

内明

集漢穀城刻石字





▲日本鎌倉時代製造 青銅鍍金千手觀音菩薩立像



辯證法與大乘中觀思想

李雪濤

一、辯證法及其主要理論

辯證法體系之正式創立，要歸功於十八世紀德國偉大的哲學家黑格爾(G.W. Friedrich Hegel 1770—1831)。儘管辯證法思想的產生可以追溯到兩千多年前的古代印度、希臘哲學，但黑格爾完整體系辯證法思想之創立無疑是哲學界的一場革命。黑氏第一次全面地、有意識地敘述了辯證法的一般運動規律、得出了如是之結論：不存在任何最終的、絕對的東西，一切事物都是暫時的，除了發生和消亡，無止境地由低級上升到高級的不斷發展過程之外，什麼都不存在。

黑氏辯證法思想體系之確立，是鑒於他對自然界、人類社會以及歷史廣泛且深入考察、研究。在西方，盡管古希臘時的哲學家們早就有過許多辯證法思想的萌芽，但它們只能現象般地把握世界的一般性質，不足以說明構成宇宙、世界乃至社會這幅總畫面的各個細節。因此，隨着科學研究之不斷深入，專業分工愈來愈細，人們反而傾向於形而上學的方法了。這種形而上學的方法論，直到十八世紀下半葉黑氏辯證法體系創立之前，在西方一直處於統治地位。恩格斯在《自然辯證法》中說：「雖然十八世紀上半葉的自然科學在知識上，甚至在材料的整理上高過了希臘古

代，但是它在理論地掌握這些材料上，在一般的自然觀上卻低於希臘時代」①。原因是很清楚的：近代科學缺乏辯證法。這種形而上學思想之根源，便是統治西方思想長達千餘年之久的亞里士多德的邏輯學說。而亞氏的邏輯學說又是建立在同一律、矛盾律和排中律三個原始定律基礎之上的。其實「一切差異都是在中間階段融洽，一切對立都經過中間環節而過渡」②。對於我們普通的日常生活。或考察很小部分的範圍、很短時間內的事物，亞氏的邏輯學說無疑是適應的。也正因如此，人們不再懷疑這些定律的實在性，後來終於成為長期禁錮人們頭腦的工具。但如果對於整個自然界進行考察，這種思維方式顯然不再夠了。恩氏稱：「辯證法不知道什麼絕對分明的和固定不變的界限，不知道什麼無條件的普遍有效的『非此即彼！』，又在適當的地方承認『亦此亦彼！』，並且使對立互為中介；辯證法是唯一的，最高度地適合於於自然觀的這一發展階段的思維方法」③。黑氏的辯證法正是在批判、補充亞氏的邏輯學說的基礎上產生的。

恩氏把辯證法又進一步運用到自然科學諸領域，並且在《自然辯證法》一書中運用通俗的語言進行了講解。恩氏對當時自然科學的許多領域均有較深入的研究，並且特別重視當時科學的三

大發現，即有機細胞的發現、能量守恒和轉化定律以及達爾文的生物進化論。自然科學的發展，特別是這三大科學發現，從自然科學上證實了黑氏所創立的辯證法的原理。依據辯證法的觀點，即使十九世紀不是科學家們從自然科學的實證中得出三大定律來，以往的形而上學的命題顯然是錯誤的。以進化論為例，達爾文以前的自然科學家普遍認為生物的種是永遠不變的、生來如此的：雞的種就永遠是雞，貓的種永遠是貓。可是達爾文經過長時間的實地考察，從古生物遺骸中發現，生物的種是逐漸變化的，同樣的種在不同的環境中，會逐漸變成不同的生物。而這正符合辯證法最基本的觀點：世界上沒有什麼不變的東西，宇宙間的一切都在流動遷滅，「除永恒變化着、永恒運動着的物質和變化所依據的規律，再沒有什麼永恒的東西」④。顯然，物種不變是與辯證法相悖的。

總括起來，辯證法思想體系包括以下四個方面的主要內容：
一、關於事物運動、發展和內在聯繫的理論

宇宙間的一切都處於不斷運動、變化之中，沒有常住的、永恒的東西。並且各事物都是相互依賴、相互轉化的，事物的轉化基於內部的聯繫。黑氏反對形而上學把事物看成是孤立的、靜止的觀點。

二、關於量質互變的理論

事物在發展過程中，經過一定的量的積累形成質變。質變表示漸進運動之中斷，使事物呈現出飛躍式發展，從而根本上否定了把運動完全歸結為量變的形而上學觀點。

三、關於事物運動、發展的源泉的理論

事物的發展運動，是由於事物內部矛盾作用的結果，事物在其發展的每一階段，每一環節，本身都包含着內部的矛盾。運動便是這些矛盾作用的結果。

四、關於否定之否定的理論

內明

第二三五期目錄

來稿

辯證法與大乘中觀思想……………李雪濤……3

法稱《正理滴論》評述……………鄭偉宏……10

筆譚

優婆塞戒經研習之五

談菩薩之性乃因緣所生法……………智銘……17

法海拾貝

「雜阿含經」研習

「於苦患身，當修學不苦患心」……蔡惠明……20

來稿

畧述法稱的因明學識……………見明……25

漫談人間佛教……………徐煥文……29

從「大唐三藏聖教序」說起……………毛始平……31

淺談大藏經版本……………張培之……32

元代白塔寺史迹考……………黃春和……34

佛教文藝

虛雲和尚（續）……………馮馮……41

畫頁

封面：日本鎌倉時代 青銅鍍金阿彌陀佛坐像

面裏：日本鎌倉時代 青銅鍍金千手觀音菩薩立像

底裏：日本鎌倉時代 青銅鍍金觀音菩薩立像

封底：日本室町時代 青銅如意輪觀音菩薩半跏像

事物在發展過程中，經過一系列的否定，每次否定都較前一次進了一步，每一種穩念、觀念也是如此。黑氏之否定乃辯證之否定，是「揚棄」(Aufhebung)，即在保留原事物中合理的、穩極的成份的基礎上，繼續新的發展。真理是一個辯證否定歷史的具體發展過程。

二、佛教中觀思想中的辯證法

辯證法是關於自然、人類社會和思維的運動和發展的普遍規律的科學⑤。辯證法的規律在自然界和人類社會中始終存在，並起着作用。人類在長期與自然的接觸，認識自然的同時總會自覺不自覺地認識到辯證法的某些規律。佛教中的辯證法思想便是偉大的佛陀在仔細考察自然界、人類社會及其歷史，總結了古代印度長期以來的生活經驗及人生體驗，特別是自己多年來修行的經歷的基礎上作為佛教的基本理論提出來的，其中不乏天才的直覺與猜測。到了聖龍樹創立中觀學派，辯證法思想得到了更集中地闡述。

佛教沒有總結出像黑氏辯證法那樣的純粹辯證法思想體系，但作為方法論的辯證法卻被普遍地運用着。佛陀的教導並不是單純要人們認識客觀世界，而是要透過認識客觀世界來更好地把握人生，即純以自我的角度去推陳客觀事物，然後再將客觀事物化作人生的主觀評價材料，轉迷啟悟，轉染還淨。佛陀便是要求以此來自覺、覺他，自利、利他。恩氏在《自然辯證法》中寫道：「……辯證的思維——正因為它是以概念本性的研究為前提——只對於人才是可能的，並且只對於較高發展階段上的人（佛教徒和希臘人）才是可能的，而其充分的發展還晚得多，在現代哲學中才達到。雖然如此，早在希臘人中間就有了預示着後來研究工作的巨大成果」⑥！顯然，這預示着現代研究工作的巨大成果的，也在佛教徒中間。

我們沒有必要在此羅列出中觀理論中的許多學說，只要看它們是如何來具體解決一些問題的，從中自然可以窺見中觀的主要學說及其所包含的辯證法思想了。

一般說來，哲學問題可歸結為宇宙問題與人生問題兩個方面。宇宙問題不外乎宇宙的現象、宇宙的本體，以及宇宙的本體和現象間相互關係這三個方面。中觀學派是以「緣生」（即從緣而生成之意）來解釋宇宙問題的。以「性空緣起」來解釋現象論；以「緣起性空」來解釋本體論；現象、本體間的相互關係自然是「性空」與「緣起」的辯證法關係了。

所謂「性空緣起」的「空」，是說宇宙間的一切現象皆是因緣所生，利那生滅，沒有質的規定性和獨立之實體，假而不實。聖龍樹在《中論》中有頌曰：「衆因緣生法，我說即是空」⑦。這在《十二門論》中有更清楚的說明：「因緣所生法。是即無自性」⑧。這「無自性」即是上面所說的沒有質的規定性和獨立之實體，亦即空。宇宙間的一切都是基於無自性而緣起生成的，都不是自我的、常住的、孤立的、靜止的、獨有的、永恒的，而是依賴於衆多條件的、和合的、利那生滅的、彼此相有的，也就是說宇宙間萬物都是相依相待而起，根本不存在從單獨自體而產生出來的事物。因此《中論》又有頌曰：「未曾有一法，不是從緣生」⑨，一切現象之所以緣起生成，是因為無自性，即性空；也正因為一切都是空，才有事物之緣起生成，所謂「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」⑩。

這樣，佛教便把宇宙現象的緣起、生成和滅亡都歸於性空，從而把事物運動變化的動力歸結到事物內部，否定了上帝、真主等宇宙創造者，也同樣否定了黑氏所謂絕對理性或絕對精神等形而上學的任何實在自體。（否定了以自我為中心的主宰欲；才能體會得到衆生的同體平等，於一切行為中，消極的不害它，積極的救護它。這又歸結到人生上來了。）

一切現象既然是「緣起」的。因此也是「性空」的。《中論》有頌曰：「衆因緣生法、我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。……未曾有一法，不是因緣生，是故一切法，無不是空者」⑨。這便是宇宙的本體論，一切法皆無自性而賦予現象以本體的意义。

由此可見，宇宙的問題，通過「緣生」理論，圓滿地解決了。它統一了宇宙的現象論與本體論，即現象就是本體，本體就是現象。而這正是西方形而上學哲學家們迷惑了許多個世紀，百思不得其解，直到黑氏辯證法體系之創立才得到解決的難題，而那已是十八世紀末、十九世紀初的事了。

羅素在講到黑氏辯證法時舉例道：辯證法是由正題、反題與合題組成的。首先我們說：「實在是舅舅」，這是「正題」。但是在舅舅就暗含着存在外甥。既然除「絕對」而外任何東西都不真存在，而我們現在又保證存在外甥，所以我們不得不斷言「絕對是外甥」，這是「反題」。但是這和「絕對」是舅舅的看法有同樣的缺陷；於是我們被迫採取這個看法：「絕對」是舅舅和外甥構成的全體，這是「合題」。但是這個合題仍舊不圓滿，因為一個人必須有個姊妹作外甥的母親，他才能當舅舅。因此，我們被迫擴大我們的宇宙，把姊妹連姊夫或妹夫都包括進去。據主張，照這種方式，僅憑邏輯力量就能不停地驅使我們從有關「絕對」提出的任何謂語達到辯證法的最後結論，那叫做「絕對理念」。在整個這過程當中，有一個基礎假定，即任何事物若不是關於整體「實在」的，就不可能實際真確⑩。這是黑氏辯證法的著名的三元運動，羅素在這裏作了通俗的講解。對中觀來說，從正而反而綜合的過程，即順於世俗假名的緣起法，開展生滅（變）的和合，相續的相對界。即反而正而超越（反的雙遮）的開顯，即順於勝義性空的緣起法，契合無生的無常無我的絕對界。相對的緣起相。絕對的緣起性，不即不離，相依相成而不相奪，這真是能開顯事理的無碍！

⑫其實，黑氏這一在西方哲學史上著名的正、反、合三元運動，在佛陀的中觀思想中到處被運用着，早已是司空見慣的事了。

再來看有關人生的問題。因為佛教就是關於如何使衆生覺悟、解脫的宗教，佛陀講一切法的目的並不在法本身，而是藉此普渡衆生，所以佛教的一切理論都可以說是解決人生問題的。佛陀曾以三法印：諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜來闡明整個宇宙人生的真理。我們可以以三法印之一的「諸行無常」爲例來說明人生問題。

「諸行無常」是說世間的一切有爲法都不是常住的、不變的，佛教所說的苦，正是在這個意義上所說的。恩氏在《自然辯證法》中有關辯證法「無限」的解釋，可作爲「諸行無常」在自然界的詮釋：「……無限時間內宇宙的永遠重複的連續更替，不過是無限空間內無數宇宙同時並存的邏輯的補充……在這個循環中，物質的任何有限的存在方式，不論是太陽或星雲，個別的動物或動物種屬，化學的組合或分解，都同樣是暫時的，而且除永恒變化着，永恒運動着的物質以及這一物質運動和變化所依據的規律外，再沒有什麼永恒的東西」⑬。《金剛經》最末的一段頌，也正說明這意思：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」⑭。當然，人生問題也不例外，因為它是有爲法中的一種。筆者在這裏舉德國大詩人歌德的著名詩劇《浮士德》爲例。一般論者以爲浮士德博士的五個悲劇：一、知識的悲劇；二、愛情的悲劇；三、從政的悲劇；四、美的悲劇；五、世界和生我的悲劇，是由於人類自身的弱點，自己悲劇性格所致，其實不然。筆者曾在一首詩中寫下過這樣的詩句：

流轉變遷的宇宙人生啊！

人類偏要在你身上

尋求某種永恒。

這才是浮士德悲劇的真正原因，在流轉變遷。刹那滅生中尋

求永恒是必定要失敗的。宗白華先生說得好：生命要發揚、前進，但也要收縮，循軌。一部生命的歷史就是生活形式的創造與破壞。生命在永恒的變化之中，形式也在永恒的變化之中。所以一切無常，一切無住，我們的心，我們的情，也息息生滅，逝同流水。向之所欲，俛仰之間，已成陳迹。人生在各方面都要求着永久；但我們的自心的變遷使沒有一景物可以得暫時的停留，人生飄墮在滾滾流轉的生命海中，大力推移，欲罷不能，欲留不許^⑮。浮士德之所以與鬼靡非斯陀打賭，為的是他能有一瞬間真正的滿足。俾他對那瞬間說：「請你暫停，你是何等的美呀！」可惜那瞬間並不能永駐。在歌德的實際生活中，他多次對愛情真摯地執着追求，而每次又都以失敗而告終，甚至他一生最最熱烈的戀愛都不能久住，他對每一位戀人都是負心的，這正說明這點。歌德本人也曾親自把約伯(Hiob)的一條箴言題在他的那篇《有機界的形成和變化》(Bildung und Umbildung organischer Naturen)的論文前面作為警句：

看，我尚未看見，
他就在我面前消逝；
我還未曾覺察，
他就起了變化。

雖然歌德對這流轉的現象有不少的了解(《浮士德》第一部三場中說：「一切產生出來的東西，都一定要滅亡」)。但他對自己一生的本質依然理解不透。而這在佛法裏，卻是一個極簡單的道理。

聖龍樹在《中論》頌中所說的「八不」：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」^⑯。這是要衆生離去兩邊的執着(生、滅、斷、常、一、異、來、出)來觀察理會萬事萬物，以得到合理的認識與實踐。此乃佛教的一個革命性的解說，它使人

們能夠從概念的羅網中解脫出來。

梵志青目曾利用問答形式，以穀物作比喻，對「八不」進行了通俗的解釋：

「萬物無生，何以故？世間現見故，世間眼見初穀不生。何以故？離劫初穀今穀不可得。若離劫初穀有今穀者，則應有生，而實不爾，是故不生」。

問曰：「若不生則應滅」？答曰：「不滅。何以故？世間現見故，世間眼見初穀不滅。若滅，今不應有穀而實有穀，是故不滅」。

問曰：「若不滅則應常」？答曰：「不常。何以故？世間現見故，世間眼見萬物不常。如穀芽時，種則變壞，是故不常」。

問曰：「若不常則應斷」？答曰：「不斷。何以故？世間現見故，世間眼見後物不斷。如從穀有芽，是故不斷，若斷不應相續」。

問曰：「若爾者萬物是一」？答曰：「不一。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不一，如穀不作芽，芽不作穀。若穀作芽，芽作穀者，應是一，而實不爾，是故不一」。

問曰：「若不一，則應異」？答曰：「不異。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不異。若異者，何故分別穀芽、穀莖、穀葉，不說樹芽、樹莖、樹葉？是故不異」。

問曰：「若不異，應有來」？答曰：「無來。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不來。如穀子中芽無從來。若來者，芽應從餘處來，如鳥棲樹，而實不爾，是故不來」。

問曰：「若不來，應有出」？答曰：「不出。何以故？世間現見故，世間眼見萬物不出。若有出，應見芽從穀出，如蛇從穴出，而實不爾，是故不出」^⑰。

青目所列舉的穀物生長變化的例子，已經包含了其生長、變化的原因：並非是另外的「作者」，其內部來身就已經具備了不得

不隨時間遷流變異的原因，舊的不斷消亡，新的不斷產生，剎那不息。印順法師在《性空學探源》一書中論「空」正中要害：「空，不是抹煞一切，是淘汰；依現代的術語說，是揚棄」^⑮。這同樣也是對「八不緣起」的解釋。佛陀本人也指出，他的緣起法「非佛自作，亦非余人作」，此乃本來如此之真相。^⑯有趣的是，恩氏在《反杜林論》中述及辯證法「否定之否定」規律時，也同樣用種和芽作了比喻：

「一顆大麥粒得到它所需要的正常的條件。落到適宜的土壤裏，那末它在熱和水分的影響下就發生特有的變化：發芽；而麥粒本身就消失了，被否定了，代替它的是從它生長起來的植物，即麥粒的否定。而這種植物的生命的正常進程是怎樣的呢？它生長，開花，結實，最後又產生大麥粒，大麥粒一成熟，植株就漸漸死去，它本身被否定了。作為這一否定的否定的結果，我們又有了原來的大麥粒，但是不是一粒，而是加了十倍、二十倍或三十倍。穀類的種變化得極其緩慢，所以今天的大麥差不多和一百年以前的一樣」^⑰。

聖龍樹是從反面，恩氏是從正面來闡述辯證法中的否定思想的。恩氏更注重每次否定之後的繼續與提高，即在原來基礎上的發展。縱觀《反杜林論》第一編第十三節「辯證法。否定之否定」全文，可以看出恩氏用大麥作譬喻，只是他證明這一規律在植物界之一例罷了，此外他還證明了在動物界，在地質學、數學、歷史學以及哲學中，此規律跟其他辯證法規律一樣普遍適應。恩氏的解釋非常清晰明了，這是哲學的解釋。而青目的例釋只有通過宗教行持去體驗才能真理解，這便是哲學與宗教的差異，這也是聖龍樹何以要闡述否定的道理。拿「不生」來作例子。它是要通過破除衆生對生的執着來求得解脫，生的執着破除了，不生的執着自然也不會再有了。依佛法修學之次第當先學「有」，即對於緣起因果法相之「有」必須先有一個清晰的認識。從否定虛妄的空義

說，絕不能離「有」去憑空否定。必須在具體法（有）上去勘破一般人的錯誤認識。這就是聖龍樹為什麼不直接講「空」，而是通過否定生、滅、常、斷、一、異、來、出等具體法去認識「空」的原因。佛經裏常有這樣的比喻：好比用藥治病，病好了藥當然也應除去，不然病去藥留還是病。所以，對生、不生、滅、不滅……的執着都不應當有，這才是中觀。

黑氏曰：沒有抽象的真理，真理是具體的。通俗地講，這是說真理都是有條件的，並非排斥抽象思維本身。這條條件便是佛教所說的「緣」。佛教認為宇宙萬物都是相依相待的條件下存在、生成的。所謂「此有故彼有，此起故彼起」^⑱即說明了依待而存在之法則。中觀學派又將這事物相互依存所借以生起之條件分為四種：「因緣次第緣，緣緣增上緣，四緣生諸法，更無第五緣」^⑲。我們來分析一下這四種緣：一、因緣，因即緣，指直接產生自果的內在原因，即所謂具有「親辦自果」之功效，它是事物得以存在的最重要的條件。二、次第緣，又名等無間緣，指已滅之前念，能為生起之後念讓道，起開導作用，為認識活動得以發生之條件。此乃事物前滅後生，之所以不中斷的原因。三、緣緣，即所緣緣，指認識的一切對象。四、增上緣，乃除上述三緣之外，餘下之各種有助於或無碍於現象發生之條件。這四緣概括了從精神到物質一切有為法所借以生起的條件，概括了佛教所說的一切因緣。

恩氏在《自然辯證法》中對人類的認識作了探究後，寫道：「從歷史的觀點來看，這件事也許有某種意義：我們只能在我們時代的條件下進行認識，而且這些條件達到什麼程度，我們便認識到什麼程度」^⑳。在「永恒的自然規律也愈來愈變成歷史的規律」一節中，他還舉出水的例子：水在攝氏寒度和一百度之間是液體，這是永恒的自然規律，即使使這個規律起作用，也不是無條件的：一、水；二、一定的溫度；三、標準壓力。由於地球上

沒有水，太陽上只有構成水的元素，因此對這兩個天體來說，這個規律顯然是不存在的。思氏下結論道：「——我們的整個公認的物理學、化學、生物學都是絕對地以地球為中心的，只是為地球建立的」^{②④}。連我們最不懷疑的科學都不是抽象的、絕對的、無條件的，難道還有什麼東西是沒有「緣」而抽象地存在，產生嗎？

《中論》「觀涅槃品」有頌曰：「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別」。又「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫厘差別」^{②⑤}。一切法空、不生不滅、不斷不常，這便是涅槃的境界，這顯然與世間沒有任何區別。因此古德常說：佛法在世間，不離世間覺。離世求菩提，猶如覓兔角。何以涅槃即世間呢？涅槃境界乃是由世間欲望引導而來的，現實的欲望裏面已經包含了理想的境界，所以離開現實的欲望而生活，是無所謂什麼理想境界的。淨化現實的生活，向上提高，這便是接近理想境界。涅槃的階梯。這也是佛陀一面鼓吹出家主義，一面又盡力於世俗的生活的原因。沒有世俗的生活，也就無所謂涅槃，若更進一步，根於煩惱即菩提的原則，肯定現實生活，把它作為實現的理想，此乃大乘即身即佛論矣！由此我們可以看得出，中觀學派在理論上是把性空和方便統一起來，在認識上和方法上把名言同實相、俗諦同真諦統一起來，在宗教實踐上把世間和出世間、煩惱與涅槃統一起來，即所謂「假有性空」，不着有，不二邊的正、反、舍方法論。

佛典中喜歡大量的現象羅列，讓眾生在大量的現象中觀察，在宗教行持中去體驗，然後覺悟。這種以求解脫為目的的闡明道理的方式與西方哲學傳統正相反。黑氏曾說：「在本質中，一切都是相對的」。(思氏在引用這句話時舉了如下的例子：正和負，它們只是在它們的相互關係中才有意義，而每一個對自己說來是沒有意義的。②⑥)中觀學派諸論中，在講到真俗諦的關係時，也

講到了這個辯證法命題，羅列了無數的現象，讓佛教徒們自己去理解、體悟，而不道破思氏的「在本質中，一切都是相對的」這一命題。(有關真俗諦的辯證法思想，筆者另有專文論述。)

以上對黑氏辯證法以及佛教(特別是大乘中觀學派)的辯證法思想作了個大概的闡述，從中可以看出，辯證法的幾條基本原理在佛教思想中都被極有效地運用着。由於佛教不是哲學，其辯證法思想自然也不可能與西方辯證法完全相吻合。而是另成體系，我們不妨稱之曰佛教辯證法。佛教辯證法是佛陀貢獻給人類哲學思想的偉大財富，也是他指給我輩解脫之方便法門，對此我們應當很好地理解、體悟，並在實踐中去印證。(完)

注釋：

① 恩格斯《自然辯證法》人民出版社 一九七一年八月版 第一〇頁。

②、③《自然辯證法》第一九〇頁。

④《自然辯證法》第二四頁。

⑤ 恩格斯《反杜林論》第一篇「哲學」，見《馬克思恩格斯選集》第三卷(人民出版社 一九七二年五月版 第一八一頁)。

⑥《自然辯證法》第二〇一頁。

⑦《中論》、見《大正藏》卷三〇，第三三頁。

⑧《十二門論》，見《大正藏》卷三〇，第一五九頁。

⑨《大正藏》卷三〇，第三三頁。

⑩《大正藏》卷三〇，第三三頁。

⑪ 羅素《西方哲學史》下冊 商務印書報(北京) 一九七六年六月版 第二七八頁。

⑫ 參看印順法師《中觀今論》「自序」部分 一九五〇年一月 香港正聞學社版。

⑬《自然辯證法》第二三、二四頁。

法稱《正理滴論》評述

法稱(Dharmakīrti)，音譯達瑪吉，約(600-800)是印度大乘佛教瑜伽行派論師。西藏學者把他的學說與陳那學說並稱為「陳那法稱之學」、與「龍樹提婆之學」、「無著世親之學」等量齊觀，合稱為「六莊嚴」。法稱為印土佛家顯教殿軍之大師。他把陳那開創的新因明發展到一個新的階段。

法稱是南印度睹梨摩羅耶國人，出生在一個婆羅門家裏。他自幼才智敏捷，年青時便博通婆羅門學說，精習過工藝、吠陀、醫療、文法等外道的一切宗義。正當婆羅門對法稱備加贊揚之際，他却通過學習佛經，從而看出婆羅門教主的過失，反而稱贊了佛陀，受到婆羅門的驅逐。

法稱在中印度改信佛教，入那爛陀寺從護法出家，精通了三藏，能記誦經咒五百種。後來跟從陳那弟子自在軍學習《集量論》。聞法一遍，見與師齊，即達到了老師自在軍的水平；再覽之後，解等陳那；三復論義，慧超先賢。三學《集量論》之後，終

《西次諸學史》不冊 商務印書館（北京） 一九二六年六月

迹
《五藏》卷二〇，第三三頁。

鄭韋宏

於發現陳那學說的缺點。他的老師自在軍鼓勵他爲《集量論》作注

解。《自注》：「《自注》：『《自注》：』人吳出彈壺一六十一半八月彈藥一〇

法稱有因明著作七部：一、《釋量論》，又譯爲《量評釋論》；

二、《量挾擇論》；三、《正理滴論》，舊譯爲《正理一滴》、《正理

一滴論》；四、《因一滴論》；五、《觀相屬論》；六、《論議正理

論，又譯《議論正理論》、《爭正理論》；七、《成他相續論》。

七部著作中，《釋量論》、《量抉擇論》、《正理滴論》，全面論

述了法稱的因明思想。《釋量論》最爲詳盡，《量抉擇論》份量適

中，《正理滴論》簡明扼要地闡發了他自己的因明思想。這三部書

相當於法稱學說的軀幹，而後四部是專題論述，相當於四肢，故

統稱為「七支論」。後四部中的《因一滴論》是專門討論因的，《觀

《相屬論》是專門討論比量中各概念的、關係及過類、《論議正理》

論《集中講過類》，《成他相續論》是關於論證他人的心理以成立唯

識的道理。

鄭偉宏

七論梵文原本大多已佚，今僅存《釋量論》殘本和《正理滴論》。歷史上，七論均有藏譯本，而無漢譯本，故法稱之學盛傳於藏地，而為漢土不傳。本世紀五十年代以來，呂激、虞愚、王森、楊仕群、霍韜晦等先生對法稱學說有所評介。七十年代末，法尊法師將《釋量論》譯成漢語，一九八二年又有分別由王森和楊仕群所譯的中譯本《正理滴論》問世^①，為漢地學者研習法稱的因明思想提供了方便。

《正理滴論》的原文見於印度法上（九世紀）的梵文注釋本中，為耆那教人所保存。德格、北京、那塘的藏文《丹珠爾》中均有本論譯本。本論由於有梵藏本存在，成為近世各國學術界研究法稱因明思想的主要依據。全論分為三品，對陳那的新因明體系作了重大的改造和發展，使得因明三支論式真正成為演譯推理。

一、現量品

法稱認為有志之士要成就事業，必須以正智（正確的認識）作為指導，本論就是為闡述正智而寫的。正智分為現量和比量。現量是離開了分別並且不錯亂的。分別是指用名言（概念）來反映，解釋對象，用「離分別」來限定現量的性質，是陳那的創見。法稱繼承此說並增加了「無錯亂」這一條件。無錯亂就是沒有由內、外原因引起的錯覺。真正的現量是純粹的感覺。依照陳列，法稱將現量分為四種：一、五根現量，五種感官所得知識；二、意識現量，指感知向概念發展的過渡階段；三、自証現量，對自身的了解，自己意識；四、瑜伽現量，指通過修習達到心裏極其安定而和道理契合的狀態下對事物的了解。現量的對象是自相即對象的特殊性質。自相是真實的存在，是勝義的存在，有獨立的體性和作用。現量智的本身就是量果。除「無錯亂」外，以上所說與陳那、商羯羅主基本相同，但認為有實在的外境。主張境在識外，因此以外境為所量，以識中所帶境相為能量，以自証為量果。這

是陳那、法稱因明學說在認識論方面的根本差別。

二、為自比量

比量有為自比量和他比量兩種。按照陳那的解釋，前者是沒有語言表達出來的思維活動，目的在於自悟；後者是用語言表達出來的，目的在於悟他。法稱則進一步將為自比量定義為藉助具備三相的正因所獲得的正確認識。

（一）改造因三相

在本論中，法稱改造了陳那的因三相說，將因三相陳述為：

因三相者，謂於所比，因唯有性。唯於同品有性。

於異品中，決定唯無^②。

以上引自王森先生的譯文，第一相「謂於所比，因唯有性」，楊仕群先生譯為「謂於所推論比度之事上必須具備」。「所比」即宗有法，是要推論比度的對象。「因唯有性」是說只有「因」才有「所比」，也即「所比」的外延包含於「因」的外延之中，用S來表示所比即宗的主項有法，用M來表示因，則法稱的第一相的邏輯形式是：凡S是M。這與陳那的「遍是宗法性」完全相同。

「唯於同品有性」是第二相，意為「因」只在「同品」中有。法稱將同品定義為「所立法均等義品」，即與宗的謂項「所立法」有相同性質的對象。從《正理滴論》全文來看，這裏的「同品」是不除宗有法的，與陳那九句因、因三相中的同品不同。用P來表示「所立法」即同品，則第二相的命題形式為「凡M是P」。這個形式與陳那的第二相「除S以外，有P是M」不同。「凡M是P」是全稱命題。

「於異品中，決定唯無」是第三相。法稱的異品也是不除宗有法的。「因」不存在於異品之中。第三相的命題形式是「凡因不是非P」。其換質命題即「凡M是P」。可見，法稱的第二、三相是等值命題。法稱的第三相也不同于陳那的第三相「除S以外，凡

非P不是M」。前者是全稱命題，後者是特稱命題。

陳那的因三相是從宗的主，謂項出發看它們與因有怎樣的關係，而法稱的因三相則從因出發，論述因與宗的主，謂項有怎樣的關係。

陳那的第二、三相是不能缺一的，都是正因的必要條件。法稱的後二相實際是一相，二者可以缺一。這與《釋量論》中的表述也是相一致的。《釋量論》說：

宗法，彼兮遍，正因③。

「宗法」意為「因」是宗中有法之法，即因的第一相「遍是宗法性」。「彼兮遍」，按照王森先生的解釋，「彼」指宗，「彼兮」即宗中一分能別（所立法即謂項），「因」為「所遍」，「能別」為「能遍」。於是，正因的第二個條件其邏輯命題形式就成為「凡因是所立法」，即「凡M是P」。

在《正理滴論》後面論述似因時，講了不滿足第一相便有不成因遇之後，直接講不滿足第三相有不定因過。不講不滿足第二相的似因，決不是疏忽，而是從反面反映出正因有二相即足夠了。法稱雖有「籍三相因」的說法，那不過是爭取了「謙虛」的外貌。

(二)三種正因

1. 自性比量因

簡稱為自性因。自性因是以所立法（宗的謂項）本身具有的性質來作為因。例如：

這是一棵樹，

因為它是無憂樹。

「因為它是無憂樹」便是自性因。無憂樹是樹的一個種類。既是無憂樹，當然是樹了。自性因是保證因宗不相離性的正因之一。法稱認為自性因是立物因，「能成實事」，能論證肯定命題。

2. 果比量重

又稱為果因，果性因。它是以因果聯系中的果來作為論證的

理由的。例如，根據已有的經驗，烟是由火所引起的結果，從某處有烟便推出某處有火。此因也被法稱稱為立物因，能用來論證肯定命題。

法稱對果性因的分析只限於因果一一對應的情況，而對於不同的因可以引起相同的果的情況則沒有論述。假如出現這種情況，果性因便不能必然地推出宗。這相當於充分條件假言推理的肯定後件式，其結論是或然的。由此觀之，法稱對因果聯系的研究還不夠全面。

3. 不可得比量因

又稱為不可得因，未緣到因。所謂不可得因是以論證的對象可以被認識而未被認識作為證宗的理由。此因又被稱為「遮止之因」，即非自性因或非果性因，是對自性因或果性因的反面應用。例如，已經具備了認識某種有瓶的條件，而瓶不可得，便能論證某處沒有瓶。如果某處有瓶，那麼認識者具備了各種條件便能發現瓶的存在，但是瓶沒有被發現，所以說瓶本身於某處不存在。「已經具備了認識某處有瓶的條件而瓶不可得」簡稱「瓶不可得」便是不可得比量因。

法稱把不可得比量因的運用情況區分為十一種：

a 自性不可得因，例如：

此處無烟，

若有，則應見到，但未見到故。

上例中，「若有，則應見到，但未見到故」便是自性不可得因。

b 果不可得因，例如：

此處無發烟之因（火），

以無烟故。

以沒有烟作為因否定發烟的原因火。

c 能遍不可得因，例如：

此處無無憂樹，

此無樹故。

「樹」是屬概念，稱為能遍，「無憂樹」是種概念，稱為所遍，能遍概念表示的事物不存在，當然所遍概念表示的事物也不會有。

d 自性相違可得因，例如：

此處無冷觸，

以有火故。

由於火與寒冷的自性是相矛盾的，火既可得，冷便不可得。

e 相連果可得因，例如：

此處無冷觸，

以有烟故。

此因是前一種的引伸，盡管沒有與寒冷相矛盾的「火」的存在，但是有火的結果「烟」的存在，它同樣可以為「無冷觸」的理由。

f 相違所遍可得因，例如：

存在着的實體其毀滅並不確定，

須待其他因緣故。

實體的毀滅必須由各種條件造成，這各種條件是能遍，現在具備了一部分條件即所遍，這所遍與實體的存在是相違的，但還不足於引起毀滅，故表達為不確定。

g 果相違可得因，例如：

此處不存在導致寒冷之因，

此有火故。

這是用與事物的結果相矛盾的因來論證宗。

h 能遍相違可得因，例如：

此處無霜觸，

以有火故。

霜與寒冷有程度上的差別，霜為所遍，寒冷為能遍，寒冷與火因有矛盾關係。火的存在便反成了寒冷的不存在，寒冷既然不存在，自無霜可言。

i 因不可得因，例如：

此處無烟，

以無火故。

火與烟有因果關係，無因必無果，以無因來推無果。

j 因相違可得因，例如：

此人無寒凜等，

近烈火故。

烈火因與造成寒凜的因即冷覺相矛盾，烈火否定了冷覺因，也就否定了寒凜果。

k 因相違果可得因，例如：

此處無人起寒凜等，

以有烟故。

火是烟的原因，火不與寒凜的原因冷覺相矛盾。故有烟可推知寒凜。

以上十一種因，實際上是自性因和果性因的引伸，從認識論的角度上來說，還沒有超出二者的範圍，但對於豐富邏輯形式來說還是很有意義的。法稱已經運用了命題邏輯的一些推理形式，如第一種自性不可得因的實例即是否定後件的充分條件假言推理。又如第六種和第八種相違所遍可得因，能遍相違可得因又有程度推理的性質。

三、爲他比量品

用語言表示出三相正因，以此開悟他人就是爲他比量。

(一) 兩種論式

爲他比量分爲同法式和異法式。以同喻和因、宗組成的三支論式稱爲同法式。

法稱分別用不可得比量因、自性因和果性因來舉例說明同法式。

他所學的以不可得比量因組成的同法式是：

若有一物，其可得相，雖已具足，而不可得，（即可斷言此物非有，亦即）此物爲「非有」言詞之境。例如兔角等。

（同喻）

今於某處，瓶可得相，雖已具足，而瓶不可得。

（因）

（即可斷言某處無瓶）

（宗）

法稱將自性因進一步斷爲三種：純粹的自性因，如「存在」；略加限制的自性因，如「有生」；特別加以限制的自性因，如「所作」。這三種因都能證成「聲無常」宗。以純自性因爲例列式如下：

若物是實有（存在），彼皆無常，譬如瓶等，（同喻）
聲是實有，（因）
（故可斷言聲是無常。）（宗）

他用果性因組成的同法式實例是：

若有烟處，彼定有火，如灶等處，（同喻）
今於此處，現見彼烟，（因）
（彼定有火。）（宗）

以異喻和因、宗組成的三支論式稱爲異法式。法稱也分別以不可得比量因、自性因和果性因舉例說明異法式。

不可得比量因的異法式如：

若物現有，其可得相復具足者，是則彼物決定可得，如彼青色，此白色等，（異喻）

然於此處，瓶可得相雖已具足，現有之瓶而不可得。

（因）

（即可斷言此處無瓶。）

（宗）

用自性因組成的異法式，法稱也用「有（存在）」、「有生」所作三種自性因列式說明，本文恐繁不引。

用果性因組成的異法式如：

若無火處，烟定不有，（異喻）
而於此處現見有煙，（因）

（即可斷言此處有火。）

（宗）

上例中，法稱沒有列舉異喻依。他實際上認爲喻依不是論式的必要成份。

法稱將論式分爲同法式和異法式是與他改造陳那因之相學說相聯系的。在陳那的因明體系中，由於後二相不能缺一，因此光有異喻不能和宗、因組成獨立的論式。在法稱的因明體系中，由於後二相可互推，亦即可以缺一，因此可以用同異喻分別與宗、因組成論式。法稱認爲，同、異法式：

除論式不同外，二者之間，都無少許實質差異。
又說：

若論式中，具同法喻，即於此式，其異法喻，義準自明。若不爾者，同與所立相隨逐義，應非有故。若具

異喻，準知有合，亦復如是。若不爾者，所立無處，因必非有，不成就故。

這兩段引文是說兩種形式雖不同，但實質相同。在一個論式中，同、異二喻不必雙陳，單舉同喻即知異喻，單舉異喻亦知同喻。否則，宗、因不相離的關係（表現為全稱命題）就不能成立。

法稱還強調在兩種論式中，宗可以省略不陳，而三支的順序也與陳那不同，法稱是以喻、因、宗為順序來組織論式的。在論式中喻和因不能省，省了就不具備正因的條件。

在法稱的因明體系中，同、異品是不除宗有法的，因此在同、異中，喻依不是必要成份。同法式者將喻依忽略，相當於三段論的第一格第一式即AAA式。由於異法式包含四個或四個以上的名詞，相當於非標準三段論，不能簡單地直接判定第二式EAE式。

（二）立宗

關於立宗的規則法稱基本上沿襲了陳那的規定，不同之處是特別強調意許（暗含的意義）也應成為所立之宗，強調言陳（語言的表面意義）與意許的一致性。

（三）似能立

1. 宗過

關於宗過，法稱刪去了陳那五相違過（現量相違、比量相違、自教相違、世間相違、自語相違）中的自教相違過。本來對出現自教相違、世間相違的情況，因明有簡別一法，作了特別說明便可避免過失。法稱以前的因明設此二過是立論辯之規則，而非設立禁固新思想之防。為了貫徹陳那「不願論宗」這一主旨，法稱將自教相違過刪除，對每一宗派發展自己的學說進一步提供了方便。同樣的道理，世間相違過亦應刪除，卻仍被保留下來，則是個缺陷。

在宗過中，法稱還步將商羯羅主在《因明入正理識》中增補的

能別不極成、所別不極成、俱不極成和相符極成刪除。前三過都是關於概念的不共許極成問題。刪除這三過實際上是進一步貫徹「不願論宗」的立宗原則。概念本無真假可言。立敵爭論的目標是作為命題的宗，而不是組成宗命題的概念。立宗既要「違他順自」，宣傳本宗觀點，那麼用不極成的概念來組成宗也應該允許。這樣一來，證宗的過程就會更為複雜。在西方邏輯中，論證這一思維形式就往往是由好幾個推理組成的。

2. 因過

似因包括兩種情況：一是沒有把三相完全陳述出來，二是雖然完全陳述了三相但立敵雙方未能共同承認，或者是因本身的真假還未確定，猶豫不決。

a 不成

不滿是第一相或猶豫不決的因稱為不成因。共分四種：兩俱不成，隨一不成，猶豫不成，有法不成。

有法，又稱所別。有法不成過即所依不成過。此過與商羯羅主增補的宗過所別不成實質是一過。法稱在宗過中已將其刪除，所以在此保留為因過。

b 不定

不滿足第三相異品無因或者猶豫不定的稱為不定似因。在陳那和商羯羅主的不定因中包括唯一不滿足第二相「同品定有性」的不共不定因（同、異品都無因）。此因過的存在標誌着「同品定有性」獨立於第三相「異品遍無性」，但是法稱沒有提及此因過，這表明法稱取消了不共不定因，進一步說明法稱的第二相不同於陳那的第二相，法稱的後二相是可以互推的。

c 相違

後二相有無顛倒，同品遍無，異品定有，這樣的因稱為相違因。

本論按照陳那九句因來論述因過，相違因只有第四句「同無

異有」和第六句「同無異俱」。這比陳那、商羯羅主用四相違法自相相違、法差別相違、有法自相相違、有法差別相違來代替替相違因，在邏輯上更為嚴密。法稱強調思維與語言的一致，法差別相違因與法自相相違因實質是一種因過。

似因共分不成、不定和相違三類，違反因的每一相都有不共許和猶豫兩種情況。相違因若有疑義，又成了不定因。

對於陳那、商羯羅主關於不定因中的「相違決定」因過，法稱認為不是比量推理之對象。按照自性因、果性因和不可得因來組織論式，相違決定必不容有，而不信任經驗，但憑言教組織論式，才有此過。

3. 喻過

喻雖然三支中能立之一，由於因的三相和三種正因的作用已經顯示了喻的特徵，不用另作解釋。法稱將陳那提出的十種喻過完全接受下來，還在三種「不成」、三種「不遣」過後分別增加猶豫過，共為六過。此外，還補充「不說合」、「不說離」兩過。

所謂「不說合」是指僅舉同喻依而未說出異喻體的過失。所謂「不說離」是僅舉異喻依而來說出異喻體的過失。增補這二過，表明法稱強調了同、異喻體在論証中的作用。陳那因明三支常常有略同，異喻體和異喻依，僅保留宗、因和同喻依，強調同喻依在論証中的作用。這是陳那、法稱三支作法的一個重要差別。法稱允許以異喻與因、宗單獨組成論式，實際上宣佈同喻依的邏輯功能已經消失。喻依仍保留在論式中，起到的只是舉例說明的作用。

(完)

註·

①《世界宗教研究》一九八二年第一期，中國社會科學院出版。

②同上。

③《中國大百科全書·宗教卷》第四七三頁。

(上接第9頁「辨證法與大乘中觀思想」)

⑭《金剛經》，見《大正藏》卷八 第七五二頁。

⑮宗白華《歌德之人生啓示》一九三二年三月為歌德百年忌日寫。原文載天津《大公報》，文學副刊，第二二〇—二二二期。

⑯《大正藏》卷三〇，第一頁。

⑰《大正藏》卷三〇，第二頁。

⑱印順《性空學探源》一九五〇年五月香港正聞學社版。

⑲印順《佛法概論》第一四四頁。

⑳見《馬克思恩格斯選集》第三卷 第一七五—一七六頁。

㉑《雜阿含經》卷十二。見《大正藏》卷二，第八六頁。

㉒《大正藏》卷三〇，第二頁。

㉓《自然辯證法》第二一九頁。

㉔《自然辯證法》第二一六頁。

㉕《大正藏》卷三〇，第三六頁。

㉖《自然辯證法》第一九一頁。

讀者若欲作進一步研究可參考以下諸論著：

一、張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》②《佛教邏輯與辯證法》大乘文化出版社一九七八年二月版。以下諸篇：

(1)周叔迦《佛教的辯證法》

(2)呂澂《佛家辯證法》

(3)羅睺羅《佛學辯證法》

(4)虞愚《龍樹辯證法底基本特徵》

二、「現代佛教學術叢刊」③《佛教與科學·哲學》一九七九年四月版，以下諸篇：

(1)王季同《佛教與科學》、《唯識研究序》

(2)子韜《佛學與哲學》

三、黑格爾《邏輯學》商務印書報(北京)一九七六年十二月版。

優婆塞戒經研習之五



談菩薩之性乃因緣所生法

智 銘

菩薩分爲在家菩薩與出家菩薩，既修成菩薩，則都具菩薩性，然此菩薩性是因緣所生法，不是定性。若說菩薩性是定性者，佛陀認爲那是外道的說法，所以佛說：

「善男子！或有人說：

『菩薩之性，譬如石中，定有金性，以巧方便，因緣發故，得爲金用，菩薩之性，亦復如是。』

是梵志說，何以故？梵志等常言：

『尼拘陀子，有尼拘陀樹，眼有火石。』

是故，梵志無因無果，因即是果，果即是因。尼拘陀子具足，而有尼拘陀樹，當知即是梵志因果，是義不然，何以故？因徧果麤故。若言眼中定有火者，眼則被燒。眼若被燒，云何能見？眼中有石，石則遮眼，眼若有遮，復云何見？

善男子！如梵志說：

『有卽是有，無卽永無。』

無則不生，有不應滅，若言石中定有金性者，金不說性，性不說金。

善男子！因緣故則有和合，緣和合故，本無今有，如梵志言無卽永無，是義云何？

金石水銀，金則變壞，若言有，不應滅，是義云何？

若說象生有菩薩性，是名外道，不名佛道。

善男子！譬如和合石因緣故，而有金用，菩薩之性，亦復如是。

象生有思，名爲欲心，以如是欲，善業因緣，發菩提心，是則名爲菩薩性也。

善男子！譬如象生先無菩提，後乃方有，性亦如是，先無後

有，是故不可說言：「定有」。

佛陀所說的這一大段話，其主要的意義是說明菩薩性是修成的因緣性，而不是生成的定性。若說菩薩性是定性，例如石礦中有金，只要以冶鍊的方法就可以得金一樣的肯定，那末這就是外道的梵志所持的說法和主張了。梵志主張一切法都有定性，常以三件事來作舉證：

第一是：石中有金性，所以從石中一定能得金。

第二是：尼拘陀子，一定能生尼拘陀樹。

第三是：眼中有火石，所以才能看見東西。

佛陀對梵志外道的這三個舉證，不以為然，認為梵志外道的主張是無因無果，甚至是將因說成了果，將果認為即是因了。

金雖是由石礦中提鍊出來的，但是要有含金的石礦才可以提鍊出金子，沒有含金的石礦，用一切的方法也提鍊不出金子。因為沒有金子之因，怎麼能提出金子之果，若說無金子之因的石礦而能出金，是將果說成因了。

尼拘陀子一定能生尼拘陀樹嗎？這也不盡然，如果尼拘陀子沒有土壤、陽光、空氣、水、肥料等等的因素以為緣，雖有尼拘陀子就不一定能生尼拘陀樹，例如日本的櫻桃樹，在日本能生櫻桃果，但一移植到台灣，櫻桃樹能生長，也會開花，却不生櫻桃果，因為台灣的水土、氣候沒有使櫻桃樹結果的因緣。

至於眼中定有火石才能看見東西的說法，佛陀更加以嚴詞相駁斥，佛陀說：

「若言眼中定有火者，眼則被燒；眼若被燒，云何能見？」

火石有火性，一經磨擦，即能出火，以火點燒物品，即能生光，既有光就能照物，物即被看見。若將眼睛的能見物說成眼中也有火石的存在，那就太荒唐了。如果火石在眼中發火，眼睛就會立刻著火而被燒壞了，若眼睛被燒壞了，又怎麼能見物呢？佛陀認為這一說法是不正確的。

佛陀又反駁說：

「眼中有石，石則遮眼，眼若被遮，復云何見？」

梵志認為我們眼中有火石存在，那就更荒唐了。平常我們的眼中如吹進一粒小砂子，眼睛即疼得睜不開、看不見，若說眼中有能生火的石頭存在，一定將整個眼球遮蓋住了，眼球被遮蓋了，又怎麼能見物呢？佛陀認為這一說法也是不正確的。

梵志主張世間事物，凡存在的一定永遠存在，所以是「有即是有」；凡不存在的一定永遠不存在，所以是「無即永無」，佛陀對這種「定性」的說法，也加以駁斥。佛陀認為：如果「有即是有，無即永無」是真理的話，那末「無即不生」，這就是說：無中不能生有。可見世間的事物這麼複雜，無一不是從無中生出來的，若說「無即永無」，那末地球上不可能有花草樹木，魚虫走獸，更不可能有人道衆生了，因為地球上原來沒有這些東西。若說「有即是有」的話，那末「有不應滅」，世間的人就長生不死了。世間真有長生不死的人嗎？絕對沒有，所有的衆生都在生生死死，死死生生，生滅不已之中，所以這一說法，佛陀認為是不正確的。

至於說：「石中有金性者」佛陀認為「金不說性，性不說金。」這意思是說：金子沒有不壞的定性，而定性之中不一定有金。佛陀舉例說：「金合水銀，金則滅壞，若言有，不應滅。」

這就是說：金與水銀化合以後，變成了金化銀，原來的金沒有了，原來的金性也沒有了，二者都滅而沒有了。若梵志外道定說「有即是有」者，則金與水銀不能化合，金永遠是金；而金與水銀即使化合以後，金性不應滅而永遠有金性，事實上却不是如此。可見金與金性都不是定有的，是「因緣故則和合，緣和合故，本無後有。」所以梵志外道所說「無的東西永遠是無」的說法，是沒有意義的。以這道理來證明衆生之菩薩性，是因為修菩提道、發菩提心而後才有的，不是衆生本具菩薩性的，若說衆生的本體自性中就具有菩薩性，這種說法「是名外道，不名佛道」，因為佛陀只主張菩薩性是因緣所生法，是「本無而後有」的。就如同金也是因有石鑛，經各種因緣的冶鍊才有金一樣。衆生之有菩薩性，亦是如此的。

衆生的菩薩性是怎樣的因緣而有的呢？佛陀說：

「衆生有思，名為欲心，以為是欲，善業因緣，發菩提心，是則名為菩薩性也。」

這幾句話中認為「衆生有思」，那末什麼是「思」呢？依照唯識論的說法，「思」是心所法，有造作的功能，心是王，本來是不動、無造作的，但衆生一有思，就能推動心而有造作了。例如國王本來無為而治，但碰到一個多事的宰相，向國王建議多收百姓的稅，以充實王庫，國王受到宰相的推動，才下旨征稅，所以國王征稅的造作，是由宰相推動以後的行為，這與思推動心而有造作是一樣的。

那末衆生為什麼有「思」呢？原來衆生有欲心，這欲心一動就成「思」，例如欲心動於女色，就思想去追求女性；欲心動

於財，就思想去追求金錢，但衆生的欲心，有貪欲，也有增上欲，「增上欲」者就是欲心動於修善業。欲心為什麼會動於修善業呢？因為遇到了「善業因緣」而「發菩提心」，例如有位本來行惡的衆生，忽然遇到一位大善知識，大善知識為他說因果法、說菩提道，由於這一善業因緣，所以他放棄向惡的欲心，而後動於善而思想到「發菩提心」，菩提心一發，即勤修菩提道，得菩提而自覺，自覺以後又發慈悲心而行覺他，度化衆生，於是成為菩薩，既成菩薩以後，以度衆生為習性，所以成就菩薩性，即名為之「菩薩性」。因此，這菩薩性是因緣所生法，是修菩提道而後成就的，未修菩提之前是沒有的，所以菩薩性是先無而後有的，就如同他所修的菩提是因善業因緣而後有的一樣，是以佛陀說：

「是故，不可說言定有。」

由佛陀的這一段話，我們可以體會到，衆生原無菩提，由於修菩提道而後才得菩提，因為得菩提，所以成就為菩薩，菩薩以自覺覺他、自度度他為習性，所以成就菩薩性，由此可知：衆生菩提是後有的，是本無今有的；菩薩性也是後有的，是本無今有的。雖然是本無今有，這不能說為無因而有果。因為一切的有為法，都是因緣所生法，凡因緣所生法，一定要有因才能有果，不能說無因而有果，只是一切因緣所生法的因非常複雜，又非常細微，不容易為一般人所知，也不容易一時發現，所以佛陀才說：「因細果麤」，由於因細，不易發現，所以外道認為無因而有果，外道只看到「麤」的果，而沒有看到「細」的因，所以佛陀才批評外道是「無因無果、因即是果，果即是因」等等的錯亂現象。

法華拾貝

『雜阿含經』研習

「於苦患身，當修學不苦患心」

一、身雖老病，而心自在，不隨老病

「雜阿含經」第一〇七經載：如是我聞：

一時，佛在婆祇國設首婆羅山鹿野深林中。

爾時，有那拘羅長者，百二十歲，年耆根熟，羸劣苦病，而欲覲見世尊及先所宗重知識比丘。來詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「世尊！我年衰老，羸劣苦病，自力勉勵，覲見世尊及先所宗重知識比丘，唯願世尊爲我說法，令我長夜安樂！」

爾時，世尊告那拘羅長者：「善哉！長者！汝實年老根熟，羸劣苦患，而能自力覲見如來並餘宗重知識比丘。長者當知：於苦患身，常當修學不苦患心。」

爾時，世尊爲那拘羅長者示教照喜，默然而往。

那拘羅長者聞佛所說，歡喜隨喜，禮佛而去。

時，尊者舍利弗去世尊不遠，坐一樹下。那拘羅長者往詣尊者舍利弗所，稽首禮足，退坐一面。時，尊者舍利弗問長者言：「汝今諸根和悅，貌色鮮明，於世尊所得聞深法耶？」

那拘羅長者白舍利弗：「今日世尊爲我說法，示教照喜，以甘露法灌我身心，是故我今諸根和悅，顏貌鮮明。」

尊者舍利弗問言：「世尊爲汝說何等法，示教照喜，甘露潤澤？」

那拘羅長者白舍利弗：「我向詣世尊所，白世尊言：『我年衰老，羸劣苦患，自力而來，見世尊及所宗重知識比丘。』佛

告我言：「善哉！長者！汝實衰老，羸劣苦患，而能自力詣我及見先所宗重比丘，汝今於此苦患之身，常常修學不苦患心。」

「世尊爲我說如是法，示教照喜，甘露潤澤。」

尊者舍利弗問長者言：「汝向何不重問世尊：『云何苦患身、苦患心？云何苦患身、不苦患心？』」

長者答言：「我以是義故，來詣尊者，唯願爲我畧說法要。」

尊者舍利弗語長者言：「善哉！長者！汝今諦聽，當爲汝說。愚癡無聞凡夫於色集、色滅、色患、色味、色離不如實知；不如實知故，愛樂於色，言色是我、是我所，而取攝受。彼色若壞、若異，心識隨轉，惱苦生；惱苦生已，恐怖、障闕、顧念、憂苦、結戀。於受、想、行、識亦復如是，是名身心苦患。」

「云何身苦患，心不苦患？多聞聖弟子於色集、色滅、色味、色患、色離如實知；如實知已，不生愛樂，見色是我、是我所；彼色若變、若異，心不隨轉惱苦生；心不隨轉惱苦生已，得不恐怖、障闕、顧念、結戀。受、想、行、識亦復如是，是名身苦患，心不苦患。」

尊者舍利弗說是法時，那拘羅長者得法眼淨。爾時，那拘羅長者見法、得法、知法、入法，度諸狐疑，不由於他，於正法中，心得無畏。從座起，整衣服，恭敬合掌，白尊者舍利弗：「我已超、已度，我今歸依佛、法、僧寶，爲優婆塞，證知我，我今盡形壽歸依三寶。」

爾時，那拘羅長者聞尊者舍利弗所說，歡喜隨喜，作禮而去。

。」

本經敘述那拘羅長者於身患苦，佛陀教導他當修學不苦患心，後舍利弗又爲他廣演法義。『瑜伽師地論』對經文中所說「變壞」注釋說：「復次，應知畧有兩種變壞：一者，諸行衰老變壞，謂如有年一百二十，其形衰邁，由是因緣，名身老病。二者，心憂變壞，由是因緣，名心老病。第一變壞，若愚、若智，皆於其中不隨所欲。第二變壞，智者於中能隨所欲，非諸愚者。又諸愚夫，若身老病，當知其心定隨老病；若有智者，身雖老病而心自在，不隨老病。是名此中愚、智差別。」

二、佛說四諦，苦爲根本

佛法的基本內容，可以四聖諦來概括。諦意爲真理或實在。四諦的重點放在人生現象上。人生的全部不外乎兩個方面：一是染（苦、集），一是淨（滅、道）。四諦的組織又以苦諦爲根本，指經驗世界的現實，主要是三界生死輪迴的苦惱，有三苦、八苦的不同。三苦，一爲苦苦，指正在受痛苦的苦惱；二爲壞苦，是享受快樂結束時的苦惱；三爲行苦，謂不苦不樂時，爲無常變化的自然規律所支配的苦惱，包括生、老、病、死在內。八苦即生苦、老苦、病苦、死苦、冤憎會苦、愛別離苦、求不得苦、五陰盛苦。佛教認爲三苦、八苦有的是社會原因造成的，有的是自然原因造成的。集諦也名因諦，指痛苦產生的原因。集是積聚感召的意思，謂一切衆生，無始以來由於貪瞋、愚癡的行爲，造成善惡等行的業因，能感召將來的生死苦果。滅諦亦稱盡諦，是熄滅、滅盡的意思，滅盡三界內煩惱業因以及生死苦果，既了生死，從此不再受三界內的生死苦惱，達到涅槃寂滅境界，就是解脫。道諦指滅苦的方法，道是道路的意思，即達到寂滅解脫的方法。

和手段。原始佛教認為道諦即八正道，以後大小乘又各有發展，都依正道修行達到解脫生死的目的。釋尊第一次宣揚四諦，反復地講了三次，稱為「三轉法輪」。初轉，是肯定四諦，即人生是苦，老死是苦等；二轉，是指出四諦在人生中的意義，即苦應知、集應斷、滅應證、道應修；三轉，是證明佛陀自己已做到四諦所要達到的要求，即苦已明、集已斷、滅已證、道已修。在三轉法輪中，每一次對每一諦都有四種不同的認識，稱為「四行相」，就是眼、智、明、覺，合起來即「四諦十二行相」。這一說法，奠定了原始佛教的理論基礎。所以「雜阿含經」總結性地說：「日可令冷，月可令暖，佛說四諦，不可令異。」

生老病死是自然規律，不可避免。但人們在生活中却要求長生、不老、無病，因而產生痛苦。苦的根源是什麼？是「求不得」。為什麼「求不得」呢？佛陀認為是由於「五取蘊」。他分析人的構成是色（物質）、受（感情、感覺）、想（理性和概念活動）、行（意志活動）、識（統一前幾種）。「蘊」是積聚的意思，五蘊與「取」（指一種固執的欲望）聯結在一起，產生種種貪欲，所以名為「五取蘊」。釋尊指出：五蘊是苦，歸根到底是由於貪欲的集諦而生，消滅貪欲，就消滅了苦，這就是滅諦。

「雜阿含經」第三百七十九經載：佛告諸比丘：

「我於此四聖諦三轉十二行不生眼、智、明、覺者，我終不得於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門聞法家中，為解脫、為出、為離，亦不自證得阿耨多羅三藐三菩提。我已於四聖諦三轉十二行生眼、智、明、覺，故於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門聞法家中，得出、得脫，自證得成阿耨多羅三藐三菩提。」說明佛陀無師自覺此四諦法而為天、人說法，並能令彼得到解脫，而更能自證得阿耨多羅三藐三菩提。亦即顯示：佛的無師自悟為天、人、師與聲

聞弟子聞法修證而得解脫的阿羅漢有所不同。雖然在解脫道中沒有什麼分別可說。（佛的十尊號中有「應供」一名，漢譯即為「阿羅漢」）。

四諦所依據的根本原理是緣起論，佛教的所有教義都是從緣起論這個源泉中流出來的。在印度古代，指導人生歸宿的學說有兩類：一是婆羅門，認為人由梵天而來，是神我轉化，即「轉變說」。另一是六師，認為人是許多元素湊合的（如順世派的主張），即「積聚說」。釋尊提出「緣起說」，反對以上兩派。所謂「緣起」，就是指一切事物或一切現象的生起，都是由相待（相對）的互存關係和條件決定的；離開關係和條件，就不能生起任何一個事物和現象。「中阿含經」第四十七說：「此有故彼有，此無故彼無；此生故彼生，此滅故彼滅。」佛典中常用束蘆來比喻這種關係。原始佛教的業感緣起就是十二因緣，就是無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。以無明緣行為例，無明為緣引起行，依此次序構成了因果聯系。後世把十二因緣與輪迴聯系起來講，就有小乘的三世兩重說和大乘的兩世一重說。可以從中找出它們之間的因果關係，比如老死的結果，根本原因就是有生。從經典記載來看，釋尊觀察人生正是從老死推演出十二因緣來的。四諦以集諦的貪欲為主，十二支緣起也以愛欲為根本，要求解脫必須從愛欲着手。佛陀指出：愛欲總是得不到滿足的，而人却總是無限地去追求，這就必然產生痛苦。至於老死，則是自然規律，身苦難以避免，關鍵在於心自在，不隨老病。因此釋尊告那拘羅長者：「於患苦身，常當修學不苦患心。」舍利弗尊者又依據四諦、十二因緣原理，為長者作了廣說。

三、苦與樂是可以相轉化的

佛經中對「苦」的闡述很多。僅二百六十字的「心經」就三

次談到：「度一切苦厄」、「無苦、集、滅、道」、「能除一切苦」。說明佛法的根本目的，就是揭示人生是苦，找出苦的原因，以正道修行，消滅諸苦，得到解脫。

「大智度論」卷十九講二苦，即「內苦」與「外苦」。內苦又分「身苦」和「心苦」。身苦指眾生的身病老苦；「心苦」則指貪、瞋、癡苦。釋尊教導「常當修學不苦患心」，就是要以戒、定、慧三無漏學，對治貪、瞋、癡三毒。「瑜伽師地論」講三苦，即苦苦、壞苦、行苦。「大涅槃經」謂有五苦，即生老病死苦、怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦、五陰盛苦。「中阿含經」、「增一阿含經」等則將生、老、病、死四苦分列，合為八苦，這是一般的對「人生是苦」的解釋。此外，還有五苦、十苦、十六苦、十八苦、十九苦，甚至有百苦等種種說法。

「佛地經」卷五說：「逼惱身心名苦」。佛經所講諸苦，雖然包括世間的、出世間的，但主要是指人世間的，即人生是苦。「心經」中說：「度一切苦厄」、「能除一切苦」，是勸令佛弟子能明苦、滅苦，通過正道修行，照見「五蘊皆空」，達到「一切皆空」的境地，從而「度一切苦厄」，「能除一切苦」。

既然人生是苦，一切皆苦。是不是對苦束手無策，只有遁世逃避呢？當然不是。佛教不但說明苦是根本，而且指出滅苦的途徑。佛教的「慈悲」，講的就是「華嚴經」所說的：「不為自己求安樂，但願眾生得離苦。」慈是拔苦，悲是與樂，拔除眾生的苦，給予各種安樂，包括自己在內（因個人也是眾生的一個，只有眾生的解脫，才能使自己得到解脫）。近代思想家梁啟超由於對人生「不勝其懷疑煩悶」，而「傾慕出世，尋求佛法」。他在晚年，曾專題研究「人生是苦」問題，他認為苦與樂是能轉化的，在「人心與人生」一文中說：「在受苦後輒易生樂感，掉轉來

亦復有然。其變易也，……量變積而為質變，苦極轉不見苦，樂極轉不見樂。」他認為更重要的在於生命自主，接着又說：「苦莫苦於深，深感受壓制而不得越，」「一切苦皆從有所執着而來，執着輕者其苦輕，執着重者其苦重。」「生死禍福，誰則能免？但得此心廓然無所執着。」「然果我執之不存也，尚有何壓制可言乎？」可見，梁啟超不但認為人生與苦相始終，即人人都有苦，不以自己的意志為轉移，而且指出苦與樂可以相互轉化，關鍵在於除去我執。這又是「不苦患心」的又一注釋。

在「佛陀時代及原始佛教教理綱要」一文中，梁啟超寫道：

「佛在菩提樹下作如是思惟：一、老死與老死連帶而起的憂悲苦惱，是人類所不免的，這些都緣何而來？當然因為有這二、生命。生命從那裏來的呢？這問題便是「緣起觀」的出發點。人之所以生，條件很多。依佛說，最主要條件是「有」。佛家對於有的解釋，所謂「三界有」，指器世界及有情世界，必須有此世界，然後生命有所寄託，故列為三。「有」從那裏來呢？佛說「有緣取」，取即執着之意。佛以為苟無執着，則三界不過物理的存在，和我們不生關係。執着從那裏來呢？佛以為由於有「愛」，即欲望，欲望為生命活動之發源也。欲望從那裏來呢？由於領受外界現象而發生愛憎的情感，故「愛緣受」。怎麼能領受而生情感呢？由於與外界接觸而有感覺，故「受緣觸」。但必有感覺機關才能感覺，故「觸緣六入」。感覺機關以何為依存呢？由於五蘊和合，故「六入緣名色」，名色便是生命組織體之全部。「名」指受、想、行、識四蘊，包含一切心理狀態。「識」是四蘊之一，屬於名之一部份。但佛從認識論的立場特提出「識」為能認識的要素。佛之別「識」於「名色」，意蓋在此。如此「識與名色，名色緣識」，即「名色↑識」之關係，是因緣論最主要

的關鍵。再往上追求，我們的識——即認識活動，從何而來？由於意志。佛謂之「行」，「行」又從那裏來呢？佛以為是由於無意識的本能活動，叫做「無明」。」

這裏，梁啟超實際上是對「雜阿含經」第二百九十八卷作了注釋。強調佛陀認為一個人的生命，並非由天所賦予，亦非無因而突然發生，都是由自己的意志力創造出來的。現在的生命，是由於過去的「無明」與生命所構成。當生命存在期間，識、名色、六入、觸、受、愛、取、有，剎那剎那，輾轉相緣，增長「無明」的業力，又造出未來的生命，於是繼續有「生」、有「老死」。他把佛家之學看作是世間迷妄生命的解放之學。他說：「稱佛家之學是人生解放之學，乃簡而言之，應該說佛家之學是世間迷妄生命的解放之學。佛家看人生，不外是起惑、造業、受苦。衆生找執，便是起惑。無我可得而強執着者，故是惑也。」人生歸根到底是苦，而這苦又來自衆生的我執，即惑。梁啟超並總結說：「四諦者，苦、集、滅、道。苦有生老病死諸苦；惑業苦因即集，集爲苦之本，此兩者住世間法。消滅人生之苦，必得修道，道乃寂滅之本。此兩者出世間法。」至於修道之法，各有不同，但離不開我執。苦樂是可以轉化的，如果破除我執，也就能使「身雖老病，而心自在，不隨老病。」也就是說，「心解脫後，於苦患身，不苦患心。」

四、建立對「諸行無常」的認識

「諸行無常」是佛教的三法印之一，也是佛教對宇宙人生基本觀點之一。佛教認為，世界萬有（一切事物和思維概念）都是生滅變化無常的，都是「此生故彼生、此滅故彼滅」的相互依存

關係，沒有永恆的實體存在。因此任何事物和現象都是無常的，表現爲剎那剎那生滅的。即：

一、剎那無常。謂一切有爲法，剎那之間有生、住、異、滅的變化。人的「老」，也不是「突變」，因爲人體細胞的新陳代謝，就是在剎那之間變換的。

二、相續無常。謂一切有爲法在二期相續之上，有生、住、異、滅的四相。佛教不但認爲一切事物和現象的變化是普遍存在的，而且有它發生、發展、變化、消亡的過程，稱之爲生、住、異、滅「四相遷流」。任何事物和現象在一剎那中都有生、住、異、滅四相。人的生命是有限的，即使活到了一百二十歲，也仍活在「無常」變異中，難免有老、病、死的。佛教中還將無常分爲：

1. 衆生無常。謂人生都是無常的，終歸要變化以至消亡的；
2. 世界無常。謂世界上一切事物和現象都是無常的，無時無刻不在流動變遷中，最後仍歸消亡；
3. 諸念無常。謂人們的思維概念都是瞬息變異的，所謂「念念生滅」。明白了「諸行無常」的道理，就能理解「變」是客觀的規律。人生是苦，要解脫不可避免的老、病、生、死等苦，只有依教修行，破除我報，使心自在，而不患苦。這是每個佛弟子應當力行的。

美國羅無虛居士以耄耋高齡，雖患白內障、關節痛等身病仍講學不倦，「心不患苦」，復印「雜阿含經」第一〇七經見示，並策共勉。我認真學習了經文，對照四諦、十二因緣、無常等根本法義，寫了膚淺的體會，供同病相憐的善信參考。

略述法稱的因明學識

見明

一、序說

佛學因明，是從印度的正理學派發展起來的。小乘時期，未見資料說明因明的廣泛運用。大乘初期，龍樹菩薩還著《回諍論》和《廣破論》加以破斥。大乘中期，彌勒無著的唯識學說則廣泛採用，把它和內明相提並論。經過世親陳那發展這種學問，因明學便越來越精密了。特別是陳那，改五支論式為三支論式，而有新因明的出現。在他的後期，作《集量論》，大大發展了量的知識。陳那的門下有弟子自在軍、天主等弘揚因明，法稱就是自在軍弟子。據說法稱依自在軍學《集量論》時，聞法一遍，見與師齊，聞法二遍，解等陳那，並指出自在軍不對之處，自在軍即拜他為師。他又再聽法一遍，智慧便超過了陳那。他共有七部因明著作，即(一)釋量論，(二)定量論，(三)正理一滴論，(四)因滴論，(五)觀相屬論，(六)成他相續論，(七)諍正理論，都是講量的知識的。其中釋量論是解釋陳那「集量論」的釋論；後四論着重解釋「集量論」部分

之義的，「成他相續論」，側重論證他人的心理來成立唯識的道理。「諍正理論」側重解釋為他比量。在這七書中，「釋量論」有法尊的譯本，但是古文，文字晦澀，義理深奧難懂。另外，還有呂澄的「佛家邏輯——法稱的因明說」裏介紹「正理一滴論」的內容，文字是白話文，通俗易懂，則依之略述稱的因明學說。

二、現量

佛家因明到了陳那的時候，就從論議的性質變成了認識論。瑜伽的學者便依它的解釋成立唯識。陳那以前，是承認現、比、聲（即聖教）量的。但各宗各派都有自己的聲量，究竟認的對呢？並且，一切法不出於有它的自相和共相，由此便確定只用現、比二量。

什麼是現量？法稱下的定義是無分別不錯亂，就是離開名言概念的分別，並且還要沒有顛倒錯亂。從形式上看有四種：一五根現量，即眼耳鼻舌身五根的現量。二：意識現量，這是意識與

五根同緣一境的認識。三自證現量，指心法和心所法對自己的了解。四瑜伽現量，指修行達到的實證境界，身口意三業皆符合真理。

各種現量所緣的境界，是受境界限制的，是自相。由思維結構而成的，是共相。現量智即是量的結果。至於似現量，他所緣的境界還是自相，但有分別錯亂。

三、爲自比量

人們的正確知識，除掉現量，就只有比量了。現量以感覺爲主，比量通於思維的絕大部分，可分作兩類：自己了解事物的作用的叫做爲自比量；將自己的知識傳給別人，或提出自己的主張加以論證叫做爲他比量。在形式上，爲自比量是結構語言的思維，爲他比量是發表思維的語言。現在先說爲自比量。

爲自比量是從三相的因所生的知識。因三相是些什麼呢？第一遍是宗法性，所學的因，必須普遍是宗上有法的性質。第二同品定有性，一定要有與宗上有法同類性質的事物。第三異品遍無性，即所學的事物，完全沒有宗上法的性質，完全沒有因的性質。如聲是無常宗，所作性故是因，瓶爲同品，虛空爲異品。在宗上，聲是有法，有無常這個法，無常是法。

具備三相的因有三種：不可得因、自性因、果性因。不可得因，像不能見鬼的人，以沒有見鬼爲理由，而說沒有鬼。又如在某處作沒有瓶的判斷，以沒有認識爲理由，也是不可得因。自性因，如由所作性故成立聲無常宗，因爲聲的自性是所作的，這所作性就是聲的自性因。果性因，由事物的結果來推因，如見某處確實有烟，便能推斷某處有火，相反，如果見某處無烟，就可以斷某處無火。在三因中，不可得因用於否定判斷，自性因和果性因用於肯定判斷。

人們思維作否定判斷時，必須對所判斷的事物有個經驗認

識，照它的運用方式，可以區別爲十一種。第一，自性不可得因，當一個事物的自性不存在時，必定不能得到這個事物存在的結果。如不見火的自性烟，則不能判斷有火。二，果不可得因，如火產生烟的結果不可得，那就得不到烟的結果。三，能遍不得因，此處普遍沒有那種事物，就不能得出那一類事物的結果。如此處無山，那就得不出此處有丘陵的判斷。四，自性相違可得因，直接從事物的正面否定反面，如現在是夏天，便否定了冷的感覺。五，相違果可得因，由事物相反的結果，得出正面的結果。如見到廁所，就可以否定香的認識，而得出臭的認識。六，相違所遍可得因，由相違所遍的事物，推出結論，但不一定準確，如見廁所，假若廁所是潔淨的，就不臭了。七，果相違可得因，用事物結果的相違法來作否定判斷，如現在吃飽了，就否定了飢餓的感覺。八，能遍相違可得因，由事物相反的現象，也可展轉否定那事物，如見到火，就否定有冰霜的感覺。九，因不可得因，由因否定果，如見不着火，就否定了烟，因爲火是生烟的原因。十，因相違可得因，這從和因相反的事物展轉推到結果上去，如得到了水，否定了口渴。十一，因相違果可得因，只要發現了和因相違的事物的結果，一樣可以作爲否定判斷，如見到了米就可否定飢餓。這十一種否定判斷，運用方式不同，都可歸納到自性不可得因。

四、爲他比量

次說爲他比量，這是說明具備三相因的語言，有了語言就能發生比量的知識。自從陳那新因明改五支爲三支以後，在玄奘傳來的因明中，愈顯精密。在法稱傳到西藏的因明，各支形式則簡單化了。

法稱把同法和異法分開，以爲可以單獨運用，再和自比量的三相因結合，便組成了種種論式。這樣也是沒有過失的，因爲三

相因是具備了因三相的條件的。把同法式和不可得因連結起來，舉例爲：在某一處具備了可以認識那樣事物的條件，而沒有認識到它，就可說它是沒有的，便龜毛、兔角。現在某處有了可以認識到瓶的條件，却沒有見着瓶。這些話表白了不可得因的三相。從「在某一處到龜毛兔角」，是和三支中同喻作法相似的，正面表白因的第二相同品定有，反面連帶表白因的第三相異品定無。「現在某處云云」那句話和三支中因的作法相似，表白因的第一相所比定有。由此，這幾句話表白三相具足，可算是完全的爲他比量。用同法格式結合自性因，比較複雜。一用純粹的自性因，說：隨便哪一種存在的事業都是無常的，好像瓶盆等等。二將自性因略加限制，說：若是有生起現象的，那就是無常的，好像瓶盆等等。三還可以在自性因上加以特別限制說：若是所作的事物，那就是無常的，好像瓶盆等等。只要人們認識到「存在」「有生」「所作」等和所判斷的無常具有不離的關係，自然是正確的理由。以上三類自性因所舉的例子，連結起來說：現在聲是存在的，或者是有生的，或者是所作的。這樣連結上下文，完全表白了具備三相的因，成功爲他比量。再次，用同法式結合果性因，說：隨便那一處有了烟，一定也有火，好像廚房等等，現在彼處是有了烟。這也表白了三相的爲他比量，不過烟與火的因果關係。

再說用帶異法的格式。先結合不可得因，說：隨便那一種實有的事物，有了可以認識它的條件，一定是會被認識到的，好像那巷巷的顏色，但在這裏可以認識到瓶的條件具備了，而見不着瓶。開頭幾句話表白因（具備了條件而沒有認識到）和異品（實有的事物）相離，即是因的第三相異品定無，連帶表白因的第二相同品定有。末尾一句話表白因的第一相所比定有。由此三相具足，構成爲他比量。其次和自性因結合說：不是無常的事物就不會存在的，或者是有生的，或者是所作的，但現在聲是存在

的，或者是有生的，或者是所作的。這些話也表白了因的三相，成功爲他比量。最後結合果性因說：隨便那一處沒有火，也就沒有烟，而這裏是有了烟的。這也是表白因三相的爲他比量。

在上面所說的例子中，只有同品或異品和因三相的結合，要依靠語言中含有義理來檢驗。一般來說，如果因真是和同品相合，或和異品相離，到達了它能表白和所判斷的法有一定不離性的程度，那個因也就不會再通於異品和離得開同品，所以單用一種盡可以表明因的三相具足。這些例子雖說了因三相，却没有說結論宗。因爲在語言的含義中已表明了是怎樣的宗，所以也就不說了。

前面已說明了爲他比量的格式，現在說一說宗。首先，正確的宗必須具備自性的、自己的、意樂的三種性質，還要離開各種錯誤。宗的因是要符合宗上的自性的。如聲是無常，所作性故。同時宗還要是自己的，並且是自己願意成立的。宗具備了三種性質，還要避開四種過失：一、知覺，例如說：聲音是聽不到的。二：推理，例如說：聲音是永恒的。三、概念，例如說：月亮不是月亮。四、自己的陳述，例如說：推理非知識的源泉。在玄奘大師的因明中，說似宗有九過，而法稱減爲四個，是因爲其它五個只要稍微注意就可以避免。其次，說因的過失，這有三類。一無法證實，又可分四，①兩俱不成，立敵雙方都不承認的。如立聲爲無常，是眼睛看見的。②隨一不成，如說動物會說話，有叫聲故。對方不承認有叫聲就是說話。③猶豫不成。如說此山有火，因爲有霧氣。這是疑惑因，因爲有霧氣不一定有火。④所依不成。如說鬼在世間上，可以覺察故。但是這對無鬼論者，所依不成，他不承認有鬼。二、不能決定的，有二種。①共不定，如說聲是常住的，可以認識故。這在常住的同品瓶和異品虛空上都有，讓人無從決定。詳細分析起來，還包括「同品一分轉異品遍轉」、「異品一分轉同品遍轉」、「俱品一分轉」三類。②相違決

定，如他是漂亮的，因為他是演員。但演員不一定是漂亮的或不漂亮的。三、矛盾的，可分為二種。①完全矛盾，如成立聲是常住，所作性故，在同品虛空上完全沒有，在異品的瓶上却有，及證明了聲是無常的宗。②同品全有異品分有，如立聲是常在的宗，由努力發生故，在同品全無，而在異品瓶等人為現象上部分有，依舊證成了相違的主張。

正確的比量語言，能將因的三相完全表白出來，建立自家的主張，完成為他比量的效用，所以不必舉喻來作因以外的一支。但為了比量語言的正確，也要避免喻的過失，這有十八種。此處從略，以後再專題介紹。

五、結論

佛家因明是在和他宗辯論的過程發展起來的。法稱繼承陳那的業績，使因明說發展了一大步，這可舉幾點說明：

第一，法稱改革三支比量，把因分為三類，分別用同法式和異法式與三因結合，構成種種樣式。這樣，就只保留了喻和因，使因明簡潔明了，更符合推理的思維邏輯。

第二、法稱廢除不共不定和相違決定兩種因。他認為，不共不定在平常思維裏沒有，因為比量思維都從同異比較上着眼，如果當時所聯想到的事物只有比上才有，如所聞性只有聲才具備，怎樣去進行比量呢？對於相違決定，他以為在正常的比量中也不會出現，只要任何一種因能充分成立了宗，即使再舉得出別種因來，也自會相順相承，不然原來的因本身就就有問題。

第三，法稱重視經驗的事實，為因明建立了更為穩固的基礎。如比量方面，因和所立法的不相離性，而立自性因和果性因兩種。至於不可得因，從反面證明有相違的自性或果性、以見事物的本身不容存在，這也易於確定。

(完)

(上接第30頁「漫談人間佛教」)

紘，工作繁重。身處世網，事務多端。想找一個清靜環境學佛，是善信者之所共求，但這是很不可能的。而即俗修真。居塵學道，而又有可能做到的。印光大師的論述，對推行人間佛教，建設佛化家庭，對我們很有啟發，是一帖清涼劑，是一盞歡欣湯。

白居易七十高齡了，「看經費眼力，作福畏奔波」。但他還「行也阿彌陀。坐也阿彌陀，縱饒忙似箭，不廢阿彌陀」。他是以佛法來約束自己勸勉自己啊，「日暮而途遠，吾生已蹉跎，旦夕清淨心，但念阿彌陀」。他要以阿彌陀佛的無量吉祥光來清淨其心，安渡晚年。「晚年惟好靜，萬事不關心。自顧無長策，空知反舊林。江風吹解帶，山月照彈琴。君問窮通理，漁歌入浦原」。一代藝術家詩佛王維，也就是在佛化的家庭中熏陶成長的。解放前作《火燒紅蓮寺》(電影)的作者平江不肖生，最後歸依了三寶。解放以後，一個科學者尤智表，寫出了《研究佛經的報告》。現在全國信教的人已超一億，佛教居多。香港信仰佛教的，已達六十多萬人。可見，讓佛化家庭普及人間，在現社會在知識界是行得通的。

「大抵仙佛亦凡神」，「是真佛必談家常」，「巧把塵勞作佛事」。搬柴運米，無非佛意，舉手投足，皆是禪道。人身難得，佛法難聞。重視今生，珍惜人身。幻質非堅，無常迅速，「此身不向今生度，更向何生度此身」。太虛大師說得好：「仰止唯佛道，完成在人格，人成即佛成，是名真現實」。學佛必先學做人，學佛必須愛祖國。弘一大師出國前作《金縷曲》詞道：「長夜淒風眠不得，度羣生那惜心肝剖。是祖國，忍辜負」。值此海岸兩峽日趨團結統一之日，中華民族崛起圖強之時，世界太平，佛法興隆，我們要為莊嚴國土，利樂有情盡形壽獻身命，弘揚大乘佛教精神，出世而入世，推動人間佛教，做一個名符其實的佛弟子。

(完)



漫談人間佛教

徐煥文

人間佛教，很明白，顧名思義，佛教在人間，是人間的佛教。佛教不是虛無縹緲的教，是人間的正法。《六祖壇經》說得最明確：「佛教在人間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如覓兔角」。虛空無盡，世界無量，佛說三千大千世界，但離開這個世界，也沒法談這個世界的緒法教了。即使將來到另外的星球去，到西方極樂世界去，但現實畢竟還生活在這個世界啊。一切教都離不開現實。佛性萬法皆空，那是空色相，超越時空。如果執見於鏡花水月夢幻泡沫，那佛教本身也是空頭教了，還念什麼經參什麼禪？宣傳什麼啊？二千年的歷史證明，佛教是現實的，是積極進取的，是真理。因此談談人間佛教很有現實意義。

佛不是神。佛是人。衆所周知，釋迦牟尼佛是印度釋迦族大聖人。佛陀的意義是「覺者」或「智者」。佛是最覺悟的人，是大智大仁大勇者。如來佛是「乘真如之道而來」。阿彌陀佛是西方佛，包含着「無量光明」。「那摩」是敬禮的意思。「那摩阿彌陀佛」就是向「阿彌陀佛」致敬禮。

釋迦牟尼佛是佛教教主。佛教的教旨總起不外兩句話，即釋迦牟尼說的：「諸惡莫作，衆善奉行。自淨其意，是諸佛教」。佛

法是十方世界公共之法，人人可修，人人能修，人人應修。「衆生皆具佛性」。所謂「放下屠刀，立地成佛。」只看你覺悟不覺悟。佛法不離世間法，不能脫離人間現實。釋迦牟尼在人間成佛，證明佛教在人間。現在我國佛教界提出「莊嚴國土，利樂有情」的口號，正是我們廣大佛子的修行方向。當年太虛大師早就提倡「人間佛教」，要實行「佛教改革」。趙樸初居士在紀念中國佛協三十周年的報告中說：「佛陀出世在人間」，說法度生在人間，佛法是源出人間並利益人間的。我們提倡人間佛教的思想，就要舉行五戒、十善以淨化自己，廣修四攝、六度以利益人羣。就會自覺地以實現人間淨土爲己任，爲社會主義建設這一莊嚴國土，爲利樂有情的崇高事業貢獻自己的光和熱。」這一段話已精辟地論述了人間佛教的重要性和偉大意義。

五戒十善四攝六度，是人間佛教的主要內容，是修菩薩道的必經之路，是成就佛道的行動綱領。《華嚴經》說：「菩薩以一切衆生爲樹根，諸諸佛菩薩爲樹果，以大悲水灌蓋衆生，則能成就諸佛菩薩智慧花果」。又說：「是故菩薩屬於衆人，若爲衆生，一切諸菩薩終不能成無上正覺」。地藏菩薩還說：「地獄未空，誓不成佛；衆生未度，休證菩提」。這是何等偉大的自我犧牲精神！

由此觀之，菩薩是上求佛道，下化衆生的。離開了芸芸衆生，菩薩是始終成不了佛的。我們常說發菩提心具菩薩心腸，這就是教我們依照「五戒十善四攝六度」的要求去做。這正是學佛者不論出家或在家自度度人自救救人的大目的，也是人間佛教的理論基礎。

佛教是文化事業的組成部分，也是精神文明的組成部分。如果人人都能依照五戒十善的道德標準行事，依照四攝六度的目標努力，何愁世界不太平，社會不安定，人民不安樂，國家不强盛？如果人人都能學菩薩行行菩薩道，且不說成佛作祖，即對當前人欲橫流，名疆利鎖，生死場中，你爭我奪的非社會主流現象，也有克邪決心的作用。何況以此還能淨化世界，建設人間樂土呢？

但是，五戒十善四攝六度，說起來很容易，做起來確是很困難。昔白居易問鳥巢禪師曰：「如何是佛法大意？」師曰：「諸惡莫作，衆善奉行」。白曰：「這兩句話三歲孩童也會道」。禪師曰：「三歲孩童雖道得，八十翁翁行不易」。這話堪給人當頭一棒猛擊一掌，知易行難啊。同此我們首先要捫心自問：發願堅不堅？是真戒還是偽戒？經書上說：「修行應以戒爲本。學道應以戒爲師」。又道：「信爲道之功德母」。有信仰才有力量。但信心要堅，斷惑證真，信受奉行，解行還要相應，這是印光大師淳淳教導我們的。佛法的總綱是戒、定、慧。戒爲定慧之基，由戒生定，由定生慧。要想福慧雙修，首先就得持戒。《三寶歌》說：「三諦總持，三學以長，恢恢法界身。淨德既圓，染患斯寂，蕩蕩涅槃成」。所以我們要勤修三學戒、定、慧；息滅三毒貪、瞋、痴。淨化自己的心靈，心光照人，性月恒明。又入塵不染，處五欲境中而「花繁柳密處撥得開，風狂雨驟時站得定」。「八風吹不動」、「定慧力莊嚴，以此度衆生」。這樣的修養與功行，才是人間佛教的好典範。否則，「法輪未轉，食輪先輪」。「牆壁未

破，內心已喘」。任你說得天花亂墜頑石點頭，也只是禪棒趕月，仰面唾天，隔靴搔癢，爲濟於事。如果口是心非，自欺欺人，更要自懺痛打三十大棒！

「諸法從緣起」，「一切從心造」，學佛學什麼呢？首先要修自己的心。惟心淨土，自性彌陀。禪宗大德說：「即心是佛，佛即是心」。佛法即是心法。有道是：「拜佛拜心心拜佛，修行修性性修身」。佛在靈山莫這求，靈山只在汝心頭，人人有個靈山塔，要向靈山塔內修。「拈來便覺三摩地，何必靈山問遠津」。學佛不一定都住寺廟，心中有佛，隨處都是寺院。和尚唸經有口無心，也是徒然，口中唸佛心中思邪，更是要不得。看破紅塵遁入空門，這是自了漢。寄身佛門藉佛偷生，那是寄生虫（極少數）。真正出家荷擔如來大法，仍是大丈夫之事。果能在社會中時時以佛法爲軌範，日進於道德化的生活，這同樣是學佛。心佛衆生本一如，念念唯期顯自性，所以我們要提倡人間佛教，還要建設佛化家庭。

關於建設佛化家庭，在家宏法，《印光大師文鈔》裏面說得很明白，偉大的導師印光法師說：「居塵學道，即俗修真，乃達人名士，及愚夫愚婦，皆所能爲。勉力修持，以在家種種繫累，當作當頭棒喝。長時生此厭離之心，庶長時長其欣樂之志。即病爲藥，即塞成通，上不失高堂之歡，下不失私寶之依。而且令一切人同因見聞，增長淨信，何樂爲之」。大師還說：「若欲出世，亦不須另起灶爐。但依佛之言教，對治煩惱習氣，俾其淨盡無餘而已。雖身在俗境，不妨斷惑證真，了生脫死，以進趣佛果。豈必盡人捨俗出家，方爲佛弟子乎？他還說：「即家庭便是道場，以父母兄弟妻子朋友親戚，盡作法眷。自行化他，口勸身率，使其同歸淨域，盡出苦輪。則可謂戴友高僧，居家佛子矣」。印光大師說：「在家善信，勸處家宏法，誠居塵學道，曉人以理，動人以情，讀來十分親切。當令人類物質昌盛，科學發達，人事紛

從『大唐三藏聖教序』說起

——簡介『玄奘哲學研究』

毛始平

書案上放着一本『集王聖教序』，我經常喜歡翻閱，這不僅是爲了欣賞王右軍的圓轉流利書法，更主要它使我緬懷起一千三百多年前玄奘大師弘揚佛法的豐功偉績。玄奘大師（公元六〇〇——六六四年）唐代高僧，他是佛學家、哲學家、旅行家、翻譯家。他獻身佛教，立志去西域取經求法，留學十七載，聲譽滿印度。歸國後，翻譯佛典七十五部，一千三百三十五卷，計一千三百萬餘字，譯筆嚴謹，文字通曉。他不僅把梵文經典譯爲漢字，還把我國古代哲學著作老子『道德經』譯爲梵文，對中印兩國文化交流起了積極作用。他口述了西域一百三十八國的情況，包括：歷史、地理、城關、道路、風土、習俗、氣候、物產，以及文化、政治等等，由其弟子辯機執筆寫成『大唐西域記』，這部書是研究印度、尼泊爾、巴基斯坦、孟加拉國，以及中亞等古代歷史地理和考古方面的重要資料。早年梁啟超曾經說：「玄奘

是中國第一流學家，……但是沒有幾個人知道他的偉大。」玄奘大師這麼偉大人物，在正史『舊唐書』、『新唐書』上雖有『玄奘傳』，但僅有一百多字，語焉不詳。當時最了解玄奘大師的乃是爲之親自撰寫七百八十一字『大唐三藏聖教序』的唐太宗李世民，這篇文章簡潔生動，記述了印度佛教東傳和玄奘大師西行求法的情況。另外倒是明代吳承恩所作『西遊記』裏唐僧，却成爲家喻戶曉，婦孺皆知的神話人物。一九四九年建國以來，國內開始有不少文章對玄奘大師作專題介紹，前些時我閱讀一本『玄奘哲學研究』（學林出版社一九八六年出版），茲簡介如下：

『玄奘哲學研究』作者爲田光烈教授，他是佛學大師歐陽竟無先生入室弟子，歷任雲南大學、南京大學教授，曾參加斯里蘭

至一四一七）於南京刻印，爲洪武南藏的再刻本，但畧有改動共收佛典一千六百二十五部，計六千三百三十一卷。

（四）永樂北藏，通稱北藏，永樂十九年至正統五年（一四二一至一四四〇）於北京刻印，共收佛典一千六百五十七部，計六千三百六十一卷，至萬歷十二年（一五八四）又續刻四十一卷併入。

（五）嘉興藏，亦稱楞嚴寺版，明本，萬歷藏，徑山藏等名稱，明萬歷十七年刻，直至清康熙十六年（一五八九至一六七七）由僧人眞可、德清、密藏、幻余等主持。先在五台山，後來移至徑山（今浙江餘杭雕版），最後將經版集中在浙江嘉興楞嚴印刷，分正藏二百十函，續藏九十五函。後於康熙十六年（一六七七）後補刻又續藏四十七函。全藏共三百五十二函，計收佛典二千一百四十一部，計一萬二千六百卷。

此外尚有萬歷元年（一五七三至一六二〇）在南京刻印的報恩寺版與詳情不明的武林版。

（六）乾隆版大藏經，簡稱清藏或龍藏，清雍正十三年（一七三三至一七三八）至乾隆三年在北京以明北藏爲底本，（畧有增減刻印的版本計有七百十八函，計一千六百六十二部。）計七千一百六十八卷，裝璜取梵夾本。

（七）頻伽精舍大藏經，簡稱頻版校刊大藏經，或稱頻伽藏。一九一三年以日本弘教書院編印之縮印藏經爲底本，改以四號字印刷，共裝四十函，計四百十四冊。以千字文編函號，有總目一冊。分類方法以大乘居先，小乘居後，大乘則以華嚴、方等、

般若、法華、涅槃五部分類，但除去校勘注與部份日本撰述。在總目每個題目上編有宋、元、明、清及高麗藏的帙本。

（八）大正續藏，全名大日本續藏經。一九〇五至一九二二年在日本京都經書院由前田惠雲，中野達慧主持刻印，並將過去大藏經未編入的印度、中國共九百五十餘人的撰述一併收入共一千七百五十六部，計七千一百四十四卷。其中很多是中國人撰述，編目分印度撰述，經、律論分大小乘，大乘則按華嚴、方等、般若、涅槃爲次序，（大小乘譯經、譯律、譯論諸宗著述史傳等，）其中不少著作在中國早已佚失矣，此本於一九二三年曾由上海商務印書館再影印發行。

一九八三年中國佛教協會曾贈送香港寶蓮寺清乾隆藏原經版七萬九千餘塊，連接可達三十華里，計七千一百六十八卷，原藏經櫃凡十九大櫃黑光漆金。

附註：山西趙城藏有海內孤本趙城大藏經，日本侵華期間，擬予掠奪，寺僧馳報晉察冀遊擊隊司令薄一波，薄以國寶所在，應予搶救，因即發兵一連，我在蘇州樂羣中學同學時之潘家晉在薄之麾，命其隨兵以去，並另派參謀一人偕，每人除發給二十响盒子彈外，並加步鎗大刀，我軍搶先到達，盡佔有利地勢，日軍後至，以爲垂手可得，激戰之餘，我軍六人犧牲。現潘家晉退休在蘇州，他原是北京清華大學的，一九三五年黨，當時游擊隊在晉察冀一帶，日軍當時採用三光政策，艱苦之情不能盡述。

現在將以新發現的房山石經與趙城藏爲底本，合刊「中華大藏經」分正續兩編，包括四千一百餘種，計二萬三千餘卷，分裝二百二十冊，陸續出版。

一冊。代譯式悉以大乘經式，小乘經式，大乘經以華經，式華。

宇明曜，共裝四十冊，惟四百十四冊。以于宇文謙函達，言其目。

一、式一三半以日本及遼書經圖印之，後印薩羅為原本，而以四號。

元代白塔寺史迹考

千一百六十八卷。藏版印印原本，惟百十八冊，惟千六百六十二冊。惟十

十三正至一十三八）至遼經三平，並其以與北藏經原本，（器育

（六）遼經大藏經，前附新藏經，前藏五十三平（一

思寺藏與新附不即其特題。

此於尚書萬經示平（一五十三平）六二〇）五南京版印印

千一百四十一卷，惟一萬二千六百卷。

白塔寺位於北京阜成門大街路北，始建於元代至元十六年

（一二七九年），原名大聖壽萬安寺，明代天順元年（一四五七年）

改名妙應寺。因寺內有一座建於元至元八年（一二七二年），由尼

泊爾工匠阿尼哥設計建造的藏式白塔，所以俗稱白塔寺。白塔寺

歷經七〇〇餘年歷史，備受歷代各階層人士的崇奉和青睞，屢經

修繕，香火旺盛，文化活躍，不僅在北京宗教文化史上產生過重

要影響，而且在漢藏佛教文化交流上也發揮了積極作用。一九六

一年國務院頒布為全國第一批重點保護文物。本文謹就元代白塔

寺的興建、規模及宗教政治影響略作考述。不妥之外，願請專家

學者指正。四〇）於北京版印，共印數萬一千六百五十三卷，惟

一、塔、寺興建時間

千一百六十八卷。

至一關於白塔的興建時間，過去很長一段時間人們以為白塔建於

二百二十冊，刻錄出題。

藏經一、代五藏兩藏，印計四千一百餘冊，惟二萬三千餘卷，代裝

更其詳以遼經與印山古藏與印藏經原本，合氏「中華大

晉察冀一帶，日軍當利利三光政策，殘苦之計不遺餘。

五藏經，前朝景北京新華大學印，一式三正平黨，當朝新藏經五

卷至，以藏垂手印，應輝之續，兵軍六人辦抄。更其詳以遼經與

金于戰後，並毗連廣大，兵軍敵決匪，盡山育隊服，日軍

斬之，命其嗣以去，並民通黨一人，辦人網登二十師

斷于敵，因明發兵一，兵五藏州樂聲中學同學制之新藏經五

藏于敵，寺僧辦新藏經後續同令新一，新以國寶印五，

附註：山西新藏經與印內原本，新藏大藏經，日本華藏閣，

附註：八十式大藏經光緒金。

黃春和

遼塔之基，多執遼壽昌二年建塔之說。最早持此說的是明劉侗，

於奕正的《帝京景物略》，其後許多北京史料因襲此說。直到本世

紀五十年代，有人對壽昌二年之說提出異議，提出元代時建塔新

說，但終因依據不足，未成定論。六十年代初，北京大學考古學

家宿白教授在查閱佛教文獻時，偶從元朝如意詳邁的《至元辨偽

錄》中發現了元代建塔時所立碑石的碑文——《聖旨敕建釋迦舍利

靈通之塔碑銘》，並詳加考注，撰文載於一九六三年第一期《考

古》雜誌上。這才糾正了長期以來關於白塔創建年代的種種誤

傳。關於白塔的始建時間，碑文載曰：……人共一

平五日本東諸書經由前田惠雲，中復經王執陳印，並新藏去

初，舊都通玄關北，有永安寺，殿堂廢盡，惟塔存焉。……

因罹兵火，荒涼蕪沒，每於淨夜，屢放神光。……奉御禿列奏其

祥瑞，上聞而信之，欲增巨麗，俾開舊塔，（發現香泥小塔無

數、舍利和「至元通寶」銅錢）……即至元八年三月二十五日。帝

后閱之，愈加崇重，即迎其舍利，立斯寶塔。

從這段碑文可知，白塔始建於元至元八年，即大元一二七一年。

白塔始建時間的確定，解決了白塔寺歷史上的一大疑案，同時，為廓清白塔建成時間，元代大聖壽萬安寺始建與建成時間也提供了重要依據。在白塔碑文未被發現之前，元代史料中已有塔寺建造時間的重要記載。如：「（至元二十五年夏四月，甲戌，萬安寺成，佛像及窗壁皆金飾之……。」①，「至元十六年建聖壽萬安寺，浮圖初成，有奇光燭天，上臨觀大喜……。」②等等。遺憾的是這些史料載明了白塔的建成時間和萬安寺的始建與建成時間，而唯獨沒有記載白塔的始建時間。正由於這個緣故，再加上明清北京地方史料對白塔始建時間的錯誤記載，人們長時真偽難辨，對塔寺始建與建成時間一直是各執己見，莫衷一是。白塔創始時間的確定為了解塔，寺建時打開了重要窗口，以此為依，再參照前面所引兩則元代史料，我們不難得出如下結論：白塔始建於元至元八年（一二七一年），建成於至元十六年（一二七九），經八年建成；萬安寺始建於至元十六年，建成於至元二十五年（一二八八年），經九年建成。這個結論既符合建築工程進度比較客觀實際，也不違當時白塔寺史實，是無可置疑的。

二、塔、寺興建的因緣

白塔寺是元初興建的藏傳佛教寺廟，為何元世祖忽必烈在開國之初為藏傳佛教大興土木，修建這座塔與寺呢？這裏有多方面的原因：

首先，推行宗教羈靡政策，密切與藏民族的關係。元朝在入主中原以前就開始了與西藏宗教的聯絡。相傳成吉思汗於一二

二三年西征東還，取道西藏，途經後藏薩迦派據地時，會見了當時薩迦派第四祖薩迦·班迪達（簡稱薩班）。成吉思汗送給薩班很多禮物，並表示征服天下後，請他來內地弘法③。之後，闊端汗仿效太祖，於一二四四年正式邀請薩班到涼州弘法。薩班在涼州與闊端汗磋商後，親筆書寫了一封《致烏思藏，納里速（衛藏阿里）各地僧俗首領的信》，勸說他們歸附蒙古④。薩班為西藏歸入內地中央政權邁出了大膽、理智的重要一步，為中國版圖的統一大業作出了巨大貢獻。繼薩班之後，薩迦派第五祖八思巴循着薩班未竟的事業，與元世祖忽必烈積極合作，終於使西藏正式歸入了元朝的版圖。時在一二五三年，歷史的成功經驗使忽必烈深深認識到藏傳佛教在民族關係中的重要作用。因此，當元朝於一二七一年建立後，為確保多民族封建大國的長治久安，他繼續效法先祖，對藏傳佛教大興賜封，廣建寺塔。「元興，崇高釋氏，而帝師之盛尤不可與古昔同語。」⑤藏傳佛教位居大都乃至全國諸教之上。忽必烈敕建的大聖壽萬安寺及其白塔正是這一宗教政治的產物。它巍然聳立，「坐鎮都邑」⑥，正顯示了元代藏傳佛教地位之崇高。

其次，祝厘祈福。元統治者都相信神靈、原本信仰薩滿教，當接觸藏傳佛教後，便以藏傳佛教作為主要信仰對象。忽必烈是藏傳佛教的虔誠信徒，也是元代統治者信奉此教的帶頭人。相傳這個教派的摩訶噶刺神（大黑天、戰神）曾保佑他作戰時屢戰屢捷，從而激發他信奉此教。但是，事實上忽必烈對藏傳佛教的篤信是通過接觸八思巴後萌生的。八思巴在忽必烈眼裏就是活佛。中統四年（一二六四年）作從八思巴受「威德喜金剛灌頂」⑦，在受戒儀式上，二人平起平坐。他經常請八思巴為自己說法，並勸其妻子聽八思巴講法。他還以八思巴為國師、帝師、遵其言教。「中統元年，世祖即位，尊為國師，授以玉印」⑧。至元六年（一

二六九)「升號帝師，大寶法王，更賜玉印。」^⑨。至元七年(一二七〇年)，忽必烈遵從八思巴之言，在大內大明殿御座上安置白傘蓋一頂，並在上面用素緞泥金書寫梵字，以鎮伏邪魔。^⑩從此以後，朝廷規定每年二月二十五日在大內大明殿裏啓建白傘蓋佛事，並形成了大內的固定節日。忽必烈對藏傳佛教這樣虔誠的信奉，無非是爲了祈福降災、永保大元江山穩固。元代《聖旨敕建釋迦舍利靈通之塔碑銘》^⑪稱：「恒慮新都既建，宜卜永年，以福爲基，莫如起塔」。可見，忽必烈建此塔，寺與他崇奉藏傳佛教的目的是非常一致的，都是爲了達到祈天永命的目的。

再者，遼塔的發掘也是塔、寺興建的一個重要原因。在元代之前，這個地方也有寺廟和佛塔。寺稱永安寺，塔名「釋迦舍利靈通之塔」，皆爲遼代所建。大概是因爲遼金交戰，原寺塔遭受嚴重破壞，永安寺「殿宇廢盡，惟塔存焉」。當時塔上有銘文，文稱「大遼壽昌二年二月十五日顯密圖通法師道殿之所造也」。此塔寺常於深夜放出光明，附近的居民以爲失火，驚恐不安，由此引起朝廷關注。朝廷一位官員「奉御禿列」把此事奏報了忽必烈，忽必烈信佛篤深，遂下令開塔察看，結果發現了一顆舍利和一枚上鑄「至元通寶」四字的銅錢，另外還有香泥小塔等物^⑫。這一出乎意料的發現，使忽必烈自然也聯想到神明的冥助。因此，這一發現又成了忽必烈建立塔、寺的重要契機。

另外，塔寺的興建也與我國封建社會的陰陽五行學說有關，按中國陰陽學的說法：東方爲青龍之位，西方爲白虎之位；青龍是吉神，白虎爲凶神。因此，地居白虎必建重物，以姿鎮攝，方爲吉祥。這一傳統觀念在我國封建社會根深蒂固。忽必烈的重要謀臣，大都城的設計者劉秉忠就是一個熟諳我國古代陰陽術數的人物。史稱他「於書無所不讀，尤邃於《易》及邵氏《經世書》，至於天文、地理、律曆、三式六壬遁甲之屬，無不精通」^⑬。忽必

烈敕令建塔時自然採納了劉秉忠的陰陽學說。白塔《碑銘》稱：「冀神龍之扶護，資社稷之久長」。又說：「新都造就，先創斯塔，托佛力之加祐，冀寶祚之永久，保大業之隆昌」。可見忽必烈主管、劉秉忠規劃修建大都，建立這樣的白塔正是爲了祈求神的庇護，賜福帝居、永保大元江山。

上述四個原因中，最主要的是前兩個，這是白塔及萬安寺興建的主要原因，也是元朝統治階級對待藏傳佛教的基本政策。

三、塔、寺的形制與規模

基於上述原因，白塔與大聖壽萬安寺在元初相繼興建，先後落成了。

新建的白塔位於大都西面平則門(今阜成門)內大街路北。「國朝建此大利，在都城內平則門裏街北，精嚴壯麗，坐鎮都邑。」^⑭忽必烈看到新建的白塔十分高興。「浮屠初成，有奇光燭天，上臨觀大喜。」^⑮看來十分符合世祖「取軍持之像，標馱都之儀」^⑯的願望。塔的形制來源於尼泊爾，稱覆鉢式或藏式，主要由塔基、覆鉢、相輪、塔剎四個部分組成。由於其主體的覆鉢和相輪兩部分形似佛教所用的「淨瓶」，所以一般又稱之爲「瓶塔」。瓶在梵語中稱「軍持」，所謂「取軍持之相」^⑰就是仿照淨瓶的形狀建塔之意。這種塔首次由阿尼哥從尼泊爾傳入漢地，所以它的傳入使當時漢地佛教藝術增添了新的色彩。

白塔由磚石砌築，建築雄偉，結構嚴謹。白塔通高五十點九米，底座面積一四二二平方米。塔基高九米，共分三層，每層向上收分二折，形成多面角亞字形狀，顯得堅實牢固，挺雄偉。塔基的最上層雕有二四個凸起的蓮花瓣，圍成蓮座。蓮座之上承托一個碩大無比，直徑爲九點七米的塔身，造型豐富、深厚。塔身

平面爲圓形，上肩略寬，像一個倒置的鉢盂。覆鉢式塔的名稱便是由此得來。塔身之上又有一個亞字形小須彌座，俗稱塔脖子。再往上是節節撥起，層層收殺的相輪，共十三層，故又稱十三天。相輪是佛教等級的標誌，有一、三、五、七、九、十一、十三之分，十三層代表最高等級的佛塔，也就是專供佛舍利的佛塔。相輪的頂部覆蓋一個結構複雜的華蓋，又稱天盤，直徑達九點七米，大有鋪天蓋地之勢，其四周懸掛着三十六串銅質透雕華鬘，每串華鬘下又吊掛一個小銅玲。微風吹過，銅玲叮噠作響，節奏分明。在華蓋上又豎起了一個高約五米，重達四噸的鍍金銅質塔刹，直入雲霄，在陽光下熠熠生輝。金頂銅玲這一動一靜的設計爲古老的白塔增添了生機和風彩。通觀整個白塔，設計精細，建築雄偉，正如史書所稱：「制度之巧，古今罕有。」^⑮

白塔不僅具有雄偉、奇特的造型，而且塔的內外還有許多精美的雕刻和陳設，這些是由當時亦憐眞國師依照藏傳佛教「三所依」^⑯的內容進行佈置的。第一表示身業的內容佈置：先在塔底，鋪設石洞，雕刻五方佛石像，依其代表的方位加以佈置，並在其旁安立各種護法鬼神像。其次又在塔外須彌座上雕刻財寶天，八大天神等護法諸神像。再者，在瓶身之內安置諸佛、菩薩、明王等圖印、圖像。第二表示語業內容的佈置：將「佛頂無垢，秘密寶篋，菩提場莊嚴……諸法因緣生偈等百餘部大經典，一一又各造百千餘部」，放入塔身內，「夾盛鐵錮，嚴整鋪累」。第三代表意業內容的佈置是：先在瓶身之外雕五方佛，並刻其持物，以「表法標顯」；餘方單杵，南方寶珠，西方蓮花，北方交杵；「四維間側四大天母所執器物」。其次又取來我國以及近鄰印度、安息等國名山聖土，名貴香料，金銀珠璣、珊瑚七寶等物，摻雜一起，搗碎成泥，製成香泥小塔無數，放入塔中^⑰。以上這些雕刻和陳設是在七百多年前完成的。現在暴露於塔外的由於風

雨的侵襲和歷代不斷修葺，已不復存在了；在塔內的還從未啓封。根據一些古代塔藏品的出土情況看，它們完好無損的可能性極大。這些豐富的佛教文物不僅是忽必烈崇重藏傳佛教的又一佐證，同時對我們今天研究元代藏傳佛教及其藝術有很高價值。它是藏傳佛教文化藝術的一處巨大寶藏。

爲突出白塔的高大，神聖，興建的大聖壽萬安寺規模宏敞，在當時大都有「西苑」^⑱之稱。「帝制四方，各射一箭，以爲界至」^⑲。寺廟的方圓是按忽必烈的旨意，以白塔爲中心向四方各射一箭劃定的，也就是寺廟的四周離白塔各有一箭之遙。據查，古代的「一箭之地」有取垛一二〇、一三〇、一五〇步的、每步有五尺或六尺，因而一箭之地約合二〇〇米。從白塔往南至臨街山門的距離（即今白塔寺副食商場）恰合二〇〇米；臨街山門又正好在元代山門的位置上，這樣寺廟南北與東西的長度就各爲四〇〇米左右，由此可知原寺總面積爲一六〇〇〇〇平方米。寺廟規模之大從當時寺廟中舉行的重大活動可以看出。元貞之年，元成宗鐵穆耳在萬安寺舉行重大「國忌日」，皈依達七萬之衆^⑳。「自世祖以來，爲百官習儀之所，其殿陛欄楯，一如內廷之制」^㉑。寺廟能容納七萬之衆，它的寬廣、宏大不難想見。另外，從建寺工程也可見寺庵規模殊同一般。「至元二十二年（一二八五年）十二月，以中衛軍四千人伐木五萬八千六百，給萬安寺修造。」^㉒「至元二十五年（一二八八年）夏四月」萬安寺成，佛像及窗壁皆金飾之，凡費金五百四十兩有奇，水銀二百四十斤。^㉓工程浩大，耗費驚人，真可謂「竭生民之力以落寺宇者，前代未有。」^㉔遺憾的是，這樣大的寺廟卻沒有留下史料記載。姚遂《牧庵集》卷十一「普慶寺」碑記有：「至大元年（一三〇八年）（皇帝爲皇祖妣徽仁裕聖太后建大承華普慶寺）……大抵撫擬大帝（世祖）所爲聖壽萬安寺而加小……亦大役也。」由此可知萬安寺與普慶寺建築格局是

一致的。趙孟頫《大普慶寺碑銘》中對普慶寺格局有詳細記載：「其南爲三門，面其北爲正覺之殿，奉釋迦金像，東偏爲智嚴之殿，奉文殊普賢觀音三大士。二殿之間，付（對）峙爲二浮圖，浮圖北爲堂二，屬之以廊自堂組北，廡以周之。西廡之間爲總持之閣，中眞寶塔徑藏焉。東廡之間爲圖通之閣，奉大悲彌勒金剛手菩薩。齋堂在右，庖井在左。最後又爲二閣，西曰眞如，東曰妙祥。門之南，東西又爲二殿，一以事護法之神，一以事多聞天王，合爲屋六百間。」^{②⑧}從這段記載可知萬安寺的大矮輪廓爲：一、白塔是寺廟格局的中心，這也正符合忽必烈建寺時射箭定四至的歷史事實。二、寺廟沒有鐘鼓二樓。萬安寺在元代有「騎馬搖鈴關山門」的說法，這說明寺廟沒有報時之鐘。因爲沒有報時鐘，就得借助馬匹在寺廟前後奔跑，以搖鈴吶喊關山門。三、寺廟殿堂衆多。普慶寺共有房屋六百間，而萬安寺比它要大，殿堂之多自不待言。至元二十二年世祖命四千中衛軍，伐木五萬餘棵修萬安寺。這麼多木材不知合多少殿堂？但足以看出其用材之多。

大聖壽萬安寺是元朝統治階級崇佛的產物。隨着元朝的滅亡，它也結束了歷史使命。「至正二十八年（一三六八年）六月甲寅，大都大聖壽萬安寺災。是日未時，雷雨中有火自空而下，其殿脊東鰲魚口火焰出，佛身上亦起火。帝聞之泣下，亟命百官救護，唯東西二影堂神主及寶玩器物得免，餘皆焚毀。」^{②⑨}百姓們用勤勞和智慧興建的歷史巨構化作了歷史的泡影！

四、白塔寺在元代宗教、政治、文化上的影響

大聖壽萬安寺落成後，以寺中「坐鎮都邑」的神聖白塔和「一如內廷之制」的龐大規模，深得元代統治者崇重，香火長盛不

衰，在元代宗教政治、文化上產生了巨大影響。

元代統治者把萬安寺視爲「福田」，在大都劃分的五十坊中，獨以佛教意義將萬安寺所在地區命名爲「福田坊」。^{③⑩}這樣命名，當然是因爲這裏有一座由忽必烈敕建，奉有「釋迦舍利」的大白塔。爲了讓舍利繼續發揮盛靈，無統治者把它作爲皇室祝厘祈福的專門物所。忽必烈敕賜的「大聖壽萬安寺」之名，就標明了這個寺廟爲皇室祝厘的性質。

元代皇室在萬安寺的活動十分頻繁。皇帝和其他皇室成員經常到寺中禮佛，燒香，參加佛事活動。「大德十一年（一三〇七年）十一月辛丑，（武宗）幸大聖壽萬安寺」^{③⑪}；「天歷二年（一三三〇年）五月乙亥，（文宗）幸大聖壽萬安寺，作佛事於世祖御容殿。」^{③⑫}同時，還請帝師率藏地喇嘛來寺中作佛事，爲皇帝祈福。「至元二十七年（一二九〇年），是歲，命帝師西僧作佛事於萬壽山……聖壽萬安寺……等所，凡七十二會。」^{③⑬}「至元二十八年（一二九一年）：是歲，令僧羅藏等遞作佛事坐靜於聖壽萬安寺，涿州寺等所，凡五十度。」^{③⑭}佛事頻繁，種類繁多，耗資十分驚人。「延祐四年（*）*」，宣徽使會每歲內廷（皇室作佛事）作佛事，供其費以百數者，用麵四十三萬九千五百，油七萬九千，酥二萬一千八百七十斤，蜜二萬七千三百斤。」^{③⑮}忽必烈在位時，還特將稀世佛寶旃檀佛像請到寺中供奉。史稱這尊佛像爲釋迦牟尼佛時古印度優填王所造，東晉時由印度傳入內地。歷代輾轉傳播，遼時開始進入北京。元朝建立後，請入仁智殿。^{③⑯}當萬安寺落成不久，忽必烈即令請到寺中供奉。「至元二十六年（一二八九年）乙丑，自仁智殿奉迎居於寺（大聖壽萬安寺）之後殿焉。」^{③⑰}旃檀佛被請到萬安寺，這在當時確實是一件盛事，它對萬安寺在大都佛寺中的崇高地位奠定了重要基礎。另外，朝廷還把重要的國事活動選擇在萬安寺舉行。每年元朝的重要朝儀，包括「正

受朝儀」、「皇帝即位受朝儀」等「前期三日，習儀於萬安寺。」^{③⑧}這又大大地提高了萬安寺的宗教政治地位。

元代統治者不僅活着時熱心萬安寺，而且死後還要把它作為亡靈的依托。萬安寺內設立了多座神御殿（又稱影堂），有世祖的，裕宗的，世祖帝后的，裕宗帝后的，仁宗的，慶宗的等。「成宗時，置世祖影堂於殿之西，裕宗影堂於殿之東。」^{③⑨}史書對此都有記載。這些影堂都立有專門名稱。「世祖曰仁壽，昭睿順聖皇后曰睿壽，南必皇后曰懿壽，裕宗曰明壽。」^{④⑩}設置了影堂不算，還要「月遣大臣致祭。」^{④⑪}祭日分常祭和節祭：「堂祭每月初一日，初八日，十五日，二十三日；節祭之日清明，姪賓、重陽、冬至、忌辰。其祭物常祭以蔬果，節祭忌辰用牲。」^{④⑫}這些完全暴露了元朝統治者崇佛的真正目的，那就是為了祈天永命。

大聖壽萬安寺的影響《寺僧的政治、經濟地位》還可以得到反映。萬安寺僧侶地位極高，尤其寺中的住持受朝廷冊封，享受世俗大司徒之位。萬安寺第一任住持知諫為忽必烈親自派遣上任，「至元二十一年（一二八五年），世祖皇帝建聖壽萬安寺於都城，召諫公開山主之。」^{④⑬}未上任前，知諫已是大司徒，史稱他「領釋教都總統開山三學都壇主開府儀同三司光祿大夫司徒郊國公知諫」^{④⑭}。可見地位之隆高。至順時，壇主嚴吉祥也是大司徒。「至順三年（一二三二年），復以司徒印給萬安寺僧嚴吉祥」^{④⑮}。嚴吉祥原本為司徒，由於他「盜公物，畜妻孥」^{④⑯}，曾被朝廷罷免。對寺僧加官進爵的同時，還大行賞賜。賞賜之物不僅有金、銀、珠寶等物，甚至田地，莊園、瑞鋪等也在其列。「至元十六年，建聖壽萬安寺，浮屠初成，有奇光燭天，上臨觀大喜，賜京畿良田畝萬五千，耕夫指千，牛百、什器備」^{④⑰}；「元大德五年（一三〇一年）二月戊戌，賜萬安寺地六百頃，鈔萬錠」^{④⑱}。寺廟的經濟情

況從寺僧的數量可以看出。「至順二年（一二三二年）丙戌，禧宗禪院臣言，累朝所建大萬安寺等，舊額僧三千一百五十人，歲例給糧，今其徒猥多，請汰去九百四十三人。制可。」^{④⑲}這麼龐大的僧侶隊伍足以顯示出寺廟經濟力量的雄厚，同時也反映了元朝統治者崇奉藏傳佛教的弊端和百姓們身上的沉重負擔。

大聖壽萬安寺政治地位的隆高同時也帶動了宗教文化的昌盛。元朝統治者為擴大藏傳佛教的影響，召集大批優秀的譯師、工匠將藏文佛經譯成蒙文、畏吾兒文，以推動藏傳佛教的傳播與發展。這一譯事活動就選擇在萬安寺開展。中央民族學院珍藏的《入菩提行論疏》蒙文刻本殘件載曰：「將《入菩提行論疏》於大都白塔寺雕版印行一千份，皇慶元年。」^{⑤①}又《柏林吐魯番蒙古文獻收集品》中，一份一二三二年的佛教印刷品殘件載曰：「餘受合軍之命，於鼠兒年夏月第一日初一日，於大都白塔寺內刻此 Bodistva canya avadar 經注，印行千冊，以傳衆生。」^{⑤②}這兩件印刷品都證明了白塔寺譯印蒙文佛經的事實。又吐魯番出土的畏吾兒文佛經《變神作品的題記》殘本載曰：「……這次翻譯最優秀作品的工作由迦魯納答思 *Salte* 圓滿而無遺漏地實施並完成了，翻譯地點在大都精美奇巧的白塔寺中進行，時間是吉祥的虎年，十千之壬年，七月。善哉，善哉！」^{⑤③}這段題記不僅以生動的語言證明了元代白塔寺譯印畏吾兒文佛經的事實，而且還提到了具體譯師迦魯納答思。這位迦魯納答思是元朝著名譯師，《元史》中有他的傳。他為「畏吾兒人，通天竺教及諸國語，翰林學士承旨〔安載扎牙答思〕薦於世祖，召入朝，命與國師講法。國師西番人，言語不相通。以畏吾兒字譯西天，西番經論。既成，進具書，帝命鈐版，賜諸王大臣。西南小國〔星哈刺的威〕二十餘種來朝，迦魯納答思於帝師前敷奏其表章。諸國驚服。」^{⑤④}迦魯納答思的事迹進一步證明了元代白塔寺譯印畏吾兒文佛經的事實。順便說明

一下，爲甚麼元統治者要譯印蒙文佛經呢？這是因爲蒙古石族原無文字，成吉思汗時就是採用畏吾兒文書寫蒙古語。《元史·塔塔傳統阿》云：「帝曰，（汝深知本國文字乎？）稱旨，遂命教太子諸王畏吾兒字書國言。」元朝建國後，忽必烈令八思巴創蒙古新字，至元七年而成，稱八思巴文字。雖然新文字有別於畏吾兒文字，但蒙古人對畏吾兒文習用以常，何況新文字還是根據畏吾兒文字而來。因此，畏吾兒文字在蒙古朝野中仍佔據重要位置。

隨着民族文化研究的不斷深入，白塔寺爲元代蒙古文和畏吾兒文譯印場所的事實已經得到學術界公認，而且還被推認爲我國最早的蒙文和畏吾兒文翻譯印刷場所。白塔寺作爲這一文化的肇端之地，它在民族文化上的地位和影響值得我們加倍重視和深入探討。

（完）

注釋

- ①、②《元史·世祖紀十二》
- ②、⑬、⑭、⑮程鉅夫：《雪樓集》卷七《清涼國敏慧公神道碑》。
- ③黃奮生：《藏族史略》
- ④《薩迦世系史》（總文版）
- ⑤、③⑤《元史》卷二〇二《釋老志》
- ⑥、⑭《元一統志》卷一《大都路》
- ⑦《蒙古源流》卷四
- ⑧、⑩《元史·釋老志、帝師傳》
- ⑨《佛祖歷代通載》卷二一，王磐：《帝師行狀》。

⑪清代佛教大藏經《龍藏》第六五一；于：字函，如意祥邁《至元辨偽錄》。

⑫、⑬、⑭、⑮、⑯、⑰、⑱、⑲《聖旨敕建釋迦舍利靈通之塔碑銘》。

⑳《元史》卷一五七《劉秉忠傳》。

㉑即佛像、佛經、佛塔。佛像爲身所依，佛經爲語所依，佛塔爲意所依。

㉒《佛祖歷代通載》卷二一。

㉓《元史·成宗紀一》。

㉔、㉕、㉖、㉗《元史·五行志二》。

㉘《元史·世祖紀十》。

㉙蒙思齊《元代社會階級制度》。

㉚于敏中《日下舊聞考》卷五二。

㉛熊夢祥《析津志輯佚、城池街市》。

㉜《元史、武宗紀一》。

㉝《元史、文宗紀二》。

㉞、㉟《元史、世祖紀十三》。

㊱、㊲《日下舊聞考》卷四一，程鉅夫《旃檀佛像記》。

㊳《元史·禮東志一》。

㊴、㊵、㊶《元史、祭祀志》。

㊷、㊸《繆荃孫傳抄本《順天府志》卷七引《宗原堂記》。

㊹《元史、文宗紀五》。

㊺、㊻《元史、文宗紀四》。

㊼《元史、成宗紀三》。

㊽柳思吉斡節兒著，道布譯文。

㊾里尼士《柏林吐魯番蒙古文獻收集品》，劉迎勝譯文。

㊿德國茨默《論古回鶻文頭韻佛教內容詩》，劉迎勝譯文。

⑤③《元史》卷一三八《迦魯納答思傳》。

虛雲老和尚遺相



六十歲時所攝

虛雲和尚

馮瑞

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

太后無限感慨，嘆息道：「亂世顯忠臣，今日若非吳永接駕，我們豈不都餓死了麼？」又說：「這些素豆小米粥，本是窮人吃的粗糧，我們高高在上，錦衣至食，那知窮人的苦呢？今天，唉！想不到，連小米粥也當是山珍海味了！」

太后不勝唏噓，傷心了一陣，然後又問：「吳永，我們全身俱被大雨淋濕，你有無可供我更換的衣物呢？」

吳永奏曰：「倉猝籌辦不及，只帶得亡母遺留舊衣數件及微臣衣物來，不敢進呈，恐辱聖駕。」

太后感極流淚道：「難得你一個小小縣令，在危難中不失禮制，又如此週到，真是愧煞滿朝大臣了！有衣物就好，還講

什麼身份？」

太后改穿了吳永進呈衣物，又說：「吳永，你若仍有麥粥，分些給跟我的人吃點吧！他們也都餓得半死了。」

吳永說：「此地到縣衙僅二十五里路程，請太后與皇上到那邊去歇下吧，從人的飲食也須到了縣城才籌辦得着了。」

德清自然輪不着分吃麥粥，他在店房外廊等候着。隨駕的許多臣子官兵也都在外面，那夜空又在下雨了，饑餓疲乏的衆人重新又再上路，在泥濘中前進，至少二十五里以外，已有食物了！

一直到了懷來縣衙，德清和隨駕兵馬方得到飲食，衆人在衙廡廊下睡了一地。

在懷來住了兩天，重新起行，走向宣化府，日落時分，只見前面烟塵滾滾，大隊兵馬奔馳而至。保駕官兵無不戒懼。都說：「千萬別是土匪來了！」這時官兵疲弱已極，那堪一戰？太后在轎上亦嚇得驚疑。

前面騎兵馳到，高舉大旗，上繡一個「岑」字，保駕士兵一齊都歡呼了起來：「好了！好了！岑春煊部隊趕來了！」

德清看時，只見一員大將縱馬來到太后轎前，下馬跪倒叩頭，高聲報名：「微臣甘陝總督岑春煊接駕來遲，乞太后恕罪！願皇太后萬歲萬萬歲！」

太后感極泣下，溫語道：「岑春煊，難得你如此忠心！請平身吧！」

岑春煊奏曰：「微臣奉命鎮守張家口，今聞探子報知聖駕脫險來到，故此特別帶領五千兵馬來護駕！」

太后說：「你來得正好，我正恐洋兵追來呢！已經過了這幾日，只怕我們派趙老婆婆冒充我南行的金蟬脫殼之計，也被洋兵識破了，此時說不定已有洋兵追上北路來呢。」

慶王說：「老佛爺勿憂，後面有馬玉崑率領千餘人斷後，也還能擋一陣。」

太后說：「既然岑春煊已來接我西行，前途諒無大碍，王爺你可不必急急跟我去大同，你且暫留在此與馬玉崑等佈置，以防追兵，說或北京有什麼事，你也就近可以便利處理一些。」

慶王遵旨，說道：「那末奴才回懷來縣衙去辦事好了！願

老佛爺一路福星吉祥！」

慶王縱馬到後隊，對德清和尚說：「德清法師，太后命我留守殿後，我現時回馬到懷來縣衙去，你却不妨仍跟隨聖駕西行，待我帶你會見岑春煊，託他一路照拂你。」

德清說：「王爺既不西行，我又何必去呢？我願跟王爺留在懷來。」

慶王說：「不然！法師！你跟我無益，軍旅陣戰之事，不宜你參加，倘若洋兵追上來打仗，我却顧不得你，你應隨聖駕同行！太后信佛，一路有你跟隨為她唸佛唸經，也使她覺得心安一些。」

「如此只好遵命了。」

慶王帶德清來見岑春煊，說道：「岑大人，這位德清和尚，是北京龍泉寺的有道高僧。當初曾經隨我進宮奏請太后勿輕信義和團惹禍，這位和尚，是我作主請他一路隨駕來唸佛保佑聖駕和大家平安的。太后知道這件事，如今我奉旨要留守，仍請法師隨駕，一路多煩大人照拂他。」

岑春煊說：「這是小事，王爺請放心！我也是信佛的，斷不會虧待法師，今後就請法師緊隨我身邊就是了。」

岑藩其時騎馬貼隨太后轎邊護駕，太后在轎內聽到說話，就隔窗說：「對了！岑春煊，你得特別照顧這位法師，他是有道德的，一路上虧得有他隨駕，為我唸佛，使我心安。我們一路平安無事，也多少虧得有法師唸經！」又向德清說：「法師！你一路也青苦了！你當日說的話，如今都應驗了，可惜我處處受制於疆臣王公大臣，就算聽信了你，我也身不由己，弄到

今天這般悽慘國破家亡！」

德清慌忙說：「皇太后言重了！」

太后嘆道：「法師！你看，我們大清這一次是不是就亡於洋人永不得翻身了呢？我們前途可還有災難呢？」

德清說：「皇太后勿憂！太后吉人天相，前途不會再有災難了。洋人也不能佔得了大清天下，終要退兵的，不久就會有消息講和了，不過賠償大些。」

太后說：「聽你這麼說，我也心安一些，但願你預言得對吧，賠償那是沒法子的事了！」

此時德清和尚以一個布衣出家人，竟得隨駕西行，而且如此接近太后轎子，若在平時，當是不可能之事，但此時兵荒馬亂，逃難惶惶，也沒有許多皇家體制了。慶王說得對，太后這時候已經無復平時的剛強，她已經驚慌得失去了一向的堅定了，她需要精神上的支持，她需要宗教上的支持。

德清和尚呢，他的確在途中也無時不在唸佛唸着大悲咒，他並非只是禱求佛祐君主的平安，他禱求佛菩薩更保佑萬民蒼生的平安。他有愛於這位以殘酷出名的太后麼？不！他眼中的衆生都是平等的，君主與平民並無差別，他不是爲了貪圖富貴榮華而隨駕，他是爲了未來的宏法開展而隨駕，無可否認地，佛法的宏揚很需要統治者的贊助支持。佛陀昔日有天竺諸國皇室的贊助，佛圖澄也有後晉皇帝石虎的支持，才造成了魏晉佛法極盛的文化，六祖與唐代高僧多人都有君主的支持而大宏佛法。

德清已經預見到大清皇朝來日無多，但是，大清皇室的弱

焰仍可助他點燃佛法的明燈。而且，德清看來，世人畏懼而腹謗的威嚴殘酷暴君慈禧太后，其實不過是一個衰老軟弱無助的傀儡君主而已。大清朝廷之腐敗，千瘡萬孔，疆臣跋扈，王公貪墨，大臣舞弊，上行下効，豈可一切都歸罪於慈禧一身？慈禧固屬殘酷陰險而無新知識，但是，在德清看來，這不過是一個可憐的老太婆而已。是的，她的競存的陰險毒辣殘酷與她的守舊，都是可憐的愚昧！她那麼樣計算了一生，她又得到些什麼呢？除了錦衣玉食與無上的權威之外，她又得到什麼呢？平安嗎？快樂嗎？她比世上任何人都精神緊張痛苦，她已經坐在利刃萬把所做的寶座之上了！

這樣的一個暴君，是不是也值得引渡呢？是的！佛法度衆生，不分貴賤，不究其惡，都願導之向善。假如能夠渡化這位殘暴的老太婆棄惡從善，那麼德清此次隨駕之行就不算毫無價值了。如果慈禧因此從而放下屠刀，而且大力支持宏揚佛法，使天下人都學習佛法慈悲，那該正是德清和尚的心願，若不爲此，他又何必隨駕西奔呢？

隊伍在亂山狹隘的羊腸小道上慢慢前進，那些陡直的山崖上都是褐黃色的黃泥，寸草不生，更不見樹木。平時乾涸龜裂，此時經過大雨沖洗，滾滾傾瀉，一路上都有坍方，爛泥堵塞了山路。前頭部隊走了不久，又發喊了起來：「山泥坍下來塞路了！」

德清看那山谷，眞像是司馬懿身陷的葫蘆谷一般，四面都是瀉泥傾石，泥流又濕又滑，無路可走，峭壁又高，頂上却似是高原，此時若有敵人在上面居高臨下，槍炮襲擊，或投擲火把焚燒，這幾千人和聖駕都成釜中之魚了。

行列已經受阻停了下來，太后問道：「怎麼辦？」

岑春煊說：「太后勿憂，臣的部將已在前面令兵丁掘開崩泥了，不久即可通行。」

太后着急道：「我們不能在此久留啊！若被洋兵追上就沒命了！若再下大雨，山泥再崩塌下來，也把我們全部活埋了！」

岑春煊說：「太后不必驚慌，洋兵就是追上來，也還有馬玉崑部隊擋一陣呢！這山泥大概也不會再多崩塌下來的，除非是再下大雨。」

太后說：「只好求佛菩薩保佑天別再下大雨了，你叫法師來！」就對德清說：「法師，你得多祈求佛菩薩保佑別下雨別再坍塌山泥吧！我心亂極了。」

德清合十拜道：「領旨！老衲必盡誠心禱告祈求佛祐太后與皇上及大眾平安，前途不會再下雨坍塌了。」

兵丁鏟開傾泥，開出一條狹窄小路，勉強可通行一騎。太后改爲騎馬，春煊親自指揮親兵前後擁護聖駕，馬蹄踏入泥潭中，泥深及膝，馬匹驚嘶，蹴踢不前，皇帝在馬背上傷心流淚，又在懷念珍妃。

所幸天果然不下雨，崖頂也再無坍泥衝至，行列在泥漿中掙扎了兩三小時，才逐漸脫出危險。德清一直合掌唸佛，泥沼深及馬腹，也淹了他的兩腿幾次，他都混如不覺，他只是誠求佛祐這幾千人的平安，等到脫險，他前後一望，但見人馬全都成了半身泥塑一般了。他不禁嘆息：「此時此地，還能講什麼

馬隨者仗識天驕呢？」

轉出山口，迎面來了那座著名的雁門關，倚山而築，高聳險拔。古人說，雁飛至此也須迂迴，故稱爲雁門關。德清看那形勢，真是奇險極了，千丈峭壁，百仞高城，長城迴盤。城頭衰草隨風而拂動，磚石長滿青苔，荒涼蒼古，那種蒼涼的感覺，令人心酸。德清不由地想起了玉門關來了，雁門與玉門兩關，都是商旅遊子心傷落淚之地啊！如今總算平安脫險來到雁門關下，真是恍同隔世了，怎不令人流淚呢？唐詩云：「胡人落淚沾邊草，漢使斷腸對歸客。」雁門關已足證此一寫照了！

御駕與兵馬進了雁門關，緩行山路不遠，忽見路邊跪着多個和尚，高喊：「雲門寺僧人恭迎太后皇上聖駕！」兵丁驅趕吶喊。

太后說：「一路都是村莊俱空無一人，此處却有和尚迎駕，這是佳兆啊！岑大人，快叫兵將勿驅趕，帶來見我。」

羣僧來到御駕前，再拜叩伏，爲首的是一位皓首白鬚老和尚，年逾古稀，動作遲鈍，顛顛巍巍，口稱：「雲門寺主持空眞率領全寺僧徒恭迎太后與皇上聖駕，太后一路受驚辛苦，請蒞敝寺供齋，稍息再行吧！」

太后驚喜不定道：「老法師怎知我們到此？」

老和尚奏道：「山僧聞得禁衛前哨說聖駕將臨，倉猝無法籌備，而且糧食俱被亂兵搶光了，只備得山寺自種野菜粗糧，過於粗糲，唯恐不足以供奉！若太后不嫌，便乞駕臨敝寺賞用吧。」

太后說：「難得老法師如此誠心，我已喜出望外，還講究什麼呢？」回問：「老法師今年幾歲了？出家幾年？」

老和尚奏曰：「山僧今年一百二十四歲了，在此修行已九十七年矣！」

太后說：「真乃人瑞！老法師請平身吧！」又喚德清：「德清法師快去扶起老法師。」

德清忙慌下馬去拜見老和尚：「弟子德清參見長老！」

老和尚睜着矇矓老眼打量德清，歡喜笑道：「好！好！咱們是前後同榜見到面了！」

德清詫異道：「長老此言怎講？請明示！」

長老笑道：「我是雲門寺住持，你也是雲門寺當家，我是百歲老和尚，你也是百歲老出家！」

德清說：「弟子還是不懂，願再明示！」

長老笑道：「這樣都不懂！虧你還修成了他心通天眼通呢！我看你也還是未通！好了，我們別多談，先請聖駕進寺供齋要緊。」

雲門寺就在山坡上，規模不大，山門倒塌，殿堂凋零，粉壁剝落，木雕的佛像也顯出朽蛀了，寺僧居然在客堂擺出了幾席素膳，果然都是些野菜藿藜，小米稀飯，窩窩頭。

太后感動得很，說道：「一路上，那些世受國恩的臣子都逃跑得不見踪影了。除了一個吳永出來接駕，還有誰出來接待我母子？想不到這荒山破寺的窮苦出家人，反倒有此忠心供我

等膳食。」說着，就流下了淚，良久才恢復平靜，對岑春煊與諸王說：「這座雲門寺，破舊至此，將來你們得爲他重建山門牌坊啊！」

臨別之前，德清再請教長老，老和尚說：「你此去將可大宏佛法了！但是，異日，要小心雲門之變啊！」長老不肯再多講，德清也只得納悶登騎隨駕起程了。

到底老和尚講的是什麼意思呢？

德清回首，只見長老仍率寺僧跪送聖駕。

德清想道：「長老說我也是雲門寺當家，難道我將來須來來此地做雲門寺主持？他又說我也是百歲老出家，莫非我也在此像他一樣活到一百二十多歲？他又說我須懂防雲門之變！是什麼變呢？」

又尋思道：「他又說到前途我將可大宏佛法，我怎麼會呢？如今太后皇帝都落難至此，他們且自顧不暇，帝國也氣數將盡了，或者他們還能助我一點點，但是也只是強弩之末了呀！」

他不禁彷徨起來了，不錯他已經有時能預見未來，但是他一些也不能預見自己的將來，燭光原是只能照亮別人，照不見自己的啊！他只有將一切都交託給佛菩薩罷！

聖駕到了大同，那是七月二十六日了。太后諭令隨行的軍機章京、鮑心增擬稿，以皇帝名義下詔罪己。

「我朝開基，二百數十年……近日釁起，團教不和，變生槍猝，竟至震驚九廟，慈輿播遷，自顧藐躬，負罪實甚，禍亂

之萌，匪伊朝夕，果使大小臣士有公忠體國之忱，無泄沓相安之習，何至一旦敗壞至此？文武臣士，天良若在，今見國家陷危若此，其將何以爲心乎？……知人不明，皆朕一人之罪，小民何辜，遭此塗炭，朕尙何以施其責備耶？朕爲天下之主，不能爲民捍患，卽身殉社稷亦復何所顧惜？自今以往，斡旋危局，我君臣責無旁貸……不論大小京外文武，感應臥薪嘗胆……。」

沉痛的語氣令人感動，隨行大臣無不感泣，可是全中國各省疆臣，依然按兵不動，除了岑春煊已來劃王之外，再無後援了！帝國事實上早已四分五裂，疆臣割據！中國就不亡於外人，也亡於國人之自私了。

德清感喟道：「縱不論君臣之義，也應顧到中國萬民啊！這些疆臣，太不以國家爲重了！」

岑春煊笑道：「法師！那些就是所謂飽讀孔孟聖賢之書的大儒了！他們平時只會譏嘲我岑某是苗子野性不馴，又說我是化外之民！今日是疾風方知勁草呵！我與這五千兩廣子弟兵們，都是被那些大臣等譏爲蠻子的，今日且看誰是蠻夷？」

太后等在岑春煊部隊保駕之下，繼續西南行。德清和尙在馬上向東遙望，萬里長城在遠山上面聳立，恆山諸峯隱入灰空，行行復行行，行列經過五台山西邊，德清和尙仰望五台山羣峯，可望而不可及，本來他打算再參拜五台，不想演變成如此，路途不靖，到處仍有拳民及冒名義和團的土匪橫行，他想再登五台也難乎其難了。如今他又隨駕而行，無論如何，總得護送太后與皇帝到了西安告一段落才說。五台山，正是不知何日再得來參拜呵！他回想當年三步一拜文殊，不勝悵悵。「文殊菩薩呵！」他仰首遙眺雲霧掩蔽的五台山脈：「不知何日再能來參拜菩薩你呢！」

他又禱念：「文殊菩薩啊！弟子此去隨駕，是否有弘法利衆之機緣呢？務乞菩薩默祐弟子使顯佛法呵！」

他彷彿已經在心中接觸到文殊菩薩的神力了，他覺得非常感動，那種接觸着無形的佛菩薩力量的感覺，是無法形容的，無可讓渡的，正所謂如人飲水，冷暖自知。

（未完）

出版人 內明雜誌社
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

贈閱

佛元二五三五年十月一日出版
公元一九九一年十月一日出版



▲日本鎌倉時代製造 青銅鍍金觀音菩薩立像



◁日本鎌倉時代製造 青銅鍍金阿彌陀佛坐像

▲日本室町時代製造 青銅如意輪觀音菩薩半跏像