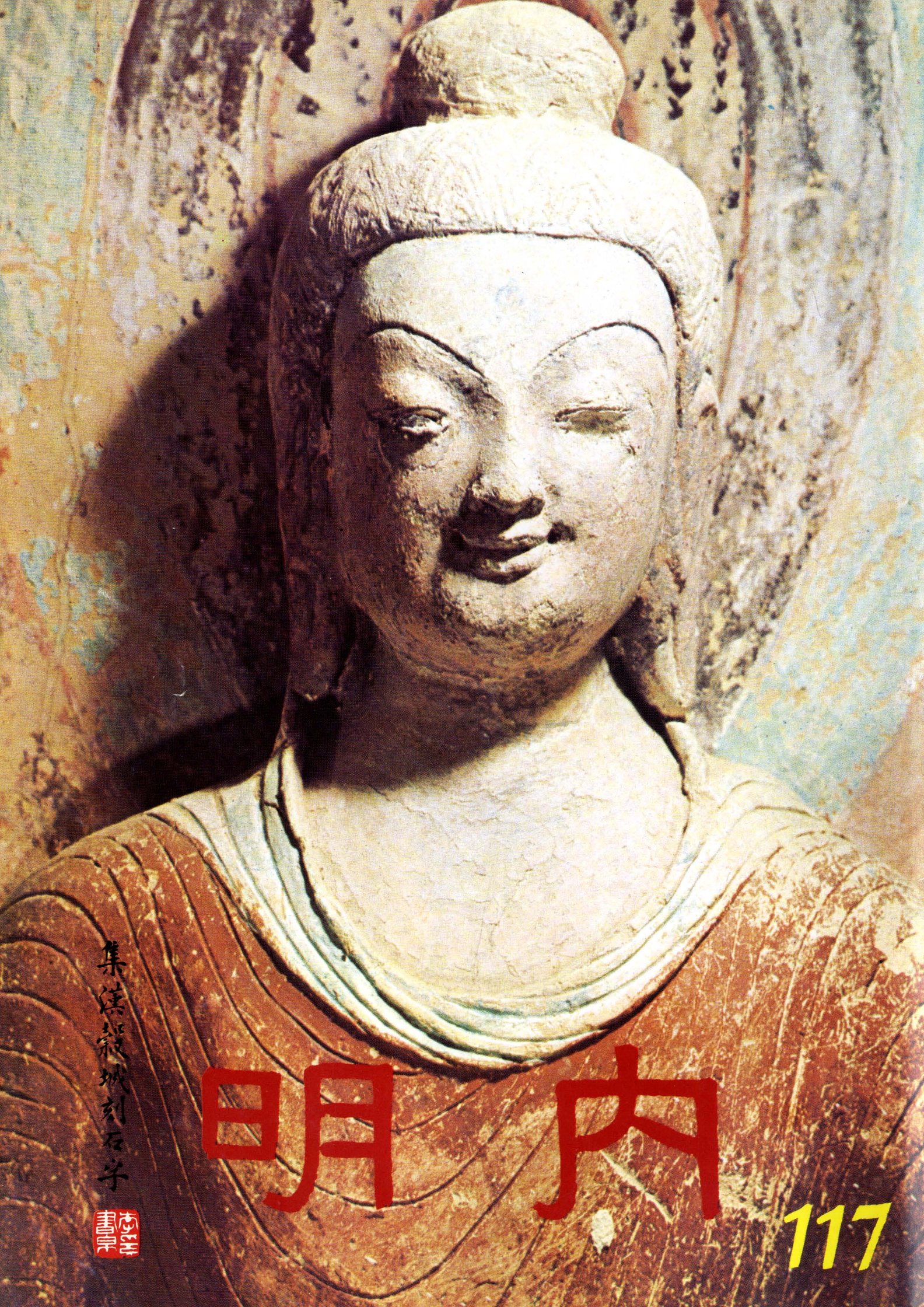




集鎮穀城刻石字



明內

117



▲ 地神彩塑（敦煌427窟）





原始佛教哲學的歷史背景

D. J. Kalupahana 著
陳 鈞 譯
霍 韜 校

長久以來，印度學者均認為印度的文化與文明，源出於自中亞入侵（約公元前一七五〇年）的阿利安人（Aryans）。在梨俱吠陀裏——這是一本詩集，據傳是由吠陀詩人所撰，內容大部份都是對自然力量的讚頌——亦提及入侵的阿利安人與黝黑皮膚的土著，稱為「達斯如」人（Dasys）的衝突。前者對後者的偏見，反映在梨俱吠陀裏的，正是阿利安人入侵時佔領印度河谷的情

形，後來終演變為四姓社會階級制度。但近世考古學者對印度河谷遺址的發掘，發現當地已有高度發展的文明，遂使上述觀念徹底改變。被阿利安民族征服的黝黑皮膚的原住民，並非沒有文化的人，反之他們似已具有極高的文化和社會組織，故近代學者的工作，就是分析阿利安與非阿利安文化的不同流別。這些流別，直到奧義書的時代，纔開始在後期的吠陀文獻中滙融為一。

內明

117 期目錄

譯稿

- 原始佛教哲學的歷史背景…… 3
D.J. Kalupahana 著
陳 鈞 鴻 譯
霍 韜 晦 校
- 否定式與中觀辯證法（續完）…… 9
B.K. Matilal 著
馮 禮 平 譯
吳 汝 鈞 校
- 法稱的認識論（續完）…… 13
戶崎宏正著
吳 汝 鈞 譯

筆譚

- 宗密論頓、漸偏執之非…… 19
智 銘

四眾堂

- 中國文化與佛教的關係…… 20
洗 塵

特載

- 永嘉玄覺的研究初稿（續完）…… 22
洪 啟 嵩

譯稿

- 六祖慧能傳…… 宇井伯壽著…… 27
王 進 瑞 譯

特載

- 佛光普照，不燒衆…… 智 銘…… 31
- 梵網經菩薩戒本講義（二）…… 33
釋 廣 化
- 鄭烘雲「觀音歌」讀後記…… 38
鄭 僧 一

佛教文藝

- 虛雲和尚（續）…… 馮 馮…… 40

佛教消息

- …… 編輯室…… 44

畫頁

- 封面 佛陀彩塑——敦煌 259 窟
- 封底 彩塑羽人——敦煌 297 窟
- 封面裏 地神彩塑——敦煌 427 窟
- 封底裏 菩薩彩塑——敦煌 328 窟

後世在印度文化中居主導地位的苦行，一般而言，是與阿利安人入侵前的印度河谷文明有關，因為溼婆（Śiva）的原型，在著名的印度河谷發現的圖印中被描繪為「大瑜伽行者」（Mahāyogiṇ）。阿利安文化則較入世，最明顯的是詩中對飲蘇摩（Soma）作樂的天神的歌頌。從這些地方看來，非阿利安文化對阿利安的影響竟是如此的不相稱。在梨俱吠陀的 *Kṛ̥ṣi-Sūkta* 章裏^①，我們可看到吠陀詩人更以敬畏之詞來描寫長髮裸體的苦行者。這種土著文化稍後雖被較入世的阿利安傳統所排斥，但它並沒有被消滅，反而在經過一段時期的隱沒後，以更強的生命和活力重新出現。故印度哲學史即為此兩種文化相互爭勝的歷程。

由於吠陀之前沒有任何文字紀錄可供參考，故研究印度哲學的起源，一般都以吠陀文獻為根據。遠在系統哲學思想成立之前，吠陀阿利安人以其對自然現象的觀察，已孕育了萬物為一的思想。希利安那（M. Hiriyana）對吠陀諸神概念產生的心理背景，作如下之分析：「除非初民注意過自然現象之規律性，並深信凡事必有因，否則不會創立這樣的神祇去解釋^②。」這種純物理規律的觀念，即世界規律（*ṛta*），後來方逐漸演化為（印度特有之）祭祀體系與道德規條。此處茲先簡述諸神概念的構成及祭祀體系的發展，俾便讀者了解其義。

從梨俱吠陀所談到諸神觀念，若不始於印歐（Indo-European）文化，則應始於印伊（Indo-Iranian）文化時期，故其淵源極為複雜，但印度學家仍能指出一些很明顯的發展階段。最初期的觀點是將自然人性化，自然現象如火、風、雨等，都被視為具有人的形格、感情及慾望。這種看法與時俱增，結果它被尊許為神秘，有奇異力量及使人敬怕的神祇。由此而出現一大群能降禍施福的諸神。人們則順其自身需求的性質，去選祀某位神祇，並奉為諸神之主。馬克思·繆勒（Max Müller）稱此時期為擇一神論（Henotheism）。這種對神的觀念引出兩個方向：1、一神論（Monotheism）——以婆樓那（Varuṇa）及後期的生主（Prajāpati）、大梵（Brahmā）為代表；2、一元論（Monism）——如奧義書所反映的梵我（Brahman Ātman）思想的建立。

隨此而發展的，便是祭祀形式的演進。在最早期間，當諸天象人性化時，祭祀僅在供養與人相似的神祇，以感謝他們的恩惠扶持，故只以簡單的蘇摩、牛乳、奶油、及乳酪為祭。但當人神的距離增大，神的力量增強，則祭祀目的便在乎取悅諸神以求眷寵了。

由祭事之日趨繁複，祭司（即婆羅門，*Brāhmaṇa*）不但成為人神之溝通媒介，簡直自視為半神了。印度人的宗教活動因而被冗長繁複的儀式所主宰。祭祀成為祭司對祭祀者降福延壽的工具。

吠陀詩人所作的讚頌，在較複雜的祭祀中，開始被採用作儀式的一部份。祭司其中的一項任務，就是唸誦這些詩歌，於是使祭司成為吠陀詩歌的保管人。由於誦詩是祭祀的主要部份，於是它們漸被視為具有神奇的力量。精確的唸誦是先決條件，否則所求不應。到後來吠陀與神的關係愈來愈密切，而它們本是詩人所作之點，反而給人遺忘了。有關吠陀神授的最早紀錄，據說是在祭祀原人（*Puruṣa*）時產生的^③。一元論之說即以此為吠陀之源。但一神論者則以吠陀的創始歸於一人格神。生主（*Prajāpati*）最先被尊為吠陀的創作者^④，及後大梵（*Brahmā*）觀念形成，大梵與生主混而為一，吠陀遂被視為此大神所作。在一早期奧義書中，即記載吠陀源於大梵，大梵傳與生主，生主傳給「曼奴」（*Manu*，人類之始祖），這樣吠陀遂得以在人間流傳^⑤。所以吠陀雖出自天啓，但此後在一代代的聖者流傳中亦豐富了它自己。

至此我們可以了解傳統學者的學理為什麼是全得自經典傳統和對它的解析：他們堅持吠陀神聖，而成為阿利安文化傳統的特點之一。

一如上述，在阿利安人入侵之始，苦行文化是失去了它的活力，但並非全被消滅，直至吠陀文化第一階段之末，以梵書（*Brāhmaṇa literature*）為代表的時期，苦行文化再度抬頭。它的復甦種子播於森林書（*Āraṇyakas*）時代，到奧義書時期，梵書文化似被苦行文化所遮蓋。人所重視的已從祭祀儀軌（*Karma*）而轉向於知識與智慧（*Jñāna*）的追尋；從對外在世界的認識轉為對自我的了解，這一轉向可能是直源於實踐瑜珈禪定的結果，

而禪定是苦行文化最重要的部份。

只要對早期苦行者如阿羅邏迦蘭(Ālāra Kālāma)、鄔達迦、羅摩子(Uddaka Ramāputa)、甚至悉達多·喬答摩(Siddhartha Gotama)等所作的對禪定過程及不同階位的禪悅的注釋加以研究，就能了解奧義書時期所流行的各種觀念的形成是怎樣的。瑜伽禪定的目的在把感官意象及其他染污的生理本能如貪慾之類次第消除。據後期佛典所述，禪定是先要集中注意某一感官的外緣，如一環紅沙圈，或一藍色花環，又或一佛像。當人能暫時遏止不道德的傾向，如慾望、思念、怠惰、驚懼、或迷惘，他才能進入初禪之境。之後他再訓練自己徹底把這些念頭拋棄，集中意念去參究禪定的主題。

在二禪中，修行者心念不再散亂，改取一種平和、自信的態度。此種自信、平和的態度，能引取滿足感與超脫的歡欣。可是這滿足感自身對內心的和平亦有妨礙，故亦需克服。此工作歷以後兩階段而成就至四禪時，內心不再感到安與不安，好與壞，喜與悲，進或退，思想變為敏銳玲瓏，這時可進修更高層的四無色定(Arūpa Jhānas)或可修習超感官的神通(Abhiññā)。在這較高的四無色定之初，萬物可被觀為無限空間(Anantākāsa，譯者按：即空無邊處)；在第二階段時，無限空間都不過是識(即識無邊處，Viññāṇa)；第三階段時，識即是空(即無所有處，Akinci)；在第四階段裏，連認識空的活動也被放棄而到了非想非非想之境界(Nevasaññānāsaññā)。

佛陀於初說法時，指出他在阿羅邏迦蘭和鄔達迦羅摩子的指導下，已達上述的無所有處與非想非非想處之階段⑥。他更進而超越老師的證境，終而達到被描述為一切知覺與感受俱止的境界Saññavedayitanirodha(即想受滅定)。關於這種禪定境界的價值，我們將在研究佛家的涅槃觀念時，再予討論。此處所涉及的，僅在指出這種苦行文化所著重的瑜伽默想，是導出這種精神狀態的泉源，康茲(Conze)以西方術語來描述此一心理狀態道：「這種狀態外表看來一如昏迷，動作、語言、心思俱止。只有生命和溫暖留存。甚至潛意識的活動也酣睡。對內而言，則此

狀態類似於其他神秘傳統所說的對純默想境界的難以形容的體驗，以赤誠澈入實體。這是無與無的結合，或一與一的融化，一如住於神聖之幽谷或神祇的荒漠中⑦。」

換言之，個人的心理活動融於一更大更廣的實體——亦即最後的實體中。

以上對瑜伽禪定境界的分析，雖據自佛家對禪定的描寫，但相信與佛教之前，或奧義書之前的苦行者所說的不會有很大的不同。如果森林書所代表的時代，是苦行文化融入吠陀傳統的時期，則稍後奧義書所代表的時代，必不可能不受此苦行文化的影響。只要假設苦行文化沒有完全消失，則奧義書中諸師的基本教義就易於了解了。

早期奧義書之中，特別是廣森林書(Bṛhadāraṇyaka)和旃度格耶(Chāndogya)兩篇，有一個最主要的特色，就是思辯的趨勢。查耶底歷奇(K. N. Jayatilleke)指出當時有三類思想家，各自強調一種獨特的求知方法，這就是傳統論者(Tradition-ists)理性論者(Rationalists)和經驗論者(Experientialists)。他介紹理性論者的方法道：「他們從推理和思辯尋找知識，而不賴神通。早期奧義書中的形上學師如懷疑論者，唯物論者，和大部份的邪命外道(Ājivikas)都屬此類⑧。」查氏再指出另外一類的實證論者，則依靠個人直接的知識與經驗，包括神通感覺在內，去作他們理論的基石。查氏以為在早期奧義書中所表現的個我(Ātman)及大梵(Brahman)觀念已經初步通過思辯與推理，而要求對這些理論給予經驗的證明或親自體驗這些理論，則較後才產生。試將早期各奧義書的基本教義加以比較，則可發現我與宇宙大我的概念，後者的醒覺極可能是基於前者的推演思考，而宇宙大我據說在瑜伽行者的最高階段中可以體證(例如，個體思想的活動，逐漸與更高級的心靈，即最後真實Ultimate Reality融合為一)。在某一角度上說，早期奧義書學者對高級神秘冥想所產生的結論，似欲給予理性的證明，而避免直接提及神通或瑜伽直覺。這可能是吠陀或梵書傳統的部份意圖：希望遠離它們久已排斥的苦行文化。可是到後來，即在中後奧義書時期，苦行文

化終於完全支配了阿利安傳統。

早期奧義書論師，既然嘗試將神秘的瑜伽觀照經驗加以理性分析，而佛陀本人亦同樣地實踐禪定，則他們為何有如此大的分歧呢？事實上，幾乎絕大多數印度學者，在寫及佛教時，都固執地說佛陀生在印度，活在印度，死在印度。的確，佛滅後數百年，佛教教義屢經修訂，甚至佛陀本人亦被視為毘溼奴（Viṣṇu）轉世，但不可忘記佛在世時，他是被傳統教士視為極度的異端。稍後我們將看到對原始佛教，涅槃觀念的錯解或誤解，使很多學者以為對最後真實的了解，佛陀之教與奧義書並無二致。故下文作者願意嘗試指出佛陀在世時的教義是絕不同於奧義書和後期印度教的，甚至與後世佛教的絕對形式亦有不同。

奧義書學者的形上學理論是依神秘體驗而成，唯物論者——其中有些亦自視為沙門（Samaṇa, Śramaṇa）——則持相反論調，否定神通和瑜伽直覺。佛陀持中道，並不完全否定此類直覺的有效性，他只是強調它們的極限，亦認識到瑜伽冥想的有限價值。是故雖承認神通對智慧的尋求是一有效方法，但佛陀否定這種知對世界有始、或最後真實之類的問題能提出解答，反之奧義書學者則認為可以。對瑜伽行者最高的禪定——滅盡定（Nirodha-Samāpatti）所導致的知覺、感受的休止狀態（即想受滅定，Saṁavedayita-nirodha），佛陀亦只視為一暫時性的安靜與平和而已。

奧義書學者雖採納苦行的神秘色彩一面，本質上他們仍屬吠陀傳統。如上所述，這一傳統是反對苦行的。它更重視自己和對自我的肯定，此點可見於早期奧義師對真我（Ātman）的追尋。在旃度格耶奧義書裏曾述及生主（Prajāpati）對因陀羅（Indra）逐步找尋真我的教導^⑨。首先他被囑去看一盤水，他所見的就是「自我，那不死、無畏的大梵。」這一答案跟着便被拋棄，因為這「自我」會隨肉身改變而改變。因此生主又指出：「那夢中的暢遊者——他就是自我之一、亦即不死、無畏，那就是梵^⑩。」但此答案亦不完美，因為夢中仍有無可避免的不快之事，故又進念為：「人如能在酣睡中，無雜念，安祥無夢，那就是自我……」

亦即不死、無畏，那就是梵^⑪。」對上述理論的次第批駁，表示不滿，正反映出奧義書學者所追尋的自我的性質，在無夢睡眠中之意識只差一點便能滿足自我所有的要求。如旃度格耶奧義書所載：「那時，因陀羅在未抵達天界時，已發現下列危險；的確，此人無法以『我是他』的觀念去認知他自身、和他的週圍事物。他已成一毀滅的人，於此中亦無半點樂趣可言。」無疑，奧義書學者一面尋找生命之永恆不死，但又同時要求一有自覺存在的「自我」。

雖然奧義書學者已與早期吠陀思想家不同，認為肉身快樂不能滿足，而追尋一更高層次的、超世俗的喜悅，可是基本的自我肯定傾向仍然存在著，所以他們強調靈魂不死的信仰。瑜伽的精神狀態與奧義書的解脫（Vimukti）觀念，在比擬上似乎很接近。在禪定裏，可以體會到人心識展向較高的狀態，寧靜安祥就是其特色，而在獲取自由之後，自我即被視為與大梵融合。經驗意識既受生死之律所限，亦充滿各種染污，故予以排斥之外，更坦然肯定在各個體中有真我的存在，而此真我更被認為永恆常在，而且有着福樂的本性。

如上所述，早期奧義書時代，非吠陀傳統教義的新理論，亦為吠陀傳統所教授。是故在一最早期奧義書（旃度格耶六。一。二—三）載有學者斯吠陀伽度（Śvetaketu），他已熟習各吠陀書，仍被鄔陀迦（Uddālaka）授以「自他之所未學者（從吠陀傳統言）教之。」由此我們可見有些學理，並非從傳統而來，而是從瑜伽冥想獲取的較高知識的結果，其後並逐漸融滙於早期奧義書傳統之中。早期奧義書（如廣森林書和旃度格耶書）均承認全部吠陀知識；及一般所有的知識，是不足以獲取梵我一如的智慧。在旃度格耶奧義書中（七〇—一〇一—三）那羅多（Nārada）向沙那古摩羅（Sanatkumāra）承認，他雖已熟習所有的理性推論，但仍不能認識自我，其言如下：

「尊貴的老師，我熟習梨俱吠陀（Rgveda）、夜柔吠陀（Yajurveda）、沙摩吠陀（Sāmaveda）^⑫、阿闍婆（Atharvaṇa）是第四（吠陀），史詩和古老傳說為第五，還有吠陀之吠陀（意即

吠陀文法)，祭祖、數學、占卜、曆學、邏輯學、倫理、政治、諸天、神聖知識，各原始神靈、武器、天文、弄蛇與藝術。這些，尊貴的老師，是我所知。可是，尊貴的老師，我只如一識字之人，而不認識自我。」

誠然，在早期奧義書裏，梵我為神秘感覺的對象，並沒有明確說出。可是如因此而認為早期奧義書是理性派（一如查氏所指），則未免誇大其詞了。

自此之後，這種形上學觀點，就支配了整個印度哲學宗教的歷史。絕對主義的傾向，在奧義書時代已培育形成。個人與物的存在性格，已與最後真實認同；自我（Ātman）已成大我或梵我（Ātman or Brahman）。「那就是你」（tat tvam asi）這句名言總結了所有奧義書學者的學說。

面對這種形上學與知識的來源基礎，最先有反應的是來自唯物論派，或稱之為斫婆迦派（Cārvākas）、順世外道（Lokāyatikas）、廣主（Bārhaspatyas）。他們排斥觀念主義的形上學，認為知覺是唯一有效的知識來源，所以物質世界是唯一的真實。心識是偽，因為它不是五官的對象，故不可見（adṛṣṭa）。物質世界則依一定的規則活動，此規則被稱為「自性」（Svabhāva）。人的生活與行為均被此物質定律所軌範。知覺心識只是四大的副產品，因而不能對外界或形軀產生任何影響。人無非是一具機械人。有關道德與精神問題的討論是全無意義的，亦無效用。如此形軀一毀，人便完全與世界分離而消滅，沒有來世或死後生命。這種理論不但否定人生之連貫性，而且否定道德業力能使行為與效應的連貫。這是印度思想史中極端的自然主義（Naturalism），它的產生，可說是對上述較早期的觀念主義的形上學的反抗。

邪命外道（Ājīvika）是代表了另一種的自然決定論，它混合了唯物論與自然演化的理論。這學派與唯物論者不同在他們接受生存，不過生存與植物的成長發展相似，即一自然演化的歷程，而且早已有了一定的結果。「存在一如容器，可以量度出它的苦樂和已知的後果；既不能加，亦不能減，亦無滿溢，亦無不足，正如線球被拋出，自會張成直線，故愚智相等，各奔其人生之

路，而飽嘗其苦楚^⑫。」這一種理論無疑是一極端之決定論或命運論（Niyati-vāda）。

對研究印度哲學的人所面臨的一項重要問題，無疑是：以上兩派，既否定精神現象的有效性，何以仍入苦行者之列（沙門），而不歸入較入世的梵書文化呢？其實，據史詩大婆羅多（Mahābhārata）^⑬的寂簫（Śānti-parvan）所說，唯物論之創立者鷦一聖者名叫阿查伽羅（Ajagara）。此聖者終生苦行，亦極可能已練就某種神通的神秘力量，但何以他還要否定精神現象的有效性，而主張唯物論呢？若他已練就某種神通，如阿查伽羅那樣，仍不能驗證超越的實體——大我或梵我的存在，自然會對奧義書中所說的瑜伽禪定的力量加以懷疑。他們與佛陀不同，他們走極端的完全否定神通可以獲取某些自然知識的有效性，亦否定禪定喜悅可獲得安靜、平和。佛典裏亦明確指出自然論者否定神通的存在，他們之所以否定此類較高知識的存在，似是有意消滅觀念主義的形上學所提出的這種知識的基礎。

較佛教稍前的另一主要學派是耆那派，亦屬苦行文化（沙門）傳統。在這裏，實踐苦行熱誠的（tapas）被發揮到極端地步，而被佛教徒批評他們過份注重「四禁戒律儀」（Caturāmaṇiyata）^⑭。他們接受業報觀念。他們認為人是要對他自己的行為負責的，當作一業之後，此業即化為他身外之物，在任何情形下都不能避免它所生的後果。在某種意義下，人成為他自己行為的犧牲品。在佛典中，使我們認識到耆那教的觀點是：人可能無力去控制他的行為後果，所以他們試圖以嚴格的苦行去減輕過往的業，並防止業的堆積^⑮。

從知識論的觀點來說，耆那教被認為是非絕對主義者（An-ekāntavādī，離者按，即非一邊論）。他們的哲學是代表包融主義（Syncretism）。由試圖說明各種經驗形式，如變化、持續、無常與長住等，遂主張存在（sat）是有各種不同的狀態的，它可展現為生（Utpāda）、滅（Vyaya）、和住（dhrauvya）^⑯。雖然從他們的知識論觀點看來，絕對判斷在世俗層次是不可能，所有的判斷都是彼此相對的。但他們在另一方面却承認有全智（

Kevalajñāna），藉此以對真實作整體的了解。所以，一面接受存在無常（Anitya）的論點，一面相信有永恆生命（jīva）的存在，正如奧義書對自我的接受一樣。

上述各家哲學思想，均各有一共同特色，就是各家的重視不同形式的絕對主義。奧義書否定變化與無常，認為這不過是幻覺，而高舉永恆真我的實體。唯物論者則肯定物質才是最終的實在。耆那教徒相信常與無常都是最後實在的性質之一。在宗教領域來說，奧義書以為解脫是體證自我與大梵的結合。唯物論者否定精神的存在，而耆那派則特重各種極端的自我抑制的形式，以使本來清淨之自我，從業粒子的纏縛中解救出來。以上可說是佛教產生時的哲學、宗教背景的一個概括的說明。佛陀在這兩方面的貢獻，亦祇有在這基礎上才能恰當地被了解。

（完）

註·

- ① Rgveda, ed. Max Müller, 6 vols. (London: W. H. Allen, 1849-1874), x. 136. Cf. the Vṛātya Book of the Atharvaveda. (Book XV). 有些學者認為 Vṛātyar 是剎帝利種姓中的迷幻者，他們是瑜伽行者的前驅。
- ② M. Hiriyanna. Outlines of Indian Philosophy (London: George Allen & Unwin, 1956), p. 31.
- ③ Rgveda x. 190.
- ④ Taittiriya Brāhmana (of the Black Yajurveda with the commentary of Sāyana. ed. Rajendralal Mitra, Bibliotheca Indica, 3 vols, Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1859). 2.3.10.1
- ⑤ Chāndogya Upaniṣad (see The Principal Upanisads. ed. and tr. S. Radhakrishnan (London: George Allen & Unwin. 1953) 8.5.
- ⑥ Ariyapariyesdā-sutta. M 1.160 ff.
- ⑦ Edward Conze, Buddhism: Its Essence and Development (New York: Harper & Row, 1963), p. 101.
- ⑧ K. N. Jayatilke, Early Buddhist Theory of Knowledge (London: George Allen & Unwin, 1963). p. 170.
- ⑨ Chāndogya Upaniṣad 8.7.1 ff.

- ⑩ Ibid. 8. 10.1.
- ⑪ Ibid. 8.11.1.
- ⑫ D 1.54.
- ⑬ Mahābhārata (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933), 12.179.11.
- ⑭ D 1.57.
- ⑮ M 2.214.
- ⑯ Tatvartadhigama - sūtra 5. 29. quoted in S. M. Dasgupta's History of Indian Philosophy, vol. 1, p.175.

（上接第12頁 否定式與中觀辯論法 註解）

- ⑰ 伯達查利雅（K. C. Bhattacharyya）可能站在同一立場說：不限定的是限定的而同時也是不限定的。見氏著不限定性在邏輯的位置（Place Of The Indefinite In Logic）哲學研究 Studies In Philosophy 第二卷，加爾各答進步出版社。
 - ⑱ 在巴尼尼經（Pāṇini - sūtra）1.4.57 及 3.3.19 內，見 Patañjali。內有兩頌是時常被引用來形容這兩種否定的作用。參閱拙著「正理派的否定理論」（The Navya - Nyāya Doctrine Of Negation）一九六八年哈佛大學出版社出版。
 - ⑳ 梶山雄一著清辨及歸謬論證派（Bhāvaviveka and the Prāsaṅgika School）刊出莫其仁所編 The Nava - Nalanda Mahavihara Research Publication，第 304 頁，1957 年出版。
 - ㉑ 昆因（W. V. Quine）著邏輯方法（Methods of Logic）修訂版第一頁。1961 年紐約 Holt 出版社出版。
 - ㉒ 見拙著「正理派的否定理論」第 62 至 63 頁。
 - ㉓ 龍樹「中論」第十八品第九頌
 - ㉔ 漢譯為：「自知不隨他 寂滅無數論 無異無分別 是則名實相」
 - ㉕ 見月稱淨明句論（Prasannapadā）所註「中論」之第一品第三頌之註文。淨明句論收錄在維地耶（P. L. Vaidya）所編之佛教文庫（Bibliotheca Buddhica）第四卷內。
- 後記：原文中有小部份比較中觀辯證法與現代邏輯的地方，因作者說得不很詳細及混合，故翻譯時刪去。



否定式與中觀辯證法

B.K. Matilal 著
馮禮平 譯
吳汝鈞 校

(續完)

否定「X是不確定的」這個命題的另一種常用的方法，是把「不確定」當作另一個謂詞，然後循着龍樹用以驗證這命題爲假的那些步驟去做。換言之，如果接受「X是不確定的」，然後循着龍樹的推論方式，我們最後便會引至接受「X並非是不確定的」這相反方向。這也是大部分正理派學者（例如烏地阿達克拉 Uddyotakara）^⑮，用以辯破龍樹的方法。不過，這並不是一有效的否定。說「不確定」是一個謂詞是犯上了「定然錯誤」（Category Mistake）——這是部份地引至語義弔詭（Semantical Paradoxes）的錯誤（見下節）。正如說「空」的理論其自身並非一理論一樣，我們也可以說「不確定」這一謂詞其自身並不是一謂詞。因爲在這個脈絡下的「不確定」是「無法應用任何謂詞」之意，如果「無法應用任何謂詞」是某些事物的謂詞的話，那麼這事物便不能被稱作「不確定的」了。

我們可從兩個方法去了解不確定性之弔詭。一種是簡單的方法，這方法簡易地顯示出這並非一真實的弔詭。另一種則是複雜的，富於哲學意味，在精神上更接近中觀學。

第六節 訛辯法與語義弔詭

早期的論辯及詭辯法傳統已對語義弔詭有着概畧的察覺。此種語義弔詭在印度，甚至在龍樹之前，已很流行。在「正理經」第五章裏提出的二十四種典型的詭辯的否定（Jai 誤難，過類）中有一種是稱爲常住相似（Nityasama）的，下面的例子正好說明這種「無用」的論難的詭辯技倆^⑯：

論主提出的主張是：「聲是無常」。

論難者的反駁是：「『無常』這個謂詞是否（有關聲音的）一恆常的謂詞？如果這是恆常的謂詞，則聲音便是恆常的了，如果它不是一恆常的謂詞，則聲音亦是恆常的。」
換言之，如果容許提出這種問題，那麼弔詭的情況便出現^⑰。

烏地阿達克拉說這種問題是不許提出的，因爲「一件事物是無常的」就是說這事物有着無常的存在，故不能問及無常的存在是否有恆常的存在（而不墮於自相矛盾）。烏地阿達克拉這種說法破除了弔詭的情況，但似乎沒有對原來的詭辯提出實際的意義。所以，烏地阿達克拉運用了最簡易的方法把那弔詭解釋爲假弔

說，而且把那詭辯顯易地化解爲一毫無意義的問題。

於此，烏陀耶那（Udayana）及瓦勒達勒查（Varadarāja）都作出一帶有語義弔詭的闡釋^⑱。烏陀耶那說在上述例子中，「無常」這謂詞是任何一謂詞性質（Predicate Property）的變項。他說那詭辯性的否定包含在問及一特別的謂詞中，即謂詞性質，是否指謂自身。在多數例子中，這可能是一完全無意義的問題，比如問：「藍色」這個謂詞，也就是作爲顏色的藍自身，是否藍色的？」如是之故，迦那陀（Kanaḍa）在構成他底範疇論（Category - Framework）時，作爲一規律地提出說「一種顏色」（如藍色）在性質（Guṇa）^⑲這個範疇來看，不能再作爲藍色的謂詞，或者說，不可作爲另一屬性之謂詞。不過，在某些情況下，上述的問題並不一定含有直接的謬誤，例如問「無常本身是否亦是無常的呢？」無論我們的答案是肯定的或是否定的，都會引至我們放棄最初的論點：X是無常的。

與上述技倆差不多的方法，亦曾被用來反對中觀派的立場^⑳。按中觀派的主要論點是：現象界是不確定的，也就是說，現象界是不能被指謂的。這樣，中觀派即被詰難：究竟「不確定」本身是否一謂詞？如果是謂詞的話，現象界便不是不確定的了，因爲最低限度它有一謂詞可以用來指謂它。如果「不確定」不是謂詞的話，那麼它是什麼呢？從另一方面來說，如果「世界是不確定的」這一命題是不確定的話，那我們便不能說現象世界是不確定的了。如果這個命題不是不確定的，則「不確定」便變成一謂詞，用以指謂現象界的確定的性質，這樣便破壞了原先的論點。

筆者在上文會說明中觀派對這種論難的答覆：「不確定」其本身並非一謂詞，「空」本身並不是對現象世界的一種理論。「不可能確定主詞X是有任何謂詞」，這一主張其本身並非一「說明X有任何謂詞」的主張。當中觀學家爲了說明不確定性這性質自身是不確定的話，那是可能被當作一主張來看的，因爲他會認爲不確定同時是不確定的及非不確定的^㉑。

這樣說來，好像是把這一哲學論題神秘化了，但正確的意思

是說，確定與不確定，真實與現象，涅槃與生死輪迴之分界（Koti 邊際），其自身是不確定的。換句話來說，我們根本上不能對此分別作出任何的說明。對於相信（沒有公然的說出來）他們是無分別的，不二的（Advaya）來說，這是一個很好的理由。這種辯證方式引生了絕對論。

如果筆者上面對不確定性的批判的說法把大家和語義弔詭拉近了（好像謊者弔詭 Liar Paradox 及格麗林弔詭 Grelling Paradox），筆者會在下文說明一下。我們上文所說的「不確定性的弔詭」是與語義弔詭不完全相同的。以直接及簡單方法去化解上述的不確定性的弔詭，可表示如下。「一件不確定的事物」這句子是與我們普遍接受的邏輯原則相違悖的，因爲我們都說「所有東西不是P便是非P」，否定此原則的便是說「有東西既不是P亦不是非P」，這就是「不確定」這謂詞的實際意思。如是，只要我們維持「所有東西不是P便是非P」這邏輯原則，上述的弔詭便不會出現。這是解決弔詭的好方式，但却會冒上錯誤地解釋中觀哲學動機的危險。

「所有東西不是P便是非P」這簡潔明確的邏輯原則，建立在對於「不」的意義的清晰定義上，這是指否定的意思。其實上述的原則可以說是界定否定（Negation）底意義的方法，也是說給否定下一確切的界定，以建立一特別的邏輯系統。再者，上述的原則也假設了每一謂詞都可以正面地或負面地應用於推論世界的任何部份中（關於否定的詳細論述，詳見下節）。筆者打算說明的是，中觀派的哲學動機並不是要否定上述的邏輯原則（這邏輯是公認的），而是想揭露這原則的限制，這樣我們便不會誤解它的應用範圍。

筆者以爲，由不確定性弔詭而引至的處境與一些語義弔詭所引起的處境是有相同點的，兩者很可能有其共同的根源。如果真是這樣的話，則對於語義弔詭的一些解決，會給不確定性弔詭提供一些有用的解答。由三十年代開始的分析哲學的發展，給語義弔詭提供了好些答案，這些方法是否有助於解答上述中觀派的批判，則有待細考了。

第七節 否定的兩面

否定一詞之隱晦的意義所引至的混淆，也引起了邏輯及辯證法上各方的迷惑。筆者在下面會分析否定的概念，希望有助於釐清中觀派的立場。

普通的否定大致可分兩方面：否認（Denial）和表態（Commitment）。這裏先談談第二面。當我們以否定的態度回答一有意義的問題時，我們也同時是對其它的問題予以肯定的答案。這種表態有不同程度。當我們說「那朵花不是紅色的」，我們已承認那朵花是有別的顏色了（甚至是近於紅色的）。當我們說「人並非宇宙的創造者」，我們的介入程度則是淺少的。對於這個問題，我們甚至可以辯說不一定要接受宇宙是有創造者這觀點。

否定的第一面是否認。這否認存在於一切否定中，但它的強度也是有變化的。如果我們將上述的例子改作「那朵花是非紅色的」或者說「這個人不省人事了」，這兩個句子中的否定強度是很弱的。在上述的情況，我們多半是陳述一種境況而並非否定主體及謂詞間之任何特殊關係。但我們在「人並非宇宙的創造者」這句子中的否定態度則非常顯著了。不了解否定的兩方面的強度，會引起哲學上很多問題。

印度文法家及邏輯家爲了把握否定的兩面，提出了名辭的否定（Paryudāsa）及命題的否定（Prasajya - praiśedha）^{②③}這兩種否定。在名辭的否定中，「表態」是強於「否認」的，而命題的否定則恰相反。至於人們能否在這否定的兩面裏找出反向轉變（Inverse Variation）的任何關係，則並非本文所討論的範圍了。不過可以一說的，就是在某些否定的情況下，「否認」的一面可以強烈把「表態」一方減至全無。

所以，當中觀派預備去否定敵論者的命題時，他大可運用命題的否定這種否定式而用不着顧及否定的結果，而最後可以成功地保持不予表態的立場。清辨（Bhāvaviveka）在以自立論證派（Svātantrika）的立足點來闡述龍樹哲學時就是運用這強而有力的命題的否定式^{②④}。

爲了達致這強有力的否定式，中觀學者運用了四句否定（Catuṣkoṭi）及雙遣的方法。當運用這些方法時，每句子中會有矛盾的地方都遭蕩了。在這種徹底的否定意義下，絕對或者涅槃可以說是含藏了對一切謂詞（或特性）的否定。當所有相待的可能性都被否定了，「空」便顯露出來。

在現代邏輯來說，否定是被當作「命題」之否定來處理的。而否定的記號是置於所有述句之前。對於這種意義的否定，可以作如下的界定。如果述句是真的，那個對它的否定便可被視爲假；在任何和所有情況下如果一述句是假的，那個對它的否定便可被視爲真^{②⑤}。這似乎是個非常恰當的界說，此中「否認」和「表態」兩面都恰好地平衡起來。換言之，如果我們否定了P這述句，則我們也便接受了與之相反的非P爲真實。不過，這看法雖然簡化了我們底邏輯的基本定律，但它却忽視了中觀學所重視的極端的否定形式。這極端的否定式在否定了一立場之後並不須要接受那相反的立場。

中觀派強調否定中的「否認」的一面，正理——勝論派則可以說在某些獨特地方強調否定中的「表態」的一面。在名辭的否定中，「表態」這一面自然地處於重要地位。正理派說我們把謂詞加到主體的「被否定的項目的分別」上去。例如：把「那壺不是布」解釋爲「那壺是不同於布的一些東西」。此中，壺是正面地被「不同於布」這一限制語規定了。我們即使應用了強力的否定（即命題的否定），正理學派也會使那「否認」面變得低次於那「表態」面哩。故此「那壺不存在於地上」便被解釋爲「壺的不存在變成地面的特徵」，這裏「壺的不存在」被視爲地面上的客觀特徵。事實上，正理學派的方法是很基本的，因爲它實際上否認了判斷中任何肯定的——否定的二分法（Affirmative-Negative Dichotomy）^{②⑥}。它把「否認」面化解爲零，而且把否定視爲謂詞中的不可缺的部份。

否定的兩面通行於現代著述中所謂的自由邏輯（Free Logic 無存在假定的邏輯）：選擇否定（Choice Negation）及排斥否定（Excusion Negation）。上文所引用的「那朵花不是紅色的」的

例子，如果是表示那朵花是有其它顏色的話，那便是選擇否定的例子，這個看法可以很好地與正理學派的否定概念配合起來，只要我們規定這例子中的「不」是「非紅」這謂詞中的一部份。事實上，正理學派並沒有要求我們重新把主辭配以任何顏色的謂詞，它只叫我們重新把謂詞改為「非紅」，而把這個新的謂詞處理為主辭下的一個整體。

至於排斥否定的例子則是：「2不是紅的」。這裏，我們得明白到這個斷言並沒有意味着任何「其它選擇」。如果我們把排斥否定重新理解為單純的否認，這便可與中觀派的概念吻合了。

第八節 「神秘主義」及中觀派

在最后一節理，筆者打算討論一下那時常被認為與中觀立場一致的「神秘主義」假設。無疑的，龍樹之辯證法會給予東方的神秘主義提供了豐富的資源。

中觀哲學裏有兩個主要特色，與一切神秘主義的普遍特徵有重要關連。首先，他們相信有一種我們可叫作啓示、直觀，甚至叫作直接面對真實的知識。而另外那些通過我們的感覺，推理和分析而得的知識則是浮面的、世俗的，是覆蓋那終極的真理的。後一種知識是次於前一種的。因為直觀不用憑藉任何觀點或任何符號（語言的或其他的）^{②6}而得，所以直觀被看為終極真理的仲裁者。即是說，那另外的一種知識是基於我們一些不自覺的預設的觀點，假設及我們用來表達自己的一些符號而產生的。

中觀派的第二個特色是他們相信有一整體（unity），這個信念否定了一切差異和分別，以各種分別和不同都是虛幻的現象。中觀派認為，所有表面的分別都是對那唯一無二的實相的覆蔽。這種實相不二（Advaya）的觀念建立於那說明自性、自我或因果之不可得的邏輯推理之上。

我們即使正確地掌握了邏輯技巧，也不一定可以批評中觀派的推理。說可以批評那些推理吧，那是因為這種辯證推理所引出來的，似乎是謬論及不一致的觀點，這可以用一較為深廣的邏輯系統去解釋和解決。至於說我們不能批評它吧，那是因為中觀學

者可以隨時表現其超然不執的態度，表示對此無印象，抑亦無興趣。如果中觀家的推論引致謬論，而這些謬論又被證明為暗藏的詭辯的話，這只能歸於論難者自己的邏輯過錯，這也是他們認為當討論實相時，不予應用邏輯的好原因。月稱曾果斷地表示，中觀學派並未嘗否認邏輯在世俗層次上的有限作用^{②7}，在這基礎上對中觀學者而言，與其說用詭及謬論是一些要經由精密的理論去解決的問題，倒不如說是他們的推理的必然結果。

「離言說」這觀念是一切神秘主義哲學家所共許的。實相是無可名狀的，但却可以憑着直觀來把握。中觀派也持有這個看法。通過這觀點，我們若明白到我們所把握的和我們的思想往往超乎我們用來表達它們的語言，這種理論會對我們的哲學有教育價值，而且也可以作為對我們的哲學理論的改造，澄清和認識的好挑戰。但是如果我們錯誤的將此解釋為放棄一切理性的分析，我們便會面對哲學的死亡，一籌莫展了。（完）

註：

②6 烏地阿達克拉（Uddiyotakara）正理經（Nyāyasūtra）4.1.40。此正理經即1939年由查哈（G. Jha）編訂的喬達摩的「正理經附富差延那的正理註」（The Nyāyasūtra Of Gautama, With Nyāya-shāstra Of Vātsyāyana）。

②7 富差延那（Vātsyāyana），見正理經 5.1.35—36。

②8 烏地阿達克拉（Uddiyotakara），見正理經 5.1.35—36。

②9 烏陀耶那（Udayana）的 Nyāyapariśiṣṭa 第65至68頁。Varadarāja 刊於 Pandit Journal 第300至306頁。

③0 迦那陀（Kanāda）1.1.15。“……Aguṇavān ……iti guṇa-lakṣaṇam” Guna 一字在勝論系統中有特別的意義，它的翻譯為「性質」。

③1 龍樹「迴諍論」第一及第二頌及其長行二頌之漢譯為：

「若一切為體 言語是一切」

「語言自無體 何能遮彼體」

「若語有自體 前所立宗壞」

「如是則有過 應更說勝因」

（下轉第8頁）



法稱的認識論

戶崎宏正著
吳汝鈞譯

佛家邏輯作品譯述之二

(續完)

b 無錯亂

法稱在其『正理一滴』(Nyāyabindu)與『量抉擇』(Pramāṇa-viniścaya)中，論及知覺的特性，除了說到上述的「無分別」一點外，還加上「無錯亂」一點。他說：「知覺離分別，無錯亂⑫。」(NBI-4, PVI, P.40,1.2)就原因的不同，可把錯亂分類如下：

(一)、由身體的疾患而來，例如：

(1)眼睛朦朧，把月看成兩重。
(2)身體內的風質、胆汁、粘液分佈淆亂，使患者見柱在燃燒。

(二)、由外面的條件而來，例如：

(1)急速轉動火把，宛如見到旋火輪。
(2)沿河乘舟而下，由於人所乘的船在動，因而見到岸並不運動，岸上的樹木好像也在動。

六、知覺的種類

a. 感官知

法稱承襲陳那的說法，把直接知(現量，知覺)加以分類，舉出a感官知、b心的感性(意識)、c知自己的知(自證)、d瑜伽者的直覺。此中最有代表性的，是感官知。我一直把「感官知」與「直接知」、「知覺」交互來用，不加區別，亦因此之故。作為知識的泉源之一的直接知，雖有上列的種類，但都具有直接知的特性，這即是「無分別」與「無錯亂」。

關於感官知，迄今已說了很多，故沒有再述的必要了。就其種類來說，依佛教的傳統，可分視覺(眼識)、聽覺(耳識)、嗅覺(鼻識)、味覺(舌識)、觸覺(身識)。

b. 心的感性

佛教傳統除說上述的五個感官知外，還說到稱為「意識」的第六種認識。所謂「依眼與色形有眼識(視覺)生，乃至依意與法(一切東西)有意識生」。

這裏我們依佛教的一般習慣，使用「意識」這一譯語。但這並不是現代意義的意識（Consciousness）。這是由心（又稱意）而生的認識，與視覺等由外感官而生的不同。這是心對現前的對象的感受作用，思考判斷作用，更而是對過去的憶念作用，或對未來的預想作用。又，由視覺等而來的五感官的知——如視覺只以色形為對象那樣——為各各對象所限定，這心的知，則可以一切東西（法）為對象。

故意識的作用有多方面，包含思考、判斷等一切的分別，故我們不能視意識為各種知覺中的一種。在意識的這些多種作用中，最初的「心對現前對象的感受作用」，可視為知覺中的一種，而列舉出來。我們稱它為心的感性（Mental sensation）^⑬。

這心的感性是甚麼樣的東西來呢？這在認識活動中担负些甚麼任務呢？實在來說，關於這點，在佛教認識論中，還未能明確地闡明。法上說：「這所謂心的感性的直接知，在定說（聖典）中曾列舉出來，但這並無知的手段。」（NBT, p. 63, 1. 1）他以心的感性為一種獨斷的說法。在『正理一滴註釋科文』（Nyāya-bhūṭikāṭippaṇi）一書（此書著者作 Mallavādin，此事仍未明）中有說：「（由於）聖典中有這樣的立論：『諸比丘啊，色形依兩方面而被經驗：（一是）依視覺，（二是）依因這（視覺）而起的心的感性』，故陳那師即就直接知（現量）（的一種）而顯示這心的感性。」（NBTT, p. 26, 1. 10 f.）蓮華戒（Kamalaśīla，八世紀後半）也說：「由於是定說（聖典）所立，故此中並未說及心的感性的特相。」（TSP ad TS 1330）這都把一切委諸聖典。

故佛教認識論把心的感性作為直接知的一種而列舉出來，殆是一種獨斷的說法。對於它的具體的內容與任務，仍未明確^⑭。

在『正理一滴註釋科文』中（NBTT, p. 30, 1. 9f.），有介紹智藏（Jñānagarbha，年代不明，但在法上以前，大抵屬中觀學派）的說法——心的感性的論證^⑮。這並不是所謂佛教認識論的說法。法上在上面所說的「這心的感性……並無知的手段」，實是要破斥這智藏的論證。但這論證却對心的感性的作用、意義

顯示一些消息，這裏姑介紹一下。這是說，在心中有兩個相異的流向，其一是感官知的流向，另一則是「依心而來的認識」（意識）的流向。譬如說，當我們面對着青色這一對象時，我們有青色的感官知，同時也生起青色的心的感性。心的感性雖不能個別地為感官知所認識，但我們却不能說它不存在。「心的感性」的存在，實可在理論上加以證明。即是說，我們誰也不能否認我們有「這是青色」的概念的知（分別），但這概念的知從何處生起呢？概念的知實屬於「依心而來的認識」（意識）的流向，而不屬感官知的流向。感官知是依感官而來的認識，概念知則是依心而來的認識，兩者分屬於完全不同的流向。感官知不能生起概念知。因此，與概念知屬於相同流向——即與概念知同樣是心的認識——的對於對象的認識，是必須要有的。這即是心的感性（參看上圖）。以上是智藏的論證，此中可把心的感性視為引起概念知者。

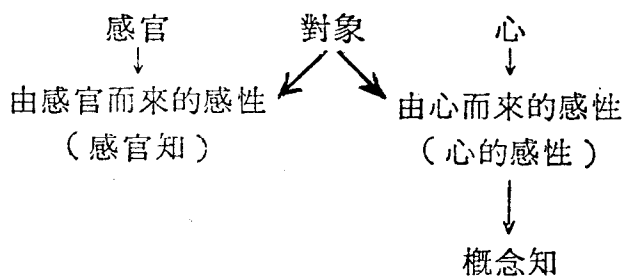
上面說法上認為這論證不能成立。『正理一滴註釋科文』即指出這種論證的缺點。這可就以下兩點來說。

一、智藏的「只由同類的東西而生」的前提，不一定是確定不移。

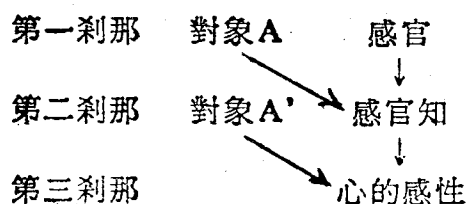
二、感官知的流向與由心而來的認識（意識）的流向，這兩個完全不同的東西，難以認許。

法稱自己怎樣想這個問題呢？他對心的感性所担负的是甚麼工作一點，也沒有述說。

不過，他曾詳細說到心的感性怎樣生起一點。以下是別人的問難與他的答覆。別人的問難是：a 心的感性是與感官知認識同樣的對象麼？b 心的感性能認識個別的東西麼？



在 a 點方面，心的感性可認識由感官知所把握的東西，這與「正確的知識的泉源（量）。關於 b 點，別人的問難是，由於我們可認識感官知所不能把握的東西，故感官有損壞的人，例如盲人，亦能以心的感性認識外界了。（PV III-239）對於這問難，法



稱的答覆如下（PV III-240-248）。假如我們總合心的感性的生起次第，則可如上圖所示。由於所有存在都是剎那滅，作為感官知的對象 A，不能存續至第二剎那，而成為心的感性的對象。因此，上述的 a 點的問題便消解了。而在這個情況，盲人亦不能以心的感性來認識外界的对象。即是說，心的感性由感官知而生，但盲人却沒有這感官知。佛教會以專門詞語來稱呼感官知，這即是「等無間緣」。這意思是，感官知就都是知一點來說，與心的感性「等」，與心的感性為「無間」，是心的感性生起的「緣」。在心的感性以感官知為「等無間緣」而生起的場合，對象 A' 與等無間緣都是「共同作用的因」。

此中又有疑問提出來。對象 A 與感官知為不同時，同樣，對象 A' 與心的感性亦為不同時，知真能把握不同時的對象麼？對於這疑問，法稱說：

倘若問到不同時的東西如何被把握時，通達事理的人都知道，那具有「把（自己的）相狀給予知識」的能力的原因，正是對象性。（PV III-247）

上面說過，對象在知覺發生前的一剎那，成為知覺的原因，把自己的相狀給予知覺。這即是所謂「把握」。故此中並無問題。

C 知自己的知（自證）

知覺由外界方面接受表象。但對於這知覺又是怎樣知道的呢？在佛教認識論來說，認識知覺的，正是知覺自身。思惟（分別

）亦是一樣，認識思惟的，正是思惟自身。這可與燈火自照自身作一比較。知覺也好，思惟也好，所有的知（心），都非要是「知自己」（self-consciousness）不可。（NBT, p. 64, II. 5-6）這「知自己」的專門說法，是「自證」（Svasamyvedana）。

當知覺生起時，在這知覺（心）中，對象相（影像）由外界方面被受容進來，而顯現出來。換言之，這時的知覺，由「知覺自身」與「對象相」（影像）而成。這是以外界為對象的覺知的構造。而知覺同時亦「知自己」。所謂知覺知自己，即是認識那個映現對象相的知覺自身之意，或者說，這即是認識「知覺自身」與「對象相」（影像）。

這樣，知覺便由「知覺自身」、「對象相」與「知自己」三要素而成。這是所謂「三分說」，是陳那的說法，相當為人所知曉。法稱當然也引用這說法了。

在知覺與思惟之外，也有「知自己」（自證）的事。與知一齊生起的「樂」、「苦」，或「貪欲」，都是「知自己的知」中的一種。這些與知同時生起，稱為心所，這知則稱為心王。

其他學派，如勝論學派與數論學派，以「樂」等是知的對象，不是知。法稱則以為這些都是知，而且以為是「知自己的知」。此中的論旨，主要如下面所示二點⑯。

一、如同感官知以對象、感官、在此之前的知（等無間緣）（或注意）為因而生起那樣，「樂」亦以這些為因而生起。故「樂」與感官知一樣，都是知。（PV III-251, 252, PV in, p. 64 I. 16f.）

二、上面說「樂」等是知的一種，我們不能認許感受這「樂」等的其他的知。感官知與心的感性（意識）都不能認識這些東西。（PV III-255-265）因此，「樂」等必是自己感受自己的。這即是，從外界接受對象的影像——例如美麗的花的影像——而對自己映現出來，而自己自身亦感受到這映現影像的自己。這即是作為知的「樂」的構造。在這種情況，由於這是從外界的對象方面得到對象的影像，故亦可稱為「對對象的感受」。（PV III-266, 267）

以上所說的，是在知覺與思惟中的「知自己的運作」，或是伴隨着知覺與思惟而同時生起的樂等的「知自己的知」，這些自證，都是離分別，無錯亂，是直接知（現量）中的一種；這直接知是正確的知識的泉源。

d 瑜伽者的直覺

累積修行而臻於最高位的修行者，能清晰地直覺到普通人所見不到的真理，這即是四聖諦。這直覺亦是離分別，無錯亂，是作為正確的知識的泉源的直接知的一種。法稱以為，倘若瑜伽者的直覺是分別知的話，便不能明晰地認識真理了。（PV III - 283）

七 似知覺而實非知覺的東西

陳那舉出錯亂知、日常經驗的存在的知、推理、基於推理而得的知、憶想、欲望與由有缺陷的感官而來的知，都視為疑似知覺（似現量）。這只是擬似知覺，而非真知覺，後者是正確的知識的泉源之一¹⁷。所謂錯亂知，例如見海市蜃樓為「水」，而視為決定的知，這即是錯亂知。這是在見到海市蜃樓的景象時，而憶起在過去所構想的觀念，因而錯誤地視之為「水」。其次的日常經驗的存在的知，例如知「水缸」的知，是極其平常的知。這種知其實是一種錯亂。即是，水缸是多數構成要素集合而成的東西，而不是所謂「水缸」的一實在。在這構成要素的集合中，有承載水的能力，為了將之與沒有這能力的東西區別開來，我們即稱之為「水缸」，又有「水缸」一概念。

法稱將這些似知覺而實非知覺的東西分類如下：

- 一、有分別者（三種）
 1. 錯亂知
 2. 日常經驗的存在的知
 3. 推理一類（推理、基於推理而得的知、憶想、欲望）
- 二、無分別者（一種）
 4. 由有缺陷的感官而來的知

法稱這樣分類後，即表示彼等之為疑似知覺的理由所在。首先是有關錯亂知與日常經驗的存在的知方面。以海市蜃樓為「水」的錯亂知，在對海市蜃樓的知覺之後即生起。同樣，對「水缸」的知，亦是在對多種構成要素的知覺之後即生起。由於這都是在知覺之後即生起，故愚者便不能將之與知覺區別開來，而錯誤地以之都是知覺。為了除去此中的過失，故先把這些知列舉出來。其次，推理一類不是知覺，那是明顯的，但仍要將它們列舉出來，那是作為比喻用的，以論證這些如錯亂知一類東西不是真正的知覺。（PV III - 289, 290）法稱說：

以不能被知覺的東西為對象的那些分別（推理），必須賴（在過去已被知的言說上的）社會的取向，而憶起之；這些分別不能認識現前的對象。同樣，關於「水缸」的知一類，倘若不憶念起（在過去）已知的社會的取向，便不能生起。（因此，）這（「水缸」的知一類）被排除於知覺之外。（PV III - 291, 292）

法稱著作的註釋家意車喜與帝釋覺把這論證總結為下面的論式：

（大前提與比喻）由憶念起在過去已知的言語上的社會的取向而生起的知，並不是知覺。例如推理一類。
（小前提）錯亂知與日常經驗的存在的知，必要賴對過去已知的言語上的社會的取向。
（結論）（因此，錯亂知與日常經驗的存在的知，並不是知覺。）

由此可得，在嚴格的意義下，推理一類實不必被視為疑似知覺。推理一類不是知覺，那是明顯的；將之歸到疑似知覺上去，亦不適當。這可視為法稱的看法。

其次，關於由有缺陷的感官而來的知方面，這亦被視為一種疑似知覺而列舉出來，因由有缺陷的感官而來的知，是無分別的，為了防止與知覺混淆起見，故亦列舉之。（PV III - 293）

八、「知覺的要素」補遺——知的自證性

知覺經驗所得的是甚麼東西呢？即是說，知覺的結果是甚麼呢？這即是「對對象的認識」。這「對對象的認識」是甚麼一回事呢？關於這點，我們在「四、知覺的要素 a 認識者與認識」中已述過了。簡單地覆述一下即是，對於對象的認識，知覺並無一些能動的力量。無寧是，知覺是被動的，為對象所促發而生起，由對象方面接受對象的相狀，而映現出來。知覺「對於對象的認識」，不外「知覺挾帶對象之相而生起」而已。

我們已說過，這知覺說本於外境實在論者的經量部的想法，其構成基於對外境的實在的承認。倘若立於否認外境的實在的唯識說來看，這當然是要被否定的。佛教認識論者們都屬於唯識派，對於這點，應是有充分了解的。雖然如此，他們畢竟是站於外境實在論上，展開其知覺說了。其中的原由，我們在「緒言」中已說過，是他們在這方面有一限定目的，即是，只在世間一般的知識的範圍內論究知識的真實。這種論究是臻於較高修行的一個踏腳石。就世間一般的層面來說，以對象在外界有實在性，是自然的事。他們即在這種背景下，在世間的範圍開展出對於知識的正確理論。

由世俗的世界進至較高的修行階段，而再看世間的常識時，對外境的實在性便不能無疑。法稱在依據外境實在說而建立其如上所說的知覺說後，便懷着對此中的理論根據的疑問，而展開其唯識說。他首先問，對於對象的認識到底是甚麼東西呢？何以是對對象的感受呢？（PV III - 320 ac）根據他的知覺說，這即是知覺挾帶對象的相狀而生，換句話說，即是知覺擬似對象而生。但當他順從唯識的說法時，便如下述那樣否定這種解釋。

一、所謂「挾帶對象之相而生」，並不是一切都如是。（PV III - 30d）這個意思，據註釋者意車喜的說法，例如因眼睛有缺陷而有兩個月在視覺前出現的場合。這兩個月是不實在的，故亦不能說這視覺挾帶對象的相狀。

二、又，「知覺擬似對象」，亦是不可能的。因在外界有實在性的，據外境實在論者的說法，只是極微。但在知覺前映現的影像，並不是極微，而是粗大的東西。（PV III - 321 cd）

三、上面曾舉出「與知相類似」，與「作為知的原因」，作為對象的條件（參看四、知覺的要素 a b 兩點）。倘若這是正確的話，則由於瞬間之前的知——由自己的止滅而使後來的類似的知得以生起的知（等無間緣）——亦具有這兩個條件，因而亦是對象了。但這是不合理的。（PV III - 323）

法稱這樣地表示了「對於對象（外界）的認識」的不可能後，即進而依據唯識說以闡明知覺的構造。

一、首先，知覺的本質是感受（anubhava），但這却不是對任何個別的存在去感受。被感官的東西並不是別於感受而為個別的存在。（PV III - 326ab, 327a）

二、知覺相互間的不同，在於影像。這是知覺的內容。換言之，影像決定知覺，例如是青色的而不是黃色的知覺。經量部以為，把影像帶給知覺的，是在外界有實在性的東西。現在我們據唯識說來看，限定知覺的要因，如是青色的而不是黃色的知覺，是甚麼東西呢？這亦是知。即是說，某種知使心的潛在能力（習氣）^⑱覺醒開來，這心的潛在能力能使特定的知覺生起。（PV III - 336）即是說，是青色而不是黃色的知覺的生起，是由於能使青色的知覺生起的心心的潛在能力覺醒之故；這覺醒由某特定的知而來。

三、這知覺又被誰認識呢？這是為知覺自身所自覺的。這是知覺的本性。（PV III - 326cd）倘若這是由其他的知所自覺，則便犯了先前所說有關「對對象的認識」時所指出的過失了。知覺必須能照自己自身。（PV III - 327 bcd）

四、知覺的本質是感受，以某些特定的（例如青色的）影像為內容。這感受實際上可說是對自己自身的感受，也可說是「青色的感受」。（PV III - 328）

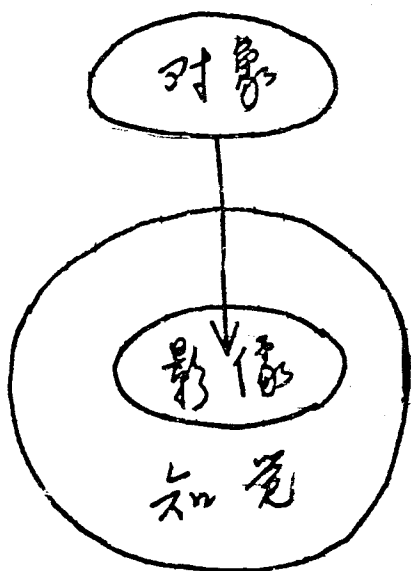
五、主觀與客觀倘若別體地被經驗，則是錯亂。（PV III - 330d, 331）

六、由以上可見，「認識他者（對象）」這樣的事是沒有的，故不能視這「認識他者」為知覺的結果。知覺的結果必須是知覺對自身的自覺（自證）。（PV III - 332cd）

以上是法稱所顯示的唯識說的大要。根據這大要可知，從唯識說來看，知覺的結果是知覺的自己認識（自證）。

法稱這樣地闡明了唯識說後，更表示，即使本於外境實在論——他的認識論即基於這外境實在論而確立——，仍可說知覺的自己認識是結果。這個意思表示如下：

一、如我們在上面屢屢述過那樣，就他的認識來說，知覺是挾帶對象的相狀而生。這稱為「對於對象的認識」，這亦可說是知覺的結果。但實際上，知覺並不如鏡映現物那樣，只是被動地映現對象的相狀。在知覺中，是同時進行認識知覺自身的事的。



外界的存在進入知覺，而映現出來。知覺在映現這存在的同時，亦認識自己自身——包含影像在內。

在這個場合中，這自己認識，對自己自身中的影像，宛如外界存在之在外界那樣地予以置定之。即是說，雖然實際上是自己認識，但却如對象知那樣被經驗^⑮。故把這自己認識（自證）視為知覺的結果，是正確的。（PV III - 346）

二、我們這樣地視知覺的自己認識（自證）為知覺的結果，但對其原因又如何看法呢？這即是「對象進入知覺中而顯現出來」。（PV III - 347ad）即是說，當對象作為愛好的東西進入知覺中而顯現時，在知覺的自己認識中亦這樣顯現，而執著地以為外界的对象亦是這樣的存在形態。當自己認識為「愛好的東西」——在愚者眼中，這如同把對象認識為「愛好的東西」那樣地被

經驗——時，此中的對自己認識的限定的原因，即認識這為「愛好的東西」而不是「不愛好的東西」的原因，即是「對象作為愛好的東西進入知覺而顯現出來」。（PV III - 348abc; 350ab）

如以上所示，法稱就唯識說與外境實在論（這殆是經量部的說法），闡述作為知覺的結果的「知覺的自己認識」（自證）。這與陳那的說法大體不相違。這點介紹，姑作為他們的知覺論的遺補而附加在這裏。法稱的『正理一滴』（nyāyabindu）是佛教認識論，邏輯學的入門書，但其知覺論並不含有此中所附加介紹的說法哩。

註：

（完）

⑫ 這文字是說知覺的定義，抑是只就知覺的特性而列舉各點，關於這點，法稱的註釋者們有不同的意見。此處不多論。筆者在此姑從法上之說，以法稱只就知覺的特性而列舉各點。

⑬ Mental Sensation 是徹爾巴特斯基（Th. Stcherbatsky）的「佛家邏輯」（Buddhist Logic, vol. II, 1930）的譯法。

⑭ 勝怨（Jitāri, 年代不明）在其「因真實釋論」（Hetutattvanideśa）中把心的感性除去，殆亦因此之故。（cf. M. Hattori, Dignāga, On Perception, H.O.S. vol. 47, 1968, p. 94, II. 1-2）

⑮ 上引徹爾巴特斯基書，頁三一五註①。

⑯ 另外還斥破他派（數論學派）的說法（PV III - 268 以下），此處從畧。

⑰ 陳那文中的 satamira, 可作「具有不分明性」的形容詞解。但這裏我們都是依法稱的說法。

⑱ 唯識派通常以這心的潛在能力是在「阿賴耶識」中。但繼承陳那的知識學的人，其唯識說並不承認「阿賴耶識」。故我們不能以這裏的心的潛在能力為在「阿賴耶識」中。註釋者（例如意車喜）說這是在即在此之前的知（等無間緣）中。不過，此中亦不無異議。註釋者釋迦慧即以之為在「阿賴耶識」中。

⑲ 這「對象知」與先前的「對於對象的認識」，有不同的意義內容。「對於對象的認識」是知覺挾帶對象的相狀而生之意，這「對象知」則是把知覺的影像如同存在於外界那樣地置定之。



宗密論頓、漸偏執之非

智銘

宗密對頓、漸之爭，認為沒有必謂。因為禪的修習是多面性的，是可以經由各種法門而修至的。因為佛是對機說教的，不是固定某一形式的。

因此，學者不必固執己見。以心為例，有時毀訾心是賊，嚴令學者要斷除，斷得越透徹越好。有時却讚心是佛，故說「即心即佛」、「是心是佛」，勸令大家要修心。有時將心分為善心惡心、貪心瞋心、慈心悲心等等的型態。同一個「心」，却有這許多正反截然不同的說法。

至於心的活動，有的說：「託境心生。」有的說：「心生於境。」有的說：「寂滅為心。」有的說：「緣慮為心。」這種種不同的說法，均使學者莫衷一是，將原本不糊塗的「心」給弄糊塗了。

宗密為了使學者明瞭什麼是「心」，他用科學的方法將「心」分成四大類：

一是肉團心（梵語訖利陀耶）：這是生理上的心，是心、肺、肝、脾、腸胃的五臟之一。這個心的功能是助血液的循環，使血液新陳代謝，維持生命，除此之外沒有別的功能。

二是緣慮心：也就是八個識，即眼、耳、鼻、舌、身、意識和末那識、阿賴耶識。這八個識各有各的功能，對境而生，如眼見色、耳聞聲而生識。因此，這八個識都有善惡心所之分。如眼見某一種色，有的人生喜，有的人生厭。在佛法中，將這八個識對境所產生的功能，總名為「心」。

三集起心（梵語質多耶）：這僅指第八識（阿賴耶）而言。它是含藏事物的種子，這種子又能因外緣而起現，所以它有積集和集起的兩種功能。若使之清淨無垢，則可轉識成智而達到究竟境界。若同外緣而起現，則能生萬法，所以稱它為種子。

四堅實心（梵語乾栗陀耶），亦名真實心，也就是真心。這個心，是學佛者所希望到達的一個境界。這個堅實心（真心），本身無善無惡，不垢不淨，但它與諸妄想有時和合，有時不和合。若與妄想和合時，能含染淨，名為藏識。不和合時，體常不變，名為真如。都是如來藏。故楞伽經說「寂滅者名為一心」。一心即如來藏。如來藏即是在纏法身。

宗密引勝鬘經說：「故知四種心，本同一體。」又引密嚴經說：「佛說如來藏，以為阿賴耶。惡慧不能知，藏即賴耶識，如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別。」宗密認為四種心雖同體，但有真妄的差別，本末也各異。前三種心是相，後一種心是性。依性起相，必由外因外緣而有。會相歸性，非無所以。所以性相無礙，都是一心。迷妄時即觸向面牆，悟了時即萬法臨鏡。宗密警告學者，如空尋文句，或但信胸襟，於此一性相，都無法了會。

如何使這真心顯現，性相無礙，各宗說法不一，宗密將他們歸納為下列六種：

- 一、有的學者主張：先漸修成功，豁然頓悟。
- 二、有的學者主張：先須頓悟，方可漸修。（下轉第21頁）



中國文化與佛教的關係

洗塵

——能仁大專部第九屆畢業禮講詞——

各位嘉賓、各位法師、黃院長、白副院長、各位教授、各位同學：今天，我們能仁書院大專部第九屆畢業典禮，假座香港藝術中心舉行，荷蒙各位嘉賓光臨指導，惠賜多珍，本人在此代表學校向各位敬致謝意。

本院畢業生，先後共有九屆，每一次畢業禮席上，本人都有對各同學講話，今天，自然也不例外，臨別贈言，或許對各同學的未來有所裨助。

今天，我所講的是：「中國文化與佛教的關係」，希望大家心領神會，躬行實踐。

我中華文化，博大精深，歷史悠久，自堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子以來，積厚流光，歷久常新，諸子百家，各有所長，其中以孔子、孟子為代表的儒家學說，最爲國人所信服，成爲我國學術思想的主流，永爲後世尊崇和奉行。直至今日，我們尊孔子爲萬世師表，並定孔子誕辰紀念日爲教師節，意在使教育工作者都能效法孔子的教育精神，致力百年樹人的大業。

佛教源起於印度，東漢明帝時正式傳入我國，其教義與我國固有的儒家思想頗多近似或符合之處，同時，我國文化的本質又較少排他性，對外來事物，能兼收並蓄，而不願深閉固拒，佛教

遂能在我國廣泛而迅速地流傳。隋、唐以後，逐漸與儒家學說水乳交融，混凝一體。古代的學者、詩人，與方外高僧結爲自己，相互作學問研討的，史不絕書，相交日久，這些學者、詩人，幾乎分辨不出自己爲儒？還是爲佛？稱之爲「亦儒亦佛」，我想：諒無不當？隋、唐時代，佛教影響我國思想界既深且廣，固不用說，其後，兩宋的學者，所有成爲一代理學名家，爲我國學術界放一異彩者，亦無不深受佛理感染，這是稍涉中國歷史的人所深切瞭解的。

講到這裏，不妨試引儒釋相通要點，以爲印證，即可明白兩者間所以能並行不悖，終於揉合爲一的原因：儒家倡「仁」，主張「親親仁民，仁民愛物」，佛家倡「慈悲」，主張「衆生平等，同體大悲」。儒家說：「人皆可以爲堯舜」，佛家則有「人人皆有佛性」之語，儒家教人「當仁不讓」，佛家亦說：「我不入地獄，誰入地獄」？數千年來，儒家期望士子希聖希賢，兼善天下，佛家則期望善信皆成正覺，度己度人。兩者間對人生終極目標的要求，雖有小異，其克己利他的精神則一。古語說：「東海有聖人，西海有聖人，此心同，此理亦同」。這話一點不假。

近代科技進步，物質生活，日益富足，功利主義的思想，充

斥寰宇，在物慾是競的潮流下，形成了大多數人以「自我」為中心的人生觀，只知有己而不知有人，人與人間，相互傾軋，相互爭奪，遂使社會擾攘不已。由於物質文明愈益發達，精神文化則相對萎縮，前者有如巨人，後者有如侏儒，物質與精神的比重一旦失却均衡，社會便成為病態的社會，人生亦成為病態的人生！試想：一面享受物質上的席豐履厚，一面感到精神上的寂寞空虛，這樣的人生，又怎能稱得上完美？

近幾年來，本人曾應各地佛教會的邀請，遍歷東南亞、台、韓、日及美、加等地，在美國，曾經接觸不少華裔以外的美國人，包括學者及工商界，總覺得他們豐衣足食之餘，似乎仍缺少一點什麼，他們有一種共同的苦悶、煩惱，急待解決，當心中的疑問無法從原有的信仰獲得解答時，很自然地轉而着眼東方，對中國文化的潛在優點，和佛教的超脫精神，掀起了響慕和追求的熱潮。這些年來，彼邦人士學習華文以求探討中國文化的學者，日見增加，他們所要認識的中國，已不再限於絲綢、珠玉、象牙等商品，而在切切實實研究中國五千年文化的根源和本質，從基本上去體會中華民族精神文明的偉大處，從而知所效法。同時，對於由中國僧侶傳播到西方的大乘佛教，同樣引起莫大的興趣，進而發願皈依，由衷信仰！我這番話，在未曾身歷其境的人聽來，或許不敢置信，但事實則正是如此。我再舉一個例：在香港，佛教僧伽會一年一度的傳法剃度大會，每年總有好幾位西方男女接受剃度，正式成為僧尼，佛教之逐漸取得西方人士的信仰，由此可以證明。

我們能仁書院的施教方針，既注重智識的傳授，亦兼重德育的薰陶。我們一向主張儒釋交融，道器相蓄，學行並重，體用兼赅。各同學在校四年，當能明瞭學校對你們期許的殷切。今後，各同學置身社會，必須緊記兩點：第一、保持民族自尊，克盡繼承中國文化，發掘中國文化的責任。第二、效法佛陀慈悲濟世精神，為改造人心淨化社會而努力！

最後，希望各位畢業同學，不但做一個博古知今繼往開來的通儒，同時也是一個正知正覺度己度人的善士！（完）

（上接第19頁 宗密論頓、漸偏執之非）

三、有的學者主張：頓修故漸悟。

四、有的學者主張：悟、修皆漸。

五、有的學者主張：悟、修皆頓。

六、有的學者主張：法無頓漸，頓漸在機。

以上六種說法，主張頓悟的與主張漸修的，持正反兩種不同的說法，也有一種「法無頓漸，頓漸在機。」的綜合說。宗密認為頓漸都是修習禪悟的一種方法，最後的目的是同一的。所以這兩種方法，「非唯不相乖反，而乃互相資也。」故學者必須應病與藥，依性修禪，方有了達之日。而今之學者之所以不易了悟者，是由於各自執着頓、漸相。

所以，宗密主張，欲顯真性，先須破執。破執的方法是「凡聖俱泯，功過齊祛，戒即無犯無持，禪即無定無亂。」這樣就可以看破三十二相都是空花，三十七品皆為夢幻，心無所著，方可修禪。

宗密批評那些執頓、執漸的學者，有的人識淺，執着「三十二相都是空花，三十七品皆為夢幻。」為究竟道，大家不再閱讀經論，也不再用力行證，久而久之，就形成了放逸的陋習。但也有些人，為了使學者了悟什麼是「三十二相都是空花，三十七品皆為夢幻。」而大開講席。毀責貪恚，讚歎勤儉，調身調息，蠱惑次第，說得綿綿密密，使性浮動的人，迷失本覺之用，使一心執相。有的人僅聞一意，就以為是，乃恃小慧，便為人師，這種人未窮本末，多成偏執。只有極少數志堅根利的人，始終依附大善知識，方得到悟修的眞旨。

因為學者有這許多不正常的學習態度，而又各持己見，乃使頓漸門下，相見如仇讎。南北宗中，相敵如楚漢。宗密說這些各執一偏的學者，真正的符驗了「洗足之誨，摸象之喻」了。

宗密為了使頓漸之說融合，故將各宗所論「集而會之」，應病與藥，因機施教，使學者能同時領悟各家學說，融會貫通，不再浪費時間，各守門戶鑽牛角尖。

七〇年十月十五日於淨室



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

(續完)

他對法的抉擇是如此的小心。玄覺又說：

不是山僧呈人我 修行恐落斷常坑

非不面 是不是 差之毫釐失千里⁽⁸¹⁾

甚至，我們可以了解他在整個傳法過程，是曾遭受打擊的。也許是來自宗派的，也許來自其他方面。

嗟末法 嘆時世 衆生福薄難調制

去聖遠兮邪見深 魔強法弱多怨害

聞說如來頓教門 恨不滅除令瓦碎⁽⁸²⁾

玄覺也許碰到像其師惠能一般的法諍。尤其在天台盛行的浙東，他遭遇到的困難或許更大吧！在這些困難之中，他的心依舊堅強不退，他的勇猛也令我們欣賞吧！

是則龍女頓成佛 非則善星生陷墮

吾早年來積學問 亦曾討疏尋經論

分別名相不知休 入海算沙徒自困

却被如來苦訶責 數他珍寶有何益

從來蹭蹬覺虛行 多年枉作風塵客⁽⁸³⁾

上面這些話，更可能令其他宗派的學人，十分生氣。尤其教派意識最強烈的天台。所從義神智等批評他這些話。那麼是否能

推測，「證道歌」當時的發行，即遭受到許多阻難？從整個時代的背景，與詩中的自述看來，這是確切的。

玄覺的這些話，與他自身的性格，是多麼的一致；認為「證道歌」為玄覺所作，也加深了一分內在的明證。

「建法幢，豎宗旨。」在楊先生以為，本是敦煌出土壇經中，六祖惠能對法海懸記的「豎立宗旨」之說的餘韻。他又引韋處厚（卒於西元八二八年）所作（興福寺內供奉大德大義禪師碑銘）中：

洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷真，竟成壇經傳宗，優劣辭矣。

而以爲：

據此，則壇經造於神會一派迷真的習徒之手，遂無疑問⁽⁸⁴⁾。這個觀念應該來自胡適先生吧！胡先生據同一資料而說：

韋處厚明說檀經（壇經）是神會門下的「習徒」所作（傳宗不知是否「顯宗記」？）。可見此書出於神會一派，是當時大家知道的事實⁽⁸⁵⁾。

但是胡先生對傳宗的意思並沒有弄清楚，不斷的改變意見，所以這個判斷是靠不住的。根據印須法師的看法，「壇經傳宗」是一種制度，是在傳法的時候，傳付一卷壇經⁽⁸⁶⁾。因為在壇經

中，早已說：「若不得壇經，即無稟受。」；「不稟受壇經，非我宗旨。」；「無壇經稟承，非南宗弟子。」了。因此，楊先生想將壇經成立的時代擲後，而以「證道歌」承受「壇經」遺韻成立，又將「證道歌」年代移後，是沒有什麼意義的。何況「建法幢，豎宗旨」是否可承繼壇經產生是一個問題。因為，這個說法應該是惠能門下的共同傳說。再退一步說，也不能據此而判斷「證道歌」的年代晚起。因為，整首歌沒有問題，只有這裏加入一句有問題的話，爲何就不是像壇經一樣，被後人加添呢？所以，由這個資料來論斷「證道歌」的年代，是不可能的。

楊先生又以「圓頓教，勿人情，有疑不決直須爭」及「頓覺了，如來禪，六度萬行體中圓。」等「證道歌」關於「頓悟」的語句說：

蓋如來禪和頓覺了等的結合，如一般所知，乃是神會攻擊北宗的教說^{⑤7}。

考察圓教頓教的說法，在南北朝時代，而有普遍的傳說。天台智顗立化儀四教：（1）頓教。（2）漸教。（3）秘密教。（4）不定教。化法四教：（1）藏教。（2）通教。（3）別教。（4）圓教。而賢首法藏立小、始、終、頓、圓五教，即爲可知。而楞伽阿跋多羅經卷二言：「有四種禪，云何爲四。謂愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪。」而四卷楞伽爲達磨大師傳給慧可大師的。禪早以頓名，而所傳經典，又有如來禪，因何要等後代才連結？而不只禪宗，如南岳慧思、天台智顗也有關於如來禪的說法。在玄覺一百多年以前，「圓頓教」與「如來禪」早已是普遍的說法，而楊先生如是說法，可能是疏忽了吧！楊先生文中有許多許多論點與判斷，我不敢贊同。但是，不準備一一討論。在這裏最後想討論的是楊先生以爲「禪門秘要決」也就是「證道歌」爲「招賢大師景岑」所作。

就前面所說，我們已理解到目前爲止，所有對永嘉玄覺及其「證道歌」的懷疑，都是站不住腳的。那麼，這個問題，事實上已無討論必要。但是，因爲楊先生以極大的力氣，想替這個歷史翻案，也就直接面對他了。

他以爲「宋高僧傳」與「唐書藝文志」均只列「永嘉集」，而不見「證道歌」。而以曹山語錄與景岑對皓月供奉的問答，始引用其中語句。而到「景德傳燈錄」，才首見「證道歌」之名。楊先生實在不應只依據「宋高僧傳」中無列「證道歌」之名，對判斷「證道歌」到景德傳燈錄時才出現。我把「證道歌」相關的資料，列出，就可清楚了解楊先生之判斷。

首先我們看看西元八四七年成立，日本僧人慈覺圓仁所編的「入唐新求聖教目錄」上有

曹溪禪師證道歌一卷 眞覺述

而後附註：

右件法門佛像道具等，於長安城興善、青龍及諸寺求得，謹錄如前。

最後列：

承和十四年 月 日入唐天台宗請益傳燈法師位圓仁上^{⑤8}

圓仁於承和二年（西元八三五年）入唐，而於承和十四年（西元八四七年）回國之際編下此卷。

唐裴休所撰「傳心法要」成立於大中十一年（西元八五七年），這是裴休向斷際禪師黃蘗希運請益的紀要。而在鐘陵請益的時間却是會昌二年（西元八四二年）；下列文字就是此時所出現：

不見道：諸行無常是生滅法。「勢力盡，箭還墜；招得來生不如意。爭似無爲實相門，一超直入如來地^{⑤9}。」……無漏無爲，無迷無悟。「了了見，無一物。亦無人，亦無佛。大千世界海中漚，一切聖賢如電拂^{⑥0}。」……

曹山本寂禪師是西元八四〇—九〇一年的人，他的「曹山本寂禪師語錄」中有引用：

永嘉云，莽莽蕩蕩招殃禍。問：如何是莽莽蕩蕩招殃禍^{⑥1}。

「祖堂集」中引用更多如：

玄覺在曹溪小溪小留一宿後：

其僧行十步來，振錫三下曰：「自從一見曹溪後，了知生死不相干^⑩」

而在南泉的機緣中亦曾引：

有僧問：「古人道：『摩尼珠，人不識，如來藏裏親收得^⑪。』……」

皓月供奉與景岑之對答中：

（皓月）問：「古人言：『了即業障本來空，未了應須償宿債。』……」

（皓月）問：「『恆沙諸佛體皆同』，何故說有種種名號？」……

師（景岑）云：「燈分千室……是故先德云：『非唯我今獨達了，恆沙諸佛體皆同^⑫。』……」

「景德傳燈錄」中也引南泉的機緣，這是在雲際師祖禪師中所引：

初在南泉時，問云：「『摩尼珠，人不識；如來藏裏親收得。』如何是藏^⑬？」

慧洪覺範（西元一〇七一—一二二八年）的「林間錄」引用：

三祖信心銘，誌公十二時歌，永嘉證道文，禪者不可不誦。皓月供奉問長沙岑禪師曰：「永嘉云：『了即業障本來空，未了應須償夙債。』只如^⑭？……」

「大慧普覺禪師（西元一〇八九—一一六三）普說」中亦引：

永嘉所謂：「豁達空，撥因果。莽莽蕩蕩招殃禍。」耳^⑮

黃蘗希運是百丈懷海的弟子，卒於大中年間（西元八四七—八五九年）。長沙景岑師事南泉普願則似乎示寂於唐懿宗咸通九年（西元八六八年）。據此，希運似比景岑年代稍早。假設如楊先生所說，「證道歌」是景岑的作品，那麼希運會引用來作他的教法嗎？有一點更須要注意，希運並非景岑的同學。而希運要引用景岑的作品，也要景岑將之公開發表一段時間之後。楊先生似

乎也極力想證明這一點；但他整個說法，只有想像，毫無證據。引文如下：

裴休已先於會昌二年，即西紀八四二年廉鍾陵時，迎斷際（希運）禪師於龍興寺，朝夕問道。是則黃蘗希運謁南泉時，約為普願入南泉三十年間（七九五—八二四）之中後期，即西紀八〇五—八二四年之間^⑯。

希運曾參南泉。但是他為百丈嫡子。「景德傳燈錄」曾述：一日南泉謂師（希運）曰：「老僧偶述牧牛歌，請長老和。師云：『某甲自有師在^⑰。』」

南泉稱之為長老，大概也不太小，而希運自有師承。根據楊先生前述的前後文，實在不知他是如何能判斷希運參南泉的時間。而楊先生又言：

長沙景岑依南泉時，約為其前中期，即西紀七九五—八一四年時之事。景岑示寂之年代，宋高僧傳卷第十二恆通傳（大正五〇、七八三）云：「招賢示寂，通以弟子禮事之。咸通末，遊宣城。」若據隆興佛教編年通論卷二十七及釋氏通鑑卷十一，皆謂景岑示寂於唐懿宗咸通九年，即西紀八六八年。如是則景岑於西紀七九五—八一四年期間，親炙南泉普願，以後住鹿苑，再以後便居無定所^⑱。

在此，我的感覺是，楊先生想證明自己的說法，所以就推出了這些時間，把景岑遇南泉的時間拉得比希運參南泉的時間早。但證據何在？而證明了這一點，又能對整個設想有何真實的幫助？

事實上，我們不必多舉楊先生的說法。我們已找到了圓仁在西元八四七年所作的「入唐新求聖教目錄」中的——

曹溪禪師證道歌一卷 眞覺述

而圓仁得到這個資料，應是在此時之前（西元八三五—八四七年）。圓仁在那個時代裏，總比較不會弄錯「證道歌」的作者，在當「證道歌」也理應為大眾所傳揚，方為異國僧人視如珍寶傳回國內。「證道歌」不是景岑所作太明顯了。

楊先生又以爲「祖堂集」中，引用「證道歌」的文字，上面有「古人言」或「古人道」是「祖堂集」作者的加筆。他引用景德傳燈錄與祖堂集中的話。「祖堂集」：

有僧問，「古人道」：摩尼珠，人不識，如來藏裏親收得。如何是如來藏？師（南泉）云：王老師共你與摩來去是藏。進曰：不來不去時如何？師云：亦是藏。如何是珠？師喚僧，僧諾；師云：去，你不會。

「景德傳燈錄」中則說：

初在南泉時，問云：摩尼珠，人不識，如來藏裏親收得。如何是藏？南泉云：與汝來往者是藏。師（雲際師祖）云：不來往者如何？南泉云：亦是藏。又問：如何是珠？南泉云：師祖。師應諾。南泉云：去，汝不會我語，師從此信人。

楊先生急於把「古人道」三字去掉。因爲此僧是岑同學。如果「古人道」存在的話；那麼楊先生假設「證道歌」爲景岑所作，將成爲泡影。但是，「祖堂集」（西元九五二年）比「景德傳燈錄」（西元一〇〇四年）早五十餘年出現。楊先生爲了證明自己的說法，只好強辭奪理的說：

景德傳燈錄的全體主要根據，是寶林傳（八〇一）和聖胄集（九〇〇）；二書皆比祖堂集（九五二）較早。所以景德錄中仍然保存著「終南山雲際師祖禪師」的地點和人名。祖堂集較晚，只單云「有僧」而失去了地點和人名。大概把一宿覺的作品，當爲永嘉玄覺的寫作；於是乃又自作聰明，加上了「古人言」或「古人道」（101）。

在這裏，楊先生實在太強辭奪理了。如果說「景德傳燈錄」是依據「寶林傳」或「聖胄集」，爲什麼「祖堂集」就不可根據這些資料？難道「祖堂集」是憑空創造了這些史料？我們了解二十八祖說經由「寶林傳」、「祖堂集」、「景德傳燈錄」、「傳法正宗記」等而得確立。憑什麼把「祖堂集」剔掉，而把「景德傳燈錄」提到早它五十餘年的作品之前？另一點，若「證道歌」爲景岑所作，則舉「寶林傳」根本無用，因爲「寶林傳」不可能

將之載入。「祖堂集」記載資料素樸，爲事實上現存最古的禪宗史料。「景德傳燈錄」本身算屬官修。楊億在「景德傳燈錄序」中說則：

有東吳僧道原著，冥心禪悅，索隱空宗。披奕世之祖圖，采諸方之語錄。次序其源派，錯綜其辭句。……

其中交代了「景德傳燈錄」資料的來源及編輯過程，應較可靠吧！而且其中談到「次序其源派，錯綜其辭句。」如此，是否會比「祖堂集」更近原型。接著又說：

乃詔翰林學士左司諫知制誥臣楊億，兵部員外郎知制誥臣李維，太常丞王曙等同加刊削，俾之裁定。

表示「景德傳燈錄」是經過削改飾筆的。我們再看原來「景德傳燈錄」與「祖堂集」的文字對照，明顯看出「祖堂集」是十分質樸的原型，而「景德傳燈錄」經過不少的修飾。而且，楊先生所找到的僅有此例；其他「祖堂集」中皓月供奉與景岑之對答，在「景德傳燈錄」中沒有相對的句子，如何解釋？上述這些資料，已足以說明楊先生的判斷不正確。

（五）

圓仁在其所著的「入唐求法巡禮行記」中，談到會昌法難。使我聯想到在會昌法難之前，整個禪宗情況，不是十分清楚，得到一條線索。「入唐求法巡禮行記」中說到：

又帖諸寺牒云：「如有僧尼，不伏還俗者，科違勅罪。」……只憂所寫聖教，不得隨身將行。又勅切斷佛教，恐在路諸州府，檢勘得實，科違勅之罪。

又說：

會昌六年……得楚州譯語劉慎言書云：「有勅焚佛教經論幡蓋。及僧衣物銅瓶碗等，焚燒淨書，有違者便處極法。自家經幡功德等，皆焚燒訖。唯留和上文書等。條疏甚切，恐鎮柵察知，不敢將出寄付（102）。」

在這一段時間裏，大家不敢保有經典；佛教文獻，遭受無可

彌補的損傷。此時整個隱晦的情況，是因為文獻被焚而顯現。所以這一段歷史不清楚是應該的。而我們了解玄覺所作的「證道歌」在當時被圓仁携回日本；但在中國這麼確切的史料較少。是否因為當時，他所有的「證道歌」不像圓仁手中那麼幸運的保存下來。也許大部分「證道歌」在當時皆已付諸一炬了。（完）

註：⑧⑨ 同註②。

⑧④ 同註⑦頁八四。

⑧⑤ 胡適「神會和尚遺集」之「荷澤大師神會傳」（台北胡適紀念館，民國五十七年）頁七六。

⑧⑥ 印順之「中國禪宗史」頁二四七—二五八。及妙雲集下編「無諍之辯」中「神會與壇經」一文（頁五七—六六）。兩書皆印順自版。前書同註③⑥，後書為民六十五年出版。

同註⑦頁八十五。

同註⑮。

⑧⑧ 傳心法要卷上（大正四八—三七九No. 2012A）。

同前註。

⑧⑨ 「曹山本寂禪師語錄」（大正四七—五二六No. 1987）。

同註⑮。

同註⑮卷十六南泉。

同註⑮卷十七岑和尚。

⑧④ 景德傳燈錄卷十南嶽第三世雲際祖。

⑧⑤ 「林間錄」（續二乙—二—四）。

⑧⑥ 「大慧普覺禪師語錄」卷十四（大正四七—八—一No. 1998）。

同註⑦頁九十五。

⑧⑧ 景德傳燈錄卷九南嶽第三世黃蘗運。

同註⑦頁九十五—九十六。

⑧⑩ 同註⑦頁八七—八八。

⑧⑪ 「入唐求法巡禮記」卷四。

「天華瓔珞叢刊」特售

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

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

天華出版公司地址：台北市中山北路六段二三一號二樓

電話：八三二六六六郵撥一一二〇八



六祖慧能傳

宇井伯壽著
王進瑞譯

（譯者註：本文是從宇井博士所著「第二、禪宗史研究」裏面的一篇翻譯出來的。本書出版於昭和十六年，即一九四一年十一月，已經有四十年之久，但現在仍然不失其權威性，值得介紹。）

一、史料

關於六祖傳，我曾經在禪宗史研究中，就五祖弘忍的法嗣裏面，簡單的論述過。現在擬在這裏，比較的詳細，而且顧及各方面的關係，做一番的研究討論。

先來看一看，在這方面有那些史料存在。

一、法才的瘞髮塔記（公元六七六年）。這部記就是六祖剃髮時，將其頭髮所瘞（埋）的地方建七層塔時所寫的記。寫記的人是法性寺法才，時日是六祖剃髮的儀鳳元年（六七六年）。在這裏面有記述法性寺戒壇的由來，六祖對印宗說有關風幡的經過，以及六祖剃髮受具等事實。所以這部記是有關六祖的記錄上屬於最舊的。法性寺後來到了明朝，改稱作光孝寺。此記在光孝寺志裏面有，又在其他方面亦有。此記是刻在於石碑的。原來的石碑已經破損，在明萬曆四十年（一六一二年）曾經重建。六祖的剃髮是在於二月八日，而此記是於佛生日，即四月八日所立的。六祖對印宗說了無上道時，其身份已經暴露，衆人皆知是六祖，所以才有興建瘞髮塔之舉。因此此記所寫的記事，諒必沒有可疑的。

二、法海的壇經及畧序（約七一四年）關於壇經的研究，我已經在「壇經考」一文裏面，詳細論述過。雖然有些被改變的地

方，但其最舊的部份是根據六祖的口述，由法海集記所成的。對於六祖的記事，尚有可信的地方。又畧序是法海爲要檢附壇經所寫的。關於六祖的記事是屬於第二舊的記錄。壇經大概的原形，據推測是於開元二年（七一四年）已經成立，所以畧序亦是可能在其當時所寫的。但是壇經宗寶本裏面却把這篇畧序作爲六祖大師緣起外紀，收錄在卷首德異序後面，明藏本亦在卷尾附錄中，同樣作爲六祖大師外紀存在。可是所謂緣起外紀這篇文，可能已經被人有所增刪的跡象。壇經德異本亦即是延祐本的卷首。亦是在德異序的後面收錄畧序。這篇文裏面，雖然有些異字，却未曾被人增刪，其全文與全唐文第九百十五卷的內容大畧一致。現在依據寬永十一年本，與全唐文來做一番對照，以資明瞭其差異。

全唐文

一、父盧氏、諱行瑫。母李氏。誕師於貞觀十二年、戊戌二月八日子時。

宗寶本

一、父盧氏、諱行瑫。唐武德三年九月左官新州。母李氏。先夢、庭前百花競發。

白鶴雙飛，異香滿室。覺而有娠，遂潔誠齋戒。懷妊六年，師乃生焉。唐貞觀十二年、戊戌歲二月

八日子時也。

二、異香滿室，黎明有二異僧。
三、施衆生。
四、師不飲乳，夜遇神人灌以甘露。既長，年二十有四，聞經悟道，往黃梅，求印可。

五、南歸隱遯一十六年。
六、會印宗法師，宗悟契師旨。

七、於此收戒。

八、梁天監元年壬午歲考，至唐儀鳳元年丙子，是得一百七十有五年。

九、依師而往。

十、他日造墓。

十一、師游墳內山水勝處，輒憩近。

十二、隸藉寺門、茲寶林道場

……

十三、曹溪村。

十四、龍骨至己卯。

上面以外還有，牧侯變作牧候，花果變作華果，觸撓變作觸撓，爾變作你等等。延祐本及嘉靖本裏面亦有多少異字，但重要的盡在上面所舉的而已。依此來看，宗寶本在某些地方有顯著的差異，包括會使人改變對六祖的觀念亦有，上面所舉一與四就是其例。

三、王維的六祖能禪師碑銘（七五九年前）王維卒於乾元二年（七五九年）這年是荷澤神會入寂前年。所以這篇碑銘是在七五九年前所寫的，據傳這是受了神會的請求所寫，內容值得

二、香氣芬馥，黎明有二僧。
三、濟衆生。
四、師不飲母乳，遇夜神人灌以甘露。三歲父喪，葬於宅畔。母守志鞠養。既長，鬻薪供母。年二十有四，聞經有省，往黃梅參禮。

五、南歸隱遯。
六、會印宗法師，詰論玄奧。印宗悟契師旨。

七、於此授戒。

八、缺考、是、有三字。

九、依師而往。

十、他日造塔。

十一、師游境內山水勝處，輒憩近。

十二、隸籍寺門、其實林道場

……

十三、曹侯村。

十四、龍骨於至正己卯。

信用。但僅稱六祖爲盧姓而已，其外的事情亦很含糊。如說：「某郡某縣人也、名是虛假，不生族姓之家云云」等。又對其寂年亦僅稱：「至某載月日中忽謂門人曰：吾將行矣。」如此而已。對於年代亦不明舉。所以要作爲六祖傳來用，有所缺欠。但其所傳述的事情，却有確實可信之處。是理所當然的。

四、神會語錄的六祖傳（七九一年以前）荷澤神會的語錄，在敦煌被發見以來，經許多學者加以研究刊行，其中存有達摩以來的六代祖師傳。這部祖師傳是否神會本身口述的，尚不太明瞭。但此書全部却是把神會所講的話，收錄起來作爲語錄的。而且這部語錄在於卷尾記載：「唐貞元八年歲在未，沙門寶珍，共判官超看琳，於北庭，奉張大夫處分，令勘訖，其年冬十月廿二日記。」據此可以知道是在於早期所抄寫的。貞元八年是壬申，貞元七年才是辛未，所以八年可能是七年之誤。那麼這部書既然在於貞元七年（七九一年）就既抄寫，原書應該是在此以前就既成爲語錄體裁才是。貞元七年是神會寂後三十一年，所以語錄是在其寂後三十年內所成立的。

五、歷代法寶記的六祖傳（七七四年）本書是敦煌出土禪宗史之一。內容是敘述五祖——智詵——處寂——無相——無住的系統爲主。無住是於七七四年示寂，所以本書亦是可能在這個時候成立的。本系統在禪宗史中雖然與六祖的系統不同，但仍然收錄六祖傳在內，所以拿來作參考資料却有其重要性。但其內容大體上與神會語錄相似，或共通點很多，可能是依據神會語錄而來的。還有敦煌出土的楞伽師資記，可能是七二三年前後的書，對於六祖僅記其名而已，毫無作爲資料的價值。不過其裏面尚有傳述五祖的話。亦可以作參考。

六、曹溪大師別傳（七八二、三年）本書是傳教大師（譯者註：是日本天台宗開山）從中國帶回日本的六祖傳。詳名是：「唐韶州曹溪寶林山國寧寺六祖惠能大師傳法宗旨，並高宗大帝，勅書兼賜物改寺額，及大師印可門人，並滅度時六種瑞相，及智藥三藏懸記等傳。」後來於日本寶曆十二年（一七六一年）祖芳把它簡稱作曹溪大師別傳，後人從此依用。本書在於卷尾有記載

：「貞十九二月十三日畢。」可見是在此時所抄寫。貞十九可能是貞元十九年（八〇三年），但傳教大師是於貞元二十年才入唐的，因此可見本書並非傳教大師親自所抄，是他在唐期間入手後帶回日本的。那麼此別傳究竟在於何時成立？據文中說：

「大師在日，受戒開法度人卅六年。先天二年壬子歲滅度。至唐建中二年，計當七十一年。」

先天二年（七一三年）是癸丑，而壬子是先天元年，因此，可以推定上文所說年數與干支二項中，必有一項錯誤。又在別傳本文中並有記載：「六祖於先天二年八月得疾、三日奄然端坐遷化。」等語，可見壬子是錯誤。或者壬子就是先天元年，亦可能成為六祖寂年的一異說。先天二年在其十一月，就改為開元元年，所以和一般所傳說六祖寂年有一致。對於受戒開法度人一節，受戒是在儀鳳元年（六七六年），翌年歸於曹溪，因此計算到先天元年就得三十七年，計算到先天二年八月就得三十八年。如果從歸於曹溪算起，到了先天二年而不把先天二年計算在內，其間是三十六年。又建中二年是公元七八一年，從先天二年算起，其間是六十八年，並不是七十一年。如果說七十一年是對的話，那麼建中二年應該是五年之誤。但建中並不傳到五年，僅到四年而已，次年即改元為興元元年。倘若把先天二年亦計算在內，而算到七十一年後，即應該到建中四年才對。再將先天元年算起，該年亦計算在內，七十一年後即應該到建中三年之理。設使七十一年說是七十年說之寫誤的話，亦是建中三年。以上從各方面來檢討，這本書可能是建中三、四年代所寫，公元是七八二、三年代。這本書所寫的內容，後來在禪宗史中作為六祖傳的依據很多，所以這本書在六祖傳的歷史上，佔有劃一新時期的存在。（譯者註：本書的撰述者究竟何人，現在尚屬不明）。

七、柳宗元的曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑並序（八一六年）
本文是登載於全唐文第五百八十七卷，又在明藏本壇經附錄裏面亦有。唐憲宗於元和十一年（八一六年）據南海經畧使馬總的上奏，而諡大鑒禪師並號靈照之塔，柳宗元在於當時受請而所寫的。文中所寫：「元和十年（八一五年）十月十三日，下尚書祠部

符到都府。」一節，可能是元和十一年之誤。

文首有記載：

「扶風公，廉問嶺南三年，以佛氏第六祖，未有稱號，疏聞於上。」

扶風公是嶺南節度使馬總，其祖籍是扶風，即陝西省關中縣鳳翔府人，所以稱他為扶風公的。此人於元和八年（八一三年）十二月，從桂管觀察使轉任嶺南節度使，三年後（以佛氏第六年，未有稱號）才奏請賜諡，因此應該是元和十一年，又後面所列劉禹錫的大鑒禪師第二碑並序，以及明藏本附錄裏面，亦均記載為元和十年賜諡，但全唐文是記載元和十一年，所以元和十一年才是正確的。元和十一年正是諡號下賜之年。可是文中有：「大鑒去世百有六年」。銘中亦有：「越百有六祀，號諡不紀。」等字句。將賜諡年作為六祖寂後百六年。這一點劉禹錫的碑文亦是一樣。如果說元和十一年是百六年者，六祖的示寂，就變成景雲元年（七一〇年）比先天二年早三年。先天二年計算到元和十一年是百三年。後世亦有人把六祖示寂年作為先天元年者，雖然如此，由先天元年計算到元和十一年，亦不過百四年，不會是百六年。所以這一點非常怪，自古以來好像沒有聽到過有景雲元年之說。這一點留待後來在六祖示寂的地方再來討論。

八、壇經敦煌本（約八一八年）敦煌本所成立的年代不太明瞭。韋處厚於八一八年曾就壇經有所發表，可能這是指敦煌本的。所以以後雖然有多少的變化，變成到現在的敦煌本，但大概看作八一八年代是不會錯的。可以作為研究六祖傳之用。

九、劉禹錫的曹溪六祖大鑒禪師第二碑並序（八一九年）
本文存於全唐文第六百十卷，又在明藏本壇經附錄中亦有。此碑銘是柳宗元寫了碑文以後三年，有道淋者從曹溪來到劉禹錫處說，須要建立第二碑，請其撰寫碑文，應其請求所寫的。所以這碑是元和十四年（八一九年）所立，剛好是柳宗元逝世之年，又是劉禹錫（七七二—八四二）四十八歲時。此年正是六祖寂後百六年。但柳宗元並不是在於這年撰寫其碑文的。又在劉禹錫所寫的文章中，有六祖三十出家，四十七年而沒，百有六年而諡等文句，這

些文句與法海在畧序中所寫的內容並不一致。劉禹錫在寫此碑文後，再寫佛衣銘並序，存於全唐文第六百八卷，及明藏本壇經附錄裏面。據稱這是爲了要申辯六祖留衣在曹溪，不傳於弟子的理由所寫的。

十、祖堂集（九五二年）有關禪宗的歷史書中，有一部貞元十七年（八〇一年）由慧炬與勝持所共著的寶林傳十卷。可惜老早就已失傳，現在僅可看見其中的，第一、第二、第三、第四、第五、第六、第八等七卷而已。其中有關六祖的部份尚未發見，所以這部祖堂集即可取代其地位，成爲最古的有關六祖的史料。祖堂集裏面，有泉州招慶寺主淨修禪師文澄的序。據稱這部書是招慶寺內住衆，靜筠二禪德所撰，並於南唐保大十年（九五二年）所成的書。向來未曾受人所知，流傳到韓國，最近始受學界使用。雖然亦是屬於一種禪宗史，但是禪宗史並不一定是歷史。文澄的系統是承受：石頭——藥山——天皇——龍潭——德山——雪峯義存——保福從展——文澄（又名省澄），靜筠二師可能是當時在文澄會下的人衆。

十一、延壽的宗鏡錄（九六一年）這部是永明延壽（九〇四——九七五）在九六一年所寫百卷的書。在這部書裏面有引用古來諸禪德的話，可以作爲史料，所以要研究禪宗史者不可或缺的。其中亦有傳述六祖及其弟子的話，應把這些材料整理，並用批評的眼光來看，充作研究的一助。延壽的系統是承受：雪峯義存——玄砂師備——羅漢桂琛——清涼文益——天台德韶——延壽。是屬於法眼宗。

十二、壇經惠昕本（九六七年）惠昕改修壇經的時候是乾德五年（九六七年）。因此如果把新的資料拿來作比較，頗有值得參考之處。可是現在惠昕本這部書無法入手，應拿大乘寺本、興賢寺本、寬永八年本等，來作參考以外並無辦法。

十三、宋高僧傳（九八八年）這是宋朝贊寧等於太平興國七年（九八二年）奉詔所撰，並於端拱元年（九八八年）十月呈獻的。與高僧傳、續高僧傳等並肩的僧傳。內容不限於禪宗，普遍收錄佛教界全般高僧的傳記，因此可以說並無有所偏向。可是其

內容有關唐朝的部份，要作爲史書不一定正確，有很多杜撰的地方，所以要使用時應相當小心。其有關六祖傳的部份，當然並不能作爲第一史料來用。

十四、景德傳燈錄（一〇〇四年）這部書平常都是作爲禪宗史流傳來的。可是其原來撰述的目的，並不是作爲歷史書。這一點包括祖堂集在內，和一般所有的禪宗史都是一樣的。道原於景德元年（一〇〇四年）呈獻於朝廷，並由楊億等奉詔加以刊削，裁定後所完成的。已經編入大藏經，道原的系統是承受：清涼文益——天台德韶——道原。是屬於法眼宗。

十五、契嵩的傳法正宗記（一〇六一年）契嵩除了本書以外，連同傳法正宗定祖圖及輔教編等撰述後，携往京師，經由王素等於嘉祐六年（一〇六一年）奏呈朝廷，次年奉詔編入大藏經。奏呈的年次有嘉祐三年或七年等異說，但據傳法正宗記卷頭所附的奏狀內容來看，顯然是六年。關於正宗記的內容，有很多可批評的地方。但在當時大體上大家都是如此想，又後來亦是如此好像有定型一樣。所以應該要認爲這是和前面的景德傳燈錄一樣，發達變遷到最後就是這樣的。契嵩因此奉賜明教大師之號，其系統是承受：雪峯義存——雲門文偃——緣密圓明——文殊應真——洞山曉聰——契嵩。是屬於雲門宗。

以上我把所有的史料，從舊至新依照年代順序開列出來。這樣便可知道壇經德異本，及宗寶本等要充作爲史料，亦是屬於最新的。因此這些書雖然亦是壇經，但其有關六祖部份，不得不謂不能看做具有權威性的史料。包括景德傳燈錄，傳法正宗記在內，連宋高僧傳亦是一樣，如照原書情形，我亦認爲不太可靠的史料。所以德異本、宗寶本、佛祖統記、佛祖通載、釋氏稽古畧等書，其有關六祖部份，現在在這裏，可能會變成連一顧的價值都沒有，向來佛教史家以及禪宗史家，都有收集史料多多益善的觀念，並不顧慮到其作爲史料的價值，如此作風值得檢討。因爲史料並不能以多數決來判定其真偽的，這一點須要小心。相反地雖然屬於後世的史料，其可作爲參考，或有可取的地方者，亦應該多加留意。以下就照這樣方針來論述六祖傳。（待續）



佛光普照，不燒衆

智 銘

「大智度論」集粹之八

佛陀世尊，常以光明徧照三千大千世界，若有衆生遇佛光者，必得阿耨多羅三藐三菩提。釋迦牟尼佛身光無量，或一丈、百丈、千丈，萬億乃至滿三千大千世界。但五濁惡世，衆生少德、少智，只受一丈光明。若受多光，衆生薄福鈍根，目不堪明，如人見太陽光，久則失明，以光盛眼微故。若衆生利根福重，佛則爲之現無量光明。有人見佛常光，歡喜得度，必至阿耨多羅三藐三菩提。

世尊復出廣長舌相，熙怡微笑，結跏趺坐，說六波羅蜜，衆生聞者，得阿耨多羅三藐三菩提。摩訶波羅蜜甚深，難解難知，難可信受，是故佛出廣長舌相爲證，舌相如是，語必真實，使不信者得信，信者得大果報。

六波羅蜜與般若波羅蜜，一法無異。惟是五波羅蜜，若不得般若波羅蜜，即不名波羅蜜。如檀波羅蜜不得般若波羅蜜，沒在世界有盡法中，或得阿羅漢，辟支佛道般涅槃。若得般若波羅蜜共合，是名波羅蜜，能至佛道。以是故，般若波羅蜜與六波羅蜜，一法無異。般若波羅蜜有二種：一者、莊嚴。二者、未莊嚴。如人著好瓔珞莊嚴其身，有人不著，名未莊嚴。佛說六波羅蜜，一切衆生本應盡皆得度，但三障三惡道中衆生，不能解知；人中天上，若大小，若大老，若大病，及上無色無想天，皆不能聞，不得知。即使能聞、能知衆生，亦不盡皆得道，蓋結使業障故；有人於結使重，常爲結使覆心，以是故，不盡得道。當今衆生，生

在惡世，則入三障中。生在佛後，不善業報，或有世界惡罪業障，或有厚重結使障。墮在佛後，人多爲厚重結使所障：或淫欲薄而瞋恚厚，瞋恚薄而淫欲厚，淫欲薄而愚癡厚，愚癡薄而瞋恚厚。如是等展轉互有厚薄，是結使障故。不聞不知化佛說法，不見諸佛光明，何況得道。譬如盲人，不見日出，便謂世間無有日月，而日月何咎？雖聖人有大悲心，不能令皆聞皆見。若罪欲滅，福將生者，是時乃得見佛聞法。

三千大千世界衆生，因種種結使業障故，有盲者、聾者、啞者、狂者、亂者、裸者、饑渴者、病者、殘者，佛陀大慈大悲，一一救度。盲者有先世業因緣失明，有今世若病若打故失明，共令得智慧眼。聾者是先世因緣：師父教訓不聽，不受不行而反生瞋恚。或因破衆生耳、盜佛塔、僧塔及諸善人福田中鍵椎、鈴、貝、鼓等種種先世業因緣故聾。今世因緣若打、若病而聾。佛世尊能令得聽。啞者：因先世截他舌、塞其口或與惡藥令不得語、或聞師教、父母教勅，斷其語，非其教，或作惡邪人，不信罪福，破正語。受地獄罪出，生世爲人，啞不能言。如是種種因緣故啞，佛世尊能令得言。狂者：先世作罪，破他坐禪，破坐禪舍，以諸咒術咒人，令瞋鬥諍淫欲。今世則因結使厚重，使身心錯亂失調，種種因緣促使所致，如大憂愁、大瞋不能自制、愚癡惡邪、若風病熱病等種種失心而狂者，得見佛故，狂即得正。因狂而

裸者，並得衣。亂者：心多散亂，志如獼猴，不能專住，是名亂心。亂心因緣，是善心轉薄，隨逐不善，是名心亂。復次，是人觀無常，不觀死相，不觀世空、愛著壽命、計念事務、種種馳散，是故心亂。復次，不得佛法中內樂，外求樂事，隨逐樂因，是故心亂。如是亂心人，得見佛故，其心得定。饑者：先世因緣，如奪佛、阿羅漢、辟支佛食，及父母親食，以罪重故，雖值佛世，猶故饑渴。佛光觸身，令不饑渴。病者：先世業報故，得種種病。今世冷熱風發故，亦得種種病。今世病有二種：一者、內病，五臟不調，結堅宿疾。二者、外病，奔車逸馬，堆壓墜落，兵刃刀仗，種種諸病。諸衆生有四百零四種病，以佛神力故，令病者得癒。形殘者：若有人先世破他身，截其頭，斬其手足，破種種身分。或壞佛像、毀佛像鼻及諸賢聖形像，或破父母形像，以是罪故，受形多不具足。若今世被賊，或被刑戮，種種因緣，以致殘毀。蒙佛大恩，皆得具足。

佛陀同體大悲，一切衆生亦皆等心相視：如父如母，如兄如弟，如姊如妹，亦如親親及善知識。等心者，非禪中等，是於一切衆生中，無怨無恚，以此等故，善心相視。又經中有言：「云何等心？相視如父母，是名等心。」見老者如父母，見長者如兄，少者如弟，姊妹亦爾。等心力故，皆如親親。一切衆生無量世中，無非父母、兄弟、姊妹、親親。復次，實相法中，無父母兄弟，人著吾我，顛倒計故，名爲父母、兄弟。今以善心力故，相視如父如母，非妄語也。再者，如人以義相親，非父事之爲父，非母事之爲母，兄弟、兒子亦復如是。如人有子行惡，黜而棄之，他姓善行，養以爲子，如是相視，則爲等心。偈云：「視他婦如母，見他財如火，一切如親親，如是名等心。」

衆生行十善業道者，身業道三種：不殺、不盜、不邪淫。口業道四種：不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語。意業道三種：不貪、不惱害、不邪見。自不殺生，不教他殺，讚不殺者，見人不殺代其歡喜。行十善道，無諸瑕穢者，恬然快樂。是樂二種：內樂、涅槃樂。是樂不從五塵生，譬如石泉，水中自出，不從外來。心樂亦如是。行等心、修梵行、得十善業道，清淨無穢，是名

內樂。是樂欲界繫、亦不繫。非色、無色界繫。此欲界心生喜樂，一切滿身，柔軟和樂。不繫者，得般若波羅蜜相，觀諸法不生不滅，得實智慧，心無所著，無相之樂，是爲不繫。

樂有二種：有受樂、有受盡樂。受盡樂者，一切五陰盡更不生，是無餘涅槃樂。能除憂愁煩惱，心中歡喜，是名樂受。如是樂受滿足，在第三禪中，以是故言：「譬如第三禪樂。」一切三界中，除三禪更無意識相應樂根。是五識不能分別。不知名字相，意識生如彈指頃，意識已生。以是故，五識相應樂根不能滿足，意識相應樂根能滿足樂。以是故，三禪中諸功德少，樂多故，無背捨、勝處、一切入。過是三禪更無樂，以是故言：「譬如比丘入第三禪，一切衆生皆得妙慧，持戒自守，不憊衆生。」

人未得樂，能作功德，既得樂已，心著樂多故，不作功德。是故樂後次第心得好慧。好慧者，持戒自守，不憊衆生。身、口善，是名持戒，檢心就善，是名自守，亦名不憊衆生。一切諸功德，皆戒身、定身、慧身所攝。言好持戒，是戒身攝。好自守，是定身攝。不憊衆生，禪中慈等諸功德，是慧身攝。

有人著世界法，訶好持戒者言：「捨家好持戒，是爲斷種人。又以自力得財，廣作功德，如有福。出家乞食，自身不給，何能作諸功德？」

有著世界治道人，訶好自守者言：「人當以法治世，賞善罰惡，法不可犯，不捨尊親，立法濟世，所益者大，何用獨善其身，自守無事？世亂而不理，人急而不救？」

亦有人訶好不憊衆生者言：「有怨不能報，有賊不能擊，惡人不能治，有罪無以肅，不能却患救難，默然無益。何用此爲？」

以上等種種不善語，名爲訶不憊衆生。佛世尊導人以十善，教育世人，啓發心智，各自好修。非「以怨報怨」，「以惡治惡」，須知：賞善罰惡，乃是業行，仍墮六道。故諸天人，皆得好慧，持戒自守，不憊衆生，行是善法，身心安隱，無所畏懼，無熱無惱，有好名善譽，人所愛敬，是爲向涅槃門。命欲終時，見福心喜，無憂無悔。以是故言：得好慧，持戒自守，不憊衆生。

(完)



梵網經菩薩戒本講義(二)

釋廣化謹述

講於南普陀佛學院

正釋經文

古德釋經，各抒己見，故藏經注疏，百家爭鳴，蔚為大觀。廣化自慚福薄慧淺，解此戒經，不敢妄陳愚見，以盲引盲，只得揀擇古德中，有修有證者所著之注疏，奉為圭臬，茲所採擷者有四：一、智者大師「梵網菩薩戒經義疏」，簡稱義疏。二、蓮池大師「梵網菩薩戒經義疏發隱」，簡稱發隱。三、藕益大師「梵網經合註」，簡稱合註。四、賢首國師「梵網經菩薩戒本疏」，簡稱戒疏。於此四家中，其意義簡明者，直接照抄照講，遇文字艱澀者，改用今時通俗語文，然仍存原意也。至於今時之風俗流弊，有干犯戒律，而古德注疏中，所未備說者，則按文義補入一二，名曰「附註」，以示別於古德之注疏。

此菩薩戒本是從大本梵網經節錄出來的單行本，大本梵網經有三百卷（一說為一百一十二卷）六十一品，此屬第十菩薩心地品。因為這是別出單行本，故無序正流通等三分；然就此戒本中，雖無序正流通之明文，却有序正流通之含義。即從經首至皆名第一清淨者為序分，佛告諸佛子言：「有十重波羅提木叉，至四十八輕戒末，現在諸菩薩今誦」為正宗分，其餘至卷末為流通分。

復次、序分有二節，舍那發起與釋迦勸發。正宗分亦有二節十條重戒及四十八輕戒。流通分亦有二節，正屬流通和結頌迴向。總之，此經大判三分，細科六節。

甲一，序分（二）

乙一，舍那發起（三）

丙一，舍說始授

我今盧舍那 方坐蓮華台 周匝千華上 復現千釋迦 一華百億國 一國一釋迦 各坐菩提樹 一時成佛道 如是百千億 盧舍那本身 千百億釋迦 各接微塵象 俱來至我所 聽我誦佛戒 甘露門則開

現時流通的菩薩戒本，經文的起端，頗多不同，見仁見智，各據一理，有的從「爾時盧舍那佛為此大眾，畧開法門中心地」開始，有的從「爾時釋迦牟尼佛，從初現蓮華台藏世界東方來入天王宮中」開始，亦有的從「我今盧舍那，方坐蓮華台」開始。可是大藏經中，古代大德注疏，凡是稱作菩薩戒經或戒本的注疏，如智者大師的「梵網菩薩戒經義疏」，以及賢首國師的「梵網經菩薩戒本疏」都是從「我今盧舍那」開始的。細究文義，若叫做「菩薩心地品注疏」自應以第一說為是。如果說是菩薩戒本的注疏，則應以「我今盧舍那」偈頌開始為當。再引用一個最好的依據，即是賢首國師的戒本疏中，有明文記載，謂羅什大師當時別錄自「我今盧舍那」偈頌以後所說戒條獨為一卷，名曰「梵網經盧舍那佛說菩薩十重四十八輕戒一卷」，按賢首國師距羅什大師住世時間，僅二百年，其記戒本起端之事，當非臆說，自可相信無疑也。因此我今講解此菩薩戒本採用第三種說法，首從「我今盧舍那」開始。以下正釋經文。發隱：「我今盧舍那，方坐蓮華台」，上句明舍那本身，屬

正報；下句明舍那本土，屬依報。佛的正報有四種說法：一、說佛是一身一法身。二、說佛有二身一眞身、應身、三、說佛有三身一法身、報身、應身，此即毗盧徧耀，正法爲身；舍那行滿，報果爲身；釋迦應迹，赴感爲身也。四、說佛有四身一法身、報身、應身、化身。這四種說法，將佛的應化身，說作二個身，謂現同始終曰應，無而忽有曰化。如釋尊當年應身受純陀供，化身受大眾供是也。「我今」之我，此我非凡夫我慢之我，乃八自在之我。八自在者，如涅槃經云：一、能示一身爲多身，二、示一塵身滿大千界，三、大身輕舉遠到，四、現無量類，常居一土，五、諸根互用，六、得一切法，如無法想，七、說一偈義，經無量劫，八、身遍諸處，猶如虛空。由此可見，佛雖自稱我，非凡夫情見我相之我也。盧舍那此云「淨滿」謂塵垢棄除清淨，功德修行圓滿，此是以名表德也。「方坐蓮華台」者，明依報也。方者正也，安住正法，故名坐也。何故坐蓮華台？因此世界形似蓮華，故云蓮華藏。蓮華之義，處污泥而不染，以喻舍那居穢土而不染也。藏者包含十方法界，悉在其中，表戒含萬法也。台以中位爲因而成華，表戒以中道爲體而成聖也。舍那本佛坐蓮華台，而爲諸佛之主，表戒法原於心地而爲衆德之本也。「周匝千華上，復現千釋迦」，這裏有兩重本迹，即舍那爲本，千釋迦爲迹；復以千釋迦爲本，百億釋迦爲迹。喻如國王爲本，百官爲迹；百官爲本，萬民爲迹也。（附註：這事若以現代的電視廣播節目作譬喻，比較容易明白。即以電視公司喻如舍那本佛，各轉播站，喻如千釋迦，而世界各地家家戶戶，電視機上所映現之影像，可喻爲百億釋迦也。）千華者，千葉蓮華也，葉字在此作花瓣的瓣字解。人道蓮華僅十餘葉（瓣），諸天蓮華百葉（瓣），佛菩薩坐的蓮華有千葉（瓣），故名千華台。或十葉，或百葉，或千葉，是依據功德大小而成。今者盧舍那佛坐的千葉蓮華台，每一蓮華瓣上，現一尊釋迦佛，和一個佛世界，此千葉蓮華台，即爲千佛淨土。「一華百億國，一國一釋迦。」一華即一葉華瓣，不是一個蓮華。這是指那千葉蓮華上的每一個佛世界，各

各復現百億國土，每一國土，皆有一尊釋迦佛示現。「各坐菩提樹，一時成佛道。」這是說：本佛迹佛，不分前後，一時成佛，即表示體用無二也。「如是千百億，盧舍那本身，」上句指迹身，下句即本身，意謂千百億釋迦迹身，皆以盧舍那爲本。（附註：迹身和本身的關係，若用現代電視廣播節目來作譬喻，少有幾分相像，即在電視公司裏的演員，有如本身佛，而百千億個電視機上映現的演員影像，可譬作迹身佛，是故雖名本身迹身，原出自演員一身，儘管世界各地的電視機，有百千萬億個，顯現於各地人士眼前的身像，有百千萬億之多，而演員的本身，原是一個。迹身對本身說，隨緣不變，本身對迹身說，不變隨緣。亦是如此。）「千百億釋迦，各接微塵衆，俱來至我所，」此有能接所接，能接之人，是自覺已圓，力能覺他之釋迦；所接者，是與佛法有緣的衆生。所接之人以微塵數計算，是說所接引之衆生甚多也。至我所者，來到舍那如來的千華台聽誦戒也。「聽我誦佛戒，甘露門則開。」誦佛戒者，此戒是十方三世諸佛之戒法，非是我（舍那）自己所創造的，故祇能稱誦，不得稱說。說是創陳已見，誦者誦讀前人之言，猶述而不作之意也。三界大師躬親誦戒，其餘的人更應當誦。甘露是古時長生不老之藥名，飲了能令人健康長壽。此處借喻受持菩薩戒者，得至常樂我淨的涅槃妙境。門以通達爲義，教能通理，此喻誦戒持戒，便能通達涅槃城也。

丙二，釋迦轉授

是時千百億 還至本道場 各坐菩提樹 誦我本戒師 十重四十八 戒如明日月 亦如瓔珞珠 微塵菩薩衆 由是成正覺 是盧舍那誦 我亦如是誦 汝新學菩薩 頂戴受持戒 受持是戒已 轉授諸衆生

合註：偈頌從頭到此，說了四個戒：一舍那戒，二釋迦戒，三菩薩戒，四衆生戒。舍那爲本，傳授釋迦爲迹；釋迦得此戒，復授諸菩薩；諸菩薩得此戒，復傳授凡夫衆生也。「是時千百億，還至本道場，各坐菩提樹，誦我本師戒」此四句序釋迦傳授緣由。本師，指舍那也。千百億釋迦，各還本處，傳誦本

師戒，則本佛爲迹佛之師，以迹誦本故也。「十重四十八」者，此句總攝全部的戒法，爲奉持的要義，即戒法之體。此序釋迦傳授諸菩薩。「戒如明日月，亦如瓔珞珠」此譬喻戒法之妙用。義疏：謂持此戒，能除罪霧，譬之如日。使得清涼，譬之如月。富有善法，如瓔珞珠。又日能生萬物，戒亦能長萬善。又如瓔珞能除貧窮，戒亦能除衆生功德之貧，長養法財。又日月麗天，無不瞻仰；持戒在體，無不皈依。瓔珞在身，威嚴第一；持戒在身，威嚴第一。「微塵菩薩衆，由是成正覺」此是正明戒法之妙用。發隱：微塵菩薩由受此戒而成佛，況凡夫乎！此隱含勸受勸持之意。「是盧舍那誦，我亦如是誦」既已勸受持此戒，有發心受持者，例須傳授。誰是能授人？舍那自誦，我亦隨誦，況諸菩薩，此即能授之人也。如人渡海，必假舟航，若渡生死，要因於戒也。「汝新學菩薩，頂戴受持戒」此即所受人。始聞戒者，皆名新學，上言微塵菩薩由是成佛，則新學自當修學無疑也。舍那、釋迦，佛佛自頌，其餘的人自不待言。「受持是戒已，轉授諸衆生。」此勸菩薩轉授諸衆生。具體言之，則三十心菩薩轉授外凡十信位；十信位轉授發大心者，推而極之，先受戒者轉授未聞，則次第無盡也。

丙三、勸信受持

諦聽我正誦 佛法中戒藏 波羅提木叉 大眾心諦信 汝是當成佛 我是已成佛 常作如是信 戒品已具足 一切有心者 皆應攝佛戒 衆生受佛戒 卽入諸佛位 位同大覺已 眞是諸佛子 大眾皆恭敬 至心聽我誦

發隱：「諦聽我正誦，佛法中戒藏，波羅提木叉」此謂今茲戒本，是佛法中戒，簡異外道之戒也。外道鷄狗等戒，非戒作戒，徒苦無益。而佛教波羅提木叉戒，有因有果——淨戒爲因，木叉（解脫）爲果。波羅提木叉是梵語，此云保解脫，保衛三業得解脫也。又譯別解脫，持一事得一解脫，別則不同，故名別解脫。「大眾心諦信，汝是當成佛，我是已成佛，常作如是信，戒品已具足。」此是勸人諦信。所以者何？信爲入道初門。如華嚴經云：「信爲道源功德母。」我持此戒，已得成佛

，汝等亦應爾。故知諸佛已成，衆生當成，則生佛畢竟非殊，持戒定可作佛，當諦信如是事，勿懷疑也。能諦信則戒已具足者，一念信心萬惑俱遣，防非止惡，盡在於斯，何待遮難重詢，羯磨三舉，樂後爲戒乎？小乘佛唱善來比丘，卽成沙門，正此意也。是故放下屠刀，立地成佛，爲有信故。毀誓常不輕者，千劫淪落，爲無信故。信爲入道之門，豈虛語哉。「一切有心者，皆應攝佛戒，衆生受佛戒，卽入諸佛位，位同大覺已，眞是諸佛子。」此是諦信之後，勸受持是戒。所謂一切有心者，皆應攝受此佛戒；簡別木石無心，則凡六道含靈皆應攝受此戒。攝者納義，外聞內納，永持勿失也。問：佛位至遠，云何受戒卽入佛位？答：此戒是千佛相傳心地，佛佛由此成佛，受佛戒者，豈不卽入佛位耶！本戒經云：「一切衆生皆有佛性。」有佛性者，皆可成佛。而衆生尙未成佛者，爲未受戒故也。涅槃經云：「一切衆生，雖有佛性，要因持戒，而後乃見。」可知此戒是成佛正因，受持卽入佛位也。問：位既同佛，何不名佛，而稱佛子？答：位雖同佛，功德未圓，如太子決當正位，今在東宮，爲灌頂王子也，名爲王子，必紹王位；名爲佛子，必紹佛位，寓意良深。「大能皆恭敬，至心聽我誦。」此是結勸恭聽我佛誦戒。發隱：佛自尊重戒，故勸大眾至心聽。今我等誦戒於千載之下，豈可不如對佛面，如聞佛語乎！

附註：諸經發起因緣，各有不同，此經舍那自唱「我今盧舍那」作發起，卽屬無問自說。與阿彌陀經等同一例。

乙二、釋迦勸發

丙一、經家敘事

爾時釋迦牟尼佛，初坐菩提樹下，成無上正覺已，初結菩薩波羅提木叉。孝順父母師僧三寶，孝順至道之法，孝名爲戒，亦名制止。此段經文，是結集戒經者敘述佛陀將欲結戒之辭。合註：「爾時」卽佛將欲結戒之時也。「釋迦牟尼佛」標化主名，「初坐菩提樹下」記結戒之所也。菩提樹梵音原爲貝多羅樹，此譯爲道樹。發隱：「成無上正覺已」此明得成無上正徧知。法無有差曰正，智無不周曰徧，破生死大夢曰覺，合稱爲正徧覺，

今日正覺者，正中自具正偏二義。無上者，此覺雖衆生同具，未至於佛，猶爲有上；成妙覺已，智盡獨尊，曰無上也。合註：「初結菩薩波羅提木叉，孝順父母師僧三寶，孝順至道之法，孝名爲戒，亦名制止。」此出戒法。標出此戒之名爲菩薩波羅提木叉，簡異非聲聞戒也。初結菩薩波羅提木叉者，顯示在菩提樹下成道不久，卽制此戒，非待他時，正所謂先務之急也。初結木叉，頓制五十八事，不同聲聞隨犯隨結者，理論關機宜，事論有三義：一、大士深信，頓聞不逆。二、大士不恆待左右，不得隨事隨白，三、舍那爲妙海王子授菩薩戒，卽頓說此五十八條，古制應爾也。

合註：又聲聞戒是隨事隨結，皆悉集十句義，今菩薩戒一時頓制，亦應戒具足十義，經雖無明文，理當如此也。茲畧出名相，俾知利益。一、攝取於僧。謂制此輕重諸戒，攝受衆生，令歸大乘僧寶數中，令取大乘僧寶果位。二、令僧歡喜。謂由攝取力故，能令大地菩薩，歡喜暢悅。三、令僧安樂。謂由禁戒力故，能令菩薩種族利益增長，得安樂住。四、未信者令生信，謂由禁戒力故，性遮清淨，發起一切衆生正信之心。五、已信者令增長，謂由清淨律儀，能令久淹佛法者，益其堅固，不退悔故。六、難調者令調順。謂一類僞名菩薩，及一類雖發大心，煩惱習氣強者，今以重輕諸戒調之，懺悔呵責，令不敢違法律故。七、慚愧者得安樂。謂由調順諸難調者，則慚愧僧，不受擾亂，得安樂故。八、斷現在有漏，謂制止三業十支，令不漏落業煩惱故。九、斷未來有漏。謂永斷漏種，不以染污心受生死故。十、正法得久住。謂由大乘僧寶種姓不斷，建立弘通正法輪故。

孝順父母師僧三寶者，戒相雖多，以孝順兩字攝盡，故總提孝順兩字，以爲其宗。父母生我色身，依之修道；師僧生我戒身，由之成佛；三寶生我慧命，成就菩提，故須一一孝順也。爾雅（儒書）以善事父母爲孝，大史叔明（人名）以順釋孝，謂孝卽是順。孝順父母有三差別：一者冬溫夏清，晨昏定省，奉安無方，服勞靡間。二者立身行道，不辱所生。三者善巧方

便，喻親於道。孝順師僧，亦應准此。師僧者，獨指授戒之和尙、闍黎等三師。其餘僧衆自屬三寶中攝。孝順三寶亦有三義：一者供養承事，不厭疲勞。二者如法修行，不污法化。三者革弊防非，弘通建立。若約法門解者，方便爲父，智度爲母，不離深義以爲和尙，自心覺悟名佛，自心理體名法，理智一如名僧。如理作意觀察名孝，如理證入無背名順也。由斯事理二種孝順，決至無上大菩提，故云至道之法，孝卽名爲戒，亦卽名爲制止，以孝則自不作惡故也。

佛卽口放無量光明，是時百萬億大衆，諸菩薩、十八梵天、六欲天子、十六大國王、合掌至心，聽佛誦一切諸佛大乘戒。

合註：「佛卽口放無量光明」者，放光表瑞也，欲說大事，故放瑞光，廣召有緣，同來聽也。「口放」者，一表此戒金口敷揚，二表受者從佛口生。「是時百萬億大衆，諸菩薩、十八梵天、六欲天子、十六大國王，合掌至心，聽佛誦一切諸佛大乘戒。」此謂大衆願聞誦戒。百萬億大衆者，總叙有緣同集之衆數也。諸菩薩別指三十心及十地等果位人，十八梵天別指色界十八天，雖凡聖不同，皆離欲穢，得清淨定，故名梵天。六欲天子，別指欲界六天，此六欲天，雖尙有男女五欲，而果報自然，不假營求，故皆名天。十六大國王者，古時印度的國家甚多，舉其大者有十六國：1、史伽，2、摩竭提，3、迦尸，4、拘薩羅，5、跋祇，6、末羅，7、支提，8、跋沙，9、尼樓，10、槃闍羅，11、阿濕波，12、婆蹉，13、蘇羅，14、乾陀，15、劍浮沙，16、阿槃提。此等人天大衆，一時雲集。合掌者身業肅恭，至心者意業專精，聽者口業寂靜，攝耳諦聽。三業肅敬，聽佛誦此大乘戒也。

丙二、釋迦自說

佛告諸菩薩言：我今半月半月，自誦諸佛法戒，汝等一切發心菩薩乃至十發趣，十長養，十金剛，十地諸菩薩亦誦。

合註：此是佛舉我（佛）自半月半月誦戒，亦勸人誦，爲萬世誦戒立法之始。半月半月者，白月十五日（望日）與黑月三十日（晦日）也。白表智德漸滿，黑表斷德漸盡。故於此二日，

誦持戒法，名為布薩，梵語正音為布薩陀（一作褒灑陀），其義為長淨，謂誦戒能長養善法，淨除不善也。每月二次誦戒，恐遺忘也。佛尚自誦，何況餘人！

義疏：勸人誦中，凡舉五位人：1、發心，2、十發趣，3、十長養，4、十金剛，5、十地等。畧釋名義如下：第一，發心菩薩，又名共地菩薩，謂十信發心與佛共地也。（其十發趣，十長養，十金剛，分初中後，名三十心。）第二、十發趣，名初十心，約當餘經之十住位。1、捨心，2、戒心，3、忍心，4、進心，5、定心，6、慧心，7、願心，8、護心，9、喜心，10、頂心。第三、十長養，又名中十心，約當餘經之十行位。1、慈心，2、悲心，3、喜心，4、捨心，5、施心，6、好說心，7、益心，8、同心，9、定心，10、慧心。第四、十金剛又名後十心，約當餘經之十迴向位。1、信心，2、念心，3、迴向心，4、達心，5、圓心，6、不退心，7、大乘心，8、無相心，9、慧心，10、不壞心。第五、十地，自平等地至入佛界地，即餘經之歡喜地至法雲地也。1、體性平等地，2、體性方便地，3、體性光明地，4、體性爾炎地，5、體性慧照地，6、體性華光地，7、體性滿足地，8、體性佛吼地，9、體性華嚴地，10、體性入佛界地。此梵網經的三十及十地名與其他經少有不同，其義則一也。是故戒光從口出，有緣非無因故光，光非青黃赤白黑，非色非心，非有非無，非因果法，是諸佛之本源，行菩薩道之根本，是大象諸佛子之根本。

合註：此明放光因緣，此光明即表無作戒體，而無作戒體，全以性德為其本因，故非無因；既是全性所起，即復全體是性，是故非青非黃，乃至非因果法。所謂「非青黃等色，非分別識」，即不墮凡愚妄情妄境界也。「非有非無」，不墮邪見斷常果也。「非因果法」，不墮權小有修有證果也。不墮此等諸果，乃是法身妙果。既是法身妙果，亦即成佛真因，故諸佛菩薩，大眾佛子，皆以此為本源。義疏：是「諸佛之本源」，「菩薩之根本」，「大眾之根本」者，表行因也。或言表真俗兩

諦。發隱：諸佛正徧知海，汪洋無盡，此心地戒為之本源，菩薩萬行開敷，成就妙果，此心地戒為之根本，一切眾生，生生不窮，乃至後當作佛者，亦此心地戒為之根本也。徹聖通凡，咸因此戒，戒因清淨，淨極光通，有自來矣。或言表真俗二諦者，佛是出世間法，真諦也。眾生是世間法，俗諦也。菩薩上趣聖果，下順凡情，真俗雙顯也。

是故大眾諸佛子，應受持，應讀誦，應善學。佛子諦聽！若受佛戒者，國王、王子、百官、宰相、比丘、比丘尼、十八梵天、六欲天子、庶民、黃門、姪男、姪女、奴婢、八部鬼神、金剛神、畜生、乃至變化人，但解法師語，盡受得戒，皆名第一清淨者。

發隱：此是勸大眾習學，領納不拒名受，堅持不忘名持，口演其文為讀誦，躬行其事為善學。聞而不受，則聽不關心；受而不持，則領已還失；持而不誦，則守愚不諳其詳；誦而不學，則空言終何所益！功貴兼全，故有四勸也。黃門者，古代皇宮內宦之通稱，此借喻生、健、變、妒、半等五種不男也。合註：八部鬼神有二解，或云：1、天，2、龍，3、夜叉，4、乾闥婆，5、阿修羅，6、迦樓羅，7、緊那羅，8、摩睺羅伽等。或云：四天王各領二部，東方持國天王領乾闥婆及毘舍闍，南方增長天王領鳩槃荼及薛荔多，西方廣目天王領龍及富單那多，北方多聞天王領夜叉及羅刹。金剛神亦名執金剛神，亦名金剛力士，有大威力，持金剛杵，隨侍諸佛，能捍外魔，護持佛法者也。變化人謂天龍等變作人形。許解法師語者便得受戒；揀去不解語者，不解則不能發菩提心以為勝因，故須揀之，不揀種類，以其同具佛性故也。能則盡受得戒，揀不能者，雖受亦不得也。未受戒前，容有淨穢差別不等，一受此戒，盡成最上法器，故得「皆名第一清淨者」也。發隱：問：聲聞戒重難輕遮，稽防嚴格，菩薩戒姪賤鬼畜、容納無遺，豈小果乃皆良器，大士反雜非人耶？答：聲聞乘佛薙染，若不揀擇非器，惟恐有損正法。菩薩專主利生，若不兼容象類，便是化度有限了。但普中亦自有別，後四十八輕戒中詳辨。

以上序分竟



鄭烘雲「觀音歌」讀後記

鄭僧一

觀音閣裏觀音殿
有箇丫頭拜觀音
觀音丫頭拜觀音
觀音只是丫頭心
空明澄澈空三業
丫頭可是拜觀音
拜觀音 拜觀音 拜觀音

（昔人有稱「觀音婢」雲自號觀音丫頭）

庚申歲杪於紐約綠村銀樓觀音閣

這首歌作者用二十個生字寫出五十一個字。丫頭是衆生，衆生的心就是觀音的心。德清大師說：菩薩無心，以衆生之心爲心。古人有「佛婢」（唐柳宗元稚女自號），「觀音」（陳後主沈皇后爲尼法名）。觀音丫頭是觀音的役使，「牛馬走」，虛心向觀音學習的「童蒙衆生」。涅槃經說：汝於我所，生父母想，我亦於汝，生赤子心。

此歌筆法很自然，空靈活潑，順口順耳。顧法嚴先生說：語語天成，讀之有觀音殿前風鈴聲。柳宗元的「種柳」詩也這麼寫：「柳州柳刺史，種柳柳江邊。」七個生字生動地概括了歷史、地理、和貶謫的悽愴，詩人偶一爲之，一千多年後讀起來，還歷歷在目，如同親受。明唐寅「桃花庵歌」：「桃花塢裏桃花庵，桃花庵裏桃花仙。桃花仙人種桃樹，又摘桃花換酒錢……」二十個字只用十四個生字，把讀者一步一步的帶進入曠逸適志之境去，使人依稀憶起唐劉禹錫詩：「玄都觀裏桃千樹，盡是劉郎去

後栽。」弘一大師（李叔同）在杭州教書時候作的「春遊曲」，尤耐人尋味：「春風吹面薄於紗，春人妝束淡於畫。遊春人在畫中行，萬花飛舞春人下。梨花淡白菜花黃，柳花委地芥花香。鶯啼陌上人歸去，花外疏鐘送夕陽。」好個「鶯啼陌上人歸去，花外疏鐘送夕陽。」人生也復如是。「春遊曲」如同傷春曲，讓人想起曹雪芹的「葬花詞」，又好比日本的「イロハ歌」，把字母次第列成「色香俱散，人事無常」的意思，千百年來便一直的影響著櫻花國民的人生觀。詩人讀詩多，思路熟，自然而然的會運用，流露出自己的心聲來。念佛、禮佛、學佛，思路熟，自然也會運用「智目行足，到清涼池」（法華玄義）。

「有箇丫頭拜觀音，」看來十分通俗平易，三歲孩兒也能說，却也可以循根溯源。唐李商隱有一首詩：「初夢龍宮寶燄然，瑞霞明麗滿晴天。旋成醉倚蓬萊樹，有箇仙人拍我肩……」此歌妙在不知不覺之間，寫出十稱「觀音」，不多不少，四個「丫頭」，唯有一「心」。「空明澄澈空三業」七個字，順水推舟，靜靜的點出觀音（丫頭心）的真諦。「丫頭可是拜觀音」便直下承當，把「丫頭」攝歸能所雙泯的一「心」。顧先生說：「可是」兩字，不知從何處拈來，此絕非構思可得，殆出之夙慧乎。

寫詩作文不離起、承、轉、合。還要作到「文爭一起」，引人入勝。「止於其不可止」，給人餘味。這首歌一起就「開方便門」，把讀者引進作者的觀音閣裏的觀音殿，在寧靜莊嚴的殿裏，看到一個丫頭在拜觀音。再從丫頭拜觀音這個如幻如化的相，深入到丫頭這個被無明掩覆，自性清淨，不生不滅，畢竟堅固的如來藏真實心。禪家說：此心即佛。淨土家說：此心即淨土。此心即觀音。

真理不分東西。英國大詩人田尼生在他的「古哲」詩裏說：「你若應無名者的感召，投向你自身的廟洞裏去，在壇前冥想，或許會偶然發見無名者的音聲。」這無異是用象徵化的語言，描寫衆生自心深處的觀音殿，有個自性丫頭在拜觀音。換句話說，就是在你自心的淨土，發見自性彌陀。「無名者的音聲」，可不就是觀音——丫頭心麼？

華嚴經說：「一切衆生，淨心器中，佛無不現。心器常淨，常見佛身。若心濁器破，則不得見。」

這個心不是肉團心，也不是心物相對的心，而是破我法二執，「空」無所住的心。正偏知，「明」行足的心（知、明、和心經裏大明咒、無無明的明，梵同一字：毘睇）。「澄」靜無波，「澈」見正法的心。空明澄澈即「照見五蘊皆空」，是自在的體。空三業（身口意）即「度一切苦厄」是自在的用。也就是法華經普門品觀世音菩薩，「遊」諸國土，度脫衆生的「自在之業」。德清大師說：法身無體，慈悲爲體。印度有一句諺語：諸天（神）遊戲而不造作。造作即「業」，遊戲即「自在」。菩薩無礙，「遊通化人，以之自娛」（註維摩經）。

明楚石梵琦禪師讀首楞嚴有得而賦的：「劈開秘密千重鎖，迸出圓明一顆珠」，就是這顆空明澄澈的丫頭心。如毘琉璃（天青石），「內外明徹，淨無瑕穢，光明廣大」（藥師經）。南無普陀山琉璃世界，稱讚的正是這個心。作者當時信筆直書，當然沒想到這麼多。寥寥幾個字，不期然而然的烘托出楞嚴、心經、和普門品的諦理來。

觀音既是丫頭的心，丫頭爲什麼要拜觀音？這正是爲了丫頭還是衆生，她的心還被無明掩覆。古德說：禮佛一拜，滅罪河沙。道行般若經告訴我們：「佛般泥洹後有人作佛形像，人見佛形像無不跪拜供養者……賢者呼佛，神在像中耶？薩陀波倫菩薩報言：不在像中，所以作佛像者，但欲使人得其福耳。」佛像使人憶念佛，敬如佛在，常生慚愧心，舉心動念，有所依憑。或懾於威神，不敢爲非作歹。普門品說：恭敬禮拜觀世音菩薩，福不唐捐。還要「於善友不捨親近……不離善知識」（華嚴經），

「勤行方便，憐憫一切」（袁中道「紀夢」），言行相應，「自求多福」（了凡四訓）。心器常淨，才能獲得「諸佛法身入我性，我性共同如來攝」（永嘉證道歌）。「破無明殼，竭煩惱河」（藥師經）。

涅槃經說：有信無慧則長無明，有慧無信則長邪見。淨心誠觀法教人：解義不救業苦，汝宜依誠如說修行。柳宗元「大明和尚碑」云：儒以禮立仁義，無之則壞。佛以律持定慧，去之則喪。是故離禮於仁義者不可與言儒，異律於定慧者不可與言佛。

「丫頭可是拜觀音」這一問，可就不容易答。說是即著相，說不是又著空，只好默然不語，將心放在一處：拜觀音，拜觀音，拜觀音。

一九八一年中秋節於紐約大學近東系

約稿

- 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。
- 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自三十元至五十港元。（其中百分之五十係由洗塵法師、及幾位大德居士提供之佛學寫作供養金）
- 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。
- 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 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。
- 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

虛雲老和尚遺相



六十張三寸像

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

公子道：「近年來太平天國與捻衆回部在各地滋擾，毀佛寺，殺僧尼，破壞佛教之烈，尤甚於三武之亂，我見到處佛寺斷牆頽瓦，佛子遭殃，佛教殆滅，我於心極爲悲痛，我乃更加矢志出家爲僧。以期一盡棉力，參與重建佛教，爲佛教保留延續，繼往開來，雖是寸燐之火，亦聊盡我心。」

田氏道：「原來郎君有此宏願大志，確是可敬，但又何必出家始可行之？有錢出錢，未嘗不可助建佛寺呀！」

公子道：「佛寺還須有僧人常研傳授佛法，否則佛寺亦猶宮室木石而已。我若不出家，豈非又少一人習法傳法？我要出家，非爲避世，實爲學法弘法，願以一豆之燈，燃燃相傳，勿使佛法滅絕也。」

田氏道：「傳法自有其人，何必郎君？」

公子曰：「我固無足輕重，但謂所國家興亡，匹夫有責

，換以言之，佛法興亡，匹夫亦有責，世上安無矢志護法之士？我但求爲其中之一人，一盡己心而已，並非說以天下爲己任也。何況，現今中國內憂外患，學習西洋工藝槍炮之呼聲，越來越盛，人心勢必傾向西洋物質，而更鮮有學習佛法者矣，我更不能不出家，分挑宏法度世之一份重担。」

譚氏道：「郎君原來有此高尚宏願，我等錯怪你了！但不知郎君將如何處置我等呢？」

田氏道：「郎君盡管出家，我等決不敢阻攔！我等亦唯有服侍翁姑，青燈古佛，了此殘生罷了！」

譚氏泣道：「姊姊既有此意，妹子亦唯有相隨罷了。」

公子亦泣道：「兩位小姐，我豈真乃無情？唯大錯已成，無法挽回，所幸兩卿慧質蘭心，都能諒解我之苦衷，今後我等三人，於內則仍爲閨中淨侶，彼此互重，同修來生，於我父母面前，亦無須透露真相。兩卿以爲如何？」

兩女均泣道：「今生命苦，只好修來生，郎君既有志出塵度

世，我等不能奉巾櫛，又何戀於紅塵？」

公子亦泣道：「兩卿勿悲，須知我心，並非無情，但試觀人生，生老病死，今日紅粉，轉眼青塚，今日榮華，明日蓬蒿，今生情孽，世世難償，今生積罪殺業，世世輪迴，亦難償清，何必今生再種惡因？我等何不及早修行，信修佛法，清淨還原，免得來生再墮輪迴之苦！我今坦率明言，亦盼兩卿皈依修行，他生同歸蓮華法會，永生佛土，正是我一片深情摯願，正所謂，情到深處似無情，不知兩卿亦能開悟否？」

兩女均感泣不已，均謂：「承郎君相渡，敢不如命。」

公子拭淚曰：「我非敢妄言來渡兩卿，因自身亦尚未得度，安可度人？僅是與你互相砥礪而已，我一時亦未得良機出家，我唯有日夕與你們共研佛經，希望同參共悟佛性，異日機緣一至，我若逃走出家，兩卿亦無須悲傷，善自修持，將來均得往極樂佛土，即就不枉我今日一番苦心了。」

兩女聞言，飲泣更悲，正是，誰能遣此？兒女情長，要云頓悟，談何容易？兩女各皆早已心碎腸斷矣！

公子於心殊為不忍，唯又恐因憐生愛，轉成情孽困身，彼此無益，乃謂：「我等既明心事，既立修行之志，從今起彼此勿宜再作兒女情長之世態，只宜以清淨佛侶互相砥礪，以求精進學問。」

兩女收淚答曰：「郎君之言極是，我等知悟矣！」

從此公子每晚夜靜，均為兩妻解說佛經，他雖有夙因，今生却未得真傳，所知有限，亦不過講些初步佛理，因果之說而已，教授兩女，亦只限於淺近通俗之經文，類如大悲咒與本願經等。正是，不為人師，不知自己淺薄，他為教兩妻，更感自己所知太少，學然後知不足，他更急盼早日能夠離家，前往出家歸依三寶了。

每晚講完，公子就與兩女別室而居，彼此相敬，如師如友如賓。可憐玉堂老爺與夫人猶在夢中，一心只想翌年抱孫含飴為樂呢。

19

正當湘軍與太平天國之交戰，陷入拉鋸狀態，咸豐七年二月，英國首相柏氏解散國會，另選成立新國會，柏氏重提遠征中國提案，新國會以大多票數通過。英國派出戈爾金爵士（Lord Elgin）率領艦隊及陸軍萬人，會同法國葛羅男爵（Baron Gros）所率法國艦隊與陸軍萬人，首途開往中國海面。同時，英法與帝俄及美國形成同盟，對付中國，但美俄並未派兵。

咸豐七年十月，英法聯軍艦隊駛抵香港，致書粵督葉名琛，要求面議修約，葉氏置之不答。十一月九日，英法聯軍致最後通牒，葉氏亦置之不理。

葉名琛迷信扶乩，在廣州建有「長春仙館」，奉祀呂洞賓，李太白，溫飛卿……等等，舉凡軍機大事，均扶乩決之，名琛不許廣東巡撫等招集團練抗禦英法聯軍，謂曰：「乩仙李太白學士降壇指示，過十五日自然無事，勿須憂慮也！」

英法聯軍不見葉氏答覆，乃以此藉口，於十一月十二日派軍六千登陸，攻陷廣州，聯軍大肆姦淫搶掠，在署衙八角亭內捕獲葉名琛，堂堂清廷兩廣總督，成為洋人階下之囚。

咸豐八年春，英人押解葉名琛往印度，囚於孟加拉，名琛病重異鄉。

名琛後來病死印度，英人歸其遺體及詩集。

却說兩廣總督葉名琛被俘，消息傳到福建，無不震驚，人心震動，唯恐英法聯軍來攻。

玉堂說：「英法聯軍未必來攻福建，但定卜北上威脅北京，若或會同太平天國合攻，則朝廷危矣！」

公子聞言，又更多担一層心事，他只恐英法真個幫助太平天國，則席捲大清是旦夕之事，清廷腐敗，無可足惜，但是滿人均已漢化，中華傳統道德與文化，並未受到大清毀滅，而且清廷尚能尊重佛教，對於佛教各支派均頗禮尊，順治皇帝甚至還到過五台山出家，雍正正在大內供奉嘛喇，當今文宗雖是治遊荒唐，却尊

重佛道儒三教，懿貴妃更是十分禮佛。倘若太平天國席捲全國，豈不毀盡全國佛寺？根滅了全國佛教？而代之以洪秀全模式的「上帝耶穌教」？而又使中國四百兆人民皆文化毀滅之愚民？

蕭公子之慮，並非全屬杞人之憂，事實上，當時英國頗不乏野心家政客，高唱支持太平天國奪取全中國為基督教國家，以利英國在華取得一切特權利益，而英法聯軍在咸豐八年三月，會同英艦十餘艘，法艦兩艘，美艦三艘，俄艦兩艘，開抵河北白河口，亦曾表示，若清廷不滿其所求通商特權，則聯軍不惜支持太平天國推翻清廷。

四月八日，英法聯軍炮轟大沽口攻陷大沽炮台，北京震動。

文宗酒色過度，以三十之年，竟病入膏肓，扶病叫起群臣，象皆主戰，文宗不決，返後宮召懿貴妃助理批本，因問貴妃意見。

懿貴妃奏曰：「夷人兵脅京師，是可忍孰不可忍？與其乞和，不如一戰！若幸而敗之，當可拆其氣焰，談約亦較有利。」

文宗道：「卿言固善，其奈已無可戰之兵何？」妃曰：「何不令僧格林沁迎戰？」

文宗嘆道：「僧格林沁勦捻，還忙不過來，焉可調動討夷？曾國藩、李鴻章、左宗棠等又都被髮匪絆住在南邊！還打什麼？」

文宗終於派出大學士桂良前往與英法聯軍議和。英使戈爾金提出條款五十六款，法使葛羅羅提出四十二條件，兩人均聲明不得更易一字，戈爾金更謂：「余欲立時簽約，清使若再拖延，余將率兵進京，要求更多矣！」

桂良大驚，竟與之簽約，是為「天津條約」，條件更苛於江寧條約，使中國喪失關稅自主及對外人之審判權，又須保護天主教在華自由傳教之士，教士亦享有特權……

帝俄亦於咸豐七年八月調哥薩克騎兵精銳數萬進駐海蘭

泡，咸豐八年四月十一日正屆英法聯軍佔領大沽之後，俄使莫拉維也夫與清廷宗室奕山在瓊瑯談判。十四日，俄國海陸軍炮火連天，威脅之下，奕山懼而簽約，是為「瓊瑯條約」，成為有史以來最大之喪權辱國條約，內容僅三條，却將黑龍江北，松花江東岸，大興安嶺以南，面積二百四十萬平方里，割給俄國，開闢送東北之先河。

俄使又至北京，脅取與英法相同之最惠國優待，俄國兵船可自由進入中國港口。

消息震動了全中國，有識之士，無不憂心忡忡，深恐亡國在即，文化傳統滅絕，青年一代，逐漸呼籲自強救亡，紛紛主張應該「師夷之長以制夷」，學習夷人之船堅炮利。

曾國藩於咸豐八年，亦開始主張學習西方列強科學技藝及自造輪船。謂曰：「輪船之速，洋炮之遠，在英法則共獨有，在中華則震於罕見，若陸續購買，據為己有，中華則見慣不震，英法亦漸失所恃……」

國藩是年收復安慶，即取才試造西洋輪船，試行於長江，行駛失敗，不得其法，國藩乃倡言派遣青年才俊往外國學習造船及購船，但此時仍在議論階段，太平天國未滅，無法實行。

蕭玉堂聞訊，就與公子說知，並謂：「我看國家將來遲早要推行洋務，我兒何不趁此時正當年輕，待我送你往廈門，跟隨西人神甫學習西文，以備將來，曾大人選拔少年出國學習西藝之時，你也可以報名應考，將來在西洋學造洋船或槍炮，報國有路，而兼青雲直上，豈不更勝於你日看佛書夜看佛書？夫子曰，敬而遠之，鬼神與佛，均一理也，你信佛入迷，有何用處？」

公子答曰：「兒子不欲習洋務，尤不欲習製造殺人利器」。

玉堂怒道：「誰叫你殺人來着？不過叫你學習了報國與謀取出身罷了！」

公子曰：「報國途徑方多，非唯僅是製造槍炮洋船而已，兒子之意，竊以為延續中華文化亦是報國之要務，今觀乎內憂外患，均是毀我中華文化者，豈可無人獻身維護？」

玉堂怒曰：「然則你就應勤讀儒書，為何却去着迷佛書？又

想出家？」

公子道：「大人請息怒，請聽兒子稟告，夫佛教自天竺東來，禪學已與儒學理學互生影響，中土佛禪，已成爲中華特色之哲學宗教，爲中華文化傳統思想之一環矣。」

玉堂不待他言畢，已倍加惱怒，叱曰：「你說來說去，都不外是仍想逃去出家做和尚！我焉能容你再如此亂來？如今你娶了兩房媳婦，你對祖宗與父母有責任，對兩妻亦有責任，你對兒女亦有責任，你更不應仍存出家之念！」

又責曰：「說到責任，我更有話問你！你授室已一年有餘，至今仍不見媳婦有喜訊，是何道理？」

公子慌得無詞可對，正支吾之間，玉堂又怒責道：「你休想巧詞混蒙我！此事我與你母親已經查得清楚，你根本不會圓房，每晚關門獨睡，又教兩媳亦跟你唸佛修行，你從實招來，有此事否？」

公子慌忙說：「大人請聽稟……」

玉堂拍桌怒叱：「還稟什麼？你佞佛至此，存心絕我蕭門香煙，又不圖上進，我要你這逆子何用？」

公子見父親盛怒，向所未見，慌得跪下，叩頭不止，只呼：「大人請息怒……」

玉堂怒責道：「我已望七之年，你母親亦已花甲，我們來日都已無多，你要怎樣胡鬧，你儘管鬧下去吧！」

夫人聞聲來勸，聞悉一切，又看到兒子跪伏地上，頓首不止，含淚求恕，夫人亦感心傷，流淚勸道：「我兒，論理你實不該如此欺騙父母，亦有負兩房媳婦，你若仍是孝順父母，你就須盡爲子責任，勿叫你父親與我見不到孫兒……」

又再說：「你父親與我都是風燭殘年了，你爲何如此狠心？你若知過能改，來年叫你父親與我得抱孫兒方好，否則，我們就是死也不瞑目的了。」

夫人越想越悲，泣不可仰，玉堂默然，不再多責，但已老淚難禁。公子跪伏在地，亦自悲泣不止。

公子因不忍傷父母之心，然已不能猶豫稽延了，他不住

叩頭，默然悲泣，就是以此叩別雙親，在父母如此壓力之下，又在時局情勢壓力之下，他知道他已不能再拖延留在家中，他決意非逃走前往出家不可了。

20

公子被父母嚴厲呵責之後，覺得已難再留於家中，當夜就對田氏譚氏兩人說：

「今日父親與母親深責於我，諒你們亦畧有所聞。我等之淨侶同修，行藏已露，父親因此大發雷霆，必要我做世俗之事，生男育女，來歲供他抱孫，但我既已篤信佛教，一心出家，要爲佛法之篝火相傳而奮鬥，我安可作情慾之事來先壞法體？又安可以兒女情孽來累我不得出家？我今細思，在此父母壓迫之下，事已急矣，我實難留居家中，何況國事蠅蟬，內憂外患，佛教遭了空前浩劫，亦極需人投身維持。我決心現時出走，不能再稽延等待了。」

（未完待續）

謝 鳴 欸 捐

李城璧居士	港幣	500.00元
楊永樂、楊震榮居士	港幣	550.00元
祝琴芳居士	港幣	500.00元
陳潤權居士	港幣	200.00元
李德遠居士	港幣	100.00元
黃兆榮、周美雲居士	港幣	200.00元
顧涵敬居士	港幣	180.00元
趙楊珮羣居士	港幣	180.00元
林簡倩儀居士	港幣	180.00元
楊茵霓居士	港幣	180.00元
星如法師	港幣	50.00元
達賢法師	港幣	200.00元
中大佛學會	港幣	350.00元
妙法寺	港幣	6,391.40元
總計	港幣	9,761.40元

一 壹六期收支報告

一、收入：		
捐欸項下撥入	港幣	9,761.40元
發行收入	港幣	816.00元
總計	港幣	10,577.40元
二、支出：		
印刷費	港幣	5,510.00元
稿費	港幣	2,750.00元
郵費	港幣	1,317.40元
什費	港幣	1,000.00元
總計	港幣	10,577.40元

內明雜誌社謹啓



妙法寺

內明書院
劉金龍中學

聯合畢業禮

理民府林中麟主禮

校監洗塵法師致詞

妙法寺內明書院及劉金龍中學，十一月二十日下午二時半聯合舉行畢業禮，請由理民府林中麟主持授憑及頒獎，觀禮的官紳嘉賓甚衆，包括由南韓來港的長老草宇大法師亦參與盛會，並致詞獎飾。

典禮首由兩校校監釋洗塵法師致詞謂：教育是百年樹人的事業，是安定社會的基礎，本人向來以德育為發展教育的中心，因此在本人主辦所有的學校都以德育為最高目標，本寺屬下兩間中學歷屆畢業同學，先後踏入社會，都能獲得社會人士的讚許，在今天的社會中，能為社會培養一批善良而健全的青年，成為社會的中流砥柱，這是我最受安慰的。現在我要對各位畢業同學講幾句臨別贈言，希望離開學校後，不論升學或就業，要以佛教慈悲濟世的教義，為社會服務、為人類造福。

繼由內明校長鄧潤棠及劉金龍中學校長梁剛在校務報告中，對師資、學生福利，學校設備，教育目標，校際活動成績等均報導甚詳。

旋請林中麟致詞稱：「屯門是個急劇發展的新市鎮，它為年青人帶來很多開拓新天地的機會，但新市鎮更需要青年參與建設成為一個完善社區。屯門區議會自今年四月成立以來，致力改善屯門居住環境，提倡文娛活動，增設康樂設施。明年三月，區議會將進行選舉，四月的區議會將由十七位非官守議員組成，其中民選議員佔八位，這是居民參與地方行政工作，共同建設社區的好機會。貴校監洗塵大法師已率先成為區議會屬下社會服務小組委員會委員；參與改善社會服務策劃工作，可見大法師對區議會的支持，也秉承妙法寺與屯門發展一齊起步的傳統精神，本人在此謹致敬意。至于各位應屆畢業同學無論是升學或就業，希望毋忘師長教導，並且秉承內明書院校訓「慈悲喜捨」精神，務求養成健全人格，高尚品德，造福人羣，貢獻社會，並且致力參與社區建設工作。」詞畢，即主持授憑及頒獎。

觀禮者有：太平紳士戴權，高級教育官鄧振聲，鄧文耀，柳子元，金

覺賢法師，鄧同光，鄧文燮，永惺法師，金炫南，龍壽鐘，黃開勝，鄧觀蓮，朱志仁，張星光，劉登翔，王文正，潘鈺洪，歐永，方伯柱，伍漢鉅，陳銳儀，鄧科等百餘人。

沈亦珍在能仁畢業禮演講

存真善美理想

發揮研究精神

能仁書院於十一月十日舉行大專部第九屆畢業典禮，到各界嘉賓，及該院董事、教授、學生等共三百餘人。

典禮開始，董事長洗塵法師致開會詞，以「中國文化與佛教」為題，旁徵博引，對儒釋相通，融合為一的事例，闡述詳盡。勗勉畢業生一面保持民族自尊，繼承及發揚中國文化；一面效法佛陀濟世精神，改造人心，淨化社會。

詞畢，由院長黃國芳對四十四名畢業生分別授憑，並訓勉各生從「真正認識自我」做起，則前程無限。副院長兼教務長白志忠隨作院務報告，特別指出數點：歷屆畢業生繼續赴英、美、加大學深造獲博士、碩士學位後，目前在校任教大專部者，計有馮永明、蔡惠卿等五位。馬漢洲參加去歲之GMAT考試，成績優異，已進美國印第安那州大學研究院攻讀。林志雄參加本港專上學生「我愛梅花運動」會徽設計，榮獲首獎。應屆畢業生盧金華，出任本港精密電子廠人事經理，凡此均足為各同學作範例。

繼由嘉賓沈亦珍博士應邀演講，除對能仁書院過去十二年的成就，特

別是歷屆畢業生獲得博士、碩士學位後回校任教事，深致稱許，認為能仁書院已經開花、結果，後來居上。沈氏演詞大意謂：人生不僅在求生活而已，更重要的，要有求真求善求美的崇高理想，沈氏援引我國古籍及歐西賢哲的嘉言，詳細解說真善美三者的涵義。又稱：大學教育為人才教育，大專畢業生已具研究的基礎，希望繼續從書本、從社會不斷發揮研究精神，再繼以堅強的意志，正如洗塵法師辦學一樣，則學業事業，終必有成。最後由畢業生代表黃惠貞致謝詞，張運兒致送母校紀念品。

漢城能仁寺 傳在家薩菩戒

（本刊訊）漢城西大門，仁旺山能仁寺住持慧明尼師，發心祈求世界和平，人民健康利樂，特向台灣請得戒德、大詮、廣嚴等三位高僧律師，主持傳授在家菩薩戒。

十月廿日自黎明起，仁旺山間即車水馬龍，把若大能仁寺擠的水洩不通，滿山國旗佛旗飄展，張燈結彩，佛殿上寶幢幡蓋，燈燭輝煌，香煙繚繞，鮮花供菓，琳瑯滿目，梵音響徹雲霄。十時正，曹溪宗正，古奄老和尚蒞臨，老人帶領國外三位高僧，身穿大紅祖衣，鮮艷奪目，神和氣靜，容敬色莊，登上法壇。電視和各報記者，爭搶鏡頭，只聽開麥拉聲音卡喳，歷兩小時，祈禱儀式，在華麗莊嚴氣氛中禮成。

中午該寺以上妙素齋，招待各界來賓信徒等，筵開四十餘桌。下午二時舉行消災延壽法會，授在家三皈五戒，及菩薩金剛大戒，由古奄（八十三歲）老和尚親自講授，台灣戒德律任得戒和尚，大詮律師任羯摩阿闍黎，廣嚴律師任教授阿闍黎，壇上四位高僧，威儀端莊，令人肅然起敬，菩薩戒完畢，全體戒子再發精進勇猛心，修苦行，乞求戒師燃香，煞時唸佛聲響徹仁旺山上。

台成一大和尚 出席國際佛學會議

（本刊訊）第四屆國際佛教學術會議定於本（十一）月十六日在漢城新羅大飯店迎賓館揭幕，這次大會的主題是「華嚴思想與禪門的形成」，我國華嚴宗學者成一大和尚，應邀以中華民國代表身份出席此一大會，成

師提出的論文是「宗密大師的禪教合一說探微」，同時被邀請的我國學者還有工專教授楊白衣、林寶璧賢伉儷，他們都是留日的佛教學者，成師則是當代華嚴泰斗南亭老和尚的衣鉢傳人，現任華嚴蓮社住持、華嚴專宗學院院長，成師等一行已於十五日乘韓航班機直飛漢城。

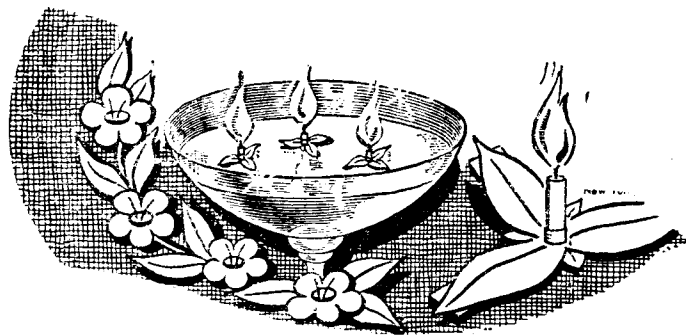
台北金龍寺佛像開光 成一、見如、今能三師主禮

（本刊訊）台北市內湖碧湖山金龍禪寺，乃前台灣省佛教會理事長玄信法師所創之道場，玄師入滅後，由其門人禪覺尼師傳其法系，禪覺住持因念該寺大殿及佛像皆顯陳舊不堪乃發心加以重修，經一年之經營，業已全部竣工，大雄寶殿煥然一新，全堂佛像金光晃耀，爰擇吉於農曆九月廿七日舉行落成開光典禮，恭請華嚴成一大和尚、華嚴法施會見如尊宿、聖靈寺方丈今能大師共同主持法會儀式，首由成師主持釋尊佛像開光，見師主持藥師佛像開光，今師主持彌陀佛像開光，繼由成師恭為觀音菩薩、地藏菩薩、目蓮尊者、韋駄伽藍護法神像開光點眼，當日該寺信徒二百餘人，自凌晨一時由各方三步一拜朝山上香參與盛典，其虔誠精神令人感動，此皆禪覺尼師化導有方之功德也。

聖嚴法師應聘 中國文化大學

（本刊訊）聖嚴法師於今年八月應聘為中國文化大學華岡教授，回國任教期間，曾由行政院青輔會主任委員連戰先生安排，八月一日訪見僑務委員會委員長毛松年先生，八月七日訪見內政部長邱創煥先生，八月八日訪見教育部長朱滙森先生，九月二十日訪見文工會主任周應龍先生。懇談有關宗教教育納入政府正規教育系統的問題，以及如何發揚中國佛教文化並培育高級佛學人才的問題。據悉賢明的政府各首長，均有扶植佛教的熱望，並以為佛教應該從培育高級學術及教育人才方面迎頭趕上天主教、基督教甚至道教。首長們均知佛教本身具有偉大的內涵及悠久的文化寶藏，等待開發。

法師在此次在國內舉行了兩次禪七，於台北法輪講堂講了一座為期五晚的維摩經入不二法門品，於九月二十日於淡江大學城區部禮堂作了一次公開學術演講，聽眾均極擁擠。



美報恩寺法物流通啟示

報恩寺圖書館流通各種佛教用品，經書佛像，各種名貴念珠，及供應各種名香，燈心最高品質，清潔方便，適宜佛堂家庭使用。如需以上各種法物，歡迎來信郵購訊問。

地址：美國紐約東百老匯路四十八號。

電話：(二一二) 九二五—一三三五。

Grace Gratitude Buddhist Temple

48 East Broadway, New York City

N. Y. 10002, U.S.A.

Tel: (212) 925—1335

空中結緣參加「公益金百萬行」

香港電台第五台「空中結緣」節目，乃介紹佛教義理，於每星期日上午九時十五分至十時播出，自七月份廣播以來，頗受聽眾歡迎。由十月份起更於第一台在星期日下午六時十五分至七時轉播。該節目內容充實，涵義豐富，每輯有佛學講座，佛經劇化故事，有獎問答，信箱。表達方法深入淺出，易懂易明。

該節目主事人以佛教慈悲濟世精神，本着善與人同意念，響應香港公益金百萬行，組成步行團，定於一九八一年十二月六日舉行，參加香港區甲綫，作十千米步行。集得款項，全數交與公益金總會。該步行團由三輪、法相、世佛佛學班同學會統籌贊助。凡參加步行團成員，每人送印有「空中結緣」字樣T恤一件，以壯行色。參加者可向該會索取表格。地址為九龍太子道一四一號長榮大廈十字C座。電話三—八〇六四〇〇聯絡。

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 沈金成
編輯 釋會機

社址 香港新界青山道22味藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 中山北路六段253號三樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十二・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowpaga,
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・七一六五四

佛元二五二五 中華民國七〇年
公元一九八一年

十二月一日出版

定價每冊港幣叁元



菩薩彩塑像（敦煌三二八窟）



▲ 彩塑羽人（敦煌297窟）