

法相學會集刊

第五輯

法相學會集刊

第五輯

## 目 錄

一・羅時憲教授往生五周年紀念座談會記錄	頁一
二・「法相」回憶錄	高秉業 頁二二
三・《觀音經·觀音咒》的研究	高永霄 頁四四
四・佛家空義辨解	李潤生 頁五九
五・韶陽一路，雲門家風——雲門禪師述評	蔡日新 頁九九
六・陳那《集量論·現量品》對佛家知識論的建構	陳雁姿 頁一二七

# 羅時憲教授往生五周年紀念座談會

日期：一九九八年十二月十二日

講者：葉文意居士 筆錄者：義範

## 我眼中的羅時憲老師

葉文意居士是一位追隨羅公四十多年的弟子，羅公往生的見証人，以及羅公弘法事業的後繼者。由葉居士的眼中，道出羅公講學、治學、信仰、處世及處事的點點滴滴，讓大家領略到羅公弘法的精神和情操。

五十年代初，在香港還未有今天講經的組織和規模，只有東蓮覺苑偶而請法師講經。在種種客觀條件尚未具足的情況下，羅公已開始弘法的事業。

羅公講學有三大願力：

- 一、只要當地政治風氣自由，允許弘法，羅公便講學；
- 二、即使只得一個人聽也要堅持講學；
- 三、只要一息尚存，便繼續講學。

這三點羅公身體力行，終身不渝。羅公教學認真而誨人不倦，沒有因人多而高興，人少而興致索然。在第一次參加羅公的講經班，開班時有七十多個學生，最後只剩下三個學生，但羅公講課依然那樣的興致昂揚，恍如天龍八部在聽課。

羅公在香海講經，原為晚上七時開始，後因忙改為九時開始至十一時，但羅公往往逾時，學們曾以鬧鐘提醒下課時間，及後卻為羅公拒絕。

羅公一生講學不輟，在患病時仍由學生攜扶到香港佛教能仁書院哲學研究所上課，直至往生前一個月因體力不支才停下來。

一九八六年羅公移民加拿大，當時朋友們中有認為羅公赴加後沒有俗務羈絆，能多些時間著書立說，化度後人，但是事實上羅公並沒有停止講學，反而在加拿大安省成立佛教法相學會，把唯識學的研習散播到美加。

羅公講學之餘，著書不輟，往往夜歸後靜坐至十一時許，然後寫稿至深夜二時，他的著作等身，便是這樣累積下來。

佛教的領域有高度、深度，有教理、有熱誠、有神秘、亦有實踐，在我眼中，羅公都做到了。羅公顯密融通，除精通佛教的學術理論外，亦兼及宗教情操。深奧的般若，羅公能深入淺出；如《中觀》、《現觀莊嚴》等典籍，羅公均有著作，還提倡研究原始佛教，三世因果宗教方面的道理，羅公亦會向人解說。羅公的家中供奉韋馱菩薩，在安省的佛教法相學會亦有。羅公認為韋馱菩薩三洲感應，非常靈驗，應該禮敬。這是羅公的宗教情操。

羅公宗教觀念之濃厚，可由他發願「往生彌勒淨土」並殷殷期望我們等也能發此願可見一斑。羅公往生時能預知時至，沒有痛苦，沒有依戀，沒有猶豫。故堪稱之為「灑脫光輝的剎那」，是彌勒佛來接引他了。

羅公頗有善罵之名，對出家人亦不例外，但都是本著出自對佛法流傳的關切之情。羅公曾有此語：「不要只蓋寺院，亦要栽培佛學人才，否則以後寺院毀去，佛法便後繼無人了。」

出家人對羅公亦有敬重之情。例如吾等在羅公和師母往生後，將羅公的在加國募得善款，加

上香港籌得的資金，在安省購下做佛舍的地方，開幕禮前，覺光法師提出參予，從香港到加拿大來回三十多小時的飛機航程，老法師不辭辛苦，堅持參加主持了揭幕禮。

對於有高度、有深度的文獻，羅公往往持著一份嚴謹的態度，絕對不要弄錯。將《成唯識論》翻譯成英文的韋達碩士便一再得羅公之叮囑：「外國人不熟中文，可能不清楚佛學名辭，千萬不要弄錯，否則是要落因果的。」除時刻提點他外，更多次私下約他面談。

羅公對香港佛教的發展有著重要的影響外，對推動加拿大的佛教發展，亦有貢獻，這份力量，同樣也是來自羅公的一份弘法熱忱。述及羅公講學的大無畏精神，羅公和師母不辭遙遠，在雪地裡時常坐上兩、三小時的汽車或巴士赴講堂講學，更使人敬佩不已。羅公講學非常廉潔，初時在唐人街和佛學會講學，也自己租講堂講學。下課後更避免和大家聚餐，以免耽誤學生們回家的時間。在羅公和其他大德們努力推動下，加拿大最近有佛寺的興建。有一「空中結緣」節目廣播，佛學會等的組織，傳播現代化佛教知識，佛教逐漸為當地社會接受，佛教道理亦開始得到社會人仕的認同。

吾等認為羅公今生事業已完成，寄望大家弘揚佛法，此為羅公之遺願。

講者：霍韜晦居士 筆錄者：義範

### 紀念羅時憲老師

霍韜晦居士以紀念老師的心情道出羅公的風骨和情操，以「羅公之獨立精神」為中心，輔以羅公的治學方法，帶引出佛學家和弘法者的羅公，其精神和事業對霍居士個人的感召，以及對

今日的佛教和佛學研究的影響，並勉勵後人繼承羅公的事業。

在霍居士眼中，羅公是一位有真性情的人。羅公有話便講，每講必盡。忠於自己和忠於自己所說的話。能說真話者，才能做真實事，才能對自己所創的事業賦予一份責任感。故此羅公的真性情，使他忠於學問、忠於事業、亦忠於自己所說的佛法。

羅公的真性情，做事負責任的態度，使他在半個世紀的講學和弘揚佛法的事業裡始終堅持一份獨立性。羅公的獨立精神，可見諸他在創辦法相學會的事業中，始終堅持獨立，不接受資助。對於善緣，羅公既珍惜，亦接納，但決不帶任何條件，決不因某方面的順利和助緣而犧牲原則。羅公這份獨立精神，使他在佛法衰微的時代，堅持一份書生的傲骨，特立獨行，承擔推廣、弘揚和延續佛法的工作而不退縮。

羅公的獨立精神、自我承擔、不畏人言和其他聲音，在在顯示他對佛法有真正的體會，對佛法道理有深切理解，真正溶入佛教精神——成長我們的智慧。令我們得到如實觀，對世界不要看假象、看表面，不要看別人外在所擁有的財富和權位，要超越表象看到背後的真實，領略經典語言背後的訊息，才是好漢、才是智者、才為真正與佛法感通，這點羅公當之無愧。

在追隨羅公創立佛教法相學會的事業中，可以領略到在艱難的時代中創立事業，最重要是自己內心要有支持的力量，有自我主宰的精神，非此不能建立學會的生命和精神，以及時代精神。霍居士的創立法住學會，便是來自羅公這份獨立不倚的精神，並以此為規條。

從羅公做人做事、處世處事的行誼中深深領略到「人貴自立，又貴獨立，人貴有理想，又能堅持」。此點之可貴，在於它支持個人在社會中成長，在佛法凋零中堅持，在虛無的時代創立自己的理想。無論做人做事，研究學問，建立理論體系，這都是一份可貴的精神力量。

羅公為霍居士生命成長中最早之一位老師。羅公對於霍居士創辦之法住學會支持不懈，並一

直擔任教學工作。霍居士曾謂所開創的工作如有成果，應感激來自羅公之啟蒙。故其第一本著作《佛教邏輯之研究》即奉獻給羅公，迴向羅公之學恩。

羅公治學提倡家法，以經解經，強調做學問要有根據：此為傳統的方法，亦為羅公所提倡之研究佛學的方法。所謂守家法，即是尊重基本文獻，以經論對讀，不同疏釋的排比，老實研究，取其匯通。對基本文獻精熟，說話才有根據。這是做學問的起點，亦為羅公所強調的基本訓練。學問的範圍廣大，研究訓練方法有很多，但如貪多務多，以多為貴，會造成根底不結實，不結實則易迷失和學問鬆散。故傳統師弟傳承首重家法。守家法的精神在於說話有根據，這才是研究學問，佛法和負責任的佛教徒的精神，才能發揮羅公做學問的精神。霍居士勉勵大家繼承羅公守家法的精神，老實讀文獻的作風，方可接上世界佛學研究的方法，傳統的文獻才有機會翻新，而不止停留於將傳統文獻從文言文譯成白話文的水平。

此外，今日的佛學研究，尚要求治學者要有國學、文字學、聲韻學方面的根底，方可讀通古典文獻；甚至需要對梵文、藏文要有認識，方可還原佛學文獻。可惜今日香港佛教界對這方面的研究尚未開展，而有志奉獻自己、投身此方面的工作者尚未之見，可能是時代因緣未成熟之故。羅公的教學和研究在多方面有成績，當代的許多學者們都曾得到羅公的指引。讀其書、想其人，親近及紀念其人者應得其訊息。而羅公所開創之事業，所延續之佛法，尤其是唯識一脈，接引了許多年青學者，此點十分重要，亦非常難得。五十年代只有羅公從事這項工作，亦只有他能夠水準，否則不會有成果，有眾多之學生和今日居士說法之局面，這正好顯示了因緣業果，證明了佛法的道理之真實。霍居士勉勵大家再推進紀念活動，再播種善因。紀念不只迴向羅公過去之教導，還要再進一步迴向眾生和未來。此為羅公之真正心意。霍居士語重心長地總結：羅公之努力功不唐捐要看後人。羅公為一突破局限之人，後人應本其精神，再作突破。對羅公最好的紀念

是思其心意，將其精神貢獻進一步提煉，弘揚播種，從文化、語言、社會等方面溝通，進行播種，灌溉，投以資源和激發，施以肥料和心力，令之散佈各方，令學習東方文化智慧者得以成長，這是對羅公最好的紀念和回報。

講者：衍空法師 筆錄者：義範

## 羅公與香港七十、八十年代的佛教

衍空法師從佛教在香港的發展和英國政府的宗教政策道出羅公弘法的時代背景。羅公在佛教備受冷落的時代開展弘法事業，創辦佛學會，講經班，引進研究風氣，栽培弘法人才，堅持半世紀之久，今天香港佛學研究之盛，羅公功不可沒。

因佛教在香港的發展沒有數據，故空師以寶蓮寺的開戒記錄來反映香港佛教的興盛，它有一定準繩。

一九零零至一九三七年為香港佛教的紮根時期，當時佛教之興旺更甚於今日，此份興盛得力於太虛大師及諸大德們重興中國佛教之努力。一九三七年前因戰火到香港避難的人士中有不少法師，今天香港的志蓮淨苑、寶蓮寺、竹林禪院等即在該段時期開山，許多大寺院都在一九四五年前建築。

其後佛教的傳播因戰亂一度沉寂，戰後中國大陸政權易手，有大批難民來港，其中便有許多法師在內。一九四九至一九七零年間陸續有法師來港或經香港赴台灣等地，在港講經說法，對佛教在香港的弘揚起了一定的作用。當時香港的佛教頗興旺，可從戰後至七十年代求戒的人數大幅

上升的數據中反映。佛教醫院便在當時興建。

六十年代香港更發生了兩件事推動了佛教的發展：一是因天旱制水，佛教界發起求雨，當時除高僧們求雨所在的跑馬地外，香港其他地方都下起雨來。二是政府大廈鬧鬼經高僧們放燄口超度而平靜下來。

總的來說七十年代前，香港的佛教曾一度蓬勃發展。

另一方面，英國政府的宗教政策偏向天主教和基督教。昔日禮賓部的座位編排，港督以下為首席大法官、布政司、香港聖公會主教、天主教主教，然後才到其他高官和議員。可見英國政府如何重視此二宗教。

當時的政府以很廉宜的地價批地給教會興建學校，教會辦慈善事業，政府給予協助發展。當時的一級學校大部分為教會學校，它們成為平民子女進入大學，政府機關和上層社會的進身階梯，形成大部份上層社會人士信仰天主教和基督教，或至少在教會學校出身的現象。

至七十年代和八十年代，香港的佛教信仰者開始老化，而天主教和基督教壟斷了年青人口和學校，形成社會上信仰佛教的人仕都是老人的現象。至一九九六年立法局議員中有百分之四十是天主教徒和基督教徒，而天主教徒和基督教徒只佔香港總人數百份之十左右，但他們在政治、社會、教育和慈善事業中發揮了重要的影響力。

與此同時，中國文化隨著中國的文化大革命的開展，開始衰落，西方文化佔了首要地位，香港市民對西方宗教基本認同，聖誕節和復活節的公眾假期被認為理所當然，社會上存在不尊重出家人，輕視和歧視出家人的心靈。

羅公便是在這個時代和社會環境中展開他的弘法事業。從一九五三年開始，羅公開始無間地講經，例如《成唯識論》，《解深密經》，《瑜伽師地論》等，培育了眾多的弟子，包括霍韜晦、

葉文意、李潤生等。六十年代羅公創辦了佛教法相學會。一九六二年在三輪佛學社首次創辦佛學星期班，由羅公主講第一講及最後一講，一九七九年出任能仁哲學研究所所長，高永霄即為第一屆學生，更栽培了包括趙國森、王聯章在內的多位碩士生，在當時衰微的環境下，羅公帶領著一支弘法的生力軍，綿綿密密，永不放棄，並由其弟子發揚光大。

除開展弘法事業，培育弘法人才外，羅公對香港佛教的另一大貢獻便是將治學方法引進佛學研究中。在羅公之前，香港的佛學一直沿用傳統方法講經，但是羅公對含糊籠統的講解，予以呵斥，主張以經解經，以嚴謹的治學方法，講求出處，講求根據原典研究，今天香港研究佛教之風氣實得自羅公之倡導。

以個人學佛心路來說，正好證明羅公對香港佛教的貢獻。本人在八十年代首次接觸佛教，由偶然機會在大會堂聽葉文意居士講《金剛經》開始，此後到法雨精舍聽經，聽王聯章講《心經》，再後來聽羅公講經，逐漸深入了解佛教。整個八十年代，講經者多為羅公或其弟子，可見羅公在七、八十年代的弘法事業中，佔了很重要的地位，以及羅公和其弟子對香港佛教之影響。

本人的出家經歷亦反映羅公對出家人的體會。在九零年出家時，羅公極力反對，本人說明出家的原因是「僧寶弱」後，羅公即改變態度，並囑咐努力為之。九三年本人赴英求學，羅公為我寫推薦信，希望他日有所成就。可見羅公對出家人的贊成與反對，以及處理與出家人的關係是有一定的原則的。

空師認為在七、八十年代的艱難環境裡，羅公默默耕耘。羅公的貢獻可由他的弟子們的成就以及大家對羅公的尊敬和推崇見到，羅公對香港、加拿大佛教有著十分重要的影響。

日期：一九九八年十二月十三日

主講嘉賓：素聞法師、高永霄先生、張漢釗先生。

### 趙國森先生介紹舉辦活動的原因：

羅公往生至今已五年，他的著作經整理後，今年已能圓滿出版；且五年亦是一個很適合紀念的時間。所以法相學會和志蓮淨苑便合辦這個座談會，希望透過羅公各學生對老師教誨的回憶，給予我們更多的啟示及經驗。使我們在未來弘法和個人學佛方面，能朝著更明確的方向發展。

### 高永霄先生主講：羅時憲老師與香港居士弘法的風氣

羅時憲老師在香港以居士身份弘法是開風氣之先。在羅公之前，雖然也有居士曾在堅道組織香港佛學會，但他們曾否講經，我亦不甚清楚，只知道他們多數是以居士的身份開辦小學，出版經典和印刷刊物等。其實，佛教的四眾：比丘、比丘尼、男居士和女居士，皆有弘揚佛法的責任。但在羅公未開風氣之前，在香港弘揚佛法的責任大部份落在出家人身上，出家人弘法、講經、開大座，在莊嚴典禮中開講佛經，當然對佛教有好處，是維持佛法在香港流行的條件之一。一九四九年以後，國內高僧抵港者甚眾，促進了香港佛法的繁榮。他們多是博學的高僧。如倓虛、樂果、定西諸高僧等，他們在弘法精舍開辦了華南佛學院以教導僧眾，先後在佛學院畢業的兩屆學生，共有二十多人，現在在港或移居外國的出家人，大部分出身於此。此外，尚有不少僧人是本港訓練的。例如敏智法師在大嶼山的佛學院曾訓練了一群以研究唯識為主的學生；另外，人是本港訓練的。例如敏智法師在大嶼山的佛學院曾訓練了一群以研究唯識為主的學生；另外，

還有專門講授《楞嚴經》的海仁老法師，他在寶蓮寺內也訓練了很多現居本港及海外的學生。

但是，弘法的責任是否應該只落在出家人身上呢？一九四九年以後，因時際遇，羅公抵港。他經馮公夏居士的介紹，往香海蓮社開講《成唯識論》，講了十年之久，這便開了居士弘法的契機。當然亦因為羅公講經，有根有據，所以有足夠的力量去推動這股風氣。羅公的老師是太虛大師，太虛大師主要弘揚人間佛法，即大乘佛法的最精要部分，就是以居士來推動大乘佛法的要義。太虛大師在圓寂前，曾多次來港，已引起了香港的講學風氣，他曾在當時位於北角及名園的香港佛學會講學，又到東蓮覺苑開講，慕名聽講的人很多。自後，此風氣便由羅公肩承，他責無旁貸地負起這居士弘法的責任。太虛大師在當時很享盛名，根據開普法師所著之《太虛大師對在家佛教組織之貢獻》中，提及於一九二零年十二月期間，太虛大師發起在漢口創辦佛教會，後改名為佛教正信會，該會是由武漢之軍、政、商界合力扶持建立的居士組織，宗旨以實行大乘佛法，造成人間淨土，救世利人，陶鑄文化為目的，依大師所著之《整理僧伽制度論》中之佛教正信會原則而組成之。太虛大師被敦請為導師，該會在慈濟、文化教育各方面，在當地均作出貢獻，如輔助當時文化學院建立了漢口最大的私立小學，贈醫施藥，凡有疾苦者定必協助。可見在大乘佛法中，在家居士擔當了很大的義務。因大師對居士這樣信任的態度，所以羅公便義無反顧地負起了弘法的責任。

另一位影響羅公的人物是歐陽竟無大師。羅公是歐陽大師的再傳弟子。歐陽大師在南京創立支那內學院，負責講學的居士如呂澂、王恩洋、湯用彤等均為飽學之士。當時曾有人對居士說法不太滿意，所以歐陽大師在支那內學院院訓釋之第一部份《釋師訓》中，以四篇院訓去解釋師教戒，他辯論居士也可說法，舉出了十個理由。① 唯許聲聞為僧，謬也。我當以無量阿僧祇劫菩薩和摩訶薩為僧。② 居士非僧類，謬也。③ 居士全俗，謬也。④ 居士非福田，謬也。⑤ 在家無

師範，謬也。<sup>⑥</sup> 白衣不當說法，謬也。——當時反對者的理由是白衣高坐，比丘下立，不合儀式，大師認為若非高坐，云何不可說法。<sup>⑦</sup> 在家不可閱戒，謬也。<sup>⑧</sup> 比丘不可就居士學，謬也。——大師以維摩居士曾與出家人辯論及玄奘法師曾在印度求教於勝軍論師為例。<sup>⑨</sup> 比丘絕對不禮拜，謬也。<sup>⑩</sup> 比丘不可與居士序次，謬也。這論文是對當時一部份存有偏見的大德高僧而發的，指出他們太保守，太執著傳統觀念，而佛教正在不斷演變和發展中，如果太食古不化，則佛教便難以興盛。有此想法的只是部份人，當時很多開明高僧是不會有此想法的。羅公學法相唯識，是以歐陽竟無大師為師的在家居士，當然擁護歐陽大師的論點，所以便以居士身份在港弘法。

羅公以十年時間講完《成唯識論》後，再在崇蘭中學開講《因明入正理論疏》，當時開始組織佛教法相學會，成員為聽講因明大疏之最後十四位，該學會迄今仍有很多學者參加。法相學會成立後，羅公繼續講授唯識學著作，如《解深密經》，《瑜伽師地論》，《瑜伽抉擇談》等。法相學會雖為一純居士組織，但對出家人卻十分敬重，曾禮請覺光法師為導師，忍慧法師為顧問，亦曾接待印順法師到會中演講佛法。我們尊重出家人，因我們覺得四眾平等。大家均為釋氏家庭之成員，各人無分彼此。其後羅公接受洗塵法師的邀請，在僧伽會創辦的能仁書院研究所出任所長，可見羅公非常尊重出家人，像一般在家人那樣，以出家人為先。

此外，當然要提及三輪佛學社對人材的訓練，該社創辦之時，亦為全居士之組織。有一天，羅公提及既然購買了會址，為何不學基督教那樣，舉辦「主日學」呢？這建議經董事會通過後，便正式開辦「佛學班」，由一九六二年開始，至今（一九九八年）已是第三十三屆了。佛學班的開辦目的為：①弘揚佛教正法。②培育佛教弘法人材。多年來成績有目共睹，人所共知，所訓練出來的學員，有些已出家，有些已成為香港一些佛學班的主要講師。在第四屆時，羅時憲老

師、劉銳之上師、梁隱龕校長等，因事務繁忙而退出佛學班之教席，羅公遂推薦及鼓勵高永霄居士及葉文意老師等接手為講師，直至現在。若非羅公當年之鼓勵及提議，現在香港的佛學班怎會多如雨後春筍呢？我們對羅公的高瞻遠矚，謹致以深切的謝意。總括而言，羅公帶起了居士講學及推動了香港佛界研究佛學的風氣。

### 張漢釗居士主講：羅時憲老師與香港法相唯識學之傳播弘揚

一九七六年十二月六日，我首次上羅老師的課，當時羅老師在三輪、世佛、法相佛學班同學會第二次開講《成唯識論》。我們都知道老師是唯識學的專家，他在五十年代初次開講《成唯識論》總共講了十年之久，對我們初學者來說，十年是很長的時間，而老師仍能堅持下去，這種誨人不倦的精神，便培養了香港戰後第一批弘法人材，像霍韜晦先生、葉文意老師等。就我對老師的認識而言，我覺得他博學多聞，而且記憶力超乎常人，他對世間學問和佛法，都曾作很多抉擇研究，獨對法相唯識學特別推崇，他推許法相唯識學為最了義的佛法。他治學的態度是嚴守家法，所謂家法，依唯識宗的定義是：我們要有一準繩，這準繩是依釋迦牟尼佛的教誨、由彌勒菩薩、無著菩薩、世親菩薩、護法菩薩乃至中國的玄奘法師、窺基法師，一連串的傳承而成的規矩，這規矩是一很合理，很了義的言論。我們唯識學的學人，必須根據這言論來修學佛法，不能依自己個人的創作，因個人的創作可以無限，而佛法不同於其他哲學，佛學者所著重的是信、解、行、証。對佛法除要有信仰外，還要有合理、了義的正確知解。否則便無法消解在思想上對我執、法執的束縛。但知解只是凡夫有煩惱的心的活動情況，它不足以達成修學目的，還要真修實証，就是要持戒和修止觀，三學齊修，才能體証真實。老師講學的內容，包括了上述各點，就

是大乘的戒、定和智慧。與其說羅老師為一學者，我寧說老師是一位修學大乘菩薩道的菩薩。自七六年至老師往生前數月，我從無間斷地上他的課，我很接受他的理論和認同他的理想。同樣地，我想其他學長不論在治學方法和講學態度上，或多或少都會受到老師的影響。正如高永霄老師所說，近年來香港佛法很蓬勃，唯識法相學廣泛流傳，當然有賴於很多佛學團體舉辦課程，但我也以為此風氣之形成，完全得力於羅老師四十餘年的講學。因他不只提供治學方法，還很著意去培養人材。記得老師在佛學班同學會講授《成唯識論》時，為令學生有效地去學習唯識道理，他特別邀請李潤生先生在法相學會開講因明學，作為研習唯識的基礎訓練，後來老師更在同學會親自講解因明。還有一點，老師多年來，不論在大學或佛教團體中講學，都能了解學生在學習中必然經過的情緒變化。例如：老師講解唯識破我執破法執時，有些同學接受的程度比較緩慢，會生起沉悶的情緒，於是老師便暫時把課程劃分為兩部分，附講其他資料。他最初講《瑜伽菩薩戒》，接著講宗喀巴大師之《菩提道次第廣論》關於修止的部分；又講《大乘法苑義林章》關於五重唯識觀的內容；還有《金剛經》依世親菩薩疏釋之方法等。一方面提起學生的學習興趣，另一方面，也為學生提供了唯識學一系的重要資料，使學生們能有充分的學習機會。以上資料，總括而言，已包括了大乘的戒、定、慧三學，令學生在修學上不致偏廢，對三學都有資料去依據。

老師常鼓勵學生出外弘法，就以我為例吧！老師為使新同學都得到所需要的基礎訓練，便讓出課堂的前部分時間，命我講授因明。我完成課程後，自己得益不少，使我明白教學相長這道理及其重要性。此後，老師對我還有很多推介，例如他在彌勒佛學會講解《二十唯識頌》一段時期後，便介紹我接他的課，使我有機會實習，對唯識法相之認識加深了不少。另外，老師很關心學生，他移民加拿大後之第一個農曆新年，我們從電話向他拜年，他亦不忘詢問我最近有否講經，我答以正在講《金剛經》他聽後立刻提出意見，指出一定要依據世親菩薩，把金剛經分為二十七

個疑難去疏析。從上述的例子，我感受到羅老師對學生之關懷，而且他很著意去培養人材，這正是他治學的態度和他的修養方法。我想對其他學長，羅老師也是這樣的去關懷他們，教導他們，給他們機會。香港佛教最近能有這樣鼎盛的情況。我認為羅老師佔了很重要的因素，因老師自己的身體力行，對學生有很大的感染力。我們修學佛法並非完全為自己，而能將自己的所學與別人分享，獲益會更大。羅老師很了解這個道理，他亦以此教誨學生。以後，我們各學長都會依此路向而行。當然，各人之能力和成效會不同，但總括而言，現今香港各大佛教團體中，負責講授佛學的導師，大部分是羅老師的學生，他們在治學方法及教學方法上，或多或少都仍然是依老師的方向而走的。

### 素聞法師主講：羅時憲老師對香港研讀經論風氣的承繼和啟發

學佛最根本要依據的並非講者本人的看法和思想，而是要依據經論來發揮。羅公在這方面樹立了一個很好的榜樣供我們學習。在千多年前的印度，由部派開始到後期大乘佛教，不論法相唯識、般若中觀、甚至如來藏思想，都有所謂家法，即是依著一套脈絡去研究一本經或一部論。這套思想的主要部份已傳入中國，由漢朝譯經至隋唐及近代，中觀、唯識的經典、經論、甚至其家法都曾傳入中國。當年一個譯師翻譯一部經或一部論時，譯後一定要講解這經的重心思想何在、有何功效，學佛人依循這部經或論可以做些甚麼，達到甚麼效果。東漢時所譯的經論較散亂及零碎，及至鳩摩羅什大師和玄奘大師後，已有較具系統的翻譯；當時的譯師局限於自己的時間和精力，只能譯出一小部份，但經過多個朝代，數百年的翻譯及講學，在隋唐年間，已有些祖師嘗試綜合前代的譯經作一總結。例如隋代天台宗智者大師、唐代華嚴宗三祖的法藏大師等，他們並非

完全依從印度的模式家法，而是結合中國自己風土民俗的特質，開闢了另一條新路。其中完全依據印度家法的有法相唯識宗，因玄奘大師親自往印度把這套學問完整帶回東土的，除經典外，還有整套思想，這是另一例。家法脈絡，在隋唐時期已具雛型，已有很好的風氣，經元、明、清，直到現代，期間經過法難，有些宗派的家法曾經中斷。例如唯識學，玄奘法師傳入中國時，主要論典多已譯出，講學時，由他的學生窺基大師造述記（即今之筆記），唯識的家法幾乎完全保留。在窺基大師的述著中，後人研究唯識學，除經論原典外，最重要的是窺基大師的著作，可惜在唐代末年，會昌法難中，這些書被燒去不少，在中國已經不齊全了，幸好在日本尚能大部份完整地保留。晚清時，楊文會先生得日本朋友幫助，把經論逐本逐本地運回中國，在南京支那內學院的前身，祇園精舍，即金陵刻經處用木板刻印流通，公之於世，把中斷了近一千年的中國唯識學之研究，再度復興。期間在明朝中葉至末年，中國曾一度復興研究唯識學之風氣，可惜因為唐代之註疏，窺基、圓測等祖師之著作已散失，只剩下經論和原典，無家法之依循，研究時只能靠自己之推測，已非當年玄奘或窺基大師之本義，不太可靠了。由此可見，研究一門學問，并非純粹講學便足夠，講學固然非常重要，無人宣揚，佛法便不能傳播；但最重要的是把研究心得，筆之成文，才能永久保存下來，從明代祖師得不到唐代著述，弄不清脈絡，不能完全解決唯識學種種疑難，便可見一斑。近代楊文會先生，歐陽漸先生、太虛大師，以至羅公都是依著脈絡，根據經論去研究，才能把失傳已千年的學問重新發揚，可見文字的傳播比講經論更重要。

唐代講經靠筆錄，筆記若整理不好，家法便容易散失，後人雖有經論，但若藏經中沒有嚴守家法的注疏，便會對經論發生很大的誤解，或者了解不夠全面，所以對經論之研究，除設壇講學外，著述亦非常重要。羅公本人便開了一個很好的例子。就像十二冊《羅時憲全集》中，其中十冊都是羅公對經論研究之心血，有幾本雖然只有開始部分，如《成唯識論述記刪注》、《瑜伽師

地論纂釋》等，雖然都只有開端，留待後學去繼承，但羅公這個好的開始，便是繼承了印度至唐代的治學風氣，有了這些典籍，後學講經弘法時便有依據。至於這方面，羅公晚年還有一份心血，就是與馮公夏先生、李潤生先生、談錫永先生四人合作，選出一批經論，初選二十本，請這方面的專家來寫作，嘗試用文字去保留家法。羅公提出這計劃時，還有一個要求，就是每部經論之註疏，除依家法不能亂外，還要有體例。中國唐代講經，都依家法。就以天台宗為例吧，五十年代後，在香港弘揚佛法的大德；如倓虛法師、定西法師及現在的二三傳弟子等，都依天台宗的法脈去講；香港一般出家人學經都是依天台家法的，他們研究一本經一定有一脈絡，如講《妙法蓮華經》，講經之前，必先講導論，作簡單介紹，古代稱這為玄義，意即玄妙的義理。華嚴宗則名為玄談。天台宗之玄義分為五重，即以五個層次來研究這部經的思想，先弄清脈絡再讀經，便容易明白。五重玄義是：析名、顯體、明宗、論用、判教；先說明經的重心思想，所要講的道理屬那一時代，適合那一種人，依這思想去實行的人會得到什麼結果，最後才是判教，指出該經在整個佛法中佔什麼位置。玄義講完，才開講經文，凡講經論必須依這脈絡。除玄義外，講經還有另一家法，在逐句講解時一定要分科判教，就是將整篇文章分為若干段落，要分得很細微，由甲、乙、丙、丁至子、丑、寅、卯等，這叫分科。分科等於鑰匙，給你去開啟經論的寶藏，能依科判去逐句解釋，便不會散亂無章了，近代港、台、大陸的講經都有一個很大的流弊，就是一開始便逐句去講，雖然講得很清楚，也會支離破碎，聽者一時雖好像很明白，但對全經的重點卻完全不懂。例如雖知《般若金剛經》談空，但對二十七脈絡則全部不知，研究《金剛經》要依世親菩薩的二十七個提問去讀，這便是家法。能依二十七脈經去分科判教，只要用心讀一次，聽一次後，便會深深牢記，清楚明白。現在的講經者不依家法，於是每次講解都可能有不同的詮析，使人無所依從，這是不依家法的弊病。科判分好後，依經文逐句去講解叫消文。意思是把文字、文

章，名詞等消化去。然後一本經論的交棒功夫才算做好。傳統的天台宗如是，法相唯識學之家法也如是，雖然二者所分的科判有不同，但脈絡相同，講經前之導論、講經時之科判脈絡相同，基本原則一樣。

羅公的著作一定有科判，科判是近代研究佛學者最弱的一環，可能近人的中文基礎較差，對漢唐文字較難理解，就更要依靠前人的科判了。一般講經之大德，不論法師或居士，大都曾學習科判，羅公對此便很重視，他要求學生做剪貼功夫，依科判來剪輯《現觀莊嚴論》和《般若經》對讀，做時雖然很繁複，但完成後則一生受用不盡。剪貼過後，脈絡便清，科判架構便明，雖有個別名相可能不懂，但整本書的脈絡思想掌握後，對佛法的正見便能扼要地掌握了，外道或別人講經便騙不了你。所以家法之遵守可以說是維繫宗派脈絡的重要工作。羅公晚年選了二十本書，由四位名家編繹，名為《佛家經典導讀叢書》。整套書中，最短的是《心經》，只有二百六十字，而《大般涅槃經》和《小品般若經》則篇幅甚長，但不論長短，每書必定要有家法，在經文前要有導論（即導讀），經文解釋時要分科，目的在帶起研讀經論的風氣。他認為學經要自己讀，要文字研讀才有效用。因單靠別人講解總有局限，遇到動亂或經濟較差時，講經便受到影響，但文字研讀則不限時間、地點。所以聽經之餘，掌握家法之後，希望大家能秉承羅公遺志，親身去讀一讀經論。而且講經所花時間始終較長，自己閱讀則會快捷得多了；何況講者有時間局限，自己讀經則時間無窮，所以聽經是第一步，聽完後捉到家法，回家便要讀經。至於讀經方法，羅公早已指出了，就是入經文前之玄義和入經文後消文之架構這兩個範式，這是羅公給香港佛學研究，尤其研讀經論方面一個很大的啟示。他繼承了隋唐，甚至印度的治學風氣。若非印度的導師寫了這麼多論述，我們怎能閱讀？若非世親菩薩寫了《金剛經》之釋文，我們怎知有二十七脈絡呢？印度導師開了端，中國隋唐導師亦開了端，在香港弘法風氣帶起以後，羅公不單講

述，還寫作；就是不單要我們聽，還要我們讀，這十二冊的《羅時憲全集》實應座上人手一部啊！總括而言，對經論研讀，羅公已作了非常好的開始，接著就得由後學自己去完成了。

### 辛漢威先生主講：羅公與密教

羅公是兼容各宗的弘法大師，老師雖專心弘揚法相唯識為主，但對其他宗派，從未作出負面的評價。每一宗派都有它存在的正面價值，羅公所推崇的是正信的佛教。無論大、小乘，顯、密教，他都同樣去弘揚。遠於一九三六年，諾那上師在廣州傳法時，羅公只二十一歲，就讀中學，他親隨諾那上師得十一種傳法灌頂。同年東密第五十代大阿闍黎馮達庵法師承受王弘願法師囑咐，在廣州開壇灌頂，羅公同樣接受了胎藏法和千手千眼觀音灌頂。其後羅公在自修方面，對密法數十年堅持不變。抗戰勝利，他重回廣州，當時馮達庵大阿闍黎在廣州開壇灌頂。羅公得獲金剛界灌頂。

跟著我想提出一些老師教誨的心得。老師認為凡有心學習任何一法門，必須從教理入手。學顯教當然要從教理入手，在密教方面也如是，也是要先從顯教的教理基礎上深入研究，才能進一步學密，所學才會穩固。至於學東密或藏密，則隨各人之根基而異。不過萬變不離其宗，必要從教理入手，若偏離了，則不論修持至那一地步，均不能向最後境界跨進。第二點是羅老師非常重視現代世界各地所研究之學術成果，例如早年之Stcherbasky，Edward Conze等大德所著述的外文資料，他必建議弟子去研讀。晚年他研究般若中觀學時，於《八千般若現觀莊嚴論》，他建議弟子必須閱讀日本人真野龍海的專著，他認為這些研究成果是很大的寶藏，我們必須好好去珍惜、研讀，在別人的研究成果上，再豐富自己的研究，善用這些很好的資源。

現在我們除了懷念羅公外，一定會沿用他那套治學、培養人材和弘法的方法，兼容的態度，去弘揚佛法。

## 岑寬華先生主講：跟隨羅公多年的心得

羅老師的訓誨是我畢生學佛的依準，現在我扼要地介紹三點：

① 羅公認為修學佛法，最重要的是有正確知見，它代表學佛人在學佛路途上能否升進的基礎，所以老師教導學生時，重在基本功的訓練及方法的薰陶，使學生能隨著正確方法研習，而畢生受用不盡。

② 羅公要學生不畏艱難，他多次嚴厲訓斥學生貪圖快捷速成的想法，他認為學佛不要計較何時才能成功，總之要繼續去做，努力去做，要再入娑婆。

③ 羅公胸襟廣闊，他鼓勵弟子聽課後出外講學。但不能胡亂發揮，必須有根有據；不能單憑自己測度，必須有章疏作依據。

## 回答問題：

問：（一）甲：羅公曾否教授靜坐，依據那些經論？

乙：靜坐可否自己修學？  
（由張漢釗先生作答）

答：（一）甲：羅公在同學會曾教授宗喀巴大師之《菩提道次第廣論》卷十四至十六，關於修止方法這部份。靜坐包括止觀兩門。將散亂心集中的方法叫修止，在宗喀巴大師的著作

中，有很詳細的教授修止方法，老師亦曾詳細地講授靜坐的姿勢及要注意的問題。至於修觀方法，老師亦依窺基法師的《大乘法苑義林章》五重唯識觀教授過。

乙：靜坐可以自學，但必須有充份正確的資料和有人從旁協助，觀察坐姿是否正確，以免引起禪病。（岑先生補充作答）羅公現存的靜坐資料，見於兩套錄音帶中。第一套，名「靜坐要義」，介紹入門要義，較為淺近。第二套名「解深密經之分別瑜伽品」，是學術性的。

問：（二）法相學會有否定期出版羅公遺著？（由高永霄先生作答）

答：《羅時憲全集》已出版，此外，還有錄音帶，但仍待整理。法相學會有出版綜合學術學報《法相集刊》，至今已出版至第四期。

問：（三）羅公自七十年代末至往生前，都致力弘揚般若學理，在八十年代中，他在能仁研究所開般若課程。請談談「經論對讀」的問題。（素聞法師作答）

答：經是佛說的，經有很多，有大小乘經，而大乘又分很多部派，般若經是其中一種，專門討論空性。經是最基本的研點，歷代祖師把讀經心得，書寫出來的叫論，解釋經的叫論。論分兩種；就是宗經論，和釋經論。「宗經論」是依經的中心思想，然後發揮個人對佛法的體會，自成一格。「釋經論」如世親菩薩的《金剛經論釋》便是，般若經分很多種，一般而言，在印度流行的大品般若有二萬五千頌，小品般若有八千頌，不論大小般若，篇幅都很長，讀起來會漫無頭緒，所以印度祖師曾造論去注釋《大品般若經》，最著名的相傳是彌勒菩薩口授，無著菩薩寫的《現觀莊嚴論》。它專解釋大品、小品般若經，為法相宗之根本經典，相傳為彌勒五論之一。可惜玄奘法師未及譯出，直至民國三、四十年代，保存在西藏大藏經論部中的藏文譯本，由法尊大師應

太虛大師之邀請而譯出。該經為羅公晚年所著重弘揚的。《大般若經》這麼長，讀起來漫無頭緒，幸好有了《現觀莊嚴論》，它有系統地將整個般若經思想串連起來，簡單而言，全論分為八事七十義，分科判教，即是整本經分為八大段，每一段分為若干小段，共有七十小段，合成全經的架構。依這脈絡，彌勒菩薩寫了很多頌去解釋，全本般若經說的就是這個道理。

現在稍為解釋所謂八事。法相宗的家法是把一本經分成境、行、果三部；除序分及流通分外，把核心內容分成三大範疇。境是指主要思想、對象及義理。行是指用甚麼方法去實踐境。果是指所得的成果。凡完整的經均依這脈絡分成三大科。《現觀莊嚴論》將般若經的境行果分成八大類：三智境、四加行、一佛果。三智境是：一、一切智——聲聞人修行所得的智慧。二、道種智——菩薩修行所得的智慧。三、一切種智——佛所得的智慧，通過這三種智去研究整部般若經之境。所謂四加行是指四個有次第的實行方法，而佛果自然是指成佛了。羅公教學生依八事七十義用剪貼方法同類的經文歸為一起，先經後論，再依這方法去講解。現在羅公依論文來分配《八千頌小品般若經》的著作已經出版，在出版前，羅公更寫了《現觀莊嚴論之略釋》同樣也已出版，收在《羅時憲全集》的第一、二冊中。

# 「法相」回憶錄

高秉業

## 一、序言

佛教法相學會顧名思義就是主要弘傳我國佛教的法相唯識學之宗派，其淵源根據於大約二千年前在印度的彌勒論師所提倡的唯識理論而創立，由無著、世親二位論師所發展的瑜伽行派精義理論，以「萬法唯識」的思想為中心，分析宇宙萬象的相狀，藉以破除世人對事物的執著為原則，以達成人生的解脫煩惱為目的。

法相唯識宗在中國經過唐玄奘大師、窺基大師的努力宣揚而大放光彩，成為當時最具哲理的宗派，可惜唐朝以後便趨於沈寂，直至民國初年，再由當時的佛學大師歐陽竟無、韓清淨、及太虛法師等的倡導，又再恢復興盛，傳誦一時，可惜不久之後，亦因為國內戰爭頻繁的關係，停頓了一段時期，而在香港的中西文化薈萃的特殊環境下較為安定，適宜於宗教學術的發展，因此一個研究佛教法相唯識學的團體——佛教法相學會便在因緣和合的情況下而誕生了。

## 二、孕育於『三輪』

三輪佛學社乃是一群香港熱心於弘揚佛法的善信佛教居士所組成，成立於一九六二年，其中發起人包括邵黃志儒、李蕙蘭、潘關瑞卿、招張德奇和羅時憲老師等，他們自購會址於九龍油麻地區域，乃一個非牟利、不分宗派、無任何階級歧視的居士組織，除了誦經、拜佛的宗教信仰修

行淨土宗外，尚以發揚佛法和訓練弘法幹材為目的。因此，在開辦之始，即邀請羅老師在每星期一晚主講《解深密經——分別瑜伽品》，及星期日開辦「佛學星期班」的佛學課程，吸引了許多研究法相學的同道參加，和達成訓練佛教講學的智識份子為宗旨。該佛學班一直維持到現在，已有三十多年，因此，在本港和海外擔任佛學講師的人材大都是和攻讀該佛學班甚有淵源的。

其中的原因是攻讀佛學星期班所採用的前後期課本，都是根據羅老師精心編選的《佛經選要》的科目經簡化後而編成。因為《佛經選要》乃是選錄了重要的法相唯識學經論，經過長達三年時間的輯選、抉擇、鑑定而出版，因此而能影響了日後推廣法相唯識學的重大作用，更藉此而凝聚了一群悉心研究唯識學的人材在三輪集會。

當「佛學星期班」第一屆結業後，由於學員的需要，三輪乃於每星期六晚上開設「佛學講習班」，由羅老師親自主講《佛經選要》，使受學者得沾法相學的甘露，而慕羅老師之名而來聽講者更為增多。

當時常在三輪聽羅老師講學者有梁隱盦、姚繼華、葉文意、王慶甫、霍韜晦、鄧綺年、李潤生、張智樸、林潤根及高秉業等。他們經常聚集一起、討論法理，感覺有需要組織一個具有佛教學術文化性的會社，以研究、討論、出版和發揚佛教法相唯識學為目的，媲美以前的南京支那內

學院和北平三時學會等獨立學術團體。  
經過一年來的商議後，通過香港政府有限公司註冊處的立案手續程序，結果，佛教法相學會終告被批准成立了。

### 三、學會成立的初期

根據該會的成立緣起，應遠溯自三十餘年前羅時憲老師在香港之講授法相唯識學，聽者莫不深感此學之博大精微，極欲有以發揚之，俾得光大於世。

一九六四年十月，籌備會成立，委員十四人，計有羅時憲、韋達、梁隱盦、林潤根、姚繼華、王慶甫、霍韜晦、鄧綺年、葉文意、高秉業、溫藻沂、張智樸、申士炤、李潤生等。並推舉羅時憲老師為籌委會主席，從事各項籌備工作。

一九六五年五月八日的佛祖節召開第一屆會員大會，一致推選前述之十四位籌備委員為本會永遠董事，並選出江妙吉祥、陳李文薇、孔憲侶、劉恩慰、及楊達人等五人為該會第一屆當年董事，又選出劉銳之、陳木樹與李錦榮為本會第一屆候補董事，更選出羅時憲為董事長，韋達為副董事長，於是佛教法相學會遂正式宣佈成立。

當時的註冊會址是在羅老師的公館，即九龍窩打老道，而講學的地點乃在香海蓮社主辦，由梁隱盦校長主持的佛教慈恩學校。該處的校名「慈恩」乃與玄奘大師的譯經地點——長安慈恩寺不謀而合，成為香港佛教法相學會的發源地，可說是相得益彰了。

初期學術研究乃由羅老師主講《唯識抉擇談》和《解深密經》雙週一次，在星期日下午三時至五時，參加聽講者有三十餘人。

其次，乃組團訪問各佛教團體。在一九六五至六七年期間，該會董事多人分別訪問香港、九龍及大嶼山各佛教會社及大寺院等十五所，與各主持作親善拜訪，並交流弘法經驗等。

董事會同人認為該會作長遠安定計實有購置會址的需要。故於一九六七年一月開始成立「會址籌購委員會」，推定高秉業、申士炤、葉文意、金思莊、袁景歡、神秀蘭、姚繼華、孔憲侶、

王文富、張智樑等為委員，終於在一九七零年三月完成購址計劃。

自一九六八年五月中旬開始，世佛會港澳區會及佛教法相學會更加入聯合主辦三輪佛學社之第八屆「佛學星期班」，從此三團體在弘法方面更為緊密合作，增強人材力量，直到現在該佛學班經已辦已第三十四屆，為本港歷史最悠久之星期佛學班。講師方面多為三會之資深學者，為富有經驗之佛學教師擔任。備受社會人士稱許。

#### 四、佛學研究討論會

學會所創辦之佛學研究討論會乃屬公開性，歡迎佛教徒參加討論，地點假座三輪佛學社舉行，日期並沒有固定，已經舉行者計有：

第一次(六七·四·三十)題目為：《是否一切眾生皆有佛性》。由羅老師主持。

第二次(六七·八·廿七)題目為：《佛家如何建立其輪迴理論》。由羅老師主持。

第三次(六八·八·廿五)題目為：《佛教思想中的積極性與消極性》。由李潤生主持。

第四次(六九·八·十)題目為：《唯識心外無法之說與常理有無相違？》由李潤生主持。

第五次(七四年)題目為：《佛教輪迴之探討》。由曾籌添、區潤樹、嚴柱龍聯合主持。

第六次(七九年四月八日)題目為：《在家佛教徒遵守不害生命戒在今日社會所遭遇的困難及解決方法》。由王聯章主持。

第七次(七九年七月十五日)題目為：《淨土是實在的世界還是理想的象徵？》。由王聯章主持。

第八次(八零年)題目為：《超度是否可能有效》。由劉萬然主持。

第九次（八零年）題目為：《佛家無我論的現代意義》。由王聯章主持。

第十次（八一年·九·廿七）題目為：《今天研究佛法的困難與新途徑的探索》。由主席擔任。

與會參加者多為時常到會聽講之三會會員、佛學班結業生和深造佛學的智識人士。每次舉行討論時，均有甚多有關佛教的現代切身問題提出來，由各人分別發表不同意見，議論精闢。正反相方均具獨特卓見，可惜每次並沒有詳細紀錄可供參考，未能傳於後學。甚感遺憾，而在第十次討論會以後，再無舉行，希望日後能恢復討論。

## 五、出版《集刊》

《法相學會集刊》之出版，顯示了佛教法相學會對佛教文化、哲理和歷史的重大貢獻。《集刊》的作品均為會員或佛教學者之精心研究之傑出著作或翻譯，雖然有輯錄了佛學名家的遺稿，但其內容都是有高度學術水準的著述。

茲將各期之內容列舉如下：

第一輯一九六八年十月出版，由霍韜晦主編

1. 《唯識方隅——前導和諸行》 羅時憲
2. 《相見同種、別種辨》 霍韜晦
3. 《佛家業論辨析》 李潤生
4. 《諸家大手印比較研究（上）》 劉銳之
5. 《貪之研究》 葉文意

6. 《知識與實在》（中譯）林潤根譯

7. 《瑜伽師地論科句披尋記彙編（一）》韓清淨遺著

8. 《成唯識論——破我部份》（英譯）韋達譯

第二輯一九七三年六月中出版，由霍韜晦主編

1. 《安慧唯識三十釋——標宗品及異熟變異品譯註》霍韜晦

2. 《因明相違決定過之批判》李潤生

3. 《諸宗大手印比較研究（下）》劉銳之

4. 《佛教史事雜考》曹仕邦

5. 《談真實義》（中譯）林潤根譯

6. 《英譯成唯識論序》羅時憲

7. 《瑜伽師地論科句披尋記彙編（二）》韓清淨遺著

8. 《瑜伽師地論——五識身相應地》（英譯）韋達譯

第三輯一九九二年十一月出版，由趙國森主編

1. 《世親三自性論之傳譯概況及其梵文論題》趙國森

2. 《法稱因明三因說的探討》李潤生

3. 《香港佛教源流》高永霄

4. 《香港早期之佛教發展》葉文意

5. 《法華經的研究》釋如聖

6. 《八千頌般若經論對讀》羅時憲

第四輯一九九六年十二月出版，由趙國森主編

1. 《大乘掌中論略疏》羅時憲遺著
  2. 《攝大乘論疏》羅時憲遺著
  3. 《現觀莊嚴論的研究》陳文蘭
  4. 《大乘經涅槃思想之研究》許清華
  5. 《從陳譯攝論觀真諦三藏的思想》釋唯叡
  6. 《唯識宗種子說研究》李潤生
  7. 《對法稱否定比量分類的評鑒》陳森田
  8. 《壇經之長沙版和金陵版的對勘研究》高永霄
  9. 《英譯六祖壇經版本的歷史研究》(英文) 高秉業
- 各輯《集刊》出版後，分別寄往世界各地學院、大學、專上學院等之圖書館，甚獲歡迎，並備受稱讚為有高度評價之刊物。

## 六、參考圖書之購置

法相學會為適應會員在研究佛學時的參考資料需要，特別委託當時七零年間霍韜晦在日本留學時定購佛學圖書多種，其後又有熱心人士捐款購置其他佛教工具書，使該會藏有之圖書十分豐富，茲列舉各類巨型書藉如下：

《南傳大藏經》(日文本)

《現代佛學》文選影印本 (十四大本)

《達氏藏英辭典》

《梵英辭典》

《藏梵辭典》兩冊

《西藏大藏經總目錄索引》

《望月信亨佛教大辭典》（十大冊）黃繩曾捐贈

《漢、巴、四部、四阿含互照錄》

《巴利語辭典》

《東京大學圖書梵文寫本目錄》

《英文佛典文獻目錄》

《西藏大藏經丹吉爾勘同目錄》

《梵和大辭典》（十三冊）

《宋藏遺珍》一套（紀念張智樑先生）

《新修大正大藏經》全套（一百本）全體董事合捐

《西藏大藏經》——「中觀、唯識」兩部

《東方聖書》全套（英文本）

現在該等圖書部份暫存於「佛學班同學會」之圖書館中，各會員可前往閱讀。

## 七、設立佛學助學金

學會為獎勵會友進修中文大學校外課程部主辦之「佛學文憑課程」，特頒贈由永裕公司、孔憲侶、黃繩曾、黃振文、孫家良等財施共壹萬貳仟元，分別贈予十四位畢業同學，計有：葉雁

玲、黃科文、曾籌添、鄧綺年、何美賢、潘令儀、李潔華、區潤樹、區志英、辛漢威等。該課程乃由中大霍韜晦講師擔任課程包括各主要佛學概論、文獻學、及方法論等科目，分二年完成。對深入佛學研究者甚有幫助。

## 八、公開學術講座

學會認為需要推廣佛教教理，應作公開性演講之必要，故於一九七一年九月開始租用香港大會堂舉行通俗佛學講座，每月一回，講者由該會董事擔任，以後更聘請會外學者到講，而其內容則擴大範圍，不限於唯識宗派，故很受各界人士歡迎，初期所有費用乃由該會熱心居士捐出，主持人由王文富擔任，直至一九八三年王文富辭世，改由龍永揚主理，直至現在尚且繼續舉辦中，總計二十多年來所舉行之講座約有二百多次，可謂成績斐然，聽者得益不淺。

## 九、印度與中國佛教的研究

一九八六年五月，學會曾安排一個有系統性的學術研究講座，內容以印度佛教為主，其中項目如下：

1. 羅時憲主講《雜阿含經論》
2. 葉文意主講《部派佛教》
3. 李樹榮主講《小乘佛教》
4. 高秉業主講《初期大乘佛教》

5. 林潤根主講《中期大乘佛教》

6. 李潤生主講《唯識二十頌》

學會更於一九八八年四月繼續開辦學術研究講座，內容以研究中國佛教為主，題目列下：

1. 李潤生主講：《佛學的初傳》

2. 李潤生主講：《西域傳本佛典之唐釋》

3. 李潤生主講：《妙法蓮華經》選讀

4. 葉文意主講：《維摩經》選讀

5. 李樹榮主講：《阿彌陀經》

6. 高秉業主講：《華嚴經普賢行願品》

7. 何美琦主講：《般若心經》  
由於講座內容充實，聽眾甚眾，聽眾於每完成課程內一環節，即可參加考試或呈交論文，合

格者可獲授「修讀証書」，修畢全部課程者，可領取「修讀文憑」。而參加考試之人數及成績均令人滿意。

## 十、出版佛典

學會曾出版多種佛教典籍，藉以發揚佛學，三十年來計有下列各種：

《能斷金剛般若波羅密多經纂釋》 羅時憲撰（一九七四年）

《成唯識論述記刪注》 第一冊 羅時憲撰 由邵黃志儒居士捐助（一九七八年）  
《成唯識論述記刪注》 第二冊 羅時憲撰 由李蕙蘭居士捐助（一九七八年）

《成唯識論述記刪注》第三冊 羅時憲撰 由孔憲侶居士贊助（一九八一年）

《成唯識論述記刪注》第四冊 羅時憲撰（一九九三年）

《瑜伽師地論纂釋》第一冊 羅時憲撰（一九八九年）

《唯識方隅》（全）

羅時憲著

《解深密經測疏節要》

羅時憲撰（一九九一年）由羅惠靈女公子捐資

《八千頌般若經論對讀》

羅時憲撰

《般若波羅密多心經講錄》羅時憲撰（一九九三年）

上述各書經已輯入《羅時憲全集》，由「羅時憲弘法基金」編印並發行。

## 十一、成立「羅時憲弘法基金」

為了出版《羅時憲全集》工作得以順利進行起見，學會特別與佛教志蓮淨苑合作，成立「羅時憲弘法基金」，主理編印、宣傳、籌款、銷售、寄發及儲存等事宜，其職員為下：召集人：李潤生；副召集人：釋惟徹；財務：羅德光；董事：高秉業、岑寬華、趙國森；編輯：李潤生（兼）、趙國森（兼）、岑寬華（兼）；行政：倪星。待將來基金會轉為註冊非牟利團體後，才成為獨立社團，為法相學會之姊妹組織。

有關《羅時憲全集》經已於一九九七年五月全部完成出版，其內容包括：

- 第一——二冊、《八千頌般若經論對讀》上、下二部
- 第三冊、《能斷金剛般若波羅密多經纂釋》、《般若波羅密多心經講錄》
- 第四冊、《解深密經測疏節要》

第五——六冊、《瑜伽師地論纂釋》上、下二部

附：《攝大乘論疏》《大乘掌中論略疏》

第七——九冊、《成唯識論述記刪注》

第十冊、《唯識方隅》

第十一冊、《學術論文集》

第十二冊、《詩文、聯語、遺照、墨蹟》

羅時憲老師於一九九三年十二月十二日逝世。而羅時憲先生治喪委員會則於翌年七月出版《羅時憲先生哀思錄》乙冊將羅老師墨蹟、行狀、祭文、封棺法語、輓辭及輓聯、和好友、學生、弟子的悼念文章選輯成書，作為永遠對羅時憲老師的懷念和哀悼，其中有撰述羅老師在香港首倡居士講學的經過及歷程，令人欽佩。

## 十二、與真言宗女居士林合辦「佛教經論導讀」

學會曾於一九九二年開始，與佛教真言宗女居士林合辦「佛教經論導讀」之一系列課程，於每星期日上午在女居士林禮堂舉行至一九九七年二月已圓滿結束。

李潤生主講：《成唯識論》

趙國森主講：《中論》

葉文意主講：《維摩詰經》

陳瓊璣主講：《雜阿含經》

學會亦曾於一九九二年三月再與女居士林合辦「基礎唯識課程」共十七講，由趙國森主講，

已於一九九四年三月完成。後於一九九七——九八年間亦繼續主講《瑜伽師地論》，亦告圓滿結束。感謝佛教真言宗女居士林的合作，借出禮堂為講室，成就弘法目的。

### 十三、參與紀念太虛大師的活動

由霍韜晦創立之佛教法住學會於一九九零年二月在香港該會舉行「太虛誕生一百周年國際會議」，參加者有來自中國大陸、加拿大、美國、日本、台灣及香港各地學者三十多位，連同論文三十餘篇在會上宣讀，均對我國佛學泰斗太虛大師的思想、生平及對中國佛教事業的貢獻備極讚揚，高秉業乃代表本港世佛會和法相學會出席參與盛會，並宣讀論文：《太虛大師與香港佛教》，其中有撰述有關佛教法相會方面者，並節錄如下：

「佛教法相學會成立於香港，在一九六五年組成，為香港研究佛教唯識宗的僅有之一間學術社團，發起人有羅時憲教授、韋達碩士、梁隱盦校長、霍韜晦先生、李潤生先生、葉文意居士和學人共十四位香港知名之學者，其中以羅時憲董事長和韋達副董事長兩位乃皈依太虛大師者，所以特為介紹該會的工作，作為紀念太虛大師的間接弘法成果。」

(中略)佛教法相學會成立後，即展開學術講座，由各會員輪流主講法相唯識典藉，引起了港人對唯識研究的興趣，並出版《佛教法相集刊》在香港大會堂邀請各佛教學者作專題演講，出版法相唯識學名著述，為香港佛教學術團體之表表者。」

一九九七年三月，由香港二十個佛教團體共同合辦之「太虛大師圓寂五十周年紀念」活動，邀請台灣宏印法師及馬來西亞之繼程法師來港主講佛法，修葺太虛大師舍利塔，出版紀念太虛大師特刊，及朝禮大師舍利儀式，法相學會忝為籌備委員會成員，學會由趙國森出任常務委員會副

主席，並贊助經費港幣二萬元正。並由高秉業同時代表世佛會港澳區會參加各項活動，及在會刊發表《紀念太虛大師圓寂五十周年感言》。

## 十四、出席「玄奘大師圓寂一三三五周年紀念」

由中國玄奘研究中心與中國佛教協會佛教文化研究所主辦、陝西社會科學院佛教研究中心、上海大學東亞佛教文化研究中心、韓國大乘佛教研究院、日本法相研究所等單位協辦之「第二屆玄奘國際學術討論會」於一九九九年三月在陝西省銅川市舉行，參加者有代表一三九人，來自美國、韓國、俄羅斯、德國、印度、尼泊爾、日本、馬來西亞、中國大陸十五個省、市、自治區、香港特區和台灣等地區之佛學家、教授、及學者等，雲集出席，本港由高秉業代表法相學會參加，並在會上發表論文：《玄奘大師與部派佛教》，幸獲好評，其他有論文六十四篇，內容涉及大師的生平事蹟、弘法經歷、譯經成就、創立法相宗、撰述唯識論，因明學等佛教理論研究，內容豐富精要，實為難得的學術會議，亦為國際間近年來佛教文化交流最有成就的大會，會前並參加「玄奘紀念館」開幕儀式，及玉華宮遺址，會後到西安慈恩寺拜訪等活動。

## 十五、會內學術研究

一九六七年秋天，由於梁隱盦校長離開了佛教慈恩學校，於是法相學會的佛教學術研究演講活動地址乃返回三輪佛學社舉行，其中主講者有下列多位董事擔任：  
羅時憲——《解深密經》、《佛經選要》、《成唯識論述記》、《因明大疏刪註》、《般若

經論對讀》、《法苑義林唯識章》、《辨中邊論》、《現觀莊嚴論》

霍韜晦——《因明入正理論》

高秉業——《大乘廣五蘊論》

李潤生——《正理方隅》、《因明入正理論》、《中論》、《成唯識論述記》、《法稱正理滴論》、《六門教授習定論》

葉文意——《大智度論》

趙國森——《解深密經》

陳雁姿——《唯識方隅》

學術研究講座乃屬比較深入探討佛學，所以需要對佛學有相當認識的聽眾方可接受，而且時間比較長久，最短的需時六個月，長者可達數年方可完成一個單元，故聽者需要有恆心學習，方能獲益良多。

## 十六、筆者個人的講學紀錄

在這裡，筆者祇能回憶二十多年來個人在大會堂公開通俗講座的講學紀錄，藉以思考本人學佛的心路歷程之經過，以便策勵自己未來需要如何改進，治學和供養大眾的思想路向，而不是在此藉以炫耀成績，希各讀者見諒，多多包涵：

一九七一年《第四次佛典結集的因緣》

一九七二年《鑑真和尚東渡對日本佛教的影響》

一九七三年《金剛經六譯本之異同》

- 一九七四年 《禪宗源流》(上、下)  
《淨土宗要義》
- 一九七五年 《止觀與禪定》  
《佛教的戒律研究》  
《般若與智慧》
- 一九七六年 《部派佛教的唯識思想》  
《南傳法句經的研究》  
《佛教大藏經的源流》  
《彌勒菩薩的思想中心》
- 一九七七年 《佛家詩歌的欣賞》  
《佛傳的研究》
- 一九七八年 《中國佛教各宗派的判釋》  
《佛教的緣起論》
- 一九七九年 《佛法與人生》  
《法華經綱要》
- 一九八零年 《藍毗尼園的過去、現在、和將來》  
《菩薩戒的研究》
- 一九八一年 《佛家的善惡觀》  
《南傳與北傳經典的比較》
- 一九八二年 《般若心經翻譯的研究》

- 一九八三年 《六祖壇經版本的研究》
- 一九八四年 《太虛大師的思想系統探討》
- 一九八五年 《數息觀的研究》
- 一九八六年 《中觀與瑜伽學說的異同》
- 一九八七年 《觀音經的研究》
- 一九八八年 《泰國世佛大會的經過情形報告》
- 一九八九年 《釋金剛經二十五個疑問》
- 一九八九年 《華嚴經概論》
- 一九九零年 《佛教的諸天鬼神觀》
- 一九九一年 《能斷金剛經的研究》
- 一九九二年 《佛學的三科與百法》
- 一九九三年 《佛教的善惡業果報》
- 一九九四年 《阿賴耶識的安立義》
- 一九九四年 《攝大乘論簡介》
- 一九九五年 《佛說無量壽經要義》
- 一九九六年 《略談八種識蘊》
- 一九九六年 《華嚴金師子章述義》
- 一九九七年 《六祖大師的思想研究》
- 一九九八年 《阿賴耶識在唯識學的重要性》
- 一九九九年 《從學佛到成佛》

## 十七、緬懷先賢

佛教法相學會之成立及持續發展，有賴於過去各位先賢及長者的努力，他們付出的精神和愛護對本會來說是十分寶貴的，若無他們的幫助，學會恐怕早已消失了。因此，讓大家對下列諸位先賢致以衷心的感謝和永恆的懷念，值得大家景仰。

羅時憲老師——學會的首創者，自法相學會成立後，即被選任為董事長，直至辭世，兼任三

輪佛學社董事長及世佛會港澳區會副董事長，老師學問淵博、誨人不倦、桃李滿門。

韋達先生——首任法相學會副會長，世佛會港澳區會名譽顧問。

士，曾將《成唯識論》譯成英文本巨著，馳名於世。

梁隱盦校長——歷任學會之經理及副董事長、三輪佛學社董事、世佛會港澳區會副會長，對學會初期成立時幫助猶多，曾借出慈恩學校作為本會講堂之用。兼主持經緯書院佛學系主任。主編佛學星期班課本。

黃繩曾居士——一九六九年被選為副董事長，主講多屆佛學星期班、曾捐贈《望月佛教大辭典》(十冊)及本會佛學研究助學金，並歷任世佛會港澳區會副會長，三輪佛學社董事。

姚繼華居士——學會創辦人，後被選為副董事長，三輪佛學社董事，每逢羅老師講經時定必

參聽。虔修淨土法門，堅持半月誦戒。居士被選為會址信託人之一。

林潤根先生——學會發起人之一，歷任董事兼司庫會計，後轉為公關主任，曾參與多次公開

佛學講座，並教授禪定，嘗為《集刊》撰文。

張智樸先生——學會發起人之一，歷任永久董事及總務，人緣甚佳，一九七三年逝世，同人等將奠儀購置《宋藏遺珍》全套作為紀念。

袁景歡女士——歷任學會董事，一九六八年增選為永久董事，女士曾借出廣東道居屋地址為學會圖書館，並對購置會址事宜最為出力，為會址信託人之一。

王文富居士——歷任董事及總務部主任，主理大會堂公開佛學講座多年，財施法施不遺餘力，被選為永久董事，直至去世時為止。

蘇亦剛居士——歷任董事，為學會初期董事年資最高長者，為人隨和，受人尊敬，為法相之寶。居士兼任世佛會港澳區會歷屆委員，逝世時年達九十歲。

劉銳之居士——密宗上師，歷任學會名譽董事、三輪佛學社董事、世佛會港澳區會委員，金剛乘學會創辦人，並擔任佛學星期班導師多年，時為《法相集刊》撰稿者。

尚有其他多位學會之贊助者對本會貢獻良多，均未能盡錄，十分抱歉。

## 十八、安省法相學會

二十世紀八十年代正是香港流行移民潮高峰時期，許多人都以澳洲、紐西蘭、美國、加拿大等地為目標。香港法相學會之董事和會員，固然不會例外，而以加拿大的溫哥華、卡加里、魁北克、安大利、多倫圖等地最為吸引。

在八十年代中至九十年代間，陸續抵達加國者有羅時憲老師、潘雪芬、王聯章、劉萬然、黎冠章、葉文意、黃家樹和李潤生等。在因緣成就的機會下，成立安省佛教法相學會，推選羅老師為會長，籌款購置會所，並開設佛學講座，主講者有羅老師，葉文意、李潤生、黃家樹等。於是唯識學的傳播種子開始在加國土壤萌芽，茁壯和成長。

羅老師往生後，繼任會長者乃葉文意，於是唯識學的思想，得到該會同人的努力，持續在外

國發揚，與香港法相學會同一步伐攜手向前邁進。

## 十九、羅老師往生五周年紀念

一九九八年十二月乃法相學會創辦人羅老師往生五周年紀念，該會同人等於十二、三兩日齊集志蓮淨苑學校禮堂舉行「羅時憲教授往生五週年紀念會」主講者有下列多位羅老師之得意門人：

霍韜晦主講：《紀念羅時憲老師》

葉文意主講：《我眼中的羅時憲老師》

釋衍空主講：《羅時憲老師與七、八十年代之香港佛教》

高秉業主講：《羅時憲老師與香港居士弘法》

張漢釗主講：《羅時憲老師對香港法相、唯識學的弘揚》

釋素聞主講：《羅時憲老師對香港經論研讀之貢獻》

兩天出席人數約有五百多人參加，情況熱烈，現場尚有聽家人士發表有關對羅老師之印象，

自由發言，可見羅老師之學養感人甚深。

該次演講之演講記錄，已刊於本集刊中，作為永恆的記念。

## 二十、結語

佛教法相學會的設立雖有三十五年歷史，是一間非牟利性質的純佛教學術組織，在香港的佛

教團體而言，歷史已是相當悠久，其特點計有下列各方面：

一、民間團體，該會會員乃來自民間各界人士，並無官方代表，或接受任何政府方面的資助。除了在大會堂租借地點時，蒙受優待之外。

二、資金來源全靠該會會員、董事、及社會人士的捐款，但未有財團的幫助，或受任何基金會長期的捐贈。

三、該會所主辦的一切講座、佛學班皆屬公開免費性質，並無對任何聽眾有歧視態度，及收取學費或聽講費用。

四、該會所出版的一切書藉皆由熱心善信承擔印刷費用，故多屬免費贈送給各大圖書館及佛教團體，祇有小部份則交與書局流通，其所售得之款項仍用作印刷費用，至於《法相集刊》之撰寫人，皆屬義務性質，並無稿酬，但以單行本若干本回贈作為代價。

五、該會擔任各講座或佛學班之主講者皆為義務性質，並未接受任何酬金，或果儀等酬勞。

六、該會所主辦之各類型講座多由居士擔任，此乃繼承楊仁山及歐陽竟無所倡導之「居士講學」精神。聊盡佛弟子之弘法責任而已。

## 二十一、作者感想

回憶自從一九六五年開始，筆者徜徉在法相，濫竽充數，悠忽之間，轉瞬已經過了三十五個年頭，感覺德薄能鮮，自度猶且未達，惶論度他人哉？就算有成就他人後，自己亦感到汗顏，因為個人學識淺陋祇能盡責將佛陀的訊息，像郵差一樣，傳達給別人。別人所得到的訊息後，而能付諸實行，得獲成果，這是他的福份，享受佛陀的恩惠而已，對這個郵差來說，充其量祇是一個

增上緣吧！

回顧多年來法相所辦的佛學班、講座活動，能獲維持到現在，聽者川流不息，實不容易，原因是講者易求，聽眾難覓，每次由開始籌劃、設計、宣傳、舉行，以致完結，都廢了一番思量、用盡心機，方底于成，至於成績如何，則不敢妄想，祇能盡力去做，便無愧於心，所謂：「不求有功、但求無過」而已。而其中之甜酸苦辣，真是「自有百般滋味在心頭」的感覺，相信曾經滄海難為水的同事們，都有同感吧！

好了，總算將多年往事回顧一番，記憶所至，和盤托出，並無粉飾，猶如雪泥鴻爪，聊作學會的一點紀錄，俾後來者作一些參考資料吧了。正如佛家常道：「度如幻之眾生，作鏡華之佛事。建水月之道場，說無言之法語。」更藉此機會，願與諸位讀者，向菩提彼岸，一同邁進。

有關撰寫本文之因緣乃淵源於某次法相例會的會議上，有董事多人以學會的歷史已有三十多年，認為需要留存一些資料紀錄，以供後人認識，作為紀念先賢們曾為本會所作出的寶貴貢獻，並認為學人乃是適當的人選作為撰稿人，經學人屢辭不獲，乃勉為其難，以回憶所及寫下此篇葛籐拙文，但若有錯漏，則敬請原諒及指正。

本文所述各項事情，乃全依筆者個人意見，回憶往事實情所至，而順手寫來，故不分先後次序，更不是官式文章，因此並不代表佛教法相學會的會方歷史文件，祇因《法相集刊》編者摧稿，以學人乃仍然留港之唯一發起人，對學會歷史稔熟，在無可推辭下，故倉卒間塗成本文，唯以年代遙遠、記憶所及，未及全豹，謹致歉意，文稿則由筆者個人負責。並希各位董事予以指正，則不勝感謝。

再者：本文所列舉之人名多未作稱呼，祇因時間匆忙，力求簡化，實在抱歉、尚望見諒！  
西紀一九九九年己卯歲端午節日完稿。於香港百麗園。

# 《觀音經·觀音咒》的研究

高永雪

## 一、序言

「家家阿彌陀，戶戶觀世音」這是中國佛教徒家傳戶曉的口頭禪，亦是佛教徒表示對西方淨土信仰的根深蒂固觀念，形成普羅大眾的民間信仰。尤其是觀世音，乃是結合佛教徒和我國民間大眾的最廣泛的神靈信仰。

其實，在密教的經典中，已經把阿彌陀佛與觀世音菩薩兩者合而為一，認為觀音是彌陀的因素，彌陀是觀音的果德。因此，修持彌陀淨土法門的人，若誦念觀音菩薩的聖號，與念阿彌陀佛的聖名，其功德都是同一，並無差別的。（注一）

有關阿彌陀佛的經典，大家都知道有《淨土三經》，就是《佛說無量壽經》、《觀無量壽佛經》和《阿彌陀經》，和一咒係：《拔一切業障根本得生淨土陀羅尼》（注二）

阿彌陀佛的經典大家都很熟悉。至於有關觀世音菩薩的經和咒是怎樣的呢？眾說紛紜，這就值得我們去研究。本文乃提供一些學人研究的心得，以饗讀者。

## 二、傳統的《觀音經·咒》

《觀音經》通常是指佛說有關讚歎觀世音菩薩的過去行誼功德事宜的經典，根據歷來的佛教傳統意見，認為《法華經》的《觀世音菩薩普門品》是最普遍流行的《觀音經》。可是有人認為整篇《普門品》甚為詳細，不若祇將本品的長行之後面的「重頌」（祇夜——梵文音譯）提取出來

作為念誦，較為方便容易記在心中。所以便成為簡短的《觀音經》。茲將其頌文列舉如下：

## 《普門品偈頌》全文：

「世尊妙相具、我今重問彼、佛子何因緣、名為觀世音。具足妙相尊、偈答無盡意、汝聽觀音行、善應諸方所。弘誓深如海、歷劫不思議、侍多千億佛、發大清淨願。我為汝略說、聞名及見身、心念不空過、能滅諸有苦。假使興害意、推落大火坑、念彼觀音力、火坑變成池。或漂流巨海。龍魚諸鬼難、念彼觀音力、波浪不能沒。或在須彌峰、為人所推墮、念彼觀音力、如日虛空住。或被惡人逐、墮落金剛山、念彼觀音力、不能損一毛。或值怨賊繞、各執刀加害、念彼觀音力、咸即起慈心。或遭王難苦、臨刑欲壽終、念彼觀音力、刀尋段段壞。或囚禁枷鎖、手足被杻械、念彼觀音力、釋然得解脫。咒詛諸毒藥、所欲害身者、念彼觀音力、還著於本人。或遇惡羅刹、毒龍諸鬼等、念彼觀音力、時悉不敢害。若惡獸圍繞、利牙爪可怖、念彼觀音力、疾走無邊方。蛇及蝮蠍、氣毒煙火燃、念彼觀音力、尋聲自迴去。雲雷鼓掣電、降雹澍大雨、念彼觀音力、應時得消散、眾生被困厄、無量苦逼身、觀音妙智力、能救世間苦。具足神通力、廣修智方便、十方諸國土、無刹不現身。種種諸惡趣、地獄鬼畜生、生老病死苦、以漸悉令滅。真觀清淨觀、廣大智慧觀、悲觀及慈觀、常願常瞻仰。無垢清淨光、慧日破諸闇、能伏災風火、普明照世間。悲體戒雷震、慈意妙大雲、澍甘露法雨、滅除煩惱燄。諍訟經官處、怖畏軍陣中、念彼觀音力、眾怨悉退散。妙音觀世音、梵音海潮音、勝彼世間音、是故須常念、念念勿生疑、觀世音淨聖、於苦惱死厄、能為作依怙。具一切功德、慈眼視眾生、福聚海無量、是故應頂禮。」

據說《妙法蓮華經》二十八品的梵文原本除了第二十品和二十八品兩品沒有偈頌外，其它的

各品都是有長行（散文）和偈頌（短詩）二種佛典體裁而成立的。

可是當鳩摩羅什譯出《妙法蓮華經》時，未有將《普門品》的偈頌譯出來，直到後來才有譯經師闍那笈多將該偈頌文譯出，其後有諸師乃同意將該篇頌文加添在鳩摩羅什所譯的《普門品》之後，合成為一篇完整的佛經文。（注三）

至於有關觀世音的咒文，就以名為《千手千眼無礙大悲心陀羅尼》，簡稱《大悲神咒》，乃出自《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》的咒文（注四）。唐伽梵達摩譯此咒文音譯者有東密本、藏音本、梵音本、英文（羅馬字音）本，故其普遍通行之程度可見一斑。茲將該咒漢語音譯列下：

### 《千手千眼無礙大悲心陀羅尼》

南無喝囉怛那哆囉夜耶 南無阿唎耶 婆盧羯帝爍鉢囉耶 菩提薩埵婆耶 摩訶薩埵婆耶 摩訶迦盧尼迦耶  
唵薩皤囉罰曳 數怛那怛寫 南無悉吉栗埵 伊蒙阿唎耶 婆盧吉帝室佛囉楞馱婆 南無那囉謹墀 醍唎摩訶  
皤哆沙咩 薩婆阿他豆輸朋 阿逝孕 薩婆薩哆那摩婆薩哆 那摩婆伽 摩罰特豆 怛姪他唵 阿婆盧醯 盧迦  
帝 迦羅帝 夷醯唎 摩訶菩提薩埵 薩婆薩婆 摩囉摩囉 摩醯摩醯 咃馱孕 具盧俱盧羯幪 度盧度盧罰闍  
耶帝 摩訶罰闍耶帝 陀囉陀囉 地唎尼 室佛囉耶 遮囉遮囉 摩摩罰摩囉 穆帝隸 伊醯伊醯 室那室那 阿  
囉嗲 佛囉舍利 罷沙罰嗲 佛囉舍耶 呼盧呼盧摩囉 呼盧呼盧醯唎 婆囉娑囉 悉唎悉唎 蘇盧蘇盧 菩提夜  
菩提夜 菩馱夜菩馱夜 彌帝唎夜 那囉謹墀 地唎瑟尼那 波夜摩那 婆婆訶 悉陀夜 婆婆訶 摩訶悉陀夜  
娑婆訶 悉陀喻藝 室皤囉夜 婆婆訶 那囉謹墀 婆婆訶 摩囉那囉 婆婆訶 悉囉僧阿穆怯耶 婆婆訶 婆婆  
摩訶阿悉陀耶 婆婆訶 者吉囉阿悉陀夜 婆婆訶 波陀摩羯悉哆夜 婆婆訶 那囉謹墀皤伽囉耶 婆婆訶 摩

婆利勝羯囉耶 婆婆訶 南無喝囉怛 那哆囉夜耶 南無阿唎耶 婆盧吉帝 煥皤囉夜 婆婆訶 哲 悉殿都 漫哆囉 跋駄耶 婆婆訶

然而，最簡單的《觀音咒》莫如密乘的《六字大明咒》：「唵·嘛呢·叭彌·吽」(Om Mani Padme Hum)。意譯乃是「皈敬·寶珠·蓮華·滿願」，含有圓滿和清淨的意義，是為至聖大悲觀世音咒的心要。乃蓮華手菩薩祈願未來極樂往生時所唱之六字咒文。故喇嘛教徒信此菩薩極樂蓮台救濟祈者，生生世世出離因果無窮之生死尊敬最厚。根據《大乘莊嚴寶王經》(四)云：「是時觀自在菩薩摩訶薩，與蓮華上如來應正等覺說是「六字大明陀羅尼」曰：唵（歸命）、嘛呢（寶）、叭彌（蓮華）、吽（三身三降）。此中「唵」（金剛部）「嘛呢」寶（寶部）「叭彌」（蓮花部）「吽」（羯磨部），此四部之全體即是佛部。在六波羅密中，六字順序代表禪定，忍辱，持戒，智慧，布施和精進。

### 三、存疑的《觀音經·咒》

除了上述所列舉的傳統之《觀音經·咒》外，民間中尚流傳了幾種不同的存疑之《觀音經·咒》，而且長久廣泛地流行，民間一些附佛外道之徒加以利用，十分流行，真是令人匪夷所思了！現前將該等經咒舉例如下：

### (甲)《高王觀世音真經》(《大正藏經》卷八五)

這是一部流行甚廣的民間《觀音經》，簡稱為《高王經》或《高王觀音經》：

「觀世音菩薩、南無佛、南無法、南無僧、佛國有緣、佛法相因、常樂我淨、有緣佛法、南無摩訶般若波羅蜜，是大神咒。南無摩訶般若波羅蜜，是大明咒。南無摩訶般若波羅蜜，是無上咒。南無摩訶般若波羅蜜，是無等等咒。南無淨光秘密佛、法藏佛、獅子吼神足幽王佛、佛告須彌燈王佛、法護佛、金剛藏獅子遊戲佛、寶勝佛、神通佛、藥師琉璃光王佛、普光功德山王佛、善住功德寶王佛、過去七佛、未來賢劫千佛、千五百佛、萬五千佛、五百花勝佛、百億金剛藏佛、定光佛、六方六佛名號、東方寶光月殿月妙尊音王佛、南方樹根花王佛、西方皂王神通燄花王佛、北方月殿清淨佛、上方無數精進寶首佛、下方善寂月音王佛、無量諸佛、多寶佛、釋迦牟尼佛、彌勒佛、阿閦佛、彌陀佛、中央一切眾生，在佛世界中者，行住於地上，及在虛空中，慈愛於一切眾生，各令安穩休息，晝夜修持，心常求誦此經，能滅生死苦，消除諸毒害，那摩大明觀世音、觀明觀世音、高明觀世音、開明觀世音、藥王菩薩、藥上菩薩、文殊師利菩薩、普賢菩薩、虛空藏菩薩、地藏王菩薩、清涼寶山億萬菩薩、普光王如來化勝菩薩、念念誦此經，七佛世尊，即說咒曰：離婆離婆帝，求訶求訶帝、陀羅尼帝、尼訶囉帝、毗離尼帝、摩訶伽帝、真靈乾帝、娑婆訶。」

十方觀世音，一切諸菩薩，誓願救眾生，稱名悉解脫，若有智慧者，殷勤為解脫，但是有因緣，讀誦口不絕，誦經滿千遍，念念心不絕，火焰不能傷，刀兵立摧折，恚怒生歡喜，死者變成活，莫言此是虛，諸佛不妄說，高王觀世音，能救諸苦厄，臨危急難中，死者變成活，諸佛語不虛，是故應頂禮，持誦滿千遍，重罪皆消滅，有福堅信者，專攻受持經。」

此經為東魏天平年間，高王（歡）為時人所感而得之《觀音經》也。根據《續高僧傳》（卷二十九）及《法苑珠林》（卷二十五）謂之《觀世音救生經》，和《高王觀世音經》，而《佛祖統記》（卷五十四）謂之《十句觀音經》（咒語）。《稽古略》（卷二）稱為《觀音救苦經》也。

此經有另一本經相似，可惜乃屬殘簡（一紙），並不齊全。見《高王觀世音經之出現》（牧田

諦亮著）名為《佛說觀世音折刀除罪經》。（日人山口常順氏藏）

根據《開元釋教錄》卷十八（七三零年智昇撰）所記，指出《高王觀世音經》乃《小觀音經》之異名。而最初出於經錄者，乃在道宣編之《大唐內典錄》卷十（六六四年撰），而在他所撰述之《續高僧傳》（六四五五年）卷二十九中之《僧明傳》有詳細說及定州之募士孫敬德與主人公有關高齊定州觀音瑞像及《高王觀音經》之緣由事。其後《貞元釋教錄》（八〇〇年圓照撰）卷廿八亦有該經之著錄。（以上資料根據日本學者牧田諦亮著之《六朝古逸觀世音應驗記之研究》）

然而《高王觀世音經》最令人懷疑之處在劉宋時代，有王玄謨者，於夢中授於《高王觀音經》，於是將該經念誦千遍，而獲得免受死刑，故知此經並非由譯經師所譯者，故有違佛經規例。

有盧景裕者在《高王觀世音經讀誦感應》中所記有關孫敬德因夢中有一沙門教他讀誦《觀世

音救生經》千遍後，在臨刑時，刑刀三段折斷，經三度換刀亦然，故得免死之說記載！因該經乃屬於夢授故，故在《諸經錄》中，被編入為「疑經」，更有稱該經為中國人之杜撰

偽經，故在《經錄》中亦被編為《偽錄》。

可是此經在民間獲得一般平民甚為信仰故，十分流行在市鎮中。以當時南北朝年代，北魏末朝，高歡擁立之孝武帝歿後，分為東、西兩魏，高歡成為東魏承相，他率領二十萬大軍，與西魏

之宇文泰奮戰，竟大敗而回。於是兩魏局面暫時稍為安定。

當東西魏交戰後，范陽盧景裕以與王皇室關係牽連而被捕入獄，其後被判極刑，在處刑之前，夢見沙門講解該《觀音經》，當夢覺後，依之默誦千遍，據說在臨刑前他以念誦此經之功德故，遂免死罪，該事乃發生於高歡年代，其時高歡為北齊之王，遂冠以《高王觀音經》之名，從此認為念誦該經有殊勝靈驗，遂馳名遠近。

一七九五年德川時代寬政七年，日本方面刊有《高王觀世音經誦經感應》出版，將孫敬德在高歡關於夢中誦經之感應事實敘述出來，尚刊有其它有關甚多感應例子。

考我國近代佛學家湯用彤有佛史名著《漢魏兩晉南北朝佛教史》，其中之第十五章《南北朝釋教撰述》中有關（己）偽書一項云：「六朝造偽書之風盛行，亦多偽造之佛典。在道安作目錄時，即有疑偽經之發現。……《安錄》收載計偽經有二十五部，二十八卷。約一百三十年後，僧佑作《錄》，而偽經又增四十五部，二百五十七卷。及至隋初，法經等作《錄》，分有疑惑，偽妄兩類……總計疑惑五十五部，六十八卷，偽妄一百四十一部，三百一十四卷。」，其中并舉出《高王觀世音經》及《盂蘭盆經》二種乃世俗均甚流行之偽經書，為《開元錄》列入偽妄類。

查《高王觀音經》最後之短咒，其實乃取材於佛教淨土宗之《十小咒》中之《七佛滅罪真言》為每次念誦《地藏王經》時結尾所用之咒文也。

## (乙)《觀世音真經》(《救苦經》)

此經比較上述之《高王觀世音經》為簡短，其經文本出自廣州市大佛寺藏版本，可說是由前經所衍變出來的，其最後亦有真言（咒文），與《高王經》相同。

「南無救苦救難觀世音菩薩、百千萬億佛、恒河沙數佛、無量功德佛。佛告阿難言：此經大聖，能救獄囚，能救重病，能救三災百難苦，若人誦得一千遍，一身離苦難，誦得一萬遍，舍家離苦難，南無佛力威，南無佛力護，使人無惡心，令人身得度，回光菩薩，回善菩薩，阿耨大天王，正殿菩薩，摩邱摩邱，清淨比丘，官事得散，訟事得休。諸大菩薩，五百阿羅漢，救護善信合家身，悉皆離苦難，自言觀世音，纓絡不須解，勤誦千萬遍，一切災難自然得解脫，信受奉

行，即說真言曰：

金婆金婆帝，求訶求訶帝，陀羅尼帝，尼訶羅帝，毗離尼帝，摩訶迦帝，真陵乾帝娑婆訶。」

### (丙) 《觀世音保生經》(《夢授經》)

「南無觀世音菩薩、南無佛、南無法、南無僧、與佛有因，與佛有緣，佛法相因，常樂我靜（淨），朝念觀世音，暮念觀世音，念念從心起，念念不離心，天羅神，地羅神，人離難，難離（淨）」，一切災殃化為塵，南無摩訶般若波羅蜜」

這就是民間最流行普遍之《觀音經》，學人年幼將已聽見庶母早晚念誦此經多遍，所以能耳熟能詳，況且許多民間之觀音廟都有信徒念誦此經，可說是深入民心，乃因其簡短及容易記憶之故。

而在日本，更盛行念誦《延命十句觀音經》，又名《十句觀音經》，乃是將上述之《觀世音保

生經》再縮短及簡單化而成為十句，共四十二字的簡短經典，茲將該經的文字錄下：

「①觀世音，②南無佛，③與佛有因，④與佛有緣，⑤佛法僧緣，⑥常樂我淨，⑦朝念觀世音，⑧

「①觀世音，②南無佛，③與佛有因，④與佛有緣，⑤佛法僧緣，⑥常樂我淨，⑦朝念觀世音，⑧

暮念觀世音，⑨念念從心起，⑩念念不離心」(注五)

該經的意譯為：「我要信仰觀世音菩薩，皈敬佛陀，以佛法之因緣為準則，以三寶為增上緣，

到達常樂我淨的境界，所以我要早晚都念觀世音的名號，在我的心中念，念念不會忘記。」

在日本這篇經文自傳入後，便被信奉，據說還有白隱禪師著述的《延命十句觀音經靈驗記》流通。白隱禪師是日本重興臨濟禪的高僧，生於日本靈元貞享二年（一六八五年）至後櫻町明和五年（一七六八年）歿，享年八十四歲，他在十六歲時便研讀《妙法蓮華經》，經過二十七年，即是在他的四十二歲時的秋天，偶然聽到一只蟋蟀鳴叫於石縫間，頓時有不可言喻的感觸，然後才

是真正地理解（悟出）《法華經》的真義道理，他把蟋蟀無心的鳴聲視為佛陀的教誨，並且因而自覺佛心是深埋於自己的心內，於是從前的疑惑都解開。因此，他不禁喜極而哭泣，他確認任何一個人不管在何時何地，都能抱著佛心於己心，這一樁事實，這一份自覺，這一個偉大的生命，的確得了體証，這時的心境，他是這樣地頌出了：「薄衣粗食渡終日，聞鳴蟋蟀淚滿頰。」（注六）之讚詩。

而《妙法蓮華經》的第二十五品便是〈觀世音菩薩普門品〉，在這一品中，充分流露了「佛心即我心」的佛陀慈悲本懷，使白隱禪師對〈普門品〉深信不疑，而有《靈驗記》之作品出現。其實，在〈普門品〉中的觀世音菩薩示現之三十三應化身已經充分表現了諸佛菩薩的救度眾生精神。（注七）

### （丁）《觀世音二昧經》

《佛說觀世音三昧經》在中國六朝時代甚為通行，智顥大師曾在《觀音玄義》卷下中寫有：「夫觀音經部類甚多，或請觀世音，觀音受記，觀音三昧，觀音懺悔，大悲雄猛觀世音等不同。」

但是此經在中國歷來已被列為疑經，因在諸《經錄》中並未列入名冊內，與《高王觀音經》、《觀世音十大願經》、《觀世音詠托生經》、《觀世音往生淨土本緣經》、《觀世音懺悔除罪咒經》、《觀世音菩薩救苦經》、《觀世音所說行法經》等同一看待。

根據日本佛教學者牧田諦亮於其著述中《六朝古逸觀世音應驗記之研究》中附有：（《觀世音三昧經》之研究——六朝觀世音信仰之基盤）對該經之發現，出處，理論，現存本之研究等甚為詳盡，可以作為研究觀世音菩薩之寶貴資料。

《觀世音三昧經》現存本有藏於京都國立博物館（日本重要文化財）一卷（注八）本經約於聖武天皇十三年（七四一）間寫出，即我國唐玄宗年代，時值日本奈良朝，乃寫經事業之初期，而

當時觀音信仰甚為流行，據說該經總計寫紙伍佰柒拾陸張。

《大日本佛教全書》所收集有室町時代沙彌玄棟撰集之《三國（天竺、大明、日本）傳記》（卷

第八）中有關《觀世音三昧經》事。

「爾時，佛告諸弟子一切大眾，聽佛所說，我觀三界，空無所有，亦無堅固，復無有實，亦無停息，諸法空寂，因緣故有，和合則生，亦可演說，亦不可說。觀世音菩薩白佛言：如佛所說，實不虛也。」

「……爾時阿難白佛言：世尊如向所說，甚難思議，亦難測度，如佛所說，實將無虛，今便問佛，云何名此經！佛告阿難，此經名觀世音三昧經，我於往昔為菩薩時，常見過去佛讀誦此

經，今吾成佛，亦復讀誦，未曾休息……」（按以上與經文相同）

其另有藏本乃存於大英博物館之《敦煌寫經》，（S·四三七八）。此本未是全本，缺失一

半經文。

根據陳垣著之《敦煌劫餘錄》記載有《觀音三昧經》部分存於北京圖書館（日·六十二）及（餘八十），前者有八紙一九一行之斷簡，後者有七紙一六三行。亦可在《敦煌遺書總目索引》查閱。

又據董康之《書舶庸談》（一九五〇）卷九，說及劉幼雲（一八六七—）藏有敦煌卷子目錄之《觀世音三昧經》，是為唐永淳四年（六八五）之鄧弘禮所寫，全長一八零四寸，近人潘重規於《新亞學報》亦有在台北中央書館見有《觀世音三昧經》，故作《敦煌寫經調查概要之報告》云。可見本經屬十分引人注意之事。

茲將《佛說觀世音三昧經》部份節錄如下：

「爾時，世尊以偈頌曰：

「佛告阿難曰：思議，光明甚盛照十方，摧滅三界魔波旬，拔除苦惱觀世音，普現一切大神通，受持斯經讀誦書，不墮惡道離諸見。七日七夜菩薩現，手摩行人頂上時，行人心中無有疑，掃地清淨嚴一房，思維觀音三昧經，現現十方如眼前，備足六通一時間，受持斯經解苦空，觀三界理明眼徹，永離苦難三惡道，讀誦斯經是真實，除五蓋心離四魔，得離生死煩惱河。於時踊躍得身通，稽首禮佛觀世音，三昧方等度諸人，其不信者墮惡道，說此偈時有一樹，葉如車輪枝敷茂，普覆十方蓋大千，花中化佛嘴異同音，其形甚好身紫金，演說法味義甚深，各各賣花來散佛，普及大眾觀世音，作天伎樂諸妙聲，於時十方佛來聽，魔王荒迫心中驚，釋迦如來乘空行，觀音菩薩即現身，於是大眾悟道真，度脫眾生果報因，同時讚嘆奇哉佛，現金色身作十力，行人修道得如是。阿難稽首過去佛，於先滅度今已出，號觀世音大菩薩，稽首無上天中天，大勢菩薩觀世音，能度十方苦難人，我今稽首難思議，普現十方魔皆知，破滅魔宮碎殿時，是故稽首正法王，哀哉無量事實當，拔地獄苦生天宮，故今稽首現世間，威神無量淨國土，得難生死未來苦……」（注九）

### （戊）《觀世音菩薩救諸難咒》（又名《脫難咒》）

此乃存疑之觀世音菩薩咒，但亦甚弘傳於民間，此咒相信乃由《觀世音保生經》衍化出來，因為其首三句「南無佛，南無法，南無僧」和末五句「天羅神，地羅神，人離難，難離身，一切災殃化為塵。」皆出自前經者，現僅將該咒錄下：「南無佛、南無法、南無僧，怛咷哆，唵，伽囉伐哆，伽囉伐哆，伽訶伐哆，囉伽伐哆。娑婆訶。天囉神，地囉神，人離難，難離」

身，一切災殃化為塵。南無大悲救苦救難廣大靈感觀世音菩薩，摩訶薩。」

## (己)《白衣觀世音菩薩咒》(又名《觀音大士白衣神咒》)

本咒原名為《大慈大悲觀世音靈感神咒》，與前之《救諸難咒》大致相同，故此咒之咒文單張和「念誦紀錄」合印為一張，在市上最為廣泛流通，因為該咒文單張在香港各素菜館都有出現派送，可見港人對此咒信仰之所重視。

### 《白衣觀音大士靈感神咒》：

「南無大慈大悲救苦救難廣大靈感白衣觀世音菩薩摩訶薩（三稱三聲）」

「南無佛、南無法、南無僧、南無救苦救難觀世音菩薩，怛哩哆、唵、伽囉伐哆、伽囉伐哆，伽訶伐哆，羅伽伐哆，羅伽伐哆，娑婆訶。天羅神、地羅神，人離難，難離身，一切災殃化為塵。南無摩訶般若波羅蜜。」（注十）

此咒文之單張或小冊均印有「誦咒紀錄」，每頁有小圈六百個，即二十行乘三十個，每次念誦本咒滿二十徧時，即用潔淨之硃砂筆點一個小圈，整張單張或冊子點完六百個小圈，即共計已念誦本咒一萬二千徧，名為滿一願，即當齋供於焚化爐內。據云：如是誠心祈求觀音大士，則必有感應，而每次誦咒竟，復誦：《發願迴向文》三徧，文曰：「願消三障諸煩惱，願得智慧真明了，普願罪障得消除，世世常行菩薩道。」

每本小冊子之末頁皆印有「觀音靈感略錄」，此印經事件多發生於清朝年間，另有台北市許願靈事十一則，多為民國後事附印於此，藉以堅定念誦者之信心而已。

\*

\*

\*

此外，尚有甚多有關觀世音之疑似或偽造的經、咒多種在坊間流通，為了篇幅關係，於此從略。（注十一）

#### 四、結論

本文之寫作乃試圖將佛教歷來認為是有關觀世音菩薩的經典和咒語分別作為兩大類：第一類是符合正確傳統佛法的經典和咒文，而是已列入《經錄》和《大藏經》的；另一類乃是被認為是存疑的經典和咒文，而非列入《經錄》和《大藏經》的，但被列入「疑似」類的；唯在民間的信仰却非常普遍。前者以《觀世音菩薩普門品》和《大悲心陀羅尼》為代表，而後者則以《高王觀音經》及《白衣觀音大士神咒》等為例子。

前一類的觀世音經和咒是絕對符合正法的，故毫無疑問，佛教徒可作為日常念誦用；可是後一類的存疑經咒則大有問題。佛教徒是否可以接受作為念誦之用呢？便需要研究。況且後一類的信仰人士比較前一類的念誦者為數較多。

原因很簡單，因為後者之經文和咒語都比較前者簡短和精要，容易記憶和上口；而且適合一般人的智識水平程度，所以備受歡迎，而為一些附佛外道之徒為所利用，作為斂財工具。

況且一般民眾，未明因果道理，認為拜觀音大士可以得到求財、求壽、求子、求福之有漏福報，甚至醫治頑疾、趨吉避凶、改變業報，將生命、運氣全部付諸菩薩，為了自私自利，個人前途的利益都寄托在簡短的經文和咒語上面，快速成就個人願望。而不尋求真正的解脫痛苦和境遇方法，這是很不負責的行為。因此正信的佛教徒都不會這樣做的，何況有了正法可依，為甚麼尚要念誦不正確的經咒呢？正如《金剛般若波羅蜜經》所說：「法尚應捨，何況非法」。

須知若誠心念誦經咒的正確目的就是能訓練自己的意念，集中精神，保持定力，內心寧靜，做到直心不為煩惱所擾。觀想諸佛菩薩的莊嚴法相，慈悲精神，然後生起智慧，提昇自己的菩提覺心，得與諸佛菩薩的願力相應，而以自利利他精神，為弘揚佛法，教化有情而作出貢獻。

因此，為著要達到行持正法，清淨身心，一定要依著諸佛菩薩的正確經典教法，信受奉行，方可成為一個虔誠的佛教徒。

佛教的觀世音菩薩乃是歷來古今中外的佛教徒最為尊敬和信仰的聖者，可惜却被外道所利用，佛教徒一時不察便為所誤導，實屬不幸之至。所以本文的最終目的就是要說明凡佛教徒對觀世音菩薩的信仰方面仍然要依據《普門品》和《大悲咒》的經咒指示去修行才是正確的途徑。

作者完稿於佛歷二五四三年（己卯）六月十九日觀音菩薩誕日於香江百麗園

### 參考書籍

- 《觀世音應驗記的研究》牧田諦亮著
- 《觀世音菩薩普門品講記》演培法師講
- 《大悲咒集刊》（重編增訂本）高永霄重編
- 《觀音經入門》林慧音編
- 《五大菩薩的精神和特色》高永霄編著
- 《漢魏兩晉南北朝佛教史》湯用彤著
- 《中國歷代觀音文獻集成》（中國佛學文獻叢書）

### 注釋

- （注一）見拙著：《五大菩薩的精神和特色》中之《觀世音菩薩的精神和特色》世佛會港澳區會出版（一九九六年）

(注二)《拔一切業障根本得生淨土陀羅尼》，即《往生咒》：「南無阿彌多婆夜，哆他伽多多，伽彌膩，伽伽那，枳多迦利，娑婆訶。」

(注三)根據演培法師之《觀世音菩薩普門品講記》

(注四)《大悲咒》請參閱學人編之《大悲咒集刊》(增訂本)一九八三年世佛會港澳區會出版

(注五)見《觀音經入門》(一一六頁)林慧音編開朗出版社出版

(注六)見《觀音經入門》(一一十二頁)林慧音編開朗出版社出版

(注七)請參閱拙著：《五大菩薩的精神和特色》中的〈觀世音菩薩的精神和特色〉

世佛會港澳區總會出版(一九九六年)

(注八)本經原屬日本京都辯護士長老守屋孝藏氏行所私藏，昭和二十八年(一九五三)，

時為七十八歲去世，遺志是將存有之全部古人寫經送贈京都國立博物館，《觀世音三昧經》乃其中之一部佛典。故被稱為「守屋本」。

(注九)原文見牧田諦亮之《觀世音三昧經之研究》

(注十)咒文乃錄自坊間所流通之小冊子及單張，而年份未有記載。

(注十一)有關之經文和咒文請參閱《中國曆代觀音文獻集成》

### 附記：

「經」乃梵文「素怛縕」(sūtra)之意譯，係佛陀所說的教法，屬於經、律、論(三藏)之最大部份。「咒」是佛、菩薩從禪定所發之秘密言句，有不可思議的靈驗。梵文名陀羅尼(Dharani)，亦名「曼坦羅」(Mantra)，譯作真言，亦名呪明，秘密語。玄奘大師云：「秘密之故，不翻。」在大乘典籍中，稱為五藏之一：「經、律、論、雜集和禁咒(陀羅尼)。」

# 佛家空義辨解

李潤生

佛家思想有異於印度的傳統思想，就是傳統以說「有」為中心，佛家則以明「空」為要門。所以在中國，世人常常喜歡以「空門」來借代佛教，而大乘的般若中觀學系統亦稱為「空宗」，以與稱為「有宗」的法相唯識相對。不過「空」的真正涵義，卻是難於為世人所理解的，所以當般若思想東傳中土之初，國人對「空」義無從正解，或說「本無」，或說「即色」，或說「緣會」，結果有似瞎子摸象，丈八金剛摸不著頭腦，雖然有「六家七宗」的主張，然而在羅什法師還沒有翻出龍樹《中論》之前，仍然沒法了達佛家「空」的真正意趣所在。因此，要通達佛家的思想義理，不能不對佛家的「空」義有個清晰明確的瞭解。

## (一) 原始佛教的空義

佛家強調諸法的存在是受著「緣起」所制約的，所以都無自性，都隨著眾緣條件的改變而改變。「空」是語言現象，當然也受著時代環境的改變而改變；亦即是說「空」這字詞也是隨著時代的不同，而其意義亦應有所轉變。「空」字梵語作「sūnya」，做形容詞，一般有空虛義、荒廢義、孤獨義、中空義、不存在義、不實在義等，故漢譯為空無、空虛、空曠、空閑、空寂、曠遠；作名詞時則有語尾變化而成「sūnyatā」，漢譯為空、無、空性、空相、性空、空義、空法、空門、空寂性、空法性等（見荻原雲來所編《梵和大辭典》）。

在原始佛教的「五阿含」經教中，早已有「空」詞的應用。如以「無常」、「苦」、「空」、「無我」來述說生命現象的本質；又以「空」、「無相」、「無願」彼「三三昧」亦名（「三解脱

門」來顯示禪觀的修行方法。不過在有關上述「空」的諸義中，《阿含經》沒有把「空」加以嚴格的界定，或作固定含義的規範。在大小二乘學人所共許的《雜阿含經》中，「空」詞的運用，更是多義而自由，如在《大正藏》所收的第一經所說：「比丘於色（蘊）正思惟，觀色無常；如實知者，於色欲貪（便會）斷（除）；欲貪斷者，說（名）心解脫。如是（於）受、想、行、識（四蘊），當正思惟，觀識（等四蘊）無常如實知。所以者何？於識（等四蘊）正思惟，觀識（等四蘊）無常者，則於識（等四蘊）欲貪（能夠）斷（除）；欲貪斷者，說（名）心解脫。如是心解脫者，若欲自證（涅槃）則能自證，（而達致）『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有』（的境界）。如是正思惟（五蘊）無常、苦、『空』、非我，亦復如是。」意思是：可以把「空」取代「無常」，而思惟作觀，思惟五蘊是空的，由是可以斷除欲界的貪著，乃至色界、無色界等一切「三界」的貪著而得到「我生已盡、梵行已立，所作已作，自知不受後有」的涅槃解脫境界。可是此間對「空」義並沒作出特定的界說；大抵也是沿用當時所常用的「空虛」不實、如幻如化等含義，即「五蘊」非實在，所以不起貪欲而得解脫。

又如《雜阿含經》第二一七三經說：「此等諸法非我、非常……。比丘，諸行如幻、如炎（如陽燄），剎那時頃盡朽，不實來實去；是故比丘，於空諸行，當知，當喜，當念。」由此可知：在「空（虛不實的）諸行」中，一切法是無常的，是如幻的，如陽燄般剎那盡朽、無有實來實去的，更是沒有「實我」的存在。此經又說：「空諸行常恆住，不變易法；空無我、我所。」意謂：諸行是恆常是「空（而不實在）」的，是「不變易（普遍）」地「空（而不實）」的，是「無我」的，是「無我所」（即無有屬於我的實法）存在的。如是「空無我、我所」的「空」字，除了「不實在」之外，還連同「無」字一同運用而成「空無」。即「實我」是不存在的，是空無的；「實我所」是不存在的，是空無的。如是「空」義，便是對「實」義的否定，對「實我所」的否定。

在《阿含經》中，「空」字常用於「三三昧(三解脫門)」中。如《增壹阿含經》卷十六云：「爾時世尊告諸比丘，此三三昧云何為三？(謂)空三昧、無願三昧、無想三昧(《雜阿含經》作《無相三昧》)。彼云何名為『空三昧』？所謂『空』者，觀一切法皆悉空虛……。彼云何名為『無想三昧』？所謂無想者，於一切諸法都無想念，亦不可見……。云何名為『無願三昧』？所謂無願者，於一切諸法亦不願求。」(見《大正藏》卷二·頁六三零)。《雜阿含經》第五六七經亦有解「空三昧」的文字云：「云何空三昧？謂聖弟子世間空；世間空如實觀察，常住不變易，非我，非我所。」如是可見在「空三昧」中，「空」字亦作「(悉皆)空虛」解；「空虛」亦是對「實有」的否定，所謂「如實觀察」「世間空」，那便是「非我」、「非我所」；「空」便是對「實我」、「實我所」的否定，與上述的「空」義是一貫的。

有時在原始佛典中，「空」字翻譯成漢語時，是可作「動詞」及「名詞」來運用的。如前述《雜阿含經》的第五六七經云：「復次，無諍者，空於貪，空於恚、痴。『空』(是普遍)常住、不變易(的)。」「空於貪、恚、痴」就是把貪、瞋、痴彼「三種根本煩惱」即「三不善根」排除了去，伏斷了去，所以此間的「空」字是作動詞來用，有排除、伏斷、否定的含義，是上述「空虛」、「空無」、「不實」的進一步的發揮。至於「『空』常住」中的「空」字便是作為「名詞」來運用，指「一切實我是空無的」、「一切實我所法是空無的」乃至「一切世間執為實有的諸法都是空無的」這些事實是普遍存在的，不是偶然出現的，名之為「『空』常住、不變易」。

在原始佛學中，「空」的語詞大概可作上述的三種詞性來運用：作「形容詞」時，「空」有「空虛」、「不實」、「無常」，乃至「空無」等含義，究竟那種含義才是正解，則不能確定，應視語言脈絡來作抉擇。作「動詞」之時，「空」有「否定」、「排除」、「伏斷」等含義。作「名詞」之時，「空」是「空的實況」，如「『空』(是常住的)」，那是指「實我及實我所是空無的」

(即「空無我」及「空無我所」)等整個「實況」是普遍存在的。由此可知：在原始佛教的《阿含經》中，「空」只作為一種約定俗成的語彙(*conventional language*)來使用，所以可作多種詞性來運作；每一種詞性又可有多種不同的涵義，一切要視乎其語彙環境、語言脈絡來決定其在該段「說話」或該段「文字」的真正含義所在，而並非如後世專技語彙(*technical language*)這樣作出清晰明確的界定。

## (II) 般若中觀的<sub>H</sub>義

佛教發展到小乘部派，各種思想分別出現，對諸法哪些是真實、哪些是空無開始分歧，所以有執諸法是「(過、現、未)三世實有」的，像說一切有部可作代表；有主張現在是有，「過未無體」，像經量部可作代表；有主張世間俗諦是假，出世間真諦為實，以說出世部為代表；有主張無論世間、出世間法都只有假名而無實體，以一說部為代表。如就空、有之爭而觀之，則說一切有部的《阿毘達磨大毘婆沙論》可作「小乘說有」的典型；《成實論》則可作「小乘說空」的圭臬。今不詳論。

當小乘佛教分裂發展成部派之際，大乘經典也日漸流行。其中以「般若」諸經最具影響而發展成大乘佛學。諸《般若經》以發揮一切法「畢竟空」為最大的特色。這也可說為繼承原始佛教之說「空無我」、「空無我所」、「空三昧」等否定一切「實我」、「實法」而來。其「空」的含義亦多與「阿含」說「空」是無常、不實在、空虛、空無相應。其中又以《摩訶般若波羅蜜經·集散品第九》之立「十八空」最為徹底。《集散品》云：「菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜（即諸大菩薩之要修行『智度』者），應觀諸法（體）性（皆）空（無有實）。如是觀心無（有）行（解

的實境相）處，是名菩薩摩訶薩不（執）受三昧廣大之（作）用，不與聲聞、辟支佛（相）共（相同；彼觀諸法性空的智慧）是（名）「薩婆若慧(sarvajñā)」（即「一切智」，以彼修行者）亦不（執）受『內空』故，（不執受）『外空』、『內外空』、『空空』、『大空』、『第一義空』、『有為空』、『無為空』、『畢竟空』、『無始空』、『散空』、『性空』、『自相空』、『諸法空』、『不可得空』、『無法空』、『有法空』、『無法有法空』故。何以故？是『薩婆若（一切智）』不可以相（狀）行（解可）得，相行有垢故。何等是垢相？色相乃至陀羅尼（諸法總持的偈咒）、三昧門相（等），是名垢相。」（見《大正藏》卷八·頁二三六）於佛陀滅後六百餘年，有龍樹(Nāgārjuna)論師造《大智度論》，疏釋《摩訶般若波羅蜜經》，於其第三十一卷中，有長行疏釋《大品般若經》的「十八空義」，略述如下：

- (1) 內空：即（內六入）內法空無實體，此指眼、耳、鼻、舌、身、意等六根無實自性。
- (2) 外空：即（外六入）外法空無實體，此指色、聲、香、味、觸、法等六境無實自性。
- (3) 內外空：即六根、六境合起來亦無實自性。
- (4) 空空：於上以「空」為手段以破除對六根、六境的實有執著，但此「空」之手段亦無自性，不應計執為實。
- (5) 大空：四方、四隅、上下彼「十方的空間」亦無實自性。
- (6) 第一義空：從第一義「真諦」所證入的「諸法實相」亦無實自性。
- (7) 有為空：由因緣和合有生、住、異、滅四相的諸法（如五蘊等）亦無實自性。
- (8) 無為空：非由因緣和合而不生、不住、不異、不滅的諸法（如虛空等）亦無實自性，（無為法必須因待有為法而有故。）
- (9) 畢竟空：上文破一切法，令無有餘，皆無實自性，故名畢竟空；此畢竟空的自性，亦空

無所有。

(10) 無始空：一切諸法緣生，實無有始起的時間，故此「無始」的時間亦無自性。

(11) 散空：諸法眾緣和合則成，眾緣離散則空無所有；諸法緣散不有，名為「散空」。

(12) 性空：諸法既由眾緣和合而有，故無自性，名此「無自性法」為「性空」。

(13) 自相空：一切法都有其總相及別相（如「火」法，「熱」是其別相，「無常」是其總相。）諸法的總相、別相都無實自性，名「自相空」。

(14) 諸法空：一切諸法（不論有為法、無為法、色法、心法、內法、外法、世間、出世間、世俗、第一義等等法）皆無實自性。

(15) 不可得空：一切法眾因緣和合而有，於眾緣中求諸法的實自性皆不可得，故名「不可得空」。

(16) 無法空：過去法緣散已滅，故無有自性，未來法眾緣未備故未生，亦無自性，故名「無法空」。

法空

(17) 有法空：現在法由眾緣和合，雖生、住而有，但無實自性，故名「有法空」。

(18) 無法有法空：「無法」有滅相，「有法」有生、住相，如是生、滅、有、無相違之相不能一時同體而存在，故於一法中求此「亦有亦無之法」實不可得，故名「無法有法空」。

由此可見《般若經》的言「空」，根本是承繼《阿含經》「空是不實」義而來的。在「十八空」的詞彙運作上亦能涵攝「形容詞」、「動詞」及「名詞」三種「詞性」。如「內空」、「外空」等的「空」字都作「形容詞」用；「空空」一詞，則兼具三種詞性，因為「空空」是指「能使內法、外法等諸法俱空的性質的手段；此手段其性亦是空而不實的」。如是「能使物空」的「空」詞是「使動用法」的「動詞」；彼「空」的手段是「名詞」的用法；彼「空的手段亦是空

(的)」之「空(的)」一詞，便是一般作「形容詞」的用法。

與《阿含經》相較，《般若經》所指謂「空的內容」要比原始佛學大為擴展，而統攝一切存在與不存在的諸法，包括內根是空，外境是空，如是有為、無為、色法、心法、時間、空間、過去、現在、未來，如是乃至第一義的「涅槃」、「諸法實相」，無一不是「空而不實」者。而《阿含經》說「空」，主要以「我空」為核心；雖言「我所空」接近於「法空」的範疇，但彼「法」也限定於「我所（認知、受用的諸法）」，而並未如《般若經》這樣廓展到「一切法」。由此亦可見《般若經》說「空」的範圍與內容，從《阿含經》所展現的原始佛學中得以大大的發揮。

而且在「空的含義」上言，《阿含經》的「空義」是不離世間約定俗成的用法，但《般若經》的「空義」則漸趨於「專技語言 (technical language)」的應用。何以故？在龍樹《大智度論》疏解「十八空」時，處處都運用「無實自性」來界定「空義」，如「內空」，以眼、耳諸根無實自性，所以是「空」的。如是把「空」義雖扣緊在「空無」來說，但所無的只限定於「自性的空無」，而非是「一切皆無」。這在闡釋「空義」上實在是「一大進步」。而「自性」一詞，亦已常見於《般若（諸）經》之中。如《摩訶般若波羅蜜經·十無品》云：

「諸法和合生，故無自性。舍利弗，何等和合生（而）無自性？眼（識）和合生（故）無自性，乃至意（識）和合生（故）無自性。色（境）乃至法（境）、眼（根）界乃至法（境界）、地種乃至識種、眼觸乃至意觸、眼觸因緣生受乃至意觸因緣生受，和合生（故）無自性。」（見《大正藏》卷八·頁二六九）

「自性 (svabhāva)」是事物的「自體」義，亦簡稱為「性」；「無自性」是指事物「無實自體」，簡名為「無性」；「無自性」即是「空」義，如前《摩訶般若波羅蜜經》云：「復次，

舍利弗，如無有故，空故，離故，（自）性無故，（菩薩前際不可得）……。」故知事物的體性「無有」、「空」、「離」、「性無（無自性）」，都是同義，所以龍樹《大智度論》以，「無自性」來界定「（十八）空」，是有所依、有所本的。甚麼是「無自性」呢？所引《摩訶般若經》已經清晰指出「諸法和合生，故無自性。」「和合生」即是「緣生」，即是「眾緣所生」。諸法是「緣生」便不會有「自性」的，有「自性」的諸法不會是「緣生」的，「緣生」與「自性有」是矛盾詞，彼此有不相容的關係（佛家說他們彼此「相違」），所以龍樹《中論·觀有無品》說「眾緣中（所生法而執）有（實自）性，是事則不然」；青目釋言：「若諸法有（實自）性，（則）不應從眾緣（和合而生）出？若從眾緣（生）出，即是作法（而）無有定（實的自）性。」（見《大正藏》卷三十·頁十九）

所以到了大乘般若中觀思想流行的時代，「空」的含義已經得到了清楚明確的界定，那就是「無實自性」；於此「無實自性」者名之為「空」中，「空」義亦是沿著原始佛學中「空」是「空虛」、「空無」、「不實在」發展而來的，因為「一切法是空的」，此正顯示「一切法」是「不實在的」、「一切法的自性」是「空虛（假有）」的，是「空無（所有）」的。何謂「自性」？依《中論》解，不待「緣生」者名為「自性」（見前引《觀有無品》），故有「自性」者是眾生妄情所計執「自有（不待緣生）」的、「獨有（非有組成部分）」的、「常有（有則恆有、無則恆無）」的事物。此「自性」實有的事物在世間是不存在的；因為世間一切法都是「緣生」、「無實自性」的，故名之為「空」。何以世間一切法都是「無實自性」的，是「空的」？這是如前引《般若經》所謂「諸法和合生」的緣故；「和合生」就是指「眾因緣和合所生」。這種思想其實在《雜阿含經》早已存在，如《雜阿含經》第二七三經所言：「譬如兩手和合相對作聲，如是緣眼（根）、色（境）生眼識；三事和合（生）觸；觸俱生受、想、思。」如是色法兩

手相擊以為和合因緣，由此產生「聲音」，故「聲音」是緣生、無實自性的，名之為「空」；心法之中，如以眼根接觸色境為緣而產生「眼識」，故「眼識」是緣生、無實自性的，名之為「空」；心所法之中，如以根、境、識三法和合而產生「觸」心所活動，故「觸」是緣生、無實自性的，名之為「空」，如是「受」、「想」、「思」等餘一切法當知亦爾。從《阿含經》發展到《般若經》，再從彼二類經典而得到啟發，龍樹在《中論·觀四諦品》中，便把「緣生」、「無實自性」、「空」這三個觀念連貫起來，以作為對「空」義的一個嚴格界定云：

「眾因緣生法，我（佛）說即是空；

（彼空）亦為是假名，亦是中道義。

未曾有一法，不從因緣生，

是故一切法，無不是空者。」

（見《大正藏》卷三十·頁三三）

這便是中國天台宗創立「一心三觀」、「三諦圓融」所依的「三是偈」。一切諸法的存在，由於它是由「眾緣所生」，故「無實自性」，所以名之為「空」。但「空」亦不是「自性實有」，而亦是緣生的「假名有」，亦不是「自性實無」；若是「自性實無」則「無即恒無」而不可能隨緣和合生起。所以隨緣幻有的事物名之為「假」。後來天台宗更從原義引伸體會到緣生之法，除無自性而是「空」外，亦兼具「假名有」的性質，名之為「假」。如是同一事物，從「緣生無自性」觀之，可名之為「空」；從「緣生假名有」觀之，可名之為如幻如化的「假」。「空」則「非自性實有」，「假」則「非自性實無」，同在於一體之中，彼此不礙，名之為「中」。故肇論引言「物從因緣故不有，緣起故不無」（見僧肇《不真空論》）。「空」、「假」、「中」三義同在於一事物中而無所或缺，在「中觀」思想體系，名一切法緣生為「中道」

空」；在「天台」思想體系更把它推進至「一空一切空」，假、中亦空；「一假一切假」，空、中亦假；「一中一切中」，空、假亦中。建立了具中國特色的「圓融三諦」理論。

其實此套「中道空」的思想，不計執於「自性實有」及「自性實無」的理念，遠在《雜阿含經》早已啟其端。如《雜阿含經》第二六二經云：「迦旃延，如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅（者），則不生世間有見。迦旃延，如來離於（有、無）二邊，說于中道，所謂：此有故彼有，此生故彼生……此無故彼無，此滅故彼滅。」（見《大正藏》卷二·頁六七。）到了大乘佛典也承繼著這種「中道」精神而有所述說的，如《維摩經·佛國品》云：「長者子寶積作偈（言）：說法不有亦不無，以因緣故諸法生。」（見《大正藏》卷十四·頁五三七）又《菩薩瓔珞經》云：「文殊師利三白佛言：『法有生滅？法無生滅？』（佛答）：『一切諸佛所轉法輪，亦有轉，亦無轉。……諸佛正法亦不有轉，亦不無轉。……諸法如空，故無有轉，故無無轉。』」（見《大正藏》卷十六·頁一零八）此等經典否定了「實有」，否定了「實無」，所以說如來「實有說法」固然不當，說如來「實無說法」亦屬不當，因為一切法是緣生而有，故「不無」，緣生便無實的「自性」，故「不有」；「不有」與「不無」便是「中道空義」。

### （三）佛家說空的意義

從佛學發展的資料顯示，佛教「空」的觀念，到了「般若中觀」階段，有了進展。一者，從約定俗成的「群族語言」來說「空」，發展到以專有的「專技語言」來說「空」。把「諸法是空」界定為「諸法無實自性」；何以是無實自性？這是因為諸法是「緣生」故。甚麼是「緣生」？或是「眾緣和合所生」故，或是「相因待而有故」；如「無為法必待有為法而有」，「去

者必待去法而有」，所以「有為法」固然是緣生無實自性故「空」，「無為法」雖非眾緣和合所作，但有所待故，亦應是緣生無實自性故「空」，如是乃至「諸法實相」、「涅槃」、甚或比「涅槃」還要殊勝的諸法，亦無不是緣生無實自性故「空」者，因為所謂「緣生」，在龍樹《中論》中，已經以「有所因待」、「有所依」（用現代語言來說，即是「受著條件制約而存在」）來加界定，其涵義得到清晰地廓大了。

二者、原始佛教所說的「空」，主要是單從其對「實有」的否定，說諸法「無常不實」、「空虛」、「空無」，但發展到般若中觀，則改從雙遣雙遮來彰顯諸法的「無實自性」，即是「以緣生故非實有」，「以緣起故非實無」，非有非無，故是「中道空」；此種「中道空」是雙遣「實有」、「實無」而得顯現的。

三者、原始佛教所說的「空」，一般以否定「實我」為重心；即使說「法空」，也是與「人空」連結著一起而說的，如說「空我所」便是。但到了「般若中觀」的說「空」，不但兼攝「人空」及「法空」，而是把「法空」擴展到一切「意識對境」去，所以《大品般若經》明「十八空」，提婆《百論》兼破「我執」、「法執」、「空執」；而破「法執」中又兼破「無常法」的「色」、「心」、「根」、「境」等諸法；破「常法」的「時」、「空」、「極微」等諸法，甚至「分位假立」的關係法如「因果是一」、「因果是異」等諸法。同時繼承了「十八空」中「空空」的精神，把作為破諸法的手段之「空」的概念，也要徹底破除，真正達到「畢竟空」的究竟境界。

在「空」的涵義上，在「空」所處理的內容上，般若中觀的思想都要比原始佛學有所發展，可是在觀「空」的目的與意義上，則般若中觀都一直承繼著原始佛學的精神。一般人很容易誤解佛學談「空」說「假」是一種消極的思想傾向，而大多忽略了觀「空」的積極意義。《阿含經》

把「空」放置在「三三昧（三解脫門）」之首，作為解脫涅槃、修行證果的必須條件之一，是要使修行者對客觀世界的真相有個清晰而如實的理解，如前所引《雜阿含經》釋「空三昧」所言：「世間空，如實觀察。」又云：「比丘，諸行如幻、如炎（如陽燄），剎那時頃盡朽，不實來實去……當知，當喜，當念。」世間諸行、諸法，本來就是緣生的，無實自性的，無常生滅的，不能來不去的，如幻如燄的；若不能如實觀察，強執為「自性實有」，有「實神我（靈魂）」，有「實造物主」名之為「大自在天」、「韋紐天」等，有「實五蘊」、「實極微」、「實因」、「實果」，那還能趣向於覺解之途，而成就「自覺」、「覺他」、「覺行圓滿」覺者佛陀的境界嗎？所以可知「空觀」便是「如實觀」，對「主觀心識」與「客觀世界」作出如實觀察的結果。在能觀的態度上，「空觀」也是一種「無執態度」的培訓，所以「十八空」中有「空空」，在《百論》中有「破空品」，使修行者保持著一個「如實開放的態度」，以探索「自我生命」與「宇宙存在」的如如體相面貌，不至自我封蔽於固有的、獨斷的、未加批判而盲目堅執的觀念之中而不能自拔。因此「空觀」象徵著佛家的一種如實的態度、開放的態度、批判的態度與合乎理性的自由的態度，是開啟悟性的不二法門，是見性成佛的必須條件。

為要糾正世人對「空」的誤解，龍樹於《中論·觀四諦品》中，運用了不少篇幅，詳盡地破斥了「空」是消極破壞世間法及出世間法的指摘；龍樹清晰地指出：假若諸法不是「緣生性空」的，而是「自性實有」的，那將會怎樣呢？那將會成為死寂的世界，不能成長的生命。因為孩子若是自有、獨有、恆有的「自性實有」，則有則恆有，無則恆無，不能變化，不能成長；世界是清淨的便恆常清淨，是污濁罪惡的便恆常污濁。如是世界永無進步，生命永不成長，去妄證真、捨染取淨永不可能，出離生死、見性成佛也永成泡影。

佛家提出了「空觀」，如實觀察諸法的實相，了知一切法「緣生」、「無實自性」，於是在

修行上才有功夫可做，捨棄惡法諸緣便可以「捨惡」，培植善法諸緣便可以「行善」，如是「生命方向」便可以由「個體生命」來作主導，生命才可以成長，世界才有進步，因為生命是「緣生性空」的，世界是「緣生性空」的，生命與世界便有可變性，便有發展的空間，便有去染取淨、捨妄歸真、超凡入聖、出離生死、乃至見性成佛的可能。這是佛家「空觀」的大用，這是積極的、進取的、如實的，這是人類文化的一份珍貴的瑰寶。

#### (四) 法相唯識的空義

##### 甲、「空」的一般涵義

法相唯識的瑜伽行派，可說是佛家大乘顯宗的集大成者，其思想體系是繼承《阿含》、《阿毘達磨》、《般若》、《中觀》乃至《如來藏》、《勝鬘》等眾經諸論，融攝貫通而來。如《瑜伽師地論》卷八十五至九十八中〈攝事分〉便是對原始佛教《雜阿含經》的精密疏釋，所以對「空」義的闡述亦多有繼承《阿含經》的精神的；如《瑜伽師地論·攝事分中契經事行擇攝第一》有言：「於諸行中，有四決定：一、無常決定，二、苦決定，三空決定，四、無我決定。」為甚麼說「（諸行有）無常決定」？論言：「由（諸有為現象的諸行具先無而有、先有而無、起盡生滅相應彼）三種相，當知過去、未來諸行尚定無常，何況現在？」為甚麼說「諸行（有）若性決定」？論言：「（由於）過去諸行是已度（滅而引至）苦；未來諸行是未至（而引至）苦；現在諸行是現前苦。」為甚麼說「諸行（有）空性決定」？論言：「未來諸行，其（自）性未有，由此故空；過去諸行，其（自）性已滅，由此故空；現在諸行雖未有滅，諦義勝義性的遠離（按：此謂從第一義諦觀之，現在諸行亦緣生無實自性，如幻化事，雖現可見，非真實故），由此故

空。」為甚麼說「諸行（有）無我決定」？論言：「未來諸行，非我之相，未現前故；過去諸行，非我之相，已越度故；現在諸行，（如因五蘊皆無常，無常故苦，苦即非我，故）非我之相，正現前故，是名諸行無我決定。」（見《大正藏》卷三十，頁七七四。亦見韓清淨《瑜伽師地論》披尋記彙編》新文豐版第四卷，頁二五四零）又《瑜伽師地論》，攝異門分》釋「空」義云：「所言『空』者，無常、無恆、無不變易真實法故。」（見《大正藏》卷三十，頁七七四）於此疏釋「空」義，法相唯識論師主要因依《阿含經》所詮表的原始佛學而加以申說，指出「空」便是「無常」的，「不實在」的。又《瑜伽師地論》本地分中聲聞地》云：「復作是念：我於今者，唯有（色蘊）諸根，唯有境界，唯有（受蘊，即）從彼所生諸受，唯有（想、行、識蘊即）其心（識、心所諸法故），唯有假名我、我所法，唯有假立此中可得，除此更無若過若增，如是唯有諸蘊可得；於諸蘊中無有常、恆、堅住主宰或說為我、或說（為）有情，或復於此說為生者、老者、病者及死者，或復說彼能造諸業，能受種種果及異熟（果報），由是諸行皆悉是『空』無有疏釋為「空無」，為「（不實）無有堅住」，為「無我」，為「無我所」，其內容特色完全與原始佛學相應，不過其中遮破「我執」（而立「我空」）則更為精微、更為細密而已。

## 乙、三解脫門中的「空」義

於法相唯識的典籍中，不特繼承了從「無常」、「不實」、「空無」等義以言「空」，亦繼承了《阿含經》及《般若經》的立「三三昧（三解脫門）」以明「空」。如《顯揚聖教論》卷二明「三解脫門」云：「解脫門者，謂三解脫門：一、空解脫門，二、無相解脫門，三、無願解脫

門。」甚麼是「空解脫門」呢？論云：「空有二種：一、所知，二、智。所知（空）者，謂於眾生遍計（自）性所執法中，及法遍計（自）性所執法中，此一遍計（自）性俱離，無（實自）性；及彼所餘無我有（其自）性。於諸法中遍計（所執的自）性無，即是無我（的自）性（則）有。於諸法中無我（的自）性有，即是遍計（所執的自）性無。即於此中『有』及『非有』無二之性無分別境。（空）智者，謂緣彼（我的遍計自性無、無我的自性有之）境（界）如實了知（的智慧）。」甚麼是「無相解脫門」呢？論云：「無相亦有二種：一、所知，二、智。所知者：謂即所知空境，由此境相一切諸相之所不行。（無相）智者：謂如前說（按：即謂緣彼一切境無相如實了知的智慧）。」甚麼是「無願解脫門」？論云：「無願亦有二種：一、所知，二、智。所知者：謂由無智故，（對彼）顛倒所起諸行相貌（無所願求）；（無願）智者：謂緣（彼顛倒相貌諸）境厭惡了知（而無所願求）。」（見《大正藏》卷三一·頁四九零）於此可見唯識典籍一方面繼承了《阿含》、《般若》經教的思想，一方面運用了「般若中觀」有關「自性」的詞彙，但其含義不必如「中觀」所指所破是「自有、獨有、恆有的實自體」，而只是泛指事物的自體或存在狀態，如所謂「有我的遍計自性無」、「無我的自性有」，所以「自性」一詞只是一「語言主體」、「邏輯主體」，意指「那個（那種）事物」，可以是所執的事物，亦可以是無執的事物。此種取向在下面所論的「三自性」中更為明顯。此外更把每一「解脫門」都開為「所知境」與「能緣智」相對二分，如「空解脫門」，是由「能緣的空智」與「所知的空境」所成；「無相解脫門」則由「無相智」與「無相境」所成；「無願解脫門」則由「無願求智」與「無願求境」所成。如是智、境相對，更能顯示由聞起思，由思進修，層層遞進，智智提升，而終於達至出世解脫的鵠的宗趣。

## 丙、十六空義

法相唯識的談「空」一如《阿含》、《般若》是有其實際效益的，因為佛家言「一切法空」固然是對「主觀生命」與「客觀世界」的一種「如實觀照」，此外，它更是一種「破執」、「證真」的有效方法。如《般若經》立「十八空」，彌勒《辯中邊論》亦說「十六空」，如彼論△辯相品▽言：「此空差別復有十六（種）：謂內空、外空、內外空、大空、空空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、無散空、本性空、相空、一切法空、無性空、無性自性空。」（見《大正藏》卷三一，頁四六六）此中有名異而體同的，如此所言「勝義空」者，同於彼《般若經》中的「第一義空」；此「無際空」同於彼「無始空」；此「一切法空」同於彼「諸法空」；此「無性空」同於彼「無法空」等。但此「無散空」是指「所修善至無餘依般涅槃位，亦無散捨而觀空」義，與《般若經》及《大智度論》所言的「散空」不同；此「本性空」是指「諸聖種姓自體本有，非智所成（而觀空）」義，與彼般若中觀之言「性空」不同。由於安立的不同，出入增刪的有異，故《辯中邊論》並未建立「不可得空」及「有法空」彼二類。又於此「十六空」外，《瑜伽師地論》更添「無變異空」，於是構成「十七空」義（見《大正藏》卷三十，頁七二六）。

## 丁、十七空與十相除遣

《瑜伽理師地論》秉承《阿含》及《般若》重視「空觀」的實效，於是引《解深密經》、分別瑜伽品》更開「十相除遣」之說，如《瑜伽師地論》攝決擇分中菩薩地之六》云：「（慈氏白佛言）：

世尊！如是了知法義菩薩，為遣諸相，勤修加行，有幾種相難可除遣？誰能除遣？（如來答言）：善男子！有十種相，空能除遣。」然後釋迦世尊列十種難以除遣之相，并指出運用「十七種空」中的哪一種「空」義，可以加以除遣。今簡述如下：

（1）文字相：要了知佛陀所說教法及教法中所具有的種種含義，都要依文字之相才得顯示；此文字相難於除遣，但可修「一切法空」而能正除遣。

（2）生、住、異、滅相及相續隨轉相：要了知「初苦聖諦」的「安立真如」義，則有生、住、異、滅相及相續隨轉相難於除遣，但可修「相空」以正除遣彼有為法的「生、住、異、滅相」；可依「無先後空」以正除遣「五蘊」的「相續隨轉相」。

（3）願戀身相及我慢相：要了知心、意、識及諸心所法及內五根色處，有願戀身相及我慢相生起，難以除遣，便可由修「內空」及「無所得空」以得除遣。

（4）願戀財相：要了知外六處境，有願戀財（資具）相生起，難以除遣，但可由修習「外空」以得除遣。

（5）內安樂相及外淨妙相：要了知（佛所說）諸有情類有關的能受用事及所攝受的資具事，則內有安樂相起，外有淨妙相生，難於除遣，但可以依修「內外空」及「本性空」以正除遣。

（6）無量相：要了知建立一切諸有情界、器世界，則有無量無數三千大千世界之相生起，難於除遣，但可以依修「大空」能正除遣。

（7）內寂靜解脫相：要了知無邊虛空處解脫、無邊識處解脫、無所有處解脫、非想非非想處解脫等四無色定，則有「內寂靜解脫相」愛味生起，難於除遣，但可以依修「有為空」能正除遣。

（8）人無我相、法無我相、唯識相、勝義相：要了知「相真如」則會引至有「一切法補特

「伽羅無我相」及「法無我相」生起，要了達「了別真如」一切行唯是識性，則會有「唯識相」及「勝義相（諸法圓成實相）」生起，難於除遣，但修「畢竟空」能正除遣「補特伽羅無我相」，修「無性空」能正除遣「法無我相」；修「無性自性空」能正除遣「唯識相」，修「勝義空」能正除遣「勝義相」。

(9) 無為相及無變異相：要了知諸滅聖諦的「清淨真如」，則會啟引無生、無住、無異、無滅的「無為相」生起，及一切時常住無變異的「無變異相」生起，難於除遣，便可以依「無為空」能正除遣「無為相」；修「無變異空」能正除遣「無變異相」。

(10) 有空性相：於能對治上敘種種「文字相」、「生滅住異相」、「相續隨轉相」乃至最後的「無變異相」及「空性相」時，作種種的「空觀」，證入「真如空性」，然此「空性」則又有「離有離無、離一離異」之相，如是有相作意思惟，由帶相故，有所得相，名「有空性相」，難於除遣，但由修習「空空」，能正除遣。如前《辯中邊論·辯相品》釋「空空」云：「謂以空智能見內處等空，（但彼）空智（亦）空（而非實）故，說名空空。」故韓清淨《解深密經·分別瑜伽品略釋》云：「能見『空智』亦空故，說名『空空』。由能緣智緣『空』而起，但說為空，此智亦空，故名『空空』。……由此『空空』能正除遣『有空性相』，以此能緣智，不帶空相故。」（見中國佛教文化研究所編《解深密經·分別瑜伽品略釋》頁二九九至三零零）。

由是《解深密經》與《瑜伽師地論》所舉的「十七種空」，非徒具空名而無實義。而在修行實踐過程之中，確能有種種相，有種種粗重，纏縛著有情生命，使其不能出離，不能解脫。世尊唯識之教，就是指導修瑜伽行的學人，以「如實觀」，觀種種「空」，破這種種難除之相，重重深入，步步提升，從「空」以晉於「無相」，自「無相」以晉於「無願」，離一切「相縛」、「粗重縛」而終歸「無願於三界」，得究竟的「涅槃解脫」。這是「三解脱門」的大用，是「十

七空」的大用。這亦是法相唯識的談「空」，有繼承於《阿含》、《般若》的精神和內容，而其條理與深度亦有晉於《阿含》、《般若》之處者。

## 戊、唯識強調一種空義

唯識典籍雖然一如般若中觀，立「十六空」、「十七空」等理念，亦如般若中觀運用「無實自性」以界定諸法的「空」義。如彌勒《辯中邊論》建立「十六空」，於闡釋「內空」、「外空」、「內外空」、乃至「一切法空」等十四種空之後，提出了一個問題，那就是「（如）是十四（種）空，（既是）隨別安立（者，然則）此中（以）何者（之依據）說（彼等）為空？」於是彌勒先以頌釋，世親後以長行作解。頌答云：「補特伽羅法，實性俱非有，此無性有性，故別立二空。」意思是指出「內空」、「外空」等十四種安立的「空」類是依「無性空」及「無性自性空」那兩種「空」為依據而得施設的。所謂「無性空」是指一切法中根本並無有「補特伽羅（pudgala）」（實我）的實「自性(svabhāva)」，亦無「法(dharma)」的實「自性」；既無「實我」、「實法」的「實自性」，說之為「無性空」。即凡「無實自性」者都得名之為「空」，故內六根「無實自性」，故名之為「內空」；外六境「無實自性」，故名之為「外空」；「空智」亦是「無實自性」，故名之為「空空」；如是乃至一切法皆「無實自性」，故名之為「一切法空」。其如是所立「空」義，根本與般若中觀一致而相應者，所以《辯中邊論》以長行釋言：「補特伽羅及法（的）實（自）性俱非有故，名「無性空」。」（不過），此「無性空」非（全）無自性。《空》以「無（自）性」為自性故，（則可建立第十六種空）名「無性自性空」。於前所說能食空（之『內空』）等（十四種空），為顯（其）空相，（所以）別立（『無性空』與『無

性自性空」此）二（種）空。」

前「內空」等十四種空，以其皆無有「實自性」，故名之為「空」，即彼等諸法由於是「無性（故）空」故，故立種種「空」名；此種論點，實與般若中論的建立「十八空」義，大致無大差別。不過於「無性空」外，別立「無性自性空」，則是唯識系統經典之所強調，是般若中觀所未重視的。何謂「無性自性空」？此指一切法雖無「實自性」，但以「無實自性」以作為「自性」的事物不應該是不存在的，猶如般若中觀所言「緣起故不無」、「亦為是假名」的如幻如化的事物不是不存在的，所以《辯中邊論》說：「此『無性空』（的事物）非無（有）自性，（那些事物之）空（是）以『無（自）性』為其（自）性，故名（之為）『無性自性空』。」故窺基《述記》言：「此空即以無（實我、實法）二性為自體，故成有體也，名『無性自性空（體）』。」意即彼「空」以「無（實自）性（以為其）自性（的）空」，故名為「無性自性空」，成有體之法。於此「自性(svabhāva)」一詞，不與「緣生法」相對，不是指謂「自有、獨有、恆有的實法」，而是泛指「一般事物」，可以是有體有用的事物，亦可以是無體無用的假施設，甚或是妄情所計執的事物（如下面所言「遍計所執自性」便是），這便是唯識言「空」，有異於般若中觀的地方。

何以唯識於「無實我、實法的自性」那角度安立「無性空」外，還需要以「無自性」為其「自性」的事物上，安立「無性自性空（體）」呢？《辯中邊論》有所闡釋說：「此為遮止補特伽羅（及）法增益執，（以及遮止）空（性）損減執，如其次第，（安）立（『無性空』、『無性自性空』彼）後二（種）空。」（以上引文俱見《大正藏》卷三一·頁四六六）後窺基《辯中邊論述記》疏釋其文義云：「有（作）難言：『前（內空、外空等）十四空（中），不出（《無性空》及《無性自性空》彼）後二（空）；（今）別說後二（空）有何用也？』答：『為遮於我、

法增益執，故說『無性空』；為遮於『空性 (sūnyata)』如理損減執，故說『無性自性空（體）』。我、法（本）無故，唯有增益（執），『空性』（本）有故，唯有損減（執）；如其次第，配（『無性空』及『無性自性空（體）』）彼後二空。」（見《大正藏》卷四四・頁九）依窺基之意，世間本來沒有「實我的自性」及「實法的自性」，而凡夫妄情計執有之，所以唯識經論為破其「有執」，破其「增益執」，故安立「無性空」以遮破之；又世間事物，除「實我」、「實法」外，不論眾緣和合而生成的「有為法」，或非緣生的「無為法」都不能說其虛無有體，它們都應以「無實我、實法的自性」以為其「自性」，計空的虛無論者卻謬執以為是體性全無，為遮彼「空執」，遮彼「損減執」，故安立「無性自性空（體）」。此與《肇論・不真空論》所說「物從因緣故不有，緣起故不無」的非有非無「中道」精神相應，而處理方法不同，後當再加以辨析之。

## 己、從三無性以辨空

唯識家以「如實觀」的態度以觀察世、出世間一切存在，不能一概言之是「實有」，一概言之是「實無」，所以從了義說有「三自性」，從方便說是「三無性」，或是「一切無性」（即是般若中觀所說的「一切法空」、「畢竟空」）。如《解深密經・一切法相品》云：「謂諸法（性）相，略有三種；何等為三？一者、遍計所執相，二者、依他起相，三者、圓成實相。云何（為）諸法『遍計所執相』（即遍計所執自性）？謂一切法名假安立自性、差別，乃至為令隨起言說。云何（為）諸法『依他起相』（即依他起自性）？謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生；謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。云何（為）諸法『圓成實相』（即圓成實自性）？謂一切

法平等真如。」（見《大正藏》卷十六，頁六九三）

我們心識的所知對象，有些是純從主觀計執而起，於無體無用的事物中，如「實在的神我」、「實在的自有、獨有、恒有物元（自性prakṛti）」等，都只有假設安立的名相概念，而並沒有與彼相應的自性（自體），亦沒有與彼相應的差別作用特性，此種於「無實我的自性」執為「實我自性」，於「無實法的自性」執為「實法自性」的子虛烏有的事物，此名之為「遍計所執相」；《成唯識論》則把它立為「遍計所執自性」（因為依圓測的《解深密經疏》釋，「相」是「（體）性」義）。如果依《辯中邊論》的「十六空」來分類，此便正等於是「無性空」，無有「實我」、「實法」的自性而計執為有故。

我們心識的所知對象除了無體無用的「遍計所執相」外，還有由眾緣和合所產生的有假體假用的諸法現象，此包括依「此有故彼有、此無故彼無」所緣生的心法、色法的活動，又包括依「無明緣行，行緣識，乃至生緣死生」彼「十二有支」的「五蘊相續」的生命假體，名之為「依他起相」，《成唯識論》名之為「依他起自性」；「依他」是因依其他眾緣和合所生故。此「依他起自性」雖然沒有「實我、實法的自性」，但其緣生的體、用的「自性」不是全無，而可以說是「以無實我、實法的自性」為其「自性」，所以可名之為「無性自性空」。

我們心識的所知對象，除了緣生的「有為法」的現象（按：有生、住、異、滅四有為相的事物名為「有為法」），名之為「依他起相」外，還有非緣生的、依不生、不住、不異、不滅彼「無為四相」為特色的「無為法」；此「無為法」是「有為法」的所依，是一、常不變、的存，在，是無分別「般若智」的所行境界，是無相、無分別的離言對境，名之為「圓成實相」，《成唯識論》名之為「圓成實自性」，亦即是「平等真如」實體，在《中論》名之為「諸法實相」。此「圓成實相」雖無「實我、實法的自性」，但它不是無體性、無「自性」的假法存在，而是以

「無實我、實法的自性」為其「自性」的存在，所以亦可以歸攝到「十六空」中的「無性自性空」中去。在《成唯識論》名之為「二空所顯」的「真如（實體）」，又可名為「二空所顯真如」，簡名「二空真如」，最簡可以用一個「空」字來標示它，《辯中邊論》所言「此中唯有『空』」便是。正由於「三自性」亦可以「無性空」與「無性自性空」來統攝之，所以亦不能於「十六空」之外，別立「三自性」。此外，《解深密經·無自性相品》中，釋尊依「三自性」密意說為「三無性」，依「三無性」密意說為「一切諸法皆無自性」（按：依般若中觀「緣生無自性說」為「空」的定義而言，則「一切諸法皆無自性」便是《般若經》的「一切法空」、「畢竟空」義。）如《解深密經·無自性相品》所云：「勝義生當知：我依三種無自性性（即『三無性』），密意說言：『一切諸法皆無自性』。（『三無性』者）：所謂『相無自性』、『生無自性』、『勝義無自性』。」（見《大正藏》卷十六·頁六九四，下同）

甚麼是如來密意方便所說的「相無自性（的體）性」呢？《解深密經》說言：「善男子！云何（為）諸法『相無自性性』？謂（即依）諸法『遍計所執相（自性）』（而施設者）。何以故？此由假名安立（實我、實法）為相，非由（有實我、實法之）自相（為依而）為（自）相，是故說名『相無自性性』。」意謂「相無自性（之體）性」是如來方便依「遍計所執自性」而密意安立者；「遍計所執自性」是本無「實我自性」的，本無「實法自性」的，而凡夫妄情周遍計度其為實有。如來依此「體相（體性、自性）」全無的「遍計所執自性」，密意名之為「相無自性（之體）性」，因為「遍計所執自性」純依名言概念而計執故，並沒有實體實用的「實我」、「實法」以為所依然後施設故。「相無自性」者，「相」是「體相」義，即「並沒有實我、實法的自性以為所依體相」；這種只有名言概念而「並沒有實我、實法的自性以為所依體相」的虛假存在「自性」，《解深密經》名之為「相無自性性」。此「相無自性性」依「遍計所執自性」方便假

立，離「遍計所執自性」亦無有體，是假說安立，無體無用，自然亦無有「離言自性」體用的存 在。

甚麼是如來密意方便施設的「生無自性性」呢？《解深密經》釋言：「云何（名為）諸法『生無自性性』？」謂諸法（依）『依他起相』（而假施設）。何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名『生無自性性』。圓測《解深密經疏》釋言：「依他諸法，依因緣故，說之為『生』；而非自然（無因所生）、（非）自在天等邪因所生，說名無生。」（見先師羅時憲先生《羅時憲全集》第四卷·頁一六零）可知「生無自性性」的事物名稱，是依「三自性」中的「依他起自性」而安立的。「依他起」的事物是依眾緣所生，無自有、獨有、恆有的自性，故非「自有」，非「自生」，非「自然無因生」，非「大自在天」等邪因所生，名之為「生無自性」，即「非由自生、無因生、邪因生，而唯由眾緣和合所生（如緣生的色、心諸法）」，故無實自性」。此「唯由緣生而無實自性」的「自性」，佛陀密意方便施設為「生無自性（之體）性」；此「生無自性性」離「依他起自性」亦無有體，依彼立故。

甚麼是如來密意方便所施設的「勝義無自性性」呢？《解深密經》釋言：「云何（名為）諸法『勝義無自性性』？」謂諸法由『生無自性性』故，說名『無自性性』，即緣生法，亦名『勝義無自性性』，何以故？於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為『勝義無自性性』。依他起相，（本來）非是清淨所緣境界，是故亦（只是方便）說名為『勝義無自性性』。（依理言之），復有諸法『圓成實相』亦名『勝義無自性性』。何以故？一切諸法法無我性，名為『勝義』，亦得名為『無（實我、實法計執）自性（所顯的體）性』，是一切法勝義諦故，『無自性性』之所顯故，由此因緣，名為『勝義無自性性』。」由是可知《解深密經》依「依他起自性」及「圓成實自性」二者建立「勝義無自性（的體）性」。「勝義」是指由「真如淨智」所緣的「（真如）

清淨境界」。「無自性」者，是指「一切諸法（的法無我性），即離「實我」、「實法」彼遍計所執而顯現的「清淨真如體性」，故亦即是「（人空、法空彼）二空所顯（的）清淨（真如勝義）體性」。由於在「勝義（清淨真如）體性」之中，「無（彼實我、實法所計執的）自性」，名之為「勝義無自性（的真如體）性」。於「三自性」中，「圓成實自性」正符合「勝義無自性性」的要求。所以於「三無性」中可依「圓成實自性」以方便密意安立為「勝義無自性性」。此外《解深密經》於「圓成實自性」之外，亦依「依他起自性」同時安立為「勝義無自性性」，其原因，在經文中亦沒有作進一步的闡釋，測疏亦無評說。所以後人的著述多只取「圓成實自性」為「勝義無自性性」，而不取「依他起自性」的一說。

如是依「三自性」以建立「三無性」，然後以「一切諸法皆無自性」，說之為「空」，依唯識了義經教而言，這亦是一種方便的說法，如《解深密經》云：「我依如是三種無自性性，密意說言『一切諸法皆無自性』。……由遍計所執自性相故，彼諸有情，於依他起自性及圓成實自性中，隨起言說，……或為煩惱雜染所染，或為業雜染所染，或為生雜染所染，於生死中，長時馳騁，長時流轉，無有休息。我為彼故，依『生無自性性』，宣說諸法。彼聞是已，能於一切緣生行中，隨分解了（彼緣生法），無常無恒，是不安隱（之）變壞法已，心生怖畏，深厭患已，遮止諸惡；於諸惡法能不造作，於諸善法能勤修習……（如是）積集福德、智慧二種資糧。……如來為彼更說法要，謂『相無自性性』及『勝義無自性性』，為欲令其於一切行能正厭故，正離欲故，正解脫故，超過一切煩惱雜染故，超過一切業雜染故……簡擇思惟，如實通達……證得無上安穩涅槃。」由此可知如來依「（遍計所執、依他起、圓成實彼）三自性」，建立「（相無性、生無性、勝義無性彼）三無性」，乃至「一切諸法無性」，「一切法空」、「一切法畢竟空」等，都是方便，目的使凡夫不起「實我」、「實法」的計執，通達一切

諸行緣生無「實我、實法的自性」，故能厭患，於「（欲界、色界、無色界）三有」不起貪著，如是成就如實正智，遮破伏斷煩惱障、所知障，故能從煩惱雜染、業雜染及生雜染解脫出來，因而證得三乘的「涅槃」果德。此是大小二乘立「三無性」、「一切法空」、「三解脫門」的目的宗趣所在。

## 庚、從三自性以分辨空有

《解深密經》雖然依「（遍計、依他、圓成）三自性」而安立「三無性」的「一切法無性（空義）」（按：般若中觀的界說，「緣生無自性」便即是「空」）。可是，從了義的唯識觀點來說，「三自性」並非完全是「空無」的，因為就唯識的瑜伽學派來說，「空」是「空無」義，與般若中觀的立「緣生無實自性」名之為「空」是不相同的，故與《阿含經》的原始佛學較為接近，如彌勒《辯中邊論·辯相品》有二頌言：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。」（見《大正藏》卷三一，頁四六四）

世親論師於《辯中邊論》長行釋初頌四句云：「『虛妄分別有』者：謂有所取、能取分別（的心識活動）。『於此二都無』者：謂即於此虛妄分別（的心識活動中），永無所取（實法）、能取（實我彼）二（種實自）性（的存在）。『此（能了別的心識）中唯有空』者：謂於虛妄分別（心識活動之）中，但有離『所取（實法）』及『能取（實我）』（的）『（二）空（所顯之自性）（的存在）』。『於彼亦有此』者：謂即於彼『二空（所顯的真如實）性』中，亦但有此虛妄分別（的心識活動存在）。若於此（虛妄分別中，知）此（實所取、實所取是）非有，（則）由彼（實所取、實能取）觀（之為）空（無；對）所餘（的虛妄分別心識，及（二空所顯之）空性

真如二類則知其）非無，故（能）如實知（其）為有。若如是者，則能無（顛）倒（地）顯示『空相』」（同見前注）。窺基《辯中邊論述記》連合「三自性」作解釋說：「虛妄分別的心識」便是有為法的「依他起自性」；「（能取實我、所能實法彼）二」便是「遍計所執自性」；「（二）空（所顯的真如實）性」便是無為法「圓成實自性」。依此代入《辯中邊論》的頌意，有為法的「依他起自性」是「有」的，即是存在的。於「依他起」的心識上，執有實能取、實所取的「遍計所執自性」是「（空）無」的。而於「依他起自性」之上，空除了所執的「遍計所執」後，而由「二空所顯」的無為法名之為「圓成實自性」；這亦是真實「有」其存在的。而且無為法的「圓成實自性」中有彼有為法的「依他起自性」；有為法的「依他起自性」中亦存在著無為法的「圓成實自性」。此是唯識家所言「互有」。

所引《辯中邊論》如何可以正顯「三自性」的假、實、空、有的如實情況，世親在「長行」中闡釋頌意說言：「（頌言）『一切法』者：謂諸有為（法）及無為法；『虛妄分別』（的心識活動）」名（為）有為（法）。『二取空』（除所顯之真如實）性』名（為）無為（法）。依前理故說此『一切法』（是）『非空非不空』（者）：由有『（二取）空』（除所顯之真如實）性』（及）『虛妄分別』（的心識活動），故說（為）『非空』，由無上所取、能取（之實自）性』，故說『非不空』。（言）『有故』者，謂有『空性』（及）『虛妄分別』故；『無故』者，謂無『所取、能取』（自）性』故；『及有故』者，謂『虛妄分別』中有『空性』故，及『空性』中有『虛妄分別』故。『是則契中道』者，謂一切法非一向『空』，亦非一向『不空』，如是理趣妙契『中道』，亦善符順《般若》等經（所）說『一切法非空非有』（的要旨）。

依所引《辯中邊論》第二頌，可以了知「一切法」不外是「有為法」及「無為法」。「無為法」便是「二空所顯的真如實性」，此亦名之為「圓成實自性」；有體有用的「有為法」是緣生

的「虛妄分別」的心識活動，亦名之為「依他起自性」（按：諸佛及三乘聖者所起的「清淨無漏心識」或可歸類到「清淨依他」去，或有歸類到「圓成實自性」中去）。至於依「虛妄分別」的「依他起自性」而計執為「實能取的我」及「實所取的法」（合名為「二取」）可稱為「遍計所執自性」。如是「一切法」中，既非全是「空（無）」，亦非全是實有「非不空」，所以頌言「故說一切法，非空非不空」。何以故？因為「依他起自性」與「圓成實自性」是「有」（即有體有用）故，所以不能說為「空（無）」，但「遍計所執自性」是「無（實自體）」的。所以不能說為「非不空」。再者，於有體有用的範疇中，「有為法」的「依他起自性」是「用」，「無為法」的「圓成實自性」是「體」，「體」不離「用」，「用」不離「體」，所以彼此「互有」。即「依他起自性」中有「圓成實自性」；「圓成實自性」中有「依他起自性」，於是於「一切法」中，包括了「有體有用」及「互有」的「依他起自性」及「圓成實自性」，又包括了「無體無用」的「遍計所執自性」，故頌言「有、無及有故，是則契中道」，以一切法非全是「空」，亦非全是「不空」故。

於一切法中，不能一向說「空」，不能一向說「不空」，這便是唯識家的說「中道」思想，此與《金剛經》的說「非法，非非法」，說「彼非眾生，非不眾生」，說「眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生」，說「一切法無實無虛」的「一切法非空非有」相近似，與《中論》說「即空即假」的中道亦相近似，但般若中觀之說「畢竟空」，說「一切法空」，說「一切法緣生無實自性」故「空」，究竟是偏於說「空」，雖進一步可以說「假」，而從不肯說「有」，其精神究竟與唯識相背離，則有待我們作進一步的探究。

## 五、中觀、瑜伽對空義的分歧與會通

瑜伽典籍從「[二]自性」言，則一切諸法是「非空」、「非不空」的。「非空」者，是「有」，「非不空」者是「空」，所以非「一向說空」，亦非「一向說有」。般若中觀典籍則偏於說「空」，不肯說「有」，如《中論·觀四諦品》頌言：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」要澄清兩宗的差異，我們首先要回顧佛學不同時代、不同思想體系對「空」及「自性」這對名相概念，是有不同的解釋的。

### 甲、結自性義

「自性」一詞，在《阿含經》說根本原始佛教學理時，不常使用（按：外道數論所言「自性」是宇宙的物元，在梵語是prakṛi，與佛家所用的svabhāva似非同一）。到了般若中觀的典籍，「自性(svabhāva)」便是「實體」義，是指外道、小乘所計執「自有、獨有、恒有」而與「緣生諸法」不能並存、彼此相違、彼此排斥的「真實體性的事物」。此等「自性」實有事物，既非緣生所得，故「有則恒有」、「無則恒無」，般若中觀學派認為那執為「自性實有」的事物只是有情妄執所得，非世間及出世間實有的事物。到了如來藏的典籍，如《勝鬘經·自性清淨章》也有運用「自性」一詞，如彼經云：「如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏，自性清淨藏，此性清淨……自性清淨心而有染者，難可了知。」（見《大正藏》卷十二·頁二二二）故「如來藏」亦名為「自性清淨心」，或具名曰「如來藏自性清淨心」。所以於此「自性」一詞，就一般用法是泛指「一般的體性」；「自性清淨」唯是指出「它的體性本自是清淨的，而並沒有如般

若中觀這樣把「自性」特指「自有、獨有、恆有的存在實體」義；不過若把「自性」作特殊術語來運用，則它便是「如來藏自性清淨心」的簡稱，如在中國唐代的《六祖壇經》中的「自性」便是，如彼《壇經·行由品》所言「一切萬法，不離自性」，所言「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法」；此中所言「自性」，俱皆可以用「如來藏自性清淨心」來作解釋。到了瑜伽唯識學者所言「無性空非無（有）自性，空（以『無（自）性』為其（自性）」（見前《辯中邊論》的引文），所言「三自性」，所言「遍計所執自性」、「依他起自性」、「圓成實自性」（見前《解深密經》及《成唯識論》的引文），此間的「自性」亦只是泛指一般的事物，只作「認知的對象」，或作「語言運用上的主體」、「邏輯上的主體」（如佛家因明把「宗」句分為「自性」與「差別」兩部分，此即言「宗」句的「主語」名為「自性」；「謂語」名為「差別」），完全沒有如般若中觀所言「自有、獨有、恆有的實有事物（存在）」的「自性」含義。此是探討佛家「空」、「有」問題之先，所必須要釐清的。

## 乙、結空義

「空」之一詞，亦一如「自性」，隨著佛學的發展，有著不同改變的涵義。如本文初始時所交待，原始佛教《阿含經》所言「空」是不甚嚴格的，或指無常，或指空虛，或指空無，或指不實在；因著語言脈絡不同，「空」的涵義便跟有所轉移，因為它被作為一般的「群族語言」來運用，沒有作出專技性的界定。到了般若中觀典籍出現，才把「空(sūnya 或 sunyata)」作「專技語言」來處理，雖然「空」字仍不脫離原來「空無」的本義，但所否定的，所空掉了的只局限

於執有實的自性，即「本有、獨有、恒有」的概念上的事物。所以凡是「緣生無實自性」者都可名之為「空」，而所謂「緣生無實自性」的事物，又被界定為「相因待而存在的事物」。凡「相因待」、「緣生」，「無實自性」的事物，都無有「自性」；既無「自性」，故都應說之為「空」（「空」者，無自性之謂故），所以「五根」、「五境」、「六識」，「五蘊」皆無自性，皆相因待而存在，所以皆應說之為「空」；即使是「無生、無住、無異、無滅」的「無為法」，如「諸法實性」，如「涅槃」法，以與生、住、異、滅的「有為法」相因待而有的，是「有為法」的所依體，故亦是「無實自性」，故亦可名之為「空」。般若中觀依「緣生（相待）無實自性」，故空」的原則，所以立「十八空」義，無有一法而不是「空」者，所以《中論》、《觀四諦品》云：「未曾有一法，不從因緣（相因待而）生；是故一切法，無不是空者。」正由於所「空」者，唯是執為「自性實有」的諸法，若諸法不執為「自性實有」，則諸法宛然，依因緣而有，如化如幻，亦不能執為虛無，故《中觀》亦稱之為「假」。如是既是「假有」，則非「自性實無」，所以《中論》觀有無品既破諸法「自性實有」的計執，亦破「自性實無」的計執，這便是般若中觀的「中道」。由是可見般若中觀的言「空」，是指在無執的心境中，諸法非「自性實有」、亦非「自性實無」的「中道空」義。

如來藏系統的《勝鬘經》也有談到「空」與「不空」的觀念，但其含義既有異於《阿含經》的「空無」、「不實」義，亦有異於《般若經》的「緣生無實自性」義。《勝鬘經》把「如來藏智」分為「空如來藏智」及「不空如來藏智」，如此經《空義隱覆真實章第九》云：「有二種如來空智：世尊，空如來藏（智是）若離、若脫、若異一切煩惱藏；世尊，不空如來藏（智是）近於恒沙不離、不脫、不異不思議佛法。世尊，此二空智，諸大聲聞能信……。」（見《大正藏》卷十二・頁二二一）所以在此經中，「空」是特指「離、脫、異（諸煩惱）」義，「不空」是特指「不

離、不脫、不異（不思議佛法）」義，因此印順法師在《勝鬘經講記》中，以《大乘起信論》所言「空者，一切煩惱無始以來不相應故」來作解釋。《起信論》原文作「所言空者，從本已來一切染法不相應故」（見《講記》頁二二二）可見此間如來藏所說的「空」，只沿用《阿含經》「（空是）空無」的涵義，而特指如來藏所「空無」的是「諸煩惱藏」（意指：凡夫所具的如來藏，雖為諸煩惱所覆蔽，但不為煩惱諸染所改變，故其自性清淨的本質始終與佛無異。）所說「不空」則反是，指相應而有，相應而存在義，即特指「如來藏」恆常與如來智慧、色身、功德等「佛（的）法（身）」相應存在。由此得見「如來藏」所言的「空」既對《般若經》及《中論》所言的「緣生性空」無所繼承，對後來流行的唯識諸經亦無所影響，故下文亦不必把它與中觀、唯識談「空」作進一步的比較。

至於瑜伽學派的唯識經論，對「空」義的詮釋不採取般若中觀「緣生性空」的界說，而恢復到原始佛教的「空無」義去。所以彌勒《辯中邊論》依《解深密經》把一切認知對境分為「三自性」（按：此間「自性」不採般若中觀慣習所用的「自有、獨有、恆有的事物」義，而只是指謂彼所認知事物的自體而已；不論彼事物是有體或無體，有用或無用，實法或假法，凡被認知者，其所知自體都可以「自性」一詞來指謂它。）「三自性」中的「遍計所執自性」（如所執的實能取之靈魂實我，所執的實所取之一切實法），由於無體隨情之故，無體無用之故，只有名言概念而無對應的存在事物之故，名之為「空」。至於「三自性」中的「依他起自性」及「圓成實自性」，由於「依他起」是緣生的「有為法」（如心識的自體，乃至所變現能知的「見分」及所知的「相分」）都是有體有用的存在，雖非實有，但並非「空無」體用，故名之為「不空」，或名之為「有」，《辯中邊論》所言「虛妄分別（心識是）有」便正指這「不空」的「依他起自性」之「有」。至於「三自性」中的「圓成實自性」非如空無的「遍計所執自性」這樣體用全無，所

以不能名之為「空」；但它亦非如「有為法」之「依他起自性」這樣緣生無常變化，故此恆守自性而恆常無有緣生變化的「不生」、「不住」、「不異」、「不滅」的「圓成實自性」不是「有為法」，而是「無為法」。彼「圓成實自性」之「無為法」是一切「依他起」諸法的「真實自體」，所以非無自體，非是「空無」，故亦可稱為「不空」之「有」。由於「圓成實自性」是於「依他起自性」之上，除遣空掉一切實我、實法的「遍計所執」的邪執而得顯現，故亦名之為「二空所顯」的實體，又簡名之為「空性」，或再簡而單稱之為「空」（按：此「圓成實自性」的「空」，有異於「遍計所執自性」的「空」，因為「圓成之空」義是取其為破遣實我、實法彼「二空」所顯出來的「空性」自體。如是「三自性」中的「遍計所執自性」是「空無」的，「依他起自性」及「圓成實自性」則是有體有用之法，故非「空（無）」，名之為「不空」，名之為「有」；如是依「三自性」來分類的一切法，不能一向說之為「實有」（以有「遍計所執自性」為「空無」故）；亦不能一向說之為「實無」、為「空無」（以有「依他起自性」及「圓成實自性」為「有」而「不無」故）。如是一切諸法「非空非不空」，這便是「唯識中道」的思想，這便是《辯中邊論》頌言「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空（性）……是故一切法，非空非不空……是即契中道」之意趣所在。今綜合「空」義四系的差異，試成一表：

## 丙、空義的會通

《阿含經》的空義最寬，與其餘系統的所說都無牴觸。《勝鬘經》所言「如來藏空智」，只就如來藏不與煩惱相應，故若離、若脫、若異煩惱藏而說，其義最狹，因此亦與餘系不相違。唯有般若中觀的主張「一切法無不是空者」與法相唯識的主張「遍計所執自性」的實我、實法是

系統	涵義	例證
阿含	無常、空無、……不實在	《雜阿含經》第二七三 經云：「此等諸法非我、非常……。諸行如幻、如炎（陽燄），剎那時頃盡朽，不實來實去；是故比丘於空諸行，當知，當喜，當念。」
般若中觀	緣生無實 自性（非自性實有；非自性實無）	《中論。觀四諦品》云：「眾因緣生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義。」《大智度論》卷三一云：「內外法無有自性……和合生故……內外空。」《十二門論·觀作者門》云：「（諸法）若從眾因緣生，則無自性，無自性即是空。」
如來藏	若離、若脫、若異（不相應為「空」）	《勝鬘經》云：「空如來藏（智）若離、若脫、若異一切煩惱藏。……不空如來藏（智）不離、不脫、不異過於恒沙不思議佛法。」《大乘起信論》：「空者，一切煩惱無始以來不相應故。」
唯識	(1)無體無用為「空」 (2)「空」亦指「空性」（圓成實真如）	窺基《心經幽贊》：「空者，無也，非法性空（無）。」 《辯中邊論》： 「虛妄分別（依他）有，於此（遍計實我、實法）二都無，此中唯有（圓成實）空（性）。」

「空」，而「依他起自性」的虛妄分別心識「不空」，「圓成實自性」的「真如實性」亦「不空」，則彼此似相齟齬，難以融通，也是歷來中觀、唯識兩系學者常有爭論的觀點。昔者玄奘法師曾造《會宗論》以會違之，可惜返唐後未有傳譯，今人無緣窺探其論據與論證所在，實在引以為憾。故不自揆，也嘗試把中觀、唯識對「空」的解釋加以會違如下：

中觀雖主張「一切法空」，唯識雖主張「依他」、「圓成」有而「不空」，似不相容，但我們需要理解兩系所用「空」字，其涵義是不一致的，由此便有會違的可能機會。方法是這樣的：假若我們能夠把中觀說「一切法空」的理據轉譯為唯識語言，再把唯識說「依他、圓成不空」的理據轉譯為中觀語言，其結果假若仍不相容，乃至矛盾相違者，那末兩系的「空」義便成水火，無有協調的餘地；假若經互相轉譯後結果彼此雖非同一，而仍可相容者，則兩系的「空」義便不相違，而只是詮表的語言有異，引起諸方的誤解而已。

中觀主張「一切法空」，而「空」是無實自性義，即「有為法」以是眾緣和合所生，故無實自性，所以名之為「空」，但不失其「如幻如化」的假有；「無為法」（如「諸法實相」、「真如」等）以是與「有為法」相因待而有、故無實自性，所以名之為「空」，但不失其能作「有為法」的體性，是「無我無分別智」的所觀照對境（如《中論·觀法品》云：「諸法實相者，（由無分別智）心行言語斷（所證入，彼是離言無相）無生而亦無滅，寂滅如涅槃。」）如是中觀所言「有為法空」可轉譯為唯識家的語言：「有為法」沒有自己獨立實有的體性，而是「依（其）他（事物）」為因、為緣然後轉起，所以它們是如幻如化的，所以雖是存在，但並不是「實我」、「實法」的存在，因而名之為「依他起自性」。如此轉譯既不違般若中觀的原意，亦沒有與唯識思想有背離的地方，故不相違，實乃相容，只不過在唯識系說之為「有」，此「有」是「假有」、非是「實有」（有「假體」、「假用」故），只是不說之為「空（無）」而已（按：

在唯識，「空」是「空無」義，不同於中觀之以「空」為「緣生無實自性」義，故中觀說彼為「空」，唯識說彼為「不空」，實不相違。由此可見，依理，中觀所持「有為法空」的理由，唯有「是同義故，用詞在詮表上有所不同而已。至於中觀之言「無為法空」，即與唯識「依他起性成識家的語言：真如「無為法」是相對於「有為法」而建立其稱謂的，它是「有為法」的（超越）體性，不離「有為法」而獨立自存。是「無分別般若智」的所知對境，所以是無相、無分別、無生滅的境界，是寂滅的涅槃境界，是離言自性的存在，就第一義諦言，不能說為「空（無）」，亦不能說之為「實有」；這些觀點，在唯識系思想亦是可以接受的。至於「無為法（包括真如）」是「緣生無實自性」，所以是「空」。這番話可以理解為：「無為法（真如）」即是「圓成實自性」，彼是「依他起自性」的所依「體」，而「依他」是「圓成」的用，體不離用，用不離體，此相依相待之義，在中觀才說之為「緣生」（此「緣生」非是生成的緣生，而是體用相待的緣生），所以不能執為「自性實有」；唯識也不執「真如」無為法為「實有」；彼是「二空所顯」故，名之為「空性」故，此「空性」非無，故亦不執為「空無」，而實是絕言詮、離相貌的「離言自性的存在」，故只是不言之為「空無」而已。而且中觀也不說「無為法（真如）」是「空無」（按：中觀的言「空」，絕不是「空無」義，而是「非自性實有」、「非自性實無」義），所以《中觀·觀涅槃品》云：「如佛經中說：斷有斷非有，是故知涅槃（真如無為法），非有亦非無。」這與唯識所說完全一致。中觀言「無為法（真如、涅槃）」是「緣生性空」的，離諸行獨立而有，這也是唯識家所完全能夠接受的。所以對「無為法（真如、涅槃）」，一說為「空」，一說為「有」，（其實唯識也說之為「空性 (śūnyatā)」），貌似相違，實則相承，

不應給表面的「名相」所迷惑而產生種種不必的誤解。

由此可見把般若中觀所主張的「一切法空」的涵義依據，轉譯成為唯識的語言後，我們發覺彼與唯識全不相違，彼此實在一致。今讓我們再把唯識對「一切法非空非不空」的主張轉譯而成般若中觀語言，考察其是否有相違的情況出現：唯識說「遍計所執自性」的「實我」、「實法」，體用全無，故目之為「空（無）」。在般若中觀的思想體系中，並無有「無體無用」的「遍計所執」的觀念，自然不會目之為「空（無）」；不過在唯識言，彼「遍計所執自性」的「實我」、「實法」屬於「無體隨情假法」（按：此依窺基《唯識述記》卷一所說）；彼「無體隨情假法」是依計執的心識活動而產生的，如世親《唯識三十頌》云：「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變。」《成唯識論》卷一釋云：「世間……說有我法，但由假立，非實有性。……彼相皆依識所轉變而假施設。」（見《大正藏》卷三一·頁二）若彼「遍計所執自性」的「實我」、「實法」既然是因依「心識所轉變」然後出現，那末，它們在中觀的語言來說，自然也是「緣生無實自性」，所以也是「空」的，與唯識所說，彼此相容相契，絕不相違。只不過，唯識家就「遍計所執」的「自性」（自體）言，說他是「空（無）」，顯示它們是無體無用的「無體隨情假法」而已；而般若中觀則可就彼「（遍計所執）實我、實法」的生成，不離心識活動，故無獨立的「實自性」，所以目之為「空」，以中觀之「空」是「緣生無實自性」義故。由此可見唯識的立「遍計所執自性空（無）」，與中觀思想亦不牴觸。

再者，唯識言「依他起自性」是隨著「他緣」所生（色法須待因緣及增上緣所生；心法須待因緣、所緣緣、等無間緣及增上緣所生），故是有其假體，有其假用，非是體用全無，譬如「依他起的火」依薪而生，星星之火，足以燎原，有體有用，故非是「空（無）」，說之為「有」。但此「依他之有」不是「實有」，而是「假有」，如幻化而不實故，隨緣而無常轉變，故《成唯

識論》引《厚嚴經》云：「（依他起自性的）諸行，皆如幻事等，雖有而非真。」（見《大正藏》卷三一·頁四六）。如此則可以把「依他」轉譯為中觀的「緣生」；緣生之「有」轉譯為「假有」；「依他起自性」之「有」便可轉譯成般若中觀的語言：「緣生諸行」，是緣生故、無有「實自性」，可以目之為「緣生性空」，但不是「自性無」，而是如幻如化的「假法」，彼一如《中觀·觀四諦品》言：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」彼此融通無疑。故知「（依他起的）緣生法」依般若中觀所言是「空」，但這並非說它是「空無」，而是說它是「中道空」；「中道空」，一方面非自性實有，一方面非是「空無」，而可以是「假有」。這正與唯識言「依他起自性」非「空無」而是「假有」契合無間，彼此究是一致的。

最後唯識家主張「圓成實自性」（此包括真如、涅槃，乃至中觀所言「諸法實相」）是「實有的」。「圓成實自性（真如）之所以稱為「實有」，是顯示「真如」非如「遍計所執自性（實我、實法）無體無用這樣的「空無」；又指「圓成實自性」是不生、不住、不異、不滅的「無為法」，有別於有生、住、異、滅「四有為相」的「有為法」；「有為法」是無常幻起幻滅的，「無為法」是常住非幻滅的，所以依「世俗諦」言，假說此為「實法」；若從「第一義諦」言，「圓成實自性（真如）」是不可說的「離言自性」，而唯可以「般若」無分別智以證入。又此「圓成實自性（真如）」不是離「依他起自性」而獨立存在的，而是一體一用，彼此不相離的，如《辯中邊論》頌言：「於彼（圓成實自性中）亦有此（依他起的虛妄分別心識）」。彼長行論曰：「『於彼亦有此』者：謂即於彼二空性（的圓成實自性）中，亦但有此（依他起自性）。（見《大正藏》卷三一·頁四六四）唯識言「圓成實自性（諸法實相）」是「實有」並不是說它是有如般若中觀所言的「自有、獨有、恒有」的「實有自性」。因為唯識學者也主張於「依他起自性」之上，除遣了「實我」、「實法」後，便能顯出「圓成實（諸法實相）」，所以「二空所

顯」的「空性」便是「圓成實」。所以「圓成實（諸法實相）」是不離「依他起」而存在的，而唯識家也不會執「圓成實自性」是「實法」，若執為「實法」便成「法執」，不成為「圓成實自性」。用般若中觀體系語言而說，「圓成實（諸法實相）」既與「依他起自性」相因而有，所以也可以轉譯而成為「緣生無實自性」而目之為「空」（按：此「空」只顯其相因待於「依他起」而言），故既不違般若思想，亦不違唯識思想。至於唯識說「圓成實自性」是「實有」，只不過顯示它不是如「遍計所執自性」的「空無」；般若中觀既是「平觀一切法，說之為空」，不立「遍計所執」的「空無」，故唯識說「圓成實自性」有異於「遍計」之「空無」而方便說為「實有」者，於般若中觀系統中便不應視為矛盾思想。至於唯識說「圓成實自性」是常住法，在般若中觀系統中亦必須要承認，因為「圓成實自性」是「無為法」。佛說「有為法」有生、住、異、滅彼四「有為相」，而「圓成實自性」所屬的「無為法」則具不生、不住、不異、不滅彼四「無為相」。「無為法」是常住的，般若中觀是認同的；今「圓成實自性」既是「無為法」則般若中觀系統的思想亦不能反對「圓成實自性」是常住的。再者，「圓成實自性」在「第一義諦」是以「般若無分別智」所契證的，是離言的，是無相的，是無分別的，在《中論·觀法品》則說之是「般若無分別智」以契入「諸法實相」，彼「圓成實自性」即是所謂「諸法實相者，心行言語以「無我無分別智」以契入「諸法實相」，是名諸佛（所說諸法實相，無生亦無滅，寂滅如涅槃。一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛（所說諸法實相之）法。」由此可見對機不同，語境不同，唯識就「世俗諦」而言「圓成實自性（真如、涅槃、諸法實相）」為「實有」，而般若中觀說之為「空（而不實）」，「空」義既異，所說不同，是佛所許；就「第一義諦」言，中觀、唯識共說它是「非實、非非實」，乃至「言語道斷，心行處滅」而無一字能立，無一語可說者。如是兩宗又可得而會通，不相違拗，相融相攝，只是語言詮表不同，貌似相違，而實不相礙。

從上述分析般若中觀之言「一切法空」與法相唯識之立「一切法非空非不空」（即「遍計」非不空，是空無有體；「依他」、「圓成」非空，是有體有用），彼此言雖有異，但義理依據則不相斥，今試列兩宗對照表以結本篇：

般若中觀		法體	法相唯識					
第一義諦	世俗諦		世俗諦				第一義諦	
			就存在言	就認知言	就體用言	就修行言		
離言說	緣生性空 (相因待名「緣生」) 故「物從緣生故非(自性實)有；緣起故非(自性實)無」	色法 (有為法)	「偏計所執」 是「空(無)」	唯識 (一切法不離識。 即境不離識，離識無境)	用 (如幻如化有生、住、異、滅四有為相，故是緣生法)	唯識觀 (攝境從心故觀「遣虛存實」、「舍濫留純」、「攝末歸本」、「隱劣顯勝」)	離言說	
		心法 (有為法)	「依他起」緣生無實自性，但有假體假用故非空(無)		體 (常法，有不生、不住、不異、不滅無為四相，是非緣生的無為法)	唯識觀 (從「遣相證性」觀以求引發「般若無分別智」以予契入)		
		心所法 (有為法)						
		不相應行法 (有為法)						
		真如 (無為法)	「圓成實性」與「依他」互有故「非空(無)」與「遍計」相異故假稱「實有」					

# 韶陽一路，雲門家風——雲門禪師述評

蔡曰新

天皇道悟的一系禪發展到了雪峰義存時，便逐漸地衍生為法眼與雲門兩宗。在雪峰義存門下，雲門一宗的法脈特別興旺，這一系的禪師們在嶺南、湘贛等地大弘法教，形成了獨具特色的雲門一宗。雲門禪「出類邁倫，超今絕古」，其禪機「擒縱舒卷，縱橫變化」<sup>[1]</sup>，體現了五代以來禪家作風甚為高古的一派。今試就雲門禪的形成與發展來作一個粗線條的描述，以就正於方家。

文偃禪師是雲門宗禪的創始人，因而我們在討論雲門禪的時候，必然要首先討論文偃禪師及其禪法。而在討論一個禪師對一系禪的形成與發展所起的作用時，我們首先似乎很有必要對這位禪師的修學經歷，以及禪學思想的發展脈絡作一些必要的探討。

## 一、文偃禪師的生平

雲門文偃禪師俗姓張，姑蘇嘉興（今浙江嘉興）人，唐懿宗咸通五年（864年）出生。文偃禪師的出塵很早，《禪林僧寶傳》卷二說他「少依兜率院得度」<sup>[2]</sup>，而《五燈會元》卷十五說他「幼依空王寺志澄律師出家」<sup>[3]</sup>。在宋人慧洪所作的《禪林僧寶傳》中，載文偃「性豪爽，骨面豐頰，精銳絕倫，目纖長，瞳子如點漆，眉秀近睫，視物凝遠」<sup>[4]</sup>，而《五燈會元》亦謂文偃幼年「敏智生知，慧辯天縱」<sup>[5]</sup>。可見，文偃自幼就表現出了他的不同凡俗之處。成年後，文偃在毗陵（今江蘇常州）戒壇受具，然後仍侍志澄禪師，且窮探律藏。

文偃在浙江「博通大小乘」以後，仍覺得「己事未明」，乃發心參學。文偃首先參訪的是睦

州陳尊宿（道蹤）。道蹤是南嶽系黃檗希運下的門人，他首先住觀音院，門下學人常百餘眾，「隨問遽答，詞語險峻」，「由是諸方歸慕，咸以尊宿稱」。當文偃造訪時，道蹤已回開元寺，「居房織蒲鞋以養母，故有陳蒲鞋之號」<sup>[6]</sup>。對於文偃的參學於道蹤，《五燈會元》卷十五是這樣記載的：

以己事未明，往參睦州，州纔見來，便閉卻門。師乃扣門，州曰：「誰？」師曰：「某甲。」州曰：「作甚麼？」師曰：「己事未明，乞師指示。」州開門一見便閉卻。師於是連三日扣門，至第三日，州開門，師乃拶入。州便擒住曰：「道！道！」師擬議，州便推出曰：「秦時轍轍鑽。」遂掩門，損師一足。師從此悟入。<sup>[7]</sup>

《雲門匡真禪師廣錄》（以下簡稱《廣錄》）卷下中的《遊方遺錄》所載，與此略同。到睦州是文偃的第一次參學，通過這次參學，文偃在禪道上終於得了一個入處，於是文偃又在睦州的指使下，去參雪峰義存。對於文偃的參學於義存，《五燈會元》卷十五文偃本傳是這樣記載的：

師到雪峰莊，見一僧迺問：「上座今日上山去那？」僧曰：「是。」寄一則因緣問堂頭和尚，祇是不得道是別人語。」僧曰：「得。」師曰：「上座到山中見和尚上堂，眾纔集便出，扼腕立地曰：「這老漢項上鐵枷，何不脫卻？」其僧一依師教。雪峰見這僧與麼道，便下座攔胸把住曰：「速道！速道！」僧無對。峰拓開曰：「不是汝語。」僧曰：「是某甲語。」峰曰：「侍者將繩棒來。」僧曰：「不是某語，是莊上一浙中上座教某甲來道。」峰曰：「大眾去莊上迎取五百人善知識來。」師次日上雪峰，峰纔見便曰：「因甚麼得到與麼地！」師乃低首，從茲契合。

溫研積稔，密以宗印授焉。<sup>[8]</sup>

文偃的得道是在雪峰，且文偃在住山後的開示中也經常說：「南有雪峰，北有趙州。」<sup>[9]</sup>，可見，他對於當時叢林中的諸彥，其首肯的也祇有這兩位大德。文偃在雪峰那裏悟道後，曾親近

雪峰達一年，在《廣錄》卷下中，還記載了雪峰門下有僧舉《參同契》問「如何是『觸目不會道，運足焉知路』？」雪峰道：「蒼天！蒼天！」那個參學的僧人不明，卻問文偃，文偃道：「三斤麻，一匹布」，其僧曰：「不會。」文偃說：「更奉三尺竹。」<sup>[10]</sup>文偃也因為此次的禪機脫穎而出，頗得雪峰的知重。

文偃自從離開雪峰之後，曾到天下參訪過一段時間，對此，《廣錄》中的《遊方遺錄》與慧洪的《禪林僧寶傳》，均有明確的記載。《僧寶傳》載文偃先參乾峰和尚，乾峰是洞山的門人，得法後住於越州，其上堂云：「法身有三種病，二種光，須是一一透得」，始解歸家穩坐，須知「更有照用同時，向上一竅。」文偃便出眾曰：「庵內人為甚不見庵外事？」由是二人機辯交馳，各有所得<sup>[11]</sup>。文偃離開乾峰後，又去了曹山、疏山、歸宗、九江（遇陳尚書）等地，參訪了各地叢林的善知識。值得注意的是，文偃在此之後所參大德，多是洞山的門下，這也似乎告訴了我們：文偃對於洞宗是頗為親近的。

義存圓寂（864年）後，文偃才去參學於靈樹如敏禪師。如敏是百丈懷海門下長慶大安的弟子，曾在嶺南行化四十餘年，以「道行孤峻」著稱，甚得當地儒士的敬重，南漢小王朝為他賜號「知聖」。關於文偃到靈樹的文獻記載，各本不盡相同，但均收錄有一段如敏的懸記。《禪林僧寶傳》卷二曰：

先是，敏不請第一座，有勸請者，敏曰：「吾首座出家久之。」又請，敏曰：「吾首座已行腳悟道久之。」又請，敏曰：「吾首座已度嶺矣，故待之。」少日，偃至，敏迎笑曰：「奉持甚久，何來暮耶？」即命之，偃不辭就職。<sup>[12]</sup>

文偃的住靈樹，前後達八年之久，戊寅歲（918年），如敏圓寂，南漢王劉巖請文偃說法，文偃自此才大弘法教於韶陽。對於文偃的出山弘教，《僧寶傳》曰：

「俄廣王劉王將興兵，就敏決可否。敏前知之，手封奩子，語侍者曰：『王來出以似之。』

於是怡然坐而歿。王果至，聞敏已化，大驚，問：『何時有疾？而遽亡如是耶！』侍者乃出奩子如敏所誠呈之。王發奩，得簡，曰：『人天眼目，堂中上座。』劉王命州牧何承範請偃繼其法席，又迎至府開法。」<sup>[13]</sup>

文偃繼靈樹，按理應當弘揚洪州禪，但文偃的開堂說法所弘卻是弘揚雪峰禪法，這是宗門史上值得引起重視的一個問題。況且，《宋高僧傳》沒有為文偃作傳，贊寧對鼓山神宴也沒有單獨作傳，而且還對他頗有微辭，這似乎也是值得引起我們重視的一個問題。

文偃在掌靈樹的第二年（919年），他便在韶州「為軍民開堂」；癸未歲（923年），文偃率領徒眾開發雲門山，「創構梵宮，數載而畢」，「層軒邃宇而涌成，花界金繩而化出」，「雕楹珠網，莊嚴寶相，合雜香廚，贈額『光泰禪院』」<sup>[14]</sup>。可以說，這是南宗禪有史以來寺院建築中最具規模、最為豪華的一座了，與當年叢林中的前輩們的茅舍草庵相比，委實乎不可同年而語。一時，「天下學侶望風而至」，雲門宗風，遂大興於嶺南。戊戌歲（926年），文偃被詔入闕開法，劉王賜號「匡真」。後來，文偃返回本院，南漢王朝對他仍然頻加賞賚。943年，劉晟稱帝，復詔文偃入內殿供養，月餘，卻回武水（今廣東韶關之西北）。文偃在韶陽一帶弘教，前後達三十多年，他創立了雲門宗，恢弘了雪峰禪法。南漢乾和七年（949年）四月十日，文偃趺坐西逝，遂塔全身於光泰禪院之方丈，南漢王賜其塔院為「瑞雲」之院，塔曰「寶光」。文偃圓寂後十七年，曾托夢給雄武節度使推官阮紹莊，囑他為之開棺。當打開文偃的棺材時，見文偃的遺體「顏容如昔，鬚髮猶生，遂具表聞奏。」<sup>[15]</sup>南漢王劉鋕認為「金剛不敗之身」，遂許群僚士庶、四海番商俱入內庭瞻禮。當時，「瑤林畔千燈接晝，寶山前百戲連霄」，文偃的全身舍利以「七寶裝龕，六銖裁服」，其盛況空前，古今難倫。<sup>[16]</sup>

文偃的弟子百餘人，「散在諸方，或性達禪機，或名高長者」，「或典謀法數，或領袖沙門」。在《景德錄》中，收有其門人之傳記達六十一人，而在《五燈會元》中，其門人有機緣語傳世者就有七十七人之多。文偃擁有如此興旺的法嗣，他在五代時期的叢林中，必然會造成很大的影響，因而叢林中也曾一度有「雲門天子，臨濟將軍」的提法。

## 一、雲門文偃禪師的禪法

文偃禪師流傳下來的文字比較豐富，有《雲門匡真禪師廣錄》三卷傳世，另外，《祖堂集》、《景德錄》、《五燈會元》、《禪林僧寶傳》等書均收有文偃的傳記。通過對有關文偃的豐富的文獻材料的綜合分析來看，我們至少可以理出這樣一個脈絡：文偃的一生在師承上雖然比較廣博，但他終究是青原門下的弟子，他所弘傳的畢竟也是石頭下的雪峰禪法。文偃禪師有一次到文德殿赴齋，當時有一個鞠常侍問他：「靈樹果子熟也未？」文偃道：「什麼年中得信道生？」<sup>[17]</sup>這就說明了文偃雖然親近靈樹達八年之久，但他所弘傳的仍然不是洪州禪。在《景德錄》卷十九文偃的本傳中也這麼說：「師不忘本，以雪峰為師」<sup>[18]</sup>，這便更說明了文偃的所弘傳純是青原禪法了。至於在《景德錄》卷十四中所提到的天皇法嗣的諍論問題<sup>[19]</sup>，學界至今似乎尚無定論，宋代人為了自家門庭而爭奪祖師法嗣的作法似乎很不可取，而我們從文偃這裏的弘傳青原以來的雪峰禪法，而不弘傳靈樹的洪州禪法的事實，便足以說明天皇一系禪是以石頭禪法為鵠的的，因而對於那些為了自家門庭而爭奪祖師法嗣的作法，也大可不必徒費精力去作考證了。由於文偃在靈樹圓寂以後改變其門庭而轉向對雪峰禪法的弘傳，則當時的南方諸省，一時皆是雪峰道法的弘揚之地了，在這裏面，是否有一個弘教氛圍的影響，似亦未可知。

其實，說文偃弘揚雪峰禪，似乎還祇是從表像上來談的，而從文偃弘教的實際來看，他的更深層次裏卻是在弘揚青原禪法。首先，對於青原禪教的創始人石頭希遷，文偃是推崇備至的，他在開示門人時，也曾多次舉到了石頭希遷的《參同契》。例如：

上堂。良久云：「觸目不會道，運足焉知路。」<sup>[20]</sup>

舉《參同契》云：「回互不回互。」師云：「作麼生是『不回互』？」乃以手指板頭。云：「者個是板頭。」「作麼生是『回互』？」師云：「你喚麼生作板頭？」<sup>[21]</sup>

「觸目不會道，運足焉知路。」<sup>[22]</sup>，是集中體現石頭希遷禪學思想《參同契》中的句子，而「回互不回互」<sup>[23]</sup>一語，則是《參同契》中禪學思想的精髓所在的一句。雪峰禪傳至雲門，則大舉祖師古教而闡揚；而傳至法眼，則對石頭的《參同契》加以注釋：這便使得石頭道法在南方廣為傳播。關於文偃對「回互」一語的舉揚，慧洪在《禪林僧寶傳》卷二中的記載更為詳細，姑錄如次，以交互發揮。

(文偃)又至僧堂中，僧爭起迎。偃立而語曰：「石頭道：『回互不回互』。」僧便問：「作麼生是『不回互』？」偃以手指曰：「這箇是板頭。」又問：「作麼生是『回互』？」曰：「汝喚甚麼作板頭？」<sup>[24]</sup>

在這裏，文偃站在禪法的「用」的角度上喚板頭作板頭，體現了從「用」的角度所見萬法的各各住位（即不回互），而站在禪法的「體」的角度上講，森羅萬象盡是真如，故又有何物可以稱作板頭呢（即回互）？顯然，這不祇是對石頭《參同契》所作的簡單的闡述，而且還體現了文偃對於石頭的《參同契》有著深透的理解，因此能夠如次自如地運用到他的禪教實踐中去。由此可見，文偃的禪法與石頭的因緣最親。

我們說文偃的禪道與石頭的因緣最親，還有更為充足的證據。我們再從文偃的上堂開示中，

所屢屢稱引的當時大德，即可見出此中的端的來。今舉數例如下：

汝欲得識麼？生緣若在向北，北有趙州和尚，五臺文殊總在這裏；生緣若在向南，南有雪

峰，臥龍、西院、鼓山總在這裏。汝欲得識麼？向這裏識取。

[25]

大須仔細，古人有葛藤相為處。即如雪峰和尚道：「盡大地是汝。」夾山云：「百草頭識取老僧，市門頭識取天子。」樂普云：「一塵才舉，大地全收，一毛師子全身。」總是汝把取翻覆

思量，日久歲深，自然有箇入路。

[26]

在文偃所稱引的當時禪德之中，洪州禪系中僅有南泉門下的趙州，而其餘的禪師則雪峰是文偃的師傅，夾山是出自石頭門下的藥山禪系，樂普是夾山的門人，他們都是青原禪系的大德。可見，當時叢林中的禪師，能被文偃看得起的，除了趙州是洪州禪系的以外，其餘全是青原禪系的宗師。另外，我們再從文偃離開雪峰以後的遊方來看，他所參訪的乾峰、疏山、曹山、洞巖等地，也全是青原禪系的道場，因而，他所濡染的也多是青原禪法。我們甚至還可以從文偃住後的弘教中所舉的洞山「四賓主」，見出他對洞宗禪法親炙的種種蹤跡來。

問：「如何是賓中主？」師云：「騎一問。」進云：「如何是主中主？」師云：「叉手著。」

進云：「賓主相去多少？」師云：「如眼如目。」進云：「今談何事？」師云：「三九二十七。」

[27]

今案：對於「四賓主」之說，人們大多認為出自臨濟，其實，曹洞宗自有「四賓主」之施設。《人天眼目》卷三「曹洞宗」曰：「四賓主，不同臨濟。主中賓，體中用也；賓中主，用中體也；賓中賓，用中用，頭上安頭也；主中主，物我雙忘，人法俱泯，不涉正偏位也。」[28]在這裏，文偃與學人之間的酬對，其所闡揚完全是曹洞宗的「四賓主」。我們通過文偃對於曹洞宗「四賓主」施設的善接如流來看，顯而易見，他對曹洞宗禪法是有著深切的體驗的。因此，我們完全可以在設

想：文偃在雪峰處「密受宗印」的前提下，又能對石頭系禪的旁宗（曹洞宗）作系統的探索，這樣做，對於他全面地把握住石頭所弘傳下來的青原禪法，自然是很有裨益的。

文偃在弘傳青原禪法的時，能獲得南漢王朝的鼎力支持，這固然為他的弘法取得了一個相對安定的環境。與此同時，南宗禪在當時的弘傳中，也相繼出現了一些偏頗，因而早在德山、雪峰時，他們便對當時的諸方加以貶剝。到了文偃弘法時，他因為具備了一個安定的弘法環境，因此，對於當時那些「遊州獵縣」參學的行腳僧人的作法，予以了十分透徹的批判。他在上堂時說：「諸方老禪，曲木禪床上座地，求名求利。問佛答佛，問祖答祖，屙屎送尿也。三家村裏老婆傳口令相似，識箇什麼好惡？總似這般底，水也難消。」<sup>[29]</sup>由此可以見，於當時叢林中那些冒充善知識的「師子身上蟲」的批評，是何等地激烈！然而，尤為文偃所反對者，乃是「傍家行腳」、拾人牙慧作知解的叢林弊端，這也是從德山以來的歷代禪師所極力反對過的。到了文偃弘教時，這種現象卻有增無減，由此，文偃對此的批判也更為嚴厲了，在記載文偃行狀的《廣錄》與《景德錄》等文獻中，幾乎處處可以發現文偃的這類言論。例如：

故知時運澆離，代干象季。近日師僧北去，言禮文殊；南去，謂遊南嶽。與麼行腳，名字比丘，徒消信施，苦哉！苦哉！問著黑漆相似，祇管取性過日。設有三箇兩箇狂學，多聞記持話路，到處覓相似語句，印可老宿，輕忽上流，作薄福業。他日閻羅王釘釘之時，莫道無人向汝道。若是初心後學，直須擺動精神，莫空記說，多虛不如少實，後日祇是自賺。<sup>[30]</sup>

又說：

莫空遊州獵縣，祇欲得裡擱閑言語，待老和尚口動，便問禪問道，向上向下，如何若何，大卷抄將去，摺向皮袋裏。卜度到處，火爐邊三箇五箇，聚頭舉口，喃喃地便道：這箇是公才語，這箇是就處打出語，這箇是事上道底語，這箇是體語。體汝屋裏老爺老娘，噇卻飯了，祇管

說夢，便道：「我會佛法了也！」將知與麼行腳，驢年得休歇麼？更有一般底，纔聞說箇休歇處，便向陰界裏閉目合眼，老鼠孔裏做活計，黑山下坐，鬼趣裏體當。便道：「我得箇入路也。」還夢見麼？這一般底，打殺萬箇，有甚麼罪過？<sup>[31]</sup>

在這裏，文偃對於叢林中的那些不從心地上用功，空遊州縣，拾人牙唾作知見的弊端，予以了嚴厲的批判。同時，對於那些才一聞禪道就以為得了個入處，因而就閉目坐禪的人，文偃認為祇是在「老鼠洞裏作活計」。禪宗由早期的「籍教悟宗」，拓展到在學人心頭上求解放，從而「自作自成佛道」（《壇經》語），這也無庸是中國佛教自身的一個解放，同時也使得佛教進一步深入中國，走上了與中國文化相融合的道路。這本來是一件好事，然而，後世叢林中的子孫卻遠遠地不如前代的祖師，反而誤會了祖師們「教外別傳」的宗旨，他們居然捨棄一切經教，捨棄一切修行，到叢林中的老和尚的舌頭底下去拾牙唾，全然不顧自家心地的修持。這委實是一種可悲的現象，也是中國禪宗由此走向衰敗的癥結所在。這些禪門衲子，與其說他們是沙門釋子，倒不如說他們是「師子身上蟲」，是故文偃認為打殺一萬個也沒有甚麼罪過。雖然如此，但文偃對於這類禪徒，還是給予了最深切、最至誠的勸諫：

莫空遊州獵縣，橫擔拄杖一千二千里走趁，這邊經冬，那邊過夏。好山好水，勘取性多；齋供易得，衣鉢苦屈。圖他一粒米，失卻半年糧。如此行腳，有何利益？信心檀越，把菜粃米，作麼生消得？直須自看，時不待人。<sup>[32]</sup>

像這樣苦口婆心地勸諫，何嘗不飽含了文偃挽救叢林澆薄作風的赤誠之心！惜乎有的學者不察，單純地從政治的角度上認為：文偃這樣做的目的祇是為了穩定當時的社會秩序，從而達到為統治者服務的目的<sup>[33]</sup>。殊不知文偃乃是站在紹隆三寶、荷擔如來家業的高度使命感上來這樣做的，同時，這也是一個有良知的佛教徒不可熟視無睹的問題。如果不能了解到這一點，也就不能了解到

德山、雪峰、玄沙、文偃等這麼多的禪德，在那將近百餘年的時期內，都對宗門中自身的缺憾那樣的重視、那樣代代相承地將叢林的自身建設作為一個重要問題向諸方提出的本懷了，也就更加無法理解石頭希遷當年那樣地提醒叢林中的禪者「承言須會宗，勿自立規矩」<sup>[34]</sup>的深意了。

既然「遊州獵縣」，向天下老和尚口裏拾牙唾的叢林作風不可提倡，那麼，禪徒們的修持又將朝那一條道路發展呢？作為一代宗師，文偃在批評叢林不正之風的同時，自然也會將叢林的自身建設引向正道，況且，在這方面，文偃也是頗有用心的。事實上，當時叢林中的一些低層次的禪徒認為：「不立文字」就是要捨棄經論，到天下老和尚的口裏去拾牙慧，而他們始終沒有考慮到要在自家心地上下一番功夫。對於這類可憐的禪徒，文偃認為與其讓他們捨棄經論而從天下老和尚的口舌，倒不如讓他們仍然回歸到經論的修持上來。因此，文偃在上堂開示與接引門人的應機勘辯之中，特別注重對經教的引用，以此來達到糾正叢林的這種偏頗的目的。今查《廣錄》，文偃的開示語引用經論的例子還不少，僅舉數例如次。

(1) 上堂。「……更為爾念《般若經》云：『一切智智清淨，無二無二分，無別無斷故。』」<sup>[35]</sup>  
(2) 舉教云：「『心生種種法生，心滅種種法滅』，」乃拈起拄杖云：「重多少？」僧云：「半斤。」師云：「驢年夢見。」<sup>[36]</sup>

(3) 舉《心經》云：「無眼耳鼻舌身意。」師云：「為爾有箇眼見，所以言無不可。如今見時不可說無也。雖然如此，見一切有甚麼過？一切不可得，有甚麼聲香味觸法？」<sup>[37]</sup>

(4) 舉「一切賢聖皆以無為法而有差別」。師云：「拄杖不是無為法，一切不是無為法。」<sup>[38]</sup>

(5) 舉肇大師語云：「諸法不異者，不可續兔截鶴，夷徽盈壑，然後為無異者哉！」師云：「長者天然長，短者天然短。」又云：「是法住法位，世間相常在。」乃拈起拄杖云：「拄杖不是常住法。」<sup>[39]</sup>

(6) 一日云：「『空不異色』作麼生道？」代云：「圓頭甚要。」或云：「甚麼生不是沈影的句？」代云：「現。」<sup>[40]</sup>

(7) 一日云：「『至道無難，唯嫌揀擇』。作麼生是『不揀擇』？」又云：「如來妙色身，羅羅李！」<sup>[41]</sup>

信手拈來，便是七例。在以上七例中，第一例具體出自於那一部經典，一時似乎難以查出，但可以肯定是由於般若類的經典；第二例之所引，蓋出自於《維摩詰經》；第三例之所引的經文，在《般若心經》中有之，且在其它般若類經典中也常見；第四例之所引經文，在《金剛經》中有之；第五例之所引，出自於《肇論·般若無知論第三》；第六例之文句，在《般若心經》以及其它般若類經典中可以見之；第七例之所引，出自於三祖僧璨的《信心銘》。可見，文偃在嶺南安定下來以後的弘教，是比較具有規範性的。因為，在當時看來，與其捨棄經論而取天下老和尚的舌頭，倒不如回歸到「藉教悟宗」的老路上去。因為這樣做，雖然並不十分符合禪宗直下承當的宗旨，但至少對於糾正那種取天下老和尚口舌作知見的偏頗是十分有益的。站在護教的角度上講，文偃的採用以經論來規範的舉措，在當時實在是非常必要的。而從文偃上面引經開示的七個例子來看，他之所稱引，大多是般若類的經典，我們從中似乎又可以見出他「藉教悟宗」時崇尚「般若」的思想傾向來。其實，在文偃的《語錄》中，這一傾向也已經被他道破了。例如：

上堂云：「和尚子！且明取衲僧鼻孔。且作麼生是衲僧鼻孔？」乃云：「摩訶般若波羅蜜，

今日大普請。」便下座。<sup>[42]</sup>

在這裏，文偃對於「般若」是至為推崇的。其實，這一思想傾向也是對六祖「摩訶般若波羅蜜最尊、最上、第一」<sup>[43]</sup>的禪學思想的直接繼承與發揚，同時也是對當時叢林中禪徒迷失自性而東奔西走的弊病的至為有效的挽救。

誠然，文偃的注重對禪教的規範，他如此推崇佛法中的般若思想，也不過是一種善巧方便，其目的仍不外乎是要引導學人對禪法的第一義諦去作證悟。對於了義的禪法，固然非文字言說可以企及，而作為一代禪師，也絕不可能違避對禪法第一義諦的開顯，但又因為局限於文字語言之不可企及而往往無法措言。那麼，文偃是如何來解決好這一矛盾的呢？我們且來看看《廣錄》中所記載吧：

問：「如何是第一曲？」師云：「臘月二十五。」<sup>[44]</sup>

問：「如何實學底事？」師云：「大好消息。」進云：「畢竟是誰家之子？」師云：「臘月二十五。」<sup>[45]</sup>

問：「如何得和尚一句？」師云：「臘月二十五。」<sup>[46]</sup>

上堂云：「諸方老和尚道：『須知有聲色外一段事。』似這箇話語，誑譯（音唬）人家男女，三間法堂裏自妄想，未曾夢見我本師宗旨在。作麼生消得他信施？臘月三十日，箇箇須償他始得。任汝勃跑去，是爾諸人各自努力。珍重！」<sup>[47]</sup>

在文偃這裏，「臘月二十五」、「臘月三十日」，已經成了第一義諦、或曰修持上的了卻生死大事這一理念的代名詞。值得我們重視的是，自從雲門這一開示，佛門釋子對於生死大事的了脫，都借代這兩句話來表達（其中尤以「臘月三十日」一句為多），「臘月三十日」也成了衲子們對於心性解脫所使用的心照不宣的詞語了。

另一方面，雲門禪法講究規範性，注重對經教的回歸，但也并不意味著文偃便是回禪入教，他的這一舉措也僅僅祇是對禪門中偏頗的一種矯枉過正的做法而已。重要的是文偃不僅是在弘揚禪法，而且還是在極力弘揚禪門的上上之機。他在弘教之中雖然不棄經教（前代禪師也頗有如此做者），但他並不主張執著經教的語言文字，而是提倡藉教悟宗，透過文字去悟禪法（也是佛法）

的第一義諦。文偃在上堂時曾說：

若在言語上，三乘十二分教豈是無言語？因什麼道『教外別傳』？若是從學解機智，紙如十  
地聖人說法如雲如雨，猶被訶責『見性如隔羅縠』。以此故知：一切有心，天地懸殊。雖然如  
此，若是得底人，道火不能燒口；終日說事，未嘗挂著脣齒，未曾道著一字；終日著衣喫飯，  
未曾觸著一粒米、挂一縷絲。<sup>[48]</sup>

顯然，文偃雖然引經說教，但他始終沒有引著經論中的一個字，這便是他「道火不能燒口」的高  
明之處，更是他對禪宗自身宗旨的堅持與對經論的靈活運用。相反，對於執著經教文字的學人，  
文偃不但不贊成，而且還給予他們十分徹底的破斥。他認為：如果執著經論而不能化，則「饒爾  
念得一大藏教，擬作麼生去」<sup>[49]</sup>？因此，「若言即心即佛，權且認奴作郎；生死涅槃，恰似斬頭  
覓活。若說佛說祖，佛意祖意，大似將木穂子換卻爾眼睛相似。」<sup>[50]</sup>

而要達到離文字言說而見性，也就必須高揚禪家提倡自力的主張，激勵學人勇猛精進，從而  
徹見自性的那種精神。對於這一禪家的基本宗旨，文偃也是十分倡導的，如果用他自己的話來  
說，學人的悟道，也就如同「河裏失錢河裏漉」<sup>[51]</sup>。他在開示學人時說：「且問爾諸學人，從上  
來說，學人的悟道，須到遮田地始得。」<sup>[52]</sup>可見，文偃在保持禪家  
來有什麼事？欠少什麼？且道爾無事亦是謾爾也，須到遮田地始得。」<sup>[52]</sup>可見，文偃在保持禪家  
本色的前提下，對於如何糾正叢林中的不良作風，使禪宗朝著健康的道路發展，從而擔負起「利  
樂有情」的重任，是有他獨到的見解的，而且他的見解也是十分契合當時叢林的實踐情況的。站  
在禪宗史的角度來看，文偃確實肩負起了一代宗匠的歷史使命，他對於中國五代時期叢林建設的  
功績，委實是不可磨滅的。

我們在花了這麼多的筆墨來理清文偃禪學的心路歷程之後，又如何去認識文偃禪法的特質  
呢？提到這個問題，我們也勢必要涉及到「雲門家風」，尤其得涉及到「雲門三句」這一著名的

宗門施設。文偃在一次上堂時說：「函蓋乾坤，目機銖兩，不涉世緣。作麼生承當？」眾無對，文偃自代云：「一鎌破三關。」<sup>[53]</sup>在法眼文益的《宗門十規論》裏，也曾說「韶陽則函蓋截流」<sup>[54]</sup>。其實，通覽文偃的語錄，也祇有「函蓋乾坤」是出自文偃之口，而「截斷眾流」與「隨波逐浪」兩句，則是其門人德山緣密根據文偃的禪法所總結出來的。在當時的韶陽，雲門道場的規模十分大，文偃與其門人組成了一個僧侶眾多的龐大僧團，因而對於禪法的互相研究與探討，也是情理之中的事情。從詞義上看，文偃的「函蓋乾坤」，是針對禪法之本體而言的，它意味著禪法的本體是至大無方、包容天地、一切具足的一種範疇，這一範疇也就是禪家所常說的「道」這個本體。在《廣錄》卷下以及《人天眼目》卷二中，收有其門人德山緣密對「雲門三句」的頌語。其中，頌「函蓋乾坤」之句為「乾坤并萬象，地獄及天堂，物物皆真現，頭頭總不傷。」<sup>[55]</sup>這就很清晰地向我們說明了：宇宙萬有皆是真心（真如）的顯現，而它們又是各自住位，互不相礙的道理。緣密終究不愧為文偃的弟子，他的頌語確實是對文偃禪法的如是總結，因此，我們不妨再從文偃的語錄中找些句子來加以佐證。

上堂云：「……我尋常向汝道：微塵剎土中，三世諸佛，西天二十八祖，唐土六祖，盡在

拄杖頭說法。神通變現，隨應十方，一任縱橫。爾還會麼？」<sup>[56]</sup>

上堂云：「天親菩薩無端變作一條柳條拄杖」，乃剗地一下云：「塵沙諸佛盡在這裏說葛藤去。」便下座。<sup>[57]</sup>

可見，文偃所謂的「函蓋乾坤」，也就是要達到牢籠萬有、無所不包容，而又必須是「目機銖兩，不涉外緣」（即能明察秋毫而又不被萬法所轉）的境地。在這裏，文偃的微塵剎土中的三世諸佛，在拄杖頭說法，也就大有肇大師「會萬物而為已」（《肇論·涅槃無名論》）的意蘊存乎其中。其實，在這種禪學思想的理論構架中，頗接收了華嚴宗的事事無礙、理事圓融的哲學思想。而這一

思想的影響，在青原禪系中也是由來尚矣，早在石頭希遷的《參同契》裏，便已肇其端緒。今查文偃的語錄，尚有更直接援引華嚴思想以闡釋其禪法者，例如我們上文中所提到的文偃舉樂普語曰「一塵才舉，大地全收，一毛師子全身」一句，便是直接地引用了法藏比丘《華嚴金師子章》的思想。在《華嚴金師子章》中，法藏曰：「一毛處，各有金師子」，「一毛處師子，同時頓入一毛中」<sup>[58]</sup>。兩相對照，文偃援引華嚴思想的這種傾向便十分清楚地體現了出來。非但如此，在文偃的開示中，還有更加直接引用《金師子章》思想的例子，比如：

問：「如何是清淨法身？」師云：「花藥欄。」進云：「便與麼會時如何？」師云「金毛師子。」<sup>[59]</sup>

在這裏，文偃引用了華嚴思想，從而在他的「函蓋乾坤」中，注入了理事無礙、事事無礙的思辯精神。至此境地，則禪者可以清晰地認識到眼前的紛然萬法，而又不為眼前的境象所轉；可以牢籠萬法於一握，而又可以使萬法互不相涉，這就是文偃禪法中「總在這裏」的博大內涵所在。若達到了這種境界，自然會心地寂泊，萬緣俱摒，這正如同文偃開示學人時所說的：

我卻向爾道：直下有什麼事？早是相埋沒了也。爾若實未有入頭處，且中私獨自參詳。除

卻著衣、喫飯、屙屎、送尿，更有什麼事？無端起許多妄想作什麼？<sup>[60]</sup>

可見，文偃的禪法在牢籠萬有的同時，又主張「泯滅無寄」，而在他深層次的內涵中，則體現了自石頭以來的「回互」圓融禪法的精髓。原來，雲門的「臘月二十五」，便是以這樣一種心量當下即得到的體驗。自然，參禪到了這種境界，便可以「目機銖兩」，而又「不涉外緣」了，因而也就獲得了「日日是好日」<sup>[61]</sup>真實受用。

要之，文偃的禪法祖承石頭，但又進一步融會了華嚴宗的思想，從而構成了雲門禪法「函蓋乾坤」的深邃內涵。文偃在禪教上反對到叢林中拾取老和尚的牙唾，主張依經會意，尤宗般若，

這樣做對於糾正叢林中修學之風的偏頗是有著非常重要的積極意義的。誠然，文偃也絕不贊成依經解義，他所提倡的是離文字言說的證悟，從而了卻自家的「臘月三十日」，這一點則更不失禪家本色。

### 三、文偃的禪教「雲門家風」

文偃在禪教上頗具特色，「雲門家風」在五代時期的叢林中有著十分重要的地位。如前所說，我們在評論「雲門三句」時，「函蓋乾坤」一句，是針對雲門禪法之本體而言的，那麼，「截斷眾流」與「隨波逐浪」兩句，則是針對雲門禪教的作略而言的。德山緣密對「截斷眾流」一句作頌曰：「堆山積嶽來，一一盡塵埃；更擬論玄妙，冰消瓦解摧。」<sup>[62]</sup>意思是說：不論參禪者帶來多少難題，都要將之視為塵埃；如果學人還要進一步論玄妙（在葛藤裏糾纏），就必須立即將之摧斷。因為，學人參禪時如果陷入了義理的糾葛之中，那將會忘卻自家的生死大事，最終一無所得。可見，「截斷眾流」，也就是指禪師應當將學人的情識糾葛立即斬斷，從而使他們返本窮源而見道。對於「隨波逐浪」一句，緣密作頌曰：「辯口利舌間，高低總不虧；還如應病藥，診候在臨時。」<sup>[63]</sup>意思是說：對於禪師來說，利舌辯才是需要的，祇有具備了辯才，才有利於接機；但關鍵還在於禪師能夠在剎那間分清賓主、把握住學人的根機，從而應病與藥。

通觀文偃的語錄，諸多是截流與藥句，他往往在以一語截斷學人的情識之後，又立即觀機施教，幫助學人清除心頭的疑團。在文偃的語錄中，似這類的截流語幾乎比比皆是，聊舉數例如次。

問：「從上來事，請師提綱。」師曰：「朝看東南，暮看西北。」曰：「便恁麼領會時如何？」

師曰：「東屋裏點燈，西屋裏暗坐。」

[64]

問：「萬機俱盡時如何？」師曰：「與我拈卻佛殿來，與汝商量。」曰：「佛殿豈關他事？」

師喝曰：「遮謾語漢！」

[65]

問：「如何是和尚家風？」師曰：「門前有讀書人。」

[66]

問：「如何是西來意？」師曰：「久雨不晴。」又曰：「粥飯氣。」

[67]

在文偃以上的接機語中，均是答非所問，但這些回答學人提問的話雖然貌似風馬牛不相及，然而它卻可以驟地一下堵住學人的擬思與情識，使他們當下回到對自性的體證上來，這便是雲門截流語的妙用所在。誠然，截流與應病與藥二者，應當是相輔相成的，而且針對不同根機的學人，禪師的截流方式方法也會因之而異，這一點在文偃的禪教中的體現得非常清楚的。我們由此也認識清楚了這樣一點：雲門的「函蓋乾坤」是其禪法之本體，也是學人修學所要達到的終極目標；而「截斷眾流」與「隨波逐浪」，則是引導學人達到「函蓋乾坤」這一目標的方法與途徑，二者之間就是這樣一種相輔相成的關係。我們弄清了「雲門三句」的涵義之後，對於文偃的禪教與「雲門家風」也就有了一个比較整體的認識。

針對各種不同根機的學人，文偃的截流方式與與藥施設也各不相同。所謂「診候在臨時」，也就是說一遇見學人就要能立即當機作出判斷，從而採取恰當的接機措施。綜觀文偃的語錄，可以見出他在這方面的成就是非常卓著的，今僅選擇數例如次，并逐一加以例評析，以體現文偃的這一接機特色。

(一) 還我話頭來。「還我話頭來」是文偃在接機時常常使用的語句，《景德錄》卷十九載一學人問文偃：「一口吞盡時如何？」文偃道：「我在汝肚裏。」學人問：「和尚為什麼在學人肚裏？」文偃道：「還我話頭來！」

[68]

在這裏，文偃的接機是先縱後擒，他首先送給學人一個話頭，

待到學人援話頭參究而起疑情時，文偃便驀地將學人已經吞進肚子裏了的話頭抽了出來。這樣做對於（讓學人吃進去了再吐了出來）使學人摒棄諸緣，從而契證「函蓋乾坤」的雲門禪法的本體，是非常有益的。關於文偃這類的接機例子，還有許多，再舉幾例如次。

問：「如何是三昧？」師云：「到老僧一問，還我一句來！」<sup>[69]</sup>

問：「如何是內外光？」師云：「向甚麼處問？」學云：「如何明達？」師云：「忽然有人問爾，作麼生道？」進云：「明達後何如？」師云：「明即且置，還我達來！」<sup>[70]</sup>

文偃以這種方式接機，大可以驀然斬斷學人的擬思，將其執持的話頭連根拔起，從而使之徹悟。（二）以喝、打接機。文偃的禪機非常迅疾，他一直保持了南禪頓教的優良傳統。在文偃看來，「掣電之機，徒勞佇思」<sup>[71]</sup>，「汝若不是箇手腳，纔聞人舉，便當荷得，早落第二機也」<sup>[72]</sup>。為了更好地施展其迅疾的機鋒，文偃有時不惜采用喝與打的手段來行教。其實，這種作略早在他之前的德山、雪峰兩代禪師那裏，就已經運用得十分嫋熟了。自玄沙與雲門分燈以後，玄沙的禪教趨向平和，而文偃仍然在發揚乃師的這一禪教傳統。在禪師接機時，若果遇上學人在情識的葛藤裏苦苦掙扎，且非但不能得到解脫，反而愈纏愈緊時，此時禪師的猛然一喝，將學人頓時喝醒，則能使之立即解黏去縛。這種接機作略，自然得首推臨濟，但文偃對於這種禪教作略也善於採用。例如：

問：「遠遠投師，師意如何？」師云：「七九六十三。」進云：「學人近離衡州。」師喝云：「是爾草鞋根斷！」僧云：「珍重！」師喝云：「靜處薩婆訶！」<sup>[73]</sup>

問：「十方國土中，唯有一乘法。如何是一乘法？」師云：「何不別問？」進云：「謝師指示。」師便喝。<sup>[74]</sup>

在以上二例中，文偃均以喝來行教，從而使學人驀然省悟，立即解脫葛藤的羈縛。然而，對於有

些束縛得更加嚴重的學人，文偃則不惜采用「打」的方式來行教。誠然，采用「打」的方式來接機，早在其祖師德山宣鑒時則有之，「道得也三十棒，道不得也三十棒」<sup>[75]</sup>，「德山棒」早已馳名叢林了。在文偃的禪教中，繼承並發揚了德山的這一禪教傳統，文偃尋常接機時所說的「好與三十棒」與「放爾三十棒」，便是承嗣德山禪教而來的。我們且來看看文偃的這些禪教例子吧：

問：「如何是默時說？」師云：「清機歷掌。」進云：「如何是默時說？」師云：「曖！」

進云：「不默不說時如何？」師將棒趁。<sup>[76]</sup>

問：「如何是最初一句？」師云：「九九八十一。」僧便禮拜。師云：「近前來！」僧便近前，師便打。<sup>[77]</sup>

問：「目前蕩盪時如何？」師云：「熱發作麼？」其僧禮拜而退。師云：「且來！且來！」

僧近前，師便棒云：「這捺虛漢諱我！」<sup>[78]</sup>

問：「古人道：『知有極則事』，如何是極則事？」師云：「爭柰在老僧手裏何？」進云：

「某甲問極則事。」師便棒云：「吽！吽！」<sup>[79]</sup>

以上四例均是以打來接機的，其中有的是打掉學人所披的枷鎖，有的是打掉學人的執著，有的是打在學人對事相糾纏之時，有的打在學人的情識滲漏之處。像這樣以打行教，不僅表現了雲門禪機的迅疾，同時也體現了南禪頓教長期在叢林中所形成的歷史傳統。

(三)一字關。雲門的「一字關禪」應當是很能體現其家風的一種作略，也是文偃在禪教中經常采用的手段之一。當學人向禪師提問時，禪師祇用一個字截流，而這簡捷響亮的一字，卻可以使學人的心疑頓然冰釋。在《人天眼目》卷二中，載有雲門的「一字關」，茲錄如次。

僧問師：「如何是雲門劍？」師云：「祖。」「如何是玄中的？」師云：「裡。」「如何是吹毛劍？」師云：「豁。」又云：「齒。」「如何是正法眼？」師云：「普。」「三身中那身說法？」師

云：「要。」「如何是啐啄之機？」師云：「響。」「殺父殺母，佛前懺悔；殺佛殺祖，甚處懺悔？」師云：「露。」「如何是祖師西來意？」師云：「師。」「靈樹一默處，如何上碑？」師云：「師。」「久雨不晴時如何？」師云：「劄。」「鑿壁偷光時如何？」師云：「恰。」「承古有言：『了即業障本來空，未了應須還宿債』。未審二祖是了未了？」師云：「確。」<sup>[80]</sup>像這樣用一個字來接機，學人對於禪師的垂接肯定會猝不及思的，這樣做便可以使學人的心思意識立即杜絕，當下回光返照，清除自家心中疑團，徹見自己的本性。自然，這種施教的作略，也充分體現了雲門禪法的高古風格。

(四)「家家觀世音」。「家家觀世音」是文偃接機時多次使用過的語句，這是文偃針對那些氣質比較平實溫和的學人所常常采用的一種接機方法。在《廣錄》卷上裏，載有一位學人問文偃：「牛頭未見四祖時如何？」文偃道：「家家觀世音。」<sup>[81]</sup>這個「家家觀世音」，既體現了當時的民眾對觀世音菩薩信仰的普遍程度，同時也體現了牛頭未見四祖時，其自性並無增減的這一至理。在《廣錄》的卷中，載文偃一日云：「京華還有棟梁也無？」然後自己代云：「家家觀世音。」在這裏的「家家觀世音」，則體現了「棟梁」(至道)是無所不在的禪理。因此，我們可以將文偃禪師的「家家觀世音」式的言教，視作他平和接機的一種作略。這也充分體現了雲門禪法應病與藥、相體裁縫的特點，他不但善於采用喝、打等凌厲的作風來接引學人，而且又能巧妙地采用春風解凍式的平和接機方式。我們再舉一個這類的例子如下，以見出文偃的禪教作風在凌厲之餘，尚不乏平緩柔和的特點。

問：「施主設齋，將何報答？」師云：「量才補職。」進云：「不會。」師云：「不會即喫飯。」<sup>[82]</sup>

在這裏，文偃不但沒有喝、打等激烈的舉措，而且還能循循善誘，以極其平常的事例（喫飯）來

開示禪法之至理。足見，文偃在禪教上不愧為一代宗師，他既能根據學人的根機，隨物賦形，又能恰當地采用截流與與藥的措施。

(五)「乾屎橛」。「乾屎橛」這個話頭，早在臨濟義玄時就使用過<sup>[83]</sup>，但它又成了文偃運用自如的接機語，也是文偃針對學人所提出的無法用語言回答的問題，所才采用的一種權宜作答的手段。在《廣錄》卷上裏，載有學人問文偃：「如何是釋迦身？」文偃道：「乾屎橛。」<sup>[84]</sup>在這裏，學人所問的事確實無法用言語表述，因此文偃不得而已采用一句毫無意義的「乾屎橛」來作止啼黃葉。誠然，文偃的這種接機語頗受後世的譏評，因為佛祖在信徒的心目中是至高無上的，而文偃在這裏居然將佛祖與「乾屎橛」扯到一塊去了，多少有些對教主的不尊敬。但剋實而言，文偃這裏的「乾屎橛」畢竟祇是一個毫無意義的話頭，我們再來看看下面的公案吧。

師問新到：「甚麼處來？」僧云：「郴州。」師云：「夏在甚處？」僧云：「荊南分金。」

師云：「分得多少？」僧展兩手。師云：「這箇是瓦礫。」僧云：「和尚莫別有麼？」師云：「乾屎橛，一任咬。」<sup>[85]</sup>

在這裏，文偃所說的「乾屎橛」僅僅祇是一個毫無意義的話頭，他完全是為了杜絕學人向禪師求解脫（即和尚莫別有）而作的權宜施教，我們切不可錯會古人。後來，文偃的門人洞山守初在回答學人「如何是佛」時，回答道：「麻三斤」<sup>[86]</sup>。像守初這樣的接機，與文偃的應病與藥的舉措非常相似，但他的這個提法，似乎要比文偃的說法不易引起人們的非議一些。

(六)「好事不如無」。「好事不如無」是文偃多次使用過的禪機語，今略擇幾例如下。

上堂云：「乾坤倒，日月星辰一時黑，作麼生道？」代云：「好事不如無。」<sup>[87]</sup>  
或云：「古人道：人人盡有光明在，看時不見暗昏昏，作麼生是光明？」代云：「庫司三門。」又云：「好事不如無。」<sup>[88]</sup>

師問道：「還有燈籠麼？」僧云：「不可更見也。」師云：「獨獮繁露柱。」代云：「深領和尚佛法深心。」代前語云：「好事不如無。」<sup>[89]</sup>

以上三例都是文偃的垂代之語，一個「好事不如無」，便將學人的分別情識打得粉碎，從而使他們用平常心去證悟大道。在文偃的語錄中，諸如此類的例子還有一些。例如：文偃一次開堂示眾曰：「十五日以前不問爾，十五日以後道將一句來。」其後又自己代云：「日日是好日。」這裏的「日日是好日」，便是要求學人以無分別的心量去看待一年之中的三百六十五天，從而見出天天如此、一如平等之禪理來。也祇有如此，我們才能真正領悟到雲門禪法「函蓋乾坤」的博大內涵來。

誠然，在文偃的禪教之中，還有「張公喫酒李公醉」<sup>[90]</sup>式的反常合道之語，也有「一棒子打殺了與狗子喫」<sup>[91]</sup>式的截流語，不可悉舉。但我們至少可以見出，在「雲門三句」之間，彼此是有著不可分割的內在聯系的，而文偃的禪教則更能隨機應接學人，恰當地截流與薬，具足了一代宗師的過人之處。因而，「雲門三句」既是對雲門宗綱的高度概括，同時也是「雲門家風」的集中體現。

### 〔註釋〕

[1] 見《雲門匡真禪師廣錄》卷上蘇澥序，上海古籍出版社一九九二年版《禪宗語錄輯要》五十頁下—五一頁下，亦可參見宋智昭《人天眼目》卷三，見《禪宗語錄輯要》，上海古籍出版社一九九二年版。

[2] [4] 見宋慧洪《禪林僧寶傳》卷二，《佛藏要籍選刊》十三冊三三一頁上，上海古籍出版社一九九四年版。

[3][5][7] 見《五燈會元》卷十五《文偃本傳》，中華書局一九八四年版《五燈會元》第三冊九二二頁。

[6] 參見《景德錄》卷十二《睦州陳尊宿本傳》上海古籍出版社一九九四年版《佛藏要籍選刊》十三冊五九五頁，以及中華書局一九八四年版《五燈會元》第一冊卷四之二二九頁《陳尊宿本傳》。

[8] 見中華書局一九八四年版《五燈會元》第三冊卷十五 九二二—一九二三頁之文偃本傳。

[9] 見《雲門匡真禪師廣錄》卷上，上海古籍出版社一九九二年版《禪宗語錄輯要》五六頁中。

[10] 見《雲門匡真禪師廣錄》卷下，《禪宗語錄輯要》七十九頁中，上海古籍出版社一九九四年版。

[11] 見宋慧洪《禪林僧寶傳》卷二，《佛藏要籍選刊》十三冊三三一頁中，上海古籍出版社一九九四年版。

同上三三一頁下。

[12] 參見杜繼文《中國禪宗通史》三五四—三五五頁，江蘇古籍出版社一九九三年版。

[13] 見《雲門匡真禪師廣錄》卷下之《請疏》部分，《禪宗語錄輯要》八十二頁中，上海古籍出版社一九九二年版。

出版社一九九二年版。

[14] 參見杜繼文《中國禪宗通史》三五五頁，江蘇古籍出版社一九九三年版。

[15] 見《雲門匡真禪師廣錄》卷下之《請疏》部分，《禪宗語錄輯要》八十二頁中，上海古籍出版社一九九二年版。

出版社一九九二年版。

[16] 參見杜繼文《中國禪宗通史》三五五頁，江蘇古籍出版社一九九三年版。

[17] 見《景德錄》卷十九文偃本傳，《佛藏要籍選刊》十三冊六六〇頁下，上海古籍出版社一九九四年版。

[19] 見《景德錄》卷十四天皇道悟禪師本傳，《佛藏要籍選刊》十三冊六一四頁之中夾注，上海一九九四年版。

[20] 見《雲門匡真禪師廣錄》卷上，上海古籍出版社一九九二年版《禪宗語錄輯要》五十二頁下。  
[21] 同上六十一頁上。

[22][23] 見《景德錄》卷三十，《佛藏要籍選刊》十三冊七六三頁中，上海古籍出版社一九九四年版。  
[24] 見《佛藏要籍選刊》十三冊三三二頁上中，上海古籍出版社一九九四年版。

[25][26] 見《雲門匡真禪師廣錄》卷上，上海古籍出版社一九九二年版《禪宗語錄輯要》五十五頁下。  
[27] 見《景德錄》卷十九文偃本傳，《佛藏要籍選刊》十三冊六六一頁中，上海古籍出版社一九九四年版。

[28] 見《雲門匡真禪師廣錄》卷上，上海古籍出版社一九九二年版《禪宗語錄輯要》五十七頁下。

[29][30] 見上海古籍出版社一九九二年版《禪宗語錄輯要》八九〇頁下。  
[31] 同上五十四頁下。  
[32] 同上五十八頁上。

見《景德錄》卷十九文偃本傳，《佛藏要籍選刊》十三冊六六一頁下，上海古籍出版社一

九九四年版。

[33] 杜繼文在《中國禪宗通史》三五八頁提出：文偃當時的反對僧人行腳，是「因為流動，不但影響治安，對於自給的農業經濟，也是一種破壞。總在這裏，令人安居樂土，也是一種修養，可以使人省卻許多心思……」其實，禪宗的放下一切，杜絕情識心思，並不見得就是要僧人安於現狀，不作禪修，而恰恰是要求學人通過一段艱難的心性修持，去掉一切執著，放下一切分別心理，從而徹見自家本來面目。解放的禪宗並非完全是為統治者的治國平天下服務的，它主要體現在禪者自身的心性的解脫上面。誠然，能夠以自身心性的解脫為鵠的的禪者，也不會與統治者發生任何衝突，因為他們根本就不會去考慮帝王家的事情，也就不會給統治者帶來任何的負面的影響，更不會去搶奪統治者的江山社稷了。在中國的歷史上，從來還沒有以禪者結集過的造反，倒是以淨土信仰為旗號的「白蓮教」還真造過反。但因為禪宗比較強調自身的心性解脫，比較注重禪者自身修持的主動性，因而就顯得不如淨土信仰那樣聽話，以故屢遭統治者的鉗制。加之禪門中的僧人素質每況愈下，那種隋唐時期的「大乘氣象」也就逐漸地成為了歷史的過去了，到了後世，人主每每干預禪宗，加之異族統治者不斷地對禪宗加以摧殘，因而使得這一富有優良傳統的大乘教法日益凋零。如果因為禪宗的每況愈下而責怪禪法不對中土眾生的根機，乃至懷疑禪法的殊勝性，動輒言今天的眾生不如前代，因而禪宗不宜在當今弘揚了，那將是極其錯誤的。為此，筆者不管教內外如何地對禪法懷疑，甚至反對，也將矢志不渝地朝這條道走下去，以期使禪法能夠在今天重顯異彩，為此而盡一分微薄的力量。

[34] 見石頭希遷《參同契》，《景德錄》卷三十，《佛藏要籍選刊》十三冊七六三頁中，上海古籍出版社一九九四年版。

[35] 見《雲門匡真禪師廣錄》卷上，上海古籍出版社一九九二年版《禪宗語錄輯要》五十五頁

下—五十六頁上。

[36] 同上卷中六十一頁上。

[37] 同上六十二頁下。

[38] 同上五十六頁上。

[39] 同上六十六頁中。

[40] 同上卷中六十八頁中。

[41] 同上七十三頁上。

[42] 同上五十七頁下。

[43] 見郭朋《壇經校釋》五十一頁，中華書局一九八三年版。

中。  
[44] 見《雲門匡真禪師廣錄》卷上，上海古籍出版社一九九二年版《禪宗語錄輯要》五十一頁  
中。  
[45] 同上五十二頁下。

[46] 同上五十四頁下。

[47] 同上五十八頁。

[48] 同上五十一頁下—五十二頁上。

[49] 同上五十九頁上。

[50] 同上五十六頁上中。

[51] 同上五十六頁中。

[52] 同上五十三頁上。

[53] 同上五十五頁上。

[54] 同上五十五頁中。

[55] 同上五十三頁上。

[56] 同上五十五頁上。

[57] 同上五十五頁中。

[58] 同上五十六頁下。

[59] 同上五十六頁下。

[60] 同上五十六頁中。

[61] 同上五十四頁下。

[62] 同上五十七頁上。

[63] 同上五十七頁中。

[64] 同上五十五頁上。

[65] 同上五十五頁中。

[66] 同上五十五頁中。

[67] 同上六十八頁下。

[68] 同上六十九頁上。

[69] 同上六十六頁中。

[70] 見《景德錄》卷十九，《佛藏要籍選刊》十三冊六六二頁下，上海古籍出版社一九九四年

版。  
[71] 見《景德錄》卷十九，《佛藏要籍選刊》十三冊六六二頁下，上海古籍出版社一九九四年版。  
[72] 同上六六〇頁下。  
[73] 同上六六一頁下。  
[74] 見《五燈會元》第三冊九三〇頁，中華書局一九八四年版。

[54] 見台灣新文豐出版公司的《弘續藏經》一一〇冊影印。

[55] 見《人天眼目》卷三，《禪宗語錄輯要》八八二頁上，上海古籍出版社一九九二年版。

[56] 見法藏比丘《華嚴金師子章·勒十玄第七》，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊二

〇二頁，中華書局一九八三年版。

[61] 見《五燈會元》卷十五文偃本傳，中華書局一九八四年版《五燈會元》第三冊九二八頁。

[62] [63] 見宋智昭《人天眼目》卷三，見《禪宗語錄輯要》八八二頁上，上海古籍出版社一九九

二年版。

[64] [65] [66] [67] [68] 見《景德錄》卷十九文偃本傳，《佛藏要籍選刊》十三冊六六二頁下，上海古籍

出版社一九九四年版。

[75] 見中華書局一九八四年版《五燈會元》第二冊三七三頁。

二年版。

[83] 《臨濟禪師語錄》第二頁載義玄「上堂，云：『赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入。未證據者，看！看！』時有僧出問：『如何是無位真人？』師下禪床，把住云：『道！道！』其僧擬議，師拓開云：『無位真人是什麼乾屎橛。』便歸方丈。」河北省佛教協會《禪》雜誌一九八九年版。

[86] 見中華書局一九八四年版《五燈會元》第三冊卷十五九四一頁之《守初》本傳。

[90] 《雲門匡真禪師廣錄》卷中載：「師或時以拄杖打露柱一下云：『三乘十二分教，說得著麼？』自云：『說不著。』復云：『咄者野狐精。』僧問：『祇如和尚意作麼生？』師云：『張公喫酒李公醉。』」見上海古籍出版社一九九四年版《禪宗語錄輯要》六六頁下。

中。<sup>91</sup> 參見《雲門匡真禪師廣錄》卷上，上海古籍出版社一九九二年版《禪宗語錄輯要》六六頁

# 陳那《集量論·現量品》對佛家知識論的建構

陳雁姿

《集量論》(梵 Pramāṇa-samuccaya)<sup>1</sup> 是陳那的邏輯理論和唯識認識論的總結。本文主要是以陳那在《集量論》的〈現量品〉中的觀點，輔以其它的唯識論典的資料，期能從中揭示佛家知識論的主要課題，探討感覺知識的類別，感覺與思維的對象在本質上的區別，知識的真偽判準，認知的內部結構等問題。此一巨構於佛教知識論方面創發新義，於中可見陳那如何設定純粹知識論的基本原則，並發展出知識的本質是自明的「量果」理論，確立認識的對象絕非獨立於認識主體以外，使唯識理論得到充分的開展，從而建構出帶有批判哲學意味的知識論體系。

## 甲、量的意義及分類

「量」(梵 pramāṇa)，是量度、標準的意思；引伸為認知的活動，指心識對事物達到某種認識，涵有獲取知識的手段、方法、途徑(means of cognition)，知識的起源(source of knowledge)、知識的類型(type of knowledge)等意義，並考察甚麼是我們可知的界域，以與信念作一區分，從而建立知識的真確性及可靠性(validity of knowledge)的基準，故「量」就是認識(cognition)或知識(knowledge)。

印度哲學家嘗試將各種知識的類型歸類，找出最根本的一種或多種作為基礎，如熊十力《因明大疏刪注》的注文所述：

「古師說量，略有六種，「現」及「比」(量)外，復有第三，曰「聖教量」，或名「聲量」，觀可信聲(即經教)而比義故。復有第四，曰「譬喻量」，如不識野牛，言似家牛，(比)方

以喻顯故。又有第五，曰「義準量」，謂若法無我，準知必無常，無常之法必無我故。又有第六，曰「無體量」，入此室中，見主（人）不在，知所往處，如入鹿母堂，不見苾芻，知所往處。陳那廢後四種。」<sup>2</sup>

可見量論眾說紛紜，而以正理學派(the Nyāya school)分「量」為現量、比量、聖教量和譬喻量四種最盛行。而陳那在《集量論》中則抉擇出正確的知識只有現量和比量兩類。為甚麼陳那要把六種量刪成「現量」和「比量」呢？《集量論·現量品》謂：

「[頌]現及比為量，[釋]唯說一量。何以故？[頌]二相所量故。[釋]「所量」唯有「自相」、「共相」，更無其餘。當知以自相為境者是現(量)；共相為境者是比(量)。」<sup>3</sup>

陳那以為知識的類型應從產生知識的對象來推斷，而產生知識的對象只有兩種：自相境(梵 svalakṣaṇa，指個別事物的特殊性質)和共相境(梵 sāmānyalakṣaṇa，指一般事理的普遍性質)。從感知個別現前事物的自相所得的知識是「現量」(梵 pratyakṣa)；透過思維推度事理的共相而得的知識屬「比量」(梵 anumāna)。

現、比二量的根本區別，是由於認知的對象（即「相」或「所量」）在本質上有二種區別的緣故，由此可見「現量」、「比量」唯依所知對象而建立，而所知境只有「自相」和「共相」，更無其餘；了知「自相」境的是「現量」(感覺之知)；了知「共相」境便成「比量」(推理之知)。「所量」(指「境」)唯有二類，故(能)「量」(指辨別了知所知境的能力)亦只得二種，更無其他類別。而正理學派的其餘四種，即聖教量、譬喻量、義準量、無體量，都是經由語言概念來獲取知識，故此亦可收攝入比量中。陳那據此確定只有現量和比量這兩種認知方式才是正確知識的來源，除此之外，再沒有第三種獨立的知識來源。由於陳那於所知對象作出劃分，使我們對所緣境的內容類別更加清晰。

## 一、以自相境作為感覺的對象

何謂現量？「現」是現前，現在，顯現的意思；「量」是量度、認知義，故現量是當下直接經驗的知覺。例如我感受到一朵花的形態、顏色、香澤，這就是我當下直接所知的內容。「現量」的所知境，只限於色、聲、香、味、觸等剎那變化的「自相境」，是能緣五識於絕對隔離一切名言、概念範疇、思維分別的情況下，一根(感官)依各自的感覺管道來認知各別限定的所緣「自相境」，如眼根只感取青黃顏色、長短線條等色境，耳根只感取高低強弱的聲境，鼻根只感取香氣(包括臭氣)之境，舌根只感取甘苦的味境，身根只感取冷暖軟硬之觸境，而各種感官都不能超越其特定範圍來攝取感覺與料(sense data)。所感取得的資料在心中形成種種印象或圖像，相對於這些內心影象的只是無以名狀的剎那性感覺，是直接無分別的狀態。五種識根不能認知色等共相之境，唯各別認知其所緣的自相法體，能所冥合，因而達到離言的內證境界。

所謂「自相」者，指具體存在事物自體的特殊相(particular)，如正在燃燒著的火，它的光度、熱力的強弱程度剎那變化，亦因人的感覺或遠近距離而有感受上的差異。每一感覺都是個人獨一無二的特有經驗，轉瞬即逝，不能與他人分享或溝通，故本質上是「離言自性」。而「共相」者，是依名言概念假立抽象事理的普遍相(universal)，人們透過經驗所得的火，如山火、柴火、燭火等，抽取出一切事象的火所共有的性質，轉化為概念的層次來規限它的內涵(intension)，「火」的語言概念並沒有燃燒、光、熱等程度上的變化。概念不僅可指涉眼前景象，也可指涉過去或未來的事象，亦可作人們溝通的媒介，故是「言說自性」。一件事物不外以兩種形態為我們所知，即透過自相或共相來了解，兩者皆是心識上所呈現的形相，是內在的所知

境界，分別在於是是否運用概念作媒介來認知，是為兩者的本質區別。

《集量論》又說：「[頌]現量離分別。[釋]謂若有智無分別者，是為現量。所謂分別復如何者？[頌]名、類等相蒙。……[釋]即眼等識依顯現法，離名想心，成其現量。」<sup>4</sup>而法尊法師則譯作：「所離分別為指何等？曰：謂離名、種等結合之分別。……要離彼等分別，乃是現量。」<sup>5</sup>

陳那謂「現量」的基本特色是「離分別」。現量是認知手段之一，「離分別」在此不是指沒有辨識了別的作用，而是心、心所法，無分別（不起語言概念）地，認知現前、現在、顯現的「自相境」。「現量」了知具體對象時，是遠離一切「名」（名言概念）的分別，如青、黃、長、短等概念、亦不作「種」（種類範疇），如因果、體用、同異等思維分別。「離分別」指「離名、種等結合之分別」，純粹感性直覺的特質是不用概念或範疇作媒介，而直接認知對境的自相，始得名為「現量」。

所謂「分別」（梵 *kalpanā*），英譯為 *conceptual construction*，可作「概念的建構」來理解。意即把名稱和種類綜合來了解，通過語言概念把對象自身表示出來。陳那闡明依據語言概念來表示的對象，是與思維有不可分的關係。透過思維概念的建構方式，以抽象的概念、範疇去瞭解所知對象，這種理解非純從感覺認知而生，是間接認知對象的共相，這是比量而不是現量之知。所以，《集量論》強調「現量」必須是遠離一切名（言）、種（類）、想（概念）等所有思維分別，這是「現量」與「非現量」的主要界限。「離分別」是「直接認知」（*direct cognition*），「不離分別」便是「間接認知」（*indirect cognition*）。一切事物只能以兩種方式被認知，一種是直接認知，一種是間接認知。前者是由純粹感性，不經概念為媒介而直接認知心內影像的自相；後者則是由意識的知解力隨直接認知之後，以概念、範疇等知性內容為媒介，間接地分辨內心影像的共相。

印度各家學說關於現量的定義，都說感官與對象接觸是構成現量產生的原因。<sup>5</sup> 在陳那看來，這些現量的定義是不確切的；現量的確切意義應是「離分別」。陳那從較高的理論層面來定義現量和比量。在認知過程中，概念形成之前是「離分別」的，是為現量；概念形成之後便是有「分別」，此即比量或非量的活動。陳那提出「離分別」與「分別」來釐定現比二量，則兩者的界限更為明確。

在認知上，有些情況是不合符現量的定義，名為「似現量」。「似」是不正確的意思，是為謬誤的知識，亦名為「非量」，如錯覺，妄情的執著，錯誤的推論等。簡言之，「似現量」就是「不正確的現量」，以「有分別智」對向「自相境」而有分別妄見生起，不符合現量離分別的原則。陳那進一步釐清易與「現量」混淆的似現量有：「迷亂、世俗智；比(量)與比(量)所生(智)，憶念及希求，似現有膜翳等。」<sup>6</sup> 這裏提出了七種誤以為現量的情況：(1)迷亂的感覺，(2)世俗妄心執境物為實有，(3)推理之知，(4)推理上的肯斷，(5)對過去的憶念，(6)對未來的預想，(7)由於官能上不正常而產生的錯覺等。

陳那指出這七種似現量，目的是進一步規限「現量」的定義：一、現量只限於感知眼前的的事物，凡涉及過去的憶念、未來的希求等，都不是現量。二、現量是與現前境象相符的確定感覺，若與境象不相符則是迷亂的感覺，如陽光折射而幻見有水(即「陽燄」)的錯覺。三、世俗之人見到瓶衣時，對瓶衣等物總有一種實體有的增益見。四、若由種種理由為依據，進行推論而出判斷，這是有分別的「比量」。五、現量只限於感官功能在正常的情況下所得的感覺，不包括不正常的錯覺在內，如視覺上有毛病而見毛輪等相狀。

有關純粹直覺的認知活動，《集量論》說有四種類別：一者是「根現量」：「根識之境，即諸處離言分別之自相體性。」<sup>7</sup> 二者是「意識現量」：「謂第六意識，亦緣色等義境，以領受行

相而轉，亦唯無分別，故是現量。<sup>9</sup>三者是「自證現量」：「謂貪瞋痴、苦樂等心，不得根故（根現量），是自證現量。<sup>10</sup>四者是「瑜伽現量」：「謂諸修瑜伽者，不雜師長言教分別，見唯義理，亦是現量。<sup>11</sup>現將現量的類別及其特質表述如下：

現量的類別	特質
1. 根現量	由五種感官（眼、耳、鼻、舌、身）五根直接與五種感覺對象（色、聲、香、味、觸五境）接觸而產生前五識的感覺知識。五根識等認知各別的感覺對象，只限於離名言分別，剎那變化的「自相境」。
2. 意識現量	五根現量對境的同時，有「意識現量」隨伴而起，這意味著意識參與前五識的緣慮活動而形成感性認知，這種意識亦是離言冥證色等自相境，故是現量所攝。 「意識現量」能助前五識了解對境，並引出後念意識的思慮作用。因此，意識現量可視為感官直覺過渡至思維活動的中介。
3. 自證現量	陳那主張心識生起活動時，心識內部結構分為「所量」境、「能量」心和自證的「量果」。「能量」了知「所量」的同時，「自證分」亦知覺到「能量」量度「所量」的情景和結果，這種自己證知自己的作用是一種內在的認識，且是直接體會內心喜怒哀樂的感覺，離思維分別，故屬現量。
4. 瑜伽現量	瑜伽行者在禪定的深入反思中，超離感性直覺或概念思維層面的認識，當「能量」和「所量」獲致完全的統一、離一切言語教理等分別，在內心深處證悟離言的絕對精神境界，此即純粹超越直覺，這是一種超越的智慧和真理契合的狀態，故是現量所攝。

綜上所述，陳那所界定的「現量」，包括感性直覺、知性直覺及純粹超越直覺在內，絲毫沒有半點的語言、概念思維活動滲雜在裏面。四類現量中，只有根現量與西方的感官知覺的定義頗為相近，其它的意識現量、自證現量及瑜伽現量已超出感官知識的範圍。此外，四種現量皆是內緣所知境，分別是前二種現量是對應相似於外在的對象，後二種現量則是證知內在的對象，帶有實證及體驗的意味。可見陳那對現量的劃分及涵義並不等同西方知識論中感官知識的意涵，而是引領我們對現量有較深度的認識。

## 一、以共相境為思維對象

諸法自相本離言說，但與意識相應之想心所，以取像力，於所緣境上施設概念，如於青境之離言自性上，安立「青」這一名詞。名言的安立是依對偶性原則(principle of dichotomy)而設，它涉及一連串對概念作出分解及二分的思辨活動。當我們將某一境象標籤為「青」的同時，亦區別出「非青」的境象，因為我們對「青」的肯定是由透過「非青」來互相對顯出來，因此「青」與「非青」是一種互倚互持的關係，於此表示概念的相對性。透過分別概念而得出有關此名言的內涵，則名為諸法的「共相」，以共相為思維對象則名為「共相境」。

「如緣色等(境)謂是無常……緣自相者屬現量，以正理推知色無常者，即屬比量。」<sup>12</sup> 眼識感知經驗上色境自相為現量，如眼中所見到花的形狀及顏色，然後意識知解到所有事物普遍地具有無常的性質，結合對色境自相認識和對無常性的共相認識，經由概念的連繫活動，將現量所知的色境自相轉化為概念上的「色等境」，因而構成「花是無常」的判斷。這說明意識既能運用經驗的記憶發生聯想，並將兩種不同性質的事物連繫起來，加以反省、判斷而出的推理知識。

《集量論》：「所謂分別復如何者？名類等相蒙。」<sup>13</sup> 意識透過名言概念對事物間的各種共同特徵、關係進行分析、推論與判斷。能緣的是「有分別智」；所緣的是「共相境」。自相與共相的分別是：以一切法不可言說者皆為自相，是「離言自性」；一切可言說者皆為共相，如無常，青黃等語言概念，乃至說為「離言」，也是共相，是「言說自性」。

因明學中的比量，是以共相境為思維對象而作推演論證。「比量」是比附量度義，即根據已知的經驗推度未知的事物。從現量所得的是經驗知識，然而，我們的知識非止於此。我們還可以運用思考和表達能力，對事物進行更深入的反省、推論、探討，以達致更複雜、更抽象的知識。知識的開發與知識的傳授等，都是比量的功用，藉以提高人們的思維能力。

### 三、現量與比量的關係

陳那特具創意的觀點是確立現、比二量與自、共二相四者的關係，限定只有二種知識手段（量），而對象的兩種特徵（相），各依不同的知識手段而被知。現量與比量的關係是排斥而窮盡的一對概念（mutually exclusive and exhausted）。現、比二量窮盡了量（知識類型）的外延（extension），而兩者又是互相排斥對立的。

陳那將知識的內部結構劃分為能、所兩部分。基於所量（所知對象）可以區分為「自相」（particular）與「共相」（universal）境兩種，能量（認知手段）亦隨而分為現、比二量。以「自相」為對象所形成的知識便是現量（perception）；以「共相」為對象所構成的知識則屬比量（inference），陳那據此闡明現量（感官經驗）與比量（思維推理）在關連到對象方面的本質區別，前者捕捉對象的個別相；後者則把握對象的一般相。

在佛家量論中，現量是指最初階段的感性認識（感覺），比量則是知性認識（推理）。而陳那正確地說明了從感覺到推理二者的內在聯繫，感性認識是知性認識的基礎，可說感覺比推理更為根本，以知性認識是感性認識的延續，記憶功能則強化以往所得的感覺印象或推理知識。感性機能提供經驗知識的內容，知性機能則賦予思維形式與範疇分類，兩者結合而有知識的產生及開拓。因此，世界之所以對我們具有某種意義，這些特殊的意義不能離開認知心識而有。

## 乙、作為認知結構的三分說

部派佛教一般都承認心外有境，有主張認識心能直接感知外境，有主張境映於心變現為一定表象再加了別。因此，於認識論上大致可分為二派：一者認為心識本身是不具對象的形象，事物的形象存在於外在世界中。心識只有照明的作用而不能表象外物，持此論者以說一切有部為代表；一者認為心識無法認知外在對象的自身，心識了境時須變帶所緣境相以為認識的媒介，外界對象是認知過程中使內心浮現事物形象的基礎，知識則是其結果，採此觀點以經部為主，經部雖承認外界對象的不可知性，但可推想其客觀存在。

經部的認識論有二大特色：其一是心法緣境的「帶相說」，另一是心法自緣的「自證說」。此派認為心識攀緣外境時必定變帶所緣境界的表相，成為心內的形象。換句話說，心法緣境是間接以表象為憑藉的。其二是成立「自證說」，諸識生起的時候既了別境界，也了別知識自身，所以曾經認知的境象，後時可以記憶起來。由此證明在認知過程中，應有對於自體和境界的雙重了別，所以心法應具自證能力，是為陳那建立自證分「量果」的理論根據。<sup>14</sup>

唯識學派謂心識在認知活動中同時表現為主客二分的說法，可以在經部找到其思想淵源。

無著的《攝大乘論》依眾多唯識經論建立相見二識(分)。<sup>15</sup> 相分既由諸識虛妄分別而現，故此不是實在的。而陳那《觀所緣緣論》則說作為前五識的所緣緣，必具所緣(形相)及緣(實有體性的存在物)二個條件，<sup>16</sup> 才能引發前五識的認識作用，而五根功能與內境有相互為因的關係，陳那遂有相分是實在的主張。又心識的內在結構，究是二分或多分的問題亦有待澄清，因而導引出識的結構並不以二分為足，故有三分乃至四分的發展。<sup>17</sup> 所以，由中期唯識開始，唯識論師就心裏所映現的形象(相分)究竟是依他真實，還是遍計虛假的問題，遂成為「有相唯識」與「無相唯識」的爭論焦點。

## 一、無相唯識的形象虛假論

自無著造《攝大乘論》，正式建立相分、見分的二分說。註釋《唯識三十頌》的十大論師中，有親勝、難陀等便採二分說：「或謂內識轉似外境，……即是難陀、親勝等義，依《攝論》說唯二義也。……相分體性，雖依他有，由見變為，故名唯識。此相分體，實在於內，不離於識，妄情執為似外境現，實在內也。」<sup>18</sup> 相分是識自身轉變成所知的境，此二分中見分是識的自體，屬於「依他起性」；相分乃轉變出來的形象，不是離心客觀獨存的外境。若見分執此為實在，便屬「遍計所執性」。

至於一分說，《述記》認為是安慧(即安惠)的主張：「安慧解云，《變》謂識體轉似二分，二分體無，遍計所執。……諸識自體即自證分。由不證實，有法執故，似二分起；即計所執，似依他有，二分體無，……相、見俱依自證起故，由識自體虛妄習故，不如實故。」<sup>19</sup> 這是把每一心識轉化成能了知對象的「見分」與所表別影像的「相分」，二者都不是實在的，只是無始以來妄

執我法熏習的結果。

《成唯識論》卷八又曰：

「有義(指安慧)，三界心及心所，由無始來虛妄熏習，雖各體一而似二生，謂見相分，即能所取。如是二分情有理無，此相說為遍計所執。二所依體實託緣生，此性非無，名依他起。」<sup>20</sup>

根據安慧的說法，八識與心所的各個自體，但由虛妄分別力，一體上轉作見分與相分的兩個部分。實際上，這二個部分僅依情執而存在，是認知主體由妄執而現起似我(能取)及似法(所取)，所以這二分是遍計所執自性。只有「自證分」(即「自體分」，以識體有體性之義)，才是實在的，屬於「依他起性」。

以上所述是安慧、難陀等所代表的「唯識古學」的形象虛假論。兩說皆主張內在的所緣相分無實在的本質，或依自證分，或依見分而起，乃是分別而起的虛假境相，遂稱為「無相唯識」，其說著重於保存世親學說的原貌，以揭示「萬法唯識」的本義。由於人們現量取境時已有執著，因此所知相分不是真實的知識對象。「由不證實，有法執故。」這是站在勝義諦的離言層面上說，於世俗諦上則未能確立知識對象的真確性，且滲雜顛倒執見的心理因素，泛心理主義的取向意味甚為濃厚，因此不是純粹的知識論。

## 一、有相唯識的形象真實論

以陳那、護法為代表的「唯識今學」並不同意「唯識古學」所緣皆妄的觀點，因為相分雖是識變，但不能全視為虛妄。如凡夫五根現量所緣的自相境，已證見圓成實性的聖者的後得智對所緣境不執以為實，至於如來轉識成智後所現身土是清淨無染的。唯識今學為了成立依他起的道

理世俗，主張於識所變的相分，須辨明真妄，不能一概而論。

另一方面，陳那反對經部「先境後識」的觀點，認為境和識是識本身同時顯現的二種相用。造《集量論》時，陳那亦引入經部的「自證分」，但從唯識的立場加以改造。陳那建立自證分(梵 svasaṃvittibhāga)，一方面為相、見二分所依之體，故亦名「自體分」(能依名用，所依名體。)另一方面又作為所量、能量之「量果」，此即知識的結果，也就是有效知識的確認(validity of cognition)，因此建立了自明的理論(theory of self-cognition)。關於「量果」，雖非陳那首創，其他如正理學派亦有提及「量果」問題，不過，他們把量果推到心外的另一泉源——全知的神，<sup>21</sup>而陳那則認為量果不外是知識內部的形象而已。三分說主要是關乎知識的本質與知識形式的思考。

陳那以「自己認識自己」的理論來建構唯識學派的理論，即認知主體在認識事物的同時，也能認識自己，否則，知識便不能建立起來。每一心識各有三個「部份」：即所量(相分)、能量(見分)與自證分。相分是所知的內在影像，但看起來似乎是一個外在客體。見分具有辨別自識所變帶的境相，並使之顯現於心的能力。自證分是內明的能緣心。「證」者，是證知義；謂非由比度，而親自證知「見分緣相分之結果」的作用，此所謂「即智成果」，即此義說為「量果」，以現量的類別中有「自證現量」，此顯内心具「自己了解自己」的自明作用，是一種清晰明確的直覺能力。此中相分與見分都與「外在事物」有關，其實並不存在離心識之外的事物。而見分與自證分同為知識手段(means of cognition)，分別是見分對向似外境的相分，自證分則是內證相見交涉的反思性認識。此三分是同一心識的構成部分，俱依種子功能所生，故相分也是實在的，於世俗諦說有本質，均屬依他起性。

### 三、量果的建立

其實「三分說」一名並未見於陳那的《集量論》，卻在玄奘譯親光著《佛地經論》第三卷裏有引用「《集量論》中辯心、心法皆有三分。一、所取分，二、能取分，三、自證分，如是三分不一不異。第一所量，第二能量，第三量果。」<sup>22</sup>此說也見於《成唯識論》卷二：「然心心所一生時，以理推徵，各有三分：『所量』、『能量』、『量果』別故，相見必有所依體故。」<sup>23</sup>今勘法尊的《集量論略解》亦可為印證：「初說境為『所量』，能量度境之心為『能量』，心了證境之作用即是『量果』。」<sup>24</sup>此謂每一心識應有三分：境（所取相分）是「所量」，能量度所知境的心（能取見分）為「能量」，心（自證分）也有證知境相交涉的作用，此即「量果」。

陳那認為每一心識的前二個部份均依賴於一個自體，這就是「自證分」。「若無自證分，相見二分，無所依事故，即成別體，心外有境。今言有所依，故離心無境，即一體也。」<sup>25</sup>自證分是見分和相分的所依識體。相見二分是相互關聯的認知關係，兩者需要一個共同基礎，惟有通過另一個同時並起的認知手段，把見相的認知活動作為它的對象，這樣，認知上的過程才可被理解。只有在自證分裏聯結起對象形相與顯現境象功能，這就保證了「影像」這一顯現並非是外在於心識的事物，自證分被認為是對「認知自身的認識」的知識手段，具有功能差異而自體一致的特質。按唯識學的立場，如不設立自證分，就容易落入所知對象是外界存在的實在論觀點或知識的真確性需一超越而外在的存在來證知等錯謬見解。

窺基在《成唯識論述記》中記述小乘之所以認識不到自我認識的功能，是因為小乘並不認為心識對自身會進行意向性的證知，就像刀不自割一樣。<sup>26</sup>唯識宗卻倡言認知的本質就是自我認知。如以燈為喻：燈不僅僅照亮周圍的事物，而且亦照亮它自身，這個比喻生動地表達了自我認

知的情況。《佛地經論》也引《集量論》的說法：「諸心、心法皆證自體，名為現量。若不爾者，如不曾見不應憶念。」<sup>27</sup> 今對比《集量論》所言：「於曾受之境後時能憶，如是心亦後時能憶，則知先亦曾受，若未曾受則不能憶，故亦證成識有二相。由後時生念亦即證成心有自證，若無自證曾自領受，則必不生後時念故，如憶色等之念。」<sup>28</sup> 相對應的論述亦可見於《成唯識論述記》卷三中。<sup>29</sup>

心識之所以能夠貯存現在的經驗，回憶過去的經歷，正是由於自證分的存在。心識中若沒有自證分，便對所曾生起的認識活動無所記憶，等於沒有貯存、記憶的功能。因為我們不可能回憶我們未曾經驗過的事與及對它的感受，故有賴「自證分」作量果，以為記憶的依據，也證明心識自身具有能量與所量二相。

窺基的《述記》對「量果」的說明是：「果是何義？成滿因義。見分緣相既為能量，能量無果，量境何益？」<sup>30</sup> 在完整的認知意義上言，自證分是「知識結果」的獲得，否則，所謂認知對境，究有何用？窺基對「量」之為知識的特徵有如下的描述：「如以尺丈量於物時，物為所量，尺為能量，解數之智，名為量果。心等量境，類亦應然，故立三種。」<sup>31</sup> 正如我們以一把尺子量度某物，「相分」猶如所量的布，「見分」如量具，意指能量的尺，「自證分」如量度結果所得的數目，即「解數之智」，「量果」即親自證知「見分緣相分之結果」。能知心識認知事物時，亦類似此種情況。

陳那倡導自明性的認識理論，強調每一種認識既證知對象，也證知認識的本身。當我們由認識到某物是藍色，這是由於在認識本身中反映出某物是藍色的形象所造成的。就認知關係上說，每一認識必然涉及一個對象，因此，真實的認識必須如實反映它的對象，這就是具有對象形式的認識論，也說明認識具真實性。<sup>32</sup>

窺基《述記》又說：「夫證自體，必現量攝，故不可說見分緣相，或量、非量。」<sup>33</sup> 見分緣慮所知相分是外緣的作用，所獲得的知識可為現量、比量或非量三種情況，因而並不合符量果必為現量的要求。至於自證分，既直接得知見分了知相分的結果，也切合「認識之成果」不能離主觀的認知心而獨立存在的要求，因為了解自境的知覺是當下呈現於心識之上，故自證分的內證作用必屬現量；見分外緣相分則通三量。

### 丙、知識手段與知識對象體非別異論

由於確立自證分，陳那強調「認知的結果」並不異於「認知的手段」，他進而主張認知對象(object of cognition)、認知手段(means of cognition)和認知結果(result of cognition)三者之間並非截然分離，而是一識體上的不同成分，故體非別異。《集量論》頌曰：「若時彼現相(為)所量，(能)量與(量)果，能取(及)能了故，彼三非各異。」<sup>34</sup> 其釋文曰：「心之相分為所量，見分為能量，境不離心，即由自體決定境義。若時心具義境，爾時隨順彼心之自證即能了知樂、不樂義」<sup>35</sup> 窺基《述記》亦有解說《集量論》意：「相(分)唯所量，見(分)為能量，自證(分)為量果。此頌意言：今此三種，體是一識。不離識故，說之為唯，功能各別，故說言三。」<sup>36</sup>

所量(梵prameya)相分是浮現心內相似於客觀對象的形相；能量(梵pramāṇa)見分是把握對象形式的知識手段；能量與所量交涉後應該有個結果，名為「量果」(梵pramāṇaphala)，自證分則代表「認知的結果」。那就是說，知識本身並沒有主觀或客觀之間的區別，但就知識的形式而言，可說有三種不同成分。陳那在此正式成立知識論意義下的「唯識無境」的理論，以知識的本質是「自己認識自己」(self-cognition)，並不是以外在境物為所知對象。

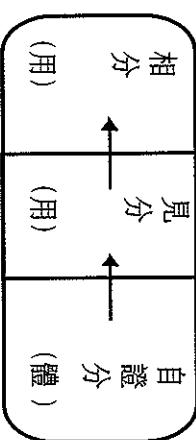
《集量論詮釋略抄》闡析量果在唯識學理上的意義：

「說量有果性，此說量果不如外執離量有體，但智成果。即彼生時有境界相，謂具作用分別。……自證亦是果，此中識顯現二種而生，謂顯現自體及境界。依此二種有所自證，即為量果。何以故？……即彼顯現境為量，此亦唯識自證自體，無所觀待顯現彼境，而為彼量。……所量彼顯現，量及量果者，彼取，自證故，此三無有異。」<sup>37</sup>

陳那進一步從量果關係上加以發揮。不離識本身而有「量果」，量果不如外執離量有體，但智成果，量果就在自證分中，因為能量與所量都離不開自證分，在（能量）見分了知（所量）相分時，不論是對向自相或共相境，自證分所證知的必是「現量」的結果。

每一識的自體（自證分）在認知過程中，自然地呈現出它自身和境界（認識主體和對象）兩部分。能所是一種主客二分的形式，是認知活動的兩方面，主體以此形式來了知對象。因此，心識的認知活動具兩重認知作用，首先心識生時，見分的取境作用是與相分並起，這一認知過程是一重的能所關係，這重認識是「對象境界的認識」，第二重能所關係是「知識自身的認識」，這層認知過程是以自證分證知「見分了知相分」的結果，此即量果，亦即唯識所現而證知自身，無待於外而有形象，是為一識體上的兩重轉化活動，其體用關係是以自證分為「體」，相分與見分為「用」的整合活動。今圖解如下：

## 眼識



認知結構：[所量VS能量] [所量VS能量]

二重認知關係：[第一重能所關係] [第二重能所關係]

認知結果：[對象境界的認識] [知識自身的認識]

陳那明顯地認為一個識體上可形成三種分化(量、所量、量果)，三者皆是一體上的不同表現，故知識手段與知識對象體非別異。綜上所述，可以看出，在自證上說，陳那也貫徹了他的唯識論觀點。

## 丁、結說

陳那的量論是以嚴密的觀點考察有效的知識不外來自現量(經驗之知)與比量(推理之知)兩種，令知識的分類更為精簡。並以符合客觀經驗事實或邏輯思考方法作為求證真理的依據。他肯定了感覺與思維的本質區別，遂將知識的對象根本區分為自、共二相，這包括感覺印象與抽象觀念，令我們對知覺對象的內容性質，有更深入的了解。前五識只能了知離言自性的自相境，而第六意識則兼取言說自性的共相境。現量也不限於感官知覺，而是包括知性及超越的純粹直覺在內，大

大豐富了佛家直接知識的內容和特色。

唯識宗謂吾人的認識活動，即表象知識對象。陳那論述所緣境雖是識所變現，卻並不意味是虛假無用之境，而是依他起的作用。陳那於《集量論》中講述主觀的表象有感性與知性之別，兩者以是否運用概念為中介來了別所緣境。由現量所感知的印象，經語言概念表達後，已是自由相境提升至共相境的層面。語言概念有普遍性及客觀性，我們可藉概念與他人溝通或分享心中意象，而成共有的世間知識，知識的效用是掌握變動中現象的規律以作用於現實生活中。所謂客觀存在，不是孤離的物質世界，而是我們內心經過分析和綜合印象與概念所得的結果，才能顯現世界的意義和法則。

另從識的結構來說，在見分與相分之外，陳那又加上自證分，他以所量、能量、量果來組成三分說。識的三分的起現，在世俗諦而言，可視為在現象上有真實的意涵。他更深入分析所知對象與認知手段的關係，對見相的關係有所發展，令知識的起源、形式、過程、結果、真假的判準，在理論上得到全面的整合。並減少心理上的情意作用，確立純粹知識論的基本原則與楷模，給予爾後的佛教哲學決定性的影響。

### 註釋：

<sup>1</sup> 《集量論》(Pramāṇa-samuccaya)的梵本至今仍未發現，我國唐朝義淨法師曾從梵文譯出了《集量論》四卷，不久就散佚了。梵文原典分「頌文」及「釋文」兩部，現僅存藏文譯本。近人呂澂從藏譯本抄譯《集量論》的要點，名為《集量論釋略抄》；法尊法師繼從藏譯本翻成《集量論略解》。西方學者蘭德爾的《陳那著作殘篇》(H.N. Randle, "Fragments from Dinnāga,")輯錄

了其他梵典中引用《集量論》原文，並略加解釋。而《集量論》中的〈現量品〉最為重要，印度學者愛恩伽羅論師(Rangaswami Iyengar)根據藏文本將〈現量品〉與註釋還原為梵文；日本人服部正明(Masaaki Hattori)將此品譯成英文，即“Dignaga, On Perception”。另外，耆那教贍部勝論師(Jambuvijaya)亦據藏譯本將《集量論》約三分一的篇幅轉譯為梵文。

- 2 見熊十力《因明大疏刪注》，頁九十二陰版，台北新文豐出版社，一九八七。
- 3 呂澂譯《集量論釋略抄》，大藏經補編九，頁一八四。
- 4 呂澂《集量論釋略抄》，頁一八五—一八六。
- 5 法尊《集量論略解》，大藏經補編九，頁三四三。
- 6 見沈劍英所譯的〈正理經〉，收入《因明學研究》內，中國大百科全書出版社，一九八五，頁二二六二。
- 7 法尊《集量論略解》，大藏經補編九，頁三四五。
- 8 同上，頁三四四。
- 9 同上，頁三四四。
- 10 同上，頁三四四。
- 11 同上，頁三四四。
- 12 同上，頁三四二。
- 13 呂澂《集量論釋略抄》，大藏經補編九，頁一八五—一八六。
- 14 參見呂澂《印度佛學思想概論》，頁一七九—一八〇，台北天華出版事業股份有限公司，一九八二。
- 15 《解深密經·分別瑜伽品》：「我說識所緣，唯識所現故。」又云：「此中無有少法能見

少法。然即此心如是生時，即有如是影像顯現。「見大正藏卷十六，頁六九八中。這是心識內在結構的最原始說法，此即「二分說」，每一識生起時都有能知（見分）與所知（相分）兩個部分，相分作為識的所緣境，是唯識所現，不離心而有影像現起。」

16 「所緣緣者，謂能緣識帶彼相起及有實體。」見大正藏卷三十一，頁八八八中。

17 「然安慧立唯一分，難陀立二分，陳那立三分，護法立四分。」見窺基撰《成唯識論述記》卷三，大正藏卷四十三，頁三二〇下。

18 見窺基撰《成唯識論述記》卷一，大正藏卷四十三，頁二四二上。

19 同上，頁二四一中。

20 見《成唯識論》卷八，大正藏卷三十一，頁四六上。

21 參見姚衛群編著《印度哲學》，頁三〇三—三〇四，北京大學出版社，一九九六。

22 見大正藏卷二十六，頁三〇三中。

23 見大正藏卷三十一，頁十中。

24 見大藏經補編九，頁三四六。

25 見大正藏卷四十三，頁三一九上至中。

26 同上，頁三二八下。

27 見大正藏卷二十六，頁三〇三上至中。

28 見大藏經補編九，頁三四六。

29 「謂無自體分，應不自憶心、心所法，所以者何？如不曾更境，必不能憶故。謂若曾未得之境，必不能憶。心昔現在曾不自緣，既過去已，如何能憶？此已滅心，以不曾為相分緣故，

我今雖不令為相分緣，然自證分緣故。如曾相分所更境故，今能憶之。」見大正藏卷四十三，頁

三一八下至三一九上。

30 同上，頁三一九中。

31 同上，頁三一九上。

六第一期，頁三十六—三十七。

32 參考印度跋特博士(S.R.Bhatt)著，巫白慧譯的〈佛教兩重認識論〉，載於《法音》一九八

33 見大正藏卷四十三，頁三一九下。

34 見大藏經補編九，頁三四五。

35 見大藏經補編九，頁三四六。

36 見大正藏卷四十三，頁三一九中。

37 見呂澂《集量論釋略抄》，大藏經補編九，頁一八八—一八九。

## **Dignāga's Pramāṇa-samuccaya for schematizing the Buddhist Epistemology**

**Chan Ngan Che**

### **Abstract**

The present study is to present the philosophical views of Dignāga's *Pramāṇa-samuccaya* for formulation of the Buddhist epistemology. The objective of this article is to highlight the fundamental issues of Buddhist theory of knowledge that reinforce the Buddhist doctrine of Mind-only.

The Vijñānavāda (Mind-only) Buddhists make idealistic arguments to the effect that 'to be is to be perceived' so as to maintain that there cannot be any objects external to various consciousnesses. By examining the mind structure on the issues of consciousness with object image, two streams of the Vijñānavāda School, the Sākāra-vijñānavādin and Nirākāra-vijñānavādin, try to defend the idealistic premise of the Mind-only system in different perspectives. Dignāga is representative of Sākāra-vijñānavādin.

In the first chapter of *Pramāṇa-samuccaya*, Dignāga establishes the framework of the Vijñānavāda doctrine. Dignāga first identifies the essences of direct perception and inference through two kinds of object, direct perception is free from conceptual construction and can be classified into four kinds. He then advocates a theory of threefold division of consciousness. The form of object and the perceiving means are inseparable. They are mutual coexistent and dependent models for cognition, showing the relation of subject and object being grasped by the consciousness and stress that object cannot be appeared apart from our own mind. The cognitive event is aware of itself demonstrates the fact that the mental object (*prameya*), the cognizing act (*pramāṇa*), the awareness of that cognition (*pramāṇaphala*) are indeed a single entity of consciousness. Dignāga's doctrine of self-cognition (*svasaṃvedana*) indicates a resulting knowledge (*pramāṇaphala*) that can obtain results of knowledge and its verification.

Through the endeavor of Dignāga, in particular with his exploration of the structure of cognition, the nature of perceived object in relation to the reality, and the self-knowledge of consciousness, he contributes to the Vijñānavāda philosophy for providing a foundation of Buddhist epistemology.

## **A Study on the Chan Master Wen Yan of Yun Men School of China**

**R. S. Tsai**

The Chan (Zen) Buddhism in China was divided into two major schools after Master Huei Neng(惠能); the Southern School after Huei Neng himself and the Northern School after Master Shen Shiou(神秀). The Southern school was further divided into 5 sub-schools : Guei Yann(沩仰) ; Lin Ji (臨濟); Tsau Dung(曹洞); Yun Men(雲門); Fa Yan(法眼).

The writer of this essay tries to introduce and analyze the back ground history of the great Chan Master Wen Yan(文偃) and some of his very unique teaching methods. Master Wen Yan finally found the Yun Men(雲門) Chan School in Canton province, and became one of the five important schools of the Chan Buddhism in China.

## **The Studies of the Sutra and Dharnani of Arya Avalokitesvara Buddhisattva**

**Ko Wing Shiu**

Arya Avalokitesvara is the most honourable and adorable Buddhist Bodhisattva at centuries and years by all kinds of people whether they are Buddhists or non-Buddhists. For 2000 years or more since Buddhist beliefs were spreading to other parts of India, Arya Avalokitesvara Buddhisattva has been utilized by other religions of non-Buddhists so that many false sutra and dharnani were appeared in every part of the world and especially in China and Japan. In order to point out the true sutra and dharnani of Arya Avalokitesvara this article was done on the ground of right view of Buddhists to give the people a clear concept.

---

## **A Study on the Difference in Meanings of the Word 'sunya' and 'sunyata' in Different Buddhist Schools**

**Lee Yun-Sang**

'Sunya' and 'sunyata' are the basic concepts in Buddhism. They are used by different schools of Buddhism according to their own interpretation and not of the same concepts. We are bound to fall into confusion and misunderstanding if we fail to distinguish their difference in meanings. The writer of this essay tries to solve this problem by the clarification of the different ways of usage of the words 'sunya' and 'sunyata' by the Original Buddhism, the Mādhyamika school and Yogācāra School of the Mahāyāna Buddhism, with different kinds of evidences from the writings of Buddhist literatures to support the conclusion.

## **A Record of the Seminar on the 5<sup>th</sup> memorial of Prof. Lo Shi-hin**

**by the Secretary**

The founder of Dharmalakshana Buddhist Institute, Prof. Lo Shi-hin has past away for 5 years. Members of the Institute had finished editing and published a collection of 12 volumes of Prof. Lo's work( 羅時憲全集 十二卷) and held a seminar for the memorial.

This essay recorded some of his students on their recall in mind about their teacher, Prof. Lo, and also talk about the influence of Prof. Lo's great effort in teaching and spreading Buddhism in Hong Kong from the Fifties until now.

---

### **The Memoir of Dharmalakshana Buddhist Institute**

**Upasaka P.Y.Ko**

The Dharmalakshana Buddhist Institute was founded in Hong Kong at 1965. It is now 35 years old. The founder Prof. Lo Shi Hin passed away at 8 years ago and some of the other founders were also departed. Therefore some new members of the Institute worried that the history of the Institute would be lost if there is no body to take up the work of recording the great events of the Institute for the past 35 years.

I was chosen to be the suitable person to take up this job at the Board of Directors meeting as I am one of the living founders of the Institute. That is why the reason for me to write this memoir. If there would be any errors and mistakes in this literature, please feel free to let me know for correction in the next issue. Thank you.

# **THE DHARMA LAKSHANA BUDDHIST INSTITUTE**

## **BUDDHIST JOURNAL**

VOL. V DECEMBER 2003

### **Table of contents**

1. A Record of the seminar on the 5 <sup>th</sup> memorial of Prof. Lo Shi-hin by the Secretary.....	1
2. The Memoir of Dharmalakshana Buddhist Institute by Upasaka P. Y. Ko .....	22
3. The Studies of the Sutra and Dharani of Arya Avalokitesvara Buddhisattva by Ko Wing Shiu .....	44
4. A Study on the Difference in Meanings of the Word ‘sunya’ and ‘sunyata’ in Different Buddhist Schools by Lee Yun-Sang .....	59
5. A Study on the Chan Master Wen Yan of Yun Men School of China by R. S. Tsai.....	99
6. Dignāga’s Pramāṇa-samuccaya for schematizing the Buddhist Epistemology by Chan Ngan Che.....	127

---

Published by  
The Dharmalakshana Buddhist Institute

2 - 24 Pak Po Street, 10<sup>th</sup> floor, Room 13,  
Mong Kok, Kowloon.  
Hong Kong

佛曆一五四七年（公西元一零零九年）十一月版

法相集刊 第五期

編輯者 .. 法相集刊編輯委員會

主堅初 .. 香港佛教法相學會

香港九龍旺角白布街 2 - 24 號  
藝興大廈十樓十三室

電話 .. (852) 2771 8161

傳真 .. (852) 2771 7781

紫權所有 · 謹勿竊用