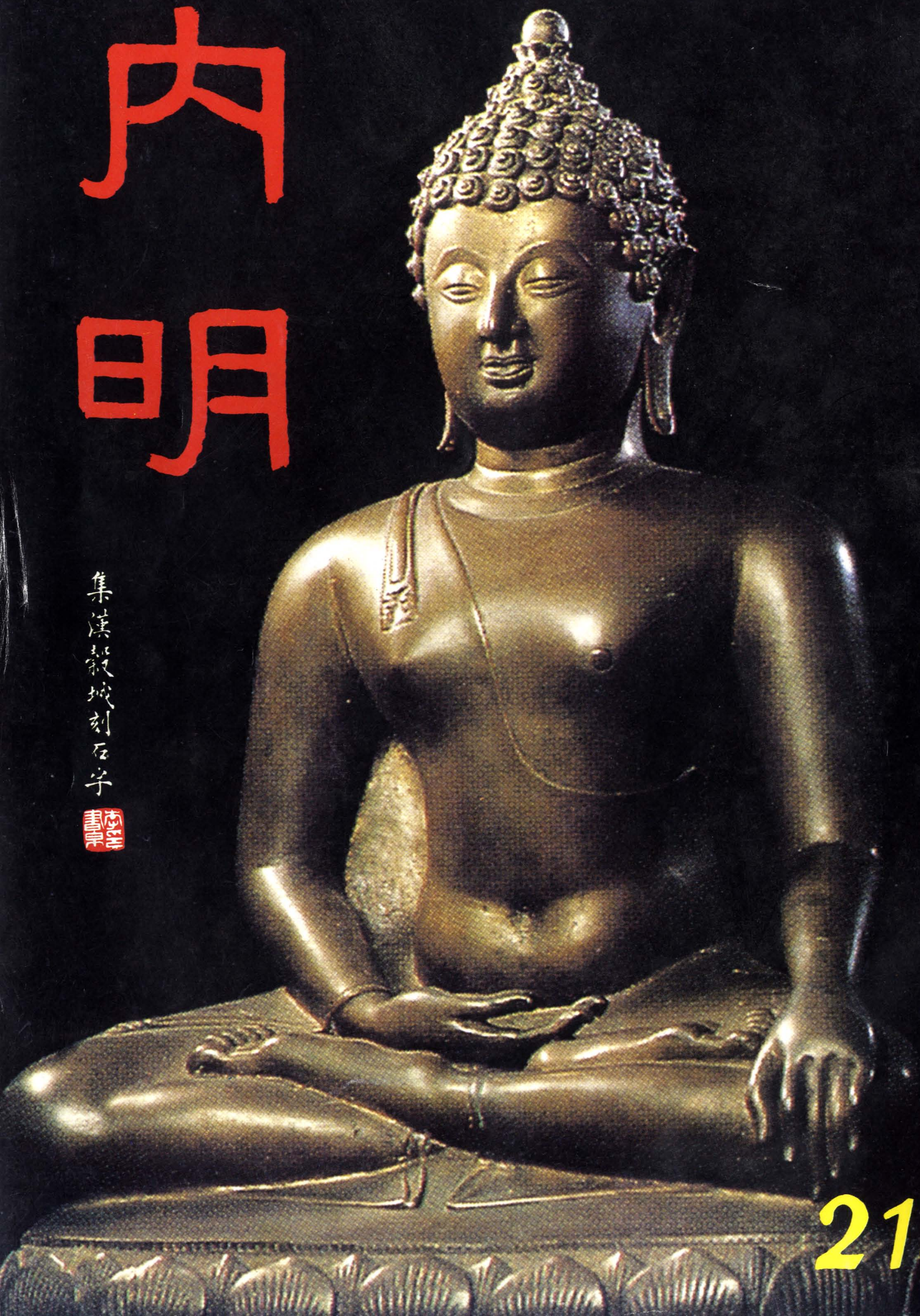
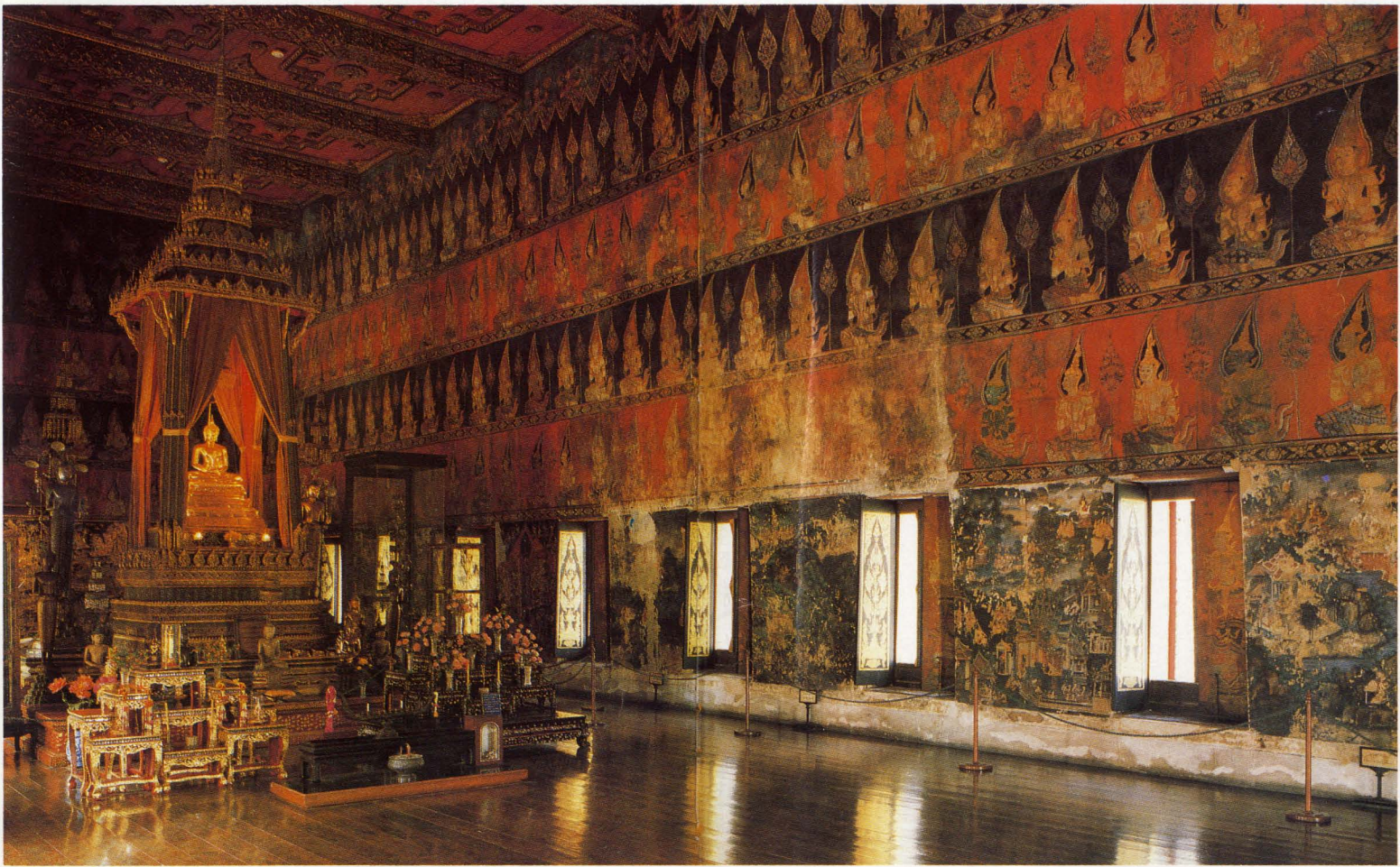


内 明

集漢穀城刻石字





▲ 泰國寺院莊嚴大殿



禪定與佛教哲學

在世界諸大宗教中，佛教特以哲學發達著稱，以致晚近教育、學界有不少人力倡佛教非宗教而為哲學，或亦宗教亦哲學。哲學，是一種創造性的思維活動，它以名言概念為工具，通過邏輯思辨，構畫宇宙模式，概括普遍規律，以圖對世界作出理性的解釋。這種囿於思辨範圍的學問，其實並非佛陀所主攻。誠然，從哲學角度看，佛教經論中，尤後世祖師大德的論著中，包含着豐富的哲學內容，不乏對諸家哲學所共同探討的重要問題之解答，但這些哲學內容，莫不緊緊圍繞佛教的中心議題——生死苦惱的現實解決而展開。在佛教三藏聖典中，純粹的哲學著作尚不多見。《中阿含·箭喻品》載：青年哲學家耆童子以世有常無常、有底無底、命即身異身等十四個哲學問題請教佛陀，佛陀不予置答，而以中箭者應亟拔出箭頭，醫治創傷、不應先去考究箭的質地等為喻，說明人應先立乎其大者，着眼於自身存在的根本矛盾——生死問題的切實解決。這表明了佛陀對哲學的根本立場。

《金剛經》中，佛告須菩提：「若人言如來有所說法者，即為誑佛，不能解我所說故。」僅用哲學的眼光去看待佛學，甚或把佛學說成是哲學，按佛陀的觀點，無疑是小覷了佛學，貶低了它的實際價值，掩蓋了它的實質。

佛教哲學乃禪思的產物

如果一定要講佛教哲學，則應首先說明佛學的超哲學性；其次，應看到佛教哲學不僅是運用一般哲學的思辨方法所得出的結論，而多分是在禪定實踐中體悟、實證真理的結果。日本近代佛學泰斗木村泰賢在其《大乘佛教思想論》中說：禪定「是涉於一切佛教思想的基調，一切佛教思想，皆是禪定考察的結果。」這話可謂點出了佛教哲學的特質。當然，依禪定體驗建立哲學體系，並非佛學獨擅，而是印度多家宗教哲學及中國道家、道教、儒家

之學等或多或少也都具備的特點。

實則佛教哲學，終歸源於佛陀禪思的體驗。佛陀由禪思而成佛，嗣後四十餘年以言教身教示現所說法，旨在開示從禪思所得如來知見。佛陀多次表明：他實際證知者，甚深難解，難以言宣，「唯佛與佛乃能知之」，用言說表述的法，不能不適應聽眾的機宜而採取方便。運用當時人可以接受的哲學原理——緣起法則，推論四諦十二因緣，即屬方便之一。

後世諸乘諸宗哲學，莫不宗依佛陀遺教而發揮闡釋，堪稱為佛教哲學家的大師們，多數深入禪觀，獲得證悟，再把禪思內證的體驗邏輯外化，形成哲學體系。如印度的馬鳴、龍樹、無著、陳那等大師，據傳皆有湛深的禪定功夫，證入菩薩果位。中國教下的台、賢、三論等諸宗的祖師大德，無不依禪觀而建立一宗之學。天台宗哲學淵源於北齊慧文禪師禪定的證悟。二祖慧思，坐禪入法華三昧，因而「大乘法門，一念明達」（《續高僧傳》卷二一），顯現宿命、神足等通。三祖智顗，行法華三昧發旋陀羅尼，總結自悟及師傳，以止觀為綱而建立一宗之學。華嚴宗初祖杜順，乃禪師，以禪功治病等神異著稱。三論宗源於三論師法朗、僧佺，朗、佺皆定慧雙修，其後學吉藏雖以講說、著述名，亦頗重禪修。唯慈恩宗人稍疏於禪行，然其所闡法相唯識義，本來源於禪觀。至於禪宗，更是不立文字，以修祖師禪證悟佛心為宗。太虛大師曾說：「禪觀行演成台賢教」，可謂點出了中國佛教哲學的實質。藏傳佛教諸派祖師大德，如蓮華生、無垢友、瑪爾巴、彌拉日巴、卓彌、種敦巴、隆欽饒絳巴等，亦皆定慧雙修，得大成就。

依禪觀行建立佛教哲學，當然只是起主要作用的內因。時代哲學思辨水平、與他家思想的交涉等社會文化條件，作為外緣，在佛教哲學的建立上，無疑起了不可忽視的作用。佛陀時代的無我論。就帶有批判婆羅門教神創論、神我論的意義；印度中觀

內明

第二一三期目錄

特稿

禪定與佛教哲學……

陳重輝……

3

佛教與中國文學……

周逸人……

9

支謙、支謙的譯經、地位及

其影響……

靜華
慧如……

15

畧談《古尊宿語錄》……

沈鵬年……

22

法海拾貝

佛說在家十六成就法……

羅無虛講
蔡惠明記……

27

專稿

自我觀念的癥結……

黃俊威……

31

佛教文藝

虛雲和尚（續）……

馮 馮……

43

畫頁

封面：泰國國家博物館藏十四世紀鑄釋迦佛像

面裏：泰國寺院莊嚴大殿

底裏：泰北金身釋迦像

封底：泰國黃昏景

派、瑜伽行派哲學，與外道、小乘進行理論鬭爭的色彩甚為明顯。中土佛教諸宗哲學，則往往帶有適應本土傳統思想的特色。這些問題，學術界論述甚多。悟禪定與佛教哲學的關係，卻往往被忽視。

源於禪思的佛教哲學，當被外化為嚴整的體系後，也往往趨於經院化，愈來愈繁瑣、艱深，脫離禪修實踐。當走到這一步時，該哲學便喪失了生命力，被重視禪行實踐的新宗所取代。如印度部派教理煩瑣化時，有大乘運動興起；大乘教理在晚期轉入艱深後，則有特重瑜伽行的密乘出現。中土佛教台、賢、慈恩諸教宗的義理成熟後，有重簡易禪行的禪宗、淨土宗勃興。稍疏於禪行的慈恩、三論、賢首，流傳未久即衰微乃至絕嗣，唯着重禪修的禪、淨、台三宗，方流傳至今。這可謂佛教教理發展的一個規律。用木村泰賢的話說：「佛教教理的開展，是禪定體驗和表面的教理互相糾葛，一面互相規定，一面逐漸變化、複雜化的結果。」（《大乘佛教思想論》第七章）

由禪思所得的明哲睿智

佛教哲學之所以蘊藏着深睿智慧，為古今中外佛教內外人士所讚歎服膺者，並不在佛教哲學家邏輯思辨的水平特高，而應歸之於他們由禪定中引發的超常直覺能力。人類的這種被近代科學、哲學所忽視、掩蓋的超越性認識潛能，早就被一代代佛教大師深深發掘，煥發出燭世覺迷的真理之光。佛教哲學由禪定所獲的睿智，主要表现在以下四方面。

一、深入正定的禪觀行者，得以超越人類天賦感官的狹窄認識閥限，直觀常人無法知見的宏觀、微觀、多維空間世界，洞燭生命秘奧。

近代科學證明，人類的天賦感官能接收分別的信息十分有

限，眼只能見一定波長的光色，耳只能聞一定頻率的聲音。科學用儀器延伸人的感官，然儀器所得訊息仍須由眼耳去觀測，其擴展的界限有待於不斷推進，總是處於有限的領域。佛教高級禪觀行者通過禪定調動潛在的超感官能力，因而能大大擴展視聽界限，直觀微觀、宏觀與多維世界。《瑜伽師地論》卷五四說：「若聖慧眼，一切種色皆是所行。」得了慧眼的聖者，可直觀一切粗細物質現象。同理，聖天耳可分別一切音聲，鼻根清淨者可嗅別一切氣味。佛教哲學對世界的描述，靠的就是這種超常直觀。依此直觀得到的不少現象，已為科學所證實。如早在顯微鏡發明二千年前，佛陀就說水中、人身中有衆多微蟲。又如佛學說一切色法皆由地水火風四大元素集成，四大由微塵（當於微觀粒子）集成，微塵有粗中細之分，極細者曰極微，皆變易無常。說法與現代物理學的微觀理論基本一致。《大智度論》卷三六云：諸微塵「中者諸天所見，小者上聖人天眼所見。」可見佛學說四大、極微，主要依天眼的直覺，非僅憑理論的推測。天眼直覺，當然未必及於科學儀器所測之精確，但不能因此而否定這種直觀認識的價值。在宏觀方面《華嚴經》所描繪的世界海之廣大，遠超今日宇宙科學所知見的範圍。如《華藏世界品》述世界海形狀云：

世界海有種種差別相：所謂或圓或方，或非圓方，無量差別。或如水漩形，或如山焰形，或如樹形，或如花形，或如宮殿形，或如衆生形，或如佛形，如是等有世界海微塵數。

又說，世界皆處於成住壞空中；「譬如林中葉，有生亦有落。」這與今日天文學的發現何等符契。若非佛海印定廣大心量中所現見，很難解釋清楚這種文化早熟現象。

佛教哲學依禪定所窺見的宇宙人生之秘，主要表现在對細身衆生及生命流轉真相的揭示。關於細身衆生，科學所發現者還僅限於微生物，此不過粗中之細者。佛教聖者依禪定中所得天眼的直觀，發現了不同於人畜粗物質身的細身衆生天、鬼、阿修羅、

地獄，及超出生死的羅漢、菩薩、他方世界無量諸佛、淨土，並依禪定的層次，把衆生的生存狀態分爲欲界、色界、無色界三界，把出世間聖衆分爲聲聞、緣覺、菩薩、佛四級。三界內的無色界衆生，無固定的物質身體，據說只有佛才能看見。佛教聖者還依禪定所得宿命通、天眼通，現量照觀衆生生死相續、輪迴六道的景況。佛陀正是通過對此景況的逆順觀察，徹了生死根源而成佛。六道輪迴、因果業報，是佛教哲學對生命真相的基本認識。由於天、鬼、神識、中陰身過於微細，目前科學儀器尙觀察不到，證得天眼、宿命通的人又太少，故業報因果、六道輪迴這一對生命科學和社會教化極具價值的學說，尙不易被多數現代人所接受。然而，佛教徒從已被科學證實的佛陀言教，通過正比量推理，相信它起碼是佛教聖者以超覺能力真實知見，非主觀臆造的神話，非爲適應印度俗說而採取的方便。其實，近現代心靈學研究者所搜集到的大量有關輪迴的案例，諸如記憶前世、脫體經驗、鬼魂顯現、臨終視覺、復活、死後續存等，雖然不足以作六道輪迴的科學證據，但起碼可以證明：古今中西不斷發現的此類現象，確非虛誕，這些人類自身的生命秘奧，是很值得認真研究的。就此而言，通過禪修證得天眼、宿命等通，無疑是一條應予重視的研究途徑。

二、深入正定的禪觀行者，依寂定心返觀內照，得以明察自心性相。

人類心靈，可謂宇宙間最奇妙神異之物，它不像物質現象那樣易於把握，乃能研究的主體，僅憑它所造作的、比它粗糙得多的物理儀器，及通過人外在行爲的觀析，去探究這極爲細微、複雜、靈妙的現象，實難以窮其底蘊，識自本面。近世興起的內省心理學，建樹實多，然內省返究能返究者本身，主體須立於絕對客觀冷靜的立場，方足以照察自如。若論心靈之冷靜明澈，莫過於禪中定心，此須由修習訓練而漸臻。佛教禪觀行者，早就專精

致力此道，用禪思內省的方法窺探心靈之黑箱，認識自心性相，力做自心的主宰，這實際上是佛教諸宗禪定修習的主旨所在。就此而言，佛學，主要是心學或心理學、超心理學。佛教禪修者用各種止觀法門寂止意念的波動，用寂定不動的定中意識，深觀意識的底層，擺脫細微我法二執的黏縛遮蔽，證見常住不動的主人公，心的性相，乃至整個宇宙的實相，分明顯現，洞若觀火。是否如此，有佛教心理學說爲證。九心輪、五十一心所法的精細劃分且不論，早在弗洛伊德提出潛意識學說之前千餘年，佛教瑜伽行派就將心法分爲前五識、意識、末那識、阿賴耶識或加阿摩羅識凡五層，其中後三層深潛於常人僅知的意識層下，關於其功能及阿賴耶識所藏種子如何轉爲現行、決定人行爲趨向的闡述，其精密詳審，何下於弗洛伊德、榮格之說。至於阿賴耶識在輪迴中的作用、心實相及轉識成智之說，更爲近代各家心理學尙未夢見。將禪定引入心理學研究，與現代研究方法結合，勢必使心理學研究大飛躍。

三、深入正定的禪觀行者，可大大提高立體思維的能力，建構多維多層的宇宙模式。

幾千年來，東西哲人們窮思辨之能，究宇宙底蘊，然受思維方式和三維空間的局限，罕有能超出直線性哲學的狹窄渠道，一窺本來多維多層之宇宙全豹者。對於肉眼可睹的飛碟、特異功能等現象，現代科學和線性哲學已感茫然無措，何況更多肉眼範圍外的深奧現象。欲俯瞰宇宙全景，描摹出大致近似真實的宇宙模式，必須打破線性思維和三維空間的束縛，調動一切心理潛能，綜合一切訊息手段，大大擴展心量，全方位接收訊息，始可得其彷彿。而達此之途，莫過於禪定止觀。在正定中，心念寂止，慣性意識剝落，超越時空、物我、宏觀、微觀、多維空間的訊息呈現，依此修觀，進行綜合性的立體思維，才易於獲得頓悟，把握真實。佛陀及其聖弟子，由禪思而得窮澈萬法的睿智，爲俯接羣

機，仍常用線性哲學原理說法，通過邏輯推論，破除空有等執，於破執中實已建立起多維多層的宇宙模式框架。如破時空實有，顯其皆依緣起故相對，無自實體，此世界的時量不同於彼世界，近世愛因斯坦相對論出，始證此理。空間亦如時間，無實自體，故大小相容、一多相入，意味着空間可有多維，現代科學界才有此類假說。然科學為理論推測，佛學則依定心直覺。《華嚴》等描述佛陀自證境界的大乘經教中，以佛海印定中所現森羅萬像，提供了一幅多維多層的宇宙西洋景：在這裏，萬劫圓融，大小相入，一即一切，一切即一，一念心中見無量無邊佛刹，經無量無數長劫，起無量無盡六度萬行；一微塵中，現無量無數國土衆生，出無量無數經卷；百億刹海，彈指即過，無量化身，動念即生；十重法界三千世間，共同一處而不相妨礙。台、賢二宗祖師，由此歸納出「一念三千」、「事事無礙十玄門」的哲學體系，理雖玄奧，事非無本。現代科學界提出的巨系統多功能態說，微露「一念十法界」之影迹；生物全息論則觸及微細相容無礙之理，然尚乏實證，且去佛海印定中所現的境界甚遠。

四、佛教禪觀行者能超出概念化、二元化的認識方式，現證眞如。

佛教哲學尤大乘哲學的中心範疇，是眞如。眞如或實相、法性、法界，指宇宙萬法的體性及本來面目。《成唯識論》卷九釋云：「眞謂眞實，顯非虛妄；如謂如常，表無變易。謂此眞實，於一切位常如其性，故曰眞如。」大乘諸家所詮解的眞如，不無西方哲學之存有、絕對眞理、物自體及本質等含義。眞如作為絕對之眞實，確非邏輯思辨所可見證。窮思辨之所能，推至極處，眞如不可作為客觀的對象，由能所對待的二元化立場以概念而證知，乃屬必然的結論。康德已用二律背反，證明物自體不可以理性知，判定了理性的界限。佛教哲學早在康德前二千年，便強調眞如非言思所行境，所謂「言語道斷，心行處滅」，僅可離念而自

內證。自內證眞如之道，即是禪。佛教瑜伽行者或由定發慧，在寂止心中返觀內照；或調心，當下離念，頓與眞如理相應，離卻妄念浮雲的遮障，擺脫人、法二執的纏縛，「智與眞如平等平等」，親見本來不生不滅的眞我、法身，獲得直覺絕對眞實的實相、般若智。不僅依此認識眞實本面，更由此如實智慧，永超生死輪迴，永享眞常大樂，開發了本有的潛能，圓成了自我實現，達到生命本來應在、本性追求的永恒幸福的涅槃彼岸。捨此別無他徑可通，無論是哲學、實證科學，都無法引導人類達到這一目的地。尤其思辨哲學所立之絕對精神、理念、本體、實存等，乃至佛教哲學的眞如、實相，若離禪的實證，終歸成為無實際價值的「戲論」。唯佛學掌握此實證眞如之道，並且是依實證而說眞如，故佛學超越思辨哲學，不可以一般的哲學唯心論、觀念論來看待。

禪定實證哲學，哲學指導禪觀

佛教哲學，終歸屬一種瑜伽實證哲學，其眞偽與否，終須在禪定實踐中去親身體驗、研究。

禪定體驗與效應，是佛教哲學成立的重要依據。《阿毗達磨經》所說悟入唯識無境的四種智中，第四「隨三智轉智」所含三義，皆依禪定：

- 一、隨自在者智轉智，謂已證得心自在者，隨欲轉變地等皆成，境若實有，如何可變？
- 二、隨觀察者智轉智，謂得勝定修法觀者，隨觀一境，衆相現前，境若是眞，寧隨心轉？
- 三、隨無分別智轉智，謂起證實無分別智，一切境相皆不現前，境若是實，何容不現？

這三義，對有禪定證德者來說，足可做唯識無境，起碼是心能轉境、境不離識的論據。

《阿毗達磨》所說四智中的第一「相達識相智」——「謂於一處，鬼人天等隨業差別，所見各異，境若實有，此云何成？」這一論據，起碼亦須得天眼通，見鬼人天不同境界，方能確立。護持佛法，應修禪定得現量智，方足以自悟悟他。《海意菩薩所問淨印法門經》云：「法中若起比量智者，斯即不能護持正法，」得現量智始可護持。而欲得現量智，又豈能離開禪觀的修習？

佛教哲學源於禪觀，具實證性，宗門大德的悟境，可作最有說服力的證據。古來禪門宗匠，頗有目不識丁、不通經教者，一旦參禪徹悟，見經教之說，如自家屋裏活計，其所說所行所教，若加以邏輯外化，與經論中的哲理無不若合符契。說明佛教哲學，確從禪思中來。

佛學還說禪定境界之不同，形成哲學上見地的歧異。其間佛外邪正之分，極為細微，差之毫厘，失之千里。《長阿含·梵動經》謂沙門、婆羅門以種種方便入定意三昧，以三昧力發宿命通，心憶若干劫數，遂立十八見乃至六十二見。《楞嚴經》中，詳說佛修禪那者想陰已盡、識陰未盡、所知障未破之間，依所發有限的天眼宿命等通所知見，窮研萬物的因果本末，還可生無因論、遍常論、有邊論等十種「禪那狂解」，凡二十餘種邪見。可見此事決非草草，佛教哲學見地所依歸的禪境，有相當嚴格的標準，一般須得明師的印證，並與經教相合。

佛教哲學不僅源於禪思，由禪思實證的文字般若、佛教哲學，還是禪定修習的指導。依佛言祖語，由聞慧而得思慧，獲決定正解，依解起修，是佛家修學止觀的通途。《華嚴經》卷三五云：「一切法如實覺，不離無行無生行慧光，無行無生行慧光，不離禪善巧決定觀察智；禪善巧決定觀察智，不離善巧多聞。」

《大智度論》云：「非禪不智，非智不禪，」缺了佛學聞思修的指導、印持，出世間的智觀便無法修習，而缺了慧觀的止，只屬世間共外道法，難以成就出世間的功果。是故欲修禪定，須先學通佛教哲學。

(完)

(上接第14頁「佛教與中國文學」)

深入的研究，實是一項極其重要的工作。它不僅是一個音韻學、訓古學問題，還涉及哲學、文學、史學各個領域，也不止僅僅對佛教的研讀而已。

隨着佛教的翻譯流傳，不少優美的典故，和具有藝術美的新詞匯，被引進我國許多文學作品，其中源於佛教的成語，幾乎佔了漢語史上外來成語分的百分之九十以上。譯經過程中創造了許多新名詞，豐富了漢語的表現力，方便了人們的思想交流，在我國文化生活和社會生活中起了積極的作用，表現出反映現實生活的無限生命力。有些已成為人們常用的基本詞匯。如：唯心、真理、實際、真實、本質、因果、共相、觀念、意識、思維、主觀、客觀、過去、現在、未來、世界、化身、語錄、因緣、煩惱、彼岸、剎那、解脫、覺悟、平等、悲觀、泡影、清規戒律、三生有幸、一針見血、五體投地、借花獻佛、泥牛入海、現身說法、天花亂墜、天女散花、一絲不掛、曇花一現、苦海無邊、回頭是岸、心猿意馬、唯我獨尊、放下屠刀、立地成佛等等。都成了現代生活用語，又有誰去探討它的來源呢？過去有些人，認為有些詞是從日本傳來的，卻忘記了日本這些名詞，又恰是隨同佛教傳入日本而帶去，不過他們襲用較早，又回傳到中國來吧了。佛教為中國文學帶來了新的文體和新的意境，以及新的詞匯，佛教在中國文學史上所起的積極作用不容抹殺。

在中國自漢、魏晉、南北朝以來，儒家、道家佛教三家的思想文化匯合成了中國傳統文化，也就是形成中國文化的多種成份的複合結構，有的學者說：「不懂佛教，就不懂漢魏以來的中國文化」。「掀開佛教文化，連話也說不周全」。這是深切了解佛教與中國文化的密切關係的有識之見。我們對佛教的分析研究，必將有助於對中國傳統文化的全面透徹的了解。佛教在中國文學史上有較多值得肯定和繼承的合理因素。

(完)

佛教與中國文學

(一) 佛教翻譯對中國文學的影響

佛教自印度傳入中國後，經過逐漸的適應，緩慢地流傳，到東晉時趨於繁榮。南北朝時出現了眾多的學派，隋唐時進入鼎盛階段。佛教的長期流傳，演變和發展過程中，中國的佛教學者和廣大僧人，從事翻譯註經，和創造學說體系等種種宗教理論活動，不但擴大了中國思想界認識的廣度和深度，也深深地滲透到傳統的中國文化藝術領域之中。

隨着佛經的翻譯和流傳，佛教對魏晉以來，中國文學的各個領域，無論是詩歌散文，還是後來發展起來的小說戲曲等，都灌注着極大的影響力，推進中國固有文學在形式方面和內容方面，都起了新的變化。中國固有文學如《詩經》重人物和事實的記述，漢賦重山水和人物的描繪，偏重於寫實和描寫，較少富於幻想的幻想，甚麼十八層地獄，三十三天、三千大千世界等，表現了強力的浪漫色彩，極大地推動了中國浪漫主義文學的發展。

譯經大師鳩摩羅什主譯的《維摩詰所說經》，敘述維摩詰為弟子們說法，應機化導，顯示辯才無礙的本領，宣傳大乘教義。從文學欣賞角度來看，簡直是一部絕妙的小說。《妙法蓮華經》譬喻較多，有不少優美的故事和寓言，為歷代文人所喜愛，常被作為

純粹文學作品來欣賞，對文學界影響很大。《大方廣佛華嚴經》是佛經翻譯本中，文學色彩極為濃厚的代表作。佛經翻譯家以樸實的語言文體釋經，但就易曉，不加藻飾，這種新的文體，深刻地影響了中國文學的發展。

(二) 佛教為古典小說提供故事情節和思想內容

印度佛教利用大量寓言故事來解釋和宣傳佛教的教義，其中《百喻經》列舉故事近百條，勸喻人們信佛。這部佛教文學作品，文筆樸素簡練，故事生動有趣。魯迅先生曾作歷史文學資料進行研究。從中國文學發展史的角度來看，《百喻經》為我國語言創作提供了新的內容，對我國後世的文學產生積極的作用。

我國自元明以來，章回小說逐漸登上文學舞台，與詩歌分庭抗禮。我國古代小說在體裁結構、故事來源、藝術構思和思想傾向等方面，都受到佛教很深刻的影響。

佛教為我國古代神魔志怪小說，提供故事素材，啟發藝術構思。佛教典籍廣取譬喻語言，把教義佛性，融化在文學形式裏，取得形象化的教化效果。佛教典籍的直接流傳，打破了中國原有小說題材的束縛，為小說創作開闢了新天地。如千寶的《授神記》，顏之推的《冤魂記》就是具有代表性的作品。該書集中宣揚了佛教神像的威力，和信佛茹素的好處。

周逸人

例如《西遊記》是在民間流傳的唐僧取經故事，和有關話本雜劇的基礎上，演變而成的浪漫主義的故事小說。書中所記菩提祖師於半夜三更傳法給孫悟空，就是從佛典所載禪宗五祖弘忍半夜三更傳衣鉢給六祖慧能的傳說蛻變而來。《西遊記》描述歷經八十一難，與妖魔鬪法的故事，是受到《大方廣佛華嚴經》所述的善才童子五十三參，奇幻多變的《降魔變文》描寫舍利弗如何降魔鬪法，兩本經書的啓迪。《西遊記》通過孫悟空大鬧天宮，戰勝各種妖魔的故事，塑造了孫悟空不畏艱險，戰勝邪惡的頑強精神的形象，但孫悟空能翻十萬八千里的筋斗，卻翻不出如來佛的手心，最後歸正，成就正果，說明佛的威力無比，宣揚佛法無邊的思想。

再如《封神榜》敘述商末政治紛亂，和周武王伐商的故事。全書有很多佛仙聞法的描寫，其中有的人物塑造直接採用佛典，如哪吒的原型就是佛教四大天王，北方毗沙門天王的三太子。

佛教對古典小說的思想滲透，也是很深刻的。如《三國演義》描述東漢末年和三國時代統治集團之間的矛盾和鬪爭，但小說開卷詞是：「滾滾長江東逝水，浪花淘盡英雄。是非成敗轉頭空，青山依舊在，幾度夕陽紅。白髮漁樵江渚上，慣看秋月春風。一壺濁酒喜相逢；古今多少事，都付談笑中。」滲透着佛教的人生虛幻的思想。

再說《紅樓夢》是我國古典文學中思想性和藝術性結合得最出色，也是一部現實主義和浪漫主義結合的文學名著。我們以有這樣的優秀文學遺產而感到驕傲。但是必須看到作者曹雪芹（還是續著作者高鶚）在世界觀和創作方法上，存在着某些時代和階級的局限性，而這又是同佛教（主要是禪宗）在當時思想文化界的影響分不開的。

《紅樓夢》從第一回「甄士隱夢幻識通靈」，到最末一回「賈雨村歸結紅樓夢」，從空空道人訪道求仙，到賈寶玉出家為僧，描

述兒女纏綿之情，榮華富貴之樂，但結局是窮困潦倒，分崩離析，全書以夢開始，以夢告終，貫穿着佛教的人生如幻，世事無常，因果報應的思想。也反映出作者的強烈追求純潔愛情和「色空」觀念的思想矛盾。

作者以大量篇幅描寫賈府經歷百年之久，「功名奕世，富貴流傳」的封建貴族家庭，終於到了「遠終數盡」，「不可挽回」的地步。樹倒猢猻散，或曰「飛鳥各投林」。乃是「冤冤相報自非輕，分離聚合皆前定」的結局。既是天數決定，自然逃不出宿命論的循環。就連大觀園內那批女孩子的身世遭遇，亦為生前註定。在「太虛幻境」的「薄命司」裏有登記他們命運的「正冊」「副冊」「又副冊」等一整套檔案底冊，可供稽查；她們都是「風流冤家」又將造劫歷世」，薄命是註定的。至於賈寶玉和林黛玉的愛情悲劇，那更是命運前定。因為在年代遙遠的西方靈河岸上三生石畔就已經存在着神瑛侍者（賈寶玉前身）和絳珠仙草（林黛玉的前身）的一段夙緣；後來林黛玉的多愁善感，常常哭臉，則被說成是「把一生所有的眼淚還盡」，以報答賈寶玉前生對她「以甘露灌溉」之德。而寶玉、黛玉和薛寶釵之間三角關係糾纏不清，則有着「木石前盟」和「金玉良緣」為之前定。所有這些，把小說中所有人物的遭遇和痛苦，所產生的悲劇，作者都是受佛教思想影響，以宿命論，因果報應的觀點來加以解釋。

再說《紅樓夢》以描寫寶玉和黛玉的愛情悲劇，作為全書一根重要線索，並且從頭到尾都有「色空」觀念的渲染。小說第一回敘述空空道人在大荒山無稽崖下抄寫那本《石頭記》後，從此，「因空見色，由色生情，傳情入色，自色悟空」。並把自己改名情僧，改《石頭記》為情僧錄，情與僧，色與空是一大矛盾。文藝是要突出矛盾的，要突出人物內心衝突。《紅樓夢》突出談愛情，又談色空這一對矛盾，不僅暴露了作者個人內心的矛盾問題，也反映着一個時代的關於婚姻問題的思想矛盾。

佛教的禪宗思想對曹雪芹的影響是很大的。禪宗是中國佛教學者獨創的一個宗派，提倡一種簡便快速的成佛法，倡言衆生皆有佛性，「見性成佛」。禪宗掃除各宗派的煩瑣經院習氣，和戒律儀式外，還獨創了一套絕對虛無主義、反理性主義的主觀思想體系，比較流行於知識份子階層，對後世宗明理學特別是陸王一派影響極大。曹雪芹所處年代，在理學獨尊，找不到任何其它理論武器的情況下，禪宗那種反傳統精神，不失爲一種批判武器，作爲揭露現實，反抗現實社會的精神支柱和思想武器。《紅樓夢》真實地反映了時代矛盾，精心塑造了封建叛逆者的形象，我們可以斷言，這與作者受到禪宗思想是不可分開的。書中有「寶玉悟禪機」「寶玉妄談禪」的多次描述。可見寶玉和黛玉平日談愛情，常以交流對佛學思想的體會，作爲知心談話的一個內容。唱着愛情與色空的交響曲。相反，一提到科舉仕進，功名利祿和倫理綱常之道，寶玉就極端蔑視斥之爲「混賬話」，罵那些讀書做官的人是「祿蠹」，「國賊祿鬼」等等。這說明禪宗思想在當時確又在封建叛逆者的思想中生出了根，是他們反理學、反封建禮教、反「學而優則仕」的一種精神支柱。

曹雪芹在禪宗哲理方面，造詣也是很深的。在第二十二回裏，黛玉爲了測驗寶玉的佛學水平，出了一道試題：「寶玉我問你，至貴者寶、至堅者玉，爾有何貴，爾有何堅？寶玉竟不能答，引起黛玉和在場的寶釵一起大笑說：「這樣愚蠢，還參禪呢！」後來寶玉聽到一個有意思的曲文，自以爲對禪機有所領悟，當即寫了一偈：「你證我證，心證意證，是無有證，斯可云證，無可云證，是立足境」。黛玉看了，認爲還未盡善。就續了兩句：「無立足境，方是乾淨」。黛玉把寶玉還承認有一個主觀存在的「立足境」，也根本否定了。這一徹底否定，正符合禪宗六祖惠能大師所謂「本來無一物」的根本精神。

以上種種，可以看出作者的佛學水平，以及佛學思想在這部

作品上留下的不少痕迹。

此外，我國自元代雜劇表演形式出現，才有合樂歌，舞蹈（身段）科白的正式戲劇。元雜劇的取材，有許多直接引入佛教的故事。如鄭廷玉的《布袋和尚》吳昌齡的《唐三藏西天取經》集都很著名。明代雜劇《觀世音修行香山記》《目蓮救母勸善戲文》等，也都是戲曲中深受佛教影響的例證。

（三）佛教導致說唱文學——變文、寶卷、鼓詞的產生

在中國古代文學史上，佛教對於說唱文學的影響非常巨大，自南北朝以來，佛教爲了進一步在民間吸收信徒，擴大影響，採取誦讀，講說，歌唱，有說有唱，說唱結合等宣傳方法。因此不僅開佛教通俗的風氣，而且導致變文，寶卷，彈詞，鼓詞等的出現。我國古代變文，寶卷，彈詞都是直接導源於佛教的。

佛經文體有三種：一曰長行，是直說佛理的散文；二曰重頌，是重述長行歸納內容的詩歌；三曰偈頌，不依長行而獨起直敘事義的唱讚。爲了反復闡明教理，佛經大多是長行，重頌，唱讚兼用。重頌和唱讚是可以以用梵唄歌唱的。寺院僧侶爲了採取通俗的傳教方式，經常舉行通俗演唱形式。先由一位法師高唱一段偈頌，隨後以另一位法師加以詳說，他們吸取民間說唱的特色，增加故事化成份，以韻散結合，有說有唱的形式，演說經文。音樂性和故事性都很強，借以吸引聽衆，達到宏揚佛教的目的。

中國原有文學體裁是單純的，詩歌是詩歌，散文是散文，佛經採用印度散韻重疊的表現形式，唱白並用，講的部分是散文，唱的部分是韻文，邊講邊唱，這種嶄新的文學形式，爲人民羣衆所喜愛，對後代的小說創作啓示很大。佛教的「變文」對中國通俗文字的發展影響極大，甚麼是「變文」呢？凡將佛陀故事繪成彩畫者叫「變現」，說唱佛陀故事的底本叫「變文」。表演時一邊展示圖像，一邊說唱故事。說唱佛經的變文有《維摩詰經變文》，目蓮地

獄救母的《大目蓮冥間救母變文》等等。這些變文記敘曲折，情節生動，故事性強，文字通俗，開創了一代較為自由的新文風。

宋明時代，盛行七字句和十字句的韻文為主，間以散文的說唱文學，叫做「寶卷」。題材以佛教故事、宣揚因果報應思想居多。今存《目蓮救母寶卷》《漁籃寶卷》以及北宋晉明禪師所著《香山寶卷》等等。明清以來，以民間故事為題材的寶卷流行起來，如《梁山伯寶卷》《土地寶卷》等等約有兩百多種。

我國民間藝人吸收了僧侶通俗的傳教方式，如江南的彈詞，北方的京韻大鼓，表演者一至三人，有說有唱，語言通俗生動，富有民間文學特色，這些都是直接導源於佛教。

唐代佛教空前興盛，有些著名寺院，經常舉行宣教活動，演唱變文，還演出歌舞小戲。這些寺院既是宗教活動的基地，又是百姓娛樂的游藝場所。佛教的俗講，演唱變文，誦經等活動，猶如文藝演出，給人以藝術的享受。此外，常借佛陀菩薩節日，舉辦廟會，延續至今，已成為信徒進香與小商品集市貿易活動。上海的龍華寺，靜安寺仍保持着舉辦廟會的傳統，近年來，四月初八的龍華廟會，人山人海，非常熱鬧。

佛教的讚嘆歌咏唱腔，富有音韻，模仿印度曲調，用漢語來歌唱，這種梵唄淨音，使聽眾產生音樂藝術的愉快感覺。經過長期摸索和實踐，逐漸形成了佛教音樂。以遠、虛、淡、淨為特色的佛教音樂，成為我國民族音樂的一部分。僧侶的誦經、唱讚，有樂器鑊、鈸、鍾、磬、琵琶、木魚、鼓等配合，具有強大的藝術感染力。起着陶冶情操、教化眾生，進而收到感化人心的宗教效果。近年來由於我國音樂工作的努力，整理佛教音樂工作進展迅速，並開始向歐洲介紹，獲得國際好評。

（四）佛教推動了中國詩歌的發展

佛教對中國詩歌的影響十分巨大。在梵音的影響下，齊梁時

代文學家沈約，王融等，把字音的聲調高低分為平上去入四聲，用於詩的格律。沈約等人創立聲律論，是直接受了佛經轉讀和梵文拼音的結果。注意詩歌的韻律，有了音節美，使人們有了可循的律詩格式，推動了古體詩向律體詩的發展。另一方面，佛教的思想，尤其是般若學空宗理論和禪宗思想，給詩歌內容以強烈的刺激，滲透，豐富了詩歌的意境，使詩歌的面貌更加多姿多采。

中國詩壇在魏晉中期，玄學思想成為了詩歌的基調，出現了所謂「玄言詩」。至東晉時代，佛教般若學得到廣泛流傳，大乘空宗的一切皆空的思潮，給詩人創作予以巨大的影響。東晉時代著名的佛教般若學者支道林，也是當時最重要的，最傑出的佛教詩人。一些佛教學者在玄學詩的土壤上，撒播新的種子，結出新的果實，形成一種悠閒自得，寂靜恬適的詩境。由此在中國詩壇上出現了佛學滲入詩歌領域的新局面。

唐代禪宗興起，一些著名詩人談禪，參禪，作詩表達人生理想，以禪入詩，成為唐代詩人特有的禪趣。禪和詩都要有內心的體驗，都重視象喻和啟發，都追求言外之意。禪宗這種宗教實踐和詩歌創作實踐的某些類似性，提供了兩者相互溝通的橋樑。唐代禪僧也和詩人酬唱，吟詩，一些文人奉佛參禪，或與禪僧交往，作詩多摻雜佛理，甚至取材於禪宗語錄，從而表現出禪對詩的單向的強烈滲透和深入的浸染，為唐代詩歌創作打開了新路。禪對詩的影響主要有兩個方面：一方面是以禪入詩，即把禪意、禪味引入詩中，另一方面以禪喻詩，即以禪宗的觀點論詩。如王維（701-761）字摩詰。生平信佛，素服長齋，仰慕崇拜維摩詰居士，是唐代著名詩人、畫家。他的詩篇主要通過田園山水的描述，宣揚隱居生活和佛教禪理。如《鹿柴》詩：「空山不見人，但聞鳥語響，返景入森林，復照青苔上」。這詩是依照禪宗的「返照」「空寂」的義理，通過描繪鹿柴深林的空寂，落日微光返照的傍晚景色，表現寂靜無常的心境。再如《辛夷塢》詩云：「木末芙蓉

蓉花，山中發紅萼，澗戶寂無人，紛紛開且落」。敘述在幽深的辛夷塢山谷裏，芙蓉花盛開怒放，又紛紛凋謝。這是通過寫花自開自落的情景，表現作者的內心精神世界——一種任運自在的恬淡、空靈的心境，也正是禪宗的人生處世態度的形象表達。

又如詩人孟浩然，柳宗元等，他們的詩歌語言典雅，佛理與情景交融，閃耀出一種似有若無的禪光佛影。唐代著名詩僧梵天（又名王梵志）他的大量詩篇在民間廣泛傳流，影響深遠。如「城外土饅頭，餡草在城裏，一人吃一個，莫嫌沒滋味」。以通俗淺近的語言，表達了否定世俗見解，尋求超脫心境的佛教思想。唐代另一名詩僧寒山子，有詩三百餘首，明白如話，機趣橫溢。如《一住寒山萬事休》詩云：「一住寒山萬事休，更無雜念掛心頭，閒於石壁題詩句，任運還同不繫舟」。抒發了任運自在的禪趣境界。寒山詩深受白居易、王安石等詩人的推崇，影響久遠。如白居易的《讀禪經》「須知諸相皆非相，若住無餘卻有餘，言下忘言一時了，夢中說夢兩種虛。空花豈得兼術果，陽炎如何更覓魚？攝動是禪禪是動，不禪不動即如如」。詩文飽含禪味，語言通俗直露，接近於寒山一派。

宋代禪宗繼續流行，一些詩人與禪僧交往甚密，奉佛參禪成風。如蘇軾（1037-1101）的詩詞極富禪味。《題西林壁》詩「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同，不識廬山真面目，只緣人在此山中」。從橫看側看山形不同，悟出世界萬物因主體觀察角度不同，而結果相異的道理，體現了禪宗的「徹悟言外」的教義。再如王安石（1021-1068）中年代傾心佛教，晚年捨宅為寺。他的許多詩篇，都是表達人生如夢，流露出內心空漠的時代傷感。還有黃庭堅（1045-1105）出於蘇軾門下，也是黃龍派祖心禪師的入室弟子。他的《奉答茂衡惠紙長句》詩云：「羅候相見無雜語，苦問僞山有無句，春草肥牛脫鼻繩，菰蒲野鴨還飛去」。禪師把自己的心比作牛，起初必須用繩栓住鼻孔才不會亂跑，後來馴了，就連

繩子也不用了，那時的心，就同野鴨一樣，可以自由自在地飛了。這是黃氏對自己參禪悟境的生動描寫。也是他立身處世態度的形象表達。

佛教禪宗對於中國文學理論，尤其是詩論，詞論的影響最大。禪宗標榜不立文字，教外別傳，單傳心印。主張依靠自身的參悟去領會佛理。一些文人也主張像參禪一樣去參詩，欣賞詩歌。范之實《潛溪詩眼》說：

識文章者，當如禪家有悟門。夫法門千百差別，要須自一一轉語悟人。古人文章，直需先悟得一處，乃可通其他妙處。

認為說禪和作詩相似，悟詩如同悟禪，主張以參禪的方法去讀詩，賞詩，不執着於詩歌的文字本身，尋求詩歌文字之外的無窮意味。應當肯定，這是符合詩歌欣賞規律的。

宋代以禪喻詩成為風氣，詩禪之喻幾乎成為流行的口頭禪。一些詩僧和文人紛紛以禪家的一套禪理來論述詩的創作，欣賞和評論。

詩人吳可（吳思道）有《學詩》詩三首，是用禪家的妙諦來論述作詩。

（一）學詩渾似學參禪，竹榻蒲團不計年。
直待自身都了得，等閒拈出便超然。

（二）學詩渾似學參禪，頭上安頭不足傳。
跳出少陵窠臼外，丈夫志氣本冲天。

（三）學詩渾似學參禪，自古圓成有幾聯？
春草池塘一句子，驚天動地至今傳。

龔相（龔聖任）也有《學詩》三首，是吳可《學詩》三首的和韻之作。詩曰：

（一）學詩渾似學參禪，悟了方知歲是年。
點鐵成金猶是妄，高山流水自依然。

（二）學詩渾似學參禪，語可安排意莫傳。

會意即超聲律界，不須煉石補青天。

(一)學詩渾似學參禪，幾許搜腸覓句聯。

欲識少陵奇絕處，初無言句與人傳。

兩首詩都是根據禪家參禪要求悟入的說法，揭示學詩創作的過程，強調詩人主體的參悟，自求創作、反對因襲他人，打破「頭上安頭」的局限。一旦「自家都了得」，即有了「了悟」，就可以超然自如地作詩了。

佛教提倡的思辨方法，直覺方法，與文學創作的理論思維有許多默契之處。佛教重視超脫客觀環境的牽累，追求清淨的精神境界，這與文學作品的審美價值，人們的審美認識，也有相通之處。因此佛教的某些學說，深刻地影響了古代文學理論的評論。

(五)佛經構成我國歷史文化寶藏的重要組成部分，為我國文字語言增添新的詞匯

佛教經過魏晉南北朝至隋唐而達到全盛時期，這時已與我國固有文化學術思想，社會風尚取得融洽。更通過中國傳入日本，朝鮮，產生深遠影響，成為中日，中朝文化相互交流的重要渠道。唐代譯經事業，在魏晉以來佛教學者長期辛勤積累的基礎上，此時更加豐富完備。據智昇《開元釋教錄》記載經、律、論三藏，已有一千零七十六部，五千零四十八卷。琳琅萬軸，構成我國歷史文化寶藏的重要組成部分。可以說佛教經典之多，在全世界各大宗教中，是無與倫比的。(如基督教經典只有一部《新舊約全書》，伊斯蘭教經典只有一部《可蘭經》。可是一個外來宗教融合漢藏各族語言文化，其各種音譯意譯的名詞術語，隨着佛經數量的大而日益多如牛毛，怪僻深奧，令人見而生畏，不易卒讀。為了減輕讀經研究困難，就迫切地需要編纂辭書。這裏只就一部編成於一千二百年前的佛教專科辭典——《一切經音義》作一簡單介紹。

《一切經》或叫大藏經，是佛教全部經典的總稱。「音義」指訓文字之音，而註其義。即博引古代韻書、字書，詳註反切以明字音，窮推幽奧，以釋詞義。我國古無拼音法，只在印度聲明學（即音韻學）隨同佛教傳入後，東漢文字學家，受到印度僧人學漢語時，利用梵字母拼音漢字發音的啟發，開始用兩個漢字拼出字音，發明了反切法，這在我國音韻學、文字學上是一個大進步。

現存《一切經音義》有兩種，一為僧人玄應所撰，亦稱《玄應音義》，共二十五卷。一為僧人慧琳所撰，亦稱《慧琳音義》共一百卷。此外另有宋初遼國僧人希麟的《讀一切經音義》十卷，是《慧琳音義》的補充。

我們說《一切經音義》是一部佛經專科辭典，實際上它包含的內容、意義，遠非單純的佛教教義的範圍。這種情況正符合魏晉以來，佛學與儒道諸家思想合流的一種趨勢。至唐代更為顯著。前後兩部《一切經音義》的編者，玄應和慧琳都是以通曉儒術，博覽羣籍和擅長文字訓詁著稱的，不然是編撰不出那樣精深博雅的辭書來的。後世學者能從《一切經音義》中得到治學參究考證的必要資料、助益非淺。這也是《一切經音義》不可埋沒的一項功績。

東漢許慎的《說文解字》集古今經學訓詁的大成，是一部系統完備，體例嚴謹的字書。後代研究文字和編輯字的人，都少不了依為重要根據。慧琳當然也不能例外。《一切經音義》中絕大多數詞目都引證了《說文解字》。正因為如此，它也就對《說文解字》一書作出了新的貢獻。因為《說文解字》傳本不一，不免有經後人刻寫錯誤和篡改之處，以訛傳訛，產生不良影響。正是在《一切經音義》裏做了許多諸如補輯逸字，考訂古音，和訂正解說中某些傳寫訛誤的校正工作。有些經傳疑義不能解決的，也往往能從《一切經音義》中採獲佐證，令人豁然明晰。由此可見，佛教擁有成千上萬的專有名詞、概念，通過音義訓釋，對這些名詞概念作

支讖、支謙的譯經、地位及其影響

靜華·慧如

支讖、支謙都是後漢西域月氏族人，又同為我國翻譯佛經事業的先驅者。就譯籍種類而言，支讖所譯係華夏大乘經詳之濫觴，支謙譯經則多屬小乘之面；以區域性來說，支謙所譯為江左譯事之始，支讖譯經則不出洛陽；至於翻譯風格，支讖以崇質為是，支謙則以尚文首開其端；支謙對後世之影響重在義學，支謙則以譯風取勝。凡此種種，均有意焉。因細作爬梳，而有《支讖、支謙的譯經、地位及其影響》一文。

一、兩支生平傳略

先說支讖。

支讖，全稱支婁迦讖，沙門。生卒年不詳。原居西域。支讖「操作淳深，性度開敏，稟持法戒，以精勤著稱，諷誦羣經，志存宣法。」①可見他早有弘傳佛教的志願。故於漢桓帝末年（公元一六七）來到洛陽。「支讖博學淵妙，才思測微。」②在漢靈

帝光和至中平年間（一七八—一八九），譯出《道行經》寫佛經多種。他所傳的主要是大乘般若學的經典。支讖除了獨自譯經之外，還與竺朔佛（一稱竺佛朔）合譯。竺朔佛係天竺沙門。漢桓帝時實《道行經》十卷來洛陽。光和二年（一七九），他與支讖合譯《道行經》和《般舟三昧經》。是時支讖享有很高聲望。時人稱之為「善宣法要」的「弘道之士」③。後不知所終。其弟子主要有月氏人支亮。支亮，字紀明。史載不詳，僅言其曾資學於讖。亮再傳其弟子支謙，弘揚支讖的學說。

再說支謙。

據《祐錄》卷十三記載，支謙係居士。一名越，字恭明。其祖父支法度於漢靈帝（一六七—一八九在位）時與數百人，由西域來華，人籍中國。原因不明。並曾官拜率善中郎將。支謙生於洛陽。幼有穎悟。「十歲學書」，出類拔萃，同學者莫不嘆服。「十三學胡書，備通六國語。」其後，「世間技藝」，亦「多所綜習」④。各方面的基礎都很扎實。漢桓、靈帝時就已開始翻譯佛經。

他曾受業於同族學者支亮。支讖「才學深徹，內外備通。」^⑤亮堪爲其師，其學識亦當首屈一指。世稱「天下博知，不出三支。」^⑥信爲的評。

支謙雖生得「細長黑瘦，眼多白而精黃。」時人不以爲非，卻稱讚：「支郎眼中黃，體形雖細是智囊。」^⑦而「支郎」一詞後來也成了僧人的雅稱^⑧。

漢獻帝末年，漢室大亂，洛陽一帶兵戈四起。支謙隨族人數十避亂南渡東吳。吳主孫權久聞其才，旋「即召見之，因問經中深隱之義。應機釋難，無疑不析。」^⑨孫權大悅，封他爲博士，並請他輔導東宮太子孫登學習，寵信有加。不僅如此，支謙還扶助孫權，盡「匡弼」之力，「甚有裨益」。但由於支謙是西域人，吳國是「任其力而不錄其功」^⑩，因此，吳國史籍不載其事。

三國時期，漢地雖有佛教流行，但「經多梵語，未盡翻譯，^⑪而且譯文樸質，義理隱晦，難以索解。爲此，支謙廣泛搜集佛經，譯成漢文。未譯的補譯，已譯的進行訂正。同時，還幫助天竺僧維祇難、竺將炎（亦作竺律炎或竺持炎）譯經。自東吳黃武至建興中約三十年間（二二二——二五二），共譯出《維摩》、《大般泥洹》、《瑞應本起》經等多種。而且他還首創合譯和註經，使經義更加通俗易懂，受到後世高僧道安的讚揚^⑫。他也通曉音律，曾依據《無量壽經》、《中本起經》製作《菩薩連句梵唄》三契，可惜早已失傳。

東吳赤烏四年（二四一），由於太子孫登不幸逝世，支謙遂隱居穹窿山（一作穹隆山），「不交世務」，僅與諸沙門者游。年六十，卒於山中。吳主孫亮對其評價甚高，並爲其去世，「惻愴不能已」。

二、兩支所譯經典

支讖所譯佛經，因歲久無錄，已難以確定。據《祐錄》卷二

載，支讖共譯經十四部（原文誤作「十三部」），二十七卷。現重加考訂，註明存佚如後：

- （一）《般若道行經》十卷（今存）
 - （二）《首楞嚴經》二卷（已佚）
 - （三）《般舟三昧經》一卷（今存一卷、三卷兩種）
 - （四）《純真陀羅》二卷（今存本三卷）
 - （五）《方等部古品曰遺日說般若經》一卷（已佚）
 - （六）《光明三昧經》一卷（今存）
 - （七）《阿闍世王經》二卷（今存）
 - （八）《寶積經》一卷（今存）
 - （九）《問署經》一卷（今存）
 - （十）《胡般泥洹經》一卷（已佚）
 - （十一）《兜沙經》一卷（今存）
 - （十二）《阿閼佛國經》一卷（今存本二卷）
 - （十三）《李本經》二卷（已佚）
 - （十四）《內藏百寶經》一卷（今存）
- 其中《般若道行經》即《小品般若經》（一名《摩訶般若波羅密經》），十卷，三十品。因經中第一品爲《道行品》，故題譯名爲《般若道行經》，其翻譯經過見《祐錄》卷七《道行經後記》：
- 光和二年十月八日，河南洛陽孟元士口授天竺菩薩竺朔佛，時傳言譯者（原文誤作「者譯」）月支菩薩支讖。時侍者張少安、南海子碧。勸助者孫和、周提立。正光二年（有誤）九月十五日，洛陽城西菩薩寺沙門佛大寫之。
- 而有關《般若道行經》之來由，《祐錄》卷七道安所撰之《道行經序》有如是記載：

佛泥曰（涅槃）後，外國高士抄九十章，爲《道行品》。桓、靈之世，朔佛賁詣京師，譯爲漢文。

以時間論，《後記》在先，《經序》在後，當以《後記》所述事實

爲準。「九十章」作「十卷」解，也無不可。合以上二記可知，竺朔佛來洛陽所携經本，實爲十卷本《道行經》。後由竺朔佛口授，支讖譯爲漢文。僧祐僅根據道安之《經序》，即以爲支讖譯十卷《道行經》之外，竺朔佛又別譯一卷，著錄《祐錄》卷二。誤矣。以後《長房錄》、《內典錄》和《開元錄》皆襲僧祐舊說，述而不改。《般舟三昧經》與《道行經》同時譯出。仍由竺朔佛口授，支讖傳譯。其餘參考者，基本與譯《道行經》者相同^⑬。《佉真陀羅經》二卷，道安《衆經目錄》（以下簡稱《安錄》）未收，係根據支敏度《合楞嚴經記》所載而定。僧祐錯判爲闕本。《開元錄》卷二載有存，且言此經與羅什所譯之《大樹緊那羅王所問經》四卷，屬同本異譯。令二者均存藏經中。《寶積經》、《般舟三昧經》和《阿閼佛國經》均出自《大寶積經》。其中《寶積經》，一名《佛遺日摩尼寶經》。《開元錄》認爲，《方等部》古品曰遺日說般若經就是《佛遺日摩尼寶經》。《內典錄》亦同此說。此經亦譯於光緒二年。倘此說確，則支讖譯經實爲十三部。《兜沙經》一卷爲八十卷《華嚴經》中的序品。《阿閼世王經》據近人呂秋逸先生考訂，異名爲《文殊普超三昧經》，《問署經》則名《文殊菩薩署經》，出自「方等部」。此經與《阿閼世王經》、《首楞嚴經》同以文殊思想爲中心，弘揚法界平等思想。由此可見，有關文殊的經籍，傳入中原幾與佛教傳入並古。西域佛學與文殊的關係密切，是一個值得注意的現象。

後漢時期，人們崇尚貴實之風，主張「佛言依其義不用飾，取其法不嚴其傳」，以爲「經者，當令易曉，勿失厥義，是則爲善。」^⑭欣賞的是「辭樸而旨深，文約而義博」的譯文。他們認爲，「飾」則「近俗」，惟「質」才「近道」。道安也讚成「依慧不文，樸則近本」^⑮的觀點。因此，支讖譯經以「審得本旨，了不加飾」爲準則，以達到「棄文存質，深得經意」^⑯爲目的，主要是直譯，在「質」字上下功夫。後人評論支讖譯經「貴尚實中」是不錯的。但是，過分求實，又不免導致「辭質勝文」的偏向。

至於支謙，譯述亦甚爲宏富。但其數量，亦「諸說不定」。《錄目廣狹》，出沒多異，各存一家，致惑取捨。^⑰《安錄》收三十部。《祐錄》載三十六部。而在同書《支謙傳》中又云支謙譯經二十七部。當然，或許是隱指所餘九部係在入吳之前所譯，也未可知。《高僧傳》則說四十九部。《長房錄》廣搜博採，猛增至一百二十九部。但「長房所錄都是別生，或異名重載」^⑱，不甚可信。如《申日經》^⑲與《月明童子經》，本係一經二名，卻誤作二經二譯；《五母子經》^⑳亦誤爲《無母子經》，等等。所以，唐朝智升重加校訂，刪去《鹿子經》等四十一部，考訂爲八十八部。但其中錯訛仍復不免。現經呂先生再度考訂，確定支讖譯經爲二十九部。今重檢藏經，註明存佚如後：

- (一)《阿彌闍經》二卷 [今存]
- (二)《須賴經》一卷 [已佚]
- (三)《維摩詰經》二卷 [今存]
- (四)《私訶末經》一卷 [今存]
- (五)《差摩羯經》一卷 [今存]
- (六)《月明童子經》一卷 [今存]
- (七)《龍施女經》一卷 [今存]
- (八)《七女經》一卷 [今存]
- (九)《了本生死經》一卷 [今存]
- (十)《大明度無極經》四卷 [今存本六卷]
- (十一)《慧印三昧經》一卷 [今存]
- (十二)《無量門微密持經》一卷 [今存]
- (十三)《菩薩本業經》一卷 [今存]
- (十四)《釋摩男經》一卷 [今存]
- (十五)《賴吒和羅經》一卷 [今存]
- (十六)《梵摩渝經》一卷 [今存]

- (十七)《齋經》一卷 [今存]
- (十八)《大般泥洹經》二卷 [已佚]
- (十九)《義足經》二卷 [今存]
- (二十)《法句經》二卷 [今存]
- (二十一)《佛醫經》一卷 [已佚]
- (二十二)《四願經》一卷 [今存]
- (二十三)《阿難四事經》一卷 [今存]
- (二十四)《八師經》一卷 [今存]
- (二十五)《李鈔經》一卷 [今存]
- (二十六)《瑞應本起經》二卷 [今存]
- (二十七)《菩薩本緣經》四卷 [今存]
- (二十八)《老女人經》一卷 [今存]
- (二十九)《撰集百緣經》七卷 [今存本十卷]

呂先生的考訂，基本依據《安錄》和《祐錄》所載，應該說是比較可信的。《七女》、《釋摩男》、《老女人》、《大般泥洹》四經，僧祐直言出自《安錄》，當無可疑。其中《釋摩男經》係《祐錄》所載之名，《長房錄》卷五、《開元錄》卷二和《內典錄》卷二均作《釋摩男本經》。今藏經「阿含部」所存之《釋摩男本四子經》一卷，即此經也。「四子」二字，疑為後人根據此經內容添加，《維摩詰》、《瑞名本起》二經，《祐錄》卷二和卷十三《支謙傳》均著錄。支敏度、僧肇亦確認《維摩詰經》二卷係支謙首譯^{②①}。今存藏經中。僧祐錯判此經已為闕本^{②②}。支謙譯《無量門微密持經》，有其本人所撰之《合微密持經記》為證^{②③}。《法句經》，《祐錄》卷二載有支謙、維摩難二譯，卷二又說由維祇難寶經，竺將炎與支謙合譯。然考《法句經序》所言，此經實由維祇難從天竺携來，有五百偈。因竺將炎「善天竺語」，支謙便請他翻譯。但是，由於竺氏漢語功力不濟，故「其所傳言，或得胡語，或以義出音，近於質直。」支謙嫌

其「不雅」，所以，重加修改。言其兩人合譯，亦未嘗不可。《法句經序》原署「未譯作者」，實為支謙所撰。從行文口氣可以看出，似不可能另有其人。《貞元錄》卷三說支謙撰《法句經序》，信不誣也。《大明度無極經》，乃支謙覺得支謙所譯《道行經》太質而重譯的本子。《首楞嚴經》二卷，據支敏度推測是為支謙所譯《首楞嚴經》的改定本^{②④}。

支謙的經特點差不多正好與支謙相反。他摒棄直譯，主張意譯，所謂「頗從文麗」^{②⑤}是也。支敏度認為支謙譯文「屬辭析理，文而不越，約而義顯，真可謂深入者也」^{②⑥}。《高僧傳》則稱其譯「曲得聖義，辭旨文雅」。《長房錄》亦同此說，基本是肯定態度。但非議者也不少，如僧叡批評：「恭明前譯，頗麗其辭，仍迷其旨。是使宏標乖於謬文。至味淡於華艷。雖復研尋彌綫，而幽旨莫啓。」^{②⑦}僧肇則認為謙譯「理滯於文」^{②⑧}。西蜀沙門慧寶更是非難支謙「採摭墳素，雕琢文字，語過涉俗」^{②⑨}。支謙開創我國意譯之先河，梁啟超譽之為中國「意譯派」第一宗匠^{③⑩}並不為過。而對其譯文的評價，見仁見智，也是情理中事。

翻譯誠難，道安總結出有「五失本三不易」^{③①}之說。僧祐也深解個中三昧，在論述了自後漢安世高至姚秦鳩摩羅什等人的譯風之後，他說：「或以漢來，或自晉出，譯人無名，莫能詳究。然文過的傷艷，質甚則患野，野艷為弊，同失經體。故知明允之近，難可世遇矣。」^{③②}僧祐的評語與感嘆並非沒有道理，早期的翻譯作品或野或艷，其弊勢所難免。

三、對後世之影響

支謙、支謙同為我國漢末的譯經大師，他們翻譯的諸多佛經對後世所產生的巨大影響是不言而喻的，惟其影響的方面則各有側重。

支謙所譯的十卷本《道行般若經》，屬於大部《般若經》的主幹部分，因而成為漢地大乘般若學傳播、發展的嚆矢。支謙善於借用道家思想來傳揚般若理論。如將「波羅密行」譯為「道行」；「如性」譯為「本無」等等。都屬此例。這樣，反過來又促進了道學思想的興起，終成為後世玄學思想的先導。自茲，《道行經》便成了當時學人研習佛教學說的入門書。但是，由於該經譯文太質，而且過於簡略，致使義理隱晦，不易了解，從而引起三國時期朱士行的西行求法。道安《道行經序》中指出：「由是，《道行》頗有首尾隱者。古賢論之，往往有滯。仕行（即朱士行）耻此，尋求其本，至於闡乃得。送詣倉垣，出為《放光品》。斥重省刪，務令婉便，若其全文，將過三倍。」^{③③}《放光般若》譯出後，復有羅什《摩訶般若波羅蜜經》、小品二萬頌、《摩訶般若波羅蜜經》、小品八千頌、《金剛般若經》和北魏菩提流支《金剛般若經》以及唐玄奘《大般若經》等多種譯本的出現。

《道行般若經》和《小品般若經》，經帛法祚、支孝龍、支敏度、支遁等傳寫講述，般若學漸趨流行。後道安在襄陽宣講《放光般若經》，並為之作註，發揮經中深隱之義。與道安同時代的支道林、于法開、道一、于道邃等人，也鑽研經意，深為所得。在玄學思潮的影響和推動下，形成般若學的六家七宗^{③④}。至後秦羅什廣譯「大、小品」，其弟子僧肇、僧叡竟相註疏，將般若學研究推向高潮，成為魏晉南北朝時期的「顯學」，並影響到隋唐時期有關佛教宗派的形成。比如三論宗就直接沿襲這個傳說。可見此經在中國大乘佛教中的深遠影響。

《般舟三昧經》也是支謙譯籍中一部重要的佛教經典。「般舟三昧」，係梵文Pratyuppannasamadhi音譯之略稱。為佛教中禪定的一種，亦稱「佛立三昧」。該經中說，若有人連續一晝夜乃至七晝夜一心念佛不綴，即可見佛立面前。以後，天台宗根據此說

創立「常行三昧」的修持方法，以三個月為一期，環繞佛像徑行不息，一心誦念彌陀佛號。如此死後「當生阿彌陀國」。一時風行不衰。

迨及唐朝，出家修行者仍尚行此道。據《大薦福寺大德道光禪師塔銘》記載，華嚴宗詩僧道光出家時即有「誓苦行，求佛道。入山村，割肉施鳥獸，煉指燃臂。入般舟道場百日，晝夜徑行。遇五台寶鑑禪師，曰：『吾周行天下，未有如爾可教。』遂密授頓教。」^{③⑤}道光禪師悟道之前，曾學過捨身苦行的般舟念佛三昧。支謙所譯《般舟三昧經》在唐時之影響，由此可見一斑。

與支謙不同，支謙對後世之影響主要在翻譯風格上。前文述及的僧肇、僧叡對其譯風的批評，其實是相對於羅什的譯經而言的，並且有失偏頗。且不論羅什譯經得到帝王財力、人力的大力支持，配備了龐大的譯經班子，從某種意義上說，實際是一種集體智慧的成果。誠如僧祐所言：「逮乎羅什法師俊神金照，秦僧融肇，慧機水鏡，故難表發揮翰，克明經奧，大乘微言，於斯炳煥。」^{③⑥}明釋德清說得更明確：「藏經凡出什之手者，文筆雅緻，以有四哲左右焉。」^{③⑦}並非支謙譯經時一人傳語，一人筆受之情形可比。就說支謙的譯法也大都為羅什所借鑑。以僧叡責難最烈的《維摩詰經》為例，什譯即以支謙譯本為底本。全經十四品，以《佛國品》始，以《囑累品》（支謙本為《囑累彌勒品》）終。其字數什本略多於支謙本。今撮錄一二，以資對照。

比如：經中以十個比喻說明人的身體無常。

支謙本《善權品》^{③⑧}：

諸仁者，如此身明智者所不性。是身如聚沫，澡浴強忍；是身如泡，不得久立；是身如野馬，渴愛疲勞；是身如芭蕉，中無有堅；是身如幻，轉受報應；是身如夢，其現恍惚……

羅什本《方便品》^{③⑨}：

諸仁者，如此身明智者所不性。是身如聚沫，不可撮摩；是身如浮泡，不得久立；是身如焰，以渴愛生；是身如芭蕉，中無有堅；是身如幻，從顛倒起；是身如夢，爲虛妄見；……

又如：文殊菩薩問疾，維摩詰之答語。

支謙本《諸法言品》：

居士，是病何所正立？其生久如，當何時滅？維摩詰言，是生久矣。從痴有愛，則我病生。用一切人病，是故我病。若一切人得不病者，則我病滅。……

羅什本《問疾品》：

居士，是疾何所因起？其生久如，當云何滅？維摩詰言，從痴有愛，則我病生。以一切衆生病，是故我病。若一切衆生病滅，則我病滅。……

從以上比較可知，什譯基本保留了支謙譯本的語法結構。唯對梵本中過於累贅的語句，什亦依支謙本略有刪減，諸如更動部分詞意及其名相。行文明晰流暢，其影響是顯而易見的。在什譯《維摩詰所說經》出世之前，支謙本一直是諸譯本中最完善暢達的本子，深受東晉名士們的歡迎，與《周易》、《老子》、《莊子》並稱爲「四書」。支敏度卓錫江左後編的《合維摩詰經》，即以支謙所譯爲「母本」^{④①}。什譯《維摩詰所說經》的流行，在很大程度上得力於支謙的譯法，是不容抹殺的事實。而支謙漢，梵語的造詣之深，不難想見。

其次，支謙還將密教典籍《無量門微密持經》與兩種舊譯本《阿難陀目佉尼呵離陀羅尼經》、《無端底門總持之行經》相比勘，區別本末，上下排列，「分章斷句，使事類相從，令尋之者瞻上

視下，讀彼案此。^{④①}這樣，既不失「兼通之功」，又可省去「廣披」之煩。因此，後來支敏度師法支謙而有《合維摩詰經》和《合首楞嚴經》的問世；道安則有《合放光般若》、《光讚般若》兩種。這種會譯的方法一直爲後人所沿用，只是方式略有變更而已。比如，從明代直至民國年間，便有王龍舒、彭二林、魏默深、夏蓮居四位居士取《無量壽經》的五種譯本^{④②}，分別編集過四種《無量壽經》的「會集本」，實都取法於此。

此外，支謙在譯經時，還考慮到讀者的理解程度，對譯本中一些難懂的地方加以註釋。如註《大明度無極經》、《了本生死經》等，即其例也。使經義更加易於了解，開註經風氣之先，堪與康僧會其匹^{④③}。至於作用與影響，已無須贅言了。

支謙創作的《讚菩薩連句梵唄》三契，雖最已失傳，但《瑞應本起經》中的天樂般遮之歌卻刺激了魏陳思王曹植製作梵唄的靈感。曹植是一位深受佛教影響的人物。這不僅表現在他的詩文裏，而且他還「深諳音律，屬意全音。既通般遮之瑞響，又感魚山之神制。於是，刪治《瑞應本起》，以爲學者之宗。傳聲則三千有餘，在契則四十有二」^{④④}。所謂「在契四十有二」，即指支謙《瑞應本起》之四十二契也。是爲我國佛教梵唄藝術的先聲。（完）

【註釋】

①③⑪⑮⑯慧皎：《高僧傳》卷一，見《大正藏》五十卷，二〇五九號。

②⑤②④②⑥支敏度：《合首楞嚴經記》，《祐錄》卷七，見《大正藏》五十五卷，二一四五號。

④⑦⑨僧祐：《祐錄》卷十三。

⑥⑰費長房：《長房錄》卷五，見《大正藏》四十九卷，二〇三四號。

⑧道誠：《釋氏要覽》卷上：「古今儒雅，多呼僧爲支郎者。」
⑩道宣：《內典錄》卷二，見《大正藏》五十五卷，二一四九號。

⑫道安：《了本生死經序》：「魏代之初有高士支恭明，爲作註解，探玄暢滯，眞可謂入室者矣。」見《祐錄》卷六。

⑬⑭《般若三昧經記》，見《祐錄》卷七。

⑭《法句經序》，見同上。

⑮智升：《開元錄》卷二，見《大正藏》五十五卷，二一五四號。

⑯據：《祐錄》、《開元錄》、《內典錄》載，《申日經》又名《月光童子經》、《月明童子經》、《月明童男經》、《月明菩薩三昧經》等。

⑰《五母子經》，支謙曾作二譯。經名相同，割字義略有更動而已。其譯事認真嚴謹，由此可見。參見《大正藏》十四卷，五五五號。

⑱⑲支敏度：《合維摩詰經序》、僧肇：《維摩詰經序》，見《祐錄》卷八。

⑲僧祐：《祐錄》卷二。

⑳僧叡：《思益經序》，見《祐錄》卷八。

㉑僧肇：《維摩詰經序》，同⑲。

㉒慧寶：《北山錄註》，《北山錄》卷七，見《大正藏》五十一卷，二一一三號。

㉓梁啟超：《中國佛教研究史·翻譯文學與佛典》，上海三聯書店出版，一九八八年重印本。

㉔道安：《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序》云：

譯胡爲秦，有五失本也。一者胡語盡倒而使從秦，一失本也；二者胡經當質，秦人好文，傳可衆心，非文不合。斯二失本也；三者胡經委悉至於嘆咏，丁寧反覆，或三或四，不嫌其煩，

而今裁斥，三失本也；四者胡有義說，正似亂辭，尋說句語，文無以異。或千五百，刈而不存，四失本也；五者當已全成，將更傍及，反騰前辭已，乃後說而悉除，此五失本也。然《般若經》，三達之心，覆面所演，聖必因時俗有易，而刪雅古，以適今時，一不易也；愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也；阿難出經，去佛未久，尊大迦葉，令五百六通，迭察迭書。今離千年而以近意量裁，彼阿羅漢乃兢兢若此，此生死人而平之若此，豈將不知法者勇乎？斯三不易也。涉茲五失經三不易，譯胡爲秦，詎可不慎乎？（見《大正藏》五十五卷，二一四五號）

⑳⑳《祐錄》卷一。

㉑《祐錄》卷七。

㉒六家七宗，係中國東晉時期佛教般若學派別。一般認爲，六家及其代表人物是：本無（道安）、即色（支道林）、幻化（道一）、心無（支敏度）、識含（于法開）、緣會（于道邃）；加上本無宗的支派本無異（竺法深、竺法汰）爲七宗。一般來說，以本無、即色、心無三宗最能概括當時流行的觀點。

㉓趙殿成：《王右丞集註》卷二五。

㉔德清：《憨山老人夢游集》卷四十五。

㉕《維摩詰經》卷上，見《大正藏》十四卷，四七四號。

㉖《維摩詰所說經》卷上，見《大正藏》十四卷，四七五號。

㉗《無量壽經》的五種譯本及其譯者是指：後漢支謙《無量清淨平等覺經》、吳支謙《阿彌陀經》、魏康僧鎧《無量壽經》、唐菩提流志《無量壽如來會》和宋法賢《佛說大乘無量壽莊嚴經》。

㉘贊寧：《大宋僧史略》，註經，見《大正藏》五十四卷，二一二六號。

㉙《高僧傳》十三。

略談《古尊宿語錄》

沈鵬年

在浩如烟海的佛教典籍中，有一部書被人奉為「諸家機語，禪門至寶」；但也有人「斥」之為「闢割祖旨，斷送慧命」。長時期的褒貶不一，似乎給這部書蒙上了一層迷霧，不免有莫測高深、難明究竟之歎。這部書，就是書名見於明代永樂年間刻印的《大明三藏聖教目錄》、《閱藏知津》和當代呂澂先生編的《新編漢文大藏經目錄》「撰述」類編號「一九〇一」的《古尊宿語錄》。這究竟是一部甚麼樣的書呢？

(一)

《古尊宿語錄》是一部反映中國佛教禪宗發展到「五家七宗」階段時禪風的至要典籍。它的產生，有其特殊的、深刻的時代背景。

作為世界三大宗教之一的佛教，於東漢明帝永平十年，即公元六十七年傳入中國——有摩騰、竺法蘭白馬馱來佛像、佛經至洛陽，遂建白馬寺。其後經過魏晉南北朝至隋唐年間廣泛而深入的傳播，與中國傳統思想及社會實際相結合，開宗立派，獨立發展，具有自己的特點，走上了「佛教中國化」的道路。當印度佛教日趨衰落時，中國曾成為世界佛教的中心，慧炬燭世，光耀千古。

初唐年間，中國佛教禪宗繼天台、華嚴諸宗後興起，自公元七一至八二〇年，唐玄宗李隆基、代宗李豫、德宗李適先後追封達摩門下的慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能為禪師，於是禪宗更為興盛。唐末會昌年間（公元八四一至八四六年）出現「滅佛」事件：武宗李炎下令廢除全國寺院四萬餘處，強制三十萬僧侶還

俗二十六萬餘人，佛教嚴重摧殘，宗門均告式微。在此種險惡環境下，惟禪宗「明心見性」、「傳佛心印」，毀其外不能絕其內，傷其身不能滅其心。由於各家禪師本來散居山林，同平民接近，故受難較輕，得以依舊流行。在摧殘的高壓下，無數佛學經典焚燬散失；而新的禪宗語錄，却應運而生。

何謂「禪宗語錄」？即歷代名德禪師傳法時法語的記錄。《禪林象器箋》云：「禪祖語要，不事華藻，以常談直說，由侍者小師隨時筆錄，此名語錄。」它大都出於親隨左右的門人弟子之手，後世又加以蒐集而成。其中集其全部者稱為「廣錄」；撮其要旨者名為「語要」；其體裁單錄一人之語者稱為「別集」；蒐集多人的語錄者名為「通集」。禪門原以「不立文字」、「教外別傳」著稱。自六祖慧能的《壇經》開語錄之濫觴，僅以宋朝而論，《新編漢文大藏經目錄》入收禪宗語錄二十三部三百零三卷，宋、元、明以來的歷代禪師語錄問世，更不下數百餘種。《古尊宿語錄》乃其中之一也。

《語錄》和《燈錄》之盛行，顯示了禪宗的興旺發展。中國佛教禪宗經歷了達摩禪、東山法門、南宗禪等三個階段發展到「五家七宗」。「以一心為宗，照萬法為鏡」。宗門發揚光大，思想更臻完善，內啟宗明理學，外傳朝鮮日本，豐富文化生活，開闢新的境界，從而成為中國佛教史上規模宏大、影響深遠的主流。而以大鑑慧能（公元六三八至七一三年）為創始者的南宗禪，其教義如同整個佛學思想一樣，在人類的理論思維發展史上，留下豐富的經驗教訓，佔有重要而光輝的一頁。

在歷史上，禪宗思想的形成、發展和演化過程中，儒家與佛學，道教與釋教，禪學與理學……有着錯綜複雜的關係。它們之間，時而對立，時而統一，時而聯斥，縱橫交錯，相互啓迪，使中國佛教的禪宗賦有鮮明特色的體系，因而對中國的佛教史、思想史、社會史、哲學史、文化史……的影響和關係，極為深刻和密切。禪宗的《語錄》和《燈錄》的體制，更啓發了明、清等代的史學家，黃梨洲之《明儒學案》、萬季野之《儒林宗派》等等，大抵借鑑及仿此體而作。

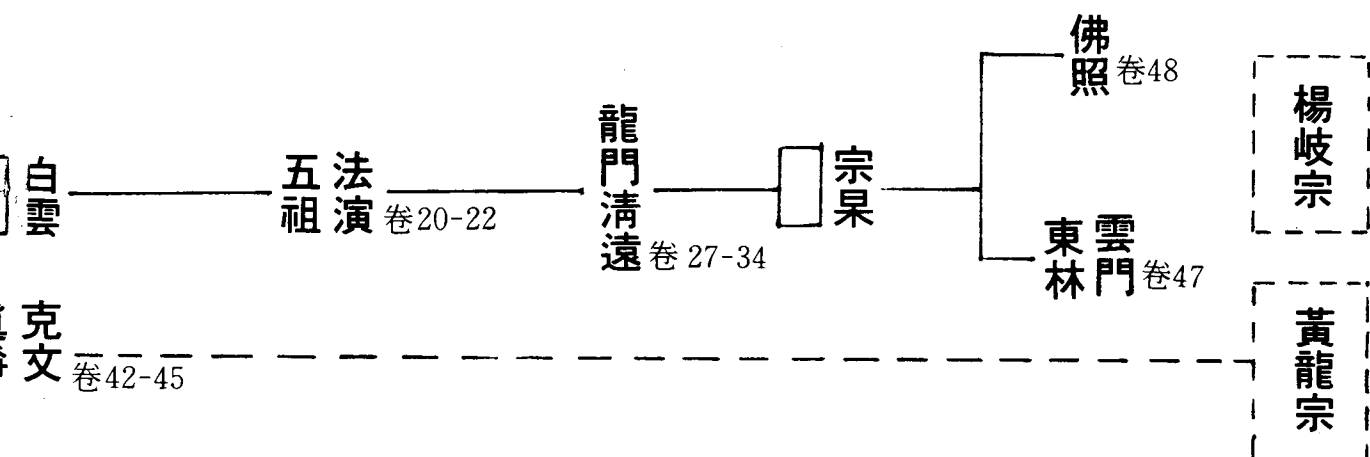
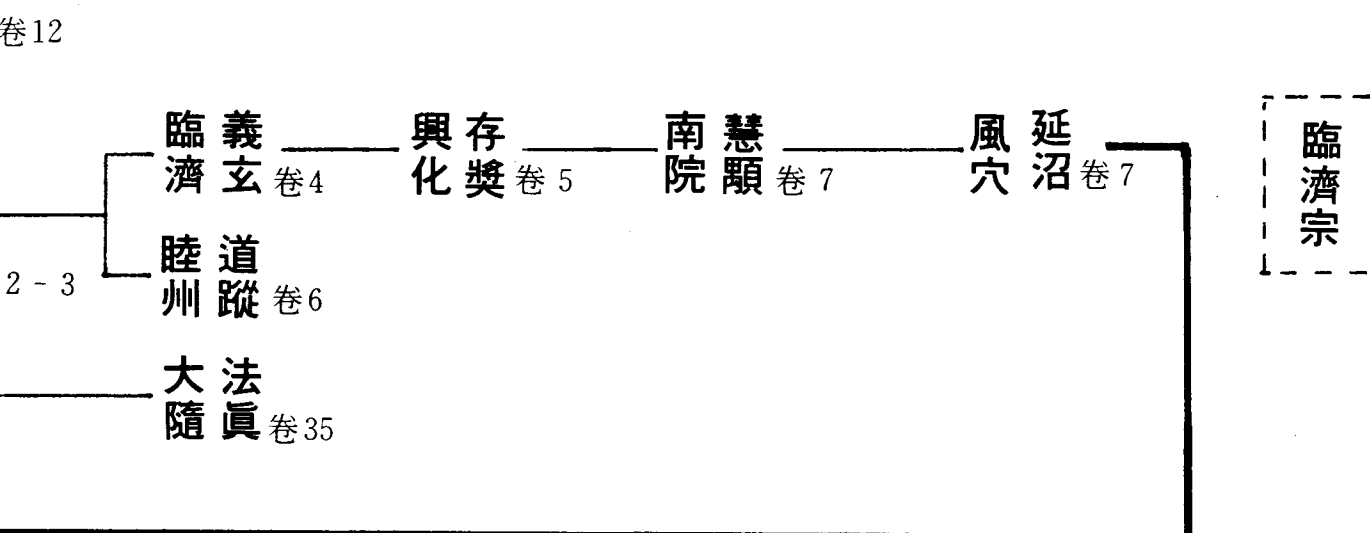
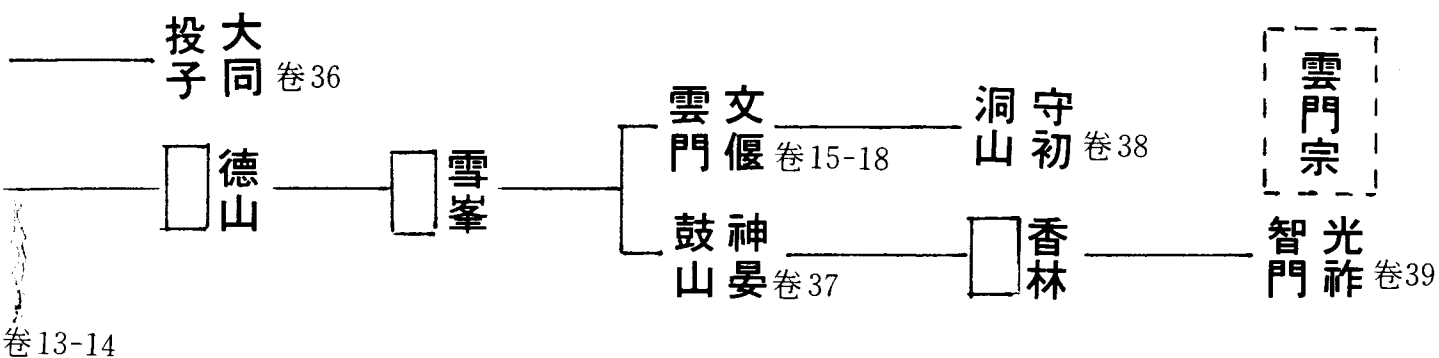
《晁氏讀書誌》論及禪學時曾云：「嘗考其世，皆出唐末五代兵戈極亂之際，意者亂世聰明賢豪之士，無所施其能，故憤世疾邪，長往不返。而其名言至行，獨聯珠疊璧，雖山淵之深，終不能掩覆其光彩，故人得而著之竹帛，罔有遺軼焉。」在政治混亂之時，有氣節的人，做事固不易，說話亦不易，當時只可出家做和尚，此禪宗之所以盛行也。從《五燈會元》到《古尊宿語錄》，正是歷代高逸的言行和列傳。而禪學思想中那種提倡獨立思考、漠視權威，返求諸己、順乎自然的「革新」精神，對每一時代的人心，影響深弘。在當今世界，歐洲、美國、日本和東南亞的著名學者和有識之士，都在聯繫人類現實生活而問展對「中國禪」多方面、多層次研究之際，認真閱讀和研究一下《古尊宿語錄》和《續古尊宿語錄》，是非常有意義的。

(二)

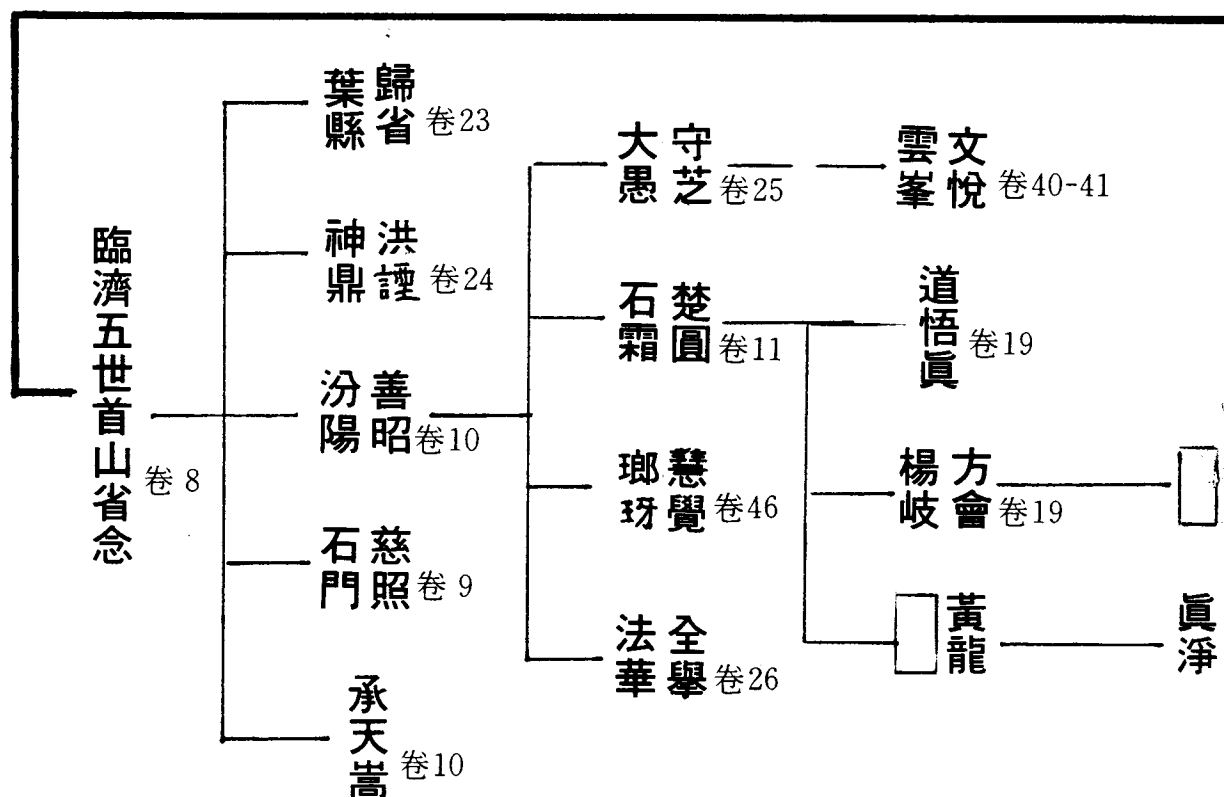
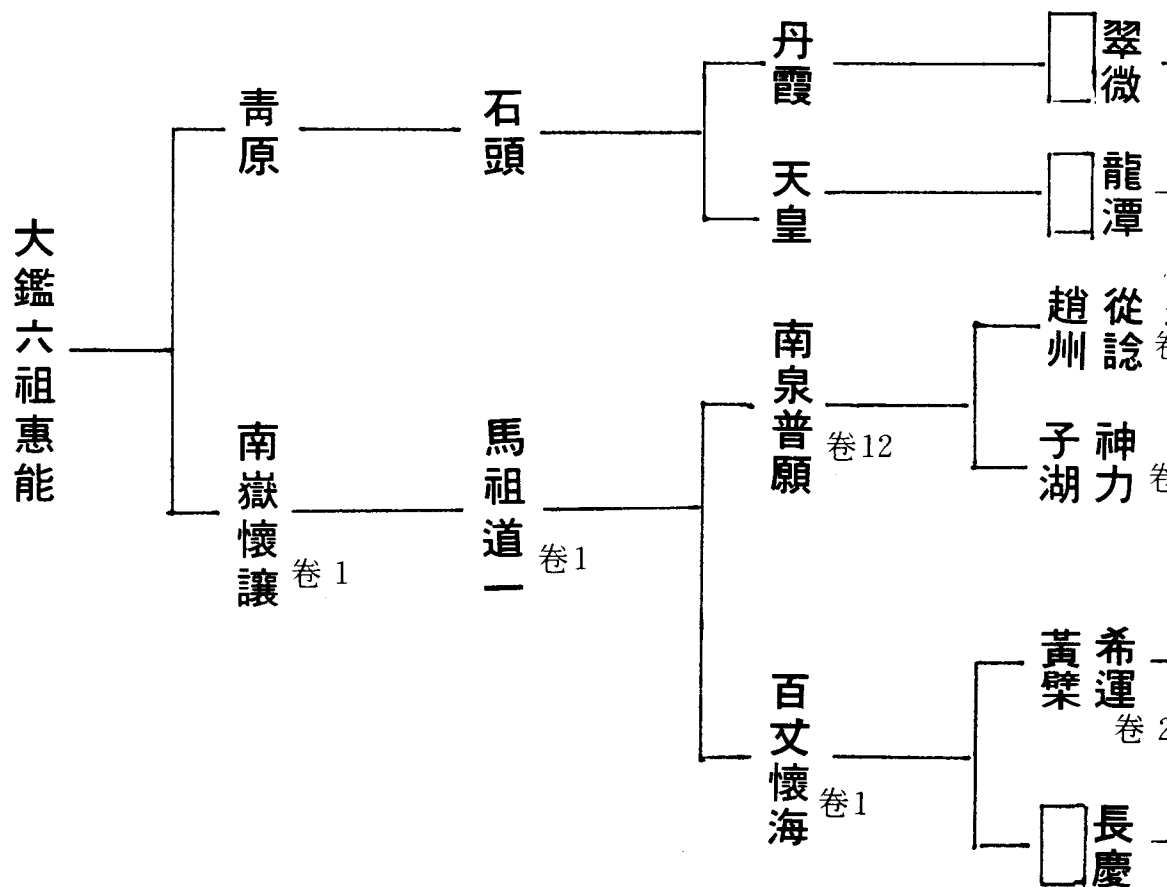
《景德傳燈錄》謂釋迦牟尼以前爲七佛，猶儒家謂孔子以前有堯、舜、禹、湯、文、武、周公等七聖。以摩訶迦葉至菩提達摩，爲西土二十八祖。而禪學自達摩入中原，凡五傳至慧能，是爲東土六祖。《古尊宿語錄》彙編禪宗自六祖慧能以下歷代著名禪師的法語，由南宋清蹟藏主集。全書四十八卷，蒐羅三十六家。其內容是師徒傳法時口述的記錄，包括：上堂、小參、普說、垂示、垂代、心要、勘辦、對機、偈頌、頌古、學古、拈古，以及

行狀、遺誡、遺表、奏對、請疏、塔銘、序跋、祭文等等文字，共四十五萬六千餘言，多爲唐、宋間各種《燈錄》和入「藏」典籍所失收未備的。

慧能門下，得法而公認爲「第一流大師」者甚衆，其高足十餘，而世系主要爲：荷澤神會、南嶽懷讓、青原行思等三個系統。在禪宗發展史上，神會一系未能廣衍。遞代相承而法脈不絕的，是南嶽和青原兩系。南嶽系是指住在湖南衡山般若寺的懷讓、其法嗣馬祖道一、再傳弟子百丈懷海的一系；青原系則是指住在吉洲青原山靜居寺的行思及其法嗣石頭希遷的一系。從晚唐至南宋，南嶽系演化形成了沩仰宗、臨濟宗，以及臨濟宗又繁衍分成兩個支宗：黃龍宗和楊岐宗；青原系則演化形成了雲門宗、曹洞宗和法眼宗。世稱「五家七宗」——南宗禪發展推進到了一個新的階段。在門庭設備和接引後學方面，由「一花五葉」而「五花八門」，這就是爲仰宗的「方圓默契」，臨濟宗的「互換爲機」，雲門宗的「函蓋截流」，曹洞宗的「敲唱爲用」，法眼宗的「一切現成」，黃龍宗的「貴在息心」，楊岐宗的「大機大用」……，形成了不同的宗風；但是，以「一切萬法，皆從心生」和「頓悟、自力」法門的基本思想而論，本質上則相差無幾。《古尊宿語錄》抉摘南宗禪的宗門幽隱，以南嶽系臨濟宗爲主線，詳及楊岐、黃龍。從而對懷讓、馬祖、懷海、黃檗一脈的禪學宗風，在五百年間的師承淵源、思想演化等方面，顯示了清晰的脈絡。原編者詳於南嶽，但不殫青原。青原系發揮獨妙、門徒遍佈的是雲門宗。書中以四卷篇幅集印雲門宗創始人文偃語錄四萬五千餘言，佔全書十分之一。又收雲門法嗣及旁出弟子四家語錄，亦有四卷計三萬餘言。因此，綜覽全書，對南嶽、青原兩系，雖有詳略之別；然以宗門而論，則雲門、臨濟並重。歷來有所謂：「《古尊宿語錄》爲南嶽懷讓以下四十餘家之語錄者」的說法，（如舊版重印《佛學大辭典》及大陸新版《辭海》之有關條目）殆亦似是而非，未爲至當。



《古尊宿語錄》南宗禪三家傳承簡表



茲將《古尊宿語錄》三十六家之宗門傳承關係，溯源究委，製成簡表，附載於此，以正訛傳，而明淵藪。表中共列南嶽、青原兩系、四宗、十七代、五十家；其中十四家名號旁加空框爲記，蓋其人其語爲《古尊宿語錄》所未收。

(三)

《古尊宿語錄》之主要優點，厥在抉逸輯佚，補正史乘之未逮。試舉兩例，以見一斑。

歷來學界，無論是前支那內學院的前輩大師，抑或台灣的佛學碩彥，都認爲：開創了採用偈頌、詩歌體裁傳法這種風氣的，一般推汾陽善昭爲首。但據《古尊宿語錄》所收以偈頌、詩歌體裁傳法的禪師，有二十家之多。馬祖道一的再傳弟子、南泉普願的法嗣趙州從諗採用詩歌、偈頌傳法，幾乎早在汾陽善昭的近百年以前；其後，採用詩歌、偈頌傳法的有雲門宗創始人文偃，他是青原系統，輩份要比臨濟宗的汾陽善昭高出三代；臨濟宗較早採用詩歌、偈頌傳法的，還有汾陽善昭的老師首山省念，相傳他用詩、頌的年份要比汾陽善昭早了大約五十年左右……看來，開創風氣的，似乎應該另有其人。質諸佛學大慧，未悉以爲然否？

又如：佛眼清遠爲北宋高僧，得楊宗艸師法，與佛果克勤、佛鑑慧艸同爲法演高足，世稱「東山三佛」之一。他「嚴正靜重」，惟以傳道爲任，「其爲教則簡易深密」，「使人洞真源，履實際」，「於千頭百面處見得根本」。因而「三領名利，所至莫不興起」，四方學者，雲集其門，至「居無所容」。但他「平居以道自任」，「靜默自晦」，「澹泊寡言」，更「不爲勢利屈」。因此聲名反而遠不及佛果、佛鑑。有關佛教史籍，對他著墨甚少；即《五燈會元》，詳於佛果、佛鑑，對他也草草帶過，無從體認他的博義弘旨。《古尊宿語錄》收集他的「一家之言」，達八卷之多，逾七萬五千餘字，成爲全書份量最重的一家。

南宗禪傳至黃龍，花開牆外，立宗異邦。日本僧人明庵榮西

爲黃龍慧南的再傳弟子，回國後在日本創設臨濟宗。在中國，黃龍宗的重要代表則爲眞淨克文。他一生曾五坐道場，說法逾半個世紀。主持叢林，法度甚嚴。善於說法，深得衆信。王安石在南京捨宅爲寺，請他住持；蘇軾、蘇轍兄弟，更對他推崇備至。時人稱他對禪學「集其大成，光於佛祖」。《古尊宿語錄》集印了他在聖壽、洞山、金陵、廬山、寶峯等處傳法的語錄，四萬三千餘言彙爲四卷，靈山一脈化爲處處蓮花，使人悟無言之道，契絕相之宗，青山白雲，開遮自在，讀之歡喜無限。

再如：《古尊宿語錄》還集印了三卷法演語錄，他是楊岐宗的重要代表，追求「紹先聖之遺踪，稱提祖令；爲後學之模範，建立宗風」。世人稱他「中興臨濟法道」。流傳民間最爲有名的，是他對弟子的「四囑」，即：「福不可受盡，福盡則必致禍殃；勢不可使盡，勢盡則定遭欺侮；語不可說盡，說盡則機不密；規矩不可行盡，行盡則衆難住。」據《羅湖野錄》所載，這是法演對弟子佛鑑付與「法衣」時所囑咐的。法演說：這些「雖世俗常談，在力行如何耳。」惟其如此，更充滿了人情味。因此，法演的思想在當時很有影響。在《水滸傳》那個「逼上梁山」的年代，法演的「四囑」實際上是針對蔡京、高俅之類當朝權貴顯要而發的。這也是楊岐宗深受平民百姓擁戴的原因之一。

《古尊宿語錄》重點彙印了他們的語錄，補充了《五燈會元》和其他佛學典籍之不足，爲研究南宗禪發展到了「五家七宗」新階段的禪風，提供了極其寶貴的原始資料，是值得深入誦讀的一部典籍。正如宋代大觀說得好：

「過去如是如是，現在如是如是，未來如是如是；

幸自——可憐——生——無端，

黃面老漢，拈花瞬目；金色頭陀，忍俊脫頤。

不覺漏洩——一人傳虛，萬人傳實，何時而已哉！」

(完)



佛說在家十六成就法

「雜阿含經」第九二九經載：

「摩訶男白佛：『世尊！優婆塞成就幾法自安安他？』」

佛告摩訶男：『若優婆塞成就十六法者，是名優婆塞自安安他。何等爲十六？摩訶男！若優婆塞具足正信，建立他人；自持淨戒，亦以淨戒建立他人；自行布施，教人布施；自詣塔寺見諸沙門，亦教人往見諸沙門；自專聽法，亦教人聽；自受持法，教人受持；自觀察義，教人觀察；自知深義，隨順修持法次法向，亦復教人解了深義，隨順修行法次法向。摩訶男！如是十六法成就者，是名優婆塞能自安慰，亦安慰他人。』

「摩訶男！若優婆塞成就如是十六法者，彼諸大眾悉詣其所，謂婆羅門衆、刹利衆、長者衆、沙門衆，於諸衆中威德顯曜，譬如日輪，初、中及後，光明顯照。如是，優婆塞十六成就法者

，初、中及後，威德顯照。如是，摩訶男！若優婆塞十六法成就法者，世間難得。』」

摩訶男 Mahanama，是釋迦族甘露飯王的兒子，釋尊的堂兄。當時統治迦毘羅衛國，佛陀稱讚他是「心恒悲念一切之類，第一優婆塞。」據傳說：迦毘羅衛國鄰國憍薩彌羅國琉璃王舉兵入侵迦毘羅衛國。破城時，摩訶男請求琉璃王不要屠殺民衆，自願以身殉國。他的悲壯事跡，可說是釋尊在家弟子中行菩薩道的典型人物，值得現代在家佛弟子學習的榜樣。此經是佛陀住迦毘羅衛國尼拘律園時，摩訶男來詣佛所，請問法義的記錄。

佛陀在此經中特別強調自利利他的重要。在一般的情況下，釋尊爲在家弟子有時說三皈依，有時說三皈五戒，有時說五善處（信佛、法、僧三寶，持戒、布施），有時說六念（念五善處加

羅無虛講
蔡惠明記

念天)。但此經是應摩訶男所請特說：滿足一切優婆塞事。自利八事，就是：歸信三寶，具足淨戒，勤行布施，往詣沙門（親近善知識），聽聞正法，受持，觀察深義，隨順行法住法向。簡單地說，也就是：①信，②戒，③施，④見諸沙門，⑤聞法，⑥受持，⑦了達深義，⑧隨順行。同時指出，依上述八事自安安他、自利利他，這就是稱「優婆塞十六法」的成就者了。

根據以上教示，可見釋尊諄諄善誘，苦口婆心地為在家聲聞弟子宣講行菩薩道的具體內容，講得那麼樸實、親切。佛陀還強調說：「若優婆塞十六法成就者，世間難得。」摩訶男聞佛所說，歡喜隨喜，即從座起，作禮而去。

經中所說的「了達深義」雖甚含蓄，然應與「雜阿含經」內顯示緣起中道，離於二邊諸經相參照，不難理解實為龍樹菩薩發揚為「八不中道」的根據。如第三〇一經說離有離無：

「世間有二種依，若有若無，為取所觸，取所觸故，或依有或依無，若無此取者，心境繫着，使不取不住不計，我若生而生，若滅而滅。……所以者何？世間集，如實正見，若世間無者不有；世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此無故彼無。」

在九六一經中，演繹離斷離常：

「若先來有我則是常見，於今斷滅則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故事有，是事起故是事生，謂緣無明行，乃至生老病死憂悲惱苦滅。」

至於離一離異，二九七經載：

「所言命即是身，或言命異身異，此則一義，而說有種種。」

若見言命即是身，彼梵行者無所有；若復見言命異身異，梵行者無所有。於此二邊，心所不隨，正向中道。賢聖出世，如實不顛倒正見，謂生緣老死，如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，緣無明故有行。」

還有離來離去，三三五經中說：

「諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳鼻舌身意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說，乃至純大苦聚滅。」龍樹菩薩「中論」第十五「觀有無品」說：「佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」可見中觀見源出於「雜阿含經」。佛陀這裏開示演繹的「自利利他」深義，表明原始佛教不僅說解脫道，而更重視行菩薩道。

第二六二經中，釋尊教摩訶迦旃延說：

「世人顛倒，依於二邊，若有若無，心便計着。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑不惑，不由他而能自知，是名正見。如來所說，所以者何？如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生；謂無明有行，乃至生老病死憂悲苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死憂悲惱滅。」緣起中道的深義就是由「此故彼」緣起中，遠離八執等一切

邪見，斷除根本無明，而得自在解脫！

釋尊在演示優婆塞成就十六法後特別指出「大眾悉詣其所」，就是肯定優婆塞既成就十六法即足爲人師善知識。經說諸象中更有「沙門象」，就是指佛陀住世時的出家聲聞弟子。成就十六法的優婆塞在家修行者間，能於家中「威德顯曜，光明顯照。」這是何等場面！顯而易見，優婆塞成就十六法者，對「菩薩」這一稱號是當之無愧的。

關於「法次法向」，它是證初果必須具備的四個條件中的最後一個條件，也可說是最主要的一個條件——正行。前三個條件是「親近善知識、聽聞正法、了達深義」是助行方便。作爲修行道上的正行——法次法向，意思是說修行要有一定的次序和步驟，而且要以「正向」（指離欲向、滅貪向、四聖向等正確的人生方向）爲前提，並不像一般強調的「言下開悟」、「即身成佛」的捷徑。也就是說，修行應當依法次法向，不得逾越！「法次法向」或譯爲「向法次法」，「中阿含經」稱爲「行法次法」，「增一阿含」則稱爲「法法相明」，唐譯經典中譯作「法隨法行」，就是說修行必須一個法接着一個法銜接、累積上去，而且相接的法與法之間，又有必然的連帶關係。「雜阿含經」中稱爲「法法相律」或「法法相因」，認爲修行有次第，不可隨便紊亂。又說爲「法法相類」或「法法相潤」，指相關的法，後一個法可以繼續擴充而滋潤前一個法。以上講的關係在三十七道品所包含的七個法次法中表現得很清楚。又如四聖諦——苦、集、滅、道，必須依苦已知、集已明、道已修、滅已證的法次法。「中阿含經」在最後把斷無明、破見思惑列出十個法次法，在三十七道品的七個法次法加上四禪和十一切處。但在「雜阿含經」中仍

然重視三十七道品的七個法次法。後來的大乘佛教也接受這一傳統。

讀九二九經還可糾正目前的三種偏見：

一、南傳佛教各宗應根據南傳增支部中「摩訶男經」得出行菩薩道，自利利人源出於「阿含經」的結論，而不再堅持「大乘非佛說」的執見，爲佛學研究的「南北合流」提供通道，有利於世界佛教徒的大團結，佛陀原始教義的發揚！

二、北傳佛教諸宗由於天台、賢首把「阿含經」判爲「小教」、「藏教」的影響。長期以來，形成了輕視原始教義的學風，提出所謂「褒大貶小」、「斥偏揚圓」的論點。它的核心是指責小乘追求個人的自我解脫，把「灰身滅智」，證得阿羅漢果爲最高目標，是「焦芽敗種」。其實南傳上座部佛教從未接受「小乘」的稱號。讀九二九經佛陀爲摩訶男說在家十六成就法，聯繫摩訶男是釋尊的在家弟子中行菩薩的典型人物，以及經末佛的讚歎：「如是，優婆塞十六法成就者，初、中及後，威德顯照。如是，摩訶男，若優婆塞十六法成就者，世間難得！」由此可見，把「阿含經」視爲「小乘經」，稱原始教法爲「小法」等論點，也就不辯自明了。

三、從九二九經還可得到這樣的啓示：我們在家信衆不應自生怯弱之念，認爲在這娑婆世界中當下無法修學佛法而能成就的自卑感。在家弟子如能依此經教示修行，亦「大有可爲」，能達到成就優婆塞十六法的。

有人不禁要問：爲什麼演示行菩薩道諸經，在「雜阿含經」中並不多見？其實這是不明釋尊說法要爲應機而說，因病與藥。

限於當時的時、地、人等因緣，一般修道者都急求解脫，佛陀慈悲就多說解脫之道。就以此經中，釋尊應摩訶男的請問而宣說「世間難得」之法，亦僅說綱要，沒有詳說。在「雜阿含經」六六九經中，佛說「四攝法」也祇說綱要。原文簡短，照錄如下：

「爾時，世尊告諸比丘，如上說，差別者：『若所有法，是象之所取，一切皆是四攝事。或有一取施者，或一取愛語者，或一取行利者，或一取同利者。過去世時，過去世象，以有所取者，亦是四攝事；未來世象，當有所取者，亦是四攝事。或一取施者，或一取愛語，或一取行利者，或一取同利。』」

「爾時，世尊即說偈言：

布施及愛語，或有行利行，同利諸行生，各隨其所應；以此攝世間，猶車因工運。世無四攝事，母恩子養忘，亦無父等尊謙下之奉事。以有四攝事，隨順之法故，是故有大士，德被於世間！」

第七六九經說六度行，也是如此：

「爾時，世尊即說偈言：

信、戒為法軌，慚、愧為長廩，正念善護持，以為善御者，捨、三昧為轅，智慧、精進輪，無著、忍辱鎧，安穩如法行。直進不退還，永之無憂處，智士乘戰車，摧伏無智怨。」

關於六度，「增一阿含經」有較詳細的闡述，請參閱。大乘佛教以「四攝」、「六度」為化他度人的重要手段，它的基本點是：

(一) 以「大悲為首」、「慈悲喜捨」，把悲天憫人作為道德的基礎；

(二) 以「諸惡莫作，眾善奉行」作行為準則；

(三) 以「自利利他」、「自覺覺人」，把個人利益與社會利益統一，個人解脫與一切眾生解脫統一。

印順老法師在「佛法概論自序」中說：「關於佛法，我從聖龍樹的『中觀論』，得一深確的信解：佛法的如實性，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中分別。緣起中道，是佛法究竟的唯一正見。所以『阿含經』是三乘共依的聖典。」我們研習「雜阿含經」也應具有這一精神。

(完)

本刊定價表

零售每冊港幣 10.00

香港		全年十二冊 (連郵費)	港幣 120.00
台灣 日本 泰國 菲律賓 新加坡 馬來西亞 美國 加拿大 英國 歐洲 澳洲	全年	平郵	港幣 150.00
		空郵	港幣 185.00
	全年	平郵	港幣 150.00
		空郵	港幣 210.00

自我觀念的癥結

黃俊威

本文所要討論的範圍，主要是以奧義書的自我觀念為綫索，針對有關自我觀念在印度傳統思想的開展問題，作為對自我觀念的基本認識，並藉以進一步檢討佛教對自我觀念所採取的理解立場。本文內容共分二節：

第一節 佛教對自我觀念的傳統理解，主要是在探討佛教對自我觀念的理解，到底是採取「主體」義，還是「實體」義呢？由此而突顯出佛教對自我觀念的傳統立場，從而引申出自我觀念在印度思想史的開展問題。

第二節 自我觀念在印度古奧義書中的涵義。主要是討論自我觀念在古奧義書中如何開展的問題。其中包括一、梵我合一的問題；二、自我的探究歷程；三、自我之四位說；四、梵之五藏說；五、結語。透過以上問題的理解，看看原始佛教的無我觀念，到底是如何提出的。

第一節 佛教對自我觀念的傳統理解

一、緒言

「無我」的觀念，可說是整個佛教思想的核心教義，從印度思

想史的比較上來說；「無我」也正可作為儼判佛教和印度其他宗教思想的標幟。而佛教與其他宗教教義的主要不同點，是在於「三法印」的提出，所謂：「一切行無常；一切行是苦；和一切法無我等三大原則①，其中尤以「一切法無我」的觀念，一直都成為被強調的重點。

事實上，「無常」和「苦」這兩個觀念，在整個印度思想的開展中，也是相當普遍的觀念；換句話說，這兩個觀念，早在佛教出現以前，已經為耆那教和其他宗教家所採用^②，因此，也並不算是希奇的事了；然而，「無我」的教義，確實是要到了佛教出現以後才有的，而且，這一個觀念，在整個佛教的思想發展中，也是爭議最多，誤會最深，以及最易受人批評和攻擊的一環。同時，由此所引申出來的問題也是相當複雜和困擾。因此，「無我」的標幟，實足以代表整個佛教思想的最大特色；無怪乎後期的吠檀多學派著名的詮釋家商羯羅(Saṅkara 788AD?)把佛教稱為「無我論」(nairatmyavada)^③，便是這個道理。

二、佛教的「我」可否從「主體」義去理解的探討

雖然，佛教思想一向是以「無我論」作為明顯的標幟，然而，對於「無我」這一觀念，我們又該如何去作正確的理解，從而使得它原來的意義不致喪失或被歪曲，這的確是一個相當重要的問題。事實上：行為的本身必須首先預設行為的主體，這是一般常識的見解，同時也是相當合理的看法。

因此，倘若我們把自我理解為「行為的主體」，而把「無我」解釋為「對於這個行為主體的否定」的話（沒有我）。那麼，在這個自我遭受到否定後，我們又該如何去說明人類所擁有的一切記憶現象、行為現象、感情現象、道德責任和人格存在等各方面的問題呢？而且，佛教雖然是在標榜「無我」，然而，在另一方面卻又肯定輪迴、業報等現象的存在。假如佛教的「無我」是表示「否定主體」的話，那麼，到底是誰在輪迴，誰在受報呢？例如，後來部派佛教中的犢子部(Vātsīputriya)，便斷然地提出對輪迴主體的質難謂：「若定無有補特伽羅（我），為說阿誰流轉生死？不應生死自流轉放。」^④

談到輪迴，便必須首先注意到作者和受者的統一性問題，換

句話說，輪迴活動的本身必須首先預設有一個輪迴的主體存在，這樣才能夠有效地完成輪迴的整體過程。事實上，不但是佛教內部提出這一種異議，甚至連數論、勝論、正理等派，也分別提出同樣的論難^⑤。因此，「我」的觀念絕不能從主體意義去加以理解，這是相當明顯的。

三、佛教的「我」為何偏取「實體」義而非「主體」義的原因探討

根據上文的意見，「我」的觀念既不能從一般「主體」的意義去加以理解，那麼，現在的問題是：佛教所言的「我」，到底又有何所指呢？據『百法問答鈔』卷一的傳統解釋：「我」的意義就包含有「常」、「主」、「宰」的意思。這裏所謂的「常」，便是不變義；而「主」則是絕對義；「宰」是自在義；「宰」則是支配義。更清楚地說：佛教所指的「我」，其實就是指一個獨立自存、恒常不變的實體^⑥。所謂「一切法無我」，便是指一切世間存在的事物，其實不是沒有這樣的一個實體。如此一來，佛教所指稱的「我」，已經不是從主體我、人格我等觀念去理解，而是指一般存在於事物的實體；用一句佛教的話來說：便是所謂「自性」(Svabhava)。因此，佛教傳統上所理解的「我」，並不是一個常識上的「主體」觀念，更不是一般心理學上，或倫理學上的「人格」觀念，而是一個形上學的「實體」(dravya)觀念^⑦。

現在，我們不禁要問：佛教對於「我」的理解，為何不採取常識上、或倫理學上的見解，而偏要採取形上學的「實體」觀念呢？據日人玉城康四郎的意見認為：

在最初期的原始經典中，「無我」並不表示「我的否定」，而是指離開「對於『我』的『執着』」的意思，故而極度主張「自己的主體性」(『法句經』)。到了新出的經典時，才建立了依於五蘊之無我說；即我們的存在，係由色、受、想、行、識五個集聚而成立，認為任何處都沒有「我」的「實體」。在部派佛教時代，這個見

解也被承襲。這個時代初期的珍貴文獻『彌蘭陀王問經』，很明顯地表示著這個見解，尤其是把這個見解當做「希臘精神的自我」與「佛教無我」之對質來看，是很有趣的。再從「有部」的立場看，存在的分析更加精密，「我」的「實體」被否認，而認為有種種理法的存在；但大乘佛教的先覺龍樹，將此分析的方法轉歸於綜合的立場，而其綜合性，才真正地可以說是「空」⑧。

從這一段描述中，我們可以看出：佛教的「無我」觀念，確實是經過幾層轉折。首先，在早期出現的原始經典中，如『法經句』、『長老偈』等，對於「無我」的立場，都是採取「離欲」、「去我執」的宗教實踐態度，而理論的層次反而較為脆弱⑨。然而，到了新出的經典時，爲了要對「無我」作理論上的說明，因此，便祇有通過五蘊來論證「無我」，而成爲所謂「五蘊無我說」。這種情形，在漢譯的『雜阿含經』中也是如此，如：

「色無常；無常即苦；苦即非我；非我者亦非我所。如是觀者，名眞實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我；非我者亦非我也。如是觀者，名眞實觀⑩。」

其實，這一種「五蘊非我」的論證，尚沒有正式牽涉到「我」是否爲「實體」的問題，到了部派佛教出現後，透過說一切有部(Sarvāstivāda)對五蘊、十二處、十八界等範疇的分析，發覺到並沒有「我」的「實體」存在，由此而論證「無我」。雖然，「我」的「實體」並不存在，但「法體」却是有的；所謂「三世實有，法體恒存」。換言之，「法體」的恒存即可保證一切事物的存在，這便是所謂「法我」的觀念；而前面所說的「我」的「實體」觀念，便是「人我」。

如此，說一切有部把「我」的觀念試圖區分爲「人我」、「法我」；而由「法我」觀念的提出，已經明顯地證實，佛教已把「我」的觀念，廣泛應用於指稱一切存在事物的「實體」。雖然，說一切有部並不承認「法體」是空，而主張「法體恒存」，然而，這祇不過

是學派的觀點，並沒有直接影響到「我」涵有實體的意義⑪。到了後來大乘中觀學派出現後，兼破法體，指出一切法皆因緣生，故無自性，無自性故空⑫。如此一來，「我」涵有「實體」意義這一點，便更加明顯。在這種意義下，「法我」即涵攝有「人我」，這樣，部派佛教以「人我」來表示一個不變的生命主體意義，便被化約爲泛指一般存在事物的「實體」觀念，在「法我」之外，無須再另外處理「人我」的問題。而「一切法無我」的法印，大概至此時才被完整確立。

一般人以「常、一、主、宰」的定義來界定佛教的「我」，恐怕也是順應著部派佛教對「我」即「實體」的基礎而提出的界說。而後來佛教思想的發展，大概也是朝著這個方針去加以理解。例如，『成唯識論』中就有「我謂主宰，法謂軌持」等語，其實，所謂「主宰」即是「軌持」，所不同的是：「主宰」是從生命內在出發的自主性；而「軌持」則是外在事物普遍存在的客觀規則。然而，其共同點都是指「我」、「法」的「實體」意義。依唯識家所說：「我、法但由假立，非實有性」⑬，因此，對於宇宙真相的瞭解，便是要求我們必須通達此「人」、「法」的二無我，這樣才可斷除煩惱，所知二障，從而獲得究竟解脫⑭。因此，傳統佛教對於「我」的「主體」觀念，根本就很少加以碰觸，甚至在說明上也儘量加以迴避，以致引起了當時很多宗教家對佛教產生不必要的誤會⑮。

四、結語

既然佛教對於「我」的觀念必須從「實體」的意義去理解。那麼，現在的問題是：佛教的所謂「無我」，除了是作爲否定此自我的「實體」觀念外，是否還包涵有否定則生命自我的「主體」意義呢？事實上，這一個問題，也正是部派佛教討論最多的一環；同時也是佛教最敏感的部份。因爲，假如否定了此作爲生命自我的「主體」的話，那麼，我們又該如何去解釋人類所擁有的記憶、聯

想、感情、習慣、人格和輪迴等問題呢？可是，如果是承認了這一個「主體」，則無異承有「我」的存在；雖然，這一個所謂的「我」，祇不過是一般常識之我，經驗之我或純粹行為的我，但總是有一個這樣的「我」在，而這一個「我」的存在就必須予以承認，更不能斷然地說之為「無」^{①⑥}。

所以，有關佛教對「有我」「無我」的爭議，我們必須審慎地加以處理，當然更不能根據某一宗一派的觀點而妄下判語。因此，思想史上的回歸工作在這裏便顯得相當重要。事實上，從「自我」到「無我」；從「無我」到「補特伽羅」的提出，其間正充滿了很多迂迴曲折的過程，而這一種歷程，也祇有透過思想史的反省功夫才能獲得真相。

現在，我們僅就一般思想史的角度，去俯瞰一下「我」的觀念在印度傳統思想中的意義，然後再就原始佛教「無我論」的思想轉變，試圖瞭解部派佛教的「補特伽羅」觀念，到底是為了因應一些甚麼問題而被提出的。

第二節 自我觀念在印度古奧義書中的涵義

一、「梵我合一說」的最早來源

自我觀念的最早來源，據可靠的文獻資料記載，應該是在佛教出現之前的古奧義書。其實，這一個自我觀念的最早起源，主要還是跟「原人」(Purusa)的創造故事有關，據『布利哈德奧義書』

一、四、一(Bṛhadaranyaka Upaniṣad, I, IV, 1)所載的是：

「最初，這裏只有原人(Purusa)樣子的自我(atman)，他顧盼四周，除了自己以外，甚麼都看不見。他最先說：是我(aham asmi)，因此便有了『我』(aham)的名字，乃至現今，

如果有人呼叫他，他最先會說：這是我(aham aham)，然後才說出屬於他的名字。因為在這一切之前，他燒掉了一切的惡，因此他成為原人，他如是知道：他燒掉了企圖成為他之前的人^{①⑦}。」

這一段有關「原人」的記載，很可能就是自我觀念的最早起源。然而，這一個所謂的「我」，祇是作為一個純粹主體的自己(aham)而被提出。接著，「原人」祇因純粹的自己而感到孤單，於是他便把自己一分為二；因此而有丈夫和妻子，他擁抱她，人類便由此產生。

接着，她把自己變成一頭母牛，而他則變成公牛去擁抱她，因此牛類便產生了。如是萬有各有雌雄，世界便如此被創造出來了^{①⑧}。

這一種以生殖作用為世界創造的譬喻手法，正表現出創造者與被造物之間的無差別性^{①⑨}。因此，祇要能找回這個純粹的自我(atman)，便可了知一切而成為「梵」(Brahma)。在這裏，「梵我合一」的問題，便因而成為了討論的焦點，由於一切都是從他(原人)所分出來，所以，這自我於是便成為了世界一切的足跡，憑藉這一個自我，人類便可了知世界的一切^{②⑩}，在『布利哈德奧義書』一、四、九—十(Bṛhadaranyaka Upaniṣad, I, IV, 9-10)中，便有如下的描述：

「如是祈求，人們這樣想：透過對梵的認知(Brahmavidya)，便可成為一切。然而，梵是知道甚麼而成為一切呢？」

最初，這裏祇有梵，他祇如是知道自己：我是梵。因此，他就成為一切。如是，諸神中凡能對彼覺知，便能成為彼(梵)。諸仙如是，諸人如是，因此，梵摩提婆(Vamadeva)如是觀照，並宣說：我是月亮，也是太陽。乃至如今，誰能如是了知：我是梵。他便成為一切，甚至諸天

也不能阻撓，因為他是如是的成為自我^{②1}。」

換言之：透過對「梵」的認知，其結果便可達到成為一切。因此，不論是諸天或者是人類，祇要透過對「梵」的認知，也可達到這種生命回歸的目的，從而成為一切。所以，奧義書的主要論題，從一方面看，可以說是對個體生命的反省，進而發現真實的自我是與「梵」不二的問題。正如本章所描述，「梵」是絕對者，也是普遍者，是無限永恒自身的呈現。因此，「梵我不二」的問題也就是在探索個體生命如何達到無限永恒的可能問題。雖然，奧義書並沒有把這個「我」(atman)稱為「最高我」(Paramātmān)，然而，經過層層的不斷轉化後，「我」的意義在每一個層次中已經有顯著者的不同。不過，從不斷轉化的層次看來：奧義書的自我觀念，畢竟還是從常識開始，而這一個常識的「我」，也正是「我的第一個涵義^{②2}」。以下，我們僅就自我在每一個層次的不同意義，分別加以說明，而這一個歷程，我們便稱之為「自我的探究歷程」。

二、自我的探究歷程

事實上，atman 一字，若單從語源的觀點看：原是指「呼吸」、「氣息」的意思。後來才演變成自我、自身、靈魂、生命、精體、本質、本體、本性、實體、最高我和主宰等意義^{②3}。而這些意義的獲得，恐怕也是跟「自我的探究」有關。在『禪度格耶奧義書』(Chāndogya Upanisad VI III, VI, 1-VIII, XI, 3)中，便有記載一連串關於自我探討的對話，也許能進一步幫助我們瞭解自我的探討歷程是如何開展的。

據說：生主波闍婆提(prajapati)曾如是宣說：「自我是不受諸惡，遠離老、死、悲傷、沒有飢、渴。它是真實的欲望。真實的意願(Satya-Kamāh, Satya-Samkalpah)，因此，必須找到它，必須了悟它。因為，任何人若能找到和了悟這個自我，便可

擁有一切的世界和一切的欲望^{②4}。」

當時，諸天及天魔都聽到了，於是他們便說：「來吧！讓我們去找這個自我，誰找到了這個自我，誰便可擁有一切世界和一切欲望了^{②5}。」

於是，諸天中的因陀羅(Indra)和天魔中的毗盧遮那(Viśvānātha)便相繼前往謁見波闍婆提，經過了三十二年的苦修後，波闍婆提便對他們說：

「眼中所見到的這個人，便是我所說的自我。這是不朽的，沒有恐懼的，這便是梵(Brahma)^{②6}。」

換句話說：自我便是當我們望向別人，在別人眼中所出現的自己。這也跟我們在鏡上，水中所出現的自己一樣，當我們穿上漂亮的衣服，華麗的裝飾，那麼，自我便會顯得美麗。於是，他們兩人便很滿意地離去。

可是，後來因陀羅仔細一想：自我怎麼可能是身體的反映呢？的確，身體穿上了漂亮的衣服，華麗的裝飾，那麼，自我便會顯得美麗。然而，當一個人是盲的，或是跛腳的話，那麼，身體也不是會顯得殘缺嗎？像這樣的自我，其實是毫無快樂可言。為了解決這個疑難，於是，因陀羅便再度回到波闍婆提的身邊，波闍婆提答應替他解釋，但却要求他再苦修三十二年。

三十二年後，波闍婆提便對因陀羅說：

「這個在夢中任意徜徉的主體，這便是自我。這是不朽的，沒有恐懼的，這便是梵^{②7}。」

然而，因陀羅再仔細一想：自我若是夢中任徜徉的主體，雖然是不必因身體的缺陷而有所影響，但却無法避免夢中而來的不幸，如被逐、被殺和哭泣等，像這樣的自我仍是會感到痛苦、恐懼，故仍然沒有任何快樂可言。

於是，他又主動地回到波闍婆提的身邊，然後再經過三十二年的苦修，波闍婆提又再次地告訴他：

「當一個人在熟睡、專注、清澈、無夢時，這個便是自我。這是不朽的，沒有恐懼的，這便是梵⑳。」

然而，因陀羅仍感到疑惑：事實上，這個自我仍不能知悉它自己；我是它，或不是這樣等，則它還是會毀滅的，故仍無任何快樂可言。

於是，因陀羅又再回到波闍婆提的身邊。這一次，他的老師覺得他的智慧已經成熟，五年之後，波闍婆提才告訴他真實的道理云：

「啊！帝釋天(maghavan)；即因陀羅之稱呼！這身體是會腐朽的，它是屬於死亡的。然而，它却是不死，無形軀的自我所依止的。的確，這具體的形軀却是屬於快樂和痛苦的。身軀的快樂和痛苦是無法抗拒的，祇有無形軀者才真正不為快樂和痛苦所傷㉑。」

「風是沒有形軀的；雪、雷、電也是沒有形軀的。當它從某虛空生起，達到最高的光明處時，便會顯出各自具足的本相㉒。」

熟眠位(Samprasadā)的我也是如此：當牠從身體生起，達到最高的光明處時，就會顯出各自具足的本相，這就是最高我(uttamah puruṣaḥ)。這裏周遭有笑聲、嬉戲、與婦人、戰車或親戚一同分享，而忘却了自身的肢體。因此，生命之繫於身體，正猶如動物之繫於車軛㉓。」

「當眼睛隨之望向虛空，這便是看的人(Cakṣuṣaḥ Puruṣaḥ)，眼睛祇是爲了去看。當他知道：讓我來嗅嗅吧！這便是自我；鼻子祇是爲了去嗅。當他知道：讓我說話吧！這便是自我；聲音祇是爲了說話。當他知道：讓我聽聽吧！這便是自我；耳朵祇是爲了聆聽而已。」㉔

「當他知道：讓我思想吧！這便是自我，心靈(manas，即意)祇是神奇的眼睛(daiva caksu)。的確，他是透過心靈

的神奇眼睛，在觀看和經驗妙樂㉕。」

「的確，住在梵界中的諸天都是敬仰這個自我的，因此，一切的世界和一切的欲望都屬於他們。誰能夠找出和了悟這個自我，誰便可擁有一切世界和一切的欲望㉖。」

從以上的故事我們可以看出：一個與梵不二的最高我，其所呈現的方式，必須首先經歷過好幾個反省的階段。而因陀羅最先從波闍婆提的話中所聽到的，便是以形軀(sarira)爲我，這也正是佛教所指稱的「即身我」(saktakaya)。事實上，這也就是一般常識上的自我，而我們對自我的反省便是從這裏開始的。

然而，當形軀之我被否定後，自我便進而深入到感覺的觀念世界，在這裏是以夢中的經驗來代表。可是，感覺觀念仍是一連串零碎變動的印象，如果把自我也看作是感受這些零碎變動等印象的主體的話，則自我仍是零碎變動的。換言之，在這一層意義下，自我仍無法獲得真正的永恒性。

因此，自我的反省必須再往上一層，也就是要追溯到所謂無夢睡眠的境界，亦即「熟眠位」的我。然而，這一個無睡眠的我，却毫無經驗和印象的內容，如此的「主體」，好像是較爲純粹和不可思議的，至少是經驗之我所不能理解。因爲根據一般的經驗之我，主體必須要與客體相對，從而構成一個能所的關係，如果沒有客體，主體也不可能存在。因此，所謂無睡眠的我，並非是一般經驗層面之我，而是指超越這些經驗層次以上，用以解釋個體生命存續的純粹主體，它雖然是毫無經驗內容，但却是一切個體生命存在所必須的依據。同時，這也是部派佛教必須要求成立的輪迴主體的原因；如犢子部的「補特伽羅」，化地部之「窮生死蘊」，大眾部之「根本識」，唯識家所立的「未那識」㉗等，都是圍繞着這一個層次的「主體我」而分別加以發揮。因此，舉凡人類一切的行爲、習慣、記憶、人格、輪迴等現象，都必須在這個純粹主體的意義下才可獲得安立。

不過，奧義書的目的，倒不在乎要成立知識、人格和行為的根據，而是要探究一個超出這些經驗和知識的超越者，換句話說：也就是要找到這個與梵不二的「最高我」(utama purusa)。從波闍婆提的對話中，我們便可以看出：自我就是知道自己在思想和行動的最終覺察者^{③⑥}。

如是，自我既超越了一切經驗知識，當然亦進一步要求超越它自己，於是，自我的反省再往上一層，便是最終絕對的境界。在這裏，自我既是主體；同時又是客體，它既開展它自己成為自我的對象^{③⑦}，但同時又超出主客的對立。他就是主體一面看：它是一切形軀、感覺、經驗和個體生命之所依。但就它同時是超越的一面看：它命超出了這三者而呈顯為無限的自身。這也就是波闍婆提所指稱的「最高我」(utama purusa)，這就是「梵」。

由此可見，奧義書中關於「我」的涵義是有好幾個層次的，根據以上的故事，我們至少可分別出以下的四個層次：

(一)形軀我((śarīra)…)。

(二)經驗我；

(三)主體我；

(四)最高我(utama purusa)。

事實上，上文所謂的「自我的探究」或「自我的實現」，當然是以「最高我」為最終的歸依。在這一個「最意我」的對應之下，一切的形軀我、經驗我和主體我，都相對地顯得夢幻和不真實，這也正是波闍婆提所指「最高我」的終極意義。

三、自我的四位說

根據上文的分析所得，自我的意義，在『禪度格耶奧義書』(Chandogya Upanisad VIII, VI, 1, — XI, 3)中，大致可區分為：(一)形軀我、(二)經驗我、(三)主體我、(四)最高我等四層意義。

事實上，在較後出現的『曼都伽耶奧義書』(Mandukya Up-

anisad 1-7)中，也有類似的排列層次，不過說法却有點不同，這便是有名的「自我的四位說」(ātma-catus-pada)。在這裏，自我共分爲：(一)普通位(vaiśvanara)、(二)光明位(jājasa)、(三)智慧位(prajña)和(四)第四位等四種，正如『曼都伽耶奧義書』(Mandukya Upanisad 2-7)所說：

「由於這一切的確是梵，這自我是梵。這自我有四位(catus-pada)。

第一位是普通位(Vaiśvanara)，處於覺醒的狀態(jagaria sthana)，他認識外界，有七肢、十九口，受用那粗糙的(指物質)。

第二位是光明位(jājasa)，處於睡夢的狀態(svapna-sthana)，他認識外界，有七肢、十九口，受用那精細的。

當他在熟睡時，不起任何慾念，不見有任何夢，這便是熟眠。

第三位是智慧位(prajña)，處於熟眠的狀態(Susupta-sthana)，他成爲一，他的認識是純粹的，他是妙樂所成的(ananda-maya)，因此，他受用妙樂，他的口是思維的(Ceta)。

他是一切之主，一切智者、內御者，一切之源，他是一切有情的始與終。

非內智、非外智、非內外智、非純粹智。非智、非非智、不可見、不可說、無所取、無相、不可思議、無以名、獨我實因，滅諸戲論、寂靜、自在、不二。人們認爲這是第四位，他是自我、他是所知^{③⑧}。」

由此可見，『曼都伽耶奧義書』的「四位說」，主要是從自我的認識對象層次加以劃分。例如

(一)普遍位(vaiśvanara)，亦即『布利哈德奧義書』所說的「醒位」(buddhanta)^{③⑨}，它是指受外界粗糙物質經驗所限制的自我。

亦即上文所分析出來的「形軀我」^{④①}。

(二)光明位(tajasa)，亦即『布利哈德奧義書』所說的「夢位」(svapnanta)，這是指受內在微細經驗所限制的自我。也就是上文所分析出來的「經驗我」。

(三)智慧位(prajña)，亦即『布利哈德奧義書』所指的「熟眠位」(samprasada)，指不受內外經驗限制而享受快樂的純粹自我。也就是上文所說的「主體我」。

(四)第四位祇是順應前三者而方便提出的名字，這一個層次的自我，亦即『布利哈德奧義書』所說的「死位」(mrta)。這是最大的自由，不受任何對象及條件的限制，而呈現出一片主客泯滅的絕對境界。這一個層次的自我，亦即上文所描述的「最高我」(uttama purusa)。由於這一個絕對層次的自我是無以名狀，沒有主客對立，因此祇能以：非內智；非外智；非內外智、非純粹智、非智；非非智、不可見；不可說、無所取；無相、不可思議，無以名、獨我實因，滅諸戲論、寂靜、自在、不二等相遺概念去形容這個「最高我」。

從這一方面我們可以看出：自我的四位說與上文所列舉的「自我的探究歷程」第四個層次的自我，基本上是一致的。在歷史的發展中，『曼都伽耶奧義書』是較『禪度格耶奧義書』為晚出，而以『布利哈德奧義書』為最古，因此，在思想的傳承上很可能是互相受到影響。

四、梵之五藏說

有關自我的探究層次，還有另外一種說法，這便是有名的「梵之五藏說」(pañcakōṣa)，這是一種從自我的生命反省，藉以回歸於梵的逐步歷程；從自我的立場而言：也就是自我的五藏說。按『藏』(kōṣa)「詞」，原是指「庫藏」的意思，這裏是引申作為層次的解釋。依『推提利耶奧義書』的說法，自我的存在層次，總

共分為五種，即：

- (一)食味所成我(anarsamayātman)；
- (二)生氣所成我(prāṇamayātman)；
- (三)現識所成我(manomayātman)；
- (四)認識所成我(vijñāmayātman)；和
- (五)妙樂所成我(ānandamayātman)。

事實上，這五種自我的存在層次，在『推提利耶奧義書』(Taittiriya Upaniṣad III, 1-6)中，都有很詳盡的記載，現僅翻譯原文如下：

「勃律古婆樓尼(bhṛigu varuṇi)親近父親婆樓那(varuṇa)說：尊者，願請示梵。」

因此，他如是宣說：是食物、生氣、視、聽、意、語。他對他說：這裏確實是由祂所生，生後依祂而活，離開時便趨入於祂，祂是所祈望認知的，祂便是梵。

他實踐苦行，實踐苦行後，他認知到梵是食物(anna)，真的，這裏確實是由食物所生，生後依靠食物而活，離開時便趨入於食物。

他如是認知，於是，他又再次去親近父親婆樓那說：尊者，願請示梵。

他對他說：透過苦行，祈望可認知是梵，苦行是梵。他實踐苦行，實踐苦行後，他認知到梵是生氣(prāṇa)，真的，這裏確實是由生氣所生，生後依靠生氣而活，離開時便趨入於生氣。

他如是認知，於是，他又再次去親近父親婆樓那說：尊者，願請示梵。

他對他說：透過苦行，祈望可認知梵，苦行是梵。他實踐苦行，實踐苦行後，他認知到梵就是現識(manas)。真的，這裏確實是由現識所生，生後依靠現識而

活，離開時便趨入於現識。

他如是認知，於是，他又再次去親近父親婆樓那說：尊者，請宣說梵。

他對他說：透過苦行，祈望可認知梵，苦行是梵。他實踐苦行，實踐苦行後，他認知到梵是認識(vijnana)。真的，這裏確實是由認識所生，生後依靠認識而活，離開時便趨入於認識。

他如是認知。於是，他又再次去親近父親婆樓那說：尊者，請宣說梵。

他對他說：透過苦行，祈望可認知是梵，苦行是梵。

他實踐苦行，實踐苦行後。他認知到梵是妙樂(ananda)。真的，這裏確實是由妙樂所生，生後依靠妙樂而活，離開時便趨入於妙樂。

這是勃律古婆樓那的智慧，安住於最高的天國裏，能如是知悉，他便能安住^④。」

從這一段記載看來，這五藏的第一層，也就是最低的一層，是從食物所造成的生命開始，這就是所謂的「食味所成我」(annarasamayatan)。然而，單由食物所造成的生命，嚴格地說：並不能作為生命的本質，而祇能算是替生命提供一個賴以維持的軀體而已，所以還是在物的層次。

因此，自我的反省必須更往上追溯，這便要進入第二層次的「生氣所成我」(pranamayatman)。生氣，也就是指生命的呼吸，這一個層次的我，與「我」(atman)字的語根√at所包含的意義，頗為接近^④。同時這也表示了自我已經超出了物的層次，而進入到生物的層次(biological plane)。然而，在這一個層次的自我，仍無法說明自我的根本位置，因此，有關自我的探溯，必須回歸於心靈的反照，因此，便開始進入到第三層次的「現識所成我」(manomayatman)。

「現識」(manas)，或稱作「意」，這是指以能識別外界現象之心為自我，也就是指感官或精神當下的心理反應，基本上是屬於心理的範圍(psychological plane)。然而，在這一個層次下的心理活動，依然不能夠作為自我的最高表率。因此，自我的探溯必須更往上一層，這便接觸到第四個層次的「認識所成我」(vijñāmayatan)。

事實上，在這一個層次上的自我，也祇有人類本身才可以達到，因為舉凡人類文化史上的一切知識成果，例如科學、宗教、藝術、道德等成就，都必須建立在此一主體的認知基礎上；倘若離開了此一主體的認知基礎，則一切的認知、行為、習慣、記憶等問題，即將無法獲得安頓。因此，「認識所成我」，基本上仍是屬於理性的層次(rational plane)。而這一個層次的自我，也就是上文所指的，較為純粹的「主體我」；亦即四位說中之「智慧位」(Prajña)，或稱「熟眠位」(Samprasada)^④。這是較為純粹的主體我，同時也是佛教無我思想中最易使人困擾的部份；例如，部派佛教中的犢子部之所以要提出「補特伽羅」(Pudgala)的觀念，也正是要強調此一認知主體、行為主體、記憶主體、輪迴主體的重要性。而這一個純粹主體，絕不能以「無我論」為大前提而加以刻意的否定，不然的話，便會構成了理論上的矛盾^④。

雖然，這一個純粹的主體是一個認知的依據，同時也是較為理性層次的深刻部份，然而，這一個層次的自我仍然脫離不了主客對立的局面，因此，並不能算是終極的自我或「最高我」(uttama-purusa)。所以，自我的探討必須超越主客的對立，這樣才可進一步達到「最高我」的絕對境界，這便要進入到第五層，也就是最高層的「妙樂所成我」(anandamayatan)。在這一個境界中，主客泯然為一體，從而呈現出梵我合一的妙樂境地。

倘若我們把以上「梵之五藏說」所包含的自我層次作一區分的話，我們便可分析出以下的五重意義：

(一)形軀我；(二)生物我；(三)經驗我；(四)主體我；(五)最高我。

從自我所包含的五重意義看來，在層次上似乎比前面所說的「四位說」和波闍婆提所指示的自我四重意義，老觀念的劃分上更為細緻。這裏所說的「生氣所成我」，其實正是將「形軀我」的部份，作更細緻的分析，因此，我們也可將這一層次的自我，稱為「生物我」，除此之外，其他各部份的觀念，都大致相關。這也是「梵之五藏說」所包含的自我意義所在。

五、結語

從以上有關自我觀念的分析中，我們大可歸納出以下幾個重點，那就是：

(一)在印度奧義書中對自我觀念的一般探討，不管是波闍婆提的故事也好，「四位說」、「五藏說」也好，它們彼此之間都有一些共同性。這便是：彼此之間對自我觀念的探討，通常都是從常識的自我——形軀我出發，然後經過層層的深入探究，最後才沒入於絕對的「最高我」。

(二)這一個「最高我」，與梵不二的自我，代表永恒不變等本質的自我，便是自我觀念的終極意義。

(三)在「最高我」的籠罩下，前面各層次的自我，都會相對地顯得夢幻和不真實。

(四)雖然如此，但在自我探究的第一個過程中，都可獲得真相對的真實意義。換句話說，在「最高我」籠罩下的形軀我、生物我、經驗我、主體我，雖然都會顯得夢幻和不真實，但在每一個當下的層次中，都可分別地獲得承認，而各佔一位置。

事實上，這也正是奧義書對自我觀念的一般態度，後來印度其他各派哲學對於自我問題的辯論，大致上也是沿用這些基本觀念而分別加以發揮，而佛教本身當然也不能例外。現在，我們僅透過以上對自我問題的理解，然後看看原始佛教的無我觀念，到底是如何提出的。

註釋：

①此處所用之三法內容，主要是依據南傳『法句經』（南傳二三、頁六〇）及『長老偈』（南傳二五、頁二四〇）。因此，與北傳的資料略有不同。

②事實上，「無常」和「苦」的觀念，在奧義書的思想中是相當普遍；而耆那教的「漏」(āsrava)和「縛」(bandha)，也是與「苦」的問題有關。及至佛教興起之時，就有所謂的「六師外道」六十二見，其中即有多家討論到世界是常，或無常的問題。雖然，印度各派對「苦」和「無常」的理解可能與佛教並不相同，然而，就這兩個觀念而言，大可證實並非佛教所獨有。

③商羯羅(Sankara)在註解「梵書」時，即如此的稱呼佛教，詳情可參閱 Sankarad. Brahma-Sūtras, Anandasramam Sanskrit Series, Vol.1, P.6001, 4. 此項資料取自中村元『自我と無我』(一九七六年十一月一日第八刷，平樂寺書店)頁三。

④請參閱『俱舍論』「破執我品」(大正二十九、頁一五六下，No. 1558)

⑤數論、勝論、正理等派對佛教「無我」觀念的共同論難都是：「若我實無，為何造業？為何我當受苦樂果故。」「若無我體，誰之我執？」「我體若無，誰有苦樂？」「若我實無，誰能作業？誰能受果？」他們所提出的問題，其實大多是圍繞著「主體」的問題，蓋他們都一致把「無我」理解成「自我主體的否定」，亦即「沒有我」的意義。請參閱『俱舍論』「破執我品」(大正二十九、頁一五八中；No. 1558)。又：中村元『自我と無我』(平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷)頁二七九、三一。其中尤以正理派的以歸謬論法來論證「我」的存在，最為具體。

⑥請參閱『望月佛教大辭典』(世界聖典刊行協會，昭和四十九年五月十日十版發行)第一冊，頁三七二。

⑦其實，這一個觀點，在日本也有很多學者持同樣的看法，如早鳥競正在其「無我思想的系譜」一文中當謂：「……無我是沒有

「常住普遍的實體」的意思，以個人來說，是沒有「實體上的人格個體」的存在的意思，再明白說就是「無靈魂」。因此，佛教把自我理解為「實體」的做法，恐怕已經有一段相當長久的發展歷史。詳情請參閱玉城廉四郎編，李世傑譯『佛教思想』(一)(幼獅文化事業公司，民國七十四年六月版)頁九二。

⑧請參閱前書，頁十二，「原序」部份。

⑨由於代表早期原始佛教的『長老偈』和『法句經』，其體裁大多以偈頌的方式出現，內容則以修行解脫之警語為主，句法也相當單純，因此，理論的層次也相對地顯得粗糙。請參閱『南傳大藏經』，第二三、二五兩冊。

⑩『雜阿含經』卷一(大正二，頁二上)。

⑪請參閱梶山雄一著，吳汝鈞譯『空之哲學』(彌勒出版社，民國七十二年七月初版)頁二三，「有部的範疇論」部份。

⑫『中論』卷一(大正三〇、頁三三三中；No. 1564)。

⑬『成唯識論』卷一(大正三一、頁一；No. 1585)。

⑭請參閱霍韜晦註『安慧三十唯識釋原典譯註』(香港中文大學出版社，一九八〇年初版)頁十五；及頁十七之註十四。

⑮事實上，對於佛教「無我論」之誤會，不但是教內教外，甚至連希臘王彌蘭陀(Milinda)也有如此的反應。

其實，真正的癥結，是由於佛教極不願意去碰觸這個「我」的「主體」部份，而純粹從「實體」的意義去加以批判所致。換句話說，「我」的「主體」義與「實體」義的含混，也正是造成了此種不必要誤會的最大原因。

⑯請參閱中村元『自我と無我』(平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷)頁八四，「行動主體之問題部份」。

⑰『布利哈德奧義書』一、四、一(Bhādarāyaka Upaniṣad, I, IV, 1)。梵文原典部份可參閱S. RADHAKRISHNAN, The Principal Upanisads, 1953, N.Y., P. 163。日文翻譯部份可參閱高崎

直道『古ウパニヤツドのアートマン觀』(此稿被收錄於中村元『自我と無我』平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷)頁一五三。中譯部份可參閱糜文開譯『印度三大聖典』(中國文化大學出版部重版，民國六十九年十月)頁四五。

⑱請參閱『布利哈德奧義書』一、四、二——四節部份。

⑲以上觀點可參閱高崎直道『古ウパニヤツドのアートマン觀』(中村元編『自我と無我』平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷)頁一八四。

⑳請參閱『布利哈德奧義書』一、四、七部份。

㉑『布利哈德奧義書』一、四、九——十。S. RADHAKRISHNAN, The Principal Upanisads, 1953, N.Y., P. 166。又、『自我と無我』，頁一五八「ブラフマンの覺知」部份。糜文開譯『印度三大聖典』，頁四七。亦可參考。

㉒這裏所謂常識的「我」，也就是指梵文 aham，英文的 I 所包含的「主體」的意義。

㉓請參閱中村元編『自我と無我』(平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷)頁十七。

㉔『禪度格耶奧義書』(Chandogya Upaniṣad VIII, VII, 1)。請參閱 S. Radhakrishnan, The Principal Upanisads, Harper & Brothers publishers N.Y. 1953, P. 501。另，英譯本有 Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore, A Source Book in Indian Philosophy, P. 72。雙葉書店，民國六十一年在台北。

㉕此段據 Chardogya Upaniṣad VIII, VII, 2。見 The Principal Upanisads, P. 501。

㉖——㉔ Chand, Up, VIII, VII, 4。見同前書，P. 502。X, 1。同書 P. 505。XI, 1。同書 P. 507。XII, 1。同書 P. 508。XII, 2。同書 P. 509。XIII, 3。同書 P. 509。XII, 4。同書 P. 509。XII, 5。同書 P. 509。XII, 6。同書 P. 510。

③其「實」，部派佛教的「補特伽羅」、「窮生工蘊」、「根本識」等，正是要求在六識以外，必須成立一更微細的純粹意識。而唯識家之所謂「末那識」(manas)，亦復如是。

③6請參閱Chand, Up., VIII, XII,4-5。見The Principal Upanisads. P.509.

③7請參閱Bṛhadā, Up., I, IV, 2-4。見The Principal Upanisads. P.164.

③8此段譯文內容，乃根據S.RADHAKRISHNAN, The Principal Upanisads, N.Y. 1953, P.695-698。中譯部份可參照糜文開譯『印度三大聖典』(中國文化大學出版部，民國六十九年台北重版)頁九九。

③9請參閱糜文開譯『印度三大聖典』頁一〇一。關於原典部分，可參閱Bṛhad-aranyaka Upanisad IV, III, 16,(The Principal Upanisads P.260)。

④0請參閱上文「自我的探究歷程」部份。

④1『推提利耶奧義書』(Taittiriya Upanisad III 1-6)，請參閱S.Radhakrishnan, The Principal Upanisads, Harper & Brothers publishers N.Y.1953,P.553～P.557。中譯本可參考糜文開譯『印度三大聖典』(中國文化大學出版部，民國六十九年十二月新一版)頁六七——六九。

④2按atman之語根√at，乃含有呼吸、氣息等意義，因此與「生氣所成我」(Prāṇamayātman)所包含的「生氣」(Prāṇa)觀念，非常相似，恰好正是「我」(atman)之原始意義。

④3請參閱本論本，「自我的四位說」部份。

④4例如犢子部所指「若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？不應生死自流轉故。」(大正二十九，頁一五八中·no. 158『俱舍論』「破執我品」)便是指出這一種「無我」與「輪迴」在理論上的矛盾。

(上接第46頁「虛雲和尚」)

中國人的倫理觀念，最重孝道，佛教也說百善孝為先，佛教在中國能與中華文化融洽成為一體，孝道的提倡與中道的觀念，無疑是佔有極重要份量的。佛教出家人並沒有忘掉孝道，相反地，佛家極其注重孝道。或者是由於佛教孝道道德與儒家的倫理孝道標準兩者雙重的沉重壓力吧，在德清中年的時代，中國人的孝行，在許多方面都逐漸走上比「二十四孝」更為嚴重的極端去了，而佛教出家人，在那個時代，每每在愧悔未能盡孝之餘，於是他們就做出了以傷殘身體作為報答父母之恩的愚孝極端來，其中之一項就是焚指供佛報親恩！

焚指報親恩，其實並非佛教原意。佛陀並沒有教人傷毀父母所賜的身體作為報父母之恩，佛陀只有教人援引或超度父母作為報恩。所謂焚指供佛報親恩的愚孝愚行，不知始於何時，但那是佛教傳到中國以後，不知何時形成的一種極端風氣。

德清生長在這樣以孝為先的社會，成長於當時注重極端孝道的佛教圈子內，他的觀念自然無可避免地也受到深深的濡染了。三步一拜報母恩，在他已經認為不足以報生母之災難，他必須再進一步，走上焚指供佛來超度慈親，他覺得除此之外，再沒有其他更恰當懇切虔誠的報恩方式了。

他望着浩渺煙波，悄然落淚，昔念因難產他而亡故的生母，他覺得唯有焚指供佛才可報母恩。他不是不知道這是一種愚孝的愚行，他也不是不知道「身體髮膚受之父母不可輕毀」的孔孟思想教訓——他雖然拋棄了儒書，但是他的思想仍不免含有儒家的影響的，事實上，佛教傳到了中國以後，已經和原來敵對的儒家思想融合成為獨特的中國佛教。任何中國僧人或居士都是佛儒混合觀念的——可是德清仍然選擇了焚指的愚行！

(未完)

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮瑞

(續上期)

德清默然良久，方說：「爲福爲禍，皆在世人自己！假若世人都信佛法，多行佛心慈悲，世界焉會有戰爭屠殺姦淫擄掠造成人間地獄？若要救世界衆生，唯有大佈佛法，度盡衆生棄惡心而入於慈悲衆善，方是根本解救之道。其他任何變動，都不過是治標罷了！」

衆人問：「如何才能使佛法宏揚於世界呢？」

德清道：「這就要諸君與每一佛徒盡心努力了！宏法不論大小，人人都盡一點力，總會有日傳播遍及世界各地，就算我等不能及身得見，也須一盡播種之責，盼望他年幼芽成林啊！」

衆人都說：「大師之言甚是！只是我等從何入手呢？」

德清道：「講佛法之深奧學問，却不是人人立即可悟的，總須由淺入深，對一般世人，只宜先教之以因果輪迴之理與各種善行。若能勸善勸得一人戒殺生不爲口腹而屠命，也就積得一分善德，減却一分因果報應了。須知世上兵刀屠殺慘報，但看屠刀血染猪羊猴……這些道理十分簡單，却是至真不變的，如果人人都勸德護生，也就是護法宏法之起步了。勿以善小而不爲，勿以理簡而不從，須知因果之律，乃是宇宙天地間的一貫循環真理，雖簡單顯淺而實深奧奇妙，所以佛陀才以之作爲基本佛理初步呢！未涉淺，焉得入深？佛法首重實踐力行啊！」

衆人聽了各有領悟在心。又有以問道：「大師，未來的事，遠者渺茫，不知於近者，大師亦有何見解呢？」

德清說：「依新聞情況，人人都可推斷這一兩年必有大變

動了，或者十年八年又就有劇烈非常之變吧！星星之火，勢將燎原！也是人人意料中的事了！」

衆人都不知他意指何事，也不好再多問，沒有人知道德清已經看見大清氣數已盡，沒有人知道他已見到未來十多年的轟天動地大變動。是的，他已經在腦中閃閃預見這些非常之變的影象了。雖然並不完整，雖然只是片段浮光掠影而已。

金山寺之雅集未幾，衆文人又來聚會，正值重陽，衆人來寺賞菊聯句，金山寺廣園的巨菊，天下聞名，下江名流，驕人墨客，紛紛都來了。大定老和尚年紀太老了，早已不見客，一切都交給德清，鼓勵德清多結文字緣以利宏法，這一來，把德清和尚忙得不可開交。正當德清忙於酬應文人墨客談禪講機之時。孫逸仙悄悄抵達了英國倫敦，發生了震動國際的大新聞。

孫逸仙九月三十日離紐約往倫敦之時，清廷駐美公使已致電倫敦大清公使龔照瑗，當孫逸仙於十月初抵達倫敦之時，他還不知道已被滿清公使館派人跟踪。

孫逸仙十月十一日上午前往教堂做禮拜，途中遇到三個中國人，一談之下，都是廣東老鄉，三人邀他返寓所一叙。孫先生不疑有他，隨之而往，從邊門進了房子，才知道這是大清公使館住宅，三人原來是公使館館員，把他禁閉在三樓鐵窗房間之內，公使立即電報北京。

此時李鴻章從俄京返來之後，已被慈禧太后盛怒貶官，墊居於北京寓所，縱有文華大學士之名銜而無實權了，自然已不過問捕獲孫逸仙之事，電報是總理衙門會同刑部辦理的。

孫逸仙被囚禁的第六天，大清政府覆電指示駐英公使館：「所捕獲欽犯亂黨首領孫文壹名，立即密押返京法辦！需款

七千英鎊，即將滙撥！」慈禧太后口諭：「解他回來斬頭！」

孫逸仙被囚斗室之內，毫不知情，又不得見面公使，度日如年。他試圖將字條投出窗外求救，均被使館守衛沒收，幸而使館女管家英婦霍維夫人，每日送食時，聽聞孫逸仙以流利英文講及情況，她十分同情，她獲悉電文之後，就令男僕柯爾密告孫逸仙，孫先生大驚，央求柯爾幫忙偷帶求救書信往見昔日香港醫學院教務長，此時已退休居於倫敦的康德黎醫生。

康德黎博士聞報大驚，慌忙展開營救行動，得知兩天之後孫逸仙將被押上專船返華，康德黎會同蘇格蘭場調查，又向外相沙里士侯爵求救。

沙里士外相認為清廷擅自在英國捕人監禁，已經侵犯英國主權，立即致電大清公使：「貴公使館擅自捕禁政治犯，超越外交特權，大英政府將持取干涉！」

大清公使館答覆：「公使館乃大清國土，孫文自動進入，貴國無權干涉。」

康德黎博士聞訊十分焦急，轉而求助於新聞界，英報「地球報」刊出頭條大新聞：「大清公使館侵犯英國主權，擅捕革命家孫文，每日郵報等各大報亦紛紛發刊號外大新聞，激動的英國群眾數千，在康德黎博士領導之下，包圍清國公使館，鼓噪吶喊。」

外相沙里士派出專員拜訪公使館，照會公使從速釋放孫文，龔照瑗公使看見門外英人羣情洶湧，知道不妙，只好釋放孫逸仙。

孫逸仙隨英外交部專員與警探出現於館外門前，羣衆歡呼

不止。各報搶拍新聞照片，電訊傳遍全球各國，孫逸仙因禍得福，一夕成名，成為環球皆知名之中國革命領袖。對於他日後領導的國民革命，倫敦蒙難實乃一大決定關鍵！

孫逸仙在投書英報示謝時稱：「……余從此益知立憲政體及文明國人之真價值，敢不益竭余之所能，以謀吾祖國之進步，並謀所以開通吾被壓迫之同胞乎！」

孫逸仙在康德黎恩師庇護之下，得以居留英國，每日往大英博物館圖書館研讀西洋現代政治，思想與民主制度，頗有心得，他同時也研究了西方資本主義發達所引起之勞資對立階級鬥爭問題與社會不安定因素。

孫逸仙由是悟出：國家的主權，民族的獨立，民權的發展，與社會經濟民生問題，必須同時予以解決，才能使中國走上康樂富強之途！於是他形成了他揭櫫的「三民主義」——民族、民權、民生——他採取了歐美的三權分立而益以兩權，他主張以溫和的社會主義來改革社會經濟體系，但在民權與民生之先，必須首先實行民族主義，首先就要推翻腐敗的滿清政府，創立共和，取消列強對華的一切不平等條約。

他的三民主義救國救民思想逐漸成熟了，成為一個新的政治哲學體系，他的學說，雖然其時還只是較為簡單的構想，漸漸獲得了中國知識份子與熱血青年的心！革命行動從此更積極了。

孫逸仙倫敦蒙難的大新聞，震動了整個大清帝國！

慈禧太后氣得咬牙切齒：「這些洋鬼子！真正可恨極了！」

德清和尚却知道，他見到的幻象一一都將實現了。作為佛教徒，前途越發艱辛了！

83

光緒二十三年三月，五十八歲的德清和尚從金山往狼山參拜大勢至菩薩聖像，然後被道明和尚邀請到揚州，助其料理重寧寺。四月份，焦山江心寺主持通智老法師開講楞嚴經，邀德清往担任偏座助講，焦山江心寺本來是有名古寺，通智老法師道德甚著，加上德清是當時唯一往印度拜佛跡萬里歸來的和尚，名氣甚大，他在九華山翠峯講經已轟動一時，故此一來助講就吸引得千餘人來焦山聽講了，講了五天，當地的官府又派了個官來拜會智通老和尚，說什麼如今時間不靖，不宜聚眾講經以免奸人利用製造事端。老和尚只得草草收場結束了講座。

德清那夜在月下眺望江面，想到當前連講經聚眾也都受到了限制，心中頗為不安。從翠峯到焦山，清廷官吏處處都禁止佛教聚眾講經，在這佛教盛行的江南尚且如此，其他地方更不知如何呢？他不知道，清廷此時為防範革命黨人假借宗教聚會而宣傳造反，官府其實已不僅限制佛教聚會，對於其他集會，管制得更嚴厲呢，尤其是更注意智識份子的聚會，以致金山寺與南京淨成寺那些文人士子相聚也都烟消雲散了。

德清見在焦山已無事可做。金山與金陵又都受清廷地方官府密切監視以防有革命黨滲入，這使他一時感到無處可奔，他在江邊躊躇彳亍，夜籟已靜，江面漁火明滅，一勾下弦月，江水漾輝，他想起那句「千江有水千江月」，心下頓時安靜了下來，冷靜一想，自感可笑，出家了三十多年，也算有一點修爲了，怎麼忽然就會突然生出那種飄零自傷之感來了呢？那也只見道心是隨時都會軟弱，是必須無時不警惕精動的！那怕你道行再高再堅，也總是有鬆懈之時啊！德清心生警惕，正念

精勤不懈，不敢再被客塵感染了。

可是那鈎月西沉，漁火漸滅，烟波浩渺，德清心中又漸生悽然之感，不知怎麼一來，心中又再昔念起亡母來。這可真是毫無來由的，五十八歲的老人，依然如稚子一般懷念慈母，他不時仍懷念着揚首他的繼母，也念着從未見過慈容的生之母。有時候，在夢中，繼母與真母兩者會混合成爲一人，他醒來早已淚濕枕畔模糊依稀難分，到底是夢見了生母抑或繼母，細思則發現夢見者仍是繼母王太夫人而已，他實在從未見過生母顧太夫人，他怎麼也想象不出來生母的面貌，唯一的印象就不過是在家時見過的那幅墨繪工筆的真儀寫照罷了，可是那種畫匠畫的工筆人像，那裏會似本人呢？畫的一千個夫人，個個都如同一個模子印出來的，都是鳳冠霞珞，鳳眼柳眉，懸胆鼻，櫻唇，長耳福相，端正坐在太師椅上。德清後來也不敢確定見過的家中畫像是可靠的真容了，初前的西洋照像彼此在中國還

不普遍，他怎能見到生母的遺容呢？

雖然出了家，他仍是不時念着兩位慈母的，而且常以未得見生母遺容爲憾，生母因難產他而逝世，這是他終生不安的一件事，他不知道怎樣才可報兩位慈母之恩，尤其是無由可報生母爲他受難之苦。他曾經三步一拜，從普陀山拜到五台山，爲報生母之恩，可是那能報得盡嗎？「誰言寸草心，能報三春暉？」

（下轉第42頁）

捐 款 鳴 謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
海裕實業有限公司	港幣3,000.00元
釋恒清法師	港幣600.00元
心明法師	港幣500.00元
譚博文居士	港幣200.00元
何漢權居士	港幣200.00元
陳覺慧居士	港幣200.00元
妙法寺	港幣 10,568.60元
總計	港幣 18,268.60元

二一二期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣 18,268.60元
發行收入	港幣 1,040.00元
總計	港幣 19,308.60元

二、支出

印刷費	港幣 12,900.00元
稿費	港幣 2,550.00元
什費	港幣 2,000.00元
郵費	港幣 1,858.60元
總計	港幣 19,308.60元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺
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 士林區天母東路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, Narih 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：五·七·一六五四

佛元二五三三年十二月一日出版
公元一九八九年十二月一日出版

每册定價港幣十元



▲ 泰北金身釋迦像

