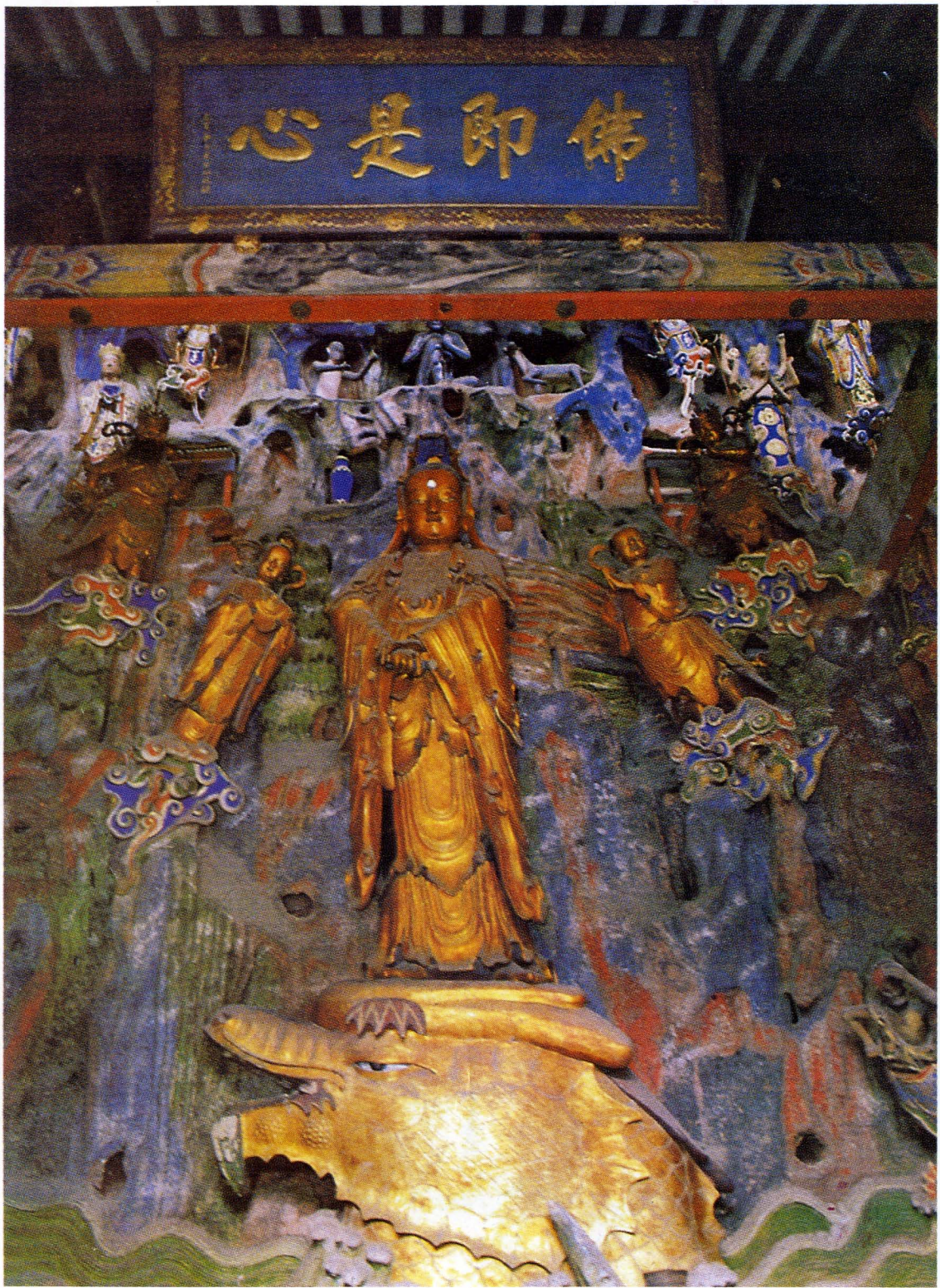


集漢穀城刻石字



內明





△ 西園戒幢律寺飄海觀音



空 卽 如

佛教徒強調「空」，說一切皆空。雖然這對一般佛教和狹義上的禪宗皆為一非常重要的觀點，恐怕它們是非常容易引起誤解的，至少是非常難以理解，尤其是對西方思想家來說。故我認為「一切皆空」可以更恰當地表述為：「萬物皆如其本然」。松即松，竹即竹，狗即狗，貓即貓，你即你，我即我，她即她。萬物各有分齊。然而，雖然萬事萬物皆保持各自的獨特性，因為它們不具自性(self-nature)，它們也就免除了衝突。正是在這一意義上，才說一切皆空。

松樹無意於優於竹子，竹子也無意於次於松樹。狗無意於優於貓，貓也無意於次於狗。我們人也許以為動植物持有這種想法，但這不過是人以己之心對非人類界所作的揣度。動植物事實上

沒有這一類意識，它們順乎自然地生活，毫無褒貶抑揚之意。但是人就不同了，我們經常在分別人的攀比中想到自己。他為什麼這樣聰明？我為什麼就沒有如此天賦？她為什麼這樣美麗？我為什麼就不那麼漂亮？有的人自以為高人一等，有的人則自愧不如。

這是因為人與動植物不同，我們具有自我意識。因為我們是通過與別人的比較，自覺地從外部觀察我們自己的。雖然我們是「自我」，由於我們是從外部觀察我們自己，故不是真正的「自我」。在我們日常生活中，我們有時會感到我們自己正是「此處」(here)——在這一時候我們會感受到一種模糊的統一感。但在另一種時刻，我們會發現自己處於「彼處」(there)——從外部觀察我

阿部正雄著

王雷泉譯

們自己。

我們時時在彼此間徘徊：無家可歸，無任何安身立命之處。在我們內心，永遠存在着一道鴻溝。相反，動植物順乎自然，如其本色，因為它們沒有自我意識；它們不會從外部去觀察它們自己。這是人與其他衆生的基本差別。

人的這個特徵具有積極的一面。由於我們具有自我意識，永遠在思想着什麼，我們可以計劃、思考、構劃概念；從而可以創造人類的文化、科學、藝術等等。在我們活着的同時，我們思想着怎樣活着，怎樣去發展我們的生活。但這積極面同時又是相當成問題的，因為如前所述，我們是通過自我意識從外部來觀察我們自己的。我們遂與我們自己分離；零零落落，尋尋覓覓；在此彼內外間飄忽不定。這就是我們的基本不安或根本焦慮的原因，而動植物就沒有這一切。只有人才不是「如其本然」地生活。

鈴木大拙常談到「如」(suchness)或「如其本然」(as-it-is-ness)。動植物即生活在它們的如中。但我們人却與我們的如分離，永遠不「如其本然」地生活。只要我們在此彼內外間飄忽不定，在與他人的比較中從外部觀察我們自己，我們就永遠不得安寧。這一不安或焦慮對人並非偶然，就是說並不是特指某些人，而其他人就沒有。這並非說，有些人有這種內在的不安，有些人則沒有。只要作為人，就不可能逃避這種基本焦慮。嚴格地說，實際上不是人具有這種焦慮，毋寧說人就是這種焦慮。

內明

第一九九期目錄

譯稿

空即如……………阿部正雄著
王雷泉譯……………3

特稿

『大藏聖教法寶標目』發凡……………陳士強……………7

耶穌基督在

印度西藏足跡的追尋(續完)……………馮 馮……………11

筆譚

談佛說的八邪道行與八正道行……………智 銘……………18

轉載

天台智者大師的
如來性惡說之探究……………張瑞良……………20

法海拾貝

中興天台的知禮大師……………蔡惠明……………33

特載

漢譯三自性論中

關於三自性分類的探討……………趙國森……………36

佛教文藝

虛雲和尚(續)……………馮 馮……………44

畫頁

封面：西園戒幢律寺天王殿

面裏：西園戒幢律寺飄海觀音

底裏：西園戒幢律寺放生池

封底：西園戒幢律寺大雄寶殿

我們怎樣才能克服這種根本不安，回復到如呢？這就是存在的理由和宗教的核心任務。

根據《創世紀》，無論上帝在什麼時候創造了什麼東西，他所看到的總是善的。當上帝創造了亞當和夏娃時，祂賜福於他們，看到他們都是善的。你們是否認為「善」一詞在此語境中僅具倫理意味呢？我的回答是否定的。當上帝看到他的創造物是善之時，他並未指涉這僅限於倫理範圍。更確切地說，他指出一切創造物在本體上都是善的，或用鈴木大拙的話來說，一切創造物都處於「如」中。

上帝創造了一棵如樹本然的樹，並看到它就是善的。它作為一棵樹處於如中。他創造了一隻鳥——這鳥是一隻真正的鳥，而不是一條魚。一旦他創造了一條魚，它就是一條真正的魚——全然區別於一隻鳥。萬物皆處於各自的如中。他創造了亞當和夏娃，恰如動植物等一樣，亞當只是亞當，夏娃只是夏娃。亞當是善的，夏娃是善的。無論是別是同，他們皆如其本然。因此，他們象徵着人原初（真正）的本性。

但據《創世紀》說，亞當和夏娃吃了智慧之果——知善惡果。這是否只在倫理意味上指出善惡呢？在我看來，這一故事所說明的遠遠超出了倫理範圍。吃智慧果這件事暗示着作出價值判斷。例如，你可以說：「今天我們遇上好天氣，盡管昨天是壞天氣，」或者「這是一條好路，那條路則是壞的。」這裡，善與惡的詞亦可

用於天氣、路的狀況等地方。正是在這更廣泛的知善惡意義上，智慧果象徵着作出價值判斷的能力。

作出價值判斷的能力是自我意識的獨特屬性。人具有自我意識，才能作出「此善」「彼惡」等等判斷。我們在這種方式中，把此與彼區分開了。我們喜此惡彼，趨此避彼。人們通過這種作出區分的能力，逐漸陷入執着之中。喜好是一種肯定性的執着。憎惡是一種否定性的執着。通過作出分別，我們逐漸喜好某些東西而討厭另一些東西。我們在這種方式中變得執着於某些東西而捨棄另一些東西——捨棄是執着的否定形式。我們被陷入我們的執着之中，並為其所限制。這就是具有自我意識的後果。

通過自我意識，我們也分別了我們的自我與別人的自我。作為這種分別的後果，我們執着於這個自我，使我們自己居於世界的中心。我們開始陷入自他的分別、愛與恨的二元性等等之中，並為其所限制。一旦這分別變成一種執着的對象，分別就變成對立、衝突和鬥爭。

但是，這並不是人原初性質的狀態。如上帝所看到的，亞當是善的，夏娃是善的，恰如動植物在其原初狀態中是善的一樣。從根本上說，按照原初創造秩序的萬物都是善的。

因此問題成為：我們怎樣才能復歸到原初的善，復歸到我們原初的如？我想基督教對此問題有其自己的回答。在基督教中，作為吃智慧果之結果的自我意識被視作「罪」，因為吃禁果一事違背了上帝「你不可吃」的旨意。正是通過耶穌基督救贖之愛而使人與上帝重新合一，人才能復歸到自己原初的如。在佛教中，自我

意識被視作「無明」，因為在自我意識中，我們被從如如實在中割斷，並為我們對宇宙萬物的外在性看法所限制。我們就這樣從外部來觀察我們自己。我們自我的這種外在性見解，構成了內在於人類存在的根本無明。

人的自我力圖從外部把握住他的自我，可用蛇吞其尾的譬喻來比擬。當蛇咬住它尾巴時，就構成一個圓圈。蛇越是吞咽它的尾巴，圓圈就變得越小。一旦蛇竭盡全力吞下自己的尾巴，這圓圈就變成一個小點，最後必定消失殆盡。更具體地說，蛇必然在這一努力中死亡。只要人的自我通過自我意識努力把握自己（由此得到或高或低的進展，等等），那麼人的自我就陷入深不可拔的兩難困境中。在這個困境的極點，自我就不能再保持住自己，必定坍塌到空無之中。當自我意識把握自己的企圖推到極致時，人的自我必定死亡。通過自我的死亡，無我得以認識。認識到無我，對於人的自我是必要的。有些人只有在其臨終時，才會領悟到正視這種兩難困境的必要性。但另外一些人即使在其風華正茂時，就能從存在上直覺到解決這種困境的必要性，從而投身於宗教的探索。無論如何，認識到無我，對人的自我是一件「必不可少」的事。須知，不存在永恒不變的自我。

為証得空或如，關鍵是要人面對這種兩難困境，並衝破之。証得空，就是擺脫在存在上植根於人的意識中的兩難困境。覺悟到空，這通過自我的死而被揭示，你就証得你的如。這是因為証得如，就是証得空的積極性一面。

在這証悟中，你不再與你自己分離，你無非就是你自己。在你和你自己間毫無隔閡；你就是你。當你証得你自己的如時，你

就當下証得萬物的如。松樹在其如中呈現。竹子在其如中顯示。狗和貓亦在其如中呈現。狗只是狗。貓只是貓。不多不少，恰如其分。萬物皆在其分別性上得到認識。

於是你開始逐漸理解了耳熟能詳的禪語：「柳綠花紅」，「眼橫鼻直」。樹，鳥，魚，狗，貓——它們自始至終享受其如的樂趣。只有人才從如中被切斷。他處於無明之中。所以他不知道人生的真實，變得執着生而恐懼死。但是，因認識到無我而使無明被認識時，人就能覺悟到如，在如中萬物以其獨特性被認識。

然而，這並不就是要達到的目標，這只是我們的生活，我們的現實活動的出發點；因為如就是我們的自我和這世界的基礎。我們並不是在將來的某時，而是在當下就能立即証如的，因為我們決不會與如須臾分離。如永遠在此處。但是，沒有我們對這一點的覺悟，它就不可能被認為如。一旦我們覺悟到這一點，我們就清楚地認識到，如永遠是當下現成。它是我們必須復歸並由此出發的基礎。若沒有証得作為我們的基礎或出發點的如，我們的生活將是不安寧的和無根基的。一旦我們回歸到如的觀點，萬物皆在其分別性上被認識。自他、善惡、生死的分別，都從這嶄新的如的觀點上被重新領會。因此，它成為我們生活和行動的真正起點。那麼，無論我們的能力可能會有大小強弱，我們都會盡己所能，不會糾纏在任何意義上的優劣高下。不管你有著三、五倍還是八、十倍的能力，你都會隨時恰如其分地發揮你的能力，按照既定的環境，而能創造出新的東西。不與其他入發生衝突，你能真正地充實地過着你的生活，故而日日是好日。這就是「一切皆空」之說的涵義所在。

（完）

《大藏聖教法寶標目》發凡

《大藏聖教法寶標目》，簡稱《法寶標目》、《標目》，十卷。北宋崇寧四年（一一〇五），清源居士王古撰。載於明南藏「門」函，明北藏「岱」函、清藏「庭」函、頻伽藏「結」帙，收入《法寶總目錄》第二冊。

王古，字敏仲，東都（開封）人，一說儀真人。曾任禮部侍郎。累世奉佛，放生戒殺。王古初寓京師，與禪門耆宿結道友，後遊江西，與晦堂楊岐諸師為禪侶。他既修禪觀，又篤淨業。先是有北宋福唐飛山沙門戒珠撰《淨土往生傳》三卷，收西晉至北宋修持淨業的僧人七十五人，王古拾遺補闕，於元豐年間（一〇七八—一〇八五），撰《新修往生淨土傳》三卷（今存下卷），列傳一百九人。又博採教典，該括古今，開釋衆疑，作《直指淨土決疑集》三卷（已佚），唱禪淨一致之旨。以晁迥《道院別集》、《法藏碎金》、《老智餘書》為基礎，刪重集碎，成《道院集要》三卷（今存）。此外，尚撰《淨土寶珠集序》（見《樂邦文類》卷四）。事見宋志磐《佛

祖統紀》卷二十八和卷四十六、明祿宏《往生集》卷二、清彭紹升《際清》《居士傳》卷二十二等。

《法寶標目》書首有王古《序偈》；元大德丙午（十年，即公元一三〇六年）江西吉州路報恩寺講經釋克己《序》；抄錄的《至元法寶勘同總錄》文前大科，即「初總標年代，括人法之紀綱」，「二別約歲時，分紀錄之殊異」，「三略明乘藏，顯古錄之梯航」，「四廣列名題，彰今日之倫序」。除將《至元錄》中的起至年代「自後漢孝明皇帝永平十年戊辰，至大元聖世至元二十二年乙酉，凡一千二百一十九年」，改為「至大元聖世大德十年丙午，凡一千二百四十二年」，其餘的一無改動。克己《序》說：

「《法寶標目》者，清源居士王古所誌也。公讀經該貫，演義深玄，學教綱而目張，覽智鏡而神智，故茲集要略盡教條，溥為來機，豁開寶藏。流傳既久，貝笈（指大藏經）未收

陳士強

，眼目所存，誠爲缺事。即有前松江府僧錄廣福大師管主八，讀集秘密經文，刊圖藏典，謂此《標目》該括詳明，謹錄藏中，隨銜披閱。俾已通教理者，睹智燈而合照心之解；未閱聖言者，掬法流而澡惑業之垢。一覽之餘，全藏義海瞭然於心目之間矣。」（《法寶總目錄》第二冊，第七七三頁中）

由於《標目》書首抄有《至元錄》文前大科，故明智旭《閱藏知津》卷四十四誤王古爲元人，並謂「依《勘同總錄》略標各經卷帙，及品數大旨。」（《法寶總目錄》第三冊，第一一五一頁上）又由於克己《序》提到管主八，而現存《標目》卷一的題名是：「大元讀集法寶標目卷第一」，故《法寶總目錄》的編集者又謂《標目》是「宋王古撰，元管主八續集」。其實，克己《序》所指的管主八從弘法寺大藏中，選刻南方各種藏經刻版所缺的密教經咒儀軌約九十七部三百一十五卷，作爲元初《杭州余杭縣白雲宗南山大普寧寺大藏經》（即《普寧藏》，又稱「元藏」）的補充，並把《標目》編入大藏經一事，並無管主八續集《標目》的意思。《法寶總目錄》將克己《序》中管主八「續集秘密經文」中的「續集」兩字斷開，「續」接上句，「集」啓下句，這就造成了管主八既續《標目》，又集秘密經文的誤解。

再從《標目》的卷數來看，它初成之時爲八卷，但到南宋末年已刻作十卷。前者見於《佛祖統紀》卷四十六：

「尚書王古因閱大藏，撰《法寶標目》八卷。其法於每經之下，錄出因緣事跡、所說法門，使覽題便能知旨。沙門梵眞爲對校，刻其板於永嘉。」（《大正藏》第四十九卷，第四一九頁上）

後者見於元馬端臨《文獻通考·經籍考》卷五十四：

「《法寶標目》十卷。陳氏（指《直齋書錄解題》的作者陳振

孫）曰：「戶部尚書三槐王古敏仲撰。以譯藏諸函隨其次第爲之目錄，而釋其因緣。凡佛會之先後，華譯之異同，皆是著之，古，且之曾孫，入元祐黨籍。」

據筆者對勘，《標目》所收的經典與《普寧藏》、《至元錄》均有差異，而且它成爲十卷，在南宋末年已是如此，無須管主八續集方成此數。故《標目》之首刊載的《至元錄》的一段抄文，很可能是管主八編藏時續增，至於《標目》的正文應當視爲是王古所撰，與管主八無涉。

《標目》卷一至卷九的前部份，爲《開元錄》入藏經的提要，始《大般若經》六百卷，終《護命放生軌儀法》一卷，凡一千七十六部，千字文函號從「天」字至「英」字；卷九的後部份，爲《貞元錄》新編入藏經的提要，始《大方廣佛華嚴經》四十卷，終《瑜珈金頂注釋字母品》一卷，凡一百三十五部，從「杜」字函至「給」字函；卷十爲宋朝新譯經及唐宋五部撰述的提要，始《莊嚴寶王經》四卷，終《建中靖國續燈錄》三十卷，凡一百八十七部，從「千」字函至「移」字函。共計一千三百九十八部。

王古的《標目》，與比它早撰成一年的北宋東都（開封）法雲禪寺住持惟白的《大藏經綱目指要錄》、明代沙門寂曉的《大明釋門匯目義門》的智旭的《閱藏知津》，同屬漢文《大藏經》的解題著作（也可稱是「提要」）。它們各有自己的特色。就《標目》而言，它的主要特點是簡明扼要，便讀易曉。卷一所載的《大般若經》六百卷（唐玄奘譯），卷一、卷二連載的《大寶積藏》一百二十卷（唐菩提流支譯），卷二的《華嚴經》八十卷是逐會寫提要的；卷四的《陀羅尼集經》十二卷（唐阿地瞿多譯），卷五的《占察善惡業報經》二卷（外國沙門菩提登譯，莫知年代，出《大周錄》。或謂疑經），卷六的《長阿含經》二十二卷（姚秦佛陀耶舍譯），是按卷解說大旨的；卷七的《正法念處經》七十卷（北魏般若流支譯）是逐品解說大旨的；同卷的《十誦律》六十一卷（姚秦鳩摩羅什譯）是按「誦」，《五分

律》三十卷(劉宋佛陀什譯)是按「分」解說大旨的。其餘的一千三百九十部著作，都是不分卷品撮舉大要的。

《標目》的解題法大致有四種：

一、一部經典寫一段解說。所謂一段，字數多寡不定，少則數十字，多則數百字，個別的也有千餘字。如在《諸德福田經》一卷(西晉法立、法炬共譯)下寫道：

「右佛說八福田。一者衆僧有五淨德，名曰福田，爲良爲美，爲無旱喪，供之得福。又有七法廣施者得福，即生梵天：一者興立佛圖、僧房、堂閣；二者圓果、浴池、樹木、清涼；三者常施醫藥，療救衆病；四者作堅牢船，濟渡人民；五者安設橋樑，過度羸弱；六者近道作井，渴乏得飲；七者造作園廁，施便利處。是爲七事，得梵天福。……」(卷四，第七九九頁下)

又如在《十二頭陀經》一卷(劉宋求那跋陀羅譯)下寫道：

「右詳說十二頭陀行。十二者，一在阿蘭若處，二常乞食，三次第乞食，四受乞食法，五節量食，六中後不飲漿，七著弊納衣，八但三衣，九冢間住，十樹下止，十一震地坐，十二但坐不卧。」(卷五，第八〇七頁下)

二、一部經典寫一句解說。如對《大安般守意經》二卷(後漢安世高譯)的解說：「右說調息守意入禪法。」(卷七，第八二〇頁下)對《陰持入經》二卷(同譯)的解說：「右說十八界三十七品等法。」(同上)

三、數部經典寫一段解說。這主要是用於同本異譯的重譯和內容相近的單譯經的。如《諫王經》一卷(劉宋沮渠京聲譯)、《如來示教勝軍王經》一卷(唐玄奘譯)、《佛爲勝光天子說王法經》一

卷(唐義淨譯)的合解是：

「右三經本同譯別。佛爲勝光王、勝軍王等，說世間福樂、五欲貴富、自在威勢、宮殿園林、親觸(屬)臣佐、象馬車乘、珍寶服御、種種莊嚴，悉皆無常不可長保。年少會老，強健必病，含血之類要終歸死。老病死時，良醫拱手，迅速不停，隨業流轉，墮諸惡趣，不可以勢力逃避抗拒。惟以正法治國，勿行惡法，應愍衆生皆如一子，薄賦斂，省徭役，賞善罰惡，遠離不忠良者，無受佞言，當受忠諫，恭敬三寶，教民爲善。能如是，龍天歡喜，福力延長，國無災難，壽命增益，名聞十方。後生天上，乃至成佛。……」(卷四，第七九五頁下第七九六頁上)

四、數部經典寫一句解說。這也是用於同本異譯的重譯經和內容相近的單譯經的。如《大沙門百一羯磨》一卷(失譯，附劉宋錄)、《羯磨》二卷(指《曇無德羯磨》，曹魏曇諦譯)、《曇無德律部雜羯磨》一卷(曹魏康僧鎧譯)、《十誦羯磨比丘要用》一卷(劉宋僧璩依律撰出)、《彌沙塞羯磨本》一卷(指《五分羯磨》，唐愛同集)、《四分比丘羯磨》一卷(劉宋求那跋摩譯)、《優婆離問佛經》一卷(失譯，附後漢錄)等七部小乘律的合解是：「右優婆離問戒律種種事。」(卷八，第八二四頁下)

對於大乘經中般若、寶積、大集、華嚴、涅槃五大部的別生經的解釋，《標目》一般採用「參見」的方法，即指出某小經是某大經哪一會或哪一品的異譯，不敘具體內容。對於小乘經中阿含部別生經的解說，《標目》則一般採用先摘列大意，後指出是某大經哪一卷的異譯的表述方法。如對《箭喻經》一卷(失譯，附東晉錄)的解說：

「右摩羅鳩摩羅問佛『世間有邊無邊』等義，佛不答，爲

說比喻。出《中阿含經》第六十卷。」(卷六，第八一六頁下)

對於《五陰譬喻經》一卷(後漢安世高譯)和《水沫所漂經》一卷(東晉竺曇無蘭譯)的解說：

「右說五陰空，色如聚沫，受如泡，想如野馬，行如芭蕉，識如幻。二經本同譯別，出《雜阿含經》第十卷。」(卷七，第八一七頁下——第八一八頁上)

這是因為《標目》與惟白的《大藏經綱目指要錄》不同，它對《長》、《中》、《增一》、《雜》四部《阿含經》並非逐卷解釋的，如單標某經出於四阿含的某一卷，就會使人無所收獲，故須一點點出大意，即使是寥寥數字也好。

《標目》還援引經序和其他資料作為有些佛典提要的一個成份，甚至是主要成份。有的直接引用，有的稍加改編。如《大般若經》的提要，主要是根據《三藏法師傳》、《大般若經音疏序》、唐西明寺沙門玄奘《大般若經序》寫的，其中直引玄奘《序》的文字幾近全篇提要的一半；《華嚴經》八十卷的提要，主要是根據清凉澄觀的《華嚴經疏》(又稱《大疏》)、《清凉疏》和《華嚴感應傳》寫的；《大涅槃經》四十卷的提要有引道宣《感通錄》的；《中論》四卷的提要引僧叡《序》的；《百論》二卷的提要和《十二門論》一卷的提要，全是僧肇和僧叡二篇序言的抄文；《別譯雜阿含經》二十卷的提要，據智顗的《法華文句》卷一，謂《增一》明人天因果，《長阿含》破邪見，《中阿含》明深義，《雜阿含》明禪定。」(卷六，第八一四頁上)等等。

《標目》對佛教經典所作的解題，可與《大藏經綱目指要錄》互相糾補和參証。如《指要錄》卷二下介紹《文殊般若經》說：「兩譯共三卷(案：應是二卷)，與前第十會般若同本(案：應是與《大般若經》第七會同本)。」而《標目》則將此經的兩次翻譯分別予以介

紹。在梁曼陀羅仙的譯本下指出：「初無十重光，後有一行三昧文，言文殊師利童真者。是又編入《寶積》，在第四十六會。」(卷一，第七七七頁下)在梁僧伽婆羅的譯本下指出：「初有十重光，後無一行三昧文，言文殊師利王子者，是此本稍廣。又此二經亦互有廣略，與《大般若》第七會曼殊室利分同本異譯。」(同上)這就將兩譯的不同之處點出來了，而且說准了此二經與《大般若經》第七會的關係。

又如陳真諦譯的《中邊分別論》三卷和唐玄奘譯的《辨中邊論》三卷，是世親一部論著的兩個譯本，此論是用來闡釋彌勒《辨中邊論頌》一卷(玄奘譯)的。《指要錄》沒有點出世親闡釋的對象是何書，而《標目》點出來了(見卷六)。

《標目》的缺點有：(1)所解的佛典大多不署譯者或撰者。唐以前的譯本因《開元錄》廣泛流傳的關係，知之者尚衆，而宋朝新譯知之者較少，若不署譯者，便徒增閱者的翻檢之勞。(2)個別典籍有內容大意。如對《四分律刪補隨機羯磨》二卷，僅云「唐宣律師集」(卷八，第八二五頁上)，對《四分僧羯磨》三卷和《四分尼羯磨》三卷，僅云「唐懷素集」(同上)。(3)有些地方有差錯。如列宋曇摩密多譯的《觀虛空藏菩薩經》一卷是單本，也就是說只有一卷翻譯，而《標目》將它與姚秦佛陀耶舍譯的《虛空藏菩薩經》一卷、劉宋曇摩蜜多譯的《虛空藏菩薩神咒經》一卷、隋闍那崛多譯的《虛空孕菩薩經》二卷(此三經是同本異譯，屬重譯)並列在一起，謂「四經同本異譯。」(卷二，第七八四頁下)；西晉法矩譯的《瞻婆比丘經》一卷在《標目》卷六兩次出現，一次在《恒水經》前，一次在《伏淫經》前，有重複之失；《八正道經》一卷(後漢安世高譯)本是《雜阿含經》第二十八卷的異譯，而《標目》誤作「出《雜阿含經》第二十卷。」(卷七，第八一八頁上)等等。



耶穌基督在印度西藏足跡的追尋（續）

馮 馮

（續上期）

阿文中有一段：「一位大喇嘛帶領史溫米治（阿氏）參觀；並示以一卷伊薩經卷，並稱此乃副本，原卷仍藏於拉薩附近之瑪寶寺（譯音 Marbour MONASTORY，原名不詳），又稱，原文為巴利文，副本為藏文譯文。」

阿氏獲准請譯員將伊薩經譯為英文，列入他著作內一併出版，後來經學者鑑定，大意均相近諾氏一書所載伊薩的經譯文，所不同者，為阿氏內載有耶穌於卡布路水潭洗手濯足一段故事，而諾文則無。

伊薩經卷至是已獲証實存在，學術界爭論平息，可惜阿氏當時並未攜回照片作為具體証據，誠為美中不足。

於是又有一位學者挺身而出，前往列城求經，此人亦是俄人，名為尼古拉斯·羅厄烈治（Nicholas ROERICH），一八七四年十月十日生於聖彼得堡，他畢業於聖彼得堡大學，是一位美術系教授，一九二〇年，他已是國際知名的藝術家了。

羅氏夫婦與一子佐治及六位友人，一共九人，組成探險團，於一九二四年至一九二八年間，遍遊西藏、新疆、喀瑪崑崙山脈、喜馬拉雅山、阿爾泰山、戈壁沙漠、甘肅、喀什米爾、拉達克、潘聞、錫金……等各地，並專程去列城法戒寺查詢伊薩經卷，一路考察民俗，做筆記，羅教授是一位畫家，途次繪了五百幅油畫，其中不少是西藏風光，長子佐治出身美國哈佛大學，是一位考古學家兼西藏語文專家，精通藏文，中文，梵文。同行者還有一位西藏文學研究專家，和一位西藏喇嘛洛章明耀多澤（英文音譯 LOBZANG MINGYUR DORJE 藏文原名不詳）

由於羅氏長子佐治精通藏文與熟悉藏人風俗，他率先訪問各處佛寺，毫無困難，亦無隔膜，而且還頗受歡迎。很多向來不納外人的寺院也都接納他們一行。佐治發現了三百多卷極有歷史參考價值的經卷，他後來於一九二四年獨留於錫金研究佛典一年，寫了一本「極亞遊記」（TRAILS TO INMOST ASIA）

羅教授一行在極亞地區收穫很豐，發現了歐洲早期民族往來居住印藏地區的遺跡，亦發現了彌勒佛（Nirala）是印藏及極亞地區的普遍信仰，伊薩活佛也是相當普遍的神人。

羅教授將旅遊見聞寫成很多本書，包括「喜馬拉雅山」（一九二六年出版），「亞洲的心臟地帶」（HEART OF ASIA，一九二九），「阿爾泰——喜馬拉雅」（ALTAI-HIMALAYA，一九二九）等名著，轟動國際，「阿爾泰」一書內，全是羅氏的旅行日記見聞實錄，其中詳述伊薩活佛在印藏地區及阿爾泰山喜馬拉雅地帶的流行傳說。

羅教授的「亞洲心臟地帶」書中說：「在殊零那格（SRINAGAR）——註西巴基斯坦接近拉達克邊境之城），我們就初次聽到耶穌基督曾來過該地的傳說，稍後，我們發現這種傳說多麼廣泛流傳於印度，拉達克邦國，乃至中央亞細亞，都傳說耶穌失蹤年代就是來了此等地帶。」

羅氏說：「伊薩活佛的傳說，流行於喀什米爾，拉達克，蒙古和新疆，佛教喇嘛很多都知道此一傳說，各說大同小異，共同點就是：耶穌的失蹤年代就是來了印藏極亞地區。」

「在拉達克，喇嘛寺的文獻說伊薩活佛讚揚婦女為世界之母。」

羅著「阿音」一書內說：「一位印度人對我們說：『我曾聞拉達克一位官員說：前任法戒寺主持說：伊薩曾在潭邊樹下講道。』」

「又一位印度人說：耶穌失蹤的年代，到何處去了呢？當然就是雲遊參學了，青年耶穌隨着商隊來到印度西藏研究佛教，有何不可？」

羅氏寫道：「在列城郊外的法戒寺，陰暗古老，又暗又混亂，烏鴉太多，喇嘛們大多數是半文盲。佛經和文獻都堆放在黑暗角落裏。」

羅氏在法戒寺黑暗角落找到了「伊薩經卷」，他的長子佐治精

通藏文，又有藏僧洛氏同行，因此可以直接從經卷翻譯，無需依賴譯員，羅氏等發現的伊薩經卷，譯文載於羅氏著作「喜馬拉雅」一書內，內容與諾氏著作「耶穌失史」相近，無甚重大差異。

羅教授等的發現，又一次証實諾氏原作報導的可靠性，學術界鑒於羅教授等人一行的認真嚴肅研究，因此無人抨擊。但是基督教神學專家至今仍然大多數對之存疑，不肯接受耶穌曾赴印藏研究佛教的事實（認為有損基督地位），不過，由於物証俱在，反對者亦無話可說，「伊薩經卷」故事從此沉寂。

一九三九年夏天，伊薩經卷才又重新引起世界注目。

該年，有一對瑞士籍的音樂家夫婦卡斯栢里教授與其夫人，（Prof & Mme Charles Caspari），前往印藏地區的開拉斯山（Mt. KAILAS）旅行，他們順道從殊零尼格（巴基斯坦北部城市）前往列城，這是唯一的道路，他們只是想參觀列城法戒寺的一年一度盛大三天跳神表演，並未冀望其他，卡氏夫婦亦不知有伊薩活佛之事。

卡氏夫婦由一位國際知名的加斯克夫人（Mme Clarence GASQUE）領導着，與一批遊客同行，來到列城法戒寺，受到該寺歡迎及特別表演跳神招待。

看過跳神後數目，卡夫人與加夫人某日在法戒寺天台閒坐之時，突然有該寺藏經樓掌管喇嘛率領二僧來見，各捧一卷古舊經卷，對加夫人說：「此等經卷內有載，你們的耶穌曾來過此地！」

卡夫人大吃一驚，因為她完全不知亦未預期耶穌與列城有關。經卷是藏文寫成的，兩位女士均不識藏文，亦未要求找人翻譯。但卡夫人拍了照片留念，後來帶回瑞士。在她八十五歲那年（一九八四或八五年，未詳考），將照片交給美國一位基督教女作家予以公開發表，引起國際學者注意。

卡夫人對伊薩經卷事前一無所知，亦未向寺僧詢問，此乃寺僧主動展示，而卡夫人亦不知利用良機作進一步研究，殊為可

惜！

西藏拉薩傳聞藏有伊薩經卷巴利文原本，但西藏於一九五〇年後，迭經變故，六〇年代起又經「文革」十年動亂，拉薩各寺經卷是否仍安然存在？尚屬疑問！是否曾遭紅衛兵毀滅？抑或已被藏人遷往隱秘收藏？均不可知，重要佛經命運未卜，遑論伊薩經卷了，一九七四年後，中共開放西藏旅遊，國際遊客前往拉薩者，年年增加，但至今仍未聞有人提及拉薩藏經之下落。

一九五一年，美國最高法院大法官之一，威廉·德格勒斯(William DOUGLAS)曾往印度旅行，一訪法戒寺，返美後發表「喜瑪拉雅之後」(BEYOND THE HIGH HIMALAYAS)一書，其中一段稱：

「拉達克省(邦國)的希米士大寺(法戒寺)仍是該地最引人入勝之觀光所在，該寺年代久遠，甚多傳奇，其中之一為傳說耶穌十四歲時曾來該地，二十八歲始離去西返祖國，從此斷絕音訊，傳說耶穌來法戒寺之時，名字為伊薩。」

一九七五年，美國加州大學諾烈治分校人類學教授拉維茲博士(Dr. ROBERT S. RAVICE, UC, North RIDGE)往訪列城，途次曾三訪在印度的達賴喇嘛。拉博士到了法戒寺，曾目擊伊薩經卷，並得聞口譯經文，內容與諾著相同。

一九八四年秋出版的美國加州旅行家兼地理學家，當時已高齡八十九的挪亞克(EDWARD F. NOACK)先生筆記「在亞洲高原的冰雪與游牧民族中間」(AMIDST ICE & NOMADS IN HIGH ASIA)亦提及曾於一九七〇末年訪問列城法戒寺經過，他說當時詢問寺僧，一位喇嘛告以確有伊薩經卷鎖藏於經樓，該經卷敘述耶穌曾到達拉達克邦國研究佛法。挪克先生是大英皇家地理研究會會員，亦是美國加州科學學會的會員(CALIFORNIA ACADEMY OF SCIENCE)，素有令譽，他與夫人於一九五八年起至一九八四年之間，曾作十八次探險研究旅行於西藏、尼泊

小西藏拉達克邦國(省)在牟比克(列城附近)的一座千年佛刹喇嘛大寺。(海拔一三四三二英尺)



爾、錫金、不丹、拉達克、阿富汗、中國西北等地與土耳其斯坦，並曾四次訪遊列城，他的報導筆記，一向翔實可靠。

以上是迄今能力範圍內所能找到的證言資料的簡述，若有興趣研究詳情，請參考本文附錄資料英文書名，以窺全豹。各資料均有完整的英文版本與圖片。俄人諾氏著作「耶穌佚史」一書約為二百二十二頁，全文大約二十餘萬字，其中從初頁到一九〇頁紀述其印藏旅程見聞及分析婆羅門教與佛教、餘頁為十四章的「伊薩經卷」英文譯本，第一至第四章相似於舊約出埃及記及新約四福音，第五章耶穌十四歲父母為之聘婦，耶穌夜遁，參加商隊東行，到達印度師事婆羅門祭司學法六年，後來改學佛法六年。

第六章第一節：「婆羅門教白人，祭司與勇士，知悉伊薩向賤民傳道施醫之後，就決定派人將這位青年先知殺死。」

第二節：「賤民通報示警於伊薩，於是伊薩乘夜逃出則格諾特，到了喜瑪拉雅山上，來到佛陀釋迦牟尼誕生聖地住下，生活在信佛的人當中。」

第三節：「伊薩學得巴利文精通之後，就潛心學習佛經聖典」(AFTER PERFECTED HIMSELF IN THE PALI LANGUAGE, ISSA APPLIED HIMSELF TO THE STUDY OF THE SACRED WRITINGS OF THE SUTRAS.)

第四節：「六年之後，伊薩，此位被佛陀選派來弘揚聖言的人，已經成為一位聖典佛經的完美弘法者。」(SIX YEARS AFTER, ISSA, WHOM THE BUDDHA HAD SELECTED TO SPREAD HIS HOLY WORD, HAD BECOME A PERFECT EXPOSITOR OF THE SACRED WRITINGS)

第五節：「然後他就離開尼泊爾與喜瑪拉雅山脈，下山到拉哲普丹那山谷，向西而行，向各色人等傳授至高無上的完美法門。」(THEN HE LEFT NEPAL AND THE HIMALAYAN MOUNTAINS, DESCENDED INTO THE WHILEY OF RA-

JPUTANA, AND WENT TOWARDS THE WEST, PREACHING TO DIVERSE PEOPLES THE SUPREME PERFECTION OF MAN)

從第六節至第十六節，是伊薩教人莫著相，莫拜偶像，從第八章起，伊薩開始講及唯一的上帝為無形的造物主，但亦講因果，(第二十二節)

第九章第一節有很奇怪的文字：「伊薩，這位由造物主選擇來代表真正的上帝的人性的，當他回到以色列之時，他已是二十九歲。」(ISSA, WHOM THE CREATOR HAD SELECTED TO REMIND A DEPRAVED HUMANITY OF THE TRUE GOD, HAD REACHED HIS TWENTY-NINE YEAR WHEN HE RETURNED TO THE LAND OF ISRAEL)

前文說伊薩是佛陀選擇派來弘揚聖言的人，此處則視是造物主(CREATOR)選擇，這樣似乎就意味着，佛陀就是造物主——這是印藏一帶的信仰觀念，(佛經也有不少文字說一切法界及一佛所化生，倒是中國佛教很少這樣說。)

第九章起敘述伊薩在以色列傳道及抨擊邪惡腐化的猶太教與邪教。十三章敘述羅馬總督彼拉多(PILATE)派兵逮捕伊薩，並施以毒刑侮辱，及公審，十四章敘述士兵將伊薩與兩個盜賊一同押往刑場釘十字架，日落時分，伊薩氣絕升天。

第三節：「日落時分，伊薩的苦難終結了，祂失去了知覺，這位正直的人的靈魂離開了祂的軀體，被神性所吸收了。」(AT SUNSET, THE SUFFERINGS OF ISSA CAME TO AN END. HE LOST CONSCIOUSNESS, AND THE SOUL OF THIS JUST MAN LEFT HIS BODY TO BECOME ABSORBED IN THE DIVINITY.)

第五節：「彼拉多很恐懼自己所做的事，就將聖者的遺體交還祂的父母，由他們將祂埋葬在刑場附近。羣衆湧來墓上悲慟，

哭聲與悲歎之聲充滿空氣之中。」(PILATE BECAME AFRAYD OF HIS ACTION, AND GAVE THE BODY OF THE SAINT TO HIS PARENTS, WHO BURIED IT NEAR THE SPOT OF HIS EXECUTION. THE CROWD CAME TO PRAY OVER HIS TOMB, AND THE AIR WAS FILLED WITH GROANS AND LITMENTATION)

第六節：「三天之後，總督派士兵去搬走了伊薩的遺體，另葬他處，因為恐懼會引起民變。」(THREE DAYS AFTER, THE GOVERNOR SENT HIS SOLDIERS TO CARRY AWAY THE BODY OF ISSA TO BURY IT ELSEWHERE, FEARING OTHERWISE A POPULAR INSURRECTION.)

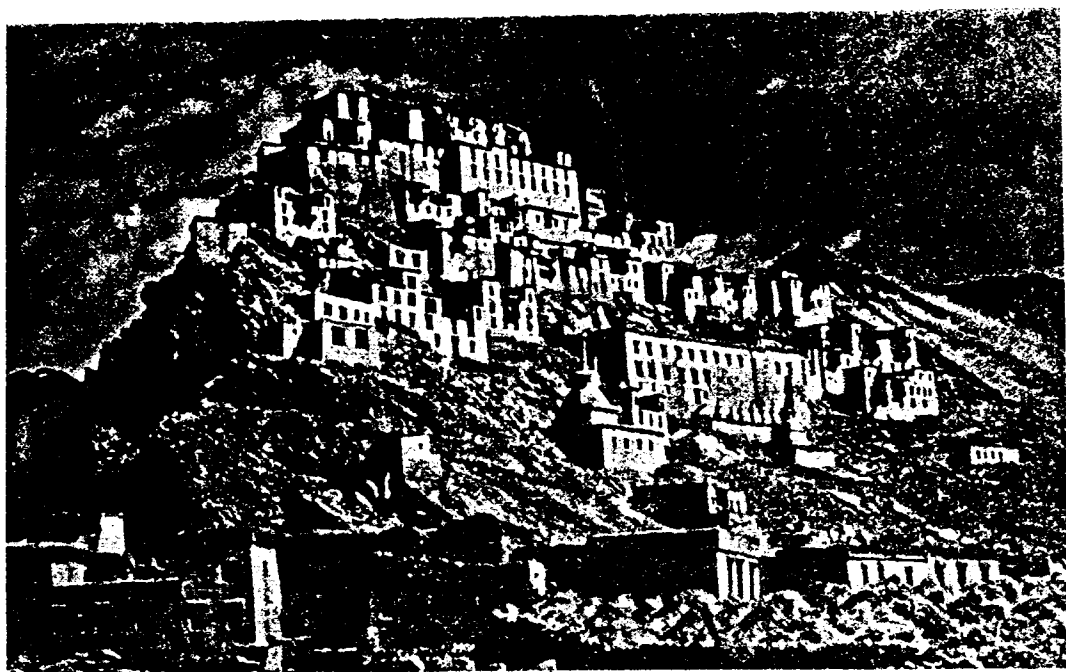
第七節：「次日，羣衆發現墓穴已被打開，墓內空空，謠言立刻就傳播了出去：最高的主已派天使們來將聖者靈性所寄住的塵世遺留肉體移走了。」(THE NEXT DAY, THE CROWD FOUND THE TOMB OPEN AND EMPTY, AT ONCE THE RUMOR SPREAD THAT THE SUPREME JUDGE HAD SENT HIS ANGELS TO CARRY AWAY THE MORTAL REMAINS OF THE SAINTY IN WHOM DARCT ON EARTH APART OF THE DIVINE SPIRIT.)

以下各節敘述彼拉多總督下令屠殺哭墓的基督徒。

請注意上引各文與新約四福音敘述不同，四福音說耶穌三日後復活顯聖，而諾文則無此說。四福音與諾文頗有出入，未知孰為可靠？

上文提及的俄人作家羅教授，在其著作「阿爾泰——喜瑪拉雅」行記一書中說：「亞洲保存了崇山峻嶺及傳說，耶穌與佛陀兩人的道在此結合為一，多麼美好莊嚴……耶穌的道與佛陀的道，原來是一家呀！」

在他的「喜瑪拉雅」一書中，他寫道：「在拉薩附近，有一座



小西藏拉達克邦國(省)首府列城東郊的鐵舍喇嘛大寺(Tikse 譯音)。

佛教寺院，充滿豐富的經典手稿，耶穌希望認識這些佛經，其時，該寺有一位名滿東方的高僧，名叫明德（MING-STE譯音）。經歷很多時間與危險行程，耶穌由一位嚮導帶領到達了西藏此座佛寺，高僧明德與各位法師大開寺門歡迎此位猶太的聖人，明德常常與耶穌談論未來世代及國人的神聖任務。

後來，耶穌經由山路到達了拉達克邦國首府列城，祂立刻受到僧侶與下階層人民盛大歡迎，耶穌就在寺院及市場講道，凡是有單純的人羣聚會之處，祂都去講道。

(NEAR LHASSA WAS A TEMPLE OF TEACHING, WITH A WEALTH OF MANUSCRIPTS, JESUS WANTED TO ACQUAINT HIMSELF WITH THEM. MING-STE, A GREAT SAGE OF ALL EAST, WAS IN THIS TEMPLE.

AFTER MUCH TIME, WITH UTMOST DANGERS, JESUS WITH A GUIDE, REACHED THIS TEMPLE IN TIBERT. AND MING-STE AND ALL TEACHERS WIDELY OPENED THE GATES AND WELCOMED THE JEUSH SAGE.

OFTEN MING-STE CONVERSED WITH JESSUS ABOUT THE FUTURE ERA AND ABOUT THE SACRED DUTY ACCEPTED BY THE PEOPLE OF THIS COUNTRY.

FINALLY, JESUS REACHED A MOUNTAIN-PASS, AND IN THE CHIEF CITY OF LADAK, LEH, HE WAS JOYOUSLY ACCEPTED BY MOMLS AND PEOPLE OF THE LOWER CLASS. JESUS TAUGHT IN THE MONASTRIES AND IN THE BAZZARS, WHEREVER THE SIMPLE PEOPLE GATHERED-THE HE PREACHED.)

以上各段的拙譯，都只是譯大意，並未推敲，若與原文英譯有出入，請以英文為準，若有人能往列城法戒寺直接閱讀藏文原

版，或從西藏拉薩取得巴利文真正原版，那就更好了。

有關耶穌在印藏地帶研究佛法的資料，相信不只這一些，可能還有不少文獻湮沒於印藏地帶，尚待有心人去發掘。說不定敦煌亦可能有此類資料。至於拙文，自問已是竭盡微力，無法再尋更多參考了。

耶穌基督是一位聖哲，從小就好學並謙遜，如果說祂到處參學，應該不是不可能的事，耶穌十二歲就表現出正義感，祂不滿猶太教的偏狹民族排外，祂不滿猶太教的仇恨報復態度，祂要出走另尋真理，雖說祂的智慧是上帝所授予，但在一個熱愛全人類與真理的耶穌來說，祂還是會得不斷學習的，在耶穌時代，正是佛教興盛的時代，佛教已經傳到了波斯與中東，到達埃及、敘利亞、巴勒斯坦，如果說耶穌在十三歲時反對被父母安排的盲婚而逃走，走向印度追尋佛教真理，這不是全無可能的事，祂天性仁厚博愛，接近佛陀的慈悲平等，如果說耶穌對佛陀之教有興趣，如果說祂對佛教的奧秘有一探的意願，應該不能算是謬斷的推測，也不能算是對耶穌這位聖哲的尊嚴有損害，毋寧說是更加尊敬祂的謙遜與追尋真理的偉大精神和祂救世的偉大愛心。

本文作者與上面引述的各學者一樣地毫無尊佛抑耶之意。上文各學者都是基督徒，他們當然不會尊佛抑耶，他們的胸襟令人起敬，他們不辭千山萬水受苦跋涉，到印藏深山去找到了文獻，反映出耶穌與佛教的密切關係，他們的努力，對佛耶兩教的互相合作與了解，是有一定的貢獻的，時至今日，已經有越來越多的西方人士接受耶穌曾往印藏研究佛法的事實，更認識了佛耶兩教在基本上有很多相通相同的真理，或者是佛教影響了耶穌，但是，何嘗也不可以是耶穌影響了晚期的佛教？何嘗不可以說是佛耶兩教互相補益？耶穌曾經研究佛法，也並非說耶穌就是佛教徒！

孔子曾問道於老子，孔子也沒成為道家的弟子，何況是聖的耶穌呢？耶穌雖曾研究佛法，或者亦曾受佛法影響若干，畢竟祂



→ 列城以西二十五英里的
一座四百年佛塔。



← 列城法戒寺前廣場的
佛旗旗杆。

是卓然別幟，耶穌雖有研究佛法之事，我們佛教徒却不可以此抑耶，我們應該更加尊敬耶穌，佛陀曾經教訓弟子須尊敬別人的宗教，我們必須恪守此訓，切不可妄言耶穌是佛教弟子或學生，我們必須像尊敬佛陀與諸菩薩一般地尊敬耶穌，在筆者個人而言，覺得也許後期出現的一些大乘經論，說不定也曾或多或少地受到耶穌在印藏十多年的參學言行傳道的直接或間接影響，未必就是原始佛教的純粹遺產！

真正有慈悲心，有博愛心，熱愛全人類與一切生靈的人，善

良，無我，以衆生爲念，應該是毫無分別心，不會存有宗教畛域界限，不應互相攻訐，尊佛抑耶或尊耶抑佛，而是應該互相提携合作同爲衆生幸福世界和平而奮鬥，只有狹窄心腸與無知於宇宙真理之徒，才會排斥異己。

梵蒂岡教廷每年有選派教士前往泰國佛寺參學佛理，佛教也有交換學生去天主教神學院參學，教宗去年（一九八七年）曾邀請全世界宗教代表一同在梵蒂岡祈禱世界和平，不分彼此，佛教亦在美國邀開世界宗教代表大會，促進合作，這都是可喜可頌的。最近收到紐約莊嚴寺沈家楨居士來信，說美國佛教會正在與天主教聖瑪利諾大學研究交換合作，這也是一件令人興奮的消息，但願耶穌與佛教之間，一天比一天更加密切合作，更願所有的宗教，都團結起來，爲人類與一切生靈的幸福而努力！香港的六大宗教聯誼會就是一個最佳的代表性開始！

本文的目的不在於尊佛抑耶，而在於佛耶同尊，並且祝禱各大宗教更加密切合作，更盼祈宗教之間勿再有人互相貶斥攻擊。

佛教主張慈悲布施，耶穌主張博愛施予，伊斯蘭教亦主張人類都是兄弟應該互相敬愛應分享施予，儒家主張先天下之憂而憂，老吾老與及人之老，幼吾幼以及人之幼，道家主張憂難互助……各教都主張孝敬父母尊長，基本上，都是相近的，大同小異而已，爲什麼要生分別之心？爲什麼要互相水火？只可說是宗教的本來善意，已被部份人士曲解了吧！

耶穌說：「信主得永生。」耶穌說：「天國在你心中」「施予的比受的人更有福」「愛你的親人也愛你的敵人」

佛說：「諸法由心造」「六度萬行，布施爲先」「怨親平等」「一心稱念阿彌陀佛，得生樂土」

從這些熟知的經句，不就已經可証佛耶兩教的密切關係了嗎？如果研究深入下去，就會發現更多的共同點。

真理都是相同的，只有緣不同。

（完）



談佛說的八邪道行與八正道行

智銘

佛陀在「八正道經」中告訴弟子們，不要行八邪道，要行八正道。佛陀所說的八邪道是：

一、不諦見：所謂「諦」，就是真實不虛的意思，「不諦見」就是所見不真實。不真實之見，即是虛見、邪見、妄見。凡行虛、邪、妄之見者，必造罪業。

二、不諦念：不諦念就是不真實之念，不真實之念，即是虛念、邪念、妄念，凡行虛、邪、妄念者，必造罪業。

三、不諦語：不諦語者即是不真實之語，不真實之語必是虛語、邪語、妄語，凡行虛、邪、妄語者，必造罪業。

四、不諦治：不諦治者就是對自己的身心，不能作真實的治理，任六根着於六塵而起六欲，有欲則造罪業。

五、不諦求：不諦求就是不真實地求，這可分為二方面說：其一是不真實的求佛法，求佛法若不真實，無論如何精進，亦不能成就道業。其二是真實求世法，世法分善與惡，若求世善法即是諦求，若求惡法即是不諦求。凡於佛法與世善法不諦求，必

造罪業。

六、不諦行：不諦行就是所行不真實，這也可分二方面說：其一是行修佛法不真實。其二是行世善法不真實，於佛法及世善法所行不真實，即不能成就福慧而必造罪業。

七、不諦意：不諦意者即是立意不真實，修學佛法立意不真實，即不能得法益；行世善法立意不真實，即善業不能成就。無法益又無善業，必造罪業。

八、不諦定：不諦定就是不真實之定，不真實之定即是邪定，凡行邪定者即具邪見和邪思惟。具邪見、邪思惟者，即不能成就真智。

以上是佛說的八邪道行，凡行這八邪道行者，就不是佛弟子。佛弟子必須行八正道行，所謂八正道行者，即：

一、諦見：諦見就是真實之見，見什麼呢？就信布施、信禮、信祠、信善惡行自然福，信父母、信天下道人、信求道、信諦行、信諦受，凡行這些「信」者，就是諦見。凡具諦見者，今世

後世必得聰明智慧，而且得證自成，能互相勸進砥礪，共成慧業，這就是諦見。

以上列具的九信，佛陀分別解釋了其意義：

信布施：凡信布施者，就會行布施，能行布施者，雖無施者、受者及所施財物，三輪體空，但後世必得福德。

信禮：信禮就是看見了沙門或修正道的道人，要行禮恭敬。凡敬禮佛、法、僧及修正道的道人者，可以造福而得福。

信祠：信祠者，就是向供奉佛、法、僧三寶之處的祠、寺等處，供養、供給繪蓋、燒香、散華、燃燈，凡行這些供給、供養者，後必得福。

信善惡：凡信善惡者，即行十善而不行十惡，行十善者，必得自然福，不行十惡者，則身心清淨。身心清淨者即是道。

信父母：信父母者必然對父母行孝道。凡行孝道者必無忤逆，無忤逆者即無罪業而有福業。

信天下道人：所謂天下道人，是指修學佛法的沙門而言。凡信奉道人必能從其聽聞經法，凡能聽聞經法者必受法益。

信求道者：凡求道者必已發菩提心，是未來的菩薩，所以信求道者，必成為道友，凡是道友必相成相長，故能得法益。

信諦行：信諦行者即所行皆善而斷惡行，有善行無惡行者即是福。

信諦受：凡信諦受者即不犯戒，不犯戒即身、口、意三業清淨，三業清淨即是解脫。

佛陀認為凡能修諦見中的九信者，必然「今世後世自點、為得點。」這「點」是聰明的意思，聰明即是智慧，這就是說：凡修諦見九信者，就能得智慧。修具了智慧者，除了自己能得證以外，同時還能教人得證；自能成就道業外，亦能使人成就道業。凡成就了道業的人，必能一一相告相說，使更多的人得道成就。所以修諦見的人，能自解脫生死，亦能脫他人生死。

二、諦念：諦念就是真實之念，也就是正念。凡正念一起，其他不真實的妄念即行消失。如原來一意留戀家庭之樂者，就會覺得家庭非樂而是苦患、是蓋纏，即能棄家而出家修道；原來喜歡瞋恚的人，因有正念而不再瞋恚，不瞋恚即是忍辱；原來想一意侵害他人者，自此得正意而不侵害他人。

三、諦語：諦語者就是行真實之語，也就是行正語。凡行正語者，絕不會以惡語罵人，不再犯口業四過。口業四過者，就是兩舌、惡口、綺語、妄語，但對人說至誠的道品諦理。

四、諦行：諦行者即是真實之行，也就是正行。凡行正行者即不再造身業，如殺、盜、淫等惡行，從此不犯，但行慈、悲、喜、捨的四無量行。

五、諦不墮貪：貪與墮是相隨的，凡有貪者必然得墮，凡墮者必然已生貪。佛弟子既要去貪，更要不墮，所以貪欲必須斷除，但求一衣、一食，不求多物，知足常樂，不落貪墮。

六、諦治：諦治者就是以正業來對治邪業。要修正業，就必須趣向三十七品。三十七品者，就是四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道支，合起來就是三十七品，也即是三十七助道法，以這三十七助道法修學，必能成就菩提。

七、諦念：諦念者就是真實之念，也就是正念。就是對三十七助道法的正念，要日復一日地增加，而沒有剎那之間的離念，念不離於三十七助道法，則道業精進，必有所成。

八、諦止：諦止者就是一切惡業能止而不起，不起惡業，首先就要了知因緣法。因為一切的惡業，都由因緣而起，若無因緣則一切惡業不起，所以因緣很可怕，修佛法的行者，不可一日或忘。凡惡業能止，即是解脫。

佛陀以正、反相比較的方法，說明八邪道行與八正道行的關係，由這比較，即使是鈍根人，也能知道要去八邪道行，而修八正道行。

第三部份：探討「如來性惡說」之萌動因素，特別就智者本人的思想之中去探尋，發現「性具思想體系」（十界互具、百界千如、一念三千）之中，潛伏著「性惡思想之種子」，又發現智者之思想特色，在於談「理想」，但絕不脫離「現實」，即所謂「實相即諸法，諸法即實相」、「實相絕不離諸法而存在」的意義，因此，智者的思惟方向是朝向「現實」發展，積極肯定「世間善惡諸法」存在並重視「現實活動」之意義，換言之，即對「現實濁染世界」之接納與關懷，因而使「性惡思想種子」獲得土地、雨水等之滋養而萌芽生長。

第四部份：探討在觀音玄義中正式誕生的「如來性惡說」之內容與意義，先作內容分析，再作意義分析，舉出「大悲入世」的意義。「同體意識」的意義、「同舟共濟」的意義，並以本書的主角，大慈大悲，下化衆生的「觀世音菩薩」為這種意義與精神之象徵與典範而加以闡揚。

第五部份：探討「如來性惡說」之面面觀，首先就「如來性惡說」遭人「批評非難」的一面加以敘述與觀察，為了消除諸多誤解，最有效的方式即去了解真相，所以接著闡明「如來性惡說」之「真相」面，光是了解真相還不夠，還需實踐配合才行，所以就進一步，闡揚「如來性惡說」之「妙用」面，談「如來」無限慈悲之「利他行」。

最後作結語，鄭重指出「如來性惡說」，不僅具有理論上的意義與價值，同時，也具有實踐上的意義與價值。

「性惡說」的首度功能，表現在「自覺」、「自救」之「上求菩提」之實踐中。

「性惡說」的第二度功能，充份表現在「覺他」、「救他」之「下化衆生」之實踐中。

（一）智者「性惡說」之思想探源

（1）從中國儒家喜談「性惡說」說起

就印度大乘佛教思想之發展而言，未曾出現理論化的「性惡說」，何以佛教東傳中土，到了第六世紀陳隋之間，天臺智者大師會特別闡揚「性惡」理論？關於這點，是否因為中國本土的傳統文化因子在發揮潛在影響力？而使本土與外來文化相互激蕩而終於迸出火花來。下面就此一問題作出一番思索。

現在從中國傳統思想之主流——儒家思想來探討天台「性惡說」之可能根源，儒家向來關心人事問題，對人性問題的討論有相當濃厚的興趣，因而提出不同的見解，首先，從原始儒家之創建者孔子（西元前五五一—四七九）說起，事實上，孔子未曾明白說出人性是善，或是惡的話來，只說過：「性相近也，習相遠也。」（論語、陽貨篇）而未作更進一步的說明，甚至他的早期得意門生子貢還說：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也已矣。」（論語、公冶長篇）足見孔子對人性問題，不輕易放言高論，但他努力於教育人才，陶冶人性於真、善、美之境，其功不可沒，到了孔子的孫子——子思（西元前四九二—四三一）身上，就明確地下了定義說：「天命之謂性。」（中庸）一百多年後的孟子（西元前三七二—二八五）堅決主張人「性善」之說，如孟子、滕文公篇上云：「孟子道性善，言必稱堯舜。」並提出有名的「四端說」，所謂「惻隱之心」、「是非之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」，人皆有之，並舉生動的例子，以佐證「性善」之理，大大發揚人性本善之優點，但與孟子同時代的告子（西元前三七二—三〇八）反對性善，而主張「性無善、無不善」（孟子、告子篇），這是一種中性的說法，易言之，即人性是無自體，也無固定性，會隨順主客觀條件之變化而變化的一種想法，另外，依據王充、論衡、本性篇之記載，說明在孟子之先，即有周人「世碩

，以爲人性有善有惡」，還有，「宓子賤、漆雕開、公孫尼子之徒，亦論情性，與世子相出入，皆言性有善惡」，由此可見，告子的「無善無不善」說，與世碩的「有善有惡」說，形成針鋒相對之論。

比孟子晚數十年之大儒——荀子，反對孟子的「性善」，而強調「性惡」，在其「性惡篇」之開頭便說：

人之性惡，其善者僞也，今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生，而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是故殘賊生，而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生，而禮義文理亡焉；然則，從人之性，順人之情，必出於爭奪，……故必將有師法之法，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治，用此視之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。

從上面引文中，荀子指出「惡」之觀念，與生俱來，且產生惡果，因此，必須依禮義法治，才能導人以正，而進入善境，並得到善果。

孟子強調人是有「良心」的「性善」存在者，但荀子却強調人是有「欲念」之「性惡」存在者，由內心所具有的「欲念」，而作「無制約的放縱追求」，突顯了人「性惡」的一面，以致造成不安的社會，爲挽救這個危機，荀子強調「師法之教化」，「禮義之道」的重要性，以重建秩序，重整道德爲首務，希求達到人性改善之目的。

總而言之，孟子和荀子在人性問題上，各站在兩極端，大發議論並倡導之，孟子尊人爲「善」，而荀子發現人性之「惡」，因此，必須制其惡，以成其善，由此可獲得一結論，那就是，兩位大哲的出發點有異，可說是背道而出發，但兩位大哲的心意與目的却是相同的，即懷抱着「勉人向上，導人以正」之目標前進。

孟、荀兩家各站在兩極立論，表現精彩且影響大，這是衆所周知的事實，但思想不可能一成不變，它繼續不停地變化着，在「性善」、「性惡」兩極學說之後，出現了調和論者，折衷論者，如

西漢、董仲舒（西元前一七九—一〇四）即其中之一，他主張，以「陰陽」之理，來配合「性情」之說，可參閱其春秋繁露、深察名號篇中的一段話：

身之有性情也，若天之有陰陽，言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。

再如王充認爲，若人性有兩面的話，則性善，只見陽面，性惡，只見陰面，可參閱王充在論衡、本性篇中的一段話：

性生於陽，情生於陰，陰氣鄙，陽氣仁，曰性善者，是見其陽也，謂惡者，是見其陰也。

又如東漢的楊雄（西元前五十三—十八），他主張「善惡混」的說法，可參閱其所著法言、修身篇中的一段話：

人之性也，善惡混，修其善，則爲善人，修其惡，則爲惡人。

楊雄這段話，說明了人性兼具善與惡，修善行則顯善性而爲善人，造惡行則顯惡性而爲惡人，他僅說到此，尙無法透入心性之本源，換言之，即無法更進一步說出，如何成爲徹底究極的善，及如何利用本性的惡來助成徹底的善，簡要言之，即無法超越善、惡兩面而達成統一的理想，這個工作，有待五百年後的智者大師來完成，天臺宗的開創者——智者大師（西元五三八—五九七）是一位出類拔萃的佛學大師，他以智慧的眼光、高超的見解，深入探討這個問題，終於有超越前人的成就。

在智者大師之前，有許多位，論「人性」的大家，其立論要旨，已如上述，其中以董仲舒的「陰陽性情」說，與楊雄的「善惡混」說，最值得再探究一下，因他們兩位與天臺智者「性惡」思想之間，雖有一段距離，但也有某些關連，先談董仲舒，他以爲，人之有善惡，乃是由於有性情，而人之有性情，猶如天之有陰陽，故天有陰陽，人有性情，以至人有善惡，乃理所當然，換言之，即由人之有性情，類比於天之有陰陽，而人之有性情，乃人之

有善惡之因，所以，結論是，人之有善惡，就如天之有陰陽一樣自然，這是董仲舒透過天有「陰陽」、人有「性情」之理，而肯定人有「善惡」之存在理由。其次，談楊雄，他的基本構想是，人之本性「兼具善與惡」，而「成善」或「成惡」，全在乎個人之「修爲」。總之，他們兩位共同指出，人之本性，善與惡兼而有之，董仲舒說到此爲止，而楊雄進一步提出，人爲善或爲惡之可能性。

楊雄之後五百年，才有南嶽慧思禪師將人性思想引入佛學之中，在其所著大乘止觀法門一書中，提到「如來藏」兼具「淨性」與「染性」，故有覺與不覺、空與不空之別，可謂真知卓見，慧思的得意門生——智者，更進一步分析「性善」與「性惡」、「修善」與「修惡」之問題，並透過「敵對相即」之論理，使本具之善與惡之間的相對矛盾，得以超越克服，泯滅無形，不分彼此，以達究竟統一和諧圓融之境，再透過實踐的方式，開無數方便的法門，甚至運用本性的惡，以助成本性的善，即所謂「廣用諸惡法門，終日用之，終日不染」的實踐精神之發揚光大，所以說，智者之「性惡說」就源頭而言，當然與前所學各家之人性論有關連，但他已超越了前人，足見其功力深厚而段數高超，可說是位空前而傑出的思想家，同時，智者生逢陳隋之際，適值佛學中國化之草創期，智者以一高級智識分子身分，從新思考外來的佛學與本土的中國文化融滙貫通的問題，也極有可能，而智者之「性惡說」，正是這兩種文化之相互激蕩而迸發出來的智慧之火花。

雖然，智者立基於佛學觀點，但是，「性惡說」之提出，也可以察覺出，他血脈中躍動着的中國傳統文化思想之潛在影響力，「性惡」思想不發生在印度，獨獨發生在中國，其原因，誠然與中國本土文化思潮有關。

之奧義

(2) 深入佛教經論中探源：從「心性染淨」諸說中發現「如來藏」

心之本性，到底如何，是清淨呢？染污呢？或染淨兼具？或非染非淨呢？這個根本而重要的問題，千古以來，一直被佛教哲學家認真地探討。

首先，在原始佛教時代，就開始在原始經典中討論心性問題，如增一阿含經第二卷云：「心性極清淨」，南傳三藏增支部經典(AN.5.6)云：「心是明淨而被染於客塵煩惱」，又在相應部經典(SN.22.11)云：「心垢故衆生垢，心淨故衆生淨。」同樣地，在雜阿含經卷十亦云：「心垢故衆生垢，心淨故衆生淨。」兩者可說一模一樣。

到了部派佛教時代，大致上，心性說可分兩種，一爲大眾部及分別論等，主張「心性本淨」說，可參閱異部宗輪論、隨相論、舍利弗阿毘曇論等典籍，二爲主張「心性兼具淨染」說，可參閱大毘婆沙論、成實論、順正理論等典籍。

到了大乘佛教時代，心性說，有進一步的闡揚與解釋，承繼「心性本淨說」，而作新解釋的，如瑜伽師地論卷五十四云：「諸識自性非染」，成唯識論卷二也以爲心性本淨即識之實性清淨；承繼「心性兼具染淨說」，而作新解釋的，如成唯識論卷四云：「謂染淨法，以心爲本。」^①，此心乃第八識阿賴耶識，該識含藏有漏及無漏種子，亦即染法及淨法種子。

除了上述之外，其他大乘，如般若、華嚴、如來藏、密教等，其基本主張乃心性本淨說，依此而建立起「如來藏」、「佛性」、「菩提心」、「法身」、「空性」、「法性」、「心眞如」、「阿摩羅識」、「本覺」等名相，又，透過心性本淨說，而力倡「見性」、或「悟」之可能的經論也有不少，如八千頌般若經、大智度論、如來藏經、不增不減經、勝鬘經、大乘莊嚴經論、中邊分別論、中邊分別論釋、究竟一乘寶性論、楞伽經、大乘法界無差別論、大乘密嚴經、大乘起信論等。

不過，經仔細考察，發現「如來藏」不僅是「心性本淨」，尚兼

採「染法」之說，今舉例說明之，如世親在其佛性論中，提到「如來藏」之三義，即「所攝藏」、「隱覆藏」、「能攝藏」三種意義，在三義之中，最值得注意的是，「所攝藏」義，這是意謂着，一切衆生攝於「如來智」及「如來境」中，而爲如來所包藏，因此，在這種意義下的「如來藏」，可以說是，將一切善惡諸法，包攝於自己之中，由此，可意會到它與天臺「性具說」，乃至「性惡說」有某種程度的關連存在。

至於「染法」存在的意義與存在的理由問題，勝鬘經提供了「法種諸苦」的說法來回答，詳言之，勝鬘經，因常引用如來藏系統之經論，而被認定爲屬如來藏系統，而「法種諸苦」思想，出自於該經自性清淨第十三之中，它的意思是說，一切世間諸苦，依如來之慈悲而生，爲使衆生欣求涅槃，特意給予衆生「諸苦」的考驗與磨難，換言之，由於「現實諸苦」，使人更加渴求「涅槃」的理想，猶如「有挫折，更希求成功」的道理一樣，試想，若沒有現實諸苦，而過得像「天上」的生活那樣，只有享樂，而沒有「痛苦的話」，則易失去進取心，也燃不起追求理想的熱誠，所以說，「世間諸苦」是「如來法種」，亦即「真理的種子」的意思。如此肯定「染法」存在、「諸苦」存在之意義與價值，可說與天臺重視「染污世界」的思想有類似相接的關係。

(3) 找到最後的源頭：慧思的大乘止觀法門之「性染說」

A、大乘止觀法門與起信論、攝大乘論之同異

大乘止觀法門之思想體系，大致上，根據大乘起信論及攝大乘論，以起信論的真如緣起說爲所依，而揉合攝論之思想，如在止觀依止中，說「自性清淨心」爲「體」，「阿梨耶識」爲「相」，「六」、「七」識爲「用」，顯然受起信論之影響，又如將止觀對象的「一心」，分爲「分別」、「依他」、「眞實」三性，又說，從三性轉入三無性等，這些說法，顯然受攝論之影響。然而，也有不盡符合之

處，如其第一、二章，述及「不空如來藏」處，徹底主張「性染」說，這就不是起信論的觀點，又如將「阿梨耶識」分爲子時和果時，並說「阿梨耶識」有兩種，即所謂清淨分依他性，名爲「清淨和合識」，與雜染分依他性，名爲「雜染和合識」兩種，這也非攝論的看法。

大乘止觀法門討論「淨法」本具時，曾舉起信論爲權證，即所謂「如是無量無邊性淨之法，唯是一心具有，如起信廣明」。②所謂「起信廣明」，大體而言，即指起信論，立義分所云：

三者用大，能生一切世間、出世間善因果故。③

這段文字來說的；但是，在說明「染法」本具時，並未引用起信論爲證，今擇錄大乘止觀法門的一段原文，以資參考，原文如下：初明具足染性者，……是故經云，心性是一，云何能生種種果報，即是能生生死，又復經言，即是法身流轉五道，說名衆生，即是能作生死。

上述這段原文，充份顯示大乘止觀法門在說明「染法」本具時，是以「經」作爲權證，而非以起信論作爲權證。

還有，起信論說「染法」是「無明」所作，更說煩惱、染法，唯是妄有，性自本無，⑤但大乘止觀法門說染事本具，如來藏中，不獨具有染性，也具有染事，從這些地方，可以察覺到兩者之觀點差異。

B、大乘止觀法門之作者問題：

關於大乘止觀法門之作者，我認爲是慧思本人所作，但有人懷疑此書非慧思所著，其理由是，就慧思本人所有著作之統一性而言，發現本書與慧思其他著作如諸法無諍三昧法門、法華經安樂行義的思想之間，相同處少，而相異或不相連貫之處多，如本書除了第二十條及五十三條的經證，引用法華經的「窮子喻」，還有，第三十六條的經證也引用法華經的「無量分身釋迦」爲例之外，全書都沒有法華實相色彩，因此，認爲本書非慧思所著，但經

仔細思考，認為這種論斷欠妥，為什麼呢？因從思想史的演進來看，必先有大乘止觀法門的「性染」說，然後才有智者的「性具」、「性惡」說，易言之，智者之「性惡」說師承慧思之「性染」說，乃理所當然，勢所必至，所以，大乘止觀法門的作者，應該是慧思（西元五一五—五七七），這是無庸置疑的。

C、大乘止觀法門之性染說：

大乘止觀法門承繼如來藏系統的「心性本淨」說，而後再發展而提出「性染」思想來，順着「性染」思想而發揚光大的，有天臺智者的「性具」與「性惡」思想。至於性染說的依據，可參閱大乘止觀法門第十七、十八經證引文，如所謂：「心性是一，云何能生種種果報，即是能生生死」、「即是法身流轉五道，說明衆生，即是能作生死。」⑥從上述經證引文之中，發現慧思不但站在龍樹的實相論立場，而且也吸收了「如來藏緣起」的思想，他的得意門生——智者，想必也受他這一方面的影響，如以智者「性惡說」為例，「性惡說」不只是智者的「敵對相即」的辯證法所展開的實相，而且也可能間接吸取「如來藏緣起」之精華而成，可見智者之創見與兼容並蓄。

上面就「性染說」的來龍去脈，作一籠統的說明之後，現在回到「性染說」的本身問題上來討論。

大乘止觀法門一書中，不稱「性惡」，而稱「性染」，有關「性染」之說明，可參閱大乘止觀法門卷一云：

次明具足染性者，就中復有二種差別，一明具足染性，二明具足染事。

初明具足染性者，此心雖復平等離相，而復具足一切染法之性，能生生死，能作生死。⑦

次明心體具足染事者，即彼染性為染業薰，故成無明住地及一切染法種子，依此種子現種種業報。此無明及與業果，即是染事也。然此無明住地及以種子果報等，離有相別顯現，

說之為事而悉一心為體，悉不在心外。……所言如來藏具染淨者，有其二種：一者性染性淨，二者事染事淨，如上已明也。若據性染性淨，即無始以來俱時具有；若據事染事淨，即有二種差別，一者一時中俱具染淨二事，二者始終方具染淨二事。此云義何？謂如來藏體，具足一切衆生之性，各各差別不同，即是無差別之差別也。⑧

從上面這兩段引文中，慧思提到「性染」與「事染」，而天臺智者在觀音玄義中提到「性惡」與「修惡」，因此，可以說，就「性染」、「性惡」而言，兩者一脈相承，就「事染」、「修惡」而言，則各有特色。

大乘止觀法門與觀音玄義兩部典籍，各依據不同經論，其立場各異，觀點自然不可能完全一樣，詳言之，即大乘止觀法門之「性染說」，是依大乘起信論所揭示的「不空如來藏」思想，並以「阿梨耶識」為一切法之根本，而形成的一種思想型態。至於觀音玄義的「性惡說」，是對法華經、「觀世音菩薩普門品」所作的詮釋與發揚，宣示一切衆生，本具「三因佛性」，皆可成佛，而「如來」正如「觀世音菩薩」一樣，永遠在娑婆世界，廣用諸惡法門，以救度衆生，也就是說，「如來」絕不會永住「常寂光土」，而忘掉度生的工作。總之，「如來」眷顧衆生之情，無有間斷，其偉大而慈悲之形象，永遠活在衆生的心中、眼前。

大乘止觀法門這部著作建立在「如來藏思想」基礎之上，而發展其「性染」思想，也可以說，本書的一貫思想即「性染」思想，因此，「性染」思想遍佈、彌漫整個「止觀」世界，如「止觀」所依止的「不空如來藏」，及「止觀」境界乃至「止觀」體狀的「三性」、「三無性」中，都通通有本具「染法」，誠如本書卷三所云：

衆生之體實，事染之本性，具足違用，依薰變現，故言有垢，……所現之相常寂，復稱為淨。⑨

同上又云：

諸佛違用，即是無垢染，但為令眾生捨染欣淨，是故不彰染也。^⑩

同上續云：

所謂現同六道，示有三毒，權受苦報，應從死滅等，即是清淨分別性法，……但由於佛德故，以佛望於眾生，故名此德為清淨，若偏據佛德之中論染淨者，此德實是示違染用。^⑪

一千年之後，明末智旭大師對天臺思想有獨到的研究，在他所著大乘止觀釋要卷三之中，剛好要解釋上述引文時，便大加讚嘆而肯定地說：「天臺性惡法門，正本於此。」^⑫為何大師會出此言呢？其原因是，大乘止觀法門一書中，雖有「染淨一體」之思想，但就「不空如來藏」而言，實際上，偏於「染性」這一面，其道理何在？先就「眾生」而言，如果「眾生」沒有「染性」的話，就不算是「有漏凡夫」，次就「如來」而言，若「如來」沒有「染性」的話，即無法「現同六道」，示有三毒，權受苦報，易言之，即「如來」若不現身於「六道」，便無法深入眾生羣中，去了解他們的疾苦，破除他們的迷惑，引導他們向上，以趣入理想境地。當然，「如來」之所以有如此變化現身之能力，係出於「無作神通」之巧妙運用使然，但「如來藏染性功能」，也不可忽視，因它才真正是「如來」下凡救度眾生之發動泉源與能源，「如來」的這種「染性」，對「如來」自己而言，即所謂「示違之染用」，而對「眾生」而言，「如來」之「染性」是一種「德」，它是「清淨」的，透過這一「染德」之發動，而呈現出救世大悲之偉大願行與豐碩之成果。

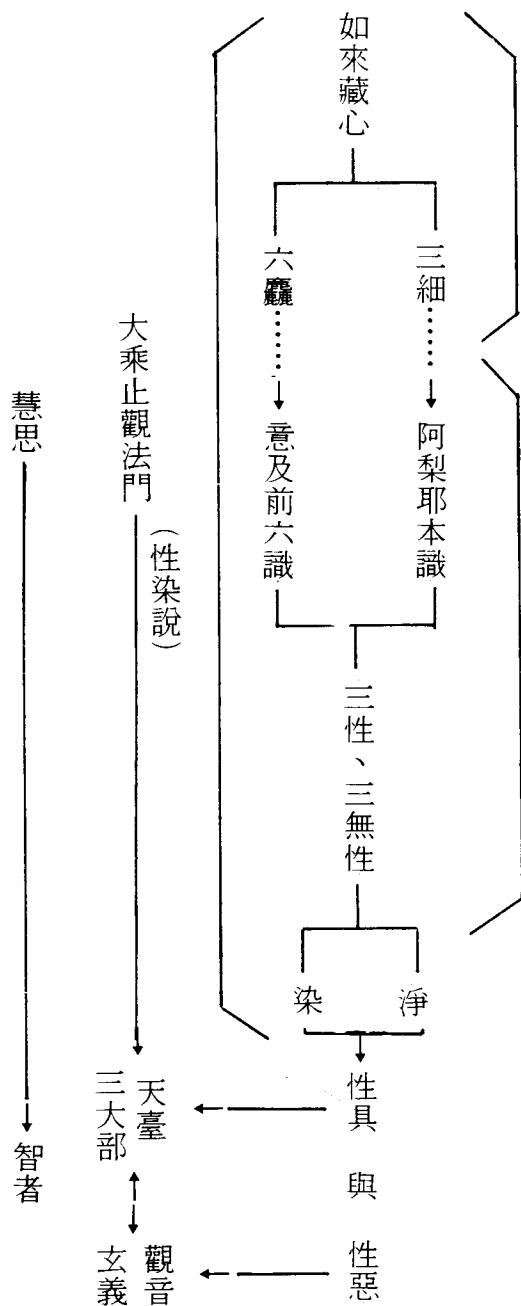
「如來」已斷盡無明，成正等正覺，按照一般傳統的佛陀觀，都認為不應有「染性」存在，但，慧思的大乘止觀法門，竟然大膽提出「染性」存在問題，無論在哲學理論上，或修習「止觀」之實踐上，都是如此，此中原因，一方面是得自中國傳統思想中之人性論之啓迪，關於這點，前已說過，不再重提，今就另一方面原因說明一下。一言以蔽之，即與他個人的特殊歷鍊有關，因慧思一

生中，所遭受的苦難與迫害，不勝枚舉，而他都能化險為夷，安然度過，從這些特殊的磨難中，他更加清醒，知道「末法」時代來臨，^⑬同時，對迫害過他的人，一點也不記恨，反而以仁德化解仇怨，並想用方法來救度他們，以表示他對「末法」時代的惡人，也抱有相當大的期許與寬容，所以，他大膽假設「如來藏」中有「染性」、「染事」存在，這樣，才能「現同六道」，示有三毒，權受苦報，進入眾生之中，教導並救度他們，因之，也可以說，他所受的磨難，正是他的理論付諸實踐的最好證明。

由於慧思是法華經的忠實讀者與實踐者，且主張「法華至上」，可說與法華經結不解之緣，而大乘止觀法門，初看起來，與法華無關，法華色彩不濃，故有人依據這個理由，認為不是他的作品，但經仔細研究與推敲，認為本書提出「性染說」，而「性染說」之精神根源與象徵，正是法華經的「普門品」所說的「觀世音菩薩」，他為了救度眾生，而作普門示現，上自佛身，下至人、非人等，所謂化現三十三身，這種風範，與本書所謂「現同六道」，示有三毒，權受苦報」的實踐，可說是前後呼應，所以，本書在理論上而言，雖非屬天臺「實相論」系統，但就其實踐而言，仍遵循「法華」信仰的實踐原則，路線與目標，而他的得意弟子——智者著觀音玄義，更將「普門品」的精神發揚光大，因此，慧思之「性染說」與智者之「性惡說」，無論在理論上或實踐上，都有前後相承之關係，誠如前面所提之智旭大師所言：「天臺性惡法門，正本於此。」就是如晚近的日本學者——安藤俊雄博士也認為天臺「性惡說」乃源於大乘止觀法門之「性染說」。^⑭

D、圖表：

今就上面提過的大乘止觀法門與大乘起信論、攝大乘論之間，及大乘止觀法門與天臺三大部、觀音玄義之間的思想脈絡，作一圖表，並闡明其間之關連，示之於下：



上表所列，大乘起信論與攝大乘論兩部典籍之思想，事實上，並無相承關係，只是立論近似而已，故以虛線表示，而大乘起信論、攝大乘論與大乘止觀法門有某種關連，因大乘止觀法門依於起信論、攝論之故，至於大乘止觀法門與天臺智者思想之間，是有其前後相承關係，如慧思之「性染說」與智者之「性具」、「性惡」說，即有先後相承接之關係，就是一明顯例證。而天臺智者思想與起信論、攝論思想之間，並無必然連接關係，勉強言之，若透過大乘止觀法門之中介，也只能說是，有間接關係而已。

(4) 傳翕之「不思議佛母」觀

傳翕是南北朝時代的人，約與慧文、慧思同時，他的「不思

思議佛母」思想是值得注意的一種特殊見解，他在行路難第十八章中，闡明「不思議佛母」時，有這樣一段話說：

君不見愛欲貪淫諸佛母，諸佛世尊貪欲兒，從來菩提爲我匠，今使我爲衆匠師，昔日千端外求佛，今始知無量痴心本是道，三毒四倒不思議，虛妄行慈愍衆苦，不知衆苦是慈悲，瞋恚無明最微妙。¹⁵

上引這段話中，所謂：「愛欲貪淫是諸佛之母」、「諸佛乃是煩惱之子」等語，誠然是石破天驚之大膽主張，但這絕不是享樂縱慾主義者的主張，而是透過「圓融辯證法」，而一體呈顯展露出來的「大乘圓教倫理觀」，這就是「不思議佛母」之根源意義——「煩惱即菩提」之具體展現。至於他的辯證法，即所謂：「非空亦

非有，有無雙遣兩俱存，無遣亦無受。」^{①⑥}這與天臺智者所謂「雙遮」、「雙照」、「遮照不二」之圓融論理不謀而合。

又，「愛欲貪淫是諸佛之母」，係意謂着「佛性」與「佛果」處於敵對關係中，所謂「不思議佛母」，其實就是「不思議種」，亦即以「非種為種」的意思，大有以「惡」促成「善」的意義存在，所以，我認為傳翕的「不思議佛母」思想與智者的「性惡說」前後相通，精確言之，傳翕的「不思議佛母」思想與智者的「敵對種相即」之思惟方式有近似的地方。

法 (二)智者「性惡說」之思惟方法：圓融辯證

(1)敵對相即思想：圓融辯證之核心思想

天臺辯證法是「敵對相即」之辯證法，換言之，即必須透過兩面敵對思惟而展開「妙法」自身，這種論理形式即「敵對相即」之論理，這種論理，將「煩惱」、「惡法」說為「菩提」、「善法」的「資成軌」，這是圓教的圓融論理，以「三軌」為例，作一說明，即「資成軌」與「觀照軌」為敵對矛盾的關係，但此二軌與「真性軌」仍為一體，而且有一點很重要，那就是「觀照軌」，若沒有「資成軌」與自己相敵對，則不能顯現而成「真性軌」，誠如法華玄義卷第五下所云：

又凡夫心一念即具十界，悉有惡業性相，祇惡性相即善性相，由惡有善，離惡無善，翻於諸惡，即善資成。^{①⑦}
或如金光明經玄義所謂「三德由三寶，乃至三識由三道」，其基本論理方式，是採「敵對相即」之論理，因此，「三德」是由敵對關係之「三道」而引發促成的。

天臺這種「敵對相即」之論理方式，也應用在其「佛性觀」中，

依據天臺大師的說法，所謂「佛性」或「佛種」、「如來種」可分為「同類種」與「相對種」兩種，參閱法華文句卷第七上、註藥草喻品中，即可明白，其原文如下：

種者，三道是三德種，淨名云：一切煩惱之儔為如來種，此明由煩惱道即有般若也。又云：五無間皆生解脫相，此由不善即有善法解脫也。一切衆生即涅槃相不可復滅，此即生死為法身也，此就相對論種，若就類論種，一切低頭舉首悉是解脫種，一切世智三乘解心即般若種，夫有心者皆當作佛即法身種。^{①⑧}

又在維摩經文疏卷第九談到「相對種」為「不思議種」，「同類種」為「思議種」，若「佛性」與「佛果」同類一相，則佛性是「思議種」，但圓教之「佛性」，極力主張「佛性」與「佛果」是處於敵對關係中，故為「不思議種」，所謂「不思議種」，是以「非種為種」。

經由上述之解析，再回頭來看看維摩經之本文，即易明瞭其真義，如維摩經、佛道品，論「佛性」，入不二法門品，說「生死即涅槃」，「苦即淨」、「相即無相」、「善即不善」、「罪即福」、「有漏即無漏」、「有為即無為」、「世界即出世界」、「我即無我」、「明即無明」等等之「敵對相即」，這就是「佛性」的如實構造，如此思惟模式引起智者大師的關注並加以引用，如前引的法華文句即引用維摩經上所謂：「一切煩惱之儔為如來種」即其一例。

今就上述「同類種」、「相對種」再作一番解釋，以便更清楚其含義，「同類種」在小乘「有部」的理論中，即所謂「同類因」與「等流果」的關係，易言之，即因果相似的發展，而「相對種」，是在敵對相反的關係中展開自己，若沒有「敵對者」，則不可能展開自己，故「敵對者」是展開自己的必要條件，而且即於當處與自己統一，因此，智者所謂的「相對種」，係指同時同體的「相對種」，如以「煩惱」對「菩提」為例來說，即指「煩惱」在敵對關係的當處與「菩提」同時同體，即顯出所謂「煩惱即菩提」之本質構造。

關於「佛種」或「佛性」問題，從古以來之傳統看法是認為，「佛種」或「佛性」與「佛果」同類，即限定於「淨法」範圍內，而遮遣排除一切的「染法」可能，在「藏」、「通」、「別」、三教就盛行這種不越「淨法」界限的看法，但，「天臺圓教」之看法是積極入世，突破了「同類」的限制，而發現了「敵對種」，運用「敵對相即」的論理方式，大談「如來有惡」，這是一種「不排除染法可能」的態度，也是一種尊重「現實存在」的想法，誠如法華經方便品有一段經文云：

佛種從緣起，是故說一乘，是法住法位，世間相常住。^{①9}
這段話正是這種態度，這種想法之根據與歸趣所在。

智者大師的「相對種」思想，與傳翕之「不思議佛母」思想，在根本精神上，是同一的，可謂異曲同工，而「相對種」思想，特別作為「圓教佛性觀」之原理，已如上述，「相對種」在唐、湛然以後，被稱為「敵對種」，此「敵對種」思想，才真正是純圓獨妙的義理，而「敵對相即」的思想，可說是妙法蓮華經之「妙法」，亦即「根本原理」，這是智者大師讀通法華經之後所把握到的優秀思想。因此，在他所宣講的法華玄義卷第五下，曾提出法華經經文，以證明他的「敵對相即」思想之出處與根據，為清楚起見，現就引述原文，一一說明如下：

法華經卷五下，首先說：

資成即業道者，惡是善資，無惡亦無善，文云：「惡鬼入其心罵詈毀——辱我，我等念佛故，皆當忍是事」。惡不來加，不得用念，用念由於——惡加。^{②0}

上述所引用經文，乃是法華經「勸持品」，說明以藥王菩薩為首的諸菩薩，受佛之授記，諸惡現前，都能忍受。

同上，其次說：

又，提婆達多是善知識，豈非惡即資成？^{②1}

這段話是以法華經、「提婆達多品」為依據，說明惡人提婆，在過

去世是佛的「善知識」，而今，提婆化為惡人，正是「如來」教化衆生時，所必然遇到的「敵對種」，藉此，而始能完全成就「如來」的濟度衆生之事業，智者領悟法華經意，而說出「惡」難道不是「資成」嗎？也就是指出「惡」可作為「善」的「資成」，即常言所謂「相反相成」之意。換言之，即反面「惡」的因緣促成「善」的事業成就，其思想論據在法華經，這是智者吸取法華經之智慧，而巧妙構思出來的「圓融論理」（敵對相即）之最高完成。

總之，「相對種」思想是天臺辯證法之核心思想，這種思想是從羅什系統的三論宗思想，及成實學派的「相待假」思想而蛻變出來，羅什的傑出弟子——僧肇，在論「有」與「空」關係時，已明顯接近辯證法思想，只可惜，僧肇未能擺脫羅什以來「有無俱泯」的「否定主義」之理論的限制，而成實宗，在「三假」中，立「相待假」，通過「二諦」的研究，以解釋「中道」時，辯證法思想雖已稍微展開，但還無法超越「實體論」的思想陰影。至於智者大師，那就不同凡響了，他超越克服了「否定主義」及「實體論」等之思想限制，而百尺竿頭更進一步，以「相待法之相即」思想，如實展開其辯證構造與方法，而具體掌握了法華經之「妙法」真相。

「圓融辯證法」是天臺哲學之生命，而「敵對相即」思想是其「生命之核心」，也是打開天臺哲學奧秘之重要關鍵，所謂「敵對相即」，若用現代的話來講，即「矛盾的自己統一」，而予以一體把握的意思，假使無視這種「矛盾的自己統一」之思惟方法，則「十界互具」、「百界千如」、「一念三千」，乃至「如來性惡」說等天臺重要思想，也就胎死腹中，無法順利出生了。換言之，即天臺之重要思想，如「十界互具」、「百界千如」、「一念三千」、「性惡說」等，都是「敵對相即」（矛盾的自己統一）的思惟方式所展開而成。

②三軌：構成圓融論理之三大契機與軌範

華嚴宗以「十」象徵無量，如「十玄門」表示法門重重無盡，而天臺宗，以「三」象徵圓融性具，換言之，以專門術語來說，即想以「三法」不縱不橫之關係原則，把握一切法之實相，所謂「三法」即「三軌」，可參閱法華玄義卷第五下所云：

言三法者，即三軌也，軌名軌範，還是三法可軌範耳。^②

所謂三軌，即「眞性軌」、「觀照軌」、「資成軌」，「眞性軌」即「法體不妄不異」之德，「觀照軌」即「破情顯理」之德，「資成軌」即「相資成用」之德，按一般的解釋，「眞性軌」與「觀照軌」，構成「能所關係」，詳言之，即「眞性軌」是「觀照軌」開顯之「對象」，而「觀照軌」是能開顯「眞性軌」之「主體」，至於「資成軌」，乃是資助「觀照軌」而成就「眞性軌」之「作用」，如果將這「三軌」，解釋爲個個差別而不融時，那就不算是「圓教」的「妙軌」，而是前三教（藏教、通教、別教）之「三軌」，只可說是「粗軌」或「粗法」。

智者大師所謂「圓教」之「三軌」，乃「妙軌」、「妙法」也，是三，同時是一，是一同時是三，具有「不縱不橫」的關係，能如此細心了解「圓教三軌」不縱不橫的關係與本質的話，則「三軌」誠然是構成圓融論理的契機與軌範。

總之，就「圓教」而言，「眞性軌」自體內即具有「觀照」、「資成」兩軌，也就是說，所謂「他在的自己」，更可說是，「觀照」、「資成」兩軌乃是「眞性軌」自身所轉化而成，並且爲「眞性軌」之展開所必不可缺之要件。

前面闡明「敵對相即」思想時，首先就提到「三軌」，現在就此再強調一次，即「資成軌」與「觀照軌」爲「敵對種」，如「煩惱」與「菩提」、「惡法」與「善法」之敵對關係一樣。「觀照軌」若無「資成軌」與自己相敵對，則「眞性軌」無法展開，就如「菩提」若無「煩惱」爲媒介、爲契機，則無法展露眞正的「菩提」，也就是無法展現「煩惱即菩提」之實相不可思議境界之意，同理，「善」若沒有「惡」爲媒介、爲契機，則無法呈顯眞正的「善」，誠如前面引用法

華玄義的一段話說：「又凡夫心一念即具十界，悉有惡業性相，祇惡性相即善性相，由惡有善，離惡無善，翻於諸惡，即善資成。」那樣，達到所謂「惡性相即善性相」之實相境界，進入平等無差別世界，想來，眞不可思議，但其道理很簡明，因「三軌」原本一體，「煩惱」與「菩提」原本一體，「善」與「惡」原本一體，眞切言之，即「諸法」與「實相」原本一體，這是站在「諸法即實相」之立場看問題、想問題，而不是站在「緣理斷九」（實相脫離諸法之超越觀點）的立場看問題、想問題，若用西方哲學術語來說明的話，那就是「現象即本體」、「現象與本體一體不可分割」、「沒有離開現象的本體」等，看來近似現代「現象學」之觀點（回到現象自身），誠然，智者大師的思想很富現代感、現代意識。

（3）「照」、「遮」、「雙遮雙照」：天臺辯證法之三支

天臺辯證法之三支，即「照」、「遮」、「雙遮雙照」，所謂「照」即「肯定作用」，相當於「資成軌」，或稱「立」、「建立」、「存」、「流」等，所謂「遮」即「否定作用」，相當於「觀照軌」，或稱「亡」、「廢」、「捨」、「寂」、「遣」等，所謂「雙遮雙照」，即統一前兩作用之作用，相當於「眞性軌」，或稱「遮照不二」、「雙亡正入」、「寂照雙流」、「雙遮雙亡」、「雙流雙照」等，總之，在如此多的名稱中，以「照」、「遮」、「雙遮雙照」用得最廣，所以，以下就採用這個名稱加以說明。

在三種作用之中，「照」的作用是「直接的肯定」，「遮」的作用是否定，而「雙遮雙照」是統一前兩者之作用，詳言之，即所謂「雙遮」，是「遮照俱泯」之意，有「超越」之作用，所謂「雙照」即「遮照統合」之意，有「包攝」之作用，因此，「雙遮雙照」兼有「包攝」、「超越」兩作用，簡稱爲「包越作用」。

總之，「照」、「遮」、「雙遮雙照」是「天臺辯證法」之三支，相當西方辯證法的「定立」、「反定立」、「綜合」的三極，尤其「綜合」

這一極，具有「止揚」的作用，「雙遮雙照」也一樣有這種作用，一方面包攝相對的「照」與「遮」，另一方面，又是俱泯的，所以是絕對的肯定與絕對的否定的論理，而這種「圓融論理」，可以具體的，由「逆說」形式表現出來，如「煩惱即菩提」，或「魔界如即佛界如」，智者大師在其著述中，常使用不思議之論理本身，其實，就是「雙遮雙照」。

智者認為「雙遮雙照」乃是諸智之最高階段，即所謂「一切種智」、「上上體法智」、「佛眼」、「妙覺智」、「圓教權實二智」之論理最高峯，易言之，「雙遮雙照」亦即如實開顯「圓融實相」之唯一「根本智慧」。

佛教哲學所說的「空」或「無」，是泯除一切相對限定，而「雙遮雙照」，正是以超越限定性為其特色，不過，「雙遮雙照」有兩種，一為「別教」的論理，認為「照」與「遮」是隔別的；二為「圓教」的圓融論理，認為「遮」與「照」是同格，也是同體，再進一步言之，「別教」論理是「過程的辯證法」，對「照」與「遮」常是自己差別，所以，不能完全超越限定性，而「圓融論理」，却是包攝三極（照、遮、雙遮雙照）的「圓環辯證法」，也就是說「雙遮雙照」、「照」與「遮」不但是同體、同格，也能超越「照」與「遮」兩者，如此又超越、又包攝之作用，簡稱為「包越」，這正是「圓融論理」之特色。

若從「藏」、「通」、「別」三教之立場來判斷，則「圓融論理」被視為「矛盾」、「逆說」，但若就「法華圓教」本身而言，則「圓融論理」不但沒有矛盾，反而是能彰顯「妙法」之如實構造。

智者在法華經之學習與啟發之下，發現了「圓融論理」，他使用「圓融論理」之「逆說」方式，大大發揮其自由構想力。

智者用「雙遮雙照」方法，也就是所謂「包越」方法，捕捉「實相」，捕捉「妙法」，實在有其高明之處。

在「包越」方法的通體照明之下，一切無所遁形，因此，「性具說」、「性惡說」陸續誕生。

(4)「圓融論理」在智者哲學中所扮演的「角色」與「特徵」

上面就「圓融論理」之關鍵概念與重要內容，作了詳細的解明之後，現在就整體的觀點來看「圓融論理」，到底「圓融論理」在智者哲學中扮演什麼樣的角色？還有，「圓融論理」的特徵又是什麼？

首先，就「圓融論理」扮演的角色來說，我認為它是扮演著「孕育者」的角色，為什麼呢？因為綜觀天臺智者哲學體系之根底與其一貫方法，可說是由微妙不可思議之「圓融論理」運作其間，必需確實把握其論理方法與精神，才能深切地領悟智者哲學之究極奧義。這微妙不可思議之「謎」樣論理，智者認為，這才是妙法蓮華經之「妙法」自身之顯露，而且這種「圓融論理」，更可以說是，天臺智者的重要理論如「五時八教」、「圓融三諦」、「十界互具」、「百界千如」、「一念三千」、「性惡說」、「十境」、「十乘」等理論之「孕育者」。

其次，談到「圓融論理」之特徵，它的特徵是，不像普通的「形式」論理，只有「抽象內容」之思维形式，而是包攝「內容」與「形式」兩者之「妙法」自身之論理，智者所謂的「妙法」，不只是抽象的原理或原則，而且還包攝一切法，也就是說，包括現實的、具體的、生動的經驗世界，由此，更進一步指出一切經驗界的現象，也就是「實相」的本質，簡言之，即所謂「諸法即實相」。

(5)「敵對種思维方法」是智者思想之核心，也是「性惡說」之論理根據

「敵對種」思想方法是智者的根本思维方法，透過「敵對種」思维方法之理解，即可正確了解天臺「性具說」之奧義，並進而把握天臺「實相論」之真正意義，所以說，「敵對種」思想是天臺「實相論」之核心。

天臺「實相論」之根本原理是「性具說」，而「性具說」之真髓是「性惡說」，而「性惡說」之論理根據是「敵對種思想」。

「性惡說」是從「非種為種」的敵對思想而來，且明顯展開天臺所特有的「圓教論理」，在此，大致可以看到善慧大士傳翕之「不思議佛母說」的影響。

「性具說」是天臺「實相論」之根本原理，但若就嚴格意義而言，則「性惡說」才算是天臺真正獨有的根本原理。

在天臺智者的「性具哲學」中，最突出的思想見解，乃是「性惡說」，此說主張一切需經由「反對者」、「敵對者」之媒介才得以成立，今以「真如」與「無明」為例作一說明，在天臺的思想世界中，認為「無明」是「真如法性」所「性具」的，無論於事於理，都作為不可缺的契機而被承認，而且對現實的虛妄的諸法世界成立之問題，也給與適當的解決，因而，「真如」與「無明」係「絕對矛盾」之「自己統一」，「當體全是」之相即。

(三)「如來性惡說」之萌發因素

(1)胎動於「性具思想」之中

所謂「性具」，是本具於性之意，又可稱為「理具」、「體具」，它的意思是，法界的一一存在中，圓具本來的「十界」「三千」，詳言之，即智者在其法華文句、法華玄義、摩訶止觀三大部中，闡揚「十界互具」、「百界千如」、「一念三千」之思想，其本旨即在彰顯「性具」哲學之意涵，而智者在觀音玄義中，闡揚「性惡」思想，事實上，「性惡」思想是「性具」思想之徹底發揮的結果。

一言以蔽之，智者的「性具」思想，就表現在「十界互具」、「百界千如」、「一念三千」之理論架構中，所謂「十界」即六凡、四聖之十法界，詳言之，即下有「六凡」，包括「地獄」、「餓鬼」、

「畜生」、「阿修羅」、「人」、「天」，以及上有「四聖」，包括「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」、「佛」，此「十法界」之說，出自華嚴經與大智度論，智者所謂「十界互具」，其思想靈感源自大乘經典，如大品般若經所謂：「一切法趣一切法，金光明經所謂：「於一切法含受一切法」，及維摩經所謂：「須彌芥子相入」等，並吸取這些經典的「相即相入」觀點，而應用到「十法界」來，即由本只是縱線的「十法界」，發展而成全面的「十界互具」，仔細言之，即「十法界」之「各界」，都「相互具有」其他的「九界」，顯然「法界」與「法界」間的「圓融平等」性，因而呈顯出「法界之全體」即「百界」。(未完)

註：

①見於成唯識論卷四，大正大藏經(以下簡稱大正)三十一，十八頁

②④⑥⑦見於大乘止觀法門，大正四十六，六四六頁上、中、下

③⑤見於大乘起信論大正三十二，五七五頁下，五八〇頁上

⑧⑪見於大乘止觀法門，大正四十六，六四七頁中、下，六五六頁上⑫見於法華藏經二、三、五卷·四六六頁上

⑬參閱南岳思大禪師立誓願文，大正四十六，七八六頁下

⑭參閱安藤俊雄著，天臺學根本思想とその展開，一六九頁，平樂寺書店、京都，一九七三年第三版

⑮⑯見於續藏經，二·二五，一·一六左a，b

⑰見於法華玄義卷第五下，大正三十三，七四三頁下

⑱見於法華文句卷第七上，大正三十四，九十四頁中、下

⑲見於法華經方便品，大正九，九頁中

⑳、㉑、㉒見於法華玄義卷五下，大正三十三，七四四頁中，七四一中

載自臺大哲學論評(第九期)



中興天台的知禮大師

蔡惠明

知禮（九六〇——一〇二八）大師字約言，俗姓金，浙江四明（今鄞縣人）。他是北宋的義學高僧，受宋眞宗賜號「法智大師」，天台宗中人尊爲「四明尊者」。七歲依太平興國寺洪選出家。十五歲受具足戒，探究律部要義。二十歲從天台螺溪傳教院義通學天台教觀，三年後即代師開講說法。趙抃「宋故明州延慶寺法智大師行述碑」記載他：「凡三主法會，唯事講、懺，四十餘年，脇不至席，當時之人，從而化者以千計，受其教而唱道於時者，三十餘席。」可見其影响的深遠。景德元年（一〇〇四）起，曾先後撰有「十不二門要鈔」、「別離隨緣二十問」等，與慶昭弟子繼齊、元穎、子玄等往復進行辯論。他又就智者大師「金光明經玄義」、廣本的「觀心釋」眞僞問題，先與晤恩及其弟子源清、洪敏等論諍，作「釋難扶宗記」；後又與慶昭、智圓等反覆論難五次，歷時七年，撰有「問難書」、「詰難書」、「問疑書」、「復問書」等。景德三年，又總括前後十番問答釋難，

集爲「十義書」兩卷，並作「觀心二百問」，遣弟子本如携經錢塘面請慶昭作答。經智圓要求錢塘太守調停，爭論才告平息。天台宗有山家、山外之分，就是起於知禮時代。知禮一派自認爲是天台一宗的正統，以山家自稱；而把和他們見解不同的洪敏、源清、天昭、智圓稱爲山外。但由於辨理論難，促使天台宗的中興。大中祥符六年（一〇一三），他創設念佛施戒會，結合僧俗男女一萬人，同修持名、發菩提心，求生淨土。後又著「觀經融心解」、「修懺要旨」、「觀音別行玄義記」、「觀無量壽經疏宗鈔」等。據記載，他晚年曾結伴十僧共修「法華懺」，以三年爲期，期滿集體自焚。後經楊億、李遵勗以及同學遵式等再三勸阻，宋眞宗特下詔令他「住世」，始唯「懺」不「焚」。仁宗天聖六年（一〇二八）圓寂，天台宗人尊爲第十七祖，法嗣弟子有廣智尚賢、神照本如、南屏梵臻等三十餘人。胡昉「明州延慶寺傳天台教觀故法智大師塔銘並序」稱讚他：「古師所未諭，今學所未

詳者，師必炳然而記釋之；往哲所難履，來裔所難繼者，師必確然而進趨之。」表明大師是天台宗的「繼往開來者」。志磐則在「佛祖統記」中寫道：

「四明法智，以上聖之才，當中興之運，東征西伐，再清教海，功業之盛，可得而思？自荆溪而來，九世、二百年矣。備衆體而集大成，闢異端而隆正統者，唯法智一師耳。是宜陪位列祖，稱爲中興。」評價很高，也符史實。「四明法智尊者實錄」則稱大師「自三十二出世住持，三十八年中共講『法華玄義』七遍，『文句』八遍，『止觀』八遍，『涅槃疏』一遍，『淨名疏』二遍，『光明玄義』十遍，『觀音別行玄記』七遍，『觀經疏』七遍，『金剛錍』、『止觀義例』、『十不二門』、『始終心要』等不復計數。共修『法華懺』長期三年，十僧修『大悲懺』三年。」可見大師「講」、「懺」的頻繁，在歷代高僧中也屬罕見。「實錄」還記載他「燃三指以供佛。造院宇一所，大小三百間，造彌陀、觀音、勢至、普賢、天台祖師像二十軀。印寫教乘滿一萬卷。」這裏所述的一所寺院，就是甯波延慶寺，惜迄今被佔用，未能落實政策歸還修復。

在大師「與禪僧清泰的問答」中，有這樣的記載：

「一問：無明與法性，爲有前後？爲無前後？若云有前後者，何云法性無初，無明亦無有始。又云無明即是佛性耶？若言無前後者，何故佛果位中，斷盡無明，方成佛果？既云斷盡，應斷佛性耶？」

問題提得很有勢頭，大師答得也不含糊：

「答：若論本具，平等一性，則非眞非妄，而不說有無明、法性，亦不論有始終；但衆生自無始忽然不覺，迷理而生無明，無明有熏眞之用，法性有隨妄之能，眞妄和合，名爲緣起。故『金錍』曰：『無有無波之水，未有不濕之波，在濕詎間於混澄，爲波自分於清濁；雖則有清有濁，而一體無殊也。』所謂清濁波

者，眞妄兩用也；清濁濕性者，一體無殊也。無明、法性體一，故起無前後。故『起信論』云：『如來藏無前際故，無明之相，亦無有始』是也。若覺悟時，違妄即眞，了無明即是法性。約修門說，義當斷妄，妄體本眞，妄何所斷？故曰無明亦無有終。」

清泰對這一答覆並不滿意，接着又問：

「奉第一答云：『忽然』不覺，迷理而生無明。只如『不覺』，依何而生？以何爲體？何因緣故，『忽然』生耶？」大師答道：

「甚深藏性之源，非眞非妄，此性隨緣，而眞而妄。故『佛性論』云：『單眞不生，獨妄難成，眞妄和合，方有所爲。』是故教門所示眞有隨緣、不變之義，妄有體空、成事之能。良以靈源無住，隨妄而生，強覺既迷，忽然而起。然此起妄之言，復應了知其意。若言衆生本覺圓明之性，此即指衆生無始無明而爲法性，以無明、法性體一故。若言忽然不覺而生無明，此即約修以說，對性論起，從本覺體而有不覺也。不如是，則不能顯進修之人是復本、還源之道矣。以此意故，凡諸經論，多云從眞以起妄也。其實一切衆生自無始來，唯有迷妄不覺而已。故『起信論』曰：『一切衆生，不名爲覺，以從本來，未曾離念，故說無始無明是也。』子問『不覺』依何而生？若曉上意，則不必如此問也。盡衆生之妄，自無始即有之也。」

清泰接着又問：「夫言無情說法者，爲是名本清淨法性爲無情說法？爲是指草木瓦礫爲無情說法？若本清淨法性，爲無情說法者，此性橫遍豎窮，生佛平等，不應有說法也；縱有言說，誰爲聽受？若指草木瓦礫爲無情說法者，教相如何分別耶？」

大師答道：「無情說法之言，其來尙矣。的論其要，難得其旨。汝問以清淨法性、草木瓦礫立二法也。當知法性之外，無別瓦木；瓦木之外，無別法性，二非二也。故『華嚴』曰：『法性遍一切處、一切山河及國土，三世悉在無有餘，亦無形相而可

得。」此道若論有相，充塞太虛，包含法界；若論無相，一法不留，見聞不住，卷舒自在，體露堂堂。昔南陽忠國師答學者，以牆壁瓦礫爲古佛心，不異此旨。若論說法，熾然常說，古今無間。『華嚴』之中，塵說、刹說、佛說、衆生說，三世一切說。若論聽受，十方齊說，十方齊聞；三世俱宣，三世俱聽。」這裏大師對湛然上人的「無情有性」論觀點有繼承與發揮，表明他是「眞如緣起」論者，弘傳天台宗思想。

大師還發揮智者、湛然兩祖的宗義，認爲只講「別離隨緣」（眞如隨緣）不行，只有「理具隨緣」，才是眞正圓極。其目的在於捍衛台宗學說，貶低華嚴宗性起說的價值。他依「金光明經玄義」廣本，講十法「觀心」，主張觀心法門「妄心觀」，發揮妄即眞、妄外無眞等思想，經過他的弟子們進一步探討，對後世很有影響。他在「十不二門指要鈔」卷下中提出：眞如緣起的涵義，別、圓二教所說不同。別教所說的眞如，超然在差別的事相之外，就是和事相隔別的理體，所以稱爲「別理」，或稱「但理」、「一理」。圓教則認爲眞如理中本來就具有差別的事相，事理相即熔融。其隨緣而作一切諸法，乃是舉體隨緣，舉體不變，即不變而隨緣，也即隨緣而不變；所以稱爲「理具隨緣」。在「指要鈔」中大師寫道：「他宗明一理隨緣作差別法，差別是無明之相，諄一是眞如之相，隨緣時則有差別，不隨緣時則無差別；故知一性與無明和合方有差別，正是合義，非體不二，以除無明無差別故。應知不談理具，單說眞如隨緣，仍是離義。故知他宗極圓，祇云性起，不云性具，深可思量。」

智者大師的「金光明經玄義」有廣、畧二本並行於世。義通曾講過廣本，並著有「金光明玄義贊釋」及「金光明文句備急鈔」（此兩書均佚）。但同時代的慈光晤恩作「金光明玄義發揮記」，專解畧本，說「玄義」已經在教義釋一段用十種三法說廣示法性圓妙之理，不須更作觀心釋；廣本有此，是後人所擅添；並依畧本唱眞心觀。他的弟子奉先源清、靈光、洪敏共構難詞，非

議廣本的觀心釋，輔成師義。知禮大師應同門善信之請，撰「釋難扶宗記」，闡明廣本觀心的義理，唱妄心觀。認爲晤恩廢除觀心，是有教而無觀。源清的弟子梵天慶昭、孤山智圓又合作「辨訛」，以破「釋難」。大師進行詰問，慶昭等則作答辯。最後，智圓又於天禧二年（一〇一八）作「金光明經玄義表」一卷，非議廣本的觀心釋。大師在智圓示寂的次年（一〇二三）著「光明玄義拾遺記」，針鋒相對，加以破斥。另外，和這些論諍相關聯的，還有色具心具、三千有相無相、理毒性惡等辨難，大師在「觀經疏妙宗鈔」卷一中作色心雙具說，主張色法也和心法一樣，圓具十界三千諸法。慶昭的弟子永福咸潤作「指瑕」，固執獨頭的色法，不具三千等義。仁岳作「扶膜」述心色不二義破他；然而仁岳也不同意知禮的約心觀佛說，先後撰「十諫書」等提出論議，一直到大師示寂後爲他的再傳弟子妙悟希最所破。至此，知禮大師的學說大爲流行。

宗曉在「四明尊者教行錄序」中寫道：

「實雲（指義通大師駐錫的實雲寺）法席大開，得二神足而起家，一曰法智師（諱知禮），一曰慈雲師（諱遵式）。法智主延慶道場，中興此教，時稱四明尊者。慈雲建靈山法席，峙立解行，世號天竺懺主。」遵式字知白，俗姓葉，與知禮大師並稱爲義通高足，當另文作介紹。

知禮大師的主要著述有：「光明玄義拾遺記」六卷、「光明文句記」十二卷、「觀經疏妙宗鈔」三卷、「觀音別行玄記」四卷、「十不二門指要鈔」二卷、「觀音經義疏記」四卷、「金光明三昧義」一卷、「大悲懺儀」一卷、「修懺要旨」一卷、「四明尊者教行錄」七卷等。宗曉在「教行錄序」中說大師「所撰記、鈔，三十餘萬言。」實際上當不止這些。爲了同「山外派」進行論戰，他過著有「扶宗記」二卷、「十義書」二卷、「解謗書」三卷，他的再傳弟子繼忠還爲他編集「觀心二百問」一卷，堪稱著作等身，一代宗師。

漢譯三自性論中關於三自性分類的探討

趙國森

(一)前言

世親的三自性論是一部以三自性為專題的論典，在我國古代從沒有漢譯；在西藏大藏經中則保存了兩個譯本①，直至一九二八年列維氏(Sylvain Levi)在尼泊爾(Nepal)發現梵文的寫本後，才從新受世人注意，我國因而也有四個譯本②。這四個譯本由於譯人及所據梵、藏文的不同，故內容亦有出入。現在，筆者在此提出來討論的，只是第六頌至第九頌對三自性的分類問題。

(二)問題的提出

首先，把劉孝蘭、韓鏡清、楊白衣及金克木等四個譯本的第一至九頌的譯文列出，然後分析問題的所在。

劉譯

「由因果性故，許心有二種：
謂阿賴耶識 及與七種轉。」 (六)

初由染種習 積集故名心；
二由於種種 行相轉故名。 (七)
彼虛妄分別 許亦分三種；
異熟與執我 以及了別他。 (八)
初異熟自體 彼即根本識；
餘者名轉識 由能所見轉。」 (九)

韓譯

「由因果事，許心有二種：
一說阿賴耶，二說轉識七。 (六)
第一雜染種 習氣集名心。
第二種種相 善轉起名轉。 (七)
非實妄分別 由異熟執我
異顯現差別 故亦許三種。 (八)

第一異熟體 此即根本識
其他轉識轉 分別能所見。」(九)

楊譯

「心依爲因與爲果而有二種。

即(一)名爲阿賴耶識，(二)名爲轉識之七種識。」(六)

最初的心(阿賴耶識)被取名爲心，是因爲(它)積集雜染習氣種子之故。對此第二的(轉識，被取名爲心，是因爲它)有轉出種種形相作用之故。」(七)

要約的說，此虛妄分別，有上列三種。即：異熟、因相、顯現。」(八)

第一根本識。因爲其有性是異熟的緣故。其餘(二種)是現行作用的轉識。這有見者與被見者的認識作用的緣故。」(九)

金譯

「即以因果性 說心爲二種：

名阿賴耶識 名轉識七種。」(六)

以煩惱習氣 種子聚名心

初心次則以 種種相轉故。」(七)

略說執非有 有三種應知：

依異熟，依因，餘一爲照似。」(八)

初爲根本識 異熟性應知；

餘者爲轉識，見所見知轉。」(九)③

在這四段譯文中，有幾個重要術語的含義應要略加說明：

一、心：是泛指八識。賴耶是因性，餘七轉識是果性，均屬於依他起性。

二、虛妄分別：是指一切有漏心而言。在本論及辯中邊論與「心」的意義無別，都是屬於依他起性。

三、執非有：是指偏計所執性。在金譯第四頌「此顯執非有」句，韓、劉二譯均譯成「偏計」；又金譯第五頌「執非有者心」中的「執非有者」是指依他起性的「心」，可證明「執非有」是偏計所執。

根據上述引文的內容，可以清楚劉、韓、楊三譯與金譯有明顯的分歧，前者是把依他起性分爲二種及三種；後者則將依他起性分爲二種及偏計所執性分爲三種，究竟第八、九頌是指依他起性？抑或偏計所執性呢？這便須要經過進一步的論證，才可以下判斷了。

(三)問題的分析及初步的解答

甲、唯識論典中對依他起性的分類

A、瑜伽師地論

瑜伽論卷七十四云：

「依他起性有幾種？答：當知如相品類差別④。」

此相品類差別有多少種？論卷七十二云：

「應知此相有種種行相，無量行相，由分別行相種種無量故

⑤。」

意謂依他的「相」品類無量無數，不能勝計。又復說可以有兩種依他起性：

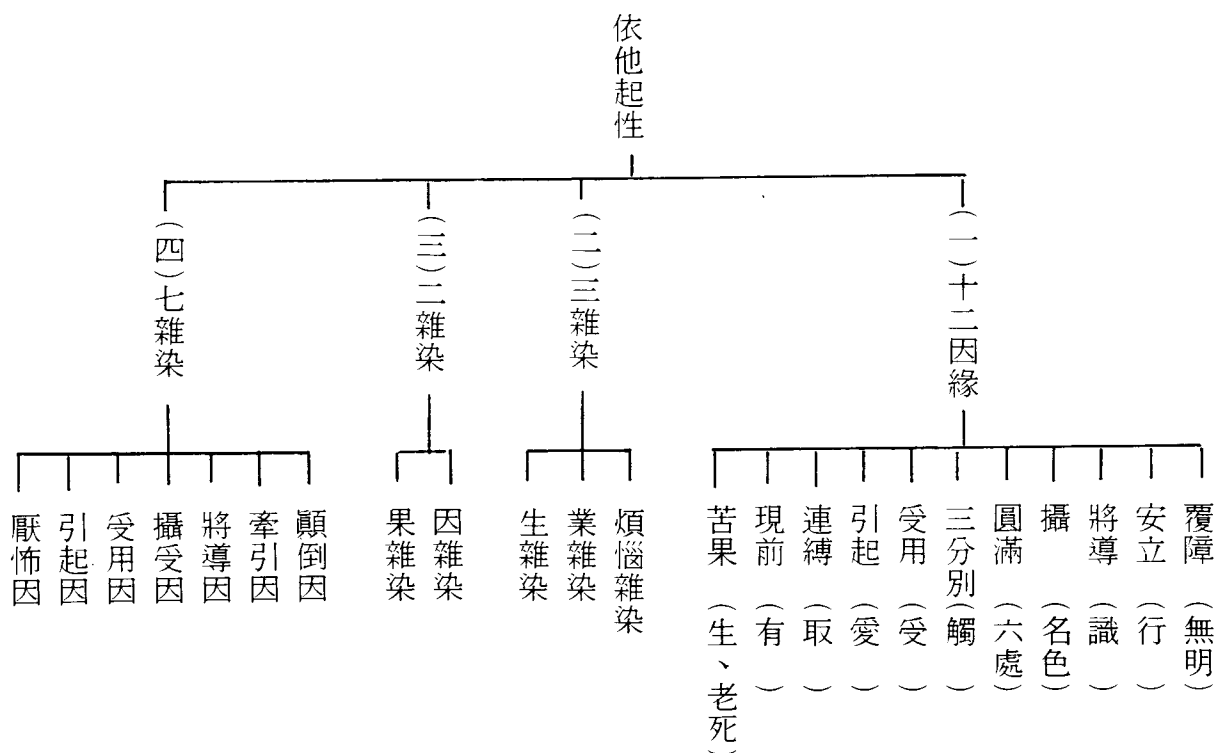
「一偏計所執自性執所起；二即彼無執所起⑥。」

這就是說依他起性可分爲染淨兩種。

B、辯中邊論

辯中邊論辯相品認爲依他起性的雜染法有四種分類方法，現

將它表列出來⑦。



這四種分類主要是依十二因緣的開合來區分。另外，還有一種分類是把「三界心、心所」的虛妄分別劃分為二種：

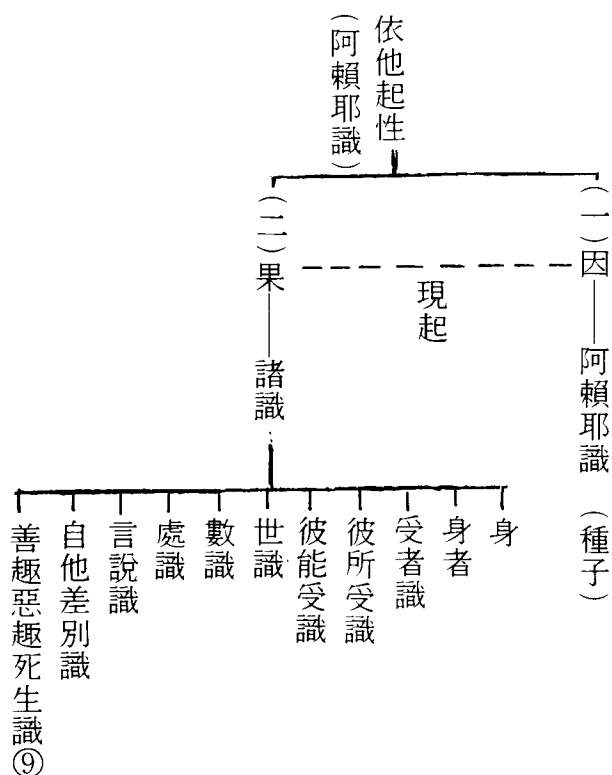
「一則名緣識；第二名受者，

此中能受用，分別、推、心所⑧。」

這即是將阿賴耶識（緣識）自成一類；前七識（受者）及與之俱起的心所又另成一類。

C、攝大乘論

攝論把阿賴耶識分為因相和果相，這種分類主要是繼承辯中邊論，而再加以擴充。



D、唯識三十論頌

世親的唯識三十論把能變識（即依他起性）分成三類：一是異熟識，二是思量識，三是了別境識⑩，這與過去的分類法完全不同。

E、小結

綜合唯識論典對依他起性的分類來看，主將三自性論的第六至九頌是依他起性的兩種不同分類，確實言之有據，因為辯中邊論、攝論的分類略同於三自性論中第一種的因性、果性；而三十頌中三能變識的分類則仿似第二種的異熟、執我、了別（或顯現）。故此，楊譯及韓譯分別在其註文中引三十頌及攝論的二種「意」來證明本身的見解^⑪。可是問題却非如此簡單！

乙、「執我」與「因相」意義的歧異

本論第八頌，若依藏本的韓、劉譯，其文意是「異熟、執我、異顯現差別（或了別他）」；依梵本的楊譯，其文意却為「異熟、因相、顯現」。明顯地，「因相」一詞與「執我」若是同義語，則韓、劉、楊的觀點是可以成立的，（指本頌是依他起性的另一種分類）但事實上，據資料顯示，「因相」並非「執我」（即第七末那識）；反之，却證明是指「阿賴耶識」。對於這個難以解決的矛盾，楊白衣氏唯有存疑^⑫，但他却仍然暫將「因相」一詞用西藏文本的「執我」來說明。

究竟「因相」一詞應作何解？據金譯此處譯為「依因」，「依因」一詞在大乘莊嚴經論卷四的一段記載中，或許可以說明。

「迷因無體故，無迷自在行。」釋云：「世間木石等雖復無體而為迷因^⑬。」

這裡的「迷因」是指依他起的木石，能引起顛倒的妄執，成為「迷因」。又據「因」字，藏文中與「相」字互訓^⑭；又如攝論云：「亂相及亂體」，藏文把「相」解作「因」，而世親釋補作「因」義^⑮。

總括來說，「因相」可能是同義復詞，是「相」的意思。而金譯的「依因」，可能就是依相而生起的偏計所執，與「迷因」所起的偏計或許是相同；也可能與攝大乘論中的「依義（相）偏計名自性……依義（相）偏計義（相）自性」^⑯相通。

丙、支持金譯的其他論點

A、「要約」一詞的矛盾

根據藏本翻譯的韓、劉譯在第八頌均沒有這個「要約」的意思，唯有據梵文本翻譯的楊、金譯才有這個含意。可是「要約」一詞在楊譯的文義上形成強烈的矛盾，因為第六、七頌把依他起性分為二類，却不言「要約」；反之，在第八、九頌分成三類時，才說是「要約」，這豈非使人大惑不解？所以，要說明「要約」一詞，只有把第八、九頌理解為偏計所執性的分類時，才會得到合理的確解。因為自瑜伽師地論以至攝大乘論，偏計的分類最少可分為四或五類^⑰，故本論言「要約」地可分為三類，便可言之成理，而沒有任何的矛盾了。

B、本論內容的一致性與三性分類的完整性

縱觀全論的內容，都是三性並列，無論在定義上、三性相互關係上，三性的順序上和修道的意義與步驟上，都是如此^⑱。假若把第六至九頌看為依他起性的分類，則與本論的撰述形式不符；相反，把它理解為「依他起性」及「偏計所執性」的分類，不單能夠達到全論的一致性（三性並列），還可以使三性的分類完整地顯示出來。在本論第三頌圓成實性的定義裏，清楚地說明「圓成實自性，不變故」^⑲，既然是不變，那就無法分類。其實，在瑜伽師地論、顯揚聖教論中，早已有這種思想，認為「圓成實自性於一切處一味故，不可建立差別^⑳」。故此，本論在三自性的分類上，不必談及圓成實性的分類，而實際已構成完整的分類。

C、偈頌體裁的特徵

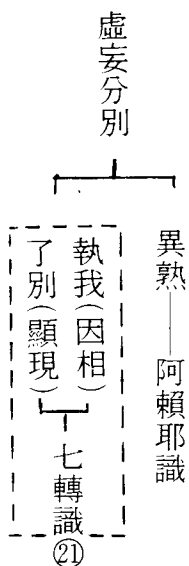
偈頌(Gāthā)是佛經撰述的一種體裁，由固定字數的四句組成。依印度撰述的慣例，論主把所要宣揚的義理，用精簡的韻語寫出，方便記誦，而深隱的意義則配合長行一一闡明。可是，本論正如三十頌一樣，只有簡煉的韻語偈頌，沒有詳盡的長行釋明，故每頌均蓋括眾義而又極其精要，倘若用兩頌八句來表示依他起性有兩種分類，這是不必要的！況且兩種分類又是十分近似，

下面試把它表列，然後加以分析：

第一種分類（第六頌）



第二種分類（第八頌）



此處相異的地方，只有第一種的「果性」較簡略；而第二種的「執我」「了別」較詳細地表示七轉識罷了。故此，依偈頌的特徵看來，更使人懷疑這兩頌都是依他起性的分類的可確性。或許，當我們誦讀彌勒菩薩的辯中邊論頌時，這種感覺會更加強烈！

丁、金譯第八九頌剖析

A、「執非有」一詞的解釋

金譯與餘譯分歧的關鍵，完全決定於「執非有」三字的解釋為何，今翻檢金氏譯文還有第四頌及第廿九頌兩處使用，故據此兩處的用例便可以把問題解答。首先，將第四頌內容對勘：

金譯

「此顯執非有。云何顯？二性。
無所有所由 是無二法性。」

楊譯

「在這種情形會顯現什麼呢？就是（會顯現）非真實（虛妄）的分別。以何種形態顯現呢？是以（主觀與客觀）兩種分別（顯現的）。它（非真實分別）無真實是什麼意思呢？就是無兩種分別之謂（法性）而已。」

劉譯

「偏計彼所現，有此二似現，
彼中無有此，彼即無二法。」

韓譯

「諸能現、偏計；如所現此二，
於此無有彼，即此法無二^{②②}。」

金譯「執非有」義相應於劉、韓二譯均為偏計執之意，且韓譯註文引世親攝論釋為證，說明本頌是指依他起性上現起偏計所執二性，而此所執性畢竟無，即是圓成實性^{②③}。但楊譯譯作「非真實（虛妄）的分別」，在註文中強調此即虛妄分別與一般所謂的「識」相通^{②④}。這種見解筆者認為有商榷的必要，從本頌的前後文意看：

前半

（依他）
這種情形 ↓ 非真實
會顯現 的分別 ↓ 顯現形態 ↓ 兩種分別

後半

非真實分別 ↓ 無（偏計）
↓ 兩種分別 ↓ 即
↓ 圓成實性

楊譯此處有幾點應要注意的地方：第一，「這種情形會顯現」中的「這種情形」是什麼的情形呢？譯文並沒有清楚提及；第二，此處「兩種分別」是「偏計所執」義^{②5}；第三，「虛妄分別」所顯現的形態是能取所取時，即虛妄分別已經是偏計所執，然而楊譯却謂虛妄分別的顯現形態是能取所取的偏計，這便於理不合。

其次，是第廿九頌的內容：

金譯

「執非有顯現，（以）二性，由本心（故），二則決無有，所有唯行相。」

楊譯

「同樣的道理，從根本心（根本識）顯現非真實的二種（主觀、客觀）分別。此二種存在不管任何意義也都不實在，而只有形相而已。」

劉譯

「從彼根本識，計不實二我，二性極無故，唯有彼行相。」

韓譯

「本識呈二分，妄分別似我。由二者絕無，彼唯行相有^{②6}。」
此處楊譯的

「從根本心（根本識）顯現非真實的二種（主觀、客觀）分別。」

與其第四頌的

「就是（會顯現）非真實（虛妄）的分別。以何種形態顯現呢？是以（主觀、客觀）兩種分別（顯現的）。」

二者是極其相似。後者的「兩種分別」在上文已辨明是偏計的能取所取，這處的「非真實的二種（主觀、客觀）分別」是不應解為「虛妄分別」，要與第四頌一致，即金譯、楊譯及劉譯都表示「根本識顯現偏計所執的能取所取二性」。韓譯文意與餘不同，待考。

總結這兩處的用例，「執非有」一詞明顯地表示「偏計所執」的意思，故第八頌「略說執非有，有三種應知」，自然是指「簡略地說偏計所執應知有三種的類型。」

B、三類的偏計所執性

根據金譯第八、九頌的內容，可以把三類偏計排列如下：

- 一、依異熟——異熟性的根本識
 - 二、依因——見所見（能、所取）的生起
 - 三、照似——知（認識）的生起
- └ 七轉識

第一種依異熟的偏計，與第廿九頌「執非有顯現，（以）二性，由本心（故）」思想類似，都是指異熟的根本識顯現偏計所執的能取所取二性。

第二種依因的偏計，參考上文「執我與因相意義的歧異」一節，筆者已作了初步的證明，「依因」可能是「依相」的意思，又據第九頌「依因」是指依「見所見」，即依「能取所取」。無性攝論釋云：「能取……所取……二皆是偏計所執，並名為義（相）^{②7}」；解深密經、分別瑜伽品亦云：「能取義（相）亦所取義^{②8}」，故「能取所取」（見所見）都可說是「所取」或「義（相）」，也即是說與攝論所說的「依義（相）偏計名自性……依義偏計義自性」或許相通^{②9}。

第三種照似的偏計，第九頌用「知」（楊譯作認識）的生起去說明，「知」即了知、認識之義，以第六意識最勝，能安布一切名言（概念），起實有的執着^{③⑩}。在早期的解深密經、大乘密嚴經、瑜伽師地論等，都認為偏計所執是由「假名、名句、文身、言說」所引起^{③⑪}。故「照似」的偏計，與攝論中依「名」而起的偏計，可能是同一性質。

（四）總結

盡管把三自性論中第六至九頌的內容，理解成依他起性的二種不同分類是簡單、直接，並且與三十唯識頌及辯中邊等論能够呼應，可是，其令人懷疑的地方仍有不少，無論在「因相」「要約」等詞的解釋，及「偈頌」的體裁與本論撰述方式的一致等問題上，都難以使人滿意。是故筆者在未發現有力的反證據之前，仍然認為依金譯的見解較為合理可信；而且，這處有值得注意的地方：第一，是將八識統攝入偏計所執性的分類中，與安慧主將八識均有偏計^{③②}可能有密切關係，因為一般認為安慧是繼承難陀、世親的思想^{③③}。第二，是除了以八識為中心外，還兼具傳統經論以「相」「名」來劃分的特色^{③④}。即透過「名」「相」現起的依據而與八識連繫起來^{③⑤}。故本論的偏計分類，可說是由早期瑜伽師地論等以「相」「名」來劃分，至成唯識論時護法以識為中心，認為只有六七二識才有偏計^{③⑥}的一個重要轉折^{③⑦}；也是本論在唯識思想發展上應該關注的地方。

（完）

註釋

①：西藏的三自性論譯本分別見於西藏大藏經的「中觀部通帙第一九八，Z〇三八四三，題為《入三自性成就》龍樹造」；（此

本較另譯多兩頌，共四十頌）及「唯識通帙第二三八，Z〇四〇五八，題為《三自性說示》世親造」參見西藏大藏經總目錄五八〇頁及六一五頁（現代佛學大系第五九冊 彌勒出版社）

②：

譯本 情況	譯者	譯出時間	譯文 發表處	所依本 子	體裁
金譯	金克木	一九四八年	周叔弢先生六十生 日紀念論 文集	梵文本 及二藏 文本	五言四句 偈頌為主 間或多於 五言
楊譯	楊白衣	一九七八年前	佛光學報 第三期	山口益 氏日文 本	用散文體
劉譯	劉孝蘭	一九四九年	現代佛學 一九五四 年第十期	題為世 親造的 藏本	純五言四 句的偈頌
韓譯	韓鏡清	一九八二年前	燕國論學 集	二種藏 文本	純五言四 句的偈頌

③：金譯見周叔弢先生六十生紀念論文集第四一五頁；楊譯見佛光學報第三期第二一頁；劉譯見現代佛學一九五四年第十期第二三頁；韓譯見燕國論學集第四七二頁。

④：見華藏本瑜伽師地論卷七十四第三頁。

⑤：見同上卷七十二第八頁。

⑥：同註四。

⑦：參考大正藏第三十一冊四六五頁中。

⑧：見大正藏第三十一冊辯中邊論頌第四四七頁。

⑨：參考大正藏第三十一冊第一三八頁編成。

⑩：見大正藏第三十一冊第六十頁。

⑪：見佛光學報第三期第二三頁及燕國論學集第四七七頁註文十六。

⑫：見楊白衣《世親三自性論之研究》一文，佛光學報第三期第二二至二三頁。

⑬：見大正藏第三十一冊第六一一頁下。

⑭：見藏要本攝論第十二頁註文部分。

⑮：見藏要本攝論第十一頁；世親釋見大正藏第三十一冊第三三九頁中。

⑯：見大正藏第三十一冊第一三九頁。

⑰：偏計的分類參見華藏本瑜伽師地論卷七十三第十三至十五頁；顯揚論，大正藏第三十一冊第五八頁；攝大乘論，大正藏三十一冊第一三九頁下。或筆者所著《漢譯四本三自性論之比較研究》第三章第三節甲部偏計所執性的分類。

⑱：參看三自性論的內容，或筆者所著《漢譯四本三自性論之比較研究》第六章所列本論表解。

⑲：見金譯的三自性論第三頌，其餘各譯本意同。

⑳：見顯揚論卷十六，大正藏第三十一冊第五五七頁中；又瑜伽論卷七十四第三頁。其餘雜集論也有同樣的思想。

㉑：此處內容是根據楊、韓、劉三譯的第六及第八頌，若金譯意義則有出入。

㉒：同註三。

㉓：見顯明三性論，燕國論學集第四七五頁註文七。又劉譯第二頌言「似現為偏計」，今第四頌第二句云：「有此二似現」，故知是指偏計所執。

㉔：見佛光學報第三期第二〇頁。

㉕：由於虛妄分別上的能取所取的執着無才會顯現圓成實性，故「能取所取」是偏計所執。

㉖：同註三。

㉗：見大正藏第三十一冊第三九九頁。

㉘：見大正藏十六冊七〇〇頁。

㉙：同註十六。

㉚：認知是透過概念，故此處是專指由「名言」（概念或名）而引起的偏計。

㉛：請參考大正藏十冊六九三頁及七五三頁，又華藏本瑜伽師地論卷六十四第十四頁；卷七三第十二頁。

㉜：安慧八識均有偏計的思想，見成唯識論卷八。但霍韜晦先生在安慧「三十唯識釋」原典譯註中謂：安慧並無這種主張，不過，是否安慧主張，肯定在印度唯識史上會出現此說，否則，護法不會批評此說而提出唯六七二識才有偏計。

㉝：這是呂澂先生在印度佛學源流略講第二〇〇至二〇一頁中的觀點。

㉞：在瑜伽師地論卷七三，顯揚聖教論（大正藏第三十一冊五五八頁）及攝大乘論、所知相分都是以「相、名」作為遍計的分類。又詳細可參閱筆者著漢譯四本三自性論之比較研究，第三章第三節乙部分；第六章第一節甲部分。

㉟：相、名——由七轉識——由阿賴耶識等關係，把「相」「名」與八識聯起，認為依八識生起三類偏計。

㊱：護法這種思想，是反省了八識均有偏計後，所提出的結論，把偏計的出現規範在六七兩識上，是一種完全站在以識為中心，來說明偏計所執性的唯識學說的新發展。

㊲：因為此處偏計的分類特點，可以保留了，由彌勒、無著而轉向到護法時的過渡情況。

虛雲老和尚遺相



六十歲三刀冷照

馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

這烏江蒐集各支流，經過貴州北部進入四川，直到重慶以東的福陵才與長江合流，這烏江不是就是楚霸王自刎的烏江呢。不過，假如這是項羽兵敗自刎的烏江，這怒奔狂流，斷崖夾峙的淒厲形勢倒很配合啊！爭什麼雄？爭什麼霸？霸業今又何在呢？就是當時的勝利者漢高祖劉邦，今又何在？何嘗能子孫萬世享有天下呢？何苦那麼互相殘殺？何苦那麼逞謀？巧取豪奪？何不歸於我佛？以悲願濟世？

德清來到了貴陽府南門外，看到了南明河兩岸垂楊夾道，石橋跨水，三層碧瓦朱棟的「甲秀樓」矗立水邊，雕欄玉砌，頗有詩意，小亭有對聯曰：「水從碧玉環中出，人在青蓮瓣裡行。」果然也很貼切，看那遊人泛舟，穿撥蓮葉，白鵝戲波，自得靜中之樂。德清看那甲秀樓南邊不遠有座佛寺，山門有匾曰「萬佛寺」，就往彼處掛單，寺廟的僧人是個聾子，又聾又

駝，倒是很客氣謙和，接了單，十分殷勤招待。德清欲待與之交談，却是彼此都弄不懂，一笑作罷了。

次日德清起程東北行，一路都是官道，來往商旅甚多，道路雖是山路，也並不難行，走了五六天，他已經進入湖南境內了。

他來到了麻陽，乍聞湘西口音，使他不禁熱淚奪眶而出，一別故鄉三十餘年，今日始回鄉，他心中感慨無限。他不能決定，是否應該順道返回故鄉湘鄉一行呢？近鄉情怯，誰能免之？縱是出家人，四大皆空，縱然修行到了這麼深，他也還是有鄉愁弱點的啊！

如果他要回鄉一行，他就應該採取北綫官道，或者顧船經水路前往了。可是他自問此行目的並不在於還鄉，他懷念繼母和他兩位妻房，他也很想知道她們近況，可是他對她們的懷念

已非世俗之情了，他恐怕見了面反而弄得尷尬，他決定他一定不還鄉！他現在更懷念的是衡山，他記得當年與富弟逃往衡山出家的往事，歷歷在目，可是一幌已經三十多個年頭了，他仍然一事無成，當年出家的理想，至今仍未能實現，思之多麼徬徨啊！

他心中對衡山有難以解釋的懷念，他於是經芷江，走過邵陽，南行到了衡陽。沿着湘江走向衡山。

他重登衡山，俯視那蜿蜒曲折的湘江，當年往事，紛紛湧現心頭，他知道自己又着了受蘊了，可是，人終歸是感情的動物啊！要做到心中一塵不染，談何容易？就算是真正有道，禪境也只是短暫的，時得時失的啊，誰能做到永恒不變的證明？除非是佛！否則，就算是阿羅漢也未能做到絕對的漏盡啊！何況一個平凡的修行者？

德清悵惘難以自禁，如今是重遊舊地，再無人來捉他回家了，他如今是多麼自由自主了，他終於做成了出家行者了。他飄泊了三十多年，跋涉萬里，又回到了衡山了！

他登過多少萬尺以上的高峯，如今再看這衡山七十二峯，最高者是不過只有一千二百公尺的祝融峯，也很少險峻，這是他所未曾意料及的，在他回憶中，當年幼時攀登祝融峯就感覺到好像已在世界頂峯了。

現在他隨着絡繹遊人，拾級而上，來到了半山亭，看那白石牌坊如舊，兩旁樹木却長高了許多，回憶當年自己在这衡山拜佛，心存出家的心情，如今再觀張居正題半山亭詩刻：「裂落平分境，危亭駕沉膠，未窮天路盡，已覺世塵遙……」，更是別有一番滋味在心頭了。

他從半山亭再上四里，走到磨鏡台，相傳此乃禪宗七祖在此對眾弟子講：「磨磚不能做鏡，坐禪何能成佛。」台階數十級，石台坐滿遊人在喝茶，德清去參拜了七祖懷讓之墓，只見

松林鬱青，只聞松濤陣陣，懷讓和尚不知何在？

德清重遊昔年引起他感觸的丹霞寺，他在那數百級石級上，一邊行一邊回憶當年的情景，他仍有當年那份「似有夙機」的感覺。這些夾道細竹，隔了三十多年，又茂盛得多了。

「大師父可是重溫舊夢麼？」

德清聞聲仰視，只見一位白眉白鬚和尚從石級上面走下來，飄然有世外高人之慨，德清慌忙行禮，笑道：

「正是重遊三十餘年來舊遊之地，上座緣何得知？」

那位老和尚笑道：「大師父既稱是舊遊之地，彼此就不是外人了，老衲在上面看見大師父拾級徘徊不勝依依，就料定必是在此重溫舊夢的了。此寺遊人不多，大師父專誠來此，豈無前因？快請到寺內一叙！老衲恒誌，在本山已四十餘年，却未曾見過大師父，所云三十餘年前舊遊，是何因緣呢？」

德清說：「三十餘年前，衲子來此拜佛，欲求出家，當時受家長阻止，以致未能如願，但當時在此石級上見寺院山林，均似素來相識，好似曾經來過，當年拜佛，却不曾有緣得拜上座。」

恒誌老和尚呵呵笑道：「原來如此，你我更應暢叙一番了！快請快請！且來看看，這丹霞寺是否真是你舊識呢？」

德清在恒誌老和尚邀留之下，住了十天，遍遊全山，看那些景物，都似相識，又似陌生，尋思却無從憶起。恒誌笑道：「德清師，你也不必太刻舟求劍了！你是否前生曾來此地，又有何相干呢？你這樣飽學通達，怎麼反而又執着了呢？愚意認為你當年來此，忽然覺得似曾相識，好似前生來過，此乃你開悟而心生向佛，未必就是你前生在此出家，此地不過是你觸機之地，你又何必再多苦尋戀不捨呢？你還是勇往前進

吧！」

德清猛然省悟，拜道：「上座一言，驚醒我夢，德清就此拜別了！」

恒誌和尚笑道：「你本來自主張，何須我多言警勸？你休得太謙了！不過，人人都難免自縛，我能勸你，我自己亦難免有自縛之時啊！你去罷！此去就是回湘鄉一行亦不要緊。三十三年前親人不曾縛住你，如今也不應能縛住你！你也不必怕，若能見住而不住，那才見道行呢！」

德清拜別了恒誌和尚，就沿着湘江之畔，往長沙而去。這湘江堪稱是全中國第一最曲折的江河，左迴右旋，幾乎每一里都迴旋曲折，在長沙以南，湘江突然轉向西邊。到了湘潭，才向北流經長沙進入洞庭湖。而從湘潭西邊，只三數十里之遙，就是湘鄉了。

德清走到湘潭，西門外眺望那湘江分支的上游，遠樹如烟，河水清碧，浣婦搗衣，遠山無改。回想三十五年前乘舟經此而來往事，真像是一場大夢。

他只須走三十里地，就可到達湘鄉故居了。假如他突然回到故鄉，族人該是如何驚喜呢？叔父嫡母不知是否還在世呢？富弟是否還了俗回家成親生子了呢？繼母王夫人如今又何在呢？兩妻田氏與譚氏如何，又情況如何呢？

（未完）

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
麥植基居士	港幣1,000.00元
姚芙霜居士	港幣500.00元
黃兆榮、周美雲居士	港幣500.00元
梁慕芬居士	港幣400.00元
李德遠居士	港幣300.00元
張錦偉居士	港幣300.00元
黃富安居士	港幣300.00元
曾嘉美居士	港幣200.00元
陳韻琴居士	港幣141.00元
朱清發居士	港幣40.00元
沙佛林居士	港幣375.00元
鄭僧一居士	港幣300.00元
沈醒園居士	港幣200.00元
妙法寺	港幣8,144.00元
總計	港幣15,700.00元

一九八期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣15,700.00元
發行收入	港幣1,541.00元
總計	港幣17,241.00元

二、支出：

印刷費	港幣11,760.00元
稿費	港幣2,025.00元
郵費	港幣1,656.00元
什費	港幣1,800.00元
總計	港幣17,241.00元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社長 釋敏智
督印人 釋洗塵
發行人 釋金山
主編 釋熙如（沈九成）

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 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區大母東路47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, North 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 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

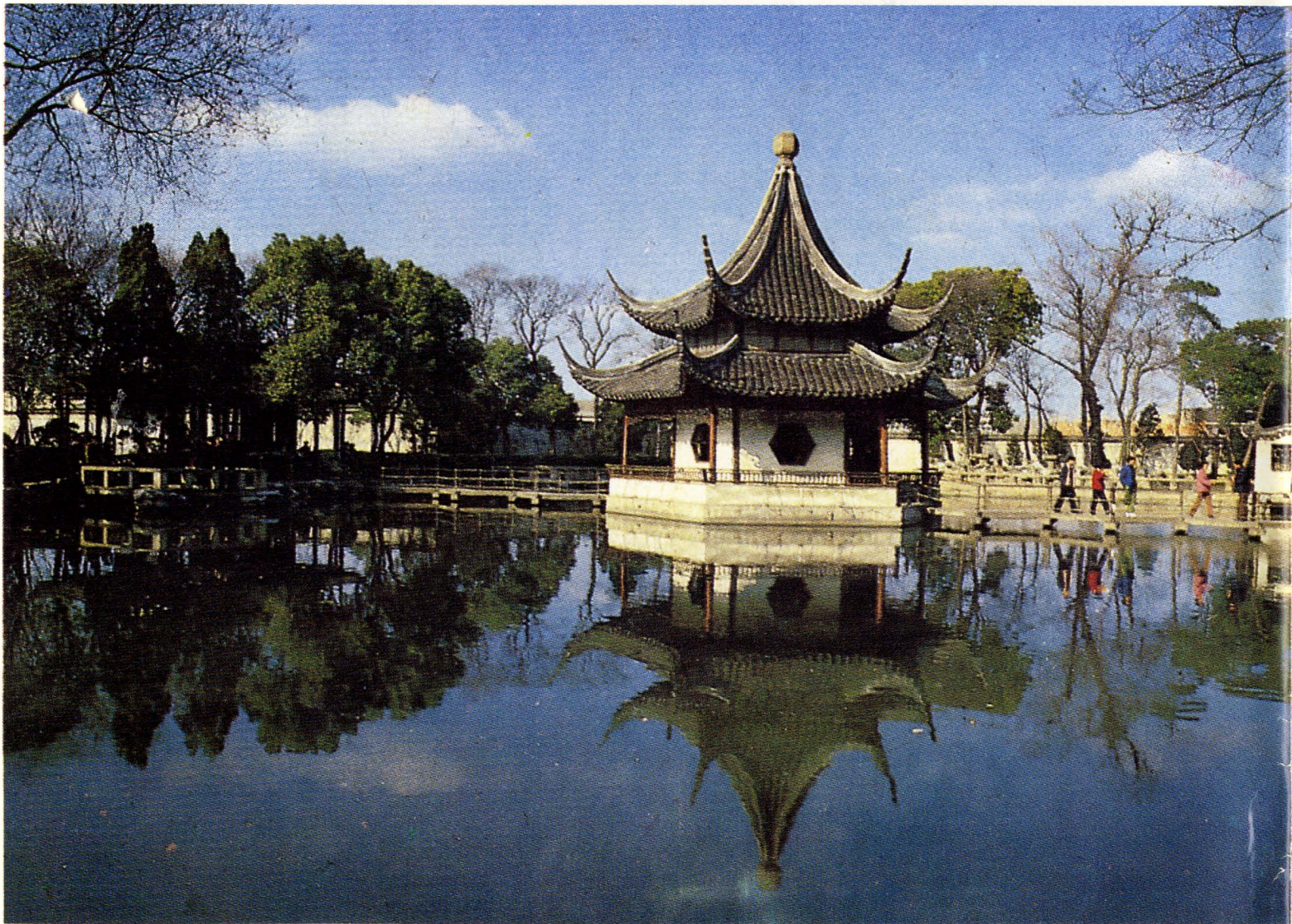
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

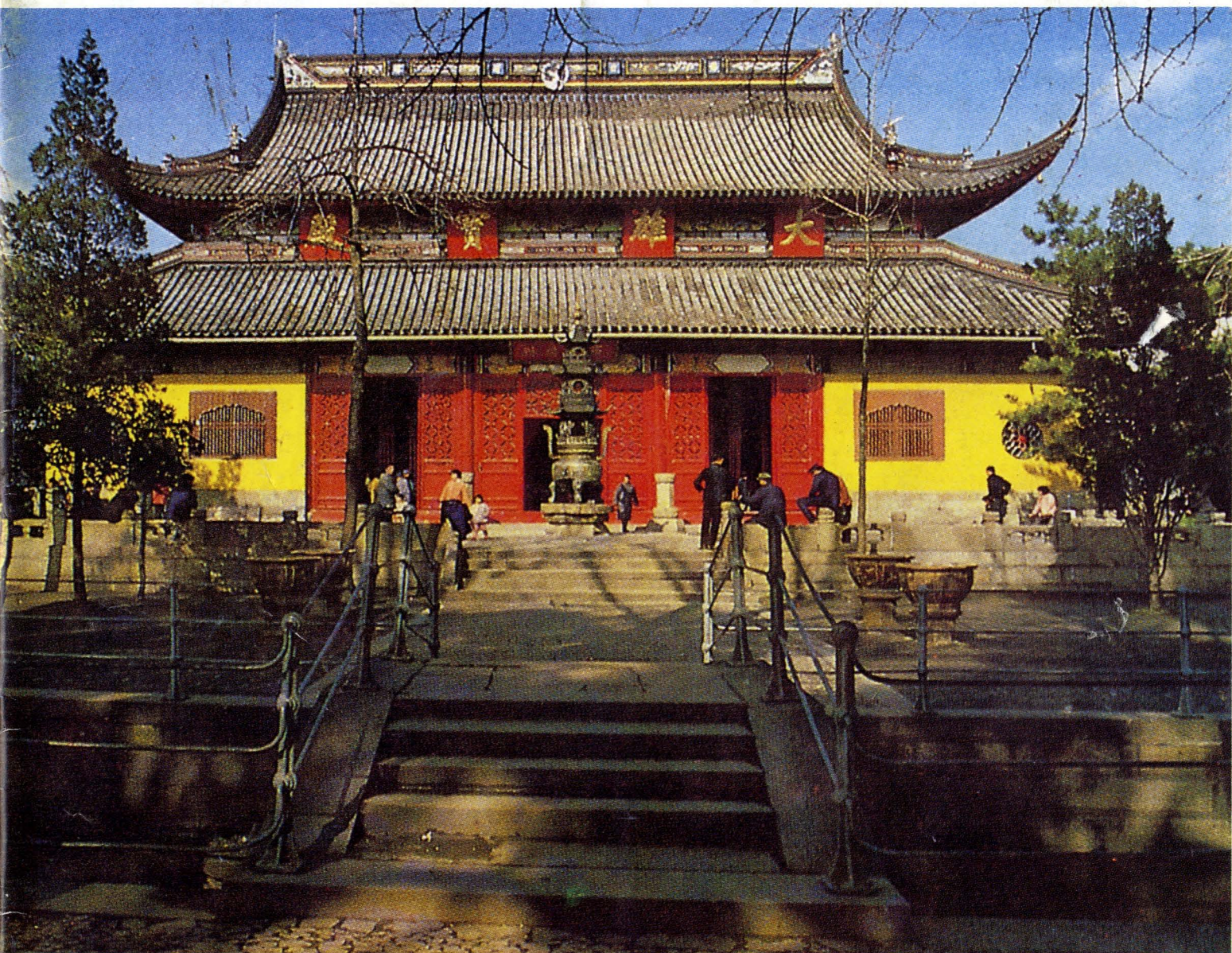
電話：五·七一一六五四

佛元二五三二年十月一日出版
公元一九八八年十月一日出版

每册定價港幣八元



△西園戒幢律寺放生池



◁ 西園戒幢律寺天王殿

△ 西園戒幢律寺大雄寶殿