



明内

集漢魏城刻石字



257



山西懸空寺菩薩像



中觀宗宗義

敦珠法王 造論
談錫永 譯

譯者前言

藏密寧瑪派法王敦珠寧波車著《西藏佛教之寧瑪派》，英譯出版後，甚受重視。本書先述寧瑪派佛學基礎，再言寧瑪派教史，故於第一部份，即涉及顯密各部派宗義。

法王為西藏現代大學者，不特長於密法，且亦長於顯密教法，故本書雖非宗義學專著，而其闡述，則實言簡意賅。

寧瑪派宗義與格魯派不同。格魯派宗喀巴大士推崇中觀應成派（*prasangika*），以自續派（*svatantrika*）為不了義，以應成派為了義。其後著宗義學之格魯派學者，如土觀、如寶無畏，無不以此為依歸。寧瑪派宗義，則以自續應成兩派皆非了義，而稱大中觀為了義。大中觀即如來藏，其旨趣同《入楞伽經》，及藏人謂是彌勒菩薩造，無著菩薩釋之《究竟一乘寶性論》。

漢土禪宗，六祖以前皆用《楞伽》印心。藏土寧瑪派道次第，以大圓滿為究竟，餘次第皆可視為大圓滿之前行。大圓滿見，謂諸法實相，法爾如是，故其證悟亦彷彿漢土祖師禪。兩家皆重《楞伽》如來藏，不可視為偶合。是故寧瑪派既視大圓滿為

究竟，即不能附和格魯派宗義。近年漢土研究西藏宗義學者，僅據格魯派宗義發揮，而未及寧瑪派宗義，尤未注意及大圓滿見，是詳於新派而昧於舊派也。

近年因編纂《佛家經論導讀叢書》，且負責密典部份導讀撰述，既選入以格魯派宗義為準則之《密宗道次第論》（本論已予重譯，並恢復原題《密續部建立廣釋》），復選入以寧瑪派宗義為依歸之《四法寶鬘》，此於第三章論「道上除妄」時，即述大中觀見，敦珠法王為此章作釋，亦謂唯大中觀始能斷盡修行道上一切妄心。然《四法寶鬘》之作，其旨趣實非宗義專著，以此之故，乃自敦珠法王書中，選譯述中觀宗宗義之一章，實願作為《四法寶鬘》之補充，俾讀者能知寧瑪派之宗義耳。

敦珠法王原論，多處徵引經論，客中佛典無多，未能一一稽鉤前賢所譯，故除注出者外，其餘皆由譯者意譯。又，法王所引，時有遍翻漢土古譯而未能對比者，此殆藏譯漢譯或有岐異之故，是亦非據法王引文重繙不可也。近年研究西藏學者漸多，尚祈有以教我。

中觀宗

中觀宗分二：外宗、內宗。

外宗說無體性，屬粗品，內宗說了義大中觀，屬細品。

外宗復分爲二：自續派、應成派。

一 外宗

自續派

毘婆沙部、經部，及唯識宗之宗義，皆落體性邊，故未能離實執之戲論。自續派則立於中道，蓋以一切法本不落兩邊，具中道自性故。

中觀自續派許一切法於世俗顛倒心中爲有，於勝義無顛倒覺心中則爲非有。

二諦區別，世俗及勝義皆可復分爲二——

凡所顯現皆具因果力用之正世俗。

凡所顯現皆不具因果力用之倒世俗。

斷除單邊戲論之離一勝義。此如說芽非自生等。

斷除四邊戲論之離多勝義，此如說芽非自生、非他生、非自

他共生、非無因生等。

世俗諦定義，爲能被考察智所破，故經不起考察；勝義諦定義，不爲考察智所破，故能經受考察。

據此，於認知世俗，認知諸相時，即不能遮爲非有，僅能知其非以實體自存。

外境與內識皆具空性，故僅許於有無都不作增損區別之根本智。此如師子賢論師之《般若現觀莊嚴釋》云——

以此根本智 即自存本覺

內明

專論

中觀宗宗義……………談錫永… 3

論大小乘的空有思想……………超 敏… 12

衆生心與佛心……………單培根… 21

特稿

十方叢林制……………王壽雲… 23

——漢傳寺院管理體系……………王壽雲… 23

法海拾貝

圓瑛大師的佛學思想……………蔡惠明… 28

特稿

論「八關齋法」之受持……………張秉全… 33

筆譚

優婆塞戒經研習之二十二……………智 銘… 36

談菩薩應立願修三十二相業……………智 銘… 36

畫頁

封面：寧波溪口雪竇寺

面裏：山西懸空寺菩薩像

底裏：普陀山普濟禪寺

封底：長眉羅漢像

能破之於所破（此如世俗諸相），由量及因明正理建立，此如金剛句之於因上考察；破有無生之於果上考察；破四句生之於因果二者上考察^①，以無上緣起作隱義同類因遮遣；以離一多作顯義遮遣。^②

是故於幻相，此為外宗所圖建立之境，本宗對此遮破，不能用隱義同類因遮遣，因其已離範圍，僅能引顯義遮遣予以排除，即僅能排除其為實有。^③如是，自續派許假定建立之無生自性為勝義諦，離戲論如虛空。

此派建立勝義無而世俗有，仍犯落斷常二邊之過。

此派於離戲論之假定（即無生自性），僅憑顯義遮遣而了知，實非了義，因用以破除戲論之智量，實亦未離戲論所詳。

應成派

應成派以顛倒心、無顛倒心以界定二諦。於聖者菩薩定境中，及諸佛一切相根本智中，無能知識與所知境對待，此即如人未睡，不應有夢。此如龍樹大師所云——

猶如睡夢中 由夢力能見
妻兒及居地 醒則不復見

於諸世俗相 所見亦如夢
離夢開智眼 即離世俗執

能知入根本智，即名寂滅。心及心所中諸戲論悉遮遣已，即住於離言說思維之無上寂滅，是名為無顛倒真實智，此如月稱論

師於《入中論》中云^④——

不生是實慧離生 此緣彼相證實義

如心有相知彼境 依名言諦說為知

又云——

盡焚所知如乾薪 諸佛法身最寂滅
爾時不生亦不滅 由心滅故唯身證
此即說勝義諦上之了知，及其所了知之客境，即為本住自性，法爾真實展現。

妄見之顛倒心，為凡俗無明所染而失真實，此猶病眼之執翳暗及毛髮相。具能取所取對待之顛倒覺受，即因苦樂、高低等習染，而現為六道有情界。聖者於後得定境中，則覺受不同，實為彼等所知之情器世間而已。

世俗顯現有如是兩種，此即如有患根與善根之覺受。如《入中論》云——

妄見亦許有兩種 謂明利根有患根
有患諸根所生識 待善根識說為倒

是故輪迴一切法，心王心所及其對境之覺受，均為世俗顯現。即猶具未離染身之登地菩薩，因心王心所尚未離障染，其於六識聚中顯現之外境，亦無非世俗。

要之，凡遮遣者，皆應歸之於世俗顯現邊，而建立之為顛倒。然世俗顯現，又分為顯於有患根之倒世俗，及顯於無患根之正世俗，前者即於凡俗心識中亦許為不實，如第二月與夢等妄見；後者於凡俗心識中卻許為實，如月等妄見。

顛倒心中之各種顯現，雖於執二取之顛倒境中許為真實，然於聖者及佛陀之等引定中，則非為所緣，以顛倒既滅，顛倒顯現自亦不起。此猶如毛髮相唯現於有患眼根，於善眼根則不現。前引文《入中論》復云——

如眩翳力所偏計 見毛髮等顛倒性

淨眼所見彼體性 乃是實體此亦爾

又如提婆之《中觀滅妄論》云——

聖者如日智 摧破無明暗

心王及心所 對境皆不現

如是，勝義諦可定義為遠離能所二取戲論之體性，心王及心所之一切垢，於如實展現中悉皆不起。既無對外境之覺受，自不落繁瑣名言句身等體。

勝義諦又可定義為住於離言說思維之本體真實，遠離戲論，不落見地。此如《順中論》中所云^⑤——

二種法皆無 戲論不戲論

不分別不異 此義是諦相

總之，甚深義之法界；諸佛離一切障之殊勝寂滅心；了知法界之一切相智；聖者菩薩於等引定中之根本智體性；於後得時顯現之勝慧覺受，凡此皆為勝義諦。

應成派雖亦用五正量以衡量諸法無自性，然卻不同自續派之先建立世俗相為假，然後予以遮遣，或先建立離戲論，然後用勝義真實遮遣戲論。應成派以無顛倒密意辯證，引向不可言說，不可思議，住於真實。此中一切法皆無分別，離「有、非有、亦有、亦非有、非有非非有」四句。由是遮破一切有所執之見地。如龍樹菩薩《迴諍論》云^⑥——

若我有少宗 則我有彼過

由我全無宗 故我唯無失

於《廣百論》中亦說^⑦——

有非有俱非 諸宗皆寂滅

於彼欲興難 畢竟不能申

復如《中觀寶燈論》^⑧——

所許之實事 少分亦無有

從始本不生 如同石女兒

或難云：依此則二諦如何安立？

答云：於所住真實自性中，雖已離一切對待，如二諦等，唯應成師仍隨順世間分別，作此增益建立，然此卻非同他宗執之為實。此如《入中論》所云——

若時都無依他起 云何得有世俗因

又如《三摩地王經》云——

所聞與所說 離諸文字法

無改而增益 作聞法開示

是故於定中雙運等引與實性^⑨，即離諸垢障覺性，由是積集慧資糧；於後得定中，雙運大悲與善巧方便，悟一切法如幻，由是積集福資糧，即能証佛之真實法身及兩種色身^⑩。如《寶鬘論》云——

諸佛之色身 福資糧所生

如王慧資糧 流出佛法身

根之中觀，緣二諦；道之中觀，緣二資糧；果之中觀，緣法色二身雙運。

二 內宗——大中觀

復次，說深細內宗大中觀義。此如清辯大師於《中觀寶燈論》中所云——

應成自續二派中觀，為粗品外中觀。

善知識為辯破外道，或因著述大論，或因建立殊勝義理教導，是故說此。

若欲證入細品內中觀，則應於瑜伽行中觀自性上作靜慮。

此即說中觀有二，一為外粗品，一為內細品。

於後者，彌勒菩薩已廣說其義，一切法安立爲三性。此即就末轉法輪所說之眞實義，及三輪究竟清淨義，予以安立。

於唯識宗中，依他起性爲空體，此即所遮如幻外境之絕對空。然所遮如幻外境空，亦稱爲絕對眞實。蓋於心識及行境中，凡依他而起者，都說爲如幻外境及其一切屬性皆空之體，而一切所依，本體皆空之空體，即爲絕對眞實。然此空體卻非實有，以其爲輪迴境之空故。輪迴剎那生起，復依其垢染性及有過體而作區別。然此體於涅槃之證悟相中卻不空，以法爾住故。

故彌勒菩薩於《寶性論》中云^⑪——

如空徧一切 而空無分別

自性無垢心 亦徧無分別

無著論師於此論《釋論》中云——

此偈明何義。有情若離一切妄心，不於此自性清淨如來種子中作種種區別，則自能遠離一切剎那生起之污垢。

此種子實無所有，唯清淨故，然自性眞實，離分別法，故知如來藏中，一切分別皆空，能除妄念網，然於恆河沙數諸佛之無分別相中則不空，以無分別及無所捨故。

此即謂如幻顯諸相實無體性，依他起者亦無體性，而勝義眞實復無體性。前二者爲具能所之戲論，剎那生起虛妄，其自性則空。後者則爲法爾顯現之空性，爲無體之本性。以本來清淨故，因空性力用而住，此即諸佛眞實法身之證悟相。其所顯現之力用，即爲佛身佛土之體，遍虛空現前生起。以此覺性法爾而現，故離因果，此即如來十力及四無畏之體^⑫。

諸佛法爾顯現，名善逝種，非如種子之有變壞、有增減、有因緣等等。此無有覆蓋，亦無一可喻境於此中思量或顯現。

如此《文殊師利遊戲大乘經》中所云——

善女人，妄心雖剎那生起，然不與內光明自性相融，以內光明自性不爲剎那生起之妄心所染故。

此亦如彌勒菩薩於《寶性論》中云——

無爲體自然不依他而知。

智悲以及力自他利具足。

是故若執一切法除空性外即無自性，此即爲本空見，依此邊際亦可說眞實佛身本空。

佛身、本覺智、佛土等等，說非實有，依此資糧之積集，垢障之清淨，亦非實有。故所說因乘果乘^⑬，因都無非顯示清淨垢障之義，其所行之道，即是滅諦。清淨之體非有，即無清淨果可得。根本智既空，即無利他之行，亦無所謂悟。以非有故，於世俗中之不淨依他起性，亦無證悟可轉此不淨爲清淨依他起。是故在纏與解脫均無自我，亦無說個體爲實之教法。

如有種種過失，皆緣執空而成生起邪見之因，此由《寶積經》所說即知——

迦葉，若乎空性，以心計量，由邪見見空，是則爲大邪見。迦葉，寧見計我如須彌山，不見憍慢衆生計空爲無。

何以故，迦葉，一切邪見，解空即離，若此計外之空，彼不可化。

然若計外非空，則如《入楞伽經》云——

云何空性？此即一切法勝義眞實，即聖者大根本智。聖者根本智之究竟，即其本覺，此中一切見空，諸漏亦空，是即一切法勝義眞實空，是即聖者大根本智。

說外空之勝義眞實，亦可見於次轉法輪經。如《般若二萬五

萬五千頌》云^①——

何等名他法他法空，若佛出若佛未出，法住法相法位法性如實際。過此諸法空，是名他法他法空，是名菩薩摩訶薩摩訶衍。

此即如前引之《寶性論》云——

如空徧一切 而空無分別。

自性於有情心中，實如珍寶之藏諸於地。於彼性中本無污染，然卻剎那生起輪迴相，此即如水之成冰。如《三摩地王經》云——

清淨內光明 無障亦無雜

是名善逝種 無始住真實

於龍樹大師之《攝真實論》中亦云——

有如地中泉 彼是純清淨

智在迷妄心 亦純淨如彼

上來所引，即謂依了義言，如來藏實不可思議。如來藏本體遍輪迴涅槃，離善離惡。此如《大乘莊嚴經》云——

一切法自性 無異即如是

淨即如來性 有情具彼種

上來所引，即明離對待之自性即為無變異之實相。於《寶性論》中有云——

時差別徧處 不變無差別

若依剎那生起之污染境作差別，則說有三類，此如《寶性論》云——

有不淨有淨 及以善淨等

如是次第說 衆生菩薩佛

《釋論》釋此云——

此以何義。謂不淨時名為衆生，偈言有不淨故。不淨淨時名為菩薩，偈言有淨故。於善淨時名為如來，偈言及以善淨故。

以此故，即有三乘差別，或有五乘、十地之別，亦有善惡之別，有聲聞、緣覺、菩薩、佛陀之別。然內在光明自性，則為真實之開展，亦即勝義諦。周普萬法而無善惡增減種種對待。此如瓶，瓶由其性而顯差別，謂有土瓶木瓶寶瓶等，然若論瓶之空間，則無瓶性差別。如《寶性論》云——

如空徧一切 而空無分別

自性無垢心 亦徧無分別

如虛空徧至 體細塵不染

佛性徧衆生 諸煩惱不染

若云上來所說三類差別，究竟如何？有情之輪迴涅槃，實依能否解脫覆蓋其如來藏之垢障而作差別。如上論云——

煩惱障智障 雲霧羅網覆

諸佛慈慧風 吹令散滅盡

如上言三類差別，凡夫之覺性為無明覆障；阿羅漢及辟支佛，則以或多或少之對治力，漸除覆蓋於藏上之垢染，是故較上；然菩薩地上，則已超越具諸無明相之位，是故更上；至於佛陀，離一切障，是為至上。

是故勝義諦者，為實相之展現，不依下三乘聖者所住自性而安立，此謂阿羅漢、辟支佛、菩薩等。住於資糧道及加行道上者，因難知此義，僅能以此作為考察智之精進，即住於定慧者，於道上亦難知其究竟，僅能離少分證悟相。此即如小兒難知，無所不照之大日，於穿孔而過之時，何其光芒一閃即離。

上來所說，如《寶性論》云——

非言語所說 第一義諦攝
離諸覺觀地 無譬喻可說
最上勝妙法 不取有涅槃
非三乘所知 唯是佛境界
於佛性中，真實自性如實直接展現。此如《釋論》釋云

(15)

譬如薄雲中 見虛空有日
淨慧諸聖人 見佛亦如是
所知一切法 有無量無邊
徧虛空法界 無量智能見

或難言：有情成佛須積集二資糧，出離二障，此即以法爾光明之顯露爲用，然則此於有情自性中，其實爲無用之呈現耶？

答云：不然，此蓋有二種離垢。一者自然清淨，一者唯離剎那生起之污染。唯前者真實，因其住於本來清淨故。

此如《諸佛根本智莊嚴經》云——

文殊師利，心即法爾光明故，不爲虛妄心所染，唯受剎那生起諸妄念所污。是知法爾光明離諸虛妄，無虛妄則無對治。

又如《般若二萬五千頌》云——

憍尸迦，於意云何，有情有生滅不？

答言：不也，具壽須菩提，若問云何，則以有情本來清淨故。

同經又云——

於法爾光明中，唯清淨離諸虛妄。以受想行識皆法爾光明故，是唯清淨，離諸虛妄。一切相智所起萬行，皆爲爲法爾故，是亦唯清淨，離諸虛妄。

由上來所引，知法爾離垢實超越心識中之外境，能離一切障而殊勝解脫，於勝義中此本來圓滿，以絕對真實法爾清淨故。

若於剎那生起諸垢障作對治，已屬第二義。前述此非真實證悟相，此住於根，亦不爲道所治，故其果則仍是有情。

由是知說無相違，以有情非離一切障諸佛故。

故云真實亦有兩種，此即本來真實之本覺，所生之法爾根本智真實；及依禪定生起之根本智真實。前者超越世俗，爲法爾根本智或根本識，此由自體本覺智而可了知勝義真實。故《文殊真實名經》云——

隨身成妙義 淨除諸惡趣
救諸群生尊 度脫諸衆生

此二出離及二真實，皆自性圓滿。此如聖彌勒於《寶性論》中云——

此本無所淨 無剎那安立
知殊勝真實 能知即解脫

後者真實，爲由道上定力所展現之真實，稱爲絕對，以無整治故。於後得時，由等引及悲心，已積集二資糧，故以離障力而取之證悟相亦爲真實。此如《大乘莊嚴經》云——

前際與後際 此中無分別
諸障所不集 由是得成佛

(完)

註釋

①本段所說爲因明五支，即五正量。破四句者，則謂非生非滅，非常非斷，非有非無，非空非有。

②隱義遮遣必用同類因。如云以緣起故，五蘊非我。五蘊即我之同類因。顯義遮遣，即如將五蘊一一分析，而遮遣我。故前者以非遮，後者用無遮。非我、無我，其義有別。

③此即僅能謂其為無，而不能說其為非。自續派局限之處，即在於此。於如來藏，即只能謂其有垢無垢，而不能謂為非淨非染。何以不能作顯義同類因遮遣？蓋依其安立二諦定義，於因明五支中，僅四支可用，若用非來遮，則與定義相違。如瓶，考察之智不能謂為非有，僅能謂其為無實體有。

④《入中論》諸頌，依法尊譯師《入中論講記》所譯。

⑤依元魏般若流支所譯。頌意云：由戲論以離戲論，即外無實有，內無分別，此即謂為寂滅（諦相、眞實相）。

⑥依鳩摩羅什譯。

⑦依玄奘譯。

⑧依波羅頗蜜多羅譯。

⑨等引即定，實性即慧，是即定慧雙運。

⑩報身與化身。

⑪依勒那摩提譯。下《寶性論》諸頌同。然譯頌實未盡原頌之意。原頌謂：若加以分別性，則此種子即為剎那生起諸法之空；若加以無分別性，則此為無上眞實之空。種子謂如來藏，加分別性，猶言為垢染所覆；加以無分別性，猶言離垢。

⑫如來十力：一知覺處非處智力；二知三世業報智力；三知諸禪定解脫三昧智力；四知諸根勝劣智力；五知種種解智力；六知種種界智力；七知一切至所道智力；八知天眼無礙智力；九知宿命無漏智力；十知永斷習氣智力。

如來四無畏：一切智無所畏；漏盡無所畏；說障道無所畏；說盡苦道無所畏。

⑬依密乘說，顯宗所說為成佛之因，故曰因乘，密宗所說為成佛之果，故名果乘。

⑭依鳩摩羅什《摩訶般若波羅蜜多經》所譯。此雖非《般若二萬五千頌》本，而譯文與引文義卻相符。

⑮所引勒那摩提譯頌，須要作點補充。原頌意云：如隔雲看日，聖者以淨智眼觀勝義亦如是，蓋其智僅有少分。唯具無量智者，始能了知此勝義實相。

⑯依沙囉巴《佛說文殊菩薩最勝眞實名經》所譯。

譯者後記

大乘佛學發展，以經論出現先後為序，可說為四次第，即《般若》、《涅槃》、《勝鬘》、《解深密》。

《般若》說空，實原與說一切有部相對。學者謂出於小乘十二分教中之「方廣」，可信。此即謂於部派佛教時期，原已空有二系對立。其後方廣發展成惡取空，即以空無說空，於是龍樹以中道說般若，既破有部之說有，亦破方廣之說空，以前者墮於常邊，後者墮於斷邊，不常不斷，故是中道。

龍樹學說，始提出「名言」，蓋謂世間一切名言皆屬施設，即概念範疇內事，而一切名言，於龍樹皆破，即謂破盡一切概念始為中道，而一切名言施設皆有相對，有有即有無，有一因即有多因，須盡破如是種種相對，始得絕對眞實，斯即為中道之特色。

《涅槃》則說佛身為常，以佛性為常故。何以說佛性為常，則以小乘師說空，但以空為極致，如《成實論》，不說尚須以空為用，說佛身常，即說其有用。是故《涅槃》乃承《般若》發展

而來。

此佛性說，即發展為《勝鬘》之如來藏。謂以空性智緣心，其體為自性清淨，其用則可以成佛。故「空如來藏」言其體，「不空如來藏」則言其用。

《解深密》實從反面說如來藏，如來藏本體清淨，但眾生之如來藏則為客塵所染；故若從雜染性言，即可安立阿賴耶識。阿賴耶識者，無非染污如來藏之種種機理。是故阿賴耶非本體，僅屬現象，即屬相邊而非性邊。即此《楞伽》之說。

西藏舊學，深知此次第，是故依瑜伽行中觀，說如來藏為「大中觀」。蓋體則宗《般若》、相則宗《解深密》、用則宗《涅槃》、《勝鬘》。寧瑪派之境、道、果（或名根道果，見道果），其根據即在於此。然如此建立實非任意取捨割裂，蓋以「大中觀」作為統一。

大中觀說唯心無境，此同瑜伽唯識，故稱瑜伽行中觀。然其不同於唯識宗者，即於說唯心無境後，更說心境俱無，唯心無境為世俗諦，心境俱無則為勝義諦。

然覺囊派說大中觀，其見則稍異，因其主張修道只屬清淨如來藏之污染，故其見即不能不陷入「他空」，即謂所空者僅為如來藏上之種種染，而如來藏則不空。如是即不能心境俱破，以仍執如來藏以為實也。此與「不空如來藏」僅為作用之不空；立義大相逕庭。

宗喀巴時，覺囊派勢力廣大，故宗喀巴乃執中觀應成派義，用以破覺囊巴之「他空如來藏」。由是謂應成派乃屬了義。於大中觀，宗喀巴實未嘗破，然亦不予推崇。因宗喀巴於密法修行道止僅安立二次第，即生起次第及圓滿次第，不許其上有更高次第，如大圓滿。大圓滿見即大中觀，故宗喀巴唯有止於應成派。

何以宗喀巴不許大圓滿？則以大圓滿前行，必須修實體雙運，即行者必須用實體空行母，或稱事業手印，而宗喀巴則不用實體，唯用觀想，故觀想空行母即稱為智慧手印。依智印即不能進而修大圓滿次第，是故格魯巴便僅止於圓滿次第，唯於靜慮中修空樂雙運，斯為至境。

談藏密道次第，談藏密宗義學，皆應對上述有一基本理解，然後始不致不着邊際。否則即不明舊派宗義之來源，與道次第之配合；亦不明新派宗義之取捨，及其對道次第之詮釋。

克主大師著《密續部建立》（法尊譯師改題為《密宗道次第論》）及宗喀巴大士著《密咒道次第廣論》，皆以建立其本宗次第為旨，由是廣破舊說。若以其所破所立作為定論，則必不知舊說實另有體系。

敦珠法王此篇，說大中觀，依凡夫菩薩佛次第，實即舊說四密續部配四宗之義。事行二續部雖屬大乘，而其修道之境則同有部與經部；瑜伽乘則為由小入大之過脈，其修道之境（見）為瑜伽唯識；至無上密續，然後入菩薩道，其修行之境（見）為中觀。唯其中之生起次第則仍基於唯識見；至大圓滿次第，則為大中觀見，亦即大圓滿見。

故自寧瑪派見地言，噶舉派之大手印，心境相印，仍非究竟，僅為究竟大圓滿之前行，以此角度，亦可謂同大圓滿。蓋大圓滿之究竟，唯佛能知。此即如今之研究「相對論」者，可謂「同愛因斯坦」，而實非愛因斯坦也。

由是大圓滿之二諦，可如是建立，凡有對待，皆世俗諦；勝義諦則絕對，不可言說，不可思議。是故應成師以有無顛倒心安立二諦，仍非了義，以有顛倒與無顛倒仍是相對，非絕對也。此深合龍樹中觀之旨，故名之為大中觀。



論大小乘的空有思想

空有問題，是佛教教理上關鍵性的問題，也是性相兩宗爭論不休的焦點所在。它劃清了根本佛教與後期佛教的不同界限，從而區分了佛教兩系思想的差異。二千餘年來的佛法，空有兩大系始終是存在的，並且是互相融攝而終於彼此相拒的。揭開佛教經論，到處可見「空」「有」的字眼；尤其是在佛教各宗派內，關於空有問題，更是眾說紛紜，莫辨一衷，使人眼花繚亂，迷惘不清。譬如說，《圓覺經》內讚佛為「空王」，《法華經》內讚佛為「破有法王」；相宗說依、圓皆勝義有，這是不是符合佛教的基本原理呢？又大乘總的精神，不外莊嚴國土、利樂有情；性宗標勝義空，這是不是否認客觀世界存在呢？這些都是使人爭論不休的歷史遺留問題。而空有兩宗給與整個佛學的影響，可以說是非常廣泛而深厚的。又整個印度佛教，以小乘有部（婆沙）、說經部、大乘的中觀學派（空宗）和瑜伽行派（有宗）四大宗最為重要，哲學思想也最為豐富。可以說，這四大宗基本上概括了印度佛教哲學的全體。所以筆者試將上述各宗派關於空與有的界說，較為簡單扼要地介紹出來，希望能夠說明「空」「有」這兩個名詞所詮表的實際內涵，使我們大家對於空和有的界限、空有兩宗發展的歷史情況，有一種比較明確的、系統的認識。

一、有部的「自性有」

自性，是佛學典籍中經常出現的一個重要概念。在佛教的各個宗派中，不論是小乘，還是大乘，是教下，抑是宗下，都談到它。但由於各家的核心思想不同，所以賦予的含義也往往迥異。關於自性的概念，最早出現於有部的論典。

有部，具稱說一切有部，是上座部中流出的大部派，盛行於西北印加濕彌羅一帶，人才輩出，注疏豐富。其主要論典有「六足一身」。「六足」即《法蘊足論》、《集導門足論》、《施設足論》、《品類足論》、《界身足論》和《論身足論》；「一身」是《大毘婆沙論》，以及《發智論》等。「三世實有，法體恆有」是它的理論特點，為其最具有特色的主要核心思想，代表有部巍立於部派佛教之中。

有部之所以得名一切有部，就是因為它主張三世實有、法體恆有的緣故。有部將一切法加以歸納分類，其中最完整的分類，要算世友的《品類足論》及世親的《俱舍論》中所說的五位七十五法。五位：即色法、心法、心所法、心不相應行法、無為法。

色法分爲十一種，心法一種，心所法分爲四十六種，心不相應行法分爲十四種，無爲法分爲三種，共合七十五種法。這些法在有部看來，都有它的自性，此自性恆有。

那麼自性是什麼呢？在有部重要的著名論典《大毘婆沙論》中有自性門，說明某法的體性是什麼，這就是出體。有部論師對世間、身心一切現象，了解爲複雜的綜合體，分析複合體而發現內在單一的本質，就是自性。這就是實有與假有。如《大毘婆沙論》卷一三三曰：

地云何？答：顯形色，此世俗想施設……地界云何？

答：堅性觸，此是勝義能造地體。

這裏把地分爲二種：常識中的地，是和合有，是世俗假想施設而非真實的；佛說的地界，那是勝義有。從複合的總聚，而探得一法的自性，也稱爲分。分是不要再分析的；也稱爲我。如《大毘婆沙論》卷九曰：

我有二種，一者法我，二者補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我，法性實有，如實見故。

此外自性，還有本性等別名，顯示了一切法自性，是自有、自成的，永恆存在的。

對於這樣恆有的自性，與現實的無常生滅現象似乎相違，與緣起因果也彷彿不合。針對這些疑問，在《大毘婆沙論》中有着詳細的解釋說明。如《論》卷七十六曰：

未來諸法集現在時，如何聚物非本無今有？現在諸法散往過去時，如何聚物非有已還無？答：三世諸法，因性果性，隨其所應，次第排立。體實恆有，無增無減；約依作用，說有說無。諸聚集物，依實有事，假施設有，時有時無。

這是說，諸法實體在三世中恆有，不能說從無而有，有已還無

的，但依作用可以說有說無。

又如《論》卷三十九曰：

問：諸行自性有轉變不？設爾何失，若有轉變，云何諸法不捨自相？若無轉變，云何此中說有住異？答：應說諸行自性無有轉變。復次有因緣故說無轉變，有因緣故說有轉變。有因緣故說無轉變者，謂一切法各住自體、自我、自物、自性、自相，無有轉變；有因緣故有轉變者，謂有爲法得勢時生，失勢時滅……故有轉變。

可見有爲法的生滅有無，約作用、功能而說。自體是恆住自性，如如不變，因此稱爲恆有。

至於三世因果的建立，在有部中有四大論師的不同主張，即法救、妙音、世友、覺天。這裏但舉出有部正宗世友的主張來介紹一下。如《大毘婆沙論》卷七七曰：

說位異者，彼謂諸法於世轉時，由位有異，非體有異。如運一籌，置一位名一，置十位名十，置百位名百，雖歷位有異，而籌體無異。如是諸法經三世位，雖得三世而體無別。此師所立，體無雜亂，以依作用立三世別。謂有爲法，未有作用名未來世，正有作用名現在世，作用已滅名過去世。

三世但依作用有無建立，自體則是恆有不變，所以說三世實有，法體恆有。

總之，說一切有部是從否認人我出發，承認五蘊，最後主張一切法都是實有自性，從而促成了它的反對者中觀宗的建立。後來被貶爲「小乘」的，也都是指此。因此，有部學說成爲後世印度佛學者看待大小乘的區分點，使有部成爲部派佛教最強有力的一派，代表着部派小乘佛教的全貌，承接原始佛教，開導大乘佛教。

二、中觀的「無性空」

空，為佛法的根本特質，不僅聲聞學者以涅槃空寂為宗極，大乘佛法也立足於此，如說：「阿字本不生」；「菩薩不為阿耨多羅三藐三菩提故發菩提心，為一切法本性空故發菩提心」等。空宗，因宣揚「一切皆空」而名。印度大乘空宗即中觀學派，是由於批判小乘有部的思想而創立的。小乘有部主張，世界一切事物和現象在過去、未來和現在的時間裏，都有實體。大乘空宗反對這種說法，認為一切事物和現象都沒有實體，沒有自性，是空的。「空」的意義不是什麼也沒有，而是指無實體，無自性而言，即是「無性空」，這就是空觀。

在佛教各宗派中，空是普遍應用基本範疇，涵義相當複雜，具體的類別很多，如有二空、三空乃至十八空、二十空之說。佛教各派對空、對如何是空的論證、詮釋也很不相同。如小乘說一切有部用「分析空」的方法論空，把事物分成若干要素，說明事物的生滅變化，進而論證事物的不實在。他們所說的空就是不實有。大乘方廣部認為，空就是虛無、就是零。後來的大乘法相唯識宗主張心識派生萬物，從一切唯識所變的基本觀點出發，論證萬物並非實有。雖然空是佛教所共同的，但中觀家的觀點卻與他派不同。中觀龍樹菩薩所發揮的空義，是立足於自性空，不是某些空，而某些不空，也不是境空而心不空。空宗的空，是自性空，當體即空，宛然顯現處即畢竟空寂，畢竟空寂即是宛然顯現。所以說：「色即是空，空即是色」。

龍樹中觀學派原用「當體空」（即體空）的方法，以為無需經過分解，現象自身即是空的，這也就是從因緣法自身講空，「衆因緣生法，我說即是空」。這個空就是緣起性空。所謂性空，不是虛無，不是沒有，不是不存在，而是對獨立實在性的否

定，即無自性，自性空。自性空是肯定假有的現象（幻有）是有的，是存在的。「自性」是佛教哲學的重要範疇，《中論·觀有無品》對自性作了這樣的界說：

衆緣中有性，是事則不然。性從衆緣出，即名為作法。

性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。

「自性」是自己作、自己成、自己有的意思，是不從緣起的（獨立的）、不變化的（永恆的），因而也是絕對的實有本性。「無自性」就是普遍的相對性，沒有質的規定性，沒有獨立、永恆的實有本性。凡是緣起的，即是無自性的；無自性的，即名之為「空」。中觀學者說一切法空，主要根據緣起因果。緣起即空，為中觀大乘最基本最扼要的論題。

中觀家的核心思想，就是緣起性空。緣起，即宇宙間一切有為現象，都因緣和合生起的。性空，謂由因緣和合生起的一切現象，皆無自性。如《大智度論》卷三十一曰：

性名自有，不待因緣，若待因緣，則是作法，不名為性。諸法中皆無性，何以故？一切有為法皆從因緣生，因緣生則是作法；若不從因緣和合則是無法。如是一切諸法性不可得故，名為性空。

這是說一切法無不是緣起，緣起法必然沒有自體，沒有自體所以性空。

大乘中觀學派奠基人龍樹為了批判執有和執空（惡取空）的兩種主張，尤其是着重批判執有的主張，從認識方面宣揚受用緣起說。小乘說一切有部從否認人我出發，承認五蘊實有，得出構成事物的一切成分都有自性的觀點。而大乘方廣部則認為因緣和合而生的一切現象都是空的、不實在的，一切都是虛無。這種觀點被稱為「惡取空」，即所謂「方廣道人惡取空」。龍樹反對這兩種看法，認為緣起不是單純說有或說無，而是有無的統一，提

倡中道觀。他從認識角度出發，強調內根和外境兩者都是自性空的，即認識能力和認識對象都是自性空的。

爲了進一步闡發一切事物自性空的道理，龍樹提出了八不緣起說，從一切現象自性空的觀點出發，掃除生、滅、常、斷、一、異、來、去八種偏執，以顯示不偏不倚的中道。在《中論·觀因緣品第一》中說：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出（去）。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。

生滅、常斷、一異、來去是一切存在的四對範疇，龍樹用四對相反謂詞來顯示一切現象都無自性的道理。他認爲，如能了解到一切事物都是假名，並無實在自性，就可以了解空，認識空性，這就是空觀，也就是中觀。

又龍樹認爲，緣起和自性是邏輯上的反對關係，是不相容的。自性是不依賴緣起的，緣起就是無自性。宇宙間的一切事物和現象無不是緣起的，所以都是無自性的。也就是說，因緣所生就等於不真實，凡依靠各種條件和合而成的就等於失去聲明自我存在的權利，就如常人譬喻解釋的那樣：依賴的存在不是真正的存在，正如借款不是真正的財產一樣。後來，中觀學派的著名大師月稱發展了龍樹的無自性說，把緣起性空論演變成爲性空緣起論，認爲正是因爲無自性才可以說是緣起，也就是說，雖然一切現象是性空，但是緣起是有的。

一般的衆生，外道以及佛法中的其他各派，都是以自性爲根源而出發的。而佛陀的所以與外道不同，即是「我說緣起」，「論因說因」。所以依中觀說，中觀可稱緣起宗，其他各派可稱爲自性宗，也即是空有二宗的分別處。若以緣起與空合說，緣起即空，空即緣起，二者不過是同一內容的兩種看法，兩種說法，

也即是經中所說的「色即是空，空即是色」。緣起與空是相順的，因爲緣起是無自性的緣起，緣起必達到畢竟空；如有自性，則不但不空，也不成爲緣起了。因此，緣起必然性空，性空才能建立緣起，一切法是畢竟空，畢竟空不礙一切法，即有即空，即空即有。只有這樣，才是符合中道。

又即空即假的中觀論者，與有宗是大大的不同。空宗是緣起論的，說緣起即空，不是說都無所有，是無自性而已。如水中的月，雖月性本空，而月亦可得見。所以與妄心派不同。依此即空的緣起，在相依相待的因果論中，能成立一切法，所以不幻想宇宙的實體，作爲現象的根源，與真心派不同。空宗也說即空寂的緣起爲現象，即緣起的空寂爲本性，但本性不是萬有實體，即此緣起的空性。所以《般若經》說：「一切法自性不可得，自性不可得，即是一切法之自性」。

由上可知，「有」與「空」本是對立的，而中觀家卻以「緣起性空」的原則，把它們統一起來了。從空相應的緣起義，了知一切法都是無自性的。空無自性，不是破壞一切，而是成立一切。假名依緣的一切法，不礙於空，所以是一切皆空而能如實宣說，不會偏此偏彼，偏心偏物，而可徹底地通達現相與本性的中道。這樣的說空，不是另外承認有不空的實在，這是空宗與有宗的差別處。空宗是直觀因緣法，從而達到一切法空，一切法假。空宗的勝義空爲究竟，其歸宗所在，是畢竟空。此空，不是有空後的不空存在，也不是都無的頑空。總之，不論小乘大乘，依有宗講，不論空得如何，最後的歸結，還有一個不空的存在。無能即空而說有，所以觀察空義，應細察他是如何觀空和最後的歸宿點何在。這也就是空宗與有宗的爭點所在。

三、唯識宗對般若無性空的解釋

「一切諸法皆無自性」，為《般若經》的思想精髓，龍樹、提婆曾經依此建立大乘中觀體系，為初期的大乘佛教。到佛滅後九百年間，由無著、世親兄弟，共同興起了法相唯識宗，與龍樹倡導的中觀學，分庭抗禮，形成了印度佛教史上的空有二宗。空宗是徹底否定自性，闡明一切法都是無自性空，以此發揮《般若經》「無性空」的根本精神。而唯識家（有宗）卻依三無自性的道理，來解釋此「無性教」的「空」義。

三無性是根據三性而建立的。《成唯識論》卷九說：

即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。

初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性。

這裏說明了佛陀之所以密意宣說三無自性，就是為了闡明「一切法無性」的道理。在三自性中，遍計所執性的沒有，是為「相無性」。依他起性，謂因緣和合而生起的事物現象是有的，而自生、自成的永恆性，則是沒有，是為「生無性」。圓成實性由遠離二執而顯，估且不從其本身去看。相對遍計執性而言，則是有的。因此，在三無性中，只有遍計執性才是真實無性，依他、圓成皆是假說無性，非性全無。唯識家的所謂「一切法無性」，也就是指上述三種無性並不是什麼也沒有，而是為了強調無遍計所執自性，以否定世俗所執持的那種實性；至於三自性中的後二自性，其性是有的。

雖然說，佛陀是因為凡夫對依他起自性及圓成實自性，不能正確認識，於中起增益執，遍計所執自性，所以才建立三無性的。但三無性的提出，主要還是為了解釋《般若經》中「一切諸法皆無自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃」的道理。這主要是根據三無性中的相無性及勝義無性講的。

因為相無自性是建立在遍計所執上的。而遍計所執不是依因

果所安立的自相，其體如空花水月都無所有。若諸法自相是無所有，則不能說他有生，生是要有法才得生。沒有何從生起？故說諸法無生，無生則無滅。滅是對生說的，生既不生，滅徒何滅？故說諸法無滅。諸法既無生滅，煩惱從何生起？煩惱不生，內心自是寂然安靜的，故說諸法本來寂靜。既無煩惱，則不造作一切行業。行業沒有，那裏還有生死的流轉，所以說諸法自性涅槃。諸法的遍計執中，若有少法可得，後來可說令其入般涅槃；若皆無有少法，試問能以何令其解脫般涅槃呢？所以如來依這相無自性密意說諸法無生無滅，本來寂靜自性涅槃。

同時佛陀又依勝義無自性性說一切諸法無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。因為勝義諦不論在何時、何處都是安住在無生滅之中。因諸法法體就是如此，法爾如是，永無生滅，一切雜染諸法都不與圓成實相應，以圓成實是清淨故。諸法法性本來如此，非緣起造作而有，故是無為，無為法是無生滅；因為同一切雜染不相應，建立諸法的本來寂靜，自性涅槃。所以佛陀說：我依法無我性所顯勝義無自性性，密意說言一切諸法無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。

又中觀家闡揚般若無性教，宣講緣起性空，破斥有部所建立的自性。因為有部的自性具有自有、自成、永恆存在的意思，與緣起法是水火不相容的，難以相提並立。那麼唯識家依據三無自性，而解釋《般若》的「無性空」思想，這其中所空無的「自性」是否跟中觀學派相同呢？要知唯識家所空無的自性，與龍樹菩薩所破斥的自性，二者並無差異之處。唯識家所空無的「自性」，是指生無自性中的自然性。

《唯識三十頌》講到三無性的生無自性之時，說依他起性猶如幻師所作的幻事，是假托眾緣而生起的，無有如外道所妄執的諸法自然而生的自然性。所以也就假說它無有自性，並不是說依

他起性完全沒有。故《成唯識論》說：

依次依他立生無性，此如幻事，托眾緣生，無如妄執自然性故，假說無性，非性全無。

由此可見，因緣所生的一切法都沒有自性，但是圓成實性作為依他之體，因此性不是全都無有。就是說生無性，依他起性就是眾因緣聚集和合而產生假法，緣生緣滅，而不是天然的，這就叫「理有情無」。《解深密經》也說：「此由依他緣力故有，非自然有」。從這二句話中，我們就可以知道，依他起性之所以叫做生，是因「依他緣力故有」而說它為生的，依他起之所以又說他是無自性的道理，是因為它「非自然有」而說為無自性的。所以依他起相即「由依他緣力故有」及「非自然有」這二個原因，說明他是生無自性性的了。由此也就可知，生無性性所要空無的「自然性」，正是有部所立、中觀所破的自性了。

法相唯識宗的三無性說，反映出了它與大乘中觀學派空觀思想的聯繫和區別。從上可知，佛陀所說的世出世間一切諸法都沒有自性的說教，並不是真的否定了一切諸法的自性。而唯識家立此三無性，是為破除有情妄執的實有我法。其中真正沒有自性的法只是遍計所執。依他圓成並不是沒有自性，之所以說它沒有自性，是因為依他起沒有自然生性名生無性，圓成實無法無我性名無自性，並非說其沒有自相。從而也可知道，唯識宗的空，是信受一切法空性，依於依他有法遠離遍計所執而顯的，此空性是勝義有。而唯識者儘管說空，終是此空彼不空，說此空而反顯彼不空；由於彼不空，才能成立此為空。對於中觀家即有即空的自性空，他們是從來不曾理解過的。

四、善趣空與惡趣空

空為佛法的特質所在，不論大乘與小乘，說有與說空，都不

能不明空。因此，聖龍樹是特別詳盡而正確發揮空義的大家，但空卻不限龍樹學。如唯識，必須明無境，明遍計所執無性，就是空義。聲聞學者明無我無我所，空無相無願，都無非是空義。就是強調一切有者，也不能不談這些。但是，空雖是佛法中最普遍最重要的大事，是大小學派所共的，卻有程度上的深淺不同，認識上的正確與錯誤。而善趣空與惡趣空正是二種對於「空」義的截然不同的觀法。

善趣空者，謂於依他所執性無，即依此無我性有，如是有無，總說為空。《瑜伽師地論·真實義品》說：

云何名為善趣空者？謂由於此，彼無所有，即由彼故，正觀為空；復由於此，餘實是有，即由餘故，如實知有。如是名為悟入空性，如實無倒！謂於如前所說一切色受想事，所說色受假立性法，都無所有，是故於此色受想事，由彼色受假說性法，說之為空，於此一切色受想事，何者為餘？謂即色受假說所依。如是二種，皆如實知。謂於此中實有唯事，於唯事中亦有唯假。不於實無，起增益執，不於實有，起損減執，不增、不減、不取、不捨，如實了知如實真如離言自性，如是名為善趣空者！

善趣空就是能夠如實認識諸法空有的實相。

惡趣空，是錯誤地理解空義。如《瑜伽師地論》云：

云何名為惡趣空者？謂有沙門或婆羅門，由彼故空，亦不信受，於此而空，亦不信受，如果名為惡趣空者。何以故？由彼故空，彼實是無，於此而空，此實是有。由此道理，可說為空，若說一切都無所有，何處、何者、何故名空？亦不應言由此，於此即說為空，是名為惡趣空者！

不但認為遍計所執是空，同時也以依他圓成實為空，否定一切都無所有，是為惡趣空者。

惡趣空是抹刹一切，在修學佛法中過失很大。如《瑜伽師地論》說：

如有一類聞說難解大乘相應，未極顯了密意趣義甚深經典，不能如實解所說義，起不如理虛妄分別，由不巧便所引尋伺，起如是見，立如是論，一切唯假，是為真實，若作是觀，名為正觀。彼於虛偽所依處所實有唯事，拔為非有，是則一切虛假皆無，何當得有一切唯假是為真實。由此道理彼於真實及以虛假二種俱謗都無所有，由謗真實及虛假故，當知是名最極無者。

瑜伽唯識觀點是假依實立，有空不空。如說色：色受名言但是遍計所執假施設有，是為假有；然彼名言要依色受實有法性施設，此則是實有。如果否定實有唯事，於密意言教，如言起執，認為一切都是假有，那就要墮入斷見了。

又大乘菩薩的發願證果是以不離世間、不捨眾生為唯一信條，如果一味從「空」上著眼，就會逐漸趨向於消沉，脫離現實。所以《瑜伽師地論·真實義品》曰：

寧如一類起我見，不如一類惡取空。何以故？起我見者，唯於所知境界迷惑，不謗一切所知境界，不由此因墮諸惡趣，於他求法求苦解脫，不為虛誑，不作稽留，於法於諦亦能建立，於諸學處不生慢緩。惡取空者，亦於所知境界迷惑，亦謗一切所知界，由此因故，墮諸惡趣，於他求法求苦解脫，能為虛誑，亦作稽留，於法於諦不能建立，於諸學處極生慢緩，如是損滅實有事者。於佛所說法毗奈耶甚為失壞。

由惡趣空，妄起邪見，行諸惡行，空無我理。認為一切法都是空無所有，於是就會誹拔世俗因果正理，斷滅一切善根種子。而起我見者，卻因貪著假我，就能厭離橫苦，不造眾罪，廣修諸福，

脫諸惡趣，不失人天；但怖涅槃，不證解脫而已。又《寶積經》說：

如是迦葉，寧起我見，積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見以空得解脫。若起空見，則不可除。譬如迦葉，醫師授藥令病擾動，是藥在內而不出者，於意云何？如是病人寧復瘥不？不也，世尊。是藥不出，其病轉增。如是迦葉，一切諸見，唯空能滅。若起空見，則不可除。

說空是為對治有見，倘若起空執，則不可治了。

那麼如何正確理解「空」義呢？《雜集》第六云：

空相者，謂若於是處此非有，由此理正觀為空；若於是處餘是有，由此理如實知有，是善入空性。

正確的觀空便是善趣空，如果認為「空」就是虛無所有，就會掉進惡趣空的大坑了。

如上所述，可知佛法說空，主要是在破斥人們主觀上「實有自性」的情見，絕不是肯定客觀現實上還別有個什麼「空法」，更不是否定客觀現實的存在。護法《廣百論釋論》卷六說：

又此空言，是遮非表，非唯空有，亦復空空。

是遮，是否定人們對緣生事物主觀上所起的千奇百怪的「實有自性」的執着；非表，並不是肯定客觀現實上還別有「空性」。論稱非唯空有，即不但人們所堅執的種種「有見」要空除；論並稱亦復空空，更指出人們所堅執的種種「空見」，也是不合理的，也應該空除的。我們如能明瞭經論所說的「空」字，大都「是遮非表」，就不會以什麼都歸於沒有而上這個空字的當了。

五、三性三無性的中道義

所謂的中道，就是用中正不偏的態度與立場，深入人生為本

的事事物物的根本核心，窮究它的真相。佛法的中道，不是固執一端的偏見，也不是世俗膚淺的認識，而是非有非空，簡擇偏有偏空的意思。「中道」代表了佛法理論與實踐的不共方法。大乘空宗，即龍樹的中觀學派，從不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去等八不法門，體會親證緣起性空，以此顯示了「無所得」的中道實相。和龍樹空宗一系的中道觀不相同，無著、世親有宗認為，把三性統一起來認識，是對有無和真假的正確認識，是真正の中道觀。

唯識宗認為，一切諸法，無一法偏有，無一法偏空，無不具足中道妙理。中道雖為唯識學上的根本問題之一，但是在唯識經論中，關於闡述中道的方法各有不同。如《辨中邊論》是依三性有無顯示唯識中道。《論》說：

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。

這是唯識家著名的中道偈，意謂世間的一切法，都是從虛妄分別生起的。由虛妄分別生起的所取、能取分別，以及透過二取所顯現的空性，都是有的，凡夫在二取上所起的二執則是沒有的，認識到二執的非有，依他圓成實性的非空，就是中道義。

《唯識三十論》在顯示中道實相時，也同樣用三自性來說明，不過此論在舉三自性時，再與三無性配合闡明諸法的中道實相。即是以三性三無性非一非異的關係，詮顯唯識宗識有境無的中道思想。

三性是唯識家對一切法的本質及狀態所作的歸類性說明，為該宗的基本核心理論。三性即是遍計所執性、依他起性、圓成實性。遍計所執性就是一切法假名安立的自性、差別受。它是眾生妄情所變現出來的錯誤執着，是妄情分別出來的「實我」、「實

法」的執境。依他起性說明一切有為諸法，都是仗因托緣、依他而起的。依他起性雖無不變自體，但緣起的假相卻是宛然有的。圓成實性是一切法的平等真如，含有圓滿、成就、真實性質之意。總的說來，一切法的真實性，普遍如此，本來如是，名圓成實，是二空所顯的圓滿成就的真實性。

三性是一切諸法都具有的法相，同時也能攝盡一切諸法。所以說三性即是中道。遍計所執性是理無，所以說是空；依他起性是假有；圓成實性是實有，非有非無所以說它是中。在任何一法中，都能看到三性非有非空的中道妙理。在遍計所執上情有故不空，理無故不有；依他起性是假有故不空，實無故不有；圓成實性是內二空而顯故非有，妙有故非空，在每一性上都表示着中道的意思。總的來說，三性具有中道；分開來說，三性的一一性各具有中道。如果能夠認識到，三性中的依他起相及圓成實相是有，遍計所執是空，就可契入一切諸法的唯識中道。

三無性即是相無自性，生無自性，勝義無自性。三無性是建立在三自性上的。諸法的遍計所執性，是以名計義，以義計名的名義相應法，沒有它實在的自性。有情錯誤認識上覺得怎樣樣的相貌，是由假名所安立的，不是由自相所安立的。假名安立的是假有，所以是相無自性。譬喻眼睛有病的人見到空中有花一樣。空花在眼睛沒病的人看來的確是沒有的，但在眼睛有病的人看來卻認為是有，這當然是靠不住的。遍計所執性是由主觀的迷情所現的迷妄界。本來是沒有這樣的東西，當然也就沒有這樣東西的實體存在，所以說遍計所執性是「情有理無」。

諸法的依他起相，是依他緣而有，非有然有，故說為生無自性性。生無自性是無自然性，並不是說自性安立的因緣性也沒有了。這是值得注意的問題，否則就可能墮惡趣空了。依他起性是靠諸緣而立的「依有現象」，故說此性是「相有性無」。勝義無

自性性是依圓成實性說的。因為一切諸法的法無我性，是諸法的勝義。而法無我性是一切淨智所緣，所以是一切法的勝義諦性。法無我性，是離去獨立自在的我的自性之所顯的，故亦是無自性性之所顯。由此因緣，故說其勝義無自性性。需要指出的是：不是勝義本身沒有自性，而是約離遍計執後，顯了通達說的。

三無性離不開三性，三性也不離三無性，雖說是有也不是迷情常見有見的有，而是真空妙有。這樣就形成非有非空的唯識中道性。唯識中道的義理，不但是唯識學的要旨，而且也是佛陀說法四十九年的本旨所在。如能悟入此唯識中道，就能知道萬法唯識，即可悟入佛之正見，然後轉識成智，去惑證真。

六、結 說

綜上所述，可以知道空與有是事物的兩面，絕不可能將其隔開而自陷於迷惘。否則，傾向於「空」的一邊就成為沈空或惡取空，傾向於「有」的一面就成為實有執，都不符合於離有無二邊的不二中道。要知唯識家說有，並沒有違反佛教的基本原理，中觀家談空，也在於說明客觀世界存在的原因。如中論頌云：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果極不失，是名佛所說」，又大智度論卷三十七云：「如佛此中自說諸法無有破壞者，不壞諸法相故。」又卷三十八云：「涅槃世間無別，小異不可得，是為畢竟空，畢竟空不遮生死業因緣。」所以，空宗與有宗，可說是上智與下愚不移，而中間的有而兼空、空而不徹底的學派。

雖然，後世學者以中觀的勝義空為空宗；以說勝義一切空為不了義的是有宗。但從全體佛法中的空有相對側重去看空有二宗，空有之諍，如一般哲學上的唯心、唯物之諍一樣。如某一唯心論者，有人批評起來，某些地方不能徹底的唯物，還是唯心的；唯心論的哲學家，有些地方也不能徹底的唯心，也有接近於

唯物的。佛法中的空有二宗，也有這種的傾向。所以可說一切外道是有宗，佛法是空宗。因為出世的佛法，必是符合於三法印、三解脫門的。外道是有我論的，佛法是無我說的，說一切法歸於空寂，這是佛法與外道的不同處。不但大乘法如此，聲聞法也如此。又佛法有大乘小乘，可以說小乘是有宗，大乘是空宗，此與前一對意義多少不同。凡是大乘，都是說一切法空的，至於說空是了義或不了義，那是大乘學者對於一切法空進一步的抉擇。大乘佛法的基本論題，是一切法本來不生，本性空寂，這是偏一切大乘經的。聲聞佛法對此說得很少，所說的也不大明顯。聲聞的常道，是側重於緣起的事相，多發揮緣起有而說無我的。有一分小乘學者，因此執法為實有。故大體上，可說是小乘談有，大乘說空。

不過，總而言之，佛教中任何學派，不能不說空，也不能不說有，所以並非說空即是空宗。應該承認的是，空宗與有宗的分流，是佛教史上不可否認的事實。雖然真空不空、妙有非有的真常論者，可以高唱空有二宗的無諍而融會他；虛妄唯識論者，可以根據自宗的偏計空與依圓有去貫通他；但有宗還是有宗，空宗還是空宗，並不因此而融貫得了。從佛教思想發展史去看，早在聲聞學派中，形成此空有二流。後代的中觀與唯識宗，不過承此學流而深化之，或者說分別得明白一點而已。空有的分化，無論如何的錯綜，互相融攝對方，而根本的不同，始終存在。所以，自學派分流以來，佛教中儼然的成為兩大陣營，徹始徹終地存在；與西洋哲學中唯物與唯心的對立一樣，這是不可否認的事實，必須加以承認，不應預存成見而抹殺事實，應虛心地探求彼此差別的根源。

衆生心與佛心

單培根

衆生心有八識五十爲八識二十一心所，佛一心所。相較之下，衆生的煩惱隨煩惱及不定共三十心所沒有了。佛的八識，轉爲清一色的皆與徧行五別境五善十一心所相應。

心是一聚一聚而起的，衆生心有八聚，以識爲主，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。與之相應而起的心所，五識有三十四，是徧行五，別境五，善十一，貪瞋癡，中隨煩惱二，大隨煩惱八。與意識相應的，五十一心所。與末那識相應的，我癡我見我慢我愛等十八心所。與阿賴耶識相應的，五徧行心所。

善與煩惱心所，是相反的，對治的，二者不能同時相應。此識與善心所相應而起時，不能有煩惱心所相應。與煩惱心所相應起時，不能與善心所相應。煩惱心所中，也有不能同起，如貪不與瞋相應，疑不與見相應。十小隨煩惱中，起一不能起其餘九心所。故意識雖可與五十一心所相應，而最多只能有二十六心所同起。凡夫之六識，或時與善心所相應，或時與煩惱心所相應，或時與善煩惱心所都不相應，六識是變易無定的。末那識恒常與四煩惱等相應，阿賴耶識唯與徧行心所相應，此二識是常恒不變的。

我們的六識與善心所相應時，煩惱心所不能同時並起，六識是有時與徧行別境善二十一心所相應的。然而此時我們仍舊是凡夫，因爲末那識依然如故，與四煩惱相應，沒有轉變過來。我們也由此可知，凡夫之所以爲凡夫，根本在於末那識之與四煩惱相應。欲超凡入聖，非解脫末那之四煩惱不可。

凡夫的五識，是逐境而生的，無境不能起，其對境是直覺無分別。對境起分別的是由於意識。意識不能直接對外境，乃是隨五識而後起分別，取外境色聲香味觸五欲。意識雖有主動力，亦爲五識所牽，很少能有節制。意識之生，內依意根，意根即是末那，故意識不離末那我執。因之隨外境之緣，有順逆之感，順則生貪，逆則起瞋。煩惱易起，善心難生。招得果報，少在人天，多墮惡道。不能越出欲界五趣之輪迴。戒惡行善，修得人天福報，而有漏無常，不免福盡而墮落。

有人感到人生之痛苦，輪迴之可畏，不欲向外追求五欲之樂，冀圖解脫，以獲內心之安寧。於是用攝心內靜的工夫，收視返聽，入於禪定，求神秘的境界，希望得到美妙自在永久安樂。

在禪定上用工夫，入三摩地，以求離欲解脫，厭下欣上，可以離欲界五趣雜居地，修得初級的禪定，上升生於色界之初禪天，是爲離生喜樂地，這裏離去了男女的污穢之欲，離去了飲食之欲，滿懷善樂。如果感到還不满意，厭上欣下，進修更勝的禪定，上升有二禪定生喜樂地，三禪離善妙樂地，四禪捨念清淨地。此四禪都屬色界，是有色的。如果感到仍不寂靜，加勝其止息之力，奢摩他偏勝，不復緣色，進入無色界的空無邊處。更進又有識無邊處，無所有處，非想非非想處，思想若有若無了，定力到此，不能再進。色界無色界，以定爲主故爲三摩囉多地，欲界爲非三摩囉多地。欲界之心，隨逐外境而轉，定力則轉而向內

心，定強識弱，以定爲主，可以說是轉識成定吧！

三摩囉多地的心理改變怎樣呢？煩惱心所因爲定力所壓伏，不能作惡，成爲有覆無記性。瞋和忿恨惱覆嫉慳害及無慚無愧都伏滅不起了，悔眠也不復有了。初禪有三十九心所可相應，而且鼻舌二識也不存在。二禪以上，眼耳身三識也不起，尋伺誑詬也無，只有三十五心所了。

禪定至第四禪有分歧的道路。捨色界而入無色界是一條，上至非想非非想處而極，不能再解脫。另一條是不離色界，內伏其心，進入無想，意識也不起了。無想定唯有末那阿賴耶二識十八心所。三摩地的心理改變，只改變六識，甚至可以六識都不起。而第七識依舊不變，仍與四煩惱等相應，禪定對於第七識相應煩惱，是無能爲力的。而且第四靜慮之後，進入無色界定，奢摩他力偏勝，毗鉢舍那減弱，止觀失去平衡。到非想非非想處，心力極微，已不能起作用。至於無想定，唯存末那相應煩惱，善心所不復有生起，此爲尤壞的狀態。因此，佛教認爲這是一條極錯誤的道路，走入了死衚衕，告誡學佛之人，不要盲目走入，自誤不淺。

六識可與善心所等相應，如佛之爲二十一心所，唯末那仍與煩惱相應，故依然是凡夫衆生。末那相應之煩惱雖有四，而唯爲一我。生死輪迴之根本，在於吾我之執，這是極明顯了。不但末那有我執，意識也有我執。末那無始以來，一類相續，其我執是與生俱有的。意識有分別，故既有與生俱有的我執，又有分別而起的我執。見是慧，我見是邪慧。有道德有智慧的人，亦能覺知我執之爲害，要提倡大公無私。甚至爲了人羣共同的利益，而不惜犧牲小我，捨己爲人。然世間之無我，終不能徹底，捨一己之自我，爲公衆之人我，破現前無常之小我，求背後永存之大我。

意識之俱生我見；難以拋却。即令用定力消滅意識，與意識相應之我見隨之亦不存在，而末那之我見，仍安然不動。這是生死輪迴之根本，最爲頑固的堡壘，怎樣破除此頑固的堡壘呢？

我們知道，六識之所以有變易，是由於自內相應的心所有善與煩惱敵對的兩方，互不相容，彼此對治。末那則僅煩惱一方，獨霸無與相爭，故永恒無有變易。既然他自己不能改變，今欲求攻破此堡壘，只能借助於末那以外的力了。我們又知道，五識之所以爲善爲煩惱，由於意識之力，今欲改變末那之我執，豈不也唯有依靠意識之力嗎？末那所執唯是一我，意識也有我執，針對之治，唯有用無我正見。徹底的無我正見，必須用强有力的決擇慧，與無癡相應，對我執作出正確的決擇，才能產生。捨此以外，是別無他途的。意識若能知世間之苦，聽聞佛說緣起正法，驚覺諸行無常，諸法無我，悟吾我之不可得，不復別求有真實之我。努力與我執背道而馳，漸漸脫離一向來末那我執之羈牽。增強無我正見之力，返過來影響末那，方能使末那之我執堡壘亦被攻破，始不與我見相應，而且也與善心所等相應。第八識原來是藏有漏種子的，唯與徧行心所相應，屬無記性。經過如此熏習熏習，第八識中無復存有漏種子，轉而爲滿藏無漏種子，其現行也自然轉而爲與善等二十一心所相應，變無記性而爲善性了。轉凡爲聖，主要在於無我正見之力，此即是智。成佛之後，即以正智爲主導，成爲四智相應心品，故曰轉識成智。

人之所以得解脫，成佛道，要在依靠意識之力，使意識與無我正見相應，以改變末那之我執。如果不用意識的分別決擇慧之力，皂白不分，一味消滅分別，務令意識亦不起，無念無想。最後剩下的唯是不可知之第八識，與無始來一貫執我之末那識。此末那識一味相續，恒而且明，一我之外，別無其他。如果認爲此是本來面目，此真是凡夫的本來面目。

十方叢林制

漢傳寺院管理體系

王壽雲

十方叢林制，是印度佛教在中國發展流行，和我國本土的傳統文化相互影響而產生的成果。

我國佛教自姚秦以後，逐漸形成寺院管理制度，從事寺院內外工作的開展，按寺院的規模置有上座、寺主、維那等三綱體系。上座爲比丘僧中的耆宿長老；寺主負責堂宇營造、管理等工作；維那則按寺規安排寺院日常事務和工作。以上這種體制，是早期寺院中領導僧衆，維持綱紀的職僧，它是由朝廷帝王任命的。十方叢林制，肇始於唐朝，漢魏時期佛教正式傳入中國，至此已經過四五百年的歷程，印度佛教文化已被中國傳統文化所漸融合，並受到中國社會的風俗民情等影響，原有的三綱制在禪宗興起之後，其制度已有改變。

中國禪宗自六祖惠能之後，以百餘年間，僅以道法相授受，寄住岩穴和律宗寺院，至馬祖道一禪師，開始創立了叢林，百丈懷海禪師復制清規肅衆，遂產生了禪宗叢林風範，於是叢林合理

的規範正式形成。它的特色在於保持了佛教傳統的制度，並且又健全農禪並舉的學修生活，這一規範影響元、明、清以後的歷史和社會格局的形成，並且還影響後世各階層的社會規範。這種集體學修的宗教生活融會了儒家禮樂，宋代儒學家程伊川看到叢林寺院的僧衆那威嚴和氣勢，不禁嘆說道：「三代禮樂，盡在是矣。」因此，叢林制度在形式上，是屬於佛教僧衆的團體，但在精神上，却體現了六和（見和同解、利和同均、意和同悅、身和同住、戒和同修、口和無諍）的精神。這一制度，迄今已有一千多年的歷史，它通過佛門的歷代高僧、大德的不斷完善和健全其制度，其制度（規範）至今仍爲漢傳佛教的各大寺院所遵循。

唐朝馬祖道一禪師爲安禪侶建立叢林，至元和九年（八一四），其弟子百丈懷海禪師始立天下叢林的規式（又稱清規），奠定了後世佛教寺院（叢林）的組織規模，這一折衷大小乘經律建

立的清規，謂之「禪門規式」（已佚），禪宗自此形成了叢林制。其後，我國佛教經唐末五代，至宋代，叢林建置益臻完備。這一叢林制度，自宋以來，少有更改。

據北宋宗頤的「龜鏡文」（「禪林備用清規」卷七稱為「百丈龜鏡文」）說：

叢林之設要之本爲衆僧，是以開示衆僧故有長老，表儀衆僧故有首座，荷負衆僧故有監院，調和衆僧故有維那，供養衆僧故有典座，爲衆僧作務故有直（值）歲，爲衆僧出納故有庫頭，爲衆僧主典翰墨故有書狀，爲衆僧守護聖教故有藏主，爲衆僧迎待故有知客，爲衆僧召請故有侍者，爲衆僧看守衣鉢故有寮主，爲衆僧供侍湯藥故有堂主，爲衆僧洗濯故有浴主，爲衆僧御寒故有炭頭，爲衆僧乞丐故有街坊化主，爲衆僧執勞故有園頭、磨頭、莊頭，爲衆僧滌除故有淨頭，爲衆僧給侍故有淨人。

到了元代，爲了統一叢林規制，朝廷命江西百丈山住持德輝取前諸規約本子重輯定本，並由金陵大龍翔集慶寺大珩等校正，成「敕修百丈清規」（順帝元三年，一三三五），細分其職別，對寺院組織管理有了明文的規定，其在住持之下，將所有職事分爲東西兩序，以此用來維持僧衆共住與學修。

十方叢林是以天地的南北東西和四維上下合爲十方，用來形容僧人多如林木叢聚，謂之「叢林」。它可以接納那些來自十方衲子僧衆修學行道的場所。叢林是以方丈（禪門稱爲堂頭和尚）爲主，實行叢林寺院方丈責任制，設東西兩序，其勢猶如朝廷文武兩班，表示共同來維持寺院的法命。

十方叢林制的建立，爲中國佛教開創了新的局面，增加了新的生命活力，並且又爲日後的佛教發展提供了必要的條件，它的特點在於反對封建世襲制和任人唯親等陋俗，其產財等一切歸寺院僧衆集體所有，在生活上發揚佛教的「六和」精神，大力提倡選賢任能，主張各司其職，共同來管理寺院的學修和生活，因此，寺院成了禪門僧衆學修佛法的場所。所以，有人把禪門的寺院譽爲「選佛場」。

漢傳佛教的十方叢林，依住持繼承制度的不同，它又可以分爲選賢叢林和傳法叢林二種，在近時的禪林之中，江蘇鎮江金山禪寺的住持，是依其法系相傳的，稱爲傳法叢林；而浙江寧波天童禪寺自清末寄禪和尚重興之後，改爲十方選賢制度，稱爲選賢叢林。

民國十五年（一九二四），福建廈門南普陀寺轉逢和尚將該寺的子孫叢林改爲十方選賢叢林，禮請萬石岩寺的會泉老法師爲第一任住持，並依寧波天童禪寺的選賢方法，訂立「十方常住規約二十條」，規定了選舉法和住持任期及進退院等手續，一時在佛門中傳爲佳話。

以上這些十方叢林，按照任人唯賢的原則，廢除終身制，寺院方丈在職年數，以三至五年爲一任期。從本世紀開始，漢傳佛教的叢林寺院，大部份都改爲十方選賢的道場，如一九四七年，上海靜安寺改爲十方選賢叢林。十方叢林在選賢上，禮請各山的高僧大德（德僧耆宿）來担任住持，管理寺院，於是叢林寺院就產生了進院的手續，當任期一到，便主動向寺院兩序的大衆提出辭退，這便是退院手續。

方丈和尚在任職期間，也以選賢任能的原則招請管理寺院的

職僧，在寺院中實行清職任免制度，大凡到了每年正月初八和七月初八，分兩個期頭，屆時一切執事都要向方丈和尚提出辭職（退職手續）。到了正月（或七月）十六時正式請職，其具體的人事安排，在形式上是十二復職，十三送職，十六出堂（正式行使職權）。請職是方丈和尚選擇寺院中德學兼優的僧人擔任職（執事），並且選用（留用）上屆工作踏實，一心為常住的執事繼續任職；若在任期內，有失職，或犯錯誤，以及不能勝任此職的執事，到期就不再請職了。若方丈三年（五年）的任期一到，寺院內部就以首座和尚為主進行民主改選，以選賢為目的來推荐具有宗教通說，德高望重，為人正直，不貪名，不謀私，不圖利，不腐化墮落的，具有一個宗教家所具有的那種行持和修養的高僧大德，並且在教內外具有威信的僧人來擔任住持。

新上任的寺院（叢林）方丈接任住持以後，就着手進行民主管理，對內以和尚身份來教授僧眾共同修學佛法，對外則以方丈身份來應酬社會賢達，護法信眾。

寺院的體制按十方叢林而言，一般在住持之下設有「四大寮口」，來進行管理整個寺院工作的運行，這種組織形式的特點，顯示各寮既分工，又合作，各行（司）其職來管理寺院。其四大寮口即是庫房、客堂、維那寮、衣鉢寮等。

一、庫房

以監院（俗稱當家）為首，內設副寺（輔司，或謂副當家師父）二三人，書記（即掌理文書者），庫頭（保管，領用倉庫貨物，或驗收進庫貨物），典座（又稱湯藥，應時供奉住持湯點，左右應接佐助衣鉢，安排僧眾飲食）三四人，管理寺內的收入和支出，以及農業（自養事業）生產，生活設施，維修和添置寺產

諸事。

二、客堂

以頭單知客（大知客）師父為首，內設知客三四人，下復設照客、寮元等數人，糾察（僧值）一人，職司接待信眾施主等客人，以及內務的安排。

客堂的日常諸事，它是按照叢林「共住規約」來管理寺院的常住僧人和外方雲游（參訪）僧。如上殿過堂，內外佛事，招待賓客，以及僧人掛單、進單、起單、遣單（還單）等諸事。

三、維那寮

「維」是納維的意思，為統攝僧眾；「那」為梵語的「羯磨陀那」畧稱，意為「授事」。

以維那師父為首，內設悅眾五六人，主管寺院僧眾威儀，管理殿堂中的二時課誦等佛事的念頌，以及念佛堂、禪堂內的諸眾念佛參禪等修學之事，這裏還包括教授初學者禮儀等。

四、衣鉢寮

以大衣鉢（方丈和尚的助手，兼任監院之職）為首，內設衣鉢、湯藥、侍者三四人，管理方丈寮的財務（或主管寺院的一切財政開支），來往書信，莊嚴法器，以及供品用物，代方丈和尚招待應酬信眾施主和來往賓客等事，職如方丈的機要秘書。

以上這四大寮（堂）口的執事，在寺院方丈和尚的領導之下，以寺院「共住規約」為准繩，執行民主管理。凡違犯共住規約者，視情節輕重，一般都由客堂按「共住規約」處理，凡重大

事件，則請示方丈和尚決定，或由方丈和尚召集各執事僧，開會討論共同決定。

叢林寺院在管理教務，指導僧衆修學佛法上，則又設四大班首來指導僧衆修持。

一、首座和尚

西序首領，一般請耆宿長老，或叢林退居和尚擔任，輔助主持。其事務主要是爲僧衆和學佛者開示法要，處處以身作則，做全體僧衆的表率 and 叢林的模範。

二、西堂師父

其職亞於首座和尚，但亦須德才兼備的飽參飽學的行者擔任，主持法堂，有時也可以代替首座和尚開示法要，嘉慰學者。

三、後堂師父

後堂（以首座居前班，爲前堂，此位居後班，故稱後堂，）的主要任務是扶贊宗風，爲衆模範，並且還負責檢查寺院僧衆清規執行情況。其職一般不理常住雜務，方丈和尚命則爲之。

四、堂主師父

此執各堂均有，它必須德才兼長和慈悲任勞爲衆者擔任，掌管其本堂之事，兼理和照顧病人，爲一堂之主。在禪宗門庭中的禪堂堂主，兼有開示之責，指導僧衆修學，故列爲「班首」之一。

叢林寺院的各大執事（舊規稱爲知事，班首，頭首），它在一寺之主的方丈和尚領導之下，各行其司地負責各寮口的工作，

真正地做到任勞任怨地爲常住（寺院）大眾服務，按其寮所歸，有八大執事之稱。

1. 首座

首座，古稱上座，舊制稱座元，其儀表堪爲大眾典範。在寺院日常生活中指導僧衆修學，是一位德高望重的法門龍象。若在方丈和尚有事、有病之時，可以代理和輔助方丈和尚上殿過堂，講經說法以及禪堂開示等。

首座之下設有西堂、後堂、堂主來輔助首座和尚開示，或領衆參禪和僧衆用功辦道。

2. 都監

都監，古稱都寺，其職是監督寺務工作的執行情況，向上輔方丈和尚，向下匡各寮口的執事工作情況，起着督促等作用。

3. 監院

監院，俗稱當家，兼任衣鉢，總管庫房，負責監督全寺資金以及日用開支的使用情況，執總庶務，大眾粥飯，施主應酬等全寺大小事務等。其下設付司（副寺，副當家），典座，庫頭等數人，分管會計，出納，維修寺院殿堂，添置財產，以及大寮（伙房）的飲食，倉庫保管等工作。

4. 副寺

副寺，俗稱副當家，一稱付司。它與監院一起和衷共濟來管理庫房內部的事務，一些監院照管不到的繁雜鎖碎之事，都賴副寺去治理，一般叢林寺院設副寺二三人，管理寺院資金出納使用情况，以及貨物進出等事。

5. 維那

其主要負責寺院中的佛事法會，領導僧眾朝暮課誦，以及念佛堂和禪堂僧人念佛坐香等修學，並還有教授初學者禮儀規矩之責。

6. 僧值

僧值，又稱「糾察」，其職司維持整個寺院清規和共住規約，管理僧眾威儀和上殿過堂的秩序，對凡能犯清規戒律和共住規約的僧人，上至方丈和尚，下至普通僧眾，進行說服教育，以及實行處罰等，包括出坡勞動等事。

7. 知客

知客，客堂之負責。它以大知客師為首，下設知客數人，主管客堂的一切事務。在客堂領導之下，又分行單職事，如殿主、藏主、寮元、香燈、司水、行堂等職事。他負責，接待和處理各地僧眾掛單（搭單）、討單，進堂和接待來自各處的諸山長老，信施賓客等。其餘的知客則各自分管客堂的日常工作，如經懺佛事，上客堂，雲水堂，廣單，以及招應客人所需等；若糾察（有的叢林寺院的糾察是客堂的知客僧輪流值日的）有事，有病請假之時，知客還要代替糾察來管理大殿，齋堂的秩序。若信眾施主喜歡坐禪打坐，則要送其至禪堂，乃至帶其上殿，過堂等。另外，在客堂，上客堂，雲水堂等處，設有寮元來管理這些外來寄宿的雲游僧。

8. 典座

典座，主管下寮（伙房），齋堂僧眾的飲食和外來客師、香客等飲食招待。有些叢林一般是由副寺兼理的。在典座之下，設有庫頭，采買等數人，負責和保管倉庫裏的貨物發放和採購生活所需。

按儀潤的「百丈清規義證記」一文規定：

東序的執事僧人有都監、監院、維那、副寺、知衆、知客、知事、悅衆、值歲、知浴、典座、監收、衣鉢、湯藥、請客、侍者、知屋、監修、知山、莊主、庫司。

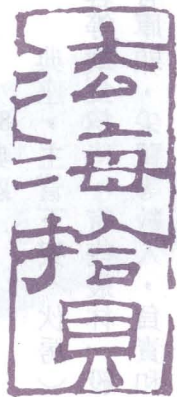
列執有化主、庫頭、米頭、炭頭、担運、茶頭、行堂、門頭、貼案、飯頭、二飯頭、菜頭、火頭、水頭、磨頭、雜務、廚房香燈、巡山、柴頭、山寮香燈、淨頭、園頭、照客。

西序執事有首座、西堂、後堂、堂主、書記、知藏、藏主、參頭、祖侍、燒香、記錄、聖僧侍者。

列執有殿主、寮元、鐘頭、鼓頭、印房、巡照、清衆、香燈、司水、法堂香燈、閑住、看病、打掃、行者、淨人，外加僧值一人（或數人）。

以上這些規式是漢傳佛教的叢林寺院內部管理體系的大概，它是由寺院住持——方丈和尚的責任制來推行和實施的，這種合理的寺院內部管理制度，從佛教本身而言，提供僧人一個良好安靜而有秩序的修行道場，若其制度不全、不嚴，無有規矩則不成方圓，其道場只能是烏合之衆聚集之處，非佛教道場修學佛法的地方。

總之，十方叢林制的產生，它受我國佛教禪宗影響最大，所以，現存的叢林寺院都以禪宗門庭為主，就是一些其它各宗各派的寺院道場，其管理體系也是按照這一模式來管理僧眾修學的，其最大的特色在於民主和發揚佛教戒律，提倡以「六和」精神來共住學修。因此，我國漢傳佛教的叢林制，其產生、發展和演變，它至今對世界的佛教，以及日後佛教有着深遠的影響和現實意義。



圓瑛大師的佛學思想

蔡惠明

一、愛國愛教，為法為人的一生

今年是一代高僧圓瑛大師圓寂四十周年紀念。上海佛教協會與中國佛教文化研究所、上海宗教研究所、上海宗教學會等聯合發起舉行「圓瑛大師佛學思想」研討會，邀請全國有關學者、專家二十餘人在滬進行學術會議三天，並編印出版「圓瑛大師佛學思想研討會論文集」。筆者是籌備組成員之一，曾有幸親近大師及他的法子明暘法師，參加「圓瑛大師年譜」的編校工作。謹就個人學習圓公著作的體會撰寫本文，意在拋磚引玉，敬請國內外善信大德，有以教正。

圓瑛大師（一八七八——一九五三）俗姓吳，名宏悟，字今悟，又號一吼堂主人、三求堂主人、靈源行者、離垢子。福建古田縣平湖端上村人。他是五房中的獨苗，大家庭中最受寵愛。五歲時父母雙亡，稍長業儒，過目成誦，聰敏逾人。十七歲頓悟人生如夢，意欲出家，被叔父所阻。十八歲大病初愈，遂決心禮福州鼓山湧泉寺增西和尚為師，披剃出家。十九歲依湧泉寺妙蓮和尚受具足戒，並發心參訪諸大名刹，先於常州天寧寺親近冶開和

尚，參禪五年；後又從寧波天童寺寄禪和尚習禪六載；還遍謁祖印、諦閑、慧明、道階等善知識，修習天台教觀，鑽研「楞嚴經」，初露鋒芒。他在天童寺帶病參禪，於禪七中定境現前，身心輕安，口占一絕，詩云：「狂心息處幻身融，內外根塵色即空，洞察靈明無罣礙，千差萬別一時通。」從此智慧顯發，淨業大進。廿八歲在寧波天童寺的一次禪七中，定境復現，更勝於前，遂說偈云：「山窮水盡轉身來，迫得金剛正眼開，始悉到家無一事，涅槃生死絕安排。」可見他對禪宗根底早已深密。三十六歲時，因讀延壽、蓮池二大師的著作，深信念佛法門可使身口意三業清淨，圓成三昧的功德，於是奉行禪淨雙修，歷四十多年。他在一九三五年秋於上海圓明講堂講經弘揚淨土法門，組織蓮池念佛會，遠追廬山蓮社家風，並改一吼堂為三求堂，提倡求福、求慧、求生淨土，皈依弟子遍海內外，影響遠及南洋馬來西亞、新加坡等地。

圓瑛大師畢生致力於佛教組織工作，促進佛教各宗各派以及各民族間的團結。一九〇七年，寄禪和尚主持寧波教育會時，他就盡力協助，參加學劃。辛亥革命後，一九一三年在上海召開中

華佛教總會第一次代表大會，他曾出席並積極參加工作。一九一四年中華佛教總會在北京正式成立，他當選為參議長。一九一七年出任寧波佛教會會長。一九二八年在上海召開第一次全國佛教代表大會，決議成立中國佛教會，他當選為主席，以後連續七次被選為主席或理事長。建國以後，他又與虛雲、喜饒嘉措、趙樸初等共同發起組織中國佛教協會，被選為第一任會長。他一生為佛教界團結作出努力，任勞任怨地為護教和教務奔走，深受全國佛教徒的崇敬和愛戴，同時也獲得國際佛教人士的讚揚。如日本著名佛教學者、中日友好協會會長道端良秀教授在他所著的『中國佛教史』中寫道：

「圓瑛法師在民國初期着手籌備中國佛教會，經公開選舉由他當會長，各省會分設分支機構，直接開始進行各項活動，請求政府改正以寺廟辦學的寺廟管理條例，終於迫使國民黨政府於一九二九年十一月改為監督寺廟條例，清除了對寺廟的迫害。」當時寄禪和尚就是為寺廟辦學到北京請願，受到冷遇，悲憤而逝的。

圓瑛大師還是愛護祖國、保衛和平的典範。抗日戰爭初期，他主持召開中國佛教會理監事緊急會議，號召全國佛教徒參加抗日救國運動，並親自擔任中國佛教會災區救護團長，組織蘇滬佛教青年，成立僧伽救護隊，出入於槍林彈雨之中，以大勇無畏精神，從事戰地救護工作；又協助各地成立救護隊，辦起難民收容所和佛教醫院，收容無辜難民和為國受傷的戰士。由於當時各收容所和佛教醫院經費發生困難，他在一九三七年十月和一九三九年夏，二次赴南洋籌集經費，在新加坡，由華僑總商會發起組織「新加坡華僑籌款救國委員會」；又於吉隆坡、檳榔嶼、怡保、馬六甲等地推行「一元錢救國運動」，激發廣大僑胞愛國熱情，

得到廣泛響應。就在一九三七年秋，第二次去南洋募款回國後不久，九月一日那天圓明講堂蓮池念佛會成立，圓公領眾於大殿上供禮佛時，突然闖進日本憲兵隊數十人，態度蠻橫，如臨大敵，以「抗日份子」罪名逮捕他和明暘法師，押往日本憲兵司令部進行嚴刑拷問，並用手槍威脅，企徒迫使使師徒倆承認「抗日救國有罪」。但師徒倆堅貞不屈，審訊毫無結果。第二天就被押解到南京日本憲兵總司令部，關押二十多天，他們進行絕食抗議，迫使憲兵總司令部宣告無罪釋放。出獄後圓公因身體虛弱，住進醫院療養一個月後回圓明講堂。當時日本在上海的東本願寺僧人藤井草宣幾次來訪，請他出任「中日佛教會」會長，均被以老病推却。此後就閉門謝客，潛心著述。在此期間，他給北平佛學院師生贈言却寫了「國家興亡，匹夫有責。佛教興衰，教徒有責。」十六個字，鮮明地號召佛教青年「救國興教」，具見他愛國愛教的滿腔熱忱。

一九五二年在北京召開「亞洲及太平洋區域和平會議」。圓公寫信給中國人民保衛世界和平委員會主席郭沫若表示擁護，信中說：

「亞洲太平洋區域和平會議為人類之福祉，是當前保衛和平的偉大事業。佛教的慈悲教義是愛好和平的，尤其是佛教的大乘無我利他的精神是爭取和平、拯救和平，以眾生的利益為利益的。因此，我們認為此次和平會議的召開，其精神與重要性，不但符合世界和平的願望，並且符合我國佛教教義，我們佛教徒竭誠擁護。」在出席亞太和平會議的中國代表團中，圓公與喜饒嘉措上師共同被選為佛教代表，並在會議期間與各國佛教發表了聯合聲明，聲明說：

「制止侵畧，保衛和平，是當前一個迫切任務，也是我們佛

教徒的迫切任务。因此我們號召各國佛教徒團結起來，爲實現亞太和平會議的決議而作出一切努力。」在北京佛教徒的歡迎會，圓公又發表講話說：

「我們佛教徒既爲佛子，當作佛事。什麼是佛事？偉大的和平運動，真是佛事！」他在參加亞太和平會議後回到上海，馬不停蹄地就在圓明講堂啓建「祝願世界和平法會」，對保衛世界和平運動的宣傳，不遺餘力。

圓公一心熱心慈善事業，爲社會做好事。他初任寧波佛教會會長時，就創辦僧、民二校，僧校教育佛教青年，民校培育貧寒子弟。一九一八年，又創辦寧波佛教孤兒院，實行半工半讀，博得社會好評。一九二三年他在南洋講經時會同新加坡轉道、巴生轉物二和尚共同發起重興泉州大開元寺，並創設開元慈兒院，收容沒有父母的孤兒。學科設置依照普通學校，對學生供給膳宿、衣服、醫藥，教養兼施。從開辦到結束，共培養了數千人才。一九二六年他爲籌集慈兒院經費，遠跋南洋群島講經，把香金供養等全部收入撥充慈兒院基金，既爲法又爲人，財法兼施。

圓公曾任國內外十大名刹的住持，即泉州大開元寺、寧波天童寺、福州崇聖寺、寧波七塔寺、福州林陽寺、古田極樂寺、福州鼓山湧泉寺、福州雪峯寺、上海圓明講堂以及檳榔嶼極樂寺等。他在天童寺升座後，制定了「十二不」的共守規約，就是不貪名、不圖利、不營私、不舞弊、不苟安、不放逸、不畏強、不欺弱、不居功、不卸責、不徇情、不背理，重振古德住山道風，使叢林耳目爲之一新。日本著名學者常盤大定曾於一九二九年到福州雪峯寺訪問，並在所著「中國佛教史迹踏查記」中寫道：

「圓瑛和尚率徒七、八人爲一團，隨衆和尚概爲青少年，我看他年一定會從中湧現出優秀人物的。和尚很有骨氣，一見有豪傑之風並富有統理大眾的才幹。」這一評語非常中肯，圓公在晚年創辦「楞嚴專宗學院」，培育了大批高級僧才。其中著名的有：已故「中國佛教會」會長白聖法師、現任中國佛教協會副會長明暘法師、山東省佛教協會會長明哲法師、汕頭佛教協會會長定持法師、香港圓明講堂住持定因法師、上海玉佛寺都監明如法師等，他們都是當代佛教的中流砥柱，發揮了重要的作用。

一九五三年九月十九日二十三時圓瑛大師在寧波天童寺安詳捨報，世壽七十六歲。他在逝前立有遺囑，寫道：

「余一期將盡，力疾還山，身托祖庭，心棲淨土。茲當長別，願留數言：

一、社會道德普遍提高，時節因緣不可思議。凡我佛子，各宜精進，力行十善，勤修六度，行菩薩道，報衆生恩。各宗各派，同宣斯義，出家在家，各盡其力，互助無諍，團結第一。

二、余以衰年，幸逢盛世，願我佛教徒同心同德，參加愛國運動，致力和平事業，應思利民護國，饒益有情，乃成佛之基，衆善之首。

三、四大幻住，遷化隨緣，身後安排，宜從簡畧，發計開弔，世俗所爲悉當免除，毋增罪咎。

公元一九五三年八月 圓瑛（簽字）

二、圓瑛大師的佛學思想

圓瑛大師三十一歲開座，先講「護法論」於福州鼓山湧泉

寺，後感普賢菩薩摩頂加持，精研『首楞嚴經』，被譽為「楞嚴獨步」。他在『楞嚴經講義自序』中寫道：

「於經中疑義，深奧難解之處，遂一一書條貼於壁上，逐條靜坐參究，既明白一條，即扯一條，如是八年之久，一房疑義，扯盡無餘。」可見他對『楞嚴經』的研究是下過一番苦功的。他的佛學思想也是以『楞嚴』教義為基礎的。此經共十卷，第一卷為序分，講述這部經的說法因緣：佛遣文殊師利以神咒保護阿難，免受摩登伽女誘惑破戒，並為阿難說禪定能斷煩惱，以顯常住真心性淨明體等。第二卷至第九卷為正宗分，主要闡述「一切世間所有物，皆及菩提妙明元心；心精遍圓，含裹十方。」眾生不明自心「性淨妙體」，所以流轉生死，當修禪定，以種種顛倒之見，通過十信、十住、十行、十回向、四加行、等覺、妙覺等由低至高等修行階次，達到方盡妙覺，成無上道。第十卷為流通分，講述此經永留後世，利益眾生等。明清以來，以『楞嚴經』為依據，融會各家的紛歧，是佛學研究的主流，而圓公是近代這一主流的代表人物，他對『楞嚴』鑽研最深，見解獨到，尤有新的發展。據『圓瑛大師年譜』記載，從一九〇一年到一九五三年的半個世紀中，圓公研究『楞嚴經』從未中輟，有三次因用功過度而咯血。仍不斷開發新義，共宣講此經十三次。一九四五年開辦「楞嚴專宗學院」，他又為全體師生宣講此經，當時他已六十八歲高齡，仍日夜備課，編寫講義直至深夜。「皓首窮經」的勇猛精進精神，使全體師生感動得潸然淚下。我國佛教自隋唐以後，數禪宗與淨土宗最為流行，一直綿延不衰，而『楞嚴經』既有兩宗的涵義。如禪宗的「明心見性」，淨土宗的「唯心淨土」都可在『楞嚴經』中找到根據。圓公從二十四歲聽此經有所領

悟，發心鑽研八年，深有所得。以後多次深入淺出地講述此經，並以簡馭繁地編寫『首楞嚴經講義』二十四卷，五厚冊，堪稱傳世力作，為近代『楞嚴經講義』的範本，這是他對近代佛學研究的重要貢獻。

圓公還致力融會教禪，兼弘賢首。天台、賢首二家，歷代皆據本宗經典，揚自抑他，門戶之見較重。被尊為華嚴五祖的宗密（七八〇——八四一）初承荷澤宗禪法，精研『圓覺經』，後又從澄觀學『華嚴經』，所以融會教禪，提倡禪教一致。他曾倡說：「一部大藏經只有三種教，禪門言教也只有三種；而這三教三宗是相應符合的，是一味法。」他認為「華嚴經與禪宗可合為一，同歸之為一乘顯性教。」這個判教說與華嚴宗始祖法藏的判教說有顯著的不同（見『原人論』）。圓公會習天台，對天台教觀十分敬佩。後來看到學天台的人漸多，習賢首却日少，他覺學佛法不應拘泥於門庭之見，於是改宗賢首。但他一生在講經和注釋佛經時，却是兩宗並重，排除門之見，以達融通圓到的目的，這是他的獨到之處。他在『首楞嚴經講義』一書中寫道：

「賢首與天台四教，兩宗判教，雖有四、五不同，應知名異義一，不過開合而已。天台開賢首之始，為通、別二教，合賢首終、頓圓教為一圓教。……宗即各立，義無差別，不可分河飲水，各存門戶之見，若自是他非，不但不明他宗，抑也不徹自宗。」昔來釋尊觀機施教，所說的法並無高下，在理上通融無礙，由於學者各有所重，揚自抑他，引起爭執。如果認識法平等，互相尊重，取長補短，共同提高。門戶之見也就不會執持了。

明智旭（一五九九——一六五五）在佛教理論上提倡性相融合，於實踐上主張禪、教、律三學統一，宣稱禪是佛心，教是佛語，律是佛行，同歸一念。在他著作中可散見禪、教、律歸入淨土的思想。後來台家講教大多依據他所釋的經論，因而形成合教、觀、律歸入淨土的靈峯派。圓公在這一基礎上又加發揮，因此他的佛學思想不僅以「楞嚴」為基礎，而且圓攝禪、教、律，歸於淨土的。他的弟子受學面極廣，各有成就。可見他不愧為一代宗師、釋門通家。

禪宗在中唐以後是我國佛教的主流，但進入兩宋，逐漸衰落，僅臨濟、曹洞二家維持門庭。圓公先參常州天寧寺冶開和尚，修禪五年，與應慈法師是同參（應老號「華嚴座主」，是近代賢首宗大德，接冶開和尚的法，為臨濟法派第四十二世）。後又往寧波天童寺從寄禪和尚習禪六載。宋曹洞宗正覺（一〇九一——一一五七）禪師住天童寺創默照禪，主張在寂默處觀照體用、理事、動靜、空有、明暗等，作為明心見性的方法。日僧道元（一二〇〇——一二五三）於南宋嘉定十六年（一二二三）來中國，留學五年，從天童寺如淨長老（曹洞宗第十三世）受禪法，回國後在日本越前（今福井縣）建永平寺，成為日本曹洞宗總本山，天童寺遂被奉為其祖庭，立有道元禪師紀念碑。圓公參禪十餘年，二次出現定境，並於一九〇六年，得法於寧波七塔報恩寺慈運長老，傳臨濟正宗第四十世。他的禪學根底是深厚的，兼有臨濟、曹洞二宗之長。他著的「住持禪宗語錄」就是他的禪宗法語，而「一吼堂詩集」則是他的禪詩集子，禪意濃厚，妙語如珠。他的佛學思想是以禪為本的。但在一九一三年因讀延壽、蓮池兩師著作後，有所轉變，才提倡「禪淨雙修」凡四十年。「禪淨雙修」始倡於北宋延壽大師。他認為唐末以來，禪宗頗多流

弊，當時的「禪師」胸無點墨，邪正不分，因而發憤著「宗鏡錄」，意在扶衰救弊。他的「禪淨四料簡」高度評價「禪淨雙修」，尤如「戴角虎」，無往不利。清末民初，禪宗流弊有抬頭之勢，圓公遠紹祖風，選擇「禪淨雙修」的道路，對指導當時佛教發展方向，有很重要的作用。這是他一生修學的轉折點，此後他便從禪入淨。他自撰「念佛回向偈」說：「願消累劫諸業障，願得福慧俱增長，願盡此身出娑婆，願佛接引生安養。」在改堂名為「三求堂」後，自題楹聯：「求福、求慧、求生淨土。念佛、念法、念僧、念侶僧伽。」還賦詩云：「恰恰念佛時，恰恰無佛念，無佛恰恰念，常念恰恰無。」反映了他念佛入定的境界，這是即事而理，不假分別，不落思量的無上深密的禪。他認為禪淨兩宗相同處在於：禪是單刀直入，直指人心，見性成佛，屬圓頓修淨法門，屬最上一乘。而淨土宗對於上利根性，是有無雙遣，一性圓明，與禪宗的圓明覺性沒有差別。在他看來，「禪淨兩宗皆是如來示教，不可有所是非；禪淨雖有二名，其理則一，不過入門不同，各隨機宜而已。」在他圓寂前一年（一九五二年），時年七十五歲曾口占一絕：「禪淨雙修四十年，了知淨土是深禪。有人問我其中意，雲在青山月在天。」說明他一生修持經歷的途徑是從禪到淨，禪淨雙修，淨禪一體。他曾為天童寺二位坐脫立亡的僧人寫往生傳，宣傳淨土法門的真實不虛。他自己也在一九五三年九月十九日在僧眾念佛聲中安詳往生。

在紀念圓瑛大師圓寂四十周年的日子裏，我們要繼承和發揮他老人家的佛學思想和未竟事業，致力於佛教各宗各派和各民族之間的團結，積極參加愛國愛教、為人為法的活動，利民護國，饒益有情，為經濟建設、祖國統一、保衛和平共作貢獻。衷心祝願圓公為廣度衆生，早日乘願再來！



論「八關齋法」之受持

張秉全

八關齋，亦名八齋戒、八支戒，又稱八種長養功德法。何名八關齋？關者，謂關閉八惡，不起諸過，齋者，齊也，以齊中爲義，即禁止八惡，令修中道也。復有釋云：「禁止六情，不染六塵，齊斷諸惡，具修衆善，故名齋也。」合此八戒一齋之法，故稱八關齋法。

八關齋法之戒相簡述如下：

(一) 不殺生。言不殺生者，一切有命之物，下至微小昆蟲之屬，亦不得殺。佛言：「一切衆生，皆有佛性，均堪作佛，殺之，無異殺未來佛也；

(二) 不偷盜。言不偷盜者，凡不與而取，皆名偷盜，乃至一針一線，前人不與，皆不得據爲己有；

(三) 不淫欲。言不淫欲者，世間一切男女及自妻妾，一日一夜間，不得同房（即性行爲），五戒只戒邪淫，夫妻正淫，非其所戒。受八關齋，一日一夜之間，淫欲全離，此與五戒不同之處；

(四) 不妄語。言不妄語者，凡心口相違，悉名妄語。大則未得謂得，如妄言得上人法、得禪定、得三昧、解脫等，未證謂證，如妄言證聖果，證須陀洹乃至阿羅漢等。小則不見言見，見言不見。此妄語亦攝綺語、兩舌、惡口，何以妄語全攝口過，蓋

此四口過，皆屬心口相違故也；

(五) 不飲酒。不飲酒者，酒是放逸根本，飲之令人迷醉狂亂，能生諸過。凡五穀花果釀成，能醉人者，皆不得飲；

(六) 不著香花鬘，不香塗身。謂不得以諸花貫串爲鬘、名香爲末，熏佩塗飾，莊嚴身首，及著一切貴重衣服，（如鼠裘、狐皮等服）時下項鍊及珠寶飾物，均不得佩戴；

(七) 不歌舞倡伎，不往觀聽。倡伎，樂器之屬，謂自不習歌曲舞蹈，不吹奏管絃等樂器，及樗蒲、棋博等，他人作時，也不得觀聽；

(八) 不坐高廣大床。言床高不過尺六，廣濶不過四尺，長不過八尺，踰此尺度，即名高廣大床，以及一切嚴飾貴重之床，（如象牙床、嵌寶床等）均不得於中坐臥也；

(九) 不非時食。言不非時食者，謂不過日中嚼啖五穀瓜果等物也，若日過西一線（古時用竿測日影，日影正中聽食，若日影偏西甚至一線，即不得食）乃至明日天未曉而食，皆名非時食也。經云：「諸天早食，佛日中食，畜生日西食，鬼神夜食。今受八戒，斷六道因，學佛中食，以表中道，離斷常二邊之過也。其餘五辛之物（即葱韭蒜之屬）熟食增淫，生啖增恚，且食口常臭，均不得食也。」

或曰：此戒乃有九法，何以稱八？大方便經云：「優婆塞白佛言：夫八齋法，並過中不食，乃有九法，何以八事得名？佛言：齋法過中不食爲體，八事助成齋體，共相支持，名八支齋法，是故言八齋，不云九也。」

此八關齋法，前四戒犯者屬性罪，（非持戒者，犯亦有罪）酒是衆惡之門，其餘屬放逸因緣。婆沙論問曰：「八支律儀，幾是尸羅支？幾是不放逸支？幾是遠離支？答曰：不殺生乃至不飲酒前五支是尸羅支，後一不非時食是不放逸支，餘三是遠離支。」說法不同處，是將不放逸支分爲不放逸支和遠離支，義無歧異。又此八支戒，名近住律儀，謂近出家菩薩而住受此律儀，以隨學彼故，長養在家善根，令近出家善根，所謂持八齋戒，乃在家人持出家戒，即此意耳。

此八關齋法與五戒持法不同，蓋五戒終身持，八戒一日一夜持。大智度論云：「五戒、一日戒何者爲勝？答曰：有因緣故，二戒俱等，但五戒終身持，八戒一日持，又五戒常持時多而戒少，一日戒時少而戒多，若無大心，雖復終身持，不如有大心，持一日戒。譬如輟夫爲將，雖復將兵終身，卒無功名，若英雄奮發，禍亂立定，一日之勳，名蓋天下，八戒比於餘戒，亦復如是。」可見發大心持八關齋有殊勝功德也。

此八關齋法，在家優婆塞、優婆夷，無論已受五戒或未受五戒，均可受持，已受五戒者更應受持。優婆塞戒經云：「若優婆塞受戒已，一月之中，不能六日（即六齋日）受持八戒，供養三寶，是優婆塞得失意罪。」又懺法云：「月無六齋，懶惰之業。」灌頂經云：「雖持五戒具足，不能六日持八戒齋，猶華樹無果，婦人不產，種穀不滋，治生無利，折耗失本，不持齋戒，無利如是。」佛深愍在家兩家，日在世情網中，多惡因緣繞纏，難

於入道，方便制此八戒，令於短時受持，種出世善根，漸漸遠離煩惱，速得一切種智。

如何受持「八關齋法」？

（一）受持八關齋，時限爲一日一夜，不得增減，謂清旦時，從師受得，至明日清旦，明相出時（以伸手能見五指爲度）律儀便捨。問曰：「受八戒法，得二日三日乃至十日，一時受否？」答曰：「佛制一日一夜，不得過限，若有力能受，一日過已，次第更受，如是隨力，多少不計日數。」

（二）此八關齋法應從師受，不得佛像前自誓受。婆沙論問曰：「近住八戒，云何而得？」答曰：「從他教得，謂隨師教，自發誠言，恭敬受得。」若近處無戒師，或戒師不識戒相，方許自受，故薩婆多論云：「必無戒師爲受者，但心念口言，自歸三寶，我持八戒亦得。」若近處有戒師，心生墮慢，不往從受而自受者，亦不得戒。優婆塞戒經云：「不得在佛像前自受，要從人受。」即是此意。

（三）受八關齋時，受者要隨師語，如師語而說，即隨師復說，不得隨師同聲而說，且說時應加稱己名，不得不稱己名，亦不得復說時語句有所缺減，否則爲不如法受，即使受之，不發善法也。又此八戒，爲一切戒法之基，如毀破八戒中重戒，後受其他戒法，均不得戒體，是故行者受已，應生至重心、恭敬心，慎莫毀破。報恩經云：「若破八戒中重戒，後更受八戒，或受五戒，或受十戒，或大戒及禪戒、無漏戒，一切不得。」

或問曰：「此八戒還有開緣否？」答曰：「有。」若受戒已，或遇破戒難緣相逼迫，寧可捨戒已，然後開，不得犯戒罪，後還得受戒，欲捨時，無論向出家人或在家人，但向一人言，我今日捨不戒不持，一說即成捨也。

受八關齋法儀規，應有下列內容：

(一) 敬禮三寶。受者三業清淨，身禮口言：

一心頂禮十方三世一切諸佛；

一心頂禮十方三世一切尊法；

一心頂禮十方三世一切賢聖僧。

(二) 誦懺悔文

我某甲（改稱己名，下同）從無始生死已來，至於今日，身業不善，殺盜淫，口業不善，妄言、綺語、惡口、兩舌，意業不善，貪欲、瞋恚、愚癡邪見，不信因果，造此十不善罪，今向十方三寶，諸佛菩薩，三乘聖眾，現前師僧，求哀懺悔。

(三) 正受三歸（師先說，受者復說，三遍）我某甲歸依佛、歸依法、歸依僧，一日一夜為淨行優婆塞（女人當云優婆夷，下同），如來至正等正覺是我世尊。

(四) 受三結（師先說，受者復說，三遍）

我某甲歸依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟，一日一夜為淨行優婆塞，如來至正等正覺是我世尊。

(五) 受戒相（師先說，受者復說，一遍）

如諸佛盡壽不殺生，我某甲一日一夜不殺生；

如諸佛盡壽不偷盜，我某甲一日一夜不偷盜；

如諸佛盡壽不淫欲，我某甲一日一夜不淫欲；

如諸佛盡壽不妄語，我某甲一日一夜不妄語；

如諸佛盡壽不飲酒，我某甲一日一夜不飲酒；

如諸佛盡壽不著香華鬘，不香塗身，我某甲一日一夜不著香華鬘，不香塗身；

如諸佛盡壽不歌舞倡伎，不往觀聽，我某甲一日一夜不歌舞倡伎，不往觀聽；

如諸佛盡壽不坐高廣大床，我某甲一日一夜不坐高廣大床；

如諸佛盡壽不非時食，我某甲一日一夜不非時食。

(六) 回向發願（受者口發誠言云）

我某甲受行八戒，隨學諸佛，名為布薩（此云淨住，所謂淨身口意，如戒而住也）。願持是福，不墮三惡、八難，亦不求輪王、梵王，世間之樂，願斷煩惱，速得一切智，成就佛道。

或問曰：何以八關齋法，六齋日受持為多？答：據四天王經云：月六齋日，天使者、太子及四天王自下界察看人間善惡，據實詣忉利天上奏帝釋，如布施、持戒孝順父母者少，帝釋不悅，以天種減少，修羅種增多；如布施、持戒，孝順父母者多，帝釋心便歡喜，以天種增多，修羅種減少。諸天善神，常護是人，大智度論云：「六齋日諸天來觀人心，十五日、三十日上白諸天，復次是六齋日是惡日，令人喪凶，若有是日，受八戒持齋布施聽法，是時諸天歡喜，小鬼不得其便。」墮舍迦經云：「月八日十四日十五日二十三日二十九日三十日，奉持八齋，一日一夜，福不可計。」故八關齋法，恒於六齋日行之。

受持八關齋法之功德殊勝，佛經多有敘述，如雜譬喻經云：「一日持齋，有六十萬歲糧，非時不食，復有五福：一、少病，二、身安，三、少淫，四、少睡，五、生天識宿命。」增一阿含經云：「若男子女人，欲得八關齋，離諸苦者，得盡諸漏，入涅槃城，當求方便，成此八齋，人中尊位，不足為貴，天上快樂，不可稱計，欲求無上之福者，當持此齋，欲求一方、二方、三方、四方天子，轉輪聖王位者，亦獲其願，欲求聲聞、緣覺、佛乘者，悉成其願。」普勸在家優婆塞、優婆夷，發心受持八關齋法。



優婆塞戒經研習之二十二

談菩薩應立願修三十二相業

修學佛法，發願是件很重要的事，修禪學的人，必須具備信、願、行、證的四大功德；修淨土的人，也須具備信、願、行的三大功德，其中都缺少不了「願」的這一功德。修三十二相業，當然也要發願。善生與佛有這麼一段對話：

「善生言：『世尊！是三十二相業，誰能作耶？』」

佛言：「善男子！智者能作。」

「世尊！云何名智者？」

「善男子！若能善發無上大願，是名智者。」

善生問佛：「什麼樣的人才能修三十二相業？」佛說：「必須要具有智慧者。」這智慧不是俗智，而是般若智慧，這智慧有深有淺，此處所謂「智者能作」，是指只要具有般若智慧的人就可以修三十二相業，不是說一定要成就了般若智慧才能修三十二相。因為成就了般若智慧者，已經成佛了，已具三十二相了。

智 銘

善生又問：「什麼樣的人才可以名之為智者呢？」佛回答說：「能發無上大願的人，可以名之為智者。」那末，「無上大願」是什麼願呢？就是四弘誓願，即：

「無邊衆生誓願度、無盡煩惱誓願斷、無量法門誓願學、無上佛道誓願成。」

凡發了這四弘誓或其中之一願者，都可以稱之為「發無上大願」的「智者」。佛陀接着告訴善生：

「菩薩摩訶薩發菩提心已，身、口、意等所作善業，願為衆生，將來得果，一切共之。」

菩薩摩訶薩常親近佛、聲聞、緣覺、善知識等，供養恭敬，諮問深法，受持不失。」

這段經文，是佛陀說明發願有二種方式：

第一是，菩薩摩訶薩，也就是大菩薩，在當初發菩提心以後，就開始修身、口、意三善業。這些善業是因，將來必有善果

受報，本來這善果是屬於菩薩個人所得的，但大菩薩不願自享善果，願與一切眾生共享，這就是「無邊眾生誓願度」的無上大願了。

第二是，大菩薩摩訶薩，還要常常親近佛陀、聲聞、緣覺及善知識。菩薩是大乘，為什麼要親近小乘的聲聞、緣覺呢？須知聲聞、緣覺雖是小乘，但他們若至羅漢果位時，其所悟無常、無我、苦空之理是幽深的，所以親近他們也可以學無常、無我、苦空之法，這就是「諮問深法」的道理，這是在發「無量佛法誓願學」的無上大願了。

由於能發無上大願，所以堪稱為能學修三十二相業的智者。佛陀接着宣說了菩薩應發十二大無上願心，即：

第一願：「作是願言：『我今親近佛、聲聞、緣覺、善友，寧無量世受大苦惱，不於菩提生退轉心。』」

菩薩在發菩提心修無上大願時，諸佛及小乘人及善友知識都得親近，以便諮詢深法，即使在無量世中受大苦惱，這求法的菩提心願不退轉，這就是發的「無量佛法誓願學」的無上大願。

第二願：「眾生若以惡心打罵毀辱我身，願我因是更增慈心，不生惡念。」

眾生無故起惡心打、罵、毀、辱自己，是最難忍受的事，但菩薩不但能忍，而且更增慈心，憐愍眾生，不生任何報復的惡念。這一大願是在修「無邊眾生誓願度」的無上大願。

第三願：「願我後生，在在處處不受女身、無根、二根、奴婢之身。」

「願我後生」者，是指此生以後的受生。

「在在處處」者，是指不論受生在什麼地方處所。

「不受女身」者，因女身多姪穢，成佛不易，故願生生世世，永遠生為男身。

「無根」者，是指雖生男身，却無丈夫相，沒有身根。

「二根」者，是指男相女相分不清的陰陽人。

「奴婢之身」者，是指過去世造惡業，所以此生受為奴婢身，失去自在，不能學修佛法。

要能完成這個願心，必須修集無量善根，所以這一願是發「無量佛法誓願學」的無上大願。

第四願：「復願令我身有自在力，為他給使，不令他人有自在力而驅使我！」

「自在力」就是自由自在的法力，菩薩修具了這自由自在的法力，就能自我支配，去為眾生作一切的事；而不願自己失去自在力，在他人的自在力驅使下去作一個被度的人，這就是在修「無邊眾生誓願度」的無上大願。

第五願：「願令我身諸根具足，遠離惡友，不生惡國邊裔之處，常生豪姓，色力特殊，財寶自在，得好念心，自在之心，心得勇健。」

「諸根具足」者，是具足男身諸根，才能學佛成佛。

「遠離惡友」者，是遠離那不行十善道的朋友。

「不生惡國邊裔之處」者，惡國即是惡王當道惡法橫行的國家；邊裔者是指文化落後，不聞佛法的地方。

「常生豪姓」者，是生於婆羅門等大戶人家。

「色力殊特」者，色是指身體，力是指體力智力，二者必須要健全，才能學修菩薩道，度脫衆生。

「財寶自在」者，是對自己財寶有能隨時布施的權力。

「得好念心」者，所生念心都是有益衆生而無害心。

「自在之心」者，是生具自由心智能學佛道之心。

「心得勇健」者，即心理健全而又能勇猛精進。

以上這一願，實包括了上說的許多小願，這些願都是求自我健全之願，要自我健全，必須修集無量善業，所以這是「修集善業」的無上大願。

第六願：「凡有所說，聞者樂受，離諸障礙，無有放逸，離身、口、意一切惡業，常爲衆生作大利益。」

菩薩要講經說法，度化衆生，凡自己說的，必爲聽者樂於聽受，使他離開一切的障礙，得自在之力；而不是在聽了以後生放逸之心，增加他的障礙，總使聽者能身、口、意離一切的惡業，行一切的善業，這樣對衆生才有大利益。所以這是「無邊衆生誓願度」的無上大願。

第七願：「爲利衆生，不貪身命，不爲身命而造惡業，利衆生時，莫求恩報。」

爲利益衆生不惜身命，這是行「無邊衆生誓願度」的無上大願。

第八願：「常樂受持十二部經，既受持已，轉教他人，能壞衆生惡見、惡業，一切世事所不能勝，既得勝已，復以轉教。」

學十二部經是「無量佛法誓願學」，轉教他人除惡是「無邊衆生誓願度」，這一願涵蓋了二個無上大願。

第九願：「善治衆生身、心重病，見離壞者能令和合，見怖畏者爲作擁護，護已爲說種種法，令彼聞已，心得調伏。」

治衆生病，去衆生怖畏，是發「無邊衆生誓願度」的無上大願。

第十願：「見飢施身，令得飽滿，願彼不生貪惡之心，當噉我時，如食草木。」

以身布施是發「無上布施」的無上大願。

第十一願：「常樂供養師長、父母、善友、宿德，於怨親中，其心等一。」

以平等心供養怨親，是發「無上布施」的無上大願。

第十二願：「常修六念及無我想、十二因緣，無三寶處，樂在寂靜，修集慈悲，一切衆生若見我身，聞觸之者，遠離煩惱。」

這十二願中的所謂「六念」者，是念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天，修這六念法，可成就善根、功德、智慧。修「無我想」者即不生執着；修「十二因緣」即成就無常、苦、空之理；「無三寶處，樂在寂靜」者，爲修禪定生智慧；「修集慈悲」者是爲成就慈無量、悲無量心；「衆生見我身，聞觸之者，遠離煩惱」者，是慈悲德被衆生，無有怖畏，這是在修衆生平等心。所以這一願是爲成就「慈悲無量」的無上大願心。

菩薩雖然知道：除了求菩提成就以外，已不再求其他什麼果報，若有所求，即是執相，不能解脫；但是爲了度衆生而利益衆生，因而要去求取弘利。譬如說：有發心在家菩薩，爲求助貧苦大眾，而去開工廠賺錢，這種有求之心，是爲修無上布施，所以雖有所求，但却無過咎。

以上所列的十二大願心，無一不是爲了利他，而不是自利，所以佛陀認爲這樣的大菩薩，即是無上法財長者，所謂「法財」者，是指佛法能使修者得利潤，就如同營生得財利之滋潤一樣。凡多財的長者，多以財施度衆生，菩薩多法，以法施度衆生，二者能作功德是一樣的，所以稱之爲「法財長者」。

所謂「是求法王未得法王」者。「法王」是指佛於法自在無礙，等於國王於國政的推行無礙一樣，所以佛的另一名字即叫「法王」。菩薩發了如此的十二大願，其真正的目的當然是要成就法王；但菩薩又必須先度衆生才可以成佛，所以成了「是求法王未得法王」的大菩薩。

菩薩要怎麼修才能成就爲法財長者呢？佛陀告訴善生：菩薩要成爲法財長者，須具足十四重三事。佛陀說：

「善男子！菩薩摩訶薩具足三事，則得名爲法財長者：一者、心不甘樂外道典籍，二者、心不貪着生死之樂，三者、常樂供養佛法僧寶。」

「心不甘樂外道典籍」者，除了佛經外，其他的典籍都被名爲外道典籍，菩薩可以參考，但不可以樂着。

「心不貪着生死之樂」者，生死本來是苦，但苦中有欲樂，如眼之樂於美色、耳之樂於好音、鼻之樂於好香，舌之樂於好

味、身之樂於細滑等等，菩薩不可以貪着這些生死之樂。

「常樂供養佛法僧寶」者，供養三寶，能成就無上布施功德，所以應常樂供養。

菩薩成就了以上三事，可以稱之爲法財長者。

「復有三事：一者、爲人受苦心不生悔。二者、具足微妙無上智慧。三者、具善法時不生憍慢。」

「爲人受苦心不生悔」者，是爲衆生受苦，因自己的犧牲而使衆生得樂，所以心不生悔，反而生樂。

「具足微妙無上智慧」者，就是具足道種智，能知一切事物的總相與別相，不生障礙的智慧。

「具善法時不生憍慢」者，菩薩修得了某一善法，只可以生法樂，而不可生憍慢，否則所得善法又行失去。

菩薩成就了以上三事，可以名爲法財長者。

「復有三事：一者、爲諸衆生受地獄苦如三禪樂。二者、見他得利不生妒心。三者、所作善業不爲生死。」

「爲諸衆生受地獄苦如三禪樂」者，地獄是三惡道中最惡者，所以是諸苦中最苦者，菩薩爲度地獄衆生而入地獄受苦，但心中有如三禪樂。所謂「三禪樂」者，是生爲三禪天的人，也即是生喜樂地，身心可得深妙快樂。一切的樂受，以三禪樂爲極限，是三界中之最樂者，視地獄苦爲三禪樂，這是修忍的無上大願。

「見他得利不生妒心」者，菩薩若見他人得利而生妒心，則自己永遠得不到他人所得之利，所以不可生妒心，應生隨喜功德

心。

「所作善業不爲生死」者，菩薩修善業，是爲解脫生死，而不是爲求生死，生死是有爲法，菩薩不行有爲。

菩薩修具了以上三事，才可名爲法財長者。

「復有三事：一者、見他受苦如己無異，二者、所修善業悉爲衆生，三者、善作方便令彼離苦。」

「見他受苦如己無異」者，這是行同體大悲，以衆生之苦爲己苦，一心除衆生苦，就是爲自己除苦。

「所修善業悉爲衆生」者，菩薩修善業，是爲利他度衆生，不是自利自度，衆生度盡而後自度。

「善作方便令彼離苦」者，衆生所行皆苦，每一苦都有作苦之因，勸衆生不造苦因，即能出離苦果。

菩薩成就以上三事，即可名爲法財長者。

「復有三事：一者、觀生死樂如大毒蛇，二者、樂處生死爲利衆生，三者、觀無生法忍多諸功德。」

「觀生死樂如大毒蛇」者，生死樂就是前面所說的眼、耳、鼻、舌、身、意所生的欲樂，這些欲樂能結縛生死，如毒蛇能結縛生死一樣，唯有觀生死無常而不樂生死，才可以出離生死。

「樂處生死爲利衆生」者，菩薩可成佛而不成佛，久住生死中，菩薩樂處於這生死中，是爲利益衆生，若世間沒有了利益衆生的菩薩，則衆生就無所依，永遠不能出離生死了。

「觀無生法忍多諸功德」者，所謂「無生法忍」就是遠離生滅的眞如實相理體，眞智安住於此理而不動。凡悟得這無生法忍

功德者，則世間一切事物對他都不生障礙，所以無生法忍諸多功德，必須成就。

菩薩成就了以上三事，才可名之爲法財長者。

「復有三事：一者、捨身，二者、捨命，三者、捨財。捨是三事，悉爲衆生。」

「捨身」者，是將自己的肉身施捨，頭、腦、骨、髓、眼目，無一不可捨，只要是衆生所需，一一捨之無吝嗇。

「捨命」者，就是將性命捨棄，爲度衆生出苦，即使捨棄個人性命，也在所不惜。

「捨財」者，就是將自己所有的財物，施捨給所需要的衆生。

以上三捨若都爲利益衆生，即可名爲法財長者。

「復有三事：一者、多聞無厭，二者、能忍諸惡，三者、教他修忍。」

「多聞無厭」者，就是多聞佛法而又能受持實踐，多聞是道場，無厭即不厭倦，故多聞能成道果。

「能忍諸惡」者，凡世間一切的惡事，都能心忍，凡能忍者，遇一切違逆時不起瞋心，安住眞理而心不動。

「教他修忍」者，是自忍還不夠，要教育衆生也能修忍，一切衆生若都能忍，衆生雖無邊，但立可度盡。

以上三事成就者，才可以名爲法財長者。

「復有三事：一者、自省己過，二者、善覆他罪，三者、樂

修多慈。」

「自省己過」者，即自我反省自己的過惡，既經反省必然能悔，既已悔過，則不再犯，過惡雖多，亦能懺盡。

「善覆他罪」者，是見他人有罪，要善巧方便代為隱覆。揚善於公堂，規過於私室，其必改過而不再犯。

「樂修慈心」者，是以隨喜功德之心修慈，見他人得利則喜，見他人行惡則憂，怨親平等，一體相度。

能成就以上三事者，可名為法財長者。

「復有三事：一者、至心奉持禁戒，二者、四攝攝取衆生，三者、口言柔軟不麤。」

「至心奉持禁戒」者，是以至誠之心奉行實踐所有的禁戒，凡既受之戒能受持，必能由戒生定，由定發慧。

「四攝攝取衆生」者，即是行布施、愛語、利行、同事的四種行法，用來攝取衆生，方便予以度化。

「言柔軟不麤」者，這與「愛語」意義相近，對衆生用柔軟語，則必得信任親近，若用麤語，則心生厭而遠離。

能成就以上三事者，即可名為法財長者。

「復有三事：一者、能大法施，二者、能大財施，三者、以此二施勸衆生行。」

「能大法施」者，以大心將無量佛法布施無邊衆生，使衆生聞佛法得度，並得大解脫。

「能大財施」者，以無上布施之心，將自己所有財物，作無

相布施，不吝嗇、不貪功、不求報。

「以此二施勸衆生行」者，是自行布施，也勸一切衆生同行布施，布施多者，得度者亦多。

能成就以上三事者，即名為法財長者。

「復有三事：一者、常以大乘教化衆生，二者、常修轉進增上之行，三者、於諸衆生不生輕想。」

「常以大乘教化衆生」者，是行大乘法來教化衆生，如教行布施、持戒、忍辱、禪定、精進、智慧六度是。

「常修轉進增上之行」者，就是道業不斷增進，如修得初禪，不以初禪為已足，必修四禪具足，即是轉進增上之行。

「於諸衆生不生輕想」者：一切衆生，悉有佛性，都可以成佛道，衆生是未來之佛，輕衆生即是輕未來之佛。

能成就以上三事者，即可名為法財長者。

「復有三事：一者、雖具煩惱而能堪忍，二者、知煩惱過，樂而不厭，三者、自具煩惱，能壞他結。」

「雖具煩惱，而能堪忍」者，是煩惱隨緣而至，遇煩惱能忍，則煩惱即成菩提，若不能忍，煩惱中又增煩惱。

「知煩惱過，樂而不厭」者，煩惱即是過惡，有煩惱才肯發菩提心，故煩惱可以增上菩提，因此樂而不厭。

「自具煩惱，能壞他結」者，是自己遇有煩惱之時，如何將煩惱結化解；見他有煩惱時，即教以如何化解煩惱結縛。

能成就以上三事者，即可名為法財長者。

「復有三事：一者、見他得利，歡喜如己，二者、自得安樂，不樂獨受，三者、於下乘中不生足想。」

「見他得利，歡喜如己」者，是看見他人得利時，如同自己得利一樣歡喜，這就是隨喜功德。

「自得安樂，不樂獨受」者，是自己修功德而得法樂，應以此樂教化衆生，使同得此樂，衆生樂才是真樂。

「於下乘中，不生足想」者，即成就聲聞乘，或緣覺乘，不以此成就爲已足，必須增修大乘、最上一乘。

能成就以上三事者，即可名爲法財長者。

「復有三事：一者、聞諸菩薩苦行不怖，二者、見有求者終不言無，三者、終不生念我勝一切。」

「聞諸菩薩苦行不怖」者，見他菩薩捨身、捨命度衆生，心不生怖畏，應生見賢思齊心，勇猛精進。

「見有求者，終不言無」者，他人既有求於我，必有困難，設法應其所求，不可以言無，以拒人於千里之外。

「終不生念，我勝一切」者，強中更有強中手，人上有人，若念我勝一切，即是傲慢，則所勝者亦不足取。

凡成就以上三事者，即可名爲法財長者。

佛陀說完了成就法財長者的十四層行道以後，又說明修成法王的方法，佛陀說：

「善男子！菩薩若能觀因觀果，能觀因果，如是，菩薩能斷因果，能得因果。菩薩若能斷、得因果，是名法果，諸法之王，法之自在。」

「菩薩能觀因觀果，能觀因果」者，菩薩能觀惡果之惡因；也能觀善果之善因，若菩薩不能觀因果，如何修斷因果，又如何能得因果？

「如是，菩薩能斷因果，能得因果」者，因爲菩薩能觀惡因惡果，故不行惡，惡因惡果即斷；能觀善因善果，故精進修善，善因善果即得。

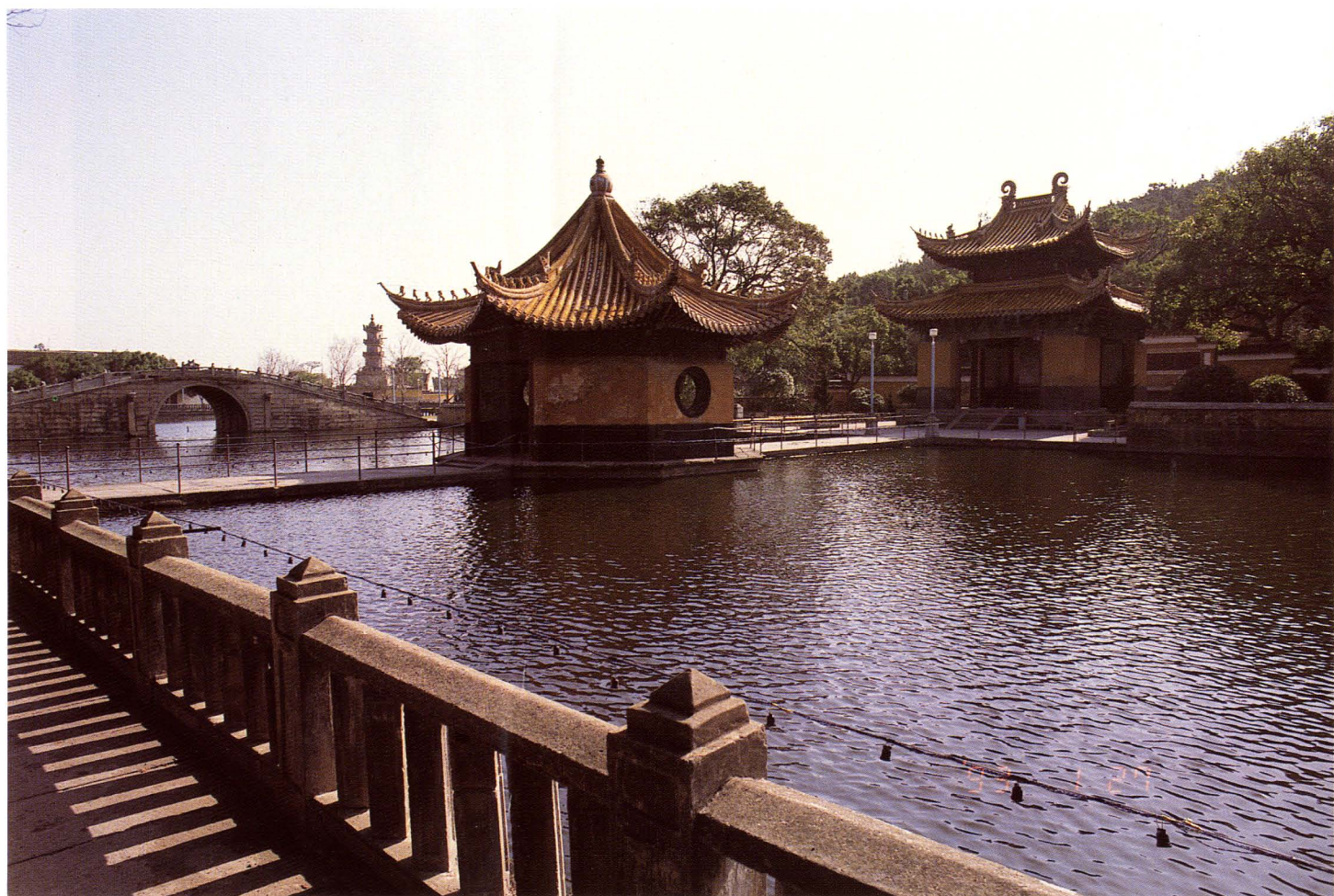
「菩薩若能斷、得因果，是名法果」者，菩薩能斷惡因惡果，這一斷是因，不再行惡是果，此果名爲「法果」；菩薩能得善因善果，這一得是因，成就上乘即是果，這果亦名爲「法果」。

「諸法之王，法之自在」者，凡所得之法果，即是法中的勝果，勝者即爲王，所以是諸法之王，有法而不能得果，自然只能居於臣位。一切的王都能自在，既成法王，自然也得自在。

發願修這法財、法王，出家菩薩比在家菩薩容易，佛陀說：

「善男子！菩薩有二種：一者、在家；二者、出家，出家菩薩立如是願，是不爲難；在家菩薩立如是願，是乃爲難，何以故？在家菩薩多惡因緣纏繞故。」

佛陀每說完一件菩薩行法，都會作結比較，菩薩修發無上大願也不例外。佛認爲出家菩薩發願修行，這沒有多大困難，因爲出家以後，惡因緣大大減少，而在家菩薩發願修行，則困難重重，因爲惡因緣太多相纏繞，每一惡因緣，即是一障道因緣，所以在家菩薩發願修行，至爲困難，但難行而能行，則所得的法果，亦必較爲殊勝，所以不可因困難而不發願修行。



普陀山普濟禪寺

社 長 釋 智 敏
督 印 釋 金 山
發 行 釋 修 智
編 輯 余 又 凌
承 印 釋 素 聞
文 采 印 刷 公 司

內 明 雜 誌 社
香 港 新 界 屯 門 藍 地 妙 法 寺

Nei Ming Magazing Society
Miu Fat Buddhist Monastery,
Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈 閱
歡 迎 助 印

佛 元 二 五 三 七 年 八 月 一 日 出 版
公 元 一 九 九 三

Printed in Hong Kong



長眉羅漢像