

集漢穀城刻石字



內明





△ 五台山佛光寺祖師塔



中觀的邏輯原理與結構

Richard H. Robinson 著

馮禮平 譯

吳汝鈞 校

目次

卷一 緒論

卷二 中觀的邏輯原理

卷三 中觀的結構

卷四 中觀的實踐

卷五 中觀的哲學

卷六 中觀的宗教

卷七 中觀的藝術

卷八 中觀的科學

卷九 中觀的社會

卷十 中觀的政治

卷十一 中觀的經濟

卷十二 中觀的法律

卷十三 中觀的倫理

卷十四 中觀的宗教

卷十五 中觀的藝術

卷十六 中觀的科學

卷十七 中觀的社會

卷十八 中觀的政治

卷十九 中觀的經濟

卷二十 中觀的法律

卷二十一 中觀的倫理

卷二十二 中觀的宗教

卷二十三 中觀的藝術

卷二十四 中觀的科學

卷二十五 中觀的社會

卷二十六 中觀的政治

卷二十七 中觀的經濟

卷二十八 中觀的法律

卷二十九 中觀的倫理

卷三十 中觀的宗教

卷三十一 中觀的藝術

卷三十二 中觀的科學

卷三十三 中觀的社會

卷三十四 中觀的政治

卷三十五 中觀的經濟

卷三十六 中觀的法律

卷三十七 中觀的倫理

卷三十八 中觀的宗教

卷三十九 中觀的藝術

卷四十 中觀的科學

卷四十一 中觀的社會

卷四十二 中觀的政治

卷四十三 中觀的經濟

卷四十四 中觀的法律

卷四十五 中觀的倫理

卷四十六 中觀的宗教

卷四十七 中觀的藝術

卷四十八 中觀的科學

卷四十九 中觀的社會

卷五十 中觀的政治

卷五十一 中觀的經濟

卷五十二 中觀的法律

卷五十三 中觀的倫理

卷五十四 中觀的宗教

卷五十五 中觀的藝術

卷五十六 中觀的科學

卷五十七 中觀的社會

卷五十八 中觀的政治

卷五十九 中觀的經濟

卷六十 中觀的法律

卷六十一 中觀的倫理

卷六十二 中觀的宗教

卷六十三 中觀的藝術

卷六十四 中觀的科學

卷六十五 中觀的社會

卷六十六 中觀的政治

卷六十七 中觀的經濟

卷六十八 中觀的法律

卷六十九 中觀的倫理

卷七十 中觀的宗教

卷七十一 中觀的藝術

卷七十二 中觀的科學

卷七十三 中觀的社會

卷七十四 中觀的政治

卷七十五 中觀的經濟

卷七十六 中觀的法律

卷七十七 中觀的倫理

卷七十八 中觀的宗教

卷七十九 中觀的藝術

卷八十 中觀的科學

卷八十一 中觀的社會

卷八十二 中觀的政治

卷八十三 中觀的經濟

卷八十四 中觀的法律

卷八十五 中觀的倫理

卷八十六 中觀的宗教

卷八十七 中觀的藝術

卷八十八 中觀的科學

卷八十九 中觀的社會

卷九十 中觀的政治

卷九十一 中觀的經濟

卷九十二 中觀的法律

卷九十三 中觀的倫理

卷九十四 中觀的宗教

卷九十五 中觀的藝術

卷九十六 中觀的科學

卷九十七 中觀的社會

卷九十八 中觀的政治

卷九十九 中觀的經濟

卷一百 中觀的法律

前言

龍樹 (Nāgārjuna, 公元前二世紀) 所開創的中觀學 (Madhyamika) 是由一世紀以前的愛彌爾·畢爾奴夫 (Emile Burnouf) 介紹到現代學術界的。在過往六十年裏，印度、歐洲及日本的學者都曾研究這個學說，並一致承認它在印度哲學史上，無論是佛家的或非佛家的哲學上，都是重要的。龍樹被廣譽為偉大的辯證家。但是每次嘗試闡述中觀學者的心聲時，都留下大量的阻礙。不過，因為各開風氣的研究者都必須掌握一些充滿訛誤的梵文、藏文及漢文資料；況且要比較中觀學者及其佛教的、正理學派的和數論派的敵論的學者，而這些學者的情況也同樣鮮為人所知，他們還要運用西方哲學的術語，使得中觀學的資料成為可理解的，因此難免不無阻礙。

研究中觀學最蓬勃的時期，始自一九二七年徹爾巴斯基 (Th. Stcherbatsky) 印行他的「佛教的涅槃概念」(The Conception of

Buddhist Nirvāṇa)，中觀系統裏的本體論及有關絕對 (Absolute) 的問題，於是便成為研究的重點。魏萊·蒲仙 (Louis de La Valée Poussin)、斯坦尼斯拉·沙耶 (Stanislaw Schayer) 及其它學者都曾就這些論題與徹爾巴斯基展開凌厲的辯論。這次辯論後因蒲仙的逝世及第二次世界大戰而中斷。「淨明句論」(Prasannapadā) 的翻譯工作由狄雍 (J. W. de Jong) 繼續下來①，狄雍也撰寫了一些有關中觀學的絕對概念的清晰明確的論文②。穆諦 (T. R. V. Murti) 的「佛教的中心哲學」(The Central Philosophy of Buddhism) 一書，於一九五五年出版，他繼續着徹爾巴斯基及其論難者的工作，給中觀學的「形而上學」方面的研究，帶來了最大的收穫。

中觀學的「形而上學」的辯論掀起了各種極端不同的看法，人們以虛無主義、否定主義、一元論、相對主義、非理性主義、批判主義及絕對主義等名目加於中觀學之上。那種以西方哲學家

作比擬來試圖找出交滙的嘗試，並不太深入。最常見的比較對象是康德和黑格爾，但也不大適合，因為二者的思想結構與印度的任何有關系統基本上都截然不同。

形而上學的研究路數是有幾種基本局限的，這現在已顯示出來了。這種做法是在沒有就某些更具約束性的問題取得答案前，便試圖找尋全面的答案，這些約束性的問題就是該哲學系統的知識論上的及邏輯上的結構。由於共時性的（synchronic）及歷時性的（diachronic）考察並未被分別處理，引致龍樹的系統沒有清楚地與月稱（Candrakīrti）的系統分別開來。有些學者把中觀學的一些句語從文義中抽離出來，放進一些現代的模式中，使中觀學論證裏的內在結構不能清楚地被認取出來。這種形而上學的路數含有一種更為嚴重的缺點：它試圖為我們的難題找尋答案，而不是弄清楚龍樹所面對的難題。

目前我們要做的，便是把中觀學分開階段來研究，把共時性的研究置於歷時性的研究之前，並把各種問題分清類別，以作詳盡的考察。這種做法正近似於現代語言學的研究趨向，這個領域是被更嚴格的分析及更緊密的推理所籠罩。

在各種問題裏，其中一個特別需要分別開來作詳細研究的，是邏輯在中觀學所扮演的角色。徹爾巴斯基的觀點，是以月稱的「淨明句論」為基礎的，這「淨明句論」後出於龍樹數世紀之久，這時期的印度邏輯已較龍樹時大為發展。穆諦曾經談論了很多「辯證法」的問題，但卻沒有涉及形式邏輯。筆者謹引述一些具有代表性的學者的見解，看看他們怎樣看待邏輯在中觀學的位置：

一、我們姑且不要理會他的畧為單調的方法——他即本着這方法，以同樣的具有破壞性的辯證法，來對付小乘的一切想法——他永遠都是那樣感到興趣、勇猛，使人困惑、並有時好像傲慢似的……。不過，只有那些小乘佛教徒及所有的一般的多元論者，才需要懼怕龍樹的辯證法。他並不攻擊佛陀的法身之想法，反而加以讚頌。他誇讚相對性的原理，並以之破斥一切多元論的說法，他這樣做是為着正本清源，在這樣的基礎

內明 第一二八期 目錄

譯稿	
中觀的邏輯原理與結構……馮禮平譯	3
Richard H. Robinson	
吳汝鈞校	
轉載	
中國佛教的圓融之路（續）……霍韜晦	14
釋論「帶（惡）業往生」說……沈九成	20
海外通訊	
天台思想之海外宏傳……江風	25
佛典選註之七	
唯識三十頌（選）……中大佛學社編寫組	26
筆譯	
談應無所住而生其心……智銘	29
特稿	
菩薩應觀卅七品成一切種智……智銘	31
梵文文法自學法……吳汝鈞	34
佛教文藝	
佛經中的龍……馮馮	38
虛雲和尚……馮馮	42
佛教消息……編輯室	44
畫頁	
封面：五台山塔院寺	
封底：太原崇善寺大雄殿	
封面裏：五台山佛光寺祖師塔	
封底裏：五台山佛光寺大雄殿	

上建立那唯一不二的和不可界說的存有的本質。根據那一貫被應用的一元論的原則，所有事物都只有非自有的和偶然的實在……。中觀學者否定了要建立一最高真實的邏輯的有效性，即是，否定了概念思惟。每當被詰難說在否定邏輯的有效性時，他也運用了一些邏輯，他答辯說：日常生活的邏輯是足以顯示出所有系統都互相矛盾，而我們的基本想法是不能抵受詳細考察的③。

二、龍樹想證明的是存在的非理性性（irrationality of Existence），或建立在A等於A一類的邏輯原理上的推理的虛假性……。因為很多時我們可以給一個問題提供兩個答案：斷定（assertion）和否定（denial）。他的論證包含了兩個否定，一個是否定有所證（probandum）的一面，另一個是否定沒有所證的一面。這樣的雙重否定稱為中道④。

三、每一肯定命題（正）皆是自定（Self-convicted）的，無需由另一否定命題（反）來作出反平衡（Counter balance）。為什麼一切見解皆被否定呢？這是基於什麼原則呢？每當我們分析一經驗對象時，它的結構的內在漏洞便顯露出來。它並非事物自身（thing in itself），而是與別的物項關聯起來而存在，而這些事物又依存其它事物而存在。這個過程無休止地繼續下去，最後導致（無窮）追溯（regress）⑤。

徹爾巴斯基說龍樹通過其辯證法建立了一套超越的概念，穆諦則說所有的肯定命題皆被否定。徹爾巴斯基把邏輯及推論的概念思想等同起來。李華德（Liebenthal）提出了令人懷疑的概念，那是龍樹著述中沒有的。他說存在的理性建立在「A等於A的邏輯原則上」，他這樣說，全然抹煞了在邏輯原則及本體論真理之間的任何聯結的明顯的偶然性，他也抹殺了所提出的「邏輯原理」並非形式邏輯的基礎，而只是一推衍的定理這一事實。（要從這些所謂「原理」中推衍出任何邏輯的演算是不可能的。）李華德並沒有考慮他的研究對象是一個詞項（term）抑或一個命題（proposition），他也沒有考究那些可以肯定或否定這研究對象的

謂詞（predicate）。

「每當我們分析一經驗對象時，它的結構的內在漏洞便顯露出來。」穆諦這種說法是會產生錯誤引導的。它會錯誤引導人們以為龍樹會以經驗的立場去考察經驗對象。其實，龍樹所考察的不是經驗對象，而是詞項之間的外延關係（extensional relations），龍樹只是研究以定義的方式，加諸這些經驗對象上的概念（concepts）及性質（properties）的外延關係。

穆諦的「每一肯定命題（正）皆是自定的」說法，除了重新提出謊者的悖論（paradox of the Liar）這古典的悖論外，也是含糊可疑的。我們不能確定「肯定命題」（thesis）一詞究竟是指一個命題還是指一組命題；是指一斷言（assertion）或是一推斷（inference）；是指一可能包含否定式的代函值（functor）的命題或是一沒有包含否定式的代函值命題。在龍樹時代，部份論難者當然會像現代的研究者一樣感到迷惑，但如果我們能給一些好像上述的問題找出清楚的答案的話，我們便可能看出龍樹的說法是有意義的。

穆諦說「每一肯定命題（正）皆是自定的」可能是指「每一命題皆是自身矛盾」。不過，因為這種說法在重言（tautologies）上是不真的，故「每一命題皆是自身矛盾」，這一命題便是假的了。

無可懷疑，上述的問題需要一些更正確設定的問題及一精密的方法論，其中的詞項要有一致的定義，而研究的範圍亦要劃定。在這篇文章裏，筆者只打算就一些有限的問題範圍，提出有限的看法，也就是闡述一些在「中論」（Mūla-madhyamaka-kārikās）一書中，觀察到的邏輯原理及結構。

波蘭的印度學家沙耶是第一位着手研究龍樹的邏輯的學者，那幾乎是二十五年前的事。那時候，波蘭的邏輯家，開始了對古代（希臘及羅馬）的形式邏輯的科學的研究。沙耶在路加斯維茨（Jan Lukaszewicz）及其學生們的影響下，研究了現代邏輯，並開始運用現代邏輯來研究古印度邏輯。雖然沙耶很不幸地在逝世

前沒有留下給我們一些好像路加斯維茨所著的「亞里斯多德之三段論」(Aristotle's Syllogistic)或者像波坎斯基(I. M. Bochenski)所著的「古代的形式邏輯」(Ancient Formal Logic)那樣的著述，不過，他的論文中也包含了一些方法論的原則和一些雖然是零碎但却珍貴的研究成果。在「關於對正理探究的方法」(Ueber die Methode der Nyāya - Forschung)⑥一文中，他給「中論」其中的一個偈頌，提供「標記標音」(Notational transcription)。在「古印度的述語邏輯的預示」(Altindische Antizipationen der Aussagenlogik)⑦一文中，他提出了早期佛教辯證家所應用的推理法則的問題，考察了四句否定法(Tetalemma, 梵 carṅskoti)，認為是命題邏輯的特徵。沙耶對於徹爾巴斯基的批評是尖銳及公正的。但穆諦並未參閱沙耶的邏輯文獻。

東京大學的中村元(Hajime Nakamura)教授，繼承了沙耶的方法論，在「從符號邏輯的立場，對性空概念的一些清理」(Some Clarifications of the Concept of Voidness from the Stand-point of Symbolic Logic)⑧一文中，他對沙耶的方法加以維護和應用。他以現代科學化的標記邏輯作工具來研究印度邏輯，他認為這工具有其優越性的。標記述詞(Notational Statement)可以避免語言述詞及修辭邏輯的陷阱和不自然的地方。這方法的應用，不一定要把印度的形式轉變為傳統的西方邏輯的標準形式，但却可以弄清楚印度的結構而不須加以改革。除了中村元的見解外，筆者可以附加說現代邏輯提出了更廣泛的問題，使研究者的觀察更為敏銳。

中村元的論文的其它部份以標記的形式處理了中觀學的一些命題和推論，藉以顯示龍樹的論證的有效性，並提出空性是等同於空類(null class)之說。

本文包含了中村元大部份的資料，並隨引文附注，但筆者得出的結論則稍有不同，並會在下文提出一些新的問題。

在考察龍樹的論證的形式結構時，筆者並未把知識論、心理學及本體論包括在內，這等邏輯以外的看法，會在本文結論部份提出。

基本定理及推論規律

龍樹的邏輯知識水平與柏拉圖不相伯仲，那是形式化以前的，並包含一些由其自己的直覺得出的一些公理和推論原則，其中自有其巧妙處，也偶有錯誤⑨。但是，在說明這些公理上，因使用太過一般性的術語，不免使之變成虛假的變項。

傳統的思维的三大規律，已不再被視為演繹系統(deductive system)的基本原則。不過，因為龍樹會被批評為排斥理性，所以我們仍要看看龍樹有否依從它們。

「中論」會不斷地引用矛盾律。論中有兩處地方會一般性地涉及這規律：

1. 「不應於一法 而有有無相」 (7 · 30) ⑩
2. 「有無相違故 一處則無二」 (8 · 7)
3. 「如世間生死 一時則不然」 (21 · 3)
4. 「有無共合成 云何名涅槃 有無是有為」 (25 · 13)
5. 「是二不同處 如明闇不俱」 (25 · 14) ⑪
6. 「常及於無常 是事則不然」 (27 · 17)
7. 「離去不去者 無第三去者」 (2 · 8) ⑫
8. 「離去不去者 何有第三住」 (2 · 15)
9. 「若有所受法 即墮於斷常 若常若無常」 (21 · 14)

因為龍樹依靠大量二分法來作論證；所以在他的大部份推論中，矛盾律是必要的。

在「中論」裏並未會明顯地運用過同一律(以方程式的形式表達，而不是好像上文所引李華德的文字中所應用的涵蘊關係)，這是不用驚訝的，因為如果一個人沒有一套有關涵蘊關係的詭辯概念的話，這規律對他來說，是毫無意義的；它對於那些無意

組織一套邏輯的演繹系統的人來說，也是沒有多大用處的。正如波坎斯基所言：「我們在亞里斯多德所留下的著述中，找不到同一律的說明，他的「形而上學III」，整本書都是用來闡明矛盾律的^⑬。」

假言三段論 (hypothetical syllogism) 是龍樹的主要推論形式。它的完整形式包含了三個命題。不過，龍樹好像其它印度的辯證家一樣，在簡潔及形式的完整性之間寧取前者。所以，在讀者可以依文意來補上的情況，他便畧去了推論中的一兩個命題。假言三段論的兩個有效方式是離斷律 (modus ponendo ponens) 及逆斷律 (modus tollendo tollens)，前者具有肯定的前項 (affirmed antecedent) 而後者則具有否定的後項 (denied consequent)。這兩種方式都以含有子變化 (sub-varieties) 的情況出現於「中論」裏，其中，逆斷律較為普遍。

A. 離斷律 (Modus ponens)

11 「因物故有時 雜物何有時
物尚無所有 何況當有時」 (19 · 6)

我們可以用下列的記號法來表示上述的頌文：

設 P 等於「時」 q 等於「物」

$[P \supset q \cdot \neg q \supset \sim P; \therefore \sim P]$

上半頌說明了否定後項的原理，也顯示龍樹已經在某個程度上注意到换位原理 (principles of conversion)。在下半頌，那已位轉的涵蘊關係「 $\sim q \supset \sim P$ 」的前項是被肯定的，因此後項亦被肯定。

我們要注意龍樹所肯定的前項，是一些否定命題 (negative propositions)。

B. 逆斷律 (Modus tollens)

逆斷律的命題形式是：

12 「若離色有因 則是無果因
若言無果因 則無有是處」 (因此，因並不離色而存在。)(4 · 3)

13 「空相未有時 則無虛空法
若先有虛空 則為是無相」 (但無相的物項並不出現，因此空間並不出現。)(5 · 1)

14 「若因過去時 有未來現在
未來及現在 應在過去時」 (但它們並不這樣；因此，它們並不依過去時。)(19 · 1)

15 「若涅槃是有 涅槃即有為
終無有一法 而是無為者」 (但涅槃就定義來說便是無為；因此，涅槃並不是有為的物項。)(25 · 5)

16 「若離身有我 是事則不然
無受而有我 而實不可得」 (27 · 5)

龍樹說出了這些與 19 · 6 頌 (上引之第十一例) 一致的推論的位換律 (Law of conversion)。

C. 前項的謬誤 (Fallacy of the antecedent)

龍樹在很多場合都否定了前項，於是便違背了位換律。這種謬誤的命題形式是：

$[P \supset q; \sim P; \therefore \sim q]$

自亞里斯多德以來，這種謬誤便已被認為包含所有其它的謬誤了^⑭。

17 「若謂然可然 二俱相離者
如是然則能 至於彼可然」 (但作為然的火並不離可然的燃料而出現；因此，以外於燃料的火為能至於燃料，是錯誤的。)(10 · 7)

18 「若有不空法 則應有空法
實無不空法 何從有空法」 (13 · 8) ^⑮

19 「若有未生法 說言有生者
此法先已有 更復何用生」 (7 · 18) ^⑯

中村元在其論文中說這些例子，如果站在傳統形式邏輯的立場來看，都是謬誤的。不過，如果站在布爾——舒露德邏輯代數 (Boole - Schröder logical algebra) 的立場來看，則是有效的

。現在讓我們把上文最後三頌轉爲符號，以考究這個看法：

18 設 $a = \text{「法」}$ $b = \text{「空」}$

$a b \neq O \cdot \supset \cdot a b \neq O \cdot a b = O ; \therefore a b = O$

「 $a b = O$ 」(譯者按：原文作 $a b = O$ ，誤)是

「 $a b \neq O$ 」的矛盾面而非「 $a b \neq O$ 」的矛盾面。故

此是前項在進行否定，因而出現了不確定性 (indeterminacy)。無論在符號邏輯或修辭邏輯上，這些推論都是錯誤的。

19 設 $a = \text{「法」}$ $b = \text{「生」}$

$a b \neq O \cdot \supset \cdot a b \neq O ; a b = O ; \therefore a b = O$

上述的記號法表示出 (19) 與 (18) 在形式上是一致的，故同是因上述的理由爲謬誤的。

17 設 $a = \text{「然」}$ $b = \text{「可然」}$ $P = \text{「至於彼可然」}$

$a b \neq O \cdot \supset \cdot P, a b = O ; \therefore \sim P$

上述的記號法表示出：(17) 的命題形式 (雖然不是詞項結構 (term-structure)) 與 (18) 及 (19) 是一致的，所以也是違反了位換律。

定言三段論 (categorical syllogism) 的例子比較有趣，不過却是淺薄的。

20 「如佛經所說 虛誑妄取相

諸行妄取故 是名爲虛誑」 (13·1)

這並不是龍樹的論證，而是他的論難者的論證。這論證與第一格 AAA 三段論 (barbara) 的樣式 (mood) 一致。

「MaP·SaM· \supset ·SaP」。

21 「若諸世間業 從於煩惱出

是煩惱非實 業出何有實」 (17·26)

這論證與第一格 EAE 三段論 (celarent) 的樣式一致，

「MeP·SaM· \supset ·SeP」。「是煩惱非實」一句中的前件 (protasis) 只是重覆第二個前提，並說明試圖建立一推論，但對推論來說它是不必要的。

定義及公理

龍樹系統的基礎是一組定義，在這組定義中，某些性質 (properties, 梵 lakṣaṇa) 被配到一個詞項上。例如緣起 (dependent co-arising, 梵 pratīyasamutpāda)。

22 「不生亦不滅 不常亦不斷

不一亦不異 不來亦不出」 (第一品禮敬偈頌)

23 「衆因緣生法 我說即是空」 (24·18)

24 「若見因緣法 見苦集滅道」 (24·40)

實相 (reality, 梵 tattva)

25 「自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相」 (18·9)

涅槃 (nirvāṇa)

26 「無得亦無至 不斷亦不常 不生亦不滅 是說名涅槃」 (25·3)

27 「受諸因緣故 輪轉生死中 不受諸因緣 是名爲涅槃」 (25·9)

自性 (own being, 梵 svabhāva)

28 「性名爲無作 不待異法成」 (15·2)

29 「性若有異相 是事終不然」 (15·8)

自性一詞，就其定義本身來說，是矛盾的可爭議的主題。如果自性是存在的話，它必須屬於一存在的物項。這樣說來，它就必定是被條件決定的，是依於其它物項的，是有原因的。但是自性其本義是不受條件決定的，不依於其它物項的，也不是有因而生的。故自性的存在是不可能。

在「中論」裏，所有被否定的命題的主詞都屬於自性這一類。此中的基本論證是：如果一個命題的變項 (variables) 是空的 (null)，那命題便不是存在地真的。我們可以推出，這些命題可以偶然地是存在地真的。在第六十例中，涉及空和成立的句子，明白地說出了在某些條件下某些命題是真的。否定 (Negation)

在這裏，筆者必須再次說明，知識論的問題在此是不予處理的。我們要研究的不是如何認知虛空，而是研究否定式的邏輯的代函值 (logical functor) 應如何理解。

從很多地方都可以看到，龍樹持有一種初看似是不通的有關空的概念。

- 30 「有若不成者 無云何可成
因有有法故 有壞名為無」 (15 · 5)
- 31 「不因於淨相 則無有不淨
因淨有不淨 是故無不淨」 (23 · 10)
- 32 「若我常樂淨 而實無有者
無常苦不淨 是則亦應無」 (23 · 21)
- 33 「有尚非涅槃 何況於無耶
涅槃無有有 何處當有無」 (25 · 7)
- 34 「有為法無故 何得有無為」 (7 · 33)
- 35 「若常及無常 是二俱成者
如是則應成 非常非無常」 (27 · 18)

上述的例子好像是說，任何一個變項的否定的出現，都涵蘊那變項的存在。但龍樹似乎只是想及一種有窮的外延和它的餘補 (complement)，而把空詞 (null) 及全稱詞項 (universal term) 從考慮中排除出來。物項 (有，梵 bhāva) 就定義上來說是緣起的，但不是普遍的 (常，全常，梵 sāsvata) 及虛空的 (斷，斷滅，梵 ucheda)。這物項有一種同樣是緣起而生的餘補，除了具有當那物項存在它便會不存在的性質。第33例的意譯會更清楚地說明這點：

「如果涅槃不是一組性質的有窮的外延 (finite extension)，則涅槃便不能成爲沒有那一組性質的有窮的外延了；如果有窮的外延不存在，則那有窮的外延的餘補便亦不存在。」

「性」 (梵 prakṛti, 相等於 svabhāva 自性) 一詞並無餘補。 (36) 「若法實有性，後則不應無；性若有異相 (餘補)，是事終不然。」 (15 · 8)

這就是說，「性」是加諸一詞項類的性質類。因爲這兩種的類是主詞或主詞類的範圍 (range) 所必需的，故它們是不會不出現的。

如果「淨」的外延是空類 (null class)，或是全稱類 (universal class)，那全稱類則便沒有任何部份會構成「淨」的事物類的類，而且沒有任何部份會構成不淨的事物類的類。 (Quantification)

龍樹所應用的很多詞項，都明顯地是受約束的，而因爲他的所有的命題，都好像是一般性的，如果這些命題是沒有量化詞 (quantifiers) 的話，則必須給它們加上量化詞。

全稱量化 (universal quantification) 是受到代函值「全部」 (sarvam) 及對於一個存在的代函值 (例如「某個」 kaścid... 「某時」 kadācana) 的否定這兩者所影響。

- 37 「無常未曾有 不在諸法時」 (21 · 4)
- 38 「未曾有一法 不從因緣生
是故一切法 無不是空者」 (24 · 19)
- 39 「若法性空者 誰當有成壞」 (21 · 8)
- 40 「終無有一法 而是無爲者」 (25 · 5)
- 41 「終無有有法 離於老死相」 (25 · 4)

龍樹是否定存在的量化 (existential quantifications) 的，因爲他所排斥的全部詞項都被視爲本質 (essences)。如果說一物的本質只關涉該物的其中一部份，這是荒謬的。

- 42 「若半天半人 則墮於二邊
常及於無常 是事則不然」 (27 · 17)
- 43 「若世半有邊 世間半無邊
是則亦有邊 亦無邊不然」 (27 · 26)
- 44 「彼受五陰者 云何一分破
一分而不破 是事則不然」 (27 · 27)

如果我們假定骨頭是不會腐化的話，則「云何一分破，一分而不破」的說法並非荒謬的。但龍樹的本懷並不是要否定一般認識上的斷定，而是要否定有 (bhāva) 及自性 (svabhāva) 的概

念。這兩個概念常被加於一般的認識上。這裏的定理是：「互相矛盾的屬性作爲謂詞加上去的，不能是一個物項」⁽¹⁷⁾。量是與兩種極端（永恆的存在及虛無）有關的。

45 「若法有定性 非無則是常

先有而今無 是則爲斷滅」 (15 · 11)

恒常主義斷言『所有A是B』，虛無主義則斷言『有些A是B而有些A不是B』。這兩種看法都被公理的立場破斥了。這裏的要點是在於那些詞項的量的分別。

四句否定 (Tetalemma)

佛教的典型辯證工具是四句否定 (catuṣkoti)，它包含了排斥的排斥的關係 (relation of exclusive disjunction) 中的四個分子 (a, b, c, d 中有一個而不會多過一個是真實的)。自喬答摩 (Gautama) 開始的佛教辯證家都把每一句 (邊) 都否定過來，最後把整個命題都加以否定。這些句或邊都被認爲是全面的，對它們的全面的否定亦被稱爲『純否定』，而且也被視爲稱中觀學派爲否定主義的證據。因此，對四句的形式分析引起了邏輯學以外的興趣。

46 「一切實非實 亦實亦非實

非實非非實 是名諸佛法」 (18 · 8)

47 「空則不可說 非空不可說

共不共叵說 但以假名說」 (22 · 11)

48 「如來滅度後 不言有與無

亦不言有無 非有及非無」 (25 · 17)

49 「若天即是人 則墮於常邊

天則爲無生 常法不生故

若天異於人 是即爲無常

若天異人者 是則無相續

若半天半人 則墮於二邊

常及於無常 是事則不然

若常及無常 是二俱成者

如是則應成 非常非無常」 (27 · 15 — 18)

那未經龍樹否定前的四句的形式，在第46例中表示出來，其公式爲：

$[Ax \sim AxvAx \cdot \sim Axv \sim (Ax) \cdot \sim \sim (Ax)]$

明顯地，在首二句中，其x是要被全稱地量化的。第49例把第三句的x存在地量化。『有些x是A而有些x不是A』。筆者建議把第四句解作：『沒有x是A及沒有x是非A』。當x是空時，這是真的。

沙耶⁽¹⁸⁾把第四句寫作「 $\sim P \cdot \sim (\sim P)$ 」『非P非非P』，這樣的寫法，是基於把這四句視爲命題函數 (propositional functions) 的假定。但明顯的，那基本命題的否定式及合取式 (conjunctions) 並不能寫作第49例，而且，如果其它例子中的詞項都被同樣地量化，後也都不能那樣寫。『非P』是『P』的矛盾面，但『有些x是A』則不是『有些x不是A』的矛盾面。

中村元⁽¹⁹⁾把四句否定用代數的方式解作「 a 」，「 $\sim a$ 」，「 $a \sim a$ 」及「 $\sim (a \sim a)$ 」，因爲「 $a \sim a$ 」等於「 O 」而「 $\sim (a \sim a)$ 」等於「 O 」，「譯者按：「 $a \sim a$ 」= O ，則「 $\sim (a \sim a)$ 」應等於 O 」，即爲 \perp 。不知作者何故以「 $\sim a$ 」等於 O 」，故第三及第四句是冗餘和無意義的。如果主詞並不是完全分配在第三句的任何一合取項 (conjunct) 中，則這個形式便不須再被視爲冗餘了⁽²⁰⁾。

龍樹把四句中的每一句都加以否定，因爲它們的詞項都正如那些論難者所界定那樣，都是空的。當第四句其中的一個詞項是空時，它則是真，但當其它的詞項都是非空時，這句則不是假的，龍樹就是可能因爲這個理由而否定第四句。

四句否定與亞里斯多德的四形式有些相似之處。兩者都包含有由兩個詞項及「一切」「有些」及「非」等常項 (constants) (代函值) 所構成的命題。但四句否定中的第三及第四句却不是簡單的命題，而是合取式 (conjunctions)。用布爾——舒露德 (Boole - Schröder) 記號方式可以把兩者的比較表列如下：

亞里斯多德形式	四句 否定
A $a\bar{b} \neq 0$	1 $a\bar{b} = 0$
E $ab = 0$	2 $ab = 0$
I $ab \neq 0$	3 $ab \neq 0 \cdot a\bar{b} \neq 0$ [I及O形式的合取式]
O $ab \neq 0$	4 $ab = 0 \cdot a\bar{b} = 0$ [E及A形式的合取式]

兩難 (Dilemmas)

在一位被譽為「勇猛，善變及狀似自傲」的作者著述中找到很多兩難式，是不會令人感到驚訝的。這種兩難式的普通形式是「簡單的建構性的兩難式」(simple constructive dilemma)：

「 $P \supset Q \cdot r \supset q : P \vee r : \supset q$ 」。「r」一般來說是「非P」，所以「P或r」變成「P或非P」。

下面是一些顯示兩難式的例子，但不夠全面：

- 50 「若諸法有性 云何而得異 云何而有異」 (13 · 5)
- 51 「若法實有性 云何而可異 云何而可異」 (15 · 9)
- 52 「若象緣和合 而有果生者 和合中已有 何須和合生 若象緣和合 是中無果者 和合而果生」 (20 · 1—2)
- 53 「若因空無果 因何能生果 因何能生果」 (20 · 17)
- 54 「若果定有性 因何何所生 因何何所生」 (20 · 21)
- 55 「若法性空者 誰當有成壞 誰當有成壞」 (21 · 8)
- 56 「若初有滅者 則無有後有 亦無有後有」 (21 · 17)
- 57 「若世間無邊 云何有後世 云何有後世」 (27 · 21)

我們要注意到這種「簡單的建構性的形式」包含了兩個涵蘊關係，其中的一個前項是要被肯定的。上述的例子顯示龍樹運用了離斷律。這些例子都遵守「肯定前項」這規律，因此形式上是正確的。對於其後項都是否定式的兩難來說，「簡單的建構性的」這個指謂可能是不合適的；不過，「建構性」一詞是指命題的結構，而不是詞項的樣式。龍樹雖然避免肯定任何詞項，但他却是肯定了命題。

下面的例子，雖然其命題形式與上述例子相同，但這方面却是例外：其首領是論難者的詰難而後一領則是龍樹的答辯：

- 58 「若一切法空 無生無滅者 而稱爲涅槃 何斷何所滅 則無生無滅 而稱爲涅槃 而稱爲涅槃」 (25 · 1—2)

論難者意欲否定「一切法空」這個前項，並提出自己的涵蘊關係，藉此希望龍樹會把後項否定。不過，龍樹却提出一種反涵蘊關係 (counter-implication)，裏面有相對的前項 (contrary antecedent)，也有等同的後項 (identical consequent)。

要避免這些兩難的後果，便要否定對方預設的各種定義。這樣做，可以把龍樹所謂「見」(dṛṣṭi) 的整組命題否定掉，而得性空之義。

- 59 「大聖說空法 爲離諸見故 若復見有空 諸佛所不化」 (13 · 9)

大多數對空性的討論，都環繞着它是一「正面的」或「負面的」概念一問題，或者探究它是超越的或虛無的意義。蒲仙 (Poussin) 認爲中觀學的中心概念是「非存有基礎的絕對」(absolute base d'inexistence)，這理論是沙耶所肯定的^{②①}。

鈴木大拙說^{②②}：「……我們必須記着大乘佛學也有常常伴隨着它的空性論的積極面。這個積極面稱爲如性 (tathatā) 論。」

楞伽經」每每小心地把空性 (śūnyatā) 與如性平衡起來，或者強調當我們把世間看作爲空時，我們正是把握它的如性。這種理論自然遠離了那個基於我們的辯解的邏輯探究的範圍，因爲這是屬於直觀的境界²²。」

換句話說，這種消解方法是無意義的。我們即使承認有部分的荒謬 (nonsense) 是有意義，但仍會懷疑那種埋怨「辯解」不能解答那不可解答的問題的做法是片面的。除非一個問題的所有理性上的可能性都已被考慮過，我們不應隨便說這問題是理性上不可解決的。除了表示感情上的接受或否定外，我們懷疑「正面的」及「負面的」是否真與「空性」的意思有關。我們也不能確定空性是超越的，抑是虛無的，除非我們已知道那些性質 (qualifications) 的輪廓，在這些性質中那些概念具有其意義。

空性的形式的、非直覺的定義的可能性，值得我們去研究。中村元提供了這樣的一個定義，他說空性等於空類 (Null class)。這位學者也說其他可能性亦值得我們去研究。

筆者從下述偈頌中找到的解說，是中村元²³沒有列出來的：

60「以有空義故 一切法得成

若無空義者 一切則不成」(24·14)

這裏的「一切法」是指「一切世間及出世間法」，也就是「在佛教的論議範圍中的所有真正的賓謂語」。這顯然不表示去指謂免角龜毛。

設 x = 一切法 (一切世出世間法)

「A = [空和 B = [成]。那麼它的記號是：

$[(X) \cdot AX \supset BX \sim AX \supset \sim BX]$

所以「X是空的」及「X是得成」的「是相等的」²⁴。在主詞是「法」的情況，如果我們把「……是得成」的「」代替「……是空的」，結果便會是一系列的命題，這些命題都是佛教的基本教義，一點也不是「虛無的」。

另一首重要的偈頌是：

61「象因緣生法 我說即是空

亦爲是假名 亦是中道義」(24·18)

緣生是空，故此是可成的。空就其定義是無自性²⁵。龍樹的整個論證是，有自性的個體的類是無的 (null)，故此空的現象的類，也就是緣生法，是自性或無的類 (null class) 的餘補。「空」類有其「假名」作爲其分子，而有些假名是可成的。故此，空類並不是無，而是與全類 (universal class) 共外延的。(co-ex-tensive)

另外一些邏輯上的問題

這裏仍有大量問題及例子沒有談及，筆者所採用的例子，全取自龍樹的「中論」。他其餘的論著，尤其是「迴諍論」也很重要。同時，我們也應參考提婆 (Āryadeva) 的著作及疏解，來說明蒲仙所謂「有各種中觀學派及中觀論者」²⁵。雖然，把龍樹所引證的形式和原理與印度的理論邏輯作比較是非常重要的，但在這篇文章裏，我們除了偶爾涉及希臘邏輯外，並無顧及比較研究這方面。

有許多論題，雖然是屬於單一系統分析 (monosystemic analysis) 的範圍，在這裏也沒有論及。筆者只集中研究第一序列 (primary rank) 的推論，雖然在「中論」裏有很多有關基本推論的知識體系的結構的例證。雖然有部份字句可以用代函值的形式構成，筆者也忽視了在龍樹理論的模態邏輯 (Modal Logic) 的可能性。筆者沒有研究一些與傳遞關係 (transitive relation) 及自反關係 (reflexive relation) 有聯系的論證。雖然我們可以從這些述詞中把形而上的關係從邏輯關係分開來，這樣做也許會使龍樹的同一概念 (concept of identity) 更加明朗化。本文很少運用現代邏輯的資料，但把「中論」全文逐品逐品地改寫爲邏輯記號是可能的，這樣做，可以使那在上文引述的一些從頌文中抽取出來的例子的形式的特徵更爲明顯。總的來說，本文對龍樹哲學的邏輯分析是很不完全的。

哲學的追思

我們沒有證據說龍樹「以邏輯破壞邏輯」。他是犯了一些邏輯上的錯誤，但卻沒有否定任何邏輯原則。他肯定一些命題（佛教教義上的），在某個觀點下，（比如性空），是真的；但在某個觀點下，（如自性），則是假的。說「龍樹以否定邏輯的有效性……來建立最高真理（ultimate truth）」，是不正確的，他只是否定一切的自性見。這種否定就其事實來說，建立了正確的理解。因為它只是應用理性的方法去否定一明顯的非理性的觀念，故不能說它是「非理性主義」。

如果因龍樹時常應用否定的代函值，我們便稱他為「否定主義」，這是無意義的，除非我們願意稱柏拉圖休謨的哲學為「合取主義」（Conjunctivism），因為他們常常應用「與」（and）這連接詞。

當我們最低限度把一些錯誤的問題除去後，哲學的研究便會有真正的成效了。沙耶說存在及物項在印度思想中無可避免地是空間的及外延的（extensional），我們應加注意。我們要記得早期的印度思想家從抽象中把具體分別出來時是充滿困難的，我們很容易忘記我們的「存在物」一詞包括種種抽象作用在內，我們也會忘記我們的前輩曾經歷一番苦幹才找到對模糊的東西的概念，這種概念在一些印度學派裏都明顯地不會被思考過。與龍樹同時的人物跟康德同期的人比較起來，他們沒有那樣地好弄詭辯。他們的問題是較為簡單的，他們的觀念亦較少，而他們處理概念的做法亦遠較為粗畧，這並不是說他們比現代學者較差勁，他們只是較早期而已。我們應在這個背景下評價龍樹的推理。筆者相信，如果我們把這個背景加以分析及考慮的話，他的地位將會更高，而他的系統也會顯得不如我們所感到的那樣粗野和使人感亂。

性空論實在是有關虛幻的理論。假名（*prajñapti*）的概念提供抽象的東西一個解決的方法，不用把它們具體化，也不用給它們加上本體論的涵義。這種抽象化過程的了解也許是印度佛教哲學最偉大的成就。在印度，這理論受到頑固的抗拒，那是因為實

在論的學派相信，一真的述詞的所有部份，一定是真的知識，與存在着的對象相應。

現在研究龍樹的人所提出的問題都太不着邊際及難解，他們都不夠突顯，不容許人作個別處理。當然，在這個「分析的時代」，我們應擺脫巴洛克（Baroque）哲學方法的羈絆。作康德和黑格爾及印度哲學家之間的比較不會是最成功的，最成功的是印度哲學家與亞里斯多德的前輩，比如伊利亞特（*Eleatics*）及柏拉圖之間的比較。我們當會從一些對前亞里斯多德學派（*pre-Aristotelians*）的最好的現代研究中獲益良多。

印度思想家及經院哲學家之間的比較也是值得的。例如：龍樹可以很好地與威廉·歐坎（*William of Ockham*）作比較，因為他的系統與唯名論（*Nominalism*）有些相似的地方，而且去詳細地研究印度有關共相的爭論也是很有價值的。

——譯自「東西哲學」一九五七年一月號——

註釋

- ① J. J. W. De Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā* (Paris: Paul Geuthner, 1949)
- ② J. J. W. De Jong, "Le problème de l'Absolu dans l'école Mādhyamika" *Revue Philosophique*, 1950, pp. 322 - 327.
- ③ Th. Sicherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna* (Leningrad: Publishing Office of the Academy of Sciences of the U. S. S. R., 1927), pp. 46 - 47, p. 38, n. 3.
- ④ Walter Liebenthal, *The Book of Chao* (Peking: Catholic of Press Peking, 1948), p. 30.
- ⑤ T. R. V. Muru, *The Central Philosophy of Buddhism* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1955), p. 136.
- ⑥ Stanislaw Schayer, *Ueber die Methode der Nyāya - Forschung*. Festschrift Winternitz (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1932), pp. 247 - 257.

（下轉25頁）

根源，亦非現象根源，人生的因果關係、善惡行爲、價值取向都不能通過這一念心而得到交代，所以心的意義不能彰顯出來，心的性質亦全部超化。換言之，天台宗人把心向外推出，成爲圓觀對象，這樣，即無異自化其主體爲客體，最後雖能獲得客體存在的理法，却未能建立主體的能動性；人亦祇能沉醉於對此存在理法的觀照中，而不能更有所決定，以自振其實踐，自開其價值之源。後世天台宗人提出理具、體具、性具，來代替心具，即充分說明了這一思路的發展。所以我們可以說天台宗人對於主體的意義是重視不足的。其實，天台宗人說圓觀，若加反省，即可發見能作此圓觀的心靈的存在，它必然超臨於其所觀之對象之上，而與客觀的存在不在同一層次（一如現代西方哲學之現象論者，使用括弧把客觀存在先行括住），由此即可以重新安立主體，確認主體的超越性，以照明客觀世界。

這樣的一個主體，與印度唯識宗的阿賴耶識是不同的，因爲阿賴耶識的建立，是爲了解決經驗上的存在與其個體活動的關聯而提出來的。從其個體性上說，阿賴耶識是根源，但實質上阿賴耶識的活動不能有其自主性，依據唯識宗的種子理論與異熟轉化理論，是無始時來前後因果而起，所以阿賴耶識祇是這個活動的中介，因果關係通過它來過轉^{④②}。如果要扭轉生命的方向，發出成佛的活動，力量便須另尋。結果，傳統唯識家的說法，是把這一責任委給無始時來寄存於阿賴耶識中的無漏種子^{④③}。由於無漏種子的活動亦不能自由，而必須有待於正聞熏習，所以這一說法頗引起批評^{④④}；至少，「寄存」之說已顯出無漏種子非原來之阿賴耶識所有，所以唯識家不能不在阿賴耶識外另立主體，以交待成佛根據。由此可見，順經驗的進路解析心識，最後還是要設定有無漏種子，或第九識（無垢識）的存在，以居於經驗心識的基層而與經驗心識的構造不相干。所以，如果直接討論成佛問題，便可以直下衆生的超越的本質而不須經過解析經驗心識的曲折，這也就是印度佛教如來藏、佛性概念的產生，並沿此進路出現了「勝鬘」、「楞伽」、「涅槃」、「地論」、「華嚴」等一系列的經典的原因。

但是，若從主體上說，衆生成佛畢竟仍是這個在現實世界中作實踐活動的人，所以如來藏與阿賴耶識不可能在存在上分割爲二，而必須有某種程度上的統一，所以「楞伽經」屢言「如來藏識」，或「阿梨耶識者，名如來藏」^{④⑤}。初看可能感到困惑^{④⑥}，或以爲至少亦當分開其層次。事實上「楞伽經」並未完全等同如來藏與藏識，因爲「楞伽經」又說「如來藏識不在阿賴耶識中」，所以「七種識有生有滅，如來藏識不生不滅」^{④⑦}。由此可見，「楞伽經」所確立的是一個立體的自我，一方面用阿賴耶識來交代經驗上的主觀境界的產生，一方面用如來藏來交代成佛根據，但兩者在存在上祇是一。這一個意思，經過「大乘起信論」的整理，便成爲「一心開二門」的形式。「一心」者，指衆生心；「二門」就是心眞如門和心生滅門。通過心眞如門，確立衆生的超越主體、成佛根據，以「自體具足無漏性功德」，「從本以來一切染法不相應」的如來藏來展示；通過心生滅門，說有依如來藏而起的阿梨耶識（即阿賴耶），所謂「不生不滅與生滅和合，不一不異」^{④⑧}。爲甚麼會這樣呢？因爲「二門不相離」，同屬一心；「門」有出入往來之義，因此可以相通而「皆各總攝一切法」。這就顯出了主體的籠罩性，雖有二門而不礙其歸於一；歸於一又不礙其分別有所對應。二而一，一而二，這就是「起信論」一心開二門的格局，較之「楞伽」的「如來藏藏識」是清楚多了，能夠分出主體的層次，同時把現實的存在與理想的存在分別收攝其下。

從思想史的觀點看來，「起信論」的這種格局：以如來藏爲主、阿賴耶爲客，無疑是近承「楞伽」，而遠承一切說如來藏或眞心觀念的經典^{④⑨}。它對主體的探索，並非從分析經驗心識的活動進化，因此不必談及八識系統，不必處理感性（前五識）、理解（第六意識）、及自我意識（第七末那識）之間的相互關係。迴避了這些問題，也就是迴避了現象世界的構造問題，它把現象世界的展現歸結至無明的不如實知，虛妄而起，於是能見相、境界相，從而起執、作業、受報、輪迴。換言之，「起信論」以無明活動分裂出主客來交代現實世界的存在；重要的是：無明自

身亦非實在，雖然沿經驗之路入，依於因果範疇的運用，亦不能爲無明建立一起點，由此而說「無始無明」，但若取超越之入路，則可見衆生的本質是本具覺性的如來藏，覺性起用，便能破除無明，兼及於和合狀態的阿梨耶。因此，「起信論」把無明作爲「客塵」來處理，即顯示它不屬於本質，同時亦非真實的存在。由此成佛之事，便是眞如（如來藏）熏習無明之事，「以熏習力故，令妄心厭生、樂求、樂求、樂求」⁵⁰。無明滅弱，本覺一步步地呈現出來，所以由衆生界入，「起信論」說有不覺、相似覺、隨分覺、究竟覺四位（此與天台宗的「六即」性質上相當，但在語言上，一說「覺」，一說「即」，便很清楚地顯示了「起信論」是扣緊主體說的，天台宗則是從客觀存在的顯露上說）；在最後一位中，本覺全幅展現，蕩盡無明而成佛。但若從眞心方面看，則不須待此過程完成已知本覺存在，而且隨無明的活動而遍在於阿梨耶識所生起的世界中。因爲二門不相離，而且阿梨耶識所提供的世界是虛妄世界。因此從存有觀點看，祇有如來藏眞心纔是唯一眞實的存在，這樣就把一切染淨諸法都歸屬如來藏之下；正如海浪非因濕性而起，但濕性却遍在於海浪中。用後世華嚴宗的話解釋，就是「隨緣不變」、「不變隨緣」。蓋如來藏是衆生的本質，自有其常恒性及清淨性，但却隨緣而造諸法，不染而染。要注意的是：此中所謂「隨緣」，並非從現象的創生上說，而是從和合的存有關係上說，即如來藏自身無染而通於染法；但染法無體，由用歸體，畢竟祇有唯一眞心⁵¹，所以法藏稱「起信論」是如來藏緣起宗⁵²，因爲「起信論」所成就的，就是眞心的活動，並以眞心來籠罩一切。

「起信論」這種尊崇眞心的思想，在中國已先有地論宗（南道）人爲之前導，不過「地論」未能分清眞心與阿黎耶識的義理層界，所以「起信論」出現之後⁵³，即取代「地論」位置，成爲最有影響力的經典，並沿此路線，到隋唐時候，發展成華嚴宗的法界緣起。這其中的關鍵在於「起信論」尚是把眞心置於因地上說，即在染位上說，因爲「起信論」原初的意思是，要點出衆生的超越的心性，以起衆生之信，發心趣向菩提，所以「起信論」的

構成，在這一意義上，便是爲了轉化現實衆生而說。然而，轉化現實衆生，必須先懸理想，作爲對向，所以就果地言，最後必然是眞心全幅展現，一切價值均圓滿實現的境界。從理論上說，這是系統所設定的前提、教化的目標；從實踐上說，這是佛的心靈所證見，亦是佛的心靈所開出：莊嚴、美麗、眞實、和諧，是人類理想的極至，是存在世界的最高點。華嚴宗人認爲：「華嚴經」中毘盧遮那佛所證入與「海印三昧」，就是對這一世界的描述。這一世界是眞實的世界，所以稱爲「法界」。（按：華嚴宗人釋「法」字是隨順習慣，作「軌持」解，即是事物之存在義；但「界」字有兩解：一指事，一指性，而以後義爲準⁵⁴。這就把法界收於佛的心性上說。）在此法界中，一切法皆稱性而起，如性而起，所以亦名爲「性起」；意思就是非從主體的分別心虛妄而起，而是從佛的眞性流出。從本以來，如是如是，一分不增，亦一分不減，所以「起」，其實亦即是「不起」。華嚴二祖智儼云：

性起者，明一乘法界。緣起之際，本來究竟，離於修道。何以故？以離相故，起在大解、大行、離分別、菩提心中，名爲「起」也。由是緣起性故，起即不起。不起者是性起⁵⁵。後來華嚴宗人即強調此「性起」，以對抗天台宗的「性具」，但從上文的敘述中，可知此「性」字的使用法，雙方並不相同。在天台宗，這是從客體存有的籠罩性上說，上下交徧，十界互具而全收一切法，因此佛不斷性惡；在華嚴宗，則以爲此「性」是眞實法界，佛心所展現，從這一立場上想，當然絕對純淨而不能有染。另一個原因是：這是果地，是修行實踐的終點，所以在階位上，佛的生命當然與尚在實踐過程中的衆生的生命有不同。由此，華嚴宗人自稱其教義是「別教一乘」，以與天台宗的「同教一乘」分開。「別」以「不共」爲義⁵⁶，意思就是「別於三乘」⁵⁷。在華嚴宗人看來，天台宗處處以一乘、三乘對舉，而開權顯實、會三歸一；既有權可開，有三可會，則雖顯示終極，其教說之運用仍在過程中。華嚴便不同了，華嚴自始不與三乘相對，其所宗仰的「華嚴經」是毘盧遮那佛自說其果地境界的經典，直顯

法身，根本無權可開，無三可會，所以依於「華嚴經」的啓示，別教是絕對的不同義，而非在方便智運用下的相對的不同（如天台宗所判的別教）。換言之，別教一乘即是絕對的一乘。華嚴宗即通過這一絕對的意義來彰顯自身的圓教地位。

固然，有關華嚴圓教內容的了解不能如此簡單，但從上文的分析，可知華嚴教義的立足點落在絕對真實方面，目的是與現實境界對揚而顯示終極，所以必須扣緊真心說，否則此絕對真實之展現爲無根。這種果地境界，是沿真心道路發展下來的必然歸結，所以華嚴宗人雖說「性起」，却不能不通過「心」的意義來撐開。這種心性關係，可以說是以心說性，而非如天台宗的以性說心。智儼云：「一教唯一心，顯性起具德政。」^⑧因此，智儼以「十玄門」釋法界緣起^⑨，特別強調第九項的「唯心迴轉善成門」，認爲「前諸義教門等，並是如來藏性清淨真心之所建立：生死涅槃皆不出心^⑩」，可見他是把整個法界的存在，掛在真心上說的。問題是：通過真心的活動以成法界，畢竟其事如何？若仍是不變隨緣的思路，則未能突破「起信論」的限制。「起信論」的不變隨緣，一方面仍保留着真妄對立的形式，一方面使真心通於一切法——這也就是理、事的觀念，華嚴宗人特別使用這一對富於中國色彩的範疇來解釋存有世界的構造；用於「起信論」上，即以理表真心，以事表生滅法，結果不變隨緣就是以理來消解一切法，但是這樣，仍祇能上提成就絕對境，與中觀之說空無大分別，華嚴的特色，是不但以理「全收事」、「全奪事」，事亦可以「具理而爲事」^⑪；換言之，彼此可以相奪而互爲有無。因此理不能祇是虛理，而是「理體」、或「真體」；它是可以有力徹入事而使事相空的。這一點很重要，因爲對存有的解析，印度佛教原來有二諦，又有無爲法與有爲法的區分。若以理爲勝義諦，則理便是形上真實；若以理爲無爲法，則理便是緣生理法。換句話說，理事的關係，前者是形上真實與經驗真實的關係，後者是抽象原則與具體事物的關係。中觀的二諦，蓋相當於前者；唯識的圓成實自性與依他起的存在，約相當於後者。順中觀的破斥，最後祇有唯實一諦，套進理事關係，便是有理無事；依

唯識的分解，則依他起是事，圓成實是理，二者雖不離，在存在上「非異非不異」^⑫，但事是實事，理是虛理，畢竟分屬兩範疇——而且，這樣的了解方式，將使理成爲「凝然」的東西而不能徹入事。所以華嚴宗人說理，非止形上真實義，亦非止理法義，而是在兼賅此二義之外，更有力用義、主宰義，結果，即歸結於真心。華嚴三祖法藏在解釋「起信論」的如來藏緣起思想時，說它是「理徹於事」、「事徹於理」，「理事融通無礙」^⑬。跟着在「一乘教義分齊章」中，釋不變隨緣，認爲此二者的關係是「真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙」^⑭。由此可見他的理是扣緊真心說的，與一般從客觀上說理的不同。

不過，理雖有力用義，但與事能互奪以相入，這一個關係却不是從真心觀念來的，而是從反省事物存在的關係來。佛教對事物存在的解釋，一向有緣起的觀念，這一個觀念的用法，正如上文指出，原始佛教是將之置於事與事、或法與法的關係中，是一種因果論的用法，但中觀則將之收回事物自身以說明其存在狀態，是一種存有論的用法。其後發展，唯識屬於前者，三論、天台屬於後者。華嚴的用法，可屬於前者，因爲華嚴亦從法與法之間着眼，問題是華嚴並不以當前之法爲主以反溯其成立的條件；華嚴是在任何的兩法中彼此互爲主的。因此華嚴不是單向的或順時序的因果關係，而是雙向的，或互向的因果關係；在這種因果關係中，時間意義已被超化。至於這種雙向的因果關係如何構成？便不能不承認是受了中觀的影響。中觀以緣生說空，目的固然是在於消解法體（自性），以顯示當前的存在是一被約制或被決定的存在。但若由此反溯，以所推能，便似乎可得出「能約制或能決定的「他法」的存在，而此「他法」，在面對其他性能約制他的存在時，又變成了一個被約制者。所以自他之間，是互相約制的，由此即可以分析出力用觀念來以互相徹入；能互相徹入，亦即顯示在存在上自他之間不能互相封閉，而必須互相開合。華嚴宗人發現：這就是事物的存在狀態，一切法都是處於自他的互攝中，由此便有種種的關係可講。這些關係，智儼在「搜玄記」及「五十要問答」中已有說明，主要即爲改造唯識學派的種子六義以爲

因緣六義⁶⁵，法藏則除祖述此六義外，更從體用兩方面來總結這種緣起關係。「一乘教義分齊章」云：

諸緣起門內有二義故：一、不相由義，謂自具德故，如因中不待緣等是也；二、相由義，如待緣等是也。初即同體，後即異體，就異體中有二門：一、相即，二、相入。所以有此二門者，以諸緣起法皆有二義故：一、空有義，此望自體；二、力無力義，此望力用。由初義故得相即，由後義故得相入。初中由自若有時，他必無故，故他即自。何以故？由他無性，以自作故；二、由自若空時，他必是有，故自即他。何以故？由自無性，用他作故；二、明力用中，自有全力故，所以能攝他；他全無力故，所以能入自。他有力、自無力（反上可知），不據自體，故非相即，力用交徹，故成相入⁶⁶。

由此可見，華嚴是繼承了中觀的存有觀點，不過更將之納入自他關係上來觀察，空有的意義依自他關係定：能約制者是有，被約制者是空，於是使一切法的存在，都同時兼具空有二義；而法的相攝，亦通過自他的力用交徹說：一方全敞開，一方全徹入，所以一切法的存在，都同時兼具有力、無力二義，必如此然後有完全的相攝。沿此方向，最後即達於一即一切，一切即一；一入一切，一切入一的境界。這也就是法界緣起的基本構想：一切法通過這種相即相入的關係而得一圓融存在。雖然在現實上這種境界是被妄心的分別作用阻隔，但理論支點已解決，餘下來的祇是實踐升進的問題。

站在實踐的立場，正如上文所說是必須點出真心，以起淨用，徹入於虛妄分別的世界。這也就是理、事的對立，由對立進而互奪兩亡，一切分別、語言全部蕩盡，再翻上一層，就是真實法界。「金師子章」所謂「情盡體露」，「萬象紛然，參而不亂」⁶⁷。若用法藏判教的觀念，這一歷程也就是由大乘終教經頓教而至圓教的歷程，亦即由對立、相徹，經絕對的相消而至絕對的相融的歷程。同一道理，以理、事的對立來說明存在，則不論收理於事，或收事於理，其義尚不究竟，必須互奪兩亡之後，再起的

法界纔是真正解除了理、事對立的法界。由此可見，一個最後的緣起世界必然存在。後來澄觀即將此定名為事事無礙法界，以作為使用理、事概念分解存有的最後歸結⁶⁸。其實，若自內容而論，則這樣的一個法界，智儼、法藏時代已確立。例如法藏「華嚴經問答」云：

問：三乘事理、普法事理云何別？答：三乘中事者，心緣色礙等，理者平等真如。雖理、事不同而相即相融不相妨礙，亦不相妨而事義非理義也。普法中事理者，理即事，事即理；理中事、事中理。即中中恣，雖事、理不參而冥，無二隨言全盡。全盡而全不盡，如理事、事理亦爾。以心言一切法而無非心，以色言一切法而無非色……隨舉一法，盡攝一切，無礙自在故⁶⁹。

所謂「普法事理」，即顯示在終極境界中，事事皆是理而理即事，這是由解除了理、事對立之後而起現的法界，圓滿、真實、如如。這是「性起」亦是真心之展現。通過華嚴宗對一切法存在狀態的了解，法法相攝，各各開合，於一微塵中即見全法界，互為主客，重重無盡。所有「十玄」、「六相」的名目，都不過是對這一境界作內容上的分析。此中並無不變的存有本體，所有的存在都化歸為法、化歸為事，所以說法界緣起，所以說事事無礙。比較起天台宗的存有觀點，華嚴宗可以說是現象論的，它強調現象的圓融。但不可忘記的是：它這種圓融，是掛在真心上說的，所以在價值上絕對圓滿。華嚴宗的哲學，就是要把這種現象上的圓融與價值上的絕對結合為一。

這種結合，從另一個角度看來，也可以說是存在與實踐的結合，而關鍵則在心。心是存有之根，亦是價值、動力之源。所以華嚴宗判分五教，主要亦是從心的層次上說⁷⁰。通過心來說存在，這就把客觀存在改為主觀境界；通過心來說實踐，則此心必絕對清淨。這一思路與天台宗恰恰相反，澄觀以後，華嚴、天台屢起爭端，主要即在無情是否有佛性，及佛是否性惡的問題。天台從客觀存在的絕對境（法性）上說，認為無情亦有性、草木可成佛、佛不斷性惡。但華嚴扣緊主體，認為「佛者是覺人有靈知之覺

「，所以「非情無覺」^①，而「性起唯淨」、「以淨奪染」^②。這顯示華嚴所追求的是價值上的絕對，所以不能有惡。互相激辯，餘風一直影响到宋代天台的山家、山外之爭。可見思路不同，時輕時重之際至為微妙。

中國佛教發展到華嚴宗，可說已經把印度佛教所追求的絕對徹底翻轉為現實。現實的建立原依經驗觀點，因此現實總有雜多、相對、分別的意味，而哲學上對絕對的追求正是要去除這種雜多、相對、分別的性格，以歸於一。印度佛教的眞如、法性、實相等概念，正表達了這一方面的思維。但中國佛教由於另有中國文化的本源，自始即向現實之路而趨，僧肇提出「立處即眞」於前，三論、天台各有其圓融的觀念於後，但均不如華嚴徹底。華嚴通過他們所建立的理、事辯證關係，絕對完全融入於事上表現。事相雖依經驗觀點而立，但經此辯證，事即非事，而一方面有、一方面空，於是歸結為圓融無礙，我認爲這是一種眞正能夠普攝一切個體存在的哲學，較之「中論」所說的：「以有空義故，一切法得成」（觀四諦品），義境尤進。因爲「中論」之「成」，祇是從個體之空上說，以空為自成的條件；華嚴則從空義中看到此成須待他有，易位之後，則爲他所成者亦可以成他。如此相攝相入，舉一法即現全法界、而全法界亦不遺一法，於是事事皆成。天台雖亦能籠罩現實，以「即」字貫穿三種存在，但用意主要在無所偏，因此構作出一種動態的表達方式（即所謂伊字三點）：即空即假即中，如是即無異使其思想永遠在過程中，而不能得一歸宿，華嚴則是經此動態的辯證後，完全還歸現實，所以在語言上不須兼攬空、假，而全幅皆是（中）。從思想史上看，中國佛教向現實翻轉必須走到華嚴宗的事事無礙纔算完成。

然而，華嚴的完成畢竟祇是哲學完成，所有分解存在的系統最後必引致對立的統一。華嚴既分解存在為事法界、理法界，又從反省此理、事的關係而得事事無礙，則在思想的開展上已至終極，所欠者祇是將此無礙的智慧付之實踐而已。我認爲眞正能夠完成這一步的是禪宗。禪宗的思想固然是另有淵源，但若從中國佛教發展的大方向上說，禪宗所代表的是將中國佛教所發展的教

義眞正還歸於現實，從教相中翻出，以入於具體的、踐履的生活世界。所以如果要替禪宗的觀念找淵源，則前此僧肇、竺道生、三論、天台、華嚴，以至中國文化的儒、道兩家都有關係。但禪宗却不依傍教，它不是以教開宗，所以並無特別推尊的經典。雖然有時它偶及於教義，但亦祇是自由取用，並不理會原來脈絡。所以禪宗自居於教外，稱爲宗門，可見它對教的態度。不過若從華嚴的觀點看，則禪宗這種靈活運用的方式，正是理之無礙；不用思辯的語言而用譬喻，詩歌，以至日常生活、自然景物，正是事之無礙，則禪與華嚴之旨，最相契合^③。所以華嚴發展到宗密時代，即與禪結合，成爲教禪一致。儘管其後恪守師法的華嚴宗人不贊成，認爲宗密的做法是抬高了禪宗的地位，但從佛教發展的觀點看，禪宗的確是體現了華嚴把絕對翻轉為現實的精神。所以這是開，而不是合，禪宗是以其眞實、具體的生命來爲華嚴的眞理觀點作證的，因此，前人每以「深明杜順旨，何必趙州茶」^④來評價禪宗，是不公平的，因爲即使禪宗在觀念上可以完全爲華嚴所籠罩，但禪宗的建立仍有意義。因爲若無禪宗的表現，則華嚴的無礙祇是空言。所以這兩句話其實可易爲「若明杜順旨，必有趙州茶」。禪宗纔是中國佛教思想發展的殿軍。

不過，上來所述，尚祇是從中國佛教思想發展的大方向上看，特別是從華嚴到禪宗的通路上看，而未能自禪宗所關注的問題上分析。蓋經歷史的說，華嚴未起，禪宗已有其傳心之法；既有「法」，即顯示禪宗的問題並非由華嚴啓發而來，不過後世發展所及，與華嚴理論相應而已。究竟禪宗的問題是什麼問題？它所傳的法是什麼法？這顯然是了解禪宗的所在。

禪宗自稱不依傍故，不立文字，最初的立場可能祇是基於實踐。因爲教義的討論無論如何精妙，畢竟祇能成教；用現代概念說，即祇能成一哲學境或玄意境，終不能成佛，或升進人生。這一銳見，一方面開實踐之門，一方面指出教相思維的限制。所謂「諸佛妙理，非關文字」，即使說盡一切問題，仍不是實證境，反而祇有使我們的心靈沉沒於概念世界中，唯以安排概念爲事。

（未完待續）

聖堂

析論「帶(惡)業往生」說

答朱斐主編來信

沈九成

上期內明刊出「不會經意，盲導象生」一文後，讀者反應，甚為熱烈，截至執筆時止，已接到三十七封來信，二十多個電話。可見大家對蓮宗教義的關注。在來信、來電中，絕大部份認印光大師的「帶業往生」與「消業往生」說是深契經義的善巧說法，不可偏廢。

唯一表示不同意的是台灣菩提雜誌朱斐主編。在他十月三日的來信中說：

「尊稿中謂上中兩品可謂「帶業往生」而下品則為「消業往生」。按常情言，似為顛倒，蓋下品者業重故，必須**仗仗佛力，帶業往生，而中上品位者則業必已消若干，不過尚未消盡**，可說是消業往生，尚講得通，如尚未發行，最好速行更正，免落彼話柄，助長陳說也。恕弟直陳，尚乞勿罪，是幸。」

朱主編怕我出錯，「最好速行更正」，此乃好意，感且不盡，何罪之有？既承指教，自當畧申所見。

朱說：「下品者業重故，必須仗仗佛力，帶業往生，而中上品位者，則業必已消若干，不過尚未消盡。」大家知道，下品的

業。是「作眾惡業」的「業」，朱主編認為中上品的「業」，與下品同是惡業，只是「必已消若干，不過尚未消盡」而已。這跟陳健民居士等一樣，片面執着「業」字，作「惡業」解而來的錯誤！

所不同的，陳居士等持「消業往生」，通用於上中下三品，而不許「帶業往生」；朱主編則主張「帶(惡)業往生」說通用於三品，而不許「消業往生」之說。對「業」字的解釋，雙方都指為「惡業」。

究竟「帶(善)業往生」抑「帶(惡)業往生」？還須從「觀」經文上求解答案。「觀」經上品上生中說：

「復有三種象生，當得往生，何等為三？一者、慈心不殺，具諸戒行。二者、讀誦大乘方等經典，三者、修行六念。回向發願，願生彼國，具此功德，一日乃至七日，即得往生。」

上品中生中說：「不必受持讀誦方等經典，善解義趣，於第一義，心不驚

動，深信因果，不謗大乘，以此功德，回向發願求生極樂國。」

乃至中品下生中說：

「若善男子、善女人，孝養父母，行世仁慈。」

這些經文指的是善業？還是惡業？凡是佛弟子，都能分別。若要依經文來論證，可參看「觀」經「初觀」前一段經文：

我今爲汝廣說衆譬，亦令未來世一切凡夫，欲修淨業者，得生西方極樂國土，欲生彼國者，當修三福，一者、孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者、受持三歸，具足衆戒，不犯威儀。三者、發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者，名爲淨業。」

經文所說「淨業」，即是清淨之「善業」！

這裏所說的淨業，就是統括了二品六生中所說的各種善業。又如「功德」兩字，義即善業圓滿。勝鬘經所謂：「惡盡言功，善滿曰德」。大乘義章釋爲：「功是功能，善有資潤福利之功，此功是其善行家得，名爲功德。」簡言之，功德即是善業，世人絕無以惡業釋爲功德者。

以上所引經論，足以論證「觀」經中上品所指之「業」，皆是善業。凡有經文所言之善業者，即可往生極樂國土，不容曲解，亦無可曲解者也。

然則蓮宗祖德又根據什麼？而立「帶業往生」之說？答案亦同上文所引：「欲修淨業者，得生西方極樂國土……」因爲此三種（福）業，乃過去、未來、現在三世諸佛，淨業正因。（見同上）也就是「得生西方極樂國土」之善業正因。

何以證明善業可以帶了往生？

答案也很明白，上中兩品六生，就是根據往生者有何種善業，往生何種品位。譬如看戲，持有樓座券的得入樓座，前座券的則入前座，無樓座券則上不得樓座。不帶善業，何由得生上品？

其次，成果之遲疾、果位之高下，也跟所帶善業之輕重、功德之多少相關。如「觀」經上品上生所說：

「生彼國已，見佛色身，衆相具足，見諸菩薩，色相具足，光明寶林，演說妙法，聞已，即悟無生法忍，經須臾間，歷事諸佛，徧十方界，於諸佛前，次第受記，還至本國，得無量百千陀羅尼門。」

又如上品中生

「如一念頃，即生彼國七寶池中，此紫金臺，如大寶華，經宿即開，行者身作紫磨金色，足下亦有七寶蓮華，佛及菩薩，俱時放光，照行者身，目即開明。因前宿習（宿習之善業），普聞衆聲，純說甚深第一義諦，即下金臺，禮佛合掌，贊歎世尊，經於七日，應時於阿耨多羅三藐三菩提，得不退轉，應時即能飛行，徧至十方，歷事諸佛，於諸佛所，修諸三昧，經一小劫，得無生忍，現前受記。」

又如上品下生：

「即得往生七寶池中，「一日一夜，蓮花乃開，七日之中，乃得見佛，雖見佛身，於衆相好，心不明瞭，於三七日後，乃憶見。聞衆音聲，皆演妙法，遊歷十方，供養諸佛，於諸佛前，聞甚深法，經三小劫，得百法明門，住歡喜地。」

乃至中生下品：

「即生西方極樂世界，經七日已，遇觀世音及大勢至，聞法歡喜，得須陀洹，過一小劫，成阿羅漢。」

經義分明，兩品六生，證果之遲疾，果位之高下，都是依所帶善業之多寡而有等差。

善業若不能帶了往生，則「觀」經何必分二品六生？又何必作證果遲疾，果位高下之說？

從上經文句義檢討，十分明白，陳居士不許「帶業往生」之說，是不符合經義的。

朱主編的「則（惡）業必已消若干，不過尙未消盡」的「帶（惡）業往生」說，也是與經義相違的。

朱主編在九月卅日來信中說：

「至於尊作『帶業往生說不適合於下品三生』之說，怨弟不能同意，此說若成立者，反助長查經報告之邪說，既然標題爲『不會經意，盲導衆生』，即應全盤推翻其說，至於兄在大作中所舉觀經十六觀中，下品下生一節中，固然有『稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪』句，可謂『消業』，然則吾人從無始以來所積之罪業，何止八十億劫，此不過一小部分而已！因此經文上也說『如一念頃，即得往生極樂世界，於蓮華中，滿十二大劫，蓮華方開，觀世音、大勢至，以大悲聲，爲其廣說諸法實相，除滅罪法。聞已歡喜，應時即發菩提之心。是名下品下生者。』由此可見往生彼土後，觀音、勢至再爲其說法，亦說除滅罪法，足証業未除盡，否則既已消業往生，何需再說『除滅罪法』呢！這間接說明了『下品下生者是帶業而往生者』的有力根據。」

朱主編不能同意「帶業往生不適合於下品三生」之說的理由，是因爲「此說若成立者，反助長查經報告之邪說，既然標題爲『不會經意，盲導衆生』，即應全盤推翻其說」。這同一輪到我不能同意了。我認爲討論問題，應就事論事，討論教義，更應以經義爲依歸，是者是之，非者非之，若因敵論是者，故意非之，敵論非者，故意是之，那是意氣之爭！不是討論問題的正常態度，不敢苟同。

所說：吾人從無始以來所積的罪業，何止八十億劫，此不過一小部分而已。」如此說來，罪業只有「積」而不可「消」了？無始以來累積如此重業。這個「罪業」當然是指惡業？人人（吾人）既有如此積而不消的重罪惡業，自然只有帶了（惡業）往生。這是朱主編主張「帶（惡）業往生」說的理由。

這就很像耆那教的「業力不移論」和基督教的「原罪論」了，不像是佛教教義。

「吾人」兩字，語意似泛指所有人類？若然，依朱主編說法，世間祇有惡人、惡業。而無善人、善業。大家知道，世間並無

此事、即依「觀」經而說，上中二品所列皆是善人、善業，若世間果無善人、善業，或祇有帶了惡業才能往生，經文又何必詳列如許善業？說修三福（業），「得生西方極樂國土」，豈非成了妄語？由知「帶業往生」，帶的是「善業」，而非「惡業」。此理甚明，不待辯論。

「罪業」是否可積不可消呢？佛陀在增支部經典（*Agguttara - Nakaya 1. 249; T.D. 2, 433*）中說：「假如人相信『人唯隨其所作之業，而受此業之報』的話，則修行不能將苦去盡，而（修行）變成毫無意義了。」換言之，就是修行可以消業。所以世間有作惡的惡人，也有修行的善人，無始以來，善惡之業互相消長，所以闡提也可成佛，若如朱主編所說積而不消，則又「何止八十億劫，此不過一小部分而已」之罪？這就成了「修行無用」說，世間復有誰來修行善業？此說斷絕佛種，悞人最甚！不足爲訓。

「觀」經所列下品三生。經文句義，極爲明確，皆是消（惡）業之義，不容曲解。若下品上生：

「或有衆生，作衆惡業，雖不誹謗方等經典，如此愚人，多造惡法，無有慚愧。命欲終時，遇善知識，爲說大乘十二部經首題名字，以問如是諸經名故，除却千劫極重惡業。智者復教合掌叉手，和南無阿彌陀佛，稱佛名故，除五十億劫生死之罪。爾時彼佛即遣化佛、化觀音、化大勢至，至行者前，贊言：善男子，以汝稱佛名故，「諸罪消滅」，我來迎汝。」

請注意：「諸罪消滅」經句。

又如下品下生：

「或有衆生，作不善業，五逆十惡，具諸不善，如此愚人，以惡業故，應墮惡道，經歷多劫，受苦無窮，如此愚人，臨命臨時，遇善知識，種種安慰，爲說妙法，教令念佛，彼人苦逼，不遑念佛，善友告言，汝若不能念彼佛者，應稱無量壽佛，如是至心，令聲不斷，具足十念，稱南

無阿彌陀佛，稱佛名後，於念念中，除八十億劫生死之罪……如一念頃，即得往生極樂世界。」

所謂「除八十億劫生死之罪」者，消除罪業也。

爲什麼要「諸罪消滅」，才能往生淨土？當知淨土乃無五濁垢染之土，又稱佛土……聖者所住之國土，惡業垢重，亦復障道，故不能往生，須仗佛慈力，消滅諸罪，方能往生。經末佛說：「此經名觀極樂國土無量壽佛觀世音菩薩、大勢至菩薩。亦名淨除得障，生諸佛前。」淨除業障者，淨除障道之惡業也。凡此經句，皆是消業往生之明證。

朱說却以「何止八十億劫（生死之罪）」理由，作爲「帶（惡）業往生」的根據。至於何以「何止八十億劫生死之罪」？未見說明，不便妄測。當知「八十億劫生死之罪」，乃言罪之極重者也。「觀」經所說之罪，無過此者。今朱主編認「此不過一小部分而已」！此則非吾輩愚癡凡夫所能想像者矣。

若說消八十億劫生死之罪，而罪猶未盡，仍須帶「惡業」往生？顯與「諸罪消滅」、「淨除業障」經句矛盾。未知朱主編又將如何解釋？

至於朱主編認爲「『下品下生者是帶業而往生者』的有力根據：「由此可見往生彼土後，觀音、勢至再爲其說，亦說除滅罪法，足證業未除盡，否則既已消業往生，何須再說『除滅罪法』呢？」

請問：「除滅罪業」、「除滅罪法」二者之間可有差別？主編先生應該仔細推求，這段經文是：

「稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。命終之時，見金蓮華，猶如日輪，住其人前，如一念頃，即得往生極樂世界，於蓮華中，滿十二大劫，蓮華方開，觀世音、大勢至，以大悲音聲，爲其廣說諸法實相，除滅罪法。聞已歡喜，應時即發菩提之心。」

這是三品九生皆有的「證果」經文。例如下品上生：「乘寶蓮華，隨化佛後，生寶池中，經七七日，蓮華乃敷，當華敷時，大悲觀世音菩薩、大勢至菩薩，放大光明，住其人前，爲說甚深

十二部經，聞已信解。發無上道心，經十小劫，具百法明門，得入初地。」所謂：「十念蓮胎雖住劫，華開還得悟無生。」蓮胎孕質，即是此心，果証菩提，不從他得矣。」經文「於蓮華中滿十二大劫，蓮華方開。」已成正果矣。修「滿十二大劫」，怎還「業未除盡」？可知「除滅罪法」，非「除滅」行者「罪業」之意！

此「除滅罪法」者，乃勸行者發菩提心，修菩薩行，廣爲衆生除滅罪業之法。故與「廣說諸法實相」句連接。說「諸法實相」者，明「業性本空，罪福無主」之理，是菩薩教授行者，爲衆生滅除罪業之法也。

此猶四十八願中之二十二願：「……來生我國者……除其本願，自在所化，爲衆生故，被弘誓鎧，積累德本，度脫一切……修菩薩行，供養諸佛，開化恆沙無量衆生……故授以爲衆生「除滅罪法」！非爲其「滅罪」。故下文曰：「應時即發菩提之心」，應勸請也。此理甚明，不可誤解，誤解此義，便成「顛倒」。朱主編爲要「全盤推翻」陳健民居士的「消業往生說，故作「下品三生者是帶業而往生者」說，這是矯枉過正的意氣用事，當知蓮宗祖德亦有下品三生「消業往生」之說？

朱主編的貫通全經三品九生的「帶（惡）業往生」說，不但推翻陳說，就連印光大師的「帶（善）業往生」及「消（惡）業往生」說，也全盤予以推翻？此說如果成立，朱主編自然是當代蓮宗的掌門人了，但此說恐怕不容易從經文上找到支持。

其實「觀」經並不艱深，粗通文字的佛教徒都看得懂。三品九生之理，尤爲簡單，所說的：

中上兩品六生，無非說明修何種善業，往生何種品級。
下品三生，乃明作惡（業）衆生，命欲終時，「稱佛名故」乃至「具足十念」故。便可「諸罪消滅」、「淨除業障」往生極樂世界。

前者是「勸善」，後者是「化惡」！（不絕惡業衆生回心向善之意）如此簡單而已！蓮宗歷代祖師，依此分類，立「帶（善）業往生」與消（惡）業往生」二說，乃是深契經義的善巧、方

便說教。

蓮宗祖德又爲什麼要分「帶業」「消業」二說？這是「逗機」，「對治」之義。如大智度論卷一所云：

「云何名對治悉檀？有法，對治則有，實性則無……佛法中治心病亦如是。不淨觀思惟，於貪欲病中，名爲善對治，於瞋恚病中，不名爲善，非對治法，所以者何？若瞋恚人觀過失者，則增益其瞋恚火故。思惟慈心，於瞋恚病中，名爲善對治法，於貪欲病中，不名爲善，非對治法。所以者何？慈心於衆生中求好事，觀功德，若貪欲人求好事，觀功德者增益貪欲故。因緣觀法，於愚癡病中，名爲善對治法，於貪欲、瞋恚病中，不名爲善，非對治法。所以者何？先邪觀故生邪見，邪見即是愚癡。問曰：佛法中說十二因緣甚深，如說：佛告阿難，是因緣法甚深，難見難解，難覺難觀，細心巧慧人乃能解，愚癡人於淺近法，猶尚難解，何況甚深因緣？今云何言愚癡人應視因緣法？答曰：愚癡人者，非謂如牛羊等愚癡，是人欲求實道，邪心觀故生種種邪見，如是愚癡人，當觀因緣，是名爲善對治法。若行瞋恚，貪欲人，欲求樂、欲惱他，於此人中，非善對治法。不淨、慈心思惟、是二人中，是善對治法。何以故？是二觀能拔瞋恚、貪欲毒刺故。復次，著常顛倒衆生，不知諸法相似相續有，如是人觀無常，是對治悉檀法，非第一義。」

是故對治逗機之法，各各對治，不可融通。「帶（善）業往生」與「消（惡）業往生」，亦復如是，各有所對，不可融通！所以二說相輔，不可錯亂，若舉一端，皆不通全經。

朱陳二公，似均未措意於對治逗機之義，是故陳公有：「不許「帶業往生」只許「消業往生」之誤；朱公有：「不許「消業往生」，而有「帶（惡）業往生」之誤。」

二公之病根則一，即偏面執癯惡業說，遂爲「惡業」兩字所障，不能深入體會經文句義！而各以誤解之見，著文立說，俱不免有盲導之咎。

（上接13頁「中觀的邏輯原現與結構」）

- ⑦ Stanislaw Schayer, "Altindische Antizipationen der Aussagenlogik." Bulletin international de l'Academie Polonaise des Sciences et des Lettres, class de philologie, 1933, pp. 90 - 96.
- ⑧ Hajime Nakamura "Kūkan no kigo - ronrigaku - teki ketsu - mei," Indōgaku - bukkyōgaku Kenkyū, No. 5, Sept., 1954, pp. 219 - 231.
- ⑨ Cf. R. Robinson, "Plato's Consciousness of Fallacy," Mind, 51 (1942), 97 - 114.
- ⑩ 各偈頌的編號據蒲仙所編之「中論」的各品及各偈頌次序。蒲仙之「中論」收錄在 Bibliotheca Buddhica (St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1903 - 1913)。Vol. IV.
- ⑪ Nakamura, op. cit., p. 227 a.
- ⑫ Nakamura, op. cit., p. 228 a.
- ⑬ I. M. Bochenski: Ancient Formal Logic (Amsterdam: North-Holland publishing Company, 1951), p. 38.
- ⑭ Bochenski, op. cit. pp. 35, 100.
- ⑮ Nakamura, op. cit. p. 228 b.
- ⑯ Nakamura, op. cit. p. 229 a.
- ⑰ 「中論」中並無引述。
- ⑱ Aussagenlogik, p. 93.
- ⑲ Op. cit., P. 229.
- ⑳ Scherbaty, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, p. 90. 徹爾斯基，意外地把四句中的第三句量化了，但他却没有作出備註。「他否定它們是（與它們的因）同一的，他否定它們是與（它們的因）相異的，或既同一且相異（部份同一和部份非同）。」
- ㉑ Stanislaw Schayer, "Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas." Orientalische Literaturzeitung, 1935, p. 413.
- ㉒ D. T. Suzuki: Studies in the Lankavatara Sutra (London: George Routledge & Sons. Ltd. 1930), p. 446.
- ㉓ Op. cit., p. 230.
- ㉔ 有關等值的證明，這裏並無作出，那是可以用「Bx ⊃ Ax」來取代「Ax ⊃ Bx」來證明。
- ㉕ Harvard Journal of Asiatic Studies, III, (1938), 150.
- ㉖ Op. cit., OLZ, 1935, pp. 405 - 406.



天台思想之海外宏傳

江風

——一位美籍青年研究之簡介

美籍加州州立大學研究生 John Kase Jr (葛思強) 去年在臺灣時，曾以隨曉雲法師研究佛教，獲得太平洋文化基金會之獎金，他所提出研究論文「中華民國當代宗教」之初步表示：以歷年來西方學者對中國宗教的研究多只偏重於民間信仰，而忽略了台灣所承傳於中國傳統的宗教；研究中國傳統的宗教不僅憑著作者之興趣，更要明瞭所研究宗教之學術價值與意義。而目前台灣現存的傳統宗教極具有學術價值：因其傳承中國文化之淵源及隋唐時代之宗教（尤其是佛教文化學術思想之發揮），從而可得窺中國傳統宗教之全貌，並瞭解其日常實踐與過程。葛君表示，其本人住在台灣一年的研究，是以中國研究佛教為主要對象，由於目前的能力尚不能對現代中國佛教作一全盤的研究，故僅就年來跟隨一位身當禪苑的領家導師，及現任一所住於台灣環境甚佳的大學已十三年之佛教教授，並主持兩研究機構——曉雲法師，做專門的研究，這也同樣具有其宗教與學術價值及意義。

葛君在論文中表示，「德高望重」的法師在台灣很多，但因其來台一年中的從學於華岡佛教文化研究所、華梵佛學研究所所長曉雲法師的師生緣份，及個人崇仰於法師的精湛學養，豐富閱歷，與早期對於藝術與中國文化之鑽研，亦曾遊學印度多年及作寰宇周行，而有渾融東西文化之思想，對問題之解說往往是綜合性的融貫，而更不偏頗或只廣泛的立論。由於葛君本來對天台宗思想的喜好，他認為天台思想顯現出中國佛教各宗中獨特的智慧與實修方法，曉雲法師法承天台法脉（天台宗第四十四代祖師俊虛大師座下唯一的女弟子），對天台思想中心的「一念心」的

解析，尤為精闢詳盡，教諭學人易於瞭然於中道至理，與一乘妙法妙用之四悉全彰，這更使葛君個人感到特別要以此為研究對象之原因。

葛思強這位青年學人，因有感於近年西方佛教學者，多只趨向日本佛教之研究，而未重視日本佛教之淵源來自中國佛教之研究，深以為憾。故於一九八〇年申請獲得太平洋文化基金會提供獎金，來台以中國佛教為研究主題。在台一年期間，極誠懇地請教曉雲法師指導中國禪源與天台禪之研究。葛君已於今年（一九八一）年初返美，臨行前特來話別，並與數位華梵佛學研究所青年，眾皆圍繞曉雲法師左右，聆聽法師解答佛學問題。葛君此次最後一席請教之問題，即為解釋般若禪法行持與義理之配合。恭聞之後，葛君竟叫道：「我不想回去啊！」

那個將近宵分時分的華岡般若堂前，古佛微笑的感人境界中，葛君向法師叩拜依依而別。言猶未盡地葛君離開台灣，離別了他仰止高山的曉雲法師，自然不斷經常致函我們研究所的同學（因有時法師出國，或何忙時，也由我們研究生仁華師、仁江同學等與他討論的研討問題），及呈曉雲法師請教有關論文之內容等問題。他表示日後所研究之重心，首先將翻譯曉雲法師的所有著作（若可能的話），他認為從法師的著作中反映出一位天台法師對世界的看法，而有其獨到的眼光與寶貴的見解，必然可助長中國文化宗教、藝術的發展，亦是世界文化的未來發展云云。

（完）

〔解題〕

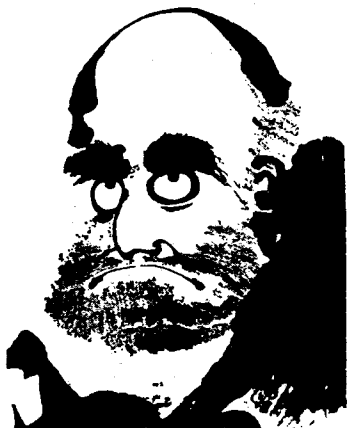
大乘中觀學說流行了二百年之後，強響力逐漸衰退。主要原因是對因果問題沒有交代，不能提供具體的實踐。龍樹說空，是從存在自身的狀態上說的。他發覺這樣的一個狀態本不能以任何概念妄加。由此他反省人類的思維形式問題，結果破斥一切對立性講法。但是，這樣一來，對於生命的來源問題、方向問題、是非問題、價值問題、實踐的方法問題，便都不能提供正面答案，對於衆生的上達之路，無所指引。所以有必要依據實踐立場、教化立場來重新解釋生命的存在問題、世界的存在問題、以形成對生命存在的認識、世界存在的認識，這樣才能替衆生描繪出一個應走的方向。唯識學派就是這樣產生。

唯識學派原名瑜伽行派 (Yogācāra) 即實踐瑜伽(禪定)的

人。佛教原來就注重禪定，認為通過禪定才能產生高層智慧(如無生智、般若智)而得解脫，所以禪定是實踐之路。爲了把這一過程說清楚，佛教列舉了許多修行方法；特別是部派佛教中，安排極爲詳細；又配以種種觀法，如四念住、析空觀之類，因爲在禪定中，正是要求修行者能如實觀察對象。爲了方便修觀，佛教於是產生許多說存在的哲學。例如原始佛教說五蘊、十二因緣，

佛典選註之七：

唯識三十頌(選)



中大佛學教材編寫小組

就是方便衆生觀察自己。由此我們可以看出佛教哲學與其實踐的關連之處。

大概在原始佛教時代，佛教所觀察的對象祇限於現實人生。部派加以擴大，涉及客觀世界的存在問題，不過大多採取一種分析方式，把世界看成原子的構造(參看『般若波羅蜜多心經』分析)。唯識興起，覺得客觀的存在不能離開主體(C識)來建立，

於是提出「識轉化」(識變)的理論，把世界看作是主體的轉化，並以這套理論來解釋原始佛教的緣起觀念，這就構成賴耶緣起說。所以從這一個地方看來，唯識學派是繼承了原始佛教，部派佛教要解釋宇宙人生的態度。

不過，唯識的學理亦有中觀的影響。中觀說，最高的存在是「空」，但這個「空」如何可被認識？「空」

的世界構造如何？在未對「空」有體證之前，衆生所面對的世界是怎樣的世界？這些世界如果不是真實，爲甚麼會產生？這些問題，中觀是不願意給予正面解答的。唯識學派爲了釐清存在的意義，於是給予說明——由衆生所面對的世界開始，追尋其存在根據，結果產生了識轉化的理論。再進一步，產生「三自性」的理論(三自性，即三種存在。由於這一部份比較精細，本篇未予選錄

。所以唯識學派並不反對「空」，他們祇是以「有」說「空」。

唯識學派的創始人是無着(Asaṅga)、世親(Vasubandhu)兄弟(約在公元四至五世紀初)。在他們之前據說還有彌勒(Maitrīyaśīla)，無着就是受他的啟發而由小乘改宗大乘的。由於在載籍中彌勒是介乎宗教神話與歷史之間的人物，身份很難論斷，現在我們姑且把這個學派的創始人歸諸無着、世親。無着、世親是北印度犍陀羅(Gandhāra)人，受當地思潮影響，先從有部出家。不久，無着改宗大乘，世親則潛心於有部學說的研究，寫出了批判性的『俱舍論』，名重一時。後來世親獲得無着教導，深悔從前所學，於無着死後，即致力於大乘佛教的弘揚，造論釋經成爲唯識學派的一代宗匠。重要著作有『大乘五蘊論』、『大乘成業論』、『三自性論』、『唯識二十論』、『唯識三十頌』等。

在世親的許多著述之中『唯識三十頌』是最有系統性的。它寫於世親晚年，僅完成頌文而尚未作釋。後來安慧、法護等十大論師繼起，各自造論解釋。玄奘到印度留學，獲得護法一系的傳授；回國後以護法解釋爲中心，糅譯了其餘九家的疏本，成爲『成唯識論』一書。玄奘弟子窺基，又爲『成唯識論』作『述記』，於是唯識思想傳於中國，成爲唐代的顯學。

本篇現選錄頌文的前十七頌，着重解釋各種不同的存在如何由不同的識體轉化而成，並且解釋這些不同識體的相互關係。由於頌文簡潔而義理豐富，玄奘譯筆雖佳，許多地方仍未能曲盡，造成後人了解困難。現除註釋外，特於文後附一梵本今譯，以供參考。

〔譯者〕

玄奘。事跡見『般若波羅蜜多心經』。

〔原文〕

- 一、由假說我、法①，有種種相轉②；
- 彼依識所變③。此能變唯三④；
- 謂異熟⑤、思量⑥，及了別境識⑦。
- 初阿賴耶識⑧，異熟、一切種⑨。

- 三、不可知執受、處、了⑩。常與觸、作意、受、想、思相應⑪。唯捨受⑫。
- 四、是無覆、無記⑬。觸等亦如是⑭。
- 五、恒轉如暴流⑮，阿羅漢位捨⑯。
- 六、次第二能變，是識名末那⑰。
- 依彼轉、緣彼⑱。思量爲性相⑲。
- 四煩惱常俱⑳，謂我癡、我見，並我慢、我愛㉑，及餘觸等俱㉒。

註釋

- ① 由假說我、法：「我」，生命現象。「法」，客觀世界。這兩種現象依最高的存在標準說是沒有的（理由見下文），所以稱爲「假說」。假說是方便設立的意思；玄奘有時亦譯爲「施設」。
- ② 有種種相轉：「轉」生起義；指我、法現象的生起。以上兩句，玄奘譯爲條件式，其實原文只是說：有種種我、法現象的施設呈現。
- ③ 彼依識所變：「彼」，指上文的我，法施設。「變」轉化的意思，即由識的狀態轉化爲我、法的存在。
- ④ 此能變唯三：「能變」，依玄奘意，是指能提供這種轉化的識體。但梵本是指這種轉化有三種。意思畧有分別。
- ⑤ 異熟：指第一種轉化，由異熟識提供。頌文簡畧，省去轉化一詞（下文兩種轉化的情形亦同）。「異熟」意義見註⑨。
- ⑥ 思量：指第二種轉化，由思量識提供。「思量」意義見註⑱。
- ⑦ 了別境識：指第三種轉化，由前六識提供。「了別境」意義見註⑳。
- ⑧ 阿賴耶識：據梵文 ālaya 音譯，ālaya 是庫藏之義，因爲它含藏一切能轉化成爲客觀存在（我、法）的種子，故名。從這一個地方看來，阿賴耶識是一切現象的根源。
- ⑨ 異熟：一切種：這是解釋阿賴耶識的存在狀態。首先，阿賴耶識是異熟性的，所以阿賴耶識亦名爲異熟識。異熟是經過變化，到此成熟的意思，這是面對從前的活動（業）講的。前生的善惡活動是因，積存在阿賴耶識中經過一段時間，就會變異成熟，展現出新的生命形式來，這就是果。阿賴耶識是果不是因，所以名爲異熟。換言之，阿賴耶識是業報主體、或輪迴主體。其次，阿賴

耶識自身是擁有一切種子的存在，這是阿賴耶識的內部構造問題。換言之，不可把種子視為外於阿賴耶識的存在；阿賴耶識與種子是一整體結構。

⑩ 不可知執受、處、了：這一句話首先表示阿賴耶識轉化出兩種存在：「執受」和「處」。前者即是上文所說的「我」（「執受」的原意，指執持、感受能力，所以即是指主體），後者即是上文所說的「法」（「處」是「處所」，代表個體生命所依住的客觀世界）。跟着表明，阿賴耶識對於這兩種由它自己轉化出來的存在是不能有清楚的認知的，這就是「了別」活動不可知。以上這兩個意思合起來，就構成阿賴耶識有不可知的「執受、處、了」。不過，依據梵文本，「了」（*vidāpiti*）字其實是指阿賴耶識轉化出來的表相，不是指活動。換言之，「了」字應繫屬上文，全句解作：阿賴耶識有不可知的執受表相及處表相。因為阿賴耶識轉化出來的存在不是一個整體，而是一片片的表相，自我和對象都不過是表相的複合。

⑪ 常年觸、作意、受、想、思想應：這一句解釋阿賴耶識的相應心所。首先關於「心所」（*caitasika*）的定義，原來是指從屬於心的東西，譯為「心所有法」，簡稱「心所」（在這一意義下，「心」稱為「心王」；其實這是指主體（心識）對於對象的反應。唯識學派假定：每一種反應都有一個心所負責，於是分析出許多心所來。隨阿賴耶識而起的心所有五個，這就是觸、作意、受、想、思。「觸」是主客接觸時的心理狀態，通過它來引發其餘的心所（如受、想、思）活動；「作意」是心的發動能力，使主體指向對象；「受」是對客體的感受，即情感反應，一般說有樂受、苦受、捨受三種；「想」是對對象的攝取，為主體的認知活動提供資料；「思」是產生行為的意念，通過它主體纔能有具體的行動（業）造作出來。以上五個心所，在主體的每一個認知動作中都伴隨出現，亦非只阿賴耶識獨有，其他識體亦有，所以稱為「遍行心所」。至於其他心所見註⑬—⑭。

⑫ 唯捨受：這是補充說明阿賴耶識對客體的感受只有捨受。因為在前句中已說明阿賴耶識對於它所轉化出來的存在沒有清楚的認知。

⑬ 是無覆無記：這一句是說明阿賴耶識的價值性質，指出阿賴耶識不是染污性的存在，這就是「無覆」，「覆」是覆蓋、障礙，指

煩惱性的東西）；也不是可以記別善惡性的存在，這就是「無記」（這是因為阿賴耶識是異熟果而不是業因，所以不能對將來的生命記別善惡性。記別即是預先作標記的意思）。換言之，阿賴耶識是中性的，無色彩的。為甚麼會這樣呢？因為祇有中性的東西纔可以使生命通於污淨兩界，上升或沉淪完全看後天的努力。觸等亦如是：上文解釋阿賴耶識的存在狀態、認知情形、相應心所、價值性質已畢，轉而討論觸等五心所。世親認為：觸等五心所和阿賴耶識一樣，也是異熟性的，對對象沒有清楚的認知，常與其他心所及阿賴耶識俱起，也是只有捨受、並無覆無記。

⑭ 恒轉如暴流：這是描述阿賴耶識的轉化活動就像奔騰的大河（暴流）一樣，前後不斷，如此方能表現生命及世界的無窮在存。

⑮ 阿羅漢位捨：修行者到了阿羅漢階段，阿賴耶識的名目就捨棄了。因為阿羅漢已經斷除一切煩惱（參看「雜阿含經選」註⑭），此即意味着末那識不再執阿賴耶識為自我（參看註⑯）。

⑯ 末那：這是指第二種能提供轉化的主體，*manas*，從音譯為「末那」（*manas*）

⑰ 依彼轉，緣彼：「彼」，指阿賴耶識；「轉」，生起義。這是說：末那識以阿賴耶識為所依（即依存根據），然後起活動；在活動時又以阿賴耶識為對象，執阿賴耶識為自我。由此可見自我觀念的產生，完全是末那識虛構。

⑱ 思量為性相：「性相」，即性質、本質、（舊解分自性，行相兩方面說。）末那識這種對自我觀念的念念執着，就是它的本質。

⑲ 四煩惱常俱：末那識常常與四煩惱心所一起活動。

⑳ 謂我癡、我見，並我慢、我愛：這四個煩惱心所就是我癡、我見我慢、我愛。此中「我癡」，即是對自我的真實存在情形不了解；「我見」是虛構出自我觀念來而加以執着；「我慢」是對自己的高舉、驕慢、自負；「我愛」是對自己的貪愛。由此可見這四煩惱心所都是提供自我中心觀念的，通過它們的活動末那識成爲一個自我意識。

㉑ 及餘觸等俱：指其他觸等五遍行心所亦一起相應。理由是觸等五心所是遍行性質，必然與一切識體相應。

（未完）



談應無所住而生其心

智 銘

金剛經說：

「是故，須菩提！諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心。不應住色生心；不應住聲、香、味、觸、法生心。應無所住而生其心。」

這是一段非常重要而又很不容易用語言、文字作恰當說明的經文。

由金剛經整個經文的主旨來說，是教人「無住」。所謂「無住」，應是由不作意、不執、不著、不取相等一連串的心理活動所產生的結果或結論。不作意、不執、不著、不取相，是去妄顯性的最好辦法。因妄想、執着、取相，都是我見的障蔽，智慧覺性爲我見所障，故不能開顯。

妄想、執着、取相的本源，在於色、聲、香、味、觸法。若根、塵、識三事和合觸，便會引起心心所法錯綜複雜的心理活動，就如同音樂家運用「1 2 3 4 5 6 7」的七音，譜出各種不同

的曲調一樣，使人永遠陶醉其中而不能出離。

佛分析宇宙一切現象，無不是如夢幻、如泡影、如虛空，故不實有，人若住於不實有的蓋纏中則必有著相、有取、着相，有取，則必貪、瞋、癡生。貪、瞋、癡者愚之又愚者也。

故佛教人「無住」，無住須先不作意、不執、不著、不取相、不取有相（假—色聲香味觸法）而清淨心生，不取無相（空）而智慧顯。兩邊不著相乃即無住相，即達於中道第一義諦的圓境。

金剛經是摩訶般若波羅蜜法；是大智慧到彼岸法；是大乘菩薩法，若行者以「不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心」而生「清淨心」爲滿足，不再正勤精進，這不過是一個聲聞、緣覺的自了漢而已，所行之法，也不過是斷滅法、是死灰法，算不得大乘菩薩法。

大乘菩薩除自性清淨心外，理應再具阿耨多羅三藐三菩提心。菩提者：覺也，覺者：覺自、覺他、覺行圓滿也。是以，「應

無所住而生其心」一句，除涵蓋了所生的「清淨心」外，應仍有所生，那就是「阿耨多羅三藐三菩提心」。所以，「應無所住而生其心」一句，實具有消業（不住色聲香味觸法）、除惑（不住眼耳鼻舌身意）、生慧（阿耨多羅三藐三菩提）、度生（六度萬行或六度無極）等四大意義在內。

消業、除惑，是菩薩消極的行爲，是自度的行爲。而生慧，度生，則是菩薩積極的行爲，是無緣大慈、同體大悲的度他行爲。故佛說：

「菩薩摩訶薩，以不住法住般若波羅蜜中。」（大智度論）。

這其中的「不住法」三字，可以解說爲：「不住色聲香味觸法」的有爲法和虛空的無爲法中，但可住「般若波羅蜜中」。也可解說爲：般若波羅蜜法，是不可得法、是無罣礙法、是無漏法，雖住般若波羅蜜中而無住相。因菩薩住般若波羅蜜中觀一切法：非常非無常；非苦非樂；非空非實；非我非無我；非生滅非不生滅。雖住般若波羅蜜中，於般若波羅蜜相亦不取。不取相即心無住，所以叫「般若波羅蜜法」是「無住法」。菩薩住是「無住法」的「般若波羅蜜中」，能具足（生）六波羅蜜。佛云：

「菩薩具足檀波羅蜜，施者，受者及財物不可得故」（大智度論）。

是以，菩薩雖生檀施，但不以施者自居，也不向受者求名求報，更不視財物爲實有。施者、受者、財物都不可得而無住、不取相，故雖有檀施，實無所生。他如菩薩行尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毗梨耶波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜，亦復如是。

故金剛經的「應無所住而生其心」，除了涵蓋「清淨心」外，尚有應生「阿耨多羅三藐三菩提心」。菩薩以此菩提心憐愍度脫一切衆生：「若卵生；若胎生；若濕生；若化生；若有色，若無色；若有想，若無想；若非有想，若非無想，我皆令人無餘涅槃而滅度之，如是滅度無量無數無邊衆生，實無衆生得滅度者。」滅度衆生，不取衆生相，雖滅度而無滅度。是以，「應無所住

而生其心」一句，如這樣解釋，其意義當更深遠。事實上，後來的聖賢也無不作如此釋義而實踐的。

如六祖壇經說：「何其自性本無動搖，何其自性能生萬法。」又說：「善知識！自性能含萬法是大，萬法在諸人性中，若見一切人惡之與善盡皆不取不捨，亦不染着，心如虛空，名之爲大，故曰摩訶！」這裏所謂的「自性」，應即是前文所說的「清淨心」和傳心法要上說的「靈覺性」。這自性能生萬法、能含萬法，也應是前文所說的「六度萬行」或「六度無極」的深一層說明，傳心法要上說：「諸佛菩薩，與一切蠢動含靈，同此大涅槃。」蠢動含靈要解「同此大涅槃，有賴於諸佛菩薩的發心「滅度」。

六祖更說：「何名無念？知見一切法，心不染着，是爲無念」。用即徧一切處，亦不著一切處，但淨本心，使六識出六門，於六塵中，無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫。「這段經文中的「用即徧一切處」和「通用無滯」，顯見「無住生其心」者，除生「無染無雜」的「清淨心」外，重在發揮其「用」，這「用」就是般若行。行用而不著一切處，是爲眞行眞用。在六祖壇經中，諸如此類的教說，所在甚多。

神會和尚也曾說：「見無念者，六根無染。見無念者，得向佛知見。見無念者，名爲實相，見無念者，中道第一義諦，見無念者，恒沙功德一時等備。見無念者，能生一切法，見無念者，能攝一切法。」（菩提達摩南宗定是非論——神會和尚遺集三〇九頁）。這其中的「見無念者，六根無染」，六根無染自然生「清淨心」，但無念中能使「恒沙功德，一時等備」，而且還能「生萬法」：「攝萬法」可見在「應無所住而生清淨心」外，尚有這許多大功用者。

是以「應無所住而生其心」句，如能作如此較爲寬廣的闡釋，或能更合符經義及大乘教義。

七十一年八月二十日寫於淨室用以紀念

先師 道安上人。

菩薩應觀七卅成品一切種智



「大智度論」集粹之十九

智 銘

佛說：菩薩摩訶薩，以不住法住般若波羅蜜中，不生。故應具足四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分。以上合爲三十七品。有人問：三十七品是聲聞、辟支佛道，六波羅蜜是菩薩摩訶薩道，佛陀何故於菩薩道中說聲聞法？須知，菩薩摩訶薩，應學一切善法，一切道。如佛告須菩提：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，悉學一切善法，一切道。所謂乾慧地乃至佛地。是九地應學而不取證，佛地亦學亦證。

三十七品不全屬聲聞、辟支佛法而非菩薩道。是般若波羅蜜摩訶衍品中，佛說四念處乃至八聖道分是摩訶衍，三藏中，亦不說三十七品獨是小乘法。佛以大慈故，說三十七品涅槃道。隨衆生願，隨衆生因緣，各得其道。欲求聲聞人，得聞聲聞道，種辟支佛善根人，得辟支佛道，求佛道者，得佛道。隨其本願，諸根利鈍，有大悲、無大悲。

菩薩久住生死，往來五道，不取涅槃，而三十七品雖但說涅槃法，不說波羅蜜，亦不說大悲。仍不足證三十七品非菩薩道。蓋菩薩雖久住生死中，亦應知實道、非實道，是世間、是涅槃。知是已，立大願，衆生可愍，我當拔出著無爲處，以是實法行諸波羅蜜，能到佛道。菩薩雖學、雖知是法，未具足六波羅蜜，故不取證。菩薩摩訶薩求是道品實智時，以般若波羅蜜力故，能轉世間爲道涅槃。何以故？三界世間皆從和合生，和合生者無有自性，無自性故，則是爲空，空故不可取，不可取相是涅槃。以是故，說菩薩摩訶薩，以不住法住般若波羅蜜中。不生，故應具足四念處。

聲聞、辟支佛法中，不說世間即是涅槃。何以故？智慧不深入諸法故。菩薩法中，說世間即是涅槃，智慧深入諸法故，如佛告須菩提：色即是空，空即是色，受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識，空即是涅槃，涅槃即是空。中論中亦說：涅槃不異世間，世間不異涅槃，涅槃際世間際，一際無有異故。菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃，三十七品是實智之地。

四念處具足雖能得道，但仍應說四正勤等諸法，何以故？象

生心種種不同，結使亦種種，所樂所解法亦種種。佛法雖一實！相，爲衆生故，於十二部經，八萬四千法聚，作分別說。若不爾，初轉法輪說四諦則足，不須餘法，以有衆生厭苦著樂，爲是衆生，故說四諦。身心得諸法皆是苦，無有樂，是苦因緣，由愛等諸煩惱。是苦所盡處，名涅槃，方便至涅槃，是名爲道。有衆生多念，亂心顛倒故，著此身、受、心、法中作邪行，爲是人故說四念處。（註：四念處：一、身念處——觀身不淨，身之內外，污穢充滿，無些淨處，故觀身不淨。二、受命處——觀受爲苦，受爲苦樂之感，樂從苦之因緣而生，又生苦樂，世間無實樂，故觀受爲苦。三、心念處——觀心無常，心爲眼等之心識，念念生滅，更無常住之時，故觀心爲無常。四、法念處——觀法無我，法爲除上三者所餘之一切，法無自性，故觀爲無我。）如是等種種道法，各各爲衆生說。佛隨衆生種種心病，以衆藥治之。或說一法度衆生（莫取）、或以二法度衆生（定、慧）、或以三法度衆生（戒、定、慧）、或以四法度衆生（四念處）。是故，四念處雖可得道，餘法行異，分別少異，觀亦異，以是故，應說四正勤諸餘法。

菩薩摩訶薩信力大故，爲度一切衆生故，是中佛爲一時說三十七品，若說異法道門，十想等皆攝在三十七品中。是三十七品，衆藥和合，足療一切衆生病，是故不用多說，如佛有無量力，但說十力，於度衆生事足。是三十七品十法爲根本，何謂十法：信、戒、思惟、精進、念、定、慧、除、喜、捨。信者，信根、信力。戒者、正語、正業、正命。精進者，四正勤、精進根、精進力、精進覺、正精進。念者，念根、念力、念覺、正念。定者，四如意足、定根、定力、定覺、正定。慧者，四念處、慧根、慧力、擇法覺、正見。是諸法，念隨順智慧緣中正住，是時名念處。破邪法，正道中行，故名正勤。攝心安隱於緣中，故名如意足。輒智心得，故名根，利智心得，故名力，修道用，故名覺。見道用，故名道。

身念處，受、心、法念處，是爲四念處。觀法四種：觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。是四法雖各有四種，身應多觀不淨，受多觀若，心多觀無常，法多觀無我。何以故？凡夫

人未入道時，是四法中，邪行起四顛倒；諸不淨法中淨顛倒，苦中樂顛倒，無常中常顛倒，無我中我顛倒。破是四顛倒故，說是五念處：破淨倒故說身念處。破樂倒故說受念處。破常倒故說心念處。破我倒故說法念處。以是故說四，不少不多。

行者依淨戒住，一心行精進，觀身五種不淨相。何等五：一者、生處不淨。二者、種子不淨。三者、自性不淨。四者、自相不淨。五者、究竟不淨。云何爲生處不淨？頭、足、腹、脊、脅、肌諸不淨物和合，名爲女身。內有生藏、熟藏，尿、尿不淨，外有煩惱業因緣風，吹識種令入二藏中間。若八月，若九月，如在屎坑中，如偈說：

是身爲臭穢 不從華間生 亦不從瞻蔔 又不出寶山
是名生處不淨。種子不淨者，父母以妄想邪憶念風，吹淫欲火故，肉髓膏流，熱變爲精。宿業行因緣，識種子在赤白精中住，是名身種。如偈說：

是身種不淨 非餘妙寶物 不由淨白生 但從尿道出
是名種子不淨。自性不淨者，從足至頂，四邊薄皮，其中所有不淨充滿，飾以衣服，澡浴華香，食以上饌，象味餚膳，經宿之間，皆爲不淨。假令衣以天衣，食以天食，以身性故，亦爲不淨，何況人衣食？如偈說：

地水火風質 能變除不淨 傾海淨此身 不能令香潔
是名自性不淨。自相不淨者，是身九孔常流不淨，眼流眵、淚，耳出結穢，鼻中涕流，口出涎吐，尿道、水道常出尿、屎，及諸毛孔汗流不淨。如偈說：

種種不淨物 充滿於身內 常流出不止 如漏囊盛物
是名自相不淨。究竟不淨者，是身若投火則爲灰，若蟲食則爲屎，在地則腐壞爲土，在水則膨脹爛壞，或爲水蟲所食。一切死屍中，人身最不清淨，是名究竟不淨。

是身生時、死時，所近身物，所安身處，皆爲不淨，如香美淨水，隨百川流，既入大海，變成鹹苦。身所食噉種種美味，好色好香，油滑上饌，入腹海中，變成不淨，是身如是從生至終，常有不清淨，甚可惡厭，行者思惟：是身雖復不淨，若少有常者猶

差，而復無常。雖復不淨、無常，有少樂者猶差，而復大苦。是身是象苦生處，如水從地生，風從空出，火因木有，是身如是，內外諸苦，皆從身出。內苦名老、病、死等，外苦名刀杖、寒熱、饑渴等，有此身，故有是苦。

四聖諦苦，聖人知實是苦，愚夫隨意五欲，謂之爲樂，聖實可依，愚惑宜棄。是身實苦，以此大苦故，以小苦爲樂，復以新苦爲樂，故苦爲苦，如初坐時以爲樂，久坐則生苦。初行、立、臥亦樂，久亦爲苦。屈伸、俯仰、視旬、喘息，苦常隨身。從初受胎，出生至死，無有樂時。若人以受淫欲爲樂，淫病重故，外求女色，得之愈多，患至愈重。亦是病苦因緣故有，非是實樂。無病觀之，爲生慈愍。離欲之人，觀淫欲者，愍此狂惑，爲欲火所燒，多受多苦。如是等種種因緣，知身苦相、苦因。行者知身但是不淨、無常、苦故，不得已而養育之。行者思惟是身，如是不淨、無常、苦、苦惱，不得已而養育之。行者思惟是身，如是不淨、無常、苦、空、無我，有如是等無量過惡。如是等種種觀身，是名身念處。得是身念處觀已，復思惟衆生以何因緣故貪着此身？以樂受故。所以者何？從內六情、外六塵和合故，生六種識。六種識中生三種受：苦受、樂受、不苦不樂受。是樂受，一切衆生所欲，苦受，一切衆生所不欲，不苦不樂受不取、不棄。行者觀是樂受，以實知之，無有樂也，但有象苦。何以故？樂名實樂，無有顛倒。一切世間樂受，皆從顛倒生，無有實者。是樂受雖欲求樂，能得大苦。以是故，知樂受能生種種苦。

佛說三種受，有樂受，樂受少故名爲苦。諸聖人禪定生無漏樂，是爲實樂，非是苦也。雖佛說無常即是苦，爲有漏法故說苦。何以故？凡夫人於有漏法中心著，以有漏法無常失壞故生苦。無漏法心不著故，雖無常，不能生憂悲苦惱等故，不名爲苦。亦諸使不使故不苦。若無漏樂是苦者，佛不別說道諦，苦諦攝故。

樂有二種、有漏樂、無漏樂？無漏樂上妙而智慧多，智慧多故能離著。有漏樂中愛等結使多，愛爲著本，實智慧能離，以是苦不著。無漏智慧，常觀一切無常，觀無常故，不生愛等諸結使。無漏樂不離三三昧、十六聖行，常無衆生相，若有衆生相，則

生著心，以是故，無漏樂雖復上妙而不生著。如是等種種因緣，觀世間樂受是苦，觀苦受如箭，不苦不樂受觀無常壞敗相。如是則樂受中不生欲著，苦受中不生恚，不苦不樂受中不生愚癡，是名受念處。行者思惟：以樂故貪身，誰受是樂？思惟已，知從心受，衆生心狂顛倒故而受此樂。當觀是心無常生滅相，一念不住，無可受樂，人以顛倒故，謂得受樂。何以故？初欲受樂時心生異，樂生時心異，各各不相及，云何言心受樂？過去心已滅故不受樂，未來心不生故不受樂。現在心一念住疾故不覺受樂。諸法無常故無住時，若心一念住，第二念時亦應住，是爲常住，無有滅相。如佛說：一切有爲法三相。住中亦有滅相，若無滅者，不應是有爲相。若法後有滅，當知初已有滅。以是故，知諸法無有住時，云何心住時得有受樂？若無住而受樂，是事不然，以是故，知無有實受樂者。但世俗法以諸心相續故，謂爲一相受樂。

有爲法，一切屬因緣故無常，先無今有故，今有後無故無常。無常相，常隨逐有爲法故，有爲法無有增損故，一切有爲法相侵尅無常故。有爲法有二種老。常隨逐故：一者、將老。二者、壞老。有二種死，常隨逐故：一者、自死。二者、他殺。以是故，知一切有爲法皆無常。於有爲法中，心無常最易知。如佛說：凡夫人或時知身無常。而不能知心無常。若凡夫人言身有常猶差，以心爲常是大惑。何以故？身住或十歲、二十歲，是心日月時頃，須臾過去，生、滅各異，念念不停，欲生異生，欲滅異滅，如幻事，實相不可得。如是無量因緣故，知心無常，是名心念處。行者思惟：是心屬誰？誰使是心？觀已，不見有主。一切法因緣和合故不自在，不自在故無自性，無自性故無我。若無我，誰當使是心？

若云心能使身，亦應有我能使心者，應有能使我者，若更有使我者，是則無窮。又更有使我者，則有兩種。若更無我，我能使心，亦應但心能使身。若以心屬神，除心則神無所知，若無所知，云何能使心？若神有相知，復何用心爲？以是故？知但心是識相故，自能使身，不待神也。諸法有相故有，是神無相故無。欲以氣息出入，苦樂等爲神相，是事不然，何以故？出入息等是身相，受苦樂等是心相，云何以身心爲神相？

（未完）

梵文文法自學法

吳汝鈞編著

Ⅲ 梵文中的關係詞：梵文中有關係詞，如“該人”，“該物”，“該處”之類。不過，此中有一特點：每一關係詞必須附有相關關係詞。例如關係詞“該處”，其相關關係詞即是“那處”。譬如，要表示“我在那國王住的地方見到他”（我在那處見到他，該處是國王所居）的意思，在梵文則要用“該處是國王所居，那處我見到他”的方式，即：*yatra rāja vasati tatra tam apaśyam*。下面我們列出一些常見的梵文關係詞與其相應的相關關係詞：

關係詞

yadi（如果）
yadyapi（即使，縱使）
yadā（當，如果）
yatra（該處）
ya（該人）
yathā（由于）

相關關係詞

tadā（便；或作tarhi, tataḥ）
tathāpi（仍然）
tadā（便）
tatra（那處）
sa（那人；或作ayam, asau）
tathā（因此，所以）

要注意的是，在梵文，關係詞所領引的附屬語句，必須放在相關關係詞所在的主句的前面。相關關係詞所指涉的前述詞，可以放在關係詞之後，或放在相關關係詞之後。例如，要表示“那個來的男孩子是一個婆羅門”（那個男孩子是一個婆羅門，該人來了）的意思，在梵文可寫如“該人男孩子來了，他是一個婆羅門”的方式，或寫如“該人來了，他男孩子是一個婆羅門”的方式。即：*yo bāla āgacchati, sa brāhmaṇaḥ*, 或 *ya āgacchati, sa bālo brāhmaṇaḥ*。bāla 即男孩子之意。關係詞的格，要看它在附屬語句中所擔任的工作而定，相關關係詞的格，也要看它的主句中所擔任的工作而定。故兩者不必有同格性質。例如，要表示“我看見打了勝仗的國王”（我看見國王，該人打了勝仗）的意思，可取“該人國王打了勝仗，他我看見”的方式，或“該人打了勝仗，他國王我看見”的方式。此中，“該人”是“打了勝仗”的主語，故一定是主格，但“他”則是“看見”的直接受語，故是對格。至于前述詞國王，其格的性質則要看它的位置而定：若是前一情況，則是主格；若是後一情況，則是对格。故總括地言，可寫成：

yo jayati taṃ rājānaṃ paśyāmi，也可寫成
yo rājā jayati taṃ paśyāmi。

又，倘若前述詞是第三身代名詞，則只用相關關係詞便足夠了。如“那來的是我的父親”（他是我的父親，該人來了）寫成“該人來了，他是我的父親”便可；即：ya āgacchati sa mama pitā。

以下多舉一些此類語句的例子，俾能熟習：

1. 中文：國王看到我站于其上的山（國王看到山，我站于該山上）
梵文：yasmingirau tiṣṭhāmi taṃ nṛpaḥ paśyati
或：yasmimstiṣṭhāmi taṃ giriṃ nṛpaḥ paśyati
2. 中文：我曾給予一戰車的詩人來了（詩人來了，我曾給予一戰車予該人）
梵文：yasmai kavaye rathamayacchaṃ sa āgacchat
或：yasmai rathamayacchaṃ sa kavirāgacchat
3. 中文：他把馬匹帶到我所自來的村中（他把馬匹帶到村中，我由該處來）
梵文：yasmādgrāmādāgacchaṃ tamaśvamānayat （或tatrāśvamānayat）
或：yasmādāgacchaṃ taṃ grāmamaśvamānayat
（或tatra grāmamaśvamānayat）
4. 中文：我看到我們藉之而勝的馬（我看到馬，我們憑該馬而戰勝）
梵文：yenāśvena jayāmastamapaśyam
或：yena jayāmastamaśvamapaśyam
5. 中文：我看到我們以其馬而戰勝的利帝利（我看到利帝利，我們藉該人的馬而戰勝）
梵文：yasyāśvena jayāmastaṃ kṣatriyamapaśyam
或：yasya kṣatriyasyāśvena jayāmastamapaśyam

關係詞和它的相關關係詞有時可以重複，這則表示極不肯定之意，如“無論誰人”，“無論何物”，“無論何處”之意。如

yatra yatrāgacchat tatra vanāny eva

即是“無論他行到何處，都只是森林”之意。又

yad yad alabhata tat taj jalam iva

即是“無論他得到什麼，都像水一樣”之意。有時，會有這樣一種情況出現：只有關係詞，沒有相關關係詞，這大抵是由于韻律的關係。若但用ya而不加上相關關係詞，則ya所領引的附屬語句，變成有一普遍的意思了。例如

atra kṣatriyā ye ca brāhmaṇā vasanti

其意變成“利帝利與只要是婆羅門，都住在這裏”，或是“利帝利與所有的婆羅門，都住在這裏”。又，若關係詞與疑問詞在一起同時出現，而疑問詞又為api, cit, cana一類的字伴隨時，則所成的意思便極其不肯定。如yatra kutrāpi是“任何地方”，yaḥ ko 'pi是“任何人”，yat kiṃ cit是“任何東西”之意。在這種情況下，ya不須領引一附屬語句，亦不需要前述詞。

×

×

×

生字彙

anya	其他（語尾變化與sa同，參看上面第II點）
ayam	這個
asau	那個
ka	誰（疑問詞）
tathā	如此，這樣（tathāpi是“仍然”之意，是yadyapi，yadāpi的相關關係詞）
tadā	這樣便（yadi，yadā的相關關係詞）
ya	該人（關係詞）
yatra	該處（關係詞）
yadā	當，由于（yadāpi是即使之意）
yadi	如果（yadyapi是即使，縱使之意）
sarva	每一，每個；全部（語尾變化與sa同，參看上面第II點。此詞若是單數，則是每一之意，若是衆數，則是全部之意）

把以下語句翻譯爲語體文：

1. yo vaṇigvāpyā jalaṃ pibati sa mama patnyā bhrātā.
2. yānāyanrājño 'śvāstai rathairyuddhe 'jayankṣatriyāḥ.
3. yāni yāni devasya nāmāni tāni sarvāṇyapaṭhadbrāhmaṇaḥ.
4. yadyapi sarve kṣatriyā anaśyaṃstasminyuddhe tathāpyajayāmetyamanyata rājā.
5. ye rājāno dharmam na sevente te sarve 'sminyuddhe 'naśyanniti kaviravadat.
6. ayam me grāma idaṃ ca me gṛhamityavadataithiṃ sūdraḥ.
7. ye loke kīrtimalabhanta ye ca kavīnām vākṣvaviśamste sarve 'naśyanna cāsmiṃl-loka idānīm vartante.
8. yebhyo yebhyo giribhyo nadyaḥ patanti tāmstānmṛgāḥ sevante.
9. yadā yadācāryaḥ śiṣyānām sakāśe tiṣṭhati tadā te 'pi tiṣṭhantītyapaśyadvāṇijaḥ putraḥ.
10. yeṣāṃ manuṣyāṇāṃ putrā jāyante teṣāṃ dharmo 'pi vardhate.
11. yebhyaḥ kavibhyaḥ sa gajānaśvāṃśca yacchati te sarve taṃ rājānam śaṃsanti.
12. yatra yatra rāmasya pādaḥ bhūmimasprśatām tatra tatredānīmamum devaṃ sevante manuṣyāḥ.

第十四課 願望主動式動詞 (optative active) ； 以-u結尾的名詞

I. 願望主動式動詞：像現在式與半過去式動詞那樣，願望式動詞由現在式動詞的語幹構成，也有主動式與中間式之分。這種動詞，主要用來表示願望（如“希望他能長壽”），要求（如“希望你能來”），渴望（如“人們應該依循正義而行動”），和可能發生的事（如“他會來”）。這種願望式動詞，亦可表示一些格言，如“人類應愛自然”。以下表示願望主動式動詞的語尾變化形式（以 /bhū 為例）：

	單	雙	衆
第一身	bhaveyam	bhaveva	bhavema
第二身	bhaveḥ	bhavetam	bhaveta
第三身	bhavet	bhavetām	bhaveyuḥ

第十三課答案：

1. 飲大槽的水的商人，是我妻子的兄弟。
2. 刹帝利們在戰爭中憑藉國王的馬匹所運來的戰車，得以獲勝。（**tai rathair** 中的 **tai**，本來為 **taiḥ**，依連聲規則失去 **ḥ**；參看第五課 **h**）
3. 凡是神祇的名字，婆羅門都讀出來。
4. 國王想，即使所有刹帝利在這戰爭中死了，我們仍得勝。
5. 詩人說：『不順從正義的國王們都在這戰爭中落敗。』
6. 首陀對客人說：『這是我的村，這是我的家。』
7. 在世界中得到好名聲和能進入詩人的故事中（案即成為詩人故事中的題材）的人，全都消失掉，現在在這個世界中，並不存在。（這裏的主句是 **te sarve……vartante**，在這主句中，有兩節意思，在 **anaśyan** 與 **na** 間應稍停，**anaśyan** 連前，**na** 連後）
8. 只要有河流流出的山，鹿都在其中聚集起來。（**sevante** 本是供奉之意，此處直譯是對山供奉，即聚集之意）
9. 商人的兒子觀察到，每當老師在學生們面前站立，學生們也站立起來。
10. 對於生兒子的人們來說，正籌亦跟着生長。（此中的 **teṣām** 是屬格，本是『他們的……』之意，這裏可作『對於他們來說……』解）
11. 所有的詩人——國王把象和馬匹送給他們——都讚美國王。
12. 凡是拉麻的雙足所接觸過的土地，人們現在都供奉該地的神祇。

佛經中的龍

馮 馮

加拿大花季已過，賤恙「花粉過敏症」不藥自愈。這一陣子又逢菓季到了，正是猴逢菓季精神爽；看到到處都是滿樹桃子，李子，蘋菓，好不開心！超級市場陳列的巨大水蜜桃，比拳頭還大，是加西卑詩省奧坎那根湖（龍湖）一帶出產的，特別皮薄艷紅，又甜又多汁，聽說是中國浙江的水蜜桃種植出來的。好多人自己駕車跑一百多英里上奧坎那根的菓園去買新鮮桃子，一磅才一毛錢。給守園的小孩五毛錢，就由得你吃個飽吃個夠；在樹上睡午覺也不打緊，只不許帶菓子走；龍湖長達一百多英里，濶達六十里，湖畔滿山坡都是水蜜桃林，看見就開心死囉！想來齊天大聖孫悟空老爺輩大鬧蟠桃宴，在桃林中大快朵頤的高級享受境界，也是這樣子吧？陶淵明的世外桃源，可能也堪作奧坎那根的描寫了。

奧坎那根（Okanagan）是土著印地安人的語言，意思是「巨龍」，傳說這湖中時有巨龍出沒，三十多年前有英人攝得照片，是一條形似中國佛教傳說的「五爪金龍」巨龍！並非恐龍形之龍！此龍在湖中出現時，露出十多段拱出水面龍背，估計長達兩百多尺！

印地安人世代相傳此處有龍，故稱之為龍湖，現在此地環湖群山仍有土著居民，仍喜談湖中巨龍。據說，一九五一年，有一個是英裔男子林場工人因事夜歸，自己划舟渡湖，小舟後面繫拖着他的馬匹，人划舟，馬游水，渡到半湖，時值深夜，那人突然感覺波浪大作，小舟狂搖，馬兒狂嘶，他回頭一看，馬兒正在拼命掙扎，原來後面出現了一條巨大的龍，一口吞

嚥馬兒，轉瞬就把整匹馬兒吞下肚去了！還把小舟拖往巨口要把人也吞掉，那人嚇得魂飛魄散！慌忙砍斷繩子開槍射龍，又拼命划槳逃走，幸運地逃得了性命，那巨龍沒入湖底不見了。

加拿大的馬兒，不知是什麼種？特別高大，馬背平人頭高，那麼大的馬，竟被巨龍吞下肚子去，這事好不駭人？那工人逃上岸上拼命喊救，驚起村人的注意，老一輩的都有人作證在幾十年前見過此條巨龍。他們都拜祭牠，稱之為「龍神」，又稱之為「龍王」。

奧坎那根的長龍出現，從此時有所聞，該龍的名氣，僅遜於蘇格蘭的尼斯湖水怪，奧坎那根湖比尼斯湖大上很多倍，很多研究者在尼斯湖底用科學儀器錄得巨大的長頸飛龍影子和聲音，但是他們在遼闊的奧坎那根湖毫無所獲，加拿大夏秋都有人去探湖，既可大吃水蜜桃，又可在月夜等待巨龍出現一開眼界。有人說看到巨龍，但是大多數人都說沒看到。看見過的，都說這是一條中國式的長龍，不是恐龍，也不是西方傳說的龍，也不是南太平洋熱帶島嶼的那些四腳龍。沒見過的，就說奧坎那根之龍只是連篇鬼話！雙方時常爭論不休。年年都有人自費去潛水尋龍，今夏又掀起了陣「尋龍熱」了！免不得又在溫哥華的英文報上熱鬧一陣。

真龍見不到，至少到了奧坎那根可見到湖畔公園巨大雕龍，是用一株巨樹雕成的，幾個人都抱不過那麼大！龍形是中國龍！溫哥華的詩丹麗公園，廣達一千多英畝，有山有林，有海邊，有湖沼，有小橋流水，美在天然，而無中國地方的勝景到

處是紅柱之俗氣！更無題詠刻石來破壞天然之美，我最不喜歡的就是看到中國名勝到處都是紅柱畫棟，山石上刻滿了字，好的也罷了，有些書法跟我的『猴書』不相上下，其詩詞也與我的一般臭，居然也去刻石留字！令人作嘔！台北碧潭的河邊石崖，竟被人刻上了商業廣告，那就更是俗到不能再俗了！山川壯麗，自有天然詩意，何必用刻字與朱棟綠亭去破壞它呢？加拿大的風景，勝在天然，使人遊之而自脫塵俗，不假人工，這一點我認爲中國地方勝景是該學習的：勿以人工污天然山川，——你看，我又扯遠了。一走筆就亂寫，這是我的壞習慣。話說回頭，溫哥華詩丹麗公園（一般人譯爲士丹利，我譯爲詩丹麗）有一處突出的海邊尖角，那兒也有一座巨木雕刻的中國巨龍，相傳是紀念中國巨龍出現於溫哥華海灣的。

省府圖書資料館（在域多利亞市）檔案內，有一份中國巨龍出現於溫哥華的報告書，有圖有文，看圖形，是一條中國龍，出現的時間是一八九七年，地點在現今稱爲第二狹灣的大鐵橋附近，可惜我不能借出該份報告來影印一份給「內明」登出給你看看。卑詩省府既珍藏此一報告書，可見並非徒屬傳聞，而係確有其事確有人攝得龍形。溫哥華開埠不過九十年左右，十九世紀末的該地仍是荒野，今日已是汽車千輛飛馳的大鐵橋了，橋底兩三百尺下面，海水墨綠色，深不可測。

龍湖與溫哥華東北角的第二狹灣，都是冰河時代被冰河沖流而成的內陸湖灣，與挪威的相似，名叫「伏兒」(Fjord)，是袋形的（好比撲蝴蝶的網子下垂），外面水淺，內部水深，有些「伏兒」深到數千尺，而湖外的河流或海水反而只有數十尺到數百尺深而已。伏兒的底下，往往深入地層，有地底海底湖，地底湖，地底河流，與其他各處的地底流水相連。龍湖的湖底水流就相連於太平洋底，雖然在地面上它距太平洋邊有一百多英里，尼斯湖底也是類似這樣情形，尼斯湖底有好幾處地層河流通往大西洋，還有一處通往北海，有一處通到法國，這是我所能看見的。

奧坎那根之中國龍，並非長期住在該湖，牠和牠的家族時

常到處遨遊，有時從地底河道出到太平洋，可說牠大部份時間並不在湖內，如今湖畔人煙漸多，龍更少來了，不過還常傳說有龍來吞噬牛羊。

前幾年有一艘日本遠洋漁船，在紐西蘭附近的南太平洋撈着了一條巨龍的屍骸，形似尼斯湖的長頸四足龍，船長因嫌牠太長太大又兼腐臭難聞，就在拍了照片之後，把牠拋回海中，這幅照片後來轟動了全世界，日本的古生物專家紛紛往南太平洋該處追尋龍屍，却沒尋着，不過錄有海底巨大的龍形影子。

美國的一批生物學家與其他科學家，前年去年都在蘇格蘭尼斯湖水底探險，看到了不只一條長頸龍，而是一群龍，也錄到了影，曾經在電視上放映。

今年春夏間，美國一對夫婦在非洲坦贊尼亞的大湖見到了巨龍，他們在電視上向全世界報導，當然，謹慎而保守的科學家仍然不會輕於置信有龍的存在。

龍，一般人都認爲是神話中的怪物。所以不相信牠的存在，其實，龍也不過是一種巨大的爬虫類，並沒有什麼不可能存在的理由。龍有許多種，最爲人熟知的是巨大的「恐龍」「劍龍」「駝龍」，牠們的化石骨骼出土很多，美國威奧明州與加拿大阿拔他省的乾燥斷層地層中仍有不少恐龍骨骼化石，而且體型相當完整。

現在當代，南太平洋，在南美洲厄瓜多爾海外的 *Catalpa* 島上，也還有長頸四足長尾的「龍」活着，牠們比鱷魚大，牠們成群地在海邊及山林中捕噬獵物。

佛經及中國式蛟龍，倒還沒有發現過化石骨骼，故此人們認爲牠只是幻想出來的怪物，他們不置信佛經內講的龍存在。

法華經序品裏說：佛陀說大法，來聽講的有諸天菩薩八萬人，釋提桓因與其眷屬二萬天子，又有應月天子，普善天子，寶光天子，四大天王與其眷屬萬天子俱，大自在天子與其眷屬三萬天子俱，娑婆世界主，梵天王，尸棄大梵，光明大梵等與其眷屬二千天子俱，有八龍王，難陀龍王，跋難陀龍王，娑伽

羅龍王，和修吉龍王，德叉迦龍王，阿那娑達度龍王，摩那斯龍王，優鉢羅龍王等，各與若干千百眷屬俱……四象圍繞，供養恭敬，世尊為諸菩薩說大乘經，名無量義……

又說：「……爾時會中，比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷，天龍、夜叉、乾達婆、阿修羅，……人非人，……佛放眉間白毫相光，照耀東方萬八千世界，靡不徧周，下至阿鼻地獄，上至阿迦尼吒天，於此世界，盡見彼土衆生，又見彼土現在諸佛……」

經中所言之「人非人」「月天子」及其他「天子」等等，就是宇宙中各星系的有智慧的接近我們地球人類的生靈！現代所謂「外太空星球人」，阿修羅是魔王，夜叉是鬼卒之一種。……這許多名稱都是非物質空間世界的「生靈」，另外一些大自在天子，寶光天子等等，是宇宙中其他空間世界的「生靈」，他們的形態和我們的血肉之軀不同，他們的身體，以我們已知的知識來區別，是介於物質與非物質之間的，佛經中常稱之為「有形無體」，即是我們可以從心靈接觸到他們，却不能用手用眼可觸可見實質的——現代最先進的太空科學家已經推論天外有多度天，物質世界之外，還有非物質世界，還有介乎兩者之間的空間，還有「反物質」宇宙……也推斷在「銀河系」四千億個大大小小太陽系之內，極有可能還有若干個類如我們地球的「行星」，上面會有類似我們人類。不過，這些宇宙多维度空間內的智慧生靈，未必一定是有血有肉有骨的實體。

法華經序品所講的多種龍王，都屬於龍類。所謂「八龍王」，是不同的八種龍，可能其中有些是恐龍，有些是劍龍，有些是駝龍等等的精靈，有些是蛇龍。有些是五爪金龍，有些是天龍

大集經須彌藏品說：「善佉龍王為一切象龍王，阿耨達龍王為一切馬龍王，婆難陀龍王為一切蛇龍王，樓婆那龍王為一切魚龍王，摩那蘇婆帝龍王為一切蝦蟹龍王……」

這些名稱可能有一些是法華經所述聽法的龍王的別名。上述多種龍，有些是我們地球的爬虫類，有些是其他空間世界的

龍。

世尊眉間放白色毫光，拿現代科學來說，就是世尊兩眉中心內腦的佛眼射出纖維極微的白色光束，是一種超級的雷射激光，它照偏了宇宙各種空間。「盡見彼土衆生」就是說照見了宇宙中其他空間及其他星系的世界的衆生靈（不一定是實質血肉之軀），又照澈了「彼土現在諸佛」，就是指照見了宇宙各空間裏已修成佛的大智慧。

這樣一說，可不就都很明白了麼？有什麼神秘難解？不過，假如不用太空科學知識和眼光去看這些經文，假如只用傳統有限的知識來看它，就難免會因不懂而視之為神話迷信了。

我以前在「內明」討論過這些，將來還會再度討論，今天只是旁及一提。今天主要的是講龍。

佛經中說，娑竭羅龍王之女往拜世尊，龍女化為人形而禮佛（見法華經提婆品）。龍女修持已久，故能現人形來禮佛。

龍既是爬虫類動物，有大腦就有若干智慧。若知信佛修行，牠的腦波心力也會修成較高形態成人形。這沒有什麼奇怪，我們不要小看比我們低等的生靈。有時候，較低生命形態在修行方面比我們還強呢！因為牠們的「識」不像人類那麼複雜，也沒有那麼多障礙，牠們若知修行，往往比人類專心精勤，勇往直前，成就很快，所以龍的「心力」託為人形，是極為可能的，龍女在受到佛陀指點之後，迅速得道，化為男身，具菩薩行，即往南方無垢世界，坐寶蓮華，成等正覺，三十二相。

不明白心靈力量的人，當然一下很難接受這些。但是，只要是曾經修行的人，只要對於心靈力量有認識又有控制，又懂得宇宙化生之理，就會知道這些不是「神話」了。龍與人類，本是同源，都是原始的單細胞進化而成的。龍與人的細胞內的基本「DNA」（遺傳因基及智慧之庫）是有共同點的，只是數目上不同，龍的「轉位」為「人」，並非無可能。當代的「DNA」權威科學家很多都推論人類與動物甚至植物的細胞內的「DNA」可以轉移（我曾在其他雜誌報導過美國一科學家成功了將人類細胞與植物細胞結合。改天我在談「輪迴」之時

，我會詳談此案)。

印度與中國的史書上都很多有龍的記載，西方神話中也有許多龍，著名的大力士赫克理斯屠龍故事，與愛爾蘭的聖柏次力屠龍故事，並非完全是虛構幻想。

近代也有人見過中國龍。舉例說，虛雲老和尚於同治十一年在普陀山海邊潮陽洞見過金甲金鱗的龍，現在三藩市宏法的宣化(度輪)法師，在中國東北時有過五條龍來求戒皈依。民國二十一年，虛雲和尚在鼓山傳戒，有一龍王化爲老人來求戒皈依，當時因有人證物證，轟動全福建(見虛雲和尚年譜)。

家母年幼時在廣西十萬大山故鄉牧牛，曾見過一條小龍，她時常告訴我，該小龍是五爪金龍形狀，但是很小，只有幾寸長。見後不久牠就失了踪。這正證明了傳說中的天龍能大小變化由心。

我自己少年十多歲時，常在澎湖一處海中小島上玩耍。小島周圍才幾百尺，沒有什麼房屋，只有幾個駐軍，都在睡午覺，我年少貪玩，在烈日下到處跑，忽然見看一條狀如巨蛇的巨大身體在巖石牆下移動，看不見牠的頭，好像已沒入海中去了。只見牠身粗有約十二英寸直徑，全部是黃金色的鱗甲，在烈日下閃閃生光，背上有像魚翅般的翅，尾巴像魚尾一般，看見的部份有三四十英尺之長，牠慢慢滑行，把我當時嚇得全身都癱軟了，要叫喊，却叫不出聲音來。等到我大喊出聲，軍人們驚醒，紛紛跑出來問我是什麼事，那時那金色的「蛇」或「龍」已經消失無踪了，軍人們素知我不亂講，大家合力搜查了個遍，什麼也沒找到。只見巖石地面有些被爬行過的濕黏痕跡，看痕跡，是到海中去了，大家都驚疑得很。

後來，島上一個土著老者說，他幼時也見過這金色的「海龍」，他說是「海龍」，軍人們說是海蛇，「海蛟」，老人說見過牠的頭，是龍形的頭，有鬚有角，有些近似畫的龍，而不像是蛇。他說這是六十年來第一次再出現，他說他的祖父也見過，我不敢武斷牠是龍，但是我瞧着牠挺似龍，而不像蛇，後來查遍參考書也沒有這樣的「海蛇」。

著名的台灣青年心靈家盧勝彥，也曾見過龍，他見過的是在天空上擁着風雲飛行張牙舞爪的一條青龍，盧勝彥是個理工學士，對理工科學甚有研究，他不是一個迷信的人。他天生異稟，具有很強的心靈力量，眼能見非物質的鬼神，他能以心力取異物。我與他並未會過面。但是彼此心通，當他今年初來到加拿大之時，無人告知我，我忽然在心中看見他來了，我看見他是個頭髮很黑很厚，輪廓線條很強，臉型方方而極有個性的人，眉清目秀，眼睛尤其有神，我看到他已經親近佛法，我心中十分歡喜，我就打電話去給住在烈治文市的羅午堂居士，我問：「羅伯伯，盧勝彥到你家來啦？」

羅伯伯說：「你怎麼知道？是的，他來了，剛剛走了一小時。」

勝彥不知我地址，而我知他來，又知晚了一點，到底我的心力還是「段數」太低，以致緣慳一面。不過，我很歡喜。盧勝彥今已定居在西雅圖，我終於會跟他會面的，到時大家談談學佛及心靈感應經驗，一定很開心！若他與我兩人聯手，一定還會有新的境界可資研究呢！

從奧坎那根之龍扯到這許多，也該歇歇筆了。你只當是看齊東野語或是天方夜談吧。不必深信，但是我還有一事要講：生物學界一向認爲早已死絕的「六鰭魚」，據說應在六十年就死絕了。今世不會見到了。怎知三四十年前就有漁夫在南非洲海洋中撈起了一條重達百磅的活的「六鰭魚」！後來生物學家陸續又在大西洋獲得多條此種「化石」六鰭魚的活生生標本！轟動了全世界！如今倫敦大英博物館展出一條，溫哥華水族館展出一條牠的標本！「六鰭魚」樣子蠻兇的，形狀與其他魚類都不同。分明是有的，可是人們也還說是沒有可能存在的哪！任何魚類都只有四鰭，哪有六鰭的魚哪？你去跟他們辯論罷！

宇宙之大，無奇不有，佛經上講的種種形相色相生靈，都是實在有存在的呀，我知道得很清楚，我又想：龍在加拿大出現，大概是佛法在加興隆之兆吧？

虛雲老和尚遺相



六十餘年冷眼

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

德清和尚心嚮不勝，回首山下群峯層疊，形如石笏參拜這峯上佛殿，他憶及前塵，十餘年出家苦修，千辛萬苦，仍然毫無成就，宏願抱負，不知何日始可舒展，豈不令人唏噓？且喜今已得明師，今後決在此叢林用心修習正道便了。德清虔敬一步一拜，拾級拜向國清寺大殿，心生無比莊嚴。

而東瀛那邊，明治天皇重掌政權，取消幕府，勵精圖治，實行維新，登極後不過幾年間，採取歐西責任內閣制度，做效普魯士陸軍，由西鄉隆盛大元帥練成新式勁旅，開始覬覦大清帝國，大清同治十一年，即是日本明治天皇五年，正當德清和尚潛心在天台國清寺學習禪制與修習法華經之時，日本軍人藉詞日人四名海員漂流至台灣，險遭山民殺害爲由；竟煽動日本全民在東京示威，數十萬人群情洶湧，在上野公園內東照神宮前跪地膜拜，高呼復仇，狂喊「懲罰支那！」日本外務大臣副島種臣，參議兼陸軍大元帥西鄉隆盛均

奏請天皇下詔對大清興師問罪。副島種臣竟然宣稱台灣原爲日本所有，必須重佔控制蕃人，以維持國際安全云云。前廈門美國領事李仙得(Legation)響應稱台灣蕃地非清廷政令所及。

日本佛教徒，以天台眞言宗寬永寺僧呼籲息爭，勿啓戰釁，但是呼聲微弱，無法引起響應。日本佛教信徒雖多，但是無人敢多言，眞言宗僧人的微弱呼籲，反而引起群眾反感，亂石投擊寬永寺，僧人被逼遷出躲避，暴民毀門而入，聲勢洶湧，揚言要火焚寬永寺。

明治天皇皇后篤信佛教，懇請禁衛軍馳救，寬永寺五重塔等佛教古跡始免於難。日本激烈派民族思想之青年，藉此事件攻訐佛教，指稱佛教是外來宗教，要求天皇頒令抑制佛教而尊崇神道。

明治天皇登極之始，早已於明治二年三月頒令抑佛尊神，以提高其君權神聖地位，至此，再頒詔令以神道爲國教，設立「神祇省」，統管一切宗教，高舉神道，抑制佛教，神宮享有特權，超於一切寺院。佛教寺院均須受轄於神宮之下。

日本的神宮神社，自古以來，是日本祭祀神靈之場所，神殿

樣式與佛殿不同，神殿有一定之樣式，有本殿，拜殿，神樂殿，與鳥居等等名目，自古以來，與佛教是對立的，雖然古代的孝德天皇尊佛法而輕神道，到了明治天皇，推行軍國主義，提倡武士道精神，大大抬舉日本的神祇，倡言天皇祖先是自天降世的天照大神，天皇即是神，統攝日本民族各地各血緣的民族之神與人，逐漸形成日本少壯軍人的狂熱極端思想，若有大事，群眾洶湧前往天照大神神宮外面跪地拜禱矢誓以死效忠天皇。

日本少壯派鼓動之尊神排佛浪潮，演變為越來越激烈，排華浪潮亦隨之而起，東京佛教淺草金龍寺，向來香火旺盛，一般日人及華僑之信佛者，多來金龍寺上香拜佛，禱求觀音菩薩保佑，故此該寺又名觀音寺，是東京唯一最漢化的佛寺，此時亦受到了尊神的狂熱青年與少壯軍人的擲物損毀了，另外一座萬福寺，寺僧向以華語唸經，此時亦被神道份子脅迫在寺內供奉日本天照大神與社神，禁用華語誦經。

同治十二年，正當德清和尚在天台山修習法華經之際，日本外務大臣副島種臣抵北京，與各國公使在紫光閣覲見穆宗，致賀大清皇帝大婚親政，之後派出日本領事分駐中國十五口岸。

同治十三年，德清和尚修習法華及天台儀制，專心潛修，不聞世事。而日本已派出西鄉從道陸軍中將，率領海陸大軍，攻入台灣，由社寮澳登陸，所至之處，強淫燒殺，被牡丹族抵抗，日軍退守於台灣東岸龜山島，其後日海陸軍轉往台南狼橋港登陸。

清帝穆宗，雖已親政，但是事事仍須仰決於嫡母慈安太后與生母慈禧太后，慈安為人敦厚，長於德而拙於才，實際上一切均由慈禧太后處理。穆宗因選后時未遵慈禧太后指示，竟自選取崇綺之女為后，而不選慈禧的姪女富察氏，因此失歡於慈禧，母子不和，皇帝竟被阻會幸他喜歡的皇后，他又不願幸臨被取為妃的表妹富察氏，十多歲的皇帝，竟微服出宮嫖妓，寄情於花街柳巷，縱酒恣慾，無心處理朝政。

日軍侵台消息傳到，恭親王與軍機大臣上奏，皇帝剛從連夜秘密治遊歸來，趕着臨朝，醉眼惺忪，疲乏渴睡，大臣跪在底下奏稟未及一半，皇帝在座上已經瞌睡，鼾聲突起，象大臣都感驚詫，均不敢作聲。恭王與軍機大臣只得沉默在丹墀下。

皇帝忽然驚醒，口角流涎，自知失儀，慌忙說：「這兩日有些不適，精神稍差，你剛才奏些什麼來着？」

恭王奏道：「日本海陸兩軍攻入台灣，軍情緊急……」

皇帝不住打哈欠，不耐煩道：「奏片呢？一律遞上來，待我帶入宮內細看。」

大臣不敢違令，皇帝退朝之後，却倒在龍床上沉沉睡去，那裏選記得看什麼奏摺？他只記得八大胡同的美貌妓女新花樣罷了，等到他醒來，天又黑了，又帶着小太監溜出宮外去找妓女了。軍情奏摺竟被擱了好幾天，慈禧的貼身耳目才密報，慈禧太后篤信佛教，自從皇帝親政之後，慈禧每晨例必在宮中佛殿拜佛唸經，李蓮英總管，不敢打擾，直待太后唸罷，方敢稟報。

「老佛爺！」李蓮英跪稟：「奴才有事要回。」

「什麼事鬼鬼祟祟？」慈禧放下手中的一串檀香佛珠：「別吞吞吐吐的，有話快講！」

「奴才該死！」李蓮英叩頭說：「老佛爺赦奴才死罪，奴才方敢說。」

「你儘管直說不妨。」

「老佛爺！」李蓮英稟道：「皇上微服私出宮外，軍機重大奏摺也不會看，擱置了好幾天了。」

慈禧聞奏非常震怒，叱道：「是哪一個那麼大胆子敢教壞了皇上？立刻替我查出來，活活打殺！」

「是！」

「哼！」慈禧冷笑：「怪不得皇帝總不肯傳幸貴妃！你們這些人，居然敢這樣與妖作怪，真是反了！立即澈查！」

「是！」李蓮英連聲答應。

（未完）



友聯銀行溫董事長

捐款能仁書院助學

香港友聯銀行董事長溫仁才先生，熱心教育，向不後人，歷年均有捐款能仁書院助學，使清貧子弟，獲益不淺。新學年開始，溫氏續捐港幣四萬元為該院助學金，嘉惠學子，善行可風。

又該院續收到沈馬瑞英居士捐贈五千二百元，現代教育出版社二千元，一併撥充助學之用。

佛教聯會與菩提學會舉辦

海上超幽勝會

九月廿二日，香港佛教聯合會與菩提學會聯合舉辦海上超幽大會，由佛聯會總務主任，菩提學會會長永惺法師主法，租用豪華客輪，自灣仔碼頭出發，繞港一週，舉行蒙山施食一堂，藉以超荐，水域罹難冤靈，仗佛慈力超幽往生，法事莊嚴隆重，繼由佛聯弘法主任元果法師主持放生儀式，施放貪食愚昧不幸遭網羅之各類水族，祈佛菩薩加被，獲進天年，永不遭難。

會中並舉行菩提學會佛學班第五屆畢業禮。由會長永惺法師授憑，並致詞勉勵，畢業同學三十餘人，均屬青年男女，象徵著佛教新希望。

回程舉行抽獎，司儀者聲調清脆，用國、粵、閩、客語四種方言。在一片歡樂聲中進行。贏得會眾一致讚歎。獎品異常豐富，計有毛巾、肥皂及各類家庭用品，人各一份皆大歡喜。是日放生，承蒙各位法師各位居士，在船上即席樂捐五千八百五十元，東林念佛堂捐三千一百元，菩提學會一千八百元，張妙願居士經手二千七百五十元，共集壹萬叁千伍百元正。放生功德無量，各獲善果，福有攸歸。

修訂中華大藏經會啟事

本會續印藏經工作，仰承政府匡襄，諸山長老慈助，各位大德愛護，一、二、三輯業全部完成。修訂之第一、二、三種藏經，包括世界三十二種華文藏經，可謂獲一寶而百寶聚。第一輯精裝百本，售價台幣四萬元，第二輯精裝八十本，售價三萬五千元；第三輯精裝一百本，售價四萬元；合計精裝一、二、三輯共二百八十本。共價台幣一十萬元。平裝計一、二、三輯，共五百六十本，售價共台幣九萬元。國內不收寄資，國外酌加水運郵費，存經無多購者從速。撥匯帳號三四九八，註明修訂大藏經會，通訊處：台北郵箱第五九六八六號。

卍 卍 卍 卍

噶瑪三乘法輪中心

巴都仁波切陞座

(台北訊)原中和市貢噶精舍新建噶瑪三乘法輪中心重建大殿完成，於國曆九月二十八日上午舉行落成大典，恭請旅居美國之西藏巴都仁波切來台陞座弘法，又欣逢申上師八秩華誕，是日到有佛教顯密兩宗人士數百人，前往祝賀，蒙藏委員會委員長薛岳亦蒞臨觀禮，盛況異常。巴都仁波切陞座致詞謂：

「……我本人並沒有多少學問，但很榮幸能在第十六世噶瑪噶居(白教)大寶法王之指導下，學習並長大。大寶法王之願行大如海洋，並不容易瞭解其全貌，但我想大寶法王其大願大行的中心點，純粹是爲了護持圓滿無垢的佛法和弘揚，以利益衆生。如果一切願行及誓願都能够持續，都能够符合這高貴的願望及行徑的話，我願盡我一切的能力，虔誠地，並滿懷敬意及謝意爲大眾服務。」

佛聯會寶蓮寺舉辦 清版龍藏展覽會



清版龍藏法寶相圖

由香港佛教聯合會與大嶼山寶蓮禪寺合辦的「清版龍藏」展覽會，十月廿四日上午十一時至下午五時，在富麗華酒店舉行，民政司黎敦義是主禮嘉賓，他剪綵後獲贈一面龍藏「佛說法變相圖」的絲綢印刷銅板留念。

在迎接大藏經儀式中，寶蓮寺泉慧法師說，佛教藏經是佛陀述法精華，雖然含義廣博，理論高深，一般人望而却步，不敢研究，但其實藏經內容亦有平實一面，例如教人「淨其意，是諸佛教」，已道盡人生哲理，教人知因果果，明辨是非，從而改善人生。

他表示，寶蓮寺對這套清版龍藏將會永遠珍藏，作為鎮山之寶，這次贈經在本港佛教史上可說是空前盛事。

儀式完畢後，主禮人一同參觀「龍藏」，香港

佛教聯合會副會長黃允敞居士不時以粵語向黎敦義解釋。稍後在茶會中，黎敦義與巨讚法師也透過黃允敞居士以粵語翻譯交談，巨讚法師說希望當局多支持本港佛教事業，黎敦義以粵語答道，香港佛教徒對社會福利工作有很多幫助。

送港的清刻大藏經，全套共七千一百六十八卷之多，昨日展出的約為百份之一，有些經本圖文是翻開置於透明匣子中，另一些則數卷合束以黃絲帶放在桌上。場中有護衛員和童軍看守。

展會場中神像後置一對對聯，是寶蓮寺方丈慧命老法師為藏經而作的。場中並播放粵語錄音解說，有些信徒參觀虔誠地合什表敬，或在置有經本的佛像前下跪「禮經」。展會至廿四日午五時完結，「龍藏」隨即被護送上寶蓮寺特建的藏經樓珍藏。

清刻大藏經是在清雍正十一年（一七三三年）至乾隆三年（一七三八年）間刊刻的。原經板共七萬九千多塊，連接起來長達三十華里。

美國佛教會改選仁俊法師任會長

（紐約訊）美國佛教會於十月三日在紐約大覺寺舉行會員大會，改選董事，復由董事會改選職員。茲將其董事及職員名單採錄如左：

會長仁俊法師、董事兼莊嚴寺建寺委員會主任委員敏智法師、董事兼大覺寺住持圓一法師、副會長沈家楨、副會長俞時中、董事兼書記趙真覺、董事兼副書記莊震威、董事兼會計陳震、董事兼副會計陳綱、董事兼圖書委員會主委李祖鶴、董事：沈居和如、林沈鵬俠、彭松村、鍾鳳玲、應鼎成。

正誠濟助會發揚 佛陀慈悲精神

佛教正誠濟助會，為發揚佛陀慈悲精神，中秋佳節組團訪問孤兒院和養老院，發心善士劉南田，捐亞信餅乾六百五十包，黃武林捐溜冰鞋三十雙，跳繩三十條，開妙法師捐重衣四十件。由正定法師率領該會善信，攜帶各物並加菜金等，於農曆八月十五，先後前往高雄淨覺育幼院，屏東里港信望愛孤兒院及私立台南仁愛之家育幼所和養老院，慰問孤兒與老人。正誠濟助會發起此項有意義的活動，正定法師表示，旨在拋磚引玉，希望社會一般人士均能對失去天倫樂的幼兒，和無依靠之老人生起愛心，同時，以佛陀慈悲精神，傳播到每一個角落。

台中慈善寺精進佛七通啟

台中慈善寺住持振光法師，為提倡念佛法門，特舉辦精進佛七，禮請雲老法師主七。定國曆十一月十六日（農曆十月二日）報到。十一月十七日，講解儀規，十一月十八日開始，至十一月廿五日圓滿。

名額一百二十名。請到台中市昌平路一段八十七號慈善寺報名。（電話：三三七一八二）。

攜帶物品：海青，牙刷牙膏、毛巾等日用品，寬鬆衣褲，其餘臥具食住，皆由常住供應。

附註：在佛七期間除每日規定九枝香外，並須禮佛一千拜或念佛二萬聲以上。報名後如因事故不能參加，請在五日前聲明，以便抵補缺額。名額有限，報名從速。

普濟寺精進佛七通啟

主七和尚：上衷下雲，名額為一百二十名，報到日期，訂於農曆十一月十八日（國曆七年元月一日）。十一月十九日講解規矩。十一月二十日佛七開始，至二十七日（國曆元月三日）至十日）圓滿。

報名地點：台中市台中港路三段一五八號普濟寺（電話：五二五五九二）。

攜帶物品：海青，牙刷牙膏、毛巾等日用品，寬鬆衣褲，其餘臥具食住，皆由常住供應。佛七期內，除每日規定九枝香外，並須禮佛一千拜或念佛二萬聲以上；謝絕會客，不准外出，或打電話、通信，同時禁語，及持八關齋戒。

凡報名後，如因事故不能參加，請在五日前聲明以便抵補缺額，名額有限，請提早報名。

謝 鳴 謝

性仁法師	港幣	146.00元
陳志偉居士	港幣	500.00元
楊永樂、震榮居士	港幣	400.00元
黃兆榮周美雲居士	港幣	500.00元
鄭健明居士	港幣	1,000.00元
鍾益章居士	港幣	130.00元
靜德法師	港幣	100.00元
李天翔居士	港幣	50.00元
智年法師	港幣	100.00元
熊旭東居士	港幣	400.00元
李德遠居士	港幣	100.00元
羅午堂居士	港幣	300.00元
陳羣英居士	港幣	200.00元
沈九成居士	港幣	350.00元
中大佛學教材寫作組	港幣	200.00元
朱斐居士	港幣	175.00元
謝冰瑩居士	港幣	75.00元
妙法寺	港幣	5,309.30元
總計	港幣	10,235.30元

一式七期收支報告

一、收入：	
捐款項下撥入	港幣 10,235.30元
發行收入	港幣 636.00元
總計	港幣 10,871.30元
二、支出：	
印刷費	港幣 6,290.00元
稿費	港幣 2,000.00元
郵費	港幣 1,581.30元
什費	港幣 1,000.00元
總計	港幣 10,871.30元

內明雜誌社謹啟

出版者 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋洗塵
主編 釋金山
編輯 沈九成
編輯 釋會機

社址 香港新界青山道22味藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamoi, 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 Cresent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand, 215/1 Puppar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七、十三、十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 Southhill 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 北角英皇道三九九號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七一六五四

佛元二五二六 中華民國七一年
公元一九八二年

十一月一日出版

定價每册港幣叁元



△五台山佛光寺大雄殿



△太原崇善寺大雄殿