專 輯 第 295 期 2014 年 4 月出刊

在荷蘭萊登大學任佛學教授的 Jonathan Silk 一二十年來發表了不少 佛學研究方面的專書與論文,探索的主 題偏重印度釋氏的歷史跟信仰,使用的 一手資料以印度語文的文獻和藏文文 獻為主,但往往也提及漢譯典籍。Silk 但《漢和大辭典》卻有,且視之為含「姐 一般姐妹("generically sister")。舉例 河邊,是劫比仙舊所住處,相去非遠, 來說,在 Vinayaksudrakayastu 這部根 各葺草菴,以自停息。遂捨親妹,取異 本說一切有部律典的藏譯本裡有段說 母者,用充妻室,各生男女。」7同一 關。作者顯然相信法雲(1088-1158) mo"(「姐妹」)。

論的語詞確定有關係的 qīnzǐ (「親 用總稱再怎麼自如,譯師還是得採取立 典型的 ghost word(幽靈詞)! 妹」) 未見於任何詞書。其出現率同樣 場。以上兩個故事中,第一個衡量標準 流志某譯本²,而後者整個片語如何對 妹——,第二個應是風俗習慣,亦即傳 譯說 "sring mo zhes bgyi bas ni dgos 妹方合理。 pa'i yo byad thams cad tshang bar stobs

跟華文,恐怕都會感到混亂。這根本不以波羅提木叉的翻譯裡有 "Elder 見》云:『尼者,女也。阿摩者,母也。』 大愛道尼是佛姨母。諸尼因是得戒,遂 像 Silk 氏平時的著作風範,不僅是姐 Sisters of the Sangha, listen"12等句出 重尼,故稱之。」22針對此處,唐大覺 姐跟妹妹好像都無「名言假立」的標準 現。就其原文「大姊僧聽」13來論,這 《〈四分律行事鈔〉批》講解說:「注 可言,連普通邏輯的習慣也多少被顛 是有問題的。「姊」本來含 "elder 云『阿摩者,母也。重尼,稱之』者, 覆一一諸如詞典未收,就沒有這些詞 sister"義,語意範圍跟「大姊」有別, 《羯磨疏》云:『「摩」是天音,此云 條,怎麼還來一個《漢和大辭典》說云 要嘛,後者應譯作 "oldest sister"。不過 為「母」。』『重尼稱』者,以愛道為 云?'當然,筆者跟詞書的編纂也有不 古德注解中早已講得非常透徹,這「大 尼之先。《私》云:『喚大愛道為「阿 少因緣,看到別人關心中文詞典編得還姊」跟親屬稱謂迥然不同。如清德基《毗摩」,既是姨母愛道所養,以貴重故, 不夠理想,容易共鳴,不過 Silk 氏討 尼關要》「大姊乃稱呼之詞」」,或如 故稱「阿摩」。乃相從佛,喚稱愛道為 論的這些佛典上的「親妹」跟「親姊」清讀體續釋《曇無德部四分律刪補隨機 「阿摩」。』愛道是尼之首。既得『阿 到底該如何看待呢?先從「此非我妻, 羯磨》:「『姊」者,女兄也。而云『大 摩』名,故今尼者同受此號。如趙公在 是親妹也」談起。在義淨的譯本上,此 姊』,是律語尊稱,猶言『大德』也。」 日,一切朝宦皆學大帝,喚作『阿舅』, 句出現了兩次,是同一個故事分別在不 15可見,此稱謂不應該當同輩女性親屬 全不呼其號也。趙公,即長孫無忌是 同著作裡講<sup>3</sup>:「乃往古昔,於一聚落<sup>6</sup>有解。至於將「大姊僧」居然看成"Elder也。賓云:『今尼作法,命云「阿姨僧 婆羅門,娶妻未久,便誕一息;不經多 Sisters of the Sangha",那是違背語法的 聽」者,有人釋云:以愛道尼是佛姨母, 年,復生一女。俱漸長大,父母遇病, 嚴重錯誤。參照對等的巴利語句子 故還効世尊,喚言「阿姨」。今詳梵音 皆悉身亡。時彼童子既遭憂臧,念往山 "suṇātu me ayye saṅgho",便容易明瞭 「阿梨夷」,此云「尊者」,或翻「聖 林,即携其妹共至林所,採拾花果。以 此「僧」("saṅgho")其實是動詞「聽」者」。今言「阿夷」者,略也。』僧祇 自支持。……是時童女既至成人,欲心 ("suṇātu")的主語,而「大姊」 律中『阿梨耶僧聽』,即其事也。『阿 漸盛,告其兄曰:『我今不能常飡花果 ("ayye")扮演所謂呼格的角色。意 梨夷』者,即女聲呼也;『阿梨耶』者, 以自存命。可往人間,求請飲食。』時 思大概是說:"Venerable ladies! May the 即男聲呼也。同翻為『尊者』、『聖者』。 兄將妹,共出山林,往婆羅門家而行乞 congregation lend an ear to me!" 食。兩俱齊喚,主人出看,見而告曰: 『隱居之人亦畜妻室!』兄曰:『此非 是西方人的專利。大陸學者徐時儀發表 大覺引「賓」所謂「阿梨夷」,不 26.見 T 22.1421.187 b 23。 我妻,是親妹也!』……兄曰:『我不 了《「阿姨」與「優婆姨」考》、《「阿 見於任何漢譯佛典,應是作者本人考察

# 談談有關「姊妹」與「阿姨」的若干誤解

當然,把華文的親屬稱調弄錯也不 亦如前釋也。」23

氏 2007 年在日本《創價大學國際佛教 求欲,當樂出家。』妹曰:『共立要契, 姨」探源》兩篇內容基本上相同的文章 的現象。至於比丘尼稱比丘尼的「阿夷 學高等研究所年報》第 10 號上刊登了 方可隨情!』兄曰:『是何言要?』妹 16, 認為「阿姨」一詞的「廣泛使用可 (後來版本常改為「阿姨」),日本學 "Bauddhavacana – Notes on Buddhist 曰:『若其證得殊勝果者,可來相見。』」 能與佛教有關」。徐氏根據清梁章鉅《稱 者當年編《大正藏》時,就提出一個值 Vocabulary"(《佛語——佛教用語雜 同一對父母前後生了一男一女,兩個小 謂錄·尼》引述的《翻譯名義》認定「佛 得參考的說法:在《彌沙塞部和醯五分 記》)一文,共分五節。前三節討論梵 孩彼此的關係是「親兄」、「親妹」, 教中稱女性憎侶為比丘尼,也稱為『阿 律》卷第二十九「一比丘尼唱言: 『阿 語的問題,後二節處理中文資料。其中 而第三者語氣的故事鋪敘,以男生為主 姨』」,不過接著還是回過頭還原宋法 姨!僧聽!……』」處,注釋裡說「阿 最末一節則談 "Two Chinese Kinship 題,便說「其妹」,以女孩為主語,就 雲編的《翻譯名義集》,說:「比丘尼 姨」25等同 "ayye"。26此見解頗有說服 Terms Unknown to Dictionaries: qīnmèi 用「其兄」;個別獨立作業,則採「兄 稱阿姨、師姨者,《通慧指歸》云:阿 力,因為較早期的佛典並不是根據梵語 親妹 and qīnzǐ 親姊"(「『親妹』 曰」、「妹曰」。如此一來,一方面是 平聲即無遏音,蓋阿音轉為遏也。有人 本翻譯的,所以沒有什麼「略」、不略  $(q\bar{\imath}nm\dot{e}i)$  與『親姊』 $(q\bar{\imath}nz\check{\imath})$  ——兩 從語句內容來明確區分,另一方面同時 云:以愛道尼是佛姨故,效喚阿姨。今 的問題 個在詞典裡找不到的華文親屬稱謂」) 又照顧到二字或四字的節奏要求。至於 詳梵云阿梨夷,此云尊者,或翻聖者。 ,內容頗令人震撼。據 Silk 氏,「親 「妹」字真的指「妹妹」而不是籠統的 今言阿姨略也。」<sup>17</sup>然後下結論說:「阿 妹」這個詞未見收錄《漢語大詞典》,「姐妹」,依據故事的發展無庸置疑。 梨姨是梵語 Upāsikā 的音譯。」這裡 Silk 氏第二段引文——「遂捨親妹 面有兩個大問題。第一個涉及語文方面 姐」("elder sister")義的近代詞語。 取異母者」——也出自一個故事。參《根 的知識。作者雖然接著援引眾多《音義》 實際上,周唐時代的譯師義淨數次用過 本說一切有部毘奈耶雜事》:「古昔有 例來「考證」 upāsikā/upāsaka 的音譯, 該詞,不過由上下文看,都非局限於「姐 王,名曰甘蔗。生其四子:一名炬口, 但用到「阿梨姨」的,連一筆資料都沒 姐」,而是「姐妹」("sister(s) in general") 二名驢耳,三名象肩,四名足玔。四子 有。這也不奇怪,因為即使發揮再強大 的總稱——無論是具體指同父同母的 有過,悉皆擯斥。時四童子,各將己妹 的想象力,無論從語音、語意還是古代 姐妹("specifically full sister")還是講 相隨而去,往詣他方。至雪山側,於一 文獻的實況來看,「阿梨姨」跟 upāsikā

"de dag gis der rang rang gi sring mo 傳說在義淨另一譯本亦有記載,即《根 殊不知《翻譯名義集》不少說法恐怕有 btang ste | mas dben gyi sring mo rnams 本說一切有部毘奈耶藥事》所謂:「昔 斟酌、考訂的必要。例如比丘尼稱「師 dang lhan cig 'tsho gnas 'khod do",漢譯 有國王,號曰甘蔗。王有四子:一曰炬 姨」,不知根據何在,唯一另外能找到 對等處作「遂捨親妹取異母者」。這個 面,二日長耳,三日象局,四日足釧。 的資料出自北宋道誠較早期所集《釋氏 地方,「親妹」無疑與 "rang rang gi sring 時彼四子因有愆過,被王放逐。時彼四 要覽·稱謂》「尼」下引「《鈔》云: mo"相當,而後者固定用來翻譯梵語 子既被王逐,各將親妹,往他國境。近 『今呼尼為阿姨、師姨者,此效佛召愛 "svakasvakā bhaginīḥ"。然而二者之間 雪山下,弶伽河岸邊,去劫比羅仙人住 道也。』」"此所謂《鈔》即《南山鈔》, 的關係未必每次都嚴格對等。例如藏譯 處不遠,各剪草菴,互娶別生之妹而為 指唐道宣《〈四分律〉刪繁補闕行事 根本說一切有部律的 Pravrajyāvastu 居住。因誕男女。」《《藥事》的「親 鈔》。該書上可對照的地方只說:「所 所謂"'di ni kho bo'i chung ma ma yin 妹」等於《雜事》的「己妹」,指的是 以云『我依阿姨』者,此學佛召愛道之 gyi | 'di ni kho bo'i sring mo yin no ||", 同父同母生的妹妹,跟第一個故事一 號。」<sup>19</sup>不僅此處看不到「師姨」的影 漢譯作「此非我妻、[sic]是親妹也」,致。<sup>9</sup>梵、巴二語基本親屬稱謂中只有 子,連其他相關古代著作也都沒有<sup>20</sup>, 所以此處「親妹」單單相當於"sring 「兄弟」、「姐妹」的通稱,一般不會 換句話說,《翻譯名義集》沿襲《釋氏 感到有必要透過修飾語特地將同輩間 要覽》錯誤的「師姨」,儘管《漢語大 11.見 Karma Lekshe Tsomo. Sisters in Soli-作者進一步說,據他所知,跟剛討 排行順序標示出來。華語則不然:原典 詞典》收之為詞條,實際上只不過是個

照——中文作「若乞龍女為親姊者。宮 統婚姻,男方年紀大於女方,所以遭流 答:佛在世時,大愛道尼是佛姨母。諸 14.見X 40.720.615 a 7。 中寶具衣服甘露飲食亦盡賞賜」3,藏 放的王子找對象,理應是同父異母的妹 尼因是得戒,遂學佛語,皆喚『阿姨』。15.見X 41.730.411 c 14-15 漢譯佛典上這些合情合理的姊 摩者,母也。』義準重尼,故稱之。然 par 'gyur zhing yan lag sbong bar bgyid 妹,不但成了 Silk 氏的絆腳石,在律 『阿』非梵語,漢地所稱。女通大小母 do"——,卻不清楚。總而言之,未來 典的譯文上也曾產生了特殊效果。 者, 耆年如世人, 喚其『阿母』, 義亦 涵蓋面廣的中文詞典應該把這兩個親 Karma Lekshe Tsomo 討論比丘尼戒 相類。」21而其《〈四分律〉刪繁補闕 時,表示法藏部律中用來稱為比丘尼的 行事鈔》卷下在「《尼眾別行篇》第二 看完兩段原文,讀者只要學過英語 詞語,字面上的意思是「姊姊」",所 十九」的標題後有雙行夾注補充:「《善律中喚和上為『阿姨』?答:佛在世時, 此是稱歎之辭也。或相召為『阿摩』者,

獲得的結果,而大覺「男聲」、「女聲」 之說純屬憑空想象,因為律典上的「阿 梨耶」也是叫比丘尼的稱呼24,跟比丘 無關。同樣,把「阿夷」當作「阿梨夷」 足的情況下往往靠臆測來解釋文獻上

2.分別是《眾許摩訶帝經》與《不空羂索神

3.茲從 Silk 氏標點

4.更何況林尹、高明主編《中文大辭典》(臺 華岡出版有限公司, 1979 年第一次 85 收錄「大姊,胞姐也」

5.兹以 Silk 氏應用的《根本說一切有部毘 奈耶出家事》為底本(見 T 23.1444.1028 c 22-26 \ 1029 a2-7 15-18),並用《根本說一切有部毘奈耶 雜事》來參照(見 T 24.1451.235 c 15-19 · 24-29 · 236 a 8-11 ) 。

6.開頭八字,副本作「過去世時,於大城中 7.見 T 24.1451.379 a 18-24。據《大正藏》 斟勘注,「玔」,舊宋、宋、元、明諸

8. 見 T 24.1448.33 c 23-29。

Silk, "Incestuous Ancestries: The Family Origins of Gautama Siddhartha, Abraham and Sarah in Genesis 20:12, and the Status of Scripture in Buddhism" (History of Religions, 2008, 第 253-281 頁)。

10.參 Silk 氏所謂「十世紀法賢某譯本」中 仙人的勸告:「勿於親姊而行欲事!餘 可隨意。」見 T 3.191.937 a 29-b 1。

tude: Two Traditions of Buddhist Monastic Ethics for Women (New York: State University of New York Press, 1996) 第 142 頁 "In the Chinese, the term used literally means 'elder sister'" •

12.同上,第27 頁。 13. 見T 22.1431(《四分比丘尼戒本》) 1031 b 2。

尼、阿摩等,《善見》云:『尼,女也。 16.分別刊登於《上海佛教》2005 年第 6

學佛語,皆喚為『姨』故。相傳不絕迄 至於今,如世俗中『皇姨、舅』等。 (見 X 44.743.321 b 17-20。)後唐景霄 《〈四分律行事鈔〉簡正記》:「『山 學佛召愛道之號』者,《業疏》云:『如 皇姨、皇舅等。國隨天子所呼也。』」 (見 X 43.737.464 b 20-21。)宋允堪《〈四 分律隨機羯磨疏〉正源記》:「『皇姨、 舅』者,皇者,大也。皆父母之族,故 尊之。今餘尼稱母氏,亦例然。」(見 X 40.726.878 a12-13 · )

21.見 X 40.724.717 a 20-24。

22.見 T 40.1804.151 c 29。現傳本《善見律 毘婆沙》找不到「尼(者),女也」 但《舍利弗品》「阿摩、多多者」下用 雙行夾注交待:「漢言『阿摩』是母, 『多多』者言父也。」(見 T 24.1462.711 b 29-c 1。據《大正藏》斠勘注,其他木 刻藏經作:「漢言『阿摩』是母也,『多 多』言父也。」)

23.見 X 42.736.1056 c 16-1057 a 3。 24.如《摩訶僧祇比丘尼戒本》「阿梨耶! 僧聽」,《聖語藏》的寫卷作「大姊! 僧聽」,見 T22.1427.556 a 26。 25.《聖語藏》、舊宋本和宋本作「阿夷」 **DHARMA LIGHT MONTHLY** 

第 295 期 2014 年 4 月出刊





免費贈閱・敬請助印

鋰 郵貨已付 台北郵資許可證

台北字第 5132 號

第 295 期要目

雪竇重顯禪師對「邯鄲學步」之運用 《中論》歸敬偈八不的證成

談談有關「姊妹」與「阿姨」的若干誤解

世出世間

導 師:印順導師 創辦人:如學禪師

地 址:台北市松山區光復北路 60 巷 20 號

中華郵政北台字第 3295 號登記為雜誌交寄

郵政劃撥帳號:50179245 財團法人法光文教基金會

電 話:(02)2578-3623 (02)2577-7920

發行人: 禪光法師(郭麗菊) 發行所: 財團法人法光文教基金會

編 輯:法光雜誌編輯委員會

E-mail: fakuang@ms49.hinet.net

網 址:http://fakuang.org.tw/ 印 刷:松霖彩色印刷事業有限公司

本雜誌經台北市政府核准登記

登記證為局版北市誌字第 2405 號

傳 真:(02)2577-6609

## 談談如理作意

南北傳的經論都強調如理作意的重要性,以 下先略引經論來作說明。南傳《相應部》中,佛 陀說

(1) 諸比丘!日輪上昇時之先驅、前相者, 即是明相出。諸比丘!如是比丘,生起七覺 支時之先驅、前相者,為如理作意。

(2) 諸比丘!為諸法之善、善分、善友者: 皆以如理作意為根本,等趣於如理作意,以 如理作意為諸法最上之名。

(3) 諸比丘!言內支分者,不見其他有一支 分,能起七覺支者,比丘!此即如理作意。 (4) 諸比丘!太陽上昇時,先驅之前相,即 明相出。諸比丘!如是比丘,起八支聖道時, 先驅之前相,是如理作意具足。

可知禪修者必須經由如理作意,才能生起七 覺支和八支聖道,因而能夠得到解脫。以上這些 和北傳的經論是一致的,《大毘婆沙論》卷54說: (1) 如世尊說:「二因、二緣能生正見,一

> 外聞他法音,二內如理作意。」 (2) 如契經說:「人有四法,多有所作:一

> 親近善士,二聽聞正法,三如理作意,四法 隨法行。」

可知聽聞正法後要如理作意。南傳的內觀大 師,如阿姜念、帕奧禪師、讚念長老等都重視在 生活中的如理作意。但是如何在生活中如理作意 呢?依據南傳阿毗達摩的看法,一般人在生活中 看到「色所緣」時,立刻生起「眼門心路過程」 和「意門心路過程」。眼門心路過程的七種路心是 1.五門轉向心。2.眼識。3.領受心。4.推度心。5. 確定心。6.速行心。7.彼所緣心。意門心路過程的 三種路心是 1.意門轉向心。2.速行心。3.彼所緣心。 如果眼門心路過程的確定心以及意門心路過程的 意門轉向心的確定作用是不如理作意,接著生起 的速行心即是不善的。反之,如果是如理作意, 接著生起的速行心是善的。耳、鼻、舌、身門的 心路過程也都類似。在這些心路過程中,「確定心」 以及「意門轉向心」都具有 12 個名法:1.識 2.觸 3.受 4.想 5.思 6.一境性 7.命根 8.作意 9.尋 10.伺 11. 勝解 12.精進。此中的作意是推動或指揮相應法朝 向所緣,勝解是確定所緣的性質。可以看出,這 12 個名法中的關鍵角色是勝解。有二種勝解:a 「邪勝解」是確定所緣為常、樂、我、淨等,接 著生起「不如理作意」。b「正勝解」則是確定所 緣為無常、苦、無我、不淨等,接著生起「如理 作意」。北傳論典也有相似的主張,《瑜伽師地論》 卷 95 說:

> (1) 又即於彼諸惡說法毘奈耶中,聞不正 法,起「邪勝解」,於不如理生起如理顛倒妄 想,於不如理不如實知是不如理。又於聽聞 正法如理不如實知是其如理。

> (2)由於「如理及不如理」不實知故,造作 苦諦、集諦雜染。與此相違,聽聞正法起「正 勝解」,於其如理,無不如理顛倒妄想;於其 如理,如實了知是其如理,…如實觀無我、

> 我所。當於聖諦入現觀時,於見所斷所有諸 漏皆得解脫。」

所以,禪修者聽聞正法後,要一再思擇,薰 習出強而有力的「正勝解」,因而能於根塵接觸的 當下生起「如理作意」,這是禪修的關鍵處。

## 法光佛教文化研究所 2014 暑期密集課程簡介

- 開課期間:2014/7/28~8/29(分五週、三週、二週、一週課程,週一至週五上課)
- 主辦單位: 法光佛教文化研究所(台北市光復北路 60 巷 20 號 4F) 報名辦法:即日起受理報名,不拘學歷,免試入學,滿 10 人開班
- 報名表請自法光網站招生網頁下載(網址: http://www.fakuang.org.tw )
- 上課地點:法光佛教文化研究所(105台北市光復北路60巷20號)
- 電話:(02)2578-3623 傳真:(02)2577-6609 E-mail:fakuang@ms49.hinet.net 學習期滿可申請修課證明,或給予「台北市民終身學習護照」時數認證。(缺課次數超過
- 六分之一者不得申請)
- 課程名稱、任課教師、上課時間及課程簡介如下:

6本作主 10 作	丹 1工0米 <i>3</i> 火口巾		
課程名稱	授課教師	課程說明	上課時間
進階巴利語	高明道老師(法光佛研所教師)	此次巴利語進階課程的閱讀教材,先是《增支部》的經,接著參考傳統的 注跟疏,進而涉獵《小部》、《中部》、《相應部》等文獻,讓學員直接接觸 修多羅和古德著作。課程目標在培養學員對研讀巴利佛典的興趣,並加強 其對巴利佛典的理解力和掌握。上課時間,每日分成兩個單元,每次包括 已學內容的複習和新課的介紹、剖析與闡釋,幫助學員在文、義兩個核心 層次上收穫均衡。	7月28日至8月29日共五週週一至週五每天下午1:30~3:00及4:00~5:30
基礎藏語	葉 蕙 蘭 老師 (法光佛研所教師)	◆本課程分四個單元: 1. 字母拼音──以拉薩音為主,練習發音、拼讀與連讀的原理。 2. 會話句型──透過基本句型,培養獨立造句的實力。 3. 文法虛詞──藉由基本格助詞,貫穿文法結構。 4. 文選閱讀──偈頌與散文並重,累積單字以及閱讀的經驗。 ◆以深入淺出的方式,兼顧理論與練習,讓台灣學子不必出國,就能培養藏文說、聽、讀、寫的能力。 ◆由於暑期的課程相當密集,所以完全未學過藏文的同學,可於 7 月 21 日(週一)下午 2:00,法光 4 樓教室,學習藏文 30 個字母。歡迎有興趣的同學試聽!	7月28日至 8月29日共五週 週一至週五 每天下午 2:00~5:00 *7月21日(週一) 下午2:00 藏文字5:10例(一次)
梵文 《善勇猛般 若經》研讀	蔡耀明老師 (台灣大學教授、 法光佛研所教師)	本課程選取《善勇猛般若經》(Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā)的梵文本,相當於唐·玄奘翻譯的《大般若經·第十六會·般若波羅蜜多分》,循序漸進,藉以琢磨梵文能力,培養對梵文的運用能力,並且約略分析與討論其中的哲學內涵,透過經典的研讀,以從事佛教哲學的思辨。	7 月 28 日至 8月1日共一週 週一至週五 每天下午 2:00~5:00
初級藏文佛典選讀	張福成老師 (資深翻譯、 法光佛研所教師)	由於藏文的學習過程是經由字、詞、文的順序,因此在簡略初級的藏文文法學習完畢後,就有必要安排短篇文章的閱讀練習,目標是讓學習者學會將來會使用的常用詞彙,且也再深入熟悉文法,為將來深入的藏文學習奠定堅固的基礎。本課程針對此教學目標,特別選擇藏文《百業經》等佛典,經由豐富的佛學詞彙與文法的分析,希望為學習者奠定此後自己閱讀經文的基礎。	7 月 28 日至 8月8日共二週 週一至週五 每天上午 9:00~12:00
漢藏文 《俱舍論》 研讀	<b>蕭 金 松</b> 老師 (法光佛研所所長)	◆《阿毘達磨俱舍論》是了解佛教知識體系的必讀典籍,本課程選用世親論師造《俱舍論釋》藏譯本,與真諦和玄奘二種漢譯本,全文逐段對照的合編教材。希望透過深度研讀,使學員熟習漢藏文語法,琢磨漢藏譯文特色,掌握漢藏佛學詞彙,培養佛典解讀與翻譯能力。 ◆本課程兼為訓練藏傳佛典漢譯人才的需要而設計,適合具基礎藏文能力,對藏漢文佛典閱讀與翻譯有興趣者,作為進階藏文課程選修。	7月28日至 8月15日共三週 週一至週五 每天上午 9:00~12:00
西藏語文法	<b>蕭金松</b> 老師 (法光佛研所所長)	本課程採用《西藏文法典研究》為教材,以西藏文法典《松居巴》和《大金局巴》為中心,並增補更多實例,系統介紹藏文文法,加強學習者對藏文語法的解讀能力,培養閱讀藏文的興趣。	8月18日至 8月29日共二週 週一至週五 每天上午 9:00~12:00

# 2014 年讚念長老內觀禪修指導行程

代南傳佛教大師》一書中,舊譯為 阿姜朱連) 現年 78 歲,是享名國 際的泰國禪修導師,亦為今日泰國 南部最有名望的高僧,是難得一見 的菩薩行者,一生奇遇很多。長老 禪修經驗豐富,自 2009 年起多次

來台,受邀於法光佛研所、大溪內

[本刊訊] 讚念長老(在《當 觀禪林、中央大學三慧社及高雄古 嚴寺等道場教授內觀法門,此外, 並前往世界各地弘法及教授內觀

> 讚念長老指導的內觀法門,要求在 行住坐臥中,「能觀」的是眉輪的 識智,「所觀」的是諸法無我,依 次照見五蘊的無常、苦、無我、空。

禪修訓練時,依次生起正念、大 正念、般若、般若智、解脫智。 長老強調即學即用,不論行住坐 臥,都時時觀照,使識智走在中 道,不生起貪憂,這便是生活中 的禪修

時間:5月20日(週二)下午2時到4時半。 5月30日(週五)下午2時到4時半。 6月09日(週一)下午2時到4時半。 6月01日(週日)早9:30~16:30。 (一日禪並舍利塔開光)

地點:大溪鎮福安里十鄰頭寮 12 之 5 號 電話:(03)-388-2428 ●台北市八蚌講修法林

時間:5月21日(週三)晚7時到9時。 5月22日(週四)晚7時到9時。

地點:復興南路一段 253 巷 8 號 2 樓 3 電話:02-2755-6820 ●台北市中佛青 時間:5月22日(週四):下午2時到4時半。

地點:長安東路二段 78 號 2 樓 電話:02-2508-2427 ●聖觀精舍三日禪【須報名,住宿名額 60 名】 時間:5月27日(週二)9時報到

5月29日(週四)13時結束 地點:台北市內湖區碧山路 26 之 10 號 電話:02-2796-2882

6月08日(週日)早9時半到11時半。 地點:重慶南路一段 61 號 6 樓 雷話:02-2375-2611 ●泰國廟一日禪

電話:02-2578-3623

●台北市德祺書坊

時間:5月31日(週六)早9時半到下午4時半。 6月02日(调一)早9時半到下午4時半。 地點:中壢市中北路 2 段 103 巷 3 號

6月05日(週四)晚7時到9時。

電話:03-468-3930 ●法光佛教文化研究所

時間:5月29日(週四)晚7時到9時。

時間:6月8日(週日)下午2時到4時半。 地點:台北市光復北路 60 巷 20 號

報名:內觀禪林 insights. tw@gmail.com (03-485-2962 王先生)

雪竇曾住持于蘇州洞庭翠峯寺和明 孫龍回去。 州雪竇資聖寺,期間他的弟子將其上堂示 眾或拈古內容集成七部典籍。本文先簡介 雪竇之生平,再針對其著作中提及「邯鄲」 學步」一語的內容作分析討論。

#### ・雪竇生平

夏卿所著〈明州雪竇山資聖寺第六祖 得趙國行走之能力,更忘失原有壽陵 無如道吾的體悟,卻只是模仿前人轉 明覺大師塔銘〉(完成於 1067 年,以 行走之方法,以至匍匐而歸。魏牟於 身「出去」的答話方式,這麼一來不 下簡稱〈雪竇塔銘〉〉為主要資料,簡 是告訴公孫龍如果不回去,他將會 述雪竇之生平。」雪竇生於宋太平興 「忘子之故,失子之業」,不僅忘了他 讓人看穿自己「東施效顰」的技拙, 國 5 年(980)之遂州(今四川遂 原有的故步,亦失去他的學業。因 這便如「邯鄲學步」之人般地捨棄自 寧),年幼時,聞梵唄之聲,便喜不自此,晉朝郭象注《莊子》時,便說這一己本性以仿效他人,卻又不得學習目 勝,但是,一直到咸平年中(998- 是「以此效彼,兩失之。」 1003),父母喪後,才得以出家。依其 戒臘推算,雪竇應於 1002 年,即 23 于其《雪竇和尚拈古集》和《慶元府 歲時受具足戒。

(今四川成都)聽僧人元瑩(生卒年 容,此集收錄了雪竇遍舉德山宣鑒 語錄》中,稱為《明覺禪師祖英集》。 不詳)講《圓覺疏》,此《圓覺疏》應 (782-865)、雪峯義存(822-12此集之內容包含了雪竇最早所書的 為唐代宗密(780-841)對《圓覺 908)、百丈懷海(720-814)、雲門文 內容,約於 1022 年所作的〈赴翠峯請 經》所作之略疏

**雪竇除了聽講經論以外,還** 主動地思惟其經論意含,因此伺夜人 亦即為圜悟克勤《擊節錄》的內容依 室請益元瑩,參問其:「至心本是佛, 由念起而漂沈」之大義,如此往復四 次,但是,元瑩的回答都不能使雪竇 滿意。最後,元瑩拱手說:「子非滯教 者,吾聞南方有得諸佛清淨法眼 者。」雪竇聽了元瑩的建議,離開四 川之後,便一路往東方和南方雲水參 學。雪竇自 1002 年出家受具,行腳雲 水,最後在智門光祚禪師(活躍于 964-1010 年) 門下得法,直到 1017 年到杭州靈隱寺前,共長達 15 年。

雪竇得法於光祚後,曾行腳多 處,雪竇於 1019 年左右,被推舉到蘇 州洞庭翠峯寺擔任住持,翠峯寺是雪 竇第一座弘法的寺院, 共住錫了四 年。接著,在1023年時,雪竇之舊識 曾會于仁宗天聖年間(1023-1031) 被任職出守明州(今浙江),曾會便手 書〈明州軍府官請住雪竇疏〉,請雪竇 住持明州的雪竇山資聖寺。

雪竇自得法、頓悟于湖北智門光 清云:「邯鄲學步。」 祚禪師後,一路行腳,最後在江、浙 地區長住下來,呂夏卿之〈雪竇塔 師云:「者僧不是邯鄲人,為什麼學唐 銘〉形容雪竇的影響為「州邦遠近, 步?若辯得出,與爾茶吃。」 輻輳座下。」"此外,我們亦可見雪 竇在世期間, 備受士大夫曾會所尊 奏請賜以紫方袍,侍中賈昌朝(998 - 家,後入閩參學,為雪峰義存(822 -1065)又奏表,加賜「明覺」之號。3

雪竇山資聖寺院共住持了 31 年,期間 大師 」。<sup>,</sup> 誨人不倦,經弟子收錄了許多上堂、 拈古、頌古、勘辨和書信,集成了 非常有名的公案故事,如今最完整之 徒說問空生,高枕千門睡方美。 明覺大師開堂錄》、《雪竇和尚後錄》、 1024)《汾陽無德禪師語錄》中: 《明州雪竇明覺大師瀑泉集》、《雪竇 和尚拈古集》、《雪竇顯和尚明覺大師 頌古集》和《慶元府雪竇明覺大師祖 麼?」 英集》。雪竇去世於皇佑四年 云:「不曾到。」 (1052),俗壽 73 歲,僧臘 50 夏。 <sup>4</sup> 州云:「吃茶去。」

### ·「邯鄲學步」

《莊子・秋水》中記載,戰國時 吃茶去?」 期趙國人公孫龍(公元前 320-250 州召院主,主應諾,州云:「吃茶 年) 問道家魏牟(公元前 320-240 去。」 年)說:他善於辯說,常常可以「困 百家之知,窮眾人之辯」,自以為是最 通達了,但是,聽了莊子的言論後, 州吃茶去」的意義時,此僧人卻轉身 表達其〈往復無間〉題名之意。 不聞夫壽陵餘子之學行於邯鄲與?未 只是模仿唐代禪師的應答方式。 得國能,又失其故行矣,直匍匐而歸

# 李竇重顯禪師對「邯鄲學步」之運用

## 黃繹勳

之文作疏時解釋,戰國時期壽陵為燕 智(769-835)說:「智不到處切忌道 國之鄉邑,邯鄲則為趙國之都城。當著,道著即頭角生。智頭陀怎麼 時之人都認為趙都之地的人行走之姿 生?」道吾圓智便出去。"由此看 非常好看,故而燕國有位弱齡少年特來,道吾便是藉由轉身「出去」以表 別遠來學步。這違背自己的本性而效 達不落於語言文字的答話。 有關雪竇的生平記載,本文依呂 仿別人的結果是,此少年不僅未能習

> 而這「邯鄲學步」一語,雪竇各 雪竇明覺大師祖英集》中提及。首 加以評之。此外,《雪竇和尚拈古集》 據,圜悟克勤為此百則一一加上如 子」、「崇壽指凳」等等標題,之後,

再加以著語和評唱。 而所謂「拈古」的體例,每則皆 1108年間,增加了50首。 是以雪竇「舉」一古則為開首,這些 古則多為援引自佛經或禪宗典籍中的 其所收內容,很難得的都是雪竇所親 故事,或者是禪師與僧人或居士之對 撰的頌、感興、懷別、貽贈之作;二 答的內容,雪竇繼而以「師云」為句 來,此集集成時間在七集中是最晚的 首,「拈」而抒發其看法,「拈古」由 (1032 年),且其篇幅到了 1108 年, 於不是以韻文形態呈現,因此,體例 還增加了 50 首。但是,這些內容的撰 上比「頌古」自由。下文所示「邯鄲 寫年代,則跨越了雪竇早期和晚期之 學步」之喻,便是出於雪竇援引鏡清 弘法年代。將來學人若能仔細研讀此 道怤(868-937) 禪師與一僧人之對 集,除了雪竇個人之研究以外,或許

鏡清問僧:「趙州吃茶去,爾作麼 生會?

僧便出去。

重,駙馬都尉李遵勖(988-1038)特 溫州(浙江)永嘉,俗姓陳。幼年出 908) 法嗣,歷住鏡清寺和天龍寺,吳 雪竇於蘇州洞庭翠峯寺和明州的 越錢鏐(893-932 在位)賜號「順德

而鏡清所問「趙州吃茶去」是則 《雪竇和尚住洞庭語錄》、《明州雪竇 描述可見于宋代汾陽善昭(947-

趙州見僧到便問:「曾到此間

或云曾到,州亦云:「吃茶去。」

耳。」5以「邯鄲學步」之喻來勸公 以轉身「出去」回應問話的方式,可 見于唐代禪師的史傳記載中,例如藥 唐朝道士成玄英為《莊子》上述 山惟儼(751-834)問其弟子道吾圓

但是,鏡清卻看出此僧人心中實 僅錯失可讓禪師勘辨自己的機會,更 的,落入「兩者皆失」的困境。

「邯鄲學步」一語第二次出現于 受戒之後,雪竇前往益州大慈寺 先,有關《雪竇和尚拈古集》的內 上、下二卷,《大正藏》版《明覺禪師

> 偃(864-949)等等諸師之古則,並 別靈隱禪師〉。13 此外,此集之內容也 一直繼續擴充,北宋禪僧睦庵善卿 (活躍於約 1050-1108 年間)于其 《祖庭事苑》就說:「文政序總緝成二 「德山示眾」、「雪峰普請」、「百丈拂 百二十首,今此本複增五十首。乃知 雪竇平日著述散落甚多,卒難考 紀。」14 由此可知,此集在從 1032 到

因此,此集之特色有二:一來, 還能從文化史的角度,發掘其作品所 描述的當代人物、地理、事蹟等珍貴 資料。1

而「邯鄲學步」出現于雪竇以 〈往復無間〉為題名,以十二時為次 序所作的十二首詩中,〈十二時歌〉 是一種禪師常作的修道偈,以一日中 十二時辰的十二地支為順序,每一時 辰都分別搭配佛教的思想或修行內 容,以歌、頌或偈文體而作成。1°雪 竇以〈往復無間〉為題名的十二時歌

平旦寅,联兆之前已喪真,老胡 鶴樹漸開口,猶舉雙趺誑後人。

日出卯,萬國香華競頭走,邯鄲 學步笑傍觀,豈知凶禍逐其後。…… 半夜子,樵唱漁歌聲未已,雨華

雞鳴丑,貴賤尊卑名相守,忙者 忙兮閑者閑,古今休論自長久。17

相異於俗世十二時辰習以「子」 搭配寺院僧人作息時間,而始於 「寅」時,終於「丑」時。始于 院主問:「不曾到吃茶去,到來為甚也 「寅」時,因「寅」為十二時辰中早 晨三時至五時,正是寺院僧人進行一 日禪坐之始;終於「丑」時,雪竇應 頁。 是因為雞鳴於丑時, 寺院僧人正要起 16 (日本)川崎ミチコ, 〈禪僧の偈 身。雪竇之十二時詩中,僧院作息始 頌·二 修道偈——定格聯章— 因此,當鏡清所問僧人有關「趙 於寅時之禪坐,終於丑時之雞鳴,以

卻無法開口言說,不知是何故?魏牟 便出去了。鏡清卻是認為他只是在 而雪竇之〈往復無間〉十二時詩 則以井底之蛙無法瞭解東海之大來回 「邯鄲學步」,雪竇更進一步拈出: 進行至「卯」時,即早晨五時至七 <sup>17</sup>《明覺禪師語錄·祖英集》,《大正 答其問,並明白顯示出公孫龍之識 「這僧不是邯鄲人,為什麼學唐步? 時,為寺院僧人禪坐開靜之後,開始 淺。最後,魏牟告訴公孫龍:「且子獨 若辯得出,與爾茶吃。」點出這僧人 走動之時,雪竇於是作詩云:「日出 18《雪竇頌古》,(日)入矢義高等人譯 卯,萬國香華競頭走,邯鄲學步笑傍 注,東京:築摩書房,1981年,第85 由於雪竇的拈提,我們便可知這一觀,豈知凶禍逐其後。」詩中「萬國 頁。

香華競頭走 一句,雪竇於其《頌 古》中亦有相似之句為「衲僧今古競 頭走」。18 因此,筆者推判詩中「萬 國香華」一詞應為「衲僧」之隱喻。 亦即天下衲僧「競頭走」爭著出頭 但是,雪竇警示僧衲若是以「邯鄲學 步」的方法來修行的話,不僅取笑於 傍觀者,更因不知自己將「忘子之 故,失子之業」,凶禍會隨後而來。

雪竇生於四川,出家後一路往東 方和南方雲水參學,後來以住錫于浙 江雪竇山資聖寺聞名於世。其弟子將 其上堂、拈古、頌古、書信和詩作等 内容,共編集了七部典籍,其中「邯 鄲學步」一語,雪竇各于《雪竇和尚 拈古集》和《慶元府雪竇明覺大師祖 英集》中提及。雪竇藉由《莊子·秋 水》篇中「邯鄲學步」之人,來警示 僧納若捨棄自己本性以仿效他人,卻 又不得目的,便會落入「兩者皆失」 的困境。更甚之,「邯鄲學步」之人不 僅取笑於傍觀者,更因不知自己將 忘子之故,失子之業」,如此越來越 遠離自心清淨本性的凶禍便會隨後而 來。雪竇如此將廣為人知之成語用於 禪院教化中的方式,既權巧方便又發

此〈雪竇塔銘〉收於《明覺禪師祖英 集》之後,《大正藏》第47冊,第712

《建中靖國續燈錄目錄》記曰:「明 州雪竇山明覺禪師法興七十八人。 《卍續藏》第 78 冊,第 624 頁;《明 覺禪師語錄》,《大正藏》第 47 冊, 第712頁。

《雪竇塔銘》原雲:「駙馬都尉和文 李公,表錫紫方袍;侍中賈公又奏 加明覺之號。」《大正藏》第 47 冊 第 712 頁。

《明覺禪師語錄》,《大正藏》第 47 冊,第 712 頁。 黃錦鋐,《新譯莊子讀本》,臺北:三 民書局,1974年初版,2011年二版四

刷,頁222。 《南華真經注疏》,(晉)郭象注 (唐)成玄英疏,北京市:中華書 局, 1998年, 第348-349頁; 黃錦 鋐,《新譯莊子讀本》,第231頁。

《佛果擊節錄》,《卍續藏》冊 67,第 1301 號。 《明覺禪師語錄·拈古》,《大正藏》

第47冊,第687頁。 鏡清道怤于《宋高僧傳》,《大正藏》 第50冊,第787頁和《景德傳燈錄》 中皆有其傳《大正藏》第51冊,第 348--349百

10 《汾陽無德禪師語錄》,《大正藏》第 47冊,第608-609頁。

《景德傳燈錄》,《大正藏》第51冊, 第314頁。 12 《明覺禪師語錄》,《大正藏》第 47

冊,第 698 頁。 13 五山版《雪竇明覺大師語錄》,頁89-

90;《明覺禪師語錄》,《大正藏》第 47冊,第706頁。 14 《祖庭事苑》,《卍續藏》第 64 冊,

第 342 頁。 時,即夜十一時至次晨一時為始,雪 <sup>15</sup> (日本)柳田聖山總結雪竇生平之交 竇此〈往復無間〉十二時詩卻是因為 遊者時,即是以《祖英集》中雪竇與 他人之書信為資料,列有池陽曾學 士、四明使君沈祠部、内侍太保等 人,參其〈雪竇頌古の世界〉,《禅文 化研究所紀要》10,1978年,第29

> 一〉,《敦煌講座8 敦煌佛典と 禪》,東京:大東出版社,1980年, 第270-276頁。

藏》第47冊,第703–704頁。

賴淑卿

36000 元 1200 元 陳張秀瓊 許美鈴 黄永政 30000 元

袁淑真 1000元 菩薩園林精色 10000 元 王光陽 楊郁文

王惠雯 王謝嬌 7200 元 李政儒 陳韋翰

6000元

詮晶光電

5000 元

賴其里

葉紀玉燕

葉淑芬

葉榮文

葉榮城

3000 元

達和法師

王郭麗香

郭麗卿

郭王秋玉

蔡李芳蓮

2500 元

林中梧

黃有為

張昌邦

鄭文鋒

2000 元

王良一

李陳慎

李銘彬

李瑞隆

林伯謙

張月娥

張坤灶

劉金英

蕭林烽珠

1500 元

杜弘仁

天禪法師

吳昌榮 官韋汝 林炯靈 施懿修

姚向榮 倪冬梅 孫逸安 黃娟娟 黃慧真 張果為

楊薪林 楊淑芬 鄭上門 智光禪寺一心會 鄭上瑚 蔡振發 劉繁男

謝健華 顏瑛宗 800 元 石芳心 賴文隆

600 元 佛光社 余晉昌 施教燮 蔣淑卿 520 元 福慧門 500 元 正樂會

果雲法師 李明仁 施鎮陽 涂文壁 蕭坤進 300 元 圓琮法師

陳慧心 200 元 圓德法師



#### 一、前言

龍樹所著《根本中論頌》 (Mūlamadhyamakakārika,簡稱中 論),全論共27品近450個偈頌,如同 一般論書之體例,在全論之首龍樹先以 歸敬偈禮讚佛陀,此一歸敬偈主要以 「八不緣起」來讚嘆佛陀說法的殊勝 然而從龍樹的偈頌,八不固然是用來形 容緣起,可是八不自身如何被證成,從 偈頌中並看不出來,而在漢譯青目《中 論》釋的長行中卻有詳細的說明與論 證,本文擬就這部分來討論《中論》歸 敬偈八不的證成。

第 295 期 2014 年 4 月出刊

二、略說造論目的

在解釋歸敬偈之前,先簡略說明龍 樹造本論的目的,依月稱《明句論》的 解釋:「八不緣起是整個《中論》的主題, 論》的目的。」「引文中「滅戲論、寂 固」是歸敬偈另二個形容緣起的語詞, 月稱把它視為龍樹造論的目的

「滅戲論」即是止滅種種分別或邪 見的意思,依青目的解釋,它們包括外 道的無因、邪因等邪見及外道與內教執 著有無、常斷等邊執、種種說我我所之 實執,其中所謂外道的無因、邪因等邪 見,青目列舉八種妄計有世間作者的錯 誤見解,如說:「有人言萬物從大自在天 生,有言從韋紐天生,有言從和合生, 中「從自然生」即是指無因生,其餘從 大自在天生等七種見解都是指從邪因 生,而無因生將導致斷見,邪因生將導 致常見乃至我我所見,因此青目總結外 道的過患說:「有如是等謬,故墮於無 因、邪因、斷、常等邪見,種種說我、 我所,不知正法。」3除此之外,尚有 内教的迷執,吉藏依青目釋區分為對小 乘教法的迷執及對大乘教法的迷執,對 小乘教法的迷執即是於十二因緣、五 陰、十二入、十八界等產生實有見、常 見,對大乘教法的迷執即是於大乘法中

所說畢竟空產生虛無見、斷見。1 綜合上述外道的無因、邪因及外道 與內教執著有無、常斷等邊執、種種說 我我所之實執,龍樹就是為了止滅上述 種種分別或邪見,故而撰作《中論》, 這就是龍樹造論的目的。

## 三、歸敬偈釋義

《中論》歸敬偈說:「佛說緣起法 不生亦不滅,不斷亦不常,不來亦不去, 不一亦不異,滅戲論寂固,敬禮正等覺, 最勝說法者。」。頌文意指,正等覺者 宣說了不生、不滅、不常、不斷、不一、 不異、不來、不去、滅戲論、寂固的緣 四、歸敬偈八不的證成 起,論主敬禮彼諸說者中之最至上者。 戲論 」與「寂固 」(śiva,吉祥、寂靜 ), 都是用來形容「緣起法」,換句話說, 緣起的真實狀態乃是八不、滅戲論與寂 固。因此,如上述所言,月稱認為八不 是《中論》的主題,滅戲論寂固是龍樹 撰寫《中論》的目的。而依頌文,八不 及滅戲論寂固又都是用來形容「緣 起」,可見,「緣起」亦可視為整個《中 論》的主題與目的。

在歸敬偈中,八不除了說明緣起, 也代表中觀學派的宗旨一中道 (madhyamā pratipat),因為八不是對生 滅、常斷、一異、來去等邊見的否定, 間」(離偏、離邊)之意,所以八不就 不偏在二邊,故稱中道。」6「中道, 即不生不滅(等)八不義也。」7

除了上述八不緣起及八不中道的 含義之外,歸敬偈尚有二諦中道的意 思,如青目釋說:「以此二偈讚佛,則 述,所以長行稱「後當廣說」。其次, 已略說第一義。」可見,一般我們視為 屬於世俗諦範疇的緣起,在歸敬偈中,才有滅,今既不生,何得有滅?是故 由於緣起是八不以及滅戲論寂固的緣 諸法不滅。 起,因此這樣的緣起已超越世俗諦的範 2、「不常不斷」: 若法不生不滅,即是

# 《中論》歸敬偈八不的證成

才會說此歸敬偈實已略說第一義,因而 義之二諦意義。另外,歸敬偈亦顯示二 諦中道的意義,如清辨《般若燈論釋》 說:「彼世諦中有緣起故(非無),非第 一義亦有緣起(非有)…如化丈夫起(非 無),丈夫自性實無所起(非有)。亦如 幻、燄內入起等,世諦故說(非無), 非第一義(非有)。」。引文中,先以法 而滅戲論寂固之涅槃則是龍樹撰寫《中 說,再引喻顯示。法說中,清辨指出此 偈是就世俗諦故說有緣起,由有緣起故 捨離「無」之邊見,而不是第一義中亦 有緣起,由此第一義空而捨離「有」之 邊見,因此此偈隱含有俗有真空的二諦 中道的意思。其次,清辨引化人的似有 非有之譬喻,以及如幻術、陽燄的內六 入處亦似有非有等譬喻,來顯示俗有真

疇,而是指謂第一義的緣起,所以青目

至於龍樹於歸敬偈中為何僅舉八 不予以否定八種邊見,而非廣破一切見 呢?關於此問題,註釋家的見解大同小 有言從時生,有言從世性生,有言從變 異,如青目認為諸法雖然無量,但略說 八事,則可總攝一切法,破一切執。9月 稱接近於青目此看法,指出在無盡緣起 法相中, 唯舉此八相, 乃此八相構成論 爭主題之緣故。10 吉藏也—樣從以略攝 廣的角度來說明八不,不過吉藏特別以 三論宗所慣用的破邪顯正的方法,指出 透過八事四對之一一相對的關係,可以 遍破眾計,圓滿顯示中道正義。印順法 師則從哲學的範疇論觀點,指出八事四 對分屬存在、時間、空間、運動等範疇 為一一法所必備,所以這四者已總攝了 一切法。11

依上述各註釋家的解釋,我們大致 可從其註釋本歸納出《中論》歸敬偈的 要旨為:雙通理事(青目)、體用並舉 (月稱)、二諦並觀(三論宗)、總攝諸 法(印順)。除此之外,我們若將《中 論》歸敬偈對照於全論最末一偈的結 讚,亦可發現其首尾前後呼應的關係, 如結讚說:「瞿曇大聖主,憐愍說是法, 悉斷一切見,我今稽首禮。」12 頌文中 之「悉斷一切見」,顯然與歸敬偈的「八 不」、「滅戲論」相互呼應,經由這種首 尾連貫的脈絡,更突顯出龍樹為令眾生 止滅戲論、獲致涅槃寂靜的造論目的。

有關歸敬偈八不的證成, 吉藏依青 依本頌梵文,頌文中「緣起法」以下, 目的注釋,將之區分為勝義門(理門) 共有 10 個形容詞包括「八不」及「滅 與俗諦門(事門),以下根據這二門次

#### (一)就勝義門 1、「不生不滅」:諸法為何「不生」呢?

青目釋長行中先指出外人對諸法的 生起之種植主張,這些主張包括因果 先無果,自生或他生或共生,有(因) 生或無(因)生等等,然而上述這些 對諸法生起的主張,不外都是有自性 生的主張,這和諸法乃是無自性生的 真實相違背,因此外人有自性生的主 5、不一:長行:「如穀不作芽芽不作穀, 張不能成立,故諸法不生可以成立。 符合 madhyama 所指謂之「中央」、「中 不過在長行中,對於外人種種有自性 生的主張為何不能成立,青目並未詳 是中道,如吉藏《中觀論疏》說:「以 述,而係用「後當廣說」作交代,所 謂「後當廣說」近即指隨後第一品〈觀 因緣品〉對自性生的論破,遠則可推 及後第7品〈觀三相品〉對諸法外別 有生相的論破,其論破的證成詳如後 諸法為何「不滅」呢?由於先有生後

不常不斷,為何呢?生滅即是有無 有自性的生滅即是實有實無,法若實 有性則是常,再者,法若實有則不應 無,若先實有今成為無,是即為斷 由此可知,法的生滅見,即是常斷 見,法既不生不滅,則是不常不斷,

所以說諸法不常不斷 3、「不一不異」:一異主要是針對因果 同一(因中有果)或因果相異(因中 無果)的主張,青目長行說:「若一 則無緣,若異則無相續。」這裡已先 出現「歸謬論證」(prasaṅga-anumāna) 的形式,13 此一論證方法後面俗諦門 會廣泛運用,引文中「若一則無緣」 若寫為歸謬論式即為:「如果因中先 有果的話(r),則此一果法既已先有 其次,引文後句「若異則無相續」, 若寫為歸謬論式即為:「如果因中先 無果的話(r),則因與果成為不相干 由此可證,因果既非同一亦非相異 所以說諸法不一不異。

4、「不來不去」:「來」是指外道所計「諸 法從自在天、世性、微塵等來」,「去」 則指諸法「還去至本處」,如微塵論 者認為諸法由微塵和合而有,離散而 無復歸微塵,然就佛法,自在天、世 性、微塵等常法形同無因,有無因等 過,故外道所計的來去不能成立,所 以說諸法不來不去。

### (二)就俗諦門

上來是就勝義的理門,接下來的俗 諦門是就事門,也就是舉世間事象加以 證成,吉藏稱此為「即俗顯真」。青目 釋所舉的事象,是舉穀種與穀芽的因果 關係來證成八不,而其所使用的方法就 是上述的「歸謬論證」14,以下依據青 目釋長行逐一將其改寫為歸謬論式,以

說明八不的證成。 1、不生:長行:「離劫初穀今穀不可得, 6 若離劫初穀有今穀者則應有生,而實 不爾,是故不生。」論式:「如果劫 初穀自性生(r),則今穀應離劫初 穀亦應自性生(~p),實則今穀非離 劫初穀而自性生(p),故劫初穀不 (自性)生(~r)。」

2、不滅:長行:「若〔劫初穀〕滅,今 不應有穀,而實有穀,是故不滅。」 論式:「如果劫初穀壞滅(r),則不 11 印順,《中觀今論》,頁 51。 故劫初穀不壞滅 (~ r )。

3、不常:長行:「如穀芽時種則變壞, 13 所謂「歸謬論證」是指,欲證明敵論 (r),則穀芽時穀種應不壞(~p), 實則穀芽時穀種已變壞(p),故穀 種不常(~ r )。」

同一或因果相異,因中先有果或因中 4、不斷:長行:「如從穀有芽,是故不 斷,若斷,不應相續。」論式:「如 果穀種是斷滅( r ),則不應從穀種 而有穀芽(~ p ),實則從穀種而有穀 芽 ( p ),故穀種不斷(~ r )。」

若穀作芽芽作穀者應是一,而實不 爾,是故不一。」論式:「如果穀種 與穀芽的體性是同一(r),則應穀 種即是穀芽、穀芽即是穀種(~p), 實則穀種不即是穀芽、穀芽不即是穀 種(p),故穀種與穀芽的體性不一 (~ r ) ° \_

6、不異:長行:「若異者,何故分別穀 芽、穀莖、穀葉,不說樹芽、樹莖、 樹葉?是故不異。」論式:「如果穀 種與穀芽的體性相異( r ),則應從 樹種而有穀芽生 (~ p),實則從樹種 無有穀芽生(p),故穀種與穀芽的

體性不異(~ r )。」

7、不來:長行:「如穀子中芽無所從來 若來者芽應從餘處來,如鳥來栖樹 而實不爾,是故不來。」論式:「如 果穀芽有所從來( r ),則穀芽應從 離穀種之他處來如鳥來栖樹(~p) 實則穀芽不從離穀種之他處來如鳥 來栖樹(p),故穀芽無所從來(~ r) ° ı

8、不出:長行:「若有出,應見芽從穀 出,如蛇從穴出,而實不爾,是故不 出。」論式:「如果穀芽自內有所從 出( r ),則芽體應先在穀種中復從 穀種而出如蛇從穴出(~p),實則芽 體非先在穀種中復從穀種而出如蛇 從穴出( p ),故穀芽自內無所從出 (~ r ) °

#### 五、結語

以上大致解析《中論》青目釋對歸 敬偈八不的證成,在《中論》諸注釋本 中亦唯有青目釋對八不提出了論證,其 論證方法主要是歸謬論證方法。在青目 長行中,並非八不的每一個論證都具有 則不須因緣,即同於無因過(非 P)。」清楚完備的論證形式,不過經由本文的 整理與改寫,即可呈現完整的八不之論 證形式。一般認為《中論》諸注釋本中 佛護是首先採用歸謬法註解《中論》的 的二法,即成為無相續過(非P)。」 注釋本,不過從本文的討論,青目似更 早以歸謬法註解《中論》,這在中觀學 派的方法論研究領域應具有重要的意

> Candrakīrti. *Mūlamadhyamakavītti Prasannapadā*. pp.3-4.

鳩摩羅什譯,青目釋,《中論》,《大 正藏》冊30,頁1中。

同前註

,同註 2,頁1下。 筆者此處係採用與梵文語法較貼近的 法尊法師之譯文,轉引自《辨了不 義善說藏論》,《西藏佛教教義論集 (二)》,頁 206。按鳩摩羅什所譯《中 論》歸敬偈為:「不生亦不滅,不常亦 不斷,不一亦不異,不來亦不出,能 說是因緣,善滅諸戲論,我稽首禮佛, 諸說中第一。」(《大正藏》冊 30,頁

1中。) 吉藏,《中觀論疏》,《大正藏》冊42 頁24中。

同前註,頁 22 上。

集(二)》,頁 92。

清辨,《般若燈論釋》,《大正藏》冊30, 頁52上。

鳩摩羅什譯,青目釋,《中論》,《大 正藏》冊30,頁1下。 『 *Prasannapadā*. p.11;易陶天譯,〈明句 中論疏歸敬偈疏〉,《西藏佛教教義論

應有今榖(~p),實則有今穀(p), <sup>12</sup> 鳩摩羅什譯,青目釋,《中論》,《大

正藏》冊30,頁39中。 是故不常。」論式:「如果穀種是常 者的主張非q(或r)是錯的,先假 設非 q (或 r ) 為真,然後由非 q (或 r ) 真的假設, 導出矛盾的結論, 最 後再斷言非q(或r)真的假設錯誤, 應該 q ( 或非 r ) 才對。其論式一般 以 tarka 的形式表示,即:「如果非 q , 則非p」或「如果r,則非p」,其中 非q或r表敵論者的主張,p表無過 失或某一已知的事實。

14 如上所言,「歸謬論證」一般以 tarka 的形式表示,即:「如果非 q ,則非 p \_ 或「如果r,則非p」,也就是僅止於 顯示對論者的主張推論出矛盾的結 論,至於由此而令對論者心中生起了 解我方論點的比量,則不顯示出來。 但在論典中,有時論師也會將原先不 顯示出來的對論者心中所生起了解我 方論點的比量也顯示出來,如以論式 表示,即為:「如果非q,則非p,實 則p,故a」或「如果r,則非p, 實則 p ,故非 r 」,而接下來所要討論 的俗諦門(事門),青目所使用的「歸 謬論證,都是指後者這種顯示對論者 心中所生起的比量之論證形式。