明内

集建窟城刻石字

116

▶ 供養菩薩彩色浮塑像（敦煌二四八窟）

否定式與中觀辯證法

B.K. Matilal 著
馮禮平譯
吳汝鈞校

～～「否定式與中觀辯證法」譯自 B.K. 默耿羅（Bimal Krishna Matilal）之印度哲學分析中的知識論，邏輯及文法（Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis）一書的第五章。此書於一九七一年由荷蘭 Mouton & Co., N. V., Publishers, The Hague 出版。～～

第一節　有關年代的話

正理經——正理系統之格言——是在公元前一百年至二百年編成的。到了公元二世紀下半葉，龍樹已有效地建立了佛教的中觀學派。不過，要準確地判斷龍樹及正理經先後出現的次序是困難的，因爲部份正理經似乎是早於龍樹而有，而部份則是明顯地後於他的。

明內

116 期目錄

譯稿

否定式與中觀辯證法……3
B.K. Matilal 著
馮禮平譯

專載

歐洲佛教之最新發展…釋慧行…9

譯稿

法稱的認識論（續）……14
戶崎宏正著
吳汝鈞譯

四衆堂

懷念法舫法師上生三十週年……18
高永胥

譯稿

龍樹的邏輯（完）…梶山雄一著…21
吳汝鈞譯

筆譚

六祖住了那些道場……智銘…27

特載

永嘉玄覺的研究初稿（續）……31
洪啟嵩

菩薩願斷衆生見纏煩惱塵勞……35
智銘

佛教文藝

土星千層光環之謎……馮馮…37

虛雲和尚（續）……馮馮…42

佛教消息……編輯室…45

書頁

封面　龍門石窟釋迦佛像
封底　交脚彌勒菩薩塑像
封面裏　供養菩薩彩色浮塑像
封底裏　菩薩彩塑像

清辨（Bhāvauiveka）是繼陳那(Diiṅāga)之後的一位重要的佛教哲學家，他除了爲龍樹的主要著作〔指中論〕作了註疏外，又批判了由佛護（Buddhapālita）所建立的歸謬論證派（Prāsaṅgika School）。他自己則是自立論證派（Svātantrika Mādhyamika School）的主要創立人。而月稱（Candrakīrti）則是歸謬論證派的偉大哲學家和批判清辨的主將，他應該是在清辨及法稱（Dharmakīrti）之間出現的人物。

從鳩摩梨羅（Kumārila）及正理——勝論派（Nyāya－Vaiśeṣika）哲學家的一些著述中，我們可以找到一些對龍樹哲學的有用批評。

第二節　中觀派的立場——「空」

在某種觀點下看，中觀學派的立場可以說在邏輯上是無懈可擊的。但筆者想强調一下「在某種觀點下」這個特定的意思，因爲它受到一般的誤解，而且自龍樹開始便有人試圖揭示他的立場所引致的弔詭（Paradox），依此而運用邏輯去批判及評破中觀學。但在「廻諍論」中，龍樹已成功地解答了這些由邏輯弔詭而來的論難。與敵論者的意圖恰好相反，邏輯弔詭的效力不單沒有否定中觀派的立論，反而却支持了它。

中觀派對其它一切哲學系統都採取懷疑態度。他不承認（在所謂勝義上）在眞實裏有現象的多元性。他否認最高的眞理（勝義）是相對的，或其存在是依賴其他事物而有的。中觀派在哲學上的努力，可以從其說明人們日常的經驗和思維考察到的多元現象的不眞實（或可說是無可確證）面裏表現出來。在這方面，他與不二論者（Advaitin）的精神是相近的。中觀派及不二論者都趣近哲學的絕對主義。不二論者在抉擇一般的思維及經驗時，似乎更偏向形而上的立場，而中觀派則對存有論保持一不取的態度。再者，這兩個學派都同樣的認爲最高的眞理，不管是叫作「空」或梵，都是脫離人們普通的經驗和概念思維的。他們都假定要通過一直接而神秘的經驗，才可以達至那最高眞理。這種神秘經驗是由一些特別人物的內省或直覺而致的①。由此可見，這兩派都接納哲學上的神秘主義。

我們不須把「神秘主義」或者「認知的神秘主義（Cognitive Mysticism）」認爲有害的詞語，因爲當我們對語言的限制越有認識時，便越會察覺到有些東西是無可名狀的，雖然要對這「無可名狀」進行邏輯分析是困難的。無論中觀派或不二論者，都持有這種哲學觀點。

在某些情況下，絕對主義可被視作單純的學術懷疑主義。筆者認爲，要對中觀派所主張的絕對主義有正確的了解，必須在過份無知及過份懷疑之間打出一中道。「性空」主義其實是對一切見解及哲學系統的批判。但筆者認爲這個主義不單會爲敵論者危險地誤解作否定所有見解和哲學，即所謂提倡者亦會如此哩。其實，這套學說只是簡明地表示：去接受任何一套形上系統爲絕對正確，是錯誤的和邏輯上（或辯證上）不能成立的。穆諦（T. R. V. Murti）曾明白的說：「中觀辯證法並非排斥，……所謂排斥是指一個自己有所立論的人去否決敵論者的見解。所謂批判是指理性對其自身的客觀分析②。」

龍樹運用了早期佛教的緣起論來說明所有概念都是相對（也就是說互相依存）的，他表示從絕對立場來看，這些概念都不能被視爲眞實。這裏的明顯的假設是眞實必須是自有（self-sustained），獨存和絕對的。龍樹在「中論」裏檢討了「時」、「空」、「運動」、「因」、「緣」和「生」等等形上的和一般的概念，並表示這些概念如果被視作絕對眞實的話，都會引致某些矛盾和謬論。他的論證方式可從以下的討論看到。如果我們假設X是一獨立存在的話，那麼，我們或者不可能給這存在作出首尾一致（理性的）的說明——這種說明可以避免邏輯上的矛盾。或者這個獨立存在的假設，會引致一些與我們的經驗相違背的荒謬結論。

龍樹在「中論」第二十四品第十八頌中，把「空」，「緣起」和「中道」這些名詞等同起來③。頌文說：

因緣所生法　我說卽是空
亦爲是假名　亦是中道義

依照月稱的解釋，我們可以建立如下的公式：

緣起 ＝ 空 ＝ 假名 ＝ 中道

頌中「中道」一義是排除對於虛無主義與常住主義兩極端的執着。這種說法可以溯源至佛陀與迦旃延（Kātyāyana）的討論。所謂「佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」（「中論」第十五品第七頌及月稱的註釋）龍樹就是指這次的討論，月稱則認爲這可從各部阿含經典中看到。

月稱注意到空就是無有本源或無有自生的意思，也是離於有生和無滅這兩邊的，故此是中道。因爲不是自存自有的，故此是非有，無生或無現。因爲沒有顯現，故此它也沒有消逝，沒有幻滅或沒有非存在。所以「空」就是中道。（參看月稱註「中論」第二十四品第十八頌）

關於把緣起與假名當作是同一的看法，這裏需要補充一下。韋曼（A. Wayman）把 Upādāya Prajñapti（Upādāya 所造，Prajñapti 假設，施設）譯作「因依存而有的指謂」（Designation when there is Dependence）。韋曼曾把宗喀吧對月稱的「入中論」裏的第六品內有關「緣起假名」的例子列舉出來。在「淨明句論」中，月稱至少舉出了一個例子。按韋曼所列舉的是：

所緣的：	假名：
1. 五蘊	〔我〕
2. 一套車輪，車軸之類	〔車輛〕
3. 種子等	〔芽〕
4. 地，水，火，風，空間及識等的和合	〔人〕
5. 繩的一段	〔蛇〕（以繩爲蛇之幻覺）
6. 因及緣	〔空〕

上述舉例說明了假名的意義。就筆者看來，所謂緣起和假名都是對空的兩種不同的指涉，正如晨星和晚間的星星一樣，都是同一顆星，只不過我們有兩種感受而已。緣起和假名都同時指謂一個所名謂項（Nominatum），雖然它們都可能各有不同的意思。

月稱把緣起解釋爲一些東西（如芽及知覺）的產生或現起，這些東西都是基於「因 hetu」和「緣 pratyaya」和合而成的。「假名」就是給某些東西，如車輛，配以名稱，因爲它是因其它東西，例如車輪及車軸之組合而有的。緣起及假名二者都表示同一的東西，即是空這絕對。緣起是站於形而上學的立場去形容空這個絕對，而假名則是站於認識論的立場去形容這個同一的不二的空。緣起就是剔除了形而上的因果論而以因緣和合論來取代之，而假名就是揭露了概念的無效性和否定了任何概念知識對了解眞實的可能性，而本着衆緣和合以假名來取代這概念識知。在運作上，所有假名都是「綜合」的。我們把各項因素綜合起來而成一物，而稱謂它。簡單來說，緣起是成立於對象中的一個原則，假名則成立於對象與我們對它的知覺及認識中。不管如何，我們必會明白到沒有一法是非因緣生或自性生的，所以我們必會歸於空。首先因爲沒有一法是非因緣生的，再者，因爲無生（Non-origination）及沒有絕對的指謂，所以便可歸結到空。

龍樹避免對虛無主義及常住主義作任何的取著，但這並非說他是站於一個立場去排斥另一個相反的立場。他之所以否定二者，因爲他以爲如果承認其任何一者是絕對正確的話，都會導致荒謬的結果。

龍樹的「性空」學說包含了「俗諦 Saṃvṛti－satya」及「眞諦 Paramārtha－satya」④這兩種眞理層次。俗諦是建立於未經考驗的前提及預設之上。如果以世間一般邏輯範疇來考察這些預設，便必會揭示出它們的內在矛盾。眞諦是不能用語言來把捉的。但除了運用語言外，我們又無法揭示這眞理，故此以世俗的語言運用來顯示語言的無效性是眞諦的一種表現形式。正如龍樹所期望的，這個過程可以使人們憑着間接的方法去把握到那不能言會名狀的最高眞理。對於那些對性空理論一知半解的人，龍樹曾警告說：「不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。⑤」龍樹又說：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成⑥。」

在總結龍樹的性空理論前，筆者想談一談「空 śūnya」一字的翻譯問題。這個名詞是由稍早於龍樹的印度數學家所提出的數學名詞⑦，而由龍樹在哲學上作出了極其重要的運用。在數學上

，空表示零的意思，這是一個在自身上並無絕對價值的符號，但它却有一位置價值（Place Value）。如果說一個概念是「空」的，則是指它像「零」一樣，因爲它自己沒有一絕對價值，但却就某一系統而言是有一個價值的。數學上的零與龍樹的空相配得如此吻合，我們估計龍樹是受到那些數學家所影响的。如果我們不怕被譏爲別創新詞的話，我們甚至可用「零」來取代「性空」呢！

第三節　眞理的兩個層次

佛教是依眞俗二諦建立起來的。中論這樣說：「若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知眞實義。」（參見註④）因此，佛的所有說法都可以區分爲了義（nītārtha），卽絕對的或終極的，和不了義（neyārtha），卽實用的或方便的二種。

方便的說教（世俗諦）亦可稱爲世俗或世俗的理趣（saṃvṛti 或 loka－saṃvṛti）。月稱就語源學方面給 saṃvṛti 提出了三個解釋：

一、完全的覆蓋，或眞理爲無明所隱藏，

二、是因緣所生法；及

三、包括了假名和所假名，能知和所知等的語言行爲。（參看其中論註第二十四品第八頌部份）

第三個解釋對世俗（saṃvṛti）一字的本質提供了有用的見解：任何通過語言行爲所表達的東西和語言行爲自身共同構成了世俗的境界，這境界（層面）是隨俗的、實用的。

所謂假名或以文字、名詞來稱謂，其基礎在於對一些條件，或性質（nimitta）的認識。有些東西，通過我們所謂給予名稱的『條件』（nimitta）的方式，而成爲心識的對象（citta-gocara）所以，假名就是指我們給一物配以條件或特質，而那被予以假名的和合體則是由此而被構想出來的。但月稱指出假名和假名的所對的領域，或與我們的日常世間無異的知識及對象的域領，有極大的實用價值。故龍樹說，如果我們不順隨世間的語言行爲或言說（vyavahāra），則無由了解第一義諦，亦不能把得涅槃。（參看中論第二十四品第十頌）

將眞理分爲兩種會明顯地受到批評。例如鳩摩梨羅曾論難說，我們怎能在世間方便上建立一種眞理，而在形而上的終極層次上又另立一種完全不同的眞理呢？鳩摩梨羅坦承地懷疑這種眞理的分層方法，他認爲所謂世俗眞理其實是對於邪謬（mithyā）或非眞實的一種婉辭⑧。他的觀察是正確的。

眞理是不能有兩種的。如果說因果律在世俗層次是眞確的話，便是說因果律其實際上是不眞的，或因果律隱蔽了事物的眞實情況，也就是說因果律覆蓋了最高的眞理。印度順世唯物論（Lokāyata Cārvāka 順世外道）定然地判定因果律是非眞實的，而中觀家則與之相反，他們寧可說因果律在世俗諦這層次上是眞實的。鳩摩梨羅則認爲此種說法是哲學上的自相矛盾*。他論難說世俗層次中的眞實實際上與非眞實無異。我們只有明確了解什麼是眞諦之後才可以確立世俗層次上萬法均假這個認識，但眞諦又是被世俗諦所覆蓋的，而且我們也知道，若缺乏一種神秘的直覺，便不能把捉到眞諦或眞實（tattva）。再者，眞諦亦不是語言文字所能表達的，因此，鳩摩梨羅這位實在論者認爲，把眞理分作兩種，並且在世俗諦上認定一切事物是非眞，是不公平的。況且，因爲世俗諦和眞諦兩者之間都沒有一共通的特性，故此用「諦 satya」⑨或眞理一字來通攝二者，亦是不可能的。

上述對中觀派的哲學動機的批判，中觀派可以反駁說是不公平的。中觀家堅持說因與果是基於人類理解上爲達致客觀化的偏見而假定的概念。如果我們接受這些概念是形上地（勝義的）眞實的話，我們會面對邏輯上的背反和偏謬。中觀家之所以跳越至究極的層面，說因與果皆爲空概念，便是因爲當我們想把自己的運作假設界定爲眞實的和最後的時候，我們便陷於困境中。但中觀派從來沒有否認一般人是相信這些概念爲眞實的，也不否認這些概念在一定程度上在現象界中有實用價值。只有當一些自以爲是的哲學家執着這些概念是勝義地眞實時，那麼他便犯了大錯。

* 按原文 doubh－talk 是指同時持有兩個不同的互違的論調。

實在論者可以反駁說，如果我們能對邏輯上的二律背反稍爲容忍一下的話，那在實際生活上去確定因果法則亦非是不可的。在一合理的時間限制內，如果這信念——甲爲乙的原因——並未被後來的試驗和經驗證實爲不正確的話，那麼，去否決這個信念便是不適當的了。以筆者所知，中觀派並沒有反對去接受這些經過考驗的信念作爲世俗立場上的眞實，也就是說，它是世俗諦地眞實的。他們只是否定這信念的最後性和終極性。只要中觀派不硬性地規定這個問題的絕對的答案，那麼他的態度便是愼重的，對哲學和科學都是有建設性的。但是只要他執着說因與果的概念是事實上不可確定的話，他便註定要被批評爲廻避問題了。

中觀派可以爲自己辯護說，除了接受因果概念有某些實用價值外，他便不能找到任何邏輯上的理由，去接受因與果等概念有內在眞實性。根據中觀學，所有現象實在都是不確定和無法界說的；這些現象都不能在其自己而存在⑩。

第四節　現象世界之不確定性

在這一節裏，我們將會討論現象世界的不確定性。正如吉祥喜（Śrīharṣa）所指出，一個絕對的不二論者會與中觀學家同樣認爲現象世界在其性格上是不確定的⑪。在某種意義下，一現象就是一個被知覺的事實，故此我們不能把現象視爲一單純的杜撰，如同石女之子那樣。我們得接受現象世界有其暫時的存在性。事實上，如果現象世界是非實體的話，那麼一切現實的活動都變得不可能，甚至倫理的和精神的教說都失去其意義了。故此，這個現象的世界是被視爲非眞非假的，在邏輯上是不確定的和不可證實的。在龍樹的語言裏，現象世界的不確定性是「一切法之緣起的性格」，或稱爲「一切法之空性」。

於此，我們會面對一有趣的表面矛盾。每一個現象都是邏輯上不確定的，它不能被視作存在、不存在，亦存在亦不存有，或不存在非不存有之任何一者⑫。當此四句都被否定之後，那現象便變得不確定或空，那就是說，沒有任何絕對值。那終極的東西亦是不確定的，無可名狀的。事實上，那終極的東西就是所有事物或所有現象的空性（Śūnyatā）。通過如上的分析，我們便會更加明白龍樹的名句⑬：「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。」絕對和現象是不異的。當我們站在緣起條件及多元性的立場去看這世間，我們便叫它作現象的或是世俗諦的，但當我們不站在這立場去看世間時，它便被稱爲涅槃，或稱作終極者⑭。

所以，我們發覺在這層意義下批評中觀派把眞理分爲兩種層次，是不公平的。現象就是終極者的「覆蔽」的形式，但它又與終極者不異。雖然是重複了，但我們也得再次强調性空的理論並非實際地包含在對現象世界的否定中，而是在於對現象世界的不執着態度中，和在於對以現象世界爲最後有效的理論的拒斥中。

第五節　空之弔詭

筆者上文曾論說到空性可導引至世間的不確定性的理論，但此世間的不確定性的理論其自身本非一理論。我們不可當這個說法是文字遊戲，因爲它能使『空性可導引至世間的不確定性』一語有一更緊密的意義。性空的理論其自身非一理論，因爲我們不可能成功地把它否定。以下我將較清楚地解釋這點。

不確定性的意思是指人們可以提出一全然自相否定的命題：那些不確定的並非（不確定）而同時也是不確定的。如是之故，對不確定的否定也是不確定的。這個看法無疑與我們一般的邏輯見解是背道而馳的，但我們得先試看它的意義。

如果說X是不確定的，這是說沒有一謂詞可以合適地應用來指謂它，或者，一切謂詞——包括了與其相反的——都可應用於其中。如果要成功地否定「X是不確定的」這個命題，我們便得提出一特別的謂詞「P」來應用於「X」而非其相對的「非P」。這是說，如果我們不能提出「P」來應用於「X」，那麼我們便不能替直接否定「X是不確定的」這個命題加上任何正面的意義。不過，龍樹的辯證思考主要是說，如果我們在某個程度上不

提出「非P」這個謂詞於「X」中的話，我們是找不到「P」這個詞的。

（未完待續）

註：

① 龍樹「中論」第十八品第九頌
漢譯爲：「自知不隨他　寂滅無戲論
　　無異無分別　是則名實相」

② T. R. V. Murti（穆諦）之佛教之中心哲學（Central Philosophy of Buddhism）第145—146頁。

③ 亞歷士・韋曼（Alex Wayman）聲言當代五位中觀系統的解釋者（即：徹爾巴斯基 Stcherbatsky、穆諦 Murti、梅 May、魯賓遜 Robinson 及史提連格 Streng）都把這頌譯錯和解錯。見韋曼所著之對佛教中觀派之貢獻（Contributions To The Mādhyamika School of Buddhism）一文第144—145頁。原文刊於美國東方學會會刊（Journal of The American Oriental Society）第89卷。但筆者不同意此說法。我的翻譯支持了徹爾巴斯基的解釋，因爲那是基於月稱爲此頌所作的註而作出的。韋曼給月稱所作之註釋的首二句的重組是明顯地完全不符合月稱在末段所作出的明晰的說明，而且韋曼的重組也是不符於梵文文法及句法的。如果筆者沒有誤解韋曼的話，他是說「法 Dharma」是「緣起的」，故此是「空」。但筆者却同意月稱所指「緣起」就是「沒有自性的生起」，也就是「空」。

④ 龍樹「中論」第廿四品第八至十頌
漢譯爲：「諸佛依二諦　爲衆生說法
　　一以世俗諦　二第一義諦
　　若人不能知　分別於二諦
　　則於深佛法　不知眞實義
　　若不依俗諦　不得第一義
　　不得第一義　則不得涅槃」

⑤ 龍樹「中論」第廿四品第十一頌
漢譯爲：「不能正觀空　鈍根則自害
　　如不善咒术　不善捉毒蛇」

⑥ 龍樹「中論」第廿四品第十四頌
漢譯爲：「以有空義故　一切法得成
　　若無空義者　一切則不成」

⑦ 明顯地，在紀元時期的數學教本中，已應用到零及位置價值。參閱奇勒（W. E. Clark）之印度——阿拉巴數字論（Hindu – Arabic Numerals）第228頁，刊於查理斯・洛維・連文印度研究紀念集（Indian Studies In Honor Of Charles Rockwell Lanman），由劍橋哈佛大學出版社1929年出版。筆者假定在賓伽羅（Piṅgala）的讚歌吠陀經（Chandas – sūtra）的時代，零的概念經已出現。這吠陀經是一部在公元前二百年出現的詩律學。參閱 P.V. Kane 的法論史（History Of Dharmaśāsta）第一卷第一部份，一九五八年由潘那（Poona）之 Bhandarkar Research Institute 刊出，見第699至701頁。

⑧ 鳩摩梨耶（Kumārila）之 Nirālambanavāda Section，第六至十頌。

⑨ 同上，第七及八頌。

⑩ 龍樹「中論」第十八品第五至八頌。
漢譯爲：「業煩惱滅故　名之爲解脫
　　業煩惱非實　入空戲論滅
　　諸佛或說我　或說於無我
　　諸法實相中　無我無非我
　　無生亦無滅　寂滅如涅槃
　　一切實非實　亦實亦非實
　　非實非非實　是名諸佛法」

⑪ 吉祥喜（śrīhavṣa）把中觀派及不二論者的分別指示出來。參閱莫其之（S. Mookerjee）絕對論者的邏輯立場（The Absolutists' Standpoint In Logic）第138至147頁，此文刊於 Nava-Nalanda Mahavihara Research Publication 第一卷。

⑫ 龍樹「中論」第十八品第八頌
漢譯爲：「一切實非實　亦實亦非實
　　非實非非實　是名諸佛法」

⑬ 龍樹「中論」第廿五品第十九至二十頌

⑭ 龍樹「中論」第廿五品第九頌
漢譯爲：「受諸因緣故　輪轉生死中
　　不受諸因緣　是名爲涅槃」

歐洲佛教之最新發展

法籍比丘 釋慧行講
蔡淑芳記

一、前言

在世界上的宗教當中，有些是限於一個部族或者一群部落（如祖先崇拜 Ancestor Worship、圖騰崇拜 Totenism、汎神信仰 Animism 以及薩滿教 Shamanism 等原始宗教等。）；有些是限於一個民族，有些是限於一個國家或一個民族文化圈 ethnocultural group（如中國有道教、印度有印度教各派、日本有神道、希伯來人有猶太教等。）這些宗教都不能超越一個國家或一個民族的界限。然而佛教却是例外，具有世界性價值的宗教之一。事實上，遠在上述宗教出現之前，佛教便以不分民族或階級，以全人類爲教化對象，並且不單造福人群，甚至十方三世的三千大千世界的一切有情，均可蒙受佛化之利益。

佛教的弘法精神最早是歸源於釋迦牟尼佛本身。世尊住世四十多年中，不但親自周遊印度的恆河流域諸國，而且我們在律藏中，更知道他鼓勵比丘弟子們兩人一組地分別前往四方各國弘法佈教，目的是爲了一切衆生的利益，也爲了解除世界之苦惱無明。迄今世尊入滅後已二千五百多年，我們可以目覩佛教正不斷地向世界各地發展。

二、佛教之傳播歷程

如果我們將佛教歷程大畧的考察一下，約可分爲三個階段或時期。

第一階段爲佛教在印度與印度文化圈諸國的發展時期。

這段時期屬於釋迦牟尼住世至阿育王 Aśoka Mahārāja（卽位於公元前 268 年）的時代。亦卽由佛教出現而傳佈到整個印度，並擴展到所謂外印度（印度文化圈諸國）的時候。此時，佛教業已脫離、甚至摒棄了印度宗教的特殊立場，如梵天（Brahman）、梵我（Ātman－Brahman）之信仰，及四階級制度等教條色彩及形式主義。然而在宗教修行方式或在經藏語文方面，無論當時佛教的發展情況如何，它仍然與印度文化保持了密切的關係。這種情況可說與今日的回教有近似的地方，因爲回教在世界宗教上的地位，雖然具有其普遍性，但仍然是離不開阿拉伯文化圈。現在流傳到東南亞各國的上座部佛教（Theravāda），仍樸實地維持原始印度佛教之傳統，可說與當時佛教同一類型。

第二階段爲佛教流佈全亞洲時期。

這段時期是迦膩色迦王（kaniṣka，144 年至 170 年頃）以後；亦卽佛教出離印度文化圈，而散佈到整個中亞和東亞的時候。此時，佛教與中國、西藏等文化本質根本不同的地區接觸，漸漸融合，發揮了佛教的適應性，最後演變成此等國家主要的文化元素。

第三階段爲佛教傳播於西洋文化圈諸國時期。

現代世界，由於各大洲之間的交通發達，使人與人之間的交往與思想的交流有極大的幫助。這段時期是起自十八、十九世紀，亦卽耶穌教傳教士對東方思想和宗教的研究，使歐洲國家在東南亞建立殖民地的時候。由於歷史的因素，引起了不少對各國文化所作的研究工作，其中包括佛教的研究在內，這時期在印度與錫蘭有 Pāli Texts Society (P-T-S) 的開創者 Rhys Davids 等與神智會（Theosophical Society）的 Colonel olcott 與 Annie Besant 等英籍人仕；在印支有 Maspero, Paul Muss、Georges Coedès、Sylvain Lévi 等學者爲代表人物。在荷蘭統治下的印尼也不乏研究者。由於傳教士的工作以及殖民地時代之研究，可說是早期佛教被介紹入歐洲的主要原因。

直到第二次世界大戰前後，我們目覩最早的佛教傳道師抵達美洲，最初有日本的鈴木大拙（Suzuki Daisetsu）演講禪宗道理，接着有鈴木俊陵（Suzuki Shunryū）禪師，開示日本曹洞宗禪旨並指導美國徒弟修練「只管打坐」法門。他們的著作都被翻譯成歐洲各國語文，印成單行本流佈，例如鈴木大拙所著的 Essays on Zen Buddhism 幾本與鈴木俊陵的禪錄 Zen Mind, Beginner's Mind 等，都受到廣泛歐洲讀者之喜愛，可謂影响至鉅。

據我所知，有些在歌美立足的佛教團體，最初是爲了逃避共產主義的壓迫。例如早期有窩爾河流（Uolga）的卡爾梅克族（Kalmnks）爲了逃避斯大林的迫害，前往德國再轉到美國；另外有西伯利亞的 Bnriats 族。前者因爲在第二次世界大戰的時候站在德軍一方，反抗蘇俄制度；後者則站在日軍一方抵抗蘇俄，他們都因此而命運相同。大戰結束之後，斯太林清算舊賬，於是這兩個民族幾乎被殲滅。後來，卡爾梅克族難民於德國 München 郊外建立了喇嘛教的道場，但對當地的佛教發展及影响力却不很大。

另外，從西藏到印度，再從印度透進西方各國的印度難民浪潮，對佛教傳入西洋國家的影响很大。最後在一九七五年以後，中南半島被共產黨控制的越南、高棉及寮國等地的大批佛教徒，輾轉抵達法國、美國等地，由於他們對佛教的信仰極爲虔誠，不久便在法、美建立了好幾個道場。他們現在的教化活動主要仍只限於僑胞社會，可是將來的發展實未可限量。

在歐洲，除了上述西藏和東南亞的佛教徒外，還有從日本、泰國、錫蘭等地的南北傳教團體的傳道師紛紛來弘法，而且在最近已有當地人信奉佛教。其中有些人或者來東方各國進修後再回歐洲，或者一直在歐洲修學，以繼承佛教的慧命。

三、歐洲佛教的發展

佛教在歐洲發展的歷史性指標，可以說是於一九七九年六月中旬，在巴黎的 Palcn's de l' U-N-E-S-C-O 舉行的第一屆全歐佛教徒大會。這是首次的盛會，能看到從歐洲各國，代表各種佛教宗派或傳統的人仕集合在一堂，討論佛教的西傳所帶來的各項問題。雖然現在仍有很多尙未能來參與此次會議者，但是已足以反映佛教傳統各宗派在歐洲所見的代表性及活動性。亦可見歐洲佛教中已開始有各種運動，試圖使佛教融化在這個新的文化環境中。我們亦可以注意到各宗派的分佈如何符合各地不同的國民性。從東方修學佛法的歐洲各國人仕，他們所選取研究的目標都有很清楚的區分。最明顯的是南傳佛教的上座部似乎十分適合德英兩國人仕，而禪宗與喇嘛教則特別吸引法國及拉丁民族國家的信徒。此外，歷史性的因素，殖民地的發展史，也可以部份說明各宗派於歐洲的流佈。例如在法國以印支半島的佛教徒特別多；英國則有不少從當前印度帝國地區來的佛教徒；而我所認識的唯一荷蘭比丘，恰好便是從印尼出家受戒回來的。

四、各宗派於歐洲的流佈情況

1. 南傳上座部於歐洲

英國是發展南傳佛教的最好國土，亦是 P.T.S 巴利經典學會與神智會 theosophical Society 的 colonel olcott，和 Annie Besant 之祖家。最近十多年來有了錫蘭、緬甸與泰國的佛教中心

成立（如 Wat Dhamma Padipa 法燈寺）。亦有代表印度賤民階級之 Dot Ambedkar（已逝）所創而政治性頗濃的新派佛教徒，他們都是在印度僑胞社會中活動。

在最近幾年中，更有在泰國修學的英國人，他們紛紛回國成立道場弘法，例如 Achān Cha 弟子所住持道場 Sak Tree House。Achān Cha 爲現在泰國最有名禪師中之一，代表泰東北部的嚴肅律宗及居林頭陀行 araññika dutaṅga 的傳統。他於近十五年來培養了不少各地外國弟子。據說最近幾年來，鑒於佛教在亞洲所面臨之威脅，他鼓勵弟子們返歸本國建立道場以繼承佛教的慧命。靠近倫敦的 Sak Tree House 是他主要中心，由他的高足美籍僧人 Sumedha bhikkhu 所領導的。在法國南部的 Ardèche 省亦有由寮國及美國弟子住持的分院。A－cha 不久前則親自訪問過歐美，他當時已達七十歲高齡，亦是首次出國遊化。另外還有七十多歲的著名緬甸高僧 Mahā Si Sayadow 去年同樣地首次去歐美。這些都可表示東方的高僧、禪師們對佛教傳播以及弘法活動的關心。

英國的白衣道場（屬於南傳）之領導人爲 Ch. Titmus 居士。他曾向泰國禪師 Achān Dhamma－dhāro 與緬甸來的印籍 U－Bakin 居士的弟子 S.N. Go enka 居士，參學了止觀法門 Samatha Vipassana，並稍加修訂，使之適應西方人的心理，所以引起許多人的興趣，這裏值得提出，於印度各地弘法已十多年的上述 S.N.Goenka 居士去年夏季也首次來歐指導開出止苦觀禪會。這位居士周歷印度各地開十日期坐禪會，每次必吸引爲數至兩三百名之多的各國人仕參加修鍊，影响頗大。由是可見，上座部在英國已有了在家出家兩方面的團體活動，而且相當活躍。

除了英國的上座部之外，德國的上座部傳統亦很强。德籍比丘們在東南亞各國佛教道場是爲數最多的外籍比丘之一（特別是在錫蘭與泰國），但是據我所知，歸國者却甚少。他們大多數有很精深的研究，又有深厚的修行經驗。其中有出家二十、三十乃至四十多年而能精通巴利文、梵文、藏文等比丘，他們著了有分量的佛書論文，即如 ñāna Tilokr（已逝）Ñāha Ponika, Vimalo, Pasadiko, 等幾位比丘。此外德國有許多分佈在各地的佛教居士會，大多數的會員是知識份子（如醫生、律師、學生等等），他們對佛學的各方面，特別是原始佛教，都很有研究和貢獻。巴利文經藏的大部份，業已由 Geiger 翻譯成德文，而這個翻譯，比 P. T. S. 更爲正確可靠。

最後要提及在法國，除了 Les amis du Bouddhisme 外，上座部要等到中南半島的難民跑到法國以後才出現。現在有 L' Association Bouddhique khmère 與越南僧的 Association du Boud－dhisme Theravāda 在巴黎郊外 gretz 市則有由 Joli 居士所創的 Monastère de la Mahā Prajñā Paramitā「即大智度寺」，爲居士團體修行安般隨息觀法門。並發行 Les connets Buddhisme d' oc－cident（即西方佛教報記），主要是發揚原始佛教之理。大致來說，由於上座派的精神嚴肅，始終與法國的個人主義和浪漫主義精神不大相同。

2. 禪宗與北傳大乘佛教在歐洲

法國是禪宗與喇嘛教最流行的地方。雖然英德等歐洲各國都有零零散散的禪宗道場，但是法國在此方面還是最發達的。

主要的具影响性的人物是日裔的丸泰仙禪師。他十五年前，代表日本曹洞宗抵達法國。一句法文都不懂，英文也相當差，可是傳教精神却很積極，因而有了很大的發展。在巴黎與郊外及省會各地，甚至比利時、德國、瑞士、西班牙、摩洛哥等外國都有他建立的禪修中心與分院。他專門以「只管打坐」法門，使弟子參「一寸香、一寸佛」的「現證公案」來傳教。

另外還有瑞士籍的 Joji 禪師、爲日本最有名的山田無門禪師 Yamada Mumen Roshi 的弟子，在法國南部 Ardèche 省主持一個臨濟宗的禪修中心。他們都是純日本式的佛教。

比較正統派的北傳佛教之代表者爲越南的大乘佛教。靠了許多越南僑胞之支持，他們很快就在巴黎、馬塞、avice 等地建立佛寺。活動形式包括說法和印行以越文、法文等各種語文出版的佛教書刊，他們在法國的弘法活動，發展快，又很活潑，所以對法國人的社會也開始有了影响。

據說，台灣的法師最近也有計劃在巴黎興建中國廟宇。由於法國華僑人口最近幾年來有了激增，我看這個計劃是很需要的。韓國佛教方面，將來也有同樣計劃。

3.西藏系的喇嘛教在歐洲

除了禪宗以外，西藏的喇嘛教（Lamèism 亦名金剛乘 Vajrayāna）乃各宗對歐洲佛教有很深刻的影响，這種情況跟美國一樣。西藏密宗的傳播得力於幾項因素：

1.西藏喇嘛的積極性格

西藏喇嘛被共產黨從祖國驅逐了以後，他們無家可歸，流亡到各國。由於不能倚靠僑胞的支持，因此他們很勇敢地傳教，並適應歐美人士的心理。

2.西藏佛教很着重發菩提心

在菩提心的宗教力量下，他們敢於克服不同文化與民族之間的困難，尤其是他們對其他宗教或宗派都寬大而雅量。他們與天主教有極好的關係，常常被邀請去天主教的修道院教佛學的基本教理，及修行打坐的知識。

3.密宗着重漸進的修行方法

法門方便很容易引起大多數人的興趣，並使人的好奇得到滿足。

在歐洲，法國是喇嘛教主要的活動根據地。西藏喇嘛教的各宗派在巴黎和法國各地都有弘法中心與修行道場。達賴喇嘛所領導的 Dge-Lugs Pa 派的主要道場，Thar-pa-Chos-ling 位於瑞士法語區 Veuvey 鎮（靠近 Lausanne 市），是專門培養下一代的歐洲喇嘛。教觀並行，可謂是現在歐洲佛教中正式修行道場中之最佳典範。那邊有二十多位各國青年喇嘛，在 geshe Rabten 指導下，研究大乘教理，而且修持密宗法門，法國南部 Toulouse 市附近，正在建造規模相當大的 Dge-Lugs Pa 道場。法南 Dordegne 省亦有 kan-rgynd-Pa 繼承 Tilopa-Naropa, Marpa-Milarepa 等歷代祖師的道風，重視六瑜伽之修行，所以在歐美很受歡迎。最近常常有西藏的高僧由印度等世界各地來開定期的宏法大會。而禪宗或密宗道場，在歐洲的生活方式，除了越南佛寺與瑞士的 Tharpa-Chos-Ling 以外，大多數是半工半修，半居士半出家制度。

其實歐洲佛教的趨向似乎明顯地趨向居士佛教制度。美德兩地居士佛教概況如上所述。法國在 Gretz的Monastère de la Mahā Prajñā Pāramitā by 1 亦有 Grenoble 的 karvgyud ling（爲心理學博士 Dct. Schneitzer 所領導的）。進行各種修行傳教活動。聽說他們有計劃要建塔安放佛教經典及各方面書籍在內，有像敦煌千佛洞類似作用。

五、最新的發展（歐洲佛教之最新發展）

一位在印尼出家而披黃衣的荷蘭比丘，他是在荷蘭住持弘法道場，提倡 Buddhayāna。蓋佛乘目的在於調停大小金剛各乘間之矛盾而平等學修之。有一個 Een Church of England 把佛教與耶穌教合而爲一。他們的法師披上天主教舊式黑色長袍而說的道理把曹洞禪旨與天主教義混合來講。其他綜合項亦在喇嘛密中心出現。據說已有各種西洋傳統固有的神秘學徒滲透密宗中心，而把東西兩密混而爲一。

六、結語

歷史家 Toynbee 曾經說過：佛教是最適合現代世界而且能夠對人類所面臨的問題提出合理答案的唯一宗教。毫無疑問地，西方人最近對佛教等東方宗教發生關心，就是因爲他們感到人類將要抵達他歷史上很重要的轉捩點。物質環境上的變化，同對傳統價值觀，尤其是對傳統宗教的拋棄產生了精神虛無。由於對人類文化之危機感到逼迫，如此精神上的虛無特別難於忍耐。似乎青年人對此特別敏感而且因此四方摸索。從此方面看來，現代文化危機有點像羅馬帝國末日之氣氛。當時同樣可以目覩各種「東方

」宗教流行而耶穌教終於得勢。

在法德等國異常低的出生率表示國民對未來缺乏信心。很多人認爲除非人類文化進行根本性的改革，現代文明不能避免嚴重的危機。自然環境的破壞將要引起難於預測的可怕後果。上空的CO_2污染作出了所謂温室作用，同最近鬧事的熱帶地區原始森林的大規模斫伐，開始產生氣候失常現象。森林的消滅與大海長期污染消滅海面的浮游生物，據科學家調察會使地球上的所有生物窒息而死。更不必說到核子能力對人類安全的威脅問題了。總而言之，廣泛的經濟、政治、人口、糧食、能源、與環境污染諸問題均沒有誰能夠提供妥當的答案以解決之。

佛教認爲：一個世界是反映住在其中的衆生之心理精神狀態。世界所面臨的問題，無不歸源於錯誤認識以及不正當的心理態度。東方哲學常能調和對立，而且以「無爭」ahimsa 即寬容心、「克己」思想、「見素抱樸，少私寡欲」的哲學精神爲方針，超越一切荒謬的理論而達到眞正的和平與幸福。東方傳統哲學與宗教都有這般思想氣氛，而佛教加以嚴密的認識論以及哲學分析，再加上豐富的修行經驗，使得重視理論的合理性與實踐性的西方人和現代人都應該比較容易接受。對這一點我個人表示有很大的信心。總之，佛教的前途，是光明的。

（香港中文大學佛學會供稿）

「天華瓔珞叢刊」特售

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

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一一一二〇八

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

（續上期）

依從陳那說法的佛教認識論者，在這方面，全部採取經量部的這種說法。法稱說：

> 自己具有這（對象的相似性）的這（知覺），宛如以對象認識爲自體，把作用加到對象方面去而顯現。何以故呢？（實際上）自己並沒有（能動的）作用，不過根據這（對象的相似性），這（知覺）便確立起來。（PV III－307cd, 308）

例如，世間中的果，即使沒有對於因的能動的作用，由於能擬似於因而生，故可稱爲「取因之相」。（PV III－309）

知覺不能好像以手握物那樣，把握對象。在知覺中，並沒有這種意思的對對象的把握。知覺只是挾帶對象的相狀而顯現，換言之，即擬似對象而生起。所謂知覺認識對象，只是知覺擬似對象而生的比喻表現而已。

法稱與經量部同樣以知覺是由感官、對象與心的和合而生，與陳那的意見並無大的差異。此中並無所謂「認識」的能動的認識作用，只是就挾帶對象的相狀而生起，而稱爲「對於對象的認識」。

b. 對象

現在說到對象方面。在知中，並沒有所謂「認識」的積極的能動的作用，對象並未直接地被認識，在知中，所謂「對於對象的認識」，只是挾帶對象的相狀而生起這相狀；這在對象方面來說，是把自己的相狀給予知覺，這是所謂「被認識」。（PV III－247）

經量部以對象（所緣）的條件有二：

（一）作爲知的原因

（二）能把自己的相狀給予知

法稱全盤承襲了經量部的這種說法。他說：

> 實際上，果（知覺）具有多種的因，當隨順着這些因中的某一東西（甲）而生時，可以說，「這（知覺）持有相狀，這是這東西（甲）所給予者」；或說「這東西（甲）爲這（知覺）所把握」。（PV III－248, cf. PV III－224）

法稱的所說，實是經量部所說的對象的兩條件之意。

對象與知的關係既如上面所說，但這對象——「把自己的相狀給予知」的對象——自身到底是怎樣的存在呢？這是一個存在論的問題。不過，由於這與認識論有重要關連，故要畧加討論。

印度的各哲學學派各持其自身的存在論，而互相爭論。佛教內部亦有一些不同的說法，這裏不一一述說。但就佛教認識論者所依據的見解來說，則是刹那滅說與極微說。簡單地說，前者指一切存在只有刹那的存在性；後指眞正存在的，只有極微。法稱

大抵全盤承襲了這些說法，不過，他的存在論的基礎，却在「所謂存在卽是具有有效的運作能力」的說法，亦卽是「存在等於能力」的說法。而當他以其存在論關涉到其自身的認識論時，亦以「存在等於能力」說爲基礎。此中有兩點值得注意：

一、祇有具有有效的運作能力的東西，才是眞正的存在（勝義有）⑦。（PV III－3ab）這是知——知覺、推理——的唯一的對象。關於這點，我們在上面已敘述過了。簡單地重述一遍，卽是，人的認識的活動，必期待某種利益的獲得，或某一目的的達成。因此，只有具有某些有效的運作能力的東西，才能成爲認識的對象。這表示法稱的認識論具有實用主義的傾向。

二、其次，在「存在等於能力」的說法中，卽使視這能力爲使知生起的能力，這亦是認識論的問題。法稱仿傚經量部的說法，舉出「知的原因」，視爲知覺的對象的兩個條件之一，亦是此意。這樣，以有效的運作能力作爲使知覺生起的對象的能力，在佛教認識論處理極微說時，能夠担當一定的理論任務。

聖典中有「感官知（知覺）以極微的集合爲對象」的說法。我們當如何解釋這說法呢？這涉及極微說與認識論的關係問題。極微是實在的東西。但個別的極微不能成爲感官知（知覺）的對象；極微要集合起來，才能成爲對象。但這「極微的集合」是甚麼東西呢？此中便有一疑問：極微的集合可能只是概念（共相）而已，在外界並無其實在性。

對於這個疑問，法稱有如下的看法。當散在的極微abc……集合起來時，這些集合起來的極微，與散在時比較，已成爲異質的東西。卽是說，這已具有能力，能使一種知A生起了。在這種場合中，極微abc……並不是各各單獨生起知A，而是由於與其他極微相互近接，而生起知。極微a與近接的極微bc……相應合，因而具有生起知A的能力；極微b亦與近接的極微ac……相應合，因而具有生起知A的能力；其他的極微cd……亦依於同樣方式，而具有生起知A的能力。知A卽這樣由各極微所具有的能力，綜合起來而生起。這若從知A方面說，在知A中，並不是對於集合起來的極微abc……，逐個一一地認識，却是以極微abc……的集合爲對象。（PV III－196）

這樣，極微卽由於相互接近，而具有散在的極微所無的殊勝之點——生起知覺的能力。而且，這些極微亦把一種表象給予知覺。因此，可說集合起來的諸極微是「被認識的東西」。（PV III－223，－224）

這種以沒有間隙的近接的諸極微爲感官知的對象，可以說是經量部的主張。

C. 認識的原因

對於知覺四要素之一的「認識的原因」，法稱的意見是怎樣的呢？我們的知覺經驗的結果，必須是對對象的認識。這所謂「對對象的認識」，卽是知覺挾帶對象的相狀而生，換言之，卽擬似對象而生。在這個場合，其認識的原因是甚麼呢？

爲了突出佛教認識論的特色，我們先介紹與佛教相對立的正理學派與彌曼差學派的看法。正理學派承認兩種因果關係。據瓦茲耶那（Vātsyāyana，三五〇左右），這卽是

（一）感官與對象的結合→感官知（知覺）

（二）感官知→「這是應捨棄的」或「這是應取的」

或「這是無關係的」的判斷（NBh ad NSI－i－3）的因果。烏地奧陀卡拉（Uddyotakara，六世紀後半）則以第（一）者爲感官→感官與對象的結合→認識作用（量）→知識　的關係。（NV, P. 5, I. 16 f.）烏地奧陀卡拉又就知識的原因方面提出兩點，解釋本來認識者與對象亦是原因，何以只取認識作用之故。

一、認識者與對象在認識作用進行的時點中，其目的已達成；但認識作用則在這時點中，其目的尙未達成，故只有認識作用是知識的原因。（NV, P. 5, II. 26－28）

二、認識作用是最爲殊勝的原因。認識者與對象不是最爲殊勝的原因。現在問題中的「因」（量）是最殊勝的原因。故只有認識作用是原因⑧。（NV, P. 6, II. 20－23）

又，不管是瓦茲耶拿或烏地奧陀卡拉，都只舉出感官與對象的結合，作爲感官知乃至認識作用的原因。這只是舉出感官知中

的某一特定的原因而已。實際上，其他如自我與意（內官）的結合，意與感官的結合，亦是原因的。（NBh ad NS I－i－4）

彌曼差學派的想法則如下。感官、感官與對象的結合、意與感官的結合、自我與意的結合，這些作用，都是感官知的原因。我們可以都視之爲原因；另外，又由於倘若沒有了其中任何一者，感官知都不能產生，故我們可把它們全體，視爲一個原因。（ŚV IV－60, 61）又在這些原因中，由於自我與意的結合，與感官知最爲接近，最爲殊勝，故亦可以視爲唯一眞正的原因。（ŚV IV－68）總結以上，可得

（一）感官、感官與對象的結合、意與感官的結合、自我與意的結合→感官知

的因果。另外，彌曼差學派又從其他的觀點敘述知的因果關係。例如「持杖的人」這種知。這是以對限定物（杖）的知爲因，而生起結果，這卽是對所限定物（持杖的人）的知。（ŚV IV－70）而這對限定物的知，又由對限定物的感覺（ālocanā）而生。（ŚV IV—71）又由對所限定物的知，可生起對所限定物的判斷，如「這是應捨棄的」，或「這是應取的」，或「這是無關的」。或者就這些判斷，而想起與這所限定物糾纏在一起的過去的經驗。（ŚV IV－73）由以上可得：

（二）對限定物的感覺→對限定物的知→對所限定物的知（→想起）→「這是應捨棄的」等的判斷

的因果。

至於法稱的看法又是怎樣的呢？如上面所述，正理學派與彌曼差學派都把知的原因與結果，視爲互相別異的東西。例如以斧切木的情況，斧是因，切斷是果，這兩者是互相別異的存在。（ŚV IV－75）法稱則以爲，知的因與果，並不是相互別異的，因與果是在一認識經驗中成立。在要闡明法稱的看法之前，我們得先了解他說認識的原因（量）時，其所謂「因」，到底是甚麼意思。案因是有多種的，但法稱以爲，當我們討論認識的因果時，所謂「因」，應指最後決定認識的那個原因。如上面所述，正理學派並不視認識者與對象爲對於對象的知識的原因，它的以認識作用爲因，或者彌曼差學派以意與自我的結合，爲感官知的眞正的原因，兩者都以「最終的決定的因」的意思，來理解認識的原因。法稱的理解亦是同樣的。但最終決定知的原因，具體地說，是甚麼東西呢？關於這點，法稱都持與彼等完全不同的見解。他以爲，譬如是青色吧，只有把這「認識青色的知」決定爲青色的知（不是黃色的知）的要因，才是最終地決定知的原因。（PV III-302）而這樣的要因，必定是在知自身中。（PV III-303, 304）這卽是，知具足着對象的相狀而生，所謂對象相性（arthārūpatā）。換言之，這卽是知擬似對象，所謂對象相似性（arthasārūpya）。（PV III－305）只有在知具足青色之相而生時，才能決定這知是「青色之知」。

故對於對象的認識，是知覺具足對象的相狀而生起。只有這「對於對象的認識」，才是結果。而最終決定這結果的，是知覺挾帶對象的相狀這一事實。因此，在這認識（知覺）中的因與果，並不是各自別異，而是在一經驗中同時成立。

正理學派與彌曼差學派在了解原因爲「最終的決定的因」時，都在動力因（uimitta）中求取這原因。（NV, P. 5, I. 18）法稱則不如是，他不在離知覺而存在的動力因中尋求，他認爲這東西正是在知覺中，而直接地決定知覺。法上（Dharmottara，七五〇—八一〇左右）承襲了他的說法，表示這因果關係不是「生起者與被生起者」的關係，而是「決定者與被決定者」的關係。（NBT, P. 82, II. 7－8）

五、知覺的特性

a 無分別

先前已說過，知識的泉源，是直接知（現量，知覺）與間接知（比量，推理）兩種。前者直接認識對象，後者則要通過媒介來作間接的認識。關於直接知亦卽是知覺），法稱承襲陳那的說法，表示其特性爲「知覺離分別（kalpanā）」（PV III－123a）

。這裏我們依照古來的習慣，譯 kalpanā 爲「分別」。我們不依這分別的普通意思，卽「具有思慮分別的人」的分別之意，而用現代的語彙「概念的知」來了解。法稱卽就「名詞依存的東西」（hāmasaṃśraya, PV III－123）而加以說明。依據其註釋者帝釋覺的說法，這有兩個意思：「名詞所依存的東西」與「依存於名詞的東西」⑨。譬如說，我們見到牛，爲了將之與不是牛的東西區別開來，遂有「牛」一概念⑩。「牛」的概念，是「牛」的音聲的根據；相反地，也可以說「牛」的概念依據「牛」的音聲而生。所謂分別，卽以這樣的「概念」爲本質的知。

在這種情況，分別並不常與言說音聲結附在一起。倘若分別常與言說音聲結附在一起，則嬰兒不知道言說音聲，其知便都沒有分別了。法稱爲了避免這種誤解，因而下了這樣的定義：「分別是具有表象的知，這表象具有與言語表現相結合的可能性」。（NB I－5, PV in, P. 40, 1.8）

但如何知道知覺中沒有分別呢？法稱以爲，關於這點，知覺自身卽能證明，或在理論方面都能證明。如進入禪定中的人，把心從一切對象方面引領回來，使心臻於不動的境地，仍能在心中映現現前的對象。其感官自身能明白地自覺到，其感官知中並沒有分別。倘若其中有分別，則自當同時自覺到這分別了，而在出定後，也應有這樣的憶念了：「我在定中的某個時候，有某種分別哩。」但心的散亂停止時，其感官知並無分別的自覺，後時亦不起這個時期的分別之想。（PV III－124－125）

這對於那些經驗過停止心的散亂的人來說，是自明的；沒有這種經驗的人，則無此自覺。此中，法稱又理論地證明感官知中沒有分別。這論證可分三點說明。

一、首先，分別的本質是某些東西「與言說相結附」，而其原因則是在腦海中浮現出有關某種言說的社會的取向；這某種言說是「某些東西卽以這樣的言說而被表示出來」。但感官知中並沒有這樣的原因，也沒有這樣的本質。卽是說，在感官知中，並沒有關乎言說的社會的取向的想法，這言說也沒有與現前的東西相結附。（PV III－174）

二、又，當想起另外的事時——這是一種分別——，同時可見到現前的對象。在這視覺中，不能想起有關言說的社會的取向——這亦是一種分別——。爲甚麼呢？因不能同時作兩種分別。這樣，在這視覺中，由於不能想起社會的取向，故亦無以此爲原因的分別。（PV III－175）。

三、又，分別的對象與感官知的對象是完全不同的。先前我們說，分別是「把言說結附到某些東西方面去」，但這「某些東西」，決不是作爲感官知的對象的個體物。個體物只剎那存在，而且只存在一次。在這樣的東西中，作爲表示社會的取向的言說，是不能有所決定的，抑亦無意義。言說的決定，必須就普遍的東西而言。這是甚麼東西呢？這卽是所謂 apoha——譯爲「離」、「排除」、「相違」。簡單地說，這卽是「由與這不同的全部東西區分開來」⑪。言說之作爲社會的取向而被決定，卽是這「排除」。而浮現起言說，將之結附起來——分別——，亦是就「排除」而言。這樣的分別，是對「排除」而言，而不是對剎那的存在而生。因此，以個體物爲對象的感官知，是沒有分別的。倘若分別與感官知以相同的個體物爲對象，則感官知便如分別那樣，在沒有外界對象的情況下，都能生起了。而感官知也不能認識外界的對象了。（PV III－176）

以上是有關感官知（知覺）中沒有分別的論證。

（未完待續）

註：

⑦ 說勝義有（paramārthasat）亦只是世俗中的勝義有。這相當于中觀派清辨所說的實世俗，與月稱所說的世間的世俗諦。

⑧ 有關認識作用是最殊勝的原因一點，在 NV, P. 6, 1. 20 以下曾給出一些理由。其第一理由是，卽使人與對象都存在，亦未必得到知識；但若有感官知（量），則必得到知識。

⑨ 這個意思，陳那也說過，所謂「言說依于分別，分別依于言說」（依原照蓮博士「眞理綱要中的觀離說」，文化一五卷一號，昭和二六年，頁一八）。

⑩⑪ 這卽是所謂「觀離理論」。

懷念法舫法師上生三十週年

高永霄

一、緣起

公元一九八一年十月三日乃太虛大師的弟子法舫法師上生兜率的三十週年紀念日，法舫法師繼承其師之遺志，爲促進世界佛教徒的聯合而努力，因而導致世界佛教友誼會的成立，而法師乃成爲第一位中國佛教徒的代表，參加在錫蘭根地（Kendy）召開的第一屆世界佛教友誼大會①，提高中國佛教徒的地位，居功至偉。

學人爲表揚法師之功勞起見，藉此法師上生三十週年紀念日子的來臨，特撰寫本文，作爲懷念之意！

二、法師在港澳期間

現在老一輩的港澳佛教人士，對於法舫法師的名字，並不會感到陌生的，因爲法師於公元一九四九年五月間，曾經從中國來此，卓錫香港和澳門，達九個多月的時間，其時應各方面之請，八啓講席，法筵盛開，與港澳佛教人士，結下了深厚的法緣，極爲大衆所稱頌和讚許。

當法師初抵香港時，住寶蓮下院，爲衆所請，開講「大乘理趣六波羅蜜經皈依三寶品」。六月間，轉往大埔墟璧廬駐錫，應慈祥法師、果圓法師之請，在該地講「唯識三十論」②，而在七月，東蓮覺苑林楞眞苑長，及王學仁居士亦請法師重講該論。其後，法師遍遊港九各佛教名勝，與當時在港的佛教大德往還，法師繼在香海正覺蓮社，應覺光法師及陳靜濤居士之請講：「佛教對人生的看法」③。同時更連續在曾璧山居士、馮公夏居士主持之香海蓮社，及澳門寶覺佛學社先後以同一題目講述：「一個修學佛法的程序」④，另應竺摩法師之盛情，在澳門佛學社講：「佛教的眞理與救世方法」⑤。最後又在荃灣鹿野苑，講了一座「大乘起信論」，而每次法筵，聽衆擠擁，可說座無虛設。

當法師留港期間，得到各方面的幫助，出版了他在印度寂鄉國際大學於二年前所譯的阿耨樓陀論師造之南傳對法論藏要典「阿毘達磨攝義論」（Abhidhammatthasangaha），爲我國翻譯巴利文聖典的嚆矢。法師在該書之扉頁上，寫上：「獻給中國現代佛教領袖太虛大師，錫蘭智嚴東方學院院長達摩難陀長老（Ven. Sri Dhammananda, Maha Nayaka Thero of Vidyalankara Pirivena, Ceylon）」。作爲紀念法師的兩位已故導師。

後來，法師於公元一九五〇年初離開了香港，回到錫蘭大學任教，主講「中國佛教史」，其間在五、六月間，出席世界佛教友誼會的成立大典，在會議中，對世界佛教徒的聯誼方面，貢獻

良多，並於大會後，曾寫信給香港及澳門的佛教大德，希望能夠組成「世界佛教友誼會港澳分會」⑥，以便日後港澳佛教徒能夠參與世界性的佛教運動，由此可見，法師對於港澳佛教的前途，關懷備至。可惜當該會於兩年後成立時，法師已經不能親自目睹了！

法師終以教務繁忙，積勞成疾，不幸於公元一九五一年十月三日以腦溢血之疾，捨報於錫蘭智嚴東方學院。以法師生於公元一九〇四年（清光緒三十年）計之，年僅四十八歲，而法臘爲三十一。

當港澳佛教人士得聞法師示寂之噩耗後，十分震動，乃聯合於十一月十一日假座東蓮覺苑開追悼會，以表哀念，會場之內，輓聯之多，難以計算，寓意沉痛，同感悲傷。參加者有千餘人，除香港澳門各寺院道場之主持外，尚有當時我國留港之碩學大德，如印順法師、竺摩法師、敏智法師、優曇法師、妙欽法師、演培法師、續明法師、道安法師、隆根法師等，可說是備極哀榮，在香港佛教史上寫下了重要的一頁。

三、法師的生平

法舫法師原籍河北省井陘縣人，乃農家子，年幼時，以避旱災至北京，就學於法源寺義學，並於公元一九二一年，依南嶽是岸長老薙度出家。翌年，法師聞太虛大師創武昌佛學院，乃結伴南下，從太虛大師在佛學院修學二年後，轉入北京藏文學院習藏文，並隨留藏學法團西行，以環境關係，中止康定，欲求藏密，後以違緣，返回武昌，在武昌佛學院自修數年，學業猛進，對唯識、俱舍之學，尤具心得。

公元一九三〇年秋，法師被大師任命教學於北平柏林教理院，兼任世界佛學院籌備處書記。九一八事變發生後，大師召返武昌佛學院，任世界佛學院圖書館主任，於院中主編「海潮音」雜誌。其後在斷續之五年中，凡三編該刊。同時大師並命法師主持院中所設立之預科及研究部，故法師學譽日隆，時爲漢口佛教正信會所請，教化衆生，隨機說法。

公元一九三七年，蘆溝橋事變發生，抗戰開始，法師應學友法尊之約，轉入四川，主持漢藏教理院院務，兩三年間，成績顯著，乃法師之力也。

當太虛大師訪問世界各國歸來後，商得我國教育部的同意，出資遣派法師赴錫蘭，弘傳大乘佛法，法師旋於公元一九四〇年九月中旬，由滇飛滇，經滇緬公路，出國至仰光，因護照問題，停留在緬甸年餘。其時適值太平洋戰事發生，日軍已佔領印支半島，侵泰國，緬甸危在旦夕，戰爭迫近，法師幸得錫蘭僧達摩密索師爲晌導，由陸路步行去印度，辛苦備嘗，終於公元一九四二年二月抵達印度，入住國際大學，在該大學研讀巴利文一年。

翌年夏，法師離開印度，轉赴錫蘭，住智嚴東方學院，深造巴利，修學南傳經典，如阿毘達摩攝義論，清淨道論等，法師本其毗曇之舊學，進求錫蘭之南傳，因地隨宜，小行大隱，十分難得，後西安籌設巴利三藏院，中錫互換留學僧，皆由法師之力以導成之。

公元一九四六年六月，法師得印度中國學院院長譚雲山之邀請，再返印度，宣講佛學，期內更譯成阿毘達摩攝論義爲漢文，翌年春，太虛大師示寂，法師以武院舊業及巴院新猷攝持無人，乃經馬來西亞，香港歸國，在星州及馬來西亞時，應當地佛學社之請，曾演講多次⑦，大受佛教徒之歡迎，法師在星馬停留半年，於公元一九四八年五月由廈返抵上海，首禮太虛大師舍利於奉化雪竇寺，因被舉爲寺主⑧。

法師嗣回武院，重開講席，並翻譯南傳巴利文三經爲中文⑨，公元一九四九年春，法師離開了武院及世界佛學院圖書館，到長沙講金剛經，開般若法會，更受湖南首剎溈山密印寺爲主持，後以國事日非，戰事漫延到長江，乃離開湖南船山學社，於四月杪到廣州，取道香港，重回錫蘭講學，詎料法師在返回錫蘭後，不足二年，竟以示寂聞，殊爲可惜。

四、一個佛教徒的楷模

縱觀上述法師之一生事蹟，法師乃是一位好學不倦，精進修

學的佛弟子，從他親炙太虛大師，進入武昌佛學院開始，繼而轉學於北京藏文學院，主持柏林教理學院及世界佛學院圖書館主任，其後在印度寂鄉國際大學攻讀巴利文，最後更在錫蘭智儼東方學院研究巴利多年，可說是孜孜不倦，勤於修習，治學精神令人佩服，所以學有所成，故對於毘曇、俱舍、唯識，南傳上座部之學皆能通曉，在言語文字方面，法師善中、英、日、巴利等語文，可謂博學多材，難能可貴。

法師是一位和藹可親，待人接物的僧人，所以凡是與法師相處的人，都稱讚法師的品德優良，慈祥和悅的盛譽，從他在國內和國外、星、馬、港、澳等地，都受到熱烈歡迎的情況來看，法師的被人尊崇的程度，便可見一斑。法師對於後學，更是愛護備至，當他主持武院教務時，對各同學的關懷，猶如父母之愛子女一樣，令他們莫不銘感五中⑩。

法師對於溝通國際佛教文化的工作，可說是不遺餘力。他是繼承他的老師太虛法師的宏願，將中國的大乘佛法，和印錫的南傳上座佛法互相交流，乳水融會，打成一片，所以他自己首先以身作則，南下印錫，任勞任怨，做着開路的工夫，好待後來者得以循路而行，這種精神，令人敬佩，而法師致力於世界佛教友誼會成立的籌備工作，在國際佛教運動中，也是留下不可磨滅的功勞，更對於世界佛教友誼會港澳分會的誕生，起了催生的作用。

法師體格魁梧，音聲宏亮，登壇說法，如獅子吼。而說話態度，則溫雅而誠摯。法師知識廣博，且通世法，故演講時所採用的方法，適逗機宜，善於運用詞彙，新穎而精確，配合時代的需求。他說：「在講解的時候，爲了初學者易於了解起見，故對專門術語，在不違反原意之下，多用現代語說明。⑪」可見法師不是拘謹固執的人。

法師對於弘法的熱誠，可說是爲法忘軀，法師在錫大任教，對此職務並不十分滿意，可是既來之，則安之，結果還祇好繼續幹下去。公元一九五〇年，法師曾一度因發生血壓高症，而在醫院中留醫了一段時期，出院後仍担任教職，這門職務可能就是縮短他的生命最大助緣！法師爲了預備講稿，日夜忙着翻書和執筆。況且，他對於寫英文稿子又不會有寫中文那樣容易，這實在是一項使他極費腦力的事情，但是他爲了弘法，自己的身體也顧不得許多了。

公元一九五一年夏天暑假期內，他動身去馬來西亞，忙了幾個月，主要的任務是替錫蘭六學的教授馬拉拉錫格拉博士⑫，佈置到那邊去旅行。所以，馬博士一到那邊，法師即响導他遊歷各地，回到錫蘭之後，繼續他的講學。

在該年秋天的假期（九月）內，法師又應馬拉拉錫格拉博士之邀，陪他遊歷錫蘭各地，沒有休息。因此，在那一年間，法師實在過於勞心勞力，除了前一年五月間，在錫蘭參加了首屆世界佛教友誼大會外，其他的活動便是如此。法師雖然自己知道有血壓高的病，但在一年來並沒有去檢查過一次，的確不注重自己的身體，在他個人實在是菩薩心腸，奮不顧身，爲著國際佛教運動而奔走⑬，最後，法師連自己的性命也貢獻給佛教了！

寫到此處，學人也就此擱筆了。總結一句；法舫法師是現代佛教徒的一個最好的楷模。在法師上生到三十年後的今天，我們能夠找得到有幾多個像法師一樣的佛教徒呢？

註：

① 第一屆世界佛教友誼大會（W. F. B. General Conference）於公元一九五〇年五月廿五日至六月六日舉行，選出錫蘭代表馬拉拉錫格拉博士（Dr. G. P. Malalasekera）爲首任會長，出席者有二十九個國家的佛教代表。

② 該次講詞爲黃本眞、張儀模所紀錄，單行本翌年在港出版，書名爲：「唯識史觀及其哲學」。

③ 該兩次講詞亦以同樣題目出版單行本，並附錄法師在長沙船山學社所講之「佛學之眞理與應用」。

④ 該次講詞登刋於「無盡燈」雜誌第一卷第二期，乃竺摩法師所紀錄者。

⑤ 世界佛教友誼會港澳分會於公元一九五二年七月成立，發起人有馮公夏、顏世亮、釋印順、釋竺摩、達慈祥、陳靜濤、王學仁、林楞眞、曾璧山、曾植儀、黃繩曾、韋達、釋茂蕊等。

（下轉第頁36）

龍樹的邏輯

梶山雄一著
吳汝鈞譯

（續完）

五、語言的本質

「在既被定義的東西中，定義是不起的；在未被定義的東西中，定義亦是不起的。」這恰當地表示出語言及其對象的關係。我們對某一東西下定義，給它名稱，這詞語是絕不會固定在這個別物上的。因詞語可以立刻由被賦與名稱的東西中分離開來，而投向同種類的其他東西。譬如「桌子」這一詞語，與「一邊讀書一邊寫字的台」這一定義，倘若它們固着於一特定的桌子而不離，則我們便不能叫其他的同種類的東西爲「桌子」了。因此，在已被定義的東西，定義是不實行的，它是不存在的。而在完全未被定義的東西，定義亦是不實行的。定義之起，是在這兩者以外的場合。

不過，譬如說，當我們去野餐而要在草地上進食時，假定那裏有一台狀的石塊。當問到「應如何用這個東西」時，我們並不能答甚麼吧。我們肯定會把它作爲座枱而放上飯盒；或作爲橛子，而坐在它上面吧。但大概誰也不能說，這樣做便是它的眞正的定義吧。在這情況下，石塊是未經嚴密定義的，但亦不是完全未被定義的。這與已被定義的與未被定義的東西都不同，這樣地被作出的「定義」，是不具有意義的東西，眞正的對象，不具有本體的空的東西。

在沒有定義的地方，不能有定義的對象；在沒有定義的對象的地方，不能有定義。（五·四）（什譯：相法無有故，可相法亦無；可相法無故，相法亦復無。）

因此，沒有定義的對象，也沒有定義。亦沒有別於定義與定義的對象的東西。（五·五）（什譯：）是故今無相，亦無有可相；離相可相已，更亦無有物。）

龍樹所要說的是，嚴密地與語言和定義相一致的東西，是不可得的。倘若語言具有與它相一致的東西，則何以這同樣的語言可適用到其他的東西呢？但倘若是完全不相一致，則給予名稱與下定義的事，都不可能了。語言與其對象的關係，不是同一亦不是別異。具有這種矛盾性質的語言和對象，都是沒有本體的空的東西。

（8）本體的邏輯與現象的邏輯

一、有關龍樹的邏輯形式

首先我們看看龍樹邏輯的特色。在龍樹的時代，作爲印度的邏輯學派的正理學派，是否已是一獨立的學派呢？這不能明白知道。龍樹曾說及耆那教、數論、勝論等學派，但並未有舉出正理學派的名字。不過，在另一方面，倘若就他的『廣破論』、『廻諍論』中的論點來看，則他最低限度確知『正理經』（正理學派的基本論典）第一章與第五章的內容。這表示龍樹的時代，大約相當於『正理經』及正理學派的成立時期。按『正理經』理論的要點，早已具在於當時的一些傑出的邏輯學者與勝論學派的想法中；而正理學派理論的形而上的基礎，也是勝論學派所提供的。關於這點，龍樹亦是熟知的。龍樹批判正理學派的邏輯，正顯出他自身是屬於另外一個系統。

二、龍樹的邏輯形式

宇井伯壽博士（見其『東洋之論理』），特別是魯濱遜（Richard H. Robinson）教授，曾簡要地研究過龍樹的邏輯形式。現在且參照這些成果，簡潔地記述如下。

對於西洋的形式邏輯的三個原理，龍樹事實上亦是認許的。特別是矛盾的原理，可以說是他的論點的支柱。他的「在單一的東西中不能有存在性與非存在性」（七・三〇）（什譯：不應於一法，而有有無相）的說法，即確切地表示這點。此外，這原理的應用，又頻頻出現於他的議論中。排中的原理，用於「行的東西是不行的，不行的東西亦是不行的。與這兩者相別的第三者何以行呢」（二・八）（什譯：去者則不去，不去者不去；離去不去者，無第三去者）的論點中。同一的原理，則在「當A依B而生時，A與B非同一，亦非別異」（一八・一〇）（什譯：若法從緣生，不即不異因）的論點中預認。在某一現象的因果關係中，具有本質意義的同一律不能適用，並不表示漠視同一的原理，而是其應用哩。這是構成龍樹的兩難的要素，與他的邏輯的特色也有關係。後者將會在後面叙述。又，他的中觀邏輯的本質，亦不是順從純形式性的矛盾、排中原理。關於這點，後面會觸及。

典型的定言論證（三段論法）的方式，在「世尊說欺瞞的東西是虛構的。所有被制約的東西是欺瞞的東西。因此是虛構的」（一三・一）（什譯：如佛經所說，虛誑妄取相；諸行妄取故，是名爲虛誑）的論點中可見到。不過，由於他批判其他學派的理論，比提出自己的理論，更爲專心，故並不多用定言論證式。他所常用的武器，却是假言推理、兩難、四句否定。

假言論證（條件論證），例如「如P則Q，今P故Q」（P、Q、R等是要素命題）的構成式，可見於「眼不能見其自體。當（眼）不能見其自體時，何以能見它自身以外的東西呢」（三・二）（什譯：是眼則不能，自見其己體；若不能自見，云何見餘物）的論點中。（這可寫成「倘若眼不能見其自體，則眼亦不能見其自身以外的東西。眼不能見其自體，故眼不能見其自身以外的東西」的通常的形式。）不過，像「若P則Q，非Q，故非P」一破壞式的用法，却常出現哩。而結論部分，前提部分，在字面上亦多省畧掉。如在第二章、B、（7）中所討論的（五・一）頌，可寫成「倘若有空間，則這是在定義之後。在定義之後沒有空間，故空間不存在」。假言論證中的前提否定的謬誤，多爲龍樹所發現。關於這點，且留待後述。

龍樹的具有代表性的兩難形式，是「（P或非Q）若P則R，若非P則R。（故R）」。例如，「倘若原因中無結果的話，則原因何以生結果呢？倘若原因中有結果的話，則原因何以生結果呢」（二〇・一六）（什譯：若因空無果，因何能生果；若因不空果，因何能生果）的論點，即是運用上述的兩難來表示的。

再有一頻出的兩難的形式是「（P或非P）若P則R，若非P則S。（故R或S）」。（在「若P則R，若Q則S。故R或S」這樣的場合中，Q是P的矛盾命題。R與S都是不希望出現的事實。）這個形式的例子如，「倘若薪是火，則主體與其行爲

變成是一了。倘若薪別於火，則雖沒有薪而可有火了」。（一〇・一）（什譯：若燃是可燃，作作者是一；若燃異可燃，離可燃有燃。）

三、四句否定

四句否定（其稱呼並不一致，亦有學者爲方便計稱爲 tetra-lemma 的）並不是龍樹的創見；這種運用，在初期經典中已出現，他只是接受和繼承這個傳統而已。譬如龍樹的「世尊在其死後，他存在，他不存在，兩者皆是，兩者皆非，都不能說」（二五・一七）（什譯：如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無」的詩頌，在內容上與鬘童子（Māluṅkyā-putta）作爲釋迦牟尼佛的教訓而傳播的東西，是相同的，這載於『中部經典』（Majjhima-Nikāya）六三中。在『中論』中，這種形式的四句否定多的是。一面說事物不由自生，不由他生，不由自他生，亦不由無因（兩者之無）生（一・一）（什譯：諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生）；關於本體方面，又全部否定了自己的本體，他者的本體，存在（自與他），非存在（兩者之無）（一五・三—五）（什譯：法若無自性，云何有他性？自性於他性，亦名爲他性。離自性他性，何得更有法？若有自他性，諸法則得成。有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名爲無）。如有名的詩頌「非有，非無，非有無，亦非兩者之否定，對於超越這四句的眞實，中觀者是知道的」（智作慧 Prajñākaramati 的『入菩提行論注』第九章引用）所表示的那樣，四句否定正表示中觀眞理。不過，關於四句否定，在邏輯方面與在應用的面方面，亦有困難。

邏輯的問題如次。倘若以第一命題爲 P，則四句可寫成 P、非 P、P 且非 P、非 P 且非非 P。就形式邏輯的立場看，換言之，倘若把這四句看成是屬於同一議論領域，則第三句 P 且非 P 明顯地與矛盾原理相違背。而由於第四句的非非 P 等於 P，故第四句即非 P 且 P 的意思，實質上等於第三句。當然，否定這四句的全部，亦不具有意義。因此，在形式邏輯上理解四句否定，是困難的。無寧是，必須這樣想，四句否定作爲否定過程，具有辯證法的性格。即是：對於一在某一議論領域中成立的命題，由與之相異的較高次的議論領域否定之。

應用面方面，則有如下的問題。

（一）在其先舉出的智作慧引用的詩頌，原因與結果、本體問題等中，四句的全部皆被否定。但在需要時，第四句亦可不被否定。

（二）四句中其中一句可被省略。譬如「自我是有亦被說到，自我是無亦被說到。不管怎樣的自我都沒有，無我亦沒有，諸佛都說到」（一八・六）（什譯：諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我）中，即無相當於第三句者。

（三）四句一方面是具有不同程度的知能與根器的人對同一對象的不同的見解，一方面是對不同程度的被教化者的循序漸進的教訓。在後一場合中，四句中的最初三階段，可作爲方便的教訓，特別是第四句，則表示最高眞實，即最後亦不能否定。在這些場合中，可以清楚了解到四句的辯證法的性格。

例如，清辨對於上面所舉的（一八・六）頌的解釋，即以第一句的「自我是有」表示婆羅門主義者的主張；第二句表示順世外道（Lokāyata Cārvāka）等學派的主張，他們只承認感官的對象，不承認推理的對象，從享樂主義立場來否定自我的存在；第四句（順序上是第三句）則表示諸佛的教誨。另外，清辨又作出別的解釋，他說佛陀對於否定業、輪廻的虛無主義者則說有自我，對於囿於我見的人則說無自我，對於深入佛教的人，則爲了使他們了悟空性的眞理，而說無自我亦無無我。

四、作爲教育的階段的四句

如魯賓遜亦說過那樣，上面所指出的作爲教育方法的四句，

不止是清辨的意思，且亦共通於青目與月稱。對於「一切都是眞實，或不是眞實，是眞實而且非眞實，不是非眞實，亦不是眞實。這是佛陀的教說」一詩頌（一八・八）「什譯：一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法」，清辨說，第一句表示一般理解（世俗）的眞理，第二句表示最高眞實（勝義），第三句表示總合這兩個眞理的立場，第四句則表示瑜珈行者的神秘直觀的立場。

月稱則以爲，爲了使人們尊敬佛陀的全知性，因而說「一切皆眞實」的第一句；爲了教人知道變化的東西不是眞實，眞實的東西不變化，因而說「一切皆非眞實」的第二句；第三句教人知道：事物對於凡夫來說是眞實，對於聖者來說是非實；最後，對於那些已從煩惱與錯誤見解廻向自由的人，則教以「一切現象不是眞實亦不是非眞實」的第四句，如石女之子不是白亦不是黑那樣。

青目的註釋則說，像不同的顏色與味道流入大海而變成一色一味那樣，對於那些已理解了沒有相狀的眞實，空性的人來說，所有東西，作爲空的東西，是眞實的（第一句）。當未悟到這階段的人依從各種見解而構想存在時，所有東西都不是眞實，只是依存地成立的非實的東西而已（第二句）。衆生有上、中、下三種，上者直觀事物的相狀非實亦非不實（第四句），中者以爲所有東西是實是不實，下者則以爲一部分是實一部分是不實；即是，涅槃是實，有生滅的被制約的東西是不實（第三句）。第四句的非實非不實是爲否定這第三句的實不實而說的。

這些理解的方式，各各不同。不過，有兩點是共通於這些註釋中的，即把第三句量化爲某東西是眞實某東西不是眞實，將之作爲兩個特稱命題的複合來理解；另外又以第四句爲第三句的否定。把第三句量化，並不限於註釋者，龍樹自身亦這樣做哩。這即是『中論』第二十七章所提出的問題。它論到我人的生命之流永續與否，而進至神（天）變生爲人的可能性的議論，在這種情況下，神與人是同一呢（第一句）抑是不同一呢（第二句）。龍樹認爲，這樣構成的四句的第三句，表示變生出的人，一部分是神的，一部分是人間的。

倘若把這量化的做法導入先前的眞正的四句中，則第一句「所有東西都是眞實」，是全稱肯定命題；第二句「任何東西都非眞實」，是全稱否定命題；第三句「某東西是眞實，某東西非眞實」，是特稱肯定命題與特稱否定命題的複合形；第四句是第三句要素命題的矛盾命題的複合，變成「任何東西都非眞實，任何東西都非非眞實」的形式。而「任何東西都非非眞實」（第四句後半），事實上等於「所有東西都是眞實」（第一句），故第四句是全稱肯定（第一句）與全稱否定（第二句）的複合。又關於第三、第四兩句，亦有這樣的相互關係：第三句的否定是第四句，第四句的否定是第三句。以上都是魯濱遜教授的解釋。

五、四句否定的意義

像「所有的東西是眞實」、「任何東西都非眞實」、「某東西是眞實某東西非眞實」、「任何東西都非眞實，任何東西都非非眞實」一類的四句，表示出與這些問題有關的人的意見。對於四句的見解，實在只在持論者的特定的理論立場、特定的討論範圍中成立。不管是那一命題，都只在一定的條件下被否定；無條件地絕對地眞，那是不可能的。可以這樣說，四句否定的意義，在於把其中的任何一者，都作爲絕對的東西而加以否定，這才是中觀的眞理哩。

不過，「任何東西都非眞實，任何東西都非非眞實」這第四句，作爲最高的眞實而表示中觀的宗教眞理，在這個意義下，畢竟不應被否定。但這眞理並不是在使第一句得以成立的討論範圍中成立，也不是在與第二、第三句相同的範圍中成立。換言之，在使第一乃至第三句得以成立的諸範圍中，第四句都可以被否定掉。

這樣，中觀的眞理亦不一定在世間的立場、一般的邏輯的領域中爲眞；這裏亦可以見到佛教的無執着的精神。對於執着於空的人，『般若經』即强調有把空亦空掉的必要。有些人認爲，作

爲神秘的直觀的空，就這樣卽可在世間的有的世界中妥當地應用，那是危險的。此中有分別一般的理解（世俗）世界與最高的眞實（勝義）世界的必要，同時要自覺到這兩個領域的歧異處。如次章要詳細叙述的那樣，中觀學者所以說兩個世界的分別，卽因此之故。當我們處理世間的事物時，若只是誇耀宗教的直觀，那是沒有意義的，我們亦應知道，要把世間的邏輯與知識作爲方便法門來活用。悟到一切皆空的聖者，再度回歸到常識的有的世界、一般的邏輯的世界來，這亦是與上述的四句否定的精神相應的。

六、兩難的意義

在四句否定中有量化，但在兩難中，量化是決不可能的。因此中的議論，只關於事物的本質，而本質是不能有部份是A部份是B的。倘若以先初所舉出的火與薪的兩難來說明，則在討論薪的本質是否與可燃燒的東西是同一的兩難中，像「某些薪可燃，某些薪不可燃」的論點，是不被容許的。在因果關係中，當作出A與B是同一或是別異的論斷時，亦是有關本質的議論。由這個立場說所有的現象非A亦非B，表示不能應用同一這一原理。這並不漠視同一的原理，而是表示龍樹的邏輯不是現象領域中的邏輯，而是本體的邏輯。

要從龍樹的兩難的困境中逃離出來，並不一定是困難的事。譬如對於（一八・一）頌「倘若自我與身心是同一，則這變成是生滅的東西了。倘若自我異於身心，則這卽不存在了」（什譯：若我是五陰，我卽爲生滅；若我異五陰，則非五陰相）這一形式的兩難，若寫爲「自我倘若與身心同一，則這卽存在。自我倘若異於身心，則這卽無生滅」，表面上是能否定他的議論的。不過，能夠從困境中逃離出來，只是在形式方面的，而不是在本質方面的。或者是現象意義的，而不是本體意義的。倘若不能證明恆常的無生滅的，內在於生滅的身心的自我本體的存在，則亦不能眞正駁倒龍樹。實際上，反對論者是不能證明自我本體的存在的。對手以爲，由於有「自我」一詞，故（在客觀方面應）有其對應物，這種想法，結果還是爲龍樹的兩難所論破，他指出「自我」這一概念自身卽有矛盾——本體與現象的矛盾。

這點其實亦可就龍樹所謂前件否定或後件肯定的謬誤說。譬如，「離行者不能有行的事。沒有行的事，則何處有行者呢」（二・七）（什譯：若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者）這一假言論證，可寫成（倘若沒有去者則沒有去。沒有去，故沒有去者），此中龍樹形式上是肯定後件的。倘若依形式邏輯，假言論證作爲眞的形式只有兩個：肯定前件因而肯定後件，和否定後件因而否定前件；只有這兩個是正確的。現在的場合，只有「有去，故有去者」與「沒有去者，故沒有去」這兩個推理是可能的。龍樹的本體的邏輯是，去者在未去時亦不是某一主體，它是以去的作用作爲自己的本質的。換言之，去者與去，本質上是一。由這個立場看，有去者則必有去，有去則必有去者，這是眞的；有去則有去者，沒有去則無去者，這亦是眞的。

七、換質換位問題

假言論證的規則，原本在本質上，等於換質換位的法則。譬如，由「如有結果則有原因」一命題，可推理出如無原因則無結果，但不能推理出如無結果則無原因。因在現象世界，沒有煙的火，不出芽的種子亦是火亦是種子之故。在龍樹看來，倘若煙本質地是火的結果，則火應必與煙俱；倘若種子本質地是芽的原因，則種子必需生出芽來。不出芽的種子不是種子，亦不是原因。在本體的邏輯，原因必生結果；故如有原因，則不得不有結果。

如先初所見那樣，龍樹說過父生子，子生父的例，及結果依原因，原因依結果的事。這從現象的邏輯看，正是混同了因果關係與邏輯的根據哩。父生子是原因與結果的關係，由於有子因而有父，這則本於邏輯上的根據。不過，龍樹的本體的邏輯，並無這兩種關係的區別。

由於本體是自己充足的存在，故實在沒有與其他東西發生關

係的事。倘若有任何關係，那不過是純粹的完全的同一性「A是A」而已。但在現象的邏輯中的所謂同一性，則只表示部分的同一性。說「薪是可燃燒的東西」時，雖然未燃的薪與其後才被點火的薪有不同，但我們却漠視這不同，而提出薪與可燃燒的東西的同一性。但這樣的部份的同一性在本體的世界是不容許的。因此，像說一切有部假定本體而要說明現象，卽混同了本體的邏輯與現象的邏輯。再一步說，龍樹實要指出和使人知道，在本體世界中，部份關係的邏輯是不能成立的。

八、名詞與實在

龍樹要表示本體的邏輯與現象的邏輯的矛盾，因爲他的哲學的目的，是要暴露名詞與現實存在的不一致。便是因爲這點，他屢屢否定矛盾的原理，他十分清楚矛盾的原理，不過，他要展示出，在本體的世界中，這原理是不成立的。像「自我是不存在的，它亦不是不存在的」那樣，兩個相矛盾的命題同時是僞，那在形式邏輯上是不容許的。不過，倘若自我在現實上不存在，卽是一不具有內容的概念的話，則這兩個命題同時是僞，同時是眞，都是可能的。「不死的人不是美的亦不是不美的」，在當不死的人不存在時，是可成立的。

『般若經』的聖者與中觀的哲學家爲了表示概念與實在的乖離，因而把沒有外延亦卽是不具有成員的概念，作爲譬喻來使用。如兎角、龜毛、在虛空中開的花、石女等。亦同時否定以它們作爲主詞的相對立的兩個述詞。譬如，「兎角不是銳利的亦不是不銳利的」。這樣的立言之所以成立，是因兎角是不實在的虛構的名詞之故。

『般若經』的哲人與龍樹，並不是說只有兎角、龜毛、石女，是不具有實在的成員的名詞，而是說凡名詞都不具有實在的本體。由於在龍樹的議論中的名詞是變數，故在某一議論中的名詞可爲其他任意的名詞所置換。卽是，一切名詞不具有本體，是空的。

（完）

定價表

本港	全年	港幣	36.00
另售每本港幣			3.00
台灣	全年	平郵	US $ 8.50
		空郵	US $16.50
日本 泰國 菲律賓 新加坡 馬來亞	全年	平郵	US $11.00
		空郵	US $16.50
美國 加拿大	全年	平郵	US $11.00
		空郵	US $20.00
英國 澳洲	全年	平郵	US $11.00
		空郵	US $19.50

附註：本刊由一九八一年七月份起調整訂費如上。訂費請以現金或支票寄來，請勿郵滙，敬請注意。

稿約

卍 本刊自三十期起刷新版面，充實內容，並提高作品水準，以副讀者雅望。敬請批評、指教，多提意見，以便逐一改進。

卍 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。

卍 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自三十元至四十港元。（其中百分之五十係由洗塵法師、方肇周居士、福壽居士、孫家良居士、陳志偉居士提供之佛學寫作供養金）

卍 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。

卍 來稿文體不拘，悉聽作者方便。

卍 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。

卍 來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。

卍 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。

卍 來稿筆名聽便。但請坿眞實姓名及地址，以便滙寄稿費。

卍 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。

卍 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。

卍 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

六祖住了那些道場

智銘

六祖住的是什麽道場或住了那些道場，也是學者所注意而曾加以研究考證過的一個問題。

依敦煌出土的「六祖壇經」，其經題全名是「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經，六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷」，經題卽已說明六祖曾住過大梵寺。

又同經「四八．大師告別眞假動靜偈」一章中，有這樣的記載：

「大師先天二年八月三日滅度。七月八日，喚門人告別。大師先天元年，於新州國恩寺造塔，至先天二年七月告別。大師言：『汝等近前，吾至八月，欲離世間，汝等有疑早問，爲汝破疑，當令迷者盡，使汝安樂。吾若去後，無人教汝。』」

由這段記載，六祖曾住國恩寺，否則，他不會在一個不曾住過的道場建塔。

再依德異本「六祖大師法寶壇經」其「行由品第一」有這樣的記載：

「時大師至寶林，韶州韋刺史與官僚入山，請師出，於城中大梵寺講堂，爲衆開緣說法。」

由這，可知六祖曾住寶林寺，時韶州韋刺史卽由此寺請師出山。至于所記在大梵寺說法，則與敦煌相同。

據丁福保居士箋註：

寶林寺—卽曹溪南華寺是也。地在曹溪上源，時西國智藥三藏建議修一梵刹，韶州牧侯敬中，以其言具表奏聞，上可其請，賜寶林爲額，遂成梵宮。落成於梁天監三年，至中宗神龍元年十二月十九日，勅改古寶林爲中興寺。三十年十一月十八日，又勅爲法泉寺。太平興國三年，勅建塔，改爲南華寺，又改曰華果寺。六祖曾謁里人陳亞仙，捨宅廣之。

大梵寺—依廣東通志二百二十九：韶州府曲江縣報恩光孝寺，在河西，唐開元二年，僧宗錫所建也。時名開元寺，後更名大梵寺。宋崇寧三年，詔諸州建崇寧寺，政和中改天寧寺。紹興三年，專奉徽宗香火，賜額曰「報恩光孝寺」。

由以上箋註，知寶林寺曾經四度易名，六祖不但住過，而且曾謁里人陳亞仙捨宅捐資，擴大了梵宇。至于大梵寺，原名「報恩光孝寺」，而宋崇寧三年詔諸州所建的崇寧寺，後來也改名爲「報恩光孝寺」，那末崇寧寺就是大梵寺了。六祖在這兩個道場都住過。

又依「行由品第一」有這樣的記載：

「惠能安置母畢，卽便辭違，不經三十餘日，便至黃梅，禮拜五祖。祖問曰：『汝何方人，欲求何物？』惠能對曰：『弟子是嶺南新州百姓，遠來禮師，惟求作佛，不求餘物。』祖言：『汝是嶺南人，又是獦獠，若爲堪作佛？』惠能曰：『人雖有南北，佛性本無南北。獦獠身與和尙不同，佛性有何差別？』五祖更欲與語，且見徒衆，總在左右，乃令：『隨衆作務。』惠能曰：『惠能啓和尙！弟子自心常生智慧，不離自性，卽是福田，未審和尙敎作何務？』祖云：『這獦獠根性大利，汝更勿言，著糟廠去。』惠能退。至後院，有一行者，差惠能破柴踏碓，經八月餘。」

由這一大段記載，六祖曾住黃梅東禪寺達八月餘，並在此得衣、法而爲第六祖。據湖廣通志七十八：黃州府黃梅縣東禪寺，在黃梅縣西南一里，又號蓮華寺。

又依「行由品第一」有這樣的記載：

「（惠能）一日思惟：時當弘法，不可終遯。遂出，至廣州法性寺，値印宗法師講涅槃經。時有風吹旛動。一僧曰：『風動。』一僧曰：『旛動。』議論不已。惠能進曰：『不是風動，不是旛動，仁者心動。』一衆駭然。印宗延至上席，徵詰奧義，見惠能言簡理當，不由文字。宗云：『行者定非常人，久聞黃梅衣、法南來，莫是行者否？』惠能曰：『不敢。』宗於是作禮，告請傳來衣鉢，出示大衆……於是爲惠能薙髮，願事爲師。惠能遂於菩提樹下，開東山法門。」

由這一段記載，可知六祖曾住廣州法性寺，並在此薙髮、着染衣、受戒律正式成爲僧寶身。據一統志七十九記述：法性寺在府城內西北，舊爲乾明、法性二寺，宋合爲一，統稱法性寺。

又依「護法品第九」，有這樣的記載：

「其年九月三日，有詔獎諭師曰：『師辭老疾，爲朕修道，國之福田，師若淨名，託疾毘耶，闡揚大乘，傳諸佛心，談不二法，薛簡傳師指授如來知見，朕積善餘慶，宿種善根，値師出世，頓悟上乘，感荷師恩，頂戴不已。並奉磨衲袈裟及水晶鉢，勅韶州刺史，修飾寺宇，賜師舊居爲國恩寺焉。」

由這段記載，六祖出家前，在新興縣的「舊居」，被則天皇帝賜爲「國恩寺」。這個寺，高僧傳說：在神龍三年，賜額爲「法泉」。太平興國三年，重建塔，改名「南華」。又「嶺南叢述」記說：六祖故居新興縣國恩禪寺，卽盧能故居也。顯然也三度易名。六祖曾有「落葉歸根」的話，在舊居被賜爲國恩寺後，可能也曾住過。並曾命門人在此寺建塔，預備「落葉歸根」。

以上所記，係依據敦煌出土本「六祖壇經」及德異本「六祖壇經」所記述的次序予以敍述，該二本旨在傳法，故師記六祖行誼，不無先後顚倒，予人有迷糊之感。茲依六祖之發迹，以至其示滅，將其所住之道場，重爲排列如下：

第一：黃梅東禪寺—住八月餘，在此破柴踏碓，最後以一偈，得衣、法而爲第六祖。

第二：廣州法性寺—在此判風、旛之動，因而薙髮、着染衣、受戒律而爲僧寶身，旋坐菩提樹下說法，開東山法門。

第三：寶林寺—受戒之後卽來寶林，住九月，爲惡黨尋逐。後二度住此寺，韋刺史卽由此請師出，至大梵寺說法。

第四：大梵寺—應韋刺史之請，在此寺駐錫說法，聽者除四衆外，尙有官僚、儒宗、學士一千餘人。弟子法海奉韋刺史之命，將此次說法，集記爲「南宗頓敎最上大乘摩訶般若波羅密經—六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷」

第五：國恩寺—爲六祖新興縣之舊居，乃則天皇帝賜名爲「國恩寺」。六祖於太極元年壬子延和七月，命門人在此造塔，而「落葉歸根」。

胡適先生對於六祖究竟住在什麼道場，曾有一番考證。他寫了一篇「能禪師與韶州廣果寺」的考據文字（見胡適手稿第七集上卷一，頁一〇三）。他首先引用全唐詩第一函第十冊，宋之問所作「自衡陽至韶州謁能禪師」詩。詩云：

謫居竄炎壑　孤帆淼不繫　別家萬里餘
流目三春際　猿啼山館曉　虹吸江皐霽
湖岸竹泉幽　衡峯石囷閉　嶺障窮攀越
風濤極沿濟　吾師在韶陽　欣此得躬詣
洗慮實空寂　焚香結精誓　願以有漏身
聿薰無生慧　物用一冲曠　心源日閑細
伊我獲此途　游道回晚計　宗師信捨法
擯落文史藝　坐禪羅浮中　尋異南海裔
何辭禦魑魅　自可乘炎癘　回首望舊鄉
雲林浩虧蔽　不作離別苦　歸期多年歲

宋之問又有「遊廣界寺」詩。詩云：

影殿臨丹壑　香臺隱翠霞　巢飛含象鳥
砌塌雨空花　寶鐸搖初霽　金池映晚沙
莫愁歸路遠　門外有三車

（「廣界寺」原注「界」，一作「果」。作「果」是。）

宋之問貶爲瀧州司馬（殿本唐書本傳誤作「隴州」，百衲本不誤，全唐詩小傳不誤），在神龍元年（西七〇五），第二次配徙欽州，先天中，賜死於徙所。他遊韶州見惠能，當是在被貶瀧州時，瀧州卽今廣東羅定縣。

又舊唐書一九一：方伎傳也說：「慧（惠）能住韶州廣果寺」。

又日本入唐求法和尚圓珍，於大中七年（西八五三）至十二年（西八五八），從唐國傳去的佛教典籍中，有「禪門七祖行狀碑銘」十五件合一卷。此十五件的子目，記在圓珍的兩個總目錄內，其第十五件題作：

「大唐韶州廣果寺悟佛知見能禪師之碑文」

由這個子目，可見六祖是住在廣果寺，並有在此寺「悟佛知見」而說法的意味。

因找出了這幾條的歷史證據，證明六祖惠能大師住的是韶州「廣果寺」，以此歷史事實，與敦煌本、北宋本壇經比照，各本壇經中找不出「廣果寺」，所以胡先生認爲：僞作六祖壇經的人，已不知此寺名，故敦煌本壇經題『六祖惠能大師于韶州大梵寺施法壇經一卷』，第一章也說是在大梵寺。其末章又說：『大師于新州國恩寺造塔』又說：『此壇經，法海上座集，上座無常，付同學道際，道際無常，付門人悟眞。悟眞在嶺南曹溪山法興寺，見今傳授此法。』此最古本壇經內說了三個寺名，而沒有廣果寺。

北宋本壇經（日本的「興聖寺本」卽宋乾德五年丁卯（西九六七）惠昕本）開卷仍作大梵寺，卷尾則作『先天二年八月三日夜三更時，于新州國恩寺圓寂』但『壇經傳授』一節，刪去『法興寺』之名，此本也無『廣果寺』之名。

契嵩以後的改本壇經（如大正藏之德異本）開卷卽改作：

『時大師至寶林，韶州韋刺史（名璩）與官僚入山，請師于城中大梵寺講堂，爲衆開緣說法。』

寶林卽寶林寺，其第七章首云：

『師卽黃梅得法，回至韶州曹侯村，人無知者……時寶林古寺，自隋末兵火已廢，（曹叔良）遂於故基重建梵宇。延師居之……。』

其第八章首云：

『時，祖師居曹溪寶林……。

其第十章云：

『師于太極元年壬子，延和七月，命門人往新州國恩寺建塔……。

次年……七月八日，忽謂門人曰：吾欲歸新州，汝等速辦舟楫……。

先天二年癸丑歲，八月初三日，于國恩寺齋罷……至三更……奄然遷化。』

此本內，也無『廣果寺』之名。」

所以，胡先生結論說：

「這些和尚們作僞書，是用不着做考據的。閉門揑造地名、寺名、人名，豈不更方便，更省事嗎？」

由胡先生所引述的歷史證據中，可以確認六祖是住在韶州的

「廣果寺」，但各本壇經中，却對這個有歷史證據的道場，却一字不提，難怪胡先生要指責壇經的作者們「閉門揑造，不做考據」了。因爲「六祖壇經」太經不起歷史資料的考驗，所以胡先生根本否定「壇經」是在六祖生前于大梵寺說法時，由韋刺史命法海當場集記的。如「六祖壇經」眞爲法海所當場集記，那末，廣果寺豈能爲之遺漏？故胡先生認爲最古本六祖壇經，是出自神會或神會一派之手，應是可以認定的。

至於壇經在以後的被竄改，丁福保在「箋經雜記」第十四裏，曾這樣說：

「余書藏中，所收壇經，不下十餘種，其最佳者，爲正統四年黑口刻本……其次則爲嘉靖間五台山房刻本。茲以兩本校勘其異同，正統本之優點，爲法海所撰壇經畧序，尙未改爲六祖大師緣起外紀。其序文，亦未爲後人所竄亂。……其間字句之不同者，尤不勝枚舉。於以知壇經之竄亂，其在正德、嘉靖間乎。」

所以，今日流通的「六祖壇經」，是經過多少人的竄亂而成的一本集體創作。讀者只要將敦煌本與德異本一比較，就知道壇經被竄亂的面目。眞正是如丁福保所說的「其間字句之不同，不勝枚舉」。

當然，當時的韶州，不可能只有一個廣果寺，但廣果寺爲六祖常住的道場，已有歷史證明爲不爭的事實。六祖住廣果寺時，有宋之問等大官曾親承教益。宋之問在武后時召直習藝館，累轉尙方監丞左奉宸內供奉。因附張易之，易之敗，乃被貶瀧州。迨武三思復用事，之問起爲鴻臚主薄遷考功員外郎。官位可謂不小，他到廣果寺拜禮六祖請益，也算是件大事，應爲當時常住大衆共知者，法海豈有不知之理，六祖壇經中，不但無宋之問請法因緣，連廣果寺之名，亦復不錄。實在是件遺憾的事，由于壇經的不錄廣果寺，更足以證明壇經是後人憑「傳說」而創造，對歷史不加考據，以致造成後人隨意竄改之陋風，這種風氣就難免要被考據史家的嚴詞譴責了。

七〇年九月十七日夜寫于淨室

（上接第44頁　虛雲和尙）

說罷，深深一揖，嚇得兩女慌忙萬福回拜，齊說：「郎君何須如此！」

公子道：「雖百拜亦不足以彌我之愆過。」

田氏泣道：「妾身父母久聞郎君人品清高，故此願結絲蘿，妾身亦喜終身有靠，怎知郎君原來無情」。

譚氏亦哭泣道：「郎君既然信佛待要出家，何不早些講明，也好退婚，如今却叫我等如何自處？」

公子亦覺慘然，一時無詞可對，他豈能怨責父母？

田氏哭道：「郎君爲何矢志出家？却又不往，留至今日累我等終身？」

公子說：「我非有意如此，兩月前我在鄉逃往南嶽出家，半途被叔父派人捉回，押來交還我父。他爲防我再逃走，卽迎娶兩位小姐，事非出我本意。」

田氏道：「原來如此，亦難怨郎君，只是郎君爲何從小矢志出家，願聞其詳。」

公子道：「我父母年近半百，尙無子息，往禱觀世音，母夢長鬚青袍男子，禮頂觀音跨虎而來，躍於榻上，遂有妊懷我。我母生我之時，難產致死，我得老翁來破開肉團，方得出世，我由繼母養育，我從小忌葷茹素，隨繼母吃齋，七歲之時，隨繼母往南山寺進香，我一見大殿佛像莊嚴，我卽瞪目仰視，不勝孺慕，不忍遽去，我彷彿可憶，似是身爲老僧，細思又不知在何處，總而言之，我自感與佛素有夙緣，我平素落落寡歡，不喜讀書，唯見佛像一唸佛經，方得歡喜。故此我矢志出家，再修來生，勿墜輪廻。」

田氏道：「原來如此，郎君原來與佛有此夙緣，難怪一心向佛。」

公子道：「我矢志出家，雖是夙緣，也有近因。」

田氏道：「願聞其詳。」

（未完待續）

永嘉玄覺的研究初稿

——關於禪宗永嘉集與證道歌之作者、年代與思想之最初探討

洪啟嵩

（續上期）

魏靜由於仕宦的關係，而與玄覺接觸。但是自從回到京城之後，直到玄覺逝去，都沒有再見面。那麼，在這裏有一個待解的問題，是魏靜何時在玄覺門下？接著他又寫道：

積弱忽喪金錍，欲海洪濤，遄沈智楫。遺文尚在，龕室寂寥，嗚呼哀哉。……大師在生，凡所宣紀，總有十篇，集爲一卷[62]。

這裏面「凡所宣紀，總有十篇，集爲一卷。」正是草菴用來懷疑「證道歌」的理由。在此，我們必須了解的是玄覺一生的作品，是否都在永嘉集中？草菴說：「答友人書，尚附其中，而不收此歌，何也？」我們了解到，玄覺與玄朗的關係，是十分特殊的。因此，玄朗到了靈山秀水，修行的好地方，就希望玄覺同往，與其同往住山。而玄覺在回信中，肯切而談，而言：「若非志朋，安敢輕觸。……同友玄覺和南[63]。」這一封信，對玄覺而言是十分重要的。並且在此信中，玄覺把自己修行與抉擇法要的態度，完全表達了：

若非解契玄宗，行符眞趣者，則未可幽居抱拙，自謂一生歟。應當博問先知[64]。

所以，魏靜看到此信（也許玄覺給予），而將之收入「永嘉集」中是十分合理的。而且，玄覺一生之中，總不會光寫此信吧！其他信不收，光收此信未免於理不合。我們甚至可以進一步推斷，魏靜並沒有完全收集到玄覺的文字。他收集的，或只是玄覺對他的開示，或玄覺所公開發表的文字。玄覺入滅時，他在京城而且是有職司的人，他應該不會跑到浙江溫州的地方，收集玄覺的遺文吧！他所拿到的，應該只是以前所得到的或是公開傳布而已流傳到長安的文字。

我們如果根據「祖堂集」的說法，玄覺於唐中宗神龍元年（西元七〇五年），參禮六祖慧能。則玄覺與玄朗的信，應該早於這個時間。唐玄宗開元十六年（西元七二八年），刺史王上客屈左溪玄朗出山，暫居城下。此時，距玄覺入滅已十六年，而左溪住山已有三十餘年。左溪玄朗招玄覺入山，應爲西元六九五至六九八年前後，在玄覺信中，希望玄朗莫滯情於山，應當博問先知，多求識道。魏靜參預玄覺門下，大概亦在玄覺與六祖會面之前，「永嘉集」中魏靜序，似已透露了這個訊息。而整篇「永嘉集」亦可能爲當時作品。如果是這樣的話，則「永嘉集」中未收「證道歌」是可理解的。

「祖堂集」又有一說法：

從此，所有歌行偈頌，皆是其姊所集也[65]。

從此，是表示玄覺參訪六祖以後，而在此之後，他有歌行偈頌的著作。而這是否表示在此之前，另有收集之人呢？由此應知，收集玄覺著作者，非止一人，「證道歌」約爲其姊所集。這麼

一個偉大禪師的著作，或許更不止這些，或許在時間的洪流中，散失湮沒了吧！

初步解釋了道因草菴的質疑。從議神智的議論，根本只是在宗派立場上，所發的宣言，並沒有提出質疑。宗鑑只是在引出草菴的質疑後，加上對證道歌中：「自從認得曹溪路，了知生死不相關」以及「建法幢、立宗旨，明明佛勅曹溪是。」這些與天台宗立場相對的話不滿。而志磐，雖然下了强烈的判斷，但依然只是草菴、神智與宗鑑的餘緒。因此，只要解決了草菴的質疑，也就幾乎把這些天台學人的質疑解決。可以明顯的看出，除了草菴的論點而外，其他的論點全是天台對禪宗的攻擊。

（三）

玄覺不是一位烏有先生，在前面已說得十分清楚。在這裏，胡適先生留下了幾個問題，須要討論。首先是關於六代傳衣與二十八代（祖）的傳說。因爲，胡先生以「證道歌」內有「六代傳衣天下聞」與「二十八代西天記」。而以唐人作和尙碑誌，直到九世紀初年，還亂說「二十三代」「二十五代」。所以「證道歌」爲六祖時代的作品是值得懷疑的：

如果證道歌是眞的，那麼，慧能（六祖）在日，不但那「六代傳衣」之說已成了「天下聞」的傳說，並且那時早已有「二十八代」的傳說了，何以唐人作和尙碑誌，直到九世紀初年，還亂說「二十三代」「二十五代」呢[66]？

這個懷疑，是沒有什麼力量的。祖承的傳說，本身是經過不斷的諍論才確立的。而二十八祖說的確立，應是古來已有，經過許多人的傳揚、確認，而後變成通說。他不會憑空冒出來的。如果，大家都在亂立祖承，而突然某一個人說出二十八祖的傳承，結果大家就用二十八祖傳承，這是如何也講不通的。因此，當大家在亂立祖承時，也應該有人傳揚二十八祖的說法。怎能把二十八祖的著作，都推到後代所謂「二十八祖確立的時代」呢？這種歷史見解未免獨斷而不精確。而且，另一種解說可爲，著作本身，也會在歷史中有所增添改換的。例如南陽慧忠說過：「把他（六祖）壇經改換，添糅鄙譚，削除聖意[67]。」可見得在當時或有可能，將禪者原著修改的。而我們亦不能說壇經是二十八代祖承確立以後才出現的作品，而應知，已有原型，加以添改而已。

雖說，有上面的解釋，可認爲胡適的懷疑，並沒有充分證據，推翻「證道歌」。但是，在此依然提出正面的理由，來看「證道歌」的說法並無不妥。

二十八祖說的流傳，依據目前的資料有：七八一年成立的「曹溪大師別傳」，這是荷澤門下的傳說。八〇一年成立寶林傳，其中亦出現了二十八祖說法。八〇四年成立之傳教大師（日本）內證佛法相承血脈譜，亦有二十八祖的傳說[68]。八二三年成立之「圓覺經大疏鈔」（圭峰宗密所造），也是採用二十八祖的傳承。在「曹溪大師別傳」中，二十八祖的傳承上，有一個錯誤：

輾轉相傳西國經二十八祖至於達磨多羅大師[69]。

作者誤以達磨多羅爲菩提達磨，但並不影響二十八祖的說法。而李吉甫（一八一四年）所撰的杭州徑山寺大覺禪師（西元七九二年）碑銘幷序中，開頭就有：

如來自滅度之後，以心印相，付囑凡二十八祖至菩提達磨[70]。

而這碑銘大概爲唐德宗貞元中期所撰吧。

提出這些二十八祖說的年代是要比胡適先生所以爲的早（晚唐、五代）。事實上，「證道歌」的原文，是否經過修改、或如何修改，則是很難知曉，但在以下會另作探討。不過，不管有無經過修改，事實上，都不影響「證道歌」的成立。

再來，所要研討的是「招覺大師一宿覺」到底是誰，與「永嘉證道歌」的原題是什麼？

從西元九五二年所成立的「祖堂集」，到九八八年成立的「宋高僧傳」，一〇〇四年成立的「景德傳燈錄」，以及楊億（西元九六三—一〇二一）的「無相大師行狀」，都共同認定永嘉玄覺爲「一宿覺」。而事實上，我們在歷史資料中，除了胡適先生所尋找到的孤證資料「招覺大師一宿覺」之外，沒有看到另外一個「一宿覺」。當然，在胡適先生之先，已有人對「一宿覺」這個稱號不滿。那就是我們前面所提到的道因草菴，他引述六祖與

玄覺的對話，而說：

祖曰：「善哉，善哉。」少留一宿，時謂「一宿覺」。據此問答，乃是勘辨之辭。問閉，具儀設禮，亦是比丘相見常儀。少留一宿，自是曲從主意，錄者却謂「一宿覺」，抑又誣牧[71]。

草菴以爲玄覺不是在六祖門下開悟，因此「一宿覺」的稱謂不好用錯了，但是他依然認爲「一宿覺」是玄覺的稱謂，只是他認爲沒道理而已。

那麼胡適先生對「一宿覺」的懷疑，似乎是首次出現。而其資料來源就是太平興國五年（西元九八〇年）的「禪門秘要決：招覺大師一宿覺」這個在巴黎發現的卷子。我們十分疑惑，如何憑空冒出一個稱爲「一宿覺」的招覺，而其作品「禪門秘要決」與「證道歌」又是同一作品。但是，我們了解到敦煌出土的手鈔古寫本，是十分粗陋的。其中錯字、別字、脫字十分的多。因此，對這份約與「宋高僧傳」同期出現的作品，我認爲是玄覺的作品；而「招覺」是抄寫人的誤植。這其中的理由是(一)招覺從來未曾出現在這個時代裏。(二)「一宿覺」的稱號，早已爲天下共知，如何會突然出現另一個。而且，這個資料出現的時間，是夾雜在稱呼玄覺爲「一宿覺」的資料中，更顯得突兀。(三)招覺的禪門秘要決與玄覺的「證道歌」爲同一作品。而這個時代已廣泛的流傳「證道歌」爲玄覺所作，更無餘人。(四)敦煌寫本，錯脫甚多，不是十分嚴謹的抄寫。我認爲其中有抄寫錯誤的可能。

因此，我判斷是抄寫這個寫本的人將「玄（眞）覺大師一宿覺」誤寫成「招覺大師一宿覺」。玄（或眞）覺抄成招覺。因此，造成了胡適先生的疑惑。而另一個看法，來自日本的鈴木中正先生，他以爲可能是當時的寫字生或寫字的商賈，因爲在資料上的誤會，而寫成「招覺大師」。他舉「宋高僧傳」中玄覺傳的：

初覺與左溪朗公爲道契。朗貽書「招」覺山棲，覺由是。

而判斷也許這份「禪門秘要決」的抄寫者，與宋高僧傳的作者運用同樣的資料，而誤以爲永嘉覺原名「招覺」[72]。

胡適先生，另一個說法是這一篇作品，原題不叫「證道歌」，本來叫做「禪門秘要決」。這個說法還是有問題的。

因爲早在西元八四七年，圓仁所編著的「入唐新求聖教目錄」即有：

曹溪大師證道歌一卷，眞覺述[73]。

這個目錄，我想，這個就像「永嘉集」一般，有人稱之爲「永嘉覺大師集」。但是有人，以其文中特殊的意義，加以稱名，而不必原名是「禪門秘要決」吧！我認爲這篇文字流傳最廣，比較原始的名稱，還是「證道歌」。

（四）

楊紅飛先生的新作「永嘉證道歌的年代及其作者」，費了極大的心力，想證明敦煌寫本「禪門秘要決」中「招覺大師」是「招賢大師」之誤。而在此文中，我感覺到有幾個地方，需要提出來，向楊先生請教。

首先，在此文的第一節中，他說覺範慧洪：

根據宋志盤佛祖統記，則指摘……之作者覺範慧(惠)洪，亦即……被譏諷的「浪子和尚(一〇七一—一一二八)」，曾揑造將此證道歌，傳於印度梵僧，歸之天竺，衆皆欽仰，稱之爲東土大乘經[74]。

事實上，根據志盤的意思，並沒有說洪覺範揑造這個故事。原文如下：

洪覺範曰：「梵僧覺稱謂：『西竺目此歌爲東土大乘經』。」若以義天跋別傳議例之，此歌特未遭有識者焚之耳[75]。

志磐只是說，「證道歌的內容不妥，所以此歌被稱爲「東土大乘經」是不對而已，並沒有清楚的說慧洪覺範撒謊。我們若要仔細了解志磐，此說的背景；應該參考志磐此說的資料來源——「釋門正統」。「釋門正統」引述：

洪覺範云：「梵僧覺稱謂，本國目爲東土大乘經。」若以義天跋別傳議例之，此歌特未遭有識者毀耳。必若含光所遇，則可謂具語梵僧也[76]。

宗鑑亦沒有說慧洪覺範撒謊。只是批判「證道歌」有問題，並隱指覺範「崇洋」而已。而所謂「義天跋別傳義」，是高麗僧

統義天（西元一〇〇九—一一〇一年）爲飛山戒珠所寫的「飛山別傳議」作跋。在其中批判禪宗教外別傳的說法。而引遼國的政府命令作證：

近者遼國詔有司，令義學沙門詮曉再定經錄。世所謂六祖壇經、寶林傳等皆與焚棄。而此中國禪宗章句多涉異端，此所以海東人師，疑華夏爲無人⑰。

所以宗鑑以「證道歌」有問題，只是未遭有識者依義天跋別傳議中所說加以毀去而已，沒什麼了不起。而志磐也認爲這樣子。這裏面，應沒有慧洪覺範揑造消息的問題。所以志磐事實上，並沒有以爲慧洪覺範揑造「東土大乘經」的消息。

楊先生亦談及魏靜之序：

又魏靜序，亦無謁六祖慧能之言。從而得「一宿覺」綽號之事，自屬烏有⑱。

楊先生在此似乎以爲魏靜序言中，沒有玄覺參訪六祖之事，那麼玄覺與六祖就沒有關係，那麼「一宿覺」的綽號就輪不到玄覺頭上了。但這到底怎麼講都說不通的。難道序言中，沒有記載的事，就沒有發生嗎？其中亦無玄覺與玄朗的交遊記載，亦無其拜師記載，難道他就沒有拜師，沒有玄朗這個朋友嗎？再仔細透視序言，除了交待：「大師俗姓戴氏，永嘉人也。」以及與魏靜的交往過程之外，絕大多數都是對玄覺的讚揚。在序文當中，除了玄覺只談到他——魏靜自己。所以憑這一篇序文，楊先生想排除玄覺與六祖的關係，是不可能的。

楊先生又說：

讀永嘉集全文，似別無作用；故玄覺玄朗爲同門，實爲天台宗人，並非烏有先生。然此意卽係與「禪門秘要決」作者「招覺大師一宿覺」完全無關，各爲別人⑲。

我不知楊先生這些話從何說起？楊先生是以玄覺答玄朗招山棲書作引而寫出這段話。但是玄覺與玄朗是否爲同門，本身卽爲一大問題。在玄覺的師承與得法中已討論過。而各不可能推出「完全無關，各爲別人」的結論。但作者至少肯定了玄覺的存在。

楊先生另一重要論點爲「建法幢，豎宗旨，明明佛勅曹溪是。」是一種口角論諍的口吻和筆調，要不是參戰神會的攻擊北宗，大概是不會產生的。他又引「圓頓教，沒人情，有疑不決直須爭。」作爲佐證。

但是，我認爲，這種筆調與口吻，却正是玄覺所特有。玄覺對眞理的追求，有特別的熱心。而對於他認爲不合理的，就毫不遲疑的提出他的看法。例如玄朗邀他入山；玄朗是他的好友，邀他入山亦是好意。但他以爲，當時不是入山之際，就老老實實的把玄朗訓了一頓。他以眞假自有分寸，是不能以人情扭曲的。他在答玄朗書中說道：

然而正道寂寥，雖有修而難會。「邪徒」喧擾，乃無習有易親。若非解契玄宗，行符眞趣者，則未可幽居抱拙。……夫欲採妙探玄，實非容易；抉擇之次，如履輕冰⑳。

（未完待續）

註：㉒同註㉑。

㉓同註①勸友人書第九「大師答朗禪師書」。

㉔同註㉓。

㉕同註⑰。

㉖同註⑧。

㉗景德傳燈錄卷二十八南陽慧忠國師語。

㉘參閱宇井伯壽「第二禪宗史研究」第三版（東京岩波書局，昭和四十一年五月）頁二八〇。

㉙「曹溪大師別傳」（卍續二乙—一九—五）。

㉚李吉甫「杭州徑山寺大覺禪師碑銘幷序」（全唐文卷五百十二。

㉛同註⑪。

㉜同註㊸。

㉝同註⑮。

㉞楊鴻飛「永嘉證道歌的年代及其作者」（佛光學報第五期，民國六十九年十月）頁八十一。

㉟同註⑫。

㊱同註⑪。

㊲佛祖統紀卷十四，僧統義天。

㊳同註㉞頁八三。

㊴同前註。

㊵同註㉓。

菩薩願斷衆生見纏煩惱塵勞

——「大智度論」集粹之七——

智銘

諸菩薩能見無量諸佛世界，諸佛世界無量清淨，乃發種種願。有佛世界都無衆苦，乃至無三惡之名者，菩薩見已，自發願言：「我作佛時，世界無衆苦，乃至無三惡之名，亦當如是。」見有佛世界七寶莊嚴，晝夜常有清淨光明，無有日月。便發願言：「我作佛時，世界常有嚴淨光明，亦當如是。」見有佛世界一切衆生皆行十善，有大智慧，衣被飲食，應念而至。便發願言：「我作佛時，世界中衆生，衣被飲食，亦當如是。」見有佛世界，純諸菩薩，如佛色身三十二相，光明徹照，乃至無有聲聞、辟支佛名，亦無女人。一切皆行深妙佛道，遊至十方，教化一切。便發願言：「我作佛時，世界中衆生，亦當如是。」如是等無量佛世界嚴淨，願皆得之。以是故，名菩薩願受無量諸佛世界。

菩薩願爲導御，能有所成。如佛所說：「有人修少施福，修少戒福，不知禪法。聞人中有富樂人，心常念著，願樂不捨，命終之後，生富樂人中。復有人修少施福，修少戒福，不知禪法。聞有四天王天處三十三天、夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天、心常願樂，命終之後，各生其中。此皆願力所得。菩薩亦如是，修淨世界願，然後得之。以是故，因願受勝果。

莊嚴佛界事大，獨行功德不能成故，須要願力。譬如牛力雖能挽車，仍須御者，方能有所至，淨世界願，亦復如是。福德如牛，願如御者。願能助福，常念所行，福德增長。罪福雖有定報，但作願者修少福，有願力故得大果報。罪中報苦，一切衆生皆願得樂，無願苦者，是故不願地獄。以是故，福有無量報，罪報有量，故若衆生發願修少福慧，即得大果報，免受地獄苦。最大罪在阿鼻地獄一刼受報。最大福在非有想非無想處，受八萬大刼報。諸菩薩淨世界願，亦無量刼，入道得涅槃，是爲常樂。

菩薩念無量佛土，得入佛道中，以是故，念佛三昧，常現在前。念佛三昧，能除種種煩惱及先世罪，餘除三昧，有者能除淫不能除瞋；有者能除瞋不能除淫；有者能除癡不能除淫、恚；有者能除三毒不能除先世罪。是念佛三昧，能除種種煩惱、種種罪。念佛三昧有大福德，能度衆生，是諸菩薩欲度衆生，諸餘三昧無如此念佛三昧福德，能速滅諸罪者，濟諸苦厄。佛爲法王，菩薩爲法將，所尊所重，唯佛世尊，是故應常念佛。常念佛，得種種功德利，菩薩知種種功德、無量智慧，皆從佛得，知恩重故，常念佛。

菩薩能請無量諸佛說法，佛法等視衆生，無貴無賤，無輕無重，有人請者，爲其請故，便爲說法，雖衆生不見佛，佛常見其心，亦聞被請。假令諸佛不聞不見，請佛亦有福德，何況佛悉聞悉見。佛必應請而爲說法，若不請而說，人當謂佛愛著於法，欲令人知，以是故，要待人請而轉法輪。諸外道輩自着於法，若請若不請而自爲人說。佛於諸法不着不愛，爲憐愍衆生故，有請佛說者，佛便爲說，諸佛不以無請而初轉法輪。復次，佛若無請而自說法者，是爲自顯自執法，應必答十四難。今諸天請佛說法，

但爲斷老、病、死無戲論處，是故不答十四難無咎。以是因緣，須請而轉法輪。又者，佛在人中生，用大人法故，雖有大悲，不請不說。若不請而說，外道所譏。以是故，初要須請。復次，菩薩法，晝三時、夜三時，常行三事：一者、清旦偏袒右肩，合掌理十方佛，言我某甲，若過去世無量刼，身、口、意惡業罪，於十方現在諸佛前懺悔，願令滅除，不復更作。中、暮、夜三，亦復如是。二者、念十方三世諸佛所行功德，及弟子衆所有功德，隨喜勸助。三者、勸請現在十方諸佛初轉法輪，及請諸佛久住世間無量刼，度脫一切。菩薩行此三事，功德無量。轉近得佛，以是故須請。

菩薩能斷種種見、纏及諸煩惱。見有二種：一者常，二者斷。常見者，見五衆常，心忍樂，斷見者，見五衆滅，心忍樂。一切衆生，多隨此二見中。菩薩自斷此二，亦能除一切衆生二見，令處中道。復有二種見：有見、無見。復有三種見：一切法忍，一切法不忍，一切法亦忍亦不忍。復有四種見：世間常、世間無常、世間亦常亦無常、世間亦非常亦非無常。我及世間有邊、無邊，亦如是。有死後如去，有死後不如去，有死後如去不如去，有死後亦不如去亦不不如去。復有五種見：身見、邊見、邪見、見取、戒取。如是等種種諸見，乃至六十二見斷。菩薩念如是諸見，種種因緣生，種種智門觀，種種師邊聞，如是種種相，能爲種種法使作因，能與衆生種種苦。是故，菩薩應自斷，亦願衆生斷。

纏有十種，瞋纏、覆罪纏、睡纏、眠纏、戲纏、掉纏、無慚纏、無愧纏、慳纏、嫉纏，尚有言五百纏者。凡一切煩惱結繞心，盡名爲纏。煩惱者能令心煩，能作惱故，名爲煩惱。煩惱有二種：內著、外著。內著者：五見、疑、慢等。外著者：淫、瞋等。無明內外共。結有二種：一、屬愛。二、屬見。尚有三種：屬淫、屬瞋、屬癡。是名煩惱。煩惱名一切結使。結有九，使有七，合爲九十八結。如阿毗曇義中說：十纏、九十八結，爲百八煩惱。如是諸煩惱，菩薩能種種方便自斷，亦能巧方便斷他人諸煩惱。爲諸衆生種種善巧說法，斷諸見、纏、煩惱。

諸菩薩禪定心調，清淨智慧方便力故，能生種種諸三昧。何等爲三昧：善心一處住不動，是名三昧。復有三種三昧：有覺有觀、無覺有觀、無覺無觀三昧。復有四種三昧：欲界繫三昧、色界繫三昧、無色界繫三昧、不繫三昧。是中所用菩薩三昧，如先說於佛三昧中未滿，勤行勤修故，言能出生。衆生無量心，心行不同，有利有鈍，於諸結使，有厚有薄，是故，菩薩行百千種三昧，斷其塵勞，菩薩心生諸三昧，欣樂出入自在，名之爲戲，非結愛戲也。自在無畏，故名爲戲。是諸菩薩於諸三昧有自在力，能出能入。餘人於三昧中，能自在入，不能自在住、自在出。有自在住，不能自在入、自在出。有自在出，不能自在住、自在入。有自在入自在住，不能自在出，有自在住自出，不能自在入，是諸菩薩能三種自在故，言遊戲出生百千三昧，斷衆生煩惱塵勞。

（完）

卍　卍　卍　卍

（上接第20頁　懷念法舫法師上生三十週年　註解）

⑥ 全部講詞被輯在「眞理之光」。於公元一九四八年佛誕日在瑞洲印行。計有：「中印文化與東南亞洲」、「大同思想與大東佛教」、「印度文化及其文化人」、「佛學與中國文化」、「人生與佛學」、「建立人間佛教」、「爲何學佛與怎樣學佛」，及「從唯心淨土說到人間淨土」。

⑦ 見印順法師述「法舫法師行傳」。（無量燈刊第一卷第二期）

⑧ 南傳巴利三經爲：「吉祥經」、「大悲經」及「三寶經」。

⑨ 見陸根法師：「失了我敬愛的親教師」（無量燈刊第一卷第二期）

⑩ 見法舫法師之「唯識史觀及其哲學」的「原序」。

⑪ 馬拉拉錫格拉博士於公元一九〇二年在錫蘭出生，在英國受教育，取得哲學博士學位，曾任錫蘭駐蘇聯大使，及駐倫敦高級專員，蟬聯四屆世界佛教友誼會會長，後於公元一九七三年四月病逝於斯里蘭卡（錫蘭）。

⑫ 見了參法師之「舫公在錫蘭之生前死後」。（無量燈刊第一卷第二期）

永懺樓隨筆之四十七

土星千層光環之謎

馮馮

土星爲什麼會有千多層美麗的光環。是什麼構成的？「航行者一號」與「二號」，宇宙探險船先後拍回了土星照片二十多萬張，也帶來了一千個謎。

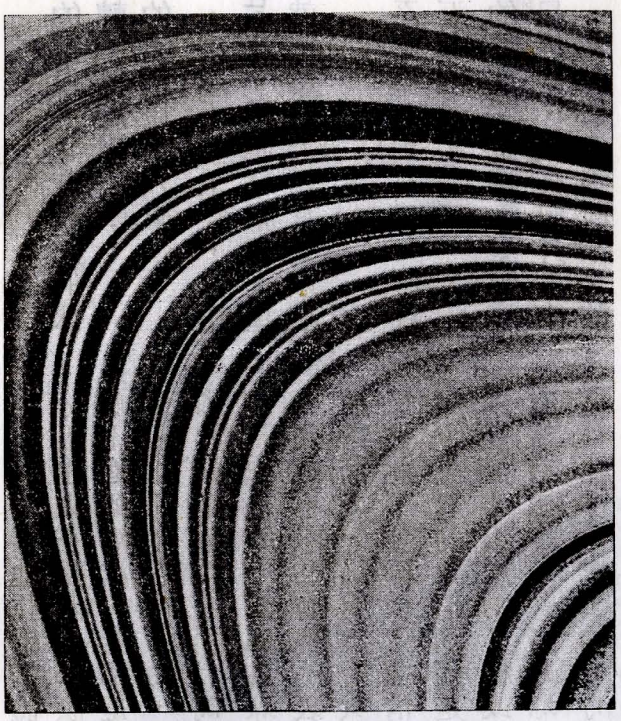
全世界全人類驚嘆着，觀看電視上的土星傳眞。暫時忘却這一個地球上的諸多煩惱——什麼石油危機，中東戰事，伊拉克伊朗戰爭，能源荒，地震，火山爆發……一切都顯得太渺小了。讓我們擴展視界，看看外太空的偉大宇宙吧！

人類爲什麼那麼狹窄心眼？爲什麼有些人就要非迫害他人不可？爲什麼非互相殘殺不可呢？

人類爲什麼不團結起來，集中力量，一齊向外太空發展？

單是美國獨力發展的太空科學，就已經可以把人類的眼睛帶到土星上空去了。假如全世界各國都聯合起來發展太空科學，不是更能深入探討宇宙的奧秘嗎？

看，土星多麼雄偉壯麗！地球人類從未這樣接近地觀察過土星，從來未發現過土星有那麼多的神秘！



土星千層光環

三百七十年前，意大利科學家伽利畧（Galileo）用原始天文望遠鏡發現了土星有光環和四個衞星月球，伽利畧的望遠鏡只有三十二倍，只能望到土星的光環是三四層。

這一次，一九八〇年十一月中旬，美國太空署和許多科學研究機構合作的宇宙探險船「航行者一號」（Vogager 1）和「航行者二號」已分別先後抵達土星上空。

「航行者一號」向地球拍發回來的電子攝影密碼，由美國的管制站收到後，用自動的電腦，將密碼數字所代表的顏色形狀，一粒一微粒地砌了出來。放射在電視銀幕上的，就是我們現在看到的美麗無比的土星眞面目。

美國加拿大兩國的科學家，數以百計，每天在電視上舉行土星座談會，爲我們分析土星的一切。

「航行者」宇宙探險船兩架，兩年多之前從美國先後發射，「二號」發射較晚，但是抄了捷徑，反而比一號先到木星土星上空。眞正驚人偉大的接近照片，則是「一號」所拍發回來的。

「航行者一號」曾經飛臨土星上空四千五百公里，它拍回的照片，顯示出土星的光環，竟有一千多層之多！

土星的光環，美麗得無法形容。從電視上所見，它是多姿多彩的，像彩虹的七色，而比虹複雜。光環一重又一重，多得好像是一隻十彩的唱片的槽紋。

接近地看，光環每一圈含著無數的微粒，又有較大的冰碎岩石，像河流般地團團圍着土星旋轉。美麗極了！

在此之前，一般科學家認爲土星的光環只有六層。

「航行者一號」飛行了十億英里，到達土星上空，歷時兩年半，向美國加州帕沙甸那（Pasadena）控制站拍發土星照片，是美國太空科學的空前偉大成就，也是人類有史以來的初次接近土星。

這一次的成功，發現了這個太陽系的第二大行星，不只四個「月球」，它的月球，竟多達十五個之多！

「航行者一號」以時速五萬英里的速度，飛過土星的邊緣，其航線好像一條拋物線，飛越土星之後，就奔向外太空，越出太陽系，而進入銀河系的深處，在它進入銀河系之前，預定將會飛經太陽系最遙遠的海王星和冥王星，那得要在一九八六年才到達，我們須等六年才可看到海王星與冥王星的照片了。

「航行者一號」已拍回的兩萬多張照片，讓我們看到土星的表面是高熱的氣體，到底含著什麼成份，尚待科學家用光譜分析獲得結果公佈才知，不過，照美國的大氣專家英格素博士（Ingersol）在電視上說：可能以氫氣、氦氣爲多。

土星十五個已知月球之中，最大的一個月球，命名爲泰坦（Titan 可譯爲「大神」月球），也是太陽系已知的最大的一個月球，它的表面有一層大氣，有白色雲霧，這一個發現，頗爲使科學界振奮。

假如那些白色雲霧大氣，是由水汽形成，那月球說不定就有生命的存在，至少也應有活躍的化學活動，或者作爲生命開始的前奏。

英格素博士說，在現階段尚不能知悉這些大氣是不是水汽。不過，可以斷定不會是氨、氫、氦這些會造成彩色的氣體。水和乾冰等所形成的氣體都呈現白色，而那些冰雪，有可能是水，亦有可能是其他化學氣體的冰，我們不能太早斷言。如果將來光譜分析出來它是水，那麼可眞是一大喜訊，水是生命之母，大神月球上面的海洋，若都是水，而不是氨酸阿摩尼亞之類，那麼我們才可以希望它有生命，而且即使有生命存在，是不是就已經有人類？或者它尚在洪荒時代，相當於我們地球的十億年前的情況？

土星的十五個月球，形狀各異，有些是圓形，有些只有半邊，殘缺不全。有些的表面有無數的傷痕，顯然曾經被無數的流星撞擊而成，又有些有火山噴火口。十多個月球繞着土星旋轉，却又彼此不會碰撞，這情形引起科學家的很大興趣。

土星的光環到底是怎麼形成的？是什麼物質？是不是土星的本體分離出來的？抑或是外來的？光環內外還有什麼？光環內還有沒有更小的許多月球？

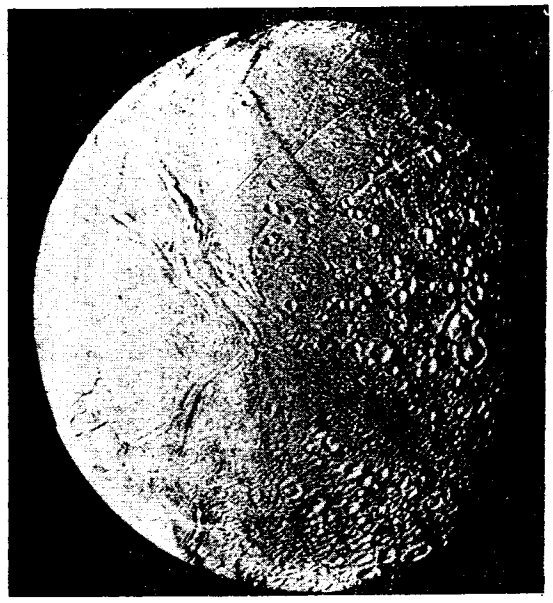
航行者一號拍回的數萬張照片，發現的問題，比答案多得太多，而且有很多是不能用現階段已知的物理學法則去解釋的。

土星的巨大，假如拿地球去比，需要十五個地球才可以排滿在土星的直徑上面。以體積計算，一個土星就等於好幾百個地球了，就是那些月球，也很多比地球大。

「航行者一號」是由在加州帕沙甸那近郊的「噴氣推進學研究實驗所」（Jet Propulsion Laboratory）設計的，它是一架太空船，也是一個電子計算機，也是電腦機械人，它使用核子燃料飛行，它能夠自動調整航線，它能自動攝取木星土星的照片，它的形狀很特別，它有十個面，只有十二英尺直徑，體重只有八百二十五公斤，但是它的構造極其精巧複雜，它的頂上有一個十面張開的天線圓盤，它的旁邊有兩副攝影機，一副是「廣角度」鏡頭的，另一副是「望遠鏡頭」的，它像蜇蜴的眼睛一般，可以自由四面轉動，這對眼睛因此可以拍取任何角度的照片。每隔四十五

秒鐘向噴氣研究所的接收台發射一次資料，都是電子計算機的密碼，再由電子計算機將它「翻譯」爲彩色圖形，放映在銀幕上面。全球重要的太空科學家，雲集於這座JPL二六四號大樓的接收所內，每天廿四小時密切注視土星照片。

他們發現土星上面也有風暴漩渦，類似木星上面的風暴漩渦，不過土星的風暴漩渦較小，大約只有一萬二千公里的直徑，土星的大氣，也和木星的大氣一樣猛烈，風速高達每小時一千三百多公里。



土星衆月之一 Enceladus 也可能有有機生命存在

土星光環內新發現的兩個小月球，小到只有直徑六百公里，被命名爲S十三與S十四，（第十三及第十四月球）。

土星的光環，有最神秘的一道F光環，第十三月球就是在它的外面。

著名的太空學家莫索斯基博士（Harold Mausorsly）這次每天晚上都在JPL的控制室內，向全球各國電視講解土星，但是他也只能就圖指出現象，他也說越多新發現，也引起更多的科學問題。現在還不能解釋土星的千層光環。

著名的「溫度學家」凱化博士（Keith Keipher）說土星上的高溫，顯然並不適合生物的生存。

多年前有一位亞當斯基寫了一本書，稱被「土星人」飛碟帶到土星去遊歷歸來，這本書曾引起很大的爭論，土星的高溫化學氣體底下，到底是什麼？仍在未知之數。

土星的一個月球鐵泰斯（Tethye），球面有許多像大峽谷般的裂槽，又有許多噴火口和高原。另一月球狄安（Dione）則很像我們地球的月球，有無數的噴火口遺跡，又有「深海」，有冰封的高山。土星另一月球伊阿彼特斯（Iapetus），半邊比另一邊明亮六倍，另一月球麗亞 Rhea ——是土星 Saturn，神話中的仙人的妻子——則充滿結晶透明玲瓏，也有很多噴火口。

JPL計劃在一九八四年放射更新型複雜的宇宙探險船「伽利畧號」，將由「太空穿梭機」帶上太空放射。前往外太空深處作科學探查。也許能飛到另一個「星雲光漩系」（Galaxg）去吸，也許會有更多的發現。

我不是學科學的，只是對太空科學有興趣，這兒寫的，是參考電視科學座談「土星」專題各科學家的談話，並非譯自任何科學文獻的專業報告。我難免有不少外行的錯誤。如果眞要談太空科學，我是不夠資格的。

事實上，航行者一號拍回的土星之謎，恐怕科學家也得在深入研究之後才能解答。

上面我詳述了那麼多，要說什麼呢？

首先，要說明當今世界最先進的太空科學家、生物學家，地質學家，氣體學家……都已拋棄了中東宗教倡言的狹窄的「只有地球才有生命」的觀念，而漸漸趨向於佛教數千年前早已揭示的宇宙無限及生命充滿於宇宙各處的觀察，也許不久會進入對於非物質宇宙的探測。

航行者一號與二號都裝有一支專門探測太空有無生命蛋白質。科學家們至少已經是相信生命並不局限於地球。

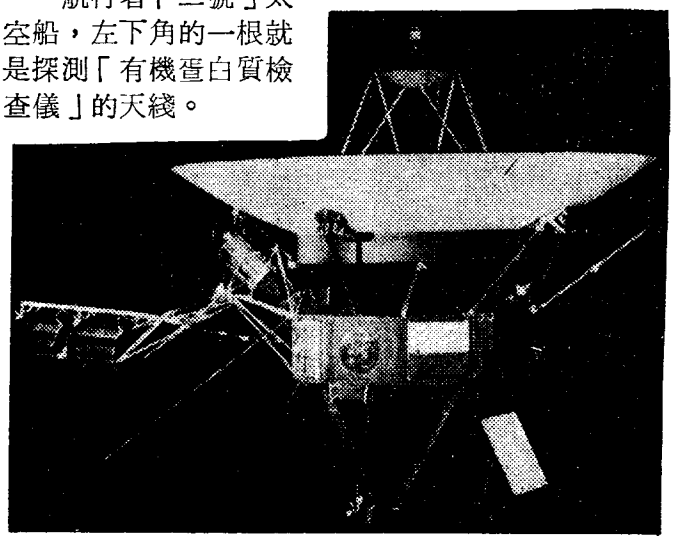
雖然兩船均未探得太空的蛋白質有機體，這並不能視之爲完全絕望！兩船探處到底還嫌太少！未足以肯定或否定。

兩船要探的，是以我們地球的有機生命形態爲基準的生命，這在上面所述的土星兩個月球上，已有水汽冰層，則不無可能形成近似地球標準的有機生命，這些尙待將來更多探測。

美國瑪利蘭大學的生物學家龐諾培魯瑪博士（Dr. Cyril Ponomperuma），遠在數年前，已經實驗成功了創造人造有機體，他用電流通過氫氣，二氧化碳與海水與阿摩尼亞等，成功製成了原始的氨基酸有機體，有生命的活動特性，這段新聞曾經轟動全世界，博士說：火山爆發的熱岩漿，在海底與海水發生作用，形成原始的氨基酸有機體，是地球上生物的起源。此說當然受到某教強烈抨擊。

科學逐漸推翻了神權，而且逐漸啓發智慧，使人明白其與宇宙的關係，這當然是神權宗教所畏懼而不容的。

佛教並不是一種神權宗教，相反地，佛教是一種科學的宗教，信佛修行，是從自我約束中尋求宇宙的眞理，由覺悟而恢復本來的超越時空的大智慧，回返永存於宇宙之中。這種大智慧，是由心力凝聚而成，它有生命的許多形態，但是它是超出於有限的物質生命的，如果一定要用生命的字眼來形容，可以稱之爲非物質的生命。它被禁錮於物質的生命形體之中，須要直到釋放出來，才不受成敗壞空的影響。



航行者「二號」太空船，左下角的一根就是探測「有機蛋白質檢查儀」的天綫。

太空宇宙之中，本來就充滿大智慧，即是所謂佛！

這些非物質的智慧「生命」，却不是用有機蛋白質探測儀可以測出的，但是，可以經由心力的接觸感覺得到，也有些特製的放射線接受儀可以收到（以前在「內明」已講過實例）。

阿當斯基飛往土星，並非他的肉體飛去，乃是他的心力飛去，他在土星所遇的，也不是物質的「人類」「外太空人」，實在是非物質的「大智慧」——佛。他並不自知，也沒有人知道，就都說他的書是「妖言」。

阿當斯基書中說，他在土星上見到許多全身有形無實質，頭有五彩光圈的「人」，非常慈祥和藹，他又見到這些「非人」在金光的宮殿中，又見到來自各星球的「非人」聚會舉行會談。

阿當斯基的書，在一九五〇年代，是一場大風暴，說他怎麼「妖言」，他書中所述的土星許多特點，當時未有科學發現，如今在一九八〇年代，回顧此書，却都證明確有那些情形，例如土星上的光環有千多層，土星上有極强烈的旋風漩渦……等等。

阿當斯基說：那些「非人」講了很多話，叫地球的人類要慈悲要互相扶持，不可屠殺以趨滅亡，那些「非人」告訴他宇宙的「成住壞空」原理。

阿當斯基沒有說這些「非人」是「佛」，但是，這是他無知而已，事實上，他見到的是衆佛。

土星，是毘盧遮那佛與觀音菩薩的道場之一處！

唐代瞿曇悉達所譯佛書，已有此記載：

太陽也是觀音菩薩常駐所，月爲勢至菩薩與千手觀音常往處，火星爲寶生佛與阿魯迦觀音時至地，水星爲微妙莊嚴身佛道場之一，木星爲藥師佛傳法地之一，金星爲阿彌陀佛說法地之一（你可由此知『西方』的又一意義了吧？）

唐代的「梵天火羅九曜」也有此說。

佛教諸經說：生有九類，一曰胎生，二曰卵生，三曰濕生，四曰化生。此四者，三界受生之差別也。天與地獄唯「化生」。

金剛經曰：「所有一切衆生之類，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若無想，若非有想，若非無想，我皆令入無餘涅槃而滅魔之。」

其中已經很明白指示了：生命的形態，不僅限於「肉體」「物質」，也不局限在於此一空間，四禪天外的無想天，生命無色

（無形），非想非非想天，就是宇宙深處的另一空間，也都有無色的生命存在，佛是大智慧，皆將度之進入永恆不生不滅！

這些話題，詳談起來，要好幾百萬字也談不完，我們以後慢慢再一點一點討論罷。

世界科學家現在才開始逐漸注意到宇宙的複度空間與廣義的「生命」！也還有那些無知又愚昧的人仍然堅持只有物質世界肉體生命！

阿當斯基曾兩度被「非人」接往土星金星，他一共寫了三本回憶錄，至今仍被某教當局視爲「妖言異端」，使他含恨以歿！但是我相信他的精神心力已經回到土星那邊去了。

我數月前曾在另一處預言：「航行二號」企圖進入土星千層光環拍照片，將遭到光環的力量使其機件失靈！

當時我的根據有三：第一，我預見它，第二，我知道土星的千層光環是佛光之一，不可侵瀆！第三，從常識判斷，光環必有極强大磁力，又有無數億萬粒點飛馳，必會影響航行者太空船的機件。

我的預言，又不幸而言中，航行者二號在八月份穿過光環時，機件夫靈，鏡頭指向着太空，不能拍發光環內的照片，直到飛出了光環外而遠去，才恢復功效。飛船已飛向冥王星途中，土星千層光環的眞相，人類始終不得逼視。

太陽系中，土星與木星有光環，其他行星均無。行星構成基本大同小異，從物理上來分析，很難解釋爲何如此，只有土星與木星有光環，我入定所見若不妄，則千屢光環實乃佛光！由佛的大智慧促成微粒環繞而成千層光環，其光七彩，並非假借自太陽之光！

有一年，我乘飛機，適值狂風暴雨，氣流急湍，事實上，我們是進入了颶風圈內，飛機狂搖急墮，窗外但見黑沉沉雲霧，不見日光，機上百餘乘客慌得驚叫，我慌忙合十高聲唸「無南大慈大悲觀音菩薩」，我並教衆人跟着我唸——只有些外教徒不肯唸，我週圍的人都跟我唸。

不久，黑色雲霧中出現了淡淡的七色千層光環，飛機漸漸平穩，我俯視窗外，飛機全身被光環罩住，機身底下的雲上，映出圓形的千層光環，把飛機影子套在圓光之內，不大也不小，恰好套住！也投射在下面的山脈阡陌上！

衆人見狀，方才信服，人人都更加誠心唸佛，直到飛機飛出了颶風圈外，重入陽光底下，那千層光環漸漸消失。

後來有人說：這是太陽晒了飛機，溫度變化，引起了光圈。但是，我們當時非在陽光下面，而是在黑灰色重雲之內。

由得人家怎麼說，我總深信那是觀音菩薩顯聖的佛光，就算說我是附會也罷，我也不在乎。

前數月我函普陀山某法師（未得他同意，未便發表法號），我述及見到普陀山海上將現佛寺形像，俗稱爲「海市蜃機」，（孫中山先生當年亦曾目睹，著作有提及此類奇事。）一般人稱之爲折光作用產生的虛影。

不錯，是地面折光折射現象之一，但是，爲什麼普陀山海面上空，單單只出現佛寺佛境？却不折現摩天大樓？也不折射上海大都會的景色？又不折射長崎景色？

最新的科學，已發展到可用「雷射」（Laser），向空中放射出立體的形象——一座空虛的樓宇，完全立體的——是爲人造「海市蜃樓」。

佛的大智慧大法力，是一種輻射能力，就在普陀山上空射現佛寺佛境，有何不可？

土星的千層光環之謎，我認爲並不難解！

那是佛光的一種！我無法提出物質性的證據，但是，我確知它是佛光之一，我確知佛菩薩存在於宇宙之間，我確於定中見到過觀音菩薩在外太空也在土星，而當時我尚不知古代佛籍已載土星是菩薩的道場之一。後來的發現，頗使我驚訝。

有誰一定要將佛菩薩擬爲血肉凡軀，那是我沒法子的事！當然，佛菩薩也常以法力現出種種化身來濟度衆生，是只因衆生凡愚，不見己相不生信心之故。

（完）

虛雲和尚

——長篇連載　佛教小說——

馮馮

（續上期）

李大媽忙答應着，和一個丫環，扶了田氏小姐到桌邊坐下，那新娘子更羞不可仰，新郎也像木偶般的，低下頭，不敢再望新娘，任由衆人擺佈。

李大媽滿滿斟了喜酒在那隻雙連的喜杯中，叫聲：「少爺少奶奶，請乾了這杯合歡酒，百年好合，百子千孫……」

公子恍同未聞，新娘深深垂首。王氏夫人笑道：「孩兒，快與田姑娘喝酒交杯吧！」

夫人親來持杯，提兒子之手，又拉了田氏姑娘柔荑，兩小口只得含羞沾唇喝了些酒，衆僕婦女眷就都撫掌歡喜，齊聲道喜。

夫人自是歡喜不盡，說道：「好了！如今孩兒且去與譚姑娘喝交杯酒。」

公子不由分說，又給擁到譚氏小姐新房之內，一樣給娘親逼着，戰戰抖抖揭了譚氏新娘的面幕，只見譚姑娘亦是秀美絕倫，兼又楚楚可憐，嬌羞更甚，好像白蓮含苞，驚得公子不敢多望，心中只有敬重。正是，兩位小姐，莫非都是謫仙？

公子任由擺佈，如儀與譚小姐同飲交杯，他感覺到有如夢遊，他敬重兩女，他心無他念，若在凡人，同時得此兩位絕世佳人，豈不大喜過望？蕭公子却未以艷福爲幸，他十分敬重兩女，他心中毫無綺念。他只爲兩女嘆息，他自知早晚終要出家爲僧，如今有累兩女一生，使他心中十分難過，不知如何是好。他心亂如麻，哪裏還知道周圍親眷僕婦喜氣洋洋吱喳講些什麽喜話？

夫人見到兒子如此癡呆，不禁心酸，强笑着對衆人道：「我們家這孩子，唉！就是不懂事，傻裏傻氣的！眞叫我沒法子！」

衆人笑道：「夫人何須憂慮？到明年抱孫子就是啦！」

夫人笑道：「也得看老天爺保祐罷了！」又說：「孩兒，你身兼祧兩房，一房是你父親，一房是你棄養的三叔，故此奶奶昔日爲你定下田姑娘與譚姑娘兩位，兩位都是平妻，不分嫡庶的。

奶奶昔日之意，是田姑娘將來子息，是祧你父親本房的，譚姑娘則祧三叔，不過都是一樣平等，今夜由得你在兩處擇一歇宿，都不相干的。」

公子聞言，滿面漲紅，哪敢發言？正在躊躇，又聞娘親道：「爲娘亦知你靦覥，難以取決，不如就代你決定好了，你三叔早夭，奶奶在日，常盼早日爲三叔立嗣，於義於理，你今晚就先在譚姑娘中歇下好了，明晚却到田娘姑房去！」

衆人都笑道：「這可不是再世難逢的美滿姻緣？我等今晚鬧了新房，明晚還有得再鬧一場呢！」

說笑一番，見新郎新娘均羞怯至極，自不便過份取笑，就都紛紛離去了。夫人也說：「辰光不早，你們兩小口早些歇息吧！忙了一天，我也累夠了！」

公子慌叫：「娘親別走！」

夫人只覺好笑，說道：「孩兒，你已長大成人！今後不能長叫娘親跟着看你，須由兩位賢媳看顧你了。」

公子看他母親離去倒掩房門，嚇得他好不着慌。看那譚氏小姐，坐在床沿，面向裏望，無限羞怯。

「天哪！」公子心中喊道：「叫我怎麼辦才好？」

18

却說蕭公子洞房之夜，被父母倒鎖於新房之內，使他成親，他推門不開，十分着急，只見新娘譚氏含羞畏縮，朝內坐着，低垂粉頸，公子不知如何是好。他斷不肯毀却童身，自壞道基，自己早晚終須出家，不肯害却人家姑娘。他面對如此絕世仙姝，却心無綺念，既不得門而出，他只好長歎一聲，就在房門跟前地面，盤膝趺坐，合掌瞑目，背誦金剛經。只見喜桌上，交杯仍在，紅燭淚垂，室中寂然，良久良久，他心愈覺空明湛然。

譚氏小姐年方十六，向來深居閨中，今被父母作主，將她嫁與蕭家公子，離家之時免不了痛哭一場，拜別父母，來至夫家，悽悽惶惶，慌亂不置，及至拜見公婆，均是官宦世家，書香知禮，對她溫語有加，才叫她安心一半，洞房中初見丈夫，原來如此清秀英俊，兼且風度非凡，一派高貴謙和，而且頗有世外飄逸之概，不由不使她芳心大慰，放下了千斤心事。且喜終身有靠，良人如玉。

不料良人竟夜不來相就，亦毫無聲息，小姐雖然嬌羞，不敢廻首，亦難禁竊窺了。只見燭影搖紅，以至紅燭將盡，弱焰搖曳，良人竟在門脚地面盤膝打坐，瞑目合掌，狀如老僧。

小姐這一驚非同小可，她不明良人何以如此作爲？她百思不解，却又難於啓齒相問，又見地面冰冷，心生憐意，無奈只得含羞搬抱被褥，輕輕置於郎君面前，隨卽返牀。

她躡足而行，只道郎君不覺，怎知公子其實未曾入睡，張目視其婀娜背影，不禁生憐，心中喟嘆：「卿何薄命，奈何締我？怎知我終須將你拋棄？叫你獨守空帷？」

他思下只覺於心不忍，但旋卽又攝念，只恐因憐生愛，造成情孽，今生更無脫身之時。再想深一層，紅粉佳人，到頭亦無非黃土骷髏，與草木同腐。生也無常，何可留戀？

想罷，只覺人生如夢，富貴榮華，妻子財祿，歡愛悲喜，七情六慾，都無可留戀，亦均無一不是虛假，何苦又自己作繭？

他越想越覺冰冷空虛，就連那一點憐愛之心，亦皆冷却下來了。他也不去使用那卷被褥，只當不見不聞，依然瞑目打坐。

直到夜深，紅燭燃盡，他仍木然枯坐，毫無動靜，窗外花影綽約，譚小姐趁着月光，看見郎君如此，禁不住一陣心酸，暗暗垂淚。

五更時分，僕婦來到啓開門外栓鎖。公子驟然驚醒，慌忙起身，早已坐得腿脚麻痺。丫環僕婦拉門，捧了熱水香巾進來，幾乎撞上公子，嚇了一驚。

「少爺大喜呀！怎麼起得這麼早？」又問：「怎麼被褥拋在地上？」

僕婦一看，新娘子也早起來了，穿戴得齊齊整整，坐在床沿

，却似從未歇息過，臉帶渴睡和淚痕。

「少奶奶大喜，請梳洗好了同少爺去拜翁姑！」

譚氏小姐但只點頭，可憐她一夜何曾合眼？正是鳳燭燒殘淚未乾，也只得勉强裝作無事，由得丫環服侍梳洗。

然後由丫環僕婦帶領，譚小姐與公子同行，都到上房叩拜老爺夫人如儀，兩老只道兒子與媳婦已經好合，十分歡喜，夫人拉着譚小姐手兒，百般慈愛垂問，那新人亦只有曲意承歡，温婉恭順回話，兩老怎知媳婦苦在心頭？

定省已畢，公子自往書房，譚氏自回新房，一關房門，再忍不住那淚湧如泉，倒伏在新床飲泣。

却說玉堂夫婦只道兒子已經聽話，甚感安慰。次晚夫人仍親領兒子往田氏新房，照樣將房門反鎖，含笑離去，衆僕婦丫環盡皆會意，遠遠躲開。

公子一如前夜，自在門脚坐地唸經，目不邪視，心如止水。

那田氏小姐瞧着希奇，她是新娘子害羞，自不敢問，也只道他唸完了經，自會來歇息，不料直到鳳燭成灰，月影西斜，他仍是坐地合掌，瞑目喃念。

田氏小姐是年十七歲，長於譚氏一年，亦畧較譚女開放。尋思不解，乃含羞啓問：「郎君端的爲何在地打坐合掌？莫非是唸佛？」

公子睜目回答：「正是！」

「莫非每晚均是如此唸佛打坐？」小姐又問。

「正是！」

「爲何如此虔誠唸佛呢？」

公子看那田氏，温婉清麗，嫣然含笑帶羞，與譚氏小姐之楚楚可憐又自不同，另具醉人神韻。看得他不由心神一蕩，他慌忙瞑目唸佛，澄清雜念，以免因憐生愛，因愛失持，轉念色卽是空，心頭亦隨之頓空。

田氏小姐見郎君不答，她心性聰慧，逾於常女，她旋卽猜測郎君必有緣故，一時不便言明，問之亦無益，她乃不再多問，默然良久，方說：「地面寒冷，久坐滯血，郎君何不到椅上打坐呢？」

公子答曰：「正要冰寒。」又說：「小姐且請逕自安歇，勿勞担憂，我今夜就在此打坐唸佛到明」又說：「我昨夜亦是如此，明日待定省過後，我有話與你詳說，須待會齊譚小姐，一併講明。」

「既然如此，只有遵命！」田氏答着，只得和衣擁被自睡。田氏性格雖較譚氏堅强，終不過是女兒家，背向內壁，前思後想，正不知夫君爲何如此古怪？毫無温存？莫非眞乃嫁了個和尚？又想道，你既如此向佛，又何苦要我命苦？想着不禁心酸，淚流不止，直到天明，何曾合眼？

次晨起來，只見公子打坐睡着，靠着門扉，既可憐又可恨！正欲替他蓋點衣被，那僕婦丫環已來敲門了。

公子與田氏各自梳洗，然後同往拜見老爺夫人，兩小都裝作若無其事，騙得兩老無限喜歡，只道已了心願，只等來年抱孫了，那知兒子與兩媳均是貌合神離有名無實？

夫人見此如花似玉媳婦，疼愛無比，問寒問暖，又拿出心愛首飾來分贈田譚兩氏，兩女感激不盡，恭敬翁姑，只是心頭苦楚淚向內流，哪敢表現？

次夕，夫人吩咐不用再反鎖新房了，公子得以自由出入新房，因邀田氏與譚氏均到書房坐下。

田氏問道：「郎君喚譚家姊姊與我來此，有何話見告？」

公子道：「我奉父母之命與兩位小姐拜堂成親，得親玉人，可謂三生有幸，但我自慚形穢，不足匹配兩位小姐。」

田氏道：「郎君那裏話來。」

公子道：「唯是我與佛有夙緣，我自小早已矢志出家，將來唯恐有誤兩位小姐，不幸我難違父母之命，終使兩位錯入我家，我既不能抗命於先，復無法善待兩位小姐於後，使我罪孽至深，有負兩位小姐終身，正不知如何補救，只有在此先向兩位負荆請罪！」

（下轉第30頁）

佛教消息

中文大學編撰中學佛學教材 妙法寺資助經費

香港中文大學最近成立的「佛學教科書編寫小組」，計劃編寫一系列適用於中學佛學科新課程的教材，以提供該學科急需的課本。該小組的工作由中大哲學系講師主持，第一期先編寫會考課程部份，所需經費約爲港幣四萬元，概蒙妙法寺洗塵法師悉數捐助。

能仁鍾應梅教授近著兩種已出版

能仁書院中國文學研究所所長鍾應梅教授，近著：「中國文學研究大綱」及「讀莊子」二書，同時出版，列爲能仁書院叢書之一。

「中國文學研究大綱」，以指導學生選擇研究範圍，撰寫專題論文爲旨，爲治中國文學之大專學生及研究生必備之參考資料。

「讀莊子」一書，著者先之以畧說，介紹每篇要旨，繼之以補釋補充前人注疏之所未備，並將莊子全書逐篇酌予分段，標注大意，誠足爲讀莊子之助。

新南威爾斯大學同學成立佛學研究社

澳洲新南威爾斯大學學生於一九八一年七月二十三日，成立了一個佛學研究團體，命名爲「新南威爾斯大學佛學研究社」，簡稱爲「Unibuds」，又名爲「慧命社」，成員大多是中國學生、佛教徒，宗旨是研究佛教教義及修持之實驗。該社將設：（一）「佛學講座」定期舉行佛學討論；（二）課餘靜坐班；（三）社會福利服務；（四）出版社刊；（五）舉辦有關佛教之展覽會；（六）小型佛學圖書館。由林清涼先生任主席，李瑞漂小姐任副主席，馮文才先生任榮譽秘書，黃文珠小姐任榮譽財政。該社通訊址：

林清涼 c/o University of New South Wales Union Box 38
P.O. Box 173, Kingsford, N.S.W.,
AUSTRALIA 2032

「虛雲老和尚年譜暨法彙合訂本」徵求助附印小啟

虛雲老和尚，爲近代高僧，言說、戒律、行持，舉世崇欽。住世百廿年間，經手修建之寺院無數，足跡遍履海內外，皈依者近七百萬人。如：鷄足山朝禮 迦葉尊者，虛空鳴鐘。楚雄駐錫，仙蘭放香。入定九日，泰皇上供。猛虎、白狐、雄鷄皈依。雙鵝往生。龍王求戒。抗戰時，粵省府遷曲江，軍、政要員，時至南華集會，敵機來襲，虛公爲維護祖庭，免生民塗炭，乃上大殿拈香入定，巨彈落在寺外河邊，無傷。機羣回程時，兩機在四十里外相撞，機毀人亡。敵機是後不敢襲寺，飛行亦繞道，避經南華上空。再如：轟傳國際之雲門事變等，其不可思議事跡，筆難盡述。

今者，大乘精舍於泰國、香港等地，蒐得珍貴照片多幀，並書問數則。爲此學人等特再發起倡印 虛公年譜暨法彙合訂本，並將詹勵吾老居士所編老人末後書札附入，比以往各種版本，益臻完備，謹此啟請諸方大德、長者、居士，惠施淨資，爲法隨喜，種此福田，廣結善緣，上報佛恩，下濟羣迷，成就不可量、不可稱無邊功德。

附註：善欵除一切開銷外，所餘撥交大乘精舍作弘法之用。郵撥時請註明用途，並說明助印或附印。 倡印人 朱榮培、樂崇輝敬啟

台北市延平南路卅一號六樓 電話：三一四五〇一〇號

封面燙金字精裝．國內每本新台幣一百二十元，國外美金三元五角。

國外水陸郵資：港澳區美金二元五角，其他地區美金四元。

郵撥帳號．一〇〇一七一樂崇輝

台復古寺萬佛功德啟

右昌復古寺，自去年古曆八月二十四日破土開工，至今未滿一年，幸仗三寶威神之力，龍天護佑，大心助力，長者慈惠，大致順利。復古寺由於地型關係，向高空發展，計共六層，每層一百二十砰，現已完成第四墜混凝土之外套，即將向上推進工程；內部工程，有待時日，此種艱巨大業

，至感不足。第二樓中，安置佛像，以作大雄寶殿之需，供人瞻禮。此殿高度一丈八尺，下部裝設玻璃窗戶，上部安裝萬佛瓷像，美化環境，俾使身在其中，如置身於佛國也。三寶大佛後壁，仿效諸方式樣施設，寶華山大殿，安置盧舍那佛一尊，後壁安裝中型佛像三尊，其他各大叢林，如金山、天寧、天童等寺，大佛後壁皆安海島一座。（以觀世音爲主體，手持淨瓶楊柳，立足於鰲魚頭上，左龍女、右善財，天空飛鳥口啣念珠在觀音頭傍，再有楊柳紫竹蓮花點綴其中，他如龍宮龍王，海族天仙樓閣等，散佈在海島之適當空間。）本寺亦擬佛殿後壁設置海島一座，查諸方海島，皆用土木加以人工而成，本寺擬以陶瓷品上作成海島圖式裝製，此與諸方土木海島有別，而與本寺萬佛瓷像相應也。

惟全寺建築費用，相當可觀，即海島佛像二端亦非易事。但佛在人心，法法皆佛，倘塑佛像以萬數計，每人一佛像，只需一萬人可以完成，尚祈海內外信衆，惠予同情，隨喜功德！

復古寺辦事處啟

註一、萬佛功德，每尊三千元。每人或闔家發心一尊，亦可以同時發心若干尊，得以紅簽寫功德名黏在佛像下。

註二、贊助建築費二萬元者，刻石紀念。

註三、海島功德，請註明來函中，以便查閱。

地址：高雄市右昌軍校路九百五十號

劃撥：四二二九五八號洪鳳珠戶

台慈善寺精進佛七通啟

台中慈善寺振光法師爲弘揚淨土，提倡念佛法門，特舉辦精進佛七，禮請煮雲老法師主七，歡迎各地有志於念佛精進淨業人士報名參加。謹將排定日程及名額報導於后：

報到日期：國曆十一月十八日（農曆十月二十二日）

講解佛七儀規：國曆十一月十九日（農曆十月二十三日）

佛七開始：國曆十一月二十日至十一月廿六日（農曆十月廿四日至十一月廿一日圓滿）

（一）佛七期間，除每日規定九枝香外，並須禮佛一千拜。

（二）七日之中，禁語、不看報章雜誌、不通信、不接電話等，斷除一切外緣，只一心念佛、拜佛。

（三）名額：一百名。

（四）報名地點：台中市昌平路一段八十七號慈善寺。

（五）參加者應携帶：海清、毛巾、牙刷、牙膏等日常用品，其餘臥具食住皆由常住供應。

（六）凡報名後，如因事不能參加者，請在五日前聲明，以便遞補缺額。

捐款鳴謝

陳志偉居士	港幣	500.00元
楊永樂、楊震榮居士	港幣	540.00元
眞果法師（馬幣 100）	港幣	200.00元
廣餘法師（馬幣 100）	港幣	200.00元
震天法師	港幣	100.00元
周國隆居士	港幣	200.00元
許承啟居士	港幣	50.00元
蕭欣華居士	港幣	150.00元
鍾應梅居士	港幣	100.00元
日本佛教傳道協會	港幣	100.00元
妙法寺	港幣	7,623.20元
總計	港幣	9,763.20元

一壹五期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣	9,763.20元
發行收入	港幣	486.00元
總計	港幣	10,249.20元

二、支出：

印刷費	港幣	5,645.00元
稿費	港幣	2,700.00元
郵費	港幣	904.20元
什費	港幣	1,000.00元
總計	港幣	10,249.20元

內明雜誌社謹啓

出版者 內明雜誌社
社長 釋敏智
督印人 釋洗塵
發行人 釋金山
主編 沈九成
編輯 釋會機
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Cresent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, Narrh St., Manila, Philippines.
日本 東京都豐島區駒迟七·十三·十六蓮心院清度法師
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 Southill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga, Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.
香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局
承印者：文采印刷公司
電話：五·七一一六五四

佛元二五二五 中華民國七〇年
公元一九八一年
十一月一日出版
定價每册港幣叁元

▲ 菩薩彩塑像（敦煌290窟）

本刊已在香港政府登記

▲交脚彌勒菩薩塑像（敦煌275窟）