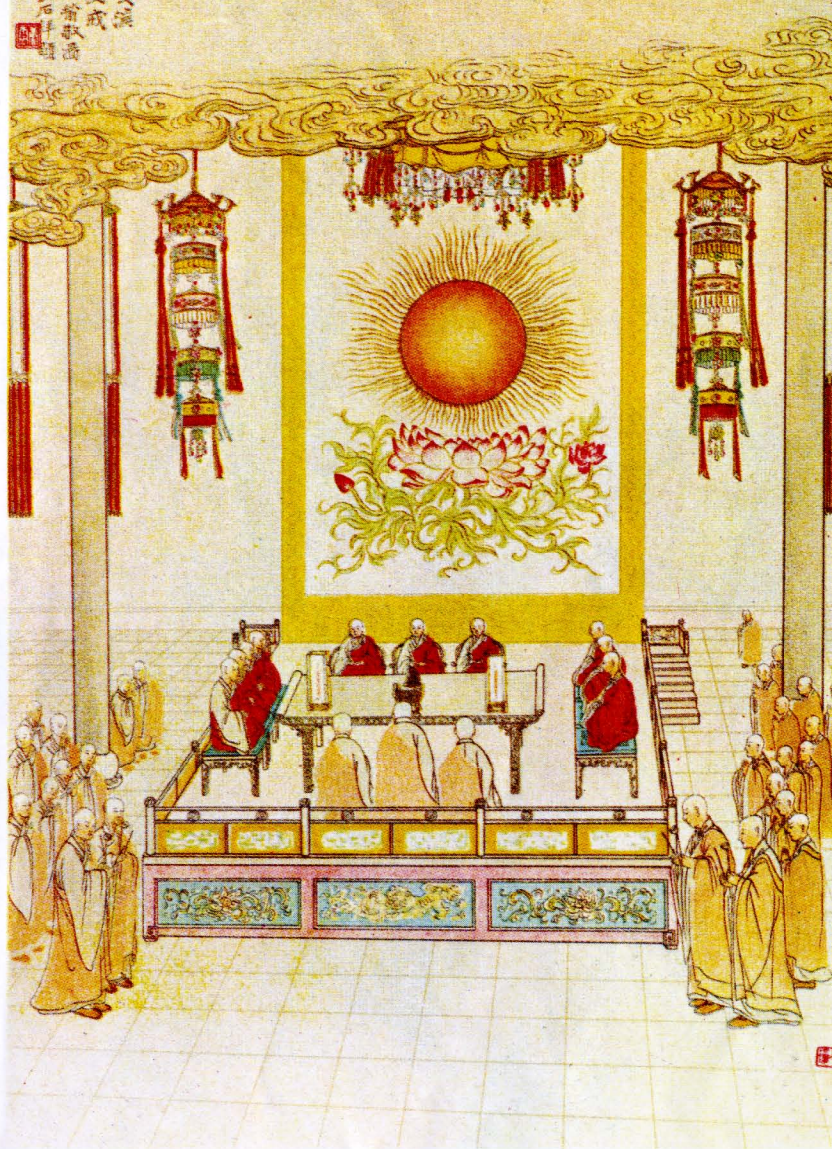


內明

集漢穀城刻石字



壬辰冬月四日身孔小翰記於...



印光大師畫傳

吳湖帆題



雙溪受戒

光緒八年師廿一歲。陝西興安雙溪寺印海定公律師傳戒。特派職師來竹溪請蓮花寺知客師為開堂。知師善書。且未受具故約師同往雙溪受戒。戒期中繕寫事。悉委於師。惟師生甫六月即病。目後雖告愈。過勞輒發。是時以寫字多故。目疾轉劇。既不得因疾廢事。乃晝夜一心專念佛。號夜深人眾皆睡。師復起坐念佛。寫字時亦心不離佛。冥求加被。故雖力疾作書。仍能勉強支持。及戒期圓滿。書寫事竟。目亦全愈。由是深信念佛功德不可思議。師因寫字過勞而目疾發。因目疾而念佛。以至誠念佛故。所患既除。戒品亦得。因真果正。損益在人。觀師受戒因緣。豈不益足信哉。

皈依弟子契敬謹書



明內

115 期目錄

譯稿

- 法稱的認識論……戶崎宏正著…3
吳汝鈞譯

特載

- 論部派佛教時代之業力存在觀（完）
黃俊威…10
- 永嘉玄覺的研究初稿（續）……17
洪啟嵩

譯稿

- 龍樹的邏輯（續）…梶山雄一著…22
吳汝鈞譯

特載

- 菩薩巧喻妙慧度衆生…智銘…26

筆譚

- 胡適筆下的菩提達摩（續完）……28
智銘

四衆堂

- 遙悼成元老法師……蕭欣華…34

入佛之門

- 佛學淺說（續 111 期）……36
日本佛教傳道協會編

佛教文藝

- 心力與預感是否神通？……38
馮馮
- 虛雲和尚（續）……馮馮…43

佛教消息 ……編輯室…45

畫頁

- 封面 印光法師法相
- 封底 印光法師相贊
- 封面裏 印光大師畫傳之雙溪受戒及圖
- 封底裏 印光大師畫傳之普陀潛修及圖

譯者按語

本譯文原文標題爲「後期大乘佛教之認識論」，其所論述的，幾全爲法稱的認識論，故改爲今題。原文載於日本理想社所出版的講座佛教思想第二卷「認識論・論理學」（一九七四年六月第一版）一書中。

印度大乘佛學發展到中、後期，特別是後期，幾乎全是邏輯

與認識論的天下。陳那（Dignāga）與法稱（Dharmakīrti）更是其中的大師，其成就直逼西方哲學中的亞里斯多德與康德。可惜在漢語佛學界中，關於這方面的研究，絕無僅有。譯者前曾譯過服部正明的「陳那的認識論」，今又譯這篇「法稱的認識論」，兩者合起來，希望關心佛教理論的讀者藉此能看到認識論在佛教思想中的發展。

作者戶崎宏正氏，爲日本新派的佛教學者，精研法稱哲學。



法稱的認識論

佛家邏輯作品譯述之二

戶崎宏正著
吳汝鈞譯

一、緒言

在大乘佛教中，集其知識學的大成的，是陳那（Dignāga，公元五〇〇年前後）。在他以前，佛教作為一宗教，爲了要向別人有力地宣示自己的教義，故亦有論證學的發展。不過，其中只以寥寥數語來處理作為知識的泉源的知覺（現量）與推論（比量）的問題。陳那則將這知覺與推論提高到與論證相同的地位，而將之發展成一套有系統的知識學。這知識學爲後來者所繼承，而成一體系。其中以法稱（Dharmakīrti，七世紀中葉）尤爲傑出。所謂「後期大乘的認識論」，即指他以後的知識學，特別是認識論方面而言。「佛教認識論」一名稱，意思是本來非常廣泛，但由於陳那的知識學被作為一學問體系而繼承下來，而成一大流派，故「佛教認識論」有時又特別指這系統的認識論。以下我們所說佛教認識論，即就這後一意思而言。

這裏我所用的資料，主要是法稱的原典著作，以及這些原典著作的註釋。

首先要弄清楚的是，他們的認識論，是討論覺悟的智慧的呢，抑是討論世間的智識的呢一問題。說起來，作為佛教的認識論與邏輯學的前身論證學（因論、因明），自古以來，畢竟被視為世俗的學問（『大毘婆沙論』，大正藏卷二七頁八八五b）。其後論證學發展成知識學，這種想法並沒有變化。故認識論、邏輯學所討論的，並不是深遠的覺悟的智慧（般若），而是以世俗的日常生活之正確知識爲其主題。

但這並不表示純粹知識的興趣，所謂「爲學問而學問」；這到底是一種宗教內的知的活動，其指向總是覺悟的智慧。即是說，爲了達致覺悟的智慧，便要修行，這修行的初階所表現的知，便是世間的知。倘若世間的知是錯誤的知，則這修行便不能作為達致覺悟的智慧的原因了。故確立正確的世間的知，是必要的。認識論、邏輯學便是在這種要求下發展開來。（P. Vin, P. 100, II. 20 - 26）^①

覺悟的智慧稱爲般若，這不是主觀認識客觀的那種形態。這

是甚深微妙的知，沒有主觀與客觀的區分。這不是世間的人所能計度而知。認識論所論的知，不是這樣的智慧，而是有主觀客觀的區分的世間的知。

關於這種有主客的區分的知，在佛教內部，亦有不同的看法。一種立場以爲，此中所知的，是個別的外界的存在；另一種立場以爲，所知的是「知自身」中的東西。前者以小乘佛教的有部爲代表，爲外境實在論者；後者則是大乘佛教的有相唯識學派，爲外境非實在論者。這兩者之間有經量部，採中間的立場。經量部以爲，所謂知覺，並不是能動地對外界實在的東西自身有所作用，而只是把某些特定的相狀（ākāśa）從對象方面接受過來，映現出來而已。他們與有相唯識學派都以爲，知是對象相（影像）的顯現。但他們以爲，這知的對象相，來自外界；這則與有相唯識學派相對立了。後者以爲，這完全來自知的自身。另外，經量部與有部都承認外境的實在。不過，有部極其素樸地以爲外界的東西完全獨立於知覺而爲實在，知覺可直接地把握外界的東西。這是立足於素樸實在論上的素樸知覺論。經量部則這樣想，外界的實在的東西與知覺無關，我們果真能知覺它們麼？換言之，我們能作為一體來知覺那些在知覺的經驗圈外的東西麼？經量部以爲，外界的存在，只是推理而得。即是說，我們只能依知的對象相來推理出外界的存在，如同我們由明鏡映現影像，而推想在明鏡外必有外界的存在那樣。

至於祖述陳那的系統的人，其認識論又是立於怎樣的立場呢？表面看來，陳那是唯識學派的學僧，應是取外境非實在論的立場了。但問題並不如是簡單，我們無寧應說，他們多方面參照了中間立場的經量部說法，而展開其認識論。

他們本屬於不承認外境的實在性的唯識學派，而又廣泛地參照其他派別的外境實在論的說法，這從表面看來，是矛盾的。但問題並不如是。上面我們說過，他們並不視認識論爲絕對唯一的真理，而只視之爲修行中的一個階段的方便，這修行還是指向覺悟的智慧。即是說，爲了引導凡夫入覺悟的智慧，必須先把凡夫的知的層面正確地處理好。在超越了凡夫的知，而進向較多層次

的知時，否定的事，自是難免的了。法稱說過：

我們可以推理出（外界的對象）作為（感官知的）原因而別立地存在着。（PV III - 391d）

跟着他又說：

（對於這感官知的）決定，若根據在此之前的知（等無間緣），是無從說的。（PV III - 392 cd）

即是說，我們可以推理出作為決定感官知的東西——換句話說，在感官知中使某一特定的影像顯現出來的東西——的外界存在。而容許這外境實在的推理，並不是立足於唯識說上。唯識說以為，感官知的決定，完全是依內在的要因；這即是心的相續過程中迄此為止所積蓄而得的內藏的知。故這種說法，在唯識說看來，是要被否定的。法稱又說：

這（唯識）說是你們所持。但我們却要（為了凡夫）而以外界（實在）為基礎……來說明……（PV III - 398）

為了凡夫而確立的認識論，可以說是基於外境實在說而來。這在站在較高層次的立場的唯識說看來，自是要被否定的。

而這立於較高層次的立場的唯識說，亦分有相唯識說與無相唯識說兩說。前者以知依主觀與客觀的區分而顯現；後者的層次更高，它站在無主客對立的覺悟的智慧的立場而否定前者，視之為錯亂。法稱說：

認識的東西（主觀）是在內面；與此相別的被認識的部份（客觀），則以在外界存在的姿態而顯現。但以本來無區分的知區分（為主觀部份與客觀部份）而顯現，則是錯亂。（PV III - 213）

在這個場合，當一方（客觀）不存在時，（主觀與客觀）二者亦被否定。由此，在這（知）中的二者都是空，這即是真實。（PV III - 213）②

由以上可見，認識論的展開，雖屬於唯識學派，但亦可吸收外境實在說，此中並無矛盾。在其他方面，亦有這樣的例子。如屬於中觀學派——這派亦不承認外境的實在性——的清辨（Bhā-vivaka，六世紀），便立於世俗的立場，作為方便，而引用經量

部的說法。

陳那的系統的人，即這樣地立於外境實在論，引用經量部的說法，來構成其認識論。這與經量部的做法相同，在理論上承認外界的實在性，來說明認識的成立的構造。關於這點，我們將在下面解說他們的認識論的過程中，一一闡明。

二、正確的知識泉源——知覺與推理

自陳那以來的佛教認識論，都以直接知（現量）與間接知（比量）兩種，作為正確的知識的泉源（量）。前者相當於所謂知覺（Perception, Wahrnehmung），後者相當於推理（inference, Schluss）。

在印度，有關正確的知識的泉源有那幾種一問題，是認識論中的重要題材。如上所述，佛教認識論自陳那以來即將之限定為兩種。這是依於甚麼根據而來的呢？陳那以為，由於對象（所量）只有兩種，即個別物（自相）與一般概念（共相）兩種，故能帶來知識的認識，亦只有兩種，即對於個別物的直接的知覺，與對於一般概念的間接的推理。其他的一些學派，則以知識的泉源除了知覺、推理之外，還列舉聖者的話語與比喻等多種，都視為認識手段；有些則只承認直接知覺為知識的泉源。陳那和他們都不同，他是以對象的種類來限定其認識手段的數目。正理學派則以為對於同一對象，可有不同的認識手段。陳那則嚴別對象為二種，以對象來決定認識手段，以正理學派的說法實不能成立。不過，在陳那的這種「二種類對象決定二種類知識的泉源」的主張中，仍遺留下一些問題：何以對象只有這兩種呢？何以一定是知覺對於個別物，推理對於一般概念而為認識手段呢？陳那對這些問題都未有積極的論證，因而在理論上留下曖昧之點。

法稱承襲了陳那的學說（PV III - 1ab），又獨自開展新的理論體系，消解了上述陳那的未盡善之點。他的論述，可以以平四項來總括之。

（一）首先論述對象實際上只是個體物的問題。法稱學習陳

那的做法，把對象分為個體與一般概念。不過，他又以為只有個體物是「具有有效的運作能力的東西」，只有它能是對象。何以只有「具有有效的運作能力」的個體物是對象呢？根據他的看法，人要認識某一對象，因為在該對象方面期待某些利益；只有具有能力，能提供某些利益——有效的運作——的東西，才能是對象。(PV III-54ab)所謂「對象有二種」，是指作為唯一的對象的個體物能在兩種場合中被認識：依「個體物自身之相」而被認識與依「他相」——換言之即依概念化——而被認識。(PV III-54cd 並請參照後面第四點)

(二) 這樣，真正能成為對象的，只有個體物。這是具有有效的運作能力的東西。但何以對作為唯一的對象的個體物有兩種類的認識，而且是限定兩種呢？以下是他的答覆。作為唯一的對象的個體物(例如火)，當成為對象時，它或是在現前，或是不在現前(例如在山的另一邊)。除了這兩者外，沒有其他的情況了。由此可得，「對個體物的認識」，亦限定於對現前的個體物的認識與對非現前的個體物的認識二種。

(三) 「認識現前的個體物」，其實正是知覺，而且只是知覺，由現前的個體物而來的對個體物的認識，即表示直接的知覺的生起；這是不需其他媒介的自立的認識。除此以外，沒有其他的知生起了。另一方面，非現前的個體物，不能生起直接的個體物的認識，即不能生起知覺。在這種情況，對個體物的認識，便要藉其他的媒介。這其他的媒介，只有在具備一定的條件時，才能使個體物被認識。這樣，「在個體物非現前時，對個體物的認識」，必須依待具有一定的條件的媒介。這正是推理，而且只是推理。(PV III-59, 60, 62.)

(四) 但由推理而來的對個體物的認識，其實並不是對個體物自身的認識。因為由其他媒介導致出來的東西，是一般概念(共相)。因此，這種「對個體物的認識」，較正確地說，應是通過一般概念而來的對個體物的認識；這一般概念是由其他的媒介而導出。(PV III-61) 這樣，推理依一般概念——這與個體物雖有某種關係，但畢竟不是個體物自身之相——而認識個體物，

這本來是一種錯亂。但我們又不能說這不是正確的知識的泉源。因推理最後使人得到他所追求的個體物——具有有效運作能力的東西。(PV III 55, 56.)

三、知覺的真偽

a. 正確的知的定義

能夠帶來正確知識的知(量)，是怎樣的東西呢？法稱在此提出以下兩個定義：

一、不矛盾

二、闡明「未知的實在」的知

b. 知覺的無矛盾性

以上的定義，同時適用於知覺與推論。現在我們這篇文章的主題是知覺論，故先以知覺為焦點來敘述。

所謂「不矛盾」，是指其知的內容與實在不矛盾。這似乎沒有甚麼了不得的困難，其實是含有極難解的問題在內哩。這問題即是，知與實在不矛盾，所謂知的妥當性的知，如何成立呢？又這妥當性如何被知呢？前者是知的妥當性的根據問題，後者是知的妥當性的判斷問題。

關於這些問題，我們且先介紹一下正理學派與彌曼差學派的見解③。

正理學派以為，知覺之為真為偽，其原因並不在知覺自身，而在其他方面。即是，使知覺生起的各種因素的殊勝的性質——具體地說即是感官的健全性、對象的接近、足夠的光、感官與對象的足夠結合——能把它妥當性給予知，或各種因素的缺陷——感官的疾患、對象的不接近、光的不充足、感官與對象的不充分的結合——給知覺帶來非妥當性。即是說，知覺的妥當性是「他立的」。

另外，正理學派以爲，有關知覺的妥當性與非妥當性的判斷，都是「依待他者」。例如，當看到白色沙狀的物質，而知覺其爲砂糖，關於這知的真偽的判斷，必須等待後來的體驗。例如，後來知覺其爲甜味，便可由此推理出前此的知覺爲真；若知覺其爲鹹味，便知前此的知覺爲僞。

正理學派即這樣地從其他的因素中尋求知覺的妥當性與非妥當性的根據，其判斷亦在他處尋求。因此，他們的這種想法，被稱爲「他立妥當性說」④。不過，這種思考實有如下的重大的弱點。如先前所舉的砂糖的知覺的場合，藉以檢證這知覺的妥當性的後來的體驗——甜的知覺——亦一定要是真的。但這真實性如何被知呢？依正理學派的想法，當然這又是「依待其他的體驗」了。這樣下去，必至於「無窮推溯」而後已。結果，知的妥當性還是無法確證出來。

現在看彌曼差學派的說法。他們以爲知的妥當性本有地具足於知的自身中。所生起的知能以自己的力量來認識對象，其妥當性本有於知的自身中。

又關於其妥當性如何能被知一問題，這學派以爲，這在與知的生起的同时，已清晰地被自覺出來了。例如，當我們知覺到火時，同時即明確地自覺到這知覺是真的。……故知覺的妥當性對於知覺自身來說，是自明的。他們的這種思考，被稱爲「自立妥當性說」。

在知覺的非妥當性方面，他我與正理學派一樣，視之爲「他立的」。即是，知覺的非妥當性，其基本原因在於使知覺生起的各種因素的缺陷——如感官的疾患等。其次，關於知的非妥當性的判斷，亦可在發現各種因素的缺陷後作出，或可根據與這知覺相異的體驗而作出。譬如，知覺到「蛇」以後，平心靜氣再看，或在足夠明亮的條件下再看，而知爲一條繩時，則可依對這繩的知覺，而否定前此的蛇的知覺的妥當性。

彌曼差的這個說法，並沒有像在正理學派中所見到的「無窮推溯」的難點，但其中却有另外的困難。的而且確，在我們的日常生活中，在多數情況下，我們知覺某些東西時，總是同時相信

這知覺的妥當性的。這是由於我們在日常生活中少遇到障礙少出錯而使然。彌曼差學派的「自立妥當性說」，即依這極其一般性的經驗而來。但此中已顯示出理論的弱點了。例如，他們說，與知覺生起的同时，即自覺到其妥當性，那是由於在知覺的各種因素中見不到其缺陷的緣故。的而且確，倘若見不到缺陷，即此——不須任何的努力——便可排除對知的謬誤性的疑惑（SV II-52）不過，所謂「見不到缺陷」，是極其主觀的事。這並不表示「無缺陷」。由於不能在各種因素中確定「無缺陷」，故這知覺的妥當性即成可疑。（Kā ad SV II-52）

另外，對於彌曼差的說法，我們可作如下的批判。倘若知覺其自身即本有地是妥當的話，則何以會由後來相異的其他的知的生起，而被視爲僞呢？例如，在知覺爲「蛇」以後，其後經驗到這其實是繩的場合，倘若知覺本來是妥當的話，因而蛇的知覺本來亦應是妥當的，則這蛇的知覺便不能因後來的繩的知覺而被視爲僞了。（Kā ad SV II-57）這是彌曼差學派的「自立妥當性說」的難點。

法稱又如何想呢？他說：「無矛盾即是實現（被期待着的）有效能力。」（PV II-16c）例如，假定現在有人看見有火燒着一些東西，則由眼知覺到火時，這火的視覺的妥當性，可以說成立於這人的能夠經驗到「燒」這樣的有效動作中。根據註解法稱著作的帝釋覺（Devendrabuddhi 六二〇—六九〇左右）、釋迦慧（Śākyamati 六六〇—七二〇左右）、意車喜（Manorathanandin 一〇—一三世紀左右）的說法，法稱的意思是這樣：火的視覺的妥當性在於這些現象，例如把一些東西置於這火上，而能看到它

火 → 視覺 A
火 → 視覺 B
火（燃燒某物的火） 火（熱的火）
火 → 觸覺 C
燃燒；又或接觸
火，而感到熱。
就上圖來說，視覺 A 的妥當性，成立於視覺 B 乃至觸覺 C 是視覺 A 的妥當性的決定因素。因此，這是「他立妥當性說」。

這並不是說，在視覺B、觸覺C在現實中生起之前，視覺A的妥當性不能決定。由於某些緣故，視覺B、觸覺C也可以不生起的，即係如此，視覺A也可以說其妥當性、我們應說，視覺B、觸覺C的生起的可能性，可保證視覺A的妥當性。

這裏要問的是，視覺A如何能獲致這可能性呢？即是說，火的視覺A對火來說沒有矛盾，其根據是甚麼呢？這即是這樣的事實：火的視覺基於火的實在而生。即是說，由於火的視覺基於火的實在而生，故火的視覺對於火的實在來說，沒有矛盾。由是，知覺的無矛盾性在知覺的生起的同時，即具足於其自身中，這即是「自立的」之意。

又，如以上所說，知覺的妥當性依待後來的經驗而被知。但在某些場合，知覺的妥當性亦可依待知覺自身而被自覺出來。這是對象不斷被經驗被練習的場合。最初的經驗的場合是「他立的」。譬如，最初見到煤氣的火的人，並不能明確地知道是火。他懷着疑心，或者把某些東西放到上面吧，或者把手移過去吧。當他見到那東西燃燒時，或他的手感覺到熱時，才能確定，最初的火的視覺是真的。這即表示，對於知覺的妥當性的判斷是「他立的」。但假如人時常經驗到煤氣的火，則在看到煤氣的火的時候，即能明確地就視覺自身而知道這視覺的妥當性、確實性。這種對知覺的妥當性的判斷則是「自立的」。

在另一種情況，譬如人見不到火，都在想着，這是甚麼事故引起的呢？是赤紅的寶石呢？抑是火呢？因而感到迷惘。當人不能消解這迷惘，又不能以其他的知覺——例如觸覺——來確定時，却見到有煙從那裏冒出，因而推理出那是火。這種情況，是透過由煙的推理以確定最初的火的知覺的妥當性。故這種對妥當性的判斷是「他立的」。

釋迦慧即得出這樣的結論：對知覺的妥當性（的判斷），是「自立的」和「他立的」⑤。（PVT(s), 91b2）

c. 剎那滅說與無矛盾性

不過，佛教認識論者吸收了經量部的剎那滅說，視對象為剎

那的存在。這就論究知覺的真偽來說，有一問題是必須解決的。這即是，當我們說依後來的知覺來確定某一知覺的妥當性時，我們是假定這知覺是以同一東西為對象的。就上圖來說，當以視覺B來確定視覺A的妥當性時，我們是假定火b與火a是同一的火，但剎那滅說却否定了這個假定。由於火只是剎那地存在，故決定視覺A的妥當性。

火 a → 視覺 A
火 b → 視覺 B

火（燃燒某物的火）

火b與火a是各別的存在。由於對象的相異，故不能以視覺B來決定視覺A的妥當性。

對於這個問題，帝釋覺的想法如下。通常人們並不意識到火a與火b的差別，而視兩者為同一，故此中並無問題。就真實來說，兩者是有差別的；但若無火a，則亦無火b，故視覺B的對象，還是以火a為基本。（PVP, 3a2-5）即是說，此中的問題，可依現實的日常體驗得到解決，其理論則要放棄了。

d. 關於新的知

如上所述，作為正確的知識的泉源的知，必須是沒有矛盾的妥當性。且這必須帶來新的知識。法稱說這是「闡明『未知的實在』的知」（PV II-3cd）。我們認識「已經被知的對象」，此種知，即使是沒有矛盾的，是真實的，也不能算是知識的泉源（量）。法稱的注釋者們則以為，這定義中的「實在」一概念，可以以把錯亂從知識的泉源中除却開來，例如，人在某些情況之下，會把月亮看成兩重。這樣的錯亂，自不能闡明「實在」，因而亦不能加到知識的泉源方面去。

四、知覺的要素

a. 認識者與認識

一般視知為「某人認識某對象」。即是說，知可分為認識者

(Pramātr)・對象 (Prameya) 與認識 (Pramā) 三要素。或者再加上認識的原因 (karaṇa) 這一要素⑥。在印度，很多學派都把認識的原因加上去，而成四要素。此中我們亦就四要素來考察佛教認識論的知覺說。

首先看認識者。佛教並不承認有作為獨立主宰者的自我的存在，當然不視認識者為認識活動的主體。然而在佛教中，是甚麼東西去認識呢？關於這點，在佛教內部亦有不同的說法，如感官認識說、知認識說等。感官認識說以感官為認識者，知認識說則以知為認識者。這兩者的論爭，在『俱舍論』（大正藏卷二九，頁一〇，C 第二〇行以下）中有說明。感官認識說是有部的正面的理論；『俱舍論』亦有介紹其他經量部的說法（同上，b 第一行以下）。根據此中的記載，經量部並不取以上兩者的說法。他們以為，由於「認識」作用其自體並不存在，因而對「是甚麼東西去認識」一問題的討論，並無意義。他們的想法是這樣：當感官、對象與心和合時，便生知覺。但在這種情況的知覺中「把握對象」的能動的作用，並不是實在。當感官等和合時，其結果只是知覺的產生。知覺與對象的關係，並不是知覺把握對象這種關係，這不是以手握物的那種。在對象與知覺之間，只有由對象而生知的那種因果關係而已。

但知覺總是「對對象的認識」，這是不變的。則知覺的「對對象的認識」，是甚麼一回事呢？經量部的想法是這樣：知對於對象來說，是完全不起作用的，它只是擬似對象而生。果對於因雖不起任何作用，但在擬似因而起時，可以說「取因之相」。同樣，知亦可在擬似對象而生時，「把握對象」。（同上，頁一五七，b 第二〇行以下）例如，子女（果）擬似雙親（因）而生時，可以說，這子女「套取」雙親的容貌。同樣，知覺認識對象，也可以表現為「擬似對象而生」。

（未完待續）

註：

① 我把所依據的資料表示在（）內，其畧號參看最後的畧號欄。

② 此中法稱還說：「此中的真實，非劣知的人所能理解。……因此，

觀察真實義的人（覺者）……即基于世俗知，而顯示對外界的思考。」（PV III—218, 219）
③ 詳述方面，請參考 S. Chatterjee, *The Nyāya Theory of Knowledge* (2nd ed.; Calcutta 1950), Chapter V. 又可參考 S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I (5th ed.; Cambridge University Press, 1963), pp. 372—375.
④ 但推理的妥當性是自立的。依聖者的言說而來的知（聲量）的妥當性則是他立的。
⑤ 他以推理的妥當性是自立的。
⑥ *karaṇa* 多譯為作具因，手段。如下面考察所知，這在佛教，並不限於這個意思。以下我們將就「直接的決定因」的意思來使用這個詞語，而避免譯為作具因，手段。

畧號：

Kā……Kāśikā, commentary on ŚV (Tribandrum Sanskrit Series no. 90, 1926)

NB……Nyāyabindu (Dharmottaraprakīpa, Tibetan Sanskrit Works Series vol. 2, Patna 1955)

NBT……Nyāyabinduṭīkā of Dharmottara (同上)

NBTI……Nyāyabinduṭīkāṭīpanī (Bibliotheca Buddhica XI, 1909)

NBh……Nyāyabhāṣya (Poona Oriental Series no. 58, 1939)

NV……Nyāyavārtika (Benares 1915)

PV……Pramāṇavārtika (Appendix to J.B.O.R.S., vol. XXIV, 1938)

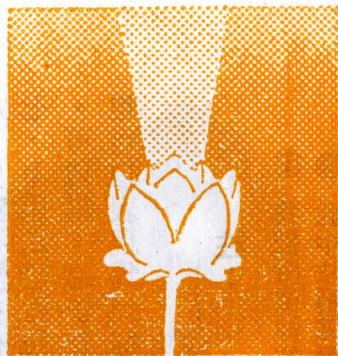
PVP……Pramāṇavārtikapañjikā of Devendrabuddhi (影印北京版・西藏大藏經，一三〇卷)

PVT(s)……Pramāṇavārtikāṭīkā of Śākyamati (同上，一三一卷)

PVin……Pramāṇaviniścaya (T. Vetter, *Dharmakīrtiś* Pramāṇaviniścaya, Wien 1966)

ŚV……Ślokavārtika (四 Ka)

TS……Tattvasaṃgraha (G.O.S. nos. XXX, XXXI, 1926)



論部派佛教時代之業力存在觀

黃俊威

(續完)

既然衆生於一念業中，皆有不失法隨之而起。那麼，這裏又不禁產生一個疑問：衆生心中之業力，皆是念念生滅，而「不失法」隨業而起，當然亦是念念生滅，然而，念念生滅之「不失法」，剎那即成過去，那又何來招感業果呢？有關這個問題，在『中觀論疏』卷八即有解釋云：

「問：業是有爲念念生滅，不失法亦是有爲念念生滅，云何不斷不常耶？」

答：眞諦三藏出正量部，明不失法，是功用常，待果起方滅，中間無念念滅。譬如券還債竟，然後乃破裂耳。」⁶² 原來，「不失法」雖與善惡諸業同時生起，可是，其攝持不失之功用，在尚未感果以前，却是常住不壞，並不致因業體之念念生滅而消失，而必須待果報生起以後，其原先所擁有之不失功用方會滅盡。這正猶如債務在清還之後，債券也就隨即會被撕毀。有關這一點，在『隨相論』中也有同樣之記載云：

「若正量部戒善，生此善業，與無失法（不失法）俱生，其不說：有業能業體生即謝滅，無失法不滅，攝業果令不失，無失法非念念滅法，是待時滅法，其有暫住義，待果再滅時，其體方謝。」⁶³ 正量部在此更一再強調：「不失法」之本身，並非念念不斷

之生滅法，而是在某一期間內才會消失之大滅法，由於其時間之涵蓋性較為廣泛，故能暫時存在於某特定之時空之內，而必須待果報產生之後，其原先所擁有之性質才會隨之消失。因此，在業果尚未生起之時，雖至懺悔，而其罪報仍是不滅，而必須待果起受報以後，此罪方息。這正猶如債務在尚未還清以前，雖至悔改，而債務猶在，而必須待債清券破後，債務方能完全瓦解。如『中觀論疏』卷八所云：

「而依正量部義。論云：正量部有二種：1. 至得，2. 不失法。不失法但善惡有之，外法則無。又但是自性無記，又待果起方滅，若是至得，逐法通三性，通內外法，皆有果未起時，若懺悔則至得便滅。而不失法雖懺悔罪不滅，要須更待果起方滅也。」⁶⁴

所以，「不失法」的性質，並非剎那即逝之生滅法，而是在造業至感果以前能暫住存在不失之大滅法。如『中觀論疏』卷八所云：

「正量是功用常，無念念滅，但有大期滅。」⁶⁵

由於業的本身是念念生滅，因此，必須要有一暫住大滅之「不失法」在，才能攝持業果，令其不失。所以，「不失法」之性質，是雖空無自性，而能攝持令果不失，故是「不斷」。但當其在感果以後，其體即謝，故是「不常」。由於這種「不斷不常」之特性，「不失法」之攝果受報才有根本成立之可能，而且更能

符合佛陀之本意。如『中論』卷三所云：

「雖空亦不斷，雖有而不常，業果報不失，是名佛所說」。

可是，這裏又不禁同時產生另一疑問；業與「不失法」既是同時俱生，而且皆是生滅變異之有爲法，但爲何業體本身是剎那生滅，而不失法却可大期生滅呢？有關這一點，在『隨相論』中即有解釋云：

「問：業與無失法俱生，同是有爲法，業體何故滅，無失法不滅耶？」

答：業是心相應法，故生而即滅。無失法非心相應法，故不念念滅。」^{⑥7}

按此而論：業的本身，由於是與「心」相應之法，故此能隨着心念之起伏而剎那生滅；而「不失法」則是屬於「心」不相應行法，因此是絕對不會受遷流不息之意識作用念念轉移而影響消失，從而更能攝持一切善惡果報，令其不失。然而，在這裏同時又產生一個問題；業的本身既是與「心」相應之法；而「不失法」却是與「心」不相應之法，兩者之性質，似乎是毫不相干之兩回事，那麼，在這種情況下，業力之感受報又如何可能呢？對於這一個問題，在『中論』卷三即有交代云：

「不失法如券，業如負財物，此性則無記；分別有四種，見諦所不斷，但思惟所斷，以是不失法，諸業有果報。」^{⑥8}

因此，正量部在此除了把「不失法」視爲債券，業力視爲債務之外，同時，對於「不失法」之體性問題，更主張其「非善非惡」之「無記」(avyākṛta)。因爲，唯有「無記」的本身，才能隨心所轉，而不致受善惡兩極之排他性所影響。不然的話，則惡心起時，善性即遭排斥，而當善心起時，惡性也不可能存在，像如此之兩極業性，是很難招感善惡果報，而成爲「不失法」。故此，唯有「無記」性的「不失法」，才能成爲招感善惡果報之最佳保證者。故『中觀論疏』卷八即有云：

「又依正量部義，正量本是律學，佛滅後三百年中從犢子部出。辨不失法，體是無記。」^{⑥9}

同時，「無記」的本身，它還有另一層更深刻之意義，這就是：「不失法」祇不過是招感業果之保證者而已，而其本身是不受果報，故是「無記」。如『中觀論疏』卷八所云：

「善惡業自感報，而不失法是無記不感報。如世間負財人自還債耳，而券不還債，是故立不失法爲無記。」^{⑦0}

此外，「分別有四種」，據青目論師(vimalākṣa)之意見認爲：應該是指三界繫與不繫四種。換句話說，所謂「四種」，則是指三界有漏之欲界繫、色界繫、無色界繫和無漏之不繫。按正量部所云：隨起一念善惡，即有「不失法」與之共起，令果不失；若起三界繫業，則有三界繫之不失法在，故此不失法爲三界所繫；而當無漏業起時，亦有無漏之「不失法」與之共起，故此名爲「不繫」。如『中觀論疏』卷八所云：

「今依青目明是不失法，三界繫與不繫，故云四種。所以通四種者，正量部云：隨起一念善惡，則有不失法與之共起，令不失果；若起三界繫業，則有三界繫不失法，故不失法爲三界繫。起無漏業，亦有不失法與之共起，不失法名爲不繫。」^{⑦1}

同時，就「見諦所不斷，但思惟所斷」而言，當中之「見諦」(Prahāṇa)與「思惟」(Brāvaṇā)，到底又是指什麼呢？據『中觀論疏』卷八所認爲：

「見諦所不斷，但思惟所斷者，第二斷不斷門分別。攝論依大乘義判見、思。初地爲見道，二地至金剛爲修道，梨耶至金剛心治際時本識都滅。」^{⑦2}

故此，「見諦」(Prahāṇa)與「思惟」(Brāvaṇā)，實際上是「見道」與「修道」兩種果位。換句話說，「不失法」是非「見道」之初果所能斷，而必須至「修道」二果以上才能斷盡。可是，這裏又不禁產生一個矛盾問題；「不失法」既是通有漏之三界繫與無漏之不繫四種，若言「不失法」至「修道」二果以上便能完全斷盡的話，則「不失法」之感果功能，便無形中祇能局限於有漏之三界繫方面，而對無漏之不繫業，豈非完全失効，像如此之「不失法」，便不應偏言有四種。如『中觀論疏』卷八

所云：

「若不失法通繫不繫者，便應通斷不斷。下不應言：見諦不斷惟所斷。」⁽⁷³⁾

然而，據吉藏大師之意見認為：這裏所說的「斷」，並非是指「不失法」本身之斷滅，而祇不過是指「不失法」中見思惑種子緣縛力量之完全斷盡而已。因為，見思惑的性質，正猶如繩子一般，縛於「不失法」，致使衆生於生死長流中，聚諸苦報；而此見思惑種子之緣縛力量，在「見道」之初果，猶不斷斷除，而必須待「修道」二果以上至金剛心治療時，此緣縛之力量，方能消失。故『中觀論疏』卷八亦有云：

「正量明見諦但斷八十八不善煩惱耳，不斷無記法，故不斷不失法。」⁽⁷⁴⁾

此外，在同一文中，吉藏大師更就此意，闡明其間之重要關鍵，如疏中所云：

「梨耶既是果報心，是苦諦攝，解漸明生死，果報心漸滅，至治際時斷。梨耶中集諦盡，梨耶苦諦邊亦滅，實不斷也。就見思解斷本識中見思惑種子，但是斷集了，而梨耶苦諦邊都不被斷，而集滅故苦亦滅也。今文言見諦不斷思惟斷者：梨耶是生死苦諦報無記，被見思惑緣縛，見諦解斷緣縛不盡，思惟解斷緣縛盡，故言見諦不斷思惟斷。佛陀、人、衆生是果報無記、曇無德心是無記、正量不失法是無記，例同此義並不被斷，俱爲二惑緣縛，見道斷不盡，思惟斷縛盡，故言斷耳。」⁽⁷⁵⁾

由於有「不失法」的存在，故此，在「修道」二果以上至金剛心至際時的得道聖者，其見思惑之緣縛力量雖然已遭瓦解，可是，其過去所剩餘之善惡果報却是依然存在，而必須待果起受報後，「不失法」之攝持作用才真正消失。因此，縱然是一位已具解脫之聖者，却仍有遭受後遺業報之可能。如『中觀論疏』卷八所云：

「若起心懺悔，則至得便滅，而不失法非是不善，治道起時不斷，要必須得果。故羅漢之人受果者，此是不失法持

之故也。」⁽⁷⁶⁾

因此，「不失法」雖是「心不相應行法」，可是，由於它同時具備有「無記」之特性，故此便能與「心相應行」之業，取得彼此之間的一致溝通，從而攝持一切業果，令其不失，故論中所云之「以是不失法，諸業有果報」，其意正在於此。若謂「不失法」與業之間會因彼此性質之互不相干而無法溝通的話，則無形中便等於否定了「不失法」中「無記」性之存在，那麼，「不失法」與業之間的性質，豈非變得完全相似而毫無差別，如此一來，「不失法」便不會再是「見諦不斷思惟斷」，而應該是在「見諦」之時已被斷除淨盡，這樣，不但不能進一步解釋業果相續之情況，反而更破壞了「不失法」攝業受報之可能關係，而造成了因明學上之重重謬誤，如『中論』卷三所云：

「若見諦所斷，而業至相似，則得破業等，如是之過咎⁽⁷⁷⁾。」

對於這一個問題，吉藏大師在『中觀論疏』卷八中會有明確之闡釋云：

「四家並明不失法是無記不被斷。今遂言不失法被斷，則不失法便是惑性，非復無記；若是惑性便能感報，即是業，故言而業也。既是業便得果報，名至相似。」⁽⁷⁸⁾

吉藏大師這一番話，其主旨正在說明；倘若不失法爲見諦所斷，則「不失法」之性質，便與業之惑性沒有多大差別，這樣它便應該與業一樣，同樣有受報感果之可能存在，那麼，「不失法」之攝業不失功能便無形中宣佈崩潰，這種情形，稱爲「破業」，如『中觀論疏』卷八所云：

「問：云何名破業耶？」

答：不失法若被斷，則感報，以無記感報，故是破業，如令券書還債，故名破業。」⁽⁷⁹⁾

由此可知，正量部之「不失法」，並非念念生滅之「心相應行法」，而是一期大滅之「心不相應行法」，其體性是「非善非惡」之「無記」，因此，它雖與念念生滅之業性有別，然而由於「無記」的關係，故能與業取得一致溝通，進而攝持一切善惡種

子，令其感果，而其本身則並不受報，在業力之感果受報過程完畢後，「不失法」原先所擁有之攝持不失功能，方會像債清券破一般，滅盡無餘。正量部這一種「不失法」的觀念，無疑與犢子部之「善不善性」理論，有著密不可分的關係，比之說一切有部之「無表業」(avijāpiti-karman)、經量部之「思」(cetanā)種子說，更有往前邁進之趨勢，這在人類理性發展過程而言，固然是一件可喜的現象，然而，其將「不失法」與業之間的關係強作二分之結果，則仍不能避免地陷入斷常二見之流弊，古藏大師更就此一問題，在「中觀論疏」卷八提出其辯難謂：

「問：云何不離斷常？」

答：此法持業至果則墮於常、持業不至果墮於斷。又不失若念念滅，與業同無則墮於斷，若不念念滅即是無爲，何能持業。又不失法無念念滅則墮於常，有大期滅便入於斷。」⁽⁸⁰⁾

總括而論，正量部對於「不失法」與業之間關係二分之主張，雖提出了「而業至相似，則得破業等」之反面證明，然而，在事實上，反面之不可能成立並一定意味著正面之必然成立，因為兩者之間是同樣有矛盾的成份存在。若謂「不失法」與業之性質相似，念念生滅的話，則便會入於斷見，而不能成立業果相續之關係，名爲「破業」。可是，倘若承認「不失法」是非念念生滅；與業之性質有異，則「不失法」便是無爲法，而無爲之「不失法」，試問又如何能攝持有爲之業果呢？這同樣也是矛盾。同時，「不失法」若在大期滅後，到底是否代表其已不復存在呢？這也同樣難免於斷見之過失。因此，正量部把「不失法」與業之間的關係強作二分之結果，不但不能根本解決問題，而且與「若與諦所斷，而業至相似」所遭遇之「破業」困難，也是同樣的不相上下，究其原因：其最大之錯誤，則在於首先預設了在業外以，別有一「不失法」在，攝持令果不失。如此一來，便會必然地造成了「不失法」本身、「若與業合則爲斷、與業離則爲常」之兩重困難，這也正是「自性見」所產生之毛病。因此，龍樹菩薩在「中論」卷三即有指出：

「諸業本不生，以無定性故；諸業則不滅，以其不生故。」⁽⁸¹⁾

倘若我們仍停留在此一理性層次之邊見去作思考分析的話，則「自性見」所造成之常斷二見，自是在所難免，故此龍樹菩薩勘破此「自性見」之基本態度，其用意正是要檢討此一形上學之過失。

(四) 大眾部之「成就」說及批判

主張「二世無」觀念之大眾部(Mahā-saṅghika)，對於業力的存在問題，則企圖從種子薰習的思想當中，建立一「成就」(Samanvāgama)說，作爲業力存在不失之所依。如「順正理論」卷十二所云：

「唯所依中，有諸種子，未拔未損，增長自在，於如是位，立成就名，由斯不失，已得諸法。」⁽⁸²⁾

因此，所謂「成就」，其實正是指業力之存在作用，並不會因時間之過去而致消失，而其潛在之影響力量，却是依然存在，且更在繼續不斷的完成和發展當中，直至感果爲止；大眾部於是便對這一種潛在之種子業力，稱爲「成就」。所以，「成就」一詞，其意正是針對業力種子之「未拔未損、增長自在」而言；倘若這種潛在發展的力量或條件遭受破壞的話，則便稱爲「不成就」。如「順正理論」卷十二所云：

「若所依中，種未被損，名爲成就；若所依中，種子被損，名不成就。」⁽⁸³⁾

所以，「成就」與「不成就」，在大眾部之立場而言，正好是一個矛盾概念，同時兩者之內涵則是互相違背，如「俱舍論」卷四所云：

「若所依中，彼法已起，生彼功力，自在無損，說名成就與此相違，名不成就。」⁽⁸⁴⁾

同時，「成就」一詞，與其他各部派中「隨界」、「薰習」、「功能」、「不失法」和「增長」等觀念，大致上都是相通，如「順正理論」卷十二所云：

「復有諸師，通於此種子，處處隨義，建立別名，或名隨

界、或名薰習、或名功能、或名不失、或名增長。」⁽⁸⁵⁾所以，「成就」之觀念，與正量部之「不失法」，其共通之處，實在是可以肯定的；而且，它的作用，在『顯識論』中，更被稱為「攝識」，如論中所云：

「如六識起善惡，留在薰力於本識中，能得未來報，名為種子；若小乘義，正量部名為無失（不失），譬如券約。故佛說偈；諸業不失，無數劫中，至聚集時，與衆生報。摩訶僧祇部（大眾部），名為攝識，即是不相應行。」⁽⁸⁶⁾

由此可知，「成就」的作用，亦是在攝持一切業果，令其增長，而其本身則為「心不相應行法」所攝。因此，大眾部之「成就」論，無疑是一種「種子說」之變型。可是，大眾部既是一個「二世無」之學派，只承認現在之實有性，而絕對不承認過去未有體，那麼，這裏又不禁產生一個疑問：過去既然是無，曾經做過的事又應存在於什麼地方呢？未來既然是無，未來諸法到底又是如何建立呢？有關這一點，在『大毘婆沙論』卷一百五十七即有辯難謂：

「謂或有執，過去是無，而說現在是無為法。為遮彼執，顯過去未有，現非無為，故作斯論。所以者何？若無過去未來者，應無有情成就彼法及不成就。」⁽⁸⁷⁾

然而，譬喻論師却對這個問題作解釋說：「成就」的本身是實無有體，祇是依相分別假立而已。如五指合而為拳，離即非拳，故知「成就」體非實有，可是，其原先之攝持作用却並沒有因此而消失。如『大毘婆沙論』卷一百五十七所云：

「或復有執，成就非實有法，如譬喻者作如是論：諸有情類不離彼法，說名成就，此無實體，但是觀待分別假立。如五指合名之為拳，離即非拳，故非實有，如有有情，不離彼法，說名成就；離即不成就，故體非實有。」⁽⁸⁸⁾

譬喻論師雖以「五指合而為拳，離即非拳」為喻，說明「成就」體之非實有性。可是，對於業力作用如何保持，以致成就一切業果，其間的關係到底又該如何建立呢？對於這一個問題，在『中觀論疏』卷八即有交代云：

「僧祇曇無德譬喻明：現在業謝過去，體是無，而有曾有義，是故得果。」⁽⁸⁹⁾

換句話說：業力轉入過去，雖說是無自體，但因曾經有過這件事情發生，所以其剩餘之影響力量，却能依然存在，而當其他外，條件具足之時，便能成就果報。除此之外，大眾部同時更把業力在過去的影響力，與及未來所擁有之可能性，一併把它歸攝到現在，潛在於內心現行深處之一切而暗流不息，如『中觀論疏』卷八所云：

「業謝過去，成就來現在故。現在心中有成就業、有現起業。」⁽⁹⁰⁾

因此，大眾部之「成就」說，雖好像只有現在法，可是，當我們作更深一層之研究和觀察時，便可發覺到它同時有過去的曾有性，以及未來的可能性，而這些特性，並不會因過去無體而不存在。由於有過去的曾有性，所以過去的業力，還有其影響作用存在；因為有未來的可能性，所以未來的果報，還可繼續不斷地發展。故吉藏大師所引：在吾人現在此刻之心中，即具有過去的「成就業」，以及影響未來之「現起業」，其意正在於此。

由此可知，大眾部雖是「二世無」的學派，但對於業力之相續關係，却是依然可以建立，而且更不會因過去無體，而流於斷滅邪見。同時，站在大眾部的立場而言，也唯有「二世無」，始有真正建立業力相續關係之可能。可是，這一種見解，據吉藏大師之意見認為：此仍不離斷常二見，如『中觀論疏』卷八即有提出辯難謂：

「此亦具斷常：謝過去為斷、有曾有義則常。」⁽⁹¹⁾

按吉藏大師之意，現在業在轉入過去至未得果之時，都是常在不斷，這便是常見；而當果起之時，前業便歸謝滅，那又如何感果呢？有關這一點，在論疏中接著更云：

彼云：現在業謝過去未得果時常在，此同薩婆多（說一切有部）常義；後果起此業復謝滅無，同僧祇（大眾部）斷義。」⁽⁹²⁾

因此，大眾部在「二世無」的條件下所建立之「成就」說，

正是與經量部之「思」種子，正量部之「不失法」，其意是大致相通，而唯一的不同點，便是大眾部主張過去無體之「二世無」思想，但其他兩派則沒有。若單從思想發展性而言，大眾部這一種「二世無」之「成就」說，比前二者之思想可說是更見突出，然而，這一種解釋方法，仍不能避免前二者所犯之斷常過失。所以，不論過去各部派以何種方式去處理這一個問題，可是，其所遭遇到之思考困難却絲毫沒有改變，這也正是各部派所應反省的地方。

三、結論：從龍樹菩薩之批判精神中，檢討有關部派佛教形上學之過失

我們在此更必須深入反省到一個問題，那就是：到底業力存在的問題，是否為人類理性思維所能處理之對象？有關這一點，也正是整個部派佛教形上學問題之核心所在。部派佛教，承如有部、成實論、經量部、正量部和大眾部，對於處理業力的存在問題，最後總是將其籠統地歸於「法處」(dharma - atana)或「心不相應行」裏去，然而，這一種處理問題的方式，實在未免過於含混和不負責任，印順導師在『唯識學探源』一書中亦曾指出這一點謂：

「釋尊對心不相應行，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。部派佛教開展以後，凡是有為法中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到不相應行裏。大眾部的隨眠、成就、正量的不失法，有部的得和命根，成實論主的無作業，這些都集中到心不相應中來。」^③

由此可知，部派佛教在處理業力存在的問題時，最後却往往又以另一個更空洞、更暗昧的答案來加以取代，認為這樣即可根本解決問題，這種情形，實在已充份暴露出部派佛教在處理這些問題時，已經漸有理性能力之不足感存在，由於這種力不從心所導致的知識幻相，更構成了語言文字之濫用，而成為了部派佛教形上學之最大致命傷。無怪乎龍樹菩薩(Nāgārjuna)在『中論』卷一開首即云：

「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。」^④

其實，佛陀之緣起論、龍樹之中道觀，其用意正是要教人如何破除「自性見」的執著，從根本上遠離斷常邊見，不執一法，進而更能契入法性之流，親證無上菩提，其用心之良苦，實在令人敬佩！

可是，人類思想的本身，其「自性見」及邊見之執著，已成為了解理性思維之根本缺陷，但這同時又是人類在認識過程中必須具備之條件。換句話說，當人類運用理性思維嘗試去認識所處理之對象時，真同一律、不矛盾定律，排中律以及最後不變之本體觀念，在人類的理性思維當中，幾乎已經成為了不可或缺之先天形式(aprior)，其根深蒂固之程度，已非偶然。因此，當人類在處理認識對象時，又不得不建基於這些矛盾對立之假設關係之上，否則一切的認識推論亦即將無法進行，由此而構成了認識作用之根本顛倒，而造成理性思維與存在事物之間的實際脫節。

部派佛教在面對這些問題時，雖樂是極力希望能夠排除此種毛病，從而不違原始佛教「三法印」之根本精神，可是，這一個問題，其實正是人類在認知過程中所不可避免之根本缺陷，因此，不論部派佛教試圖如何去避免陷於此一矛盾，但仍不免會受到其理性能力之限制。有關這一點，不但在部派佛教中存在，就是在西方近代的知識論方面，亦成為了一個相當嚴重的問題。在『康德知識論要義』一書中，勞思光便會就康德對於超驗知識的問題，大致分析如下：

「康德在本章中，開始先用譬喻說：我們巡視過純粹理解的領域，於此中對一一事物，皆正其位。但我們亦發現，這塊土地只是一島，為廣大而風浪險惡之海洋所包圍；這個是真實知識之領土，四外皆為幻相區域。人在此島上，常會有往海洋中另尋新土地之衝動，雖常常發現所希望的僅是虛幻，但不能息止此種衝動。但在離島而作海上冒險之前，應該先看看本島之地圖，首先弄明白：我們是否應以島上所有為滿足；其次弄明白，我據何權利而領有此島

，不畏外人之攻擊。此二者，即一面關涉真實知識之可能問題；一面關涉真實知識之確定說明問題，離此島便無真實知識，故應以此島為滿足？在此島上，一切真實知識皆可確定說明，故可有堅強之立足點。」⁹⁵

因此，業力存在問題的追求，其實正是人類形而上衝動所產生的必然結果。倘若我們不能體認到這一點，而欲設法去把這個問題作為形而上之研究對象，其幻相知識的產生將是無可避免。因此，任何形而上之假設需求，勢必會導致思想上之大混亂。所以，對於業力存在問題之唯一解決途徑，便是從根本上勘破無明，體認到思想本身之虛幻性，進而聞思證修，親證無生法忍，大徹大悟，從而遠離種種顛倒夢想，究竟涅槃，徹底圓滿成就其根本智，達到對事物本身之如如實識，契入法性之流，則一切實相問題便可迎刃而解！

(完)

註：

- ⑥2 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一九上·No. 1844)。
- ⑥3 『隨相論』(大正三二、一六一下一一六二上·No. 1646)。
- ⑥4 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一九下·No. 1824)。
- ⑥5 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一九中·No. 1824)。
- ⑥6 『中論』卷三(大正三二、一一二下·No. 1564)。
- ⑥7 『隨相論』(大正三二、一六二上·No. 1641)。
- ⑥8 『中論』卷三(大正三二、一一二中·No. 1564)。
- ⑥9 『中論』卷三(大正三二、一一二下·No. 1564)。
- ⑦0 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一九中·No. 1824)。
- ⑦1 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇上·No. 1824)。
- ⑦2 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇上—中·No. 1824)。
- ⑦3 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇上·No. 1824)。
- ⑦4 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇中·No. 1824)。
- ⑦5 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇中·No. 1824)。
- ⑦6 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇中·No. 1824)。
- ⑦7 『中論』卷三(大正三二、一一二中·No. 1564)。
- ⑦8 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇上·No. 1824)。

- ⑦9 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇下·No. 1824)。
- ⑧0 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一二下·No. 1824)。
- ⑧1 『中論』卷三(大正三二、一一二下—二三上·No. 1564)。
- ⑧2 『順正理論』卷十二(大正二九、三九七中·No. 1562)。
- ⑧3 『順正理論』卷十二(大正二九、三九七中·No. 1562)。
- ⑧4 『俱舍論』卷四(大正二九、二二上·No. 1558)。
- ⑧5 『順正理論』卷十二(大正二九、三九八上·No. 1562)。
- ⑧6 『顯識論』(大正三一、八八〇下·No. 1618 與上⁹⁹所引同)。
- ⑧7 『大毘婆沙論』卷一五七(大正二七、七九六中·No. 1545)。
- ⑧8 『大毘婆沙論』卷一五七(大正二七、七九六中·No. 1545)。
- ⑧9 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一八上·No. 1824)。
- ⑨0 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一八上·No. 1824)。
- ⑨1 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一八上·No. 1824)。
- ⑨2 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一八上·No. 1824)。
- ⑨3 印順、『唯識學探源』(台北、慧日講堂，民六七年十一月重三版)，頁一五八。
- ⑨4 『中論』卷一(大正三二、一一上·No. 1564)。
- ⑨5 勞思光、『康德知識論要義』(台北、河洛圖書出版社，民六十二年十二月合影印版)，頁一五九。

(上接第27頁 菩薩巧喻妙慧度衆生)

樂致患，五道受生，皆心所爲。若得善調，則離世患，當知處胎不淨，苦厄猶如地獄。既生在世，老、病、死、苦，憂悲萬端。若生天上，當復墮落，三界無安，何以樂著？如是種種詞責其心，誓不隨汝，是爲菩薩知衆生心行，所謂妙慧者，行、施、戒、定，是名妙慧。世界巧慧。是名粗智慧。布施智是爲粗慧，戒、定智是名微妙慧。又施、戒智是爲粗慧，禪定智是名微妙慧。又禪定智是爲粗慧，無猗禪是名微妙慧。又取諸法相是爲粗慧，於諸法相不取捨，是名微妙慧。破無名等諸煩惱，得諸法相，是名粗慧。又如法相者，如真金不損不失，亦如金剛不破不壞，又如虛空無染無着，是名微妙慧。如是等無量微妙慧，菩薩自得，復教衆生。以是故，說諸菩薩悉知衆生心行所趣，以微妙慧而度脫之。

(完)



永嘉玄覺的研究初稿

洪啟嵩

關於禪宗永嘉集與證道歌之作者、年代與思想之最初探討

（續上期）

三、永嘉大師的師承與得法

（一）

玄覺在中國禪宗史上留下了「一宿覺」的佳話。傳說中又以為他是天台學者，為台宗七祖天宮慧威的弟子，天台八祖左溪玄朗的同學。「景德傳燈錄」以為他受了左溪玄朗的激勵而去參訪六祖慧能大師。

在歷史上，真正提出玄覺為天宮慧威的旁出弟子的，首推宋志磐（西元一二六九）所撰的「佛祖統記」。他在此書卷十的「天宮旁出世家」中，立了禪師玄覺一條。他的論說如下：

論曰：左溪本紀稱與真覺為同門友。真覺傳中稱左溪激勵遂謁曹溪，而又言精天台止觀之道，是知同學於天宮無可疑者。況永嘉集中全用止觀遮照之旨，至此當益信是真。繫之天宮用見師授之意^{③2}。

由上段引文可見在此之前，並無人正式提出玄覺為天宮慧威的弟子。到了志磐，他提出了他理由如下：（一）左溪與真覺為同門友。（二）真覺參訪曹溪為左溪所激厲。（三）真覺精於天台止觀之道。（四）永嘉集中全用止觀遮照等天臺法門。

志磐的判斷或許有他的理由。但是，我們不妨再仔細的討論一番。玄覺與左溪玄朗為道契，從歷史上看來是毫無問題的。在魏靖所集的「永嘉集」中，有「勸友人書第九」。裏面附了「婺州浦陽縣佐溪山朗禪師召大師山居書」與「大師答朗禪師書」。左溪玄朗在靈谿找到了風光明媚的好地方，便想約召玄覺同住。雖然玄覺沒有應允，但也可以表示兩人的密切關係。玄覺書後附了「同友玄覺和南」。而「宋高僧傳」可能依照這個而說：

初覺與左溪朗公為道契，朗貽書招覺山棲。覺由是念朗之滯見於山，拘情於講。迴書激勵^{③3}。這表示了玄覺與左溪朗的密切關係，但是否能證明了他們是同門呢？

「景德傳燈錄」又傳出了玄覺是因為左谿朗禪師的激勵，而與東陽策禪師同詣曹谿。因此有了「一宿覺」的公案。而此「傳燈錄」早出五十餘年的「祖堂集」與西元九八八年的「宋高僧傳」，却不是這樣傳說。「祖堂集」以為，東陽神（玄）策，遊方到了溫州（永嘉）開元寺。與玄覺及其姊談話，見「其僧氣色異於常人，又女人亦有丈夫氣^{③4}。」因此，勸他往訪大聖慧能禪師。而「宋高僧傳」則謂：

覺以獨學孤陋，三人有師。與東陽策禪師，肩隨遊方詢道，謁韶陽能禪師而得旨焉^{③5}。「祖堂集」以玄覺受神（玄）策的勸說而參訪六祖慧能。「

宋高僧傳」則隱約以爲玄覺是主動的想尋師訪道，而與玄策肩隨遊方。不管如何，在傳說中，玄覺都是與玄策，同詣曹溪六祖慧能。「祖堂集」與「宋高僧傳」，並未說到受了左溪玄朗的激勵。而且「永嘉集」中，玄覺答覆玄朗的書信，可知他並不同意玄朗的見解。再加上，玄朗爲天台的重要傳人。因此，他勸玄覺參訪六祖的說法，並不如受玄策影響而往訪六祖來得可靠³⁶。

玄（真）覺生於天台學盛行的浙東，他對天台學應有深入的研究。「景德傳燈錄」說他：「徧探三藏，精天台止觀圓妙法門，於四威儀中，常冥禪觀³⁷。」我們從「永嘉集」，可以看出玄覺對「天台止觀」是十分內行的。因此，後代天台宗的學人基於宗派的理由，當然希望從這一點上加以發揮。這應該是強烈的宗派觀念，所引發的特殊現象吧！尤其北宋時代，台宗復興，帶給他們無比的信心，更思爭取提高教派的地位。天台與禪門的論爭，開始於四明知禮與天童子凝。他們從批判達摩大師門下三人得法開始，不斷的論辯。而吳興的子昉（四明知禮的弟子）他舉天台二十四祖的說法，說明法門的傳承，批評禪宗的明教契嵩所說的禪門傳燈二十八祖說。晚唐五代，一枝獨秀的禪宗，與日益興盛的天台對立。其間對立意識愈來愈強烈，就出現了敘述宗門傳燈的史籍³⁸。玄覺在這時候，也遭受了很大的攻擊。從義神智（西元一〇九一）說：

『永嘉集』全用天台圓頓法，而不言天台豈不奪他成已鎧³⁹。

道因草菴（西元一〇九〇——一一六七）亦說玄覺爲：

逃逝天台，螟蛉達摩⁴⁰。

從義神智師事扶宗。道因草菴爲明智門下。他們都是北宋復興天台的大師四明知禮（西元九六〇——一〇二八）的三傳弟子。他們理解了「永嘉集」，然後直視玄覺的修行法門，認爲他用的全是天台教觀。而且更據此推理，認爲玄覺是天台宗的學人，却依附了禪宗，對宗教派意識強烈的他們來說，這是難以忍受。而宋志磐在「佛祖統紀」中更直指玄覺爲天台的旁支弟子。志磐將玄覺列於「天台旁出世家」中，並言「是宜繫之天宮，用見師授

之竟⁴¹。」草菴道因並列舉了「一宿覺」的故事而批判道：

據此問答，乃是勘辨之辭，問畢具儀設禮，亦是比丘相見常儀，少留一宿自是曲從主想，錄者却謂「一宿覺」抑又誣收⁴²。

我們從前面資料中已知，左溪玄朗與永嘉玄覺爲好友；而玄覺本人亦深受天台學的影響。但是志磐所提玄覺是因玄策之激勵而參訪六祖，則有問題。因此，只依照玄朗與玄覺爲好友，而玄覺受了天台影響，就勁指玄覺爲天宮之弟子，證據似嫌單薄。

日僧義論於西元一六九三年所編成的禪籍志中早已說到：草菴因神智義二法師，怒台宗偉人歸禪。譏永嘉之語，對其所以謂之，在不合台教，既棄赴他之語，奚含所棄之宗乎⁴³。

在此義諦說玄覺既棄（台）赴他（禪），當然不合於原來的宗派天台了。

我以爲玄覺可能會依弟子之禮向天台問法。天宮慧威與玄策同位婺州東陽與玄覺所居之溫州同在浙江。而玄覺身處天台學興盛的浙東，耳濡目染，當然精於其道。何況，佛法本是一味，「止觀」不過是「定慧」，天台將止觀法門次第安置，有其偉大貢獻。但若言止觀必屬天台門人，却也未必。「定慧」根本是釋迦世尊自身所證。在宋代也許法諍太強烈了。一個出家人到處參訪，應該是值得鼓勵的。所以，從義神智以爲玄覺奪了天台的成果；而道因草菴更罵玄覺爲「逃逝天台，螟蛉達摩。」實在有些厚誣古人。

（二）

玄覺之得法至少有四類傳說：（一）「祖堂集」以玄覺受神策的勸說。以他雖明佛理，還需師印。經過了六祖徵詰，而蒙印可。（二）「宋高僧傳」以爲玄覺與東陽策，肩隨遊方尋道，謁韶陽能禪師而得旨。（三）「宋高僧傳」又引述了另一傳說，謂玄覺在神秀門庭遐征問法，然終得心於曹溪耳。（四）是天台學者所傳說，他們隱然以爲玄覺是在天宮慧威或至少在天台門下得法。如道因草菴所說；玄覺遇六祖，只是堪辨徵詰，禮拜也只是

常識，而留一宿爲曲從主意。因此，直言「一宿覺」這一個名號是錯誤的。而從義神智與志磐以之繫於天宮慧威，已如前述。

天台學者的說法，我們已經作了一番說明。而「宋高僧傳」的別傳，謂玄覺遊於神秀門下，在其他典籍未見記載。但至少說明了，玄覺的得法，在當時是有種種不同的傳說；這些傳說，雖未必與目前的說法一致，却可加以合理的解釋，更加深了玄覺的真實性。

從「祖堂集」、「宋高僧傳」以下，可看出玄覺他童年出家，志心佛法，勤於參學，而對經論十分熟習。「聯燈會要」（西元一一八三）等雖是較後起之作品，但說玄覺聽方等經論，各有師承。可以說玄覺事不當師，而參學於各方。那麼我們可以了解玄覺少時出家，鑽研佛法，在天台學盛行的浙東，學到不少法門。而後參訪各地，可能曾經到過神秀與天宮慧威門下。最後與東陽玄策相偕參訪曹溪六祖。雖在此前，玄覺可能已開悟，但並未決定了道。在六祖門庭的一番問答，堅定了他的信心，也蒙受了印可；到此，他終於澈悟了。因此，他高興的說出了：「自從一見曹溪後，了知生死不相干。」這才是真實真實的得了法。

而另外的傳說，可從宋悟明於宋淳熙十年（西元一一八三）所集的「聯燈會要」看出：

温州永嘉真覺大師，本郡戴氏子。少習經論，深造闔域，因看「維摩經」發明心地。偶玄策禪師相訪與師劇談出言暗合諸祖，策驚云：「仁者得法師誰耶？」師云：「我聽方等經論，各有師承。後於維摩經，悟佛心宗，未有證明者^{④④}。」

「六祖大師法寶壇經」從宗寶於元至元二十八年（西元一二九一）增編以後，「機緣品」中，也有玄覺因看「維摩經」而悟道的因緣^{④⑤}。「六祖壇經」由宗寶所增編的「機緣品」的資料來源似乎是由當時各種史傳所彙合而成。

這是第一個傳說的說明，應該是較後起的產物。雖然把玄覺的整個得法過程交待了，但可看出合理化的過程，所以我還是依於前面的說法。

四、「永嘉證道歌」問題的探討

（一）

「證道歌」向來爲佛徒所讚揚，但是從義神智（西元一〇四二—一〇九一）與道因草菴（西元一〇九〇—一一六七）兩位天台學人，開始提出不同的看法。「釋門正統」（西元一二三七）謂：

此歌（證道歌）盛行，諸方宿德或注或頌，縉紳之士亦有序跋。獨神智有議，草菴有疑^{④⑥}。

草菴懷疑什麼呢？「釋門正統」又說：

疑云：「魏靖序將大師在日凡所宣紀，總有十篇；集爲一卷。答友人書，尚附於中，而不收此歌何也^{④⑦}？」

而「佛祖統紀」謂：

因草菴曰：「魏靖收遺文總十篇爲一集。答友人書，尚附其中，而不收證道歌者，何邪？」

義神智曰：「計疏尋經，分別名相，自不達耳。非經論過，不知討誰疏邪？若慈恩等疏可耳。若天台疏，皆有方軌攝法入心，觀與經合，非數他寶，豈可謂之分別名相，而已哉？」^{④⑧}

志磐因此判斷：

但世傳證道歌，辭旨乖戾，昔人謂非眞作，豈不然乎^{④⑨}？

胡適先生在「所謂『永嘉證道歌』」這一篇文章中，引述「證道歌」中：

建法幢，豎宗旨

明明佛勅曹溪是

第一迦葉首傳燈

二十八代西天記

（法東流），入此土

菩提達磨爲初祖

六代傳衣天下聞

後人得道何窮數

以爲其中有「二十八代」的傳說，及「六代傳衣天下聞」是不可能出現在六祖的時代，而懷疑證道歌不是眞爲玄覺所作。

並且以他在巴黎所發現的資料（與證道歌相同）：禪門秘要決 招覺大師一宿覺。

而判斷：證道歌，本來叫做「禪門秘要決」。他更一步說那位綽號「一宿覺」的和尙，叫做「招覺」，生在「二十八祖」之說已成定論的時代，大概在晚唐、五代之時。他與六祖絕無關係，他生在六祖死後近二百年。

而楊鴻飛先生在佛光學報第五期中，發表了「永嘉證道歌的年代及其作者」。其文中雖然以爲玄覺與玄朗爲同門之人，爲天台學者。但却根據前述二種說法以及「祖堂集」、「宋高僧傳」未曾有「證道歌」名目的出現等原因，而認爲「證道歌」確非玄覺所作。他更進一步推斷「招覺大師一宿覺」實爲「招賢大師一宿覺」之誤。而以爲「證道歌」即「禪門秘要決」爲招賢大師景岑所作。

(二)

依據「釋門正統」與「佛祖統記」的記載，最早攻擊「證道歌」的是從義神智（西元一〇四二—一〇九一）以及道因草菴（西元一〇九〇—一一六一）。從義神智温州平陽人師事扶宗，爲天台四明知禮之三傳弟子。「佛祖統記」描述他：

嘗患他宗，但任胸臆，於所著、補注、集解，處處辨明。

如論賢首妄判華嚴，議慈恩專用唯識，辨祖承無二十八祖，判道家當攝入儒宗^⑤。

可知，他的宗派意識十分強烈；以台宗的立場，不斷評擊他宗。但是後世以其所說異於四明知禮，加以貶黜，稱之爲後山外。志磐論他曰：

神智之從扶宗，視四明爲會祖。而於有所立義，極力詆排之。……破壞祖業，不肖爲甚。……今故黜之，置之雜

傳，以示家法之在^⑥。

道因草菴爲四明（寧波）人，俗姓薛。生於宋哲宗元祐五年。他初從明智學天台教觀。又從眞歇清了、宏智正覺、無示介謨等參受禪要。對四明知禮的教學有深入的會悟。但以其自視爲文

祭後身。所以志磐論曰：

草菴初學於明智。……而又自謂文祭後身。……則將兄廣智而孫明智矣。豈北面師事之，而反孫之乎？……今故置

之雜傳，亦足以爲失緒者之戒云^⑦。

從義神智本人，對永嘉集的評價還是十分高的，他說：若單看禪語錄，何不看佛語錄。佛語錄者，阿難等錄佛金言以成經也。唯「永嘉集」多用佛經以爲指南；此得達磨正意，與近言禪者異^⑧。

我猜測從義的說法，根本上來自兩個背景：1.「永嘉集本身」的卓越。2.宗派立場的導向。關於第二點，前面已引過的「神智曰：『永嘉集全用天台圓頓法，而不言天台；豈不奪他成己鎧。』」是最好的說明。

但是，他對「證道歌」中「亦曾討疏尋經論，分別名相不知休，……數他珍寶有何益。」感覺不滿：

討疏尋經，自不達耳，非經論過。不知討誰疏耶，若慈恩等疏此則可耳；若天台疏皆有方軌攝法入心，觀與經合，非數他寶，豈但分別名相而已，誤無量人，棄嫌經論，所損至大，彌須謹之^⑨。

從義神智在此，並未明顯表明懷疑「證道歌」不是玄覺所作。只是，在此解釋天台的經疏，是含有實證，而不是如玄奘等所傳，只是纏繞於名相中而已。

道因草菴，則在行文之中，透顯了對「證道歌」較明確的懷疑。他認爲魏靖編「永嘉集」時，答友人書尙附在內，爲何不收「證道歌」？道因草菴對玄覺的評斷，十分激烈而且嚴厲，稱他爲：「逃逝天台，螟蛉達磨。」

承繼這些看法，而加以解釋的是宋宗鑑。他說：

菴謂（玄覺）：「逃逝天台，螟蛉達磨。」夷考當時徵詰之語亦未嘗逃逝螟蛉也。證道云：「自從認得曹溪路，了知生死不相關。」又云：「建法幢，立宗旨，明明佛勅曹溪是。」豈非將錯就錯，轉增誣罔^⑩？

在這裏，他以爲草菴批評玄覺的話不公允，而替玄覺作了說明。但因爲，他認爲玄覺是「因覽涅槃，洞明玄旨^⑪。」所以他承繼了草菴認爲六祖與玄覺相見問答，是勘辨之詞；而玄覺並非於六祖座下悟道。而批評「證道歌」中上述所引的語句。另外他

又批評了慧洪覺範所說：「梵僧覺稱謂本國，目爲東土大乘經（證道歌）^{⑤⑦}」而言：

若以義天跋別傳議例之，此歌特未遭有識者毀耳^{⑤⑧}。

另外在他話中或隱有批評覺範的崇洋心理，而言：「必若含光所遇，則可謂具眼梵僧也。」

草菴開始對「證道歌」產生懷疑，而宗鑑更承繼了這個傾向；但是並沒有將這個懷疑肯定的提出。真正下判斷，以爲「證道歌」爲偽造的是志磐。禪籍志說：

曰證道歌非眞作，昔人誰言也？盤之言也^{⑤⑨}。

禪籍志的作者義諦，前述中他說到草菴因與神智義二人，譏永嘉之語，是因爲玄覺的說法不合天台教理。而在此，他又說出是志磐說「證道歌」爲偽造的。這兩個判斷，雖站在禪門立場而談，但是畢竟是正確的。

志磐在「佛祖統紀」中關於證道歌的批判，可以明顯的看出與宗鑑的「釋門正統」所引用的資料相同。他引道因草菴的說法與「釋門正統」卷八禪宗相涉記載中玄覺一段，幾乎完全一樣。而「佛祖統紀」中從義神智批評「證道歌」的說法，則與「釋門正統」卷五「扣擊宗徒傳」中神智本傳相同。「釋門正統」（西元一二三七）早「佛祖統紀」（西元一二六九）三十餘年出現，而其中引用文字又幾乎完全相同。因此，我判斷志磐關於「證道歌」的資料是來自宗鑑的「釋門正統」。而志磐所作的僅是一個強烈的判斷而已。

因此，現在主要解決的問題是草菴所提出來的疑問：「魏靖收遺文總十篇爲一集，答友人書尙附其中；而不收證道歌者何邪^{⑥⑩}？」

我們回復到「永嘉集」的序言，這個序言是署名「唐慶宗刺史魏靜述」。

靜往因薄宦，親承接足，恨未盡於方寸。俄赴京畿，自爾已來，幽冥遽隔，永慨玄眸^{⑥⑪}。

（未完待續）

註：

^{③②} 同註^⑫。

^{③③} 同註^⑥。

^{③④} 同註^⑦。

^{③⑤} 同註^⑥。

^{③⑥} 印順「中國禪宗史」三版（印順自版，民六十七年）頁三三—三二

^{③⑦} 三二。中有類似的說法。作者實受其啟發。

^{③⑧} 同註^⑩。

^{③⑨} 參閱野上俊靜等著，鄭欽仁譯「中國佛教通史」初版（台北市牧童出版社，民六十七年）頁一一—一一四。

^{④①} 同註^⑪。

^{④②} 同註^⑫。

^{④③} 同註^⑬。

^{④④} 轉錄自鈴木中正「永嘉玄覺『證道歌』の偽撰説を批判す」（歷史學研究十卷五號，昭和十五年五月一日）。

^{④⑤} 「聯燈會要」卷三（『續二乙』九—三—五）温州永嘉眞覺大師。

^{④⑥} 「釋門正統」則以爲玄覺「因覽涅槃，洞明玄旨；復往曹溪，印其所證。」則宗鑑以爲玄覺是看涅槃經而悟道了。

^{④⑦} 同註^⑪。

^{④⑧} 同註^⑫。

^{④⑨} 同註^⑫。

^{⑤①} 同註^⑫。

^{⑤②} 同註^⑫。

^{⑤③} 同註^⑫。

^{⑤④} 同註^⑫。

^{⑤⑤} 同註^⑫。

^{⑤⑥} 同註^⑫。

^{⑤⑦} 同註^⑫。

^{⑤⑧} 同註^⑫。

^{⑤⑨} 同註^⑫。

^{⑥①} 同註^⑫。



龍樹的邏輯

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(續上期)

三、相互依存的謬誤

相互依存的謬誤，由無限追溯的謬誤派生出來。生要以生生作為根據，生生又要第三者作為根據，這樣便出現無限追溯。阿毗達磨哲學爲了避免這個困難，乃提出生是生起生生的，生生是生起生的說法，這是相互作用了。

生生淨使本生生起，本生又使生生得以生起。(七·四)
〔什譯：生生之所生，生於彼本生；本生之所生，還生於生生。〕

對於這個相互作用的說法，龍樹說：

倘若依你說，生生由本生生起，則它既從後者而來，何以能生本生呢？(七·五) 〔什譯：若謂是生生，能生於本生，生生從本生，何能生本生？〕

倘若依你說，本生由生生起，則本生何以使生生起呢？(七·六) 〔什譯：若謂是本生，能生於生生，本生從彼生，何能生生？〕

四、認識及其對象的問題

相互依存即是A生B，B生A的關係，或是A予B以根據，B予A以根據的關係。這在邏輯上不過是循環論證的謬誤而已。龍樹又應用這無限追溯與相互依存性來分析淨與不淨，父與子，認識與對象，原因與結果，長與短等對立概念。其中，關於認識及其對象的討論，最爲週詳；我們即就這點看看。

關於認識與對象的問題，龍樹在『廣破論』，特別是在『迴諍論』中，有詳盡的考察。這都表示他對正理學派的知識論的批判。正理學派以知覺、推理、證言、比定，爲確實的認識方法，又基此而表示，事物的存在，可由此中的一個認識而證明。龍樹提出其問題是，倘若種種對象可依認識而確立，則這認識又依何而確立呢？(『迴諍論』第三十一頌及自註) 〔毘目智仙等譯：若我取轉迴，則須用現等，取轉迴有過，不爾云何過。〕倘若以一個認識可依其他的認識而成立，則第二認識需第三認識，第三認識需第四認識，這樣，便陷於無限追溯了，最終的根據畢竟不可得。而最初的認識，及其對象的存在，實在亦不能確立起來哩。(第三二頌) 〔毘目智仙等譯：若量能成法，彼復有量成，汝說何處量，而能成此量。〕倘若說認識可不需要其他的認識即可成立的話，則「一般地說事物依認識而確立」的說法便站不住了；

這是正理學派的主張哩。

此中，也談論到照自體同時亦照他體的燈火的譬喻，也提出「認識像燈火那樣一同使自他確立」一反對論調。龍樹自然一一予以駁斥，他是運用我們所已見到的那樣的論式來駁斥的。（第三四—三九頌）（毘目智仙等譯：猶如火明故，能自照照他，彼量亦如是，自他二俱成。汝語言有過，非是火自照，以彼不相應，如見闇中瓶。又若汝說言，火能自他照，如火能照他，何故不自燒。又若汝說言，火能自他照，闇亦應如是，自他二俱覆。於火中無闇，何處自他住，彼闇能殺明，火云何有明。如是火生時，即生時能照，火生即到闇義則不相應。）跟着龍樹說：倘若認識能自己成立，像火那樣，則認識可不待對象而成立了。倘若這樣，這認識變成無對象的認識了。（第四一頌）（毘目智仙等譯：若量能自成，不待所量成，是則量自成，非待他能成。）又，正理學派與一切有部的區別哲學一向以為，認識必需具有對象；若認識可以無對象，這類哲學便破產了。倘若認識依對象而成立，則由於對象先於認識而存在，故必須說對象不依認識而成立。這樣便不能說認識使對象成立了（第四三—四四頌）（毘目智仙等譯：若所量之物，待量而得成，是則所量成，待量然後成。若物無量成，是則不待量，汝何用量成，彼量何所成。）另一方面，倘若說認識必需依對象而成立，則變成對象是能成立，認識是被成立了。因而開頭說對象依認識而成立的關係，便變成逆轉了。（第四五頌）（毘目智仙等譯：若汝彼量成，待所量成者，是則量所量，如是不相離。）

龍樹在這裏表示自己的結論：「又倘若依你所說，認識對象依認識而成立，同時，認識又依認識對象而成立，則會變成這兩者都不成立了。即是說，倘若以認識對象依認識而成立，而認識又是依對象而成立，則認識如何使（對象）成立呢？倘若以認識依對象而成立，而對象又依認識而成立，則對象如何使（認識）成立呢？倘若子依父而生，而父又依子而生，則這時候，你說誰生誰呢？誰是父呢？誰是子呢？這二人都一齊具有父與子的特徵了。我們不得不懷疑啊。」（第四六—五十頌）（毘目智仙等

譯：若量成所量，若所量成量，汝若如是者，二種俱不成。量能成所量，所量能成量，若義如是者，云何能相成。所量能成量，量能成所量，若義如是者，云何能相成。爲是父生子，爲是子生父，何者是能生，何者是所生。爲何者是父，爲何者是子，汝說此二種，父子相可疑。」

『迴諍論』的這些論點，與先前介紹過的『中論』第七章的邏輯，在本質上是相同的。龍樹環繞着主體、客體及其間的作用或關係一問題，首先指出無限追溯的錯誤，批判燈火的譬喻；這譬喻是要從這無限追溯中脫却開來而被提出來的，它表示對於自己自身的作用。龍樹最後得到這樣的結論：兩個東西的相互依存關係，都不能使這兩者自主地存在。龍樹在對因果關係的批判中，用的是依同一性與別異性而來的兩難的武器，在對相互作用的批判方面，所用的武器，則是否定自己作用，和指出無限追溯，相互依存的困難。而否定自己作用。即必然地顯示出無限追溯，相互依存的錯誤。因爲，倘若有所謂自己作用自己完滿的東西的話，則無限追溯，相互依存的非完滿的關係便不能成立了。（關於由「父生子」的因果關係轉換爲「子使父爲父」的邏輯關係的理由，及其他問題，將在第二章、B（8）中總結論述。）

（7）對語言與對象的關係的否定

一、長異短

龍樹把兩個東西的關係，最後還原爲兩個對立概念的相互依存性，他要使人知道，這各各的概念，並不具有自立地存在的本體。所謂本體，即是具有固定意義的概念在外界的對應物。父與子，長與短，原因與結果等對立的概念，都無本體。倘若長依短，短依長的話，則長短都不是自立的本體。當某一東西A對於另一東西B來說是長，又對於C來說是短時，A實具有長與短兩

個性質。故A是不能作為單一的長或短的本體而存在的。「長」這一詞語，其所指並不涉及對象的實際存在性。

二、沒有相應於語言的實在

對淨與不淨的考察，如後述那樣，在龍樹的宗教觀中，具有重要的意義。現在我們把它作為語言的問題來想想看。相應於淨的梵語原文，是 *Subha*，這概念表示世俗意義的美，道德意義的善，和宗教意義的神聖。為了使議論的焦點明確起見，這裏姑且把淨作為美來處理看看。我們說「美的女子」，「美的山」，此中是否有共通於女子之美與山之美的所謂「美」呢？大概沒有人能夠從「像山的女子」這樣的形象中引出美的觀念吧。再說美的圖畫吧，很多是描寫掠奪與鬥爭的醜惡的事的。或者，在一幅圖畫中，其構圖是要以醜惡來強調美，人看到了這圖畫，會說這是美的麼？印度人說美女如象那樣優雅地步行。但對於日本人來說，把美女與象的形象拉在一起，恐怕是不可能的吧。

即使以美的形相為「生起對於感性與理性的調和統一的純粹感情的東西」（『岩波國語辭典』），但仍有很多事例，在這些事例中，所謂調和、統一、純粹，在對象自體中，正是不調和、不統一、複雜哩。倘若美不在對象中，而在觀察者的主觀中，則這是我們的觀念世界的事，實無理由往外求取美的對象。

有些人持「多數個別物分有美的形相」的想法；龍樹又怎樣批判這想法呢？他的批判方式是很明顯的。倘若美的形相作為全體而又存在於多數個別物中，則形相變成是單一同時又是多數了，而移到個別物中的形相，亦會從自己自身分離開來。有人把所謂「單一同時又是多數」的情況，譬喻為張開帆而蓋着多數的人那樣，但由於一的人分有帆的一部分，帆即變成不是單一的而是具有部分的東西了。美的形相，不管怎樣，作為單一的本體，是不存在的。

並不只是「美」那樣的抽象概念有這種困難哩。具體的普通名詞、固有名詞，其情況亦相同。如維根斯坦所說那樣，定義表

示語言的意義，但與定義相應的東西，在形而上學領域以外是不存在的。當說紙牌遊戲、棒球遊戲、奧林匹克遊戲時，其所謂「遊戲」，到底是甚麼東西呢？我們先不用考慮在這些東西中是否有共通於其中的「遊戲」的形相，只要老老實實地看看，問題的困難便很明瞭。就知覺的領域來說，在種種遊戲之間，又或在一個遊戲的多種樣相之間，所謂共通的形相，是不可得的。倘若說棒球是兩隊九人的隊伍相爭的遊戲，則何以職業棒球一隊廿五人，草棒球六、七人也能夠算是遊戲呢？倘若說遊戲是有樂趣的東西，則如何解釋選手們強要去作艱苦的練習呢？倘若說球戲有勝負，則小孩子接回投向牆壁而反彈回來的球，不也是球戲麼？

並不只限於遊戲哩。如桌子與杯，並無共通於多數個別物的形相。我們說杯是玻璃或石製的容器，但近日流行的紙杯與竹杯，卻沒有這個特徵哩。我們把桌子定義為一邊讀書一邊書寫所用的平台，但若把膝頭靠向桌子打字，這應當怎樣去理解呢？固有名詞亦是，譬如，白宮或 Big Ben，對不知曉美國與英國的政治史的人來說，是不具有任何意義的；試想想這一點，就可明白名稱與其對象的不能一致了。即使要海倫凱勒理解「我是梔山」一事，只使我不知如何是好而已。

三、中觀學者對語言的否定

龍樹在『廣破論』及其註論中，討論語言的問題。依龍樹，「壺」一詞語及作為其對象的壺，其間並無同一的關係，亦無別異的關係。倘若是一的話，則當說壺時，在外界即使沒有粘土、絞車，水等原因，壺當可生起；又當我們理解「壺」這一詞語時，壺亦要變成存在的東西了。又，當我們發出「壺」的聲音時，口當變成一盃狀了；當我們發出「火」的聲音時，口唇當在燃燒了。但實際上並沒有這樣的事。但倘若「壺」這一詞語與壺這一對象完全是相異的東西的話，則我們即使說「壺」，亦不必指涉壺的對象了，這亦是不正確的。

站在這個議論的相反方面的正理學派，提出這樣的反對論調

：由於語言是依世間共通的契約而被使用的，故在語言與對象之間要求存在的一致性，是不可能的。然而龍樹說，正理學派建立認識、認識對象等十六範疇，其目的，是要完全理解這些範疇，而得解脫。「論議」這語言的問題，亦是其範疇中的一種，故問題並不單是關於世間的契約與習慣，而是繫乎最高的真實了。所謂 Devadatta（由神所授與）或 Indrapālita（爲因陀羅神 Indra 所守護）等人名，實際上亦可附在其他的人上面哩。倘若解脫可單純通過契約與習慣而得，則即使是無知的牧人，亦可得解脫了。就通常的語言使用來說，賢人愚人都沒有差別，因而期望通過對語言的理解而得解脫，真是可笑的事。在作爲社會契約，習慣而成立的語言使用中，語言及其對象是沒有一定的。龍樹以爲，一個詞語表示多數的對象；反之，多數的詞語表示一個對象，這都是平常的事。由於有各種不同的用法，故語言與其對象間並無一定的連結。

四、定義的不可能性

『中論』第五章亦是討論語言問題的。此中提出間空概念而展開議論，將之視爲六大範疇（以地、水、火、風、空、識六者說明存在的狀態）的代表而提舉出來。龍樹的論點，對於六大範疇，以至於所有概念，都是的當的。依勝論，正理學派的學說，空間是單一，遍在和恆常的實體。在說一切有部，則把作爲這個宇宙的容器的空間，稱爲虛空，將之收入於無生滅無制約的東西（無爲）中，和涅槃等量齊觀。又把與此相別的，在現象世界中物體與物體之間的間隙，稱爲空界。這東西以明暗爲本體，不具有抵抗性，但却是有生滅的物質存在；是別於作爲宇宙空間的虛空的另外的東西。六大中的空，即是這空界。不過，這二者的區別，只限於說一切有部；通常它們都被視爲是同一的。至於經量部、中觀派、唯識派等，對於空間，則視爲觀念的設定，並不承認它的實在性。

空間概念，竟有這樣種種式式的理解方式哩。龍樹爲了要否

定語言與對象的關係，而取空間爲例，大抵是基於其定義沒有一定的理由吧。即使有其他的理由，也顯得不重要了。在第二頌以下，他把空間的例子一般化，就所有的東西而展開其論點。這個議論所涉及的相關概念，是特質（lakṣaṇa）及其對象。lakṣaṇa 是內在於事物中的特質。lakṣya 則是被定義的東西。我們是不能離開人的定義與理解方式，而說事物的特質的。空間的特質，是「無抵抗性」的定義；地的特質，是「堅」的定義。

在空間的定義之先，任何空間都是不存在，倘若在定義之先有空間的話，則這變成未有被定義的東西了。（五·一）「什譯：空相未有時，則無虛空法；若先有虛空，即爲是無相。」

但未有被定義的東西，是不存在的。未有被定義的東西不存在時，定義在甚麼地方實行呢？（五·二）「什譯：是無相之法，一切處無有；於無相法中，相則無所相。」

在未有被定義的東西中，定義不實行。在已被定義的東西中，亦不實行。在已被定義的東西與未有被定義的東西以外的任何地方，亦不實行。（五·三）「什譯：有相無相中，相則無所住；離有相無相，餘處亦不住。」

我們依據知覺，見不到別於物體、空氣和光的空間。空間不具有抵抗性，它提供場所給物體；這樣的定義被作成後，我們才依思惟而知空間。在定義以前，換言之，限於是可見到的，空間是不存在的；未被定義的空間對於我們來說，是不存在的。但由於所謂定義或加上名稱，是對某一對象而行的，倘若完全沒有未被定義的對象，則加上定義，加上名稱，便沒有定義了。

畢竟定義與加上名稱，是在有某些東西時進行的。那來路不明的東西，只能說是存在的東西，倘若沒有時，定義是不生起的。存在亦必是一種定義，必須有被定義的東西，才須有嚴密的定義。反之，倘若已經有了嚴密地被定義的東西的話，便不必要再定義的努力了。因再定義是無意義的。（未完待續）



菩薩巧喻妙慧度衆生

智 銘

「大智度論」集粹之六

菩薩愍念衆生，說諸法空，以十事喻之。十喻者：如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如鍵闌婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。是十喻爲解空法。

如幻者；諸法相雖空，亦有分別可見、不可見。譬如幻化象、馬及種種諸物，雖知無實，然色可見，聲可聞，與六情對，不相錯亂。如德女經說：「德女白佛：『若無明無內、無外、亦無內外，不從先世至今世，今世至後世，亦無真實性者，云何從無明緣行乃至衆苦集？世尊！譬如樹，若無根者，云何得生莖、節、枝、葉、華果？』佛言：『諸法相雖空，凡夫無聞無智故，而於中生種種煩惱、煩惱因緣，作身、口、意業。業因緣作後身，身因緣受苦受樂，是中無有實作煩惱，亦無身、口、意業，亦無有受苦受樂者。譬如幻師，幻作種種事。』德女白佛言：『世尊！是幻相法爾，雖無根本，而可聞見。』佛言「無明亦如是，雖不內有、不外有、不內外有，不先世至今世，今世至後世，亦無實性，無有生者、滅者，而無明因緣諸行生，乃至衆苦集。如幻息，幻所作亦息。無明亦爾，無明盡，行亦盡，乃至衆苦集皆盡。」復次，是幻譬喻示衆生，一切有爲法，空不堅固，如說：一切諸行如幻，欺誑小兒，屬因緣，不自在，不久住，是故說，諸菩薩知諸法如幻。

如焰者，焰以日光風動塵故，曠野中如野馬，無智人初見謂爲水。男相、女相亦如是，結使煩惱日光諸行塵，邪憶念風，生死曠野中轉，無智慧者謂爲一相，爲男爲女，是名如焰。無智人

遠聖法，不知無我，不知諸法空。於陰、界，入性空法中，生人相、男相、女相。近聖法，則約諸法實相，是時虛誑種種妄想盡除。以是故，說諸菩薩知諸法如焰。

如水中月者，月在虛空中，形現於水，實法相目，在如、法性、實際虛空中，凡人心水中有我，我所相現。以是故，名如水中月。無智人，身見故，見有吾我。無實智故，見種種法。見已歡喜，欲取諸相：男相、女相等。譬如靜水中，則見月影，擾水則不見。無明心靜水中，見吾我，憍慢諸結使影。實智慧杖擾心水，則不見吾我等諸結使影。以是故，說諸菩薩知諸法如水中月。

如虛空者，但有名而無實法。虛空非可見法，遠視故，眼光轉見縹色。諸法亦如是，空無所有，人遠無漏實智慧故，棄實相，見彼我、男、女、屋舍、城廓等，種種雜物心著。又者，虛空性常清淨，人謂陰翳爲不淨。諸法亦如是，性常清淨，淫欲、瞋恚等翳故，人謂爲不淨。復次，虛空無初、無中、無後，諸法亦如是。虛空無住處，虛空無相。虛空但有名而無實。諸法亦如是，但有假名而無實，以是故，諸菩薩知諸法如虛空。

如響者，從聲有聲，名爲響。無智人謂有人語聲，智者心念是聲無人作。但以聲觸故名爲響。響事空，能誑耳根。如人欲語時，口中風還入至臍，觸臍響出，響出時觸七處退，是名語言，以是故說菩薩知諸法如響。

如鍵闌婆城者：日初出時，見城門樓櫓宮殿，行人出入，日

轉高轉滅。此城但可眼見而無實有，是名犍闥婆城。無智人亦如是，空象、界、入中，見吾我及諸法，淫瞋心著，四方狂走，求樂自滿，顛倒欺誑，窮極懊惱。若以智慧知無我無實法者，是時顛倒願息，犍闥婆城非城，人心想以為城，凡夫亦如是，非身想為身，重心想為心。以是故，說如犍闥婆城。

如夢者，夢中無實事，謂之有實，覺已知無還自笑。人亦如是，諸結使眠中，實無而著，得道覺時，乃知無實，亦復自笑。以是故言如夢。無明眠力故，種種無而見有，所謂我、我所、男、女等。無明眠中，不應瞋而瞋，不應喜而喜，不應怖而怖。五道中衆生，身見力因緣故，見四種我：色陰是我、色是我所、我中色、色中我。如色受想行識亦如是。得道實智慧覺已，知無實，以是故，說諸菩薩知諸法如夢。

如影者：影但可見而不可捉，諸法亦如是。眼情等見聞覺知，實不可得。影映光則現，不映則無，諸結煩惱遮正見光，則有我相、法相影。如人影，人去則云，人動則動，人住則住。善惡業影亦如是，後世去時亦去，今世住時亦住，報不斷故，罪福熟時則出。復次，如影空無，求實不可得，一切法亦如是，空無有實。以是故，說諸法如影。

如鏡中像者，鏡中像非鏡作，非面作，非執鏡者作，亦非自然作，亦非無因緣。若無因緣應常有，若常有，若除鏡、除面，亦應自出，以是故無因緣。諸法亦如是，非自作，非彼作、非共作，非無因緣。云何非自作？我不可得故，一切因生法不自在故，諸法屬因緣故，是以非自作。亦非他作者，行無故他亦無，若他作則失罪福力。他作有二種：若善，若不善，若善應與一切樂。若不善應與一切苦，若苦樂集，以何因緣故與樂？以何因緣故與苦？若共，有二過故：自過、他過。若無因緣生苦樂，人應常樂，離一切苦，若無因緣，人若不廣作樂因，除苦因。一切諸法必有因緣，愚癡故不知，如是種種各有因緣。是苦樂，和合因緣生，先世業因，今世若好行、若邪行緣，從是得苦樂，是若樂種種因緣，以實求之，無人作，無人受，空五衆作，空五衆受。無智人得樂，淫心愛著，得苦生瞋恚。是樂滅時，更欲求得，如小

兒見鏡中像，心樂愛著，鏡破求索，失樂更求，亦復如是，以是故，說諸法如鏡中像，因緣中果，不得言有，不得言無，不得言有無，不得言非有非無。諸法經因緣生，無自性，如鏡中像，以是故，說諸法如鏡中像。

如化者：十四變化心，初禪二：欲界初禪。二禪三：欲界、初禪、二禪，以至五禪。是十四種變化心，作八種變化：一者，能作小乃至微塵。二者，能作大乃至滿虛空。三者，能作輕乃至如鴻毛。四者、再作自在，能以大為小，以長為短，如是種種。五者、能有主力。六者、能遠到。七者、能動地。八者、隨意所欲盡能得；一身能作多，多身能作一。一切諸法，皆無生、住、滅，以是故，說諸法如化。復次，化生先無定物，但以心生，便有所作，皆無有實。人身亦如是，本無所因，但從先世心，生今世身，皆無有實。以是故，說諸法如化。如變化心滅則化滅，諸法亦如是，因緣滅果亦滅，不自在，如化事雖實空，能令衆生生憂苦、瞋恚、喜樂、癡惑，諸法亦如化。復次，如化生法，無初、無中、無後，諸法亦如是。如變化，生時無所從來，滅亦無所去，諸法亦如是。復次，如變化相，清淨如虛空，無所染著，不為罪福所污，諸法亦如是。如法性、如如、如真際，自然常淨。佛說：「觀無生，從有生得脫。依無為，從有為得脫。」雖觀無生法無，而可作因緣。無為亦爾，變化雖空，亦能生心因緣。復次，空不以不見為空，以其無實用故言空，以是故，言諸法如化。諸法雖空而有分別：有難解空，有易解空，以上十喻，是以易解空喻難解空。諸法有二種：有心著處，有心不著處。以心不著處解心著處。以上十事不久住，易生易滅，以是故，是心不著處。故以此喻諸法。

諸菩薩悉知衆生心行所趣，以十喻喻諸法空已，復以微妙慧而度脫之。菩薩知衆生心種種法中處處行，如日光徧照，菩薩悉知衆生心行有所趣向而教之。衆生趣有二種：一者心常求樂。二者、智慧分別，能知好惡。莫隨著心當隨智慧，當自責心，無數劫來，集諸雜業而無厭足，但馳逐世樂，不覺為苦。不見世間貪



胡適筆下的菩提達摩

智 銘

(續完)

道宣生於西五九六年，死於六六七年，他用的材料，是六、七世紀的材料，比較最近古，因此他記的菩提達摩教說「最可信」。八世紀的前期，淨覺的「師資記」所記菩提達摩的教說，雖有少許增添，但所添的不多，仍可看出那時候的人，還尊重道宣所記，不敢妄加材料。

菩提達摩的禪法是頓是漸呢？依楊銓之所記菩提達摩「口唱南無，合掌連日。」再由這二入四行的教說看，菩提達摩的教說，是漸法而不是頓法，甚至是禪、淨兼修之法。菩提達摩除了以上的教說外，並授慧可以四卷楞伽經，這就成了以後的「楞伽宗」。

胡先生評論菩提達摩的教旨時說：

「達摩的教旨分『理』與『行』兩途，理入只是信仰凡『含生之倫同有真性』，因為客塵障蔽，故須凝住壁觀。壁觀只是向壁靜坐，要認得『凡聖等一，無自無他。』所謂少林面壁的故事，乃是後人誤把少林寺佛陀的故事混作達摩的故事了。」

四行之中，第四行即性靜之理，即是『即入』一條所謂『含生同一真性』之理。其餘三行，報怨行認『苦』為宿業，隨緣行認榮譽為宿因所造，苦樂均不足動心，故能行無所求。無所求即無貪著，『安心無為，形隨運轉。』

總括看來，達摩的教旨不出三端：一為象生性靜，凡聖平

等；二為凝住壁觀，以為安心之法；三為苦樂隨緣，心無所求，無所執着，續僧傳附向居士傳中，說向居士寄書與慧可云：

『除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影，離象生而求佛者，喻默聲而尋響。』

煩惱即是涅槃，故甘心受苦，凡聖平等，象生即佛，故不離象生而別求佛也。此正是達摩的教旨。這一宗派主張苦樂隨緣，故多苦行之士。續僧傳記那禪師「唯服一衣、一鉢、一坐、一食。」又慧滿也是「一衣、一食，但畜二針；冬則乞補，夏便通捨，覆赤而已。住無再宿，到寺則破柴、造履，常行乞食。……貞觀十六年（西六四二）滿於洛州南會善寺側宿柏墓中，遇雪深三尺。……有請宿齋者，告云：『天下無人，方受爾請。』這都是達摩一派的遺風。」

宋代的契嵩不明此義，妄說四行之說非「達摩之極」（「傳法正宗記」卷五），他生在宋時，聽慣了晚唐、五代的禪宗玄談，故羨慕後人的玄妙，而輕視古人的淡薄。他不知道學說的演變總是漸進的，由淡薄而變為深奧。由樸素而變為繁褥，道宣所述，正因為是淡薄樸素，故更可信為達摩的學說。後來的記載，自「景德傳燈錄」以至「聯燈會要」，世愈後而學說愈荒誕繁雜，全是由於這種不甘淡薄的謬見。故不惜捏造「話頭」，偽作「機緣」，其實全沒史料的價值。「胡適禪學案」頁五八—五九。

印順法師也認為：

『淨覺所說的（大乘入道）四行，是達摩親說的。曇林記達摩的言行，就是二入四行前的那段敘述。這部『達摩論』即使不能代表達摩的『心傳』，也還是有事實根據的。『楞伽師資記』、『續僧傳』（簡畧些）、『景德傳燈錄』等都有引述。（『中國禪宗史』頁八）。

印順法師也同意胡先生的「世愈後而學說愈荒誕繁雜」的說法，認為當時「偽造」『達摩論』的，尚有三卷之多，由於「達摩在中國的名望越大，附會為達摩造的越多。」因此，才有那麼多「全沒史料價值」的偽書出現。胡先生就是要為禪宗史去偽存真。

六、菩提達摩的弟子

道宣的「續高僧傳」，經胡先生整理以後，認為菩提達摩的弟子，計有僧副、慧可、道育、林法師、向居士、化公、廖公七人。但胡先生依據史料考證了四人，他們是：

僧副：續僧傳有「僧副傳」，傳末說梁湘東王蕭繹（後為梁元帝）曾奉令作僧副碑文，此碑今不存了。道宣所記似是根據碑文，僧副是太原祁縣人，從達摩出家後，曾「周遊講座，備嘗經論。」齊建武年，他遊南方，住鍾山的定林下寺，傳中說他：

『行逾冰霜，言而有信，三衣六物，外無盈長，應時入里，道俗式瞻。加以王侯請道，頽然不作。咫尺宮闈，未嘗謁近，既行為物覽，道俗攸屬，梁高（武帝）素仰清風，雅為嗟賞。乃命匠人考其屋宇，於開善寺以待之。副每逍遙於門，負杖而歎曰：『寧貴廣廈而賤茅茨乎？』……乃有心岷嶺，觀彼峨嵋。會西昌侯蕭淵藻，出鎮蜀部，於（是）即拂衣附之。……遂使庸蜀禪法，從此大行。久之還金陵，復住開善。……不久卒於開善寺，春秋六十有一，即普通五年（西五二四）也。……疾亟之時，有勸修福者，副力疾而起，厲聲曰：『貨財延命，去道遠矣！房中什物，普施

招提僧。身死之後，但棄山谷，飽於鳥獸，不亦善乎？勿營棺槨，以乖我意。』門徒涕淚，不忍從之。」依此傳看來，他雖然和帝王貴人交通往來，但仍保持他的生死隨緣的態度。（按：菩提達摩門下與帝王交往受寵者，應以僧副為第一人）。

道育：事迹無可考，續僧傳說達摩在北魏傳授禪學：

『於時合國盛弘講授，乍聞定法，多生譏謗。有道育、慧可，此二沙門，年雖在後，而銳志高遠。初逢法將，知道有歸。尋親事之，經四五載，給供諮接，「達摩」感其精誠，誨以眞法。』

慧可：又名僧可，俗姓姬氏，虎牢人，他是一個博學的人「外覽墳索，內通藏典。」續僧傳說他：「年登四十，遇天竺沙門菩提達摩遊化嵩洛，可懷實知道，一見悅之，奉以為師。畢命承旨，從學六載，精研一乘，理事兼融，苦樂無滯。」這似乎是在達摩的晚年，達摩已很老了，慧可只有四十歲。所以上文說「年雖在後，而銳志高遠。」本不誤。楞伽師資記誤作「年十四」，歷代法寶記（敦煌出土，有巴黎、倫敦兩本現收入大正藏經第五十一卷）作「時年四十」，可證續僧傳不誤。

慧可通中國典籍，所以他欣賞達摩的簡單教義，達摩的四行，很可能解作一種中國道家式的自然主義的人生觀：報怨行近於安命，隨緣行近於樂天，無所求行近於無為自然，稱法行近於無身無從。慧可是中國文人出家，傳中說他「發言入理，不加鉛墨，時或續之，乃成部類，具如別卷。」據此，可見慧可似有文集流傳於後世，道宣還見着這部集子。後來失傳了。續僧傳說有向居士，幽遁林野，於天寶（西五五〇—五五九）之初，致書通好，書云：

『影由形起，響逐聲來，弄影勞形，不知形之是影。揚聲止響，不識聲是響根。除煩惱而求涅槃，喻去形而覓影。離衆生而求佛（者），喻默聲而求響。故迷悟一途，愚智非別。無名作名，則是非生矣。無理作

理，則評論起矣。幻化非真，誰是誰非？虛妄無實，何空何有？將知得無所得，失無所失。未及造談，聊申此意，想爲答之。」

慧可答他道：

說此眞法皆如實 與眞幽理竟不殊
本迷摩尼謂瓦礫 豁然自覺是眞珠
無明智慧等無異 當知萬法即皆如
愍此二見之徒輩 申詞措筆作斯書
觀身與佛不差別 何須更覓彼無餘

我們看這兩位通文墨的佛教徒的酬答，可見達摩的簡單教義，在那一代，已得他們的瞭解與接受。我疑心這種瞭解和魏、晉以來的老、莊思想不無關係。向居士的「迷悟一途，愚智非別」，慧可的「無明智慧等無異」「觀身與佛不差別」，固然即是達摩的「無自無他，凡聖等一」。可是中國文士所以能容易接受這一種顯然不合常識的教義，也許是因爲他們久已聽慣了中國道家「齊是非」「齊萬物」的思想，不覺得他的可怪了。

在實行的方面，達摩一派是奉「頭陀行」的，續僧傳說：「可常行，兼奉頭陀」。頭陀（Dhuta）是佛教中的苦行方面。原文爲「抖擻」，即是抖擻煩惱，離諸滯著。「凡修頭陀行的，在衣、食、住三方面，都極力刻苦自己，須穿極少又極簡單的衣服，須乞食，又不得多食，住宿須「阿蘭若」，即是須住在遠離人家的荒僻處。往往住在樹下或墳墓之中，又須常趺坐而不橫臥。達摩教義本來教人「苦樂隨緣」，教人忍受苦痛，都無怨懟，頭陀苦行自是訓練自己忍受苦痛的方法。

續僧傳說慧可在鄴宣傳「情事無寄」的教義，深遭鄴下禪師道恆的嫉妬：

「恆遂深恨，謗惱於可，貨毬官府，非理屠害，〔可〕初無一恨，幾其至死，恆象慶快。」

末句不很明白，大概應解作，「慧可受害，初不怨恨，只

希望自己的一死，可以使道恆一黨慶快。」但慧可不會被害死，傳中下文說：

「可專附玄理，如前所陳，遭賊斫臂，以法卸心，不覺痛苦，火燒斷處（這是消毒方法），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：

「於莞城縣匡救寺三門下，談無上道，聽者如林。時有辯和法師者，於寺中講涅槃經。學徒聞師闡法，稍稍引去，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。識眞者謂之償債，時年一百七歲，即隋文帝開皇十三年癸丑歲（西五九三）三月十六日也。」

傳燈錄全抄襲寶林傳（卷八）僞書，寶林傳改竄續僧傳的道恆爲辯和，改鄴下爲莞城縣，又加上「匡救寺三門下」「邑宰翟仲侃」、「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」，其實全是閉門捏造。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（寶林傳捏造慧可初名神光）朝夕參承，莫聞誨勵：

「其年十月九日夜，天大雨雪，光堅立不動，遲明積雪過膝，……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，爲法忘形，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」，而寶林傳妄改爲「自斷左臂」，自從傳燈錄採此僞書妄說，

九百年來，斷臂求法之說就成爲公認的史實了。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釋摩、慧可兩傳，是最乾淨而最可靠的最早史料。

寶林傳與傳燈錄記慧可死在開皇十三年（西五九三），這完全是無據的，慧可初見達摩時，年已四十，跟他五六年，達摩才死，我們假定達摩死在魏永安三年（西五三〇）左右，其時，慧可年約四十五六歲，續僧傳說：

「林法師……及周滅法，與可同學，共護經像。」

北周滅佛法在武平五年（西五七四），但慧可在齊都鄴下，鄴都之破在北齊承光元年正月（西五七七），齊境內毀佛法即在此年。（齊境內毀佛法事，詳見續僧傳卷八的慧遠傳，但傳中誤記此事在承光二年春，承光無二年，當是元年之誤。）其時慧可已九十二歲了，如果「與可同學」一句不作「與慧可的同學共護經像」解，慧可大概就死在鄴都滅法之後不久（約西五七七），年約九十二歲。

慧可的死年在滅法時期，大概不誤，續僧傳卷七的慧布，攝山三論宗的大師，傳中記慧布：

「末遊北鄴，更涉未聞，於可禪師所，暫通名見，便以言悟其意，可曰：『法師所述，可謂破我除見，莫過此也。』」（布）乃縱心講席，備見宗領，因覽文義，並具胸襟。又寫章疏六駄，負還江表，並遺朗公（開皇寺的法朗，也是三論宗的大師，死在西五八一），令其講說。因有遺漏，重往齊國，廣寫所闕，費還付朗。」

慧布死在陳禎明元年（西五八七）年七十。傳中說他「末遊北鄴」，又說他「重往齊國」，可見他和慧可相見，當在北齊建國（西五五〇）之後，滅亡（西五七七）之前，看「末遊」之句，可見他兩次北遊已在晚年。當在鄴都破滅之前不久。所以續僧傳記慧可活到鄴都滅法之時，大概是可信的。

林法師：林法師也附見慧可傳下，也許就是那位紀錄達摩論的曇

林，他也是一位博學的和尙，起初本不是楞伽宗，續僧傳說他：

「在鄴盛講勝鬘，並判文義，每講人聚，乃選通三部經者，得七百人，預在其席。及周滅法，與可同學，共護經像。」

如此說來，林法師不是達摩的楞伽一派，只在避難時期才和慧可同學，共護經像。續傳又說：

「慧可遭賊斫臂，……曾不告人。後林又被賊斫臂，叫號通夕。可爲治裹，乞食供林，林怪可手不便，怒之。可曰：『餅食在前，何不自取？』林曰：『我無臂也，可不知耶？』可曰：『我亦無臂，復何可怒？』因相委問，方知有功，故世云「無臂林」矣。

這更可見林法師與慧可平素不相識，到此，方有同患難的交誼。也許林法師從此變成楞伽宗的信徒了。——（

「胡適禪學案」頁一六〇——一六六）。

胡先生將菩提達摩的四位弟子作了深入的考證，尤其是關係後來禪宗發展影響最深的慧可，更作了反覆入微的探討。簡直是爲這四位弟子寫了一次傳記，這是將一些捏造的偽史，經過濾以後所完成的最真實的傳記。由於胡先生的過濾，使原來被奉爲禪宗寶典的寶林傳，傳燈錄一類的史書，頓然失去其原有的光采和價值。胡先生的這種作法，不免被一些只重宗教情感而不重（明）史實的人所非議，甚至「不高興」。

印順法師在「中國禪宗史」中的「達摩門下的傳弘」一節中，對慧可的說法與胡先生的考證，大致持相同的看法，其相同之點是：

1. 慧可「遭賊斫臂」以後並未死，仍在「從容順俗，時惠清猷」。
2. 陷害慧可的是「道恆」，揚棄「辯和」之說。
3. 慧可的年齡，同持「九十以上」之說，揚棄「一百七歲」之說。

4. 「慧可斷臂求法」、「原名神光」、「積雪及膝」、「受人毒害」等等的說法，同持因傳說的演變而來，「不是真事實」。

除了上列相同之點外，印順法師尚指出下列幾點：

1. 「歷代法寶記」云達摩弟子中，有「尼總持」一人，並有「得我髓者慧可，得我骨者道育，得我肉者尼總持。」的傳說，（大正五一，一八一上）。「尼總持」的傳說，不知有什麼根據？……「寶林傳」在三人之外，加「得吾血者偏頭副」而成四弟子說。「偏頭副」大概是引用「續僧傳」卷十六，「僧副傳」的僧副在北方，從達摩禪師出家，建武年間（西四九四—四九七）來江南，普通五年（西五二四）就死了，僧副那時在北方所見到的達摩禪師，是否就是菩提達摩？這不過是「寶林傳」編者的意思而已。（同書頁二七）。

2. 在「慧可傳」中，附帶說到了當時的三位，……化公、彥公和禪師都是出家大德，雖有傳說，而無碑記可考，也沒有言句流傳下來。道宣附載於慧可傳，那裏可說是慧可的弟子？「彥公」而傳為「廖居士」那更是錯誤了。……所以依「續僧傳」「慧可傳」而論，慧可的弟子是那禪師，最多加上「向居士」（同書頁二九）。

3. 佛教中也有玄章、玄義、玄論、玄談等著作。這裏的玄理，當然不是老、莊之學，而是「鈎玄談微」直示大義的，簡明深奧的玄理，不是經師那樣依文作注，或廣辨事相。（同書頁三〇）。

這三點可能是針對胡先生上列考證而發。其中「僧副」，胡先生列為菩提達摩的弟子之一，印順法師則認為「僧副見到的達摩禪師，是否就是菩提達摩？」但印公只提出了疑問，而沒有提出反證證明當時的北方，除菩提達摩外，是否還有一個「達摩禪師」？這一點值得學者的研究。其次是「彥公」、「廖公」二個名字，胡先生將「廖公」列為菩提達摩宗派下的弟子之一，可能意味他是一位「居士」。而印順法師認「廖公」即是「彥公」，

是出家大德，這一點也值得依據史料詳行研究。至於「化公」胡先生未指明他是出家大德抑在家居士，印順法師將其列為出家大德，也有道理。最後是「向居士」，胡先生將他列為達摩的弟子之一，而印順法師却將他列為慧可的弟子，這是史料認定的不同，談到慧可的弟子，胡先生列為慧可——那禪師——慧滿。而沒有「向居士」。

胡先生考定慧可以下的宗派時說：

「……但這一派內也（有）很多修頭陀苦行的風氣，慧可的苦行，我們已說過了。他的弟子那禪師，那禪師的弟子慧滿，都是頭陀苦行的和尚。」

那禪師也是學者出身：

「年二十一，居東海講禮、易、行學四百。南至相州，遇可說法，乃與學士十人出家受道。諸門人於相州東設齋辭別，哭聲動邑。」

他出家之後，就修習頭陀行：

「那自出俗，手不執筆及俗書，惟服一衣、一鉢、一坐、一食。以可常行兼奉頭陀，故其所往，不參邑落。」

這正是頭陀行。

慧滿也是個頭陀行者：

「慧滿者，榮陽人，姓張，舊住相州隆化寺，遇那說法，便受其道，專務無著。（無著是不執著），一衣一食，但畜二針，冬則乞補，夏則通捨，覆赤而已。自述一生無有畏怖，身無蚤虱，睡而不夢，住無角宿。到寺則破柴造履，常行乞食。」

貞觀十六年（西六四二）於洛州南會善寺側宿柏墓中，遇雪深三尺。其且入寺，見曇曠法師，怪所從來。滿曰：「法友來耶？」遣尋坐處，四邊五尺許雪自積聚，不可測也。

故其聞（宋、元、明藏作「問」）有括訪，諸僧避匿，滿便持衣鉢周行聚葉，無可滯礙，隨施隨散，索爾虛閑。有請宿齋者，告云：「天下無人，方受爾請。」

故滿每說法，云：『諸佛說心，令知心相是虛妄法，今乃更加心相，深違佛意，又增議論，殊乖大理。』……後於洛陽無疾坐化，年可七十。」

這是一位更嚴格的頭陀行者。這可見楞伽宗的初期信徒，雖然也有「誦語難窮」的風氣，其中很有幾個苦行的頭陀，能維持慧可苦行的風氣。」（同禪學案頁一六八—一六九）。

以上是胡先生考證慧可的弟子中並無「向居士」。至於化公、廖公、和禪師三人，胡先生都將他們列在「達摩一宗的初期信徒」見「胡適禪學案」第二一〇頁第一行開頭），並沒有將他們三人列為慧可弟子。印順法師所謂「化公、彥公、和禪師都是出家大德……道宣附載於慧可傳，那裏可說是慧可的弟子？」一語，不知因何所指，其次胡先生指慧可等人是當時的儒家文士，他們之所以這麼容易接受達摩「無自無他、凡聖等一」的教旨，可能是「他們早已聽慣了中國道家『齊是非』、『滿萬物』的思想，不覺得他的可怪」認為這與老、莊思想不無關係，胡先生並沒有否定佛教中也談「玄理」。

慧可的弟子除那禪師外，胡先生還考證了許多位，因無異說，故不予描述。

胡先生在「楞伽宗考」一文中，有這一段話：

「嶺南曹侯溪的慧能和尙，他本是從金剛般若經出來的，也和楞伽一派沒有很深的關係，至多他不過是會做過楞伽宗弘忍的弟子罷了。但是慧能的弟子神會，替他的老師爭道統，不惜造作種種無稽的神話，說慧能是摩達的第四（應是「五」之誤）代弘忍的「傳衣得法」弟子。於是這位金剛般若的信徒，也變成楞伽宗的嫡派了。後來，勢力大變，神會捏造出來的道統偽史，居然成了信史，曹溪一派竟篡取了楞伽宗的正統地位。……一千多年以來的史家，竟完全不知道當時有個楞伽宗了。」

我們看了楞伽宗史跡的改纂與湮沒，忍不住一種打抱不平的慨歎。所以現在決定要重新寫定菩提達摩一派的歷史。」（「胡適禪學案」頁一五四—一五五）。

由這段文字看來，胡先生研究禪宗史，是分兩個階段的。第一個階段，是神會捏造、改纂了楞伽宗的道統，使楞伽宗的史蹟被埋沒，他要恢復楞伽宗的正統地位。第二個階段，是神會奪取正統地位以後，却後繼無人，他的奮鬥史蹟以及他的語錄，竟被埋在敦煌石室中也將近一千年，被人遺忘了。所以他也要恢復神會在禪宗史上應有的歷史地位。

由這，我們可以看出，胡先生是一位有高度正義感的史學家，他的這種「打抱不平」的精神，不正是中國歷代史家的精神嗎？他只問事實，而不顧其他。所以，一個佛教徒來研究禪宗史，必須撇開宗教感情，才能寫出一部正確的禪宗史。

七〇年五月九日寫於淨室

（上接第42頁 心力與預感是否神通？）

震波連綿至雲南，越北，廣東，香港與台灣。香港下冰雹！十二月初一左右香港被奇臭大霧封鎖，我又看見曼谷王宮御河流血兵變！泰王出走外國（上次我亦曾見到政變與楊夫人言及，已說中），我看見大陸邊境戰爭，港海撞船。

我看見大陸邊境戰爭，港海撞船。我看見台灣一位很重要人物住院開刀取結石。

我看見遙遠的將來，香港九龍成爲一個獨立國家！像星加坡一樣！（我看見港九數百萬人投票獨立！）

日本的熊本縣附近火山，明年將會爆發，這都不算是什麼預感了，世界有史以來最慘重大空難——七百多人罹難，飛機之一有一個號碼「一三四七二」又有一個「P」字……三藩市地帶大地震……

我想我亂說幻象也說得夠了，俗語云，不說不錯，多說多錯，我原不是預言家，你千萬莫當真才好！好在你已見慣了假預言家，多見一個一笑不妨！

我常這樣想，只要我們虔心念佛，未來現在過去，發生什麼，我們又何須憂慮於心？我們常心念觀世音菩薩，必可脫災厄，心念文殊菩薩，可斷煩惱，我們多宣揚佛法，助人行善，助人斷煩惱，不就夠好了嗎？何必常懷千歲之憂？

（完）

圓覺堂

遙悼成元老法師

蕭欣華

剛回到美國，即得悉遠在星洲的成元老法師圓寂的噩耗，內心好一陣子惆悵、難過，一抹回憶，在腦子裏蕩漾着與老法師卅多年來的相遇、相交往事。

最初早在一九五一年光景，我掛搭香港東普陀，因在大殿遇常恆法師，硬把我拉入前往檳城的十人陣營，說是：

「成元法師在檳城，申請保薦十位港僧入境居留，一時找不到人，除找你之外，也拉到一位境寂法師湊數。」

這是我能夠到南國的因緣，全拜成元老法師所賜，飲水思源，就如我能到美國，先是得知定老法師的幫忙，接着是由宣化上人一力維持，至今皆令我同樣感激不已！

還有，現今能駐星、馬兩地住持道場，弘揚佛法的法師群中，直接間接，有不少是成元老法師這座橋樑引渡的。比如，我介紹慧僧長老、會航、悟峯幾位法師到檳城；慧老又把大雄法師做過去。正徹介紹如儉法師，常恆由成老辦到檳城後，我見他好幾次去洪福寺請本道、智通長老幫忙，為隆根法師申請入境，隆根又極力推舉名重台灣的演培法師，由大馬佛教會申請居留。手續過程，當時的會長竺摩法師



成元比丘德像

會親口跟我談起，所以我知道一點。

是這樣，一個拉一個過埠，都是由成元老法師「根」的關係。當然，我這麼直率真話實說，聽起來不大悅耳，如果辭句用技巧一點說成是「我們留駐星馬弘法，是應當地信徒熱烈禮聘邀請」，行情就完全不同，大家的面子上也好看得多！

再老實說一句，成元老法師在圈子中的人際關係並不好，大抵是他老的思想偏小，知見別出有以致之。但是，我們不能抹煞他老人家另一面為教熱情工作的精神，數十年苦行如一日的累積，特別是色戒一條，算得上是佛門中一位不可多得的僧寶。

成元老法師一生奔走，遊方萬里，建道場於處處，建好就鬆人，從不自個兒留戀貪圖享受。過去在中國杭州發展的海會寺，嗣後到香港建造的律學院，皆交由徒眾住持。晚年在星洲開創千佛山，興築萬佛寺，成為星洲著名道場，與國家名勝花芭山遙遙相峙，互競崢嶸。香火旺，遊客多，常住經濟收入甚豐，飲食極好，供住的南傳比丘及在家住眾，大都吃魚吃肉，而老法師本人仍是一味素菜下飯，且持銀錢戒，每晚開香油箱，眼巴巴看着一疊疊花花

綠綠的鈔票，全交當家人管理。

世界佛教社，是老法師苦心經營，一手擘劃起來的另一法業，在鄭木榮、簡姿然、何仲勤等居士協助下，有個時期，辦得有聲有色，在導俗化衆方面，扮演過重要角色。

這話不得不從頭說起，星洲能爭取到佛誕爲公共假日，主要申請理由是佛誕日花車遊行，全星佛徒共聚在維多利亞紀念堂集體慶祝。這一行動，最初得力於世佛友誼會星分會的畢俊輝居士一手撐持，出面領導、號召。當時一部份本地僧，不但不肯參加，反而杯葛（此語如有一句誇大不實，天日可表）。及至這一小撮僧人，從李俊承居士手裏取得佛教會的領導權，才由他們出面，以佛教會的名義，每年租借維多利亞紀念堂舉行佛誕慶典，由主席主持並發表演講。詎知那年，半路上殺出一個程咬金來，那就是世界佛教社的成元老法師突然冒出，先聲奪人，公然在報上



1965年香港佛教律學苑重光合影。左黃允畋居士，中成元比丘，背後楊日霖、毛文達居士。

佛誕」，又把維多利亞紀念堂捷足先租下來以作統一慶祝佛誕地點；並準備大事花車遊行，一時聲勢赫赫，倒弄得對方佛教會手足無措，既失去了祝佛誕的領導權，又無每年祝佛誕老地點，如此失威，覺得太沒面子，正是「臥榻之旁，豈容他人鼾睡！」於是發動各寺廟簽

名運動，大發傳單，在佛刊上，亮出幌子，出「降魔衛教」專號不算，還要在報紙上大登廣告，破口大罵，攻擊得一個高年和尚體無完膚，罔顧貽社會人士恥笑，費那麼大勁，爲的是爭個佛誕領導權，應不應該？

「和尚指名臭罵和尚，作毫無原則的人身攻訐，星洲社會上一家有原則的南洋商報，大報紙，都峻拒刊登這種缺德廣告，不要賺此造孽錢，而咱佛教有些刊物，反而一字不易照登可也，你說滑稽不滑稽？令人匪夷所思。」年前星雲大師率團訪美國時，我向他這樣說起，他馬上申言：「覺世可未刊登那篇罵人通啓」！這倒是真的。

此外，作人身攻擊，爲星洲法律所不容，亦爲正人君子所不齒，何況身爲釋子？於是，有人勸成元老法師訴訟，控告「不法之徒」。可是，老法師却說：「算了，搞起來，和尚跟和尚打官司，失去社會人士信心，對佛教僧團不利，何苦呢？」這種不計小我，顧全大局的涵養，真要愧煞那些對手呀！

我遠居北美，瞻望南邦，遙悼上座，請聽下情：「佛法本無南傳、北傳，所以區分大乘、小乘，無非因權施教，應病與藥。」這是老法師生前常和我抬的槓子，希望老法師乘願再來時，大乘小乘兼顧，南傳北傳貫通，到時，一定可以實現「統一慶祝佛誕」的理想，得到廣大正信佛徒的支持。

希望，過去的分相、爭權、顧用打手諸陋習，從此一去不復返。成元老法師的受排擠，演培大法師本可取得的公民權給人破壞，再也不要重演——原來，法師有大馬居留證，依條例，只要擁有十二萬五千元資金，便可成爲星洲公民，但出家人政府要通過當地××會承認。而控制××會的，不是外省僧，生怕能文擅說兼有名氣的外江法師取得立足點，就不易駕馭，且會威脅到他們的地位、地盤！導致外江佬眼看到手的公民權胎死腹中，此話以前鄭木榮對我說，我還不信，及至一九七七年在檀島遇東初老法師也這樣說（在場的有華僑佛會法亮法師，如有虛構，佛可證知），才知是事實。

（完）



佛學淺說

——原題「佛教聖典」——

日本佛教傳道協會編

(續一壹一期)

第二節 隱藏之寶——佛性

1. 所謂清淨的本心，換句話說就是佛性。佛性就是佛的種子。

我們把透鏡對著太陽，將焦點置於艾草取火時，火是從那裏來呢？太陽與透鏡相距甚遠，雖不能和合，但太陽以透鏡為緣，出現於艾草上是不容置疑的。又，若有太陽，而艾草不具可燃性，則艾草決不起火。

現在，在成佛之根本——佛性的艾草上，照以佛智慧的透鏡，則佛火乃成為開啓佛性的信火，而燃燒於稱為衆生的艾草之上。佛陀以其智慧之透鏡照世界，故舉世燃起了信之火。

2. 衆生違背本來具有的悟道的佛性，而被煩惱的塵埃所拘限，被事物的善惡相纏縛着心，悲嘆着不自由。

爲什麼衆生本來就具有佛心，却會如此產生虛偽，隱蔽佛性之光，而徬徨於迷惑之巷呢？

從前，有一個男人，有一天早晨照鏡子，發現自己沒有臉也沒有頭而大爲驚慌。但是，並非無臉無頭，而是把鏡子拿反着看，自以爲是沒有了。

欲得道却因未得道而苦惱是愚癡的，亦是不必要的。雖然在悟中無迷惑，但在無限長久的時間裏，被外界的塵埃所動，而編織妄想，由其妄想而造出迷惑的世界。

所以，停止妄想，解脫乃自然而返，於是就會了解並非在解脫之外有妄想。而且，不可思議的是，一旦覺悟者當會發覺本無妄想，亦無解脫。

3. 此佛性是无盡的。縱使生爲畜生、餓鬼而痛苦，或墮於地獄，此佛性亦不絕。在染污的身體中，或在污垢的煩惱底下，佛性只被覆蓋其光而已。

4. 從前，有一個人到朋友家，當他酒醉在睡覺時，其友因急事而出外旅行。其友因担心他的將來，乃把高價的寶石縫在他的衣領裏。

這個人並不知此事，醉醒後到外國去流浪，而苦於衣食。其後，再遇舊友乃被告知：「用你縫在衣領裏的寶石吧。」

像這個譬喻，佛性的寶石，被貪、瞋等煩惱的衣領包藏，且不被染污而存在。

如此，任何人都無不具足佛的智慧，是故佛說：「一切衆生悉有功德智慧與佛無異」。

而且，衆生被愚癡所覆蓋，把事物看成顛倒，不能見到自己的佛性，故佛教導衆生，令衆生遠離其妄想，並使他們知道，他們本來與佛無差別。

5. 這裏所謂的佛是已成之佛，而衆生是將來必成之佛，除此以外無有差別。

然而，雖爲必成之佛，但並非已成佛，故若以爲已成道，則犯了很大的過錯。

雖有佛性，若不修則不現，不現即非成道。

6. 從前，有一位國王，集合很多盲人，讓他們摸象，而叫他們每一個人說出象是怎樣的動物。摸到象牙者說象好像是個大紅蘿蔔一樣的，摸到耳朵者說象好像是一把扇子，摸到鼻子者說象像一根杆棒，摸到腳者說象好像是白子，摸到尾巴者說象像繩子一樣。沒有一個人能把握象的形象。

看人也與此相同，雖能觸及人的一部份，但要說中其本性的佛性，並不易。

要發見不因死而失去，於煩惱中而不染污，且永遠不滅的佛性，除依佛與法之外，乃不可得。

第三節 解脫

1. 如此，若說人人有佛性，或許會認爲那是與外教所說的我相同，則是錯誤的。

個我的想法是因執着心而有的，對於覺悟者而言，個我亦是應被否定的執着，對此，佛性是必須發掘出來的寶物。佛性雖與我相似，但並不是一個我或「我所」的小我。

以爲有我的想法，是將無爲有的顛倒的見解，不承認佛性，亦是將有爲無的顛倒的見解。

例如，嬰孩生病去求醫，醫師投藥並吩咐其母親，服此藥後不可與乳，須等藥消化後始可與之。

母親即以苦物塗在乳上，使小兒不敢飲乳。後來，藥已消化，母親就以水洗淨其乳，而讓小兒飲乳。母親的此種舉動，是由愛子的慈心而來。

像這樣，爲了要除去世間的錯誤觀念，除去我執，而說無我，因其錯誤的見解已破除，故再說有佛性。

我是引人入迷惑的，而佛性是引入至涅槃境界的。

猶如因憐憫一個不知自己家裏有黃金寶箱，而過著窮困生活的婦人，乃掘出其黃金寶箱給予她，佛陀揭開衆生具有的佛性，讓他們看。

2. 既然衆生皆具有佛性，爲何有貴賤、貧富的差別，有殺人、被欺騙等討厭的事發生呢？

譬如，在宮廷服務的一個大力士，未取下裝飾在眉間的一顆小金剛珠就與人摔角，而撞到額頭，珠就沒入肌膚裏面而生瘡。力士以爲遺失了寶珠，只欲治其瘡而請醫師。醫師一看便知道其瘡是由沒入膚中的寶珠所引起，於是取出寶珠給力士看。

衆生的佛性亦被埋沒在煩惱的塵埃之中，而看不見了，但總會由好導師的指引而再度發現佛性。

如是，雖有佛性，但被貪、瞋、癡等所覆蔽，被業與報所纏縛，因此才會各受迷惑的境遇。但是，實際上佛性並未喪失亦未被破壞，只要去除迷惑即可再度發現。

正如譬喻中的力士，看到被醫師取出來的寶珠，衆生也因佛光照耀而得見佛性。

（未完）

永懺樓隨筆之四十六

心力與預感是否神通？

馮馮

今年七月十四夜，美國ABC電視播映一件真事：芝加哥的一位小學校長魯慎先生（Fred Rosen），十年來平時每晨勤修佛家瑜珈功，在入定時時常見到過去未來的事，最近他在入定中看見紐約開往波士頓的一班火車的一節餐車車輪有裂，將會引起出軌傷亡，他通知芝加哥警局，他說出有裂痕的餐車是紅色的，車名叫做安德（Aundak），車次九三二，警局局長不信，姑且打電話一查，結果，鐵路局查出果然有此餐車，不過車次號碼是「九五」，而不是「九三二」，而餐車名字及顏色完全符合，檢查後，果然發現車輪有一隻內裂了，鐵路局趕快停用該車，挽救了一次大車禍。這是一件真事，警局局長及鐵路局官員在電視上親口作證確實，魯慎先生也接受訪問，詳述此事，引起千千萬萬觀眾莫大興趣。

加拿大郵政恢復以後，我收到內明雜誌主編沈九成居士最近函示：有不少護法、大德、讀者、非常垂注我，問我的「花粉過敏症」好了沒有，又建議我公開發表一些預言。

我非常感激各位大德的愛護，賤恙已經痊愈了，秋風一起就自然而愈，不用吃藥打針，這是我每年難逃的「劫數」——櫻花與玫瑰花兩大關，我想這也是對於我戒定的一種魔難考驗，好在花季一過就沒事。

關於「預言」，我感到非常惶恐，我並無預言能力，怎敢亂說呢？我若有神通，就不會害病了！

雖然我由於念佛而偶能入定，畧有所見。大概是佛憐我癡誠信佛，故此佛力恩被，許我畧可一窺佛法大海中的點滴，使我增信和鼓勵初學佛友一同增信吧。

十餘年前，初拜星雲法師，上人一見就說：「將來要你多寫向青年朋友宏揚佛教的文章。」

五年前，在三藩市初拜宣化度輪法師，長老第一句話就問：「馮馮的本來是誰？你記得嗎？」當時我一下楞住，無法回答。宣化長老微笑道：「好好想想看！」

我望着長老，心中漸漸浮現許多前塵幻影。長老與我素昧生平，我却感受到似曾相識，漸漸我憶起了好些事，我心裏明白了，慌忙頂禮。

長老微笑道：「記起來了吧？」

「不完全。」

長老說：「你是為幫助弘揚佛教而來的！」

後來金山寺的一位美籍青年比丘說：「三年前，師父在羅省已經預言，關於水的問題，將來從北方會有一個人來……這似乎應在你身上。」

我當時還不知道我對佛教能做什麼弘法的事。我不會研讀佛經，除了念觀音菩薩和阿彌陀佛之外，什麼都不會，我怎能參與弘法呢？

這兩位法師的期許與預言，多麼使我感到惶恐！

這四五年來，我漸漸的走上寫有關佛教的隨筆，多蒙「內明」雜誌不嫌淺陋惠予發表。我念佛的境界，似乎也畧有進步，偶然會在定中神遊，得以管窺佛法與宇宙的關係，也偶然看見一些過去未來的事，使我確定了立志為佛法而寫作。「一瓶不搖半瓶搖！」我毫無修為，不自量力，妄言一番，難免錯誤百出，不過我想到，佛法高深，似海浩瀚，哪有學到合格六十分的日子？不要等到學到四十分，恐怕人都老了！若要參加佛教的弘教工作，

哪能等到有學問才開始？我就不妨一面學一面寫吧！

於是我寫出我的淺陋觀察所得，再求證於佛典，往往驚訝於我所見業已載於佛典！我又發現，現代新太空科學的許多新發現也多已為數千年前的佛典所揭示！於是我形成了我的佛教太空科學觀，我發現了佛學原是宇宙本體奧秘的智識！

我這種「悟」，幫助我進入較深入的觀察宇宙，於是我更能記述所見的宇宙與佛法的真理，其實我並非始創者，佛教千百年來，不時有人著述闡明佛典之中的宇宙本體原理，可惜年代久遠，湮沒太多，以致殘缺不全，又有滲入了違反科學的外教邪說與愚民閉智的學說觀念，加以佛教人士秘不示人，或則寄託於謎語「禪語」話頭，漸漸就弄得沒人懂了，也使原是合乎科學的佛教，被人視為迷信了！

我覺得，我們處於這太空科學的時代，我們宣揚佛法，除了重注闡揚佛經佛語的真理，我們還得兼及於研究佛教的宇宙本體，我們必須把已湮沒泯失的佛教宇宙科學觀念重建起來，使世人明白，因而生信，向佛學習修行及行善濟世，實行佛心的悲願！那麼這世界也許會減少一些戰禍災難！

基於這些觀念，我所以不畏被譏幼稚，我也不再因怕講錯話而畏首畏尾，我就不揣淺陋地公開心路歷程，來與初學佛友研究，也希望佛友人人都公開修行的路徑和境界，大家互相切磋，將來都同證佛境，都行佛心悲願！我們大家不要怕講錯，人人都是會有錯誤的，我們在彼此交換心得之時，就可以得益，我說錯的，請大家指正。

我想我這樣已經說明白了我愛亂說的緣故，也說明了我殊無預言能力，我只是極其平庸的一個在家修行者，有時亂說，動機只是為了拋磚引玉，以冀畧助於引導青年朋友起信，我殊無自炫「奇能」之意，我亦無「奇能神通」。

真正的重大預言，佛經裏都已經說了，佛經早已預言世界的毀滅，宇宙的成壞同時，所以佛有慈悲心，要度盡衆生成佛脫出生死，永存於宇宙中，不生不滅，宇宙的成壞同時

，另文詳論，這裏簡言之：星雲光漩都會衰老而毀滅，爆炸成為氣體，氣體又逐漸旋轉滙合凝重而演變成星雲光漩，經過的時間，是不知幾千幾萬阿僧祇劫。

我們在這渺小的太陽系內，這樣渺小的地球上的人類，肉體無論有多少萬世子孫，將來也都是難逃太陽系與銀河系爆炸而同歸於盡的，只有我們信佛和念佛修行，靈念脫出肉體，也脫出這地球，進入宇宙之中，成為佛——即是成為一種永恆的大智慧，才能脫出毀滅。

我們在這地球上的一切都是那麼渺小，我們的事物變化，也都是極渺小的，假如跳到外太空去俯視地球，一切都不過是微生物般罷了。

假如我們現在心神跳到外太空俯視，就可以看到地球在自轉，一架噴射客機從香港飛紐約的過程，乘客的感覺是有昨日在香港今日在紐約的時間觀念，但是，我們跳在外太空來看，地球上的昨天，明天，今天，都可同時在目，這架客機飛往東方，必然會飛到紐約，必然要經過什麼，遭遇什麼，我們都可看到的，也可知道哪些事是不可避免的，哪些是將發生的！……於是我們知道，這架客機將在洛磯山脉上空透過噴射氣流而忽然下墜了，機內的壓力失均衡了！……

這就是「預見」的一個很淺的說明，「預見」並非什麼「神通」，也不是什麼「超自然的能力」，人人都可以做得到的，只不過是心力微波發射出去反映的現象。

人人都有「佛性」，也就是說人人都具有潛在的智慧心力能力，我們來自宇宙，我們原是一些非物質形態的「智慧」，只為地球的環境條件限制了我們所附着的肉體，也因物質而限制了本來智慧的發展。於是我們只能只見身邊周圍的事物，物欲與煩惱使我們失去了先天的潛能，我們不知道我們本來就具有佛性的潛能，反而指斥畧現潛能者為「迷信」「妖」「什麼的」。

偉大學者如胡適先生，以他治學之嚴，學問那麼淵博，尚且不免在其著作中批評佛教的「五神通」是「迷信」，胡適先生精於考據之學，依我這個晚了三輩的小子來斗胆說幾句：胡適先生

並未深入研究佛教大乘與小乘，又站在他的初友孔家店，後來又投降給儒家的功利觀點來看佛教，他又未曾研究太空科學，也不知當代日新月異的科學，甚至連人體的潛在精神力量都不知道，人體生理學構造也不清楚，他就那麼武斷地大捧韓愈的原道是「大學正心修身……積極的不是出世的」，他說佛教是出世的，而不是「治國平天下」那麼「偉大」。他錯看了佛教是出世的。他也小看了佛教大乘。他不知道佛並不要「治國」「平天下」，只要度脫衆生出煩惱苦厄，他甚至於不知道佛心是入世的，他在各處圖書館查了些斷簡殘篇，就斷章取義地說：「釋迦牟尼是妖怪，達摩是騙子」。他的考據學真是不錯，可惜他凡事從針孔看，不從全面觀察！他不知佛法的高超目標！

我無意批評一位人人尊敬的已故學者，但是，儘管我也很欽仰他，却難以禁止自己認為他的見解是很局部的，而且不科學的！

佛家的五神通，並非迷信，當今越來越多科學家承認人體具有精神潛能，在一種澄清定靜的情況之下，人人都能復甦或發揮潛能，天眼通，天耳通，如意通，他心通，宿命通，這些都是可以從「定」中得到釋放的潛能，關於這方面，我以前在「內明」也提過不少，但是真正要引用起來，隨便俯撫，我也可列舉出數百位現代大科學家的言論及著作來予以證明——從已故的愛因斯坦到當今最紅的美國太空科學家沙岡博士——恐怕五百萬字也寫不完。

預見預感，不但人人都有，連貓狗也有，貓狗動物預感地震，已是人所共知的事實，海豚預感暴風雨而在海面跳躍，向船隻示警，不幸地，漁人迷信，以為是海豚不祥帶來洶湧，而予以捕殺。螞蟻也能預感風雨……難道這些也都是「迷信」？蝙蝠能放射雷達波，而可夜飛，這也是迷信嗎？

的確人人都有潛在能力，在心境澄清入定之時，就可復得，這並非「迷信」，你必然也有過很多小小的「預感」經驗，比如說，你無端突然想起某一個人，那人就來了見到了

，你心想着好像某人會打電話來，那電話就響了，你心想着今天出門要倒霉，果然就被腳踏車撞倒了……這些小小的日常預感，就是你的潛能的微露，不過是千分之一而已，如果你能修煉到入定，心中虛無，一塵不染，你就一樣可以從定中生慧，可以神遊太空宇宙，可以窺見過去未來！最好的途徑，乃是念佛信佛，從戒得定，從定生慧！蝙蝠也能放射雷達波，人當然也可放射心波！

有人說：「不用念佛，不用打坐，隨心所之就是禪」。又有人說：「佛法尚可捨棄，何況非法」？不錯，佛經中有此類句話，但是，我要反問一句，你沒有獲得佛法，就如未得舟楫渡海，你却如何去「棄舟登岸」？你要登了舟，上了對岸，才可以捨棄渡船呀！在我認為，佛法是渡船，尚未登船，就侈言棄舟，侈言已渡到彼岸，這是自欺！就等於在天星碼頭，不登過海輪渡，却說大話：「我不要再坐輪渡，我已經自己過海到九龍去了」。其實仍然站在天星碼頭。飛過去嗎？

不過，打坐，我認為是不必一定硬性規定坐多久的，有時，一分鐘內已入定境，有時太久坐反而不好。入定，不一定就是在打坐之時，個人的經驗是，隨處皆可念佛，說不定隨時就會入定，潛能迸現，只要虔心念佛！

虔心念佛，固然最要緊的虔敬專注，也很重要的就是要多讀佛經和多聽法師們講解佛經，我們才更加明白佛法道理，才能更加有效地念佛，念佛主要在內心虔敬專注，不一定就要唱唸出來的，看情形而定，視場合而靈活運用！比如說，我們有時不能避免地出席於外教的教堂——朋友們的婚禮什麼的，人家唱人家的詩，我們心唸我們深信的佛，毫不可受人影響，也不必唸出聲來引起爭端。

可是，唸佛出聲，有很多好處，首先，它幫助我們專心，它減少外來擾心之聲音，更重要的是，佛號的音響，有它不可思議的力量！我認為佛號的音響是有某種超音波的科學作用的，有些佛號的音響發出的音波使人寧靜安詳，有些有降魔的力量，有些有保護我們的力量，我們斷不可視聲音為毫無意義而完全放棄唸

佛出聲！

我個人的經驗是，在苦難中虔心呼喊觀音菩薩，必有奇驗感應，在煩惱時，一聲「南無文殊師利菩薩」，煩惱自然漸漸消去！你不妨試試，文殊菩薩是以大智慧來斷人煩惱的，當我們自力不足以解惱之時，向文殊師利菩薩禱求，每有神奇感應！

話說回頭，在我，是依靠念佛來尋求入定的，定中偶有所見，也就是佛力釋放了我的潛在精神能力，所以有所見，我若平時不念佛時，則依然是個物欲封蔽的「蠢貨」！什麼也看不見，連看路都看不清呢，休說神視五千里以外的香港了！

我仍未到達收發自如的定境，求之不可得，來時不能拒！所以各位大德及讀者，千萬別誤以為我有「神通」！我是毫無「神通」的，也沒有能力說要看見過去未來就「立時可見」。你千萬別過份期望於我，也許你的預感比我的更佳！說到「心力」，我承認我曾經有過幾次下述的實驗，也僅是實驗而已。未有肯定結論的。

有一次，我心中念佛，眼睛注視馬路上的一排螢光街燈，我忽然在念佛中希望求證佛力之存在，我禱祝佛力助我使最近我家門前的一根高螢光燈熄滅，我向之注視大約兩三分鐘，螢光燈突然黯然變成暗紅，終於熄滅，其時一條街的他燈均不滅，我心中大驚，不敢相信，再注視第三盞燈，不久它又熄滅！

我慌忙注視前燈，希望它重光，以後兩燈都再亮了！這些巧合，很鼓勵我更深信佛力。

後來又有一晚，我在永懺樓後窗遙視海面的輪船，其中一船燈火特強，我測此船距我大約在一英里之外，我又想再拿它來實驗一下。

於是我念佛，非常虔誠，到了心無雜念的境界，然後我眼指船上中央的一盞最大燈光，要它熄滅！

說也奇怪，那盞燈突然熄了，其它燈都不熄。我耳中甚

至聽到船上水手嘩然發喊！跑上跑下去查為什麼船橋頂上的大燈熄滅，我於是就希望那燈重亮，果然它就亮了。

我還不相信，我隔了十多分鐘，又希望那燈熄滅！它又熄了！然後我又希望它再亮。

這是我一向不敢外宣的秘密，至今我仍不敢自認是我的力量，我認為若非偶然就是佛力！再不然就是我「自我催眠，自己以為做到。總之難以解釋。

有一樣事——自從去年那夜之後，我至今不敢凝視電視機或家裏的燈，生怕萬一燒掉！或者是我的過慮罷！——我至今也未再實驗過了。

我有時也會頑皮，凝視鄰家的狗的鼻子痒打噴嚏，或者指定一張樹葉，叫它無風自搖，但是，至今我仍不敢確定到底是不是由我的注視引起這些變動，也都是我自以為是罷！

前星期天，我到海邊海軍碼頭去散步，看見許多人——其中大部份是華人孩子，小部份是洋人——在浮台上釣魚為樂，釣上來的小魚，長不及一寸，活生生就在浮台上剖腹割頭，我心中慘但，十分不忍！我念着佛，希望小魚都逃出厄運，奇怪得很，我發現一大群小小魚兒，好像在水中跟着我走！在我走向木造碼頭的另一邊時，成群的小魚，有幾百條，成群也到那邊去！我回頭注視浮台，我說但願波浪來叫你們搖擺才好！不久那浮台底下暗湧來到，搖得釣魚人都站不穩，大家就散走了。

這種偶然巧合，令我十分驚異，我不信我有任何能力，不過，我不怕人笑我附會穿鑿，我願意講出來，供大眾研究，我想這可能與念佛有關，不過，我可不能控制自己這些事，不能做到要表演就表演，我一方面認為是偶然巧合，同時也怕是一「妖言惑象」，我姑且將之存疑罷！

那麼說來，你可以真的相信我尚無任何超自然能力罷！你只可相信我是極其虔敬誠心念佛的，內明刊出由我大德的大作，承其嘉許過當，我在此合十叩謝，愧不敢當！我確不敢自掠佛力拯救海狗而冰封拉巴多狂風吹冰之功！我豈有能力？那若非偶然巧合就是佛力！斷非我念佛的力量所致，可能也是佛教人士許多人

與我大家同心念佛懇求，佛菩薩亦有悲願救生吧！佛力不可思議！我是如此卑微凡俗，豈敢妄掠佛功？

由我大德謙稱無修持力量，能藉念佛挽救魚兒，這事，我認為，不是修持問題，而是其中還有因果輪迴循環種種問題，劫數難逃的，我們怎能挽救！由我大德為之唸往生咒，使牠們能往生，就是救了牠們了，這也是無量功德啊！

我不是也眼見小魚被人釣殺嗎？我也只有為牠們心念往生咒，我認為我們但求盡心罷！

我上面說的心力實驗，我想，人人都可做到，不妨先從輕微物件做實驗，例如，心中念佛，目注紙張，使之動盪，或：凝視燭光，使之升漲，凝視書頁，使之翻動，凝視牙簽使之移動……如果我們不斷實驗，久之必有成效，由淺入深！至少也會碰上「巧合」！

我這樣提議，不還是要說明，念佛是入靜入定的最佳法門！是釋放我們被物欲物質肉體禁錮的潛在智慧力量的最佳路徑！

假如有人罵我這是「妖言」或「迷信」，不妨就請其多看些佛經，多讀些新科學知識再說。人們常常以本身的無知與愚昧來衡量批評他所未知，這是很不幸的！

神通就不過是潛能的釋放出來的表現，並沒有什麼神奇怪誕不經！

釋放人體精神心靈潛能，正是當今世界科學先進國家紛紛爭相研究的，而佛教早就有釋放發揮潛能的方法了！其中最簡便的捷徑，就是「虔敬念佛」！勤持不懈！

說明白了：預感並非神通，只是潛能，天眼通，天耳通，他心通……都不是神通，也只是人人應具有的先天潛能！人們一定要用物欲煩惱來封死了這些先天潛能，反而視之為怪異！等於一個人，自己不去學走路，自禁於籠內，反而指外面的行人說：「你們都是妖怪，你們怎麼都會行走呀？」好了，我已說清楚了「預感」不是神通之一，大概這才不妨談談「預感」罷？

大德與讀者們經由沈九成先生賜問我定中見到什麼，我這裏姑且妄言一番，聊供一哂！我絲毫不敢以預言自居，我的天老爺，預言家在美國加拿大，多得一毛錢可以買一百個！多少個職業預言家，「某某博士」，「某某夫人」之類的，每年在電視上，報上，大講「預言」，人人都自稱是「先知」，講的預言，或靈或不靈，那又有什麼關係？反正他們靠此賺了大錢。

我還不夠資格講什麼預言，我們佛教裏也不主張有人亂講預言的，我想我今次在此亂講，必然有悖佛教的原則，不過，我不得不違規亂講一下，作為敬答讀者，可千萬別誤會我是在招搖撞騙哪，以後我也不敢再多亂講。

我定中見到的，四個月前有函敬述給沈居士的，有十餘則，其中有些已經應驗，可說是「童言無忌，亂說亂中」，我這個老猴精，曾在函中說的，包括有中國大陸空前大水災，死亡數萬，台灣上空飛機爆炸死亡慘重等，幾件均不幸言中，我因不願妖言惑眾，所以不敢公開發表該批預言。

這裏我姑妄再亂講幾條未來兩年內的預見，若將來應驗，則請大家同心多念佛行善，若不應驗，你不妨就罵罵我這猴頭胡說吧！老實說，我自己也不知所見是真是幻！

我看見中國大陸與非洲蝗虫成億為災！我看見大陸空前奇旱為災，我看見北部強烈地震！山崩地陷！我看見崑崙山脈發現鈾礦，珠江三角洲河口發現巨大海底油藏！海南島外海發現油藏，香港外海也發現油藏！

我看見大陸核爆空前大核雲，可是也見到慘劇！我也看見台灣海底發展採鈾，我看見天文界發現新星！醫學界宣佈發明治癌新藥！

我看見教廷選舉新教宗，我看見僧王病臥，我看見伊朗霍梅尼的大殯行列，伊朗全國大混亂引起大戰危機，美蘇正面捲入。我看見蘇聯在黑海海水中提煉鈾，蘇聯的心靈能力研究有突破的新發現，將實用於軍事與科學醫學上。中國大陸有很重要人物逝世，非亞地帶戰爭，印度瘟疫，孟加拉灣颶風洪水淹沒陸地十數省，死人數萬，喜馬拉雅山強烈地震，（下轉第33頁）

虛雲老和尚遺相



六十張三刀繪

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

老人家與衆僕婦擁簇着公子先進田氏新房，衆人喜氣洋洋，公子却如同被押赴市曹受斬首似的，面無人色，驚惶失措。

新娘田氏面掛紅巾，頭戴鳳冠，坐在大紅新床，低垂下頭。新郎站在一角，也低下了頭。望也不敢望新娘，他的心亂極了，不知如何躲過此關。

衆僕婦看到新郎害羞，都忍不住笑，管家婦李大媽笑道：「少爺！大喜呀，合卺酒都備下了，請少爺快去揭了新人喜巾，一同喝個交杯吧！」

公子羞得背轉了臉面壁，不理衆人，引得僕婦丫環，無不吃吃竊笑。

李大媽笑道：「少爺，時光不早了，快請吧！這邊和田姑娘吃了交杯酒，還得去和譚姑娘喝呢！哎！真箇是花開並

蒂，兼祧兩房，古今罕有的天大喜事呀！」

公子說：「我不要喝什麼交杯酒！」

「噯——」李大媽說「怎可這樣說呢？這是人生大事呀！」

公子說：「我不要！」，說着回頭就要逃出新房。

嚇得衆僕婦丫環慌忙堵住房門，公子大叫：「你們幹什麼？快閃開！讓我走！」

衆僕婦不敢再攔阻，只得任由他逃往書房去了。衆人慌忙去稟報老爺夫人，蕭公子把書房屏門嚴扃起來，坐在裏面發呆，再也不肯出來。

玉堂與夫人聞報，慌忙趕來，叫家人打門。

「少爺！少爺！開開門！老爺和夫人來了哪！」

公子只打算永不開門，但既聞父母來了，怎敢不理？只得開了門，見過父母，却低下了頭。

王氏夫人問道：「孩兒爲何逃出新房？又爲何不肯與新人飲交杯酒？」

馮馮

公子囁囁，無可置答，他要保持童身，他要出家修行，但豈可向父母坦白直陳此志？

玉堂却是一眼看穿兒子心事，問道：「孩兒你莫非仍一心想去出家？」

公子忙答：「孩兒不敢。」

玉堂道：「你對祖宗父母責任未了，豈可妄想出家？你若仍要出家，須得先盡人子之本份，生男育女，延我蕭家血脉！此乃人生必經之事，你若不繼往開來，就是罪人！你就是出了家修行，亦非完人，你知道嗎？」

「孩兒……知道了……」公子慌忙回答。

無 題

鍾應梅

余年過七十猶應能仁研究所之聘客有疑之者
率成二律答之

一

君問文章事，文章大有爲。此心歸寂寞，一念發慈悲。佛說無我法，人猶戀自私。歲寒花更好，梅菊耐霜姿。

二

文事知何似？文章妙化身。在中憐至美，無垢不生塵。終始條理見，因緣萬物新。今朝與昨日，莫以變忘真。

文者，條理也。文學者，條理之學也。孟子曰：「始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。」世事雖變，而聖智之學，其真不變。今人逐變忘真，此文章學術之所以日就衰微也。

「既然明白，就快回新房去！」玉堂叱喝：「須知田姑娘和譚姑娘都是官宦人家的閨秀，知書識禮，秀外慧中，你不知幾生修行才得到如此美眷，你若辜負，如何可對田譚兩府？」

夫人亦勸慰：「孩兒！再休孩子氣了，快回新房去！來來，待爲娘送你前往！」

公子仍待遲疑，看他父親已經怒容滿面，只得從命，衆人擁簇，仍回新房。玉堂不便進入媳婦房中，就迴避了，只吩咐夫人道：「夫人你就代我監管孩兒罷了。」

這邊公子給母親與衆僕婦擁到新入田氏小姐面前，夫人就對田氏小姐說：「田姑娘，我家孩兒好不靚艷，生受你了！」

田氏小姐見是婆婆親來，慌忙起身下拜，却哪敢答言？亦早已羞得不敢仰首了。

夫人忙扶住新人，笑道：「姑娘勿須多禮。」又笑叱公子：「孩兒，你還呆着爲何？還不快來向新娘子陪罪哪？」

說得衆僕婦無不掩口而笑，瞧那狀公子，眞像押上刑架一般，臉色慘白，渾身戰抖，給衆人推了上前，無奈慈命難違，勉向新人揖了一揖。新人深深低垂粉頸，側着身子回了禮。

夫人就示意手勢，叫兒子去揭新人覆面紅巾，公子哪敢違命？也只得戰戰兢兢，伸手揭下新人臉上那幅大紅綾羅，只見新人果然清麗絕俗，端莊高貴，却羞得滿面桃紅，低頭垂睫，不敢仰視。

衆人都不禁喝采！且看那狀公子怎樣？他却也給新人的清麗驚得呆了，他何曾見過如此秀麗女子？不由的使他心頭狂跳，但轉念間，心生敬重，只覺得此妹不是人間凡女，如此清秀，有如青蓮，想必亦是應劫而來？

李大媽在旁笑道：「太太，你瞧，少爺先是害羞，現在看到新娘子天仙似的，可着迷了喲！」

夫人道：「大媽你休取笑他了，別又弄得他逃跑，快去扶新娘子和他喝交杯酒吧！」

（未完待續）



能仁大專開學典禮 揭示續建三期校舍

能仁書院大專部一九八一年度開學禮，昨在該院禮堂舉行，到董事、院長、教授、講師暨學生四百餘人。

典禮由副董事長寶燈法師主持並致詞，畧以本院創辦十二年來，校務日漸進展，不負所望，乃全體行政人員暨師生合作努力所得來之成果。吾人不敢以此自滿，仍當在發展中再求發展，進步中再求進步。法師又謂：目前本院開設之哲學、文學研究所，在新置之豐祥大廈三樓上課，董事會仍擬續辦其他科系之研究所，並增辦博士班，為配合此項計劃，勢非繼續興建第三期獨立校舍不可，董事會正加緊籌劃，希望能早日實現。新學年開始，本院校友在海外獲高級學位後回校任教者，共有四位，校友對母校之歸屬感，與校方對校友之重視，於此可見。

繼由副院長白志忠報告院務，指出過去九屆畢業同學共五百二十四名，已獲博士或攻讀中者五名，已獲碩士或攻讀中者五十六名，現任教於大學或專校者十一名，其他任公職或從事工商業者亦多，大率各有一定之成就，希望在校同學潛心力學，向過去九屆畢業之學長看齊。

繼由伍福焜博士演講學習英文心得，列舉學習英文之方法，以勵勉各生。再由鍾應梅教授演講，指陳「文學為條理之學，哲學為智慧之學」，終極乃發揚中國學術文化，本人認為：能仁之前途是光明的。所以，本人從中文大學退休後即受聘能仁教席，因能仁正邁向此一正確目標。

能仁書院佛學系 增多項佛學課程

佛教僧伽會主辦之能仁書院大專部，對佛學系課程，向極重視。新學年開始，增開禪學實修、中國禪宗、比較宗教（宗教哲學）等新課程，經聘定陳得清、劉楚華、釋永明三位專家分別講授。按陳氏為蜚聲國際禪學名宿南懷瑾教授之及門弟子，畢業於台灣輔仁大學，獲碩士學位；劉氏為巴黎第七大學博士；永明法師為愛丁堡大學博士，均為學有專長之佛學界後起之秀。

該院新學年開學日期，為九月十五日，連日新舊生正紛紛回校註冊。

菩提佛學院 舉行開學禮

經過多時籌備，本港唯一的僧伽學校——菩提佛學院，於九月十三日開學，該學院係由香港菩提學會會長、荃灣西方寺住持永惺法師發起主辦，恭請天台宗當代碩德顯明老法師擔任院長，超塵法師、果通法師等大德及本港與海外佛學名宿擔任教授，校址設於荃灣三疊潭西方寺內，除講授佛學外，並旁及各學科，設施至為完備。

開學禮，恭請香港佛教聯合會會長覺光法師主禮，到有諸山長老，文教學者，各界賢達，四眾同人。

十名大學士 考取佛學研究所 為佛教樹人 盼諸方鼎力支持

台灣中華學術院佛學研究所今年開始招生，報名者十九人，於八月三、四兩日舉行入學考試，現已閱卷完畢，計錄取李慧珍、盧慶昌、簡明福、梅迺文、釋果祥、胡麗雯、施源卿、吳海芳、洪景耀、李昌頤等十名，此十名研究生，皆國內知名大學文哲學系畢業，佛學知識亦頗豐富，堪稱可造之材。

茲者，該研究所已將三年研修課程作了初步的排定，計第一學年有中國思想史，中印佛教史，宗教學，哲學概論，俱舍論，佛學概論，英文，藏文及梵文等；第二學年有佛典目錄學，方法學，唯識學，戒律學，敦煌學，禪學，淨土學，中國佛學專書導讀，中國佛學專題講座（上二任選一課）。第三學年有華嚴學，天台學，世界佛教史，佛教藝術，藏文，梵文任選一課，日文佛學專書導讀，英文佛學專書導讀任選一課。撰寫論文。

佛學研究所乃一培養高級佛學人材之學府，為了辦好這一所高等學府，使能達到預期目的，不惜重金，禮聘國內外知名學者擔任教席，因此開支亦相當可觀，合教授鐘點費，專任教授薪金，辦公費及學生獎學金等，每年約需新台幣一百五十萬元之譜，第二、三年，學生人數遞增，開支勢必增加，預計每年需二百萬元以上。為此，該所負責人聖嚴、成一兩位法師，一致希望教中縉素大德，能予以鼎力支助，最好有人發心提供研究生獎學金，每名每年台幣貳萬元，鼓勵後進，紹隆佛種，功德無量，據傳我旅美高僧仁俊法師首先響應是項善舉，獨捐美金貳千元作為獎學金云。

諸方大德如有任何指教或捐助獎學金等事宜，請利用下列電話連絡。
①聖嚴法師：八九一二五〇；②成一法師：三五一三八六八；③佛學研究所：八六一〇五一轉二三一，陳榮波教授或陳素琴助教均可。

宜蘭普照寺擴建完成 成一大和尚說法開光

台灣宜蘭員山內域村普照寺，原為當地榮民醫院信佛院友及地方善信大德所合建，以地處偏僻，人烟稀少，不但寺務無法發展，即連寬一理想住持亦不易得，可是自從明本尼師於十餘年前，接任住持之後，寺務遂日漸開展，首先擴充院落，次則闢造蓮池一方，中塑丈六玉身鰲頭觀音聖像一尊，繼又改建大雄寶殿為二層樓，重塑主佛釋迦金身，二樓三面禪房，中奉十八臂觀音，左右立功德堂，大殿更造萬佛環繞，殿後餐廳，左為香積廚，右為客房，至此可謂規模粗具。乃擇吉於七月廿六日舉行落成開光典禮，特請華嚴蓮社住持成一大和尚主持大典，是日到有各地緇素來賓六百餘人，盛況空前。

台鳳山佛教蓮社精進佛七

鳳山佛教蓮社本年七月七日舉行第九屆暑期大專青年精進佛七自強活動，仍由雲法師主七

捐款鳴謝		
普慶念佛社.....	港幣	200.00元
李德遠居士.....	港幣	100.00元
隴體安居士.....	港幣	200.00元
楊永樂、楊震榮居士.....	港幣	525.00元
何澤霖居士.....	港幣	200.00元
常隨念佛社.....	港幣	75.00元
宋朝君居士.....	港幣	150.00元
(台幣一千元)		
妙法寺.....	港幣	7,237.60元
總計.....	港幣	8,687.60元

一壹四期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入.....	港幣	8,687.60元
發行收入.....	港幣	1,386.00元
總計.....	港幣	10,073.60元
二、支出：		
印刷費.....	港幣	5,555.00元
稿費.....	港幣	2,625.00元
郵費.....	港幣	893.60元
什費.....	港幣	1,000.00元
總計.....	港幣	10,073.60元

內明雜誌社謹啓

此次參加人數，男女學員共七十六人。佛七開始全體受八關齋戒，法師述其意義及功德，因而發露懺悔時有痛哭流涕者，至為感人。又法師於晚課開示時，言及戒殺放生之功德，學員發起放生捐款，一時募得七千餘元，放生儀式於檢討會後舉行，此為本屆佛七之特點。

佛七期間正值揮汗如雨之盛夏，然學員仍精進不捨地拜佛念佛，實難能可貴之至。結七，總計拜佛超過一萬拜者學員二十三員，女學員三十二員，其中逢甲大學的劉仁富同學以二萬餘拜領先。其餘均能在一天九支香之時間禮佛一萬拜以上，如此集中全力、時間於拜佛念佛，其功德是不可思議，無怪乎結七時學員們皆有法喜充滿，輕安清涼之感。

(又訊)第十屆大專青年精進佛七於八月十七日辦理報到；「諸上善人，聚會一處」，學員們來自全國各大專院校，兩期計有台大、師大、政大、中大等五十個大專院校。本屆男女學員共七十二人。十八日，教授規矩；當晚八時舉行灑淨儀式後，佛七序幕正式揭開。

來自南普陀學院的十二名比丘，使本期佛七生色不少，其中淨藏師，辛勤禮佛，平均每日禮佛四千拜，蔚為殊觀。禮佛總數達三萬餘拜，超兩萬的除淨藏師外，尚有男學員是福慧師、如一師、體慧師、郭崇炫、過林文堰等五人，女學員則為見性師、林鴻湛二人。拜佛一萬拜以上者四十餘人。唸佛第一名蔡麗玉，總數達卅九萬之多，打破往屆卅六萬的紀錄。

二十六日的檢討會中，學員們各敘心得，彼此截長補短，作為學佛的增上緣，佛七便在歡喜愉快的氣氛中圓滿結束。

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22號地妙法寺

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 中國北路六段33號三樓中華佛學研究社有限公司

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 東京都墨田區駒込七、十一、十六蓮心庵高麗法師

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 清談法師

The Hsuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga, Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九九號佛光山香港弘化社

九龍 金巴利道27號利大書局、佛智書局

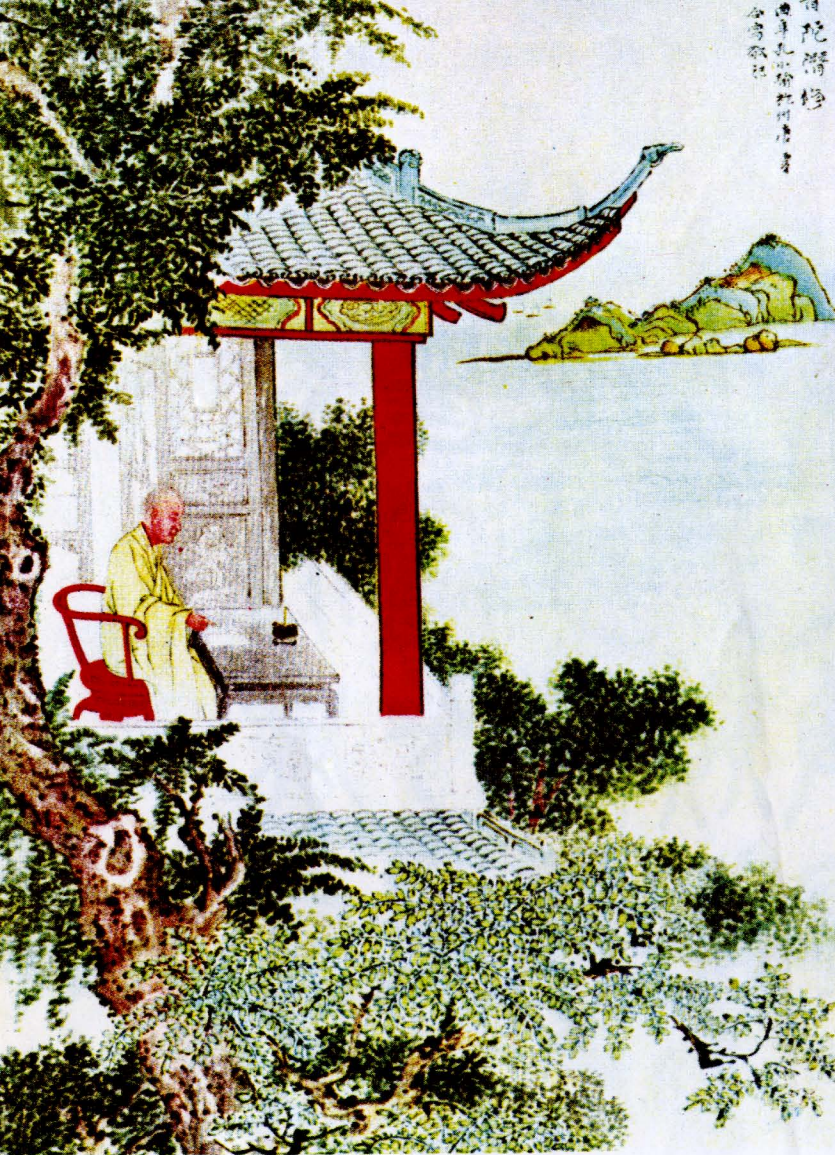
承印者：文采印刷公司

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

十月一日出版

定價每册港幣叁元



光緒十年普
 人眾以師薦
 先隱迹勵志
 衆一再堅請
 於珠寶殿側
 餘真達等和
 未幾仍迎歸
 溫州頭陀寺
 經樓師出家
 知嘗師出家
 意也
 普
 陀
 潛
 修
 圖
 光緒十年普
 人眾以師薦
 先隱迹勵志
 衆一再堅請
 於珠寶殿側
 餘真達等和
 未幾仍迎歸
 溫州頭陀寺
 經樓師出家
 知嘗師出家
 意也
 普
 陀
 潛
 修
 圖



慈而威兮 儒而釋繼
 匡廬兮 興濟宗因
 果兮 續慧命竭誠節
 兮 獲寶藏斷斷兮
 燕安 殊休兮 多
 大容降 華野兮 蓮
 國願 再來兮 度羣蒙

印光大師相贊

敏厚弟子

永嘉周孟由拜撰
常熟蕭毓敬書



▲印光法師相贊