



明内

集漢穀城刻石字



295



台宗二祖慧思大師



《寶性論》五題(上)

談錫永

小序

《寶性論》為佛家重要論典，說如來藏，向來受漢藏各宗派佛學家重視。然而近三數十年，如來藏之說漸被忽略，有些學者竟視之為旁枝末流，斥為不成體系，如是即造成修大乘止觀的危機。蓋大乘止觀的修習見地，實基於如來藏思想，漢土華嚴、天台、禪宗（甚至律宗）；藏地甯瑪派的大圓滿、薩迦派的道果、噶舉派的大手印，皆據如來藏思想而建立，若一旦受破，則「一乘佛教」、「不二法門」皆無建立基礎。所以討論如來藏實為關係大乘佛教的大事。

筆者近年取梵藏本與勒那摩提譯本《究竟一乘寶性論》對讀，又復參考《大乘起信論》、《現觀莊嚴論》等，再讀如來藏諸經，如《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》、《陀羅尼自在王經》等，凡三十餘經論，覺勒那摩提之譯有所未安，此未必為當年譯師口授，而筆錄者用詞不當所致。因取西藏俄譯師

智具慧所譯之《大乘無上續論釋》(Theg pa Cheng po rgyud bla mahi bstan bcos rnam par bsod pa)為底本，比勘梵本及勒那摩提漢譯本，重行繙譯。

譯事既畢，覺有餘義，故草成本文略作探討，未尚之處，尚希諸大德有以教我。所謂餘義者凡五——

1. 漢土相傳，造《寶性論》者為堅慧(Saramati)，又或疑為堅意(Shiramati)，而藏土一向相傳造論者為彌勒菩薩，造釋論者為無著論師，此中關係重大，故應討論。

2. 漢土相傳本論有二譯，一為勒那摩提(Ratnamati)，一為菩提留支(Bodhiruci)。兩位譯師意見不合，於是地論宗乃裂為南北兩派。地論宗說如來藏，影響所及，開展攝論宗及華嚴宗，如是史實亦涉及如來藏思想，故應討論。

3. 漢土佛家深受《大乘起信論》影響，「慈氏五論」經俄譯師譯為藏文，對西藏亦生重大影響。《起信》說如來藏，解，故應討論。

《寶性論》亦說如來藏，二論見地關係對如來藏思想的理

4. 唯識家破如來藏，實破《起信》之「一心二門」。而依如來藏建立之大乘止觀，實依次第由「瑜伽行」至「瑜伽行中觀」而至「大中觀」，此即為入不二法門（不可思議法門）次第。因知如來藏思想與唯識家之關係，實涉大乘止觀修習，故應討論。

5. 由於西藏格魯派論典的傳入，漢土學者知中觀可分為「自續派」與「應成派」，而不知甯瑪派判教，僅視此二者為「粗品外中觀」，復建立「細品內大中觀」說如來藏。格魯派雖主張「應成派」為了義，然於如來藏亦不破，而漢土學者卻秉承格魯派之說以破如來藏，此中影響甚大，故應討論。

上來五項討論，皆與《寶性論》有關，故標題目曰《寶性論》五題。

一 造論者與釋論者

《寶性論》，勒那摩提所譯具名為《究竟一乘寶性論》。然若據梵本原名，則為《分別寶性大乘無上續論》。

梵文題名依E.H. Johnston及T. Chowdhury，他們根據H. W. Bailey在中亞細亞發現的梵文斷片，以及Rahula Samkhyayana在西藏發現的兩本梵文抄本，整理成書，依抄本標題，定論名為——Ratnagotra vibhāga mahāyāno-taratantra sāstra (The Bihar Research society 於一九五〇年出版)

此有高崎直道英譯本(Roma XXXIII)，其序文甚有參考價值。

全論實分兩部份，一為根本論，一為釋論。根本論為偈頌

內明

目錄 期五九二第

專論

《寶性論》五題(上)……………談錫永… 3

《金剛經》「悖論」

——自我涉及中的佛法……………蕭永明… 18

特稿

阿底峽尊者對西藏佛教的影響……………如吉… 24

專論

汾陽善昭與臨濟家風的振興……………陽力… 27

特稿

《因明大疏蠡測》的蠡測……………張忠義… 31

筆譚

優婆塞戒經研習之四十四

談布施是前作後受的功德事業……………智銘… 37

畫頁

封面：河南·登封嵩嶽寺塔

面裡：台宗二祖慧思大師

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：宋·無準禪師

體，而釋論則為偈頌間以長行。

西藏《大藏經》有二譯本。題名為Theg pa Chen po rgyud bla mahi bstan beos者即為根本論；而題名為——rnam pa bsad up者即為釋論。

前者應譯為《大乘無上續論》，後者可譯為《大乘無上續論釋》。

依西藏相傳，根本論為「慈氏五論」之一，故說為彌勒菩薩所造；造釋論者則為聖無著論師(Aryāśaṅka)，此於藏地向無異說。

據E.H. Johnston，中亞斷片亦以為根本論乃彌勒菩薩所造。(A Fragment of the Uttaratantra, in Sanskrit, Bull. S.O.S. 8 1 1935, pp.86 89)

藏傳慈氏五論為——《大乘莊嚴經論》(mahāyānasūtrālaṃkāra)·《辨中邊論》(madhyāntavibhāga)·《現觀莊嚴論》(Abhisamayālaṃkāra)·《辨法法性論》(Dharmadharmaṭvibhāga)及本論。

漢傳五論則不取後三論，而代之以《瑜伽師地論》(Yogācārabhūmi)·《分別瑜伽論》(Yogavibhāga已佚)·及《金剛般若論》(Vajracchedikavākyā)——《現觀莊嚴論》及《辨法法性論》古無漢譯，而本論漢譯則不以造論者為彌勒，由是遂有此差異。

然而據漢土相傳，則謂造論者為堅慧，未提及誰造釋論。唯勒那摩提所譯實已為本論與釋論之合譯，故已等於將釋論亦歸於堅慧名下。

勒那譯本，《本教化品第一》所列即全為根本論偈頌，「本」者，即根本論或本論之意。後來刊本將此字刪去，或係未明原意之故。——梵本及藏譯均難分辨根本頌與釋頌，

幸賴有勒那漢譯，分辨即不為難。

勒那摩提於北魏宣武帝永平四年（梁武帝天監十年，西元五三一年）於洛陽主譯事。而智昇《開元釋教錄》則謂「第二譯與菩提留支出者同本」，即指本論有異譯，此事下題即將論及。

說造論者為堅慧，乃華嚴三祖法藏（賢首國師）的說法。他在《大乘法界無差別論疏》中，謂馬鳴、堅慧立「如來藏緣起宗」，復云——「堅慧菩薩者，梵名娑囉末底。……此是地上菩薩，於佛滅後七百年時，出中天竺大剎利種。……是故造《究竟一乘寶性論》及《法界無差別論》等。」

依「娑囉末底」對音，梵文應為Saramati。日本學者疑堅慧或即堅意，對音不合，只可存疑。

法藏的說法，應係據提雲般若(Devaprajña)所言，因為他曾參與提雲般若的譯事（見《論疏》），而《大乘法界無差別論》則正由提雲般若譯出。

西藏「慈氏五論」的說法，實亦有其根據。《寶性論》的譯師為俄·智具慧(rNog Blo Idan res rab 1059 1109)。據《青史》，謂俄譯師於迦薩彌羅隨智諦(Saṅjana)學「慈氏五論」。且謂《辨法法性論》及《寶性論》其初並未流播，後來至尊慈護(maitripa)見有一寶塔於隙縫中放出光明，由是始覓出這兩本論典。他祈禱彌勒菩薩，彌勒現身為其講授。慈護得法後傳與歡喜名稱(Āṇandakīrti)，再傳智諦，由是廣弘，並傳入西藏。

見《青史》卷一，郭和卿譯（華字版）參考G. N. Roerich, The Blue Annals, Part I. pp.347 348 (matilal 1988)

並參考劉立千《印藏佛教史》（妙吉祥版）、《土觀宗派源流》（慈慧版）

慈護於佛塔發現二論之說，或可視為如來藏思想在印度曾一

度消沈，若據多羅那他《印度佛教史》，則謂從無著出世到法稱弘法，這一段「六莊嚴」住世時期，「有獲得密咒極大成就的諸師出世，無上乘教法只在具緣者之間流傳。」（張建木譯）此或即為其消沈之故。蓋無上密乘所依即為如來藏思想。

然則本論的造論者為誰？實在很難下定論。漢藏所說皆有依據，而漢方說法且在先。

法藏為七世紀中葉時代的人；慈護則為十一世紀初葉時人。但是我們卻不能認為先出之說必屬真實，故不妨用學術觀點來研究，看彌勒、堅慧兩位菩薩，誰更堪擔當造論者的腳色。

漢土通塗將彌勒視為傳出唯識學的菩薩，復認為龍樹中觀、無著唯識，這已經是牢不可破的觀念。唯識說「阿賴耶緣起」，與《寶性論》之說「如來藏緣起」彷彿隔路，不可冥合。這是因為未傳入《現觀莊嚴論》與《辨法法性論》，而以《瑜伽師地論》為彌勒獨有的觀點，是故即有此評價彌勒與無著的成見。

至於堅慧，他有一篇《大乘法界無差別論》傳入漢土，此論且別名《如來藏論》，論點與《寶性論》似有相合，至少論題的主旨一致，因此既由法藏提出，便自然順理成章，將他視為《寶性論》的論主。

《大乘法界無差別論》有兩個譯本，皆題提雲般若譯，收《大正》，編號分別為1626及1627。後者另有別題——一名《如來藏論》。

不過，對於這固有的觀念，我們卻仍須審慎研究。首先，彌勒的著述非專談唯識。

如《現觀莊嚴論》即說般若。《辨中邊論》中雖用唯識名相，實亦說離能所二邊，理趣一如龍樹。

其次，唯識與瑜伽行並非同義詞。唯識是理論，所以是一門

學術；瑜伽行則是依心識修證的修道，所以是種種修習。

由是之故，瑜伽行的行者雖亦包括唯識學者在內，但卻並非專指唯識學者。例如「大瑜伽」(mahayoga)、「無比瑜伽」(Anu)、「無上瑜伽」(Atu)等瑜伽行者，他們雖不廢唯識，可是卻並未以唯識為修習見地的極限。

吉祥積(aka ba dpal brtse)在《見次第說示》中，有一頌云——

法相乘也（有）三種

唯識師、瑜伽師

以及經部中觀師

（見許明銀《吉祥積的「見次第說示」藏文本試譯》，民國八十二年十二月，台灣圓光佛學研究所版）

將唯識師、瑜伽（行中觀）師、經部（行）中觀師，三者均列為「法相乘」，這即是因為三者所修，均為外境與內識之間的交涉，是故便名為「法相」（諸法的現象，現象界）。而行者的修習證量，即無非是與諸法相應，而了知其空性。由是可見，將唯識與瑜伽行等同，未免有點籠統。

由以上兩點可知，將彌勒菩薩歸為唯識宗，實不如將他視為法相乘的瑜伽行中觀派。這一點，在《現觀莊嚴論》（此論先由法尊譯漢，後能海重譯，但改題《現證莊嚴論》。）中表現得更為清楚。

能海法師在拉薩依止康薩仁波卿，專學師子賢論師(Hariharidra)的《現證莊嚴論廣解》，一九六二年於五台山講授，記有《現證莊嚴論清涼記》（一九九四年上海佛學書局版）。

在《清涼記》中，標榜「自宗即大般若宗」（頁八），未說為唯識；強調般若「理趣分」，唯闕於此分的修法則說失傳

（頁十）；又說「《現證莊嚴論》主要明法相次第，俗諦邊事，在各各法相上指示無生，與大經合（按，大經即《般若波羅蜜多經》）。中觀論多明法空，真諦邊事，遮止俗諦，令悟無生。」（頁十一）如是，即是以彌勒教法為瑜伽行中觀教法，雖入法相乘而實非專主唯識。

吉祥積為吐蕃時期大譯師；《現證莊嚴論》的師子賢釋論，則為後弘期以來的般若修習重要論典。西藏承接印度佛學傳統，由八世紀中葉的吉祥積，至十一世紀的後弘期，迨迨三百年，對彌勒菩薩的看法，終始未判之為唯識宗。這種傳統，顯然並非西藏人自己的傳統。

所以對於無著論師，藏傳的看法亦不同漢土之唯視之為唯識宗。

郭和卿譯《佛教史大寶藏論》（一九八六年民族版）有一段文字很值得注意（頁一三六）：

「無著菩薩不僅對慈氏五論錄出文字，復又著作開示《現證莊嚴論》（原譯為《現觀莊嚴論》）、及般若教義的《抉擇分》、《大乘無上續論釋》（原譯為《大乘最上要義論釋》，此即《寶性論》）等……。略譯本的《明句釋》中說：阿闍黎無著雖證得三地，然為了調伏世親起見，而開示唯識。」

這種說法，即並不以唯識師視無著，其所以說唯識，實專為調伏世親而開演。這說法根據為月稱(Candrakīrti)的《根本中觀明句釋》(mūlamadhyamakavṛttiprasaṇnapadaḥ nāma)。月稱的生卒年代，約為西元六〇〇年至六五〇年，是即於七世紀初，印度論師便有這種看法。

依西藏所傳的「宗義學」，認為瑜伽行中觀的特點，即為主張「究竟一乘」。勒那摩提將本論標題為《究竟一乘寶性論》，

顯然是視本論旨趣即為瑜伽行中觀的旨趣。這樣說來，視彌勒為造論者，無著為釋論者，實在並非無稽的附會與依託。

貢卻亟美汪波（寶無畏Dkon Mehog Jigme med dbang po 1728 1791）《宗義寶鑒》第八章：〈說無體性的中觀宗〉，即謂「究竟一乘」為瑜伽行中觀自續派的主張。（陳玉蛟譯，法爾，頁九九）

所謂「究竟一乘」，即說聲聞、獨覺均可轉入菩薩道（同前引書）。因此，發菩提心即是「究竟一乘」的修習特色。

甯瑪派的「大圓滿」，初傳入西藏的五續，均用 Byang Chub Sems（菩提心）為標題。（見拙作《六金剛句說略》，《內明》第二七八期、《慧炬》第三八二、三八三期）後出諸續始用「大圓滿」之名。由此可見，「大圓滿」實依菩提心為見地，而菩提心即是如來藏，以如來藏中具足勝義、世俗兩種菩提心故。

堅慧的《大乘法界無差別論》，開頭一頌即曰——「稽首菩提心，能為勝方便。」此論實說如來藏，由此即可說明印度論師心目中菩提心與如來藏的關係為如何。

由上來所述，筆者主張應維持印藏諸論師的說法，以彌勒菩薩為造論者，無著論師為釋論者。

然則，為甚麼又有堅慧造論的說法呢？

筆者認為，目前所傳的《寶性論》，實曾經過堅慧的增補。因此提雲般若才會說為堅慧所造。提雲般若來自西域于闐國，很可能當時西域即傳本論為堅慧所造。

法藏根據提雲般若的說法，謂堅慧於佛寂後七百年出世（見前引《論疏》）。然而據玄奘《大唐西域記》卷十一，則謂德慧、堅慧二菩薩曾遊止伐臘毘國(Valabhi)。德慧的出生年代，與世親相約，因為據傳無著的弟子安慧(sthiramati)

亦為德慧的弟子（見《成唯識論述記》卷一），因此，堅慧的出生年代頂多亦只能與世親相先後，即可能為西元五世紀末，上距提雲般若來華開譯場，或早二百年左右，即無論如何均比無著為晚。這樣，他才有增補《寶性論》的可能。

至於堅慧的見地，由《大乘法界無差別論》即可知。甚至還不妨說，《無差別論》受《寶性論》的影響很大。所以說他增補《寶性論》，至少不會有見地上的衝突。可是，我們有甚麼證據說堅慧增補過《寶性論》呢？

首先，我們證明《寶性論》經過增補，然後再提出堅慧增補的證據。

現在先談第一點——

由互相比勘可知，勒那摩提繙譯時所據的梵本，與晚近發現的梵文抄本及藏譯本均不同，而藏譯與梵文抄本則全同。所以我們可以說，勒那摩提所據的梵本，實為較早期時的流通本；而西藏俄譯師所據，則為後期的流通本。兩本相差五百餘年（以下分別簡稱二譯為「漢譯」與「藏譯」）。

它們的差別，不但根本論頌有所不同，即釋論偈頌亦有所不同（以下分別簡稱為「論頌」與「釋頌」）。

現在先談論頌的差異。

詳細差異，筆者於重譯時已作校勘，見《校勘記》。如今且大略而談。

漢譯實為《無上續論》與《無上續論釋》的二合一。其卷一即是根本論，而卷二以下則為釋論。原則上，釋論應全部包含論頌，可是就漢譯本身比較，情形卻並不如此。下表即示其數目差異

論頌

本教化品第一

18頌

全缺

釋論中的論頌

本佛寶品第二	1頌	1頌
本法寶品第三	1頌	1頌
本僧寶品第四	6頌	6頌
本如來藏品第五	26頌	26頌
本煩惱纏品第六	60頌	6頌
本為何義說品第七	1頌	1頌
本菩提品第八	26頌	26頌
本功德品第九	38頌	38頌（唯次第不同）
本佛業品第十	73頌	7頌
本校信品第十一	11頌	11頌

此中相異最大的為第六品及第十品。因為在第六品中，論頌說如來藏九喻諸頌，於釋論中全缺；第十品中，論頌說譬喻者亦全缺。

可是若跟藏譯比較（今傳梵本同），則所缺譬喻諸頌在釋論中大致上齊備。它們的數量共有一百二十頌之多。

這種情形只有一個解釋——

原來的論頌本無說譬喻的一百二十頌，所以造釋論的人才自造釋頌，用以解說種種譬喻。可是後來有人在根本論中加入一百二十頌，解釋所作譬喻，若光讀根本論，只覺得合理，可是若將之拼入釋論，便會嫌其重複。所以儘管根本論中多此一百二十頌，而釋論則未改變。——勒那摩提當時所據的梵本，情形即應如此。是為早期梵本的流傳狀態。

到了後來，卻有人覺得釋論中未包含全部論頌，有點不妥，因此便加以編次，將所缺論頌全部依次第排列收入釋論，卻刪去若干意義太過重複的釋頌（所刪其實不多，見筆者《校勘記》）。——俄譯師當時所據的梵本即是如此，是為後期梵本的

流傳狀態。

假如這說法成立的話，那麼，《寶性論》實在經過兩次改動，一為增補，一為編次。增補的人，可能即是堅慧；而編成後期梵本形式的人，則可能是慈護。

俄譯師智具慧所據的梵本，為慈護所傳，見前說。既然他所據者為編次整理本，編次的人自然可能是初傳此本的慈護。

然而堅慧實亦同時增補過釋論。證據是，其中有些釋頌與他所造的《法界無差別論》同義。可以舉出一些例子來比較（以下簡稱「堅慧頌」及「釋頌」）——

法身衆生中 本無差別相

無作無初盡 亦無有染濁（堅慧頌）

如實見衆生 寂靜真法身

以見性本淨 煩惱本來無（釋頌）

煩惱性相離 空彼客煩惱

淨法常相應 不空無垢法（堅慧頌）

諸過客塵來 性功德相應

真法體不變 如本後亦爾（釋頌）

三昧總持法 甘雨隨時降

一切諸善苗 因此而生長（堅慧頌）

禪定習氣潤 遠離瞋羅睺

以大慈悲水 遍益諸衆生（釋頌）

以上略舉三例，可見二者同一意趣。故可說此等釋頌有可能為堅慧增入。

或曰：為甚麼不說堅慧造《法界無差別論》時移用釋論中的一些偈頌呢？

答曰：將這些相同的偈頌從釋論中抽去，並不影響釋論的涵義，因為別有一些釋頌已涵蓋了這些意義。只是加入這些偈頌後，意思更加明確而已。

且堅慧的《無差別論》與《寶性論》同義之處甚多，加以比較即知，因此堅慧增補釋論亦是很自然的事，甚至很可能是先作增補然後始自行造論。蓋堅慧之論實可視為《寶性論》的節本。

由是後期《寶性論》傳本，可說為——彌勒造論；無著釋論；堅慧增補；慈護編次。此即今傳梵本，亦即藏譯之所據。

至於漢譯所據早期梵本，只未經慈護編次，而已經堅慧增補。

再就慈護於佛塔中見光明而取得本論及《辨法法性論》的傳說來看，則早期梵本流傳實未廣，至慈護後，其編次本始廣泛流行。

二 勒那摩提與菩提留支

今傳《寶性論》為勒那摩提所譯，然而唐智昇《開元釋教錄》卷六，卻有異說，謂菩提留支另有譯本。

《釋教錄》記勒那摩提譯事云——《究竟一乘寶性論》四卷。夾註：亦云《寶性分別大乘增上論》（「大」原誤為「七」）。或三卷、或五卷。於趙欣宅（譯）出。見《寶唱錄》。第二譯與菩提留支出者同本。

其後又記菩提留支譯事云——《寶性論》四卷。夾註：或五卷。初出與寶意出者同本。已上並見《長房錄》及《內典錄》。（此云寶意，即勒那摩提。）

複記：勒那摩提於洛陽開譯場，沙門僧朗、覺意，侍中崔光

等筆受。「當翻經日於洛陽殿內，菩提留支傳本，伏陀扇多參助」，可是後來三位譯師以意見不合，竟至不相往來，於是宣武帝便命他們各自翻譯。「所以《法華》、《寶積》、《寶性》等論各有二部耳。」（大正·五五）

如上所記，似覺混亂，既云後來各自翻譯，何以勒那的「第二譯」竟又會跟菩提留支「同本」？然則今傳的譯本，到底是第一譯抑第二譯？

其實這記載混亂很容易弄清。所謂第一譯，應即指今本卷一，亦即根本論；第二譯，則為今本卷二以下，亦即釋論。這樣說來，即根本論為勒那摩提獨力繙譯，釋論則跟菩提留支合作繙譯（所謂「同本」）。

在《大唐內典錄》中，亦有同樣的記載。記菩提留支譯《寶性論》四卷；復記勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》四卷。且云：「初菩提留支助傳，後相爭別譯」。（大正·五五）

此明記勒那摩提所譯為四卷本，菩提留支所譯亦為四卷本，應即今本卷二至卷五。至於卷一，則必為二人相爭之後，勒那摩提復自行譯出根本論，以求取勝菩提留支。釋論部份雖說是二人合譯，分手之後，勒那摩提亦一定據己意改動譯筆。

至於兩位譯師的相爭，不在於繙譯《寶性論》，而實在繙《十地經論》之時。後來各自翻譯，乃成兩本，由光統律師據梵本將之合而為一，即今傳譯本。

法藏《華嚴探玄記》卷一：又，世親菩薩造《十地論》，遍釋《十地》一品（按，即《華嚴經·十地品》），魏朝勒那三藏及菩提留支於洛陽各翻一本，光統律師自解梵文，令二三藏對御和會，合成一本，現傳者是。（大正·三五）

然則二人相爭之點到底如何？則一向未見有明文記述，於

《探玄記》中只微露消息。

同上記云：一、後魏菩提留支立一音教，謂一切聖教唯是如來一圓音教，但隨根異，故分種種，如經一雨所潤等。又經云：佛以一音演說法，衆生隨類各得解等。……三、後魏光統律師承習佛陀三藏，立三種教，謂漸、頓、圓。

這位光統律師所承習的佛陀三藏，當即為起初在洛陽殿內合作繙經的伏陀扇多(Buddhasanta)，即佛陀扇多，意譯佛定或覺定。

大概當時三位譯師意見不合，唯以勒那及菩提二人爭得厲害，而伏陀則較溫和。

《探玄記》中所說的「一音教」（一圓音教），即是一究竟一乘」。當然跟伏陀扇多的三乘教不合。可是關於勒那摩提的觀點，《探玄記》卻隻字未說。然而由其將《寶性論》題名為《究竟一寶性論》，則可窺知他亦屬於瑜伽行中觀派，主張究竟一乘。所以他們兩人的相爭，是瑜伽行中觀的派內爭異。

瑜伽行中觀的獨特主張是——承認有自證分，而不承認外境依自相實有。可是，在自證分這一問題上卻有歧異，是故分為兩派，一為「隨順真相唯識」，一為「隨順假相唯識」。前者著名的論師為寂護(Āntarīkṣita)，即是初入西藏傳法的論師，蓮花生大士即由他建議始受迎請入藏；後者著名的論師為師子賢，列印度十大論師之一。

至於「隨順假相唯識」，又分為兩派，一為「隨順有垢假相唯識」，一為「隨順無垢假相唯識」。

真相唯識，認為外境的顯現可分為三個因素。如看見青色的天空，其因素為：1青色現為青色；2青色現為形象；3青色現為整個外境。三個因素合起來，我們才看見青色的天空。

此中的1與2，並未經過無明的污染，如計量分別及執着

等。可是3則受無明染污。所謂污染，即由計量分別而執此青空爲真實的存在。換言之，心識並未執着青色的青，亦未執着青空的形象，只執着「青空」這一片外境。所以心識中所現的物象，即是外境物象的真實反映，是故稱爲「真相」。因此要去除污染，便並不是去除物象，而是去除執着物象所顯的外境爲實。

假相唯識則認爲，上述三個因素都受無明污染。即是心識對三者都生分別執着。

假相唯識的「無垢派」與「有垢派」，分別在於心性有無污染。若認爲當心緣外境之時，心識雖起妄執，而心性卻不受污染者，爲「無垢派」；反之，若認爲心性受污染者，爲「有垢派」。

上來所說，參看 H. H. Dudjom Rinpoche, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, Book I. (Wisdom, 1991)
Prajñāpāramita in Tibetan Buddhism, E Obermiller, (Classics, 1989)

陳玉蛟譯《宗義寶鬘》（法爾）

日慧法師《四部宗義略論講釋》（法爾）

然則，勒那與菩提二人，到底在宗義上屬於那方面的相爭呢？

據道宣《續高僧傳》七（大正·五〇），因二人的爭論，以致「地論宗」分成南北兩派。承勒那摩提之說者爲「相州南道」；承菩提留支之說者爲「相州北道」。

南道的傳人爲慧光，即前面提過的光統律師，他起初跟伏陀扇多出家，後來改宗勒那摩提；北道的傳人則爲道寵。

依南北道二派門下的著作可知，南道以傳習《涅槃》、《維摩》、《勝鬘》等經爲主，故知其主張如來藏；北道主《攝大乘論》，故知其主張第八阿賴耶識。由是推斷，勒那摩提屬於「隨

順真相唯識」的瑜伽行中觀；而菩提留支則屬於「隨順假相唯識」，且極可能爲「有垢派」。

隨真相唯識者，說如來藏爲自性清淨心；隨假相唯識者，說阿賴耶緣起，即一切法皆依阿賴耶而緣生。

這樣一來，於譯《寶性論》時當然有衝突。蓋本論實說自性清淨心，而非說阿賴耶，勒那豈能隨順菩提留支？

關於勒那摩提，雖未見其著述，然若據其門下南道派諸師的著作來看，則可見勒那所傳的如來藏思想，雖爲隨真相唯識的瑜伽行中觀，唯卻屬「他空」見，即以如來藏爲實有的本體，且說衆生生而具足自性清淨如來藏。

南道派的慧遠，在《大乘義章》（卷三）中說八識，謂阿賴耶識有八名：藏識、聖識、第一義識、淨識、真識、真如識、家識、本識，故說阿賴耶爲「真常淨識」。（大正·四四）

由是即可見勒那所傳，實爲一切法空而自性清淨如來藏則不空。說爲不空，以真常故。因此慧遠說：「阿梨耶者，此方正翻，名爲無沒。」此語有二義：無沒故真、無沒故常。因此更說其體性無可破、無所立。

慧光十大弟子之一法上造的《十地論義疏》（卷三）說得更清楚：「阿梨耶此翻無沒識，此是第八如來藏。心雖隨緣流轉，體不失滅，故云無沒。」體不失滅自爲真常。

然而既立「第八如來藏」，立刻就引起了修道的問題。因爲只能說成是無明與真如互相薰習，即無明薰真如而成染，真如薰無明而成淨。這說法當然受到唯識家的反對，因爲唯識說種子薰習，《起信》未立種子，自不能說薰習；至於說阿賴耶識卻說到心之體性無可破、無所立，那是對如來藏「不增不減」的誤解，亦非中觀家所可同意。此二點將另題

詳說。

復次，說阿賴耶為無沒識，生死不失沒，無誤，可是當說阿賴耶即自性清淨心時，謂其生死不失沒，則誤，這樣一來，便即等於說如來藏生而即便具足。

釋迦說衆生都有如來藏，非謂如來藏為實體，亦非謂其生而即具有，只是說如來心識。

《如來藏經》：佛見衆生如來藏已，欲令開敷為說經法，除滅煩惱，顯現佛性。

又云：以善方便隨應說法，滅除煩惱，開佛知見。

復云：故以方便如應說法，令除煩惱淨一切智，於世間為最正覺。（大正·十六）

如是等等，釋尊反覆宣示，除滅煩惱後的心識始名為佛性、佛知見、一切智，此即是如來藏。

所以如來藏並非本體——絕不是有一本體名如來藏（自性清淨心），而為煩惱所纏，可是本體卻不受污染。

質言之，如來藏只是心識不受煩惱污染時的狀態；受污染的狀態則名為阿賴耶識（藏識）。《楞伽》說「如來藏藏識」，即是此意，因為衆生心識可呈現為如來藏的境界（如修深止觀的菩薩），亦可呈現為藏識的境界（如凡夫心識），故便統名之為「如來藏藏識」。（參筆者《楞伽經導讀》，收入《佛家經論導讀叢書》第二輯）

這個意趣，於《大集大虛空藏菩薩所問經》卷第八中，說得很清楚。經云——夫心者是緣生法，譬如染纈，或處受色或處不受。有情心行（有情的心識狀態）亦復如是，或起煩惱或復不起。……菩薩由證此法門，不為一切諸煩惱之所污染，亦不思惟此清淨法，以不思故，則滅一切尋伺緣慮，證清淨性；由證清淨，則超魔境；以超魔境，則安住佛境；以

住佛境，則超有情境入不動法界；以入不動清淨法界，則入平等無差別境，則名一切智智。（大正·十三）

所以一切只是心識境界（狀態）：魔境、佛境、有情境、不動法界、平等無差別境、一切智智皆是。故經中但言「境」，而未說之為體。

復次，《勝鬘經》中亦云——

世尊，若復過於恆沙如來菩提智所應斷法，一切皆是無明住地所持、所建立。譬如一切種子皆依地生，建立增長。（大正·十二）

這即是說，煩惱依習氣（無明住地）而建立。所以若知習氣無自性，則其所持所建立的煩惱亦無自性。以無自性故，即實不能污染心識。——說為「自性清淨心」，即基於此。但「自性清淨心」亦無自性，此已見前引《虛空藏經》說。

經復云——如來藏者，是如來境界。（同前）

說為「境界」，即是佛的心識狀態。因此釋尊實從未說過如來藏是真實的本體。

又云——斷、脫、異、外有為法依持建立者是如來藏。（同前）

所謂「斷脫異外」，即是心識不為有為法作依持建立，亦即不受煩惱所染，不執一切由因緣生起的有為法為實有。如是種種，皆未嘗說之為真實本體。

是故我們只能說，衆生皆生而具足心識不受污染的功能（能起不受污染的心識境界），此即「衆生皆有如來藏」之意。非謂有一真實本體，為衆生具有。

此如《不增不減經》云——

舍利弗，即此法身，離一切世間煩惱使纏，過一切苦，離一切煩惱垢，得淨、得清淨，往於彼岸清淨法中，到一切衆生

所願之地，於一切境界中究竟通達，更無勝者。離一切障、離一切礙，於一切法中得自在力，名為如來應正遍知。（大正·十六）

心識不為所染，便即是「離」；心識有所超越，便即是「過」；心識不執一切境界（如苦樂等），便即是「究竟通達」。是故說為「離一切障、離一切礙，於一切法中得自在力」。這很顯然即指心識境界（狀態）。

可是勒那摩提則執如來藏為真實本體，且視之為生而具有，所以在繙譯《寶性論》時，便時有用詞不當之處。

試略舉數例——

1 《佛寶品第二》：「佛體無前際……」。譯為「佛體」不當。梵文 *Buddhata*，藏譯 *Sangs rgyas nīd*，是「佛性」義。

2 《法寶品第三》：「愚痴凡夫不如實知、不如實見一實性界。」此「實性界」，於梵文為 *eka dhatu*，藏譯作 *kham sde*，直譯為「一界」，指如來藏，故可意譯為「一如界」。若譯為「實性界」，則已誤認為真實本體。

3 同上：「以不取相故，能見實性。如是實性，諸佛如來平等證知。」第一個「實性」，梵文作 *bhūta*，藏譯為 *yan dag pa*。實指「本有」，即指如來藏本有。第二個「實性」，梵文作 *dharma*，即「法」。若依梵藏本，此句應譯為「以不見如是性與因，即能見本有，故如來圓滿證知一切法平等。」依勒那譯，則易誤解如來藏為佛證知的「實性」。

4 《身轉清淨成菩提品第八》：「向說轉身實體清淨……」。此句完全離開梵藏本文義。梵藏本於本句實云「已說（如來）圓滿示現之自性為圓滿清淨」，無「轉身實

體」之意。

如是略舉數例，即可知勒那摩提執如來藏為實體。由是影響及地論南道派，從而影響及華嚴宗。

視自性清淨心為實體，是《大乘起信論》的觀點，地論師及華嚴師皆受其影響。與對《寶性論》的誤解一旦合流，指是「一心」便被視為真常，入「他空」見。

例如慧遠，在《大乘起信論疏》卷上之上中言——心真如者是第九識，全是真，故名心真如；心生滅者是第八識隨緣成妄，攝體從用，攝在心中生滅。（大正·四四）

此即說「一心二門」。然而卻將如來藏視為第八識之所依，是心真如門；第七識有生滅心；是心生滅門。（同上，卷上之下）於是第八識便變成空不空，由是說「衆生自實如來藏性，出生大覺與佛為本」。明言如來藏「實性」。

類似的情形在西藏亦曾出現，即主張「他空」(Shentong) 的覺囊派(*Jo nang pa*)。此派後來受到西藏各派的評破，而破之最力者則為宗喀巴大士。大士用應成派說破「他空」，且視應成說為了義。連帶所及，凡主如來藏說的學派都受到懷疑，例如甯瑪派的「大圓滿」。——「大圓滿」以如來藏為「大中觀」，為了義；應成派仍屬不了義。

見敦珠法王《中觀宗義》，收 *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*，拙譯發表於《內明》第二五七期；收入《佛家經論導讀叢書》第一輯《四法寶鬘》附錄。

又參《土觀宗派源流》，劉立千譯（慈悲·一九九三）及 *The Buddha within*, S.K. Hookham, Suny, 1991。

宗喀巴大士及格魯派學者的論著，經法尊譯師逐譯傳入漢土，印順法師即受其影響，判「真常唯心」為不了義，其破，亦恰如格魯派之破「他空」。

於《中觀今論》中，印順法師指出：「真常者則說妄心也空，而清淨本體不空。」此即破「他空」。

然而如來藏實非本體「真常」。依甯瑪派所傳，自俱生喜金剛(Garab Dorje)以來，諸續僅以如來藏為心識相狀，不視之為真常本體。故離「自空」、「他空」，稱為「離邊大中觀」(Tha bral)，此即不受格魯派之所破。自空、他空、離邊，三者分別重大。而勒那摩提則為他空見，由是其所譯《寶性論》亦時有他空派色彩。

關於甯瑪派的如來藏思想，除上揭敦珠法王《中觀宗宗義》外，尚可參考龍青巴尊者的《四法寶鬘》及《大圓滿心性休息》。前者已收入《佛家經論導讀叢書》第一輯；後者收入《甯瑪派叢書》修部（香港密乘佛學會版）。

關於自空、他空、離邊大中觀的問題，將另題討論。此處僅就兩位譯師的爭論所涉及見地問題，點出此中關鍵。

三 《起信論》與他空派

清末民初之交，日本學者松本文三郎、望月信亨、村上專精等，發動考證《起信論》的風潮，認為此非馬鳴菩薩所造，實為「支那撰述」。反對者則有常盤大定、羽溪了諦，雙方激戰，前後糾纏十八年。

其後我國學者亦發起討論。

故友張曼濤於其所編《現代佛教學術叢刊》第三十五冊之《編輯旨趣》中，綜述此次論戰云——

由梁啟超首先發難，理論大致與望月信亨相似，否認《起信》是馬鳴的著作，不僅否定是馬鳴的，也否定是印度的，他認為是梁陳間中國人的著作，當然他的立場雖是否定，但

對《起信》的價值仍是肯定的，肯定是中國人一本最了不起的佛學著作。可是到了南京支那內學院一派的手裏，則問題更加嚴重了，他們認為《起信》不僅不是馬鳴的東西，且不是佛教的東西，而祇為附法外道的，這就是從唯識立場，而對《起信》所作的最嚴厲的批判。為反對此立場，起而替《起信》作辯護的，便是太虛、章太炎、唐大圓等此一派……此一辯論，一直到了五〇年代仍有迴波盪漾，此即虛大師的後人印順法師作的《起信平議》，和歐陽（竟無）門下的呂澂所發表的《起信與禪》。印順法師的「平議」……他從大乘佛法三系中來抉擇《起信》乃是佛教的，不過屬於真常唯心，與虛妄唯識的立場不同而已，因而平定了內學院派的強烈反《起信》的意見。不過到呂澂的《起信與禪》，以其代表內學院一派的意見來說，則也可說是緩和多了。他的看法是，現在流通的《起信》乃是禪家對於舊本的改作，思想內容則與《楞伽經》有關。……

初時中日雙方學者的討論，都未留意及西藏方面的論著。後來法尊法師謄譯了一些格魯派的論典過來，說「中觀應成派」義，然後才有印順法師的著述，判《起信》為「真常唯心」。然而印順法師卻未提到西藏的中觀學派有「大中觀」一派，而此派又分為「離邊」與「他空」二家，前者以甯瑪派(Nyingma pa)為代表，後者以覺囊派(Jonang pa)為代表。

以是之故，印順法師研究「如來藏」思想便欠全面。他以《起信論》的思想即是如來藏思想，更根據勒那摩提的《寶性論》譯本及用之來理解如來藏系列經典，由是判「如來藏」為「真常唯心」，乃佛不了義說。這一批判，實在動搖了華嚴、天台、禪宗的地位。因為他們的理論，都以如來藏思想為基礎。

參考印順法師《印度佛教思想史》、《如來藏之研究》等

（正聞版）。

過去由於格魯派主自空的影響，「他空」論典幾同禁書，近年情勢改異，噶舉派一些喇嘛公開在歐美宣揚「他空見」，加上中國大陸於四川、青海一帶調查覺囊派寺院，且逐譯該派文獻，於是關於他空派種種便所知漸多，不限於由批判文字來加以瞭解。如是知西藏大中觀他空派，便即是印度的隨順真相唯識瑜伽行中觀師的他空派，亦即勒那摩提的一派。

值得參考的書籍計有：

《覺囊派通論》蒲文成、拉毛扎西著（青海人民出版社）。

《覺囊派教法史》阿旺洛追扎巴著，許得在譯。（西藏人民出版社，一九九三）

S.K. Hookham, *The Buddha within*, Sunny, 1991。

此書為西方人士第一本綜論他空派的著作，影響作者最大的為Tsultrim Gyantso堪布。可惜作者未能參考漢文著作，由是論述便未及華嚴、天台與禪宗，亦未論及甯瑪派的「大圓滿」。

照覺囊派所言，「自空」為不了義，「他空」始為了義。他們將源頭追溯到龍樹。謂龍樹所造「理聚六論」說自空不了義，唯於《讚頌集》則說他空了義。

「理聚六論」即《中觀論》、《寶鬘論》、《迴諍論》、《七十空性論》、《精研論》及《六十頌如理論》。

《讚頌集》為讚頌諸佛菩薩上師功德的偈頌集，無漢譯。

然而他們更尊崇無著，認為「慈氏五論」皆說他空見。由是亦說世親論師為他空派。不過最值得注意的是，據上揭《教法史》，於世親之後的印度傳承即為「恆河彌底尊者」。此即前曾提及的慈護。《教法史》說他「恢復了從很早以前泯滅的微妙難解的大仙道，使如來經藏格言獅子之巨大聲音重新響起。」

此句在《覺囊派通論》中則作：「當精深難證的大善道如來藏善說獅子言長期泯滅後，復由剛噶麥智重新弘顯廣大。」——此中剛噶麥智即「彌底」(Maitripa)之異譯。

這一點非常重要。慈護的生年為西元一〇〇七年（依S.K. Hookham引），若云在他以前「如來藏善說獅子言」已「長期泯滅」，那即是說，於唯識興起之後，如來藏思想在印度曾有一段時期受忽視。而所謂見佛塔光明發現《寶性論》、《辨法性論》，則為中興如來藏思想的傳說。

不過覺囊派的說法卻有兩點值得討論：第一在世親至慈護這段期間（暫定為西元五世紀末至十一世紀初），漢土的如來藏思想正逐漸開出燦爛的花朵，尤其是七世紀時，華嚴思想大成，此實由於如來藏經論陸續譯出之故，足見這派系其實並未「泯滅」，否則何以尚有譯師會傳譯這一系列經典？

第二，慈護所傳實非只限於「他空見」。

關於第一點，近代歐美學者已注意到漢土地論宗、華嚴宗及天台宗的如來藏思想，且有學者認為極可能由於中印交通而傳回印度，因而影響到印度學者的思想，發展而成為「他空派」。

見S.K. Hookham及其所引資料。又可參考日本學者高崎直道的有關論著，近日台灣常春樹書坊集合高崎等人的論文，輯譯為《如來藏識》一書，而不具原作者名，但署名為李某編著，未免有掠美之嫌，然書的內容實堪參考。高崎文章即提到華嚴三祖法藏的如來藏思想。（法藏的思想，繼承《起信》及《大乘無差別論》，屬他空見。）

此外，傳說唐玄奘法師曾應西域的要求，譯《起信》為梵文，反哺印度。此未知是否屬實？然亦可見當時漢地的如來藏思想確曾對印度發生過一些影響。

關於第二點卻須詳述。據《青史》，由慈護所傳下來的《寶

性論》實分二派，一為俄派，即智具慧所傳；一為贊派(Tsan lugs)，即贊·喀沃且(Tsan kar bo Che 1026?)。此中俄派屬離邊大中觀，而贊派則為他空見大中觀，故喀沃且亦被視為覺囊派傳承祖師，列為「顯教他空傳承」的第八位。

《覺囊派教法史》以無著為第一位傳承祖師。且說「彌勒法是從究竟佛義、不退還了義教法著成的，非常明確地提出了他空大中觀的見修。無著論師掌握了彌勒佛的全部精神……」。這說法，唯識學者當然不會同意，可是甯瑪派卻不完全反對這個說法（以下即將論及此點），這就是因為甯瑪派認可俄譯師的「離邊」觀點，而俄譯師則跟贊派同一師承，彼此在理論總有點淵源。

為甚麼同一師承卻有兩種不同的見地呢？如據《青史》，則知俄譯師為智諦的親傳。喀沃且則因不通梵語，而由智諦的弟子歡喜金剛(Gabai Dorje)傳授——這位歡喜金剛是西藏人，曾回西藏傳他空見的密法，後來又返回迦濕彌羅。（見《教法史》）

或曰：歡喜金剛既為智諦的弟子，那麼即使由他傳授，亦不應與師說有異。

這便正是問題關鍵之所在了。

原來印度密乘論師的傳授，一向分「續部」與「修部」兩個傳承。俄譯師得自智諦者為續部，歡喜金剛得自智諦者則為修部，二者可見地不同。

這可以舉岡波巴(Gampopa 1079-1153)為例——

岡波巴為慈護尊者傳下來的嫡系，兼領大手印修習、《寶性論》教授及修習三部傳承。（比較起來，俄譯師則只得《寶性論》教授傳承、喀沃且則得《寶性論》修習傳承。見E. K. Hookham引西藏所傳的傳承系統表。PP.152-153）

在《青史》第八輯中說：「（岡波巴）對合乎密宗法器諸人則示方便道，對雖未能灌頂然而合般若波羅蜜多法器諸人，則傳播大手印教授……」——此中所謂「方便道」即大手印修習，須經灌頂始予教授，而大手印教授僅屬見地教授（據續部所說之見地），故不須灌頂。

關於這規矩，可從《青史》、《佛教史大寶藏論》（布頓）等西藏史書得知。而且可以說，此傳統一直保存至今日，迄未改變。

因此關於智諦所傳，開為兩種不同見地，便亦可以瞭解。此實分為「方便道」大手印修習，及波羅蜜多的「大手印教授」二系。此即分續部、修部。若依E. K. Hookham所說，則岡波巴的教授，續部依離邊見，修部依他空見。以不同見地作不同教授，乃屬傳統。

現在回過頭來，看此系上世的傳授，俄譯師所得者既為續部，自然屬於離邊見，而喀沃且既由習修部的歡喜金剛傳授，因此所得的便是他空見。

《寶性論》的兩派傳承，見地岐異，一般人或許會覺得奇怪，但實際上見修兩部的見地不同，卻是很平常的事。

例如甯瑪派的九乘次第，每一次第即有一次第的見地。而下一次第的「果」（證量），即成為修習上一次第的「根」（見）。

見H. H. Dudjom Rinpoche, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*，說九乘分別部份。（Wisdom版）筆者於《四法寶鬘導讀》中亦有詳細說明。（收《佛家經論導讀叢書》第一輯，香港密乘版）

又可參考Dzog chen meditation, sri Satguru版，一九九四。及筆者所譯龍青巴尊者《大圓滿心性休息導引》（收

《甯瑪派叢書》修部第一種，香港密乘版），即可知「道次第」是甚麼一回事。

蓋以實際修習而言，根本不可能持「自空」或「離邊」而下手，必須有所執實，然後才能有所止觀。所以甯瑪巴教授的「大圓滿前行」，由執我而漸修至無我，其次第即已統攝小乘說一切有部、經量部、唯識、中觀、大中觀他空見等，而最後的「直指教授」，才示之以大中觀離邊見。並不是因「大圓滿」以離邊大中觀為見地，便全部修習都根據這見地來修。

如是，我們可以說覺囊派的「他空見」，實與甯瑪派、噶舉派同源，只是他們執着「他空」為了義，反認為「自空」或「離邊」為不了義，恰與甯瑪派的觀點相反。甯瑪派僅視「他空」為前行修習中一次第的見地，行者須憑直指「離邊」始能證「大圓滿」。

據《青史》第六輯，俄譯師曾說過這樣的話：「此如來藏雖說為勝義諦，然而勝義諦不僅不是文字言說和了知的真實境，就連貪欲之境（應云：貪著之境）也不是。」（華字）這段說話，是針對阿闍梨帕巴（ācārya phā pa），因為帕巴雖承認「遮止諸有法為實有」即勝義諦，卻亦許文字言說所了知分別的決定為勝義。（參G.N. Roerich, The Blue Annals）而俄譯師卻謂勝義諦非文字語言所可表達判別，蓋此乃諸佛內自證境界。由是可知俄譯師所傳者，即與甯瑪派相同，為離邊大中觀見。

因此覺囊派的說法——他空見為佛三轉法輪所說，為了義，即無著所傳彌勒「慈氏五論」的見地。後來傳授中斷，復經慈護傳授。而因曾中斷之故，才有不了義的自空見流傳。這說法顯然便只是為本派見地找立足點。

覺囊派的他空見，該派大師篤浦巴（Dolpopa sherab Gya-

Itsen智幢1292-1361）在《了義海論》中說得很清楚，謂阿賴耶識有識、智二分。此即與《起信》之一心二門合拍。識分即「心生滅門」；智分即「心真如門」。

《了義海論》說——

一切諸法實相，勝義諦是常恆堅固不變的。阿賴耶識有識、智二分，此屬智分，復是勝義法性的三寶周遍一切情器世間，是界覺性無差別的天衆，此與如來藏本住種姓，四續部所說百部諸尊等，同一意趣。（據劉立千譯《土觀宗派源流》引，慈悲版，一九九三）

既然覺囊派的他空見淵源有自，為印度彌勒學派的傳承，因此就不能說《起信》為中國人的著作。當認為是印度順瑜伽行中觀派中持他空見的論師所造。由此論在漢土激起波瀾壯闊的華嚴、天台思想，尋且影響及禪宗，又或由漢土反過來影響印度，再傳入西藏而成為一大門派，因此我們對於如來藏的他空見實不宜輕視，不可僅據格魯派的批評即視之為「惡見」。蓋於道次第中依他空見而修止觀，實無過失，問題只在於「最後一着」，須直指離邊而證悟耳。若認中觀應成派為了義，大中觀他空見為不了義，甚或為「惡見」，便有可能影響實際的止觀修習。

宗喀巴大士破覺囊後，有魄力建立自己的道次第——包括顯乘的「菩提道次第」，密乘的「密咒道次第」，是故對修習止觀不生破壞。若破而不立，甚至如有些學者對如來藏思想加以輕蔑，則在修持上可謂影響甚大。

因此我們須了知，《起信》及覺囊派的見地，並不代表全部如來藏思想。而他們的見地，若於修習層面來看亦無大錯誤，蓋亦為「道次第」中一次第修習之所依。

至於唯識家及應成派是否能破如來藏，將於下二題中分別討論。

（未完待續）



《金剛經》「悖論」 ——自我涉及中的佛法

蕭永明

「在禪宗的教義中包括大量悖論性質的內容。」這是一位西方學者——霍夫斯塔特在其研究「循環」、「遞歸」、「怪圈」、「悖論」的著名論著《GEB——一條永恆的金帶》中，對佛教禪宗語義作出的一種判斷。這種說法，在佛教自身陳述中是未曾見過的。那麼，作為人類思維方式的形式邏輯所遇到的不解之謎——悖論，是否真的也早已隱藏於佛法義理中了呢？這是佛學在當代所宜深思量的問題。

所謂悖論，就是說，對於一個命題A，如果承認A，就可以推導出非A，反之，如果承認非A，又可以推導出A，如此循環往復，以至無窮，無法判定。這可以簡化為公式： $A \rightarrow \neg A$ ， $\neg A \rightarrow A$ 。在人類思維邏輯發展演變過程中，曾經出現過許許多多的悖論，最古老、最著名、也是最純粹的，就是「說謊者悖論」。其內容是這樣的：「我說的這句話是謊話。」如果判定這句話為謊話、真話，那麼，根據它的說這句話為謊話的內容，就又得判定這句話為謊話、假話；假如根據這句話的內容判定它是在說謊

話、假話，那麼，因為它本來就說這句話為謊話的，於是，這句話的性質又成了句實話、真話。相信它吧，它又說自己是句謊話，就不能相信它；不相信它吧，它本來就說自己是句謊話，就只得相信它。說它是真話，那麼它是謊話；說它是謊話，那麼它是真話。真話，謊話！謊話，真話！真話？還是謊話？！無限循環，不得其解！

也許，你會覺得「說謊者悖論」過於純粹，沒有多少現實意義。所謂謊話、真話，現實中人們總是用來指陳判斷其它話語，一般不會自指。誠然，這是「說謊者悖論」的缺陷，毋庸贅言。可是，同樣著名的「理髮匠悖論」就有所不同了。

「理髮匠悖論」是這樣的，有個理髮匠給自己立了一條店規：他只給自己不刮臉的人刮臉。按照這條店規，這位理髮匠該不該給自己刮臉？如果他不給自己刮臉，那麼，他屬於自己不刮臉的人，按店規，他就得給自己刮臉；如果他給自己刮臉，那麼，他屬於自己刮臉的人，按店規，他就不應該給自己刮臉。不

給自己刮臉，按店規，卻得給自己刮臉；給自己刮臉，按店規，又不得給自己刮臉。不刮，則該刮；刮，則又不該刮……無限循環，不得其解。

也許，你還會覺得，現實中的理髮匠也一般不會給自己定這條「該死的、愚蠢的店規」，但實際上只要理髮匠稍一思考他的工作內容——只給那些自己不刮臉的人刮臉（因為自己刮臉的人就不再需要他幫助刮臉了）這樣的事實，再反思一下他自己的臉該如何刮，就會鑽進牛角尖——悖論。所以，無須那條「該死的、愚蠢的店規」，「理髮匠悖論」仍然成立，這就是「理髮匠悖論」透露出的悖論的無法規避的現實性。

如果說「理髮匠悖論」的真實性尚嫌不夠明顯的話，那麼，「羅素悖論」則是人類思維所遭遇到的實實在在的一個悖論了。

英國哲學家羅素在一九〇二年發表了「羅素悖論」。「羅素悖論」是羅素在研究作為數學基礎的集合論時發現的。按照集合論的說法，所有的集合可以分為兩類。一類是集合本身也是自己的元素，如「概念的集合」，這個集合以所有概念為其元素，而「概念的集合」本身也是一種概念，這樣，作為一種概念的「概念的集合」也就成了作為集合的「概念的集合」的元素了。另一類是集合本身不是自己的元素，如「樹的集合」，「樹的集合」是一種概念，既是一種概念，當然就不是樹了，這樣，作為一種概念的「樹的集合」就不是作為集合的「樹的集合」的元素了。而所有「集合本身不是自己的元素」的集合，即所有不包含自身的集合，也可以組成一個集合，即「所有不包含自身的集合的集合」，那麼，「所有不包含自身的集合的集合」，是包含自身，還是不包含自身？如果它包含自身，那它就不是「不包含自身的集合」，就不應該包含自身；如果它不包含自身，那它就是「不包含自身的集合」，就又應該包含自身。這就是說，「所有不包

含自身的集合的集合。」如果包含自身，就不應該包含自身，如果不包含自身，就又應該包含自身。包含，則不包含；不包含，則包含……無限循環，不得其解！

這個「羅素悖論」是羅素在研究數學集合論的過程中遇到的一個悖論，是一個自然而然得出的悖論。如果說「說謊者悖論」、「理髮匠悖論」等悖論多少有一些人為虛構的成份，那麼，「羅素悖論」就是人類思維所遇到的現實難題了。作為一道現實難題的「羅素悖論」充分證明了「悖論」是一種真實的存在，是人類思維、形式邏輯、數理邏輯，甚至至於音樂美術、人工智能、生命複製，直至科學技術的最新寵兒——計算機理論中都存在的一個真正的難題，一個不解之謎！

這也就是霍夫斯塔特所謂的「一條永恆的金帶」，而作為對這一永恆之謎的索解，「霍夫斯塔德（特）終於找到了「禪宗」（楊熙齡《奇異的循環——邏輯悖論探析》）。那麼，佛教禪宗之於「悖論」到底有何關涉呢？

從悖論最簡單的特徵——自相矛盾來看，在佛教禪門公案中確實存在着數不勝數的看似自相矛盾的說法。

就禪宗根本宗旨而言，禪宗力主「不立文字，教外別傳」，但又留下了汗牛充棟的語錄之類的禪籍，這看似一種自相矛盾，像個悖論。

再看看那些公案機鋒，情況就更明顯了。

「師（滄山靈祐禪師）上堂云：『老僧百年後，向山下作一頭水牯牛，左脅下書五字云：滄山僧某甲。當恁麼時，喚作滄山僧，又是水牯牛；喚水牯牛，又是滄山僧。畢竟喚作甚麼即得？』仰山出，禮拜而退。」（《靈祐語錄》）

如果稱作水牯牛，而水牯牛身上又寫明為滄山靈祐，那麼，應該稱之為滄山靈祐；如果稱為滄山靈祐，卻分明又是一條水牯

牛，那麼，又應該稱之爲水牯牛。說是水牯牛，又是瀉山；說是瀉山，又是水牯牛。是水牯牛，還是瀉山？

這已經非常接近悖論的形式了。不過，所謂「老僧百年後，向山下作一頭水牯牛」，在一般人看來還多少有點虛構譬喻的成分在裏面。這種「虛構」，是由禪門公案「繞路說禪」的方式決定了的。而更直截明瞭的說法，則可以在作爲禪門宗經的《金剛經》中看到。

《金剛經》如是說：「如來所說身相，即非身相。」「所謂佛法者，即非佛法。」「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。」「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜。」「諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。」「如來說世界，非世界，是名世界。」「如來說第一波羅蜜，即非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。」「忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜，是名忍辱波羅蜜。」「如來說一切諸相，即是非相。又說一切衆生，即非衆生。」「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」「如來說諸心，皆爲非心，是名爲心。」「如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」「如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」「衆生衆生者，如來說非衆生，是名衆生。」「所言善法者，如來說即非善法，是名善法。」「如來說有我者，即非有我。」「凡夫者，如來說即非凡夫，是名凡夫。」「佛說微塵衆，即非微塵衆，是名微塵衆。」「如來說一合相，即非一合相，是名一合相。」「世尊說我見、人見、衆生見、壽者見，即非我見、人見、衆生見、壽者見，是名我見、人見、衆生見、壽者見。」「所言法相者，如來說即非法相，是名法相。」……這些說法內容各異，涉及很廣，而形式卻基本統一，可以概括爲「所謂A，即非A，是名A。」

「所謂A，即非A，是名A。」這與「悖論」——「A→非A

↓A」，已是十分的相似了，可以稱之爲《金剛經》「悖論」。在凡常思維視域裏，《金剛經》中如此衆多的「所謂A，即非A，是名A」，其「悖」是十分明顯的，但在《金剛經》裏，在佛陀的言語中，這些「所謂A，即非A，是名A」，是理所當然的，是不成其「悖」的。如此，將「所謂A，即非A，是名A」這種「定義」代入悖論「A→非A→A」中，則所謂悖論也就不成其悖了。既然A與非A本來就是同一的，那麼「說謊者悖論」中的謊話與真話，「理髮匠悖論」中的刮臉與不刮臉，「羅素悖論」中的包含自身與不包含自身，都是等同的，這樣，這些悖論中由推論而導致的自相矛盾就不再矛盾了。

如此這般，則所謂「悖論」就可以在佛法中消解了。

就《金剛經》而言，「所謂A，即非A，是名A」是作爲一種前提出現的，大多「所謂A，即非A，是名A」的前面都有「何以故？」「所以者何？」等這樣的引導詞句——爲甚麼呢？這是因爲所謂A，即非A，是名A。至於「所謂A，即非A，是名A」又是爲甚麼，這在《金剛經》中是沒有甚麼直截論證說明的。要理解「所謂A，即非A，是名A」，還得從佛法根本教義入手。

佛法根本爲「緣起論」。所謂緣起論，是指一切諸法，皆由各種因緣和合而成。既然諸法皆爲各種因緣和合而成，則諸法都不是獨立自在常恆不變的實體，皆無自性，即自性空；既然自性空，並無實體實在，則必然幻化緣起諸法（不幻化緣起的話，則所謂自性空也就成了獨立自在常恆不變的實體了。）所以，諸法狀態實爲緣起法空——性空緣起。通俗地講，緣起性空可以稱作諸法相互依存一而不二的正反兩個方面。緣起本來自性空，而性空又必生緣起幻有。萬法之有，從自性空的本質上來講實爲非有，這種本體非有之有，才是真正的有。從絕對真實上來講，所

謂有，即非有，是爲有。也即所有有皆爲非有之有。

所以，以緣起論來看，《金剛經》「悖論」「所謂」，即非「是名」，就是悖而不悖、理所當然的了。

那麼，何以在佛法爲理所當然，而在凡常思維中卻成了悖論呢？

我們知道，凡常思維是以形式邏輯爲基礎的，而形式邏輯是以處理事物、概念間外部形式關係爲內容的。「在只處理概念間外部關係的形式邏輯思維中，遇到一些事物和概念的『界限』時，常常發生棘手的问题，也就是因爲界限、極限等等都是『否定概念的自我涉及』：一物的界限不是它自身，因爲已經是它的界限，但又是它自身，因爲是它的界限。」（楊熙齡《奇異的循環——邏輯悖論探析》）只處理概念間外部關係的形式邏輯，一旦觸及到「否定概念的自我涉及」，就會造成悖論。「說謊者悖論」是「謊話」這個否定概念的自我涉及，「理髮匠悖論」是「自己不刮臉的人」這個否定概念的自我涉及，「羅素悖論」是「不包含自身的集合的集合」這個否定概念的自我涉及。

否定概念是與肯定概念相對出現的。否定概念與肯定概念之間存在兩種關係，一種是外在否定的，一種是內在否定的。例如，桌子這一（肯定）概念的否定——「非桌子」，就包括兩種情況，一種是桌子之外的「非桌子」——椅子、櫥子等等，一種是桌子之內的「非桌子」——木頭、釘子等。而形式邏輯是處理事物、概念間外部關係的，這樣，它在處理否定概念與肯定概念之間的外在關係時，就是順利的，至於要處理否定概念與肯定概念的內在關係時，就遇到困難了。「說謊者悖論」——「我說的這句話是謊話」，是一種內在性否定，因爲這裏所謂謊話，是說這句話本身是謊話：「理髮匠悖論」中的「不刮臉」也是一種內在性否定，因爲這裏所謂不刮臉是指自己不刮自己的臉；「羅素

悖論」中「不包含自身」也是一種內在性否定，因爲這裏所謂「不包含」是指自身不包含自身。內在性否定雖然是一種否定，這種否定性存在仍是被否定的肯定性概念的一部份。例如，桌子中的木頭雖然不是桌子，但仍是桌子的一部份。而當這種內在性否定涉及到這種內在的全部時，奇跡就出現了，這時完全性內在否定就又與肯定概念（事物）完全等同了。桌子中的木頭、釘子等雖然都不就是桌子，但不是桌子的這些木頭、釘子等等的全部，就是這個桌子了。「說謊者悖論」中的「謊話」，就是這句話的全部內容，這是一種完全性內在否定；「理髮匠悖論」中「自己不刮自己的臉」是對自己刮自己的臉的完全性內在否定；「羅素悖論」中「不包含自身的集合的集合」涉及到這個總集合自身時，就是一種完全性內在否定。因爲完全性內在否定就是肯定性概念（事物）本身——自我涉及，這樣就導致了循環、悖論。所以，準確地講，是「完全性內在否定」的自我涉及導致了悖論。

但這只是在形式邏輯中才會出現的情況，因爲形式邏輯只能處理概念、事物之間的外在形式關係。形式邏輯在肯定概念與否定概念之間劃了一條不可逾越界限，這對於概念的外在性否定還似乎是合理的，但對於概念的內在性否定就是不合理的了，特別是對於概念的完全性內在否定，就是恰恰相反。概念的完全性內在否定不僅不能與肯定概念判然劃開，而且它們本身就是等同一體的。概念的完全性內在否定本來就與肯定概念等同，而按形式邏輯要求卻要強行區分開來。本爲一體的，卻要區分開；區分開，卻仍是一體。這就在形式邏輯中造成不可解的悖論了。

而佛法緣起論就不存在這種缺陷了，因爲佛法一切義理都是建立在對事物的當下體認上的，是對事物內在性的認識，即所謂「自內證知」。萬法皆爲一緣起，緣起則性空，性空則緣起，一

而不一，二而歸一，互為一體。緣起而性空，是一種自我涉及，性空而緣起，也是一種自我涉及。緣起之於性空，性空之於緣起，都不是一種異化他在，而是一種同體自涉。所以，所謂緣起性空，不僅是對萬法內在性的認識，而且其實為萬法的自我涉及。建立在緣起論上的佛法，就是自我涉及中的佛法。

作為自我涉及的緣起性空，即指緣起當體自性即空，非斷滅後空，也非解析後空。緣起，無自性，故性空，否則即有自性；性空，無自性，故緣起，否則即有自性。空，故為否定；自性空，故為內在否定；當體自性空，故為完全性內在否定。緣起之完全性內在否定，即性空；完全性內在否定之性空，即緣起。這就是緣起論對作為完全性內在否定的自我涉及導致的自我回歸——「自證」的真實反映，高度的概括。

任何事物都存在外在與內在兩個方面，都是這兩個方面的統一體，缺一不可。外在方面是對事物的認識過程中首先遇到的一方面。作為對事物的判定，這首先遇到的外在方面就帶有了肯定的性質。在對外在方面首先作肯定判斷以後，再對內在方面的認識，相對於外在肯定判斷，就自然帶有一種否定的性質。這樣，要達到對一個事物的真實的瞭解，就必須在對其外在方面進行了肯定判斷之後再對其內在方面進行一種相對的否定判斷，而且這種內在否定判斷相對於外在肯定判斷，應該是充分的、完全的，而不是片面的、局部的。例如，對桌子的認知，首先就是對它的外在形狀特徵的認定，然後還要瞭解它的內在構成。假如對桌子的認識僅限於其外在方面，這樣就可能誤以為圖片上影視中的桌子為實際中的桌子。而對內在方面的認知應該是相對於外在方面的。假如認知桌子內在構成——木頭、釘子等時，僅僅作為木頭、釘子本身來認識，就會與認知桌子不相關，所以在了解認知木頭、釘子等內在構成時，要與「桌子」緊密聯繫起來，把它們

作為「桌子中的木頭、釘子」來認識，這樣，像木頭、釘子等構成部份就應該定義為「非桌子」、「非桌子」等等，而這些組成部份的總和，就是一個完整的「非桌子」了。這時的「非桌子」就是作為內在的桌子，其結果應該是與外在的桌子完全契合的。

如此看來，對桌子的認知過程，首先是判定其外在特徵為「桌子」，然後再判定其內在特徵為「非桌子」，最後「桌子」與「非桌子」兩相吻合，才得到了對桌子的如實的認識。這個認識過程可以表示為：「所謂桌子（首先判定外在特徵為「桌子」），即非桌子（然後判定內在特徵為「非桌子」，並與作為外在特徵的「桌子」相吻合），是名桌子（得到對桌子的如實認識）。」進而言之，一般認知過程，都可以表示為：所謂▷，即非▷，是名▷。這也就是所謂《金剛經》「悖論」了。

所以，《金剛經》「悖論」不僅不悖，而且是如實認識事物的正確方式。

而形式邏輯將對事物內在性認識納入外在關係認識系統中，割裂開來，對立起來，自然就會產生悖論了。

以佛法緣起論來觀照體認，既然桌子為「非桌子」、非桌子、非桌子等組合而成的「非桌子」，而所謂「非桌子」，即說明並無一個獨立自足的實體性桌子存在，也即桌子無自性、自性空。這樣，所謂桌子，即非桌子，是名桌子，也即「所謂▷，即非▷，是名▷」的佛學闡釋即為：所謂▷——緣起，即非▷——眾因緣和合——性空，是名▷——緣起。緣起性空，則「所謂▷即非▷」；性空緣起，則「即非▷是名▷」。在緣起論的自我涉及——緣起性空，性空緣起——中，「所謂▷，即非▷，是名▷」，是理所當然的。既然「所謂▷，即非▷，是名▷」顯示出了作為概念▷的良性自我涉及——自證，那麼，作為概念▷的拓展

推理的命題」，就可以良性循環，而不至於成為悖論了。

然而，形式邏輯作為人類思維根深蒂固之習慣，要扭轉起來當然不是一件容易的事。這在佛教看來就要真參實修，破除對事物認識過程中的外向執着，轉外向執着為自內證知。在這方面，禪宗有一則公案向我們提供了最有啟發性、極富典型意義、可供參照操作的案例。

青原惟信禪師上堂：「老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，見山只是山，見水只是水。大眾！者（這）三般見解，是同是別？有人縊素得出，許汝親見老僧。」

未參禪前「見山是山，見水是水」，這是一般的認識方式。見山是山，但不知山之所以為山；見水是水，但不知水之所以為水，知其然但不知所以然。這樣的認識流於形式，這也可以說是以形式邏輯為載體的人類思維的一種局限。及至參禪了，「有個入處」，「見山不是山，見水不是水」，則無非是以佛法緣起論觀照山、觀照水，證知所謂山是一緣起，所謂水也是一緣起，其內在自性本空，其自體不是山、不是水。至於參禪之後「得個休歇處」，「見山只是山，見水只是水」，則是以性空返觀緣起，了知山之所以為山，水之所以為水。所謂山只不過是一緣起幻有山，所謂水也只不過是一緣起幻有水，並無自性可執著。不加主觀偏見執著，則山只是山，水只是水，則不致見山是山執以為山而生崇高慕拜之意而意亂，不致見水是水執以為水而生溫柔嚮往之情而情迷。本體勘破，則附著頓消，迷情自滅，得見真實，得見本來面目——「山只是山，水只是水」。

以佛法緣起論觀照體證認知世間事物，才能證知真實的本來面目，才不致在邏輯悖論中惡性循環，神魂顛倒！

（上接第30頁「汾陽善昭與臨濟家風的振興」）

語玄言，反使學者更加迷茫和糊塗，愈來愈陷入悞然的迷妄之中，最終的結果是導致最老實的禪師也不得不刁鑽古怪，學生亦跟着古怪刁鑽，禪宗的發展走上了一條畸形變態的道路，有鑒於此，善昭果斷地將一些著名公案進行發掘整理，並用淺顯的文字和雋永的韻調將它再顯出來，不僅容易讓人接受，又可供文人把玩，使禪的文化和禪的種子從下層到上層迅速發展開來。加之他選擇的公案又是不拘宗派，唯以「先賢」的言論作典範，力圖融合各家宗風，追求文字雅緻，韵味雋永，道理淺顯，易於明白。例如他頌《俱胝一指》，俱胝和尚自在天龍禪師門下悟道後，凡有學者來參問，唯舉一指，無別提唱。這是歷史上一個著名的公案，歷代大德均有代別，如長慶代別云：美食不中飽人喫。玄沙代別云：我當時若見拗折指頭。善昭頌古云：「天龍一指悟俱胝，當下無私物匪齊，萬五千差寧別說，直教古今勿針錐。」不僅將俱胝的師承說得很清楚，而且也用很淺顯的道理說出了公案的內涵，其目的就是通過這種手段來普告學者，即禪可以通過文字來表述，學者亦可通過文字去悟入。其最終的一個目的，說穿了就是通過多元化去普及禪知識，真可謂用心良苦。他的這種方法一直影響到後世，被很多禪師所運用，加之文體又較優美，所選擇的公案又帶有山野氣息和逍遙風采，被相當多的士大夫及學者所賞析，從而帶來一場革新。在日後的禪宗發展史上有着強大的生命力。這種方法和揉融諸家的禪風，由其法嗣石霜楚圓承接下來，日後楚圓南遷駐錫湖南瀏陽石霜寺，將臨濟宗由北方向南方推展，形成異常鼎盛轟烈的場面，幾乎席捲整個南方。其後又由其徒楊岐方會與黃龍慧南傳開來，演成楊岐、黃龍二大派系，並遠傳日本，奠定了五家七派之勢，譜寫了禪宗發展史上光輝燦爛的一頁。這都與善昭創立的學說理論及教育方法是分不開的，此已屬後話，不再細表。



阿底峽尊者對西藏佛教的影響

如吉

在西藏佛教的發展過程中，由印入藏傳法的人很多，而以蓮花生和阿底峽二位大師最爲有名，特別是阿底峽尊者對西藏佛教的影響更爲深遠，堪與鳩摩羅什大師對中國漢地佛教的影響相提並論。本文將對尊者的生平及其對藏傳佛教的影響作簡要說明。

一、家世

阿底峽，是人們對尊者的尊稱，意爲「殊勝」或「無極自在」。

阿底峽尊者（公元982年——1064年），本名月藏，出生在古印度薩賀爾王國（今孟加拉國達卡地區），是一位王子，父王善吉祥，母名吉祥光，在三兄弟中排行第二。成年之後，他先後娶了五位王妃，生下九子，接着對家庭生活感到厭倦，又不貪世榮，對繼承王位不感興趣，因此到處尋師學法，曾從黑山寺大瑜伽師羅睺多笈多金剛受過歡喜金剛灌頂和聽受經典教授，對於二種次第（即密宗的生起次第和圓滿次第）都得堅固定力。又親近過得大成就的阿瓦都底巴七年，曾修三年明禁行。

二、出家及修學成就

由於師長和本尊的勸請，阿底峽尊者二十九歲時（1010年）從金剛座大菩提寺（釋迦牟尼佛成道處）大眾部上座證得加行道的戒護律師出家，受比丘戒，法名吉祥燃燈智。

出家後，尊者依止戒鎧論師習論，又親近過智祥友、小姑娘梨、勝怨、大黑足、小阿瓦都底巴、種比巴、日比枯舉、慧賢等顯密教法的師長。從寶生寂靜論師學習各種傳承的教法尤多。至三十一歲時，已遍學四部（上座、大眾、正量、一切有部）三藏教典，通達各派的律制行法。

此後，尊者渡海至金洲（今印尼蘇門答臘）隨法稱大師學習《現觀莊嚴論》、《集菩薩學論》、《入菩薩行論》、以及修學發菩提心的各種不共教授，這是他研究經論及修行的最高峯。親近金洲大師十二年後，尊者四十四歲時才返回印度，被印度佛教界公推爲各派的最高權威，視爲「頂莊嚴」。達摩波羅王迎至超戒寺任上座，還擔任那爛陀寺住持等職，從此聲名遠播。

三、入藏弘法

阿底峽尊者在印度弘揚聖教達到全盛時，正當西藏佛教經朗達瑪滅法一百餘年後再度復興（即「後弘期」）的初期，教法不

完全，不純正，甚至與笨教混淆難分。於是智光王（出家者）選派寶賢等入印留學，學成後回藏整理教法，並從印度迎請多位大德入藏弘教，但仍難以糾正種種弊端；學佛者多數是重密輕顯，重師教而輕經論，或重視戒律而輕毀密法，尤其是顯密之間形同水火，修行更是沒有次第，妄趨高深密法而輕視出離心、菩提心的基本修證精神，對法空真理沒有理解而只依密法條文作誅戮仇敵等事。這顯然是違背了佛意而趨向邪惡的途徑。爲了使西藏佛教正本清源，於是阿里地區的智光王和菩提光王叔侄要不惜一切代價，迎請尊者來藏整頓佛教。

賈精進獅子和拏錯戒勝受命迎請尊者，攜純金七百兩，往返多次，痛陳西藏佛教諸弊，殷勤誠懇迎請，才蒙允許。尊者本着大乘自利利他的精神和續佛慧命的考慮，終於在1050年以五十九歲的高齡，翻越崇山峻嶺前往西藏。途經尼泊爾，停留一年，度花光王子出家，協助建蘇瑪塔寺，廣講教法，造《行集燈》。

1052年，尊者才抵達目的地阿里，受到王室的盛大歡迎，住沱庭寺講說多種教法，且極秘密地傳授多種灌頂，賜與無量教授滿足菩提光等的願望。在講法的過程中，針對當時邪行密法輕視因果、一般學佛人士歸依三寶之心不切等流弊，特別提出重視因果，宣說歸依，所以有「業果喇嘛」「歸依喇嘛」的稱號。又應菩提光的邀請，著《菩提道炬論》，指示修行次第和顯密教義相一致的精神。這樣在理論上使藏地佛教拔亂反正有了指南，從而將廣大佛教人士導入了正軌。

尊者在阿里期間，還會見了寶賢譯師，向譯師講授了《諸續部是必經合一而修》的心要，譯師生起極大的敬信，把自己以前所譯的《般若八千頌》、《二萬光明論》、《八千頌大疏》等，呈請尊者重加訂正，並依尊者教授，閉關專修，得大成就。

按照與印度佛教界的預約，尊者在西藏弘法三年後，應該返

回印度。而在阿里三年期滿，種敦巴即來迎請往東部弘法，於是尊者漸次東下，到達桑耶寺。拉尊（王族出家者之尊稱）菩提羅闍侍之極敬，西藏一些大學者也都到來。在這裏，尊者與拏錯戒勝翻譯了解脫軍的《二萬光明論》和世親的《攝大乘論釋》等。又到聶塘弘化，聽法的人很多，爲阿蘭若師、大瑜伽師傳授修定的教授，與建了修定院；爲大眾講《現觀莊嚴論》，卡達敦巴作了筆記，後世稱之爲西康派。又講《二萬光明論》一遍，傳授種敦巴三十次第教授等。之後，俄善慧譯師奉迎尊者到拉薩，勸請尊者和拏錯戒勝譯出清辨的《分別然論》（中觀心論的解釋），並將這部論的教授寫成廣、略兩本的《中觀教授》。後由俄菩提生奉請，尊者率衆到耶巴，同拏錯戒勝譯出《大乘寶性論釋》。再因迦瓦釋迦自在恭迎到盆宇，在倫巴吉補寺講法很多，最後仍舊回到聶塘。

至此，尊者在西藏弘化了十二年，造就的著名的弟子有：拉尊菩提光叔侄、寶賢、拏錯戒勝、卡墀却善護、善生、賈精進師子、善慧、釋迦慧戒生、廊枯巴譯師、相尊耶巴、枯敦、俄善慧、種敦巴勝生、大瑜伽師菩提寶、阿蘭若師自在幢等。把全部教法留給了西藏，1054年八月二十日示寂於聶塘，時年七十三歲。

四、尊者對西藏佛教的影響

阿底峽尊者把他一生中極其寶貴的精神財富都留給了西藏人民，對西藏佛教產生了深刻的影響，其主要表現在以下四點：

- 1、迦當派的建立。尊者示寂後，舊時所護徒衆都隨種敦巴前往朵壠，當時有党巴的施主迎請，於1056年建惹珍寺，種敦巴任住持。種敦巴圓寂後，大瑜伽師菩提寶、阿蘭若師自在幢相繼主持惹珍寺法席，並諸同種敦巴的弟子朴穹瓦童幢、博多瓦寶

明、謹哦瓦戒然、康壠巴釋迦德等不斷對外弘化，便形成了迦當派。藏語《迦》指佛語，《當》意思是教授，《迦當》的意義就是說把佛說的一切語言——經律論三藏教義，都能融攝在阿底峽尊者所傳的三士道次第教授中。

2、對西藏佛教中其它主要教派的影響。自從阿底峽尊者來到西藏，對於西藏地方已有的佛教加以整理，使見、行清淨的義理普遍弘揚。所以當時和後來興起的教派，沒有不受迦當派教授的影響的。如迦舉派的初祖羅札瑪巴譯師，未赴印度之時，中途遇見了尊者而聽聞教授。尤其明顯的如達薄拉結，先從大瑜伽師的弟子賈雲答學習迦當，而後才向彌拉惹巴學習大印。他所傳的法，就成了迦當、大印合修的教授，並造《道次第解脫莊嚴論》。他的弟子帕摩主巴，初從格什朵巴學習迦當，且著有《聖教次第論》。其它迦舉派的大德，如智貢世間怙、達壠塘巴勤波、迦瑪知三世都會學習迦當，凡行持方面，他們都依照迦當派教授而修。所以能使迦舉派的大印、大法等教授，成為大乘法的菩提心教授，即是從迦當而傳來的。

次如薩迦派的四祖慶喜幢，從內蘇巴（阿蘭若師之弟子）的弟子吉窩雷巴學習迦當，所以他的著作中所說的大乘共道的修法，都按照迦當派而說，後來的薩迦學者也都按照他的說法而宣說。

3、格魯派的形成。後弘期佛教自尊者入藏後，逐漸走上正軌，各主要教派相繼成立，呈現「諸家爭鳴」的興旺局面。但經過二、三百年的弘傳後，又漸趨衰落：戒律廢弛，修學不能結合，又不按次第等，整個佛教界顯出一片混亂。於是宗喀巴大師根據自己從虛空幢和法依賢二位大師那裏學得的迦當派的道次第教授，著《菩提道次第廣論》、《密宗道次第廣論》建立嚴密的修學次第，並以嚴持戒律為標幟，建立起新的教派——格魯派，

也稱新迦當派。格魯派的興起給西藏佛教注入了新的活力，使西藏佛教以嶄新的面貌再現於世人之前。而且此派代有傳人，至今不衰，並作為佛教中強有力的一支傳到青海、甘肅、蒙古、漢地，乃至世界各地。

4、引導西藏佛教各派的見解趨向一致。關於見解方面，若以印度有部、經部、唯識、中觀四部的見解來衡量的話，那麼西藏初期之佛法，可以說是順瑜伽行的中觀見。在尊者來藏之後，就一變而為應成派之中觀見。唯有薩迦派之見解，却介於順瑜伽行和應成之間，此外尚有覺囊派之他空見。可是後來由於新迦當派的普遍深入，其它各派均受其影響，所以目前西藏佛教徒之見解漸趨一致，即屬於應成派之中觀見。

又西藏佛教中一切大論的講說，也都是從尊者的傳授而來。如西藏佛教中因明、中觀、慈氏諸論的論主為尊者之弟子俄大譯師和他的徒子徒孫。

歸納，阿底峽尊者對西藏佛教之影響至為深廣，可以這樣說，西藏佛教的每一個「細胞」中都有尊者教法的一份子，正如《青史》說：「從來西藏佛教的諸大善知識及許多得大成就者的傳中，都各自親見一位迦當派的善知識。」並稱「種敦巴的事業廣大而永久，是吉祥燃燈智轉法輪的結果。」

本文主要參考資料：

1、法尊法師撰《法尊法師佛學論文集》1990年中國佛教文化研究所印行。

2、朵藏加著《人類奧秘大開放——藏傳佛教密宗》1994年中國社會科學出版社出版。

3、張福成撰《阿底峽尊者傳》（收於《修心法要集》1995年山東靈岩弘法社印經處印）。



汾陽善昭對臨濟家風的振興

陽 力

中國禪宗自菩提達磨以來，依次傳承，自慧可、僧璨、道信、弘忍而慧能，這已是公認的史實。但慧能以後法傳何人，則又是衆說紛紜的事，有說七祖是荷澤神會，因他是欽定的，更因他北上討伐，打倒北宗，高振曹溪一脈。又有的說是南嶽懷讓，因他得慧能親傳，復有裴相親作最勝輪塔碑文爲憑，庶幾可信，毋庸置疑。又有說是法如，因他親承曹溪法脈，依止慧能三十餘年未離左右，後弘化一方，朝野歸附。……但據《佛祖統紀》所載，在五祖門下的慧能，就當時來說，似乎並無多大影響，僅作爲「一方人物」而已。相反的對神秀評價卻頗高，《楞伽人法志》記弘忍的話：「我與神秀論《楞伽經》，玄理通快，必多利益。」其碑文亦云：「學人多矣，唯秀與安」秀指神秀，安指老

安。所以在《楞伽師資記》的傳承裏，從達磨一直到神秀爲第六代，普寂爲七祖，依次傳承。而在法如一派其傳承又有所不同，各自都以達磨爲祖來標榜自己的正宗，所以到底不那麼可信。但由於各派的大肆渲染，均已成爲史實，近人又能奈何，總不能推翻歷史，來一次禪門祖師大論戰吧，這似乎不是學術界所提倡的，今只能略去不談。

曹溪禪之所以能成功，奠定中國禪宗發展的道路。其最主要一點是從官僚化走向了民衆化，既順應了封建士大夫喜清淡玄學的口味，又應化了下層民衆「不求一句，即心即佛」的簡易宗教思想。所以能迅速得以發展壯大。但以當時的歷史背景來看，曹溪禪的發展仍只局限於嶺南一帶，遠沒有神秀禪「兩京法主、三

帝國師，王臣公庶望塵拜伏，日逾萬計」的場面興盛。這一點是有史可查的，日後曹溪禪逐步走向興旺，由一隅而遍全國，應得力於其弟子的大力弘化。主要體現在南嶽懷讓、青原行思及法如、神會的鼓吹和倡導。神會北伐，推倒北宗，其功勞在於滑臺無遮大會上「為禪宗辨是非，為禪門立宗旨。」將北宗從統治的地位上推了下來，建立了以曹溪思想為中心的正宗合法體系，並得到了官方的擁護與支持，這是中國禪宗史上的一大轉折點，但其以「無念」立宗的法門並未得到持久的傳承，真正使中國禪宗走向頂峰的還是青原行思、南嶽懷讓及其法嗣。

南嶽一系傳馬祖後得到發揚光大，與青原系的石頭並駕齊驅，左右中國禪宗。唐國子博士劉軻云：「江西主大寂，湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士，為無知矣。」馬祖寂後，傳法百丈，製定了禪門規式，奠定了農禪並重之風，建立了禪宗樸素模式，這種模式一直流傳下來，直到後世，影響了整個中國禪宗。其法脈經黃檗、臨濟後，在馬祖禪的基礎上融進了各家學說，建立了一種超越豪邁的、充滿自由思想的禪門體系，兼以棒喝交接，呵佛罵祖，機鋒峻烈，氣勢奪人而立宗派，後世稱為臨濟宗。

臨濟的禪法從總的來說雖來於黃檗，但與他複雜的師承和坎坷的經歷亦大有關係，正是他兼容並蓄的學風才使他的模式禪更具特色和時代精神。《慧明禪師語錄》記他自述：「山僧佛法，的的相承，從麻谷和尚、丹霞和尚、道一和尚、廬山拽石頭和尚……」等等，燈錄記載是「首參黃檗，次謁大愚」所以他所接受的並不是某個禪師的衣著言詞，而是整個禪的「玄旨」，這與他日後創立的「三玄三要」有相當大的關聯。雖然在他之前，馬祖以踢、打、喝，黃檗以罵、拂、捧而著稱，但真正把這些手段全部貫穿於日常禪行之中，義玄可算是第一人。因他在黃檗處三

次問佛法大意三次被打，最後在大愚處方言下大悟，所以他對於「打」是有切身體會的。對於這一接機手法，在日後的傳承中曾被廣泛利用，并風靡一時，惜傳到後來，日漸式微，未有超出義玄者。到首山省念時，已只是流傳於形式了。所以風穴延昭曾云：「不幸臨濟之道，至吾將墜於地矣！」仰山慧寂亦云：「臨濟一宗，至風而止」（見禪林僧寶傳）風指風穴延昭。燈錄記，首山省念極重戒律，常密誦法華經，有念法華之稱，風穴曾批評他「唯恐耽著此經，不能放下。」雖然他日後住首山，在接引學人方面亦採用一些臨濟的手段，但到底不那麼徹底。所以風穴擔心「宗旨墜滅」是有一定道理的。後來他在風穴門下大悟，並承接臨濟宗旨，從法華一轉而入金剛，但在理論和實踐上並無多大建樹，亦無多大影響，真正改變臨濟宗這種日漸式微形式的是其弟子汾陽善昭，他倡導的文字玄談及頌古拈古，將禪境寓於韵文之中，十分的風趣別雅，不僅興建了一種新家風，又創造了一種新的文化體裁，受到了文人及士大夫的愛戴和護持。臨濟宗風由此一改沉冗，迅速興旺發達起來，並推動了整個禪宗的發展。

善昭(947—1024)俗姓余，山西太原人，父母早逝，十四歲出家，受具足戒後一直過着「杖策游方」的生活，廣泛接納融治諸家學說，先後歷參各宗尊宿七十一人，「所至少留，隨意叩發，皆妙得其家風。」並在遊學中逐步形成了自己的風格，聲譽四播，最後在省山處得大悟。悟後仍然「南遊湘衡，北歷襄沔」，繼續過着遊方參道，飄泊無定的生活，前後達三十餘年之久，直到淳化四年(993)首山省念圓寂，在僧俗眾人的堅請下，方駐錫汾州。燈錄記載：自首山歿，西河道俗遣僧契聰迎請住持，師閉關高枕，聰排闥而入，讓之曰：「佛法大事，靖退小節，風穴懼應識，憂宗旨墜滅，幸而有先師，先師已棄世，汝有力荷擔如來大法者，今何時而欲安眠哉？」師矍起，握聰手曰：

「非公不聞此語，趣辦嚴，吾行矣！」於是應邀而往。

善昭非常重視遊方參學，可能與臨濟義玄的家風及他年輕時的遊歷有關。因臨濟義玄的時代，正是晚唐五代時期，由於社會的動蕩，流僧流民大量增加，佛教內部的鬥爭亦變得非常激烈。禪宗經歷由不立文字、農禪並重、寓禪於作而一變成爲行腳天下、四方參學，從而產生了「參禪」和「應機」，而寺廟相對來說，又必須對來者的動機、身份、水平方面進行考察，而這些相互之間的對話，便變成了「機辨」和「互呈機鋒」。往來之間的唱酬便變得非常的流行起來。

臨濟對這種賓主之間的唱酬非常重視，他總結了不少這些應對的方法，採入自己的見地設立了峻烈的禪風。正如他所言：「主客相見，便有言論往來，或應物現形、或全體爲用、或把機權喜怒、或現半身、或乘師子、或乘象王。」這種以不同的方式對不同情況的處理，也是義玄的基本禪風之一。在臨濟宗裏，一直受到重視和發揚光大。所以善昭鼓勵弟子們外出參學廣泛接納諸家學說是有道理的，以他本人來說亦是如此，特別是在開導學人方面，更是多方並施，《林間錄》記：「汾州無德禪師，示徒多談五位、臨齋三玄，並作《廣智頌》，明十五家家風。」其目的是兼容並蓄，磨煉機鋒，提高和掌握運用機鋒的能力。故臨濟能代代相傳，蓬勃發展，歷時至今，與祖師們鼓勵的參禪風是分不開的。這不僅可說是臨濟宗的風格，也是善昭禪風的基本特色之一。

善昭禪風還有一個顯著的特色即在於倡導公案，公案一詞本出於世間官吏用於判決是非的案牘，禪門中用來指前代禪師的言行範例，雖然在禪門中早有參究公案的說法，但真正將它納入禪行中運用的卻始於黃檗，最終將它落實到頭等位置，而將這一方方法進一步深化闡明的卻是善昭。所以說參究公案之風是「唱於唐

而盛於宋」。蓋因中國禪學雖在達磨之前即有萌芽，但到底是一種文字教法悟入禪。直到達磨來後，以不立文字，直下悟入而開另一種禪風，是爲實證悟入禪。這種冷峻的禪風經數代相傳，到了曹溪乾脆摒棄文字，又變成一種當下就是、即心是佛的中國式禪學。不僅更乾脆更了當、更直接，而且也更符合中國的民情與思想，適應中下層民衆的簡易宗教意識，開創了一代宗風。在以後的傳承中，由於各自根器的不同，在接引學人方面，各人又融進了自己的見解，演成各家宗風。禪師們在言行上的隨機利物，學者們亦跟着隨言悟解，各人的理解能力不同，受益便有大小之分，文字語言禪就變成了一種媒介，引導學人從「示」到「悟」的階梯，所以禪師們便時常要學人參個公案，從古人語錄上得個入處。這是黃檗禪師及黃檗以後的禪師們最常用的一種手法，如黃檗常教人「若是個丈夫漢，看個公案，僧問趙州，狗子還有佛性也無？州云：無！但去二六時中看個無字，晝參夜參，行住坐臥，著衣喫飯處，屙屎放尿處，心心相顧，猛著精彩，守個無字，日久月深，打成一片，忽然心花頓發，悟佛祖之機，便不被天下老和尚舌頭瞞。」這種藉古人語錄來求悟解禪之真諦的主張，與義學沙門從佛經中體悟佛理的手法極爲相似，其方式方法亦被禪師們所接受和認可。但善昭卻認爲這種參究公案的「參玄」與義學沙門有着根本的不同，參玄是在藉古人語錄的基礎上進行參究，其目的是在於「頓見」「直入」「打脫桶底似的」，所以他說是「頓開一性之門，直出萬機之路」，「了萬法於一言，截衆流於四海」，是一種活生生的實證悟入方法。而義學則有所不同，他是將經典擺在重要位置的，言教是第一位，必須憑着文字去悟理，是一種理性的悟入方式，二者之間有着根本的區別。所以參玄必須要明心，「心明則言垂展示」，「智達則語必投機」。而要達到這種境界，在學人方面就離不開善知識的言

教，故在開示學者時曾反覆地強調「三玄三要」，即是要使學人通過「三玄三要」來體取古人的意旨，悟解其中蘊藏的內涵而見道，藉此一點來啓示學人，就是要「承言而會意」「得意而忘言」，從而達到「會通」。故他常說：「一句語須具三玄門，一玄門須具三要，而那個是三玄三要底句？快會取好，各自思量，還得穩當也未？」又說，「凡一句語須具三玄門，每一玄門須具三要，有照有用，或先照後用，或先用後照，或照用同時，或照用不同時。先照後用，且要共你商量，先用後照，你也須是個人始得，照用同時，你作麼生抵檔？照用不同時，你又作麼生湊泊？」對於「三玄三要」他的頌語是：「三玄三要事難分，得意忘言道易親，一句明明該萬象，重陽九日菊花新。」其大意是三玄三要具體指什麼已無關緊要，關鍵是要從中體會古人意旨，抓住事物的本質，不要從字面上去理解，而是要順着前人指引的這條路當下直入。正如他所云：「言之玄也，言不可及旨之妙也。」與老子的「玄之又玄，衆妙之門」極為相似。而這衆妙之門的最高主體就是「心性」。只要心性明瞭，就能當下直入，圓融一切。而能達到這種境界的最直接、最快捷的手段就是參究公案。參到死胡同時，驀地轉身，就能心地發明，打成一片，洞見本來面目。

爲了進一步倡導參究之風，他選擇了不少意義精深或著名的公案進行代別，用他的語來說，就是一些公案「語未盡善者」給予代之，「語不格者」給予別之。簡單來說，就是將公案作進一步的揭示，或者將公案作修正性的解釋，或者給予延伸，加入自己的思想進一步發揮。如：梁武帝問祖師：如何是聖諦第一義？祖曰：廓然無聖。帝曰：對朕者是誰？祖曰：不識。代云：弟子智淺。又如《五燈會元·卷六先淨照禪師章》：先淨照禪師問楞嚴大師：經中道「若能轉物，即同如來，若被物轉，即名凡

夫。」祇如昇元閣作麼生轉？嚴無對。汾陽代云：「彼此老大！」再如：梁武帝請傳大士講經，大士儼然。帝曰：請大士與朕講經，爲甚麼不講？誌公曰：大士講經畢。代云：講得甚好！

從這些語句來看，都反映了善昭對前人思想的精研和對公案參究的努力。但於公案的代別，卻並非始於善昭，這是必須要區別清楚的。遠在善昭之前，即有許多禪師在這方面着手，如趙州、法眼、歸宗、玄沙、玄覺等，均是這方面的高手，但卻沒有像善昭這樣系統整理和將它作爲一種啓示學人的手段。在當時臨濟宗逐步處於青黃不接的時代，善昭的公案代別及這種儒釋相揉的教學手段，無疑使當時的禪門耳目一新，也爲公案代別注進了新的養份，更重要一點是爲臨濟宗建立和確定了一種新宗風。從藝術上來說，作爲一種文體，它不僅被當時的文人學者所欣賞和接納，而且對後世亦震動不小。因爲代別不僅短小精悍，而且寓意深刻，且又風趣雅緻，有的樸雅天真，帶有濃郁的山村野風。有的言簡意賅，古拙而又俏皮，給當時的文壇帶來了禪的氣息和淳樸的田園風味，一直到明清時期盛行的批點，以及通過批點而讓古人著作代自己立言，都是代別這種手段的延伸和繼續。所以善昭的公案代別從某種程度上來說是比前人較爲成功的，從其影響和貢獻來說，是不可磨滅的。

善昭的另一個貢獻在於頌古，即是以韻文的形式對公案進行讚譽性的解釋，因爲這種解釋不僅是一種教禪學禪的手段，其韻文本身亦具極高的文學價值和思想價值。這種體裁不僅爲當時的文學創作開闢了一條新路，而且對宋代禪學發展也是一個極大的推動。因爲禪師們的言語和所作所爲本來就很隱晦，深奧難懂，有的又喜用啞語、手勢和各種動作來形容，更使學者捉摸不透，而且隨着公案的發展，有的禪師又喜故作玄虛用以標榜自己的高明，結果將一些本來很顯淺的道理說得雲裏霧裏，再運用一些妙



《因明大疏蠡測》的蠡測

張忠義

唐貞觀二十一年，玄奘大師譯出商羯羅王的《因明入正理

論》，門下諸師，競作注疏，達五十多種，尤以大慈恩寺窺基（公元632-682年）所造的《因明入正理論疏》為最重要。本疏內容極其豐富，幾乎涉及因明全部的問題，因此通稱為《因明大疏》，或直稱為《大疏》。此疏一出，大放光彩，同類其餘各疏，則黯然失色，在大慈恩寺內，奉本疏為圭臬，備致推崇。由於《大疏》較之其他疏記更為精詳，更能體現玄奘對因明的貢獻，所以稱為諸疏之冠。以後為《大疏》作注解者連綿不斷。《大疏》也成為漢傳因明的代表作。但是，《大疏》一書早於晚唐時在國內便已佚失，最後在清末由日本回歸重刊。現代著名的邏輯學家、因明學家陳大齊教授，「參證其他疏記，但遵因明大法」，運用邏輯的工具詳細研究因明體系，對《大疏》「素者理之，似者正之，晦者顯之，缺者足之，散者合之，違者通之」，用數載之功去「深思力索」。終於寫成了一部全面系統研究《大疏》的，具有很高理論水平的力作《因明大疏蠡測》。此書創見頗多，使得該書成為中國因明研究中邏輯學派的代表作，被譽為

近代研究《大疏》之冠。

筆者研讀再三，獲益良多，現就一段提出商榷，儘管這樣做有雞蛋裏挑骨頭之嫌，但筆者自知是緣於愛護之心，所以深信會得到同仁們的理解。

陳大齊教授書中有這樣一段話：「邏輯正格，攝有六式，曰AAA、IAAI、IEAE、IEAO、IEIO，因明所許，應唯第一。……因明二種正量，宗因及同喻體，俱屬全稱肯定判斷，故為邏輯AAA式。」（陳大齊著《因明大疏蠡測》，一九四五年八月重慶版，第一四二——一四三頁）這裏有兩點值得商榷。

一、「因明二種正量，宗因及同喻體俱屬全稱肯定判斷。」這句值得商榷。

先說同喻體。因明的同喻體所舉的是兩種形式的判斷（命題），一種為全稱肯定判斷，如「諸有煙處皆有火」（或「諸所作者皆無常」）還有一種即充分條件假言判斷，「若有煙，見彼有火」。（或「若是所作見彼無常」）雖然我們也承認這兩種

命題在一定條件下是等值的，但是這樣概括斷定「宗因及同喻體俱屬全稱肯定判斷」畢竟有以偏概全之嫌。

再說因。因明的因所舉的雖然都是肯定判斷，但是，二者也是有區別的，如「此山有煙」與「（聲）是所作」等，說後者是全稱肯定還是可以的，實質上對聲也有分爲內聲外聲的，我們姑且不論，但是「此山」作全稱是不太合適的。「此山」只能是區別於「彼山」的，它實際已經用「此」來限定山的數量，只能是「這座山」，而不能說「此山」就是「一切山」。「此山」作單稱處理是合適的。

最後說宗。因明所舉的宗一種是「此山有火」，另一種就是「聲是無常」，如前所述，「此山」應爲單稱命題。我們用因明經常舉的兩個例子（只用直言命題形式）顛倒其次序就爲——

諸有煙處皆有火（同喻體）
此山有煙（因）
此山有火（宗）

這是正確的因果推論

諸所作者皆無常（同喻體）
（聲）是所作（因）
聲是無常（宗）

這是正確的性質推論。我們在這裏不舉假言命題是爲了說明，即使在這兩種形式中作出上述的斷定也是不太妥當的。

看這兩種推論，下例似乎沒什麼問題，但是上例就有問題了。從判斷的類型上看，同喻體「諸有煙處皆有火」作全稱肯定命題是沒有問題的，但是，把因與宗當作全稱肯定命題似乎不妥。雖然現在的邏輯教材絕大多數還把單稱命題劃歸（當作、作爲）全稱命題來處理。我們仍然認爲不妥。陳先生沒有明說，但他認爲「因明二種正量宗因及同喻體俱屬全稱肯定判斷」，那肯

定指的是上述的正量推論，因爲上述兩種推論是因明典籍中公認的正量推論，既然他認爲都是全稱肯定命題，那也就可以認爲他是把因、宗當作全稱肯定命題來處理了。但是，這樣處理的結果不會令人樂觀的。因爲全稱肯定命題是包含於關係的反映，而包含於關係又有全同（同一）和真包含於兩種關係，例如，「所有人都是能思維有語言的動物」與「凡金屬都是導電的」。前者是類與類之間的全同關係，後者爲小類與大類之間的真包含於關係。但是單稱命題，例如：「北京是中國首都」與「孫中山是偉大的政治家」，前者體現了個體與個體等於關係，全稱肯定命題的屬於關係。全稱與單稱命題是完全不同的兩種關係，全稱肯定命題的包含於關係是傳遞關係，而單稱命題的屬於關係卻是非傳遞的。此外，把二者當作一樣命題還會抹煞了以下幾點區別。

1、全稱肯定命題「所有S是P」中的S與P都爲普遍詞項變項，那它們的變域都是普遍詞項，而不是單獨詞項，但單稱命題的「a是b」中的b雖還是普遍詞項，但是主項a已不是普遍詞項變項，變爲單獨詞項變項。因此可以說單稱命題所反映的不是一類事物的情況，而是某個個別事物的情況。

2、把單稱肯定命題當作全稱肯定命題，就易把單稱肯定與單稱否定命題間的矛盾關係，變成全稱肯定與全稱否定命題間的正反對關係。例如「此山有煙」與「此山沒有煙」二者肯定是矛盾關係，一真另一個必假，反之亦然，但是如果當作全稱就會成爲「所有山都有煙」，它與「所有山都沒有煙」就不是矛盾關係，而變成反對關係了。

由此可見，二者是不同層次的命題，區別是明顯的。這是因爲「此山有煙」類的單稱命題，是構成全稱肯定命題的元素或原子，「此山有煙」一定是「諸有煙處」（或「若有煙」）的元素，陳那之後的重要因明家法稱把這類命題表述爲「隨便哪一處

有了煙，那一定也有火」或「隨便哪一種實有的事物，有了可以認識它的條件，它一定是會被認識到的。」這就更容易看出單稱命題是構成全稱命題的元素，「隨便哪一處有煙，那就一定有火」是由「此山有煙，此山就有火」、「彼山有煙，彼山就有火」與「泰山有煙，泰山就有火」等等個體具有的性質所構成的，先認識這些一個個單稱命題，才能認識全稱命題，這是由人們認識一類事物總是首先認識單一對象，進而認識同類的部份對象，接着再認識這一類的全部對象的結果，所以因明先列宗、後列因，再到喻還是符合認識過程的。但是如果把認識過程調過來，因明的推理就是：

若有煙，見彼有火（隨便哪一處有煙，那就一定有火）

若此山有煙，則此山有火（省略）

此山有煙

此山有火

如果用現代邏輯表述就為：

$(\forall x)(S(x) \rightarrow P(x))$

$S(a) \rightarrow P(a)$ （省略）

$S(a)$

$\therefore P(a)$

為什麼本應是四支的卻表述為三支呢？由於人們多認為既然全部都如此，那末單稱（個體）也應如此。因此由全稱怎樣推出單稱（個體），怎樣這一步是不必說的，因為這是不言而喻的。這個不言而喻部分是通過全稱量詞消去規則得來的，即

$(\forall x)(\forall x \wedge (x) \rightarrow A(x))$

這條規則反映了演繹推理規則：如果已經斷定了某個領域中的一切對象具有某個性質，那麼抽取這個論域中的一個對象，可以推

知這個對象也有那個性質。這個規則最早是由德國邏輯學家戈特勞·弗雷格（1848—1925年）提出，當時叫全稱消去律：

$(\forall x)F(x) \rightarrow F(a)$

即「所有 x 是 F 」蘊涵着「 a 是 F 」，換句話說就是可由全稱怎樣推出個體怎樣。並在他的邏輯語法中，提出了單稱命題的原子學說，即認為單稱命題是構造全稱命題的元素或原子。在邏輯語法上它比全稱命題更原始。這是對以往把全稱命題、特稱命題，與單稱命題放在同一層次的批判。這樣的嚴格區分是非常有意義的。因此羅素指出：「自從希臘時代以來，真正的邏輯學上的第一個重大的進展，是由皮亞諾和弗雷格各自獨立地實現的。傳統邏輯把『蘇格拉底是有死的』和『所有的人是有死的』這兩個命題當作同一種形式，皮亞諾和弗雷格則表明了它們的形式是完全不同的。……他們所實現的這一進展，在哲學上的重要性，是無論怎樣估計都不會過份的。」（《我們關於外部世界的知識》）既然單稱命題與全稱命題是兩種不同層次的命題，並且有那麼多區別，還是不要把「此山有火」等當作全稱肯定命題為好。

二、因明推理是還輯正格三段論的第一格AAA式，這點也是值得商榷的。

國內外治因明者絕大多數把三支論式比為邏輯三段論。用比較邏輯研究的方法是無可非議的，因為邏輯之理存於天下，是相通的，這是邏輯的共性，但是在求大同的同時，更要注重小異，只有找出各自的特點，才能更好瞭解各自的特性。

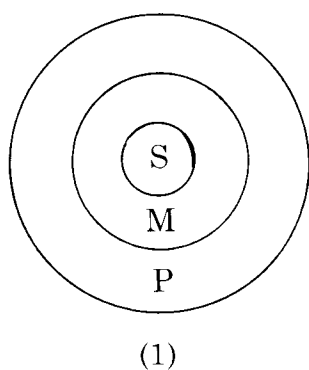
邏輯三段論AAA式與三支論式至少有以下幾點不同：

1、邏輯三段論（尤其是亞里士多德的三段論）是不包含單稱命題的，如前所述三支式中有單稱命題。亞里士多德從量的角度

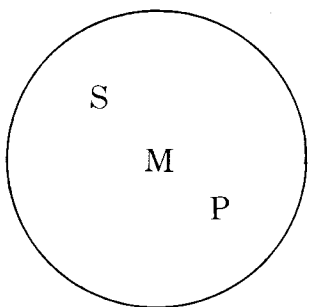
對命題分類時，區分出了單稱命題，但在其三段論系統中，卻沒有把它作為三段論的基本命題，像「凡人皆有死，蘇格拉底是人，所以蘇格拉底有死」。這樣的推理，在中世紀時，是亞里士多德的後繼者所使用的推理，他們卻強加給了亞里士多德，亞氏為什麼沒有把它放入三段論呢？因為，在亞氏看來，單稱命題詞項只能作為命題的主詞，不能作為命題的謂詞，而在一個三段論中，一個名辭要出現兩次，有時為主詞，有時為謂詞，亞氏便在三段論中捨棄了單稱前題，這顯然是非常英明的。後人以周延理論作為傳統邏輯的理論基礎，把單稱劃歸為全稱，看來是擴大了三段論範圍，實則帶來許多問題，因為建立在包含關係的傳遞性基礎上的亞氏三段論一旦納入單稱命題，就得考慮混入的屬於關係，而屬於關係是非傳遞的，因而可能帶來似乎跟有效的推理形式相同的（其實是語法形式相同）但卻無效的推理，對此傳統邏輯只能以四概念理論來解釋。

2、即使沒有單稱的三支論式，與三段論關係也不同，三段論是建立在包含於關係上的推理，而三支論式是建立在真包含於關係上的推理。

我們都清楚，三段論是建立在三個類S、M、P的包含於關係上的。第一格A、A、A式是說，大、小前提和結論都是全稱肯定命題，如果用歐拉圖表示即為：



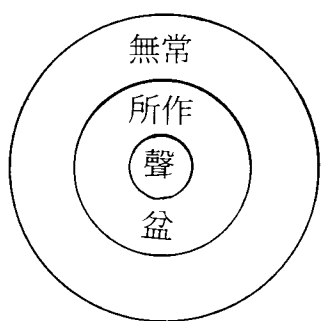
(1)



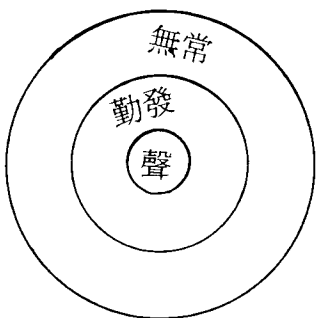
(2)

我們如說「所有S是P」（即 $S \subseteq P$ 或 $(\forall x)(S(x) \rightarrow P(x))$ ），並未指出所有P是S或有P不是S，可見這裏的 $\rightarrow$ 是包含於關係，而三段論的AAA式是建立在包含於關係上的。但是因明學與此不同，它不允許主詞與賓詞有全同關係，（範圍寬狹相等者）賓詞的外延必須大於主詞的外延才能成為正確的宗，即主詞與賓詞之間必須是真包含於關係，而不能有全同關係，否則在因明中均不能成立，因為宗上的能別（賓詞）須通過同品才能建立，如果主詞與賓詞的外延全同，就不可能為宗找出同品來印證，那就要犯缺同喻的過失。（參見日釋風潭：《因明論疏瑞源記》卷三所引立應《理門論疏》列舉四家釋同品之說）

我們可以用陳那的《因明正理門論》中所舉的兩種正確因的例子：「或立無常，所作性故。……或立無常，勤勇無間所發性故。」這裏的宗都是承前省略了「聲」，恢復「聲」並翻譯過來就是：「或立『聲是非永恆的，因為是人工造作的』……或立『聲是非永恆的，因為繫意志的不斷努力所發的』。」我們用歐拉圖表示即——



（第二句因）



（第八句因）

不管是第二句正因，還是第八句正因，S（聲）、M（所作或勤勇無間所發）、P（無常）之間都不是全同關係，因為看各圖就可以清楚，除了聲是所作，還有盆、瓶等都是所作，所以「聲」不

可能全同於所作，「所作」與「無常」也不可能全同關係，因為看圖至少「勤勇無間所發」也是「無常」。由圖就可以得出結論，S與M不能有全同關係，M與P也不能有全同關係。平時我們說「聲是所聞」是可以的，但在因明中作因就不可以，因為二者同一，在因明中要除宗有法，除去「聲」我們就再也找不到是所聞的例證了，這在因明中是不允許的。由此可見因明三支論式中的S、M、P是建立在真包含於關係之上的。這樣，三段論與三支論式的區別就顯現出來了，在三段論中所說的 Δ （所有S是P）為 $S \subseteq P$ 即 $(\forall x)(S(x) \rightarrow P(x))$ 這裏在說所有S是P時並沒有指出所有P是S或有P不是S，但是因明中的所有S是P為 $S \supseteq P$ ，即 $(\forall x)(S(x) \rightarrow P(x)) \wedge (\exists x)(P(x) \wedge \neg S(x))$ （所有S是P且有P不是S）。三段論的 $S \subseteq P$ 是非自返、非對稱、傳遞關係，而三支論式的 $S \supseteq P$ 卻是反自返、反對稱、傳遞關係。由此可見不能簡單的把三支論式比為邏輯三段論AAA式

即使我們把三支式比為三段論，三支論式也不應只有AAA式，而還應有第二格的EAE式。

就是陳先生也承認因明中有否定命題，他認為「因明除異喻體，不設否定判斷。」（同上，143頁）這是一種客觀的態度。在僅存漢譯本的《因明正理門論》中就有：「喻有兩種，同法、異法。同法者，謂立『聲無常，勤勇無間所發性故』，以『諸勤勇無間所發皆見無常，猶如瓶等』。異法者，謂『諸有常住，見非勤勇無間所發，如虛空等。』」（見陳那著《因明正理門論》金陵刻經處一九五七年八月版第七頁）

同喻體加因、宗列出就是陳先生所說的 Δ 、 Δ 、 Δ 式。而由異喻體加因宗組成的論式應該是什麼式呢？鑒別格的唯一標準是看中項的位置，這裏的中項位置是在前提中兩次出現的「勤勇無間所發」，它們都處在大小前提的謂項，所以這是第二格。

諸有常住，見非勤勇無間所發（異喻體）

（聲）是勤勇無間所發（因）

聲無常（宗）

既然陳先生認為異喻體為否定判斷，那麼按照三段論的基本規則：「如果有一個否定命題則結論也是否定命題」，則結論「聲無常」就一定是否定命題了。又因為「常」與「無常」是矛盾關係，「無常」也可以為「不是常」所以結論是否定命題。如果結論為肯定也違反了一否結否的規則，這樣這個推論就滿足了三段論這條基本規則。我們說他是第二格EAE式是因為它滿足了三段論第二格的特殊規則：「①前提中有一個是否定的；②大前提必全稱。」如前所述已有一否定前提，這就符合了特殊規則，又因「諸」為全稱標誌，異喻體又為大前提，所以也滿足了第二條特殊規則，第二格只有這兩條特殊規則，如果從三段論角度看它，只能是第二格EAE式。陳那的弟子們繼承和發展了陳那思想，法稱不但繼承了陳那「同法、異法」的思想，而且直接就分為「同法式」與「異法式」，這異法式就是我們所說的第二格的EAE式。

如果說三支式只有第一格 $\Delta\Delta\Delta$ 式，則與因明的實踐與理論相悖。不管是陳那在《因明正理門論》，還是商羯羅主在《因明入正理論》中開宗明義就是「能立」與「能破」。可見其重視程度。這說明因明除了非常重視能立（即自己有什麼主張，用正確的理由加以證明，於是自己的主張成立了，這叫能立），還同樣重視能破（即不同意別人的主張，也要拿出理由反駁，這叫能破）。因明所說的能立與能破相當於我們現在所說的立論與駁論。因明的重要特性是為論辯服務，既然要論辯就要有立有破，不破不立。因明用第一格 $\Delta\Delta\Delta$ 式主要是為了立。而用第二格更多的是為了破。因為第二格的作用是用來指出事物的區別，用來

反駁與之相矛盾的肯定判斷。只有前提中有一個是否定的，它的結論才能是否定的。異喻體正起到這個作用，這樣結論才能說明一種事物不屬於某一類。因明除了用典型格（第一格）外，還要用區別格（第二格），因為只有這樣，才能適應辯論中立論和駁論雙重任務的需要。

說有第二格也是與因明有表詮與遮詮有關。這兩個術語為大乘法相宗所創。宋代延壽《宗鏡錄》卷三十四云：「遮謂遣其所非，表謂顯其所示。」這是說遮在於排除與主詞相矛盾或反對的東西，這與邏輯中的否定比較接近，新正理學派的摩訶羅納特曾指出：在任何地方發覺有一個罐，就是發覺那兒不是缺乏一個罐。……相應的「罐的缺乏的缺乏」與「有一個罐」本質上是同一的，這與雙重否則原則相似。這些都說明因明學對否定還有一定的認識，「表」在於顯示主詞的屬性，這與邏輯的肯定相同，唐代宗密舉的遮與表的例子為「如說鹽云不淡是遮，云鹹是表。說水云不乾是遮，云濕是表。」一為否定，一為肯定，合之正是邏輯所說的判斷的質。如說「聲無常」，可以說聲不是常或「聲」無「常」，就是否定聲具有常的屬性，這是勝論師針對聲論師的「聲是其常」而作出的反駁，而不是從肯定角度說聲的。另外我們說「聲無常」為了顯示主詞的屬性，可以表述為「聲是無常」，這是肯定聲具有「無常」的屬性。「表詮」中的「詮」字是「闡明事理」義，表詮就是用肯定方式闡明事理，遮詮就是用否定的方式闡明事理，宗也就分為表詮宗與遮詮宗。實質上，因明的第二相「同品定有性」是保證宗為表詮的，而第三相「異品遍無性」是保證宗為遮詮的，這樣就可以從正反兩方面保證宗的正確。

陳先生認為只有 $\supset\supset$ 式而沒有考慮否定命題的異喻體，還有基於以下考慮：陳老認為：同喻體易質易位即異喻體，但是在

敵一面，「宗異品除宗有法」因而異喻體推不出同喻體。鑒於此「故舉同喻體，可攝異喻體，若舉異喻體，立敵不共故，非必可攝同法喻體。次自二喻體之成立言之，同喻體為後二相所聯合證明，異喻體為第三相所單獨證明。故舉同喻體，已兼具二相，舉異喻體，但具一相。綜此二端，同法喻體，明以順成，暗亦出濫，證宗之功能已臻圓滿，其異喻體不說亦可。」（上書，第36頁）這裏的論述與他本人的「第三相雙證同異二喻體」（第36頁）不符。既然「同喻體為後二相所聯合證明」，為什麼還說只要有了第三相便能「雙證同異二喻體」呢？即使作者也承認「因後二相與同異喻各有特殊功用，非以隱顯為別，既不重複，故應並存。」（第36頁）既然如此，用上段來反駁窺基同異二喻體雙陣是必要的，但理由不充份，用同喻體通過換質換位可推出異喻體，用同喻體兼具二相等為理由，來說明「異喻體不說亦可」，或者推而廣之，只有由同喻體、因、宗組成的 $\supset\supset$ 式而沒有別的格式，理由是不充分的。既然有異喻體，為什麼要說呢？異喻體既然是否定命題，我們就應按否定命題來組成論式。再來鑒別是哪一格哪一式。如果因為它可以通過換質或換位變為同喻體而不考慮它，那麼三段論的其它三格都沒有存在的必要了，因為通過換質換位等，三段論的其它三格都可以劃歸為第一格，但是事實上，各格還是按照原來的面目存在着。這就說明了鑒別一個三段論是哪格那式，必須按原來的是什麼樣的，而不是把它整理代歸完再分，這樣就不能以真面目見人，我們針對由異喻體組成的三支式除了把「非」與「無」換成與之等值的「不是」外，其餘的都是原封不動的，這可能更符合三支式的本來格式吧？唐窺基對異喻體的態度是可取的：「因明同異二種喻體、賓主對揚，可不並舉，其在法式，應予雙陣。」（參閱《大疏》卷四5頁）。

優婆塞戒經研習之四十四



談布施是前作後受的功德事業

智 銘

布施是無上的功德事業，但布施仍是有爲法，有爲法中，必有因果，所以凡是修布施者，一定有善果之報，而受報的客體，有是現世的五陰，有未來世的五陰，這是必然的法則，這法則不可用佛法中的無常、空、無我等說法加以否定。所以佛陀說：

「善男子！若言五陰無常，此不至彼而得受報，是義不然，何以故？我法或有即作即受；或有異作異受，無作無受。即作即受者，陰作陰受；異作異受者，人作天受；無作無受者，作業因緣和合而有，本無自性，何有作受？汝意若謂：異作異受，云何復言相續不斷？是義不然，何以故？譬如置毒乳中，至醍醐時，故能殺人。乳時異故，醍醐亦異。雖復有異，次第而生，相似不斷，故能害人。五陰亦爾，雖復有異，次第而生，相似不斷，是故可言異作異受、即作即受、無作無受者，若離五陰者，無我所。」

這一段經文的意思是說：外道之人，認爲佛法主張無常觀，

五陰是無常的，說什麼此處行布施而彼處受善報呢？

佛陀認爲外道的這一質難，是不了解佛法，蓋佛法中的因果論分三層：一是即作即受，就是五陰行布施，五陰受善果之報，這是有爲法布施。二是異作異受者，是以人身行布施，而以天身受善報，這也是有爲法。三是無作無受，這是佛法中的無爲法，行布施的人，了解了因緣所生法，本體即是空的大義，我是因緣所生，財物也是因緣所生，受施者是因緣所生法，布施以後的功德，也是因緣所生法，既然都是因緣和合所生法，其本體皆空，既是空，有什麼果報可言，這是佛法中的最高境界。

若外道再問難：「既然其中有異作異受的說法，那又怎麼可以說是『相續不斷呢？因爲施者是人，而受者是天，分明施者與受者已斷了呀！』這樣的問難是不合邏輯的，佛陀舉例說，若在牛乳內放毒，牛乳當然有毒了。若將牛乳提煉成醍醐，吃了以後仍能殺人。雖然醍醐與牛乳不同而相異，而其中的毒則不變。五陰也是如此，雖然以人身行布施功德，生爲天身受樂，身雖有

異，而功德不變，所以可名之爲異作異受乃至於即作即受、無作無受。若以無常觀來觀照布施功德，既沒有我的施者，也沒我受的功德，離我我所，就一切不可言說了。

外道與一切衆生對世間事的看法，常與佛法相反，所以是顛倒，佛陀說：

「一切衆生，顛倒覆心，或說色卽是我，乃至識卽是我。或有說言：色卽是我，其餘四陰卽是我所，乃至識亦如是。若有說言：離五陰已別有我，無有是處，何以故？我佛法中，色非我也，所以者何？無常、無作、不自在故。是名四陰，不名我所，乃至識亦如是。衆緣和合，異法出生，故名爲作，實無異作；衆緣和合，異法出生，名爲受者，實無異受。是故名爲無作無受。若汝意謂，異作異受，何故此人作業不被人受？俱有五陰，是義不然，何以故？異有二種：一者、身異，二者、名異；一者、佛得，二者、天得。佛得天得，身名各異，是因緣故，身口應異，身口異故，造業亦異，造業異故，壽命、色力、安、辯亦異。是故不得佛得作業，天得受果。雖俱五陰，色名是一，受、想、行異，何以故？佛得受果，天得受苦，佛得生貪，天得生瞋，是故不得名爲相似。色名雖一，其實有異。或有佛得白色，天得黑色，若以名同爲一義者，一人生時應一切生，一人死時應一切死，汝若不欲然此義者，是故不得異作異受。」

這段經文的意義是說：一切的衆生都是顛倒覆蓋了自心，所以對世間事物的看法不能究竟。或者說色就是我所，甚至有人說識

乃是我。也有人說色是我，而受、想、行、識四者則是我所，其他也有人說色是我，而識則是我所。這些的說法都是顛倒的，因爲從五塵中求不到我，從五陰中也求不到我，因爲這些都是因緣所生法，是不真實的，從其中求「我」不可得。

若有人說：五陰雖然不是我，但離五陰另外有我的存在，這種說法也是不正確的。爲什麼呢？因爲在真正的佛法中，五塵五陰都不是我，這五塵、五陰都是無常、無作、不自在的因緣法，由因緣法所生的四識又怎麼能說是我所呢？

一切的因緣和合，才有各種事物的出現，所以名爲「作」，除此之外別無作者；同樣的道理，一切的因緣和合，生出一切的法，才有受者，真正說來，世間求一個受者不可得，因此依佛法來說，是無作者亦無受者。

若外道說：有異作異受存在的話，那末爲什麼這個人造業，那個人爲什麼不受果呢？大家都具有五陰的條件呀？所以這種說法是不正確的，爲什麼呢？因爲「異」有二重意義：第一重者：一是身異、二是名異。由於造業的「身」不同，所以受「果」之「名」也不同。第二重者：一是佛得、二是天得，衆生同修善道，但有的人只修十善道，所以得天身；但有的人修無上善道，所以得佛身，因此得天身、佛身有所不同。所以由於因緣的不同，如身、口不同，由身、口所造的業也不同；由於造業不同，所得的果報如壽命、色力、安樂、辯才也各不相同了。因是之故，不能說造十善天業的人，而能受佛果；同樣的造無上佛業的人，而受天身之果。種瓜者一定得瓜而不得豆，反之亦然。所以說：一切的衆生雖具同一的五陰，其中的色是相同的，但受、

想、行三者是相異的。爲什麼呢？因爲佛知受、想、行爲空，所以不執，因而能受樂；而天却執受、想、行的欲樂，故而受苦。若佛於受、想、行生執着，即是生貪；若天於受、想、行生我慢，即是生瞋。受、想、行的名字是相同的，但所造的業不同，所受的果不能說是相似的。因此，一切的衆生，甚至佛、天，雖同具一個「色」的名字，由於受、想、行的造業不同，由業因所成就的實果是相異的，佛可能得白色，天可能得黑色。若認爲同一名就同一義的話，那末，一個人出生時，一切的人也應同時出生才是，一人死的時候，一切的人也應同時死去才是呀！若不同意一人生時一切人也生；一人死時一切人也死的說法，就不能得異作異受。

佛陀爲了證實自己的異作異受與外道主張的異作異受的意義不同，特舉譬喻說：

「汝意若謂：汝亦異作異受，我亦如是異作異受。若異作異受，應同我過，何故不見自過而責我者？是義不然，何以故？我異二種：一者、次第生亦次第滅，二者、次第生不次第滅，是生異故，滅亦復異。是故我言：異作異受，此作此受，不同汝過。」

譬如有人欲燒聚落，於乾草中放一粒火，是火次第生因緣故，能燒百里至二百里，邨主求得，即便問之：汝弊惡人，何因緣故，燒是大邨？彼人答言：實非我燒，何以故？所放火，尋已滅盡，所燒之處，一把草耳，我今還當償汝二把，其餘之物我不應償。是時邨主復作是言：癡人，由汝小火，次第生火，彼燒百里至二百里，幸由於汝，云何不償？

雖知是火異作異燒，相續不斷，故彼得罪。善惡五陰，亦復如是，受報時陰雖言不作，以其次第相續而生，是故受報。

譬如有人與他共賭執炬，遠行至百里外，若不至者，我當輸汝，如其到者，汝當輸我，執炬之人，至百里已，即從索物。他言：汝炬發蹟已滅，云何於此從我索物？執炬者言：彼火雖滅，次第相續生來至此，如是二人，說俱得理，何以故？如是義者，亦即亦異，是故二人俱無過失。」

這段經文是外道向佛陀質疑。外道認爲：佛法中也主張異作異受，我也主張異作異受。既然如此，如果說我有過錯的話，那末佛法應與我同樣有過錯，爲什麼佛法不自見其過而只責我有過呢？

佛陀認爲：這種說法是不對的，爲什麼呢？佛法所說的異作異受有二種意義：一是次第生亦次第滅，二是次第生不次第滅，因此生異故，滅也異。所以佛陀才說：異作異受、此作此受。這說法與外道的說法是不同的，所以沒有外道所說的過錯。

佛陀舉了二個譬喻來說明：

有一個人想燒聚落，在一處的乾草中放了一把火，那火次第延燒達一百里甚至二百里，那聚落的邨主找到那放火的人問他：你這個壞惡之徒，爲什麼原故放火燒這個大邨呢？那人答說：我沒有燒大邨呀，我所放的火已經滅盡了，那只是燒去一把草而已，我現在賠償你二把草，其餘的我不賠償。那邨主說：你這

癡人，由於你放了一把小火，所以才延燒一百里甚至二百里呀！禍是由你闖的，你怎麼說不全部賠償呢？雖然先前的火與後來的火不同，但因前放的火相續不斷，所以才成大火，你應該有罪。

由這個譬喻，佛認為五陰的造作也是如此的，受報時的五陰雖然沒有造業，但由於過去的五陰造了業，次第相續而生，所以次第受報。佛陀又舉譬喻說：

假如有二個人打賭，一個人說他可以手執火炬行走一百里，若到不了，就認輸被罰一萬元。如到達一百里，則對方應給一萬元。執火炬之人最後到達一百里，即叫對方賠一萬元，可是對方說：你出發時所執的火炬已經熄滅過，怎麼可以叫我賠一萬元？執火炬的人却說：出發時的火炬雖滅，但次第點燃已到達終點了呀。這二人所說都有道理，因為那所執的火炬是同一支火，也可以說是不同之火，所以二人都無過失，都有道理。

佛陀又繼續舉譬喻說：

「若有說言：五陰亦爾，即作即受，異作異受，俱無過失。譬如此、彼二岸、中流，總名恒河，夏時二岸相去甚遠，秋時二岸相去則近，無常定相，或大或小，雖復增減，人皆謂河。」

或有說言：此不是河，智人亦說有異、不異。五陰亦爾，智人亦說即作即受，異作異受。汝意若謂：二岸是土，中流是水，河神是河。是義不然，何以故？若神是河，何故復言河清、河濁。有此岸、彼岸、中流、深淺，到於大海，可

理：

度、不度。譬如有樹，則有神居，若無樹者，神何所居？河之與神，亦應如是，是故彼、此二岸、中流，次第不斷，總名為河，是故可言：即之與異，五陰亦爾。

譬如有人，罵辱貴勝，因惡口故，腳被鎖械，是腳實無惡口之罪而被鎖械，是故不得決定說言：異作異受，即作即受，唯有智者可得說言：即作即受，異作異受。譬如器、油、炷火、人功，眾緣和合，乃名為燈，汝意若謂：燈明增減，是義不然，何以故？滅故不增，來故無滅，以次第生故，言燈增減。汝意若謂：燈是無常，油即是常，油多明多，油少明少者。是義不然，何以故？油無常故，有盡、有燒。如其常者，應二念住。若二念住，誰能燒盡？是故智人亦復說言：燈明即異，五陰亦爾。明即六入，油即是業，油業因緣故，令五陰有增有減，有彼有此。

如有人說阿吒耶語，是阿吒耶久已過去，不在今日，世人相傳，次第不滅，故得稱為阿吒耶語，智者亦說是阿吒耶語、非阿吒耶語。雖復是非，俱不失理，五陰亦爾，亦可說言：即作即受，異作異受。

有人巨富，繼嗣中斷，身復喪沒，財富入官，有人言：如是財物，應當屬我。官人語言：是財云何異作異屬？是人復言：我是亡者第七世孫，次第不斷，云何是財不屬我焉？官人即言：如是如是，如汝所說，智者說言：五陰亦爾，即作即受，異作異受。」

這一長段經文，都是以譬喻說明即作即受，及異作異受的道理：

五陰之於業因果，也是即作即受，或異作異受：譬如恒河，細分則有彼岸、中流、此岸之別，但總名叫恒河。在夏天水漲，二岸較遠，秋天水退，二岸較近，沒有定相，或大或小，雖然有這種增減，一般人總叫它爲恒河。可是，或有人說：這不是河，有智之人也說有異、不異。五陰也是如此的，有智之人也說有異、不異。五陰也是如此的，有智之人也說有即作即受、異作異受。你如果堅持說：二岸是土、中流是水，不能名爲河，唯有河神才能名之爲河。這是不對的，爲什麼呢？若河神是河，爲什麼又有河清、河濁、此岸、彼岸、中流、深淺、到於大海、可度、不可度的種種變相呢？譬如樹則有樹神居住，河沒有身，神居住在什麼地方？河之與神也是如此的。所以說，彼岸、此岸、中流、次第不斷，總名謂之爲河，因此也可以說：即之與異，五陰也是如此的。

譬如有人很會辱罵他人，因爲惡口之故，被官捉去加上腳鐐，那雙腳並沒有過錯，却被鎖械。所以說：不能決定因果是異作異受、即作即受，唯有那有智慧的人可以說即作即受、異作異受。

譬如油、火、器具、人功四種因緣和合，才可以名之爲燈，你如果說燈的光亮有增減，不能名之爲燈。那就不對了。爲什麼呢？減故不增，光大故不減，以次第大小光亮相續，所以說燈有增減，你若說燈是無常的，油是常的，油多所以明亮度大，油少則明亮度小。這也不對，爲什麼呢？油也是無常的，因爲油有盡、有燒的現象，如果油是常的話，油應不盡、也不被燒，若油不盡不被燒，那末誰被燒盡了呢？是故，有智慧的人也可以說：

燈明即異作異受，五陰也是如此的，明即是六入，油即是六入造成的業，油、業二者因緣相合，才能令五陰有增減，有彼、有此呀。

譬如現在還有人會說阿毘耶語，但阿毘耶早已過去了，今天已不存在了，由於世人相傳次第不滅，都說阿毘耶語。有智慧的人，有的人說阿毘耶語，有人却不說阿毘耶語，他們說的話雖不相同，但所說的道理則是相同的。五陰也是如此，也可以說五陰所受的果是即作即受、異作異受。

譬如有一巨富之人，却沒有兒子，他死了以後，所有的財富應歸於官府。但有一個人說：財富應歸他所有。官人問他：爲什麼屬於你所有？那人說：因爲我是死者的第七世孫，我們的血脈次第不斷，那財富爲什麼不屬我？官人聽了說：不錯，該歸你所有。有智慧的人說：五陰也是如此的，即作即受，異作異受。

由五陰作業因，是否是即身受果，或是未來的五陰受果，佛陀與外道作了以上冗長的辯論，佛陀最後作結論說：

「汝意若謂：五陰作業，成已便過，是身猶在，業無所依，便是無業，捨是身已，云何得報？是義不然，何以故？一切過業，待體待時，譬如橘子，因橘而生，從酢而甜，人爲橘故，種植是子，是子根、莖、葉、華、生果，皆悉不酢，時到果熟，酢味則發。如是酢味，本無今有，亦非無緣，乃是過去本果因緣。身、口、意業，亦復如是。若言是業任何處者，是業住於過去世中，待時、待器、得受果報，如人服

藥，經於時節，藥雖消滅，時到則發好力、好色，身、口、意業，亦復如是。雖復過滅，時到則受。

譬如小兒，初所學事，雖念念滅，無有住處，然至百年，亦不亡失，是過去業，亦復如是。雖無住處，時到自受。是故言：非陰作陰受，亦復不得非陰受也。若能了了通達是事，是人則能獲無上果。」

這一段經文非常非常重要，因為一般不明因緣的人，總是弄不明白：為什麼這一世造善、造惡之業因，而下一世受善果、惡果之報呢？誰來管理每一個人一生中所造的業果呢？這一段經文已明明白白地告訴我們了。

外道們常常認為：五陰作業以後，作了業便成過去了，這身體雖然尚存在，但所造的業依住在身體的什麼地方呢？既然身體沒有業所依住的地方，就證明沒有業的存在了。再說：一旦死了以後，這身體也捨去了，即使身上有業依住，也隨身體捨去了，還有什麼果報不果報呢？

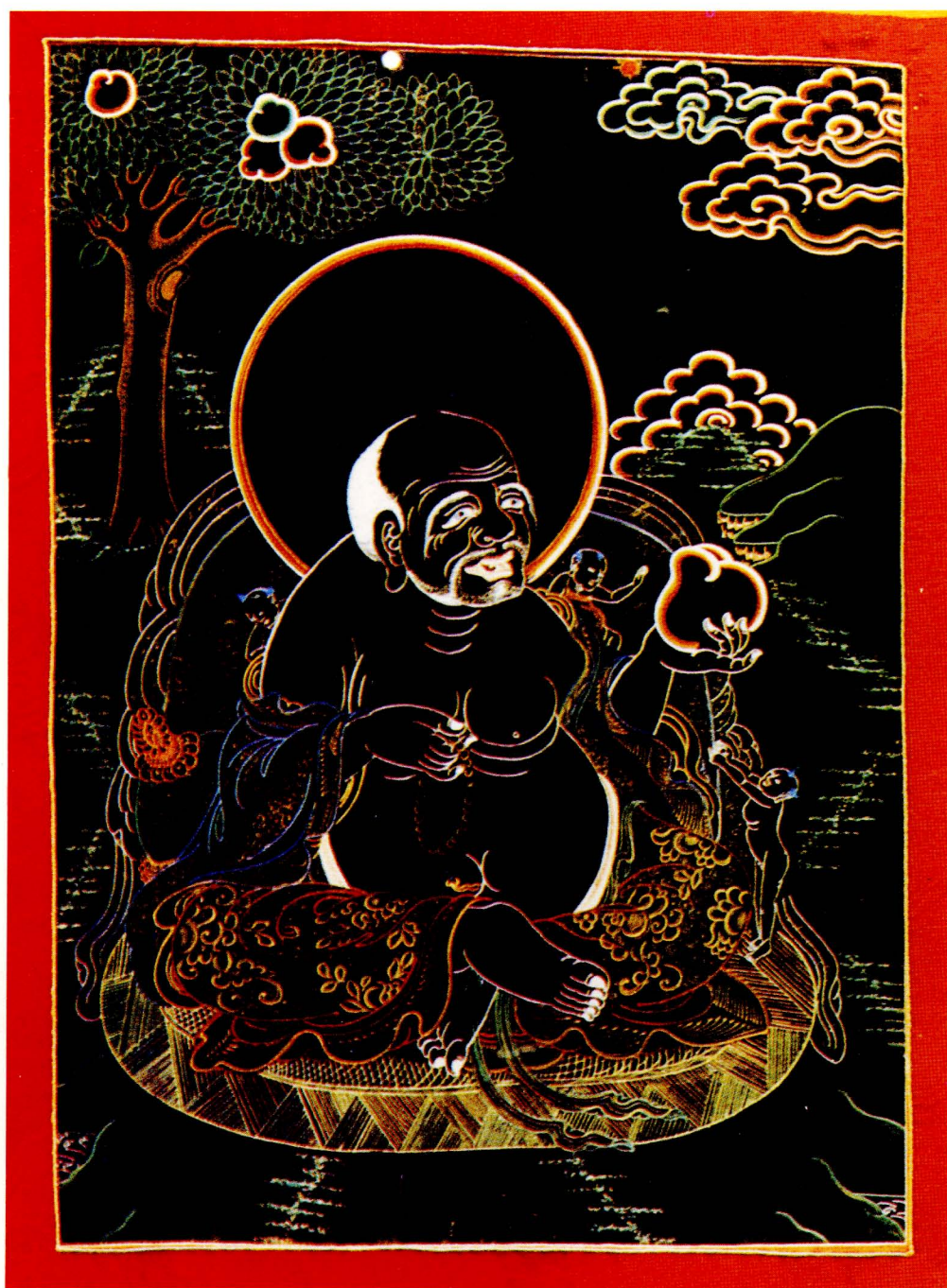
外道的這些話，初聽起來好像很有道理，但佛陀却不以為然，佛陀認為：我們在世間時所造的罪過業力，一定是會等待時間、等待別一個五陰之體的出現而受報。佛舉譬喻說：橘子是由橘樹而生的，剛生的橘子很酸，逐漸成熟，就會由酸而變甜。一般人爲了得到橘子，所以將種子種植下土、由子生根、由根生莖、生葉、開華、結果，這些過程中的橘子都沒有酸的味道，但當橘子成熟到某一程度，酸味就出現了，再過一段時間，甜味也出現了。那酸甜的味道，不是本無今有的，也不是無緣無故而有的，乃是過去的種子中含有酸甜的因緣存在。所以新生的橘子最

後也就變成酸甜了。

身、口、意所造的善惡業，也是如此，若問過去世所造的業住在何處的話，那就是住在過去世的種子中，這業因種子待時、待器、待緣而成新生的五陰之身，這身就承受了前世所造善惡業因之果。所以我們這一世所遭遇的幸與不幸，都是前世業力使然，不是本無今有的。

佛陀再舉譬喻說：如人生病而服藥，過了一段時間，藥的本身消滅不見了，但功能却未滅，我們就會恢復健康，得到好力、好色。身、口、意業也是如此，我們的身體死了以後，雖然是滅了、捨了，但所造的業力隨種子而受生，過去世所造的業力，即隨新生的五陰而受果報。這道理是一樣的。

佛陀再舉譬喻說：新生的小兒，什麼事都不懂，從如何吃飯起，每一樣都要學，父母一樣一樣地教育他，所教與所學的，隨時間的流逝而念念遷滅，在我們的五陰中並無一處可依住。但小時候所學的，雖經過一百年，只要生命不死，卻不會忘記。為什麼會不忘記呢？自有其存在的道理，業力也是如此，過去造的業力，都不會忘失，在五陰之中雖找不到依住處，但時間一到，自會受果報的。所以可這麼作結論：我們在世間所造的業力，不能定說現世五陰造業，現世五陰定要受果，也不能說現世所造的業，一定要留待後世受果，但只要時間一到，果報自然會呈現。學佛的人若能了了通達這個道理，他就會獲無上果，為什麼呢？因為因果報應，歷歷不爽，菩薩爲了怕來世受苦果報，所以這一世不敢造苦惡因，如此即可由生死中解脫，而進住不生不死的涅槃，這涅槃就是無上果報了。



西藏唐卡——羅漢

社長 釋敏智
 督印 釋修智
 編輯 釋素聞
 承印 文采印刷公司

內 明 雜 誌 社
 Nei Ming Magazine Society
 香港新界屯門藍地妙法寺
 Miu Fat Buddhist Monastery,
 Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱 歡迎助印

佛元二五四〇年十月一日出版
 公元一九九六年

Printed in Hong Kong

無準禪師



大宋國日本國王
 萬垠地無極
 一白定千荒
 青嶺分物直
 鷲起
 南山白額馬
 浩：清風生羽翼
 此世準老僧自題畫像詩也
 支語詩記



日本文能余長寺宮
 孫豐年恭記

宋·無準禪師