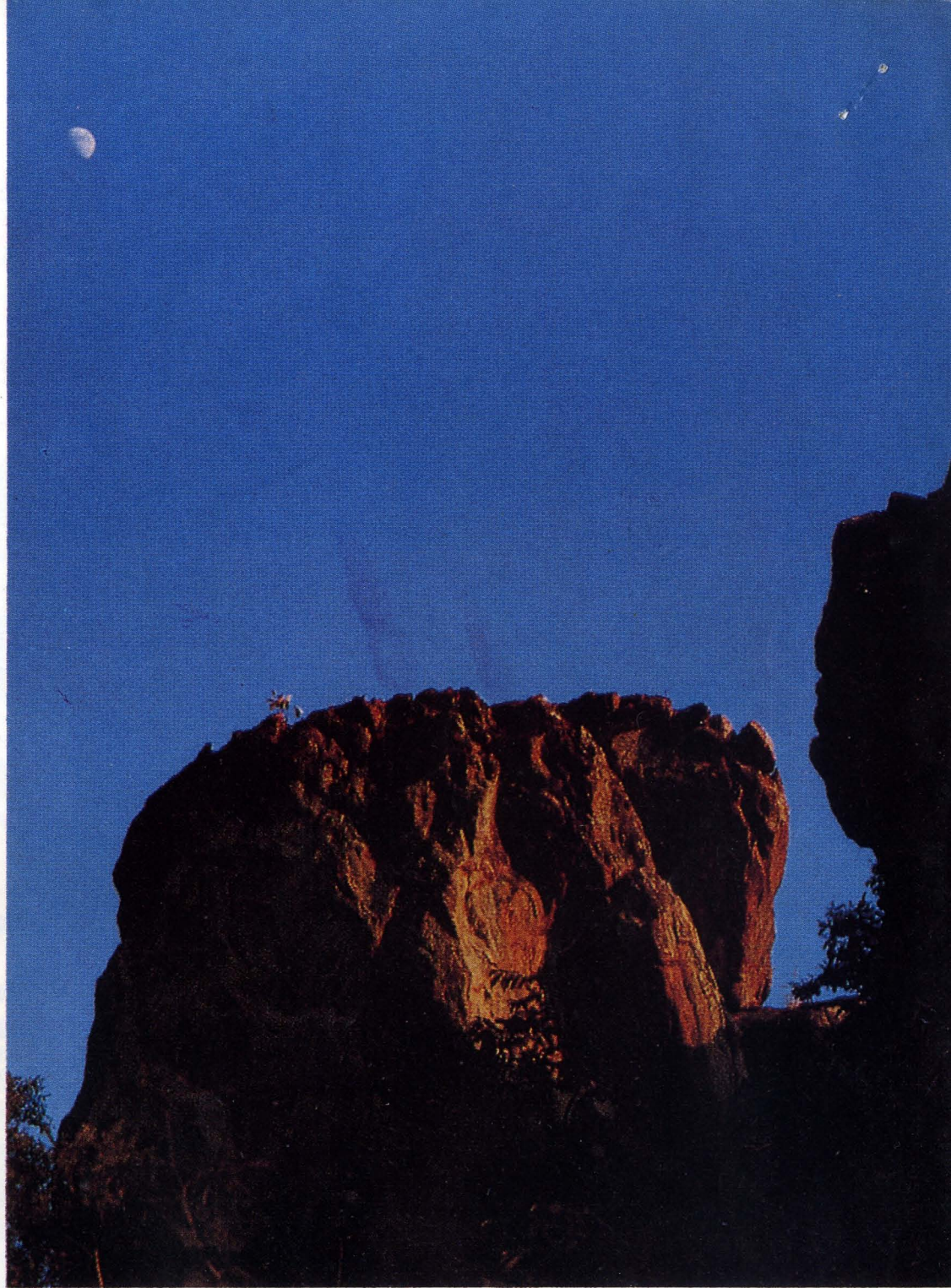


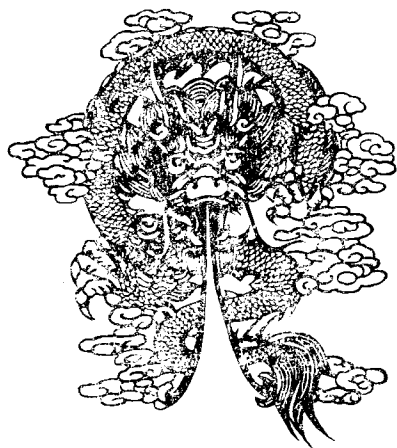
内 明

集漢穀城刻石字





△靈鷲山頂岩塊上的岩映月光。



龍樹與華嚴哲學

吳汝鈞

關於華嚴思想，一般認為是沿『華嚴經』、唯識與『起信論』發展而來。其實它與龍樹思想有一定的理論關連。在思考方法上，華嚴的論典便常引用龍樹的四句法^①。華嚴的開祖法藏更明言四句為入法的方便^②。本文即要從理論着手，看龍樹與華嚴的關連。我們亦會論及華嚴有過於龍樹之處。關於華嚴，我們以法藏為主。

法藏判五教^③。其中的大乘始教，分空始教與相始教。空始教即指龍樹與『般若經』的空觀，兩者都宣說「諸法皆空」。這空始教在法藏所綜合的十宗中，相當於一切皆空宗^④。在修行的姿態來說，這始教與終教同被列歸漸教^⑤。

一、空與緣起的關係

筆者在拙文『龍樹之論空假中』^⑥中曾謂，龍樹哲學中最重要的觀念是空，整部『中論』可以說是發揮空論。空的另一面表示即是緣起。這可見於『中論』的一偈中：

衆因緣生法，我說即是空（無）^⑦。

這裏龍樹把因緣生法或緣起（因緣生法亦即緣起之法，亦是指緣起）與空等同起來。它們是在那一方面等同呢？筆者在『從邏輯與辯證法看龍樹的論證』^⑧一文中表示，它們是在邏輯意義的外延方面等同。它們實有互相限制，相即不離的關係。即是說

，空是緣起的空，緣起是空的緣起。並無緣起以外的空，也無空以外的緣起。

何以空與緣起可以相連起來？這是因為，空即是無自性或自性的否定。緣起的東西，都無自性，故是空。這仍是「衆因緣生法，我說即是空」之意。而亦由於有自性的否定，或空，因而可有緣起。故無緣起，即無空。另一面，無空，即緣起不可能。筆者在『龍樹之論空假中』一文中表示，緣起與空是邏輯地相涵的。緣起性空，或性空緣起，是分析的命題：緣起必定包攝性空，性空必定包攝緣起。

「無緣起，即無空」，或空依於緣起，這是顯明的。「無空，即緣起不可能」，或緣起依於空，則有進一步解釋的必要。空是無自性，自性是自足的，不依待的，不需條件的；它自然排斥作為條件的緣。故無自性的空，才能容納條件，使緣起可能，成就緣起法。這種關係，龍樹在『中論』中亦有表示，他說：

以有空義故，一切法得成。

若無空義者，一切則不成^⑨。

他又說：

若一切不空，則無有生滅^⑩。

此中所謂「一切法」、「生滅」實亦指緣起。另外，龍樹又說：若汝見諸法，決定有性者，即爲見諸法，無因亦無緣^⑪。

以諸法爲「決定有性」即是不空；「無因亦無緣」即是緣起不成。故若不空，則不能成就緣起。

對於龍樹的這種空與緣起的關係，法藏有相應的了解，而且能發揚之。他在答覆問者提出何以『中論』等論典普泛地宣揚緣起爲畢竟空的義理時說：

聖說緣生以爲空者，此即不異有之空也。何以故？以法從緣生，方說無性。是故緣生有者，方得爲空。若不爾者，無緣生因，以何所以，而得言空？是故不異有之空，名緣生空。此即聖者不動緣生，說實相法也^⑫。

此中法藏強調，我們之所以說空（無性），是由於緣生之故。若無此緣生，則不能說空，故緣起是空義成立的必要條件。他即由此提出「緣生空」的新概念，來表示空是由緣起來規定之意。他又把緣生與有合說，把緣起視爲現象的有，而言其性空。這是把現象的有與其性空突顯出來，即在現象的有中說其性空，以現象的有爲當體即空。這便是「不動緣生，說實相法」。實相自然是指空而言。法藏的這種理解，一方面守住龍樹以緣起來規定空之意，即是，空必須是緣起的空，離緣起之外無另外的空；另一方面則突出對現象界經驗界的重視。後一點雖非『中論』所明說，但亦爲其所涵。這由龍樹的「兩諦不離」的思想格局可見。這兩諦相應於緣起法與空。關於這點參看拙文『龍樹之論空假中』。

以上是有關以緣起來規定空，或空依於緣起一面。至於以空來規定緣起，或緣起依於空一面，首先，法藏強烈地意識到這點；他曾在自己的著作中，多次引述龍樹「以有空義故，一切法得成」的語句^⑬。他在『五教章』論十玄緣起無礙法門義時即明顯地指出：

只由無性，得成一多緣起^⑭。

對於這方面的理解，他表示：

若非無性，即不藉緣。不藉緣故，即非似有^⑮。

即是，倘若不是空，而是有自性，則作爲自足的自性排斥一切條件，因而不能建立緣（藉緣）的概念。這樣，世界便不能成宛然

內明 第一五一期 目錄

特稿

龍樹與華嚴哲學……………吳汝鈞……………3

談佛說四識住與五受陰……………智銘……………11

譯稿

法之概念(續)……………D. J. Kalupahana 著
劉逢吉譯……………16

特稿

「敦煌寫本」是否
最古「壇經」？……………淨慧……………21

一月文選

雜阿含經研究……………鄭以芳……………26

特載

哀正法滅悲象生苦……………霍韜晦……………32

特稿

菩薩摩訶薩欲習相應

當學般若波羅蜜……………智銘……………33

梁啟超的佛學觀點……………蔡惠明……………37

佛教文藝

永懺樓隨筆之七十

信心與慈悲心的奇蹟……………馮馮……………39

虛雲和尚(續)……………馮馮……………42

佛教消息

……………編輯室……………45

畫頁

封面：從落了葉的菩提樹看大塔落下的太陽

面裏：靈鷲山頂岩塊上的岩映月光

底裏：那蘭陀的大佛塔圖中可見其頂上有佛殿

封底：據說是猴子供養釋迦佛的水池和阿育王

石柱及佛塔

似有，而是實在的有。緣的概念，必須建立在無自性的空之上。這正是龍樹的意思。

二、龍樹的空義與法藏的解空

龍樹說空，基本上是對自性而言。諸法都是依緣而起，都無自性，因而是空，故云「性空」。這是實相的境界，遠離種種相對性，超越一切言說思惟。『中論』謂：

未曾有一法，不從因緣生；
是故一切法，無不是空者^⑮。

又謂：

如是性空中，思惟亦不可^⑯。

故空是最高真實。在這個意義下，可以「絕對」言之。但這「絕對」，只是對實相的描述語，表示對一切相對性的否定。它絕不指涉任何形而上的實體。同樣，空亦只是對實相的描述語，絕無實體的意思。龍樹說空，其目的之一，是要否定實體，揭破一切形而上的自性自體的虛妄性。若復視空為體，為性，則更墮於更嚴重的虛妄^⑰。為了防止這種執着，龍樹特別在『中論』中表示：

無性法亦無，一切法空故^⑱。

大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化^⑲。

無性法即是空；即空亦無其自體可得。見有空即見有空之自性；這非正見，非諸佛所說。

另外，如上面所說，龍樹的空與緣起有互相限制、相即不離的關係。實有這樣的涵義：空義只能在緣起中成立；在緣起之外，並無空可得。又空與緣起並不相礙，兩者不但可同時成立，而且必須同時成立。

法藏很能把握龍樹的這樣的空義。他對空的理解，明顯地表示於他對『心經』的疏解中。他謂：

汝宗（案指小乘）即色非空，滅色方空。今則不爾。色即是空，非色滅空。……空亂意，菩薩有三種疑。一疑

空異色，取色外空。今明色不異空，以斷彼疑。二疑空滅色，取斷滅空。今明色即是空，非色滅空，以斷彼疑。三疑空是物，取空為有。今明空即色，不可以空取空，以斷彼疑^⑳。

這裏法藏批判了小乘與某種菩薩對空的錯誤的看法，提出正確的空義。關於後者，法藏總結為以下三點：

1. 空義只在緣起（包括色在內）中成立。緣起之外無空。
2. 空並不妨礙緣起。空即在緣起處成立，不必要滅去緣起，才有空。
3. 空不是物事，我們不應執之為存在。

這三點完全與龍樹的空義相符順。第二點更顯出法藏所理解的空是在緣起的當體上即空的空，所謂「體法空」，不是要緣起滅去才空的空，所謂「析法空」。後者是小乘之見。對於空與緣起不相妨礙的義理，法藏更提出「真」與「幻」兩概念來表示：真空與幻色，互不相礙^㉑。真空是緣起的空，幻色是緣起的色；兩者是緣起的一體二面，故不相礙。若去掉緣起，空成了斷空，色成了實色，便相礙了。

又關於不能把空執實一點，法藏更強調：

此真空雖即色等，然色從緣起，真空不生色。從緣謝，真空不滅（色）^㉒。

色等指包括色在內的五蘊，泛指現象界。即是說，現象界的成立，由緣起，其謝滅亦由緣起（不起）。此中並不涉及一形而上的實體，作為現象界生起與謝滅的根據。空更不是這形而上的實體。它「不生色」，也「不滅色」，只是顯示這緣起的現象界的實相的描述語。

三、八不緣起與六相緣起

由上可見，在對空與緣起的關係及對空義的理解方面，法藏都能相應於龍樹的原意，且不無適切的發揮。以下我們集中討論

對緣起的了解一點，在這方面，可以說，法藏基本上仍是沿承龍樹的精神，不過他有較多的發揮。

龍樹論緣起，主要是通過『中論』的八不偈來表示：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不

出（去）^{②4}。

此中龍樹以四對相對的範疇（亦即八個範疇）的否定，來表示緣起法的實相。範疇的四對八個的數目，並無必然性。龍樹的基本意思是，對於緣起法的實相，生、滅等範疇都不能說。即是，它們都不能表示緣起法的實相。要注意的是，龍樹說生、滅等，是以自性的立場來說。緣起法不生不滅，即是緣起法並沒有自性的生、自性的滅。關於這點，龍樹在『中論』雖未有明顯說出，但可由其論證見到。例如，他曾運用兩難的方式來否定自性的因果關係：

若法從緣生，不即不異因。是故名實相，不斷亦不常^{②5}。

因果是一者，是事終不然。因果若異者，是事亦不然。

若因果是一，生及所生一。若因果是異，因則同非同^{②6}。

即是說，作為實相的緣起法，其原因與結果不能是絕對的相同，亦不能是絕對的相異。這兩者對解釋因果關係來說，都有困難。而絕對的相同與絕對的相異，預認了自性的立場。因自性是單一的，不能分為部份。原因與結果若有自性，則兩者只能有絕對相同與絕對相異的關係。這兩關係與因果關係都有矛盾，故在因果關係中，我們不能設想有具有自性的結果在生，有具有自性的原因在滅。這即是「不生不滅」^{②7}。

法藏亦論緣起，且充量發揮之，視之為法界觀的內容。他基本上是透過六個範疇，所謂六相，來說緣起。這六相是總、別、同、異、成、壞，計為三對。其具體說法，載於『五教章』中^{②8}。不少現代學者對之都有疏解^{②9}。這裏不擬重覆。我們只想總論一下八不緣起與六相緣起的特色。按龍樹論緣起，是透過否定的方式來說。他以緣起法沒有自性的生、滅，自性的常、斷，自性的一、異，自性的來、去。這生、滅等範疇，都是決定的概念，其決定性依自性而來。它們都可以構造成現象的世界。法藏論緣

起，則採肯定的方式。他以舍喻緣起的世界，以椽、瓦等喻成就此世界的緣。他的意思是，舍是一個總體，椽等諸緣，在六相所表示的義理下，成就這個總體。緣起世界亦如是，它自身是一個總體，由諸條件依六相的義理而成就。但這緣起的特色在，六相並不以自性說，而純採緣起的立場。故法藏有「椽即是舍」的說法。即是，椽不是構成舍的一個部份，而是它自身即是舍，它「全自獨能作舍」。這個意思是，就緣起以成就舍而言，椽是必不可少條件。沒有椽，即不能成就舍。故「椽即是舍」。此中的關鍵在於，有無椽，即足以決定成不成舍：有椽即成舍，無椽即不成舍。故就緣起而成就舍的立場言，椽即是舍。推而言之，緣起世界作為一個總體，其中任何事物，都是成就這緣起世界的必不可少的條件，故這每一事物，其自身的有無，即可決定能否成就如是的緣起世界。故可以說，這每一事物自身都是這緣起世界^{③0}。

此中有一點很明顯的是，如上所說，在六相緣起中，六相並不以自性說，即是，六相所指涉的事物，不管是舍、抑是椽、瓦，都不是有自性的東西；故六相緣起並不是構造論，它所呈現的世界，並不是一般的現象的世界，而是緣起實相，或是無相的空相。而在八不緣起中，八個範疇所指涉的事物，都是以自性說，八個範疇自身亦是以自性的立場說。但在緣起的立場下，八個範疇都被否定掉，所指涉的事物亦被否定為無自性。故所顯現的，仍然不是現象，而是緣起實相，或無相空相。這兩種緣起論可說是殊途而同歸。法藏自己亦謂「八不據遮，六義約表；又八不約反，情理自顯，六義據顯，理情自亡；有斯左右耳」^{③1}表示兩者是一事體的一體兩面。牟宗三先生在論及這兩種緣起的異同時，指出眞常心系的華嚴宗言及六緣起陀羅尼法，種種玄談，奇詭的義理，都不悖龍樹「緣起性空」的通義。它與空宗的不同，乃在講圓教，把「緣起性空」套於「眞常心」上說^{③2}。最後他總結謂：

大抵言總、別、同、異皆是借用世間既成的詞義以明緣起無性，故必須首先明此所借用的詞語，在世間知識中，皆是決定概念，而此等決定概念皆是執，故在借用之以明緣起無性上，皆必須被轉成非決定的概念。……

此雖是經由一弔詭而仍歸於正面說的總、同、別、異，不似龍樹之純遮顯。然而既知其非決定概念，則此無總之總，無別之別，不合之合，不異之異，仍只是「生智顯理」，而終歸於無相也。遮詮表詮其致一也^{③③}。

四、相即相入

由上見到，龍樹以否定的方式論緣起，法藏則以肯定的方式論緣起，兩者都歸於緣起法的性空無相。但否定與肯定的方式的不同，即影響對緣起法的態度。龍樹以八不來否定地說緣起法，判定它沒有「自性的生起」等，其生起等義不可解，這就完了。他不必正面地描述緣起法的實相，也顯得對緣起法沒有足夠的重視。法藏便不同。他以六相來肯定地說緣起法，說它的「沒有自性」的生起。這樣，他必須正面地描述這緣起法的實相，解釋它如何在沒有自性的情況下生起。要做到這點，必須正視緣起法，予以適當的重視。法藏在這方面，顯得很積極。在他的緣起觀下，一切事物都被提升為成就他的大緣起法界的不可或缺的要素，而具有不可被取代的價值^{③④}。要注意的是，在這種緣起觀下，一切緣起「現象」並不被視為現象，而被視為實相。我們即在這樣的意義下，看法藏如何論這緣起的邏輯。

這種緣起的邏輯即是相即相入。按這相即相入是就待緣的諸法的關係而言，相入也包括相攝在內。即是，法藏先就諸緣起法的關係分為兩門：同體門與異體門，同體門為不待緣，異體門為待緣^{③⑤}。相即相入即在待緣的異體門中說。這相即相入又分為相即與相入。相即是就緣起法自身的或空或有說；相入則是就緣起法在表現上或為有力或為無力說。前者相應於體後者相應於用。

關於相即，法藏謂：

初中，由自若有時，他必無故，故他即自。何以故？由他無性，以自作故。由自若空時，他必是有，故自即他。何以故？由自無性，用他作故。以二有二空各不俱故，無「彼不相即」。有無無有無二故，是故常相即^{③⑥}。

關於相入，法藏謂：

二明力用中，自有全力故，所以能攝他。他全無力故，所以能入自。他有力，自無力，反上可知。不據自體。故非相即；力用交徹，故成相入，又由二有力，二無力，各不俱故，無「彼不相入」。有力無力，無力有力，無二故，是故常相入^{③⑦}。

此中，相即相入對等地說，都以「相」來表示所指涉的東西，這即是自、他，故這兩概念所指涉的，應都不是相同的東西，而都是不同的東西。這在緣起中，就緣因的一方結集而緣成結果的他方言，只有兩個可能：

1. 指涉緣因與結果。自為緣因，則他是結果；自為結果，則他是緣因。自他相即相入是異時的因果關係。

2. 指涉在因果關係中的因的一面。即指涉共同為緣因以緣成某一結果的那些緣因。自、他相即相入是同時為緣因的關係。

又在相即中，空與有雖對說，但不必含有相對反的意思。空自是無自性；有則不能是有自性。因有自性便是執，不能是實相了。有在這裏只能是幻有，或似有。空、有似可就在緣起事中的顯現不顯現說；顯現是有，不顯現是空。在相入中，有力可解為在緣起事中表現主導力量，無力則可解為不能表現主導力量，只作伴隨。

不少學者取第一可能，以相即指涉緣因與結果^{③⑧}。相入與相即對等，應都有同樣的指涉。若就法藏的緣起因門六義^{③⑨}來說，種子有空、有二義，則空、有二義指涉同一東西（種子），這便難以說相即。因相即是預認有自、他不同東西的。不過法藏論有力、無力，則是就種子與緣的關係言。這則不單指涉不同的東西，且特別指涉緣因了。這有力、無力若與相入的有力、無力為同義，則相入便是指涉緣因，而相應於第二個可能了。

我們這裏無意評論相即相入到底指涉哪一種可能。若純就義理言，兩個可能都是可通的：緣因與結果固然可相即相入；諸緣

因亦可相即相入。法藏可能兼有這兩個意思。實際上，在緣起的世界中，任何一法都可具有因果的身份：A對於B來說，可是其緣因，對於C來說，可是其結果。另外，A又可與其他法有共同為緣因的關係，以成就某一結果。法與法的關係可以是多向的，則相即相入的關係自也可是多向的。

關於相即相入指涉第一可能，可參看註③所列資料，此處不擬重覆。我們擬在此論述一下相即相入指涉第二可能的情况。在緣起世界中，當數個因素共同作用，而緣成某一結果時，其中必有些因素在主体，在顯面，發揮主導的力量；這即是有，有力。另外一些因素則在賓位，在隱面，隨順其他因素，不發揮主導力量；這即是空、無力。隨順為即、為入；領引為攝。緣起事即在這種即、入、攝的關係中，而得成就。有能自作，這是實位；空是無性，這是虛位。在虛位者容讓在實位者，以後者之存在為己之存在。這是即。自作者有力，無性者無力。無力者隨順有力者，以後者之力為己之力。這是入。反之即是攝。

若專就緣起的結果言，這種即、入、攝的關係是必然的；即從緣起的結果之涵義必然地可分析出這些關係來。因在緣起事中，象緣若不相即相入相攝，則象緣始終是多數的象緣，不能成就整一的結果。象緣必須相即相入相攝，而圓融無礙，才能成就整一的結果。

要注意的是，在緣起中，所成就的結果自是空無自性的。而成就它的諸緣亦是空無自性；這不單由於這些諸緣自身亦是緣起的結果，更重要的是，在華嚴宗的法界緣起觀下，它們全被視為空無自性；若是不空而有自性，則相即相入的邏輯便不能說。自性即決定它自即是自，自在自中，而不能即他入他。

這種理論仍是一種現象論，但却是緣起的現象論，或空的現象論。

五、事事無礙與兩諦不離

相即相入這種邏輯結果成就事事無礙的現象論。這事事無礙是四法界中的最後一個法界。按四法界之說，源於傳為華嚴初祖

的杜順的『法界觀門』。該書存於宗密對此書的註釋中。宗密在其註釋中，舉出四法界為事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界④①。杜順在本文中，並未列出這四法界；他只列出真空第一、理事無礙第二、周遍含容第三三種。宗密以真空第一為理法界，理事無礙第二為理事無礙法界，周遍含容第三為事事無礙法界④②。事法界是迷妄的心識所對的世界，或常識所表象的世界。此中的特性是特殊性（Particularity），或差別性。理法界則是空理的世界，表示一切現象都是無自性空。此中的特性是普遍性（Universality）或同一性。理事無礙法界是理中有事，事中有理；特殊性與普遍性不相礙。兩者可以綜合起來。事事無礙法界是每一特殊性的事都顯現同一性的理，因而事事之間都可通過此理而融通無礙④③。這四法界實顯示一智慧的發展歷程。由觀常識層面的事進到觀真理層面的理，而至於觀兩者的綜合而不相礙；最後泯去理事的對立，每一現象從理中解放開來，而自身又包涵着理，以臻於現象與現象間的大和諧境地。

事事無礙法界被置於四法界中的最後一位，自是被視為華嚴宗的最高理境。依杜順，這理境是「事如理融」，宗密的解釋是「一事皆「如理」，故能「融通」④④。此中的理當然是性空之理。一一事都本着此無自性的空理而成其為事，這即是緣起。融通實是相即相入所表示的那種關係。故「事如理融」。實是法藏的六相緣起，依相即相入的邏輯而成的法界觀的概括的描述。

就龍樹而言，他的八不緣起使他不需建立現象論。他總是以自性的立場來有生、滅等概念，因而不得不從實相一面來否定這些概念；他並且用四句否定來證成對這些概念的否定，由此透露空的實相④⑤。這就究極一面言，當然是正確的；但他未能照顧緣起的世界，未能對之正面作一現象論的描述，則使人不無不完足的感覺。華嚴宗的六相緣起，歸結於事事無礙的現象論，可以補這方面的不足。

若以四法界為參照，我們可以說，龍樹的理論可以與前三個法界相應，不能與最後的事事無礙法界相應。在『龍樹之論空假中』一文中，我們說龍樹的理論是二諦論；世俗諦與第一義諦。

世俗諦指涉言說的世界，相應於事法界；第一義諦指空理，相應於理法界。他的中道仍屬於第一義諦。不過，他有兩諦不離的觀念。這即是，世俗諦與第一義諦有同一的外延；亦即是，世俗諦即此即有第一義諦在其中，第一義諦即此即有世俗諦在其中。或竟可以進一步說，第一義諦不在世俗諦之外，世俗諦亦不在第一義諦之外。這種關係恰好相當於理事無礙法界。

事事無礙的關係則不僅非龍樹思想所有，亦非其他佛教思想所有，而是華嚴宗的獨創。這種關係之所以可能，在於相即相入的邏輯。這種邏輯成立於對現象的生、滅、成、壞，不以自性的立場來看，不視之為決定的概念，而視之為緣起的幻有。正面地肯定地描述這種緣起幻有，便成實相的現象論，或空的現象論。

附 註

(完)

① 例如，法藏在其『五教章』（『華嚴五教章』、『華嚴一乘教義分齊章』）中，即以四句說三性，以真如（圓成實）、依他、偏計分別是有、無、亦有亦無、非有非無。（『大正藏』45.501bc）關於四句，參看筆者另文『從邏輯與辯證法看龍樹的論證』（『能仁學報』第一期，（1983年，pp. 19-36）。

② 『大正藏』45. 503 a.

③ 『五教章』謂：「聖教萬差，要唯有五：一、小乘教，二、大乘始教，三、終教，四、頓教，五、圓教。」（『大正藏』45.481b）

④ 『五教章』謂：「一切皆空宗謂大乘始教。說一切諸法悉皆真空。然出情外，無分別故。如般若等。」（『大正藏』45.482a）

⑤ 『五教章』謂：「以始終二教所有解行，並在言說。階位次第因果相承，從微至著，通名為漸。」（『大正藏』45.481b）按此處法藏以始教為漸，其理由是「所有解行，並在言說」。此中似有未諦。最低限度，龍樹是否定言說的；他以實相為遠離言說者。他與『般若經』的思想家都以為，彼等所體得的神秘的直觀世界，是超越乎語言與思維之上。關於這點，參看筆者另文『龍樹之論空假中』（將刊載於『華岡學報』第七期）。

⑥ 關於該文，參看上註。

⑦ 『大正藏』30.33b。

⑧ 參看註①。

⑨ 『大正藏』30.33a。牟宗三先生在解釋這前半偈「以有空義故，一切法得成」時，特別指出，這是說以無自性義，所以才成就緣生義；以緣生義得成，故一切法得成也。他強調這「因此所以」是「緣起性空」一義的詮表上的邏輯因故關係。（『佛性與般若』上，台灣學生書局印行，1977年6月，p. 95）

⑩ 『大正藏』30.33b。

⑪ Item.

⑫ 『大正藏』45.501a。

⑬ 如『五教章』卷4（『大正藏』45.499b），『般若波羅密多心經畧疏』（『大正藏』33.553b）。

⑭ 『大正藏』45.503c。

⑮ 『大正藏』45.499b。

⑯ 『大正藏』30.33b。

⑰ 『大正藏』30.30c。

⑱ 牟宗三先生即在這個意義下，強調『空性』或『空理』是抒義字，即抒緣生法之義，非實體字。（『佛性與般若』上，p. 93）

他並表示『中論』所謂「以有空義故，一切法得成」並不是說以空性為實體而生起萬法；此中的空義與一切法，並無客觀的實體生起一切法的存在的因果關係。（Ibid., p. 95. 又參看註⑥）魯濱遜（Richard Robinson）亦謂「空」並不是一在基層系統下指涉世界的詞語，而是一在描述系統（後設系統）下指涉那基層系統的詞語。因此它並不是一實體，亦不是一存在物或非存在物的性質。（Richard Robinson, Early Mādhyamika in India and China, Madison: University of Wisconsin Press, 1967. P. 43）

⑲ 『大正藏』30.18a。

⑳ 『大正藏』30.18c。

㉑ 『般若波羅密多心經畧疏』，『大正藏』33.553a。

㉒ 法藏謂：「以色是幻色，必不闕空；以空是真空，必不妨幻色。

若關於色，即是斷空，非真空故。若關於空，即是實色，非幻色故。」（『般若波羅密多心經畧疏』，『大正藏』33.553a.b）

㉓ 『般若波羅密多心經畧疏』，『大正藏』33.553c。

㉔ 『大正藏』30.1c。

㉕ 『大正藏』30.24a。

㉖ 『大正藏』30.27b。

㉗ 關於不能以自性的立場來說生、滅一點，亦可參考梶山雄一著，吳汝鈞譯之『空之哲學』（彌勒出版社，1983年7月，pp. 68-69）。

②9 『大正藏』45・507c-509a。

③0 如牟宗三，『現象與物自身』，台灣學生書局印行，1975年8月，pp. 380 - 391。又如 Francis H. Cook, Hua-yen Buddhism, The Pennsylvania State University Press, University Park and London, 1977. pp. 76 - 89。

③1 這種否定自性的緣起立場，及以一事物來決定整體的觀點，在他處亦可見到。如法藏謂：「一切緣起皆非自性。何以故？隨去一緣，即一切不成。是故一中即具多者，不名緣起一耳。」（『五教章』卷4，『大正藏』45・503c）這種立場，更遍及於數目。即數目亦不以決定之數看，而視為一種緣起法。如法藏謂：「所言一者非自性一，緣成故。……乃至十者，皆非自性十，由緣成故。」（Idem）又謂：「所言一者，非是情謂一，緣成無性一。」（『五教章』卷4，『大正藏』45・504a）此中，「情謂一」即是常情所理解的決定之數。六相緣起不與於此。

③2 『五教章』卷4，『大正藏』45・502c。

③3 『現象與物自身』，p. 380。

③4 Ibid, pp. 387 - 388。

③5 在這一點上，Francis H. Cook亦謂：「在法藏的方法下，此中有一種對正面的姿態的強烈的重視。在這種姿態下，任何法都作為其他法的必需的支持者而運作；結果是，在相依關係的連鎖中，任何現象必須被視為具有絕對的價值。」（Hua-yen Buddhism, p. 49）法藏謂：「此中有二：一異體，二同體。所以有此二門者，以諸緣起門內有二義故。一不相由義，謂自具德故，如因中不待緣等是也。二相由義，如待緣等是也。初即同體，後即異體。」（『五教章』卷4，『大正藏』45・503b）關於異體與同體的分別，鎌田茂雄謂：「在思考種種緣起法時，可有兩種可能的情況，由此即有異體、同體的概念。即是，某一東西如能獨立（不相由），把其他一切東西包攝於其中，而成緣起的世界，這東西與其他東西即是「同體」。若一切東西互依（相由），而成緣起的世界，這一切東西即是「異體」的關係。即是，若以某一東西為中心，即是同體；若以現象的世界為由一切東西的依存關係而成，則是異體。」（『華嚴五教章』，大藏出版株式會社，1979年5月，p. 252）。

③6 『五教章』卷4，『大正藏』45・503b。

③7 Idem.

③8 牟宗三先生解釋相即關係時表示，「由自若有時，他必無故，故他即自」意即自己這個緣起法若存在時，其他緣起法即無獨立之

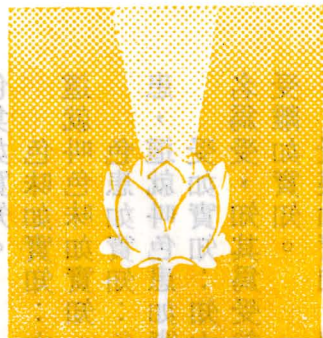
存在（「他必無」），即在此義上說「他即自」。他是以自為緣而作成。反之，「由自若空時，他必是有，故自即他」意即自己若因無性而為無時「他必是有」，即必須有他。他必須存在而緣成自，故「自即他」。（參考『現象與物自身』，pp. 393 - 394）由「他是以自為緣而作成」及「他必須存在而緣成自」，可見牟先生以自、他的緣起諸法相應於因果諸法。牟先生並謂此中的「即」是待緣相由中緣成的「即」，不是謂述語中的即。自有他無，他就是自，他之存在即在自之存在中。自無他有，自就是他，自之存在即在他之存在中。（Ibid, p. 394）另外，日本的邏輯家末木剛博以為「即」即是一方的否定成為他方的肯定的必要條件。例如種子在成長為草時，由於種子的存在為無，故有草生，草的存在為無時，故成種子。這是種子與草的相即。（參考『東洋の合理思想』，講談社，1970年，pp. 205 - 206）故種子與草互為自他，互為因果。自、他相應於因果諸法。

③9 按緣起因門六義是法藏在緣起事中作為因的六面涵義來解釋唯識宗的種子理論的基本問題，即是，作為因的種子與其他的緣，在性質與內容上都不同，如何能組合而生結果？這六面涵義是：空有力不待緣、空有力待緣、空無力待緣、空有力不待緣、有力待緣、有力待緣。法藏的意思是，種子實兼有空、有二義：就有言，種子有一定的性質內容；就空言，它是剎那滅而無自性。因此，種子與緣的關係，可從兩面言。一、從結果依種子而生言，則作為因的種子是有力，而緣是無力。二、從結果待緣緣而後有言，則緣是有力，而種子是無力。參看『五教章』卷4（『大正藏』45・502a）。其詳盡解釋，可參考唐君毅『中國哲學原論』原道篇卷三（新亞研究所印行，1974年3月pp. 1269-1288）。宗密『注華嚴法界觀門』，『大正藏』45・684b。

④0 Ibid, 『大正藏』45・684c。

④1 宗密謂「心融萬有，便成四種法界。一、事法界；界是分義，一差別，有分齊故。二、理法界；界是性義，無盡事法，同一性故。三、理事無礙法界；具性分義，性分無礙故。四、事事無礙法界；一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。」（Ibid, 『大正藏』45・684b,c）末木剛博曾依據杜順的說法與宗密的解釋對四法界作邏輯的解析。參看其『東洋の合理思想』pp. 188-215。宗密『注華嚴法界觀門』，『大正藏』45・689c。

④2 如『中論』云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」（『大正藏』30・2b）



談佛說四識住與五受陰

智 銘

佛在雜阿含經中，以植物繁殖為譬喻：

一、用根子繁殖法：如梧桐樹中，有一種就是以根截成小段，埋在土中，即能萌芽生長。
二、用莖種子繁殖法：如番薯，是以其莖剪成小段，一端插入土中，即能萌芽生長。
三、用節種子繁殖法：竹子截成小段，埋入土中，其節即能萌芽生長。
四、用自然落種子繁殖法：如台灣淡水河邊的水筆仔，即是自落而繁殖，植物學家認為這是植物的「胎生」法，用這種方法繁殖的植物，在熱帶的印度可能很多。
五、用實種子繁殖法：這是一般植物普遍的現象，如豆類植物等都是。

佛認為這五種種子，只要其本身不斷、不壞、不腐、不中風（乾枯），而新熟堅實，一遇因緣調和，就會生長增廣。但若因緣不調和，即使種子的生命再強，也不能生長增廣，如有地界而無水界，即不能生長；反之，有了水界而無地界，亦不能生長。蓋色、受、想、行四陰，乃識所行處，（識之活動範圍）若無識，即無四陰。緣起聖道經所云：「謂識為緣而有名色」。無識，即無名色。四陰皆依識之了別（作用）而得建立。由於色「受、想、行陰中識住故，攀緣色及受、想、行，而生貪喜、潤澤、生長增廣」，具足形成了五陰世間，以識住、攀緣、愛樂於色、受、想、行故，於色（受想行）意生縛，封滯於色（受、想、

行），遂使衆生流轉於生老病死憂悲惱苦而不知出離，皆由「識」之攀緣而起。——從攀緣關係上說，便是因緣法。

「佛陀在攀緣四識住」經（雜阿含卷三）中也開示了解脫法要：「比丘離色（受、想、行）界貪已，於色（受、想、行）意生縛亦斷，於色（等）意生縛斷已，識攀緣亦斷，識不復住，無復增進廣大生長。識無所住故不增長，不增長故，無所為作，無所為作故，則住，住故知足，知足故解脫，解脫故於諸世間都無所取，無所取故，無所著，無所著故，自覺涅槃……比丘，我說識不住東方、南、西、北方、四維上下，除欲見法，涅槃滅盡，寂靜清涼。」

五陰和因緣法是佛法中的根本大法，而在因緣法和五陰法中，「識」是主角，沒有「識」，就沒有這兩個根本大法。不祇此也，「識」在出離法中亦扮演了主要角色，從解脫結縛，乃至涅槃滅盡，都是以「識」為中心。

從這篇經文上，可以看到全般佛法的概貌，因緣法和五陰法的結構及其相互間的關係，從而可以理解到，佛法的基本的出離概念，和解脫法縛的次第，「攀緣四識住」經可說是阿含經中最根本、最重要經典，絕不為過。因為一切法皆從此間出。

何謂四識住？就是：

受、想、行、識四識住，即識住於色陰中，攀緣於色，貪喜、潤澤、生長、增廣。

受中識住，即識住於受陰中，攀緣於受，貪喜、潤澤。生長、增廣。
想中識住，即識住於想陰中，攀緣於想，貪喜、潤澤。生長、增廣。
行中識住，即識住於行陰中，攀緣於行，貪喜、潤澤。生長、增廣。
識於此色、受、想、行四陰中，若來若去、若住若沒、若生長增廣。

五受陰如實知

這色、受、想、行、識，佛陀綜合起來叫五陰，後來新譯爲五蘊。「陰」者積集義，積集多法也。又陰蓋義，陰蓋善法也。「五受陰」是指：色受陰、受受陰、想受陰、識受陰。五陰與五受陰的異同？「佛告比丘，非五陰即受（五受陰），亦非五陰異受，能於彼自欲貪者，是五受陰。」（雜阿含卷二）換言之於五陰有欲貪者，是五受陰，因爲五受陰以「欲爲根、欲集、欲生、欲觸」。（同上）

佛陀爲對這五受陰應如實知，即色如實知、受如實知、想如實知、行如實知、識如實知。

色如實知者，諸所有色，是指四大、及四大所造色，是名爲色，知其爲色，及色特性，就叫色如實知。色如實知又可分爲色集、色味、色患、色離如實知。

色集如實知：若於色喜愛，是名色集、知其爲色集，這就叫色集如實知。

色味如實知：由色因緣而生喜樂，是名色味，知其爲色味，這就叫色味如實知。

色患如實知：色是無常，苦、變易法，是名色患，知其爲色患，這就叫色患如實知。

受如實知：知六受身，眼、耳、鼻、舌、身、意觸生受，是名爲受，知其爲受就叫受如實知，也可分爲受集、受味、受患、受離如實知。

受集如實知，觸集是受集，知其爲受集，就叫受集如實知。

受味如實知：緣六受生喜樂，是名受味，知其爲受味，就叫受味如實知。

受患如實知：受是無常、苦、變易法，知受爲無常，苦、變易法，就叫受患如實知。

受離如實知：於受，調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪，是名受離，知其受離，就叫受離如實知。

想如實知：想，就是六想身，即眼觸生想、耳、鼻、舌、身、意觸生想，知其是六想身，就叫想如實知。可分爲想集、想味、想患、想離如實知。

想集如實知：觸集就是想集，知其爲想集，就叫想集如實知。

想味如實知：由想因緣生喜樂，是名想味，知其爲想味，就叫想味如實知。

想患如實知：想是無常、苦、變易法，故名想患，知其爲想患，就叫想患如實知。

想離如實知：若於想，調伏欲貪、斷欲貪、越欲貪，是名想離，知其想離，就叫想離如實知。

行如實知：行就是六思身，即眼觸生思，耳、鼻、舌、身、意觸生思。故觸而生思即名爲行，知其爲行，就叫如實知。可分爲行集、行味、行患、行離如實知。

行集如實知：觸集是行集，知其爲行集，就叫行集如實知。

行味如實知：由行因緣生喜樂，是名行味，知其爲行味，就叫行味如實知。

行患如實知：行是無常、苦、變易法，是名行患，知其爲行患，就叫行患如實知。

行離如實知：若於行知調伏欲貪、離欲貪、越欲貪，是名行離，知其行離，就叫行離如實知。

識如實知：識就是六識身，即眼識身，耳、鼻、舌、身、意識身，是名識身，知其爲識身，就叫識如實知。亦可分爲識集、識味、識患、識離如實知：

識集如實知：識色即識集，知其爲識集，就叫識集如實知。

識味如實知：於識因緣生喜樂，是名識味，知其爲識味，就

叫識味如實知。

識患如實知：識是無常、苦、變易法，是名識患，知其為識患，就叫識患如實知。

識離如實知：於識調伏欲貪，斷欲貪、越欲貪，是名識離，知其為識離，就叫識離如實知。

若行者於色、受、想、行、識的「五陰」，不集、無味、知患、能離，不使之成為「五受陰」，能如實知、如實見，離欲向即成正向，有正向，即能於色、受、想、行、識離，於離之外更能生厭，不起諸漏，心即解脫，心解脫者，就到了「純一」的功夫。

所謂「純一」，是行者能斷五支，成六支，守護一依，四種棄捨諸諦，離諸求，淨諸覺，身行息，心善解脫，慧善解脫，才算是一位「純一」的梵行無上士。是以，解「純一」者，則梵行已立，離他自在。

於五受陰不生則不繫著

佛陀認為：於五受陰，生則繫著，不生則不繫著。故生與不生，是繫與不繫的關鍵。

什麼是「生則繫著」呢？行者對於色集、色滅、色味、色患、色離不會如實知。於色、愛喜、讚嘆、取著、認色是我、我所而取，取著以後，若色變易，則心隨轉，因心隨轉，則攝受心住，因攝受心住，則生恐怖、障礙，顧念而為之纏縛。其他，於受、想、行、識，若於其集、滅、味、患、離不會如實知，於受、想、行、識愛喜、讚嘆、取著、認受、想、行、識是我、我所而取，取著以後，若受、想、行、識變易，心亦隨轉，因心隨轉，則攝受心住，因攝受心住，則生恐怖、障礙、顧念而為之纏縛，這就是「生則繫著」。

什麼是「不生則不繫著」呢？行者於色集、色滅、色味、色患、色離都能如實知，因其如實知，故於色不愛喜，讚嘆、取著。不見我、我所而取。不取，雖色變易，心不隨轉，心不隨轉，則心不繫著，心不繫著，即不攝受心住，不攝受心住，則心不生恐怖、障礙，顧念而不為纏縛。其他，於受、想、行、識亦復如

此。心不為纏縛，這就是「不生則不繫著」。

是以，凡見有我者，那末，即於五受陰見我，見色是我色，異我色，我在色、色在我；見受、想、行、識是我識，異我識。我在受、想、行、識；受、想、行、識在我。那末，這樣的行者，就成了被繫著的愚癡凡夫了。

因為，他的無明（註：這「無明」與「慧明」對）乃見色是我，異我相在，執着我為真實不捨，因為不捨，乃使諸根生長增廣，諸根生長增廣以後，就會增諸觸，使六觸入處所觸，即成「六觸入處」，即是眼觸入處，耳、鼻、舌、身、意觸入處。無明觸處以後，就生起有覺、無覺、有無覺、我勝覺、等等覺。若行者於六觸中捨離無明而生明，即不生有覺、無覺、有無覺、勝覺、等覺、卑覺、我知我見覺。那末，原來所生的無明觸即滅，代之而起的是明覺，有了明覺，則不攝心住，不攝心住，即不為五受陰繫著。

五受陰是苦、無常、變易法

行者於五受陰必須如實知，如實知有賴於智慧，知我所經歷的一切色、受、想、行、識，是可闕（障礙）的是可分（變易）的，如手、石、杖、刀、冷、暖、渴、飢、蚊、蛇、毒蟲、風雨等觸，都叫觸闕，故「闕」是色受陰，此色受陰是無常、苦、變易法。因此：

諸覺相是受受陰，何所覺；覺苦、覺樂、覺不苦不樂。是故名覺想是受受陰。此受受陰是無常、苦、變易法。

諸想是想受陰：何所想？少想、多想、無量想，都無所有作，無所有想，故名想受陰，此想受陰是無常、苦、變易法。

別知相是識受陰：何所識？識色、識聲、香、味、觸、法，故名識受陰，此識受陰是無常、苦、變易法。

不應為五受陰所食

五受陰既是無常、苦、變易法，是行者的一大障礙，五受陰能食行人，故行者應學如何不為五受陰所食。

佛陀認為：行者應首先認識：過去之「我」，曾為彼色所食

，現在之「我」，也正爲此色所食，故應思惟：若復樂著未來之色，當也要被未來色所食。他如受、想、行、識亦應爲此認識。若能不顧念於過去的色、受、想、行、識，不樂著於未來的色、受、想、行、識，於現在的色、受、想、行、識生厭離。

若此五受陰生厭離，使之滅而不增，退而不進，止而不起，捨而不取，就能不生繫着，不繫着，即是自覺涅槃。

是以，行者應學修厭離，能厭離於五受陰，即能悉離一切生、老、病、死、憂悲、惱苦，蓋色是生滅法，受、想、行、識都是生滅法，知色爲生滅法而生厭離，知受、想、行、識是生活法而生厭離，如是知，才能滅而不增、退而不進、止而不起、捨而不取，即不爲五受陰所食。

五受陰是生滅法

佛陀有一首因緣生滅偈，偈說：

有因有緣集世間

有因有緣世間集

有因有緣滅世間

有因有緣世間滅

有因有緣集世間者：行者對色集、色滅、色味、色患、色離不如實知，因不如實知，故愛樂於色，讚歎於色，染着心住，於色愛樂，故生取，取緣有、有緣生，生緣老、死、憂悲、惱苦、世間乃成一大苦集。其他於受、想、行、識，若亦愛樂，讚歎、樂着心住，其大苦集亦復如此。

有因有緣滅世間者，行者於色集、色滅、色味、色患、色離能如實知，因能如實知，故於色不愛樂、不讚歎、不染着、不留住，因不愛樂、不留住，則色愛即滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老、死、憂悲、惱苦滅。滅則無大苦集。其他於受、想、行、識亦常如此。

因此，攀緣於色、受、想、行、識五受陰，即是留住，即是集世間，不攀緣於色、受、想、行、識五受陰，即是不留住，即是滅世間。

善觀察諸陰

佛陀教示行者觀察諸陰的方法，有四念處、四正勤、四如意

足、五根、五力、七覺分，七聖道合。但是有行者對這些教法不勤欲作、不勤樂、不勤念、不勤信而自慢惰因而不能增進，不能盡諸漏。於色、受、想、行、識見是我、異我相住。凡「見」，就是「行」，是以，行者應連鎖觀察這「行」：

「行」是何因，何集、何生、何轉？認知無明觸生愛，緣愛才起「行」。

「愛」又何因、何集、何生、何轉，認知「愛」是受因、受集、受生、受轉才起「愛」。

「受」又何因、何集、何生、何轉？認知「受」是觸因、觸集、觸生、觸轉方起「受」。

「觸」又何因、何集、何生、何轉？認知「觸」是六入處因、六入處集、六入處生、六入處轉才起「觸」。

這六入處是無常、有爲法，是心緣起法，而觸受、行受等也是無常，有爲、心緣起法。

作了上面的連鎖觸察以後，同時再作下面的正反觀察：見色是我，不見色是我；見色是我所，不見色是我所；見色在我，不見色在我；見我在色，不見我在色。其他受、想、行、識，也作同樣的正反觀察。同時對五受陰作斷見、壞有見；不斷見、壞有見的觀察。

作了這樣連鎖的、正反的觀察以後，如果仍不能離「我慢」，則表示觀察不真切，所謂「我慢」，就是見我，異我相在，即成「我慢」。「我慢」之所以難去，是因行者於色、受、想、行、識五受陰中，見我、異我相在的執着難以消滅之故。若「我慢」不去，又必須從頭再作連鎖的、正反的觀察，一直到漏盡而後止。一般說來，如果不是宿業深，業果冥頑，經過一番精心的連鎖、正反觀察，多能疾得漏盡。

行者的「我慢」爲什麼難以消滅呢？是五受陰以「欲」爲根。色、受、想、行、識的因、集、生、轉、觸、都是「欲」的作祟，因「欲」的因、集、生、轉、觸，才有見我、異我相在的「我慢」，去欲即無「我慢」，無「我慢」即疾得漏盡。

正觀無我

佛陀將行者分成二大類：一是無慧無明的行者，二是有慧有明的行者。

無慧無明的行者，於色、受、想、行、識五受陰，生我見繫着，使心繫着而生欲貪。因此，更於色、受、想、行、識中，處處見我，異我相在。

有慧有明的行者，於色、受、想、行、識五受陰，不生我見繫着，不使心繫着，不生欲貪。因此，更於色、受、想、行、識一律不見我，異我相在。所見色、受、想、行、識若過去，若未來、若現在；若內、若外；若麤、若細；若好、若醜；若遠、若近，皆悉無常、是苦、是變易法。認色非當有；受、想、行、識非當有，此色是壞有，受、想、行、識是壞有，一切無我、無我所。有慧有明的行者能作如此正觀無我，則斷五下分結，即：

貪結：貪欲煩惱、瞋結：瞋恚煩惱，身見結；我見煩惱。戒取結：取執非理無道邪戒煩惱。疑結：狐疑諦理煩惱。因此，佛陀為有慧有明的行者，做了一個「無我」偈，偈說：

法無有吾我

亦復無我所

我既非當有

我所何由生

比丘解此者

則斷下分結

綜觀以上佛所論述四識住和五受陰教法中，「色」與「識」實為五中最重的問題，行者必須注意佛在論說五受陰時，於「色」與「識」的說法最多。「的」是五受陰之首，「識」是五受陰之尾，首、尾能處理得當，則其中的受、想、行可應運而解。因為，有色才有受、想、行；有識才了別受、想、行。無「色」與「識」，則無受、想、行了。

不樂於色，不讚歎色、不取於色、不着於色，於色不樂，心得解脫，不樂於識，不讚歎識、不取於識、不着於識，則於識不樂，心得解脫。「色」、「識」解脫，受、想、行當亦解脫。不滅不生，平等捨住，正念正智，如是知、如是見者，前際俱見永盡無餘；後際俱見亦永盡無餘，無所封着，於諸世間，都無所取，亦無所求，自覺涅槃。我生已盡，梵行已立，所作已辦，自知不受後有。到此才真正解脫而趣入涅槃了。

（上接第36頁「大智度論」集粹之三十五）

想，名為小想，煩惱覆故；有漏無垢想，名為大想。諸法實相應想，名為無所有想；無漏想，名為無量想，為涅槃無量法故。復次，佛說有六想：眼觸相應生想，乃至意觸相應生想。

行家者，佛或時說一切有為法名為行，或說三行：身行、口行、意行。身行者，出入息，所以者何？息屬身故。口行者，覺、觀，所以者何？先覺、觀，然後語言。意行者，受、想，所以者何？受苦、樂取相心發，名為意行，心數法有二種：一者、屬見；二者、屬愛。屬愛主名受，屬見主名為想；以是故，說是二法為意行，佛或說十二因緣中三行：福行、罪行、無動行。福行者，欲界繫善業；罪行者，不善業；無動行者，色、無色界繫業。阿毗曇除受、想，餘心數法及無想定、滅盡定等心不相應法，是名為行家。

識家者，內外六入和合，故生六覺，名為識。以內緣力大故，名為眼識，乃至名為意識。意，生滅相故，多因先生意故，緣法生意識。意有二種：一者、念念滅；二者、心相續名為一；為是相續心故，諸心名為一意。是故依意而生識。意識難解，故九十六種外道，不說依意故生識，但以依神為本。

此五家：身念處說色象，受念處說受象，心念處說識象。法念處說想象、行象。識象隨時分別，故有異名，若名異故實亦異；若無異法，名不應異。若唯有心而無心法者，不應有垢、淨。心者，煩惱入故，能令心濁；諸慈悲等善法入心，令心清淨。以是故，不得言煩惱、慈悲等法，即是心。

行者初習觀法，先觀初法，知身不淨、無常、苦、空、無我等，身患如是。眾生所以著此身者，以能生樂故，諦觀此樂，有無量苦常隨之；此樂亦無常、空、無我等。六塵中有無量苦，眾生何因緣生著？以眾生取相故著。如二人身一種，偏有所著能沒命，隨死取相受苦樂，發動生意等諸行。心行發動時，識知離苦得樂方便，是為識。

（未完）

是「去」或「來」。」

這篇經文可以視為說一切有部的殷鑑，避免錯誤主張法的自性是三世有的。因此也可說在佛教史上，由於承受了剎那論而產生了說一切有部的學說。如果真是這樣則對其他小乘學派不公平，雖然說一切有部也同樣被指為虛妄（viparyāsa），因其「觀已於物中而無我，思已在而萬物實無常。」所謂小乘學派甚至說一切有部也如是。^⑤

當討論到有情（pudgala）的無我問題時，謝爾巴斯基這樣表示：「該意念是，無論那些名稱如何標示，都不外是爲了衆生之間互通消息的世俗名詞而已。」^⑥這個觀念當然是根據巴利文經典與漢譯阿含經所引出的無實體學說：「世名之爲車，諸陰因緣合，假名爲衆生。」^⑦由此比喻可見車是不實在的（無實體的），因爲只不過是由幾種成份（輪子、軸子）因緣和合而成所稱號的一個名字，但是，個體與各成份都是實在的或實體的嗎？當一個人認真思量一下，則會發覺自己都不是實在的或非實體的，只不過因緣和合而成，正如一切都是如此，車也如是。

所以，這個看法說明一個個體不是實在的，只不過是基於實有、有爲（saṃkhata）和緣生而組成的部份。如五蘊，都不是實在的，並沒有我、無自性（atman=svabhāva）。這樣，無我（anātman）變成無自性（niḥsvabhāva）的同義詞。五蘊不僅被視爲一個組合，也可分體獨立，是無自性的，都在經文裏很明顯表示出來。^⑧漢譯阿含經更進一步主張甚至五蘊也可分開而論，是無我的（anatta）和空的（suñña）。^⑨

龍樹提出了一系列的辯論，反駁說一切有部實在的概念，他在「根本中頌」裏，以整章來反駁法的實體論。^⑩由佛陀最基本的主張，經驗世界裏沒有一樣東西不是因緣所生開始，^⑪龍樹提出了一個問題：「性若是作者，云何有此義？」^⑫月稱（Candrakīrti）回答：「所作與自性的概念是不相應的（asamgatāramham），因爲彼此共乖違（parasparaviruddhaivād）。據實在論的邏輯，自性（svabhāva）一詞，大致上意思是物的本體，即使以此定義，沒有人能確定所作的實在性即自性。譬如說，水的溫熱（爲

一性質）是一種所作的實在性，正因如此而不是其自性。」

月稱參與了這次辯論，他認爲：「自性是非所作的（akṛiaka），即如熱乃火的性質。在這裏，事物（padārtha）固有的特質（antara）是無生的（ajānīa），此即自性。」^⑬中觀學派對此有如下解釋：

「要特別指出，非所作自性只是在世間施設（lokavyahāra）才有實在，相反，我們認爲熱是火的性質但不是自性，因爲火本身是所作（kṛiaka），原有一定的因緣關係和其他因素使其發生，如凸鏡、燃料、陽光，或鑽木取火，熱不能離火而有，因此，熱乃因緣關係而生的所作（kṛiaka），亦因其爲所作，故不是自性，正如水的溫熱不是自性一樣。」^⑭這裏，中觀學派也試圖表示法是沒有自性的，因爲法乃緣起而來，或所作的。從巴利文經典與漢譯阿含經中所引法中無我是有很大的爭論。

還有，中觀學派引用佛陀的說話來支持他們對說一切有部的法之恒常概念提出了反駁，龍樹說：「佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」^⑮月稱指出該經文已爲佛教各派所接受。^⑯在巴利文經典與漢譯阿含經都排斥有與無的概念，因其會使人落入常見（sassata - diṭṭhi）或斷見（uccheda - diṭṭhi）之中。^⑰佛陀認爲這些是形而上的問題。說一切有部認爲法在其性質或自性中分爲三個時間階段，實有乃由於時間的相續性所產生的一種形而上推理。^⑱毫無疑問地，說一切有部引人相信恒常性，而謝爾巴斯基則企圖證明否定。^⑲從這事實可明白龍樹對自性的理解跟佛陀所理解奧義書中「有」（sat）的概念一樣。^⑳所以，龍樹企圖反對說一切有部的自性概念時，他巧妙引用了佛陀反駁奧義書「有」的概念經文。

甚至後來上座部經典「論事」（Kathāvatthu）明顯批評說一切有部的諸法實性（dharma - svabhāva）理論。^㉑不管「論事」明顯的批評，穆提（Muri）說：「如果以爲大乘學派顛倒了否定靈魂而再肯定其實在性，那是錯誤的。盡可能他們徹底宣揚無我主義。他們否定不光是人無我（pudgalanairātmya），並延伸到否定法無我（dharmanairātmya），這些都是小乘學派毫無異議的

接受為事實。」^{②⑥} 正如上指出，法無自性的理論對巴利文經典，和漢譯阿含經沒有新意，在巴利文經典中「一切法無我」(sabbhe dhammā anatta) 可以作為法無我 (dharma - nairātmya) 學說的特別參考資料。^{②⑦} 不願接受原始佛教的蒲仙 (L. de la Vallée Poussin) 表示了反對，他從巴利文增一經 (Aṅguttara Nikaya) 中抽出同樣的一句，並改為「一切行無我」(sabbhe saṅkhārā anatta)，間接含有那是錯讀或後人改寫的意思。^{②⑧} 無可否認，這又是一個例子，今人學者可能試圖改寫古籍以達配合自己對其中義理詮釋的目的。幸而漢譯阿含經跟巴利文經典所載一樣，乃發現好幾處均是「一切法無我」，支持了巴利文經典的說法。^{②⑨}

原始佛教的法之概念正如巴利文經典、漢譯阿含經，及上座的阿毘達磨，尤以「論事」為代表，故此跟說一切有部的概念有很大的不同，所以我們認為說一切有部主張有法性，對其他小乘學派為此而引致的評論並無提出辯護。

其次，化解說一切有部、經量部和上座部之間由於他們接納剎那論而引起因果相續理論的爭論有了緩和，說一切有部取四有為相 (saṃskṛta)，尤以住 (sthiti)^{③④} 為然。後進一步認為住乃由因果關係而來。「法的果報力量是無匹的，可出現在當前，內外因緣和合，乃生因果作用 (kāritra)。」^{③⑤} 為了說明剎那法相中的因果相續問題，他們創出等無間緣的理論 (samanantarapratyaya)。

經量部派不理解「住」的意義^{③⑥}，以為法在瞬間出現後便消滅。^{③⑦} 他們認為住或異只不過是不斷流去的相續時刻，^{③⑧} 並以等無間理論來說明兩個連續剎那之間的關連。但剎那論仍出現其他問題，如果存在是一連貫相續的剎那，然則生、壞、滅又如何解釋？經量部派試圖以「生」作為一個連貫的開始，「壞」是實在每一連續剎那前後各有輕微的變化，到最後，滅是此一連貫的盡頭，^{③⑨} 一連貫中每一個獨立剎那的緣起因此減縮為不變的前驅^{④①}。但他們仍要解釋一下連貫的起源或開始，為了解釋此問題，他們提出了因果的「本無今有生」(abhūtvā bhāva utpāda) 論。依

此論，連貫的第一個成份是由「本無」(abhūtvā) 而至「生」(utpāda)^{④②}，這個因果論容後再詳加討論。

經量部派否定法的住剎那 (sthiti - kṣaṇa)，而這又是歸咎於神聖而權威的佛陀本人。蓮華戒 (Kamalaśīla) 在其攝真實論疏義中引佛所言：「一切力量都是即時的，事物如無相續時間又怎能產生作用？」跟着答案是：「這是我們稱之為「有」不外是作用 (kriyā)，就是這個作用叫作因 (creative cause)。」^{④③} 由此而知法即是一個恒常變易的過程。

但是由剎那論所引起的問題仍未能獲得解決。說一切有部基於承認有自性來解答此疑難，雖然這是跟佛陀的無我教義相反的，這畢竟是較為直截了當的。另一方面，經量部派僅在假設剎那有的因果關係時否定了自性，但這種假設是有疑問的。

上座部傳統以巴利文阿毘達磨論藏為代表，有一段時期迴避了這些問題。因為在上座部傳統中從沒有關於剎那的形而上理論，直至著名佛學詮釋者覺音 (Buddhaghosa) 在世才出現。所以，當上座部傳統出現了剎那思想時，便採用說一切有部及經量部的方案來解決其中的疑難，而說一切有部假托了覺音、護法 (Dharmapāla) 以及波倫那時期 (Polonnaruwa Period) 的作者，經量部派學說變成阿難 (Ananda) 所提倡的，並以末注 (mulatīkā) 著名。

從以上所述，可以知道說一切有部和經量部如何企圖邏輯的分析無我思想，並接納剎那論而逐一引發了幾種理論，但與原始佛教的義理不吻合。在說一切有部承認法是一個信念的基礎時，此乃違反了原始佛教無我的觀點。經量部派則接受因果論，而此理論近似佛陀所反對的一種。這些差異說明了世親 (Vasubandhu) 的俱舍論 (Abhidharmakośa) 並不能代表原始佛教最早期的面貌。

那末，在原始佛典裏，無常理論是些什麼呢？從巴利文經典及漢譯阿含經所載很不容易找到一點形跡來支持事物是剎那住 (kṣaṇika) 的看法。我們沒有讀過像這樣的經文：「一切力量都是剎那的。」^{④④} 剎那論對原始佛教不僅是陌生的，而且跟巴利經

文與阿含經的一些講法抵觸。譬如，在雜阿含經中有兩篇因緣相應的經文，描述人如何擺脫四大造成色身的繫縛，因為色身有生、住、異、滅，跟不停轉變的心意無異。經文曰：「四大色身，或見十年住，二十三十乃至百年，若善消息或復少過，彼心意識日夜時起，須臾不停，種種轉變，異生異滅。」^{⑥4}這樣的描述，心與色身並非受剎那論的觸發所致，事實上，似乎反而是駁斥了剎那論那種色身比較心意還久住的想法。色身可經歷一段時期，雖然必會變異和衰老，但那是不易分秒的觀察得出來，心意分秒轉變則無可爭論，上述經文不過是強調了色身與心意變化的相對速度。

這是一個經驗論者的變異說法，韋耶西克拉（O. H. de A. Wijesekera）如此寫道：「一切因緣事物皆無常，此非來自形而上的探究，或任何神秘的直觀，而是經過調查和分析，了當的判別，不含偏見，純粹以經驗為基本。」^{⑥5}

（未完）

註 釋

- ⑥4 MKV, p. 40; in the Pali Nikāyas: S 2.25; and in the Chinese Āgamas: TD 2.84b (Tsa 12.14).
- ⑥5 T. I. Stecherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna* (Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1927), p. 123, n. 4.
- ⑥6 Stecherbatsky, *Central Conception*, p. 25.
- ⑥7 TD 29. 104c (CSL 20).
- ⑥8 Stecherbatsky, *Central Conception*, p. 5. In fact, this is a quotation from W. M. McGovern, *A Manual of Buddhist Philosophy* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner, & Co., 1923), and is a reference to TD 2,91b (Tsa 13.17). For a detailed discussion of these texts & the Sarvāstivāda theory, see D. J. Kalupahana,

“Sarvāstivāda and Its Theory of sarvam asi,” *UCR* 24 (1966): 94ff.

- ⑥9 Stecherbatsky, *Central Conception*, pp. 5-6.
- ⑦0 TD 2.91b (Tsa 13.18).
- ⑦1 This interpretation of the passage in the Samyukta Āgama would mean that Stecherbatsky is not justified in maintaining that the “Theravādins have suppressed it because it did not agree with their particular tenets” (*Central Conception*, p. 5, n. 13).
- ⑦2 In the Nikāyas: S 3.70-73; in the Āgamas: TD 2.65c - 66a (Tsa 10.5), which refers to the past skandhas only.
- ⑦3 See Nalinaksa Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hinayāna*, Calcutta Oriental Series 23 (London: Luzac & Co., 1930), pp. 228-229; and idem, “The Place of the Āryasatyas and Pratyāsammut-pāda in Hinayāna and Mahāyāna,” *JBORS* II (1929 - 1930): 119, which indiscriminately attributes it to all the Hinayāna schools.
- ⑦4 Stecherbatsky, *central Conception*, p. 25.
- ⑦5 S 1.135; Kv 66; Miln, p. 28; TD 2.327b (Tsa 45.5); 454c (Pieh - i Tsa 12.5).
- ⑦6 M 1.136; TD 1.764c (Chung 54.1); see also Khandha-samyutta of Samyutta Nikāya.
- ⑦7 TD 2.11f. (Tsa 1.15).
- ⑦8 MK, chap. 15, “Svabhāva-parīkṣā.”
- ⑦9 MK 24.9: “Apratyāsammutpanno dharmah kaścīn na vidyate,” MKV, p. 505.
- ⑧0 MK 15.2: “svabhāvah kṛtako nāma bhaviṣyati punah katham.”

- ⁽⁶¹⁾ MKV, p. 260: “Kṛitakaś ca svabhāvaś ceti paraspāra-viruddhatvād asaṅgatārtham eva tat. Iha hi svo bhāvah svabhāva iti vyutpater yāh kṛitakah padārthah sa loka naiva svabhāva iti vyapadiśyate tad yathā apām auṣṇyam... yas tv akṛitakah svabhāvas tad yathā agner auṣṇyam... sa hi teṣāṃ padārthānantarasam parkā-janitatvāt svabhāva ity ucyate.”
- ⁽⁶²⁾ Ibid.: “tad evam akṛitakah svabhāva iti lokavyavahāre vyavasthite vāyam idānīm brūmo yad etad auṣṇyam tad apy agneḥ svabhāvo na bhavatīti grhyatām kṛitakativāt. Iha mañindhanadityasamāgamād arañnigharṣaṇ-ādeś cāgner hetupratayasāpekṣataivopalabhyate, na cāgnivyatiriktam auṣṇyam sambhavati tasmād auṣṇyam api hetupratayaajanīyam, tatas ca kṛitakam, kṛitakam, kṛitakatvāc capām auṣṇyavat svabhāvo na bhavatīti sphuṭam avasiyate.”
- ⁽⁶³⁾ MK 15.7: “Kātyāyanāvavāde cāsi (ti) nāstīti cobhāyam, pratiśiddham bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā.”
- ⁽⁶⁴⁾ MKV, p. 269: “idaṃ ca sūtram sarvaṇikāyeṣu paṭhyae.”
- ⁽⁶⁵⁾ S 2.17; TD 2.86a (Tsa 12.18).
- ⁽⁶⁶⁾ For a general discussion of these problems, see Bradley Appearance and Reality, pp. 38–39.
- ⁽⁶⁷⁾ Stcherbatsky, Central Conception, pp. 4ff.
- ⁽⁶⁸⁾ MK 15.10, Asti śāśvatagrāho nāstīti uchedadarśanam.
- ⁽⁶⁹⁾ Kathāvatthu, pp. 115ff.
- ⁽⁷⁰⁾ T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism (London: George Allen and Unwin, 1960), p. 26; see also Stcherbatsky, Nirvāna, p. 41.
- ⁽⁷¹⁾ M 1.228; S 3.133; 4.401; A 1.286; Thag 678; Dh 279.

- ⁽⁷²⁾ L. de la Vallée Poussin Theorie des Douze Causes, p. 111. He was quoting it from A 1.286.
- ⁽⁷³⁾ TD 2.66b – 67a (Tsa 10.7); 2.668c (Tseng 23.4); also 1.9b (Ch’ang 1.1).
- ⁽⁷⁴⁾ AD p. 104.
- ⁽⁷⁵⁾ Ibid., p. 281: “Vartamānādhrvasam pātāt sāmāgryaṇ-gapari-grahāt, labdhāśakteḥ phalākṣepah kāritam abhi-dhyate.”
- ⁽⁷⁶⁾ TD 29.27c (CSL 20): Kosa 2.228: “kṣaṇikasya hi dharmasya sthitiṃ vinā bhaved vyayah.”
- ⁽⁷⁷⁾ Saky, p. 33: “kṣaṇikānām nāsti deśāntaragamanam, yatraivotpatitih tatraiva viṇāśah.”
- ⁽⁷⁸⁾ TD 29.27c (CSL 20.)
- ⁽⁷⁹⁾ Ibid.
- ⁽⁸⁰⁾ Cf. B. A. W. Russell, Analysis of Mind chap. 5, Stebbing, Introduction to Logic, pp. 282ff.
- ⁽⁸¹⁾ TD 29.27c (CSL 20); Kosa 2.228.
- ⁽⁸²⁾ TS 1.11. The question: “Kṣaṇikāḥ sarve samskārah, as-thirānām kutah kriyā.” (Cf. Stcherbatsky, Buddhist Logic 1:119.) The answer: “bhuṭir yeṣāṃ kriyā saiva kārakam saiva cocyate.”
- ⁽⁸³⁾ TS 1.11: “Kṣ ṇikāḥ sarve samskārah”; BCAP 376: “kṣaṇikāḥ sarvasamskārah” see also TD 29.27c (CSL 20), This statement in the Nikāyas and the Āgamas always reads: sabbe saṅkhārā aniccā.
- ⁽⁸⁴⁾ S 2.94–97; TD 2.81c–82a (Tsa 12.7–8).
- ⁽⁸⁵⁾ O. H. de A. Wijesekera, The Three Signata (Kandy: Buddhist Publication Society, 1960), pp. 2–3.

②宋郎簡『六祖壇經序』說：「六祖之說，余素敬之。患其爲俗所增損，而文字鄙俚繁雜，殆不可考。會沙門契嵩作『壇經讚』，因謂嵩師曰：若能正之，吾爲出財模印以廣其傳。更二載，嵩果得曹溪古本，校之勒成三卷，璨然皆六祖之言，不復謬妄。」（同上，第三頁）時在宋仁宗至和三年（1056），上距惠昕本九十九年。

③德異『壇經序』說：「惜乎『壇經』爲後人節畧太多，不見六祖大全之旨。德異幼年嘗見古本：自後遍求三十餘載，近得通上人尋到全文，遂刊於吳中休休禪庵。與諸勝士，同一受用。」時在元至元二十七年（1290），距契嵩本二百三十四年。

④宗寶的『壇經跋』則說他「見三本不同，互有得失，其版亦已漫滅，因取其本校讎，訛者正之，畧者詳之，復增入『弟子請益機緣』，庶幾學者得盡曹溪之旨」。宗寶本與德異本僅一年之隔，上距慧能入寂之年五百七十八年。

從以上四條歷史資料中，我們可以很明顯地看出這樣一個事實，即：從慧能逝世到宗寶本『壇經』問世的五百七十八年間，『壇經』的發展演變並不像中外許多學者所指出的是一個由簡到繁的過程，即敦煌本——惠昕本——契嵩本——宗寶本等；而是一個由繁到簡，又由簡復原的過程，即古本（或曹溪原本）——惠昕本（或類似之本）——敦煌本（或類似之本）——契嵩本（復原本）。這個由繁到簡、由簡復原的過程，通過對資料的考察，證明它實際上是存在的：惠昕說「古本文繁，披覽之徒，初忻後厭」。郎簡又說『壇經』爲「俗所增損，而文字鄙俚繁雜，殆不可考」。如此說來，郎氏所見之本，很可能就是一種類似後來在敦煌發現的本子。契嵩獲得的「曹溪古本」，「璨然皆六祖之言」，應當相信郎簡的話是可信的，不會是「詭稱」。從惠昕到契嵩，都說他們見到過曹溪古本『壇經』。我們知道，曹溪是慧能生前安禪、開法、傳衣之地，也是他身後衣鉢、眞身所在之處，而且集錄『壇經』的法海就是曹溪（曹溪在今廣東曲江縣境內）本地人，『壇經』也是在曹溪結集的。在曹溪或者鄰近的地方

發現「曹溪古本」『壇經』，完全是情理中事。我們不能想象，慧能的門人能夠千方百計地保存慧能遺存的衣鉢、眞身等法物，而不同時珍藏慧能唯一的開示——『壇經』原本。

此後，元代的德異又慨歎『壇經』爲後人節畧太多，不見六祖大全之旨。他幼年時曾經見過古本『壇經』，自後遍求三十餘載，才尋到全文，刊於吳中休休禪庵。德異所見的是那種「節畧太多」的『壇經』，是惠昕本，還是類似現在所傳的敦煌本？無從知其詳細，也有可能就是後者。因爲類似現在所傳的敦煌本『壇經』，在當時雖未刻版，但在人間抄錄流傳是有可能的。在德異刻印『壇經』的同時，宗寶也在粵中根據三種不同版本的『壇經』進行校讎，使「訛者正之，畧者詳之」，宗寶據以校讎的本子，從他的『跋』文看，可能是契嵩校勘過的「曹溪古本」或「曹溪原本」。

從慧能逝世時起到宗寶本『壇經』的問世，有文字記載發現的古本『壇經』就有四次之多。被英人斯坦因攜去的「敦煌寫本『壇經』」，至1928年前後始由日人矢吹慶輝將其影印本寄贈胡適，距慧能的寂年已經一千二百五十一年了。據宇井伯壽的研究，敦煌寫本『壇經』，「從筆體來看當是唐末宋初（公元960年前後）的」遺物。資料證明，就在敦煌簡本傳抄的同時，惠昕已經發現了「文繁」的古本『壇經』。我不知道有關學者憑什麼理由祇肯定距慧能逝世一千二百五十多年後發現的敦煌寫本『壇經』才是『壇經』的「最古」「最初」的本子，而否定那些在慧能逝世後二百年到五百年間幾次發現的『壇經』古本都是「自欺欺人」的「私貨」？在地處曹溪萬里之遙，時距慧能千載之後，猶能在鳴沙石室發現一本殘缺不全、錯字連篇的寫本『壇經』，試問：在六祖禪宗風行之地，慧能眞身衣鉢所在之鄉，惠昕、契嵩等人在六祖逝世後二、三百年中，就幾次發現過內容翔實的「古本」『壇經』，這又有什麼值得懷疑的呢？憑什麼還厚誣惠昕以下各本是「畫蛇添足」「販運私貨」呢！敦煌本『壇經』既是唐末宋初之物，其中又明明寫有四代相傳的人名，又怎麼能說是「最初」的原文呢？

從上面提到的有關資料看來，在曹溪或者在它鄰近的地區，確實是存在一種「文繁」的古本『壇經』的（有時稱為「曹溪原本」）。這個事實不但已經從『壇經』本身流傳的歷史記載中找到了正證，還可以從宋以前的禪宗史料中找到旁證。

1. 現存禪宗史料中最早提到『壇經』的人大概要算南陽慧忠（卒於775年）禪師吧。他說：「吾比游方，多見此色，近尤盛矣。聚却三五百家，目視雲漢，云是南方宗旨，把他『壇經』改換，添糅鄙談，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉！吾宗喪矣。」（『傳燈錄』卷二八）慧忠發出這些慨歎大約是在慧能逝世以後五十年左右，可能指的是南方禪門的情況。

2. 韋處厚（卒於828年）作『興福寺內供奉大德大義禪師碑銘』說：「在洛者曰會，得總持之印，獨耀瑩珠。習徒迷真，橋枳變體，竟成『壇經』傳宗，優劣詳矣。」（見『全唐文』卷七一五）這是指慧能寂後一百年左右中原地區禪門發生的情況。

這兩條資料至少可以說明這樣兩個事實：一是在慧能逝世後即有『壇經』行世，二是在『壇經』行世之後就有「添糅鄙談，削除聖意」，「橋枳變體」等現象發生；特別是可以澄清一個問題：並非像有的學者所說的那樣，惠昕是「竄改『壇經』的始作俑者」（『壇經』對勘第8頁），而是在惠昕發現「古本」『壇經』的二百年前就有人「把他『壇經』改換」，使「橋枳變體」。

由此可見，傳抄於唐宋末宋初（960年前後）的敦煌本『壇經』，並非『壇經』「最古」「最初」的原本，不是已經非常明白了嗎？然而使人迷惑不解的是，國內外研究『壇經』的學者一方面用惠昕以下各本來改正敦煌本的錯字漏句——這無疑是正確的；可是另一方面，當惠昕以下各本與敦煌本在內容上有出入時，就認為只有敦煌本才是正確的，其他各本的內容只要是敦煌本所沒有的，就都是「恣意篡改」，「販運私貨」！這種態度就有欠

公正了。如果沒有惠昕以下各種版本的『壇經』流傳於世，我們今天要想補正敦煌寫本『壇經』的漏句錯字，要想如實地了解慧能的生平和思想，那是不可想象的。

正像以上資料已經證明的那樣，我認為『壇經』除了敦煌本、惠昕本、契嵩本之外，還有一種「曹溪古本」『壇經』存在過（至少元代以前是這樣），這個本子很可能就是現存的「曹溪原本」。怎樣看待這個問題，我覺得只要冷靜而客觀地考察，「曹溪原本」的來龍去脈，一定會得出比較正確的結論。

其次，有的學者根據敦煌本與流通本『壇經』之間在內容上的某些分歧，提出了對慧能思想的不同看法，筆者學業荒疏，本來不敢獻曝，但又覺得其中有的問題還是有議一議的必要，並借此就正於方家。

1. 關於「本來無一物」的問題。慧能在黃梅的「得法偈」，敦煌本『壇經』作：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，佛性（性）常清淨，何處有塵埃！」惠昕本以下各種版本的『壇經』均作：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處有（有）亦作「惹」塵埃！」（『祖堂集』卷二作：身非菩提樹，心鏡亦非臺，本來無一物，何處有塵埃？）

這首偈語是慧能思想的集中體現，對研究慧能的思想和他所倡導的南宗禪來說，它的每一個字都是至關重要的。然而敦煌本與其他版本恰恰在這個關鍵性的字句上出現了分歧，真有差之毫釐，謬以千里之感。因此，有關學者就認為是「惠昕帶頭，把「佛性常清淨」，竄改為「本來無一物」的。並說「這是從思想上對慧能作了根本性的竄改：把「佛性」論者的慧能，竄改為虛無主義者，從而為以下更多更大的竄改，作了極為惡劣的開端。而且，以後隨着契嵩、宗寶本的廣泛流通，這首「本來無一物」的竄易偈文，竟然取代了「佛性常清淨」的偈文，而成了中國思想史上人所共知的偈文。致使千百年來，以假當真，真偽不辨。這項竄改，始作俑者是惠昕，而廣為流傳，張大其影響者，則是

契嵩和宗寶。」（見『（壇經）對勘』第19頁）要回答這首偈文的第三句究竟是敦煌本的「佛性常清淨」是慧能原話、還是惠昕以下各本的「本來無一物」是慧能原話這個問題，筆者以為應該從歷史資料和慧能思想兩方面進行考察。

在惠昕本『壇經』還沒有問世之前七十七年逝世的仰山慧寂（814—890）提到慧能「得法偈」時其第三句就不是敦煌本的「佛性常清淨」，而是和其他各種版本『壇經』相一致的「本來無一物」。此事載於『祖堂集』卷十八；同書卷二「弘忍和尚」傳所錄第三句亦同。黃檗希運的『宛陵錄』（公元857年成書）中也有「本來無一物」（見『大正藏』第48卷第383頁中）的語句。說明這句話在『壇經』的「曹溪原本」中本來就是如此，只是到了敦煌本才改成了「佛性常清淨」的。

歷史的事實是那樣有力地證實了「本來無一物」並非由於惠昕的「帶頭」「竄改」才出現在『壇經』裏的。那麼，這句話是否同慧能的思想相一致呢？這是筆者試圖回答的問題的另一個方面。根據中外絕大多數學者的看法，認為「無念為宗，無相為體，無住為本」（『壇經』各本均有此語）是慧能思想的基本點。一部『壇經』千言萬語，都是在發揮他的這個基本思想。他的「得法偈」，同他的「三無」思想是一脈貫通的。慧能有資格繼承弘忍的衣鉢並在中國佛教史上獨放異彩，這首以「本來無一物」為核心的「得法偈」是其起點。

2. 關於「本來面目」的問題。近有學者在評論『壇經』裏關於惠明在大庾嶺頭聞法得悟的公案時說：「其二，也是最重要的一點，慧能居然對惠明說：『不思善，不思惡，正與麼時那個是明上座本來面目！』這又是（契嵩、）宗寶等人在明目張胆地偽造歷史！稍為了解一點禪宗史的人都知道，所謂「哪（前作「那」，此作「哪」，原文如此——引者）個是明上座本來面目」這類的話，乃是出現了所謂「話頭禪」（也叫「看話禪」）以後才有的誑禪行話。慧能時還不會有這種語言。」並說這是契嵩、宗寶等人，「不顧歷史事實，把在慧能以後才出現的東西，硬往慧

能嘴裏塞，實在是一種既荒謬又惡劣的作法。（契嵩、）宗寶等人還說，惠明在聽了那麼一句莫名其妙的混話之後，便「言下大悟」，自然也是一種純粹的瞎扯！」（見『隋唐佛教』第539頁）又說：「這是契嵩帶頭把出現了所謂「看話禪」（也叫「話頭禪」）以後才有的一些貨色硬塞進『壇經』裏去的一種明顯的作偽行徑」（見『（壇經）對勘』第27頁）

我們知道，「看話禪」①是南宋大慧宗杲（1089—1163）提倡的一種參禪方法，而明教契嵩（1011—1072）校勘『壇經』是在大慧還沒有出生的北宋時代，具體的年代是公元1056年，他不可能預見後人會提出「看話禪」來，事先在『壇經』裏造輿論、打埋伏，使「看話禪」有經可據而成為合法的東西。那麼契嵩本以下各種版本的『壇經』（其實惠昕本也有同樣的字句，只是以小注的形式出現罷了）有關惠明公案的那些話是從哪裏來的呢？筆者認為那段話是『壇經』的「曹溪原本」裏本來就有的東西，敦煌本『壇經』只不過是『壇經』一種「節畧」本，為了抄寫、誦持、傳宗的方便，就把那些在「節畧」者看來無關重要的內容刪去了。試據宋以前的禪宗典籍就這個問題作些說明。

前面已經提到的黃檗禪師（？—855）『傳心法要』一書，記載了裴休於唐會昌二年（842）、大中二年（848）兩次請益的內容。當時裴休提的許多問題中便包括了著名的惠明公案在內，黃檗是這樣回答裴休的：「明上座走來大庾嶺頭尋六祖，六祖便問：汝來求何事？為求衣？為求法？明上座云：不為衣來，但為法來！六祖云：汝且暫時斂念，善惡都莫思量。明乃稟語。六祖云：不思善，不思惡，正當與麼時，還我明上座父母未生時面目來！明於言下忽然默契，便禮拜云：如人飲水，冷暖自知！」（見『大正藏』第48卷第383頁下）按『傳心法要』集成於唐大中十一年（857），比敦煌本『壇經』傳抄的時間約早近百年，比契嵩本早一百九十九年，比看話禪提倡者宗杲的卒年早三百〇六年，比宗寶本早四百三十四年。

在前面引用過的另一部禪宗史籍『祖堂集』（公元952年成

書）卷二「弘忍和尚」、卷十八「仰山和尚」等處都提到過這則公案，其答問的語句同流通本「壇經」是一致的：「行者（慧能當時尚未出家）見苦求，便即與說，先教石上端坐，靜思靜慮：「不思善，不思惡，正與摩思不生時，還我本來明上座面目來！」

可見，大庾嶺頭惠明問法得悟公案的內容，並非契嵩等人，硬塞進「壇經」裏去的「私貨」，也不是「看話禪」出現以後才有的「狂禪胡話」，而恰恰是「壇經」的「曹溪原本」裏固有的東西，所以它才有可能被唐代禪師們廣泛地加以引用。筆者認為「不思善，不思惡」這個提法的本身，是與「金剛經」的「應無所住，而生其心」、「壇經」的「無念為宗」等觀點一致的，是離言絕慮的無差別境界。

敦煌本「壇經」不是最古、最初的「壇經」，還可以提出若干問題來加以考察。但是，只要把有關的歷史和基本思想弄清楚了，證明在歷史上確實有過「古本」「壇經」存在，敦煌本並非「壇經」的「最古」「最初」的原本和「基礎」，惠昕以下各本與敦煌本的某些內容不同，不是惠昕等人硬塞進「壇經」裏去的「私貨」，這樣，本文的任務也就完成了，某些學者強加在惠昕、契嵩等人身上的「不白之冤」，也就「平反昭雪」了。

但是，筆者認為敦煌本「壇經」是經過「傳宗」而「橘枳變體」的產物，這是否意味着一樁新的「冤案」正在產生呢？不會的，筆者自信所下判斷都是有根有據、實事求是的。敦煌本「壇經」裏有一個非常突出的特點，那就是一再強調要用「壇經」作為「南宗弟子」「遞相傳授」「以為稟承」的「依約」。被日本學者鈴木大拙分為五十七節（『隋唐佛教』的作者說：敦煌本「壇經」一卷，不分品目，但分五十七節），似乎它原來就是如此；其實『大正藏』著錄的敦煌本並未分節的敦煌本「壇經」，一共有七節（即第一、三八、四七、五一、五五、五六、五七節）說到「不得『壇經』，即無稟受」、無「壇經」稟承，

非南宗弟子」這一類傳宗付囑的話，並且列有四代（惠昕本有五代）相傳的人名。很難想象，在那些不重視文字的禪者輾轉傳抄的過程中，不發生隨意取捨的情況。韋處厚之所以慨歎用「壇經」傳宗的「習徒迷真」，使「橘枳變體」，不是沒有根據的。

「壇經」敦煌本裏有那麼多「傳宗稟受」的內容，也不是偶然產生的。慧能的南宗禪首先主要流傳在廣東、湖南、江西等地，隨後又傳播到長江、黃河流域。在南方幾省南岳懷讓和青原行思兩系的許多大禪師傳承不替，風行草偃，沒有人出來否認他們的「法統」。但是，中原地區原是北宗禪盛行的地方，已立神秀為六祖、法如為七祖。神會一系在北宗禪化導的地區宣示南方宗旨，並進而確立慧能的祖位，又無「信物」（初祖至六祖都是傳衣表信的），因此，他們就拿出「壇經」來作為「付法」的憑證。當時還沒發明印刷術，加上禪師們受了「諸佛妙理，非關文字」風氣的影響，從實用的目的出發：就節畧原本「壇經」的要義，「遞相傳授」，「以為稟承」的「依約」。敦煌本「壇經」就是當時作為「傳法」用的許多同樣的本子中被無意地保存下來的一種。當然，這樣說，絲毫沒有貶低敦煌本「壇經」的價值的含意，只是想說明一下不要「迷信」敦煌本。同時，像敦煌本那樣的節畧本「壇經」的出現，也是不足為奇的，僧徒為誦習方便起見，節抄佛經的事早已存在。

註釋

- ① 「傳心法要」說：「若是個丈夫漢，看小公案！僧問趙州，狗子還有佛性也無？州云：無！但去二六時中看個無字，晝夜參，行住坐臥，著衣吃飯處，屙屎放尿處，心心相顧，猛著精彩，守個無字，日久月深，打成一片，忽然心花頓發，悟佛祖之機，便不被天下老和尚舌頭瞞。」「看公案」即「參話頭」。可見此法在唐代即已流行。



雜阿含經研究

鄭以芳

一、阿含的意義及四阿含的結集

阿含 (Agam) 一詞，音譯為阿笈摩、或阿伽摩、阿含暮等。義譯來 (Coming near)，傳 (A traditional)，集 (Collection of traditional doctrine)；也稱無比法，意謂「法之最上者也」(翻譯名義集四)，故又稱法歸 (Approaching)，僧肇長阿含序說：「法歸者，蓋萬善之淵府，總持之林苑。其為典也，淵博宏富，韞而彌廣，明宣禍福賢愚之迹，剖判真偽異齊之原。……道無不由，法無不在，譬彼巨海百川所歸，故以法歸為名。」①

阿含乃佛寂滅後第一次結集時所完成的叢書，故也可說是傳承而來的聖教集。瑜伽師地論說：「如是四種 (阿笈摩) 師弟展轉來於今，由此道理是故說名阿笈摩，是名事契經。」②由此可知四阿含契合真理，契合眾生機緣。南傳佛教巴利文則稱阿含為尼柯耶 (Nikaya)，義譯「集」、「部」之意。

當佛在世時，因目睹六外道之一——裸形外道——於傳法中起爭執，舍利弗即曾建議佛「集法」。佛於西元前四四八年在拘尸那城入滅後，大迦葉有感於諸佛弟子求法心態漸次鬆弛，對於佛陀的教說也每有不同的闡釋，憶及佛陀曾說：「如來正法欲滅之時，有相似像法生，相似像法出世已，正法則滅。」(雜含九〇六經) 為使正法久住，利益眾生，乃決定請阿闍世王為檀越舉行結集。從六月二十七日開始，前後進行了四個月之久。地點在

王舍城外的畢波延羅窟 (亦名七葉巖)。參與斯會者有五百人，以大迦葉為上首，優婆離誦律、阿難誦修多羅，所集者即是四阿含，包括雜阿含、中阿含、長阿含、增一阿含。南傳則分為五尼柯耶、長部、中部、相應部、增支部、小部等。四阿含所使用的語言，是印度的聖典語——梵語 (Sanskrit)，也稱為雅語；五尼柯耶則用巴利語 (Pali)。因兩種語言不同，再加上地域相隔遙遠，北傳出現於北印，南傳出現於錫蘭，故所記載也有所出入。

二、阿含殊勝，雜阿含尤為上首

四阿含為最初成立的聖典，以公開的形式結集，最為可信。採用言行錄的體裁，性質畧同於中國的論語，說理甚為樸實。佛教的根本教理，如四聖諦、十二因緣、四念處、五蘊法、八正道等，皆在四阿含中有詳細說明，對此若不能獲得確實的認識，那麼讀一切大乘經典將無從索解。況且大、小乘皆聲明源於此，是以四阿含被尊為「三乘共依之聖典」，被讚為「法海之源流」。此外，它對於佛陀時代的社會狀況也有很多記載，是研究印度古代史不可或缺的资料。由以上所述可知四阿含的重要性。

阿含經卷帙浩繁，應當如何掌握它的諦理呢？答案是當從雜阿含開始，這怎麼說呢？

(一) 雜阿含最先結集：就四阿含而言，其中以雜含、增一阿

含較爲通俗，富於原始跡象；長含、中含似乎是再經過整理而成的。有關四阿含的順序，雖然有多種說法，像摩訶僧祇律、增一阿含序品、大智度論等書，都說長、中、雜、增一。然而近年來有許多學者多支持有部毘奈耶及瑜伽師地論的說法，認爲是：雜、中、長、增一。由此可見雜阿含的重要性。如由日本所出版的國譯一切經，即將雜阿含排列於最前面。瑜伽師地論說：「即彼一切事相應教，問厠鳩集，是故說名雜阿笈摩；復以餘相處中而說，是故說名中阿笈摩；復以餘相廣長而說，是故說名長阿笈摩；更以一、二、三等漸分教道理而說，是故說名增一阿笈摩。」③世人或對雜阿含的「雜」字起迷惑，其實就上文所說，「雜」乃相應之意，雜阿含的內容與「九事」相應，將在後文中進一步加以說明。「彼一切事相應教」，即言過、現、未三有時，實、可喜樂、有所利益，如來盡知然後契說。雜含的殊勝已一語道破了。

(二) 雜阿含爲空有兩宗所共許：雜阿含的內容很多，自有其一貫的核心，便是緣起：「此有故彼有，此生故彼生，此滅故彼滅」；十二緣起——無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死；更在說明流轉與還滅的法則，如雜阿含說：「法性、法住、法定、法位、法界」、「非佛作，亦非餘人作」，乃法爾如是，真實不變的諦理。龍樹菩薩所建立的中觀空宗，是從緣起性空，領悟諸法實相。般若經說：「菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不盡。」有宗彌勒菩薩的唯識三性，也以緣起因果爲依他起，作爲染淨迷悟的依據，雜阿含緣起的傾向於「有情心」，也深深地影響到有宗，故具有唯心的特色。

三、雜阿含的版本及翻譯

現存中譯雜阿含最完整的版本，是劉宋元嘉二十年（西元四四三年）時，由天竺三藏比丘求那跋陀羅所譯的五十卷本，大正藏第二冊收錄之。根據求那跋陀羅傳說：「元嘉十二年（西元四三五年）至廣州。……既至京都，……初住祇洹寺，俄而文帝延請深加崇敬，……京師遠近冠蓋相望，宋彭城王義康、譙王義宣

並師事焉。頃之，衆僧共請出經於祇洹寺，集義學諸僧譯出雜阿含經。」④這段話點明求那跋陀羅抵達中土的時間，及翻譯雜阿含的道場。而出三藏記却記載譯經道場在楊都瓦官寺。二說孰是，已不可考。

關於雜含的原本，出三藏記也記載說，法顯法師隆安三年遊西域，於中天竺、師子國得數梵本歸，即經、長阿含、雜阿含、彌沙塞律、薩婆多律抄。其中彌沙塞律是在法顯法師入滅後，釋竺道生、慧嚴、佛陀什等於宋景平元年（西元四二三年）共同譯出。求那跋陀羅是否就是根據法顯法師所帶回來的版本，如今已難下論，出三藏記、開元錄，三寶記雖都說是。但有一點疑慮，法顯法師所帶回來的梵本，除彌沙塞律於其入滅後不久譯出，其他像經、長阿含皆已佚失，何以獨於二十年（西元四二三年——西元四四三年）後，有雜含的翻譯出世？實費思量。另外，法顯法師確定是從師子國帶回雜阿含的梵文本，而求那跋陀羅也跟法師走同樣的路線，從海路經師子國而到中土，是否也帶來一本雜含梵本？這也不是不可能的事。總之，原本的由來很難下定論。在印土，雜阿含有大本、小本兩種版本。求那跋陀羅的中譯本，根據考定是「大本」；小本是由西域傳入中國。無論大、小本，根據其翻譯文路，咸信是出於北印度的「梵文本」。小本於秦（苻）秦或是姚秦？已不可考）時譯出，名曰「別譯雜阿含」，有十六卷譯出。

考四阿含的翻譯，首先有安世高譯一十五種，其中「七處三觀經」等四經，係屬雜阿含。後來百餘年間，吳支謙、晉之法炬和法護皆有所譯，可惜都是單行本。後曇摩難提於（苻）秦建元二十年（西元三八四年）譯出增一阿含三十三卷。僧伽提婆、僧伽羅叉於東晉隆安二年（西元三九八年）譯出中阿含五十九卷。佛陀耶舍於姚秦弘始十五年（西元四一三年）譯出長阿含二十二卷。由是可知雜阿含是最後翻譯出來的，可惜在當時正逢羅什大師所弘傳的般若慧學盛行一時，傳譯大乘者蜂起，四阿含竟被譏爲小乘而遭漠視。

雜阿含的中文譯本，除雜阿含經五十卷一千三百六十三經，

別譯雜阿含經十六卷三百六十四經外，另有別出雜阿含經二十七卷五十三經，可能翻譯於魏吳時代。根據開元錄的記載，另有「別出異譯」，有本者十六、無本者十九。北傳的雜阿含與南傳五尼柯耶的相應部（Sangullanckafa）相當。南傳計有七七六二經，卷帙非常龐大，若在兩者間去作比較研究，勢將更有助於對佛陀出世本懷的了解。就四阿含所宗的派別，慈恩認為四阿含皆承於大眾部；法幢認為雜、中依一切有部，長阿含依化地部，增一則依大眾部。

四、雜阿含內容簡介

雜阿含的內容大致上可分為那幾類呢？它又與多少法門相應呢？由於各部派的傳承不一，茲舉例如下：

（1）法藏部四分律卷五四：「雜比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、私諸天、雜帝釋，雜魔、雜梵王，雜為雜阿含。」⑤

（2）化地部五分律卷三十：「此是雜說為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天子、天女說，今雜為一部名雜阿含。」⑥

（3）大眾部摩訶僧祇律卷三二：「文句雜者，集為雜阿含，所謂根雜、力雜、覺雜、道雜。」⑦

（4）有部毘奈耶雜事卷三九：「五蘊相應者，即以蘊品而為建立，若與六處十八界相應者，即以處界品而為建立，若與緣起聖諦相應者，即名緣起而為建立；若聲聞所說者，於聲聞品處而為建立，若是佛所說者於佛品處而建立，若與念處、正勤、神足、根力、覺道分相應者，於聖道品處而為建立，若經與伽他相應者，此即名為相應阿笈摩。」⑧

（5）瑜伽師地論卷八五：「雜阿笈摩者……宣說如來及諸弟子所說相應，蘊界處相應、緣起、食、諦、念住、正念、神足、根力、覺支、道支、入出息念、學、證淨等相應，又依八象說相應。」⑨

由以上考察法藏部、化地部是依能說者（即比丘、比丘尼等）、所為說者（即天子、天女等）作為等類相應。大眾部則依修

道、教學等作為等類相應，即「所說」。而有部及地論則綜合上面兩點，而備全能說、所為說和所說。能說是如來及弟子；所為說是比丘、比丘尼、婆羅門、刹帝利、尊長、天魔、夜叉、林神等八部；所說即蘊、十二入、緣起、食、諦、菩提修道分等。

瑜伽師地論卷三說：「諸佛語言、九事所攝，即：有情事、受用事、生起事、安住事、染淨事、差別事、說者事、所說事、眾會事。有情事者，謂五取蘊。受用事者謂十二處。生起事者，謂十二分緣起及緣生。安住事者謂四食。染淨事者，謂四聖諦。差別事者，謂無量界。說者事者，謂佛及彼弟子。所說事者，謂四念住等菩提分法。眾會事者，所謂八眾。」⑩此九事分類言簡意賅，更進一步地說明了雜阿含所涵攝的內容。雜阿含在內容上雖如是地「理路整然」、「九事相應」，然而就現存本來說，並不是完全的、組織也極為紊亂。今欲根據九事的順序，重新安排其先後次序，以恢復雜阿含的原貌，並作簡要的說明如下：

（1）有情事：卷一、十、三、二、五。佛陀中道說法直從有情的身心出發。有情由色、受、想、行、識五蘊，若因若緣的組合。第十一經：「色無常若因若緣，生諸色者，彼亦無常，無常因無常緣，所生諸色，云何有常，如是受想行識無常。」第九經：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所，如是觀者，名真實正觀，如是受想行識無常……聖弟子如是觀者，厭於色、厭於受想行識，厭故不樂，不樂故得解脫，解脫者真實智生，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」鼓勵眾生於五取蘊正思惟而發起出離心，以脫離長夜輪迴之苦。第二七零經：「觀察色無常，受想行識無常，如是思惟，斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉舉、無明，所以者何？無常想者，能建立無我想，心離我慢順得涅槃。」吾人若執持五蘊是實，則有我，我等有差別，諸苦即由此出，故佛陀特透視五蘊無常苦，而標立「無我說」。

（2）受用事：卷八、九、四三、十一、十三。上說身心無常，現在所說的根塵、主客相對十二處的無常。第二零二經：「佛告諸比丘，於眼正觀無常，若色眼識眼觸，若眼觸因緣生受

，若苦若樂不苦不樂，彼亦無常無我。」第二一八經：「緣眼色生眼識，三事和合觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣起有，緣有生，緣生老病死憂悲惱苦集如是。耳鼻舌身意，亦復如是，是名苦集道跡。云何苦滅道跡……觸滅則受滅……如是純大苦聚滅，耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，是名苦滅道。」六根如果不能自持而隨意著相的話，就有如六扇大門洞開，允許六盜賊進入；故佛陀一再教誡宜守護根門，如一一六五經說：「汝等應當守護根門，善攝其心，若眼見色時莫取色相，莫取隨形好，增上執持，若於眼根不攝斂住，則世界貪愛惡不善法，則漏其心，是故汝等當受持眼律儀，耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法亦復如是，乃至受持意律儀。」

(3) 生起事：卷十二、十四、十五（三六五經至三七〇經）。主要闡明緣起與緣生。諸外道出家問世尊，苦樂自作耶？他作耶？自他作耶？非自非他無因作耶？世尊回答：「苦樂從緣起生故。」（第一二四三經）。何謂緣起、緣生呢？第二九六經說：「云何爲因緣起？謂此有故彼有，謂緣無明行，行緣識，乃至如是純大苦聚。云何緣生法，謂無明行，若佛出世若未出世，此法常住，法住法界……法如法爾，法不離如，法不異如，審諦真實不顛倒，如是隨順緣起，是名緣生法。」由是而悟入甚深緣起的歷程，「且自先知法住，後知涅槃」（第三四七經），知緣起法，有生滅的依緣性，觀無常、苦、無我，是法住智；因滅、果滅而證入寂滅，是涅槃智，即由流轉門而入還滅門。佛陀的緣起觀不墮入常見，亦不墮入斷見；「佛告婆羅門，自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見，義說法說，離此二邊於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起。」（第三〇〇經）由緣起中道去修行，也採取不苦不樂的中道，即謂八聖道，「正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定」（第二八七經）。

(4) 安住事：卷十五（第三七一經至第三七八經）。說明人的活命有四食。第三七一經：「諸比丘，有四食資益衆生，令得住世攝受長養。何等爲四，謂一麤搏食、二細觸食、三意思食、四識食……如是純大苦聚集，如是六入處滅則觸滅，觸滅則

受滅，受滅則愛滅，愛滅則食滅，食滅故於未來世生、老、病、死憂悲惱苦滅，如是純大苦聚滅。」又第三七三經記載：「搏食斷知已，於五欲功德貪愛則斷……觸食斷知者，三受則斷……意思食斷者，三愛則斷……識食斷知者，名色斷知者」。搏食也譯爲段食，即日常菜飯等飲食；觸是六根發六識，認識六塵境界的觸；意思食即心思心所相應的意欲，有如心理學上的「希望」；識食的識是指「有取識」，即執取身心的，與染愛相應的愛。

(5) 染淨事：卷十五（第三七一經至第四〇六經）、卷十六（第四〇七經至第四四三經）。佛陀順逆觀十二因緣成道後，於鹿野苑初轉法輪即說此染淨事，苦、集、滅、道四聖諦。所謂聖諦，乃「如不離如，不異如，真實、審諦不顛倒。」（第四一七經）故佛說：「若沙門、婆羅門，於苦聖諦有疑者，則於佛有疑、於法僧有疑。」（第四二零經）苦諦、集諦，乃現實世間的原理，世間是不完美的、是「苦」，苦必有其原因，即「集」，「集」染愛或煩惱義。滅諦、道諦，則爲理想世界的原理，世間有苦，苦滅必可得清涼涅槃，而滅苦也有其方法。四聖諦貫串了世間法和出世間法。四聖諦乃漸教，應先深刻體驗「苦諦」，第四三六經說：「以四階道昇於殿堂，要由初階……若於苦聖諦無間等已，然後次第於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等，有是處故。」佛陀鼓勵諸比丘：「於四聖諦，起增上欲，勤加方便，修無間等。」（第四〇〇經）無間等是指用般若現觀，令義理現前之義。因此四聖諦，「是義饒益、法饒益、梵行饒益，正智正覺，正向涅槃」（第四一三經）。究竟苦邊之道，乃「於苦聖諦已知已解，於苦集聖諦已知已斷，於苦滅聖諦已知已證，於苦滅道跡聖諦已知已修，如比丘則斷愛欲，轉去諸結，於慢無間等，究竟苦邊。」（第三八三經）故四聖諦已含藏無限的「實踐精神」。

(6) 差別事：卷十六。闡明十八界差別、三界差別、六界差別。第四五二經：「云何種種界，謂十八界，眼界、色界、眼識界，乃至意界、法界、意識界，是名種種界……緣種種界，生種種觸，緣種種觸，生種種受，緣種種受，生種種愛」是以

佛陀又告諸比丘，「當善分別種種諸界」。(第四五〇經)何謂三界？有二說：「出三界云何三？謂從欲界出至色界，一切諸行、一切思想滅界，是名出三界」(第四六三經)，「斷一切行是名斷界，斷除愛欲是無欲界，一切行滅是名滅界」。第四六五經則闡明六界事：「於所有地界，若過去、若未來、若現在、若內、若外、若粗、若細、若好、若醜、若遠、若近，彼一切非我、不異我、不相在，如實知水界、火界、風界、識界亦復如是。羅睺羅，比丘如是知如是見……無間等究竟苦邊。」

(7)說者事：卷十八、十九、二十、二十一、三十一。即弟子所說相應。記錄了佛陀的弟子，舍利弗、目犍連、阿那律、大迦旃延、阿難等等說法。在諸佛弟子中，舍利弗以智慧第一、目犍連以神通第一、阿那律以天眼第一、大迦旃延以議論第一、阿難以多聞第一。佛弟子說法約有三種情形：(A)自說；(B)佛簡說，弟子廣說，(C)佛所說法甚深，淺基弟子聞受後，又往深基大弟子處得更鮮明的印證。如五五六經所載，諸比丘尼請教佛陀：「若無相心三昧，不勇——踴」不沒解脫，已住住已解脫，此無相心三昧，世尊說是何果何功德？佛告諸比丘尼……此無相心三昧，智果智功德。」以後諸比丘尼又以此問題再去請教尊者阿難，結果仍得到同樣的答案，乃齊聲讚歎，「大師及弟子，同句同味同義」。佛陀說法諸弟子盡信奉行，「如來所說，有不信者，是愚癡人，長夜當受不饒苦。」(第五〇九經)而諸弟子之修行，則「一切皆依不放逸為根本，不放逸集、不放逸生、不放逸轉，比丘不放逸者能修四禪。」(第八八〇經)。

(8)所說事：卷二四至三十、四一、三二至三五之九七〇經——九七九經。此在說明修行教理的第一義，乃如來所說相應。其中的修行法如下：

(a)七九一經：「何等為正，謂不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、無貪、無恚、正見。」即修道的最基本條件十善業道。

(b)六〇七經念住：「有一乘道淨諸衆生，令越憂悲滅惱苦，得如實法，所謂四念處、身身觀念處，受心法法觀念處。」住

於四念處，「身諸苦痛能自安忍，正念正知。」(第五四〇經)
(c)六七七經「力」：「有五學力，何等為五？謂信力是學力，精進力是學力，愧力是學力，慧力是學力。」慚與愧有別，慚，即「斬心」，恥於起(惡)不善法，斬而除之。愧，即「鬼心」，深恐所懷(惡)不善法，為人識破，或遭報應，愧而不敢造次。

(d)七五二經說「道」：「有八正道能斷愛欲，謂正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。」道，聖人所踏過的足跡，追隨之，可達涅槃城。

(e)八〇一經息念：即修習禪定以啟發智慧，「諸比丘有五法多所饒益，修安那般那念，何等為五，……受持學戒……少欲少事少務……飲食知量，多少得中，不為飲食起求欲想，精勤思惟——初夜後夜，不著睡眠，精勤思惟……空閑林中，離諸憒鬧。」

(f)八一六經「學」：「有三學，何等為三，謂增上戒學、增上意學、增上慧學。」戒學能「斷三結，謂身見、戒取、疑，斷此三結，得須陀洹」；慧學能「斷於五下分結，謂身見、戒取、疑、貪欲、瞋恚，斷此五下分結，受生般涅槃阿那含，不還此世」；定學則「欲有漏心解脫、有有漏心解脫、無明有漏心解脫，解脫知見」以上三者皆出於八二〇經。

(g)八三六經「證淨」：「於佛不壞淨、於法不壞淨、於僧不壞淨、於聖戒不壞淨。」若聖弟子成就此四法則「欲求壽命，即得壽命，求好色力樂辯自在自得」(第八三三經)、「於此命中，生於天上」(第八三三經)、「不於人中貧活，而活不寒乞，自然富足」(第八三四經)由是知恭敬心自然生諸功德。

(h)八七八經「正斷」：「已起惡不善法斷生欲、未起惡不善法不起生欲，已起善法令起生欲、未起善法增益修習生欲。」四正斷乃精進心最佳的寫照。

(九)衆會事：卷四七、三七至四十、四六、四二、四、四四、四五、三六、二二、四八、四九、五十。記錄佛及弟子為八衆說法。佛曾經為天子解釋什麼是比丘，第三八七經：「信為

士夫伴，不信則不度，信增其名稱，命終得生天，於身虛空想，名色不堅固，不著名色者，遠離於積聚，觀此真實義，如解脫哀愍，由斯智慧故，世稱歎供養，能斷眾雜相，超絕生死流，超越諸流已，是名為比丘。」這段偈語融蓋了佛法的精義。曾有一天子請問佛陀：「云何度諸流？云何度大海？云何能捨苦？云何能清淨？爾時世尊即說偈言：信能度諸流，精進能除苦，智慧得清淨」（第六〇三經）。這些是解說修行法要。第一三四四經談個人修行，應該要有相當的自我認識力，不要輕易為外人所動搖，乃天神為一比丘所說：「仁者當堪忍，不中住惡聲，不由他人語，令汝成劫賊，亦不由他語，令汝得羅漢，如汝自知已，諸天亦復知。」修行心態當如是自在！

五、離阿含經的心髓

大般若經經卷多達六百卷，若要窺其心髓，當在於般若波羅蜜多心經，它寥寥兩百六十餘字，即可扼要地掌握到般若的宏旨。雜阿含本身也是卷帙浩繁，到底那一經可以代表雜阿含的思想精要呢？

就雜阿含的內容特徵來說，不外乎以「有情」為中心。蓋世間雖多紛擾，其根本問題為有情自身，因此佛陀直從有情自身來探索，欲從此一角度來謀求問題的解決。當時的諸外道，或從客觀的立場去解決，如順世外道，以世界以至精神，都是地、水、火、風四大所組成，忽畧本身，直從外界去把握真理，落入了唯物的圈套；或重視認識，想從認識問題的解決中去把握真理，這種傾向，便會產生唯心論及認識論。佛陀離兩邊而說「中道」，從有情的體認出發，有情自體，乃物質與精神的緣成體，色是物質，受想行識是精神。

印度固有的奧義書的思想主張梵我合一，以我是自主的、唯一的、恒常的，終必回歸到妙樂的大梵。佛陀教化的興起，正值反傳統思想的熾盛時期。佛陀宣說有情由五蘊「因緣」和合而生，而眾生却執此一「無常」假相為真，故產生無窮「憂悲惱苦」應運而生。佛陀進一步從緣起的觀點，強調因緣所生法的「空」

無自性，無自性即無我執，「無我」則喜貪盡而得大自在。「無常、苦、空、無我」這一連串的推證，是佛法的精要，也是雜阿含的一貫理路。以此來作為標準，那麼何經是雜阿含的心髓呢？應當以第一經當之無愧，譯者可謂用心良苦。茲摘錄第一經內容如下，以資佐證：

「如是我聞，一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園，爾時世尊告諸比丘，當觀色無常，如是觀者，則為正觀，正觀者則生厭離，厭離者喜貪盡，喜貪盡者，說心解脫，如是觀受、想、行、識無常，……如是比丘，心解脫者，若欲自證，則能自證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。如觀無常、苦、空、無我，亦復如是，時諸比丘，聞佛所說，歡喜奉行。」

雜阿含經雖然卷帙浩繁，次第零亂，且多贅語，有時會感枯燥，行文也不如大乘經典的波瀾壯觀；然而無可否認的，雜阿含經是佛陀親宣的第一義諦理，即龍樹菩薩所說的「世界悉檀」。龍樹菩薩推崇之，當今佛學界長老——印順導師，也特別重視這部「三乘共尊」的聖典。雜阿含的說理實在容易理解，絕不會說些「天馬行空」，令人不知何解的話，其中有趣的故事與譬喻很多，可以引人入勝，更可作為初機學佛的最佳根基。

註釋

- ① 大正冊一頁一上。
- ② 大正冊三十頁七七二下。
- ③ 同註②。
- ④ 大正冊五十頁三四四上中。
- ⑤ 大正冊二十二頁九六八中。
- ⑥ 大正冊二十二頁一九一上。
- ⑦ 大正冊二十二頁四九一下。
- ⑧ 大正冊二十四頁四〇七下。
- ⑨ 大正冊三十頁七七二下。
- ⑩ 大正冊三十頁二九四上。

哀正法滅 悲衆生苦

霍韜晦

法住學會開辦進修研究課程有感

據『法住經』，佛陀臨入涅槃時曾預記他所說的正法，在住世千年之後，便會逐漸隱沒。在另外的一些大乘經中，則說佛滅後五百年，邪見流行，正法毀壞，雖仍有衆生於佛法中出家，服三法衣，現沙門像，而實非佛弟子（如『不增不減經』）。這些話，結合起佛陀說法流行，有正法、像法、末法三個階段看來，似乎相當悲觀。如果真理不是隨著歷史而益加爲人了解，反而是隱沒的話，那麼人類的前途還有什麼希望呢？

其實佛陀說這話的意思不是悲觀，而是鼓勉；法滅不是歷史的預言，而是勇氣和慈悲的呼喚。當佛教發展出現障礙，歷史條件改變，原來的形式不足以應世的時候，這些話就刺激我們反省，以開出新的方便。所以『法住經』最後說，當那一個時刻來臨，真正愛護佛法的、具有能力的「不可思議諸菩薩」便會「以本願力生於此時，護持如來無上正法，與諸有情作大饒益。」這才是佛陀所囑咐的工作，也就是菩薩的責任。所以近代學者依據歷史，把這些話理解爲大乘佛教產生的時代背景，即大乘人以他們的新形式來護持正法，是有道理的。『瑜伽師地論』說菩薩發心，有四種因緣：一、見佛神變，二、聞佛說法，三、哀正法滅，四、悲衆生苦。前兩者是佛在世時的因緣，衆生發心尚有佛作依傍，後兩種在佛滅後，無佛可作依傍，便只有依賴菩薩的自覺。但其中既有「哀正法滅」一條，便足以證明當時菩薩的活動的確與正法生存到了危急的關頭有關。

不過，現在我們不是要考歷史，而是從歷中知道：真正能夠維護正法的是一點悲愍之心，不忍見法滅，不忍見衆生苦。衆生的苦是需要佛陀所說的正法來化除的，因此，守護正法成爲必須。由對衆生的處境（無明、自我封閉、苦）而起同情共感，進

而珍惜真理、珍惜法，是同一精神的表現。作爲佛弟子，這也可以說是最重要的道德。

由此我們應該知道今天的道路。誠然我們的智慧或許比不上當日的大乘菩薩，但不忍之心人人皆有。我們應該把它開發出來，從事今天的弘法工作。後之視今，亦猶今之視昔，當日的大乘菩薩已經完成了他們守護正法的責任，我們今天應該如何吸取他們的智慧與經驗，承繼他們的志業與成果呢？

現在我們所面臨的時代已經不同於二千年前的印度，當日大乘興起要批判的是支離的經院學者和拘守形式的頑固份子，大體上仍不出佛教範圍。但今天我們所面對的是世界文化的挑戰，佛教必須與東西古今多個文化相盪而不容退縮。守護正法的責任比任何時候都更爲艱巨。勇氣不足，根本不能赴會，落下來只能閉門保殘守闕。或雖有勇氣，如果不能了解時代，認識各個不同的文化，亦談不上回應。回應是必須知彼知己的。在這一點，顯出讀書和研究工作的重要。不經過學習，我們根本不能從事守護正法的工作，亦不能化除現代衆生的無明。

由此說到法住學會今秋開辦的進修課程與研究課程，背後是有一個歷史的運命存在著。這不只是知識的介紹，而且是法住於世的承擔。正如『法華經、方便品』對各種經典、教相的開決，指出它們的終極意義，也就是把它們涵攝於一乘佛法的精神之下。今天我們亦必須對各類知識、各類文化作一總開決，以建立新時代的佛教。不過在做這個工作之前，我們應本如實觀的態度先了解各家文化，使我們的工作有一個穩固的基礎。有志於承擔的學友、盍興乎來。

菩薩摩訶薩欲習相應當學般若波羅蜜

「大智度論」集粹之三十五

智
銘

一、說空

佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應如是思惟：菩薩但有字，佛亦有字，般若波羅蜜亦有字；色但有字，受、想、行、識亦有字。如我但有字，一切我常不可得；衆生、壽者、命者、生者、養育、衆數、人；作者、使作者，起者、使起者，受者、使受者；知者、見者，是一切皆不可得。不可得故空，但以名字說。菩薩摩訶薩，亦如是行般若波羅蜜，不見我、不見衆生乃至不見知者、見者。所說名字，亦不可見。」

行者觀外法盡空無所有，而謂能知空者不空。是故，佛說空者亦空。空分我空與法空；我空易知，法空難見。所以者何？我，以五情求之不可得，但以身見力故，憶想分別爲我。法空者，色可眼見，聲可耳聞，是故難知其空。是二事，在般若波羅蜜中皆空。

我，乃至知者、見者，皆是一我，但以隨事爲異。於五衆中，我、我所心起，故名爲我。五衆和合中生，故名爲衆生。命根成就，故名壽者、命者，能起衆事，如父生子，名爲生者，乳哺、衣食因緣得長，是名養育。五衆、十二入、十八界等諸法因緣，是衆法有數，故名衆數。行人法，故名爲人。手足能有所作，名爲作者。力能役他，故名使作者，能造後世罪福業，故名能起者，令他起後世罪福業，故名使起者。後世受罪福業報，故名受者。令他受苦樂，是名使受者。目覩色，名爲見者。五識知，名爲知者。如是諸法，皆說是神。此神，十方三世諸佛及諸賢聖，求之不可得。但憶想分別，強爲其名。諸法皆空無實，但假其爲名。出家得道，種種諸名，皆是因緣和合生，故無自性，無自性故畢竟空。生空故法空，法空故生亦空。

佛言：「菩薩摩訶薩作如是行般若波羅蜜，除佛智慧，過一切聲聞、辟支佛王；用不可得空故。所以者何？是菩薩摩訶薩諸名字法，名字所著處，亦不可得故。菩薩摩訶薩能如是行，爲行般若波羅蜜。譬如閻浮提竹、麻、稻、葦，諸比丘其數如是，智慧如舍利弗、目連等，欲比菩薩行般若波羅蜜智慧，百分不及一

，千分百千分，乃至算數譬喻所不能及。何以故？菩薩摩訶薩用智慧，度脫一切衆生故。」

有二種因緣故，菩薩智慧勝聲聞、辟支佛。一者、以空知一切法空，亦不見是空；空以不空，等一不異。二者、以此智慧，爲欲度脫一切衆生，令得涅槃。聲聞、辟支佛智慧，但觀諸法空，不能觀世間、涅槃爲一。復次，菩薩智慧，入二法中故勝：一者、大悲；二者、般若波羅蜜。復有二法：一者、般若三昧；二者、方便。復有二法：一者、常住禪定；二者、能通達法性。復有二法：一者、能代一切衆生受苦；二者、自捨一切樂。復有二法：一者、慈心，無怨、無恚；二者、乃至諸佛功德，心亦不著。如是等種種功德莊嚴智慧，故勝聲聞、辟支佛。

舍利弗於聲聞中智慧第一，比諸佛菩薩，未有現焉。目連者神足第一，二人於佛法中大，於外法中亦大。如是諸阿羅漢智慧，和合，不及菩薩智慧百分之一，乃至算數譬喻所不能及。

佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，一日修智慧，心念：我行道慧益一切衆生，當以一切種智知一切法，度一切衆生。諸聲聞、辟支佛智慧，不爲是事。」菩薩度衆生智慧，名爲道慧。薩婆若慧，聲聞、辟支佛事；一切種智慧，是諸佛事；道種慧，是菩薩事。八聖道分是爲實道，令衆生種種因緣入道，是名道慧；令衆生住於道中，是爲利益；聲聞種、辟支佛種、佛種。又復一切智慧無所不得，是名一切種。若有爲，若無爲，用一切種智知，得佛道已，應度一切衆生；利益一切衆生，或大乘，或聲聞乘，或辟支佛乘。若不入三乘道，教修福德，受天上、人中富樂。若不能修福，以今世利益之事，衣食、臥具等。若復不得，當以慈悲心利益，是名度一切衆生。

聲聞乘、辟支佛乘雖有慈心，本不發願度一切衆生，亦不迴善根向阿耨多羅三藐三菩提。以是故，菩薩一日修慧，過聲聞、辟支佛上。以是因緣故，當知諸聲聞、辟支佛智慧，欲比菩薩摩訶薩智慧，百分不及一，乃至算數譬喻所不能及。

佛言：「諸聲聞、辟支佛，頗有是念：我行六波羅蜜，成就

衆生，莊嚴世界，是佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法，度脫無量阿僧祇衆生，令得涅槃不？」

舍利弗言：「不也！世尊！」

佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩能作是念：我當行六波羅蜜，乃至十八不共法，成阿耨多羅三藐三菩提，度脫無量阿僧祇衆生，令得涅槃。譬如螢火蟲，不作是念：我力能照闇浮提，普令大明；諸阿羅漢、辟支佛，亦如是不作是念：我等行六波羅蜜，乃至十八不共法，得阿耨多羅三藐三菩提，度脫無量阿僧祇衆生，令得涅槃。」所以十方恒河沙舍利弗、目連，不如一菩薩者，譬如螢火蟲雖衆多，各有所照，不及於日，螢火蟲亦不作是念：我光明能照闇浮提。諸聲聞、辟支佛不作是念：我智慧能照無量無邊衆生。如螢火蟲夜能有所照，日出則不能。諸聲聞、辟支佛亦如是，未有大菩薩時，能師子吼說法教化；有菩薩出，不能有所作。

佛言：「譬如日出時，光明徧照闇浮提，無不蒙明者。菩薩摩訶薩亦如是，行六波羅蜜，乃至十八不共法，得阿耨多羅三藐三菩提，度脫無量阿僧祇衆生，令得涅槃。」如日天子憐愍衆生故，與七寶宮殿俱遠四天下，從初至終，常不懈息；爲衆生除諸濕冷，照諸闇冥，令各得所。菩薩亦如是，從初發心，常行六波羅蜜，乃至十八不共法，爲度衆生，無有懈怠；除不善冷，乾渴五欲泥，破愚癡無明，教導修善業。令各得所。又日明普照，無憎無愛，隨其高下，深淺悉照，菩薩亦如是，出於世間，住五神通，處於虛空，放智慧光明，照諸罪福業及諸果報。菩薩以智慧光明，滅衆生邪見戲論，譬如朝露，見日則消。

二、說住地

舍利弗白佛言：「云何菩薩摩訶薩，過聲聞、辟支佛地，住阿鞞跋致地，淨佛道？」舍利弗者，是隨佛轉法輪將，雖自無益，爲利益求佛道衆生，故有是問。又以菩薩大悲，多所利益，是故問菩薩事，以益衆生。復次，舍利弗蒙佛恩故，破諸邪見，得

成道果；欲報恩故，問菩薩事。又舍利弗於聲聞地中，究盡邊際；所未了者，唯菩薩事，是故復問。又以菩薩法甚深微妙，雖不能得，愛樂故問。

佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩從初發意行六波羅蜜，住空、無相、無作法，能過一切聲聞、辟支佛地，住阿鞞跋致地、淨佛道。」「聲聞、辟支佛無方便力故，入三解脫門，直取涅槃。若有方便力，住三解脫門，見涅槃；以慈悲心故，能轉心還起。而菩薩雖見涅槃，直過不住，更期大事，所謂阿耨多羅三藐三菩提。今是觀時，非是證時。若過是二地，知諸法不生不滅，即是阿鞞跋致地。住阿鞞跋致地中，教化衆生，淨佛世界，是爲能淨佛道。復次，菩薩住三解脫門，觀四諦，知是聲聞、辟支佛法；直過四諦、入一諦，所謂一切法不生不滅，不垢不淨，不來不去等；入是一諦中，是名阿鞞跋致地。住是阿鞞跋致地，淨佛道地，滅除身、口、意粗惡之業，及滅諸法中從初以來所失之事，是名淨佛道地。」

舍利弗白佛言：「菩薩摩訶薩住何地，能爲諸聲聞、辟支佛作福田？」舍利弗深心恭敬菩薩，故今問菩薩漏結未盡，住何功德，能爲諸聲聞、辟支佛作福田。

佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩從初發意行六波羅蜜，乃至坐道場，於其中間，常爲諸聲聞、辟支佛作福田。」「雖三解脫門、涅槃事同，而菩薩有大慈悲，聲聞、辟支佛無。菩薩從初發心行六波羅蜜，乃至十八不共法，欲度一切衆生，具一切佛法，故勝。故能爲作福田。」

佛言：「何以故？以有菩薩摩訶薩因緣故，世間諸善法生。」「菩薩發心，雖未成佛，能令衆生住三乘道。不得三乘者，令住十善道。若菩薩不發心者，世間當無佛道，何況聲聞、辟支佛道！佛道是聲聞、辟支佛根本故。」

佛言：「何等是善法？所謂十善道、五戒、八分成就齋，四禪、四無量心、四無色定，四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分，盡現於世。以菩薩因緣故，六波羅蜜

、十八空、佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲、一切種智，盡現於世。以菩薩因緣故，有剎利大姓、婆羅門大姓、居士大家，四大天王、乃至非有想非無想天，皆現於世。以菩薩因緣故，有須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、佛，皆現於世。」

以菩薩因緣故，世間有五戒、十善、八齋等，是法有上、中、下：上者得道，中者生天、下者爲人，故有剎利大姓、婆羅門大姓，居士大家。菩薩受身種種！或時受業因緣身，或受變化身，於世間教化，說諸善法，及世界法、王法、世俗法、出家法、在家法、種類法、居家法、憐愍衆生，護持世界；雖無菩薩法，常行世法；以是因緣故，皆從菩薩有。

菩薩有二種：一者、行慈悲，直入菩薩道；二者、敗壞菩薩亦有悲心，治以國法、無所貪利；雖有所惱，所樂者多，治一惡人以成一家，如是立法，人雖不名爲清淨菩薩，得名敗壞菩薩。以是因緣故，皆從菩薩有。世間諸富貴人，皆從二乘道有，二乘道從佛有，佛因菩薩有。若無菩薩說善法者，世間無有天道、人道、阿修羅道；無有樂受、不苦不樂受，但有苦受，常有地獄啼哭之聲。菩薩如是大利益故，云何不爲世間作福田！

三、問如何習應

舍利弗白佛言：「世尊！菩薩摩訶薩，云何習應般若波羅蜜，與般若波羅蜜相應？」舍利弗知般若波羅蜜難行能行，如幻如化，難可受持，恐行者違錯，故問習應。

佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩習應色空，是名與般若波羅蜜相應；習應受、想、行、識空，是名與般若波羅蜜相應。復次，舍利弗！菩薩摩訶薩習應眼空，是名與般若波羅蜜相應。習應耳、鼻、舌、身、心空，是名與般若波羅蜜相應。習應色空，是名與般若波羅蜜相應。習應聲、香、味、觸、法空，是名與般若波羅蜜相應。習應眼界空，色界空、識界空，是名與般若波羅蜜相應。習應耳聲識、鼻香識、舌味識、身觸識、意法識空，是名與般若

若波羅蜜相應。習應若空，是名與般若波羅蜜相應；習應集、滅道空，是名與般若波羅蜜相應。習應無明空，是名與般若波羅蜜相應；習應行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老、死空，是名與般若波羅蜜相應。習應一切諸法空，若有爲、若無爲，是名與般若波羅蜜相應。」

五象者，色、受、想、行、識。色象者，是可見法。是色因緣故，亦有不可見有時；有對雖不可見，亦名爲色。何等是見？一處，是可見有對色少分，一入攝；餘九處及無作業，名不可見色。有對者十處，無對者，唯無作色。有漏、無漏等分別、亦如是。

如經說色有三種：有色可見有對，有色不可見有對，有色不可見無對。是故當知非但眼見故是色，內外十處能起五識者，皆名色。因是色分故，生無作色。是色復有四種：內有受、不受；外有受、不受。復有五種色：所謂五塵。復有一種色，所謂惱壞相。衆生色身，名爲惱壞相；非衆生色，亦名爲惱壞相，惱相因緣，故亦名惱。復有二種色：所謂四大，四大造色；內色、外色；受色、不受色；繫色、不繫色，有色能生罪，有色能生福，業色、非業色；業色、果色；業色、報色；果色、報色；隱沒無記色，不隱沒無記色；可見色，不可見色；有對色，無對色；有漏色，無漏色。如是等二種分別色。復有三種色：善色、不善色、無記色；學、無學、非學非無學色；從見諦所斷生色，從思惟所斷生色，從無斷生色，復有三種色：欲界繫色，色界繫色、不繫色；有色能生貪欲，有色能生貪欲，有色能生瞋恚，有色能生愚癡。三結、三漏等，亦如是。

有色能生不貪善根，不瞋善根，不愚癡善根。有色能生隱沒無記法，能生不隱沒無記法。不隱沒無記有二種：有報生，有非報生者。如是等二種無記。

四大及造色三種：善、不善、無記。身業作、無作色，口業作、無作色。受色、止色、用色、不用色，如是四種色。復有五種色：身作、無作色，口作、無作及非業色。五情、五塵，粗色

、動色、影色、像色、誑色。粗色者，可見、可聞、可嗅、可味、可觸，如土石等。動色者有二種：一者、衆生動作；二者、非衆生動作。如水、火、風動作，地依他故動；皆是衆生先世福德，業因緣不可思議。如是等種種無量色，總名色相。

受象者，內眼因，外色緣，念欲見，有明，有空，色在可見處，如是等因緣生眼識。是上因緣及識和合故，從識中生心數法，名爲觸；是觸爲一切心數法根本，三衆俱生，所謂受、想、行。眼識少許時住便滅，生意識細微不了，故不說生三衆，但說從觸生。如色法從因緣和合生，心數法亦如是，從觸法和合生。如色法從和合生，無和合則不生。心數法亦如是，有觸則生，無觸則不生，此受象一種，所謂受相。復有二種受：身受、心受；內受、外受；粗、細；遠、近；淨、不淨等。復次，有三種受：苦、樂、不苦不樂；善、不善、無記；學、無學、非學非無學；見諦所斷、思惟所斷、不斷；因見諦所斷生受、因思惟所斷生受、因不斷生受；或因身見生、不逐與身見作因，或不與身見生、不逐與身見作因。復有三種受：欲界繫、色界繫、無色界繫。如是等三種受。復有四種受：內身受、外身受、內心受、外心受。四正勤、四如意足等相應受，及四流、四縛等相應受，是名四種受。復有五種受：樂根、苦根、憂根、喜根、捨根；見苦所斷相應受，乃至思惟所斷相應受。五蓋、五結諸煩惱相應受，亦如是。復有六受象，六識相應受。意識分別爲十八受：所謂眼見色思惟分別心生喜，眼見色思惟分別心生憂，眼見色思惟分別心生捨，乃至意識亦如是。是十八受中，有淨、有垢，爲三十六；三世各三十六，爲百八。如是等種種因緣分別受義無量，名爲受象。

想象、相應，行象、識象，亦如是分別。何以故？與受相應故。復次，佛說有四種想：有小想、大想、無量想、無所有想。小想者，覺知小法；如說小法者，小欲、小信、小色、小緣想，名爲小想。復次，欲界繫想，爲小；色界繫想，名爲大；三無色繫想，名爲無量；所有處繫想，是名無所有想。復次，煩惱相應

梁啟超（一八七三—一九二九）字卓如，號任公，是近代著名的改良派學者。他學識淵博，涉獵廣泛，曾潛心研究佛學。一九二二年，歐陽竟無居士在南京創辦「支那內學院」，創講「唯識抉擇談」，學人畢集，如熊十力、梁漱溟、湯用彤、陳銘樞、王恩洋、呂澂等均得列門牆。當時梁啟超在東南大學授課，也隨喜前往聽講，因病中輟，曾給歐陽竟無一信說：

「自恨緣淺，不克久侍，然兩旬所受之熏，自信當一生受用不盡。」此後，他寫了許多有關佛學的論文，見地卓正，深入淺出，頗受當時學林的重視。

梁啟超在一八九五年與康有為等組織「政學會」，主張變法，由「公事上書」得到光緒皇帝的接受。一八九八年，歲次戊戌，光緒下詔變法，但僅「百日維新」就由於慈禧太后的反對，歸於失敗。譚嗣同等被處決，他和康有為出逃國外。在日本流亡時期，他研習佛學頗勤，曾賦詩以明志，詩云：

「十年以後當思我，

舉世若狂欲語誰？

世界無窮願無盡，

海天遼闊立多時。」

這正是華嚴行願的發揮。他自退出政治舞台後，在北京清華大學研究院任教，曾試圖以心理學原著闡釋佛教的「五蘊皆空」之義。由於早年受康有為的「大同書」與譚嗣同的「仁學」的影響，他的佛學觀點，偏重於華嚴的苦薩行與誓不成佛之旨，後來於華嚴、法相兩宗契合，並脫穎而出。

在「論中國佛學之特色及其偉大」一文中，梁啟超寫道：

「第一，自唐以後，印度無佛學，其傳皆在中國。……自玄奘西遊，遍禮戒賢諸論師受法而歸，於是千餘年之心傳，盡歸於中國。」

其二，諸國所傳皆小乘，惟中國獨傳大乘。……當馬鳴初興

時，而印度本教諸人中，固已紛紛集矢，謂大乘非佛說，故其派衍於外國者，無不貪樂偏義，謗毀圓乘。中國人之獨受大乘，實中國國民文明程度較高於彼等之明證也。

第三，中國諸宗派，多由中國自創，非襲印度之唾餘者。……故依華嚴以立教，實自杜順、賢首、清涼、圭峯之徒始也。雖謂華嚴宗為中國首創焉可也。又如禪宗，雖云西土有二十八祖，但密之又密，舍前祖與後祖相印接之一剎那頃，無能知其淵源，其真偽固不易辨。……雖謂印度無禪宗焉可也。然則佛教有六祖始有禪宗，其猶耶教有路德始有布羅的士丹也。若夫天台三昧，止觀法門，特創於智者大師，前無所考，旁無所受，此又其彰明較著者矣。

梁啟超的佛學觀點

蔡惠明

最足與中國原有之哲學相輔佐者也。」

這四個特色，恰如其份地概括了中國佛學的特點，是客觀而中肯的。梁啟超還試圖從佛教中尋求改造社會的途徑，他在「論佛教與羣治之關係」這篇論文中，高度評價佛教之信仰，認為有益於羣治。他精闢地提出這樣六個觀點：（一）佛教之信仰乃智信而非迷信。（二）佛教之信仰乃兼善而非獨善。（三）佛教之信仰乃乃入世而非厭世。（四）佛教之信仰乃無量而非有限。（五）佛教之信仰乃平等而非差別。（六）佛教之信仰乃自力而非他力。並作出結論說：

「佛學廣矣大矣，深矣微矣，豈區區末學所能窺其萬一？以佛耳聽之，不知以此為讚佛語耶？抑謗佛語耶？雖然即曰謗佛，

第四，中國之佛學以宗教而兼有哲學之長。……佛教本有宗教與哲學之兩大方面，其證道之究竟也在覺悟。其入道之法門也在智慧。其修道之得力也在自力。中國人惟不蔽於迷信也，故所受者，多在其哲學之方面，而不在其宗教之方面。而佛教之哲學，又

吾仍冀可以此爲學佛之一法門，吾願造是因，且爲此南瞻部洲，有情衆生，造是因。佛力無盡，我願亦無盡。」

又一次體現了他的華嚴行願的發揮。

在「佛陀時代及原始佛教教理綱要」這一長篇著作中，梁啟超深刻地分析了佛出世時印度思想界混亂的形勢，引「梵動經」所說將當時印度外道歸納爲六十二見，八大類。就是：（一）常見論。主張世界及自我皆常存。（二）半常半無常論。主張一切現象都一部份常存一部份變滅。（三）有邊無邊論。專討論世界有限無限之問題。（四）詭辯論。即不死矯亂論，對於一切問題都不下決定的解答，專爲不可捉摸之說，故亦號捕鰻論。以上四類皆就現世立論，故謂之「本劫本見」。分屬此四類者凡十八家。（五）無因論。主張一切現象皆偶然發生，無因果關係。（六）死後有想無想論。專討論死後意識是否存在及作何狀態等種種問題。（七）斷見論。主張死後滅斷。（八）現法涅槃論。主張現在爲最高理想境界。以上四類，皆就未來立論，故謂之「末劫末見」，分屬此四類者凡四十四家。在如此混亂複雜的思想形勢之中，佛教異軍突起，獨樹一幟，鶴立雞羣，使六十二見黯然失色。他寫道：

「一般多以爲佛教爲談玄家。其實不然。釋迦是一位最注重實踐的人。……釋迦說法並不是談空說，有鬧着玩。他是一位忠實的臨床醫生，專講對症下藥。凡一切理論『非梵行本，不趣智、不趣涅槃者，一向不說』（『箭喻經』）。……釋迦唯一的目的在替衆生治病，但決不是靠聖水來治，決不是靠湯頭歌訣來治。而是以實際醫學爲基礎。經過嚴密的考察、分析與批評，然後確定治病方針。不惟如此，他要把這種學識傳給病人，令他們會病前預防，病中對治、病後療養。把自己的本身的力量培養發展用來剷除自己的病根。就這一點而論，釋迦很有些像康德，一面提倡實踐哲學，一面提倡批評哲學，所以也可以名佛教爲『哲學的宗教』。」

梁啟超還認爲：「佛教的宇宙觀，完全以人生問題爲中心。……佛教哲學的出發點，非哲學的而是科學的，非演繹的而是歸

納的。」

接着，他敘述了原始佛教教理綱要，從如實知見（諸法實相）、因緣觀、十二因緣，業與輪迴，直談到三法印以及解脫、涅槃，不僅發揮恰好處，而且如數家珍。最後他還揭示了佛教的修養方法：（一）智慧的修養。佛教是理智的宗教，在科學上有它的立場，但却不能認爲它是主知主義派哲學。佛所謂智者，謂對於一切「世間」能爲正當之價值判斷，根據這種判斷更進求向上的理想。（二）意志的修養。有消極積極兩方面：消極方面主要破除我執、制御意志。積極方面是以欲制欲（雜阿含三十五），以勇猛、精進、不退轉磨練、和激勵意志。（三）感情的修養。萬法以慈悲爲本。慈謂與人同喜，悲謂與人同憂。佛以破除假我故，實現物我同體的境界。所有苦樂，悉同身受。

梁啟超在此文的最後提到「涅槃的境界」，他說：

「涅槃到底是什麼境界呢？佛每說到涅槃，總說是現法中自證自知自實現。我們既未自證自現，當然一個字也說不上來。依訓詁家所解釋，大概是絕對清涼無熱惱，絕對安定無破壞。絕對平等無差別，絕對自由無繫縛的一種境界。實相畢竟如何？我不敢插嘴了。但我們所能知道：安住涅槃，不一定要拋離塵俗。佛在菩提樹下已經得着涅槃，然而還說四十九年的法，不厭不倦，這便是涅槃與世法不相妨的絕大憑據。」

從以上所引資料可以看到，梁啟超從華嚴性海，法相識浪的大乘教義中，闡發了「發菩提心」、「行菩薩行」的義理，在宇宙人生的究竟問題上曾下過一番探索研討的功夫。他對佛學研究是實事求是的，觀點也是中肯與客觀的。這與章太炎那種反覆無常有着根本的不同。但他畢竟僅是個佛學的研究者，是學佛的同路人，沒有依教奉行與修持實踐，因此也不可能深悟法益，實現他嚮往的華嚴行願。當然更未能深入經藏，修定發慧，親證涅槃的最高境界。這是名士學佛的通病，是值得引以爲訓，警惕改正的。

永懺樓隨筆之七十

信心與慈悲心的奇蹟

——佛教慈濟功德會與佛教慈濟綜合醫院——

馮 瑒

有一位佛教比丘尼，從出售自製一元一雙嬰孩鞋子開始一個很小規模的慈善救濟會，秉着佛教的大慈大悲大勇，經歷將近二十年的辛勞奮鬥，終於建立了一個全國組織的百萬元規模的宏規慈善事業。

她的不斷擴充的佛教慈善救濟機構，今日提供很多種慈善服務項目，從施粥廠、施贈救濟食物廠、託兒所，免費施藥的診所、到家庭服務……施濟貧苦大眾，數以千百計，尤以台灣東部山地開發中地區貧苦大眾為多。

所有這些有組織的熱心慈善施濟，最初是由一位身無分文默默無聞的初出家不久的比丘尼，因受到三十多年前觀音菩薩所施的大慈大悲奇跡所感召而發起的。

王錦雲小姐，是台灣中部一位戲院老板的女兒，那時她才十五歲，他的母親患了嚴重的胃穿孔病症，開刀是被認為必須

的，但是太危險了。這位非常孝順的小女孩聞悉觀音菩薩大慈大悲尋聲救苦，她就日夜不停地向觀音菩薩祈求拯救她久病母親的生命，漸漸地，她母親竟然痊愈了，並未經過開刀醫治。她心中深深感激觀音菩薩的大慈大悲，這位年輕的小姑娘立誓一定將來推行佛教的慈善施濟來救助貧病的人；並且要發揚觀音菩薩的大慈大悲。她認為第一步就是先出家去做一個比丘尼修行。

直到一九六〇年，她才有機會離家追尋她的目標，那一年六月，她的父親突然患腦充血去世，這位深深悲痛的年輕女孩更加感受到人生的苦惱。在那年秋天，她離家出走，並未獲得母親的准許。她來到台北近郊汐止鎮的一座小庵廟，企圖成為一位比丘尼學尼，但是不久她即被母親尋着帶回家中。

稍後，她再次出走，這一次到了台中潭子村的一座少為人

知的小庵廟，她請求一位比丘尼幫助她，後者帶她去台灣東南部台東縣的鹿野村一座更罕為人知的小庵廟。王小姐自己削髮開始她自定的苦行修行，她住在彼處大約兩年，過着與世隔絕的自修生活，她從不出外化緣，她自食其力，艱苦勞作，兼以拾取農人遺棄的田中殘餘農作物爲生。後來，她轉移到台灣東岸的花蓮縣秀林村普明寺去繼續她的苦行。

一九六三年二月，她到台灣首府台北去，報名參加臨濟寺的一項爲期三十二天爲學僧及學尼的傳戒，她在傳戒考驗課程中獲得合格，並且獲得最受欽敬的當代高僧導師之一印順老法師授戒及賜予法名爲「證嚴」，此兩字的一種譯法可稱爲「證取嚴肅」。

圓具足戒的證嚴比丘尼回到她在花蓮郊外普明寺後面自搭的茅蓬，繼續苦修，研讀法華經及其他蘊藏高深智慧的佛經。她和她的弟子都不應邀出去爲人作法事受供養金錢，亦不去化緣。她們自食其力，從做臘燭到翻製水泥紙袋，什麼工都做。

一九六六年，在一次短暫訪問一個住在醫院的弟子期間，證嚴比丘尼親眼目擊一件悲慘事件：一位貧苦的山地婦女患了流產，只因無力繳交入院保證金，就被醫院拒收，以致死亡。尼師深深爲這位不幸的婦人及其他相似的貧病弟子而難過。於是她決定不能再拖延下去了，她必須開始她的佛教慈善施濟，她立誓她必須馬上就開始做，即使只有一個很小規模的開始。

回到花蓮她那卑微的茅蓬之後，她和她的弟子，一共是六位女子，立即開始每日加倍製作嬰孩鞋子出售，得款用於救濟，他們同時在花蓮市區逐戶登門呼籲每一位家庭主婦，每晨節省五毫錢菜金來參加慈善施濟貧病。開始的時候只有零碎的很少金錢，但是與時俱增，越來越多人捐獻金錢藥物來支持施藥贈醫救濟貧病了。

一九六六年六月二十四日，證嚴比丘尼正式成立「佛教慈

濟功德會」，向中華民國政府登記爲非牟利社團法人法案而成立的非牟利法人團體，以便更加擴大慈濟範圍。更多的社會人士自動響應來參加這位尼師的慈濟工作了。社會對於他們的呼籲反應熱烈，金錢與物質紛紛湧到仍設於那座卑微茅蓬的會地內，這位可敬的比丘尼與其新舊弟子，並且主動去發現那些不爲人知的貧病需援的對象。

該會的宗旨宣稱：「我們奉行佛教的慈悲施濟宗旨目標去幫助不幸的貧苦大眾。我們盡力捐獻來幫助孤苦無依貧病饑饉殘疾與年老無依需要我們幫加的人。」

對於前來歸依的大眾，證嚴法師訂下了一項基本條件，就是必須盡力熱心實際參加該會的慈濟工作，不得徒託空言。

志願參加該會的人數一直激增，有些捐獻金錢，有些出力和捐出時間。結合在一起，大家形成一支龐大的佛教慈濟力量。在一九八三年，該會會員人數到達新高峯：在台灣有五萬六千人，北美洲三百六十人，東北亞二百八十人，東南亞四百七十人。每一位會員都志願自動地辛勤工作，在各地籌募善款。並且不受薪酬，甚至自付旅費開支，會員以佛教徒爲大多數，但是也有些是天主教徒，新教徒，伊斯蘭教徒，道教徒，和其他宗教信徒，有各種行業人士：家庭主婦、學生、公務員、青年、耆英人士、軍人、掙一餐吃一餐的勞工、富足的商人、學校教師、大學教授、牙科醫生、各科醫生、護士……大家攜手合作推動慈善施濟造福貧苦大眾。

該會籌募善款直線急增，舉例而言：一九六六年初次籌募所得爲新台幣二萬八千元（約合美金七百元），一九六九年募得新台幣二十一萬元（約合美金五千元），一九七五年三百〇七萬元（合美金八萬元），一九七九年一億〇六十萬餘元（約合美金二百五十萬元），一九八二年到達新高峯：三億七千六百二十九萬元（約合美金九百萬元）。

從一九六六年到一九八三年的十七年，該會一共募得善款爲新台幣達一億六千八百七十九萬七千七百三十六元五角（

約合美金四千萬元），全部都有効地應用於幫助各種不同情況困境的貧苦大眾。

該會的成就現在又有新的一頁，該會會員已展開擴大籌募鉅款來建造一座規模相當大的慈善醫院，以對貧病提供完整的醫療。慈善醫院一直是證嚴法師的一貫理想。在她的敦促之下，她的母親也捐獻了一筆可觀的鉅款給她。醫院籌建基金籌足了款項，就買一片很大的花蓮郊區地皮，作為建設這座夢想的慈善醫院。

這座空前未有過的佛教慈善醫院組合，是選請一位傑出的工程師設計的，它有一座八層樓的醫療大樓，可提供六百張病床收容住院病人，及服務每天一千五百個門診病人，內有放射醫療室，X光室、洗腎機室，心臟手術室、兒科、灼傷室、外科手術室、及其他多種設備。它還有一座療養院供給老年病人及長期病患療養，又有一座化驗室，一座護理學院、一座護士宿舍、一座駐院醫師宿舍及眷舍，一座紀念堂，等等，院址將建築在花蓮火車站附近的山坡的十公頃土地上面，以便貧病就診。

這座醫院的建造預算是新台幣十一億九千二百萬元（約合美金三千萬元），預期分三期在合計三年之內完成。首期工程需款五千萬元（約合美金二百五十萬元）

由印順老法師領導的十二位佛教法師領導人共同舉行的破土儀式之後，首期工程已經開工，現正建造下水道與地基。

將來全部完工之後，這座「佛教慈濟綜合醫院」可能是世界上第一座這樣的佛教慈善醫院，很少聽到有這樣大規模能量的佛教慈善醫院存在過，它將會惠及千千萬萬貧苦病患。

不過，這座慈善醫院的建費仍然未很足夠，籌募距離目標仍很遠。會員現在都更加努力勸募，希望籌得款項來完成這項大慈大悲的計劃。同時也亟需您的慷慨樂助，若無您的支持，

則這項大慈大悲充滿人道的計劃工程就不可能完成。

籲請您慷慨地支持上述這座服務貧苦病患的醫院，也請您慨助慈濟會的善款。您的功德將會獲得佛陀及諸天菩薩賜福加被於您及您的家人及您所愛的人。

您的捐助將會由該會的「慈濟」月刊刊印鳴謝，您捐款的數字、您的大名、地址、您的捐款如何運用於施濟或建院……都會詳細地在該刊徵信錄刊出及深深致謝。

如蒙捐款支持建造醫院，無論捐多捐少，您的大名都會被刊出致謝及祝福。捐款兩百五十元以上者，您將會收到該會感謝及讚揚函，捐款在美金一千二百五十元以上，您的大名將會永久刊登在醫院的紀念感謝專集上，捐款在美金二千五百元以上，您的大名將會被刻錄在醫院的紀念堂的感謝銅牌上，捐款在美金五千元以上，您的大名將被刻錄在普通病房的病床上，以茲紀念感謝您的恩德。捐款在美金七千五百元以上者，您的大名將會被刻鑄在私人病房的病床上，以茲紀念感謝您的恩德。

若您捐款美金二萬五千元以上（或新台幣一百萬元），您的大名及生平事跡將會被刻鑄在紀念堂銅牌上，以永久紀念感謝您的恩德，而且您將會被尊為醫院的終生榮譽董事之一。

請您慷慨支持建造「佛教慈濟綜合醫院」！

願佛陀及諸天菩薩賜福加被於您！

佛教慈濟功德會的地址是：台灣花蓮縣新城鄉康樂村二十一號。

捐款請開支票分別寫明受款人如下：

支持建造醫院者：寫「佛教慈濟綜合醫院」為受款人。

支持慈濟善款者：寫「佛教慈濟功德會」為受款人。

（全部工程預算約合美金三千萬元）

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

恭王跪奏曰：「聖母太后，請再作深思熟慮，」李鴻章亦跪奏：「太后請聽臣詳稟！」

慈禧叱道：「還有什麼再考慮的？情勢已經擺明了，越南一失，日本將明目張胆吞併高麗台灣，英國將取緬甸，進兵西藏，俄人將侵我關外，你們還要退讓到幾時？」

李鴻章奏道：「太后聖明，但是我朝實無可戰之兵，亦無可繼之糧餉……」

太后叱道：「到幾時才有可戰之兵？曾侯同治七年就在直隸練新軍，李中堂你也建立了北洋海軍，沈葆楨殒前，建立了南洋海軍，岑毓英領軍二十萬人於滇桂，何得謂尚無可調之兵？曾侯與李中堂你們平定洪楊，何曾有糧有餉？左中棠平定西北又帶了多少銀子去？我主意已決，就這麼辦！一面交涉，一面進兵，叫岑毓英大軍入越南。」

恭王急奏曰：「聖母太后，請恕臣不能奉行懿旨！」

慈禧暴怒，氣得發抖，半天說不出話來，殿中羣臣嚇得心驚胆戰，鴉雀無聲，跪伏不敢仰視。

太后咬牙切齒地說：「很好，王爺這些年也太辛苦了，既然王爺不願奉詔，就請王爺從今起回府休養休養吧！我另外找人辦理，果然沒有人肯幫我，我自己上越南拼掉這條老命去。」

太后憤怒已極，講出這種話來，羣臣哪敢多言？恭親王在同治年間曾因頂撞太后被黜一次，好不容易才起復，如今他又再一次頂撞太后，他也頗為後悔過才太無禮了，他畏懼這位嫂子的威嚴，他唯一的奧援就是幾位漢人疆臣，如今李鴻章跪在下首也不敢講話了，他還敢講什麼？他想了想，只得跪下叩首，奏道：

「臣死罪死罪！一時失言，冒瀆天威，今已知錯，伏祈聖母皇太后恕臣死罪，俾臣一切悉遵懿旨辦理，務乞聖母皇太后暫息雷霆之怒。」

太后顏色稍和，說道：「王爺請起，越南軍情緊急，王爺和各位大人，務請火速出兵，免誤戎機。」

恭王及羣臣齊聲應道：「遵旨！」

岑毓英昔年平定滇貴回亂，聲威顯赫，此次奉了朝廷急電，立即與巡撫徐延旭率領大軍四萬九千餘人，進入越南，會同黑旗軍對法軍作戰。

其時越南國王已被醜殺，阮福昊立爲新君，聯合清軍抗法，清越聯軍聲勢浩大，一度逼退法軍，巴黎聞訊震動，法國國會緊急會議，授權立即派出十萬大軍遠征越南。於是法軍傾巢而至，兵艦百餘艘，大炮千門，騎兵數萬，旌旗蔽日，馳來越南。

法國援軍到達後，軍艦炮轟河內，法軍强行登陸，以其新式來福槍及機關槍與大炮，猛烈炮火，擊潰了清兵，黑旗軍及越軍。

清越聯軍武器陳舊，戰術落伍，黑旗軍雖驍勇，亦難擋法軍新式炮火。只見紅河三角洲上，法軍驃騎數千，在炮火掩護之下，衝鋒陷陣，如入無人之境，清軍與黑旗軍越兵，死傷遍野，清軍節節敗退，數日之間，清軍已失陷了山西、北寧、太原、興化，退守諒山，清軍的桂軍提督黃桂蘭兵敗自殺身亡，清軍遺屍不可數計。

岑毓英急忙趕至諒山鎮壓人心，急電奏京求救。

慈禧閱電，十分震驚，說道：「都是你們這些人因循畏縮，致養大患，不肯聽我主張早日派兵入越南，致有此敗，此次責任誰屬？言官從速議定懲處，同時，軍機處也得有些整頓才行！」

清流承慈禧之意，紛紛奏請議處軍機大臣，慈禧准奏，下詔令恭親王奕訢家居休養，大學士寶鋆，李鴻藻，工部翁同龢等人，均開去一切差使，另派慶親王奕環代恭親王之任，改組軍機處人事。

是時李鴻章仍力主和議，在天津與法使簽訂協定五條，承認與法國分界而治，以北圻爲界。

此約等於承認法國是越南之主權國。主戰最力的欽差大臣彭玉麟立即領象上章彈劾李鴻章，彭玉麟奏曰：「李鴻章與法使之協議，喪權辱國，斷不可予以承認，惟皇太后宸裁之！」太后也說：「李鴻章怎麼這樣糊塗？怎麼未經與朝廷商量過就擅自作主？」

李鴻章奏曰：「太后聖明，臣此舉情有不得已，臣豈甘心將越南拱手奉送法人？良以當前我朝兵餉武器均無法抗拒法兵犀利炮火，劉永福黑旗軍雖驍勇，亦不足以恃之以抗法國大軍也！我兵老弱，武器陳舊，補給不繼，已有事實證明，我實力不足，黑旗軍不足恃，越南已爲法人所據，難望再復，我又復海防空虛，南北洋海軍，均未成氣候，實無作戰能力，如長期與法國作戰，法國艦隊勢將北上，我國本可危，又有日本乘我之危，佔取高麗，威脅滿洲及京師，爲患這較法佔越南爲大，我若結束此戰，可保沿海台灣，應付日本，此乃毒蛇噬腕，壯士斷臂，當機立斷，情不得已也，越南問題，臣與法方協定，我師三個月內退兵，今後當可保無事。」

彭玉麟大怒，叩頭奏曰：「乞皇太后恕微臣妄言，：李中堂之言，分明是懦弱無能，斷送江山，何異於秦檜與賈似道？朝廷宜予以革職查辦，另任賢能，斷不可任其賣國割地。」

慈禧太后說：「彭大人，李大人，你們都是爲國辛勞，忠心耿耿，朝廷沒有不明白的，你們也不必爭執，李大人的苦心，我也都知道，朝廷也有朝廷的艱難，李大人才不得已想委曲求全，又歎道：「如今弄得勢同騎虎，戰也不是，和也不是，我也心亂得沒了主張。」

李鴻章奏曰：「伏維太后聖斷：仍准臣與法人依約退兵，徐圖將來恢復。」

太后歎道：「退兵若不能免，也只好退吧！不過，你再進行和議，却須維持朝廷對越南之宗主權，不賠償法國軍費，不

割地，不准法人入雲南通商，又須保全劉永福及黑族軍，不准法人予以殺害。」

李鴻章曰：「臣自當再行折衝。」

此時，德清和尚三步一拜，到了洛陽白馬寺。此寺是中土最古之佛寺。漢明帝夢見金人，身長丈六，頂有日月光明，解夢者說此乃西方之佛。漢明帝遣西行求之，得到摩騰竺法蘭以白馬馱來首批佛經，漢明帝敕建佛寺供奉之，名爲白馬寺。

德清參拜了大殿佛祖及諸佛，看那寺院業經千年滄桑，殘破不堪，廡廊不全，佛像損毀，千年前之鴻臚寺今已淪爲破廟，遙想千年前摩騰在此譯經，帝王參拜，初傳佛理，當年之冠蓋盛況，今日之冷落凋零，能不令人唏噓？

德清在寺內破殿下坐下，那寺中只有幾個貧苦瘦弱老僧，來問德清行止，一位老僧說：「今日天色已晚，禪師但歇一夜無妨，禪師明日即便登程，趕早渡過黃河，免得遲了碰上大雪，下到正月二月也不停，不好趕路，本寺香火零落，我等自己都無糧食，無法長久供養禪師，我是直言，禪師休怪。」

德清忙道：「得蒙收留一宿，已深感矣，何敢長久打擾，明晨一早便上路拜香，大師父勿用擔憂，我斷斷不會在此拖累的。」

老僧說：「禪師是南方人，見慣南方富庶，哪知我們北方窮苦？這河南山西一帶，同治八年大地震，隨之又瘟疫，死了八十萬人，屍骸遍野，臭氣冲天。未幾又有捻匪流寇爲亂，黃河決堤，洪水氾濫淹沒了幾省，到如今依然未復元氣，民窮財盡，遍地餓殍，老百姓連飯都沒得吃，哪能上廟燒香拜佛？本寺僧人，早都走光了，剩下我等三幾個年老病弱，走不動，只好在此挨命罷了，也不知能挨到幾時？」

德清道：「原來如此，怪不得此一古寺如此荒涼。」

老僧說：「禪師，這還是大地方，等你上路西行，到了鄉郊，你才看到窮苦饑饉真相呢。」

三個老僧，煮了些高粱稀粥，一人分得半碗，搭上兩隻生

冷窩窩頭，也分與德清一份，說道：「禪師將就吃些，勿嫌簡慢。」

德清看此情形，哪裏忍心分吃，推說不餓，請他們留下自用，那老僧說道：

「禪師好歹吃些，明日上路，只怕連粥都化不到，我等在城內，總可乞化，你休得推讓。」

德清真是過意不去，却也只得接受。他在白馬寺住了一夜，次晨就起香上路了。

老僧送出門外說：「你只顧一直向西北官道行去，到了鐵卸渡，就好渡河。」

德清依言西行，依然三步一拜，心念菩薩聖號，是時已是臘月，且喜尚未下大雪，只有些微雪粉，時飄時停。他走到那黃河堤邊，看那人工黃土河堤，高出地面三四十尺，遠遠而來，蜿蜒曲折，真是好似一道萬里長城土牆，遮住了河道，看不見河水，那堤邊有級，德清拾級而上，到了堤面，赫然望見那滔滔滾滾的黃泥河水，翻翻滾滾奔來，洶湧急湍，十分可怖。那河水冲到了土堤旁邊，還差三數尺就淹上堤面了，那黃河河面，一望數里，好似汪洋大海，濁流泥浪，好像千軍萬馬衝鋒陷陣而至，吼聲隆隆，浪峯不絕，連浪花亦是濁黃的。那河面並無半隻船影，更不知渡頭何處，迴望來處，洛陽城千戶萬家，隱約可見，白馬寺的古老浮屠，塔頂低於黃河的洪水，黃河若一旦決堤，勢將如瀑布灌注淹沒洛陽全城，再看四周，但見黃土漫漫，黃沙彌漫，哪見阡陌？哪有稼穡？

前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而淚下。不待登樓，也能於此時體會到此首五言的心境了！德清覺得十分愴然，他在堤面踽踽而行，依然每三步一拜，跪倒在黃土，向着香案拜佛。看那黃河之水上來哪，奔流到海不復回哪，那麼滔滔緊急的濁黃狂流，那麼寬濶無際，却怎生得渡？却怎生得到彼岸？

天空灑漫着重重陰霾，黑壓河面，大雪將降，一介孤僧，在此堤面，面對狂流。

（未完）



芙蓉山觀音巖失火 波及觀音菩薩金身

本港新界芙蓉山觀音巖，於八月廿五（七月廿九）日，大殿遭遭回祿之災，致觀音菩薩金身部份及善財、龍女均被波及。住持倫參老法師，為此極為憂慮。據估計三尊佛身全身修繕及鋪金費用，約需港幣五、六萬元，而老法師本人從不化緣，何來此筆鉅額費用？幸蒙菩薩加被，目前已獲香海正覺蓮社、法雨精舍、調景嶺法源寺等道場支持，但距離所需費用仍鉅，故深盼各界人士發大善心，實功德無量，福有攸歸。

又訊：倫參老法師擇定九月十九日觀音菩薩寶誕，先為菩薩開光，並備素齋，恭候各界人士佛前拈香植福云云。

法雨精舍辦佛學講座 釋淨達法師講「十善業道經」

淨達法師為演培法師高足，法師中小學時期在星加坡受教育，出家後往美國夏威夷繼續其學業。年前來港考入珠海外文系，畢業後為求更進一步，繼往佛教能仁研究所深造。現應法雨精舍佛學班同學之邀請，於十月一日起逢星期一至晚上八時至九時半，主講「十善業道經」，歡迎各善信蒞臨參聽，不收任何費用。

地址：香港百德新街55號六樓B座 電話：5-779908 5-772372

香港佛聯會舉辦海上超幽法會

八月廿二日（農曆七月廿六），香港佛教聯合會，舉辦每年一次海上超幽大會，由佛聯總務主任、菩提學會會長永惺法師主法，租用豪華客輪，上午十一時半，自灣仔西部碼頭出發，先行環港一週，舉行蒙山施食一堂，仰仗佛陀慈力，藉以超薦水域罹難冤靈，法事莊嚴隆重。繼由佛聯弘法主任元果法師、顧問松泉法師主持放生儀式，祈佛菩薩加被，使一切貪食愚昧不幸遭網羅之各類水族，永不遭難。

回程並舉行抽獎，除頭獎電焗爐一座、二獎男庄手表一只、三獎女庄手表一只外，並有安慰獎多名，在一片歡樂聲中進行，贏得會眾一致讚嘆。另全體會眾各有毛巾、香梘、餅乾……等禮品，人各一份誠皆大歡喜云。

隱秀寺自立法師 宣講八大人覺經

（本刊訊）菲國大岷區加洛干市宜里示八第六條街隱秀寺，數年來於

農曆每月初一、十五及廿三日，例常舉行共修法會，除由該寺自立法師主講外，並經常請教內人士，輪流通俗講演，介紹初機佛學，開啟正法之門，使諸善信因了解而漸趨正法，進而正信奉行，故深得信眾熱烈的反應，引起學習佛法興趣，而紛紛要求該寺住持自立法師作專題開示。蒙法師慈悲俯允，決定自農曆五月初一日（五月卅一日，星期四）起，於每月三次共修法會中，宣講「佛說八大人覺經」，並由王晴暇居士閩語翻譯。

按自立法師為台灣肉身不壞的慈航菩薩入室弟子，對佛學與文學均有精湛修養，除擔任佛學教授外，並曾主編「佛教青年」；來菲後曾擔任普賢中學佛學教席二十年，並與清和姑、唯慈法師合作出版「慈航」季刊，對於弘法工作，不遺餘力。是次開講「佛說八大人覺經」，必有精闢獨到見解，令參予同人，法喜充滿。而王晴暇居士學佛數十年，對於佛學素有心得，擔任翻譯，實為最佳人選。

提升佛教教育內涵 影響淨化社會風氣

（本刊訊）以探討現代佛教教育發展為主題的「第四屆國際佛教教育研討會」本月九日上午九時，在民航局國際會議廳揭幕。來自中、美、德、比、日、韓、印、星、馬等九國，近百位學者專家及四十餘位列席旁聽人士，在莊嚴肅穆的氣氛中參加典禮。典禮後首先進行第一論題第一組研討，下午再繼續進行第一論題第二組、第三組與第二論題第一組研討。

開幕典禮由華梵佛學研究所所長曉雲法師主持，法務部政務次長王瑞林、教育督學李亞白、太平洋文化基金會執行長李鍾桂，華嚴專宗學院院長成一法師，及美國佛學專家暨華梵佛學研究所客座教授伽爾德博士（Dr. Richard A. Godd）都應邀致詞。研討會主席曉雲法師同時於典禮中作專題講演，講題為「佛陀教化的基本原理以『人』為出發點」。

曉雲法師致詞時指出，舉辦佛教教育研討會的目的，希望藉此增強國內外專家學者與青年學人對佛教教育的重視與研究；相互觀摩，並介紹國際人士認識台灣佛教在這方面的努力。

曉雲法師強調調教教育的重要性，是直接關係到社會人羣等問題；尤其是佛教教育，實在是一種「覺之教育」，本身具有豐富資料。因此主辦單位希望再努力組織永久性的「國際佛教教育學會」。讓關懷佛教教育的學者，彼此有更多連繫云。

普門文庫一行 赴各道場供僧

（本刊訊）普門文庫會長邱瑞慶，由副會長簡毓秀、法務組長吳巧儒、鄭居士、王居士等陪同，於七月廿六日專程前往台北十方叢林書院（現改名十方禪林籌建會）、基隆十方大覺寺，五股寶顏寺、樹林福慧寺三、峽橫溪西蓮淨苑等道場，供養結夏安居僧寶，每位供養五百元外，其他外埠經由郵匯供養金的尚有美濃雷音寺、埔里圓通寺、屏東東山寺。

按普門文庫本年因故未舉辦齋僧大會，經探悉各地結夏安居道場前往供養（或郵匯）功德金係由去年齋僧大會收入結餘中撥支，總計供養僧寶二四一位，另上述道場各五千元，共計支出一十六萬〇五百元。

好消息！

台灣大乘出版社便利港方讀者 推出大量佛刊新書平價優惠

大乘文庫：

1. 思想、宗教、信仰
2. 佛教藝術叢談
3. 禪與悟
4. 佛教思想文集(一)
5. 佛教基礎知識(一)
6. 佛教基礎知識(二)
7. 佛教與耶教的比較
8. 比較宗教學
9. 佛教思想文集(二)
10. 大乘佛教漫談
11. 從現代學術思想探討佛教

大乘文化新書：

12. 法航法師文集
 13. 佛法與三民主義
 14. 佛教古今人物談
 1. 名家佛學小論
 2. 魏晉南北朝佛教小史
 3. 西藏經義淺論
 4. 中國佛教文史論集
 5. 佛教文學短論
 6. 佛教聖典與釋氏外學著錄考
 7. 淨土泛論
 8. 唯識思想與佛法一般
 - 現代佛教文選
 - 涅槃思想研究
 - 佛經翻譯史實研究
 - 英文佛學名詞摘要
 - 佛教故事(一)中英對照
 - 中國思想史(上、下)
- 本港經銷處有：華風書局、波文書局、佛經流通處、崇德出版社、大得文化事業公司、廣華書局、實用書局等。或直接至香港百德新街五十五號六樓B座，香港佛學書局洽購。電話：⑤七二二三二、⑤七七九〇八

捐款鳴謝

陳子沛居士	港幣1,000.00元
陳志偉居士	港幣1,000.00元
陳婉華居士	港幣200.00元
鍾益章居士	港幣156.00元
任愈蓉居士	港幣200.00元
程西平居士	港幣100.00元
李德遠居士	港幣100.00元
伍善明居士	港幣100.00元
大風居士	港幣375.00元
柯孟達居士	港幣350.00元
喬施居士	港幣400.00元
黃錦鉉居士	港幣300.00元
妙法寺	港幣7,446.90元
總計	港幣 11,727.90元

一五〇期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 11,727.90元
發行收入	港幣 1,200.00元
總計	港幣 12,927.90元

二、支出：

印刷費	港幣 8,170.00元
稿費	港幣 1,725.00元
郵費	港幣 1,632.90元
什費	港幣 1,400.00元
總計	港幣 12,927.90元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社長 釋敏智
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 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 Phippar 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, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,

Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

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

佛元二五二八
中華民國七三年
元一九八四年

十月一日出版

每册定價港幣肆元



△ 那蘭陀的大佛塔，圖中可見其頂上有佛殿。



△ 據說是猴子供養釋迦佛的水池和阿育王石柱及佛塔。