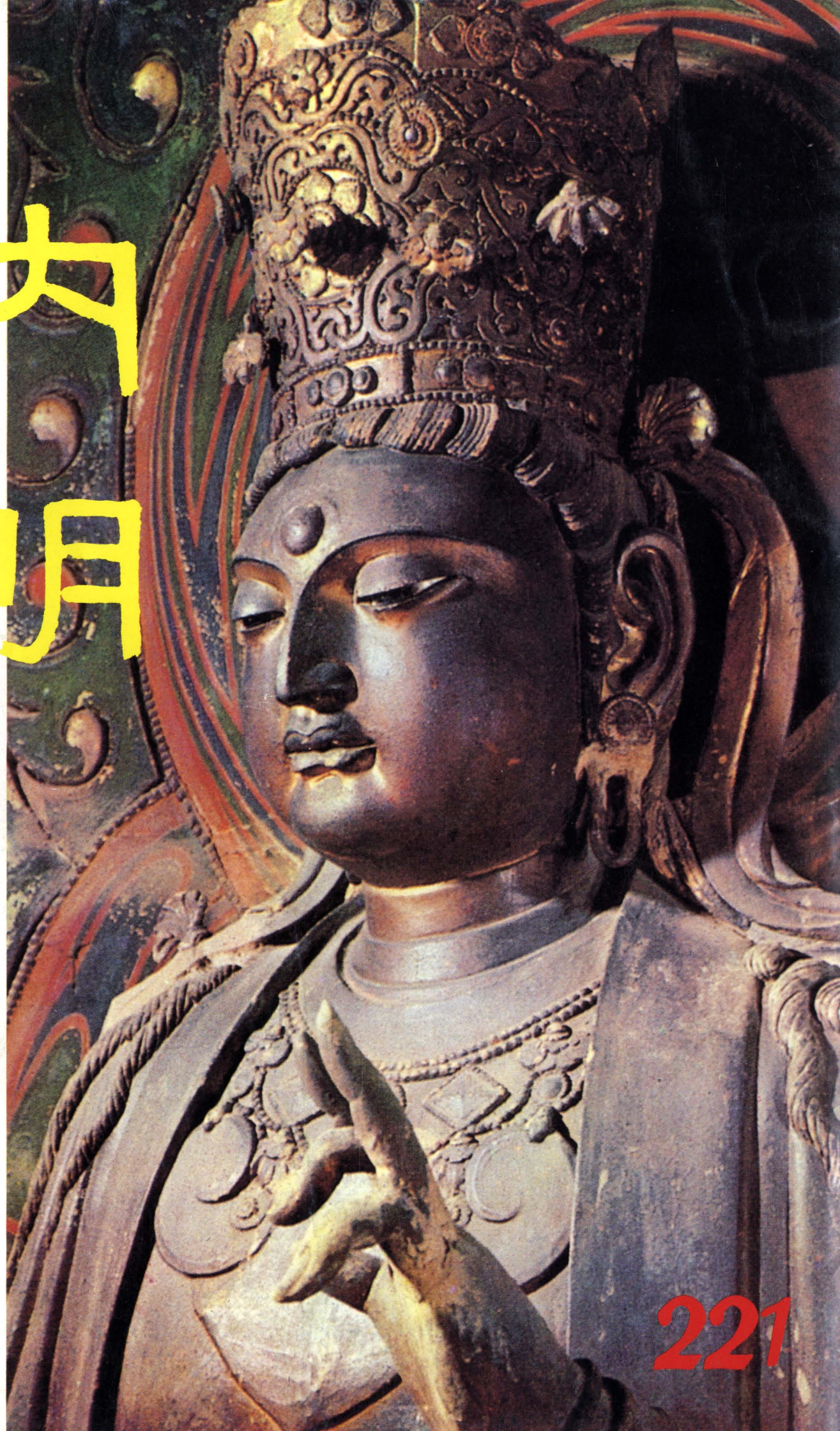


内明

集漢穀城刻石字





△承德普寧寺又名大佛寺之五百羅漢

佛經漢譯的譯經制度與譯場組織

在我國歷史上有兩次大的翻譯時期：一是肇自後漢，下至明清，而以隋唐為中心的翻譯印度佛經期；一是清末到現在翻譯歐洲科技、文化書籍的時期。以時間論，佛經漢譯經歷了一千多年的時間，並且在這一千多年中翻譯出如此浩瀚的典籍，而這些典籍的原本由於種種原因，大都損壞亡佚，這些佛經完全依靠譯本流傳至今，這在世界史上也是獨一無二的。而自清末以來紹介東西洋文化的運動只是近一百年來的事情。因此要形成我國自己的翻譯理論，對佛經漢譯所積之一千多年經驗加以吸收，實屬當務之急。

一、綜論

南國最初的譯經，除去至今尚無定論的，漢明帝永平年中，（五八—一七五），攝摩騰、竺法蘭所譯的《四十二章經》，有確切記載的當屬桓帝元嘉元年（A.D. 151）安息安世高所譯之《明度五十

校計經》。當時佛教傳入我國不久，佛經的翻譯也只限於來華胡僧能夠背誦的及隨身攜帶的經卷。帶來什麼就翻譯什麼，所謂「所持來經，遇而便出」，並沒有什麼選擇的餘地。並且翻譯也都是小規模的，少數幾個人的事情。翻譯所使用的述語，也大都是從中國古典中借來的，尚屬草創。這種情況一直延續到西晉。到了南北朝時期，由於政府的扶持，譯經成為了國家大事，政府經常撥一筆數目很大的款項來支持此項活動。湯用彤先生在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中指出：「在道安以前，譯經恒為私人事業。及佛教勢力擴張後，帝王奉佛，譯經遂多為官府主辦。什公譯經由姚興主持，並於譯《大品》新經時，姚天王且親自校讎」①。皇帝都親自參加校讎，由此可以想像當時譯經之盛。姚興為了表示他對佛教事業的推崇，在長安逍遙園建了西門閣，規模宏大，專為羅什譯經之用。這之前，譯場只是臨時設在寺院或其它適當的

李雪濤

地方，並沒有固定的場所。另據楊銜之《洛陽伽藍記》載，當時永寧寺的譯場也是異常壯觀。

隋唐以降，積幾百年翻譯之經驗後，更由於國家對譯經的重視，佛經的翻譯事業有了較大的發展，譯經制度與譯場組織也逐漸完備起來。隋煬帝時，為彥琮在當時的東都洛陽上林園內設置了翻譯館，以「搜學翹秀，永鎮傳法」②，這是我國佛教專門譯場的起源。唐太宗時，為玄奘於大慈恩寺設翻經院。玄奘的譯場跟他之前羅什、真諦、求那跋陀羅的譯場有本質的不同。因為玄奘本人精通梵漢兩種文字，且諳熟佛教教義，所以他不再像他以前的外國譯主一樣得通過助手才能譯得比較暢達，在他的譯場裏並不需要外國僧人。正因為玄奘在佛經翻譯上有如此巨大的功績，中國翻譯史便以他為界，他之前的譯經被稱作舊譯，他以及他之後被稱作新譯。唐中宗時，又為義淨於大薦福寺置翻經院。宋太宗時，為迦濕彌羅來的天息災及於闐來的施護，在太平興國寺西建了譯經院，後來改稱為傳法院。

順便值得一提的是，《佛祖統紀》卷四十三記載：太平興國八年（A.D. 983），「天息災等言：歷朝翻譯並藉梵僧，若遐阻不來，則譯經廢絕。欲令兩街選童子五十人習學梵字。詔令高品王文壽選惟淨等十人引見便殿，詔送譯經院受學。……口受梵章即曉其義，歲餘度為僧。升梵學筆受，賜紫衣光梵大師」③。天息災所提意設的這所學院，可以說是我國最早的外語學院了。

下面我就以隋以前及隋以後的譯經情況，來分別談談佛經漢譯的譯經制度與譯場組織。

二、隋以前的譯經制度

隋以前譯經的最突出特點是翻譯時譯經與講經同步進行。僧

內明

目錄 第二二一期

特稿

佛經漢譯的譯經制度與

譯場組織……

李雪濤…… 3

佛教之生死觀……

呂沛銘…… 9

談談真唯識量……

單培根…… 15

甚深緣起的諦觀……

蔡耀明…… 18

試論吉藏大師對三論宗的貢獻……

道元…… 27

中國佛教僧侶的生活方式……

魏承恩…… 33

敬一齋漫錄之三

劉繼漢…… 38

食素常憶少年時……

劉繼漢…… 38

筆譯

談焉掘摩論五戒……

智銘…… 39

佛教文藝

虛雲和尚（續）……

馮馮…… 43

畫頁

封面：山西大同下華嚴寺唐塑菩薩像

面裏：承德普寧寺又名大佛寺之五百羅漢

底裏：杭州靈隱寺神通廣被四大天王之一

封底：河北承德普寧寺龍女像

叡《小品經序》云：「鳩摩羅什法師，手執胡本，口宣秦言，兩釋異音，交辯文旨」④。當時參加翻譯工作的僧衆的人數，實在難以統計，如慧觀《法華宗要略》云：「有外國法師鳩摩羅什……，秦弘始八年(A.D. 406)夏，於長安大寺，集四方義學沙門二千餘人，更出斯經，與衆詳究」⑤。譯經的過程，實際上也是講經、討論、答問的過程。這就使得譯場變成了學府，譯主變成了導師。譯主不僅要譯經，而且還要向來聽新經的僧衆闡述經中的蘊奧，發揮其中的精微，不是此中的宿學，實難以勝任。所以錫子先生慨道：「古昔中國譯經之巨子，必須先即爲佛學之大師。如羅什之於《般若》、《三論》，真諦之於《唯識》，玄奘之於性相二宗，不空之於密教，均既深通其義，乃行傳譯。……蓋古人之譯經也，譯出其文，即隨講其義。所謂譯場之助手，均實聽受義理之弟子」⑥。

隋以前的佛經翻譯，並沒有像玄奘，義淨那樣譯場程序十分分明且極完備的譯場。不過譯經過程中，最主要的司專職的主持人均已有之。《阿毗曇心序》云：「晉泰元十六年(A.D. 391)……，其年冬於潯陽南山精舍，提婆自執胡經，先誦本文，然後乃譯爲晉語，比丘道慈筆受。至來年秋，復重與提婆校正，以爲定本」⑦。據此，我們可以大概知道提婆譯場的程序爲：先由精通胡漢兩種文字的譯主用外文讀出原經，再口譯爲漢語，由一充當筆受的弟子一一記錄下來，然後再校訂。如果譯主爲不甚通華言的胡僧，那就得增加梵文的筆受即書字一職。道安《鞞婆沙序》云：「會建元十九年(A.D. 380)，罽賓沙門僧伽跋澄，諷誦此經四十二處，是尸陀槃尼所撰者也。來至長安，趙即饑虛車往求令出焉。其國沙門曇無難提筆受爲梵文，弗圖羅殺譯傳，敏智筆受爲此秦言」⑧。因爲僧伽跋澄不懂華言，所以要增設曇無難

筆受梵文之職。有梵文筆受，相應地就應該有相當於「舌人」之職的度語，在僧伽跋澄的譯場中，弗圖羅利充當度語一職，此職設置甚早，《高僧傳》卷一「支謙傳」云：「竺佛朔」以光和二年(A.D. 179)於洛陽出般若三昧，識爲傳言」⑨。另據《宗高僧傳》卷三「論」載：度語所掌之職是：「傳度轉令生解，亦名傳語」⑩。由此我們可以得出結論說：我國的口譯起源於後漢佛經漢譯中的度語一職。

據「阿毗達摩俱舍譯論序」記載，真諦於陳天嘉四年(A.D. 563)譯比論時的情形：「法師游方既久，精解此土音義，凡所翻譯，不須度語。但梵音所目，於義易彰，今既改變梵音，詞理難卒符會。故於一句之中，循環辯釋，翻覆鄭重，乃得相應。慧忙謹即領受，隨定隨書，日夜相系，不懈晷刻」⑪。如果譯主精通胡漢文字，度語一職實無必要。不特真諦的譯場，羅什、玄奘的譯場中亦均無此職⑫。一經譯完之後，當校勘後始成定本。當時的校勘極爲認真負責。上面提到的《阿毗曇心序》：「至來年秋，復重與提婆校正，以爲定本」。如果沒有校定，即使是有名的高僧所譯，也不能成爲定本流傳。據《華嚴經記》的「出經後記」載：「元熙二年(A.D. 420)六月十日出訖。凡再校胡本，至大宋永初二年(A.D. 421)十二月二十八日日校畢」⑬。一本經，光校就用了一年半的時間，讀者當知當時懷着虔誠宗教信念的高僧們的審慎態度。

從上面的引文，對隋以前的譯經方式，可推知個大概：即先由譯主論所譯之梵文，然後由在場僧衆「循環辯釋」「得相應」即諸多僧衆均無異議之後，再由筆受寫定。僧衆的筆錄，便成爲此部新出經論的注疏。譯完的經論經反復校勘之後，始成定本，遂得以流傳。

三、隋唐以降的譯經制度及譯場組織

隋唐至宋，由於政府的重視，佛教的譯經事業有極大的發展。每譯一經均有極嚴格的譯經制度及譯場組織，只是當時的譯場並非常設的機構，而是隨譯隨設。隋唐以降的譯場跟這以前的譯場最大的不同之處，便是廢除了既譯經又講經的譯場，『譯場』名副其實地真正成為專事翻譯的場所。如據《慈恩傳》卷六載，玄奘的譯場也不過二十幾人。將並未進入翻譯過程的講經分離出去，是有助於整個譯經工作的。

《宋高僧傳》將唐代譯場組織分為十部，現略釋如下：⑭

一、譯主。「即賞葉書之藏，明練顯密二教者充之」。為翻譯的核心人物，宣讀梵文原文並進行講解。譯主必須精通梵文，並熟知佛教教理。

二、筆受。「必言通梵華，學綜有空，相問委知，然後下筆」。這實際上才是翻譯工作的開始，是將梵文的意義寫成漢文。所以筆受者必須精通梵華兩種文字。此職也就是我們今天所說的筆譯。

三、度語。「正云譯語也。傳度轉令生解、亦名傳語」。並不是所有譯場均設，只是由於設主不懂漢語，才設度語，以使主譯所宣誦之梵文，讓其他參譯者均能透徹地領悟到。度語實際上就是口譯。

四、証梵本。「求其量果，密能証知，能詮不差，所顯無謬矣」。這是檢查所譯的經文是否跟梵文本一致的職司。

五、潤文。「令通內外學者充之。良以筆受在其油素，文言豈無

俚俗，儼不失於佛意，何妨刊而正之」。就是加工潤色的工作，使譯出的經文在意思不變的情況下，文體一致，從而使譯文更加典雅、莊重。

六、証義。「蓋証已譯之文所詮之義也」。這是考察已譯的經文在義理方面是否有不對的地方。此職因事關重大，一般由多人充之。

七、梵唄。『法筵肇啓，梵唄前興，用作光容，令生物善』。這實際上是翻譯之外的事情，只是一種宗教儀式，以此來整肅譯場人員之儀表並啟發他們生護法之慈善心。

八、校勘。「讎對已譯之文」。

九、監護大臣。一般由朝中高官充任，實際上是征得官方的承認，只是一種名譽的監護。如現在所見的譯經中，常有『奉詔譯』便是其例。

唐代譯場中職位的名稱，一般來說大致如此。不過在各個譯場中又不完全一樣，或許多少有些不同。但從中我們已經可以看出古代譯場譯經制度之完備。難怪張建木先生將《瑜珈師地論》的梵文殘本跟玄奘的譯本對勘，「就五體投地的佩服漢譯本是那麼嚴謹，近代翻譯少有趕得上的」⑮。有如此嚴密的譯場組織，又有玄奘這樣的翻譯大師，千餘卷傳世的經論實在不足為奇。

宋代的譯經院的設置，比唐代更為完備，只是由於沒有玄奘那樣的翻譯大師，所以成績不如唐代。但對宋代譯經制度的考察與研究無疑對今天的翻譯工作仍有啟發與幫助。《佛祖統紀》卷第四十三載天息災述譯經儀式，講到了宋代譯場的組織，茲錄如

下：①⑥

一、譯主。正坐、面外、宣傳梵文；

二、証義。坐其左，與譯主評量梵文；

三、証文。坐其右，聽譯主高讀梵文，以驗差誤；

四、書字梵學僧、審聽梵文書成華字，擾是梵音。(Hrdaya 初期為紇哩第野。Sutra 為素怛覽。)

五、筆受。翻梵音成華言。(紇哩第野再翻為心，素怛覽翻為經。)

六、綴文。回綴文字，使成句義。(如筆受云：照見五蘊彼自性空見此，今云：照見五蘊皆空。大率梵音多先能後所，如念佛為佛念，打鐘為鐘打。故須回綴字句以順此土之文。)

七、參譯。參考兩土文字，使無誤。

八、判定。刊削冗長，定取句義(如無無明無明，剩兩字。如上正遍知，上闕一無字。)

九、潤文。官於僧眾南向設住，參詳潤色。(如《心經》度一切苦厄一句，元無梵本。又是故空中一句，是故兩字元無梵本。)

此九部之中頗值得一提的是『參譯』一職。如何能做到『參考兩土文字，使無誤』。這便要求參譯者將已罷譯成中文的經文再反過來譯成梵文，看意思有無差別。如果還原成原文，那就說明翻譯出了毛病。誠如《續高僧傳》卷四『玄奘傳』所言：「初從梵語

倒寫本文，次乃回之，順同此俗，然後筆人觀理文句，中間增損，多墜全言」。宋代譯經事業到了仁宗景祐四年(A.D.1037)，由於譯場停頓，遂受挫。這之後，由於種種原因，佛經漢譯慢慢式微了，元明清三代雖也有譯經，但那是無法與唐宋相比的①⑦。

我國古代的譯經事業，因為是由那些具有堅定信念的高僧們擔任的，譯經對他們來說絕不僅僅是一種工作，所以跟西方傳教士們將《聖經》由希伯來文譯成歐洲各種文字一樣，都是懷着其虔誠、極其嚴肅的態度來進行的。相應地，其譯經的程序及譯場組織也都是極其莊嚴、隆重的。

綜上所述，我國古代佛經譯場之方式，可以大抵以隋為界，分為前後兩期：前期是譯經與講經同時進行的，這種形式少則成百人，多則幾千人，並且在場的人都可以跟主持譯經者辯論。這種形式，由於鬆散、混亂，對譯經的幫助並不甚大。後期乃是譯經與講經分了家，譯經工作由譯主主持，嚴格分工，並且組織嚴密、緊奏、效率極高。但無論是前期還是後期，譯經的程序大致是按傳語，筆受、証義諸步驟進行的，只是前期簡陋，後期更加完備而已。

本文簡要地介紹了我國古代佛經漢譯的譯經制度與譯場組織，從中可以看到在翻譯方面的貢獻的確是其它任何一個國家所達不到的。在這個百年來湧現出的諸如鳩摩羅什，真諦、玄奘、義淨等大翻譯家也是其他國家所望塵莫及的。所以對古代佛經漢譯的研究是探索我國獨技的翻譯方法與理論中最重要的的一個部分。

(完)

主要參考書目：

- 1.《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》，均收入《大正藏》卷50。
- 2.《佛祖統紀》，收入《大正藏》卷49。
- 3.僧祐《出三藏記集》，收入《大正藏》卷55。
- 4.湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》北京中華書局一九八三年版。
- 5.張曼濤主編『現代佛教學術叢刊』③⑧《佛典翻譯史論》台灣大乘文化出版社一九七八年十一月版。以下諸篇：
 - (1)曹仕邦《論中國佛教譯經方式與程序》
 - (2)五老舊侶《佛教譯經制度考》
 - (3)羅根澤《佛經翻譯論》
 - (4)梁啟超《佛典之翻譯》
- 6.楊廷福著《玄奘論集》濟南齊魯書社一九八六年七月版。
- 7.僧祐《出三藏記集》卷十，見《大正藏》五五·七二·B。
- 8.僧祐《出三藏記集》卷十，見《大正藏》五五·七三·C。
- 9.《高僧傳》卷一，見《大正藏》五〇·三二·B。
- 10.《大正藏》五〇·七二·C。
- 11.《大正藏》二九·一六·B。
- 12.詳細一點的說明，見拙文「書字『並非』度語」。(原文載《讀書》一九八九年七八期第七七頁。
- 13.僧祐《出三藏記集》卷九，見《大正藏》五五·六一·A。
- 14.《大正藏》五〇·七二·C。
- 15.張建木《論吸收古代的翻譯經驗》，原載《翻譯通極》第二卷第五期。
- 16.《大正藏》四九·三九·B。
- 17.強周叔迦《宋元明清譯經圖記》，載台灣大乘文化出版社「現代佛教學術叢刊」③⑧《佛典翻譯史論》。

注釋

- ①湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》、北京中華書局一九八三年版。第二一一頁。
- ②《續高僧傳》卷二、見《大正藏》五十一·四三七·三。(《大正藏》後面的數字依次為：卷數、頁數及欄數。)
- ③《佛祖統紀》卷四三，見《大正藏》四九·三九·A。
- ④僧祐《出三藏記集》卷八，見《大正藏》五五·五三·B。
- ⑤僧祐《出三藏記集》卷八，見《大正藏》五五·五七·B。
- ⑥湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二一〇頁。



佛教之生死觀

佛教之生死觀

吾人何故有此生命？生命從何而來？死後將何往？此生死之問題也，為一切人生問題之最重要者。故《莊子·德充符》曰：「生死亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。」古希臘哲學家柏拉圖(Plato, 427-347 B.C.)亦曰：「哲學者，可稱為研究死之學問①。」自古以來各種宗教及各派哲學，無不積極探討生死問題。佛教以般若為基，故能破除迷惑，開方便門，還我本性，顯示實相，深入無際，故對生死底蘊之揭露，亦為最透徹。本文是對生死問題作一概略探討。

一、生死之意義及其所感受之苦

何謂生？《增壹阿含經》曰：「所謂生者，等具出處，受諸有，得五陰，受諸人，是謂生。」（卷四六第四三八經）《大乘廣五蘊論》亦曰：「云何生？謂於衆同分，所有諸行，本無今有爲

生。」依生物學觀點，生命是始於精子與卵子在母體結合，繼而發育爲胎，成長後出母體而爲有生命之身軀。惟據萬法緣起之理，生必有其因，蓋「諸行起時，除其自性，餘有爲法，皆有作用，能生此法。何故唯說生能生此法耶？答：諸行起時，生，正能生；餘，但能佐助……故但說生能生此法，此有餘，若無餘緣，法不生故。」（《大毘婆娑論》卷三九）意謂萬法生起必仗因與緣，二者缺一不可。生命亦然，其發生尚需業力之引動，而業力非由父母所做，父母僅是生育之助緣。猶如植物之種子，雖出自果實，若無土地、陽光、水及空氣等之助緣，則不能發芽生長。前生所累積業力引起生命之發生，此種作用稱爲「能作因」。廣義而論，「一切有爲，唯除自體，以一切法爲能作因，由彼生時無障住故。」（玄奘譯《俱舍論》卷六）唯識宗且以種子之作用來說明生因。《瑜伽師地論》曰：「依有潤種子因依處施設生起因。所以者何？由欲色無色界繫法，以各自種子生。愛名能潤，種有所

呂沛銘

潤。由此所潤種子故，先所牽引各別自體，當得生起。如經言：業爲感生因，愛爲生起因，是故依有潤種子依處，施設生起因。」（卷五）

云何死？「捨於壽暖，諸根悉壞，身命分離，是名爲死。」（《雜阿含經》第五六八經②）諸根敗壞謂組成軀體四大之敗朽及解散，此亦有所致之因，即今生業報完盡所使。《瑜伽師地論》亦曰：「云何死？謂由壽量極故，而便致死……彼於爾時，由二種因增上力故，而便命終。謂樂著戲論因增上力，及淨、不淨業增上力。」（卷一）意云促成死亡之原因有二種增上力，即「樂著戲論因」及「淨與不淨業因」，即藏於第八識之「名言種子」（詳《成唯識論》卷八）及「淨與不淨業種子」。前者是生命盡頭之因緣，後者是增上緣，此兩種作用成熟時，生命之業報即完盡而死亡。

佛教將人生基本痛苦分爲八種，即：生、老、病、死、憂悲、怨憎、離別與求不得。此分類始見於《阿含經》，如《中阿含經》卷七《大拘絺羅經》、《增壹阿含經》卷十七《四諦品》。生與死屬此八苦中之二苦，亦爲十二因緣中之兩支（十二因緣將老與死合爲一支稱「老死」）。生是諸苦之始，若無生，則其他七苦亦無。「何因緣故說生爲苦？有情生時領納攝受種種身苦事故，領納攝受種種心苦事故，領納攝受種種身心苦事故，領納攝受種種身熱惱事故，領納攝受種種身燃燒事故，領納攝受種種心燃燒事故，領納攝受種種身心燃燒事故，說生爲苦。」（《法蘊足論》卷五）蓋「有了這身心組織，便不能沒有痛苦。祇要你誕生了，這一既成事實，在現生中是不能完全解除③。」

生固是苦，死亦爲苦。「云何死苦？當知此苦，亦由五相：一離別所愛盛財寶故，二離別所愛盛朋友故，三離別所愛盛眷屬故，四離別所愛盛自身故，五於命終時備受種種極重憂苦故。」《瑜伽師地論》卷六一「復次死時，受三種苦：一者苦苦、二者行苦、三者壞苦。」（《法蘊足論》卷五）據《俱舍論》（玄奘譯，卷廿

二），苦苦即「自寒熱饑渴等苦緣所生之苦」，行苦是「一切有爲法無常遷動之苦」，壞苦是「樂境壞時所生之苦」。爲何人生有苦？以有貪欲故。「諸苦所因，貪欲爲本。」（《法華經·方便品》）俗語云「貪生怕死」，正恰說明生死之苦因。

二、生死之流轉與還滅

世間萬法，皆受因果律支配，此原理佛教稱爲緣起，可用幾種方式說明，即業感緣起、賴耶緣起、法界緣起及眞如緣起。論說雖異，但原理則一。其中業感緣起屬早期佛教思想，爲其他緣起論說所本，故特以之說明生死之流轉與還滅。

吾人現世所受之業報，乃無始以來諸世造作累積而成。前世及今世之業，又造成來世之報應。業報前因後果相續，一世復一世，週而復始輪轉。每一週期生命之歷程，可分爲十二階段敘述，即十二因緣是也。生命之輪轉，從另一角度觀察，乃蘊處界結合與解散之循環，由生至死，死而再生。每一週期中皆有新業產生。由於十二因緣輪轉不已，故不能找出最始第一因。在一週期中若取無明爲起點，老死爲終結，不過爲方便解說。人死後，軀體壞散，但無明仍存於業中而引起另一期生命之發生，此作用稱爲「生起因」。「生起因者，謂若領受諸無明觸所生受時，由境界愛生後有愛，及能攝受愛品癡品所有諸取。由此勢力，由此功能，潤業種子，令其能與諸異熟果。如是一切，名生起因。」《瑜伽師地論》卷三一「生而死，死而生，死死不已即生生不已。」《莊子·齊物論》曰：「方生方死，方死方生。」理與此相近。

當生命尚未入胎而在原始狀態時，即處於無明之中。既已入胎，則五蘊繼而形成。蓋「諸業愛，以無明爲因，而積他世之蘊。」（玄奘譯《俱舍論》卷廿一）欲除草必先去其根，故若要出離生死及斷煩惱，必須先去無明。

事實上，若將十二因緣序列中任何一支截斷，則其他各支亦不起生，唯具體而言，應先斷無明。無明既滅，則生死輪迴之動力亦消失，故「無明滅故行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六入處滅，六入處滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老、病、死、憂、悲、惱苦滅。如是如是，大苦聚滅。」（《雜阿含經》二八七經）。故若隨十二因緣順行，則陷於生死不停流轉，若逆其流而斷其源（無明），則歸於還滅而出離生死。此十二因緣流轉與還滅之意義也。

原始佛教不談死後靈魂問題，即不談輪迴之主體。後期佛教始言六道輪迴，然皆不出生死流轉，業之作用始終一如。因緣之理，佛教所言最精，「若如來出世，若如來不出世，此法恆住如故。」（《增壹阿含經》卷廿六第三〇三經）宇宙萬象，古往今來無一不受因緣支配。

三、生命之屬虛幻

如上所述，所謂生命，不過四大合成之色蘊，加上受想行識諸蘊而形成之軀體。《心經》言「五蘊皆空」，即說明生命屬虛幻。但「空」並非表示一無所有，蓋幻象宛然可見，前生後滅，相續不已，且非無端而發生，而是出於因果律。故幻相亦產生功能，唯識家稱為種子。幻相雖存在且是不實（色即是空），雖不實卻仍存在（空即是色），而且有不異於非有（色不異空），非有而顯有（空不異色）。雖屬虛有，但不可置之不理。反之，佛教正教人如何治理此虛幻之生命以去幻存真。

吾人之心，乃本體根源，故曰：「三界唯心，萬法唯識。」又曰：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世間中，無不從心造。」（《華嚴經·夜摩天宮品》）法由心生，亦隨心滅。《大乘止觀述記》

云：「此身生老病死，觀其來從何來？去從何去？此心念念不停，生住異滅，起時觀其起處，落時觀其落處。須知此身生老病死，為粗生死；心念生住異滅；為細生死；凡夫利那利那在生死中。若一眼觀破生死根本，方得解脫。」（《圓覺經》亦曰：「一切世界、始終、生滅、前後、有無、聚散、起止，念念相續，循環往復，種種取捨，皆是輪迴。」所云念念相續，即由無數利那生滅之心識連貫而成。故《大毗婆沙論》曰：「見今時心，念念相續，由前前滅，有後後生。後心必依前心而起；前心有力，必引後心。」（卷二〇〇）此無數利那之連貫，即吾人所感覺之時間。「時間，依佛法的性空正見來說，是於諸法生滅變化上相待假立的，沒有實在的自體……」以「此有故彼有」的緣起來觀察時間，可說：因有昨天，所以有今天；因有今天，所以有明天。縮短點說：因為有前念，所以有現念；因為有現念，所以有後念；此是必然的前後延續。……「現在」雖可說它有一時間，但利那飛去，已飛去的已成過去，所剩下的尚是未來。假使以最細微不能分的時間，為「現在」的實體存在，這也不可以，因為這不可分的「現在」極短時間，是不能綿延少許，若有綿延，就可分為過去與未來，所以「現在」不是實體的存在……時間是建立在前後性上的，有前後也就有中間，中間性的現在既不可得，向後望必然沒有實體的過去，向前望必然沒有實體的未來。所以相待建立的三世時間，都是緣起無自性④。「短至不可劃分之利那，實無法感覺。熊十力釋曰：「一利頃，纔起即滅，則起時即是滅時。有此不可想像之理乎？答曰：一利那頃生滅兩端，如秤兩頭……平衡時齊相等，無先後差別。以此比喻，一利頃，生滅兩端時間是相等⑤。」生命由生至死之過程，時刻都在利那變幻，欲窮利那之究竟，則不可得。佛告波斯匿王曰：「我今此身，終從變滅……我此無常變壞之身，雖未曾滅。我觀現前念念遷謝，新新不住，如火成灰，漸漸消殞。決知此身，當從滅盡……變化密移，我誠不

覺，寒暑遷流，漸至於此……若復令我微細思惟，其變寧爲一紀、二紀？實惟年變，亦兼月化。何直月化？兼又日遷。沈思諦觀，利那利那，念念之間不停住。故知我身，終從變滅。」（《楞嚴經》卷二）意謂吾人感覺生命之存在，不過是無數刹那生滅相續之幻覺而已。

四、死怖之對治

一般人對其生命之愛執，遠超其他一切愛欲，故對死亡有甚大畏怖。畏甚麼？畏「我」之滅亡也。我死後，便不能享我之財富、權力、名譽、利益等快樂。懼死者，「彼長夜於此保惜繫我，若得、若取；言：是我、我所。」（《雜阿含經》二八九經）尋求享樂欲望若愈強，則我執亦愈重，對死亡亦愈爲害怕。對死之恐懼，佛語稱爲「死怖」。「死怖者，云何死？答：彼彼有情，發於彼彼諸有情聚，移轉壞沒，廣說如法蘊識，是謂死。云何怖？答：有如一類，見他死已，深生厭惡，廣說乃至惺懼毛豎，是謂怖。由死起怖，故名死怖。」（《集異門論》卷四）死怖是愛生之表現。愛生出於「取」，「取」是十二因緣的一支。「云何取故生著？愚癡無聞凡夫於色見是我、異我、相在。見色是我，我所而取。取已，彼色若變、若異，心亦隨轉。心隨轉已，亦生取著，攝受心住。攝受心住故，則生恐怖、障礙、心亂，以取著故。」（《雜阿含經》四三經）有些人既知無法免死，於是尋求死後仍繼續享樂，乃信仰唯神宗教，冀死後得進永遠之天國。此種欲望仍是一種執著，所執者何？死後仍要享樂也。如此仍不能超脫生死流轉。且據因果之理，宇宙間實不存在一萬能主宰。明白因果理者，毋須執著死後要得永生以麻醉對死之恐懼。

佛法乃覺法，其覺解對象，不外生死問題。茫茫宇宙，擾擾人生，不外生死循環所顯示種種現象。吾人若了解生死之虛幻、

因果之眞諦、萬法之平等，則死怖自然消除。綜合而言，對治死怖之法門有二，即

（一）信解生死如夢

此爲世尊訓示思益梵天四種堅定意志法門之一。「佛告思益梵天：『菩薩有四法堅固其心而不疲倦。何等四？一者於諸衆生起大悲心，二者精進不懈，三者信解生死如夢，四者正思量佛之智慧。』」（《思益梵天所問經·四法品》）又曰：「佛不令衆生出生死入涅槃，但爲度妄想分別生死涅槃二相者耳。此中實無度生死至涅槃者。所以者何？諸法平等，無有往來，無出生死，無入涅槃。」（同上經《分別品》）生死是虛妄法，虛妄本空，於空中何有生死可得？既無可得，何有可度？凡夫有生死之執，便是著生死之相。所有相皆是虛妄。法無自性，隨緣而現。佛說緣起，即顯示空義、如幻義、不可得義、無所得義、生死亦然，尋生死之究竟，實不可得。若妄認有可得，即是執著有爲法，故有此盈彼虧之增減，如此便不能見五蘊皆空之如幻義，於是有罣礙、有束縛、有死怖。若了達諸法緣生無性，則增減一垢淨、生死等相俱空，煩惱及畏懼亦不起，一切苦厄自然超度。印光大師曰：「死一詞原是假名，以宿生所惑一期之報盡，故捨此身軀，復受別種身軀耳。不知佛法者，直是無法可設，祇可任彼隨業流轉⑥。」（《圓覺經》）亦曰：「生死涅槃，猶如昨夢，如昨夢故，當知生死及涅槃，無起無滅，無來無去。」生死既爲假相，爲幻夢，何足令人畏怖？

（二）時常念死以生警惕

念死以治死怖，與「以幻治幻」同爲一理。畏死者皆怕提及死，世尊則教人時常想念死以醒覺生命屬無常而不可執著。「世尊告諸比丘：『汝等當修行死想，思惟死想。』」（《增壹阿含經》卷三五第三六二經）世尊且勸諭比丘往荒郊觀看被棄掉的死屍以生警惕：「比丘！觀此死屍，或瞰半散落在地，臭處不淨，復自觀身與彼無異，吾身不離此法。復次，觀此死屍，肉已盡，唯骨在，血所塗染。復以此身觀彼身，亦無有

異……比丘！若見死屍、骨青、瘡想、無可貪著、或與灰土同色，不可分別。如是比丘！自觀身除去惡念，無有愁憂，此身無常，爲分散法。」（同上經卷五第八三經）

事實上，人凡參與親友殯儀時，在觸景傷情之際，每有生命無常之嘆，且有何時輪到我之感。《四十二章經》記世尊問沙門「人命在幾間？」有答「數日間」及「飯食間」，世尊認爲不對。其中一沙門答「在呼吸間」。世尊曰：「善哉，子知道矣。」（第三八章）在呼吸間意謂生命無常。世尊亦曰：「人命危脆，朝夕有變，無常宿對，卒至無期。」（《法句經·惟念品》）吾人難預知死亡何時來臨，過一日則死亡亦接近一日，故世尊勸人念死藉以警醒不可虛度此難得之人生。吾人由於前生夙業中之善因，故現世得生爲人。「得生人道難，生壽亦難得，世間有佛難，佛法難得聞。」（同上經《述佛品》）人是於六道中最具積造善業之能力，此機一失，極難再得。善用此生者，每念死亡隨時可至，未嘗不戰戰兢兢，患且不足而覺得片刻不容懈怠。古人有「一寸光陰一寸金」之喻，使人醒覺不可虛度此生。

世尊不談人死後何往，祇言業力，故對死後何往之答覆是「無記」（意即「不足解答」，見《雜阿含經》一〇六經）蓋世尊對現生之努力極爲注重，故勉弟子云：「慎莫念過去，亦勿願未來。過去事已滅，未來復未至。現在所有法，彼亦當爲思，念無有堅強，慧者覺如是。若作聖人行，熟知愁於死，我要不會彼，大苦災患終。如是行精勤，晝夜無懈怠。」（中阿含經《卷四三》溫泉林天經）

世尊將入涅槃時，其弟子中修行未足者慟哭流涕，道行成熟者則默然靜寂，因知世相無常，死乃必然，故不足悲亦不足畏，所畏者不善生耳。古德曰：「一日無常到，方知夢裏人，萬般帶不去，惟有業隨身。」無常到時方知生命如夢，已是太遲。《大寶積經》記世尊曰：「如有一類凡夫有情，樂毀淨戒，不修善品，常

爲惡事，作諸惡行，心不質直，多行放逸，無有智慧，貪財慳吝，手常縮拳，不能舒展，濟惠於人，恆有希望，心不調順，見行顛倒，臨終悔恨，諸不善業，皆悉現前。當死之時，猛利楚毒，痛苦逼切，其心散亂，由諸苦惱，不自憶識我是何人？從何而來？今何處去？」（卷五七）我執甚重之作惡者臨死時懼死之痛苦，由此可見。

德國大哲學家康德(E. Kant, 1724-1804)於病危將死時，有人問彼對死感想如何。彼答曰：「此佳事也」(Es ist gut)康德深信死後靈魂不滅，且受報應。此報應非謂耶教之上帝所給予人類在天國之永遠享樂。康德之哲學著作中所稱「上帝」，雖未完全脫離主宰觀念，但非指耶教之上帝，而是宇宙間之至善表徵^⑦。康德雖生長於一篤信耶教家庭，但彼非盲從耶教信仰，甚至批評耶教教義如創世論及末日審判之荒謬^⑧，故死後教士拒絕爲彼作殯葬儀式。康德一生律己甚嚴，絕無浪費片刻光陰，其不懼死之勇毅，以善用此生故。佛典言善用此生者臨終時所感「我已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」，與康德之不懼死甚爲相近。

上述兩種對治死怖之法門，尚可對治其他畏怖。世尊嘗告比丘「有四力。何等爲四？謂覺力、精進力、無罪力、攝力。如上說，若比丘成就此四力者，得離五怖。何等爲五？謂不活恐怖、惡名恐怖、衆中恐怖、死恐怖、惡趣恐怖，是名五恐怖。」（《雜阿含經》六七〇經）覺力與攝力，即明白及相信生死涅槃同如幻夢；精進力與無罪力即勤奮行善，莫作諸惡。具此四力，五怖盡除。

吾人須知死亡乃因果律所決定。爲一切有情所必受之最公平待遇。古希臘哲學家亞里士多德曰：「宇宙間最公平之事(event)，除死亡外，更無他事^⑨。」誠哉斯言！蓋「諸有情，生者皆死，生必殞沒。所有壽命，死爲邊際，死爲終極。如是等事，非其所愛，此由因緣。」（《瑜伽師地論》卷六一）生命不過是

一種幻相，而死亡非亦斷滅，祇是組成軀體之四大解散。大千世界尚可碎作微塵，何況我此滄海一粟之小軀。我此不潔淨且可敗壞之身軀，實不足執戀。世尊常教人以「不淨觀」去破我執。「觀頭至足，觀足至頭，皮膚內外，但有不淨：髮、毛、爪、肝、肺、腸、胃、脾、腎、臟、汗、肪、髓、腦、屎、尿、涕、淚、具處不淨，無一可貪。」（《長阿含經》卷一二《自歡喜經》）四大不協調時，生種種疾病，在業報盡時，敗壞解散。除不淨外，我身亦為招至苦惱之媒介。比丘嘗問世尊「一切世間，何者最苦？」世

尊答曰：「天下之苦，莫過有身，饑渴寒熱，瞋恚驚怖，色欲怨禍，皆由於身。夫身者，衆苦之本，患禍之元，勞心極慮，憂畏萬端，三界蠕動，更相殘賊。吾我縛者，生死不息，皆由身與。欲離世苦，當求寂滅，攝心守正，泊然無想，可得泥洹。」（《法句經·安寧品》）軀體既有如此煩惱，何足執著？既非我所有，則我所持之財富亦何足貪戀？強執非屬我之事物，則徒增痛苦。「苦苦者，彼一切非我、不異我、不相在，當作是觀：受、想、行、識，亦復如是……弟子於此五受陰觀察非我、非我所，如是觀察已，於世間無所取，無所取者則無所著，無所著者，自覺涅槃。」（《雜阿含經》七六經）

雖然如此，世尊並非教人棄掉此身以逃避現實。佛教固重視出世法，但亦不忽視世間法，更非要毀棄世間法來求出世間法。出世間法是導向解脫，是究竟了義，但佛甚重視因果之理，故不棄世間法，並教人透過世間法去揭發生死底蘊以破我法兩執，蓋認識世間法方易了解出世間法。事實上，世間法與出世間法，不一不異，以諸法平等故，是以心佛衆生，三無差別，所以佛能偏法界而度衆生。佛說無我及五蘊皆空，並非生命之否定，而是生命之大肯定。蓋佛教以人爲本，以人間世爲重，絕非如外道之妄評佛教爲一厭世宗教。六祖曰：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」太虛大師亦常用「人生佛教」一詞以闡

示佛教與人生之密切關係。世尊基於人人皆有佛性及皆可成佛，故對人給予甚大讚頌，因爲人能發菩提心，能造善業及自度度人。苟能善用有生之年去造善業、行布施、證菩提、斷煩惱、去無明，則「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡……心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖。」（《心經》）對死既不感恐怖，則死後何往亦無足憂慮？

（完）

註釋：

① Plato: "Phaedo", Para. 64. "The Complete Works of Plato", Edited by W.E. Smith. Shanks Book Co. Inc., New York. P. 524

② 《雜阿含經》流行版本有三種，即《大正藏》本、印順《雜阿含經論會編》及台灣佛光山《佛光大藏經·阿含經》。各版本中，諸經編號不盡相同。本文所引乃《大正藏》版編號。

③ 印順：《學佛三要》，正聞出版社，一九七一，台北。二二五頁。

④ 演培：《佛教的緣起觀》，慧日講堂，一九七二，台北。二四八至二五〇頁。

⑤ 熊十力：《原儒》，龍門書店，一九七〇，香港，二〇四頁。

⑥ 印光：《臨終三大要說》，載《世界佛教居士林林刊》二十八期，一九三一，上海世界佛教居士林。十一頁。

⑦ 關於康德「上帝」一詞概念，見吳康《康德哲學》，台灣商務印書館，一九七三。一二八至一三七頁。

⑧ K. N. Warren: "The Lift of Emmanuel Kant", Plimpton Book Co. Ltd., 1931, Manchester. pp. 198-210.

⑨ Aristotle: "On The Soul", Translated by W.I. Epstein. Wisdom Publications Ltd., 1939, London. P. 208.

談談真唯識量

玄奘的「真唯識量」，出於因明大疏。大疏卷五說：大師周遊西域，學滿將還。時戒日王王五印度，為設十八日無遮大會，令大師立義。徧諸天竺，簡選賢良，皆集會所。遣外道小乘，競申論詰。大師立量，時人無敢對揚者。大師立唯識比量云：真故極成色，不離於眼識，宗。自許初三攝，眼所不攝故，因。猶如眼識，喩。

此唯識三支比量，是玄奘在印度十八日無遮大會上所提出的。以其是真比量，不是似比量，故後人名之為真唯識量。而據慧立撰大唐大慈恩寺三藏法師傳，則說此次大會玄奘所公佈的是制惡見論。制惡見論是針對般若經多的七百頌破大乘論而作，凡一千六百頌。呂澂說：可以推想，唯識比量當是制惡見論的主要內容。拿到大會上的是制惡見論，但此論以唯識比量為綱，所以窺基才說拿到會上的是唯識比量。如清辨的掌珍論就是以一個比量

為綱。呂澂此說甚是。惜我們未能看到一千六百頌的制惡見論，無從知道其詳細的說明。我於此不禁又感到，玄奘在印度有二部重要著作。一部制惡見論，一千六百頌，針對正量部等之破大乘論。一部會宗論，有三千頌，為會通中觀瑜伽二宗之作。歸國之後，專心致力於翻譯經典工作，共翻譯了七十六部一千三百四十七卷之多。而於自己這二部很重要的著作，竟置之度外，沒有翻譯。為法忘我，其人格何等的偉大！此在無遮大會上取得勝利轟動全印度之三支唯識比量，假使窺基不在因明大疏中提到，也不傳於世了。

人們沒有看到制惡見論，難以領會此三支唯識比量的精義。產生種種不正確的見解，原無足怪。如清辨掌珍論中一頌的比量，不是也產生誤解嗎？我們要知道三支比量是為他比量，是有針對性的。針對與敵人爭論的一中心點，用彼此共許的言語，列成合理的量，使敵人不得不屈於理。當然，對不講正理的人是不

單培根

起作用的，呂澂有一文，從因明上給與此三支比量以很好的解釋。然而總覺得於玄奘立量所成之義，還未能親切領會，最好再作清楚體貼的說明。那末，我們來談談吧。

真故極成色不離於眼識，宗。此中有法是色，能別是眼識，不離是差別，真故與極成是簡別。我們首先應當於宗中前陳後陳所用的名詞所指之義確定下來，無有疑貳。後陳眼識所指之義，無有不同解釋。前陳色字之義有不同了。色聲香味觸法之色，是狹義。色心之色，是廣義。狹義之色，與聲香味觸等為異，廣義之色，包括色聲香味觸在內而言。今此宗前陳之色，明顯的是狹義之色，單指眼識所對可見之色，不包括聲香味觸等在內。因為聲香味觸等，非眼所見，離於眼識，不能用於此宗中。故此宗之色不離眼識，是局限於可見色而言。此點極重要，首應明確。現在討論此玄奘三支唯識比量的，未能明確此界限，於此含糊了，以色泛指聲香味觸等，甚至以等於唯物論的物質，於是引出極大謬誤，鬧出極大笑話。

宗中前陳有法與後陳能別，是應當極成的，為甚麼此有法之色上更加極成言呢？因為此中色字所表，有一部分是彼此不共許的，故加極成言以簡別，說明此色是約一般共許的可見色，其餘彼此不共許之色非此所論。

為甚麼宗上加真故以簡別呢？真是就勝義言，以別於世俗。世間都認為色在外，心在內，色是離心的。因明之例，不許犯世間相違過。然語言陳述，說明需要，用處不同，可分淺深層次。佛說二諦，世俗諦，勝義諦。不但佛說二諦，世間學者語言也有真義與隨俗的層次。如太陽早出晚落，這是世間人類共同看到，一向這樣說的。科學發展，天文學家知道地球繞日，而且已為舉世所公認。但是，人類連天文學家在內，日常語言，還是說：太

陽早出晚落。你能批評天文學家地球繞日之說，為違反世間現量，荒唐之極嗎？如果因為日常語言要說太陽早出晚落，而排斥地球繞日知識，未免太愚癡了，非但太愚癡，而且是摧殘文化，自甘落後了。佛說勝義諦是為出了世間而說的。他對一般人們，還是講社會道德福利，使人羣和平共處，同度快樂的生活。當然，他亦傳佈一些勝義知識，希望人們有能追求最高的覺悟，得到究竟的解脫。

玄奘此比量，是成立色不離眼識。色是所緣，眼識是能緣，所緣與能緣的關係，陳那曾有一部觀所緣論，專門討論此問題。認為以外色作所緣為非理，加以破斥。謂有內色似外境現為所緣。世親之唯識三十頌說：是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。分別所分別即能緣所緣，世親所謂唯識，是能緣所緣說的。護法的解釋中，有四個比量。

- 一 宗 極成眼等識不能緣離自色等
因 五識隨一故
喻 如餘
- 二 宗 餘識亦不親緣離自諸法
因 識故
喻 如眼識等
- 三 宗 此識所緣定非離此
因 二隨一故
喻 如彼能緣

四

宗 所緣決定不離心及心所

因 法故

喻 如相應法

他們都是從能緣所緣的關係來肯定不離，有能緣必有所緣，有所緣必有能緣，以此說明二者不離。但是智慧淺薄的人，成見固執的人，世智辯聰的人。還是覺得明明是離的，要說不離，總是想不通。玄奘這三支比量，即是進一步論證所緣與能緣不離方是識，不可能有所緣與能緣相離的識。他舉色與眼識為例立宗，以初三攝眼所不攝爲因。

初三是十八界的初三，初三攝是眼、色、眼識。又說眼所不攝，除去眼，即是色與眼識了。因爲現在討論所緣色與能緣眼識的關係，故除去眼。這樣的因，不即是二隨一了嗎？爲甚麼轉彎抹角，用十八界來說初三攝，初三中多了眼，又說眼所不攝呢？不是改頭換面，故弄玄虛，使人莫明其妙，以售其欺嗎？這可令人思考了。

玄奘此三支唯識比量，是針對正量部的破大乘而立的，同時并以對其他小乘部派外道世間。故所用的因，是共比量，十八界之說，爲彼此各方所共曉共許。現在人們，對於十八界的意義，模糊不清。十八界是包括一切法而無外。人們未能明確，認爲十八界之外，尚有其餘。這樣，此因之所以成立此宗，難爲其所明了，對之不起作用了。我們要知道十八界是對於現前的一切一切不加猜測的最實際的界限清楚的分別，是對現前事物最樸素的現實的分別。即分爲看到的、聽到的、嗅到的、嚐到的、觸到的、想到的六境，產生看的、產生聽的、產生嗅的、產生嚐的、產生

觸的、產生想的六根，和看、聽、嗅、嚐、觸、想六識。共爲十八界。又自然的分爲六組合，每組一根一境一識。一組之內，三界密切結全。而組與組之間，則界劃分明，截然不容混淆。這裏就明顯分出離與不離的不同了。眼識只能緣知自組內的色，不能緣知他組的聲香味觸等境。色境只被自組的眼識所緣知，不能作爲他組的耳鼻舌身等識的境而被緣知，所緣與能緣的關係是要不離的才爲所識知。所緣知的境是不離自己的能緣識。若離自己識的境而能緣知，聲香味觸等境應爲眼識所緣知了。色既是眼識所緣知的；故色不離眼識。十八界分成六組，即明顯分出所緣與能緣是要不離的，離則不能爲所緣能緣。色之作爲所緣，眼識之作爲能緣，互不相離，乃有作用，同在一組。玄奘所以舉十八界之言，以初三攝爲因。

十八界攝一切法。初三攝眼所不攝，唯色與眼識之二。色不離眼識，作爲不離眼識的同法，唯有眼識了，故即以眼識爲同喻。此與護法四比量中第三比量如彼能緣喻正相同。有人問：喻中的眼識與宗中的眼識有甚麼區別？宗鏡錄於此作了解釋，以爲宗中的眼識是自證分，喻中的眼識是見分，似乎解決問題了。然此是自許，不能用在共比量中，故此只能說如眼識。

玄奘所立的色不離眼識的比量，是在第七世紀。現在已快要二十一世紀了。經過了一千三百餘年，隨着科學的進步，實驗的發展，人類的經驗知識大量的豐富。生理學的實驗，知道眼所見的只是網膜上的影像，正符合玄奘此比量之所說色不離眼識。玄奘所說的色不離眼識，得到了科學實驗的證明。人們明明是看到外邊的事物，而科學家生理實驗，知道所看到的是自己網膜上的影像。自古以來，認爲有識外的物質，衆口一辭，以爲每個人親自感覺到，親眼看到，毫無疑問的，被科學家否定了。人們親自

甚深緣起的諦觀

第七節 流轉、還滅

順着緣起法的鈎鎖，結果不免於流轉生死苦海，那麼，想要從業障牽引的大苦聚集裏面超脫出去，勢必倒逆著回去，把一個一個的絞結纏鎖，給打直、打開來。《阿含經》裏面，佛陀對於緣起法的每一個支分，如何把鈎鎖的環結去除，都毫不遺漏地一一指示過去。這樣子一步一步往回走，也就是緣起的還滅，為的是把生命現象的過程拿掉，不接受生命現象，逆乎生死流而上之。

流轉緣起，順乎生死流而下之，走的是順乎自然的路子；還滅緣起，逆乎生死流而上之，走的是逆乎自然的路子；站在佛家的立場，唯有逆乎生死流而上之，才能徹底擺平生命的問題。其它的，例如求得長壽、求得永生等等，不過是把「只要受生，必然鈎鎖出老死」的過程，住後挪一挪罷了，根本談不上解決了什麼生命的問題。

佛家提出的逆乎生死流而上之，首先要求的是，把導致受生的條件拿掉。緣生十二支前面十個支分，都能導致受生，特別是第八個支分貪愛，於生要相續，最具直接的勢力：「生死不斷絕，皆由貪欲故。」^{⑤④}因此，走在還滅緣的路子，初步的重點功課，就是把貪愛放下來：「一切欲法應當斷」^{⑤⑤}。能夠把貪愛放下

來，心分上得到解脫^{⑤⑥}，就不再所謂的受生、不再所謂的後有，「於未來世，成不本法」^{⑤⑦}。

蔡耀明

「於未來世，成不本法」，意思是指脫於生、離於生，這是佛家對「不生」或「無生」所給的最初步的要求。「無生，則無老病死；生滅故，則老病死滅」^{⑤⑧}。由放下貪愛、到不再受生、乃至未來世老病死滅，修行達到這樣的把握，於還滅緣起，可以說已經跨出了第一步。

還滅緣起的第一步，就是從「生」跨越到「不生」。「若生，則繫著；不生，則不繫著」^{⑤⑨}。「云何繫？謂為貪悲癡所繫，為生老病死憂悲惱苦所繫……於何不繫？謂貪惡癡不繫，生老病死憂悲惱苦不繫」^{⑥⑩}。要能夠不被繫著，又得無所取、無所攝受：「於諸世間，都無所取；無所取故，無所著」、「於諸世間，無所攝受；無攝受者，則無所著」^{⑥⑪}。

這樣子，我們可以歸結出一個對比。流轉緣起，順乎貪愛、取著、佔有的趣向，而一再受生，因此，伴隨生命現象的產生，這三者是通過具足的。相反的，還滅緣起，要求的是息滅貪瞋癡、無所取著、無所攝受，截斷生死流而不生（不再受生）——這幾項原則性的要求，幾乎可以說是修學佛法的核心所在，不僅《阿含經》再三提示，《大般若經》也同樣環繞在這些課題上。

剛剛提到，由放下貪愛到不再受生，於還滅緣起，才跨出第一步。那麼，往上追溯，還有好幾個關頭。要一直追溯到什麼地方呢？無明。

第八節 無明的遮障

無明，簡單的說，是指明明白朗的智慧被遮障住了。何謂也？當我們從「生有」這個支分，於十二緣起做逆順的觀察，逆向到一個地方以及順向到一個地方，就被無知的暗牆阻擋住，再也推不過去，那麼，碰到了這堵暗牆，謂之為明明白朗的智慧被遮障住，也正好是這個時候、這個水準、這個意義下的無明。

這樣子把無明的「定義」交待下來，完全基於親証到「甚深般若波羅蜜多無決定法」^{⑥2}，也就是說，無明此一法，並非決定實有無明此一法，或者，換言之，無明的「定義」是，無明並沒有一個決定實有的定義。有此認識，進一步層層深入來探討，才不至於產生無所適從的困惑。

我們在凡夫位能夠體驗到無明這一回事，可以說，來自二方面的遮障，一個是所知障，一個是煩惱障，這二方面的遮障之根源，我們只好稱之為無明。所知障方面，「無明，隱覆真實，顯現虛妄」；煩惱障方面，「無明，普於一切煩惱雜染、諸業雜染、諸生雜染，能作因緣、根本依處」^{⑥3}。所以，歸結出：「諸貪欲疑惑，皆從無明起」^{⑥4}。

煩惱所知二障的纏縛，牽引一般的凡夫整個掉在無明堆子裏：「凡夫界者，是無明」^{⑥5}、「衆生，無明來、無明樂、無明覆、無明卵之所裹」^{⑥6}。無明卵之所裹，稱為「無明殼」。既然整

個在無明殼裏面，所以，這個時候、這個水準、這個意義下的無明，就可以說成：「世間衆生，於一切法，無智無識，不能了知，無明癡暗之所覆閉，是為無明」^{⑥7}。此所謂於一切法不能了知，《坐禪三昧經》裏面，略有具體地指陳：

「此中十二分，云何無明分？不知前、不知後、不知前後、不知內、不知外、不知內外、不知佛、不知法、不知僧、不知苦、不知集、不知盡、不知道、不知業、不知果、不知業果、不知因、不知緣、不知因緣、不知罪、不知福、不知罪福、不知善、不知不善、不知善不善、不知有罪法、不知無罪法、不知應近法、不知應遠法、不知有漏法、不知無漏法、不知世間法、不知出世間法、不知過去法、不知未來法、不知現在法、不知黑法、不知白法、不知分別因緣法、不知六觸法、不知實証法，如是種種不知、不慧、不見、闇黑、無明，是名無明」^{⑥8}。

這麼一大堆的不知，是指對於它們的緣起（來龍去脈）不能了知，往前，推不到一步，往後，也推不到一步，就都被阻擋住，穿透不過去，猶如大霧籠罩，謂之為凡夫的大無明。

凡夫整個被無明籠罩，於緣起法的逆順，一步也跨越不過去。因此，可以說，十二緣起的每一個支分，對凡夫來說，通通是無明，非其境界故。那麼，要得出無明殼來，佛陀交待的最根本的原則，就是於緣起法做逆順的觀察；逆向或順向到甚麼地方，無明的暗牆就往前或往後移動什麼地方，這個什麼地方，也正好是這個時候、這個水準、這個意義下的無明。

例如，於十二緣起逆向觀察到六處，六處這個支分，當下就等同於無明^{⑥9}，觀察到名色，名色這個支分，當下就等同於無明^{⑦0}。越是往前追溯，無明就往更前面的地方再移動一些；往後追溯，亦復如是。結果，無明慢慢向二端退縮回去，明的範圍，相對地擴大起來了。這樣的一套運作的過程，依照世俗言說，可以稱之為「方便破壞無明」^{⑦1}、「解散一切無明殼」^{⑦2}、或「捨離無明而生明」^{⑦3}等等。

無明逐漸退失，智慧的光明隨之生起。表現在時間上面，由於逆順觀察緣起法純熟到一個程度，就變成對於過去、未來、現在的照明，其範圍和明度也慢慢隨之增長，於時間更能清楚地把握。所謂「於時間更能清楚地把握」，是指跨越時間上的任意二點，一點向過去延伸，一點向未來延伸，這二點的距離愈來愈大，而且跨越的速度愈來愈快。

那麼，智慧的光明一直伸往遙遠的過去，能不能找到時間為零的那個絕對的始點？佛陀在菩提樹下的証悟，最極不共的地方，就是親自看到，所謂時間的開始，是找不到那個絕對的起點，謂之為「無始」，也就是說，「第一因」這件事情，根本不成立。

時間沒有它的絕對的起點，所以，「生死長遠，不可稱記」^{⑦4}。佛陀曾經告訴聲聞弟子：「汝等長夜輪轉生死，所出身血，甚多無數，過於恒水及大海」^{⑦5}。「汝等從無始生死，長夜輪轉，其身血淚，甚多無量」^{⑦6}。生死的輪轉如此長遠，那麼，倒逆回去追溯緣起的根柢，是如何的一番景象？《阿含經》裏面，佛陀歸結出：

「無始生死，無明所著，愛所繫，衆生長夜生死往來流馳，不知本際；有因，故有生死，因永盡者，則無生死、無明、大闇聚、障礙」^{⑦7}。

第九節 探測無明的源頭

無始生死，也就是說，生死的輪轉，時間上無所謂絕對的起點。無明，雖然是十二緣起的第一個支分、最爲上首的起點、一切因緣所生法的總源頭，但是，要去推尋這個總源在時間上絕對的起點，亦即，從某個時候開始就有了無明，之前並沒有無明，做這樣的推尋，由於時間上無所謂絕對的起點，因此時間上的第一個無明並不成立；其實，說「時間上的第一個無明」，這句話就有語病，因爲，時間此一法，仍然從無明之所出生，時間都無所謂絕對的起點了，無明當然更無所謂在時間上絕對的起點，此之謂「無始無明」。

無始無明，無明無所謂在時間絕對的起點，那麼，從時間上倒逆回去追溯緣起法的總源頭，無論智慧的光明一直伸往多麼遙遠的過去，即使碰到所謂的無明，但是，在此一智慧光明的境域之外，永遠還有一大段不知其盡頭藏在何處的暗夜長巷，這條長夜的暗巷，就是無始無明，爲時間的次序所探測不到。也就是說，依於時間的次序，永遠包含在時間的序列之內，因此永遠探測不到時間上無始的無明，以至於「不能究竟觀於無明」^{⑦8}。《持世經》裏面，佛陀對持世菩薩開示：「以生滅觀，則不能善知十二因緣」^{⑦9}，就是指向這個地方來。《菩薩瓔珞經》裏面，佛陀對一位比丘的開示，也是同樣的意思：

「吾初發意求菩薩道，捨身，受身，分別十二因緣，思惟苦本，未盡其原，今，我成如來至真等正覺，乃得暢達十二因緣。佛復告過行比丘：汝今雖在如來前說十二因緣，未能具其原本。何以故？本無。如來至真等正覺，住壽經恒沙劫，宣說十二因緣，猶不能盡，何況汝今欲得盡乎？」^{⑧〇}？

依於時間的次序、以生滅觀，皆不能暢達十二因緣、窮盡無明的原本。那麼，超越時間的次序而上之、親証到一切法不生亦不滅，現量地生起如是的深觀，才談得上能究竟於無明。這一步非同凡響的跳躍，正好是《阿含經》到《大般若經》的連結與轉進，佛陀指出，唯有般若波羅蜜多，才足以成辦此一事業：

「諸菩薩摩訶薩……應觀無明無盡故，引發般若波羅蜜多，應觀行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死愁歎苦憂惱無盡故，引發般若波羅蜜多……應觀無明如虛空無盡故，引發般若波羅蜜多，應觀行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死愁歎苦憂惱如虛空無盡故，引發般若波羅蜜多……諸菩薩摩訶薩，如是觀察十二緣起，遠離二邊。諸菩薩摩訶薩，如是觀察十二緣起，無中無邊。是諸菩薩摩訶薩眾，不共妙觀，謂，要安坐妙菩提座，方能如是如實觀察十二緣起理趣甚深，如太虛空，不可盡故，便能証得一切智智。善現當知，若菩薩摩訶薩，以如空虛空無盡行相，行深般若波羅蜜多，如實觀察十二緣起，不墮聲聞及獨覺地，疾証無上正等菩提」^{⑧①}。

第十節 無二空慧

《阿含經》裏面，於十二緣起，佛陀所交待的，是逐步逐步修習逆順的觀察。進展到《大般若經》這個法會，由於弟子在這一方面已大致趨於成熟，佛陀根本不必逐條逐條講解示範，而直接指向「如實觀察十二緣起理趣甚深」，也就是生起般若空慧，往無明隱密的深處，點燃最極不共的照明：無餘摧碎愚癡黑闇，究竟現起智慧光明。

因此，進展到這個時候、這個水準，佛陀對無明所下的「定義」，也跟著大不相同：

「時，舍利子復白佛言：若諸菩薩作是學時，於何法學？佛言：舍利子！若諸菩薩作是學時，都不於法，而有所學。何以故？舍利子！非一切法如是而有、如諸愚夫異生所執，可於中學。舍利子言：若爾，諸法如何而有？佛言：諸法，如無所有，如是而有；若於如是無所有法不能了達，說名無明。舍利子言：何等法無所有，若不了達，說名無明？佛言：舍利子！色乃至識無所有，如是乃至四念住乃至十八不共法無所有，由內空故，乃至無性自空故。舍利子！愚夫異生，於如是等無所有法不能了達，說名無明。彼由無明及愛勢力，分別、執著斷常二邊，由此不知、不見諸法無所有性，分別諸法；由分別故，便執著色受想行識，乃至執著十八不共法；由執著故，分別諸法無所有性，由此於法不知、不見……以於諸法不知、不見，墮在愚夫異生數中，不能出離」^{⑧②}。

這是進展到般若法會時，對無明所下的一個基本的界說，相當重要，卻很不好懂。宋朝施護法師另外的一個譯本，與此有密切關係，合對來看，在文字觀念上，可能比較好把握：

「舍利子白佛言：世尊！若菩薩摩訶薩如是修學，當學何法？佛言：舍利子！若菩薩摩訶薩，了法無所有、亦復無所學，是為修學。何以故？彼一切法皆無所有，而諸愚異生，於無法中分別、執著。舍利子白佛言：世尊！若法無所有，今云何有？佛言：舍利子！諸法無所有，今如有，彼諸愚異生，於無法中，以不了故，說為無明，是故，執著無明；以執著故，起分別心；由分別故，墮於二邊。如是，展轉於一切法，種種分別，起所得相……彼諸異生，不了諸法無所有性、起分別者，於如實道，不能了知、亦不能見；由不知見故，不出三界，於實際法，不能安住、亦不生信，是故，墮彼愚異生數。」^{⑧3}

引文的一開頭，佛陀對「修學」二個字的界定，「了法無所有、亦復無所學」，意思是說，完全親証到一切法極無自性，並且安住在這樣的境界，學行圓滿，於學行不必再有任何的增益，此之謂「修學」。我們知道，這是準備工作（加行）和正式起修（正行）均已成熟，要進一步趣入無修瑜伽、從有學地跨到無學地的時候，佛陀針對這個水準，才給如是的指示。因此，接下來關於無明的種種說詞，並不是凡夫所能想像的無明，也不是初次見到少分真理的聖者所能體會的無明，而是針對學行即將圓滿的聖

者，指示他們，橫在前面的最後一道愚癡的閹障，到底是怎麼一回事。

從佛陀和舍利子的對答，很明顯的，墮入無明，關鍵在於不了諸法極無自性（無所有性），由此執著法為實有，而成虛妄分別。那麼，返回去跨越無明和明之間最後的一道障礙，關鍵即在於徹証諸法極無自性，特別是親見無明本身亦極無自性，所有的虛妄分別通通放下，而現量生起無分別智。

何謂「親見無明本身亦極無自性」？這是解開無明的謎底，唯一的線索。當我們倒逆回去步步進逼，執意於打破無明、斬斷無明、放下無明……的時候，終究沒有辦法解開這最後的謎底。何以故？我們還執著實有個無明在那裏，然後刻意去打破、斬斷、放下……它，即使最後，自認為把無明的蓋子揭開了，到了所謂的明，結果，仍然落在明和無明的對待上，仍然存在有明和無明的虛妄分別，只不過到了一個新的無明的境界。

因此，所謂「親見無明本身亦極無自性」，意指証悟到「無明，離無明自性；無明真如，是佛法」^{⑧4}。它首先從「遠離緣起軌」^{⑧5}來著手，佛陀交待，這是七地菩薩才真正需要做、也才做得來的功課。到達這個地位，已經能夠非常純熟地逆順觀察緣起法以及把握緣起性，然後，又不沾著在這個上面，一路繼續前進，就親自驗証到「緣性緣起，俱無自性」^{⑧6}。緣起無自性，意指「從緣所生諸法，本性皆空」^{⑧7}；「無明、無明空、乃至老死、老死空……無明滅、無明滅空，乃至老死滅、老死滅空」^{⑧8}。至於緣性無自性，這是般若法會進行到最後、最高的階段，也就是第十六會《般若波羅蜜多分》，修行者在一步之間或是成佛、或是入

魔道的那個最緊要關頭的時候，極其重大且極其微妙的課題之一：無明是實有的？還是非實有的？無明和明是二回事？還是一回事？佛陀這個時候就指出：「諸法皆從顛倒而起，諸顛倒者，皆無實性」⁸⁹、「諸法皆由顛倒所起……諸顛倒事，無少可得，亦不可得實生起性……顛倒非實、虛妄、誑詐、空、無所有，非於此中，有少實法可名顛倒」⁹⁰。《持世經》裏面，佛陀歸結出：

「無明、無明性空，行業、行業性空。諸行業，無所依，但依無明起諸行業……如是，無明、諸行業，以顛倒故，從無明生。此中，不得無明，不得諸行業，不得無明性，不得諸行業性」⁹¹。

顛倒非實有、不可得，無明非實有、不可得，無明鈎鎖出來的諸行業亦非實有、不可得。那麼，無明既然非實有，何謂「無明……明」？《大般若經》第十六會裏面，佛陀下一個最嚴格的界說：

「言『明』者，謂『永息滅無明』增語，即此亦說『無明遍知』亦名『能息苦蘊』增語」⁹²。

遍知無明，即是明。何謂也？《持世經》裏面，有相當清楚地顯示：

「不知『無明決定法不可得』，是名無明……能通達一切法無所有，是為即得明——於此中，更無餘明，但知見無明，是名為明……何次故？明，無所有故」⁹³。

無明非實有、不可得，明亦非實有、不可得。顛倒執著諸法實有自性，是名無明；通達一切法無實自性、了知一切顛倒執著亦無

實自性，即是遍知無明，即是明。因此，並非和無明相對待，另外有個明，也非和明相對待，另外有個無明。「無明實相，即是明」⁹⁴；「明、無明，無二……此謂中道具足，真實觀諸法」⁹⁵。

於明和無明皆不見其實有自性，亦不見二者之間存有任何對待，因此，由執實的心態和虛妄分別所發展出來的種種無明的閹障，頓時煙消雲散，通通轉化為明明白朗的智慧。此所謂明明白朗的智慧，並非和無明的閹障相對待，二者根本是一回事。何以故？實有自性、虛妄分別，才有對待可言。明，極無自性，無明，亦極無自性，根本無任何對待可言，而且，二者在極無自性這一點上，趣於平等一味。親証到這個境界，平等性智就真正開發出來了。准《佛說開覺自性般若波羅蜜多經》云：

「復次，須菩提！於諸色中，闇之與明，平等依止——

菩薩若能如實了知、解入此者，諸法亦然，是菩薩速疾証得阿耨多羅三藐三菩提果。須菩提！受想行識，亦復

如是……爾時，世尊重說頌曰：

若法闇與明 平等性如是

依止及解入 知己得菩提」⁹⁶。

因此，我們可以大略鈎畫出整個層層轉進的過程。初步走在智慧的道路，必須下極大的功夫，逐步逐步追求從無明到明；這個時候，明與無明，就一分為二。再來，進展到空慧慢慢能夠現起的時候，所謂的明與無明都沒有實在的體性可得，就把執實和對待的心態放下來。放下到連最後的一分都不再保留的時候，就清清楚楚現量証悟到，橫在前面的最後一道愚癡的閹障，亦即無明最極微細的一分，它的本性是極無自性，極無自性就是無明

的本性。這個清清楚楚的現量証悟，就是無明的本性，就是明的本性，也就是証悟到明與無明平等無二、俱無自性、俱不可得的那個究竟現起的智慧光明——此「無二空慧」究竟現起，即刻證得一切智慧，根本智慧就完全開發出來了。准《說無垢稱經》云：

「復有菩薩，名曰電天，作如是言：明與無明，分別爲二；若諸菩薩，了知無明本性是明、明與無明俱不可得、不可算計、超算計路，於中現觀平等無二，是爲悟入不二法門」^{⑤7}。

無二空慧究竟現起，一切法趣於平等一味，不一不異、無二無別。那麼，所謂的明，所謂的無明，還存在何處？「俱不可得、不可算計、超算計路」，根本就超乎任何存有、時、空的範疇之上，而無法用有限的言語思惟來做決定性的記答。

儘管如此，站在凡夫的地位不免要問：所謂的明，所謂的無明，又是怎麼冒出來的？「諸法皆從顛倒而起」：以顛倒故起實執，頓然現起無明，就執著出無明皆爲實有；以顛倒故起虛妄分別，就塑造出明與無明二法的對待。依於如是的原因，明與無明二法，就從極無自性裏面宛然冒出來了；如是的因緣不具足，明。無明，根本無所有、不可得。因此，可以歸結地說，所謂的明與無明，是凡夫起顛倒、實執、虛妄分別，衆緣會聚，才硬把它抓出來的。結果，來這樣子一下自己捉弄自己、自己障礙自己，就隨順緣起法而鈎鎖出業果的大相續流，從此，非經由「修行」，再也回不了頭。

如果再提出個問題：好端端的，雖然顛倒本身極無自性，何以要生起這個顛倒？何以要自己捉弄自己、自己障礙自己？這個

問題有沒有解答？有的。有什麼樣的解答？交給自己經由修行而親証。親証到什麼地位？唯佛與佛，乃能究竟解了；即使修証到八地、九地，於此一甚深的奧秘，也只能聽聞受持而已，還無法真切地現量証悟。《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》裏面，佛陀就對勝鬘夫人提示了一段非常發人深省的話：

「有二法，難可了知，謂：自性清淨心，難可了知，彼心爲煩惱所染，亦難可了知。如此二法，汝及成就大菩薩摩訶薩，乃能聽受；諸餘聲聞，唯信佛語」^{⑤8}。

因此，關於這一方面的問題，我們就進行到這裏。

註釋：

第七節

⑤4《增一阿含經》卷四七《放牛品第四十九今分品》七（大正，冊二，頁八〇一，下）

⑤5《雜阿含經》二二四（大正，冊二，頁五五，中）

⑤6「欲貪斷故，我說心正解脫。」引自：《雜阿含經》一八九（大正，冊二，頁四九，中）

⑤7《雜阿含經》二八四、二九六、二九七等。

⑤8《雜阿含經》二八五（大正，冊二，頁八〇，上）

⑤9《雜阿含經》四四（大正，冊二，頁一一，上）

⑥0《雜阿含經》四七〇（大正，冊二，頁一二〇，上——中）

⑥1《雜阿含經》三三、三二（大正，冊二，頁七，下、中）

第八節

⑥2《大般若經》第五會(大正, 冊七, 頁八九八, 中)

⑥3《分別緣起初勝法門經》卷上(大正, 冊一六, 頁八三七, 下——頁八三八, 上)

⑥4《雜阿含經》一二二(大正, 冊二, 頁三三三, 上)貪欲, 代表煩惱障; 疑惑, 代表所知障。

⑥5《雜阿含經》四五七(大正, 冊二, 頁一一七, 上)

⑥6《中阿含經》卷四〇《黃蘆園經第一五七》(大正, 冊一, 頁六七九, 下)

⑥7《佛說分別緣生經》(大正, 冊一六, 頁八四四, 中)

⑥8《坐禪三昧經》卷下(大正, 冊一五, 頁二八二, 下——頁二八三, 上)

⑥9「無知者, 是為無明。云何無知? 謂眼無常, 不如實知, 是名無知; 耳鼻舌身意, 亦復如是……於此六觸入處, 如實不知、不見、不無間等、愚闇、無明、大冥, 是名無明。」引自:《雜阿含經》二五一(大正, 冊二, 頁六〇, 下)

⑦0「無明者, 謂不知; 不知者, 是無明, 何所不知? 謂色無常、色無常, 如實不知, 色磨滅法、色磨滅法, 如實不知, 色生滅法、色生滅法, 如實不知; 受想行識、受想行識無常, 如實不知……於此五, 受陰(名色), 如實不知、不見、無無間等、愚闇、不明, 是名無明。」引自:《雜阿含經》二五六(大正, 冊二, 頁六四, 下)

⑦1《雜阿含經》四九二(大正, 冊二, 頁一二八, 中)

⑦2《聖妙吉祥真實名經》(大正, 冊二〇, 頁八二八, 中)

⑦3《雜阿含經》四五(大正, 冊二, 頁一一, 中)

⑦4《增一阿含經》卷一三《地主品第二十三》(大正, 冊二, 頁六〇九, 中)

⑦5《雜阿含經》九三七(大正, 冊二, 頁二四〇, 下)

⑦6《雜阿含經》九三八(大正, 冊二, 頁二四一, 上)

⑦7《雜阿含經》六五七(大正, 冊二, 頁一八三, 下)

第九節

⑦8《大般若經》第十二會(大正, 冊七, 頁一〇三四, 下)

⑦9《持世經》卷三《十二因緣品第五》(大正, 冊一四, 頁六五七, 中)

⑧0《菩薩瓔珞經》卷四《因緣品第十》(大正, 冊一六, 頁三八, 上)本無: 指十二因緣本性空。

⑧1《大般若經》第四會(大正, 冊七, 頁八五七, 下——頁八五八, 中)

第十節

⑧2《大般若經》第三會(大正, 冊七, 頁四六三, 中——下)

⑧3《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷一《了知諸行相品第一之一》(大正, 冊八, 頁五八九, 上——中)

⑧4《大般若經》第四會(大正, 冊七, 頁八六四, 上)

⑧5「云何菩薩摩訶薩應遠離緣起執? 善現? 若菩薩摩訶薩觀緣起性都無所有, 不可得故, 是為菩薩摩訶薩應遠離緣起執。」引

自：《大般若經》第二會（大正，冊七，頁八六，下）

86《大般若經》第二會（大正，冊七，頁三五六，中）

87《大般若經》第二會（大正，冊七，頁三九七，下）

88《大般若經》第二會（大正，冊七，頁一三五，下）

89《大般若經》第十六會（大正，冊七，頁一〇九八，上）

90《大般若經》第十六會（大正，冊七，頁一〇四，中）

91《持世經》卷三（十二因緣品第五）（大正，冊一四，頁六五六，上）

92《大般若經》第十六會（大正，冊七，頁一〇六八，下）

93《持世經》卷三（十二因緣品第五）（大正，冊一四，頁六五五，下）——頁六五六，上）

94同註釋93，頁六五七，中國

95《文殊師利問經》卷上（中道品第九）（大正，冊一四，頁四九六，中）

96《佛說開覺自性般若波羅蜜多經》卷一（大正，冊八，頁八五四，下）——頁八五五，上）

97《說無垢稱經》卷四（不二法門品第九）（大正，冊一四，頁五七七，下）

鳩摩羅什法師譯成：「電天菩薩曰：明、無明，爲二；無明實性即是明，明亦不可取、離一切數，於其中平等無二者，是爲入不二法門。」引自：維摩詰所說經卷中（入不二法門品第九）（大正，冊一四，頁五五一，上）

98《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》，《自性清淨章第十三》，（大正，冊一二，頁二二二，下）

（上接第17頁「談談真唯識量」）

看到的，不過是各人自己網膜上的影像，不離於自己的識。玄奘於色不離識，在距今一千三百年之前，沒有科學的生理實驗，他已能體會到推理到並安立此因明上無可推翻的比量，這是何等可使我們驚奇讚嘆啊！

他們要說了，網膜上的影像哪裏來呢？不是有眼識外物質的刺激嗎？既有網膜上的影像，可知必定有眼識外的物質作爲影像的本質。這樣，還是必定有識外的物質，甚麼說沒有呢？然而要知道，這樣說有物質，已經不復是現量直接的感覺親知，而是改變爲間接的推知了。他們原來趾高氣揚，說物質爲親眼目覩，現在退到間接推知去了。且看我們唯識學怎樣說。眼識的生起，有見相二分，見分是見，相分是色。見分爲能緣，即自相分爲所緣，見不離相，相不離見，有則俱有，無則俱無。此眼識的相分色，必託本質而現起。相分是親所緣，本質不能爲親所緣，以其作爲所緣託之以起之本質，名之爲疏所緣。這所託的本質，唯識也說是離眼識而有，在眼識之外。當知即由此故，玄奘在此比量的因上加自許之言以簡別。現在是討論現前親眼目覩的色是離不離，不是講間接而有的是甚麼。

眼見爲實，過去執外物實有的堡壘是感覺親得。生理學家是研究物質，不想破物質的。然而實驗所得的結果，是眼識不能親見外物，只能見到自己網膜上的影像。現在執外物質有的，已退步轉移到間接證明，認爲刺激眼網膜生影像的必是外物，想要用這個作爲外物質有的堅強防綫。然而唯識學也說，要有眼識外的作爲本質，方能現起眼識的相分。那末，這作爲本質的是甚麼呢？是物質嗎？這個問題，應當進一步作另一專題研究討論了。我今此文是解釋玄奘所立色不離眼識的比量，故亦寫到此爲止，不作離題以外之說了。（完）

《續高僧傳·吉藏傳》這為以後他建立三論宗打下了理論基礎。

到了隋平定百越之後，吉藏就移往在會稽嘉祥寺裏講學，並開始研究三論。從他受學者多至千人。後因他所住的寺號，人們稱他為「嘉祥大師」。

隋朝時，會稽是會稽郡和越州的治所，天台山也屬於管轄的範圍。所以吉藏常派弟子往返於兩寺之間，溝通信息，互致問候，探討學術。並親自給智顗大師寫了三封信，言辭誠懇，態度謙虛。到開皇十七年八月（智顗臨圓寂前一年）還請智顗到嘉祥寺講《法華經》，由於智顗病重，未能實現。

至隋文帝興佛，南北各家的思想趨向統一。新建了三千七百多所寺廟，僧尼出家人數多達五十餘萬，民間佛經的數目比儒家的書要多好幾倍。在當時文帝未統一之前，南朝佛學偏重義學，北朝佛學偏重禪學。至統一以後，各家思想趨向融合，但這種融合，並非是各種觀點的拼湊，而是對當時流行的各種觀點進行分析批判以後，建立的一派學說。這樣就給三論宗的形成，提供了很好的社會條件。

吉藏創立三論宗是在隋煬帝揚廣的支持下而成的。隋文帝開皇以來，揚廣當時為晉王，在揚州建立了四個道場，吉藏被召入揚州的慧日道場。後來揚廣到京城建立了日嚴寺，並邀請吉藏去當住持。吉藏到達長安後，便開始了創宗的活動。大業年間完成了《三論疏》，並寫了《大乘玄義》、《三論玄義》、《二諦義》等著作，對般若性空的理論作了比較完整地闡述。

武德初年（六二六），唐朝設置十大德管理佛教事務，吉藏被選為十人之一。他在長安先住十際寺和定水寺，後來齊王李元吉（唐太宗之弟）請他住延興寺。唐武德六年（六三三）五月因病圓寂，壽年七十五歲。

吉藏大師一生講《三論》一百多餘遍，《法華》三百餘遍，《大品般若經》、《大智度論》、《維摩經》、《華嚴經》各數十遍。一生中的著作較多，約統計有三十八部百餘卷，其中現存有二十七部，還有十一部已佚。（參見湯用彤的《隋唐佛教史稿》）他發揚了羅什、僧肇乃至僧佺、法朗一系的三論義學體系，從而完成三論一宗的大業。

二、吉藏的諸法實相觀

所謂諸法實相者，即是對事物和現象的真實本相的看法，是建立在畢竟空基礎上的。這是他佛學哲學思想的出發點。

法是指事物和現象，包括物質現象與精神現象，也包括佛教的理論。諸法即指一切的事物和現象。實相是指事物和現象的真實本相、把相狀，相當於本質或本體。

佛教所講的實相，即宇宙的實體。它和法界、真如、佛性、涅槃等都同是表達宇宙的本體。因此，吉藏就把此作為大乘佛學思想的一個中心加以研究。

（一）實相和因緣：吉藏的「實相」學說，是通過闡發龍樹的「三是偈」而形成的。三是偈是「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義」。《中論》

吉藏將此「三是偈」歸納為三點：一者因緣是空義，因緣所生法是寂滅相，因此即是空。二者因緣是假義，因緣是無自法，無自性，故不得言有；空言復空，不得言空，為化衆生而說假名。三者因緣是中道義，既然因緣離於二邊，所以即為中道。

（三）空：三論宗認為，宇宙現象普遍存在着因果關係。有因

必有果，有果必有因。每一種現象的存在與消失，都必須有一定的條件（因緣），既然事物的存在與消失，都必須要靠因緣條件的和合或消失而定，那麼就不能說它有自己內在的性質（自性），或有實在的本體。也就是說實體是空的。

《中論·四諦品疏》云：「因緣生法畢竟空，所以然者，若有自性，則不從因緣，既從因緣生，即是無自性」。

（三）假名：為甚麼事物和現象都是假名呢？所謂「假名」，即是語言概念。佛教認為語言概念，不能表達事物的真實面目，只是人們約定俗成的「假名施設」而已。吉藏說：「無名相中強名相說」。因緣並非是實在的因緣，只是假象之間的聯繫罷了。

《大智度論卷六十、喻釋論》云：「諸法相雖空，非有分別可見不可見。譬如幻化，象馬及種種諸物，雖知無實，然色可見，聲可聞，與六情相對，不相錯亂」。

（四）中道：既然事物是人為設施的假名，也不能說它肯定有，也不能說它肯定無。「假有」是非有非無，因此這就是中道。再者實相是離不開假名，所以不會滯於無；而假名又離不開實相，所以就不會累於有，這就是中道。

如果說因緣「三是偈」是吉藏三論宗實相總綱的話，那麼「八不」由此而派生的八個條目，就是對宇宙和人生所作的進一步說明。

「八不」即不生、不滅、不斷、不常、不一、不異、不來、不出。

在《中論·因緣品疏》中，對「八不」的評價說：「八不者，蓋是正觀之旨歸，方等之心骨，定佛法之偏正，示得失之根源」。所以「八不」具有兩點意義，一是申明離兩邊的中道實相，二是破滅了不符合中道實相的戲論。

吉藏對「八不」的重要發展，表示他不是以並列地看待四對範疇的，而是以生滅這對範疇來統攝其它三對範疇的。他在《大乘玄論》中說：「諸法畢竟不生，理自不滅，以不生故，何得有常？以無常故，何得有斷？」此四對範疇中，生滅這對範疇是源，其它三對範疇是從源而生流。

「八不」中，「不生」是主要的，是最後的歸宿。「佛雖說八不，則來歸一無生」，由此而建立了他的無生實相觀。

因此，我們從上面這些方面可以看出，「因緣生法無自性，無自性故即畢竟空。畢竟空從本以來空，非佛作，亦非余人作，諸佛為可度衆生說畢竟空。」（《十二門論、觀因緣品疏》）。故此「畢竟空」，不僅是指自相空，（生住異滅相），而且也指自性空；不僅指外塵（色空），而且指內空（眼空乃至意空）；不僅人空，而且法也空；不僅指有為空，而且指無為也空。

三、吉藏的「二諦論」說

「二諦論」是指真諦（又稱勝義諦，或第一義諦）和俗諦（又稱世諦，或世俗諦）。諦是指實在的道理。如在《中論·觀四諦品》裏說：「諸佛依二諦，為衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦；若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義」。吉藏也就以三論宗的「空」與「有」為內容，對二諦進行了解釋。

《二諦義》卷上說：「世俗諦者，一切諸法性空，而世間顛倒為有，於世間是實，名為世諦。諸聖賢真知顛倒性空，於聖人是實，名第一義諦」。

龍樹在《中論》中，運用「二諦」來說明了世俗人的認識和佛教

的真理。

吉藏則把「二諦」着成是衆經宗旨，故云：「衆經莫出二諦，二諦若明故，衆經皆了也」。因此吉藏又把「二諦」分爲「四重二諦」來加以闡述。

「二諦」是依據中道爲原則的。攝論諸師已推出「三重二諦」，即第一俗諦有，眞諦無。——這是針對毗曇師所說以事爲俗，以理爲眞，但都是有而言的。對他們說二諦，有無並舉。第二認爲說有說無都是俗諦，只有離了有無（非有非無）才是眞諦。——這是針對成實師講一切法空而言的。成實師雖了解到法空，但尚未了解有無都應否定。所以他們的看法還是平常的。第三非有非無是與有無相對的，即有無爲「二」，非有無爲「不二」；但在三論宗來看，「二」與「不二」也還是相對的，仍然屬於平常的看法，所以是俗，只有超過這種相對，非二非不二爲眞。——這是針對一般大乘師有所得而言的。三論宗的主旨是應以無所得爲究竟的，所以要以立非二非不二爲眞諦，這也就是攝論諸師所認爲的最高境界。

因此，吉藏在這「三重二諦」上又加了一重二諦，創造出「四重二諦」。即是以一切言說爲世諦，言忘慮絕爲第一義諦。吉藏認爲以上所有的這一切都未超出有所得的範圍，還是俗諦，只有「言忘慮絕」以達到那種不涉語言，不關思慮的境界爲眞，才能算是佛教的最高真理。

四、吉藏的「無著無得說」

「無著無得說」是吉藏三論宗思想的主要組成部分，也是闡發

三論宗思想的主要原則和基本方法，是一種精神境界。

《三論玄義》云：「有依有得爲生死之本，無住無著爲經論大宗」。

《法華游意》云：「輪迴苦海以住著爲源，超然彼岸用無得爲本」。

「無著」——主要指對外物不執着，不追求。

「無得」——主要指內心空寂、清靜，沒有意念與欲望。

它們包含有兩個環節：一是對實相關係的認識，二是指對外物與內心關係的理解。吉藏認爲，有所依著是諸煩惱根，學法實相是無著之本。因此，凡是有任何取著，都是違背諸法實相的。凡執著的根源，是屬於心的因素。

《百論疏》云：「實由心計塵，而心外無塵」。要想破塵，並非是外境可破，實是破人們關於外境的意念。因而「但破塵想，實不破塵」是吉藏有名的命題。

《百論疏》又云：「此想亦名妄想，以實無外境，妄作境想，故云妄想，亦名無明」。

「地論學」與「攝論學」都主張「境空識有」而屬於大乘有宗。「地論師」認爲前「七識」是虛妄的，第八識是眞實的。攝論師則認爲前「八識」是虛妄的，第九識是眞實的。它們都肯定了心識的眞實性，而吉藏認爲外物（塵）與心識是相接而有的。所以三論屬於大乘空宗。

《百論疏序》云：「塵若無，塵想即無，更無異時」。

因此，吉藏把心識也理解爲是空的，不能執着，因而產生了「無著無得說」。「無著無得說」的思想，不僅闡述了三論宗思想的基本方式，而且在思維結構與思維的形式方法上，也有着其獨立性。

五、吉藏大師的判教

從「無著無得說」的融通性出發，吉藏對以往的判教進行了批判，建立了自己的判教觀點。

所謂判教，就是確定各種經典的地位和意義。

中國第一判教是羅什的弟子慧觀，他用五時判教，將自己學派最尊重的《涅槃經》判為五時常住教。以後的成實論師和十地論師也嘗有意地予以抑揚的批判。像成實師以四時或五時來判教，將《小品》般若看成第二時。十地論師以三宗或四宗來判教，又將《小品》作為第二宗捨相教，而三論則屬於第三不真宗。

雖然以上判教的表面觀點有所不同，但實際上是有共同原則的。即通過對佛典先後順序的排編，從而說明本派的觀點，是佛陀最圓滿的說教，借以樹立自己的威信和正傳的地位。

吉藏認為這些判教都是有所執着的，不能完全說明佛說的法是因病施藥的含義。因此，他以「二藏三法輪」作為自己的判教學說。

吉藏將佛說的法分為兩大類：即聲聞藏（小乘），菩薩藏（大乘）。認為小乘是如來的方便之說，大乘是如來的真實之說。如果再進一步講，大乘也是一種方便的說法，真實的東西，是不可用語言來表達的。

《法華玄義》云：「若有法可說，乃說非法，非說法也，法不可聞，若有所聞，乃聞非法，非聞法也」。

三法輪，第一是根本法輪，指佛初成道時，在華嚴之會對菩薩開一因一果的一佛乘。第二是枝末法輪，指華嚴之會到法華之會，四十餘年所說的大小乘經典。由一乘開而為三乘。第三是攝

末歸本法輪，是指佛在最後的法華之後，三乘歸為一佛乘。對這樣的解釋，把當時流行的重要思想象《十地》、《法華》、《涅槃》乃至《小品》、《維摩》等都融攝無遺。由此可見三論宗的判教和一般抬高自宗地位出發的完全不同。

吉藏還認為，《華嚴經》與《法華經》雖有着方式與方法上的差別，但二經的宗旨是完全一致的。

《法華游意》云：「《法華》與《華嚴》同明平等大慧，諸佛知見無有異也」。

六、吉藏佛學思想的基本特點及其影響

吉藏的學說思想，概括起來講，就是「中道」。這也是他的主要特點。

吉藏一生的學說有三變，最初宗承他的本師法朗的學說，深究《三論》與《涅槃》；繼而攝取天台宗的《法華玄義》；最後傾其全力於三論的闡揚，著作《三論玄義》樹立了自己的宗要。在他以前的所謂「古三論」，有羅什門下僧肇、道融的「關內義」（或稱「關河舊說」），有僧朗、僧詮、法朗三世相承的「山門義」；到了吉藏始集三論教義的大成，因此他的三論學說被稱為「新三論」。

龍樹的《中論》、《十二門論》是針對小乘一切有部。

提婆的《百論》是針對當時的外道。

而吉藏大乘中觀的興起，他的內容要比印度「三論」的內容豐富得多，所涉及的面也更廣泛。他的中道學說是在南北朝，以至隋唐初佛學發展的新情況進行綜合的基礎上建立起來的。他講中道，是聯繫對立兩個方面加以發揮的，因此在一定的程度上可以

看到兩者之間的相互聯繫和相互融通。比如境智，能所，體用，本末，得失，一多，總別，虛實，權實，眞俗，空有，有無，一並等等詞語，在吉藏認為這些方面都是相待的，缺一不可的。

他在臨死之前，寫了一部《死不怖論》，認為生與死是相待的，有生必有死，這是不可避免的。所以他說：「夫死由生來，宜畏於生，吾若不生，何由有死？見其初生，即知終死，宜應泣生，不應怖死」。

再者吉藏的中道學說，擺脫了佛教的「末法」危機思想。因在當時隋代出現了信行創立的「三階教」其中的關鍵學說是不分大小乘，不分聖凡，普信普敬。由於這些之說，所以才創立了房山石經。

吉藏在對智凱的信中說：「佛日將沉，羣衆眼滅，若非大師弘忍，何以剋興？」因此他自己親自說道：「涅槃與世間，無有少分別，如來既有性，即是世間性」。即把「生死與涅槃，煩惱與智慧，世間與出世間」，不應對立起來看，應當作一回事。「衆生與佛，無有二相」。

因此吉藏佛學思想，對以後佛教宗派的出現和佛教理論的發展，都起了很大的影響，具體表現在：

第一，吉藏以破執的姿態出現，對當時流行的大小乘學派，如毗曇，成實，地論，攝論等都有所批判，這實際上是用大乘空宗中觀思想，對佛教各個學派的總清理。

吉藏列舉了成實所講法空與大乘講法空的種種不同。

一、《成實論》講法空是析法明空；而大乘講法空是指本性空。二、《成實論》只講三界內人、法空；而大乘明三界內外皆空。三、《成實論》只能看到空，沒有看到不空；而大乘俱見空與不空。四、《成實論》八空則失有，出有則失空；而大乘既有而常空，即空而

常有，不隨斷常。

吉藏在三論中，還提到《成實論》的作者河黎跋摩，是闍賓小乘學者鳩摩羅陀的弟子。所以《三論玄義》云：「《成實論》不引大乘經，都引小乘經」。因大乘論的體例是明大乘必兼辯小乘，而《成實論》敘述小乘，不兼明大乘。所以通過吉藏法師的考證，《成實論》屬於小乘，以遂定論。

第二，吉藏認為，有無佛性不能定判。如果說有佛性，不能只說衆生有佛性，還應包括草木皆有佛性；如果說無佛性，不能只說草木無佛性，也應當包括衆生也無佛性。

通常一般認為第一個提出「無情有佛性」說，是天台宗九祖湛然大師所提出的，然而實際上吉藏大師早一百多年就提出了。

第三，吉藏把實相之理看作是絕對的，永恒的，並提出了「唯有一理，無有二理」。他要求「躬對坐禪，觀實相」，這與後來的禪宗六祖惠能大師的「以無念爲宗，無相爲體，無住爲本」是相近的。

綜合上述許多方面，我們不難看出吉藏大師實不愧爲三論宗的實際創始人，在原有的三論宗基礎上，用自己對佛教的見解和認識，發揚了本宗所具有的特點，爲三論宗貢獻出自己畢生的精力。這種精神實爲我們後學人所學習的。

三論在吉藏大師之後，承與天台、慈恩等宗並行，但到了唐貞觀年間，三論漸衰，所傳時間不長，可是三論傳到日本，流傳的時間很長，隨之吉藏大師的著作也陸續流入日本與朝鮮。可見吉藏大師的佛學思想在國際的佛教文化中，都起了積極的推動作用。因此，三論宗的思想不會隨着大師的去世而沉沒，這顆升起的太陽明天將會再度日出東山，光照人間，與世永存；吉藏大師的思想也將源遠流長，流徧法界。

（完）

中國佛教僧侶的生活方式

大。佛教徒有出家和在家的分。出家是梵語「波伏爾耶」(pravrut-
tu)的意譯。即指離開家庭，獨身修行。在古印度各派宗教都提

倡出家。出家人稱為「沙門」，佛教創立後也繼承了這一傳統習
慣。佛教以為：「家者，是煩惱因緣，夫出家者，為天垢累，故
宜遠離家也」。(大毘婆論)「在家迫迮，猶如牢獄，一切煩惱因之
而生；出家寬廓，猶如虛空，一切善法因之增長。」(涅槃經)因
而出家是佛教提倡的自脫之道。出家教徒男眾名為「比丘」，俗稱
「和尚」；女眾名為「比丘尼」，俗稱「尼姑」。比丘又稱「僧人」，僧
是梵語「僧伽」略稱，意為眾。凡三人以上組成的教團即為僧伽。
僧尼是佛教的主要實踐者和傳播者，他們在佛教中的地位極其重
要。與「佛」，「法」並稱「三寶」。在家信徒男眾稱「優婆塞」(清信
士)。女眾稱「優婆夷」(清信女)，俗稱「居士」，他們的地位當然
遠不如僧尼重要。僧尼出家之後就完全拋棄了世俗生活的價值目

標，宗教信仰成為他們的生活中心，宗教精神滲透到衣食住行，
起居坐臥，待人接物等一切方面，形成了完全不同於世俗之人的
生活方式。

魏承思

在佛教裏，合法的出家必須依律受戒，出家者先找到自己願
意皈依的比丘為「依止師」，為他剃除鬚髮，授「沙彌戒」十條，便
成為沙彌。受戒前還要經過僧團審查，例如，未滿七歲或超過七
十歲；父母未曾允許；身有負債；身有缺陷或精神病；現任官員
等屬「十三難」，「十六遮」者都不准授戒。依止師對弟子負有教育
與贍養責任。俟其年滿二十歲時，經僧團同意，召集十位師父、
(即「三師七証」，三師是得戒和尚，教授和尚與羯磨和尚，七証
是七位尊証他們有極大的尊嚴)，在戒場上共同為他授具足戒，
比丘有二百五十戒，受戒後才正式成為比丘。出家女信徒受沙彌

尼戒後，至十八歲還要受戒又摩那戒六條，成為「戒又摩那尼」，然後才能在二十歲時先從比丘尼，後從比丘受比丘尼戒，比丘尼有三百四十戒。當大乘佛教盛行之後，修大乘佛法的比丘可以根據自願，從師受菩薩戒，但不是必須受的。這種程序到元代基本廢弛，以未開始規定「三憶同受」制度。出家者先請一位比丘為「剃度師」為已剃髮而受任何戒。然後在某些叢林寺院公開傳戒時，前去受沙彌戒，比丘戒、菩薩戒，這三種授戒儀式在若干時日內連續完成。實際上，戒律就是佛教徒的生活規範，出家生活就是一種在佛教戒律約束下的宗教生活。按佛教規定，剃度時出家者應先穿着原來的俗服拜別父母尊親，然後，師父為他剃除鬚髮，穿上僧服。（見《度人經》《善見論》等）因為從剃除鬚髮那一刻起，就標誌着他告別了世俗生活，開始採取了另一種新的生活方式。

出家僧侶和世俗之人在外表上除了要剃除鬚髮外，（自元代始，僧尼還要在頭頂上燃香燙戒疤，作為標誌，近年已廢除。）在衣著上也有所分別，從而形成與眾不同的「僧相」。按照原始佛教規定，比丘只能穿「糞掃衣」，即從垃圾堆，墳場上撿來的破舊衣服，這樣可以遠離貪著，有益於道心增長。後來也允許接受居士施衣，並規定了僧服「三衣」。其中一件是「五衣」，梵名「安陀會」，即由五條布縫成的襯衣；一件是「七衣」，梵名「郁多羅僧」，即由七條布縫成的上衣，是在日常公共場合所穿。一件是「祖衣」，梵名「僧伽梨」即由九條以至二十五條布縫成的大衣，遇有禮儀或外出時所穿。三衣又稱「衲衣」，因為它的每一條布要由一長一短（五衣）、二長一短（七衣）、或三長一短（祖衣）的布塊拼成，呈田地畦壟的形狀，稱「田相」，象征僧人可為眾生福田。三

衣也稱「袈裟」，袈裟是染色的意思，意即僧服不能是正色，純色，必須染成「壞色」，即在一種底色上點染另一種顏色。一般是以赤色居多，點染青、黑和木蘭（褐）色。不過，漢地佛教徒自從武則天依唐代三品以上官員服紫的規定，賜給沙門法朗等九人紫袈裟後，一直以賜紫衣為榮譽，故引起了袈裟顏色的紊亂。已經不再拘泥於戒律的規定了，中國氣候要比印度寒冷，只有三衣不能御寒，於是中國僧尼服制除袈裟外，另有圓領方袍的俗服。這種方袍衣袖寬大，又稱「海青」。據明人考証，源出李白詩：「翩翩舞廣袖，似鳥海東來」，東海有鳥，名海東青，李白此言翩翩廣袖之舞如海東青也。其後時代變更，俗人服裝改變了式樣，而僧人始終保持原樣，故方袍便成為專門的僧服了。僧人方袍多為黑色，故古時僧徒便有「緇衣」之稱。後來，一般把三衣稱為法服，方袍稱為常服。另有一種「漫衣」，為五條布縫成，但元「田相」為受過「五戒」的沙彌，沙彌女和在家男女信徒禮佛時穿。僧侶得到居士供養的衣服，必須要經過一定的受持儀式後才能合法使用。僧尼穿衣稱為「搭衣」，必須遵守一定的儀節，並要持誦「著衣偈」。法會上必須穿法衣，古時還要遵守原始佛教規制，偏袒右肩。後來，右袒因為不合該地習慣而廢除了。但現在蒙藏地區佛教僧侶仍保持這一習俗。

在飲食方面，佛教僧侶也有許多特殊的習俗。印度原始佛教規定，僧侶過午不食，按照《毗羅三昧經》的說法食有四種：旦，天食時；午，法食時；暮，畜生食時；夜，鬼神食時。故午後飲食是非時食。《薩婆多論》則認為當時沙門皆以乞食為生，「從且至中是作食時，乞不生惱，故名為時；從中已後，至於夜分，是俗人宴會遊戲之時，入村乞食多有觸惱，故名非時。從旦至中，

俗人作務，淫亂未發，乞不生惱，故名爲時，從中已後，事務休息，淫戲言笑，入村乞食，喜被誹謗，故名非時。從旦至中，是乞食時，得食濟身，寧心修道，事順應法，故名爲時，從中已後，宜應修道，非乞食時，故名非時」。這種說法似乎更切合古代印度社會的人情風俗。但這種「持午」的習慣在中國佛教寺院裡並未普遍實行。中國寺院一般早晚吃粥，中午吃飯。

中國僧侶還嚴格實行素食習慣。本來在印度原始佛教戒律裡並沒有不食肉的規定。「四分律」還有佛言：「聽食種種魚」，「聽食種種肉」的記載，「十誦律」也規定能吃三種淨肉：「不見、不聞、不疑爲我而殺之肉」，即對於自己沒有親眼看見，親耳聽見和懷疑是特地爲出家人而殺生的肉都可以吃，佛教傳入中國之初，並沒有普遍禁止食肉。依寶唱「比丘尼傳」記載，當時有一部分比丘尼不食肉，還得到寶唱的贊揚。但大乘佛教則認爲食肉就是殺生。從南朝劉宋以後開始流行的「梵網經」。規定了「不得食一切衆生肉，食肉得無量罪」，「不得食五辛：大蒜、翠葱、薤、薤、興渠」。南朝梁武帝篤信大乘佛教，於是大力提倡僧尼禁止食肉。他撰寫文章論述斷禁食肉的必要性：「衆生所以不可殺生，凡一衆生，具八萬戶虫，經亦說有八十億萬戶虫，若斷一生命，即是斷八萬戶虫命」。（與周舍論斷肉敕）載「廣弘明集」卷廿六）他還集僧尼一千八百四十八人於華林殿，清云法師講涅槃經中「食肉斷大悲種子」之文。天監十年（五一）梁武帝集諸沙門立誓永斷酒肉，並以法令形式告誡天下沙門，若有違犯便要嚴懲不貸。在梁武帝的提倡下，我國僧侶逐漸改變了食三淨肉的習慣。素食也就逐漸成爲中國佛教風俗習慣的主要特徵之一。

佛教認爲，「食爲行道，不爲益身」（大智度論）因此，對食物

不論精粗，但能維持身命，令得修道即可。食量要適中，「若過分飽食，則氣急身滿，百脉不通，令心雍塞，坐卧不安。若限分少食，則身羸心懸，意慮無固。」（增一阿含經）一切僧食必須平等，無論凡聖上下都不能有差別。《僧祇律》規定，如有居士施食給上座和尚，上座必須問明是否一切僧盡得。只有一切僧個個有份，上座才能接受施食。寺院僧衆一般須在同一齋堂一齊用膳，僧衆用膳以鳴鼓三聲爲號，然後按次序排列，早餐和午餐前當依「二時臨齋儀」以所食供養諸佛菩薩，爲施主回向，爲衆生發願。開飯與飯畢離席的動作，要依准那鳴椎爲准，不得自由行動，碗筷的擺法與取菜吃飯的方式都有一定之規，如不得將口就食，不得將食就口，取鉢放鉢並匙筋不得有聲，不得咳嗽，不得擤鼻噴嚏等等。（見元「敕修百丈清規」卷六）。飯前要念供養咒，飯後要念結齋咒，在不同的齋僧場合還有各種不同的咒願。

印度佛教戒律規定僧侶不准「掘土墾地」，認爲鋤頭入土會斬斷蚯蚓，搗毀蚊窩，切碎螺蚌，也就是傷生害命。僧侶皆依靠乞食爲生，必須是居士布施之物才能食用。「薩婆多論」認爲，受而後食有五種意義：「一爲斷竊盜因緣故；二爲作証明故；三爲止誹謗故；四爲成少欲知足故；五爲生他信敬心故」。中國僧侶最初也都是依靠布施爲主，自唐代百丈懷海制訂禪林「清規」，倡導「一日不作，一日不食」的農禪生活，實行「普請法」，即普遍邀請寺院僧衆勞作的制度。無論上下都參加集體生產勞動，以求自給。從此，中國僧尼逐漸形成宗教修持與生產勞動相結合的傳統習慣。

在睡眠方面，佛教要求僧侶盡量減少睡眠，因爲過多的睡眠會使人精神萎靡，影響修行。睡眠姿勢是右脅在下方的側卧，稱

爲「師子卧」，臨睡前也要念誦「睡眠偈」。有一種僧侶修習「長坐不卧」的苦行，稱爲「不倒單」。此外，走路，下床、出居屋、上廁所時也都有一定之規，有一定的偈誦要奉持。使僧侶們時時刻刻不忘出家人的身份和救度衆生的責任。在交際禮節方面，凡遇師長，前輩，長老和同參道友等都須行禮，通常是戒臘低的向高的行禮。在僧團裡，比丘尼的身份低於比丘，故女衆不問戒臘高低都須向比丘行禮。印度僧尼行禮的方式極其複雜。一般來說行禮時要脫去鞋履，肉袒右肩，雙手合十，口云和南（「和南」梵語，也作「南無」，音那漢，意爲皈依）禮法則有旋繞，跪拜，頂禮等。據玄奘《大唐西域記》記載，「致禮之式，其儀九等；一發言慰問；二俯首示敬；三舉手高揖；四合掌平拱；五屈膝；六長跪；七手膝踞地；八五輪俱屈；九五體投地。凡斯九等，極惟一拜，跪有贊德，謂之盡敬。遠則稽顙拜手，近則舐足摩踵」。印度佛教禮節傳至中國，因民情風俗之異也有變化。「法苑珠林」，卷廿八述及兩者區別認爲：「彼則拜少而澆多，此則拜多而澆少。彼則內祖露足而爲恭，此則中履備整而稱敬」。一般來說，中國僧尼常行的禮節，對於佛像和尊長，行較重的致敬法，即五體投地的頂禮。對於平輩則行問訊禮，曲躬合掌而已。按照經律規定：有些場合是不須作禮的。例如自己在讀經或持經時，長輩在低處而自己在高處時，長輩在卧時，漱口時等都不須行禮。按照佛教經律規定，出家僧尼不得禮拜君主俗親。但這一規定顯然與中國傳統倫理觀念相沖突，故經過長期的辯論抗爭之後，中國佛教徒不得不改變了這一禮儀制度。

佛教僧侶出家後必須在寺院居住。在印度，佛教徒受比丘戒滿五年後，便可離開依止師，自己單獨修道，游行各地，隨意居住各寺院中。並沒有特別的身份証的和僧籍。佛教傳到中國之

初，情形也大致如此。但後來出家人數激增，引起許多社會、經濟問題。故北魏時始設「僧籍」。由政府指定僧籍隸屬於某個寺院。元代以後，出家人僧籍依剃度師僧籍而定，一般只屬於子孫寺院（俗稱小廟）。叢林寺院則不開僧籍。佛教僧侶有游方參請的習俗，即辭別師長，四出游歷，尋師訪友，請益佛法，如趙州從諗禪師八十高齡還行脚云游，汾陽善昭禪師平生曾參訪了八十一位高僧大德。僧侶參訪時，便要在當地寺院暫時居住。一般子孫寺院只准本寺僧侶居住，不接待外來僧衆。僧衆在游方參請時可以到叢林寺院居住，叫做「掛單」或「掛搭」。「單」是指僧侶行李，掛單便是安放行李。暫不他往的意思。游方僧人住進寺院後，起先住云水堂，言其如行云流水，過而不留。在云水堂住相當時日之後，經本人要求和住持允許，可以進禪堂或念佛堂，成爲寺中的基本僧衆。按照《百丈清規》，所說，在中國禪宗叢林寺院裡，住持爲僧團長老，地位最高，居於「方丈」。其餘僧衆按受戒先後在僧堂居住。僧堂又分若干寮舍，每舍設寮主一人，管理日常事務。這類叢林寺院一般規模較大，有些寺院常住千餘人乃至二千餘人。住雲水堂的僧尼可以隨時他往；住禪堂或念佛堂後，如要離寺他往，只能在每年正月十五或七月十五提出申請告別。

在原始佛教時期，僧衆的日常行事，除了出外乞食，每日各自修行。修行的方法，一是學習教理，或聽佛說法，或互相討論。二是修習禪定，趺坐或者經行（在林間來往徘徊）。後來，寺院有了佛像和佛經，於是，又有禮拜供養佛像和誦讀佛經的儀。僧衆定時念持經咒，禮拜佛像梵唄歌贊和懺悔祈願，稱爲「課誦」或稱「功課」。佛教初入中國，也是弟子隨師修行，沒有統一規範日常行事。到東晉時，道安的弟子多達數百人，無法一一

督導，於是便創僧尼修行規範：一是行香、定座、上經、上講之法，即為講經儀規；二是常日六時行道，飲食唱時之法，即為課誦臨齋儀規；三是布薩、差使、悔過等法，即為懺悔儀規。當時天下寺院普遍遵行。其後，中國佛教各宗成立。對僧尼的宗教生活都有不同的行儀規定。如天台宗智顗大師創立止觀法門，規定寺眾分為三等：或依堂坐禪，或別場懺悔，或知僧事。依堂之僧每天要四時坐禪，六時禮拜（見《國清百錄》）唐代以後又在此基礎上形成了寺院普遍實行的「早晚二課」制度，即早晨與黃昏在大殿舉行拜佛誦經儀式。在明代又逐漸統一為每日「五堂功課」，「兩遍殿」。早殿有兩堂功課，念誦「楞嚴咒」為一堂功課，念誦《心經》，《大悲咒》《十小咒》等為一堂功課。念誦的起止都有「香讚」，並用鐘、鼓、磬、木魚等法器伴奏。晚殿有三堂功課，一堂功課是誦《阿彌陀經》和念佛名，為自己往生西方淨土祈願。另一堂功課是禮拜八十八佛和誦《大懺悔文》，表示自己改悔過惡，發願今後精進修行，永不退轉。在一般寺院裡，逢單日念《阿彌陀經》和念佛。逢雙日拜八十八佛和念《大懺悔文》。第三堂功課是蒙山施食，則是每天都要舉行的。僧眾於每日中午的齋食取出少許飯粒，到晚間按照《蒙山施食儀》一邊念誦，一邊施給餓鬼。這一儀式源於密宗。蒙山在今四川雅安，相傳甘露法師在蒙山集此儀。

按照佛教傳統習慣，僧眾還須每半月（農曆十五，三十日）集體誦讀《戒本》一次，同時誠意檢討有無違犯戒律的行為，若有干犯，便應向眾人或長老發露與依法懺悔。這種習慣稱為「布薩」。在禪宗和淨土宗盛行之後，中國寺院，還實行「打七」的宗教活動，即在七天之內，僧徒完全摒絕外緣，一意精修，睡眠，說話都減少到最低限度。「打七」時間有一七（一個七日）乃至十七

（十個七日）的不同。「打七」又分為「打禪七」和「打淨七」。「禪七」是冬天舉行的參禪。自陽歷十月十五日至臘月初八止。「打淨七」即稱念阿彌陀佛名，可以隨時舉行。按照印度佛教傳統，每年夏季自四月十五日到七月十五日的三個月，僧尼應該聚集定居在一寺之中，不得隨意他往。一則防止僧眾在雨季中因四處游方而踐踏虫蟻等生靈，二則可以作短期的專心修行。一般稱為「結夏」，「安居」，「坐夏」。中國佛教寺院也遵行這種習慣。《荊楚歲時記》載「四月十五日，天下僧尼就禪剎掛裕，謂之結夏」。如因事延續，不及定居，最遠也應在五月十五定居下來，這叫做「後安居」。七月十五，安居日滿，僧眾應集合一堂，互相舉發一切所犯輕重不合戒律之事，以相策勵，這叫做「自恣」。經過自恣之後，標誌受戒的年齡增長一臘，所以坐夏也稱為坐臘。

中國佛教僧侶的生活方式因時代不同而有演變；因地區不同而有差異；因宗派不同而有分別。但變化差別之中又具有一定的共同特性：出家生活首先是一種宗教生活，故不但各種宗教活動構成了他們日常生活的主要內容，而且飲食、穿衣、睡眠、出行也無不滲透着宗教內容。人們維持生命所必需的基本活動也成為宗教精神的儀式化。其次，出家生活又是一種團體生活，故不但要有種種規定約束各個成員，不致因個人行為妨礙眾人，而且還強調團結友愛，互相合作。特別是中國禪宗叢林有着細密的分工，全寺四十八個職位，和飲食有關的就有典座，貼案、飯頭、菜頭、水頭、火頭、茶頭、行堂等職稱，寺眾各司其職，分工合作，保持了僧團生活的高度和和諧協調。第三，出家生活又是一種和平寧靜、嚴謹儉樸，極有規律的生活，因為這樣的生活方式才能保持僧眾內心的靜謐恬淡，趨脫清高，才能使他們的心靈上升到虛空無我的涅槃境界。

（完）

食素常憶少年時

美食家皆以山珍海味、雞鴨魚肉爲美味佳淆，豈不知蘿卜白菜豆子野蔬亦多鮮味；誠如蘇東坡所言：「素菜之美，能居肉食之上」。根據現代科學研究證明，多食素菜不僅能調節人體器官功能，增強體質，且還具有一定的醫療價值。這常使我憶起兒時

體弱多病，母親出於溺愛之情，給我加食大量高蛋白，高熱量的食品，諸如火腿、豬肝、牛肉精、春雞、鮮魚等的情形；但我福薄，無法消受，反倒經常犯病。爲求醫，母親經常帶我到處奔波，我也不知吞服了多少「苦水」，經受了多少「刺股」之苦。可憐的母親不知爲我流了多少眼淚。但我的病總綿綿不斷，無有盡期。

後來父親的方外友道岸法師對父親說，吃素可免百病。所以在我十四歲時，遵父之命，開始長齋。因是懼於父之威嚴而並非自願，所以每見到別人品嘗美味珍饈時，總不禁涎水欲滴；見此狀，母親不勝心痛，親戚們亦憐我清苦，總苦勸我開葷，但父親不發話，我始終未敢。但說來也奇，自我吃素後，諸病不生，百藥不服，反倒比以前更精神了，且易躁易怒的壞脾氣亦多有所收斂。這使母親非常高興；但愛子之情總促使母親經常想方設法改換着花樣給我做着吃。上海有一家全國聞名的「功德林」素菜館，其中以「素燒鴨」、「素火腿」、「十錦麩」最使我醉心。母親經常大老遠爲我去買。上海「圓明講堂」裏有一位爲法師們做飯的「小龍」師傅，他的烹飪手藝精到絕妙，他做的素菜色香味俱全，使法師們贊不絕口，他所做的「素燒魚」、「素白鷄」、「素烤鴨」從外

劉繼漢

形看簡直可以亂真，而它們的味道又遠非葷腥可比擬。所以母親亦經常向他學習做各種素菜，這倒使我品嚐到了許多以前從未品嚐過的滋味，此亦使我真正感受到了母親對我的涓涓恩情。一反過去的勉強吃素而養成了吃素的習慣。記得有一年除夕，圓瑛公在圓明講堂設筵宴請諸位法師共渡佳節；我全家亦被邀請。席間種種菜蔬乃我見所未見，聞所未聞，使我又一次長了見識，聞了眼界。飯後，瑛公還派人送來了許多食品，如福建盤麵、紅糟乳腐，小尖辣椒，臭麵筋等，其味之美難以言說。後來瑛公西歸，明暘恩師亦如瑛公一樣，亦經常邀我全家添列類此筵席，並經常饋贈多種食品給我家，此情景使我終身難忘。

前年，我因公途經南京，由胞妹一家陪同，專程拜訪了棲霞寺的茗山法師，適逢茗公外出，由元湛法師接待了我，午間，法師以素席款待，四菜一湯，少而精，簡而豐。其中二冷盤，乍一爲，深以爲是葷腥：焦黃油亮的素鴨；色澤、形狀幾可亂真的「素香腸」，其不僅色香可人，其味道實乃上乘，使我那從未吃過素席的妹婿及外甥女們大飽口福，並驚嘆：「素菜多美啊」！是啊，素食不僅味美，且能養我身心，培我德性。誠如蘇東坡對素食感嘆道：「口腹貪饕豈有窮，咽喉一過總成空，何如惜弱留餘地，養得清虛樂在中」。每憶及我幼時的那段食素因緣，總引起我對先父的綿綿思念之情，總使我緬懷瑛公和道岸法師諸先賢們對我的恩澤，一種悵茫之意始終纏縛胸間。



談鴛掘摩論五戒

智銘

鴛掘摩依佛剃度出家以後，佛陀命他接受童貞戒，所謂「童貞戒」者，就是沙彌戒，先受沙彌戒，然後才能受具足戒。那時鴛掘摩請問佛陀：

「什麼是童貞戒，又什麼是具足戒；什麼叫做真沙門，又什麼叫做福田？」

佛陀默然而住，故意不說，想要由鴛掘摩自己去回答自己的問題。鴛掘摩以二依說來解答自己的問題；你認為：

一依者：就是歸依第一義。第一義是不動義，於第一義中不動，無作無為，即是清淨大戒。

二依者：是佛陀為方便衆生所施設的戒法，因為有些出家人不能領悟第一義，所以需要方便施設戒法予以規範。

一個人，若不能領悟第一義歸依，而只能接受方便施設的戒

法，這樣的人只能算得上是一個世間的童貞沙彌。

一個人若未受具足戒，就不能稱之為沙門，如果他不知第一義歸依，也只能稱之為世間沙門，而不能稱之為清淨歸依。

若一個人不知如來是第一義歸依，就是不清淨歸依，不能算是清淨沙門，因為他不知這真實歸依，怎麼能作衆生的福田呢？

這真實歸依，與方便歸依，若不能善知其中差別的話，那就是一個完全的世間童貞沙彌，而不是出世間的童貞沙彌了。

鴛掘摩解答了歸依沙彌戒以後，佛陀告訴鴛掘摩說：

「你要受持不殺生戒。」

鴛掘摩聽了答道：

「我絕對不能受持不殺生戒，我要受持的是斷絕衆生性命戒

。什麼是衆生呢？那就是無量的一切煩惱，若能將煩惱衆生予以一一殺盡了，就無戒可持了。」

耆掘摩認爲出家沙門非不殺生，但所殺的是煩惱，因爲煩惱即衆生，如果能將煩惱一一殺掉，則衆生就無煩惱了，無煩惱的衆生都成就解脫，就沒有衆生了，那還施設什麼不殺生戒呢？所以佛陀所說的「不殺生」，是不殺害其他的衆生，因爲衆生生命同等，任何衆生都有生存的權利，其他較高等的或較有權力的衆生，不可恃強凌弱殺害其他衆生，這是由慈悲心出發的一種不作為。而耆掘摩之所謂的要殺衆生，是指殺煩惱，因爲煩惱因業，是衆生生命輪轉生死之因，將這生死之因殺滅，就無煩惱業，無煩惱業即無生死，無生死即解脫，這是由度衆生出生死的一種要作爲。二者的手段不一，而目的是一樣的。

佛陀告訴耆掘摩說：

「你要受持不妄語戒。」

耆掘摩却說：

「我現在不能受持不妄語戒，相反他我將受持虛妄說，這虛妄說都是佛法。」

耆掘摩爲什麼說佛法是虛妄說呢？他認爲：

第一，佛法者是不可說法，但爲了度衆生，佛陀說了一切法，這一切法都是虛妄的，這一切虛妄法必須受持才能度衆生，所以不能受持不妄語戒。

第二，聲聞、緣覺、菩薩所行的一切自度與度他行爲，都得隨順世間事，而世間事都是虛妄的，如受持不妄語戒，就不能自度、度他了，所以不能受持不妄語戒。

第三，即使在出世間的一切行事中，也脫離不了虛妄事，如

受具足戒。佛性中本來無戒，無戒而設戒，所設的戒即是虛妄的。但出家佛弟子又不得不受具足戒，所以佛弟子所受的具足戒都是虛妄的，既受虛妄戒又怎能不妄語呢？

第四，佛性中不飲也不食，但出家佛弟子仍得接受他人所施的飲食，一方面是爲延續自己的生命，一方面也是要爲施食者成就功德，而生命、飲食、功德，無一不是虛妄的，所以不能受持不妄語戒。

第五，其他如往來往行，九道流諸漏，受用革屣、揚技、藥物、飢思食、渴思飲、疲倦思睡眠、指甲長了要剪、頭髮長了要剃、身上會有種種病患、病了以後要服藥、涅槃以後四大之身如薪盡火滅等一切的現象與作爲，無一不是虛妄的，但又不能不如此，所以不能受持不妄語戒，而今後無論以什麼善巧方便，周行於世間，都脫離不了不淨的一切虛妄言行，所以一個出家佛弟子很不容易受持不妄語戒。

第六，佛就是實諦、如來藏、第一義常身、不思議身、不變易、恒身、第一靜身、妙法身。這一切的身，本來是不現的，但是爲了度衆生，不得不以肉身示現，肉身一示現，一切的虛妄現象即生，一切的虛僞法也生出來了。示現的肉身，即是佛身，由佛身所說的一切法即是佛法，親近佛身，聽聞佛法才能修成佛，所以不能受持不妄語戒。

由於以上的原因，耆掘摩認爲今後爲了佛佛法、爲了度衆生，要行一切的虛僞事，唯有不離開這些的虛妄，才能使自己的戒行清淨。

原來，不妄語戒有二種界說：佛說的不妄語，是教人不能說不真實的語言，如自己尚未開悟得道，却對他人說自己已開悟見道，這就是妄語，佛弟子應持不妄語戒，才能以這不作爲來清淨

自己的身心。而耆掘摩所說的必須妄語者，是指一切佛法而言，在佛性中，言語道斷，心行處滅，起心動念即成妄，若動口說法，那更是妄說了。但這些的妄說可以導人於善，由善而得解脫，所以佛弟子若持不妄語戒，不能宣說佛法，修學佛法，則如何能度衆生，又自己如何能身心清淨呢？所以耆掘摩的不受不妄語戒，是一種真正的清淨戒。前者是消極的不作爲，後者則是積極的要作爲，但目的則是一樣的。

佛陀再告訴耆掘摩：

「你要受持不飲酒戒。」

耆掘摩說：

「我不能受持不飲酒戒，而且要常常飲酒，使自己處於酒醉的放逸狀態中。」

原來耆掘摩所謂的「飲酒」，並不是飲一般米穀、水果及其他植物所釀造的酒，而是醉心於佛法的修持，醉心於慈悲的度生功德之中。耆掘摩說要狂呼大叫，在五道之中宛轉奔馳，以瘋狂快樂似的心態，去度脫五道中的衆生，若菩薩沒有醉心度衆生的精神，五道衆生如何得度。

所以，耆掘摩認爲凡是修大乘的一切佛弟子，都具有無上的佛藏酒，這種佛藏酒，不但自己要飲個夠，而且要勸諭衆生同飲，常常喝飲不停，才能產生歡喜，才能讚歎佛藏酒「善哉！善哉！」如此地八聲大宣唱「善哉！」如此酣醉得無有終極的狀態，才是最快樂、解脫、自在的時候。

佛陀再告訴耆掘摩說：

「你要受持不淫戒！」

耆掘摩說：

「我也不能受持不淫戒，而且要常常受持、貪着他人所貪愛的事。同時還要常常遊行於姪女舍宅之中，與她們相娛相樂。」

原來，耆掘摩所謂的淫樂者，是與佛法相娛相樂，他要以三昧樂爲妻，以眞諦法爲子，以慈悲心爲女，以空爲舍宅，以無量波羅蜜爲高廣大床，還要侍衛在有煩惱者的身邊，向他隱覆說法來當做他的飲食。要以總持爲園苑，以七覺華以爲莊嚴，以法語爲樹林，以解脫智爲果實。這些就是世間最樂之事，如果喜樂這些的事，即是有智慧的人在成就法性，而不是一般尋芳客似的尋花問柳，唯有愚癡凡夫才去尋花問柳於姪事，不樂正法。所以佛說的不淫戒，是指佛弟子不可如尋花問柳的愚癡凡夫去造業，而掘摩的不受持不淫戒，是以佛法爲親眷而完成自己的智慧，由智慧中去了悟法性，法性成就才是人生最大樂事。

佛陀告訴耆掘摩說：

「你要受持不與取戒。」

耆掘摩說：

「我不能受持不與取的盜戒，我要常受持不與取，劫盜他人的財物。」

一個人最寶貴的財物，就是菩提，自己的菩提無有給與他人的，人家不給我菩提，所以我不得不自取了。如佛坐在菩提樹下，成就了菩提，這菩提就是別人不與而自取的，佛陀自取了菩提，對他個人來說沒有什麼所得，而對別人來說也沒有什麼所失，因爲菩提是自性法，是最勝無有過其上的自性法，取之不盡，故人人可以自取菩提。原來佛陀所謂的不與取，是指財物而言，他人的財物若不與而取，即是偷盜，即是惡法，受持不與取戒即是善善法，去惡行善，才能身心清淨。耆掘摩所指的不與而取，是

指菩提而言，因為菩提是無法給人的，所以每一個人非自取即不能得菩提，唯有自取才能成就菩提，菩提成就即身心清淨，二者的手段不同，目的則一。

佛陀告訴耆掘摩：

「你要受持不歌舞戒。」

耆掘摩說：

「我要常常去學習舞樂，歌唱乾闥婆偈，要宣唱那如來藏。在諸佛之處，聞說了如來常住法時，我要常以妙音來讀誦、讚歎，凡佛說的大乘修多羅經藏，要以那如緊那羅、乾闥婆使樂似的無量妙音，來供養如來的經藏。假若一切的衆生，常常做這些的歌舞供養，諸佛不但不戒，反而會予以授記，在將來都成就同一的佛號。」

歌舞分世間的俗歌、俗舞及出世間的妙歌、妙舞，如寺院早晚歌誦諸佛所唱的讚偈，所做的一切佛事，都屬歌舞的範圍，耆掘摩所要歌舞的，是屬出世的妙歌（音）、妙舞，而佛陀所戒的是世間的俗歌、俗舞。前者能使人精進，後者能使人放逸，所以佛陀要戒者，是俗歌、俗舞。這是不同的，但目的則一。

凡出家比丘，首先最重要的事就是受重貞（沙彌）戒，然後受具足戒及菩薩三聚淨戒，這些的戒法一一受持以後，才能算得上是一位具足沙門，是一位大乘菩薩。耆掘摩在表面看來，將佛陀所設的戒一一否定了。實際上，他不但沒有否定，而是在一一接受之外，更進一步以佛法以自戒。他戒是約束行為，自戒是精進行爲，自戒的力量遠勝於他戒的力量，所以耆掘摩之所以在一出家以後，就能頓悟而成爲大乘菩薩，非偶然也。

（未完）

內 明 月 刊 讀 者 資 料

姓 中 文：			
名 英 文：			
地 址	中 文		
	英 文		
捐 贈 戶 / 訂 閱 戶		平 郵 / 空 郵	
訂 閱 戶：已 訂 至 第		期 每 期 本	
備 註			

敬啟者：本刊自創辦以來，歷蒙護法善信捐助及讀者作者支持，仝人甚表謝意。

本刊讀者雖日有增長，但原有訂戶却有因地址變遷而無法郵遞，爲使善信之淨施得以充份利用，並方便本社覆核發行資料，請以正楷填寫下列表格後寄回本社爲盼。如於三個月之內尚未收到回郵，則視爲不再閱讀本刊。如有任何寶貴意見亦請不吝指教爲禱。此致
貴讀者

內 明 雜 誌 社 謹 啟

一九九〇年八月一日

回郵請寄：香港新界屯門藍地妙法寺

MIU FAT BUDDHIST MONASTERY
Lam Tei. Tuen Mun. N. T., Hong Kong

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

六十餘年冷眼

馮玉

長篇連載 佛教小說

(續上期)

榮祿手下三員大將，聶士成領軍守據天津一帶，是主張剿滅義和團的，袁世凱守山東，也是要剿拳民的。但是，董福祥却主張招撫，董福祥本是同治初年在西北聚集十餘萬造反的回亂頭目之一，後來歸順朝廷，做了軍官。董某出身草莽，無甚學識，很自然地成為義和團爭取的對象，他加入了義和團，麾下的官兵也都加入了義和團的各壇了，董軍此時駐守北京南苑，深受太后倚賴，榮祿與剛毅亦極力推譽董福祥之忠心，大學士徐桐，是守舊派擁護太后的主要漢人大臣，他也對太后說：「他日強中國者，必董福祥也。」

太后心忌袁世凱與聶士成，但是認為董福祥這員被左宗棠收降的莽將較為容易控制，所以她也不時召見結以恩義，使之作為她的基本武力。有一天，董福祥陛見時叩頭極表忠心，他

奏道：「臣無他能，惟能殺洋人耳！」

太后益喜，更倚之為干城，董福祥既加入了義和團，拳民就如魚得水，張胆明目地在京畿發展組織。天津壇主張德成與總壇主李來中都公然在北京活動，和董軍一同招搖過市了，連清宮的太監也紛紛加入義和團去學神拳。

天津的義和團拳民，勢力龐大，不但放火焚燒外國教堂，還拆毀鐵路電綫與一切洋化的事物，不但打洋人，還打「二毛子」「三毛子」，甚至於毆打官吏，攻打衙門，越來越變質，變成亂民了。

聶士成派軍去剿殺拳民，却被榮祿阻止，於是拳民更加得勢，聲勢越發浩大了，民間紛紛傳說：太后和榮祿剛毅等人都敬重義和團，將來要用義和團出動神術天兵天將來殺盡洋鬼子

呢！

義和團有法術差遣天兵天將殺老毛子！這是中國人民在受盡洋人欺壓無力反抗的痛苦心理所產生的奇想。誰不巴不得有天兵天將來殺盡洋鬼子呢？義和團的法術，被傳說得真有其事，越傳越神化，痛恨洋人的中國人民——大多數是無知的貧民農民——風起雲湧地加入了義和團，都要殺盡侵畧的洋鬼子！

這些消息很快地傳遍了全國，德清和尚此時已六十一歲，此時正在赤山寺幫助法忍和尚，聽到這些義和團的消息，他越聽得多，越感覺到情形不對，尤其是聽到太后與軍機大臣，直隸總督等等都敬重義和團，德清就更加心中不安了。

「不得了！」德清對法忍和尚說：「朝廷這樣縱容義和團胡鬧下去，將來必然會鬧成大禍來的。」

法忍老和尚說：「此話怎講？」

德清說：「傳說太后信賴義和團，又傳說朝廷將來會用義和團去殺洋人，說義和團有神術，槍炮不能傷，又會差遣天兵天將殺盡洋人，這些都是胡鬧嘛！朱徽宗相信道士法術，金兵圍住汴京，宋徽宗令道士作法召六丁六甲天兵天將殺敵，結果如何呢？現在義和團的神拳神術，還不又是一派妖言妄語？假如太后真正相信義和團有法術可殺洋兵，那麼大事就壞定了！只怕拳民胡來，亂殺洋人，勢必招致列強各國派來兵船大炮大軍攻打中國，洋人正想瓜分中國，這一次就更有藉口可大肆侵佔了！可歎不知多少千千萬萬百姓又將遭到兵災戰禍家破人亡啊！」

法忍老和尚說：「那又該怎麼辦呢？這是朝廷的事，朝廷……唉，怎麼這麼糊塗啊？」

德清說：「朝廷的糊塗，勢必弄到大局不可收拾了！可憐那千千萬萬百姓被洋兵殺又亂民殺，兵荒馬亂，到處戰火！慘不忍睹啊！我身為佛子，心悲痛極了！只恨無力可以回天！」

法忍老和尚說：「這也是中國人的劫數吧！」

德清突然激動地說：「我要上北京去！」

「什麼？」法忍愕然問：「你要上北京去？」

「是的！我要上北京去！」德清說：「我要立刻就動身！」

「你幹嗎要上北京去？」法忍問：「現在從安徽到山東河北山西，全都是義和團在鬧事，亂得不可開交，這是什麼時候了？人家逃都來不及呢，你反倒要上北京去？」

德清說：「正惟因其大亂，我才更要上北京去，我要去勸說榮祿、剛毅那些王公大臣不可信任縱容義和團，如果能見到太后，我要叩請太后切切不可用拳民來殺洋人闖大禍！」

「什麼？」法忍驚得跳了起來：「德清，你真是瘋了！你怎麼會想到這麼異想天開？你是一個窮和尚罷了，你怎能見到王公大臣？你又怎能見到太后呢？他們又怎會聽你的勸告？」

德清說：「我也自知希望是很渺茫的。但是，我身為佛子，佛陀有大慈悲之心，我怎忍看到千千萬萬生靈塗炭？我怎能不去？我一定要上北京去，如果見得着太后，勸得服她，也許還來得及挽救一場空前浩劫呢！否則，假如太后與榮祿、剛毅等王公大臣一直縱容義和團濫殺洋人下去，大清真乃國亡有日矣！兆民生靈，血染滿地，那悲慘浩劫，太慘酷了！如果義和

團那些拳民見得着王公大臣，我出家人也應有可能見得着呀！我一定去試一試！」

法忍說：「德清，你別太異想天開了！這必是一場劫數難逃的浩劫，誰也不能挽救得了。你何必去白費心機？萬一在路上遭洋兵或義和團傷害，那更花不來！」

「法師！」德清說：「佛說：我不入地獄，誰入地獄？德清自問無德無能，對此去北京毫無把握，也只有盡力而為而已，如果天賜其便，佛祖保佑，我得成功說服太后與王公大臣，及時制止義和團濫殺洋人，或者還有望挽救兆民一場被列強大軍慘殺國破家亡的浩劫，假若我不幸中途遇害身亡，我這條命，亦死得其所，有何可惜？法師不必為我擔憂了！」

法忍十分感動：「德清你欲行佛心，意存挽救萬民生靈於水火，此乃大慈大悲之願，我也不敢再勸阻你了，只有為你祈求佛菩薩保佑你一路平安馬到功成吧！」

德清說：「多謝老法師！我明早就動身北上，明知這是一場大劫數無可挽回，也只有盡心盡力而為，一盡佛子之悲願吧！假如成功，得以挽救我國人民生靈，固然最好不過，倘若失敗，我就再朝拜五台山文殊菩薩道場，然後到終南山修隱了。」

「你又修什麼隱呢？打算不再出山麼？」

「我並非打算不再出山，」德清說：「我怎能長期躲在山中呢？我的弘法濟度事業一些也還沒展開呀！我只是覺得禪功不夠，需要再修靜一段時間，同時多讀些經論，充實自己，才好再出山從事濟度吧！」

法忍道：「如此甚好，」又說：「你上北京去，要見王公大臣，沒有人幫你，是很難的，我修書給你去城南龍泉寺拜見住持法心和尚，他是我師兄，他在京多年，認識王公大臣多些，

請他多幫忙於你罷。」

德清十分歡善，再三拜謝：「多謝長老成全！」

法忍道：「不必多禮了！你要做的事，雖然甚愚，等於是精衛填海，愚公移山，却是佛家弟子理所應為的菩提心大菩薩行，也正是佛陀教訓的大悲之願，難得你肯發此大悲心，我年老了，愧未能與你同行，只能修書畧助你一點，也所謂有心無力，怎敢當你拜謝？」

德清和尚在兵荒馬亂風聲鶴唳聲中，又再踏上了征途。天未拂曉，他已啓程，回望赤山寺的寧靜環境與法忍長老的慈藹，他不無依依。

長老相送到山下方才止步，說道：「德清，你一路珍重啊！到了就寄信來！祝你馬到功成，我們靜候佳音。」

「多謝長老。」德清拜別，忽然淚湧，慌忙忍住：「長老請回去吧！」

「我們還會有緣再見面的。」法忍說：「不必難過，再見吧！」

86

德清和尚為了兼程趕往北京，他從揚州搭船北上，此時運河已有小型的燒煤拖船拖着木船行駛，德清搭了，頗覺快捷方便。那拖船在狹窄的運河中揚波前進，波浪掀得滿河的烏蓬櫓船搖搖幌幌，兩岸垂柳倒影剪碎。四月暮春，揚花逐飛，飛燕掠水，真是景色如畫。遙想當年，隋煬帝驅役數十萬奴工開掘這條運河，溝通南北旅運，利在百世，煬帝曾以數百美女，彩帶拉牽，拖了帝舟遊行運河，鼓樂喧天，想那盛況，如今安在？帝儀顯赫，文采風流，如今又安在？只餘得暴虐之名，為史

家唾罵而已。然而，煬帝開運河之奢侈，到底是功在百世啊！

德清感懷不已，他想着，欲成非常之業者，必須有非常之胸襟，任勞任怨，不計毀譽。煬帝當日因開運河奴役百姓而被怨恨而被宇文氏所殺，象口一詞，莫不指煬帝為暴君，淫佚奢侈，史家亦只予筆誅，未述其功，殊為有欠公正之至！他又想道：

「此次我入京，目的在勸說太后及執政王公大臣勿輕信拳民有神術可抗槍炮，勿妄殺洋人，致引列強入侵屠殺萬民。但是我此一苦心，怎能獲得眾人諒解呢？方今全國無人不痛恨洋人，太后恨不得食其肉而寢其皮！我此次進言，能否得獲太后聽信呢？眾人是否會口伐筆誅於我呢？眾人必定誤會以為我偏袒洋人了，戰者竟會當我是親近洋人的二毛子呢！假如給義和團知道，說不定會就在大街上把我亂刀分屍哪！」

可是德清並不畏具，他並不怕死，「已經六十一歲了，出家一生，對於佛教毫無貢獻，空言濟度，至今仍未度及一人。思之有愧，此次若能勸得朝廷勿妄舉啓釁，得免萬民兵火之災，實乃佛子應做之事，若失敗而死於義和團亂刀之下，又何惜此一臭皮囊？譚嗣同以一佛教居士為救國而身殉，其救國救民之熱血血濺北京菜市口，成為佛教居士殉國之第一人，難道我出家人反而畏死不敢向前？若是不幸死難，我也算死得其所了。」

（未完）

捐款鳴謝

超塵法師	港幣500.00元
瑞今法師	港幣500.00元
張之睿居士	港幣500.00元
Steve Wei	港幣390.00元
陳潤權居士	港幣300.00元
林勁松居士	港幣200.00元
馮妙華居士	港幣200.00元
盧志光居士	港幣100.00元
李天翔居士	港幣100.00元
妙法寺	港幣 15,998.50元
總計	港幣 18,788.50元

二二〇期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣 18,788.50元
發行收入	港幣 650.00元
總計	港幣 19,438.50元

二、支出

印刷費	港幣 12,900.00元
稿費	港幣 2,775.00元
什費	港幣 2,000.00元
郵費	港幣 1,763.50元
總計	港幣 19,438.50元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society
C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of the United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Phuphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 士林區天母東路47號二樓大華出版事業股份有限公司
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, Narth St., Manila, Philippines.
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 Southhill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.
香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處
香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司
電話：五·七一一六五四

佛元二五三四年八月一日出版
公元一九九〇年八月一日出版

每册定價港幣十元



△杭州靈隱寺神通廣被四大天王之一



△河北承德普寧寺龍女像