

内明

集漢穀城刻石字





△ 張大千臨 敦煌 盛唐 菩薩頭像



別開漢傳因明學研究新生面

——呂澂前期因明思想評介

鄭偉宏

呂澂（一八九六年生），字秋逸（亦作秋一，鷲子），中國當代著名的佛教學者、因明專家。從一九一八年起，他協助其師歐陽竟無創建南京支那內學院，為近代中國培養了一大批佛學人才。

呂澂先生在佛學和因明學研究方面成績卓著。他的主要因明著作和編譯有一九二六年九月出版的《因明綱要》，一九二八年刊登於《內學》第四集上的《入論十四因過解》、《集量論釋略抄》（譯註）、《因明正理門論本証本》（與釋印論合註）、《因輪論圖解》（內有《因輪決擇論》譯文），解放後有《因明入正理論講解》一書及其他一些論文。

呂澂的因明研究，既得力於深厚的佛學功底，也得力其能廣泛佔有梵、漢、藏文因明資料，治梵、漢、藏文於一爐。他的研究成果，開創了自唐以來漢傳因明研究的新局面，在本世紀發生了廣泛而深遠的影響。當然，呂澂對因明的研究也有不足之處，那就是未能運用兩方面邏輯來指導因明研究。

本文的評介主要針對二十年代出版的譯著，它們反映了呂澂前期因明思想的全貌，並影響到解放後的著作和論文。

一、因明研究的指導思想「宜宗論而簡疏」

呂澂對因明的研究起點很高，他特別重視研讀因明的經典著作。他提出「宜宗論而簡疏」的指導思想，擺正了研讀論、疏二者之間的主次關係，這就把因明研究的大厦安放在堅實的基礎之上。呂澂的因明研究，即繼承了唐代玄奘師等的研究成果，又有所開拓，有所前進。

呂澂在《因明綱要·引論》中說：「因明譯籍不過三數，後人著述乃累百家（日僧風潭瑞源記末列著述名目一百餘種）其間或錄傳聞，或出臆解，稟承莫曉，苦於研尋。將盡信耶，廣解繁詞，疑

似無當。將弗信耶，捨此統籍，悵若失依。吾嘗聞陳那八論，及晚出諸籍（約有二十四家五十五種）蕃藏盡在，法稱、寶稱、無憂、寶作靜、法上各家著書，梵籍猶存。必得直取其解，以爲是非，而後本真，宛然可觀。若言汎學，期於聞持舊文，瞭然所指，意樂立量，能免過疵。則從審慎，宜宗論而簡疏。」

在這段話中說明了爲什麼「宜宗論而簡疏」的理由：

第一，「因明譯籍不過三數」。陳那的因明論著共有八論，八論相互發明，法稱諸師亦有詳解。玄奘偏重論証抑或精力不濟，只選譯了《因明正理門論》和商羯羅主的《因明入正理論》，從漢傳因明的典籍說，雖有代表作，但很不完全。武周時，義淨翻譯了《集量論》，然旋即散失，並未發生作用。

第二、所譯二論拘於格律，文字比較晦澀，在表面上講求，有些地方很難得到其確解，如加以揣摩，又易流於穿鑿。玄奘譯經時隨聞筆錄以成注疏的就有神泰、文軌諸家。因明作爲一門新鮮學問，各家理解不一，據所聞而加以發揮，更多有異說。得着玄奘薪傳的窺基總結各家異說，著《因明入正理論疏》（後人稱《大疏》），成爲較爲完備的著述。如果與寥若晨星的因明譯籍相比，後人的疏記（包括唐疏和日本僧人的疏記）多達一百多種。疏記雖是入門的嚮導，但盡信疏則可導致錯謬與確解兼收並蓄。呂澂認爲「其間或出傳聞，或出臆解，稟承莫曉，苦於研尋」，「廣解繁詞，疑似無當」。治學須探源，判定是非必須反復研究因明原著，「必得直取其解，以爲是非」。

第三，如果只求對因明作一般了解，「期于聞持舊文」，那麼讀唐疏是一捷徑，可以說捨此無由。但要超越唐人，發前人所未發，就不能滿足於嚼別人嚼過的饅頭。

此外，呂澂在其他著作中對奘譯提出了質疑。漢傳因明歷來

內明

第一九七期 目錄

特載

別開漢傳因明學研究新生面……………鄭偉宏… 3
東山法門與南北禪宗……………陳重暉… 12

四衆堂

不可思議的「生命能」……………惲柏… 16

特載

「大智度論」集粹之七十六——……………智銘… 18

菩薩應知般若波羅密相……………智銘… 18

石雕佛像蓮花座的研究……………郭乃彰… 20

筆譚

談如何做一個真正的優婆塞……………智銘… 25

譯稿

禪與西方思想（續完）……………阿部正雄著
王雷泉譯… 28

法海拾貝

三論宗的哲學思想……………蔡惠明… 39

佛教文藝

虛雲和尚（續）……………馮馮… 42

畫頁

封面：張大千臨 敦煌 西夏 高僧像

面裏：張大千臨 敦煌 盛唐 菩薩頭像

底裏：張大千臨 敦煌 晚唐 供養人像

封底：張大千臨 敦煌 晚唐 比丘像

只依靠裝譯進行傳習，有局限性。裝譯歷來被認為是唯一精確直譯之文，而呂澂的研究表明裝譯是意譯，對梵文原典有增損，這樣，閱讀原本就很有必要。

呂澂通過對裝譯《觀所緣論釋論》的研究，提出了三點總論性意見，「一，裝師譯文與其謂為忠實之直譯，寧謂為忠實之意譯。二，裝師意譯與其謂信於原本，寧謂於傳統所學。三，裝師所宗與其謂為護法之學，寧謂為晚起變本之說。」「持其天才，縱橫演繹，其短長得失，固有可議」，「裝譯喜以晚說改易舊文，謹嚴實有不足」。從呂澂對《入論》梵藏漢本的比較結果看，以上結論完全適用《入論》之裝譯本。

從以上四條理由來看，呂澂提出「宜宗論而簡疏」的指導思想，的確為慧眼卓識。

根據「宜宗論而簡疏」的指導思想，呂澂做了兩方面的工作。

1. 翻譯原著

呂澂翻譯的《因輪決擇論》是唯一的漢譯本，而《集量論釋略抄》則是唐以後所能見到的第一個漢譯本。

《因輪決擇論》是陳那因明八論之一，又名《九宗法輪》，內容講述九句因。九句因最初見於《門論》。由於文字簡略，不好理解。《因輪決擇論》是通過詳析九句因來建立因三相的專論，不僅用實例詳列宗因喻相關之九式，而且附有因輪圖，便於傳習。

呂澂在其所著《因輪論圖解》（附有《因輪決擇論》譯文的前言中說明了重翻本頌之目的：「《因輪論》舊傳為《因門論》。陳那八論之一。梵本之佚，西藏藏經丹殊mdoce帙譯存一卷，系沙和羅班的達菩提薩埵及比丘達磨阿輸迦所出。凡十一頌，附圖，共二紙（奈旦本九三頁上下，曲尼本九二頁上下）。頌文簡略，頗不易解，費氏印度因明全史A History of Indian Logic一九九頁轉譯其圖，並系分析，以為此論盡列因喻相關之九式，剖解真似，由圖而明

云云。此於論議猶未罄治，蓋本論具陳三相，不僅九句之異同。又次第推移，乃見因輪之合喻，爰重翻本頌，增圖附說，以見陳那明因三相之所根據云爾。」

呂澂認為《印度邏輯史》的說法有片面性。《因輪決擇論》不光講了九句因，還講了因三相。九句因只是因之第二、第三兩相的根據。

呂澂對原文十一頌依次作了注解。第一頌後二句是「因法三相輪，決擇今當說」。呂澂解釋說：「因三相輪決擇，是論異名。可知論文詳三相也」。他還解釋說，第二頌和第三頌的前半頌「此頌半是因之初相，是宗法輪」。從第三頌的後半頌到第八頌講述九句因和後二相。九、十兩頌釋九句因以及相應的同、異喻依。對藏譯本，呂澂作了一點刪削和補正。《因輪論圖解》對九句因的組成方式作了詳細說明，作者轉譯其圖，這對漢地學者研習九句因和因三相無疑是一大方便。

呂澂的《集量論釋略抄》是唐以後漢地學者所能見到的第一個漢譯本。這是一個節本。刊登在一九二八年南京支那內學院《內刊》第四輯上。《集量論》梵文亡佚，僅存藏譯。由於《集量論》文詞簡奧，義理艱深，給翻譯帶來極大困難。呂譯也有文字稍質，義理欠暢的缺限，對於初習佛學、因明者仍有諸多不便。八十年代初，第二個漢譯本《集量論略解》問世，譯者法尊法師本人對譯文也還未盡滿意，可見譯事之艱。但呂譯略抄本的出現，畢竟為現代因明研究增補了空白，擴大了漢地學者的眼界。丘槃利用呂譯來疏解《門論》，編撰《因明正理門論對疏》，成為唐疏之後漢地難得的一本《門論》疏記。丘槃在例言中說：「因明大論，簡奧難知，唐疏散亡，末由稽古。丹陽呂譯集略量論釋，大符斯論。屬詞比義，精確無倫。綴輯互觀，尋思易入」。

呂澂在翻譯《集量論》的基礎上，幾十年來，對該論作了深入的研究。經他介紹，國內讀者了解到該論的性質、結構和要點，

並因此而了解到因明學與佛教認識論之關係。

第一，關於《集量論》的性質

他在《入論十四因過解》中說：「集量開卷云，成立量故撮集一切自論要義。一切論皆釋量，集義則集量也。於是有量學而稱因明，名乃符實。」本來，瑜珈行學派把因明的重點放在論議上，即談因明只是爲了立破，陳那打破這一局限，把它貫串到佛學的全體，成功了一種佛家的認識論，即「量論」。陳那關於量的學說，散見於他的八部代表作中，而最能表示其體系的是最後一部《集量論》。「集」就是總結，合而爲一的意思。此論是陳那關於其知識論即量論集大成的代表作。

第二，關於《集量論》的結構

呂澂在《入論十四因過解》中說：「集量譯量六章。智源現識，故現量章第一。因現推度，爲自比量第二。比義悟他，爲他比量第三。而斟酌喻言，廢立諸量，料簡過類，皆因爲他而出，復相次爲三章。理無不罄，義無不備。理門者，特其第三四六章節本，偏詳立破，固不足見因明之全也。」《集量論》計二百五十頌，有陳那自己的注以及另一家的注，所以全書結構，在藏譯本中可以具見。論分六品，前品都先明本宗，然後破斥異說。書中破外的分量佔的比重很大。明宗部分，大體上是在《門論》的基礎上再作一些補充。各品都有陳那獨創的見解，以及對於本宗舊說和他宗異義的批判。

第三，關於陳那量論的要點

(1) 陳那將當時印度各派所說的六種量(現、比、聲、喻、義准、隨生)簡別爲現、比二量。其餘各類，不能獨立，只隸屬於比量，而比量又出現於現量。

(2) 陳那對現、比量的定義，還有獨創的看法，認爲離開概念

的爲現量，運用概念的爲比量。同時，他對概念構成也有特殊的說法，認爲概念都不是從正面表示意義，而是通過否定一方承認另一方的方法，所謂「遮詮」構成的。例如，青色的「青」這一概念是怎樣構成的呢？就是表示「青」爲非「非青」。由否定一方(遮)來表示另一方(詮)。這種遮詮說，也是陳那量論的一個特點。遮詮說的本來意義，涉及概念，而不涉及命題的質，遮詮不是否定命題。這一點對於糾正不少因明著作把遮詮當作否定命題的錯誤非常重要。把遮詮漢解爲否定命題便不可能正確描述三支作法的邏輯結構，因明與邏輯的比較研究也就不準確。

(3) 陳那對「過類」作了特別的簡別。以前的正理學派和佛學中的在因明師都曾經講到「過類」(有時所指並非真正的過失)。《集量論》作了簡別，專門列爲一品名《觀類品》。

第四，關於漢傳因明的特點

陳那的門下自在軍、天主等，都在有關論證的一方面特加發揮，我國玄奘傳譯、弘揚的因明理論，爲偏重於此。呂澂認爲實在不能算是完整的。今人也有與呂澂不同的看法，認爲這正是玄奘慧眼卓識之處，呂澂因明代表作而不譯量論。

以上對《集量論》的評價，有助於我們認識因明學是一種與佛家認識論密切聯系的邏輯學說。

2. 對勘梵、藏、漢文

對勘梵、藏、漢文是呂澂因明研究的顯著特點，是因明研究方法革新的。這種方法有助於準確理解梵文原著的觀點。對勘研究之法，爲黃樹因居士首創於佛學。呂澂深受其影響。

黃樹因是南京支那內學院同人中最先研究梵藏典籍之學者。

呂澂在樹因研究室成立大會上發表的演說中追述了黃樹因爲其教授梵、藏文及對勘研究的情況。一九一七年起，黃樹因在山東、

北京刻苦學習梵文、藏文，長達七年。「初返，授余梵文，惟舉彌陀金剛諸經。再返，乃出著本攝論，歷歷指示唐譯有待印証蕃文者，披解豁然，爲之稱快。三返，則攜安慧華嚴經論釋，謂將選譯以補茲文之殘缺。」呂澂繼承了黃樹因之遺志。在演講中，他還論述了藏漢對勘研究的重要性：「蓋我國譯經文義不備者極多，旁資蕃藏以印証補訂，最爲今日之要務。西藏佛學當裝師學成而後乃漸傳入，譯籍大盛則在唐僖宗時。我國譯事已成弩末，西藏繼此代興，故蕃藏所存，有別開生面之觀。」（《內學》第三輯第十八頁）

(1)關於藏文之參考著作

《入論十四因過解》說：「今者梵藏諸籍大出，治學探源，無拘拘於注疏附益，因明之說，抑有甚焉，愚研入論，嘗資取蕃藏數種以爲參考。」

共五種：

《因明入正理門論》（奈留旦版）

《因明入正理論》（安土版）

《集量論釋》（第二譯安土版）

《正理徵釋疏》（聖彼得堡版）

《翻譯名義大集》（京都版）

(2)關於上述各書之簡評

對於藏本奈留旦版的《因明入正理門論》，呂澂指出「此爲梵本入論之翻譯」，他還認爲蕃藏無《正理門論》，即稱此本爲《理門》，作者亦題陳那也。早歲印人費氏 S. Ch. Vidyabhusana 據此著述，釋詞舉例，大同我國《入論》。日人宇井伯壽見而疑之，以爲蒙《理門》之名而取《入論》之實，不類也。由於當時《入論》梵本尚未發現

，呂澂認爲，藏地學者及日人宇井伯壽「但據譯名推測，甚無當也，入論梵籍不存，（直到一九三〇和一九三一年才有兩個梵本重新出版，本文作者註）得此可當原本讀」。在《入論十四因過解》文末附註中，作者又說，「願猶有憾者，宇井氏不認藏譯正理門論即是入論梵本直譯」。呂澂糾正了藏傳因明中的一大錯誤。他認爲《入論》與《門論》相比，「文詞愈約，側重顯然」，《入論》不能完全代替《門論》。長期以來，藏傳因明不知有真正的《門論》，至爲遺憾。

呂澂介紹說，安土版的《因明入正理論》是根據裝譯本重翻的。「譯家知爲前書異譯，故卷末註云，此本中土名入正理，藏人則通稱理門也。……譯時蓋對照舊本而後著文。」他還指出，對勘這兩種《入論》譯本，「以知唐譯與梵本出入之如何，最爲便利。又論之作者，亦依舊本改爲方象（即陳那意譯）」。

關於安土版的第二譯《集量論釋》，呂澂認爲「此爲陳那因明之根本論」。由於因明家解《入論》多據《門論》，而《門論》又通《集量論》，因此，「凡理門譯文艱澀之處，復按集量皆易知也。」《門論》難解，歷來爲因明研習者頭痛。呂澂介紹了一條研習《門論》的途徑。

聖彼得堡版的《正理徵釋疏》是法上解釋法稱著作的書。法稱根據《集量論》「廢立因明，作正理微」，法上逐字研尋，詳加解釋。「自來因明術語無的解者，此釋一一詳之」，並且別有梵本一種可對校。

京都版的《翻譯名義大集》是一種辭書。「西藏新譯著家們，銳意改訂前後譯籍，集梵藏對翻辭書一種以爲準式，即此本也。藏傳因明術語原文如何，檢此書一九九、二〇〇諸章，大半可得。」

(3)藏漢對勘研究的成效

《入論十四因過解》說：「取前諸籍審察名相，辨折言辭，而後入論義解大體刊定，略無遁形，舊疏得失亦可得而言焉。」作者認

爲通過詞、句的審察辨析，《入論》的本來意義大體可以確定，唐疏的得失也可說得出來。

呂澂在書中舉了幾個主要的例子：

如漢譯本「宗等多言名爲能立」一句，藏譯本爲「宗等多言說名爲立」，根據藏譯，迴避了所立、能立劃分的古今異說。呂澂認爲《大疏》（卷一第二十二頁左）有關於這一句中的宗不是能立而是所立的解釋是錯誤的，可以刪除。本來，在裝譯中，「能立」有二義。八門相對而言時，宗、因、喻三支皆爲能立；在一個論式內部，宗是所立，而因喻才是能立。漢譯「宗等多言名爲能立」是就八門中的能立而言，因此，此能立包括宗、因和喻三支。呂澂的見解是很正確的。他從藏譯中找到了旁証。

又如漢譯本「宗者，謂極成有法，極成能別，差別性故」一句，藏本作「宗者，極成有法，由極成能別以爲差別」。呂澂認爲，根據《入論》藏本並參見藏本《集量論》，「有法能別本非相互」，而《大疏》（卷二第十頁左）說，一切有法及法互相差別，這與藏本說只能由能別去差別有法不合。

關於因的第一、三兩相，藏本《入論》和《集量論》以及法稱的《正理微》都作「謂是宗法性」和「異品定無性」，而漢譯本爲「遍是宗法性」和「異品遍無性」，呂澂指出，「應知增益」，就是說裝譯增加了兩個「遍」字。而藏本中第三相「異品定無性」中的「定」字，是有針對性的，「此相猶豫亦復成過，必致定言的料簡也」。漢藏兩種譯本的不同，反映出漢、藏譯者對因的第一、第三兩相的理解側重不同。

再如藏本同法喻謂說因與同品有性，而《大疏》以因同品爲讀，別開宗同因同之說，呂澂認爲支離。按照藏本，同喻體的邏輯形式應是「因與同品有性」，的確沒有因同品一說。此外，呂澂在他參照梵、藏本作了精密校勘的支那內學院藏要本《入論》中，也爲漢譯本「若於是處顯因同品決定有性」一句作注說，「二本此句意

云，顯因於同品定有」。（轉引自呂澂《因明入正理論講解》第十五頁）准此，梵本在此處亦無「因同品」一詞。從對勘梵、漢、藏、三種文本關於同喻體的表述，可以看出藏本是直譯，而裝譯是意譯。這一對勘很有必要，它告訴我們漢譯和基疏對梵本有所增益。但據此斷定窺基《大疏》有因同品一說爲支離，理由尚欠充足。設因同品一說的利弊得失還需要探討。陳大齊在《因明大疏蠡測》一書中列舉種種理由爲《大疏》助力，可資參考。

呂澂對《入論》中十四因過用藏本詳加判定，特別值得指出的是，他指出在有法自相相違因中，「唐譯已依晚出學說有所改動」，即是說藏譯「正用無著世親以來之勝論古說」，而裝譯「依護法清辨時代之勝論說」。這爲「裝譯喜以晚說改易舊文，謹嚴實有不是」又提供了一個例証。

呂澂用藏漢對勘研究的又一重要成果是他與釋印滄合注的《因明正理門論本証文》。

《因明正理門論本証文》是爲研習《門論》義理而作。序言說「証文者，備原本之復按，得章句之判定，苟欲義解切實，捨是道莫由也。」玄奘組織翻譯的《門論》是新因明奠基作。但是文辭簡拗，唐疏散殘，有待考証之處，比比可見。呂澂和釋印滄對勘藏本《集量論釋》，「審其正宗即從理門錄出，牒引文段，十同六七。理門原本雖不存，旁資此釋以爲格量，固綽然有餘。因援証文之義比次勘之，序面漸真，積疑復解，蓋亦研學因明一大快心事矣。」

這個注釋本爲漢地因明學者研習《門論》提供了重要工具。它對漢傳因明是有貢獻的。

二、因明研究之具體方法

前面說過，呂澂廣泛利用梵、漢、藏文資料研究因明，是研究方法上的創新。這就是就研究手寫或者說使用哪些工具而言的。

在《因明綱要》中，他還專門談到因明的研究方法問題。這裏說的方法是「指要通過哪些途徑來把握因明理論」，《因明綱要》提出了三種方法，辨別古今、旁考外宗和廣研諸論。

1. 辨別古今

呂澂認為必須了解因明發展的歷史。他把因明的發展概略別為五期：

第一期自佛說法至於馬鳴。此迄佛滅後五百年。論法初行。散見四阿含諸小乘論。

第二期自龍樹至於青目。此迄佛滅後八百年。這一時期論法漸詳。散見中百十二門論等。

第三期自彌勒至於世親德慧。此迄佛滅後千年。這時論軌具備，散見大論、顯揚、方便心論和如實論等。

第四期自陳那至於親光、無性。此迄佛滅後千一百年。這是因明大成之期。譯籍今存因明二論，又見廣百論釋般若燈論等。

第五期自法稱至於天喜。此迄佛滅後千五百年。因明再盛，譯籍無專書，但梵蕃本具在。

《因明綱要》僅僅對因明發展史作了劃分，指出前一期的特點和代表作，而沒有展開評述。惜其過簡。

《因明綱要》對因三相之源流和九句因之作者有簡略的考証，糾正了當時流行的錯誤觀點。作者在論及「因及似因」時說「因三相語，原出外宗。無著以降，內潮引用。迨及陳那，復事廣說，列因九句，真似大明。其意蓋在顯後二相」在這一一般話中，《綱要》一連作了三個注。第一個注說因三相始見於《順中論》，其提法是「一朋中之法，二相對朋無，三彼自朋成」，朋即宗之異譯。第二個注說在無著的《如實論》中有因三相的語法。第三個注是說九句因的：「舊傳九句因足目所說，然今尋正理經文無此，惟陳那因論，理門，廣辨其相，以理推徵，應創自彼。」這一見解是可信的。

2. 旁考外宗

《因明綱要·引論》認為，既然「古因明說，多取諸外，正理宗言，尤為關合」，意思是古因明來源於正理學說，甚至《門論》所說過類，也還保留着正理經的內容。正理是印度古代的一般邏輯學說，傳說為正理學派的學者足目所始創。佛家因明既然源於「外道」，「旁考外宗」就顯得很有必要，一可「見淵源」，二可「愈明義蘊」。

3. 廣研諸論

呂澂在《引論》中認為，因明是佛家辯論的工具，要熟悉因明論式，必須詳細掌握實例。佛家因明是為宣傳佛家學說服務的。不懂得佛家理論就難以理解因明的論式，而不懂得因明論式也難通諸論。精通因明精通諸論這是相輔相成的兩件事。因此，作者主張「以是恒言不悉因明莫通諸論，今謂非研諸論難曉因明。」《因明綱要》從諸論中選了很多實例來講解因明的法式。特別是《大疏》在解能破和似能破時，義例不詳，《因明綱要》補其不足，探討頗詳。

總觀上述，呂澂的研究成果，填補了漢傳因明的許多空白，對當代的因明研究仍然起到深刻的影響。因明，作為佛家認識論的邏輯，既與佛學認識論密切聯繫，又是關於推理、論証的學說。因此，研究因明理論，應該從佛學和邏輯兩方面着手。在本世紀，邏輯學是一門完全成熟的科學，西方邏輯包括傳統邏輯和數理邏輯理應成為整理因明理論的南針。五四以後，因明、邏輯的比較研究在國內蔚然成風，也取得了可喜的成果。在這一方面，呂澂的因明研究則顯得無力。在一些理論問題上有所失誤。例如，不適當地強調了同、異喻體在邏輯形式上作為偽言命題或者直言命題之間的差別；未能指出同喻體與同品定有性有不同的邏輯形式；不了解西方邏輯充分研究了矛盾律，因明反而相形見絀等。

(完)

中國佛學界魯殿靈光

呂澂老居士訪問記

去年五月，我有幸拜訪了仰慕已久的佛學泰斗、因明巨匠呂澂先生。

來到清華大學西頭靜謐的公寓區，我輕輕叩響了逸老先生的家門。一位年輕的女保姆朝東面的屋裏喊道：「老爺爺，來客人了。」

呂老先生背窗坐在一老式藤椅上養神。我奉上清華大學思想文化研究所一位副教授的名片，上面有他引荐我的幾行小字。老先生接過來便看，也不用眼鏡，隨後微笑着伸手招呼我坐下。

真是始料不及，這位兩年前已過九十壽辰的老先生眼不花、耳不聾，我情不自禁地贊嘆道：「呂老先生身體真好！」老人不無自豪地操着宏亮的丹陽口音說：「我耳聰目明。」

我趁機按下正事不提，忙於請教長壽之道。老人扶着椅子移動到八仙桌前坐下和我交談。他說，他什麼活動也不搞，一生

鄭偉宏

「淡泊」、「簡樸」、「生活有規律」，稍傾又提高嗓子說「平淡無奇」。眾所周知，呂秋逸先生從青年時代起就自甘寂寞，年復一年地沉潛於經書之中。數十年間孜孜以求，精進不懈，他追本尋源，獨闢蹊徑，治梵漢藏巴文字的藏經資料於一爐，校堪漢譯經論，考訂辨偽，在佛學、因明兩個領域發前人所未發，做出了卓越貢獻。

我拿出拙文《別開漢傳因明新生面——呂澂先生前期因明思想評介》的初稿，請因明大師批評，老先生看了看標題和卷首語便謙遜地連連說道：「待發表後拜讀、拜讀。」

我針對目前海內外因明學界把因三相中的第二相同品定有性與同喻體等不同的流行觀點，問呂老先生是不是一回事。他不假思索地說：「兩者是不同的。」我又說：「您在《因明綱要》等書中雖

然沒有給「遮詮」一詞下定義，但是據我理解，你是把遮詮當作邏輯上的負概念來使用的，而不是把遮詮等同於否定判斷。不知對不對？」逸老高興地連連點頭：「對！對！」考慮到呂先生年事已高，我不敢久留，在極簡短地請教了其他一些重要的因明理論問題後，遂躬身告辭。

今年四月下旬，我又專程上呂府拜訪。我將《內明》二六期上拙文《現代因明研究略論》的複印件送給呂老。先生頗有興緻地仔細看了看雜誌的封面和封底，很高興地收下了。逸老問我還有什麼事。我說這次來是應《內明》雜誌之約，想把呂老先生的近況



呂 激 老 居 士 與 作 者 合 照

向海外佛家弟子傳遞一二，還想與呂老合個影。他一聽，忙對着剛剛回家來的三兒子呂應運說：「要換件衣服。」

呂老的三個兒子都是在清華大學畢業留校任教的。他現在與三兒子呂應運住在一起。呂應運是校核能技術研究所的副教授，任能源系統分析研究室副主任。我和他到西屋聊了一會。

早在一九四九年，以後呂老先生發表了幾十篇佛學、因明學的重要論文，著有《印度佛學源流略講》、《中國佛學源流略講》二書，負責編纂了斯里蘭卡英文佛教百科全書的中國佛教條目，還編寫了《新編漢文大藏經目錄》等。六十年代初，作為中國科學院學部委員，應中科院之請，在南京辦佛學培訓班。他耳提面命，循循善誘，培養了三名佛學研究的高級人材。

「文革」之初，還算幸運，沒吃什麼大苦頭，但後來卻失去立身之地，七〇年起從南京回到老家，投奔了親戚。七一年來到清華園閑居至今。不幸的是，他那個擔任清華校級領導幹部的兒子不敵「文革」風暴的蹂躪，先期歸西。

逸老封筆多年。幾年前不慎摔跤，行走不便，從此足不出戶。平日裏看些書報信函，聽聽廣播，倒也清閑自在。常有專家、學者來人來函求教，他也樂於傳道、授業、解惑。他博聞強記，如數家珍。但畢竟年事已高，手已微抖，不能執筆覆函，便口述由兒、媳代筆。中國社會科學院哲學所的談壯飛曾是四川內學院的學生，他幫助呂老整理了不少書稿。呂老的文集在齊魯書社已經付梓。可惜談作古之後，再無人作助手。筆者慨嘆，一座蘊藏極豐富極有價值的精神財富的文化寶藏，正隨着無情歲月的流逝而緩慢地內耗着，竟不能得到充分地開發。

春風一度又吹綠了清華園。呂秋逸老先生依然精神矍鑠，依然明眸皓齒。臨別，我向呂老先生深深地鞠了個躬，祝願他健康長壽。



東山法門與南北禪宗

禪宗傳至第五祖弘忍大師(六〇一——六七四年)門下，裂為南北二宗。弘忍與四祖道信(五八〇——六五一年)俱住東山，故謂其法為東山法門。①東山法門承前啟後為南北禪宗之源，在禪宗史上的地位十分重要。但由於北宗早已絕嗣，資料逸佚，僅存南宗門下的點滴記述又失之片面，東山法門的真面目長期被掩。根據近代敦煌文獻中北宗門下淨覺所撰『楞伽師資記』，及署名弘忍大師的『修心要論』(一名『最上乘論』)，參合『壇經』、『神會語錄』、『宗鏡錄』、『祖堂集』、『傳燈錄』等禪宗文獻中有關四、五祖及其門人之說，東山法門的真面目，還是可以勾勒出一個大致清晰的輪廓。

從初祖達摩至三祖僧粲，宗旨宗風大體一致，可謂禪宗發展的第一階段。四、五祖時代，宗風一變，可謂禪宗發展的第二階段。與前一時期相較，東山法門的宗旨、宗風，略有以下四個特點。

一、定居安禪，廣攝徒衆，戒禪同傳，農禪並舉。從初祖至三祖，宗門中人多行頭陀，遊化無方，擇器付法，徒衆不多。至四祖道信，從武德甲申(六二四年)後定居蘄州黃梅縣破頭山安禪傳法，四方歸止者五百餘人。五祖得法後，四祖命他在馮茂山(東山)另辟道場，徒衆多達七百，四方請益者『月愈千計』，成為當時國內禪學中心，『傳法寶紀』稱『道俗受法者，天下十之八九，自東夏禪匠傳化，乃莫之過。』蔚然成一大宗派，奠定了禪宗在以後千餘年間成為中國佛教主流的基址。四、五祖還兼傳戒，『楞伽師資記』說道信著有『菩薩戒法』一本。為解決百千徒侶的生計問題，四、五祖率衆力耕以自養，開後世禪門農禪並舉之先河。

二、雖仍藉教悟宗，以『楞伽』印心，而又廣引諸經，尤重『般若』。達摩『藉教悟宗』，以為『理入』之門，以宋譯四卷『楞伽』

陳重暉

付二祖慧可印心。據『續高僧傳·法沖傳』，慧可後有粲、惠、盛、那等諸師弘揚『楞伽』，皆口說玄理，不出文記。又有善師、豐禪師、明禪師等各出『楞伽』疏鈔，形成所謂『楞伽師』一系。道信、弘忍承三祖之傳，仍主要以『楞伽』印心。『楞伽師資記』記道信自謂其法『要依楞伽經』諸佛心第一。』弘忍大弟子之一玄蹟自稱蒙弘忍示以『楞伽』義云：『此經唯心證了知，非文疏能解。』這當是針對善、豐、明等師流于文字注疏一路而言。弘忍又謂與上座弟子神秀論『楞伽經』，『玄理通快』，可見弘忍首重仍在『楞伽』。

『楞伽經』所指之宗——如來藏、實相，乃千經萬論所共闡，藉教悟宗，固不必囿于一經。據『楞伽師資記』，慧可、僧粲皆于『楞伽』外引證『華嚴』、『法華』、『般若』等大乘經。至道信、弘忍，于『楞伽』外引證的經教更為廣泛，而尤重般若系的『文殊說般若經』、『金剛般若經』。楞伽師資記』記道信稱其法除宗『楞伽』外，『又依文殊說般若經一行三昧』。武則天問神秀東山法門依何典誥？秀答：『依文殊說般若經一行三昧。』『神會語錄』說弘忍初依止道信，道信『依金剛經說如來知見，言下便證最上乘法。』『壇經』謂慧能在俗時，從黃梅五祖處來一客，謂聞五祖常勸僧俗，『但持金剛經，即自己見性，直了成佛。』後來慧能赴黃梅，五祖為他說『金剛經』，得徹悟心性。

道信、弘忍重般若系經，與陳隋以來般若系經尤『金剛經』在社會上的廣泛傳誦很有關係。言簡意賅的『金剛經』，較之譯文過於質古的四卷『楞伽』，更便於廣攝羣機。弘忍對慧能那樣識字不多，然已從聞『金剛經』而開悟的人，依『金剛經』說如來知見，是最為契機的。

三、在安心的方便上，應機施教頓漸並用，而以『文殊說般若經』一行三昧為攝引大眾的主要法門。達磨禪的實踐分理入、行入二途，理入又稱『安心』，即悟證自心佛性，得般若智，以為

起行之導首。達磨所主張的安心法門稱『壁觀』，以捨妄歸真、默契真如為要，實即『楞伽經』所說『攀援如禪』、『如來禪』，『文殊說般若經』所示『系緣法界』的一行三昧，『起信論』所說真如三昧。『壁觀』之修持，要在心直如壁，不可偏墮於分別空有、真妄、自他、凡聖等二邊。這種禪觀持心如大火聚，四面不可入，只宜於上根利器修習，根器稍鈍者不易趨入。至四、五祖，門徒數百，根器千差，需要一種能廣攝羣機，即頓即漸的安心方便法門。道信從『文殊說般若經』中選出的由『繫心一佛，專稱名字』而入一行三昧之法，即是亦漸亦頓、能普攝三根的方便法門。其『入道安心要方便法門』所示入一行三昧的具體法則，較原經所說更見直截詳明：

『併除三毒心、攀援心、覺觀心念佛，心心相續，忽然澄寂，更無所緣念。』『大品經』云：無所念者，是名念佛。何等名無所念：即念佛心名無所念。離心無別有佛，離佛無別有心，念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？佛無形，佛無相貌。若也知此道理，即是安心。常憶念佛，攀援不起，則泯然無相，平等不二。入此位中，憶佛心謝，更不須徵，即看此等心，即是如來真實法性之身，……亦無能觀所觀之意。如是等心，要令清淨，常現在前，一切諸緣不能干亂。……住是一心中，諸結煩惱自然除滅。於一塵中具無量世界，無量世界集一毛頭端，於其本事如故，不相妨礙。』

這實屬一種實相念佛。併除三毒心、攀援心、覺觀心，即是實相心，以此實相心直下稱念佛名，念到忽然澄寂，頓悟自性，名為安心。於一切時中保任其所悟真心常現不亂，由此自然斷諸煩惱，乃至逕直證入事事無礙的佛果境界。四祖所示這種由實相念佛而見道、證果的法門，至為圓頓。若稱念阿彌陀一佛，並有求生西方淨土的信愿，則這種念佛法門便即禪即淨，為合禪淨於一途的殊勝法門。

杜拙《傳法寶紀》說：『忍（弘忍）、如（法如）、大通（神秀）之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。』可見從弘忍到其門下法如、神秀等，皆以道信所傳念佛法門為普攝大眾的安心之道。據《楞伽師資記》說，這種念佛法門，源出於譯四卷《楞伽》的南天竺求那跋陀羅三藏。而天台宗也取《文殊說般若經》一行三昧為其所倡四種三昧中的第一種。道信青年時代曾留止廬山大林寺十年，其時智者大師門人智錡任大林寺住持，道信可能受天台宗的影響，而以《文殊說般若經》念佛名入一行三昧為普攝三根的圓頓法門。

道信、弘忍對個別上根利器，也用更為直截的方法引導。

『入道安心要方便法門』云：『問：云何能得悟解法相，心得明淨？信曰：亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計念，亦不思惟，亦不觀行，亦不散亂，直任運，亦不令去，亦不令住，獨一清淨，究竟處心自明淨。』這是對達摩《壁觀》的具體解釋。《傳燈錄》載道信為牛頭山法融說真要云：『汝但任心自在，莫作觀行，亦莫澄心，莫起貪嗔，莫懷愁慮，蕩蕩無礙，任意縱橫，不作諸善，不作諸惡，行住坐臥，觸目遇緣，總是佛之妙用，快樂無憂，故名為佛。』與前說一致。《壇經》稱弘忍示眾云：『思量即不中用，見性之人，言下須見。』撥落言詮思量，當下直指，這種頓入之道，當是自達摩以來禪宗諸祖以心傳心的本懷。

道信、弘忍還開示了多種修習止觀的方法。從觀門入者，如『入道安心要方便法門』教初坐禪者觀身心、四大五蘊六入、凡聖一切法『從本以來空寂，不生不滅』，觀諸法空寂尤以觀心為要，述觀心方法云：

『坐時當覺識心初動，運運流注，隨其來去，皆令知之，以金剛慧徵責。』

『若心緣異境，覺起時即觀起處畢竟不起，此心緣生時不從十方來，去亦無所至。常觀攀援覺觀妄識，思想雜念亂心不

起，即得粗住。若得住心，更無緣慮，即隨分寂定，亦得隨分息諸煩惱，畢故不造新，名為解脫者。』

署名弘忍述的《修心要論》所述看心、徵心之法，略同道信所說觀心、徵心，如云：『閑靜身心，一切無所攀援，端坐正念，善調氣息，懲其心不在外不在內不在中間，好好如如穩看看熟，了見此識流動，猶如水流陽燄，睡睡不住。既見此識時，唯是不內不外，緩緩如如穩看看熟，則返覆銷融，虛凝湛住。其此流動之識，颯然自滅。滅此識者，乃是滅十地菩薩眾中障惑。』

對於亂心難攝的下根人，四、五祖則教其『守一不移』，從止門入。『入道安心要方便法門』說：『守一不移者，以此空淨眼，注意看一物，無問晝夜時，專精常不動。其心欲馳散，急手還攝來，如繩繫象足，欲飛還掣取。終日看不已，泯然心自定。』《修心要論》則具體化為守一個字：『平面端身正坐，寬放身心，盡空際遠看一字，自有次第。若初心人攀援多，且向心中看一字。』該論還教人依《觀經》中十六觀第一日想觀，坐中隨意遠近觀想一日，守之勿散。以期由定發慧，了悟自性。

四、五祖針對學人不同根機，開示多種安心方便，頓漸並用，不拘於一門，這與以後南北二宗皆有不同。

四、山林隱棲的高風。四、五祖在世時道重天下，唐太宗三度徵召，道信皆固辭不赴，弘忍亦曾不應高宗之徵請，表現出一種高風亮節，開後世禪門山林棲隱之風。

據《楞伽師資記》所說，弘忍門下有十大弟子，而以神秀為上首。十大弟子中法如（六三七—六八九年）最早開法，時稱『定門之首』。後來神秀為北方禪宗領袖數十年，德高望重，開禪門北宗。另有智旻傳法於資州，門下保唐及弘忍另一大弟子宣什，皆以念佛為安心法門。《禪源諸詮集都序》把南旻、北秀、保唐、宣什歸於一類，其禪法大略皆屬北宗神秀一路。據傳獨得弘忍衣法

之傳的慧能，『楞伽師資記』把他歸於弘忍十大弟子中僅可闡化一方的大人物，他開法要比法如、神秀晚了十餘年，其所開南宗獨倡頓教，與神秀北宗曾一度獨立敵對，南頓北漸之爭，在慧能門人神會時代曾相仇若水火。其後不久，北宗衰微絕嗣，南宗遂成爲禪宗的正宗代表，千餘年來門庭極盛。

神秀、慧能俱出弘忍門下，頓、漸二說，皆源於東山法門。如果不囿於『壇經』中神秀未見本性的『身爲菩提樹』一偈，而參酌『楞伽師資記』等資料中有關神秀的記述，則南北二宗的宗旨、理論基本一致，皆主張頓見佛性，皆以如來藏緣起說爲理論依據，皆屬直指人心見性成佛的頓教。慧能所倡之無念爲宗，與神秀道法會歸體用二字，實際上甚爲相近。南北二宗的主要分歧，在於所用安心法門有頓漸之別。南宗強調於言下頓見，不假方便，繼承發揮了東山法門接引個別上根利器的頓法，這當然最能體現達摩以來諸祖心傳，而且其接人之法被慧能及其法裔發揮創造，極爲生動、靈活、多樣化，的確不媿爲達摩祖師禪的正宗。但其法只接上根利器，能言下頓見者畢竟難得，南宗祖師於是不得不巧設參究、看話頭等方便，還是流入了由定發慧一路，當然所用方便獨具風格，與北宗法門大有不同。北宗繼承了東山法門普攝大衆之道，不論根機，皆令從念佛入門，繼之看心觀淨，『起心外照，攝心內證』^②，較之四、五祖所示之法，更爲程式化了些，無怪乎要被慧能呵爲『是病非禪』。但這種法門，對於一類根機來說，也許甚爲合宜。當年北宗門下，亦曾高僧輩出，開悟得定者不乏其人，如神秀、法如、普寂、降魔藏、破灶墮等，皆負重望。可見北宗法門雖略漸，但也繼承弘揚了東山法門的一面，其價值及在禪宗史上的貢獻，自不容忽視。

【注釋】

①『宋高僧傳·弘忍傳』

②『神會語錄』

（上接第17頁「四衆堂」）
內在的盲動便不由自主地將現象執爲所依止的對象或境界。當對象或境界變易或消失時，即生出失落的恐懼與痛苦等煩惱。所以意識、念頭隨着所對立的境界而起起落落，其根本原因來自於心靈內在的盲動。那麼爲什麼有此盲動呢？這是個極爲嚴肅而且重要的問題。因爲不只是人類、所有一切衆生所遭遇到的煩惱、困頓，皆肇因於此盲動。

心靈內在有如此的盲動，根本原因在於對「生命能量」的本質認識不清。不曉得「生命能」本質上並不執著於任何現象；猶如鏡子照物，照物時清清楚楚，不照時不復留有任何物像。（這裏注意一點，不照物時鏡子並未消失其照物的特性。）「生命能」展現出森羅萬象，但其本質却是寂然不動。佛經上爲了方便形容生命現象中的此一特質，有許多專有名詞；例如：「常寂光土」、「寂而常照，照而常寂」、「法身」、「涅槃」、「佛性」、「自性」、「無生法忍」、「真空」、「實相」等等。

就「生命能」的本質來說，並無所謂得失、增減、垢淨，當然也沒有一絲一毫虛妄的自我能夠安立。能夠認清這一點，就是生命自我的覺悟。從自覺的觀點開展出來的一切生命現象都是單純、美好，而且真實。自然不會再有任何迷惑、恐懼、痛苦等等煩惱，佛經上形容這種光景叫「解脫」、「自在」。所以自覺的生命是與所有現象相融在一起，却又超然於所有現象，不爲現象所羈絆、罣礙。

從「生命能」的各種表現談到生命的本質，希望此文對目前致力於探究生命現象奧秘的科學能有一些助益，讓大家對整個現象界有更正確的認識，進而建立一個真正積極樂觀的人生。

生命

不可思議的「生命能」

二十一世紀昌明的科學使我們知道大自然中有許多不同類別的能量，如：電能、化學能、熱能、核能、動能、位能、光能等等。這些能量的存在方式千差萬別，包羅萬象。如果將生命也看成是一種能量的話，那麼在各種能量之中最為奇妙、而不可思議的就是「生命之能」了。

「生命能」藉著與物質、反物質或非物質（有人認為意識形態是一種非物質）的種種結合而產生各式各樣的「連鎖反應」（現象界的輪迴）來表達其存在。因此，若欲對「生命之能」做一探討，必須尋求一個具有生命活力的實例，由粗到細分幾個次第討論。

以人體為例，我們很容易就能發現生命與物質結合而產生出來的現象，如五臟六腑的運作，血液循環與造血，細胞與組織的新陳代謝，內分泌的作用，腦與神經系統的活動等。其中內分泌與腦、神經系統所表現的生命現象就比人體內其它各部份要來得

精細；而脊髓液更是極為特別的內分泌液，它是生命能表現在人體物質結構中最精緻的一種；古代的瑜伽醫學曾經對它做過相當深入的研究。

對人類而言，「生命能」在人體物質結構中從粗到細的表現，可以做一大畧的整理：

表皮組織、肌肉、骨骼等是較粗的一類，其次為消化、呼吸、循環、排泄等五臟六腑；而神經系統與各種內分泌腺體或細胞所分泌出來的內分泌液則比較精細；至於方才提到的脊髓液就更精細了，它是由細胞所製造出來的分泌液再與大自然中的精微能量直接化合而成。談到這裏我們必須有一觀念，那就是人體內各種能量與自然界中各種能量經常互相交流；體內外能量的交流透過各種方式，包括食物與水的攝取、排泄，空氣的吸入與排出，另外還有一些比較精細的能量直接穿越過人體內較粗的物質結構，做體內外精細能量的交流。

以上討論的是「生命能」有形有質的表現，這種表現的粗細是相對於人們認知的能力而說的。現在再談一談「生命能」的另一種表現，這另一種表現對人們而言，有形狀卻沒有實質感，如烟、霧、光、影等；古代中國人將「生命能」的這種表現稱為「氣」（或炁）。「氣」比「生命能」有形有質的表現要精細巧妙得多。「氣」（或炁）的品級與種類甚多且廣，比較粗重的能被肉眼觀察到，如最常見的是人頭頂中心附近的「烟霧」，這淡淡的烟霧事實上是一些密度很小的微小分子滙聚而成。

「炁」有清、濁、純、雜、寒、熱、涼、暖、虛、實、強、弱、滑、澀、明、暗、以及各種顏色等特性。比較細緻的「炁」通常無色透明且完全沒有任何質量，例如微中子便是；微中子不具質量與電荷，只憑藉著一股微細強勁的能量到處穿越。宇宙中這樣的粒子不少，只是現今科學家對它仍然十分陌生。（據聞近幾年來已有科學家研究各種不同的裝置，設法捕捉微中子以研究其特性。）有些練氣的人將自己的炁鍛鍊得非常精細，產生高度的靈敏度，（如天眼、他心等神通）就誤以為有了很高境界。其實精緻細密的氣，其特性之一就是穿透力極強，如果就此認為有成就或能力，那也不過是一種不自覺的意識分別而已。（不自覺故以虛妄的自我對身心現象加以主觀的認定。）

氣（炁）以密度很小的微小元素或粒子（如光子、電子、質子、反質子、介子、微中子，反微中子等等。）來表現「生命能」的作用。它能直接感應接收由心理發送出來的訊息，再將此訊號（頻率）傳遞予身體較粗的物質結構。例如意識的訊息經過氣脈到達「穴道」（氣脈與神經相互轉換頻率並傳遞訊息之處）再由神經系統去驅動組織或肌肉的運作。「氣」同時也能由較粗的物質結構感應接收任一震盪頻率，再傳遞予我們的心靈（Mind）。

古代的中國、印度與西藏很早便對人體內炁的各種運作、活動做有系統的整理與分析。他們發現人體內的炁除了自成一套複雜的運作系統外，並與大自然中的炁產生更錯綜複雜的各種交互作用。今天流行環境保護與生態平衡等觀念，在某一方面來說，與古人的看法頗為相似。古代的練氣士也尋找適當的環境（風水、地理），透過各種鍛鍊，冀望自己的炁與大自然之炁能夠相融在一起，以達到「天人合一」的境界。其實人只要徹底地放下自我的執著，恬淡自然，氣可以不必鍛鍊；因為人體內外「氣」的交互作用，本來就很自然地進行著，若以有為的方法妄加鍛鍊，反而容易干擾其本來的運作。

「生命能」有形有質與有形無質兩種表現方式我們已討論過了；接下來談談「生命能」無形無質的表現；這類表現屬於心靈與精神部份，比較抽象，不太容易描述。

現代科學對人類心靈或心理現象的認識非常有限，遠不如古人對精神世界的了解。古代的東方哲人認為心靈為一切身心現象的主宰；如果將此說法放在實際的生命現象中觀察，會發現此說頗為有道理。我們從肢體動作到體內各種生理現象做深入的觀察，便能察覺到心靈與整個現象界有着不可分割的微妙關係。大多數的人只發覺到意識表面的作用（表意識），但較深的意識（下意識或潛意識）作用影响到體內各系統的運作，甚至細胞活動却鮮為人知。

不論上意識或下意識的活動都是「生命能」在心靈或精神方面的表現，其作用力無形無狀、無質無礙，不可思議；透過這作用力，展現我們的發育、成長、思想、觀念、行為舉止乃至聚落、城市與文明。我們可以看出小從意識念頭一個生滅，大至歷史文明的起落皆是「生命能量」的表現。但是人們並不明白意識念頭為什麼會生滅？往往只見到「生命能」表現出來的現象，心靈

（下轉第15頁）



菩薩應知般若波羅密相

「大智度論」集粹之七十六

智 銘

般若波羅密的本體，本來無相，但有許多特性，這些特性本不可以語言文字說明。曇無竭菩薩爲了使薩陀波耨菩薩了知般若波羅密的各種特性，所以用象生所熟知的世間諸法相來作比喻，用以說明般若波羅密也有這些的相。故曇無竭菩薩說：

「善男子，諦聽，今當爲汝說般若波羅密相：

諸法等故，當知般若波羅密亦等。

諸法離故，當知般若波羅密亦離。

諸法不動故，當知般若波羅密亦不動。

諸法無念故，當知般若波羅密亦無念。

諸法無畏故，當知般若波羅密亦無畏。

諸法一味故，當知般若波羅密亦一味。

諸法無邊故，當知般若波羅密亦無邊。

諸法無生故，當知般若波羅密亦無生。

諸法無滅故，當知般若波羅密亦無滅。

虛空無邊故，當知般若波羅密亦無邊。

大海水無邊故，當知般若波羅密亦無邊。

須彌山莊嚴故，當知般若波羅密亦莊嚴。

虛空無分別故，當知般若波羅密亦無分別。

色無邊故，當知般若波羅密亦無邊。

受、想、行、識無邊故，當知般若波羅密亦無邊。

地種無邊故，當知般若波羅密亦無邊。

水種、火種、風種無邊故，當知般若波羅密亦無邊。

空種無邊故，當知般若波羅密亦無邊。

如金剛等故，當知般若波羅密亦等。

諸法無分別故，當知般若波羅密亦無分別。

諸法性不可得故，當知般若波羅密亦不可得。

諸法無所有故，當知般若波羅密亦無所有。
諸法無作故，當知般若波羅密亦無作。

諸法不可思議故，當知般若波羅密亦不可思議。」

曇無竭菩薩在諸多世間相中，以畧舉的方式，列舉了以上的二十四種世間相，用來比喻般若波羅密相，現在分別說明如下：

「諸法等」者：是諸法的本體皆空，所以諸法平等，般若波羅密中有等法，故般若波羅密有諸法的等相。

「諸法離」者：諸法有等、有不等，行者須離等、不等二邊。般若波羅密亦離二邊，故般若波羅密有諸法離相。

「諸法不動」者：諸法皆空，空中無動，般若波羅密亦不動，故般若波羅密有諸法不動相。

「諸法無念」者：諸法皆空，空中無念，有念則有着，有着則不空，是以諸法無念，般若波羅密中亦無念，故般若波羅密有諸法無念相。

「諸法無畏」者：諸法皆空，空中無染着、無戲論，故無所怖畏，般若波羅密中亦無怖畏，故般若波羅密有諸法無畏相。

「諸法一味」者：一切法皆具一相，一相即是空相，諸法皆空，故是一味，般若波羅密亦空，故般若波羅密有諸法一味相。

「諸法無邊」者：一切法乃因緣生，本體即空，諸法之空與虛空之空，一定無異，虛空無邊，故諸法空亦無邊。般若波羅密亦無邊，般若波羅密有諸法無邊相。

「諸法無生」者：諸法乃因緣和合而生，無因緣故無生，般若波羅密中無生法，故般若波羅密有諸法無生相。

「虛空無邊」者：虛空本無邊際，不可測量，般若波羅密亦無邊際、不可測量，故般若波羅密有虛空無邊相。

「大海水無邊」者：大海水本來有邊，但衆生之目力有限，覺大海水廣大無邊，般若波羅密亦非目力所能及，故般若波羅密有大海水無邊相。

「須彌山莊嚴」者：須彌山乃諸山之王，其高無有過者，其重無有能動者，是故極其莊嚴，般若波羅密亦高不可及，力不能動，故般若波羅密有須彌山莊嚴相。

「虛空無分別」者：虛空之中無色、受、想、行、識，故無有內外、遠近、長短、染淨、美醜等等的分別，般若波羅密亦無分別，故般若波羅密有虛空無分別相。

「色無邊」者：色是指器世間與有情世間的物質層面而言，若將物質化爲極微的微塵，則無量無邊，般若波羅密亦無量無邊，故般若波羅密有色無邊相。

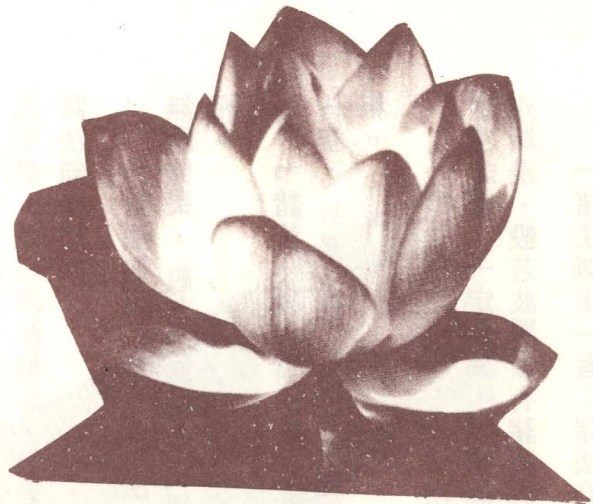
「受、想、行、識無邊」者：受、想、行、識是指有情世間的心理活動層面而言，此心一動，剎那之間遠及虛空無邊際處，般若波羅密亦無邊際，故般若波羅密有受、想、行、識無邊相。

「地種無邊」者：四大種中的「地種」，是指宇宙間堅性的物質，一切物質都可分割，無論其體積多大，若以二分法，一一分地二分，最後必成爲微塵，此微塵無邊，般若波羅密亦無邊，故般若波羅密有地種無邊相。

「水種、火種、風種無邊」者：四大中的後三大，有的屬液體，有的屬氣體，有的屬能量。所有的液體、氣體一一分解，其元素之多無邊，又一一物質都有熱能，其熱能亦一一無邊，般若波羅密亦無邊，般若波羅密有水、火、風三種無邊相。

「空種無邊」者：空是一切法之母，故稱空種，此空種無邊

(下轉第45頁)



石雕佛像蓮花座的研究

郭乃彰

一、經典所描述中的蓮花座

蓮花座是指以蓮華為座席者，略稱蓮座、華座、蓮台等等。諸佛、菩薩經常或坐或立於蓮花之上，在大日經卷十九便有這樣描述之間的關係。

「若是佛，謂當作八葉芬陀利。白蓮花也。其花令開敷四布。若是菩薩，亦作此花坐而令花半敷。勿令極開也。」

這是以蓮座上蓮瓣開敷的程度來區分佛、菩薩的蓮花造形。

何以諸佛、菩薩坐於蓮座，據大智度論卷八(釋初品中放光)

「方風至，相對相觸，能持大水，水上有一千頭人，二千手足，名為韋紐，是人臍中出千葉金色妙寶蓮華，其光大明，如萬日俱照，華中有人結跏趺坐此人復有無量光明，名曰梵天王，是梵天王坐蓮華上，是故諸佛隨世俗故，於寶華上結

跏趺坐，說六波羅蜜」。梵天坐於蓮座，是佛教融合婆羅門神作為護法神祇當中一個。而蓮座被諸佛、菩薩運用坐立於蓮台上，在西元二世紀後半至三世紀，龍樹所著的「大智度論卷九，就敘述有關蓮座的由來，是證明以上說法。

「有佛與韋紐同樣從其肚臍中，生出種種寶蓮花：其坐各有佛，從是佛臍中，展轉出寶華，華又皆有座，座座各有佛」

直到五世紀印度Deogal的Dashapatard韋紐寺院，有雕刻著龍座(naga)上的韋紐，從他的肚臍中長出蓮華，梵天王結跏趺坐於蓮花上(圖一)，這更顯示蓮花座源自婆羅門。經典對蓮座的描述，一致表現在藝術作品上，很明顯蓮花座的產生是吸收融合了婆羅門教而來，這是不容否定的事實，從經典及藝術品均可得證。



圖 2 蓮座上女神像



圖 1 Dashapatard 的韋紐寺院韋紐肚臍中的蓮座梵天



圖 3 雙象灌水女神像或稱釋尊誕生像

二、早期的蓮花座

佛座的蓮花座，可直接追溯到最初造立佛像之時，這大約是西元一世紀左右的事。蓮花座造形演變過程如何，目前尚未明瞭，最初佛像是配合方座的形式出現，才有蓮座的產生。有的在方座的左右側，彫刻天人或供養像^①。但是在佛像未以人間表現以前，已有蓮花座，如桑奇佛塔的第一塔南門浮雕的蓮花女神上有開敷的蓮花座，大約是西元前一世紀的遺品(圖二)，女神曲彎兩脚，蓮座上的蓮花很大，蓮座上蓮花的蓮肉部份、雄蕊和花瓣相連接，蓮瓣呈仰式開敷是寫實自然造形。

西元二世紀的巴爾戶德的石垣欄楯柱(圖三)，有被認為是印度教的蓮花女神，(Lakshmi)或稱為吉祥天女或為今日的幸福女

神，她是立於賢瓶中，由賢瓶長出蓮花的台座。賢瓶在印度傳統中象徵豐饒，賢瓶內裝的是不死之水的甘露，賢瓶的水長滿盛開的蓮花及枝葉，蓮花的造形與前者絕然不同，顯然是二種不同地域所呈現蓮花造形風格。圖二的蓮花露出蕊心、雄蕊，蓮瓣向下呈俯蓮瓣蓮花，這是巴爾戶德蓮花紋飾特色之一。以上所學是未有佛像之前的早期蓮座遺品。

三、蓮花座造形形式

蓮花座的基本形式，從貴霜王朝的犍陀羅至笈多王朝已形成，可分為有蓮莖蓮座和無蓮莖蓮座二種基本造形。蓮莖種類有一莖一尊形，一莖多尊形式。無蓮莖者有1. 仰蓮座。2. 俯蓮座。3. 兩者混合式(圖四)。這是蓮花座幾個基本造形。每個區域有各種不同蓮花座造形學例介紹之：

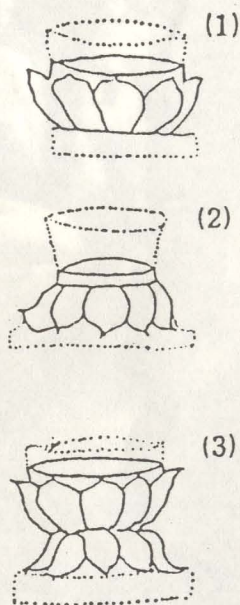


圖4 蓮座形式

一、犍陀羅式樣的蓮花座。

犍陀羅蓮花裝飾表現在座台有二種形式。一種是極端寫實，另一種是俯蓮瓣蓮座造形②寫實性蓮座造形與水生蓮相仿自然可愛。拉哈爾(Lahare)博物館收藏這種寫實典型的犍陀羅蓮座(圖五)，這是一莖一尊式的蓮花座形式，蓮瓣呈數層成行的組合。蓮瓣彫刻切口很深，蓮瓣向上自然開敷。

另一個蓮座是無蓮莖，却也是此例造形，圖六並沒有說明收藏地和創作時間，但仍可推斷是犍陀羅式樣，蓮座的蓮瓣呈仰蓮



圖5 一莖一尊式蓮座

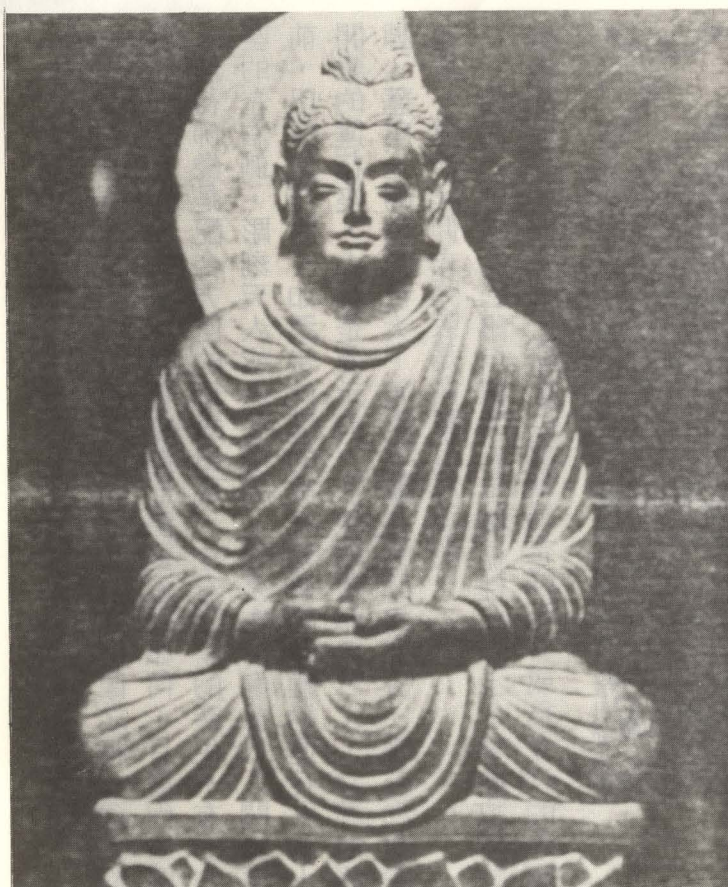


圖6 無蓮莖蓮座

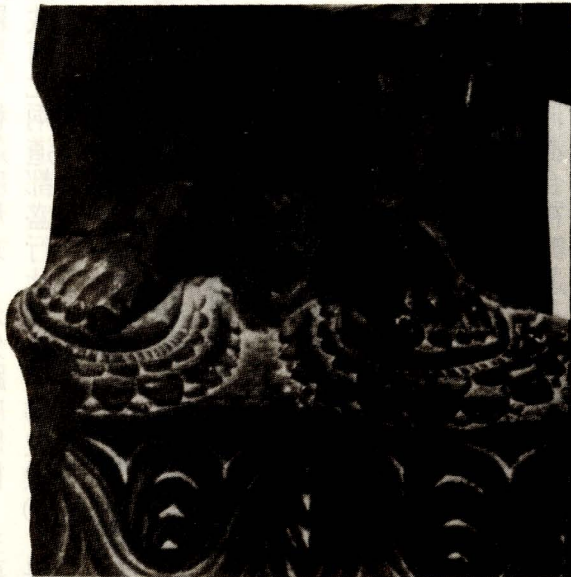


圖 8 雙足蓮台

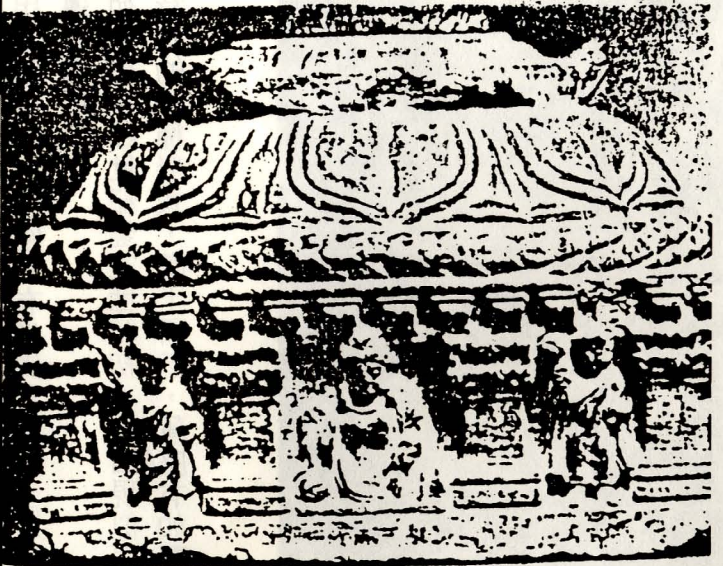


圖 7 阿富汗出土犍陀羅蓮座



圖 9 乳海湧現千葉蓮花

式開敷，每蓮瓣之間有較深切口，而使蓮座的浮彫更顯立體生動。這類蓮座的蓮瓣，經常是肥大而瓣梢尖小。

另一種蓮花座造形，蓮瓣是成綫雕法的俯蓮花。蓮瓣有彫刻瓣緣的輪廓綫，同時有素瓣或複瓣排列，這種蓮花座樣式，除了表現在蓮座上，更有被應用在建築上的壁龕和精舍的圓頂裝飾，二章第四節提到佛塔外形的蓮花紋飾，便是此類。同時蓮座上也具有這種造形特色。新疆庫車，從阿富汗 *pataiva* 出土犍陀羅藝術風格的佛座（圖七），方座上有一層素瓣俯蓮形的蓮花，很清楚的由綫彫刻成蓮瓣，蓮瓣呈整齊平行的排列，圍繞橢圓形蓮座。這種蓮花瓣的彫刻技巧和形式，在犍陀羅地區已出現^③。

犍陀羅另一種蓮座形式，是分踏座風格，主要是受中亞的影響。在西域南北兩道都盛行此種造形佛立像④。保存在巴基斯坦博物館便有收藏一尊犍陀羅風格的立佛（圖八）腳分別踏著蓮花台。蓮花造形呈上下二層俯蓮瓣開敷，佛足踏於蓮心部份，在旁露出少許的雄蕊。這也是犍陀羅蓮座另一種形式。

二、鹿野苑的蓮座形式

笈多王朝的五世紀、六世紀在坎哈利(Kanheri)石窟的第八十九號窟。有雕刻所述乳海涌出千葉蓮華座的記載，同時經典中有描述三種蓮花，依大智度論卷十，一者人華、二者天華、三者菩薩華、人華大蓮花有十餘葉，天華百葉、菩薩千葉，這傳說是蓮座變化要緒主因⑤。如圖九所示，由一莖而生長出五莖的蓮花座，蓮瓣呈上下仰俯混合複瓣蓮花座。蓮莖有龍男，龍女握著蓮莖，乳海涌出千葉蓮花，蓮座各有坐佛及菩薩。這仍是屬於簡單混合式基本蓮座造形。

鹿野苑大約在四世紀至五世紀初，也出現似覆鉢形蓮花的造形是非常特殊的一種形式，圖十所示，蓮座有如覆鉢的外形，蓮

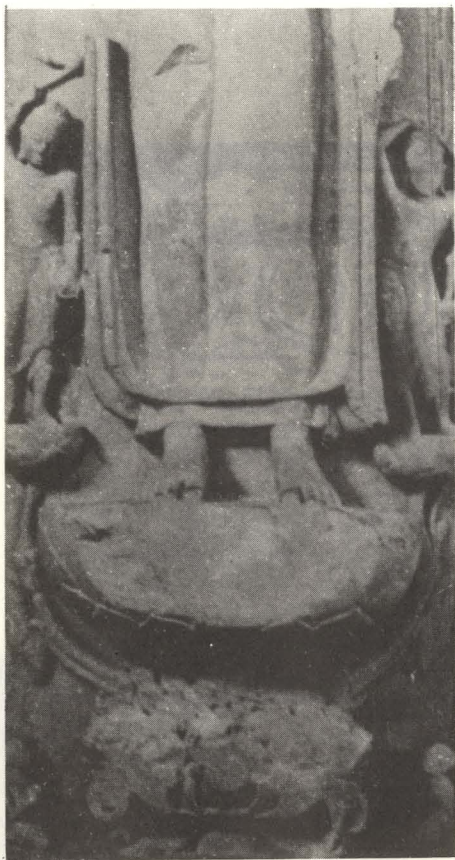


圖10 覆鉢形蓮座



圖11 覆鉢蓮座

瓣由綫雕刻而成，蓮莖出生二根小的蓮花座成左右對稱，兩旁呈一莖三尊式的造形。整體看來這較富設計性的結構。很可惜的是正面已破損不堪，在蓮莖下又接有寶瓶⑥。

到了第七世紀鹿野苑也出現一種仿似犍陀羅寫實性的蓮花座造形。例如圖十一，蓮瓣肥大而呈半覆鉢形式，向上仰式開敷蓮花保留蓮座覆鉢的外殼。蓮瓣造形是自然而不失設計規律的美感造形，這是鹿野苑蓮花特色之一。

鹿野苑出土的蓮花座有一個共同特色便是半圓鉢形的蓮花造形。各種蓮花座的造形，因地域不同，式樣有如百花齊放，在此只舉例其中一二，而蓮花座紋飾內容，無可否認也豐富了佛教藝術這塊園地。



談如何做一個真正的優婆塞

智 銘

「優婆塞」是梵文的音譯，若義譯則有多個名詞，如「清信士」、「近事男」、「善宿男」等。是佛弟子中以在家之身而親近奉事三寶的男子，就名之為「優婆塞」。

但是，我國佛教界對在家的佛弟子，不稱「優婆塞」而稱為「居士」，真正說來，「優婆塞」與「居士」的意義，是有些不同的。在梵語中，「居士」名為「迦羅越」，義譯則是「居財之士」，如註維摩經上說：

「什曰：外國白衣，多財富樂者名為居士。肇曰：積財一億，入居士里。」

由此可見，在印度當時有財富之人，才可以稱之為「居士」，沒有財富的人是不能稱之為「居士」的。但到了慧遠大師疏維摩經的時候，就將「居士」的意義擴大了，他說：

「居士有二：一、廣積資財，居財之士，名為居士。二、在

家修道，居家道士，名為居士。」

由這一解釋，則在家學佛的人，也可稱之為「居士」了。其實，「居士」一詞並非外來語，是中國早已有之的，如韓非子書說：

「太公封於齊，東海上有居士，狂裔華士昆第二人立議曰：吾不臣天子，不友諸侯，耕而食之，掘而飲之。」

因為「優婆塞」與「迦羅越」的意義不完全相同，所以古代的譯經大師們，將「優婆塞」一詞保留原音而不義譯，如「優婆塞戒經」就不譯為「居士戒經」。現在已約定俗成，大家只稱在家佛弟子為「居士」，「優婆塞」反而少用了。

在家的佛弟子究竟要怎樣修持，才能算得上是一位真正的「優婆塞（居士）」呢？佛陀告訴了以下的修習法：

第一、男相具足：

「男相具足」者，就是具有男子諸根的佛弟子。具足了男相以後，還要受三皈依。

三皈依者，即是：皈依佛、皈依法、皈依僧，不能皈依其他的一切邪魔外道及其經典。

第二、信具足：

既皈依了佛、法、僧三寶，就要以如來之道為正信的根本，信心堅固不動。這種信心，也不是天魔外道所能壞、所能動搖。

第三、戒具足：

「戒具足」者，就是要受五大根本戒，即禁止殺生、偷盜、妄語、邪淫、飲酒。對這五種行為不但不能樂作，甚至不能作意。

第四、聞具足：

「聞」就是聽聞佛法，佛弟子必須前往講法處聽聞出家大德講授經法。聽了經法以後，還要能持。「持」即是修持，若只「聞」而不「持」，等於不聞。這也就是王陽明所倡的「知行合一」，若知而不行，即是未知，二者的意義很為相同。

第五、捨具足：

「捨」就是自心出離於慳惜穢垢的纏縛，並能捨家而住於非家，修解脫施、勤施、常施，樂捨財物而行平等施。不住於財物，也不住於施者，行無住淨施，才名真「捨」。

第六、智慧具足：

智慧是來自於四聖諦的證知，就是於苦諦如實知；於苦集諦

如實知；於苦滅諦如實知；於苦滅道跡諦如實知。如實知此四聖諦，才是真智慧、才是智慧具足。

依照以上所列的各項修為，一一具足，方得被稱之為一個真正的「優婆塞」。成就了以上的修為，再精進不已，可獲得以下的三種果位：

一、須陀洹果：

修須陀洹果的優婆塞，須三結已斷、已知。所謂「三結」者，即：

見結：就是心中具有的身見、我見，因見而成惑，故須斷、須知。

戒取結：即取着邪戒，並為所惑，此邪戒須斷、須知。

疑結：即對佛法正道生疑，信不具足而成惑。此疑結須斷、須知。

佛陀曾在涅槃經中、先說修須陀洹果之人要斷煩惱，而後來又說須斷三結，使迦葉菩薩產生疑問，所以問佛：

「如佛先說，須陀洹人所斷煩惱，猶如縱橫四十里水，其餘在者，如一毛諦。此中如何說斷三結名須陀洹，一者我見、二者非因見因、三者疑網？」

佛陀答覆迦葉菩薩說：

「善男子，須陀洹人雖復能斷無量煩惱，此三重故，亦攝一切須陀洹人所斷結故。」

由以上的對話，可知修須陀洹果者，須斷無量煩惱而又必須斷三結。在斷煩惱與斷三結中，佛陀認為斷三結較重要。因為三結是三三昧對治的對象，如「空」對治「身見」；「無願」對治

「戒取」；「無相」對治「疑結」。以三三昧對治了三結，三結既斷，則煩惱亦滅，所以斷三結比斷煩惱更徹底。

二、斯陀含果：

斯陀含果者，是三結已斷、已知以後，則三毒已薄，故能成就斯陀含果。三毒者，即：

貪欲毒：是六根接於六塵而生六識，順情貪取執着，且無厭倦，故因貪生欲，因欲生結。貪毒屬「見結」，見結斷，則貪毒薄。

瞋恚毒：凡違逆於心者，即生忿恚，故名爲瞋。因瞋而忿怒，心浮躁而易動。瞋毒亦屬見結，見結斷則瞋毒薄。

癡毒：凡心生迷闇者即成癡，因爲心性的光明因癡而闇鈍。迷於事理，疑於正法，即成癡毒。癡毒屬疑結，疑結斷則癡毒薄。

三毒既薄，則不爲毒害，故能成就斯陀含果。

三、阿那含果：

修阿那含果者，須五下分結已斷、已知。五下分結者，除了前面所列的三結外，再加上貪欲、瞋恚二結，共爲五下分結。本來，貪欲、瞋恚屬三毒的範圍，斯陀含果的行者，只能使三毒「薄」，而不能使三毒「斷」、「知」。但修阿那含果的行者，則必須斷、知貪欲、瞋恚二結（毒）及癡毒。五下分結已斷、已知，方能成就阿那含果位。

以上的三種果位，佛陀認爲是優婆塞所能修學、成就的。至於「阿羅漢」果位，就不是優婆塞所能成就的了。爲什麼呢？因爲要成就「阿羅漢」果位者，必須破除一切煩惱，斷盡一切結縛外，還要能斷盡色界、無色一切修惑，諸漏已盡，入於涅槃，不

再受生死果報。修學成就這一果位者，必須出家受具戒的人才有可能。優婆塞仍屬在家之身，不能非家而出家。所以無法修得阿羅漢果。所以佛陀不說優婆塞能修得「阿羅漢」果。（見《雜阿含經卷三十三》）。

佛陀認爲在家佛弟子要想做一個真正的優婆塞，而又希望成就三種果位，就必須具足以上所說一切優婆塞事。若對佛法只有信而無戒，就應精勤方便，具足淨戒；具足了信、戒而不具足淨施，須精勤方便，修習布施；雖具足了信、戒、施而不前往塔寺聞法，須精勤方便往塔寺聞出家大德說法；雖已聞法而不能持，須精勤方便，持法不失；雖具足了信、戒、施、聞、持而未觀察甚深妙義，須精勤方便，觀察甚深妙義；雖已具足信、戒、施、聞、持、觀察妙義，而不能隨順法次法向，須精勤方便，隨順行法次法向。將信、戒、施、聞、持、觀察妙義、隨順行法須法向一一成就，這也只能自我得果、得自安慰而已。

大乘優婆塞，在自得、自安慰以後，又必須要能使他得。所以，未信佛法的人，要使其具足信；既信以後未持戒的人，要使其持戒；持戒而不能布施的人，要使他行布施；行布施而未前往塔寺聞法的人，要使他前往塔寺聞法；聞法而不能持的人，要使他能持；持法而不能觀察妙義的人，要使他觀察妙義；已能觀察妙義而未行法次法向的人，要使他行法次法向。這樣的自度化他，自他都利，才能算得上是位真正的優婆塞了。這樣的優婆塞，不論其在大家之前，甚至在長者、沙門之前，都是威德歡耀、光明顯照的。

由此看來，出家難，要做一個真正的優婆塞也不容易，但是，生死事大，故成就優婆塞雖難而不應畏難，佛常說：難行能行，難忍能忍，唯其能行、能忍，則任何艱難也阻擋不住優婆塞的昇進。



禪與西方思想

(續完)

阿部正雄著
王雷泉譯

在與亞里士多德的實體形而上學截然相對這一點上，龍樹的「空」觀與康德主體性的「應當」立場具有共通之處，但即使如此，康德的見解與龍樹的見解還不是一回事。的確，在另一層意義上，「空」的學說甚至與作為康德「應當」的「理」也是截然相反的。

理的概念亦常見諸佛教。它通常意指不受生死變化影響的普遍和永恒，與表示經受生死變化的個別現象的事對峙。在這限定的意義上，理事關係就與西方思想中把這兩個詞用來指涉普遍與特殊有所不同。不管怎麼說，即便理一詞表示普遍、永恒等等，它的內容也與西方思想中的「普遍」明顯不同。因為在西方思想中，普遍是諸如柏拉圖的理念和康德的純粹理性那樣的某種本體的和理性的東西，而在佛教中，盡管理表示事物不變的性質，實際上意指如 (tathata)，即萬物真實地如其本然。如無非就是法性 (Dharmata)，即諸法(各種特殊現象)的普遍性質，的另一名稱而已。此外，普遍的如和法性在佛教中被認識為非實體性的和非理

論性的「空」。由於理或普遍在佛教中是非實體性的空，它與個別的事就完全是非二元性的。在這一意義上，理作為佛教的普遍，就根本不同於西方思想中的普遍。在西方，由於普遍的超越性質和實體性質，它與特殊是二元性的。

日文裏的理性一詞，雖然它非佛教的含義是「reason」(理性)，但在佛教裏則如方才所說，意指「法性」或「眞如」。它並不意指 nous、ratio、Vernunft 或人的「reason」¹²。在佛教裏，最接近西方思想史上 ratio、Vernunft 或人的 reason 等概念的，大概是「識」(vijñāna)、「想」(manana) 和分別 (vikalpa 或 parikalpa)。它們總是被帶有貶義地理解為全然不能認識眞理的虛妄東西，是爲了達到眞正的智慧要加以推翻或放棄的東西。即使是眞正直觀到超感覺的神聖眞理，在西方被認作一種能力的 nous (理性) 和 intellectus (智力)，仍帶有一種客觀性(或者說，它們依然是理智上的)。在此限度內，它們可以被理解爲是由龍樹的畢竟空理論所否定的東西

，龍樹的理論嚴厲否定一切實體性和客觀性的思維，不管它們是與存在有關還是與非存在有關，故這一理論建立在**主體性**的無分別智(nirikalpana)的基礎上。

持否定一切實體性思維的**主體性**的空的立場，意味着既要否定由nouns和ratio所代表的人類的理性能力，也要否定由nouns和ratio所獲得的觀念實體。顯然，這裏並沒有把它們視為肯定性原則的意味。再者，由龍樹的真空觀（一切人工施設於焉蕩除，「萬物如其本然存在」於焉證得）所代表的大乘佛教，可被認為處於與康德純粹道德上**應當**的主張（即作為普遍道德律令根據的絕對的**應當**，它無條件地命令「你應當如此去做」）對峙的一極。不用說，龍樹「空」的概念和大乘「自然」的學說，全然不同於作為基督教的公義的神聖的理。

總之，龍樹所代表的大乘佛教「空」的立場，把證悟自由、**主體性**的立場作為中心主題，通過從根本上超越存在與非存在的對峙張力而擺脫之，才獲得上述立場。在整個佛教中，上述理事間的對峙張力，是通過在說一切有部^⑬裏把「存在」當作終極或在中觀學派^⑭的《般若經》裏把「無」或「空」當作終極等做法而得到解決的。但是，「存在」或「無」雖因此被看作終極原則，但理並未過於得到強調。事實上，在西方當作一種普遍原則的理——人的理性，理智實在，宇宙法則，以及根據應當而得出的個人道德原則——決不能被當作一種終極原則。它總是被理解為某種次要的東西。

七

我們終於到了處理禪與西方思想關係問題的時候。當然，哲學思想並不能窮盡禪。即使我們可以把禪宗稱作宗教，它也不是像龍樹的中觀學派或天台、華嚴等宗派那種意義上的宗教。禪宗把這類佛教稱作「教門」，把自己建立在「教外別傳」的原則基礎上

。強調這一點，就意味着禪宗與一切教門佛教不同。禪宗不依賴於任何經典(sūtras)，他不為任何信條所束縛。它「直指人心」^⑮。禪宗認為「人心」就是產生一切經典的基本源泉，是使任何教義成其所以的真理基礎^⑯。

「人心」——當佛陀本人堅信自己就是真正的真理時，「心」就在佛陀身上得到最初的覺醒——是經教的源泉和根據，也許不只是禪宗，甚至教門的佛教各派，只要是佛教徒，都會承認到這一點。但是，教門佛教企圖通過依賴經典，即通過（被認為是）由佛陀所闡述的言教，而達佛陀所證悟之心。還以此方式企圖獲得最初為佛陀所證之心。與此相反，禪宗力圖不用經教就達到同樣為佛所證之心，並堅持認為只有以此方式才能真正地證得心。（教門佛教各派依靠的經教是否由佛陀直接闡述，在此並非主要問題。關鍵在於，不管這些經典可能會有什麼來源，這些宗派是否都把這言教當作可信的真理來使用。）

使用「言教」意味着使用「心」得以表達的「言語」。這種做法是以假定達到心或為使心得到傳遞為先決條件的，「心」必須被轉變為「言語」，即使「心」在這裡被認為根本不能在以心傳心的範圍外傳遞，原則上仍未必是一種從心到心的直接傳遞，而是以言語為中介，即通過言教的傳遞。佛陀開悟後闡發了種種言教，但正如他「四十九年我未嘗說一字」這段名言所暗示的，說在佛教里始終是未說。在佛教里，「言語」——不管具有多麼根本的意義——本質上包含着一种自我否定。當然，教門佛教並非沒有注意到這點。確切地說，教門佛教儘管堅持說始終是未說的立場，但仍是依賴於說，從而仍按言教辦事。但與其他佛教派別不同，可以說禪宗基於說始終是未說的立場，其立足點在非說一邊，從而處於「教外」。

但禪宗的見解走得更遠。即使教門佛教基於說從而基於言教，儘管認識到說始終是未說，當它把自己認識為通過以言教為基

礎並使用言教而努力達到「心」時，心即意指喬答摩佛之「心」，即為喬達摩佛所證之「心」①⑦。當然，因為它是佛的心，對於已獲得此心者言，佛的心就是他自己的心，亦即**自心**。但這裏採用的根本前提是，證悟**自心**是通過喬答摩佛的心的中介而實現的。**喬答摩佛的心**作為中介的必要性，說明了「使用言教」概念的根本意義。

與此相反，以「未說」為基礎從而處於「教外」的禪宗，儘管認識到說始終是未說，並不意味着通過喬答摩佛的心的中介而證悟**自心**。禪的立場毋寧表明讓自己和佛陀一樣成為佛。所以，禪宗處於佛的「言」和教之外。禪的立場是，個人的「**自心**」必須直達「**自心**」本身的自證。當個人自己的**自心**照這樣而徹悟他的**自心**時，個人就開始意識到他的**自心**完全與喬答摩佛的心一樣。「教外別傳」意指「直指人心」和「見（本）性成佛」，原因即在於此。「心」在禪宗里之所以稱作「人心」而不稱作「佛心」，原因也在於此。

由**自心**本身而直接自證**自心**，無非就是對「空」的證悟。當自心直接醒悟到**自心**本身時，世界也就同時被醒悟為世界本身，故世界萬物皆按其實相（或無相之相）得以揭示，被認識為自身，而不是被認識為對象化的東西。這就是真「空」被看作「妙有」、「真如」和「事事無礙」的原因。故顯而易見的是，禪宗同處於《般若經》、龍樹的**真空觀**及華嚴「事事無礙法界」核心教義的傳統之中。但是，禪宗並未耽於「**真空妙有**」和「**事事無礙**」這些概念。毋寧說甚至連這些概念都消解而直致自己的證悟。確實，禪宗經常只是用「揚眉瞬目」、「搬柴運水」、「坐弧峯頂」或「十字路頭救人」等話來直接表達自己。

所以，必須說是禪超越「**存在**」(Sein)、「**應當**」(Sollen)和「**無**」(Nichts)這三個基本範疇中的任何一個。正因為此，禪堅持「離四句，絕百非，說什麼佛法」①⑧！也正是這一原因，在回答「如何是佛？」的問題時，會答以「乾屎橛」①⑨。或會反過來抓住提問

者本人，答以「汝是慧超」②⑩。但是，若要對這禪用的認識根據給予哲學說明，那必須說它是建立在上述三大基本形而上學範疇的「**無**」的基礎上的。

八

由龍樹確立並構成禪宗哲學背景的「**無**」或「**空**」的立場，超越了實體性存在和虛無主義的理論。但是，在其克服實體性存在理論的歷史過程中，它幾乎不能說與亞里士多德在超越柏拉圖的「**理念**」時所絕對認識的「**存在**」觀點相比。古希臘所獨一無二、絕對地把握的亞里士多德的**存在**概念，尤其是作為純粹現實性的**存在**，可說龍樹在討論「**空**」時是不會知道的。在這歷史的意義上，亞里士多德的「**存在**」具有超出龍樹的「**空**」觀的重要意義。

然而，龍樹所代表的大乘佛教的「**空**」觀，具有在根本上超越亞里士多德「**存在**」的相反意義。對亞里士多德而言，不是普遍**理念**，而是現存的存在，亦即個體，是真正的實體，並被看作是實在的。這種亞里士多德的「**存在**」乍看與大乘佛教的「**妙有**」似乎彷彿。其實並非如此。因為大乘佛教「**真空妙有**」的立場是通過完全推倒亞里士多德意義上的「**存在**」而確立的。

現存的存在決不是純粹存在。純粹存在是一個抽象概念。因為存在(Sein或有)總是與非存在(Nichts或無)相關。存在之為存在只在於它與非存在相對照。現存的存在總是面臨消失之非存在。現存的存在同時就是存在和非存在。故存在和非存在是相互關係、密不可分的概念，現存的存在始終是存在與非存在在其中密不可分的存在。(在佛教意義上就是有無密不可分。)

當然，古希臘也理解這種現存的存在的基本性質。柏拉圖把這種存在與非存在的聯理解為現象分有(Methexis)了**理念**。亞里士多德把它理解為運動(Kinesis)，作為潛能的質料在這運動中與形式相聯系，並在現實(energeia)中得到實現。在這兩個實例

中，非存在（無的西方對應詞）都被視作存在的喪失或不存在，遂導致存在優先的二元論觀點。當然對亞里士多德來說，作為這種運動極點的神就是超越存在與非存在的二元性的絕對「存在」。神即超越一切質料的純粹形式，是實現了一切質料的隱得來希（entelechy）。但這種絕對「存在」的觀點，是通過柏拉圖所闡述的存在先於非存在的二元論立場領會到極致而獲得的。所以，它既有克服存在先於非存在的二元性的性質，又有存在自身圓滿實現的性質。就其克服的性質言，亞里士多德的「存在」擺脫了存在先於非存在的二元性，但就其圓滿實現的性質言，它同樣又對存在先於非存在作了絕對肯定。這表明亞里士多德絕對「存在」的概念，是通過把無看作非實存的最終結記，完全消除「非存在」（無）而獲得的。

這個問題在亞里士多德之出發點的柏拉圖哲學中已經存在了。柏拉圖根據理念的分有來把握存在與非存在的關係性質，在這種關係中，現存存在始終面臨着消失的非存在，這樣存在始終先於非存在。但柏拉圖的結論是不可接受的。因為存在（有）與非存在（無）的關係性質是一種存在與非存在哪一方都不在的相互矛盾的關係。

某些象保羅、蒂利希這樣的西方思想家會堅持不可說存在與非存在的相互矛盾，因為從邏輯上和本體論上說，非存在是依賴於存在的，而存在並不依賴於非存在。因此，存在先於非存在^{②1}。但是，我們必須談到有和無的這種相互矛盾，因為它們實際上是相互依賴、相互否定的。有和無的相互矛盾不僅在邏輯上是真的，在本體論上也是真的。（有）存在先於（無）非存在，無論是對一般的事物還是對特別的人來說，都不能從本體論上得到合理的證明。這就是佛教所持的立場。我們在此可以此可以看到，西方與東方（尤其是佛教所例示）在理解存在（包括人的生存）的否定性上的根本差異。^{②2}

佛教「空」的思想，對於內在於現存存在中有和無的相互矛盾提供了一種解決方法。

龍樹所表達的大乘佛教的立場，把這種對現存存在的認識作為自己的出發點。對於龍樹，現實性並非被當作出發點的、可藉以追求超越和真實實在的某種肯定性的東西。毋寧說，現實性是某種否定性的東西，在這意義上，它不能被當作出發點。正因為此，龍樹首先堅持「八不」的學說^{②3}。通過把存在與非存在的關係性質把握為相互矛盾，龍樹否定了現實性本身，也由此否定了虛無主義觀點。在這雙重否定中實現的正是真「空」的立場。因此，這是絕對現實性的立場，現存存在通過雙重否定而自證為真如。故超越性並非某種彼岸的東西，而是直接存在於此時此地。正是由於這經雙重否定而獲得的絕對現實性的立場，「空」才被表達為「中道」、「妙有」和「事事無礙」。

從這種「空」的立場來說，必須說在古希臘尚未認識到現存存在中的存在與非存在對峙的絕對矛盾性。因此，也必須說，在亞里士多德那里，即使個體是真正的實體，它們也不是經雙重否定而被認識到的絕對實在。亞里士多德的「存在」似乎是一種無法忍受存在與非存在相互否定的現實性的由人心企畫的虛構。換言之，只要不認識到存在與非存在的絕對矛盾，現實性就只能被這種存在優先的二元論立場把握為其出發點。所以，亞里士多德的觀點看來也是為獲得真正的實在，即「妙有」而不得不因那個出發點本身所推翻的虛假的觀點。

當我們進而考慮到亞里士多德的「存在」在根本上與一種目的論理論有關時，這一點就更清楚了。在亞里士多德那里，宇宙是一個運動的過程，作為潛能的質料在這過程中通過作為目的（telos）的形式的動力而作為現實實現（energeia）。可以認為它處於一個目的論關係之中，作為純粹形式的神是最高目的。但是，這個觀點豈不說出了同樣的情況，即他的實在的實體——「存在」的

立場——仍然沒有徹底貫徹為像在「事事無礙」這句話中所表達的那種絕對現實性的觀點。因為個體雖然是一個本身包含形式的實在的實體，在從潛在性向現實性運動時，却尋找自身之外的一個更高層次的形式。

禪反對根據目的論來探索實在的基礎。《信心銘》云：「莫逐有緣，勿住空忍。一種平懷，泯然自盡。」大珠慧海教導說：

求大涅槃者是(造)生死業。(舍垢取淨是生死業²⁴)。有得有證是生死業。不脫對治門(熄滅邪欲的修行)是生死業。²⁵

涅槃通常被理解為佛教生活的目的。即使如此，如果只是把涅槃當作目的來追求，人就勢必陷入生死輪回之業。因為在以克服輪回而把涅槃當作目標的追求中，在以消除邪欲而證悟的期冀中，人就不能擺脫區分輪回與涅槃、情欲與悟的二元性。涅槃或悟在這種探求中被對象化和概念化了，從而造下了業。真正的涅槃不可能被對象化，也不應從目的論上去追求。它是在當下證得的絕對現實，超越了手段與目的、主體與客體、存在與非存在的二元性。

禪宗堅持徹底克服二元性、包括存在與非存在的二元性，這亦可以下述論為證：

有無一切無故，我實相中種種法門。說有無皆空，何以故？若無有亦無無，是故有無一切無。²⁶

因此，這超越存在與非存在的絕對無，不僅僅是一個否定性的空無。正如六祖慧能所云：「無一物可得，萬物乃立。」對絕對「無」的證悟，實乃自由創造性活動的主體性根源。

認識到存在和非存在絕對矛盾的「空」和禪的觀點，立於一種絕對現實主義或超越了它的徹底實在論上，因此是通過徹底推翻亞里士多德「存在」的立場——這種立場由於把存在優先的二元論性質作為其出發點，從而具有一種目的論的性質——而建立的。禪是完全「無相」(Formlessness)的立場，它摧毀了哪怕是純粹

本質(ousia)的形式。因此，它表示一種對「存在」的徹底否定。但這樣一種否定其實同時也是對「思維」的否定。因為「存在」總是與「思維」相聯係。只要存在繼續存在，「思維」就存在。在這一方面，我們可以回憶起這與龍樹有關，也就是說，龍樹對存在觀點和非存在觀點的雙遣，表示了一種對把存在與非存在實體化的實體化思維的否定。實體或存在的觀點，根本上與把事物對象化和實體化的實體化思維有關。禪宗否定存在的觀點，立於非思量(Non-thinking)的基礎上。

非思量是一種超越相對性的思與不思的立場。正因為此，禪的非思量是不受束縛的根本思量。故它超越了通常意義上的思量。這並不意味着它缺乏在思想方面的見解。毋寧說，它基於對主張人的思維根本上是一種實體性思維的思維本質的根本批評上。但在禪宗因此否定思維時，豈不是說它沒有充分認識到在古希臘和西方世界廣泛考慮的思維的肯定性方面業在自然知識、形而上學、科學、法律、道德等領域所取得的進展而放棄人的思維嗎？在禪宗那裏，人思維的肯定性和創造性方面被忽視了，只有思維的二元性和區別性方面才被清楚地認識為應加以克服的東西。

在此我們可以看到，為什麼西方意義上的理，在佛教和禪宗那裏總是被理解為一種否定性的原則。從根本上說，非思量的立場應當可以說具有給予在西方發展的人思維的肯定性方面以生氣的可能性。但這種可能性尚未成為現實。正是這種可能性的現實化和實存化，必須成為東方傳統中「空」立場在未來的主題。

九

當我們考慮康德純粹實踐理性的律令所代表的道德「理性」的觀點時，禪宗消除思量(thinking)的態度就成為一個更加嚴重的問題。

如前所述，康德把亞里士多德時代以來整個「存在」的形而上

學傳統拒斥為獨斷論。這里包含否定根據存在優先的二元論來把握存在與非存在關係性質的這種觀點。他抨擊亞里士多德「存在」的形而上學的出發點。必須說亞里士多德的立場本身基於一種隱蔽的假設，即一種尚未得到批判的獨斷論假設。康德的批判哲學，敏銳地認識到隱藏在「存在」的形而上學根基上的獨斷論假設。康德的抨擊焦點，可說是一種對於關於存在的思維根據，亦即實體性思維本身的批判。康德把握住存在與非存在關係的矛盾性質，反對企圖根據存在優先的二元論去設想這種關係。由於這個原因，康德在**主體性**上而不是在實體上確定了他的批判。

同時，這意味着，康德當然不是通過用在龍樹的「八不否定」中實現的那雙重否定超越了存在和非存在相互矛盾的性質而走向「無」和「真空妙有」的觀點，而是走向「純粹理性」的觀點。我們前面已稱它是理之理或「原則之原則」的立場，即先驗的道德原則的法理性律令(rationis)的根據。康德通過否定亞里士多德實體而牢固確立的**主體**立場，並不是見諸大乘佛教的**無的主體**。它毋寧是在純粹理性本身能決定意志意義上的道德原則(理)的**主體**。因為康德通過批判與存在相關聯的實體性思維的根據，倡導純粹理性完全超越了與存在關係的觀點。此外，通過限定其理論的、客觀的作用，他認為形而上學只在其實踐的**主體性**作用上才是可能的。這就是康德理性自律、實踐自由的立場，它把至善看作道德的先決條件。

我們前面已提到，禪宗通過否定存在和思維而採取**非思量**的立場，可能是拋棄了在西方發展的人思維中肯定性方面而不覺。康德基於純粹理性的道德的和主體性的純思維(它只有通過推翻實體思維的根據才能實現，並且只在其實踐的、主體性的使用上才能考慮到形而上學知識的可能性)的觀點，必須說與禪宗**非思量**立場了不相干。康德要求為義務而履行義務的道德「原則」之「原則」的立場，在其成爲一種揭示了既非亞里士多德的實體性存

在亦非禪宗的**主體性「無」**的第三向度的形而上學的立場意義上，必須說對於禪宗來說是一無所知的。

但這並不意味着禪與善惡問題了不相干。《七佛偈》所指示的「諸惡莫作，眾善奉行」，亦始終為禪宗尊崇。這偈的頭二句可概括為第三句：「自淨其意」。

《頓悟入道要門論》一文有云：「念善念惡，名為邪念。名念善惡，不為正念。」在禪宗那裏，區分善惡並在這種區分基礎上考慮事物，這本身就是惡或妄想。醒悟到「心」——因為它擺脫並從根本上居於這種區分之前，無視它們的差異——就是真正根基。「心」亦稱「正念」、「清淨心」、「直心」、「一心」、「無心」等。所以「諸惡莫作，眾善奉行」這二句話也不是在善惡對立的道德範圍內執為貶惡揚善，而是根據超越包括善惡這種區別的任何分別的「直心」或「無心」行事。偈的第三句「自淨其意」，即表明這意思。

禪在必須超越善惡對立這一向度上與康德一致。康德也幾乎不是把道德律令聚集在相對的善惡對立這一向度上。但在如何超越這善惡對立的向度上，禪則完全與康德分道揚鑠了。康德把這善惡問題視作意志決定的問題。為導求使意志成爲善的意志這個基本原则，他確立了超越一切經驗的純粹實踐理性的律令。這就是我們所稱的**康德主體性的「原則之原則」**立場。與之相反，禪並不把善惡問題看作是一個自由意志問題，而是看作劃分善惡二維的分別心問題。禪倡導說，我們自己必須醒悟到超越一切分別的**無心**。這就是**禪主體性「無」**的立場，它並非是理。

故在禪宗那裏，善惡問題當然是一個現實的問題，但它不是被看作一個道德意志及其律令的問題，而是被看作分別心問題，並歸根結底被看作規定二元性的客觀性——實體性思維的問題。與生死問題一樣，善惡問題在自身擺脫了分別心的**非思量**中得到超越。這意味着康德的「應當」(理)，在斷然處理道德律令的問題

並闡明其先驗基礎的意義上超出禪宗「無」的立場。然而，由於非思量的立場，禪宗亦同時具有超越康德「應當」的意味。但這是在什麼意義上呢？

在「理性」本質上是實踐的和形而上學的「說法」中，康德並不像亞里士多德那樣，持把世界看作朝向純粹形式的運動過程的沉思立場，而是把他的立場奠在實踐的「應當」基礎上，絕對命令式的「你應當去做」永遠回響在處於感性與理性永無休止鬥爭的人生存的根基上。亞里士多德的「存在」的客觀性和非主體性於此被超越。但在康德那里，即便以純粹的「應當」表達的一種深刻的主體性方式把握住先驗的主體根據，亦不能說已完全克服了客觀性。因為康德的「應當」仍是某種外在的東西，故在「應當」是一種強加於我們存在的無條件的道德命令的意義上，它仍是某種客觀性的東西。作為純粹的「應當」，他的立場是最主體性的，但同時也是非主體性的。當我們考察康德的批判哲學時，這一點也許就更清楚了，儘管它嚴厲拒斥亞里士多德的目的論，却建立了自己的目的論類型，它不是一種宇宙論的目的論，而是一種道德上的目的論。

通過超越任何「應當」，禪宗堅持「無為」、「無事」^⑲的基礎。它說：「不求真，不斷妄，了知二法空無相。」^⑳又說：「無明實性即佛性，幻化空身即法身。」^㉑它進一步說：「即凡心而見佛心」^㉒。禪宗打破了以為佛心是某種「應當」在此岸之外被追求之物的常人見解。通過超越這種追求某物（從外部去追求某物）的立場，它回復到自我「內在之內在」的絕對現實性。這一不可能是「應當」的「無為」觀點，無非就是「不思善，不思惡」，於焉顯露「本來面目」^㉓。「這里展現出作為禪宗修行根源的「無住本」立場，通過從根本上推翻一切修行上的目的論而擺脫任何道德律令及道德原則。這是異乎尋常的、自由簡易的、敞開心扉的「獨立無羈的大用」狀態。這也是「衆生無邊誓愿度」^㉔這一被永恒表白的誓愿之

基礎。

因此，禪宗「無為」和「無事」的立場超越了「應當」的立場。但是，這並不必然地自覺觸及在西方理智傳統中被如此尖銳地認識的道德上和倫理上的「應當」，故禪宗經常隱含着喪失自己真正的自由，陷入一種非批判的淺嘗輒止和墮於一種非倫理或反倫理的危險，人們對此事實切勿掉以輕心。如果禪宗感到作為一個真正「世界宗教」的使命，那麼以一種開放的心靈面對為康德所認識的道德「原則」之原則的立場，面對包含在那里的諸如自由意志、理性自律、先驗道德律令的實現、根本的惡之類問題，必須說是無可避免的。

十

在代表西方哲學思想的亞里士多德的「存在」和康德的「應當」中，我們發現了客觀性，不是通常意義上的客觀性，而是在作為一種非立體性那種深刻意義上的客觀性。這可見諸以下事實：這兩種觀點儘管各自的意義不同，却都具有一種目的論性質。它們依然具有一種客觀性（即使不是通常意義上的客觀性），而且也是目的論的，這意味着這些觀點依然具有某種形式，即不是完全無相的。它們具有的「形式」意味着「存在」和「應當」都未擺脫思維亞里士多德的「存在」與康德的「應當」之差別在於一個是實體性的而另一個是主體性的，但兩者都在根本上與「思維」聯係在一起。為超越任何客觀性，站在真正主體性的基礎上，必須到從思維本身中解放出來。這意味着「存在」（有）和「應當」（理）的立場的根本轉換。

基於非思量的禪宗立場本質上具有這樣一種意義。非思量，按行為來說，就意味着無執。所以，它就是萬物由此得以建立的「無住本」。因為它是貫通一切思量（thinking）並超越與有和理相關的客觀性的主體性的立場，它純粹而自由地思量，而且意志和

行為完全不受任何東西束縛。因此，它是不帶任何目的論意味的主動性，在事物所處的既定環境中創造性地運作。正因爲此，臨濟說：「你且隨處作主，立處皆真，境來回換不得」，又說道：

如主客相見，便有言論往來。或應物現形，或全體作用，或把機權喜怒，或現半身，或乘師子，或乘象王。^{③③}

只要我們執着於思維的立場，我們無論怎樣使其淨化和內在化，都無法避免從外部來看自我，也就是說無法避免某種客觀性或非主體性。眼睛盡管能看到的任何別的東西，却不能看到自己；同樣，思維盡管能想到任何別的東西，只要它不超出思想的立場，就不能思維這思維本身。一旦它企圖這樣做，它就必不可免地陷入一種自縛中。只要思想拘執於這思維的立場，那麼這種思想無法擺脫的自我局限就不會爲思維本身所認識。這種自縛正是一種盲點的表現，思維具有這種盲點只是因爲思維就是思維的功能。

把關於現存存在者的實體性思維貫徹到底，亞里士多德遂辨別出使現存事物如此存在的「存在」概念。他在此發現神就是思維自身的思想(*noēsis noēseōs*)。但是，神既是每一現存存在者的終極根據，然而同時又被看作要達到的最高目標，這意味着「思維自己的思想」依然是被以某種方式思想，也就是被看作思維的一種對象，儘管這並不是在通常的意義上。

通過理性的自我批判，康德清楚地認識到通貫亞里士多德「存在」的形而上學和亞里多德以後所有形而上學的盲點。其結果就是在他的學說中，物自體被說成是理論理性所無法達到的東西。康德所謂純粹理性的二律背反，揭示了無意識地隱含於形而上學領域里的實體性思維的自縛。通過批判，康德遂把形而上學所以可能的根據從實體性(理論的)思維轉換到主體性(實踐的)思維。就形而上學而論，與「存在」關係的思維被分開，與主體性「應當」(sollen)關係的思維得以建立。在這一點上，他確立了從與「存在」的客觀聯係中擺脫出來的主體性立場。所以，康德敏銳地認

識到隱含於亞里多德確立下來的西方形而上學的關於存在的實體性思維的自縛和盲點。但也可以料想康德並不一定認識到思維本身所具有的自縛和盲點。至少，他可能已想到通過把思維徹底提昇爲純粹理性的立場，實即主體性的純粹理性的立場，可以避免這自縛和盲點。

在西方思想中，清楚認識到思維本身困境的第一個哲學家，看來還是尼采。這與尼采是西方理智史上第一個以一種肯定的意義，即以一種積極的虛無主義形式領悟「非存在」的哲學家這一事實不無聯係。衆所周知，尼采推翻了根置於柏拉圖主義和基督教的傳統西方價值體係，並宣告了虛無主義的來臨。在哲學思想上，他把由傳統形而上學確立的整個「真實世界」視作一個虛構。他不僅摧毀與存在相關的思維，也摧毀與理想(應當)相關的思維，並把「生命」和「力的意志」作爲自己的立場。

隨後，海德格爾在某種意義上把尼采的立場推向極致。尼采推翻思維本身的立場，把他的攻擊集中在與理或應當相關的思維上——所以其對柏拉圖主義和康德的倫理學說的批判尤引人注目；與尼采相比，海德格爾試圖通過特別攻擊與有或存在的思維，從而摧毀西方形而上學的基礎，來普遍地超越傳統的西方思維。海德格爾同尼采一樣(實際上比尼采更激進)，專注「無」的問題，從而展示了一個極爲接近禪宗的立場。這可說源於他追溯由亞里士多德和康德所代表的傳統西方思想隱秘根源的意圖，這就是說，現有一種目的論性質的西方思想本身不能避免某種非主體性。海德格爾把西方形而上學史看作是「存在」的遺忘史，他力圖詢問「存在」自身(*Sein selbst*)的意義，它是通過對「無」的認識，超出亞里士多德的「存在」直達其本源而揭示出來的。但與此同時，他並未背離思維本身，而是一直力圖堅持一種思維——一種內在於海德格爾意義上的存在的思維(*Denken des Seins*)。就此而言，須說他仍與基於非思量的禪宗異趣。的確，似乎海德格爾的意圖

毋寧是順着西方形而上學的傳統路徑顯示出一條新路徑，而不背離這種思維的立場，使被遺忘的「存在」真正作為「存在」本身呈現自己。

基於**非思量**的禪不受**思量**(thinking)與不受**思量**(not-thinking)的束縛，然後又任運自在地運用這兩者。但正因為這種**非思量**的立場，禪實際上並未充分認識到業在西方得到獨特發展的思維的肯定性與創造性方面及其意義。基於實體性、客觀性思維的邏輯的和科學的認識，以及基於**主體性**、實踐性思維的道德原則和倫理認識，在西方是非常明顯的。與此相反，這些事物的某些方面在禪的世界里則是模糊的或者缺乏的。因為禪宗（至少是迄今為止的禪宗）尚未充分認識到人類思想中的肯定性和創造性方面，其**非思量**立場總是隱藏着墮入只是不思量的危險。實際上，禪宗經常墮入這一立場。禪宗當今缺乏處理現代科學的問題及個人、社會和國際的倫理問題的綫索，可以認為部分是因此之故。

如果禪宗想要在正在到來的「單一世界」中作為一種新「世界宗教」而成爲人類世界一支崛起的歷史力量，它必須把已在西方世界得到改善和確立的實體性思維和**主體性**思維放入它自己**非思量**的世界中，使它們在「無住本」中發揮作用，在萬物的特殊性上建立起種種事物，以此作為自己的歷史任務。但是，爲實現這一任務，正如西方的「存在」和「應當」等概念通過當前禪與西方思想的對話正被迫從根本上進行再考察一樣，禪也必須把曾對它是陌生的西方「存在」和「應當」的觀點包容於內。並且必須重新把握和復興它自己的「**非思量**」立場，以便能真正使它的**非思量**在當今的歷史時代得到具體化和實現。^{③④}

(完)

註釋

- ①《新約·哥林多前書》第1章第2節。
②同上，第2章第7節。

③《舊約·詩篇》第98至99篇。

④把阿奎那的神學立場界定爲「存在」或有的神學，可能仍會有種種異議。近來有一部分熟悉日本哲學界現狀的西方神學家和哲學家，嚴厲批評在日本流行的下述觀點：把基督教看作是一種「存在」或有的宗教，佛教則是一種「無」的宗教。我們有心要恭聽他們的批評。我個人認爲，最好是盡可能避免這種把佛教與基督教類型化的做法。但歸根到底，這種類型化方法也許是不可避免的，因爲基督教方面的批評所關心的，是把基督教立場定爲西方標準中的「存在」是否得當，却依然未從佛教的本義上去考慮佛教的「無」或「空」。但在日本，早先用這些術語表明的東西却是以佛教的「無」或「空」爲標準的。一早我們把佛教的「空」當作一種標準，即使那些在西方標準中不一定被認爲是「存在」的立場，我們仍有理由將其確定爲「存在」。也正爲此，我在本文中論述托馬斯、阿奎那時，也是權且使用這一非常成問題的「存在」概念的。

另外在本文中應加理解的是，涉及到基督教，理用來表達基督教人格主義的性質，而有或「存在」則用於表達其本體論的性質。

⑤古爾森(E. Gilson):《上帝與哲學》(約黑文，耶魯大學出版社，一九四一年)，第63至64頁。

⑥這並非意味着在基督教思想里從未注重過「無」。這可見諸下述經文：「虛空的虛空，凡事都是虛空」(《舊約·傳道書》第1章第2節)；或者說上帝創的造是「從無中創造」；或如耶穌說(爲強奪的)，反倒虛已，取了奴僕的樣式)(《新約·腓立比書》第2章第7節)；等等。然而，「無」在這里顯然並未被認識爲是一個基本原則。

⑦「絕待中」，闡述中道實相的四種中道之一。《三論玄義》指

出針對認識上的不同弊病有「對偏中」、「盡偏中」、「絕待中」、「成假中」四種對治方法。在去除偏執「斷常」和「中」這兩層弊病之後，連中亦不立，非偏非中，是否「絕對中」。三論宗，中國佛教宗派。以主要研究龍樹的《中論》、《十二門論》、提婆的《百論》而得名。由隋代的吉藏(549至623)創立。——譯者。

⑧「圓成實性」，刮不空性的存在唯識所起的「三自性」之一。據《成唯識論》解釋，世人妄分主客，執經驗層面的種種現象為各有自性差別的客觀實在，是為「遍計所執性」；其實一切經驗對象皆由主體心識的種子根據一定條件而轉化為現行，是為「依他起性」；在「依他起性」上，消除「遍計所執性」的謬誤，顯示雙遣「人我」、「法我」的眞如實性，即為「圓成實性」。唯識宗，中國佛教宗派。以分析法相而表達「唯識眞性」得名，又名「法相宗」。由唐代的玄奘(600至664)和窺基(632至682)創立。——譯者

⑨「空假中三諦圓融」，天台宗對絕對眞理——「諸法實相」的把握。據《摩訶止觀》解釋，認識世界有三個層次：一切現象由因緣和合而成，空無自性，是為「空諦」；空性的萬有依一定「假名」而表現，呈現種種差別，是為「假諦」；在否定「空」「假」片面性的基礎上綜合「空」「假」，是為「中諦」。實相是「能所尚一」、「境智冥一」，「即空即假即中」，是為「三諦圓融」。天台宗，中國佛教宗派。以發源於浙江天台山，故名。由陳隋之際的智顛(538至597)創立。——譯者

⑩「事事無礙法界」，說明對世界不同認識次序的「四法界」之一。據《華嚴法界玄鏡》，有「事法界」(特殊差別之事物)、「理法界」(作為事物共性的理法)、「理事無礙法界」(差別之事物與平等之理體，一體不二)、「事事無礙法界」(萬物溶融無間，一切即一，一即一切)。「事事無礙法界」是佛

智達到的最高境界。

華嚴宗，中國佛教宗派。以《華嚴經》為主要經典而得名。由唐代的法藏(643至721)實際創立。——譯者

⑪見本書第2章《道元論佛性》和第10章《佛教的涅槃》。

⑫ nous, ratio, Vernunft and reason, 分別是希臘文、拉丁文、德文和英文中的「理性」。——譯者

⑬說一切有部(Sarvastivada), 佛教部派之一。形成於釋迦牟尼逝世後三百年初。以阿毗達磨論書為主要依據。主張作為世界一切事物和現象的要素「法體」和過去、現在、未來「三世」皆為「實有」。——譯者

⑭中觀學派(Madhyamika), 佛教大乘兩大派別之一。約三世紀由龍樹、提婆所創。以《般若經》為主要依據。主張名言同實相、眞諦與俗諦、世間與涅槃的辯證統一，不執兩邊，而取「中道」。——譯者

⑮「直指人心」這句話中的「心」，根本不同於通常意義的心。它指的是對人來說的根本佛性或法性，它遠遠超出了心理學或哲學意義上的心和意識。

⑯久松眞一：《禪宗：它對現代文明的意義》，《東方佛教徒》第1卷，第1期，第24頁。

⑰在大乘佛教的各種發展形式中，除禪宗外，亦存在一些毋需喬答摩佛中介的實例。為喬答摩佛所證之「心」在此重新得到深刻的領悟，並被解釋為種種理佛(如毗盧遮那佛和阿彌陀佛)和建立在這些理佛基礎上的各種新學派或宗派。故喬答摩佛的心不再是關鍵因素。即便如此，由於「心」——它被解釋為種種理佛——是通過「言」和「教」傳遞的，而且由於這些理佛發揮了一種根本的中介作用，那就必須說它們在根本上與禪宗不同。正因為此，它們皆被禪宗稱作「教門」佛教。

⑱「離四句，絕百非，說什麼佛法」這句話，要求研究者不用任何概念化或範疇化來表達佛陀的真理。見上浦一州等《禪塵》（紐約：Harcourt, Brace & World, 1966年），第269頁。

⑲僧問云門：「如何是佛？」云門云：「乾屎橛」（《無門關》第21則）。

⑳僧問法眼禪師：「慧超咨和尚：如何是佛？」法眼云：「汝是慧超。」（《碧岩錄》第7則）。

㉑保羅·蒂利希：《存在的勇氣》（紐黑文：耶魯大學出版社，一九五七年），第40頁。

㉒見本書第5章「非存在與無」。

㉓八不由四對否定構成：不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去。在這四對概念中，沒有一個概念優先於另一個概念。在龍樹那里，存在的真正性質（如）是在消解生滅這類僵固概念後才顯出自身的。因此，八不與中道是同義的。

㉔據《信心銘》原文補。——譯者

㉕《景德傳燈錄》卷6。

㉖《百論》卷下「破空品第十」，《大正藏》第31冊，第181頁。

㉗無為和無事都是禪宗術語（盡管無為亦見諸道教），它們不可能被準確地譯成任何一種歐洲語言，因為在西方思維方式中沒有任何與它們相當的東西。

禪強調說，從外部去探求**實在**（法或佛性）是虛妄的，因為**實在**對於禪就是當下。無為和無事表明，以實現這種虛妄去探求實在的做法應當完全停止。（因為內在探求仍蘊含着「外在」，不管是內在的還是外在的，必須放棄這種探求活動。）然而，只有在總體上、存在上領悟到這種探求活動的虛妄性後，才能完全達到無為和無事。根本的不是

撤消「探求」，而是克服「探求」。在兩者都是表示這種領悟，即**實在**（法）就在當下發現自己的意義上，這立即意味着無為和無事不是否定性的，而是肯定性的。通過這種認識，人們擺脫了二元的（即真實的與不真實的）和虛妄的生命觀。

因此，無為和無事構成了在本體論上先於價值與反價值二元性的生存的基礎、能動的根據，為自己也為他人的創造性活動於焉自由涌現。然而這些活動對於作這些活動的人來說則是「無為」，在這些活動中他從事的則是「無事」。

㉘《證道歌》。

㉙同上。

㉚《碧岩集》第62則。

㉛當六祖慧能被惠明法師問什麼是禪時，他說：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？」（《壇經》）《大正藏》第47冊，第349頁；亦見鈴木大拙《禪佛故論集》第1集，倫敦：雷德出版社，第208頁。

㉜這是作為佛教徒生活根本的「四弘誓愿」中的第一句。它們是：

衆生無邊誓愿度，煩惱無邊誓愿斷；法門無邊誓愿學；無上佛道誓愿成。

（見鈴木大拙：《禪佛教指南》，倫敦：雷德出版社，一九五七年，第14頁）

㉝《臨濟錄》（《古尊宿語錄》卷4）。

㉞與上述討論相關，禪與基督教之間的問題當然不應被忽略。但因它們是超出本文所能處理範圍的大問題，筆者擬把它們放在別處討論。見第5章「從佛教觀點看蒂利希」和第9章「自我覺悟與信仰：禪宗與基督教」。

——譯自《禪與西方思想》（Zen and Western Thought）



三論宗的哲學思想

蔡惠明

一、
三論宗是中國佛教的一個宗派。它因依龍樹菩薩的「中論」、「十二門論」和提婆菩薩的「百論」等三論立宗而得名。三論宗的傳法世系，在印度是龍樹——提婆——羅喉羅——青目——須利耶蘇那。在中國則是鳩摩羅什——僧肇——僧詮——法朗——吉藏。隋吉藏是此宗的實際創始人。

龍樹是古印度佛教哲學家，大乘佛教中觀派的奠基人。約公元二至三世紀時出生於南印度毗達婆國，屬婆羅門種姓。幼年曾學五明，後皈依佛教。初習小乘教規，因在雪山一帶得大乘經典，發心弘揚大乘，系統地確立了大乘佛教中觀派的理論。他進一步發揮了「般若經」的性空思想，提出「空」既不是「零」，也不是「空無」，而是指不可描述的實在。也就是說，諸法（宇宙萬有）依「俗諦」說是「有」，依「真諦」說是「空」。他認為世界上的一切事物以及人們的認識，包括感覺、概念、意識和地、水、風、火「四大」都是一種相對的、依存的關係，是假借的

概念（假名），是不真實的，它們的本身沒有獨立的實體或自性（無自性）。宇宙萬物的真實性是「空」，亦即「中道」，就是不能用言語分別，不能用概念親證的一種存在，也就是「非有、非無、非亦有亦無、非非有非無」。他進一步論證，有為法空，無為法亦空，我空，無我亦空，生死空，涅槃也空。既然一切皆空，那末森羅萬象又怎樣解釋呢？他提出了真、俗「二諦」說，闡述佛陀為那些無明覆蓋的凡夫說法時，採用俗諦，承認世界和衆生的真實存在；但為那些已消除無明、見性悟道的人說法時，採用真諦，否認世界和衆生的真實性。只有從俗諦入手，才能達到真諦（「若不依俗諦，不得第一義」）。他的哲學思想對中國佛教很多宗派都有很大影響。後由提婆傳承，並經羅喉羅、青目至須陀利耶蘇摩。

鳩摩羅什師承西域沙車國王子須利耶蘇摩，專弘般若性空之教，為四方學者所宗。後秦弘治三年（四〇一年）來到長安，秦主姚興以國師禮相待，各地義學沙門聞風而來的有八百多人，共

譯經律論七十餘部，二百多卷，盛倡龍樹、提婆的般若性空學說。門人號稱三千，唯有僧肇得其真傳。此後長安大亂，僧家四散，三論傳承，記載不明。南傳羅什之學的是以三論命家、兼修禪觀的僧朗。朗傳僧詮，詮傳法朗。吉藏是陳、隋三論學者，也即法朗弟子中的佼佼者。他著作豐富，陳義精微，評論由晉以來各家學說，並採取南北各派之長，對當時流行的經典，多為注疏，在這樣的基礎上正式建立了三論宗，因着重闡揚諸法性空的理論，所以也稱法性宗。

當時除吉藏一系外，其他弘傳三論的學者也很多，因此三論學說在唐初曾盛極一時。以後法相、華嚴、禪宗等相繼成立和流行，三論宗逐漸衰微。但大曆（七六六——七七九年）年間，金陵有玄璧弘傳三論，浙江金華有慧星專講三論。中唐時期，傳三論尚有人在。會昌禁佛，三論宗章疏被毀殆盡，幾成絕學。清代末年，海運暢通，金陵刻經處創辦人楊文會居士從日本將三論宗失傳的章疏著作取回，重刻流通，使我們有機緣得以窺其全貌，便於探討。

二、

三論宗的核心思想是諸法性空的中道實相論。它認為世間、出世間萬有諸法都是從眾多因緣和合而生，是很多因素和條件結合的產物，沒有獨立的個體，既互相依存，又因關係的演變而分離或消失。這叫做「無自性」，也就是性空。即緣起事物的存在就是性空，不是除去緣起的事物而後說空。如「十二門論」說：「象緣所生法，即是無自性，若無自性者，云何有是法？」也就是說，緣起法無自性就是畢竟空，但為隨順世俗的常識，而說有緣起的事物，把緣起和性空統一起來，這就是中道。所以，不離性空而有緣生的諸法；雖有緣起的諸法，也不礙於畢竟空的中道實相。為了闡明這一理論，三論宗更立有真俗二諦、八不中道等學說。

1. 二諦說：就是指真俗二諦，也稱第一義諦和世俗諦。「中論」卷四說：「諸佛依二諦，為象說法，一以世俗諦，二第一義

諦，若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」對此，青目的「釋論」作了這樣的解釋：

「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故，生虛妄法，於世間是實，諸聖賢真知顛倒性故，知一切法，皆空無生，於聖人是第一義諦，名為實。諸佛依是二諦，而為象生說法。若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法，不知實義。」二諦是言教乃根據「摩訶般若經」和「中論」說的。「大般若經、具足品」說：「菩薩住二諦中為象生說法，世諦、第一義諦。二諦中象生雖不可得，菩薩行般若波羅密以方便力故為象生說法。這意味着，二諦只是為教化象生假說的言教，即為着空者依俗諦說有，為着有者依真諦明空。明空不住空，為顯示不是自性實有；說有不住有，為說明不是斷滅的空無。如此，雖說空沒有，為使人體悟到超空有、言忘慮絕的諸法實相，便是法性理體。所以真俗二諦不過是為了說法教化象生的方便，適時而用的假設，就如標月的指，意在月，而不在指，由此二諦言教，體悟無所得的中道實相。」

2. 八不中道：「中論」開宗明義載有「八不偈」，就是：

「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來也不出。」偈意概括地指出凡夫二乘有種種偏執偏見，不外乎生滅、斷常、一異、來去四雙八類。這些偏見，是人們正確認識宇宙萬有的障礙，是虛妄分別，是種種戲論，所以對它們一一皆用「不」字來否定，使象生離此八偏，以悟入空有不二的中道。

「中論」卷四說：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」三論宗「八不」所要達到的根本要求就是「一切皆空」。

3. 二諦三中：依二諦八不的教理，建立三種中道：世諦中道，真諦中道，二諦合明中道。這三種中道表明：不但非真非俗是中道，就是真俗二諦也是中道，若說二諦是假，對待真俗說有中道，即中道也成為相待假。所以八不義中說：中假常通，體用無

礙，若有所住，便喪失圓旨。

4. 迷悟成佛義：根據中道實相的理論，說諸法寂滅無生，本來清淨，無眾生可度，亦無佛可成。但就世諦假名門，說有迷有悟，有佛有眾生，提出一切眾生皆能成佛。因為一切眾生本來是佛，只因一念迷故，為無明妄想所蒙蔽，虛妄分別無我謂有我，執外境為實有，所以成為眾生而流轉生死，如果能徹悟諸法畢竟空寂，頓歇無明煩惱，除去顛倒夢想，而本有的法身佛性，萬德莊嚴自然顯現，名為成佛。然而由於眾生根性有利鈍，惑障有深淺，成佛就有遲速。利根眾生，一念成就八不正觀，深悟諸法無生，可以頓悟成佛。鈍根眾生，經歷累劫修行，需經過十信、十住、十行、十向、十地，最終達到等覺、妙覺的果位，亦即五十二位次。成佛與否，關鍵在於迷悟。吉藏在一「大乘玄論」中曾列舉了「十一家」對於佛性的不同解釋和一些經典對佛性的不同稱呼後說：

「今以非真非俗中道為正因佛性，是故今明：第一義空，名為佛性；不見空與不空，不見智與不智，無常無斷，名為中道，只以此為中道佛性也。」

其實，佛性論是大乘有宗的論點，它和「般若」、「三論」的大乘空宗的思想，是兩個時代的產物，並不是一碼事。吉藏根據迷悟成佛義，提出了「中道佛性」的新內容，可說是「三論」思想的發展。三論宗的迷悟成佛義給後來的南派禪宗等佛教宗派的思想影響很大。

三、

三論宗所依經典，自羅什、僧肇、僧朗相承以來，就以「大品般若經」、「法華經」、「華嚴經」為宗依，後來法朗又加「涅槃經」，合為四部大經，所以隋唐的三論諸師的傳記中常有「四經三論」或「三經四論」的說法。此外「維摩詰經」、「仁王護國經」、「金剛般若經」、「勝鬘經」、「金光明經」等也都有詳細的疏解。「智論」、「中論」、「百論」、「十二門論」

是三論宗的根本論典，除「智論」外，吉藏均有注疏。屬於三論宗的專著有「大乘玄論」、「法華玄論」、「淨名玄論」、「二諦章」、「三論玄義」等。「三論玄義」是吉藏在揚州慧日道場時應晉王楊廣之請而作，依據「中論」、「百論」、「十二門論」闡述概要，頗多發揮。此書中國無注疏，但在日本研究者甚盛。主要注疏有澄禪的「三論玄義檢幽集」七卷，真空的「三論玄義檢幽鈔」七卷，貞海的「三論玄義鈔」三卷，尊祐的「三論玄義科注」七卷，鳳潭的「三論玄義首書」二卷，明道的「三論玄義玄談」一卷，慧雲的「三論玄義講話錄」二卷，專精的「三論玄義講義」一卷等。可見三論宗的哲學思想在日本也得到廣泛的傳播，並引起學者們的興趣。

三論宗廣破一切有所得、實有實無的偏見，說大乘經同明一道，同以無所得正觀為宗，對如來說經教，不作高下優劣之分，但應眾生的根性千差萬別，所以佛說的法門就有種種不同，條道路通向菩提正覺，這就叫隨機施教，因病給藥。為此立有二藏三輪以判一代佛教。二藏是以「大品般若經」和「智論」所說的聲聞藏、菩薩藏，也就是小乘藏和大乘藏。吉藏在「法華游意」中說：「佛教雖復塵沙，今以二意往收，則事無不盡。一者赴小機說，名曰小乘；二者赴大機說，稱為大乘。而佛滅度後，結集法藏者，攝佛一切時說小乘者名聲聞藏，一切時說大乘者名菩薩藏，即大小義分，深淺教別也。」至於三輪判教，指的是：①根本法輪，即「華嚴經」；②枝末法輪，即「華嚴經」之後，「法華經」之前的一切大小乘經；③攝末歸本法輪，即「法華經」。二藏和三輪，形式不同，其實一致。二藏是橫判，三輪是豎判；二藏是大小二乘，三輪也只是本末二輪。所以說「法華經」之前諸大乘經為枝末，是因為它不廢三乘權教，並不是說「般若」等明理不究竟為枝末，不同「阿含經」是權教，說為枝末。

三論宗雖然在我國歷史上流傳不長，但它是印度大乘空宗思想在中國的別枝，其論點與哲學思想很為重要，作用也不容忽視。希望佛學研究者探索這一寶藏，並把它繼續發揚光大！

虛雲老和尚遺相



六十張手繪遺相

虛雲和尚

馮馮

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

正說着話，迦葉殿本寺僧人過來，用一雙怪眼疑心打量德清不止，德清行禮問訊，那本山和尚傲然不回禮，瞅着他，盛氣凌人地問：「你是哪裡來的？」

德清謙虛回答：「學人德清，是福建鼓山行者，今從緬甸回國經此，專誠參拜迦葉尊者，未請教上座上下怎稱呼？貴寺主持何人？可否容德清拜候請教？」

那僧人一翻怪眼道：「哪個要你拜？問我作甚？你莫非希圖掛單，我跟你說實話罷！本山各寺院都不留單的，此是鷄足山規矩！」

德清說：「德清原無求貴寺掛單之意，既然貴山有此不留單之規矩，我更不敢相求打擾了。我此來純屬拜尊者及一觀絕

頂奇觀與佛光，我自在曠野露宿便了。」

僧人說：「你露宿也好，不露宿也好，却與我何干？你拜完就走便是！你若想在鷄足山搭寮居住，那却不行！鷄足山各寺庵規矩不准外來人居留，只有本山各寺子孫可居住。」

德清愕然道：「原來鷄足山有此規矩！我却未知道，承告！」

那僧人說：「如今你可知道了，你拜完看完就走罷！不可多留。你遊山三兩天倒可以，若圖長住，只恐十座道場僧伽都不容你，到時合力攆你，你才吃不了兜着走呢！」

德清說：「多承指教！我必遵教就是！」

僧人顏色稍霽，說道：「我是好意先通知你，免得你到別處道場碰釘，我們這裏迦葉殿一向寬厚，你既是遠客，請到客

堂奉茶吧！單却恕不能收了。」

德清辭道：「不必打擾了，我還須到處看看。」

那僧人也不相留，也不多講，逕自去向各香客搭訕去了，他又向家人兜售迦葉靈符，說：「這是伽葉佛爺降壇親筆畫的靈符，各位帶回家中，保你家宅平安，人口興旺，六畜肥壯，人畜免病，妖邪不侵，每枚只收回成本五十銅錢，各位發心多捐香油，多捐多得迦葉大士保佑……。」

德清看得驚詫不止，從來未見過這樣的佛殿？

只見那殿旁轉出來一個女童，向那僧人喊道：「爹爹！娘叫你吃飯啦！」

「就來，就來，」僧人回答。

和尚居然有老婆兒女？德清真是大惑不解，再細看那僧人，身穿海青，雖也削髮，也項掛唸珠之練，言行却粗鄙庸俗，哪像是一個出家修行人的樣子？

此時殿外微風吹來一陣辣椒炒肉的氣味。幾個僧人都到後面去了。

木秀才對德清說：「上人不知此山之陋風！此山各寺從明代開始，早已成爲父傳子，子傳孫的各家私產了。」

「什麼？」德清吃驚。

「本山各寺的僧伽，已成世襲制度了。」木秀才嘆道：「本山和尚吃肉吃葷，名之爲般若肉，飲酒謀醉，謂之般若湯，娶妻生育兒女，謂之般若法嗣，嫖妓行淫，謂之歡喜禪，各寺之間，派系傾軋，水火不相容，爭客爭香油，爭山爭田產，訴訟時生……種種行爲，早比俗人更俗了！却稱之爲：率性謂之道，不執着謂之禪！各寺僧伽，都是各與妻子子孫同住，倚恃香火爲生計，各立門戶，互相攻訐，即是以本寺迦葉殿而論，

已分出兩派，適才出來攆你的，是河南幫和尚一派，佔據本寺東廡精舍，子孫傳業，另外在西廡精舍，有陝西幫和尚一派，也是子孫世代相承爲業，兩派時常爭奪正殿香油，醜態百出，幾經爭鬥，如今是平分利益，相安無事。」

德清聞言，嘆息不止，他說：「也想不到西南佛教聖山風氣敗壞至此！令人傷感！」

木秀才道：「鷄足山腐敗情形，非今日始，早在明代已是如此，相沿成風，變本加厲，鷄足山之穢名四播，故此有識之士多不來朝拜，只有俗人來此拜求符錄灰水，那些僧伽行些外道邪法，藉此斂財，也都是常事了。」

德清歎道：「我行遍天下，從未見到道場腐敗至此！」

木秀才道：「論理，也該整頓一下了，只是自從聖朝開基以來，有德行的高僧都裹足不來，惟恐有玷清譽，只有十大寺各家子孫獨霸於此，任意欲爲！像上人這樣的清高苦行和尚來此，晚生二十年來尙是初見呢！上人何不駐錫於本山，整飾歪風，以恢復佛教清規？」

德清歎道：「我亦意欲有所爲，但不知機緣之何在也！先生不聞乎？各寺都不准留單，非本山子孫不准居留麼？我如何可久留呢？」

木秀才道：「上人若有意整頓，重光鷄足山，將來再來大理，我等士紳必盡力以赴！」

德清道：「未來之事，將來再說吧！」

秀才領德清往絕頂登樓眺望，果然是四面都有風景奇觀，尤以西北遠眺雪峯與洱海碧波爲清妙。樓上各楹又有歷代名人題詠，徐霞客絕句：「萬壑同歸一壑謳，銀河遙點九天秋。」描寫傳神。

看罷下樓，再經迦葉殿，繞到西邊崖邊小路，拾級而下，經過一處懸崖絕壁，名爲羅漢壁，壁面平滑，白石灰紋，棧道狹窄，石級苔滑陡險，稱爲獼猴梯，須手足並用才得立足。

木秀才說：「此乃捷徑，雖較難走，却可省却迴轉三十里，常人不敢由此獼猴梯攀下的。」

德清笑道：「此地比華山平坦多矣！」

崖路愈降愈窄，兩人在兩邊懸壁之間「一綫天」中，仰眺不見崖頂，下瞰窅冥冥，似不測其深，到後來那絕壁兩合，僅容一人貼身而下，石壁擦胸，令人幾乎恐懼窒息，再向下探步，身子突然已在開曠石坪之上，真是好像夢覺突醒一般，德清吁了一口氣。

木秀才笑道：「恭喜上人！」

「有何可賀？」

「此段夾壁而下之裂道，常人多不敢冒然試之，晚生若非幼時慣於在此玩耍，亦不敢攀下呢！今觀大師隨我側身披險而下，若無其事，真乃非常人也！」

德清笑道：「先生休得過譽，我亦常人耳！」因問：「此處却是何勝景？」

木秀才道：「上人請抬頭看！此一飛崖，即是迦葉在內入定之華首門是也！相傳迦葉尊者在內定中，阿難尊者來朝，此崖石門自開。」

德清仰觀，發現那一座危崖，垂直如壁，頂端正是絕頂天柱峯的飛樓觀海門底下凌空架立之處，此崖高約兩三百尺，十足似一座巨大城門，雙門緊閉，門縫顯然可辨。原來此皆石灰岩的石鐘乳石齒下墜形成，石齒齒齒皆飛墜而又不盡墜地，羣

齒交垂的後面乃是空心的石洞，此一石扉之隙密合，不容人入內。

「啊！這就是迦葉尊者在內修行入定的華首門麼！」德清驚歎道：「真乃奇景天成！」

那華首門石門高達二十餘丈，寬三十丈，門邊倚壁有一座小亭，兩旁各有一座小小磚塔。木秀才說：「上人，此塔即是傳說迦葉受佛衣入定，待六十六百千歲後以付彌勒再來之處也！俗稱爲受衣亭，你老請看，香客遊人已經從大路拜上來了，我們且過去拜拜。」

「如此甚好，」德清說：「正要往拜！原來此說迦葉待彌勒再來之地！」

德清三步一拜，拜到華首門前，此時已有數百遊人在其下，或拜或瞻仰石門，衆人看見德清如此虔敬，無不感動，紛紛讓路，又有隨他一路拜去的。

德清拜到石門下，在石鼎進香，又再五體投地俯伏虔拜，心中冥想迦葉尊者，默默禱告：「尊者座前，弟子德清專誠來此參拜，聞得鷄足山各寺僧伽均不守戒，種種穢行，有辱此一佛地，長此以往，勢必累使佛地淪沉，寺毀法滅！弟子甚冀盡棉力來此整頓法紀，重振佛門，然此山已成各寺僧伽子孫強霸之世襲之食邑，弟子求留一宿亦不可得，從何入手振興佛法呢？若蒙尊者垂助，使弟子將來得以遂願來此掃蕩妖氣，重振佛光，弟子誓必捨命以赴！尚乞尊者垂憐！賜予默祐成事！弟子飄泊半生，一心求法以圖參與重振佛法，至今仍無機兆，願由此鷄足山重建開始，尊者啊！務乞垂憐罷！」

德清虔誠到了極點，仰瞻石門，不自覺淚流滿面，但見石門隙內深洞黑暗，深不可測，不知迦葉尊者在何處？

「尊者！」德清哽咽流淚：「請賜一點朕兆罷！若蒙垂允

庇祐成事，請賜一點朕兆罷！」

眾人見那德清和尚跪在門下流淚合掌，口中喃喃語，不知他唸些什麼，木秀才亦不解其意。

德清拜求多時，突然地，那石門內深處，傳出悠悠的巨大銅鐘之聲，一聲跟着一聲，一連三响！洞隙內的黑暗，也閃現了萬道金光。

眾人無不駭異，個個下拜，高聲唸佛，叩頭無數。鐘聲餘波消失之後，一切寂然，光亦消失。

導遊的土人突然叫道：「華首門迦葉佛是最靈異不過的，凡有異人蒞臨，門內就傳出鼓磬之聲，我等數十年來，亦只聞兩次鼓磬之聲，但從未聽聞大鐘之聲也！這位大師父來拜，洞內即傳出大銅鐘三响，又閃金光，這位大師父必定是有道神僧了！」

眾人一呼百應，數百人紛紛向德清下拜，高呼「聖僧長老」。嚇得德清慌忙跪拜回禮，迭聲謙辭：「不敢當！不敢當！衲子只不過是一介凡俗行脚僧，無德無能！適逢石門洞內鐘响，此乃尊者神通示象，引發石鐘响動而已！並非於由衲子！」

眾人哪裏肯信，拜過沒完，就是木秀才也覺奇異驚駭不，說道：「上人，今日之事，十分奇異！晚生若非親聞親睹，也不敢輕信。晚生是本地人，也未聞此寺大銅鐘响動呢！」

德清心中着實感迦葉尊者示現朕兆，他對眾人說：「你們要拜我，不如多拜尊者修行吧！」

那石門內黑洞，高廣與山崖齊，內有無數倒垂之石鐘乳，滴水不絕，亦不時會有鐘乳斷墜，擊打石岩成聲，或有鼓音，或有聲音，或為銅鐘之聲响，此事原無神秘。但是，鐘聲响時

（上接第19頁「大智度論」）

，般若波羅密亦空無邊，故般若波羅密有空種無邊相。

「如金剛等」者：金剛者具無量堅性，無物不摧，般若波羅密亦具堅性，無物不摧，故般若波羅密有如金剛等相。

「諸法無分別」者：諸法皆因緣生、因緣滅，這是諸法的統一體，無有分別，般若波羅密亦無分別，故般若波羅密有諸法無分別相。

「諸法性不可得」者：諸法皆從因緣生，無有自性，求諸法自性不可得，般若波羅密亦無所得，故般若波羅密有諸法性不可得相。

「諸法無所有等」者：諸法從因緣生則有，此有是假有，求諸法實性則無所有，般若波羅密亦無所有，故般若波羅密有諸法無所有等相。

「諸法無作」者：諸法皆空，空中無作者，般若波羅密亦無作者，故般若波羅密有諸法無作相。

「諸法不可思議」者：諸法遷變流轉，變幻莫測，有如幻師之變幻法。由現象界中，若常若無常、若苦若樂、若實若空、若我若無我、若生滅若不生滅、若寂滅若不寂滅、若離若不離、若有若無等等，皆是自心的憶想分別，若自心不分別，則一切法即空，這法空之理甚深，除佛外，其他聖賢不易到，所以是不可思議，般若波羅密亦甚深不易到，故般若波羅密有諸法不可思議相。

曇無竭菩薩以世法的二十四相特性，用來說明般若波羅密亦具這等相的特性以後，聽法的薩陀波崙菩薩即得諸法的一一三昧，當然也悟得般若波羅密的三昧。這是曇無竭菩薩的方便說法，行者不可以於心中執着般若波羅密有以上的各種相，若着了般若波羅密相，則即非般若波羅密，更不能成就三昧。若不着般若波羅密相，則能得般若波羅密，亦能成就三昧。

，適在德清拜時，這種湊巧，怎不令人歸功於佛力呢？
 「我一定要遂行佛心佛願！」德清感禱：「弟子既蒙示兆，敢不專誠以赴，重振鷄足佛山光芒！」

德清深信迦葉尊者已經示朕默許他了。是夜，他在放光寺崖頂，與香客數百人一同等待觀看佛光，這放光寺位於華首門削崖底下兩三里，從華首門俯視谷底，就見到此寺，及至谷中，發覺此寺位於懸崖之頂，背倚絕壁，前臨深壑，猶在萬壑盤拱之上，向上眺望華首門，一削萬仞，翠紋烟縷，下壁峻拔，巍廓雄傑，是鷄足山景色最富畫意之景。

到了夜半，放光寺山兩座巨大石刻金剛猙獰欲活，逼視之如有呼吸，眼珠疑轉，此時谷底升起烟霧，兩金剛更栩栩如生。同時，谷底悠悠飄舞着千千萬萬點光點，忽起忽落。

家人不約而同，齊聲歡呼：「佛燈來了！佛燈來了！」
 此時谷底烟雲翻湧，金光飛點越現越多，越升越盛，看來比五台山佛燈繁盛得多，和峨嵋金頂佛光差不多。

再仰望華首門，巍崖高聳白雲端，翠壁蒼屏，重闕看藏天地老，雙扉畫扁日星寒，金剛浩劫還依定……。

德清合掌默念：如此聖地，竟然被不守清規之徒破壞了，多麼可惜啊！願尊者多加庇祐，助弟子重潔道場吧！

(未完)

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣	3,000.00元
吳星級居士	港幣	2,000.00元
顧涵敬居士	港幣	782.00元
林簡倩儀居士	港幣	782.00元
趙楊佩羣居士	港幣	782.00元
楊茵霓居士	港幣	782.00元
黎耀童居士	港幣	300.00元
杜榮森居士	港幣	200.00元
彭耀南居士	港幣	200.00元
何漢權居士	港幣	200.00元
見本法師	港幣	200.00元
鄭才卿、陳善清居士	港幣	200.00元
沈九成居士	港幣	750.00元
上期供存	港幣	5916.60元
妙法寺	港幣	170.60元
總計	港幣	15,555.20元

一九六期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	15555.20元
發行收入	港幣	2006.00元
總計	港幣	17561.20元
二、支出		
印刷費	港幣	11760.00元
稿費	港幣	2350.00元
郵費	港幣	1651.20元
什費	港幣	1800.00元
總計	港幣	17561.20元

內明雜誌社謹啓

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

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., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,

3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,

215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowdaga,

Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七一一六五四

佛元二五三二年八月一日出版
 公元一九八八年八月一日出版

每册定價港幣八元



△ 張大千臨 敦煌 晚唐 供養人像



◁ 張大千臨 敦煌 晚唐 比丘像

◁ 張大千臨 敦煌 西夏 高僧像