

較單純的原子，如「氫」，則呈一圈旋轉形，多荷電子的原子，就有多圈交錯，形成蓮花形。鈾原子的核子內的中子，恰似蓮花心中的蓮子，真是奇觀！

這是我的愚者一得，我猜想古佛選取蓮花為標誌，必曾經將此列入考慮，以暗藏宇宙的玄秘於內，是大智慧推動原子的一種暗示。

但願讀者有機緣觀察，予以分析！無論如何，凡此皆是我個人的愚見，未必正確。不過，我總是不能自禁地，用我的愚者之「悟」來看佛法。我又不喜歡講「禪話機鋒」的謎語，我要講就講個大透大澈的。禪話機鋒「悟」了多少人，也「誤」了多少人！講明白，對與不對，都可討論，是不是？

（上接第36頁 密勒日巴尊者歌集）

鳥從我這裏向衛地飛去，在一個珠寶的頂尖上降落，然後從四面八方飛來了許許多多的鵝群集聚在一起，不一會兒，鵝群四散，每一隻鵝又召來了五百隻鵝，把整個大地山谷都塞滿了。我自己雖然是一個（密乘的）瑜伽行者，但以後，承繼我的人却多數是出家的比丘^②，我如今所作已畢，對佛陀的教法已經盡了自己的職責了。」說完之後，顯出異常歡喜愉快的樣子。

以上是至尊（密勒日巴）的第一心子岡波巴大師的故事。

註：

②⑤ 或譯作：氣放鬆後就自然消失。

②⑥ 廣大之報身佛境界，這大概係指華嚴之重重無盡法界境界。此境界西藏佛學家多認為係報身佛境界也。化身只在某一地故，法身無相空寂。三身中只剩下報身佛才能有重重無盡之法界境界，且為了義境界，報身佛惟說了義法故。故咸認為華嚴所說乃報身佛境界也。

②⑦ 密乘之真正見本尊，不是指化身佛，或定中及夢中所顯之「化現佛身」。必需見到報身佛之境界才能算是見本尊。此處岡波巴之見本尊乃報身佛。非一般修觀想及壇城觀之升起次第所感應之「化現境界」也。密師此處之指示，學密宗之人極宜注意。

②⑧ 天子之魔，此通常指大自在天。

②⑨ 密宗戒中有所謂八條粗罪者。其中之一乃「聲聞寺中經七日」，因為密乘行人之見地及行素，與小乘及一般為事相及言詮所縛之「大乘」行者極不相同。相處稍久必會引生彼此之不快甚至毀謗。故制戒不許與小乘行人共住七日以上。

③① 此處之三種清淨法不知何指。可能指外、內、密之三種清淨法。此處譯者譯為「周身上下都是老蘭」，而據格西曲扎之詞典則原文之「Tshai·Ra·為背部之脊骨。則應譯為「背部脊骨（一帶）」，盡是網狀的老蘭」，似指密勒在馬爾巴處修房屋時背石頭上山所致。譯者則取「Tshai·Ra·即 Tshai·Ma·之意，指背部全體」，因密勒終身苦行，可能「周身」上下全生老蘭也。

③② 噶居派在岡波巴以前多為居士，且宏傳並不廣，自岡波巴而大宏，竟有四大八小十二派分支之多，普及全藏，徒眾亦大部為出家僧侶矣。密勒之預言，果然應驗。



剃度大會七月廿六啓壇 本年新戒特別鼎盛 參加者達二百餘衆

第十一屆剃度傳戒大會，於七月廿六日，假新界藍地妙法寺萬佛寶殿啓壇。該爲期一週之短期出家剃度大會，乃由香港佛教僧伽聯合會主辦。過去已舉辦十次，成績異常美滿，深得教內教外人士所重視。

據聞今年報名參加者特別踴躍，其中甚多飽學之士，乃歷年所罕見者。該會爲隆重起見，得戒大和尚增爲兩位，即由香港佛教聯合會會長覺光大法師，僧伽聯合會會長兼世界佛教中心秘書長洗塵大師分別担任。兩位高僧均爲當今享譽世界之佛教傑出領袖，甚多佛弟子聽聞剃度大會由彼兩位聯袂主持之消息後，特由世界各地區，不惜長途跋涉前來受戒者，蜂湧而至，其中更包括若干外籍人士，足見其影響之大。

戒壇諸師有得戒和尚：覺光大師、洗塵法師。教授阿闍黎：永惺法師；羯磨阿闍黎：超塵法師。七尊證阿闍黎：顯明法師、智開法師、金山法師、萬心法師、智梵法師、妙蓮法師、廣普法師；開堂和尚：暢懷法師；陪堂：了知法師；首堂引禮：金山法師、海慧法師、果賢法師、果通法師、妙光法師、修眞法師；二堂引贊：誠明法師、培德法師、慈明法師、觀一法師、慧光法師、印堅法師等。

能仁書院各部 開始接受報名

能仁書院爲佛教僧伽聯合會主辦之非牟利大專院校，擁有自置校舍三座，分別位於九龍荔枝角道、醫局街、元洲街。創校十二年來，以辦理認真，深受各方矚目。大專部歷年畢業生分赴美、加、澳、英、德、法、日、台等地深造者，爲數頗衆。據該院負責人稱：截至現在，已獲博士學位

者有馮永明等四位，仍在攻讀博士或碩士課程者有岑詠芳等五十餘名。又該院預科班本年參加高等程度會考成績頗佳，就中以英文、普數、高數、中文、中史、生物、化學尤爲突出，及格率達七成以上。

據悉：該院八一至八二年度大專部、預科班、研究所已同時招生，申請資格如下：

- (一) 大專一年級：持有中學會考證書並修完中六課程一年者。
- (二) 預科班：持有中學會考六科以上（包括中英文）及格證書並有二科C級或以上者。
- (三) 哲學研究所及中國文學研究所：持有大學畢業證書者。

聖嚴法師七月返台 展開連串弘法活動

（本刊訊）往返在台灣和美國兩地宏法的文學博士聖嚴法師，預定在七月廿八日左右再回到北投的「中華佛教文化館」，並將在駐台的三個月間展開一連串的弘法工作。

目前已經確定日期的活動如下：

- 一、七月卅一日至八月四日 地藏法會。前四晚開講「地藏菩薩本願經」。圓滿日晚施放餞口。
- 二、八月十一日至八月十七日與八月廿一日至八月廿七日 禪七修行。
- 三、八月廿八日（地藏菩薩聖誕） 剃度法會。
- 四、八月九、卅日，九月六、十三、廿、廿七日，十月四、十一、十八日

星期(日)法會，宣講維摩經「菩薩行品」。下午在農禪寺的坐禪會中開示一小時。

五、九月十五日至十九日 於台北法輪講堂講維摩經「入不二法門品」。

台華嚴蓮社服務社會 兒童村開幕收容孤兒

(本刊訊)佛教財團法人台北市華嚴蓮社，為倡導佛教徒自強愛國服務社會，特耗資新台幣一千三百餘萬元，在桃園大溪鎮介壽路二三八號，興建一座「華嚴僑愛兒童村」，於六月廿八日上午十時舉行開幕典禮，開始收容家境清寒無依無靠的孤兒。

據兒童村負責人成一法師表示，這座規模粗具的佛教教育幼慈善事業，佔地約七百坪，有二十餘間房間的二層樓宇。樓上設有育嬰室、保健室、康樂室、儲藏室及教職員宿舍，樓下用作村童寢室、教室、圖書室、辦公室、餐廳、樓上下均有衛生設備，前院擬闢成兒童樂園，並將原有佛殿全部改建為宮殿式大雄寶殿，供信徒及村童拜佛之用。

兒童村內現設有八所兒童之家，每家可收容孤兒八名，由一位褓姆負責撫育，另有嬰兒室兩間，可收容嬰兒二十名。興建經費大部份由華嚴蓮社提供，但仍有不少熱心信徒們，自由樂捐添置內部設備。

「華嚴僑愛兒童村」落成開幕典禮，恭請南亭老法師主持佛像開光，內政部長居伯均獻堂啟鑰，桃園縣黨部主委王述親剪綵，是日前往觀禮道賀者有省黨政要及諸山長老，中南北部信徒約千餘人，盛況空前。

華嚴蓮社六九績優 獲內政部頒匾獎勵

(本刊訊)佛教財團法人台北市華嚴蓮社於六九年度內舉辦慈善或公益事業之經費達六百數十萬元，經北市民政機構查報列為績優單位，於六月三十日榮獲內政部頒發「宣教報國」金字匾額一方，以為獎勵。按此次內政部頒發為全國性的，受獎單位計廿三家，包括佛教、道教、天主教及回教等四大宗教之寺廟、教堂，台北市佛教寺廟僅華嚴蓮社一家。

香港電台首創

佛教廣播節目

「空中結緣」

香港電台第五台主辦一個創新節目「空中結緣」，內容介紹佛教教義。有佛學講座，每期提供佛教知識，內容淺白；有佛經劇化故事，由資深廣播界人士播出，情節美妙；及有獎問答。另每期均有信箱問答，由主持人擇要解答。信封寫：九龍中央郵箱二〇〇號「空中結緣」便妥。主題曲由黃霑撰曲填詞，關正傑主唱，旋律優美動聽。本節目逢星期日上午九時三十分至十時播出，超短波調頻九十六及一〇五兆赫。由葉文意居士主持，張宛容編導，鄧慧嫻監製云。

捐 款 鳴 謝

陳志偉居士.....	港幣	500.00元
楊永樂、楊震榮居士.....	港幣	450.00元
葉文意居士.....	港幣	200.00元
陳漢銓居士.....	港幣	100.00元
甘果彥居士.....	港幣	100.00元
廣化法師.....	港幣	225.00元
由我居士.....	港幣	150.00元
呂偉東居士.....	港幣	50.00元
妙法寺.....	港幣	7,293.40元
總計.....	港幣	9,068.40元

一壹二期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入.....	港幣	9,068.40元
發行收入.....	港幣	572.00元
總 計.....	港幣	9,640.40元

二、支出：

印刷費.....	港幣	5,540.00元
稿 費.....	港幣	2,250.00元
郵 費.....	港幣	850.40元
什 費.....	港幣	1,000.00元
總 計.....	港幣	9,640.40元

內明雜誌社謹啓

「天華瓔珞叢刊」特售

念茲筆談	陳念茲著	定價四〇元	來果禪師開示錄	來果禪師著	定價六五元
佛教的精神與特色	林世敏著	定價四〇元	比較宗教信仰	林世敏著	定價五五元
林老師講佛經	林世敏著	定價四〇元	弘一大師演講全集	弘一大師講	定價五五元
生活珍珠	韓湘編選	定價六〇元	弘一大師格言別集	弘一大師選輯	定價四五元
金山活佛神異錄	樂觀法師著	定價四〇元	四居士書	夏丐尊 豐子愷 許地山 陳慧劍著	定價五〇元
葛藤集	融熙法師著	定價六〇元	西藏與西藏佛教	法尊法師著	定價七〇元
佛法與科學	王小徐著	定價五〇元	知己知彼	陳海量著	定價五五元
學佛通論	續明法師著	定價四〇元	第三眼	羅桑倫巴著	定價八〇元
唯識研究	周叔迦著	定價四〇元	廣義宗教學	大同法師著	定價五五元
正信的佛教	聖嚴法師著	定價四〇元	建設佛法家庭	陳海量著	定價七〇元
律學	妙因法師著	定價四〇元	智度論曇無竭品今譯	陳柏達譯	定價五五元
佛教科學觀	尤智表著	定價四〇元	六祖壇經今譯	聖印法師著	定價九〇元
靜坐三昧集	陳慧劍編	定價八〇元	來果禪師自行錄	來果禪師著	定價八〇元
鈴木大拙生平與思想	邱祖明譯	定價五〇元	來果禪師語錄	來果禪師著	定價八〇元
紅樓夢與禪	圓香著	定價五〇元	夜半鐘聲	馮著	定價八〇元
學佛餘言	唐一玄著	定價六〇元	釋迦·玄奘·甘地	魯靈殿著	定價八〇元
般若心經思想史	東初法師著	定價五〇元	中國思想羣論	馮二難著	定價八〇元
圓覺經今譯	陳柏達譯	定價六〇元	印順導師學譜	鄭壽彭編	定價五〇元
觀無量壽佛經釋論	呂碧城著	定價四五元	慈航法師演講集	慈航法師著	定價七〇元
相宗十講	慈航法師著	定價八〇元	了凡四訓今譯	黃涵之語譯 陳慧劍校註	定價六〇元
生命的箴言	李覺譯	定價八〇元			

台灣地區：整套購買一七〇〇元。海外：港澳星馬地區照定價，其他地區依定價加20%（港幣一比六·五，美金一比卅六，請寄現金或支票）

天華出版公司地址：台北市中山北路六段二三一號二樓

電話：八三二六七六六郵撥一一二〇八

出版者 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋洗塵
主編 沈金成
編輯 釋會機

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號三樓天華出版事業股份有限公司
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, 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 加拿大佛教會藏經法師

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 北角英皇道三九九號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智原書局

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
公元一九八一年

八月一日出版

定價每冊港幣叁元



▲172窟「西方淨土變」部份。



▲158窟飛天。