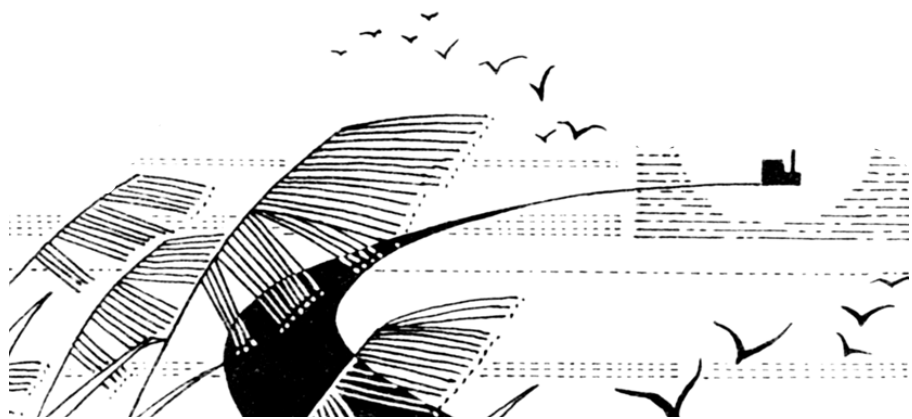


语言学论丛  
(二)

马敏  
主编



# 目 录

耶鲁教授质疑所谓的人有人言，兽有兽语 .....	1
无着道忠的学术贡献 .....	3
用科学态度维护祖国语言文字主权 .....	34
促进语言生活健康发展 .....	42
纪念吕叔湘先生诞辰百年 .....	47
新疆少数民族推广普通话的现状与对策 .....	51
汉藏、阿尔泰语系极可能存在“亲戚”关系 .....	67
阿尔泰语系 .....	69
乌拉尔、阿尔泰语系诸语种列表 .....	69
中国语言文化史研究模式的重建 .....	71
现代语言的起源和东方语言的史前 .....	74
原始华夏语的混成发生 .....	78
秦汉以后汉语的推移发展 .....	88
汉语方言分区是中国移民史投影 .....	94
关于中国语史研究的理论模式 .....	97
论东亚南洋语言历史文化圈假说 .....	99
现代人类语言起源的科学思考 .....	133

## 耶鲁教授质疑所谓的人有人言，兽有兽语

动物拥有完整而又与人类截然不同的情绪、交流能力和精神生活这一论断在承受了数世纪的嘲讽后，突然间从 20 世纪 70 年代起受到了追捧，人气剧增。

动物行为学家训练猿猴结合肢体语言和表意符号来提问，而声学家则发现鲸鱼和大象都能发出次声波与同伴交流，由此人们开始怀疑动物的话语远比比人类了解得多。

最近，德国的研究人员在《科学》杂志上发表的报告称：‘里科’，一只牧羊犬，不仅能够根据名称分辨两百个物品，甚至还能从一堆熟悉物品中发现新事物，并记住它的名字。

但耶鲁大学的语言学家安德森教授则声称任何这样的行为都不能算作语言。他对所谓的人有人言，兽有兽语持坚决的否定态度。

鸽子也可被教会，但那不是语言！

安德森承认里科是一只聪明的狗，但它所做的并没有超出我们已知的动物行为。特别的狗能够从人类那里得到暗示。比如说，用手指着一个物体，对猿，鹦鹉，即使是狼来说都毫无意义，但狗能够意识到手指着的远处某物正是人所指示的。安德森教授认为在人的刺激下，动物能够学会记住符号和声音，并且进行抽象的思考。比如把香蕉联系到一个和弯曲、黄色都无关系的按钮上。但这些能力和复杂的声音语言或肢体语言并不符合，只不过是些有限的词汇，就像交通灯或棒球教练的号令一

样。

黑猩猩在大量训练后能够学会 200 个左右的符号，安德森教授在采访中认为，但他们几年后就忘得一干二净，而孩子们的词汇量是不断扩大的。他还表示孩子们还可以意识到声音可以用于组词成句，但目前还看不出动物也能如此。

你可以教会一只鸽子按下 6 至 7 个小按钮来获得谷子，但那不是语言！

对于语言学家来说，语言不是单词的罗列，它还要通过语法架构——这是一种艺术，它给予几个单词的组合以完全不同的意思，比如凶手认定玛丽是约翰的母亲，玛丽认定约翰的母亲是凶手和凶手玛丽被认定是约翰的母亲。

安德森教授承认动物们之间的交流非常微妙。蜜蜂翩翩起舞指示蜜源的方向、距离，猴子和松鼠对天敌都有独特预警叫声。动物们甚至会通过声音戏弄彼此。但鸟儿们不能解释这个把戏，蜜蜂记不住去年的蜜源，猩猩不会问它们的人类语言老师为何它们会被人类抓起来。

### 对安德森的反击

和猿类工作、生活了 25 年的埃米莉·休·萨维奇教授对安德森教授的观点极力反对。她在佐治亚大学研究的一些黑猩猩从出生时就被灌输语言，并且观摩他们的父母如何学习各种符号。其中，在指认事物方面最具天赋的猩猩 kanzi，可以听懂去拿微波炉里的西红柿，从而只取所指的西红柿而忽视其它的。她还说猿猴甚至能表达出他们是快乐、痛苦还是疼痛，偶尔还会调皮地提醒饲养员几天前许诺的奖励。

和大猩猩可可一起工作生活了近 30 年的弗朗·帕特森说大猩猩可可能像一个 5 岁儿童那样说出你注视的一些东西。它可以通过挑眉毛来表示疑问，用画符号表示赞同以及使用其它如安德森教授所说的合乎文法的肢体语言来表达自己的想法。

对动物们的语言天分加以质疑的语言学家们被指责为肆意提高语言定义的门槛以使动物们永远也无法企及。他们将一直否认动物会说话，萨维奇教授说，因为这在他们的世界观里是无法接受的。

对此，安德森教授回应到：甚至蟑螂，如果它真的具备语言潜能，我也不想去否定，但我确实不认为除了人类之外还有什么动物具有语言的潜力。

## 无着道忠的学术贡献

### 一、引言

无着（1653—1745）的特色在于他是一个纯粹的学问家。他不屑于做学问以外的事情，而是全心全意地为学问耗尽了九十二年的一生。作为日本人，可以说是空前绝后的。他不仅仅是研究禅宗或江户时代临济宗妙心寺派教义的学者，甚而可以说是在整个佛教史乃至东方人文史上留下最大功绩的学者之一。他留下来的二百五十五部、八百七十三卷巨著的数量与质量就雄辩地证明了这一点。并且，他的学术成果，即使以当今世界性的东方学水准来衡量亦毫不逊色，其中甚至还含有今天的科学研究尚未涉足的领域。可惜的是知道这一事实的人极少。究其原因，大概是无着圆寂以后，没有继承他的

学问的人吧。到了近年，虽也有人暗中利用他的遗着，但充其量也不过是利用少数常见的本子，还未曾出现与无着的立场、观点持有深切共鸣，并能占有、发展他的全部学术成果的学者。这是因为：无着的众多著作大部分是手稿，祇有少数几部经抄写而流传，很少有对一般学者公开的机会；另外，长期以来，他的学术成果被一些人从宗门禁止外学的立场出发而加以特殊对待。历来，学问被当作禅门之贼，文献学者被认为是禅门不入流的弟子。因而和尚的伟大的学术成果，始终未得到公正的评价与重视。低下到连学问都害怕、科学性的研究都排斥的宗门，故意无视称得上空前绝后的无着和尚的功绩，使应当珍惜的宝藏白白地腐烂，这难道不令人十分遗憾吗？

从远处看，无着学术成就的基础中有着和卢山、净影两慧远及圭峰宗密、永明延寿等著作共通的体系性的视野。蕴藏着和龙树、觉印（佛印）相通的论师（佛教理论家）精神，具有完全不同于日本人的规模。无着这一道号，也恐怕是因为衷心景仰印度的无着，即 Asanga 论师而取的吧。实际上，无着不过是锁国时代妙心寺内的一个分寺----龙华院的二世，但他的学术领域却涉及整个佛教史，进而与中国文献研究相关。所谓藏外的经、史、子、集四部自不待言，即使是稗史小说，也不无浏览。特别在中国古籍的校勘、近代汉语口语的研究方面，甚至取得了当时中国本土还尚未出现的成果。并且，在学术研究的立场、方法上，也完全是出于与近代西方人文科学相同的纯学术性的自觉，仅从这一点来看，也应该说他是科学研究的先驱。和无着生活、活跃于同一时代的伊藤仁斋（1627—1705）、荻生徂徕（1666—1728）

富永仲基(1715—1746)、本居宣长(1730—1801)、慈云饮光(1718—1804)等人的学术成果如今都有一些继承者,与他们相比,历来人们对无着的学术成果不是注意得太少了吗?

一般说来,现在人们评论日本文化、或带有日本特色的东西时,往往把禅当作这些东西的精神性背景。但构成所谓带有日本特色的东西的实际内容的诸艺,却完全是江户时代中期,也就是从元禄(1688—1706)到享保(1716—1734)时期创立起来的。俳句、能乐、茶道、歌舞伎、水墨画、心学,以及剑道、武士道等诸艺流派的形成,也都大致是这个时候。当然,这些诸艺是室町、桃山时代(十四—十六世纪)即萌芽,在前代就发展了的,不过,实现社会性的渗透及精神性的升华,却是十八世纪以后的事情。特别应该注意的是:这正值无着的晚年,白隐的壮年。镰仓、室町时代(十二—十四世纪),从中国大陆传来的禅,不单纯是被作为宗教、而是被作为产生出社会文化性的诸艺的母体来对待的,这确是应当正视的事实。那么,这些富有禅性质的各种文化,真正在大众社会固定下来,成为带有日本特色的文化,为什么一定要等到十八世纪呢?据说,在日本被称为第二国家出现的江户幕府的幕藩体制的巩固及工商业经济的急速发展,是一个重要原因。不过,今天我们没有必要急于去寻找那种历史的社会的原因。

与被看作近代日本代表的白隐的禅相比,无着的学问同样属于禅学,但具有完全不同的性质,我们如能注意到这一点就好了。可以说,无着的学问已不属于近世(江户封建时代)的所谓日本文化的诸系列。进一步说,他的学问是与前面所举的仁斋、徂徕、仲基、宣长、慈

云等人的学术成果相通的，已具有近代科学的意味，并且有极强的国际性。在当今世界上对白隐所代表的带有日本性质的禅文化评价甚高，但我认为：要给白隐的禅作出确当的评价，首先得对无着的学问的真正价值有充分的认识。

## 二、博学的意义

无着的学问的特色，首先在于博学。不过，这一倾向是与仁斋、徂徕共通的。仁斋曾说：

小说稗史中也有至理。徂徕甚至说：学问之道，苟立其大者，贵乎博。学宁为诸子百家曲艺之士，而不愿为道学先生。（《学则》）

并说：

从诗文入门而成于历史。扩大见闻，无处不到，谓之学问。故学问者极于历史也。（《徂徕先生答问书》）

这种时代精神对无着的影响是无可置疑的。他在为《葛藤语笈》作序时，引了《华严经·普贤行愿品》说：辩具足优婆夷净语业，于法自在，随俗训释，宣布法化。

在《禅林象器笈》的序中写道：

大凡佛教儒典、诸子历史、诗文小说，目之所及，意之所诣，远搜近罗云云。

根据该书引书目录中列举了以经、律、论、疏为首，日本、中国、佛学、外学的撰述凡七百六十部这一点，我们可以相信他的话是真实的。

无着的时代，五山学艺之风已经过时，在禅门，已是禁止学问为惯例了。他晚年在《金鞭指街》卷十八中说：

道忠曰，今时一般宗师教诫学徒曰：汝等须放舍学

问，学问是修道之障也。而是师不别会示入道方便，只笼罩学徒令兀然趺坐。学徒闻是说喜者有二等：一者本懒惰不欲读诵研覃，及闻师言，如脱枷锁。二者本有道心而求之经录，情识搜索，经年不见效验，欲舍而未果，适闻是说暗合己意，幡然弃之。虽其师欠诱导，渠曾于佛祖言教中，久辨析禅病，故不谬其去就矣。初之弃不是也，后之弃是也。

又：师家令学徒弃学复不别做方便。学徒闻其说不喜亦有二等：一者初发心笃实人，为师家不教入做方便，自看佛祖言教，依此稍辨向道之方。然今禁学，只管默坐，隧失所凭，故不喜。二者本为规名利励学艺，然今禁学，大违本志，况复困于打坐禅定，故不喜。初之不喜是也，后之不喜不是也。

其师禁徒属学业亦有二种：一者自己不学无智，恐暗于来问而损位貌，故总禁之。外匹似高尚，内心欺诳。二者此师但见古人有禁学者，以谓学解长无明，虽不能施方便，没意智禁之。初之禁绝谄诳也，后之禁绝愚痴也。

昔在，大惠在洋屿，榜门云：参学兄弟，未有正见而务外学，故先德有杂毒人心之诫。老妙喜，榜之于门，罚及邻案，仍举竹篋话，自三月五日至二十一日，连打发十三人。

又：日本三光国师，告众放下言句，但许看《临济录》。驱牛夺食沾益最伙。此般是代佛祖提携，直截令入道。末世岂有此作耶。苟师家无接引之眼，依样禁学，学徒亦不辨向方，駮默峭坐，空过岁月，不陷邪径者几希矣。故大惠道：一种杜撰，自己脚跟下不实，只管教人摄心静坐，教绝气息（止此）。余观今时，非凡夫则多

是外道，不见正修行人。何因如此？盖世无正眼宗师之可归，又不向经录中殷勤索佛祖指南之处，空安于已见，不知佛祖所呵斥，经久而至邪见不可翻复，可怜悯哉。

古云：偏修定增长无明，偏修惠增长邪见。独庵光公论之曰：烧却文字是德山之高踪，时有人师则可也，时无人师则不可也。（止此）。可谓确论矣。

在这里，他把轻视学问的弊风归结于没有正眼的宗师，不过，他的本意大概就是说，正是在没有宗师的当代，倒更需要学问吧，这一意见，通过引用一丝和尚的信，得到进一步强调：

一丝和尚答光頤禅人书云：大约为学为道一也，自是当人趣向不同，损益于是岐也。

道忠曰：此确论也。如今懒僧言害道而废学，其实非学害道，假害道之名而解懒堕之嘲也。遂舍经录之标指，而依止瞎眼宗师。佛法玄妙而祖道深广，未有不凭其指示而误平生者。夫佛菩萨说经论，诸师结集玄言，非为充栋堆车夸于后生，正是要末世远境无真善知识之时，为洲为依而已。何其谬耶！

于是，我们可以推测到无着主张博学的意图之所在。同时，他又进一步认为：理论上能达到的，不一定自身都能做到。正如他在《盥云灵雨》卷七中所说：

葆雨曰：凡着书垂世者，须尽己之所极之道。不可以己不得践所言而不尽其言。譬如画师虽自丑，不妨画美人也。又如医师教人摄养法，以自不能摄养，不可不教人尽摄养法也。若复教道于人，而己亦能践之，是圣贤之业也。故孙子着兵法，不能自践履之，未到圣贤地位也，不可以此责孙子矣。儒圣曰：古者言之不出，耻躬之不逮也。释氏曰：行解相应名曰祖。（止此）故言行

之备也难矣。

他相述在《史学珠囊》中见到的孙子的三条过失，有力地证明了这一点。这完全是科学的态度。他认为：尽己所极是学问的世界，行己所言是圣贤的事情、祖师的事业。混同这两者，把从事学问误为圣贤、祖师的事业，是增上慢；自己以为不及圣贤、祖师而不求学问，则是懒惰堕落。这就是说：人各有其所长，在这方面能有所成，并不说明在另一方面亦必有所成；在这方面不能有所成，也并不说明在另一方面并无所成。他还认为：即使自己已经开悟，也不要懈怠学习古圣的学说。

在《金鞭指街》卷十八中，他引了虚堂的《普说》云：

己事未明者，慎勿多出新语，新语乃是自得之妙，而不能会通先圣所得所传之妙。深恐古道沦没，山僧凡与江湖抱道之士往来议论，多此前辈遗言往行递相激励，庶昭然得见古人情状。

这些完全如同无着个人的意见。接着他进一步发挥道：

道忠曰：息耕意，警自信所悟，为人说不述古圣之说。盖虽己有所得，恐其道不圆备，不深广，渐渐浇漓，丧失古佛大道。岂可不惧哉。今时禁学经录，一向说自己所得误人者，皆陷斯罪矣。《宗镜录》曰：且如西天上代二十八祖、此土六祖、乃至洪州马祖大师及南阳忠国师、鹅湖大义禅师、思空山本净禅师等，并博通经论，悟自心所宥，示徒皆引诚证，终不出自胸臆妄有指陈，是以绵历岁华直风不坠。以圣言为定量，邪伪难移；用至教为指南，依凭有据。（至此）或难云：吾宗教外，若偏依古圣言句，则与教家何别？忠曰：吁！吾告汝，自

悟虽未圆，苟说古圣语而不谬人，刻鹄不成尚类鹜者也，自悟不圆而谈胸臆而误人，画虎不成反类狗者也。余观今时，犹不类狗也，何遑望于虎矣。

这是非常激烈的言论，不过，从这里足以窥见无着学问的特色，可知他的学问与述而不作的中国训诂传统一派相承，生动体现着宗密，延寿的教禅一致的精神。

这样，我们就可以理解，扩大到稗史小说的无着的学问，并不是单纯为了夸耀博学，而是与徂徕、仁斋所说与其成为道学先生，不如成为曲艺之士之语相同，是从痛切批判教外暗证的禅者出发的。因而，无限的博学中亦自有其中心。无着的思想，似乎是归结于教禅一致的立场。他在《金鞭指街》二十中，叙述自己过去的经历说：

道忠十七岁阅《法苑珠林》，至弥勒部引发菩提心论云：愿我以此十大誓愿遍众生界，摄受一切恒沙诸愿。若众生界有尽，我愿乃尽。然众生界不可尽，故我此大愿亦不可尽。（止此）掩卷大疑，众生界不可尽，何因不尽？大愿不可尽，则愿成满何时？遇人质之，无晓答者。后年，及看诸经论，说有‘情不增灭’之义，遂破旧疑矣。

他列举的经论名称是：《大般若经》四百三十七；《华严玄谈》五；《宗镜录》八十九等。从而大概能了解他为什么以毕生精力深广地研究佛学的原因吧？

阙于应当作为自身学问的中心课题，他还举了《盥云灵雨》六中可敦自业而兼他一条：

葆雨曰：浇末之风，道不纯粹。李卓吾论儒道，往往用见性成佛之语，岂是禅宗见性成佛哉？如《林子全书》自谓通达三教学，然见其佛教未熟，则馀教之未熟可例知。《佛祖统记》‘本如’章，台教法智下一喝，本如

呈偈做禅宗模样，归源直指专明往生净土义，而每篇之未用一着语学禅宗。云栖株宏称传禅而又解律乘，如撰《梵网发隐》，往往论谬，日本律家揭剥不一。

或问：今若欲变此风而复古道，为之可奈何？忠曰：儒唯究儒，佛唯究佛，律祇究佛，禅则庶几可纯粹矣。专敦于自宗，有馀力则可暨于他家，方可称博通也。张和仲《千百年眼》曰：有专门之书，则有专门之学。有专门之学，则其学必传，其书亦不失。（止此）此语最得要也。

他主张：真正的博学，应当具有专业上揭示本质的深度。他还特意告诫出家人，不要因学习异学而虚抛光阴：

《智度论》，佛责欲解十四难比丘言：譬如被毒箭者欲知医姓族、弓箭出处，而后听拔箭，汝见爱毒入心，不欲拔此箭，欲求尽世间常、无常，边、无边。求之不得，即失慧命云云。

又说：

道忠曰：吉田兼好书言：有人劝儿出家令学说经，其儿自计，我为僧时，可受檀家请，其家无舆辇者，可将马来，我先须学马乘。学马稍成，又自计，檀主设佛事之后，风俗无艺能不足悦檀主，乃复学早歌。二艺渐成时，鬢髮飒然，逐不及学说经。（止此）今时学佛之徒，傍佛经而专外典；学禅之徒，外见性而究教相，至老不识家里事，复是求解十四难而学马乘、早歌者之流也。

如此说来，无着的学问决不是所谓百科全书式的知识，而是决心要学尽无尽法门的学问。其方法，不外乎采用跟各种邻近学科紧密联系的最现代的科学手段。因此，是禅的学问，同时也是科学性的知识，而不是象历

来禅者因循的宗学、宗典的主观提倡。一方面始终切合文献，一方面客观地积累可靠的知识，这种先进的归纳主义态度，便是无着学问的特色。虽然，他的工作还停留在综合禅宗历史知识并加以系统化这一步，这难免会受到缺乏独创性的批评，然而，从历来禅学未有建立在科学方法论基础上的客观性这一点来看，他果断地确立了文献学的地位这一功绩，是必须给予极高评价的。

### 三、批判的精神

以上根据无着自身的言论，勾勒了他的学问的大致轮廓，那就是从对简单化的护教性的教权主义禅学、对暗证的、懒惰的主观主义者的尖锐批判中产生，最终归结于贯穿着谦虚的实事求是精神的无限博学。因而，博学不一定在于向外部的量的扩大，加强内部专业化的深度，倒是真正通晓外部的的方法。今天的禅，仍然被一些人当作唯有用宗学性、内观性的修行才能理解的东西而特殊对待，作为一般人难以接近的东西而被人为地当作专业，继续拒绝人们客观的科学研究。而无着却是用近代意识自由地研究禅学的开创者。他一生研究的中心课题，主要是从文献学角度来解明唐宋时期的禅宗典籍。他首先建立了明确的甚有远见的方法，这是与排除道学的古文辞学的方法相通的全新的方法。本来，大陆的思想、文化是作为先进国的思想、文化传来日本的，但日本民族常有把它当作从上到下的教权式的教化或道学来接受的倾向。特别是与道学性极强的宋学一起传入日本的禅，对一般的日本人，更是封锁了除内省性修养学习以外的一切方法。如今北洪川的《禅海一澜》，大概是可以称为道学性的禅的最后成果吧。打破了从印度传来的古佛教教义形式，用日常口语来自由讨论的唐宋禅学，

竟然成了只有宗门专家才能理解的东西，这不过是日本中世禅林学问的主观主义偏向罢了。曾经产生了很多独创性的生活文化——诸艺的日本的禅，决不应停留于道学修养，今天，当我们讨论具有日本特色的禅的时候，应当进一步从更广泛的社会、历史角度出发，努力作出普遍性的人文学的解明。

因为无着原来继承了妙心寺第三百十四代住持职务，是分寺龙华院的二世，作为一个宗门人，所以还不能说完全脱离了那种禅宗教团人员的教权主义偏向。但反过来也可以说，正因为他是宗门人，对仅凭现代意识从普遍的人类关心出发难以索解的禅的本质，才能够更深入地做学术式的深求。不管怎样科学的研究，研究的对象既然是禅、是禅文献，就决不可无视禅所特有的特殊的历史传统。

无着的学问是采取了客观的文献学的立场的，绝对防止主观性、观念性的解释和臆断。在可称博学的学问体系中，谦虚地承认个人能力的局限，所以时刻留心积极地吸取他人的学说，不过这一定要是客观性的知识。因而，他在反省自己主观偏向的同时，也必定严厉批判他人的臆见。就这一点而言，他与徂徕、宣长都可称为在江户后期发展了的经验科学的先驱。他的学问是从正确地阅读禅录出发，从对轻视文献的历来学术上的谬误的全面批判开始的。换言之，他的学问体系，是对多方面的古人学说批判修正的综合。他在作为毕生事业之一的巨著《敕修百文清规左觚》的开头作叙道：

余今解此书，累举古解纰谬者而斥破之，举支离者判决之，觉太繁絮。虽然，若径举正义，不指其谬，则或有人执他以为异说，故逐一举所斥义，不顾繁杂

又说：

世所刊布钞本录云章、桃源之讲说，故有题云桃钞本。但此钞引本据以和字书，又引古语失典证，为可憾焉。况笔误刀讹，多文不成义乎。虽然，钞中容有中岩诸老从中华传来口授事迹，故实不忍废之书也。

这确是精彩的祖述和批判的扬弃。这种立场不单体现在《左觚》一书，而是贯穿于他的整个学问体系。他彻底批倒古来颇有权威的中国的《祖庭事苑》等类学说，但一遇到属于正确的理论，如同时代日人家山及中国僧人斋云的学说，就非常尊重，将它们铭记、保存下来。另外，他对妄说的批判，同时也促使他对自己的学力作真诚的反省。在他一生的著作中，常各附一册尚未解决的疑难问题，列举自己未有结论的课题，留待后贤解决。这种不妄下结论的态度，不能不说是出于真正科学家的襟怀。

无着对前辈的臆断的批判常常是很激烈的。这里仅从《盥云灵雨》卷十二的质正部引两个例子。

睦庵的《祖庭事苑》卷一中，有释迦掩室于摩羯的训诂，这原是注释《云门录》中见到的摩羯掩室一语的，原文如下：

梵云摩羯陀，此云文物国。掩室言世尊禅定于普光法堂也。《西域记》云：昔如来于摩羯陀国初成正觉，梵王建七宝堂，帝释建七宝座，佛坐其上，于七日中思维是事，义同掩室也

无着对注释提出责难时，首先列举那些谬误的影响：

道忠按：《云门》语本于《肇论》，其涅槃无名论云：释迦掩室于摩羯，净名杜口于毗邪。（止此）文才疏曰：摩羯，国名。《法华》说：如来成佛三七日中而不说法。

《智论》第七云：佛得道五十七日不说。等，义言掩室也。

在指出睦庵的谬误牵涉到元代的文才后，他进一步拿起了批判的解剖刀：

道忠曰：睦庵误援普光堂三七日思惟事，以证摩竭掩室。又自觉牵强难消室字，乃撮《西域记》梵王建七宝堂来，欲成掩室，遂言义同掩室也。夫释迦掩室语，诸录比比在焉。自睦庵此解一出，莫不谬之为三七日思惟事。文才之博该，犹承其错，而况从才下者乎。肇法师在寂定中，必横点头矣。

忠按：释迦掩室于摩竭者，本出《诸佛要集经》，经曰：佛游摩竭国奈丛树间，于其乡土北有山，名因沙旧，（此言帝树石室）与大比丘众俱。乃至，尔时四部弟子各往诣佛，虽欲听经，不能专精，厌所讲法，各各忽忽多所慕求，追逐五浊以为事业。佛心念言：众人患厌所宣道教，不肯复来咨受法言，不见如来，不闻正法，不入心耳，心不思维，不能修立。吾欲示现如像宴处不自现形，到他方佛土与诸佛俱宣讲诸佛之要集。佛复观之，东方去是八万四千亿诸佛世界，国名普光，佛号天王如来，现在说法，诸佛会彼佛。佛告阿难，如来当入因沙旧室宴坐三月，诸天龙神、乃至人与非人，若有来者解喻其意，勿令入室。乃至，复告阿难，汝诣石室，当布座席，唯用刍草，过去佛如来，皆用刍草以为座席，不以柔软服饰重坐。乃至，佛从座起入于石室，无量妓乐不鼓自鸣，天雨众华，大千世界积至于膝。佛适宴坐，三昧正受化其石室，皆如水精，三千世界诸有众生德本纯淑，悉见如来坐于石室广说。

忠依此按：释尊见众生懈怠相，入石室隐形不说法，